文化史

名家名著

中国神话学



潜明兹　著

上海人民出版社

世纪出版

中国神话学

本书是一部系统的中国神话学专著，分上下两篇。上篇重在描述晚清以来百年间中国神话学的发展历程，以主要的神话学家为线索，分别对鲁迅、茅盾、闻一多、顾颉刚、钟敬文、袁珂等神话研究大家的神话学研究成果作了评述。下篇以专题的形式尝试性地构建了中国神话学的体系，包括多维视角的神话学、神话再建的复苏、中原神话研究的兴起、生殖文化与生殖神话、少数民族神话和台港神话学。

上架建议：文化专题、民俗
ISBN 978-7-208-07734-8
9 787208 077348 >
定价 54.00元
易文网：www.ewen.cc

文化史

名家名著

中国神话学



潜明兹 著

上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

中国神话学/潜明兹著. —上海：上海人民出版社，2008
（名家名著）
ISBN 978-7-208-07734-8

Ⅰ. 中… Ⅱ. 潜… Ⅲ. 神话—研究—中国
Ⅳ. B932.2

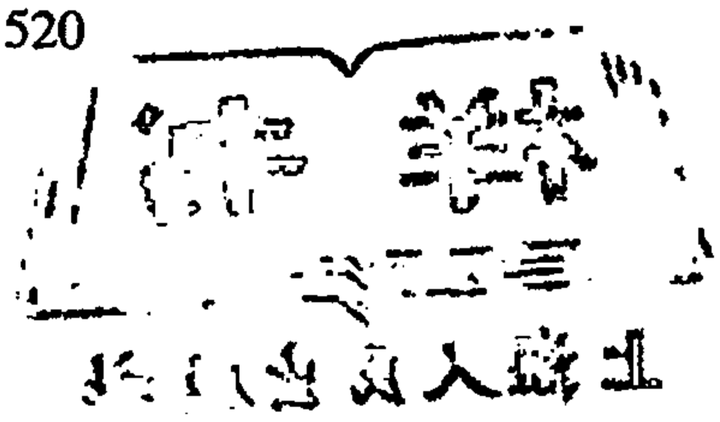
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 019976 号

责任编辑　孙　瑜
封面设计　王小阳

中国神话学

潜明兹 著

世纪出版集团
上海人民出版社出版
（200001　上海福建中路 193 号　www.ewen.cc）
世纪出版集团发行中心发行
上海商务联西印刷有限公司印刷
开本 635×965　1/16　印张 37.25　插页 4　字数 521,000
2008 年 5 月第 1 版　2008 年 5 月第 1 次印刷
印数 1-4,250
ISBN 978-7-208-07734-8/I·520
定价 54.00 元



百年神话研究略论(代序)

自古以来,中国文化人对于民间的神话,往往有一种惊人的感悟。他们从自身的职业特点出发,从不同的角度去搜集、辑录、评点、运用神话。近十几年,中国学者对古籍资料的精心梳理,以及众多有实践经验的专家们采录工作的深入,证明中国的神话不仅丰富、优美,有的还非常系统。这是建构中国神话学的基础。

一

最早的知识分子来自巫师,当他们从非专业蜕变为专业宗教者以后,由他们口传或笔传的经书中,不但保留了大量神话,也反映了明显的宗教意识。为此,《山海经》受到神话研究者的普遍重视。它不像《路史》那么驳杂,仅仅保存了有限的神话;不像《穆天子传》那样属于文人的神话再创作;更不像先秦诸子著作充满哲学的思考和人文精神,而是一部巫术性质的书。后人无论从哪一学术范畴去认识它,均无法否定它的巫文化性质。它对神话所作的广泛而简约的记录,证明其作者和保存者不仅重视神话,而且深信不疑神话的真实。

《山海经》留下的印记是非科学的,是宗教的。从这个意义认识《山海经》,无论社会发展到多么先进的阶段,也无法否认,原始信仰

曾经无可争辩地承担过社会发展“因素”的角色，至少具有社会发展因素的意义。

中国古典神话里，有大量古史人物的神话，这些神话人物都曾经有过神的身份与人神不分的经历。尽管神话不能等同历史，但同历史确有不解之缘。然而半个世纪以来，学术界因受一些名家观点的影响，对神话的历史化，并因历史化而导致神话的零散、消失深信不疑以至走向极端。其实，这只是一方面。任何事物都存在复杂多面的情况，中国神话也不例外。

不管中外有多少种神话分类，然而常见的不外两大类：一类是自然性神话，反映人与自然的关系。先民出于求知欲，从想象出发创造各种解释大自然万事万物的神话，并将自然人格化；另一类由历史传说不自觉地演化为神话，即历史的神话化，后人可以剥离幻想的外衣，提炼出历史的核心，便可以重造古史。这后一种又可称之为社会性神话或古史神话。它们并不都是儒家的伪造。以孔子为代表的儒家，企图从人事出发，摈弃神话的荒诞和想象，致使中国自古至今长期并立着两种不同的神话观，即对某些神话人物的故事，在宗教家看来是神话，在历史家看来却是历史。《史记》的五帝，无不是这种身兼两职者。古代无神论者既是哲学史上的先驱，又都是神话的批判者，力图改变文学艺术当神的奴婢的命运，其结果却损伤了神话。其功过得失，都是孔子及其后学者不可能意识到的。

超然脱俗的庄子，才华横溢，在神话的幻想中，用无限的思想批判了有限的人生，将神话升华成文学与哲学相结合的寓言。屈子是真正的艺术家，他无疑是从审美角度去理解、接受和运用神话的先行者。晚清处于中国近代的历史变革期，又是非常短暂的时期，各种新思想、新科学、新文化纷至沓来，这时期也是中国神话学形成的转折期。晚清具有民主主义思想的知识分子，他们之中不少人从19世纪跨进了20世纪，接受了西方的学术思想，并从现实反满清帝制的需要出发，追溯华夏族的形成，强调神话与历史的关系，重视神话的教育作用，萌发了比较研究的方法等等。此前，中国没有科学意义上的“神话”一词，当19世纪到20世纪之交时期，科学的神话学才在中国初露曙光。

二

我国神话学的正式形成，是在 20 世纪 20 年代至 40 年代。五四运动冲开了封建闸门，在科学与民主精神的推动下，我国神话学有了长足的进展。

当时，尽管各人研究神话的动机和角度不尽一致，但却出现了一批有深远影响的论著。有的学者并不专门从事神话研究，由于其本身的伟大和杰出，留下了不朽之著。如鲁迅，在他前期的论著和后期的杂文、书信中，就某些基本理论阐述了意见。他曾满腔热忱地礼赞反抗神，所谈“神思”问题，已接近当今学者们所关注的原始思维或神话思维。他正式将神话列为文学史的首篇，既充分肯定了神话的社会效益，也不忽视神话的消极作用。鲁迅从 1907 年写《人之历史》，到 1935 年创作小说《理水》，中经 28 年，他的神话观有了质的变化。他作为晚清至现代神话学的承前启后者，已孕育出科学神话学的胚胎。

茅盾作为中国神话学的奠基者，其历史地位已无可置疑。他在这方面的研究既广泛又系统，既注意科学性又注意系统性。他的《中国神话研究 ABC》，是我国第一本运用西方科学研究中国神话的开山专著。他一方面有意识地运用人类学派的理论，另一方面又在不断突破和超越这个学派，而成为我国二三十年代神话学的集大成者。

闻一多继鲁迅、茅盾之后，活跃于 20 世纪 30 至 40 年代的神话学领域。他在神话的还原和重建方面做出了卓有成效的贡献。这一阶段，又正值他生命最辉煌的时期。他善于从小处着手，深入到每一具体神话的研究，然而又从大处着眼，以宏观中华民族文化系统的气魄作论证。在那民族危亡时期，他更重视文化的整一性。除二三十年代出版过一些学者专著专论之外，三四十年代还有一批民族学者，随着抗日战争我国文化中心的转移，为了开发边疆和民族

学的需要，曾经发表过一系列有关南方少数民族的神话研究论著。这批论著多数见于当时西南边陲的书刊，都是不可忽视的文化财富。这批学者，后来有的留在大陆，有的去了台湾，对海峡两岸均有深远的影响。

20到40年代在史学界非常活跃的古史辨派，他们对神话作了广泛的研究，重点是从古史的角度对上古帝王神话传说作了细致的辨伪工作，积累了丰富的资料，提出了不同于儒家的新见解。这一学派人数多、时间长，很有学术能量，在神话学史上代表一个方面，占有一定的历史地位。他们编著的七大卷(9本)《古史辨》，至今仍是研究神话重要的参考书。他们有代表性的基本观点，在海峡两岸学术界部分学者之中始终有异议。所以对其功过，有必要作专门的梳理和研究。

三

从20世纪50年代到70年代，神话研究被冷落，只有极少的学者淡泊名利，寂寞地耕耘。

从80年代中期以后，神话研究进入了新阶段。这次的再度辉煌，超过此前任何年代。神话学以独立学科的姿态大步跨进学坛的先进行列。由于神话离现代实在太久远，有的消失了，有的很不完整，有的变异，有的重新组合成新的神话或传说，后人要追寻它们的原始面貌十分困难。然而某些神话形象的原型，不但蕴藏着远古文化的根底，还源远流长地影响着文化史的发展过程。所以神话的再建，或破译某些神话的原始含意，一直是很艰巨又极富吸引力的工作，不但关系到我国文学史的建设，也直接影响着文化史的构想。有些很难解决的问题，经过长期的交流对话，已取得基本共识。越来越多的学者，不约而同地以广阔的世界文化或总体文学为背景，用综合论证的方法去探索神话表层、基层与深层的含义，在长期对立的诗学派(文学派)与史学派(科学派)之间，架设了沟通的桥梁，

使中国神话学逐步走向成熟。既重视理论的要素，也不忽略艺术创造的要素。这种研究才能使神话在现实生活中充分发挥其双重价值的作用。

龙是中华民族的象征。正因为龙的凝聚力，无论分布在哪一处天涯海角的华裔，无不以龙的传人自命。龙与凤高度概括了中华民族的融合史，不了解龙凤文化，也无法了解中华民族的起源、发展和形成。因此，什么是"龙"便是一个既古老、又极富有现代意味的话题，它对人们永远是很有魅力的难解之谜。两千多年有各种不同的解释。有的认为龙的基调是蛇类(含蜥蜴)，有的说是马，有的说是鳄。而鳄类的分歧较大，有说是境内的扬子鳄，有说是南亚的性情凶暴的湾鳄。此外，还有恐龙说、河马说、牛说、豕说、犬说、鱼说、云说等，最终却是蛇——龙比较占上风。因为原始的蛇崇拜本身便带有多元文化的特征。夏代的奠基者禹，是历史人物神话化的生动体现，他的名字本身便反映了他与远古信仰蛇图腾的氏族有血缘关系，很可能是其后裔。炎黄族世世代代为从西北进入中原，历尽艰辛，这一事业终于由禹完成，并巩固了在中原的地位。蛇升华为龙始于此时，成为夏王朝的旗帜。龙在当时出现，还具有团结被融合的东夷和被征服的三苗的使命，尤其是三苗对蛇的崇拜有悠久的历史。蛇升华为龙，无疑起到安抚作用，能被更多的民族所接受。所以龙形成以后，它的其他部分不断变化，时而鳄首，时而马首……只有长长的躯体恒定不变，说明自古以来，蛇—龙得到各民族的认同，因为它一开始出现便是多元文化的结晶。至此，已在闻一多研究的基础上，向前推进了一步。人们所以再次倾注对神话形象龙的研究热情，既是为了求真，也是为了说明龙这一象征反映了中华民族是不可分割的整体。

与此同时，对于凤、鱼、蛙、虎、龟、麒麟、竹、孤树、马樱花、桃、葫芦等动、植物神话形象，也都作了极有深度的研究。

作为创世主的盘古，被研究了近一个世纪，曾经在很长一段时间，将它与另一个不同系统的神话形象盘瓠，看作是同一神话的分化。其实不然，现在已有不同的发现，大致认为：盘古是宇宙的人格化，最初并不一定是男性，而是蛇的神化，来自西北，始作者是夏民

族的先民。诸夏自受到殷族的压迫以后，一部分由豫西南迁至长江上游，顺江东下，在长江中游建立了楚国。另一支迁长江下游，进入吴越。于是夏民族的盘古神话随着诸夏的大迁徙，不仅远播于长江流域，而且在那一带扎了根。后又由楚民族对这一神话的形成作了重要的补充。以后盘古神话的影响直达西南，在彝族和白族的史诗都保存了这一神话。彝族史诗《查姆》的盘古，其形态似乎更古老。汉文古籍说盘古生于蛋，而彝族神话则说盘古生了一个蛋，是自生自育之神。夏、彝、白的族源同西北古羌有密切关系，盘古的老家似乎不可能在南方。80 年代中期，我国在河南桐柏县发现了大量盘古神话的异文，已经传说化、世俗化、系列化，跟古籍盘古神话相比，大异其趣。这正是上古民族大迁徙所带来的文化大交流的结果。这一神话的底蕴，实际隐含了一段华夏族的迁徙史。盘瓠则是某些兄弟民族的祖先神，后又渗入了复杂的民族关系的史影。盘瓠的原型是犬，变犬之前是蚕体，蚕为卵生，与禽类相似，有东夷文化因子。盘瓠变形前的蚕体原出于老妇(实为高辛王之妻)之耳，又与高辛王的女儿婚配，明明属于血缘近婚。从这一神话总体观之，最突出的是犬，因为盘瓠的定形是犬人合体。犬，原是西北之狄的图腾，后来却被苗、瑶、畲以至黎族所接纳，视为祖先神，并各自增进了新的内容。这在历史上必定有很深刻的动因，并辐射着一段古代民族关系史影。至今即使尚未找出这一神话的确切答案，然而已开始从传统的结论里跳出来。

四

当代学者，特别是中青年学者，在介绍、运用国外学术成果上作了很大努力，方法新颖，有的有明显的突破和建树。这种创造性的开拓工作，风险较大，对于研究者本人来说，必须尽可能多地谙熟各种神话资料，一旦得出了某些新的理论，是否会被社会所承认和接纳，需要耐心等待。不过，十多年来确实出现了一些锐气风发的研

究者,不同程度地体现了瞻前无畏的学术品格,尤其在开发神话哲学方面表现了学术上的勇气和胆识。哲学作为领先学科,一般人望而却步,而神话又是人类在生产力极为低下的社会条件下原始思维的产物,两者似乎很难挂上钩。可是在不太长的时间内,我国学者竟然在这一全新的领域有了可观的收获。比如生命观,无论是原始人还是最现代化的人,都无法避免地要考虑这一问题。而生命观又是世界观的一部分,有生必有死,这是不以人的意志为转移的客观现实和规律。曾经风靡一时的灵魂研究,实际是人类生命观的组成部分。倘若接受这一规律,便会把有限的生命安排得很有价值,也有无数哲人和芸芸众生不愿承认这一事实,因而对这一自然现象作出了各种不同的解释,有的甚至采取逃避的办法,寄予幻想和期望,以求得生命的延续,这正反映了人类对生与死的困惑。不同时期有不同的生命意识,神话表现的是原始先民的生命意识。医学发达的今天,人们可以利用科学成果延年益寿,但是原始人却没有这种生活条件。根据考古发现,从旧石器晚期开始,人类已经萌发了很强的生命意识,他们把希望寄托于原始信仰,创造了不少死而复活的神话。大陆有的学者将其分为两大类型:一类表现的是个体的复活,这是复活再生神话的最基本形式,也是复活再生神话的原生形态。普遍的内容,是人死后,由于某种机遇,得到了一种能起死回生的植物或动物以后,便死而复活。不死药之类的动、植物神,《山海经》有大量记载,少数民族和国外也有流传。另一类是群体的复活,中外普遍流传的洪水灭绝人类以后,人类再度繁衍的传说便属于这一类。群体复活神话在层次上高于个体复活神话,因为个人复活属于肉体的复活,而群体复活属于精神的复活,精神的力量难以估量。中国古典文学的借尸还魂,只是作家借神话的表现手法表达理想的方式之一。从深层说,也是直接或间接继承了复活神话向死亡抗争的积极精神。

台湾学者从另一角度发现原始初民的生命观,那就是变形神话。并认为,变形在原始人那里是宗教信仰的执着表现,是对生命永恒的追求,是对死亡的抗拒,是他们变有限为无限的一个创造,即使无生物也会因变形而具有流动的生命。其中最核心的意念,便是

对生与死的解释。变形可以满足原始人征服死亡的渴求，达到心理的平衡，又是战胜死亡的象征。还有学者在论证中国传统审美的思维特点时，将原始—神话思维摆在极重要的位置，这是一种原生性的思维类型，此后发生的包括审美—艺术思维在内的种种不同的思维类型，实际上都是由这一思维分化演进而成。其特点，用最简单的话说，因为原始人认为世间万物均有灵魂、有生命、有行为，但是到一定社会阶段，这一思维便派生出其他各种思维，且分道扬镳。其中与原始—神话思维关系最直接最密切的，便是审美—艺术思维。神话的“物我同一”，便升华为艺术的情景交融。两者最基本的共同点，则是既有具象因素（形象），又有情意因素（思想情感）。这将神话研究引向了美学研究前沿，对久议不定的艺术起源命题的探讨，至少又多了一条途径。对神话思维特征探讨的深化，有利于对神话进行深层次的考察，因为神话所包含的观念、情感或所展示的形象、所蕴含的认知、神话创造者的体验等，都离不开神话思维，对此已有学者进行了缜密思考和论证。如果说神话思维是具体思维的高级阶段，并必须通过形象来表达意义，那么这类形象则是通常所说的意象。有学者认为，意义进入形象的过程，必须将自然的、客观的转化为主观的、情绪的。所以神话形象的组合，一般标志着意义的凝定，这便是一个民族先民的最初的思维模式。

神话的意象并非凝固不变，纵的演化、横的交错的结果，便具有浑朴之美的复杂和深广。每一类神话有共同的意象，每一则神话有具体的意象。神话思维研究一旦揭开神话意象的特点，也就能进一步弄清为什么神话思维起到推动原人将意识诉诸神话的作用。开展神话哲学的研究，表现出中国神话学已步入较高的层次。这不是唯一的，但却是重要的方面。

五

少数民族神话研究力量最集中的是云南，相应地出现了神话学

者群。贵州集中研究了苗族古歌中的神话。彝族神话研究是和彝族文化研究结合进行的。广西壮、侗、瑶各族的神话日益被重视。北方以满族为起点，逐步向其他民族拓展。对北方民族萨满教神话的研究，是萨满教研究的热点之一，也是对萨满文化研究的进一步发展，早已被纳入国际学术研究的范畴。

萨满教本质上属于巫教的一种。它的早期是原始宗教，晚期已成为一种以多神信仰和祖先崇拜为基础的人为宗教。它跨越了发生、发展、衰落三个阶段，即原始形态、过渡形态与人为宗教三个时期。巫教中期为繁盛期，主要为奴隶主服务，没落期一直延续到封建社会晚期。萨满教也是如此，萨满文化同萨满教是既相联系又有区别的两个概念。以萨满为主体，以及由信仰的需要而派生的各种形式的祭仪、神器、祭礼上萨满的服饰、神的偶像、祷神词等等，都属于萨满宗教的组成部分，也是萨满文化的核心内容。萨满文化指萨满教为主导的一切文化现象，广义的应包括社会结构、政治、经济、道德等等在内，比萨满教的范围更广泛。因此，我不赞成由国际到国内将两种概念混同的趋势。近几年我国对萨满教神话研究的成就，几句话难以概括，但在研究过程中所披露的神话系列作品《天宫大战》甚为独特，又很有价值。这是满族先民女真族传下来的文化遗产，具有创世记史诗的宏伟和壮阔，从宇宙形成、人类来源、洪水遗民、文化创造应有尽有。它不同于其他民族的创世记。第一，这是庞大的女儿国在神界的折射，从天体诸神到地上各种自然物的精神文化的神灵，无不是人格化的女性。女神约在 300 位以上，极为罕见。第二，这个女神王国没有明确的统属关系，但却有一位同人间女酋长相对应的妈妈神。第三，这一神话系列主干反映的是两姓斗争，而最终取胜的，并不是我们通常所见的男神战胜女神。经过无数次的恶战，善神（女神集体）总能绝处逢生，击败了恶神（男神），说明两性争夺的残酷，丝毫不弱于后世的阶级斗争，也反映了男性取代女性掌权，曾经有过反复和挫折。其中还有几位各不相同的两性合体神，内容之丰富、奇特，堪称神话的珍稀作品。信仰萨满教的鄂伦春族，曾经流传过一则外貌酷似《山海经》刑天的无头神神话。刑天被后人解释为反抗神，而无头神的历史，按文明社会的道德观

念看却极不光彩，因为他曾与自己的女儿婚配，后世便不愿再提了，几乎失传。那无头神的神话似乎有失落了的内容，却透露了某些远古的讯息。那么刑天是否也另有原始的含义？

南方少数民族神话研究，有不少在理论上已达到较高水平。学者们具有宏观把握的气势，又有微观深入的功底，从神话的性质、发展、演变与消失，到神话与宗教、习俗、历史、文化的成因，从原始宗教的神话到各民族之间神话的比较，几乎都有涉及。从神话的基础理论，到某一则具体神话的起源、发展与流布，也都在学者们的视野范围。他们已不满足于对神话作泛泛的论述，而深入到每个民族神话的系统研究，并把这种研究作为民族文学和历史文化的组成部分，研究正向纵深掘进。

通常，学者们总以为神话中的“不死药”内容，是受仙话的染指，其实并非都是这种情况。西南少数民族的神仙观念并不浓厚，但他们的神话传说里却有不少关于“不死药”的故事。这种药的发现者，绝大多数是猎人或牧人。他（她）或为牛羊治病，发现了某种草药；或偶然发现猎取的动物因吃了某种草药，治好了箭伤，恢复元气后跑了，再也找不到了。总之，少数民族神话传说中的“不死药”与神仙思想无关。有学者认为，这正是原始人出于群体发展的需要，反映的是母系社会人们的美好向往。此外，彝族、纳西族、白族、佤族等民族的神话研究，经常与这些民族的史诗相结合。所有这些，同上古神话研究相比，各有特点，互为补充。

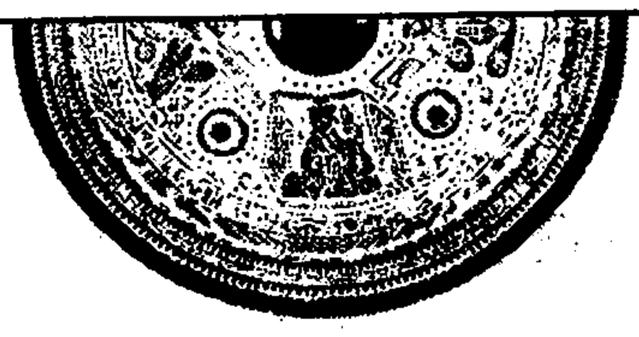
中国学者综合运用各种学术流派的研究方法，融会贯通。以中国上古神话与现在各兄弟民族发掘的神话作研究主体，参照世界各民族有代表性的神话，为架构新体系的神话学做出了特殊的贡献。

目前，神话学在中国不但已成为很有影响的学科，而且出了一批很有成就的神话学家，他们有的有自成系统的神话学著作。这是20世纪几代人努力所得。在此，更希望中国的神话资料，无论是古典的还是活形态的，是汉文古籍的还是各少数民族的，都能受到更多学者的关注。也希望神话学的论著由书斋面向大众，面向社会。神话是祖先集体智慧的结晶，后人对其研究所撰的论

著，自然应该力求语言的民族化和理论的民族化，用自己的语言表达自己的思想，比用外来语言表达自己的思想将受到更多读者欢迎。

这是一本中国百年神话学。在某种意义上说，这类著作永远是令人遗憾的。由于篇幅的限制，被忍痛割爱的优秀著作，笔者只能对这些同仁们深表歉意！

2007年1月5日



目　录

百年神话研究略论(代序)(1)

第一章　晚清神话观
——中国神话学形成的转折(1)
一　种族发生学的神话观(1)
二　神话与历史的关系(6)
三　神话的教育作用(9)
四　比较研究的萌芽(11)
五　小结(14)

第二章　鲁迅是中国神话学的承前启后者(17)
一　神话研究基本理论(19)
1. 礼赞反抗神(19)
2. 谈神思(23)
3. 阐释神话(27)
4. 论神话的界限(31)
二　《故事新编》中的神话观(36)
1. 对神话创造美的再现与升华(37)
2. 赋予古神话传说以新意(39)
3. 取古神话传说的“愤怒之音”(41)
4. 民族精英的象征(44)
5. 对神话再创造的新开拓(46)

三　伟大的承前启后者(47)

第三章　茅盾是现代神话学的奠基者(50)
一　从事神话研究的背景与动因(50)
二　与人类学派的关系(52)
三　对神话性质的论述(56)
四　论神话的演化(60)
五　对中国上古神话系统的认识与分类(65)
六　在比较神话学上的贡献(70)
七　将神话作为文学的源头(75)
八　历史地位(79)

第四章　闻一多在现代神话学上的建树(82)
一　对龙考证的重大意义(82)
1. 对神话研究的推进(82)
2. 科学需要想象(85)
3. 解开了一个荒古之谜(87)
4. 打开神秘之宫的一把钥匙(90)
二　对道教与神仙的考释(92)
1. 道教溯源(93)
2. 唯灵论与神仙说(95)
3. 小结(97)
三　从端午考窥其神话观(98)
四　《神话与诗》的神话学价值(106)

第五章　顾颉刚的古史神话观(108)
一　一位有争议的学者(108)
二　古史神话观的形成(111)
三　古史神话层累观(116)
1. 什么是古史神话层累观(116)
2. 古史神话层累观的核心(119)
3. 古史神话层累说的影响(123)
四　古史神话分化演变说(124)

1. 分化演变说的形成(124)
2. 由繁到简的演变(126)
3. 由简到繁的演变分化(128)
4. 由神到人的历史化(131)
5. 神话历史化的社会原因(133)
五　质疑与再评价(135)
1. 主观动机与客观效果(135)
2. 如何看待古史神话中的人物(137)
3. 根本问题在哪里(141)
第六章　钟敬文的民俗学神话学(144)
一　钟敬文之路(145)
二　理性思考的标志性成果(146)
三　一种模式的成功与局限(149)
四　成名作《槃瓠神话的考察》(150)
五　从 1949 年到 1957 年的钟敬文(154)
六　沉默中的沉思(156)
七　民俗学神话学的复苏(160)
1. 西汉帛画中的神话(160)
2. 新时期钟敬文的民俗学神话学(161)
八　没有结束的结束语(165)
第七章　袁珂对当代神话学的贡献(169)
一　一位著述丰富的神话学家(169)
二　对神话的基本态度(172)
三　研究、注释《山海经》(176)
1. 对《山海经》的注释(176)
2. 对《山海经》成书的时地及篇目考(180)
3. 对《山海经》所存作品之分类(182)
四　对神话的起源、发展和流传、演变的见解(184)
五　对神话界限认识的转变(190)
六　第一部中国神话史(195)
1. 概貌(195)
2. 著作者神话学基本观点的体现(196)

3. 几个具体问题的探讨(199)
4. 待思考的问题(202)

第八章　多维视角的神话学(上)(204)
一　神话思维与神话哲学(204)
1. 神话思维之思考(204)
2. 向神话哲学探路(210)
二　神话与古代宗教研究(223)
1. 原始神话与原始宗教(223)
2. 最早的宗教形式——图腾崇拜
最早的神话——图腾神话(226)
3.《中国古代宗教与神话考》(229)
三　艺术的起源与神话的起源(233)
1. 原始——神话思维(233)
2. 古人直观之猜测(235)
3. 一个世界性的谜(236)
4. 重温马克思、恩格斯关于劳动与人类形成的理论(237)
5. 艺术起源于劳动的"中介"是什么？(239)
6. 普列汉诺夫对马、恩有关理论的发展和缺陷(240)
7. 几种神话起源的观点(241)
8. 神话与诗(245)

第九章　多维视角的神话学(中)(251)
四　神话分类研究(251)
1. 几种不同的神话分类(252)
2.《中国上古神话》(254)
3. 对创世神话的分类与研究(260)
五　环太平洋文化的神话比较研究(262)
1. 比较研究的三原则(263)
2. 三原则的初步实践(264)
3. 太阳神世袭的趋同表现(265)
4. 对太阳与神鸟关系的揭示(266)
5. 弃子英雄的类型(267)

6. 神话英雄的本质(268)
7. 治水英雄的可比性(269)
8. 不死的英雄(270)
9. 富有新意的比较神话学(271)
六　马昌仪与《山海经》(271)
1. 一部有观赏、收藏、研究价值的古本图及图说(273)
2. 图文并茂的比较研究(276)
3. 非一朝一夕之功(278)

第十章　多维视角的神话学(下)(279)
七　神话与习俗研究(279)
1. 彝族礼俗中的神话(279)
2. 敦煌民间信仰的《白泽精怪图》与神话(282)
3. 从沅湘少数民族习俗考《九歌》及其诸神(284)
八　神话与仙话(290)
1. 昆仑神话与蓬莱仙话(290)
2. 神话与仙话的复杂关系(292)
3. 神话与仙话的本质区别(293)
4. 一点补充(297)

第十一章　神话再建的复苏(上)(299)
一　龙谜新解(299)
1. 龙形多变，龙性莫测(299)
2. 龙为客观实体说(302)
3. 龙的主体原型与生殖崇拜(314)
4. 如何理解龙的多元化(320)
二　凤的源流(329)
1. 鸵鸟说(332)
2. 殷族起源说(333)
3. 由多元走向一统(334)
4. 北方民族的鹰(340)
5. 火凤凰(345)

第十二章　神话再建的复苏(下)(348)
三　鱼神话与鱼文化(348)
四　蛙神话与蛙文化(353)
1. 蛙→女娲(353)
2. 蛙、娲与月亮神话(355)
3. 蛙神话与稻作文化(358)
4. 蛙神话的普遍性(360)
五　虎神话与虎文化(362)
1. 矛盾的统一体(362)
2. 民间艺术及古代文物的虎形象(366)
3. “彝族文化学派”论虎(369)
4. 对“虎宇宙观”论的质疑(376)
5. 小结(377)
六　葫芦神话与葫芦文化(378)
七　西汉帛画中神话及其文化族属(382)
1. 烛龙说与女娲说(383)
2. 南方少数民族女神说(386)
3. 族属(388)

第十三章　中原神话研究的兴起(390)
一　古典神话的活型态遍布中原(391)
二　惊叹之余的思考与探索(394)
1. 盘古研究(394)
2. 伏羲——一座尚未完全开掘的宝库，一个更加难解的难题(402)
3. 蚩尤信仰及其文化(405)

第十四章　生殖文化与生殖神话(414)
一　神话透露的远古信息(416)
二　图腾与神话新解(421)
1. 何星亮的“求安说”(422)
2. 赵国华的生殖崇拜论(423)
三　从神话看图腾的层次及生殖神的演进(429)

1. 图腾的分类(430)
2. 生殖神的演进(431)
四　生殖神话、生殖崇拜与古代文化(434)
1. 祖先崇拜是生殖崇拜的承绪(434)
2. 用生殖崇拜文化观解《周易》(437)
3. 从生殖崇拜到儒道互补(441)
五　对神话与生殖崇拜文化的理论思考(444)

第十五章　少数民族神话研究(449)
一　萨满文化与神话(449)
1. 蒙古族的神话遗存(450)
2. 女真—满族神话的披露与研究(451)
3. 赫哲族神话的梳理(465)
4. 鄂伦春族的神话信息(467)
5. 第七届国际萨满文化学术研讨会(468)
二　用现代思维看原始人的神话世界(469)
1. 宏观把握，微观深入(469)
2. 东巴文化与纳西族神话(474)
3. 白族本主神话与密教神话(482)
4. 苗族的多神崇拜(484)
5.《原始人心目中的世界》(485)
三　史诗中的神话(488)
1. 神话的系统化与整合(488)
2. 佛教神话向英雄史诗的渗透(494)

第十六章　台、港神话学(506)
一　文化史学派在神话学上的尝试
——《中国的神话世界——各民族的创世神话及信仰》(507)
1. 对中国神话的总体观念(508)
2. 殷商、东夷与通古斯族(509)
3. 朱蒙神话所受中原文化的影响(511)
4. 傣族的创世神话与旧约创世记之比较(513)
5. 高山族的创世神话(515)

6. 石崇拜的神话传说研究(517)
7. 幽冥信仰与夸父神话(520)
二　文化人类学对台湾神话学的影响(523)
1. 铜鼓的起源及其神话传说(523)
2. “三代”文化与神话(526)
3. 楚文化中的神话(532)
4. 从民间信仰探民俗艺术之源(534)
5. 月亮崇拜一元论(538)
三　神话学为古典文学研究开辟新路(541)
1. 对中国原始变形神话的试探(543)
2. 神话与小说(547)
3. 诗与神话(551)
4. 神话与戏剧文学(553)
5. 神话·屈赋·西亚起源论(554)
四　香港神话学信息(557)
1.《神话·礼仪·文学》(557)
2.《中国神话研究》(559)
五　余论(560)
附录　哀悼我的学术伴侣(563)
后记(574)

第一章　晚清神话观

——中国神话学形成的转折

晚清时期，举国上下都因甲午之战的耻辱，激起了空前的民族独立思想。进步的知识分子，为挽救国家的危亡，奔走呼号，参加了当时资产阶级民主主义革命运动，在政治思想和精神文明方面同时出现的波澜壮阔的洪流里，对中国文化的发展起了不同的推动作用。他们对神话的论述，只不过是他们文化学术活动中的一角，但值得后人去拾零、整理、研究，以便从中理出中国神话学在形成过程中，是如何走过这一段转折期道路的。

一　种族发生学的神话观

从种族发生学的角度研究神话，是为了适应当时国内反对清王朝的需要。当时，民族主义成为爱国知识分子斗争的理论武器，民族主义激情是革命的表现。这是晚清的时代风貌。章炳麟 1903 年在《驳康有为论革命书》中公开宣称："虽然民族主义，自太古原人之世，其根性固已潜在，远至今日，乃始发达，此生民之良知本能也。"他的这一批康名篇的指导思想，就是站在民族主义立场，坚决反对清王朝的。这篇文章影响甚大，洋洋洒洒，逐条驳斥了康有为的保皇改良观点，矛头直指清廷最高统治者，鼓吹革命、"犯上"、推翻清

王朝，被当时的《苏报》摘要刊登后，对当时的革命志士是极大的鼓舞，对大多数尚未觉醒的民众也起到促其清醒的作用。章氏因此而被反动当局囚禁达三年之久。

民族主义者为了追溯汉族的族源，对种族问题非常注意，各民族的祖先起源神话成为他们颂扬汉族在人种、文化上的优越的理论根据。章氏在《訄书·序种性上》借用西方的图腾主义来解释原始社会母系制的理论，剖析了中国古代的感孕神话，其目的是为了分别种族与种族间的界限，追本溯源，排斥满清。在文中他列举了大量中、外各民族的图腾信仰为例证，来说明不同种族，各有不同的起源。他说：

> ……野人天性阔诞，其语言又简寡，见虚墓间穴宅动物，则眩以死者所化。故埃及人信蝙蝠，亚拉伯人信海麻。海麻者，枭一种也。皆因其翔舞墓地，以为祖父神灵所托。其有称号、名谥，各从其性行者。若加伦民族，常举鹭、虎、狼、羚自名。……植物亦然。……其近而邻中夏者，蒙古、满洲，推本其祖，一自以为狼、鹿，一自以为朱果，❶藉其宠神久矣。中国虽文明，古者母系未废，契之子姓自玄鸟名，禹之姒姓自薏苡名，知其母吞食，而不为祖，亦就草昧之绪风也。❷

这里，章氏解开了封建社会儒家学者长期以来百思不得其解的谜，开始从原始初民的泛神观念来看待各民族的祖先起源神话，认为各种族❸因为最初信仰的对象不同，而有不同的族源神（那时章氏还未采用“神话”这一词），这已在相当程度上触及到问题的实质。章氏又通过各种族祖先起源神话的比较，认为女嬉吞薏苡而生禹，简狄吞玄鸟之卵而生契这一类神话，既证明古代确经过母系氏族这一阶段，也反映了原始人的思想遗迹。他还说到，一直至“夏后兴，母系始绝”。这些，都表现出章氏已具有一定的资产阶级人类学或民族学的知识。

当然，他这种解释并不是很充分的，特别现在来看，还存在根本的缺陷。他还不可能从社会生产力发展水平和社会形态的变革来探讨图腾神话起源的社会物质基础，因此，他分析各族信仰某种祖先神的原因时，主要还是根据推测来判断。正因为如此，自然他也不可能将神话作为一定社会发展阶段的观念形态来对待，并错误地

❶ 指满族族源神话，即佛库伦吞朱果，不夫而孕的神话。

❷ 意谓图腾遗迹。

❸ 那时“民族”、“种族”没有严格的区分。

以此作为划分种族的标准，这无疑又是反科学的。把一种物（有生物或无生物）视为一族事实上的祖先，这不但今日是逆历史而动的观点，即使当时也是不可取的。同时，他对此类神话在产生之初在氏族内部所起的维系团结的作用，同样没有理解。

又如爱国诗人黄节在《黄史》、《种族书·通种》、《种族书·攘夷中》也一再引用各民族的祖先起源神话，来证明许多民族的祖先皆为某种动物，最后得出结论说："然则亚洲大陆，自吾民族而外，惟东夷犹为人种，余则为犬、为蛇、为豸、为羊人矣。"（《攘夷中》）

有的学者则对祖先神话表示极大的怀疑，并尖锐指出满族的祖先神话是上层统治者对人民的欺骗。陈去病（1874—1933 年）原受康、梁影响，后转向革命。他在《清秘史》中，对满族祖先神话《佛库伦不夫而孕》进行了猛烈的抨击。这个神话的大意是：长白山下，三姊妹同浴于布库里山麓布尔湖里池，忽有鹊衔来朱果，置三妹佛库伦衣。佛取吞之，遽入腹，遂有孕，产一男，名布库里雍顺，而爱新觉罗为之姓。孩子略长大，其母凌空而去，将小儿置小舫，浮至彼岸。当地有人取水，小儿自称天女所生，可以平定这一带的动乱。于是，被立为酋长，以女百里妻之。雍顺居长白山东，旧称女真，号满洲。陈去病据民族学的知识，指出人类曾经有过一个"知其母而不知其父"的阶段。他认为"托诸离奇瑰玮妖妄不经之事，以征帝王受命之符"，"推其究竟，乃莫非笼络愚民之计，而视君位为私产也。不亦谬哉！"认为不足信。这一神话传说至今仍在民间流传，并有异文。其中一则《佛古伦》，情节和上面所介绍的完全一样。另一则《天女浴躬池》，情节要曲折些，延伸出美人松和天女浴躬池的传说，荒诞的色彩越来越被人间的气息所取代，演变为介于神话与传说之间的作品。[1]显然，这两篇作品都已经不是原始的面貌，是满族统治阶级利用原始的感孕神话进行了改造，宣扬古帝王是神之子。这种情况在世界许多民族都存在。陈去病指出其造神、欺骗、消极的一面，眼光堪称锐利。

由于中国人种的起源成为知识分子所十分热衷探讨的问题，特别是汉族的来源，更成为人种学讨论的中心。不管是政治态度激进的革命派，还是比较温和的改良派，几乎都很热心地参加了这一讨

[1] 见《中国少数民族神话选》（内部），西北民族学院研究所编印。

论。知识界这一种民族意识的新觉醒，唤起了他们对自己民族的历史有重新认识的要求。这是和当时国内外政治形势密切相关的学术活动，有的学者就这一问题写成专著。蒋观云❶的《中国人种考》长达七八万言，是当时很有代表性的著作。除在报上刊登，还出过单行本和收入中国人种讨论的论文集中，颇有影响。他除了大量引用《史记》、《汉书》和《水经注》等古代历史、地理著作之外，也引用了《山海经》、《穆天子传》的神话，以及婆罗门的神话来论证“昆仑山就是喜马拉雅山”，“西王母是黄种的氏族”。这是“汉族西来说”比较有代表性的观点，在当时受到各方面学者的注意。此说对后来史家考证华夏族的起源一直有较大的影响。

在一些通用的历史著作中，一般都把汉族最早见于文字记载的祖先定为黄帝。“《国语·晋语》说，黄帝有子二十五人，其中十四人共传十二姓。所谓得姓，大概是子孙繁衍，建立起新的氏族来。《山海经》、《大戴礼记》等书记载古帝世系，不论如何分歧难辨，溯源到黄帝却是一致的。”❷而黄帝族最早来自西北，后来打败了各族，统一了中原，才在中原定居下来。至于古人所说的昆仑，它的确切位置在今天的西北什么地方，尚无定论。《史记·大宛列传》云：“……河源出于寘，其山多玉石，采来，天子案古图书，名河所出山曰崑崙。”这里的“河”指今于阗河，“古图书”据篇末赞语，知是指《禹本纪》和《山海经》，这样，这里的“崑崙”自然是今之昆仑山。但徐旭生认为“昆仑乃青海高原”❸；蒙文通认为昆仑即岷山❹；袁行霈认为“昆仑山在哪里，……很难落实，它已经被神化”❺。我认为司马迁离《山海经》成书时代甚近，所说当可信。只是神话传说中将实有的昆仑加以神化了，和实际的昆仑有了距离，使后人产生许多怀疑和猜测。由于在上古神话里昆仑和黄帝结了不解之缘，所以都在历史上占重要的地位。

顾颉刚认为中国古代神话有两个重要的系统：一个是昆仑系；另一个是蓬莱系。前者发源于中国西部高原地区，后流传到东部沿海地区蓬莱，又形成蓬莱神话系。再后，两个系的神话融合，形成为一个新的统一的神话世界。❻事实上，中国神话发展、演变的过程比顾颉刚所分析的恐怕要繁富得多，但顾文所说，中国神话起源于西

❶ 又名智由，浙江诸暨人，光绪二十八年(1902)12月自费留学日本，和许寿裳同任《浙江潮》编辑。最初倾向革命，1907年，徐锡麟刺杀安徽巡抚恩铭案而被害，国内政治形势愈加险恶，蒋便追随梁启超，倾向君主立宪派。当时以“著述颇富”闻名。

❷ 范文澜：《中国通史简编》第一编第一章第三节。

❸ 《读山海经札记》，《中国古史的传说时代》第295页。

❹ 《略论山海经的写作时代及其产生地域》，《中华文史论丛》第一辑。

❺ 《〈山海经〉初探》，《中华文史论丛》1979年第三辑，总第十一辑。

❻ 《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》1979年第2期，总第十辑。

部高原，根据现有的材料，当可成立。同时，在古文献所记的大量神话传说里也可以找到证明。下面，略举数例：

> 黄帝游乎赤水之北，登乎昆仑之丘西南望，还归，遗其玄珠。使知索之而不得，使离朱索之而不得，使喫诟索之而不得，乃使象罔，象罔得之。黄帝曰：异哉！象罔乃可以得之乎？（《庄子·天地篇》）

这本是一个古老的神话，这神话中的黄帝是不离昆仑的，庄周熟悉它，利用它改成了宣扬他的无为哲学，以“玄珠”喻“真的道”，即“道可遇而不可求”，“依乎天理，因其固然”。当然是消极的。又如：

> 海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。（《山海经·海内西经》）

这个“帝”也就是《穆天子传》里边的黄帝：“……天子升于昆仑，以观黄帝之宫。”（卷二）

又如：

> 中央之极，自昆仑东绝两恒山，日月之所道，江、汉之所出，众民之野，五谷之所宜，龙门、河、济相贯，以息埌垹洪水之州，东至于碣石，黄帝、后土之所司者万二千里。（《淮南子·时则篇》）

这则神话已有明显的阶级社会的投影，但明确谈到黄帝所统治的地方，是自昆仑为起点，从西向东。

由此可知，晚清学术界注意从神话里寻找汉族族源的线索，有其一定的道理。只是他们从民族主义立场出发，没有强调华夏族的形成实际是多民族发展融合的共同体。

从人种学的需要出发，援引中外各民族的神话来论证问题、解决问题，完全是出于现实斗争的要求，说明这些学者不是在进行纯学术性的研究。神话这一古老的文学体裁，竟然在封建社会寿终正寝之际，发挥了它的战斗作用。这一点足以给我们后人以启示。当时神话增强了汉民族的团结和民族自豪感，在反对清朝统治者，增强自强不息的抗争精神，为民主主义革命作舆论宣传，都起到一定的积极作用。

在学术领域，运用神话材料去论证人种学的起源，在西方虽然已经不是什么新鲜事，但在中国，未尝不是一种新的探索，这较之古

代学者对神话的态度可说是前进了一大步。古代学者对神话虽然有改编或再创作的，但在学术上他们或者改变其面目，使其变为信史，或者全盘否定，都是各执一端。近代新兴资产阶级学者对神话又信又不全信的态度，是中国神话学的一大进步。

当然，他们从民族主义立场出发，对中国少数民族采取了极为错误的态度，这是今天应该批判的。又由于他们还不是以真正科学的态度去对待祖先起源神话，因此，对这类神话产生的社会条件、原始先民的心理特点及神话的性质，都缺乏科学的认识。

二　神话与历史的关系

从探讨人种起源出发，必然涉及古史研究，于是对神话与历史关系的研究也随之兴起。加以受西欧思潮的影响，对古史材料重新估价和对上古神话历史化的大胆否定已露端倪。

众所周知，任何一个民族，在他发展的初期阶段，他的历史都不可能有文字记载，只能靠口耳相传。时间长久必然有变异，也和事实会有距离。特别在泛神观念占统治地位的原始社会，一切都笼罩着一层神秘色彩，离开神话思维就难以进行思想，所以历史传说中几乎都程度不同地掺杂了神话的因素，有的本身就是神话。所以对神话与古老的传说，既要大体地区分，又不能看得那么绝对。越是产生得早的传说，越是和神话杂糅。任何一个民族几乎都不可避免地曾经历过一段渺渺茫茫、难以理出确切线索的历史。在封建社会里，历史家把古老的神话传说当作真正的历史对待，发展到后来，有人甚至对一些传说中的人物进行烦琐的考证。另有一些无神论学者，对神话传说又采取了全盘否定的态度，看不到其中的历史素质，不理解神秘外衣紧裹着的历史核心。

晚清学者由于接受了新的科学思想，对古代将神话传说历史化的那些古史资料，渐渐怀疑其可靠性，并开始对封建社会奉为经典的经书持批判态度。夏曾佑所著《中国历史教科书》于 1905 年陆续

刊出后，产生过较大的反响。作者明确写道："由开辟至周初，为传疑期，因此期之事，并无信史，均从群经、诸子中见之，往往寓言、事实两不可分，读者各信其所习惯而已。"周以前的历史，就是《大戴礼记》中的《五帝德》和《帝系》，与《史记》中的《五帝本纪》、《夏本纪》、《殷本纪》所述的五帝（黄帝、颛顼、帝喾、高辛、帝尧、虞舜）的系统及其相互间的血统关系，还有夏、殷两代先公及先王的次序。司马迁的《史记》这样写，是受到古人影响的，《尚书》头三篇讲的就是尧、舜、禹的事迹。《周易·系辞》又说尧、舜以前还有庖牺、神农、黄帝。《周礼》中也有"三皇五帝"之说，说明五帝之前还有三皇。"三皇"是谁，各说不一，有指有巢、燧人、伏羲，也有指庖牺、女娲、神农。先秦、两汉诸子书中保存的史料，实际是以经、史为标准作取舍的。儒家的经、史、子、集四大类，其中地位最高的是经，其次才是正史。历来封建文人鉴别史料的真伪，也是以经书和正史为标准的，所以黄帝、神农、尧、舜、禹在古史上一直占有崇高的地位。夏曾佑将周以前的历史划为"传疑期"，这一方面反映了资产阶级启蒙思想家对神话已经不是全信的态度，但又未曾将其弃之不用，而是在一定程度上承认神话传说和古史的关系，所以又根据庖牺、女娲、神农等神话，总结出每个部族第一本书必然是记载祖先的事迹，其中要讲到天地的开辟和事物的创造，由于"年代杳邈，神人杂糅，不可以理求也"。因此，他认为古史中神话人物的事迹，和信史要加以甄别。他在论述这些问题时，也有自相矛盾的地方。前面既说到从开辟到周初是"传疑期"，后面又提出"中国信史者，必自炎黄之际始"。实际上从炎黄到殷代还有很长一段属于后来历史家所说的"古史的传说时期"或"史前期"。说明他最后又仍然回到经、史的旧路上去了。所以有的史家批评他说："……清末夏曾佑把自'开辟'至西周列为传疑时代，他也不过是对于古代传说的多歧异性加以注意并指出，对于经书和正史的权威，并没有动摇它们的企图。"❶这说得是颇为中肯的。不过能把神话当作疑史看，毕竟看到了神话和历史的复杂关系，承认其中有历史的因素，这是可取的。特别是那种大胆疑古的态度，也有一定的反封建传统文化的意义，虽然不彻底，但可以算是辛亥革命后历史界出现的以顾颉刚等为代表的疑古派的先声。

❶ 徐旭生：《中国古史的传说时代》第22页，科学出版社1960年。

晚清学者还不可能运用神话传说来科学地解开原始社会之谜，因为要解决这样的难题，当时中国还不具备这方面的条件。

对于古文献《商君书》、《白虎通义》所记载的“上古之民，知有母不知有父”，对前面提到的感孕神话和母系社会的关系，晚清学者试图用进化论思想和资产阶级的社会学学说来作解释。

近代重要的资产阶级启蒙思想家严复(1854—1921)，曾翻译过一批西方资产阶级哲学社会科学著作，其中有英国生物学家赫胥黎的《天演论》(即《进化论与伦理学》)。1894 年这部书出版后，严复于 1895 年便用文言文翻译了该书的主要内容，并加进了他自己的见解。他在《译〈天演论〉自序》中称赞说：“近二百年，欧洲学术之盛，远迈古初，其所得以为各理公例者，在在见极，不可复摇。顾吾古人之所得，往往先之。”又说：“夫西学之最为切实。”❶同时他还翻译过英国资产阶级哲学家和社会学家斯宾塞(Spence)(1820—1903)的《群学肄言》，对当时中国思想界曾有较大的影响。斯宾塞的另一著作《社会学原理》中所介绍的一些野蛮民族确认其母的风俗，就被刘师培在《论小学与社会之关系》中用来解释感孕神话，并且从文字学来分析“姓”字与母系制的关系，以证明“姓”字的起源实际是受姓于母；又以神农姜姓、黄帝姬姓、帝舜姚姓、大禹嬴姓等都从“女”旁，来阐明上古有过以母姓为中心的一妻多夫制。章太炎在他的《訄书·序种姓上》也说到：“然自皇世，民未知父，独有母系丛部，数姓集合，自本所出，率动植而为女神者，相与葆祠之，其名曰托德模❷。”

❶ (英)赫胥黎著，严复译《天演论》，1971 年科学出版社出版。

❷ 即图腾。

不过，这里必需指出，晚清学者对进化论与社会学的吸收，主要还是出于民族主义的立场和政治斗争的需要，不是有意识从学术研究的角度去探讨原始社会史。由于进化论本身的局限和资产阶级社会学本身的阶级性，加上晚清学者这方面的知识不多，因此对神话与古史关系的论述不多，见解亦不深刻。

其实，早在 1861 年，巴霍芬底《母权论》已经问世，揭开了家庭史研究的序幕。1877 年摩尔根的巨著《古代社会》问世，他根据从印第安人中所搜集的材料，确认一切文明民族的最初氏族都是母权制，人类社会的发展一般地是从母系氏族进到父系氏族，从母权制进到父权制。这一重大发现，才真正弄清了原始社会。恩格斯对这

个发现给予高度评价:“这个发现,对于原始历史的意义,也和达尔文的进化论对生物学和马克思的剩余价值说对政治经济学的意义相同。”❶但资产阶级学者对《古代社会》有意排挤,所以当时该书并不是畅销书,对晚清时期的中国还谈不到有什么影响。

❶《家庭、私有制和国家的起源》1891 年第四版序。

两千多年长期停滞的封建社会,文化闭塞。晚清资产阶级启蒙思想家不可能超越历史的局限,去寻求比一般资产阶级学说思想更进步的观点。更何况,其中有些学者连资产阶级革命也未坚持到底,如刘师培在他青年时期,正当 1900 年八国联军侵华之后,曾热心地参加过资产阶级革命文化活动,写出过很有影响的著作《攘书》,也写出过一些很有见解的研究古代文化、文字、文学以及制度的学术著作,但在 1907 年以后,就被清廷收买,转而用儒家经说“正人心,思邪说”,来抵制新兴的革命运动。从此,他在学术上就黯然失色。有的人即使没有向清廷投降,也表现出了革命的停滞或不彻底性。这当然不能全都归之为历史的局限,也有他们主观的因素在内。但作为资产阶级革命整体而言,他们都是属于旧民主主义革命范畴的知识分子,仅就这一点言,今人又不能苛求他们。因为他们的历史使命是推翻封建主义,而不是推翻资产阶级。比起封建文人来,他们无疑是进步的、敏感的和有生气的。

三　神话的教育作用

对神话的教育作用,在晚清之际空前地被重视。

由于帝国主义瓜分中国之势日渐明显,有识之士觉察到不但社会要进行改革,与社会各阶级各阶层有着千丝万缕联系的文学,也应该随之发生变化。以康有为为首、以梁启超为主将的改良派,就非常明确地提倡在文学上进行改革。梁启超在《小说与群治之关系》中开宗明义地写道:“欲新一国之民,不可不先新一国之小说。故欲新道德,必新小说;欲新宗教,必新小说;欲新政治,必新小说;欲新风俗,必新小说;欲新学艺,必新小说;乃至欲新人心,欲新人

格，必新小说。何以故？小说有不可思议之力支配人道故。”文章列举了一系列古典小说为例证，来阐明小说对人们思想有难以估计的作用，故此，他认为“小说为文学之最上乘也”。“故今日欲改良群治，必自小说界革命始；欲新民，必自新小说始。”❶这篇文章当时在知识界影响甚大。在其影响下，研究小说理论、小说与社会改良的关系、小说史、小说的社会地位、对一些中国古典著名小说作家评论介绍等等的文章接踵问世。这是向西方学习在学术上的成果，有着深刻的社会意义。因为自古以来，中国的封建文人是看不起小说的。中国资产阶级启蒙主义者，破天荒地将小说的社会地位提得如此之高，特别是对小说的社会教育作用，以及小说的政治性与普及性的关系，都提出了一套比较完整的理论。尽管他们过于夸大了小说的作用，不重视作品的艺术价值，缺乏创作小说的实践，或即使实践也没有产生什么成功的作品，但在反封建专制包括反封建文化的斗争中，曾起过一定的积极作用。于是，为自己的政治主张而写小说的风气兴盛起来。又为了使自己的作品能为更多的老百姓所接受，传统的幻想与现实相结合的创作方法被普遍运用。这样，某些具有积极意义的古代神话，便成为他们作品中的部分情节。如女娲、西王母、精卫、黄帝等神话传说中的形象皆被借用。比如女革命家秋瑾将她用弹词形式所写的长篇小说命名为《精卫石》，这本身又包含着象征的意义，鼓励中国被压迫的妇女，要以“精卫填海”的精神百折不回，战斗到底。

❶《饮冰室文集》卷十七。

于是，对小说教育作用的重视，直接扩展到对神话的教育作用也比较重视。不仅在创作实践中有所表现，而且见之于理论。如蒋观云在他的《神话、历史养成之人物》❷一文中，便特别强调神话与历史对一个国家的民众精神的巨大影响。他说：“其神话、历史，不足以增长人之兴味，鼓励人之志气，则其国人天才之短也可知。”又说：“故欲改革一国之人心者，必先改进其能教导一国人心之书始。”但他所说的神话的教育作用，主要指外国神话。他认为希腊、印度的神话对这两国的民族精神有很大的作用，北欧神话对欧洲文学的影响也很直接，而对中国的神话，他却认为缺乏上述的价值。他对中国神话这种不正确的态度，一方面是因为受西方文学的影响，对

❷ 1903 年《新民丛报·谈丛》。

那时已经介绍到中国来的希腊神话、天方夜谭等等，以及资产阶级对这些作品的估价，都有所了解，并且没有批判地加以接受。另一方面，正是中国资产阶级在政治上的不成熟和软弱在文化上的反映。

近世以来，利用本民族的神话、传说、寓言，来丰富资产阶级的文化，在欧洲资本主义国家的学者、作家和教育家中都受到重视。希腊神话、伊索寓言、格林童话以至天方夜谭等，曾一度成为风靡世界文坛的作品，被争相阅读，成为一个国家民众文化教养的重要内容。欧洲出现这种情况，有其社会、历史的背景。中国资产阶级启蒙思想家竟然对神话教育的作用也那么高度重视，这当然不是历史的巧合，而是中国资产阶级在反封建文化的斗争中的必然现象。他们在接受西方文化的同时，也需要寻找和借用古神话传说中的英雄人物，以宣扬资产阶级民主主义革命精神。一方面以黄帝子孙自命，以增强民族自豪感；另一方面又接受外国优秀的神话，以提高文化素养和国民素质。这和当时政治上提倡民族觉醒和改进国民性的主张是一致的。他们在探索救国救民道路的过程中，企图以各民族的古老文化，特别是本民族的古老文化来激起民族意识的觉醒，其动机是良好的，应该予以肯定。

当然，他们过于看重神话在改进国民性、唤起民众觉醒以及文化教养中的作用，达到夸大了的程度，这又是唯心的。在将中国神话和希腊神话作对比时，不适当地贬低了中国的神话，如蒋观云说盘古神话“简枯而乏崇大、高秀、庄严、灵异”，这无疑是民族自卑感的反映。在这种情况下，在运用神话进行再创作时，由于对传统创作方法的硬套，必然在一定程度上不能排除神话虚幻、怪诞的色彩，神怪、仙人、幽灵的出现和艺术上的不成熟，都带有那一时代的印记。

四　比较研究的萌芽

在封建社会虽然也存在各民族之间的文化交流，特别在鼎盛时

期是如此，但封建文化本质上是封闭的。资产阶级登上政治舞台以后，大大加强了世界文化的交流。晚清学者就是在这样一股文化思潮的冲击下，初步将中国神话与世界其他各民族的神话加以比较、相互联系地进行研究。

晚清学者尽管在文化、历史的研究中，有意识地吸收了进化论、社会学等新观点，但对比较研究并不熟悉。只是由于他们当时有一种强烈的探求知识的欲望，对古代的文化遗产都企图用新的眼光去衡量，加以他们在接触了世界其他国家的文化以后，发现不同国家不同民族之间的神话传说竟然有许多相似之处，这引起了他们的注意与兴趣，他们对这类现象作了解释。比如印度、阿拉伯、中国等国家都有关于洪水后再造人类的神话，希腊也有此类神话，说普罗米修斯盗火给人间，触怒了天帝，天帝降洪水惩罚人间。其子第卡伦和妻遵父所嘱，造箱舟免遭死亡。洪水退后，丈夫往背后抛石头变成男子，妻子往背后抛石头变成女子。犹太、巴比伦也有同类神话。汉文古籍中的洪水神话却不完整，如：

> 往古之时，四极废，九州裂，天不兼复，地不周载。火爁焱而不灭，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》

这则记载没有交待是什么原因天崩地裂，但地面上确实曾经经历过洪水的灾难。又如：

> 鯀窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命，帝令祝融杀鯀于羽山。
>
> ——《山海经·海内经》

这一则记载和女娲补天的神话无必然联系，但也说明人间曾有过洪水之灾。鯀和女娲都是远古时期治水英雄的神化，女娲更早，神异的色彩更浓厚；鯀的治水办法已经接近文明社会了。同是洪水神话，它们产生的时期可能是相距较远的，一个在母系社会，另一个在父系社会。晚清学者对世界上许多民族都有洪水神话原因的探讨，有各种不同的推测。有的认为，根据这些洪水神话，说明世界上“皆自洪水而后”❶才有人类，肯定了神话不是毫无根据的想象。也有

❶ 唐才常（汴瀣子）：《各国种类考》，上海编译局发行，1902年刊。

的认为中国这类神话来自巴比伦、犹太、希腊[1]，这种错误的看法显然是受西方学术观点的影响。

[1] 蒋观云：《中国人种考》第一章，新民报社发行，1906年印。

将中国神话放到世界范围去考察，作为世界文化遗产的一部分，这在封建文人是从未做过的，是晚清学者的一大进步。从中，他们多少注意到洪水神话和现实生活的联系，只是所得结论皆不正确。至于洪水神话产生的原因，这类神话为什么遍及世界各地，而且大都大同小异，至今仍属于没有定论的问题。所谓印度起源论或巴比伦起源论，可能直接或间接受到国外传播说（或流传说）的影响。这一学派继欧洲神话学派之后，出现在19世纪中叶的德国，创始人是泰·本法伊（Theodor Benfey，1809—1881），从事古典语言、比较语言学和印度语文的研究。他为印度《五卷书》所作的序言，就是这一学派的代表作。他运用比较研究的方法，发现世界上许多民族的故事中都能找到印度故事的影响，从而认为世界各民族的民间故事都渊源于印度。这一学派有合理的因素，肯定了民族之间的文化交流，还保留了大量世界各民族文化历史沿革的珍贵资料，取代神话学派以后，曾产生较大的影响，并由西向东渗透。日本明治维新后，较之中国更早输入了西方文化，加以日本有一些学者对中国古代历史、文化均有较深的研究。当时，中国有大批留日学生，这种国际间的文化交流不可能不反映到神话研究中来。如有的人认为女娲即希伯来神话中的夏娃，盘古的化生神话来自于印度的《黎俱吠陀》中的同类神话。也有通过国内各民族同类神话的比较，认为盘古即槃瓠，来自于南方的少数民族，等等。

晚清学者在不自觉地运用比较研究的过程中，又自觉或不自觉地接受了外借论的影响，在神话理论上有所进展，促进了中国神话学的形成。当然，这种理论的缺陷也是很明显的，它无视于中华民族祖先的创造才能，极易为世界民族主义者所利用。这一学派本身，对世界各民族自身的社会条件和文化传统都缺乏应有的认识，易导致一些学者否定一个民族文化传统的独立性。

晚清学者在运用比较方法的过程中，还有一个明显的收获，就是他们不约而同地发现不同地域的文化事象有较大的差异性。比如刘师培的《南北文学不同论》就是比较有代表性的。他将中国的

地域与语言作南北界限的区别，认为“南音之始，起于淮、汉之间；北声之始，起于河、渭之间”。又云：“大抵北方之地，土厚水深，民生其间，多尚实际；南方之地，水势浩洋，民生其际，多尚虚无。民崇实际，故所著之文，不外记事、析理两端；民尚虚无，故所作之文，或为言志、抒情之体。”作者以《诗经》为例，分析南、北两地诗风之异，以后各朝代的文学风格也都有南、北之不同。❶梁启超在《论中国学术思想变迁之大势》持相似观点，对先秦诸子百家进行了分析。他们在学术上的这些成就颇有创见，可惜没有进一步深入到神话研究中去。如果他们将中外神话作对比研究时，不但注意它们之间的共同特点，同时也注意各自的独特性，特别是同一母题的神话传说，不同民族的作品究竟有哪些不同，并进一步追究其原因，那么在神话的比较研究中，就不至于局限于传播说的一元论。

❶《国粹学报》第一年第九期。

不管是比较研究还是流传研究，在晚清都没有形成有广泛影响的研究方法和学术流派，基本上是搞强人之弩，步人后尘，因此在神话理论上，只不过是星星点点，有待后人去拾零、梳理。他们这些见解和我们现在所理解的比较文学及比较神话学都有较大的距离。即便如此，假使将他们的成果放在一定的历史范畴去衡量，那么在中国神话学形成的过程中，还是能清晰地看到那迈步的脚印。

五 小结

晚清处于中国历史上的变革时期，又是中国历史上很短暂的一个时期，活跃在这个时期的知识分子，不管是资产阶级革命派，还是资产阶级改良派，或者是前期和后期在对待革命的态度上截然不同的人物，他们在学术领域的活动随着他们在政治舞台上活动的短暂，相对说，时间不是很长的。其中只有一部分代表人物著述丰富，不少人只是昙花一现。如果说对民间文学的论述只不过是他们著述活动的一角，那么对神话的论述，比起来那就更是微乎其微了。即使这样，他们还是提出了一些超越前人的见解，例如感孕神话和

图腾制的关系;对帝王感生说的批判;通过感孕神话推断人类社会的母系制;以及世界上不同民族间有类似的洪水神话等等问题,都是前人未曾接触过或接触过但说不清楚的问题,对此他们都作了一定的探索。而对神话与历史关系的论述,肯定神话的教育作用,更是对封建文化的直接冲击。他们提出的与神话有关的问题尽管方面较多,但从人种学的角度研究神话是基本的,其目的是为他们的民主主义思想和民族主义立场服务的。他们毫不掩饰地利用神话宣扬自己的政治主张,表现了新兴资产阶级的勇敢和锐气。当然,他们之中也有的研究并不一定都直接和政治斗争有关,如对洪水神话的探索,但作为一种学术思潮而言,毕竟还是属于资产阶级意识形态的范畴之内,也是反封建文化构成部分的一个细胞。所有这些,都为新民主主义文化的诞生创造了条件,也为现代神话学的形成打下了一定的基础。

当时,国际上的资本主义国家有的已发展为帝国主义。中国资产阶级的脆弱,不但表现在政治斗争上是如此,文化斗争中也经不起几个回合。最后,除了少数人以外,有的消极了,有的变节了,有的成了顽固的保皇派。这些人绝大部分出身于地主、商人家庭,自幼受封建文化的熏陶,成年以后,即使向西方有意识地学习新思想、新科学、新文化,但也不是那么系统的,又未融会贯通。当时,中西文化交流的结果,并未产生出根植于中国土壤的新文化,倒是产生了一种中不中、西不西的畸形儿。他们一方面提倡"新学",另一方面又用极为古奥难懂的文言文来著书立说,形式和内容的不协调成为当时文坛的一大弊病,也使他们文章的宣传作用大为削弱。

那时候,他们连"神话"这个词还不普遍熟悉,更谈不到普遍运用。在他们的论著中,涉及神话的种类很有限,许多有价值的神话,都未能触及,自然更不可能进行系统而深刻的研究。就是从国外的情况看,资产阶级各种学派对神话的研究,几乎有个通病,只注意神话的一般人文科学的价值,而忽略其艺术价值。晚清学者的神话观,本来大都属于舶来品,没有形成自己的体系和中国的特色,尽管带有当时的国际性的印记,但同时也带来了共有的缺陷。

所以说,晚清只不过是中国神话学形成的转折时期。

中国神话学要真正成为一门独立的学科，既要吸收外来的影响，更要继承中国的传统，必需将两者交融结合，另辟蹊径。这有待于中国无产阶级登上政治舞台以后。在旧民主主义到新民主主义过渡的时期，在学术上崭露头角的鲁迅，早在 1907—1908 年在日本留学期间，所写的《摩罗诗力说》等重要论文，都对神话发表了见解，应该算作晚清神话观的重要部分。但由于鲁迅不同于一般的资产阶级知识分子，他在 20 世纪 20 年代以后写的《中国小说史略》等论著，又继续对神话作了研究，并运用神话传说进行再创作以参加斗争，说明他的神话观是在不断发展、提高的。

第二章　鲁迅是中国神话学的承前启后者

文化史上有个令人惊异的现象，某些伟人，不但是其所从事的学科领域的杰出者，而且在别的有关系的学科方面也有建树，这证明各门类的学科存在联系。钱学森在和《马克思主义文艺理论研究》编辑部同志的谈话中❶，正确地指出了这一点。他说："所有的学科之间都是相互联系的。我不赞成所谓'交叉学科'这个概念。所有的学科都是交叉的，相互联系的。我也不赞成'边缘科学'的说法，有边缘，还有中心呢。你就是中心，他就是边缘？……各个科学部门是个整体……任何一项工作，都不是用哪一门科学可以解决的，都需要把各门学科有用的东西一起运用才能解决。"作为伟大的文学家、思想家、革命家的鲁迅，他的成就涉及中国文化的许多领域，他活动的方面宽广，神话学活动只是他文化活动的极小的一个方面。尽管他未及留下神话研究专著，但在他前期的论著和后期的杂文、书信中，留下了对神话的精辟见解。他还运用古神话传说的题材进行再创作。这些，都反映了鲁迅不但是中国第一个以西方科学去研究神话的人，而且反映了鲁迅的神话观是在不断发展的。

鲁迅在日本留学期间的四篇论文：《人之历史》❷、《科学史教篇》❸、《摩罗诗力说》❹、《破恶声论》❺，是中国民主革命的启蒙宣传活动的一部分，配合了当时反清的革命运动，也表现了鲁迅自己的爱国主义和民主主义的精神。这正是鲁迅由科学救国到文艺救国的转折时期，代表了当时（马克思主义传播之前）中国知识分子中最

❶ 《文艺研究》1986 年第一期。

❷ 写于 1907 年，是中国早期介绍达尔文学说的重要论文之一，也是研究种族发生学（即种系发生学）的。研究细胞发育的历史及现在生物的构造、形态、生活、生殖、分布等情况和古生物的化石等，以了解生物界各种系间的相互关系及其进化状态。原题为《人间的历史》，后收入《坟》，改为《人之历史》。

❸❹ 都写于 1908 年，后收入《坟》。

❺ 是一篇未完稿，后收入《集外集拾遗》。

先进的思想。如《科学史教篇》在论述西方科学思潮演变的同时，阐明了科学在改造自然和推动社会前进上的重要作用。《摩罗诗力说》是第一篇介绍外国进步文艺的论文，鼓吹对专制统治的反抗；《破恶声论》驳斥了阻止社会前进和违背科学的言论。这些著作不但对研究鲁迅早期思想是珍贵的文献，而且表现了他早期的神话观。又由于那时鲁迅很崇拜章炳麟，连文章的写法也模仿，古奥难懂，留下了晚清时代的印迹。

20世纪20年代，鲁迅在《中国小说史略》(1920—1924)的第二篇“神话与传说”，以及《中国小说的历史的变迁》(1924)中的“从神话到神仙传”中，比较集中地谈论过神话。此外，在后来的杂文和书信中，有时也偶尔提及神话。

在神话问题上，较之晚清学者，鲁迅涉及的面要广泛得多，诸如神话的产生、演变和分类；神话与社会生活的关系；神话想象的特点；神话在文学发展史上的地位；中国上古神话零散的原因；朦胧地意识到神话与宗教的关系；高度礼赞了中外反抗性神和神性的英雄；对神话传说的再创造等等。可见，鲁迅对神话很重视。

不过，鲁迅对神话的见解，由于时代的局限，用今天的水平去衡量，有的还有再深入探讨的必要；有的见解当时在国内是新鲜的，但在国际上不一定是首倡者；有些观点，由于客观条件的原因，未能充分论述，却对后来者有所启发。即便如此，这里还是必须强调指出，由于鲁迅在思想上特有的光辉，由于他有古今中外多种学科的知识，其中不乏真知灼见，这都直接间接影响到他对神话的研究。他是立足于中国的实际，借鉴和运用了外国的神话学理论。既不是洋教条，也不拘泥于别人的概念和定义。由于当时中国的神话学尚处于草创时期，因此，根据这种情况，鲁迅对此的研究着重突出的是一些基本理论问题。

下面，主要从两个方面论述：一方面是基本理论；另一方面是对神话传说的再创作。

一　神话研究基本理论

1. 礼赞反抗神

《圣经》对西方文化有重要的影响，其中保留了基督教创世神话和族源神话，以及希伯来人的历史传说，是一部希伯来人神话传说的宝库，虽经僧侣们篡改，却非常鲜明地体现了宗教经典与神话传说的关系，以及它们对民族文化形成所起的作用。其中有上帝耶和华七日造天地和世界万物、亚当和夏娃的神话。亚当和夏娃结为夫妻，在伊甸园里过着无忧的生活，因受蛇的引诱，偷吃了禁果，被驱逐出伊甸园，长期从事艰苦的耕种劳动。那只长了翅膀的蛇就是撒旦(恶魔)。显然，《旧约》是把撒旦作为罪恶的渊源而鞭笞的。17世纪，英国最杰出的诗人约翰·弥尔顿(John Milton 1608—1674)以这一故事为题材，创作了万行长诗《失乐园》(1667)，撒旦成为诗的主人公，上帝成为天宫的暴君，撒旦作为上帝的反叛者，与上帝作战，一直到被打入地狱以后，还潜入人间继续与上帝为敌，象征资产阶级革命家对暂时胜利的反动派的挑战。撒旦被渲染成为有声有色的上帝的反叛者。但同时，作为清教徒的弥尔顿，又把撒旦描绘成一个骄矜自满者，亚当、夏娃被赶出天堂，象征人类由于理性不坚强，经不起引诱而犯了错误。撒旦的失败，象征当时英国资产阶级是由于堕落而失败的。弥尔顿在感情上同情撒旦，而在理性上又对之批判。所以鲁迅在《摩罗诗力说》对弥尔顿(又译弥耳敦)指向撒旦的理性批判很不以为然，他完全赞同撒旦的反叛精神。他说：

> 英人弥耳敦(J. Milton)，尝取其事作《失乐园》，(The Paradise Lost)，有天神与撒旦故事，以喻光明与黑暗之争。撒旦为状，复至狞厉。是诗而后，人之恶撒旦遂益深。然使震旦人士异其信仰者观之，则亚当之居伊甸，盖不殊于笼禽，不识不知，惟帝是悦，使无天魔之诱，人类将无由生。故世间人，当蔑弗秉有魔血，惠之及人世者，撒旦其首矣。然为基督徒，则身彼

此名，正如中国所谓叛道，人群共弃，艰于置身，非强怒善战豁达能思之士，不任受也。❶

鲁迅自己正是他所说的那种“强怒善战豁达能思之士”，因此，他才把亚当居于天国比喻为笼中之鸟，是上帝对人类的无情禁锢，只有撒旦，才是为人类立了首功。

鲁迅特别推崇摩罗诗派，而摩罗诗派中，他又特别赞赏拜伦。❷在《摩罗诗力说》一文，鲁迅曾用大量篇幅介绍拜伦的生平和作品，其中，又突出论述了拜伦的诗剧《该隐》。❸

《该隐》取材于《旧约》“该隐杀弟”的故事。该隐和亚伯兄弟两人，一个耕耘，一个牧羊。但上帝看不上该隐献祭的瓜果，而喜欢亚伯带血的祭品。该隐因嫉妒将亚伯杀死，受到上帝的惩罚，被驱逐出境。这里，亚伯是好人，该隐是个罪恶者。但僧侣们还是掩盖不住该隐的反叛性，他的杀弟，其实是对上帝的不公平和蔑视他辛勤劳动的果实而表示愤怒与抗议。因此，该隐和撒旦一样，本质上是上帝的叛徒。拜伦摈弃了原故事的宗教色彩，注入了他自己的反抗专制和宗教势力的思想，将该隐塑造成为一个同神权对立的叛逆者的形象。该隐不理解父母亚当与夏娃对上帝的百般虔诚，也讨厌弟弟亚伯对上帝的卑躬，他觉醒到神权不一定是正确的，神所要求人的是愚昧与服从。所以，当类似撒旦的天使卢息弗❹引导该隐遨游宇宙，谈论善恶生死的道理时，该隐顿悟，并接受了卢息弗的思想：恶的根源是上帝。在这里，反抗上帝的思想特别突出。鲁迅在介绍这一诗剧的同时，插进了一些自己的见解。比如，为什么说上帝是破坏幸福的祸首，他有所发挥：“伊甸，神所保也。而魔毁之，神安得云全能？况自创恶物，又从而惩之，且更瓜蔓以惩人，其慈又安在？故凯因曰，神为不幸之因。神亦自不幸，于造破灭之不幸者，何幸福之可言？”❺如果说，拜伦是站在宗教的对立面塑造了该隐的形象，那么鲁迅则又进一步揭露了上帝的罪恶和伪善。在鲁迅的心目中，真正的上帝是撒旦：“神，一权力也；撒旦，亦一权力也。”❻可见，鲁迅对西方文艺的介绍，不是纯客观的，而熔铸着青年鲁迅的爱憎感情。他对雪莱❼的《解放了的普罗米修斯》❽倾注了同样的热情。

鲁迅为什么对恶魔派诗人的作品以及被僧侣们所歪曲了的恶

❶ 《鲁迅全集》第一卷，人民文学出版社 1981 年版，第 205 页。

❷ 拜伦，鲁迅译为“裴伦”。

❸ 该隐，鲁迅译为“凯因”。

❹ 卢息弗，鲁迅译为卢希飞勒。

❺❻ 《鲁迅全集》第一卷第 210 页、211 页。

❼ 雪莱，鲁迅译为修黎生。

❽ 《解放了的普罗米修斯》，鲁迅译为《解放之普洛美迢斯》。

魔神特别地赞赏，这和当时中国革命的任务与鲁迅所接受的西方思潮有关，中国正处于辛亥革命的前夜，激进的民主主义知识分子对争取自由解放、反专制、反神权的思潮极易接受。早期鲁迅正是在这一社会背景下与西方的斯谛纳尔的极端个人主义、叔本华的悲观主义和尼采的超人主义发生了联系。鲁迅在《文化偏至论》所提倡的“重个人，非物质”的主张，直接来自尼采的超人哲学。

尼采思想从辛亥革命前直到 20 世纪 40 年代，在不同的历史条件下，对中国有不同的影响。晚清时期，中国人民要推翻几千年的封建统治，需要吸收新思想作舆论准备，尼采思想就是这样被介绍到中国来的。

尼采(1844—1900)思想形成于 19 世纪 70—80 年代，正是资本主义进入帝国主义的阶段，代表的是垄断资产阶级的利益。他宣扬，自己的超人学说和权力意志论，是自然界和社会中一切过程的动力，但他为了重新估价一切，又深刻揭露了资本主义社会的虚伪和罪恶。因此，在尼采极端个人主义的理想主义中又包含了一些有价值的东西。这些，正是尼采思想在中国晚清和五四时期的知识分子中产生重要影响的原因。

尼采的著作博大精深，极有文采，也很有个性。最初，他不是作为哲学家，而是作为文学家被王国维介绍到中国来的。郭沫若在《鲁迅与王国维》一文中，曾谈到这两位大师从封建社会蜕变出来以后，都经历过一段浪漫主义的时期。他说：“王国维喜欢德国浪漫派的哲学和文艺，鲁迅也喜欢尼采，尼采根本就是一个浪漫派。鲁迅的早年译著都浓厚地带着浪漫派的风味。”但这两位大师又有根本的不同，“王国维好像还是一个伟大的未成品，而鲁迅则是一个伟大的完成”[1]。

王国维在《叔本华与尼采》一文中，称赞尼采有“旷世之文才”，有“极强烈之意志而辅以极伟大之知力”。鲁迅在《摩罗诗力说》则说尼采“不恶野人，谓中有新力，言亦确凿不移”。

马克思主义产生之前，统治阶级的英雄史观提倡英雄创造历史，中国封建社会发展到清末垂死阶段，对人的个性却是扼杀的，资产阶级要推翻封建统治，提倡个性解放是他们的口号之一。而尼采

[1] 郭沫若：《历史人物》第 218 页、219 页，人民文学出版社 1979 年版。

学说，恰恰宣扬的是尊重个性，突出天才，他在后期写的《权力意志》中公开宣传："我的学说是：有上等人，也有下等人，一个个人是可以使千万年的历史生色的——也就是说，一个充实的、雄厚的、伟大的、完全的人，要胜过无数残缺不全、鸡毛蒜皮的人。"❶又说："人是非动物和超动物；上等人是非人和超人。""目标并不是'人类'，而是超人！"❷当然这种极端的天才论和马克思主义重视个人的作用是水火不相容的，但当时鲁迅是从反封建的需要出发，接受了尼采思想中对自己有用的部分，以此作为反封建的思想武器，并在他早期的几篇论文里加以阐述和发挥。例如，他谈到国家兴起之道，则说：

❶❷ 见洪谦主编《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第22页、23页，商务印书馆1964年版。

> 诚若为今立计，所当稽求既往，相度方来，掊物质而张灵明，任个人而排众数。人既发扬踔厉矣，则邦国亦以兴起。❸

❸❹❺ 《文化偏至论》，《鲁迅全集》第一卷第181页、187页、188页。

可见，鲁迅是为了振兴中华而接受了尼采的口号和形式。在他留学东渡期间，又正是尼采思想风行日本之时。鲁迅称尼采是"个人主义至雄桀者矣"❹。又说："与其抑英哲以就凡庸，曷若置众人而希英哲？……个性之尊，所当张大，盖揆之是非利害，已不待繁言深虑而可知矣。"❺可见鲁迅对发挥个人独创和尊重个性多么重视！然而鲁迅和尼采所处的社会条件不同，提倡发扬个性的动机也就完全两样，尼采是为了挽救没落的资本主义，鲁迅却是为了要摧毁旧世界，追求新世界诞生的途径；尼采终于因为个人主义发展到极端而死于疯狂，而鲁迅终于"由嵇康的愤世，尼采的超人，配合着进化论，进而至于阶级革命论"。❻如果脱离当时鲁迅所处的历史条件，孤立地评价尼采与鲁迅的关系，就会简单地认为这是鲁迅的错误。鲁迅对斯谛纳尔、叔本华和尼采思想缺乏批判，作为西方新思潮加以接受，乃时代使然，也是他革命征途中难回避的必经之路。所以，与此同时，西方的进步作家中，拜伦和其恶魔派诗人的强烈的反抗精神，才能引起他的共鸣，进而对反抗神备加赞颂。

❻ 唐弢：《鲁迅的杂感》，《鲁迅风》创刊号。

20年代后期，鲁迅运用神话传说再创作的《铸剑》，正是对神话中反抗精神的进一步发扬，证明鲁迅在创作中接受了拜伦、雪莱、莱蒙托夫等诗人的影响。不过运用的是中国自己的神话传说题材，旨在为中国新民主主义革命的需要服务，反映了鲁迅与旧势力搏斗的不妥协精神，这些又都是拜伦等所不及的，自有其民族性、时代性、

战斗性和个性。

瞿秋白对鲁迅“尊个性而张精神”的主张，有过很恰当的评价。他在《鲁迅杂感选集序言》中说：“在当时的中国，城市的工人阶级还没有成为巨大的自觉的政治力量，而农村的农民群众只有自发的不自觉的反抗斗争。大部分的市侩和守旧的庸众，替统治阶级保守着奴才主义，的确是改革进取的阻碍。为着要光明，为着要征服自然界和旧社会的盲目力量，这种发展个性，思想自由，打破传统的呼声，客观上在当时还有相当的革命意义。”这虽然是对鲁迅杂文所作的论述，用来解释鲁迅早期思想以及理解鲁迅为什么赞颂反抗神，也是很恰当的。

2. 谈神思

鲁迅早期的论文中，在议论神话时，曾运用过“神思”这个词。这是从古代文论中借用过来的。南朝著名文论家刘勰（约 465—532）在《文心雕龙·神思》中说：

> 古人云：“形在江海之上，心存魏阙❶之下。”❷神思之谓也。文之思也，其神远矣。故寂然凝虑，思接千载；悄焉动容，视通万里，吟咏之间，吐纳珠玉之声，眉睫之前，卷舒风云之色。其思理之致乎？

意思是，古人所说，虽身在江海之上，但却思念着朝廷。身在此而想及彼，这种精神活动，便称之谓“神思”。一个人写文章的时候，其神思可以奔驰到很远的地方去。当凝神静思时，能想到千年之前的事；如果思绪千变万化，甚至可以观察到万里之外的事物，吟诵出来的诗歌，简直如吐珠玉般发出悦耳动听之声；在你眼前必将展现出一幅卷风舒云的庄丽景色。这难道不是因为神思所达到的一种境界吗？刘勰很形象地解释了“神”与“思”的关系，即文之所思，其神远矣，“思”离客观存在的“形”是近的，而“神”却似“思”的翅膀，可以跨越时空飞腾，才能斐然成章，气象万千。中国古典文论界对“神思”有不同的理解，有的译为“心思”，有的译为“精神活动”，有的认为“神思”就是“想象”，有的认为是艺术构思，还有的持不同意见，认为“神思不等于想象，也不等同于艺术构思，神思只是艺术构思的一个重要内容，并居于审美体验的核心层次”。❸所有这些，都是把神

❶ 高大的宫殿。

❷ 语出《庄子·让王》：中山公牟谓瞻子曰：“身在江海之上，心居乎魏阙之下，奈何？”

❸ 胡经之、王岳川：《中西审美体验论》，《文艺研究》1986 年第 2 期。

思或想象作为文学创作的审美范畴。但不管是西方的想象，还是中国的神思，它们都有一个基本的超越时空的特点。尽管两者之间还存在细微的差别，但这差别表现的只是中西民族美学思维性格的差异，归根到底两者仍属于创作中非常相近的精神活动。所以，一般把古人所说的“神思”释之为近人所说的“想象”，还是比较贴切的。不过，封建社会的文人并不了解，这种“神思”早在远古时期便已经得到充分的表现，后人的神思正是对原始初民神思的继承、发展与升华。鲁迅接受了西方人文科学的成果，并首次借用“神思”来解释神话最初是怎样形成的。他在《破恶声论》谈到：

> 夫神话之作，本于古民，睹天物之奇觚，则逞神思而施以人化，想出古异，诙诡可观，虽信之失当，而嘲之则大惑也。❶

这里，鲁迅着眼于从心理因素来探讨神话的发生。他认为，远古初民由于对奇异的自然现象不理解，从想象出发，把自然力人格化，这和西方的“惊奇说”相吻合。当时西方盛行的人类学派的神话理论尚未系统介绍到中国来，但在日本已经很有影响。周作人用笔名周逴在译著《红星佚史》的前言中，对希腊神话与英国人类学家安德留·兰(Andrew Lang，1844—1912)作了简要介绍，这都可能对鲁迅起过一定的作用。当时，鲁迅并不是为研究神话而谈神话，他是为了与复古派进行论争而涉及神话，在马克思主义未在我国传播之前，人类学派的进化论思想还是最进步的。鲁迅不同于中国古代的唯物论思想家，没有对神话完全否定，也不同于晚清某些学者，他能以比较科学而公允的态度去对待，认为既不能完全相信，也不能加以嘲笑，应该把神话作为想象的产物。尽管这种认识对探讨神话的性质可以说还远远不够，但在那一历史条件下，鲁迅对神话的理解却已经走在同时代人的前面。

更为可贵的是，鲁迅在神话研究中，从进化论出发，已初步萌发了用发展观点看问题的一些因素，并从爱国主义立场出发，将近代的社会科学和自然科学知识运用于解释神话。他在《破恶声论》还谈到：

> 夫人在两间，若知识混沌，思虑简陋，斯无论已；倘其不安物质之生活，则自必有形上之需求。故吠陀之民，见夫凄风烈

❶《鲁迅全集》第七卷第242页。

雨，黑云如盘，奔电时作，则以为因陀罗与敌斗，为之栗然生虔敬念。❶

❶《鲁迅全集》第七卷第239页。

鲁迅明确指出，人类必需发展到一定的阶段，才可能有神与神话的产生。当人类尚处于极端蒙昧混沌之际，思想简陋到还不会出现神思活动，这时候根本谈不到会有神话。只有当人类的物质生活有所提高，然而提高的程度还满足不了人们的需要，这时，人们不安于现状，进而有更高的欲求，才有产生神话的可能。印度的吠陀时代便是这种时期，雷神因陀罗就这么出现了，印度古代人们对雷神的虔诚信仰也因此产生了。尽管鲁迅这时对神话与物质生活的关系看得还不是很明确，但从这段话却能够看出，鲁迅的进化论已有了萌芽状态的辩证法，他已经意识到神与神话不仅是神思之产物，而人的神思活动又必需在荒古时代发展到一定阶段才会出现，其中包含了较多的唯物论因素。

鲁迅之前，中国学者还没有人正面提到过龙在中国文化史上的地位。在长期的封建社会，龙始终是神秘的、高不可攀的圣物。晚清知识分子，因学了一些自然科学的知识，有的便简单地用动物学的原理，来否定中国神话中传统的神龙形象，认为世界上从来就不存在龙这种动物。他们把神话与事实等同，把艺术也与科学等同，把神龙与现实中实有的动物等同，因此，弄不清楚神话与神龙乃意识形态的范畴，轻易地否定了中国的民族文化传统。他们还停留在自然唯物论的水平，依然像两千年前的王充那样，对神话进行严厉的审查，甚至那些受神话影响的志怪小说和幻想性小说，也都在他们的批判范围。其目的是要唤醒全国人民从迷信状态中苏醒，建立一个科学的、文明的社会。大方向是进步的，应该肯定。不过，晚清学者由于受英国社会学家斯宾塞的影响较深，在哲学思想和政治思想上的进化论和改良观，必然反映到他们的文学观和神话观中。因此，神话作为观念形态在一定的历史阶段曾起过的积极作用，这一点，他们不可能有认识，因而对神话的激烈态度在当时并不是个别现象。所有优美的神话和具有幻想色彩的民间传说故事，都被他们视为荒唐之言，对进化论是一大障碍。有的撰文云：

……明明为天空之闪电也，而《酉阳杂俎》则以为介休生之

旗幡十八叶,《述异记》则以为撞石鼓于八方之荒,而雷公雷母之瞽谈无论矣。明明为环绕地球之卫星也,又必虚构一广寒宫,而姮娥窃药,吴刚折桂之说,则散见于各稗史矣。明明为无数恒星聚成此星团也,则称之曰"天河",而有牵牛、织女架桥渡河之附会矣。明明为日光折入雨点,对映而成虹也,则以为龙王投水所致矣。明明为海水化气而成雨,空气冲突而成风,则诬指为雨师所司、风伯所掌矣。明明为七十二原质以化合此肉体也,则称之为黄土抟人矣。呜呼! 物理学之不明,生物学之不讲,心理学之不研究,乃长留此荒谬之思於莽莽大地、蠢蠢群生间,其为进化之阻力也无疑。❶

他们用唯物论和近代科学来解释各种自然现象,是晚清中国这一转折时期知识分子的一大进步。他们的前提是承认客观世界不必依赖人的主观和神的意志而存在,事物之间相互作用和联系而发生的现象,不存在任何神秘的原因。说明中国的无神论传统又有了新的发展,是建立在科学的基础上的。但是他们将反对神学与反对神话混为一谈,又有些矫枉过正。只注意神话与宗教的关系而大力鞭笞,却忽略了神话的古朴奇异、气象万千、神思驰骋的丰富想象。他们一方面批判中国的上古神话,另一方面却又对希腊等民族的神话赞不绝口,中国资产阶级的脆弱性表现在学术上往往容易陷于矛盾和混乱中。鲁迅身居异国,虽然买了许多外国名著阅读,但他同时也买了一本日本印行的线装书的《离骚》,他曾对好友许寿裳说:"《离骚》是一篇自叙和托讽的杰作,《天问》是中国神话和传说的渊薮。"❷可见鲁迅对中国的神话传说始终是热爱的。他是以欣赏的态度去继承神话遗产,认为对神话完全相信,大可不必,但对之轻视嘲笑也不应该。鲁迅从爱国主义立场出发,熔铸了当时所掌握的自然科学知识和人文科学理论,指出那些否定中国神龙的人,"实在拾外人之余唾"。他不把龙作为实有的动物,而视为祖先神思之创造,反映了那时人们已经具有丰富而美妙的想象力。这种美富的神思在外国也有,为什么唯独看不起中国的神龙,主要是因为中国的贫弱。他说:

复次乃有借口科学,怀疑于中国古然之神龙者,按其由来,

❶ 无名氏:《论科学之发达可以辟旧小说之荒谬思想》,《新世界小说社报》第二期,转引于《中国近代文论选》,人民文学出版社 1959 年版。

❷ 许寿裳:《亡友鲁迅印象记》。

实在拾外人之余唾。彼徒除利力而外，无蕴于中，见中国式微，则虽一石一华，亦加轻薄，于是吹索抉剔，以动物学之定理，断神龙之必无。夫龙之为物，本吾古民神思所创造，例以动物学，则既自白其愚矣，而华土同人，贩此又何为者！抑国民有是，非特无足愧恧已也，神思美富，益可自扬。古则有印度希腊，近之则东欧与北欧诸邦，神话古传以至神物重言之丰，他国莫与并，而民性亦愧奇渊雅，甲天下焉，吾未见其为世诟病也。惟不能自造神话神物，而贩诸殊方，则念古民神思之穷，有足愧念。嗟乎，龙为国徽，而加之谤，旧物将不存于世矣！顾俄罗斯枳首之鹰，英吉利人立之兽，独不蒙垢者，则以国势异也。❶

❶《破恶声论》，《鲁迅全集》第七卷第243页。

鲁迅很明确地把神龙视为思想意识的表现，决不是任何自然科学和动物学能解释得通的，如果有人以此来否定古民神思之创造，乃是无知。他把神思是否丰富看做一个民族的骄傲，中国龙形象的出现，证明中国古民神思力之强，后人应该以此为荣，并发扬之。鲁迅最早提出龙是中华民族的象征——“国徽”，这在帝国主义列强瓜分中国之际，更加具有现实意义。鲁迅既不因自己国家有神龙而轻薄其他民族的神话，更反对轻视自己国家的神话。鲁迅能够力排众议，独树一帜，正确对待神话遗产，这都归之于他的知识渊博，站在时代的前列，并能从神思的角度来解释神话的诡秘，在神话学上提出了一个前人未曾触及的新观点。

鲁迅不是前人观点的重复者，也不是外来文化的盲目接受者，不是从狭隘的种族观去考察神话。诚然，他自己提出的一些见解，未能充分发挥。有些新观点，就世界范围言，也不是最先进的。但他的观点简明扼要，有的放矢，触及颇深。《破恶声论》是青年鲁迅矛头直指封建势力的战斗檄文，自有其锐气，锋芒所向十分清楚，当然不可能在文中去考证古神龙形成的过程。不过，他将龙视为神思之产物，对后来者很有启发。闻一多对此所作的深入、细致而成功的考证，可以说是鲁迅研究神龙的继续。

3. 阐释神话

鲁迅对神话性质的探索，是先从神话与宗教的关系入手的。这个问题，历来被中外民族学家特别关注，在这方面的论述甚为充分。

从清末开始，西方民族学各流派已陆续传入中国，其中以进化人类学传入最早，影响亦最大。1902 年（光绪二十八年），日本学者贺长雄有关社会学一书的第三部分《家族进化论》，已被译成汉文，后改名为《族制进化论》，内容取自英国进化论派社会学家斯宾塞的《社会学原理》和美国摩尔根的《古代社会》。次年，严复翻译了斯宾塞的《群学肄言》和英人甄克思（Edward Jenks，1861—1939）的《社会通诠》（原名《政治小史》）；林纾、魏易合译了《民种学》，该书原系德国哈伯兰（Michael Haberland）所著，林、魏从英译本《民族学》转译；1904 年蒋智由的《中国人种考》问世。❶这都在晚清学术界发生过反响。这些著作和译著，都涉及神话的性质以及神话与原人宗教之关系。鲁迅从神话起源与宗教起源去探讨两者的关系，同时注意观察两者的发展变化。他正确地指出，用神话来解释人类的起源，是远古巫师们的创造。到阶级社会，人为宗教又利用、改造神话，产生了上帝造人之说。直至近代，人类种族发生学兴起，才破除了宗教迷信。他在 1907 年写的《人之历史》中，对此有精辟的分析。他说：

> 人类种族发生学者，乃言人类发生及其系统之学，职所治理，在动物种族，何所由昉，事始近四十年来，生物学分支之最新者也。盖古之哲士宗徒，无不目人为灵长，超迈群生，故纵疑官品❷起源，亦彷徨神话之歧途，诠释率神闷而不可思议。如中国古说，谓盘古辟地，女娲死而遗骸为天地，则上下未形，人类已现，冥昭瞢暗，安所措足乎？屈灵均谓鳌载山扑，何以安之，衷怀疑而词见也。西国创造之谈，摩西最古，其《创世纪》开篇，即云帝以七日作天地万有，抟埴成男，折其肋为女。当十三世纪时，力大伟於欧土，科学隐耀，妄言横行，罗马法王，又竭全力以塞学者之口，天下为之智昏，黑格尔❸谥之曰世界史之大欺网者，非虚言也。已而宗教改萌，景教之迷信亦渐破……❹

鲁迅充分肯定了人种发生学的科学性，并批判了中西方神话中各种神创世、造人之说的不科学，赞扬了《天问》的疑古精神。对基督教利用创世神话，大加伐挞，认为这是宗教所造成的人类的昏昧。他指出，进化论兴起才逐渐破除了宗教迷信。这时候，鲁迅主要还是自然唯物论者，以进化论的观点为基础，比较偏重于观察神话和宗

❶ 参考《民族学研究》第一辑第 271 页，民族出版社 1981 年版。

❷ 官指器官，官品指有机物、生物。

❸ 黑格尔（E·Haeckel，1834—1919），又译赫克尔，德国生物学家，达尔文进化论的继承者之一。

❹ 《人之历史》，《鲁迅全集》第一卷第 157 页。

教的关系，并且强调了两者的消极作用。这都具有晚清的时代风貌。不过鲁迅这里所说的宗教，指的还是人为宗教，那时，他还没有原始宗教的概念。就是对盘古、女娲神话，他也较多强调其神秘色彩。由于鲁迅当时还不是历史唯物论者，尚未能辩证地分析神话积极与消极的两重性。

不过，随着他思想的发展，他对神话的阐释，不是拘泥于人类学派固定的框架，而是在不断地变化、发展，对自己原有的观点有所修正。至20年代初(1920—1924)，他讲《中国小说史略》，便广泛地涉及了神话的诸多问题。鲁迅在中国第一次提出神话是“美术所由起”，“文章之渊源”，正式把神话列为文学史的首篇。他还认为神话和诗歌既有相互依赖的关系，同时又指出，文学化导致神话失去了本来面目。鲁迅以《三五历记》所记盘古神话与《列子·汤问》所记女娲与共工神话为例，认为都已不见本色。这和他在《人之历史》等文中对神话的态度相比较已有所不同，对神话在文化史上和文学史上的地位越来越注意。鲁迅对神话演变为传说的意见亦有可取之处。他不是简单重复西方学者的结论，而是力图作出科学的解释。把神话的特点作出比较科学的概括，在中国最早也是鲁迅。他说：

> 昔者初民，见天地万物，变异不常，其诸现象，又出于人力所能以上，则自造众说以解释之：凡所解释，今谓之神话。(《中国小说史略》)

这里，鲁迅除了保持他早期的一些认识以外，已开始触及人们由于对自然的征服能力有限，才产生了对自然进行解释的神话，人和自然的关系是构成产生神话的前提。这已经不是单纯的心理说，已有了较为明显的唯物论思想。直至现在，鲁迅对神话的这一解释，仍被不少论者所接受和引用。

鲁迅在《中国小说的历史的变迁》中，还提到神话是“宗教之萌芽”，这是他早期观点的继续和概括。他认为：“在文艺作品发生的次序中，恐怕是诗歌在先，小说在后的。诗歌起源于劳动和宗教。”鲁迅在说完诗歌起源于劳动的原因之后，接着便阐明诗歌为什么又起源于宗教。他指出：“是因为原始民族对于神明，渐因畏惧而生敬仰，于是歌颂其威灵，赞叹其功烈，也就成了诗歌的起源。”对于诗歌

和神话的关系，他说："在古代，不问小说或诗歌，其要素总离不开神话，印度、埃及、希腊都如此，中国亦然。"❶

❶ 以上均见《鲁迅全集》第八卷第315页。

按鲁迅的理解，这三者的关系，即由神话而宗教，而诗歌。以今天神话学已有较大发展的情况，再回头去看鲁迅所说，自然难免有偏颇。一方面他已注意到神话与宗教的复杂关系，另一方面他对原始宗教和人为宗教又未曾作严格的区分，他比较偏重的还是神话的神如何转化为人为宗教的神的过程，也就是他在《史略》里所说的"神话大抵以一'神格'为中枢"。这个作为"中枢"的具有"神格"的"神"，后来转化为人们所崇拜的神灵。众所周知，典型的原始宗教是多神崇拜，神灵一旦归一化，便已经在向一神教转化。所以鲁迅所说神话是宗教之萌芽，诗歌又起源于宗教等观点，还有进一步探讨的必要。

然而，鲁迅的神话先于宗教，以及诗歌起源的理论，也有可取的地方。尽管他还没有完全摆脱进化论和唯心史观的影响，但他毕竟还是清醒地察觉到神话之神演变为宗教之神这一历史事实，也不排除诗歌起源与劳动的密切关系。这一点，鲁迅远远超越了一切资产阶级学者。以19世纪德国唯心主义大师黑格尔为例，他便认为在自然界和人类出现之前，已存在所谓的"绝对精神"或"绝对观念"，其实就是类似于上帝那样的抽象的神。他把自然界、社会、人的思维活动都看做是"绝对精神"的外化或表现，进而认为："从客体或对象方面来看，艺术的起源与宗教的联系最密切。最早的艺术作品都属于神话一类。在宗教里呈现于人类意识的是绝对，尽管这绝对是按照它的最抽象最贫乏的意义来了解的。"❷ 黑格尔在谈到艺术对宗教与哲学的关系时，非常露骨地提出过，哲学除神以外也没有别的对象，哲学其实也就是理性的神学。"所以只有艺术才是最早的对宗教观念的形象翻译"。❸ 黑格尔的宗教先于艺术说，实质上把包括神话在内的一切艺术都归为宗教的奴婢。如果说，黑格尔是从宗教哲学的立场来解释神话的起源，而鲁迅则力图摆脱神学哲学来判断宗教的起源；如果说，黑格尔研究神话的目的是为了证明那个"绝对精神"的存在，那么鲁迅研究神话的目的，则是为了探索中国文学发展的规律。他们都如此重视神话与宗教的关系，而立足点和社会

❷❸ 黑格尔：《美学》第二卷第24页。

效果却截然两样。假如说,在 20 世纪初,鲁迅对神话的态度有时也难免偏于以自然科学的观点加以否定,那么在 20 世纪 20 年代,鲁迅则对神话的历史地位做了重新估计,不但把神话作为文学之源,也作为人类文化之源。应该说,这是鲁迅神话观的第一次飞跃,使其对神话的阐释向深层发展。

不仅如此,鲁迅这一时期的神话观,在有些问题上,可说是已开始闪烁着辩证唯物论的光芒。《变迁》一文谈到神话与儿童教育的关系时,曾说:

> 在我以为这要看社会上教育的状况怎样,如果儿童能继续更受良好的教育,则将来一学科学,自然会明白,不至迷信,所以当然没有害的;但如果儿童不能继续受稍深的教育,学识不再进步,则在幼小时所教的神话,将永信以为真,所以也许是有害的。❶

这话说得多么客观而又实际! 既肯定了神话的社会效益,也不否定神话的消极作用,关键在于后人以什么观点和态度去接受。

对于神话的消极作用,鲁迅的杂文也曾多次提到。1919 年写的《随感录四十二》,提到英国殖民者利用新西兰关于虹的神话来说服土人,以便在那里造铁路,以此来讽刺中国国粹派的"自大与好古"。❷以后,1927 年写的《老调子已经唱完》,再次用这个例子,说明外国殖民者"尊重"中国旧文化,目的是为利用。❸同年在《无声的中国》一文,指出帝国主义翻译非洲黑人的神话是"别有用意"。❹鲁迅把神话的被崇信,作为一个民族愚昧落后的标志,帝国主义分子正是利用这一点,达到殖民统治的目的。1927 年是鲁迅世界观飞跃的重要时期,他不仅不盲目颂扬神话,也纠正了早期对神话所持否定态度。说明鲁迅在神话观上确逐步在突破进化论的局限,向新的高度迈进。

❶ 《鲁迅全集》第八卷第 318 页。

❷ 《鲁迅全集》第一卷第 403 页。

❸ 《鲁迅全集》第七卷第 424 页。

❹ 《鲁迅全集》第四卷第 12 页。

4. 论神话的界限

对于神话的界限,一直没有明确的概念。记录神话最集中的《山海经》,其中有一部分仙话。在一般人的观念里,对神话更没有什么固定的范围,对一些带有明显幻想色彩的民间创作,都称之为神话。根据这类作品再创作和改编的作品,便称之为"神话小说"、

“神话剧”、“神话故事片”等等，说明在实际生活里，人们对什么是严格意义上的神话不大去追究，往往从直感出发，认为充满奇异色彩的作品，都可以列为神话，反映了群众对神话有个基本理解：想象丰富、幻想性强，具有浪漫主义色彩，不一定都是生活里所实有的。毛泽东在《矛盾论》中将《西游记》孙悟空的七十二变和《聊斋志异》里鬼狐变人的故事和神话的变化是相提并论的，以此来说明它们都不是具体的矛盾所表现出来的具体的变化，不是现实之科学的反映。其中所说神话还包括童话在内。说明以上各类体裁的作品，在反映生活的方式上，手法是相同的。毛泽东还引用了马克思在《〈政治经济学批判〉导言》里的那段话，即：“任何神话都是用想象和借助想象以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化；因而，随着这些自然力之实际上被支配，神话也就消失了。”马克思主要是根据希腊神话说的，而希腊神话实际上包含了大量传说。马克思不是为研究神话而谈神话，而是以神话作例证之一来阐明物质生产的发展同艺术生产的不平衡，进而论证意识形态和经济基础的复杂关系。毛泽东是为了说明现实矛盾的同一性是有条件的，如神话之类只属于幻想的同一性，两者是不同的。他虽然概括了所有幻想性作品的共同之点，但目的不是要对神话作专门的研究。至于神话和《西游记》、《聊斋志异》以及童话除了相同之处以外，还有什么不同之处，不属于《矛盾论》论述的对象。如果仅仅根据它有关矛盾同一性的这段话当作神话界限的依据，理由并不充分。

对神话界限的认识不明确，已直接影响到理论研究，甚至对神话在社会主义时代究竟占什么地位，起什么作用，亦不甚了然。随着研究的深入，近几年来，这些问题已成为神话学议论的重要命题。

有一种意见认为神话可以分为狭义神话和广义神话。前者产生于原始社会，到奴隶社会初期是鼎盛时期，进入封建社会逐渐消亡。后者除囊括狭义神话之外，其他如传说、故事、仙话、志怪小说、童话、宗教神话，甚至如《封神演义》、《西游记》、《聊斋志异》和科幻小说都包括在内。

另有一种意见认为，神话指的就是原始社会产生的，却沿用了一个很不科学的概念，谓神话乃“人类童年”时代的产物。所谓“人

类童年”是含混、不明确的。马克思 1857 年在《〈政治经济学批判〉导言》中所说的“人类童年”带有比喻的性质，是文学化的语言，并不是科学的术语。当时，由于受资料的限制，古代希腊人、罗马人和日耳曼人的史前历史，对西方学术界来说还是无法解开的谜。所以恩格斯说：“在六十年代初以前，根本谈不到家庭史。”又说：“家庭史底研究是从一八六一年开始的，巴苛芬的《母权论》(Mutterrecht)就是在那一年出版。”直到 1869 年，摩尔根发表了《血族及亲姻制度》一书，“提出了新的、在许多方面讲来可说是决定性的材料”❶。

1877 年摩尔根的代表著作《古代社会》一书问世，距离马克思写《导言》整整二十年，这期间，马克思主义有了很大的发展，他和恩格斯都对《古代社会》有很高的评价。马克思在《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》的第一篇第一章，正式将人类蒙昧期的低级阶段科学地定为“人类的童年时代”。马克思逝世后，恩格斯 1884 年写的《家庭、私有制和国家的起源》称这一阶段为“人类底幼年时代”。这是人类脱离动物状态的过渡时期。这时，根本不可能产生神话。如果用“人类童年时代”来泛指原始社会，那是不准确的。尽管原始社会的神话是主体，但是，又不能局限于这一社会发展阶段，因为奴隶社会和封建社会也曾产生过神话。阶级社会的神话，有的是从原始神话演变而来，有的则是新产生的。

❶ 均见恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》第四版序言。

鲁迅对神话的界限谈过一些富有启发性的意见。1925 年 3 月 15 日他在给两位青年大学生傅筑夫、梁绳祎(又名容若)的信中，就他们就教神话资料之事作过如下答复：

> 中国之鬼神谈，似至秦汉方士而一变，故鄙意以为当先搜集至六朝(或唐)为止群书，且又析为三期，第一期自上古至周末之书，这根柢在巫，多含古神话；第二期秦汉之书，其根柢亦在巫，但稍为变为“鬼道”，又杂有方士之说；第三期六朝之书，则神仙之说多矣，今集神话，自不应杂入神仙谈，但在两可之间者，亦只得存之。❷

这一段话是鲁迅高度浓缩了的中国小说史，将他在《中国小说史略》的观点加以凝炼而得。把原始宗教的巫，即中国古代所称巫教的巫和神话联系在一起，这是鲁迅对神话的基本认识，散见于他的专著

❷ 《鲁迅书信集》第 66 页，人民文学出版社 1976 年版。

及杂文中。他认为多含古神话之书主要有《山海经》、《穆天子传》、《楚辞》、《天问》等，而《山海经》是一部巫书，不过其中也掺杂了秦汉间人所增益的作品。所以他认为在周之前凡和巫有关的书，“多含古神话”。

秦在短短的几十年，实行了残酷的焚书坑儒的政策，对文化学术的发展极为不利，文学上几乎是空白。《汉书·艺文志》所载小说十五家，梁时仅存《青史子》一卷，至隋亦佚。今人所见汉人小说皆为后人伪托。托名东方朔所撰的《神异经》与《十洲记》，其中所言神仙鬼怪，皆受《山海经》之影响。托班固所作《汉武帝故事》与《汉武帝内传》，又和《十洲记》相类似。题为汉郭宪撰的《洞冥记》，与《神异经》实相类。特别是汉淮南王刘安组织宾客所撰写的《淮南子》虽属道家著作，但其中保留了一些重要的神话，如女娲补天、嫦娥奔月、共工怒触不周山、羿射日和诛凶兽等等都包括在内，其中有的便被鲁迅所运用。所以鲁迅认为秦汉之间和巫有关的书，即使有神话，也应注意其中渗入了神仙鬼怪方士之说。因为这些书多为文人之作或伪托某一文人所撰，和无名氏的《山海经》有很大的不同。

至六朝之时，在秦汉方士之风的影响下，神鬼之说极为盛行。正如鲁迅所说：

> 中国本信巫，秦汉以来，神仙之说盛行，汉末又大畅巫风，而鬼道愈炽；会小乘佛教亦入中土，渐见流传。凡此，皆张皇鬼神，称道灵异，故自晋讫隋，特多鬼神志怪之书。其书有出于文人者，有出于教徒者。❶

❶ 《鲁迅全集》第八卷第31页。

鲁迅对六朝盛行鬼神志怪书的原因，见解精辟，言简意赅。从收集神话资料的角度出发，对这一时期的志怪小说不如对秦汉之前的巫书那么重视。然而他却不主张完全弃之不顾。他认为神仙之说里如掺杂有神话，也不妨作为神话保留。如梁萧绮所录晋王嘉撰《拾遗记》，是兼承《山海经》、《穆天子传》而蕃衍出来的，其中卷一卷二皆为神话，卷十是神话和仙话杂糅的作品。此外，如晋干宝《搜神记》二十卷和伪托陶潜撰的《搜神后记》，也都是记灵异变化的神祇鬼仙之事。为了对古代神话广泛采摭，免有遗漏，鲁迅认为凡属于神话和仙话兼而有之的也不必放弃。鲁迅没有提及六朝之后和宋

代的志怪小说，他对神话的注意力主要集中在奴隶社会和封建社会初期保留的典籍中，因为那时巫风和神话的遗留还较普遍，越到封建社会的中、后期，志怪之类的作品中神话的因素才逐渐稀薄，因此鲁迅没有特别地提及。

可见，鲁迅对神话大体上是有界限的，并不是将历史上所有奇幻的作品毫无区别地列为神话。同时，他也不是把神话的范围局限于上古社会，对阶级社会产生的新神话和具有一定神话因素的作品，主张可以作为神话保留。这种比较明达的以发展观点对待神话的界限，和人类学派的神话学有区别。人类学派从进化论出发，有限度地承认神话的发展。他们是把神话的产生、演变只局限于原始社会，因而对原始社会的神话特别重视。他们把神话作为原始人思想、信仰、风俗的反映，是原始人的历史记录和思想进化的明证，是研究早期人类生活与思维活动的重要资料。一到文明民族，神话就成了原始社会的遗留物，或者从邻近原始民族中借用神话来做素材。他们不承认原始神话之外的神话。毋庸置疑，其中有许多合理的因素，特别是把神话作为研究人类发展初期的重要资料，既为建立科学的民族学，也为建立科学的神话学作出了很大的贡献。但是人类学派把神话作为凝固的化石，以为随着原始社会的终结，也就戛然而止，这种一刀切的形而上学的研究方法，得出结论必然不完全符合事实。事实证明，被众所公认的神话总集《山海经》如果细细一读，原来有的神话有极为明显的阶级社会的阶级烙印，并非原始社会末期的阶级烙印。这只用人类学派的发展说和演变说，无论如何得不到确切的解答。其实，在一些地区，产生于阶级社会的神话也不乏见。如满族神话《佛古伦》和汉族刘邦母感龙而孕的神话便属于同一类型，是统治阶级为炫耀祖先而编的神话。一些民族的部族祖先起源神话，基本上和帝王感孕神话相似，有的是由原始图腾神话演变而来，有的则属于统治阶级的假托。白族的密教神则起源更晚。不过这些都不是神话的主体，而是余波。所以从鲁迅的论述，深感对神话界限的认识，不宜走向两个极端。

基于这一见解，鲁迅才提出了有新神话产生的可能。就在1925年给两青年的同一信中，鲁迅以绍兴太阳生日神话为例，说明只要

有原始思维存在，就有产生神话的可能。

……中国人至今未脱原始思想，的确尚有新神话发生……吾乡（绍兴）皆谓太阳之生日为三月十九日，此非小说，非童话，实亦神话，因众皆信之也。而起源则必甚迟，故自唐以迄现在之神话恐亦尚可结集……

这里，鲁迅对新神话鉴别的重要标准：第一，必需是原始思维的反映；第二，众人都如原始初民信仰神话那样，也对之深信无疑。鲁迅并不认为后起的任何幻想性口头创作都是神话。

中国长期停滞于封建社会，城乡差别、地区差别，甚至同一地区平地与山区之差别都特别悬殊。生产落后，文化水平极低，愚昧闭塞，这都是原始思维赖以延续的温床，也是新神话产生的土壤。

只此一例，足以证明鲁迅善于从实际出发谈理论，而不是用固有的框架去套实际。这些神话见解和他早年在日本的神话观确有不同，和中国的实际结合更为紧密。

当然，鲁迅对神话演变的有些观点，由于受资料所限，今天来看就不一定很周全。如他所说神话演进为传说，只有一部分道理。不能如此单纯地看待神话与传说的关系，因为有的传说，几乎和神话一样古老，有的后起的传说，并不都和神话有直接的渊源关系。神话有的演变为传说，但也不尽然。何况古老的神话传说往往界限不那么鲜明。但鲁迅这一观点至今在中国学术界仍有很大影响，仍被一些神话研究者作为理论根据之一，说明这些论证仍有一定的生命力。

二　《故事新编》中的神话观

鲁迅从 1907 年写《人之历史》，到 1935 年创作小说《理水》，中经二十八年。其中，每一重要时刻，他都在著作中论及神话，或在创作中运用神话。但后人对鲁迅神话观的理解，却比较局限于他 20 世纪 20 年代成书的《中国小说史略》与《中国小说的历史的变迁》，

以及散见于他的杂文和其他短论中的见解。而对鲁迅青年时期写的几篇学术著作和《故事新编》中取材于古神话传说的再创作，未曾引起足够的注意。所以对这位一代巨匠的神话观的评价，便不可能是全面而中肯的。特别是对《理水》，如果认识偏颇，更不可能发现鲁迅和同时代一般神话学家在神话观上的原则分歧。

当然，鲁迅不是天生的历史唯物论者，但也不是停滞的进化论者。他在创作上是如此，在神话观上同样是如此。由于他战斗的繁忙，未及对神话作全面的研究，其中有的见解，今天看来虽非毫无商榷之处，然而，如果对他的神话观作纵向考察，便会发现，他的神话观是在发展中形成了独特性。

比如，龙，由原始社会末期的综合图腾，演变为帝王与权力的象征，进而在半封建、半殖民地的中国，又是中华民族的象征。鲁迅于1908年写的《破恶声论》，主张弱小民族要起来反抗。他对中国神龙形象的肯定，便有反帝思想的萌芽。鲁迅这种热爱祖国传统文化和反帝的爱国主义思想，在《故事新编》进一步发扬光大。这八篇争议较多的小说，鲁迅从1922年始，断断续续写了十三年。其中除历史小说之外，只有《补天》、《奔月》、《铸剑》、《理水》直接取材于古神话传说。仅从几篇作品，自然不可能全面系统地评论鲁迅的神话观，只不过企图从这一角度来探索鲁迅神话观在发展过程中的特色，聊补众说之空白。

1. 对神话创造美的再现与升华

女娲，是汉文古籍中最古老、保存得最完美的女神形象，但鲁迅的女娲为主人公的神话小说《补天》，却长期被曲解是写“性”与“爱”的作品。1923年8月《呐喊》问世，收进了这篇小说，叫《不周山》，创造社的成仿吾在《创造季刊》发表了《〈呐喊〉的评论》，对《呐喊》中的全部小说均否定，唯独推崇《不周山》是杰作。他说：“作者由这一篇可谓表现了他不甘拘守着写实的门户。他要进入纯艺术的宫廷。”鲁迅对这种评论很不满意。以后，又不断有评论者指责这篇小说是远离现实的作品。一直到近期，仍有论者提出：“鲁迅用弗洛伊德学说解释她由于性爱而造人，完全符合人类诞生与繁衍的客观实际。”并认为弗洛伊德的学术启发了鲁迅的想象力。❶

❶ 李万钧：《论〈故事新编〉的借鉴与创新》，《鲁迅研究》第7集第269—270页。

众所周知，弗洛伊德是生活在 1856—1939 年的奥地利著名心理学家，创立了精神分析学说，对西方现代思想和世界文学都产生过巨大的影响。他认为人的欲望是精神力量的原动力，这种欲望如受到压抑，文艺家便要将其发泄到创作中去。而他所说的精神压抑主要是指性欲的压抑。他又在《创作家与白日梦》中提出神话“很可能是所有民族寄托愿望的幻想和人类年轻时代的长期梦想被歪曲之后所遗留的迹象”❶。用人的心理与行为来解释人和文艺，有其合理的因素，但总的来说，这一学说是唯心的。早期鲁迅的确曾经有保留地接受了这一学说的部分内容，并在创作中有所实践。但在实践中，对弗洛伊德学说又表现了犹豫和怀疑，《补天》前后思想的牴牾和风格的不一致，正说明他对弗洛伊德学说不仅没有全面肯定，而且把握住了女娲形象的精粹。

❶ 伍蠡甫主编《现代西方文论选》。

鲁迅在《故事新编·序言》中确曾说过：“取了茀罗特说，来解释创造——人和文学的缘起。”也就是说，他企图取女娲造人、炼石补天的神话和弗洛伊德的精神分析说来解释人和文学的起源。所以《补天》的开篇，隐晦地表现了女娲性欲的压抑。“伊似乎是从梦中惊醒的，然而已经记不清做了什么梦；只是很懊恼，觉得有什么不足，又觉得有什么太多了。”然而，鲁迅并没有用很多笔墨来写女娲由于精力充沛而感到心境的无聊，以及她那隐隐约约流露的性的苦闷。小说主要的篇幅是歌颂女娲忘我的劳动，再现和升华了女娲神话的创造美。因此，“在作品的具体描写中，我们只从女娲的精力洋溢和极端无聊的心境中，看到有一点性的苦闷的影子，而主要篇幅则是描绘女娲进行创造性工作的喜悦和艰辛，是对创造精神的歌颂”❷。

❷ 王瑶：《鲁迅〈故事新编〉散论》，《鲁迅研究》第 6 集第 95 页。

鲁迅在运用女娲造人神话时，对古籍资料的糟粕和不确切的地方作了新的解释和处理。《太平御览》卷七八引《风俗通义》云：“女娲抟黄土作人，剧务力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人。故富贵者黄土人也，贫贱凡庸者絙人也。”这里不但说人天生就有富贵贫贱之分，而且天地间是先有富贵者，后有贫贱者。鲁迅舍弃了这些属于后人篡改的内容，又将绳改为藤。袁珂先生在《中国神话传说》肯定藤比绳更合情理。这都说明鲁迅对这一神话的理解是正确的。

如果说鲁迅写女娲造人的情节时，确曾不太明显地尝试着运用

了弗洛伊德学说，那么当他转入写女娲补天时，便完全改变了原来的考虑。女娲炼石补天神话见于《淮南子·览冥训》和《列子·汤问》，共工怒触不周山的神话见于《淮南子·天文训》，两者并无必然的联系，鲁迅再创作时强调了两者的因果关系，并指出是因为共工与颛顼之战对天地的破坏，才带来了人间的灾难，致使女娲在完成造人的伟绩之后，又拖着疲乏的身子，投入了炼石补天、重整乾坤的艰苦劳动。这个时候的天地和造人时的瑰丽景色形成强烈的对比："仰面是歪斜开裂的天，低头是龌龊破烂的地，毫没有一些可以赏心悦目的东西了。"这一幅凋敝破败的景象，难道不也是20世纪20年代初军阀混战时代旧中国社会现实的真实写照吗？鲁迅又随手勾画了一群和崇高、淳厚的女娲全然两样的屑小者：脸下半截长着白毛的学仙者；无爱憎也无是非的混沌者；对女娲补天冷笑、痛骂、阻止的芸芸众生；咒骂女娲"失德蔑礼败度"的、含泪的小丈夫；在女娲尸体的肚皮上扎寨的"嫡派"子孙，等等，更衬托出女娲的光耀、伟大，既是古代劳动人民理想的化身，也寄托了当时灾难深重的人民重建天地的愿望。鲁迅终于摆脱了弗洛伊德学说的局限，借女娲神话的积极内容，来象征中国人民中一部分已经觉醒过来的人，对改革社会的强烈要求。这里有崇高与清醒，也有卑微与愚昧。女娲的孤独与寂寞正是鲁迅当时心情的折射。作品的风格古朴、宏大，但结尾的基调是沉郁而压抑的，因为鲁迅毕竟不是盲目的乐观者。

鲁迅不是单纯再现神话的创造美。虽然对弗洛伊德学说的尝试破坏了小说的统一风格，然而仍然显示出鲁迅早在20世纪20年代初期，已经在探索要对神话的功能开辟一条新途径，力图让神话能直接为现实斗争服务，使古老的神话焕发出艺术的青春。

2. 赋予古神话传说以新意

1926年8月，鲁迅到厦门之前，在北京经历了五卅运动、女师大风潮、"三一八惨案"等几次异常尖锐的阶级搏斗，他作为文化革命的主将，立下了辉煌的战绩。但辛亥革命最终失败，以及五四新文化运动阵营的分化，又使鲁迅苦闷和彷徨。在被迫离开北京到厦门之后，感到离开战斗的寂寞。这正是他总结经验，寻求新的战斗方式，以利再战，思想由沉思到跃进的一个时期。就是在这样的思想

背景下，他创作了《奔月》。有说这篇小说是为赞颂古代英雄羿的；也有说它提出了一个严肃的命题：探索战士的命运和战士的道路；又有说这篇小说反映了战士在寂寞之余复杂苦闷的心情……这些，都各有道理。

羿，又称夷羿，是兼神话与传说双重特点的善射英雄的形象。《尚书》《五子之歌》唐朝孔颖达疏引后汉贾逵的话，认为“羿”是善射之号，非复人之字。这样，羿实际上便是集中了古代各种善射英雄的典型。他的主要事迹是为了扶下国，射去了九个太阳，又为民诛凿齿，杀九婴，缴大风，杀猰貐，断修蛇、禽封豨，这在《天问》、《山海经》和《淮南子》均有记载。但鲁迅的《奔月》对这些都没有作正面的描写，仅仅是回忆的穿插。小说始终没有出现惊心动魄的场面，却反复渲染羿射不到任何野兽的惆怅：

> 他回忆当年的封豕是多么大，远远望去就像一座小土冈，如果那时不去射杀它，留到现在，足足可以吃半年，又何用天天愁饭菜。还有长蛇，也可以做羹喝……
>
> 他还对嫦娥说：“当我射封豕长蛇的时候，野兽是那么多。你还该记得罢，丈母娘的门前就常有黑熊走，叫我去射了好几回……”

表现出这位英雄对往日的战斗生活多么向往，这和鲁迅在厦门那种寂静浓如酒、英雄无用武之地的悲哀心情何等相似。

《奔月》的主要形象和主要情节，都有神话传说作依据。例如羿与逢蒙的关系，小说和古籍所载，完全一致：

> 羿蜂门者，天下之善射者也。（《荀子·正论》）
>
> 百发之中，必有羿逢蒙之巧。（《淮南子·说林篇》）
>
> 逢蒙学射于羿，尽羿之道，思天下惟羿为愈己，于是杀羿。（《孟子四·离娄下》）

可是，有关羿的事迹的记载远不止这些，还有羿淫游以佚畋，射河伯，妻洛水之神宓妃的传说（《天问》）。羿的结局也不是很好，终于被人用桃木大棒击杀：“羿死于桃棓”（《淮南子·诠言篇》）。死后因人民感念他为天下除害的功绩而奉为宗布神。❶可见，神话传说中羿最后的命运是悲而不壮的，只是令人十分惋惜和同情。一个叱咤

❶《淮南子·氾论篇》：“羿除天下之害死而为宗布。”

风云的神式的英雄，在完成了伟大业绩之后，却消沉了、无能了、死去了，这决不是一个真正的战士应有的归宿。鲁迅是真正的战士，他只赞赏那个善射的英雄羿，而对另一个淫游佚畋的羿却不以为然。所以《奔月》中羿的形象始终是光耀夺目的，即使嫦娥抛弃他以后，他还要拈弓搭箭射月亮，“身子是岩石一般挺立着，眼光直射，闪闪如岩下电，须发飘张开动，像黑色火，这一瞬息，使人仿佛想见他当年射日的雄姿”。这个羿和神话传说中的羿不完全相同，就在于他始终没有消沉，他既想把月亮射下来，又想追到月亮上去，总之，他不甘愿当命运的屈服者，而是在愤懑和寂寞中，思考往后的路。这是鲁迅对羿的神话传说赋予的新意，使其既保留了原有的精华，又具有深刻的现实意义。

关于逢蒙这个人物的写作背景，已有论者论及，不再赘言，不过这里要特别提到鲁迅写的逢蒙剪径，被羿的“啮镞法”所挫败这一情节，真是绝妙的文笔！这本不属于羿和逢蒙的传说，而是从“飞衡学射于甘蝇”的传说借用过来的，原传说为：“飞卫学射于甘蝇，诸法并善，唯啮镞法不教。卫密将矢射蝇，蝇啮得镞射卫，卫绕树而走，矢亦绕树而射。”❶这个传说本身极富于哲理意味，飞卫和甘蝇，逢蒙和羿的关系都极为相似，加以羿原来就是善射的英雄，能掌握“啮镞法”本是顺理成章的事。这样的融合，如果出现在没有文字的阶段，那就是羿的神话传说的自然演变。出于鲁迅的笔下，情况又当别论。因为这毕竟是一篇取材于神话传说的再创作，我们不能说羿就是鲁迅，或逢蒙就是高长虹之流，但小说中的人物，的确有现实原型的投影。

鲁迅没有把古人写得更古更死，其中最重要的一个原因，就在于他是伟大的诗人和艺术家。他运用古神话的目的，不是单纯从中寻求精神寄托，更不是远离战斗，进入艺术之宫。由于他始终坚持战斗的“为人生”的现实主义精神，才有可能从羿的身上发现古今战士相通的精神气质，进而对这种英雄品质注入新的含义，使其发挥鼓舞锐气，振奋人心的作用。所以，鲁迅对神话的古为今用的思想，在《奔月》比《补天》更为明确。

❶《太平御览》卷350引《列子》，但今本《列子》无此文。

3. 取古神话传说的“愤怒之音”

“……富有反抗性、蕴有力量的民族，因为叫苦没用，他便觉悟

起来，由哀音而变为怒吼。怒吼的文学一出现，反抗就快到；他们已经很愤怒，所以与革命爆发时代接近的文学每每带有愤怒之音；他要反抗，他要复仇。”❶这是鲁迅1927年4月8日在黄埔军官学校的一次讲话，他同时期发表的《铸剑》（原名《眉间尺》）便是这种要反抗、要复仇、要起来战斗的“愤怒之音”。

❶《鲁迅全集》第3卷《而已集·革命时代的文学》。

前面已提到，鲁迅的《摩罗诗力说》特别推崇拜伦等恶魔派诗人的作品，因为在专制统治的压迫下，对复仇思想的歌颂，也就是对弱小者的支持。《铸剑》的思想，不但与之一脉相承，而且有进一步的提高。如果说，青年鲁迅介绍外国进步文艺的目的是为了唤醒祖国民众的觉醒，那么，鲁迅在借用中国上古神话传说时，已深刻认识到自己祖国文化的精粹所在，并要用本民族的力量和对正义的信仰，来提高中华民族的民族素质。

《铸剑》取材于古代一个具有幻想色彩的传说，并不是严格意义上的神话。原传说主要反映了工匠的血泪深仇。但有些古老的神话与传说，往往很难有绝对的分界，所以通过鲁迅对这一传说的取材和再创造，又能进一步印证其神话观在斗争中发展的脉络。

眉间尺复仇的故事，来自于干将、莫邪铸剑的传说。而有关于干将、莫邪的传说，却有各种不同的记载。其中比较著名的是两种，一种见于《吴越春秋·阖闾内传》，干将、莫邪夫妇奉吴王命铸剑，事成之后，匿阳剑，把阴剑献给了吴王，未遭杀害。吴王又命人造金钩，作钩者因贪财，杀二子，“衅成二钩”，二钩飞向父胸，由此造钩者因杀子造钩有功，乃得吴王赏百金。这个传说虽在一定程度上反映了吴王的贪婪，但鞭笞的主要对象是见财灭亲的造钩者。

另一种见于《搜神记》卷十一，干将、莫邪为楚王作剑，献剑后干将被害，留遗腹子赤比为之复仇。鲁迅选中了这个传说，正因为它更能表达反抗复仇的意识。这是鲁迅《故事新编》中最忠实于原传说的一篇作品，他自己就曾说过：“我只是给铺排，没有改动。”❷这是指故事情节的改动，没有改动的重要原因当然是这篇传说本身的思想基础很好。而对人物形象的塑造和作品主题思想的深化，鲁迅都有新的创造。

❷《鲁迅书信集》（下）第949页。

原传说的客是一位侠义之士，同情赤比年少，无力为父复仇，虽

萍水相逢，也愿助一臂之力。他奉守诺言，“自拟己头，头复堕汤中”，才使“三头俱烂，不可识别”。客的自我牺牲的精神感人至深。但客的性格，以及他为什么会有如此惊人的壮举，他是出于什么考虑，三头俱烂之前，客的头进入汤镬之后又起到了哪样的作用，这些，传说中都未能交待。《铸剑》以客为原型的宴之敖者，与古代的侠士全然不同，是一位阅历甚深、磨炼得很成熟的战士，像铁一般坚硬。他不顾眉间尺以“义士”相称，意味深长地说：“你的就是我的；他也就是我。我的魂灵上是有这么多的，人我所加的伤，我已憎恶了我自己。”这是人生经验的总结，表明他不是为哪一个人，而是要为人世间许多受害者去报仇。这也是鲁迅受了长期严峻而残酷的战斗洗礼之后，在痛苦的探索中获得的体验。

宴之敖者是黑色人。黑色，代表冷静与坚强。那一对能看透世事的黑色的磷火一般的眼睛，便刻下了他的全部经历。他自称善于报仇，在夜空中他所发出的冷峻而又尖利的笑，足以令仇家胆战心惊，而他对眉间尺仍有余温的嘴唇，却吻了两次，说明他内心蕴藏了对受压迫者的热烈感情。他用狼血祭青剑，从狼群中扬长而去，决心要导演一出“头换头兮两个仇人自屠”的壮烈场面。鲁迅怀着难以抑制的革命浪漫主义激情，描写了眉间尺、楚王、宴之敖者三个头颅的搏斗。身首分离，头还能怒、能笑、能搏斗，这是对神话象征意味的继承和“铺排”。原传说只用“三首俱烂，不可识别”八个字作了交待，鲁迅根据这两句话，写了一场惊人心魄的三头搏斗，掀起了故事的高潮，“成为展示作品主题的中心部分”❶。由于宴之敖者的头的参战，终于使楚王的头“只能躺着呻吟，到底是一声不响，只有出气，没有进气了”。

鲁迅在给友人的信中，还特别提到作品中的三首歌要注意，并说“第三首歌，确是伟丽雄壮”。❷这第三首歌是眉间尺的头在听了宴之敖者的歌以后，心领神会，也发出激昂的歌声，决心用自己的头来换取万夫所指的王的头：“血一头颅兮爱乎呜呼。我用一头颅兮而无万夫！彼用百头颅，千头颅……”眉间尺由为个人到为千百万被害者复仇，是因为宴之敖者的熏陶和启发。所以，宴之敖者是鲁迅倾注了革命战斗热情所塑造的一位自觉进行战斗的战士形象。

❶ 周凡英：《〈故事新编〉新探》第57页，花山文艺出版社1983年版。

❷ 《鲁迅书信集下·88致增田涉》。

在他身上，已经没有战士的孤独和苦闷，而是充满了战斗的渴望、期待和信心。鲁迅用艺术形象表现了他杂文所提倡的对敌人要战斗到底的精神。

自来，论者对《铸剑》的评价比较一致，并且被誉为古神话传说再创作的典范作品。它的典范意义决不局限在忠实于传说，而在于鲁迅发现了古神话传说中最深层的潜在力，并充分运用，加以发挥。这时，他已经不满足一般的“古为今用”，而要进一步把古神话传说当作战斗的锐利武器。

4. 民族精英的象征

《理水》像屈原的《天问》那样，是一篇罕见的奇特之作。屈原在《天问》用提问的方式喷射了他的激愤，在《离骚》却将自己与神话中人物开融古铸今之先例。鲁迅借历史、神话、传说融一体的大禹，表达了他的爱与憎以及他的革命理想。

有论者认为，《理水》旨在抨击国民党反动派的腐败无能，借对禹的赞颂形成强烈的对比。有的与之相反，认为作品主人公禹才真正体现了主题，那些反面形象只不过是他的陪衬，《理水》是鲁迅用杂文手法写的小说。有的认为作者借大禹治水，含蓄、深沉地歌颂了北上长征、领导中国人民抗日的中国共产党；与之近似的另一种意见，则认为鲁迅通过大禹，表达了一种鲜明的社会革命理想和激情。……总之，《理水》是《故事新编》中历来最受人重视并阐述最多的一篇作品。所有这些都是从创作角度进行的剖析，不少见解，都很可取。但是至今还没有从鲁迅神话观的角度去理解这篇作品的，因此，未能指出鲁迅借对禹的歌颂和对“文化山”形形色色人物的批判，又澄清了一个当时被有的历史学家搞混乱了的有关“禹”的性质的问题——究竟是历史人物还是神话人物。

早在1923年，有学者考证禹即虫，认为禹“或是九鼎上铸的一种动物，当时铸鼎像物，奇怪的形状一定很多，禹是鼎上动物的最有力者……流传到后来，就成了真正的人王了。”❶根据这一考据，便进一步假设“禹是南方民族的神话中的人物”❷。到1937年，这位学者对自己的旧结论有所修正，不再坚持禹是虫或是南方民族神话中的人，而改认为禹的传说的“来源地是西方九州之戎的区域”，❸但

❶❷《古史辨》第一册第63页、121页。

❸《古史辨》第7册第191页。

对禹是神话中人物，有关禹的历史不可靠等观点没有变，结论是："禹颇有从天神变成伟人的可能。"❶并特别对两千多年来被人民所称道的大禹治水，进行了彻底的否定。这种治史的方法和观点，当时便有人表示怀疑，提出："你们再不要考古史了，给你们一考什么都没有了！"❷一直到近几年，还有神话研究者受其影响，肯定这个论断是大胆而又正确的，也认为禹是一个带有天神色彩的神话人物。杨堃先生则认为鲧、禹是"氏族酋长和大酋长，但在死后全变成神了"。❸这是比较符合实际的。

❶❷ 《古史辨》第 7 册第 190 页，196 页。

❸ 《关于神话学与民族学的几个问题》，《民间文艺学文丛》，北京师范大学出版社 1982 年版。

新中国成立以后，中国的历史研究者以马克思主义为指导，根据丰富的古籍资料作出判断，禹是个站在阶级社会门槛上部落首领一类的人物，是夏的祖先，也许还是夏启的父亲，不是子虚乌有的纯粹神话。我认为，有关禹的神话、传说，只不过是禹及以后的时代的社会现实生活的折射。他的本质不是神，而是被神化了的祖先英雄。后人对他的事迹不容易弄得那么确凿可靠，并不是由于神话历史化的弊病，恰恰相反，而是历史的神话化。所以，从历史实际、从维护中国的民族尊严、从反对帝国主义侵华的滥言出发，大禹作为一个传说中的历史人物，都是不能否定，也不应该否定的。这一点，早在 1935 年鲁迅便已经有明确的认识，所以他写《理水》时，把有关禹的神话传说基本舍弃，而将禹作为一位历史上实有的英雄人物处理。

鲁迅取大禹治水为基本情节，这样更便于表现禹的实干精神，更能有力驳斥"文化山"上的那些老爷们对禹的历史存在的否定。小说颇具深意地安排了一个和学者顶撞的乡下人：

"人里面，是有叫作阿禹的。"乡下人说，"况且'禹'也不是虫，

这是我们乡下人的简笔字，老爷们都写作'禺'是大猴子……"

这个"乡下人"，既可视为历代人民群众的代言人，也可看成鲁迅本人的象征。

在鲁迅笔下的禹，是一位古代脊梁式的人物。过家门而不入，因长年劳累，生"偏枯之症"，全然不讲究衣着，"黑脸黄须，腿弯微曲"，光腿赤足，胼手胝脚，生着"栗子一般的老茧"，受到那些像铁铸一般的乞丐似的老百姓的拥护。用疏导之法治水，取得巨大成功。

这都合乎历史的规定性。显然这是一位曾经活跃在远古时代为民谋利的英雄。但是鲁迅并没有完全回避禹又是一个具有神话色彩的传说时代的人。“大家都在谈论他的故事，最多的是他怎样夜里化为黄熊，用嘴和爪子，一拱一拱的疏通了九河，以及怎样请了天兵天将，捉住兴风作浪的妖怪无支祁，镇在龟山的脚下。”

可见，鲁迅在明确肯定禹是历史人物的同时，又没有把禹与信史时代的历史人物等量齐观，正确体现了历史上的禹和禹的神话传说的辩证关系。

不仅如此，《理水》中的禹又被鲁迅有意识地现代化了，禹直接或间接和现代人发生了种种复杂的关系，诸如骂他为“虫”的文人学者；那一群对他阳奉阴违、花天酒地的水利局的官员们；还有那个有一块乌青疙瘩的“下民代表”等等，都是现代社会现实的真实写照，决不是鲁迅对某一个人的攻击。正如他自己所说：“他一进入小说，是有代表一种人物的资格的”，时间长久，“读者所见的就只是书中人，和这曾经实有的人倒不相干。”❶鲁迅在讽刺当时的社会现实的同时，也通过对禹形象的塑造，肯定了真正的历史主人。《理水》能有这样高的历史价值，乃在于鲁迅是用辩证唯物主义的观点去看待神话与历史的关系，是站在无产阶级战士的立场，创造性地利用了历史、神话、传说的题材。

❶ 《且介亭杂文末编·〈出关的“关”〉》，《鲁迅全集》第6卷第42页。

5. 对神话再创造的新开拓

通过以上初步探讨，可知鲁迅在《故事新编》里表现出来的神话观是不断发展提高并很有个性特色的。首先，他继承发展了神话的象征意味。文学中的象征手法，本来最早就来自民间。神话发生之始，原始初民不可能自觉地运用象征手法。但神话一经产生，随着社会的发展，它的象征意味便越来越明显。黑格尔在谈到希腊神话时，曾说：“阿波罗作为一位精神性的神也还会令人回想到太阳光。例如荷马把希腊军营里的瘟疫，归咎于阿波罗，就是把他看作盛夏中的热力。他的致命的箭也确实和太阳的光线有一种象征的联系。”❷女娲作为一位创世女神，也象征着人类祖先在和自然作斗争中的气魄、智慧和能力。一部分神话发展成寓言之后，它们的象征意味就更加明显了。鲁迅在白色恐怖遍布神州大地的时期，为了便

❷ 《美学》第二卷第216页。

于斗争，采用象征手法是必然的。他的小说散文有的便是这方面的杰作。但鲁迅并不只是继承神话的象征手法，他也吸收了西方的象征主义。1926 年他便称赞过象征派诗人勃洛克的作品《十二个》“是俄国十月革命‘时代的最重要的作品’”❶。他对中西文化兼容并蓄，有选择地吸收，形成了他的革命象征主义。

其次，通过这四篇作品，可以窥见鲁迅神话观的发展轨迹。他由尝试神话的古为今用，到借神话抒革命情怀，进而运用神话作战斗的武器，直至他写《理水》时，已经自觉地从无产阶级世界观出发来处理古代题材，通过古与今的对比，正面与反面的对比，竟然把两种身处不同时代又截然不同性质的人物糅合在同一篇作品里，达到对立统一的效果，形成作品的完整性与和谐性，既保留了古人的基本面貌，又具有强烈的时代精神，这是空前大胆的惊人创造。神话从巫术艺术到审美艺术，屈赋成为第一个高峰，是因为屈原从当时政治斗争的需要利用了神话。而神话进入艺术的殿堂之后，鲁迅又进一步丰富了神话的功能，使其成为有强烈战斗性的审美艺术，关键也在于他立足于现实，从而使他的神话观达到了历史唯物论的高度。因此，不能说鲁迅的神话观始终基本上属于进化论的范畴。他的发展了的神话观，正是他不断跃进的哲学观、政治观和文艺观的反映。

❶ 《集外集拾遗·〈十二个〉后记》，《鲁迅全集》第 7 集第 399 页。

三　伟大的承前启后者

鲁迅对中国神话学的贡献，涉及的方面较多，以上仅是其中比较能代表鲁迅神话观特色的一些主要问题。此外，鲁迅的《中国小说史略》具体介绍了中国古代保存神话传说比较集中的书籍以及文学作品，提出了上古神话零散的原因。鲁迅对中国神话传说中的治水英雄大禹之热爱，除了创作了《理水》，对于会稽禹庙窆石拓片精心收藏和考证，也能说明他对禹事迹的关心。限于篇幅，这些都未能论述。鲁迅的神话活动，从日本留学时期，一直延续到他逝世的

前一年，经历了辛亥革命、五四运动，以及从“四·一二”到抗日战争爆发前夕几个重要的历史时期。他是从痛苦的经历和深刻的体验中，带着宝贵的经验和革命的传统，从革命民主主义者走向了马克思主义。他扎实而深刻地经历了这一转变。他的神话观由进化论到历史唯物论，也是在这一转变中完成的。在他早期的神话论述中，固然保留了若干晚清神话观的烙印，然而在他全部的神话观里，特别是晚期的再创作中，鲁迅对神话的理解较之晚清学者，出现了质的飞跃。

鲁迅不是从狭隘的民族主义立场出发谈论神话，这一点上他与晚清有的学者有原则的区别。晚清具有民主主义思想的进步知识分子，出于反对清王朝的需要，通过神话来区分种族，把不同民族划分为不同的类别，宣扬汉族优越论，这只能在有限的程度上鼓舞汉族人民的斗争勇气，不但不能持久，而且容易加深民族之间的对立情绪，对孤立最腐朽的清王朝是不利的。鲁迅比他们要清醒得多，他早期接受了西方近代民族学和社会心理学关于民族性研究成果中合理的部分，即不同民族有不同的心理素质，同一个民族有相同的心理素质，而扬弃了种族主义的偏见，进而对中国封建社会形成的传统心理进行了批判。他在日本弘文学院学习时所提出的中国国民性，就属于这种中华民族共同的心理素质。他在《摩罗诗力说》强调国民性中劣根性并不是天生的，而是封建统治下的旧习惯势力的影响。因此，要改造国民性。而“国民精神之发扬，与世界识见之广博有所属”，故而“别求新声于异邦”，认定罗摩诗派之作品，“足以振人”。❶用神话为现实斗争服务，鲁迅和晚清某些人种学家是一致的，但鲁迅却比他们看得更远更深，发扬了神话的积极反抗精神，使古老的神话在中国近代思想启蒙运动中，较好地发挥了作用。

❶《鲁迅全集》第1卷第197页。

鲁迅的疑古不是全部否定神话。不可否认，鲁迅不是圣人，也是凡人，他能成为一个“伟大的完成”，曾经经过痛苦的思索、执着的追求和英勇的斗争。不管在政治上、思想上还是学术上，他决不是天生的正确。因此，他在神话的理论上，也曾经有过相互矛盾的地方。比如1907年在《文化偏至论》一文，持自然唯物论思想批判了神话的虚妄，1908年写《破恶声论》又对神话洋溢着赞美和歌颂，极

力维护中华民族的象征——龙。这表现了鲁迅神话见解还未成熟、未定型。同时，也表现了鲁迅论证问题时，根据不同情况是有所侧重的。从反对宗教迷信出发，他指出了神话的消极性；从肯定古人的艺术创造出发，他又肯定了神话奇妙的想象。鲁迅又是中国文学史家中第一个把神话列入首编的。他既接受了自然唯物论的科学思想，又没有停留在原有的水平，对神话的性质比同时代人看得更深。

鲁迅恰如其分地看待神话的社会功能。他不像蒋观云（智由）那样，把外国神话的教育作用夸大到无限的地步。鲁迅一方面承认神话有鼓舞民心的作用，另一方面，后期又对自己前期的意见有新的补充，指出神话的社会功能究竟如何，还要视接受者所受教育的优劣。他继承了晚清秋瑾等革命家为革命而运用神话的优良传统，但鲁迅的作品，无论是思想的深刻性还是艺术上的成就，都是晚清革命作家所无法比拟的。因此，鲁迅用神话再创作的作品，能取得较好的社会效果。

鲁迅对自己早期几篇文言文论文，后来曾作过自我批评。他说："……如《摩罗诗力说》那样，简直是生凑。倘在这几年，大概不致于那么做了。又喜欢做怪句子和写古字……"❶鲁迅所指，正是晚清知识分子撰文的通病，他们的思想、学术成果根本不可能被更多的人所接受，只能在少数知识分子中传播。鲁迅早期文章在形式上无疑留下了晚清的时代特点，不过在内容上，他并未犯洋教条的通病。每论及神话问题，都是为解决中国的实际，至少是以中国神话为主要例证。

❶《坟·题记》，《鲁迅全集》第1卷第153页。

晚清神话学虽然开始吸收西方的科学思想，但仍然还是发育不健全的中西混杂的畸形儿。鲁迅的神话观却是和他的革命生涯同步前进的。尽管因为战斗的复杂、激烈，他无暇对神话作专门的系统的研究，但他从1907年到1935年的神话见解，以及再创作中所表现出来的倾向，都证明鲁迅已孕育出中国现代神话学的胚胎。从这个意义上说，鲁迅作为晚清和现代神话学的承前启后者，当之无愧！



第三章　茅盾是现代神话学的奠基者

茅盾在中国新文化运动中贡献卓越，在文学艺术领域有多方面的成就。他在神话研究上的业绩，近几年来，虽然已逐渐被大家所注意，但有的刊物和论著对他的评价却是不充分的，仅仅把茅盾作为中国现代神话学的先驱者和开拓者之一，并过分强调资产阶级人类学派神话学说对他的影响。这实际上贬低了茅盾在中国现代神话学史上的作用与地位。因此有重新评价的必要。

一　从事神话研究的背景与动因

为了说明问题，这里必须简单回顾一下茅盾写神话研究论著的时代背景和这一时期茅盾的革命政治生涯。尽管这是大家所熟知的，但如何把这些和茅盾的神话学术研究结合起来，却被忽视。

茅盾的神话研究成果，可分四个部分：第一是神话杂论，由七篇论文和杂谈所组成，其中《中国神话研究》写得最早，完成于 1924 年 12 月 11 日，最早发表于《小说月报》1925 年第 16 卷第一期，1929 年才收进世界书局出版的《神话杂论》，是《杂论》一书的主要论文。第二是《中国神话研究 ABC》（后改名《中国神话研究初探》），这是一本专著，完成于 1928 年 10 月 20 日。当时正是汪精卫、蒋介石公开背叛革命以后，他内心充满愤慨、苦闷和矛盾，旅居日本避难的时

期。这部著作，凝聚了他对神话研究的心血，达到当时中国神话研究的最高水平。第三是对北欧神话作了系统的介绍，写成于 1929 年年底的《北欧神话 ABC》，1930 年分上、下册由世界书局印行。第四是对其他问题研究涉及神话，如 1928 年问世的《楚辞与中国神话》、《关于中国神话》❶，1934 年写的《读〈中国的水神〉》❷是一篇书评，都对中国神话问题发表了精辟的见解。行文虽短，但反映了茅盾神话理论的发展变化。

❶❷ 均见《茅盾文艺杂论集》上集，上海文艺出版社 1981 年版。

可见，茅盾的神话论著主要完成于 1924 年到 1929 年这段时间。这几年，中国发生的“五卅”运动和“四·一二”政变，既震惊中外，对中国知识分子也有巨大的影响，革命、不革命、甚至反革命的界限越来越鲜明。

而茅盾的一生，却是革命的一生。特别在 1925 年参加反帝爱国运动以后，文艺思想有明显的跃进。他自己曾说：“一九二五——二七，我和当时革命运动的领导核心有相当多的接触，同时我的工作岗位也使我经常能和基层组织与群众发生关系。”❸这个领导核心就是中国共产党。这一年他写的《论无产阶级艺术》便是中国现代文学史上占重要地位的光辉论著。1927 年“七·一五”事变后，他受到国民党反动派的通缉，在经历了一段苦闷之后，又投身到革命的洪流。1930 年他已逐渐摆脱了悲观消沉的情绪，4 月从日本回到上海，参加了左翼作家联盟，和鲁迅并肩作战。

❸ 《茅盾选集·自序》。

他的主要神话论著，虽完成于他飘零海外彷徨之际，并不能因此就认为他是躲进了象牙之塔在搞纯学术研究。他和那些右翼文人，和那些为学术而学术的研究者们迥然不同。他仍然有所追求，有所探索。他曾作过深刻的自我解剖：“一九二七年上半年我在武汉又经历了较前更深更广的生活，不但看到了更多的革命与反革命的矛盾，也看到了革命阵营内部的矛盾，尤其清楚地认识到小资产阶级知识分子在这大变动时代的矛盾，而且，自然也不会不看到我自己生活上、思想中也有很大的矛盾。”❹带着这种矛盾的心情，他在创作之余，又从事学术研究，继续在文化领域艰苦地寻求真理。

❹ 《茅盾文集》第一卷第 432 页。

茅盾研究神话的最初动因是为了系统地了解欧洲文学。通过对希腊、北欧神话的研究，他才深感“五千年文明古国之中华民族不

可能没有神话”❶。出于这种爱国热情，他一开始就注意到对中国神话的研究，并在中外神话对比研究的基础上，极有成效、系统地探讨了神话学中一些基本理论问题。这些成就，不应该，事实上也不可能和他的革命经历相游离。

❶《神话研究·序》，百花文艺出版社1981年版。

虽然和他同时还有一些不同政治倾向的学者对神话也作过研究，在这个领域也算是先行者，但他们在这方面的成就，决不能和茅盾相提并论。他们各自只不过是先行者行列的一员，而茅盾却远远超越了他们。

二　与人类学派的关系

在青年时期，茅盾曾对人类学派有关神话起源的理论作过扼要的介绍和解释，在他的论著中多次提到人类学神话理论，并声称自己“处处用人类学的神话解释法以权衡中国古籍里的神话材料”❷。可见人类学派的神话学对茅盾确实曾经产生过很深刻的影响，也是当前中国有些学者特别强调茅盾的神话观，未越过进化论的重要根据。

❷茅盾：《神话研究》第225页，以下凡引此书，只在文中注明页数，不另注。

人类学（Anthropology）于19世纪中叶兴起，是一门世界性的综合性学科，包括社会科学与自然科学，以人为研究对象。研究人体结构的叫体质人类学；研究人类发展及其文化创造活动，一般称为文化人类学（Cultural Anth-ropology）。换言之，文化人类学是研究人类文化的科学，研究文化的起源、形成、变迁和进化的过程，对不同部族、民族、国家的文化进行比较，以了解其异同。它包括考古、语言、文艺、宗教、风俗、道德等方面的内容。文化人类学到19世纪末极为兴盛，出现了摩尔根、泰勒、弗雷泽、安德留·兰这样一些著名的人类学家。因此，准确地说，人类学派并不只是一种神话学的学派，民间文学是人类学研究的重要内容，神话更是对人类早期文化的认识具有重大的价值，所以神话成为人类学研究人类社会、文化起源的重要资料，由此而逐渐形成了人类学派神话学。这

一学派在20世纪二三十年代，对中国现代神话学的形成，产生过重大作用，周作人、茅盾、林惠祥、赵景深等都作过详略不同的介绍，鲁迅的神话学说与20世纪40年代闻一多的神话研究，也曾接受过这一学派观点的影响。

苏格兰作家和学者安德留·兰(Andrew Lang, 1844—1912)对人类学派的神话学说的系统化和普及化有较大的贡献，他的理论对中国20世纪二三十年代神话学界的影响更为突出。兰在神话方面的论著有《近代神话学》、《风俗与神话》、《神话、教仪与宗教》等。茅盾接受的主要是兰的“心理派”的理论。

近百年来，国外各种资产阶级学派，通过不同途径，对中国学术界都曾有程度不同的影响，特别是社会学派神话理论，早在晚清时期便被介绍到中国来。而且这些理论，并不是全无道理，多少都从某一角度抓住了神话的局部特点。如英国近代学者弗兰西斯·培根(Francis Bacon, 1561—1626)在他的《古人的智慧》中，说神话是“高雅的教训的寓言”。这一看法脱胎于古希腊、罗马的隐喻学派，强调神话的象征意味，有一定的道理。由于过分引申，便陷于牵强附会。神话学学家见有些民族的神话和希伯来的圣经故事多相似，便以为希伯来是世界神话的中心点，由此而扩散开去，认为巴比伦的洪水神话来自于《圣经》的挪亚方舟故事。他们恰恰把这种关系看颠倒了。但他们毕竟发现了世界各民族的神话确实存在相互影响的情况。自然学派认为神话表现了远古时期，人类在探求自然方面的理论和理想。这里包含了唯物的因素，有一部分自然神话确实是原始社会自然科学的嚆矢。历史学家把神话当历史看，神话固然不能等同于历史，但神话又确有历史的影子。社会学家斯宾塞(Herbert Spencer, 1820—1903)对于神话的解释着眼于从社会生活寻找答案，特别着重于从风俗与宗教来认识神话，认为原始人的祖先崇拜就是最初的宗教形式。这个学派的根本目的是为殖民政策服务的，但客观上确实发现了神话的某些特点。至于语言学派对神话的解释，在西方曾经很有势力。

为什么在这学派林立、众说纷纭的情况下，茅盾选择了人类学派的神话学说？这不是偶然的。第一，这一学派是资产阶级各种学

派中最进步、成就最高的学派，包含了较多的唯物论因素。一直到他晚年，于1978年为他的评论文集写前言时，茅盾仍认为人类学神话学“对神话的发生与消失的解释，尚不算十分背谬”❶。第二，这一学派在西方取代了语言学派以后，在学坛势力甚大，对中国的影响超越其他任何一个学派。茅盾认为其他各种学派都按自己的角度去给神话增添了一些原来所没有的东西，他说：

> 原来古代的神话确是这么一件随着人们的主观而委宛变迁的东西：历史家可以从神话里找出历史来，信徒们找出宗教来，哲学家就找出哲理来。所以在古代物理学和天文学初发达的时候，神话就得了物理的和天文的解释……在比较文字学兴起的时候，神话就得了文字学的解释。就以往的事实来看，一时代的新思潮常常给古代神话加上一件新外套，乃是无可讳言的……比较人类学成立起来，当然要把神话解释的旧案翻一翻了。（10页）

茅盾运用泰勒的“万物有灵论”批判语言学派谬勒(Muller)的“语言错误”说，这一派用语言有错误来解释印度神话的起源。他引用了泰勒名著《原始文化》中的一句话：“世界的初期的哲学，都把太阳和月亮当作活的东西，并且有人类一样的性质。”(44页)他在《自然界神话》一文中，列举了澳洲土著、新西兰、北美土著、墨西哥、南非布西曼族、阿兹特克等民族解释太阳的神话，以及其他民族关于太阳和月亮关系的神话，来证明原人观念里的太阳和月亮的确和人一样地思想着、活动着。他认为这种共同的现象，决不是语言的错误能解释通的，而是说明这些野蛮民族和原人，“有一条共同的思想，有一双共同的眼睛，去解释他们所觉得是奇怪的天空现象”(44页)。对于世界一些民族神话的共同现象，“阿利安(Aryan)种子说”从比较语言学出发的比较神话学，认为是因为欧洲各民族的共同祖先，来自于北印度的高原，和东方的印度与波斯等民族同一族源，即阿利安族。后来，虽然语言不同，由于原来有相同的神话与宗教信仰，因而彼此流传下来的神话有相似之处。这一学说对非阿利安系民族的神话，为什么也有相似之处，便得不到合理的解释。

由于资产阶级各种神话学明显的纰漏，比较之下，茅盾才认为

❶《茅盾评论文集》上册第4页，人民文学出版社1978年版。

兰的“心理派”的理论更有说服力。当时，他还不是成熟的马克思主义文艺理论家，一方面他接受了兰的理论，也认为同一文化水平线上的民族都有大体相同的宇宙观，另一方面又不可能进一步去探索原始先民心理因素的物质基础。安德留·兰的“心理论”与“遗形说”正是在批判语言学派的过程中建立起来的，因此茅盾特别推崇，认为兰是人类学神话学的集大成者。兰论证了各民族的神话乃是原人生活和思想的产物。兰采用以今证古的方法来考察野蛮民族的生活思想和神话中所传述的是否吻合，结果证明神话所表现的图腾观念与血缘婚，在某些野蛮民族的现实生活里都存在。为此，兰将原人之心理概括为六方面的特点：第一，相信万物和人一般，都有生命、思想和感情，即所谓“泛灵论”；第二，相信魔术迷信，认为人、兽可以互变，魔术甚至可以招致风雨雷电等自然现象的变化；第三，相信人死后的灵魂可以独立存在，在另一个世界和生前一样的活动；第四，灵魂还可以变成其他动物，相信鬼魂附体；第五，认为人遭死亡，是因为仇人巫术的暗算；第六，对自然现象的千变万幻及人的梦境有好奇心，希求得到解释。在这些心理基础上创造了各种荒诞的故事，这便是神话。兰还认为一切神话都不外是原始人的哲学、科学与历史的遗形，是原始人的生活与思想的反映。“从原始的哲学，蜕化为诸神世系及幽冥世界等等粗陋的宇宙观；从科学，成为解释自然现象与禽兽生活的故事；从历史，则成为记述某种宗教仪式，部落典礼，与风俗的故事，此种仪式典礼及风俗的起源是早已被忘却了的。”(13—14 页)神话传之后世，被后人修改润饰，因此同时存在不合理的与合理的两种因素，凡属于现代人觉得不合理的，便是兰所说的原人的“遗形”。兰所概括的六条心理特点，茅盾非常重视，曾多次引用，并作为兰有关神话起源理论的核心，反映了他在思想上认为兰的理论比资产阶级其他学派有关的神话理论更严密、更科学。

不过，当时人类学派有关的重要著作均未译成汉文，各人的介绍都难免片面。有的学者的介绍是纯客观的。茅盾的介绍尽管也不是全面的，但他挑选了其中有代表性的观点，对这些观点并有自己的理解，又能结合中国的实际，创造性地运用，解决了一系列外国

人类学派所不可能解决的中国神话学的问题。

由于兰与人类学派所指的“生活”，偏重于原人的宗教与习俗，而不是指的社会生产劳动的生活，所以对神话与宗教、礼仪的关系特别重视。又由于人类学派仅仅视神话为科学研究资料，他们重视的是原始神话，偏重于神话的科学价值，而忽视神话的艺术价值和美学意义。对先进民族已经发展、演变的神话，便认为科学价值不大。

然而茅盾主要从事的是创作和文艺批评，神话研究只是在一段时期内比较热衷。更主要的是他后来接受了马克思主义的影响。虽然他自觉地运用人类学神话学，但是，事实上，他在研究实践中，在一些问题上，又不自觉地有所突破。这种奇特的现象，不但未被有些研究者所重视。甚至在他自己成为成熟的无产阶级革命者以后，也还是认为自己的神话学活动的理论依据是人类学神话学。这说明，实践了的，并不一定都是认识了的。

三　对神话性质的论述

不了解神话的性质，便不可能真正理解什么是神话，这是神话学基本理论中最根本的问题。茅盾对兰的理论，有一个从模仿到发挥，再到创造性运用的过程。当他写第一篇神话学论文《中国神话研究》时，对什么是神话的理解还比较表面，认为“神话是一种流行于上古时代的民间故事，所叙述的是超乎人类能力以上的神们的行事，虽然荒唐无稽，可是古代人民互相传述，却确信以为是真的”。同样的意见在《神话的意义与类别》一文也提到。这时，他还只看到神话外在的一些特点。不过，在这里他特别指出了神话在原始社会的地位很高，被原始初民视为真实可信，“所以其性质颇像宗教记载”。

古代的神话传说，常常不容易区别，有些神话中人物同时也是传说中人物。茅盾为了对神话的性质有较明确的认识，主张两者是

有区别的。他认为，神话所叙述的，是神或者半神的超人行为，有的则是对自然现象的解释，有的是主宰自然的神。传说则多半是叙述古代英雄或民族祖先的事迹。在中国的上古传说中，又由祖先转化为古帝王，不是主宰自然的神，“所以传说的性质颇像史传”。但是传说中的英雄一般都超人，并且也被人们崇奉，对这些现象，茅盾都特别提及，说明神话传说混称并不是全无道理。

古代寓言与神话的关系同样很密切，中国如此，外国也如此，因此茅盾对伊索是否真有其人很怀疑。虽然有的寓言取材于神话，但它们之间的区别较之神话与传说更明显。茅盾以罗马帝国菲得洛斯和贺拉斯的寓言，以及法国 17 世纪拉封丹的寓言为例，来说明寓言创作的目的纯属讽谏与教诲。所以寓言是有作者的，以假借的人物和事件，达到劝戒教训的目的，表现了作家的理想。当时，茅盾还不熟悉马克思有关神话的定义，但客观上，他已意识到，寓言是文明社会作家们有意识的创作，而神话则是原始人集体的、无主名的、不自觉的艺术创造。根据茅盾对寓言的理论，我们通常所指的“民间寓言”的概念，便有重新考虑的必要。茅盾明确指出：“《庄子》里没有严格的神话材料；鲲化为鹏之说，混沌凿窍之谈，河伯海若的对话，黄帝广成的论道，虽均奇诡有趣，然而严格说来，究竟不是神话材料。”(28 页)他很注意神话是无名氏的，多是对宇宙间事物来源的解释，不包含道德的教训，并认为凡是符合这种情况的神话，一般用现代人的眼光去看都是不合理的。

可是事实上，我们所接触到的神话，比茅盾所说的情况要复杂得多，有的神话反映了明确的是非观念，如中国、印度、希腊的神话均如此。女娲作为一位创造女神，具有极大的威力和本领，神话中说她能炼石补天、能造人类，又是笙的发明者，自然很合理。但神话中又说她和伏羲是兄妹，并结为夫妇，还是人首蛇身的怪物，现代人看来就不合理。印度雷神音达拉是财富之神，常常扶危济困，战无不胜，此神的神性、地位和威力成正比，是合理的。但这个神又经常很无威信，醉醺醺地到人间调戏妇女，投牛胎，变动物等，也是不合理的。希腊的宙斯相互矛盾的地方更多，一方面主宰天上、人间，另一方面又特别地怕妻子。他曾诱奸或逼奸许多女神和民女，有时也

变成动物去干坏事。这些跟他那主神的地位很不相称，茅盾认为这都属于神话中不合理因素。他把神话分成合理的和不合理的两种素质，是为了说明两点：第一，各民族的神话中普遍存在合理与不合理的因素，越是文明久远的民族，越是如此，中国神话中合理的成分很多，正说明中华民族有着历史悠久的古老文明。第二，对不合理的神话应该特别重视，这正是原始神话的本来面目，不应该将它们看作是毫无意义的野蛮思想，神话研究的目的，就是要找出不合理因素与合理因素产生的原因。

基于以上的认识，到他写《中国神话研究初探》时，认识大大向前推进，对人类学派的神话起源的理论便有所发挥，进而为神话下了一个定义："……所谓'神话'者，原来是初民的知识的积累，其中有初民的宇宙观，宗教思想，道德标准，民族历史最初期的传说，并对于自然界的认识等等。"

这个定义，至少包含了这几方面的内容：第一，既然神话是初民的知识积累，自然也是他们生活的指南，说明神话不是一种单一的社会意识形态，而是多种社会意识形态的综合体。第二，正因为如此，所以其中有原始初民的哲学思想、宗教意识、道德观念、最早的历史等等。实际上，这些在神话产生初期往往是浑然一体的。第三，既然神话中有"民族历史最初期的传说"，说明早期的传说和神话有时的确很难区别。第四，反映了原始初民与自然界的关系十分密切，神话反映的主要是人与自然的关系。这较之茅盾所介绍的兰的理论显然有提高。就是与鲁迅在《中国小说史略》对神话的解释相比较，也更为全面。鲁迅主要把神话视为对自然的解释，而茅盾事实上已将神话作为一种原始社会的综合的意识形态，客观上已把神话摆在文化史中进行考察。与他的同时代的神话学者相比，没有谁对神话性质的认识，有他如此深刻。

在这个综合的意识形态里，茅盾又认为神话与宗教的关系尤其密切。他在谈到神话与传说的区别时，论及原始人由于对自然现象的变化莫测，惊奇畏惧，总以为冥冥中有什么神灵在起作用，从而用故事的形式进行解释。这说明原始初民在没有能力征服自然的情况下，他们对自然所作的解释，固然表现了对自然奥秘的探索，实际

上又何尝不流露出对自然威力的恐惧与崇拜，所以他才进一步认为神话就其性质颇似宗教记载。这里，茅盾虽然没有用非常肯定的语气说最早的神话就是原始宗教的内容，但他这一洞察，至今对我们研究神话与原始宗教的关系仍很有启迪，并被新近在中国少数民族地区所发现的资料证明，这个认识基本上符合实际。中国西南地区，凡是保留了原始宗教活动的少数民族，在宗教仪式上的主要活动便是由巫师讲唱神话，不过多用韵文的形式。宗教活动由于讲唱神话而愈加神秘、肃穆、庄严、隆重，神话又依赖宗教的形式而得到流传和保存，原始信仰渗透于神话之中，神话便构成了原始宗教的内容，它们相依而存。所以说，原始神话是原始宗教的内核，也可以说是原始初民的“圣经”。这时，神话思维同时就是原始宗教观念，而原始宗教所崇拜的神，同时又是神话的神。这两者之间不可分解的关系，在茅盾写专著《初探》时，认识便越来越明确，在该本第二章《保存与修改》里便说到：“原始人因有强烈的好奇心与原始迷信，发动了创造神话的冲动……神话既创造后，就依附着原始信仰的宗教仪式而保存下来，且时时有自然的修改和增饰。”这种自然的修改和阶级社会文人对神话的修改润饰不同。而世界上文明民族的神话和中国汉族古籍中的神话，都不是原始的神话，如果根据这些来看神话与原始宗教的关系，犹如隔雾观花。茅盾不仅参考了人类学派的理论，更重要的是他除了掌握希腊、罗马、印度、中国汉族的神话资料之外，对非洲、美洲、澳洲一些未开化民族的神话也有研究，所以才能得出经得起历史考验的结论。

正因为茅盾对神话性质的认识和原始宗教相联系，所以他对《山海经》特别重视，并对它作了精深、透辟的分析与研究。他和鲁迅有相同的见解，较早地不同意把《山海经》单纯看作地理书，并极为赞赏明代胡应麟第一个怀疑前人之说，对胡氏在《少室山房笔丛》所说：“《山海经》是古今语怪之祖”，茅盾称其为“灼见”，因为他认为这是中国第一部保存神话最多的古籍。他将《山海经》成书年代断为东周春秋战国之交与秦统一之前的无名氏之作。但同时他又指出《山海经》和口头的原始神话也还是有距离：“……大概都是依据了当时的九鼎图像及庙堂绘画而作说明，采用了当时民间流传的神

话;然因要托名禹、益之故,乃摹仿《禹贡》,任意损害了当时的口头传述的神话。至汉时,陆续有人增益,乃成为现在的形式。一方面固然保存了若干神话材料,而一方面也修改了神话的本来面目的。”(151 页)茅盾对于《山海经》的这些基本观点,和现在一些有影响的《山海经》研究专家基本一致。袁珂在《山海经校注·序》中谈到鲁迅、闻一多、沈雁冰为中国神话研究开辟了蹊径,他深刻体会到,这三位前辈“于丰草长林之途,斩除荆榛,贡其硕果,然耑以神话观点释兹径以通其本恉、粲其光华者,乃仍继响无闻”。说明茅盾在现在神话学史上的地位之重要,岂只是开拓者之一?他对《山海经》的研究在当时可以说是极有新意的。这些成就的取得,是和他对神话的性质有比较正确的认识分不开的。

四　论神话的演化

神话会出现合理与不合理的两种质素,是因长期演变的结果。文明民族的神话普遍如此,但中国上古神话的演化尤其突出,有的神话,由于演化的结果,最后甚至面目全非。茅盾首次分析了西王母神话演化的三个阶段。

第一个阶段是《山海经》半人半兽的西王母,有关的记载有三条:

……玉山,是西王母所居也。西王母,其状如人,豹尾虎齿而善啸,蓬发戴胜,是司天之厉及五残。

——《西山经》

西王母梯几而戴胜杖,其南有三青鸟,为西王母取食,在昆仑北。

——《海内北经》

……昆仑之丘,有神,人面虎身,有文有尾,皆白处之。其下……有人戴胜,虎齿有豹尾,穴处,名曰西王母。……

——《大荒西经》

这个西王母，当然是古代西域一带以虎、豹为图腾的女酋长的形象。所谓三青鸟，《大荒西经》云："有三青鸟，赤首黑目，一名曰大鹙，一名少鹙，一名曰青鸟。"凶禽与猛兽相伴，还处于啖肉充饥的原始狩猎阶段。西王母这一形象，既体现了原始部落对女性与动物的崇拜，也体现了"西王母"这一名称既是神名、酋长名，也是地名或部落名。西王母怪异可怕的形貌，正是当时人与动物不分、人神不分观念的反映，虽然不合理，却在很大程度上保留了原始神话的本相，因此茅盾才将其作为这一则神话的第一阶段，也就是原始的阶段。

第二阶段是《穆天子传》中的西王母，《穆传》虽有浓厚的神异色彩，但本身并不是神话，茅盾估计："也许是战国时文人的手笔"。(153页)这时的西王母，已基本上脱去了兽形，且能与穆天子对酒赋歌。一个怪异之神一变而成为落落大方的女王，但依然保留了若干与动物相处的痕迹，如西王母对天子的歌词中有"徂彼西土，爰居其所，虎豹为群，鸟鹊为处……"这位被茅盾称之为"人王"的西王母，恰恰是中原文化与西域半开化，甚至是尚未开化的文化相结合的产物。原始文化被文明社会的文人涂抹的结果，开始和原始思想有了距离，改变了朴野简短的神话的本来面目。茅盾将这"视为西王母神话之第一次被修改"。

此一神话发展的第三阶段，便是托名班固所著的《汉武故事》与托名班固所撰的《汉武内传》。这两本书都被鲁迅作为汉人小说。鲁迅认为前者"虽多神仙怪异之言，而颇不信方士，文亦简雅，当是文人所为"❶；认为后者"文虽繁丽而浮浅，且窃取释家言，又多用《十洲记》及《汉武故事》中语，可知较两书为后出矣"❷。说明《汉武内传》受到《汉武故事》的影响。因为班固有名气，才托名于他。茅盾认为《故事》"或者是后汉的作品"，"《内传》作者大概是魏晋间人"。(155页)值得注意的是《汉武故事》里的西王母降临时，天有预兆："空中无云，隐如雷声，竟天紫气。"王母开始与不死药发生了联系，与《淮南子》所说"羿请不死药于西王母"近似，不过这里是武帝向她"请不死之药，王母以仙桃相赠。从此西王母这一形象便从神话世界进入了仙境。《内传》据此极力铺排叙述，王母驾至，仪仗华贵，气氛热烈。"群仙数千，光耀庭宇。"她的侍女"年可十六七"，

❶ 《鲁迅全集》第八卷第24页。

❷ 《鲁迅全集》第八卷第25页。

服饰考究，“容眸流盼，神姿清发，真美人也！”她自己更是姿容端庄，穿戴富丽，气度雍容，“视之可年三十许”。王母和侍女的模特儿不正是后妃与宫女吗？以后，王母主要成为了道教之神，不管是民间还是书面的西王母的形象，大体上都按这个模子造形。所以茅盾指出：“这是西王母神话的最后演化。”(156 页)

茅盾对中国古籍资料的这一发现很有意义，说明神话的演化有两种情况，一种是自然演化，另一种是人工演化。《山海经》中的几种异文，小有出入，便属于自然演化，三则西王母神话材料所不同的只有两处：一是西王母的居住地由“玉山”变为“昆仑之丘”；另一是有了取食的“三青鸟”。未脱原型，没有产生质的改变。后一种则属于人工的修改增饰，留下了阶级社会的投影，使原有的神话有了质变。从此以后，一些论者多以茅盾的这一发现来阐明西王母神话的演变情况，进而论证神话演进的一般规律是由粗野到雅训，由简到繁，由全民的文化意象而被打上了阶级烙印。

茅盾又进一步提到，人为地造成神话演化的办法有两种：一种是积极的修改。他说：“我们的曾祖、高祖、高高祖们，没有近代科学的帮助，却很不喜欢那些怪诞粗鲁的东西。因而他们就动手修改了。他们一代一代的把神话传下来，就一代一代的加以修改。”(152 页)西王母的神话便是这样改成的，此外如昆仑神话、牛郎织女神话、鲧禹神话传说等等，无不经过这样的修改。汉文古籍中的神话资料都程度不等地被修改过，即使如《山海经》这部保存原始神话面目最多的神话集，也有编纂者修改的痕迹。

另一种是消极的修改，即不对神话本身作改动，而是对不合理的神话作出合理的解释。中国儒家的创始人孔子及其门徒，对神话便是这种态度，他们使一些神话人物、半人半神人物以及传奇色彩很浓厚的英雄人物，都成为实有的历史人物。如盘古、女娲等本为地道的神话人物，后来被列为“三皇”之内。但有些人物的历史化，如黄帝、尧、舜、禹等等，茅盾一概归为神话的历史化，恐怕不一定很恰当。这些人物作为部落的首领、英雄，被神话化，应该属于历史的神话化。儒家出于“守正”，将这些人物作为真正的历史人物，主观上是为了排斥神怪，客观上却保了神话的历史核心。这种将神话历

史化的情况，并不是中国所独有。公元前 3 世纪，希腊的武赫默洛司(Euhemerus)是西方将神话历史化的始祖，他把神话都看作是民族的最古历史，认为宙斯即克里特国王，他和提坦族(巨人)的战争是平息内乱，并把其他的神话人物都附为历史人物。北欧神话也曾经有过相似的历史化的情况，把自然神话一律都附会于实有的历史事件和历史人物。由于古希腊和北欧有弦歌诗人与戏曲家的保存，所以未像中国上古神话那样遭受损伤的命运。由于茅盾把神话的历史化的后果看得过于严重，又从神话的角度持否定态度，所以使他在有些问题上与 20 世纪 20 年代风靡一时的疑古思潮有不谋而合的结论，也认为夏以前的历史都不可信，“禹以上的历史都有疑窦，都可以说是历史化的神话”。(161 页)这多少见出茅盾当时的认识受到时代思潮的局限。

神话的自然演变，乃出于原人宇宙观的变化；神话被修改而演变，是因为文明社会的人和原人有不同的宇宙观。后一种演化是常见的。正如茅盾所说：“因为‘文雅’的后人不能满意于祖先的原始思想，而又热爱此等流传于民间的故事，因而依着他们当时的流行信仰，剥落了原始的犷野的面目，给披上了绮丽的衣裳。”(157 页)又如《山海经》中的昆仑神话的演化，和原始人思维的变化有关；《山海经》、《淮南子》、《楚辞》都有羿的神话传说，演化的情况很复杂，羿由一位神奇的射手堕落成荒淫无度的国君，这可能是后人修改造成的。

茅盾能从不同时期人们宇宙观的变化来探讨神话的演变，这对人类学派的“遗形说”无疑是突破。同时，茅盾在探讨宇宙观对神话的作用时，还有两个重要的方面未曾引起足够的注意。

第一，茅盾并不是完全没有注意到经济因素对人的思维的作用。例如他曾多次引用麦根西(D. A. Mackenzie)关于农业生活对于一些民族及其神话的作用的论述。麦根西认为：“神话是信仰的产物，而信仰又为经验的产物。”(64 页)他谈到有些民族是在农业生活的基础上进入了文明社会，于是他们的信仰和神话必然呈现出农业生活的色彩。他举例说到印度因气候酷热，人们常受干旱的威胁，便想象那是因为旱魃把水藏了起来，直到雷神将旱魃打死，庄稼

才复苏。又如巴比伦，是水怪使幼发拉底河洪水泛滥，神把水怪打死了，才停止水灾，农民的谷物方才丰收。如果没有进入农耕生活的民族便不会有这种神话。这些见解有很明显的唯物论倾向。茅盾以敏锐的眼光发现了麦根西之说的积极可取，并用这一观点去驳斥胡适的中国古代北方民族没有神话之说。茅盾认为，处于不同地形和气候的民族，不管是以农业为生还是以畜牧为生，都会有神话产生，只是色彩各异。既然北欧有丰富的神话，中国古代北方的民族也不可能没有神话，只是后来消失了。消失的原因，“一为神话的历史化，二为当时社会上没有激动全民族心灵的大事件以诱引‘神代诗人’的产生”(130 页)。茅盾认为“历史化”使中国神话过早地僵化，这是中国神话不如希腊、北欧神话那样有明显、庞大的系统的根本原因。其实，没有“神代诗人”出现，导致神话未获充分的发达，才是更主要的原因。因为神话的历史化，如前所述，不是中国独有的，在欧洲也存在，而神话的文学艺术化在中国却远不如希腊。汉族在古代没有长篇史诗流传下来，这才是神话散失的真正原因。当然，不能说茅盾那时已很明确地意识到经济基础的决定作用，但至少他开始觉察到一个民族的生产和神话的内容有直接的关系。

第二，茅盾已从民族文化交流的角度来观察宇宙观与神话的变化。他对盘古神话和女娲神话的研究就是这方面的硕果。他认为发生于南方的盘古神话，后来又掺进了若干北方民族的宇宙观，徐整的《五运历年纪》中，盘古创造天地的神话，大概受到北方女娲再造天地神话的影响，而增加了枝叶。所以，“中国开辟神话戴了南方的帽子而穿了北部的衣裳，却也是可以断言的了”(166 页)。不管茅盾这个立论最终是否完全站得住，仍不失为有启发性的研究。

正因为茅盾对神话的性质有较深刻的理解，才有可能进一步探讨神话的演变决定于人们的宇宙观，而人们的宇宙观的形成又和生产的状况有直接的联系，证明他已试图从社会生产生活去考察神话。人类学派的兰虽然也很重视原始初民的生活与信仰对神话的影响，但他更重视的是原人的原始信仰、宗教仪式与心理

特点。茅盾发展了人类学派的唯物论成分，对这一学派的进化论力图代之以社会发展的观点看问题。这和他在文艺观上逐步克服进化论乃是有必然联系的。同一个人，不能说他的文艺观在迈向马克思主义，而神话观又是地道资产阶级的。一个人的世界观，在不同领域的反映，一般说是大体一致的。茅盾对神话的研究，是在他文艺活动的早期阶段，即 1929 年之前苦闷、追求、探索的时期。在文艺观上当时他还是位不成熟的马克思主义者，在神话观上只是走到了历史唯物论的门口。他对神话演化的分析，既有意识地吸取了人类学派的精髓，又以实事求是的精神在实践中不断挣脱进化论的约束，以“化他为我”的办法，对中国古神话进行了精湛而独到的研究。

五　对中国上古神话系统的认识与分类

一个民族文化的形成，除了受生产方式制约之外，还受其他各种社会条件和自然条件所左右，其中地理环境的因素便很重要，越是文化不发达的民族，或者越是接近原始的阶段，文化的地区色彩越显著。中国南方民族文化的铸成与农业分不开，北方民族文化的铸造则与游牧分不开。中国历史悠久，中经几次民族大融合，也影响到神话内容与结构的变化。因此，中国的上古神话既庞杂，又零碎。对中国神话应如何划分体系以及中国神话零散的原因，自来都被学者们关心。胡适在《白话文学史》中谈到为什么中国北方的神话不如南方那么丰富，他认为：“古代的中国民族是一种朴实而不富于想象力的民族。他们生活在温带与寒带之间，天然的供给远没有南方民族的丰厚，他们需要时时对天然奋斗，不能像热带民族那样懒洋洋地在棕榈树下白日见鬼，白昼做梦。”又说：“汝汉之间的文学和湘沅之间的文学不大相同，便可以看出疆域越往南，文学越带有神话的分子与想象的能力。”茅盾不同意胡适这一观点。他认为自然条件只能影响神话的色彩，“却不能淹没一民族在神话时代的创

作冲动”(130 页)。他借用文化人类学的理论,强调神话是信仰的产物,而信仰又是经验的产物。具有农业文化的民族和以游牧为生的民族,由于有不同的经验,也就有不同的信仰,因而有极不相同的神话,并不是其中哪一种民族缺少神话。

鲁迅在《中国小说史略》中对中国神话仅存零碎片断,谈了两个原因,其中第一个原因,他认为是“华土之民,先居黄河流域,颇乏天惠,其生也勤,故重实际而黜玄想,不能更集古传以成大文”。茅盾也持不同的观点。他认为中国北部曾有神话,只是因为在商周之交便已历史化得很完备,“神话的色彩大半褪落”(130 页)。哪些是北部民族的神话呢? 他将《淮南子·览冥训》中的洪水神话和女娲补苍天神话,《淮南子·天文训》中的共工怒触不周山,归为北方的产物。在当时资料极欠缺的情况下,他的结论还带有推测的成分。“北方民族大概是多见沉重的阴暗的天空,所以容易想象天是一块石板。”(132 页)由此而有女娲用五色石补天。不周山,据高诱注,乃在西北,“天倾西北……地不满东南”正反映了北人对舆地形貌的认识。《列子·汤问》中的愚公移山故事,所提太行、王屋两山,其方位皆在北部,茅盾认为愚公和智叟实在是“半神半人”者,这有可能是根据北部神话修改成的寓言故事。此外,他将黄帝与蚩尤之战,也归于北部神话的范畴。可见中国古代北方神话原是很丰富的,一些著名的神话形象皆出于北方。

茅盾将楚地神话作为中部地区的产物,将盘古神话视为南方民族的产物。对盘古神话的论断至今仍被一些论著所沿用。

希腊和北欧的神话以一神为主的系统非常明显,茅盾根据中国的情况,对杂乱的上古神话作了初步的梳理,以地区分系,这是首创的,给后来者提供了方便。但任何结论都不可能是绝对的,随着时间的推移、资料的丰富和理论水平的提高,前人的结论只能作为后人进一步深入思考的依据。茅盾的北、中、南三地区之说,既是创新的,也是有缺陷的。比如蚩尤被历史化以后,人们将其作为一个部落的共同体,有的归为江汉民族(即茅盾所说的中部地区),有的则将其归为东夷集团。仅根据黄帝与蚩尤大战于“涿鹿之野”,便断言蚩尤神话是北方产物,就未必很准确。又如盘古神话,仅仅根据它

的最初的记录者是吴人徐整，则认为汉通南粤后，于三国时流传到吴越的，这个根据也不足。徐整除了在《三五历纪》和《五运历年纪》中有两段关于盘古开天辟地、垂死化身的文字之外，还有关于盘古形象的描写："盘古之君，龙首蛇身，嘘为风雨，吹为雷电，开目为昼，闭目为夜。"❶这个"龙首蛇身"的形象，和伏羲、盘瓠、烛阴烛龙❷的形状都有相似之处，定然和蛇图腾崇拜有渊源关系。他的事迹，和烛阴、烛龙尤其相近，都属于开辟大神。烛阴和烛龙所在的钟山和章尾山，实属一山。《古小说钩沉》所辑《玄中记》云："北方有钟山……"所以烛阴或烛龙实为北方的创世大神。《山海经》成书年代比徐整生活的时代早，烛阴、烛龙神话比盘古神话的原始色彩更浓厚，所以盘古神话究竟是一开始就起源于南方，还是因为受到夏民族文化的影响才孕育出盘古神话，盘古与烛阴或烛龙有没有继承关系，这还可以再进一步深入的探讨，盘古神话是南方神话之说不能是最后的定论。这丝毫没有否定南方民族有自成系统的神话。新中国成立以后发现的事实证明，中国西南、中南的少数民族不但有丰富的神话，而且大都以史诗的形式系统地保存在口头，这些过去在中国古籍里却鲜见。茅盾认为是因为长期都没有文人采用，便自形枯死，加以这些少数民族到汉代才和汉族有交往，这时，汉族文化已高度发达，对小民族的神话不予重视。由此，他进而强调要采集少数民族的神话：

❶《广博物志》卷九，转引于袁珂《神话选译百题》第5页。

❷见《山海经》之《海外北经》和《大荒北经》。

> 中国民族在发展的过程中，不断地有新分子参加进来。这些新分子也有它自己的神话和传说。例如蜀，在杨雄的《蜀王本纪》、常璩的《华阳国志》内还存留一些；如吴越，则在赵煜的《吴越春秋》内也有若干传说。此种地方的传说，当然也可以算为中国神话的一部分。这也需要特别的搜辑和研究。至于西南的苗、瑶、僮各族，还有神话活在他们口头的，也在搜采之列。这个工作就更繁重了。（224页）

半个多世纪之前，茅盾就提出对兄弟民族神话的关注，这种远见卓识，至今仍不失其现实性。

中国古神话按地区分支之说，虽有个别问题可以再探讨，但这一理论本身的重要意义却是不可抹杀的。茅盾给中国上古神话的

研究，提出了一个带有方向性的建议，使人们的思想大为活跃，视野大为开阔。中国有自己的国情：幅员辽阔，自然条件复杂，民族众多，历史悠久，历史上民族融合与文化交流的情况纵横交错。不但汉族与各兄弟民族社会发展不平衡，就是汉族本身，由于分布地区不同，差异也很大。在这种情况下，以一个神系来概括中华民族的全部神话，是不实际的。如果机械地按照希腊、北欧神话的标准，来检索中国的神话资料，这样很容易导致否定中国神话。事实上，有些资产阶级学者就是这么看的。为什么和茅盾同时期而比较有影响的某些神话学者，他们多限于对外国神话和外国理论的介绍，未能涉及自己国家的神话，更缺乏理论的建树，这正因为他们不如茅盾这样理解并珍视自己国家的神话。按地区将中国神话分支，不但具有方法论的意义，而且从中国的具体历史条件来看问题，这反映了茅盾的神话观已经有些接近历史唯物主义。

这种以地区划分神话系统的见解，很难说后来对有的神话学家未曾产生影响。20 世纪 70 年代，顾颉刚提出，中国古代神话分昆仑和蓬莱两大系统，前者发源于西部高原地区，流传到东方而形成蓬莱系；两个系统的神话，经过长期流传和交流汇合，到战国中后期，又结合成一个新的统一的神话世界，进而转化为历史传说。昆仑系多巫教思想，蓬莱系多道家思想。❶他是从复原古史面貌的角度来探索这两大系统神话的融合与发展，是否完全符合历史事实，那是另一回事。但作为一家之说，和茅盾神话分三支的研究，至少在方法上是很相似的。不过各有所长。茅盾更注意到楚神话与南方兄弟民族神话的独立性，却忽视了东方沿海地区神话的演变。而顾颉刚又过于强调楚辞与昆仑神话的关系，认为《九歌》的《河伯》以及《离骚》、《天问》的神话大都来自昆仑，对巫风盛兴的楚地神话是否自成系统，没有涉及。新中国成立以后，我们又发现了大量不见于文字的新的神话资料，中国神话究竟应该如何划分系统，有几个中心，并没有得出可靠的结果。

那么，中国古神话中，是否可能存在部分以一神为中心的体系呢？可能有，那就是《山海经》末卷《海内经》的帝俊。据茅盾统计，有关帝俊的事迹，在《大荒东经》有四条，《大荒南经》有两条，《大荒

❶ 顾颉刚：《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》1979 年第二辑。

西经》有一条，记载了大荒诸国皆为帝俊的后裔。在《海内经》有四条，载文化之起源，如舟、车、琴瑟、歌舞、百巧、牛耕等的发明创造，都始于帝俊及其子孙。此外，他的妻子羲和生日，常羲生月，并赐羿彤弓素矰，以扶下国。但帝俊却未见于古史，郭璞认为这就是舜。茅盾对此未下定论，他估计："或以为是黄帝，或以为帝喾，或以为舜；我亦还不敢断定究竟是谁，或另有其帝俊？"❶但他从帝俊的身份和事迹出发，怀疑这是一位主神。

❶《关于中国神话》，原载《大江》月刊第3期，1928年12月15日出版。后收《茅盾文艺杂论集》上集。

对中国古神话中日神之复杂，有些研究者迷茫不解，乱加臆测，有的认为日之母羲和是神话上对日神的称呼，而《九歌》的东君则是祭祀上日神的名号。茅盾从中国神话分三支的观点出发，否定了此说。他认为《天问》有"羿焉彃日？乌焉解羽"之句，《山海经》和《淮南子》都有羿射十日的记载，这些太阳神话都和东君不一样。羲和神话也见于这两部书。所以他认为古代日神神话很复杂，羿射日和羲和可能属于北方的，而东君则可能是属于中部的。至于茅盾所说《山海经》是北方人的作品，后世学者已提出了不同的新观点。不过，将上古神话中各种不同的日神划为不同的系统，这样对待有一定的道理。

茅盾鉴别神话的标准，是看其有没有表现原始信仰与原始生活状况。对中国神话的鉴别，则看是否表现的是中华民族的原始信仰与生活，否则便有可能是外来的。基于此，他将中国神话分成了六类：一、开辟神话；二、解释自然现象的神话；三、万物来源的神话；四、英雄武功的神话；五、幽冥神话；六、人物变形神话。他对神仙之说基本持排斥态度，对幽冥神话的原始性也表示怀疑，因为中国最有系统的幽冥神话都有较多的佛、道思想。

神话分类至今仍是未曾科学解决的问题。每个神话学家都根据自己的理解分类。茅盾所说的六类神话，按他自己所定的标准，真正合格的，只有一、二、三、六几类，第四类严格说是英雄传说。希腊、北欧都有幽冥神话，而且他们的幽冥世界附属于那个总的神系世界，中国古籍资料除《楚辞·招魂》有"幽都"的记载，此类神话鲜见。茅盾可能受西方神话系的影响列此一类。中国神话的分类，和探究中国神话系统一样，还大有文章可作。

六　在比较神话学上的贡献

20世纪二三十年代，学术界对比较方法的运用，特别是对中西文化的比较，可说是凤毛麟角。茅盾既熟悉中国的传统文化，对西方文化的涉猎也比较广泛，是中国第一个对东、西神话以及中、外神话进行较为系统比较的学者。为了弄清楚为什么有的民族的神话系统性很强，有的民族则不那么清晰，他先比较了一些国家的神话保存的方式。从一般规律推测，神话先是靠口头流传，然后巫师、歌手在颂神时加以咏诵，最后进入书面。但在一些久已进入文明阶段的民族，对他们早期口头流传的情况已经无法了解，只能知道在进入文字记载的时期以后，各自保留神话的方式有很大的不同。

茅盾介绍古希腊保存神话是四种人：一、预言者；二、乐工与行吟诗人；三、诗人与悲剧家；四、历史家。所谓“预言者”，几乎全是一些神性的人，他们本身的事迹便进入了古神话传说，其实是当时半神半人的巫师一类的人。诗人与悲剧家对原始神话进行了文学加工，历史家是因为将神话视为历史材料而保存。初期的行吟诗人，因传之久远，大都传说化了。即使是被茅盾将其与悲剧家并列的诗人荷马，也不见得实有其人，同样富于传奇性，但托名荷马的史诗，与传说中的诗人赫希俄德的《神谱》，的确保存了希腊神话传说的主要部分。《神谱》以神话为主，其中有创造天地的神话，叙述神的系谱的故事，神们的各种活动，以及人神之间的交往等等，希腊神话的主体基本都包括在内。荷马史诗以英雄传说为主。传说赫希俄德是牧童出身的诗人。对于荷马便各说不一，有说他是操七弦琴的盲诗人，也有说没有其人，茅盾倾向后一种意见。为了证明茅盾的认识比较可靠，这里可以维科(Giovanni B. Vico，1668—1744)《新科学》❶的见解作一补充。维科说：“希腊世界中最早的哲人是神话的诗人，他们的兴盛是在英雄诗人之前，正如天神是赫拉克勒斯的父亲。”而这种神话的诗人，就是类似于传说中的赫希俄德一类的人，

❶《新科学》是一部关于古代文化史的著作，作者维科力图说明人类如何由神的时代，经过英雄的时代，进入到人的时代，1725年出版。维科创立的是新的观点和方法，即历史发展的观点和历史的方法，为后人开辟了一条新路。

甚至是比这还要早的神性的“预言家”。维科也不认为荷马实有其人，对这个问题，他发表了一些很有参考价值的意见：

> 希腊各民族都争着夺取荷马故乡的光荣，都说荷马是他们那个地方的公民，理由就在于希腊各族人民自己就是荷马。
>
> 荷马作《伊利亚特》是在他的少年时代，希腊当时还年轻，所以沸腾着崇高的情欲，例如骄傲、暴怒和复仇的狂热愿望。……但是荷马作《奥德赛》是在他的老年时代，思索是谨慎之母，因此，这样的希腊赞美象俄底修斯那样代表智慧的英雄。
>
> 这样，我们就证明了《伊利亚特》的作者荷马比起《奥德赛》的作者荷马要早许多世纪。❶

❶ 《西方文论选》第536和548—549页，上海译文出版社1980年版。

可见，荷马决不是一个个人。希腊神话能够比较完整地传于后世，有赖于整整一个时代的歌手，能进入世界文学名著的行列，民间诗人将神话文学化，立下了不朽的功勋。

北欧神话的保存，茅盾介绍有三个方面：一、古代金石器上雕刻的鲁纳文的铭识，雕刻在墓碑与器物上，是颂神词，保留了神话的片断。这是北欧所特有的保存方式。二、行吟诗人的诗歌。三、史诗《埃达》与《萨迦》保留了不少神话传说，其中十二首有关尼伯龙根故事的诗，保存在韵文《埃达》中，是很有价值的日耳曼史诗《尼伯龙根之歌》的前身。北欧这后两种保存的方式，和希腊十分相似，因此两者的神话在结构上有许多近似之处。

此外，他对埃及和印度神话的保存也作了介绍，其中，最令人注意的是埃及的《死人之书》，据说保存神话最丰富，仅神名便达五百以上。埃及人为祝福死者在另一个世界得到幸福和复活，他们是出于宗教信仰而保存了神话，所以把这种文字“或刻于埃及皇帝陵墓寝宫的石壁上，或刻于岩壁墓道之石壁上，或刻或书于棺盖，或书于芦纸而藏于棺中”。(25页)黑格尔将埃及人这种观念称之为“关于死的观念和表现”。他还说：“在埃及，不可以眼见的事物却有一种较完满的意义，死从生本身获得了内容，直接的存在虽被剥夺了，死在他的无生状态中却仍保持对生的联系，而且藉生的具体形象获得了独立和保存。”❷埃及的木乃伊都戴着动物面具。动物形象和人的形象混在一起，这都有神话作背景，而且也都有内在的宗教奥秘，

❷ 黑格尔：《美学》第二卷第70页。

埃及人惯用象征的方式去运用动物形象，因此埃及神话中的神不及希腊神话中的神那样高度人格化。

中国上古神话材料很分散，因此给人以不丰富的错觉。哲学家、文学家、历史家各取所需。在诸子哲学著作中，茅盾最重视《列子》。他认为《列子》虽是伪书，在哲学史上价值不大，但保存了一些重要的神话，如女娲补天、共工触不周山、夸父逐日、龙伯大人之国等等。其次，茅盾重视《淮南子》。他又较为系统地研究了《山海经》的神话价值以及楚辞与神话的关系。鲁迅在《中国小说史略》所说中国神话零散之原因的第二点，归之为“儒者所不道”，有一定道理。其实，中国上古神话零散和它的保存方式很有关系。今天，我们如果以希腊、北欧与中国少数民族的情况加以比较，可以发现，中国少数民族的民间诗人、巫师以及这些人所吟颂的长篇史诗对系统保存本民族的神话便起了重要作用。又由于他们的神话与史诗，除了自然的演变，大多数未经哲学家、文学家与历史家所加工、修改、解释，更接近原始本相，有的对还原中国上古神话很有参照作用。茅盾当时没有条件掌握这一部分材料，所以有些问题不得其解。

在对各国神话保存方式研究的基础上，茅盾继续对神话本身进行了饶有兴味的研究。他对神话作比较研究时，主要以现代文化人类学的知识与观念为背景，去分析其中的异同。

他所编译的北欧神话，一个最明显的特点是很有系统。在天地创造的过程中，善的象征是神族，恶的象征是霜巨人，他们之间，经过反复的、激烈的交战，神族才取得胜利，在荒凉的太空创造了一个适宜于万物生存的世界。神们统治了宇宙以后，从“众神之父”奥定，到神后佛利茄，以及他们的属神，不下数十个。从天神到冥界神，从爱神到命运女神；自然神中，上至天体、季节之变换，下至森林、海洋，都有神。他们有的被单独叙述，有的则作为一种类型的神被加以介绍，如海洋之神，神之使者与守望者，战神女郎凡尔凯尔们。众神均是奥定的后裔，构成了一个完整的神系世界。

另一个特色是每个神既有自然属性，又有人的个性，是高度人格化了的自然神。奥定便是空气的人格化，象征宇宙间无所不在的精神。从他矫健的外形，深色的衣着，无敌的矛，耀眼的宫殿，还有

他肩头常停着的两只大鸦，以及他脚边蹲着的两只狼犬，无不显示出这位神的威严。最令人难忘的是雷神菽耳。在不少民族的神话里，特别是近水易涝地区的民族，他们神话里的雷神往往是凶神，是给人间带来自然压迫的象征，也是毁灭人类的洪水制造者。而北欧，由于气候寒冷，雷鸣意味着冰雪解冻、大地回春，雷神便是霜巨人的劲敌，农家的恩人。他的美丽的妻子金发女神，是熟透的谷穗的人格化，这种想象给人的美感非常协调而和谐。由于菽耳是北欧最古最受人尊敬的神，有关这一神的神话特别丰富，使菽耳的形象有突出的民族性和丰富的个性。

北欧神话悲壮的结局，说明北欧人民不但善于想象，也长于思考，他们非常现实地意识到，有生必有死，这是不可改变的规律，因此，他们的神不是“永生”的，而是在“神之劫难”里被一场恶火焚烧殆尽。只有个别幸存者，在苏醒的大地上，继续繁衍第二代神——即第二代人。

为了编译北欧神话，茅盾阅读了大量英文版书籍，不但发现北欧神话异常丰富、美丽，而且又将它们同世界上最著名的希腊神话作了比较研究，运用这种当时在中国学术界还很新颖的研究方法，在理论上有所发现。

希腊因地处南欧，得天独厚，风景秀丽，气候宜人，自然和北欧的风土人情有较大的不同，反映他们生活、思想的文学艺术，无疑也会有显著的差异。所以南欧与北欧的神话不同，这是毫不足怪的。然而这两大系统的神话却存在许多相似之处。

其中，最突出的相似处，是希腊人和北欧人都有大致相似的宇宙观，都把宇宙分为陆、海、冥三界。陆界包括上天，统治天地间的大神是主宰者，希腊为宙斯，北欧是奥定。宙斯在战胜其父克罗诺斯以后，命兄波塞冬司海，另一兄普路同司冥界。❶北欧神话的海神费利和冥王凡，跟奥定也是兄弟关系。又如这两大系的神话都是自然的人格化。希腊神后赫拉与北欧神后佛利茄，都是大气之拟人化，母爱的代表，婚姻的主司者，管理天空的云气。她们又都保留了母系社会女性的尊严和威力，都有一套治大神丈夫的办法。太阳神阿波罗与佛赖，爱神维纳斯与弗利夏……酷似之处皆多。

❶ 希腊神话的乌兰诺斯（Uranus，意谓“天”），生子女十二，恐其篡位，遂闭于北荒之塔塔罗司地下谷，名为提坦，是为巨人族，常与神争权，后乌兰诺斯又将新生的七子送去禁闭，幼子克罗诺斯偕其兄起来反抗，篡其位。他为了防止被篡，便吞食自己的儿子。唯幼子宙斯被母亲藏于山中，成长后，逐父代位。宙斯实为第三代天神。

凡是相似的，茅盾都按安得留·兰的“心理派”的理论加以解释，归之为同一文化水平线上的民族都有大体相同的宇宙观。凡是不相似的，便用自然条件的差异作解释，这在很大程度上是说得通的。不过茅盾那时还不可能更深一层去探索原始初民心理因素的物质基础。又由于当时利用各种学科综合研究的条件尚未具备，茅盾也不可能从宏观的高度剖析各民族神话的深层结构的差异。但他的比较研究不是停留在西方。他越过了人类学派的视野范围，不只是把注意力放在原始民族的神话上，他的注意力由原始神话扩展到文明神话，从西方神话伸延到东方神话，最后落脚于以探讨中国神话为主。他将盘古神话与印度、北美、北欧创世神话相比较，把女娲补天与北欧天地毁灭与再创造的神话相比较，发现相似之处颇多，并由此窥见了女娲开辟大神的地位。茅盾由希腊人的奥林匹斯山，联想到中国神话中的昆仑。昆仑在上古神话中占有特殊的地位，即使学者们对昆仑的位置曾进行多种推测和考证，但昆仑所具的想象的、神秘的成分仍旧不能抹杀。茅盾认为，中国上古神话里，昆仑的最初观念在《山海经》有记载，《西山经》谓昆仑是“帝之下都，神陆吾司”。《海内西经》对昆仑的景象多了一些描绘：“昆仑之墟，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，有开明兽守之，百神之所在……”这里不仅是帝之下都，而且是群神集聚之地。茅盾认为，这“正好代表了北方民族的严肃的现实的气味”(168 页)。而《楚辞》里的昆仑，却有了一层美丽梦幻的色彩；《淮南子》里的昆仑，才有一番仙境。由于方士道士的神仙之说兴起，昆仑又被搬到海外去了，在伪作《十洲记》里并换了主人，由帝改为西王母了，失去了原始的宇宙观。所以茅盾认为，昆仑是“帝之下都”之说，“尚可想见中国北方(后来也加入中部)人民的原始宇宙观是也像希腊人一样把境内最高的山作为神圣的地方”(170 页)。

茅盾通过中西方一系列神话的比较，确认夸父和蚩尤都类似于希腊和北欧神话中的巨大族。所谓“夸父逐日”是与神争权的象征，因此“夸父”不是人名，而应该是族名。蚩尤的悲剧更具有史诗的性质。这些，今天在神话学中已经是一般常识性的问题。可是几十年

前，便属于新的见解。凡属于那时他的创见，茅盾曾特别地加以指出：

> 如言帝俊、羿、禹这一章，又如第六章对于《大司命》、《少司命》、《山鬼》等篇的解释。还有解释蚩尤为巨人族之一，黄帝与蚩尤的战争就是巨人族与神之战争；夸父与夸娥即一；“终北”“华胥”之为中部人民的宇宙观；……

可见，茅盾并不是为比较而比较，最终目的还是为了解决中国神话研究中的问题，探索中国神话的演变趋向，认识中国神话的价值，力求为建立中国的神话学奠定基础。这些，都不能直接仰赖人类学派的神话学，而是茅盾的重大突破。

七　将神话作为文学的源头

由于茅盾在“五四”以后是新文学运动的倡导者，所以他对翻译介绍外国文学非常热心。他除了介绍俄国文学、苏联文学之外，也介绍世界上一些弱小民族的文学，其中包括童话和寓言。他介绍的神话有南澳洲、印度、南非洲、北美、南美、希腊、北欧的，对北欧的神话曾作系统的编译。他以非常严肃而慎审的态度对待这一工作，不是单纯从个人爱好出发。他说：“有人专为个人强烈的爱好心而翻译，自是他个人的自由；有人专‘为足救时弊’而翻译，也是他个人的自由。但翻译动机之不单限主观的爱好心，岂不显然呢？况且一个人翻译一篇外国文学作品，于主观的爱好心而外，再加上一‘足救时弊’的观念，亦未始竟是不可能，不合理的事。”❶正因为他把翻译介绍外国文学和改革社会的时弊相联系，所以有明确的目的性。他还认为：“介绍西洋文学的目的，一半果是欲介绍他们的文学艺术来，一半也为的是欲介绍世界的现代思想——而且这应该是更注意些的目的。”❷

他不但注意作品的思想内容，也很注意作品的艺术特色。他指出：“文学作品最重要的艺术色就是该作品的神韵。灰色的文学我

❶《介绍外国文学作品的目的》原载1922年8月1日《时事新报》附刊《文学旬刊》45期，1981年收入上海文艺出版社《茅盾文艺杂论集》上集。

❷❸《新文学研究者的责任与努力》，原载《小说月报》第12卷第2期，后收入《茅盾文艺杂论集》上集。

们不能把他译成红色;神秘而带颓丧气的文学我们不能把他译成光明而矫健的文学……”又说:“如果能不失这些特别的艺术色,便转译亦是可贵;如果失了,便从原文直译出他没有什么可贵。”❶

这些,虽然都是他针对翻译作家文学而说的,其实他在译介外国的神话时,也尽量遵循这些原则。茅盾非常重视神话的文学艺术价值,对神话的研究,是为了追寻文学的源头。一直到1980年将他早年神话研究论著集中为专论《神话研究》再版时,他在《序》中回顾往事,便说:“二十二三岁时,为了从头研究欧洲文学的发展,故而研究希腊的两大史诗,又因两大史诗实即希腊神话之艺术化,故而又研究希腊神话。彼时我以为希腊地处南欧,则地处北欧之斯堪的纳维亚各民族必有其神话。”这就是茅盾介绍北欧神话的主要原因。

茅盾虽然对原始神话和神话的科学性非常重视,但他并不限于此,同时还特别重视那些已经发展到高级阶段、已成体系的文明的神话,并从文学的源头来考察神话的历史地位。这既体现在他对外国神话的编译和研究中,也体现在他对中国神话的研究成果中。他是那样生动而又富于情趣地把读者引进到北欧神话世界中去,并将自己一些独到的见解和精辟的议论穿插其中,成为科学性与艺术性相结合的范例。这一点也能证明,他的实践没有拘泥于人类学派的理论。

茅盾一方面宣称自己是严格按人类学派的观点来考察神话,另一方面又强调神话是文学的源头,并特别重视其艺术价值。这岂不是自相矛盾?

其实,并不矛盾。

茅盾在创作上是一位严格的现实主义大师,同样,他在学术研究上也有尊重事实的优良作风。这就使他在理论上非常明确地认识到神话是文学的源头。他在《楚辞与中国神话》❷一文中曾指出:“故就文学的立点而言,神话实在即是原始人民的文学。迨及渐进于文明,一民族的神话即成为一民族的文学的源泉:此在世界各文明民族,大抵皆然,并没有例外。”我们现在所见到的希腊、罗马和北欧神话都不是原来的面貌,已经过无数匿名诗人所加工。东方印度

❶ 《新文学研究者的责任与努力》,原载《小说月报》第12卷第2期,后收入《茅盾文艺杂论集》上集。

❷ 原载《文学周报》第6卷第8期,后收入《茅盾文艺杂论集》上集。

的神话也有类似情况。不过文学化的程度却各有不同。茅盾判断，北欧神话比希腊神话见之于世要晚得多，至少晚一千年光景。由于北欧开化较迟，尚未来得及从原始神话发展为如希腊神话那样复杂纷繁的体系，便遭受到基督教势力的入侵，“阻碍了它的广大化、精湛化和组织化，因而北欧神话很可以说是中途夭殇的未完成品”(234 页)。但他认为，北欧神话的重要内容都在韵文史诗《埃达》得到保存，不仅对其体系有迹可寻，而且留下了古冰岛行吟诗人对神话的继承和利用。流传下来的北欧神话虽然不能完全反映古代斯堪的纳维亚人的原始信仰，但那古朴而巨伟的风格，那些庄重、纯正而博大的神，以及神们的悲剧命运，都和抒情诗式的希腊神话以及那些嬉戏、骄傲的希腊神截然不同。诗人不仅保存了神话，更重要的是他们保存了神话的特色。所以对神话进入史诗，茅盾称之谓神话的艺术化。

在希腊和北欧，即使对神话的本来面目有所改变，神话的艺术化，却得到了比较完整而系统的保留。那么，在中国，神话和文学的关系，以及神话的文学化又是如何表现的呢？茅盾认为，中国上古神话的文学化首次出现，不是史诗，而是作家的再创作。他高度评价屈原和楚辞与神话的关系。他在《楚辞与中国神话》❶发表了一些不同于传统的见解。他提出，因为曾经被孔子所删定，《诗经》在中国文学史上便特别受到重视，被奉为一切文学的始祖。他举了两例为证。一是刘彦和在《文心雕龙·通变》说：“楚之骚文，矩式周人。”二是顾炎武在《日知录》说：“三百篇之下不能不降为《楚辞》。”这都是封建文人独尊《诗经》的观念的反映。茅盾则强调，《诗经》是北部诗歌总集，《楚辞》是南方文学总集，前者源于民间歌谣，后者源于神话。据此，茅盾不但对《楚辞》各篇的性质及作者的主名提出了新的解释，而且批评汉淮南王刘安对《楚辞》的解释过于抽象，宋黄伯思的解释又过于浮浅。他认为《楚辞》在性质上与《诗经》各殊，前者是利用神话传说的纯文学作品，后者则大部分属于民间的歌谣。因此，茅盾把《楚辞》看作是一种新的文学形式，“是中国最早的文人文学”。这种新体，因为屈原用来直诉情怀，能激起当时民众的共鸣。后来者虽然极力模仿“骚体”，皆“莫追屈宋逸步”，并不是后人

❶ 《茅盾文艺杂论集》上集。

都是无才之辈，正是因为他们不像屈原那样有得天独厚的条件，可以直接取材于楚地的神话传说。他们只能“转乞灵于屈宋之作，故而情文遂远不逮了”。间接的影响远不如直接哺育。可见，茅盾多么重视神话对屈原、宋玉的陶冶，并将这当作他们文学成就的重要因素。

茅盾甚至认为，最初的文人文学“必须以民间文学的神话与传说为源泉”，这种文学才有可能有“民众的基础，为民众所了解”。在“五四”以后，中国新文学欧化现象比较普遍的情况下，茅盾如此看重民族民间文学的传统，并以屈原为先例，来论证民间文学对作家文学艺术成就所起的决定性作用。在这一点上，茅盾和鲁迅的意见很一致，都对民间文学在文学史上的作用有高度的评价。他们都把文学的新转变看作取决于作家和艺术家向民间的学习，充分肯定屈原由于撷取民间神话传说，使中国文学发生了转折，产生了真正不朽的作家文学。

茅盾对王逸在《楚辞章句》对《九歌》的解释提出了异议，不同意把《九歌》所说的香草、美人、灵鬼、山神比喻为“怀王及群小众彦”，认为其不属于什么“君臣讽谏”之作，而是经过屈原修改写定的民间神话。所以他赞同胡适所说，乃最古的南方民族文学，称之为“古代南中国的宗教歌舞”。这一见解后来被大多论者所接受。对于王逸同一书对《天问》的解释，有的茅盾也提出了怀疑，他说：“惟谓原书于壁，而后裒集，则近穿凿”。因为那时书写困难。他也不同意这是屈原的泄愤之作，而是屈原在闲暇之时，“对于神话传说中不合理质素之感想，和他的身世穷愁无关。”前者有理，后者把《天问》的创作看作和屈原的愤懑全不相干，这又值得商榷。

茅盾赞美《楚辞》也可算是中国的《伊利亚特》和《奥德赛》。他的这些理论，说明他并不是只看到神话在题材和形式上对屈原和楚辞的影响，而是深刻地理解到神话曾在一定的历史时期有左右一代诗风的作用。他通过神话对《楚辞》的影响，《楚辞》对后世文学的影响，很有说服力地论证了神话在中国文学发展中的作用和地位。而这一切，都不是依靠西方人类学派的理论所能解决的。

八　历史地位

1934 年,茅盾已经是很著名的革命作家了,并进入了创作的黄金时期。这时,也是文化界白色恐怖空前的时期。左翼团体被捣毁、封闭,进步书刊被查禁,进步作家的人身安全受到严重威胁,茅盾的全部创作,几乎都因“鼓吹阶级斗争”的“罪名”而被严行查禁。在这杀机四伏的日子,茅盾还在空隙间为黄芝冈的小册子《中国的水神》写了一篇书评。这篇《读〈中国的水神〉》❶与其说是书评,还不如说是对西方资产阶级学者关于中国神话曲解的批判。早在 1924 年他写《中国神话研究》时,已对腾尼斯所著《中国民俗学》和威纳的《中国神话与传说》提出过批评。这里又着重指出威纳对中国神话的无知:“好像他简直不知道中国还有一部神话的总集《山海经》!”他再三强调研究中国古神话的重要材料是《山海经》、《楚辞》与《淮南子》。但要研究中国神话的演变,对秦汉以后以至现在的民间文学也要考究,而后一条研究路子是更为艰巨的。茅盾认为,《中国的水神》在这方面做出了可观的成绩,其主要原因,是黄芝冈通过对一系列的实际材料作比较归纳得出结论,而不是去找例证来说明原则。这样,黄芝冈就为中国长江流域复杂的水神传说找出了这样三条规律:一、水神传说的分歧庞杂是“不同的神的力量所起的争持,不相同的力量是因为不相同的时代地点,有它们相同的水灾和治水的人物;二、“不但四川神话移来江西,江西神话也有时移来四川”,所以长江一带的水神传说有相当的沟通痕迹;三、杨将军(或二郎神)的威灵和神话的产生是因为有夔巫峡江的滩险。这确把长江水神传说演变的规律研究得很透彻。这种跟时代、地区色彩相结合的比较归纳法,今天对我们无疑也是值得借鉴的。这本是一般有求实精神的科学家与学者常用的方法,但茅盾却认为是神话学最大最有力的三个原则,而且是人类学家安德留·兰毕生致力要证明的三个原则。这里,茅盾在肯定《中国的水神》成就的同时,虽有些夸大了

❶ 见《茅盾文艺杂论集》上集。

人类学派神话学在中国的影响，但他提倡求实的精神，以及在战斗之余还不忘为中国现代神话学再垫上一块基石，这都说明他对中国传统文化之热爱。

如果说，从茅盾的文艺实践中可以看出一位革命作家的发展历程，那么，从茅盾的神话研究中，也反映了“五四”以后一代革命知识分子在学术领域中的求实与科学的精神。

他对神话的研究，很注意系统性与完整性。他所探讨的一系列基本理论问题有神话的性质与类别，神话的起源，神话的保存、演变与修改，以及世界各民族神话之比较。这些问题，在这之前，有的除了鲁迅在论著中有所涉及之外，别人均未作过理论性的探讨。而鲁迅多是在谈别的问题时捎带论及神话，没有像茅盾这样写过一系列专门的论文与专著，加上鲁迅的注意力更多地在其他方面，20 世纪 30 年代除在个别书笺中谈过一些有关的意见，基本上就未对神话再作论述。所以，就这个领域言，茅盾接触得更为深广。至于当时其他神话研究者，对这一系列根本理论问题更无个人之见。他们有的在介绍外国神话学方面做了一些有益的工作，或者对某一个神话的研究做出了一点成绩，有的甚至只不过是把神话当作研究人类学或民俗学的资料。古史辨派以神话为旁证，怀疑古史的可信，也导致对神话本身的不可知论。他们从观点、立场、态度到方法，都没有跳出西方资产阶级学术体系的窠臼。这些学者，后来有的改变研究对象而不再搞神话学了，有的虽继续研究，但由于立场、观点没有根本的变化，并未做出可观的成绩。当茅盾以充满信心和远见的态度提出要注意采集少数民族的神话时，而个别学者的论著中甚至存在对兄弟民族的诬蔑之词。对比之下，更显出鲁迅和茅盾在神话观上的进步。

茅盾在探讨基本理论的同时，又对中外神话作了具体入微的研究。那时，他已经开始做到以宏观研究来指导微观研究，又以微观研究的发现使宏观研究深入化。

茅盾在研究中，也注意科学性与艺术性相结合。他很重视神话资料的真实可靠，所以认为保存神话原始面貌较多的《山海经》“神话价值很高”(276 页)。但茅盾又尊重历史事实，认为文明民族保

存下来的神话大都有程度不同的修改，因而对一些艺术化了的神话，他也很重视，并从文学发展的总进程中来进行评价，认为这才是文学的源头。茅盾不以偏颇的态度对待学术问题，不因强调神话的科学性就否定从艺术角度的研究。他是两条腿同时走，各有千秋。他对那些他认为历史化程度很深的神话，如黄帝、蚩尤、夸父、羿、禹等的形象，都提出了不同于前人的新意见；对帝俊身份的发现也很有见地。而对那些在《楚辞》中已经相当具有文学色彩的神话形象，如大司命、少司命、山鬼等，也作了独到的解释。因此，他的神话理论既有严密的论证，又不乏行文的清俊。

茅盾接受了外国人类学派神话学的精华，批判继承了中国传统有关神话的论述，又吸收了同时代学者的神话研究成果，真正做到了博采众家之长。

茅盾对人类学派安德留·兰的理论评价过高，确实反映了他当时世界观的局限和对马克思主义接受的程度。但他的神话观并不是停滞不前的，他在 1928 年年底所写的《关于中国神话》一文，对 1924 年写的《中国神话研究》便有所批判："该文中有许多意见，我现在已经抛弃了。"他的《初探》和最后一篇《读〈中国的水神〉》所表现出来的神话观，决非是进化论思想所能概括的，且精辟之见甚多。《初探》一书形成了他的神话学体系，《楚辞与中国神话》和《读〈中国的水神〉》，都透露了茅盾在对中国神话的研究上有新的进展。可惜由于战斗的繁忙和环境的险恶，使茅盾无暇顾及再写神话方面的论著。但这些也足以证明，随着他世界观的转化，他的神话观也在发展和变化中。这就形成这样一种表面看来是矛盾，而实质上又是合乎规律的现象，即：茅盾一方面有意识地运用人类学派的神话学，另一方面又在不断突破和超越这个学派，进而成为中国现代神话学的集大成者，并奠定了中国现代神话学的基础。所以说，他不是一般的开拓者或先行者，而是真正的奠基人。



第四章　闻一多在现代神话学上的建树

一　对龙考证的重大意义

闻一多在他的未刊稿中，对神话在人类文化发展史上的作用给予充分的估计，他写道："历史上有过三个大的思想体系：神话的、宗教的、科学的。其间第一个体系也许是最有统一性最能包罗万象，最能解释宇宙的整体。人类并非为纯粹的求知欲而创造这个思想体系。其主要的动机乃是出于支配宇宙的实际需要。——人必需对人、动物及一切物体及其精灵有控制权。"❶这里，他不但注意到神话是一定历史阶段的产物，而且认为任何一个民族在这一特定的阶段都出于功利的需要，必然有产生神话的可能。由此对复原中国的古神话有浓厚的兴趣。完成于1942年冬的《伏羲考》就是他研究中国神话的代表作。在这一力作中，他不仅考证了伏羲、女娲的来龙去脉，而且实际上通过这两个神和龙、蛇的渊源关系，对中华民族的荒古文化，作了一番极有意义的巡礼。

❶ 转引于刘烜《闻一多评传》第274—275页，北京大学出版社1983年版。

1. 对神话研究的推进

伏羲与女娲都是创造大神，自古以来，两者的关系，纠缠不清。有说兄妹的，如《路史》后记二注引《风俗通》曰："女娲，伏希(羲)之妹。"有说夫妇的，如唐卢仝《与马异结交诗》说："女娲本是

伏羲妇。”但《世本·姓氏篇》又说他们是兄弟关系。后一说，最不可靠。现在，因为对民族学的知识已有所了解，所以对既是兄妹又是夫妇的关系，丝毫不足为奇，但在封建社会，这简直就不可理解。闻一多从现代人类学研究的成果，以及西南少数民族的传说中，确知“兄妹配偶”便是伏羲、女娲故事的最基本的轮廓，他顺着这一线索，复原了这一神话。他除了依靠人类学的成果，还吸收了考古学的成果。在当时资料非常欠缺的情况下，他详细研究了芮逸夫《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》，又读到常任侠《沙坪坝出土之石棺画像研究》。前者偏重于人类学，后者则是考古著作；前者以洪水遗民为主，涉及人首蛇身画像，后者以人首蛇身画像为主，而旁及洪水遗民，可以互为补充。芮文的材料尤为详备。但这两文对研究对象的社会意义及流传演变的情况，并未作深入一步的探讨。闻一多结合石刻和绢画中伏羲、女娲的交体像，企图研究“那人首蛇身式的超自然的形体，究竟代表着一种什么意义，它的起源与流变又如何？”❶这在当时是神话学领域中一个崭新的课题。他自己很谦逊地把芮、常两位奉为先导，并说自己只是对二文的一种补充。其实，他是站在更高的人类文化史的角度，把对神话的研究向前推进了一大步，并透过对伏羲神话的考证，不但解剖了伏羲、女娲在神话学史上的地位，而且极有兴味地将读者领进了一个神秘、荒诞的图腾世界，并揭开了这个世界和文明世界的渊源关系。

❶ 《闻一多全集》第1集第13页。

有关伏羲、女娲是蛇身的文字记载，闻一多认为最早不早过东汉。他所列举的七条材料，最早的一条便是东汉王逸的《楚辞·天问》注：“女娲人头蛇身。”他认为这两个神的人首蛇身像作为装饰品，要比文字记载早，如鲁恭王余(前154—127)的建筑物灵光殿的这两个神的石刻画像便早于东汉的文字记载。

为什么伏羲、女娲的形象是人的首、蛇的身子呢，这是怎样形成的？闻一多进一步从《山海经·海内经》探到了更早的信息：“南方……有人曰苗民。有神焉，人首蛇身，长如辕，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延维。人主得而飨之，伯天下。”这个叫延维的神，形象之怪异，大大超过伏羲、女娲，不仅“人首蛇身”，而且“左右有首”，显

然更加原始。据郭璞注，乃《庄子·达生篇》中的“委蛇”，“其大如毂，其长如辕，紫衣而朱冠。其为物也恶雷，闻雷车之声，则捧首而立。见之者殆乎霸”。齐桓公自称见之而霸天下，这当然是附会。但有关“左右有首”的延维或委蛇的传说，闻一多对此却作出了一个惊世骇俗的判断，他认为凡提到左右有首、前后有首或一身两首的生物，“实有雌雄交配状态之误解或曲解”。❶由此而断定延维或委蛇即伏羲、女娲的合体。

❶《闻一多全集》第1集第15页。

闻一多认为《海内经》是《山海经》里成书最晚的一部分（对此，学术界一直有不同的意见，未有定论）。根据人首蛇身的有关图像和文字记载，他进一步认为，“大概从西汉末到东汉末是伏羲、女娲在史乘上最煊赫的时期”❷。也就是人首蛇身画像和文字记载出现最多的时期，因此，人首蛇身的各种交尾画像或两首像，便是伏羲、女娲的形象。一直到三国徐整《三五历纪》的盘古神话出现，便逐渐被盘古所取代。

❷《闻一多全集》第1集第16页。

为什么在两汉，特别是东汉是伏羲、女娲最活跃的时期？闻一多没有进一步说明。实际上，这和当时谶纬神学的盛极一时很有关系。谶纬神学的纬书，其中包括有天文、历法、地理、乐律、医学等方面的知识，而主要内容是神道迷信。虽然《淮南子》首先称伏羲、女娲为“二皇”，但纬书《尚书》却干脆将他们列为“三皇”之首。可见此二神在东汉地位之崇高。

闻一多将这一脉络理清的原来的意图，只不过是为了证明古籍资料和考古的发现，即所有人首蛇身的神都可能是伏羲、女娲。但这个发现本身的意义，却远远超越了他的预想，至少，还有以下两方面的意义：

第一，原始社会的图腾遗迹，并不是一进入文明社会便完全销声匿迹，它们甚至会演化为以更加煊赫的身份出现，由氏族祖先一变而为人王。

第二，后出现的有关盘古神话的文字记录，能把伏羲、女娲挤到次要的地位去，证明随着封建社会的巩固和发展，封建伦理观念的加强，人们对又是兄妹、又是夫妇的伏羲、女娲，越来越感到不雅驯，于是便把创世大神的地位让给了盘古大神。

2. 科学需要想象

早在原始社会，想象便对于人类的发展发挥过巨大的功能。神话的产生便和想象分不开。想象，曾被马克思称为“人类的高级属性”，是社会发展到一定阶段，一般指野蛮期的低级阶段才开始发展起来的。生产力提高，社会发展，人们知识领域的扩大，想象力不但愈加丰富，而且更是建立在科学发现的基础之上，并进一步又推动科学的发展。所以，想象力，是科学通向未来的纽带。闻一多以诗人的气质来进攻学术领域，很自然地把诗人丰富的情感与想象力带进了研究中去。这是他能够大胆创新的很重要的原因之一。但闻一多又极力反对那种没有科学根据的想象。他曾对一个否定屈原存在的学生说过这样一段话：“……考据这门学问……当然，有时也需要想象来帮忙，但得有个限度，前人所留下的材料和说法，我们固然不能无条件的信从，可是也不能没有理由的怀疑、推翻。”❶他自己的想象，正建立在他极为渊博的知识基础上，所以，“一个深广的心灵总是把兴趣的领域推广到无数事物上去”❷。闻一多对《诗经·周南·芣苢》❸的研究，自来被学术界所称道。这首诗仅十二句：

采采芣苢，薄言采之。采采芣苢，薄言有之。采采芣苢，薄言掇之。采采芣苢，薄言捋之。采采芣苢，薄言袺之。采采芣苢，薄言撷之。

只有八个字不同，够单纯的了。对这首诗，前人没有作出过满意的解释。于是闻一多提出了一连串的问题：“艺术在哪里？美在哪里？情感在哪里，诗在哪里？”他自己在考证的基础上，又作了确切生动的回答。他说，芣苢这种植物“有宜子的功能”，“是生命的仁子”，采芣苢既是“性本能的演出”，又是“那种本能的呐喊”。他借用社会学的观点来说明一个妇女“是在为种族传递并蕃衍生机的功能”而存在。于是他发挥诗人的想象，描绘在盛夏的季节，遍布山谷的新婚少妇，满怀希望的喜悦或失望的恐惧，和以歌声，在激情地采芣苢。他又运用音韵学的知识，考证出这首诗的神话背景是禹母吞薏苡❹而生禹。“故夏人姓姒。案禹母受孕之传说不一，吞薏苡即食芣苢之流变。”❺由此证明《诗经》的《芣苢》反映了禹母孕禹的神话观念。他把这首诗的意境和它所表达的神秘情绪、神话背景、象征意味，分

❶ 余嘉华：《闻一多在昆明的故事》第16页，云南人民出版社1980年版。

❷ 黑格尔：《美学》第1卷第358页。

❸ 芣苢，指车前草，多年生草本植物，花淡绿色，叶和种子都入药。

❹ 薏苡，多年生草本植物，结椭圆形的果实，仁白色，叫薏仁米，可以吃，可以入药。

❺ 《闻一多全集》第1集《匡斋尺牍》，第2集第122页。

析得入木三分、意趣横生，立即在读者眼前舒展开一幅少妇们在山野间忙于采茉苡的生动画面。这当然是那些感情枯竭而缺乏想象力的考据家们所不可思议的。

他也用同样丰富的想象力，推测伏羲、女娲还有更加原始的形态，他说："揣想起来，在半人半兽型的人首蛇身神以前，必有一个全兽型的蛇神的阶段。"❶这一大胆的想象促使他不满足原来的考证，而继续在古籍中如"鱼雷"般游泳。他引证了《国语·郑语》中的一段故事：

> 夏之衰也，裒人之神化为二龙，以同于王庭，而言曰："余，裒之君也。"夏后卜杀之，与去之，与止之，莫吉。卜请其漦而藏之，吉。乃布币焉，而策告之。龙亡而漦在，椟而藏之，传郊之，殷周莫之发也。乃厉王之末，发而观之，漦流于庭，不可除也，王使妇人不帱而噪之，化为玄黿。

闻一多认为二龙既是二君的化身，而"同"即交合之意，那么二龙实为君王夫妇的化身，为雌雄二龙。伏羲又称包羲，"包"、"裒"同音，那么这里的裒国很可能和包羲有关系，雌、雄二龙和交尾的人首蛇身也可能有联系。古代有一种叫"螣"的动物，传说是神蛇，郭璞说它属于龙类。闻一多通过《韩非子》、《荀子》、《淮南子》、《说苑》、《尔雅》、《山海经》、《庄子》等多种古籍的考据，来说明古神话传说中的"二龙"、"交龙"、"螣蛇"和"两头蛇"都和伏羲、女娲有关系。因此，他认为："由交龙到螣蛇，由螣蛇到两头蛇，是传说演变过程中三个必然的步骤。"❷闻一多的考证，就像剥笋般层层深入，使这门从来被认为枯燥无味的考证学变得非常引人入胜。他还发现，传说五灵中的四灵——凤、麟、虎、龟都不像龙那样成双出现。除了《山海经》有大量有关"二龙"的记载，在古器物上也经常出现双龙相交的平面花纹，或作为提梁、耳环、纽、足等附加装饰。这些，有的是写实的蛇型的图像。闻一多认为："其渊源于某种神话的母题。"❸如果不去寻找那悠久的神话背景，便难以找到解释。他这个认识非常正确，因为作为造型艺术的"二龙"已经成为艺术品，是人们审美的对象，与原来的"二龙"神话早已失去了联系，它们如何由巫术艺术演变为审美艺术，其中的中间环节都因时间的久远而难以发现。闻一多通

❶《闻一多全集》第1集第17页。

❷❸《闻一多全集》第1集第22页，24页。

过多种途径的考证，找到了它们之间的关系，说明神话不但在人类文化发展的初期所占势力之雄厚，而且说明我们文明社会的文化，曾经有过一条多么悠远的源流，祖先的精神创造至今犹未失去其审美价值。由此，闻一多断定，最早最古的二龙神话，“不但是裒之二龙以及散见于古笈中的交龙、螣龙、两头蛇等传说的共同来源，同时它也是那人首蛇身的二皇——伏羲女娲和他们的化身——延维或委蛇的来源。神话本身又是怎样来的呢？我们确信，它是荒古时代的图腾主义的遗迹”❶。

❶ 《闻一多全集》第1集第25页。

于是，这位想象丰富的学者，又引导读者继续去探寻这个“遗迹”，去找伏羲、女娲的全兽原型以及龙出现最初的社会背景。

3. 解开了一个荒古之谜

龙是想象的动物，这在闻一多之前，早已公认。但这一虚拟的动物，它的主体原型是什么，在他之前，却还没有人像他那样作过科学、详细的考证。古人只从它局部外形来判断它像马或像狗。如王充《论衡·龙虚篇》说：“世俗画龙之象，马头蛇尾。”《后汉书·孔僖传》有“画龙不成反类狗”之说。闻一多则认为，龙的主体原型是蛇。他的根据除了上面曾提到的考古资料和古笈中的神话传说所载龙、蛇并提的资料之外，他还运用了文字学，即金文“龙”字和“弄”字的偏旁皆从“巳”，古人王充、郑玄、许慎都以“巳”为“蛇”，不但“巳”的古字“𠂤”像蛇形，古音“蛇”、“巳”亦相近。他也注意到龙还有鱼的麟、鸟的翼、鹿的角，在形体上还和一些爬虫类的生物相似。他首次提出这是由于强大的蛇图腾团族兼并了其他许多团族，因此才出现蛇的身子、兽的四足、马的头、鼠的尾、鹿的角、狗的爪、鱼的鳞和须……而组成为一种虚拟的动物。这一发现是前无古人的，是闻一多又一个惊人的创见。他尽管认为这是一种图腾，但没有把这个图腾和其他的图腾相提并论，而称之为“由许多不同的图腾糅合成的一种综合体”，或称之为“化合式的图腾”，自然不是原始性质的图腾，而是“古代图腾社会的遗迹”。他从社会的发展来看团族的融合与图腾的合并，认为“是图腾式的社会发展必循的途径”❷。他没有明确划定龙图腾产生的具体历史阶段，不过，既然是团族相互兼并时期的产物，那么龙出现的时期必然战争频繁，才有可能导致团族

❷ 《闻一多全集》第26—27页。

之间的大兼并与大融合，这正是原始社会末期，也就是即将进入文明社会的过渡时期，又是野蛮与文明的交替时期。中国传说时期的华夏集团与东夷集团在融合之前，已经各自有以龙和凤为标志的图腾旗帜。龙并不是在东西部落融合之后才出现的。

有论者认为，龙的出现与颛顼的宗教改革有关，在这之后才逐渐出现了对龙的崇拜，其根据归纳起来有：颛顼的“绝地天通”“反映了原始社会末期的阶级大分化”。所以《山海经·海内东经》记颛顼的葬所有“四蛇卫之”，《海内经》说他“乘龙而至四海”，是“鳞身”即“龙身”的韩流之子。因而认为，颛顼在进行宗教改革时综合了部落联盟的各氏族的图腾特征，虚拟出龙为保护神，它一出现，“即带有阶级的烙印”。所以龙“不是原始图腾”❶。

龙不是原始图腾，无疑是对的，但它作为部落联盟内部各氏族的共同祖先，那就仍然具有某些图腾的性质，至少是图腾的遗迹，它出现之初，主要是部落联盟的象征，说明原始社会末期，由于战争掠夺的残酷，氏族和部落之间除了相互兼并，为了加强防御和进攻的力量，也需要联盟。黄帝与蚩尤之战中，他们彼此便都形成了势力很强大的联盟。“他们对内以及对外都不得不更密切地团结起来，乃至各部落领土的合并而为一个全民族的共同领土也就必要了。”❷氏族和部落之间的联盟，便是产生综合图腾的社会基础。闻一多在写《伏羲考》之前，于 1940 年夏曾经读过摩尔根的《古代社会》及恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》等著作，受到它们的影响，并有意识地运用其中的资料和理论，因此，他对龙性质的判断和龙产生的社会背景之分析，长期以来对学术界的影响甚为深远。

至于龙性质的演变，由综合图腾渐渐变为万能的神和帝王的象征，那是在进入阶级社会以后的事。这一点，闻一多并不是没有看到，他在《龙凤》一文中作了很深刻的论述：

图腾式的民族社会早已变成了国家，而封建王国又早已变成了大一统的帝国，这时一个图腾生物已经不是全体族员的共同祖先，而只是最高统治者一姓的祖先，所以我们记忆中的龙凤，只是帝王与后妃的符瑞，和他们及他们宫室舆服的装饰和“母题”，一言以蔽之，它们只是“帝德”与“天威”的标记。

❶《云南少数民族文学论集》第一集 150—153 页，中国民间文艺出版社 1982 年版。

❷恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第 157 页。

当时，闻一多虽受客观条件的局限，有些资料他还不可能掌握，但他对龙的考据、研究、判断，其基本观点尚未被突破。

闻一多又通过越人“断发纹身”的古俗，来说明为什么龙祖不加害于龙子龙孙，而龙种之一的越人对龙的无比虔诚，又“正是一种图腾主义的原始宗教行为”❶。这一例证进一步说明龙最初确实是全族祖先的象征或化身，这正是龙具有图腾性质的明证。而这种“人的拟兽化”，闻一多称之为第一阶段的“典型的图腾主义心理”。而第二阶段“兽的拟人化”，就成了半人半动物的始祖神，伏羲、女娲的人首蛇身交体像正属于这一类型，只留下了图腾的遗迹。待到第三阶段，便是完全人格化的神，如黄帝、禹这些神性的人，应该是属于这一类。就是在这个时期，那原始的图腾观念依然没有全部泯灭。禹修水时，应龙划地成河，实则反映了龙种禹在开凿江河，疏导洪水。《山海经》黄帝的子孙大都“人面蛇身”，黄帝本身更是龙体无疑。这都暗示后人，黄帝和禹本身就是龙。

❶ 《闻一多全集》第1集第29页。

至此，闻一多便把来自荒古时期的蛇图腾——→龙——→龙、蛇混称——→半动物半人的神——→人格化的神整个的形成、演变、历史背景和社会意义以及在文化史上的地位，像一幅历史画卷一样展现在人们的眼前。

于是，他像一位睿智的先哲，兴味盎然地第一个为后人解开了龙这个几千年未被人所解的荒古之谜。他很确切地指出龙图腾的综合性，又进一步揭示了龙图腾崇拜的功利性。在这方面，他有的见解甚至超越了普列汉诺夫的个别机械唯物论的观点。普氏在《论艺术》里，曾把一切功利目的看得过于现实，不承认原始初民的功利目的还包含了宗教情感。比如，他将媚神的埋葬舞机械地看作仅仅和狩猎生活有从属关系。尤其对文身的解释，只看到这种行为是“氏族关系”的表现，不承认其宗教目的。而闻一多通过对越人“断发文身”原始心理的细致分析，不但确认那是一种宗教行为，而且指出图腾崇拜就是一种“幼稚的宗教”，这就很合乎实际。这都说明，他的考据由于有近代社会科学理论作指导，因此能得出比较科学的结论，不但丰富和补充了前人的论断，而且提出了新的论证。

4. 打开神秘之宫的一把钥匙

在中国历史上，带有综合性的图腾并不只是龙，与之相对的凤也带有综合性，还有一些地位并不显要的综合性的动物神，但所有这些动物神，其综合的范围、概括的程度以及所包含的图腾单位，都远不如龙。闻一多解剖伏羲、女娲人首蛇身像的结果，却发现了龙的与众不同的地位，找到了一把打开远古社会神秘之宫的钥匙，这对研究中国史前文化、文学的起源、神话的流变，以至华夏族和古代兄弟民族的关系，都有难以估量的意义，从而确立了龙在中华民族文化史上不可动摇的地位。这一研究对后来的民族学家、史学家、文学史家、美学家、神话学家均有深远的影响。对龙图腾的优越地位，闻一多曾作深入而扼要的分析：

> 这综合式的龙图腾团族所包括的单位，大概都是古代所谓“诸夏”和至少与他们同姓的若干夷狄。他们起初都在黄河流域的上游，即古代中原的西部，后来也许因为受东方一个以鸟为图腾的商民族的压迫，一部分向北迁徙的，即后来的匈奴，一部分向南迁移的，即周初南方荆楚吴越各蛮族，现在的苗族即其一部分的后裔。留在原地的一部分，虽一度被商人征服，政治势力暂时衰落，但其文化势力不但始终屹然未动，并且做了我国四千年文化的核心。东方商民族对我国古代的文化贡献虽大，但我们的文化究以龙图腾团族（下简称龙族）的诸夏为基础。龙族的诸夏文化才是我们真正的本位文化……❶

❶《闻一多全集》第1集第33页。

基于此，闻一多便把古代的风姓的伏羲氏、与夏同姓的裒国、苗族、共工、祝融、黄帝、匈奴都归为和夏同姓同宗，都是龙的子孙。这是否完全属于事实，还有待对考古资料、民族学资料、历史古籍等作进一步的研究，但透过他所列举的那些半属历史、半属神话传说的材料，确实能看到龙这个威严、怪异的形象，包含了多么丰富的历史与文化的意义。所以徐旭生在论及华夏、东夷、南蛮三个集团时，特别提到华夏乃“是三集团中最重要的集团，所以以后它就成了我们中华全族的代表，把其他的两集团几乎全掩蔽下去”❷。李泽厚在分析龙比凤变化大的原因时，也强调龙比凤更重要：“从各种历史文献、地下器物和后人研究成果来看，这种斗争融合大概是以西（黄帝

❷《中国古史的传说时代》第40页。

集团)胜东(夷人集团)而告结束。也许,'蛇'被添上了翅膀飞了起来,成为'龙''凤',则大体无改变,就是这个原故。"❶在地上爬行的"蛇",既然能够上天,后来又能入海,也就不足为奇。不但前边提到红山文化和龙山文化已出现龙的造型和彩绘,同时从仰韶文化的人首蛇身的壶盖,都可以知道,既然在新石器时代便已有了龙、蛇的造型,那么,比这更早便不可能没有与之相联系的神话背景。

❶《美的历程》第10—11页。

闻一多考证龙、蛇之关系,并不像有的学者所说只从"巳"字的金文考证而来,这当然是他的重要论据之一。其实,他在《伏羲考》一文还同时吸收了大量考古、人类学(民族学)、民俗、音韵学的成果和神话传说资料,层层深入,才得出蛇是龙的主体原型的结论。这个结论是否就是最后的定论,当然不能那么看。但他研究的结果,的确启发了一批后起者在他研究成果的基础上,做了许多有意义的探索。如雷电之说❷、蜥蜴类之说❸、鳄鱼之说❹,所有这些各家之说,对丰富龙的形象,研究龙形象的演变都很有意义,特别从一个方面或一个角度证明龙自产生之后,在不同历史时期和不同民族、不同地区,当时当地的人民都根据本族的图腾信仰,按自己对龙的理解,进行了不同的补充、修改和加工,使龙的形象越来越复杂。然而它那修长的主体原型始终是和蛇更为相近。有的论者虽引用了较多的古籍资料,但缺乏其他方面的旁证。有的论者只从龙的局部外貌特点加以类比推断,都不像闻一多那样从各种角度来考证和论述。特别是根据考古和古器物上的龙、蛇形象之普遍,也证明蛇和龙的关系更为密切,较之蜥蜴、鳄鱼,在中华民族文化史上的地位更重要得多。所以,到目前为止,闻一多的蛇是龙的主体原型,龙最早是综合图腾之说,仍占据了优势地位。

❷朱天顺:《中国古代宗教初探》,上海人民出版社1982年版。

❸刘城淮:《略论龙的始作者与模特儿》,《云南学术研究》1964年第3期。

❹王明达:《也谈我国神话中龙形象的产生》,《云南少数民族文学论集》第一集。

不过这里有一个颇耐人寻味的问题,那就是闻一多既然借用多种社会科学研究的成果,那么他研究神话的目的究竟是什么?他的立足点在哪里?他是为解决民族学、语言学、语音学、宗教学或别的什么学而研究神话吗?显然不是,他是站在人类文化发展史的高度研究神话,目的是为了写一部规模宏大的中国文学史。可惜这个工作还没有来得及正式进行。朱自清在《闻一多全集·序》中披露了闻一多的中国文学史的大纲《四千年文学大势鸟瞰》,分四段八大

期，第一段第一大期的黎明期是夏商至周成王中叶（公元前 2500—1100 年）。“本土文化中心的抟成”最显著的标志是仰韶文化。较之一般文学史的上限大大推前。由此可以推想，神话在这部文学史上的地位定然是极重要的。他对龙的考证以及对其他神话的研究，都是为他写这一段文学史做准备工作，也为后人揭开神话世界的秘密提供了一把钥匙。

这里，主要谈的是闻一多对龙考证的重大意义，并不是说他对神话的研究已经尽善尽美。比如夏的龙和中国古代其他民族的龙究竟是什么关系；中国龙和外国龙又是什么关系；伏羲既是龙或蛇，但在同一文中，闻一多又考证出伏羲、女娲可能是一对葫芦精，那么，龙或蛇的伏羲和葫芦精的伏羲又有何内在的联系；龙的主体原型既是蛇，那么龙和蛇还是应该有严格区别的，可是闻一多在考察它们的关系时，有时又龙、蛇混称；由于历史和资料的局限，中国龙产生的具体时期比较模糊……这许多重要问题，闻一多都未及解决。他的未竟之业，有待后人去继承。

闻一多对龙考证的意义，重要的不仅仅是得出了一个前人未曾提出过的结论，还说明他的学术研究充满了生气勃勃的创造精神。他不断开辟新的领域，以资料之翔实，眼光之犀利，考索之赅博，立说之新颖而著称。这种开拓精神，时至今日，仍非常有现实性。

二　对道教与神仙的考释

闻一多对中国现代神话学的建树是多方面的，他的《伏羲考》便是一篇惊世骇俗的力作。在他大量的学术论著中，有的并不专门研究神话，但对研究神话有所启发。如《道教的精神》对道教和巫教的关系，对天神与鬼的关系，对道家与道教的异同，对儒、道的比较，都作了画龙点睛的阐述。《神仙考》则论证了神仙思想起源、流变和实质。这些，对当前探讨神话与仙话均有借鉴意义。

1. 道教溯源

在道教起源问题上，自来众说纷纭。《魏书·释老志》曰："道家之原，出于老子。"佛教传入后，佛道相争，道教为抬高自己的地位，将道教的发生上溯到混沌初开之际。东晋葛洪(284—364)在《枕中书》中即持此说。他在《抱朴子》一书中又祖述黄老。《隋书·经籍志》曰："道经者，云有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气，冲虚，疑远，莫知其极。"真是越说越玄。闻一多将历来对道家和道教关系的理解，概括为两种情况：一种出于对老庄偏爱，觉得道教"拉着道家思想来做自己的护身符"，乃是卑劣的手段。另一种则从儒家的立场出发，攻击道教是道家的堕落。他对这两种态度都不赞成。他认为前者不理解道家思想的真谛；后者出于恶意，虽看到两者的密切关系，却将历史的顺序弄颠倒了。他认为尽管老庄思想是道教的理论根据，但道教本身实质上是一种巫术的宗教，较高阶段的老庄思想产生之前，必有较低阶段的前身。这前身是什么，他推测：

> ……很可能是某种富有神秘思想的原始宗教，或更具体点讲，一种巫教。这种宗教，在基本性质上与后来的道教无大差别，虽则在形式上与组织上尽可截然不同。这个不知名的古代宗教，我们可暂称为古道教，因之自东汉以来道教即可称之为新道教。

他主张将宗教和哲学分清。这个古道教作为原始的宗教，包括宗教、哲学、文学艺术等等，随着社会的发展而日益分化，于是宗教和哲学便分了家，分家后成为两个系统。他说："从'古道教'到'新道教'是一个系统的发展"；而道家则是"从'古道教'中分泌出来"的另一种素质，这是精华部分，属于哲学的范畴。道家不但对'古道教'堕落为'新道教'不负任何责任，而且有继承'古道教'精华的功绩。根据他这样说，道家和道教实际是原始巫教的一对孪生子，一为哲学，一为宗教，不能混淆。

他进一步阐述，老庄思想，尤其是庄子的思想，是道教的理论根据，因为庄子比老子的神秘思想更浓厚，和原始宗教的关系更为密切。《庄子》所提到的"神人"或"真人"，"实即人格化了的灵魂"，庄子所说的"道"或"天"，实即"灵魂"的"代替字"。他指出《庄子》思想

的核心是:“灵魂是不生不灭的,是生命的本体,所以是真的,因之,反过来这肉体的存在便是假的。真的是‘天’,假的是‘人’,全套的《庄子》思想可说从这点出发。”《庄子》是运用了大量有神秘色彩的寓言,来解说和证实一个道理,说明庄子直接受原始宗教和神话中的灵魂不死观念所哺育,老庄思想便是“从灵魂不死的观念推衍出来的”,因此,确信那种超越性的“神人”、“真人”的作用,是现实中的人所不可能具备的。

儒家和道家不同。儒家重形骸,不重灵魂;道家重灵魂,不重形骸。前者重厚葬,后者倡薄葬。道家认为,灵魂从肉体中解放出来,得到绝对的自由,这种存在,“才是真正的生命”。儒家以为人死后,生命还继续存在于形骸。由于儒道两家具有完全不同的灵魂观,使其在宇宙观、人生观、政治观等问题上,都背道而驰。这两派的思想,在中国的影响都很深远。根据闻一多的研究,原来他们最早的分水岭,起始于不同的宗教信仰。由于庄子对万物有灵的崇信,因此对神话采取了吸收、消融和改造的态度;而儒家只信奉一个人格化了的“天”。庄子的“天”即“灵魂”,儒家的“天”却是“鬼魂”的升华。他说,儒家的鬼“是一种物质,不是一种幻想的存在”。所谓“天子”之说,“天”乃“子”之父,“天”当然也是“人”,决不会是什么“灵魂”,高级的鬼就是儒家的天神。所以儒家不重“泛神论”,而重一神——“天”,对其他的神都采取了排斥的态度。从不相信“泛神论”的基本立场出发,便将神话当历史,神话人物即历史人物。

由于历史条件的局限,闻一多对他自己所设想的“古道教”是什么样,认识并不具体。他所说的儒家导源于中国东方宗教,道家导源于中国西方宗教的结论便下得有些匆忙。不过他在六十多年前能把道家和道教的关系大体上弄清楚,并精确地指出了两者的区别,澄清了封建社会的学者长期弄不明白的问题。今天的宗教史家,依然认为道教的思想来源和古代的巫教有关。闻一多对道教的研究,有两点很值得思考:

第一,对于原始宗教是原始社会意识形态的统一体,即使当时他理解得还不是很明确、具体,但最低限度,是将它当作原始哲学和原始文学看待的。这原始文学当然是神话。这在他的未刊稿中,有

进一步的论述。他曾谈到历史上三大思想体系，其中第一个大体系便是最有统一性最能包罗万象、最能解释宇宙整体的神话。并指出，人类创造这个体系的目的，“乃是出于支配宇宙的实际需要”。[1]将这些论述联系起来看，对我们进一步理解神话的性质极有帮助。

第二，道教、道家与原始巫教的关系密切，当然和神话的关系也密切。但“古道教”如何发展成“新道教”这个过程，闻一多说得不是很清楚。实际上巫教只是渊源，神仙方士、黄老道才是早期道教的前身。这就透露了巫教、神话和神仙之说还存在某种牵连。

2. 唯灵论与神仙说

有一种观点，认为肉体不死观念起源于海滨，并成为神仙说之滥觞。闻一多针对这种意见写了《神仙考》，提出不死观念原出于西羌。他认为：“实则春秋时的不死观念不曾直接产生战国时的神仙说，齐国（山东半岛）也并非神仙的发祥地，因之海与神仙亦无因果关系。”他论证齐与姜戎本是同种同姓之国，周人称诸异族为戎，姜、羌本属一字，“种名从人，姓氏从女”，周与姜世为婚姻，也等于与羌世为婚姻。史载，武王十一年正月率军东征时，有西南地区和江汉流域的庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮等少数民族参加，这个羌，“大概就是武王的外家”。太公原为羌姓，因功被封于吕，他的儿子丁公因平蒲姑有功，就地受封，建齐国。蒲姑原为商之大国，是东方文化的中心。这支原为姜族的齐人，便逐步华化。

但齐人来自中国西部，并不能因此说明他们的生死观也必然来自西部。因为一种观念的形成，既有历史的因素，也有现实的条件，往往现实的条件更重要，只有现实需要，历史因素才有可能发挥作用。齐人的现实需要是向往不死，先是灵魂不死，后发展到灵与肉都不死，继而是肉体直接升天，唯灵论便逐渐被放弃。齐人这种观念也是来自西部，闻一多列举了三例：

秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，熏上，谓之登遐。（《墨子·节葬下篇》）

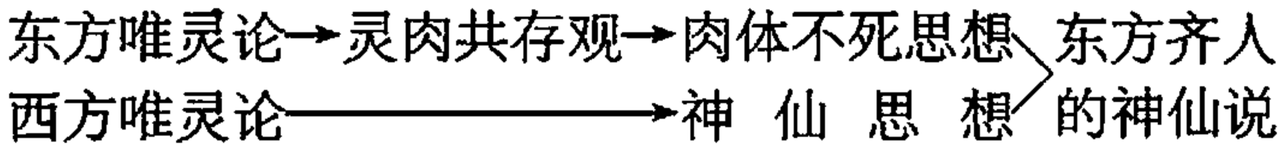
氐羌之民，其虏也，不忧其系累，而忧其死不焚也。（《吕氏春秋·义尝篇》）

以战死为吉利，病终为不祥。（《后汉书·西羌传》）

[1] 见刘烜《闻一多评传》第274—275页，北京大学出版社1983年版。

所谓神仙者，“实即因灵魂不死观念逐渐具体化而产生出来的想象的或半想象的人物”。神仙之说的思想基础，追其根源，乃来自西部羌人的灵魂不死观念，这个观念，传到齐地之后，和齐地土著的不死观念相汇合，神仙说就在齐地生了根。

由此，闻一多便不同意神仙说与海滨有关，他认为神仙的最后归宿都是山，即西方的昆仑山，和海发生关系那是后来的事。他归结为：“神仙思想是从西方来的，他只是流寓在齐地因而在那里长大的，并非生长齐地。齐地的不死思想并没有直接产生神仙思想，虽则他是神仙思想落籍在齐地的最大吸引力。”为了清晰，将闻一多的观点用箭头示意：



神仙思想为什么和唯灵论有密切的关系，闻一多还进一步从它的社会性质加以分析。他指出，人死后的尸体，不管是火解还是兵解，都是为了解放灵魂，“所谓‘神仙’不过是升了天的灵魂而已。”他又运用文字学进行研究，“仙”即“僊”的别体，《说文》谓：“僊，升高也。”僊、僊相通，人能升天，便和神一样了，故曰“神仙”。所以，他说“神仙乃是一种宗教的理想”。人死后成仙，最初是人人都可能达到的理想，没有什么高低贵贱之分，“神仙思想基本原则是平等”。他这个发现，又进一步印证了神仙思想最初和唯灵论在性质上的血缘关系。唯灵论本是万物有灵论的起点，发端于氏族社会（也可能是比这更早的图腾社会——作者按），当然没有阶级性。因而，在唯灵论基础上产生的神仙说，在阶级社会就必然不可能在任何时期都昌盛。“春秋时代的齐国，虽有不死观念，而不能发展为神仙思想，只因封建社会下，是不容平等思想存在的。到战国时封建制度渐渐崩溃，所以建筑在平等原则上的神仙思想可以乘机而入，以至逐渐繁盛起来。”于是，各种成为神仙的方术，以及成为从事方术的方士便应运而生，方士方术出现后，立即成为替上层贵族求长生不老的工具。道家与道教也是在这时期才真正形成。这样，《神仙考》便补充了《道教的精神》之不足，初步勾画出这样一个轮廓：神仙说是方士方术产生的思想基础，而方士方术的出现，又促进了道家、道教的形

成。以老庄为代表的道家憧憬“小国寡民”的原始社会，而道教的产生，又使神仙思想失去了原有的平等观念。方士们为了欺骗，一方面借用和改造大量海外奇谈，另一方面也借用改造神话，来为方术作宣传。于是，在中国汉文古籍中，便出现了大量神话、仙话和方士奇谈相互混杂的情况。

闻一多对神仙来龙去脉的考证，自有其说服力。神仙说和唯灵论既有密切、直接的关系，那么神话传说和神仙传说就不一定都存在一条不可逾越的鸿沟，有的不仅相互渗透，有的甚至很难区分的可能性也是存在的。但神仙说又不是凝固不变的，在它失去平等观念以后，肉体长生的思想愈加滋长。

完全排除海滨地理环境对神仙之说的影响，当然有所偏颇。否则，神仙思想在齐、燕骤然兴盛就不好解释。应该承认，神仙说从西到东之后，沿海富于变幻的自然景色，更是适宜于它生长的土壤，因此，它的老家昆仑山反而不如蓬莱那样后来居上，成为神仙昌盛之地。由于相形之下，西方的神仙说反不如东方繁衍，至使秦始皇不得不派人东来海边求不死药。最初，海和神仙说也许并无因果关系，传到齐地以后，海甚至比山更成为神仙说赖以生长的温床。

中华民族源于西羌的不只是齐人，而唯独齐、燕之地神仙思想特别昌盛，这至少说明还应该从齐、燕的社会背景和自然条件去找原因。

闻一多梳理出道家、道教与原始巫教的关系，又找到了神仙说的老家，以及道家、道教的形成对神仙说的发展、质变所起的作用，这就为后人探讨神话与仙话提供了线索。这线索虽然还不是很明朗、确切，但萌芽状态的新见解，却在朦胧中显出了它的活力。

3. 小结

《道教的精神》和《神仙考》在闻一多大量的学术论著中，并不是最有代表性的。何况任何一个人，即使是杰出者，也很难超越时代的局限。闻一多这两篇论文，同样表现了那一时代的特色，有时代的烙印，受民族学的影响较深。衡量作品所达到的成就，要看其与前人比是否有新意，对后人是否有启发，能这样就值得肯定。闻一

多虽然没有正面论述神话与仙话的关系，但他对神话、神仙、道教所阐发的一系列新鲜的见解，不是对探讨这个问题起了引路的作用吗？尽管他研究中国古代文化的宏愿未能全部实现，仍为我们留下了一笔极为丰富的文化遗产，其中有许多重大的发现。他搞学术研究以具有生气勃勃的精神著称，又细密新颖。郭沫若在《闻一多全集》序中，誉称他为“一位富有发明力的天才”。六十多年过去了，他的著作如他的人格那样，愈加熠熠生辉。

三　从端午考窥其神话观

为探求中华民族及其文化的源头，闻一多对原始社会的生活与神话进行了深入的研究。他的重点在对一部分古神话传说的再建，从而发现“这原始的文化是集体的力，也是集体的诗，他也许要借这原始的集体的力给后代的散漫和萎靡来个对证下药罢”。[1]这同样是他对端午及其神话传说背景考释的契机。由于他学识的渊博、考索的精密、眼光的锐利、立说的新颖、材料的翔实，他对先秦古籍《周易》、《诗经》、《庄子》、《楚辞》和神话传说的考释都有突破性的成就。他对神话和人类上古文化史的研究，几乎达到触类旁通、举一反三的地步。他吸收了近代资本主义国家兴起的文化人类学和民俗学的观点和方法，结合中国实际加以变通，不但通过对古老风俗的追寻，把已经失却原意的神话恢复了本来的面貌与含义，而且以神话传说为背景探讨了某些古代风俗的渊源，帮助后人加深了对古神话传说的理解。

像端午这样一个从南到北、从汉族到少数民族都过的节日，它是如何起源、发展和演变的，为何成了中国历代人民对屈原的永恒纪念，其有关的神话传说背景又是什么等等，都吸引了闻一多的注意。

据古籍资料载，端午和几个历史人物均有关。

北方传说“太原旧俗以介子推焚骸，有龙忌之禁，至其亡月，咸

[1] 《朱自清序》，《闻一多全集》第一卷第17页。

言神灵不乐举火，由是士民每冬日辄一月寒食，莫敢烟爨。”(《后汉书·周处传》)但也有说寒食不在一月，而在五月五日：“并州俗以介子推五月五日烧死，世人为其忌，故不举饷食。”(《书钞》一五五引《邺中记》)但这个传说在民间口头并没有广泛流传。

南方有关的传说颇多，有说龙舟竞渡起于越王勾践，也有说是越人民对忠臣伍子胥的追念。《荆楚岁时记》特别说明：“斯又东吴之俗，事在子胥，不关屈平也。”但是更具体的还是把端午和屈原联系在一起。《续齐谐记》、《荆楚岁时记》、《襄阳风俗记》等，皆有大同小异的记载，都说到屈原于五月五日自沉汨罗，楚人哀之，投食而祭，或其妻祭之，因防蛟龙窃食，故以叶裹，五色丝缠之。这一传说历久不衰，至今在民间仍为妇孺皆知。说明屈子精神之伟大，超越于同一风俗传说的其他历史人物，因而端午便蔚成我国各族人民对屈原的深情怀念。

闻一多不但和屈原有着相似的诗人的气质，而且同样有着一颗爱祖国、爱人民的炽热的心。他称屈原是“人民的诗人”，认为古今没有第二个诗人像屈原那样曾经被人民热爱。这说明闻一多是多么地崇敬屈原。所以他要让大家都知道，端午这个本来是非常古老的节日，中国人民却送给了屈原，为屈原所专有，以此说明屈原人格之伟大。他说：“端午是一个人民的节日，屈原与端午的结合，便证明了过去屈原是与人民结合着的，也保证了未来屈原是与人民还要永远结合着。”❶

❶《神话与诗》第259页。

他对端午的考证，有别于清代朴学大师们的考据目的，只是继承了他们的方法，而具有明确的现实动力。

他的《伏羲考》对中国现代神话学有重大的建树。该文对龙的形成与演变、龙的综合图腾性质、特别是龙在中国文化史上的崇高地位等等，都作了精辟的论述，创前无古人的立论，给后人打开神话世界的奥秘提供了一把钥匙，也为他自己的端午考及其他神话研究奠定了基础。

自古以来，不但一些古老的风俗和龙的神话传说有直接的关系，而且龙对中国人民的心理结构也起到不可磨灭的影响。我们还发现，龙这一怪异而威严的形象，在世界上许多民族的口头文学作

品都普遍存在。这是一种偶合，还是文化交流的结果，它的祖籍又是哪里呢？这都很耐人寻味。闻一多正是在他对龙考证成果的基础上，发现了端午这个节日原来比屈原要古老得多。就这一点言，他的端午考，在学术探讨上又正是对龙研究的继续。

端午的两项主要活动，一为龙舟竞渡，一为吃粽子。后者的起因，是为怕给祭者的食物被蛟龙所夺，故以竹叶和彩色丝缠之，后来才相沿为吃粽子。这两项活动都说明，这个风俗的神话传说，一定和龙有关，最早可能出现于南方产稻米之地。

如果以此便将屈原传说作为端午起源于龙有关的根据，还属孤证。闻一多同时发现端午与龙有关的其他佐证。他在《吕氏春秋·介立篇》见介子推的故事中有《龙蛇歌》。另又有已经失传了的一些古风俗也与此有关。如《异闻集》记扬州曾有端午铸盘龙镜的风俗，镜匠移炉置船，“以五月五日于扬子江心铸之，背龙颇异。后大旱，祠龙，乃大雨”。原来此日所铸之龙，能使人间免去干旱。又如，在汉武帝时，有一种用蜥蜴和丹砂所制之药，是用来检验宫人贞操的，名“守宫”，也是在端午日所制，又名“龙子”。这一种对妇女有神秘作用的风俗，既和端午有关，也和龙有关。

据此，闻一多才断定，端午不但有龙神话传说作背景，而且甚至可能就是龙的节日。这就启发了他，顺着端午与龙的关系这一宝贵的讯息，去追寻那久已逝去的原意，并有步骤、有层次地进行考据。

首先，他确定这类神话传说起源的地域究竟是在南方的什么地区。他认为最初起源于产稻米的多河港的古吴越民族。

论据之一，即前面提到的有关端午的四种神话传说，其中有三种是在南方；这三种神话传说中，吴越的伍子胥、勾践又占三分之二，再加上扬州铸镜的故事，都属于吴越地区。吴越两邦，本属同俗并土的毗邻，故《越绝外传》称它们“同气共俗”。而古籍中关于端午的记载，最早见于东汉，这正是吴越一带开辟的时期。所以端午最初不可能是楚地的风俗，而是吴越被开辟后，在“与中原文化的对流中，端午这节日才渐渐传播到长江上游以及北方各地”。❶

为什么和龙有关，他除了运用上述的神话传说材料之外，论据之二，便是又进一步从民族学的角度，论证古越人为龙图腾团族的

❶ 《神话与诗》第 224 页。

子孙。在《伏羲考》,对古越人信仰龙图腾作了详细的考证,谓越人断发文身的古俗,是为表明自己是龙之子孙的身份。他引用了丰富的古籍资料为证。列其中三条和越人关系最直接的如下:

诸发曰:"彼越……处海垂之际,屏外蕃以为居,而蛟龙又与我争焉,是以剪发文身,烂然成章,以像龙子者,将避水神也。"(《说苑·奉使篇》)

越人以箴刺皮为龙文,所以为尊荣也。(《淮南子·泰族篇》许慎注)

(越人)常在水中,故断其发,文其身,以像龙子,故不见伤害也。(《汉书·地理志》下应劭注)

这都是图腾心理的遗迹。闻一多从图腾崇拜的心理来分析古越人断发文身的古俗。越人既以酷似龙祖为荣,又为了便于龙祖保护而使自己拟龙化。这种图腾心理,当时他还缺乏更多的民族学资料,特别是缺乏考古学资料来进一步证实。直至解放后,我们才获得大量的"活化石"。最生动具体的是鄂温克、鄂伦春人对熊图腾的心理。他们叫熊是"老爷子",打死熊称之谓"睡着了",要举行隆重而复杂的谢罪仪式。又据民族志得知,哀牢山的彝族在狩猎的庆功仪式上,全寨人必须由女巫带领,其中八人分别戴着虎、熊、马、牛、鼠、穿山甲等动物的假面具,跳拟兽化的舞蹈以媚神,这都是母系社会遗留下来的图腾心理的生动表现。❶类似情况,在世界其他原始民族中也存在,这都能印证闻一多所说断发文身乃越人一种以"模拟巫术"求得安全感的心理。

和断发文身相类的端午风俗彩丝系臂早已失传,这是因为"图腾文化消失以后,文身变相为衣服的文饰"。❷但对龙舟,闻一多则认为"只是文身的范围从身体扩张到身体以外的用具,所以它是与文身的习惯同时存在的"。❸并在宗教仪式上重复出现。他发挥了充分的想象力,把龙舟竞渡的场面,描绘为"穿着模拟文身的彩衣的水手们划着龙舟——一幅典型图腾社会的'浮世图'"。❹

至此,闻一多对端午起源于吴越并是龙的节日的论证,应该说是持之有据、言之成理的,不管这结论是否为大家都接受。

然而,由于闻一多还未曾完全摆脱正统的言必称"三代"(尧舜

❶ 参考吕光天著《北方民族原始社会形态研究》中《崇拜熊的奇特习俗》,宁夏人民出版社 1981 年版。

❷❸❹ 均见《神话与诗》第 237 页。

禹)的传统史观,认为南方诸古民族的文化来自于黄河流域的夏、商,而忽略了当地土著民族文化的创造与相对独立性。所以他不但将夏禹、共工、祝融、黄帝、匈奴都列为龙族,他还通过祝融从神话形象到传说人物,最后历史化的演变,来说明祝融的后代八姓之中有羋姓,"而越是羋姓四国之一"❶。据此来进一步证明"越人的老家在北方",❷是夏禹的后裔,越为龙子之无疑。对此,有的当代学者已提出质疑。❸

越为禹后说,始见于《史记·夏本纪》:"越王勾践,其先禹之苗裔……"后人沿袭此说。其实,太史公是缘禹葬于越为据。

顾颉刚从疑古出发,走向另一极端,"假定禹是南方民族的神话中的人物",并列举了九条例证,其中证据之一,便是越人自称为禹后。❹他的同时代人张荫麟在《评近人对于中国古史之讨论》中,提出了另一种意见:"禹之神话盛于楚越,不能为禹之观念创自楚越之证,安之非由于楚越与中原民族接触后,禹之史迹输入,因而放大附会耶?"再者,"越欲借华夏自重,以洗刷蛮夷之名,而自认为禹后(此正犹刘渊自认为汉高祖后),益有制造禹迹以弥缝之必要"。❺

那时,闻一多不可能见到近年发现的距今七千年左右的河姆渡文化,所以无法将远距中原的古越文化和仰韶文化作对比研究,难免有主观推测的因素。但他提出端午与龙有关,并认为最早不是源于楚地,却是很有启发的创见。

《淮南子·要略》有关于"龙忌"的记载,据许慎注,认为"中国以鬼神之事曰忌,北胡南越皆为'请龙'"。这里所说的北胡即南匈奴,他所说的"请龙"实为祭龙。这种祭龙,一年至少有三次之多。《后汉书·南匈奴传》曰:"匈奴俗岁有三龙祠,常以正月、五月、九月戊日祭天神。"《史记·匈奴传》曰:"五月大会茏(即龙——引者注)城。"可见五月祭龙可能是龙团族一年中最大的一次请龙活动。为什么要把这样一次盛大的祭龙日安排在五月呢?闻一多大胆地认为这和中国古代的五行思想有联系。

五行最早见于《尚书·洪范》:"一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。"《国语·郑语》曰:"土与金、木、水、火杂,以成百物。"在这基础上,产生了战国时期以这五种物质相生相克的思想。相生,

❶❷ 《神话与诗》第225页,226页。

❸ 见蒋炳钊《"越为禹后说"质疑》,《民族研究》1983年第3期;吴绵吉《从越族图腾崇拜看夏越民族的关系》,《中央民族学院学报》1985年第1期。

❹ 见《古史辨》第一集《讨论古史答刘胡二先生》一文。

❺ 《古史辨》第二集。

即木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。相克，即水胜火，火胜金，金胜木，木胜土，土胜水。以五种物来说明宇宙的起源和变化，有朴素的唯物论思想，对古代天文、历法、医药的发展起过积极作用。但后来被子思、孟子、邹衍神秘化。特别是邹衍将《易》的阴阳说和《尚书》的五行说，加以融合，夸大了其中形而上学和唯心论的因素，创立起阴阳五行家。西汉董仲舒又将《易》之阴阳说与战国阴阳五行说，融合成为《春秋公羊传》。这样，阴阳五行家便和儒家相结合，提出仁、义、礼、智、信，为统治阶级所需要。

闻一多所指的五行，是指早期的还是后来融合而成的思想，他没有明确说。他把五行的起源，作为一个复杂的问题，暂未论及。但他断言，五行"最初必有某种实用的意义，而不仅是分析自然势力加以排列的一种近乎思想游戏的勾当"。他还指出："五行中最基本的观念是五方，而五方是一种社会政治组织形态的符号，兼宗教信仰的象征。依图腾制度的通例，一个团族(Clan)之下往往又分几个支族(Phratries)。我们疑心古代奉龙为图腾的团族之下有四个支族，每个支族又各为一龙，共有五龙。"❶他列举了八条有"五龙"的记载来说明"五龙"之普遍，并以"黄帝四面"的神话来说明黄帝实乃中央之龙，另有四龙分治四方。同时，强调这都是国家出现以后的产物。"五龙用五个色来区分，所以龙是五个色生的名目，由图腾崇拜演化为祖宗崇拜，于是五色龙也就是五色帝。"❷这个"帝"，既是天帝，也是人王，中央帝为共主，四方帝各治一方。龙的综合图腾的性质便有了变化，渐变为人间帝王的象征。于是《墨子·贵义篇》才有了杀四方帝，即杀四色帝的记载："帝以甲乙杀青龙于东方，以丙丁杀赤龙于南方，以庚辛杀白龙于西方，以任癸杀黑龙于北方。"闻一多归结为，原先是用五色龙区分五方，后来五色和龙分开了，就只以五种色素为代表，再后来，便用色彩相近的五行，即木、火、金、水、土来象征青、赤、白、黑、黄。这样，"五方之龙"、"五行之龙"、"五方神"等几乎含义相同，而中央共主恰恰又是第五条龙，由此，"五"便成了一个神秘而神圣的数字。"端午"最初是"端五"，所谓五月五日端午节，实际是反映了龙图腾观念的见证。上述端午节"彩丝系臂"的风俗，或在衣服上保留着龙文的装饰，或彩色龙舟竞渡等等，都可

❶《神话与诗》第28页。

❷《神话与诗》第229页。

能是五色龙观念的遗留。

杨宽在《中国上古史导论·五帝传说之起源与组合》中，对近人谓五帝传说源于邹衍之五德终始说持异议，他认为“五帝之说当起于五方帝五色帝之祠”，“然五方帝五色帝之祠，最迟当春秋时已有”。这些意见和闻一多的观点甚为吻合。

由此，便可以比较确凿地断定：古代“午”“五”相通，五即五色，五色最初指五色龙。因为“五”与“龙”分不开，“五”的神圣性反映了图腾观念的遗迹。所以说，端午的起源很古老，决不可能开端于屈原生活的战国末期，必定另有五色龙或五色帝的神话传说背景。可惜，随着岁月的流逝，后人已不知其原貌，只能透过一年一度的端午节，去推测和想象龙族的子孙们曾经多么虔诚而热烈地“请龙”、“祭龙”。

这个龙的节日，久而久之，竟传成了屈原的节日，也是中华民族对屈原的缅怀和追念的全国性节日。这一事实有力地证明，任何一则神话传说和与之有关的风俗，如果不能适应发展了的社会和人们新的道德观念，必然逐渐消亡，相反，如果它们逐步变化得能满足现实的需要，必然能焕发出新的生命。傣族的泼水节及有关的神话传说起源于印度时，原是婆罗门教的宗教仪式及其传说，流传到中国傣族地区以后，宗教色彩虽仍未完全消失，但已经是以表现善恶斗争观念为主，并和历法、农事的关系越来越密切，这和端午及其神话传说的演变规律便十分相似。

闻一多的端午考，仅只是他那大含细入、博大精深的神话论著的一角，也不是他的论著中最有代表性的，但读者却能以小明大，一斑而知全豹，从中窥视出其神话观的独特性。他虽然未曾完全摆脱封建社会文人言必称“三代”的影响，但他在神话研究中仍不忘注入一些新意。“越为禹后”从民族学观点看，也许是对古越民族重视不够。越是不是禹的后代，根据新考古发现，还是个值得进一步研究的问题。不过闻一多在自己研究结论的基础上，特别强调中国文化古老、渊源流长，四方民族同一祖源，都是龙的子孙，这在民族危亡的特定历史条件下客观上有利于团结。“从前作为帝王象征的龙，现在变为每个中国人的象征了，也许这现象我们并不自觉。但一出

国门，假如你有意要强调你的生活的‘中国风’，你必多用龙文的图案来点缀你的服饰和室内陈设。”❶至今，在世界各国朋友心目中，不是仍将中华民族视为“龙的传人”吗，可见传统文化的威力何等坚实，龙在中国历史与文化中的意义何等重大。所以闻一多的端午溯源，决不是为考证而考证，不是为学术而学术。这一点，他远远超越了清代的朴学大师们。就是和他同时代的古史辨派的学者相比，也有所不同。疑古派的功绩主要是剥了“经”书的神圣外衣，成为“五四”以后反对封建思想体系的一个重要方面，但运用的方法基本上是先假设，后求证，对遗产否定太过，这同样反映在他们讨论中国远古神话传说的论著中。所以讨论了几十年，对他们自己所提出的问题，有许多都没有得出明确的结论，这和他们在枝节问题上大作文章很有关系。把神话传说和古史混为一谈，总以信史的标准去要求神话传说，这实际上还是没有弄清楚神话传说的性质。闻一多有时也难以摆脱先假设、后求证的研究方法，如“假定端午这节日的起源和龙有着密切的关系”，❷并加以推测，找出论据来，检验自己的假设能否成立。这就难免带有若干主观色彩。但他能充分运用民俗学、民族学方面的成果，对古籍资料，在充分占有的基础上加以对比，多层次地进行考据，用剥笋的方法层层深入，最后得出确凿的结论，使读者信服。

❶《神话与诗》第 33 页。

❷《神话与诗》第 223 页。

闻一多最富个人特色的是把研究和现实斗争紧密结合，站在时代的高度去认识过去，预测未来。他不是沉溺于故纸堆中搞单纯的考证，而把对神话的研究与祖国的命运兴亡，紧紧联结在一起，为探求祖国的前途，去总结历史的教训。这在他的端午考中表现尤其明显。他于 1943 年 7 月写的《端节的历史教育》，把端午的古今意义作了鲜明的对比，他说：“给图腾神，也给自己取乐，这一切，表面虽很热闹，骨子里却只是在一副战栗的心情下，吁求着生命的保障，所以从冷眼旁观者看来，实在是很悲的，这便是古端午节的意义。”❸这对古代在自然威力压迫下的祖先，理解得何等深刻！他又说：“从越国到今天，应该是怎样求生得光荣的时代。如果我们还要让这节日存在，就得给他装进一个我们时代需要的意义。”❹这正是这位伟大的民主战士，通过端午古俗，论及神话传说的真正目的。这鲜明

❸❹《神话与诗》第 242 页，243 页。

地表现了他的神话观是：

继承朴学大师们的考据方法研究神话，但不是为学术而学术。

和古史辨派的神话观有某些偶合，都运用了近代的社会科学知识和方法，但不仅仅限于反封建，在神话理论中，也贯穿了坚决反帝的民主革命精神。

重视古俗与古神话的关系，并站在人类文化发展史的高度研究神话，目的是为了写一部规模宏大的中国文学史[1]。他对端午、龙的考证，和对其他神话的研究一样，都是为这作准备。

[1] 见朱自清序。

他在神话研究中，不只是用一种学派的观点和方法，他继承并吸收了中外古今的多种方法，加以融合，化为血肉。后期并学习过有关的马克思主义经典著作，这些对他都不无影响，所以才能以敏锐的眼光，发现端午神话传说演变的必然趋势以及它的新涵义。

四　《神话与诗》的神话学价值

闻一多神话研究的文章，都集中在他的全集的第一集，单独出版题为《神话与诗》，内收文 21 篇，从《伏羲考》到《端午的历史教育》，都和神话研究有直接的关系，后 7 篇对屈原及《九歌》的讨论也触及一些有关的神话问题。上文涉及的一些篇目，只是其中最重要的，也是与神话学关系更加密切的。此外，还有一个重要方面，即闻一多善于用古代风俗解释神话，如《姜嫄履大人迹考》，证明感孕神话就其性质言确实反映了母系氏族只知其母、不知其父的特点。闻一多并借此说明上古神话中某些具有祖先意义的女性神之间的关系。《高唐神女传说之分析》中，闻一多用祀典和男女相合的古风俗解开了高唐神女之谜，高唐即高禖，高禖即郊禖。高唐后又变为高阳。楚人始祖高阳与高唐实为一人之分化。女性变成了男性，这是文明社会强加于她的悲哀。闻有一段很深刻的话："虔诚一变而为淫欲，惊畏一变而为玩狎，于是那以先妣而兼高禖的高唐，在宋玉的赋中，便不能不堕落成一个奔女了。"这一剖析一针见血。

《说鱼》篇幅不长，却极有特色。闻对鱼隐喻繁殖和爱情的考证，不仅饶有兴味，且影响深远。至今仍有学者在此文的启发下，对中国古老的鱼文化作了广泛而深入的研究。闻通过古人和其他民族对鱼为象征的观念，来说明古人多于近人，而少数民族又多于汉族，以揭示“文化的人”和“生物的人”的区别。考古文物中多鱼形花纹的神话传说的背景，由此便一目了然。

闻一多对神话的研究，重点在还原古神话的本来面目，其目的是为了从远古文化来追溯中华民族文化的共同源流，以促进各民族紧密团结。所以他很注意从文化史的高度来考证神话。虽然他所做的工作，是小处着手，深入对每个具体神话的研究，但他又是大处着眼的，以宏观中华民族文化系统的气魄作论证。当然，由于他是处于民族危亡这样一个特定的历史背景下整理古代文化，更多着眼于文化的整一性，而忽略了各民族文化的特殊性，这是可以理解的。今天，我们处在一个新的历史条件下，回头去考察闻一多的神话学活动，将有足够的条件，在他卓有成效的研究基础上，去弥补他的不足。



第五章　顾颉刚的古史神话观

一　一位有争议的学者

顾颉刚对中国古代神话传说的考辨，是他治古史活动的重要部分。早在青年时期，他便对先秦至两汉的古籍进行了系统的分析、辨伪和古典的批判，涉及的范围有古史、古地理和古人，其中，有的与古神话传说有直接或间接的关系。当时，在史学界有赞同的，也有不赞同的，后来，这些论文和有关的信件陆续出版，题为《古史辨》，所收文字，自然以赞成顾颉刚观点的为主。从此，学术界便将这一疑古学派称之为“古史辨派”，他们对神话的看法，也可称之为古史辨派的神话观。由此而奠定了顾颉刚在史学界与神话学上的地位。

《古史辨》的第一册出版于 1924 年，第七册出版于 1941 年，这是古史辨派活动最集中的十几年。此后，直到解放前，疑古思潮在中国国民党统治区仍很有影响。《古史辨》的第一、二、三、五册均由顾颉刚亲自编定，其他各册也是以他的疑古思想为核心。所以他是这一学派的代表者。

但对顾颉刚的历史观与古史神话观，自来就有不同的评价。一直到当前也仍然如是。为此，将其作为中国现代神话学史上重要的

一派进行考察，便十分必要。

疑古大师钱玄同为了突出疑古的精神，曾改名为“疑古玄同”，提倡敢于疑古。原先他认为中国的历史可以从禹说起，因为洪水传说普遍存在，大概洪水之前的历史便无可考稽，因此他对古史人物尧、舜深为怀疑，认为他们“只是理想的人格之名而已”。是后人为了达到“托古改制”的目的而伪造的。但是，当他读了顾颉刚的论考文章之后，便改变了看法，觉得连禹这个人也是很可疑的，从而对顾颉刚的疑古成就给予很高的评价。

> 先生所说：“层累地造成的中国古史”一个意见，真是精当绝伦。举尧、舜、禹、稷及三皇、五帝，三代相承的传说为证，我看了之后，惟有欢喜赞叹，希望先生用这方法，常常考查，多多发明，廓清云雾，斩尽葛藤，使后来学子不致再被一切伪史所蒙。❶

❶ 钱玄同：《答顾颉刚先生书》。

钱玄同当时在学术界是很有影响的人物，以上一些意见，都是他给顾颉刚的信中所谈，后又被收入《古史辨》第一集，自然对提高顾颉刚的学术地位很起作用。

五四新文化运动的主将之一，当时文史研究的权威胡适，曾专门撰文评论《古史辨》第一册，把顾颉刚捧上了治古史的顶峰。他特别介绍了第一册顾氏长达六万言的《自序》，认为那是“中国文学史上从来不曾有过的自传，通过顾颉刚三十年的历史”，反映了中国近三十年思潮的变迁。他称赞顾颉刚既“虚心好学”，又“刻意求精”，并将《古史辨》第一集视为一部充满革命精神的书：

> 这是中国史学界的一部革命的书，又是一部讨论史学方法的书。此书可以解放人的思想，可以指示做学问的途径，可以提倡那“深澈猛烈的真实”的精神。治历史的人，想整理国故的人，想真实地做学问的人，都应该读这部有趣味的书。❷

❷ 胡适：《介绍几部新出的史学书·顾颉刚先生的〈古史辨〉第一册》，《古史辨》第二集。

从此，顾颉刚论考古史的著作，便成为整理国故的样板。

鲁迅没有对顾颉刚的古史神话观作正面的评价，他的小说《理水》只是对禹是人还是虫表现了明确的倾向性。鲁迅对顾颉刚从“层累地造成的中国古史”出发，得出的某些具体结论是很不赞同的，特别是对轰动一时的“禹是一条虫”之说，给予了严厉的批评。鲁迅并不是单单与某个人过不去，而是在民族危亡的形势

下，对一种不利于反对帝国主义的社会现象和思潮的鞭笞，文化山上的那些学者们，尽管后来各自走了不同的路，但在那一时期，他们的学术思想和言论不利于抗日，却是很有代表性的。

中国著名古史家徐旭生在《中国古史的传说时代》1960 年的增订本中，曾多次提到顾颉刚的古史神话观。他肯定他最大的功绩在于指出了古史中的最高权威——《尚书》中的《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》均是春秋和战国时写定。（22 页）他回顾 1923 年自顾氏提出大禹是天神的观点之后，当时史学界大都普遍支持此说。徐旭生说："可是我个人虽对于他的工作有较高的评价，总以为他走得太远，又复失真，所以颇不以他的结论为是。我当日觉得《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》诸篇《尚书》固然非当日的或离当日不远的著作，是由于后人的追忆，篇首'曰若稽古'四个字已经可以证明；但是他们的记录未必无根据，记录的时期最早也或者可以溯到商朝。"（《叙言》1 页）他还认为以顾颉刚为首的古史辨派在治学方法上存在问题，他们仅仅根据某一时代的某一古书未曾记载某一人物或此人物有关的事情，便轻易断定这个人物在该时期之前必不存在，或该时期没有那种观念。他还说："日本的御用学者倡'尧、舜、禹抹煞'的议论，自有他们便利侵略，不可告人的隐衷，并不是科学研究的成果。"（26 页）而顾颉刚等学者凡是发现不合他们论证的材料，便悍然决然宣布是后人的伪造，不能审慎地处理。所以徐旭生称以顾颉刚为代表的古史辨派是"极端疑古学派"。（23 页）。

著名文艺理论家何其芳指出，胡适派凡是什么事情都要见于文字记载以后才算开始存在，他认为这实际是"实用主义的一种'方法'"。❶何其芳又指出，顾颉刚运用胡适的"历史的方法"的第一个成果，便是断定"禹是一条虫"，大约是蜥蜴之类，后来变成了神话中的一个"天神"，最后才在传说中变成了人。对此，他进行了评论：

> 这个主观武断、牵强附会的论断当时就遭受了一些人的反对和批评。这些批评者虽说在其他问题上的意见还有缺点，但在反驳禹是一条虫、禹是一位神这个主要点上完全是把顾颉刚驳倒了的。古代的历史上的一些杰出的历史人物在后来的传

❶《何其芳文集》第五卷第 74 页。

说中带上了神话的色彩，那是常有的，决不能因此就否定那些人物的存在。然而胡适……反而说“我们不要忘了禹的问题只是一个例”，反而大大鼓吹顾颉刚的“这个根本方法是愈用愈见功效的……”❶

❶《何其芳文集》第五卷第80—81页。

何其芳特别提到胡适的学生傅斯年称颂顾颉刚，“你在这个学问中的地位，便恰似牛顿之在力学，达尔文之在生物学”；“颉刚是在史学上称王了”。何其芳说，这是一种令人肉麻的吹捧。

以上都是名家对顾颉刚古史神话观的评论，这些评论出自不同时期、不同政治态度的学者，他们对同一问题的看法是针锋相对的、截然不同的。其他一些论者的观点，基本上不离以上诸家，只是从不同角度各有发挥，在语气上或外露或含蓄而已。近年来，顾颉刚的学术地位又猛然提高，特别在民间文学和神话学领域，顾颉刚的历史地位简直是在直线上升。对这种情况，有学者不以为然，有学者感到迷茫……学术观点当然不能和政治态度混淆起来，但是与非、正确与错误在意识形态领域中总是会存在的。几十年来，既然对顾颉刚的古史神话观有截然相反的看法，说明他的学术观点和治学方法一直存在争议。我们既应重视和珍惜老一辈的研究成果，吸取其中合理的成分，但这决不是亦步亦趋、因袭旧说，如果以他们的是为是，以他们的非为非，这就势必束缚后进者的手足，对学术的发展、繁荣极为不利。因此，今天应该站在新的高度，重新考察顾颉刚的古史神话观，作客观的、实事求是的分析。

二　古史神话观的形成

顾颉刚出生在书香门第，接受了相当深厚的传统文化的教育。最初上私塾，爱博览群书。他的祖父研究《说文》和金石，父亲能作诗和律赋，叔父治近代史，读书条件甚佳。1915年顾颉刚上北京大学，后因病在苏州老家休养，编成一部《清代著述考》，除了考书名、

作者以及与作者有关的人物，还特别注意前人讨论了哪些问题，他们之间结成了什么学派，对清代三百年来学术界的动态和思想演变情况，大都了然于心，为后来做学问打了初步基础。在私塾，还曾熟读《论语》、《孟子》、《左传》和《诗经》等书。这些书，他对《左传》尤其有兴趣，并说自己仿佛“已置身于春秋时的社会”，那时候的一班人的影子常在他的“脑海里活跃”。❶除此，顾颉刚从小还接受了民间文学的熏陶，家中的长辈和仆人常将其带入风趣的故事或奇妙的神话世界中去。他怀着深情回忆自己学术思想形成之前，少年时期对事物已有一种朦胧的积累而成的意识。他说：“祖父带我上街，或和我扫墓，看见了一块匾额，一个牌楼，一座桥梁，必把它的历史讲给我听，回家后再按着看见的次序写成一个单子。因此，我的意识中发生了历史的意味。我得到了最低的历史的认识：知道凡是眼前所见的东西都是慢慢儿积起来的，不是在古代已尽有，也不是到了现在刚有。这是使我毕生受用的。”❷

❶ 《古史辨》第一集《自序》。

❷ 《古史辨》第一集《自序》第6页。

当顾颉刚读《诗经·小雅》时，由于其中文学的情感远不如《国风》，加以词句的堆砌，使他望而生畏，而对《大雅》和《颂》，更觉得索然无味。由于先生戒尺的威吓，顾颉刚深感自己做了旧教育的牺牲品。一直到上中学二年级，祖父还亲自给他授“五经”。他对《尚书》、《周易》的意义便是这个时候掌握的。那时才十六岁，已经是满腹经纶。

顾颉刚的少年时期，就是这样一方面被封建的教育制度摧残了身心，另一方面又从祖国的传统文化里吸取了许多有益的营养。特别是民间文学的发展、演变，使他初步萌发了层累观的嫩芽。后来，终于将所得启发，运用到古史和古史神话研究中去。这应该说是顾颉刚古史神话观形成的最初的动因，但此时他尚未形成系统的学术观点。

他对古史的怀疑，“从远的来说就是起源于郑、姚、崔三人的思想，从近的来说则是受了胡适、钱玄同二人的启发和帮助”。❸

❸ 顾颉刚：《我是怎样编写〈古史辨〉的?》，《古史辨》第一集12页。

崔述（东壁，1740—1816），清代学者，一生对诸经传记注疏辨伪、考信，对先秦古史，只取信于经，而对战国以下的书，他都认为不可尽信。由于他对经书还是相信的，所以他只驳斥了诸子百家中的

神话传说，审查了古书的传、记资料。顾颉刚受其影响甚深，开始感到传、记的不可靠。

早在十四岁那年，顾颉刚便读到过姚际恒的《古今伪书考》，其中将古书的十之八九均判为伪作，认为所谓汉、魏、六朝人的手笔，不少乃出于宋、明时期的人，使顾颉刚对姚际恒这个人便开始注意了。1922 年胡适给他信，想寻求姚际恒的《九经通论》，顾便又进一步搜寻有关姚的资料。但姚际恒的家世已不可考，只能从其曾出过两卷《好古堂书画记》推测，姚可能出于富豪之家，原籍安徽，经商到了杭州。他生活的时期，也许正逢清初大兴文字狱之际，终身不仕，潜心著书，写成《九经通论》一百七十卷，全面考辨了两千多年的历史。著作大都失传，顾是从姚的《书画记》和《伪书考》两书的序中，才知姚是位大胆疑古的学者，对汉之郑玄和宋之朱熹这样的学术权威也敢进行批判，其怀疑的对象一直到经，这大概是其生平及其著作鲜为人知的主要原因。在清代保守的学术风气中，姚际恒这样大胆的疑古家，生前名气不广，死后不见经传。但是，却启发了顾颉刚，不但发现传、记不可信，连“经”也不可全信。不过，顾对姚的疑古的局限也有所发现，他对姚的评价是：“他所辨的伪，只是著作人的伪，不是著作内容的伪——征事的确实与否。”❶因此，他在自己的辨伪工作中，没有局限于因袭前人，进而对一些古籍的内容进行了辨伪。

❶《答书》，《古史辨》第一册第 3 页。

启发顾颉刚对《诗经》怀疑的是南宋的郑樵(1103—1162)。郑接受了司马迁的传说，做学问注意实地考察。他不但对历史，而且对天文、地理、草木、鱼虫等自然科学也有研究，著述极为丰富，但失传的多，留下的少。留下的《通志》乃百科全书式的著作，很有创见。在此书的序中，他大胆赞扬司马迁，称司马迁像条“龙”，贬抑班固的《汉书》，骂班固像头“猪”。他研究《诗经》，对于齐、鲁、韩、毛、郑五家传统的解释都不满意，写成《诗辨妄》(此书已佚，顾颉刚是从别的著书辑录出来的)。郑樵是封建社会极有眼力的学者，他对过去的遗产不是全盘接受，认为《诗》、《书》可信，然而不必字字可信，所以他被后世封建文人所斥骂，唯有章学诚为郑辩护。“章氏认为著书有两种方向：一种是抄集资料而加以编排的，这种书也有用处，但是

不能启发人们的思想。能启发思想的书一定是要有独创性的见解的，而郑樵就是有独创性的一个。”❶可见郑樵的疑古采取的是比较科学的态度，并不是否定一切。顾在郑的影响下，不但对《诗经》作过专门的研究，并进而对吴歌也做了搜集和研究的工作。所以顾自认为郑的书使他注意到做学问要融会贯通。实际上，顾接受的还是郑樵的辨伪精神，而对于郑樵信古的另一面，顾颉刚并未更多注意。

❶ 顾颉刚：《我是怎样编写〈古史辨〉的?》，《古史辨》第一册第10页。

因为当时出于反封建的需要，顾颉刚的疑古思想日益增长，对他所钦敬的王国维虽佩服尤多，但对王国维不大胆辨伪这一点却很不满意，而胡适、钱玄同当时和他却甚为契合。

钱玄同曾师从章太炎，接受经古文学家的影响；后又接受崔适的思想，对经古文也不相信。于是他便对今文家和古文家一概怀疑，并将两者比之为《聊斋志异》中的狐女，后者比之为鬼女。顾颉刚在他这一思想影响下，写成了重要的长篇论著《五德终始说下的政治和历史》，以及《秦汉的方士与儒生》。

如果说顾颉刚从钱玄同那里接受的主要是大胆疑古的精神，那么使他能将这种思想付诸实践的，却是胡适的研究方法。顾颉刚还是北大哲学系学生时，便听过胡适的课，胡适开的《中国哲学史》，将远古到夏、商可疑的一段全部略去，顾颉刚非常赞赏，认为这是“有截断众流的魄力”❷而深为佩服。从此，对胡适发表的论文，便特别地加以注意。给他印象最深的则是胡适对《水浒》和《红楼梦》的研究。顾颉刚心领神会地认为从中能得到新的研究历史的方法，通过水浒故事的来源和演变的层次，感觉有许多故事都可以用这种方法去研究。于是顾颉刚从中领悟到故事的转变既有层次，而且是长期形成的，这便和他幼时听故事的一些朦胧的想法碰撞在一起了。他开始明确地想到，将胡适研究故事演变的方法移植到研究古史中来，于是以故事的眼光去看合理的，用历史的眼光去看则不合理。比如薛平贵从乞丐、将官、驸马到皇帝；孔子被匡人所围，子路弹琴，孔子和之，曲三终而围解；孟姜女故事之演变……他认为这都说明，“这些事情，我们用了史实的眼光去看，实是无一处不谬；但若用了故事的眼光去看时，便无一处不合了”。❸他还从曹雪芹家世的变迁中，理解到传说与史实之间的变迁情况是异常复杂的。于是以传

❷ 《我是怎样编写〈古史辨〉的?》第3页，《古史辨》第一集。

❸ 《古史辨》第一册《自序》第41页。

说、故事的演变，作为他疑古的例证，在他思想上便越来越认为是一个最有效的方法。这说明他不但接受了胡适的研究方法，而且还融进了他自己的思考。对于这一点，顾颉刚对自己是颇为满意的。他曾说过两段很能代表他治学思想的话：

> 我们只要用了角色的眼光去看古史中的人物，便可以明白尧、舜们和桀、纣们所以成了两极端的品性，做出两极端的行为的缘故，也就可以领略他们所受的颂誉和诋毁的积累的层次。只因我触了这样一个机，所以骤然得到一种新的眼光，对于古史有了特殊的了解。❶

> 这使我明白，从前人看古史是平面的，无论在那个时候发生的故事，他们总一例的看待，所以会愈积愈多；现在我们看古史是垂线，起初一条线，后来分成几条，更后又分成若干条，高低错落，累累如贯珠垂旒，只要细心看去就分得出清楚的层次。因为我见到了这一层，所以我对于古史的来源有了较清楚的认识。❷

❶❷《古史辨》第一册《自序》第41页，45页。

这些话不乏合理的成分。第一，他将传说故事的人物看作箭垛式的人物，随着时间的延续，好的愈好，坏则愈坏，这符合民间文学的特点。第二，他指出了古人不用演进的眼光看古史，他能将古史当作纵横交错的整体看待，无疑是很大的进步，其中多少包含了一些唯物论的因素和辩证的方法。但是，不幸的是他始终将神话传说和古史混淆不清，以致最后不可避免地走向了极端，因而在目的性上也存在片面性。偏于破坏伪古史系统，对新古史系统的建设缺乏建树。尽管他对自己疑古辨伪的工作有坚强的自信力和高度的自觉性，终难免给人无系统、无结论之感。

顾颉刚在五四新文化运动的冲击下，接受的是现代资产阶级的社会学、考古学和实验主义方法，反对的是封建传统的思想，他的为学术而学术的倾向对他的束缚是比较大的。自来史学界有人认为，研究古史可分为信古、疑古、释古三派，那么顾颉刚研究古史的目的，则是为释古扫清道路，使释古派信的是真古，而不是伪古。由于他接受了新的科学文化，他比历来封建社会的疑古学家要开放，也不像清代今、古文家在作相互的攻击，而是企图对中国古今学术成就作出正确的历史评价，这正是他生当其时的优越性。然而他极力

反对“把学问归结于政治的应用”，赞同清代学者“敢于脱离应用的束缚”❶，走上了脱离实际的研究道路，因此，他的古史神话观，没有随着时代的步伐有所提高或前进。这样，他建立在疑古思想和实验主义方法基础上的古史神话观，便存在资产阶级学术革命中所表现的唯心史观的根本缺陷。

❶ 《古史辨》第一册《自序》第77页。

三　古史神话层累观

1. 什么是古史神话层累观

顾颉刚在整理《诗经》、《尚书》、《论语》中的上古神话传说的过程中，发现《尚书》的《尧典》和《皋陶谟》所反映的古史观念较之《论语》要晚，其中体现了十分具体的大一统国家的观念。如《尧典》记的主要是尧、舜时代的事迹，其中有关于尧为人的品德和他在当时所产生的影响，即：“钦明文思安定，允恭克让，光被四表，格于上下。”尧开明，有文采，善思虑而又谦恭温和，上下四方都受到他的光耀。又说到尧访求治水的人才，将统管天下之位禅让于舜。并流共工，逐骓兜，徙三苗，诛鲧，俨然如一国之长。舜继位后，命禹治水，后稷耕稼，皋陶司刑法，垂理工程，益为虞官，四岳掌管祭礼，伯夷为祭官，夔为乐正……“三载考绩，三考黜陟幽明，庶绩咸熙熙，分北三苗。舜生三十征庸，三十在位，五十载陟方乃死。”于是舜完成了统一天下的大业，成为理想的古代帝王。像如此大统一的国家观念，至少应该在战国晚期才可能出现。这里的禹只不过是受舜之命去治水的臣属而已。

可是在《诗经》与《论语》中的禹，地位却要比这高得多。《鲁颂·閟宫》有“后稷……奄有下土，缵禹之绪”。显然禹是一位人王，他的事业后来由后稷所继承。《商颂·长发》有“洪水芒芒，禹敷土下方”的说法。这里的禹具有开辟世界的作用，自然也有若干神性。《论语》则把禹、稷并提：“禹稷躬稼”，与后稷一样，是一位耕稼的人王。顾颉刚把这些有关禹的传说与《尧典》作对比，发现了两种奇怪

的现象：一是禹并不是最早的人王，而是“禹拜稽首，让于稷、契暨皋陶”，成为与稷、契、皋陶同时期的人；二是尧、舜的事迹，《诗经》根本没有提到，《尚书》里只有前面几篇提到过，其他也未提到。《论语》的记载亦不那么清楚。唯有《尚书》中属于后人所作的《尧典》写得最清楚而有顺序。这就使他初步形成了一种考虑，认为禹在西周时便已经有了，而尧、舜则是春秋末年才起来的。越是出现得晚的神话传说中的人物，在古史上反而越被排在前面。他根据这个观点进一步认为，神话传说中的伏羲、神农，比尧、舜出现得还晚，但在古史上却前者是长辈，后者是晚辈。也就是说，在神话传说中出现的顺序是：禹——尧、舜——伏羲、神农，而在古史排列的顺序却是伏羲、神农——尧、舜——禹。基于此，顾颉刚便创立了一个假设：

> 我就建立了一个假设：古史是层累地造成的，发生的次序和排列的系统恰是一个反背。❶

❶ 《古史辨》第一册，《自序》第52页。

根据这个假设对古史资料进行整理，形成了他的“层累地造成的古史”观。这是他探究古史的根本见解，也就是他的根本方法。他根据神话传说的变化去判断史实的真相，观察历史的变迁，又反过来从历史的演进去分析古神话传说。胡适将他这一根本观点和方法，概括为几种方式：

（1）把每一件史事的种种传说，依先后出现的次序排列起来。

（2）研究这件史事在每一个时代有什么样子的传说。

（3）研究这件史事的渐渐演进，由简单变为复杂，由野陋变为雅驯，由地方的（局部的）变为全国的，由神变为人，由神话变为史事，由寓言变为事实。

（4）遇可能时解释每一次演变的原因。❷

❷ 胡适：《古史讨论的读后感》，《古史辨》第一册第193页。

顾颉刚将神话传说与历史相互参照地进行研究，又从它们之间互为影响的现象去发现历史层累地造成的规律。即把历史和神话传说，都看作是动态的、有层次的，不是孤立地研究两者的演进。尽管他在实际运用时，因走向极端而产生了偏颇，但他和他的同道都是以此作为层累说的精髓，从而得出了一系列他们视为颠扑不破的结论。

首先，顾颉刚认为，自西周至春秋初年的人，“对于古代原没有悠久的推测”，即对古史没有更原始的观念，不管是商族还是周族，

在他们心目中最远的推测是本族的始祖，所谓“天命玄鸟”，“时维姜嫄”就是这么来的。“他们只认定一个民族有一个民族的始祖，并没有许多民族公认的始祖。”❶在他们的始祖之外，商族认为最古的天神是禹，周族认为最古的人王也是禹。商、周两族那时对禹的观念犹如后人对盘古的观念，所以禹才是开天辟地者，又是后稷事业上的先行者。至于黄帝、尧、舜等，那时的人概不知道。

❶ 均见顾颉刚《与钱玄同先生论古史书》，《古史辨》第一册第61页。

其次，禹既然是被后稷缵绪之最古的人王，那么为什么又会是天神呢？禹究竟是先天神还是先人王呢？顾颉刚根据《诗经》里有关禹的事迹，认为禹最初是天神，后来才变为人王的。他根据《长发》中“禹敷土下方”与“帝立子生商”两句，断定这个“帝”不是人间帝王之帝，而是天上的上帝，禹是被上帝派到下方（人间）来布土的。《商颂》是西周中叶宋人所作，在《生民》之后。《生民》因为没有受《商颂》的影响，所以在叙述后稷的事迹时根本未涉及禹。《闷宫》作者比《长发》后，已有禹为更古之人的观念，因此才出现后稷缵绪禹之说。顾颉刚又根据《楚辞·天问》有对于鲧、禹的神话传说，以及越国自认为是禹的子孙等，进而又假定禹是南方民族神话中的人物。加以南方山林险阻，有平水土的需要，由此而产生了相应的禹平水土的神话。中原周民族自周昭王以后，因战争而与南方民族交往，至周穆王以后，禹的名字便开始出现于《诗》、《书》之中，并与周人的祖先后稷平起平坐，渐由天神变为了人王。

禹是天神的这些观点，曾被胡适一再夸赞。但在有关古史的讨论之后，顾颉刚对此说又有所修正，不过禹是天神之说的观点，他仍然坚持。于是，禹便被他定为古史中最早出现的天神。

继禹之后，才有尧、舜。尧、舜与禹发生关系，始于战国人加进《尚书》中的《尧典》和《皋陶谟》。顾颉刚认为，治水本来是禹的功劳，和尧、舜没有关系，从《论语》和《楚辞》都未发现这种关系，是后人把禹当了尧、舜的臣子之后才有的。他说：

> 但治水原是禹的大功，口碑载道，尧、舜夺不得的：没有法想，只得请尧做了一时的矇瞳，由他任鲧治水；等到“九年，绩用弗成”，尧没有办法，就做了尧、舜交替的关键，并为舜举禹的地步。如此，禹的功绩既没有减损；而尧举了舜，舜举

禹，成就了这件事，尧、舜也很有间接的功勋，治水的事是他们合作的成绩了。❶

这样，被顾颉刚视为天神的禹，与后起的尧、舜便发生了关系。这些事迹都见于《尧典》，经过他的分析，不但《尧典》不是《尚书》中原有的，连尧、舜、禹这些古史人物也均属于子虚乌有。

再次，至于其他传说中的古帝王，顾认为，那就出现更晚了，从战国到西汉，伪史达到高峰，在尧、舜之前的许多古帝王，大部分都是这一段时间造出来的。于是，尧、舜之前有黄帝，黄帝之前有神农，神农之上有庖牺。秦国李斯之辈倡三皇之说，即："有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵。"于是三皇立于庖牺之前。《世本》以后，又出现了一个以黄帝为始祖的世系；汉以后，盘古又在天皇之前。顾氏借用汲黯一句话作比喻："譬如积薪，后来居上。"

最后，顾颉刚得出的结论是，商以前的都是伪史。他由怀疑古文经学到怀疑群经诸子，由怀疑儒家伪说到否定夏以前的整个古史系统。不但天皇、地皇、泰皇渺无其人，燧人、伏羲、神农只不过是社会进化的符号而已，就是从黄帝、颛顼、帝喾到尧、舜、鲧、禹等，是不是古史人物，也值得大为怀疑。所以，顾认为，夏以前的古史都是神话，而不是史实。这个以推翻上古史体系的古史神话层累说，使史学界有些人将顾颉刚拥上了"疑古大师"的宝座。

❶ 顾颉刚：《讨论古史答刘胡二先生》，《古史辨》第一册第129页。

2. 古史神话层累观的核心

层累地造成的古史这一规律的发现，使顾颉刚对推翻先秦至汉代儒家的伪说，对推翻夏以前古史中古帝王的神圣地位，产生了强烈的兴趣与欲望。其中，禹的性质是关键，如果禹在历史上不确有其人，禹之前的自然更属于伪造的传说。自从他发现《尧典》与《诗经》的古史观念冲突以后，便很敏锐地确认了禹是这一冲突中的"中枢人物"，从而"对于禹在传说中的地位特别注意"。他说："从此旁及他种传说，以及西周、东周、战国、秦、汉各时代人的历史观念，不期然而然在我的意识中理出了一个古史成立的系统。（这个系统的确实与否自是另一问题。）"也就是说，这个古史系统是不是客观存在是另一回事，他注意的仅仅是自周至汉的各个历史时期，人们的历史观念究竟对创立古史起过什么作用。换言之，古史系统原是不

存在的，只不过是以上所说各个时期历史观念的一种产物，他只是加以说明而已。可是又觉得材料不够，只好以假设补充。因此他特别地加以说明："这仅是一种假设而已，我决不愿把他作为确实的证据。"❶禹的性质，便成为他假设的古史系统的中心主题。他以禹的演进史来证明他所发现的层累地造成古史的规律。对于这个问题，胡适也有过补充，认为"禹的问题只是一个例。"❷但凭着这"一个例"，顾颉刚便建立了他的古史神话层累观。所以，对禹的性质的考证，无疑是建立这一体系的核心。

❶❷ 均见《古史辨》第一册第223页、193页。

他对禹的考证，分为几个层次进行。

首先，他确认禹和夏没有什么关系，而是一条虫。其根据来自《说文》，其中对禹字的解释是"虫也，从厹，象形。"《说文》释厹云："兽足蹂地也。"除此，没有更多的证据。他于是推测云："以虫而有足蹂地，大约是蜥蜴之类。我以为禹或是九鼎❸上铸的一种动物，当时铸鼎象物，奇怪的形状一定很多，禹是鼎上动物的最有力者，或者有敷土的样子，所以就算他是开天辟地的人。"❹这是他给钱玄同的一封讨论古史的信上所说，发表出来以后，轰动一时，引起了史学界的一场大辩论，揭开了古史辨的序幕。此事发生在1923年2月。

❸ 相传为夏所铸，已失传。

❹ 《古史辨》第一册第63页。

1925年11月，他对禹是虫的观点仍未变，并在一篇答辩文中加以强调和补充。提到《说文》里对鰲作鱼解，对契作虫解，对夔作魆解，因此将禹看作虫是可以的。❺在神话传说中，本来就有禹化熊和娶九尾白狐的故事，说明禹确属动物类，虫不过是动物的总称，说禹为虫，只不过是动物而已。《左传》所说"铸鼎象物，使民知神奸"，证明鼎上之物皆怪，禹便是其中一种怪物。顾颉刚由于自己也感到证据不足，有些心虚，便一再声明是一个"假设"❻。

❺ 见《古史辨》第一册第225页。

❻ 《古史辨》第一册第121页。

禹是虫乃顾颉刚对禹的第一个假设。接着，为了证明禹非历史人物，对禹的来历又再作了另一个假设："禹是南方民族的神话中的人物。"❼为了说明这个假定，他找到了九条理由作证，大意是：商周时期，南方民族因平水土的需要，酝酿出禹的神话，这一神话的中心点在越会稽，后传至楚，又从楚传到了中原，于是在《诗经》中，禹成了敷土之神，加以南方多森林，多虫蛇，禹即虫或神之说便确立了。❽这样，顾颉刚自认为这两个假设不但都能成立，而且是贯通的。

❼ 见《古史辨》第一册下编《答柳翼谋先生》。

❽ 见《古史辨》第一册中编《讨论古史答刘胡二先生》。

再后，到 1937 年 5 月，距离顾氏初次提出禹即虫之说已有十四年之久，对于禹为天神又有了新的发现。他和童书业合写的《鲧禹的传说》❶，对夏、鲧、禹发生关系的过程，鲧、禹的天神性，以及他们治水传说的原貌和演变等等，又作了更加具体的考证。鲧、禹与夏发生关系的标准，顾、童把何时见于文字为始，文字上不见记载的便不算有关系。《山海经》与《天问》里，明确说到鲧、禹是父子关系，这两个人物与夏发生关系，顾、童认为始见于《国语》、《左传》与《吕氏春秋·君守篇》(云："夏鲧作城。")顾、童的意思在于，鲧、禹本和夏没有关系，是春秋以后人们将这两个人物硬和夏代捏合在一起，这样才写得成夏代的历史。《山海经·海内经》云："禹、鲧是始布土，均定九州"，"鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命，帝令祝融杀鲧于羽郊，鲧复(腹)生禹，帝乃命禹率布土以定九州。"据此，顾、童断定："鲧会偷上帝的东西，死后又会生儿子；禹会受上帝的任命去布土；他们自然都是神性的人物了。"这里所说鲧、禹是神性的人物，含义不是指历史人物的神化，而是指这两个人物就是神。他们因为缺乏民族学的知识，只从古籍到古籍，对鲧因治水失败"化为黄熊以入于羽渊"(《左传》昭公七年)，以及对禹为治水而"通轘辕山，化为熊"(《绎史》卷十二引《随巢子》)都不理解，认为只有神，人是不可能这样变化的。鲧、禹的天神性质又进一步定下来了。

❶ 《古史辨》第七册下。

但古籍对鲧、禹的记载，特别是对禹的记载，并不都是说他们以神的身份在活动。如：

> 昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之，其骨节专车。
>
> ——《国语·鲁语下》

这个禹已经是个号令严明的部落联盟首领了，所谓"致群神"，杀风神，并不真的是以主神的身份召集群神集会，这和"黄帝合鬼神于西泰山之上"(《韩非子·十过篇》)的性质是一样的。《韩非子》对此作了十分正确的解释：

> 禹朝诸侯之君会稽之上，防风之君后至而禹斩之。
>
> ——《饰邪》

对于这类现象或类似的现象，顾、童认为属于神的人化，也就是后来

通常所说的神话的历史化。这个神话的历史化的观点，几十年来，被普遍运用来解释神话的零散、片断、演变与失真。禹既然是神不是人，当然禹用疏导之法治水成功，同样成为问题，也是战国时对神话传说所作的历史附会。顾、童用了大量篇幅考证禹疏水之功纯属于神话历史化的结果。这篇长文和 1923 年顾颉刚的文章相比较，对禹性质的基本观点未变，只是将禹的老家由南方搬到了西方戎族。禹为天神的身份越来越充分。

既然禹作为传说中古史人物的最后一位都如此不可靠，禹之前的古史人物便更加可想而知。鲧为尧臣，禹为舜臣，尧、舜、禹禅让关系之虚无那就毫无问题了。那么这三代先圣的关系是怎么建立起来的？顾、童说：

> 鲧、禹与尧、舜的发生交涉是由于尚贤说和禅让说的发展。尚贤说和禅让说本是墨家因要适合时势而提出的，并不是古代固有的思想和事实。但墨家虽主张尚贤禅让，他们却只知道有尧舜禅让说，并不知道有舜禹禅让的故事。等到禅让说流传既久……于是舜禹禅让说便又应运而起了。

顾、童自己也承认，他们研究的结果，除了禹的族属有改变，其他均和顾颉刚 1923 年的结论一样。

上古之事，神话传说与史实纠缠不清，史实之中有后人的渲染、点饰，渐渐成为传说，而神话传说中又包涵着历史的因素。正如王国维所说："研究中国古史最纠纷之问题，上古之事，传说与史实混而不分，史实之中固不免有所缘饰，为传说无异，而传说之中亦往往有史实为之素地，二者不易区别，此世界各国之所同也。"❶所以神话传说不足以作为否定史实的依据，而只能作为研究上古史的参考。神话传说中哪些是历史事实或接近历史事实，还需要借助考古资料和民族学资料为证。顾颉刚的古史神话观虽然受了社会学、考古学的影响，实际上他并不运用考古成果来论证历史的可信性，反而对王国维以甲骨证商史、以金文证周史不以为然，认为王缺乏疑古精神。顾自己把禹和鲧、禹治水的神话传说作为疑古的典型例证，达到了打破古史人化观念的目的。顾颉刚曾说过："在战国以前，古史的性质是宗教的，其主要的论题是奇迹的。"❷也就是说，古

❶ 王国维：《古史新证》第十二章。

❷ 顾颉刚：《战国秦汉间人的造伪与辨伪》，《古史辨》第七册上第 10 页。

史的性质是神话的，而不是人话的。反对把古史看成一部政治史，而主张看作是一部想象与祭祀的宗教史。顾颉刚能正确地看到远古时期人神杂糅观念的存在，又指出了后人把古史神话一层层地加进了新的内容，这都是可取的，并通过鲧、禹神话的考证，完成了这一意图。他认为三王、五帝的黄金世界是战国学者的伪造，而不看作是伪饰，这又是很可商榷的。

禹的神性确定以后，顾氏的层累古史神话观自觉已很完备。由辨伪书、伪事到辨伪人、伪史，对两千多年不合史实、非科学的神话传说作了一次大清理，动摇了儒家经书的神圣地位，在破坏伪古史系统上作出了一定的贡献，为建立新的科学的古史系统做了扫清道路的工作。但顾颉刚从 20 世纪 20 年代初到 30 年代后期，并没有在辨伪的基础上再前进一步，没有建立起一个真实可靠的古史系统。同样，在神话学上他也没有明显的进展。

3. 古史神话层累说的影响

“五四”时期，顾颉刚所在的北京大学有尊孔信古的陈汉章与黄侃等，有反孔疑古的钱玄同与胡适，顾颉刚用资产阶级的思想方法向封建传统的思想方法挑战，用疑古思潮向信古思潮挑战。当时，无疑是进步的，因此在史学界有较大的影响。

《古史辨》第一册印出后，一年之中便重印了二十次。十几年共出七册，收入三百二十五万字，内容十分丰富，以禹的讨论为起点，生发开去，继续破坏《周易》中伏羲、神农的神圣性及《诗经》中文王、武王、周公的崇高地位；从阴阳五行说的起源追溯到古帝王系统的建立；从三皇、五帝一直到夏桀，都属于研讨的范围。把紊乱如丝的古史神话传说做了一次大规模的清理，有的已超出层累说的范围，然而实际上却是在其影响下所展开的。

怎样才算推翻了非信史，顾颉刚定了四个标准：第一，打破民族出于一元的观念。因为从古神话传说可以知道，不同种族有不同的始祖，一统观念是后起的。说明那时顾颉刚已注意到神话与民族性的关系。事实证明，中华民族后来有了一个共同的祖先，那是民族融合的结果，并不是原来的面貌，即“依了民族的分合而分合，寻出他们的系统的异同状况”。这一见解至今对我们研究神话仍有参考

价值。第二，打破地域向来统一的观念，可说是第一条的补充。第三，打破古史人化的观念，不能把神话的历史化当真史，而应看作伪史。这是顾颉刚疑史标准的最重要的一条，交错了合理与不合理的因素，几十年来对中国神话研究的影响甚深。第四，打破古代为黄金世界的观念。因为远古社会荒蛮而落后，并不像后人所说的是那样美好的大同世界，顾颉刚认为，所谓古代的黄金世界，那是“秦国后的学者造出来给君王看样的”。❶

❶ 均见《答刘、胡两先生书》。

一种新见解提出以后，如果引不起任何反应，起码说明此种见解意义不大。层累说问世后，学术界有赞同的，有反对的，有嘲讽的，也有劝告的，并形成了一个新的学术流派——新疑古派或古史辨派。虽然代表不了一个时期，但这个学派却代表了一定时期的一个方面。对顾颉刚古史神话层累观的各种态度，反映了五四时期新旧文化的对垒十分尖锐，新文化运动内部的分化也是很明显的。

郭沫若 1930 年 5 月 17 日曾写道：

> 顾颉刚的“层累地造成的古史”，的确是个卓识。从前因为嗜好不同，并多少夹有感情作用，凡在《努力报》上所发表的文章，差不多都不曾读过。他所提出的夏禹的问题，在前曾哄传一时，我当时耳食之余，还曾加以讥笑。到现在自己研究了一番过来，觉得他的识见是有先见之明。在现在新的史料尚未充足之前，他的论辩自然并未能成为定论，不过在旧史料中凡作伪之点大体是被他道破了。❷

❷ 郭沫若：《中国古代社会研究》第 274 页，人民出版社 1977 年版。

顾颉刚之说未必是定论，郭沫若评此说也未能成定论。对禹性质的探索还有待继续。只要是没有结果的，后人还要承接其流作新的修正与补充。

四　古史神话分化演变说

1. 分化演变说的形成

顾颉刚的分化演变说，直接来自于民间文艺。他曾经一度热爱

民间戏曲，认为那和民众思想很接近，从戏曲故事中发现民间文艺存在分化演变的情况。比如薛仁贵见于历史，薛平贵则不见，但这两个人物的战绩却极相似，可见平贵的故事是从仁贵故事分化而来。也许群众觉得仁贵故事还不足以淋漓尽致地表达他们的情趣，又仿照仁贵征东故事创造了另一个平贵征西的故事。对于《水浒》戏、《三国》戏、《西游》戏，他都有所发现：

> 戏剧的本事取于小说，但很有许多是和小说不相应的。例如黄鹤楼是《三国》戏，但不见于《三国演义》；《打渔杀家》是《水浒》戏（萧恩即是阮小五），但不见于《水浒传》；《盗魂铃》是《西游》戏，但不见于《西游记》。可见戏剧除小说之外必另有取材的地方，或者戏剧与小说同是直接取材于民间的传说而各不相谋。❶

这些见解都有一定道理，不但指出民间戏曲与民间传说有密切关系，而且对中国几大古典名著起源于民间文学已有比较明确的认识。这些今天都属于常识范围，而八十多年前顾颉刚能看到这一点，并特别强调指出戏剧和小说都是民间传说的孪生子，可说是他的独特见解。此外，他对民间戏曲中一些精彩剧目《宇宙锋》和《杨家将》等的演变，也都发表了一些意见。他看戏，并不是作为茶余饭后的消遣，常常为此引起深思，探索规律，发现“无稽之谈也有它无稽之谈的法则”。❷这就是从戏剧的变迁知道了故事的变迁。相似的规律在歌谣中也存在，他借歌谣与儿歌的本来面目，来了解历史上所谓童谣的性质以及《诗经》是否有一部分徒歌。

❶❷ 《古史辨》第一册《自序》第20页、22页。

顾颉刚在歌谣和《诗经》方面有丰富的著述，其中有代表性的是《〈诗经〉在春秋战国间的地位》与《记〈诗经〉所录全为乐歌》❸等。他指出，《诗经》经历了两三千年时间的考验，在古籍中属于比较可靠而完整的一部书，对研究西周到春秋的文学与历史都很有价值。但《诗经》的真相，两千多年来却被一些诗学家所歪曲。因为从西周到春秋中叶，诗、乐、礼合一；春秋末叶，和歌词、礼分开的新乐独立发展，古诗离开了实用，成为历史上的声响。但儒家学者不明原意，而任意附会歪曲。他还根据近现代歌谣演变的规律去推测《诗经》中哪些是乐歌，哪些是民间歌谣。他认为《诗经》是乐歌，墨子所谓“弦

❸ 均见《古史辨》第三集。

诗三百，歌诗三百，舞诗三百”（《公孟》），说明古代歌、舞、乐三位一体。《史记·孔子世家》中也说：“三百五篇，孔子皆弦歌之，以求韶、武、雅、颂之音。”说明诗三百篇是可以和乐而歌的。但这些乐歌中有没有从徒歌演变而来的呢，他根据现代歌谣的特点，又根据宋以后有人怀疑过三百篇中有一部分原系徒歌。他说徒歌出于民间，乐歌则是乐工根据统治阶级的需要而编制的，所以《诗经》大部分是乐歌，小部分是徒歌（民间歌谣）变的。他以研究民歌演变的方法去研究古史神话演进过程中的关系，所以他的研究歌谣，正如他自己在那长篇《自序》中所说：“我只想把歌谣作我的历史的研究的辅助。”❶

2. 由繁到简的演变

上古神话传说在消失之前，必然还有由繁到简的演变过程。顾颉刚以《周易》❷卦、爻辞中的故事为例作了说明。他主要是通过其中所使用的故事来判断这一著作产生的时期，因为占卜引用的故事应该是当时流行的、为大家熟悉的，从而推断出这一著作产生时期的历史观念，以及后人的古史观念在故事里又是如何反映的。他一共列举了五个已经失传的故事在《周易》的卦、爻辞，是怎样用极简略的词句保留下来的。这五个故事乃王庆丧牛羊于有易、高宗伐鬼方、帝乙归妹、箕子明夷、唐侯用锡马蕃庶。他搜尽旁证资料追寻这几个故事原来的面貌，并探究后来又因为什么原因变得不被人所知的。如：

> 丧羊于易，无悔。（《大壮》六五爻辞）
>
> 鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易，凶。（《旅》上九爻辞）

后人都不懂这个故事的含义，因为它早已衰微。王国维从出土的甲骨卜辞发现商的先祖王亥和王恒早在汉以后的史书里便已失传，他从《楚辞》、《山海经》、《竹书纪年》中才考核出他们的事迹来历。从《山海经》得知王亥的故事是殷商的历史传说：

> 有人曰王亥，两手操鸟，方食其头。王亥托于有易、河伯仆牛。有易杀王亥，取仆牛。河念有易，有易潜出，为国于兽，方食之，名曰摇民。帝舜生戏，戏生摇民。
>
> ——《大荒东经》

❶《古史辨》第一册《自序》第77页。

❷《周易》有《易经》和《易传》。《易传》相传为孔子所作。顾颉刚认为孔子作《易传》绝无根据。但郭沫若则认为至少是出于孔门弟子的笔录。

王亥为什么要托于有易，有易为什么要杀王亥，为什么有易杀王亥后还要潜出……都很费解。郭璞《山海经》引真本《竹书纪年》云："殷王子亥宾于有易，而淫焉，有易之君绵臣杀而放之。是故殷主甲微假师于河伯以伐有易，灭之。遂杀其君绵臣也。"这个王亥的行径很有些像希腊《伊利亚特》中特洛亚王子帕里斯拐骗海伦，遭到杀身之祸，随从被有易赶出了境，直到甲微时期，殷才报王亥被杀之仇。《天问》以质疑之体，记下了这一故事更具体的内容：

该秉季德，厥父是臧；胡终弊于有扈，牧夫牛羊？干协时舞，何以怀之？平胁曼肤，何以肥之？有扈牧竖，云何而逢？击床先出，其命何从？恒秉季德，焉得夫朴牛？何往营班禄，不但还来？昏微遵迹，有狄不宁，何繁鸟萃节，负子肆情！……

"该"即"亥"。"扈"古作"户"，与古"易"字"沪"形近，故"有扈"即"有易"。从这一系列的发问，大体上可以理出这样一个故事：商的旁系祖王亥在有易国河伯家里当牧牛的奴隶，说明这一族人还受制于有易。因为他会驯牛，"亥作服牛"（《世本》），后被有易作宾客款待。亥的弟弟王恒来投奔他，怂恿亥与绵臣的妻子通奸，半夜里被有易的武士砍死在床上。"昏微"指恒的父亲上甲微。和《山海经》与《竹书纪年》对照，就可以得到一个完整的故事面貌。挑起这场事端的实际是王恒，他的目的是为了取得"服牛"。河伯因慑于上甲微的武力，曾帮其攻有易，后又出于同情，帮有易逃跑。王亥的死于非命，《海内北经》有记载："王子夜之尸，两手、两股、胸、首，皆断异处。"所以爻辞上有"旅人先笑后号咷"之句，主凶之意。上甲微灭有易，杀绵臣，实际是私有制初兴时期，即英雄时期的一场掠夺战，战胜的是殷，因此史书上充满了对商族祖先战功的炫耀。王国维在《殷卜辞中所见先公先王考》推断，有易当在大河之北，或在易水左右，高爽之地，利于服牛。顾颉刚运用了王国维的这一考古发现，恢复了《大壮》和《旅》的爻辞中的有易传说，并且认为从商初到周秦，已经流传了一千多年，到《易传》的《系辞传》里，"服牛乘马"的发明权便归给了黄帝、尧、舜的名下，再后，亥又成了黄帝之臣。古史系统化使一些旧有的传说由繁变简，逐渐失去了原意。从这一例便足以说明

《易经》的爻辞和《易传》不是同一时代的产物。又如帝乙归妹的故事：

帝乙归妹，以祉，之吉。（《泰》六五爻辞）

帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良，月几望，吉。（《归妹》六五爻辞）

这也是一个早已失传的故事，顾颉刚认为“帝乙归妹”乃《诗经·大明篇》中的文王迎有莘之女。帝乙为什么要嫁女给文王，顾颉刚说，因为“商日受周的压迫，不得不用和亲之策以为缓和之计，像汉之与匈奴一般”。“周本是与姜姓通婚的，而在这一段‘翦商’的期间却常娶东方民族的女子了。这在商是不得已的亲善，而在周则以西夷高攀诸夏，正是他们民族沾沾自喜之事呢。”❶由于原传说已由繁变简以至失传，才使后人对《易经》中的卦、爻辞难以求得准确的解释，从而难以判断《周易》产生的时期。顾颉刚只能做到把《易经》与《易传》分开，无法准确地判断两者产生的年代，关键在于他使用的方法太单一。

神话、传说、故事由简到繁是常见的规律，但不尽然。有时也会是相反的。由繁到简，以至消亡的原因，不外这几种情况：第一，社会发展了，旧的神话传说失去了原有的作用，自然消亡。第二，新的统治阶级将旧神话传说改造为自己服务，有取舍过程。第三，当时书写的困难。

郭沫若以恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源为指导》，认为《易经》的辞句尽管既简单，又抽象，但却有远古的现实生活为基础。他具体分析了《易经》中所反映的社会生活与《易传》中所表现的宇宙观，确认《易经》产生在原始社会到奴隶社会的交替时期；《易传》产生在春秋战国的时代，即由奴隶制变为封建制的时代。它们都不是一时一人之作。❷于是，才使《周易》的研究达到一个新的高度。

3. 由简到繁的演变分化

从20世纪20年代至30年代后期，新疑古学派经过十几年的传播和发展，疑古的范围愈来愈广，由怀疑古文经学、群经诸子、儒家伪造传说，一直到怀疑夏以前的整个古史系统，认为古代史的一

❶《古史辨》第三册第14页。

❷郭沫若：《中国古代社会研究》第55页。

部分并非史实，而是神话，以致编纂历史书的不敢撰写古史部分。以顾颉刚为首的古史辨派辨伪的结果，将“三皇”“五帝”的古史系统全看作是后人的伪造，所谓盘古、燧人、有巢、伏羲、神农等只不过是社会进化的符号，将黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜、鲧、禹等的神话成分抽掉，其真相便很有限。夏启以后的历史可信部分多些，但神话传说的因素仍然不少。信史只能从商开始。这便是从顾颉刚的古史神话层累说出发得出的结论。顾颉刚的神话演变观注重后人的伪造，是出于时势的需要有意那么做的。所以“累层地造成的古史观”，也有人称之为“积渐造伪的古史观”❶神话传说造伪的部分越多，离古史的真相便越远，因此，顾颉刚才认为古史什么样很难弄清楚。他的演变说发展到此，便算终极了，完成了他原来疑古的意图，即推翻经、书中的伪古史。

随着古史辨学术的发展，有的提出了和顾颉刚不完全相同的观点，认为有意造伪的人毕竟不是很多的。为什么古史神话传说会层层积累起来呢，杨宽提出了自然演变说作补充，又可叫作演变分化说，即古史神话由简到繁的演变规律。于是神话传说中的人物越演化越多，无法安插，只好像叠罗汉似的，层层加高，因此越晚出现的神话人物，地位越高。“分化说是层累说的因，层累说是分化说的果”。❷这种互为因果的关系，说明杨宽的分化说只不过是顾颉刚的演变说的伸延，实际仍是其组成部分，并且是这一学派中很有代表性的观点，被他们的志同道合者视为疑古的高峰。

杨宽认为，夏以前的古史传说之前身实为神话的演变分化，神话中人物的前身，只不过是鸟兽而不是人。从这一基本观点出发，他写成了《中国上古史导论》❸。

在杨之前，康有为主张托古改制说，认为古史都出于先秦诸子的伪造；顾颉刚的层累说，偏重于古史的层累乃出于神话传说因伪造而演变的结果；另有蒙文通从地域来区分不同的神话。杨宽认为这三说虽然都从疑古出发，但有冰炭之异，都有偏颇。他主张取三说之长，“循环通证，斯为得之”才是最好的治古史神话的途径。他提出了比以上三说更合理的见解：

❶ 《古史辨》第七册上《自序二》。

❷ 《古史辨》第七册上《自序二》。

❸ 杨宽：《中国上古史导论》，《古史辨》第七册上，下面凡引此文，不另注。

盖古史传说多出于神话，而神话之来源有纯出幻想者，亦有真实历史为之背景者。

这在理论上是说得通的，说明他还没有把神话都视为和历史无关的产物，至少承认一部分神话有历史的内核。如果他能沿着这一轨迹考察神话，有可能跳出古史辨派神话观的框架，建立新古史神话学。可惜他的实践和理论有矛盾，每当他分析论述具体神话时，不仅神话都被看做虚构的，历史亦如此，与顾颉刚不过是殊途同归而已。如他认为黄帝是“皇帝”之音转，皇帝最初是上帝的通称，然后分化为东西方民族上帝之神话，如帝俊、帝喾、颛顼、尧、舜……都属于上帝神话之分化。又如古代“夏”“下”相通，《天问》所云“帝降夷羿，革孽夏民”，这个“夏民”就是“下民”；《礼记》中所云“夏后氏”的“夏后”，乃“下后”也。顾颉刚曾证禹为社神，也就是下后。古史传说中尧、舜、禹，当然就是上帝命令“下后”的神话之转变分化。下土之神最著名者是鲧、禹、启等，则是“夏后”——“下后”的演变分化。于是杨宽得出一个结论：“夏国与夏代之有无，实成问题。”他的疑古比顾颉刚又进了一步，走得更远。顾颉刚只是感到禹以前的古史都是可疑的，杨宽发展到对整个夏代的存在与否也有了怀疑，至于夏以前的历史，当然不言而喻。甚至连商以来的古史人物，杨宽亦认为有的不可靠。杨疑夏代之必无之说，顾颉刚颇持异议，他在他和杨向奎合写的《三皇考》的《自序》中曾说：“夏，我们从种种方面知道商以前确有这样一个大国，但究竟是怎样状况，因为没有得到他们的遗物，已经‘茫昧无稽’。”❶说明顾氏并未肯定夏确有或确无，态度更为慎重些。

❶《古史辨》第七册中第45页。

杨宽的古史神话自然演变分化说，把古史帝王的神话传说都归为上帝的分化，把各具不同特色的与水有关的鲧、共工、玄冥、冯夷的神话传说看作是一个水神的分化，把不同的丹朱、骧兜、朱明、祝融等神话形象作为一个火神的分化，把黄帝与蚩尤之战，同尧、舜、禹甯三苗混为一谈，甚至女娲、颛顼与鲧、禹治水也是一个神话的演化。这一理论同顾颉刚说薛平贵是薛仁贵的分化，在原则上是一致的。这样，不但夏以上之古史被一笔勾销，就是神话本身的民族特点、地域特点以及时代特点也都荡然无存。如果说顾氏的伪造演变

说已有些走向极端，那么杨氏的自然分化说便更走向了极端，因此被认为是继顾之后的疑古之集大成者。

4. 由神到人的历史化

古史辨派所说的古史传说，实际很难和神话划清界限。由于顾颉刚是以历史演进的观点去观察历史上的传说，因此他宣称自己对研究传说的经历（演变）重于对史迹的整理。他认为，只有通过传说的演进，才能发现历史变迁的过程，从而对研究古神话传说有特别浓厚的兴趣。他除了重点考察了鲧、禹的演进史以外，甚至还企图通过孟姜女故事的转变，来说明传说中的古史真相，而硬把民间传说人物孟姜女，和历史人物杞梁妻拉扯在一起，并断言孟姜女是杞梁妻转变而来。他也用同样的方法研究了其他的神话，来说明历史演进的规律。胡适分析古史传说的来源之程序所说四点，即由简单变为复杂；由地方变为全国；由神话变为史实和由野陋变为雅驯；由寓言变为事实，可说是从顾颉刚的研究中总结出来的。杨宽也认为："就中古史传说以神话变为史实一例最为普遍，古史传说之初相无非为神话也。"❶可见，虽然他们有些具体见解并不完全相同，但神话变为史实，他们都共同视为最普遍的规律。由鸟兽演变为人，由神话演变为人话或历史，顾颉刚的《鲧禹的传说》和杨宽的《导论》，都作了详细的论证。然而，不是所有上古神话传说都能找到动物的原型，有些神话传说人物便未发现由鸟兽演变为人的材料，如羿。

❶《古史辨》第七册上第108页。

羿的神话传说，基本上是古代杰出射手的神奇化。《山海经》有如下记载：

> 昆仑虚……羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之，在昆仑虚东。羿持弓矢，凿齿持盾。
>
> ——《海外南经》

> 大荒之中有山名曰融天，海水南入焉；有人曰凿齿，羿杀之。
>
> ——《大荒南经》

> 帝俊赐羿彤弓素矰以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。
>
> ——《海内经》

《海内西经》称羿为"仁羿"，《淮南子·氾论训》说羿除天下之害，死

为宗布。《淮南子·本经训》记下了他为民射日等七大功绩。以上都说明羿是神箭手，是古代射手的神话化，至今在民间传播的主要是羿的这些事迹。《天问》就射日提出了疑问："羿焉彃日，乌焉解羽？"羿仍不愧为射日的英雄。

顾颉刚把羿的神话分为三个类型：第一种是神话家所说，即《山海经》、《淮南子》所说；第二种是诗人所说，即《楚辞》所记；第三种是儒墨等学派所记。其实他所说的三组故事，也就是这一神话演变的三个阶段。他认为神话家传说的羿是好人，而诗人的羿则好坏参半。因为《天问》提到："帝降夷羿❶，革孽夏民，胡射夫河伯而妻彼雒嫔？"《离骚》也说到："羿淫游以佚畋兮，又好射夫封狐；固乱流其鲜终兮，浞又贪夫厥家。"为什么会有这样的变化？这一方面反映了这个神话已经有了阶级社会的投影，河伯与羿同为上帝的臣属，却有了尖锐的矛盾。另一方面，又表现了屈原对羿这位大有益于人间的英雄，竟会堕落到掠人妻子，而深感怀疑。上帝对羿的不公平，屈原也表示了义愤："冯珧利决，封豕是射，何献蒸肉之膏而后帝不若？"可知，羿形象性质的变化是阶级社会以后的事，并不是诗人的改动，诗人敏锐地触及阶级社会隐藏着的冲突。顾颉刚发现《山海经》的羿是夏之前的人，《楚辞》的羿是夏以后的人，而对出现这一现象的原因及诗人的意图却未作进一步的分析。

❶ 夷，古字作𠦂，与仁同。

在儒墨诸子著作中，羿仍然是有名的射手，但却不受称赞，孔子回答南宫适的一段话便很能说明问题，孔子认为羿虽有善射之技，结果却不得善终，因为"君子者若人，尚德者若人！"（《论语·宪问》）《孟子·离娄》称羿为罪人："是亦羿有罪焉。"以后，羿的境遇便每下愈况。顾颉刚这样概括了羿的演变过程：

> 在西汉中年以前，羿的时代还没有固定，有的书说他是尧时人，有的书说他是夏时人，又有的书说他是周幽、厉时人。羿的品格也没有固定，有的书说他是有功的好人，有的书说他是有罪的坏人，又有的书把他当作世职的名称看。最通行的是他的善射的传说。到了西汉初年以后，才有羿为夏帝的说法。……直到东汉初年，……羿才被看成一个篡位之君。❷

❷ 《古史辨》第七册下第222—223页。

顾颉刚的历史演变法，对梳理神话的发展过程是行之有效的，至

今还被后学者所运用。但他仅做到知其然，而未做到知其所以然。故此神话的历史化几乎成为他谈演变的一个程式，这样，他的辨伪便有较大的局限。有关羿的故事，不管属于哪种类型，几乎都不否定这是一位古代的神箭手，他的本来面目是一位被神化的人，而不是人化的神。鲁迅的《奔月》扬弃了后人的篡改和对羿的歪曲，恢复了羿的本来面目，对羿的性质和品格，都作了符合历史真实的理解。

5. 神话历史化的社会原因

为了论证禹以前的古史人物都属于神话的历史化，顾颉刚分析了自殷周至秦汉史料失传和伪造古史的社会原因。

第一，古人缺乏历史观念，只有致用观念，一直到周武王克商，周人掠夺的是鼎彝、宝玉、牲畜。《周本纪》云："封诸侯，班赐宗彝，作《分殷之器物》。"《逸周书》说武王："俘商旧宝玉万四千，佩玉亿有八万。"《世俘》说他所得麋、鹿、麈、豕等约万头。《史记》也记载武玉"命南宫括、史佚展九鼎宝玉"。然而殷商的史料却不被注意。后人修史，没有史料做基础，只得利用神话传说作补充。"这种传说有真的，也有假的；会自由流行，也会自由改变。改变的缘故，有无意的，也有有意的。中国的历史，就结集于这样的交互错综的状态中。"❶

❶❷《古史辨》第七册上第4页、23页。

第二，儒家的解释，墨家的提倡。

战国至秦统一，这是顾颉刚最注意的一段时期，因为他认为神话的历史化大都在这个时期，古史系统的建立基本上完成于这个时期。从整个社会看，面临着诸夏与蛮夷的大混合。夏、商、周（姬、姜两大族）是诸夏的基本成分，本来与各蛮夷的界限分得很严，由于秦灭六国，完成了统一大业。黄帝这个有权力的上帝，便成为被人们从天上拉下地来的祖先；禹被重新抬出，成为《禹贡》定九州之帝。这样，"战国秦汉之间，造成了两个大偶象：种族的偶象是黄帝，疆域的偶象是禹"。❷顾颉刚的意思是说，秦统一以后，黄帝与禹由神话向历史的演变才最后完成。然而，仅他们两位还不足以构成一个完整的古史系统。顾颉刚认为儒家经典起了决定性的作用，儒经便成为他毕生的主攻目标。儒家的创始人孔子主张大一统，虞、夏、商、周的历史正统观就是在他所编定的《书经》建立起来的。孔子不提

倡怪力乱神，所以对“黄帝四面”、“黄帝三百年”、“夔一足”都作了合理的解释。顾颉刚认为这也是造伪史反对神话：“当时人的智力已不能再信神话，他们和我们的怀疑正在同一点上出发……虽在辨伪，但是结果反而造成了造伪：造了孔子的假话和古代的伪史来破除神话。”❶

❶❷ 《古史辨》第七册上第44页，第七册下第50页。

而尧、舜禅让说的兴起，顾颉刚认为和墨家的尚贤说有直接的关系。战国七雄竞争激烈，要完成“抚四夷”这样的统一大业，没落的贵族已无能为力，人们寄希望于贤人的出现。墨子的“尚贤”说与“尚同”说便应运而出，并“创造了尧舜禅让的故事”。❷顾颉刚反复强调这是墨家为宣传他们的主义而创作的。当然，在他看来，这些故事既非远古的神话传说，更非真实的历史，纯属于伪造。

第三，五行说与三统说的兴起。

金、木、水、火、土五字最初见于《尚书》的《甘誓》与《洪范》。《洪范》用这五种人们所常见的而生活中不可缺少的物质来概括对宇宙系统的知识。《史记·历书》说建立五行是黄帝。1923年梁启超发表了《阴阳五行说之来历》❸，肯定了此说最早见于《甘誓》，后见于《洪范》，但在诸子之前影响不大，是战国以后被加进了新的解释：“然则造此邪说以惑世诬民者谁耶？其始盖起于燕、齐方士，而其建设之传播之，宜负罪责者三人焉：曰邹衍，曰董仲舒，曰刘向。”于是两千年封建社会中此说在国民心理上起了支配作用。四年之后，梁的弟子刘节提出异议，证明《洪范》乃战国末期之作，五行说起于邹衍，顾颉刚同意刘说。❹由五行说而有五德说。什么是邹衍之五德说呢？顾说：

❸ 梁启超：《阴阳五行说之来历》，最初发表在《东方杂志》20卷10期。

> 五德，为得到五行中的某行而成天子者的所据之德。五行以五次循环，以次用事，终而复始，得到五德的天子也跟着它循环，跟着它用事，终而复始。哪一行用事，那时的人所穿的衣服也当跟着这一行的颜色而改变。

❹ 见顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》，《古史辨》第三册，以下凡引此文不再注。

故又称之谓五德终始说。五行说又与阴阳说相结合，相互交错，引起变化，以此来解释自然界与社会现象，称阴阳五行说。根据此说，意谓凡是帝王出现均有预兆，如《吕氏春秋·德同》与《史记·封禅书》提到，黄帝是土德，有大螾大蝼的祥瑞；禹是木德，草木畅茂；汤

是金德，银由山溢；文王是火德，天有赤鸟衔丹书。五行是相克相生的，木克土，夏继五帝；金克木，商取代夏。以此类推，周而复始，都是天命。西汉末，刘歆的《世经》将古史向前推移，伏羲为木德，炎帝是火德，黄帝是土德，少皞为金德，颛顼为水德；第二轮的循环，则是帝喾(木)、尧(火)、舜(水)、禹(土)、……于是帝王的系统，上至伏羲，下至汉，神话人物和历史人物按纵向发生了关系，神话的历史化便更为完备。所以他认为，五帝之说最早起于战国末期。

夏尚黑，商尚白，周向赤，由五德说又派生出一个黑、白、赤的三统循环说。三统说是三皇说的背景。于是以伏羲为首的三皇，与以黄帝为首的五帝，便正式进入了古史。

由上述可知，顾颉刚是把战国、秦、汉间作为造古成伪的时期。他说战国是有意的造伪，汉代则是无意的成伪。这四百余年中，“为了阶级的破坏，种族的混合，地域的扩张，大一统制度的规划，阴阳五行原理的信仰，以及对于这大时代的扰乱的厌倦，立了许多应时的学说，就生出了许多为证实这些学说而杜撰的史事”。❶

顾颉刚对这一段社会的变动和各派学术思想，特别是对儒、墨、阴阳家的学术之分析，不乏精彩的论证，并能结合历史上的社会动向研究各种思潮的产生，跟他所崇拜的崔述等疑古学家相比，无疑向前迈进了一大步。但他要通过神话的演变去考察当时的社会，却有些本末倒置。相反神话是随着社会的发展而变异，全都属于文人的伪造，这是难以想象的。

❶ 《古史辨》第七册上第39页。

五　质疑与再评价

1. 主观动机与客观效果

顾颉刚疑古的目的是为了反封建。1981年他回顾20世纪二三十年代的工作时，仍然这样写道：“我的《古史辨》工作则是对于封建主义的彻底破坏。我要使古书仅为古书而不为现代的知识，要使古史仅为古史而不为现代的政治与伦理，要使古人仅为古人而不为现

代思想的权威者。”❶用资产阶级思想反对封建主义，当然是进步的。但是，对传统文化不分精华与糟粕都一古脑儿地否定，并企图割断现代文明与古老文化的联系，又是不可取的。所以在顾颉刚发表了与钱玄同论古史书以后，立即遭到学术界一部分人的反驳。

有的认为顾氏对禹是神不是人的考证纯属于推想，没有充分的事实根据。因为古史上一些杰出的历史人物，群众在流传他们事迹的过程中有渲染、夸张甚至神化，在古史神话中是常见现象。顾氏仅根据“禹敷下土方”的“下土”两字，便猜测有“下土”，必然有“上天”，因此禹便是上帝派下地的神。那么同一部《诗经》的《商颂·玄鸟》还有：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土茫茫，古帝命武汤，正域彼四方。”说明契与汤在传说里与上帝也有关系。《大雅·皇矣》等篇，还提到文王与帝之关系，如“帝谓文王，予怀明德”之类。如果这个“帝”都是顾颉刚所说的“上帝”，难道连契、汤、文王诸人也都是神不是人吗？刘掞藜批评了禹为虫说：“禹是治水敷土，建功立业，铸鼎象物这么一个伟人，流传下来，纵有附会，断不至于绝无其人。”❷另有一位胡堇人持相似观点。

有学者甚至讽刺顾颉刚没有读懂《说文》，认为“《说文》者，解字之书，非为后世作人名字典也”。❸当时在禹为天神的观点的影响下，有人彻底否定了禹治洪水的传说，认为禹治水之说绝不可信。❹这种比顾颉刚的疑古更甚的意见，连顾本人亦未能同意。❺

在这场辩论中，顾曾撰长文答辩，胡适亲自出马为顾辩护。顾颉刚运用胡适的方法研究历史的结果，越考证越得不出科学的结论，第一册《古史辨》的《启事三则》中，他只好无可奈何地表示：“中国的古史全是一篇糊涂账。”而胡适却“希望双方的论主都依着这个态度去搜求证据”。并说：“上帝的观念固然可以给人们不少的安慰，但上帝若真是可疑的，我们不能因为人们的安慰就不肯怀疑上帝的存在了。上帝尚且如此，何况一个禹？何况黄帝尧舜？”❻

依照胡适的意图，那就是首先要将古史假设为假造的、紊乱的，按着这个原则去搜求材料，来证实这一假设的正确。其结果，信史便只能从商、周开始，再上则是不可知的。于是中国文明的起源就成了问题。那么，中国有没有经过原始社会，以华夏为主体的中华

❶ 顾颉刚：《我是怎样编写〈古史辨〉的?》第28页，《古史辨》第一册。

❷ 《古史辨》第一册第87页。

❸❹❺ 均见《古史辨》第一册：柳诒徵《论以〈说文证史必先知说〉文之谊例》；丁文江《论禹治水说不可信书》；顾颉刚《论禹治水故事书》。

❻ 胡适：《古史讨论的读后感》，《古史辨》第一册。

民族究竟是怎样形成？难道中国历史的开端就是阶级社会吗？表面看，顾颉刚是对儒家经典的否定，实际是对古史系统的全盘否定。顾颉刚不通过古籍中的矛盾找出历史的核心。所以有的学者批评他处理史料时还不如古代名家慎重。比如先秦诸子的孔子、墨子、孟子、荀子、韩非子等，他们的著作中都涉及古史与古史人物，由于历史条件的局限，其中确有不可信的部分，歧异、矛盾之处也较多，但是确存在不少相同的内容，以禹治水，尧、舜、禹的禅让，诸子著作中大体上都是相似的，如果认为禅让说起于墨家，其他各家为什么要和墨家说相似的话。当时百家争鸣，都企图以己之学术战胜别家，因此，其中任何一家伪造的史实，都不可能不被别家所驳斥。司马迁是最不言怪的，他的《史记》仍是承认五帝。经书不可靠，《史记》也不可靠，那么中国古代文化中，究竟还有多少可供继承的遗产呢？

顾颉刚通过神话传说的演变史来完成否定古史的意图，似乎他对古史神话极为重视。其实不然。历史的不可知论必然导致神话的不可知论。他从两方面否定了古史神话：第一，不承认神话是原始先民的集体创造，是他们为后人留下的一笔丰富的文化遗产，而把神话的创造权归之于战国、秦、汉之间的诸子文人。第二，不承认神话中的合理成分，自以为是用科学的态度来考察神话，实际上完全否定了神话的历史认识价值。对比之下，他并没有越过两千年前王充对神话的批驳。如果说，王充对神话的批驳，奠定了他在中国无神论先驱的地位，而顾颉刚对神话的否定，则对正确认识古史中的问题却是不利的。因为彼一时也，此一时也。又由于他是为研究古史而涉及神话，只注意和古史有关的神话部分，其他各种神话均未研究，对于如何建立中国科学的神话学未能注意。

2. 如何看待古史神话中的人物

从古史神话，可以推知原始社会的一般情况。如《尚书·尧典》虽然是进入阶级社会以后，由周初史官掇拾传闻整理而成，后又经春秋战国至秦汉时人增益润色，但其中对原始社会末期的追忆，大体上还是反映了历史的真实。如尧对舜所进行的考验有："慎微五典，五典克从，纳于百揆，百揆时叙，宾于四门，四门穆穆，纳于大麓，

烈风雷雨弗迷。”意谓舜既然安排好家族，又能使百官秩序井然，甚至被送进深潭大泽，也不因暴风雷雨所惊恐。于是，舜才摄位行政。这种考验女婿的方式，常见于民间口头文学，证明是来自民间的。同时，周人将这些传闻写成有系统的记载时，中国的阶级社会已经历了夏、商两个朝代，如果口头神话传说中无禅让之说，何来如此之奇想。《系辞》所记包牺氏一节，对远古社会进化情况，与原始社会发展的顺序大体上是吻合的。如“结绳而为网罟，以佃以渔”；“斲木为耜，揉木为耒”；“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所”；“刳木为舟，剡木为楫”；“穴居而野处”；“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树”；“结绳而治”等等。这些决不是居有宫宇、葬有棺椁的战国时人能凭空想象出来的。范文澜甚至认为，黄帝出现时，氏族制度便已经濒临解体，所以“尧、舜、禹是部落联盟解体前最后的三个大酋长”。❶

近半个多世纪以来，中国的历史学者和考古学者对夏文化的特点进行过讨论，尽管意见不一致，但前提是夏王朝是历史上存在过的，这一点同疑古派否定夏代的存在有根本的不同。禹便是由原始社会进入奴隶制转变时期的人物。因此传说中说他第一个确立了父子相承的世袭制。

对禹的真实性可以几个方面为证：

第一，禹治水的功绩。

在禹治水之前有鲧治水，传说他们是父子关系。鲧是怎样接受治水任务的，《尚书·虞书》所记可参考。

帝曰“咨，四岳。汤汤洪水方割，汤汤怀山襄陵，浩浩滔天，下民其咨。有能俾乂?”佥曰：“于鲧哉。”帝曰：“吁！咈哉！方命圮族。”岳曰：“异哉？试可乃已。”帝曰：“往！钦哉！”

这个帝便是尧，他最初反对，因为大家都推举鲧，尧也就同意了。这明明是一次酋长们的议事会，为首者是尧，由民主商议决定共同的事情。鲧因治水不得法，《尚书·洪范》说“鲧陻洪水”；《尧典》云鲧治水“九载，绩用弗成”。《孟子·滕文公上》亦说到这次大水的情况：“当尧之时，洪水横流，氾滥于天下，草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人。……禹八年于外，三过其门而不入。”可见这次洪水

❶ 范文澜：《中国通史简编》第一编第93页。

灾害之大，给人们留下了深刻的印象，一直到战国时期，还在追述这次洪水之灾状况。鲧失败被殛，《山海经·海内经》云："帝乃命禹卒布土定九州。"这个帝应该是《尧典》所说之舜。《荀子·成相》说："禹有功，抑下鸿，辟除民害逐共工。"《史记·夏本纪》说："帝赐禹玄珪，以告成功于天下。"铜器铭文里也说到禹是平水土定九州的人。《国语·周语下》说到禹治水后，"疏川导滞，钟水丰物。"足见禹是酋长中功勋卓著者，有关他的神话传说，从原始社会末一直流传到封建社会，历久不衰。人们通过歌颂禹，肯定了古代人民战胜自然、百折不挠的伟大精神。战国时人，在禹治水的神话传说的基础上撰《禹贡》。由于禹在原始水利工程中立了大功，对农业发展极为有利，才被世代人民传颂。

第二，禹时期的生产水平。

据《孟子》与《史记·秦本纪》说，跟禹治水的还有一个益，他是凿井技术的发明者。《吕氏春秋·勿躬》与《淮南子·本经训》都提到"伯益作井"。有了井，人们既可远离江河防涝洪之患，又可随处取水以防旱灾，显然对农业生产更为有利。《左传》记禹铸九鼎，《淮南子·氾论》说：

> 禹之时，以五音听治，悬钟、鼓、磬、铎，置鞉，以待四方之士，为号曰："教寡人以道者，击鼓；谕寡人以义者，击钟；告寡人以事者，振铎；语寡人以忧者，击磬；有狱讼者摇鞉。"

这当然被粉饰得很失真了，并加进了浓厚的阶级色彩，但多少透露了一点禹时的铸造技术已有较发达的水平，最低限度已进入金石并用的时代，据此推断，禹时的生产水平可能是"钟水丰物"了。

第三，禹的军事力量。

禹接舜位，实际是由各部落首领民主讨论推举出来的，然后禹传子，说明他是最后一个部落联盟的首领。在他身上具有原始社会部落联盟首领和阶级社会萌芽初期军事首领的两重性。如前面提到过，他在会稽山会师时，把迟到的防风氏处死，这样大的事竟然未经民主讨论，而是自行决定的。

根据古籍记载，禹在军事上的功绩主要是征三苗。三苗在古代是很强大的部族，尧、舜、禹时代和三苗都有过激烈的冲突。《尧典》

记:尧时,三苗被视为四凶之一,并"窜三苗于三危"。舜帝时,命皋陶为法,立刑法制蛮夷:"皋陶,蛮夷滑夏,寇贼奸宄,汝作士,五刑有服,五服三就,五流有宅,五宅三居,惟明克先。"《吕氏春秋·召类》云:"尧战于丹水之浦以服南蛮。"引文下又说:"舜却苗民,更易其俗。"大约他们都没有最后征服三苗,一直到禹,这场战争才算取胜。《墨子·非攻下》也提到禹克三苗,苗师大乱。禹能最终战胜三苗,大概和他所使用的兵器优良也有关系。《越绝书·外传记宝剑》有"禹穴之时,以铜为兵"的传说。

三苗战败的情况,《国语·周语下》曾提到:"亡其氏姓,踣毙不振,绝后无主,湮替隶圉。""人夷其宗庙而火焚其彝器,子孙为隶,不夷于民。"大概从此便衰颓了,一部分逃入崇山峻岭,另一部分被俘当了禹的奴隶。

第四,禹时代的社会发展阶段。

原始社会里,部落之间的战争最初是为了争夺生存的地区,所得战俘或杀死,或收为本氏族成员。禹时已将战俘变为奴隶使用。《尧典》有"群牧"一词,说明大的部落酋长已拥有数量很多的牲畜,奴隶使用于畜牧。阶级社会形成的标志,除私有财产和奴隶的出现以外,城的出现也是标志之一,历史上便有禹都阳城之说。所以禹传子启,既不决定于禹的主观愿望,也不决定于启的威望,而决定于历史之必然。因此说,禹是由原始社会到奴隶社会转折时期的一位起过重要作用的人物,他的功绩可能被夸大了,但这些传闻和史迹,决不可能是捏造的。从社会发展的观点去分析,这些传闻和史迹是合乎规律的现象,因此,更没有理由怀疑禹和夏代的存在,也不必否定禹治水的传说。

禹的神话和某种动物发生关系,那只能看作是原始思维的遗留,有的则属于图腾制的遗迹。有的禹神话传说还保留了母系社会观念,对禹出生的传说便有各种不同的异文,说明民间为了将禹神化,总想象着他的出生是很不平凡的。这都不足以说明禹是虫或是神演变而来。历史上有刘媪感龙孕刘邦的神话,总不能说刘邦不是人,也是天神吧。对禹也应如是观。

禹是带有神话色彩的传说中的历史人物。有关他的事迹,是由

后人掇聚民间传闻整理而成。因此，其中有民间的渲染，也有后人的藻饰，有的还相互矛盾，禹的事迹有时又说成是鲧的，如建都城。但是，有些主要事迹在不同的古籍中的记载大同小异，说明古人是有来源的，决不可能都属于无端的伪造。

3. 根本问题在哪里

有学者说顾颉刚的新史学的道路是他自己开创出来的，这不符合事实。他和当时其他资产阶级学者一样，从观点到方法都受到西方思潮的影响。不过这种影响不是直接的，而是从胡适那里接受的。众所周知，胡适的实验主义并不是国货，而是来自美国的现代资产阶级哲学流派，运用到历史研究中，便是将历史过程视为每一历史事件外部联系的链条，只从人们行动的动机去解释事件发生的原因，不对社会发展的经济原因和事件的内在规律作深层研究。其基本特征是否定真理的客观性，运用在历史研究中，便是历史的不可知论。他所提倡的“历史的方法”便是历史既可以任人编造，也可以任意让人解释，胡适就是用这个方法研究，否定了屈原的存在。顾颉刚在《古史辨》第一册《自序》中曾说他自己十分信服这一方法，并用之于古史神话的研究中，暴露了三个突出的缺陷：第一，认为任何历史事件、历史人物和古史传说人物，均以它们见于文字记载以后才算开始存在；第二，不能辨别古史神话里哪些是合理的内核，哪些是在演变过程中的伪造；第三，不是从古史神话反映的内容去判断它出现的时期，而以其进入文字的时期为产生的时期，违背了古史神话产生的顺序。顾颉刚这一根本方法之谬误，1925 年便已经被张荫麟指出，张氏认为这是因为超限度地使用默证的结果。所谓“默证”，即某书或今存某时代之书无某史事之记载，便断定该时代无此观念，其结果便易走向无限度的疑古。外国学者都曾有人对“默证”提出过批评，法国史家色诺波便认为：“现存之载籍无某事之称述，此犹未足为证也，更须从来未尝有之。倘若载籍有湮灭，再无结论可得矣。故于载湮灭愈多之时代，默证愈当少用。其在古史中之用处，较之在十九世纪之历史不逮远甚。”❶可见，研究古史神话，除古籍之外，还应另辟途径。

❶ 转引于《古史辨》第二册 272 页。

如果说顾颉刚的先假设后求证是来自于胡适的实验主义，那么

他所使用的默证其实也是从这一方法所派生的。为了使假设能成立，就只好把真史说成伪史，并主观随意地解释。

应该承认一个事实，当“古史辨”派活跃的时期，马克思主义已经在中国传播，20 世纪 30 年代初期，恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》和摩尔根的《古代社会》的研究成果已被有的革命的历史学家运用于学术研究，然而顾颉刚等对此还很无知。他们之中的重要成员之一——刘节，于 1934 年为《古史辨》第五册作序时，对马克思主义发表了一些看法：

> 马克思辈发现唯物史观的时候所用的材料，不外乎西欧之部。如果拿来解释世界史总嫌不够。说起世界史来，不论时间、空间、人口、材料四方面，用哪一种做标准，都可以说中国史是第一位的。……马克思辈所发现的方法，其实都是社会学的而不是历史学的……

第五册是顾氏自己编的，刘节的序放在首篇，可见他对刘之见解是多么的重视。这最低限度说明他接受的西方思潮是与马克思主义相悖的，也很能说明顾颉刚那时学术思想的倾向。仅从学术范围而言，他对社会发展史，以及原始社会是怎么回事，简直一无所知。

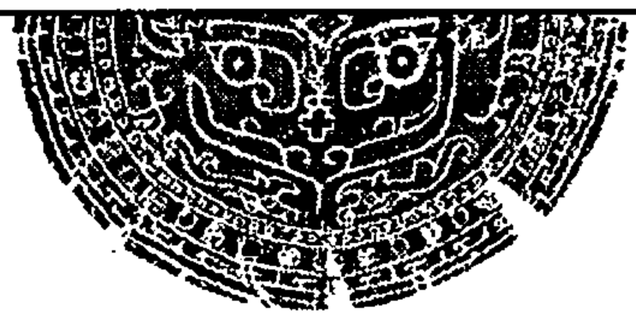
诚然，学术不能与政治划等号，但从事学术的人，什么时候也不是生活在真空中。由于顾颉刚的为学术而学术，对于禹是一条虫的结论所造成的不好的客观效果，他自己长期没有认识。这正和西方学者的结论一致，如夏德的《中国古代史》(1908)，便以尧、舜为神话之幻影；格拉勒著《古中国的跳舞与神秘故事》，认为禹是铜匠的神话人物。特别是日本小川琢治著的《天地开辟及洪水传说》，认为尧、舜都是天神，禹、启、羿也是从天上降到地上的神。[1]这都不是偶然的。很难说在军国主义统治下的日本学者，强调禹等是神不是人，单纯是个学术问题。日本学者要抹煞尧、舜、禹的史迹，是为日本帝国主义侵华服务的。顾颉刚虽不是有意的配合，但也证明为学术而学术的严重后果。在学术上，鲁迅反对主观的假设，加以他政治上十分敏锐，很快便抓住了问题的实质。在那民族危亡的关头，鲁迅是完全正确的。

[1] 见《古史辨》第七册上第 108—109 页。

顾颉刚是前承封建疑古辨伪的集大成者，在疑古—考古—释古

的三个阶段，他的全部精力都倾注在辨伪上。他的层累说的价值，在于从演进观察古史的发展，并认为古史神话都是积累而成，愈后则附会愈多。但他把全部古史都看作是一个“反背”，这没有可靠的根据。郑振铎在《汤祷篇》对顾颉刚的古史辨作了公允的评价，肯定其成绩的同时，又中肯地提出：“顾先生的《古史辨》乃是最后一部的表现中国式的怀疑精神与求真理的热忱的书，他是结束，不是开创，他把郑、崔诸人的路线，给了一个总结束……不可单凭直觉的理智，去抹杀古代的事实。古人或不至像我们所相信的那么样的惯于作伪……”又说：“为了使今人明了古代社会的真实的情形，似有另找一条路走的必要。”他希望有“古史新辨”来证明被古史辨所辨证的史实是可靠的。因为现在人看来不合理的，却可能是可靠的根据。他反对老在故书堆里翻跟斗，主张用人类学、人种志和民俗学研究神话传说，1934 年他便尝试着研究了《汤祷》。郑氏那时所提倡的新路，今天对我们早已不是新路，但较之顾颉刚的古史神话的辨伪，确推进了一步。

顾颉刚对古史神话资料的整理作出了贡献，在神话学史上代表一个方面，占有一定的历史地位。但对他的评价，决不能脱离当时的历史背景作孤立的考察，而应对他和同时代人作实事求是的比较，对其成就的评价才不至于夸大。



第六章　钟敬文的民俗学神话学

钟敬文(1903—2002)从1927年之前即开始他的学术生涯,一直到他的心脏停止跳动,75年之间,除了抗日时期因参加救亡活动之外,他一直没有离开过民俗学与民间文艺学。即使在1957年政治上受到不公正待遇时,他也埋头搜集资料,为写近代中国民间文艺学史做了大量的案头准备工作。可以说,他是从青年时代始伴随着中国民俗学的起步、初兴、沉寂、复兴走过来的世纪学术老人。而在20世纪80年代之前,他的民俗学活动又是以民间文学研究为主的。他研究的主要是民间的精神生活,对于民间文学各种体裁的研究,在理论上都曾起到过先导作用。他的比较故事学、传说学与民间歌谣的研究固然为众所称道,而他对神话领域的关注尤其值得注意。在他的同代人或略早于他的人之中,可以说是群星灿烂,如周作人(1885—1967)、刘半农(1891—1934)、顾颉刚(1893—1980)、常惠(1894—1985)、李家瑞(1895—1975)、胡愈之(1896—1986)、容肇祖(1897—1994)、江绍源(1898—1983)、林惠祥(1901—1958)、杨堃(1901—1999)、杨成志(1902—1991)、娄子匡(1908—)等,都是五四时期重要的民俗学家。就民俗学而言,顾颉刚先生以他渊博的学识、厚沉的著述、热心的组织活动,成为那一时期民俗学的领军人物。钟敬文不仅是其中的一员,他坚持时日之久,却又是任何一位他的同代人难以并比的。钟敬文的高寿和晚年所组织的中国民俗学活动,为奠定他的学术地位起了决定性作用。就连他自己也从不讳言他所受顾颉刚的影响。他曾写道:“顾颉刚先生……开辟了一

条新的学术道路，形成了一种新的学术风气，当时有不少人是跟他走上这条路的。用不着讳言，我自己也是其中的一个，尽管后来我们渐渐摸索出自己的新路。”❶

一　钟敬文之路

青年时期钟敬文志在文学，1930 年以后，兴趣逐渐向民俗学转换，开始研究歌谣，后又深入到故事传说，继而进入神话领域。

他长期从事教育，在岭南大学、中山大学、浙江大学都任过教。解放战争时期，在香港达德学院任教。1949 年进北京师范大学中文系。

根据他本人的自述，1927 年之前，在北京大学《歌谣周刊》连载过 15 则“歌谣杂谈”，编辑过《民间文艺》、《民俗》。1928 年秋，在杭州与朋友创立了中国民俗学会，在一所培训民众教育工作干部和师资的学校讲授民间文学纲要，并写出当时较有影响的论文《中国的天鹅处女(型)故事》、《中国地方传说》、《中国水灾传说及其它》等。留日两年多，又写了《老獭稚传说的发生地》、《槃瓠神话的考察》、《中国民间传承中的鼠》等论文，发表在日本的《民俗学研究》，正式进入中国神话学领域。回国后二进中山大学，仍执教民间文学课。从香港到北京，一直未离民间文学，并创立北师大的民间文学教研室，讲人民口头创作。同时参与中国民间文艺研究会的组建，并当选为副理事长之一。

最初，钟敬文的学术思想受到过顾颉刚的影响，后受英国人类学派的影响。在日本期间，又接受了导师西村的神话学与文化学，即间接接受了英国哈顿等人的“文化传播论”。回国在杭州期间对英国民俗学的局限已有所觉察。20 世纪 20 年代末至 30 年代初，钟还接受了另一种西方思想，即法国涂尔干、居友等的社会学的宗教论、艺术论，一直延续到 40 年代前期。根据他自述，他比较自觉地运用马列主义是在 40 年代中期以后，也就是日本投降以后。❷

❶ 1981 年钟敬文为顾颉刚《孟姜女故事论文集》撰写的序言。见《钟敬文文集·民间文学卷》，安徽教育出版社 2002 年版。

❷ 参看《钟敬文民间文学论集上·自序》，上海文艺出版社 1982 年版。《钟敬文文集·民间文艺学卷·我在学术上的几点反思与体会》，安徽教育出版社 2002 年版。《钟敬文学术论著自选集·自序》，首都师范大学出版社 1994 年版。

1924—1927 年，钟虽然把民间文学作为民俗的组成部分，但他在方法上对歌谣、传说故事主导是从文艺的角度进行的。从 1927 年到抗日战争末期，他经历了学术上的第一次转变，由文学派变为民俗学派。从解放战争时期到 1956 年，他经历了学术上的第二次转变，由民俗学派变为文艺学派。一直到 1979 年以后，中国民俗学复苏，他在学术思想上出现了第三次大转变、大变化，对从文艺角度研究民间文艺彻底否定。为建立他的以民俗学为中心的多角度研究体系，不顾年迈，南北奔波讲学，又大量招收研究生，培养接班人。其间他对神话学的关注更是惊人。自第一任中国神话学会会长袁珂谢世以后，钟作为中国民协的名誉主席，直接指定他所信赖的人接任会长。直至钟敬文仙逝，他的民俗学民间文艺学不但走进了学术的殿堂，也成为北京师范大学的国家重点学科之一。钟敬文生前在学术上对自己曾有三次否定之否定。而第三次学术思想的大转变，则使民间文艺学学科遭受了巨大的损伤。

本章论述的主题当然是钟敬文的神话学，然而由于他的经历复杂，学术思想驳杂，纵横捭阖，且社会影响颇大，故而无法不涉及有关的其他一些问题。

二　理性思考的标志性成果

钟敬文在民间文艺学领域能受到人们的敬重和拥戴，如果只是单纯的敬业精神，还不可能。更主要的，他是较早地运用理性思维去认识、理解、剖析民间文学的学者之一。中国数千年的封建社会，在文化领域重描述性研究，缺乏综合、概括及抽象的能力。钟敬文身居沿海广东，处在易于接受新思潮的前沿。少年私塾旧学，为他谙熟中国传统文化打下了较深厚的基础，而新思潮新科学对他更有吸引力，促使他走向科学的研究之路。1934—1936 年正是日本民俗学确立的重要时期，他弃职东渡求学。此时已有十年民间文学学养的积累，加以日本学术的氛围，他的视野开阔了，思维活跃了，除

写其他论文和做一些译著工作之外，1935 年曾写一篇重要论文：《民间文艺学的建设》❶。

❶ 发表在《艺风》第四卷第一期《民间文学专号》。

此文篇幅不算很长，开宗明义提出了一个很重要的议题，即建立一个独立的、有科学体系的民间文艺学，他认为这是人类社会进步的必然结果。从来就不登大雅之堂也不具体系的、零散的民间文学，要成为科学研究对象，要取得新学科的资格，绝对是难以想象的事。他说："一切知识学问的探究，当然要求扩大境界，而且尽可能地精密化、系统化。在这种情势之下，各种新科学的纷纷成立，岂不是再自然没有的事。"年轻的钟敬文有如此的胆识和气魄，说明他对自己此前的学术进行了检讨。他已注意到民间文学的民俗的属性，也注意到它们的文学的属性。他所要建立的特殊的文艺学，已在思维中由萌芽到逐步成熟。

他反思自己早年对民间文学从纯文学的角度研究是表面的，因为它是集团性的创作。"无论怎样，民间文艺的制作，仍然可说是集团的，因为尽管多数民间文艺的制作者，起初不过是集团中的某个人，但那作品暂时仅是一种胚子，一个未成熟的婴孩。它必须在传播的过程中，不断地经受集团的人们的修改、锤炼，到后来才成为较完整的作品（自然，这是指大多数说的）。……民间文艺大都是某地域某集团大部分人思想和情感的共同表现。"这就是我们现在所说的集团性或集体性。这一见解，已经属于常识性问题，可是在 70 年前，不能不说是钟敬文的重要创见，也反映了他在对待民间文艺的情感上跟士大夫、上层贵族有质的区别。这正是他终身为民间文艺献身的思想基础。

他正确指出了民间文艺与民众物质生活紧密相连，具有一般文人创作所没有的功能，如果用研究一般的文艺学的方法来研究民间文艺，必然不能尽如人意。

民间文艺朴素、简略，形式单纯，修辞质朴，其起源涉及文艺的起源。在谈到这个问题时，钟已初步站在科学的、辩证的高度："大体上说来，一般文艺的起源，是出发于实用的，而非审美的动机——或者说，实用的机能过于审美的机能——这像是不容否认的论断。因为作为人类文化现象之一的文艺乃至于艺术的产生，是不能不从

那原始社会艰苦的现实生活中去寻找其根源。”他的概括，不仅在原则上站得住，对后学者依然有参考价值。

他从这些基本理论出发，提出了他建立民间文艺学的方法论。

在提出结论性意见之前，他旁征博引，有实证主义开山鼻祖孔德(A. Comtel, 1798—1857)、德国著名文艺理论家埃尔马亭迦(Emil Ermatinger)、法国著名社会学家莫尼哀(R. Maunier)等的著作和观点引述加评论，最后才谈他自己的见解：“民间文艺学，是文化科学(也即是社会科学)的一种。这种科学的对象，是社会的人们之现实生活的精神反映的产物……我们不能无约束地泛求于自然(地理、生理等)，反之，必须主要地寻求于那人类思考的最重大的根源的社会之中。”如此观点，今日看来，亦无不妥。

这是钟敬文早期一篇纲领性的宣言，为他后期极力提倡的多角度研究建架了初步的理论基础，也是他 1949 年之前对民间文艺总论的一篇力著。此文第一次提出了“民间文艺学”的学科概念，第一次提出了民间文艺学的独立性，也非常突出地论述了民间文艺与专业文艺的质的区别及其功能。

可惜由于当时历史条件的局限以及他本人的社会影响之限，此文在文化学术界并未得到强烈的反响。但他本人的研究，自此迈上了系统的、整体的高度。尤其对神话研究，更能看出此文的遗响。一直到晚年，他对此文仍很重视。他的崇拜者更是着力宣传，并特别强调此文发表于 1942 年文艺讲话之前。

这里，有几点必须略作说明：

第一，钟敬文所说的从文学角度研究民间文学，指的是他本人 20 世纪 20 年代到 30 年代初期的研究，并不能概括所有的文学角度研究。他并不排斥文艺性，只是感到不够，故提出是一门特殊的文艺学。

第二，此文对中国古典文学、现代文学及世界文学跟民间文学深层的、错综复杂的关系(不只是题材的借用)只字未提。尤其是新文艺向民间学习的问题尚未进入他的视野。

第三，钟写过不少旧体诗和散文，被列为现代散文六十家之一。但晚年，他却极端地排斥从文学角度研究民间文学，在某种意义上，

是钟对30年代自己的纲领的背离。

三　一种模式的成功与局限

20世纪40年代，钟敬文所发表的神话研究文章长长短短合计有20多篇。当时，欧洲的文化人类学早已是显学，摩尔根、泰勒、弗雷泽、安德留·兰等代表人物的著作和观点已介绍到中国来，马克思主义在中国广泛传播之前，文化人类学被中国进步知识分子作为很新兴的新观点、新方法所接受。鲁迅早期著作论及神话与巫、原始文艺与宗教的关系时，在《汉文学史纲要》中，提出“证以今日之野人，揆之人间之心”的以今证古的方法，便与人类学学派的观点和方法十分吻合。茅盾亦受此学派影响甚深。钟敬文从民俗学的立场出发，更是容易接受。他对神话的文化史价值很重视。1933年，他在为清水的《太阳与月亮》作序时，便认为：“它所收集的材料，是非常有益于社会学、民俗学、宗教学、民族学、人类学等文化科学的研攻、探讨的。”❶他用民俗学、人类学研究神话，在1934—1936年日本学习的时期，做出了较突出的成绩。当时的代表作有《老獭稚型传说的发生地——三个分布于朝鲜、越南及中国的同类传说的发生地试断》，和《槃瓠神话的考察》。❷

据日本学者研究，认为老獭稚传说是朱蒙❸传说的原形。前者叙一未婚女每夜被一私入的老獭与之交合，日久怀孕。女子奉父命，将细丝一缕丸系其足，次日沿丝寻迹，发现潜伏于水泽的老獭，捕获打杀。女子所生之子，被称为老獭稚。长大后，善武，将老獭骨挂于卧龙石左角，得天子之气。后娶一女，生三子，第三子即清太祖。这类传说历代王朝都有，是统治者宣扬君命受于天的谬论，帝王则为天之子、龙之子、神之子。钟论文探讨的是此一神话传说的起源地。他不同意日本学者的观点，认为不是中、朝、越三国各自独立发生的，而起源于中国。他用的是比较法，一种是不同内容的异文比较法；另一种是主题、情节类似而主人公不同的比较。其中一

❶ 《钟敬文文集·民间文艺学卷》第405页。

❷ 均收入《钟敬文民间文学论集》(下)。

❸ 该传说内容介绍见十六章第一节。

例是宋太祖赵匡胤出生，传说因受龙气而当了皇帝。再把三国的灵异加以比较，钟发现，中国的是活龙，越南的是神马，朝鲜的是卧龙石。他认为这三者中国的“近于原始的意味”。还有其他一些次要的变形因素。从民俗角度考察，中国的风水思想是很有特征的民俗信仰，而这一思想在老獭稚传说中有明显的表现，他认为源于中国的可能性很大。钟认为，人类学的“心理作用相同说”用来解释神话很合理。中国不同时期产生主题相似情节相近的传说，正是具有相同的心理因素。

此文论证老獭稚传说源于中国，可能有一定的说服力。但这类传说决非原人口创，而是进入阶级社会后人们对原始神话的仿作。由于钟受日本民俗学影响较深，论证问题时，铺排例证、表述形式也留下了日本式的形式痕迹。这一影响甚至贯穿于他一生的神话研究。

四　成名作《槃瓠神话的考察》

槃瓠神话传说的内容，各种书面和口头的异文简繁不一。大致说高辛王受到外族的侵犯，发出告示，能退敌者以公主嫁之。一犬把敌首衔来报功。王见是一畜生，悔婚。高的女儿认为应该言而有信，嫁之。此犬来历不凡，为高妻耳中挑出的一条虫，放在瓠篱中，覆以盘，即化为五色毛的犬，名“槃瓠”。生六男六女，自相婚配，繁殖后代。两代都是同胞血缘婚。

钟写此文，起因不外两点：一是封建社会的学者对此神话持完全否定态度，皆认为怪诞不经，无稽之谈。杜佑、罗汝、刘锡蕃均持此说。钟认为他有责任把“被误解的迷雾所掩蔽”的槃瓠神话“揭开”，以“露出科学探究的曙光”。另外，日本学者先行对此一神话作了研究，有成果问世。作为爱国主义者的钟敬文出于对中国文化的热爱，自然不能无视此一现实。他并未直接道出这是机缘之一，实际对他进入研究有直接的触动。

此文较长，分上、下篇。上篇把他所掌握的古文献与当时的口碑资料都详尽地作了描述，这正是他常用的一种方法。其中有干宝《搜神记》卷十四。《山海经》卷二十郭璞注文介绍了这一故事的梗概。范晔《后汉书》卷七十六《南蛮西南夷传》引文有此故事。刘锡蕃《岭表纪蛮》也有此故事的引文和记录。另还有广东、浙东流传的口碑资料。比较结果，《搜神记》的内容最完备，情节最曲折，属于再创作的志怪小说。越是早期的记录，渗进后世的思想越多。直接从口头搜集的却要简单纯朴得多。出现这种情况的原因，钟认为：少数民族进化后，受到汉族文化的影响，而对古代流传下来的作品进行了修改。产生这一神话的苗、瑶等族居住分散，发展不平衡，也导致在本族内部便有了变异。汉族文人作记录，常用自己对神话的理解去修改，因而出现长短不同的异文。那时普遍称“变形”。钟说：“神话、传说很容易变形，这是‘传承学’上的一条规律。”那时说的“变形”跟现在神话学的“变形”含义不同。那时的“变形”指的是同一则神话在不同时期、不同地域、不同文化背景下所发生的内容的改动。同一神话有不同的文本，现在一般称为异文。如果除了内容的改变，表现形式也有改变的话，一般称为变体。“变形”则是神话创作的象征手法，如人、兽互变、物的人格化等等。

钟所说的这些道理，今日看来似乎很一般，但在半个多世纪之前却是很有见地之说。他同时也为学界贡献了一份槃瓠神话的辑录史，并确认了该神话的族属——苗、瑶、畲。这应该说是他的功绩之一。

下篇则详尽论证槃瓠是南方少数民族的图腾神。“图腾”当时在中国还是个很新颖的词，说某一动物跟人存在祖先认同关系，一般说来简直匪夷所思。钟敬文运用人类学、民俗学、社会学，论证槃瓠神话的产生是历史事实：

> 任何神话的产生和流传，都必定有它的现实根据和心理根据。槃瓠神话中的狗祖及其行为，在很长的年代里一直被南方少数民族认为是真实的事情。可见这槃瓠神话无疑是真正存在过的。它不是后人（包括记录者）的随意捏造。

他引证了大量国外动物图腾崇拜的例子来说明原始社会在观念上

人兽之间存在亲密的关系，以及祭师领着氏族成员模仿氏族图腾的形态、举止和声音，以表示两者的亲缘关系以及全族皆是同一氏族的成员。瑶族祭狗王的仪式跟这是同一性质。

此文从信仰、礼仪、服饰、形象以及对犬类的敬爱、有关的禁忌等等，充分证明槃瓠确系南方某民族的图腾神。不过槃瓠并非个体的犬的代称，而是犬类的代表。这种宗教信仰，钟认为是文化不发达民族的既是宗教的又是艺术的表现。至此，他文前所提两个命题都有了结果，既代表了当年钟敬文神话研究所达到的高度，也是槃瓠研究的一家之说。

他对少数民族祭犬祖仪式描述得那么详尽而具体，也可能产生某种负面社会效应。不过在当时这并不算是大问题。到现在为止，不是仍有学者模仿弗累则的《金枝》的写法，例证一个接一个，以表示自己掌握资料之丰富吗？

继钟敬文之后，杨宽在他的名著《中国上古史导论》(1938 年)中，引证《山海经·海内北经》："其(西王母)东有犬封国，犬封国曰犬戎国，状如犬，有一女子方跪进柸食。有文马，缟身朱鬣目若黄金，名曰吉量之乘，(量为一作良)寿千岁。"郭璞注："昔槃瓠杀戎王，高辛氏的美女妻之，不可以训，乃浮之会稽海中，得三百里封之，生男为狗，女为美人，是为狗封之国也。"又引用了两则史料，一为："室韦……又北狗国，人身狗首，长毛不衣，手搏猛兽，语为犬嗥，其妻皆人，能汉语，生男为狗，女为人，自相婚嫁……"(《五代史四夷附录》第二)二为《三才图会》有同一传说。由此杨宽认为，槃瓠实为犬戎稚原故事，由犬戎而犬封，再槃瓠，三变而成南方少数民族之祖的传说。❶

人类学家岑家梧进一步用图腾艺术的例子论证瑶、畲两族有槃瓠传说之外，还提到黎人的狗祖传说，是母子婚。但他同时指出："黎人在人类学上与瑶、畲是不同系属的"，"而系从瑶畲所传入无疑"。❷

民族学家马长寿用域外古生物学资料来说明犬类豢养的时期与地区始于旧石器晚期，原初豢养区，当在亚洲。"畜类虽普行于世界，然世界之犬种，皆起源于亚洲大陆。""游猎时代，犬助人为猎，可

❶ 见《古史辨》七上 261—265 页，上海古籍出版社。

❷ 见《槃瓠传说与瑶畲的图腾制度》，载《西南民族文化论丛》，岭南大学西南社会经济研究所 1949 年版。

守护主人家产，可供宰食，皮毛可衣，这是原始瑶族尊犬之故。”但马氏依然把盘古、槃瓠混为一谈，不过他对槃瓠是瑶族的图腾深信不疑。❶一直到20世纪90年代，槃瓠神话研究的回响仍继续不断。其中林河的《槃瓠神话访古记》❷大概算其中很有特色的一篇。他从考古学的角度讨论了中国南方民族五千年以来从神犬崇拜、神犬神话到槃瓠神话的演变史，再次论证了槃瓠神话乃南方“长沙武陵蛮”的神话。与20世纪30年代钟敬文提出南方民族的族属遥相呼应。

然而有些古籍资料却说明犬崇拜在我国东北曾经很盛行。如犬戎指北方崇拜犬的戎族，也就是北狄：

> 犬封曰犬戎国，状如犬。（《山海经·海内北经》）
>
> 有人名曰犬戎，黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明。弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎，肉食。（《山海经·大荒北经》）
>
> 狄，北狄也，本犬种。（《说文》）

相传，辽东一带原有一种以狗为定礼的风俗。当地男少女多，谁家生了女儿，便有男家去定亲，先以狗作定礼，十岁之前，女与男家之犬先生活一段，一到十岁，男家便娶走。❸这一风俗在明代还存在，大概便是人狗结合母题的现实依据。而现代居住在东北的民族却不见此类神话，槃瓠却在南方的苗、瑶、畲、黎诸族流传。

苗族由北向南，或由东向西迁徙，已被越来越多的学者所认可。苗在北方受到东夷文化或狄戎文化的影响，或苗与东夷另还有什么密切的关系，也就毫不奇怪。

瑶族的古代史还不是很清楚，他们有一种珍藏的历史文献，叫《评王卷牒》或《龙凤批》，民间称《过山榜》。瑶民十分珍重，异文甚多，基本内容出入不大，用汉文抄写，上面记载着人类起源、槃瓠神话，说瑶族十二姓都是槃王的后裔。榜文限于族内流传，确是高辛王封槃瓠子女之事，说明有其历史背景。

畲族和瑶族均由“武陵蛮”演变而来，三族同源。畲族有一种祖图，有点近似现代的连环画，画的是女始祖与槃瓠通婚繁衍后代的内容。另还有韵文《狗皇歌》。

黎族的神话内容略有不同，说的是母子通婚，又与上述三族不同系属，是否传入，尚不得而知。

❶ 见马长寿《苗瑶起源神话》，载《民族学研究集刊》1940年第2期。

❷ 该文发表于上海《民间文艺季刊》1990年第2期，见马昌仪编《中国神话学文论选萃》下册。

❸ 明，毕恭：《辽东志续》。

根据《山海经》经文，犬，最早是西北狄之图腾，被苗、瑶、畲以至黎诸族接纳，并视为祖先，在历史上必然有很深刻的动因。尚待更深入地发掘。

20 世纪 30 年代，由于资料有限，钟敬文的槃瓠神话研究中，有些问题事实上当时不可能涉及。但他作为这一神话研究的先行者，给后学者诸多启发，人们是应该永志不忘的。

五　从 1949 年到 1957 年的钟敬文

从抗日战争爆发到 1957 年，钟敬文长达 20 年的时间，没有神话学著作问世。1949 年 5 月他从香港到达北平，迅即投入全国第一届文学艺术工作者代表大会的筹备工作，并参与倡议成立一个全国性的学会，有组织有计划地开展民间文艺的工作。这个倡议被周扬同意后，很快便付诸实施。钟是筹备者之一，理事长是郭沫若，老舍与钟是副理事长。与此同时，钟又任北京师范大学教授，首建民间文学教研室。

那时的钟敬文，热情饱满，在报刊发表过有关民间文艺的不少短文和长篇论文。1955 年 4 月 23 日中国民间文艺研究会机关刊物《民间文学》月刊公开发行，钟作为主持会务的副理事长，执笔撰写了发刊词。这篇发刊词，既是编委会共同的意见，更代表他个人的意见，后作为他的论著收入他的个人文集。现将其中重要的论证引述如下：

> 中国是一个多民族的国家。汉族和各兄弟民族的人民，过去在艰苦的条件下，创造了民族赖以生存的物质财富，同时也创造了各种精神财富。他们创造了自己的艺术，自己的伦理观念，创造了自己的哲学和科学。人民口头创作，就是各族人民创造的文化的一部分。这种精神文化……是形成各族文化的重要部分。……
>
> 不管是过去流传的，还是现在新生的，优秀的人民口头创

作都有它的重要意义和作用。……是人民思想、感情和艺术才能的表现。是人类精神上的珍宝，它决不会因为时间和社会的变迁而消失光彩。

人民不仅有美好的精神和性格，他们同时还是艺术上的能手。……他们不但有自己的丰富的创作源泉（社会生活），他们还有自己的艺术传统和艺术经历。……创造出非常美丽动人的作品。……古来人民许多优秀的语言艺术，不但给予了过去人民以思想教育和艺术享受，就在今天，并且在明天，它还是我们人民的讲堂和文化宫。……是人民教养上永远需要的一股活泉源。它不枯竭，也不变质。

他就是如此热情洋溢地颂扬民间文学的文学性、艺术性及教育作用，较之他20世纪30年代纯客观态度，简直不可同日而语。他还毫不含糊地说：

关于它跟作家文学关系的事实和法则，正是普通文艺学和批评学上的重要知识的一部分。例如文学的起源，优秀作品的民间艺术根源……

他如此明确地肯定了民间文学与作家文学的共同性，其理论的深度、观点的鲜明及表述的明朗，都远远超越了他1935年的《民间文艺学的建设》。这篇发刊词并未忽略民间文学的科学价值和认识作用，他认为是了解人民的社会生活和历史的“最真实、最丰饶的文件”。此文发表后，对民间文学工作的推进和指导都起了很好的作用。

应该看到，当时整个社会文化学术氛围对神话研究都是不利的。人们对古老的神话还缺乏总体的科学的认识，或把神话与宗教迷信简单地等同起来，或把一切具有幻想性的作品都毫无区别地包揽在神话范围内。神话研究无形中成了禁区。一些评论文章，也只不过颠来倒去地重复引用马克思关于神话的那几句话，引用例证清一色是希腊的神话传说。除了袁珂在艰难地撑起一片神话的天地之外，神话学领域异常寂寞。中国神话学基本是个盲区。一向重视神话研究的钟敬文虽无神话研究著作问世，但内心深处并未忘情于神话。1950年9月18日为总结民间文学一年的工作，他写了一篇《一年来的新民间文艺活动》❶，却有这样一段话：

❶ 后收入《钟敬文文集·民间文艺学卷》，第798页。

我们许多文艺和文化的工作者，虽然对民间文艺大都抱着热情和尊重的态度，但是在对他理解上却存在着参差不同的情况。比如有的人对于神话、童话等的看法，就有些不正确的地方。他们一看到这类作品中有着“超自然”的人物和情节，就轻率地判定它是迷信，甚至于是反动的。他们不很明白那种天真的想象，大部分是文化没有发展成熟的人民在精神上的自然产物。真正由劳动人民自己的头脑产生的虚构性的作品，在根底上往往是唯物主义，是现实主义的（自然，这是朴素的唯物主义和现实主义的）。它在一定社会阶段上尽着一定的社会作用，而且在今后的社会里也还是有益无害的艺术品。

这段很委婉的话，至今看来，并没有什么不妥当之处，很确凿地证明了钟敬文当年不仅仍关心神话，而且是不折不扣的文学派的神话观。前提是承认神话在一定社会阶段上起着一定的社会作用的艺术品。

这一时期，钟敬文在“一边倒”的政治气候下，也积极学习苏联，不但把“民间文学”的称谓改为苏联式的“人民口头创作”，而且积极组织力量翻译苏联的教材，讲课采用苏联的框架和体系。用历史的眼光去看待，后人不能求全责备。苏联的理论并不是全无可取的糟粕，突出的问题是教条和枯燥。他晚年对此曾有反思。

总之，这个时期，钟敬文的民间文艺学基本处于上升状态。他用的基本方法是文学的民间文艺学。他研究的领域是基础理论、歌谣与故事。此一时期，他的建树是在大学创建了民间文学课程，在中国民间文艺研究会参与（也发挥了重要的作用）制定了中国新民间文艺工作的纲领和实施办法，功不可没！

六　沉默中的沉思

1957 年的政治风暴，钟敬文像许多不幸的知识分子那样，并没有因为他的积极工作受到理解，相反，他的一些合理的建议被定为

向党进攻的右派言论。经过一段强制劳动后，他长时间脱离了教学岗位，自然也远离了研究，没有科研成果问世。不过有幸他被安排在资料室工作了一段时间，在工作的间隙，他搜集钩沉近代民间文艺学的资料，写了一组晚清民间文艺学史论：《晚清时期民间文艺学史试探》（写于 20 世纪 60 年代前期）、《晚清革命派著作家的民间文艺学》（1963 年 7 月 5 日初稿）、《晚清革命派作家对民间文学的运用》（写于 1963 年 8 月 6 日）、《晚清改良派学者的民间文学见解》（写于 1964 年 3 月 17 日）共计近 20 万字，结集可以是一本颇有分量的史论专著，后集中发表于 1982 年出版的《钟敬文民间文学论集》（上），是他论著中很有分量的佳作。

近代，指 1840 年第一次鸦片战争到辛亥革命推翻满清统治这一段历史时期。时间不长，却是中国历史上重要的转折时期。中华民族的先知先觉者，不甘心于半殖民地半封建社会的屈辱，前赴后继，不断探索民族复兴之路，其中有改良派，也有革命派。这也是思想上、文化上空前活跃的时期，当时风靡一时的“政治小说”很受读者欢迎。但在民间文艺上，仍停留在对民谣、俗曲的仿作，远未达到理论研究的高度。即使有些精辟之见，也都散见于学者们一些著作里或各种报刊的文章上，要将其集中起来，相当繁杂而艰难。钟敬文利用做资料工作的便利思考着：“为着使我们能够看到当时这学术、文化运动的面貌，为着说明这个重要时期中这方面的科学史实，为了更好地发展我们的科学理论，对这方面进行研究显然也是重要的。”（论集上 197 页）值得注意的是这组史论较多篇幅涉及神话研究，钟在述评时同时也反映了他本人的神话观。

在《晚清时期民间文艺学史试探》一文，他首先提到的是蒋观云发表在 1903 年《新民丛报》上的《神话、历史养成之人物》一文。蒋观云（1866—1929）是近代诗人，被称为“近世诗界三杰”之一。他是首次用“神话”这一术语的学者。此是一短文，仅一千多字，主要谈神话与历史的关系：“一国之神话与一国之历史，皆于人心上有莫大之影响。印度之神话深玄，故印度多深玄之思。希腊之神话优美，故希腊尚优美之风。”又说：“于古为神话，于今为历史。神话、历史

者，能造成一国之人才……其神话历史不足以增长人之兴味，鼓励人之志气，则其国人天才之短可知也。”❶蒋对神话的作用有夸大，但钟敬文仍充分肯定蒋之文章所具有的新意，指出其在学术史上是不可忽略的一文，同时也指出蒋的不深刻以及蒋对盘古神话的贬词。

此文提到的第二位学者是刘光汉的《论小学与社会学之关系》。刘文谈到感生神话中的“帝王感生”传说，以说明中国姓氏的起源与“受姓于母”有关，但刘却忽略了原始心理因素所起的作用。《试探》一文因是总论性的，关于神话学的相对较少。

钟敬文的《革命派著作家的民间文艺学》重点介绍了鲁迅青年时代写的《破恶声论》(1908 年)与《摩罗诗力说》(1908 年)，对鲁迅的“神思说”作了较充分的评论。钟认为，这时的鲁迅，虽尚未达到马克思主义神话学的高度，与前人和同代人相比，鲁迅更为科学而实际。鲁迅对反抗神的赞颂，刷新了传统的神话学见解，把反抗神举上“最雄杰伟美”的高峰。鲁迅敢于反抗旧势力的思想已初露光芒。钟敬文不但详加叙评和肯定，而且一直到 1981 年写《作为民间文艺学者的鲁迅时》，再度强调了鲁迅在中国神话学史上的地位。

章炳麟、刘光汉等站在民族主义的立场，出于排满的需要，对上古的感生神话，特别是帝王的感生神话备加注意。“像华胥履巨人迹而生伏羲，安登感龙首神而生神农，附宝因见大龟绕北斗而感孕黄帝，庆都与赤龙合而生尧，纵华感枢星而生舜，女嬉吞薏苡而生大禹，简狄吞玄鸟卵而生契，姜嫄感巨人迹而生弃，女修因吞堕卵而生大业等。”❷他们已能初步运用近代引进的西方学术，从母系制度和图腾主义进行解释，初步揭开了两千多年封建社会的学者们百思不得其解的谜，受到钟的基本肯定。吕振羽的《史前期中国社会研究》❸第五章《传说中尧舜禹的时代——母系氏族社会》大量引证上古感生神话，以论证远古母系制度确曾存在，钟明确指出，这是“五四”以后马克思主义社会学理论在中国传播的果实。至于黄节等用神话解释种族起源论，说明满族即“非我族类”，其局限性无疑很明显，非常狭隘，在理论上意义不大。

❶ 引自马昌仪编《中国神话学文论选萃》上第 18 页，中国广播电视出版社 1994 年版。

❷ 《钟敬文民间文艺学论集》上 236 页。

❸ 修订本于 1980 年由北京三联书店出版。

在叙评晚清革命派学者对中国神话的态度时，钟敬文涉及面很广。如他们对《山海经》异形神话形象的解释，对荷马史诗的评价，对神话与语言疾病说的理解，神话与历史学的关系等等，以及资产阶级革命作家对神话题材的借用，钟概括为三个方面：第一，这是“五四”以前中国这门科学史（钟指的是民间文艺学史）上“一个照耀着霞彩的时期”。（257 页）第二，“相当突出地显示了学术活动为政治运动服务的原则”。（258 页）第三，明智地指出了缺陷。除了指出那些明显的错误之外，属于历史局限的，也不含糊地指出。他说：“鲁迅对反抗上帝的恶魔的礼赞，章炳麟用母系制度、图腾制度论证感生帝等，在正确的另一方面，也是存在缺点的。十九世纪的浪漫主义者所歌颂的恶魔，是孤独的反抗者。鲁迅自己早期的思想中也存在着这种因素，大革命失败后，他才迅速成为集体主义的战斗者。章炳麟当时的母系制度论是属于资产阶级粗杂的社会学系统的，在对感生神话的论述上，也是比较简单化的。”（259—260 页）当时中国神话学在中国远未普及，而钟敬文本人也尚未从政治的厄运中解放出来，他能提出如此中肯的意见，既有其深厚的理论功底，更有学人不随波逐流的良知。

这一组民间文艺学史论资料翔实，引证严谨，其中属于神话学史的内容，一定程度上反映了钟当时的神话观是重视神话与历史的、社会的关系的。在评说诸家学术时，理论上的深度超越了他 20 世纪三四十年代的水平。在有的基本理论上，既有西方人类学的根底，也在一定程度上接受了马克思主义的影响。这是他在中国神话学沉寂的 20 世纪 60 年代的作品。沉默中的沉思，更有深度和价值。尽管并非他的神话学专著，但在考察他的全部神话观的时候，却是不可缺少的一环。从中，很难将其归为民俗学神话学，而是一位实事求是的民间文艺学史的史论家。

笔者深得此组史论的启发，进一步搜集资料，再作探索，形成观点，于 20 世纪 80 年代中期写出论文《晚清神话观——中国神话学形成的转折》。

七　民俗学神话学的复苏

1. 西汉帛画中的神话

自汉帛画出土后，在文化界引起震动，从各种角度研究的论文源源不断问世。有刘敦愿的“烛龙说”❶，鲍昌的“女娲说”❷，林河的“南方少数民族女神说”❸，周士琦的“羲和说”❹等等。钟敬文的《马王堆汉墓帛画的神话史意义》❺写于 1973 年，1978 年订正后才问世。此文不同意烛龙说与女娲说。

钟认为烛龙是北方神话，属于创世神话的宇宙变成说，在中国神话史上的位置并不显要，民族融合过程中没有被吸收，失去了继续发展的可能性，也失去了光彩，不可能处于帛画的中心位置。

钟同时认为帛画中的神话也非女娲，未明确阐述理由。

钟认为帛画中心位置的大神是伏羲的可能性最大：第一，伏羲在古代神话、宗教和传说的古史里有显赫的地位，都城陈和楚之长沙在地望上比较接近。第二，伏羲的形象常见于汉代及以后的坟墓等的石刻以至绢画中。第三，据《黄书逸书考》三十册引正了已失传的《易乾坤凿度》一段话，大意是伏羲有“立四正”的功绩，即“定气”、“日月出没”、“阴阳交争”、“天地正德”。据此推测，西汉时期可能有伏羲调理太阳月亮的神话传说，而帛画的太阳月亮同中心位置的大神关系密切。第四，人首蛇身的形象与伏羲合。

此外，钟敬文还引证了大量古文献资料，说明九阳、扶桑和乌鸦在帛画出现的问题，特别是“九阳”的“九”，既是实数，又是虚数。他说：“从这种情况看，那么帛画里的太阳，说它是‘十’个固然可以，说它是‘九’也不见得就是错误。”

对于伏羲、女娲，他认为：“很可能本来是两个不同部落、不同地区的大神（或者神化了的酋长），他们各人有自己的功业，各有自己的崇拜群众。”他们所代表的社会发展阶段并不同，伏羲大概是渔猎时期，女娲却似初期农业阶段。就此，钟解决了这样一个问题：伏羲

❶❷❸❹❺ 见《文史哲》1978 年第 1 期，淮阴师专编《活页文史丛刊》第 115 号，《民间文学论坛》1985 年第 3 期，《中华文史论丛》1979 年第 2 辑。

以单身的形象出现于帛画，在神话史上是有根据的。虽然钟得出的结论未必是定论，也不可能是定论，因为有关伏羲文化和神话的问题，至今尚在探索中。钟的这篇论文从方法论说，是多角度研究的典范之作，较之他早期局限于国外人类学例证和以民俗学取代多角度研究，已向前跨越了一大步。

2. 新时期钟敬文的民俗学神话学

在谈这个问题之前，有必要花一点笔墨交代清楚中国民俗学的历史真相。

1949 年以后，民俗学长期处于停滞状态，新兴的民间文艺学以独立学科的姿态逐渐成长起来，彻底摆脱了依附于民俗学的命运。

原来从事民俗学的学者们，本来同时从事其他事业，如民族学、宗教学、语言学、历史学、少数民族历史与文化的研究等等，谁也不敢闯禁区。钟敬文身处逆境，当然更是噤若寒蝉。读者从他《帛画》研究一文可以发现，最后却没头没脑地加上了一节“阶级斗争与神话”，其隐情当然是可以理解的。

根据熟悉情况的王文宝先生介绍：“……1950 年，顾颉刚在上海即召集赵景深、李白英、钱小北等商讨成立中国民俗学会事；1956 年在周恩来总理关怀下，杨成志与吴文藻、潘光旦起草了《中国民俗学十二年远景规划》；1979 年 4 月中国社科院联络局发表了乌丙安、刘航航的《重建中国民俗学的新课题》；1979 年 12 月《民间文学》刊登了顾颉刚等七教授《建立民俗学及相关研究机构的倡议书》；1981 年 5 月王文宝等召开民俗学座谈会，提出了建立中国民俗学机构的倡议等等。1982 年杨成志与我（王文宝）一起直接与社科院联系商量成立中国民俗学会事，得到梅益副院长的大力支持。杨堃也要我（指王）陪他去北师大说服钟老早日成立这个学会。钟敬文于 1979 年当选为中国民间文艺研究会第一副主席。中国民俗学会于 1983 年 5 月宣告成立，钟当选为第一任理事长。”❶

政治上彻底的平反，思想氛围的宽松，物质生活的优裕，使钟敬文的精神生产力获得了充分的解放，迎来了晚年的学术青春，并为实现青年时代的理想——建立中国的民俗学派而殚精竭虑。为此，他组织力量，由他主编，编写了一本《民俗学概论》，大批培养民俗学

❶ 节引王文宝 2006 年 9 月 4 日给笔者的信。

研究生和高级研究人才，并发表演讲和论文。他长期所思考的中国民俗学的结构体系，概括为三个方面，即理论的民俗学、历史的民俗学、方法及资料的民俗学。他认为，这些方面的有机结合，便形成了“民俗学的结构体系”。❶

民俗学转换为民俗文化学，有学者认为，并不是什么新定义，而是因为学术发展本身的需要，是民俗学发展的必然。

就在这种学术思想的背景下，钟敬文发表了《论民族志在古典神话研究上的作用——以女娲娘娘补天新资料为例证》❷。对这篇论文，钟十分重视，每编论集时，它不是放在神话研究类，而是放在民俗学类。在某种意义上这是他民俗学神话学的纲领的重要实践。此文谈了三个问题：一、民族志与古典神话研究。他所说的民族志，实际上就是少数民族的民俗志。所用例证，是云南省迪庆藏族的《女娲娘娘补天》。二、他梳理了汉文古文献所记女娲神话存在的缺陷：分散、残缺、牴牾，并被异化。他所说的异化，即神话历史化、文学化（藻饰化）、哲学化改变了神话原来的面貌和性质，少有原汁原味。他重点提到《天问》、《九歌》和《离骚》。他用语很重：“像这样浓妆艳抹，以致失去原来真面目的神话记载（有的实际等于再创作），要想从它那里去探讨原始（或近原始）人民的思想和美学，如果不细致地对它进行科学的分析、比较，剥去那些外加物，恢复它的原来状貌，那么在学术上是不会有多少用处的。”这一段话是此文的核心思想。说白了，必须剔除文学史，只要科学史，两者在钟心目中是水火难容的。古代的文学家、儒家、道家对神话的态度，都一股脑儿地被他指责和批判。他认为要消除这些危害，重视民族志是有效的工具和手段。三、把藏族《女娲娘娘补天》的故事内容，运用他早年从日本学来的解剖法，解剖为二十五条。再把古文献女娲资料概括为五条，两相对照，主要情节差不多，只是具体说法不同。于是，他总结出新资料的价值所在：新资料保存了神话原本的活姿态；它不油头粉面，保存了原始的思想和艺术的刚健、朴素。

论文最后还附上《女娲娘娘补天》的原始记录全文。

钟敬文对这篇论文无比重视。自从在《北京师范大学学报》发表以后，凡出文集，必收此文。此文可以说是他民俗学神话学的代

❶ 见《钟敬文自选集》第417页。

❷ 最初刊于《北京师范大学学报》1981年第2期。

表著。

此后，钟敬文有近十年未发表过神话研究论文，但他未停止关注，通过各种谈话方式对中原神话的考察、满族神话的发掘、浙江湖州地区防风神话的搜集，他都发表过意见或题过辞。中国神话学会的动态，他更是时刻关爱着，丝毫也不放松。

1990 年，他写了《洪水后兄妹再殖人类神话——对这类神话二三问题的考察，并以之就商于伊藤清司、大林太良两教授》。❶

❶ 收《钟敬文自选集》。

洪水神话，是世界各文明古国都曾存在过的同类神话，如巴比伦、希腊、罗马、印度和希伯来。中国南方至今还流传这类神话群。20 世纪 30—40 年代，芮逸夫、马长寿、常任侠、闻一多都对这类神话有深入的研究。因为这种以洪水泛滥与兄妹婚为主题的神话，本身很具社会史、家庭婚姻史的价值。洪水灾害和兄妹婚相结合，是一开始就如此，还是后来整合的？为什么龟与石狮子会成为预告灾难的灵物？这两种动物有何不同的来源？这些正是该文要探讨的问题，具体来说包括三方面：

第一，产生时期。钟敬文把这类神话分为三种：第一种，主人公兄妹没有疑虑地为繁殖后代而婚配了，近于形成期的原始形态。第二种，双方之中，总有一方坚决不同意婚配，经过反复的神判，如占卜、追赶、捉迷藏、滚磨盘等，不得不按天意（神意）而婚配。第三种，兄妹按天意婚配后，但繁殖后代的方式并不是真正的两性结合，而是用捏泥人的方式，依旧对血缘婚有强烈的反抗。我们现在见到的资料，后两种是多数。一般认为此乃对血缘婚的追忆，而钟认为："后两种虽然彼此间也有差别，但都是在长期传承的过程中，受了后起的族外婚、封建时代森严的婚姻制度及其伦理观念（"同姓不婚"）等的影响，而使它的面貌、性质起到了或大或小变化的结果。"他以中国春秋时期为例，《荀子·仲尼篇》（王氏《集解》本）便有这样的记载："齐桓，五伯之盛者也，前事则杀兄而争国；内行则姑姊妹之不嫁者七人，闺门之内，般乐、奢汰（通泰）……"揭露齐桓公得国后，与姑姑、姊妹行乐。史载，一些贵族亦有类似近亲婚的行为。现代少数民族中也有这种婚姻的遗留。钟认为，这些都必然反映在他们的神话传说里。"它作为一种文化残留物，一直被保留在现在的口头传

承中，这也并不是难以想象的。”

第二，两个母题的整合。他认为洪水灾害与兄妹婚两个母题原来分别存在，在流传过程中拼合。两者兼而有之的神话传说，在五四新文化运动以后才记录为文字。

第三，关于两种报灾的灵物。

龟是四灵之一，能预测灾害并不奇怪。狮子在中国文化史上出现的时间很迟，所见亦不多。狮文化是进口货，是怎样传入中国的，钟首先要解决这个问题。

灵物石龟蜕变为石狮子的过程，钟主要求助于历史文献。他认为比较可靠的是自东汉到元代，都有域外进贡这种动物的记载。他说：“汉章帝时，西域安息有贡狮子一类的事情，自东汉以后，直到元代（主要是西域）有进贡这种动物的史实。而且有关它的记载也逐渐多起来。”他还认为，现代汉族地区流传的这类神话，跟明代的小说也有关系。明代无名氏所编著的《龙图公案》便载有《石狮子》一篇，其中便有石狮子眼中流血预兆水灾，生灵受害，善良人因善行而获救助的情节。钟说：“我以为现在汉族流行的这种类型的神话，部分记录中石狮子及其预告灾难等情节，是以较早时代地陷传说中石龟传说及其作用所蜕变而成的。而明代小说中的其预兆作用的叙述，正是现在这种故事有关情节的较早形态。”

狮崇拜问题基本上还无人问津，钟敬文的探讨无疑对广大研究者很有启发，可惜太简略。

假设把视角再放宽一点考察，狮崇拜在中原的出现，也许跟佛教的东传有直接关系。比如西藏地区根本不产狮，却有很丰富的狮文化，对狮的崇拜很普遍，英雄史诗《格萨尔》主人公便号称雄狮大王。这雄狮之源当然决非藏族的土特产，更非藏族的原始图腾。钟敬文提到东汉西域有进贡狮子一类的事，已经触及问题的实质，只是由于资料的缺乏，未能对狮崇拜的来龙去脉作更充分的论证。即使如此，仍能对后学者有启发作用。

此后，似乎未见钟敬文继续写神话研究著作，偶然为了支持弟子，合作过一两次。

八　没有结束的结束语

钟敬文先生是有多方面成就的作家、教育家、民俗学家和民间文艺学家，他的民俗学神话学影响着一批后学者，在方法论上自有其应有的历史地位。走过七八十年漫长学术道路的世纪老人，其思想意识自有其复杂性，要求这样一位老者跟年富力强的中青年一样，对新近引进的新思想新方法也能很快接受，并付诸研究实践，是不现实的。一代人有一代人的治学风格，钟敬文的治学风格在他那一代是有代表性的。认定了方向，坚定不移地走下去，严谨治学，堪称后代的楷模。

当然，钟敬文也有其局限。他一生的学术道路十分崎岖，时代对他的制约在他身上留下了深深的烙印，以致行文遣字，都具有其特点，那种特点只属于他那一时代并属于他特有的风格，严肃有余。

当他刚步入学坛时，是以文学爱好者接触民间文学的，自然是文学派。不到十年时光，他转向以民俗学为主的多角度研究，其间人类学对他的影响尤其深。解放战争时期，他直接或间接受延安文艺思潮的影响，又转回了文学派，一直延续到 1956 年。这一转变，自然不是早期文学派的翻版，在原有基础上有明显的提高。从 1957 年到“文革”期间，尽管沉于底层，不再在社会活动中露面，但他却写出了一些颇有分量的论著，甚至在 1963 年还写过一篇相当不错的《近代进步思想与红楼梦》❶。

1978 年以后，钟敬文又来了一次大转变。为恢复民俗学，为建立以他为首的中国民俗学派，他不断地严厉地批评文学派的观点，认为从文学的角度研究民间文学是平面的。他一再强调民间文学仍应回归于民俗的范围。他的特殊的文艺学被特殊地强调着。民间文学一旦失去了独立性，谁若再强调从文艺的角度研究神话，在他看来几乎近于无知。他认为，“文革”前十七年民间文学研究水平上不去，正是纯粹搞文学研究所至。唯一的特例是何其芳为《陕北

❶ 收《钟敬文学术论著自选集》。

民歌选》所写序《论民歌》，被钟所称赞不已。在不少情况下，他所提倡的“多角度研究”，实际是民俗学角度研究的另一种表述。他所创建的大学中文系民间文学课，由重点学科一再贬为选修课。民间文学作品的命运，只有一条道，那就是供民俗学研究当资料。我国半个世纪好不容易培养起来的一支颇为庞大的年轻的民间文学队伍，在领军人物钟敬文大转向的情况下，竟至溃不成军。他亲手建立的北京师范大学民间文学教研室，因此被取消，使退了休的失去了故有的家园，在职的都必需秉承遗志搞民俗学。

一门新兴的学科，若无独立性，处处受牵制，是很难发展的。我国民间文艺学是社会主义文艺科学的组成部分。学科的发展，是不断分化、整合、再分化、再整合，螺旋形上升，其目的不是为某一学科兼并另一学科，而是发展新学科的需要。民间文学早在 20 世纪中期已从民俗学分化独立，本无必要再走回头路。实践证明，本来发育得尚未健全成熟的民间文艺学，已面临消亡的危险，科学队伍急遽萎缩。

可幸少部分学人仍在为建立健全中国民间文艺学而奋斗。中国社会科学院文学研究所祁连休、程蔷研究员共同主编的《中华民间文学史》❶出版后，受到好评。因为此书的策划者和编写者，都很重视民间文学的独立性。“而它的独立性又与它的文学艺术价值相互依存，否则就不是民间的文学史，而应是科学史或别的什么史了。若连它的文学性都受到挑战和怀疑，也就在文学史上无地位可言。……民间文学学科，自然以民间文学自我为中心，不能颠倒主次，用别的学科偷梁换柱地加以取代。要巩固并发展几十年民间文艺研究所取得的成绩，就不应抹杀它的独立品格。”❷祁连休研究员一再强调：“我本人和学界从事民间文学研究的同仁将毫不动摇地坚持民间文学研究的独立性，为民间文艺学的学科建设而不懈努力。”❸华中师范大学刘守华教授所撰写的《中国民间故事史》❹，是一部既坚持民间文学的独立性，也坚持民间文学的文学性的优秀著作。

其实，从文学的立场研究神话并非新创。远的不说，仅从袁珂言，便是文艺学神话学的代表者。他生前一直坚持认为：“文学是神

❶ 河北教育出版社 1999 年出版。

❷ 潜明兹《民间文化的魅力》第 461 页，安徽教育出版社 2006 年版。

❸ 见中国社会科学院科研局主办的《学术动态》2004 年第 7 期第 11 页。

❹ 湖北教育出版社 1999 年出版。

话最根本的属性，不过在原始时期神话作为多种学科的载体，其文学的因素隐而不彰，加以它与宗教的密切关系，更使神话的文学性被忽略。”他很强调，神话的支柱其实“就是属于人类共同心声的美学范畴的文学”。因此，“文学性是神话的主要特点”。❶

从什么角度研究神话，那是各人根据本身素养所作的选择，无论是民俗学、民族学、宗教学、文艺学……都能走得通，更不应分高下。最理想的是从某一专业为主体的多角度的综合性研究。何况20世纪80年代以后，西方文艺批评的模式不断被引进，如道德批评模式、心理批评模式、社会批评模式、形式主义批评、原型批评、接受美学、结构主义……五花八门，对我国中青年都有影响。尤其是原型批评，接受美学、美学心理学冲击着中国传统的民俗学神话学。这些年，对艺术的起源、神话的起源、神话与哲学诸种新命题，都曾发表、出版过多种佳作，早已不是那种简单化地套用主题、形象分析的文学神话学，而是以文艺为主的多角度的神话学。

即使是钟敬文所倡导的民俗学神话学，也早已向前发展了，是真正开放性的并日益与文化学相结合的新型的民俗学神话学。侗族学者林河把亲身所作的田野考察与书本知识有机地结合，又对考古学与民族语言学运用自如，形成了他绝不同于传统的民俗学神话学，著述甚丰，影响及于海内外。

面对如此异彩纷呈的各种中国神话学学派，如果还有人强调只有从民俗研究神话，或只有从文学研究神话才是唯一可行之路，那岂不是固步自封、白日梦呓？

由于钟敬文在学术思想上的多次大转变，尤其是最后一次的大转变彻底否定了以往的自我，鲜明地撑起了民俗学神话学的旗帜，进而影响了不少中青年。这些，无不显示出他学术观点的复杂、矛盾和难以捉摸，而且给后人留下了一些难解之谜，其原因以及客观效果，很值得分析研究。究竟是经历的复杂引发了人格的分裂，还是有别的更为深层的原因？

众所周知，早期的钟敬文，确实直接或间接受到过周作人与顾颉刚的影响。❷对于这些，钟的态度经常是相当微妙的。由于周作人是著名的汉奸，在人们心目中自然很臭。但周在早期的中国民俗

❶ 见袁珂《中国神话大词典·中国神话研究的范围（代前言）》，四川辞书出版社1998年版。

❷ 请参阅马昌仪：《求索篇——钟敬文民间文艺学道路探讨之一》，发表于上海《民间文艺集刊》1983年第4集。

学与民间文艺学方面又做了不少开创性的工作。钟作为20世纪后期这一领域的带头人,本应该、也有条件对周作人作全面的估价和批判,这类论文是人们所需要和欢迎的。遗憾的是,钟生前对周只字未提,他的内心世界对外是完全关闭的。而钟敬文与顾颉刚的关系,更是非同一般,说顾是钟的恩师,此话并不过分。后来,顾主要精力研究古史,在古史神话学上有卓越的建树。钟则终身坚持在民俗学与民间文艺学方面耕耘。晚年的钟敬文(20世纪80年代)试图主编一部《中国现代民间文艺学史》("六五"国家科学研究规划项目),终因对一些历史人物的评价陷于两难的境地,历经三年,计划最终未能完成。这也反映了钟敬文学术思想的复杂、矛盾以及新旧思想的激烈冲突。他既要考虑社会的效果,作为一位严谨的学人,又不可能说违心之语。这位世纪老人的两难,人们应该是可以理解的。

然而,钟敬文的晚年,在两方面人们又是难以理解的:

第一,当一部分同仁颂扬他为"中国民俗学之父"时,他是默认的。且不说当代提倡"学术之父"的不合时宜,又置钟的同代人(有的是大师级的历史人物)于何位置?

第二,钟敬文坚持自己的学术之路,本无可非议,若因此排斥、压制非同路人,造成学术上的不平等竞争,导致同仁之间缺乏和谐的气氛,甚至他身后遗留的后患,在短期内都难以改善,这都是十分令人遗憾的事!

第七章　袁珂对当代神话学的贡献

一　一位著述丰富的神话学家

袁珂(1916—2001)是当代被广大读者所熟知的神话学家，在神话领域已经辛勤耕耘了四五十年，对中国神话的涉猎、研究甚为广宽。他认为，必须“充分掌握住一个内容既丰富而又可靠的研究对象。因此，我们的神话研究，尚需有坚实的基础，从这个基础上才能去攀登理论的高峰”。❶于是，他深入到浩瀚的古籍资料中，拾掇着一砖一瓦，即使是碎瓦残砖，他也尽自己的努力将其修补。与此同时，袁珂对中国少数民族的神话，同样也很重视。他在神话学方面的活动，大体上可以分为三个方面：

❶《中国神话传说词典·序》，上海古籍出版社 1985 年版。

第一，对中国上古神话的注释和编纂。

由于中国上古神话资料散乱零碎，按旧的图书分类法，几乎在经、史、子、集中都有，有的甚至只见于书注及引文，为了弄清一则神话的全貌或一个神话形象的事迹，须查阅许多书。袁珂为了给后学者提供方便，做了大量资料的搜集、整理、注释和编纂的工作。

以《古神话选释》❷为例，此书于 1979 年初版，1982 年再版。结构上是以一个神话形象或若干个有关联的神话形象为中心，将有关的资料编为一组，除正文和注释，还有解说，不但普及了神话，而且

❷人民文学出版社。

也普及了神话学。所有的解说都是有研究性的理论文字，短则数十言，长则数百言至千言以上。这些解说表现出作者具有渊博的知识。通过解说，表达了作者对中国上古神话的见解，也有助读者理解神话。这些解说，有的是作者在前人研究成果的基础上加以发挥、补充；有的则是受到前人的启发，提出了异议；有的则是自立新说。

作者后来所提倡的“广义神话”说，其实在这一选本中已有所体现，从“启”以后的各组，大都属于有神话色彩的历史传说。虽然袁珂没有明确说哪些是神话，哪些是传说，但在编排的顺序上仍有所体现，不但全书是神话在先，传说在后，就是同一形象的有关片断，也是先辑神话因素较强的，可见作者在神话与传说之间，又不是完全没有界限的。不过，作者的“解说”，使此书见出作者的心力。

《山海经》这一出名的奇书，历来注家颇多。早在 1963 年，袁珂便整理完成了《海经新释》，着重对神话传说部分作了注释，搜罗丰富，颇有发明。1978 年又应出版社之约，撰写成《山经柬释》，两者合刊，称为《山海经校注》❶，是当前的通行本。袁珂对《山海经》所作的注释、诠解和校勘，凝聚了他多年研究《山海经》的心血，是他神话研究的重要成果之一。

1985 年出版的《中国神话传说词典》❷（1998 年修订再版为《中国神话大词典》❸），更是他献给读者的丰硕成果。词目主要来自《山海经》、《楚辞》、《庄子》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《诗经》、《左传》、《国语》、《搜神记》、《拾遗记》等。袁珂正是在编著词典的过程中，体会到对神话的范围界限不能像过去理解的那么狭窄，因而提出了广义神话说。他的这一观点，贯穿在这两部词典中，其中除了古代神话，还有一些产生于阶级社会，但却富于神话意味的传说故事，是相当完备的中国上古神话资料库。对词目的说明，不同于其他的各种词典，不是用作者的话作概括性的叙述，而是采取引用原文的办法作解释，这样，使内容更为扎实，引据确凿，为读者提供了同一神话的多种材料。引用原文时，又力求意思完整。这种用书证的“变体”词典，能帮助读者在古书堆里，较为顺利地找到自己需要的内容，其功用超过了一般的工具书。

❶ 上海古籍出版社 1980 年版。

❷ 上海古籍出版社 1985 年版。

❸ 四川辞书出版社 1998 年版。

第二，将零散的神话连缀成集。

1950年，商务印书馆出版了袁珂的第一本《中国古代神话》，1956年改写重印，篇幅扩大了四倍。1959年作了一次修订，改由中华书局出版。后又增订修改，分上、下册，改名为《中国神话传说》，由中国民间文艺出版社1984年出版，比1959年的版本扩大了一倍左右的篇幅，约六十万言。此书一再修订、补充、再版，说明是受到读者欢迎的。作者运用了千条以上的资料，将零散的神话传说“用艺术的炉火与匠心，熔铸它成为结晶的整体”。[1]作者力图用文学的笔墨来系统地描写天地的开辟、诸神与人类的诞生、人与自然的斗争、人神之间的矛盾、诸神之战、物种的起源、远国异人的奇闻、英雄的业绩以及先秦历史人物的奇异的传说等等，将之作有顺序的连接，力求给读者以历史感、整体感与真实感。该书是一部从原始社会至先秦的文学化的“百科全书”，既是雅俗共赏、老少咸宜的读物，也给研究者一定的方便。因为材料的原文和出处都有详细的注，所以它又不同于完全用文艺体裁写就的再创作，而是在整理古神话传说的基础上加以缀集，夹叙夹议，尽量保持其原貌，所以作者自己并不将这一部作品称之为改编或再创作，而称作是对古神传说的整理，并认为这部书的出版，才算对他半生整理神话的一个小结。由此可知此书的性质，乃袁珂研究神话的一项重要成果，又是他研究神话的一个新起点。

《中国神话传说》在增加先秦传说部分时，主要是选择了一些虽与历史有关连，但却神话因素比较浓厚的作品。同时他又从《天问》发现，古人对神话、传说、仙话的界限并不那么森严而不可逾越，所以也有选择地运用了一些仙话的材料。和神话有关的古俗，袁珂亦不放弃，主体却是神话和有神话意味的作品。袁珂将许多本来各不相干、断简零篇的神话传说，放在历史的框架里整理编写，在中国神话学领域，这种尝试应该肯定是一项有意义的活动。

第三，神话理论研究。

尽管对古籍的整理能反映袁珂对神话研究的水平以及他的诸多见解，但那毕竟还不是直接的。他在此基础上又写了一系列论文。《神话论文集》集中了他1982年之前除各书《序》和《导言》之外

[1] 《中国神话传说》第2页。

有关神话研究的论文，是了解他的神话观的重要依据。论集共分五组，主要是前面三组：对《山海经》的研究、对神话本体的研究以及对其他一些具体神话的考订和论述。之后的新作散见于《民间文学论坛》等刊物上，这些论著表明袁珂的神话学说是在发展和变化之中的。

二　对神话的基本态度

袁珂师从许寿裳，对中国现代神话学的先驱——鲁迅、茅盾和闻一多是非常钦佩的，并继承了他们的传统。鲁迅第一个将神话放在文学史（小说史）的首页；茅盾很重视神话的艺术化，并将神话作为文学的源头；闻一多为要写一部宏伟的文学史，对中国神话曾作鞭辟入里的研究。这几位文学大师，都对神话在文学发展史上的地位有高度的重视。袁珂不但用文学的笔墨整理古神话，而且很明确把神话看作是“我国巨大而辉煌的文学遗产”❶，是“文学艺术样式之一”❷。与此同时，他也看到神话又不是单一的文学（或纯粹的文学），另外还具有其他方面的价值，因而他又认为中国灿烂的古代文明中，丰富的神话是嚆矢❸。也就是说，神话不仅是文学的源头，同时也是文化的源头。说明他对神话在古代文化史上的地位同样重视，基于此，他才感到：“要将我国神话作为文学作品翻译出来，在先我却是有些不大赞成的。”“但是，从神话本身的内容和性质看，它确实又是属于文学的范畴。”❹这就是袁珂对神话的基本态度。从这一基本观点出发，他写出了《中国神话对于后世文学的影响》（以下简称《影响》）一文，初步系统地探讨了神话在几个重要历史时期对文学的影响。他对先秦、汉和魏晋、唐、宋以后到“五四”至现代一些有代表性的受神话影响的作品，作了介绍和论述，为研究神话与作家文学的关系作了纲要式的探讨。当前，在这方面还相当薄弱的情况下，袁珂首次勾画了一个大体的轮廓，当然很有现实意义。

首先，袁珂一方面接受了前人的观点，另一方面也有所发现，不

❶❷ 《古神话选释·前言》。

❸ 见《神话选释百题·前言》。

❹ 《神话选释百题·前言》。

乏新颖之见。

如《穆天子传》在中国神话史上有重要的地位。鲁迅的《中国小说史略》将它放在《神话与传说》篇，但和一般的神话传说又有区别，被鲁迅视为“多含神话传说之书”，和《山海经》、《楚辞》、《天问》等并列。前五卷记周穆王驾八骏西征之事，与神话中的女王母晤面。这个西王母不像《山海经》的形貌那么可怕，接受了周穆王的礼物，并与之饮酒赋诗：

> 天子觞西王母于瑶池之上，西王母为天子谣，曰：“白云在天，山陵自出，道里悠远，山川间之，将子无死，尚能复来。”天子答之曰：“予归东土，和治诸夏，万民平均，吾顾见汝，比及三年，将复而野。”西王母又为天子吟曰：“徂彼西土，爰居其野。虎豹为群，於鹊与处。嘉命不迁，我惟帝女。彼何世民，又将去子。吹笙鼓簧，中心翔翔。世民之子，唯天之望。”天子遂于弇山，乃纪名迹弇山之石，而树之槐，眉曰西王母之山。（卷三）

可见穆王和西王母相处得情意缠绵。周穆王本来就是一个极富于神话色彩的人物，传说他好游历，曾巡游天下。文人为了渲染他西游的经历，已把西王母由一个半人半兽的神变成了一邦之女王。茅盾在《中国神话研究初探》第三章《演化与解释》里，论及西王母形象的历史演变时，明确指出那“也许是战国时文人的手笔”。袁珂吸收了这两位先驱研究的成果，进一步提出：“《四库全书》将此书列在小说家类，算是列对了。”他认为这是“游记体的神话小说”。为了论证《穆传》既不是历史，也不是神话传说的原型，袁珂在《古神话选释》有关“周穆王”的解说中，以及《影响》一文，同时列举了六条例证，强调《穆传》所说的“河伯无夷”即《山海经·海内北经》的那位人面、乘两龙的冰夷；“昆仑之丘”亦见于《西次三经》；“长肱”即《海外南经》的长臂国……最能说明《穆传》是取材于神话的再创作，还是穆王与神话人物西王母的关系。在《影响》一文，他确认《穆天子传》不是实录，而是取材于神话，又根据一些历史的影子，随笔点染成功的一篇游记体的神话小说，“开了有意识地以神话素材为文学作品的先例”，从而划定了《穆传》一书的性质和历史地位。

楚辞里的《高唐赋》与《神女赋》，大家都知道是取材于神女瑶姬

的故事，最早可能渊源于《山海经·中次七经》：

又东二百里曰姑逆之山，帝女死焉，其名曰女尸，化为菟草，其叶胥成，其实如兔丘，服之媚于人。

原来这只是一棵尚未完全人格化的、由帝女之尸所幻化的神性之草，一进入楚辞，便演变成为一个优美动人的故事：赤帝之女瑶姬早夭，被封做巫山神女，趁楚怀王游高唐之际，托梦向其倾诉爱情。后楚襄王游高唐，听宋玉说起怀王之艳遇，便命宋玉写成《高唐赋》。一般都认为《神女赋》是说楚襄王与神女的关系，袁珂则认为造成这种误解的原因，是由于《神女赋》的"序"中"玉"与"王"两字夹缠不清，以至楚襄王与宋玉由此也夹缠不清，其实该赋表现的是宋玉与神女的关系。

对高唐神女，闻一多的《高唐神女传说之分析》作了极为精细的考证，最后得出结论，认为高唐与涂山、简狄、姜嫄无非是由某一先妣分化出来的故事。这样理解是否妥当，另作别论。但闻文对高唐的历史地位却有充分的估计，并提出了和封建文人全然不同的观点。他认为，古代帝王、王后率妃嫔出郊外祭高禖，也就是祭能致雨的先妣。民间则在"仲春之月，令会男女"（《周礼·媒氏》），这一风俗也和高禖有关。闻一多说，这"是十足的代表着那以生殖机能为宗教的原始时代的一种礼俗。文明的进步把羞耻心培植起来了，虔诚一变而为淫欲，惊畏一变而为玩狎，于是那以先妣而兼高禖的高唐，在宋玉的赋中，便不能不堕落成一个奔女了。"❶这便将母系氏族社会产生的受人们所尊重的女神为什么演变为一个淫女，原始的带有宗教性质的活动为什么演变成单纯的男女相会的社会原因，分析得很明白。这样，高唐神女的质的变化，便算找到了根本的原因。但闻文对这两赋的旨意没有作正面的分析。袁珂不同意历来将这两赋都视为表现爱情的作品。他同意并引证了章炳麟《蓟汉闲话》二十五里的一段话，又指出宋玉作赋的动机在《高唐》结尾有所点明："王将欲往见之，必先斋戒，差时择日……往自今，思万方，忧国害，开贤圣，辅不逮。"袁珂认为这"明明是把神女和国家放在一样重要的地位"，"述神女的美好，巫山的险峻及楚怀王和神女的欢爱情状者，其目的，无非是要引起楚襄王对神女所在地的巫山的措意、留

❶《闻一多全集》第一集第106页。

心。”❶当时，具体所指便是注意秦国对楚国的觊觎。所以他订正，《神女》不是写襄王与神女之事，而是叙述宋玉自己见神女之事。可见，在这个问题上，他和闻一多的理解并不完全一致，而从另一角度提出了见解，为后人研究高唐神女的故事提供了又一条思路。闻一多为高唐被诬为淫女而辨证，袁珂则从积极的一面去解释二赋所受神话浪漫主义精神的影响。他们的研究又有相同之处，都对高唐神圣的地位予以肯定。

❶《宋玉〈神女赋〉的讽谏和高唐神女故事的寓意》。

其次，对中国神话文学化的特殊途径，袁珂也提出了一些饶有兴味的见解。比如，唐代小说传奇色彩很浓，但不一定都是对神话的直接继承。与神话关系最密切的，他认为是李朝威的《柳毅》和李公佐的《李汤》。前者写儒生柳毅和洞庭龙女的爱情故事，他认为是直接受到古代鲛人神话的影响；后者的故事情节，来自于《古岳渎经》所记禹降水怪无支祁，鲁迅曾认为这是孙悟空的原型。因为无支祁这一怪兽形如猿猴，身高五丈，所以“明吴承恩著《西游记》，更把无支祁的神变奋迅的状貌移之于孙悟空”。❷袁珂在此基础上做了补充。他发现六朝宋刘义庆的《幽明录》，记有巴县黄金濑有钓者获金锁、引金牛而出的传说，同时代刘敬叔的《异苑》，记晋康帝建元中，有渔夫得金锁见金牛之说。他认为铁锁怪兽来自于金锁金牛，这种或牛或猴者，和古神话里兼有牛猴二形的夔可能有渊源关系。《山海经·大荒东经》曰：

❷《中国小说史略》。

> 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，橛以擂兽之骨，声闻五百里，以威天下。

韦昭注《国语》曰：“夔一足，越人谓之山缲(猱)，人面猴身能言。”因此，袁珂认为是从夔到无支祁，再到孙悟空。

此外，袁珂对晋陶潜，唐代李白、李贺、李商隐的诗歌所运用的神话，对《镜花缘》取材《山海经》远国异人传闻所取得的成就，都大加肯定。他还着重提到毛泽东诗词对共工形象赋予了新的含义。所有这一切文学史上的现象，袁珂虽未明确称之为神话的文学化，但他对于神话进入作家文学却给予高度的赞扬：“神话丰美了文学

艺术，卓越的文学艺术反转来又会给古代神话以新的生命力。”他面对现实，密切注意到在不同历史时期神话对文学发展所起的作用。反之，作家、诗人又促进了神话的新生，使其有持久的艺术生命。

其三，袁珂对古典文学以神话为题材的作品既有褒，也有贬。如汉初文人的赋，尽管也运用了神话，但他说，那“只不过是在浮夸的文体中点缀上几分奇诡和艳丽”；认为曹植的《洛神赋》的基调是感伤的；认为《封神演义》的诸神战争过于阴森、恐怖、暗惨。这都很有见地。

希腊神话的艺术化为希腊神话的保存起了重要作用。中国古神话的文学化，和希腊神话艺术化的途径显然不完全相同。它们的不同在哪里，有没有相同的规律？对神话的文学化的功过究竟何者是主要的？为什么远古神话在以后各个时期还能继续发挥作用，是决定于神话本身的性质，还是决定于后人在新的情况下对神话的改造、利用和新的解释？这都有必要进一步探讨。袁珂对神话与后世文学关系的论述，在他的全部著作中，比例甚小。由于这仅是初步的探讨，所以谈的多半是取材问题，但对进一步具体入微的研究起到了引路的作用。

三　研究、注释《山海经》

1. 对《山海经》的注释

《山海经》之所以被视为奇书，主要是因为它和中国的古代地理、历史、民族、动物、植物、矿产、医药等都有关系，但又不是科学的记录和解释，具有神秘的色彩，是古代的巫书，也是古代的神话，是一部综合了古代各种意识形态、有巫术性质的“百科全书”。过去，社会科学家和自然科学家曾从自己所从事的学科的角度去理解它的价值。袁珂则主要是从神话学的角度去理解《山海经》。

虽然此书历来注家颇多，但新中国成立以后还没有出版过新注的通行本，对《山海经》和神话传说的研究，毕竟有所不方便。袁珂

通览各家的注释本，他认为晋郭璞“尚虚玄”，明王崇庆“病于肤”，清吴任臣“闳博而曼衍”，清汪绂“小成而疏忽”，清毕源“目光所瞩，耑在山川古今异同”。他比较重视清郝懿行的《山海经笺疏》，认为“郝通才卓识，多所发明，后来居上，冠于诸家”，对郭疏亦多采用。他用郝本为底本，在注释时，因郭疏古而无多，于是全录，对郝疏的精当部分大多保留，对其他各家也有所采纳，征引详博，注入新意，融会贯通。

《山经》因涉及地理和动植物颇多，袁珂的旨意偏于神话，“而于山川考证，则除有关神话者，均一概从略”（《序》）。对《山经》他重点在将旧注去其枝蔓，力求简明，对旧注含混，或有注而未注的亦有新注。如《山经·西山经》“天山”条曰：“……天山，多金玉，有青雄黄。英水出焉，而西流注于汤谷。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。”

这位帝江究竟是什么神？

毕源曰：“江读如鸿，《春秋传》云：帝鸿氏有不才子，天下谓之浑沌。此云帝江，犹言帝江氏子也。”

袁珂认为，“江”读如“鸿”是对的，但谓帝江是帝江氏之子，则是曲解。他引《左传》文公十八年杜预注曰：“帝鸿，黄帝。”所以帝江即帝鸿，也即黄帝。《庄子·应帝王》云：“中央之帝为浑沌。”这个浑沌就是“五方帝”里当中央天帝的黄帝。追溯根源，原来黄帝的本来面目是这样一只怪兽，可见历史化以后的黄帝和他在原始神话中的形象相比，实在不可同日而语，这个变化过程是复杂的。

然而在《大荒东经》还有一个帝鸿：“有白民之国，帝俊生帝鸿，帝鸿生白民，白民销姓，黍食，使四鸟、虎、豹、熊、罴。”这个帝鸿却是帝俊之子，白民之祖。和黄帝又是什么关系？袁珂引《大戴礼·帝系篇》：“少典产轩辕，是为黄帝。”可见帝俊即少典也。但郝懿行曰：“《路史·后纪》引此经云：‘帝律生帝鸿。’律，黄帝之字也。”这又成了黄帝生帝鸿，帝鸿为黄帝之子了。郝氏无法解决这个矛盾，便曰：“或罗氏所见本与今异。”袁珂从神话传说的变异性来解释，他认为，“神话传说之纷歧，每每如是”，因此，“帝俊生帝鸿，帝鸿不必是黄帝，帝俊即不必即少典”。这是说得过去的，因为神话历时久远，初

为口传,和信史究竟不同,神话形象的身份产生歧异是常见现象。重要的是浑敦是中央上帝的前身,大体上是靠得住的。“天山”条对追溯黄帝神话渊源是可贵的资料,而“白民之国”条对探讨古神话歧异和演变也是论据之一。袁珂在梳理前人之注的基础上,画龙点睛地提出了自己的见解。

他在《山经柬释》所作新注虽不算很多,但偶有增添,见解颇为新颖。将其与《海经新释》合刊为《山海经校注》,成为全璧。

袁珂对此书注释的精髓,集中地体现在《海经》部分。《海经》注释有几个比较鲜明的特点:

特色之一,乃袁珂在博采众注家之长的基础上,同时使用的其他材料亦甚繁富,且将《山海经》本身的条目前后贯通,相互照应。如《大荒西经》云:“有神十人,名曰女娲之肠,化为神。处栗广之野,横道而处。”袁珂用郭璞注,谓“肠”即“腹”,而“娲”音“瓜”,并有所发挥,指出女娲之名,首见《天问》:“女娲有体,孰制匠之?”又提到《太平御览》卷七八引《风俗通》和《淮南子·说林篇》,皆记女娲造人神话;《淮南子·览冥篇》有女娲补天神话;《通志》卷一《三皇纪》第一引《春秋世谱》有伏羲、女娲为兄妹的记载,汉石刻画有象征这二神为夫妇的交尾象,《鲁灵光殿赋》与唐李冗《独异志》均有详略不同的类似神话。几乎将考古与汉文古籍中有关女娲神话的资料,作了较为全面的介绍,甚至对活在西南少数民族口头的女娲神话,他也加以点明,并认为“其内容则更近原始,云,伏羲女娲兄妹入葫芦逃避洪水而结婚再造人类,则是已兼古神话中女娲造人、补天”的部分情节。用注将零散的女娲神话加以集中,读者可以各个侧面来了解这一神话。又如西王母的神话在《山海经》共有三处记载,即《西次三经》玉山条,《海内北经》,《大荒西经》。袁珂在这三条注释中多次提及。其他凡是同一神话的不同异文,几乎都在注文中有说明,使读者加深了印象。

特色之二,是有意识地避免前人注释的学究气,深入浅出,通俗生动。有的原来只是一条很简短的记载,袁珂通过注释介绍了一系列有关的故事。例如蚕马神话,《海外北经》只有十六个字:“欧丝之野在大踵东,一女子跪据树欧丝。”是说欧丝之野有个女子,半跪半

据地在一棵树上吐丝。这里没有马，也没有蚕，但袁珂认为这是蚕马故事的雏形。证据之一为《中次一十一山经》曾记："宣山……其上有桑焉，大五十尺，其枝四衢，其叶大尺余，赤理、黄华、青叶，名曰帝女之桑。"这种具有神异色彩的桑，和女子相连，说明养蚕和女子有关。证据之二，荀子《蚕赋》有"身女好而头马首"之句，这已透露蚕马演变之迹象。《搜神记》卷十四的《太古蚕马记》，是一个很完整、传奇性很强的蚕马来源的传说，叙述蚕乃一少女和马的化身，其中父、女儿、神马都很有个性。这是三国甚至可能是六朝的作品。袁珂将这些有关材料集中在注释中，顿使读者恍然大悟，原来那个吐丝的女子，就是蚕马传奇的前身。短短十数言，竟有如此丰富的内容。

更使人兴趣盎然的是《海内北经》关于陵鱼的记载："陵鱼人面，手足，鱼身，在海中。"袁珂认为陵鱼也就是《海外西经》的龙鱼，"龙鱼陵居在其北"。在《天问》里是"鲮鱼何所"，也就是人鱼。袁珂统计《山海经》至少有七处提到产人鱼，他认为此"乃动物之人鱼，非神话之人鱼也"。因为司马迁在《史记》曾提到："始皇之葬也，以人鱼膏为烛。"以后所出现的鲛人，才是人鱼的神话化。如《搜神记》卷十二云："南海之外有鲛人，水居如鱼，不废织绩，其眼泣，则能出珠。"其他古籍亦有类似记载，有的形貌姿态甚是美丽，说明一些奇异的动物亦能激起古人的想象，而产生神话色彩很浓的传说。这里，袁珂以《史记》所记为证，来说明人鱼的属性。世界上是否确有这种鱼，属于动物学的范畴，但袁珂对陵鱼神话的解说，确能引人入胜。类似的注释颇多，仅举以上例而见一斑。

特色之三，袁珂善于将观点融化于解说之中，对前人注释不当之处加以辨证。如十日神话，在《海外东经》有："下有汤谷，汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。"郭璞云，汤谷即"谷中水热也"。袁珂则认为古代汤、暘谷、阳相通。又据《大荒南经》曰："东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。"十日即帝俊之子，也就是《淮南子·本经篇》尧命羿所射之十日。郭璞即用此文注十日被射去九日，射手是羿。而袁珂却另有发现。他举出

王充的《论衡》中的《对作篇》、《说日篇》、《感虚篇》均有“尧上射十日”之说。今本《淮南子》有“万民皆喜，置尧以为天子”的话，这很合乎那时“举贤与能”的风气，故尧射日比羿射日更合理。因此，他疑王充所见可能是未经儒者所传的真正的古本《淮南子》。这两种传说，为何后来羿射日昌盛，而尧射日泯灭呢，这正反映了封建社会最高统治者欲以尧为自己的象征，因此，羿成了听命于尧的臣属。袁珂指出：“以射日除害事迳属之尧似较属之尧所使羿更近情理。”灼见也！他所发现的尧射十日之说，实在可能是神话的原来面貌，可惜这一发现，至今尚未被更多的人所注意。

《海内经》所记：“洪水滔天，鲧窃帝之息壤以湮洪水，不待帝命，帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧腹生禹，帝乃命禹卒布土以定九州。”袁珂注中指出，此一神话在《天问》、《离骚》、《惜诵》皆有，对鲧有以息同情之意。《天问》并有“伯鲧腹禹……洪泉极深，何以窴之？……应龙何画？河海何历？……”之句，说明《天问》中的禹治水是湮、疏并用的，而《海内经》所记禹乃“卒布土以定九州”，与其父鲧那样，是以湮治水，显然较《天问》所保存的同一神话更为古老。此外，袁珂对羲和、蚩尤等神话传说也都在注释中发表了不少与前人不同的观点，特别为蚩尤所写的翻案文字，对当代神话研究者甚有影响。

此外，《山海经校注》中对某些难解的字义亦有新的更合理的注释。如“经”释为“经历”，“大蜼爰过”的“过”，释为“上下于天”。《大荒西经》中“日月山”条云：“颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地……”“献”、“邛”两字，郭璞不知其义。袁珂发现，《国语·楚语》有“绝地天通”之说，韦昭注《国语》“重寔上天，黎寔下地”云：“言重能举上天，黎能抑下地。”袁珂指出，“举、抑”乃“献、邛”之义，由此而找到了理解“重举黎抑”这一神话的钥匙。同时，他对古人未能发现其字义的原因也作了分析。

2. 对《山海经》成书的时地及篇目考

《山海经》不是一时一地之作，已成定论，但在一些具体问题上，有的看法比较一致，有的则相距甚远。对它成书的时期，仍然仁者见仁，智者见智。袁珂在《〈山海经〉写作的时地及篇目考》一文中，对这些问题作了具体的探讨分析，提出了自己的见解。

第一，有些学者过去认为《五藏山经》成书最早，陆侃如提出是战国时楚人作❶，茅盾认为成书于东周❷。袁珂则认为《山经》记载铁的至多三十七处，说明当时铁器的使用和铁矿的开采已经很普遍。史学界一般公认春秋以前，我国铁器并不多见，这是《山经》成书较晚的一个证据。另一个理由，袁珂认为，《山经》所记能医病的动、植物，固然神异色彩很浓，但它所记各种疾病的名目却是实有的。根据古文献，中国医药学开始发达约在战国时期，《史记·扁鹊仓公列传》有这方面的记载。尽管我们现在所见之《山经》已被后人有所增益，但它在文字上较有条理，所以是战国中期以后的作品。

❶❷ 见茅盾《神话研究》第147页、151页。

第二，陆侃如认为《大荒经》和《海内经》是产生于西汉《淮南子》之后的作品，理由是多汉代地名，可能是对《海内外经》八篇的解释。茅盾同意这是《山海经》里成书最晚的作品，但不会晚于秦统一以后。袁珂认为这两部分是一个整体，内容杂乱，风格相近。如果《大荒经》记的是海外的事，那么《海内经》与之对称，也应该是四篇。由于它的内容过于荒诞不经，被汉刘秀校定时，“逸在外”，待郭璞作注时，搜集的残篇断简，才是现在流传下来的《海内经》。他这一分析很有道理，袁行霈持相似的见解❸。但在产生年代上，袁珂与众家之说都不同。他认为《海内经》一篇神话多，并保留了较多的原始宗教迷信色彩以及原始的古老习俗，产生最早，应是战国初、中期的作品。

❸ 《〈山海经〉初探》，《中华文史论丛》1979年第三辑。

第三，袁珂认为产生最晚的是《海内经》四篇，他说这是汉初楚人模仿《海外经》的作品，但也在《淮南子》之前。

总之，袁珂将《山海经》的上限推至战国初期，下限西汉初期，并提出了较为充分的论据。这些一直是有争议的问题，尤其是《大荒经》与篇末的《海内经》素来是争论的焦点。因此，袁珂的探索对研究《山海经》的成书很有意义。

至于这部书的写定者，袁珂认为是战国楚国和汉初楚地的人。他谈了四条理由：一、《山经》频繁的巫术活动中，祭品多有稻米，楚国既盛巫风，又属于稻作区；二、保留了楚地的方言和楚地名；三、楚辞多有与《山海经》神话传说相合者；四、在《山海经》占主神地位的黄帝及其孙颛顼，是楚人传说中的祖先。这也是个未有定论的问

题。《山海经》有楚人之作，甚至楚人之作占较大的比重，这都没有疑问。是否皆出于楚人，尚可进一步考虑。茅盾曾说其中包括有黄河流域和长江流域的神话，甚至北部神话还较多❶。蒙文通则认为不是中原地区而是南方巴蜀一带的作品。❷《山海经》既然不是一人一地之作，其中西部地区的神话最丰富，并有巴蜀、河洛之山川地理的记载，那么它的成书与写定，不一定仅仅是楚人，可能除楚人之外，还有巴蜀及其他地区的人，也许楚人起了重要的作用。

❶ 《神话研究》第151页。

❷ 《略论山海经的写作时代及其产生地域》，《中华文史论丛》第一辑。

对此书篇目，袁珂定为十八篇，即：《五藏山经》五篇，《海内外经》八篇，《荒经》以下五篇，即今本。

3. 对《山海经》所存作品之分类

在《略论〈山海经〉的神话》一文中，袁珂将《山海经》的神话分为四类：

第一类，属于比较原始的神话，曲折地反映了母权制时期的社会生活，但这类神话在数量上不多，女娲的神话当然占显要的位置。同时，袁珂认为，填海的精卫（女娃）和女娲，有可能是一个人的分化。对日神羲和和月神常羲，他也有相似的推测。在男性神中，他认为征服自然的羿、鲧、禹，表现部落之战的黄帝与蚩尤，以帝俊为中心的发明创造神，这都是父权制以后的产物。对《山海经》中大量出现的怪异的动、植物，主大吉者乃象征古人对幸福的渴望，主祸殃反映了人对自然的畏惧，它们都可能是原始初民的幻想产物，但在战国时被大量用文字记载下来，又何尝不反映了成书时期那一动乱时代的烙印？

第二类，具有阶级社会烙印的神话。为什么《山海经》有“众帝”或“群帝”出现？袁珂说：“这也是和当时混居中原的部落联盟的军事首领非止一个的实际情况大致相符的。”他还认为，在神话世界中的天地相通正反映了人类曾经有过一个平等的社会。而后来只有神、仙、巫才能上下于天，以至最后天地隔绝，这正是阶级划分在神话中的反映。所谓“帝令重献上天，令黎邛下地”，就属于这种神话。这一观点已被较多的神话研究者所运用。因为有了阶级，便会有反抗者，也会有反抗神。这是对鲁迅早期神话观的继承和发挥，因为鲁迅早在日本留学期间的论文里对反抗神便有赞颂。

第三类，仙话化的神话。神话的仙话化，使神话的情况更为复杂。神话与仙话都使用幻想的手段，在形式上很相似，而且仙话也在相当程度上表达了人们的理想和愿望。但两者仍有明显的区别。神话主要反映了人对自然的探索，表现了人类对自然支配的欲望，它的基调和劳动分不开。而仙话宣扬的是不需花费艰苦的代价，就可以达到愿望，甚至长生不死。获不死而长生的观念和原始人的“灵魂不死”与“万物有灵论”并不是一回事，因此已经不是原始的思维特点。袁珂认为长生不死观念，“表现了当时一部分小有产者，在政治和经济的剧烈变化中，受到震播，生活发生困难……希望逃避冷酷可怕的现实，到幻想中的乐园去，过一种易于谋生的快乐无忧的幸福生活。”这当然很有道理。恐怕这种观念的社会基础主要还是那些新兴的统治者。他们雄心勃勃，为千秋霸业，也为永享人间欢乐，而追求不死之药。所以战国时，齐燕沿海一带神仙之说兴起，到秦与汉初，方士之风大盛。因为仙话的渗入，使神话的原始面貌发生了变化，袁珂称之为“神话的变种、末流”。对于仙话作何评价，是另一个论题，在袁珂后来的论著里，又有了新的见解。

第四类，异闻。其实这已经不是纯粹的神话，而是些半真半假、半实半虚的传闻，如贯胸国、羽民国、长臂国、不死国、三身国、无肠国、丈夫国、女子国、大人国、小人国……这是战国时代齐威王、齐宣王和燕昭王等遣人入海求仙的副产品。它们既不同于神话，也不同于仙话，在《山海经》所占篇幅不多，不是主要内容，却特别醒目，给读者印象极深，独成一种类型。这类作品反映了古人以中国（准确说是中原）为中心的地理观念，以及他们对外界天真的认识，别有情趣。但袁珂是将其列入神话的范围加以考察的。

能对《山海经》这部庞杂、零乱的作品作出比较科学的分类，没有深入的研究，根本不可能。通过分类，便概括了此书的全貌，对进一步研究很有裨益。

通过以上极简略的介绍，可知袁珂和旧注家迥然不同。他的注释有其神话理论作指导；同样，他对《山海经》所作的专门研究，又进一步丰富和发展了他的神话学说。

四　对神话的起源、发展和流传、演变的见解

早在1964年，袁珂便对神话的起源作过探讨。他在《神话的起源及其与宗教的关系》一文中，运用了马克思、恩格斯和列宁有关神话与宗教的论述，以及民族学与考古学的成果，在中国神话研究尚比较寂寞之时，耕耘了神话与宗教这块园地。当时，他已经提出了一些新见解。他认为，“感天而生”的神话，是从母权制过渡到父权制时期的产物。因为这时由于农牧业的发展，男子作用的重要愈加显露，开始实行按照男系确定血统和继承权，男性一旦成为氏族的中心，他们的祖先神势必也由女性转化为男性，为了夸大男性神的神性之不平凡，因而他们的降生都不同于常人。加以母权制的遗风尚未泯灭，因此这类神话均存在“知其母，不知其父”和图腾制的遗迹。他认为，图腾制作为原始宗教的表现形式之一，开始于蒙昧时期的中级阶段（母权制氏族社会的发生期），但神话的出现，按马克思的意见是在野蛮期的低级阶段。从这一基本认识出发，袁珂提出了神话渊源于宗教之说，并对鲁迅所说神话是“宗教之萌芽”提出了不同的意见。

袁珂一方面把神话放在艺术和美学的范畴，另一方面又不是将其作为单纯的文学作品看待，特别注意到它和原始宗教的关系密切，这是可取的。那么宗教起源于什么，他没有很明确地正面指出，但他说了这样一段意味深长的话：“宗教的观念，在人类的、两手教导头脑，随后聪明一些的头脑教导两手，以及聪明的两手再度有力地促进头脑的发展。（高尔基《苏联的文学》）也就是说，当劳动促进人类的思维力发展，到能够幻想，能够形成比较复杂的想象和联想的时候，才会出现，而在这之前，是不可能有宗教观念产生的。”这话的意思似乎是说，宗教的起源实际上也和劳动有关系，是人类在生产劳动中思想能力发展后的产物，是仍属于生产力极落后的“被歪曲的世界理念”（马克思）。如果这样理解没有错的话，那么这样看

待宗教的起源则基本是正确的。因为宗教本身是唯心的，过去探讨宗教的起源时，总是强调它产生的心理基础，而对它和生产劳动与社会生活的曲折关系注意不够。当然，宗教和劳动，以及产生它的物质基础的关系，并不像别的意识形态那么直接。

如图腾制，是产生于原始狩猎生活的基础上。图腾制社会的图腾崇拜，便是当时主要的原始宗教活动。但人们的图腾观念（一般都以神话的形式表现）却并不是那一时期经济基础的正确反映，而是呈幻想的三棱镜折射方式。既然是歪曲的反映，似乎与生产力与经济基础没有直接的关系，其实这只不过是一种错觉。恩格斯在他的重要哲学论著之一《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中，正确地指出："更高的即远离物质经济基础的意识形态，采取了哲学和宗教的形式。在这里，观念同自己的物质存在条件的联系，愈来愈混乱，愈来愈被一些中间环节弄模糊了。但是这一联系是存在的。"❶神话也是如此。只有弄清楚了这个中间环节，才算比较全面合理地阐明了神话和宗教与物质经济基础的关系，既和一般的意识形态有共性，也有它们自己特殊的联系方式。

❶《马克思恩格斯选集》第四卷第249页。

袁珂认为，原始人萌芽状态的宗教观念，不是泰勒所说的"万物有灵"。人类的灵魂观念，是由于对死不理解，进而产生了虚妄的幻想。在原始社会，宗教是属于比较高深的观念。他还认为，最初的宗教观念，乃是人类将世界上的一切事物都视为和人一样有生命，"是有生命，有意志的活物"。所以，埋葬死者和殉葬等才是最初出现的宗教仪式，这时才有人死而灵魂还存在的观念。这便是原始初民宗教观的构成之一。袁珂将图腾主义和巫术都分别看作是原始宗教的另一有机组成部分，巫术是更晚出现的。因此，他才说："原始宗教发展到巫术盛行的阶段……已经有了要用各种虚幻的方式设法去控制自然、战胜敌人的愿望，便和神话所表现的某些精神实质，有些相近了。"这里，袁珂已朦胧地意识到原始宗教有积极的因素，以及神话和它难解难分。但由于20世纪60年代，中国少数民族神话尚未被大量发掘，袁珂所使用的资料比较局限于汉文古籍中的神话，所以他得出的结论是："原始神话根源于原始宗教。"

这样，有几个矛盾得不到解决：袁珂在提出神话根源于原始宗

教的同时，又曾提出神话起源于劳动，这如何统一起来，而且宗教作为一种意识形态，怎么从它又产生了另一种意识形态，这三者之间的关系尚未得到合理的解决。第二，灵魂观念或“万物有灵”和图腾崇拜，究竟是相对独立的，还是有必然的联系。因为原始人的图腾制既包含有宗教观念，同时也是一种宗教崇拜活动。如果将灵魂不灭和图腾崇拜仅仅看作是两种并存的宗教观念，那么图腾崇拜的思想基础又是什么呢？原始神话中的图腾神话在图腾制中，究竟占什么地位，等等，都还值得再深一步探究。第三，宗教的思想基础无疑是唯心的，如果说神话的基调是唯物的，那么，神话根源于原始宗教是否说得通。这一方面说明神话起源于宗教之说还有漏洞，另一方面又说明对原始宗教的消极面和原始神话的积极性，都不宜估计得太绝对，而应放在一定的历史阶段一分为二地分析。

这是一个复杂的、素来争议较多的问题。袁珂并未满足于原有的探索，他仍在不断搜集新资料，以新的论据来重新检验过去的结论。1984 年出版的《中国神话传说》的《导言》中，又涉及此问题，并在注中特别提到：“根据我最近发现的前万物有灵论时期——即我打算暂名为‘活物论’时期也有神话这一事实，神话与宗教源于一个统一体的这种说法是可以成立的，或者神话还略在宗教之先，却并不一定是‘宗教之萌芽’。”

1985 年，袁珂发表了《前万物有灵论时期的神话》❶，对他 60 年代的神话起源于宗教的观点，作了重要的补充和修正。再次强调泰勒所提出的“万物有灵论”是有缺陷的，并引用了苏联学者柯斯文《原始文化史纲》中的一段话，其中说：“在宗教发展的开头阶段，人们还没有特殊的关于灵魂的概念；早期宗教意识实质上不过是人与自然浑然一体、自然具有活力这样一个一般的并且是颇不明晰的概念。”(171 页)他采用了法国学者列维-布留尔《原始思维》中的“前万物有灵论”的术语作为补充，提出了他对原始神话的广义神话的界限，认为：“某些带有童话或寓言色彩的动植物故事，尤其是动物故事，它的本源，实在应该便是最古老、最原始的神话。”并引证了汉文古籍中一系列动、植物神话的遗迹，指出那里边都提供了最原始动植物神话的信息，如散见于《山海经》、《水经注》等书中有关猩猩“知

❶ 《民间文学论坛》1985 年第四期。

人名”与“能言”的故事;《山海经·海外东经》玁玁(即双出之虹)“各有两首”的传说;各种“禽言兽语”的故事……都属于“原始社会早期‘活物论’神话的遗留”。这样,袁珂实际上将神话的起源上限大大提前了,并且将原始的动、植物故事也都划入了原始神话的范围。

对于这个问题,杨堃在《论神话的起源与发展》❶一文中持类似见解,杨文认为野蛮期低级阶段不是神话起源的上限,而应该是神话的发展时期,并提到泰勒的继承人马瑞特另提出了“先万物有灵论。”普列汉诺夫在《论俄国的所谓宗教探寻》❷里,也提到过类似的问题,“认为万物有灵论是人类宇宙观的发展中的第二步”。

❶ 《民间文学论坛》1985年第一期。

❷ 《普列汉诺夫哲学著作选集》第三卷。

可见,袁珂恰恰提出了当前神话学中一个重要的问题。进一步,他又提出,动植物神话发展到万物有灵论时期,才和原始宗教思想结合起来,产生两类新神话,一类是描述山林水泽间怪神怪兽行事的自然崇拜神话;另一类则是图腾崇拜的神话。最后他得出的结论是:“神话不始于万物有灵论时期,前万物有灵论时期,即活物论时期,已有神话产生。”而活物论时期,主要还是动物神话。这里,袁珂特别提到马克思在《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》所说的蒙昧人的潜在力的进步是很大的,其中,“已有语言、管理、家庭、宗教、建筑术、财产的萌芽”。袁珂认为,这种萌芽状态的宗教,正是出现在蒙昧期中级阶段前万物有灵论时期的,这时期的神话便是动植物神话。野蛮期低级阶段是宗教有进一步发展的万物有灵论时期,这时候的神话才和后世理解的神话相吻合。前万物有灵论时期的神话,因为距离文明时期太遥远了,也没有马克思所说的“人格化的神灵”出现,很容易被忽略,也容易被后人排除在神话之外。加以,物我混同的活物神话,宗教意识非常微弱,不容易被觉察,但不能否认,这是人类宇宙观发展的第一步。从而,他自己便推翻了原先提出的宗教产生先于神话的观点。

袁珂活物论神话之说的提出,至少使神话研究的视野又进一步扩大了。原始的神话、传说、故事,本来就不像它们发展了的形态的作品那样容易区分,往往是混同一体的,即使将某些接近传说、故事的作品分离出来,它们的思维特点,也都属于神话思维的范围。这就使我们必须进一步考虑,既然神话在原始社会是综合的意识形

态，那么，原始的神话和原始的传说、故事也就必然是混同的。对于神话的发生时期是不是在野蛮期低级阶段，本来已经越来越被一些研究者怀疑。究竟是宗教在先，还是神话在先，虽然仍有分歧，但两者同时产生的观点，似乎已越来越被更多的论者所关心。

对神话的发展，袁珂既注意到个别神话的发展演变，也注意到神话作为一种文学体裁的发展演变。不过这方面，后来他的观点变化比较大。这里先谈他原来的观点，后来的观点留待后面单独论述。

他原来认为，到奴隶社会，神话便发展到顶端了，此后是走向消歇，到封建社会，中国古代神话一方面向历史转化，另一方面则仙话化。向历史转化，他提出除了神话的历史化，还有历史的神话化。“即人间的圣主贤臣，是否也可能神话化而为天上的诸神。”历史神话化的结果，便使神话有所增添。不过，袁珂所说的历史人物的神话化，一般都是介于神话与传说之间的作品，而神话的历史化就比较明确，其中一些重要的神性英雄后来大都历史化了。对一些具体神话的发展演变，袁珂都提出了一些很值得重视的意见。如女娲，他认为单独造人的神话是最古的，后来才和伏羲神话及洪水神话相结合，成为兄妹婚共造人类。他还认为洪水起源的神话也很早。这类神话在世界范围流传，是什么原因，还没有得出一个被大多数人所接受的论断。此外，他对羿、鲧、禹、舜、黄帝等神话的历史化或仙化话，也都提出了自己的见解。黄帝的仙话化尤其值得注意，在封建社会，对中国道教的产生和形成有一定的影响。❶

袁珂不但曾亲自搜集过四川民间流传的神话，并以此来考察神话在民间流传演变的情况，以此作为研究古神话的补充和参考。他也注意其他各省流传在民间的古老神话，以及少数民族的有关神话资料。古神话至今在民间还有流传，证明其生命力之强。对这些尚活在口头的神话，袁珂认为要加以鉴别，那些非神话的因素、历史化的因素，以及时代的倒置等等，都损害了神话的原有面貌。❷

比如关于盘古的神话，他除了注意古籍中的各种记载，也注意西南地区苗、瑶、侗、黎等族有关的口头传说，又吸收了常任侠在《沙坪坝出土之石棺画像研究》的成果，来说明苗、瑶是将盘古当作祖先

❶ 见《古神话选释·前言》及《古代神话的发展及其流传演变》。

❷ 《漫谈民间流传的古代神话》。

崇拜，并同意晚清夏曾佑所说，盘古即盘瓠演变而来，进而确认盘古神话虽然记载的年代很晚，但产生却很早。因此，他认为盘古并不是南方少数民族神话的原貌，而有徐整的加工。他说："徐整作《三五历纪》，吸收了南方少数民族盘瓠或盘古的传说，综合了古神话里开辟诸神的面影，再加上经典中哲理的成分和自己推想，才塑造了一个开天辟地的伟大的盘古，成为我们中华民族共同的老祖宗。"❶

❶《古神话选释》第7页。

如果就此为止，那么袁珂仍限于对前人观点的复述，他进一步发现了盘古和锺山烛龙之神的关系，并引证《山海经·西次三经》一条："锺山，其子曰鼓，其状龙面而龙身。"徐整的《五运历年纪》中的盘古即"龙头蛇身"。他认为"鼓""古"同音，留下了这一神话演变的痕迹。虽然袁珂没有展开论述，但这个发现很重要，较之茅盾在《中国神话研究初探》里，确认盘古是南方神话又推进了一步，它很可能是苗、瑶等族从中原地区，因部族战争迁徙南方而带过去的。锺山在北方，烛龙为北方之神，如果盘古与烛龙有渊源关系，那么它的产生还应该向前推移。

在考察古神话的发展和演变时，袁珂既重视恢复古神话的原貌，也很重视神话在现实生活中的影响。他强调，神话的发展过程和现实生活的变化大致是同步的，所以同一神话在不同地区有不同的地方色彩，在不同民族有不同的民族特色。这些都能说明他不是为学术而学术。他分析神话仙话化，无疑受到茅盾的影响。他对舜的神话传说的分析，显然受到鲁迅的神话演变为传说的理论的影响，所以他把舜、象斗争的神话分为三个演变阶段：1. 猎人驯服野象；2. "象"演变为舜的弟弟，成为家庭的内部矛盾（实际上，兄弟之间的矛盾，已经是家庭内部财产分配的斗争，说明已进入父系制，并有私有财产的出现）；3. 舜继尧位，死于苍梧，完全成为历史传说了。这一神话的传说化，袁珂认为封建文人起了重要的作用，而不是属于民间口头的演变。

以上这些见解，有的在20世纪60年代便已形成。时隔几十年，应该公正地、历史主义地去评价他的成就和不足。其中，成就是主要的。

五　对神话界限认识的转变

神话的界说，和神话的分类那样，素无定论。这个问题涉及神话的本质特征，神话与传说、故事、童话、寓言的关系与区别，根据中国文学发展史的情况，还涉及神话与仙话、宗教故事、神魔小说的关系与区别，以及当代是否还产生新神话或科学神话等等。这都是神话学界所关心的问题，并有不同意见的争鸣。有人说，世界上有多少神话学家，就有多少个神话的定义，这当然是有些夸张了的形容，但反映了人们对神话的性质、界限等确有许多不同的理解。除了我们经常引用的马克思关于神话的定义之外，还有各自不同的说法。

苏联汉学家李福清，为《世界各民族的神话》百科辞典上卷所写的“中国神话”词条中说：“中国神话是由中国古典神话、道家神话、佛教神话与近世民间神话这四个神话体系组成的集合体。”他所概括的这四个组成部分指的是汉族的神话，范围显然是广义的。日本东京堂出版的《神话传说辞典》对神话有狭义、广义之称。在美国，有的学者正视了神话消失的现实，提出：“许许多多全球性神话明显消失，引起了作家的痛苦……伟大的神话如何消失而为次要的神话所取代？为什么有些神话消失而其他的不会？”❶西方研究神话的学者，对神话的定义自来就存在分歧。以麦克司·缪勒(Max Muller)为代表的语言学派，认为所有的神话都是自然神话。以安德留·兰(Andrew lang)为代表的“起源论”，认为所有的神话都是关于真实世间某种事物的起源或解说。以马林诺夫斯基(B. Malinowski)为代表的功能学派，认为神话是习俗、制度或信仰的证明文件。弗雷泽(J. G. Frazer)认为所有的神话都与仪式有关。他们所指的都属于原始的神话。台湾学者胡万川著的《锺馗神话与小说之研究》❷认为，民间和信仰有关的故事中，有历史依据的应该算传说或传奇，否则便可算是神话。“锺馗神话就是锺馗信仰的解说。”(12页)

❶ William Righter 著《神话与文学》，何文敬译，台北成文出版社有限公司，1979年10月版。

❷ 文史哲出版社。

可见，探讨神话的定义和界限，既是理论问题，也有现实意义。袁珂在编写中国神话传说词典的过程中，逐渐感到，在悠久的历史长河里有可能产生新神话。所以连续发表了《从狭义的神话到广义的神话》❶和《再论广义神话》❷，提出了神话有狭义的和广义的观点，改变了他原来对神话界限的意见，引起了学术界的注意和兴趣。他认为，“不同时代有不同时代的神话传说”，“即使在当代，也随时有产生新神话的可能”。从这一基本观点出发，他认为中国广义的神话包括九个部分：一、狭义的神话，即通常所指的神话；二、传说；三、神话化了的历史和历史化了的神话；四、仙话；五、怪异之谈；六、有童话意味的民间传说，包括孙悟空七十二变等；七、佛经神话；八、关于节日、法术、宝物、习俗和风物的神话传说；九、少数民族的神话传说。这显然和他早期的神话观点不同。早期，他所理解的神话主要指的是古老的原始神话。为了使他的新观点区别于鲁迅和茅盾，他称他们是神话学上的古典派学者。而这两位先驱在神话的界限上并不尽同。鲁迅主张有新神话产生，茅盾虽然特别重视原始神话，但他对神话的艺术化却提出过一些很重要的见解，他们和西方的“古典派”不一样。茅盾有些具体看法前后也有所改变，比如，他本来很坚持《奔月》是仙话，但由于被人们常当神话引用，他也就约定俗成，予以承认。

同样，袁珂对仙话的认识，前后也有发展，原先他将仙话归为神话的“末流”，后来则认为仙话不一定都是文人编造的，有一部分也和神话那样来自民间。他还认为仙话是道家神话的前身，“其中一部分较有积极意义的仍当属于神话的范围”，❸所以应该将部分仙话列入神话范围去考察。进而他又提出：“中国仙话对中国神话是一个冲击，一个突破，它在东汉末年道教成立以前六七百年就已经展示出来了。仙话自然不是有了道士以后才开始有的，只不过道教建立以后，由于道士的推波助澜，神仙之说才更加昌盛起来。”可见，后来袁珂不但将一部分仙话纳入神话的范围，而且对这部分仙话作了较高的评价。他认为神话的界限本来就很大，只是过去理解得太狭小，现在提“广义神话”，无非是为恢复它本来的面目，等到都承认了，也就无所谓“广义”与“狭义”。他所说的“广义神话”，还包括现

❶ 最初发表在《社会科学战线》1982 年第 4 期，《民间文学论坛》1983 年第 2 期重刊。

❷ 《民间文学论坛》1983 年第 3 期。

❸ 《民间文学论坛》1984 年第 4 期。

代产生的新神话。

袁珂这些观点，受到一些研究者的赞同。如有论者将《白蛇传》、《牛郎与织女》以及《封神演义》、《西游记》、《聊斋志异》中的民间神话，归之为后产生的神话。把《三打白骨精》、《大闹天宫》、《聊斋志异》等，作为产生于封建社会的“带有隐喻性、象征性”❶的神话。有的将具有幻想情节的革命人物传说列为新神话。有的认为当前现实生活中还有产生神话的土壤，并举了一个十分吸引人的例子作说明：“1982 年 6 月 13 日，《羊城晚报》还报道了海南岛东方县板桥公社上空出现‘五日并出’的奇观，科学家说这是由于云中的冰晶对光线折射和反射造成的‘假日’，并指出后羿射日的神话大概是受‘假日’的迷惑。”引者认为这些奇异现象，“不但古人看来可以产生神话，在今人看来，也可产生许多遐想。”在国外，又有由“飞碟”产生的“蝶仙神话”等，这就是现在的科学神话。❷

也有一些研究者持不同的意见，比较多的学者认为神话是原始人的宇宙观的反映，是一定历史条件的产物，即氏族社会的产物。随着氏族社会的解体，神话产生的社会基础也就消失了。

很明显，这是在神话界限问题上，完全不同的两种观点，前一种支持袁珂的“广义神话”说，后一种则认为进入阶级社会以后，不可能再产生神话。

为什么会有这样大的分歧呢？关键在对马克思的神话定义有不同的理解。马克思说：“任何神话都是用想象或借助想象以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化；因而，随着这些自然力实际上被支配，神话也就失消了。”有同志强调人类对自然的支配是相对的，不可能穷尽自然的奥秘和绝对地支配自然力，既然还有不能支配的自然力，那就必须借助想象去征服，因此产生神话的经济基础和条件还没有消失，便可能产生新神话，事实上在阶级社会仍继续产生过神话。另有一些同志则认为，即使今天人类对自然力的支配是相对的，不是绝对的，尽管有些过着现代化生活的人还在虔诚地朝仙拜佛，但整个社会已进入了科学的时代，人们已经不是靠想象，而是靠科学去征服自然，主宰世界的不是神，而是掌握科学的人，所以和原始社会相比，人类已在很大程度上支配了自然力。

❶ 朱宜初：《试论神话的发展演变和“消失”》，《民族文学研究》1984 年第一期。

❷ 《关于神话界说问题的讨论》叶春生的发言，《民间文学论坛》1984 年第 4 期。

对同一句话，存在完全不同的理解，这就启发了我们，还需要从实际出发，才有可能掌握马克思主义的精髓。从神话本身的特点分析，既然它的思维是原始的，那么这种思维方法，必然是以感觉和感知为基础。正因为在原始人看来，任何实体都和知觉那样不可知，而且神秘，便导致原始人对神话中神们的行事深信不疑。这都说明，原始人不可能有概括的逻辑思维和科学分析的能力。原始思维本质上是非科学的，当然，神话也是如此。所以马克思才把神话作为一个历史的范畴："……某些有重大意义的艺术形式只有在艺术发展的不发达阶段上才是可能的。"他还说："阿基里斯能够同火药和弹丸并存吗？或者，《伊利亚特》能够同活字盘甚至印刷机并存吗？随着印刷机的出现，歌谣、传说和诗神缪斯岂不是必然要绝迹，因而史诗的必要条件岂不是要消失吗？"而现在却进入了电脑的时代，较之火药、弹丸和印刷机的时代，科学已经得到惊人的迅速的发展。因此，现在是科学的世界，而不是神话的世界。那些以革命内容为题材的传说，程度不同地运用了神话的表现手法，这正是交通闭塞的地区，小生产者的非科学世界观的反映，因而将革命领袖神化，有的甚至有浓厚的迷信色彩，并不都是值得肯定的。1980 年《民间文学》第 8 期发表的《八仙星》，不但不是新神话，也不是一篇值得肯定的传说，贺英的形象被严重地神化、妖术化，是一篇包含了原始思维的传说。严格意义上的神话只可能产生在人类社会发展的一定的历史阶段，社会经济基础改变，导致人们思维的改变，神话产生的土壤也就逐渐消失了。

不过，人们意识的转变，往往比社会变革要缓慢得多，特别是中国漫长的封建社会，发展很不平衡，在生产力特别落后的地区，人们还不同程度地保留了原始思维的残余。如果说，随着原始氏族社会的解体，神话就不再产生了，这又有些过于绝对。少数民族地区且不说，以汉族言，解放前，有的地区生产工具仍相当原始，生产力还非常落后；解放后，在一段时间又由于我们工作的失误，在一些地区并没有从根本上改变生产落后的面貌。这便是原始生产的遗痕。中国和其他一些东方国家的民族，家庭观念很浓厚，这在某种程度上还保留着氏族社会血缘关系的遗留，中国表现得尤其突出，这就

是鲁迅所说的中国人未脱离原始思想，的确尚有产生新神话的可能。然而，产生神话的经济基础已遭到破坏，因此也就不可能产生原始氏族社会那样的神话，多半带有阶级社会的烙印。比如汉族的仙话和怪异之谈中，那部分来自于民间神话传说的作品，基本上还可以属于神话。甚至连那些宗教的神话传说，其中有很大一部分本来都是从民间攫取的，只要拂去人为宗教的灰尘，还其本来面目，其中也有一部分应该是属于神话。至于神话的历史化，本来就是神话，而历史的神话化其中一部分确实也可算做神话。在当代革命领袖的传说中，加上一些过分荒诞的离奇色彩，这种历史的神话化，在新的历史条件下无论如何不值得肯定。民间还有大量的传说、故事，不同程度地具有幻想色彩，具有明确的道德教诲的意义，与神话的不自觉性有鲜明的区别，有着深刻的阶级烙印，这样的作品，即使想象奇妙，也不能说是神话。以神话、传说、故事为题材的文人创作，保存了神话，但作品本身已不是神话。理由是，这都属于个人的自觉的艺术创造。

尽管后世有新神话产生的可能，但都不是神话的主体，而是余波，其中有从神话演变而来的作品，有经过后人篡改的神话，也有后人模拟神话的创作。就其总趋势，神话逐渐走向消亡。科学发展的速度越迅速，神话的消亡便越快。神话一旦消亡，便意味着人类最终向愚昧与落后告别。

袁珂的“广义神话”说的核心，是为了说明神话虽然兴盛于原始社会，并不是到了阶级社会便立即消亡。他说：“到了阶级社会，它仍然通过群众的口耳相传，在流传，在发展，在演变，并且在阶级社会尤其在我国长期的封建社会中，又随时产生了许多新的神话，它们虽然给烙上了阶级社会的印记，不同于原始社会的神话，但总归还是神话”。❶这本来在理论上是站得住的。然而，他在具体运用自己的理论时，又过于扩大了神话的范围，伸延了产生神话的时间，以至把凡是具有幻想的口头散文作品以至有些再创作也包括进去了。袁珂一方面强调原始神话的多科学性，“是以原始人类的特有的神话思维方式为其主要条件的”，❷另一方面又将一些自觉的艺术创造也归为神话，如他所说的“有主名的神话”，指的便是李公佐作的

❶❷《民间文学论坛》1984年第3期。

《李汤》中的水怪无支祁，李朝威作的《柳毅》中的洞庭龙女，《西游记》中的孙悟空等均属于此列。这就混淆了神话与改编和再创作的界限，这和他主张神话的多科学性是有矛盾的。

不过袁珂在学术思想上是开放的，在学德上是宽容的。他既坚持自己的广义神话说，也考虑到在这个问题上的不同观点。所以，当《中国神话传说词典》正式出版时，他不但慎重修改了《序》，而且同意将一部分词目作为“参考词目”处理，这对于学术界的交流、对话显然是有利的。

六　第一部中国神话史

万事起头难。民间文学因为断代难，文学史家都不愿问津。曾被一些人认为神话贫乏的中国，要产生一部神话史，更为困难。袁珂的《中国神话史》❶（以下简称《史》）的问世，实现了他多年潜藏的愿望。

❶ 袁珂：《中国神话史》，上海文艺出版社 1988 年版。

1. 概貌

全书共收插页六幅，其中有宋代《山海经》刻本卷首影印件、唐代绢本伏羲女娲图、西汉牵牛织女石像等。除“序”、“前言”和附录：“引用书目举要”，正文共十八章，可分五方面的内容：

第一章至第十二章，是全书的主体，对原始社会前期的神话到先秦、两汉，直至明、清历代古籍资料所记叙的神话，作了纵贯的、系统的、具体的介绍和论述。其中除了神话研究者常见的《山海经》、《诗经》、《楚辞》、《吴越春秋》、《搜神记》、《酉阳杂俎》等之外，他对鲁迅所辑的《古小说钩沉》给予了高度的重视。对于某些不常提及的古籍书，如《蜀王本纪》、《六韬》、《太公金匮》、《古今注》、《朝野金载》、《梦溪笔谈》、《夷坚志》与《续夷坚志》等内中所含神话作品，都作了很细心的鉴别和选择。对某些古书的著作权，以及这些书对于保存神话的功过得失，很客观地阐明了他自己的观点。由于袁珂曾对《山海经》作过专门的研究和注释，在《史》一书中，对有些问题又

有新的发现。袁珂对仙话中的神话、神话的文学化、佛道神话以及新神话等，都提出了他自己的见解。他不但强调古代神话的历史化，也注意到后代历史人物的神话化。全书内容广泛，提出了不少富有探讨性的问题。

第十三章，既可单独成为一部分，也可以作为第一部分的补充。主要是对那些在古代已经产生，至今仍在口头传播，又与传说故事的界限十分模糊的作品，如牛郎织女、白蛇传、董永与七仙女、沉香劈山救母、鲁班的故事等等，他都将其归为民间的神话。

第三部分对古代中国神话研究的历史状况作了论述，共分两章，即第十四章至第十五章。对自先秦孔子，两汉刘歆(秀)、东方朔、董仲舒，东汉王充、王逸都有涉及；对自西晋到清代《山海经》的各注家的优缺点作了比较；对儒学史家与文学家对神话的态度也有比较。

第四部分从第十六章到第十七章，对中国少数民族神话作了横面的分类介绍。同时，还与汉文古籍的有关资料加以联系比较。将少数民族神话分为十类：一、开天辟地神话；二、创造人类神话；三、始祖诞生神话；四、活物论神话；五、解释自然现象神话；六、推源神话；七、风俗神话；八、征服自然神话；九、民间传述的神话；十、融入史诗和叙事诗中的神话。

最后一章是谈中国神话对后世文学的影响，主要是对汉赋、魏晋六朝诗歌、唐诗和小说、宋以后的小说和戏曲的影响，偏重于作家对神话的取材。

全书近三十六万言。材料丰富翔实，对古代神话发展演变的轨迹，有透彻的剖析。

2. 著作者神话学基本观点的体现

根据我对袁珂全部神话著作的研究，他有三个重要的观点，在《史》书都有充分的体现。

① 广义神话观的理论实践

他是按他自己提出的广义神话说写《中国神话史》的。他的这一观点的核心，便是认为人类进入阶级社会以后的各个历史阶段，不但有新神话的产生，而且后起的新神话随着社会的发展，仍然不停地演变，甚至认为当代还有新神话产生。

从《太平广记》一书所引，可知隋唐五代时期，仙话专集甚多，《史》一书如沙里淘金，认为其中“裴航遇云英”的故事便可列入神话。裴为秀才，乘船途中，见一老妇之女云英姿容绝世，求婚，老妇要求以玉杵臼为聘，为其捣药百日方可成婚。袁珂说，这一故事的根底来自难题结婚型的民间传说故事。从此例可见一斑。他将大量的志怪小说作品，少量佛典故事，个别唐代传奇小说，一些著名的传说故事，以及《西游记》，都列为中国神话，其理论基础便是广义神话说。《史》一书与他过去出版的两部辞典，可说都属于广义神话理论的实践。

② 活物论时期神话说

关于袁珂的活物论时期神话说，前文已经论及，需要说明的是，前述观点和所用例证不仅基本在《史》一书被保留，并有新的例证作补充。比如他提到明代徐应秋《玉芝堂谈荟》卷八“禽言兽语”汇集了许多人能解禽兽蛇虫语言的例子，非常有趣，其中包括著名的公冶长识鸟音的传说。他还认为，古史传说时代尧舜时期的人物伯益可说是最早能解禽兽语的人。人与动物语言相通，说明这是活物论时期神话的遗存。后世把这些神话只看作是动植物故事，那是因为文明社会的人对原始人的思维不理解之故。

有关活物论时期的神话在《史》中看似篇幅所占并不多，实际是他广义神话说的延伸。

③ 神话的文学化与新神话

神话有文学和科学的双重价值，已被绝大多数学者所公认。不过在研究实践中，每位学者根据各自所从事学科的需要，以及本身所掌握资料与方法的特长，选取了不同的视角进入神话学领域。袁珂凭着长期积累的丰富的古典文学知识，对神话的文学性以及神话和古典文学互为影响，相互对流的关系，始终保持着浓厚的兴趣。20 世纪 60 年代，他就说过：“神话，照我们的理解，完全属于艺术和美学的范畴，但在原始人的心目中，神话虽然也有艺术和美学的成分，主要却是和宗教密切关联着而不可分割的。”❶这些意见，今日检验，仍符合事实。他又说过：“神话丰富了文学艺术，卓越的文学艺术反转来又会给古代神话以新的生命力。历史上神话和文学艺术相互推移的情况给我们证明了这一点……”❷如果说早期他已有

❶❷ 袁珂著：《神话论文集》第 63 页、127 页。

这方面的基本观点，当他撰写《中国神话史》时，便将这些理论进一步系统化。在某种意义上，他的《史》书是按照中国古典文学发展的线索，梳理了古代神话与作家文学的关系；神话在演变过程中，对中国文学的发展互为因果的关系。因此，他与一般只重视原始神话的学者不同，而对文学化了的（包括哲学化了的）文明神话给予高度的重视。假使说，《史》书有什么特色，这便是其中最主要的特点之一。他在该书的“前言”有一段话，全面而扼要地阐明了他的基本观点，很有代表性。他说：

> 主张神话是和原始社会同终同始的同志，总是强调神话的原始性这一点，仿佛神话离开了原始性就不成其为神话了，其实是偏颇的说法。产生于原始社会并在那个时期焕发出异常光采的神话，原始性固然是构成神话的要素，但是，神话是会随着时代的进展而发生变化的。不管是口头流传的也好，或经过文人记录而加工润色的也好，总的趋势，都是要朝着由朴野而文明这条路子走去的。神话的原始色彩，自然会在流传演变的过程中而有所减退，但减退了原始色彩的神话，仍然是神话，或者毋宁说是更高级更优美的神话，例如我们今天所见到的希腊神话，原始性就不那么浓厚，而颇具有灿然的文明色彩。可见原始性不是神话的唯一要素。（15 页）

他进而认为，发展了的神话，其主流是审美性与艺术性。由野而文，这是必然的总趋势，并从原始的、复合的思想意识的总汇里逐渐分离出来，而成为文学艺术的一部分。他这些见解，最低限度表明他是用发展的眼光看神话，而不是把神话视为一成不变的古化石。以此为基点，他将神话的要素概括为七个方面：一、物我混同与万物有灵是原始宗教与原始神话的主导思想；二、变化、神力和法术，即近似于神话学上所说的变形；三、人神同台；四、解释自然；五、对现实采取革命的态度；六、超时空；七、流传广。他申明，这是对全部神话（即神话的总体）而言，并不是每则神话都条条具备。

他所理解的新神话，大体包括两方面：一种是后代新产生的神话，如某些著名历史人物的神话化；另一种是取材于神话的文学创作，因为通俗易懂，群众喜闻乐见，回流于民间以后，又成为新神话。

所以他将魏晋六朝志怪小说中的不少作品划归神话，大都来自于他的新神话的理论。比如关于少昊感生的神话，《春秋纬元命苞》所记很简短："黄帝时，大星如虹，下流华渚(渚名)，女节梦接，意感而生白帝朱宣(少昊)。"汉代其他纬书则记述得很神秘。而晋·王嘉著、梁·萧绮录的《拾遗记》则别具一格，拾历史之遗，补历史之阙，将这一神话大加丰富，写成"皇娥生少昊"，扩充为二百多字的小说雏形，穿插了皇娥(女节)与人格化的星神恋爱的情节。袁珂称赞这篇作品是优美的文学化了的神话，可与希腊文学化了的普罗米修斯的神话比美，他取名为"神话故事"，并认为，这种进行了艺术加工而又不脱神话的凭依、渲染涂饰不太过的作品，更能发扬神话的光大。我深有同感，因为这种文学加工基本未脱神话内核，后世绝大多数人其实都是通过这类有一定程度文学化的神话去接触神话、接受神话、了解神话。

《史》一书对古代优秀诗人、作家对神话的态度，颇多赞美。如陆游《入蜀记》卷六所记巫山神女的传说，既不同于宋玉作品中的淫奔女，也不同于其他作家笔下仙化了的记录，而是"写得空灵透彻，画意诗情，兼而有之，神女的身影，隐显在山水明月中，显得更是超尘拔俗了。这是艺术赋予神话的魅力，使神话的内在美，得到充分的发扬"。(274 页)所以他很反对那种简单枯燥的记录，提倡要保持神话的活泼生机。陶潜的《读山海经》诗十三首，他认为因为是从文学艺术的审美角度欣赏神话，"这正是一个达观的文学家对神话传说表现的会心精神"(370 页)。即使陶潜同时代注《山海经》最有贡献的郭璞以及另一位鼎鼎大名的作家阮籍，亦未达到陶潜的意境。

上述三个观点，在《史》一书不是相互孤立的，彼此错综交叉，贯穿全书。对一些具体问题，《史》书所阐发的意见，均以此三条理论为支点。

3. 几个具体问题的探讨

① 西王母是男性

最早将西王母的演变分为三个阶段的是茅盾，以后的人谈此神之演变基本未跳出茅盾所见。袁珂之见，在于先怀疑西王母的原始

本相是否为女性❶，而在《史》一书则断定西王母乃由男性逐渐演化为女性。

他认为，《大荒西经》是《山海经》成书年代最早的部分，西王母是居处于洞穴的野蛮人，三青鸟当是猎人的猛禽，“戴胜”男女亦然，到《西次三经》威猛之气有增无减。在成书年代最晚的《海内北经》才初步女性化和王者化。他还认为西指方位，“王母”指“国名”，与性别无关。《大戴礼·少间篇》说尧时，“西王母来献其白琯”，可见秦汉之际西王母是国名（部落名）。他估计甚至是外来语的译名。据朱芳圃考证，西王母的地望，“当在今西宁之西，青海以北之祁连山上。”❷两位先生所见略同。但是朱认为西王母的本相是貘（母为貘、嫫的假借）图腾神演变而来的丑陋的女神。

袁珂所说神话由野而文，是一个不可抗拒的演化公例，无疑是正确的。不过原始的女神并不像人们想象中那么温柔，许多民族的猎神最初均为女性，比如中国傈僳族的猎神花兹玛便是一位女性。

② 昆仑即高山

神话中的昆仑山、昆仑墟、昆仑丘，一般都简称为昆仑。对昆仑的解释，五花八门，举不胜举。有说昆仑为实有之山，如《史记·大宛列传》说：“……河所出山曰昆仑。”此河指于阗河，山指阗南之昆仑山。近年，有的研究者企图运用新起的天文地质学来解决神话学上的问题，考证结果，认为昆仑在河套以南，靠近不周山。不周山之倒，起源于巨大的天外物体与地球相撞的异常自然事件。夸父所追之日即妖日，乃天外物体进入地球大气层，与空气摩擦放出巨量光和热。❸还有根据弗洛伊德学说把昆仑说成是女性的象征❹，这就有些近于泛生殖崇拜论。也有一些学者主张昆仑实际类似于希腊神话中的奥林匹斯山，不能与实有的山等同，是神话世界中的高山。❺萧兵认为昆仑的原型是祁连山。❻

昆仑山在西部，这种看法较为普遍。《山海经》的《西次三经》、《大荒西经》、《海内西经》都有昆仑神话，说明神话中的西方确实有昆仑。《淮南子·地形篇》的昆仑本于《山海经》，只是由朴野趋于文明。袁珂另发现古籍中有东方昆仑说，如“东海方丈，有昆仑之称。”（《水经注·河水》）“昆仑虚在其东，虚四方。”（《山海经·海外南

❶ 见袁珂《中国古代神话》第六章，商务印书馆版。

❷ 朱芳圃遗著，王珍整理：《中国古代神话与史实》第149页，中州书画社1982年版。

❸ 王红旗：《昆仑地望探索》，《民间文学论坛》1987年第5期。

❹ 吕微：《“昆仑”语文释原》，《民间文学论坛》1987年第5期。

❺ 参看茅盾：《神话研究》第167页，百花文艺出版社1981年版。

❻ 萧兵：《神话昆仑及其原型》，载《楚辞与神话》，江苏古籍出版社1986年版。

经》)此外,还有西北方的昆仑……《史》一书采用毕沅在《海外南经》所注,认为昆仑不是一地之名,"高山皆得名之"。(55 页)

③ 历史人物的神话化

历史的神话化,不外两种情况,一种是即使原始性较多的神话,亦保留了若干史影;另一种则是历史人物的神话化。前者如女娲,袁珂认为:"女娲当然并不代表具体的某一祖母,然而却能够代表某一段历史时期的祖母之群。"而黄帝、尧、舜、禹更隐隐显示了在原始社会后期作为部落联盟大酋长的身份。后者有的历史人物的神话化近于传说;有的则似远古神话的模仿之作,但民间在传讲时,却信以为真,带有浓厚的神话思维的色彩,这一种便是袁珂所说的阶级社会的新神话,也是历史人物的神话。《史》一书列专章论析,提及的有成汤得火神祝融之助诛灭夏桀(《墨子·非攻》)和著名的汤祷雨的传说;伊尹出于空桑(《吕氏春秋·本味篇》);傅说遇武丁(《史记·殷本纪》与《尚书·说命》);姜太公的各种传闻;周穆王遇巧匠偃师,偃师所造倡者,简直就是古代的机器人(《列子·汤问篇》);东夷徐偃王卵生说;伍子胥死后复仇;……最令人注意的是儒学的创始人、对神话持两可态度的孔子,也被后人赋予诸多神话色彩,他的弟子公冶长识鸟语的传说尤其生动,因为解鸟语而蒙冤,身入囹圄,几进几出。此外,带有若干仙话因素的秦始皇和徐福的传说,《史》一书亦归入历史人物的神话。本章对资料的检索、归纳和论析,对了解神话的演变和神话对后世萌芽状态的史传文学的影响很有帮助。

④ 孙悟空的原型以及《西游记》为何是新神话

鲁迅在《中国小说史略》说到《西游记》的前身是杨志和编的四十一回《西游记传》,而两者又大不相同。他说:"惟杨志和本虽大体已立,而文词荒率,仅能成书;吴则通才,敏慧淹雅,其所取材,颇极广泛,于《西游记》中亦采《华光传》及《真武传》,于西游故事亦采《西游记杂剧》及《三藏取经诗话》,翻案挪移则用唐人传奇(如《奇闻集》、《酉阳杂俎》等),讽刺揶揄则取当时世态,加以铺张描写,几乎改观……"❶说明吴承恩取材非常广泛。又认为禹伏无支祁故事的神变奋迅之状被吴承恩移于孙悟空❷。袁珂根据长期研究所得,并

❶❷ 《鲁迅全集》(8)第130—131 页,第 67 页。

吸收了同行这方面的成果，认为孙悟空最早的神话原型是夔(《山海经》、《国语·鲁语》)；第二代是从六朝以来屡见诸笔记小说的金牛传说；第三代才是无支祁，也与印度史诗中的哈奴曼有关系。他认为无论纵向横向，孙悟空形象的形成都源于神话，因此是神话英雄。这一神话英雄居于小说最主要地位，因此《西游记》是神话小说，“也应该理直气壮地视为后世产生的新神话”。(291 页)他从古籍还发现了这样的材料，他转述：“在《西游记》问世后的一百多年，人们已经先后在福建福州、广东潮州给这位神话英雄人物建立了庙宇，叫做齐天大圣庙，说它‘甚壮丽’、‘香火甚盛’。”(292 页)他把《西游记》看作“是演化小说而非创作小说。”(293 页)可是他仍承认：“但吴承恩对西游故事并不只是作简单、忠实的记录，而是把民间传说的东西缀集起来，进行了再创作，作了复杂细致的艺术加工，把原来简单粗糙的故事文学化了，使它达到中国文学艺术的一个高峰。”

再创作也是创作，跟神话的演化是大不相同的。演化大都属于改编范畴。两者不仅有量的区别，更有质的变化。我感到袁先生对这个问题的论证前后矛盾。鲁迅所说“讽刺揶揄则取当时世态，加铺张描写，几乎改观”，很值得玩味。这是《西游记》的灵魂，也是它的精华所在。如果它只是一部古神话的演化，固然也会有一定的价值，但无论如何不可能达到一个艺术的高峰。后世民间信仰中确有对孙悟空的供祀，那属于民俗活动中神话的再生，即民间向《西游记》取材，赋予孙悟空神性甚至迷信色彩。再生的神话属于新神话，与《西游记》的艺术创造已有性质的变化，是两种不同含义的“孙悟空”。

4. *待思考的问题*

《中国神话史》用大量的资料和事实，证明中国的神话丰富而又具有审美价值，这是该著突出的贡献。由于《史》书的启发，我联想到长期以来大家所关心的神话学的一些问题。

比如神话与信仰的关系是难以分割的。即使如文学化达到希腊神话那样的高度，那样的系统，有的甚至带有哲理性，也仍然是希腊宗教的组成部分。印度神话更是婆罗门教的经典，希伯来神话完整地保留在《旧约》中。神话的创作就其本质来说是不自觉的，一旦

转化为自觉的艺术创造，其性质便有了转化。神话向文明化转化，如果完全失去了原始的内核，那就不可能再是神话，只是与神话有某种联系的再创作。英雄史诗与神话不能等同，神话只是构成英雄史诗的因素之一，并不占主导地位。对希腊荷马史诗、印度两大史诗、中国三大史诗均应作如是观。鲁迅的《故事新编》取材于古神话和历史传说，但绝不是新神话，而是自觉意识非常强烈的为现实服务的再创作，与魏晋六朝的志怪小说性质完全不同。新神话的产生是有条件的，在那些还有原始思维存在的民族和地区才有可能。作家对神话题材和手法的借用，意在借古讽今，不能算神话。仅从文学角度言，神话作为一种古老的文学体裁，不可能永世长存。事实证明，“在文学发展史上，一些体裁完成了它们的历史使命后，会渐渐消亡；一些体裁在继续发挥作用；又有一些新的体裁在产生。历史，像个淘金者，总是精心地寻找和保存自己最需要的。”❶20 世纪世界性的神话的复归，带有文化哲学的象征意义，不能和原始社会产生的神话同日而语。

《史》一书主要展现的是中国神话在先秦以后由朴野走向文明的演变史。这是神话史的下半部历史，当然非常重要。不过神话的主体，以及它的繁盛期是在人类社会的新石器时期，无数考古学家证明，中国社会的发展大体也是如此。因此，神话自身的发生、发展和演变，即使在原始社会，不同发展阶段自有不同的神话相应地产生。这是神话发展史的上半部。这上半部神话史因为去今太远，难度更大。中国有专门研究某一个民族神话的专著，要想清理该民族的神话发展史，尚且疑难甚多，五十多个民族，那就更难说清。何况汉族本身又是多民族的融合体，它的神话的来龙去脉，牵扯到古代周边的诸多民族。尽管学者们在这方面做了许多有意义的局部工作，然而这只是为写一部神话自身发生、发展、演变的历史奠定了一定的基础。人们还期待着，再有一部这样的神话史。

❶ 拙著《史诗探幽》第75页，中国民间文艺出版社 1986 年版。

第八章　多维视角的神话学(上)

神话学在中国已逐渐成为一门引人注目的“显学”,不是偶然的。由于神话本身所具有的混沌性与综合性,已成为现代人文科学以至某些自然科学的原点,也是文学艺术之母。越是文化发达的国家和民族,对人类自身幼年期的实践活动和心理活动,越表现出强烈的兴趣。这种探讨,并非是什么猎奇,而是企图找到现代文明与远古文明之间的联系,以及一个民族潜在的动力和惰性,并找出本民族文化在整个人类文化起源中的恰当的位置,以增强民族自信和应有的反思心理,以更为冷静的科学态度去规划未来。也许正因为如此,中国不同年龄层次的研究者,都以孜孜不倦的精神施展出各自的才华,为中国神话学的形成作出了贡献。

一　神话思维与神话哲学

1. 神话思维之思考

① 思维与原始思维

思维,本是哲学和心理学共同使用的术语。人的思维是在社会实践的基础上产生和发展的,既能动地反映客观事物,又能动地反作用于客观事物,是客观事物在人脑的概括的反映,以概念、判断、推理等形式对感性材料进行由表及里的改造制作,从而对事物的本

质和规律性得出认识。对思维，必须从两方面去理解：对存在而言，它属于意识和精神，是对整个认识活动的总称；对感性而言，它指的却是理性认识及其过程。在哲学上，这种认识能帮助人们改造世界；在心理学上，则是人脑反映客观现实的心理过程。人的思维正确与否，实践是检验的唯一标准。这一点，无论对原始社会的人还是有高度文明的人都是适用的。这是不同社会形态和社会发展阶段的人的思维的共性。然而两者之间也有各自的特殊性。

一般说，每一时代的人都有自己的思维。不同的内容有不同的思维形式，从这一意义去理解，思维不仅是历史的产物，而且是动态的、发展着的。“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。而这对于思维的实际应用于经验领域也是非常重要的。”因为“思维规律的理论决不像庸人的头脑关于‘逻辑’一词所想象的那样，是一成不变的‘永恒真理’”。❶

现在的神话研究，已经不满足于对神话作静态的现象的分析，而将神话作为人的本质实现过程中的精神产品，并结合原始民族的行为方式和心理状况进行剖析，从而把原始人创作神话的思维活动作为突破点，以求得对神话的产生、发展和演变、消亡及其性质有较为接近实际的认识，因而对“原始思维”和“神话思维”较为集中地开展过讨论。

“原始思维”最早是法国列维-布留尔的著作的第一个俄文版选集的书名，本世纪20年代苏联人首先使用。《原始思维》一书的作者认为原始思维在大多数场合中不同于先进民族的思维。他通过对两者的比较，又叫作“原逻辑思维”，相对于另一种“逻辑思维”。同时，他却指出，这并不是“被铜墙铁壁所隔开的两种思维形式”❷。法国的列维-斯特劳斯却将与之相近的思维称为“野性的思维”，并在以此命名的书中研究了未开化人类的“具体性”与“整体性”的思维特点。他把未开化人的具体性思维与开化人的抽象性思维看作是平行发展、各司不同文化职能、互相补充互相渗透的思维方式。❸不管是“原始思维”或“野性的思维”，都是原始社会条件下的产物，也是带有原始人主观因素的特有的宇宙观，这一切都通过神话故事

❶ 恩格斯：《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第三集第465页。

❷ 以上均见〔法〕列维-布留尔著，丁由译《原始思维》一书的《译后记》和《作者给俄文版的序》，商务印书馆1981年版。

❸ 〔法〕列维-斯特劳斯著，李幼蒸译：《野性的思维》，商务印书馆1987年版。

表现出来。列维-布留尔所说的“原始思维”的内涵，我们未必完全赞同，但用这一词来概括原始人的思维活动、思维方式以至思维结构，还是比较恰当的。神话即是在这一特殊思维制约下对自然、社会的反映。中国神话学界为突出原始人创作神话的思维特点，又有“神话思维”一说，并作出了各种不同的解释。

② 神话思维的方式

《神话思维辨析》❶一文，对那些解释提出了不同的意见。马克思在《〈政治经济学批判〉导言》曾说，掌握世界的方式，除了辩证逻辑的思维方式，还有艺术的、宗教的、实践-精神的方式❷。《辨析》一文的作者，据此提出神话思维也可叫“实践-精神的”思维。他说：“神话思维作为人类最初形成和发展起来的一种原始的思维形式，应该是原始先民用想象和借助想象认识对象世界的一种现存实践的思维，或叫‘实践-精神的’思维。”换言之，他认为神话思维也可叫做“实践-精神的”思维。

该文认为，“实践-精神的”思维的显著特点之一在于本质上是实践性的，是一种半实践半精神的过渡性的思维形式。作者过于重视神话思维与物质生产实践的直接依赖关系，而无视于它的混沌性和神秘性，甚至根本否定神话思维与物质生产实践两者之间尚存某种中介，而特别强调神话思维“必须直接依赖于实践并直接受到实践的制约。”他又用了一个鲜见的术语作概括，曾经引起一定的注意。在作者探索精神的启发下，我对马克思所说的“实践-精神的”掌握世界的方式却有另一种全然不同的理解。

“实践”与“精神”两者之间用一个连接号联系起来，意味着两者的关系是辩证的。实践是精神的基础，实践既可制约精神，精神又可以反作用于实践。这里所说的“精神”，即人脑对客观事物的反映，也就是人的认识。人的认识从实践中产生，其发展过程是从感性认识到理性认识，再由理性认识到能动地改造世界，即实践，循环往复以至无穷，使人的认识不断升华，对客观世界的改造不断推进。对这种实践和精神的辩证关系的认识，只有辩证唯物论的认识论产生以后才有可能，原始社会的原始思维根本不可能达到如此的高度。如前所述，思维本身也是由低级到高级不断发展着的，而这是

❶ 武世珍：《神话思维辨析》，载《神话新论》上海文艺出版社 1987 年版。

❷ 《马克思恩格斯选集》第二集第 104 页。

一种高层次的思维方式，将其去说明神话思维，恐怕有些不合适。

原始思维(包括神话思维)本质上是宗教的。这里自然指的是原始宗教，严格讲是准宗教，或前宗教，但在马克思主义经典著作中论及宗教的本质时，并未作严格的区分。恩格斯有关大量宗教的言论里，宗教的神与神话的神亦是混同的。迄今为止，神话与原始宗教原是混沌一体，神话乃综合的意识形态，对此持异议者已不多。出于斗争的需要，马克思主义经典作家集中揭露了宗教的非科学、非理性以及人为宗教的非道德和欺骗的一面。可是马克思在《〈黑格尔与法哲学批判〉导言》有一句更能说明宗教本质的话，却被忽略。他说：

> 宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。❶

❶ 《马克思恩格斯选集》第一卷第1页。

原始宗教便是“没有获得自己”的原始人在自然和社会两种异己力量面前的自我意识和自我感觉。原始人的自我意识和自我感觉绝不是抽象的，而以那一特定社会关系为内容，包含了原始氏族社会人的社会关系的总和。这一点，与神话完全一致。如果说神话是自成系统的文化现象，那么原始宗教更是如此，因为它包容了原始文化的方方面面，它无处不在。原始宗教思想实际上是原始社会的哲学，是那一特定时期占主导地位的宇宙观。在原始文化处于浑然一体的状态时，原始宗教及其圣经——原始神话，不但规定了人们的思维方式、行为规范，而且创造了人类文化的曙光。我很赞赏这样的见解：“原始人的艺术实际上是一种宗教感情的产物，他们用一种宗教感情去接近自然，并使它创造的产品都染上了这种宗教的感情色彩。无论是绘画、雕塑、文学——神话等等，都是对生命的赞颂，对力量的讴歌，对人的宗教尊严和人在宗教里的地位的强烈表现。”❷这也正是没有获得自己的原始人的一种自我意识和自我感觉的顽强表现。他们一方面对客观世界充满了畏惧和崇拜，另一方面又在不断地寻求“获得自己”的出路。

❷ 马德邻、吾淳、汪晓鲁：《宗教，一种文化现象》第19页，上海人民出版社1987年版。

所以，对于什么是神话有论者作了很客观的解释：“神话的真实性和神圣性要求神话讲述活动由特定的人在特定的场合以特定的方式进行，这样的讲述特点又反过来加强了神话的真实性和神圣

性，从而使神话不是作为说一说的故事，而是作为真实而神圣的实体参与着原始人和当代落后民族的社会生活，具有极重要的社会功能。”❶中国少数民族讲诵神话的活动，一般都是在原始宗教的祭祀庆典上进行。没有崇拜就不会有神话。原始宗教、原始神话、原始文化，都具有双重的价值取向，不是简单的肯定和否定能说清楚的。

❶ 阎云翔：《神话的真实性和神圣性》，载《神话新论》。

在人类思维发展史上，最早的观念形态的东西是从宗教开始的，最初的原始神话便是这一观念的载体，不管人们愿不愿承认，但这却是事实。普列汉诺夫认为原始信仰对信仰者的行为“发生着最不容置疑的而且有时是非常强有力的影响”。他接着说：“在这个意义下，原始宗教是社会发展的无可争辩的因素”，“而这一点又完全取决于一定经济基础上所产生的社会关系。因此如果原始宗教具有社会发展因素的意义，那么这种意义又完全植根在经济之中”。下面这句话尤其值得注意：

> 正因为如此，那些表明艺术往往是在宗教强烈影响下发展起来的事实，一点也不能破坏唯物史观的正确性。❷

❷ 普列汉诺夫：《论艺术》第 105 页，三联书店 1964 年版。

原始神话作为原始社会意识形态的综合体，并不是各种因素都是平起平坐的，其中原始信仰或宗教情感则独占鳌头。原始社会充满了敬畏和崇拜，神秘莫测，主体和客观纠缠不清。如果把那时的人看作处处充满了理智，把原始思维的水平估计过高，甚至以现代人的思想感情、思维习惯去揣摩原始人，那反而是难以理解的。所以，我认为，以原始宗教的方式去掌握世界，决定了原始人的思维。

③ 神话思维的实与虚

邓启耀在《神话思维心理结构中思维主体与思维对象的关系》（载《神话新论》）一文中提出了一些值得重视的见解。他在运用瑞士哲学家和心理学家皮亚杰（Jean Piaget，1896—1980）的发生认识论原理时取得一定的成效，克服了过去或强调神话是现实的反映、或强调神话是想象的创造的各执一端的理解。他从神话思维的心理结构切入，认为神话与原始艺术、原始宗教有一共同之处，即有浓厚的物我同一、天人交感的特性，属于人类认识发生的初期阶段。皮亚杰在《儿童心理学》与《发生认识论原理》❸两书中提出，个体儿童的心理发展，在认识发生的初期便要经历一个既不知道自我也不

❸ 均由商务印书馆出版了汉译本。

知道自己和外界世界的界限这样一个过程。在心理学上被称为思维主体与思维对象未分化的心理阶段。该文认为神话思维的心理结构也有类似的特点，这是一种含混不分的心理阶段。但作者并未停留于此，也就是说，没有只强调神话思维未分化的一面。该文的理论贡献是着力解决神话的“实”与“虚”的辩证关系。作者认为：“在神话思维的心理结构中，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。”

为什么会有实的一面呢？作者具体分析了原始初民为了生存，在社会实践中依靠直观把握世界，也能使自己的意识和行为比较符合客观实际。作者说：“靠直观摹写积累的经验，他们能悟出一定事物的因果关系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。”如对雷雨、死亡等的经验。我们于此便能了解，为什么常说神话不是原始人的瞎话，而是有生活依据的呢，正如该文所说，神话并非完全是虚构，只是以一种折射的方式来表现。

作者所说的实的一面，就是原始民族在直观摹写和直觉洞察的基础上得出的。他们用神话表达的方式总结这些经验。因此，又有虚的一面。

正因为原始初民的思维水平是低级的，不能把思维的主体与对象完全分开，于是物象和心象、记忆表象和想象意象常常混为一体。他们没有分析判断的能力，也不可能对事物规律和本质进行概括。“在神话思维的心理结构之网上‘滤’过的表象和观念，是带上了浓厚想象和幻想色彩的表现和观念。存在于神话思维中的主体对于对象的投射和幻化的关系，也就具有了各种人物的属性和虚幻的功能。”神话之所以荒诞不经、神秘莫测，正在于它的又实又虚，实虚纠缠难辨。❶

在此，我与邓文有共鸣。我觉得该文论证有理有据。他说了一段带有结论性的话：

> 考察神话思维的心理结构，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。只用经济决定论机械地套用一切原始文化现象和心理

❶ 邓启耀这些观点，自称参考了赵仲牧先生《原始思维整体结构的分析》一文，该文载云南大学中文系内部油印本。

现象，或只对稀奇古怪、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的心理结构。

与此同时，也有研究者企图运用心理学解神话思维之谜，由于过于看重神话的积极一面，把神话创作的自觉性过分夸大，对原始神话与经后人修改过的神话混为一谈，把神话思维的水平，说是达到"高度的主观能动性"❶，这便有些言过其实。

根据以上所述，关于什么是神话思维，我考虑，不妨可以说：直观经验与带巫术性质的想象混淆不清的、不自觉的原始思想，一般都可称为神话思维。

2. 向神话哲学探路

在神话研究的局面被打开之前，并非没有彷徨、苦恼和困惑。因为在中国民间文学领域的理论遗产中，从古代、近代到现代，神话方面恐怕仅次于民歌。如何抉择并超越，是很艰巨的任务。加以神话对今人那么遥远，简直莫测高深，凡是明智者都不会陶醉于往日的成就，特别是长期以来，研究仍比较限于小范围的循环，远未达到影响和参与社会的效应。研究神话这一最古老的文化现象，能否从中认识民族生存过程中的文化流向，能否以此为起点，进而探索现代文化的取向？我想应该是可能的，已经有研究者作了探讨。既然过去、现在和将来都是历史流程中的相对阶段，神话又是远古先民生命力的凝聚，是他们活生生的文化，那么，我们完全有必要通过研究神话，透过逝去的昔日古老神话的发生和演变，去揭示人类尤其是中国的历史命运。用历史唯物论的观点和哲学的观点去加以概括、辨析和论证，以便重新认识人本身及其所创造的神话的历史因果和历史基因，这也许就属于神话哲学。这几乎是全新的课题，需要有很大的勇气和更多的创造力。在文化热中出现的文化哲学研究，直接影响到神话哲学的萌动。这意味着神话哲学已在召唤我们把神话学上升到更高的层次。

① 中国远古的太阳崇拜

何新是一位无师、无门、无派、涉猎多种学科的多才学者，他对神话的研究为时较早，曾出版过《龙：神话与真相》、《谈龙》等多种神

❶ 见《神话新论》所载《神话创作的思维活动》一文。

话学专著。他的《诸神的起源——中国远古太阳神崇拜》[1]曾出过三版，影响很大，在海内外均有广泛的读者，但也引起过争议。他的太阳神话起源一元论并不受到学界的普遍认同。然而他有创见，不囿传统见解，并坚持己见，这一点又是公认的。他对龙、凤的阐述，后面第十一章《神话再建的复苏》(上)将具体介绍。对于神话研究，他抓住的根本问题是神话的起源，这是根本。对神话这一早期的文化象征性标记，他的总体认识是："远古神话是每个民族历史文化的源泉，在其中蕴含着民族的哲学、艺术、宗教、风俗、习惯及整个价值体系的起源。"(《诸神的起源》第356—357页)因此他不主张对神话作纯文学的研究，而提倡对民族文化之根的挖掘和求索，当然也是对民族心理、民族文化和民族历史最深层结构的研究。这一宏观把握和总体思考，和当前众多神话学家是一致的。

[1] 第三版，光明日报出版社1996年版。

根据系列考古发现，已确认中国古代存在万年以上的文明发展系列，以高度发达的天文历法科学为认识基础。何新认为，太阳神系的宗教，对人类文明的贡献，不亚于西亚、南亚及希腊罗马。他确认："在中国上古时代，曾存在过以崇拜和敬奉太阳为主神的一种原始宗教。"(29页)诸神的起源乃是以太阳神为中心。他广泛运用古文献与考古资料，并特别擅长用古文字与古语言作论证。具体论证神话传说时，他认为伏羲的真相，是太阳神羲和。伏羲的第二个名号又称太昊，太昊又称帝喾或帝夋(俊)。所以上古时代的太阳神，既是伏羲，又是太昊。

号称高阳氏的颛顼，实际是主管对太阳神祭祀的一位祭师，并观测日月的运行。而伏羲又与龙有关系，龙即蛇。如《左传》："太昊氏以龙纪。"《帝王世纪》："庖牺氏(亦是伏羲)蛇身人首。"《拾遗记》："蛇身之神，即羲皇也。"何新多次指出，在上古汉语言中，蛇并不是专指今日之蛇，而是爬行动物。蜥蜴、鳄鱼在上古都可称蛇。古代伏羲、女娲"人首蛇身"，也是指蜥蜴、鳄鱼这两种"四脚蛇"。为什么又跟帝夋扯上了关系？这个帝夋，就是《山海经》里那位日神羲和与月神常羲的配偶丈夫"俊"，是殷商之高祖，地位十分显赫，殷商早晚都要用歌舞祭祀日神，早迎日出，晚送日落，是崇拜太阳的部族。晋人郭璞为《山海经·大荒东经》作注时又指出，舜就是俊。对此，何

新有一段极重要的结论性的话：

> 上古时代的中国曾广为流行对太阳神的崇拜。这些崇拜太阳神的部落也许来源于同一个祖系，也许并非来源于同一个祖系，但他们都把太阳看作自身的始祖神，并且其酋长常有以太阳神为自己命名的风俗。这些部落后来可能主要分化为两大系统。在北方的一系（颛顼族）称太阳神为羲（伏羲），以龙为太阳神的象征。这一系可能就是夏人的先祖。在东方的一族（帝喾族），称太阳神为"夋"，以凤鸟为太阳神的象征。这一系是商人的先祖（其后裔中可能有一枝南下，进入江汉平原，又成为楚王族的先祖。（《离骚》王逸注，高阳非颛顼，指太昊。）（61 页）

何新认为，伏羲——太昊——高阳——帝俊——帝喾——黄帝，都是同一神即太阳神的变名。中国华夏族自称"华族"，即崇拜太阳和光明的民族。

古之天神与人王黄帝的事迹，常常与伏羲重合，如畜牧、火食、天文、医药、音乐、数学、文字的发生与发明，同这两神都有关系，其形象近似。如《天官书》注："黄帝人首蛇身，尾交首上，黄龙体。"《帝王世纪》：伏羲"人首蛇身，尾交首上。"这都并非偶合。黄帝即皇帝，本义即太阳神。"作为太阳神之人格化的黄帝和伏羲，乃是组成华夏民族的各古代部族所共同追认的始祖神。"（67 页）

至于同伏羲有联体交尾关系的女娲又是怎么回事？何新认为女娲是月神，同另一位月神常仪。何氏从古语音学分析，娲所从之"呙"，当与我、娥通用，女娥即常娥，也即常仪。

另有黄帝之妃即嫘祖，嫘、娲在古代音近义同，两者可通用，嫘祖与女娲也是同名号的异写或分化。所以何新对此的结论是："伏羲、女娲及黄帝、嫘祖，在神话来源上显然是同一的；……伏羲、女娲应是颛顼系统中的日神和月神之名。而黄帝、嫘祖则是帝喾系统中的日神和月神之名。"前者是风姓，后者属于嬴姓。（83 页）嫘祖别号"西陵氏，是西王母的原型"。（88 页）"常娥——常羲——女和——嫘母——西王母本是同一个神的异名分化。"（89 页）后起的西王母之配偶东王公，也就是太阳神伏羲或黄帝。由太阳神崇拜发

展到对月神的崇拜，由一元崇拜到二元崇拜，也就是中国古代哲学中阴阳二元观念之原始。(91—92 页)

根据阴阳二元之观念，何新进一步探讨了龙和凤的起源。他明确提出龙的原型非蛇，凤的原型非玄鸟。他从功能的角度和生物的角度分析：云，云生雨，是产生龙的意象基础。并引《易·系辞》"云从龙，召云者龙"为证，又引《淮南子·地形训》：黄、青、赤、白、玄五种五色龙，生五种五色泉，又以埃上五种五色云为证，斩钉截铁地认为龙与云的关系十分清楚。他说："龙就是云神的生命格。"(103 页)这与他另倡龙即远古鳄鱼之说如何统一？他一再提醒读者，每当大风雨来临，鳄鱼吼声如雷，似乎雨是龙(鳄)雷吼而来的。(337 页)故龙又是雷雨之神。

他说，凤是东方之鸟，凤字就是风字，在甲骨文中两字同音同义，通用。凰即皇，凤鸟即光鸟，因皇、光古音相通，光鸟也就是太阳鸟。他认为："凤凰分别是两种自然事物的生物化意象，凤是风神，而皇则是太阳鸟亦即所谓'火精'，是太阳的生命意象。"(107 页)他在附录《凤之谜》一文一再指出，凤这种神奇之鸟，是那种古代曾经存在过，而在 4 000—6 000 年又濒于绝灭了的大鸵鸟。他说："也正是在这个时期，凤凰的传说，由上古以一种真实鸟类为原型的动物图腾，演变为既有宗教意义，又具有政治意义的一种灵鸟神话。"(347 页)

何新对古昆仑位置的考证，对扶桑与中国远古的宇宙观念，以及扶桑与日本的关系，进而引申到扶桑木的象征意义、对生殖神的崇拜等的考证与分析，都有其独特的见解。他认为："儒家的根本思想，乃是生发于'生殖崇拜'观念的。而崇拜生殖的观念，正是中国文化最深层的结构之一。"(193 页)

对于炎帝与黄帝两族的关系，何认为两者姓氏不同，炎以羊为姓，即姜姓；而黄帝以蛇为姓，姬姓。炎帝族崇拜火神，黄帝族崇拜太阳神，两者在宗教、政治、经济、文化上都有很大的区别。两者可能是两合婚族，有着世为婚姻的关系，以至在宗教和文化上发生了全面的融合。此说与传统意义上所说两者是胞族是很不相同的。这两族融合的标志则是华夏民族的形成。炎帝以农为主，黄帝从事

游牧为主，前者文化高于后者，但后者武力强盛。何新于此一惊人之笔，则推测，炎帝神农实为尧，黄帝就是舜。（见该书第十章）

《起源》一书正文十八章，围绕太阳神崇拜，涉及的问题相当广泛，其目的是想运用新方法，以澄清上古历史与神话的真实面貌，也是对很有影响的“古史辨”派的反拨。

该书附录 12 篇，均是何新部分很有社会影响的论文、答记者问及通讯。他对西亚和印度文化给予世界文明的贡献作了充分的评价：文明起源于现今的西亚、两河流域，也就是现在的伊拉克、叙利亚和伊朗这三块地方交界处，历史上叫做两河流域，古代叫做美索不达米亚。大约距今一万二千年。（见 359 页）印度距今 6 000 年左右，南部地区出现了非常辉煌的文明，大规模的宗教建筑比西亚要多，但从形态与西亚文明近似。而中国最早的文明，在今甘肃、青海地带，即仰韶文化，那里彩陶上的花纹又和西亚也有非常大的近似。（见 360 页）“在中国的早期西部文明里，确实有两河流域的影子”。（360 页）所以，“中国古老的文化很早即融合了来自西域的文明。”（366 页）为此，他通过比较神话学，发现曾被否定的盘古国外西来说有道理，他证实此神的原型是印度的梵天和西亚的开辟神“BAV”。乃通过印度到东南亚的通道，于东汉末年进入中国岭南、四川和江南地域。（见第十二章）此说对盘古起源于中原之说是很大的冲击，并对一部分学者很有影响。

何新对《九歌》十神的解释也另成一家。他说“九歌”即檮歌、酒歌、郊歌（即郊祀之歌）。十神是五对配偶神，运用了战国后期出现的五方十神天文哲学观念。然而楚地文化当时有相对的独立性，虽受中原华夏文明的影响，但巫楚文化仍占主导地位。如果完全照中原上古文化去解读楚辞，恐怕未必能达到圆满的结果。

有学者说，何新言之有物，有新见创见，然而不一定处处服人。窃以为，绝对正确的学术著作，恐怕不存在。

② 叶舒宪的《中国神话哲学》及其他

叶舒宪是较早引进国外与神话研究有关的各种理论和方法的年轻学者，并付诸实践，力求使中国神话学走向国际。到目前为止，其专著、译著、合著等已有 20 多种。早在 1987 年，他所选编的《神

话——原型批评》❶在学术界曾有一定的影响。1992 年出版的专著《中国神话哲学》,❷则系统探讨了中国神话的哲学蕴含及哲学模式等基础理论问题。这一工作前人未曾做过。叶试图运用国外人文科学的理和方法,特别是模式分析法,并跨越国界,参照国外同类资料,企图通过对中国上古神话的原型重构,以发掘它们的哲学底蕴,以便使中国文化和中国神话的研究趋向系统化、规范化和国际化,增强与国际对话的可能性,进一步提高中国神话学的品位和意义。

❶ 陕西师范大学出版社 1987 年版。

❷ 中国社会科学出版社 1992 年版。

关于神话哲学,叶舒宪认为,可以从两种角度去理解:一是指神话本身所蕴含的哲学观念,可称之为"神话中的哲学"。另一种是指对神话所作的哲学研究,即"神话的哲学"。此书"侧重探讨的是中国神话中的哲学蕴含以及中国哲学思维模式的神话基础问题",(1 页)是跨学科研究,并非单纯的文艺学、神话学或哲学,是对"文、史、哲三大领域的一种比较文化研究的尝试"。(2 页)着眼"于神话中的哲学胚胎和神话向哲学的发展演化过程"。(2 页)为此,作者必须打破多种学科之间的界限:1. 神话学与哲学之间的界限;2. 语言学与思维科学(认知科学)的界限;3. 国学与西学之间的界限。

自古以来,哲学家们都认为神话和哲学是挂不上钩的,可是中国的老子、庄子却明显地表现神话思维的特征。中国古代哲学中的一些基本范畴,如太极、道、阴阳、五行、变等,无不是"从神话思维的具体表象中抽象出来的"。(3 页)叶舒宪很敏感地注意到中国传统治学的微观考证有余而宏观研究不足这一致命弱点,各学科之间孤立地互不相联系的研究的不足。他用语言文字学与思维科学所进行的交叉研究,则是为了用微观的考证服务于宏观的理论,又用宏观的理论指导微观研究。这就必然突破"国学"与"西学"的界限。他重点引用文化人类学的原型模式理论,强调文化是一个系统,一个蕴含着意义、象征、价值和观念的系统。以上是他的基本观念。在这一基本观念的基础上,该书探讨了神话哲学的元语言、神话的时空哲学、神话的生命哲学三个方面的问题。

什么是叶舒宪所说的中国神话哲学的"元语言"? 根据该书《导言》所说,所谓"元语言"(metalanguage),又称"后设语言"或"普通语言"。按照英国学者哈特曼(R. R. K. Hartmann)和斯托克(F. C.

Stork)的定义,元语言"指用来分析和描写另一种语言(被观察的语言或对象语言)的语言或一套符号,如用来解释一个词的词或外语教学中的本族语。"(《导言》5 页)通俗一点说,是语言学家用来进行观察的语言,就是"元语言",它同被语言学家观察的语言是有区别的,前者是研究使用的语言,后者是研究的对象。叶舒宪借助符号学家的比喻,把要考察的神话或文化看作是一种"语言"对象,而对这种对象进行观察、描述和解释的"元语言",则是"原型模式"。如果找到了原型模型,才能站在当代科学的高度系统观照中国的神话和文化。

这一问题涉及的方面很广泛。他认为,起源于史前时代的上古神话宇宙观是三分世界,即天、鬼、人,神在上方,是最高天神;人间世界;地下世界。上天神界是永生的,人界有生有死,地下是黑暗的世界,也是水的世界。这种宇宙模式,他称为"文化元语言"。而在世界各民族的神话宇宙观,三分世界的模型又常常是用水、陆、空三类不同的动物形象来象征。如上界是飞行的鸟,中间是陆地动物野兽、牲畜、昆虫等,下界是大鱼与水生动物。他还列举了中国神话、《圣经》神话及北欧神话例证。如《庄子》寓言化的鲲鹏相化的神话中的"北冥"即象征地底冥界,"天池"即上界。鲲属水族,化为了鹏这种飞行动物,即象征从黑暗的北极向光明的南极运行。只有太阳的运动能循环贯通上中下。太阳升起象征复活,太阳下落象征死亡。鲲鹏化生是水族动物与飞行动物周期性化生循环的神话,把握住这种相异对立模式而又化生,能使中国上古神话中一系列难解之谜求得理解和说明,中国神话与中国哲学,以及中国人的文化心理特征的研究便能真正地溶为一体,并复原神话的体系。

中国神话宇宙模式系统有四个子系统。一为东方模式:春天的神话与仪式。太皞木神句芒与地母神高媒,是当然的东方大神。而高媒恰是句芒的音转。二为南方模式:夏天的神话与仪式。炎帝、祝融、共工均为南方之神。三为西方模式:秋天的神话与仪式。西王母的空间定位在西方,与西王母同一原型的时空背景的刑神,且都有虎豹之类的猛兽特征,如开明兽、陆吾、蓐收、蚩尤等。四为北方模式:冬天的神话与仪式。"按照精神分析的观点,黑暗的空间又

同女性、母体、子宫有着象征性的替换关系。”(92 页)北方模式神话的主题常是死而复生。《山海经·大荒西经》颛顼死而复苏,则是“通行于阴间和阳世两个世界的生命本体的象征。”(94 页)

由此而涉及夸父逐日的神话。对夸父的神格有火神说、月神说、水神说三种,叶则认为,“夸父为北方神、阴间神、水神,实质上并无矛盾。”(137 页)其“深层结构便是分身为夸父和太阳,以阴逐阳的二元对立和阴入阳的对立统一为特征的道的循环运动。”(139 页)这样,作者便恢复了夸父水神的女性身份。她原出北方,败于南方(指应龙杀夸父),又重返北方,化为雨水,下归黄泉。

由中国神话的四方(四季)模式,转向神话的时空哲学,叶舒宪以“黄帝四面”的神话切入。对黄帝明堂、埃及金字塔与印加太阳庙作对比考察,得出的结论是,世界几大古代文明都曾借对太阳神的崇拜,来达到美化帝王的目的。他并强调,太阳与统治者相认同的原型,甚至以隔代遗传的顽强力寻求新的显现机会。中国的黄帝有四面,印度的创造之神大梵天也有四张脸(《旧约·以西结书》耶和华显灵:“显出四个活物的形象……各有四个脸面,四个翅膀……至于脸的形象,前面各有人的脸,右面各有狮子的脸,左面各有牛的脸,后面各有鹰的脸”)。“四”作为母题重复出现,加以强化,可见决非实数,而具有神秘的象征意义。中国上古神话的“七”也是神秘数字,如“混沌七窍”,世界各地神话亦不约而同。“七”作为创世神话和文化母题的深层结层,即意味着人类神话思维中的三维空间结构的全部方位为七:东、西、南、北、下、上、中。中西方化存在心理的同构,然而也有不同。外来文化有两类,叶借用另一位学者的发现:一类是神本主义文化,如基督教文化、伊斯兰教文化和印度教的文化;另一类是物本主义文化,如新近欧美的物质文明。中国则是以人为中心、以人为本的文化:上慈下孝,永享安乐。由此可以看出,中国神话哲学一方面遵循着人类思维发现的共同规律,另一方面又铸造着自己独特的文化传统。

中国神话的生命哲学,一直是众多学者所关心的命题。叶氏不同意中外学者所说华夏无创世神话的观点。他引用《国语·周语下》:“玄王勤商,十四世而兴。”他说这个玄王就是契,“契”字本身有

开、开辟之意。此一神话后失去了本义，成为祖先神话。叶氏进而认为，北方中原人有创世神话，只是被周代改造成了帝王谱系，或祖先谱系。叶并且不同意盘古是华夏的创世神的观点。他认为华夏的创世神在华夏文明的发生时期即有，只因被历史化而变异了。叶同意何新的盘古源于印度之说。他认为最早的记载出自三千年前印度教圣典《梨俱吠陀》，“其中著名的原始巨人布路沙尸体化生世界的神话可以视中国盘古神话的原型”。(327 页)传播的媒介乃佛经。看来，盘古的老家在何处，仍然难有定论。

上古神话的息壤，一般将其视为生生不息的土壤。叶氏将其同中欧流行的潜水型创世神话作比较研究，感到两者在结构上十分近似。息壤是生命体或生命源，来自潜水型创世神话的原型，但因后来数千年之久的黄色内陆文化闭关自守，使史前开放型的“蔚蓝色”的海洋文化变成了“黄色”。作者将息壤堙洪水的神话与中欧、印第安人同类神话作广泛研究的目的，带有寻根意义，意在说明中国的远古文化也曾经是开放的。

最后，作者提出，后起的女娲、盘古“都只能占据中华民族的意识层次，却无法将同我们的文明本身一样古老的深层的原型结构素，从民族的无意识层次中磨灭掉。”(363 页)他对这一工作的意义，在于唤起民族潜在的觉醒意识：“意识层次的权威一旦动摇，无意识层次的原型必然要显现；沉睡千年的种族记忆苏醒之时，文化流变之谜的破解也就不会太远了。”(363 页)

叶舒宪熟悉国外理论及神话资料，引证运用时，不是搞新名词、新术语爆炸，而吃进去消化了，化为血肉。对古文献资料亦引用适当。不过为论证的需要，他似乎受神话历史化而毁灭神话的影响极深，故对古史神话的历史内核一概漠视。他的《中国神话哲学》，有全新视角，且言之成理，足以成一家之言。

③ 一部独特的中国神话发展史

继袁珂的《中国神话史》之后，一位青年学者田兆元出版了另一部独具特色的中国神话发展史《神话与中国社会》[1]。很难说后者是在前者的影响下写出的著作，因为两者的立足点完全不同。袁著重神话本身的辑录、流传、演变，而田著不仅把神话作为社会生活的

[1] 上海人民出版社 1998 年版。

反映，在深入社会历史深层揭示神话发展规律的同时，还把神话看作是社会生活本身。田认为，神话史本身就是历史。他通过神话研究透视社会，并发现神话的发展牵动着社会的神经。神话记载着一个民族的行为历程和心路历程，研究民族关系史、国家政治史和民众的精神发展史，对神话均不能忽视。❶

❶ 见该书吴泽《序》、徐中玉《序》及作者《后记》。

该书作者首先通过对考古发现的“S”纹，与蛙鸟神话、生殖崇拜、日月神话、伏羲女娲神话的关系作了详尽的分析论证后发现，早在新石器时期，中国上古神话便奠定了一种基本格局：二元对立，神由对立面和谐并存，这是静态的；但又始终处于矛盾运动之中，这是动态的。如蛙神——女娲——女神——月神——阴，对应鸟神——伏羲——男神——日神——阳，是基本的神话结构。（25 页）他认为渭河流域的鱼鸟联盟，是真正龙凤集团的前身。（26 页）太极图之 S 型及两弯曲间的两点实际是伏羲女娲交尾图的抽象，（36 页）也是以图像示人的哲学精品。（37 页）

以这一基本理念为基点，他论述了神话的二重功能：超然与禁忌，矛盾与消解，然后才转入对中国神话的诸种实际问题的讨论。田著与通常的提法颇异，明确提出中国神话史上有主流神话，即“统治阶级的神话在古代神话中始终处于支配地位”。（60 页）他所理解的主流神话，有一段很重要的话：

> 母系氏族社会时代的神话与代表父权力量神话的冲突，最高神的出现，图腾神话、祖先神话向政治神话的转变，以及王朝更迭时，新旧王朝间的斗争以神话形式展现，统治者的神话与民众的神话的尖锐对立，不同民族间的神话矛盾等，这些都是主流神话，是神话史研究首先需要关注的对象。（62 页）

他从原始社会的至上神崇拜一直说到明清新神话，洋洋洒洒三十多万言。

由神话的二元对立转化为哲学的阴阳和谐，渗透到人们的价值观念中。（71 页）通常人们断言商代才有上帝崇拜，田兆元认为中国远古已有天神（上帝），新石器时期便开始了上帝崇拜。从考古发现可以知道，由中原到长江流域，由东北到东南沿海，新石器时期都有至上神，不过商人把祖先与上帝相叠合，一直到商灭后，又以社神

和祖先神的面貌出现，几千年来影响深远。

原始社会两大矛盾与冲突，一是父权制取代母权制，另一是国家制取代氏族制，在中外神话里都有反映。田兆元以廪君射盐神为例，认为这正是父权取代母权的典型缩影。禹的诞生神话，以及他跟涂山氏联姻的神话，也反映了母权向父权转换的完成，以及母居制向父居制的转变。他不把禹当作一个具体的人，而认为是几代禹的传说。舜传位于禹，正是男权取代女权的时期。他强调："传说中的尧舜禹都不止一代，他们是历代尧舜禹的统称。"(97 页)他还认为鲧禹并非父子关系，而是两合氏族的婚姻联盟。鲧的图腾"能"即三足鳖。(见《国语·晋语八》)而禹本为长蛇族，是东方的叛逆氏族鲧与西部的禹部远距离的婚配，对尧舜联盟是一大威胁。

他还认为，黄帝与炎帝也不是胞族，他们的传承关系是：伏羲——氏(少典)——黄帝——姬姓。女娲——羌——(有蟒)——炎帝——姜姓。

到国家产生便有了国家的神话，神权逐步政权化，是统治阶级意识的集中体现。这时，民族神话无不被国家神话所浸染。夏崇拜龙，商崇拜凤，夏、周文化同源。夏族的主神是社神，殷族的主神是天帝，而周的主神则是稷神。"社稷"之称始于周。社是土地神，稷为农神。但周不能完全废弃殷的天帝崇拜，形成三足鼎立之势。周重人轻天，认为天命无常，天命不可信，而重社、稷两神。

随着周天子王权与神权的衰落，到春秋战国时期，诸侯各自为政，在不同地区便有了不同的神，中国神话进入一个新时期。田兆元把这时期的神话分为齐鲁三晋、楚、秦三大系统。这是上古神话发展的极为重要的时期，又是三大文化系统相互交融的时期，也是华夏文化东移、重心转向齐鲁的时期。

齐鲁三晋、齐鲁联姻是姜姬联姻的继续，与三晋的古史系统是一致的。齐地的八大自然神是天主、地主、兵主、阴主、阳主、月主、日主、四时主。(见《史记·封禅书》)齐地具有浓厚神话色彩的五行学说，后演变为根本的哲学与历史观。泰山神话又是一个综合系统。齐鲁三晋的神话传统以五帝(黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜)影响最大。"齐鲁三晋继承了华夏神话传统，以五帝说影响最大，后发展为

五德终始说，并以封禅为核心，建立了泰山神话系统。齐鲁三晋的神话是影响后代最大的神话。”(181 页)

楚地神话集中保存《山海经》和《楚辞》，是另一个完整的神话系统。而《山海经》保存的是三个较为原始的三大神系。1. 以黄帝为中心的昆仑神话；2. 以帝俊为中心的东方神话；3. 以颛顼为中心的南方神话。这三神又是三帝。黄帝在齐鲁的位置在泰山，在《山海经》中的位置在昆仑，两者相比较，显然后者黄帝的神话更古老。《山海经》还反映了黄帝在兼并战争中一开始并非以德服人，消灭了蚩尤，杀了刑天、格危等，取得部落联盟霸权后，才被群族所尊称。田兆元认为，《山海经》三帝并存，恰恰显示了楚文化的兼容性。“楚文化因而博大，却不因此而成杂烩。”(185 页)《九歌》的十神，具有鲜明的地方特色。十神之中，主神是“太一”。田兆元一再强调，楚神话无尊卑等次，神、人相亲。他将楚神话与齐鲁神话相比较的结果，发现楚神与道家学说关系密切：“楚神话因道家哲学的影响，而形成特有的体系，这与齐鲁神话体系因政治伦理而构画不同。太一是主神，也是本体。楚有天体构成的神话，也有天地生成的哲学思考，哲学与神话在楚神话中是统一的。”(186 页)田兆元说，《招魂》“所描绘的天地四方，无不令人胆寒”。(186 页)因周礼在南国的市场不大，因而主神太一与战士亡灵同台祀之。在此，还必需提到田兆元对马王堆汉墓非衣帛画的认识亦非同一般。如一号墓“非衣”的神话四个层次：天国世界；半空墓主升天；人间生活；地下。这是轪侯家族的墓葬，是对楚文化的直接继承，并不代表整个中国神话观念，也不代表汉代的神话观，主要是一个地域流布的古神话的直观再观。它不代表汉代的主流神话，属于长沙国的区域神话。田的这一见解，与侗族学者林河之见很是契合。

众所周知，顾颉刚的昆仑和蓬莱两个系统的见解，在学界流传颇广。田兆元未受此说之限制，另提有秦神话一系。他认为，秦原来并无自己的神话系统，后接受华夏神话的成分，开始建立自己的神话神统。秦崇玄鸟，其神话基础奉东夷为祖。其上帝是白帝少皞。但秦所居西垂，又为华夏之祖黄帝的故土。即使秦强大之后，也不得不祀炎黄，以争正统。又因华夏五帝中无少皞，故秦人也不

承认五帝的历史世系。到秦统一天下，秦利用神权维护王权，神话即成为王权的奴仆。

田兆元对这三个神话系统的描述、分析和论证，在全书承上启下，先秦的上古神话发展到此是一总结，后历代的王朝兴衰，都接受了秦代影响，主流神话无一例外地是为王权服务。尽管汉代曾以儒文化为主调，秦、楚神话为双翼，但始终未改变神权为王权服务的基本格局。太一仍为王权的最高神，而黄帝则是民族的共祖，不是真正血缘意义上的祖，而是文化上认同之祖。

汉代的儒学被神化，跟谶纬之风兴起有关。“谶是一种体现天意的神祕预言，纬则是对经书的一种神学解释。”(227 页)对谶纬神学，田兆元以历史唯物主义的态度作了恰当的评析。他认为，此种神学本质上是中央统治与地方势力矛盾斗争的产物。“挑战武帝时神系与汉神系的应战是西汉谶纬神学的核心内容。”(227—228 页)这是异端势力与皇家权势的对抗。发展到东汉，神化的儒学受到推崇，孔子及其经书均被神化和神典化，成为维护皇室的神学，但未影响民间，因此没有生命力，随着东汉王朝的毁灭而烟消云散。

中国封建社会发展到晚期，主流神话的代表是玉帝。玉帝的出现，使儒、道、佛三教神话得到统一。这是另成系统的新神话，田兆元称之为封建社会后期的“民族神话”。这些神话具有多民族文化共同发展和交融的特点，也是民族大融的精神纽带，又可称之为民间神话传说，也是当前人们能听到的主要神话传说，自然是研究中国神话发展史的重要对象。民间诸神是将各种宗教思想折衷混合的产物，来自下层。

该书涉及各朝各代的主流神话(包括契丹和满族)，通过这一番历史的巡礼和考察以后，作者对神话的两重性便有了充分的认识：“神话是树立权威或者毁灭权威的一种充满矛盾的神秘舆论，它依赖一个群的传扬而存在。神话既制造矛盾，又调和矛盾，是社会历史的一部分，同时又是社会历史的载体。”“神话对于民族凝聚、国家统治及民众之精神需求均具特殊价值。”(453 页)作者所梳理的中国神话及其发展史，当然不是中国神话的全部，主要限于作者所界定的“主流神话”，即与社会发展、政治权力递变、文化交融整合等直

接有关的一些神话。作者无疑是“广义神话说”者，但与袁珂并不全然相同。“主流神话”说和袁珂的观点有根本的区别。不赞同广义神话说的学者们，对田著的立论也许会大不以为然。如果不带框框，耐心地读下去，作者丰富的历史人文知识，文笔的舒畅，立论的鲜明，论证的根据，可以令读者抛开框框，在有些问题上可能表示认同。

二　神话与古代宗教研究

神话与宗教的关系，历来是神话学中的热门话题。有说神话乃古代宗教嬗演而来，有的认为宗教思想是人类最早的思想，原始文学是最早的文学，神话当然包含其中，并是原始宗教的记录和表达。也有主张神话早于宗教。甚至还有的把原始宗教和神话完全对立起来，认为前者是消极的，后者是积极的。这后一种意见被大多数论者反驳，公认为片面性最大。对这论题的探讨，中国学术界 20 世纪 80 年代上半期较多，到 90 年代初，意见比较趋于一致，也有某些分歧，似乎已进入一个再探索再提高的阶段。

1. 原始神话与原始宗教

《神话与原始宗教源于一个统一体》❶一文把神话和原始宗教看做社会发展到一定阶段的产物。氏族组织的出现，人的语言和意识的形成，使人完全区别于动物，进入人的“完全形成期”，这时才具备产生神话和原始宗教的社会条件和生理条件。最早的神话都是母系社会生活的曲折反映，所以女性神话与生殖神话是原始社会早期神话的一部分。“它们一产生，就天然地粘附着原始人的某种信仰，这种原始的信仰就是我们今天所说的原始宗教世界观或原始宗教情感。”并明确提出神话与原始宗教就是产生于氏族社会的同一个意识形态的统一体。该文强调，当时由于生产力的低下和生产关系的狭隘性，人们的意识形态必然是极原始、粗糙和简单的，人类最初在出现某些观念或某些信仰时，他们并没有随之创造“神话”和

❶ 拙著，载《北京师范大学学报》1981 年第 2 期。

"原始宗教"等词去加以概括和分类。许多流传下来的原始信仰,在宗教家看来是宗教的起源,而在神话学者看来又是远古早期的神话。这决定于当时物质资料的生产方式。这是该文将两者视为原始社会意识形态的统一体的最主要的依据。

其次,该文认为两者还有相同的认识基础,即灵魂观念和由灵魂观念所派生的"万物有灵论"。该文特别提到图腾崇拜是当时人们的精神支柱或精神象征,而祭神活动,从宗教角度看是对神的祈求、歌颂和赞美,属于宗教仪式。而从另一角度看,却是原始社会人们一种神话、音乐、舞蹈相结合的娱乐活动。所以,"作为图腾崇拜的对象,既是神话的神,也是原始宗教的神"。

不过人的意识形态总是由低级到高级,由简单到复杂,由单一到分化。该文有一段重要的论述:

> 任何一种意识形态都不可能是静止不动的,都是跟它的对立面相比较而存在,相斗争而发展的。原始信仰中包涵着改变艰难生活的愿望,这一点思想亮光,随着社会的发展,必然转化为改造客观世界的愿望,并对有神论进行反抗……原始信仰才分化为神话和宗教两种相互依存、相互斗争,又相互利用、相互影响、相互渗透的意识形态。

该文坚持存在决定意识,不过当时因受资料、认识和理论水平的局限,涉及面广而论析不深,有些见解已成明日黄花,如神话与原始宗教的认识基础、神话的发生期、神话产生的顺序等等问题,后来理论界都有更新的观点。

时隔不久,一位青年学者发表了一篇《原始的宗教和神话》❶,很明确地阐述了既不是神话早于宗教、也不是宗教早于神话的观点。他说:"原始宗教和原始神话,原始人是把它们作为一个相互依存、水乳交融的统一体创造出来的。这个统一体不但交织着原始宗教和神话,而且还包括了原始人的哲学、科学、历史和道德等等。它是一个既包罗万象,又是单一的意识形态。这个统一体是原始人对自然界的认识,是他们的世界观。"他的结论主要不是来自书本,而是云南少数民族的实地调查所得。略举数例:

例一,解放前不足两千人的苦聪人,尚处于原始父系社会。他

❶ 作者:兰克,载《民间文艺集刊》(4),上海文艺出版社1983年版。

们创造了一个鬼魂众多的世界，苦聪人必须依赖神去征服世界和主宰世界，“这是一个神比人伟大的时代”。该文作者说：“在他们那里，你根本找不到专为精神安慰而进行的宗教活动，也找不到为了娱人而讲述的神话。他们没有宗教、文学、历史之分。”

例二，该文作者于 1974 年和 1980 年两次到景颇族作了实地考察，有一段记述很有价值：

> 景颇族的祖先由于对做梦这一生理现象不理解，他们只看到做梦时，人的肉体并没有投入到梦境中去活动，那在梦中活动的是什么呢？他们认为是有一种可以离开人体单独活动的特殊的东西——“斯表”（景颇语，意为灵魂），人之所以活着，是“斯表”寄居在人身上，给人以影响的结果。人做梦是“斯表”短期离开了躯体，而人死亡则是“斯表”永远离开了人体单独去活动的结果。这就是景颇族早期的灵魂观念。他们至今仍把做梦看得非常神圣，如果你突然从睡梦中把他喊醒，他们认为就会重病或死亡，因为梦者的灵魂未及归还你就把他叫醒了。遇到此事，轻者你要宰牛为他“叫魂”，重则需用你的血来为他祭祀，招他的灵魂回到他的血体来。随着灵魂观念的发展，逐渐地趋于成熟，他们又以人的灵魂作为底本，去推断宇宙间的自然和自然现象，认为它们也都和人一样的有“斯表”。

例三，佤族原始宗教中有“作砍牛尾巴鬼”的活动，历时十七天，第八天最重要，主祭大巫师的后面是其巫师和老人，再后是其余众人。这一天要进行很复杂的祭人头的活动，持续一天之久，到晚上，全寨人围坐在作砍牛尾巴鬼的主人家里，听大巫师念最长的咒语——“司岗岭”，即长达十数万言的人类起源的神话。九个小时才念完。其间，还配以吹芦笙、跳、用牛角饮酒，时而激动，时而伤感。该文作者说，在整个过程中，“神话所表达的是宗教的观念，宗教崇拜的是神话中的神”。

该文作者还列举了其他许多例证。他认为，今天保留下来的神话已经不完全是最初的原始形态，但从今天分别残存的原始宗教和神话中可以知道，“人类的祖先，是把原始宗教和神话作为一个互为依存、水乳交融的一个统一的整体同时创造出来的，并且在原始社

会的很长时间里，两者都是作为一个统一的整体一道发展。今天单独保存下来的神话，是统一体的观念部分……信仰，则被以抽象的宗教仪式为核心的一神教部分地沿用了”。

我认为该文言之有理，持之有故，可成立。

此类论文还有若干，没有必要一一列举。

原始宗教有其发生、发展、消亡的过程，因而它随着社会的发展是有层次的，神话亦是如此。上述诸文提出，两者初期不但有联系，而且是不可分割的统一体。那么这个统一体最原始的形态具体如何，以上诸文涉及甚少，这是又一个论题。

2. 最早的宗教形式——图腾崇拜

最早的神话——图腾神话

青年学者何星亮的专著《图腾文化与人类诸文化的起源》❶（以下简称《起源》）对最早的宗教形式和最早的神话作了比较系统而深入的探讨。这是一本民族学学术论著，二十七万字，运用的是民族学材料和考古遗存资料，为阐述图腾基本原理和图腾文化体系，必须涉及与神话直接有关系的原始崇拜和礼仪等早期文化现象，以及神话与图腾文化的关系等等。

❶ 中国文联出版公司1991年版。

该书作者认为图腾文化在旧石器时代前万物有灵论时期已经产生，到原始社会末期走向衰落，所以不能用固定的眼光去看“图腾”的含义，而应从动态的角度去界定。也就是说，它在不同的时期含义不同。《起源》一书将图腾文化分为三个时期，这三个时期产生相应的三种含义。我理解，实际是图腾文化发展的三个层次。

第一种含义，图腾是作为亲属的某种物象。这种含义产生最早，也是图腾（toten）的原始本义，源于 ototeman 一词，即“我的亲属”。

第二种含义，图腾是作为祖先的某种物象。这是前一种含义的发展，由图腾亲属观念进而有图腾祖先观念。进而有了本群体起源于某一物的图腾传说（神话）。

第三种含义，图腾是作为保护神的某种物象。这是图腾文化晚期产生的。此时，人们虽然开始认识到人与物之间的差别，由于图腾祖先观念的根深蒂固，原有的图腾祖先便升格为氏族或部落的保

护神。该文作者认为中国的龙与凤便具有这种保护神的性质。

《起源》对这三种含义的阐述非常必要，因为长期以来中国学术界常常把三者混为一谈，有时所说的图腾崇拜，其实只是《起源》一书所说的第二个含义，故此对龙、凤是不是图腾，都以其是不是祖先的物象为标志去衡量。有的根本否定其图腾的性质，有的则说仍含有图腾的因素。《起源》认为它们分别是“蛇图腾和鸟图腾的神化”，这便将“图腾”与“图腾神”之间的关联和区别弄清楚了。

在图腾文化中，存在人和图腾互相转化的信仰，又称图腾化身信仰，这和变形神话关系密切。比如人与动物互化的神话，在古代与现代的少数民族地区屡见不鲜。如：“江陵有猛人，能化为虎。俗又曰：虎化为人，好著紫葛衣，足无踵。”（晋·张华《博物志》卷二）信仰虎图腾的民族几乎都有人虎互变的传说。《西游记》孙悟空的七十二变，其手法和变形神话完全相似。《起源》一书认为，这都可以追溯至原始的化身信仰，最早是旧石器时代形成的图腾文化。

而作为宗教形式的图腾崇拜，无疑在图腾文化中具有重要的意义。对于西方学者形形色色的宗教起源理论，该书作者倾向于图腾崇拜是最早的宗教形式。他摈弃了其中不合理的部分，接受了其中他认为合理的因素，阐述了自己的见解。

第一，他认为最早的仪式是图腾仪式有入社仪式、繁殖仪式和祭祖仪式三种。入社仪式便是“认亲”仪式，发生最早，也就是跟“图腾”认亲，从此，入社者便可受到图腾的保护。他说：“这种仪式是迄今最古朴的仪式。”（235 页）处于中石器前期的澳大利亚人中，他们的宗教仪式最主要的便是图腾仪式。

第二，在图腾仪式中，最早的牺牲是图腾牺牲。《大戴礼·曾子·天圆》曰：“诸侯之祭，牲牛曰太牢；大夫之祭，牲羊曰少牢。”为什么在宗教仪式上要有牺牲，而牺牲必是动物呢？他引用了罗伯逊·史密斯所说的大意：“图腾动物是氏族的神圣动物，其血被认为是氏族统一的象征，是氏族和氏族神统一的象征；杀食图腾动物，是所有氏族最原始的形式——这无非以此说明氏族与氏族神存在血缘联系。”❶（236 页）这一习俗在旧石器中期即存在。

第三，图腾圣地是最早的圣地。古代的社由图腾演变而来，社

❶ 该书作者何星亮参考施密特著，肖师毅等译：《比较宗教史》（1884 年），辅仁书局，1948 年。

又演变为祖庙、寺庙。

所以，该书作者认为图腾信仰是最早最简单的信仰。他说："宗教观念就是起源于这种信仰，即图腾起源就是宗教起源，图腾崇拜是最早的宗教形式。"(234 页)

可是，学术界长期有一种观点，认为自然崇拜早于图腾崇拜。我认为，这是没有根据的。这是将后人的思想意识强加于原始初民。《起源》一书对此也有所阐述。该书说到，自然崇拜与图腾崇拜有一定的联系，但是是晚出的。该书引证了一例："澳大利亚人亦无自然崇拜之风。有关种种自然现象之超自然属性的观念，在澳大利亚人的信仰中虽有迹可寻，却并未附丽于自然崇拜，而与图腾崇拜相连属。"❶所以天体的人格化，如太阳、月亮、星星等神祇是较晚的。只有当图腾演变成图腾神以后，最早的神祇才产生了。该书作者说："当人们不再把图腾看作亲属和祖先，而视之为保护者时，图腾便具有神的性质。这种图腾神可说是神的雏形，它与后来的许多神祇有渊源上的关系。由图腾演变为神，是神祇形成的一条重要途径。"(256 页)

以上，是我将《起源》一书对图腾含义的演变、图腾崇拜与宗教的起源以及图腾神在宗教史上的地位几个问题所作论述的概括。我认为，《起源》把宗教最早的形式断定为图腾崇拜理由很充分。这便为回答下一个问题，即最早的神话是哪一类打好了基础，便于迎刃而解，用不着多费笔墨。

《起源》谈了两个理由：其一，神话本是宗教的组成部分，与图腾崇拜相关的自然是图腾神话。其二，神话是一种解释系统。"人们最初解释的必然是与自己密切相关的某种物象。"(320 页)当时与他们关系最密切的便是图腾。因此该书作者认为最早的神话是图腾神话。

对此，我感到《起源》一书还是有一个漏洞没有堵住。通观全书，作者对西方的泛生论(Animatosm，或译"活物论"，或称前万物有灵论，Pre-animism)并不信服(见 229—230 页)，但在个别地方又说过："从一些资料来看，图腾发生在旧石器时代中期和前万物有灵论时期。"(24 页)说明作者至少在原则上还是承认人类有过"前万

❶ 谢·亚·托卡列夫著，魏庆征译：《世界各民族历史上的宗教》63 页，中国社会科学出版社 1985 年版。

物有灵论”的阶段。这个时期显然没有图腾神话，但有极简单粗陋的动植物故事，有的在现在人看来，简直不知所云。德国著名艺术史家格罗塞(Ernst Grosse, 1862—1927)在《艺术的起源》一书搜集了大量的这方面的资料。比如布须曼人的故事说：“蝗虫取了一只鞋，并将那只鞋变成一只大羚羊，蝗虫把那只大羚羊藏在芦草中当作玩物，并且用蜜喂养它。为了要知道蝗虫为什么不带蜜回家，猫鼬就被派去看风；但是当蝗虫想从芦草中唤出大羚羊的时候，猫鼬却把它关闭在一只口袋里，它就依祖父的忠告，在袋里咬穿一个孔。……”❶格罗塞说里边“包含着许多杂乱无章和关系松懈的奇异情节”❷，但其中却透露了两点：一是动物已有人格化的萌芽；二是人与动物处于绝对平等的地位。但其中却没有信仰和神灵。诸如此类的原始作品，笔者过去在论著中曾认为是比神话更早的原始动植物故事，至少不晚于神话，而另有学者则将这一类的东西作为“活物论”时期的神话或灵性神话。创作这类作品的布须曼人，似乎还不可能有神灵观念，也不可能有图腾神。那么图腾神话算不算最早的神话呢？在此，我只能作为一个问题提出来。

❶❷ 蔡慕晖译本第195页，商务印书馆1984年版。

不过，《起源》一书对最早宗教和最早神话的论证，跟两者源于一个统一体的理论却有许多契合之处。因为此书是研究原始文化史的著作，神话只是其中的论题之一。与神话学无关或关系不那么直接的，在此只好割爱。

3.《中国古代宗教与神话考》❸

❸ 作者：丁山，龙门联合书局，1961年版(内部)。

该书作者丁山对古代史中关于宗教与神话的问题进行过长期的研究，积累了大量资料。当《中国古代宗教与神话考》一书出版时，他已逝世，加以此书重于考订，专业性非常强，长期流传不广泛。一直到1979年以后，人们重新重视其价值，20世纪80年代，由上海文艺出版社影印。此书给神话研究者提供了大量甲骨文、金文及古文献的资料，也提供了某些有参考价值的论点和意见。全书五十万言，因属考证著作，读来似乎有零碎之感，细读还是有其连贯性和内在的逻辑性，其中心是为了说明从神话可以发现古代的宗教祭典，却没有历史的体系。其理论基础来自以顾颉刚为代表的古史辨派的历史观与神话观，把自然崇拜看作是中国古代宗教的发轫，把史

前期的神话传说人物全都看作是出于商周祭典，实际主张神话源于宗教，认为帝系神话传说全部从宗教神话演变，导致对古史的全盘否定。该书作者对某些具体问题的判断，有的可取，有的还值得再讨论。他所考证的神话与宗教涉及范围很广，从古代祭祀天神地祇、山川日月、风雨雷云的习俗，到古人对天体的认识、五行思想、敬神观念，直至祖先崇拜，有的还运用了比较神话学。全书不分章节，每一神话形象或某种崇拜习俗，或先秦某种理论或观念，皆自成一篇，短则数百言，长则数千言，有夏、商、周、秦各代的世系传说，但宗教祭典则以商、周为主，即使夏的神话传说，他认为亦出自商、周祭典。他认为，自然崇拜是宗教的开端，其中动植物崇拜最原始，然后由地母到天神，再到祖先的鬼魂也成为神灵，中国古代的宗教思想便告完全。对近世学者只承认祖先崇拜，而不承认有自然宗教，他不以为然。他第一条考证，便是“秦祖大业即水牛”。《史记·秦本纪》曾说到女脩吞玄鸟卵而生大业。丁山从严如煜的《苗疆风俗考》知湘西苗语“呼黄牛曰大跃，呼水牛曰大业。”他认为，这是古今语言的妙合，是古代秦语的遗存。这就有些先肯定有自然崇拜，然后再去找例证。这便不可取。而此书对“四凶”的考证又有可取之处。

所谓“四凶”，即常见于先秦典籍，被舜所放逐的浑敦、穷奇、梼杌、饕餮四怪物。该书作者从语言学比附，认为“浑敦”可说是“骾兜”的音转，而骾头、谨头或谨朱均是其别名。《山海经·海外南经》曰：“谨头国在其（毕方）南，其为人，人面，有翼，鸟喙，方捕鱼。一曰，在毕方东，或曰谨朱国。”《大荒南经》记谨头国的人是“骾头人面，鸟喙，有羽，食海中鱼。”晚周本有“舜放骾兜于崇山”的传说。考证至此，便足以达到他追寻古代宗教确有自然崇拜的目的。所谓鸟喙、有羽、食鱼，无非说明这个氏族可能以某种水禽为图腾。但他最后却断定此传说“传自殷商”（258 页），似乎是殷商以后才有的神话。这便未免有些画蛇添足了。对其他三凶的考证也是可取的与不可取的纠缠在一起。

该书多处将中国的宗教与古印度的宗教相比较。印度有“四种子说”，该书作者作了这样的理解：“以水与生主风结合而生火，由火

而生大地。”(111 页,重点为原有)“世界开展的第一步,由梵而空,由空生风,由风生火,由火生水,由水生地,于是物器之世界始告完成。”(同上)他还说:“印度宗教思想,由吠陀典崇拜‘金胎’与‘生主’水,发展到《梵书》、《奥义书》由梵生空的玄想,后来就演成地、水、火、风四大派的外道”。(112 页)他认为这就是印度古代宗教以四大种子为万物成因的理论,是由初民的自然崇拜蜕变而来。接着,他对先秦诸子不同的五行说作了考证,考证结果:“中国的‘社稷五祀’,当然是由地、水、火、风的崇拜演变——由‘后土’分出‘后稷’,变‘风神’为‘木正’;因为铜器盛行之后,又将云神变为‘金正’。换句话说,‘五行之官’,完全蜕变于初民的‘四大种子’的崇拜,其思想确乎是源远流长。”(119 页)这“四大种子”究竟是中国原始宗教中原有的,还是来自印度,他没有那么明确地表达。不过有一点,我领会了其中含义,即中国的五行思想,他认为其根源也是自然崇拜。

但在考证神话传说中的昆仑山时,他的“印度起源论”表达得非常明确。他将《山海经》、《淮南子》对昆仑山的描述和印度古籍对须弥山的描述作了对照,感到无处不同,共列举了十四条。最后他说:“由此比勘的结果,现在我们可以论定,战国诸子所传说的昆仑山,实与印度须弥山王神话同出一源。但是须弥山王神话,传说自大史,大史颂演自《奥义书》,其思想皆有迹可寻;在中国庄周、屈原以前,虽世有祭岳大典,决不见昆仑神话,因此敢再论定昆仑山神话是婆罗门教徒由印度输入中国的。”(415 页)是否如此,我未及研究。但有一点不能苟同,该书作者一口咬定昆仑神话在诸子之前不见经传,因而是“战国诸子所传说的昆仑山”。岂知当时民间口头没有世代流传?中国后载入文字的神话常比先用文字记录的往往产生时期更早,这种例子并不鲜见。

该书常常出现自相矛盾的现象,一方面只相信文人的文字记载,不考虑民间的口头传承,另一方面在谈到中国古史史料时,又透露了他对一种已亡佚的“瞽史”之惋惜。根据他的归纳,先秦的学术与史料,至少有诗、书、执、礼、乐、箴、诵、谏、赋、世、令、语、图、法、故志、训、典、春秋等十余种。其中,没有“瞽史”。但他在《国语·晋语四》中却发现:“瞽史之记曰,唐叔世,将如商数。”又云:“瞽史记曰,

嗣续其祖，如穀之滋，必有晋国。”他推测，《国语》一再提及的“瞽史”不见于“别录”、“七略”，也许毁于秦代火中了。可是“瞽史”却记载了一些很重要的事，《国语·楚语上》云：“左史倚相曰，昔卫武公年数九十有五矣，临事有瞽史之导，宴居有师工之诵。”可见“瞽史”曾经很重要，能知国家的吉凶祸福，几乎是一国之君的参谋。那么“瞽史”究竟是一种官职还是一种书名，他没有进一步考证。顾名思义，瞽者，盲也，这种人不可能识文断字，全靠记忆和口头传播历史和知识，古代这种人同时又是神话传说的保存者。《国语》所说的“瞽史”，也许正是这种口传的历史，当然不可能保存下来。他将其与其他正史、稗史并列，实在是误解。然而他这个发现却十分有意义，使我们注意到，中国古代还有一种被历史学家所忽视甚至轻视的“瞽史”或者瞽艺人。

他考证来考证去，最后的结论概括为：中国最早的宗教是自然崇拜，中国的神话传说是商周祭礼的产物，而先秦诸子又在著作里把神话人物历史化，古史传说中的黄帝、尧、舜、禹等，其实都是神话形象，而非真实的历史。所以从古代神话只能找到宗教祭典，而看不出历史体系。

我过去在评论古史辨派的代表者顾颉刚的古史神话观时，认为其理论有三个突出的缺陷：

> 第一，认为任何历史事件、历史人物和古史传说人物，均以它们见于文字记载以后才算开始存在；第二，不能辨别古史神话里哪些是合理的内核，哪些是在演变过程中的伪造；第三，不是从古史神话反映的内容去判断它出现的时期，而是以其进入文字的时期为产生的时期，违背了古史神话产生的顺序。❶

这个原则同样适用于评论《中国古代宗教与神话考》一书。该书注意追溯自然神话，考证其与古代宗教的关系是可取的。但是完全不看神话传说所折射的史影，更不理解并不是任何神话传说的起源都与自然崇拜有关。在原始社会里的不同阶段，随着社会的发展，还有后起的新神话，越是后产生的与历史的关系越密切。总之，该书资料丰富，但结论却有极大的片面性。

❶ 见拙著《神话学的历程》第331页，北方文艺出版社1989年版。

三　艺术的起源与神话的起源

有学者说，原始宗教、艺术、神话同源。[1]我极赞成！究竟它们都源于什么，至今无人深究。还有的说："在某种意义上对神话的理解首先要取决于对某种神话理论的理解。"[2]由于人们和神话发生的时代愈来愈远，对神话的解释愈加分歧，因此神话学的派别也就随之增加。

神话不是纯粹的文学或艺术，但却是文学艺术之源；神话也不是纯粹的人文科学或自然科学，但却有原始综合性、混沌性的科学认识价值。

重视神话的多功能的科学价值，无可非议，然而对神话与文学艺术的关系，似应在前人研究的基础上，更深入一步。这方面的论著尽管不是很多，有的却很有见地。

1. 原始——神话思维

赵仲牧的《审美范畴与思维模式——试论中国传统审美理论的体悟型思维》[3]一文，主要是阐述中国传统审美理论在思维特点上是体悟型的，它与西方思辨—分析型思维显然有别。该文在论及体悟型几个主要特点时认为，思维模式的基本特性取决于思维主体、思维活动与思维客体之间形成的特定关系，还有形象因素、情意因素与思维活动之间是否有联系也很重要。如果托物是为了寄情，实象、虚象表现着感情意念，这便是表现性的审美——艺术思维。该文作者从上述标准出发，将人类的思维活动划为六种基本类型：

原始—神话思维；

审美—艺术思维；

体悟—直觉思维；

思辨—分析思维；

计量—运算思维；

日常—混合思维。

[1] 见杨超：《〈山海经〉及其相关的几个问题》，载《山海经新探》，四川社会科学出版社 1986 年版。

[2] 朱狄：《原始文化研究》第 652 页，三联书店 1988 年版。

[3] 载《思想战线》1991 年第 3 期。

他说:“其中,原始—神话思维是原生性的思维类型,其余各种思维类型都由此分化演进而成。在日常生活里,中间四种思维模式又相互贯通,形成日常—混合思维。”

该文作者所说的思辨—分析思维基本上是无象的抽象的思维,限于非表现性的,它与计量—运算思维是与原始—神话思维远离的,跟这里所要谈的问题关系不大。他所说的体悟性思维,介于第二、第四两种思维之间,跟这里要讨论的问题关系也不直接。这里,应该是通过该文所说的第一、第二两种思维的特点来看它们之间的密切关系。他说:“原始—神话思维将阐释性职能与表现性职能熔于一炉。”即通常所说的主体和客观不分,心与物不分,并且有形象,有情意。虚(想象)与实(物)不分,“‘心’向‘物’投射,‘物’在‘心’中幻化”。于是万物有灵魂,有生命,有行为。这便是原始—神话思维的特点。

原始—神话思维并非静止不动的,随着社会的发展,人类思维也在发展,其中所包含的阐述性职能与表现性职能逐渐分道扬镳,派生出其他各种思维模式。

审美—艺术思维是表现性思维。该文作者认为这一思维模式与原始—神话思维的关系最直接最密切,形象因素、情意因素继续发挥作用。托物寄情,无论实象、虚象都表现着感情意念。“所以这种思维经常把已分化的思维主体和思维客体重新粘合在一起,将已离析的心象心情与物象物性合为一体。”他用王夫之的话作了画龙点睛的概括:“情、景名为二,而实不可离。神于诗者,妙合无垠。”(《夕堂永日绪论》)神话中的“物我同一”,不就升华为情景交融了吗?说明艺术思维与神话思维之间有共同性,并且是建立在有血缘关系为基础上的共同性。

原始—神话思维的特点在少数民族的原始艺术中有明显的反映。例如:

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’意为心上热乎)”;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（这和石器时代佩鲁牙项链的猎手相似）。❶

这些物象的组合，是这些民族原始的表意符号，也是他们的原始艺术。“对于原始思维来说，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。”❷原始思维的具象性、互渗性、象征性和表现性诸特征中，以直觉为基础的具象性是核心，因为为了表现思想情感愿望，在原始—神话思维中都离不开形象。后世的文学艺术也离不开艺术形象。所以艺术起源与神话起源之间必然存在着某种内在的联系。

❶❷ 参考邓启耀：《从云南少数民族的原始艺术看原始思维的特征》，《思想战线》1982年第5期。

2. 古人直观之猜测

中国古代文论中，诗论最为丰富，从先秦诸子到明清文人，论及诗三百篇的最多，次为乐府、楚辞。他们对艺术的起源这种近代才出现的重大命题，还不可能理解其意义，更不可能作理论性的分析和论证。偶然谈到过一些意见，比较零散，一般是从直感观察所得，或感想，或猜测。所谈内容，均与作者本人的生活经历与学术思想密切相关。

如先秦距离古代社会不是很久远，现实生活中的古代遗留文化较多，比如劳动生产的方式、情感表达的方式及宗教信仰的内容与形式等，无不打上了远古社会的烙印。有杂家之称的《吕氏春秋》，在《仲夏纪·古乐》有一段话，记下了传说中远古时期部落的歌舞活动，曰：“昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阕：一曰载民；二曰玄鸟；三曰遂草木；四曰奋五谷；五曰敬天常；六曰建帝功；七曰依地德；八曰总禽兽之极。”即谓葛天氏这个部落的人的舞蹈，牛尾是道具，载歌载舞，全民性的，所歌内容的八个方面，绝大多数符合原始社会的生活内容，有农耕、畜牧、天地自然和祖先崇拜，而“帝功”者则是后人加进去的。这里没有去探索艺术之起源，但描绘了一幅原始的歌舞场面，留下了一点基本可靠的原始资料。

《淮南子》的编纂，晚于《吕氏春秋》一百多年，编写者根据现实生活的体验，猜测劳动歌与劳动的直接关系：“今夫举大木者，前呼‘邪许’，后亦应之，此举重劝力之歌也。”南朝《文心雕龙》则倡诗乃

情感之表达:“人禀七情,应物斯感,感物吟志,莫非自然。”(《明诗》)这已经不是专门谈论原始歌谣,而包括文明社会真正艺术范畴的诗歌,甚至主要是指这种纯粹的文艺创作,离我们所讨论的艺术之起源已较远了。近代著名学者王国维的文学起源于游戏❶和戏剧起源于巫❷之说,已接受了外来学说文化的影响,用的是本土文化例证,对现代文艺学较有影响。

3. 一个世界性的谜

中外学者以“艺术的起源”为题的专著已经不少,至今没有一个为绝大多数学者所接受的权威性的意见。近几十年,艺术起源于劳动的观点受到挑战,马克思、恩格斯的原意被曲解了。巫术起源说或宗教起源说重新抬头,且颇有势力。朱狄的《艺术的起源》❸采取了比较客观的态度。该书较详尽具体地介绍了几种有影响的艺术起源的理论:模仿说,起源于情感与思想的交流;劳动说、游戏说、巫术说,起源于季节变换的符号等。由于艺术起源于巫术在国际上颇有影响,所以该书作者认为:“我们显然无法否认在人类早期阶段确实存在着这样一个巫术与艺术难分难解的阶段,如果没有这样的一个阶段,像现在人们所设想的那种纯粹审美意义上的艺术,几乎是不可能发生的。”不过,该书作者并不认为巫术说是肯定有说服力的,认为其依然带有猜测的性质。他对以上各种理论均未采取完全否定的态度,也没有对其中的某一种学说置于主导的位置,但又感觉到任何一种理论都不能圆满地、令人信服地来解答这一难题。既然如此,于是他比较倾向于多元论,不同的艺术门类,又可能有各自不同的特殊起源因素。对于这个问题,追溯艺术起源于劳动的理论时,他认为不能忽视艺术起源的社会学意义和心理学意义,极少注意马、恩对人类意识形成的论述。在运用研究资料时,他基本选择了外国的,中国自己的考古学、民族学方面的资料几乎没有涉及。

邓福星的《艺术前的艺术》❹提出了另一种假说:艺术起源与人类起源同步。这一观点的理论指导实际是马克思主义,以此为主干,又吸收了有些西方的学说为补充。他根据马、恩关于人类早期物质活动和精神活动没有分工的观点,接受了早已被大多数学者所认可的理论,即早期人类不但纯粹的精神活动没有完全独立出来,

❶ 见王国维:《文学小言》,《晚清文选》第712页,上海生活书店1937年版。

❷ 见王国维:《宋元戏曲考》,《王国维戏曲论文集》第4—5页,中国戏曲出版社1957年版。

❸ 中国社会科学出版社1982年版。

❹ 山东文艺出版社1987年版。

"即使精神活动及意识形态的各个方面也都是交织在一起的,哲学、科学、宗教、艺术等都是混沌合一的"。(9 页)所以,他还认为:"人类创作的第一件艺术品和人类制作的第一件工具,是同一的。在此以后那些即使显得很古老的雕刻、岩画以至兽骨上的刻纹,也不过是史前艺术发展链条上的一个中间环节而已。"(8 页)马克思把人类与动物区分以后,能自觉地适应所改造的对象的规律,并按照人的意图来进行制造,称之为人类的"自意识",也许就是我们通常称之为原始的自我意识。该书作者认为,这种"自意识"正是人类进化和艺术发生的关键环节。

我认为,这和马克思的原意是接近的。这种"自意识"便是人类最初的萌芽状态的各种意识形态的统一体。后世学者各取所需,不同的学科都将其看作本学科的发生期的原始形态,没有从原始初民的整体宇宙观来进行分析。该书作者力图克服已往简单化的机械唯物论的偏颇,注意到人类的生产劳动由萌芽状态的劳动到真正的劳动的进化过程,并注意到心理系统的发展对艺术的发生有着特殊的意义,特别是"自意识"的形成,标志着人类在心理机能上有了突变,最终与动物分开。因此,起主导作用的还是劳动。劳动促进了人类的形成,同时影响了人类神经系统的变化和由此引起的心理活动的发生,才创造了艺术发生的条件。但该书对"自意识"这个关键的中介环节论证还不够充分,并提到原始宗教早于神话,也没有更多地注意神话这一原始文化统一形态与艺术起源的关系。显然,该书作者把艺术的起源大大提前了,这不是通常所指的艺术,而是"艺术前的艺术"。随着人类对科学探索的触角加长,"艺术起源"这一世界性之谜就会越来越接近谜底。

4. 重温马克思、恩格斯关于劳动与人类形成的理论

人所以比其他动物更强,就在于人与自然界相互作用的同时,能逐步认识并掌握自然的规律。自从我们接受马克思主义以后,第一课大概就是劳动创造了人本身,彻底推翻了以往形形色色的神造人或上帝造人之说。至今,凡有马克思主义共同信仰的人都不至于对此提出怀疑。

那么,劳动怎么会与原始艺术发生关系的呢?这里,有必要重

温马克思对劳动的解释，以及人类在劳动中是如何完成的。这分为两步，第一步是肢体的完善，第二步则是意识和语言的形成。前者使人与动物（包括那些最灵巧的动物）区别开，后者则使人由自然之子成为社会的人。

先看第一步，马克思说："劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身活动来引起、调整和控制人和自然之间的物质变换过程。人自身作为一种自然力与自然物质相对立。为了在对自身生活有用的形式上占有自然物质，人就使他身上的自然力——臂和腿、头和手运动起来。当他通过这种运动作用于他身外的自然并改变自然时，也就同时改变他自身的自然。"❶这比较好理解。如果对马、恩劳动创造人本身的理论只了解这一个方面，那是远远不够的，因为这样的人，基本还是自然之子。人之不同于其他动物，就在人还有思维活动。自然主义历史观强调的是自然界作用于人，认为自然条件对人的历史发展起决定作用，唯心史观只看到人的思维决定一切。马、恩学说则认为人的智力是在改变自然界的过程中发展起来，然后又反作用于自然界，为人类的生存和进一步发展创造更好的条件，从而达到征服自然和正确运用自然规律的地步，逐渐成为完善的社会的人。所以人一方面是自然产物，连同其脑髓在内，另一方面又是社会的产物，最重要的标志便是人与自然、人与人都有某种"关系"，人就是为这种"关系"而存在的。沟通关系的手段最初是语言，语言和意识几乎同时出现，语言是意识的表达。恩格斯说："语言和意识具有同样长久的历史；语言是一种实践的、既为别人存在并仅仅因此也为我自己存在的、现实的意识。"❷换句话说，语言是意识的形式，意识是语言的内容，它们相互依存，都是人类形成过程中由于需要而同时产生的。猿的脑髓逐渐变成人的脑髓，恩格斯并没有认为劳动是唯一的条件，他的原话是这样的："首先是劳动，然后是语言和劳动一起，成了两个最主要的推动力。"❸人的听觉、视觉、发音器官和脑髓的发展，与人的意识和语言的发展是同步的。马克思还特别指出了火的被发现，推动语言的产生。因为原来人以野果充饥，大概有了火，才有陶制器皿，人们熟食，对脑髓和发声器官的进化都起了促进的作用。

❶ 马克思：《资本论》第一卷 201—202 页，人民出版社 1975 年版。

❷ 《马克思恩格斯选集》第一卷 35 页，人民出版社 1972 年版。

❸ 《马克思恩格斯选集》第三卷 512 页，人民出版社 1972 年版。

总之，意识和语言是人在劳动实践中进一步改变自身的表现，这样，意识、语言以及人与各方面的“关系”经长期地、难以觉察地向前发展以后，才有可能产生艺术前的艺术。人由自然之子成为社会之人，是人成为有心理活动、灵感、想象、意识的动物的关键。

重温马克思主义的这些理论非常必要。由于心理学在中国曾一度被排斥，心理学恢复以后，各式各样的心理学如雨后春笋。文艺心理学成为热门，民间文学理论研究中的心理因素的分析经常被放置在极为重要的位置。但必须指出，排斥心理学并不是马克思主义本身的过错，而是人们对它的误解。马、恩所说的与语言同步产生的意识，难道不包含心理因素？只是当时他们没有运用“心理”这个词，而用了更为广泛的“意识”。他们所说的“意识”既有早期人类的简单的心理活动，也是指当时对自然威力的崇拜心理和信仰。他们有时把思想、观念、意识同时使用。如他们共同认为：“思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。观念、思维、人们的精神交往在这里还是人们物质关系的直接产物。”❶因此，研究民间文艺心理学，不能不了解马克思主义的关于人的起源的理论。

❶《马克思恩格斯选集》第一卷 30 页，人民出版社 1972 年版。

5. 艺术起源于劳动的“中介”是什么？

如果以为一切艺术形式都直接从劳动中起源，这种理解未免过于简单。马、恩并未这样说。劳动产生了人本身，也有语言和意识，才初步具有产生艺术的条件。那么语言和意识可以说是两者之间的中介。社会的人的形成，便能从事更复杂的劳动，进行更高级的思维活动。“由于手、发音器官和脑髓不仅在每个人身上，而且在社会中共同作用，人才有能力进行愈来愈复杂的活动，提出和达到愈来愈高的目的。劳动本身一代一代地变得更加不同、更加完善和更加多方面。除打猎和畜牧外，又有了农业，农业以后又有了纺纱、织布、冶金、制陶器和航行。同商业和手工业一起，最后出现了艺术和科学；……”❷这里所说的艺术，已不同于艺术前的艺术，而是由发生期艺术到所谓纯粹艺术的一种过渡形态，已具有一定程度的审美观念，但又未完全摆脱原始艺术的功利目的。这时，人类的意识活动已相当活跃而表象化，给人的印象，似乎人脑在决定世界的活动，

❷《马克思恩格斯选集》第三卷 515 页。

劳动似乎退居于很次要的地位，它的作用以致被后来文明社会的人所遗忘了。他们把一切都归功于大脑的指挥，久而久之，便习惯于用思想、思维、意识来解释一切，唯心主义世界观由此产生。艺术起源的巫术说、游戏说、思想与情感说等等，归根到底，无不是艺术起源于人的头脑，或人的心灵的词句的变换。这些起源说，都存在一定的道理，但按马、恩的意见，这都不是根本的，只有劳动虽不是直接的，但却是根本的。它是通过人的大脑思维和视觉、听觉、嗅觉、味觉等器官体验为中介，在社会实践中产生了艺术的感觉。而器官，如前所述是自然的产物，又是在劳动中得到进化完善的。根据这一点，心理因素只是中介，而不是决定性的因素。但人的心理活动有各式各样的，求爱的心理是产生情歌的直接动因；原始宗教信仰是产生原始神话的直接动因；而庆丰收歌舞的直接动因却是劳动；表现战争内容的动因与上述均无关系。这些直接的动因在不同形式、体裁、内容的作品中是可能不完全相同的。各类起源说的解释，具体到某种作品有一定的道理。然而马克思主义解决的不是具体的，而是总体的、根本的艺术起源于劳动。

6. 普列汉诺夫对马、恩有关理论的发展和缺陷

普列汉诺夫在他的名著《论艺术》(没有地址的信)一书中，反复论证了劳动先于艺术。

首先，普氏认为原始部落原始的劳动歌的节奏很鲜明，这决定于生产动作的节奏。不但在原始部落各种劳动有相应的歌，就是从文明民族中，劳动节奏也伴随着有相应的劳动歌，如船工歌、夯歌、抬重物歌等等。普氏说："诗歌的产生是由精力充沛的具有节奏感的身体动作、特别是我们称之为劳动的身体动作所引起的；这不仅在诗歌的形式上是正确的，而且在内容上也是如此。"

其次，普氏批判了游戏先于劳动之说，相反他认为，游戏是劳动的产儿，先于游戏。由于生活的需要人们去劳动，而各种形式的游戏往往都是以某种劳动为原型的，因为这种劳动和游戏的关系在时间上是有先后的。他以爱斯基摩人猎取海豹为例，正确地描述了猎手模仿动物动作的冲动，从而创造了猎海豹的独特的舞蹈。他说："这里是什么决定着舞蹈的性质，即游戏的性质呢？是严肃的工作

的性质，也就是狩猎的性质。”他又以战争舞为例，说明是为了再现战争的冲动而有了此类舞。因此，他强调指出：“追求功利目的的活动先于游戏，游戏是它的产儿。”

普氏有时将劳动与功利目的相提并论，有时功利目的中包含了劳动的冲动。从广义上说，战争与狩猎一样，都是原始部落进行自卫和生存的需要所进行的活动。原始部落的人决不会为游戏或舞蹈去进行劳动和战争，而是相反，普氏总称之为功利目的。因此，他进一步认为，功利目的先于舞蹈或游戏。“最初是真正的战争和战争所造成的对优秀战士的需要，其次才是为满足这个需要的战争的游戏。”

普氏对马克思主义艺术起源论的贡献并不在他提出了多少新理论，而在于他用众多的例证、充分的资料论证马、恩艺术起源于劳动的正确，并进而提示了原始部落创造艺术的功利目的在先。功利目的的提法，是在劳动起源说的基础上的进一步发展，其核心是可取的。但他忽略了心理因素的直接动因，把问题弄得过于简单化、绝对化了。就其思想体系言，属于马克思主义范畴，对马克思主义美学和文艺理论的建设有不可磨灭的功绩。

7. 几种神话起源的观点

① 起源于原始思维

有研究者提出，原始宗教就是原始意识，也就是原始崇拜，“不仅是宗教的萌芽，而且是道德、艺术、哲学和科学知识的萌芽”，是各种意识形式的混沌的整体。将自然力人格化，形成神秘的超自然力量，如果再赋予社会属性，那就是宗教观念；“灵魂”如独立于肉体，也属于宗教观念。所以原始意识，即原始崇拜，包含了宗教的萌芽。

为什么说原始崇拜也包含了艺术的萌芽呢？因为“在原始社会中，艺术由物质资料的生产所决定，直接表现为艺术是生产的一个环节和部分。原始时代的人们并不认为舞蹈、音乐、美术是生产之外的另一类活动，而认为它们就是生产的一个必要环节”。不了解原始民族的生活，对这一理论也许不易理解。现举一独龙族狩猎之前的活动为例加以说明：

他们用包谷、荞麦等面粉，做成虎、豹、熊、野牛、野猪、鹿子

等野兽的模型，到猎场后，用竹杯盛满酒，和各种动物模型放置于一棵树前，献祭山神，又将各人的毯子和衣服铺在地上，齐声唱着祷告的调子："司野兽之神啊！请听我们的祷告吧！我们将带着的酒和面做的诸兽呈献上了，请你收下吧！我们是来打猎撵山的，我们以上述诸物换取野兽，熊换熊，虎换虎，野牛换野牛！一定也不亏你呀！求求您放出您的野兽吧！"祷告完毕举行弩弓竞射以占卜山神是否放出他的野兽。其法是在50米以外，砍开树皮，以木炭画成各种兽形，张弩就射，若中图上的野牛，则认为是日可以猎获野牛。中什么就会猎获什么。❶

这个例子再生动不过地说明这些动物塑像、歌唱、绘画就是独龙族的原始艺术，又是他们狩猎劳动的一个生产环节；也是一种生产手段。"把自然力人格化的原始崇拜观念，是一种催化剂，它使生产活动在人的意识中能动地升华为艺术形象和艺术活动，反过来又使艺术活动被当作直接的生产手段和环节，包含于生产过程之中，生产、艺术、宗教三者统一在一起形成'混沌的整体'。"❷

这一见解很精到，不仅没有忽视艺术起源（自然包含神话在内）与劳动生产的关系，又没有陷于机械唯物论，并强调了原始崇拜观念（通常又称为原始信仰）在把生产活动升华为艺术时所起的"催化作用"，比较合理地解释了生产劳动、原始信仰（萌芽状态的宗教）与原始艺术三者之间浑然一体的关系。

② 原始神祭的产物

有论者认为神话的产生必须具备三个条件：

第一，必须出现神，而神的出现又应该在灵魂观念之后。神并不与原始宗教观念同时产生，但却是原始宗教观念的产物。

第二，语言必须具备一定的表达能力。

第三，有巫师，他们是原始神话当之无愧的作者。"没有他们的再创造，神话顶多只能是初民口头的片言只语而不能成其为一种'作品'。"❸

我理解，这三个条件中第一个是主要的。但持这观点者又有自相矛盾之处，在同一文中又说神话"不是观念的产物，而是初民劳动的产物。这劳动不是别的，这劳动便是神祭"。这颇让人费解，怎么

❶ 根据《云南省怒江独龙族社会调查》（七），全国人民代表大会民族委员会办公室编，1956年版。

❷ 这一观点见伍雄武：《原始意识和哲学、宗教、道德、文艺、科学的起源——云南少数民族原始意识的研究》，载《云南社会科学》1987年第2期。

❸ 见黄惠焜：《论神话——神话的产生及其分期与分类》，载《神话新探》，贵州人民出版社1986年版。

可能又是观念的产物，又是劳动的产物？如果指的是精神劳动，其实质不仍是一种“观念”吗？其实，这一观念的核心在此：“神话必定是神祭时人神的对话，必定是神祭时巫师的语言遗存。”换句话说，神话乃神祭的产物。那么原始人为什么要祭神，他们最早最原始的神是什么神呢？此文没有明确谈到。

③ 神话发生的时代条件

有论者从六个方面考察了神话发生的时代条件：

其一，母系氏族社会是神话的摇篮，也是神话发生的基本条件，并随着氏族社会的发展而丰富发展。当氏族社会解体，原始神话也就失去了生存的土壤。氏族社会的各种特征，既是神话反映着的现实，又是促使神话发生的因素。

其二，氏族社会婚姻形态是原始神话应运而生的时代条件之一。

其三，语言不但已形成，并且有“反身性”，即在人类的交往中，既能谈论周围的事物，还必须具备谈论自己的能力。

其四，原始先民的思维与心理必须发展到一定的高度，才有产生神话的可能。神话，是他们用虚幻的、非现实的结论解释现实中遇到的问题的一种原始文化形式，也是幻想征服自然的产物和情感宣泄的产物。他们的形象联想格外丰富，而又不能抛弃不合理联想所得出的结论。“恰恰就是在人类思维和心理发展的这个特定历史阶段内，神话才能发生，并且迅速成长起来。”

其五，图腾意识发展到图腾崇拜时，随着图腾崇拜的兴起和发展，图腾制开始衰微。此时，图腾被神化，关于图腾祖先的神话才有可能产生。所以，“神话的发生与原始宗教的发生、发展状况密切相关。”

其六，神话发生的文化基础有最早的动植物传说故事，原始的音乐、歌谣、舞蹈、造型艺术，萌芽状态的科学、巫术等。“神话从这个基础上诞生，又反映了这个基础。”❶

过去，研究神话的发生或神话的起源，多限于直接的动因，所以集中在神话与原始宗教的关系上论述较多。上述六个方面，相当全面地涉及神话发生的社会条件及原始初民的心理条件以及原始文

❶ 以上六点，均见程蔷：《神话发生的时代条件》，载《神话新论》，上海文艺出版社 1987 年版。

化的氛围等，对原始思维、心理的分析有独到之处，并区分了图腾制、图腾意识、图腾崇拜的不同含义。但是，除了氏族社会是神话发生的现实基础之外(即作者说的基本条件)，其他五个方面，其实都是这一基本条件所派生的，并属于上层建筑范畴之内，它们对神话的发生所起的作用究竟是有轻重主次之分还是平起平坐的呢？而第六个方面文化基础所包含的诸种因素，与神话的发生是否又有共同的条件。虽然该文作者多次强调了原始宗教与神话两者的发生、发展关系密切，但究竟是怎样的一种密切呢？似乎颇为含糊，并带有多义性，难以揣摩。

④ 神话不可能直接起源于劳动生产和社会生活

有学者说："神话的产生，归根到底是对自然界和社会生活的一种幻想、一种不自觉的艺术加工，所以它反映了过去的劳动生产、社会生活，是'历史的影子'。"❶这在原则上无疑是对的。思想、观念、意识是物质基础的反映，这是一切意识形态的共性，但神话的奇异、怪诞和虚幻，无论如何不能说都是现实生活的直接而正确的反映。神话有其不同于其他原始艺术的独特个性。原始壁画上的动物、太阳、月亮、星星、人等图形，即使带有明确的功利目的和巫术性，但那上面的形象有的却跟实有的物象是相似的，在手法上写实的色彩很浓。比如图腾祖先的传说，将某一种神视为人的祖先，这无疑是怪诞的，而原始民族对图腾的图画，却不给人此种感觉。"如旧石器时代晚期西欧各洞穴出土各种工具，法国比利尼(Pyrenees)一带及西班牙北部诸洞的壁画，一致地作野牛、麋鹿、野马等动物的描写，就是当时各图腾集团使用宗教咒术的痕迹。西班牙东部柯古鲁(Cogul)壁画所表现的人物跳舞，也是当时人们举行图腾仪式中舞蹈的反映。"❷又如云南省哀牢山上段南涧彝族自治县南境虎街附近有一座山神庙，"正壁中央上端绘有以红土为底版的一个黑色大虎头。虎头左下侧起首依次绘虎、兔、穿山甲、蛇、马、羊；右下侧起始绘猴、鸡、狗、猪、鼠、牛"❸。逢大祭之日，要由男巫女巫扮演十二兽神舞。"舞蹈的主要情节，是由为首女巫带头表演仿效十二兽的声音和动作"❹，以象征十二兽神的降临。图腾传说和图腾艺术(绘画、舞蹈)都是集团成员对猎取对象的意识化的结果，但前者虚妄，

❶ 朱宣初：《论神话的产生》，载《思想战线》1982年第2期。

❷ 岑家梧遗作：《转型期的图腾文化》，载《中南民族学院学报》1984年第1期。

❸❹ 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》第87页，民族出版社1980年版。

后者却写实。劳动歌谣无疑直接产生于劳动，同原始神话传说更加有区别。以上说明，神话在表现形式上不是写实的，因而不可能是劳动生产和社会生活的直接的、正确的反映，而是主观、荒诞、虚幻反映。

图腾崇拜是最原始的宗教形态，图腾神话是最原始的文学。原始初民不是为政治目的创造了这种宗教，也不是为审美目的创造了这种文学。它们同时发生，相互混同。原始神话作为原始社会最具有统一性的意识形态，无疑是氏族社会生活的曲折反映，其中，原始初民的泛神观念起了重要的中介作用。这种心理因素，才使神话具有独特的个性，并决定了它的外貌特征。上述第一种起源于原始思维的观点，与我所见不约而同地相近。❶

对神话发生学假如进一步深入研究，对美学发生学和艺术起源研究有可能提供有益的启发。正因为远不是终结，无论是本书介绍的，或我本人所作尝试，都仅仅是刚起步。

❶ 这一观点在拙著《神话的起源》一文有较具体的阐述，该文载《神话新探》及《神话学的历程·附录》。

8. 神话与诗

这里所说的神话与诗的关系，主要不是指经常被论者所提及的某些名诗人对神话和题材的借用。那些当然应该属于神话对后世诗人及诗影响的论题，因为过去谈得较多，这里便从略。在此拟从发生学的观点介绍两种过去鲜为人问津的研究：一是诗歌的兴和神话的关系；另一是《天问》与少数民族的原始性创世史诗（神话史诗）有没有某种内在的联系。

① 兴的起源

从艺术方法、形象构成、形象思维、修辞手法研究诗歌的比兴，学者们做了大量富有成效的工作。赵沛霖所著十九万言的《兴的源起——历史积淀与诗歌艺术》❷（以下简称《源起》）一书另辟途径，对“兴”的起源、发展以及它给诗歌艺术带来质的飞跃，作了具体考察。该书对原始兴象与宗教观念、内容之特殊关系的考察，证明了那些原始兴象的物象（如动物、植物等），同时也是具有神话意义的物象。

❷ 中国社会科学出版社 1987 年版。

先从《吕氏春秋·古乐篇》葛天氏八阕乐歌说起。（原文见本章第三节《古人直观之猜测》）。这一资料常被论者引用以说明古代

诗、乐、舞三位一体的关系。《源起》一书另有新见，认为秦民族的传说中的始祖伯益是禹时畜牧业的发明者。传说他有种种“总禽兽之极”的本领。《汉书·地理志》：“伯益知禽兽”。《汉书·蔡邕传》：“纵声于鸟语”。《史记·秦本纪》：“佐舜调驯鸟兽，鸟兽多驯服……舜赐姓嬴氏”。又说他是女脩吞玄鸟陨卵所生。所以“八阕”中的玄鸟乃秦民族的祖先神。所歌颂之帝，是由东迁居西方的鸟国尊神少昊。该书作者分别对“八阕”的内容进行了考证和疏解，认为这是秦民族带有史诗性的诗歌，歌颂了他们民族的图腾神和创世始祖的伟大业绩，子孙为此对天神、土地和祖先充满了崇拜和敬畏。“它以原始诗歌的形式简要而比较完整地记叙一个民族的开创史，其中与很多古代神话传说、民族历史密切相关，内容十分丰富。”(157 页)与《玄鸟》和《生民》有相同的性质。这首诗虽然杂入了后代的思想和语汇，但本身却是一首原始诗歌，反映的是原始社会的生活内容，表现方式是“直言其事”。(180 页)没有达到通过形象化的方式来把握和反映现实。兴的出现，才使“诗歌的组成因素发生了重大的变化”，“外物逐渐成为寄托主观情志的物象，于是才使主观思想感情的客观化、物象化有了可能。”(184 页)

对诗歌有如此重要意义的“兴”的源头究竟在哪里？该书作者认为是原始宗教中的图腾崇拜观念与图腾物象及与之相关的神话。

《诗经》有很多以鸟类为“他物”作起兴的作品，内容却是怀念宗族故国、祖先父母，如《邶·燕燕》、《邶·凯风》、《唐风·鸨羽》、《小雅·小苑》、《小雅·黄鸟》、《小雅·伐木》、《小雅·鸿雁》、《小雅·沔水》、《小雅·小弁》、《小雅·小旻》、《小雅·緜蛮》……他认为这不是偶然的，而有某种观念内容为基础。这与古代一些神话传说中反映的鸟图腾崇拜相联系。他把《吕氏春秋·音初》所记殷民族始祖诞生神话与《燕燕》一诗相比较，前者所记北音之始的“燕燕往飞”体现了“以歌咏鸟类来寄托怀念和向往祖先之情，是鸟类图腾崇拜观念和感情”的突出表现。后者以“燕燕于飞”起兴，说明与前者的继承关系。(19—20 页)王国维《北伯鼎跋》考证，“邶之为燕”，也是殷民族的发祥地，《燕燕》出于邶，也就是出于燕。

对以鸟起兴，闻一多早有论证：

三百篇中以鸟起兴者，亦不可胜计，其基本观点，疑亦导源于图腾。歌谣中称鸟者，在歌者之心理，最初本只自视为鸟，非假鸟以为喻也。假鸟为喻，但为一种修辞术；自视为鸟，即图腾意识之残余，历时愈久，图腾意识愈淡，而修辞意味愈浓……❶

❶《闻一多全集》第2册第107页。

上述《诗经》诸篇，本有闻氏所指出的“图腾意识之残余”，后人因为此种观念的淡化，长期以来便只以一种修辞手法看待。《源起》一书，从兴的发生角度力图恢复兴之本来意蕴，这不仅对诗的研究有意义，对于神话的影响研究也具有一种开拓精神。鸟类图腾崇拜的原始宗教观念及其神话，被移植和运用到诗歌中，采取了兴的形式，说明兴起源的本质“深刻地反映着诗歌艺术与宗教观念和宗教意识之间的内在联系”。(23页)我认为，同时也是与古代神话存在着内在的联系。

《源起》一书用同样的原则论证了鱼类兴象起源于生殖崇拜；树木兴象起源于社树崇拜；虚拟动物兴象起源于祥瑞观念。该书很有兴味地揭示了诗歌艺术同原始宗教及神话的深层关系，又一次从一个新角度充分肯定了神话作为人类文学艺术源头的历史地位。

②《天问》是拟史诗

为什么历来文学史家都把《天问》看作是一篇很奇特的诗？那是因为他们不了解中国南方少数民族的神话以及以神话为主体的原始性创世史诗。日本学者有的很关注中国南方少数民族的民间文学，对《天问》的作者反而提出了颇有启发性的见解，如说它“乃古代史诗的传承歌辞”，(星野清孝)或说“《天问》并非一人一时的创作文艺，而应是楚国社会里所形成的一种口诵古史诗。”(伊藤清司)❷。要了解《天问》的内容和结构为何那么独特，独特到有的楚辞专家怀疑它不是屈原所作，只从中原文化的眼光去考察，确实很难弄懂，必须把目光转向南方少数民族的文化。

❷转引于家井真《〈楚辞·天问篇〉作者考》，载《神与神话》，台湾联经出版事业公司1988年版。

秦家华早在1981年便注意到这个问题，他的《〈天问〉与云南少数民族神话》❸一文便把《天问》上半段部分神话(下半段为历史传说)与云南少数民族的神话(包含神话史诗)作了具体的对比。大体上涉及这几方面的内容，很有参考价值。今按顺序摘要如下：

❸载《思想战线》1981年第1期。

其一,《天问》:遂古之初,谁传道之?上下未形,何由考之?冥昭瞢暗,谁能极之?冯翼惟象,何以识之?

纳西族史诗《创世纪》:天地还未分开,先有了天和地的影子;日月星辰还未出现,先有了日月星辰的影子。

其二,《天问》:明明暗暗,惟时何方?

景颇族史诗《穆脑斋瓦》有这样的内容,一对天鬼(鬼即神)接替父母继续创造世界,在决定世界究竟应该是白天还是黑夜时,发生了争执,智慧的天鬼出了一个主意,一半白天,一半黑夜。从此才分出了白天和黑夜。

其三,《天问》:阴阳三合,何本何化?

彝族史诗《阿细的先基》:云彩有两层,云层有两张,轻云飞上去,就变成了天,重云落下来,就变成了地。

其四,《天问》:圜则九重,孰营度之?惟兹何功,孰初作之?

怒族神话:以前天地是连在一起的,有个妇女织布时把梭子一甩,就把天地甩开了。

其五,《天问》:八柱何当?东南何亏?

傣族神话:创造大地的天神因叭,用汗泥捏成大象、狮子、黄牛……让这些动物头顶巨石,在天边撑住天空。天神用大犁耙犁地,高的地方成了山峰,凹的地方成了江河。

其六,《天问》:天何所沓?十二焉分?

拉祜族神话:天神厄莎造好天地以后,又造太阳月亮。太阳不会走,厄莎给太阳骑马;月亮不会走,厄莎给月亮骑猪。太阳走一圈是一天,月亮圆一次是一月。

其七,《天问》:羿焉彃日,乌焉解羽?

云南各少数民族都有英雄射日的神话。

独龙族神话:古时有九个太阳,被一位猎人射下了八个太阳。这位猎人死后灵魂上了月亮,据说月亮上的黑影就是他的身影。

以上仅限于宇宙形成。为什么《天问》的问题在少数民族那里都能找到神话式的解答?至少说明屈原所问,当时定有神话的依据。该文本是从比较研究的角度提出问题,事实上已比出了《天问》在结构上与创世纪性质的史诗何等相似,可惜该文作者后来没有将

此研究继续下去。

时隔十年以后，郑丹平发表了《天问——屈原的拟史诗》❶一文，正面提出《天问》与史诗的血缘关系。

❶ 载《思想战线》1991年第3期。

民间创世纪性质的史诗基本特点是脱胎于神话，以神话为主干，是神话的继承和发展，完整的此类史诗几乎记载了一个民族的神话史以及原始宗教的活动，有的大型作品甚至一直延伸到记载民族的历史、生产、文化活动等等，保存了大量的风俗资料。

该文作者谈到，有学者统计，《天问》的前八十七个问题都是关于神话的，大都在《淮南子》一书能找到。以后的问题，“屈原在就夏商周的历史人事发出问难时，仍穿插了不少关于尧、舜、禹、契、稷等各民族创世记式的始祖神话”。《天问》的神话内容极为广泛，天地形成，昼夜分割，日月星辰运行，山川地貌，九州设置，治理洪水，自然与动植物，神山昆仑，人类起源……无不包含。一篇作品，组织进如许神话，且开篇就是天地宇宙之形成，这与南方民族创世纪史诗的结构十分相似。虽然如此，但该文很明确地说，《天问》并不就是史诗。

民间史诗的特点，“在结构上以创世过程为线索，反映了原始人心目中的历史流程”。“运载着一个民族从远古以来历史文化发展的信息。”即非一时一人之作。尽管《天问》具有史诗的某些重要特征，然而毕竟不是民间的集体传承，它体现了鲜明的个人色彩，不像民间史诗随着历史的发展不断增加新内容。《天问》是屈原借历史的酒杯浇心中的块垒。“在一连串的问题中，渗透着鲜明的、强烈的、自觉的政治意识。”《天问》运用了神话，却未受神话思维的支配，而以怀疑的精神向古神话的荒诞离奇发难。《天问》不像民间史诗同一定的宗教仪式习俗相联系。《天问》不具宗教的功能。所以该文提出了一个观点：“《天问》应是屈原创作的拟史诗”。我认为，这比日本学者的研究可能更接近事实。基于此，该文作者猜测屈原生活的楚地可能流传过此类民间史诗。他认为20世纪80年代前期在鄂北神农架地区发掘的《黑暗传》，就是具有楚文化特征的创世史诗之类的作品。

我认为该文作者的猜测不无道理，可是举例不当。湖南土家族

的《摆手歌》便是地道的口头传承的创世记性质的史诗，恰恰也在楚国的范围。而《黑暗传》基本上属于后世道士将神话串起来的唱本，不能说没有一定的文化史价值。假如说那也是史诗，我还存疑。史诗是特定历史时期的产物，《黑暗传》是何时的唱本，似乎未见研究者判定。串起来的神话并不就是史诗。史诗除有神话的内容之外，还必需具备其他多种因素。对此，有关《黑暗传》的研究没有提供更多的可靠依据。

第九章　多维视角的神话学(中)

四　神话分类研究

神话作为一种特殊的社会意识形态,对其进行系统化和理论化的分类研究,是神话学的重要方面。一百多年来,对神话应该怎样分类才能得出整体性和规律性的认识,一直困扰着中外学人。恩格斯在《自然辩证法》一书中对于各门科学的分类提出了一个重要的原则:“每一种科学都是分析单个的运动形态或一系列更相关联和互相转变的运动形态的。同时科学的分类就是这些运动形态本身之依据内部所固有的次序、分类和排列,而它的重要性也正在这里。”(人民出版社版第 200 页)这两句话告诉我们,对一门学科的整体进行分类,首先要对研究对象的各个组成部分有透彻的分析;其次,要从事物内部的运动和发展中考察事物的次序;然后才有可能进行科学的分类研究。分类学是各科学的基础,神话的分类则是神话学的基础。我所理解的神话分类原则:第一,不能用现代人的意识去猜测原始初民和古人的观念,否则就容易将神话的次序倒置;第二,不能静止地考察神话,否则便会以局部代替全体,将发展演变了的神话代表神话的整体;第三,要透过神话的表层现象分析其深层的文化意蕴,否则对一些形态怪异的神话便会作出浅层的理解;

第四，神话是历史的产物，尽管神话反映了原始思维的超时空观，但神话本身决不是超自然条件、超历史条件、超社会条件的产物。如果不把具体的神话放在特定的历史背景下透视，分类势必混乱，或者只能做到形式主义的罗列。目前我们已逐步创造了条件进行综合的层次分类，即将历史、地区、族属、内容、形态等相结合的综合考察分类。我设想，假如真正能做到这一点，就有可能产生另一种以分类学为基础的中国神话史以至世界神话史。

1. 几种不同的神话分类

中国最早对神话进行分类的，大概是茅盾。他谈到两种分类，一种是从神话产生的起因分为解释的神话与唯美的神话两类。前者近于我们现在所理解的原始性强并含有宗教信仰因素在内的神话，后一种以审美为主要目的。所谓“唯美”的神话中，有以历史内容为底本的，又有以历史人物为骨干的两种。茅盾所说的另一种分类是从内容的层次为出发点，分为合理的神话（即原始神话）与不合理的神话（有不同程度的文明化）。❶尽管这两种分类还比较简单粗糙，但其中所包括的若干原则对后学者仍有一定的影响。

比上述略晚的是中国著名人类学家林惠祥对神话的分类。他前后介绍过两种：第一种是他 1933 年融合各种分类标准，另立八类，即开辟神话（含洪水神话）、自然神话、神怪神话、死亡灵魂及冥界神话、动植物神话、风俗神话、历史神话、英雄或传奇神话。这近于现在所说的广义神话。1934 年他又介绍了一种以内容为标准的分类法：一至三类都是对自然现象的解释；四、宇宙起源神话（含开辟神话）；五至六，神、人类、动物的起源神话；七、变化神话（即变形神话）；八至十，冥界、妖怪、英雄与族源等的神话；十一至十二，社会制度、物质文明与历史事件的神话。❷这与上一种分类原则上无大区别，只是个别的顺序有所更改。这些分类主要是以外国神话为根据，在中国国内也产生过一定的影响。

以神话族属进行的分类较为简便易行，有利于各民族神话的比较研究，❸但不易见其整体性和系统性。

近几年，根据神话新资料的不断发掘，从内容分类的有新的发

❶ 参看茅盾《神话研究》第 3—9 页，百花文艺出版社 1981 年版。

❷ 林惠祥：《神话论》，商务印书馆 1933 年初版；《文化人类学》335—337 页，上海商务印书馆 1934 年版。

❸ 见谷德明编：《中国少数民族神话选》，西北民族学院研究所印。

展，将汉族与五十几个少数民族的神话混合一起，分为：宇宙起源神话、人类起源神话、洪水神话、族源神话、天婚神话、天体神话、英雄神话、部落战争和古帝王神话、治水神话、文化神话、生命与死亡神话、其他神话。[1]编者以严格意义的狭义神话观为原则，从横面切入分类为主。

还有一种，是以内容为核心，以历史发展为线索，简括为八类：

第一，人的自然化，即人向自然靠拢，人被自然同化的神话。它们很古老，大约起源于渔猎阶段。

第二，人类的起源，这是世界性的创世神话的基本主题，首次揭开了人类发展史上人定胜天（自然）的第一页。

第三，人化的自然。人与自然的关系，位置发生了变化，人已不甘心当自然的奴仆，而要当自然的主人。他们企图了解自然、同化自然，使自然向人屈服。这一时期的神话中，人类的智慧和才能借助想象的翅膀发挥到极致，令人目不暇给、惊叹不已。

第四，向自然进攻。这一阶段神话的主人公，是各种英雄人物的集中与升华，有长久的生命力。

第五，文化英雄。从狭义神话观考察，此类神话跨越了原始社会的每个阶段，以至到奴隶社会和封建社会初期，很难固定划分时期。

第六，英雄崇拜，由对自然神的崇拜到对祖先神的崇拜，进而发展到对本族英雄的崇拜，是同生产力和社会发展相适应的。这是英雄时期。

第七，从圣入凡，神话向传说转化，由不自觉的艺术萌发了自觉的因素。

第八，史诗中的神话与传说，这是人类用史诗的形式首次对神话传说所进行的系统化、文学化的加工。[2]

此说因受该丛书性质和篇幅的限制，未能充分、深入地展开论述。而且各大类之中的小类分得亦不够全面而细密，只能说是很粗略的提要而已，离完善尚有较大的距离。

到目前为止，我所见到的中国神话分类研究用力最多者，乃《中国上古神话》[3]（以下简称《神话》）一书。

[1] 见陶阳、钟秀编：《中国神话》，上海文艺出版社 1990 年版。

[2] 见拙著：《中国古代神话与传说》，天津教育出版社 1991 年版。

[3] 刘城淮著：《中国上古神话》，上海文艺出版社 1988 年版。

2.《中国上古神话》

《中国上古神话》的作者刘城淮是中国当代很有成就的神话学家，研究神话已有近三十年的历史，他对中国龙、凤、麒麟的模特儿的考证，曾产生过一定的影响，还发表过不少神话研究论文，为《中国民间文学大辞典》撰写过神话条目。他的《中国上古神话》一书，是他多年研究中国神话的一个阶段性的总结，也为他继续撰写《中国上古神话通论》作了资料和理论的准备，很能代表他本人重要的转折阶段。

① 总体构思

该书作者以马克思主义为指导，以汉文古籍的神话资料为主干，以中国各少数民族神话为补充，以外国神话为参考，纵述了旧石器晚期到奴隶社会中期这一漫长历史时期的神话发生、发展的过程。他认为，这个时期的神话是随着社会的发展而发展的，并经历了三个重要阶段：

第一个阶段，是以描述自然现象为主的神话。他认为，这一阶段开始于旧石器晚期，相当于中国的“山顶洞人”时期。那时，人类的生活以采集天然产物为主，人工的制品是一种辅助工具。大自然统治人类，人类依靠大自然而生存。此时，人烟稀少，民族不多，大自然便是他们创造神话的主要对象。他称这个时期的神话为自然性神话。过去，研究者所理解的自然神多限于天体日月星辰之类，《神话》一书因把自然性神话作为一个阶段，几乎将天空、地上凡与人有关系的动植物、天体、自然气候、山川地理、宇宙三界之来源的解释等都包括在内，是有机生物、无机世界一统的大自然。这一时期的神话，该书多以《山海经》所录为主，并认为这是母性氏族社会的作品而不够成熟。

第二阶段为新石器的早、中期，相当于中国仰韶时代，距今一万多年至五千年左右。此时，除了无组织的“第一个自然界”，人类开始创造经人工改造和加工的“第二自然界”。不仅渔猎比较繁盛，并开始有畜牧业，有原始农业经济和制陶业。母系氏族社会由鼎盛到衰落，对偶婚流行，父权萌生，出现了人类社会的第一次大规模的社会分工，氏族酋长的作用愈加突出，人们开始向大自然作斗争、索

取。《神话》一书将这一阶段的神话命名为“自然社会性神话”。我理解，他意在突出人类与自然的关系中，社会性的因素愈益增强。此时的神话作品所折射的，由女性为主，到女性、男性并出，过渡到以男性为主。他认为这是中国神话的鼎盛期，并将“夸父追日”、“后羿除百害”、“鲧禹治水”、“女娲除百害”等等作为这一阶段的作品。

第三阶段是新石器时代的晚期到奴隶社会的前期，即相当于考古学上的龙山文化时期到殷商之初，距今约四千年左右。这个时期，人类的斗争已经不只是大自然，还有人与人之间的各种错综复杂的关系；因为自然斗争和社会斗争相互纠结，而且社会斗争的结果还直接影响到人类的生产活动。他引用了恩格斯在《反杜林论》的一段话来说明此时社会性神话产生的历史必然：

> ……在自然力量之外，出现了社会的力量——与人相对立的社会力量，这种社会力量，在人看来，也是和自然力量同样的奇异。并且最初也是同样的无从索解，它也像自然的力量一样，以同样的表面上的自然的必然性，支配于人之上。最初仅仅反映自然界神秘力量的幻想型式，现在又获得了社会的属性，而成为历史力量的代表者。❶

❶ 恩格斯：《反杜林论》第311—312页，人民出版社 1971年版。

恩格斯这段话是谈宗教神的两重性的。由于该书作者经常将神话学和宗教学相结合论证，因此同样适用于神话研究。恩格斯在注文中还批评了在此之前的比较神话学片面地将神话作为自然力量的反映而忽略了神的形象具有自然力量和社会力量的两重性，因此造成神话学的混乱。《神话》一书以恩格斯这段话作社会性神话的理论基础，非常确切。这一阶段神话的明显变化是男性占绝对的主导地位，初期女性为主的神话不是转化为男性，也要给女神搭配一位男性配偶。此一阶段的神话，社会现实性增强，荒诞神奇性削弱。

对任何事物的阶段论都不可能一刀切，早期神话的遗容总是会不断出现在后期神话之中。因此，该书作者说：“故现存的自然性神话，不再是那一阶段的作品了，而属于整个上古时代，并融有后世的因素。”（第 3 页）他的指导思想是：“遵循‘存在决定意识’的原则，踏着历史的足迹，结合上古社会的进程，按照上古神话发展、变化的脉络”（《序》）在整理工作中力求全面、系统地由表到里。

这是一部近六十万言，融学术性、知识性、工具性于一体的著作，在体例上的结构由四部分组成：1. 神话原文；2. 注释；3. 译文；4. 说明。前三个方面，体现了作者所掌握古籍的广泛。作者对神话的论析是用“说明”的方式表达的，深入浅出。

② 无知与理想的统一

该书作者认为：“自然性神话，是上古人民对大自然茫然无知与幻想支配大自然的产物。”也就是无知与理想“两种精神状态交融、对立矛盾”的统一。（第 3 页）这一阶段共有动物、地理、气象、天文、宇宙五大类，每一类又分若干小类，也许因为人类脚履大地，须臾不能离开，所以其中地理神话的类别最多。每类中每个神话皆以一神话形象为中心，按历史的前后理出该神话散见于各种古籍的资料，从而给读者以较为完整的印象。每遇材料不足者，作者加以说明，不乱加揣测或补充。偶有猜测，力求合乎神话自身发展的规律。

如“河伯为善恶”一节，他借助较丰富的资料颇为充分地论析了黄河之神河伯为何能上升为一般的河神乃至水神之长，后由司河发展到司雨以至却鬼，既为善，也作恶。

《酉阳杂俎·诺皋记上》有：“河伯……人面鱼身。”这是最早的水神，多为鱼鳖之形。《山海经·海内北经》曰：“冰夷人面，乘雨龙。”冰夷即冯夷，河伯之名，此时已有人的成分。再后，“冯夷以八月上庚日渡河溺死，天帝署为河伯。”（《九歌·河伯》洪补引）至此便完成了人格化。以后便不断升格，统管河、雨、水，既保丰稔，又泛滥成灾。到中古时期才被龙王所取代。这方面他所引用的资料，层次分明。从中读者还能悟出一点，即居后的古书所记的神话未必比居先的古籍资料所记的神话必晚，如果根据神话进入文字的辑录史来判断神话的产生和发展，有时是很不准确的。《神话》一书对此深得要领，作者是从神话的内容出发作时间的判断。

该书作者还有一重要发现，即河伯乃是由女神转化为男神。这方面的材料其实只有一条：“河伯姓吕，名公子，夫人姓冯，名夷。”（《后汉书·张衡传》注引《龙鱼河图》）文字记录很晚，并未说明河伯为女性，不仅是男性，且有配偶，其配偶之名便是早期河伯之名。他做了一个大胆的判断：“河伯原为女神，后来才转化成了男神，《龙鱼

河图》之说即透示了这一演进过程，只是作者不了解个中缘由，遂根据一夫一妻制社会的婚姻情况，把女河神与男河神配为夫妇了。自然神中，凡是有一夫一妻的，基本是这样发展来的。”(108 页)假如不掌握神话演变的规律，岂敢如此断言？这条不起眼的资料，很容易从眼前滑过去。男性化以后，又因河伯是殷人的河神，殷人建立了中国当时最强大的国家，河伯有可能升为诸河之主。

宇宙大神盘古，学术界讨论了几十年，仍然见仁见智，该书作者通过各民族同类神话的比较，才断定这一神话融合了神话从产生到发展(即自然性神话、自然社会性神话、社会性神话)的三个阶段的因素，最后才成为自然性神话的一个总结。(204 页)他认为宇宙神话包括开辟神话、天庭神话、大地神话、幽都神话、四方神话。我以为，若照顾到历史顺序，是否以大地、四方、天、幽、开辟更接近本来面目。

③ 从对自然的征服到对自然的防御

第二阶段是自然社会性神话。《神话》一书将其分为两大类：一种是进攻大自然的神话，又称生产神话；另一种是防御性神话，又称除害神话。前者大部分是原始的物质文化的发明创造神，如火、弓箭、网罟、舟车、畜牧、农业、作陶、制酒、造室、做衣等等。另有一种兼有物质文明和精神文明的双重功能的神，如数学之神、天文之神等，神的活动并不是直接从事生产产品的活动，但这方面的神话却反映了上古时期人们在征服自然的过程中所达到的科学水平，至少是前科学或准科学，很有价值。后世系列著作中的神话，也就是神话繁荣期流传下来的精华，该书大部分归为防御性神话，如精卫、治水、追日、逐疫、医药、除百害等等，女娲和西王母的后期活动以及鲧、禹、夸父、后羿都是这类神话中最活跃的形象。

该书作者在论析上述神话时，大体上有三个特点：对于常为人提及的神话，对其含义极力挖掘得更深些；对于广泛到妇孺皆知并脍炙人口的神话形象，下大力广搜资料，为其立传，使伟大的形象给读者留下更深刻的印象；再有一种是鲜为人知的神话，便更加值得注意。下面略举数例以窥全豹。

例一：“火神掌火”一节，他正确地作了概括：“早期的火神是掌

握自然火的，后期的火神则主要是掌握人工火的。”火神的演变，根据民族学资料，可知大约经过动物神——女神——男神这么几个阶段。他提到，高山族的火神是乌胡古鸟；传说老鼠给拉祜族送来了火；傣族传说称螳螂教人从石头取火。我从布依族的神话，还发现他们的火神是一只猴娃崽……《神话》一书从古籍中整理了三位火神的资料，即祝融、炎帝与燧人。他认为他们出现于不同的历史阶段。祝融神话的始作者，他说是楚人。“灶神祝融是老妇。”（《太平御览》卷五二九引《五经异火》），“融”从“虫”，透露了祝融原为物神，后为女神。变为男神是父权确立以后的事。《路史·后纪三》说炎帝时期能广泛将火用于生产、生活：“修火之利，范金排货，以利国用，因时变煤，以抑时疾，以炮以焘，以为醴酪。”据此，他判断，炎帝显然晚出，并取代了祝融，“炎帝者，太阳也。”（《白虎通·五行》）地位无比崇高。他认为，燧人钻木取火实为炎帝演化而来。此为对常见神话的新解释。

例二：《神话》一书所说数学之神与天文之神两类神话，应属于地道的科学神话，鲜为人知，说明中国的数学、天文学自古以来就很发达，其渊源可一直追溯到上古神话。上古人们的数学观念和天文知识，是他们在渔猎和农业生产中积累起来的智慧之果，用神话思维的形象加以折射。他说：“我国的历法，大约出现于父系氏族社会，至商代就比较完整了。”又说：“历法是上古天文学的最高峰，全面、系统地概括了当时人们对天文规律的认识。”（331 页）尽管这方面的神话资料较之其他神话数量不多，正因为如此，便更加珍贵。

例三：“鲧、禹治水”，大概是上古神话中在后世流传最广泛的，也是学术界研究最多的，再要弄出点新意，难度极大。当我阅读这一节时，对该书作者搜集之广、用力之深十分赞佩。在此，我只打算用一些不精确的数字来说明问题。据我计算，此节神话正文的资料约一百一十多条，还不包括“说明”中所引的例证。该书各种文字合计约六万言以上，是全书所列神话品种中占篇幅最长者。仅此一节，引用各种不同性质的古籍五十种左右。而对大量的资料，他并不是像流水账一般加以罗列，而是根据他的整体构思，按照历史发展、变化的脉络加以梳理、注释和论析。鲧先禹后，重点在禹。由禹

的出生、神性、除害、治水、发展生产、婚姻、得子、大会群神、巡视、平定天下、铸九鼎到崩于会稽。他力图利用前人的记录为古代这位无与伦比的英雄人物立传，以证明中国上古神话不但丰富，而且有不少悲壮动人的诗篇，鲧、禹神话便是众多辉煌篇章中最杰出的作品。

④ 社会生活的投射

第三阶段的社会性神话有两个来源：一个来源于越来越错综复杂的社会生活和社会斗争，该书作者说，这时期的人们“是为了解决社会矛盾，加强社会斗争，美化人民生活而创作出来”(508 页)神话。另一个来源是为适合新社会条件的需要而被改造的自然性神话。这一部分神话，《神话》一书共分为人类诞生、文化、爱情婚姻、群体关系、阶级斗争五大类。其中第一类最为复杂，包括图腾神话、神与“物”结合生人神话、出人神话、造人神话与再生人类神话，其中相当多的一部分在第一阶段已经产生，如图腾神话。人类再生神话是此类中最晚出的，他重点论析了女娲、伏羲生育、创造、再生人类的神话。他对古籍所载到现代南方各少数民族之中流传的各种变体异文作了综合考察，发现该神话的社会沉积层相当厚重，用任何一个社会发展阶段都无法解释清楚。他说：“既有旧石器中期的乱婚制，又有封建社会的剥削制，所描述的人物，既有开天辟地的创世神，又有观音菩萨，相当庞杂。”但他断定其基干“始作于新石器时代后期”，因为洪水之灾到原始农业社会给人们必造成难以磨灭的深刻印象，而再生人类的祖先(兄妹或姐弟)的生产活动多是经营农业，并有了男性家长的出现。对乱伦的血缘婚在观念上已难以肯定，故几经周折。他对这一组神话给予很高的评价：“女娲——图腾，女娲用土造人，伏羲与女娲用土造人，伏羲与女娲再生人类，先后承接，组成了一部人类诞生的史诗。”(573 页)他认为“完全可称为全世界罕见的最完美的人类诞生神话”。(573 页)

颇有意味的是他在阶级斗争神话中，发现了黄河流域和长江流域各自都有文学史上最早的“清官”故事。前者是皋陶，后者是孟涂。皋陶知者甚多，孟涂也许因为是巴地之神，提到此神的较少。

《白虎通·圣人》说皋陶“决狱明白，察于人情。”《论衡·是应》曰：“觟鴸者，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。故皋陶敬羊,起坐事之。”皋陶作为阶级社会初期的刑狱之神,本是为奴隶主服务的工具,为何在神话中受到赞美呢?该书作者认为这“是继承了上古人民的思想感情”(771 页)。此为一面。另一面,我认为作为新兴奴隶主的刑狱之神,必然是以正面的形象出现于神话。这两方面在新旧交替时期是可以结合的。

⑤ 意义

《中国上古神话》一书分类之细之广之深,倾注了作者长期艰苦的劳动。确如作者在《后记》中所说,“宠辱皆忘”,用心求索,学风严肃谨慎。该著即使不是严格意义的中国上古神话史,实际内容包含了不少史的成分。此书的出版,为广大读者贡献了一部雅俗共赏的神话作品,为专业研究者提供了丰赡的确凿可靠的神话资料,也为中国神话史的上古部分作了很有价值的注释和解说工作。

3. 对创世神话的分类与研究

创世神话属于神话中的大类,包括宇宙开创、种族来源、人类诞生和文化创造几方面的内容,说它是神话的主体完全可以,而且历史的跨度也很长,从最原始的神话到步入文明社会之始的神话,每一个神话发生、发展、衍变的阶段,都能找到它的踪迹。对于这一大类神话的研究,即使不是对全部神话史的研究,也是对局部神话史的研究,其难度可想而知。中外学者对此类神话不乏论述,但无专著问世。陶阳、钟秀所著二十多万言的《中国创世神话》❶一书,填补了这一空白。

区分创世神话与其他神话既复杂又简单,复杂在于神话学上没有统一的术语,有称“开辟神话”、“解释神话”或“推源神话”,其实都是解释事物来源的。该书作者认为,凡是讲述万物起源的神话,概称之为“创世神话”,他们以此为标志,便化复杂为了然了。

他们在对创世神话作更细的分类时,是有其理论为指导的。这表现在他们从社会学、思维形式、美学、哲学、科学、历史、宗教许多方面,肯定了创世神话的多质性、综合性。然后将其划分为五种类型:

天地形成类,其中有巨人开辟说、天神创造说、人体或动物体的

❶ 上海人民出版社 1989 年初版,2005 年再版。下文所引页码为初版页码。

化生说与自然生成说；

人类起源类，其中有地生（或山洞）、卵生、竹生、动物演化、神造、神生等说法；

族源神话类，有的与人类起源神话合为一体；

天象来历类，除日、月、星辰、雷、电、风、雨等神话，作者把射日、射月的神话亦归为此类；

各种文化现象起源类，从火的发明、器物的制造、畜牧农业的发明以至文字的创造都属于此类。我认为这一类内容最庞杂，历史跨度最大，最难断代。另外，还有该书未及提到的如历法的制定、方位的确定等神话传说，其实也应该属于这一类。凡是用神话的方式解释文物起源的均可称文化起源神话。为某一文化的发明有功者，便是“文化英雄”。神话中的文化英雄最早的可能是动物神。

创世神话作为一个整体应该是有体系的，而这一体系的构成决不是某一历史时期便能完成，而是经历了不同的历史阶段。这一点，该书有准确的把握，认为“创世内容的核心是天地的起源和人类的起源”，只有这两类神话出现以后，“创世神话才臻于完善，才算最后完成”。所以他们把创世神话由发生到形成分为以下三个大的发展阶段：

旧石器时代晚期，相当于母系社会初期，此时出现的图腾神话已有族源神话的因素。澳大利亚土著17世纪被发现之前便属于这个阶段，所以该书作者举了不少这方面的例子，其中有一则神话，我认为最典型：

> 阿兰达部有一则神话说，他们的图腾祖先到处流浪，在石块上、树上或是水池等地方留下“小孩子的胚胎”，如果是女人特别是已嫁的年轻女人经过或接近这种地方，那末，“小孩的胚胎”就可能进入她们的体内，她们就会怀孕，所生的孩子就属于这个图腾集团。（23页）

该书称这时期是萌芽期。

母系氏族社会的中后期是形成和发展期，这个时期的神话普遍是单一的，即一则神话讲述一种事物的起源。由母系到父系过渡时期，该书作者认为已是成熟期。他们说：“在这个时期里，单一的创世神话虽然被综合发展为包罗万象的系列神话，但各种单一的创世

神话并未消灭，它们与系列创世神话同时并存”，(36 页)独立发展。

该书重视资料的真实可靠，提倡对神话的原貌决不能随意增添删减，这在他们对创世神话的社会功能与学术价值的论述上均有反映。

《民族学研究》第五辑(民族出版社 1985 年版)载李近春《浅谈纳西族史诗〈创世纪〉》一文，谈到这部《创世纪》原文有“送魂”一节，李文提出现在已出版的整理本不应该删去。该书对李著的意见加以转述，并夹叙夹议，阐述了创世史诗的古史研究价值：

他(指李近春)说，以送祖宗的魂灵到“梅、和、树、叶”四支住的村庄的宗教活动形式，记载了纳西族先祖们从北而南的迁徙路线。这条迁徙路线(亦即送魂路线)有七十多个地名。尽管木里以北的一些地名，未经查核不能确指，但它所经过的主要地方和方向，是与汉文史书关于古代纳西人由甘肃、青海一带往南迁徙路线的记载基本一致的。这也就是说，充满着宗教色彩的纳西族的送魂路线可以作为汉文史书有关这方面记载的佐证。普米族的迁徙神话也讲到其祖先是由于民族战争从昆仑山下迁到云南的。许多创世神话表明，云南一些氐羌族群来自西北甘、青一带，正与汉文古籍文献以及考古资料互相对证。(314 页)

该书属于中国文化史丛书之一，偏重于文化史资料的梳理，理论的探讨是为了科学的分类和排比的恰当，意在勾勒出中国各民族创世神话的概貌。该书对西南创世史诗群、宇宙起源、天象起源、人类起源、氏族与民族起源、文化起源等神话的分门别类的介绍，无疑能供读者查阅、利用、参考。该书对少数民族的神话资料极重视，并披露了少量未公开出版的神话。

五　环太平洋文化的神话比较研究

一般说，世界各民族的文化是各自独立又各有源流的，但绝大多数却不是彼此孤立和封闭的，越是文化发达的民族跟外界的联系

越密切，这已被无数历史事实所证实。海内外环太平洋文化的比较研究热，兴起了“太平洋学派”，为探索中国上古文化的奥秘，触角远伸到南美。有学者甚至认为：“亚洲地中海的大陆沿岸，为环太平洋古文化的起源地，中国古史称之为夷（夷即为海）的文化，故可名之谓海洋文化，其民族北曰貊，南曰蛮或越。”❶而后者遍及中国长江和珠江流域、云贵以及东南亚和日本。有学者指出，东晋高僧法显（337—422年）为求佛经，所率船队因遇大风，早于公元412年便在墨西哥（当时称耶婆提国）停留了五个多月，比哥伦布到达美洲早1080年。❷这无疑替环太平洋文化的比较研究提供了历史背景的参考材料。而环太平洋文化的神话比较研究，在中国还是新课题。以古典文学为主战场，以楚辞为主攻对象的萧兵，在这方面作了很有意义的尝试。通过他的楚辞系列著作和《玄鸟》的第一部《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》❸（以下简称《精英》），可以大略地了解他在这方面所作贡献。由于本书主题的需要，只打算介绍他的《精英》，也涉及他的《楚辞与神话》❹（以下简称《神话》）。

❶ 凌纯声：《中国的边疆民族与环太平洋文化》上册第343页，台北联经书局1982年版。

❷ 见《山西发展导报》1992年创刊号及《北京晚报》1992年12月8日第6版。

❸ 萧兵：《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》，上海文艺出版社1989年版。

❹ 萧兵：《楚辞与神话》，江苏古籍出版社1986年版。

1. 比较研究的三原则

按照萧兵的界定，“海洋文化”大致可分为四个大文化区，即：“地中海—大西洋”、“印度洋”、“北冰洋”和“太平洋”。“太平洋文化区大体包括白令海诸岛—阿拉斯加等地的北太平洋区，中国东部—朝鲜—日本一带黄海、东海、日本海的西太平洋区，东南亚洲（含中国南部）及邻近诸岛和大洋洲的南太平洋区以及南北美洲的东太平洋区。”（《神话》第1页）。在讨论太平洋文化及其因子的亲缘关系时，最初他是以《楚辞》和楚文化作为主要标本和出发点，随着研究的深入，扩展为“泛太平洋文化”，即把与太平洋文化因子有类似性或趋同性的古希腊、欧洲其他国家等的神话亦都包括在内，其重点在中国本土以华夏—汉族为骨干的中华各民族的神话。他自称运用的是广义比较法，充分注意各民族之间文化的游走性和可比性，进行内外、前后、左右、纵横交错、多维时空的比较。本土中原是上古东夷、西夏、南蛮、北狄四大集群的争夺区，也是四大集群文化交流、冲突、汇集之地，因此，以夷夏为基础的中原华夏文化成为吸收四方百族的“核心文化”。“楚文化”与南蛮、东夷文化更密切，与西

夏亦有联系，而又独具特色。因此，他在这方面着墨较多。

萧兵反对将两种毫无关系、各自孤立或者偶合的文化因子作比较，故此提出了比较法的三原则：

第一条是整体对应原则。要揭示出被比较对象之间有可能的交流和本质的联系，首先它们之间要有整体性、规律性的对应或对列。比如世界上对太阳、太阳神鸟、太阳神树的崇拜非常普遍，如果这三者只是其中一项是偶合的，这种比较便难以发现规律性，如果是三者叠合的，那比较就有整体对应和普遍规律性的可能。这是他提出的三原则中最重要、最根本的一条。

第二条是多重平行原则。指如果比较对象在地理环境、文化的相对时代、种族背景、经济基础等方面具有相当的平行性，那么它们之间的可比性又扩大了一层。

第三条是细节密合原则。如果比较对象的诸文化因子之间连细节都密合无间，那可比性就增加了。❶

他认为，如果注意这三条原则，便可以避免比较研究的主观随意性。他自己便是根据这三条原则去发现亚洲与古希腊的“趋同性”。

他的这一研究很有意义。从中人们可以了解，古人在那样艰困的生活条件下尚能靠一叶扁舟、一匹骏马，创造了非完全自觉的原始、开放、多元、游走性的文化，为人类文化的发展开辟道路。今天，各种文化的交流更应该是没有距离的。

2. 三原则的初步实践

萧兵的《楚辞与神话》，四十五万言以上，由十八篇论文所组成。其中绝大部分属于考证文字，有的论文初步运用了他自己提出的比较三原则。如《〈楚辞〉与日月神话》一文，由《远游》“朝濯发于汤谷兮，夕晞余身兮九阳”与《九思》“踵九阳兮戏荡”的“九阳”所引发，肯定了马王堆西汉墓《帛画》上是“九阳”，而不是“十日”，并发现南方少数民族少有十日之说。黔西北和滇东北苗族神话叙述诗《杨亚射太阳》有八个太阳和八个月亮，被射箭英雄射下七日与七月，解除了干旱。《西南彝志选》提到洪水后，天空有七个太阳；此外，苗族的古歌中，和广西瑶族的长篇史诗《密洛陀》都有十二对太阳、月亮之说……萧兵几乎将他所搜集掌握的我国各民族多日多月的神话资

❶ 关于比较法三原则，见萧著：《神话》一书“引注”及萧著《精英》一书“小引”。

料都作了详尽具体的介绍，并画了一个表格作比较。最后得出结论："我国西南方兄弟民族十五个左右多太阳或多日月神话，其中苗、彝(含阿细)、纳西、布朗、哈尼、拉祜、布依、景颇、傈僳以及接近这一地区的羌、藏、珞巴等十二个民族太阳的数目为'九'，占80%，居绝对多数；只有瑶族《射太阳》说'十'个太阳。"因此，他认为"九阳"神话属南方少数民族子神话系统，"九"是他们的神秘数字，而"十日"则属于多日月神话系统的另一子神话系统。汉帛画绘有"九阳"，正说明《楚辞》包含了明显的南方民族的文化因子。

继而，他又转向世界上一些古老民族的多日月神话。如印度婆罗门教相信十二个太阳的神话，卫聚贤的《古史研究》提到："印度说七个太阳出来把须弥山神界都烧了"❶。南美、北美的一些民族还有"控制"太阳、射太阳的神话。他还引用徐松石著的《华人发现美洲考》❷一书的资料，很值得重视，转引如下：

> 加利福尼亚州的沙士太印第安族(Shasta)，他们普遍传说，昔日有十个太阳，日间轮流照耀，又有十个月亮，晚上轮流出来。后来太阳由于不再忍让而同时并出，十个月亮，晚上亦不再忍让，而同时并升……狗酋达(Coyota)看见人民悲惨，于心不忍，马上出来射杀了九个太阳和九个月亮，然后社会民生，得以恢复常态。

这和中国的多日月神话几乎没有什么两样。萧兵认为，如将这些民族多日月神话放在"泛太平洋文化"广阔背景之前加以考察，无疑正符合他所提出的比较三原则。他的《〈楚辞〉扶桑若木与太阳树神话》等论文，也都是用的这种方法，先排比了大量资料，最后在此基础上略加点明一下被比较对象的趋同性与可比性。该书并非每篇论文都是环太平洋文化的神话比较，所以说，这只是他的三原则的初步实践。《精英》一书才是他所定比较三原则的系统运用。

❶ 卫聚贤：《古史研究》2卷上册第124页，商务印书馆1934年版。

❷ 香港东南亚研究所，184页，1981年。

3. 太阳神世袭的趋同表现

《太阳文化的精英——太阳英雄神话比较研究》一书，洋洋洒洒七十一万言，可称鸿篇巨制。关于作者的总体构思，该书开篇的"小引"有扼要的交代。作者计划对上古民俗神话传说文化作综合研究，《精英》是计划要写的《玄鸟》的一部分，他自称为"玄鸟"之羽。

他认为，中国的华夏—汉族为骨干的各民族的英雄神话，不论以何种面目出现，归根到底都是太阳神文化的承担者和创建者，它们与古希腊、“泛太平洋文化”的英雄神话，就整体性而言，有类似性或趋同性，因为人类对光明的崇拜，乃是为改善生存条件的积极尝试。为了对中外许多神话英雄的各种文化因子进行集中的比较，便以他们某一方面共有的特点为一个独立的单元。他概括为：

> 本书首先想揭示东西方太阳神世系趋同的表现，尤其是太阳神祖孙三代神格、神位、神性、神迹种种微妙的对应性；从而表明，他们往往以射手英雄、弃子英雄、除害英雄、治水英雄、灵智英雄的多重面目出现，而且大多数与鸟（凤）—蛇（龙）图腾机制有潜在的联系，往往“卵生”、早慧，并且有相似的业迹、灵性，经历严酷的考验和悲壮的死亡。

也就是说，他从各种独立的英雄故事中挖掘出他们共有的多重面目。他大体归纳为射手、弃子、除害、治水、灵智五个方面，每一方面单列一章。

在此，我作两点补充：

第一，萧兵所说的太阳三世系英雄神话，即通常所说英雄神话的原生态（第一代）、过渡态（第二代）、次生态（第三代），《精英》一书便是对东西方太阳神话英雄的祖孙三代的微妙对应关系和趋同性，通过多维视角、多层面的比较加以揭示。

第二，虽然他把自然神话与图腾神话作了区分，也没有明确强调人类最早的信仰是太阳崇拜，甚至主张太阳文化起源论与太阴文化起源论能相结合。但他又一再强调太阳崇拜的重要地位，特别是贯穿全书中心旨意，几乎将各种神话英雄最后都归结为太阳神的子孙。我理解，最低限度是“泛太阳崇拜论”。

该书偏重于资料考据，又不同于一般的考索，而是点、线、面互渗，微观、宏观并重。作者一再强调，对“趋同性”的原因、规则、“播化”与“交叉”的时间与路线的研究，不属于该著探讨的范围。

4. 对太阳与神鸟关系的揭示

在第一篇《射手英雄：感生与化身》中，作者列举了东西方各自独立而又有整体对应性的几组太阳神英雄三世系：

帝俊——后羿——羿子；

帝喾——契——昭明；

太皞——少皞——般；

上帝——天王郎——朱蒙(高句丽)；

宙斯——阿波罗——法厄同；

宙斯——珀耳修斯——赫拉克里斯。

发现其中有个触目的特点，太阳族的射手英雄往往是卵生的，或者有一个鸟的形体、鸟的化身，与鸟图腾机制相叠合。这一特点并且是世界性的。在中国本土，鸟图腾崇拜、太阳鸟和卵生神话，则盛见于东夷——东海文化区。古代东夷既祀鸟图腾，也祀太阳神，两者并融为一体。两者相合的结果便有了太阳鸟——阳离和三足乌。他引了胡厚宣一句话："玄鸟生商即太阳生商。"❶他对东方诸神的羿、大业、伯益、徐偃王、皋陶作了综合考察，证明以上诸神话英雄不但是太阳神族的射手，而且也是鸟图腾的后裔，都有鸟的化身。东北夷的鸟图腾与英雄故事，太阳神与鸟的叠合也很明显，如天王郎解慕漱，是天帝之子，本身便是天光——太阳的人格化，他与河伯女媾合，表现为受日所感，孕而产卵，剖之得射手英雄朱蒙。少年朱蒙便是太阳神鸟的后代。作者说："卵中生儿的神话当然是起于初民对于生命的惊奇、崇拜和对生命、对宇宙万物来源的思索。"(60 页)

❶ 胡厚宣：《楚民族源于东方考》，载北京大学潜社《史学论丛》第一册，1934年。

5. 弃子英雄的类型

《弃子英雄·磨练与考验》篇约十六万言左右，以《诗·大雅·生民》的姜嫄履迹而生后稷的"感生传说"为英雄弃子的典型，作者并认为它的影响可能广传于亚洲东部和东南部，所以围绕后稷传说，讨论了英雄出世以后被丢弃的背景与原因，并且把世界性的弃子英雄分为两大类型：一、飘流型或河海型；二、物异型或山野型。

何谓飘流型？实际上的弃子便是滨海河畔的原始民族的溺婴。这些民族幼儿诞生以后，所行的磨练、献祭、牺牲等仪式，也多是在水边进行。这是一种溺婴的水葬，带有巫术或半巫术性。后稷第二次被弃便是"置之寒冰"，实际便是飘流型弃子的一种。冰也即水。《旧约·出埃及记》第二章第一节说："有一个米利家的人，娶了一个米利女子为妻。那女人怀孕，生了一个儿子。见他俊美，就藏了他

三个月。后来不能再藏，就取了一个蒲草箱，抹上石漆和石油，将孩子放在里头，把孩子搁在河边芦荻中。”被丢弃的原因是法老要杀尽以色列的婴儿。此儿却被法老的女儿所救，即后来鼎鼎大名的摩西（意即从水里捞出的孩子）。这种飘流型弃儿得救后成为英雄的，彝族、藏族、傣族、巴比伦、古希腊、阿拉伯、日本、印度等的神话传说与史诗都有记载。

何谓物异型？因为婴儿生得怪异而被弃于山间或田野，被猎人或某种动物所救，后稷第一次被丢在小路，被“牛羊腓字之”，第三次丢在森林里，也奇迹般地没有死。在北亚草原地带，多有弃儿被狼哺乳长大后成为英雄祖先的传说，如《史记·大宛列传》所记乌孙的昆莫；《隋书·突厥传》所记突厥的阿史那父，都有被狼救的传说。蒙古族、维吾尔族也有狼育弃子英雄的传说。国外，巴比伦的《吉尔伽美什》（被称为世界第一部史诗）的主人公，有的民间传说里便提到他是弃婴，被一大鹫所救；希腊神话的宙斯，婴儿时曾被弃，被一只母山羊喂大。该书作者列举了十九例都是弃婴被某一动物哺养成为英雄神。通过比较，他认为：“上述世界性的弃子故事都有整体的规律性对应表现，反映出一种有序的多次性重复，所以是可比的。”（339 页）也就是说，东西方物异型弃子英雄的故事，既有纵向性趋同，又有横向性趋同，这种趋同便不是偶然的个例，其中必有规律性可寻。究竟是播化所致，还是同一社会发展阶段有相似的心理模式，他没有进一步阐述，而认为：“应从事定向定区定时定点的艰苦研究，不应匆促做结论。”（339 页）

6. 神话英雄的本质

“人的自我意识具有最高的神性”，这是马克思对盗火者普罗米修斯一句独白的称赞。那句独白是：“说句真话，我痛恨所有的神灵。”马克思就这句话发表了评论：“这是他的自白，他自己的格言，借以表示他反对一切天上的和地下的神灵，因为这些神灵不承认人的自我意识具有最高的神性。不应该有任何神灵同人的自我意识并列。”❶这是马克思对人的赞美，他把普罗米修斯看作是高于一切抽象神灵的人之神（英雄）。萧兵在《除害英雄：异禀和勋迹》篇引用了马克思的这句话，并受此启发，充分揭示了英雄的早慧及其与天

❶ 马克思：《博士论文》第 3 页，人民出版社 1962 年版。

帝的矛盾。因为英雄的诞生，给人类带来许多利益，他们不但是征服自然、征服恶势力的代表，而且创造文化，使人类逐步摆脱愚昧，便构成了人的神与神秘的神灵的冲突。于是，“英雄们的诞生对天帝及其权威就构成潜在的威胁，因为英雄是‘人’的伟大代表，本质上就是与‘神’的最高领袖上帝及其利益相对立的”。(416 页)所以天帝的势力便要采取种种办法阻挠英雄诞生，且因英雄竟然诞生而震惊，这就是中外神话史上常见的小英雄与上帝的矛盾，或新神与老神的矛盾，关系到两代神权力的争夺。希腊宙斯的父亲克罗诺斯便是出于这种动机将其丢弃的。新神又由于反叛了代表传统势力的旧神，因此注定要受苦，要有悲剧的命运。后稷生而能言，又会播种庄稼，有这种超人的智慧，故而“惊帝切激”。该书对英雄与上帝发生矛盾的必然性，分析得很透：“到了一定时期，上帝是害怕人类掌握文化知识的，‘民可使由之，不可使知之’，如果人类有了认识和发展自我的文化以及能动的自由，岂不要跟全智全能，操纵一切的天神平起平坐，甚至要超乎其上？这就是英雄或英雄神与天帝矛盾的核心。”(440 页)

比如弓箭的发明，使人类征服自然的能力大大增强，由此而出现了“穿杨贯虱”、“射雀中目”等等神话传说，几乎每个民族都有自己古老的射手英雄。箭，即使在他们竞选领袖和进行婚姻考验时也都发挥了神奇的作用。英雄参加比武一般要有三次，其中必有比赛射箭，英雄必然胜利。这便是对英雄技能的歌颂，当然也是对人的歌颂。所以说，英雄神的本质，实际就是人中之杰、人中之“神”。他们一代超越一代，是人类进步的象征。

7. 治水英雄的可比性

在《治水英雄：抗灾与救世》篇，作者介绍了很多治水英雄，有中原的共工与鲧；巴蜀的鳖灵、李冰、各种二郎神；东夷的后羿、希腊的赫拉克里斯；此外还有美洲的“息壤”等。书中比较了治水英雄、羽蛇、息壤等神话传说的趋同性。在此，只能概略介绍一下该书对共工、羿射河伯可比材料的要点。

在治水英雄神中，萧兵认为鲧、禹、启的历史性强，不是典型的英雄神话，共工则是由治水英雄转化为凶顽者的悲剧英雄，神话色

彩很强。因此共工有两面性:一方面他能控制治理水患,另一方面也能发动洪水;一方面是人类的救世者,另一方面又是世界的破坏者。因为与颛顼争帝,"怒而触不周之山,折天柱,绝地维,故天倾西北,日月星辰就焉;地不满东南,故百川水潦归焉"。(《列子·汤问》)萧兵认为这是"石破天惊逗秋雨",撼天地而动鬼神的壮举。他说共工的"文化史地位和审美价值以及在哲学上的象征意义都是伟大而无穷的"。(592 页)

《楚辞·天问》:"帝降夷羿,革孽夏民;胡射夫河伯,而妻彼洛嫔?"就因为这样,羿一直被后人视为占人妻子的反面形象,失去了前期的光辉。羿是夷人的英雄神,河伯应属黄河下游的自然神,为何处于两地之神会为洛水之神发生战斗,河伯败于羿之手,并失去了洛嫔呢?萧兵却有另一种新的理解。他说了几句很精彩的话:

> 从历史背景看,这是夷夏两族争夺河洛地区的神话映象;从文化人类学的角度看,是两种图腾文化(指鸟类图腾与水族图腾)的冲突、兼并、融化和交流;就社会史言,则是对偶婚后期抢掠婚姻的传说表现;而由神话学观点考察,则又是人类征服河流和水害、夺取农牧副业丰收的生动反映。所以可列于"治水英雄"部分来叙述。(721 页)

高句丽的天王郎因看上河伯女柳花,也曾与河伯连续化身斗法。这样看,羿不但是射手,也是治水英雄,而且与其他民族的治水英雄存在可比性。该书作者的目的本是为了发现羿的可比性,实际对其内涵丰富性的发掘,其意义甚至超过羿的可比性。

8. 不死的英雄

最后的《灵智英雄:建树和牺牲》篇,是以中国孙悟空与印度神猴哈奴曼、中国夸父与希腊普罗米修斯的比较作主线,串起许多与之相似或同类的神话故事,来说明英雄神的悲壮死亡,一方面体现了人类的勇敢、智慧和勤劳,另一方面也反映了人类自身的弱点。"所以说,英雄悲剧不但是人类命运内在冲突的悲剧,而且也是一种萌芽状态的性格悲剧和历史悲剧。"(982 页)萧著所描述的这些英雄像太阳那样光辉而永生。作为神话英雄,丝毫不给人神秘感,从中得到的是激励、鼓舞和信心,对英雄事业的景仰将净化人们的灵魂。

萧兵正是为此给英雄神张本。

如果出于这一象征意味，将神话传说的英雄视为太阳的子孙，该著的问世，确为人类的精英立传完成了一个巨大的工程。

9. 富有新意的比较神话学

萧著在比较神话学方面所提三原则，是对以往比较神话学的发展。他的著作信息量大，资料来源广泛，知识丰富。无论是对马克思主义、中国大陆同行的研究所得、台港学术成果，还是西方其他各种学派，都兼容并蓄。他自称是一部资料性考据著作，其实行文之中亦夹叙了他对一些问题的观点和理解，有的颇为精到。尽管我并不同意他的太阳文化一元论，但读了萧著对英雄神各种文化因子提炼、考索和分析的文字以后，十分惊叹他对大量材料的组织和安排上所表现出来的非一朝一夕之功。虽然也有伸腿、冗长、重复的缺陷，甚至感到有的地方扯得过远，但这一点，他自己已有意识。萧兵偏于引导读者从大量的资料中自己去得出结论，因此读萧著要有耐心。

六　马昌仪与《山海经》

千古奇书《山海经》，仅三万一千字的篇幅里却记载了四十个方国、五百五十座山、三百条河、一百多个神话传说人物、四百多种神禽异兽，是原始神话的集大成者。此书原来有图画，但古画早已失传，留下的只是极简短的文字。有说其为地理书，这只是一个方面。实际上这是一部带有巫术性质的上古文化的综合性百科全书，包含地理志、方物志、民族志、民俗志、原始宗教信仰等方面的内容。它产生于何时，难考。根据东晋记室参军郭璞言："盖此书跨世七代，历载三千，虽暂显于汉而寻亦寝废。其山川名号，所在多有舛谬，与今不同，师训莫传，遂将湮泯。道之所存，俗之丧，悲夫！"（《注山海经叙》）郭氏也只是估计此书成书之前已流传久远，几乎被湮没。《左传·宣公三年》所记："昔夏之方有德也。远方图物，贡金九牧，铸鼎像物，百物而为之备，使民知神奸；故民入川泽山林，不逢不若，

魑魅魍魉，莫能逢之。”此说至今缺乏考古实证，也只能当作古人的猜测。但此说颇有影响，一直延续至明、清，仍有学者认为《山海经》古图本于九鼎图。图在先，解说图的文字在后，几经流传变异，便是今日所见之《山海经》经文。

西汉刘秀(歆)校《山海经》，原三十二篇，后定为十八篇。后一直延续此顺序。刘秀说：“《山海经》者，出于唐虞之际。”在他的《上山海经表》中还谈起两件事：一是“孝武皇帝时尝有献异鸟者，食之百物所不肎(肯)食。东方朔见之，言其鸟名，又言其所当食，如朔言。”(按：此鸟即《山海经》的毕方)另一是：“孝宣帝时，击磻石于上郡，陷得石室，其中有反缚盗械人。时臣秀父向为谏议大夫，言此贰负之臣也。”因贰负杀窫窳，被帝“桎之疏属之山，桎其右足，反缚两手”。贰负也见于《山海经》。从此，朝士大夫、文学大儒皆读《山海经》。刘秀校《山海经》，应该是成书后第一次的整理。

东晋郭璞是在刘校本的基础上作注的，仍定为十八卷。他对司马迁所说：“至《禹本纪》、《山海经》所有怪物，余不敢言也。”其态度颇不以为然。郭认为，如果不是汲郡《竹书》“不潜出于千载，以作征于今日者，则《山海》之言，几乎废矣。”由于郭璞对《山海经》的重视，对其作了大规模的校注。这可算是第二次的整理，给后人留下了可兹参考的文化遗产。

第三次的整理是在明、清之际，有明代的汪崇庆，清代的吴任臣、汪绂、毕沅、郝懿行诸家。这些注家都为经文补了图，即我们现在所见到的图。

一直到 1963 年，袁珂出于对中国古神话的重视，注意到《海经》部分保存的资料最丰富，遍寻前人诸注家的成果后，形成了他对前人的一个总体见解：“然郭尚虚玄，王病于肤，吴宏博而曼衍，汪小成而疏略，毕目光所属，耑在山川古今异同。惟郝通才卓识，多所发明，后来居上，冠于诸家。然犹不免以人事现象释神话，混神话于历史凿纳难通，心窃悲之。”(《海经新释序》)袁以郝注为底本，吸纳其他各家之注，取菁华，弃糟粕，写成《海经新释》。1978 年又补充《山经注释》，合称为《山海经校注》，1980 年由上海古籍出版社推出。加图一百五十幅。此书一经出版，在学界影响巨大，凡研究神话、古

代民俗、古代宗教信仰者，都将此书作为必备的案头参考书。其中有不少注文已带有相对的稳定性和权威性，为确立袁珂中国神话学大师的地位起了重要作用。此书为读者打开了一座神秘之宫，功莫大焉！这是《山海经》成书以来规模较大的整理，具有承前启后的里程碑式的意义，也是前人《山海经》经文整理的集大成者。《山海经》从此走向普及。

然而《山海经》的另一个难题，即它的另一半——古图，即创作之始的原始叙述体，如何寻觅，如何发现，如何解释，这一工作前人还没有做。可喜的是，连续出版的马昌仪的《古本山海经图说》❶与《全像山海经比较研究》❷，使《山海经》大放异彩，整理工作又登上一个高峰。

1. 一部有观赏、收藏、研究价值的古本图及图说

《山海经》有古图之说是有根据的，毕沅在《山海经古今本篇目考》曾有介绍："《山海经》有古图，有汉所传图，有梁张僧繇等图。……郭璞、张骏有图赞。"陶潜诗亦云："流观山海图。"说明从汉到晋《山海经》都是有图的。郝懿行在《山海经笺疏叙》也说到："古之为书，有图有说。"后来图是怎么失传的弄不清楚。但南朝画家张僧繇曾画《山海图》十卷，宋代校理舒雅重绘图十卷。张、舒二人所绘之图已与晋之前的图本不同了。到明、清之际所见之图，又异张、舒所绘之图。古图已绝迹。马昌仪的工作是把目前所能见到的明、清以后出现的各种版本的山海经图加以搜集、分类、比较，试图从中重新发现该书古图的原始风貌，其难度可想而知。她在回顾了前人对山海图的几种见解之后，得出了自己的理解："从考古学、文献学、民族学、民俗学发现的大量实物和资料中，从我国相当一部分少数民族在敬祖、祭祀、招魂和送葬时常用的神路图、指路图、送魂图、打鬼图，以及现今遗存下来的与之配套的经书、巫歌、招魂词和一部分符书等等的文字材料可以看出，这类以巫为根柢，又多含古神话的有图有文的巫本，是巫风炽盛、文字不发达的时代和民族的遗存……因此，认为山海经图主要来源于巫图的说法是比较有根据、比较可信的。"❸她的这一点确认很重要，可以从考古以及当前的田野考察去寻觅巫风遗俗与山海图的内在渊源与联系，从而打开一扇进入远古

❶ 山东画报出版社2001年版。

❷ 学苑出版社2003年版。

❸《古文山海经图说·序言》第9页。

世界的大门。她以袁珂校注本为底本，搜集了不同时期的古图版本，明代四种，清代六种，共计搜集图 2 000 多幅。这些并非原版古图，均为明、清时代文人所绘，但它们却与远古岩画、战国帛画、汉画像石、新石器时代的陶器、商周铜器上的图像、图饰和纹样，似乎有着某种古老的渊源关系。其中有的在多种版本中都以同一形象出现，保持固定的模式，说明这些图可能有相同的原始母本，这为探讨古图提供了一些线索和思路。

该书作者从中精选了 1 000 幅图作为图说的依据。她有一个庞大的计划，试图对山海经图的搜集、整理和研究作一大型的基础性建设工程，其中包括三个系列：第一，为读者提供一部有观赏价值、收藏价值和研究价值的古文图。第二，古图与经文的比较研究，提供一部带研究性的图说。第三，山海经图与其他人文科学的比较研究。她的《古文山海经图说》（以下简称《图说》），在完成第一阶段工作的同时，实际已初步进入第二阶段。

《图说》每条以图为主体，分经文、解说、图三部分。有的形象有数图，有的形象在经文中重复出现。解说详略不同，有话则长，无话则短。短的百言不到，长则数百言不等，充分体现了作者有关知识丰富、查证资料之多以及理论功底。但其内容并非一本正经的说教，同时不乏兴味性。如开篇《南山经》的“狌狌”，经文原文只有 27 字，有图 4 幅，2 幅选自明代蒋应镐图本，1 幅选自清代汪绂《山海经存》，另 1 幅选自明代胡文焕《山海经图》。（见插图）蒋图和汪图为兽类，胡本图狌狌却近人形，差异很大。此一形象在《海内南经》和《海内经》也有记载。其他古文献亦有记录，都不同：

《南山经》：招摇之山，有兽焉，其状如禺而白耳，伏行人走，其名曰狌狌，食之善走。

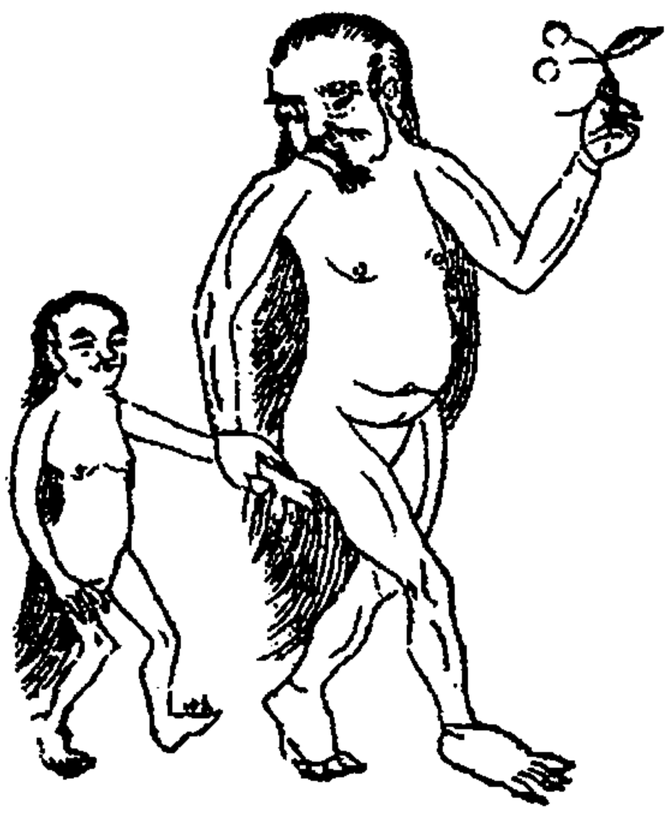
《海内南经》：狌狌知人名，其名为兽，如豕而人面，在舜葬西。

《海内经》，说它是人面青兽。

其他古文献，有说它是人面狗躯而长尾。（《吕氏春秋·本味》高诱注）；有说它状如黄狗而人面，头如雄鸡。（《周书》等等）。面对这种不同文字记载和不同画像的狌狌，究竟是一种什么动物被神化了呢？要作出令人信服的判断，不是很简单的。首先，不能把这种



狌狌②汪本



狌狌④胡本



狌狌③蒋本(《海内南经》图)

动物完全现实化,但又不能脱离现实的土壤凭空臆测。该书作者借助大量的古文献,认为这是传说中的猩猩。根据《礼记·曲礼》与《海内南经》,她认为:古书记,猩猩能言,知人名,百余头为一群,出没于山谷,好酒和草鞋,人们在路边摆上酒和草鞋,猩猩见,便喊土人之名与祖先名。又有说其能人言。有趣的是,这种野兽,竟然"善与人言,声音丽妙,如妇人好女,对语立言,闻之无不酸楚。"(《水经注·叶榆河》)又说,人吃其肉则善走,更带有巫术的性质。是真是假,在科学上没有动物学为证世上确曾有过这种神秘化的动物。在后世画家的笔下,时而猿形,时而猴形,时而猪形,时而人形。作者以客观的态度进行解说,给读者一定的有关狌狌的民俗传闻。

谨头国是《淮南子》所记三十六国之一,传说与尧之子丹朱与古之苗民都有关系。《海外南经》:"谨头国在其南,其为人,人面有翼,鸟喙,方捕鱼,一曰在毕方东,或曰谨朱国。"《南次二经》:"柜山,有

鸟焉，其状如鸱而人手，其音如痹，其名曰鹎，其名自号也，见则其县多放士。”其中包含一则丰富的传说，谓尧之子丹朱，为人暴虐凶顽，尧不把天下传于他，而传给了舜。尧把丹朱逐于南方。丹朱与三苗联合反抗，被尧诛。丹朱死后化身为鹎，其形如经文所述，他的子孙在南海建立了谨头国，或称谨朱国。这个国家的人半人半鸟形，有羽不能飞。《神异经·南荒经》：“南方有人，人面鸟喙而有翼，手足扶翼而行，食海中鱼，有翼不足以飞，一名谨兜……放鹎兜于崇山。”又有的说，谨头国是鲧的子孙。这种异鸟的神话背景弄清以后，方知其隐藏着一段远古史影。



鹎④吴本

以上数例，远不能概括《图说》的全貌和精华，也难以做到以一斑而知全豹的效果。《图说》一书的神灵、异兽、奇鸟、异鱼、怪蛇、远方异民等等的经文数百条，配以 1 000 幅图、二十五万言解说，包含了古文献、考古学、民俗学、民族学、版画史等多学科的成果，以揭开山海经古图的神秘面纱。该书作者企图沿着这条路子找到一条可靠的传承链，进而发现古图大体的原始面貌。这是一种前无借鉴的创造性劳动，在《山海经》的整理工作中与袁珂同辉映。《图说》出版后，作者未停步，又推出了另一部规模更大的著作。

2. 图文并茂的比较研究

马昌仪的《全像山海经图比较》❶，豪华线装本，一函七册。此

❶ 学苑出版社 2003 年出版。

书以明、清后流传下来的山海图为主体，通过各种版本山海图的比较研究，山海图与考古发现的各种古图的比较研究，如甲骨、泥板、青铜器、竹简、岩画、帛画上的各种数量丰富、形象多样的图画的比较研究，从失传了的山海图入手，以破解《山海经》的原始叙事。因为人类在创造文字之前的蛮荒时期，在很长时间经历了一段以图画为交流手段的时期。如欧洲洞穴的刻画和绘画，中国内蒙古、新疆、青海、西藏、广西、云南等地崇山峻岭所发现的壁画和岩画，在手法上虽是写意的，可又是非常写实的，无论是猎人射箭，群鸟飞翔，还是野兽狂奔，一眼便能辨别，但深层的意蕴却又是原始思维的产物。人们画一只野牛或野猪，一边奔跑，一边被猎人追射，这就意味着，猎人必然猎中这种动物，其中的巫术性不言而喻。这是原始初民刻画、涂画的主要动因，同时也是原始艺术的功利性所在。这些无不与山海古图同一性质。因此，古人言，《山海经》先有图，后有文，是可信的。晋代郭璞为《山海经》所作的注释和《山海经图赞》，把他提到的图称为“畏兽画”，即指那些威猛之兽、可辟邪魅，祓去不祥的异兽类。既然古图已佚，又如何找到原始的有图有文的《山海经》？该书作者通过仍留存下来的远古岩画、彩陶、玉器与青铜器上的纹饰，帛画帛书上怪画畏兽图，战国早期漆器上的漆画，战国中期青铜的针刻画等等上古图画，能找到同《山海经》相类似或共同的形象，如夔、凤鸟、句芒、骀吾、祝融、肥遗、人面三首神、蓐收、禺疆、五采鸟、鸣蛇、鲭鱼、两头蛇并封、九尾狐、战神蚩尤、无头神、断头神、乘黄等等。作者行文介绍时，全都配置了复制的原画，使读者深深地感受到：“这不是一般的图画，也非世俗的艺术品。这些画面洋溢着神话时代的原始气息，表现了战国时代所特有的人神异形的形象造型，反映了独特的情节式构图的叙事方式与象征性图画语言。这些具有不可取代的神话思维、巫术功能与实用价值的图画，使我们看到了古老的畏兽画与山海图的身影。”（《导论》）这一思维自是拓展《山海经》研究的极佳手段，也找到了通往《山海经》古图世界的一种途径。

她广泛搜集的结果，掌握了十五种明、清至民国初年带图的《山海经》：胡文焕本、蒋应镐本、王崇义本、吴任臣本、毕沅注本、郝懿行撰写本、汪绂释本等等，其中，她认为明代胡文焕与蒋应镐绘图本在

内容与艺术上最有特色，是至今能见的山海经图的代表作，起到承前启后的传承之链的作用。胡文焕本又是所见到的最早的刻图本。马昌仪对蒋应镐等所绘制的《山海经〈图绘全像〉》评价尤其高，认为蒋本自成体系，独具特色，影响较大。胡本与蒋本还曾传到日本。她撰写《全像山海图比较》，主要选用的是胡文焕《山海经图》(1593年)、蒋应镐的《山海经〈图绘全像〉》(1597年)、吴任臣的《增补绘像山海经广注》(1786年)、汪绂的《山海经存》(1890年)四种版本的图像，并以胡本与蒋本为主线，与历代的有关图作比较，以探讨山海经图本的叙事风格、传承系统、形象造型、构成与演变、人文特色、艺术风格等。结合这两种本子在日本的流传、变异与传播，进而揭示山海经图的学术价值和文化轨迹。

该书上卷除《导论》，主要是胡、蒋、吴、汪四种图本的介绍；下卷是各种图本的比较研究，实际所用之图远远超出那四种图本。一般在该书作者所掌握的十几种图本范围内。每一图的画图比较，由图与文字组成。作者旁征博引地比较整整四大本，给读者提供了多种人文学科的大量讯息，又不脱离神话学的主体，使《山海经》的研究从文字的局限中走向图画，并使两者相得益彰、互为补充。即使在科学文化高度发展的现代社会，《山海经》研究也不可能像某些前沿学科那样红极一时，然而马昌仪所做的工作和取得的成就，依然被学界所尊重。

美中不足的是此书出版于人们追求书籍包装的社会风气中，书固然出得很精美，也适合收藏，却成本特高，定价特高，大大超出了读者的承受力，影响其社会效益。

3. 非一朝一夕之功

早在上世纪五六十年代，马昌仪便选择了神话学作为主攻方向，到80年代，她已发表有关的论文多篇，后又出版专著《鼠咬天开》❶与《中国灵魂信仰》❷。她所编选的《中国神话学文论选萃》❸，对中国神话学界也是一件很有功益的事。她退休后，排除各种社交活动的干扰，埋头研究。集八年时间，完成了两部很有独创性的《山海经》研究专著，这种锥子精神决非偶然。

❶ 社会科学文献出版社1998年版。

❷ 上海文艺出版社1998年版。

❸ 中国广播电视出版社1994年版。

第十章　多维视角的神话学(下)

七　神话与习俗研究

从神话了解古俗,用古俗遗风释神话,由来已久。不过半个多世纪以来,从没有如20世纪80年代以后那样集中出现过一些论著,并成为当代神话学的重要方面。

1. 彝族礼俗中的神话

马学良早在20世纪30年代后期至40年代即致力西南边疆少数民族的礼俗和神话研究,对彝语、彝文和彝经攻研颇深,并在云南彝区作过深入的考察,对礼俗与神话的关系曾发表一系列论文,分散于当时的各种刊物上。因为正当抗日战争时期,那些刊物不可能在全国流传,大都在西南边疆城市,所以一般读者不易见到。直至1983年,才由四川民族出版社将他大部分已发表和小部分未刊稿结集出版,书名为《云南彝族礼俗研究文集》(以下简称《文集》),从而汇入了当代神话研究的大流,经常被论者参考并引用。马先生自称该书是他"生活在云南彝区关于彝族礼俗的真实记录"。(《自序》)正因为如此,《文集》所保存的各种情况和资料大部分都是第一手的,可靠而珍贵。

他为了了解彝族是否有图腾制度,曾去云南东北部的寻甸、禄

劝、武定等地，虽然没有发现图腾崇拜的现象，却发现有的彝族巫师禁食牛肉，并有一则传说：

> 据谓古代洪水泛滥，天官派了三个巫师，携带经书下凡。三个巫师各骑黄牛一头，把经书系在牛角上渡过重洋，拯救人民。因为黄牛是他们师祖降临人间的同伴，所以不食牛肉。（《灵竹和图腾》）

他怀疑这可能是图腾禁忌，由于图腾制度在彝区中已经消失，人们已语焉不察，只传下了禁忌的习俗。

他在武定彝区收集到一本名为《十大名将》的经典，其中一段描写一个部族对外作战勇敢。各氏族名将均为动物：

> 北斗星转，夜阑人静，此正其时，将官如云展，兵马如猿行；行至黑松林，守卫于此间。……尔其为飞燕？尔若为飞燕，天空云际，与鸿雁颉颃，飞燕尔前进。尔其为狐狸？尔若为狐狸，深菁有老林，与虎豹驰骋，狐狸尔前进。……谁为狐狸？谁为虎豹？谁为鸿雁？……十大名将，来至阵前。战马如麋鹿，盔甲如披叶，争戟如蜂拥。（《竹灵和图腾》）

这气势不下于上古神话中的黄帝与蚩尤之战。马先生正确地判断为在一场夜战中，部落酋长在黑松林中点兵唤将，那些动物实际是该酋长所统辖的氏族图腾名号。他再结合其他彝文经典和民族学资料，推测彝族是一个曾经有过图腾制度的民族。这和后来学术界的研究结论不仅吻合，而且有借鉴意义。

巫师在彝区生活中起重要作用，司祭、占卜、医病是他们的主要职务。巫师有两种，一种是呗耄（即贝摩），一种是端公。呗耄通晓彝文，有的家传，有的师传，法术有经书可凭；端公不识字，自称神授，地位不如呗耄。彝民相信，古代天地曾有三次大的变化，每次都被呗耄所救，因此呗耄备受尊重。神话传说谓：

> 第一次变化，即宇宙初开之际，天上有六个月亮，七个太阳，除马桑树及铁茎草，地上一切都被晒死，天官派呗耄下凡，用马桑枝和铁茎草扫除了宇宙孽障。以后，彝族举行任何祭祀，都要用马桑枝和铁茎草洒水。
>
> 第二次变化，是风暴肆虐，天昏地暗，人们也是得呗耄所救。

第三次变化，洪水泛滥，天官派了三个呗耄带着经书降临，过汪洋大海时，经书挂在各自所骑的黄牛角上，还是被水浸湿了。水退，呗耄在青树叶上曝晒，被树叶黏破了一半，又有说被老鹰抓破了一半。从此牛被视为神物，呗耄和经书都受到敬重。（以上见《傈族的巫师“呗耄”和“天书”》）

彝族对祖先非常崇拜，据《文集》一书介绍，白彝在村后的山林中建供祖堂，共供奉五位神，一为天，二为地，三为白发老翁，四为祖先，五为祖先之妻。唯祖神用青浆栎、松树等坚硬耐久的木材制作，其余之神皆用竹筒制作。神堂两丈内不得牲畜践踏，违者大忌。每逢节日必祭祀。每隔八年或十年，行换祖大典，用新制神牌替换旧的，并用雏鸡血滴于祖牌上。神堂所在地，最好是后倚山岩，前有平原，岩下要种满刺竹。神堂位置固定，附近树木不得砍伐，否则会有灾祸。人们为何要如此虔诚地敬此五神，尤重祖人？其中流传一个很曲折的神话传说，简述如下：

有三兄弟，其中老三心地最善良，当洪水泛滥时，得白发老人之救。他本来晕睡在木桶中，因小鸡鸣才将他唤醒。所以换祖牌时要滴鸡血，象征祖人张目见世。木桶不幸被树上老鹰蹬下，被一丛刺竹和丛生的竹节草所挡住，得救。后又获白发老人送一女子为妻。他们生三子，分别是干彝、黑彝和汉人的祖先。（见《云南土民的神话》）

马学良搜集这类神话，有一基本观点，即认为神话有“统治支配许多文化的特点”，能从中了解少数民族对待传统的心理，“悬拟出他们过去的历史”，(121 页)以便有效地改变边疆落后的面貌。由此，读者也能明了，神话作为一个解释系统，涉及一个古老民族生活的许多方面，不只是对自然的解释，也具有解释和证明礼俗神圣性的功能。

英国人类学功能派开山大师之一的马林诺夫斯基(B. Malinowski)，曾倡导深入考察“活着的”原始民族的文化形态，主张保留土著文化的完整性，前一个主张对中国 20 世纪三四十年代的民族学和民俗学都有影响。他认为神话仍活在现代人的典礼中。他在《原始心理与神话》一书中说：

存在野蛮社会里的神话，以原始的活的形式而出现的神话，不只是说一说的故事，乃是要活下去的实体。那不是我们在近代小说中所见到的虚构，乃是认为在荒古的时候发生过的实事，而在那以后便继续影响世界影响人类命运的。蛮野人看神话，就等于忠实的基督徒看创世记，看失乐园，看基督死在十字架上给人赎罪等等新旧约的故事那样。我们底神圣故事是活在我们底典礼，我们的道德里面，而且制裁我们底行为支配我们的信仰，蛮野人的神话也对于蛮野人是这样。❶

以上，对中国 40 年代的神话学以及马学良本人都有一定的影响。当时，马学良深信彝族神话与彝族生活的实际联系。如果不进入他们的乡土，不了解他们具体行为之间的事务，也就不可能懂得他们仪式和风俗的起源为什么和古老的神话传说有那么密切的关联。所以他才克服了许多困难，作了不少真实的记录。

这期间，他体会了彝民的痛苦，对巫师已逐渐变为不劳而获者有所批判，特别对那种根据神话传说在食物中放毒毒死别人以解自己灾害的陋俗深感忧虑。

该书忠实于历史原貌。作者很谦虚地在《自序》中说："对一些旧作一般不作改动，从中可以看出历史的局限性，尤其在调查方法、立场、观点上，自有可批判处。"人类文化、学术研究是有继承性的，何况此书还有少量首次披露的文稿。《文集》无疑是神话与习俗研究的先行著作之一。

❶ 〔英〕马林诺夫斯基著，李安宅译：《巫术、科学、宗教与神话》第 85 页，中国民间文艺出版社 1986 年版。

2. 敦煌民间信仰的《白泽精怪图》与神话

20 世纪 80 年代，中国的敦煌学进入了一个崭新的历史阶段，高国藩的《敦煌民俗学》❷的问世，为建立敦煌学的民俗学支系作出了贡献。该书四十多万言，涉猎广泛，共列二十九章。作者在该书"导言"对古敦煌民俗的表现形式概括为三种：一为仪式风习，以行为为核心，表现在祭祀、婚礼婚仪、岁时风习、驱傩、游戏、歌舞等活动上；二为心理风习，以信仰为核心；三为语言风习，以语言文学为手段。敦煌写本中的神话，既是信仰风俗，也是语言风习。这方面在全书占的分量虽然很少，但却值得一提。从信仰的角度看神话，该书作者认为："民间迷信不是上古时代的神话传说，上古时代的神话传说

❷ 上海文艺出版社 1989 年版。

也不同于后世的民间迷信，但两者却有一定的亲缘关系。”(292 页)因此，他认为古敦煌的民间迷信便和神话特有的万物有灵的观念有联系。他从这一基本认识出发，分析了敦煌迷信与动植物崇拜以及与上古神话的牵连，尤其对含有丰富神话内容的敦煌写本《白泽精怪图》专章作了深入的论析，以说明信仰、神话、习俗之间在古敦煌确实难以割裂。

《白泽精怪图》虽是残卷，但内容仍然很丰富，图与文有丈许，记载了一百多条敦煌民间信仰的神兽与精灵。此前，有学者称其为《白泽精话图》，有称《白泽精怪图》，高国藩取后一名称。“白泽”是何物？“图”为何图？他从各种古籍里梳理出四条有关的资料，发现白泽原来是能说话的黄帝的神兽。古本《山海经》亦记：“东望山有兽，名曰白泽，能言语，王者有德，明照幽远则至。”(《渊鉴类函》卷四三二兽部白泽条引，不见今本《山海经》。)他从古文献得知，原来白泽这种神兽，通晓古今，辟邪主祥瑞，遵黄帝之嘱，把自己所知道的一万种精怪之事画成图，故名《白泽精怪图》。

据高介绍，原记精怪 199 种，残缺连这个数都没有。所谓“一万”，显然是夸张之词，未必是散失掉了。民间认为此神能辟鬼魅，能昭示多福与胜利，能升官发财，能退鬼，能治病。高国藩研究得知：“从魏晋南北朝至明清各代，都有对白泽神兽的风俗信仰的标志。”(345 页)高著所说到白泽似狮非狮的形象，透露了此神也许是以狮为原型的兽神。狮子产于非洲和西亚，是何时成为中国古代动物崇拜的对象，以后又渗透于中国的传统文化，由“白泽”而引发起的这一命题，应该属于神话还原工作的范围。

该书认为，白泽图之说和白泽神兽之说都是先秦民间信仰神话的反映，是风俗与神话的集合体，不是个人的创作。古人画鬼神精灵的传统，可以一直追溯到禹铸九鼎。以后有《山海经》的图；《天问》王逸序所云的“楚先王之庙及公卿祠堂，图画、天地、山川神灵，及古圣贤怪物行事”；东汉谶纬书中之精怪等等。对这一附图写本发现的意义，该书有一段很重要的结论性的话：

> 在中国原始宗教信仰和远古神话中，灵怪献图组成了一个特别专门的系统，如河图洛书、黄龙负图等等，《白泽精怪图》便

> 是这一系统中具体的、突出的范本；而其表现的神话时代，是在黄帝之时，远在《河图洛书》(大禹)、《黄龙负图》(仙话)之前，故《白泽精怪图》可认为是灵怪献图神话系统之首出。一切灵怪献图各种神话情节的构思，均导源《白泽精怪图》所立下的典型模式。毫无问题，《白泽精怪图》在敦煌石室中的发现，是中国原始宗教信仰和古代神话研究重要的发展。(348 页)

是不是最早的灵怪献图神话，我没有研究。但敦煌写本中的《白泽精怪图》的发现，过去许多神话研究者都不了解，当然更不知道图中所记都是哪些精怪。《敦煌民俗学》对此资料的披露和论证，无疑给中国神话学增加了内容。该著重点考察了《白泽精怪图》几个神话精怪的来源。如罔象，即象罔，在先秦，是无心而办成大事的象征，自然主吉。汉以来才在民间的驱傩风俗中降为被逐的鬼怪。而敦煌本《白泽精怪图》曰："入渊而畏者，呼曰罔象。"即入水者呼其名就不会淹死，是水中的保护神。对罔象的肯定，与先秦文献基本一致。高国藩对委蛇、庆忌、野童游光、伯奇等神话、精怪的考索，都有所发现，证明敦煌本的《白泽精怪图》与古神话的《白泽图》虽有渊源关系，又有明显的变化。他认为："敦煌本的《白泽精怪图》不是原封未动的古神话《白泽图》，它已经过了敦煌民间口头与书面的修改、加工、增添，成为一本古神话加仙话，再加民间风俗信仰杂糅的《白泽精怪图》。"(366 页)

由于高国藩除主攻敦煌学外，对民间文艺与神话亦不乏研究，并有多种论著，此书尽管重点不是神话学，也能反映出作者在神话研究上的功力。

3. 从沅湘少数民族习俗考《九歌》及其诸神

不懂神话读不懂楚辞，不懂楚辞，无法全面了解中国上古神话。而《楚辞》又以《九歌》与神话关系最密切，所以《九歌》研究既是楚辞研究，又是神话研究。两千多年来对其研究的著作不计其数，多以中原文化的标准和眼光去解释，也就是用史官文化现象去解释巫楚文化中的《九歌》问题。近期，对少数民族文化已日益重视，并不乏有真知灼见之著。侗族学者林河所著《〈九歌〉与沅湘民俗》[1](以下简称《民俗》)一书，提出了一系列新观点，即使读者不一定全部接

[1] 上海三联书店 1990 年版。

受，甚至在某些问题上难免惊愕和摇头，但总的不能不感到耳目一新。

① 释“九歌”

《九歌》明明是十一篇，为什么偏偏称《九歌》呢？有说《东皇太一》和《礼魂》分别为序曲和终曲，不在九篇之列；有说九篇中可不包括《国殇》和《礼魂》；也有说《湘君》、《湘夫人》及《大司命》、《少司命》实为春、秋祭祀分而用之……中心都把“九”看作数字。《民俗》一书作者将目光转向先楚遗下来的后代——沅湘少数民族，有土家、苗、侗、瑶。他说他常听到本民族的姑娘们唱一首古老的民歌，叫“歌九”(gà jiù)，歌词是：“九兮，九呀，九九！……今天与九兮，多恩爱嘛，可惜明天兮，要分开，九呀，九兮！莽莽哩！”他说：“我心里总不禁一惊！这不就是《九歌·少司命》的‘悲莫悲兮生离别，乐莫乐兮新相知’的翻版吗？”那么“九”是什么意思呢，他接着说：“‘九’，在我们民族的语言中，是‘最大的鬼’的意思，也是‘神灵’的意思，在歌中又是情人的意思。”侗语“歌九”就是汉语“九歌”。如将其现代化一下，我看自然又可称为“最大的神灵之歌”，或“神灵之歌”。

我由此联想到中国古代神鬼不分，直至封建社会仍然如此。“神话”一词本为晚清之际传入的外来词，在此之前，鬼即神，神即鬼。《淮南子·氾论训》云：“炎帝于火而死为灶，禹劳天下而死为社，后稷作稼穑而死为稷，羿除天下之害而死为宗布，此鬼神之所以立。”(重点号为笔者所加)汉代尚且如此，何况在史前。一直到清代仍然鬼神并用。云南苦聪人的原始信仰中，认为无处不存在鬼，佤族最大的鬼便是创世大神，此外还有水鬼、风鬼、树鬼、谷鬼，其实这些也就是他们原始信仰和原始神话中的神。景颇族有天鬼、地鬼等等。有些原始民族处处有鬼，实际上是处处都有神灵。鬼即神，神即鬼。有研究者便以为鬼信仰早于神灵信仰，鬼话早于神话，这是用后世观念的“鬼”和“神”的含义推测原始的鬼神一体。原本鬼神一体，不存在鬼先神后。所以我认为《民俗》一书把“九”、“鬼”、“神灵”解释为同一意思是可信的。

即使在汉文古籍里，“九”、“鬼”亦有通假的情况。《民俗》举了一些例证，如：

《礼记·明堂位》:“昔殷纣乱天下,脯鬼侯以飨诸侯。”

《正义》:“鬼侯,殷本纪作九侯。九与鬼声相近,故互通也。”

《辞通》按:“鬼,古读如九,故通九。例如车轨之轨,奸宄之宄,字并从九,而音则读如鬼。”

该书作者还说到,沅湘少数民族凡是以“九”命名的地方,如九山、九水、九溪、九田、九塘、九畲等等,无一不是祭祖之处。有的民族至今还没有“神”这个词,只有鬼的概念。《九歌》的《山鬼》,实际就是《山神》。因此他将《九歌》释为《大鬼歌》。

《民俗》一书用来自田野考察的材料,有可能解决《九歌》之“九”字含义的争端。

②《九歌》乃对歌

该书作者认为《九歌》是以绝色女巫取悦男神的祀神词。以女色娱神,都发生在男神时代。殷商卜辞既有焚女祀神的记载,还有将女沉河祭神的记载。以女子祭神在封建社会还屡见不鲜。少数民族也曾经有过这种风俗。《民俗》一书介绍:“如苗族的杀牛祭神,传说就是由杀少女祭神转变为杀牛祭神的。瑶族祭盘王,有些地方的传说,原来也是以少女祀神转变为以杀牛祭神的。以女子祭祀的风俗有个演变过程,先是因贪恋美色,后受封建思想影响,神也变成了吃人的魔鬼,他不是需要美色,而是需要人肉了,于是以美女祀神转变为童男童女祭神了。”(52 页)由于诸如此类的祀神皆无结果,人们才转而打绝色女巫的主意。“她有形,可以与凡人直接对话;她又有巫术,可以和无形的神灵打交道。”(53 页)作者说:“于是,女巫应运而生。”(53 页)这话似有语病。众所周知,女巫最初是母系氏族的产物,有无上权威。女巫变成了“女色”,成为人们娱神的工具,恰恰说明女巫地位的下降,已由极盛走向衰退。如果《九歌》确如作者所说,是绝色女巫取悦于男神的祀神词,那是女巫的悲哀。如果神不买女巫的账,女巫将有何下场?《左传·僖公二十一年》记,当年夏大旱,僖公便“欲焚巫尪”。《论衡·明雩篇》:“鲁缪公之时,岁旱。缪公向县子:‘天旱不雨,寡人欲暴巫,奚如?’”这种焚巫、暴巫之举,乃是将女巫饰为旱魃而焚之暴之以求雨。《山海经·大荒西经》:“有人衣青,以袂蔽面,名曰女丑之尸。”同一神话的异文还见于

《海外西经》,说明这一被暴之女巫,不仅被烈日炙死,而且难受得"以袂蔽面"。去与神调情的女巫,即使下场不至如象征旱魃的女巫那么悲惨,恐怕亦有得不到神灵之爱的担心。

该书作者认为,《九歌》是对唱的祀神词这一观点的产生,来自三方面的启示:一是来自沅湘间山村青年男女对歌的手抄本,那上面如果没有"情哥"、"情妹"之类的词,别人很难分辨哪是男唱哪是女唱,而对唱男女自己却完全能辨别。二是从《诗经·国风·野麋》发现,那实际就是一首男女对唱的情歌,前两段为男唱,最后一段是女唱。三是从前人著作里得知有些大学者也曾怀疑过《九歌》是否是对唱本,如朱熹、闻一多、郭沫若等。不过作者并未将十一篇都当作情歌对唱。他认为"东皇太一"是迎神词,《礼魂》是散神词,《国殇》祭的是为国战死的亡灵,巫、神情歌对唱仅限于其他几篇。

为什么作者肯定那是绝色女巫与神对唱的情歌呢?他还有另一不同于传统的见解。

③《九歌》无女神

该书作者认为,《九歌》无女神的前提,是屈原时期的楚国已进入封建社会。此时,上古流传下来的女神神话在民间继续流传,但必处于从属地位,不能与男神平分秋色。道理很简单,女神时代,男神没有地位;同样男神时代,女神也没有地位。屈原的时代是男神时代,所以屈赋中的男神地位烜赫,等级森严,职司明确,是与封建社会的君臣关系相吻合的;而屈赋中的女神,因为"女人是玩物,女神在神界也没有地位"。(按:此说不确,除宓妃外,其余如女娲、女岐、简狄、羲和等未见有降格之处。)作者认为湘夫人不是女神,只是神湘君之妻;山鬼不是女神,而是地位不高的男性山神。他甚至还认为,即使屈原自己在《离骚》中也曾一度想与女神们幽会。原文如下:

《离骚》中从"吾令丰隆乘云兮,求宓妃之所在"至"及少康之未家兮,留有虞之二姚"这一大段,说的是屈原一度想托蹇修做媒人,去和美女宓妃幽会,而宓妃不理他,却和后羿欢娱去了。屈原只好去求有娀氏的女儿,也没有成功,然后又去找有虞氏的两个女儿。从民俗学的角度来看,《离骚》所描述的颇似

今日某些少数民族地区的行歌坐月，女子是君子追求的对象，没有主动权，仍处于附庸地位。（42 页）

作者说，屈赋凡涉及男女关系的诗篇，女神的处境无不如此。我感到上引这一段话，几乎重新塑造了屈原的形象，屈原不但跟《九歌》的那些男神一样贪恋女色，而且《离骚》的美政理想亦大为削弱，把屈原看成不仅是信神者，而且完全拜倒在巫楚文化的脚下。为什么作者对屈原有这样的理解，因为他认为屈原“是楚国的国家级的大巫师”。（《结语》）

自从这一观点提出后，引起了一些议论。林河继此发表了《伟大的楚巫——屈原》[1] 一文，专门进行论证，作为《民俗》一书的补充。该文认为，屈原曾任的三闾大夫和左徒等官职，只有天降神巫才能担当此任。《国语·楚语》所记的观射父和左史倚，都是楚国的大巫，跟屈原有很多相同的特点。屈原的爱祖国思想与当时士人周游列国的潮流不大相合，而是“源于巫文化对祖先神的崇拜”。《离骚》是巫文化的产物。他说：

整个《离骚》是屈原深感楚王不听巫言，自愧不能恪尽神职，只好祈祷皇天，求神允许他离开人世，皈依天界，从彭咸之所居的祷词。

似乎屈原是个死抱住巫文化不放的保守者。从历史发展的眼光分析社会的发展和文化的发展，无论巫文化对人类早期文化有多大的贡献，并且是人类文化的必经阶段，但史文化毕竟是对巫文化的超越。过去研究楚辞，对巫楚文化的影响估计不足，《民俗》一书是否又有些过于夸大了呢？尽管《民俗》一书多处强调屈原时代南郢沅湘间同时有“蛮越”文化、中原文化和巫楚文化在起作用，而巫楚文化介于前两种文化之间，具体表现在屈原身上，无疑也是这三种文化的交融。但在具体论证时，又特别偏重于巫文化对屈原的决定作用。我认为，屈原无疑受到巫文化的哺乳和陶冶，但他又是巫文化的超越者。他在《离骚》所表现的种种痛苦和矛盾，在《天问》对古神话传说的怀疑精神，在《九歌》所表现的郁郁思绪，都不是一个只忠于巫文化的大巫师所能达到的水平。至少在目前没有更多实证资料的情况下，说屈原是大巫师，有点似闻一多当年说屈原是弄臣一

[1] 载《楚风》1991 年“增刊号”《楚文化论丛》。

样，还需斟酌。

④ 考诸神来源

《民俗》一书大约用了三分之二的篇幅考证诸神来源，也就是将作者的基本观点具体运用于对作品的分析，即对《九歌》十一篇逐篇考释论证。各篇基本上分为译诗、注释与民俗考证、考所祀之神的来源。在译诗部分，一律都按作者的理解，作为对唱情歌译成现代汉语(《东皇太一》等三篇例外)。结论概括如下：

东皇太一不见于中原，也不见于楚国，而是越文化与中原文化的产物，比较特殊。

云中君的地位仅次于东皇太一，与南方民族崇拜雷神的习俗吻合，是巫文化得到充分发展的产物，反映出人神杂糅，男女不禁。

《湘君》、《湘夫人》"表现的是对偶婚时代神的爱情故事"。(135页，按：这里作者似乎又承认湘夫人神的身份)作者正确地判断，此两神不是娥皇、女英。他们不是夫妻神，是一对临时配偶。湘夫人可能是最早的女性水神，后被男性湘君取代。

大司命、少司命可能都是沅湘之神。少司命虽掌握生育大权，却不是女神。

东君是南楚的太阳神。

《九歌》的河伯非黄河之神，只是一位湘江的小河之神，"应是南北神话的混合物"。(237页)

《山鬼》之鬼出于楚地，非传入。

以下从略。

总之，该书作者主张从巫文化的角度去研究《九歌》才能读懂《九歌》。

《民俗》一书对《九歌》的研究很全面。作者长期深入南郢沅湘之间，将第一手实地考察所得，结合文献、考古，不囿于传统理论，对《九歌》几乎作了一番重新的研究。其立论之新，真正体现了瞻前无畏的学术品格。建设新式的"诸子百家"的繁荣局面，便需要这种勇气和胆识。

八　神话与仙话

仙话作为一种独立的文学体裁，虽然20世纪30年代有学者注意过(如八仙研究)，后来并未扩展开。90年代以来，已开始有研究仙话的专著问世❶，也有一些论文，值得重视。不过这里只限于介绍、论述与神话有关系的仙话著作，免得旁生枝节。

1. 昆仑神话与蓬莱仙话

顾颉刚认为中国古代的神话有两大系统，一是昆仑神话系统，另一是蓬莱神话系统，而蓬莱神话系统则是发源于西部高原的昆仑神话系统与东方沿海的自然条件相结合的产物。此后，它们各自流传发展，在战国中后期新的历史条件下，又再度结合，而形成一个新的神话世界。这是他在《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》❷一文的基本观点。他以这为前提，比较了《庄子》与《楚辞》中的神话。比较的结果，他指出了这样的不同："庄周居于宋，偏近东方，把这两种说法(按：指西方的神国与东方的神仙世界)都接触到了。屈原居于楚，在郢都可以听到大量关于昆仑的神话，所以他的书里多说昆仑；至于东方的传说则因他受了地理环境的限制，没有与海和岛接触，这故事不易传入，就不提了。这是他们两人的作品中很不同的一点。"他的这些见解自1979年发表后，曾被一些后学者所引用。那是当时的情况。现在看来，偏颇非常明显，他说《庄子》一书神与仙并提倒是事实，而《楚辞》仅是昆仑神话的复现或余韵，就很不符合事实。他甚至怀疑《九歌》、《天向》不是屈原之作，似乎楚人的神话全是外来货，这已为后起的学者们的研究所推翻。然而他却较早提出了一个问题：蓬莱神话(实际是仙话)与昆仑神话有某种密切的关系。这一观点对有的学者产生了明显的影响。比如孙元璋的《昆仑神话与蓬莱仙话》❸一文，便对两者的关系作了充分的阐述和发挥。该文大体上涉及四个方面的问题：

第一，他认为"昆仑神话是历史的反拨"。"昆仑神话的形成与

❶ 郑土有：《晓望洞天福地——中国的神仙与神仙信仰》，陕西人民教育出版社1991年版。罗永麟：《中国仙话研究》，连附录共十一篇论文，即将出版。

❷ 载《中华文化论丛》1979年第2期。

❸ 载《民间文学论坛》1989年第5期。

蓬莱仙话的崛起，大致都发生在战国中期”。也就是说，他将这两个系统都与中国的原始神话区别开了，至于原始神话是哪些，它与这两个系统是什么关系，该文均回避了。他从殷的“帝”说到周的“天”，由于周的“天命”决定于人的“德”，所以，“就宗教信仰而言，这是具有革命意味的历史转折。”老子的“道”又超越了“天”的权威，由“帝”而“天”，由“天”而“道”，加上人文主义思想的高涨，于是加速了神话的历史化，由神话到神的人格化，再到古帝系统。而昆仑神话和蓬莱仙话只不过“是在神话历史化这个文化背景下的产物”。这一理论似曾相识，其实不过是 20 世纪二三十年代以顾颉刚为首的古史辨派理论的翻版，既否定了上古神话传统，也否定了史前期的历史，一切都是战国时代人们的伪造。这很难想象。但有一点在前人著作中未见。孙说：“如果说昆仑神话是神话历史化的反拨，以排拒、疏离神话的历史化和保持、固守神话与宗教的原始性为其特征的话，那么蓬莱仙话则是神话历史化所体现的人文精神的进一步推行。”

这里，有两个问题被该文搞混乱了：一个问题，昆仑神话究竟是保留了原始神话较多的内核，还是对神话历史化的反拨？另一个问题，仙话果真是一种人文精神的推衍吗？那么仙话的首创者究竟是些什么人？头一个问题，该文作者接下去的叙述已作了解答。

第二，孙元璋在谈到昆仑神话的性质时，有这么一段叙述：“昆仑神话的至上帝有帝、帝俊、黄帝、颛顼、舜，并无确定的特指。”我认为，主神的多元性，正反映了原始社会从氏族到部落林立的特点，不是神话的历史化，恰恰是历史的神话化。该文说，这正是“昆仑神话与殷商的宗教信仰是属于同质同源的历史存在。”因此是神话历史化的逆向运动。黄帝来自西北，是昆仑神话系的主神，这是古史和神话史上一个常识性的问题。昆仑神话系怎么会跟殷商的宗教同源呢？还有帝俊、舜都不能算昆仑神话系。昆仑神话比蓬莱仙话原始，没错，但不一定都跟殷商挂上钩，殷民族的神话只不过是上古神话多元系统的一支而已。如果只把中国古代神话上溯到殷商为止是不够的，那么，更早的夏呢？

第三，该文在论及仙话的特点时，对仙话评价颇高，认为：“仙话

从一开始便具有浓厚的人文主义的特点，突出的是人的现实的欲求。”“仙话的不死与神话的不死的根本不同点在于，它所追求的是现实的此岸世界的永生。”原始神话一般没有不死思想，原始初民对死亡的抗拒是通过变形达到永生的目的，是灵魂不死的转移。神话没有肉体不死之说。该文所举之例，几乎全是被神仙思想染指了的神话，不是典型的神话，如昆仑墟的不死树(《淮南子·地形训》)、嫦娥窃药奔月等等。

第四，该文关于神话与仙话融合的观点，基本上是沿用上述顾颉刚论文所说，也没有超出茅盾早年所见，但都未加注。当前学术界任意用他人之见为己见的风气，亦多少有所反映。

该文将前人有关的论述作了梳理、发挥，有一定的参考价值。

台湾学者王孝廉在他的专著《中国的神话世界——各民族的创世神话及信仰》❶下册《仙乡传说》一章，把仙乡分为两个系统：一个是由仙人、方士、蓬莱仙山、归墟所组成的东方仙乡；另一个是由神、巫、昆仑、黄河之源所组成的西方仙乡。我理解，他所说的仙乡，西方的不像东方的那么地道，是神话世界与仙乡的混合。他所说的混合不是由西到东，而是战国时代“由于秦国向西开拓以及楚国向西南发展而互相结合，于是而形成了《山海经》、《楚辞》、《庄子》等书所见的一个新的神话世界”。所以他不大赞同顾颉刚所说“蓬莱传说的发生远在昆仑之后”，而认为“东西两方的仙乡传说仍是各自独立存在的”。一部神话研究专著，为何专列一章论仙话？我分析，正说明仙话与神话有许多瓜葛，尤其昆仑与蓬莱，瓜葛则更多。

2. 神话与仙话的复杂关系

关于仙话对神话的渗透、它们两者的融合及不同，比较早而又非常明确地发表意见的是茅盾。他所分析的西王母形象三期演化说，众所熟知。他说：“我们从《淮南子》的一句‘不死之药’❷，可以想见西王母的演化到汉初已是从凶神(司天之厉及五残)而变为‘有不死之药’的吉神及仙人了。”❸这就是他所说的西王母的第二期演化。他并且认为，《淮南子》所记姮娥这一传说是汉代方士的谰言，不是古代的神话。❹

1979年，袁珂在《略论〈山海经〉的神话》❺一文对仙话的内容作

❶ 台北时报文化出版企业公司1987年版。

❷ 《淮南子·览冥训》：“羿请不死之药于西王母，嫦娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之。(高诱注：嫦娥，羿妻，羿请不死之药于西王母，未及服之，嫦娥盗食之，得仙奔入月中，为月精也。奔月或作坌肉，药奔肉以为死，畜之。肉复可生也。)”

❸❹ 茅盾：《神话研究》第156页，第82页。百花文艺出版社1981年版。

❺ 载《中华文史论丛》1979年第2期，后收入《神话论文集》。

了概括:“凡人只要经过修炼,或者服食了某种药物,就可以达到长生不死,进一步还能升天而成为神仙。”但他又感叹说:“真正带故事性的先秦时代的仙话,现在几乎一个都没有留下来了。”连古仙话的完整作品都找不到,而只能从渗入了仙话的神话以及后人创作的仙话中去寻找古仙话的踪迹和它与神话的错综复杂的关系,当然是很大的难题。袁珂举了《山海经》中的八例来证明战国时代神仙思想对神话的渗透。如《海外南经》的羽民国,《海外北经》的无脊国,《海外西经》所记昆仑山开明兽北的不死树,《大荒南经》的巫山帝药等等。我认为这些,既可以说它们是神话,也可以说是仙话,又可以说是被仙话改造得还不彻底的神话。它们处于神话与仙话的中间状态,实在难以将它们绝对地归到哪一方面。所谓复杂,即类似此种情况。

1983 年,袁珂为冯天瑜的《上古神话纵横谈》❶所写的“序”,亦强调了两者之间的复杂性。他说:“神话,是一门较难研究的学科;中国神话,尤其有它特殊复杂的艰巨性。那艰巨就在于:材料琐碎零散,真伪杂糅,又每每混搅在谶纬和仙话的烟雾里,还常常和历史相混淆。”他再次强调了两者的杂糅现象。他对已经仙话化的神话不如对地道的神话那么重视,因此说过这样的话:“仙话化的神话,虽然也还有它一定的意义,但已是神话的变种、末流,不具有古代神话原有的战斗精神了。”❷我并不认为古代神话都有战斗精神,但我理解袁珂在此并未全盘否定所有的仙话,只是将仙话化的神话与原始神话相比较而言的。说其为“变种神话”,用词恰当;是否“末流”,当然要根据具体作品具体对待。后来他在一定程度上修正了自己的看法,认为有的仙话可作为广义神话对待,说明他并不是要否定全部仙话作品。

❶ 上海文艺出版社 1983 年版。

❷ 袁珂:《神话论文集》第 40 页。

神话与仙话的复杂关系,对于即使长期研究神话的学者,也感到困惑。随着研究的深入,不同时间有不同的理解。也许正因为如此,长期沉寂的仙话领域,便开始有人涉足问津了。

3. 神话与仙话的本质区别

罗永麟在不太长的时间,对仙话作了一系列的研究。有关论文有《神仙思想与乱世哲学》、《屈原与神仙思想》、《仙话与秦汉文化》、

《〈淮南子〉中的道论、神仙思想及其文学》、《八仙故事形成的社会根源和影响》、《〈封神演义〉与神仙、道教思想》等。他在《仙话与神话的关系及其异同》❶一文中，对前一时期把分析文艺作品的社会历史背景视为庸俗社会学的思潮不以为然，因此他在探讨神话与仙话的本质区别时，仍从这一角度着手。他与大多数学者观点相似，认为神话产生早，在原始社会和阶级社会初期，而仙话则是阶级社会的产物，统治者幻想长生，被统治者有“对死亡的抗拒”的心理。他对仙话持肯定态度。在《论仙话及其对中国文学的影响》❷一文中说：“仙话则因为以人为主，并倡言人可以直接修持成仙，即将古代人神不杂思想变化而为人神可以成为一家，满足了广大人民厌世超身的愿望。”因此秦汉之际仙话发达。

❶ 载于《民间文艺季刊》1988年第4期。

❷ 载《民间文艺季刊》1986年第3期。

他把仙话分为帝王将相仙话、方(道)士仙话、庶民仙话三类：

第一类包括文臣武将在内。最早是周穆王的仙话。《史记·周本纪》载：“周穆王即位，春秋已五十矣”，“立五十四年。”原来周穆王是长寿者，后人便根据这一点将他的故事演化为仙话。罗永麟以《神仙拾遗》有关他在瑶池会见西王母的故事为例，来说明帝王因欲望无穷，而追求仙道。该故事说，周穆王五十为帝，在位五十四年，活了一百零四岁，乘着八匹骏马拉的车子，到处游历，在瑶池与西王母相会。分手时，约三年后再见。后穆王重登西王母所居之处，“皆得飞灵冲天之道，而示迹托形者，盖所以示民有终耳。况其饮琬琰之膏，进甜雪之味，素莲黑枣，碧藕白橘，皆神仙之物，得不延期长生乎？又云，西王母降穆王之宫，相与升云而去。”他认为这可能是根据《穆天子传》缩写而流传民间的。我认为这是仙话的滥觞，无论从内容到艺术均不足取。在此影响下的汉武帝及其他仙话，基本如此。

第二类，罗永麟认为“多为方士虚妄之言”，但有娱乐性。这类仙话宣扬炼丹服药，欺骗性很明显。

第三类，包括士、农、工、商在内。仙话的精华集中在这一类，多为民间创作。流传最广泛的八仙故事即属此类。他说：“八仙故事其所以为老百姓所喜欢，就因为其中具有各阶层的人物，尤以蓝采和、铁拐李、何仙姑这类人物接近平民。”但这一类仙话均发生较晚，

仅以八仙故事言，是中古时期的创作。车锡伦根据早年赵景深的《八仙传说》❶和浦江清的《八仙考》作了综合扼要的说明："大致说来，作为一组仙人群体，他们形成于宋、元，定型于明代中叶。元、明以来，这组仙人在中国社会生活中的影响越来越大：道教徒把他们奉为'教祖'。❷广大群众则在口头传承中继续编造他们的传说故事，同时又把他们扮演逢场作戏的角色，出现在迎赛的舞队和庆寿的活动中，'八仙'的队伍逐渐扩大，出现了'上中下'三组八仙，二十四位仙人的名目。"❸车锡伦所说八仙由八位扩大为"二十四名目"的演变过程，很能说明仙话一旦被民间所接受，其影响之大，衍变发展之多，传播之广。越到封建社会晚期，庶民仙话已成为仙话的事实上的主流，在质量上是第一、二类所远远不能比的。这类仙话大部分又与神话、传说、故事杂糅，杂交品种有的被称为幻想性民间童话。

❶ 赵景深：《中国小说丛考》，齐鲁书社1980年版。

❷ 《浦江清文录》，人民文学出版社1958年版。

❸ 车锡伦：《八仙故事的传播和"上中下"八仙》，载《民间文学论坛》1985年第4期。

罗永麟对第三类中的妇女仙话尤加赞扬："饱含平等思想，并竭力歌颂她们的工艺技能。"

总之，他认为，仙话所表现的理想较神话的幻想更接近阶级社会以后人们的欲求，趣味性强，娱乐性丰富，更易被人接受。

与罗永麟持相同观点者，是郑土有。他在《晓望洞天福地》一书谈到神话与仙话的区别有：

第一，神话中的神是万物有灵、灵魂不灭观念的产物，"而在神仙身上体现的是灵魂肉体同时不死的观念，肉体的意义得到了最充分的强调"。（58页）

第二，神之为神，是一个自然的过程，并非主观所求，而神仙由人升格，则要经过一番苦修苦炼。

第三，神格突出的是集体性，"他们的行为无不围绕民众的生存而展开"，"自我意识"在神的身上是不存在的。仙格"以自我为中心"。（59页）

郑土有还提出了一个观点，认为古代神话散失的关键不是历史化，而是神话之神向仙话之仙蜕变的结果。这一蜕变过程，开始于春秋战国，到两汉魏晋南北朝则发展到高峰，唐宋完成了这一蜕变。但他也承认这种演化不是唯一的途径，至少是一种模型，是演变的

一般规律。神话的历史化、哲学化的现象，他认为在神话的演变过程中也有反映。❶

❶ 见郑土有：《中国神话仙话化的演变轨迹》，载《民间文学论坛》1992 年第 1 期。

该文还有可注意的，即郑土有对神话仙话化的外在氛围和内在因素较为充分地阐述了他的观点。他认为殷商仍存在产生神话的土壤，只是甲骨文的书写困难，未能得到充分的保留，春秋战国以降，神话失去了赖以存在的社会基础，古老的神话便面临何去何从的抉择。殷商后期已进入农业经济生产方式为主，人们以土地为依赖对象，定居，人口繁衍，人的自身价值增长，从而要求："五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。"（《尚书·洪范》）加以神仙思想的崛起，他认为这些外在的氛围，均加速了神话仙话化的进程。

而神话向仙话转化，外在条件能起促进作用，关键在它们之间还存在转化的内在因素。郑土有所说的内在因素有：两者的核心都是"文学—宗教"的结合体，都具有审美娱乐价值；它们都是"想象—虚构"的产物；在仙话中仍能找到某些神话思维的痕迹，最突出的是变形规律。他将神话与仙话比较之后，对仙话的变形评价极高。他说："神话变形的基础是灵魂不死观念和图腾崇拜。""很显然，神话变形所表现的是生与死的混同，人与物的混同，人与万物处于同一水平线上。""仙话的变形反映了灵魂肉体一元论的观念，认为通过肉体的'修炼'达到肉体像灵魂一样永生的功能，是人类试图最后战胜自然、突破自身生理束缚和社会伦理制约的远大理想的反映。变形不再是一种自然和无可奈何，而是神仙们所掌握的一种与外界抗争的武器，人成了掌握变形的主宰。""人的自我意识已经觉醒"，"人成了万物的主宰"。郑著对神话与仙话的关系所作的探索很有意义。

不过，我认为，不管是神话或仙话的变型，几乎都在积极的向往当中又隐含了对自然或对人生某些无可奈何的精神安慰。这是不同社会条件下的向往，其价值都要根据当时的历史条件去衡量。仙话对神话是继承和转换，而不是超越和取代。所以仙话并未加速神话的消失，恰恰相反，它对神话的保存很有功劳，否则有很多神话后人更难觅其踪影。

以上观点的核心，主要是不同意将神话与仙话的界限模糊，提倡狭义神话说。特别要指出的是此说在比较了神话与仙话的区别之后，从社会发展和生产力水平发展的角度分析，认为仙话作为阶级社会的产物，就其总体言，无论是思想内容还是审美价值都高于原始社会产生的神话。因此，他们尽力发掘其精华，以便引起人们足够的重视。

4. 一点补充

我认为，我们现在能读到和听到的仙话，除了方士为统治阶级创造的仙话和民间流传的仙话之外，还有一种是与神话并存的萌芽状态的仙话，不一定产生于阶级社会。例如彝族古代有焚尸的习俗："建宁郡葬夷，置之积薪上，以火燔之，烟气正上，则大杀牛羊共相贺，若遇风烟气邪，尔乃悲哭。"（《太平御览》卷五五六引《永昌郡传》）。如果"烟气正上"，说明死者的灵魂升天了。灵魂升天，正是肉体升天的嚆矢，说明萌芽状态的神仙思想，和神话的思想基础有某些共同处，可以称为"唯灵论"。灵魂与肉体都升天，那是神仙思想兴盛时期的产物，战国时最典型。从其思想范畴言，乃是为当时最高统治者服务的。中国文化的雅俗对流常常有一种很有趣的现象，统治者攫取民间文化加以改造为自己服务，而民间有时也能改造统治者的文化，他们对神仙思想与仙话的改造便很出色，以致到封建社会晚期，有的仙话民主主义思想十分浓厚，成为小说《聊斋》的主要取材对象。所以我不同意笼统地说仙话表现了战国时代的人文思想，也不同意说仙话一定是神话的末流。有时神话与仙话整合以后的作品，其优美无与伦比。羿的传说与嫦娥故事的结合能长期脍炙人口，就是因为它综合了神话与仙话的优点。而两者所以能整合起来成为一篇相当完美的作品，如果没有某种共同性是不可能的。焦大和嫦娥就无法整合。

对神话与仙话都要有发展的眼光，不同时期有不同的特点。但我认为，初兴时期的神仙思想，确带有一定程度的欺骗性，它与原始宗教信仰不一样，反映这种思想的仙话自然不如神话那么纯朴。

仙话有精华，也有糟粕。仙话与神话有某种渊源关系，仙话一旦形成，又有它自己发展演变的脉络，并不是永远靠改造神话维持

的，在民间不断产生的新仙话越来越为人们所喜爱。仙话愈到后期，伦理道德倾向、审美教育目的越明显。神话与仙话是不同时代的创造，各有所长，各有所短，各有其价值，各有其历史地位，不必一定要分出高低。

神话与仙话除了郑土有所说的三点区别之外，这里也作一点补充。神话最早的主角是动物。神话之神是由神界走向人间。仙话最早的主角是人，是由人间走向仙界。以后，不但人能成仙，连一切动植物和无生物，因长期修炼，受日月之精华，也能成精、成人、成仙，不过中间要有一个拟人化的过程。“仙话之仙，阶级阵营很明显，一部分属于统治者，是人为宗教的神，特别是道教之神；另一部分属于人民，多见于幻想性的民间故事中，有的也被奉为民间宗教的神。”❶

对一些神话与仙话的混合体，有时的确很难一刀切，它们是姓“神”还是姓“仙”，大多数学者采取了模糊的态度，这也是从实际出发不得已而为之。比如《山海经》，一般都称它是古代神话的总集，而从不称它是“古代神话与仙话的总集”，其实里边何尝没有仙话，有的简直仙气十足。这不仅是约定俗成，也反映了神话与仙话两者之间的界限有时就是划不清，有点酷似连体儿。所以我主张大体上区分一下便可以了。

❶ 拙著：《闻一多对道教、神仙的考释在神话学上的意义》，《思想战线》1986年第1期。



第十一章　神话再建的复苏(上)

一　龙谜新解

在中国民间流传的十二生肖中，其中十一种动物是实际存在的，只有龙属于想象的动物。为什么人们会想象出龙这种怪异的动物？它是什么时候、什么条件下的产物，人们为什么要塑造龙？龙一旦被造成以后，与中国几千年的民族心理、文化、社会结构、政治制度又是一种什么关系？为何至今人们对龙的态度褒贬还很不一致？龙呀龙，在中国的传统文化中，有几多神秘，几多特殊，几多谜？谁能说得清楚。且不说古人对它有种种不同的描述和解释，即使近代与今人，人们还在为探求龙的奥秘而寻觅各种不同的途径。

1. 龙形多变，龙性莫测

① 龙类龙形

龙有多少种，古人各有各的说法。有的说："有鳞曰蛟龙，有翼曰应龙，有角曰虬龙，无角曰螭龙。"(《尔雅》)又有说："有鳞曰蛟龙，有翼曰应龙，有角曰鼍龙，无角曰佗龙。"《广雅》还加了一种"未升天曰蟠龙"。《说文》解"蛟"："龙之属也。池鱼满三千六百，蛟来为之长，能率鱼飞。"这已带有传说的性质。《大戴礼记》曰："有羽之虫三百六十，而凤皇为之长。有毛之虫三百六十，而麒麟为之长。有甲

之虫，三百六十，而神龟为之长。有鳞之虫，三百六十，而蛟龙为之长。倮之虫三百六十，而圣人为之长。”(《易本命》)又曰：“鳞虫之精者曰龙。”(《曾子天国》)说明蛟为鱼类之中最大者；蛟龙，龙类中最大者。

《吕氏春秋·季夏》：“令渔师伐蛟取鼍。”高诱注：“蛟，鱼属，有鳞甲，能害人。”所以有蛟为鼍、鳄属之说，又有蛟龙乃龙之正宗，或蛟为母龙之说。

古文献有关“蛟”的记载不鲜见。《山海经》载：“祷过之山，……浪水出焉，而南流注入于海，其中有虎蛟，鱼身而蛇尾。”(《南山经·南次三经》)此“蛟”按郭璞注：“似蛇，四足，龙属。”该书又说：“贶水……多蛟。”(《中次一十一山经》)郭璞注：“似蛇而四脚，小头细颈有白瘿，大者十数围，卵如一二石瓮，能吞人。”看来《吕氏春秋》对蛟的记载确有根据，也许与《山海经》一脉相承。直至明代李时珍在《本草纲目》中仍有蛟的描述：“蛟之属有蜃，真状亦似蛇而大。有角如龙状，红鬣，腰以下鳞尽逆，食燕子，能吁气成楼台。将雨即见，名蜃楼，亦曰海市。”又说：“蛟、蜃皆是一类，有生有化也。”古代视蜃为蛟龙之属。如果能弄清龙类中的蛟，对解开龙之谜可能会有推进。

应龙之翼是后加的。虬有说为龙子，有角；另一说为无角❶。可理解虬龙即小龙。螭亦带有传说性，蛟龙之属，《说文》云：“螭，若龙而黄。”有人释为小龙，也有人释为与豕有关，都不可靠。龙而黄，显然是很晚的产物。

❶《楚辞·离骚》：“驷玉虬以乘鹥兮，溘埃(唉)风余上征。”王逸注：“有角曰龙，无角曰虬。”

由上可知，古人对龙的分类并不排除神话传说的因素。他们所说的蛟或龙，可能与水有关系。究竟具体指何动物，他们实在也不甚了了。

龙的形状，被研究者引用得最多的一句话是：“龙，鳞虫之长。能幽能明，能细能巨，能短能长。春分而登天，秋分而潜渊。”(《说文》)作者许慎是东汉人，他撰《说文》的根据只可能来自两方面：“一是民间风俗中的造龙形象；另一则是根据古文献记载与人们的口头传说。中国龙至汉代，已初步形成。所以根据《说文》的描述，很难判断龙的原型究竟是什么。世界上哪有一种“能幽能明”又“能细能巨，能短能长”的动物？只有神话中想象的动物方能如此。

东汉王充在《论衡》所提到的龙，前后文的形状便不完全一致。他在《龙虚篇》至少记下了两种不同外貌的龙，如："世俗画龙之象，马首蛇尾。由此言之，马蛇之类也。"能否就此确认龙为马与蛇的合体呢？似乎不行。因为他又说过："蛟与龙常在渊水之中，不在木中屋间，明矣。在渊水之中，则鱼鳖之类。鱼鳖之类，何为上天？"他的原意在于揭露龙没有什么了不起，无非是某几种动物的合体而已，鱼鳖如何能上得了天，何必那么崇拜。在同篇他又说："天地之性人为贵，则龙贱矣。贵者不神，贱者反神乎？"他从自然唯物论出发，反映了他进步的哲学观。今天当然不能停留于龙有或无的争论，而是要分析为什么马、蛇、鱼鳖类都会与龙的形成有关系，为什么古代不同时期、不同地区、不同民族的龙，并不完全一样，这样才能使我们从几千年龙文化一元论的禁锢中走出来，发现真正的龙的本相。

② 龙为水物，善飞，既主吉，又主凶

蛟是龙类中很重要的一种，又有鱼鳖类之说，处于深渊，自然属水物无疑。不仅蛟如此，龙类中其他家族亦与水不可分割。有翼的应龙，应该是能飞之物，因此也能升天。女娲在完成了补天的重任以后，便是"乘雷车，服驾应龙，骖青虬……前白螭，后奔蛇"(《淮南子·览冥训》)而登上了九天的。说明古人观念中，无论何种动物，只要进入龙族便能飞天。所以《周易·乾卦》曰："飞龙在天，利见大人。"(《九五》)又说："飞龙在天，大人造也。"这是用"飞龙"象征伟大人物的出现与造就。此为龙能天栖之说。

在天之龙，与地上并不是毫无干系，它那兴云作雨的本领，非同寻常。《淮南子》说得再明白不过了："人不见龙之飞举，而能高者，风雨奉之。"(《说林训》)又说："虎啸而谷风至，龙举而景云属。"(《天文训》)注曰："龙，水物也。云生水。故龙举而景云属。"可见，飞龙即使上了天，亦未失去其水性。

龙在陆地居，同样保持了它兴风作雨的特点。《山海经·大荒东经》："大荒东北隅中，有山名曰凶犁土丘。应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上。故下数旱，旱而为应龙之状，乃得大雨。"又说因为应龙在南方，故南方多雨。(见《大荒北经》)俗说神龙不匹，而《论衡·验符篇》却有这样的记载："龙见，往世不双，维夏盛时二龙在庭。

今龙双出，应夏之数，治谐偶也。龙出往世，其子希出。今小龙六头并出遨戏，象乾坤六子，嗣后多也。唐虞之时，百兽率舞，今亦八龙遨戏良久。芝草延年。”比较起来，《验符》在《论衡》的八十四篇文字中糟粕最明显，背离了整部著作的批判锋芒，而大谈祥瑞感应，目的在于“感褒须颂之言，无诽谤之辞，造作如此，可以免于罪矣”。（《论衡·对作篇》）然而，后人却能从中了解，原来古人观念中的龙，不但能水居、天居，亦能活动于陆地，是潜于深渊、行于陆地、腾于云空的三栖动物。因此，我们在考察龙的特性时，如果只偏重于其中之一，恐怕都有所偏颇。《验符》所言八龙戏于庭的一段话，至少包含几种意思：一、龙的出现与季节有关，多在夏季；二、龙并不都是独身而行，有偶居，甚至还携儿带女；三、龙为祥瑞之物。龙主吉的记载，在古文献中甚多。

龙亦主凶，一般指龙亡、龙坠为凶兆。

龙就是这种形状不一、变化无常、能大能小、能飞能爬之物。它的本相究竟是什么呢？中国学者各有发现。

2. 龙为客观实体说

近代与现代，中国学者对龙的本质、基本原型、产生时期、龙形象在古器物上的装饰功能与宗教功能、龙与民间风俗的关系等等都进行过研究，而其中分歧最大的是龙的基本原型，一直延续到当代，仍然见仁见智，难以一致，说明其难度之大。但不同之中也有相同的地方，即为数较多的研究者，认为龙最初乃来自于某一客观实体，这一客观实体自然是动物。分歧在于，它源于什么动物。

外来说或巴比伦起源说，早已没有市场。恐龙说也站不住脚，因为被古生物学家命名（实际是根据英文 Dinosaur 或 Dinosaurian 的译名）为“恐龙”的那种巨大的爬行动物据说距今有六千七百万年至一亿九千万年。人类的历史最多三百多万年，此时恐龙早已绝迹。“古生物学上之所谓龙，与传说中所谓龙，截然为两回事。”❶此外，河马说、牛说、豕说、犬说、鱼说、云说等等，都影响甚微。到目前为止，最令人瞩目的是鳄鱼说，似有取代蛇说之趋势，但蛇说仍很占优势，并在闻一多研究的基础上有新的发现。蜥蜴说、马说在颇有声势的探龙大合唱中亦不甘寂寞，有所独见。因为蛇说提出早，学

❶ 杨钟健：《龙》，载《文史杂志》第5卷第3—5期。

术界比较熟悉，后文将列专节介绍。本节重点介绍鳄说、马说与蜥蜴说。

① 鳄类说

A. 白族王明达的南蛮鳄鱼说

卫聚贤主张龙即鳄鱼[1]，杨钟健认为殷墟甲骨文的龙字，是鳄的形象。[2]自 1979 年以后，中国大陆学术界最早提出鳄鱼说的，是王明达的《也谈我国神话中龙形象的产生》[3]。该文认为，从考古发现的夏陶器、殷商青铜器到汉帛画与壁画，所有的龙均有足，而蛇是没有足的。在汉文古文献上，经常龙、蛇并提，说明龙是龙，蛇是蛇。在云南边疆，“东汉昭通孟孝琚碑上左有龙，右有虎，下有龟和蛇，分得清清楚楚”，说明另有一种动物比蛇更像龙。该文认为“龙形象的基调是鳄鱼”。提出的论点可概括如下：

第一，中国古代神话所描述的龙，以及最早工艺美术品上的龙，形象的基调都是鳄。《山海经·大荒东经》记载了一种夔：“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。”夔是龙的一种。鳄鱼的皮可以张鼓，它发出的声音很奇特，即所谓“龙吟”。出土的夏、殷、战国、汉几代文物上的龙，或有鳞纹、巨眼、利爪，或大口，都具鳄形。

第二，该文引用了英国汤姆生(J. Arthar Thomson)的《动物生活史》[4]对鳄习性的介绍，大意是在陆地上行动僵硬，善水性，潜于水下待被捕小动物，尾有力，人到河边同样受它的攻击。龙亦是在水里善于施展威力。

第三，龙崇拜起源于南蛮。夏入主中原之前，南蛮曾在此统治，他们的龙崇拜得到广泛的传播。一直到后来在民间流传的传说故事，多有舜、禹活动于南方的内容。由于夏取代了南蛮在中原的地位，所以在文字记载中夏人的龙神话传说便特别多。

这一见解很值得重视，可惜作者王明达提供的论证不充分。他共举了三例，一例是闻一多所说越人“断发纹身”的风习；再一例仍是闻一多所说楚人是以龙为图腾的团族；还有一例是云南傣族、白族所流传的“九隆”神话。这些只能说明百越(百粤)系统曾崇拜蛟

[1] 卫聚贤：《古史研究》第3集第230页，商务印书馆 1937 年。

[2] 杨钟健：《演化的实证与过程》，载《龙》第 31—41 页，科学出版社 1957 年版。

[3] 载《云南少数民族文学论集》第一集，中国民间文艺出版社 1982 年版。

[4] 商务印书馆 1935 年版。

龙或龙，跟南蛮有何关系。南蛮指秦汉以后居住在长江中游、汉水与淮河流域的少数民族；百越是指战国至两汉时期分布在东南与南部滨海地区的民族，地域广，种姓多，俗称“越”或“百越”，后来大部分融于汉族。关于百越龙，有一材料可参考：

> 根据壮族民间习俗，对水里有种东西认为最神圣，壮族叫“图额”。……据说这种神物碰不得，碰着了就招大祸。据说“图额”能呼风唤雨，刮龙卷风，下暴雨，还可以在深潭里摇动尾巴敲打岩石发出有节奏的音响。……据说凡是水深的河湾或者深潭，就会有这种神物存在。乡下戽水取鱼，要特别对“图额”烧香、礼拜、上供。……《赤雅》说：“忽雷，鳄鱼也，居溪渚中，以尾钩人而食之。”❶

该文作者疑心这“图额”就是鳄鱼。未作肯定。

第四，鳄鱼俗称猪婆龙。

该文作者并未把鳄崇拜作为龙形成的唯一来源，而是把鳄看作龙的基调。同时又认为“一定还融合了崇拜其他图腾的团族”，如蛇、蜥蜴、马等。他还认为，鳄崇拜与水崇拜相结合产生了龙，而鳄崇拜却先于水崇拜，前者在旧石器渔猎时期已出现，后者出现于新石器农耕时期。

鳄的类别甚多，有尼罗河鳄、印度鳄、马来鳄、密西西比鳄……这些都不在中国境内。该文提到中国民间俗称鳄鱼为猪婆龙，说明鳄与龙之间有一定的联系。

B. 王大有的龙即鳄鼍类说

王大有的《龙凤文化源流》❷一书，对龙源流的探讨，较之对凤源流的探讨颇为逊色，有的立论缺乏说服力，有的地方又相互矛盾，有的不明其意。在《龙家族及其起源》一章，起首便对什么是龙作了简要的概括：“龙，是以各种水族为主（主要是湾鳄、扬子鳄、蛇、龟等）与鸟兽复合为图腾的氏族——部族的徽识。”（77 页）这句话令人费解。第一，如果说水族都是龙的主体，那么该书作者作具体分析时，明明是以鳄鼍类为主体原型，排除了蛇等的主体资格。第二，龙是由图腾演变而来，本身含有图腾的遗迹，但龙本身已超越了图腾，水族与鸟兽复合以后，已经不是图腾。龙既是多种动物的复合

❶ 蓝鸿恩著：《广西民间文学散论》第 20 页，广西人民出版社 1981 年版。

❷ 王大有著：《龙凤文化源流》，北京工艺美术出版社 1987 年版。

体，那就不可能是实有的动物，也不可能成为那么众多氏族——部族的徽识，只可能是新的融合体的徽识。而作者在探讨龙起源时，却是倾向于主张“龙即鳄鼍类说”的。对此，他以四方面的资料为依据：

其一，商周甲骨文和铜器铭文中的象形文字，有的被后人识别为龙的象形，他认为这是“认识龙的真面目的可靠的文献资料”。(80 页)这种象形文绘画性较强，是对客观存在的自然物基本特征的描摹。他将它们分为两种，一种表现得较具体，有巨头、长吻、身躯卷曲，或有角，或有耳，有鳞、目，均为侧视，一足者实为两足的简约，两足者实为四足；另一种表现得较为抽象，无目，但都是以鳄鼍类为自然原型。

其二，商周艺术品的龙形象，较之象形文要明确得多，鳄头鳄身，巨口、突目、双耳、双角、有脊棘，有足有爪，酷似湾鳄、扬子鳄。商代龙开始有一变化，出现了牛角或鹿角。

其三，古文献除《山海经·南次三经》有虎蛟的记载，《大荒东经》有关夔的记载，另外还有：

> 鼉遇雨则鸣。(《埤雅》)
>
> 汉水……水中有物，如三四岁小儿，鳞甲如鲛鲤，射之不可入。七八月中，好在碛上自曝，鄰头似虎，掌爪常没水中，出鄰头。小儿不知，欲取弄戏，便杀人。……名曰水虎者也。(《水经注》)

王大有认为，夔可能就是海鳄，水虎可能就是扬子鳄。

其四，汉水流域屈家岭文化(距今约 5 300—4 000 年前)有鳄的造型，王大有说即龙。他还考证，湖北鄂城，与鳄有关系，今山西乡宁县，商代为鄂国，这里的人以捕鳄为生，以鳄为图腾。他说：“在鄂水附近汾水流域出土很多扬子鳄化石，国际古生物学界将其定名为‘汾河鳄’。”(96 页)大约在西周中叶，鄂国南迁至湖北鄂城，后再迁河南南阳。正因气候变冷，扬子鳄的分布才渐向南移，这是鄂人南移的一个原因。他们仍以捕鳄、豢鳄为生。❶

在谈完鳄、鄂人、鄂国的关系以后，王大有写了这几句话：“此时以鳄为原生形象的龙已渐向层累复合发展，而独因鄂人与鳄日日相

❶ 对鳄与鄂城的关系；王大有参考的是何光岳：《扬子鳄的分布与鄂国的移迁》，《江汉考古》1986 年第 3 期。

见，故以原生龙为鳄，又以鳄区别于龙，谓之鼍或鼍龙，或直呼其为鳄。于是龙自龙，鳄自鳄，似乎分道扬镳了，致使后人不知其本为一。”(97 页)他说的“此时”，从前后文看，大概指的是西周中期龙才脱离它的原型鳄，不知有无可靠的依据。

另外，他还提到，仰韶文化庙底沟类型的陶器残片上，塑有鳄的立体形象。

凡此，可证鳄确曾是古代重要的崇拜对象。至于蛇，他认为是螭的原型，小龙，非龙的本体。猪图腾氏族虽然很古老，但他认为豕形玉并非龙的祖型，因为龙有鬣，而猪只有鬃，两者不同。

C. 何新的蛟鳄说

何新的《诸神的起源》(三联书店)于 1986 年初版。当时，神话学在国际学术界早已成为一门显学，在中国，神话研究也开始勃兴，但已感到过去传统的研究路子局限较大，试图借助文化学及文化人类学的一些手段、方法和概念，把上古神话作为一个同时具有解释、礼信、操作的完整系统进行研究。此书又是在当时寻根热的影响下，为找中国传统文化的根脉，而把中国上古神话归结为日神崇拜，拟构出他的华夏民族远古诸神“起源于崇拜太阳的原始一神教”，恰与台湾某学者诸神起源于月亮崇拜的理论迥异，因而引起了台、港读者的兴趣。中国大陆一些对神话研究兴趣颇浓而又未真正入门的读者，对此书是颇为狂热的，因而该书曾产生过一定的影响。然而该书的不足，中国学术界早已有人指出，认为太阳崇拜的原始一神教与中国从新石器时期到汉代的历史实际不符，有主观臆造之嫌。中国在这一个时期根本不存在以太阳为中心的一神教，也不是由一神教向多神教的转变。相反，中国史前期诸原始民族大致分为炎、黄、东夷、南蛮四大集团，各有不同的崇拜对象，是多神系统。❶

我认为，从宗教发生发展角度看，“原始一神论”也是违背普遍规律的，难以成立。

正因为何新把人们“对自然界作功能性解释的需要出发，而后被人格化为实体”(63 页)看做是神灵的起源与神话构创的过程，所以，他把龙与凤也看作“是某些自然现象被生物性地解释”，“然后才

❶ 见王震中：《应该怎样研究上古神话与历史——评《诸神的起源》，载《历史研究》1988 年第 2 期。

艺术性地通过想象被加工从而具有了生物的意象。”(63 页)

他认为,云便是产生龙的意象基础。不过,他并不以此为满足,经过进一步的研究,继续发表了《龙的研究》❶,并出版了专著《龙:神话与真相》(以下简称《真相》)❷,感到龙与云之间虽然具有深刻的联系,但这一假说与历史文物和古文献记载的龙形象距离较大。他自己后来也感到,对于古史上的一些重大的难题,“似乎并不能从太阳崇拜这种原始信仰作出全部的解释”。❸由于云为龙的本相这一假说的漏洞,他又提出了龙的本相是蛟鳄。

❶《民间文学论坛》1987 年第 4 期。

❷上海人民出版社 1990 年版。

❸何新:《龙:神话与真相·序言》。

何谓蛟鳄?何新说,现在地球上尚存在二十多种鳄类动物,他所说的蛟鳄是其中体型最大者,体长可达十米以上。其实这是何新为它们所取的名称。这种巨型鳄主要分布在亚洲的印度支那和马来半岛,两方学者命名为“马来鳄”。有学者把中国类型的译作“湾鳄”,学名 Crocodylus Porosus,已濒临灭绝。鳄类生活在热带和温带地区的河湖岸边,猛食残暴,对生活在水边的人们危害极大。根据古今象学研究,中国夏商之前,中原地区气候接近亚热带,温湿多雨,林莽密集,湖泊沼泽遍布,考古学家曾在这一带发现象、犀牛、竹鼠等热带动物的骨骼。这样的生态条件,自然适宜于鳄的生长。后因气候变冷,华北地区的鳄绝迹,华南仍有鳄的活动。唐代韩愈在广东潮州任刺史,韩江(古称“鳄湾”或“恶湾”)一带仍常有鳄出入吞人。韩愈《驱鳄鱼文》的注中是这样描述鳄的:“鳄鱼之状:龙头虎爪,蟹目鼍鳞。齿大如锯,尾长数丈。芒刺成钩,上有胶黏。潜伏水滨,人畜近则以尾击之而食。”何新断定,这就是现在还存在于东南亚地区的湾鳄,也即他所称为“蛟鳄”的那种动物。从韩愈的描述可知这种鳄确实身长,口大得能吞人,潜于水,性残。韩将其首比为龙头,说明古人观念中的龙头与鳄头大概是十分近似的。

为了进一步确认龙的本相即蛟鳄,何新考证了龙的古音与字形。他说,龙的今音与古音很不同。《春秋元命苞》:“龙之言,萌也。”他认为:“这正是龙字的音训。又《左传·昭公二十九年》注:‘龙读为尨母。’《汉书》集注引晋灼:‘龙读为骁’。龙,现在写作庞,读入并母。”(《龙的研究》)由此他便引申为龙的古音读“庞”,与“彭”音近。传说中的彭祖是黄河之神河伯,彭神也就是龙神。

何新认为,象形文的龙字符号中除了有足、角、鳞、鬣、巨口獠牙之外,头上还有"辛"字记号,这是镇服的记号,说明龙非吉祥之物,为人们所恐惧。鳄声如雷,雷神另名"丰隆"。特别在下雨前,鳄发出"丰隆"的怒吼声,因此使人惧怕而崇拜之。从古语音与古文字的分析,何新认为,龙的真相是食人巨鳄。他所说的巨鳄,不是那种体形较小、性情温顺的扬子鳄。扬子鳄至今在长江中下游一带可能仍存在,又名鼍鳄,不过也很稀见。

那么为什么后人没有把龙与蛟鳄相联系呢?何新分析,随着它在华北地区的绝迹,蛟鳄越来越神秘化、传说化。他说:"龙的神秘化,也就是鳄的世俗化,鳄鱼的地位因此而与'龙'的神格日趋分离。尽管关于食人巨鳄与鼍鳄的记载,直到唐宋以下仍史不绝书,但却很少有人还能想到那种形态狰狞的湾鳄其实就是古代之神龙了。"(《龙的研究》)

根据何新在《真相》一书介绍,《说文》、《艺文类聚》卷九十六引《山海经》、《渊鉴类函》引《山海经》、《艺文类聚》引王韶之《始兴记》、《埤雅》、《本草纲目》引《述异记》,《淮南子·泰族训》都有关于蛟龙的记载❶。根据上述记载,他将蛟龙的特点归纳为六条:

蛟龙是一种水生动物;

蛟龙四足似蜥蜴,亦似鼍属;

蛟龙尾如蛇,首尾可交环缠物;

其性极凶悍;

躯体甚长大;

产卵于旱地。

他认为,这种蛟龙实际就是蛟鳄,古书上说的勾,就是蛟龙,蛟、勾音通。《山海经·西次山经》有一种"骄",也就是蛟。❷

龙与凤本来各有源流,龙与凤相配纯属于后人的附会。然而何新在古文物艺术中,对龙凤配合的传说来源有了某些新的发现。他说:"在古人眼中,龙凤不仅是同源之物,并且可以相互转化。更耐人寻味的一点是,在商周铜器铭饰中,我们可以看到许多古代图纹,其形象往往龙—鸟(凤)难分。"对此,他集中了较多的图像作证。

为什么古代器物装饰上会有龙—鸟共生关系为母题的艺术作

❶ 以上,笔者未及一一查对。

❷ 见何新:《龙:神话与真相》第一编第四章《蛟鳄与蛟龙》。

品，其中必有相应的古神话传说背景。而神话传说又不是原始人无端的虚构，定有所依据。何新从域外资料找到了一个旁证。这资料来自《鳄鱼也有朋友》❶一书。大意是说公元前450年，古希腊历史学家希罗多德旅行埃及时，在奥博斯城鳄鱼神庙观看池中的鳄鱼，看到有一种灰色的小鸟在鳄鱼的牙齿间跳来跳去，但没有被吞食。原来这种灰色的燕千鸟，能帮助鳄鱼把牙齿剔干净。何新用生物学上的共生关系来解释神话中的龙、鸟互变或龙、鸟共生的母题。

❶ 新蕾出版社1985年版。

不过，我以为，这不是根本的原因。因为神话中物与物的互变、复合、共生的基础，归根到底还是社会原因。神话属于社会意识形态的范畴，即使包含了某些古生物学在内，那也是经过人们运用想象加工改造过的。无论是鳄、蛇、鹭的复合，还是鱼、龙的变化，或是鸟、龙的共生，本质上都是族系融合的象征，是社会现实在观念形态上的反映。神话自然不是原始人的瞎说，可也不能处处用客观实体去对号或比附。

何新与王大有的鳄鱼说，在某些资料的引用以及基本结论上甚为接近。王更多用美术史资料，何更多用语音、语言资料。王主张鳄鼍说，更偏重于中国境内尚存的扬子鳄，而何则主张是中国大陆早已灭绝了的湾鳄。王说螭龙是蛇，何说螭龙是扬子鳄。

② 蜥蜴说

在我所接触到的资料中，较早提出蜥蜴说的是刘城淮。早在20世纪60年代，他便写过《略谈龙的始作者和模特儿》❷一文，通过对甲骨文繁体字的分析，认为有的躯干更像蜥蜴，说明蜥蜴很早便融入了龙的形象中，后人常把龙与蛇联系在一起，因为古人将蜥蜴与蛇视为同类。他对龙的这些基本观点，在其专著《中国上古神话》一书中有进一步的发挥和补充。对于龙的特点，他概括为："龙由夏族的图腾（主要是蛇类、蜥蜴类与马类）融化而成，由一般的司水之神逐渐成为'鳞虫之长'和专主雨水之神，动物的代表和吉祥、英雄之神。"（21页）这句话有两点必须注意：第一，龙的主体加入了蛇类和马类；第二，蛇类、蜥蜴类、马类同是夏族的图腾。他认为，甲骨文龙的简体字像马首蛇身。我认为，他说的繁体字应该是更早期的象形文，他说的简体字已经过抽象和简约的过程，比具体的象形文略

❷ 载《学术研究》1964年第3期。

晚。这正说明龙的发展演变复杂多样，既有地区性，也有时间性。

刘城淮《中国上古神话》一书的观点，与其60年代略有不同，认为龙的主要模特儿之一是蛇，包括蜥蜴类在内；马亦占重要位置。他在该书说，最初的龙部落便是龙的始作者。一支是西北的氐、羌；另一支是其支族夏。“禹兴于西羌”(《史记·六国年表》)，夏又长期以龙为族徽，所谓“交龙为旗”(《周礼·司常》)，即为夏后氏之旗。他认为，龙传播的路线，是“由西方、北方而中原而长江中下游而闽、粤、桂一带。同时，由西北方而川、藏、滇、黔、桂……”(42页)

总之，刘城淮主张龙起源于华夏族。关于龙的主体原型，初说为蜥蜴，后扩大为还有蛇与马。

有关蜥蜴，《辞海》对“蜥蜴目”(Lacertilia)的解释可供参考：

> 爬行纲。体表被角质鳞，有些种类在鳞下还有小骨板。一般体分头、颈、躯干、尾四部分。多具四肢；也有只具前肢或后肢，或前后肢全缺的。……一般为卵生，少数为卵胎生。多分布于热带和亚热带。

其中包括壁虎、蛇蜥、石龙子等。可是蜥蜴类并非都有足，即使有，也并非都是四足，甚至还有无肢的。无肢蜥蜴，自然与蛇极相似，而有足蜥蜴，又不全似蛇。有动物学家说，蜥蜴属动物中的异蜥科(Xenosauridae)胎生，其中一种叫鳄蜥(Shinisaurus Crocodilurus)，形似小鳄，四肢有爪，分布于中国西南山区。❶

❶ 见丁汉波：《脊椎动物学》，高等教育出版社1983年版。

古代称蜥蜴作守宫。李时珍《本草纲目》卷四十四记石龙子为“山龙子、泉龙、石蜴、蜥蜴、猪婆龙、守宫”，并说它们生于山石间，能吐雾，“可祈雨，故得龙子之名”。蜥蜴还有一名，叫猪婆龙，鼍鳄也另有名，称猪婆龙。李时珍还说：“龙子即蜥蜴。形细而长，尾与身类。似蛇有四足，去足便是蛇形。以五色者为雄。”(《本草纲目》)

对蜥蜴的崇拜，中国在母系氏族社会的中晚期文化遗存中已有发现，如仰韶文化庙底沟遗址出土的陶器残片上的蜥蜴塑像；甘肃甘谷县西坪出土的庙底沟型彩陶瓶上所绘蜥蜴纹，长沙出土战国帛画上的蜥蜴图像等。

由于蜥蜴类中有形态似鳄者，所以何新认为在古人心目中，鳄类与蜥蜴类有密切的亲属关系，幼鳄亦似蜥蜴，自然蜥蜴与龙亦是

亲家。❶

究竟蜥蜴似蛇还是似鳄？只能说，似蛇亦似鳄，非蛇亦非鳄，主要看论证者强调哪个方面。所以，有学者主张蛇、鳄、蜥蜴都是龙的模特儿。❷

③ 马说

龙为马说，由来已久。如：

“龙马衔甲……自何而出。”(《尚书·中候握河纪》)

“马八尺以上为龙。”(《周礼·庾人》)

“马之美者，青龙之匹。”(《吕氏春秋·本味篇》)

“世俗画龙之象，马首蛇尾。由此言之，马、蛇之类也。”(《论衡·龙虚篇》)

《左传·昭公二十九年》有一段畜龙、豢龙、御龙、乘龙的话。对这段话，各有各的理解，因此先将原文录下：

> 秋，龙见于绛郊，魏献子问于蔡墨曰：“吾闻之，虫莫知于龙，以其不生得也。谓之知，信乎？”对曰：“人实不知，非龙实知。古者畜龙，故国有豢龙氏；有御龙氏。”献子曰：“是二氏者，吾亦闻之，而不知其故。是何谓也？”对曰：“昔有飂叔安，有裔子曰董父，实甚好龙，能求其耆欲以饮食之，龙多归之。乃扰畜龙，以服事帝舜。帝赐之姓曰董，氏曰豢龙。封诸鬷川，鬷夷氏其后也。故帝舜氏世有畜龙。及有夏孔甲，扰于有帝。帝赐之乘龙，河、汉各二，各有雌雄。孔甲不能食，而未获豢龙氏。有陶唐氏既衰，其后有刘累，学扰龙于豢龙氏，以事孔甲，能饮食之。夏后嘉之，赐氏曰御龙，以更豕韦之后。龙一雌死，潜醢以食夏后。夏后飨之，既而使求之。惧而迁于鲁县，范氏其后也。”……龙，水物也。水官弃矣，故龙不生得。

从字面上理解这一段话，暂不作深层的解释，即龙是虫类；龙能捕、能养、能驾车、能吃；在夏代帝王孔甲之前，至少黄河、汉水一带还有龙，御龙的氏族并取代了豕韦族的后裔；龙不能活捉，开始于夏的后期❸；龙又生活于水中。这到底是一种什么动物呢？有学者认为这里说的不是事实❹。换句话说，这样既能驾车、后又消失了的水中生物，事实是不存在的；鳄鱼说则认为此龙即为鳄鱼；马说此龙即

❶ 见何新著：《龙：神话与真相》第100页、104页。

❷ 赵国华：《生殖崇拜文化论》第289页，中国社会科学出版社1989年版。

❸ 如果从禹算起，传说孔甲是第十四代夏帝，他之后，还有帝皋、帝发、夏杰。

❹ 见刘城淮：《中国上古神话》第42页。

为马。

近期，系统提出马即龙之原型的是阿尔丁夫的《华夏文化中龙的原型及其由来》❶一文。文章开篇即分析了上引《左传》的那一大段话有十个方面的特点，概括之，即龙可见、可爱、可诱、可驯、可养、可乘、可食、难获、有灵性。但该文却略去了龙为虫类与水中之物的特性，作为学术研究，至少不够全面。不过该文有很多可取之处，说明自古以来，龙为马之说并不是毫无根据。

❶ 载《民间文学论坛》1992年第2期。

其一，该文作者认为龙是神化了的野马。他认为《左传》蔡墨所说的“龙”是写实的野马，《周易》乾卦与坤卦所说的“见龙在田”、“龙战于野”、“潜龙勿用”、“飞龙在天”所说的“龙”是神化的野马，这种神化的野马是陆、水、空的动物。他说：“蔡墨心目中的龙即野马，反映的是有史以来人们对龙即神化了的野马这种动物的认识；《周易》里的龙即神化了的野马，反映的则是史前时代人们对龙即神化了的野马这种动物的认识。”《周易》的确反映了史前期对龙的认识，后人又将此种神物来形容其他动物的神性，这在民间文学作品中是常见的现象，于是龙马、龙狗、龙猪……都冠之以“龙”。这并不能说明《左传》所说的“龙”必定是野马，可能是，也可能不是，因为蔡墨所说的龙不但有水性，后来还“不生得”，这与马传入中原地区的事实不符。该文作者的贡献，在于发现了《左传》所说的“龙”并非只是水中物，更主要的是它能被捕捉、能驯养、能驾车，这些确实非马莫属。

其二，该文的重要贡献在于进一步强调了中原之马由北方民族传入，以及马在北方民族传统文化中的作用与地位。

野马最早出现于中亚，后向东、西、东南方向传播❷。该文作者所理解的地理概念上的中亚，指现在的新疆及其以西的一部分地区，东则指中国北方草原地区，东南指中国西北。西指何处，作者未涉及。他说：“最先听说、看见和接触神化的野马这种动物不是华夏民族，而是北方民族。”

❷ 参考《简明不列颠百科全书》(中文版)第5卷第550页。

由于北方诸族以游牧为主，马与他们的生活、生产关系特别密切，所以多见于汉文古籍。《山海经·北山经》曰：“北鲜之山，是多马。鲜水出马，而西北流注于涂吾之水。”《左传·昭公四年》记：“冀之北土，马之所生。”前者指的是西北方，后者才是燕、代之北的北

方。所以作者说的西北其实也属于北方草原的范围。

《国语·周语下》说到夏相传是炎、黄的后裔。传说炎帝是西北地区的大族。《史记·正义》引《帝王世纪》云:"母云任似,有蛮氏女,登为少典妃,游华阳,有神龙首,感生炎帝。"这虽然是一则加进了后世观念的感生神话,却透露了一点远古的信息,即炎帝的母亲出身于有蛮氏族,名登,在华阳一带游历,即在今陕西渭水上游一带活动。《国语·晋语四》云:"炎帝以姜水成……炎帝为姜。"姜水与古华山(秦岭)相近。黄帝族最初分布和活动的地域在今陕西渭河以北。而炎、黄又与西羌有密切的关系,故有夏族源于西羌之说。章太炎说:"姜姓出于西羌,非西羌出于姜姓。"❶说明华夏族形成的主体来自西北地区,说中原之马来自包括西北各族在内的北方诸族,当可成立。

在此,该文作者也存在一个疏忽,即使按作者所举例证,中国最先了解野马的应该是中国西部新疆各民族,其次才是北方其他民族。

其三,该文作者考证,包括蒙古人与原蒙古人在内的东胡系诸族以及崇拜龙的匈奴人,他们崇拜的龙,实际是已被神化的野牡马。在原蒙古之一的吐谷浑人之中传说:

> 青海周围千余里,海内有小山。每冬冰合后,以良牝马置此山,至来春收之,马皆有孕,所生得驹,号为龙种,必多骏异。❷

该文认为与牝马交配的牡马即龙,它的后代才能称为"龙种"。他说:"同牝马交配并使之怀孕而产生'龙'种的龙,只能是冬春之际生活于青海湖水中的马类动物。"即"神化的野牡马"。而东胡人与匈奴人同属于阿尔泰语系,"龙"是他们共有的语词。他说:"蒙古口语称马为 mcrin(抹骍),书面语为 mcr;口语称龙为 Luu,书面语为 Luus。同汉语中的马、龙相比,二者不仅声母相同,韵也相近。"所以该文作者认为华夏族对马、龙的称呼,也是从东胡或匈奴人那里传入的。❸

其四,传入中原地区的不是野马,而是已经驯化了的家马。

马与龙分开始于何时,尚需考证。野马何时被驯化,各说不一,大致在公元前 2 500—公元前 2,000 年之间。首先驯化的必须是牡

❶《太炎先生文录续编》卷六下"西南属夷小说"。

❷载《北史·吐谷浑传》,同一传说,还见于《周书》、《隋书》、《旧唐书》的《吐谷浑传》。

❸林干在《试论匈奴的族源及其与蒙古族的关系》一文谈到匈奴的"族源应包括荤粥、鬼方、猃狁、戎、狄、胡在内的所有原先活动于大漠南北的各族"。"不过在匈奴族形成的过程中,被称为'匈奴'的那一部分,由于社会生产力较之其他部分先进,力量较强,故在部族形成的过程中居于主导地位,起着支配的作用。"蒙古族的民族成分也不是单一的,"它的主体部分,即蒙古部(萌古部)和塔塔尔部,属于东胡系统,是由室韦部落的一支发展而来的。"该文还说到蒙古语的成分颇复杂,其中有少量的匈奴语,还杂有大量的突厥语。(该文载于《匈奴史论文选集》,中华书局 1983 年版。)

马，家马才可能出现。被驯化以后的家马与野牡马在外貌上有显著的区别。据该文作者介绍："野牡马的鬃毛较之家马要长得多，一般都可以长到膝下。"据考古发现，中原地区"目前仍以殷墟出土的家马是马的最早记录"。❶该文对此作了一个重要的补充，提出考古所发现的中原最早的家马，并不是殷人所驯化的，乃由北方传入。《史记·周本纪》说：

> 崇侯虎谮西伯于殷纣曰："西伯积善累德，诸侯皆向之，将不利于帝。"帝纣乃囚西伯于羑里。闳夭之徒患之，乃求有莘氏美女，骊戎之文马，有熊九驷，他奇怪物，因殷嬖臣费仲而献之纣。纣大说(悦)，曰："此一物足以释西伯，况其多乎！"乃赦西伯，赐之弓矢斧钺，使西伯得征伐。

纣王对三十六匹(九驷)赤鬣、白身、金睛的骏马，甚至比美女和珍奇宝物还重视，使文王因而被释。作者在引此文时，只留下有关骏马的文字，很难看出纣王对马的少见多怪及其珍视的程度。纣作为殷代最后的帝王尚且如此，说明殷代对马的驯养和役使十分罕见。

尽管该文在使用资料、判断资料、分析问题时多少带有若干主观设想的色彩，然而提出的一些问题仍很有意义。第一，前人虽然说过龙与马的关系密切一类的话，却尚未有人作过如此充分而系统的论证；第二，对马的来源及在中国的传布所作梳理很有启发性；第三，对于马为龙的重要组成部分及龙形成的多元化结构，提出了某些较有说服力的论证。

不过，该文作者为了强调北方民族的马与龙的关系，而立足于马的一元论——龙即马的观点，似欠全面。

3. 龙的主体原型与生殖崇拜

① 龙的基调是蛇

自从闻一多提出龙的基调是蛇以后，其影响至今未衰。有同意者，还在他论证的基础上有新的发展；有同意其中某些见解者(如同意蛇为龙的基调，但龙并不是图腾)；也有完全不同意的，而提出了龙的基调为其他动物。细读他的《伏羲考》，他对龙本质的认识，行文前后并不完全一致。他确实说过：龙"是一种图腾(Totem)，并且是只存在于图腾中而不存在于生物界中的一种虚拟的生物，因为它

❶《新中国的考古发现与研究》194—195页，文物出版社1984年版。

是由许多不同的图腾糅合而成的综合体。因部落的兼并而产生的混合的图腾。”❶他说的是“混合的图腾”，而不是“图腾的混合”，说明他是曾把龙看作是一种综合的图腾。对此，有论者认为，“无论在社会发展史上还是在龙之自身形象的发展史上都讲不通”。❷我理解，闻氏所说的以一种蛇为基调的图腾的综合，绝不是指这种现象发生在图腾制盛行的母系氏族社会，那时图腾的演变是裂变，并随着氏族人口的增加及新氏族的产生而不断出现新的图腾。闻氏所说，显然是指父系社会部落兼并；同时图腾制衰落的时期，即由分散趋于统一的时期，才有可能出现图腾的综合体——龙。闻一多明明说的是部落的兼并，没有说是“氏族”的兼并。说闻的理论“类似以新氏族为自己氏族在不断的征服过程中也不断地将被征服者之图腾溶于自己的图腾物上的事”，是现代人的想象，“缺乏人类学报告的证明”❸。这未免有些脱离闻的原意。

还有一点不应该忽视，闻氏对图腾的混合，分为两种情况：一种是基本形态未变，如龟、蛇结合为北方玄武；另一种是龙，是许多单位经过融化所形成的“一个新的大单位”，即弱小者被强大者所兼并。❹我认为前一种形态要早得多，可能是图腾外婚制的产物；后一种是原始社会晚期的产物。两者具有不同的社会学价值及文化意蕴。

其实，闻氏并非不懂什么是图腾，他曾用最简练的话说：“图腾有动物，有植物，也有无生物，但最习见的还是动物。”❺因此，他又说：“龙是古代图腾社会的遗迹。”❻由于前后不一致，的确对龙起源和本质特征的解释，还给后人留下了许多值得思考的问题。

到目前为止，龙的主体原型是蛇，在中国大陆学术界仍很占优势。在此，随手可拈数例。有学者在分析西汉马王堆“T”字形帛画的构图时，强调了蛇与龙在演变中的关系：

画中居于重要地位的并引起人们注目的是龙、蛇的形象。它们总共有六处之多；人首蛇身的神祇居于正中最上的部位，地位最为尊崇；日月之下，左右相对两龙；华盖之下，又是交互虬结的两龙；画幅下部，力士脚下横着一条赤蛇。从它们的形体结构来看，又有四种区别：最下的赤蛇保持着爬

❶ 闻一多：《神话与诗》第26页。

❷ 阎云翔：《浅议龙的研究》，《民间文学论坛》1998年第1期。

❸ 阎云翔：《浅议龙的研究》。

❹❺❻ 闻一多：《神话与诗》第27页。

行动物的原始形态；最上面的神祇介于人和动物之间，是人格化了的爬虫；上部和中部的四条，都是“画蛇添足”了的龙；其中居于上左方的一条有翼，当是王逸《天问》注中所谓“有翼曰应龙”的“应龙”。❶

龙与蛇各自分开，至少说明汉代人的心目中蛇与龙是并不混称的。但另一方面，蛇与龙又都居于烜赫的位置，四龙居中，地位高于赤蛇，而低于半人半兽的神。那人格化的神为什么不是龙身人首，而是蛇身人首呢，这是否意味着图腾的回归或神(人)的返祖呢？帛画究竟是象征墓主进入天堂还是到那灵魂安息的地方去？意见不一致。不过龙、蛇并重决非偶然，恰恰暗示了龙和蛇存在某种神秘的联系。

有的论文说：“这幅画中，描绘了龙演变的历史：从原始形态的蛇经人们的‘画蛇添足’到威风凛凛的龙，人们赋予它许多灵性，其实不过是原始图腾崇拜的延续和发展而已。”又说：“不管龙的形态变化如何，其主干部分还是蛇。”❷

还有的在承认龙不断变化的前提下，特别强调了蛇的作用：

……不管如何变，龙的原始形态是蛇，龙的基调依然是蛇。

说龙的原生形态是蛇，是说最早史籍所提到的龙都是蛇身，红山文化遗址出土的龙形玉器，基本上也是蛇的形象。

说龙的基调依然是蛇，是说龙的形象尽管日益变得多彩多姿，但其躯体依然是离不开蛇。离开了蛇的躯体，则龙也就被肢解，不复存在了。❸

龙形象构成的多元化与蛇为基调说并不矛盾，有的学者两者兼顾：“龙是综合了现实生活中鱼类、两栖类、爬行类、鸟类、哺乳类动物的局部特征，并以蛇为主干臆造出来的。”❹

由于是由原始的图腾演变而来，尽管本身已经不再是图腾，但其实质是在图腾崇拜的基础上产生的，因此有研究者将龙等虚拟的动物概称之为“图腾的变化”或“变形图腾”，“是图腾信仰所特有的一种符号”。❺这也许为了提醒人们，神秘而千变万化的龙内含图腾的因子。

在此，有必要对基调、主干、主体原型有所明确。只有自出现之

❶ 刘敦愿：《西汉马王堆帛画中若干神话问题》，载《文史哲》1978年第6期。

❷ 王昌正：《龙之研究》，载《民间文学论坛》1985年第6期。

❸ 秋浦：《说龙》，《民间文学论坛》1988年第1期。

❹ 傅光宇、张福三：《试论龙崇拜与古代国家的形成》，载《云南少数民族文学论集》第一集，中国民间文艺出版社1982年版。

❺ 见王小盾：《原始信仰与中国古神》中“变形图腾与图腾神”一节。上海古籍出版社1991年版。

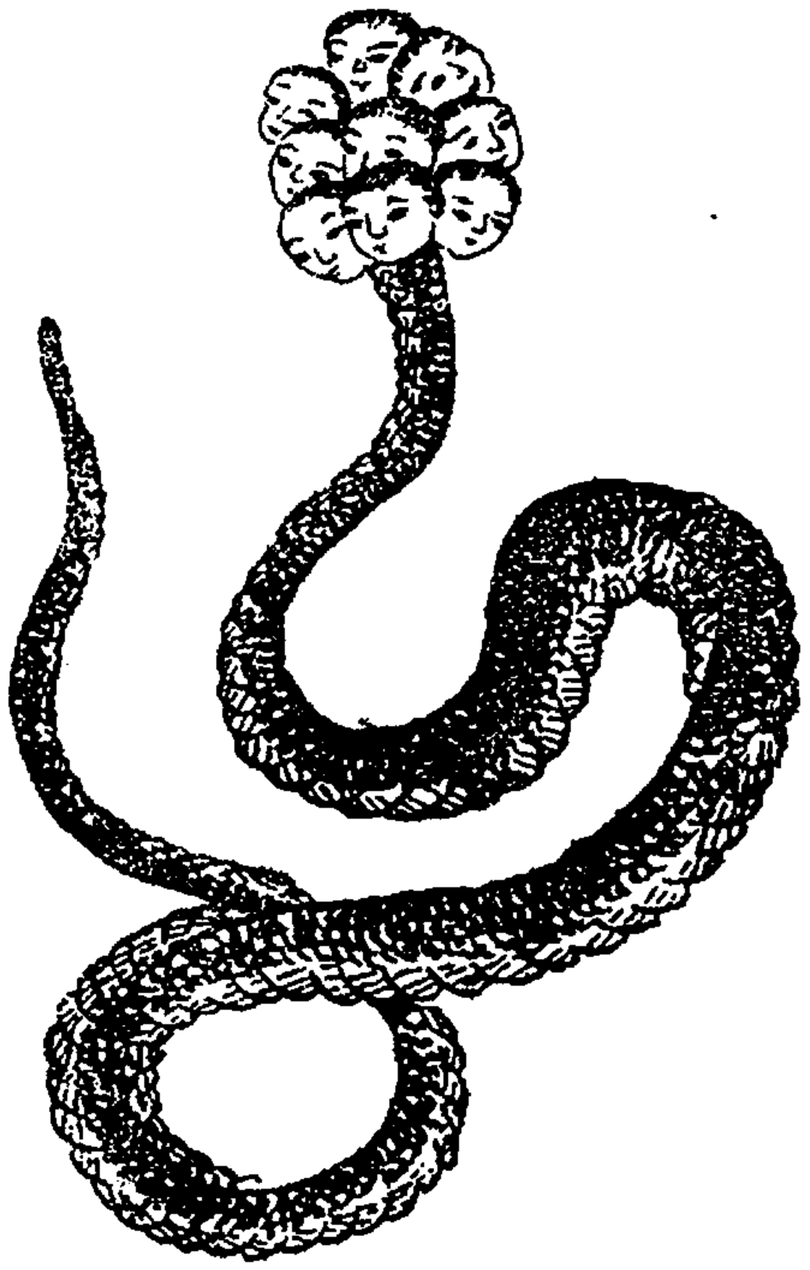
时始，一直恒定不变，并成为该物构成的主要部分，缺其不可者，才能称之为基调、主干或主体原型。在一定条件下会发生变化的都不能享此殊荣。自从人们将“龙”这一怪异的动物塑造出来的初始阶段，不管它有多么粗糙、拙朴、原始，它的躯体都长得像爬行的蛇类。这一点，自从人们创造它、发现它、利用它、改变丰富它等种种过程中，无论在哪个地区、哪个民族都没有改变。而它的其他部分的零件却变化颇多；即使龙首，也难以固定，时而鳄，时而马，时而猪、牛……致使后人作出了各执一端的解释。红山文化的玉龙是蛇身猪首，龙山文化陶盘的蟠龙却是蛇身鳄首，一直到夏、商、周三代玉龙，仍保持了卷曲状躯体。细察那些玉龙之首、爪、纹便很不一致，从中，兽类、鸟类、鱼类身上的局部特征，几乎都分别可以找到。这决非偶然。因此，我不大赞同多种动物是主体原型的观点。我认为：龙起源和形成有很长的历史过程，是母系氏族社会向父系制过渡时期的产物，主体原型大都似蛇类。

② 蛇—龙是力量与生命的象征

原始人为什么会崇拜蛇类？蛇对于人存在威胁只是一面，另外，还因蛇有很强的生命力，老蛇经过蜕皮，又能死而复生，这对人口稀少而又渴望繁衍自身的原始人，无疑具有很大的吸引力。他们崇拜蛇，既祈求蛇不要危害人，也希望蛇顽强的生命力能转移到人身上，以达到生命常驻的目的。流传下来的上古神话，凡具有强盛生命力的神，都具有蛇身或龙身。如：

> 西北海之外，赤水之北，有章尾山，有神，人面，蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明……是谓烛龙。（《山海经·大荒北经》）郭璞注，此“即烛阴也”。
>
> 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……人面蛇身，赤色。（《海外北经》）

这两条资料，不仅龙、蛇混用，而且是居于北方的开辟大神，还未脱去兽身，比盘古原始。到盘古出现的时候，干脆龙蛇合一，盘古成为“龙首蛇身”。（三国徐整：《五运历年记》，《广博物志》卷九引）烛阴、烛龙、盘古的神力十分相似，说明蛇与龙之神的功能，在古人心目



相柳神

中，没有本质的区别。上古还有一位非常怪异之神，即九个人首共一个蛇身的相柳："共工之臣曰相柳氏，……其血腥，不可以树五谷种。……相柳者，九首人面，蛇身而青。不敢北射，畏共工之台。台在其东，台四方，隅有一蛇，虎色，首冲南方。"（《海外北经》）此神在《大荒北经》叫相繇（郭注："语声转耳"）：

> 共工之臣名曰相繇，九首蛇身，自环，食于九土，其所欹所尼，即为源泽，不辛乃苦，百兽莫能处。禹湮洪水，杀相繇，其血腥臭，不可生谷，其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池，群帝因是以为台。在昆仑之北。

从历史的角度作解释，即共工部落乃炎帝的后裔。《国语·周语》韦昭注："贾侍中云：共工诸侯，炎帝之后，姜姓也。"（同时见《海内经》"炎帝子孙"条。）曾经很强大。《国语·鲁语上》云："共工氏之伯九有也，其子曰后土，故祀以为社。"所谓"食于九山"或"食于九土"，即他们管理着九块领土。而古代的"九"，经常不是实数，是指多。说明共工管理了九个氏族，统称为"相柳"。从神话传说的角度看，九首人面共一蛇身，说明共工部落中的九个氏族，都奉行蛇崇拜。这

种九首共一身的神话,《山海经·大荒北经》的九凤即是。“大荒之中,有山名曰北极天柜,海水北注焉。有神,九首人面鸟身,名曰九凤。”即指九个氏族共同奉行鸟崇拜。人兽合体的怪异形象,除隐含着某种象征意味,在神话中是常见的。

禹传说为黄帝的后代,他与共工作战,并消灭对方“九”个氏族,实际是炎、黄斗争的延续。自古败者为贼,上古神话传说亦不例外。共工作为战败者,其臣相柳的反抗性何等强烈。血渗入土,五谷不生。共工又是传说中的水神,《淮南子·天文训》便记下了此神怒触不周山,水潦尘埃的斗争精神。其臣相柳虽死,亦使“九土”一片汪洋,不可居住。这里,相柳自然也应在水神之列,蛇的水性由此可见。民间传说故事多有龙为水神的内容,实际也是蛇为水神。蛇好斗、善斗,亦为原始人所羡慕,蛇便成为他们心目中力量的象征。

凡有气力之物,生命力亦强,此为一种特性的两个方面。所以近年蛇崇拜即生殖崇拜之说兴起。根据人类学家林惠祥介绍,台湾高山族对响尾蛇科特别崇拜,他们认为祖先死后将为灵蛇,故对蛇不能杀害。蛇为卵生,人也为卵生,他们的族源神话则认为“昔有二灵蛇,所产之卵中生出人类,是为我族之祖先”。其雕刻艺术,蛇为主要的素材之一。[1]他们对蛇的崇拜,象征对女性以及女性生殖力的崇拜。这说明,最初蛇主阴,蛇为阴物。蛇为男性的象征出现较晚,蛇的象征含义由女变男以后,才出现了龟、蛇合体或蛙、蛇合体的神话形象。伏羲、女娲交尾像的出现那就更晚。蛇既能主阴,又能主阳,当两位出现在不同地区、不同族的伏羲、女娲被后人硬捏合在一块儿婚配时,他们便都具有蛇躯了,好似他们都同出于一个蛇氏族或蛇部落。实际上,此时蛇已有雌雄之分了。恰如《淮南子·泰族训》所说:“腾蛇雄鸣于上风,雌鸣于下风,而化成形,精之至也。”生命由此诞生。

至于蛇如何由主阴、交尾而变为主阳的呢?有研究者分析:“从神话及图腾的人首蛇躯的交尾神的形象可以证明,蛇的生殖崇拜图腾的产生,是在父亲被发现以后的事情。因为交尾的蛇神崇拜是伴随着男女、雌雄两性存在的,虽然对蛇的崇拜最初是对两性的共体崇拜,但随着父系文明的节节胜利,蛇主要是象征男性生殖器官,这

[1] 参考《林惠祥人类学论著》168—169页,福建人民出版社1981年版。

一方面是由于父系社会的建立，另一方面的原因是蛇的外形与男性生殖器官酷似。”❶蛇升华为龙正是在这个时期，因此，龙一出现，便是男性的象征。蛇、龙的分开也是此一时期。龙主阳，从来如此，而自从神化的蛇变为龙以后，蛇本身主阴的功能仍然保留下来。

❶ 傅道彬：《中国生殖崇拜文化论》第180页。

中国对蛇的崇拜，分布地区很广，南方各族尤其普遍。《说文》云：“南蛮蛇穜(种)。”此蛇，具图腾性质，是女性的象征。古代龙蛇并提，是在蛇升华为龙以后，在此之前，只有蛇崇拜或其他相当于蛇类的崇拜。龙排除了蛇主阴的功能，保留了蛇主阳的功能，后世有关龙的神话传说，龙均以父亲的权威出现。《周易》中“龙”与“乾”，都是指的阳性。从此蛇的能阴能阳，与龙为阳类便分道扬镳了。

4. 如何理解龙的多元化

① 龙非自然生物，而是观念的物态化

《左传·昭公二十九年》所说的“豢龙氏”、“御龙氏”……后人依靠魏献子与蔡墨的那段对话来确定龙是什么动物，实在像是猜谜。龙是一种虚拟的动物，这种观点自闻一多提出以后，至今仍然被许多研究者所接受，自有其道理，说明龙非自然生物，而是观念的物态化。有论者认为“龙不是客观实体而只是一种观念”，这完全正确；接下去又说：“这一基本事实似未曾受到应有的注意”❷，这却不符事实。

❷ 阎云翔：《浅议龙的研究》。

对龙的崇拜，几千年来根深蒂固。龙的雏形从诞生之日始，在后世每一重要阶段都被赋予新的内容。龙不但汇集了远古文化的信息，龙这一文化表象甚至还蕴含着奴隶社会和封建社会的经验积累，由此转化为一种很难动摇的信仰。从神话学分析，神话思维一旦定格于政治意识形态内，神话的自然属性则削弱，而成为社会神话了。而龙本身从初期形成，便已是社会政治的产物。这实在是无法否认的悲哀。所以，随着改朝换代，人们都对龙作出了新的解释与想象，我们现在人也在对它作新的解释与想象。所以定型以后的龙与雏形龙，便有很大的差异。世界上很难找到这样一种随着人们思维的改变而演变的动物。阎云翔有一句话很恰当，他说：“所有关于龙的资料无非是人们关于龙的观念或这些观念的物质形态化表现，因此这些资料首先应该被看作属于特定历史时期的和特定阶层

的人们的观念。”❶正因为今人所掌握资料的情况不同，思想文化影响有异，对龙存在不同的想象，不仅对龙有各种相异的解释，甚至对龙的演变和定型见解也极不一致。

❶ 阎云翔：《浅议龙的研究》。

王昌正在《龙之研究》一文中，将封建社会龙的演变分为两个大的阶段，第一阶段是先秦至汉魏。先秦时期，自然与人以及与社会的关系更加密切，诸子文论用自然特征比喻、象征、比拟君子、圣人的德性，龙也用之于“比德”。《礼记·仪礼》注：“蛇、龙，君子类也。”疏：“蛇、龙，君子类也。郑注云：圣人喻龙，君子喻蛇。是蛇龙总为君子类也。”春秋战国社会动荡，上天的观念在人们心目中日渐淡薄，君子、圣人为了标榜自己，以龙自喻。屈原之楚辞，常以龙自喻，孔子称聃为龙：“吾乃今于是乎见龙！”（《庄子·天运》）此时龙尚未被天子专用。汉魏时期，汉代的“天人感应”、“天人合一”是刘氏王朝为巩固君权的哲学思想，并编造了刘邦为龙之子的传说。该文说：“此后，史家对帝王的记载，几乎没有一个能冲破帝王龙生的束缚。”但龙纹在君臣的服饰上可以互用。“这是龙向天子专用的过渡期。”

该文作者将唐至明清作为第二阶段。该文通过唐代君臣服饰有严格的区分，发现龙是皇帝专用的装饰纹样。如《唐书》记：“武后出绯紫单罗铬襟以赐文武臣，其袍文各有炯戒：诸王则饰以盘石及鹿，宰相饰以凤池，尚书饰以对雁，左右卫将军饰以麒麟，左右武卫饰以对虎，……”还有饰以鹰、牛、狮子、象的，唯独没有龙。他认为在唐代龙的形象基本定型。五代、宋没有大的变化。明清时期的龙精细而豪华。

以上是从龙与政治的关系看龙的内涵的变化，人们对龙的态度正反映了不同阶段的人们对龙的观念。这种观念仅限于上层统治者，不能代表广大下层群众。老百姓从农业生产出发，偏重龙与雨水的关系，因此在民间龙为水神。住在水晶宫的龙王有善有恶，龙亦有好龙坏龙，所以在民间口头文学里，有的龙帮助人，有的龙被人所降服。所有这些龙另成系统，与上述正统象征帝王之龙相比较，具有更强大得多的生命力。帝王之龙早已退出历史舞台，民间之龙仍会以神话原型的面貌，反复不断出现在文学艺术创作中。

王大有的《龙凤文化源流》一书，对龙的三期演化主要指的是龙

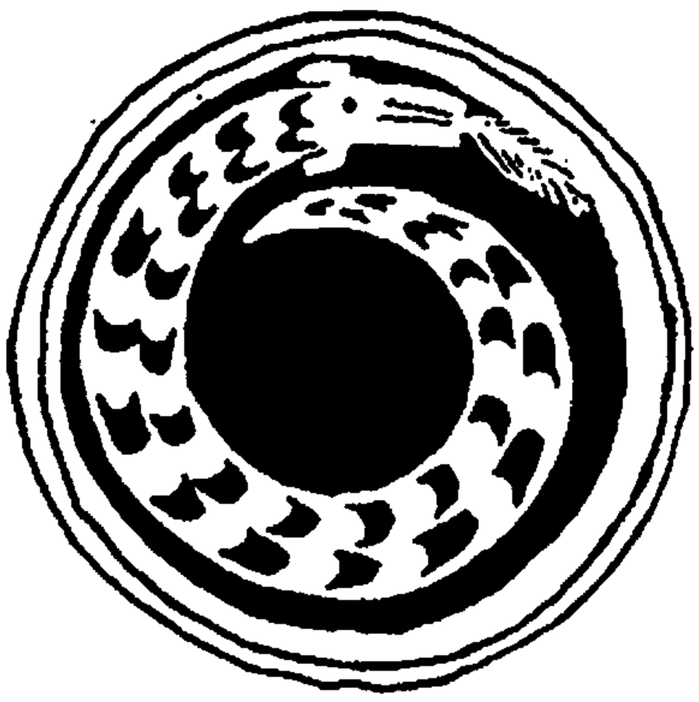
形态的改变。第一，他认为自仰韶文化、红山文化、大汶口文化、龙山文化，经商、周延续到秦汉，以商周的夔龙为代表，可称为“夔龙期”。他说：“商夔龙威严、庄重、华贵，方硬粗犷，充满原始力的美，周夔龙秀逸活泼，曲线流转，充满跃动的节律美。商周的饕餮尤是主宰。”(146 页)他还提到，此时巴蜀地区的龙却是虎形。

第二，他说应龙期可能始于秦，盛于汉，延续到隋唐。他把陕西出土汉代瓦当上的龙(很像一只神化了的大鸟，鸟身之上有太阳)、一种生翅的扬子鳄，都归为“应龙”。那就是说，王大有所理解的龙并不一定都是长而曲的动物。不过，他又谈到，在这个时期，长江以南出现了一种有蟒蛇特征的龙。

第三，王大有说：黄龙期“萌芽于唐、宋、辽、金，元奠定了形象基础，盛于明清”。“是夔龙、应龙的结合体”。(148—149 页)他又说，这一时期，无论从造型和格式，都已规范化、定型化。

他还简略提到，宫廷龙强调神格，民间龙强调人格。这一比较很重要，可惜他未展开论述。

何新在《龙——神话与真相》一书所谈龙的四期演化，重在对龙艺术形相的考察。他认为，原始时期的“龙”是一种远未定型的被崇拜物。他说：“它最初乃是一系列形态、生态、种类颇不确定的生物的集合名称——有时似乎是猪，有时似乎是蛇，有时似乎是蜥蜴和鳄类。”(297 页)在此，何新似乎又没有坚持最初龙即鳄的主张。他说的商周时期的龙，“其中有的形相与蜥蜴——鳄鱼——蛇等爬行类动物相仿，有的形相与虎、马、牛、猪、羊相混同。但无论属于哪一种，都具有不定型、不专一化的特征。更重要的是，它们均具有鲜明的真实动物的体态和特征。”(328 页)因为何新将通常不被视为龙形相的饕餮纹样也作为考察龙演变的对象，令人不解其意。何新认为龙由现实动物走向神格动物，过渡期在两汉至隋唐，但仍未定型。他说：“恐怕只是在元代的图案中，我们方真正见到最后定型了的真正的神龙形相。”(333 页)他还认为：“中国古代艺术中龙形相的演化历程，也就是中国古代关于龙的传说演化过程的投影。”(335—339 页)何新对龙定型的过程作了详尽的描述，力图解释龙曾经是什么，并未解答为何龙直至元代才定型。



龙山文化的彩绘龙盘



二里头文化的陶片上一头双身龙

商代的玉龙



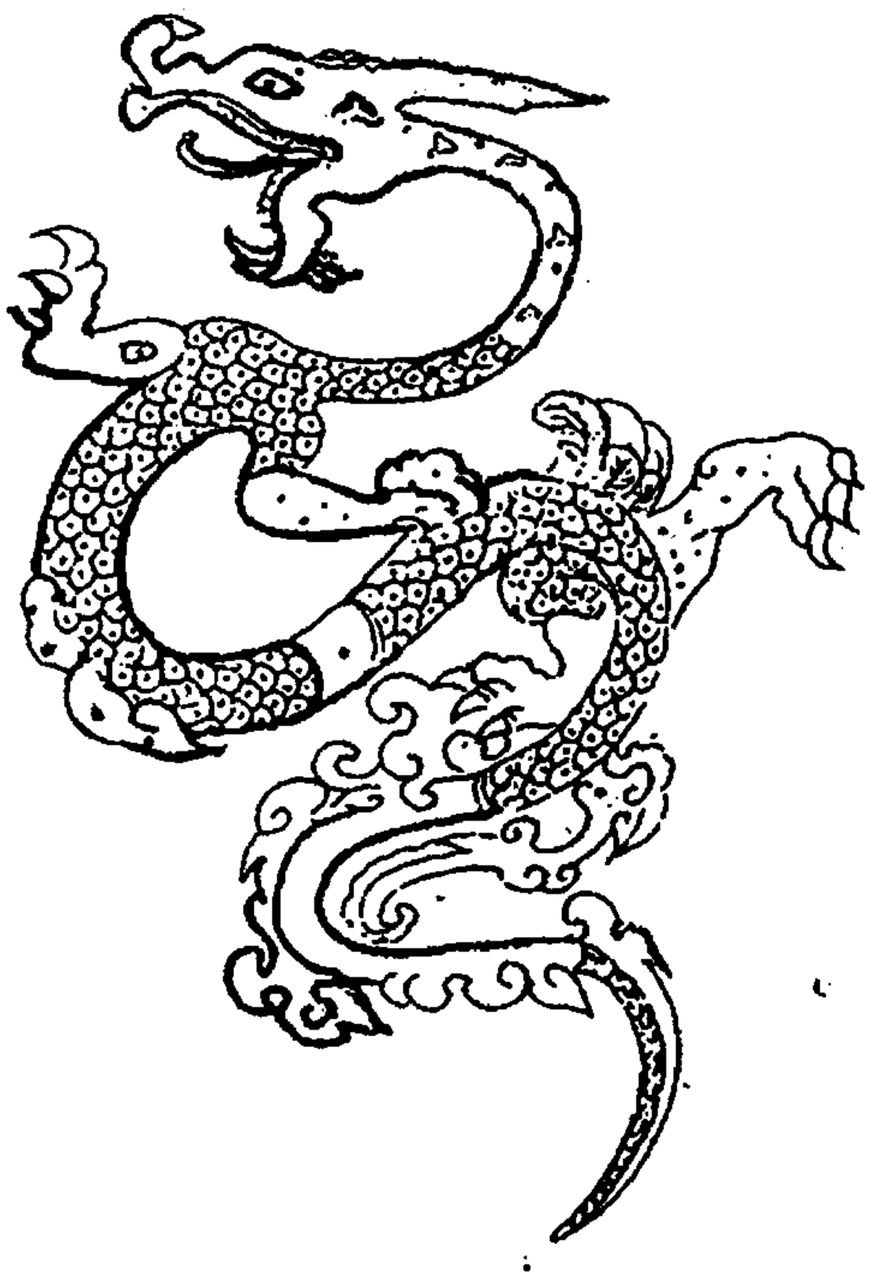
西周铜盘圆形龙



元代



唐代



汉代



清代

不同时期的龙

对龙艺术形相演化的考察，由于从不同角度出发，结论有很大的差异。可以说，每个中国人心目中都有自己所理解、所想象、所塑造的龙。其中有两点却是殊途同归的：

一、无论是起源、形成、发展、演变、定型，龙都体现了由多元到统一的趋势。由各种不同的龙，最后汇合为大体一致的龙，成为各民族共同接受的龙。

二、即使力主龙为自然界真实动物的论者，最后也不得不承认龙自有其神话传说的背景。动物达不到神格化，龙也就不可能定型。

② 蛇崇拜的广泛性

一般说龙的多元化是指以一种动物或几种动物为主体原型，逐渐吸收、综合了其他动物的特点。随着社会的发展，相互融合的民族越来越多，龙的形象也就越来越复杂，于是有马的头、鼍的尾，鹿的角，鱼的鳞和须，兽类的四足，狗的爪。可是也有将龙描述成角似鹿，头、项似蛇，腹似蜃，鳞似鱼，掌似虎，耳似牛的。如果只强调一种动物的特点，便认定这种动物是主体，或者这种动物便是原始的龙，这只看到龙的自然属性，未看到龙的社会属性。而龙的社会属性是起决定作用的，正因为龙是社会一定历史阶段的产物，才决定了龙对各类动物的取舍。说蛇是龙的基调，如果脱离其社会属性，便永远也弄不清楚。你说像蛇，可是也像鳄、蜥蜴、马等，那么，究竟是什么原因使蛇有资格成为龙的基调？我认为，作为被升华为龙的对象的蛇，不仅超越了蛇的自然性，甚至也超越了其原有的图腾性质，至少说明蛇崇拜具有多民族性，它并不只是某一原始民族的崇拜物，而是几大族团共有的崇拜物。蛇成为龙的主体原型，本身便是原始民族多元文化相结合的生动体现。否则，蛇—龙不可能被华夏诸族所认可，也不可能有代表性和权威性。如果蛇仅仅是某一部族的崇拜物，无论这一部族多么强大，也会受到被融化对象的抵制。当蛇部族一旦衰微，很快便会被别的兴盛的部族崇拜物所取代。这种排斥非我族类的民族心理在古代社会带有普遍性。然而事实上他们不但不排斥龙，而且乐于接受蛇—龙这一现实，并加以丰富发展。自夏以后，历次改朝换代，龙的地位不但未动摇，而且不断升

格，因为无论是殷、周，还是秦、楚，都能从龙身上找到本民族文化的深层结构和神话原型。从古文献资料看，蛇崇拜的覆盖面，较之东夷鸟类崇拜要广泛得多。因此，有的主张龙起源于古西羌，有的主张南蛮，也有说是北方匈奴诸族或东南的百越，或黄河上游某一强大的部落。各有所据，均有一定的道理。但对东、西、南、北、中五方之土是否都有过蛇崇拜，没有作过探讨，长期陷于非此即彼的单一起源论的争论中。

为何说蛇崇拜在中国古代具有广泛性呢？尽管这方面的资料不是很多，也还是能理出一些线索。下面从纵向与横向交叉地进行考察。

先从禹与夏代说起。

关于禹，首先必须有一个明确的观念，即禹绝对不是神话人物的历史化，而是历史人物的神话化。这一点与传统神话学只着眼于神话的历史化迥然有异。禹的真实性有四点为证：

第一，禹确实治水有功，铜器铭文颂禹平水土定九州。《国语·周语下》歌颂他“疏川导滞，钟水丰物”。因为治水对发展原始农业有利，被世代传颂，周以后进入文字记载。

第二，禹的时代，是原始社会到阶级社会的过渡，生产飞跃发展，有东夷之益助其治水，益发明了凿井技术，有铜器铸造。

第三，“三苗”曾逐鹿中原，非常强大，炎、黄后裔的尧、舜均奈何不了，是禹征服了三苗，入主中原，成为原始社会末期军事力量最强大的部落首领。

第四，禹拥有很多牲畜、奴隶，建立了都城，为奴隶制社会奠定了基础，才使他的儿子启敢于废除禅让制，而确立父子世袭制。

由于禹对中国古代社会的统一和进步作出了划时代的贡献，一旦进入神话传说，难免有夸大、虚幻的一面，并被神化，由人而变成了神。又由于禹处于历史的转换时期，有关他的神话传说流传下来的便比较多。其中有的透露了他与蛇—龙的血缘关系。如：“禹母修己，吞神珠如薏苡，胸拆生禹。”（张澍粹集补注本《世本·帝系篇》）同一神话的异文有：“禹母修己感石生禹，拆胸而出。”（《竹书纪年》）《说文》云：“巳……四月阳气已出，阴气已藏，万物见，成文章。

故巳为蛇象形，凡巳之属，皆从巳。”古字“己”“巳”形近，“巳”与“蛇”同义，“修己”即长蛇。禹的母亲无夫而孕，并是蛇氏族。

禹，虫也，从厶象形(《说文》308 页上)。“虫在卜辞里又与巳同字，并即虺蛇等字所以出。再则巳向来读如‘辰巳’之巳……在金文里是‘已然’之已……与禹双声，声近则义近，所以禹己都是蛇名。”❶当然，现在当不至有人误解为禹这个人是一条虫而否定禹与夏王朝的存在，自然是指禹与信仰蛇图腾的氏族有血缘关系，最低限度为其后裔。

❶ 闻一多：《神话与诗》第 34 页。

炎黄族世世代代为进入中原历经艰辛，这一事业终于由禹完成，并巩固了在中原的地位，使禹的声威大震。大概龙于此时初步形成，取代了蛇的神圣地位。也只有在这个时期，蛇结合其他部族图腾而创造出龙的社会条件才成熟，进而成为中国最早的国家——夏王朝的旗帜。因此说，龙的出现，本质上是为了适应国家出现的需要，图腾制社会不可能有龙。在此之前出现的勾形卷曲状玉器佩饰是否就是最早的龙，很难说。所谓“三星他拉碧玉龙”是现在人取的名。当时人如何称呼，为什么是长而曲的形状，还缺乏其他相应的资料。

龙初步形成以后，禹与蛇的关系变成了禹与龙的关系，这在神话传说中也有反映：“应龙河画，河海何历？”(《天问》)王逸注：“禹治洪水时，有神龙以尾画地，导水所注当决者，因而治之也。”还有的说：“禹治水，有应龙以尾画地，即水泉流通，禹因而治之。”(《山海经广注》辑《山海经佚文》)禹治水成功，当然不会是因为得到龙的帮助，这一点连屈原都不相信，才提出了问题。后人将禹由人变成了神，因为他与龙的前身蛇有血缘关系，自然能得到祖先的帮助。随着历史人物神话化的进一步发展，在人们心目中，禹简直与龙等同。如：

鯀死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙也。(《山海经·海内经》郭璞注引《开筮》)

鯀殛死，三岁不腐，副(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》)

如此说来，就再明白不过了，禹即黄龙，黄龙即禹。所谓应龙画地，

实际就是禹自己制定了疏导洪水的一个规划，按那上面的设计疏凿江河。《史记·封禅书》说："夏得木德，青龙止于郊。"禹受禅时，"蟠龙奋迅于其藏，鲛鱼踊跃于其渊，龟鳖咸出于其穴，迁虞而事夏"。(《尚书·大传》)如果禹非龙，龙的族类能那么欢欣鼓舞吗？因此，夏人的器物多有龙饰，且以龙旗为夏族的标志。《礼记·明堂位》郑注谓："夏后氏当言旗"。即"交龙为旗"(《周礼·司常》)《明堂位》又有"夏后氏以龙勺"。不但禹为龙，传说生禹之鲧也为龙，禹的后世夏之历代诸王多与龙有亲密的关系。那神秘怪异的虚拟的龙，就是这样为适于夏王朝的产生而诞生了，并为中原的统一与夏王朝的巩固发挥了积极作用。

夏是炎、黄之后，《史记·夏本纪》说："禹者，黄帝之玄孙而帝颛顼之孙也。"说明禹的祖先在西方。"鲧禹传说的来源地是西方九州之戎的区域。"❶这一判断大体无误。于此，古籍多有记载："禹兴于西羌。"(《史记·六国表》)"鲧娶于有莘氏之女……产高密(即禹)，家于西羌。"(《吴越春秋·越王无余外传》)"大禹出西羌。"(《后汉书·戴良传》)……可以说，禹将蛇—龙由西部带到了中原。羌即姜，说明禹本为周民族的宗神。周民族取代商，对龙当然仍承绪下去。

❶《古史辨》(七下)第191页。

炎、黄、夷三族的联盟与融合，是华夏族形成的基础。东夷素以鸟类崇拜著名；但是也不能排除其中的某一支与西戎的血缘关系。对少皞氏学术界便无定论，究竟是东方的土著还是后迁入的，各说不一。范文澜认为："少皞族可能是黄帝族向东发展的一支，与夷族杂居，接受了太皞族的文化，因此称为少皞，或为夷文化的继承者。"❷对夏后氏的蛇、龙当然乐于接受，何况龙也吸收了东夷鸟类某些特征。

❷范文澜：《中国通史简编》第一编第90页。

三苗尽管是被夏禹所征服的民族，被征服以后，留在中原的那部分约于春秋时融入华夏族。南蛮本为蛇种，龙的出现事实上对三苗起了安抚作用。南蛮是商周对长江中下游地区古代民族的泛称，即炎、黄时代的"九黎"，尧、舜、禹时代的"三苗"、闽及百越都属于三苗后裔的分支。至今，从大量神话传说中可知，三苗后裔所发展成的南方各少数民族对蛇的崇拜历史悠久且覆盖面大，这是以今证古的有力根据。

剩下的是以匈奴为代表的北方诸族。匈奴于公元前 3 世纪(相当于战国时期)崛起于中国北方草原地带,晚于夏王朝(前 2033? —前 1562? 年)的建立约一千七百年左右。那时,中原的龙早已造就。据《史记·匈奴传》与《后汉书·南匈奴传》介绍,匈奴有"龙祠"、"龙城"、"龙庭"等,有"龙会"、"祭龙"、"龙忌"等风俗,显然以龙类自命。但此龙不一定是"蛇—龙之龙"。匈奴以畜牧业为主,马在畜群地位最为突出。他们接受了中原神圣龙的意象与内涵,具体所指则不是一回事,而是以马为主体。后与华夏龙相融合,龙便有了马的部分特点。因此,"龙—马"较之"蛇—龙"晚出。"龙—马"对龙的发展、丰富与定型作出了独特的贡献。

鳄是夏进中原以后龙融合的重要对象,但不是主体原型。对甲骨象形文的龙,学者们有的强调其蛇躯,有的强调其鳄头。细观,有的龙头却像马或犬。再说,龙的出现早于甲骨文,象形文龙形的不一致,恰恰反映了直到殷商,龙虽初步形成,却远未定型。

总之,古代中国对蛇崇拜的地域很广。夏人选择蛇为龙的主体原型,不但符合夏族的愿望,也能得到炎、黄后裔其他各族及夷、苗、黎等的认同。所以说,龙在形成的初始阶段,蛇—龙便已经是多元文化的结晶。

事物的复杂性往往表现在对龙的起源时间不能绝对化。也许有某些地区的某些古代民族,因受中原文化的影响,而将自己最崇拜之物便命名为龙物,于是龙犬、龙豕、龙牛、龙鳄、龙马等纷纷出现,或干脆直呼那种动物为"龙"。

这样,龙,又成了神性动物的类称。

二　凤的源流

凤的盛名在神话中仅次于龙,但其历史不一定比龙晚。因为后来龙尊凤随的定位,使凤处于第二位,影响到后人对凤的研究,不及对龙那么多。但也不是没有。如对凤的原型,便有各种不同的考

证，最多的是孔雀之说，近年来，对凤的研究已大有推进，比较有代表性的有以下几种：



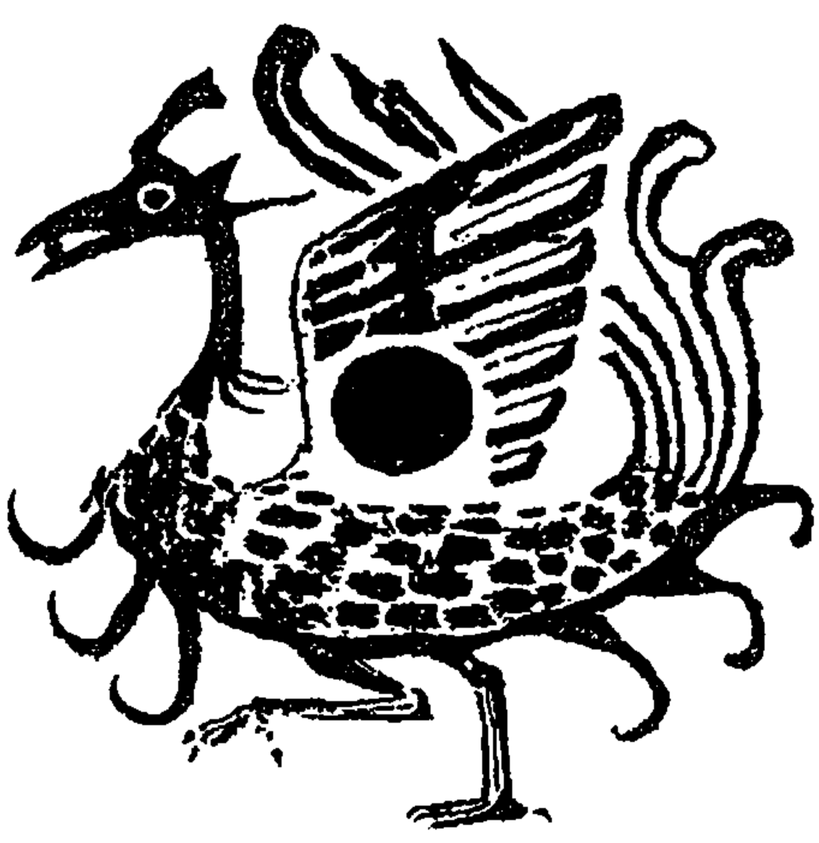
1



2



3



4



5



6

1、2. 战国凤(朱雀)纹　3、6. 汉代陕西出土瓦当朱雀纹
4、5. 汉代陕西汉城遗址出土瓦当朱雀纹

1. 鸵鸟说

何新在《凤凰的起源与演变》❶一文中认为，凤凰的原型最初并不是鸡或燕子，而是鸵鸟。他提出这样一些根据：

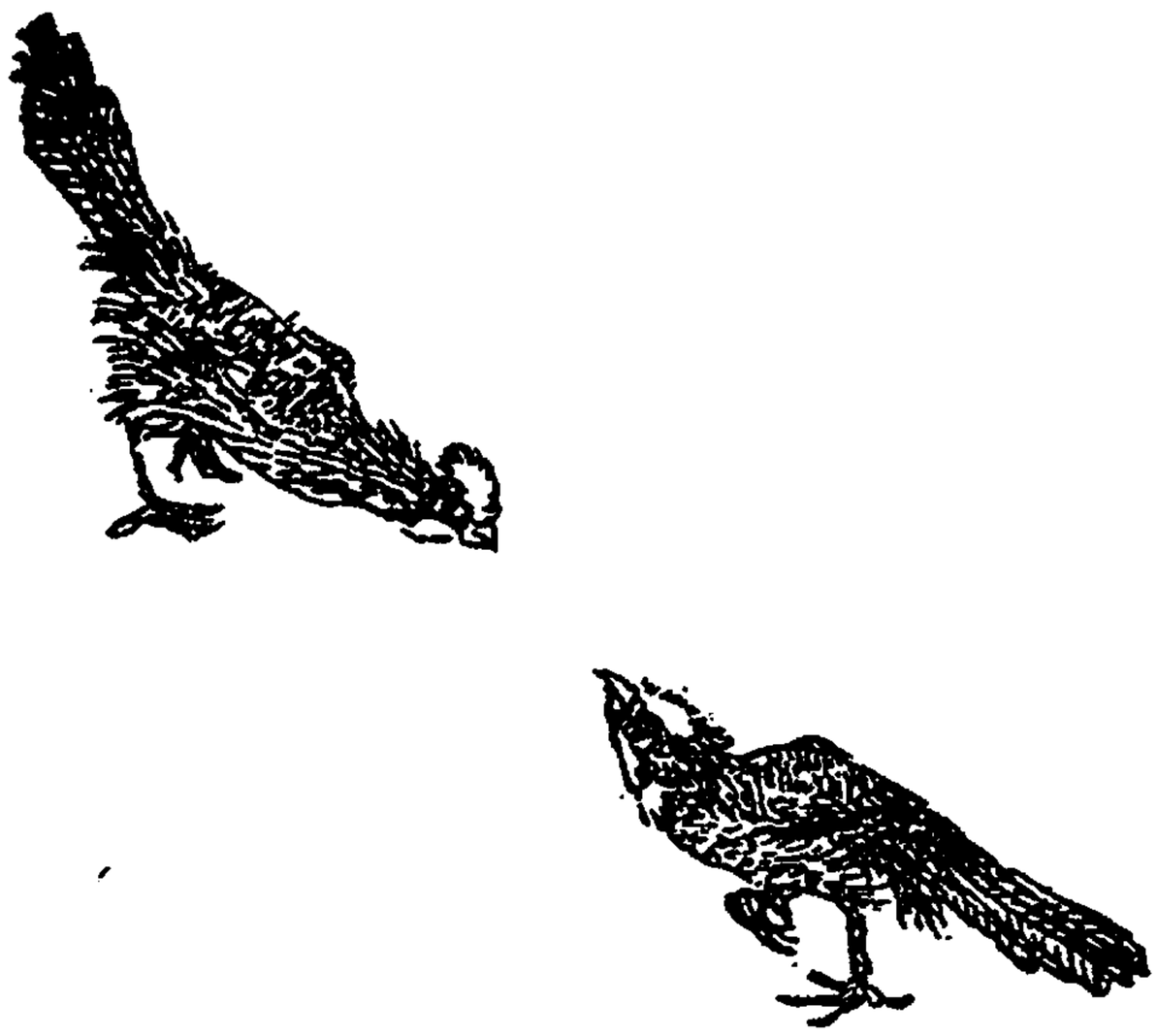
❶ 载《中国文化报》1988年3月9日。

其一，古人说凤的形体高大，恰与鸵鸟相似。他说："《汉书》记，汉时凤凰数至，鸟身高'五六尺'。"又说："《后汉书·光武纪》记：建武十七年，有五凤凰见于颍川之陕县。注引《东观汉记》曰：'凤高八尺'。而据《京易传》：'凤皇高丈二'。"

这与鸵鸟相似。据何介绍，鸵鸟是鸟类中最大者，高约7—9尺。

其二，凤与鸵鸟的形态酷似，他将古人对凤形态颜色、习性的记载与描绘，概括有：脖颈柔而细长；背部隆起；喙如鸡，颔如燕；花羽；尾分叉如鱼；以植物为食，雄鸣"即即"，雌鸣"足足"；好群集；不善飞；穴居。他说："凤者丰也"，即硕大美丽之鸟。

何新又根据《大英百科全书》"鸵鸟"条，以及关于鸵鸟的其他资料，对鸵鸟的生态概括有这些特点：脖颈细而柔长；背部隆起；羽有花纹；有红、褐、青、白、灰、黑诸色；以植物为主要食物；群居；有稳定的雌雄配偶；穴居；善鸣叫、奔跑；能辨音乐、善舞（尤其在交配前要进行长时间仪态万方的周旋舞蹈），正是传说中那种"自歌自舞"的"五彩鸟"。



五彩鸟

然而鸵鸟是热带动物，现在所说的“鸵鸟”叫“非洲鸵鸟”，产于非洲和阿拉伯沙漠地带，它们是何时在中国大地生存的呢？

何新从古生物材料发现，在周口店北京猿人遗址，有鸵鸟体骨与鸵鸟蛋的化石。他引用了这样一段话：

> 鸵鸟是我国北方更新世晚期地层中最丰富的化石种之一。鸵鸟蛋化石遍及于新疆、甘肃、宁夏、青海、陕西、内蒙古、山西、河北、辽宁、吉林、黑龙江和北京等十二个省市自治区。已经发现的完整的蛋化石，至少有七十处。有蛋片化石的地点不下上千处，可以想象当时鸵鸟之繁盛。在我国北方，几乎所有的旧石器时代晚期遗址中都有鸵鸟化石。

在这段话之后，何新还说到，至少在距今约一万至五千年，甚至更晚，中国北部仍可发现有鸵鸟活动的迹象。并继续引用古生物学家的话：“大约距今 8 000—5 500 年间，地质上称之为大西洋期，是全世界气候的最佳期。那时，我国北方地区气候温和，雨量充沛，植被发育，山区森林茂盛，野生物大量繁殖。”❶

那么，鸵鸟作为一种崇拜物，始于何时？

何新推定，鸵鸟在中国濒于灭绝的时间是距今四千至六千年，即传说中的炎、黄时期。到西周早期金文中关于“‘生凤(中鼎)’的最后记载，到汉代谶纬学家关于重新发现凤鸟传说之间，有着近两三千年的一段空白。”他还说：“也正是在这个时期内，凤皇的传说，由上古以一种真实鸟类为原型的动物图腾，演变为既有宗教意义，又具有政治意义的一种灵鸟神话。”也就是从鸵鸟到凤鸟的演变，是在周代以后发生的。

他还提到，西汉以后人们再认识的鸵鸟，已非产自本土，而由西域引进。

为什么后人会把凤凰的原型误以为是其他鸟类呢？按何新的意见，那是因为自鸵鸟灭绝以后，凤与其原型——鸵鸟便逐渐分离，被别的鸟所取代。它们之中，一种是燕子，形似小型的鸵鸟。一种是南方的鸡类(雉和锦鸡)，鸡后来甚至成为鸵鸟的主要替身之一。另有鸳鸯，配偶方式与鸵鸟相似，也是凤的特征之一。在演变过程中，鹤、天鹅、雕鹰、孔雀等与凤或多或少挂上了关系。

❶ 何新文中说，以上引文参阅《阴山岩画》428—430 页附录尤玉柱文。

根据以上介绍，可将何新的观点概括三点：

第一，凤是大而美之鸟，鸵鸟也是大而美之鸟，因此古人所说的凤鸟，也就是鸵鸟。鸵鸟是凤的最早的原型。

第二，鸵鸟至迟距今四千年以前已在中国大地灭绝。

第三，作为神鸟的传说及其形态，大约形成于西周至汉，鸵鸟已被其他鸟类取代。

这里似乎还存在几个问题：一、凤凰是能飞的大鸟，甚至能飞到太阳上去。鸵鸟无此特性。二、既然中国凤作为神鸟始于西周初，那时，鸵鸟已灭绝，人们有何必要，又有何根据去崇拜那种未曾见过的动物？三、何新曾说到《庄子》所说的鲲鹏不完全是寓言，而是指渤海的海鲸，因为鲸尾形似鸟翼，且《庄子》异本的“鲲”写作“鲸”。那么中国古代还有没有神话？

2. 殷族起源说

刘城淮在《凤凰的模特儿与始作者考》❶一文，首先对孔雀之说表示怀疑，理由是关于孔雀的记载最早见于秦汉典籍，在此之前没有发现，至少黄河流域一带不会以未曾见过的孔雀为原型塑造凤凰的形象。凤凰是鸟类的升华，它的始作者应该是奉鸟类为图腾之族，非殷莫属。理由有：第一，殷自称是鸟的苗裔，《诗·商颂·玄鸟》说得很明白：“天命玄鸟，降而生商。”殷的祖先之一夋，在卜辞中是鸟首人身之形，《左传·昭公十七年》记“为鸟师而鸟名”的一段话，说明鸟崇拜甚至影响到该族的政治与社会结构。第二，从流传下来的神话资料可以看出，殷族对雉类非常崇敬，他们的女祖先有娀氏简狄，实为有娀氏“简翟”，“简”为“大”（见《诗·邶风·简兮》毛传）；“翟”与“狄”乃同声假借。因此他认为：“简翟，就是大雉，就是玄鸟。”而不是燕子。《吕氏春秋》对有娀氏二女传北音传说（见《季夏纪·音初》）的编写，把玄鸟改为燕子，造成了后代学者对玄鸟的误解。作者非常明确地提出，雉才是殷人先王的化身，殷人是在雉类的基础上塑造出凤凰。第三，从凤凰本身的形状观，不像燕，亦不像孔雀，而更似雉类。如：“丰采毛之美丽兮，有五色之名翠。”（《文选·射雉赋》）凤凰的别名为鸾，《山海经·西山经》云：“有鸟焉，其状如翟而五采文，名曰鸾鸟。”《大荒西经》说：“有采鸟三名，一曰皇

❶ 载《民间文学论坛》1985年第6期。

鸟，一曰鸾鸟，一曰凤鸟。”鸡是雉类驯化而来，《南山经》则说：“有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤凰。”

刘文认为凤凰有两大特点，雉类的吉祥与勇武有力，并“渗有鹰、雕一类猛禽的血液，——它们相当强悍，号称‘神鹰’者尤然，凤凰的‘若干之翼’、‘践蛇’之状，不啻是它们的写照。”但他认为鹰类、鸿类、鹳、鸳、燕等只不过向凤凰贡献了若干素材，却不是其构成的主要成分。

该文篇幅不长，用通达、简明的文字，提出了不同于前人的观点。由于使用的材料以古籍文献中的神话资料为主，是一篇严格意义的神话研究论文。该文所谈，实际乃中原华夏凤的起源。最早追溯至殷，而与殷有密切关系的东夷以及华夏构成的其他成员，如苗蛮、百越等是否有本土生长的凤，或受外族文化影响而产生的凤等有关的问题，一篇论文是不可能包容的。

3. 由多元走向一统

王大有的《龙凤文化源流》（以下简称《源流》）一书，研究了龙凤文化由多元走向一统的规律。该著力图在世界文化的范围内去考察中国龙凤艺术的影响和地位，系统考证了龙、凤的起源；论证了龙、凤家族的横向延伸和纵向演化；论证了龙、凤艺术在中国的地域分布，以及它们所反映的民族心理和审美意识。该书作者的视野伸展至亚洲和美洲，从而以事实来说明中华民族祖先的足迹早在远古时期就环太平洋区留下了丰富的文化遗存。大约至迟在五六千年以前，先人便创造了以龙凤为基调，以中华文明为特色的太平洋文化圈。

书中所附作者多年搜藏的各类图案颇为丰富，充分展现了龙、凤艺术的持久魅力。它们的冠、头、目、身、尾、羽、足、鳞等等，无不蕴含了深邃的意味，进一步加强了读者对中华民族的整体性与凝聚力的认识。

中华文化远播海外早有人提出，此书以系统的历史事实作了较为全面的揭示。尽管其作者立足于美术史和文化史，然而也丰富了神话学的内容，其中将凤源流的篇章置于龙之前，这与一般的论著便不同。这既不是他的疏忽，更不是出于一种随意性的反传统意

识，而是他透过诸多文物资料与文字资料，发现凤鸟的早期形象不仅泛见于远古文化，甚至比龙的形象更具体、明确、丰富，是新石器时代以来由火、太阳和鸟类复合而成的部族徽识。始无雌雄之别，约到汉或南北朝时，有冠者为雄曰凤，无冠为凰。唐宋以后，大约以尾状为雌雄。他与刘城淮不谋而合，也反对燕为玄鸟之说。他认为中国古文字中的凤形象多变，难以用一种鸟类为代表，概括起来有阳鸟、鹰鹞、孔雀和鸡四大类。无论凤鸟如何变，都属于这四类鸟的变异或升华。对于考古成果和古文字两方面，他更重视前者，认为前者更加可靠。他没有承袭凤起源一元说，以更为广阔的视野，把中国的凤鸟分为几大系。其中除北系因资料未掌握暂时阙如，对南、东、西三系均作了较为充分的阐述。

① 他所说的南系，指长江中下游地区，包括松泽文化、大溪文化、河姆渡文化以及良渚文化诸文化类型的原始凤鸟形象，均为鸡类。

根据河姆渡一期余姚遗址（距今七千年）出土的骨匕柄部正面有双鸟纹形象，其特点是鸟首冠羽细长，双首共身，喙勾形，锐利，身翼短小，太阳纹十分清晰，其余出土饰物也强调了鸟与太阳的关系十分密切。王著分析，这种双鸟当属鸡类，包括长尾鸡与驯化后的鸡。他也运用了《山海经》、《左传》里被人们常用的有关凤鸟的资料，确认凤即鸡。而此种鸡类是在南方，不是黄河流域。他说："在先民的心目里太阳和鸡是不可分的，日出鸡鸣，鸡鸣日出，先民认为太阳引来了鸡，或鸡唤来了太阳。"（19 页）两者互为因果。这是他从出土文物所了解的河姆渡农耕文化特别是稻作文化的标志。

持相近意见者认为河姆渡出土的原始艺术"双鸟朝阳"和"双头鸟"的象征意义，"似乎透露出了河姆渡以鸟祭日，实际上也是以人祭日的信息"，其目的是为了祈求农业的丰收。双鸟有雌雄交媾的深义，图像为双鸟朝阳，实际又是以交媾达到天降雨水的巫术作用。虽然没有明确指出双鸟为何鸟，也未涉及双鸟与凤的关系，但是揭示了鸟、日与水雨之间的神秘性，无疑是极好的补充，说明"双鸟朝阳"与"双头鸟"不仅是"一个艺术的整体，也是一个意念的整体"。❶

崧泽—良渚文化，约公元前五千年至公元前两千年，指在长江

❶ 见周德均：《"双鸟朝阳"考释》，载《中国民间文化》第一集，学术出版社 1991 年 6 月版。

下游太湖周围和杭州湾以北地区发现的远古文化遗存。吴县草鞋山墓葬中出土一件带盖贯耳壶，属于五千年前至四千年前的良渚文化，壶身上所刻鸟纹首冠弯曲，尾长而上翘，已具凤鸟的雏形，但身、羽却像鸡。浙江吴兴钱山漾良渚文化陶刀刻着以弧线构成的飞鸟形象，上海福泉山墓葬出土玉琮上所刻飞鸟纹，都属于良渚文化中的凤鸟，基本特征像鹑鸡类。王大有认为，从大范围看，良渚文化与河姆渡文化有承袭关系，这两者的凤鸟应该属于同一系统，“主要还是鹑鸡类鸟，或雉、鸡，或孔雀，而鸡的可能性较大。”(25 页)

在崧泽文化和大溪文化的遗存中，都有八芒太阳纹的发现，但未与凤鸟结合。《源流》推测，这是否可能“也是将太阳和凤鸟结合在一起进行崇拜的呢?”(23 页)这不能算结论。作者对这两种文化遗存中凤鸟的考证，旁证多于主要的论据，材料不算很充分。

② 东系是三系中最为复杂的一系。《源流》所说的东夷，指“生活在中国东部沿海一带的东夷集团中的阳夷、凤夷、于夷、大昊族、少昊族”。作者以连云港市郊将军崖岩画遗址为例，来说明东系的凤即鹰鹞类鸷鸟。在将军崖岩画上，作者认为构成了一个鸟图腾崇拜的王国，其中又以鹞鹰为主。还有一种人凤合一的鸷鸟形象，被置于一片星空之中，《源流》说，这“即太昊、少昊民族的祖先与领袖。”(27 页)为什么他们会与星星有关系呢？有一则神话说：

> 黄帝时，大星如虹，下流华渚，女节梦接，意感而生白帝朱宣。(《玉函山房辑佚书》引汉《春秋纬元命苞》)

魏宋均注：“华渚，渚名；朱宣，少昊氏。”这一神话，反映了感应而生的古老观念，即少昊是其母与星之子。这星及其母，到《拾遗记》便成了少昊是皇娥与白帝之子(太白之精)所生，号“穷桑氏”或“金天氏”，又因时有五凤集于帝庭，又曰“凤鸟氏”(卷一)。从此少昊氏的别名便特别多了。袁珂说“太白之精”即“太白金星”❶。《源流》以此神话来解释将军崖岩画上的人凤合一图像，这无非说明少昊族与鸟的关系极为古远。这本无不可。但在论及这一问题时，又表现出作者认识的朦胧、含混与某些思路的不清晰。如把太昊、少昊并提，但具体分析时，却只谈少昊，太昊被搁置一边坐冷板凳。又突然提到“中国古代向有鸠鹰春天互变的说法”，于是，二昊突然又与鸠发生

❶ 见袁珂：《古神话选释》第 170 页注②。

了关系。还有一些研究者从文字字形考证，从“昊”推测出二昊曾以太阳(日)为图腾。王大有据此便得出了一个令人难以理解的结论，即：“少昊民族的祖先是以太阳、星体、鸠为图腾崇拜，所以少昊族便组成了一个以太阳、星体和鹪鸠为主体的百鸟王国。”他之所述，其实都是少昊族的情况，太昊与少昊不能等同，他们的原生图腾可能相同，也可能不同。图腾是母系氏族的产物，图腾物都是具体的实在物，原生图腾只有一个，其余应该是次生图腾或衍生图腾，因此，太阳、星、鸠(鹰)决不可能并列为少昊族的原生图腾。鸟类崇拜是最早的，太阳次之，星崇拜可能更晚，甚至是后人的附会。以此去解释将军崖岩画中的星像与鹗鹰图像，不大可靠。他甚至认为“将军崖岩画的雕凿年代不会晚于河姆渡一期文化，很可能在七八千年前之间。”(33 页)《春秋纬元命苞》的记载即使保留了少昊神话的某些内核，此时，离将军崖岩画时代已五千年以上，中国的诸多演变，已无可考，既然星与其母交感生少昊，星至少已不是代表母姓氏族的标志，而是父系的产物。岩画中的星空恐另有所指。

长期以来，人们都认为少昊之墟在山东曲阜一带。有学者根据将军崖岩画周围遍布着密集的细石器地点、新石器遗址，判断在更新世晚期以至全新世早期，可能是人类活动频繁和开发定居之地，“具备一个氏族部落中心的形成基础”，因此认为少昊之墟不在山东曲阜，“而在苏北的羽山——云台山区”❶。《源流》作者受此启发，认为神话里的“汤谷”与“扶桑”实际是一地两名，就在现今连云港云台山一带。少昊族与羲和族便是聚居于此、世代联姻的两族。此外，就是东夷中凤夷(太昊)与阳夷(少昊)的发祥地。(34 页)然后才由云台山迁移到山东曲阜一带，此时距今约六千年左右，在此，与炎帝族、黄帝族的文化交流汇合，相互渗透，创造了大汶口文化——龙山文化。他们进入奴隶社会后的宗主领袖便是“帝俊”。以后，继续向北、向西发展。向东北的成为东北九夷(意为多夷)；向西的，后有玄鸟族殷。另有一支，越过白令海峡，进入北美，成为部分印第安人的祖先。(42 页)东系大汶口文化遗存的凤鸟图形已高度意象化。尽管已经很难看出是何种鸟类，但其前身，一直可追溯至将军崖岩画中的鹰鹗类鸷鸟，即早期凤鸟。

❶ 见李洪甫：《少昊氏稽索》；载《江苏省考古学会 1983 年考古论文选》。

由于《源流》对东系民族迁徙的路线有较明确、清晰的梳理，无疑有助于了解东系凤鸟文化的传播和演进。作者所说鹰鸮类鸅鸟为东系凤鸟的主体原型，后与太阳复合，不过未出现鸟与火的复合，这为探求中华民族凤的主体原型提供了一条极富启发性的思路。

③《源流》谈及西系凤鸟时，把火与鸟复合的“火”，进而演化为太阳，由此而认为炎帝族的主图腾是三足鸟—火—太阳。前文已说到，一个族不可能同时出现几种主图腾，三足鸟是变形了的鸟，不可能是原始主图腾。

关于三足鸟，有一种发现是从生殖崇拜文化出发的，认为那多余的一足，是男性睾丸的变形。[1]如果将此作为一家之言，那么变形的三足鸟是不可能当炎帝族的原始图腾的，最多是由其原始图腾变形而来。令人难以理解的是西系凤鸟不仅资料丰富，而且延续时间长，当然不可能是外来文化渗入的结果，也不可能一开始就出现变形的三足鸟，在三足鸟之前，定有比三足鸟资格更老的被崇拜的鸟，那才是西系凤鸟的原始主体。那么，究竟是什么呢？《源流》未能解决。《源流》认为西系的凤鸟即火凤，即踆鸟，也即三足鸟。作者说：“西系凤鸟的中心区域在以陇山为中心的泾水、渭水流域和甘、青的洮湟流域。”“经历了大地湾一期文化（老官台文化、距今有7 800至7 350年）——仰韶早期文化（距今约7 000至6 000年）——仰韶中期文化（距今约6 000至5 500年）——仰韶晚期文化（距今5 500至5 000年），继而又有石岭下文化凤鸟和马家窑文化凤鸟。”（44页）即以作者所说的最多的大地湾—仰韶文化的凤鸟形象看，几乎全是变形图纹。由踆鸟进而演变为多足鸟，完全由写实变为写意，由象生性艺术转变为写意性艺术。发展到这一步，已经跟原始图腾的距离便越来越远。作者说这是“图腾标志”，实属不妥。发展到马家窑文化，主要都是变形艺术，离原型更远。

三足鸟是原始初民神话观念的反映，刻画于器物上的纹样，是属于原始意识形态范畴之内的变形艺术。《源流》将三足鸟以鸟类“怪胎”作解释，难以成立。故此，我认为三足鸟是构成东系凤的过渡形态，因为这是观念的“三足鸟”，决非生物性的“三足鸟”。在此之前，必有资格更老的鸟崇拜，究竟是什么鸟，还缺乏有力的实证，

[1] 见赵国华：《生殖崇拜文化论》265—266页。

也许是乌鸦。

作者谓凤是阳鸟(西系)、鹰鹞(东系)、孔雀(其形象主要见于甲骨文与金文)、鸡(南系)四大类的升华当可成立,但不必都与图腾崇拜挂钩,有的其实超越了图腾文化,而是其扩展、延伸与变形,是从功利美提高到艺术美的过渡,如踆鸟即是如此。

然而上述三系的凤鸟,离后人所见的凤凰还有距离,它们是如何交汇为对中国文化有深远影响的凤凰的呢?对这一非常关键而有兴味的问题,《源流》列专节《凤鸟族的早期融合》,发表了一些独到的见解,归纳起来有这几方面:一、长江中下游的苗蛮土著民族,凤鸟与日出鸡鸣有关,此类后来渐成为凤鸟的正宗。二、玄鸟非燕子,而是鹰鹞类。三、作者说:"西系影响到漠北草原,西北甘、青、新地区以及西南云贵、滇越文化。东系影响到东北地区,广被于黑龙江流域,并转向美洲,一支又西进巴蜀、陕甘。南系凤鸟即苗蛮土著文化,遍布大江南北,大部南下,云集于云贵高原,少有北迁。"(68页)加以东、西方民族的融合,必然产生"新的复合的文化因素"。(68页)

④ 凤的三期演化。远古各族对鸟文化的共同创造,最后提炼为包含有力量、吉祥、幸福等多种内蕴的综合文化的载体——凤。凤足以成为民族汇合与趋向统一的象征。《源流》将凤的演化分为三期:玄鸟期(商、周);朱雀期(隋唐);凤凰期(自辽、金、元经明清定型)。

从商初到周后期的凤鸟,基本形态是在玄鸟(鹰鹞类)的基础上,加上雉尾孔雀翎,有的则纯粹是鹰鹞型,有的是写生型雉类,说明形态尚未定型。隋唐虽有发展,仍未步入成熟阶段,但造型奇诡,很有气势。夏商文化是炎夷文化的复合,楚承夏商,汉继楚风。因此,"这时期的凤鸟——朱雀,与玄鸟期相比,明显地保持了江淮河姆渡文化和商楚文化的造型特征,以动取胜,把鹊类的长足、蛇颈、秀丽的身翼、鸡嘴、孔雀翎冠和巨大的翎尾,尽集于己身。"(142页)辽、金、元入主中原,凤鸟有大变化,重新恢复了鹊鸟型的主要特征。该书作者特别提到,中国凤的定型,不是汉族,而是北方少数民族。他说:"是辽、金、元首先将其定型化、规范化。辽、金、元乃古肃慎、室韦、蒙古族苗裔,而他们大都是东夷凤鸟、玄鸟等鸟族后裔。"(143

页)这一判断很准确,北方少数民族与鹰的关系之密切,至今仍有丰富的文化资料,后文将列专节介绍。到清代,集雉尾、鸡身、鸡冠、鹰目、鹰爪、鹰颈、孔雀翎、鸳鸯羽等于一身,也就是今人所熟悉的凤。它经历的由多元到统一的过程,几乎是中华民族几经由分散到统一的历史的缩影。

4. 北方民族的鹰

为了更好地分析鹰在凤凰构成中所占的分量,借此提供一些北方民族鹰文化的情况作参考。

① 东夷与鹰

东夷,是古代传说中的部落族群,与夏和商的关系都很密切,对东夷的了解涉及华夏族的形成。太昊氏是东夷传说中最初的祖先,学术界没有异议。在古代,东方与春天常常联系。《淮南子·天文训》曰:"东方木也,其帝太皞(昊),其佐句芒,执规而治春。"《山海经·海外东经》曰:"东方句芒,鸟身人面,乘两龙。"说明以太昊氏为首的东夷族可能是以鸟为图腾。"乘两龙"的龙与这个氏族的关系并非原始的,而是后有的,即太昊与伏羲合而为一的产物。所以把东夷归为鸟图腾崇拜,一般没有分歧。比太昊稍晚的是少昊,两者不一定有继承关系,可能同时并存,同属于东夷。少昊名挚(即鸷)在东海之外所建的百鸟之国非常有名,见于《左传·昭公十七年》,又被称之"凤鸟氏"(见《拾遗记》卷一)。

东夷族首领皋陶、伯益,曾被夏禹推举为继承人。《史记·夏本纪》说:"帝禹立而举皋陶荐之,且授政焉。"皋陶死以后,又举益"任之政"。但东夷也曾经成为夏的威胁。夷羿(后羿)借太康娱纵,不恤民事,曾取而代之。商族本为东夷的后裔,其氏族起源的玄鸟生商或简狄吞卵生契的神话,都与鸟崇拜与卵生有关系。可见东夷在古代的重要地位以及与鹰(鸷鸟)的关系。

然而对东夷的地望,中国学术界却有很大的分歧。一说最初活动在山东曲阜一带,其后裔在山东半岛,一支在江淮流域,另一支北上到黄河下游,后来融入华夏族。❶另一说,即20世纪30年代,中国民族学家凌纯声在《松花江下游的赫哲族》一书已提到,自沿海经朝鲜半岛,直达亚洲极东北一带所居的许多民族,是商以前属于东方

❶ 见郭沫若主编:《中国史稿》第一册。江应梁主编《中国民族史》上册,持近似观点,说得更细更具体。

的民族，在周称之为东夷。商由东而西，周由西而东，所以徐中舒在《殷人服象及象之南迁》一书亦怀疑古代环渤海湾诸民族为中国文化之创始者。商民族即起源于此。辽西红山文化的被发掘，证明古代除了华夏的中原文化，还有环渤海湾东夷族群所建立的“北方古文化”，甚至可能更早。台湾有神话学家认为，古代后羿的神话传说可能起源于东夷的通古斯族。❶王大有在《源流》一书有一个可注意的数字，即少昊氏的鸟族中，鹭鸟类占 8 个（鹭、伯赵、青鸟、五鸠）。❷可见“鹰”渗透于中国古代文化，特别是东夷文化。

② 北方民族的鹰

从有的北方民族的原始崇拜和神话传说可以知道，对鹰崇拜的心理基础与原始宗教是相似的。鹰的凶猛和难以征服，使人畏惧。恐惧创造神。在自然的压迫下，原始人始终充满着一种向往，一种征服欲，先是征服自然，后又发展到征服同类。在物我认同的观念占统治地位的情况下，他们对于各种动物身上的奇异本领，都希望自身也能具备，而善飞、善跑、善战斗者，成为他们主要的崇拜对象。禽中之王——鹰自然是原初人类把人自然化的重要对象，即人为鹰，或人为鹰的变形，或鹰为人的祖先，或鹰身上的某一部分在人身上产生感应作用，或人鹰互变……以达到人鹰互相认同的目的。比如早期萨满的神话，偏重于人的自然化，即萨满向鹰的认同，认为萨满乃鹰之魂化生，以增强萨满的神秘性。中期，已越过了人的自然化阶段，萨满已经能够运用自己的神力驱使鹭鸟类的鹰、雕为自己所用，物（鹰）向人格化过渡。在北方少数民族有较大影响的《尼桑萨满》的传说，叙述尼桑萨满入地狱为死者拯救灵魂时，给她帮助的神灵中便有大雕和神鹰。她被封建势力害死以后，地上三天不见阳光，因为被一只巨禽的翅膀遮在皇宫上。这只巨鸟便是神鹰，它被射以后，掉下的尾巴要用一辆大车才拉得动。人们说，那是尼桑的阴魂不散。❸用神话思维解释，这透露了尼桑与鹰的互变关系。最初神话曾说萨满由雌鹰的灵魂所变，萨满教进入封建社会的衰退期，人们观念里还相信萨满的灵魂要回归她的原型。晚期，在有的北方民族中，由于萨满教的衰退并被其他宗教取代，它的遗迹有的在民间文学中仍有保留，有的便表现在某种民间风俗上。如柯尔克

❶ 参考王孝廉：《中国的神话世界——各民族的创世神话及信仰》上册、上篇第一章，台湾时报出版公司 1987 年出版。

❷ 见该书《凤家族及其起源》。

❸ 参看白杉（达斡尔族）译注：《尼桑萨满传》，载《呼伦贝尔文学》1986 年第 4 期、第 5 期。

孜族用鹰皮给小孩做衣服，在婴儿的摇篮和衣领上缀上鹰爪或鹰毛的花纹，象征孩子将像鹰似的矫健勇敢。他们的英雄史诗《玛纳斯》便常常用鹰形容勇士。

由鹰崇拜也衍生出一种很愚昧落后的风俗。如维吾尔族边远乡村，民间曾经有一种“纵鹰啄鬼”的风俗，即把猎鹰放入病人卧室，任其在病人身上乱扑、乱啄、乱抓。他们认为，这便可以啄食鬼魅，祛病去灾。

布里亚特蒙古叫萨满教谓博教。他们对萨满来源的解释不同于满族，他们认为鹰是上天善神派到人间的，与一女性结合，生下的孩子（性别不明）是萨满。鹰是雄性，显然比早期雌性的鹰神晚。他们的民间诗句有：“神鹰可汗父亲，凤凰哈敦母亲。”凤本是想象中的动物，北方民族的凤有鹭鸟（包含鹰在内）的因子，这无疑是男萨满取代女萨满以后的观念。❶

由上可知，最初人们对鹰的膜拜便包含了积极的效仿、征服的意愿和消极的畏惧心理。后世的影响仍然存在两种不同的文化价值取向。

③“伊玛堪”的鹰

“伊玛堪”是赫哲族民间广泛流传的一种说唱文学，短的数百行，长的数千行，散韵交错。

赫哲族先民与满族先民有相同的族属关系。表现在传统文化上，赫哲族“伊玛堪”英雄复仇故事对鹰形象的塑造，与满族先民对鹰神的崇拜，两者之间存在明显的共同文化因子。

“伊玛堪”英雄复仇故事中，女性占特别重要的地位，女性与鹰存在变形关系，在宗教领域男子依附于女性。无论是复仇英雄的一方，还是敌对的一方，所有的女性都能变成鹰。一场战斗的胜负，不是决定于双方男性英雄的角力，而决定于雌鹰们的搏斗。即使那些以女俘的身份当了征服者妻子的女性，在关键时刻也能就地一滚，变成一只腾飞的鹰，或从地底突然冒出一只凶猛的鹰参加战斗。从中，找不到一场战斗是缺少女性和雌鹰的。即使一位十几岁的少女所变的雏鹰，其战斗威力也大大超过所有的男性英雄。她们都能隐身、变形，无比地神速、英勇、凶猛。

❶ 以上例见《中国各民族宗教与神话大词典》第456页。

这些属于英雄史诗范畴的作品，本来表现的是英雄时期氏族部落之间的掠夺与复仇。被战败的一方，氏族成员全都沦落为奴隶，已萌发了阶级压迫的因素，反映的无疑是以英雄崇拜为主导的父权社会。所以复仇取胜的英雄，不但成为氏族首领，而且都有好几个妻子。这些妻子们之间，不但不存在什么争宠的矛盾，还为丈夫纳新妻出谋划策。于是人们便产生了一个疑问：为什么已进入父权制的赫哲族，在他们的长篇说唱文学中，却如此热衷地吟颂女性及她们的化身——雌鹰？

其一，“伊玛堪”英雄复仇故事中的女性，几乎都是大大小小的萨满，她们的职能除了能战斗，还能治病、入阴曹地府通鬼神，用巫术达到各种目的。比如《阿格弟莫日根(英雄)》的女萨满，便有使情人阿格弟死而复活的本领。她入地狱追回情人的灵魂，与尼桑萨满的故事何等相似，说明女萨满入地狱救人的灵魂，是北方民族萨满神话的基本母题之一。

其二，鹰作为“伊玛堪”英雄复仇故事中女性们的变形形象或象征，从心理学的角度分析，这是人们对女权社会的留恋。从宗教学的角度分析，反映了女性们在失去经济大权以后，“不得不被迫委身于男性，在委身于男性的同时，她们又何等顽强地保留着自己在宗教领域的权威和作用”。❶她们自命为鹰的化身、鹰的子孙，保持着雌鹰的神威。这里保存了初期萨满文化的某些特点。

其三，雌鹰的神性没有被雄鹰所取代。从社会学的角度分析，作品中的女性，不分年龄的老幼，尽管也显出若干财富的差别，却无明显的阶级分化。因此她们所变幻的神鹰，只有不同的神力，在战斗中相互配合，决无指挥与被指挥的统属关系，说明此时的一夫多妻还保留了某些对偶婚的遗留，男性对女性没有约束力，女性的去与留完全取决于自己。妻子们之间亦无大小之分，即没有妻妾之分。谁的本事大，便受到众女性的拥护和尊重，隐约表现了只有大小萨满之分，因此，她们的变身鹰也有神力大小的区别。这些都充分表示了女萨满社会地位之重要。可以说，“伊玛堪”英雄复仇故事反映了由母权到父权的过渡，包含了早期女性人类学的丰富资料。

❶ 见拙著《史诗探幽》第14页，中国民间文艺出版社1986年版。

④“摩苏昆”的鹰

“摩苏昆”是鄂伦春族的长篇说唱故事。其中的鹰地位有很大的变化，已经不是膜拜对象，而是敌对者的侍从，是一定社会力量的象征。如有的作品说，犸貌(相当于魔)的灵魂藏在一个极秘密的地方，在一座高山的山涧，有一片树林，林间最大的三棵树的树端有个窝，窝里藏了九只巨卵，为妖鹰和三角巨蛇所看守，英雄射死了妖鹰，刺死了毒蛇，找到了九只巨卵，制服了犸貌。❶有的作品说射箭英雄射死了危害人的妖鹰，自己又为妖鹰所害，被萨满救活。这种“羿”式的人物的故事，据说在“摩苏昆”中是系列的。这里的鹰则是自然界的异己力量。

❶ 参看《英雄格帕欠》，载《黑龙江民间文学》(内部)第17期。

“摩苏昆”与“伊玛堪”的不同，是洋溢着对男性猎手的歌颂，即现实生活中猎人事迹的艺术再现。

鄂伦春人以善于狩猎著称，其先民，有文字资料可查的可追溯到南北朝时期的“室韦”(意谓“森林人”)。元代外兴安岭有一种“北山野人”，学术界有人猜测，这可能是鄂温克、鄂伦春等族的先民。至于室韦的族源，由于资料的欠缺，尚无定论。室韦的生产方式和生活习性与近代、现代鄂伦春族确有近似之处。《北史·室韦传》说室韦“射猎为务，食肉衣皮，凿冰汲水中而网取鱼鳖”。可知他们以狩猎为主，以渔业为辅。

“摩苏昆”英雄故事着力表现箭的威力，已经能在很大程度上征服对林区人们危害极大的鹰，提高了向自然进攻的能力，也就是提高了狩猎的生产力。不过，他们尚未进入驯服鹰、使鹰为猎人服务的阶段，只是意味着鹰的失宠，狩猎文化进入了兴盛的黄金时期。在北方民族的鹰由神而变为妖，这正表明人类对自然进攻的成效。然而，鹰作为力量、坚强、勇猛、向上的象征，却是永恒的。这也许是先民们那古老的鹰崇拜中留下的仍然闪烁着光与火的精华。

鹰与北方民族有如此源远流长的深厚关系，以至现在还是民间文化重要的篇章，在古代可想而知。所以鹰身上的最有特征的部分，如锐目、利爪、巨翅都被综合进凤凰中便不奇怪。看来，它不是一般的因素之一，而应是凤鸟定型后仅次于鸡类的成员。



凤凰

5. 火凤凰

郭沫若在《凤凰涅槃》前写了一小序：

天方国古有神鸟名“菲尼克司”(Phoenix)，满五百年后，集香木自焚，复从死灰中更生，鲜美异常，不再死。

按此鸟殆即中国所谓凤凰：雄为凤，雌为凰。《孔演图》云：“凤皇火精，生丹穴。”《广雅》云：“凤凰……雄鸡曰即即，雌鸡曰足足。”

凤凰被古人看作是火之精，也看作是阳之精，凤、火、太阳可以是同一的、相通的。《论衡·龙虚篇》说：“太阳，火也。”因此，中国的阳离、三足乌跟火鸟没有本质的区别。《春秋元命苞》说：“日中有三足乌，乌者阳精。”《山海经》还保存了金乌载日的神话：“汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于乌。”(《大荒东经》)日与乌的神秘联系，一直到近代风俗中仍有所保留。清人富蔡敦崇记：“二月初一日，市人以米面团成小饼，五枚一层，上贯以寸余小鸡，谓之太阳糕。都人祭日者，买而供之，三五具不等。”(《燕京岁时记》)糕象征鸟、日的结合，说明金乌载日的神话在民间仍有清晰的印象，留下了深刻的记忆。《诘术》云：“在天为日，在地为火。”换句话也可以说，日为天火，火为地日。从踆鸟到朱雀，再到凤，与日和火的联系自然很明显。

郭沫若虽然是从外国神话直接受到启发，但是他却正确地点明了中国的凤凰实际也属于这种鸟。确实如此。《天问》有这样几句："天式纵横，阳离爰死。大鸟何鸣，夫焉丧厥体？"中国学者对此所作解释，彼此相距甚远。

闻一多说："言天法有阴阳纵横之道，人失阳气则死也。言崔文子取王子乔之尸，置之室中，覆之以弊筐，须臾则化为大鸟而鸣，开而视之，翻飞而去。文子焉能亡子乔之身乎？言仙人不可杀也。"❶这实际是王逸《楚辞章句》所说。

姜亮夫认为"鸣"为"鸡"之讹，"大鸟何鸣？"应是"大鸟何鸡？""鸡"指肥大之鸟，最后一句的意思是"如何丧失了本来的身体？"❷这样理解，离《天问》的主旨甚远。

萧兵从神话学的角度作了另一种解释，译为："云天如式纵横震荡，太阳中的离鸟怎样死亡？这只大鸟为什么发出鸣声？它巨大的身躯怎么可能灭丧！"他认为这是太阳烈焰，乃至太阳爆发的"神话模写"。把"阳离"解为"离鸟"，实为"阳鸟"，符合原意。尽管《天问》没有后人那种死而复活的积极思想，但神话思维中的生死循环观在此仍有某些印迹。萧说："所以古人可能认为太阳里的这只离鸟也是生而复死、死而复生。"他提到这可能是"凤凰涅槃"神话的雏形。❸《天问》充满了屈原大胆怀疑的精神，他的原意并不是为了保存阳鸟或火鸟的神话，而是问死去的阳离（鸟）何以还能鸣？他不相信。然而客观上却透露：阳离死而能鸣，岂不是死而复活吗？这与远古人类相信死是生命的继续的观念完全一致。这本来是无知与理想的畸形结合，但这种生死循环观经过世代文明的洗礼与改造，发生了根本的变化，以原始的理想为发生点，创造出一种与原始文化传统有继承关系而又带有哲理的文化。在民间，有的故事讲到火与鸟的关系，已由同一变为对立，鸟成为勇敢的抗火精灵。《杜阳杂编》记载了一则却火雀的故事：

……拘弭国贡却火雀一雄一雌，履冰珠，常坚冰，变昼草。其却火雀，纯黑，大小似燕，其声清亮，殆不类寻常禽鸟。置于火中，火自散去。……宫人持蜡炬以烧之，终不能损其毛羽。

这是一只域外进贡的鸟，可能在事实的基础上经过加工渲染，带有

❶ 闻一多：《天问疏证》第63页，上海古籍出版社1985年版。

❷ 姜亮夫：《屈原赋今译》第98页，北京出版社1987年版。

❸ 萧兵：《"凤凰涅槃"故事的来源》，载《楚辞与神话》。

阳离的遗痕，可是突出的却是火雀的抗火力量。

湖北荆州博物馆门厅大型磨漆壁画《火中凤凰》，占正面大墙，总面积为 90 平方米，用象征与表现的手法画了七只造型奇特、精力充沛的凤鸟在火中翱翔，又从火中冲击。❶那就不是对古神话的简单模拟，它是在《凤凰涅槃》诗的影响下所进行的另一种新的构思，即凤凰在烈火中翻腾、挣扎，经过火的燃烧而再生，以达到生命的最高境界。

❶ 见《文艺研究》1987年第4期中心插页。

神话中的凤凰体现了中华民族由原始走向文明、由分散走向统一的历史趋向。

郭沫若笔下的凤凰是摧毁旧世界、迎来新中国的号角。

当代艺术家们所创造的凤凰，神话的再生是手段，而不是目的。目的是用现代意识赋予“火凤凰”以全新的意境，它才会有持久的生命力。



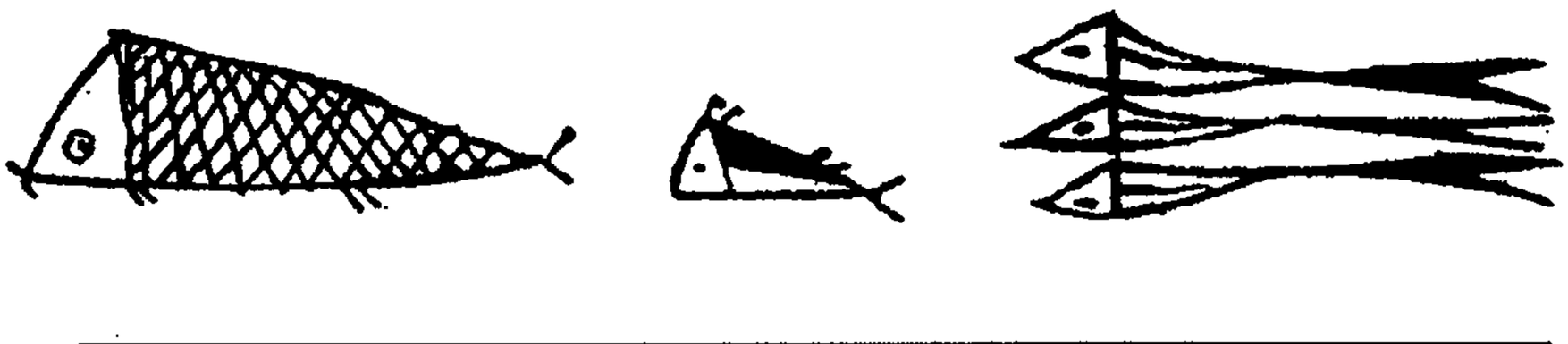
第十二章　神话再建的复苏(下)

三　鱼神话与鱼文化

鱼神话在汉文古籍中保留了一些片断。如《史记·夏本纪》云："禹之父曰鯀，鯀之父曰颛顼。"《世本·帝系篇》云："颛顼生鯀，鯀生高密，是为禹。"《吴越春秋·越王无余外传》曰："禹父鯀者，帝颛顼之后。"《山海经·大荒西经》云："有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏。风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。颛顼死即复苏。"这段话行文紊乱，但可看出颛顼两次死而复苏，并与鱼、蛇有关，即鱼或蛇为其化身。《淮南子·地形训》曰："后稷龙在建木西，其人死复苏，其中(半)为鱼。"郭璞引此话作注，其意也许谓鱼妇是颛顼所变。即是说，颛顼与鱼有互变关系。《玉篇·鱼部》谓鯀即"大鱼"。《说文》亦说："鯀，鱼也。"《尸子》(辑本)卷下载："禹理水，观于河，见白面长人鱼身出，曰：'吾河精也。'授禹河图，而还于渊中。"《绎史》卷十一引《博物志·异闻》："昔夏禹观河，见长人鱼身出，曰：'吾河精'，岂河伯也。"《拾遗记》说："帝命夏鯀治水，九载无绩，鯀自沉于羽渊，化为玄鱼。"(卷二)

随着中国考古学的发展，以鱼纹为装饰的地下文物越来越多。有单体鱼、双体鱼、两头合体鱼、三连体鱼、人面鱼纹、几何变体鱼、

人首鱼身、人与其他动物的合图等等。



鱼头均为三角形的写实、写意及抽象化三种类型的鱼纹

上古神话传说中的怪异之鱼的资料越来越被重视，有学者仅从《山海经》便辑录了 47 条之多。[1] 其他如《楚辞》、《述异记》、《搜神记》、《水经注》、《博物志》、《神异经》等亦有关于鲛鱼、蛟人(鲛人)、鲵鱼、牛鱼等的记载，尤以人鱼(鲛人)的记载最令人注意。

[1] 见袁珂、周明编：《中国神话资料萃编》。

以上资料，都或明或暗地说到夏与鱼的关系，或鱼曾经有过一个很荣耀的时期。为什么到后代夏与鱼的关系鲜为人知，而代之以夏与龙的关系呢？从地下发掘的新石器时期陶器、石器上所绘制的多种鱼纹形象，从殷周铜器铭识中仍有鱼纹的发现，显然标明鱼在很古远的时期有可能是氏族的徽识。这个氏族有极古老的渊源。文字学家李白凤便说到："由于氏族的兼并、氏族的战争，经过长期的同化，虽然它(指鱼)在传说和古史中还残存着一些史影，但是要确实可信说明它的变化情况，恐怕还有待于地下的发掘。"[2] 他推测这个氏族可能是中原的"大族"，对古代文化也许作出过伟大的贡献。换句话说，他估计远古曾有过一个信仰鱼图腾的氏族。

[2] 李白凤：《东夷杂考·鱼族考》，齐鲁书社 1981 年版。

对这个问题，陶思炎 1985 年已开始探索，连续写出多篇论文，如《鱼考》、《中国鱼文化的变迁》等。后在此基础上，出版了《中国鱼文化》[3]。他开始是作鱼神话的还原工作，然后又扩展到对中国鱼文化的源头、内涵、功能、形态、变迁等等多方面的探究，从而对鱼神话与鱼文化提出了不少见解。在某种意义上他的这些研究是闻一多的《说鱼》和李白凤对此研究的继续和拓展。

[3] 《鱼考》载《民间文学论坛》1985 年第 6 期；《中国鱼文化的变迁》载《北京师范大学学报》1990 年第 2 期；《中国鱼文化》，中国华侨出版公司 1990 年版。

从神话学的角度看陶著是对鱼文化功能的主导方向的论述，实际也是追寻远古鱼神话起源的心理文化背景。他概括为三个方面：

图腾崇拜、生殖信仰及对丰稔物阜的祈望。他认为，仰韶文化遗址中所发现的“人面鱼纹”彩陶很能说明鱼所具有的图腾性质，表现人与物互相认同、互相感应的亲缘关系。他从考古材料分析原始的习俗提到，半坡出土的“人面鱼纹”盆是用着覆盖夭儿的瓮棺，并不是将夭儿当供品献给鱼神，“其功用当在于引导夭儿返回原图腾氏族”。(《中国鱼文化》82 页)在半坡成人墓葬中亦见鱼盆随葬，其作用与上述相似。有一种与陶相似的见解认为：“其中人面鱼纹尤为特殊……表现了人鱼互化合体的亲缘关系。”❶

陶思炎在《鱼考》一文，对 1978 年在河南临汝阎村发现的《鹳鱼石斧图》，以鱼图腾为基本认识出发，他说：“鹳鱼相连正是两图腾氏族外婚制的标记。石斧是物质生产的象征，鸟鱼是人口生产的象征，它们体现了原始初民求生存、生殖的两大功利目的。”他这一思考，到撰写《中国鱼文化》一书时作了进一步的发挥。如他提到濫觞于新石器时期的骈游式、逐戏式、连体式、比目式；交尾式、叠合式等多种双鱼图纹，都是两性合欢、生殖的象征。此外，鸟啄鱼图或鱼吞鸟图，同样是生殖信仰的重要标志。

通过以上介绍，有一点可以肯定，新石器时期形形色色的鱼纹，足以说明只强调其图腾性质或只承认其生殖崇拜的功能都是不全面的。图腾崇拜本身便蕴含了生殖崇拜的动机，所以有的图腾物本身便是牝器的象征。但不能因此说所有的图腾都是由生殖器崇拜演化而来，两者也不能完全等同。随着人类对生殖实践的经验积累，已模糊地感到除了女性本身的作用之外，还有外界其他因素的影响。在原始信仰占统治地位的氏族社会，只能加以种种神秘的解释，女神与图腾交配生人类的神话便是这么产生的。这种后起的图腾，便不再是牝器的象征了。这些“图腾本身就是生殖二元论的萌芽”❷。

陶著提出，丰稔物阜之求与图腾崇拜、生殖信仰是鱼文化导向的三个具体方面，构建起中国鱼文化体系的雏形，是鱼文化新生形态的源头，由此又衍生出鱼崇拜的辟邪消灾、星精兽体的象征意义、鱼为世界之载体、沟通天地与生死的使者、阴阳两仪的转合、通灵善化的神物等等观念和功能，他称之为“次生性功能趋向”。(93 页)

❶ 傅道彬：《中国生殖崇拜文化论》，湖北人民出版社1990年版。

❷ 傅道彬：《中国生殖崇拜文化论》第 143 页。

这时，已游离出人口繁殖和物质生产“这两种生产”的直接追求，表现出人类对物象与意象的关注与利用。这些，除了现存文物中有原始鱼文化的承继因素以及新生成的演变和应用的规律之外，在流传下来的上古神话传说资料中亦有较明显的表现。

通常，大家比较熟悉三足鸟作为日精兽体，蛙或蟾蜍作为月精兽体，鱼作为地球的载体等神话，这几种动物是原始初民神话思维中构成宇宙模式的主要物种。陶著不仅承认鱼类是神话幻想中的载地神异动物，而且从原始的混沌整体观出发，分析了初民们天河、地川相连，天浮于水上，水载地的原始宇宙观，从而把一些常见的鱼为星辰、鱼表灵魂的神话放置于华夏文化起源的位置，大大提高了鱼神话与鱼文化的历史地位，进一步提出了鱼文化早于龙文化的理论。

陶著谈到：“天上有水，星空为河，天河与地川相连的幻想是鱼、星互代的基础。”(98 页)《国语·周语下》曰：“星与日辰之位，皆在北维，颛顼之所建也。”《山海经·大荒西经》曰：“颛顼生老童……下地生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。”颛顼与鱼的关系上文已有，自是水族，水族之神又在天河找到了自己的位置，说明鱼、星是可以互相转化的。《帝王世纪》、《吕氏春秋·古乐》皆说到颛顼生于若水，若水生若木(见《水经注·若水》)，若木即扶桑，乃太阳出入之所，间接反映了神话观念中水族与天、日的关系。

鸟与日叠合，鱼与鸟互变本来都能在神话思维中找到根据。《庄子·逍遥游》之鹏，即为大鱼鲲所化。比半坡遗存较晚的，其中有 1956 年河南陕县庙底沟出土的彩陶盆的编织纹，是网纹(也称篮纹)、缀圆点图案，已是鱼网纹的浓缩与变形。有学者认为：“这种纹饰，既和渔猎生活有关，也和陶器起源有关。”❶陶思炎进一步认为这实际上“揭示了神话信仰中的鱼星互代，其圆点实为鱼纹高度图案化后的浓缩，也作为星辰的指代，表现仰韶文化半坡型的网鱼纹向庙底沟型的网星纹的变通。”(99 页)

对于鱼文化的演进轨迹，陶著分为原始时期、上古时期、中古时期及近代以降四种基本形态。原始时期在旧石器时代已经萌动，其根据是山顶洞人遗址出土的涂红、穿孔的草鱼眶上骨，这是鱼骨作

❶ 郑为：《中国彩陶艺术》第 14 页，上海人民出版社 1985 年版。

为最早饰物的实证资料。新石器时代鱼文化进入第一个高峰。上古为衍生期，中古再度兴盛，元、明、清至现代，是鱼文化的迁化期，转入民间，成为中国民间文化非常活跃的因素。他所说的“迁化”或“变迁”，实际上意味着鱼文化经历新石器以后，总趋势是逐渐弱化与衰退。其原因，他概括为三个方面：第一，物质动因是农耕的发展，土地成为万物之祖，人们重土亲地的情感，使鱼崇拜受到制约。第二，龙文化取代了鱼文化。第三，民族融合、文化交流、人为宗教的兴盛，加速了鱼文化的世俗化，淡化了其神秘性与神圣性。特别在鱼、龙文化的交替问题上，陶有己见。

最初，他分析鱼表灵魂入手，探讨了鱼龙幻变的关系。他用肯定的语气说：“就神话发生的先后而言，鱼龙化在前，龙鱼化居后；就风俗而言，由起始的鱼的礼俗向后世的龙的习俗渐变。”（《鱼考》）进而分析鱼龙演化的关系，认为交蛇、交龙是由双体鱼演化而来，龙、凤图是由鱼、鸟纹演化而来。民间则由向鱼求雨、求子转化为向龙求雨、求子。他认为鱼神话向龙神话变异的内在动因，正是原始初民灵魂观念的随意性。概括言之，陶著提出了鱼文化在先，龙文化在后；换言之，即鱼神话在先，龙神话在后。他并未明确鱼乃龙的主体原型，但却一再提及鱼向龙的演化。对这个演化过程，由于该书性质所限，未展开论述，不过提出了一个神话史上颇令人注意的问题。《中国鱼文化》一书在论证龙对鱼的冲击的同时，也清醒地看到，龙并未完全取代鱼，只是导致人们信仰重心的转移以及阶级社会龙尊鱼卑的文化情态。

鱼文化经历了数万年的变化发展，在民间仍有深厚的影响。闻一多早就指出，鱼在民歌和古典诗歌中是性爱与配偶的象征。鱼又是吉庆、丰收有余的象征。至今留下的鱼神话基本都不完整，但由鱼神话转化的民间传说和民间故事却非常丰富。陶著通过对“鱼类献宝”母题故事的钩沉，发现此类故事最初形成于我国的中古时期，后流布于域外，格林童话中的《渔夫和他的妻子》，普希金的童话诗《渔夫和金鱼的故事》，均受到“鱼类献宝”故事的影响。

由于中国鱼文化源远流长，历史积淀丰厚，凝聚了传统的民族精神，在历史的长河中又能自损自益，自我调整，始终扎根于民间，

对外来文化，在开放的同时自我调节，自成系统。因此，陶思炎认为，即使在现代文明的冲击下，中国鱼文化也不可能完全泯灭，它的基本因子经过调整和重创，将会按照历史的法则参与建设新文化。

对鱼神话的还原工作，陶思炎作了有意义的尝试，后来他转入鱼文化的探索，因为这两者原本有密切的联系。

四　蛙神话与蛙文化

1. 蛙→女娲

在新石器时期，中国除鱼文化之外，蛙文化也占很重要的位置。时间上，蛙文化略晚于鱼文化，从考古发现，彩陶蛙纹的分布地区更广泛，从中原绵延至西北，有：河南省渑池县的仰韶村，陕县的庙底沟；陕西省华阴县的西关堡，临潼县的姜寨；甘肃省的马家窑；青海省乐都县的柳湾。这些文化遗存中出土的蛙纹非常丰富，从象生、写意到抽象，可以排出系列。这些蛙纹色彩艳丽，写实、写意、抽象的纹样皆有，后人从艺术上去欣赏，也不能不惊叹原始艺术家们的天才创造。以鱼纹为主要构图的半坡类型的彩陶如，临潼姜寨出土的彩陶，盆内壁既有一对鱼纹，还有一对蛙纹。其中，马家窑文化遗存的彩陶蛙纹最多，据说当以数万计，而柳湾出土的蛙纹彩陶亦在八千件左右。可见新石器时期蛙文化的势力不亚于鱼文化。

郑为在《中国彩陶艺术》一书，从装饰艺术的角度将马家窑彩陶蛙纹的演进分为八个阶段：1. 始成形的蝌蚪的点；2. 脱尾生脚的幼虫；3. 幼虫在划水中成长；4. 已经变成完整的蛙形；5. 青蛙的写实图像；6. 强调蛙“眼睛”的图像；7. 便化了的蛙形图像；8. 回复到水浪与蝌蚪。并用图排出了蛙纹的演变系列。这个序列以写实为主，兼有写意，尚未包含抽象蛙纹。

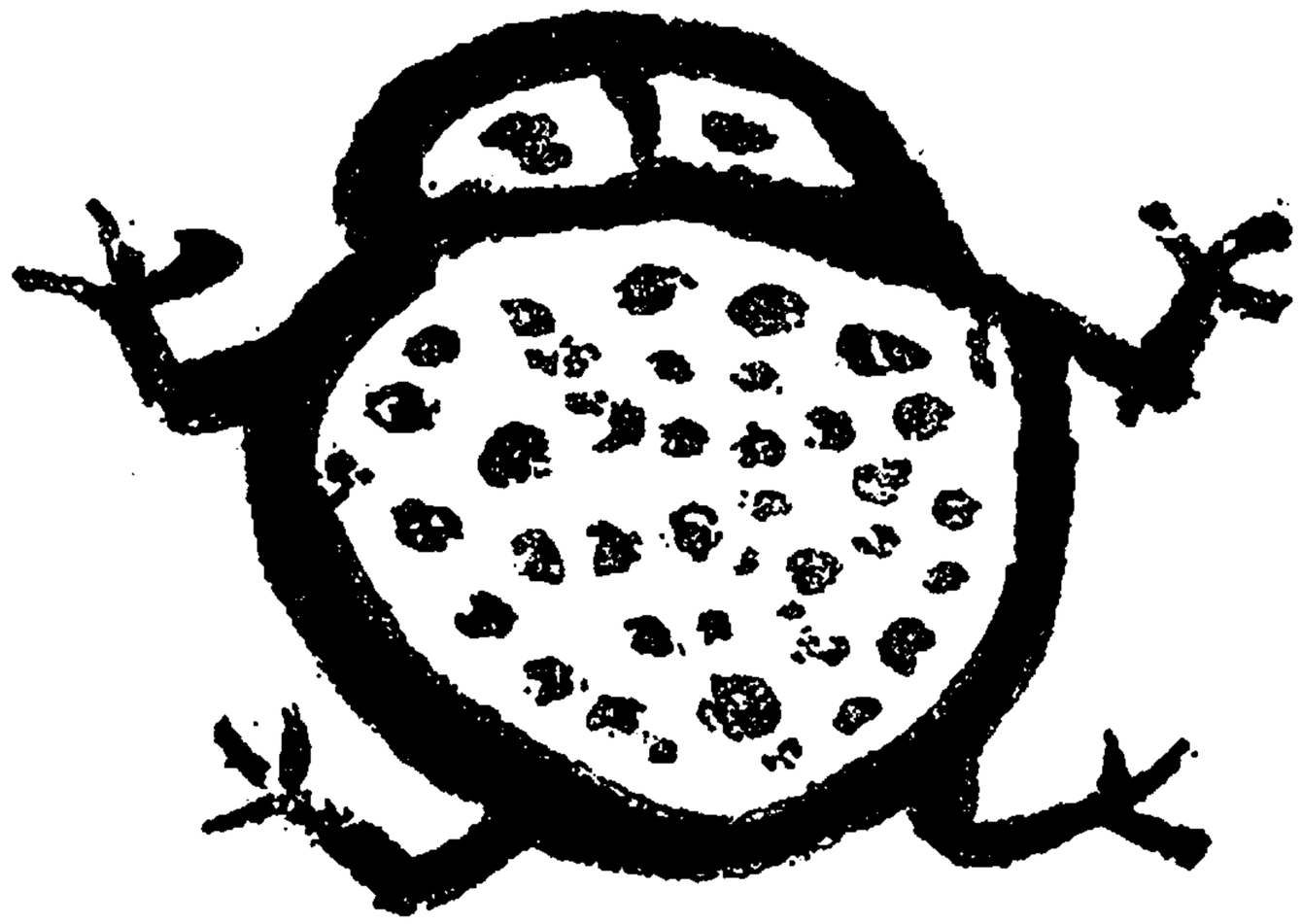
赵国华所著《生殖崇拜文化论》一书，也引用了马家窑文化遗存中的抽象蝌蚪纹和抽象蛙肢纹，以及青海柳湾马家窑文化马厂彩陶单独蛙纹纹样，来说明蛙纹的千姿百态。赵著还阐明了青海和甘肃



庙底沟仰韶文化的彩陶蛙纹

以鱼为女阴的象征具有同等的意义。他不同意蛙崇拜与原始农业有关，而认为："那时，尽管开始有了农业，却十分原始，经济生活尚不可能以农业为主"，而以渔猎和采集为主。（205 页）

那么，蛙有没有图腾崇拜的意义在内？恐怕也不能排除。因为蛙在人类进入农耕之前，已参与了经济生活。"妇女采集自然界赐



姜寨半坡蛙型图

给的食品，蛙是一种珍贵的品种。”❶

蛙是什么时候由女性生殖器的象征兼氏族图腾而转化为人格化了的始祖母女娲的呢？要回答这个问题目前还缺乏充分的材料。但从古文字中却能找到蛙与娲的渊源关系。蛙与娃、鼃、娲相通，蛙即娲。鼃是古字蛙，此字《广雅》释为“始也”；《方言》释为：“律，始也”；《说文》释为“始，女之初也”。《说文》释娲字为：“古之神圣女，化万物者也。”因此娲＝鼃＝蛙＝娃的公式便被一些学者所接受。蛙与女性的娲具有同等的创世意义。傅道彬在《中国生殖崇拜文化论》一书，还介绍了蛙在古文字上也可作蜫。圭表声，黾表意，表意即蛙的本义。娩义同孕，女即女人，也就是人娃合体即人类的母亲。因此古人把蛙与“始”相联系，蛙为人祖，由蛙而人格化的娲便是人类的始祖母。女娲崇拜自然是由青蛙演变而来。

❶ 杨堃：《女娲考——论中国古代的母性崇拜与图腾》。

在古人的观念中，蛙、龟的界限不似后人分得那么清楚，有时是混同的。如“鼋”字，从元从黾，此字有“大黾”之意；同时又有神龟乃玄鼋所生之说。河南郑州出土的相当于龙山文化晚期的青铜罍的拓片，颈部有黾形的图像文字，既似蛙，又似龟，实在很难有严格的界限。

2. 蛙、娲与月亮神话

蛙崇拜与蛙神话在演变过程中发生了分化现象，常见的有两种情况：一是蛙神人格化以后，正式以女性人类始祖的身份出现，在神

坛长盛不衰。许多母性社会的女神，都因在两性斗争中被男性取代，由两性合体神逐渐变成了男性神。唯独女娲，始终处于女创世大神的地位，其功能不断增加，由化生人类、主婚姻到炼石补天。尽管后人好画蛇添足，有将女娲作为伏羲弟者，如《世本·氏性篇》曰："女氏，天皇封弟瑞于汝水之阳，后为天子，因称女皇。"把女娲说成是伏羲之妹或伏羲之妻者更为普遍。但直至汉代进入《淮南子》，仍是以化生万物的伟大女神的身份出现，即："女娲所以七十化也。"（《说林训》）。《淮南子·览冥训》集汉以前历代加于女娲的圣迹之大成，女娲神话基本定型。后又与南方后起的兄妹婚洪水神话传说粘连在一块，体现了多民族文化交流与融合的关系，说明女娲神话流布之广与生命力之长。无论是原来的蛙崇拜，还是后来的兄妹婚，都表现了先祖们对人类繁衍的关心。

另一种情况是蛙崇拜延伸和变异的结果，与自然界天体崇拜相结合，产生了神奇优美的月亮神话。神秘性相对削弱，审美功能相对增强，甚至使人们在月光如水的情境中几乎忘却了蛙神的历史功绩。只有好事的学者们，总念念不忘那位美丽凄凉的嫦娥仙子的原型是一只蛤蟆。这实在是无情的事实。犹如高贵庄重的王母娘娘，原型是一位半兽形的人。

古代，嫦娥、姮娥实为一名异写。嫦娥与蟾蜍的关系，多有记载。如：

> 羿请不死之药于西王母，羿妻姮娥窃之奔月，托于月身，是为蟾蜍，而为月精。（《初学记》卷一引《淮南子》）

说姮蛾是蟾蜍，又是月精的，还见于《灵宪》、《搜神记》。《淮南子·说林篇》另有"日照天下，蚀于詹诸。"高诱注曰："詹诸，月中蛤蟆，食月，故曰食于詹诸。"大概此类记载太多，使嫦娥变蛤蟆成了月精之说深入人心。屈原那时不可能懂文化人类学，故而在《天问》发出了这样的疑问："夜光何德，死而又育？厥利维何，而顾菟在腹？"对"顾菟"的诸多解释，唯闻一多的"蟾蜍"说更接近事实的本相。月中有蟾蜍早，后来又加上了兔。蟾蜍蕴含了原始的神话观，兔已萌发了后人的审美感受。闻一多在《天问释天》一文中说：

> 考月中阴影，古者传说不一。《天问》而外，先秦之说，无足

证焉。其在两汉，则言蟾蜍者莫早于《淮南》，两言蟾蜍与兔者莫早于刘向，单言兔者莫早于诸纬书。由上观之，传说之起，谅以蟾蜍为最先，蟾与兔次之，兔又次之。更以语音讹变之理推之，盖蟾蜍之蜍与兔音近易混，蟾蜍变为蟾兔，于是一名析为二物，而两设蟾蜍与兔之说生焉，其后又有舍蟾蜍而言兔者，此其转相讹变之迹，固历历可寻也。诸说之起，验之汉代之书，蟾蜍最先而兔最后，屈之生当汉前，是《天问》之"顾菟"必谓蟾蜍，不谓兔也。❶

❶ 《闻一多全集》第2册328—332页。

闻氏从古文献资料证明月中有蟾蜍早于月中有兔的传说，这本来理由还不够充分。但中国新石器时期彩陶蛙纹大量的存在，则从考古学补充了闻氏的假设与考证，蛙(蟾蜍)先于兔进入月中是可能的。

也有研究者不同意闻氏的意见，认为月中有蟾蜍与兔同时存在的传说是合理的。如萧兵在《〈楚辞〉与日月神话》一文列举了系列例证，提到东汉大量蟾兔并见的图像，汉以后文人歌咏蟾、兔的诗文，陕西沣西张家坡西周墓有出土的玉兔等。因而他认为《天问》中的"顾菟"两个字应该顿开来，菟是兔子，顾则是鼓、蛄的假借字，是蟾蜍异名"居诸"的合音。顾之言蛄，就是癞蛄子、癞大蛄。❷

❷ 见萧兵：《楚辞与神话》第124—125页。

后又有与萧持同一见解者，说得更为具体。其理由概括有三：第一，《礼记·典礼》上云："兔曰明视。"明视为兔的别名。古人都直觉到兔视月而生，故别名"明视"。这是由兔的生理特点得出的认识，因兔由交配到生产为二十九天左右，周期性的，且都在晚间下小兔，与月亮的盈亏周期一致。第二，《博物志》、东坡诗、民间传说均说月中有兔。第三，其他如兔字与娩字的关系，兔的药用价值等等。主要是前两点。❸其实，此说与闻说并不矛盾，构不成推翻闻说的理由。闻氏并未否定月中有兔之说，只是认为晚于蟾蛙，且《礼记》等古文献亦不早于《天问》，相传为西汉"小戴学"开创者戴圣编纂。我认为月中有蟾蜍早于白兔，在没有发现新资料的情况下，还是可以成立的。

❸ 见尹荣方：《月中兔探源》，载《民间文学论坛》1988年第3期。

由于受历史条件的局限，闻未及解决蟾蜍(蛙)为什么会与月亮发生关系的。

浏览诸种解说，仍停留在前人考证居多，不外乎说嫦娥的前身是《山海经》常仪或女和。赵国华认为月亮的圆缺与妇女的信水均为二十八天，于是母系社会的人便把两者相联系。蛙是子宫的象征，月亮的圆缺跟蛙腹膨大或缩小相似，蛙本主司生殖，因此初民由此而引申出月亮里边有蛙的想象。他说："这就是月亮神话的起源，这就是月中蟾蜍的来历。月亮神话是东起河南，西至青海这地区远古先民的伟大创造，也许是夏人先民中女性的伟大创造。"❶他与闻一多的意见一致，并在闻研究的基础上作了补充。那么，中国夏民族先民对月的崇拜应早于太阳，因为他提到那时尚未进入以农耕为主的经济，黄河流域又比较温暖，太阳在人们心目中的地位还不特别重要。这与喧闹一时的太阳神话一元论恰好针锋相对。赵还提及："古人是以女性为水，取蛙析雨的奥秘就隐藏在女性有信水之中。"❷因此，在巫术礼仪中，蛙与月，蛙与女，蛙与水便发生了合一的感应关系。待进入以农耕为主要经济的社会以后，青蛙崇拜仍在广泛的地区得以继续，并由月精发展到兼有雨水之神的功能，也就很容易理解。

❶❷ 赵国华：《生殖崇拜文化论》第205页、210页。

蛙进入月中为蟾蜍以后，嫦娥与女娲的神格便大不一样，道家的神仙说对其进行了改造，文人生花妙笔的美化更使她跟鼓着大圆肚子的女娲简直不可同日而语。她已成为女性美的化身，在后人心目中怎么会将其跟一只不起眼的蛙连在一块儿呢？可见文化的变迁因素很复杂而曲折，也是不以人们意志为转移的。随着生活水平的提高，人们的审美水平在提高，并不断用美的规律改造着一切。嫦娥成为女性美的象征，也就是人们用美的规律改造古文老神话的结果。

3. 蛙神话与稻作文化

上面所涉及的都是中原地区和西北地区的蛙崇拜。此外，在广西恭城还发现有春秋时代的蛙蛇纹青铜尊，左江崖壁画的蛙形人，古越人铜鼓上的多种姿态的蛙形象。广西西部地区壮族民间流行的一年一度的蚂拐（蛙）节，使学术界一度对蛙崇拜、蛙神话与稻作文化的关系产生了兴趣。考古学证明，远在七千年以前，河姆渡文化已有骨耜，用来作农耕翻地和水利工具。❸"栽培水稻的农业已成

❸ 见宋兆麟：《河姆渡遗址出土骨耜研究》，《考古》1979年第2期。

为当时的主要经济部门”❶。壮族先民瓯，作为古代百越的一支，“从事耜耕农业，以种植水稻为主，水稻的栽培技术及耕作规模已达到相当高的水平。”❷有学者认为，瓯部落的原始图腾便是蛙。❸并说：“瓯实为上古壮语蛙的汉字记音。瓯、乌浒、合浦是同一语音在不同时代的演变，现代人念合浦，与蛙的壮语词音极相近。由此可知，瓯部落即蛙部落。瓯骆意为山沟里的蛙部落。”❹

但现实生活中留下的节日风俗与蛙的神话传说，不仅生殖崇拜的特点越来越模糊，图腾崇拜的痕迹也很微弱。因此对壮族蛙崇拜的研究便有了不完全相似的理解。

广西花山崖壁画是中国境内发现的规模最大的岩画，共计84个画点，仅宁明花山一个画点，便有似人非人、似蛙非蛙的蛙形人图象一千三百多个，似蛙泳状。壮族地区出土的铜鼓多有立体蛙雕。岩画上的蛙人像有大有小，大蛙人像旁有铜鼓，下有犬，腰间佩刀。有学者认为，犬代表狩猎经济，蛙代表农业经济。蛙又是战神与守护神。壮族民间师公（巫师）的唱本中有：“雷王持斧劈恶人，青蛙拿刀后面跟。”青蛙为守护神，意味着“农业对狩猎和畜牧等原始经济的胜利在观念上的反映。”❺持这一观点者认为，各民族把图腾视为祖先，花山崖上欢呼的场面就是蛙的子孙们对蛙祖先的热烈赞颂。

也有学者从壮族青蛙节的风俗调查入手，认为壮族的蛙崇拜不是出自图腾崇拜，“而是一种与农业有关的动物崇拜”。❻因为在壮族民间尚未发现蛙与人的感生神话，未能发现壮族先民与蛙的血缘关系，没有以蛙为标志的徽号。在稻作经济为主的壮族，青蛙是以雷神之子（另有雷王之女一说）的身份出现的，又是雷王派到人间的使者。人们需要雨水，通过青蛙告诉雷王，雷王便降水。一次蛙误被人烫死，人间断了雨水。人们为求得雷王的宽恕，每逢正月，便举行请蛙、唱蛙、孝蛙、祭蛙、葬蛙的活动，俗称蚂拐节或蛙婆节。这一节日主要盛行于广西红水河沿岸的东兰、巴马、凤山、天峨等县一带。

宋兆麟认为祭青蛙主要有两方面的目的。其一，是为了农业的丰收。广西地处亚热带，雨季旱季界限分明。蛙因为生理原因，肺小而薄，必须借助皮肤呼吸，雨前雨后，蛙声频繁而洪亮。壮族民间

❶❷ 江应梁主编：《中国民族史》（上）第269页，第31页。

❸ 见梁庭望：《壮族图腾初探》，载《学术论坛》1982年第2期。

❹ 梁庭望：《花山崖壁画——祭祀蛙神的圣地》，《中南民族学院学报》1986年第4期。

❺ 梁庭望：《花山崖壁画——祭祀蛙神的圣地》。

❻ 宋兆麟：《青蛙崇拜与稻作农业——壮族蚂拐节试析》，《民间文学论坛》1987年第2期。

有谚语:“青蛙闹,大雨到。”因此青蛙被认为是能通神的动物。其二,祈求人类自身的繁殖。在蚂拐节进行过程中,有各种娱乐活动,青年男女可以借此社交、求偶。[1]更有意思的是请蛙(找蛙)时,第一个发现青蛙的青年被称为蛙郎,因其有与蛙神婚配的姿格,能顺利达到求雨、求子的目的。因此蛙郎同时可担任节日的主祭人。这实际是远古蛙为女性生殖崇拜象征在风俗上的遗留。

[1] 见宋兆麟:《青蛙崇拜与稻作农业——壮族蚂拐节试析》。

学者们对于壮族的蛙崇拜,存在是图腾与非图腾的分歧。但对蛙作为水神与稻作文化存在密切的关系,无论以崖画为论证依据,或是以风俗调查为主要论据,结论都是一致的。所以先人们选择了临水的崖壁作为祭祀蛙的场所。

这里,有一点要特别注意,繁殖人口是依附于为农业求雨,说明蛙作为神灵的功能,从采集、渔猎到农耕几千年的过程中不但有发展,而且有转移。故对蛙崇拜,既要看到地区的差别,也要有历史发展的观点。

4. 蛙神话的普遍性

中国蛙神话并不限于中原地区与南方地区,在藏族地区与北方少数民族中也流传各种形态的蛙神话及其变体、变异的民间文学作品。如藏族的《青蛙骑手》虽然是一篇童话,却包含了蛙神话的因子。一对老年夫妇求神以后,求来的不是人形之子,而是一只小小的青蛙。人们能做的事,青蛙都能做。它上下跳动,能使周围大地起伏震动,高山相碰,泥沙高溅,岩石飞崩。它就用这个办法,娶到了头人家善良的三姑娘为妻。在没有人的时候,脱下蛙皮,便能变成英俊少年,赛马夺魁。后来这个秘密被妻子发现,妻子为了他不再变成蛙,便把蛙皮付之一炬。青蛙骑手叹了一口气,无力地倒下,对妻子说,他的力量还没有长成,还不能变成人,现在他不得不在当晚就回地母那里去。中经若干曲折,青蛙骑手没有得救。[2]这个故事有不少阶级社会的色彩,可能也有整理者的加工,但从中可以看到它的原始内核是蛙人互变的关系。格萨尔登上王位以后,他的岭地中央是青蛙形的绿玉蟾大账房,上踞雄狮,下盘青龙,显然布局是以蛙为主。[3]这些正是远古蛙崇拜的遗留和蛙神话的变体,说明藏族可能有过对青蛙的崇拜。

[2] 《青蛙骑手》,萧崇素整理,载贾芝、孙剑冰编《中国民间故事选》,作家出版社 1958 年版。

[3] 见贵德分章本《格萨尔王传》。

赫哲族萨满的神偶袋中，有马神、虎神、狼神、狗神、野猪神、猪神、龟神、蛙神、刺猬神等。该族有一则《蛤蟆儿》的故事说，有老两口，生了个蛤蟆儿子。不幸老父被人杀死，身首两段。蛤蟆儿围着父尸转了三圈，将两截尸体对在一起，老父便复活了。❶显然，蛤蟆儿具有巫术的力量，而在信仰萨满教的民族里，掌握巫术的只有萨满。这里隐含着萨满是青蛙的化身，或者青蛙是萨满灵魂的寄魂物。《月蟾神话的萨满巫术意义》❷一文，对此引用了一些很有说服力的例证，转引如下：

其一，新疆卫拉特蒙古部的民间故事说：青蛙少年用灰捏成死去的父亲模样，盖上自己的青蛙皮，一夜后父亲就复活了。❸

其二，鄂伦春有一则故事说：古代有个使用四不像（犴）的鄂伦春人，被雷击死。他死之前，曾用龟和蛙等物挡身，死后那些蛙类都变成了神。❹

其三，在萨满教中，两栖类和爬行类动物往往代表下界神灵。赫哲族萨满的法具神鼓上就绘有龟、蛇、蛙、蜥蜴等两栖类和爬虫类动物。❺

其四，从西伯利亚的雅库人的传说看，最初的萨满身上全都是两栖、爬虫类所组成，当他被神焚烧时，从他身上跳出一只青蛙，并在火中遁去。这只青蛙变成了雅库特人最有力量的女萨满。❻

其五，布里亚特史诗中英雄格斯尔多次下界变形为蟾蜍或青蛙；在阿尔泰史诗中，青蛙也是地狱之主的仆人。❼

……

该文作者梳理中外蛙崇拜与蛙神话传说，其目的是为了说明在萨满教的观念中，不仅有萨满由某种动物神变而来的传说，同时萨满也有变成任何一种动物的可能，进而说明月中嫦娥只不过是一位与蟾蜍能互变的女萨满而已。

于此，又出现了一个新课题：既然蛙崇拜与农业经济的关系很密切，那么北方的游牧民族、狩猎民族和以渔业经济为主的民族为何也出现了青蛙文化呢。青蛙文化在这些民族的文化整体中，即使

❶《蛤蟆儿》，马名超整理，载《赫哲族民间故事选》，上海文艺出版社 1986 年版。

❷ 作者：石沉、孙其刚，载《民间文学论坛》1988 年第 3 期。

❸ 见特·那木吉拉：《卫拉特蒙古神话的分类与特征初探》（打印本）。

❹ 见《达斡尔族社会历史调查》第 244 页，内蒙古人民出版社 1986 年版。

❺ 见凌纯声：《松花江下游的赫哲族》第 107—108 页，1934 年版。

❻ 见吕光天：《北方民族原始社会形态研究》第 288 页。

❼ 见《民族文学译丛》内部第一集所载《史诗英雄的幻化》一文。

不可能占主导地位，它究竟是土生土长的，还是民族文化交流的结果呢？无论是哪一种情况，都会有其社会背景、文化背景与生态环境。

五　虎神话与虎文化

虎，性凶猛，既吃兽类，也吃人。“猛虎磨牙当路嗥，目光朅朅斑尾摇。”❶令人威慑。可是，它不但常出现于古代的神话传说和故事之中，且深入到后代文化的诸多领域，在文化史上有一席之地。

❶ 元·迺贤：《答禄将军射虎行》。

1. 矛盾的统一体

① 虎是威猛的象征

在原始信仰和崇拜中，它被人们视为效法、羡慕和同化的对象，是具有辟邪厌胜力量的保护神，而被蒙上神秘的色彩。

虎在亚洲的分布，北至西伯利亚，南抵东南亚，西至昆仑，东至滨海。中国长白山、小兴安岭等处的东北虎，长江流域以南的华南虎都很著名。虎在中国分布地区很广泛，因此，《山海经》保存了一些关于虎神话的记载：

> 蔓渠之山……有兽焉，其名曰马腹，其状如人面虎身，其音如婴儿，是食人。（《中次二经》）

袁珂案：“《水经注·沔水》云：‘沔水中有物，女三四岁小儿，鳞甲如鲛鲤，鄹头似虎，掌爪常没水中，出鄹头。小儿不知，欲取戏弄，便杀人。名为水虎者。’其形性均近此马腹。又经文人面……”其他如女床之山多虎豹犀兕（《西次二经》）；岐山其兽多虎（《东次三经》）；荆山多豹虎（《中次八经》）；女儿之山多豹虎（《中次八经》）；大尧山多豹虎（《中次八经》）……这几种虎或虎豹均无怪异形象的记载，只能说明山林之中多虎。《山海经》有一位鼎鼎大名的开明兽，跟马腹相似，为人兽合体之神，身大类虎，九首人面（《海内西经》）守卫着百神所在的昆仑之虚。又有说其人面虎爪而九尾，另一名字叫陆吾（《西次三经》）。还有那位西王母的原型，豹尾、虎齿而善啸（《西山经》）

显然由母老虎神转变而来。由此看来，虎在上古神话中并未上升为最高主神的地位，而是威猛的守卫神。还有些神话资料，说虎只是其他神的属神之一。如《书·舜典》记："帝（舜）曰：'畴若予上下草木鸟兽？'佥曰：'益哉！'帝曰：'俞，咨！益，汝作朕虞。'益拜稽首，让于朱、虎、熊、罴。帝曰：'俞，往哉！汝谐。'"这是以舜为首领的部落联盟的选举，其中有以虎等动物为图腾的部落参加。到后来的记载中，虎神干脆成了黄帝的属臣。《韩非子〔六〕·十过篇》云："昔者黄帝合鬼神于西泰山之上，驾象车而六蛟龙，毕方並辖，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前……"虎只不过是开路的前哨。虎部落还受制于黄帝的后裔及殷民族的祖先（见《大荒经》），他们使"四鸟"，这四鸟指的是豹、虎、熊、罴。这里，反映了奉虎为图腾的部落及殷之先民的关系。古代神话多少透露了这样一点信息，即虎在中华民族文化中没有占据过统治地位。



神陆吾

虎作为林中之王，主要是它凶猛，另外还有某些外形特征，虎的前额有似"王"字斑纹。尽管这是一种巧合，仍使虎的勇武给人们留下了极为深刻的印象。后世称赞最勇敢者为"虎臣"、"虎将"。《书·牧誓序》云："武王戎车三百辆，虎贲三百人。"贲，奔也，含有猛意。后虎贲便成为官职名。最能为帝王效力效忠者，才有资格被称

为“矫矫虎臣”(《诗·鲁颂·泮水》)。所谓“虎拜稽首,天子万年。”(《诗·大雅·江汉》)虎臣伏地,是为在天之龙服务的。

② 虎食田豕——农神

虎是中国第一类保护动物,这是为了自然界的生态平衡。此外,还因虎全身是宝,有药用价值。中国古代农神与药神常常是两位一体的。虎是不是曾经当过农神兼药神,无考,但它对农业和医药确有用处。

根据生物学与生态学研究,虎主要捕食野猪、鹿、獐、羚羊等,当然也伤害人,因此人们要千方百计杀虎除害。在捕杀虎的时候,却忘记了虎乃野猪的大敌。野猪另名谓豕或豨,《淮南子·本经训》说:“封豨、修蛇,皆为民害。”它与田鼠都是农作物的天敌。田鼠的天敌是狸(古之猫)。虎属猫科。虎与猫在古代年终农业祭礼上,成为八大祭祀对象之一,与农神(田祖)、谷神等并列,这种祭礼在古代礼俗中被称为“八蜡”。[1]有学者说:“古之君子,使之必报之——迎猫,为其食田鼠也;迎虎,为其食田豕也。”又说:“今日长白山地区的群众,常把东北虎称之为‘野猪倌’,因为它往往跟随猪群移动,伺机进行攫食,已是带有规律性的活动了。[2]虎骨、虎睛、虎胆、虎牙皆能入药。虎有益于人的多种价值,会随着科学的发达愈益明显。人们最初认识虎是益兽,恐怕还是出于对农田有利。所以古有蓐收为神农,蓐收又为白虎之说。《国语·晋语二》:“虢公梦在庙,有神人面,白毛、虎爪,执钺,立于西阿。公惧而走。曰:‘无走,帝命曰,使晋袭于尔门。’公拜,稽首。觉,召史嚚占之,对曰:‘如君之言,则蓐收也,天之刑神也。’”丁山认为:“很古的时候,统治阶级就是乘着天地肃杀之气的秋天刑杀人民,所以人民就将秋季之神视为天之刑神了。其实,古无‘蓐’字,‘蓐’即农字别体”。又说:“‘蓐收’应是收获之神”。[3]联系虎为农田益兽,这一解释颇有道理。

③ 虎神本为女儿身

有的论者用后人的观念加以揣摩,仅从虎的勇猛、凶残观察,误以为是男性生殖器的象征,认为虎属阳性。根据《风俗通》所说:“虎者阳物,百兽之长也。”但少数民族的神话与民族学资料已充分证明,原始的虎神是雌性。这在汉文古籍中的传说故事同样留下了蛛

[1] 见《礼记·郊特牲》。

[2] 刘敦愿:《中国古俗中的虎崇拜》,《民间文学论坛》1988年第1期。

[3] 丁山:《中国古代宗教与神话考》第68页。

丝马迹。人虎互变，自是神话思维的遗留，而所见的“人虎”或“虎人”男性较少，女性居多。他们温柔、残忍兼而有之。这些故事在文人笔下便成了志怪小说。《齐谐记·吴道宗母》叙述吴道宗的母亲当没有人的时候，便变成一只乌斑虎，一见人，又变为老妇。《太平广记》四百三十三引唐人《集异记》，有一人虎互变的故事，很曲折：

崔韬，蒲州人也，旅游滁州，南抵历阳，晚发滁州，至仁义馆宿。馆吏曰：“此馆凶恶，幸无宿也！”韬不听，负笈升厅，馆吏备灯照讫。而韬至二更展衾，方欲就寝，忽见馆门有一大足如兽，俄然其门豁开，见一虎自门而入。韬惊走于暗处，潜伏视之，见兽于中庭脱去兽皮，一女子奇丽严饰，升厅而上，乃就韬衾。出问之曰：“何故宿余衾而寝？韬适见汝为兽入来，何也？”女子起谓韬曰：“愿君子无所怪，亲父兄以畋猎为事，家贫，欲求良匹，无从自达，乃夜潜将虎皮为衣，知君子宿于是馆，故欲托身以备洒扫，前后宾旅皆自怖而殒。妾今夜幸逢达人，愿察斯志！”韬曰：“诚如此意，愿奉欢好。”来日，韬取兽皮衣弃厅后枯井中乃挈女子而去。后韬明经及第，任宣城，时韬妻及男将赴任，与俱行。月余，复宿仁义馆。韬笑曰：“此馆及与子始会之地也。”韬往视井中，兽皮衣宛然如故。韬又笑谓其妻曰：“往日卿所着之衣犹在。”妻曰：“可令人取之。”接衣在手，妻乃下阶将兽皮著之。才毕，乃化为虎，跳掷哮吼，奋而上厅，食子及韬而去。

这个虎女前后判若两人，充分反映了虎的两面性。民间故事里凡是能变成人形的动物精灵，当他们要回归原型时，是否能获得表层的皮或皮毛是关键的一环，“天鹅处女型”故事是如此，蛙人故事也是如此，充分体现了原始的巫术意味。同样，虎女如果得不到兽皮，也就不能回归原型。按照原始思维，动物原型甚至比人更神圣。民间故事的动物与人互变，最终都要返祖，从哪种动物变来，仍变回哪种动物。由于后世人们图腾崇拜观念的淡化以至从记忆中逐渐消失，此类变形返祖现象便成了民间惯用的艺术手法。这一则虎女故事的母题显然来自民间，经文人着意渲染，便含有某种教诲意义，警戒人们对待择偶要严肃、谨慎，否则潜伏的隐患将变成巨大的灾难。有论者将此故事看作是东海虎皮井故事的源头。❶

❶ 见朱恒夫：《东海虎皮井故事考源》，《民间文学论坛》1985年第5期。

《虎皮井》故事流传于江苏省连云港境内。虎皮井在该省云台区东海城东六里社林山(猫山),文字记载详见于《隆庆海州志》。男主人公为崔生,情节与《集异记》比较,两者后段所记基本相似。两者明显不同的有两处:一、东海主人公崔生为了众人免去向虎神行人祭之苦而去除虎患,将母虎虎皮投入井中。两三年后虎女得皮,化虎而去。崔被奉为山神。❶这一故事突出人胜于虎的主题。说这一故事中人祭虎及人兽婚配的情节与古老的虎崇拜有关,完全说得过去,也能说明虎神原本就是女儿身。从内容看,东海《虎皮井》比早于它的唐人同一题材的志怪小说保留的原貌更多,很难说两者必然有渊源关系。

❶ 见丁义珍:《东海〈虎皮井〉传说探源》,《民间文学论坛》1985年第5期。

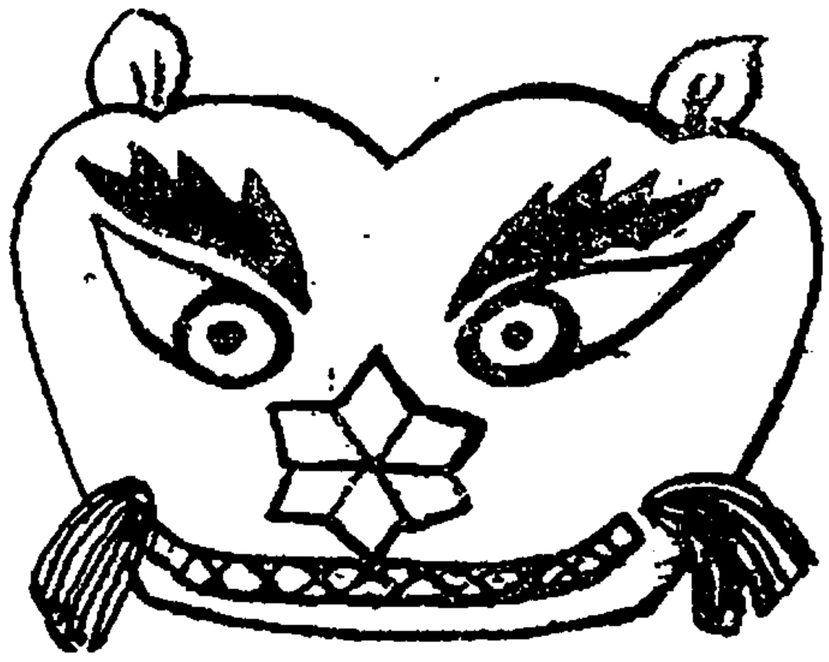
2. 民间艺术及古代文物的虎形象

有学者为了强调虎文化的重要,说:"6 000年前河南濮阳西水坡原始墓葬蚌塑的出土,不仅发现了华夏第一龙神,也发现了华夏第一虎神。表明原始社会的晚期信仰中既有龙神,也有虎神,是龙虎并存的文化。在位置安排上虎居左,龙居右,根据西方部族和西周、春秋时期,都有贵左的习惯,左为上,右次之。所以说,6 000年前的原始人类,是把虎神摆在首位的。"❷这一资料对虎神话的再建当然是宝贵的实证之一。1987年又在丹东后洼发现了六千年前的玉器虎头佩饰,"已具有商代虎头纹的基本轮廓。"❸此外,五千年前的良渚文化,四千年前的二里头文化、半山文化、马厂文化都有近于虎纹的彩绘。❹这位学者还认为甘肃半山文化彩陶人头形陶器盖是人面虎耳、虎条斑纹。❺即使如此,现有的考古发现,有关"虎"的还是不多,要判断虎神话的原型和虎文化的源流,困难较多,使有的学者只好慎重地把目光投向民间艺术,或者暂且从商周艺术谈起。

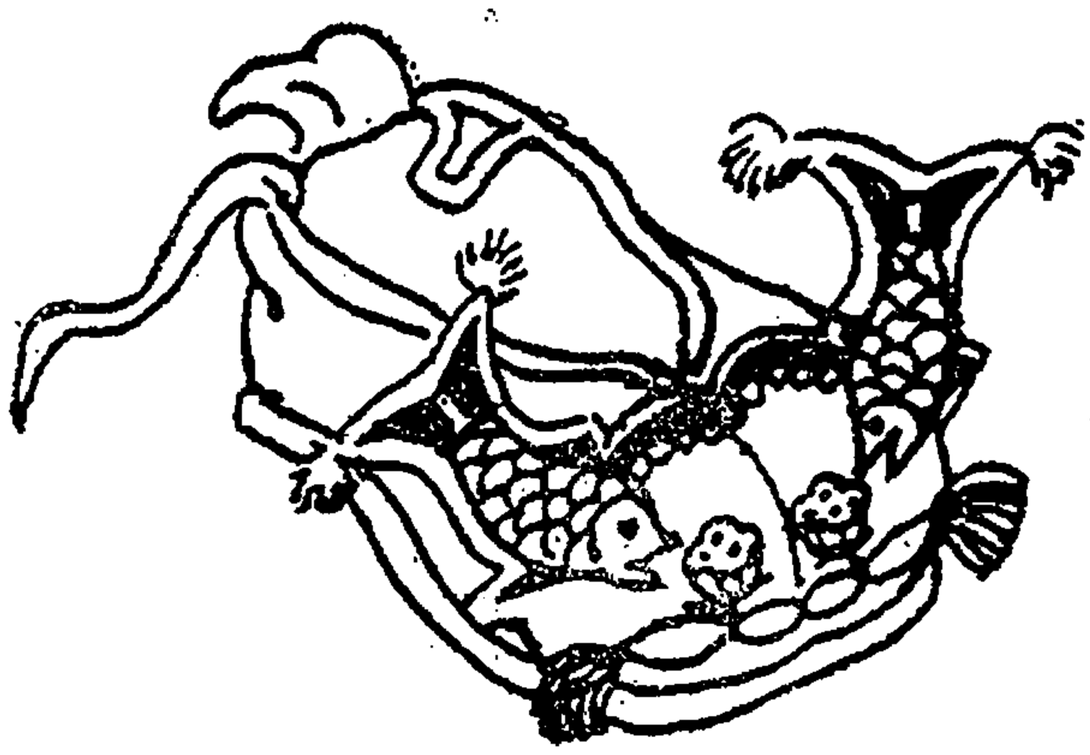
❷❸❹❺ 均见曹振峰:《中国民艺与中国虎文化》,《民间文学论坛》1990年第1期。

文化的传承在民间最有持久性与稳定性,许多被后代文明的浪潮冲击得模糊了的文化原型,在民间仍有保留,特别是边远闭塞的地区,民间固有的拙朴纯真毫不掩饰地表现了人类求生存的本能欲望,为此而保持着趋吉避邪的功利目的。民间艺术家按照自己的意念和理想营构着一个又一个的超现实的世界。因此在民间美术中,人兽合体,多兽合体,动物与植物合体;过去与未来、天上与地下也能融为一体,没有时、空的局限,一切服从创作者的主观意念,海阔

天空任驰骋，以此来调节人与自然的关系，达到心理的平衡和满足。这一切恰恰是古老的神话思维在民间艺术中的再现。民间艺人不自觉地继承了历代集体的意识、智慧和心智。因此，在近代、现代的民间艺术品中，仍回响着远古的遗音。



山东嘉祥小儿双鱼虎头鞋



河南灵宝双鱼虎头小儿鞋



河南灵宝凤眼虎头小儿鞋

曹振峰在《中国民艺与中国虎文化》一文，披露了他搜集的三件很有意义的民间工艺品的线条画：山东嘉祥小儿双鱼虎头鞋，虎眼为双鱼，鱼是生殖繁盛的象征，虎嘴似花，花亦有同样的象征意味，共同组合成虎头，毫无可怕的表情，恰似一尊胖娃娃的脸。河南灵宝双鱼虎头小儿鞋的双鱼有动态感；该地的凤眼虎头小儿鞋，虎眼由凤头构成。该文还列举了从黄河流域、长江流域、沿海地区都有形形色色以虎寓意的民间艺术品，如山西双喜的口字都由小虎头组成；福建惠安的小虎头帽，两侧绣小虎、鱼身，鱼身上长树，树上有鸟；河南淮阳太昊陵的人祖庙会上，求子的人用泥虎、布虎许愿；……民间还有虎与蝶相结合的图案，把蝴蝶采花当虎头的装饰。凡此种种，该文作者认为都足以说明民间是以虎为生命的象征和婚姻的标志。所言甚是。就以上列三图观之，这位兽中之王被民间艺术家灌注入生命、吉庆的意象以后，再不威风凛凛，而是慈祥可亲。在某种意义上难道不是远古的史影，也是原始母虎神的精神在传统文化中的再现。

在青铜艺术中，人虎结合鲜见，但也不是没有。刘敦愿在《中国古俗的虎崇拜》❶一文对此特别注意，并发现了这样几种：一、殷墟出土的“司母戊鼎”鼎耳装饰为两虎张吻站立相对，中间有一人头。二、妇好墓出土铜钺纹样命意相似。三、安徽出土的“龙虎尊”，肩部一虎双身，头下浮雕一裸体人像。四、湖南宁乡出土一对提梁卣，全形塑作坐虎形，前肢抱一断发文身人，吻相对。对这些青铜艺术的含意，刘敦愿先生持谨慎态度，提出了三种可能：第一，人头与裸人，可能是用人献祭于虎；第二，可能人头与裸人是虎族所征服的部落；第三、也许虎对虎族的哺乳与保护。那种全塑形坐虎吞人卣更显示了多义性，“似可作多种解释，谓之虎吞人固可，谓之虎与人交媾、虎在乳人也未尝不可”。

❶ 载 1988 年第 1 期《民间文学论坛》。

目前所知古代虎文化的艺术品，最早而又常见的是商代晚期殷墟文化期的青铜器装饰纹样，其中动物纹样为主，几何纹次之。而动物纹样中又以牛、羊、象、虎为主要母题。虎纹多见于兵器，突出的是虎的威猛，形象狰狞，神秘而可怖。至西周初，龙、凤与虎的纹样逐渐增多，并对后世有长久的影响。经汉、唐至宋，由于龙、凤的

贵族化，虎的神秘色彩渐薄弱，广泛深入到民间而世俗化，才成为民间艺术的重要母题之一。

3. “彝族文化学派”论虎

“彝族文化学派”是以彝族学者为主所组成、以刘尧汉为代表的自称，通过出版《彝族文化研究丛书》，阐述道家及道教。源出彝族远古羌戎先民的原始道教，其传统多由彝族继承。这套丛书中，刘自己撰写的《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》❶一书，大概是其中带有纲领性的代表作，也是“彝族文化学派”的理论基础。这本来是一本民族文化史的著作，但母虎图腾、葫芦崇拜以及有关的神话传说占醒目的位置。作者力图证明中国的文化和哲学思想是各民族共同创造的，而彝族的虎宇宙观不但为建造中国的宗教、哲学、科学和文学产生过重要的影响，而且远达域外。作者寻源探幽，信心十足地重新安排自己民族的虎宇宙观在中国文化史和哲学史上的位置，不管你是否同意作者的结论，作者那种把虎宇宙观的领域扩大，把彝族虎宇宙观的古文化传统提到一个新的高度的学术热情，给学术殿堂吹进了一股山野之风。

❶ 云南人民出版社1985年出版。下文简称《源头》，凡不加注的，都引自此书。

① 从社会调查入手

该著旨在从实地调查的民族学资料出发，结合文物和古籍，“论述中外学术界前所未知、前所未论的中国文明的源头。”（第1页）

保存在彝族老人口头和彝文古籍里的神话传说，尽管掺杂有不少荒诞的糟粕，却又包含了历史、哲学以及自然科学的内容。他们的古代历史多半混杂在神话传说之中。

《源头》一书认为，在中国历史舞台上，东夷、西戎、南蛮、北狄等“四夷”在先，华夏乃是由他们之中的先进部分融合而成的共同体，在后。西戎即羌戎，其遗裔是藏语族（羌语支、藏语支、彝语支），即彝、白、怒、纳西、哈尼、傈僳、拉祜、土家等等。

生存年代为一百七十万年前的“元谋人”，学术界认为是中国发现的最早的古人类，地址就在今乌蒙山和金沙江之间的元谋县。刘尧汉发现：第一，由虎尸解而成天地万物的神话，保存在史诗《梅葛》❷中，它至今仍在这一带流传；第二，这一地区现在所制陶器，形制与出土文物完全一致；第三，出土遗物，还有许多彝族先民的形

❷ 《梅葛》，云南人民出版社1978年版。

象。因此，他提出了一种新说，分布于滇、川、黔三省的彝族，原是云南土著，西北甘、青羌戎，是从云南迁去的元谋人的子孙，在历史的长河中，迁出又迁入(28—29 页)。他根据古文字和史籍考证，还提出，古神话传说中的人物伏羲，就是“古羌戎虎氏族部落的图腾名号或其首领名称。”(31 页)“羲、炎、黄、夏、周、秦是‘西戎’，商是‘东夷’，夏、商以前已有汉族的萌芽。”(33 页)而西戎的虎宇宙观，至今在彝族的史诗《梅葛》中得到完整的保存。这一神话与其他民族的创世神话有很大的不同，万物来源与人类来源是分开的。如：

> 虎头作天头，虎尾作地尾。虎鼻作天鼻，虎耳作天耳。左眼作太阳，右眼作月亮。虎须作阳光，虎牙作星星。虎油作云彩，虎气作雾气。虎心作天心地胆，虎肚作大海。虎血作海水。大肠变大江，小肠变成河。排骨作道路。虎皮作地皮。软毛变成草，细毛作秧苗……

世间一切都是虎身的幻变，唯独没有人类。人类从哪里来，在彝族有不同的神话传说。《梅葛》说：“天上撒下三把雪，落地变成三代人。”云南乌蒙山彝文典籍《六祖史诗》说：“人祖来自水，我祖水中生。”四川凉山彝州甘洛县羌语耳苏人的创世神话说，大海里的白石破裂而生人类。……

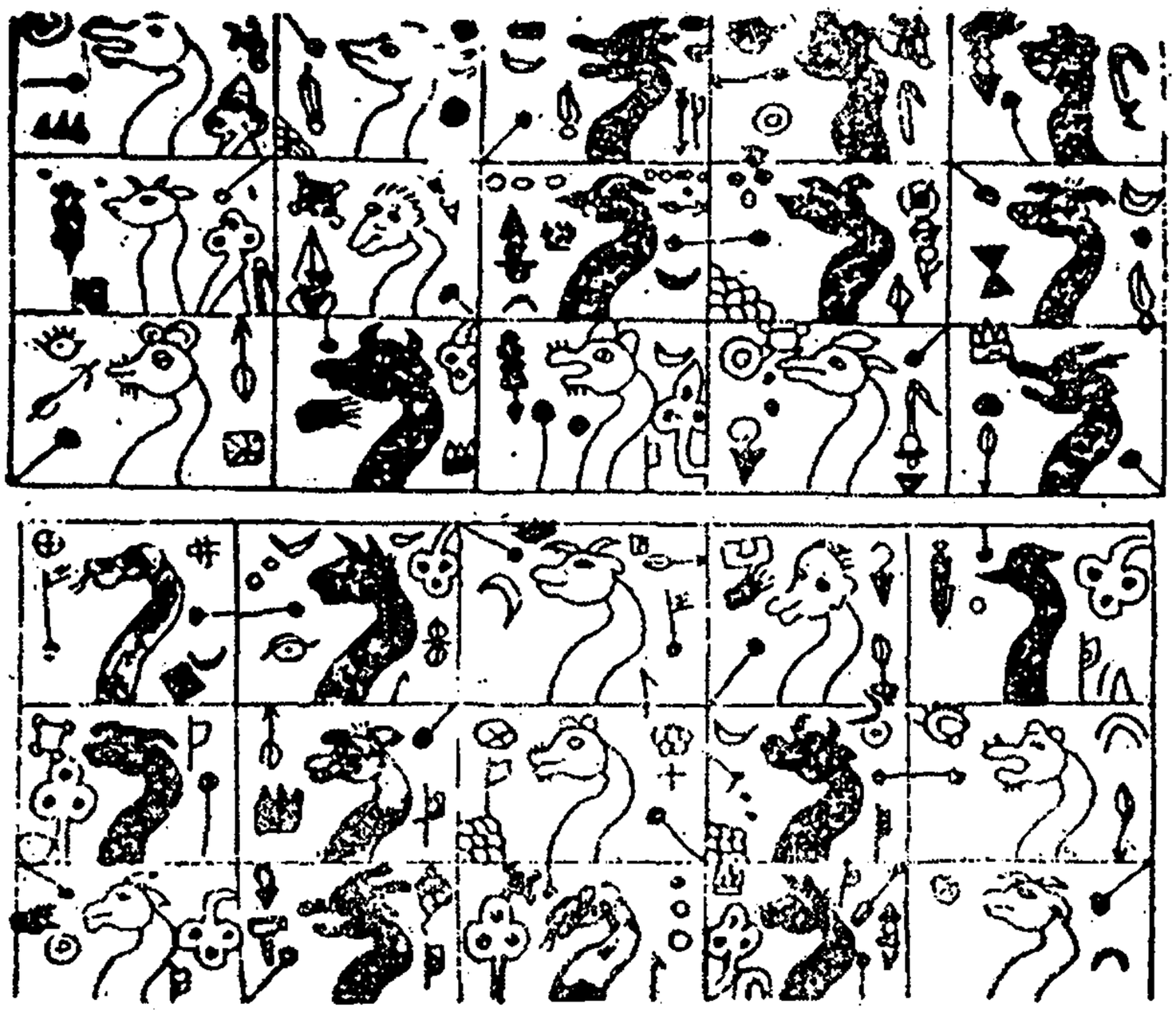
雪、水、海石都与水有关系，海水本为虎血。究其根底，虎宇宙观认为，没有虎也就没有人类。虎主宰一切。左眼变太阳，彝族左为女性，左为贵，即尊母。据刘著介绍，凉山彝族还有虎推动地球运转成岁的传说，他与同仁们曾在耳苏祭司扬光银(1980 年时 70 岁)处发现一本耳苏文象形文的日历(如图)。这本象形文日历还附有四幅彩色的老虎推动地球运转成岁的图，三幅完整，第四幅是残图。画意与凉山彝族的传说内容完全一致。❶

刘尧汉曾多次反复地论证过彝族先民信仰的是母虎图腾。他在《“十二兽”历法起源于原始图腾崇拜》❷一文，曾介绍哀牢山地区，用十二兽纪日、纪岁、纪集，岁首正月为虎月，虎街又叫猫街。虎街山神庙绘有“十二兽”壁画，正中是红土为底色的一个黑色大虎头，左、右下侧依次为其他动物。每隔三年，于虎月、虎日由远近彝村联合举行一次大祭，并举行以虎为首纪日十二兽神的舞蹈，母虎

❶ 参考刘尧汉、宋兆麟、严汝娴、杨光才：《一部罕见的象形文历书——耳苏人的象形文字》，载《中国历史博物馆馆刊》1981 年 3 期。

❷ 载刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社 1980 年版。

必须由女巫扮演，虎舞最为精彩。刘说，彝族自命是虎族，彝语叫“罗”。说明虎在彝族的神圣地位。《山海经·海外北经》有：“青兽焉，状如虎，名曰罗罗。”刘著说，这“罗罗”便是“青虎，也是黑虎”，地理位置“约当甘肃北境张掖之北，这正是先秦羌戎活动的地区之一”。(46 页)



彝族另又有奉葫芦为祖先的习俗，那与母虎是何关系呢？刘未深究，只说那是自然崇拜的遗迹，并非图腾崇拜。他坚持彝族最早的图腾是母虎。

“彝族文化学派”的杨和森在《图腾层次论》(云南人民出版社版)一书，也强调了虎是彝族的原生图腾，其他则是从这衍生或再衍生的图腾。该派唐楚臣为了论证这一问题，披露了楚雄禄劝县七代世传“毕摩”(巫师)张先口传的一则神话：

> 洪水泛滥，天下人都淹死了，唯有阿卜笃慕藏在木桶里随水漂流，流到洛尼白遇救。阿卜笃慕和天上的三个仙女结婚，生下六个儿子……留在云南的老大生了十二个儿子，这十二个儿子除小儿子没有变外，别的都变成了树木、鸽子、野物等……❶

❶ 唐楚臣：《从图腾到图案》，载《民间文学论坛》1987 年第 2 期。

这不但说明彝族先民当时奉行的是幼子继承制，而且幼子支仍保存了祖先的原始虎图腾崇拜，其他各支都是图腾裂变后的衍生图腾。

② 彝族虎宇宙观与中国传统文化

这是《源头》一书重点探讨的问题，涉及颇广。在此，凡不直接与虎神话有关的，限于篇幅只好从略。

“昆仑”。希腊神话有个奥林匹斯(Olympus)山，北欧神话有个阿斯加尔特(Asgard)山，中国神话有个昆仑山。昆仑山神话自成系统。这个神话系统发源于西部高原地区。❶黄帝与西王母都是昆仑神话系统的重要形象。昆仑山究竟是指实有的地理名称还是神话传说中的神山，学者们见仁见智。《源头》一书说：“昆仑，它不单是地理概念，且是具有哲学、历史、宗教、神学、民族学、民俗学及文学等等丰富的综合概念。”(99 页)他首先肯定昆仑不是虚无缥缈的神山，而是我国各山脉之祖，也是黄河、长江的起源处。屈原颂曰：“登昆仑兮四望，心飞扬兮浩荡。”(《九歌·东君》)因为它遍布地区广泛，在不同古籍里又有不同的具体所指。如《括地志》云：“酒泉南山即昆仑之体，周穆王见西王母，乐而忘归，即谓此山。”❷酒泉在甘肃境内，昆仑亦指甘肃地界而言。《汉书·地理志》记：“金城郡临羌县有昆仑山祠”，此又指青海境内。甘、青皆为古羌戎聚居地。刘著提出，羌戎及其遗裔彝族，肤色黑，“昆仑”原义有“黑”之义。为此，他引了多种古籍资料作证：

其一，《晋书·孝武文李太后传》说：“时，后为宫人，在织纺中，形长而色黑，宫人皆谓之曰昆仑。”

其二，《五代史·慕容彦超传》说：“彦超黑色胡髯，号阎昆仑。”

其三，北宋朱彧：《萍州可谈》说：“富人多畜黑奴，有入水眼不眩者谓之昆仑奴。”

……

彝族至今崇尚黑色，其意自然是谓昆仑原义可能与古羌戎有关。

“西王母”。西王母与黄帝是西方古羌戎的部落首领或名号，后又成为道教之神。

❶ 顾颉刚在《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》一文特此见解。载《中华文史论丛》1979 年第二辑。

❷ 转引于《史记·司马相如传·正义注》。

古代，母、嫫、膜、貘曾通用。《山海经》那位“豹尾虎齿”的西王母，身兼虎、豹两兽的特点，不是实有的动物，也非地道的人形，是神话化了的神，性别不明。有学者说：“‘母’为貘之音假，古代从母从莫得声的字”，相通用。西王母“犹言西方神貘”也。❶即神话学上常说的人格化的动物貘神。《说文》解释：“貘，似熊而黄黑色。出蜀中，从豸，莫声。”古人对动物不懂分类学，虎、豹、熊等猛兽，大概经常混同，说西王母的原型为虎、为豹、为熊，似乎都说得过去。“西王母为西方貘族所奉祀的图腾神像”❷。《后汉书·西南夷传》云：“哀牢夷出貊兽。”李善注：《八郡志》：“貊大如驴，似熊，多力。食铁。所触无不拉。”看来，“貘”、“貊”实为同类，确与羌戎及后裔有关。



西王母

❶❷ 朱芳圃遗著、王珍整理：《中国古代神话与史实·西王母》。

《穆天子传》一书多处提到的“西膜”，即西王母。这决非误写，而是后人出于雅驯的观念而有意改之。

以上，说明《山海经》的西王母乃西方某部落所信奉的动物图腾转化而成的半动物半人的神。至此，只解决了一半问题。另一半，则是该部落究竟与彝族又有什么关系？刘尧汉试图作一解答。

《源头》一书提到的多种民族学调查资料，其中三条尤其值得注意。

其一，该书说：“云南楚雄彝州楚雄城西山有‘西灵圣母庙’，塑像为彝族妇女装束，彝族称此圣母为‘西摩’。”（此名为译音，可译为“西膜”。）

其二，上文提到的十二兽神舞，为首的母虎装扮者女祭司的穿戴、作虎啸等，与《山海经》那位善啸的西王母（西膜）十分酷似。

其三，20 世纪 50 年代初，尚处在父系氏族奴隶制的川、滇凉山彝族的女奴隶主，仍被尊称为“西摩”。刘确认这“都是《穆天子传》西王母（西膜）的再现。”（104 页）她是“甘、青一带远古羌戎虎氏族

部落的女祭司、酋长。”(104 页)

“老子”。老子本为历史人物,怎么会跟虎神话有关系呢? 对此,刘尧汉从民族文化融合的角度另辟途径,解释老子之名老聃及李耳。陈独秀和高亨都不同意老子姓李,而认为姓“老”。❶刘赞同此说。因为各地彝族称虎的译音为腊、拉、勒、老、佬、罗……等;纳西族属于古羌戎遗裔之一,它的支系摩梭人称虎首译音是“喇他”,与“老聃”音近。虎首,即虎族的氏族酋长,故“老聃”的彝语含义亦可谓虎族的酋长。(115 页)彝语支湖南土家族称虎为“李”,公虎为“李爸”,母虎为“李尼卡”❷,耳、儿音同,古儿字可读“倪”音,故刘尧汉认为,“李耳”与“李尼”便是母虎之意。当然,他并未肯定老子必定属于古羌戎,至少说明老子的名字受到其文化影响,所以用了虎图腾或虎族酋长的名号。

《老子》一书以“道生一”的“一”为宇宙本体论,一切都源于道,道即一,一即道。这“一”又叫“太一”。按《老子》说,这太一很了不起,“天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下正。”(《第三十九章》)“太一”在道家有至尊的地位,成为最高的理想。道教将“太一”进一步神秘化。对此,顾颉刚、杨向奎两位合著的《三皇考》曾作详尽的论考。对太一在道教中的地位,他们曾说:“太一由方士之力起家,赖汉武帝的好神仙,渐渐升到了上帝的地位;后来……虽然不见容政治舞台,却还有宗教中的出路。”❸道教中神名叫太一的,他们列了有三十种之多,如太一玉帝、太一福神、太一使者、下太一、中太一、上太一……等等。这与道家将“太一”用为一种哲学名词,在性质上已经有了变化。道教借用了《老子》的“太一”,而且无处不在,使这两位学者不得不发出这样的惊叹:“太一的作用,大之则无物不赅,小之则无微不入;你作一事,动一念,反正逃不了他。他是怎样的普遍而又深入呵!”❹

台湾有学者甚至主张道教文化即中华民族文化的根源:“东方文化以中国文化为主流,中国文化以道家文化为中心。文化虽为表现社会各方面文明成绩之综合体,在昔中国,则纯以道家文化表现之。盖昔之道家,即后之道教之。”❺刘对此说颇为赞赏,进而提出,儒家的思想渊源难以远溯,因为局限于上层,不如道家、道教,起自

❶ 见《陈独秀被捕资料汇编·老子考证》(河南人民出版社 1982 年版);高亨:《重订老子正诂》(古籍出版社 1956 年版)。

❷ 参见潘光旦:《湘西北的“土家”与古代巴人》,载《中国民族问题研究集刊》1955 年第 4 辑。

❸ 《古史辨》第七册·中编第 203 页。

❹ 《古史辨》第七册·中编第 215 页。

❺ 李叔:《道教大词典·绪言》(台湾版 1978 年),转引于《源头》18—19 页。

原始，深入民间。刘以寻觅彝族虎宇宙观与道家之源为主旨。他说，这个“太一”，实际就是“虎神而已”。

《史记·封禅书》云：“太一·泽山君地长，用牛。”意思是说天子在泽山祭太一，祭物用太牢牛。《索隐》说：“泽山，《本纪》作‘皋山’。”“皋山君地长……”看来，泽山，也就是皋山了。

刘著引用了《左传》、《释文》、《广雅》、《说文》诸种古籍资料，企图证明“皋”、“泽”古时都可作虎解，因此“泽山”或“皋山”，即虎山，“太一”便是“虎山之君”。这里颇显牵强，为了弥补这一缺陷，他又补充了这样的话：“《酉阳杂俎·诺皋记上》说：‘太一君讳腊’。……彝语“腊”意虎，“皋”的汉意是虎，“诺”的彝意是黑，‘诺皋’是彝汉复合词，义当为黑虎。”(124 页)“太一君讳腊”，自然就是太一讳虎了。

此外，刘尧汉还认为，屈原、李白、陈子昂、施耐庵等诗人、文学家均受道家影响，其源即来自彝族虎宇宙观的原始道教。(137 页)

③ 彝族虎宇宙观对域外文化的影响

《源头》一书提到三个方面。

第一，根据 1934 年中国学者在凉山东部地区的考察，彝族曾“凡积三十支为一年，均分十月。每月三转，共三十六日。”❶似乎彝族过去曾有过一年十个月，一个月三十六日的历法。但说得不是很清楚。后江应梁于 1940 年在该地区也作了调查，写出《凉山夷族奴隶制度》(广州清华印书馆 1948 年出版)一书，说得便很具体：

> 大小凉山中统一地行使着一种历法，非阳历也非阴历，是把一年划分为十个月，每个月固定为三十六日，用十二支来计日。十二支的名称及排列次序与汉地相同，但没有十干，所以只单纯的呼为鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪，每轮转三周，便是一个月；每轮转三十周，便是一年，计三百六十日。三十周轮完后，另有五日不属于任何一周，称为过年日，彝人便在这五日中，由毕摩(巫师)任择二日(各部落的日期不必一定)，……每隔两年，也把这过年日多加一天，这恰恰合闰年之数。……❷

因为这种历法是根据季节的变化而定，故称为太阳历。后因受到汉族历法的影响，彝族所使用的历法与夏历便大同小异了。刘著反复

❶ 《雷马峨屏调查记》，北平大石作文学出版社印。转引于刘尧汉著《彝族社会历史调查研究文集》第 101 页。

❷ 转引于刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》第 103 页。

强调，十二兽历法起源于图腾崇拜，而“汉历使用寅正，立春为正月初，寅即虎。”❶其意为虎寅正月乃与彝族虎崇拜有关系。

墨西哥古文明代表是印第安玛雅人创造的太阳历，一年 18 个月，一个月 20 天，共 360 天，剩下的五天是禁忌日。❷从国外学者各种零散不全的记载中可以知道，行将湮没的玛雅历，最初全年每日各有一个名物代表，后演变为每月每日各有一个名物代表，如鳄鱼、风、房、蜥蜴、蛇、死亡、鹿、豹猫……刘著《源头》一书所提到的各种记载中，有一种提到“一日为虎日”。他推测，彝族所用十二属相轮回纪日的前身，“其发展很可能像玛雅历”(197 页)玛雅历的五天“无用日”或“禁忌日”，便相当于彝族太阳历的五日“过年日”。所以他认为两者比较，相似之处甚多，均可称之为“虎历”。这里必须特别指出，他只说是有关联，并未肯定何者是源。这一点很谨慎。但他只根据一份材料有“一日为虎日”的记录便作此推测，似乎有些冒险。因为他所引用的另一份材料中所介绍的玛雅历元月各日的二十种专名，根本就没有虎，而只有一种豹猫。❸

第二，刘尧汉认为，日本“天皇”一词与道家的“真人”有密切关系，也是来自“中国远古羌戎遗裔彝族所崇拜的‘腊’即虎图腾”。(199 页)

第三，伏羲“太极八卦图”，一般简称“伏羲八卦”，它在天文学、数学和生物学上的价值愈来愈被中外科学家们所重视。1710 年秋末，德国哲学家、数学家莱布尼兹，因受此启发，创造出现代电子计算机的计算法二进位制数学，由此伏羲被称为数学家的鼻祖。《源头》一书称之为虎伏羲“太极八卦图”，他的意图在于强调这是源于彝族的虎崇拜。

4. 对“虎宇宙观”论的质疑

有论者提出，虎不但不是彝族的原始图腾，甚至不属于图腾崇拜。殷大雄通过对彝族的创世纪史诗、彝文经典进行分析以后，发现用“罗罗”一词称呼彝族始于元代，不可能是古羌戎的自称，与虎的称呼相同是一种巧合。再说，彝族并不是由古代的单一的原始族群所形成，而是和西南地区的其他原始族群不断融合而成。图腾制在母系氏族社会末期已开始衰落。彝族形成时，图腾制已衰落，虎

❶ 转引于刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》107 页。

❷ 参看王仲殊：《墨西哥古代文化简述》，《考古》1973 年第 4 期。

❸ 参看乔·波·穆达克：《我们当代的原始民族》，四川民族研究所 1980 年童恩正译本第250页。

不可能成为彝族的原始图腾。“即便是虎曾作为某一部落的图腾，这时也只是残存着图腾制的遗迹了，其图腾功能已经消失了。”与虎有关的神话很多，却未发现有关虎图腾的神话，彝族亦不把虎当亲属看待。虎是动物崇拜，也是对力量的崇拜。到父系制时代，便成为男性的象征，英雄的象征。虎作为文化符号，应将其放在动态系统中来考察。❶

刘著认为，彝族的虎图腾即伏羲，伏羲即母虎崇拜，所以“彝族的虎宇宙观”与“虎伏羲文化”的含义是混同的。对此，学术界也有不同的看法。易谋远从三方面论证伏羲非彝族虎图腾。第一，他认为刘夫德在《试谈我国古代鬼神观念的产生》❷一文所说“伏羲”音从“蟾蜍”演化而来的见解有道理，由此引申为伏羲是蟾蜍之后，而蟾蜍又是东夷的图腾。因此，伏羲氏族的成员相信他们的首领伏羲是月亮的儿子，是月亮的代表。第二，对于东夷文化，中国较多学者认为属于以山东为中心的北方沿海地区的龙山文化系统，它是在大汶口文化基础上发展起来的。此时，大体上属于父系氏族公社阶段，因此伏羲只可能是东夷父系氏族公社阶段的氏族部落名号。母系氏族时期人们的数字观念是不发达的，传说中的伏羲八卦不可能产生在那个时期。所以伏羲只可能是东夷氏族部落的人祖英雄。第三，太皞(昊)与伏羲的合二为一，是后人的比附之说。太皞(又作皋)与虎没有关系。东夷的太皞氏族乃以日为图腾，他们之间原本没有关系。“虎宇宙观”并不能概括整个彝族的原始宇宙观，只能代表部分彝族先民。在宇宙本源问题上，楚雄州双柏县流传的彝族史诗《查姆》❸认为是“雾露”；云南弥勒县西山区流传的彝族支系阿细人的史诗《阿细的先基》❹认为是“云彩”；四川凉山的史诗《勒俄特衣》❺认为是“铜”与“铁”；贵州彝文巨著《宇宙人文论》❻和《西南彝志选》❼认为是清气和浊气。同样，“虎宇宙观”也不能概括彝族的人类起源观。此说与殷大雄的观点有不同，不完全排除彝族曾有虎图腾崇拜，只是不同意这是唯一的。❽

5. 小结

目前，对虎神话与虎文化的研究尚处于各抒己见、各个击破、各有千秋的阶段。有的从虎神话传说的本体出发，试图探讨其与后世

❶ 见殷大雄：《彝族虎图腾质疑》，载《思想战线》1990 年第 5 期。

❷ 载《中国史研究》1990 年第 2 期。

❸ 《查姆》，云南人民出版社 1981 年版。

❹ 《阿细的先基》，云南人民出版社 1959 年，1978 年版。

❺ 《勒俄特衣》，西南民族学院印刷厂 1978 年印。

❻ 《宇宙人文论》，民族出版社 1984 年版。

❼ 《西南彝志选》，贵州人民出版社 1982 年版。

❽ 见易谋远：《“彝族的虎图腾即伏羲”说质疑——和刘尧汉先生商讨》，载《思想战线》1991 年第 2 期。

志怪小说与传奇小说的关系；有的从美术的角度，试图确立民间艺术中虎的造型艺术在民间文化中的作用与地位；有的则试图从民族古史的角度，把“虎”作为古代哲学宇宙观中的一种文化符号，考察“虎”在中华民族文化史上的地位。凡此都很有意义。

在以往，对龙的研究论著汗牛充栋，而对虎却比较冷淡。因为虎潜入民间文化中以后，虽在民间普遍开花，却未引起历来文人的重视。刘尧汉企图把源远流长的道家与道教不仅放在与儒学同等的位置，而且把道置于儒之先，提出了“道儒互补”之说，未尝没有一定的道理。他的彝族虎宇宙观起源论，并不见得很完美和很有说服力，如根据古字的一音之转便断定伏羲为彝族的母虎图腾。闻一多在考证伏羲、女娲与龙、蛇的关系以及与葫芦的关系时，本来就没有解决好葫芦与龙、蛇的关系。刘著吸收了闻一多《伏羲考》的研究成果，提到彝族既奉虎为祖先，又奉葫芦为祖先，在他的论著中，这两者的关系也没有说清楚。为了突出彝族虎文化的地位，拔高、牵强之处亦时有出现。但这一切，都不足以抹煞刘著对“虎”研究的先导作用，特别是通过社会调查所获的诸多珍贵资料和重实际的研究方法，尽管不见得会在神话学领域掀起一个“虎”研究热，然而却引发出有关“虎”的系列思考。

一种新观点的提出，有支持的，也有怀疑的，这本来是极为正常的现象。对“虎”的研究，使人们意识到，中国古老的文化不仅多元合流，而且提醒我们有必要重新审视虎崇拜、虎神话、虎宇宙观、虎文化以及龙文化与虎文化的关系。虎谜揭解需要有个过程。长期独尊的龙文化，会不会因为“虎”的挑战而受到影响呢？海内外对龙文化的研究热大概可望回答这个问题。

六　葫芦神话与葫芦文化

闻一多曾对 49 则中国西南少数民族、台湾及越南、印度的“洪水造人故事”进行分解、剖析、比较的工作，结果他发现：“这是原始

智慧的宝藏，原始生活的结晶，举凡与民族全体休戚相关，而足以加强他们团结意识的记忆，如人种来源、天灾经验、与夫民族仇恨等等，都被象征式的糅合在这里。”（《伏羲考》）尽管主题如此多样而复杂，但其中最原始的主题还是人类来源，天灾次之，部落之矛盾又次之。人类同出一源，无论在什么历史条件下都有利于民族团结、消除隔阂和宿怨。而人类来源的核心内容便是葫芦（或同类的瓜），大部分是说人从葫芦中出，或瓜子与瓜瓤变男人与女人，或播下瓜子长成葫芦变人，或切碎的瓜片变人……。闻氏受此启发，从训诂学的立场考证出伏羲、女娲最初的原型是一对葫芦精。当时受历史条件的限制，他对民族学与民俗学的活资料缺乏而感到惋惜。实际他重点考证的是伏羲、女娲与龙、蛇的关系，并未明确葫芦在先，龙、蛇之体是后来融进去的。

刘尧汉在闻一多研究的基础上，作了重要的丰富与补充。至今，中国汉、彝、怒、白、哈尼、纳西、拉祜、基诺、苗、瑶、畲、黎、水、侗、壮、布依、高山、仡佬、崩龙、佤等民族，仍有人来自葫芦的传说。佤族的“司岗里”便有双重的含义，既是祖先居住的有特定含义的洞穴，也是象征母体的葫芦。汉文古籍中的神话传说，追根溯源，有的便与葫芦有关系。如槃瓠❶之瓠，犹匏瓠，即葫芦类。盘古❷之盘，古为“槃”。《礼记·内则》云：“进盥，少者奉槃。”槃指水器，亦与葫芦有关系。“槃古”，意谓从葫芦开始。基于此，有学者便认为盘古神话是汉族由南方少数民族的槃瓠神话演化而来。❸至于娲，原型为蛙，上文已谈到。也有说娲即瓜，葫芦也。刘尧汉重点考察了古代哀牢山❹的一则神话里“沙壶”的含义。故事原文如下：

> 永昌郡，古哀牢国。哀牢，山名也。其先，有一妇人名曰沙壶，依哀牢山下居，以捕鱼自给。忽于水中触一沉木，遂感而有娠。度十月产子，男十人。后，沉木化为龙，出谓沙壶曰：“君为我生子，今在乎？”而九子惊走，惟一小子不能去，陪龙坐；龙就而舐之。沙壶与言，语以龙与陪坐，因名曰“九隆”，犹汉言“陪坐”也。沙壶将九隆居龙山下。九隆长大，才武。后，九兄曰：“九隆能与龙言，而黠有智；天所贵也。”共推以为王。……❺

❶ 槃瓠，见《搜神记》、《后汉书·南蛮传》等。

❷ 盘古，见《三五历记》、《五运历年记》、《述异记》等。

❸ 见袁珂：《古神话选释》。

❹ 在今云南保山县，不是指滇西南的哀牢山脉。

❺ 东晋常璩：《华阳国志·南中志》。

后面说他们兄弟十人与山下一对夫妇的十个女儿婚配，传宗接代。表面看，这是解释古哀牢山一带为何由幼子继承的传说，其实隐含着十子之母沙壶的原型乃是“成熟的葫芦”之意。这一神话在范晔的《后汉书·西南夷传·哀牢夷》有大同小异的记载，只是把“沙壶”改成了“沙壹”，以后陈陈相因。至晚唐樊绰在《蛮书·六诏》才恢复“沙壶”之说。所以刘尧汉认为正史不可靠，野史可信。因为《华阳国志》是“近闻录”，《蛮书》是“见闻录”❶此乃排除了腐儒之见的卓识。继而他具体介绍了今滇西南哀牢山脉区域自称“罗罗”的彝族供奉“祖灵葫芦”的情况。他们邻近各村，是否同宗，不在姓什么，而在祖灵质料，如果祖灵都是葫芦，即使异姓，也禁止通婚。供桌上，一个葫芦代表一代祖先，到第三代，便请巫师行送灵大典，将代表祖先的葫芦烧掉。苗族神话传说，把汉、苗、彝、傣各族都视为同源一葫芦母体，这便成为各民族团结的纽带。他说：“葫芦容器也就是陶容器的一种天然模型。”❷《蛮书》卷二提到唐时滇西产大葫芦：“瓠长丈余，皆三尺围。”由此可知许多民族的洪水遗民传说，为什么把葫芦作为理想的避水工具，原来是有现实依据的。葫芦笙的乐声被一些南方民族说成是祖先葫芦的声音，甚至直截了当说那是伏羲、女娲的声音。一直到现在，那种中间圆鼓鼓的容器、花瓶等摆设工艺品，无不保留了葫芦的主要原型。可见葫芦神话与葫芦崇拜对后世文化的影响有何等深远。

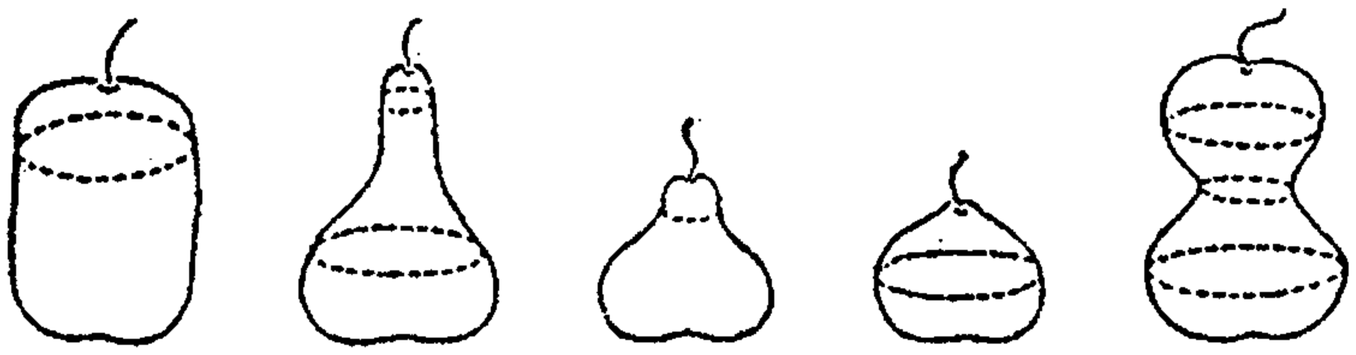
在高度文明的社会，谁也不会相信人出自葫芦，更不会去鼓吹葫芦崇拜。这类神话留给后人的认识价值远胜于它的美学趣味，再次证明人类社会早期女子确曾享有自由，无论在家庭和社会都受尊敬，占主导地位。崇拜葫芦，也就是崇拜妇女。

为什么中国会有各族同源于葫芦之说呢？其一，中国为人类发祥地之一。这类神话集中出现于云南更非偶然，有的研究者说：“云南现今的二十二个少数民族中的大多数，是古代氐羌、百越、濮等三个原始族群分化、融合而逐渐形成的。”❸加以各民族之间的文化交流，使各族的葫芦神话异中有同，在相互借鉴的过程中加以修改、补充，因此形成原始与文明杂糅，早期神话与晚期传说相融合，不合理的与合理的共存等等现象。

❶ 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》第 221 页、第 229 页。

❸ 李子贤：《傣族葫芦神话渊源》，载《民间文艺集刊》第三集，上海文艺出版社 1982 年版。

葫芦形状



瓠　悬瓠　壶　匏　蒲芦

葫芦容器形状



缸瓮　瓶　盆 豆杯　壶罐　碗钵　豆　壶罐　盂尊



盆　碗　杯　葫芦形壶　罐　瓮



彩陶盂　夹砂红陶缸　黑陶豆　绳纹尊　觚形陶杯　豆

葫芦文化延伸的结果，葫芦不但明确转化为壶，且与天地同义，又成为仙人所居之地。

《礼记·郊特牲》曰："陶匏以象天地之性。"匏为葫芦古字之一，"陶匏"即"陶葫芦"。《国语·楚语上》说到楚庄王(前 619—前 591)筑"匏居之台"为观象台，并据此预测国家的吉凶。此台必为葫芦形，说明当时人们的观念里，葫芦大概已上升为天宫或近于天宫之类的高台，否则怎能在此观天象、测祸福呢？《通考·郊祀考一》也说到周视匏有天地之特性："周之始，器用陶匏，以象天地之性。"既然陶匏如此神圣，自然很容易被用来作为祭器，如《晋书·礼志上》所说："器用陶匏，事返其始，远以配故祖。"这便是当时文化的复归，把原始的信仰物葫芦请出来，视为远古祖先奉祀之。

仙人的仙山与壶亦有关系。东晋王嘉《拾遗记》卷一《丹丘之国》有："三壶，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。”这三山均为方士求仙之所。秦始皇的时候,齐人徐市等人上书,说海上有三座神山(蓬莱、方丈、瀛洲),是仙人居住的地方,希望斋戒沐浴,带童男童女去寻觅,花去很多钱财也没有找到,汉武帝对蓬莱亦可望而不可及。❶

❶ 见《史记》的《秦始皇本纪》与《孝武本纪》。

葫芦自有仙气以后,性质发生了变化,原来质朴、原始的功利性,一变而为虚无缥缈的欺骗。因此对葫芦文化的消极面亦不能低估。

葫芦的基本形态是圆的,古汉语“昆仑”的本义是圆和大。《太玄·中》云:“昆仑旁薄,思之贞也。”司马光注:“昆仑者,天象之大也。”中国上古以前的宇宙观,把天本来就看作是圆形的,即盘古神话里所说的“天地混沌如鸡子”。

日本汉学家御手洗胜也注意到昆仑与天的关系。他曾在《昆仑传说之起源》一文谈到,中国神话的昆仑山也就是地上的“天”,是连接天上、地下的神山。“昆”有圆意,重读便成“昆—仑”。❷

❷ 参考萧兵:《楚辞与神话》第503页。

中国还有学者发现,传说中的昆仑山不仅圆,且能旋转。❸《文选·汉赋》有:“或混沦(仑)于泥沙。”李善注:“混沦,轮转之貌。”说明“昆仑本是个原地转动的山”;“葫芦是圆形的,因此葫芦也可以称为昆仑”;“昆仑山本身就可以理解为一个放大的葫芦。”❹广义的天指整个宇宙,“昆仑无形,是模仿广义的天。”❺这便将事实上存在的昆仑山与神话的昆仑山作了区别,即一个是物质的,另一个则是观念的,不能等同。而且葫芦与昆仑之间意义的相通,也反映了神话思维混沌一体,此物可以喻为彼物、彼物可等同于此物的特点。

❸❹❺ 吕微:《“昆仑”语文释源》,载《民间文学论坛》1987年第5期。

综上所述,中国的葫芦神话与葫芦文化,作为物质的存在,有其实用性,并随着历史发展而不断延伸到人们的诸多日常生活领域;而作为精神文化,也广泛深入到民间信仰与艺术创造之中。

七　西汉帛画中神话及其文化族属

以中原为中心、以华夏为主体的文化观在中国统治了几千年。

当然，黄河流域是中华民族的摇篮，是古代文明的中心，在历史上不仅对四方边陲的民族文化产生过深远的影响，而且对推进世界文明也曾起过杰出的作用。尽管这都是事实，然而“黄河流域中心论”或“华夏中心论”的结果，就是上述作用有时被前人过于夸大了，无视于其他民族的贡献和民族之间的文化交流，即使像闻一多那样有远见，并较早运用过西南少数民族神话资料论证问题的学者，有时也无意识地受到言必称“三代”（夏、商、周）的束缚。考古学发现，长江流域河姆渡文化的年代可能比半坡文化还早；而长江下游的良渚文化，又是另一个有独立发展过程的文化中心。龙山文化、大汶口文化、岳石文化，证明山东地区的史前文化另有演化的序列。辽西考古发现，使中华古史的研究从黄河流域扩大到燕山以北的西辽河流域。

1971 年在长沙东郊所发现的马王堆一号汉墓是轪侯利苍妻子的墓；以后相继出土二号墓，利苍本人之墓；三号墓是利苍儿子之墓。其中一号墓与三号墓都有 T 字形的帛画，内容大同小异，对中国神话学有重要的意义，尤以一号墓 T 形帛画的内容更为丰富复杂。学者们对此作了不少考释。浏览诸说，择其有代表性的在此介绍，以观多元文化是如何在帛画上体现的。

1. 烛龙说与女娲说

① 烛龙说

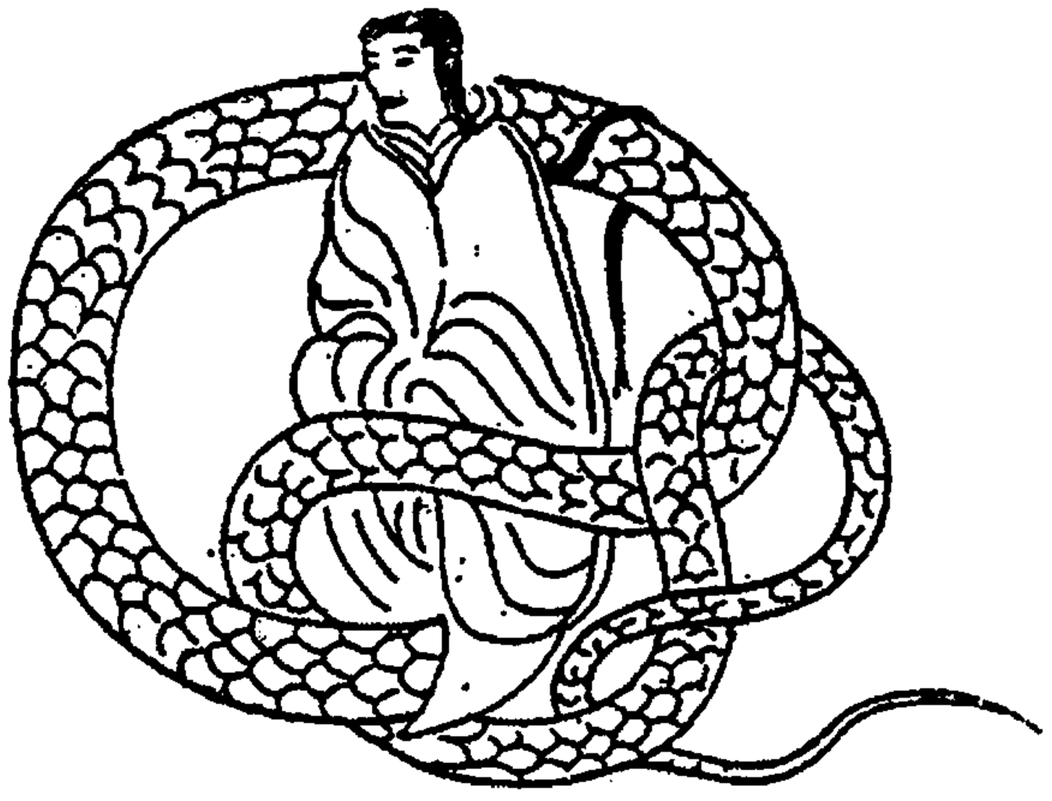
刘敦愿在《马王堆西汉帛画中的若干神话问题》❶一文中，就一号墓帛画的性质、画上的主神及其他神话的内容，提出了言之有据的观点。

❶ 载《文史哲》1978 年第 1 期。

该文说，中国古人认为魂指魂气，魄指躯体，人死则魂要游离于躯体之外。《礼记·郊特牲》曰：“魂气归于天，形魄归于地。”“非衣”帛画是以衣招魂，使魂附体，以便死者安土，决不是引魂升天。这是魂幡的用途，所以整个画面应该都是地下的景象。

从这一基本观点出发，上幅中心的人首蛇身的形象决非天神。且整个画幅居于醒目位置的是龙、蛇，上、下各一，日、月之下相对两龙，华盖之下，交互虬结两龙。龙的形象最初是蛇，蛇是土地的象征。共工之子为句龙，即后土，后土是社。（见《管子·五行》）《山海

经》中的烛龙(烛阴)便是人面蛇身,且身长千里,“显然是土地的化身”。他说:“在古代和原始民族中,以蛇象征‘地’、‘蕃殖力’、‘女性’或‘阴司’等等,是常见的。”南方民族的神话传说中,蛇常常和女性相联系。所以上部正中显著地位的人首蛇身的神祇就是烛龙。烛龙即类似于地母之类的神。



人首蛇身的神祇

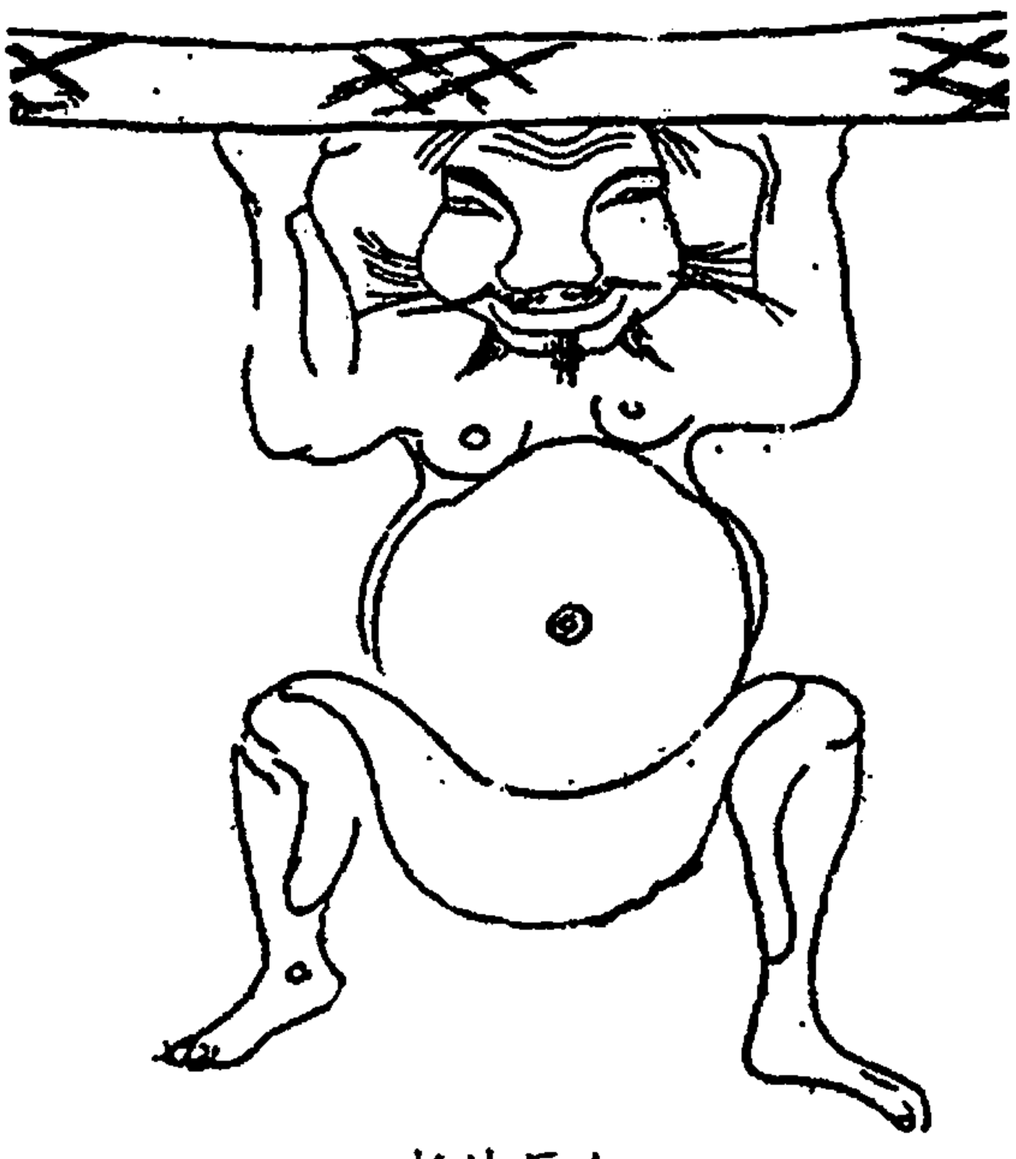
“阴间有阳世”,即阴间是阳世的翻版,阳世有的,阴间也应该有。但阳世只有一个太阳,阴间怎么反而会有“九阳”呢,画上且日、月分列两侧,是何缘故?该文解释:烛龙其瞑乃晦,其视乃明。“如果以日和月分列其两侧,来象征双目的变化,则既便利又很明确。”那“九阳”正是被羿射下的九个太阳。从此这九个被射死的太阳便只能为阴间服务。即《楚辞·远游》所云:“朝濯发于汤谷兮,夕晞余身兮九阳。”《后汉书·仲长统传》也说到:“沆瀣当餐,九阳代烛。”都是指的十日中被射为夜间服务的太阳。九阳之中最大的那个是当值者。

画幅的中部是墓主阳间生活在阴间的再现。人物上端有一醒目的鸱鸮翱翔,说明鸱鸮的地位很重要。这一表现与战国至秦汉的观念有矛盾。战国时鸱鸮被视为不祥之鸟,汉代更被视为“食母”的“不孝”之鸟,上溯至商代,地位尊荣,各种青铜、石雕艺术造型中,都有以此鸟为题材的形象。该文认为:鸱鸮于古代“有梦神或夜神的可能,丧葬之事可以长夜拟之。故入于魂幡”。

为什么烛龙有雁群,帛画的作者为何要将此神祇与雁群组织在

一起，该文没有得出理想的解答。文中提到，“浙东一带，雁曾被认为是有益于人的神鸟”。而烛龙居北，一南一北，有何牵连？该文说：“或者认为北雁南飞的时候，可以为人间带来地府中的消息吧！”这就未免有些勉强。

帛画的下部，那位托地的巨人两侧各有一龟，龟背各立一鸱鸮，这正是《天问》所说的“鸱龟曳衔，鲧何听焉”之“鸱龟”。该文作者推测，这位大力士，可能是西汉时期民间口头传说中鲧的形象，受到民间的肯定，服顶托大地之役。



托地巨人

地下为何还有更低的地方呢？该文认为，既然古人认为天是有层次的，那么地下也可能有层次。这样便解决了地母之神与治水英雄同在帛幅出现的矛盾。

该文最后的结论是：“这幅帛画主要描写的是地府的情景，以地母神话为主体，兼及治水神话。”

对于帛画为什么保留了与西汉社会性质、经济文化发展水平不适应的、更为古老的宗教崇拜，该文仅按照意识落后于存在的一般原理作分析。由于该文写作较早(1972 年)，还不可能用比较文化学的方法分析帛画的全部内容。其中所分析的帛画的性质和作用，显然与中原文化是有关系的。可惜该文作者受传统观念影响，没有

进一步考虑，湖南是巫风甚盛的楚地，必然还有其他的文化因素。十数年以后，由两位侗族学者解开了长期被众人百思不得其解之谜。

② 女娲说

有学者认为烛龙之说有破绽。鲍昌在《马王堆汉墓帛画新探》❶一文中认为，帛画上部是幻想墓主灵魂升天；中部是招魂归魄再升入天堂；下部是死者得到水神鲧的帮助，死而复活再升天。对烛龙说提出四点质疑：一、烛龙是居于北方寒冷而阴晦的山中之神，而帛画的人身蛇尾像却居于天之正中；二、此神与日月并列，没有表现“其瞑乃晦，其视乃明”的特点；三、没有衔烛；四、神像左视，正好与太阳相背，说明太阳不是烛龙用目照亮的。

他认为这位居中大神也不是伏羲，而是女娲。他推测，女娲的出现早于伏羲，帛画产生的时代，帛画作者有可能知道女娲。且女娲是南方少数民族盛行的神话，湖南与少数民族所在地很近。苗语称女人为“谷”，古韵中“佛”与“娲”为一声之转，苗族神话《谷佛补天》的“谷佛”当即女娲。再看帛画之像，与后来武梁祠画像石、高昌绢画的伏羲显然不同，明显的是女性。

该文不仅解释上部中央大神像注意到少数民族的神话，他还赞同“九阳”说，认为九个太阳的神话在南方少数民族常见。

2. 南方少数民族女神说

侗族学者林河、杨进飞的《马王堆汉墓飞衣帛画与楚辞神话比较研究》❷一文，将古文献，近现代仍在民间保留的风俗以及南方一些民族的神话结合起来研究，发现帛画上的“九日”与《山海经》、《招魂》、《庄子》、《淮南子》等所载“十日”有出入。在此之前，连郭沫若那样深通古今的大学者，也只是猜测另一个太阳也许被扶桑树遮住了；还有别的种种猜想。但猜想只能作为探索的契机，而不能作为最终的结论。该文作者熟知沅湘少数民族民间文学，提到苗族有《九个太阳的故事》，又介绍了侗族《鸡冠花》的大意：

> 天上九个太阳，被螟蛉子射下了六个，剩下的三个，一个是月亮，一个掉进地洞，一个躲到岩石背后，是被公鸡请出来的。天神为奖赏公鸡，给它戴了一朵大红花。

❶ 载淮阴师专编《活页文史丛刊》第115号。

❷ 载《民间文学论坛》1985年第3期。

由此，该文作者提出了一个想法，墓主的民族出身也许非汉族，才有可能用“九个太阳”入画。湖南城步苗族神话《金沙》说，太阳、月亮是天神金沙托着推上九天的。帛画左上方的托月神祇，不可能是嫦娥，即不是女性奔月，而是男性托月。该文作者对画上部正中人首蛇身神祇也另有解释，认为烛龙是北方之神，不可能在画中占如此最重要的位置；也不是女娲，而“可能属于南方的某一个古代民族”。

该文对女神周围的水鸟花了较多的笔墨。他们提出，为什么这位女神会与水鸟发生关系？这些水鸟是鸿雁，与农事活动有关，反映了古代南方民族“鸟耕的习俗”。《水经注·浙江水》云：“禹崩于会稽，因而葬之，有鸟来为之耘，春拔草根，秋啄其秽”。《越绝书》、《吴越春秋》都有关于“鸟耕”的记载。这是说水鸟啄虫除草，于农田作物有利。作者说：“而水鸟之王，则是雁鹅，即今日南方民族所祭祀的‘朱鸟’。”根据古越语和现今壮侗语族的口语，“鸟”即“雒”，“朱”乃“首领”之意，“朱鸟”即“雒朱”，汉译为“鸟王”或“神鸟”，所以在帛画上出现的水鸟是雁鹅便不难理解。

根据以上考证，该文试图还原一个尚未为人知的南方民族神话。他们描述说：

> 南方有这么一位女神，它是天地日月万物的创造神，也是把嘉禾送给人间的农业神。她差她的神使水鸟，将嘉禾赐给人间，并帮助人民除虫除草，使农事丰收。于是，丰收后的人民，便以嘉禾作为供物，祭祀这位女神。

那么她究竟是何许神呢？此神与龙、凤、蛇、鸟都有关系，什么才是她的主要特征？

南方民族有一种“雒神”，也就是祖先神，古代长江流域普遍有祭祀雒神的风俗。此神为女性，又名“雒娘”。他们估计，女娲可能也是濮越民族的神话。于是他们推论：飞衣帛画上人首蛇身天神可能即南方民族的祖先神“雒娘”之类的神灵，与女娲神话有关，但并不就是女娲。

该文作者比较广泛地引用了楚辞与苗、侗、土家、瑶等民族的神话和风俗，在丰富的材料基础上，提出了一个新观点：“马王堆汉墓飞衣帛画表现出来的神话内容，是中原文化、楚文化和南方各民族

文化相结合的产物。”由于历来对帛画的中原文化与楚文化注意较多，故而此文的重点放在揭示帛画鲜为人注意的另一面，即与南方少数民族文化的关系。该文问世之后，在一定范围引起了重视，为解开帛画之谜提供了新的途径。作者并非故意处处标新，比如对蛇与女性神的关系，与其他论者亦有一致之处。他们不囿于名家，从实际出发得出结论，才有可能给读者新意。

文中对神话的还原只是一种推测，还需新的资料证实。另外，女神及墓主究竟是南方的哪一族属，该文未及探讨。时隔两年，他们又作了新的研究填补这一空白。

3. 族属

还是这两位作者在两年后发表的《马王堆汉墓的越文化特征》❶一文说，马王堆汉墓出土文物是以汉文化为主，夹杂有楚文化、越文化和其他民族的文化。其他民族文化中又以越文化特别突出。

一号墓墓主轪侯利苍的夫人，女尸不穿裤，天然大足，发式穿戴均与古代越人、濮人、僚人相似。“唯纹身与左衽的风俗，文物中少见。”三号墓还出土了三幅地图，被定为“地形图”、“驻军图”、“城邑图”。“地形图”对其他山系画得很粗略，对九疑山的十六座山峰位置却很明显，并有两组柱状物。对这两组柱状物，多有解释。该文作者从父系社会的生殖崇拜和祖先崇拜寻求答案，那就是古代南方民族的“牂柯”崇拜。在越语中，“牂”即牡器，“柯”为柱状物，他们给“牂柯”下了一定义：“即对一切人工制作的或天然形似的男性生殖器模样的物体的称谓。”这是牡器崇拜时期一切祭祀祷神活动必然要立的标志，丧葬也不例外。《述异记》有：“大夫文种之墓，墓下有石为华表柱。”他们说，越大夫墓下的华表柱，即牂柯神柱。舜帝死于苍梧，“九疑山南面的九根柱状物，应该是表示当地人民为舜陵所立的牂柯神柱”。轪侯利苍有可能是九疑地区（苍梧之野）的越人，九黎中苍梧氏族的酋长。他虽为汉官，却是越人，因此在他及其家属的墓葬中出现了多种文化的特征。

比该文早八年，有研究者认为利苍是苗族。《试谈长沙马王堆一号、二号汉墓的族属问题》❷一文，从六个方面作了论证：第一，彩

❶ 作者：林河、杨进飞，该文载《民间文学论坛》1987年第3期。

❷ 作者：容观夔，载《民族研究》1979年第1期。

绘帛画的“九阳”来自苗族的九个太阳和九个月亮的传说。第二，汉墓出土的随葬衣物和木桶服饰与传统汉服饰不同，保留了苗族自古以来穿裙不穿裤的习俗。第三，墓葬中发现的卵筒与苗族的卵生神话和墓主的原始信仰有关。第四，墓葬不出金银珠宝，与苗族死后忌用生前的银、铜、铁器随葬的习俗有关。第五，墓主的发式与苗族妇女相似。第六，随葬食品亦与苗族的祭祖习俗有关。据此分析，轪侯利苍很可能是西汉以前苗族的部落首领。

将两文对照，之间没有根本的分歧，一种是范围大点，实际将湘楚地区古代民族都包括其中，另一种具体指苗族。不过严格讲，应该是苗族的祖先。因为苗族的族源很复杂，学术界意见不一致。且秦汉时主要分布于湘西、黔东，包括在“五溪蛮”之中。



第十三章　中原神话研究的兴起

大约在20世纪70年代后期，河南便开始了中原神话的调查工作。1983—1985年期间，又再次组织调查组，先后四次深入河南省的五个地区和超过十五个县，对中原神话进行了更大规模的考察，获得大量实物资料和文字资料。曾精选过少量作品编入公开出版的故事集，大部分采录成果经过选择，由河南民间文艺家协会编辑成册，❶供学术界研究使用。这本资料集中包括了上古神话形象盘古、女娲、伏羲、神农、后羿、嫦娥、王母、黄帝、夸父、尧、舜、禹、商汤、愚公等部分古籍资料，以及大量实地调查的资料。以后，便在此基础上开展了中原神话和民俗的研究，出版了论文集《神话与民俗》。❷该文集共收论文19篇，大约涉及四个方面：一、对上古神话与中原神话关系的研究，如张振犁的《盘古神话新论》、《大禹治水神话溯源》，耿瑞的《黄帝族原始图腾初探》等。二、与中原传统习俗有关系的某些神话研究，如程健君的《中原神话与“祈晴”“求子”习俗》、《中原神话调查报告》等。三、一般的上古神话研究。四、中原古俗遗风的研究。这四种有的有交叉。通观全书，涉及最多的还是上古神话在中原古俗遗风中的保存和变异。

❶ 见张振犁、程健君编：《中原神话专题资料》（内部）。

❷ 朱可先、程健君编：《神话与民俗》，中原农民出版社1990年版。

2006年8月9日—16日在郑州市、周口市、淮阳县等地举办了规模盛大、在国内属规格最高的“中国河南·中国神话学国际学术研讨会”。会议文件之一：《中原神话学概述》的开场白道出了会议的主题：“研究中国文化，不能不研究中原文化。研究中原文化，不能不研究中原民俗文化。研究中原民俗文化，不能不研究现在仍存

活的中原神话。”

一　古典神话的活型态遍布中原

中原活形态神话不是几则，也不限于几个区或几个村落，更不是片断而零散的。古典文献曾记录的主要上古神话，几乎在中原都依旧活在民间的口头。这些活态神话经过长期历史的洗礼，由零散到系统，由独立到整合，由不合理到合理，由简单到复杂，由神性到人性化。它无形无声地揭示了中华文明的进展，展现了中华文化的多元化，无可辩驳地证明了中华民族的历史渊源流长，富于创造的才智，是研究中华文化史和文明进展的不可多得的珍贵资料。

如：河南济源市邵原镇及周边地区，流传大量创世神话，有伏羲、女娲创世；神农尝百草；黄帝与蚩尤大战；女娲补天；鲧、禹治水；洪水与葫芦；龙凤传说等，并有大量与之有关的风物景点。进入新世纪后，曾组织国内专家进行五年多的多学科的考察，认为济源地处北侧的中条山、太行山、王屋山脉与南侧的黄河之间，西部为黄土低丘带，易涝易遭洪水灾害，是洪水神话传说源起和流传的自然条件。“在文化方面，邵原同时拥有 7 000 年前的裴李岗文化，5 000—4 000 年前的仰韶文化和其后的龙山文化遗存。邵原又是夏商周各代人口、交通、经济、政治、文化的中心地带，是山西高原、关中盆地通往华北大平原的咽喉要冲，为中华创世神话故事提供了开创、完善、传播的人文条件。”❶

周口是大市，淮阳县在周口境内。据李四光研究，“淮阳古陆”在五亿七千万年至十九亿年震旦纪期间就已出现，那时中国境内大部分还是海洋。（见《中国古地理图》）据说，这一淮阳古陆“便是今日的周口”。周口神话传说的蕴藏量极为丰富，仅仅关于伏羲女娲的神话，已搜集到千则以上。这里曾出土距今 8 000 年以前的石磨盘，传说是伏羲女娲兄妹婚滚磨成亲的磨盘。今周口人引为骄傲的是“三皇之首”太昊伏羲的太昊陵庙，位于淮阳县城北的蔡河之滨，

❶《古邵州——中华创世文化原发地考·序言》，北京科学普及出版社 2005 年版。

号称“天下第一陵”，承载着千古文化的丰富内涵，其历史、艺术、科学价值无可估计，受到国家各级政府的重视和保护。传说这里不但是伏羲的故乡，也是女娲的起源地。除此，盘古、炎帝神农、老子、仓颉造字、鲁班传说、陈抟、共工与祝融、羿射九日等的故事也异常丰富。因此，周口被人们誉为中国的“神话之都”。

而盘古神话则更为集中出现在桐柏县与泌阳县。桐柏人认为盘古是他们的祖先，自称桐柏是“盘古之乡”。在海拔千米的峻岭上，仰卧着盘古巨像，头枕元宝垛，脚蹬花果山，绵亘六千米，这就是桐柏与泌阳交界的盘古山。泌阳也是盘古神话非常集中的流传地，被誉为盘古圣地。这两个县都有多处与盘古神话相连的遗迹，如桐柏县的盘古溪、花果山、太阳城、盘古祖殿、盘古井等。泌阳县有盘古山的灵光、盘古庙，跟盘古神话有关的石狮子、盘古神磨、盘古用过的石箱子、盘古井等等。两县跟盘古神话有关的风俗至今还遗留。如桐柏人从不直呼“盘古”，而尊称为盘古爷。泌阳传说旧历三月三日是盘古爷造人的纪念日，故这一天有盛大的庙会，方圆数百里的人都到盘古山去朝拜，表示对先祖的怀念。

新郑县作为传说中的轩辕故里，其庙在新郑县西。那里除流传黄帝的系列神话传说外，也有与之相关的文化遗迹，如轩辕丘、轩辕庙、轩辕饮马泉、风后岭等。

总之，通过普查，发现河南全省古典神话活形态的蕴藏量异常丰富，几乎是出人意料的。

第一，上古神话在后世的系统化、合理化。

经过历史的洗礼，中原神话都有明显的变异，既系统又合理，跟古文献记载的零散神话迥然不同，跟通常所理解的原始神话更是各有异趣。尤其是由伏羲、女娲变异后的兄妹婚，以及洪水后兄妹婚的故事，真是洋洋大观，数量占绝对优势。这些资料之所以宝贵，在于它们被很忠实地记录，连讲述者、记录时间、地点都极详尽，真正保持了资料的科学性和立体感。

第二，上古神话在中原地区的传说化。

根据调查，河南许多名胜、遗迹均与神话有关联。这些风物由于粘附了古神话形象的事迹而具有神圣性，神话由于与实有的山川

风物相结合逐步传说化，且初露审美功能。如“龙马负图寺”，传说为害人间的龙马被伏羲制服以后，伏羲就是根据龙马身上旋毛的图纹制八卦。此外，还有与黄帝有关的轩辕故里，荆山黄陵，与夸父有关的夸父山与夸父营，与大禹有关的“玉井龙渊”及黄河“三门”的系列传说。大禹锁无支祁的井不但淮河有，河南的桐柏县和禹县也有。❶

❶ 见程健君：《中原神话调查报告》。

其三，上古神话与习俗相结合而世俗化。

在中原神话研究的论文中，有好几篇都提到太昊伏羲陵的求子习俗。每年农历二月二日至三月三日，四面八方的人们如潮水般涌到太昊陵，据说每天吞吐二三十万人次，一个月下来，至少在六百万人次以上，实在惊人！这些朝圣者来自河南、河北、安徽、山东、湖北等州府县，有的还有严密的组织“朝祖会”、“进香会”，会有会首、会旗、会标，吹吹打打，秩序井然。这样大规模的祭祖活动，可能最初的成因是出于繁衍的需要，男女之间在春季所进行的宗教与娱乐相结合的活动，并自由野合。在伏羲陵内的女娲观，备有各种泥娃娃。求子者“向老道人供上一个钱，用小红绳套入泥娃脖子，迅速藏进衣襟下，马上走开……”祈求来年生个白胖娃娃。还有一种“泥泥狗”，并不都是泥塑的狗，而是一个泥塑的琳琅满目的动物世界，酷似《山海经》动物世界的再现，有两头兽（马、狗等），有猫拉猴、狮狄猫，据说，都是象征两性的交配。更有意思的是“泥娃娃”现在已变成了塑料娃娃，❷连未婚的大姑娘也会嘻嘻哈哈地摸上一个。那古朴怪异的“泥泥狗”，在没有神话思维者的眼中，在艺术家的面前，不是既古朴又很有乡土味的艺术吗？生殖崇拜产生于母系氏族社会，在中国延续至今未能绝迹。当劳动力缺乏、人口稀少的古代社会，生殖崇拜当然是人类对生命的赞歌。但今天太昊陵求子习俗仍然那么兴盛，和现代优生优育、少生少育的生命观恰恰是一种逆向的文化现象。如果不能引导宗教信仰活动向群众娱乐转化，使其更加世俗化，恐怕不可能促进移风易俗，那与人类学的功能学派就没有根本的区别。不能单纯为科学研究而倡导保存原始文化的完整性。伏羲、女娲作为人类祖先的代称、文化的符号，是人造就的。人的本质特点是不断地克服愚昧，迎来科学文化的昌盛。

❷ 见杨复俊：《太昊伏羲氏原始信仰遗址发掘报告》。

已结集出版的中原神话，我所见到的有：《周口神话故事》❶、《盘古神话》❷等。

河南中国神话学国际学术会，不仅意味着中原神话研究已全面开花，还预示了将往纵深发展。

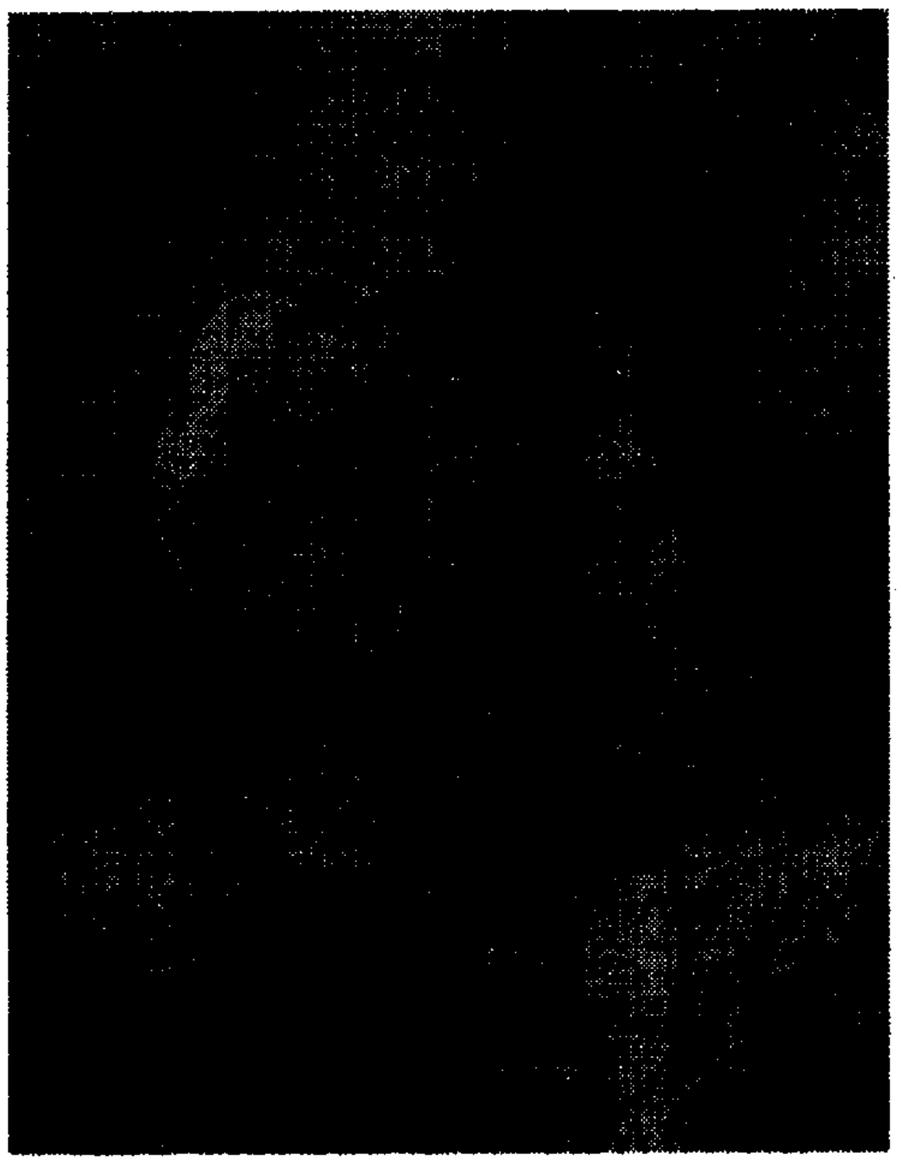
❶ 学苑出版社 2006 年版。

❷ 张正、王瑜廷主编《盘古神话》，中州古籍出版社 2006 年版。

二　惊叹之余的思考与探索

中原大量活形态神话被发掘，向人们提出系列待思考的问题：为何古典神话的活形态如此集中地遍布中原？它们从何处来？又到何处去？它们是土生土长，还是文化交流的结果？它们的文化历史价值以及现实生活中的价值取向如何？等等。这些问题的求解，已远远超出神话学所能承担的范围，也不是短时间研究便能找到结论。有的问题可能仍然还是谜。就目前情况考察，学术界聚焦在盘古、伏羲、女娲及黄帝等问题上，这比东北萨满神话被发掘和越地防风神话被发现所提出的问题要复杂得多。它们涉及远古史、远古民族变迁史、民族文化交流史、婚姻史、习俗史、宗教史等诸多问题。

1. 盘古研究



盘古像

由于盘古神话在中华文化史上具有特殊的价值，一百多年来，无数学者为此耗尽心血。有的学者对盘古神话是否存在持否定态度；有的提出南方起源说；有的认为是外来的；有的则认为盘古与盘瓠是同一神话的分化。各说均有一批支持者。随着中原活型态神话被发掘，中原说又有了一批支持者。说明此一话题常说常新，引起文化学术界的深切关注。

张振犁教授于 1991 年出版的论文集《中原古典神话流变论考》❶，有关盘古，他认为："它反映了北方此类神话比较接近原始形态。"❷但他并未确认此神话源于中原。到 2006 年他再度论及时，则非常肯定地认为："盘古开辟神话不产生自南方，而是产生自北方中原。"❸此说在中原地区的学者中支持者颇众。由于张氏研究中原神话较早，因此较有代表性。

另一位对盘古神话作长期持久调查和研究的，是河南桐柏县基层文化干部马卉欣研究员。他早期参加过河南大学所组织的考察活动。后来，他又自筹资金，历时九月，行程万里，独立考察了湖南、湖北、贵州、云南、四川、陕西、青海、河北、山东、吉林、黑龙江、河南、安徽、江苏、上海、江西、福建、广东、广西等省、区、市的 20 多个民族的盘古神话流传状况，并查阅、搜集、记录了有关的民族、民俗、考古、历史、志书等资料，录制了磁带，拍摄了照片，连续出版了《盘古之神》❹与《盘古学启论》❺，提出"三元盘古"论，即宇宙开辟型盘古神话为上元；创世型为中元，洪水型为下元。他认为盘古之根在中原，通过民族迁徙而流传各地。他说过这么两句话："从历史学和考古学上讲，盘古是一个时期，也叫神话时代。""从民俗学上讲，盘古是人类祖先，是祖先灵魂集成一体的文字符号。"❻如果说盘古是远古人类的文化符号，是不是更贴切呢？

❶ 上海文艺出版社 1991 年版。

❷《中原古典神话流变论考·盘古神话新论》。

❸ 孙留平主编：《盘古圣地论盘古》第 27 页，中国文史出版社 2006 年版。

❹ 上海文艺出版社 1993 年版。

❺ 中国社会科学出版社 2003 年版。

❻《盘古学启论》第 286 页。

也有的学者态度很谨慎，对于盘古的起源未提明确的观点。

① 从神话自身的发展史看盘古神话

从文化人类学考察，神话的发生、发展和演变，一般不外如下规律：全兽形（植物神话也在此阶段，数量很少）→人兽合体形→完全人格化。从社会发展考察，在全兽形和人兽合体阶段，最早的是雌性神；然后是中性神（即自生自育的两性合体神）；再后是夫妻配偶神；最后才是以男性为中心，男神独霸，到此时的神话多与传说相粘连。

按人的思维发展过程考察，则由简单到复杂，由具体到抽象，由类比到概括。所有原人探索宇宙空间、人类起源、万物形成的神话，其实出现都比较晚，因为神话发生期人的思维能力还达不到考虑如此重大内容的水平。由于后人整理神话时，想当然地把天地、人类、

万物起源的神话列于首篇，完全按近、现代人的观念去理解，对人们起了误导作用。

在氏族社会早期，人类所受的自然灾害以凶禽猛兽的袭击最直接，这种威胁迫使人类认为动物比人强大，不得不向自然靠拢，被自然同化。由此产生了最早的动、植物神与图腾神。人类祈求动、植物的保护而将其奉为祖先。这部分神话被人类学家高度重视。

中国上古神话流传下来的女神极少，占主导地位的更少。并非没有，而是变异、失落了，发生了性变。但女神的活动无疑是后人认识以母系为中心的氏族社会的重要资料。

传说，希伯来文《圣经》中的上帝按自己的形象造出了男人和女人，这不正是显示了上帝中性神的身份吗？这类不男不女、不阴不阳的两性合体神在上古神话中留下的已不多。《山海经·南山经》的类，《北山经》的鹪鹩与象蛇等均为自为牝牡的神。《庄子·天运篇》老子说的话提到有种雌雄合体的怪异动物。同篇提到孔子曰："龙，合而成体，散而成章，乘乎云气而养(翔)乎阴阳。"说明他们当时都洞察到上古确曾有雌雄合体的崇拜物，甚至连公认为男权象征的龙都未曾超越这一阶段。有人认为人类确曾有过阴阳人，然而这种自然现象毕竟很个别。根本的社会原因在于人类社会曾有女权向男权的过渡。过渡期间，男权还不足以夺女权，两者旗鼓相当，各有半壁天下。还有过氏族内婚制。

历史不能断层，也不应留有空白。两性合体神正是氏族社会发展过程中的精神产品。

神话是一种最具统一性的综合的意识形态，包括原始先民的自然科学和社会科学，只是通过幻想把客观世界加以形象化。同时它又是原始先民集体信仰的产物，对他们而言，神圣而可信。越原始的神话越是不自觉的叙述艺术。由此再回头去看中原的盘古神话，就不难找到其原始形态及发生地，进而较科学地估计其价值取向。

② 盘古神话的古史史影

这是一则很典型的自然性神话转化为社会性神话的作品，进入中原后，中原之子为此一神话作了极大的丰富、发展及新的解释。

有前辈学者无视于历史的神话化，硬说神话的失传是因其历史

化所致，导致对古史的否定。这是本末倒置。世界上任何民族的古史，无不是通过神话传说流传下来的。哪有没有历史的民族？氏族部落比神话古老得多，只因后人无所依凭，只能从神话传说中发现了氏族部落，便以为神话传说早于氏族部落，这是错觉。神话包含着历史的内核，否则岂不是无本之木，无源之水？神话即使是原人想象的产物，亦非空中楼阁，它的基础是历史，后世学者才能据此还原古史的面貌。

古文献盘古神话的辑录，最重要的仅三条，已常被研究者引用：

> 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……（《艺文类聚》卷一引徐整《三五历纪》）

从这则记录看：第一，盘古性别不明，形象不清；第二，天地如蛋，孕育了盘古，盘古经营了一万八千年才开辟了天地，长成巨神。属卵生神。又：

> 天气蒙鸿，萌芽兹始，遂分天地，肇乾坤，启阴感阳，分布之气乃孕中和，是为人也。首生盘古，垂死化生，气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地理，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎甿。（《绎史》卷一引《五运历年纪》）

这是被引用频率最高的一则资料，盘古是阴阳合体的人形神，化万物的创世主。这两则资料对后世影响广泛，人祖之说由此而来。又：

> 盘古化生万物。盘古之君，龙首蛇身……（《广博物志》卷九引《五运历年纪》）

请注意，此处盘古已被人们定为阳性，龙蛇合体。实际是蛇形，终于露出了真面目。到《述异记》上，盘古还有了配偶。更后的一些辑录，基本上都是根据上述资料的引申和发挥。综合之，盘古是巨蛇型的创世之主。因徐整是三国时吴人，这便是起源于南方的根据之一。

可是蛇作为创世主的动物神并不始于盘古,《山海经》的烛阴、烛龙的功能跟盘古十分相似:

西北海之外,赤水之北,有章尾山,有神,人面蛇身而赤,直目正乘,其目乃视,其视乃明。不食不寝不息。风雨是谒,是烛九阴,是谓烛龙。(《大荒北经》)

钟山之神,名曰烛阴,视为昼,瞑为夜,吹为冬,呼为夏,不饮不食不息,息为风,身长千里。在无脊之东。其为物,人面,蛇身,赤色,居钟山下。(《海外北经》)

这是一位人兽合体的创世神。古籍常同音假借,"钟""章"音近,泛指北方寒冷地带,即"天之西北有幽冥无日之国,有龙衔烛而照之也。"(见《天问》王注)这位照亮西北幽冥之国的神即烛龙或烛阴。盘古既是蛇的半人格化,又是宇宙的人格化,与烛龙多么相近!从王注看,这个"北"既非东北,更非华北,而是西北。诸夏入主中原,将此一创世神话同时带到中原,由钟山之神发展为宇宙的造物主,神格进一步升华。其原型烛龙与烛阴的影响日渐衰微,盘古大神取而代之。

由烛龙(烛阴)发展到人蛇合体的盘古,从原始思维角度看,正与夏人先民的蛇崇拜非常契合。诸夏到达中原后,一部分由豫西南迁至长江上游顺江而下,在长江中游建立了楚国。另一支迁至长江下游,进入吴越。盘古神话远播长江流域以后,楚民族对这一神话的补充、形成又作出了应有的贡献。屈原曾以帝高阳的子孙自命。❶

❶ 高阳,古地名,传说颛顼当过高阳部落的首领。颛顼,传说黄帝的后裔。

盘古神话的影响直达西南。白族《创世纪》所保存的盘古神话,跟中原盘古神话基本相同。彝族的盘古神话保存在史诗《查姆》中,其形态更为古老,不是盘古生于蛋,而是蛋为盘古所生。这只被盘古生的蛋化为万物:

世上万物在里头/天地在里头/月亮太阳在里头/雾在里头/树林在里头/那个蛋有三层/蛋皮变成天/蛋白变日月星宿/蛋黄变成地/万物就是这么变的。❷

❷ 摘自四川省民间文艺研究会未整理的原始资料本,内部。

盘古生蛋,也就是人生蛋。彝族的盘古不是阳性,无配偶,是自生自育之神,较之中原盘古更接近原始的面貌。

这两个民族的先民与西北古羌人都有关系,具体是什么关系,

还不甚了了。一般说，白族的前身是西羌，属诸夏的一支，后南迁至云南洱海地区。彝族源于西北河湟地区，后向四周发展。他们作为古羌遗裔，都有盘古神话。此神话的原生地自应是西北。

可以毫不夸张地说，凡有华夏子民的地区，都或多或少流传盘古神话，中原尤盛。因为中原是夏民族崛起和繁衍的政治中心。中原的夏的后人，对此神话势必怀着特殊的崇敬与钟爱之情。河南地处南北交叉地带，自然条件兼南北之优势，中原将盘古奉为祖先神，并层累了原始的宇宙观、奴隶社会和封建社会的婚姻观、历代民间宗教信仰的烙印等等。盘古由一则短的神话发展成一种文化现象，其间中原人有巨大的贡献。它源于西北，却在中原民间大放异彩，长盛不衰，根本原因乃在于盘古有着中华民族的古史史影。

③ 中原盘古神话的价值取向

河南盘古神较之原型至少有以下变化：

首先，盘古已不是怪异的充满神秘色彩的兽形神，而是一位巨形男子汉。盘古山的盘古庙正殿盘古的塑像身高丈余，四方脸，大眼，身缠葛条和树叶，赤脚，头有两角。因传说中黄帝、玉帝皆为盘古之子，正殿塑像一边为伏羲女娲，另一边则是炎、黄、尧、舜、禹。盘古居中，不仅是世人之祖，也是这几位大神之祖，可见地位之尊。每年农历三月三日盘古生日时，盘古山附近及周边地区的人均去祭祀、祷告，人山人海的盛况，不身历其境难以体会。人们敬香不是一支一支地插，而是一捆一捆地往香火堆上放。火势熊熊，站在一丈之远，还能感到热浪的冲击。盘古庙前的香火堆已形成一个小山包，挤不进正殿的信民则在这个香火堆成的小山包的前面，虔诚而狂热地跪拜，表达对人祖的追念。盘古在信民心目中既是神，又是人，是人们之间的一分子，只不过比常人更杰出。盘古彻底的人格化，还表现其与当地的名山胜景相粘连，景因盘古更负盛名，盘古因依托于景点而增强了人间气息，更可信可亲。

中原盘古圣地分布于太行山一带。“其山绵亘数千里，峰谷岩洞，景物万状，为中州巨镇。”(《三才图会·太行山图考》)❶登太行，能俯瞰中原。关于盘古山，《泌阳县志》说得尤其具体：“盘古山，在泌阳县南三十里，蔡水出焉，本名盘山，后讹为盘古山，因立盘古氏

❶ 转引自张振犁、程健君编：《中原神话专题资料》第7页，中国民间文艺家协会河南分会印(内部)。

庙。”上文所说的盘古庙即此庙。此庙据说已有一千三百余年历史，加以泌阳县又依山傍水，鸟语花香，自列为国家级生态示范区并把盘古生三月三日定为盘古文化节以后，对传统文化又赋予了新意。有人问，其间是否包含了商机？抓住商机，正确引导和处理，化消极为积极，只要对发展生产和文化有促进作用，那么神之盘古必将更加人格化。把宗教的热情转化为传统文化的精神力量象征，固然需要漫长的时间，随着人们科学文化的提高，这个过程可望缩短。

其次，中原盘古扎根于民间，与民同在，与民共乐，已非高高在上的只享受冷猪头肉的僵硬之神。传说中的他有妻有子，尽管那位盘古奶没有与他长相厮守，离他西行了，然而他们在一块儿共同生活时，却干了一件永垂千古的伟业，用泥土造出了无数的人，使天地复苏，充满生机。当了始祖以后，继续关怀人们的生存和发展。没有水，他去找玉皇大帝说理索取，争得了三次私放雨水之权，为民解困。风调雨顺，五谷飘香，民间谚语说：“东南西北搬，不如盘古山。”盘古成了中原人的凝聚力。他的女儿是花神，他去世之前，把花种交给女儿，命她撒播大地，灌水滋润，使人们在有吃喝之外，还享受美景的陶怡。另有一说，盘古生有八子，八子管八方，他自己是中州之主，共为九州。这与黄帝传说有异曲同工之妙。这则极短的传说，透露了盘古爷不只是创世之主，还是统管天下的中央之主。不过盘古向这个方向发展的情节不充分，他的主要神职依然保持创世主的身份。

按原始思维，神是永生的，即使生命终结了，也会通过变形的方式使生命继续维系。这就是原人的灵魂不死，死而复活，并演变为后世的借物还魂观念。凡远古神话，无不有变形。变形是原人灵魂不死的支柱，也是他们祈求生命长驻的唯一想象的方式。而中原的盘古却非常现实：娶妻（有的兄妹婚，有的传说无明确的血缘关系。盘古奶是玉帝之女）、生子、为民谋利，并有生有死。

作为人神，盘古还是道德的楷模。如盘古爷的石箱子，能给弱者及时的帮助，又能作为惩罚坏人的魔法物。[1]这已经远离神话的特点，而是后世以盘古为依托新创的盘古童话，更增添了盘古世俗

[1] 见张正主编：《铜山揽胜》139—142页，中国科学文化出版社2003年版。

化的色彩。

其三，中原的神话传说鲜见短小的单独成篇的记录，至少单独成篇的很个别。它们带着从远古到现代的民间文化的历史层，层层积累，较为系统。有盘古开天辟地、创造人类与世界万物起源、洪水后再造人类、兄妹婚(姊弟婚)及滚磨盘。类似情节不只见于中原，也广泛见于其他各族。尤其是洪水后再创人类是世界性的神话母题，中原盘古都一古脑儿地吸纳为自身的内容，究竟哪些是中原原创，哪些是文化交流所至，都不宜过早下结论。“多”与“原创”并无必然的联系。盘古即使原生地不在中原，丝毫不降低其文化取向的价值。中原盘古使后世接受者清晰地看到盘古由神到人，从圣到俗，从神秘到不神秘这一由圣入凡的过程。

上古神话传说在流变过程中，与儒、释、道相渗透，产生出民间折衷混合的神，在中国很普遍。如玉皇大帝有时是盘古的长子，有时又忽然成了盘古的“上级”。这种既结合又不稳定的现象及其随意性，说明民间造神没有一成不变的固定规则，人们只是把造神作为理想和愿望的表达方式。这种方式既是内容，又是形式，既是手段，又是目的。故对于民众的宗教情感不宜高压，只能诱导，使其明白，世上本无神，人们自扰之。民众一旦有了丰厚的物质生活和较高的文化水准，感到长期达不到的祈求已如愿以偿，他们也就不会求助于神，而转为求助于人，求助于自身。❶

盘古由一则古老的神话发展为一种文化现象，历时长远，底蕴深厚。中原神话传说覆盖面如此之广，影响如此之深，当然同夏人入主中原有直接的关系。事实证明，几千年中原文化确有不可取代的优势，虽然考古发现吴越文化也有其特点，历史同样很悠久，长江文明并不晚于中原，但中原是华夏建立的第一个奴隶制国家的政治中心，其历史地位是任何一个古文明文化都难以逾越的。盘古山一带的自然景观，又极易令人发生各种奇妙的联想，两者互渗互动，创造出中原盘古文化。作为传统文化中的无形资产，盘古文化应是其中一项。从积极方面看，盘古文化是以盘古神话传说为中心，以有关的景物为支撑，不断扩散，促成某种风俗习惯的形成。这些又对当地人们的心理结构、是非观念、好恶取舍、道德风尚均有直接影

❶ 以上所用资料，凡未注明的，均参考《中原神话传说资料》。

响，从而构成人们在生产、生活方面养成稳定、和谐的关系。当然，任何优秀的传统文化都有其历史的局限。中原盘古文化也面临历史的考验。它应该是推动历史的动力，而不只是令人发思古之幽情的包袱。

2. 伏羲——一座尚未完全开掘的宝库，一个更加难解的难题

① 众说纷纭

周口地区活在民间口头的神话，伏羲的身份很明确，是女娲的配偶，男性始祖神，他与女娲共同完成了一系列伟业，其中最大的功绩是战胜雷公和洪水、创造人类。另外，伏羲还有降龙、画八卦、建八卦坛、斗恶兽、结网罟、兴渔猎、养牺牲、正姓氏、制嫁娶、造琴瑟、分天地等的传说。凡是见于古文献的，民间一无遗漏地传播着。这又是一位彻头彻尾人格化的男性神，淮阳太昊伏羲陵雄伟庄观，伏羲塑像肃穆庄严，金光闪闪，跟文献相对照，又不尽相同。

伏羲，古代书写无定，如虙戏、伏希、庖牺、宓羲、炮牺等，指的都是伏羲。鳞身人首，即龙身人首，其母为华胥氏族的女儿，在雷泽履大迹而生伏羲。❶典型的无夫而孕的神话。根据袁珂解释，这里的“雷泽，即今之江苏省太湖。”❷太昊是东方执规之春神，与伏羲合而为一，见于《吕氏春秋》：“太皞，伏羲氏，以木德王天下之号，死祀于东方，为木德之帝。”伏羲无疑也成了东方之神。最令人不可思议的，是伏羲在文化史上的发明，如兴渔猎当然相当古远，而制八卦则是人类文明史上的伟大创造，也是上古祖先智慧的结晶，没有高度的抽象思维能力，不可能有八卦的创造。这两件事在同一神话形象身上发生，可见此一伏羲非彼一伏羲也。

《易·系辞传》却把伏羲看作是实有的远古帝王：“古者包牺氏之王天下也，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。”可见伏羲不但“王天下”，而且是“天人合一”的首创者，借自然规律以治人间社会。其八卦，则是治理天下的“理论”依据。

秦汉之际，《世本》把太昊、伏羲相联系以后，东汉武梁祠石室画像便出现伏羲、女娲交尾图，从此学者们研究伏羲基本都是和研究女娲一同进行，闻一多的《伏羲考》也是如此。其结果，意见纷纷，各

❶ 见《太平御览》卷七八引《诗含神雾》(三)。

❷ 袁珂：《古神话选释》第50页注①。

自立说。

有的把伏羲看作神话形象，试图从中窥见史前社会的特征。闻一多则认为在半人半兽之前必有一个全兽形的阶段，为神话研究开创了前所未有的思路。此后，伏羲研究便与中国文化的起源相结合了。何新在《诸神的起源》认为伏羲和黄帝都是太阳神，伏羲即黄帝。有的参照考古发掘，认为甘肃天水一带是“羲里娲乡”。[1]杨利慧推测：“伏羲可能也是由渭河流域一带发源的。他的兴起时间，可能与女娲同时或稍晚，但要早于黄帝。”[2]所有这些研究，都把伏羲定性为男神。

林河在《中国巫傩史》另有所见。首先，他认为伏羲氏是氏族社会的女性大神，这个氏族的崇拜物古史记载较多也较混乱，有鸟、花、蛇、龙、牛等。但他认为闻一多所说“伏羲氏就是葫芦”很重要。根据《太平御览》引《遁甲开山图》所载，伏羲袭庖牺氏之号，繁衍了至少十五个伏羲氏族，所以伏羲氏的历史记载那么复杂。中国的葫芦文化与伏羲女祖紧相联系。而葫芦氏族，林河认为是南方的“卜人”，即“濮人”。卜人的后代是兴起于东南的越人，后改称为“百越”。他说：“如果西南民族中的‘葫芦崇拜’是原始文化‘葫芦图腾’的遗留的话，则似可推断中华民族‘葫芦崇拜’的发源地，很有可能就在云贵古陆。”[3]

另有研究者朱炳祥提出了一个非常值得引起思考的问题：“将伏羲看作历史人物不行；将伏羲看作神话中具有确定神性的神也不行；将伏羲看作某一个时期的人（如部落首长）和神不行，将伏羲看作某一个地区的人、神还是不行。”[4]那么伏羲研究要深入下去该怎么办？

朱从文化发生学角度把伏羲看作是中华民族原始文化共性的一个符号，象征着中华民族的精神。他认为原始文化曾有一百多万年的历史，而神话的发生才有一万年的历史，所以研究中国文化的发生，还要着眼于全部中国文化。把伏羲只看作某一地区某一历史阶段的神话传说远远不够，而应“从伏羲的全部历史发展过程来研究伏羲”，才能看到“伏羲绵延了全部原始时期”。（第5页）朱提出“文化符号说”，即伏羲是原始时期的文化符号。他认为葫芦是初民

[1] 刘文英：《伏羲传说的原始背景和文化内涵》，《甘肃社会科学》1997年第1期。

[2] 杨利慧：《女娲溯源——女娲信仰起源地的再推测》第128页，北京师范大学出版社1999年版。

[3] 参考林河：《中国巫傩史》第二章第九节，花城出版社2001年版。

[4] 朱炳祥：《伏羲与中国文化》第241页，湖北教育出版社1997年版。

采集经济的产物，“葫芦”这个词应看作是中国文化发生在语言上的开端，葫芦也就是伏羲最早的图腾，后相继有蛇图腾、虎图腾。《竹书纪年》和《帝王世纪》都说到伏羲生于成纪，即今之甘肃天水，也是古羌戎活动的中心。朱进而提出“图腾阶段论”。蛇图腾是对葫芦图腾的承袭，是采集经济发展到渔猎经济的实践，以后相继出现虎、鱼、鸟(风即凤)、雷、日、虹等图腾，由此有了太昊(东方之神)与伏羲整合为一的神话。这时，便已进入农业社会。从葫芦到雷、虹的过程，也就是由采集经济文化到农牧文化发展的全过程的缩影。此时，便有了神的观念，图腾世界观转变为神话世界观。(见 81 页)后伏羲一分为二，变为伏羲女娲，在洪水造人神话后，成为中华民族的原始共祖。(97 页)

至于八卦，则带有很强的概括性，是整体把握世界的一种宇宙观，既是统一的，又是动态的。朱炳祥说：“八卦是中国原始文化发展史的大树上的一颗果实”，也是“中国文化区别于西方文化的一个分水岭”。(157 页)

通过以上各种并不一致的观点，无疑可以看出，伏羲文化与伏羲神话的研究，自然还只是撩开了第一层面纱。它的底蕴、文化含量以及在历史上的价值和地位，还远未梳理清楚。伏羲作为中华民族文化共性的一个符号，这一见解无疑是创见。其实中国上古神话中许多形象都可以说是文化符号。不过此前还没有研究者如朱炳祥提得这么明确，这么肯定。至于八卦的形成和影响，我认为似乎已超越原始文化的内容，它承前启后，既是百万年原始文化积累的结晶，也开启了文明世界光辉文化的首页。

② 女娲与伏羲

女娲单独创世的神话在河南不是特别多，但补天、造人、造井、造笙簧的传说均流传很广。一般女娲和伏羲都是以兄妹婚或姐弟婚的方式，密集式地出现在周口地区以及河南的其他地区，而兄妹婚又多与洪水传说相组合，成为洪水后兄妹婚再生人类的神话传说。在这类故事中，龟、狮及石磨均是重要的不可缺少的角色。而且每一则故事都有相应的景点或遗物为依托，增强了故事的真实感与历史感。在系列作品中，女娲与伏羲必定难以分离。因此研究不

可能单独进行。穆仁先先生说：周口出土的文物石磨盘，距今已有八千年；西华县城北 15 里的思都岗，即历史文献所记之“女娲之故墟”；女娲之都“中皇”，即今之西华。史载伏羲“都于宛丘”，即今之淮阳县平粮台，是周口地区最古老的历史遗存，考古证明是距今四千五百年的古城遗址。这里便是伏羲制八卦、收龙纪官、结网罟、正姓氏、制嫁娶、作礼乐、养牺牲以充庖厨的建都之地宛丘。❶

为伏羲兴建的太昊陵建筑，始建于春秋，历唐、宋、清等朝代的修建与扩建，规模宏大，气势万千。淮阳随处可见的民间工艺品——布老虎，有单头、双头；另有更为奇特珍贵的泥泥狗，更是形貌怪异，被称为图腾的活化石。这一切使人们真切地感受到远古祖先创世的艰辛与愉悦，并使相当一些学者认同伏羲、女娲的源头在周口。

❶ 见《周口神话故事·序〈周口——中国神话之都〉》，学苑出版社 2006 年版。

3. 蚩尤信仰及其文化

蚩尤被贬了几千年，大概在上世纪 80—90 年代相交之时，蚩尤文化研究渐见端倪，已有人提出，中国不只是炎黄子孙，还有蚩尤子孙，即九黎后代。这一倡议，尤为苗族文化界所赞同。河南有学者对蚩尤文化在古邳州的遗响，作了具体的披露和介绍。传说黄帝与蚩尤激战是在邳原马坡，黄帝难胜，登王屋山天坛顶祭天，九天玄女授兵法才战胜蚩尤。蚩尤被杀后，其首留在邳原待落岭尤颅寨，身躯在邳原化为砍头山。邳州原有蚩尤观。山西的“蚩尤村”与古邳州紧相毗邻，只有一百公里之距。邳州民间还传说《山海经·海外西经》的刑天就是蚩尤。蚩尤头颅所埋的“尤颅寨”，从远处眺望，宛如人头。蚩尤不仅是共主，而且是农业和牛耕的发明者。邳州曾有“蚩尤观”，可惜毁于日寇之手。老人传说，此观规模宏大，正殿叫尤王殿，各有东西配殿，还有穿堂、卷棚、平台、前院、茶房、看楼、戏楼、通道、山门等，大门大书“蚩尤观”，占地面积三亩，香火旺盛，足见当地民众对蚩尤是尊崇而怀念的，而且说明蚩尤部落确在济源邳州一带有过重要的活动。

笔者因对蚩尤文化曾作过一些思考，故对此备加关注，并作如下补充：

① 两个不同的蚩尤

古文献的蚩尤跟至今活在民间口头的蚩尤不是一码事。前者有两面性，后者被肯定、同情与尊崇。

蚩尤之名的本义，含有不敬甚至侮辱的成分。“蚩，乱也”(《广雅释诂》)。“蚩，悖也”(《方言》)。《辞源》转引《后汉书》：“无知识也”、“丑也。”《说文》：“虫名”。总之，蚩尤的称呼含贬义。

古籍有关蚩尤的传说，更是好话极少。如“铜头、铁额、含沙石”(《太平御览》卷七十四引《鱼龙河图》)。“八肱、八趾、疏首”(《初学记》卷九引《归藏·启筮》)。“人身、牛蹄、四目、六手……齿长二寸，坚不可碎”(《述异记》上)。“蚩尤湎欲憸而无厌者也”(《大戴礼记·用兵》)。“炎帝之裔也，好兵而喜乱”(《路史，后记四》)。真是不折不扣的怪魔，可怖，且好战。也有的文献透露了蚩尤的另一面：“造立兵杖大弩”(《中华古今注》)。“烁金为兵，割革为甲，始制为兵。”(《太平御览》卷三三九引《兵书》)“蚩尤明乎天道”(《管子·五行》)。“蚩尤好五兵，故祠祭之求福祥也。”(《史记·高祖本纪》)以下两条资料，尤其值得注意：

大荒之中，有宋山者，有赤蛇，名曰育蛇。有木生山上，名曰枫木。枫木，蚩尤所弃其桎梏，是为枫木。(《山海经·大荒南经》)

黄帝杀蚩尤于黎山之上，掷械于大荒之中，宋山之上。其械后化为枫木之林。(《云笈七籤》卷一百《轩辕本纪》)

说明蚩尤既有谋略，且是兵器的发明者。去世后，他的枷变成了神树枫。还有的传说谓他的血变成了盐泽，这些传说流传于东部地区，与儒家笔下的蚩尤针锋相对。可见蚩尤族原本是强大而优秀的民族。

至今流传于苗族地区的蚩尤传说中，蚩尤的形象更是熠熠生辉。传说黔西北和滇东北每逢六月六日所过的踩山花节，跟蚩尤的战争失利有直接关系。苗族先民为云集族众，重树蚩尤旗，以便令大家集中听号令。久之，形成了每年一度的踩山花节。有的传说更具体：“苗族战争失败，迁到三危地方；后又失败，从北向南，被敌人追赶，渡过大红河，穿过大平原，翻越大山岭，最后来到贵州西北高原，投水西土司，为其耕田种地，放牧牛羊，后来水西土司嫁公主到

盐仓”,将部分苗人作陪嫁。后,苗民人口发展,但想起祖先因战败而落难,十分伤感。某年六月六日,得祖先神示,命大家唱歌跳舞。与此同时,天落一花。大家围着此花吹芦笙,又跳又唱。这一年大丰收。此后年年有此俗。苗族称蚩尤为“孜尤”或“蒙子酉”,传说生前乃苗民所热爱的首领,死后又是苗民的保护神,被苗民奉为远古祖先。❶

② 炎帝→蚩尤→九黎→三苗→苗

古史界认为,蚩尤是九黎的首领,而三苗又是九黎的后裔,苗则为三苗的后裔。“苗者,三苗之裔。”(《贵州名胜志》引杨慎《填程记》)《贵徽纪闻》卷四:“苗人,古三苗之裔。”有的干脆认为,九黎、三苗乃一族两名,蚩尤为其最著名的酋领。

炎帝族东迁,先进入中原黄河以南的大平原,建都于陈(即今河南的淮阳县)。继续东迁到山东,与东夷、九黎杂居,相互融合,自身得到大发展。也有人认为,九黎、东夷本无区别,聚居在河北临海部分地区,及东部的山东、安徽、江苏,以及河南东部部分地区。三苗(苗蛮)在今河南、两湖及江西的大部分地区。❷九黎、九夷、东夷同族异名,共同的酋领是蚩尤。也就是说,炎帝族此时的英雄实际早已不是原初的神农炎帝,而是赤帝蚩尤。蚩尤这一支善战,在炎帝族篡夺了领导权。被蚩尤打败的炎帝族首领据说是第八代榆罔。古书记神农炎帝传八代,但留下称号的却只有临魁、承、明、直、厘、榆罔。所谓八代或六代,都不是现代所理解的“代”,而是发展的八个阶段,每个阶段都有其代表。榆罔这个阶段,正是炎帝神农族在长江流域,主要是湖湘一带活动。他们把中原地区的先进文化和农耕技术带到南方,在那里繁衍生息。崛起的蚩尤这一支打败了榆罔,并袭用炎帝称号。此时的炎帝族为了解决内部危机,可能求助于自己祖先的对手黄帝族,黄帝族借此为由,向蚩尤开战。古文献这方面的记录不多,但不是没有。如:

> 轩辕之时,神农氏世衰。诸侯相侵伐,暴虐百姓,而神农氏弗能征,于是轩辕乃习用干戈,以征不享,诸侯咸来宾从。而蚩尤最为暴,莫能伐。(《史记·五帝本纪》)
>
> 蚩尤乃逐帝,争与逐鹿之河(阿),九隅无遗,赤帝大慑,乃

❶ 参看王万荣:《文山苗族族源探讨》,载《苗侗文坛》第47期,贵州人民出版社2005年版。暨《中国各民族宗教与神话大辞典》第473页燕宝撰“踩山花节”条,学苑出版社1990年版。

❷ 参考石宗仁《东夷(九黎)苗蛮(三苗)的关系及其族属》,载《苗侗文坛》第47期,贵州人民出版社2005年版。

说黄帝……(《逸周书·尝麦解》)

被蚩尤造反的炎帝,其实便是炎帝后裔榆罔。榆罔求黄帝族声援,然而并未解决问题。其他氏族的动乱被平定,但蚩尤集团的力量依然很强。何况炎、黄两胞族自裂变后,他们之间的矛盾才是根本的,黄帝族即使出军帮助榆罔,最终目的还是为了扩张自己的势力。而蚩、炎之间的矛盾主要是内部权利的再分配,对炎帝系的部落联盟不会发生根本的改变,只要蚩尤的行动对部落成员有利,便会跟历代炎帝那样受到族人的拥戴。因此蚩尤可以袭用原有炎帝称号,跟黄帝族继续两分天下,以致爆发了此后英雄时期轰轰烈烈、规模巨大、旷日持久、决定中华民族命运的战争。炎、蚩之战可能存在,但那只是历史的插曲,为黄、蚩之战揭开了序幕。黄帝与蚩尤之战才是那个时期的正剧。

古史神话传说人物的出生地、活动地、葬地都不只一处。黄帝、炎帝、禹无不如此。炎帝的出生地传说在陕西姜水,又有说在湖北随州的烈山或湖南的酃县。民间世代这么传说,自有其道理,说明这些地区都是炎帝及其后裔的活动中心。到蚩尤登上历史舞台,活动中心在东部,并与九黎、三苗融合,于是蚩尤便成了东夷诸族的代表者。

据说炎帝的支系达一百多个族姓。他们以炎帝为始祖,以蚩尤为远祖。苗族至今对蚩尤的崇拜和歌颂,一直没有中断。

③ 蚩尤与枫树崇拜

在植物崇拜中,树崇拜占据显要的位置。如《山海经》的建木,为诸神上、下之天梯,显然是被崇拜的高大挺拔之树,也即神树。"有木,其状如牛,引之有皮,若缨、黄蛇。其叶如罗,其实如栾,其木若蔬,其名曰建木,在窫窳西弱水上。"(《海内南经》)此种从枝干到皮到叶到果实到生长地都很奇特之树,《淮南子·地形训》作解释谓:"建木在都广,众帝所自上下,日中无景,呼而无响,盖天地之中也。"作为众神上天下地的神木,也就是《海内经》所记的九丘建木。此木"百仞无枝"。"大暭爰过,黄帝所为。"既是天梯,自是神木。中国北方信仰萨满教的民族,对桦、榆、柳等树奉为神灵,对柳树的崇拜尤为普遍。因塞外严寒,柳树植后易生长,象征生命的繁衍,故有

柳生人类及万物的宗教信仰。满族便有专祭柳神的风俗，并用柳木雕刻为柳木神。柯尔克孜族先民相信祖先是一棵孤立的树所生，平日人们禁止砍伐孤立之树，即使掉下的枝叶，也不能随意践踏，否则是对祖宗的不敬。英国学者应·乔·弗雷泽的传世之作《金枝》，列专章主要阐述西欧各国的树神崇拜，用无数例证说明树木崇拜在古代人们生活中的重要性，尤其是广袤无垠的原始森林常给人们神秘感和威严感。日耳曼人的“神殿”与“自然的森林”几乎是同义语。因此欧洲雅利安的氏族部落都崇拜树神。他认为：“树木是被看作有生命的精灵，它能行云降雨，能使阳光普照，六畜兴旺，妇女多子。”❶

❶ 徐有新、汪培基、张泽石译本上册第178页，中国民间文艺出版社 1987 年版。

苗族的枫树崇拜，跟上述诸例同一性质。枫树是苗族的保护神，不能砍伐，迁新居必先植枫树，待树成活后才能居住。造屋必先造中柱，中柱必用枫树。枫木的有关神话传说，较为完整地保存在《古歌》中。枫树被奉为天树，从枫树心孕育出蝴蝶妈妈，她与水泡沫婚配，生下十二个蛋，总称为“央蛋”。“央”，苗语意谓“人”。十二个蛋被巨鸟孵化，分别出来姜央(人)、雷公、水龙、象、水牛、虎、蛇等。姜央是老大，最聪明，也是人之祖。枫树既是蝴蝶妈妈的孕育者，地位当然最神圣。

上古神话资料记载，蚩尤战败身亡，冀中、山东、太原都有蚩尤身后的传说，且倾向并不在黄帝这一边，颇耐人寻味。如山西解州传说蚩尤血化为盐，山东有“蚩尤旗”的传说，冀中有“蚩尤戏”的娱乐风俗等等，无不说明，蚩尤的英雄气概民间很是景仰。按人类思维发展过程，祖先崇拜先于英雄崇拜，苗族的枫树崇拜则更原始。前面提到的人们把蚩尤枷幻变为枫树之说便依附于原始的树崇拜，说明苗族把蚩尤敬为继炎帝之后的又一位祖先。“阪泉氏蚩尤，姜姓，炎帝之裔也。”(《路史·后记四·蚩尤传》)

④ 东方之神

由于蚩尤集团活动的范围以山东为主，同时在山西中部、河南南部、河北北部以及安徽、江西部分地区也有蚩尤集团的氏族，故史家通常称蚩尤为东方之神。蚩尤及其后裔把东方当作他们的故地。苗族的丧葬仪式所唱的《开路歌》、《指路歌》、《焚巾曲》，唱词都有把

死者的灵魂护送到东方老家的内容，到那里去跟祖先相聚并升入天堂。苗族有十分丰富的迁徙文化。他们的迁徙是悲壮的，因为受到黄帝族后裔的压迫和追赶，他们不断南移，且山高路险，形成后来大分散小聚居于长江中、下游及西南边陲的格局。但我们在《古歌》中却感受不到那种悲壮的迁徙气氛，相反，调子明快而欢乐："爹妈原来住东方，大地连水雨茫茫，波光潋滟接蓝天，地方平坦如晒席，又像粮仓的屋基。"❶另一个本子则是："从前五支奶，居住在东方；从前六支祖，居住在东方；接近海边边，天水紧相连，波浪滚滚翻，眼望不到边。"❷这既表现出他们逃脱了死亡和当奴隶命运的欢快，也反映了他们对东方水天相连、视野开阔舒展之地深深的依恋。这样的好地方，为何要举族西迁？古代民族的迁徙，不外两种原因，一种是异族的压迫，军事失利，不得不背井离乡；另一种是人口增加，发展的空间不够，需要另找更好的地方。根据苗族历史状况判断，应该是被迫西迁的。但《古歌》却没有涉及这方面的内容，颇令人费解。也许我所见资料太少，未能发现。一个古老的、曾对中华文化作出过贡献的民族，若因耻言失败，未给后代留下那沉重、悲壮的一页，应该说是苗族文化史上的一大缺陷。

❶ 马学良、今旦译注《苗族史诗》第258页，中国民间文艺出版社1983年版。

❷ 田兵编选《苗族古歌》第281页，贵州人民出版社1979年版。

⑤ 不以成败论英雄

炎黄时期是上古典型的英雄时期。这一时期，传说发生过三次大的战争，即炎黄之战、黄蚩之战、炎黄后裔共工与颛顼之战。以黄蚩之战最为激烈。此战无论谁胜谁负，都将基本形成统一的局面。后续者共工与颛顼之战，尽管也很剧烈，但未能改变力量的对比。这种族与族之间的争夺，一直延续到尧、舜、禹时期。禹克三苗，才最终解决统一问题，为建立新兴的奴隶制扫清了道路。

炎黄之战：

有关炎黄之战的记录很少，加以上古传说把炎帝、赤帝、蚩尤经常混同，以致后世史家对炎黄之战采取不承认态度，认为那是黄蚩之战的分化。但从某些简短的记录，我们还是可以看出一些蛛丝马迹。

炎帝者，太阳也。（《白虎通（二）·五行》）

南方火也，其帝炎帝。（《淮南子·天文训》）

炎帝为火灾，故黄帝禽之。（《淮南子·兵略训》）

可见黄帝族好不容易找了个借口去打炎帝族。就如我们在蒙古族英雄史诗《江格尔》所见情况完全相同。江格尔要想征服某一部落，并不都是对方有什么侵犯行动，大部分战争都是出于他自身扩张力量的需要，找个理由，便可征伐。藏族的《格萨尔》也是如此。黄帝族对炎帝族也是如此。炎帝族是原始农业民族，黄帝族是游牧兼农业，军力雄厚，三战即胜。“三战然后得其志。”（《史记·五帝本纪》）炎帝族作为黄帝族的属民，内部出了叛逆者蚩尤，黄帝族以保护炎帝族为由而出击蚩尤，当时属于正常的事，便把不义、不仁、暴虐等罪名都加在蚩尤身上，而黄帝族的真实目的还是为了统一。在上古史上，黄蚩之战，用浓墨重彩抹下了辉煌的英雄史诗的篇章和无与伦比的精彩。

黄蚩之战：

蚩尤被黄帝征服之前，传说有七十二兄弟或八十一兄弟，说明是一个以蚩尤为首的庞大的氏族部落联盟集团。“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，造立兵杖、马戟大弩，威震天下。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，遂不敢。”（《太平御览》卷七十四引《龙鱼河图》）这是站在黄帝族立场的作品，虽百般侮辱蚩尤，也不得不承认蚩尤是兵器的制造者，难以战胜。两者交锋，九战不胜，只好退到泰山去。“黄帝归于泰山，三日三夜。”（《太平御览》卷十五引《黄帝玄女战法》）九战，可理解为九次大战，也可理解为许多次大战。古代“九”谓“多”。这么多次战争，可神话传说未留下片言只语，每次战争的场面和过程，后人无法了解。

军事民主制时期的首领，一般集军事、政治、宗教于一身。他们不仅是原始社会末期的政治家、军事家，同时又是大巫。黄帝、蚩尤也不例外。黄帝能调动旱神魃、水神应龙，水旱并用攻击蚩尤。蚩尤的魔法也不简单，能兴大风雨。魃、应龙、风师、雨伯都是自然现象的人格化。类似情节，在柯尔克孜族英雄史诗《玛纳斯》中也能见到，玛纳斯的盟兄弟、统帅阿里曼别特，懂得七十二种魔法，能使自己坐骑的左边雪花飘飘，右边却红日高照，一旦冰雪融化，滚滚洪涛

能淹死对方的大批人马。黄帝命应龙攻冀州之野。此方应龙蓄水，那方蚩尤的风伯、雨师纵大风雨。这都属于巫术活动。

黄帝取胜的传说不一致，有说得天女魃之助，克蚩尤风雨，杀蚩尤。有的传说被后世道教染指，谓黄帝因得玄女之助而取胜。又有说蚩尤能飞空走险，黄帝用雷兽之骨为棰，击夔兽皮所制之鼓，使蚩尤的飞行无效而杀之（以上分别见《山海经》的《大荒东经》与《大荒北经》）。玄女之说，明显晚出。黄帝对玄女态度之卑微，有失大帅风度。蚩尤所兴大雾，三日不散，使黄帝的士卒皆惑（见《太平御览》卷十五引《志林》）。黄帝命应龙干了三件大事：一、用水攻蚩尤（水灭火）；二、在黎山之丘杀了蚩尤；三、后又杀了蚩尤的同盟者夸父。

夸父是巨人族，属炎帝系后裔共工的后代，活动于中原地区，对黄帝族立鼎中原无疑是威胁。黄帝派应龙杀夸父也应该是一场大战，且是黄蚩之战的一次重大战役，为黄帝立足中原消除了阻力。这一夸父与逐日夸父的传说不同。因此“夸父”亦非“此一个”，而应是“此一群”或“此一族”。同一神话形象干不同的事，有不同的结局，这是上古神话常有的现象。

黄蚩之战发生在上古社会转折时期，既是最精彩的神话传说之一，也是宏伟英雄史诗题材的主干。遗憾的是古文献及口头都没有以史诗的形式流传，而是非常零碎。其原因决不是神话的历史化、文学化、哲学化所致，而是儒家理性文化的扼杀，以及苗族耻于言败的心理。以黄帝为正统的古代文化提倡“诗言志”。苗族丰富的古歌却鲜见唱炎、蚩战功的内容。这些都颇耐人寻味。

英雄时期的战争，无所谓正义与非正义，因为战争的目的是统一。黄帝、蚩尤最初都存在统一中原的可能性。战争的结果不可能双赢，总有一方是战败者。双方都为统一付出了代价，为本民族的生存作出了贡献。蚩尤身后褒贬不一，恰恰反映了民间的公正。在历史的长河中，有些情况下的确不能只以成败论英雄。黄帝无疑是英雄，蚩尤也应该是英雄。

共工与颛顼之战及禹克三苗

“三苗”的神话传说很混乱。《山海经·海外南经》：“三苗国在赤水东，其为人相随，一日三毛国。”根据《淮南子·修务训》云：“窜

三苗于三危，流共工于幽州。”这里所说的三苗即有苗，也就是苗民。这位共工即与颛顼争帝位而怒触不周山者：“昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝，天倾西北，故日月星辰移焉，地不满东南，故水潦尘埃归焉。”(《淮南子·天文训》)传说颛顼是黄帝系，共工是炎帝系。两系后代的争夺，在中原仍继续。这一地貌变化的神话，内核却是部落之争。

三苗是古代一个反抗性极强的民族，在黄蚩之战失利后，一直没有服输。尧、舜时期软硬兼施，三苗不认账。三苗的首领驩兜就公然反对尧禅位于舜而被流放于崇山(见《海外南经》)。舜南巡，很可能是因为征三苗无功，死于苍梧了。禹克三苗，《尚书·虞书》、《国语·周语》、《墨子·非攻》都有记载。《墨子》的记载最具体：

> 昔者三苗大乱，天命殛之，日妖宵出，雨血三朝。龙生于庙，犬哭于市，夏冰，地坼及泉，五谷变化，民乃大振……

禹用最残酷的手段捣毁了三苗的宗庙，烧毁了三苗的彝品，消灭了三苗的氏族。三苗有的当了奴隶，留在中原的被融合，有的逃到深山峻岭。人间发生了惊天动地的大变化。第一个私有制奴隶制国家即将诞生。历史不以人的意志为转移，而是朝着应该发展的方向前进。追溯古史，炎(蚩)、黄本为胞族裂变而衍生，故称炎、黄是中华民族的共祖。炎即包含蚩尤的一支。

第十四章　生殖文化与生殖神话

生殖崇拜乃初民信仰，是一种文化现象。由于它毕竟涉及文明社会羞于启齿的诸多内容，长期成为禁区。不过，人们不会忘记，中国学术界先辈于此早有卓见，虽未形成系统的理论，但在他们的时代，研究之独到已振聋发聩。

郭沫若根据卜辞“祖”、“妣”❶两字诸形，认为：“祖妣为牡牝之初字……人世之初祖者，则牝牡二器是也。故生殖神之崇拜，其事几与人类而俱来。”❷这已说得非常明白，至少中原的祖先崇拜，说穿了实际起源牝器、牡器之崇拜。他还说过，鸟也是牡器的象征，卵生神话中的“卵”，“是睾丸的别名”。❸

闻一多对“鱼”在古代的隐语性质的发现，也是一个创见。因为鱼有极强的繁殖功能，古人把人比作鱼，正反映了古人对种的繁衍特别重视。所以闻氏认为，古人的“打鱼、钩鱼”等行为“是求偶的隐语”，古人的“烹鱼、吃鱼”则喻“合欢或结配”❹。闻氏的不足，是把这种现象一概归之为“生物的意识”，即“生物的人”的意识，而区别于“文化的人”的意识，未曾注意两者之间的渊源关系。

周予同对儒家提倡的“仁”“孝”表现出公开的蔑视，他直言不讳地宣称儒家的根本思想出发于“生殖崇拜”。除《易》、《礼》有大量“庄严地、纯洁地描写本体的两性”文字之外，他还特别提到《荀子·礼论》中的话：“天地者，生之本也；先祖者，类之本也。……无天地，恶生？无先祖，恶出？”以此证明祖先与天地同功。儒家所主张的仁孝，与万物的化生、人类的繁衍有密切关系。周氏进一步指出，儒家

❶ “祖”“妣”在卜辞有下列诸形：

祖： 

妣：

❷ 《郭沫若全集·考古编》第一卷第40页，人民出版社1982年版。

❸ 《郭沫若全集·历史编》第一卷第329页，人民出版社1982年版。

❹ 闻一多：《神话与诗·说鱼》。

的生殖哲学，是“修改原始的生殖器崇拜的宗教思想而成”。他认为，儒家的“孝是修仁的入门方法，其根本思想，直接出发于生殖哲学，间接出发于生殖崇拜的原始宗教”。❶周氏大胆而率直地把原初人的生殖崇拜与封建社会有独尊地位的儒家哲学挂上了钩。

以上可说是生殖崇拜文化研究的嚆矢。20 世纪 80 年代后期，出版了有关的专著和发表了一些论文，把生殖崇拜、生殖文化、生殖神话进一步作为学术问题进行专门的研究。在此，有一问题似应明确，生殖崇拜与性崇拜还不应等同，它们之间有联系，又有区别。生殖崇拜表现的是原始初民强烈的生命意识，带有神秘的宗教信仰感情，具有神圣性。单纯的性活动只能说是为了满足生物性的快感，其目的并不是为了人自身的生产。近亲的性活动严重降低人口素质，性乱会导致种族的灭绝。有些人类学方面的材料很能说明问题。例如：

> 南太平洋诸岛的年轻男子和姑娘们在青春勃发的岁月里，享受随心所欲的自由；他们在结婚前尽情满足根于本性的欲望。复活节岛（现属智利）上的姑娘，首先从成年妇女那边听取口头指导，然后从年长的男性亲属那里接受体验。顽固维护女贞的姑娘倍受男人的歧视。如此这般行事，姑娘们怀孕的机会却极少……❷

当地人认为，只有在保持固定配偶的情况下才能怀孕。中国有的少数民族在一些大规模的节日也保留了性自由的遗俗，后果有时不堪设想。李汝珍在小说《镜花缘》所描写的女儿国逼林之洋成亲一段，只不过是母系氏族社会经过中原文化改造而文学化了的产物。据说，在基里维纳岛南部和瓦库他岛上，妇女如发现外来的男子，立即赤身裸体地猛扑过去，做出淫秽的动作，并施以暴力。有的原始部落的“女儿国”，可以把猎获的男子蹂躏至死。❸神话与史诗中常见的“神妓”，实际是一种披上宗教外衣的卖淫。如妇女因为向神还愿而沦为神的奴婢，实际上肉体被僧侣们所占有，寺院还可以用她们的肉体去换取信徒们的钱财。凡此，都不应列入生殖崇拜的范畴，而是原始的性崇拜的恶性发展，是民族文化的腐蚀剂。

中华民族的生殖崇拜，不但是一种文化现象，其影响甚至深入

❶ 均见周予同：《“孝”与生殖崇拜》，原载《一般》杂志第三卷第一号，1927 年印。

❷ 《婚床——世界婚俗》第 17 页，北京三联书店 1986 年版。

❸ 参考《婚姻与家庭的起源》第 157—159 页，中国社会科学出版社 1983 年版。

到后世文化的各个领域，无论是哲学、伦理道德、文学、艺术，往深层追本溯源，均与生殖崇拜有千丝万缕的联系，但不一定都是直接的。所以攻这一禁区，是严肃而认真的学术研究，既要肯定它在人类早期文化史上的作用，又要批判今日所产生的负效应。

一　神话透露的远古信息

女娲便是一位伟大的生殖之神。她既未被仙化，也没有完全向男性转化。作为文化英雄，她身兼数职，修补天地，是爱神、音乐之神，而其最卓著的功绩还是创造人类与炼石补天。

《淮南子·说林训》曰："黄帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生手臂，此女娲之所以七十化也。"也就是说，女娲在七十次（指多次）化生人类的过程中，黄帝、上骈、桑林都曾与她有某种关系。"黄帝生阴阳"很隐晦，袁珂"疑阴阳即阴阳性性器官"❶，说明女娲在化生人类的同时，已有男女性别的区别。

前苏联的李福清博士却怀疑藏族《女娲娘娘》不属于藏族的传承，他认为是"从汉族借用而来的"❷。他还披露了在越南采录的女娲新材料❸：

> ……女娲一名 Bà Banh（Bà 是婆的意思，Banh 是用手掰开，Bà Banh 是〔用手〕掰开〔阴户〕的婆子）……在越南主要的特点是阴户宏大。从前有的地方有她的庙，庙中有泥像：一坐着的女人用手打开她的大阴户……她的这种姿态可能象征生孩子……

他在另一文中还谈到，越南瑶族有同类形状的女神，据说是为了吸引禽兽。传说越南女娲（越语叫 Nü-oa）还有配偶，叫四象，乃巨人，女娲嫁给他时，四象派一百人抬聘礼，过河时，四象用自己的生殖器搭了一座桥，刚过五十人，因一颗火星掉在桥上，桥突然不见了，其余五十人都掉进水里，是女娲把他们救上来，放进自己的阴户中暖和复苏的。❹

❶ 袁珂：《山海经校注》第390页，上海古籍出版社1980年7月版。

❷❸❹ （苏）李福清：《中国神话故事论集》第113页，第172—177页，第113—114页，中国民间文艺出版社1988年版。

由上可知女娲这一创造大神，从南到北，以至与西南地区文化互为影响的越南，都有她的身影。女娲的发生地，究竟是南是北，似乎还很难下结论。但女娲作为生殖大神，应该早于她重建天地等活动，大约出现于母系氏族社会的早期，她的原生形态是对牝器的崇拜，越南女娲像尽管很不雅，在文明人的观念里，甚至觉得粗俗，但可能更接近原貌。

神话中的始祖母，一般都是集生育神、禖神、丰产神、地母神(也有与天并提的)于一体的女神形象，女娲是如此，中外神话亦不乏此种类型。如古埃及神话中的哈托尔(Hathor)被视为众女神和众法老之母，其原型为牝牛，后人格化成女神以后，其形象仍戴双(牛)角头饰。古埃及人把天想象为硕大无比的牝牛，因此牝牛、女神、天在他们心目中是等同的。此神后司管丰饶、爱情、音乐舞蹈，而她最初的职能却是生育。古埃及神话中另一生殖女神是赖奈努泰特(Renenutet)，蛇首人身，头戴牝牛角日盘之冠，保护人间的丰收、母亲和儿童。西非约鲁巴人神话中的女神奥都杜娅(Odudua)，是陆地的创造者，也是大地之母，管丰饶与爱情，她的造型是一怀抱婴儿的圣女，后逐渐演化为男性神。古苏美尔神话中的英安娜(Lnanna)的事迹很多，被称为性爱、生命、丰饶、星辰及征战女神，传说她的表征是一缚带之环或一多瓣花结。而花正是牝器的象征。有的介绍说："女阴符号较男根为多，最著者凡八，(1)倒立三角形，(2)圆圈，(3)圈中加点，(4)乳房侧面形，(5)三角形中加点，(6)棱形，(7)椭圆形，(8)钻石形。"❶第二种"圆圈"实际也就是"环"。花属于植物。花卉等植物纹样为什么也会成为女阴的象征呢？有学者作了细致的分析："从表象看来，花瓣、叶片、某些果实可状女阴之形；从内涵来说，植物一年一度开花结果，叶片无数，具有无限的繁殖能力。所以，远古人类将花朵盛开、枝叶茂密、果实丰盈的植物作为女阴的象征，实行崇拜，以祈求自身生殖繁盛、蕃衍不息。"❷

壮族的始祖母姆六甲就是从花里长出来的；傣族英雄史诗《兰嘎西贺》的女主人公西拉也是花树的化身。中国新疆哈萨克族先民认为人类从土地诞生，死后又回归土地，因为地的中心有一棵杨树，上伸九层天，下入七层地，每一片树叶代表一个生命。一片树叶发

❶ 方纪生编著：《民俗学概论》(内部)第46页，北京师范大学史学所资料室1980年印。

❷ 赵国华：《生殖崇拜文化论》第215页。中国社会科学出版社1990年版。

芽便意味着一个人要出生；树叶生长，就意味着人的成长；树叶枯黄，便意味人将衰老；树叶凋零，人即死亡。云南德昂族神话中有一种“生人树”，传说他们的祖先是从一棵“生人树”落下的一百片树叶所变，五十片变男人，五十片变女人。……凡此无不说明，远古人的思维里，花、树、叶等植物都可视为与牝器等同。

从花里生出的姆六甲，实际是壮族先民的“女娲”，即生殖大神。她赤身裸体地来到人间，受风而孕，又用自己的尿和泥按自己的形状捏成人。最初泥人分不出男女，她从山上采摘杨桃和辣椒，撒在地上，泥孩抢到杨桃的便是女性，抢到辣椒的便是男性。据说，至今壮族民间还以杨桃和辣椒隐喻牝器和牡器。

哈尼族对女性生殖器的崇拜，在他们的古老神话里也有反映：

> 洪荒时，只有一个孤女和寡妇躲在葫芦里幸存，大水消退后，她们落到了陆地上，可是大地变成了光秃秃的一片沙洲。树木的灵魂是住在土里的，大水过后，又长出来了；而动物的灵魂是住在地面上的，大水把它们淹没了。没有动物作伴，她俩坐在沙洲上伤心地掉泪。这时吹来一阵春风，她俩感到周身发痒。用手一抓，全身上下，连头发都怀孕了，后来分不同时间生下来：胸以上部分生下来的是飞禽，腿以下部分生下来的是走兽，只有从生殖器生下来的是人。所有的动物都是一娘生的，他们都有灵魂，都争做老大，谁也不让谁，人胜利了，做了老大。❶

❶ 转引于兰克：《原始的宗教和神话》。

引用此神话的这位作者说：“人能够胜利，是因为他们是母亲的生殖器生下来的。”这一神话足以说明，哈尼族对牝器的崇拜跟原始先民对图腾的崇拜是同样神圣的。

哈尼族还有另一则与此大同小异的神话，叙述天地分开以后，第一位女始祖塔婆然受风而孕，九个月后，她的肚子上、大腿上、手膀上、脚趾上、手指上处处都爬满了小东西，这些小东西掉在地上的是各种动物，然后又从肚子里掉下七十七个小娃娃……❷据说，“塔婆”在哈尼族又是多育妇女的通称。

以上两则神话可能是同一神话的变异，后一则因受文明的洗礼而变得很含糊隐晦，未曾交代人从肚子里是怎么出来的。两者均表

❷ 陈布勐讲述，杨万智搜集整理，原载《山茶》1986 年第 6 期。

现了哈尼人的生殖崇拜观。

在西南边陲的珞巴族，有一则很怪诞的神话《斯金金巴巴娜达明和金尼麦包》❶，大意是说天和地结婚以后，地上诞生了植物与动物，又生下了女儿斯金金巴巴娜达明（土地诞生的女儿达明）和儿子金尼麦包（土地诞生的儿子麦包）。“从天上掉下来一个鸡蛋，达明和麦包赶快拾了起来，放到火上去烧。姐弟俩面对面地张开着腿坐在火边，看着放在火里的鸡蛋。鸡蛋烧裂迸开了。迸开的鸡蛋粉碎一般溅到了姐弟俩的下处，他们互相见到了，从此相爱了，成了夫妻。”他们初次交欢，姐姐的下处“似有牙齿在咬”弟弟。后来，姐姐骑在一根倒着的树干上，磨掉了下处的牙齿，两人才和好。他们共同生活、劳动，成为珞巴族的祖先。

这一神话有几点很值得注意：一、姐弟血缘婚没有与洪水传说相黏合；二、最初是弟弟不满意姐姐的下处生齿，后来又因姐姐磨齿痛楚而不理弟弟，经过先是女求男，后是男求女这一过程，才顺利成婚；三、故事中的姐弟二人庄严、真诚而率直地进行延续生命的两性活动，决不像常见的洪水遗民兄妹故事有一方顽强抵制婚配，最后因精灵或神的判决不得不成婚。四、他们直接生下了子孙后代，没有生下瓜、葫芦或肉蛋，再从这类中介物中出来人类的情节。五、没有因为文明社会的“乱伦”罪而遭天神的惩治。他们既是人类始祖，又是农业的发明者，表现了人的原初的强烈的生命意识，把人自身的生产，视为最神圣的生殖活动。因此，这一未曾文明化的神话，受到大陆神话研究者的广泛注意，并从不同角度对神话“阴生齿”的情节进行了科学的探讨。

❶ 原载于乃昌搜集整理的《珞巴族民间文学资料》（内部）。

龚维英引用了袁珂在《中国古代神话》❷一书中关于伏羲、女娲的一段话：“兄妹俩回家拿了刀锯，锯开葫芦的盖子一看，葫芦里的景象真是吓人：密密麻麻地生长了无数的牙齿……”他认为葫芦里能生出伏羲、女娲，那葫芦便是女性生殖器，珞巴族的姐弟婚神话，只不过是以上神话的变异。❸这样解释有其合理的一面，葫芦作为女性生殖器一种代称在中国古代神话里很普遍。珞巴族的这则神话，不见得与伏羲女娲兄妹婚的故事有必然联系。从社会发展阶段考察，珞巴族的姐弟婚繁衍人类之说似乎更为古老，保留了更明显

❷ 商务印书馆 1957 年版。

❸ 见龚维英：《原始人“植物生人”观念初探》，载《民间文学论坛》1985 年第 1 期。

的原始思维的特点。这一神话搜集整理者于乃昌作了另一种解释，他认为“阴生齿”的神话早于“葫芦”神话。他运用马克思的话考察神话思维的特点。马克思说：“先民是从自身出发感悟外部世界，把‘整个自然界’变成人的第一对象，即人。”❶也就是说，先民是从自身出发，把外部整个自然界变成“人的无机的身体”❷。换句话说，先民的物我同一，首先是从人的自我感觉与自我体验出发的。因此，他认为：“原始先民的自然崇拜，首先是对自身自然的崇拜；而由于对人类自身生产——种的繁衍的关注，又首先把人的自身的自然器官——性器异化和灵化，这就产生了最初自然崇拜的表现形式——牝器崇拜。”❸于乃昌与龚维英的观点恰恰相反，提出葫芦是先民对牝器的有所感悟以后“再推及外部自然”的物象。这言之成理。

但“阴生齿”的神话，并非珞巴族所独有，也不是只出现在中国。据说，北部印第安的部落中普遍流传“阴长齿”的神话，其中一则说：有一男子凯欧蒂，偶然碰见了一漂亮女孩，便千方百计找到了她的家。她家有母女两人，下身都长有牙齿。母女俩常以阴齿咬掉男性的生殖器。她们就用这种办法害死了不少男人。凯欧蒂与漂亮的女孩性交之前，先用石头代替牡器，女孩的阴齿一咬，碰在石头上，齿便掉光了。凯欧蒂又用带刺的玫瑰枝拍打她，命她把下身的阴齿全部取干净。他就用这种办法征服了她。这样他们便生下了很多孩子。❹

彝族的《搓日阿朴征服女儿国》❺虽然讲的也是男子征服女子的神话传说，但却不是牝器生齿，而是以齿代牡器。搓日阿朴作为第一个将“女娶男嫁”改为“男娶女嫁”的男子，得到女猎神的帮助，用“野猪牙齿”征服了女儿国所有的人。自从她们与他轮流同房以后，“女儿国的人们突然发现，自己的巨乳变小了，包括国王在内的老年人，也都显出了老相。”从此女儿国的人再也不能迎风受孕。

如果结合社会发展考察神话的发展，上述两则神话较之珞巴族姐弟婚神话，无论是反映的两性生活状况，或所表现的观念意识都较晚。后者是母系氏族的产物，前两者至少是由母系到父系过渡时期，甚至是父系初期的产品。从生殖文化观考察，珞巴族崇拜的主要是牝器，而印第安人和彝族的两则神话，崇拜的已是牡器。尽管

❶❷ 马克思：《1844年经济学——哲学手稿》第82、75页，人民出版社1979年版。

❸ 于乃昌：《珞巴族神话与生殖崇拜》，载《民间文学论坛》1991年第5期。

❹ 《印第安神话传说·怪齿女人》（内部），中国民间文艺出版社1983年版。

❺ 见《楚雄民族民间文学资料》第三辑，楚雄彝族文化研究所编印。

社会的演进导致先民的心理变化，但此类神话无疑都是产生于原始生殖崇拜文化的大背景之下，今人已很难从中挖掘到什么艺术欣赏价值。不过，它们作为人类文化萌发的原初形态，如果我们再以文明人的偏见粗暴地弃之不顾，后人就不可能理解无形的虚玄之“神”是在什么条件下造成的。何况生殖神话本身除了愚昧的一面，还蕴藏了人类某种原初的智慧之光，使它才能堂而皇之地进入文化史的开篇。一切神圣的，无不都来自于世俗的。生殖崇拜与表现这一意识的生殖神话，就是根植于原始先民的世俗生活。世界各民族有大量的神话，或直率、或象征、或粗俗、或隐晦地向人们透露了一个确凿的信息：原始初民不但创造了生殖崇拜文化，而且绵延至今，遗绪尚存。学者们一致感到，不能用妓院的眼光去对待这种学术问题。中国神话学界在这方面所作探索，有的是在前人观点的基础上进一步的系统化，大部分理论令人茅塞顿开、豁然开朗，有的且锐气逼人，不能不刮目而视。

二　图腾与神话新解

对图腾与图腾神话的研究，中外学者始终保持了浓厚的兴趣，新说迭起，见仁见智。由于着眼点不同，使用的概念亦不同。人类学家与民族学家使用的是图腾主义(totemism)，包含社会组织与原始宗教两个方面。社会学家偏重于从氏族组织、氏族婚姻与社会结构研究图腾，多使用图腾制度(totemic institution)的概念。宗教学家与神话学家使用的概念是图腾崇拜(totemiccult)。无论从哪一个角度出发，都要涉及图腾的起源、性质、种类和层次等问题，神话正是探讨以上问题必不可少的重要资料。对图腾研究的深入，势必有助于对神话的理解。

中国学者已不满足于对图腾作一般的解释，对中国古代有没有图腾不持怀疑态度。但是，最早的图腾是什么？是天体崇拜在先还是图腾崇拜在先？图腾崇拜与生殖崇拜又是什么关系？最早的图

腾是不是动物？在这些问题上分歧颇大。

1. 何星亮的“求安说”

何星亮的《图腾的起源》❶一文，把19世纪下半叶至1920年数十种有关图腾起源的理论归纳为十种：名目论、经济论、灵魂论、妊娠说、象征论、“恋母情结”说、转嫁论、控制论、对立说、神化祖先说，他除了肯定“转嫁论”有一定的价值之外，对其他九种均持否定态度。即使对“转嫁论”，他认为没有回答为什么一个群体只选择一种动物或植物作为图腾。该文使用了一个术语：图腾文化丛。它由多种文化元素组成，如“图腾观念、图腾名称、图腾标志、图腾禁忌、图腾外婚、图腾仪式、图腾圣地、图腾圣物、图腾魂、图腾文学和图腾艺术等”。他认为最早的图腾观念是图腾亲属观念，所以要探讨图腾的起源，就必须从探讨图腾观念的起源入手。他认为图腾观念发生的社会基础和思想基础是“原始集体主义的反映”，是“人类早期思维的相互交织的混沌律”，对前人的理论作了简略的概括。

❶ 载《中国社会科学》1989年第5期。

在此基础上，该文作者才明确提出图腾发生的原因是“求安”，为了在生存斗争中幸免于难，除了积极的抵御，还采取了一种消极的认亲方式，以便获得某种动物的保护，或得到它们超人的力量。即使那些不加害于人的动物，也有某种超人的本领。

那么一个群体为什么选择此一图腾物，而不是其他图腾物呢？何氏认为这与求安的感情有关。他分为三种情况：因威胁而恐惧，因受益而感激，因惊叹而羡慕。因恐惧而求安，多与蛇、虎、熊等动物认亲。因感激认亲则有动物、植物和无生物。因羡慕而与之认亲的有动物中的鸟、鱼、青蛙及自然界的巨石、山崖、云、日、月、雨、雪、风等。

该文除运用必要的外国民族学资料，还引用了不少中国的民族学资料与神话传说，如西南少数民族解释氏族起源的图腾神话。中国古代乌孙、突厥、匈奴、古羌、高车、葛逻禄、回鹘以及现代的蒙古、哈萨克、赫哲等民族均有以狼为图腾的部落，多半是说母狼为人哺育了弃婴而被认亲。

因求安（恐惧、感激、羡慕）而认亲并非新说，该文的特点是将其突出、条理化，给读者的印象是，求安似乎是图腾发生的唯一原因，

至少是最重要的原因。作者纠正了国外学者忽视中国情况的偏颇，而以本土资料作主要依据。

2. 赵国华的生殖崇拜论

赵国华的专著《生殖崇拜文化论》及有关的论文，初步形成了他在生殖崇拜文化理论上的框架。他给图腾下的定义是："图腾主要包括两方面的含义：对内，它是氏族选择的想象中的又是经验性的始祖；对外，它是氏族间区分'我'与非'我'的标志。"❶

赵不同意弗雷泽(J. G. Frozer)在《金枝》❷一书提出的"产食论"，也不同意何星亮的"求安说"，对杨堃在有关问题上的观点也不全部同意，另提出了一个观点，即图腾是由生殖器象征物演化而成。他在《图腾起源略论》一文中说：

> 在原始社会里，某些女性生殖器和男性生殖器的象征物演化成了图腾，亦即演化成了某些氏族的始祖和标志。氏族奉图腾为始祖，是为氏族溯源，以求通过图腾崇拜增加人口；氏族视图腾为标志，用以代表氏族群体，是为凝聚氏族，以求氏族群体的发展壮大。

为了阐明他的观点，他从五个方面进行了论述：

第一，生殖器崇拜在先，图腾出现在后。

把图腾看作是人类最早的信仰，他认为是一种过时的旧说。他从考古材料入手，以生活在旧石器时代一万八千年前的山顶洞人为例，阐述了那时的人为什么崇拜红血。原始部落将血看作是生命的来源和灵魂的寄生处。在死者的尸体上撒上红色赭石粉、红色粉末，或放一块赤铁矿石，这类崇拜红血的材料屡见于欧亚各地。列维-斯特劳斯著的《野性的思维》曾说到这样一个例子："在南方省东北部的某些澳大利亚部落中，死者母方一支的成员用红赭石涂身并靠近尸体，而父方一支的成员则用白泥涂身，并与尸体保持距离。"❸列维-斯特劳斯的解释是，红色，是生命和繁殖的色彩；白色，表示"无标志的"("non-marquél")情境。注文中特别说明："像中国一样，白是丧事的颜色，红是婚事的颜色。"赵国华不同意这样看，他认为"白色是男性精液的象征"，"也是生命和繁殖的色彩"。赵在《图腾起源略论》一文的注第 20 条中提到 1908 年在世界著名的法

❶ 赵国华：《图腾起源略论》，载《中国社会科学》1988 年第 1 期。

❷ (英) 弗雷泽：《金枝》，徐育新等译，中国民间文艺出版社 1987 年版。

❸ 《野性的思维》第 76 页，商务印书馆 1987 年版。

国莫斯特山洞遗址所发现的尼安德人的墓葬，有一椭圆形的小墓，即为女性子宫的象征。赵认为，在早期智人的文化遗存中，已有生殖崇拜。他还认为，山顶洞人及其他地区的原始人对红色物质的崇拜不是抽象的，而有具体所指；也不是泛泛地对鲜血的重视，“而是对特定的女性经血的崇拜”，也就是生殖崇拜。赵说，原始人是从直观体验中发现女性的经血与人类的繁殖有直接的联系。他提出，山顶洞人崇红，是女性经血的象征，并没有图腾的意味。他说，一直到新石器时代中期也没图腾或图腾崇拜的影像。所以，他主张，生殖崇拜与图腾崇拜不能等同。

第二，女性生殖器的象征物演化为图腾。

赵国华并不反对图腾有特定的内涵，而提倡学者的职责是要去发现图腾究竟源于怎样的“象征”。为此，他借用了摩尔根《古代社会》❶上册关于加诺万尼亚族系的氏族图腾为基本材料，作了详细的分析和解说。分析的结果是：印第安人加尔万尼亚族系的氏族，共计 325 个。其中以动物为图腾的氏族有 252 个。动物的类别有 25 种，以卵生动物鸟禽、龟、鳖、蛇、鳄五种图腾的氏族最多，占 94 个；使用凶猛兽类（熊、狼、豹、虎、犬、野牛、马）为图腾的氏族 75 个；以蛇为图腾的氏族 11 个；以鱼和蛙蟾为图腾的氏族 18 个；以麋鹿和羚羊为图腾的氏族 29 个……其他不再列举了。以植物（玉蜀黍、土豆、胡桃、芦、冬青、橡实、大树、烟草、芦草）为图腾的氏族有 9 个。另有 64 个氏族的图腾是杂乱无章的。赵氏认为，这九种植物图腾及动物中的鱼、蛙蟾、麋鹿、羚羊等图腾都是女性生殖器的象征。

关于鱼、蛙和植物为何也是女阴的象征，赵多次作了详尽的阐明，鱼、蛙的象征含义学术界没有分歧。植物亦是女阴的象征，其实在世界各地也不少，多为植物生人的神话。赵断定，那些神异的植物其实便象征女性生殖器，特别是植物类的花卉纹。他认为河姆渡的“叶形”刻画纹，庙底沟型的“叶形圆点”纹，秦壁村的花瓣纹，马厂型的“叶形”纹，青海柳湾的“叶形”纹，大墩子的“花卉”纹等，“都具有模拟女阴的性质”。❷

中国东北的佛托妈妈是满族所祭之女神。据程迅介绍，神话中

❶《古代社会》，商务印书馆 1987 年版。

❷赵国华：《图腾起源略论》。

说，满族先民曾遭洪水之灾，几乎灭绝，幸存者是拽柳枝上岸得救，故崇拜之。“佛托”可作三种解释：一为始祖母，二为女阴的寓意，三为柳枝、柳叶之意。在有些地区，这位女神的形象是柳木、榆木或桃木刻成的裸体人偶。他说，这一崇拜始于何时还难以判定。❶对于佛托与女阴崇拜的关系，有的介绍得更明确具体，谓：“满族的始祖母。后变成育婴女神，佛朵（佛托），即满语‘佛特赫’。意谓柳枝。柳叶是女阴的象征，女阴在满族创世神话中是生育出生灵万物的母体，佛朵妈妈最初的意义即为始祖母神。”❷

《隋书·礼仪志》云，梁太庙有孝武之时的郊禖之石，“文如竹叶”❸。郊禖即高禖，高禖是女性，“竹叶”为其牝器之象征。殷奉祀“桑林”，即《吕氏春秋·顺民篇》所记：“天大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林。”闻一多在《高唐神女传说之分析》一文早已指出，桑林即宋之高禖，与楚之高禖云梦同类❹。据此，赵在《图腾起源略论》一文即确认“殷商先民曾以桑象征女阴”。他还列举了大量《诗》三百篇颂植物的例，大部分均在国风，如桑、梅、花椒、桃、李、蔷薇、茅苣、蘩、蘋等等，有的后来便转化为吉祥物。

在此，我还补充中国毛难族的一种习俗。该族为防止妇女难产，娘家要用一只精致的小竹篮装上五色糯米饭、红蛋、装铜钱的红包、数枝红纸花。然后用竹片把竹篮围（锁）起来，请师公（巫师）念完经以后再打开。这叫“开库”。“开库”后，红花插在房门的竹筒里，婴儿才能平安落地。❺其中，除红包和糯米饭可能是后加的，竹篮、竹片、蛋、红花都有特定的含义，虽然已经看不到原初的生殖崇拜，但竹叶与柳叶具有同样的象征意义，蛋是卵的另一名称，花是植物的生殖器官，从这一民俗事象似乎也能追溯到植物与生殖崇拜的本源。

赵国华对加诺万尼亚的氏族图腾除了少数未作出解释之外，都有阐释，如鸟禽、鱼鳖、蛇、鳄、牛、球、太阳等，他都归为男根的象征。他的最终结论为：氏族图腾起源于生殖器象征物；图腾崇拜起源于生殖崇拜。

第三，对图腾起源背景的探索。

这是在对象征符号解读基础上的进一步深化，赵国华在《图腾

❶ 参考程迅：《满族所祭之女神——佛托妈妈是何许人》，载《民间文学论坛》1985年第3期。

❷ 《中国各民族宗教与神话大词典》第397页，学苑出版社1990年版。

❸❹ 转引于闻一多《神话与诗》第115页，103页。

❺ 《中国各民族宗教与神话大词典》第410页。

起源略论》一文称之为“生殖崇拜与图腾崇拜的旨趣关系”。既然图腾是生殖器象征物的神化，而初民所选择的象征物的繁殖功能往往超过人自身的生殖能力，才有可能被原初人所羡慕，并进而神化，再进而崇拜之。氏族选择图腾的目的是为了追寻氏族的来源，也就是自身的来源，换言之，即为了追寻始祖。所以赵认为，人类对生殖器的崇拜，回答的仅不过是泛泛的人口繁殖的问题，自进入到以象征物为图腾的阶段，便触及氏族的来源，也就是人类起源的根本问题。图腾被视为氏族之神以后，便具有神圣不可侵犯的地位，更能集中体现初民的生殖崇拜观。这便是图腾崇拜。

中国著名人类学家和民族学家林耀华在他主编的《原始社会史》❶一书中曾提出图腾崇拜是与氏族制度一起产生的。骆继光《图腾崇拜及其产生根源》❷一文持相同见解，认为氏族制的建立是图腾崇拜的根源。前文已提到杨堃相类似的意见。凡此，赵都不同意。

他在《图腾起源略论》中提出：“图腾与图腾崇拜的产生，与氏族制度的建立并不同步；氏族制度的建立在前，图腾和图腾崇拜的出现在后。”到新石器时代中期，由于生产力的提高和产食方式的进步，母系氏族加快“分蘖”，出现了杨堃所说的亚氏族的胞族，女阴象征物便发展成女性象征物，即氏族的“始祖母”，也就是神话学上通常所说的“人的拟自然化 ”。到部落社会，进入祖先崇拜，人类才将始祖由“非人”还原为人。赵国华将这一发现运用于解释原始神话。1990 年 10 月，他在“印度神话与世界神话”的学术讨论会上，谈到原始宗教经历了生殖崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜三个阶段，并有相应的神话。生殖崇拜神话，产生于新石器时代的早中期；图腾崇拜神话，产生于新石器时代的中晚期；祖先崇拜神话产生于原始社会末到阶级社会初期。❸根据赵的观点，可以理出这样一条发展轨迹，即：生殖器崇拜（由女阴到男根）→生殖器象征物崇拜→图腾崇拜→女性崇拜→始祖母崇拜→男祖先崇拜。这对神话学至少有两重意义：

其一，说明人类思维的发展过程，由对生殖器具体的、局部的认识发展到抽象的、整体的认识，即对整个女性的崇拜。然后又

❶ 中华书局 1984 年版。

❷ 载《世界宗教研究》1987 年第 2 期。

❸ 见《南亚研究》1991 年第 1 期。

从整体进入较高层次的局部认识(即原始的分解或分析)。由抽象到具体,即到对始祖母进而对祖先的追寻。从原始人思维的这种螺旋式的推进,可以了解人类的思维能力是逐步走向成熟的。其二,赵著把神话分为三大类是否全面和恰当,有待进一步深究,但从中至少可以得到启发,神话的分期和分类应将触角伸得更远古一些。

对于图腾禁忌的产生和实行,赵未及在理论上明确解决。在他的论著中,这是一个空白。他只是笼统地谈到,要有一定的客观条件,要有过程,还涉及原始人的道德意识。

第四,生殖崇拜的祭仪与图腾崇拜仪式的继承关系。

为了说明两者的继承性,赵国华把生殖器崇拜的祭仪分为两个步骤:一是仪式,二是实践性活动。他描述说:"举行仪式时,氏族首领和全体成员参加,主要内容是在祭场或祭坛上陈列生殖器象征物为祭品,并且模拟生殖器象征物蕃衍生长的舞蹈。"❶祭仪对象是什么,没有说。既然生殖器象征物是祭品,自然它不能又是被祭者。这些,作者交代得十分模糊,令人不好理解。他所说的实践性活动,便是氏族成员食用祭品——生殖器象征物,以求自身与象征物那样具有旺盛的生殖能力。他称此为"生殖宴"。如果如他所描述的那样,那么这种象征物祭品只能是繁殖力极强的动物或植物。他列举了 20 条中外神话传说资料,来说明食与生殖的关系。因为那时人类还不明白生孩子的原因,误以为某种食物使女性有孕,所以"食"便意味着生殖。

❶ 赵国华:《图腾起源略论》。

这里,赵著暴露了理论上的缺陷。既然人们尚未认识交媾孕育的作用,自然也认识不到生殖器的功能和伟大,那么他们所崇拜之物何以见得必然是生殖器的象征呢?以彼物类比或象征此物的前提,必须对此物有基本的了解,人们才会产生为此物寻找象征(即使不是自觉的象征)的需要。人们不了解交媾与生殖器对人类自身繁殖的作用,那么他们在祭仪中的祭品以及祭祀的对象必另有所指,换言之,即另有含义。

赵氏反复强调图腾崇拜是由生殖器崇拜演化而来,前者的仪式是对后者的祭仪之继承,"图腾宴"是"生殖宴"的发展。其目的是为

了说明“产食论”的过时，也为了强调图腾并不一定起源于人类对食物的需要。他这一推测却不自觉地陷入了无可解决的矛盾，即：不了解生殖器作用的人，怎么会崇拜之；相信食与生殖的关系而对所食之物崇拜之并认亲，那么这个“物”不是图腾又究竟是什么呢？赵在描述这一问题时，不仅未能提出有说服力的论证，相反，暴露了他在理论建构上的弱点。

第五，生殖器象征物和图腾的取向关系。

这一问题的实质，是为了说明生殖器象征物与图腾之间并不存在全面的对应关系。我理解赵的原意是，图腾必然由生殖器象征物演化而来，但生殖器象征物并不一定都向图腾发展，他举了一连串的例子，有的由女阴、男根直接发展为女性、男性，有的演化为权威的象征，有的象征配偶和情侣，有的是吉祥物、保护神、货币、兵器等，因此，生殖器象征物并不等同于图腾。

这里，他没有触及图腾是否都必然由生殖器象征物演化而来，是否还有其他的渊源。还有，神话中的“两性同体”的形象的意蕴又是什么，这决不是用“配偶和情侣”的象征能说得通的。

《图腾起源略论》为了强调生殖崇拜之古老及其影响之深远广泛，对有一定历史影像的遍布于世界各地的洪水泛滥与血缘婚的神话传说所作解释过于牵强。远古的洪水灾害和血缘婚制是否存在？学术界见解不一致，但把“洪水”等同于母体分娩的羊水，显然加进了作者的想象成分。

赵氏认为，在氏族社会，曾有一个生殖器崇拜和图腾崇拜并存的时期。一直到祖先崇拜出现以后，才敲起了图腾崇拜的丧钟，而生殖器崇拜却仍然存在。其原因，他认为是“生殖器崇拜最贴近人类个体的自身，能够最直接地表达人类个体、母系亲族、父系家庭的生殖繁盛的愿望”。他似乎比较漠视图腾崇拜对后世的影响。他的论文《图腾起源略论》长达五万言，是他建构生殖崇拜文化理论的极重要的组成部分，涉及的方面很多，提出了跟神话学有直接关系的诸多见解，如神话的起源、发展和分类等等。有些观点是否被大多数人所接受，有待时间的考验和研究的进一步深化。

三　从神话看图腾的层次及生殖神的演进

图腾的层次，指图腾的种类及其产生的顺序。上一节，重点介绍中国学者对生殖神与图腾神关系的探讨。有说两者同时产生，并是一体，有说生殖神早于图腾神。这两种意见同中有异。与上述观点全然不同的并非一家，例如老一代学者岑家梧在《转型期的图腾文化》❶一文中，确认图腾早于氏族。他说："……原始社会的图腾制出现在旧石器时代后期，在氏族制确立之后，就有许多图腾文化转型变质而构成氏族制的文化。这种转型的图腾文化和原生的典型图腾文化就有质的差别。"他认为典型的图腾文化朴素而具体，转形期的图腾文化则是夸大的或幻想的。根据他的理论，图腾的出现便相当早，而且没有提到与生殖崇拜的关系。但有一点很值得注意，他明确提到图腾文化的特点之一是先写实，后发展为象征。他称这是原始社会转型期的图腾文化，这一转型期即是由图腾制转变到氏族制的转型时代，即与新石器时代相当，这决定于由狩猎经济到农业经济的过程。图腾文化发展到转型期的另一特点，即图腾物的人格化，图腾物的神力，逐渐转向与氏族酋长相联结。这大概就是学者们通常所谓的图腾的个人化的开端。图腾个人化以后，便有个人图腾。"个人图腾即古人所谓名。"❷《左传·宣公三年》云：

> 初，郑文公有贱妾曰燕姑，梦天使与己兰，曰："余为伯儵。余，而祖也，以是为而子。以兰有国香，人服媚之如是。"既而文公见之，与之兰而御之。辞曰："妾不才，幸而有子。将不信，敢征兰乎？"公曰："诺生穆公，名之曰兰。……"
>
> 穆公有疾，曰："兰死，吾其死乎！吾所以生也。"刈兰而卒。

这故事说明穆公与兰的生死关系，兰即他的个人图腾。而兰却是其母燕姑之祖伯儵所给，这是"使人惊奇的图腾社会的遗痕"❸即母系图腾社会的旧规。

由于中国学术界使用的术语不统一，对图腾的层次和分类经常

❶ 载于《中南民族学院学报》1984 年第 4 期。

❷ 李玄伯：《中国古代社会新研》第 180 页，开明书店 1949 年版。

❸ 李玄伯：《中国古代社会新研》第 187 页。

有较大的分歧，一般多从民族学或古史研究出发，龚维英的《原始崇拜纲要——中华图腾文化与生殖文化》❶一书的特点是从神话实例进行分析，比较系统地阐述了他对图腾的分类和层次的理论。下面分为几个方面介绍，并与赵国华的理论作一比较。

❶ 中国民间文艺出版社 1989 年版。

1. 图腾的分类

龚主张原始人类出于对自然的恐惧和羡慕而“认为本族肇自某物，此即图腾。”(1 页)因此图腾是最早的神，“大多数是动物”。(1 页)他认为“原生态图腾”每个古老的氏族只有一个，如羌族先民鬼方氏的羊图腾，骊畜氏的黑马图腾，炎帝族和燧人氏的火图腾，有巢氏的禽鸟图腾，殷商族先民的玄鸟图腾，太古柏皇氏的柏图腾，葛天氏的葛图腾，百越族的鳄图腾，女娲、伏羲的葫芦图腾，龚氏认为都属于原生态。他把性别图腾称为“准原生态图腾”，这种图腾又分为母系图腾和父系图腾，“产生于原始时代性别的冲突之中”(8 页)。他还认为共工氏的原生态图腾是水，其准原生态母系图腾是羊，准原生态父系图腾是九头蛇。而次生态图腾则是由原生态图腾派生而出。《列子·黄帝》云：“黄帝与炎帝(蚩尤)战于阪泉之野，帅熊、罴、狼、豹、貙、虎为前驱；以雕、鹖、鹰、鸢为旗帜。”龚把这些猛兽鸷鸟都视为次生态图腾。在谈到个人图腾时，龚说，有时只有一个，有时则好几个，他以鲧为例，列举了鲧的个人图腾有鱼、熊、黄龙、白马等。

以上问题，龚维英谈得比较简短，对每一类图腾，一般用定义性的语言概括，有时借用前苏联学者柯斯文《原始文化》❷一书中的话作解释，如个人图腾。也许缺乏理论的充分准备，对材料的使用和判断带有若干程度的随意性。如他所说的“准原生态母系图腾”相当于女性图腾。女性图腾一般来源于母系氏族原生态图腾，而龚所列举之例，两者常常互不相及。自撰的术语不够准确，如“准原生态图腾”，从词义看，应该是产生在“原生态图腾”之前的事物才能用之，否则不能冠以“准”字。他所说的“次生态图腾”实际已近似于民族学上所说的部落图腾。对个人图腾与氏族图腾以及与仙话的关系虽然提到了，却未从理论上说清楚。至于为什么个人图腾有时是几个等等，也缺乏必要的论证。

❷ 张锡彤译，三联书店。

2. 生殖神的演进

① 两段式

赵国华在他的代表作《生殖崇拜文化论》一书中，将中国原始社会的生殖崇拜大致分为牝器崇拜和牡器崇拜两个发展阶段。

第一阶段的女性生殖器崇拜，赵对鱼纹、蛙纹、花卉纹的象征意义作了细致的分析。闻一多曾说："……在古代，把一个人比作鱼，在某一意义上，差不多等于恭维他是最好的人，而在青年男女间，若称其对方为鱼，那就等于说：'你是我最理想的配偶！'"❶赵发现半坡带有抽象性的鱼纹，是模拟女阴的外形，渴望对鱼的（实际也是对牝器）的崇拜，"产生一种功能的转化效应"（169 页），即人（特别是女性）能像鱼一样有强盛的繁殖能力。他从半坡以鱼为牝器象征的生殖文化，不但推测出半坡先民鱼祭的盛况❷，而且决定了半坡彩陶写实、写意及抽象化的三种类型的鱼纹❸，从而发现生殖崇拜是原始艺术的极为重要的源头之一。除了大量引用了半坡母系氏族社会的考古材料作论证，他同时也对父系社会、奴隶社会、封建社会遗存的鱼文化作了广泛的涉猎，理出了一个脉络："在母系社会的早中期，远古人类以鱼象征女阴，象征女性身体的一部分。大约在母系氏族社会的晚期，由部分到整体，鱼又发展出象征女性的意义。尔后，鱼再进一步发展为象征男女配偶和情侣，鱼还变成了爱情的象征。与此同时，鱼被中国人视为社会生活中一种'吉祥物'。"（176—177 页）

❶ 闻一多：《神话与诗》134—135 页。

❷❸ 见赵国华：《生殖崇拜文化论》107—144 页，41—46 页。

鱼崇拜变形神话偶见于《山海经》，如《海外西经》之龙鱼陵居神话；《海内北经》之陵鱼神话等。我根据近些年中国少数民族大量神话资料的被发掘，推测鱼由生殖神转变为配偶的象征，可能还有一个中间环节，这个中间环节乃鱼曾是宇宙创造大神，即文化英雄。如傣族史诗《巴塔麻嘎捧尚罗》（汉译意：神创世之初）❹说，混沌之际，宇宙间只有创世大神英叭与巨型水神鱼，英叭主宰太空，水神鱼主宰大海，英叭用自己的污垢果创造了大地（地球）和地上的一切。哈尼族神话说，始祖母塔婆是人与动物的孕育者，她却出于大鱼的脊背中。大鱼生于混沌之际的大海中，以右鳍上甩为天，以左鳍下甩为地。复摆其身，从背脊中送出七对神和一对人，男名直塔，女名

❹ 这部史诗的汉译文整理本有一万三千多行，由云南人民出版社 1989 年出版。

塔婆。❶长沙马王堆一号汉墓出土的帛画所展示的天上、人间、地下的三界宇宙观，最下面的便是两条相交的巨鱼。陶思炎在《中国鱼文化》一书论及鱼文化功能外衍时，列举了鱼作为世界载体的诸多中外例证，当然也包含鱼作为生殖崇拜文化的外衍。从神话自身的发展考察，鱼由生殖神发展为宇宙大神，这是初民原始思维的重要转折，由对自身的关心进展到对自身生存的世界的关心。正因为鱼在人们心目中地位的日益重要，在后世的民间文化中才有可能列为吉祥的象征。进入世俗生活以后，鱼逐渐失去了它的原始意象和神圣性。

❶ 见哈尼族神话《天、地、人的传说》，载谷德明编《中国少数民族神话选》(内部)。

第二阶段，男性生殖器崇拜。赵提出，男根崇拜出现的时期，并不是开始于父系氏族社会，在母系氏族社会的晚期甚至中期便已经出现。如鸟纹，首先见于西安半坡仰韶文化的彩陶残片，还有庙底沟出土的陶塑鸟头，以此证明郭沫若关于“玄鸟”是牡器象征的正确性。对中国考古发现的各类鱼鸟图，如仰韶文化河南阎村彩陶缸所绘“鹳鱼石斧图”的含义，他认为石斧是男性的象征，鹳衔鱼象征男女的性结合，斧柄上画的“×”表示“五”的符号，初民以“五”为极数，也就是多的意思。换言之，即两性结合可以多多繁殖。(265 页)陶思炎也认为这是生殖崇拜的记号，“甚至是性器的象征”。(64 页)

于此，赵对某些上古神话便完全排除了图腾之说，均用生殖崇拜作解释。如日中三足鸟，他说是象征男性两腿夹一牡器；鲧为鱼，是由母系为父系转变的女性代表；禹从鲧出，为蜥蜴，此乃男根的象征物之一，禹则为父系的第一个代表。满族佛古伦食朱果生子，衔朱果的鹊是男性象征，朱果(植物)则是女阴的象征。除鸟之外，他认为动物中有龟、蜥蜴、蛇(均为卵生)，虎、野牛、熊(均为威猛动物)，钻洞的竹鼠等；植物和人工制作物有石、山峰、木祖、陶祖、石祖、玉祖、铜祖等。这些，赵都认为是男性象征。

② 三段式

龚维英在《原始崇拜纲要》一书，将女阴崇拜列为第一阶段，这一点与赵著相同。他说到“玄鸟即帝俊的化身”(177 页)，帝俊在成为十日之父以前实为女性(《山海经·大荒东经》说：“帝俊生晏龙”)。他提出，帝俊演变的轨迹大概是由图腾实体(玄鸟)→女

阴→男根→男性。他说,太昊与少昊,“分别代表着东夷族团的女阴崇拜与男根崇拜两个史前时代”。(185 页)女娲的原始面貌便是女性生殖器。他对半坡彩陶鱼纹的性质,引用了赵国华的一段话:“半坡彩陶鱼纹具有女性生殖器的象征意义,并非‘图腾’……”❶龚肯定这有一定的道理,但又明确提出:“女阴崇拜虽异于图腾崇拜,相互间并无不可调和的牴牾。”(209 页)他除了说鯀(禹母)是鱼的化身,为女性,并再次强调颛顼的原貌也是女性和鱼的化身,即鱼妇,也即美人鱼。他认为黄帝原是“土地神祇,即地母(媪)”。他把黄帝的神性与女娲作了详尽的比较,发现两者在性别、功能、神性、化育、姓氏、形体、配偶、地位等等方面都非常近似。甚至蚩尤也是由女性转化而来的男性战神。他对上古一些重要的神祇,都力图发现其本来的女性面目,进而追溯其牝器的原貌。

❶ 《对中国远古文化若干问题的创造性探索——赵国华同志的新见解》,载《未定稿》1987 年第 15 期。

第二阶段,“两性同体”崇拜。

神话中有一种性别不清的中性神,如拉祜族史诗《牡帕密帕》中的厄莎。希伯来文《圣经》中的上帝按照自己的形象造出了男人和女人。在神话学上属于由女性向男性过渡的神。龚维英称这类神为“两性合体”,甚是恰当。这种亦男亦女、不男不女的神在上古神话中很个别。这种神产生于两性斗争之中,也许因为中国古代神话的神男性化得比较彻底,龚只好较多地借助域外资料来论证这个中间环节“必是史前史不可或缺的一环”。(288 页)

在此,我作一点补充。《山海经·南山经》云:“有兽焉,其状如貍而有髦,其名曰类,自为牝牡,食者不妒。”袁珂在《中国神话传说词典》的“类”条引《本草拾遗》:“灵猫生南海山谷状如狸,自为牝牡。”又引《异物志》:“灵貍一体,自为阴阳。”他主要为了说明“类”即“灵貍”。从两性同体崇拜考察,是否可以说,“类”同时是牝、牡合一的象征物。《庄子·天运》篇老子说的话中,便提到这种雌雄合体的怪异动物。同篇孔子说的话中有:“龙,合而成体,散而成章,乘云气而养(翔)乎阴阳。”多少能说明上古确实曾有过对雌雄合体的崇拜。

李景江在《生殖崇拜的仪式习俗及其神话》❷一文持相似见解。他说:“我认为男神女相,女神有男根,反映了母系氏族向父系氏族

❷ 载《中国民间文化》第一集,学术出版社 1991 年版。

过渡时期生殖崇拜心理渐变的中间状态。”意思是人们传统的女性生殖崇拜被动摇以后，男性的生殖崇拜又未完全树立起来，才出现这种各占半壁江山的局面。可惜该文例证基本是域外的。

第三阶段，男根崇拜。

男根崇拜始于何时？龚氏未作确断。他只是肯定其高潮是在父系氏族社会，进入阶级社会以后，“还拖了一条极长的尾巴”。(240 页)他以烛龙和帝嚳为例：

对烛龙(烛阴)，他不同意众说，更不把烛龙视为“造物主”，因其非雌性。为说明帝嚳的本相为牡器，龚著引证颇多，最重要的是他认为古神话与宗教中的帝嚳即《山海经》的帝俊(我理解即他所说的已男性化了的帝俊)，同时又与高辛氏存在关系。辛，古音“子”，又作“梓”，从木，“子”又是殷商的族姓。他由此推想，其本相乃牡器无疑。

赵、龚二位对生殖神演化的考察各有千秋。赵著提出的基本观点是生殖崇拜早于图腾崇拜。龚著对“两性同体”的发现见解独到，但在论证的过程中，似乎行文过远，且神话之神是否有那么多的本相皆为女性(或牝器)，令人存疑。

四　生殖神话、生殖崇拜与古代文化

1. 祖先崇拜是生殖崇拜的承绪

原始的祖先崇拜既与图腾崇拜合为一体，也与生殖崇拜难解难分。这种祖先观念更多的是自然因素，人类生殖本身也是一种自然现象，因此才能同动植物生殖的自然现象存在某种可比性。另一种祖先崇拜是进入阶级社会以后出现的，属于社会范畴的行为规范，所崇拜的祖先，是对本族的共同事业有突出贡献者。如《礼记·祭法》所说：“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，能御大菑则祀之，能捍大患则祀之。”这两种不同的祖先崇拜都有生殖崇拜的痕迹。只是前者与生殖

崇拜的关系更直接而密切，后者逐渐淡化、隐匿、蜕变为对祖先鬼魂的崇拜。因此，有研究者便把后起的祖先崇拜看做是鬼魂崇拜的产物，也是鬼魂崇拜的一种形式，就其本质言，崇拜对象是鬼魂。生前的强有力者，人们相信死后其鬼魂也强有力，这种祖先一般可分为两类，一类是始祖及始祖所出者，多为古神话传说中人物；另一类是确认为有血缘关系的近几代的祖先，这为确立家庭制度与巩固宗法制度，曾产生深远的影响。❶这是考察中国古代崇拜的一家之言。

另一说，则通过考察生殖崇拜到祖先崇拜的蜕变过程，发现这是汉文化发生的一个重要环节。持此说者并不完全同意黑格尔的这一段话："东方所强调和崇拜的往往是自然界的普遍的生命力，不是思想意识的精神性和威力，而是生殖方面的创造力。……对自然界普遍的生殖力的看法是用雌雄生殖器的形状来表现和崇拜的。"❷王小盾在《从生殖崇拜到祖先崇拜》❸一文提出了一个基本观点，即黑格尔的观点只适用于中国的古代民族和现代的少数民族，并不适用于汉族。该文说："在中原国家建立起来的四十多个世纪里，我们只看到对自然界生殖力的崇拜同对人类生殖力的崇拜的分离。"为此，该文提出了几个值得注意的见解，归纳如下：

第一，以伏羲、女娲神话为例。无论是洪水神话传说中的兄妹婚，还是由他们演变成的黔东南地区央公与央婆（始祖神姜央的化身）在祭祖活动的交媾节目中，无不"共同表现了少数民族始祖崇拜以生殖崇拜为核心的特性"。在汉族地区山东、江苏、河南、四川及新疆发掘的伏羲、女娲人首蛇身交尾图，当然也表现了生殖崇拜的观念，但与少数民族的不同。一种是交尾像，伏羲右手持规，女娲左手持矩。另一种是不交尾（即不交媾），具有遥感化万物的神性。该文作者说："华夏民族或汉民族的生殖崇拜，当它与祖先崇拜相结合的时候，它表现了浓厚的理性色彩。"

第二，通过少数民族石祖崇拜的考察，发现有两个特别值得注意的顺序：一个顺序是经历了由女阴崇拜到男根崇拜的演变过程。凡是保持了男根崇拜习俗的地方，也可以找到女阴石祖崇拜的遗迹。但该文作者所举摩梭人的例子不能说明这种演变。因为云南

❶ 参看朱天顺：《中国古代宗教初探》206—214页，上海人民出版社1982年版。

❷ 朱光潜译《美学》第三卷上册第40页。

❸ 载于《中国文化源》，百家出版社1991年版。

省宁蒗彝族自治县永宁地区的摩梭人把格姆山腰和四川省木里藏族自治县左所区的摩梭人把泸沽湖西部的一泓水都视为牝器，这与当地的母系社会组织有关，并非进入男根崇拜以后保留了女性生殖崇拜的遗迹。该文作者说，“男根石祖崇拜实际上代表了生殖崇拜的晚期形式”，这在理论上是说得通的。他以牂柯神柱为例，人工制作或自然生长小而高之物，都可作为牡器的象征，古越语称之为“牂柯”。《异物志》云：“有一山在海内，小而高，似系船筏也，俗人谓之‘越王牂柯’。”《浔阳记》云：“郡西北有一杨树……传云陶公牂柯成此树。”可见高而尖的山，或高而直的树木，都被古人视为牡器的象征。一直到演变成祖宗牌位。

第二个顺序是石祖崇拜一旦脱离祖先崇拜而独立，这时祖先崇拜愈加成熟，生殖崇拜的因素便愈少。具体到华夏族，“生殖崇拜向祖先崇拜全面转变的时期……是史籍所记的夏王朝存续的时期，也可以说是华夏文明初步建立起来的时期”。大约在公元前 24 世纪至公元前 18 世纪。该文作者认为，新石器晚期华夏民族的生殖崇拜已呈现出由盛极至衰的趋势。

由此可知，华夏族与少数民族因为社会进程不一样，当少数民族的生殖崇拜仍是祖先崇拜的内核时，华夏族已由生殖崇拜进入祖先崇拜的繁盛期，即由自然生殖力的崇拜进入到以社会属性为主的祖先崇拜。

第三，该文对比了中原黄土高原的农耕文化背景上产生的儒家与在华南稻作文化背景上产生的老庄思想的不同的生殖观念。前者的生殖观念中，只有经过祖先崇拜观念和社会等级观念改造过的生殖崇拜遗迹，后者还保留了以牝器为崇拜对象的某些特色。

《从生殖崇拜到祖先崇拜》一文的主题，在于揭示两者之间的嬗变，标志着中原华夏族文明的产生和成熟，然而在客观上又证明了祖先崇拜源于图腾崇拜与生殖崇拜。越是原始的文化，各民族之间越有共同性。从民族学资料可以得知，在生殖崇拜的早期以至中期，与原始的祖先崇拜、图腾崇拜之间的界限很难区分。华夏文明社会的祖先崇拜，一方面用阴、阳观念取代对牝、牡的崇拜，另一方面又何尝不是生殖崇拜的承绪和演化？

2. 用生殖崇拜文化观解《周易》

① “三易”与《周易》

《周易》是文化史上的一个谜。它吸收了远古文化传统，包括原始宗教和神话在内，因此它是一座神秘的殿堂。它又是对远古文化的否定和筛选，因此它有比神话更多一些的合理因素。把它只看作是一部卜筮迷信著作是偏颇的。所以，近几十年来，学者们多从哲学思想、文化价值、社会生活、语言文字、诗歌起源等方面来认识它的价值，企图恢复《周易》的本来面目，并了解它在古代文化史上的承前启后的历史地位。

《周易》有很多原始文化的因子。如：“屯如邅如，乘马班如。匪寇，婚媾。女子贞不字，十年乃字。”（屯·六二）这展现了一幅远古婚姻的风俗画。又如：“突来其来如，焚如，死如，弃如！”（离·九四）这是原始战争极端残酷的场面，突然的袭击，使被袭击的一方遭受了一场大的灾难，是战败一方惨烈的情景。再如：“得敌，或鼓，或罢，或泣，或歌。”（中孚·六三）这是战胜一方的情景，他们克敌以后，或击鼓，或班师报捷，或大声高歌，高兴得流出了眼泪。两者恰成鲜明的对比。前者主凶，后者主吉。运用原始文化资料来说明吉凶福祸的例子还可以找出一些，说明《周易》的产生不是突然出现的，也不是一时一人之作。《周礼》说太卜“掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》、三曰《周易》”。这三者统称为“三易”（见《周礼·太卜》），前两“易”已经失传。金景芳认为，《连山》是不是夏代的难以肯定，但《归藏》肯定是殷代之“易”，又名《坤乾》。他谈及《礼记·礼运》曾提到孔子为了研究殷的历史，到宋国考察时，得到过一部叫《坤乾》的书。孔子曰：“吾欲观道，是故之宋，而不足征也，吾得坤乾焉。”又曰：“坤乾之义，夏时之等，吾以是观之。”金氏认为后汉郑玄所说《坤乾》即《归藏》是可信的。也就是说，《归藏》是了解殷道之“易”，孔子曾经见到过。《周礼·大卜》说到此“三易”时，又曰：“其经卦皆八，其别皆六十有四。”这是它们的共同点，即以八卦为根本，演变出六十四卦。但《归藏》与《周易》又有一个根本的不同，前者是坤卦放在第一，乾卦放在第二，《周易》恰恰相反。说明殷代仍重母统，周代重父统。因此《易》并不单纯是卜筮的书，它们是由卜筮而

产生，内中却含有殷、周的政治思想与哲学思想。❶

由此可以判断，《周易》是远古原始文化和三代文化的继承，积累了原始初民和夏、商、周卜筮的经验，记录了这一漫长的历史发展过程中人们对世界神秘的理解，又包含了某些合理的实践经验。《周礼》说太卜掌"三易"之法，便足以证明"三易"之间的继承关系。所谓"坤"与"乾"，即"阴"与"阳"，两者的对立统一是《周易》的基本结构，即如《易·说卦传》所说："乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。"

②《周易》与"八卦"

今日为人所知的古代八卦有三种：伏羲八卦、文王八卦和帛书八卦。最早的是伏羲八卦，也就是《周易》八卦。此一称谓来自于《系辞传下》❷："古者包牺氏之王天下也，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。""包牺"即"伏羲"，学者们认为这是不可靠的。如果将伏羲作为传说中的人物，这段话实际带有神话传说的色彩，无非说明八卦来源非常古远而已，并非真的出于某一实有的历史人物。

《易经》由卦画、卦题、卦辞组成，共六十四卦，每卦又有六爻。六十四卦由八卦演变而来。八卦即☰乾(天)、☷坤(地)、☳震(雷)、☴巽(风)、☵坎(水)、☲离(火)、☶艮(山)、☱兑(泽)。这是《易经》最原始的结构。它们各代表八种自然现象，实际是象征天地万物。八卦的画卦都是由阴(--)、阳(—)两种符号所组成，每卦三画卦，排列的次序不同，便代表八种不同性质的自然现象。这八种自然现象的象征符号，具体运用到日常生活中，还可以发生无穷无尽的变化。

《说卦传》对八卦演绎为六十四卦的原理及八卦的象征物象均作了具体的说明。如"参天两地而倚数"，即用奇数"一"代表天，用偶数"二"代表地。八卦的性质为："乾，健也；坤，顺也；震，动也；巽，入也；坎，陷也；离，丽也；艮，止也；兑，说也。"这可以说是对世界宏观所作的抽象而有普遍意义的概括，然后演化为许多具体的物象。如：

乾，化为马、人首、天、父、君、玉金……

❶ 参考金景芳讲述，吕绍纲整理：《周易讲座》的"序"与"绪论"。

❷《周易》包括《易经》和《易传》两个部分。《经》为《易》的本体部分。《传》有"十传"，又称"十翼"，即彖(上、下)，象(上、下)，系辞(上、下)，文言，说卦，序卦，杂卦七种。传说是孔子及其孔门弟子所写。《易传》通过对《易经》的解说，把一部卜筮之书提高到哲学的高度。

坤，化为牛、人腹、地、母、布、釜……

震，化为雷、龙、玄黄、大道……

巽，化为木、风、长女、白……

坎，化为水、沟渎、隐伏、矫揉、弓轮……

离，化为火、日、电、中女、甲胄、戈兵、鳖、蚌、龟……

艮，化为山、径路、小石、狗、鼠……

兑，化为泽、少女、巫、妾、羊……

因为乾是天，坤是地，《周易》的根本宇宙观，是有乾坤，便有了万物，也就是天地生万物。这属于原始的唯物论。南方少数民族的创世纪性质的史诗普遍反映了天地创造万物的宇宙观。在《周易》则是乾坤为对立统一的基础，这为首的两卦矛盾斗争的结果，才产生其他六十二卦（世界万物），合为六十四卦。每卦六爻。六爻反映了物极必反的规律。全易爻题、爻辞共计三百八十四条。

可以说，乾坤是《易经》的根本，八卦由乾坤的对立统一演变而来。随着人们对事物复杂性的认识，又在八卦的基础上，再推演出六十四卦。因此，八卦是《易》的基本结构。

宋代朱熹在《周易本义》根据《说卦传》第三章的文字还原了“先天八卦图”（即“伏羲八卦图”）。原文曰：“天地定位，山泽通气，风雷相薄，水火不相射，八卦相错，数往者顺，知来者逆；是故，易逆数也。”方位图如下：



③ “八卦”与半坡鱼祭伏羲八卦图像标示布局（方位图）

从“先天八卦图”，可以看到这样的格局：

第一，天地定位，即乾坤定位为一南一北，这是首先解决了的方

位。艮(山)与兑(泽)相对,表示山上的水流入泽中,泽中的气上升到山上,两者是"通气"的。震(雷)与巽(风)相对,相互激荡,即"相薄"也。坎(水)与离(火)相对,相反相承,并不相互排斥,即"不相射"。说明天、地、山、泽、雷、风、水、火八种四对相对立的自然现象,并不是孤立的存在,而是相互影响,相互依存。八卦之间相错成六十四卦,才象征天下万物。

第二,八卦有明确的方位含义。从乾→兑→雷→震,即一、二、三、四的顺序,是逆时针方向。从巽→坎→艮→坤,即五、六、七、八,是顺时针方向。不是封闭的圆圈,而是相对的两个半圆形,仍然表示了对立的统一。往后推移,可知过去;了解过去,则能推知未来。

第三,两个方位正相对的卦,它们的数字符号相加恰恰都是"九"。"九"可能是一神秘的、被人们所崇尚的数字。对这"九"的数的原始含义,过去的研究者未曾加以深究。

赵国华在《生殖崇拜文化论》一书对八卦符号的原始数字义作了详尽的考证,得出了这样一个判断:"早在八卦产生之前,有一个神秘的今传所谓'洛书'已经存在,有一个与今传'洛书'互为表里、数据一致的'八卦母图'已经存在。"(39 页)以此为线索,他继而找到了半坡鱼祭跟八卦符号的来历有关系。他在众多的半坡彩陶鱼纹中发现一个很有意味的现象,即一至九的各种数目的鱼纹多种多样,偏偏没有表示"十"或更多数字的鱼纹。为什么呢?赵认为:"绘有表示一至九条鱼的鱼纹彩陶,则是半坡人奉行'鱼祭'时组合陈列于祭场的九件祭器。"(107 页)

对于"河图",历来学者均不知是何物。赵著推测,这一经常被《周易》研究者提到而又查无实证的"河图",可能就是半坡母系氏族公社鱼祭祭坛的布局图,也就是他要追寻的八卦"母图",乃伏羲八卦的前身。

那么,为什么半坡先民要把鱼祭看得那么神圣呢?赵氏曾多次强调这鱼不是半坡的图腾,而是女阴的象征。鱼祭,实际是为求生殖的繁盛。从宗教意义上分析,与后起的鱼卜草筮一脉相通。因此他的结论是:"八卦……从它所使用的数字、符号、方位图来看,直接源于半坡母系氏族鱼祭祭坛的布局,当出现于父系氏族社会。八卦

产生的地区大约在西安半坡一带。”(144 页)

因为这个发现尚带有较多的推测成分，当然不能作为定论，但却富于启发性，至少说明八卦作为《周易》的原始内容产生很早，其他是逐渐丰富补充的。郭沫若最初认为《周易》的“作者不必是一个人，作的时期也不必是一个时代”❶，本来是正确的。但后来他又提出了另一观点，断定《易经》部分“作于战国初年的楚人豕脩子弓”❷，反而不能令人信服。但他较早看出了八卦与古代生殖崇拜的关系，“由此而演变出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念”❸。

钱玄同比郭沫若更早也说过类似的话，认为原始易卦是生殖崇拜时代的产物。“乾、坤二卦即是两性底生殖器的记号。”❹即“—”表示男根，“--”表示女阴。

他们可以说是用生殖文化观解《周易》之谜的先行者。

当然，《周易》研究已几千年，涉及的问题很多。用生殖文化观去看《周易》，不等于《周易》的问题都迎刃而解，只能说《易经》的原始构成部分八卦的基础乾卦与坤卦，是由原始的生殖崇拜演变而来。具体到对各卦辞与爻辞的理解，往往分歧甚大。把《周易》看做是一部卜筮之书或古代哲学的起源，其实并不矛盾，人类最初的哲学本来就包含在原始宗教形式之中。原始哲学最初来自于宗教，又是对宗教的超越与否定。马克思在谈到哲学起源的规律时，曾经很深刻地指出：“哲学最初在意识的宗教形式中形成，从而一方面它消灭宗教本身，另一方面从它的积极内容说来，它自己还只会在这个理想化的、化为思想的宗教领域内活动。”❺如果这样去理解《周易》及其组成的两方面：“经”与“传”，这个争议事实上就不存在。

3. 从生殖崇拜到儒道互补

世界本源是什么，原始先民与古代哲学家都作过许多猜测。古希腊哲学家赫拉克利特(Herakleitos，约前 530—前 470 年)认为火是万物的本源，世界是永远在燃烧着又熄灭着的火。欧洲原子论的创始人德谟克利特(Demokritos，约前 460—前 370 年)则认为，万物是由最小的、不可再分的粒子所组成。苏格拉底(Sokrates，前 469—前 399 年)的神学目的论是柏拉图(Plato，前 427—前 347 年)灵魂不灭与“理念世界”第一性的哲学基础。它们是完全不同的世

❶❸ 郭沫若：《中国古代社会研究》第 28 页，第 1 页，人民出版社 1954 年版。

❷ 《郭沫若全集·历史编》第一卷第 404 页。

❹ 钱玄同《答顾颉刚先生书》，载《古史辨》第一册。

❺ 《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 26 页。

界起源论，前者强调自然本体，后者强调精神性的威力。这突出地反映了古希腊多中心的城邦制的特点。“这些城邦显得具有某种个性”。❶

东方宗法制的大一统思想即使出现了不同的宇宙观，最后也将逐渐统一在一个模式中，或求同存异，或互补互存。于是，以儒家为主体的儒道互补，后发展为儒、释、道互补的宇宙观，便统治了中国几千年。原始的生殖崇拜，经过文明的洗礼以后，不是以远古迷狂的方式表达，而是升华为抽象的思维形式，进入思辨的领域。裸露的生殖崇拜被淡化，转化为一种民族精神文化。傅道彬在《中国生殖崇拜文化论》一书对此所作论述，有些见解颇值得重视。他认为中国哲学与西方哲学是不同的，“中国哲学不是从自然本体论出发，而是从生命本体论出发，即丰富复杂的世界统一于人体的基本结构，无穷无尽的运动变化类同于人体的生理变化。宇宙是扩大了的人体，人体是缩小的宇宙。”(313 页)他在前辈学者周予同、郭沫若等的启发下，并参考了赵国华的有关论著，概括出中国古代认识论和远古的生殖崇拜历史之间息息相通的关系。从这一基本前提出发，重点论述了《易》、道家哲学与儒家哲学的生殖崇拜渊源。

《老子》保存了若干生殖崇拜的思想资料，这是中国学术界一致的认识。

《老子》哲学的最高范畴是“道”，这个“道”来源于《周易》。如：“复自道，何其咎。吉。”(《小畜·初九》)“反复其道。”(《复》)这是指道路之道。真正作为思想理念的道有两处，一是《履·九二》曰：“履道坦坦，幽人贞吉。”这里的“道”指思想素养。另一是《随·九四》曰：“随有获，贞凶。有孚在道，以明，何咎。”这是道理之道。可见《易经》中的“道”还没有上升为宇宙本体，《易传》才将其哲学化的，如“知周乎万物，而道济天下，故不过。”“一阴一阳之谓道。”《系辞上传》的前五章，就是为了说《易》之道，乃天道、人道，也就是阴阳所变化的法则。如果说这个在《周易》中从阴阳变化出来的道作为宇宙本体论还不十分明确的话，那么《老子》便第一个把“道”作为哲学的最高范畴提出来了：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”(《四十二章》)

❶ 阿德科克：《希腊城邦的兴起》第 Iv 卷第 26 章，The Growth of Greek City-States, by Adcock, Ch, 26 Vol. IV, c, a, h. 转引于顾准：《希腊城邦制度》第 5 页，中国社会科学出版社 1982 年版。

老子崇尚阴柔，并以女性生殖器官代表其哲学思想。万物之源的道是永恒存在的，象征它的“玄牝”的门户便是万物之根源。他说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。”（《六章》）这个“谷”显然不是五谷之谷，而是山谷之谷，即以凹形的自然物比喻女性的玄牝。所以“谷神”也就是女性生殖神的同义词。老子对女性牝器的赞美在《老子》一书并不是偶然出现的，把“玄牝”视为永恒之道，贯穿在他的全部哲学体系中。如：

我欲独异于人，而贵食母。（《二十章》）

知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，恒德不离，复归于婴儿。（《二十八章》）

柔之胜刚，弱之胜强。（《三十六章》）

过去学者多从唯心主义哲学体系与朴素的辩证法来理解老子所提出的“道”，否定较多。傅著偏重从中国古代哲学的文化渊源，概括了道的境界与性的象征关系，一再提及老子对女性品德的哲学颂扬和老子所强调的柔美所达到的诗意的境界。傅著称赞老子塑造了有东方特色的神秘的女性哲学。他从远古的生殖崇拜文化中找到了老子向往母系氏族社会的根源。

儒家把生殖崇拜改造成“仁孝”观念，对丧礼的重视实际是对祖先的怀念；结婚不是出于情爱，而是为了延续后代。傅著颇有意味地说：“我国有十一亿多的人口，这不能不是生殖崇拜文化的有力反映。”（340 页）

中国古代哲学无论是儒家还是道家，都从原始的生殖崇拜文化中吸取了丰富的养料，这个发现虽然不是近几年的事，但近几年有一批中青年学者从人类文化学的角度作了深度不同的、系统的探索，并引起学术界的注意，这对神话学的发展不无意义。因为中国古代文化所体现的以人为基础的生命本体论，表现在神话思维上便是自然的人格化。神话的基本结构往往也是以两种对立的力量、因素、方面或内容为基本动力。如白天与黑夜、太阳与月亮、男人与女人、天与地、上升与下沉……原始的对立观念遍及神话。离开了这些，原始神话也就不存在了。

由原始的生殖崇拜到阴阳交感的循环论，以至儒道互补、阴阳

五行学说的产生，造就了中华民族企图不断掌握自然的进取精神，以及和平、中庸，不偏激、照顾整体的谦让精神。

分清生殖崇拜文化传承给后世文化的精化与糟粕，将是十分艰巨而繁重的任务。生殖神话与生殖崇拜的存在是历史事实，梳理它的来龙去脉有助于对中国传统文化的估价。用现代思维去审视这一切，应该承认，生殖崇拜文化留给后世的包袱又是相当沉重的，同时，还要充分估计到生殖神话在现今社会条件下的正负两面。

五　对神话与生殖崇拜文化的理论思考

前几年，中国大陆对生殖神话与生殖崇拜文化的研究尽管没有造成很大的影响，不过也算热点之一。大家有个共同的认识，要追溯人类自身的发生发展，不了解生殖崇拜所起的作用，不但对远古文化的诸多现象无法理解，而且对后来的各种习俗以及当前人口繁殖所带来的困惑和危机，也无法对症下药。生殖崇拜，是每个民族的幼年期必经的文化现象，至今还在后进民族中具有强大的影响力，在有些先进民族中，仍似幽灵在游荡。生殖神话反映了生殖崇拜的内容，有关的各种求子仪式，又是原始生殖崇拜仪式的重现。学者们通过考古学、宗教学、民族学与民俗学的研究，在有些问题上已取得了共识。如生殖崇拜与女性崇拜、图腾崇拜有不可分割的联系，然而它们之间除了相同之处，还存在相异。生殖崇拜有其发生、发展的过程，在不同的历史阶段又有哪些不同的内容与形式？生殖崇拜作为文化沉积层，曾经存在过，这已毫无疑问，问题是哪些属于真正的生殖崇拜？哪些属于后人的主观推断？对这些问题的答案分歧甚大。有时，在对待某些具体资料的分析判断上，简直南辕北辙，很难定论。

当学术界强调生产关系是决定历史的要素时，确实在很长一段时期忘记了人类自身的生产也是决定历史的要素之一。现实严峻地警告着人们，如果不控制人类自身的生产，人口爆炸，生态平衡遭

到破坏,后果很难设想。在生殖文化的研究中,是否也存在另一种倾向,即考察原始社会发展的动力时,有的论著似乎有些过分强调了生殖崇拜文化的作用,给人的印象是,生殖崇拜那不仅是最早的文化现象,而且无处不在。

在此,有必要完整地引用恩格斯在 1884 年所说的一段话。他说:

> 根据唯物主义观点,历史中的决定性因素,归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是,生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产;另一方面是人类自身的生产,即种的蕃衍。一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度,受着两种生产的制约:一方面是劳动的发展阶段的制约,另一方面受家庭的发展阶段的制约。❶

恩格斯论证了两性关系的发展变化改变了家庭与婚姻的形式,而这一切,物质生产的发展有决定性的作用。可见恩格斯所说的生产的两重性,一方面看到两者互相作用的影响,另一方面两者并不是放在完全同等的位置。即使人类对生殖原因的逐步掌握,以及对种的蕃衍的重要性的认识,也是随生产力的发展而逐步提高的。

❶ 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》初版序言,《马克思恩格斯选集》第四卷第 2 页,人民出版社 1972 年版。

根据这一基本理解,很难判断究竟是生殖崇拜在先,还是图腾崇拜在先。无论是地下的考古文物还是山崖的壁画,只能从中窥见生殖崇拜这一事实,究竟起源于哪个阶段,实在难作判断。所下的判断,无非是一种推测。下面,举几个具体的例子来说明推测的不可靠。

例一:尚红的观念,是不是即表现了生殖崇拜的观念呢?赵国华认为,"原始人所崇尚的红色,不是抽象的,而是有具体所指的。"他认为山顶洞人在尸骨上涂赤铁矿粉,所尚红色象征女性的经血,也就是生殖崇拜。❷假使仔细推敲,便产生了一些疑问。因为山顶洞下室埋葬的除了一个青年妇女,一个中年妇女之外,还有一个老年男子,他们的尸骨上都布有赤铁矿的粉粒,他们的随葬品与装饰品皆差不多,有燧石石器和石珠、穿孔兽牙等,没有高低的区分。如果实行的是生殖崇拜,一万到一万八千年前的山顶洞人还属于母系

❷ 赵国华:《图腾起源略论》。

氏族公社的早、中期，不可能进入男性生殖崇拜，男性尸骨上所撒的赤铁矿粉究竟是何象征呢？原始人把红色类比鲜血，是普遍现象。为争夺食物发生残酷的搏斗，被打死的一方，常常死前会流大量的鲜血。其他动物被杀死也流血。血是否保存在体内意味生命的有无，因此有学者认为红色不但代表鲜血，也代表生命，“是生命的来源和灵魂的寄生处。”❶“生命的来源”自然含有生殖崇拜的内容，似乎不仅仅如此。原始人把什么都看作有灵魂，不但血是灵魂的寄生处，连身体的每个部位都有灵魂。他们对鲜血的崇拜不只是单一的功能，而是多功能的。澳洲土著在十至十二岁便要接受成人仪式，有的部落要把长者的血放出，“直淋得接受成人礼的少年全身凝结上鲜血为止，认为这样便对少年灌输了勇气，使他在流血牺牲时不致惊慌失措。”❷这里，红的血代表的是另一种含义，其功利目的是为了培养后代的道德、意志，而不是为了人口的繁殖。说明尚红有时与生殖崇拜有联系，有时也没有直接的联系，而是另有意味。山顶洞人男尸与女尸是同样的殉葬物，又在同一墓地，在他尸骨上撒赤铁矿粉，是生者对死者灵魂的无言的呼唤，生者相信死者的灵魂还活着。说明“红”不是在什么情况下都代表女性的经血。那时人们还没有明确的社会分工，因此他们刚刚萌芽的宗教崇拜也是混沌、模糊、多功能的，当然还不可能出现专司生殖的神。

例二：云南彝族的马樱花神话很有名，不同地区还有不同的异文。根据唐楚臣介绍，楚雄地区传说洪水后，是兄妹婚配生下一个肉团，被金龟老人挑开，出来五十对童男、童女，血胞的血被甩到一棵小树上，长出了红彤彤的马樱花。马樱花含有图腾的性质。禄劝彝族苗族自治县传说，洪水后，留下了唯一的人种阿卜笃慕，与三个仙女婚配，生了六个儿子，老大老二留在云南，老三的儿子叫阿窟。阿窟的儿子变成了一棵马樱花树。老大十二个儿子也变了，但没有变成马樱花树，而是其他的动植物。说明阿卜笃慕的后代，只有阿窟这一支乃继承了原来的图腾。还有的把马樱花当保护神。

但是彝族以虎为祖先，以虎为图腾的遗迹在滇、川、黔、桂四省的彝区都有。唐楚臣认为：“说明虎图腾是产生在彝族分支、迁徙之前，是彝族的原生图腾。”马樱花神话只在部分彝区流传，马樱花只

❶ 郭沫若主编：《中国史稿》第一册第31页。

❷ 史昆选译：《澳洲土著神话传说》“译者序”，中国民间文艺出版社1988年版。

可能是宗支图腾。❶

这则神话对女性生殖崇拜很明确，血胞出于母体，血胞的血变成了马樱花，马樱花又是人祖或保护神。这一切都源于母体。但马樱花又不是彝族的原生图腾，它是虎氏族后代的图腾，说明彝族的动物图腾崇拜早于生殖崇拜。

前文曾提杨堃把雌虎作为彝族女性生殖器的象征，除了同为雌体，实在找不出更多的根据。因此，生殖崇拜与图腾崇拜的发生顺序还难断定。

例三：西藏地区的珞巴族在接受社会主义制度之前，狩猎是他们主要的经济方式，决定了他们对动物的崇拜，他们相信各种猛兽有精灵而奉为神，并有复杂的祭祀禁忌。珞巴族的神话中，把天说成是男性，地是女性；月亮是男性，太阳是女性。他们都是地母的儿子，天与地的结合，也就是兄与妹的结合。他们创造了万物和人。从这个意义上说，兄与妹或天与地便是生殖配偶神。❷根据于乃昌介绍，珞巴族也有女性生殖崇拜的神话。他说："如博嘎尔部落有一则神话说，天和地结婚以后，地母斯金怀了小孩，但没有生下就死了。地母斯金流出的血水上溅天怀，变成满天星斗和倾泻的大雨；血流大地，变成了江河湖海……"后来，又生太阳九兄妹，太阳又生下老虎，老虎生了两个人，分别成为藏族与珞巴族的祖先。它的顺序是：地母→太阳→老虎→人。这里的图腾崇拜与生殖崇拜交织在一起，最崇高的是母亲（地母），乃万物之源。这一神话反映了珞巴族初期的原始宗教，他们只是刚刚进入无意识的象征阶段，用实物类比实物。

珞巴族的地母有些相当于南方少数民族的葫芦。葫芦既是母体的象征，也是图腾。珞巴族的原始图腾是土地，次生图腾是太阳，再次生图腾便是虎。这一神话还说到，人又与各种动物等繁殖后代，这些动物有蜂子、白田鸡、白马、青牛、毒蛇、野猪、乌鸦、青蛙等。最后与太阳的女儿结婚，生下了四个儿子，即博嘎尔部落中主要的四大氏族。这些属于氏族的分支和图腾的裂变，更不是原生态图腾。说明一个民族的原生态图腾只有一个，并与女性崇拜、生殖崇拜相结合。现代民族学调查资料经常发现一个民族有许多图腾崇

❶ 参看唐楚臣：《马樱花神话及图腾崇拜遗迹》，载《云南民俗集刊》（内部）第二集。

❷ 参看于乃昌：《痴迷的信仰与痴迷的艺术》，载《中国藏学》1989年第2期。

拜而不得其解，其实只要找出其中的原始图腾，其余便迎刃而解。最早的生殖崇拜是女阴崇拜，女阴及其象征物又同时是图腾，但不是所有的图腾都是生殖崇拜的象征。图腾起源的因素很复杂，有产食、求安、感恩、恐惧等等，还有一些偶然的原因，不能把图腾的起源单一化，也不能把生殖崇拜看做是原始文化中涵盖一切的推动力。非此即彼的方法论，容易导致绝对化。

按照原始思维的特点，神话中的生殖器崇拜、象征物或图腾不仅是实体的自然形象，更是原始初民心理作用于实体所创造的文化形象。实体与幻想物的浑然一体，反映了原始初民的世界观是把自然力量和超自然力量置于等同的地位，并能整合为统一体。半坡人的鱼崇拜的起源，首先决定于半坡的自然条件、生活需要、食物来源、经济方式，不能离开这一根本条件去看半坡人的心理因素、宗教文化和社会结构。

生殖神话与生殖崇拜文化经过历史的筛选，有的消失了，有的变异了，有的转化了，有的隐晦了，有的升华了。随着历史的盛衰，有其演变轨迹。

我认为，今天审视生殖神话与生殖崇拜文化，是为了认识人类的过去，决不是为了人口的繁衍。但它由于对古代哲学的深刻影响，生殖神话与生殖崇拜无疑又是非常丰富的文化遗产。

第十五章　少数民族神话研究

随着神话研究的广泛和深入，中国少数民族神话的作用和地位愈益受到重视。对许多神话、宗教等问题的探讨，无不涉及它们。这一章阐述的乃以少数民族神话为主体的研究，跟一般研究的旁及、涉及、提及显然不同。这方面研究最集中的是云南，由于这里聚居了二十多个少数民族，有丰富的神话蕴藏量，相应地出现了神话学者群。贵州集中研究了苗族古歌中的神话，彝族神话是和彝族文化研究结合进行的，广西壮、侗、瑶的神话也日益被学术界重视。比南方略为后起的北方民族神话研究，以满族为起点，逐步向其他民族拓展，很有起色。因为这工作尚属起步阶段，不可能完全如上古神话的资料已为人们熟知，故论题较为分散，有的为了让外界了解不得不从描述性研究开始，再在此基础上提高为分析、概括的理论论证。所以描述性研究作为一种论据需要，在某种特殊情况下又必不可少。鉴于上述状况，我在分析这一问题时，很难做到全面细致，基本上南北兼顾，突出重点，然而遗漏与割爱又在所难免。

一　萨满文化与神话

从 20 世纪初，中外学者便掀起过对萨满教研究的热潮。近些年，中外学者对萨满文化的研究进一步发展。根据中国有的学者研

究所得，认为“萨满”一词来自于通古斯语的鄂温克语 Shaman，“通古斯各族把极为不安、激动和疯狂的人叫‘Shaman’，当人们发现这种人，就认为她(他)要成为巫师了，必须找老萨满教她(他)，经过一系列仪式和传授，才能逐渐成为正式萨满(巫师)。”❶萨满教产生初期是原始宗教，有的甚至认为其萌芽期可上溯至旧石器中期的血缘家族公社阶段，“形成于旧石器晚期的母权制氏族社会的初期”。❷

❶❷ 吕光天著：《北方民族原始社会形态研究》第 248 页、第 261 页，宁夏人民出版社 1981 年版。

事实上，萨满教与华夏的巫教、楚地巫教、藏族本教、纳西族的东巴教等在早期相似之处颇多。由于每个民族发展状况不同，情况并不那么简单，它们几乎都承担过由原始宗教向人为宗教过渡的角色。各民族经济发展进度、社会发展阶段、政治体制变革、地域自然条件等等的不同，决定了这些宗教各自的民族特性，它们为本民族的传统文化所作的贡献也有所不同。

在中国，通古斯语族和突厥语族都有过萨满教的信仰。这些民族的原始神话属于萨满文化的核心内容，也是萨满教观念的载体。最初的萨满是女性。一直到 20 世纪 50 年代，中国东北少数民族还处在女萨满向男萨满过渡的状态。研究这些民族的萨满文化，对了解史前期的状况有重要意义。

1. 蒙古族的神话遗存

蒙古族的英雄叙事诗非常发达，古老的神话大多被吸收到这些长篇作品中去。人们对蒙古族古老的英雄史诗的兴趣，远远超过了神话。甚至在相当长一段时期，人们对蒙古族有没有神话很少注意。齐木道吉的《蒙古族神话传说浅析》❸一文，表明蒙古族学者在神话学领域也是不甘寂寞的。该文从日本人著的《蒙古神话》发现了蒙古族的创世神话，这是很有价值的发现。我在有的研究创世神话的专著中所见蒙古族天地起源神话已带有佛教文化的色彩。此文介绍的却比较古朴原始，大意是说，原初，混混沌沌，好似浮动的彩云，漂荡的膏脂，“模模糊糊地继续着轻静的胎动”。也许几亿年，便产生了明暗清浊之物。轻清之物，上浮成天；重浊之物，下凝为地。然后，在天上便出现了以“七星天”为中心的九十九柱天神，这些天神下面还有千千万万星神。地似在水上浮游，天神撒下了草木和生物。有的天神来到地上，便有了人类。

❸ 载《民族文艺论丛》创刊号，内蒙古作家协会出版，1981 年。

此外，该文作者还介绍了一些祖先神话和英雄传说。作者认为，神话传说中所反映的天体的人格化，即对天神崇拜的天命观，与萨满教的天神信仰相联系。

这是一篇以描述为主的论文。

2. 女真—满族神话的披露与研究

满族是在女真各部统一的基础上所形成的新的民族共同体。准确地说，满族的古老神话是从女真部继承而来。女真—满族的神话本来非常丰富，且很有特色，为何长期鲜为人知？汪玢玲道出了个中缘由。女真—满族神话长期埋没在原始宗教里，秘不外传，除了少数满族姓氏中口头流传，神话形象的名字对大家是陌生的，不为人知。❶20 世纪 80 年代，女真—满族神话才逐渐大放光彩，引人注目。

❶ 见《北方民族》1988年第1期第123页。

① 释“萨满”

满族学者富育光著的《萨满教与神话》❷一书，在宗教学领域是第一部以田野考察为基础的萨满教研究成果，在这之前的研究，多以文献记载为主；在神话学领域，是对东北民族神话作系统研究的拓荒之作。该书通过萨满教的神论、多神崇拜、祭类祭程、卜术、神话、神偶几个基本方面，把萨满教与神话放在文化人类学的范畴进行考察，来说明两者不可分割的辩证关系。

❷ 辽宁大学出版社1991年出版。

该书开篇的《引论》即匡正了中外学者历来从外在形态对“萨满”一词所作的解释，即把萨满视为“情绪癫狂者”。他通过满、赫哲、锡伯、鄂伦春、鄂温克各族语言中此词词根的比较，认为“萨满”乃“晓彻”之意，“说明萨满是沟通人世间与神的中介人”，以证明萨满本质上是氏族社会最富智慧和具有渊博知识的人。“萨满是一个氏族的精神、智慧和力量的综合。”只有对萨满性质有比较客观的理解，才有可能正确地对待萨满文化的历史地位。

关于萨满教产生的时期，该书作者不同意这是原始社会晚期的宗教。他认为应该从萨满教的发展演变过程去梳理其不同阶段的特点。

他从考古资料和原始文化遗存发现，萨满教的“天宇物灵”的崇拜观念很突出，它的“天神”概念与通常所见晚出的“天神”并不相

同，而是最初的原始宗教意识，把整个宇宙看作是多层的，有上、中、下三界之说，又有“宇宙树”之说。北方古代遗址的旧石器出土的石器已有太阳刻纹。因此，他将天宇的崇拜看作是第一阶段，也是产生相当古远的原始信仰。

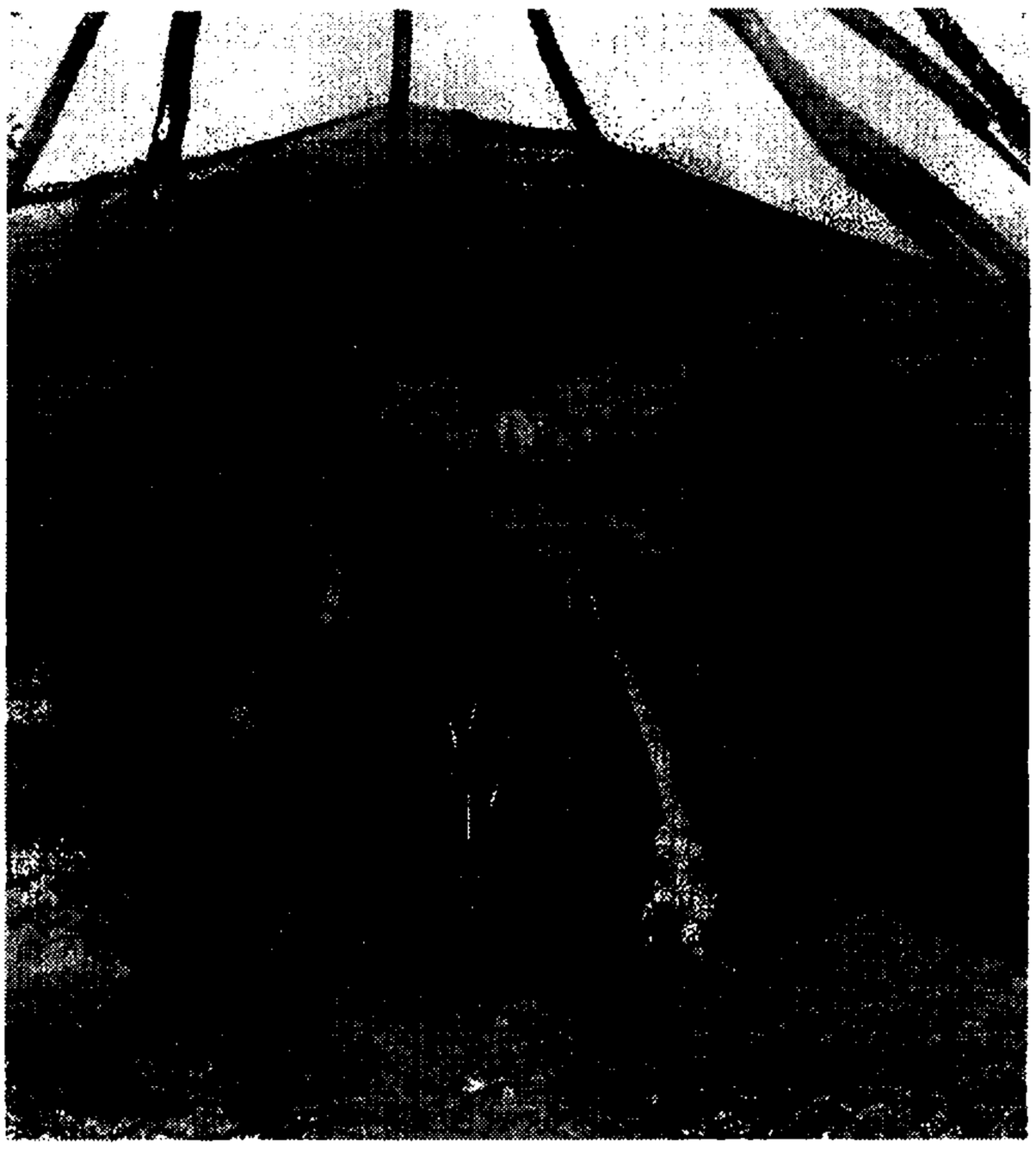
第二阶段是旧石器中期到新石器初期，即原始母系氏族社会的繁荣期。他说，这个时期萨满教的“自然崇拜、图腾崇拜、万物有灵观和灵魂观念都相当发展”(8 页)。此时，萨满教进入成熟时期。

第三阶段是有史可考的时期，相当于中原的周秦之际，从“北方肃慎人活动的文献记载，一直到室韦、勿告、靺鞨、渤海，下延到辽金时期”(9 页)，萨满教已成为父系社会的宗教。此时，除了原有的宇宙观，又渗进了儒、释、道的成分，形成异常复杂的文化现象。过去，中外学者几乎都是根据这一时期萨满教的形态进行研究，难免没有谬误。

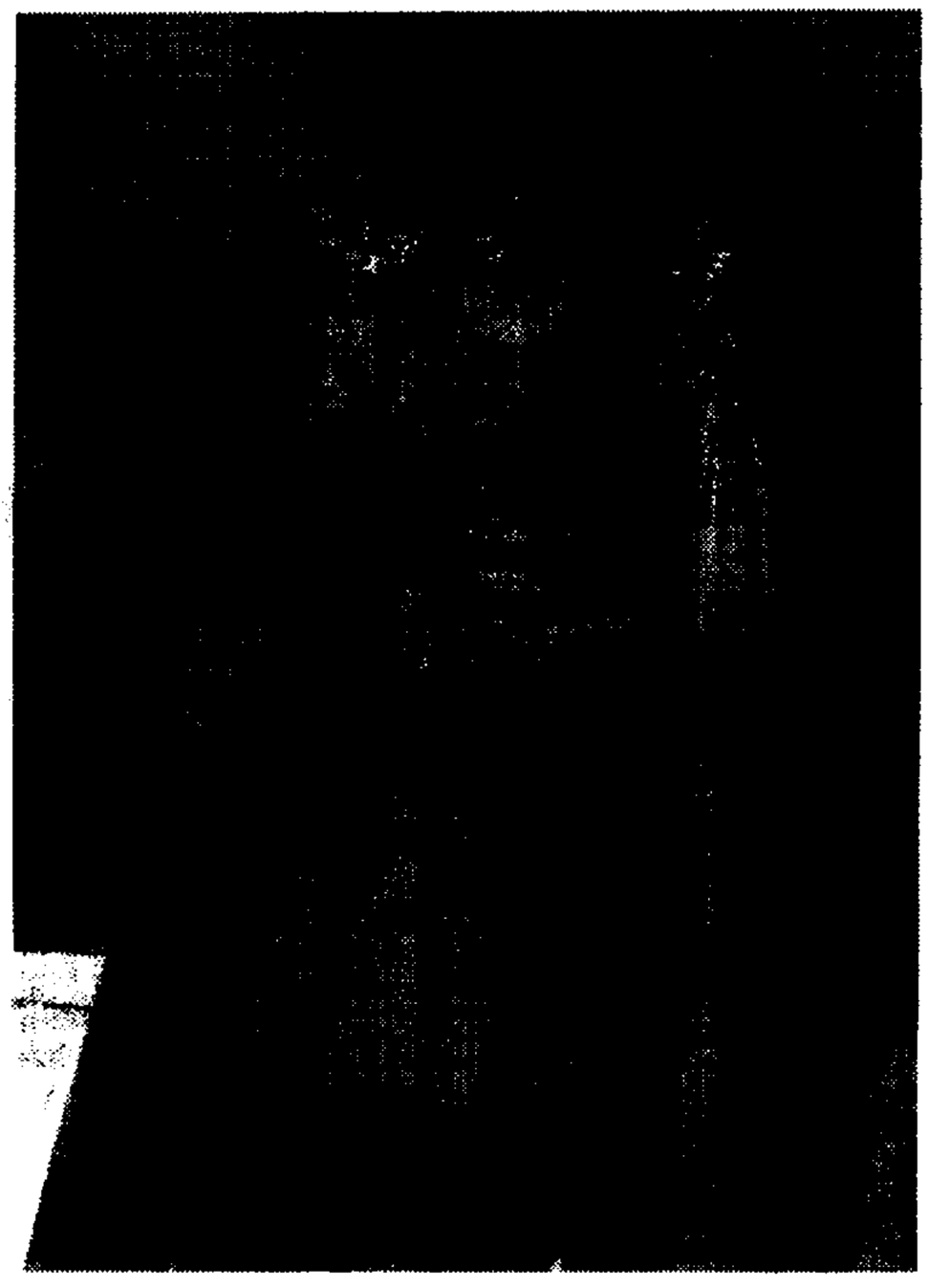
第四阶段是清代以后至现在，萨满教面临衰颓，最高统治者对这一古老宗教的规范化与改革，使其带上了近代的政治色彩。但在民间却保留了诸多遗俗，所以该书作者与同仁们不辞辛苦，多次调查、核实、求证，以极大的热忱披露了十余载的资料积累。

萨满教四阶段论，当然相应地适用于萨满神话。神话既是萨满教多神殿里神们活动的故事，又是它多神崇拜的核心内容。该书作者从“宗教是被歪曲的世界理念”❶的理论出发，把萨满教复杂的神灵进行了分类，其中有自然神、图腾神、火神、地与水(冰、雪)之神、禽鸟神、祖先神和生殖神。这种多神崇拜的突出之点是“诸神之间并未产生严格的统属关系，而是平等相处，互不僭越”(28 页)。一旦进入祖先崇拜，也就进入了萨满教更高的层次。萨满祖先崇拜的系列中，以父系祖先为主，但也有一大批“妈妈神”，决不像有些民族母性神早被强大的男权驱除出万神殿，即使有也是一些小神。萨满教女神的作用直至封建社会在民间仍有强大的感召力。这与女性萨满在满、鄂伦春、锡伯、赫哲、达斡尔以及西伯利亚、东北亚等地的民族中在许多情况下还占据主祭的地位很有关系。作者说，在吉林省永吉地区和黑龙江省宁安地区的一些满族姓氏中，依然是女萨满主坛，传世萨满必选本民族的女性，或者是男女两性萨满共同主祭

❶《马克思恩格斯论宗教》第 2 页，人民出版社 1954 年版。



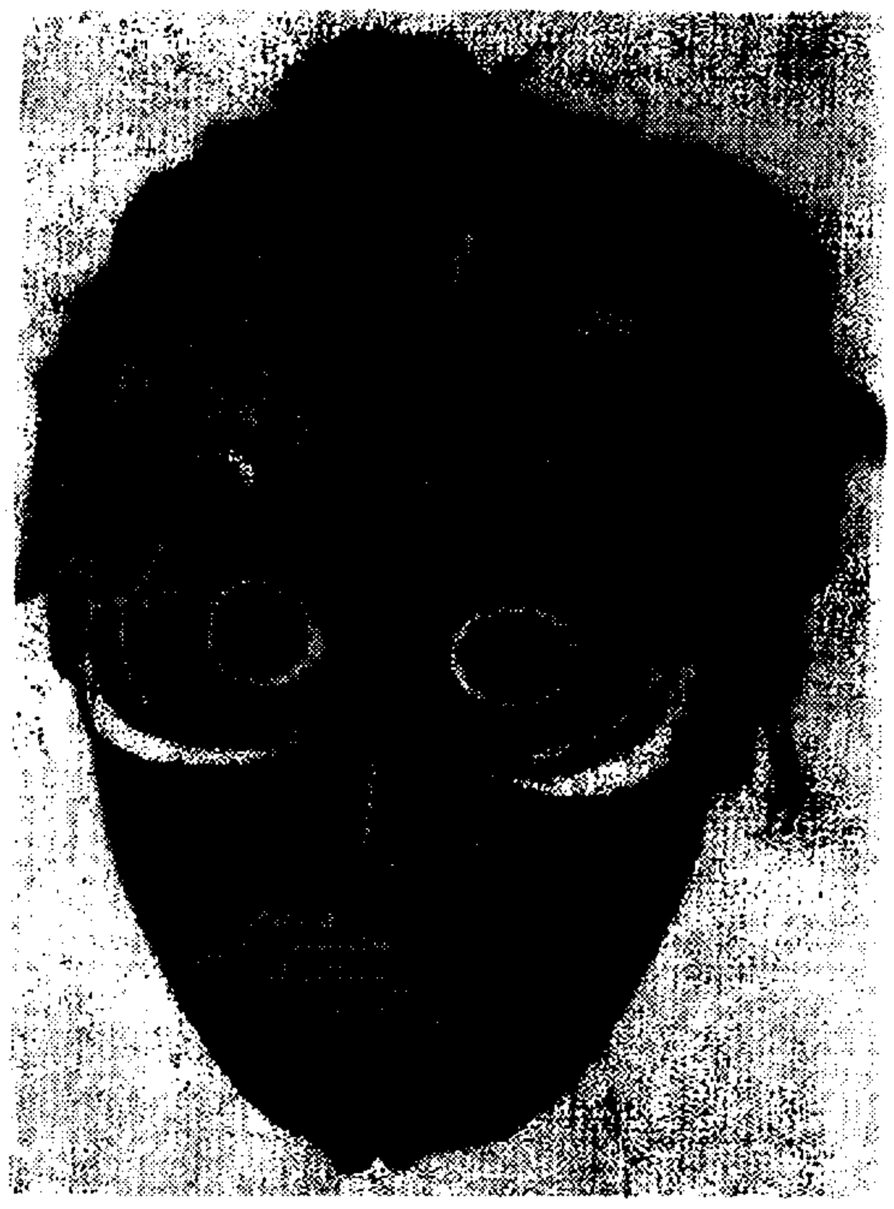
胡里斤神主司治疗邪病，女萨满
在跳舞治病。



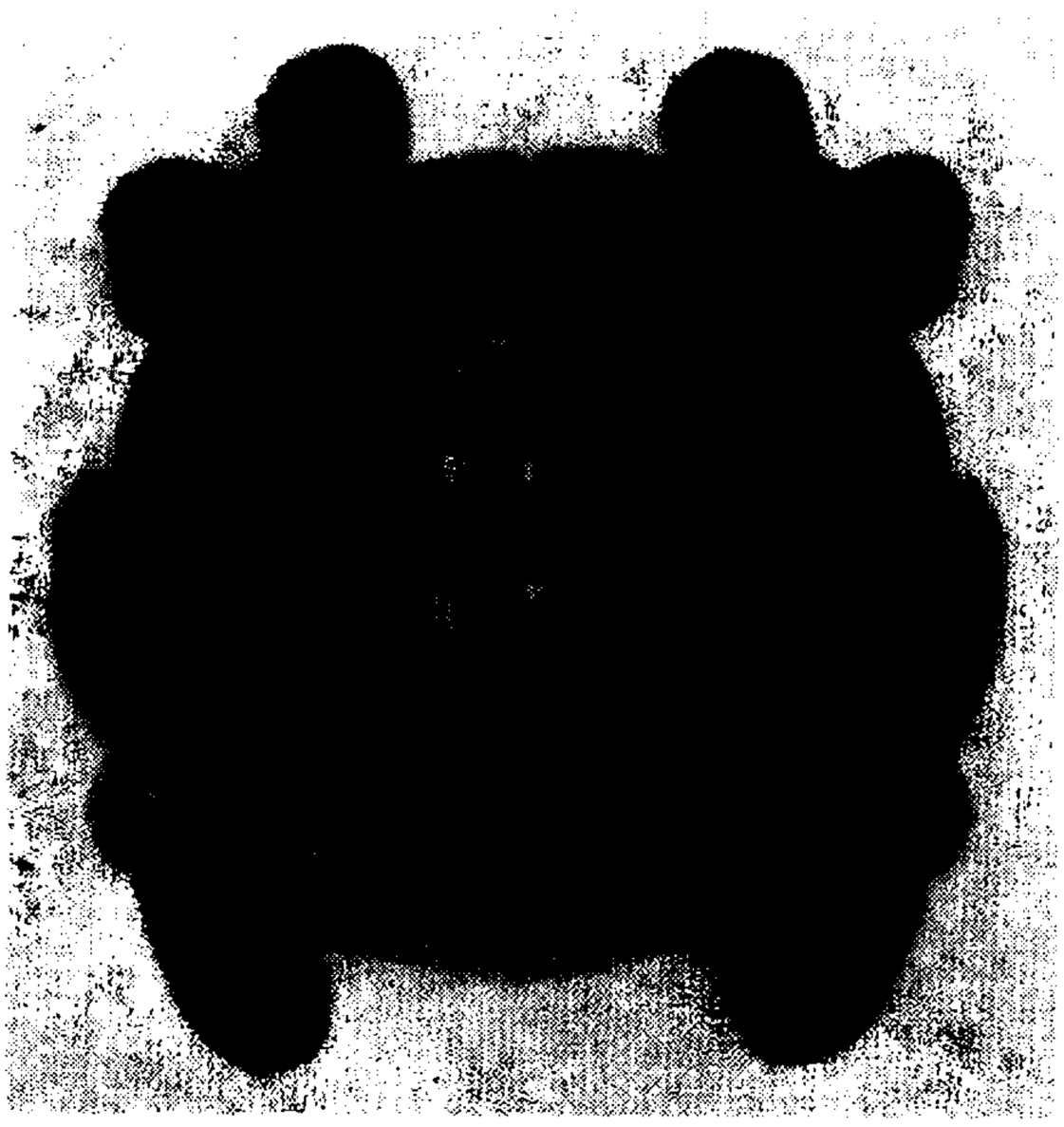
蒙古博神帽。头饰上的飞鸟象征着
萨满魂魄具有翔天的能力。



祭礼结束时，女萨满与族人发出“咕咕咕”的声音，举行喝血仪式。
鲜血是最重要的供品，其中以天鹅血为最佳。



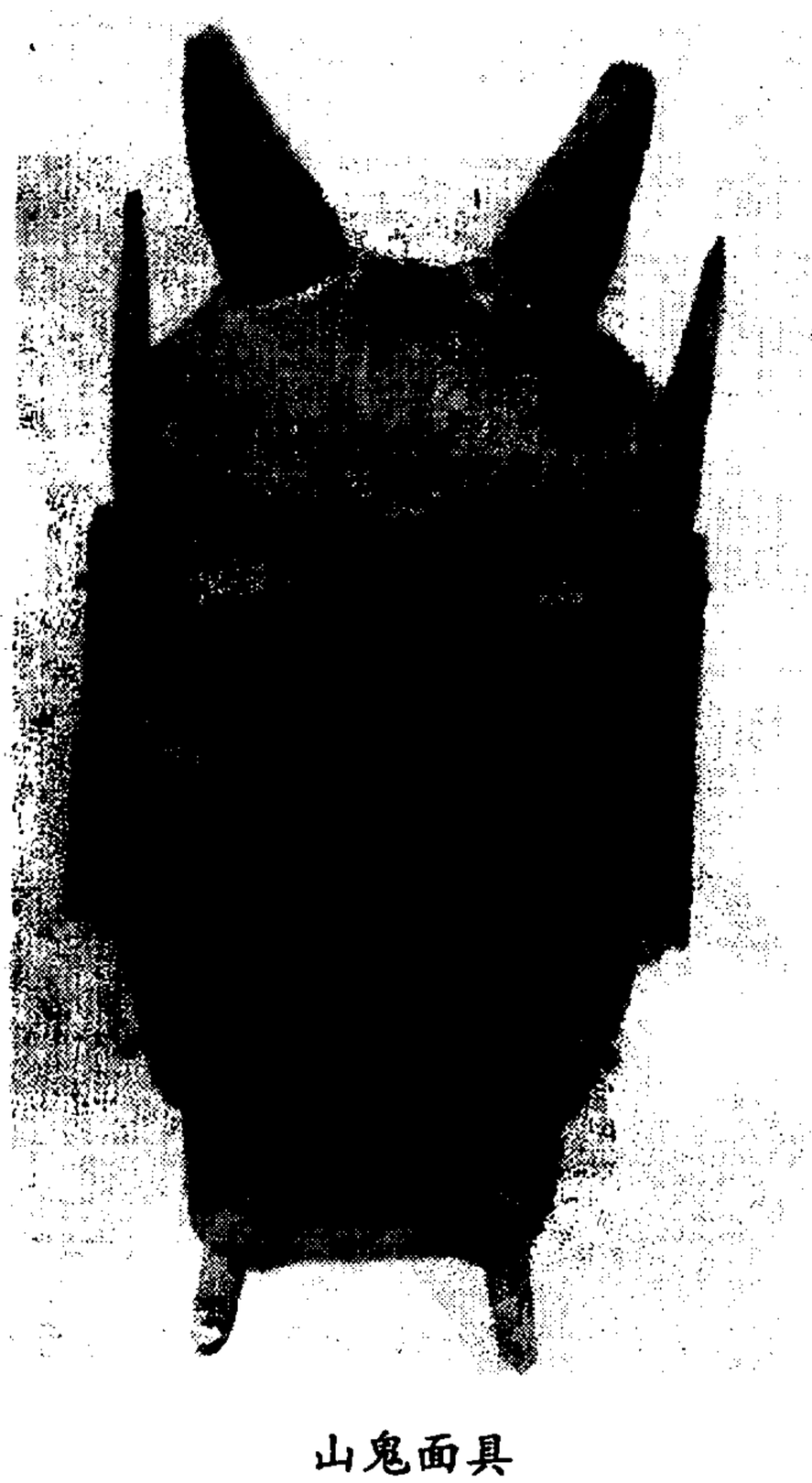
雷神面具



监牲郎君面具



夜郎国竹王面具



山鬼面具

(68 页)。因为女性还没有放弃宗教领域的大权,所以女性神和有关的神话得到较多的保存。

有神必有祭祀,萨满的祭类祭程是多神崇拜的外在形式,从这种形式的类别和进程,可以窥测被祀神灵在氏族内的地位、社会功能、实用价值。因此,该书作者对此所作的归纳和整理,恰恰表现了他在神话研究上的整体观。

有学者认为山顶洞人的文化遗存所表现出来的尚红观念,不是抽象的,而是"对特定的女性经血的崇拜,换句话说……实行生殖崇拜"。❶"在原始人的心目中,唯有女性的经血才是生命的来源。"❷《萨满教与神话》一书,对原始的血祭血殉遗风提供了许多实际调查资料,如对血殉血祭的内容、方式、来源、分布的地区和民族等,均作了详尽介绍。甚至在祖先崇拜观念下派生的偶像崇拜,亦留下了血殉血祭的遗迹。作者依据查阅资料和征集所得,掌握了萨满教神偶较多的情况,品种多达数百,形貌千奇百怪,简直像立体的《山海经》。这些神偶的嘴上、身上"都有一层很厚的暗褐色血痂、坚硬闪光"(325 页)。因为在萨满观念中,认为神偶是有灵魂的,"灵魂只有天天饮血,才会有灵性,延续生命"。(325 页)这些都证明崇红或崇拜血的颜色,并不一定都与生殖崇拜有直接关系,似乎源于比生殖崇拜更古老的灵魂崇拜,及由此而衍生的生命崇拜。作者谈到萨满教有气、魂、血三者相关联的信仰,它们"相辅相成,相补相生,同生同在,同存同亡"。(89 页)血作为生命的象征,也是当时原始的医学。他从萨满的"神祇原道观"、"多层天穹观"、"宇宙三界说"和卜术等神事活动,考察了萨满的宗教观,又从神话与原始崇拜和祭礼的关系确认了宗教与神话互依互补共存的关系。

❶❷ 赵国华:《图腾起源略论》,载《季羡林教授八十华诞纪念论文集》,江西人民出版社 1991 年版。

②《天宫大战》中的女王国

在原黑水女真中流传的《乌车姑乌勒本》(意谓"神龛上的故事"),按内容取名,又叫《天宫大战》。富育光在《萨满教与神话》一书用了两万言左右的篇幅选录了中国这一故事的唯一的内容相对完整的传世本。此本得之于他的先父及其先父之友,是他们从一个叫白蒙古的萨满那里搜集的。白蒙古得之于何人传授,便带有浓重的神秘色彩,言得之于一位白发婆的梦授。显然不是事实。这白发

婆的身世行迹已神话传说化，传说是康熙年间黑龙江右的萨哈连水的土著女萨满，叫博额德音姆，骑九叉白鹿，吹一束白鹿毛管卜，手击鱼骨，能歌善舞，能治病，并能急流渡江，神游于黑龙江两岸上下说唱萨满神话。这个传说有历史的内核，说明《天宫大战》有迹可寻的是出自于这位女真后裔的白发婆。

从该书选录的内容看，《天宫大战》实际是女真先民流传下来的创世史诗，规模宏大，从宇宙之形成、人类的来源、洪水遗民、文化的创造，应有尽有。凡是一般创世史诗所具备的内容，它都囊括其中。因此，显示了它的一般文化史的价值。然而引人注意的是它还有特殊的文化史价值，即在其他民族的创世记中所未曾见到过的内容。至少有这几方面：

第一，这是一个庞大的女儿国，从天体诸神到地上的各种自然物、精神文化的神灵，无不是人格化的女性。女神约在三百个以上。这是在世界各民族的神话资料中极为罕见的。

第二，这个女神王国的统属关系不明显。出生于七彩神光的阿布卡赫赫，是伟大的创世者，育出了宇宙，是神和人类的始祖母。但是，在最危急的时刻，她又得到众女神自觉自愿，而不是受命或被调遣的支持。这无疑是女酋长的集中和神化。

第三，在原始时期，人们之间为扩张土地、增加人口、掠夺财富而进行的厮杀，无所谓正义与非正义，一直到典型的英雄时期仍是如此，而《天宫大战》中女神为抵御九头恶神耶鲁里，双方反复地不断交战，善恶观念却那么明确。中心主题是：女儿王国是被欺凌的、正义的，虽然经历万千磨难，但必胜；以男性为主而又带有两性合体因素的耶鲁里，因为背叛了自己原有的民族集体，竟然由女性变成了准男性，进而与女儿国争夺统管宇宙的大权，是万恶之源，必败。

这一神话系列产生的孕育期是母系氏族社会早中期，它的形成期已预示母系氏族的衰落，可能是由母系到父系的交替时期。否则两性之间的斗争不会如此地你死我活。耶鲁里这个新兴的准男性英雄，结果成了女儿国的败将，遗臭后世。这个神话形象的认识价值很不一般。

从原始生殖信仰考察，《天宫大战》出现的两性合体的神不只一

位，如多喀霍神，“这位女神就是以石为屋，永世常住在巴那姆赫赫(地母)肤体的石头里”。(232—233 页)此神有自育自生能力。这大概属于处女母亲神。耶鲁里由女性发生神变以后，成了一角、九头、八臂的两性神，能自生自育，后来还有了牡器，完成了由女到两性合体，再到男性的演变过程。两性同体崇拜属于原始宗教的内容之一。拉法格在《宗教与资本》一书说：“实行族内婚的部落是雌雄合体的，因为他们的成员为了结婚无须到族外去寻找妻子和丈夫。”可见，这种两体崇拜并不决定于现实生活中确定有阴阳人存在的自然现象，主要反映了族内婚的社会现实。此外，还有的则表现了由牝器到牡器崇拜的过渡。前一种雌雄合体是早期的，如多喀霍神；后一种雌雄合体是晚期的，如耶鲁里。他们作为两性合体神，产生在原始社会两个不同的发展阶段。可见，《天宫大战》形成的时间很漫长，历史沉积层相当深厚。还须注意的是，多喀霍神的位置并不特别醒目，而耶鲁里却是作为某种力量的代表出现。

按照历史发展的规律，两性夺权的结果，是母权制的被颠覆，恩格斯认为是女性所遭受的具有全世界历史意义的失败。这在神话与史诗里均有反映。如希腊神话中的阿玛宗人(Amaeones)是尚武善战的妇女族，居住在亚速海沿岸或小亚细亚。为延续后代，她们与邻近部落的男子或俘虏或过路商人等交配，得女儿留下习武，得男婴则抛弃或交还其父。这个女儿国英勇善战，使用的武器是双面斧、弓、矛和半月形盾，最终却被男性英雄所征服。阿提刻的英雄忒修斯(Thesells)远征阿玛宗人时，带走了她们的女王。阿玛宗人愤而进攻阿提刻，被击溃，女王反而站在丈夫的一边，在抵抗阿玛宗人的战斗中阵亡。另一传说是英雄赫剌克勒斯(Heracles)征服阿玛宗人以后，把女王送给忒修斯(有说杀死了女王)❶。无论哪一种，都是以女性失败告终。藏族英雄史诗《格萨尔》的分部本之一《米努绸缎国》，叙述岛国米努由姐妹俩治理，姐姐达鲁珍治中下米努，妹妹娜鲁珍治上米努。这个女儿国财足气粗，兵强马壮，但两位女王对格萨尔的态度很不一致。妹妹娜鲁珍顺势而行，决心与格萨尔和睦友好；姐姐达鲁珍试图用武力决一雌雄。姐妹因此反目。一个花团锦簇的女儿国，在刀光剑影下，被纳入了格萨尔的统一大业。

❶ 参考前苏联《神话辞典》中译本“阿玛宗人”、“忒修斯”等条，商务印书馆1985年版。

而《天宫大战》的女神们，却总能绝处逢生。耶鲁里战败后变成了九头恶鸟，被埋在地的最底层。他没有达到夺取女神统领宇宙大权的目的。由女权到男权的这个转变体现在阿布卡赫赫身上，由她转换的阿布卡恩都，才是女真先民的男性天穹主神。

九头魔怪耶鲁里一直到阶级社会，也未能改变他那邪恶的形象，这说明，神话的创造除了现实生活的基础之外，还有宗教、心理的多种因素。耶鲁里既是自然力的象征，也有其社会属性，反映了由母系向父系转换的过程，父系的力量尚未完全壮大，条件尚不成熟。阿布卡恩都的出现才真正敲响了女儿国的丧钟。从这一神话系列，可以了解原始社会两性斗争的残酷性。

《天宫大战》神系庞大，确非一时一地之作。对此，《萨满教与神话》一书有较为恰当的概括："从其内容之丰富、神名的广泛、情节之离奇，可以肯定是流传甚悠久甚广泛的北方诸氏族部落古创世神话的集锦。"(250—251 页)我认为，《天宫大战》也是信仰萨满教诸民族文化的积淀。

③ 以泛灵观念为基础的天神观

有的主张自然崇拜是最早的原始宗教。自然崇拜并不是崇拜一切的自然现象，而是崇拜对人类有直接影响，人的感官能直接觉察的自然力。崇拜对象还受到自然条件的影响。如山地猎民崇拜山神和树神；农业部落信仰地神和水神，沿海居民则崇拜海神。至于对日月的崇拜几乎带有普遍性。以后才依次出现对图腾、灵物、生育、祖先、社会诸神灵的崇拜。这种理论由来已久，影响广泛。❶有的主张氏族宗教是最原始的宗教，主要形式是图腾主义或图腾崇拜，与氏族组织同时出现❷。费尔巴哈曾说过："动物是人不可缺少、必要的东西，对于人来说就是神。"❸恩格斯也说过："圣神的东西最初是我们从动物界取来的，就是动物"。❹加以在中国南方少数民族发现不少动物图腾神话，因此较多学者把动物图腾看作是最早的。但后来另出现了一些新观点，一种认为最早的图腾是牝器的象征❺。另一种则主张生殖崇拜是最早的❻。这些观点都直接关系到神话起源理论和神话发展史的建构。

《萨满教与神话》一书，根据萨满无处没有神的泛神观念，认为

❶ 见宋兆麟：《巫与巫术》，四川民族出版社 1989 年版。

❷ 见杨堃：《民族学概论》，北京师范大学出版社 1984 年版。

❸ 《费尔巴哈哲学著作选》下卷第 438—439 页。

❹ 《马克思恩格斯全集》第 35 卷 第 121 页。

❺ 杨堃：《图腾主义新解——试论图腾是女性生殖器的象征》，载《世界宗教研究》1988 年第 3 期。

❻ 见赵国华：《生殖崇拜文化论》，中国社会科学出版社 1990 年版。

最遥远的神祇观念是“灵魂观念”，以此为起点，再将自然人格化或半人格化。对自然神祇，作者重点介绍萨满教的天神观。资料来自三方面：

一是前苏联学者所发现的远东一带女真先民所遗存下来的萨卡奇—阿梁岩画中，有人面太阳图形的画面，没有确切的年代。二是在宗教的器物和服饰中，神镜具有特殊的意味，萨满佩戴在前胸最大的象征太阳，挂背上稍小的象征月亮，叫“怀日背月”、“左日右月”，另有许多闪光的物件挂满全身，代表整个宇宙的星体。三是萨满古神话里多女性，俱是天体、星辰、自然现象的人格化。因为萨满教的“天”是复合词，不是人间阶级社会的翻版，而是母系氏族的再现。所以该书作者把自然神祇与自然神话（主体是天体神话）视为最早产生的宗教形式与神话。这是他在现有条件下所作的思考。

他从北方民族的实际出发，在论证火崇拜时，同样结合了实物资料和祭祀仪式。通常所见灶火崇拜是在人类定居以后，火神的出现相对较晚。他说：“而在我国北方诸民族的火崇拜，却非常悠久古老，是原始宗教萨满祭祀与崇拜的重要内容之一。”（44 页）火神与日神、星神并重，是居于天穹最高位置的众神之一，属女性。说明最初发现火、掌管火、保存火的是妇女。东北满族等北方民族火祭习俗很普遍，火神的神话流传面广，时间悠久，表现了浓厚的北方文化特征。北方严寒，先民特别需要火与光，人们想象火神可为人们送温暖，所以在萨满神词里，赞颂光明与火比重很大。北方先民对火是亲切的，丝毫没有恐惧情绪。

他特别提到萨满教对地与水的崇拜同样是很古老的。地崇拜在萨满观念中，属于原始宇宙多层范围，天有无数层，地也有无数层。地母的形象是多奶头或巨乳，水则是地母身上流出的奶汁，是生命之源。水是生命之源的神话，在世界各民族的神话里带有普遍性。而在萨满神词却透露了一个远古的信息，“凡有水的地方就有佛多毛（柳叶树）”。柳叶外形如牝器，象征女性生殖器。柳易生长，又象征人类的繁盛。这与南方民族以葫芦象征母体的生殖崇拜互相辉映。由天而地，由地而水，由水而柳，由柳而牝器、而生殖、而人类，说明萨满教原始的整体观与其他民族带有共性，其思维曾经经

历过漫长的混沌一体的阶段，物与物之间可以相互联系，相互混同。从中还令人联想到另一个问题：原始初民的宇宙观既然是非科学、非分析型的，那么反映他们思维的神话，是否一定就像今人所推测的那样，产生的顺序必然是那么先后分明呢？有没有可能同时出现某几类神话，而又混同一体的情况呢？萨满教的天体崇拜、地祇崇拜、生殖崇拜似乎就难以判断其先后。

北方民族萨满教有一种非常特殊的禽鸟崇拜，就是鹰。神鹰是女性的化身。在萨满神谕中，唱赞神鹰的词是："遮雪盖地的金翅膀，怀抱两个银爪，白天背着日头来，晚上驮着日头走。"神鹰被认为是人世间光明与黑暗的支配者。萨满神谕还传讲，母鹰给人间带来了光和火，后因从羽毛里掉出了火种，山林烈火不熄，神鹰搬土盖火，死于海里，魂化萨满。以此解释鹰与女萨满的转化关系。《天宫大战》的阿布卡赫赫就曾获天鸟之助得光明与热。在此，可以从萨满神话思维中，找到鹰何以是善神又是女性的解释。

④ 古老的"三界"观

满族神话中的天和地都是分层的：

> 相传，天有十七层，地有九层。人住的地方叫地上国，神住的地方叫天上国，魔鬼住的地方在地下，叫地下国。统管十七层天、九层地和人间的，是至高无上的天神阿布卡恩都。

这位男性天神便是《天宫大战》最大的女神阿布卡赫赫所转换的，说明天、地分层的神话出现较晚，是在父系社会确立以后。

宇宙三界，天为天神层，地为人世间，地下为魔鬼或幽冥世界，这在各民族的神话中非常普遍。它们不一定是传播或影响的结果。傣族史诗《巴塔麻嘎捧尚罗》❶便有天有十六层之说，每一层住一代天神，但没有地分层之说。

乌丙安是较早研究满族神话的学者之一，他在《满族神话探索》❷一文谈到国内外信仰萨满教的民族多有天分层、地亦分层的神话，最多的达到三十三层。他认为这与多神信仰有关。他谈到，在萨满教主要有三种类型的信仰对象：第一种是以最高主宰天神为中心，包括协助天神的各有司职之神；第二种是以最大最凶的恶魔神为中心，包括幽居地下的鬼灵及作祟人间的精灵；第三种是人神

❶ 巴塔麻嘎捧尚罗，意谓神创世之初。该史诗流传于西双版纳，岩温扁翻译，汉译本一万三千行，云南人民出版社 1989 年版。

❷ 载《中国神话》第一集，中国民间文艺出版社 1987 年版。

之间的媒介萨满。前两种均有权威大小不同和高低贵贱之分。据说萨满死以后，可以进入天界的最低一层。达斡尔族一般死者行土葬，唯有萨满死后行风葬，以便死者升天，正是这一信仰的反映。乌说："这种用天的层数标志神的高低贵贱的地位和大小不同的权威的观念，充分显示了原始部落晚期氏族社会的信仰特征。"此说言之有理。我再补充一点，所谓主宰神，便有氏族贵族的投影，魔即敌对势力的代表者。蒙古族英雄史诗普遍出现的魔（蟒古斯），其原型便是萨满神话中的恶魔。蟒古斯是英雄征服的对象。

宇宙三界观念一般发生在主宰一切的天神出现以后，神的地位由平等到不平等，阶级烙印已很鲜明。

该文还谈到满族神话另一种地浮水上，由某种神圣动物所支撑的构思，在创世神话中是世界性的内容。天神阿布卡恩都所造的大地是三条大鱼驮起的，它们一晃动身子，大地便发生剧烈的震动。他说，阿尔泰语系各民族神话中支撑大地的神圣动物大体上有龟、牛、鱼、蛇、象、龙六种。他说："其中以前三类流传较广，后三类都是从前三类分别演变而来。"而鱼驮大地，在东亚及东北亚很有典型性。不过，他对南方少数民族有类似的神话也注意到。他认为，还没有材料能证明这些神话之间存在源流关系，而是古老民族同步发展的相似性，以及原始思维及原始信仰的相似性。

他提到满族有"世界树"神话的片断，如天神阿布卡恩都命令把天上最大最粗的一棵树砍倒了，接到地边，让人们沿着树枝树杈发展，便有了各色各样的人种。却没有发现"生命树"的资料，即树上的果实或流出的汁液，养育人们。他假设，满族既有"世界树"的神话构思，"生命树"的原始构思，一定也可能幻想出来过。

乌丙安这篇论文写于 1984 年，当时对满族神话的研究刚刚萌芽。他的论著的特点是旁征博引，不拘泥于一个地区、一个民族，国内外资料均熟悉，随手引用，随时比较，结论自然得出。1990 年他出版了《神秘的萨满世界》（上海三联版），主要是通过种种萨满文化事象的研究，揭示萨满教的本质。他认为从现代科学的立场看，萨满教这种信仰已属于迷信思想和迷信活动的范畴。其中，有关萨满的神话传说，在该书占一定的分量。

⑤ 盗火英雄

满族有两位火神，一位是女神拖亚拉哈，一位是男神拖亚恩都里。前者见于《天宫大战》，后者已传说故事化。先介绍女性火神：

洪荒远古，天神阿布卡恩都里呵气成霞，喷火为星，可他性喜酣睡，高卧在九层天上，致使人间冰河覆地，万物不生。天神额上的红瘤"其其旦"化为美女拖亚拉哈，脚踏火烧云，身披红霞星光衫，嫁于雷神西斯林为妻。风神将她盗走，欲与她繁衍子孙，播送大地。拖亚拉哈见大地冰厚齐天，无法育子，便私盗天神心中神火下凡。她怕神火熄灭，把神火吞进肚里，以手为足助驰，天长日久，终于烧成虎目、虎耳、豹头、豹须、獾身、鹰爪、猞猁尾的一只怪兽。她踏火云，喷烈焰，驱冻雪，驱寒霜，招来了春天。天上打雷，是雷神咆哮着向风神索还妻子。在火祭中，拖亚拉哈是主祀神祇。是时，萨满要口喷炭火，并点燃九堆篝火，以再现拖亚拉哈盗火的壮举。❶

另一则是男性火神神话：

人间本没有火，每年秋季，天神阿布卡恩都率天兵天将到人间举行天火大会，人们才能享受火的温暖。天神回天宫，仍将火带回。部落里有一男孩诞生，取名托亚（意谓"火"），被天神带上天宫管火库。他两次将火装葫芦里，为人间盗天火，未能成功，几乎丧命。因为得到神鹊、神牛的帮助，被罚当苦力打石头。他暗中将火一星一点地装到石头里，趁给天神运石到地上造行宫的机会，告诉人们，石里藏火。人们击石出火，从此有了火种。而托亚仍在打石子。人间春秋两季都祭祀这位火神。❷

满语"拉哈"有女神之意，"恩都里"有男神之意。男性火神一般都应比女性火神晚出，但这两位性别不同、产生时期也不同的火神却通过不同的渠道同时得到保存。前者见于萨满神谕，后者来自民间口头。它们可能有继承关系。

这两则盗火英雄神话受到汪玢玲的高度重视，为将它们与普罗米修斯比较，她发表了《中国的普罗米修斯：拖亚拉哈和托阿恩都里——东西方盗火英雄比较研究》❸一文。她认为，拖亚拉哈神话，

❶《中国各民族宗教与神话大辞典》第400页，学苑出版社1990年版。

❷根据傅英仁搜集整理的《满族神话故事》所载《托阿恩都里》改写，北方文艺出版社1985年版。

❸载《北方民族》1988年第1期。

"反映了人与自然斗争的艰苦过程和伟大的胜利。"击石取火本身便是古代取火经验的写照。她还说:"在原始人的想象中,火的获得和应用,给他们留下了非常强烈的印象,在母系社会或向父系社会过渡之间,产生了火的崇拜,同时或稍晚,塑造了自己的盗火英雄形象。"

从20世纪80年代后半期始,汪玢玲从事其他研究之余,对满族神话亦倾注了热情,致力于这方面的介绍、研究,发表过多篇论文,她的《论满族水神及洪水神话》❶便是其中较有影响的。

❶ 载《民间文学论坛》1986年第4期。

⑥ 洪水神话的几个发展阶段

李景江的名字,对神话研究者并不陌生。他既探讨过神话学的一般理论问题,对南北少数民族的神话也发表过多种论文。对他所在东北地区的满族神话,他更有着浓厚的兴趣。

谁说北方没有洪水神话?满族的洪水神话还有其历史发展的轨迹。李景江《满族洪水神话的发展演变》❷一文,夹叙夹议,将其分为几种情况:

❷ 载《北方民族》1988年第1期。

第一种洪水神话与女性生殖崇拜相粘连。如:"在天连地、地连天,遍地大水的时候,人们无法生活下去了。阿布卡赫赫给人世万物扔下了神奇的柳枝,拯救了生灵。"又如:"阿布卡赫赫与耶鲁里鏖战时,善神死得太多了,阿布卡赫赫只好往天上飞去。耶鲁里紧追不放,一爪子把她的下胯抓住,抓下来的一把披身柳叶,飘落人间,生育了人类万物。"这无疑是对牝器的崇拜。该文认为:"最早出现的女神多是创世大神、生育大神、人类万物的始母。她既是萨满教歌颂的女神,也是原始神话的主神。"

第二种洪水神话的救世主,变成了阿布卡恩都里。他用身上的污垢造成的人,被洪水淹得只剩了一个。这个人被柳枝所救,进了石洞。柳枝化成美女,与之媾合,生育后代。柳枝仍然受崇拜,且进一步人格化。该文认为,这一阶段跟上一阶段比,不但主神的性别有了变化,还透露了古代婚姻形态的信息:"男女偶居成了度过洪水,繁殖后代的原因",向男性祖先崇拜跨进了一步。

第三种,《女真婚俗传说》❸是一篇复合型的神话传说,九天女与渔郎所生的一男一女,婚配后所生后代是先天性痴呆。九天女为

❸ 载《民俗》1983年第9期。

此而忧愁。雷电交加，暴雨倾盆，九天女的子女被淹。神说："你的儿女，兄妹成婚，必生傻孩子，这样下去，迟早要灭绝的。"这是对血缘婚的否定。这篇作品对九天女与渔郎的对偶婚是肯定的。其中又穿插了一个情节，渔郎曾被一群野女强行婚配，生下的孩子发育也不健全，这是对氏族外群婚的否定。渔郎函普作为完颜部第一个男性祖先，取代了女性和柳阴的崇拜。该文说，这篇作品"以对偶婚为肯定的主线，以血缘婚、群婚为否定的副线"，出现了"多层次的纵向文化堆积层"。他认为这是神话发展的规律。为此，该文很不赞成把神话看作在原始社会便已定型的僵化观点，而提倡研究神话要对其原始成分和附加成分都应该充分注意。

第四种，该文介绍了一则不同于上述的婚俗、族源神话《老爷岭》，大意是：

> 一个少年被洪水冲到山坡上，救了受伤的母鹿。母鹿用鹿血治好了少年的阳痿，变成姑娘与之婚配，生一女孩。后又遇大水，鹿姑娘驮父女二人脱险，便失踪。父女住山下，交合，头胎生男孩，二胎生女孩。兄妹成婚，生两男孩。第一代父亲老了，后代三男一女称他作老爷。萨满神找回追逐男人的野女人，让她们与老爷后代的三男交配，留传了后代。❶

这是一篇很罕见很奇特的神话，多种婚姻形态叠合在一起，是对以往经验的客观追忆，没有主观的倾向性，也就是说，找不到任何自觉的因素。所反映的两性关系古老、杂乱而复杂。此类作品从社会效益出发，是不宜公开发表的，所以很难见到。但它又是人类学、民族学有用的资料。它只是客观地反映了氏族外婚对人类的发展有利，"重点表现了由族内婚向族外婚过渡的进程"。该文认为："这篇神话告诉我们萨满在生育中起到宣传、组织、推动作用，是血缘婚发展到群婚的推动力。"我认为，这是介于第二、三两种神话之间的作品。

第五种神话，人间的色彩很浓厚。传说白云公主是阿布卡恩都里天神最小的女儿，为救人间逃脱水灾，盗出了天父的开天钥匙，从聚宝宫里取出两个万宝匣，将匣中的沙土和黄金倒给了人间，消除了洪灾。天父要惩罚她，她向大姐太阳神求救，大姐用烈火烧她；她向二姐月亮神求救，二姐撵她走。雷神妈妈的炸雷，风神妈妈的飓

❶ 这是李景江根据黑龙江满族老故事家马亚川的整理稿改写的，他使用时可能尚未发表，我又在李改写的基础上，小有压缩。

风，雹神妈妈的冰坨，雨神妈妈的洪水，雪神的大雪，都没有使她屈服认错。白云公主用银光衫一层一层地裹住自己，最后变成挺立的白桦树。

这篇作品的艺术魅力是前几种所不能比的。天父的残暴，白云公主崇高的神格，乃人间社会的折射；有明确的道德观念和审美愉悦功能。在东西方一些古老的民族神话中，这种反抗神多为男性，满族却是女神，这是萨满信仰中对女性尊崇的遗响。李景江对这一神话传说的美学价值给予很高评价。他的意图，是想通过对同一题材神话的纵向考察，为恢复通古斯的神话体系取得一些经验。

3. 赫哲族神话的梳理

赫哲族神话，世人所知甚少，当然不可能进行研究。徐昌翰、黄任远合著的《赫哲族文学》❶一书开篇的第一章“神话”，大概是首次对这个建国前曾经濒临灭绝的民族的神话，进行了全面、系统而又很有意义的介绍和论述。还引用了一般读者不易见到的前苏联境内那乃(赫哲人的自称)人的大量神话、习俗的资料。他们既掌握了神话的基本特点，又强调了赫哲族神话的某些特殊性。所以，他们认为神话在赫哲族发展的“历史过程中具有比文学更为广泛和深刻的意义。”(30 页)它的特点“首先表现在它同孕育了它的黑龙江、松花江、乌苏里江一带的独特的三江地理环境和三江渔猎文化有着千丝万缕的联系。”(31—32 页)第一，他们一再强调赫哲族神话发生的多元论，提出“赫哲族神话体系是在以自身的古生层神话观念为核心不断吸收外来神话因素的过程中逐步发展丰富起来的。”(32 页)而这种外来影响不仅非常明显，“甚至某些主流和基础作用的因素，如萨满崇拜观念，也有可能是外来的。”(32 页)

❶ 北方文艺出版社 1991 年出版。

第二，他们将赫哲族神话的发展，划分为三个阶段：自然神话阶段、萨满神话阶段、晚近神话故事发生阶段。

第三，他们强调，尽管赫哲族神话故事结构发育不够饱满，但其神话观念却是一个相当发达的体系。包含了万物有灵、图腾崇拜、变形、宇宙三界说、地理方位、善恶、灵魂独立存在、萨满能通神过阴……的观念。他们说的是“神话观念”，而不是神话本身。神话本身却是零星的、散落的。因此，他们并不只局限于神话体裁谈论神

话，还注意到口头文学其他体裁中所包含的某些神话母题、情节和形象，以及民间某些仪式、习俗和禁忌。

以上，可说是他们对赫哲族神话的总体认识，也是他们提出的几个原则。他们并根据以上原则对赫哲族神话进行了分类。他们把图腾神话列为最早的神话，普遍的认同对象是鱼、熊、虎、鹿，熊，虎数量最多；此外还有鸟类崇拜，有天鹅、大雁与鹘力(神鹰)。他们认为，从这一部分神话便可以看到不同文化构成的残留和影响。“它们的来源可以追溯到上古时期的古肃慎人和古貊人，以及亚洲东北部的其他古代民族。也就是说，赫哲神话从最古老的图腾神话开始，则已包含着多元的文化构成。”(44 页)

他们所说的起源神话包括宇宙起源和人类起源。模糊的宇宙起源的混沌思想，是从民间故事中剥离出来的，太阳、月亮的神话传说属于这个部分。赫哲族的自然神话反映了对大石、树、火的崇拜。第五种晚近时期的神话故事，已经不是严格意义的神话，作者着墨不多。

值得注意的是他们介绍的第四种萨满神话。他们在这一部分对萨满文化、萨满现象和萨满神话提出了若干不同于传统的见解。他们将萨满神话归赫哲族神话“中生层”的主流，以萨满崇拜观念为基础。他们对萨满文化现象的基本观点如下：

> 遍及亚洲广大地区的文化现象，以及北美洲、大洋洲等地区的与萨满现象相类似的文化现象(如中国南方少数民族中的巫觋、蒙古族中的博、巫都干等都是)，其核心乃是一种主要属巫术性质的文化现象，当然其中亦不排除含有原始宗教的成分。在本书中我们把这种现象称为萨满文化，其核心部分是对据说具有特异神奇能力的萨满的崇拜。❶(57 页)

也就是说，第一，萨满现象是一种文化现象，这种文化现象只含有原始宗教的成分，本身并非原始宗教。第二，萨满崇拜观念不能等同于“万物有灵”观念。第三，南方少数民族的巫觋现象也是一种文化现象。如果没有理解错的话，可不可以认为这种巫术性质的文化是原始宗教的派生物。因为他们反复论证萨满崇拜观念仅仅是以“万物有灵”观念为基础建立起来的，它的核心却是以对过阴追魂、沟通

❶ 他们在注中介绍，徐昌翰的论文《论萨满文化现象——“萨满教”非教刍议》专谈这个问题，载《学习与探索》1987 年第 5 期。

鬼神、治病占卜等神异品质的崇拜，并不像以往研究者所认定的那么古老。宇宙三界说、地理方位观、善恶正邪观念都属于萨满神话的观念，有别于古生层的图腾神话中的图腾崇拜观念。在赫哲族的民间传说故事和说唱长篇作品中，英雄征讨的方向为何永远是由东向西的呢？他们作出了解释："这种方位善恶观念与通古斯——满语支其他民族以及突厥语各民族的善恶正邪观念基本是一致的，都是以太阳运行方向为依据。"(58 页)萨满处于萨满神话的中心位置，这是它不同于其他各类神话的最根本条件。

然而，当他们具体分析到赫哲族神话所表现的灵魂转移观念、变形观念时，又很难脱离"万物有灵"观念。所以我感到萨满现象可不可称"萨满教"，是否是原始宗教的形态之一，还是如作者所说，只能说是一种文化现象，的确错综复杂。

对这个问题，我认为秋浦的《萨满教的历史演变》❶一文有一定的参考价值。该文可取之处，是把萨满现象视为动态的文化现象，具体分析了作为祭司的萨满在不同历史条件下的作用。他们由无偿为氏族成员服务到索取报酬，最后走向职业化的道路，依附于统治者。祭司是宗教的因素之一。萨满文化有信仰，有信仰的载体——神话，又有祭司。这种文化现象很难说不属于宗教范畴，但不一定笼统地说它是原始宗教。我比较偏重于说它的早期属于原始宗教的范畴，晚期是向人为宗教过渡的形式；但它又不似世界三大宗教那样有完整的教义，没有达到那么成熟的高层次，结果流于民间，越来越变成不足取的迷信活动，把原始思维和原始神话中积极的、光彩的精华扬弃了，留下了那些唯心的、消极的、有害的一面。萨满文化在不同历史时期，有不同的作用。

❶ 载《北方民族》1989 年第 1 期。

4. 鄂伦春族的神话信息

我曾经读到过满族白水夫两篇关于鄂伦春族神话的论文，一篇是《鄂伦春族人类起源神话浅深》❷，介绍了鄂伦春族五种人类来源的传说：一、扎老桦树皮成人说；二、刻石成人说；三、扎鸟毛鸟肉成人说(男人)；四、捏泥成人说(女人)；五、野兽没毛成人说。这五种人类起源的传说都有天神(恩都利)起主导作用。造人的物质都源于这个民族所生活的特定环境。该文在理论上并不特别引人注意，

❷ 载《民族文学研究》1987 年第 3 期。

但所披露的资料很有价值。既然鄂伦春仅人类起源的神话便发掘出了四五种，其他内容的不可能没有。不到两年的时间，这位作者又发表了一篇《鄂伦春族神话研究——〈无头神〉》❶。论篇幅，比第一篇较短，但《无头神》的片断内容很奇特，因此，很罕见，很富于吸引力。据白水夫介绍，情节非常简单，叙述一男神，没有头，以乳头为目，视力非常敏锐，以肚脐眼为口，胃口大得惊人，喝酒时，用桦皮篓直接向脐眼里倒。他的心血汁忽拉，活蹦乱跳，是他的灵魂，但不存在于他的体内，而游离于体外。藏在桦树的鸟窝中。他的灵魂像鸟一般，栖息于树上。他的心——灵魂，被箭射中以后，无头神决不会坠地而死，而是还原于大鸟，高高地飞走。无头神还与自己的十五个女儿发生杂乱的交媾关系。正因为这后一种内容，人们不愿意再讲述，几乎失传。

❶ 载《北方民族》1989年第1期。

作者在进行调查时，有人说："听说是件真事。这个神太操蛋，还和自己的十五个姑娘成亲过日子，真不真假不假，怪丢人的。"

这则神话在民族学和神话学上的价值一目了解，作者从鸟图腾崇拜和血缘群婚的角度作了论证。我想提出的问题是这个无头神跟《山海经》所载无头神刑天❷外貌非常相似，乳、脐功能完全一样。《山海经》说，刑天断首的原因是因为与天帝相争，而鄂伦春的无头神却是因为什么原因断了首的呢？该文未曾提及，也许在民间已经失传。一时很难断定两者是否有什么直接或间接的关系。从现有的资料看，无头神神话比刑天神话要原始而真实得多。那么，是否可以就《山海经》的记载提出怀疑呢？应该是可以的。《山海经》的记录者并不是把刑天作为反抗神歌颂的，只是告诉人们，刑天去首是与帝争神的下场，把刑天当作反抗神是后世具有进步思想的文人。自陶潜写了读《山海经》的诗之后，刑天的形象日渐高大。从鲁迅到袁珂均作如是观。

❷《山海经·海外西经》："刑天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山，乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。"

刑天反抗上帝决不是这一神话的本来面目，鄂伦春的无头神神话似乎透露了某种远古的信息。原始的刑天断首必另有含义。说明神话研究，很难穷尽。

5. 第七届国际萨满文化学术研讨会

这次会议是2004年8月在长春市举行的，与会有21个国家

150 多位代表，围绕“文化多样性与人类文明遗产”的主题进行了广泛、深入的探讨和交流。会议论文集《萨满文化辨证——国际萨满学会第七次学术讨论会论文集》❶的出版，为中国神话学又增添了新的内容。《太阳文化带与萨满文化圈》(王松林)、《萨满神柱崇拜考析》(富育光)、《满族萨满神灵初探》(宋和平)、《鄂伦春族萨满教祭礼与神话的文化意蕴》(关小云)、《从萨满教神话窥其生命观》(潜明兹)等从不同角度对萨满教、萨满文化、萨满神话作了进一步的深入研究，是萨满神话研究成果的再度展现。

❶ 大众文艺出版社 2006 年版。

二　用现代思维看原始人的神话世界

1. 宏观把握，微观深入

① 活形态神话

李子贤致力于云南地区的神话研究，对傣、羌、佤、纳西等民族的神话都进行过专题研究，还作过实地调查。在此基础上，又写成若干带有共性规律探讨的论文。他的《活形态神话刍议》❷，在将少数民族神话与文献所记神话比较的基础上，充分肯定了活形态神话的科学研究价值。

❷ 载《边疆文化论丛》(1)，云南民族出版社 1988 年出版。

他把神话按形态分为三种：一种是文献神话，以书面形式存在，大多在民间已经“僵化”，已经失传，与社会生活的有机联系已被割断，必须借助其他人文科学还原其原始面貌，好比已经经过生物学家精心制作后的植物标本。“从某种意义上说，文献神话是一种经过特殊处理后而得以留存的神话的特殊存在形态。”另一种是以口头文学形式存在的神话，即口头神话。它们“是介于文献神话与典型的活形态神话之间的一种中间状态”。他又将其视为“活形态神话中的一种晚期形态”。

该文重点论述的活形态神话，也就是一种典型形态的神话。作者主要借助功能学派马林诺夫斯基的理论，即：“存在野蛮社会里的神话，以原始的活的形式而出现的神话，不只是说一说的故事，乃是

要活下去的实体。那不是我们在近代小说中所见到的虚构,……”马林诺夫斯基重视活在土人生活里的神话,而不是活在纸上的神话。这种神话,大多数已经绝迹,只在某些地区还能找到。李子贤以纳西族与佤族的神话为例加以说明。他所举的佤族神话与社会生活的联系更具典型性。

李子贤 1985 年曾赴沧源、西盟进行社会调查,发现佤族的天地分离神话、洪水神话、谷种起源神话等无不跟佤族解释猎头起源的内容联系在一起。神话说,猎头才使天地分开、繁衍后代,避免了一年一度的洪水之灾、种出了庄稼。他说:“佤族解释猎头起源的多种说法的神话不仅流传广泛,而且成了为何要进行猎头的权威性叙述,在佤族形成了强烈的心理影响,起到了维系猎头陋习得以延续的作用。”猎头在新中国成立以前本是佤族一项重要的宗教活动,对部落劳动生产、经济生活、军事行动以及其他部落、其他民族之间的关系都有直接影响。神话使猎头有了“神圣”的意义。对这种活形态神话,就必须从佤族的社会组织、生产方式、宗教信仰、生活习俗、心理状态作整体的把握。这类神话,他认为较之前两种,更能充分展示“神话的整体性、综合性及动态性”。

② 云南各族神话中的蛇

蛇是带有神秘信息的形象,在原始艺术里经常出现。在云南一些少数民族的神话里,蛇有时充当了自然神和文化神的角色,成为原始文化中观念化了的象征符号,具有特定的文化内涵。邓启耀的《超自然神秘力量的一个原始象征——云南各族神话和造型艺术中的蛇及文化背景试析》❶一文,对此作了有意义的探讨。他说:“在对事物的表述上,原始思维多用象征的和直觉顿悟的办法,以形喻象,以此言彼,用已知的具体事物暗示未知的和较抽象的观念……所现之‘象’,是自然形象,更是文化形象或心理形象(意象、幻象、梦象或灵象等)。”由于蛇这一特异的形象常常游曳于“形”与“神”之间,物质力量与精神力量之间,因此,“浓缩了大量社会历史文化的原始内容,超越了一般自然形象,成为远古文化习俗等的一个神秘载体,并在原始的心理中留下深深的啮痕”。

其一,蛇能显示一种恐惧的魔性力量。该文举了很多云南地区

❶ 载《云南民间文艺源流新探》,云南民族出版社 1986 年出版。

少数民族神话的例子，彝族创世神话说蛇有田埂粗，是吃人的；纳西族的摩梭人把蛇视为洪水的泛滥者，灾病的传播者。其二，蛇可能显示一种无定而又无所不在的意志力，它超然地统治着人的“命运”。独龙族神话说，洪水滔天时，兄妹俩逃到高山上，两条蛇也逃到高山上。蛇说：“你俩如果打死了我们，你俩也不得活；如果你俩不打死我们，你俩就能活下去。”邓启耀认为，由于两者非逻辑地紧联在一起，蛇在命运上的神秘感便愈加浓厚。其三，蛇可能显示一种玄妙的预知力。布朗族最大的鬼神是人首蛇身的水鬼，此神出来就预示将有大雨、涨大水或山崩地塌，人见此神立即死亡。独龙族神话中的蛇能预言人的生死，傣族神话中的蛇能把最初的人分成不同性别的男女。所以他认为，在云南少数民族神话中，物理的东西和心理的东西常常是混杂的。

他运用了发生认识论的研究成果，肯定了人类自我意识是人类意识的本质特征。人类一旦开始有区别内部事件和外部事件的能力，才有可能通过自我观察而获得自我意识，并注意到生命现象的奥秘。“从思维科学的角度看，也标志着人类智力进化的一个新的阶段。”人们开始从不懂得死的“永生”的迷梦中惊醒。他承认鱼、蛇是生殖的象征，却不赞成把这看作是原始生活的主要内容和社会发展的基本动力，否则便违反历史和科学。这只“是构成原始生活的一个重要内容”。而作者对于蛇为何能成为生殖象征，阐述不够清楚。

人类由注意自然现象、自然关系到注意社会现象，便标志着人类社会形态或精神形态已进入一个相当高级的阶段。西南夷诸部落近水而居，蛇是亚热带适应性较强的动物，人们选择蛇与水、与农业发生联系不是偶然的。他提出，蛇正是靠水升华了自己，从而有更多的社会内涵，进一步走向龙。他通过云南少数民族神话中蛇的分析，肯定了它与龙的渊源关系。

③ 追寻神鸟的荣耀

乌鸦由神圣到失势，反映了人类审美意识的转移和审美境界的升华。这是刘辉豪《从“乌鸦文化”看民间审美意识的转移》❶一文所论证的基本主题。其角度颇为新颖。这一鸟类在远古无比荣耀，

❶ 载《边疆文化论丛》(1)。

而今天却为人厌恶，该文作者从云南彝语支系民间文化现象中，透过历史分析，去看民族审美意识发展转移的轨迹。

为何乌鸦最初在人们心目中的地位崇高呢？神话传说是这样解释的：

例一，洪荒到来之前，人们是从乌鸦那里得到了消息，免于灭绝。洪荒之后，人们派乌鸦到天神那里去取火，天神不愿把火传给人，派左右把乌鸦打了一顿。乌鸦躲在锅底下，所以一身黑。（彝族古代神话）

例二，天上老鸦叫，地上喜鹊叫，多叶的二儿子通鸟语，知道林中有死虎，林边也有死狗。人们到那里，果然如此，大家得到了食物。（彝文文献《阿叶与阿左》）

例三，纳西族称乌鸦是神鸟，每家坟场附近都有给乌鸦祭食的地方。

……

该文作者用近代科学研究作实证，凡有成群乌鸦出现的地方，必有大量腐肉出现，据说它的嗅觉比猎犬还灵敏。所以他认为："原始先民缺乏足够的生活来源，他们凭着无数的经验，从乌鸦聚集的地方获得了食物，这样的象征和信息，对原始人印象极深"，因而产生了难以理解的神秘。

他在西南少数民族原始太阳神话中，没有发现乌鸦与日并出之说，所以他断定人类最初崇拜太阳，又崇拜乌鸦，乃属于思维活动的第一层次，第二层次才能出现两者相结合的神话。他认为"乌鸦文化"是史前期最早的原始文化，它"基于尘世，又超越尘世"。

进入农业社会，生活资料来源扩大，他说这是"对乌鸦形象引起流变的关键所在"。乌鸦地位开始下降。随着历史的进一步前进，实际存在的乌鸦，便竞争不过虚拟的凤凰。他说："这是我国美学逐步向虚拟倾向发展的结果。""这种虚拟性、写意性、象征性手法就是后期美学发展的重要趋势。"自春秋战国以后，"把道德的美与虚玄想象的美糅为一体，成为我国美学的新的源头。"而乌鸦的形象仍然固定不变，没有从功利美、伦理美上升到抽象思维美的更高境界，而虚拟的凤凰却多彩多姿，其神性、灵性被文人不断地夸张，其艺术形

象越来越显得雍容华贵、富丽端庄，成为民族美感的主体。

值得注意的是他特别以动态的历史发展观考察中国对凤凰的审美规律。先是虚，然后又由虚到实。“由于物质、精神的相互转换，成了意识上的不存在的存在。”它成了公主、王后的代名词。于是乌鸦便在高层次的神韵、空灵的审美境界中败北。

最后他呼吁，我们对乌鸦还是应该保护，从生态平衡考虑，它有害也有益。早期人类创造的“乌鸦文化”还有许多秘密没有被破译，还有必要继续搜集整理。云南少数民族便喜爱乌鸦，认为它性格老实，没谎言。该文通过“乌鸦文化”的兴衰，实际展示了人类审美意识的历史发展的必然趋势。这一命题很有意义。

④ “金马碧鸡”的南迁

金马碧鸡有说是彝族古代神话，至今仍在川、滇大小凉山、金沙江两岸以及楚雄、玉溪、曲靖等地区流传，也见于《后汉书·郡国志》、《水经注》、《华阳国志》、《蜀中广记》等书。大意是说在禺同山（今云南楚雄彝族自治州大姚县一带），有一匹浑身金灿灿的黄鬃神马，能飞善走，日行千里，当地人常把家马赶到山下，好与神马相配，便能生下千里小马驹。另又有一只碧鸡，身影秀丽。它们时隐时现，一晃眼就不见了。可惜后来金马死于金沙江中。人们在四川江原亭砌了一座金马坟；在云南拓东城附近（今昆明市附近）有金马山与碧鸡山（《蛮书·山川江源第二》）。近期有研究者认为，这一神话原来是各自独立形成的，并有二度南迁的过程。卢云在《“金马碧鸡”神话的形成及其南迁》❶一文中，对此作了详细的论证。该文提出，在内容上，这一神话经历了不断累积、不断丰富而变异的过程，在形态上，由分而合，又由合而分；在空间上，由北向南，不断迁移。

❶ 载《思想战线》1990年第1期。

该文说，碧鸡最初有两个来源：一是古代西南的一些民族盛行用碧珠殉葬，时日一久，血肉枯骨风化，仅剩碧珠，人们便认为碧珠乃为死者的血肉所化。又蜀地本有杜宇之魄化为子鹃的故事。碧与鹃结合，成为碧鹃，可能是碧鸡的最初形态。《正义》引《三秦记》云：“太白山西有陈仓山，山有石鸡，与山鸡不别。赵高烧山，山鸡飞去，而石鸡不去，晨鸣山头，声闻三里，或言是玉鸡。”卢云说：“碧鸡

神话模仿了关中石鸡。”后经方士加工而形成碧鸡神话。

西南盛产黄金，名马品种亦多，各地都流行不少马的神话。这是金马神话产生的可能性。

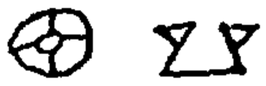
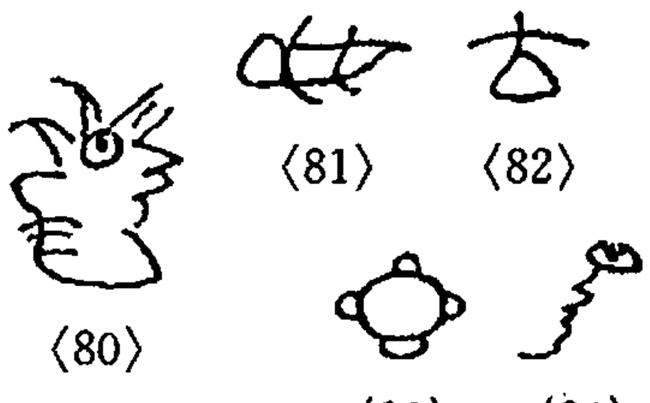
这两则神话，无论是各自流传还是合并，卢云认为都出于方士之手。最后落户于禺同山，不外如下原因：首先，这一带有金马碧鸡神话成长的文化基础，因为这一地区本来就最盛行天马神话。其次，自秦始皇到汉武帝，交通开辟逐渐南移。汉代，此一神话落户之地越嶲青蛉县正处于交通线上东西分途的枢纽。卢云说：“人是文化的载体，人群的流动是文化传播的基本条件，金马碧鸡神话的南迁，正是沿交通干线自然产生的文化传播的结果。”再次，这一神话的南迁，与方士在西南地区的活动分不开。南迁大致分为两个阶段：第一次大约完成于西汉中期。此后七八个世纪中，没有发生重大的地域变迁。第二次南迁在唐代中期，由合而分。这次是由青蛉县故地搬至拓东城附近（今昆明市附近），时间大约在 8 世纪。此后，便有金马山常见金马，碧鸡山常见碧鸡之说。拓东城兴起之后，“迅速成为南诏的东部重镇与地域性政治中心。”金马碧鸡走向西南这一重镇以后，“从同居一山演为两座巍峨超群的峻峰之神，从荒诞不经的神话传闻发展为拓东名胜”。卢云认为有文化传播的内在机制在起作用。此文结合西南地区政治历史的变迁和南北文化的交流，对此一神话来龙去脉所作探讨很有启发性。

2. 东巴文化与纳西族神话

东巴文化是古代纳西族文化的主体。纳西族属古羌后裔❶，是一个历史悠久、古文化遗存非常丰富的民族，分布在以云南丽江纳西族自治县为中心的金沙、澜沧二水流域的滇川藏毗邻地带。一般认为，东巴文化最迟形成于唐、宋时期，大约已有近千年的历史。东巴教既不是严格的科学意义上的原始宗教，也不是严格的科学意义上的人为宗教，而是前者向后者过渡的一种特殊形态的民族宗教。东巴文化有一般宗教文化的共性，又有其不同于一般宗教文化的个性。它以祖先崇拜为核心，有比较系统的宗教思想，有自己的宗教经典，学术界暂且称其为后原始宗教的发展阶段。东巴是东巴教的祭司，他们用古纳西人创造的象形文字写下了一千数百卷东巴文典

❶ 学术界有的认为应是夏商周时期活跃在西南一带的氐族的后裔，东巴教源于古氐人的原始宗教文化。

籍，是中国民族文化的宝贵财富，被国内外学者所重视并进行研究。

意　义	读　音	图画文字	象形文字
太古的时候	$^{2}a^{2}la^{2}mʌ$ $^{2}ʂɯ^{2}be$ $^{2}thɯ^{3}dʑɯ$	 〈52〉	 〈53〉 〈54〉 〈55〉 〈56〉  〈57〉 〈58〉 〈59〉
东　方	$^{2}ɲi^{2}me^{2}thu$	 〈60〉 〈61〉	 〈62〉
西　方	$^{2}ɲi^{2}me^{3}gu$	 〈63〉 〈64〉	 〈65〉
南　方	$^{2}i^{2}tʂhɯ$ $^{3}mɯ$	 〈66〉	 〈68〉 〈69〉 〈70〉
北　方	$^{2}xɔ^{2}gu^{3}lɔ$	 〈67〉	 〈71〉 〈72〉 〈73〉
措哉勒额	$^{3}tshɔ^{2}ze$ $^{1}lɯ^{2}ʏɯ$	 〈74〉	 〈75〉 〈76〉 〈77〉 〈78〉
事主这一家	$^{2}i^{2}nda$ $^{2}tʂhɯ^{2}dɯ$ $^{3}dʑi$	 〈79〉	 〈80〉 〈81〉 〈82〉 〈83〉 〈84〉

纳西族的古文字



超荐东巴教祖师丁巴什罗的道场中纳西族东巴起跳东巴舞(跳神)。(陈烈摄影)

① 神话是东巴文学中的主体

东巴文学是东巴祭司用东巴文(象形文)撰写的古代纳西族的书面文学,又与民间的口头文学关系密切,真实地描述了古人的生活。根据纳西族一些学者的研究,在东巴文和东巴作品中,已有"奴隶"、"奴隶主"等字眼,有牧奴逃跑或被吊死的描述,并把"奴"作为财产计算。有狩猎、畜牧、农耕及简单的手工生产和商业活动的叙述,有农作物和农具的记载,所以有的研究者据此推断,在东巴文产生的时期,纳西族社会形态已进入奴隶制,并由以畜牧为主向农耕过渡。纳西族杨世光在《试论纳西族的东巴文学》❶一文中即持此观点。他初步推断,公元 7 世纪前后,丽江纳西族地区已经出现私有制,东巴文大约产生在这个时期,8 世纪开始出现东巴文学,9 世纪趋于成熟。最有代表性的作品是《崇般图》(即汉译《创世记》)。这是纳西族东巴文学的经典名著,对纳西族文化有深远的影响力,并影响到整个民族的精神。其中的主宰天神是遮劳阿普,顶天立地,统管天上人间,是纳西先民祭天仪式的主祭对象。天神的女儿衬红与女婿利恩是人类的始祖。利恩是人神合体的创世英雄,他是神之后代,又是洪水后留下的唯一遗民,凭智慧和勇敢,赢得了天女

❶ 载《东巴文化论集》,云南人民出版社 1985 年版。

衬红的爱情。他们双双克服了天神遮劳阿普的婚姻考验难题，从天上来到人间，创世立业，繁衍后代。《崇般图》还保留了丰富的卵生神话，叙述了万物都是从蛋里生出来的。无论天神、地神、开天九兄弟、辟地七姐妹，还是动物牛等等，无不是神鸡恩余恩曼的蛋所孵出来的。白鸡孵出的是天神，而黑鸡孵出的则是恶神。总之，这是一部创世记性质的史诗，将纳西族的神话加以系统化组织起来。从文学的角度考察，它反映了古代纳西人的生产方式、婚姻形态等等。而从宗教的角度考察，它保留了纳西先民本土原始宗教所流传下来的固有、庞大的神祇谱系。

有学者对权威性的《宗教词典》❶所说“东巴教及其支派打把教所奉的始祖”是丁巴什罗的结论提出了怀疑。纳西族戈阿干于1984年至1986年曾先后三次赴滇、川、藏毗邻地带进行以东巴文化为重点的考察，发现丁巴什罗并不是纳西族原始宗教的鼻祖，“而是由藏族钵教(即本教)传递给纳西族祭司的一尊神。传递时间大约在唐、宋时代”。❷他认为《崇般图》的神祇谱系才是真正属于纳西族原始宗教所固有的神祇谱系，其影响大大超过丁巴什罗。❸

上述杨世光的论文中，除了承认东巴文学与宗教的密切关系之外，还提出了另一种观点。他认为东巴文学虽然与民间口头文学存在一致性，然而它们之间的区别也很明显。《崇般图》在民间口头流传的形式是散文，而进入东巴经以后，则是长篇韵文，“无论情节、结构、语言、人物，都包含了创作成分”。东巴文学是书面文学，其中有一些著名的长篇作品，有的未见在民间口头流传。东巴文学的作者不是一两个东巴，而是几代人。东巴文学是东巴们用本民族文字创作的作家文学。

我认为，这些问题相当复杂，因为东巴文学创作的历时性、集体性、传承性无可否认，的确又不同于一般的作家文学。这种文学本质上服务于东巴教，也许可将其归为由口头到书面过渡性质的文学。杨世光对这种文学的局限性有足够的估计：“至于东巴文学的创作期，并不无限长。当它固定为经典后，内容基本上不再变动，只是刻板地传抄念诵。这时的东巴已不再是有生气的作家，而仅仅是充当着经书的单纯机械的传声筒，成为纯粹的宗教徒了。”

❶《宗教词典》，任继愈主编，上海辞书出版社1981年出版。

❷❸见戈阿干：《滇川藏纳西东巴文化及源流考察》(载《边疆文化论丛》)与《古纳西象形文舞谱谱源探考》(载《民间文学论坛》1990年第1期)。

特别值得注意的是，杨正面提出东巴文学的主体是神话，包括创世神话、战争神话、降龙伏妖神话、爱情神话等，囊括了原始社会、奴隶社会和封建社会的内容。

所以，一般研究东巴文化、东巴文学的学者，对纳西族神话予以高度重视。

② “祭天古歌”及其研究

祭天仪式是纳西族最隆重最古老的祭典，他们把春节期间举行的仪式叫“大祭天”。纳西人自称为“祭天的子民”。云南省自 1984 年始至 1986 年 7 月止，进行了纳西族大规模的“祭天古歌”的编选工作。资料来源于象形文东巴经典与田野考察。已出版的《祭天古歌》(纳西族东巴文学集成)❶约八千行左右，内容按祭天的顺序编排，如《蒙增·查班绍》(《生献牺牲》篇)、《共许》(《放生》篇)、《考赤绍》(《索取长生不老药》篇)、《吉本布》(《祭雷神电神》篇)、《哈适》(《熟献牺牲》篇)、《索库》(《招迎家神》篇)、《贡恩卑初聘》(《为无后者替祭》篇)、《祭天口诵》篇。前七卷系东巴经典籍，最后一卷是民间口诵祭天经文。该书还附有考察实录及东巴小传，有图片、图表、象形文等若干资料。此书为全面考察纳西族古文化提供了完整、系统、科学的资料。这同时是纳西人古代祀神诗歌的总集。陈烈为此书写了带有研究性的序言。她认为祭天古歌的总体价值有这样两方面：第一，通过它可以看到纳西族东巴文化传承的方式。象形文字是东巴文化得以保存的主要因素，东巴在保存、传递本民族文化中起了桥梁作用。口颂祭歌和固定的祭祀程序最初产生于民间，然后由东巴发展，创造性地用象形文字记载于东巴教的经卷中，东巴又借祭坛再向民间传播，终于形成内容很丰富的长篇经书。第二，通过它可以探寻纳西文化的源头，以及纳西文化与中原文化某些渊源关系。后一方面是她论述的重点。

纳西民间说，“祭天是纳西人最大的事”，是纳西文化中最古老、最原始的部分。陈烈是把纳西族作为古羌后代看待的，所以她说：“纳西族古文化的源头应该在中原文化、古羌文化之中。”祭天古歌首篇《蒙增·查班绍》云：“在很久很久以前，当太阳还未照亮白昼，当月亮还没有照亮夜间，我们便开始把天神祭祀。”《诗经·大雅·

❶《祭天古歌》，云南省民间文学集成办公室编，中国民间文艺出版社 1988 年版。

生民》也记载了周人始祖后稷肇祀的事迹。这两者应该说都是神话时代的故事。由此她提出:“这说明祭祀天地的活动在人类历史上开始很早,至少可以和民族形成的历史同步。”在此,该书序言对周人之天神和纳西族之天神之间不同的内涵作了区分。周人的天神都是打上了阶级烙印的崇拜对象。“但是,从祭天古歌中所描写的天神的属性来看,显然是由天空自然神直接转化而来的,把天空这一自然实体人格化、神格化的过程中,天神形象绝少社会属性,天神虽被人格化,具有人的姓名、性格特征,但也是与大自然混为一体的人……是纳西先民对宇宙的认识,是原始宇宙观的真实写照,纯属自然崇拜。”如:“这天是空洞而透亮的天,这天是有着阳面和阴面的天,这天是铺着九层云锦的天……这天是身体十分魁梧的天,这天是两肩宽阔匀称的天,这天是衣冠齐整的天。”(《蒙增·查班绍》)然而纳西人和周人祭天的内容和方式却有很多近似之处,该书序言作了一些具体的比较。所以“祭天古歌”可作为研究、重整、复活纳西族和中原某些古文化的“活化石”。

③ 古代婚姻形式与家庭的映象

纳西族杨福泉的《纳西族的古典神话与古代家庭》❶一文,主要通过记载在东巴经中的古典神话,辨析了纳西族的原始家庭形态。该文介绍了一则血缘家庭分化的故事,原文如下:

❶ 载《东巴文化论集》。

> 窝英都奴有九个弟弟,大弟是俄高来。他们在一次放牧中,丢失了一头黑母牛。八个弟弟在找牛时被猛妖捉去杀吃了。俄英都奴决心替弟弟们报仇。当她杀死了猛妖之后,回到阿扣鲁勒山,这时她“没有心思翻山了,要同弟弟俄高来结缘做一家”。然而俄高来却这样回答姐姐说:“姐弟不兴搭一座毡棚同居哟,正像松树和栗树不会长成一样高。”窝英都奴见弟弟不同意与她婚配,以凄惨的口吻说道:“开天呀老头开得早,布天呀星星布得晚,布天晚的所有星星哟,晨鸡报晓星花很快谢灭了;辟地呀大地辟得早,铺地呀草儿铺得晚,铺地晚的所有绿草哟,黎明下霜很快枯萎了。”(《猛厄绪》)

作者评论说:“俨然是一曲传统血缘家庭消亡的挽歌。”

一般所见到的血缘婚神话传说,都是哥哥向妹妹求婚,女子处

于被动的地位，男子承担罪责。而《猛厄绪》却相反，是姐姐向弟弟求婚，遭到指责，这是很稀见的。该文作者认为哥向妹求婚的血缘婚传说，“显然不可能产生在以男性为中心的父权社会，只能产生在女性权高位重的母权制社会”，所以把祖先们的悖理行为一股脑儿地推在男性身上。《猛厄绪》的姐向弟求婚，是较晚出现的。该文认为：“在这里，女子成为血缘婚的罪魁，而男子则以洁身自好的形象凌驾于女子之上。”所以作者判断，尽管神话传说的内容反映的是母权社会的婚姻形态，但女性的权威已濒临崩溃，由此引起一系列意识形态上的变化。这是作者所说的一种血缘婚形态。

该文介绍的第二种是漫游结对偶的形态。《猛厄绪》中的姐姐俄英都奴曾说：“我第一次到祖老美古，与美蕊倍增结配偶，养育了一个爱儿；我又到拉白诚恩，同里美肯司结配偶，养育了一个爱儿；我还到井火老来地，同肯祖洛爱结配偶，又养育过一个爱儿。我像一只善飞的乌鸦，没有飞不到的地方。到三家结了三次姻缘。我可连裙尾都没有留在他们三家。”

此外，该文作者通过神话，辨析出纳西族还曾经有一个从妇居与从夫居并存的婚姻形态的迹象；也有过姑舅表婚盛行的遗痕。纳西族神话传说所反映的古代家庭形式或婚姻形态，反映了没落的母权制与新兴的父权制之间的激烈斗争。

李子贤的《论丽江纳西族洪水神话的特点及其所反映的婚姻形态》❶一文，重点论述了《崇搬图》（创世记）利思与天女衬红的结合是对偶婚制，不是一般意义的一夫一妻制。

❶ 载《东巴文化论集》。

④ 东巴神话的系统研究

纳西族学者白庚胜博士作为纳西族人民的儿子，无比热爱自己的民族及其文化，不但希望纳西文化在多民族的中国占一席之地，而且能在世界文化论坛闪烁着特有的光芒。为此，他全力以赴地编译、介绍、研究纳西文化，在不太长的时间内，已著作甚丰。其中东巴神话又是他研究的重点，曾出版过《东巴神话象征论》、《东巴神话研究》（以下简称《研究》）❷等多部专著。《研究》一书首次对东巴经典中的神话进行了系统的清理，梳理了东巴神灵的旧系统、新系统和最新系统。旧神系统根植于本民族古老的信仰、生产、生活，包括

❷ 社会科学文献出版社 1999 年版。

自然神、创造神、生产神、生活神、始祖神五个子系统，也是原生态神话。这一阶段的神系统性差，神之间的统属关系不明显，典型地反映了纳西族民族性格与文化气质。但已经有董神(男神)与塞神(女神)这类布置万物的神灵出现。

新神系统已有善恶观念，井然有序，形成对称性对立的状态，已是向哲学化迈进的次生态神话。

最新神话系统在东巴神话中占主导地位，分天神、署神、鬼神。天神好理解，即天界神灵，多人格化，或为天神坐骑的兽神。署神指主宰自然空间的神灵，一般指兽体神，或两兽合体神。署的世界也就是人间世界的翻版。鬼神又称鬼怪，是与神界完全对立的世界。

东巴神话是宗教神话。东巴教既不属于人为宗教，也不完全是原始状态的宗教，而处于原始宗教向人为宗教过渡的形态，东巴经典是东巴神话的载体。早期产生于隋唐之前，中期产生于唐宋，后期产生于元明清。东巴神话是以口头神话为基础的书面神话，大致有 1 500 多个神灵。白庚胜对这众多的神灵作了条缕清晰的分析、判断和研究，其工作之烦难、复杂，所具备知识之丰富可想而知。

白庚胜对东巴神话的丰富内容、时空观、象征性、类型及与其他民族的形象比较，都作了详尽、兴味盎然而又有启发性的研究。尤其作比较研究时，他对有关民族的历史及文化也是下了一番功夫的。如纳西族的战神、保护神优玛，是至尊神的辅佐，能驱鬼魔、匡正义，但此神并非单个，而是复数，“与成千上万的神兵神将，与三百六十个本当相配合”。(316 页)故优玛又称“三百六十位优玛大神”，威力无与伦比。优玛属卵生。其父神与母神生下一个白蛋，“在历经太阳、月亮、风、云、鹏、龙、狮、豹、虎、熊、章鱼等各孵抱三天之后，优玛之肉身破壳而出”。(319 页)故优玛有众多的变身，也有巨大的神威，力量无边，攻无不克，战无不胜。但白庚胜认为此神信仰来自藏族本教战神威尔玛。藏族的战神体系化，有十余种，数量成千上万。而藏族本教的威尔玛又有着印度迦楼罗战神的身影。迦楼罗的形象：有金色的羽毛及双翅，“怪兽头角、人手、额上镶明珠、腹前围盔甲，诞生于太阳”。(322 页)

为何纳西族的东巴战神跟藏族的本教战神有渊源关系？白庚

胜交代得十分清楚:唐代"在吐蕃境内曾发生本教与佛教的尖锐冲突,败北之后的本教徒鸟兽四散。其中一部分逃至纳西族居住区,使本教有机会与纳西族先民原有的原始信仰相结合,孕育了东巴教及其文化之雏形。"(9 页)不过他认为,优玛虽然是在印度迦楼罗、藏族威尔玛信仰的基础上所产生,依然具有纳西本民族的文化特点。

他把纳西族的金头白猴与印度神猴哈努曼及《西游记》的孙悟空所作比较,也很客观、妥帖和有说服力。

白庚胜对东巴神话系统的整理、研究,是一项大的文化工程,其三十多万言言之有物。客观公正的学风,闪耀着智慧的理性之光。对凡研究神话或研究纳西文化者来说,这是一部很值得一读的著作。

3. 白族本主神话与密教神话

白族神话是白族文化的重要组成部分。学术界有人认为,了解白族文化是了解云南文化的一把钥匙。因为秦汉之际,以昆明为中心的滇国,其主体民族是白族先民"滇僰";唐代南诏国的主体民族是彝族和白族;宋代大理国的主体民族是白族;元代云南行省的文化中心是大理和昆明。白族不但有土生土长的图腾神话,还有外来的密教神话,更有一种本土文化与外来文化相结合而产生的本主文化。李缵绪著《白族文化》❶一书,列专章介绍了"本主神话"。

❶ 李缵绪:《白族文化》,吉林教育出版社 1991 年版。

该书介绍,"本主"崇拜是白族独特的宗教信仰,多数村民称"本主"是大老爷,也有的叫男本主是祖父,女本主是祖母。白族聚居地大理地区,大多数是一个村供一个本主,也有的几个村共奉一个"本主"。白族地区的本主数量究竟有多少,难以精确地统计。那么什么样的人才有资格奉为本主呢?该书说:

> ……多是由村民们决定的。但这种宗教信仰的神祇、口诵经、咒语、占卜、禁忌、法器、天文、医药、习俗、神话、传说等等,主要是靠巫师的口传心授而得以继承和传播的。此种巫师,汉代叫"耆老"。晋·常璩在《华阳国志》中说过:"夷中有桀黠能言议屈服种人者,谓之'耆老',便为主。"❷唐代叫"鬼主"。唐·樊绰《云南志》中曾说:"大部落则有大鬼主。百家二百家小部落,亦有小鬼主。"❸那时候的"耆老"、"鬼主",既是部落酋长,又是宗教领袖,还兼医药,是政教合一、人神杂糅的人物。(25 页)

❷ 《华阳国志》,巴蜀书社 1984 年版,第 364 页。

❸ 《云南志校释》第 36 页。

该书将本主神祇分为自然崇拜;图腾崇拜;祖先崇拜;英雄崇拜;有功于人的平民百姓被奉为“本主”神;佛、道神祇;南诏大理国统治者成为“本主”神祇;汉族历史人物及其亲属成为“本主”神祇。第六和第八类均非出自白族地区,乃受印度文化和中原文化所致。有多少个本主,便有多少个有关的神话传说。

该书作者认为“本主”文化可以溯源至远古,一直绵延到近代是一种综合性的系列文化,有浓厚的民间性和生活气息。在“本主”神群中,“不分等级,不分尊卑贵贱,不分民族,不分男女,不分年龄大小,甚至不分宗教,只要有功于民而受到人民尊敬的,都可列为‘本主’”。从该书所述证明,自古以来,白族就很善于吸收外来文化。外来的密教文化与密教神话,在白族文化和白族神话中便占有重要的地位。

赵橹的《论白族神话与密教》❶一书及李缵绪的《白族文化》对此都分别作了研究。

❶ 赵橹:《论白族神话与密教》,中国民间文艺出版社 1983 年版。

赵橹认为,密教作为印度佛教中的一个宗派,大约在唐代传入云南地区。在密教传入南诏之前,南诏普遍崇信的是原始巫教,传入南诏之后,流布迟滞,历经百年才在洱海地区勃兴。这是有政治原因的,因为在整个段氏大理国统治的三百年间,密教被奉为国教。后又因元蒙一统南诏,密教随大理国之灭亡而衰落。所以密教在南诏骤然勃起,又顿然泯灭。在密教兴盛之时,密教神话也特别多,从 9 至 13 世纪,可以说是“南诏密教神话大备的时期”(9 页)。基本倾向反映的是密教如何制胜巫教。

赵著将白族的密教神话大体上分为两个阶段。前一阶段是以观音为主的“观音神话”,后一阶段是以赞陀崛多为中心的“驯龙、降龙神话”,两者之间并不是绝对分割的。密教衰微时期,没有继续出现密教体系的神话,而是白族民间把已流传的密教神话加以改造,使之白族化。

李著对“观音”和“赞陀崛多”两密教神话系列的主人公是这样解释的:“观音,原译为观世音,因唐代避讳‘世’字,所以简称观音。因佛经中说他出于莲花净土,所以又称为莲花生。”(56 页)“赞陀崛多,又名室利达多。他是古印度北部牟伽陀国的密教僧人,于南诏

劝丰佑保和十六年(唐开成四年,公元 839 年),由西藏到南诏传播佛法……俗称为牟伽陀。”(55 页)

此外,在密教神话中,关于印度孔雀王朝第三代执政者阿育王的神话也不少,其中以观音神话流传最广。如《观音服罗刹》便是密教斗胜巫教的典型作品。《观音七化》被学者们视为密教自成体系的神话,观音善于千变万化,并穿插密教各种邪术。赵著说:“它自始至终贯穿着观音感化众生,使其皈依密法的中心思想,以达到密教弘扬佛法的最终目的。”(94 页)而密教的“圣僧”、“神僧”和牟伽陀驯龙、降龙的神话,旨在与白族原有的巫教的崇龙思想作斗争,“是密教在南诏发展到新一个阶段的神话”。(106 页)龙的性质已有变化,从人们崇拜的对象而降为了“为人力所不可控制的灵怪”。(106 页)密教神话必须白族化,才有可能取代“本主”神话。李著肯定这种取代是一种进步。

4. 苗族的多神崇拜

贵州省的民间文学理论界神话研究比较集中的是苗族的作品,而苗族神话研究最集中的又是苗族的古歌。黔东南苗族聚居区著名的古歌有《开天辟地》、《运金运银》、《打柱撑天》、《铸日造月》、《枫香树种》、《妹榜妹留》❶、《十二个蛋》、《洪水滔天》、《兄妹结婚》、《跋山涉水》等十三首。它们本是相互独立的,但在内容上又有前后的连贯性,后整理成为《苗族古歌》❷。它的异文是《苗族史诗》❸,含《金银歌》、《古枫歌》、《蝴蝶歌》、《洪水滔天》、《溯河西迁》五组二十首诗篇。

苗族潘定智的《苗族古歌三议》❹一文,从几方面阐述了《苗族古歌》的意义和价值。从内容看,这是苗族的“古代史”,叙述了民族的迁徙、婚姻制度、丧葬习俗、生产斗争等。神话则是苗族观念中的天地万物来源和祖先(人类)来源的“历史”。从艺术上,这是苗族历史上第一部规模宏伟的作品,即使单篇地唱,至少有几百行,长的达到几千行。串起来唱,甚至达到数万行,可以唱几天几夜,形成苗族文学史上第一个高峰。从科学价值看,这无疑是苗族古代的“百科全书”。

其中,有的神话可能是母系制初期的产物,如《天地开辟》说:各

❶ 妹榜妹留,苗语音译,妹即母亲,榜留即蝴蝶,妹榜妹留,即蝴蝶妈妈的意思。苗族神话中把她当作人、兽、神的共同母亲。

❷ 《苗族古歌》,田兵选编,贵州人民出版社 1979 年版。

❸ 《苗族史诗》,马学良、今旦译注,中国民间文艺出版社 1983 年版。

❹ 载《贵州神话史诗论文集》,贵州民族出版社 1988 年版。

种钻山涉水、游走天下的奇异动物未生之前，天地便已经存在了，由雾罩变成了白泥和黑泥，白泥变成天，黑泥变成地。又如苗族崇拜枫香树，认为万物来源于枫树。《苗族古歌》说："树根变什么？树根变泥鳅。……树桩变什么，树桩变铜鼓……树干生疙瘩，变成猫头鹰……还有枫树干，还有枫树心，树干生妹榜，树心生妹留。这个妹榜留，古时老妈妈。"也就是说，人类的始祖母是蝴蝶，蝴蝶是从枫树中诞生。蝴蝶妈妈与水泡沫交配，生下了十二个蛋，由鹡宇孵抱，孵出来的是雷公、姜央(人)、水龙、水牛、虎、蛇、蜈蚣……最聪明的是姜央，本领最强。因此，"姜央得地方，姜央喜洋洋，开田又开土，做活忙又忙"。

苗族还有一种《焚巾曲》，是丧葬时所唱。潘定智介绍说：

> 《焚巾曲》是老人死后埋葬的当天晚上巫师唱的丧葬习俗歌。唱时焚烧死者生前的头巾、腰带、裹脚布等，巫师用歌引导死者灵魂离开家，沿着祖先迁徙的路线回东方老家，然后升天到蝴蝶妈妈和姜央公公所在的月亮上去。这首古歌不仅唱一般丧葬习俗，同时唱人类(祖先)来历和民族迁徙，和《苗族古歌》、《苗族史诗》一样，具有较高的史学价值，其产生同样是在迁徙之后。

对《苗族古歌》研究，值得注意的论文还有马学良的《古代苗族人民生活的瑰丽画卷》，田兵的《试论苗族神话与东方民族的关系》，陶立璠的《试论苗族古歌中的神话》，陈立浩的《试论〈苗族古歌〉的美学价值》和《浅谈〈苗族古歌〉的拟人化》，吴晓萍的《试从〈苗族古歌·开天辟地歌〉看苗族先民的自然观》❶，燕宝的《从苗族神话、史诗探苗族族源》，王冶新《苗族迁徙史诗与"三苗"源流问题》，潘光华的《从苗族古歌、神话探索苗族婚姻的演变和发展》❷等等。

5.《原始人心目中的世界》❸

张福三、傅光宇合著的《原始人心目中的世界》一书，近三十万言，是以研究西南少数民族神话为主的学术著作，同时兼有文学性、趣味性和资料性，达到雅俗共赏的目的。全书除"绪论"，共列二十九章，一章一个专题，专题内容在标题中均有恰当的概括，略举数例以窥全豹。

❶ 以上均载《中国少数民族神话论文集》。

❷ 载《贵州神话史诗论文集》。

❸ 张福三、傅光宇：《原始人心目中的世界》，云南民族出版社 1986 年版。

第三章　日月成婚之谜

第八章　独眼直眼横眼

第十三章　天神的哑水

第二十章　阿诗玛的回声

第二十九章　鹰蛇之战黑白之战

作者坚持唯物论反映论，即文学艺术是社会生活的反映，各少数民族的原始文学自然是他们原始社会生活的反映。过去，学术界一直认为越是原始的文学，相似性越多。但此书的作者并不宣扬这类理论。他们另有见解，提出西南少数民族的原始文学和原始文化，由于地理环境的差异，社会发展水平不同，他们的原始文学有多种类型，有反映母系社会的，有反映由母系向父系过渡的，有反映父系社会的，以至反映奴隶社会初期的作品。同时原始人的原始文学也有多种层次。他们对多层次是这样理解的：

> 由于民族不同，民族的社会发展的阶段不同，他们心目中的世界，也即在他们原始文学里所描绘的那个世界也不是一个统一的模式，存在着很大的差异和复杂情况。就是同一个民族，由于迁徙，环境发生了变化，以及历史上的其它原因，比如民族的相互影响，战争，不同民族融合为新的民族等，这就使得他们所描绘的世界决不是一个一成不变的、单一的世界。这里也有不同类型世界的综合和不同层次世界的交错重叠。（6 页）

他们就是根据以上原则，去发现各民族的两个世界，一个是现实的世界，另一个是受现实世界所制约的原始人心目中的世界。心目中的世界是现实世界的反映。该书旨在揭示原始人心目中的世界。他们发现，原始人在把握客观现实世界和描绘心目中的世界时，逐渐形成了几个带有普遍性的观念，即整体观念；以人为中心的观念；以偏概全、把局部当整体的观念；充满灵性和灵魂的观念。他们赞美原始人心目中的世界是“人类黎明时期斗争生活的记录”。（9 页）在改造生存环境的同时，也改造着自身。

在《宏观世界》一章，他们通过各民族神话所反映的宇宙观，得知原始人总是以地球为中心去看待宇宙的宏观世界。然而在结构

上并不尽同，有宇宙有限论、盖天说、浑天说的封闭式结构；也有宇宙无限论者的宣夜说❶的开放性结构。这种宏观宇宙观的特点具有朴素性、直观性和原始的辩证法，所以有清与浊、阴与阳、动与静、实与虚、方与圆、乾与坤、宇与宙、有限与无限等等观念。这些对立而统一的观念，常常出现在神话和史诗里。如彝族的《天地祖先歌》叙述："很古的时候，没有天和地，混混沌沌中，产生清浊气……清气变为天，浊气形成地……"

❶ "宣夜说"，即不承认地球外面那个"天壳"的存在。《晋书·天文志》："日月众星，自然浮在虚空之中，其行其止，皆顺气焉。"

籽种的来历在神话传说里有各种不同的解释，将其描述分类，可以从中发现某些普遍规律。《籽种是狗带来的吗》一章，把神话传说中粮种的来源归纳为几种：一种是与海子或水有密切的关系。如佤族史诗记载，谷种被木依吉神放在大海中，人取不来，其他许多动物也取不来，是蛇用尾巴取来的。水族的神话说，谷种在大海的小山上，人们派马、牛、骡、狗去取，都未成功。第四次狗单独去取，听了一只海鸟的话，尾巴上抹上松油，好粘住谷种，渡海时翘起尾巴，才取得了谷种。另一种说粮种本来就在大地，一般在山洞或在坝子里。还有一种说是粮种来自天上，跟人的助手狗有关系。如壮族的《谷种和狗尾巴》说，地上派九尾狗上天宫取谷子，九尾狗用尾巴到谷场粘谷种，不幸被发现，砍掉了八条，只剩一条，终于带回了几粒谷种。为何谷种的来源多与动物有关系，特别是狗的功劳很大？该书认为，最初是以图腾为谷物的传播者，以后演变为人的助手。其过程则是图腾（鸟、畜）——神人——人祖（英雄）——人的助手。

西南少数民族还有不少关于"不死药"的神话传说。而这种药的发现者，绝大多数是猎人或牧人。彝族传说，一牧羊女在宏鲁山放羊，因为羊病，急于找草药，寻到青叶药，是治羊的良药。（《寻药找药经》）该书作者认为，少数民族口头流传的"不死药"与仙话没有关系，是原始人出于群体发展的需要，反映的是母系社会人们的美好愿望。这一内容神话的出现，早于"神农尝百草"的社会发展阶段。

该书还认为，上古神话常见的若木、扶桑，就是西南少数民族神话、史诗上的"梭罗"，"而梭罗即是今人所称之攀枝花"。（203 页）《山海经·大荒北经》所云："……上有赤树，青叶，赤华，名曰若木。"

也就是神话中所说的“生命树”。

该书虽然是两位作者合著，但文风统一，兴趣盎然。描述、分析、论证融为一体，理论与知识相结合得自然，是一本较为优秀的神话学普及著作。

三　史诗中的神话

1. 神话的系统化与整合

过去，根据汉文古籍资料得出印象，总认为中国神话不发达，资料零散而不系统。实际上中国有不少少数民族的神话是以史诗的形式系统化并得到整合的。创世记性质的史诗保留了系统的创世神话，英雄史诗英雄神话虽然已向传奇过渡，但仍然潜藏着神话的根底。即使情节最简单的创世记性质的史诗，也是神话的复合体，有的即使不如长篇巨作那样能构成神话系，至少也由若干个或更多一些神话所组成。所以，无论是哪一种类型的史诗，都给神话的系统化与整合创造了条件。

① 瑶族的《密洛陀》❶

《密洛陀》是流传在自称布努的一支瑶族中的大型史诗，整理本约一万三千多行，反映了布努瑶从荒古开天辟地到进入文明社会的全过程，是神话式的编年体历史。

这部史诗保存了一个以女神密洛陀为首的神系系谱。她从风里诞生，从气中出世。那时既没有天，也没有地，头上阴沉沉，脚下黑漆漆。密洛陀做成大盖子，便是天；做成大底子，便是地。她吐了十二口唾涎，左手指天画了个大圈，大圈变成的火球便是太阳。她再吐十二口唾涎，用右手指天画了个小圈，变成一只银盘，这便是月亮。她又从地上抓起十二把泥，变成金珠撒天上，繁星满天。但世间只有她一个人。她“挡风身受孕，遮气体怀胎”，生下十二个女神。密洛陀第二次上天门挡风受孕、遮气怀胎，再生下十二个男孩。她命十二对姐弟匹配，繁衍后代，女儿和儿子都不听，密洛陀用酒，让

❶《密洛陀》，蓝怀昌、蓝书京、蒙通顺搜集翻译整理，中国民间文艺出版社1988年出版。

他们喝得醉沉沉，交配后，生下的却不是人，有的是石头，有的是泥块。密洛陀只好带领女儿和儿子造群山峻岭，造江河湖泊，辟路造桥，取竹秧种树，播种造林，造雨，造百鸟群兽，造谷类食物，安万物名，除猛兽，剿妖猴，灭虎精，找地方，造房子……在整个创世活动中，密洛陀和儿子们跟太阳、月亮展开过一次惊心动魄的战斗。原来密洛陀最初造太阳、月亮时，一样只有一个，但它们背着密洛陀相爱结亲，又生下了十一对太阳、月亮，使地上酷热难当。密洛陀命儿子们用竹箭射太阳，数战数败。全家领着各种猛兽齐上阵，才射落了十一对太阳月亮，一个白天普照大地，一个黑夜放射光芒。但有两个儿子不见回家。十哥和十一哥怕太阳、月亮再兴风作浪，为了监视它们，驻守天宫三年，被烧烤得身残体衰。又按照密洛陀的要求，变成了裸裸蜂，一代一代地繁衍。后来姐妹们便用蜂蜡造人，造成十二对男婴和女婴。

这是史诗的神话内容。后一部分迁徙分支等等，完全是写实的内容。从以上概略介绍，足见这部史诗神话的系统性。布努瑶传说旧历五月二十九日是密洛陀大母神的生日，这一天命名为“东努节”，要举行隆重的纪念活动。

这部史诗主要流传在广西的都安、巴马、田东、平果、南丹等县的布努瑶聚居区。它的主要整理者瑶族的蒙通顺特别强调了这部史诗与布努瑶的民族宗教有直接的关系。他肯定这一神话最初产生于母系氏族社会，伴随着历史而发展。他说：

> 千百年来，密洛陀的神明不仅伴随着布努瑶各个历史时期的生产斗争和日常生活，而且布努瑶对密洛陀的信仰和崇拜也早就形成了自己的民族宗教。……可以说布努瑶信奉的是洛陀教，也就是从始母洛陀起至历代祖宗神，并且有自己的宗教内容。❶

他还介绍说，布努瑶崇拜七十多个神，即以密洛陀为首的二十四位男女大神及各姓氏的祖先神。“密”的含义即“母亲”。说明这部史诗的神话反映的主体是祖先崇拜。祖先崇拜的宗教形式是“还愿”。蒙通顺还说：

> 《密洛陀》在我们布努瑶当中是家喻户晓的。它的流传方

❶ 蒙通顺：《〈密洛陀〉札记》，附《密洛陀》后。

式有两种：一种是群众讲述……故事流传下来；一种是通过本民族的师公（巫师）在举行“还愿”活动时的唱叙流传下来。而师公的传唱是起绝对作用的。他们是本族历史文化和宗教的继承者和发展者，是民族的诗人和民族史的学问家。一般瑶族群众只懂得洛陀故事而不懂得唱，因为洛陀歌等古歌绝大部分都是本族的宗教语言。❶

❶ 蒙通顺：《〈密洛陀〉札记》。

因此，密洛陀的精神在民间无处不在，世世代代成为该族群众的精神支柱，甚至连情歌都提到密洛陀。如：密洛陀给我们造天空，密洛陀给我们创造大地，大地宽得我们走不完，天空高得我们望不尽。只要我俩打同年，就会和天地一样稳定。太阳是密洛陀用金子做的，那是你的一颗心；月亮是密洛陀用银子做的，那是我的一颗心。只要我们两颗心连成一颗心，我俩的爱情一定到百年。❷

② 侗族的《嘎茫莽道时嘉》❸

侗族远祖歌《嘎茫莽道时嘉》是一部特殊的、不常见的综合型的民族史诗，包括创造世界、人类诞生、民族形成、部落之战、迁徙定居等内容，表现了侗族先民从神话时代到人话时代的全部历史和物质与精神生活。

这是涉及侗族历史最长、内容最丰富、结构最庞大的一部古歌，其演唱受时间、地点、场合的限制，因为这是祭祀祖神之歌。据《嘎》诗的整理者杨保愿介绍，侗族的祭祀本祖活动，六十年一次的最隆重，祭期达一个月。此外，有大型祭祀，二十至三十年一次，祭期为七日至半个月；中型祭祀五年至十年一次；小型的一年一次。中型祭祀活动仅仅演唱其中的部分篇章，只有举行大规模的祭祀本祖活动时，才从头到尾地唱。平时不唱的时候，正抄本必须封存在祭祖的神龛上，任何人都不能启封，甚至抚摸。副抄本是大祭师授徒练习之用。除了大祭师，一般人不可能掌握这部史诗的全文。杨保愿因自幼被定为大祭师法定的继承人，《嘎》是他以家乡广西三江侗族自治县程阳大寨本宗族的传抄本为底本翻译整理的。现已公开出版的整理本是前半部内容，约9 500行，分为十篇，每篇分若干章，前三篇叙述创世女神萨天巴开天辟地，孕育人与各种生物，直至洪水滔天，兄妹成亲，人类再生。后七篇从第一代族长王素率族众南迁

❷ 转引自蓝鸿恩为《密洛陀》所写“序言”。

❸ 杨保愿搜集翻译整理，中国民间文艺出版社1988年版。

始，依次叙述一代代民族领袖和全族群众与外族、瘟疫等天灾人祸艰苦斗争的历程，展现了一个民族的苦难史与成长史，中间穿插了各种奇异的神话、传说、童话及世俗故事。

对这部史诗学界有不同意见：一种认为基本上是民间史诗，整理者有一定程度的加工；另一种则认为民间不可能有如此完整的作品，否定其存在。我倾向于将其视为经过整理加工的民族民间综合型史诗。

萨天巴，汉译是“生育千个姑妈的神婆”，这是该史诗歌颂的第一位女始祖神。在民间她同时还有三个名称：一是“萨巴庆子”（意谓神殿上最大的祖神婆）；二是“萨巴闷”（意为日晕，内含对太阳的崇拜）；三是“萨巴隋俄”（意谓金斑大蜘蛛）。此神有时无影无形，但性别分明，是宇宙最高之神；有时又显现出具体的身形，如“八面张起银丝网”，这分明是只大蜘蛛的形象。侗族民俗资料对萨天巴神性的性质也能找到旁证，如果天有日晕，人们不能对着上天用手指，据说那是萨天巴现原形，指即是不敬的表现。侗族小孩出世以后，以肚脐为中心，画一图案，既似蜘蛛，又似太阳光芒。小孩的帽子上、背带上都绣有这种图案。小孩生病，用红纸包一蜘蛛放在病孩胸前，表示祈求萨天巴赐回灵魂。这一切都能印证这位女始祖神是蜘蛛神，同时又兼有太阳神的身份。《嘎》诗在系统地叙述有关萨天巴事迹的同时，展现了一个以她为首的神系系谱：

第一代，萨天巴，是动物神、自然神（太阳神）、女神的混合体。天、地由她孕育而生。

第二代，姜夫，修天之神；马王，修地之神。性别不明晰。民间传说这两个神都是萨天巴所生，马王是蚂蟥的祖先，仍与动物有血缘关系。

第三代，松恩，男性始祖，与他同生的有龙狗。松桑，女性始祖，与她同生的有山羊。因此狗、羊均被侗族禁食，认为它们是祖先的同胞。松恩与松桑是萨天巴从自己身上扯下的肉痣，交母猿所孵出的。这一代的祖神与狗、羊、猿处于同一地位，也有血缘关系。这一男一女结成夫妻后，以采集为生，繁殖后代。

……

第八代，宜仙、宜美婚配后，生龙、蛇、虎、雷、姜良（哥哥）、姜妹（妹妹）。还是人兽同胞。姜良、姜妹成为洪水后再生人类的祖先，由他们繁衍了三百六十种姓分居四方。其中六十种姓聚居一地，这就是侗族先民。

当然，在侗族祖先最初形成为一个较大的氏族集体之前决不会只经历了八代，这无非是母系氏族社会的缩影。所有与他们祖先有关的各种动物，只不过是侗族先民的各种图腾标志而已。这个谱系，女权占绝对优势。萨天巴没有配偶，她的子孙后代在六十种姓出现之前，一直是血缘近婚，尚未进入氏族外婚的阶段。但最后一对兄妹对血缘近婚的恐慌和犹豫，又表明侗族先民的这种结合已近尾声。

这一史诗保存了侗族濒临失传的创世神话，不仅反映了母系社会人与自然及人与社会的关系，而且是以神话思维的形式表现的，雄辩地证明史诗与神话存在天然的联系。

侗族还有一种祭坛的风俗，即各寨都建有“萨坛”，内无神像，只有一块大石头，十二块小石头。每逢春节祈丰收、集体出访、出兵抗敌，行前要向萨坛祈求，返回还要谢坛神。但这十三块大小不同的石头究竟代表什么，各说不一。联系这部史诗，其中共有侗祖女神十三位，男祖公二十六位（包括失传的在内）。因此有的研究者推测，那块最大的石头即代表萨天巴，其余十二块小石便是她的女性后代，即史诗所诵唱的另外十二位女祖。此说不无道理。传说，母猿在侗族所受到的崇拜仅次于萨天巴。侗家有在寨中鼓楼坪或寨外立神柱的风俗，叫天柱，上刻人头猿面。

③ 由神圣向世俗转化，由功利向审美过渡

刘亚湖著的《原始叙事性艺术的结晶——原始性史诗研究》❶一书，二十三万多字，主要从文化人类学和美学角度对原始性史诗的形态、起源、发展、本文、类型、形象和存活的文化土壤等等进行了研究。该书所说的原始性史诗，也就是通常所说的创世记性质的史诗。他认为这类作品大部分是以始祖、祖先带神话色彩的创世、创业活动为中心线索，塑造了各种具有神奇魅力的始祖、祖先英雄形象，并贯穿着开辟天地、人类起源、文化发明、射日斗雷、洪水滔天、

❶ 内蒙古大学出版社1991年版。

迁徙异地等各种内容。为什么该书称这些创世记性质的史诗为原始性史诗呢？因为作者认为史诗中的中心形象，“最初或来源于原始人生产和生活的实践，或萌发于原始人祭祀和巫术的幻影，或起自原始人一种欲望，或基于原始人一种理想，后来在这一类诗歌里都得到了渐趋人的本性的发展。他们或作为一种群体的化身、一种力量的凝聚，在创世中大建功勋”。(15 页)简言之，这类史诗源起于原始人的生产、生活和理想，故称之为“原始性史诗”。该书所涉及的均为南方少数民族这类诗歌中比较著名的作品，包括 27 个民族的五十多部(篇)。

该书最鲜明的特点，是在注意原始性史诗科学价值的同时，首次系统地、较为深入地探讨了作品的美学价值。刘亚湖一再强调作品实用价值的同时，又强调了它们实现了某种超越，即超越于实在价值之外。他引用了黑格尔的一段名言：“手段是一个比外在合目的性的有限目的更高的东西；——犁是比由犁所造成的、作为目的的、直接的享受更尊贵些。工具保存下来，而直接的享受则会消逝并忘却。”❶他对这段话作了正确的理解和发挥：“人类社会实践的手段，人类创造成果的形式，在本质上具有一种超越其目的的功能。一种手段一种形式一旦超越了本来的目的，还可以派生出其他的功能。”(42 页)比如人类创造的第一件工具，它不仅以工具的形式被保存下来，而且造就了人类有超越动物的心理能力，有目的地进行劳动实践的能力，“还激发了人们朦胧的审美情感和创造欲望”。(43 页)刘亚湖认为这就是人类最早的审美情感。在此基础上，人类还可继续创造，并不断推向新的水平。

❶ 黑格尔：《逻辑学》下卷第 438 页，商务印书馆 1976 年版。

该书运用以上“实用与超越”的理论，具体分析了原始性史诗类似的情况。早期的雏形原始性史诗，带有祭祀和巫术的性质，目的是为了取悦于祖先神，是一种观念意识的物态化活动。当时，每个成员是劳动者、猎手、“演员”和“巫师”。他们模仿动物的动作和语言，带有某种神秘的目的，也就是实用的目的，但同时又达到超越而转换成艺术的形式。这就是功能的转化。从审美谈功能的转化，该书作者说：

他们一面虔诚地跳着图腾舞，唱着颂扬始祖的词，或者做

着巫术动作，一面又由于自己的创造（例如舞蹈所体现的劳动动作、歌词所表现的劳动事迹）和幻觉的真实（例如幻觉中的与图腾、始祖的交往、谷物的丰收、猎物的捕获）而产生一种愉快的情感和欣赏的心理。久而久之，人们进行这些幻觉活动时所产生的愉快情感和欣赏心理就会发展演变成审美的情感和艺术的心理，这种观念意识物态化很大一部分就会发展演变成艺术的形态。（43—44 页）

演唱原始性史诗的活动，不仅娱神，同时娱人，与祖先同悲同乐，自然便带有生活的情趣。因此这种活动既是“圣”的，又是“俗”的，总是在这两种领域同时进行，在这两种空间同时存在。该书以傣族为例加以说明原始性史诗由神圣向世俗转化的情况。西双版纳傣族在狩猎时期，统管氏族生产、生活、祭祀、唱歌的是首领盘巴，以后，祭祀职能由新出现的摩赞担负。再以后，摩赞的职能又一分为二：专管祭祀的是波摩，类似巫师，管唱歌活动的是赞哈。赞哈便成了专职歌手，从神坛走向了更广阔的社会生活，也就是说，由神圣走向了世俗。作者认为原始性史诗实际就是在这样两种不同的空间所造就的，因此既有实用性，也有超越性；既娱神，也娱人。这对史诗的内容和形象创造都产生了深刻的影响。内容则是从人类起源到创世，从早期生活到农耕，从迁徙到民族形成，无所不包。形象则是从动物精灵到图腾，到半人半神、大神、巨人直至人类的祖先英雄。由圣到俗的轨迹十分鲜明。

我认为，由圣到俗，与由实用到超越或由巫术到艺术几乎是同步的。对各民族普遍出现的射日神话，有从社会学解释的，认为是对崇日部落的征服；有从心理学解释的，认为那是由模仿巫术演变而来的；有从文学理解的，认为表现了原始初民征服自然的愿望。我比较倾向于这是由巫术艺术向审美艺术的转化。我也赞同该书所说，当射日巫术湮灭以后，其他的巫术尚存，如傈僳族在天旱时用弩弓射“龙潭”，便是企图消旱求雨的证明。

2. 佛教神话向英雄史诗的渗透

① 教义与天神

蒙古、藏、傣三个民族的英雄史诗的艺术形象的构成，一般不出

天神、为首英雄、亲属、降将、魔、精灵(正与反两种)。而这些神的、人的、半神半人的、拟人的形象,其社会属性均超脱不了两种势力范围:一种是佛教势力;另一种则是反佛教势力。其结果,总是佛教势力取胜。当然也有例外,如傣族的《厘俸》与蒙古族的大量雏型作品及中型作品。但一些篇幅巨大的、成熟的英雄史诗,均与这三个民族的佛教信仰有千丝万缕的纠葛。

《格萨尔》史诗有一个与岭国相对应的梵天世界,这个世界是根据现实世界的虚构,也是印度教与佛教的宇宙观在藏族地区的独特表现。"梵"是梵文 Brahman 的音译讹略,原属于婆罗门教与印度教的名词。梵的含义很难用一句话准确地概括,有意译为"清净"、"寂静"和"离欲"等,仍无法全面地表达其内涵。据印度古老的经典之一《奥义书》的核心内容,除了宣扬"轮回解脱",也强调"梵我同一"的宇宙观:"凡知梵者——此梵存在,具有知觉,无有止境,藏于心之深处,亦在最远虚空之中——即可享受一切幸福,与无所不知之梵结合成为一体。"❶意思是你认为梵存在,那它就存在,梵既在遥远空虚之中,又在你心的深处,你只有与梵结合,才能得到至乐,得到幸福。梵就是至乐与空虚,也是生命,是"光中之光",有梵在心中,日月星辰、闪电、火都黯然,梵放光,其他一切也随之放光。梵的光照耀全世界以至全宇宙。但梵不属于一切人,只属于那种有智慧,即具有梵的知识的人,只有这种人才能得到无法用语言表达的至乐。而得到梵的唯一途径,是通过苦行,才可能达到"梵我同一"的境界。这种哲学思想后来直接影响到佛教的禁欲苦行精神。

❶《怛帝利耶·奥义书》第二章第 1—9 节及该书第三章第 6 节。转引于〔英〕查尔斯·埃利奥特:《印度教与佛教史纲》第一卷第 188 页,李荣熙译,商务印书馆 1982 年版。

可见,最初的梵不是实体,也不是具有人格的神。它只是一种创造和主宰宇宙的观念或精神。

梵天(Brahmā 婆罗贺摩)是由梵的概念衍化而来,亦称大梵天。在婆罗门教与印度教中地位很高,被奉为万物之始祖,故又称为"原人"。有说此神千头、千眼、千足,头生婆罗门,肩生刹帝利,腿生首陀罗,心生月亮,眼生太阳,气生空气,肚生空界,头生天界,脚生地界。另一传说,谓梵天出自"梵卵"(金胎),把卵壳分成两半,创造了天和地,有四头、四面、四手,身坐莲花座,坐骑是一只天鹅或七只鹅拉的一辆车,后进入佛教成为护法神之一。自进入佛教万神殿之

后，成为色界初禅天之王❶，才称之为“大梵天王”。于是，梵天朝着人格化的方向迈进了一大步。

因为佛教兴起之初是反对婆罗门教的，所以早期的佛教对梵天并不敬仰，在有的早期佛教故事中，对大梵天甚至采取讥笑的态度。而晚期密教兴起，佛教已在印度面临衰亡。密教既是佛教与婆罗门教相结合的一种形态，也是大乘佛教对印度教相妥协的产物，与原始佛教教义愈益脱离，不是以苦行来达到至乐，相反，其密法必须伴以女性。最初传入中国西藏的佛教，已进入密教阶段。因此，随着密教的传入，同时传入了印度教的神话。在西藏寺庙中，除了观世音、文殊、金刚，还有印度教的神阿耆尼、阎摩、梵天、阿难等，帝释天（因陀罗）和梵天更是佛教文学作品中经常出现的神祇。大梵天并逐渐有所变化，由次于帝释天的地位而变为超越之，此神后来比帝释天统治着更高一层的天，并不直接与人间打交道，成为智慧与愿望的化身。宗教史家发现，三藏经典中常称之为“众梵天”或“诸梵天世界”，似乎形成了一个以大梵天神为首的神系世界。

这个神系世界具体表现在《格萨尔》的首篇（或首部）。有说白梵天王有妻有子，格萨尔的前身便是他的三神子。他隐居天界，观音菩萨给他送去人间的信息。神子下凡以后，与人间格萨尔频繁打交道的是天母（三神子的姑母）。也有的开篇说，除梵天家族之外，还出现了红教始祖莲花生，其地位之尊不亚于梵天。观世音没有直接去找梵天，先请示的是世尊阿弥陀佛。另外，还有一些神佛也都为神子的降生显示了神力。似乎这又是众佛并举的神佛世界。这正反映了密宗多神信仰的特点。除此以外，与格萨尔有关的宠妃、生母、异母兄弟、部将、降将、亲属，无不是神界大小神下凡。连他的坐骑在佛祖圣地须弥山亦有一席之地。此种天上人间的对应关系，神人之间必须经过投胎、转生方可产生血缘关系，这是东方佛教特有的观念，更重视人的独立存在，神是否人格化，并不影响人的转生，这就终于使佛教神的人格化没有希腊神那么彻底而放肆，他们一般不直接与人世交往，即使降临，通常也是只闻其声，不见其形。另一种方式便是借梦境介入。这都表现出东方型文化的拘谨。

不过佛教神在进入民间以后，不但神性发生了变化，有时还与

❶ 佛教谓三界中有色界诸天，是离食、淫欲的有情居处。居者有宫殿，有形体，统称四禅天，即初禅三天；二禅三天；三禅三天；四禅八天。初禅三天，即：梵众天、焚辅天、大梵天。

别的宗教神相互混同。中国道教神与佛教神就常常并列地出现在文学作品中。有趣的是《格萨尔》传入蒙古族地区以后，白梵天王竟然变成了道教的玉皇大帝，又是执行佛祖法旨的属臣，这就是未来格斯尔的神父。说明民间的史诗在借用宗教神祀时，目的并非宣扬教义，而重在表达某种意愿。因此民间诗人对待宗教文化的态度不同于宗教家，有时不存在排他性。

被佛教文化渗透的英雄史诗，普遍有共同的模式，情节结构大体上由人间苦难、天神下凡、英雄业绩、返回天界所组成。不过信仰小乘佛教的傣族英雄史诗却是另一种格局。即某个勐(地方)的善良王子，为了追求朦胧的理想和纯洁的爱情，遭到恶势力的阻挠、破坏，不得不用战争的手段消灭对方。最后，总能以美好的结局告终。如《相勐》的主人公相勐，不但缺乏格萨尔、江格尔那种叱咤风云的气概，而且总是幻想以仁慈来感化自己的迫害者，完全像个虔诚的佛徒那样忍受苦难。他本来有能力战斗，却偏偏要一忍再忍，甚至将自己的神箭与宝刀埋在地下，赤手空拳就擒，后来因为天神相助，才脱离险境，不得不改用武力。天神是介于原始宗教与佛教之间的不确定的概念。

在傣族英雄史诗里，有一种形象叫帕拉西，近于半神。比如从佛经取材于印度史诗《罗摩衍那》故事梗概的史诗《兰嘎西贺》，出现过好几个帕拉西。帕拉西的咒语，能让国王躲不掉死神的惩罚；恩赐妇人的神蕉吃了便能孕育出人间无敌的英雄。帕拉西作为人、神之间的媒介，闯进了傣家人生活的许多角落，这是小乘佛教长期熏染的结果。小乘扎根于印度南部，大约 10 世纪末进入东南亚地区，锡兰成为小乘的重要传播地。

小乘传入中国傣族地区的时间各说不一。现在所了解的傣族小乘佛教的状况，均来自现实生活，对于古代的小乘佛教面貌仍不甚了然。这就不得不借助于印度早期佛教有关小乘的资料，因为小乘比大乘更接近原始佛学。

佛教产生初期，较之婆罗门教有民主倾向，不存在种姓与职业的歧视，但并不反对种姓制度。它所提倡的生死轮回说，后来同时被大乘和小乘所接受。要达到涅槃，必须奉行长期的苦行主义。

《兰嘎西贺》风神之子阿奴曼母亲的原夫，苦修了三万年仍然不能飞升，史诗通过一只花脖子母鸡说："……不去赎清身上的罪恶，就是修行十万年也飞不起，直到他死的那天也不会成佛。"❶可见成佛之路遥远无边。于是，便有了佛陀转生五百五十次的传说，为君王、罗阇、婆罗门、首陀罗、神灵、牧人、石匠、雕刻工、舞蹈家，以至动物。早期佛学提倡苦修苦炼，反对纵欲行为，要求无限地忍耐与恭顺。最初没有大规模的严密组织，是在乞求施舍的过程中宣传教义。"佛学宣扬者是许许多多和尚，他们成群结队地来往于城乡之间。""他们在已经脱产农村公社而成为城市主要居民的那些人中间，在破了产的而仍未跟农业断绝关系的农人中间找到了最多的信徒。"❷这时的佛徒无论从学识到物质条件，均不能跟近代、现代的僧侣相比，他们酷似傣族英雄史诗所描绘的山野和尚帕拉西，是首批到达西双版纳的佛教传播者，无固定寺院，却受到群众的崇拜。

❶《云南少数民族文学资料》第五辑第39页(内部)。

❷〔苏〕阿·恩·科切托夫：《佛教的起源》第20页，民族出版社1960年版。

至少，藏、傣英雄史诗的形成与佛教文化的兴盛是同步的，佛教神话不可能不渗透其中。

② 佛陀与英雄

如果将中国英雄史诗与佛陀传说作比较，便能发现一个有趣的现象，有的作品的主人公与佛陀颇有若干近似之处。以佛陀的生平事迹与传说加以考察：

历史上是否有释迦牟尼这个人，西方有些学者持怀疑态度，但中外大多数学者还是提炼了传说中合理的历史内核，将生活于公元前6至前5世纪的乔达摩·悉达多视为佛教的创始人。

有关佛陀的传说，不可能是一次创造的，很可能是在真人真事的基础上，随着佛教发展的需要而逐渐丰富补充的，愈晚离事实愈远。学者们重视历史核心，宗教家则将佛陀的神的身份不断升格，越说越离奇。

西藏布顿大师(1290—1364)既是佛教界的一代宗师，又精通宗教史。他三十三岁所撰著的《佛教史大宝藏论》(又名《布顿佛教史》)❸，不但保留了精确的宗教史料，而且用较多篇幅详细地记载了佛陀的神话传说。但他不称为神话传说，而是极庄严地叫做佛的"十二大事业"。

❸民族出版社1986年版。

（一）佛陀下降事业（即佛陀的转生）：释迦牟尼成佛之前，在天上只是一个菩萨，见婆罗门凶残作恶，决心下降瞻部洲❶去成佛，并问其他天人："我当以如何形相下降？"有的说以梵天的形相；有的说以帝释的形相；有的说："根据吠陀经典所说应以大象形相为宜。"于是菩萨告别了诸天人。

（二）入胎事业：净饭王宫出现十八种祥瑞迹象，王后摩耶夫人梦见一大象钻入腹中。婆罗门预言，太子出生后，居宫则为王，出家则将成佛。

（三）诞生事业：王后怀孕后，更多的祥瑞不断出现。一日，当她在"兰毗尼园"❷手攀"无忧树"时，毫无痛苦地从右胁生下太子，各天神捧持天衣，并为之沐浴。太子说，要在东方行善，南方施福，是西方最卓越者，要对北降魔……行七七步，步步生莲花。四方升平。由于太子在释迦族人中是最强者，故名"释迦牟尼"❸。

（四）学书习字事业：长大后，王命太子随同族万人儿童学习，教师叹为奇才。

（五）婚配赛艺事业：选妃时，太子对一位名叫俱夷的女子垂恋。这个女子的父亲持杖者说："我要把女儿嫁给通晓技艺的人，太子长在深宫，未必能通晓技艺，不懂技艺的人，我不能把女儿嫁给他。"于是比赛技艺。在剑术、射箭、角力等项目中，太子均获胜，选俱夷为八万四千宫女中之最佳女妃。

（六）离俗出家事业：一些天神、龙王，见太子成日混在美妃眷属之中，怕他成为不成法器的情种，偕诸神劝太子离欲境成佛。太子游园林时，先后遭到病人、老人、死人和比丘❹，萌生了出家的念头，于是离宫入山，访道求真。

（七）行苦行事业：在六年之中，只食一粒芝麻，或一颗柏实，或一粒米，他说自己不久即成佛。

（八）誓得大菩提事业：有一天，菩萨进食，沐浴之后，来到菩提树下静坐得悟。

（九）降魔成佛事业：释迦牟尼成佛之前，考虑到世间众魔，决心将其收服。魔军向菩萨射去各种兵器，未能得逞，又派魔女行美人计，都遭失败，魔不得不向菩萨投诚。

❶ 瞻部洲，亦称"阎浮提"，佛典说环绕须弥山的四洲中的南方大洲名，又称南瞻部洲，也就是人间世界。

❷ 兰毗尼园，古印度净饭王国中一名胜花园，即释迦太子诞生之地。

❸ 释迦牟尼，姓乔达摩，名悉达多。"释迦"是种族名，"牟尼"为"圣人"，是佛徒对他的尊称。

❹ 比丘，梵文 Bhiksu 的音译，指受过大戒的靠乞食为生的男僧。

（十）转法轮事业：乃宣说佛法的事业。佛成道后，先讲他自己体认到的“四圣谛”。所谓苦谛，即苦的普遍性与不可避免性；集谛，即苦是由于人们贪恋尘世的后果；灭谛，要灭苦，首先要消除致苦的原因；道谛，即佛教认为如能做到“八正道”或“八圣道”❶就能灭苦，由凡入圣。

（十一）从天降临事业：佛升三十三天度化其母后，再降临人间。

（十二）示涅槃事业：佛于八十岁在拘尸那城❷示寂。四方信徒争着要供舍利，为此，几乎发生战争。后将舍利分为八分，才平息了矛盾。

布顿大师说，这十二大事业，在各种佛经中有不同的说法，一至十一事业来自《普曜经》❸，涅槃的情况来自《佛经杂事》。显然，这十二事业中，是后世佛徒以佛陀的生平事迹为基础，吸收了民间传说，并糅进了他们的虚构所编造出来的。从中，又可以进一步发现，与佛陀神话传说有某些近似的故事，在婆罗门教及印度两大史诗中都可以找到。

如印度教著名的三大神之一毗湿奴（又名遍入天、那罗延）作为保护神，跟大梵天与湿婆不同，曾十次下凡化为人或动物救世，传说其中一次投胎为罗摩❹，另一次是黑天。史诗《罗摩衍那》的童年篇，说到天神们为了消灭罗刹，请毗湿奴化身为罗摩四兄弟托生。罗摩拉断了神弓，与悉多结了婚。又如《薄伽梵往世书》❺记载，黑天幼年是牧童，善于助人，多次杀死妖魔，又与哥哥大力罗魔杀死国王，救出父母。他还有夺回爱他的女子等等的英雄事迹。这一传说人物被印度教吸收后，说黑天是毗湿奴的第八次化身，死后被奉为宇宙大神，是史诗《摩诃婆罗多》中著名的御者、谋士与英雄。印度民间对黑天十分崇敬。所有这些都早于佛陀，而佛陀传说的出现应当在他死后若干年。佛徒综合利用印度原有的民间传说、史诗中人物的故事以及婆罗门教的宗教神话中的某些情节，并模仿其中的表述方法，进而不断补充、神化佛陀的形象，这都是完全可能的。早期巴利文佛经，经东南亚地区传入中国傣族地区，而大乘梵文佛经则传入中国中原与西藏，又由西藏传入蒙古族，致使藏、蒙、傣的英雄

❶ 八正道：佛教用语，即正见、正思维、正语、正业、正命、正方便、正念、正定。

❷ 拘尸那城，又名拘尸那迦（Kuśinagara），意译“角城”或“茅城”。相传为释迦牟尼的逝世处。他在世时，是末罗国（Malla）都城。后为佛教圣地。

❸ 《普曜经》，佛经名，西普竺法护译，叙述释迦牟尼的生平事迹、神话传说及基本教义。

❹ 不是持斧罗摩与大力罗摩，相传是毗湿奴的第七次化身。

❺ 《薄伽梵往世书》是《往世书》的第五部，即“薄伽梵”梵文 Purana 的音译；“往世书”是意译，也可叫《古事记》。现存十八部，约在公元前 1 世纪至公元 10 世纪成书。印度教主要经典之一，汇集了印度古神话传说。

史诗的主人公的事迹与佛陀生平多少有些相似之处。

佛陀十二大事业中，最有生活气息的是第五事业“婚配赛艺”。释迦王子，种姓高贵，众人趋之若鹜，相传有五百释迦种姓的人愿将女儿相配，他都没有接受，而要求得到他认为有品貌贤德的女子，即使是庶民女子，只要达到这一标准，便可入选。少女俱夷比所有参加竞争的女子更有胆识，其父持杖者对国王亦不奉如圣明，因此国王对其父女颇不满意。父子为此发生争执。太子还是欣然接受考验技艺的条件。比赛的项目很多，俱夷亲自竖起一面得胜旗，获胜者便可夺此旗。

首先来比赛者是“拉金”（藏文意为“天赐”），他面对牵来的大象，生起了嫉妒和骄傲之心，用掌一击将象击毙。难陀前来将象抛掷在城门之外，继由太子菩萨前来用足趾挑起象尸抛出七道围墙和七条沟渠之外，约一“俱卢舍”❶远的地方，象尸落处成一盆形洼地。此地故名“象洼”。……拉金来角力，太子菩萨用右手举起拉金在空中旋转，然后置于地上，不伤其体。继而所有释迦种姓来此的青年一齐合力袭击太子，他们刚一接触太子，就全部倒地。

太子又于十“俱卢舍”以外，置一铁鼓作靶，“鼓的前排列七辆车，车的后面竖一头铁猪”，他一箭射穿诸物，箭入土中，成一洞穴，此井名为“箭井”。❷

这些话比其他各项事业的叙述都较通俗易懂，佛教用语不多。这里这个太子全无半点离俗出家的菩萨相，完全是一个来自民间、不重门第、技艺高超、超人的理想英雄。以考验婚为母题的作品，民间文学中比比皆是，在中国大量的童话故事、人物传说及少数民族的长诗中都出现过类似情节。佛徒借用了民间的题材和手法，用来夸张地表现佛陀的奇才异能。傣族英雄史诗将帕拉西神化，在很大程度上受佛陀神话传说的影响，也反映了佛徒的愿望。

再看《格萨尔》（藏）和《格斯尔》（蒙）的天国和诞生部分，简直就是脱胎于佛陀传说。列一简表作比较：（见下页表）这三者之间，人物身份、神异功能、表述程式都大同小异。这决不是偶合。一个全民信仰佛教的民族，不仅对佛祖怀着虔诚之心，也对佛的传说深信

❶ 俱卢舍，里程名，牛声或鼓声得闻之距离，约五百弓或五里。

❷ 以上皆见《佛教史大宝藏论》75—77页。

作品 / 内容	佛陀传说	《格萨尔》	《格斯尔》
主人公	菩萨(佛陀)	三神子(格萨尔)	二神子(格斯尔)
天界神父		白梵天王	玉皇大帝
下凡原因	下界有婆罗门的暴行	下界有本布教的统治	天下将大乱
凡间生母	净饭国王后	龙女,森隆王王妃	下凡仙女,桑伦妻
入胎形体	大象	神鸟	大鹰
诞生情景	从母亲右胁降生	生下一个羊肚似的圆圆的肉蛋	生下一个怒瞪右眼,圆睁左眼,举着右手,紧握左拳,高举右腿,伸直左腿,有四十五颗牙齿的婴儿。
祥瑞气象	菩萨母无任何痛苦,百花盛开,天神送天衣。	骡马下驹,奶牛生犊,山羊产羔,狗下崽,太阳光辉灿烂,像黄金色照耀账房。	其父桑伦老头由每天只捕十只鼹鼠,突然一天能捕八十只。奶牛怀犊。

不疑。他们甚至认为,一切理想的人物,都应该随佛陀沾上一点儿边,要有佛性,英雄最好就是这种神佛的转胎。

轮回再生的思想无论是小乘、大乘一概根深蒂固。佛教所宣扬的五百四十七次佛本生故事,便进入了佛教经典。但无可否认,本生故事中,凡是思想艺术水平差的,佛教思想则多些,反之,故事的基本内容则都是来自民间的童话、寓言、笑话和其他故事。佛徒在编纂佛陀十二大事业时,决不会只是消极地接受民间传说,他们还积极地加以融合改造,使之精华糟粕杂糅地回流于民间。民间同样不是消极地接受,也是积极地融合改造,使之尽量适合于自己的审美情趣。如此不停息地犬牙交错地相互作用,使大量传统民间文学作品呈现出难以估量的复杂现象。英雄史诗作为一种半口头半书面的大型文学作品,在政教合一的民族中,既是下层群众的精神食粮,又受到部分上层宗教僧侣的青睐,而成为全民族共同的文化财富。

英雄史诗的作者与传承者一方面狂热地歌颂神,另一方面又大胆地背叛神。

③ 虔诚与背叛

在阶级社会，宗教为一定的社会集团服务，然而又与艺术有着千丝万缕的联系。宗教组织总是力图利用文学艺术为宣传教义服务，将其纳入宗教文化体系中去，佛教便有一系列的佛教文学，以便使佛徒长久地保持着对佛祖的宗教感受和膜拜。有关释迦牟尼的神话传说，不但将他“平民化”，而且将他神化、英雄化，加深了佛徒对佛陀的崇敬，维系了佛教在众人心目中的地位，是直接为佛教的巩固和发展服务的。这应该算地道的佛教文学。

中国有丰富的佛教经典，其中记载了不少故事，据说都是释迦牟尼针对当时的社会状况宣讲佛法所引用的，散见于《六度集经》、《杂宝藏经》、《生经》、《菩萨本生鬘论》、《长寿正经》、《妙色王因缘经》、《太子须大拏经》、《佛说大意经》、《佛说九色鹿经》、《鹿说鹿母经》、《佛本行集经》、《旧杂譬喻经》……这些汉译佛经有的已有不同程度的汉化。每则故事的旨意很明确，都是围绕着他的“四谛”❶、“十二因缘之理”说教的。从这些作品的社会功能与流传渠道看，无不直接服务于佛教教义，很难说不是佛教文学。本生经也属于同一性质。但是这些故事原来却是民间的，又具有很高的认识价值和欣赏价值，自来被视为印度、中国的古典文学的一部分。宗教最终会消失，而这些作品的美学意义却有长久的生命。例如有一则叫《共命鸟》的故事说：“昔雪中有鸟，名为共命，一身二头。一头常食美果，欲使身得安稳。一头便生嫉妒之心，而作是言：彼常云何，食好美果，我不曾得。即取毒果食之，使二头俱死。”（《杂宝藏经·共命鸟缘》）佛教用这个故事倡导隐恶扬善的思想；而后人则将其看作是一则包含了生活辩证法的很好的寓言，告诫人们，害人必遭害己的下场。中外许多属于宗教文化范畴的建筑、雕塑、绘画，同时又是历代人民智慧的结晶。所以很难找到绝对的纯而又纯的宗教文化。任何宗教文化都是与世俗文化既相互排斥，又相互吸收的情况下产生和发展的。宗教文学也是如此。它只是与世俗文学相对的客观存在。一般说，只要是直接宣讲宗教教义，并成为宗教仪礼的组成部分的文学，大体都可以纳入宗教文学的范畴。

以密教为背景的《格萨尔》，主人公及其家族行密法，他们所崇

❶ 四谛，梵文 Catur-satya 的意译。佛教的基本教义之一。即苦谛、集谛、灭谛、道谛。“谛”是真理的意思。

拜的多神相当杂乱，这在很大程度上反映了密教本身的特点。密教思想跟早期原始佛教教义有较大的距离，更不同于藏区改革后的黄教。《格萨尔》史诗尽管受到密教文化的渗透，但它的产生并不是为了密教教义的需要，也不是密教仪式上必诵的经典。它是藏族人民的艺术创造，集中表现了藏族人民的战争观、道德观、人生观与美学观。宗教要人们向现实妥协，把希望寄托于来世。《格萨尔》的优秀篇章都是令人鼓舞、给人激励，促使人们勇于向一切邪恶作斗争的。这里，没有悲哀与忧伤，英雄人物行为与扬佛观念的矛盾，恰恰是这一史诗的精华所在。根据这部史诗的基本情节与总倾向，在性质上有别于佛经故事与本生经故事，因此，本质上不能算宗教文学。然而，由于这部史诗流传时间长、流传地区广、篇幅巨大，有些分部本的宗教色彩又特别浓厚，艺术水平不高，背离了史诗原有的意向（由反侵略转而为歌颂侵略），即使在宗教文学中，恐怕也不属于上品。这少部分分部本把现实程式化、用过于夸张、单调、缺乏生活依据的变形手段（变形不能一概否定）去表现现实。特别描述地狱时，再现了印度教和佛教所虚构的那个阴森恐怖的世界，艺术上的美感荡然无存。

《兰嘎西贺》与宗教文化的多面关系，跟《格萨尔》惊人地巧合。这部史诗在傣族号称五百部长诗中能占据第三大王的崇高地位，主要并不是它颂扬了佛法，而是它“借歌的魅力和诗的艺术力量，来叙述人类的故事，或是借歌和诗的这种形式和力量，来叙述人类当今的现实生活”。❶

佛教神话向中国有的民族的英雄史诗的渗透，既促进了史诗的形成，又带来了各种污垢。

列宁曾经赞扬过达尔文推翻了那种把动植物看做彼此毫无联系的、偶然的、“神造的”、不变的东西的观点，第一次把生物学放在完全科学的基础上。❷中国英雄史诗的创造者则继承和弘扬了原始的整体观。他们虽然仍旧唱着赞神诗，也不可能把世界的联系放在科学的基石上去观察，但他们又以那种近于迷狂的情感，有意无意地背叛了祖宗的信仰。他们至少开始怀疑佛祖以妥协求和平的思想。他们需要用暴力反抗来改变世界。

❶ 《论傣族诗歌》第62页，中国民间文艺出版社1981年昆明版。

❷ 《列宁选集》第一卷第10页。

因此，中国那几个虔诚地信佛的民族，却那么激情满怀地歌颂了正义的暴力，歌颂了无敌的英雄——他们的理想化身！

藏族的格萨尔，蒙古族的格斯尔，傣族的召朗玛(《兰嘎西贺》的主人公)等艺术形象，虽然都程度不等地吸收了佛教神话的因子，但就其实质，他们是本民族群众用巨大的情感投资所矗立起来的民族精神的象征。



第十六章　台、港神话学

台湾是中国的一部分，台湾近几十年的神话学也是中国神话学的组成部分。台湾神话学家不但以中国上古神话作为研究的主体，而且把汉族文化、大陆与台湾的诸兄弟民族的文化视为一个整体，作为考察神话学上诸问题的大背景，并通过文化的寻根，希望在分割以来仍有重建的、再生的希望。神话，这一民族文化之根，又是中国文化的开篇，它已成为海峡两岸以至散居于世界各地的炎黄子孙达到文化认同、形成牢固凝聚力的重要因素之一。台湾神话学，为此作出了可贵的贡献，而且在一些方面有可喜的突破。香港神话学方面的信息，也透露了大陆文化与海外文化的交流，显示了香港学者所作的可贵的努力。

近二十几年，大陆虽然已经能够陆续见到台、港神话研究的部分著作，然而还有相当数量的论著难以见到，特别是分散于报刊的文章，尤其难觅。我从有限的视野范围内，大体上了解到，20 世纪五六十年代台湾神话学的进展不明显，停留于再版二三十年代的有关著作；七八十年代进展比较明显，有一些专著、专集出现，涉及面较广，亦有一定的深度。香港也许因为商业文明高度发达，跟台湾文化界相比较，神话研究似乎较为寂寞，偶然有一两本论著问世，便更加令人关注。

由于目前多种客观与主观条件的局限，我所介绍的台、港神话学的几个主要成就，无可避免地带有不全面的先天性的局限。这一点，我对海内外同仁都深感歉意。

一　文化史学派在神话学上的尝试

——《中国的神话世界——各民族的创世神话及信仰》

近些年，海内外华人学者在研究中国神话时，力图以广阔的世界文化或“总体文学”为背景，用综合论证去破译神话的表层、基层和深层的含义，以解释中国上古史文化中的疑难。这个学派被称为“文化史学派”(Calture-historical School)。为了区别于“五四”以后的文化史学派，他们又自称为“新文化史学派”。萧兵便是将台湾的王孝廉❶、香港的陈炳良❷以及他自己均归属于此。

神话学与文化的关系所指的文化有特定的含义，是指能代表一个民族特点、民族性格、民族风度或风采的精神领域，诸如文学艺术、哲学、科学、宗教信仰、道德风尚等等。精神文化与神话在发展过程中，往往互为因果。

自从19世纪下半叶国际上兴起人类学、社会学、文化学以来，研究文化的学者不满足于旧史学仅偏重于对军事与政治的记载，而要求把人类整个文化作为研究的对象，企图建立一种真正的文化史科学，以包括人类活动的文化各个领域，是谓新史学。可是他们走向了另一个极端，把历史与文化等同起来。杜威的《哲学与文明》(1931年)就认为，所谓历史，所谓生活，不外就是文化❸。文化史学派运用文化历史方法(Culture-historical method)，即用文化兼历史的方法，把历史文献资料以及文献之外的原始文化资料同时作为研究对象。这本来是人类学、民族学常用的一种方法。可见，用文化历史方法研究神话并不始于20世纪80年代，只是过去因为考古学、民族学、宗教学资料不如现在丰富，成绩不那么明显。现在不仅可以借中国文化各支系学科的成果，而且可以借助文化圈和文化层作综合的考察。

过去在神话学领域，浪漫的诗学派与史学派之间总是相互排斥。现在海峡两岸学者都有人试图在两者之间作沟通的工作，把诗

❶ 王孝廉，山东昌邑县人，台湾东海大学中文系毕业，现任日本福冈西南学院大学文学部教授。长期研究中国神话。主要著作有《中国的神话世界——各民族的创世神话及信仰》、《中国的神话与传说》、《花与花神》、《神话与小说》等；并有译著多部。

❷ 陈炳良，香港大学中文系教授，著有《神话·礼仪·文学》等。

❸ 参考《中国文化》第一辑445—453页，复旦大学出版社1984年版。

学与史学在神话研究中并用互补，同时尽力找出神话的理论要素和艺术创造的要素，换言之，即同时发现神话的文化史与文学艺术的双重价值。王孝廉的《中国的神话世界——各民族的创世神话及信仰》❶（以下简称《世界》）一书，大概是很有代表性的。

此书结构庞大，近六十万言，在某种意义上说，是作者十载神话研究成果的代表作，并不局限于严格意义的神话，也涉及与神话难以分割的某些传说故事，对中国上古神话及兄弟民族的新神话资料作了纵向的梳理与横向的比较。为此，作者进行了复杂细致的训诂和考证工作；吸收了大陆近几十年来的科研成果、日本汉学家对中国神话的见解以及西方新兴起的文学批评方法，对中国各民族的神话进行了破译和整合；阐述了民族文化、神话、民族精神之间互为影响的关系，从深层剖析了神话作为文学艺术母胎的历史地位。

要了解台湾新文化史学派研究神话的基本方法和理论，《世界》一书所作的多种探索和取得的成就，无疑应引起注意。

1. 对中国神话的总体观念

王孝廉研究中国神话的目的，主要是希望透过中国神话来探讨中国民族的思想和信仰。尽管他对神话与文学的关系，特别是神话与古典小说的关系，有独到的研究，但就其全部神话论著，尤其是《世界》一书，乃更偏重于思想史与宗教史方面的研究。于此，他受日本汉学家池田末利和御手洗胜较多的影响，因为他在广岛大学期间，日本这两位汉学家曾分别讲授过《中国宗教思想史》与《中国古代神话》。有的国外学者常常用西方的理论硬套中国古代神话，或者只注意各民族原始文化的共同性，而忽略了其异质。他说："他们往往忽略了一个具有高文化的民族自己所形成的'自我文化圈'，像中国和印度，对于人性自很古以来就有了高度的哲学反省与知性的自觉，这种自觉与反省是不同于其他周边民族的，在周边民族的社会结构还停在原始未开的阶段，中国和印度等古文明民族即已经透过哲学反省与知性自觉而建立了以自己文化为中心的'自我文化中心主义'了。"❷他认为，中国在春秋时期文化上已呈现出高度的人文主义精神。国外学者却把儒士称之为"巫教集团"，那岂不是笑话？他也不赞成晚清乾嘉学派及其余流那种钻牛角尖的考证。针

❶ 该书由台湾时报出版公司 1987 年出版，分上、中、下三篇，上册收上、中篇，主要论述中国东北、西南族群的创世神话；下册收下篇，论述中原民族的神话与信仰。下册又由北京作家出版社 1991 年再版，取名为《中国的神话世界》。

❷ 王孝廉：《中国的神话世界·出版后记》（作家版）。

对以上弊端，他从宏观理论上为自己所架构的神话学确立了三个支点：

第一，为寻中华民族之根，企图从神话中回溯民族历史之前的历史，为此将原始的古代思维作为重要的考察对象。从中国神话的实际出发，找出其不同于世界其他民族神话的异质。

第二，反对在方法上搞唯我独尊。他主张，任何方法都可能对研究神话有用，然而没有任何一种方法是绝对的。不同的学者可以使用不同的方法，得出不同的观点。“但应该警惕的是不要以为自己的方法是解决问题的唯一钥匙。”❶

第三，把视角全面投向中国的几十个民族，成为海外学者中建立中国各民族之间比较神话学的先导，较之中西神话的平面对比向前大大迈进了一步。

从这三个支点出发，在内容与结构上，该书打破了传统的汉族在先的框架，以东北族群的创世神话为开篇，包括通古斯族群的满族、鄂伦春族和赫哲族，蒙古族，朝鲜族，藏族。次为西南族群的创世神话，包括氐羌族群（土家、景颇、彝、拉祜、哈尼、白、纳西），百越族群（布依、水、壮、侗、仫佬、毛难、黎、傣），台湾高山族，苗蛮（苗、瑶、畲）。这两方面的神话资料，其中有相当比例是大陆近几十年所发掘的。他作如此的安排，这正与他所认为的中国民族文化之根可能最早在东北的东夷大有关系。

❶ 王孝廉：《中国的神话世界·出版后记》。

2. 殷商、东夷与通古斯族

商族起源的地望，在史学界尚无定论。有的认为商文化源于东北方，或谓北方辽河流域。❷有的则认为：“商族先世是居住于黄河下游的一个古老的氏族部落共同体，活动中心在今山西南部和河南北部地区，后来不断向东部地区移动，到达今河北南部和山东西部广袤地带，与东夷族长期共处。”❸可是早在20世纪30年代，吕振羽便提出了商人是由东向西发展的。他是根据山东境内所发现的遗物与殷墟遗物比较研究得出的结论。他推定：“远古中国的部落集团或联盟，主要是一个从西来的夏和一个从东来的商，他们是后来形成汉族的主干。”❹他还谈到，大概我们的祖先在远古时，曾从现在的蒙古地区迁徙到亚洲东北部，形成后来的通古斯各部，一部分

❷ 金景芳：《古史论集》83—86页，齐鲁书社1982年版。

❸ 江应梁主编：《中国民族史》（上）第63页，民族出版社1990年版。

❹ 吕振羽：《史前期中国社会研究》第188页，三联书店1980年版。

沿海而下，到达山东半岛转而西上，成为商族的先民。其他各部，后来演变为满族、朝鲜族、鄂温克族、鄂伦春族、锡伯族和赫哲族。蒙古族和大和族主要构成成分，也是通古斯人。如果说，这还带有若干推测的话，那辽西红山文化的发掘，证明这一推断有很大的科学可靠性。

1986 年 7 月 25 日《光明日报》报道了考古学上的重大发现，即辽西五千年前祭坛女神积石冢群址，有大型祭坛、女神庙，积石冢址的布局与北京的天坛、太庙和明十三陵很相似。据此，考古学者认为，在渤海湾沿岸的辽西山区，那时曾经存在过一个具有国家雏形的古代社会，这样，中国的文明史就将提前一千多年。中国文化源于黄河流域之说被动摇。那些无头、巨腹、陶质、裸体女神像，至少说明这一带的古代民族奉行女神崇拜。

王孝廉对大陆这一考古成果表现出很大的兴趣，并结合二三十年代老一辈学者徐中舒、陈子怡、凌纯声等的研究，提出了自己的看法，认为“东夷族是中国古代文化的创始者”（上册 31 页）。“通古斯族是古代东夷的一支”（上册 37 页）。“或许这些无头裸妇像，即是东夷人以孕妇为农神，断头而祭的农耕仪礼。”（上册 33 页）环渤海湾文化便是五千多年以前，环渤海湾地域东夷族群所建立的中国最早的文化。他对凌纯声所说尤为推崇。凌将古文古籍所载之“东夷”，分为古亚洲族和通古斯族，渤海湾地区的东夷族群即凌所说的“古亚洲族”，分布在满洲、朝鲜及渤海沿岸，是当地的土著，通古斯族由他处迁入。古亚洲族因受到周民族、通古斯族及蒙古族的侵袭，一部分被融化，一部分则退居于今日亚洲的极东北地域。中原的汉魏时期，东夷主要还是指古亚洲族，隋唐以后，通古斯取而代之，成为东夷的主体。（上册 36 页）

《说文》：“夷，从大从弓，东方之人也。”东夷，自然是指东方引弓的狩猎民族。陈子怡认为肃慎（通古斯）与商皆起源于东北，后来商自东北而入中原，建立了殷商文化。陈子怡的《中华民族的女系时代》便持此见解。这与吕振羽所说商族先民是通古斯各部，大体上是吻合的。凌纯声说得更明确：“创造中国文化的真正中国民族，实为商以前居于东方的民族，在周称之谓东夷。”❶

❶ 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》。

所以王孝廉主张，中国的史前期实际存在两大区系，即以黄河流域为中心的“中原文化”和“北方古文化”。它们之间既有共性，也有个别性，不能把北方古文化看作是中原古文化的派生。他说，红山文化，“即是五千年以前，环渤海湾地域东夷族群（古亚洲人）所建立的中国最早的文化”。（上册 34—35 页）

弄清楚这一来龙去脉十分重要，直接关系到中国各民族神话传说彼此之间的渊源及影响关系。如上古神话中著名的善射英雄羿属于东夷，似乎没有分歧。由于对“东夷”的地望及内涵理解不一致，过去常常将其视为东方沿海一带的善射英雄，王著却十分明确具体地归为通古斯族的作品。他除了引证《山海经》、《淮南子》、《楚辞》、《左传》有关的神话传说之外，还特别提到满族祖先肃慎等善射：“挹娄，古肃慎国也。……种众虽少，而多勇力，处山险，又善射，发能入人目。弓长四尺，力如弩。矢用楛，长一尺八寸，青石为镞，镞皆施毒，中人即死。”（《后汉书·挹娄传》）。因为他将古东夷文化作为中国文化的嚆矢，将东北族群的创世神话放于开篇位置，便不难理解。

3. 朱蒙神话所受中原文化的影响

该书还以其特有的域外生活的经历和所获丰富的知识，结合汉、日、朝古文献，对朝鲜族的朱蒙神话与商民族的卵生神话及太阳崇拜的关系，进行了探究。

朱蒙是传说中高句丽始祖，汉文古籍散见于《论衡·吉验篇》、《魏书·高句丽传》、《梁书·诸夷列传》、《周书·异域列传》等，至今在中国境内的朝鲜族仍口头流传。前半由卵生神话与感日而孕的神话复合而成，后半叙述朱蒙的英雄行为，以善射著称。综合各种记载及口传记录，故事内容大体如下：

有一女人因受日光照耀，便身怀有孕。神雀四年（据说是公元前 58 年），孕妇左腋下有一肉蛋，大如五升左右。国王认为人生肉蛋，是不吉祥的兆头，便打发人将肉蛋取出扔到马群里，想让马的乱蹄踩死。说来也怪，马并不践踏这一肉蛋。于是又将肉蛋扔到深山里，得山中鸟兽保护。阴天，肉蛋发出太阳似的光辉。国王很惊叹，命人取回肉蛋，交那女人收养。不

久，肉蛋裂开，出来一男孩，啼哭声特别洪亮，一个月便能说话。他对母亲说："苍蝇太多，落在我眼睛上，搅得我不能入睡，希望妈妈给我做一支箭。"

他能用弓箭射死纺车上的苍蝇，故取名叫朱蒙。

他自知是太阳之子，河伯的外甥，不甘心为人放马，带了三个朋友，来到一风景秀丽之处，用射箭比武的办法，降服了当地的土著之王，自立为王，成为那里的开国之君。

王孝廉从朝鲜文典籍中发现，对朱蒙的记载有感日影而孕之说，而汉文古籍中却没有感日影，而只有卵生之说。为什么同一则神话在不同民族的典籍中有不同的记载呢？他又结合先秦汉文典籍中关于箕子避商纣走朝鲜的传说进行分析，进一步发现，盛行于秦汉之际的今文《尚书·洪范》，有箕子避商纣走朝鲜的传说，其他如《春秋繁露》、《白虎通》、《史记》、《汉书》等均引《洪范》，也有关于箕子之事的记载。

箕子，商贵族，纣王诸父，官太师，因纣王沉湎酒色，奢侈荒淫，箕子因劝谏纣王被囚，佯狂为奴。周武王灭殷始被释放，率众五千避于朝鲜称君。至高丽肃宗时，命搜访箕子之墓而祀之，即今平壤之箕子陵。当时这一传说众所周知，殷商的"天命玄鸟，降而生商"也是大家熟知的神话。王孝廉认为，当汉人把朝鲜古史记述下来的时候，就不免把朱蒙神话、箕子传说及卵生神话混合起来。以后，朝鲜人编写自己古史传说的时候，一方面利用原有的汉文典籍的记载，另一方面又加入了本民族原有的文化传承，而形成了后来所见到的朱蒙神话传说。朱蒙靠箭的威力征服当地土著而立国，显然有箕子事迹的影子。他还认为，无论是朱蒙，还是殷商始祖玄王契或开国之帝商汤，都是太阳之子。与此同时，他又列举了女脩、徐偃王的神话传说以及藏族、台湾高山族、印度、缅甸的卵生神话为旁证，来说明太阳和光(阳光、弓矢)常常是构成此类神话的要素。他说："太阳直接产卵而生人类的神话是卵生神话的最初形态"，"随着人类文化思维的进展，原始的神话逐渐趋向人文的合理性的解释和说明，于是太阳就以鸟的形态出现，或是以鸟为太阳神灵的使者而到地上产卵而生人类"。"被人格化以后的太阳，在神话中通常是以始

祖之父的地位存在，部落的始祖，也自然就是处于太阳之子(天之子)的地位了。”(上册 110 页)

他列专章讨论朝鲜族的朱蒙神话，从朱蒙的出生、神性、卵生与太阳的关系，到这一神话的传说化，意在通过这一神话的演变轨迹，透视中国古代文化对邻近民族的影响，特别指出朝鲜、日本和亚洲其他民族，几乎常把中国文化和典籍的内容吸收到本民族的神话传说和宗教礼仪中去。而卵生神话实际与这些民族的太阳祭礼有密切关系。他说：“影响朱蒙神话最大的是古代满蒙中的太阳祭祀信仰和殷人‘天命玄鸟降而生商’的神话传承。”(上册 130 页)他进而发现，《搜神记》的干将莫邪铸剑的传说，直接影响到朝鲜族朱蒙之子琉璃王类利的神剑传说。

此书几乎都是通过对每一个具体神话的剖析，来解决文化史上某些带普遍性的问题。朱蒙神话研究是其中较突出的一例。

4. 傣族的创世神话与旧约创世记之比较

1979 年，傣族岩温扁在云南西双版纳发现一部古代傣族的《诗论》，作者祜巴勐❶，写于距今三百八十多年前，傣文叫《哇雷麻约甘哈傣》(论傣族诗歌)❷。该书在“开天辟地”一节，介绍了一部经书，名叫《巴塔麻戛捧尚罗》的内容梗概，主要记载开天辟地、人类形成、动植物的种类、人类进化的过程、神的世系等等，实际是傣族的一部大型创世记。直到 1987 年才由西双版纳自治州少数民族古籍研究室将从民间发掘的完整的、诗体的汉译本编为内部资料，1989 年由云南人民出版社出版。

此诗汉译意为“神创世之初”，共计一万五千多行。内容包括开天辟地、人类起源、生产活动和文化创造，以至迁徙定居，比祜巴勐在《论傣族诗歌》一书所介绍的内容要丰富、系统、完整得多，说明在三百多年之间，历代歌手诗人作了进一步的加工，增进了新的内容。

这部史诗囊括了傣族古代的创世神话，他们的开辟之神叫英叭，也就是第一代神。此神创造了神果园和看守果园的两个贡曼神。这两个被造的神的职责是永远看守仙芒果，不能偷吃。除此，什么都不懂，因此又被叫作憨神。不料第六代神帝娃达不守天规，被英叭追逐，逃到地上，变成绿蛇，爬进果园，先引诱贡曼神吃仙芒

❶ 祜巴勐不是作者的真实姓名，而是佛位的等级。通常佛位有十五个级位。祜巴勐是第九级，权能管一勐(一块地方)的大佛爷(六级)和祜巴(八级)。祜巴勐是平民百姓能升到的最高级佛位。

❷ 《论傣族诗歌》，中国民间文艺出版社(云南)1981 年版。

果，变成一对美男神；绿蛇又引诱他们吃生殖器果，吃完，大贡曼变男人，小贡曼变女人，成为兄妹，结为夫妻，生下一对婴儿。这和《圣经·旧约》中蛇引诱亚当、夏娃吃禁果非常相似，不同的是亚当、夏娃和蛇都受到惩罚，而帝娃达和贡曼神并未被英叭问罪。对两者关系，大陆学者早已注意，因为没有发现确凿的根据，对神话上如此相似的现象，一时还难以说出肯定的意见。

王孝廉见到的是散文体整理本，属于经书一类，跟韵文唱本不完全一样。他将傣族的这一创世神话与《旧约》的创世记作了详细的介绍，认为是傣、西文化交流的结果，傣族吸收了《旧约》创世神话。他认为古代傣族与西方罗马帝国有所接触，主要根据以下史料：

> （永元）九年，徼外蛮及掸国王雍由调遣重译奉国珍宝。和帝授金印紫绶，小君长皆加印绶钱帛。……永宁元年，掸国王雍由调复遣使者诣阙朝贺，献乐及幻人，能变化吐火，自支解，易牛马头。又善跳丸，数乃至千。自言我海西人，海西即大秦也。掸国西南通大秦。明年元会，安帝作乐于庭，封雍由调为汉大都尉，赐印绶、金银、彩缯各有差也。（《后汉书·西南夷传》）
>
> 延熹九年九月，大秦国王遣使奉献。（《后汉书·孝桓帝纪》）（注：时国王安敦，即安东尼奥大帝，献象犀角玳瑁）。
>
> 大秦国……以在海西，亦云海西国。……其人民皆长大平正，有类中国故谓之大秦。（《后汉书·西域传》）

王孝廉也许受到大陆20世纪80年代西南地区傣族史研究的影响，将《后汉书》所说“掸国”当作傣族历史上的名称，因此他说：“早在西方罗马帝国和中国交通之前，西南方的傣民族已经和海西的大秦有了密切的往来。”“在古代傣族如此频繁与西方民族及中原民族文化交流的情形下，中原汉民族的文化进入傣民族文化之中，或是西方的原始基督教的创世神话进入傣族神话之中，应该也不是什么不可思议的事。”（《世界》上册303页）

不过，有两个疑问还难以解答：

第一，“掸国”是否傣族先民，查无根据。《史记·大宛列传》说：“昆明之属无君长，善盗寇，辄杀略汉使，终莫得通。然闻其西可千

余里，有乘象国，曰滇越。”这是关于傣族先民最早的记载。根据大陆民族学家的研究，昆明族属羌人系统，秦汉时分布在今之金沙江两岸到洱海、滇池一带，昆明以西千余里之地，应系今德宏傣族景颇族自治州及其附近并其南部的大片地带，滇越乘象国即傣族的先民。❶

第二，傣族先民是否有可能先于中原与罗马帝国交往？

以上问题，江应梁在《傣族史涉及东汉掸国的商榷》❷一文，谈了他的意见。他明确提出掸国非傣族先民，而是缅甸境内一个与印度关系很密切的小国。概括他的理由大致有三点：

其一，傣族先民，在唐代被称为“金齿”、“茫蛮”，还属于分散的部落。到10世纪，才出现部落联盟，进入奴隶社会。公元1至2世纪的傣族先民不可能有雍由调那样强大的统治政权。

其二，在傣族古代史上，没有海外交通，与海外也没有频繁的往来关系。

其三，雍由调两次遣使去洛阳，“他们表演了出色的音乐歌舞和令人称奇的幻术杂技，这些技艺都与傣族传统的民族艺术类型不相似”，不但不见于历史文献，现实生活中也找不到。

江应梁认为《后汉书》所说的掸国，明代沈德符交代得很明白：“缅甸，古朱波地，汉谓之掸国。和帝永元中，其王献新乐及幻人，能变幻吐火，自支解，易牛马头，或云即大秦国也。唐谓之骠国，贞元中亦来朝献。宋谓之缅甸。元世祖征服之，大德中封为缅国王。”❸汉代，缅甸南部、中部很多小国与中国、印度、东罗马都有交往，自然文化上也会产生影响。

根据以上情况，傣族人类来源神话系列中的绿蛇神话，究竟是与《旧约》偶合，还是间接或直接受其影响，尚难以肯定。

5. 高山族的创世神话

由于海峡两岸长期的阻隔，大陆对高山族神话的了解有限。《世界》一书列专章讨论了台湾高山族的创世神话传说，其资料来源于两方面：台北“中央研究院”民族研究所的实地采录及抗战前日人所搜集整理的资料。

对于高山族的族源，过去存在三种不同的看法：土著居民说、马

❶ 参考江应梁：《傣族史》第三章，四川民族出版社1983年版。

❷ 《傣族史》“附录一”。

❸ 明·沈德符：《野获编补遗》卷四《土司·缅甸盛衰始末》。

来西亚系说与中国大陆说。王著对这三说均不完全同意，而是另有见解：

> 台湾的高山族族种繁多，其起源未必是同一的族群，其风俗语言也各不同，在长期的历史发展中，融合了许多来自南方群岛的居民，如来自琉球、马来、菲律宾等太平洋诸岛的原始民族，但其中至少有一部分的台湾高山族，是来自中国大陆西南或东海的沿海。其中大陆渡海的古越人，时间较早，人数也多，与仍留在西南地区的景颇等少数民族在风俗习惯上有相同的一致之处。这些来自大陆的人群，或许即是构成台湾高山族的主要成分。（上册 201 页）

他主张多元说。以此为基点，他又将所掌握资料分两大类型。第一类为人类始祖传说，包括巨石生人、太阳始祖、天降始祖、蛇始祖、巨树或木叶生人类、动物生人、巨人尸化七种。第二类为洪水、射日及龙宫的传说。

在介绍神话作品的同时，该书进行了中国境内各民族神话的比较与环太平洋文化圈各民族神话的比较，将高山族神话放在世界范围进行考察。比如石头生人的神话，和原始信仰中的生殖崇拜有关。高山族的雅美人、排湾人、中国东北、云南、广东、朝鲜半岛、日本、南洋群岛各地，都有类似石头与生殖相结合的崇拜。台湾高山族和南洋各地的人认为，人死后灵魂会回到石头里去，或身体化为石。高山族中的雅美人、泰雅人都有把死者埋在石堆之中的习俗，意味着灵魂回归到石头之中去。因此，王孝廉确认："台湾高山族的石生始祖传说，是太平洋文化圈中巨石信仰的一环。"（上册 317 页）

王孝廉特别分析了高山族赛夏人的巨尸化万物的神话，认为其反映了汉文化对其深刻的影响。该神话说，洪水后剩下唯一男子，被神碎尸，碎肉所化之人即赛夏祖先，肠所化之人即台湾岛的汉人祖先，因肠长，汉人便长命，骨化之人为顽强无比的泰雅人祖先……这与西南苗瑶诸族与汉族的同类神话何等相似。因为与赛夏人比邻而居的汉人，"是源自古代中原而后南徙广东广西一带，后又进入台湾的客家"（上册 323 页）。据他介绍，赛夏人现在已经是以客家话为主语，并逐渐脱离了原有的文化而汉化。

总之，王著通过对台湾高山族创世神话的论析，证明了高山族不仅与大陆的民族有血缘关系，并因此表现在文化上的同源一体。他用同样的方法，论证了高山族洪水神话属于世界性的人类起源母题，而射日与龙宫的传说与大陆的文化关系之密切就更加一目了然。

6. *石崇拜的神话传说研究*

《世界》一书下册❶讨论的都是华夏诸族的上古神话，实际也就是早已见于汉文古籍资料的神话。20 世纪中外学者对此已作不少研究，王著力图运用国际上最新方法作新的探索。其中大部分曾以论文形式分别发表，但它们之间存在内容的内在联系。作者立足于广义神话，涉及仙话、传说的笔墨不少，各有特色。而他对石头信仰及神话传说的研究用力之深，论述之新，似应单独介绍。

❶ 有关下册的引文，为了便于大陆读者查对，一律用北京作家出版社版。

他认为石头的神话传说源于古老的石崇拜。那么人类为什么会崇拜石头呢？因为石头帮助人类走向文明跨出了具有决定意义的第一步。人类由打击石器进到磨制石器的阶段，时间相当漫长，大约要花费几万年的时间。根据中国考古发现，人类最初是将石头、木头、骨头进行粗糙的加工后，即当工具使用。从中国原始人群的文化遗存中发现，石器的使用最为普遍。如北京人遗址有数万件石器的出土，是同一时期的文化遗存中最丰富的。❷这乃旧石器时代。王孝廉说："人类的文明启蒙于石器时代"，所以"石头，是打破人类的原始动物性的茫昧而进入文明的第一个符号"。(169 页)

❷ 参看宋兆麟、黎家芳、杜耀西：《中国原始社会史》第一章第四节，文物出版社 1983 年版。

火的发现和使用，大约是在旧石器晚期使用磨制石器的时候。天然火发生的原因很多，打制石器时，两石摩擦生火也是火被发现的重要原因。火对人类的发展具有里程碑的意义，甚至可以看作是人类历史的开篇。进入新石器时代，距今约一万年前，人类已能打制石锛、石铲、石刀、石镞等。中国仰韶文化已有石刀、石斧、石杵、石镯、石纺轮等。无论是东方还是西方，由于人类长期使用石器，大约在旧石器晚期，已有了对石头的原始信仰。王著列举了大量分布于世界各地的巨石文化遗迹，其中有腓尼基人的太阳之都、罗马人

祭祀太阳的神殿、埃及的金字塔、法国的“石林路”、英国的巨石阵。古人对各种不同质料不同形状的石头倾注了巨大的热情。他们“赋予各种人文性的解释。他们把各种不同的石头视为是力量、生命、丰饶、永恒、信义、奉运等的象征，在各种不同的时代和不同的环境下，石头的原始信仰往往和当时的社会与文化现象相结合，由此而形成了各种石头的神话传说与宗教礼仪”。(171 页)

他将世界各地的石头信仰概括为四种情况，一种是社王与圣地、圣石的结合。石头是神在大地上的宫殿，宫殿的圣地往往在特定的神秘树林里。《论语·八佾》曰：“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。”神的表象是某一特定的石头。“社稷主用石”(《唐书》)；“殷人社用石”(《吕氏春秋》)。

第二种，对石头行咒术的农耕仪式，发生在原始农业初期以石头为主要农具的阶段。按《世界》一书所述似应出现在社主崇拜之后。因为作者认为：“古代的社(土地)结合了稷(农业)而成为社稷……再由原始的水土神与谷神而转化为人间的圣王，‘社稷’也由它的原始宗教意义而转化为国家的意思。”(174 页)

在第三种感生与回归的石头信仰中，对星感神话作了不同于传统的另一种解释。感生，即处女母亲无夫感某物而孕，回归即死后还回归石头中去。这种石头信仰一般都与生殖崇拜有关。王孝廉提出，星感神话与卵生神话有密切关系，而星感神话同时又是巨石崇拜在神话上的反映。如：

黄帝时，大星如虹，下流华渚，女节梦接，意感生白帝朱宣。(《玉函山房辑佚书》辑《春秋纬之命苞》)

帝颛顼高阳母见摇光之星，贯月如虹，感已于幽房之宫，生颛顼于若木。(《初学记》引《诗含神雾》)

帝舜母纵华，感枢星而生舜。(《初学记》引《尚书·帝命验》)

禹母见流星贯昂，梦接意感，既而吞神珠而生禹。(《太平御览》引《孝经钩命决》)

白帝朱宣(少皞)、黑帝颛顼、舜及禹都有星感而生的神话。他说，此“星”就是流星，也就是陨石，都源于巨石信仰。他说域外亦有此类神话传说，如回教圣地麦加神殿中所供祀的黑色石头也是一块空中

坠下的陨石，这块陨石被所有的回教徒视为至高神的表象。

第四种，他谈到古人视石有巫术药用价值，同时是人神之间的契约象征。他说的此类石头信仰，比上述诸种可能较晚，是原始人对神的绝对信赖发生动摇以后出现的。神必须使人的愿望得到满足，人才会按誓约向神供献。“石头由于他的不动性与永恒性，使人把石头作为不变的守信的誓约象征，古人相信坚硬的石头可以守着誓约永远不变。”(185 页)

王孝廉对人类石头信仰历时性的梳理，使读者了解到，原来进入文明社会以后，人们由对神的誓约到对某种圣神事业的起誓，其文明的原点可以一直追溯到旧石器时代晚期的石头信仰。他推测，中国古代可能有立石为誓的事实。

在对石头信仰研究的基础上，王孝廉进一步分析了女娲、禹与石崇拜的关系；石敢当和石头公的传说是山岳崇拜和祖先崇拜相结合的产物；望夫石与石尤风的传说同相思树的传说，都具有“原始——历劫——回归”的相似结构，即从石树而始，再回归石树。他运用了原型批评的方法，实际上扩大到整个文化范围，紧扣《世界》一书的总旨意。他正确地判断了女娲与禹原分属于两个神话。自从《世本》说：“涂山氏号女娲”以后，女娲从此便与禹有了夫妇关系。禹本来就有生于石的传说，这在《淮南子·修务训》、《史记·六国年表》、《帝王世纪》均有明确的记载。女娲与灵石的关系不必细说，炼石补天，妇孺皆知。另外禹之妻涂山氏有化石的传说，启亦有石中出生的传说，等等。《世界》一书称，这两个神话的结合，“除了是由治水的神话内容而形成的以外，石头也是这两个神话结合的重要因素”。(189 页)实际上，涂山并不等于女娲。

《世界》一书所述石头信仰，可追溯到旧石器时代后期至新石器初期，属于史前宗教范畴。可见最早的巨石信仰只不过是准宗教现象，是人类意识活动的最早形态之一，在原始宗教之前，新石器时代以后才逐步发展为原始宗教的信仰。中国有的宗教学者的研究认为：“原始宗教是原始时代后期的即近存原始社会的宗教。原始宗教已有明确的超自然体观念，出现了对于客体加以神化而崇拜的现

象。"❶原始宗教又是多神崇拜。我认为,每个氏族部落最初的崇拜客体是什么,决定于其所生活的自然条件,所以原始宗教中的天体崇拜、动植物崇拜、性器官崇拜、图腾崇拜恐怕很难有绝对的先后,孰先孰后都是相对的。常见的动植物崇拜与图腾崇拜发生较早的情况较多,所以多数人认定此种客体崇拜在先。

❶ 陈麟书:《层次综合分类法——宗教分类的探讨》,载四川大学学报丛刊第二十五辑《宗教学研究论集》。

7. 幽冥信仰与夸父神话

中国上古幽冥神话较之其他神话更不发达,似乎已成定论。王孝廉以《山海经》有关夸父的记载为主,结合其他古文献,试图还原幽冥神话的原始面貌。在进行这一艰苦工作之前,他颇受域外巨人神话的启发,如希腊、北欧神话里的巨人,都被认为与幽冥世界有关系。夸父也是巨人,此神与原始宗教的幽冥信仰有没有关系?长沙马王堆一号汉墓出土帛画,画的下幅所展示的古代幽冥地狱的景象,以及那负地而立的海中巨人,是否也与巨人夸父有关系?这些都吸引着他的兴趣。同时,在已往的神话研究中,尚无将夸父作为幽冥地狱之神的,因此这一视角的新颖亦引人注意。为此他围绕以下两方面进行考证:

第一个方面,即夸父的世系状况如何,怎样见得此神神系及此神本身都与幽冥世界有关系,甚至就是幽冥之主。

他从《山海经》的《大荒北经》、《海内经》及《鲁语上》梳理了夸父与黄帝族的世系:

炎帝—炎居—节并—戏器—祝融—共工—术器
后土—噎鸣
信—夸父

这一世系从炎帝到祝融都是火神性格,《世界》一书排除了其与幽冥地狱神话的关系。不过这一世系提供了一个情况,即夸父是后土与信的子孙。这与即将说到的另一世系有关系。

王孝廉又从《山海经》的《海内经》、《大荒西经》及《大戴礼·帝系》发现夸父是黄帝的后裔:

黄帝—昌意—(韩流)—颛顼—老童—祝融—长琴—
共工

结合炎帝系，即祝融—共工—后土—信—夸父。王谓："黄帝到颛顼具有水神性格"(214 页)。那么后土与信具有什么神性？

先看后土。《左传·昭公二十九年》："共工氏有子曰句龙，为后土。"《国语·鲁语》："后土，共工之裔子，句龙也。"《楚辞·招魂》："魂兮归来，君无下此幽都兮，土伯九约。"王逸注："地下幽冥，故称幽都，土伯，后土，后土之侯伯也。"说明后土、土伯、句龙三者为一神之异名。王孝廉则认为，句龙那长而弯曲的身躯，又与《海外北经》之烛龙(烛阴)十分相似。烛龙在雁门北的委羽之山，因在不见天日的幽都，故衔火以照，才名"烛龙"，与后土、土伯属于一神。因此他说，后土的神职即司地下之幽都。

再看信。在古籍里有关信的资料极少，唯《神异经·西北荒经》记：

> 西北海外有人长二千里，两脚中间相去千里，腹围一千六百里，但日饮天酒五斗，不食五谷，唯食天酒，好游山海间，不犯百姓，不干万物，与天地同生，名曰无路之人，一名仁，一名信，一名神。

这是一位已带有仙气的神人信，虽然没有提到其与幽冥世界的关系，但至少是巨人之神。

《山海经》、《淮南子》、《列子》所描述的夸父(异名博父、朴父)，人大、足大、耳大。王孝廉对夸父的考证，得出了三个结论："一、夸父是居于海中大山之上。二、夸父以及一切巨人是在北方大荒之中。三、夸父其为人大，是神话中的巨人。"(217 页)而在古代神话思维中，"北方为幽都为黑的观念成立较早"(222 页)。此外，夸父所居之地，逮日之地，饮大泽之委羽山等，均与北方幽都有关，夸父的祖父句龙(土伯、后土)原本就是幽冥地狱的统治者，夸父本身自然属幽冥世界无疑。

第二个方面，黄帝与蚩尤之战，应龙为什么要杀夸父？

《山海经》的《大荒北经》与《大荒东经》都提到应龙杀蚩尤与夸父之事，说明夸父被杀与蚩尤有关。这同夸父逐日实际是不同的两个神话。《世界》一书经过多方考证，认为夸父同时又具有风神和海神的性格，助蚩尤纵大风雨的风伯雨师，实为夸父的分化。在此，他

受古史辨派杨宽的方法论的影响，认为“古代神话中的一神而分化为数神，或数神合成一神的情形很多”(246 页)。

但自古以来，夸父以逐日英雄壮举闻名于世。一位追逐太阳的巨神怎么突然一变而为幽冥地狱之主呢？他运用了弗雷泽在《金枝》一书常用的循环论，认为它的原始意义是解释昼夜循环现象而生的幽冥神话。对此神话的象征意义，他有一段结论性的话：

> 古代人为了解释白昼与黑夜的相互交替，故而也自然产生黑夜虽死亡但依然存在的神话。夸父死前“弃手中之杖化为邓林”正是以神话说明了黑夜依然存在……夸父神话的“夸父逐日”与“夸父之死”，在神话的原始意义上都是说明了太阳与黑夜之争(亦即水火神之争)而作为光明神胜利的神话象征。(236 页)

刘城淮对此神话作了另一种解释。他将“夸父追日”归为和太阳作斗争的神话。根据《山海经》的《中山经》和《西山经》所说，古代夸父族活动的地方主要在夸父山和崇吾山，也就是活动于今河南灵宝县一带。我从有关的内部调查资料中了解到，灵宝县有夸父营村，当地秦山的最高山峰叫夸父山，夸父是该山的山神，那里的风俗，只准种桃树，不准砍(桃林即夸父杖所变邓林)。❶刘提出，夸父是由猎神(崇山之兽神)到渔神(《山海经·海外东经》云：“坐而削船”)，再发展为农业神，所以才会为消灭旱灾去追日。他说这个神话的主题是“高度地、理想地概括了上古人民对旱灾的斗争与崇高的品质”❷。

这是两种迥然不同的看法，前者将夸父看作光明神的战败者，后者将夸父颂为集体而牺牲的英雄的象征。不过他们对夸父、博父、朴父、邓林的理解是一致的，并都从积极的一面去理解和接受夸父神话。

对一部伟大的文学著作，历代接受者可以根据本身的主客观条件发挥想象，作出不同的分析和理解，正说明这样的作品内涵极为丰富。神话本属象征艺术的范畴，在流传过程中，对某些著名的神话，人们经常又加进了各种不同的新寓意，今人运用不同的方法，根据自己的理解去分析，这同样应该被认为是正常的。

❶ 见《中原神话专题资料》(内部)。

❷ 刘城淮：《中国上古神话》437—447 页。

二　文化人类学对台湾神话学的影响

1. 铜鼓的起源及其神话传说

20 世纪 40 年代,中国民族学家对西南少数民族神话资料的积累与研究,在中国现代神话学史上无疑占有一定的历史地位。当时,他们结合民族调查,对南方的盘瓠神话与洪水传说作了较为集中的研究。芮逸夫、凌纯声等的《湘西苗族调查报告》,以及在此基础上所撰写的《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》(见 1938 年《人类学集刊》一卷一期),岑家梧的《槃瓠传说与瑶畲的图腾制度》(1940 年写),凌纯声的《畲民图腾文化研究》(1948 年,史语所集刊第十六本),马长寿的《苗瑶起源之神话》(1940 年,《民族学研究集刊》第二集)等,在当时都有一定的影响。他们旨在研究神话的族属以及神话的传播路线。与此同时,芮逸夫已开始注意到对芦笙文化与铜鼓文化的研究。1949 年之前,其中一部分民族学家把他们的资料和理论带到了台湾,由对少数民族神话的研究扩展到古代民族文化的研究。凌纯声对铜鼓文化便作了很仔细的考证。他的长篇论文《铜鼓图文与楚辞九歌》❶,提出《九歌》不一定是巫觋祭神时所唱的歌曲,可能是祭祀典礼的诗赋。他通过沅湘一带发掘的铜鼓图文,发现九歌文字所描述的与铜鼓图文所记所绘很是一致。他介绍了宋·朱辅《溪蛮丛笑》记:"麻阳有铜鼓……盖江水中掘得,有大钟长筒,三十六乳,重百余斤……鼓尤多,其文环以甲士,中空无底,名铜鼓。"麻阳在沅江流域一带。在湘江流域的岳阳,亦掘得铜鼓。《岳阳风土记》:"灵妃庙有铜鼓……"《九歌》在古代的沅湘之间,铜鼓亦在沅湘之间发现。铜鼓的图文上的人像大致如下:

鸟冠,羽冠,手持武器;

断发,椎髻;

箕踞(坐姿);

所持武器有干、戈、矛、弓、矢等。

❶ 载古添洪、陈慧桦编著:《从比较神话到文学》,东大图书公司印行,1983 年版。

凌文以台湾的阿美、阿萨姆的那卡人(Nagas)及婆罗洲的达雅等民族学材料为基础进行比较,发现台湾的那卡人和阿美保持印度尼西安(亚)文化较多。他说他们的祭神盛装,战争的武器,与铜鼓的图文相同,根据这一点,他断定濮越是古代的印度尼西安人。铜鼓是他们传铸的重器,作为祀神的神鼓,而沅湘的铜鼓文多为祀神的乐舞。他说:"鼓面上的图文多数是祀天神的乐舞,故盆上的行船与游鱼,是赛水神。又濮獠(僚)民族滨水而居,虽祭天神亦用舟迎神和送神。"

他最后的结论,概括其大意乃是:铜鼓最初为古代印度尼西安人所制,这就是史书上所说濮僚民族,《九歌》即他们的乐章。他这一观点直接影响到台湾的楚辞研究者,张寿平的《九歌研究》(广文书局 1970 年版)就是以这一论点为基础而写就的。

根据大陆民族学家研究,古代濮与僚有时不能完全混同。濮人,又叫百濮、卜人,是最早见于《尚书·牧誓》上的古代族名,也是商周时代的八个少数民族之一,分布在"江汉之南"或楚地西南,曾参加周武王"伐纣"会盟。周景王二十二年(公元前 523 年)亦有滇西南濮人的记载。其演变有三说:一说战国以后演变为百越,发展为汉藏语系壮侗语族各民族;二说百濮与百越是两个不同的族体,元代以后称为蒲人,以后发展为南亚语系孟高棉语族各民族;三说前期百濮与百越有密切关系,后期的百濮指孟高棉语族各民族。

僚,应读 lǎo(佬),始见于《三国志·霍俊传》,后史籍常见,分布在今广东、广西、湖南、四川、云南、贵州等地区,近代壮侗语族各族及仡佬族与其有渊源关系,又说与佤族亦有关系。有时泛指西南各少数民族。

大陆近十几年对铜鼓文化进行了广泛而深入的研究,由于发现了新资料,才有可能提出不同于传统的观点。大多数学者认为,铜鼓的起源地不在东南亚,也不是由南向北传入中国的,它的发源地在云南中部偏西地区,那里是原始形态铜鼓最集中的地方。理由是:一、云南自古以来是著名的铜锡产地。二、铜鼓是在古代西南地区青铜文化有了较高发展水平的基础上产生的,云南中部地区北连蜀中,青铜铸造业发生早,具备制造铜鼓的条件。三、在这个地区楚

雄大海波出土的一件铜鼓早于公元前 7 世纪。四、这一地区出土的铜鼓从早期到晚期自成序列，发展脉络清晰。加以这里濮僚系统的民族在创造这一种铜鼓乐器时，有的已出现了奴隶制的剥削形式，而且敲铜鼓与一定的祭祀活动有关，这一功能与当时信奉的原始宗教的需要一致。❶

铜鼓向海外的传播，是“随着善于航海的越、濮族群的迁徙而传播到海外去的。作为一种文化特征的铜鼓，连同其他文化传播到东南亚、南洋和西南太平洋区域，形成一条铜鼓文化传播带”。❷

早在 20 世纪 70 年代，大陆对铜鼓文化的研究已有突破性进展，用大量出土铜鼓资料为依据，推翻了旧时中外学者的结论。凌纯声因与大陆学术信息长期隔离，无法直接接触出土的铜鼓文化，自然受到一定的局限。然而他能以民族学家的独特眼光重新审视《九歌》的族属，这与大陆学者又是一致的。大陆学者从南方少数民族文化与沅湘少数民族的风俗出发，对《九歌》也作了许多新的探索。这一点两岸学者不约而同。

铜鼓文化与古代濮僚族群的神话有极为密切的联系，这突出表现在铜鼓的装饰图案上，有太阳纹、青蛙立体塑像、翔鹭纹、羽人舞蹈纹、竞渡纹、雷纹与雷神、乘骑、牛、橇、龟、鸟、螃蟹等。❸这些铜鼓装饰都决不是无意味的，它们至少反映了当时人们的社会生活、观念意识，特别蕴含了某种信仰因素，为神话的还原提供了思路。

中国最早对铜鼓的记载，不是宋代，而是东晋裴渊的《广州记》，介绍了广州境内僚族铸造铜鼓的仪式，唐朝章怀太子李贤为《后汉书·马援传》所述“于交趾得骆越铜鼓，乃铸为马式”作注时引用：“俚僚铸铜为鼓，鼓唯高大为贵，面阔丈余。初成，悬于庭，剋晨置酒，招致同类，来者盈门。豪富子女，以金银为大钗，执以叩鼓，叩竟，留遗主人也。”❹铜鼓之大，说明不是一般老百姓所有之物。

目前所见铜鼓，广西最多，并不说明铜鼓起源于此。铜鼓传到广西壮族地区是公元前 3 世纪以后，晚于滇中四百年左右。此时，铜鼓文化已进入鼎盛期。广西铜鼓上的太阳纹反映了古人对太阳的崇拜。铜鼓的蛙饰多出现在两广地区和云南佤族地区及东南亚，是铜鼓文化成熟的标志，说明这些民族的先民已进入农业经济阶段

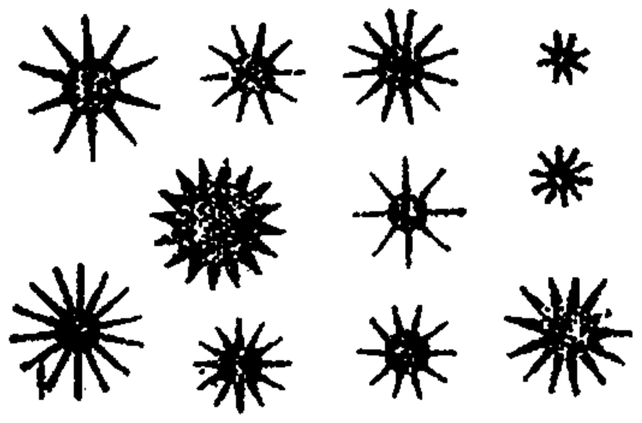
❶ 参考范祖锜：《铜鼓研究学术讨论会述要》，载《思想战线》1984 年第 3 期。

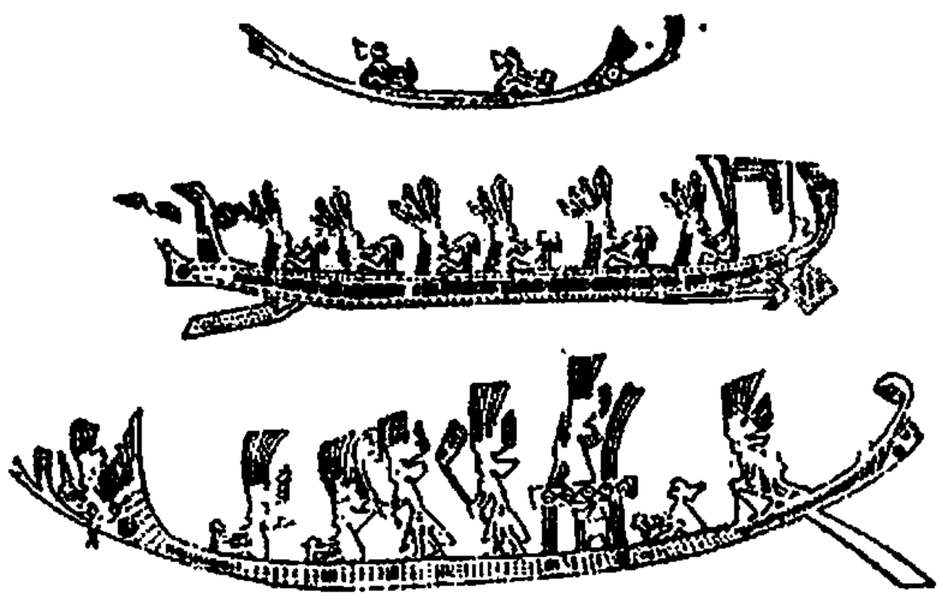
❷ 房仲甫：《我国铜鼓之海外传播》，载《思想战线》1984 年第 4 期。

❸ 参看蒋廷瑜：《铜鼓史话》，文物出版社 1982 年版。

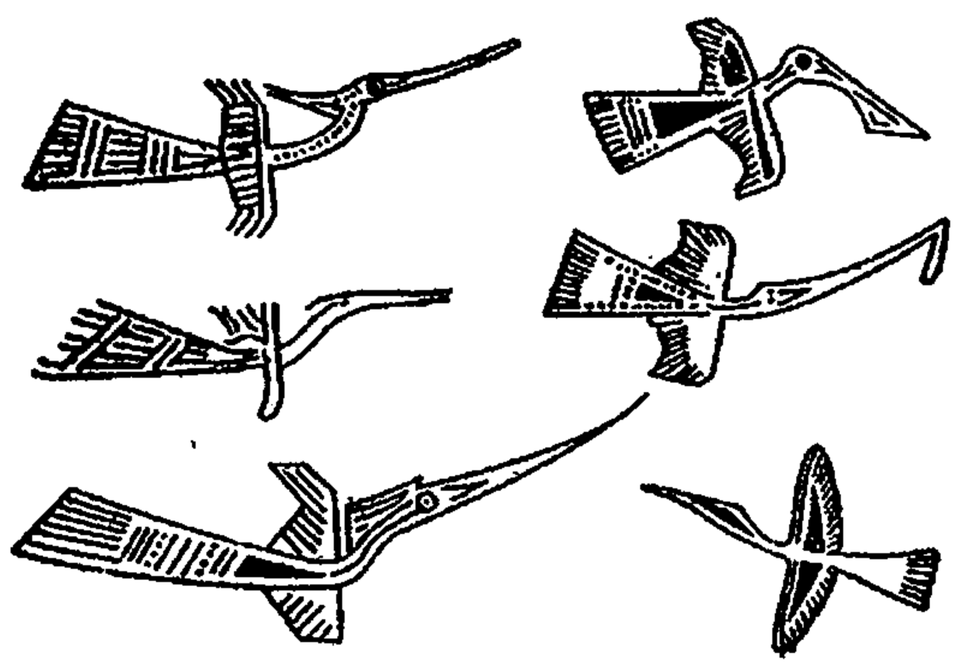
❹ 转引于《铜鼓史话》第 19 页。

铜鼓上的花纹





太阳纹



竞渡纹



翔鹭纹

羽人舞

而将蛙视为崇拜对象。壮族民间将蛙神圣化有其神话背景，民间传说蛙是雷公的儿子，住在天上，非凡间之物，是作为天使来到人间的。蛙饰的主要功能当然不是为了艺术欣赏，它的功利目的乃是祈求天神——雷公的保佑，旱时赐雨水滋润，洪水泛滥时则祈求雷公息怒。

凌纯声提出《九歌》是汉化了的濮僚族群的祭歌。从这一思路去重新阐释《九歌》的来源、功能和内容，是两岸学者共同的新思考。

2. “三代”文化与神话

张光直❶的《中国青铜时代》❷（以下简称《时代》），试图从文化人类学的角度，进一步探讨“三代”社会的政治、经济、文化特征及科技的发展。

中国当代人类学家认为，文化人类学与民族学尽管关系密切，却又不能等同。民族学是分支学科。人类社会由氏族到部落，再发

❶ 张光直，生前为哈佛大学德逊（Hudosn）考古讲座教授，美国国家科学院及人文科学院院士，台湾“中央研究院”院士。

❷ 张光直：《中国青铜时代》，北京三联书店 1983 年版。

展为民族，这是古代民族，一般是在原始社会解体过渡到阶级社会便已经形成。古代的民族共同体是民族学研究的对象。文化人类学要广泛得多，是以整个人类的物质文化和精神文化为研究范围。现代文化人类学发展了一项重要的内容，即城市文化，其中包含城市发展史在内。民俗学也是文化人类学的支系之一。

在精神文化方面，神话传说是文化人类学重要的研究对象之一。《时代》虽然是一本论文集，但其中多篇直接涉及夏、商、周神话，有《商周神话之分类》(1962 年)，《商周神话与美术中所见人与动物关系之演变》(1963 年)，《商周青铜器上的动物纹样》(1981 年)等；《时代》和《殷商关系的再检讨》虽然没有直接提及神话，实际为研究神话、传说的来龙去脉与蜕变，提供了对历史背景的分析与认识，是探讨“三代”文化的理论依据。

① 青铜时代与殷、周的关系

张光直所说的青铜时代，也就是历史上所说的夏、商、周三代。这个时代，约在公元前两千年便已开始，至少持续了一千五百年以上，一直到公元前 3 世纪秦代才告结束，其间最后几百年与铁器时代重叠。二里头文化遗存的被发掘，成为探讨夏文化的主要对象。关于什么是“夏文化”，著名考古学家夏鼐说过一段话：

> “夏文化”应该是指夏王朝时期夏民族的文化。……纵使能证明仰韶文化是夏王朝的祖先的文化，那只能是“先夏文化”，不能算是“夏文化”。夏王朝时代的其它民族的文化，也不能称为“夏文化”……如果商、周民族在夏王朝时代与夏民族不是一个民族，那只能称“先商文化”、“先周文化”，而不能称为夏文化。❶

1983 年，夏鼐在日本所作的学术讲演又谈到河南偃师二里头文化的晚期相当于历史传说中的夏末商初，有宫殿遗址，有制陶、铸铜的手工业作坊，所铸青铜器有工具、武器、爵杯。但同时他又一再说明，还没有更确切的证据把这些遗迹、遗物和传说中的夏朝、夏民族、夏文化联系起来。❷

张光直对徐旭生等 1959 年所调查的二里头文化，并未作民族的鉴定，而是说：“我们所谓中国青铜时代，是指青铜在考古记录中有显著的重要性的时期而言的。……青铜器的制作和使用在中国

❶ 《夏文化论文选集》第 161 页，中州古籍出版社 1988 年版。

❷ 夏鼐：《中国文明的起源》第 95—96 页，文物出版社 1985 年版。

人的生活里占有中心地位这件事实，不容置疑。金属器物（包括青铜器物）的初现远在青铜时代的开始以前，但到了二里头文化的时代，青铜器的显著重要性成为不疑的事实，而现在大家相信中国青铜时代的开始不会迟于公元前二千年。”（1—2 页）

他所说的青铜时代的三代，是列国相互竞争而又平行发展的，它们的形成分为多层组织，“分层的模式依朝代而有变化”（12 页），站在统治阶梯最高一层的，是以河南西北和山西西南为中心的夏王国；商为豫东和黄河下游；周起于陕西渭水中下游。他认为，尽管“三代”的政治与仪式的中心不断变移，但它们之间却有一个共同的中国文明，同属于一个文化传统，即我们常说的中原文化。他还认为，由于殷文化形成较早，影响力较强，但周文化亦有地方性和区域性的特点，周一方面继承了殷文化，另一方面又将本身固有的文化加入到中原文化的主流中去。殷与周关系向来密切，周既臣属于殷，又成为殷在西方的心腹大患。从甲骨文可以看出，早在周武王伐纣之前，已自称王，而在祭仪上是臣属的关系。

② 古史神话分类

张光直因为以研究“三代”文化为目的，所以对神话的分类与其他学者为研究神话而进行的分类不完全相同。用他自己的话说，“是为历史解释上方便而作的”。（262 页）

这里，我要特别指出一点，他的神话分类的对象，仅限于商、周的作品，仙话和远方异闻亦包括在内。他所说的远古世界，也不是通常所谓的地道的原始社会的世界，而是指后人借神话而构想的理想王国。这个世界正是老、庄所描绘的那种老死不相往来的世界。《庄子外篇·眩箧》曰：“……当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之声相闻，民至老死而不相往来。”他认为这是东周人以传说为范本而设想的乐园，与当时的“文化社会生活有天渊之别”。（271 页）

他主张，神话研究不能为某一专业所独有，而应“当作文化与社会的一部分的观念”，“属于一定的文化与社会”（261 页）。他实际接受的是顾颉刚的理论，提出“古史是神话”在今天是不成其为问题的命题。（251 页）这有合理的地方，也有值得斟酌的一面。只能说

神话有古史的内核，并不等同于古史。

张光直将商、周神话分为四大类：

第一类，自然神话。

第二类，神仙世界及其与人间世界分裂的神话。其中又分为三种：神仙界；远方异民之国；远古的世界。第三种张光直认为是东周人借用古代民间传说为范本所设想的，即前面所提到老、庄说的那个人们“不相往来”的世界。也就是说，张对有没有这种社会存在过很是怀疑，所以他才认为这个古代的世界，只不过是“东周人设想中的乐园”(271 页)。这当然不是事实，正是当年古史辨派所提倡的理论。现在谁也不会相信，中国未经原始社会。

第三类，天灾与救世的神话。

第四类，英雄世袭神话。他说有三个来源：一、殷商与周早期的氏族祖先神话，到东周才被记载下来。在此，似乎他又承认殷、周都曾经经历过没有阶级的氏族社会。前后有矛盾。为什么神话至东周才见之于文字呢？他认为除了文字使用的普遍化，另外还有政治因素。他说：“姬族到了东周已经逐渐失去其在政治与文化上独占的权威，较小的氏族抬头，将其族源神话付诸记录以为其争取政治地位的执照。”(279 页)此外，边疆少数民族的神话被吸收，亦是来源之一，伏羲神话也许就是此时进入中原神话的。再有，东周当代神物的历史化、人化而形成的英雄祖先，是英雄世袭神话三个来源中最重要的一个。为此，他特别强调顾颉刚、马伯乐、杨宽、孙作云的论著中均持此说。

我认为，神话的历史化的确存在，如果没有历史的神话化，神话的产生岂不是毫无社会现实生活为基础，完全成了古人心理(心灵)的产物吗？这是很难想象的。首先是历史的神话化，然后神话又转化为历史。

由于张光直把注意力倾注于神话的历史化，以这一认识为主导，对商、周神话的发展规律提出了七个相互关联的论点，概括为：由于超自然的灵物神化、人化，祖先英雄神话陡然增加，并沾亲带故，各有系谱。继之，祖先世界与神话世界又分化为两个独立的世界，并相互敌对与竞争，即神给人间降下灾祸，被祖先英雄所消灭，

而那种与人敌对的自然界(神界)的起源、形成与结构,又另有一套宇宙生成的神话来加以说明。这大概就是我们通常所说的宇宙形成、开辟天地的神话。他把宇宙神话置于自然神话、氏族祖先神话(与英雄传说中的部落征战英雄不同,指的是自然的征服者)之后,这大体符合神话本身发生、发展的规律。

③ 饕餮及其动物纹样

青铜时代器物美术装饰图中,动物纹样占绝对优势,自有其神话传说的背景。常见的有饕餮、肥遗、夔、龙、虬,其余有鹿、牛、水牛、羊、羚羊、象、熊、马、猪、鸟类等等。张光直从巫史文化的角度判断,认为"这些动物很可能都作过巫师的助理精灵",或"多半作过祭祀的牺牲",至于那些怪异的、自然界不存在的动物,也是"牛、羊、虎和爬虫等转化而成的"。(331 页)他谈到,商、周时代常用的动物母题是饕餮,这是中国青铜时代器物纹饰的具有代表性的形象,它的原始形态是兽面纹,主体原型是什么,各说不一,牛、羊、虎、鹿、山魈等各种说法都有,牛可能是基本形态,配有两羚羊角。

青铜艺术是由氏族社会进入奴隶社会以后的艺术,受到古代神话传说的深刻影响,是当时掌握宗教文化和政治大权的巫、尹、史们的创造,其目的是为了炫耀早期奴隶主阶级的意志、力量和不可一世的征战欲与统治权威。《左传·宣公三年》有一段话说得再明白不过:"昔夏之方有德也,远方图物,贡金九牧,铸鼎象物,百物而为之备,使民知神奸。故民入川泽山林,不逢不若。魑魅魍魉,莫能逢之。"可见从夏代始,青铜器物的纹饰便有镇邪的宗教意义,青铜器物最初甚至就是为宗教礼仪而制作的,它的怪异和神秘隐含着对新兴奴隶主掠夺、征服、吞并、俘获、杀戮的颂扬,包括对战败者的人祭或以人为食的种种野蛮、残酷的赞美。兽面纹的饕餮对人类社会由野蛮进入文明所付出的血与肉的代价,是最形象的历史见证。

在后人的著作中,饕餮干脆就成了吃人的怪物。如《神异经·西南荒经》:"西南方有人焉,身多毛,头上戴豕。贪如恶狼,好自积财,而不食人谷(又有说'善夺人谷物')。"《左传·文公十八年》曰:"缙云氏有不才子,贪于饮食,冒于货贿,侵欲崇侈,不可盈厌,聚敛积实,不知纪极;不分孤寡,不恤穷匮。天下之民以比三凶,谓之饕

餮。”《路史·蚩尤传》注:“蚩尤天符之神,状类不常,三代彝器,多著蚩尤之像,为贪虐者之戒。其像率为兽形,傅以肉翅。”这都是奴隶制衰微期的演化。

早期的饕餮是压迫异族的象征(当然同时也有阶级压迫),所以张光直说,此时“饕餮及其他的神异动物似乎具有很大的神力与支配性的影响”。(293 页)

晚期的饕餮,则主要是阶级压迫在青铜艺术上的波映,它最烜赫的时期,大概是殷到西周末、东周初,所以有的考古学家认为它们之中有个别形象是由两个“夔”所组成。夔的主体原形是牛。《山海经·大荒东经》云:“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。”殷代青铜艺术所突现的动物食人和奴役人的纹饰,实际是政权与神权相结合的产物。

青铜艺术从殷代转入周以后,神秘色彩逐渐减少,至西周末,兽面纹饰的威严、凌厉愈削弱,而代之以人面为主的图饰。张光直对此认为“到了东周时代,人则变成了动物的征服者或至少是挑战者”(293 页)。对周人较之殷人这种宗教观念的变化,张光直的观点与大陆古史研究的结论可说是一致的。他注意到,东周诸子的出现也就有了人文主义思想,东周神话中神界对人世的支配力量相当微弱,那个无形的上帝甚至被描述成为与人为敌的影像。为什么会有这种改变,他说:“与周不同的,周人的祖先本身已经不是神了。人王之治理人之世界,是因为人王为天之子,受有‘天命’。”(306 页)神圣的动物一变而降为被人所征服的对象,他说:“我相信这种转化的具体过程与直接的动力,必须得在这些世俗的领域里寻找不可。”(311 页)这是很有见地的。用我们的话说,新兴的封建势力的代表,当然不会允许旧有奴隶制势力的象征继续逞威。

张光直对 20 世纪三四十年代古史辨派所坚持的古史即神话的理论深信不疑,因而只看到神话的历史化,有些极端。但对青铜时代文化的组成部分——神话给予高度的重视,对我们仍有学术上的参考价值。夏、商、周不但仍旧有神话在发生作用,而且还产生新的神话。神话作为青铜艺术的重要母题,曾在文化史上留下璀璨的一页。

3. 楚文化中的神话

通常所说的楚文化，自然是指楚人所创造的文化，在地域上以江汉流域为中心，遍及中国的南方。虽是区域性的古文化，但在中国文化发展史上产生了很深远的影响。它在形成和发展过程中，又与夏、商、周的文化，以及长江流域的吴、越文化，还有同期的其他文化，相互吸收、渗透、交流，致使楚文化得到高度的发展。保留在楚辞里的神话传说也反映了楚文化的特色。其中有楚地原有的神话，也有楚地之外而被楚文化所吸收融汇的神话。仅就这一点，相当开放的楚人确为中国古代文化留下了非常绚丽的篇章。因此，两岸学者对楚文化各自进行了研究。

为了弄清楚文化的起源，首先围绕着楚人的族属展开了讨论。屈原在《离骚》中自称："帝高阳之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。"即颛顼与祝融的子孙。《史记》的《楚世家》与《五帝本纪》基本上承继此说，且更详细具体。徐旭生认为："高阳氏族或部落也属于华夏集团，却与东夷集团有很深的关系，祝融氏族或部落的一部分后来虽然南入苗蛮集团，成了那边的宗教和政治首长，可是氏族或部落本身仍属于华夏集团；它的大部分也仍留在本集团中，并未南下。"❶此为中原一支与当地土著相结合而形成楚人的理论依据。另一种观点认为，跟夏禹作过战的三苗的后裔与当地土著结合而形成楚人。即楚与三苗均为重、黎之后裔。另又有主张楚人祖先由东迁江汉。上述三说，以第二种观点越来越占优势。

❶ 徐旭生：《中国古史的传说时代》第125页。

台湾文崇一的《楚文化研究》❷是一本较为全面研究楚文化并在大陆有一定影响的著作。他认为楚民族"是南方民族的一支，后来也只是南方民族的一支；其迁徙是部分的，其属于统治阶层也只是部分的"。(27页)他还谈到，无论是"三苗"还是"九黎"，原先与楚之先民都属于一支，后来为什么分裂为好些不同的民族，主要是宗教的原因与政治的原因。以后，民族不断地分化与融合，变成后来的什么民族就不清楚了。这可能因为他对大陆南方少数民族的历史不了解之故。

❷ 南港"中央研究院"民族研究所专刊之十二，1967年初版，东大图书公司，1990年再版。

在确定了楚人族属的前提下，才进而判断楚文化的性质。该著云："从古器物、传说及若干文献资料来看，楚文化是一种受殷、周文

化强烈影响的土著文化。也可以说，土著文化的本质是土著，但到后来，尤其是战国中、晚期，外来文化的影响力越来越大，土著文化的特质就退居劣势了，乃至于不能分辨得出来。民族的混合情形，则似乎是循着一个相反的方向，早期，部分的统治者可能来自中原，可是，日子一久，这些统治者及其家族也慢慢地跟着楚国人民而土著化了。”(《序言》)

楚文化受商文化的影响，这已为大陆的考古成果所证实。据报告，湖北的黄陂盘龙城，汉水支流的溳水、沦水和滠水沿岸地区，于20世纪60年代初都陆续发现商代文化遗存。在青铜文化方面，商对楚的影响更突出。有学者推测，青铜文化可能是通过三种形式传入楚地：商王朝对楚国奴隶主阶级的赐赠；战后的遗物；铸铜技术的传授。技术的传授尤为重要，使楚地跃进到青铜文化时代。❶

众所周知，楚文化在春秋战国之际处于鼎盛时期。楚人汇合南北文化，创造了自己独特的巫文化，成为与中原的史文化并存的一大系统，后来虽然巫、史融汇于汉文化之中，但至今江汉地区各少数民族的史诗、古歌、神话传说中，仍保留了古老的巫文化的深层结构，有的并有浓厚的尚道色彩。《楚文化研究》一书将楚人的思想归纳为三种形态：具有巫性质的宗教神秘主义；哲学上老庄的理想主义，在文学上表现得最透彻的是《九歌》；儒墨的实用主义。(138页)这很切合楚人的实际。

该书在界定楚文化范围并确定其性质的基础上，将楚文化(实际是《楚辞》)中的神话分为四类：天地神话、自然神话、神怪神话、英雄神话。而这四种神话中，作者认为并非都是楚人的创造。其中天地开辟、重与黎、东皇太一(以上天地神话)；东君、云中君、河伯、山鬼、湘君、湘夫人、司命(以上自然神话)；天堂地狱(幽都)、土伯、女岐、长人、委蛇、封豕、豕首纵目(以上神怪神话)；祝融、羿(以上英雄神话)，这些作者认为都属于楚人的神话。其余如女娲、康回、九天、昆仑、羲和、望舒、飞廉、丰隆、汤谷与扶桑、宓妃、龙、凤鸟、有娀、鉉化黄熊、重华则都不是楚神话。作者采用表格的形式加以说明。(216页)为什么这样分类，根据什么判断是楚或非楚的神话？也许因为该书的性质原因(重点不在讨论神话)，均未作充分的论证。其

❶ 参考陈旭：《商、楚文化关系的探讨》，载《楚文化研究论文集》，中州书画社1983年版。

中有些神话人物的族属在学术界一直有争议，在此不可能细述。至于神话与楚辞的研究，也应属楚文化之内，与古典文学关系更直接，留待后文再叙述。

4. 从民间信仰探民俗艺术之源

中国早期的民俗学家对于神话传说在民俗学方面的地位，已经有比较充分的注意。有的说："神话和传说是人类文化的一种表现，在某种属于人类进化必经的情形之下，它是可以左右人们的生活与行为的，所以要研究人类整个的生活与遭遇，除掉研究科学学说或历史以外，还得兼及神话与传说。"❶这一认识今日观之亦有道理。从20世纪20年代末到三四十年代，中国老一辈民俗学家从文艺的、教育的、社会的三个方面研究民俗学❷。由于受西方民俗学的实用观点的影响，也有人提倡，民俗的实用效果是"统治国对于隶属民族可以从此得到较善的统治法"❸。当今民族解放运动以不可阻挡之势，翻开了全人类社会历史新的一页，这种理论自然是不可取的。

粗略地浏览了一些台湾民俗学方面的书籍，感到为教育、为文艺、为改革社会而研究民俗是各不偏废的，有时三者同时体现，似乎台湾民俗学在各种新思潮的带动下，正在力求走出一条新路来。仅从神话传说与民俗的关系这一个方面看，有的便颇引人注意。例如，有一套十二生肖的书，图文并茂，从十二生肖原型的科学知识、有关的民间习俗、神话传说，谈及这十二种动物与文学艺术的关系，到十二生肖原型的历史命运，兴味盎然，老少皆宜，真是寓教于乐，与封建迷信毫不相干。❹

① 台湾龟祭文化

四灵(龙、凤、麟、龟)之一的龟，曾在古代文化史有过突出的地位。《山海经·西次四经》云："崦嵫之山……其阳多龟。"在汉文古籍中，有龟为灵物的神话记载。如"龟千岁能与人言。"(《说苑》)《玄中记》云："千岁之龟，能与人语。"(《古小说钩沉》)。《水经注》引六朝宋人刘敬叔《异苑》曰："吴孙权时，永康县有人入山，遇一大龟，即束之以归，龟便言曰：'游不量时，为君所得。'担者怪之，载山欲上吴王，夜宿越里，揽船于大桑树，宵中树忽呼龟曰：'劳乎元绪，奚事尔耶。'龟曰："行不择日，今方见烹，虽尽南山之樵，不能渍我。'树曰：'诸葛元逊识性渊

❶ 罗香林：《关于民俗的平常话》，载中山大学《民俗》第112期。

❷ 《本刊今后的话》，中山大学《民俗》第112期。

❸ 何思敬：《民俗学的问题》，载中山大学《民俗》第1期。

❹ 此书题为：《鼠的生肖：艺术·命运》、《牛的生肖：艺术·命运》……以此类推。翁宁娜主编，金枫出版公司1986年出版。

长，必致相困，令求如我之徒，计将安出？'龟曰：'子明无多辞。'既至建业，权将煮之，柴烧万车，龟犹如故。诸葛恪曰：'然以老桑乃熟。'献人乃说龟言。权使伐桑取煮之，即烂。"桑树在神话中本为神树，按照神话思维的逻辑，灵物龟自然只有神树桑才能烹之。

龟与文字的来源亦有关系。甲骨文的被发现，证明龟在文化上有巨大的贡献，后来逐渐神话化。如《水经注异闻录·龟书》引《河图玉版》曰："仓颉为帝南巡，登阳虚之山，临于玄扈洛纳之水。灵龟负书，丹甲青文以授之。"

又《述异记》卷上记："陶唐之世，越裳国献千岁神龟，方三尺余，背上有纹，科斗书，记开辟以来，帝命录之，谓之龟历。"

以上神话传说，并非没有现实生活为根据，《左传》曾说古人根据"灼龟坼裂之文"预卜吉凶，《汉书》曾说到古时龟贝曾为货币，王莽时复制之。汉武帝时有一种形状酷似龟背的龟币。凡此，都证明龟由于它的长寿与实用功能，早已被人们视为非凡的动物，直至秦汉以后，在文化事象上仍时时显现出它的影像来。

龟卜与龟祭文化对中国奴隶制和封建制社会所产生的影响力绵延不断，周代春官之属龟人，掌周礼六龟，若有祭祀，则奉龟以往。《淮南子·说林训》云："牛蹄彘颅亦骨也，而世弗灼，必问吉凶于龟者，以其历岁久矣。"《汉志》记："蓍龟者"，圣人之所用也。北魏孝明帝视龟为"神龟"，用以纪年，以祈国运昌盛。近代现代文明的冲击，龟卜对政治的作用除了边远地区，大概已经逐渐消失，但古老的龟祭活动却仍然在民间信仰的活动中有所保留。

宋龙飞❶在《民俗艺术探源》❷一书介绍，台湾的龟祭活动仍在延续，民间仍用龟形的食品供祀。他提到，为什么用龟形食品而不用真龟为供品，"由于它作为牺牲祭祀，来源日趋短缺，因之逐渐蕃衍以模型龟代替"。（296 页）

据宋介绍，"在台湾作为供品的神龟，大致归纳有下列十种：1. 面龟 2. 红粿龟 3. 米粉龟 4. 饼龟 5. 面线龟 6. 鼠曲糕龟 7. 桔子龟 8. 丰聘龟 9. 米糕龟 10. 米龟等，以应岁时喜庆之需。"（297 页）又说："台湾神佛众多，诞辰节日毗连，求龟还龟风气甚盛，而在民间有'大龟会'之组织，每届神明诞辰或节日，活动非常的炽烈，求大龟者

❶ 宋龙飞，台湾"故宫博物院"研究员。

❷ 分上、下册，台湾艺术家出版社 1982 年初版，1985 年再版。

还大龟，造成宗教祭礼仪礼中，一种特殊的文化现象。”(300 页)台湾这种古朴民风，在大陆很稀有。

中原地区，大概从唐代开始，龟在人们心目中便已逐渐失去了神圣的灵光。唐时，因为乐户的头巾与龟之头同为绿色而被视为龟。加以乐户妻女一般均为歌伎。后发展，把开妓院纵妻女卖淫者为龟，龟便声名狼藉。这可能是龟祭文化已在大陆衰落的原因。

可是近年同行们在河南作民俗调查时，发现在平舆、上蔡等县一些乡村，有妇女忌踏龟的风俗。有神话传说作了各种解释。有的说，洪水泛滥时，兄妹得石狮子救，妹向兄求婚，兄不答应，气愤地踏住了乌龟，将龟壳踩得稀烂，告诉妹，如她能将烂了的龟壳粘在一起，使龟复活，便成婚。龟活了，龟壳粘在一起了，兄不得不与妹婚配。另有的说，洪水时期，龟曾救过女娲兄妹的命，保留了人种，陈州太昊陵的殿宇，置伏羲在龟背之上，这一带仍保留了卜龟的风俗。❶

河南地处黄河中游，是中华民族文化的重要发祥地之一。在河南陕县庙底沟出土的仰韶式陶器破片上，已发现“龟纹”图案，说明早在四千五百年前的新石器时期远古祖先对龟的重视。宋龙飞也特别注意到这一考古发现。他试图通过台湾的龟祭文化圈内的祈求龟寿、崇拜龟灵、迷信龟卜等文化现象，找出这一“源远流长的龟祭活动的轨迹以及其发展的新面貌”。我们似乎从中原崇拜灵龟的古俗遗留中，以及台湾仍兴盛的龟祭习俗中，完全可以感受到海峡两岸文化同源一体的血缘关系。

② 台湾的妈祖与王爷的信仰

如果说，台湾学者把当地的龟祭文化一直追溯到新石器时期，并用图腾崇拜作解释，那么台湾后起的妈祖崇拜与王爷崇拜，虽不是严格意义上的神话，至少是广义神话范围的新神话，或神话学上所称的变种神话。通过民间对这类神祇的奉祀，可以了解由人变神，由人话变神话，以及未脱尽神话思维的民众是怎样造神的，以便从神秘的迷雾里看清事物的本相。蔡相辉的《台湾的王爷与妈祖》❷一书，对台湾居民的王爷崇祀和妈祖信仰，从史的发展和横的分布作了详细而深入的考察，旨在了解当地的民俗状况。

按时序妈祖崇拜在先。据明刊本《三教源流搜神大全》所说，历

❶ 以上材料，均见耿瑞：《中原洪水兄妹婚神话及其遗俗》，载《神话与民俗》一书。

❷ 台源出版社 1989 年出版。

史上实有其人，姓林，福建莆田湄州人。她母亲陈氏“尝梦南海观音兴以优钵花，吞之，已而孕”。十四个月以后生了她，当时，“异香闻千里，经旬不散”。时为唐天宝元年三月二十三日。

传说，林女幼聪慧，在襁褓中见诸神像，便知“手作欲拜状”，五岁能诵观音经，十一岁“能婆娑按节乐神”。家有兄弟四人，出海经商。“忽一日，妃手足若有所失，瞑目移时，父母以为暴风疾，急呼之。妃醒而悔曰：‘何不使我保全兄弟无恙乎！’父母不解其意，……兄弟赢胜而归，哭言前三日飓风大作，巨浪接天，见一女子牵五两而行，渡波涛若平地。父母始知妃向之瞑目，乃出元神救弟兄也；其长兄不得救者，以其呼之疾而神不及护也。懊恨无已。”

林氏女未出嫁，识水性，多次救护海上遇难者。传说她“端坐而逝”，时年二十七岁，其情景宛如诞生之时，后司人间孕育，保护人们在海上航行，被奉为神。据传说郑和渡海亦得其护者。

还有的说她是宋太宗时湄州人，是五代闽王统军兵马使林愿的第六个女儿，常着朱衣飞翻海上。

从以上记载和传说可以推知，妈祖生前也许是一巫女，死后被奉为护航女神。民间称她是“妈祖”。大概从宋高宗始，被敕封为“崇福夫人”，以后不断升格，被统治阶级封为各种名号的“妃”，以至“天妃”，到清康熙二十年(1681 年)跃升为“天后”。

也有人认为此神纯属虚构，如明末屈大均在《广东新语》卷六说：“天妃，海神。或以为太虚之中，惟天为大，地次之，故天称皇，地称后，海次于地故称妃。”这是封建文人从正统观念出发，不懂民间造神的心理，不愿承认一民女竟然能被尊为妃或后。哪知民间并不接受“天妃”、“天后”等称号，仍然觉得那位披发而至的妈祖更亲近。此神的首创者是闽人，后来足迹遍及沿海各处，以至天津也有小直沽天妃宫。

在台湾，妈祖是当地居民主要的信仰之一。蔡相辉根据台湾妈祖信仰调查和文献资料，将其分为莆田信仰期、公开传播期和普及期三个阶段。

台湾民间另一重要信仰是对王爷的奉祀。据蔡相辉实地调查，这一信仰始于明郑时期，是对郑成功(1624—1662)及其长子郑经(1643—1681)的怀念。《台湾的王爷与妈祖》一书介绍，“台南县的

三王庙，塑像为文武二王，即郑氏父子。郑成功赶走了荷兰侵略军，在他活着的时候，以招讨大将军自居，未用王衔。郑逝，其子经继承父志，继续抗击清兵。”郑经虽无黄屋左纛帝制自为之事，但百姓心中却自然以皇帝视之，如郑经酷嗜麻虱目鱼，台人即名之曰皇帝鱼，郑经驻扎之地则称为皇帝仑。（40 页）其子克塽便被台湾百姓视为“太子”，可惜他早夭，未袭职，死后百姓为他立太子庙，这祖孙三代之庙称为“大人庙”或“三老爷庙”，主要分布台南县、市附近及澎湖，其他地区较少。该书作者对三位王爷的塑像作了具体介绍和分析，从中可以窥见台湾老百姓对郑氏祖孙理解之深。

而三位王爷之脸色，深褐色者为郑成功，赤红色者为郑经，白皙者为郑克塽，亦符合三人之生前活动背景。因郑成功一生均在海上从事复国运动，凡所征战，事必躬亲，无时无刻不受海风烈日之蒸烤，故其肤色黝黑。至郑经之时，大凡征战，皆由其手下诸将筹划执行，所受风雨烈日之熏熬较少，故其肤色红润。至克塽则成长深宫，未亲戎行，卒年始十八岁，未受大自然之煎熬，故肤色白皙。虽然郑成功祖孙三人逝世迄今已逾三百年，但有关王爷神像之类，台南地区民间祠庙，多仍维持当时状况，并未因二度异族之统治而漫灭，台湾居民诚可谓能不以成败论英雄矣！（41 页）

另外，该书还介绍了一种王爷庙，“三座神像形状完全相同，皆浓眉、大眼、脸色红润，应为一身而有二座化身”（92 页）。

王爷崇祀是台湾所特有的，但王爷之中的最主要对象，又是来自大陆。台湾民间将他的事迹传说化，并带有浓厚的信仰因素，似乎可作历史人物神话化的一个实例。

民间信仰是民间文化中极重要的内容之一，反映了广大民众的心理素质与社会道德评判，不是简单地用“迷信”两字就能概括的。台湾民间对龟文化的虔诚，对妈祖和王爷的信奉，正是他们对民族文化之根的苦苦追寻。这难道不是彼岸向此岸的遥望、此岸向彼岸的呼唤？

5. 月亮崇拜一元论

杜而未的月亮崇拜一元论，较之大陆 20 世纪 80 年代所兴起的太阳崇拜一元论更为新奇。他的《山海经神话系统》（华明书局 1960 年）、《中国古代宗教研究》（学生书局 1983 年三版）、《中国古代宗教

系统》(学生书店 1983 年三版)等书,中心主题几乎都是阐述古代月亮崇拜一元论。

《山海经神话系统》说:"经中的月山、月神,以及无数的草木鸟兽虫鱼等都是一个神话系统,都属于一个月山神话的范畴。"全书分十编:

一、四季与方色;

二、论月山;

三、论神话数字;

四、论月兽;

五、夜月与鸣声;

六、人物与长生;

七、月神;

八、论至上神;

九、与山海经相关书籍;

十、尾语。

他认为《山海经》所载均为月山神话系统;《山海经》与《易经》有关系,《易经》本身都是杂乱的月象,所以《山海经》只不过是一些零碎的月山神话及其他的资料而已。如他将《山经》部分的四方之山比附四季:"南山经叙述"的是夏天的月亮,西山经叙述的是秋天的月亮,北山经叙述的是冬天的月亮,东山经叙述的是春天的月亮。

据作者在序中说,因为发现古波斯文称月亮为"Surrah",音与"山海"近,而作此推衍。此说提出后,在台湾学术界不是没有非议。有的评论很尖锐:"以一概全,走火入魔,泥足愈深,以至推衍为此不经之论。"❶

❶ 古添洪:《中国神话研究书目提要·山海经神话系统》,载《从比较神话到文学》。

继此所著《中国古代宗教研究》对天道上帝进行了专门的探讨。全书共五编:第一编,论天,通过古代北方蒙古人和匈奴的"天论"的比较,认为中国古代的"天"不是君王的演变,似乎起源于北方的畜牧文化之中。表现出来是精神与物质的"天"有时混为一谈。而雷神又是以天神为基本产生的,此神既为正义之神,又为慈悲之神。"天道"之"天"是非物质的。第二编,上帝与天不同。第三编,天、帝的异同。第四编,道家的宗教。第五编,总结论。他的结论是:"中国有传统宗教,又有哲学宗教,天、道不限于中国民族。天、帝、道随着中国崇高文化发扬了,但反过来说,天、帝、道代表的文化,也是中

国崇高文化形成的三大因素。”他将文化形成的三大因素分属于西(北)、南、东三方。

西(北)方,天神,无祖先成分,历史的天道连言。

南方,道,偏重土地神,也无祖先成分,是哲学的兼神话的天道连言。

东方,帝,为天神及土地神,有祖先成分,既是历史的,又兼神话的,与天混合,但受道的影响。

他研究的结果,证明道在中国古代宗教上占极为重要的地位,无论是西方的天,还是东方的帝,都与南方的道有千丝万缕的关系。那么这个“道”究竟是什么呢?他在另一部著作中有正面的论述。

《中国古代宗教系统》,是研究帝道后土的专著,内容与《中国古代宗教研究》是衔接的,也可说前者是后者的续集。后写的书序里,杜而未再次强调研究中国古代文化,必对古代宗教进行研究,因为中国的文化是西(北)方的天、南方的道和东方的帝的混合。天和帝都是游牧文化,道神与后土代表的是农业文化,三者结合才产生中国古代的高度文化。其中最重要的却是道神与后土。他说:“在原始时代,后土与道神原为月神。上帝在很早的时代,因文化混合的影响,也取得了浓厚月神的成分,毫无疑义。帝、道和后土是有密切关系的,我们可以说,三者形成了一个宗教系统,上帝的一部分意义已与‘道’和‘后土’的意义打成一片。”

那么,如此重要的道神究竟是什么呢?他说:“道神就是月亮”(2页)。他认为,月亮又是原始民族夜间的太阳,所以他们对太阳和月亮便常常混淆不清,不明白这一点,就无法了解原始民族的重要神话。他对古人升月的神话进行了分析,进一步肯定:“道实在是月亮,毫无疑义,不然的话,为什么‘好道’者上月亮去?”(12页)对于《易经》、《山海经》与月亮神话的关系,该书有两段重要的论述:

> 《道德经》与《易经》都与月象有密切关系……二者都以月亮神话为学说的基本,形成一人生哲学,以月神宗教作哲学的后盾。二书所说的道都是月神或月亮,都有了亏盈益谦的人生观。(47页)
>
> 《山海经》……所有“自为牝牡”一类的神话,都以月亮有男

女两性为基础。《易经》的乾坤、阴阳、男女，也多建立在同样的基础上。（49 页）

《淮南子·精神训》云："有二神混生"；《原道训》云："阴阳为御"；《本经训》云："阴阳之陶化万物"；《览冥训》云："阴阳同气相动也"……所指的阴、阳二神，他都归为月亮神话。他说："月亮有二部分，一为明月，一为暗月，二者在神话中为两个角色。但因只有一个月亮，所以又是一而二，二而一的。"（26 页）加以人的幻觉，月亮便成了多变的多形之物。后来因为月亮神话失传，阴阳始变便成为不可思议了。他认为，由于道是精神性的，可知而不可见，只能借月形的阴阳变化来表现"道"的原理。

他以月亮信仰一元论为理论基础，最后引发出上帝、黄帝，东、南、中央、西、北五帝，"太一"是道神与上帝的联合，也即月神与上帝的联合。

总之，一切神话的原型都可以追溯到那个已经失传的月亮神话。换言之，中国的文化之源，非月神莫属。

以上，尽可能将该书作者最基本的观点加以概述。至于月亮神话一元论的立论是否能成立，读者自有评论。

三　神话学为古典文学研究开辟新路

台湾神话学既将神话置于文化史的范畴，也将神话置于文学艺术的范畴。从总趋势看，20 世纪 20—40 年代中国现代神话学在台湾地区仍有相当的影响。又因为其中大部分台湾学者与国外学术界的交流，较之大陆时间较长，对西方各种文艺批评流派接触较早。因此，他们不是把神话只看成是科学资料，同时也是一种原始文学。

英美 20 世纪文艺批评的五种模式❶，其中一种便是"对神话的兴趣逐渐升华为一种研究旨趣、批评方法乃至理论体系"❷的"神话批评"或"原型批评"，中国有的译著综合称为"神话——原型批评"。❸美国权威文艺批评家韦勒克（L. Wellek）从影响和普遍程度

❶ 这五种文艺批评模式是：1. 文学与社会观念的道德批评；2. 文学与心理理论的批评；3. 文学与社会观念的社会批评；4. 文学与美学结构的形式主义批评；5. 用神话眼光看文学的原型批评。

❷❸ 见叶舒宪选编：《神话——原型批评》的"代序"，陕西师范大学出版社 1987 年版。

考虑，认为真正够得上有国际意义的批评只有三种：1. 马克思主义批评；2. 神话批评或原型批评；3. 精神分析批评。这三者鼎足而立。❶神话批评则反映了人们对 20 世纪神话复兴以及神话与文艺关系的巨大兴趣。如果说传统的批评更多注意到古典作家对神话题材的运用，或是继承神话中积极的理想色彩，而现代作家对神话的运用却有托古讽今的旨意，带有明确的寓意倾向，这一文学现象使台湾理论界发现了一个新视角，试图运用神话批评去解释一些难以理解的文学现象，开拓了古典文学研究的神话批评的途径。

❶ 见叶舒宪选编：《神话——原型批评》的“代序”，陕西师范大学出版社 1987 年版。

闻一多生前曾经有过一个庞大的计划，他的《四千年文学大势鸟瞰》，原打算把仰韶文化作为本土文化中心抟成的标志，今天看来似乎还不够，但在 20 世纪 40 年代便是很有眼光的。如果那样，中国文学史的上限便大大推前，神话作为文学的母胎也有可能占醒目的位置。可惜这一计划未能实现。后来的文学史中，神话只不过是点缀而已。

台湾有学者对此现象提出了看法：“出现于中国文学中的神话，通常是作为一种文学创作的媒体而被使用的。这是因为在高级文化民族的文化发展与进行中，合理性的、学术性的以及艺术性的思维方式，取代了古代原始神话性的思维方式；在这种情形之下，神话不再是产生的东西而改变成被作成和被使用的东西了。”❷也就是说，神话已经不再是神话，它由童年变成了成年，或者说，这“被作成和被使用的东西”，实际是神话母胎的产儿。儿子是不应该忘记母亲的。这位学者以盘古化生神话为例作比喻，四岳、日月、江海、草木以及人间万物都包含了盘古的影子。后世的文学尽管不再是神话了，“可是神话却作为文学中的艺术性的冲击力量而活跃起来”。❸加拿大原型批评的权威弗莱(Northrop Frye)在他的代表著作《批评的解剖》一书，曾说到原型就是“典型的反复出现的意象”❹。他以西方文学为对象，把文学分为“三种神话结构和原型象征”：一种是神话；一种是浪漫的传奇；一种是通常所说的“现实主义”。❺他认为后两种都是神话模式置换变形的产物。说明原型批评不仅对文学传统高度重视，其长于历时性的研究方法，对于中国从现代就已重视追溯神话原始面貌的研究颇多契合，易于为具有东

❷❸ 见《联合报副刊》1983年7月28日—31日载《文学的母亲——中国文学中的神话》座谈会纪录，王孝廉发言。

❹ 《外国现代文艺批评方法论》第 146 页，江西人民出版社 1985 年版。

❺ 《神话——原型批评》第 179 —180 页。

方文化传统的中国学者所接受。原型批评方法对台湾神话学的渗透和作用虽然比较明显，但台湾绝大多数学者是以中国古代神话与中国古典文学为研究对象，既试图从宏观性和系统性方面解决某些带规律性的问题，也对一些具体作品的微观研究提出了各种见解。

1. 对中国原始变形神话的试探

变形神话是典型的巫术艺术。神话的变形手法普遍出现于中国古典小说中。对变形神话的心理，中外学者已有充分的研究，即建立在原始初民非分析的，而是混沌的、综合的宇宙观的基础之上。世界万物均被他们视为不可分割的整体，此物即彼物，彼物即此物，因此可以互变。但变形手法用于神话和后代小说创作中，却有本质的不同，尽管小说从变形神话那里吸收了经验、方法和表现形式，但已由信仰变为有意蕴的艺术手法。变形在原始人那里是宗教信念的执著表现，是对生命永恒的追求，是对死亡的抗拒，是他们变有限为无限的一个创造，即使无生物也因变形而具有流动的生命力。如人死回归到图腾祖先那里去，是人的拟物化；而万物却能具有人的灵魂和语言，这是物的拟人化。无论是由人到物，还是物的人化，都属于变形，并同时有一则被原始初民视为真实可信而又严肃神圣的故事。变形手法一旦进入后世的小说创作，宗教信仰逐渐淡化（并不是完全消失），审美功能趋于强化，由叙述艺术转化为象征艺术，由巫术艺术升华为艺术之艺术。荒诞的外衣包裹着理性的精神。

所以要了解古典小说的变形，首先必须掌握神话变形的动因、形态和内蕴。《人论》有一段话，颇受研究家们重视，并用来解释神话的变形。

> 他们（按：指原始人）的生命观是综合的，不是分析的。生命没有划分为类和亚类；它被看成是一个不中断的连续整体，容不得任何泾渭分明的区别。各个领域间的界线并不是不可逾越的栅栏，而是流动不定的。在不同的生命领域之间绝没有特别的差异。没有什么东西具有一种限定不变的静止形态：由于一种突如其来的变形，一切事物都可以转化为一切事物。如果神话世界有什么典型特点和突出特性的话，如果它有什么支配它的法则的话，那就是这种变形的法则。❶

❶ 〔德〕恩斯特·卡西尔：《人论》（An Essey on Man）；甘阳译第 104 页，上海译文出版社 1985 年版。

可见神话变形的普遍性。

台湾大学中文系教授乐蘅军对神话与古典小说的关系见解独到，他的长篇论文《中国原始变形神话试探》，多次入集[1]，在海峡两岸都有一定的影响。该文对变形神话的产生、性质、形态、意蕴等许多方面，几乎都发表了很有启发性的见解。

① 变形神话的基本动因与类型

什么是变形？该文认为："变形不仅仅表现着原始初民创造的艺术信心，并且它根本就是初民生存信心的表露；是初民对宇宙与生命观照后的思想语言和感觉语言。"换言之，即原始初民用变形来表示他们的信心、艺术智慧和思想感觉。根据作者所说，在原始初民那里，变形就不只是内容，更不只是形式，而是两者兼而有之。

什么是变形神话？真正的原始神话几乎没有不变形的，否则，很难称之为神话，而应该是别的什么了。因此《人论》的作者才说变形是支配神话的法则。乐蘅军的论文则说："变形神话是初民自我表达的形式，并且也是他们自我表达的内容，这一内涵的严肃性，就将创造的天真之趣，凝重化而为思想的真诚。"为什么神话能将天真与严肃相结合而为神圣与凝重？我认为这正是原始初民无知而又渴望求知的内在表现。对此，乐文提到变形的动机时，认为有很多迹象与原始宗教同一根源。同时他认为神话与宗教有所不同。他说："宗教用崇拜的仪式来表示信仰，而神话用语言或文字的叙述来表示信仰。他们在很多地方叠合，而且可以互释。"

为什么他会发现变形神话与宗教可以同一根源呢？因为变形动因都隐藏在原始信仰之中。不了解原始初民的信仰，也就解释不清神话的变形。比如图腾崇拜是原始信仰中既显著又重要的一种，表现它的神话无不具有变形的特点。他还注意到，另一部分非图腾的变形神话。根据人类学家的发现，原始民族在图腾信仰之前，还有一种泛灵信仰(animism)和泛生信仰(animatism)。据他说，这两种信仰有一共同的特质，企图把各种有生物与非生物都统归在一个根源上。他说图腾信仰是变形的"最显著也最重要的"动机，而泛灵和泛生两种信仰则是变形神话的"一个大基本动因"。显然它们还有程度的不同，出现更早的反映泛灵信仰与泛生信仰的变形神话不

[1] 载乐蘅军：《古典小说散论》，台湾文学出版社有限公司1984年；《从比较文学到文学》；《中国古典文学论从》第三集(中外文学月刊社 1985 年)。

同于图腾变形。图腾变形神话“相信宇宙万物都有一个拟人格的精灵存在”，而泛灵、泛生信仰的变形神话，反映的是原初人“认为宇宙自然中遍布一种非形质的超自然的生命力，这种生命力（或谓之魔力）无论人在物在，作用相同”。

另有一种解释世界的创造和生命起源的变形神话。这是产生较晚的、通常所指的创世神话。他认为这类神话变形的基本心态与前两种略有差异，已经近于前科学或前哲学的探索思维。他实际按变形神话产生的前后分为以下三种：一、反映泛灵信仰和泛生信仰的变形神话；二、图腾信仰的变形神话；三、解释世界创造和生命起源的神话。

乐蘅军根据表现方式，把变形归纳为两种类型：第一种方式是力动变形，即此物直接变为彼物，或从这种形象蜕化为那种形象。这是神话常见的变形，也是通常神话学上所说的变形。这种变形被后世的传说、故事、小说广泛采用。他说：“这一类变形不妨形容作是生命向时间的征服和创造，一个旧的生命创造了一个新的生命的时间。”从中还能体察到原始初民对创造新生命的信心。

第二种方式是静态变形，这种变形神话通常被视为怪异神话，其形象多是人兽合体。这是人的自我觉醒的萌芽。他认为，人为了从纯粹的自然性及其控制下挣脱出来，人兽同体互生的神话，“揭露了原始人类心理蜕变的过程”。

他受西方文艺批评及台湾学术氛围的大环境的熏陶，分析问题均以心理因素和文化背景为总前提，基本上不考虑物质条件及生产水平。

② 为什么变形神话是文学

原始人的生活条件极差，寿命很短，自然形成了他们对死的恐惧与生的渴望的强烈心理。乐蘅军认为他们对生与死的解释，便是变形神话“最核心的意念”，同时又用变形的方式来代替生命与死亡这一事实。乐认为，原始初民解决生命延续的最好办法便是“灵魂的转移”和“形象的迁化”，因为“永远寂灭无存的死去的事情，却是不真实的。”于是“死亡就是个变形的故事”。他所列举的上古神话的例证中，精卫鸟和蓄草的故事尤其能证明他的变形神话的理论。

……精卫，其鸣自诒，是炎帝之少女，名曰女娃。女娃游于

东海，溺而不返，故为精卫。常衔西山之木石以堙于东海。……(《山海经·北次三经》)(注:《述异记》卷上亦有此神话。)

……帝女死焉，其名曰女尸，化为蓝草。其叶胥成，其华黄，其实如菟丘，服之媚于人。(《山海经·中次七经》❶)

女娃变动物(鸟)，女尸变植物(蓝草)，都属于乐衡军说的力动变形，也是典型的变形神话。尤其是蓝草，一变再变为巫山女神，楚楚动人，原始初民循环大轮回的生命观在不停的变形过程中体现出来了。乐文在分析上述两神话时，仅限原始的第一次由人变物而言。他说:“在这两个神话里，我们可以感到有一股强烈的意识流动在整个变形过程中。”它们前后息息相联，不可切割，“只是改变形象，而不改变质性”。

神话是对种种问题的象征式的回答，变形神话，按乐文所说，便是对生命与死亡问题的象征解释，也是他们战胜死亡的象征。由物我变形而达到物我移情并相通。他对此，说了一句很富哲理性的话:“所谓死亡，是使事物禀我之性而续存。”形体蜕变，心志移情，其结果，死亡变成了“再生”，而且是更有永恒意义的、更富于生气勃勃的再生。原始初民的变形本来是非常原始、粗糙、基本的生命观，他们将宇宙万物结合为一个统一体，认识是混沌而模糊的，经乐衡军运用文化哲学与神话哲学的眼光细加剖析，便将原始初民在变形神话所表现的积极向上的热望更加突现出来。他说:“庄子以恒在的道贯穿万物”，是形而上的真实;“神话以生命连络万物”，是感知上的真实，是情感上的信赖。

变形神话不但解释了生命与死亡的问题，表达了原始初民在这方面的感受，而且发挥了原始的智慧，以充分自由的想象将他们的感受、体认和需要用象征的方式表达出来。这种移情相通的结果，实际是一种精神的补偿，由有限达到无限，以致“成了一个永不灭绝的意象”。

探讨生与死的命题，从神话始，但普遍绵延于后世文学。而神话的象征、移情、想象无不对文学具有永恒的影响。因而乐衡军用肯定的语气表达他的观点:“神话就是文学，神话表现的主题，也就是文学作品所经常表现的主题。”

❶《博物志·异草木》、《搜神记》卷十四亦有类似记载。也有将后世进入作家创作中的巫山神女(又名瑶姬、姚姬)亦视为其转化。可参看袁珂、周明编《中国神话资料萃编》，四川省社会科学出版社 1985 年版。

2. 神话与小说

① 中国小说与神话关系变化的四个阶段

在王孝廉教授所主持的以“中国文学中的神话”为主题的座谈会上，乐蘅军教授就中国小说中的神话所作发言，可说言简意赅。他的四阶段论，几乎把中国小说与神话关系的演变史勾画出了一个初步的轮廓。他认为：

第一阶段是汉魏六朝的神怪小说，可称为“小说和神话的素朴时期”。这是中国小说的滥觞时代，它“和神话以及民间传说采取同体共生的形态”，神话的几个重要元素，如万物有灵的精灵论、魔术、人神鬼杂糅、万物拟人化等都被保留。这一时期的作品“极少含有明确的善恶道德观和评价心态，而大多数以寻求快乐和事物真象为旨趣”，所以仍然保留了较多原始的天真与纯净。

第二阶段是唐人传奇。传奇虽然依旧对神话保持了浓厚的兴趣，并在本质上仍有信仰的因素。“但是因为浓厚的人文趣味的笼罩，神话被尽量的赋予美感和价值观。”神话在小说里，已经不是以拙朴、原始的面貌出现，而是安排在被人向往的梦境中，可望而不可及。“于是神话和小说的关系开始变得微妙，它摇曳于象喻和真实之间。”

第三阶段，宋元话本，他称为几近神话在小说中的衰变时期。无论是神话的超自然的虚构，还是庄严的原始信仰，或是其美感价值，在这一时代都未受到重视。这一时期小说对神话的运用，大致出现两种情况：一种神话被当作“满纸荒唐神怪，全以趣味为宗”。另一种情况，神话在话本中“可喻为道德的象征语言”，神话不再像古代那样是人们心灵的象征语言。借神话作道德的评判，在小说发展史上是应该值得肯定的。但从神话学的要求，便认为由于理性精神取代了神话精神，“神话变成了小说技术性的运用，于是神话丧失了信仰的神圣性，而往往采取喜剧和闹剧的形态来表现，否则亦将是道德剧，而绝非是神剧或宗教剧。”在这个问题上，我常常感到文学史家、小说史家与神话学家存在一种天然的分歧。这大概不只是方法与角度的问题，而是出于自身所从事学科的需要与爱好。每当神话经过一度衰颓之后，意味其原始野蛮的成分被人文主义精神所

否定，即使再度复兴或复归，与原始神话也具有质的不同。人们决不至于把《百年孤独》与原始神话的变形相提并论，其意蕴之深已不可同日而语。乐在谈到明清小说时也强调了近于此的意见。

第四阶段，神话的再造时期。中国古典长篇小说兴盛于明、清。“它上承前小说对神话的多样运用，而更开展新境。”他认为在题材的借用上包括神话、传说、宗教佛道神话、鬼话等，运用时不拘一格，兼行并蓄。他说：“此时期为神话的集大成实无不可。”他承认：“神话是这些小说主题所据的形而上层次，于是，神话又恢复了最早的思想与心灵的‘象征语言’这一特性；不过它当然不是一个民族潜意识的集体创造，而是作家个人一种苦心孤诣的工作（纵然他可能保有种族记忆的遗痕）。”这便较准确地把握了明清小说运用神话与志怪小说以至传奇中的神话之区别。

我认为，明清时代的神话再造，在某种意义上说，正是中国中古末至近代神话在文学上的复归。神话几经变迁，被人文精神所笼罩，又与写实精神相结合，于是神话在小说中既是写实精神的补充，又以自由驰骋的感性自由，为写实增添了华彩。中国的古典小说几乎很难找到一部跟神话完全绝缘的作品。乐蘅军另有论文《从荒谬到超越——论古典小说中神话情节的基本意涵》❶，对神话在写实作品里所起作用的论述，可作为他对自己明清神话再造时期意见的一个极好的补充：

> 神话情节还通过它与现实故事的对比，而产生强烈的嘲弄，也就是神话情节以其本身荒谬假设，指证了现实人生的荒谬——这就是神话情节由表象（题材）进入到本质（内容），由自身（神话情节）延及外物（现实故事）的一个多层次的荒谬内涵。这一个荒谬内涵的体验，先呼唤起感性的自然应和，而后达到理性的深沉思索，这是一个颇为周折的路途，然而一个故事的微言大义也就因此有所托呈了。

最终由荒谬的直感而达到超越的神话，在神话的荒谬与现实的对比中达到深刻的嘲弄。他认为《红楼梦》运用神话达到如此水平，必将“投给读者有力的撞击，而唤出人们深刻的反省了”。

乐对小说与神话关系的阐述新意迭出，分析精当。他将西方理

❶ 载乐蘅军：《古典小说散论》。

论和中国传统相结合所作思考，已经不限于题材的借用、神话精神的继承，而开始深入到小说与神话关系的底蕴，并进而思考到未来两者关系的新面貌。这恰恰是大陆学者近年所忽视的一个重要方面。西方学者认为东方文学还停留在传奇（指人神结合）阶段，实际中国文学对神话的运用早已进入象征的世界。至于未来小说是不是与神话的关系更密切，那还要看小说创作本身的发展态势。

② 运用神话的“死与再生”主题分析《红楼梦》的宿命论因素

创世神话中的洪水毁灭人类，兄妹婚配，人类再生，宇宙秩序恢复的这种类型故事，王孝廉在他的《世界》一书称为“圆形回归”或“祖形回归”的神话，即情节不是呈直线发展，而是圆形结构。神话中的人类历经各种劫难以后，一切又重新创造，恢复了原有的状况。古人这种圆形时间观念在中国古典小说中普遍存在。如《水浒传》的一百零八个英雄好汉都是天罡地煞，死后仍回归他们原来的星宿位置；岳飞前身是佛祖身边的大鹏，死后仍皈依佛门（见《说岳全传》）；林黛玉死后仍回归为绛珠仙草，宝玉最后也得回到原来的青埂峰下去……王孝廉认为这与创世神话的原始、历劫、回归的结构完全相似。《世界》一书分析了《红楼梦》小说中宝玉的“含玉”、“摔玉”、“还玉”的圆形回归过程。

1. 原始以女娲补天的神话为思想背景，说明青埂峰下无才补天的石头是贾宝玉人物形象的起源，灵河岸三生石畔的绛珠草是林黛玉的人物形象起源，透过一个顽石灌溉绛珠草还泪报恩的神话故事开展《红楼梦》的人间故事。

2. 历劫：从贾宝玉含玉而生到九十回的失玉，包括由失玉而引起的婚姻到贾宝玉的梦游阴司。

3. 历劫到回归：从游阴司的大梦到还玉，中间包括了林黛玉之死和大观园的零落局里，到贾宝玉再度梦游太虚。

4. 回归：梦醒以后到终了空空道人又从青埂峰前经过，见那补天未用的顽石仍在那里。（作家版 105 页与 206—207 页）

没有理会红学家们种种离奇的考证和猜测，他将传世的一百二十回《红楼梦》作为完整的艺术品对待。尽管他未明确提出这一作品前后思想的连贯，但他从神话批评或原型批评的角度肯定了《红

楼梦》由原始、历劫、回归所构成的周期循环的圆形结构。如果作品前后不呼应，后面的结局假使不符合原作者的设想或构思，这“回归原型”的“回归”，无论如何都难以成立。

他还发现古典小说的人物回归原型以前，都必须经过死亡的过程，死而再生，形象转换达到永生，这与变形神话的主题完全一致。上面所举岳飞等的例子，都证明那些人物由俗到圣，由死而生，由短暂的生到永生，他说，这“也是精神的再生”。（作家版 107 页）这正是人类学家泰勒在《原始文化》一书中所说的：“死去的灵魂转化为人、动物或者植物而使原来的生命得以继续。”贾宝玉虽然在形式上不是死而再生，但他“必须经过悬崖撒手的大悲与彻悟，始能回到青埂峰下……”（作家版 107 页）我认为这实际是精神性的死亡，即混在姐妹堆里的那个宝玉已经死亡，假的宝玉已消失，历经劫难，回归为原来的顽石，即真的宝玉。王孝廉说：“真的宝石是青埂峰下的顽石所化的那块玉，所以具有人间生命和形体的贾宝玉只不过是假的宝石，也即是顽石的幻想罢了。”（作家版 202 页）当贾宝玉失去了那块玉的时候，他就失去了生命的本源和主体，判若两人。

变形神话的回归，虽然隐含着原始初民对自然的威胁和生命短暂的悲剧因素，但终归是理想对现实的补充，反映了原始初民的乐观和信心。《红楼梦》的圆形回归尽管和变形神话的结构非常近似，却饱含了作者的辛酸和悲伤。贾宝玉、林黛玉的回归原型，都因为是被世俗的人间所不容。还有那许多女孩子们死的死，嫁的嫁，出家的出家，大观园七零八落。王孝廉认为这一切都是使贾宝玉在心路历程上由历劫转到回归的因素。他认为从一百十五回到一百十六回，宝玉见和尚送玉苏醒而神志清楚，到麝月说了一句：“真是宝贝，才看见了一会就好了。亏的当初没有砸破。”（一百十五回）此话勾起了宝玉万般思绪，复又死去，再度梦游太虚幻境，与林黛玉等的亡魂相遇。这次醒来，王孝廉认为贾宝玉的生命便进入了回归的阶段。直到一百十七回，宝玉觉醒，从此便真正地进入回归。

中国古代圆形回归的时间观，本来就渗透着宿命论的思想。《红楼梦》借神话的回归，将宝玉和黛玉的结局从一开始就按命运

的摆布安排好了，并非出于他的本意，而是不得已而为之。《好了歌》便是极好的注脚。王孝廉用神话的圆形回归解释《红楼梦》的宿命论，阐明神话的历劫与宿命论的关系，这在中国的《红楼梦》研究上又深入了一层。不过他对《红楼梦》的宿命论并未估计过重，而是认为有这种"成分"，其表现是："透过宿命的安排，贾宝玉也不过是主宰命运的神用来导演人间沧桑的情场傀儡罢了。"（作家版 204 页）即使反抗也是在无可奈何的宿命之下进行的，因而"更增加了《红楼梦》的悲剧性，透过宝玉的挣扎过程，也可以看出《红楼梦》作者对于人世间情场儿女的高度爱心与同情吧？"（作家版 204 页）

当然，这样来认识贾宝玉的原型，对理解古典小说与神话的关系确实是新视角。然而，又不宜过于强调贾宝玉的形象必然来自神话原型，这样，势必忽略这一人物形象的价值判断。贾宝玉主要还是特定历史时期社会现实生活中的艺术概括。《红楼梦》的出现，毕竟还不能归为神话的再造而产生的艺术杰作，首先应归功于伟大作家曹雪芹的艺术匠心。

3. 诗与神话

巫是远古神话的主要创造加工者和传播者，又是人神之间的沟通者，神的代言人，半人半神。神话诗人便是巫系文化中最活跃的巫。神话的天真浪漫，包含了人类文化中最初的诗学。诗歌无意识的本源便蕴藏在早期的神话创作之中。因此，又有人把人类艺术前的艺术称之为神话的诗学，说明神话与诗存在密切关系。一方面是神话的诗化，在中国少数民族最突出的例子是史诗；另一方面是诗向神话继承和吸收民族精神、题材、主题、手法等。我们并不接受神话批评所主张的任何诗学都是神话诗学的观点，但不妨把神话的诗学看作诗学的一个重要方面。18 世纪意大利的法学家和历史哲学家维柯（Giovanni Battista Vico，1668—1744）在他的代表作《新科学》❶一书，首先提出了神话哲学的命题，成为该书历史哲学的重要篇章。他所说的"诗性的智慧"，其实也就是神话哲学的同义语。他说："神学诗人们是人类智慧的感官，而哲学家则是人类智慧的理智。"基于此，才把神话的创造者同时看为神话诗人。神话本身的诗

❶ 朱光潜译，人民文学出版社版。

性必然为后世的诗人提供无限的灵感、智慧和题材。同一则神话，因为诗人的时代、境遇、性格、才能的差异，可以创造出风格、意境迥然有别的诗。

黄永武（台湾中兴大学文学院院长）在“中国文学中神话”座谈会上以唐代李白、李商隐、李贺为例，认为这“三李”诗中的神话，不只是典故，也不仅是外表的装饰，而表现了诗人内心深处对苍凉无奈的现实的感叹，以此“作一种嘲弄或排解”；也是一种自我慰藉。然而他们又绝对不是一个面孔。他说：“李白最崇拜道家仙人，所以对仙乡帝阙特别关切”；李商隐跟屈原那样，好“以香草美人来比况失意孤绝”；李贺诗的根本也在楚骚，“又整日陶醉在迎神的气氛里，容易把神话故事重新活现”。其目的都在指陈内心的价值观。

他认为诗人运用神话，跟是否相信神话没有关系。他认为不外乎六个方面的动机：

第一，嘲弄生命的短暂。以李商隐的《瑶池》为例。“瑶池阿母绮窗开，《黄竹》歌声动地哀，八骏日行三万里，穆王何事不重来！”对此诗，有的理解为讽刺求仙而不可得；有的理解为感触人生的短促。黄永武作后一种解。

第二，突破自然的局限。这是人们对空间局限的感叹，而想突破之。他将飞天、缩地、补天、逐日、填海的神话均归为此类。李白的《西岳云台歌送丹邱子》有同样的思想，最末云：“九重出入生光辉，东求蓬莱复西归，玉浆傥惠故人饮，骑二茅龙上天飞！”这多借用的是仙话，反映尚道的思想。

第三，讴颂生活的艰辛。征服自然的神话都是为祖先创世艰辛留下的纪念。李商隐在《东南》一诗云：“东南一望日中乌，欲逐羲和去得无？且尚秦楼棠树下，每朝先觅照罗敷！”黄认为诗人是借神话“比况着现实的驰骛追逐的痛苦”。

第四，排解长日的寂寞，以李商隐《嫦娥》为例。

第五，暗示压抑的性爱，即诗人借梦似的神话来表达潜藏的爱情，如李白诗常用“云雨巫山”神话。

第六，补偿人生的自卑，如李贺孱弱多病，他的《苦昼短》云：“天

东有若木❶，下置御烛龙，吾将斩龙足、嚼龙肉，使之朝不得回，夜不得伏，自然老者不死，少者不哭。”若木、烛龙都是大家很熟悉的神话形象。杀烛龙，使昼夜不能更替，人们便可解除生死之忧了。

台湾学者对“三李”诗的理解与大陆学者并不完全一致，但试图运用神话批评与精神分析批评来解释“三李”的诗，特别是“三李”的心态，借用神话动机的分析，都有些新见解。神话在诗人的作品中已经不是信仰，不是作为真实的存在，没有崇拜的感情。因此，也就不是神话的再现，而是主体内在情绪的表现。

❶ 若木，即扶桑，最初在东方，后西方亦有。《山海经》的《大荒北经》、《海内经》与《淮南子·坠形训》均有记载。“末端有十日，状如莲花，光照其下。”

4. 神话与戏剧文学

在“中国文学神话”座谈会上，台湾学者对神话与宗教文学、舞蹈、戏剧等的问题，都发表了一些意见。限于篇幅，不可能作详细而全面的介绍。然而中国的传统戏剧，随着历史的变迁以及历来艺人对舞台戏剧的改旧编新，使之能适应更大多数接受者的情趣爱好，演出的脚本与传统的文学剧本距离越来越大。传统剧本逐渐成为案头的戏剧文学。这部分文学遗产不但与神话有渊源关系，有的还成为小说取材的对象。

曾永义（台湾大学中文系教授）从现存的六百六十余种元明清杂剧中发现，虽然严格意义的神话题材不是很多，若扩充到鬼神世界，其意蕴有的和在诗词中颇为相近，也是为了弥补现实人生的不足。他说，现实人生似乎缺陷永远比美满多。“人们对无可奈何的缺陷，往往企慕出现一种超越的力量来加以弥补。不论那是积极的体现，或是消极的补偿，无非都是希求一个空虚落寞的心灵，获得暂时的安慰与满足。而这种超越的力量就是鬼神。”“那其间充满女娲的五彩之石，随时随地都可以弥补人世间的缺陷。人们神游其中，于是乎获得了渺渺然的快慰。”

还有一种情形，则是表现解脱尘寰、逍遥物外的冥想。这是人们在极端的失望与苦痛中所作的选择。“希企从超现实的神仙世界里，获得指望和慰藉。”这种情况尤以元杂剧表现最明显。他说：“试想如果没有这一服清凉剂，将教那些空虚死寂的心灵如何依归，如何得到暂时的升华？”

再有一种是寄情抒怀，寓讽世之义，这与小说、诗词中运用神话

嘲弄现实是一致的。他认为主要表现在明清的文人剧中。

鬼神世界无不是人世之事的折射。他引用了钟嗣成《录鬼簿自序》的一句话:“人之生斯世也,但知以已死为鬼,而未知未死者亦鬼也。”曾永义用的尽管是常见的方法,同样能发现新意。

有的学者从神话与比较文学的角度肯定了玄珠(茅盾)的《中国神话研究》是奠基之作,主张以狭义的神话为标准,去检验一下文学家的创作是否都追随一定的模式。陈慧桦(台湾师范大学英语系教授)便是这个主张。在座谈会上陈谈到希腊神话中的普罗米修士在不同时代不同作家的笔下进入戏剧创作,有着全然不同的含义。艾斯柯勒士(Aischulos)的《普罗米修士被绑记》,“要表达的是社会和宇宙的秩序”。雪莱的《普罗米修士释放记》“特别强调爱的主题”。罗威尔(Robert Lowell)的《普罗米修士被绑记》“则是二十世纪的一面镜子,当代社会思想非常复杂和混乱,人类在取得代表知识和文明的‘火’以后,已达到了‘无法无天’的地步,现今人类最需要的就是节制,所以罗威尔又把他‘绑’了起来。所以我们可以发现,神话是‘旧瓶子’,作家的思想意欲才是‘新酒’。”这位学者在不否定对神话流变史研究的前提下,力主要研究神话的“主题学”。

5. 神话·屈赋·西亚起源论

皖籍居台作家苏雪林自称写了一百八十万字的楚辞研究论著,有《屈原与九歌》、《屈赋论丛》、《天问正简》、《楚辞新诂》。其中对楚辞神话的基本观点仅从前两种便能略见大概。她主张神话人物与历史人物应分析明白,不可轻视外域文化及其诸神对中国文化的影响。

她说,在远古时期,亚洲的黄种人便举行过大规模的移民。“瑞典学者安特生曾发现我国河南渑池仰韶村出土陶器的形式花纹,与意大利的西西里岛及希腊北部启罗尼亚、波兰的格雷西亚、俄国西南几富城附近脱里波留等地所发现极为类似。断定同出一源……”源于何处,她没有说。下文她又说,疑北美洲的爱斯基摩人“是一部分殷民族于白令海峡尚未断时迁徙而往的”。❶

最能代表她的观点的是《屈原与九歌》❷。

此书开篇为“自序”,已阐述了她的基本意见。她认为,屈赋

❶ 见《屈赋论丛》第28页,国立编译馆1980年印。

❷ 《屈原与九歌》,广东出版社1973年版。

的内容多为域外宗教神话及其文化分子，源于西亚，体现在《天问》和《九歌》之中，前者多域外文化分子，后者多宗教神话。《离骚》、《远游》、《招魂》与《九章》的神话色彩，又是从《天问》、《九歌》传衍而来。

此书上篇是“屈原评传”，其中除有关传主的情况之外，借谈屈原的学术思想，提出了域外文化传入中国的时间及有关人物的一些活动。

她认为域外文化第一度来华当然是夏代，为什么，如何传进的，未作必要的论证。她说，域外文化的再度涌入是在战国时代，当时的邹衍、公孙龙皆为域外学者，他们带来了西亚文化。域外学者来华的原因，是因为阿历山大大帝侵略欧亚非三洲，学者们东来为的是找个安身之地。齐地临海，齐稷下便是域外学者安顿之地，屈原曾出使齐国，便在这里接受了外来文化。《九歌》的九位大神，域外文化第一度来华时已经带来，但那时各神的故事还不那么明瞭，情节的点染也不完备，直至域外文化再度进入，才趋于完备。她还说，夏时的九辨九歌定极简陋，屈原《九歌》的出现，才能与西亚、希腊、印度的文化相印证。

此书下篇除“九歌总论”，共分九章：一、东皇太一与木星之神；二、河伯与水主；三、国殇与无头战神；四、湘君与湘夫人；五、云中君与月神；六、东君与日神；七、大司命与死神；八、少司命与生神；九、山鬼与酒神。几乎每一位神她都能从西亚文化找到相对应的神。她说，西亚在巴比伦文化时有七星坛的建筑，七星，即日、月、水、火、木、金、土，即七重天之星。九歌九神是九重天之神，那时文物制度总是由简趋繁，加进了恒星天与动因天，七重便变为了九重，再加地，便是十重。附录《礼魂》是“送神曲”。她认为这些神的主名、故事都来自西亚，地位均很尊崇，几乎每一位神都具创造主的资格。不但华土如此，此九神的祭祀还传遍世界。

她在论证方法上多属平面对比，只要发现其中某一两点相似，即认定彼此有渊源关系，其余相异之处皆可不管。如将东皇太一比附木星之神马杜克。

马杜克的演变史十分复杂，神性很多，称谓也很多，创造世界是

此神最主要的功绩。他在战胜女神梯阿玛特以后，将女神的尸骸分为两半，上半造天，下半造地，重新安排了宇宙间天上、地下诸神，又命诸神造人类，从此成为众神的主宰者。苏雪林根据马杜克的部分事迹，便说："西亚开辟史诗(按：指《埃努玛——埃利什》)言木星之神马杜克屠龙创世，取芦灰堆积于所屠女怪的腹甲(女怪形体当如巨龟)上创造'伊斯哈拉(Esharra)是为大地。所谓'禹敷土'、'禹布土'皆指此而言。"(96 页)

又如，她说《山鬼》是祭地之主的歌，山鬼与希腊酒神狄亚仪苏士(Dionysos)极端的相类。她从声韵学和祭典入手，断定山鬼是一位外来的神。她介绍："希腊某城每年举行盛大之酒神祭典，连续三天，百戏具陈，士女杂沓。第二天执行王之夫人率领贵族妇女四十名，于神殿最深处之祭坛，举行人神结婚之礼，仪节极其庄严繁重。因为神殿中有大理石碑，镌刻这一条定律，非履行不可。这也可以证明《山鬼》歌中人神恋爱的成份。"(《山鬼与酒神》)

从以上两例可见一斑，故不赘述。

《屈赋论丛》一书是《屈原与九歌》的补充，仍以西亚起源论为理论基础，甚至说"孟姜女哭倒长城"与《圣经·旧约》第二章有关；"马踏杨妃"与《旧约》的"列王志"有关。《天问》已发现《旧约·创世纪》的全文，"虽然写得极其简单，而重要节目，无不具备"。她说墨子是犹太人，"墨子乃犹太教大师"……她认为希伯来文化在远古时代，至少在夏商前已传入我国。她还认为《国殇》是指印度神话中的象面神迦尼萨(Canes'a)。

重视文化交流，在道理上谁也不会反对，世界文化某些方面同源的可能性未必绝对不存在，不过文化的总体还应该是多元的。问题是立论要有确凿的根据。在这方面苏著似欠说服力。有学者评论说："无一立论为必然，只是可能而已。""作者思辨未精，据小同而略大异，以假设作结伦，以结论作前提，一味推衍，差错自所难免。"❶以《国殇》而言，有学者认为她在方法论上存在问题。❷凌纯声怀疑战国时，湘沅流域的民族已祀印度的迦尼萨无头神，未免太早，空间也太远。再说此神在印度人眼中并不是战神，最初是智慧之神。❸我的印象，苏著行文松散，重复较多。

❶ 古添洪、陈慧桦编著《从比较文学到文学》第 398 页。

❷ 陈炳良：《"楚辞国殇新解"质疑》，载《神话·礼仪·文学》，联经出版事业公司 1985 年版。

❸ 凌纯声：《国殇礼魂与馘首祭枭》，载台湾"中央研究院"民族学研究所集刊第 9 期。

四　香港神话学信息

1.《神话·礼仪·文学》

这是陈炳良教授的一本论文集，包括作者的自序和十一篇论文，另有两篇附录。主体论文大体可划分为四种：一种是对神话本体的研究；一种谈《诗》与《楚辞》里的某些问题，也与神话有关；一种论《西游记》、《红楼梦》的神话原型；一种是与台湾苏雪林讨论《国殇》与印度神迦尼萨的问题，加上附录。现择重简介如下：

① 中国古代神话新释两则

A. 桑林

这里所说的桑林是地名，即商汤祷雨之所。

> 汤克夏而正天下，天大旱五年不收。汤乃以身祷于桑林曰："余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。"于是翦其发，磨其手，以身为牺牲，用祈福于上帝。民乃甚说，雨乃大至！（《吕氏春秋》）
>
> 汤之时，七年旱，以身祷于桑林之际，而四海之云凑，千里之雨至。（《淮南子》）

这都是说，汤以剪发代替以身为牺牲，在桑林这地方祈雨。郑振铎早于1932年，用文化人类学的方法写过长文《汤祷篇》❹，认为这种蛮性在文明社会还有遗留；古代帝王并兼宗教领袖；结合现实，提倡"打鬼运动的发生，于今或不可免"。陈炳良通过古代文献对桑林的记载，认为桑林实际是个很神圣很神秘的地方，殷人把桑树也看得非常神圣，并成为殷人的"社"。到周代，桑林变成了禖宫，含有生殖崇拜的内容。因为桑林是太阳所在地，太阳能助长生物的成长，即可助长生殖，因此"日出扶桑"应该是殷人所创造的神话。

❹ 原载《东方杂志》三十卷一号，1933年1月，后收《郑振铎古典文学论文集》上集，上海古籍出版社1984年版。

B. 鯀、禹的传说

通常将鯀看作水族，禹为鯀子，已无异议。陈炳良则认为："传说中的人物可以具有水神或火神的双重性格。"因为古人以为太阳

是从水里升起的，太阳落，也就是太阳又回到水里。他说鯀是太阳神，可以用鸟为代表；鯀又是治水之神，可以用龟为代表。古人在现实中找不到这种现成的具有双重性格的动物，便创造了鸱龟这一怪异动物。即《天问》云："鸱龟曳衔，鲧何听焉？"

龟为水族，与火有何关系？他从《管子》卷十四"水地"找到了根据："龟生于水，发之于火，故为南方物。"据说日本民俗中，龟既代表雷神，也代表水神。他说："这都说明龟可以代表水神和火神了。"

他还说，鯀、禹的传说也属于殷人的创造。这两个人物都与太阳有关系，都可看作是太阳神。他们的化身熊是三足鳖，夏禹铸鼎也是三足，可作旁证。"三"代表阳，鳖可视为火神，三足鳖自然也是火神。殷人又将玄鸟之卵当作先祖的来源，玄鸟卵，即阳精，凡此，都可以推出殷是崇拜太阳的民族。

② 说"崇山"

《尚书·舜典》："（舜）放驩兜于崇山。"陈炳良认为："崇山是在无何有之乡的"，意即没有。舜要把"四罪"（浑敦、穷奇、梼杌、饕餮）放逐到不见天日的地方去，说明它与羽山❶、三危❷都在西边。幽州在北的推论，与古太阳崇拜的思想正相符合。

③ 广西傜（瑶）族洪水故事研究

瑶族的洪水故事在 1957 年出版的袁珂著《中国古代神话》《商务印书馆》一书有详细的介绍，大意是人类遭到雷公的报复，洪水后只剩下伏羲兄妹，成婚，即人类的始祖。雷公报复人类的起因，是伏羲兄妹的父亲将雷公关在铁笼里。雷公得此兄妹所给的几滴水，重返天庭。为报兄妹相救之恩，留下雷牙让他们种下，长出的葫芦救了两人。这种故事在南方各民族几乎普遍存在，内容和结构都基本相同。陈炳良试图对同类作品有关性的母题作一解释，认为主题是：洪水——乱伦——人类再生。他认为不是对远古洪水灾难的回忆。他说："由一个较为广阔的角度来看，它是一个启蒙故事。它讲述初民对自然界中生和死的戏剧化变动的幻想和憧憬。在讲述这个故事时，使他们进入成人阶段里。"

④ 中国的水神传说与《西游记》

对《西游记》素材的来源，他认为吴承恩未必一定要从难懂的佛

❶ 羽山，即委羽山。《淮南子·坠形训》云："北方曰积冰，曰委羽。"高诱注："北方寒冰所积，因以为名；委羽山名，在北极之阴，不见日也。"

❷ 三危，山名。《山海经·西次三经》云："三危之山，三青鸟居之。是山也，广员百里。"《史记·五帝本纪》："迁三苗于三危。"

经中去找资料，完全有可能是流传于民间的传说故事启发了他的创作灵感。猴子是二郎神的对照，二郎神是水神，所以猴子也是水神。玄奘的白马是水神所变，其余帮助玄奘的人也都是水神，猴子最显著。禹和二郎神都曾驱除水怪，猴子可以与之并比。“从这方面看，这部小说并不是传说的总集，而是一部伟大的文学作品。”

⑤《红楼梦》中的神话和心理

陈炳良把《红楼梦》与《圣经》的“乐园”、“人类的堕落”、“蛇和树”的母题来进行解释，他认为：“曹氏的失乐园(Last paradise)就是大观园。它是他幻想中的神话世界——太虚幻境——的缩影。”他还说，《红楼梦》是一部伟大的自传小说，表现了曹氏对现实的希望和烦忧，便照太虚幻境造出大观园作为他的失乐园。曹氏用二元论(dualism)来说故事，以表露其内心的冲突。第二必有第一，每个重要人物都排行第二，似乎凡物必有它的对手(Counterpart)。曹氏创造了三对重象(按：我理解作者指的是贾宝玉与甄宝玉；林黛玉与晴雯；薛宝钗与袭人)来切实地表达这个意思，每个重像都有相似的个性。同样，曹氏的神话世界也是与现实世界作对比的。陈炳良用心理学来解释贾宝玉与林黛玉、薛宝钗的关系：“宝玉的命运非由天意，亦非人谋，她(指林)母亲与宝玉父亲的关系否决了他们的婚姻。”钗、玉的结合是理想对现实的妥协。他认为宝玉的最后出家不是为了逃避。“它的实际意义是：通过了各种经验，他终于对真理有更尖锐的看法。这宗教式的解释可以说明为什么石头一定要入世。因为入世是获得觉悟的唯一途径。”

陈炳良意在以《红楼梦》比附《圣经》以释其神话原型。这样做，很难有理想的结论。可幸，当他在分析过程中深入到小说内容的实际以后，终于发现小说的积极因素：由于无材补天的顽石入世，体验了人间的甜酸苦辣，才有这伟大的传世之作。

2.《中国神话研究》❶

这是谭达先从大陆移居香港后出版的第二本民间文学理论著作，谈了七个问题：神话的特征和产生；神话的亡佚、流传、变化及主要种类；神话与传说、仙话、迷信的区别及封建思想的渗入；古书著录的神话内容；神话的艺术特点；神话的社会作用及其对后代文学

❶ 谭达先著，香港商务印书馆 1980 年版。

的影响。

他对中国神话亡佚的原因，在前人研究的基础上有所补充。他认为中国没有记录神话的专书；神话经历了历史化；古代作家引用神话目的是表达自己的思想，不可能保留全貌；印刷术发明之前，手抄本易丢失，后又经秦始皇焚书，历经历朝战乱，即使记下的也有可能亡佚。

谭说仙话主要宣扬了战国时代以后的神仙思想，后又有道家思想进入。“讲求摒除谷食，修心养性，以个人享受、利己主义为前提。”仙话对待命运的态度不同于神话。

该书在谈到神话的社会作用时，认为是远古人民与自然、与人斗争的最好的艺术武器；并记载了一些有益的知识；解释自然现象的神话和人类创造文化的神话，有的比较接近事实，有科学的内核。神话也反映了一定的历史现象。

全书语言朴素易懂，偏重于对神话各方面知识的汇集，适用于普及。此书实际反映了 20 世纪大陆 50—60 年代的研究成果。有些一般文艺理论上的术语，如现实主义、浪漫主义等，用之于神话研究不贴切，大陆部分神话学学者已不再用。

五　余论

所谓台湾神话学或香港神话学的划分实际是相对的，由于台港交往密切，此地的学者在彼地发文出书者有之。所谓台湾神话学，在一定程度上包含了在大陆已产生影响的海外华人对中国神话的研究，仅此而已。我希望中华民族在经历分割的痛苦以后，有重建的再生力量，而且我还希望，随着时间的推移，中国的神话学能浑然一体。

由于篇幅所限，即使已掌握的有限资料，亦未能都概括进去。比如《红楼梦》与神话的关系，台港学者都倾注了很大的兴趣。李祁对林黛玉思想的神话背景的研究❶便未及提到。又如管东贵的《中国古代十日神话之研究》❷是对神话本体研究的一篇力作。他把十

❶ 李祁：《林黛玉的神话背景》，载《大陆杂志》三〇卷第十期。

❷ 载《从比较神话到文学》。

日神话分为“十日迭出”与“十日并出”两种。把凡是与羲和、汤谷、扶桑有关系的资料，都列为“十日迭出”；与尧、羿有关系的资料便列为“十日并出”。郭沫若《甲骨文字研究·释支干篇》说，十日的产生，必须在数字观念已进展到有“十”才可能。殷人行三分制，十日为旬。这是十日神话乃殷人之作的一个旁证。管东贵以此说为证，又进一步提出“十日迭出”早于“十日并出”。因为十日神话是由殷人十干纪日的旬制引起的，因此天上有十日之说在当时的知识背景下为人们所相信。《孟子·万章》记了孔子说的一句话：“天无二日，民无二主。”说明孔子之前人们对天有十日已有所怀疑，在没有超越神话思想方式的情况下，又创造了“十日并出”，九日被射，来解释天空为何只有一个太阳。管东贵估计在十日神话之前，必另有关于太阳的神话，因为殷人祭日只祭那唯一的太阳。所以宗教上崇拜的是一个太阳，后出的十日神话与宗教思想无关。他的研究至少给人两点启发：其一，中国的太阳神话原是很丰富的，从一日到十日的发展脉络如能进一步理清，不但对古代神话的研究有益，还能进一步探讨清楚殷至周初的宗教文化与思想意识；其二，十日神话色彩瑰丽，文学性强，但人们长期未知其奥妙所在，是否因与没有信仰的因素有关呢？这是很引人入胜的。中国少数民族的十二日、十日、九日、七日的神话是自出，还是受中原文化的影响以后，将“十”的数字改造为本民族信仰中最神圣的数字而创造的呢？凡此，能引发出一连串的新思考。

台港学者在学术问题上不囿于成见，善于吸收祖国大陆与国外的学术成果。西方 20 世纪相继出现的文艺批评方法，在他们绝大多数的论著中都有所体现。他们之中有的对鲁迅、茅盾、闻一多、顾颉刚、袁珂等的神话理论非常熟悉，甚至加以引用。同行之间，对不同意见能坦诚交换，不仅同辈如此，即使后学者也敢于以自己的研究所得向很有影响的学者交换看法。洪淑苓的《牛郎织女研究》[1]便是如此。

[1] 台湾学生书局 1988 年印行。

他们大多数学者重资料、重实证，言必有据，并使读者能从中找到两岸文化的共同基因。尤其是对汉文古籍资料的熟悉以及对外语的精通，都是台港学者成就的良好条件。

从中，确也感到，他们对大陆神话学状况仍旧了解甚微。直到20世纪80年代，袁珂50年代出版的《中国古代神话》还成为重要的依据，实际上他本人在那以后已出版多种神话著作。大陆近十几年的神话新资料之丰富，研究的广度与深度，均有迅猛的发展。如对神话宏观理论的深化；中国神话史著作的出版；对中国神话学史的梳理；对中国上古神话系从史的发展所作的分类研究；在五十多个兄弟民族神话的研究中，还包含了神话与史诗的交叉研究；环太平洋文化圈为背景的比较神话学；神话与生殖文化的专著连续问世；除对龙、凤文化的新探，又有对鱼、蛙等文化奥秘的追溯，等等。神话作品集数量之多已无法统计，神话方面的辞典至少已有五部以上。如果台港学者有机会了解这些，定会大开眼界。

台湾《中国神话研究》❶一书的出版，收入了大陆几位学者的论文，大陆也有个别台湾学者的神话著作再版，可说是两岸神话学交流的开端。我对台港神话学了解有限，在此所作工作，旨在为两岸学术领域增进了解，争取对话。同时，也是相互取长补短的途径之一。

❶《中国神话研究》，王孝廉主编，收集出版了国内外学者研究中国神话的论文数十篇，台湾商务印书馆1988年出版。



附录　哀悼我的学术伴侣

我的丈夫李觉非，是我最亲密的学术伴侣。我的每一篇论文，每一本著作，都有他的辛勤劳动。当这本《中国神话学》正要完成之际，当我们正在进行“少数民族神话研究”（这一章我放在最后写的）一章的撰写时，当他为这本书只有几天便可以全部定稿而欢愉时，突然于 1993 年 1 月 5 日五时许，因心脏病猝发停止了呼吸，享年 67 岁。即使这是二十多年前便能预料到的结果，然而一旦真正发生，仍然是令我无法接受的现实。这一巨大的打击，使我痛不欲生。到现在为止，他已离开我三个半月，但我仍觉得事情似乎就发生在昨天。我无法计算我哭泣的次数，但不知为什么，总未能得到一次嚎啕痛哭的机会，把一切的郁闷与哀思都一古脑儿地倾诉出来。于是我只好借助纸笔说一些想说的话，以寄托哀思！

一　与死神决斗的二十余年

我与他的相识很偶然。1960 年春天，我去贵州组稿，他正在贵州采访。回到北京以后，我们又在工作中不期而遇。那正是困难时期，我们的婚礼简朴得是现在的青年所难以想象的，连喜糖都买不到，只能给朋友喝点果汁代替。由于干部的体质普遍下降，觉非所在单位进行普遍体检时，大夫告诉他有轻度的风湿性心脏病。我们

没有为此愁眉不展，仍然乐观地生活着、工作着。他去云南中缅边境采访时，请新闻制片厂的记者给我带回几十个用稻草包得非常整齐结实的鸡蛋，那时合人民币五角一个。那一年他没有回家过春节，那就是他送给我的春节礼物，也是当时在北京很难得到的食品。

由于我们双方出差较多，有时两人同时出差，无法照顾孩子，这样，孩子便享受到进入当时最好的幼儿园——香山慈幼院的优惠。尽管我们一年之中总有几次分离，但我们的小家庭始终是欢乐的。



1964 年作者一家三口合影

他的病情的加重，开始于 1966 年“文革”以后。就因为别人找他在一张大字报上签了一个名，集体挨批斗时，他晕死过去。1968 年，按政策规定，老弱病残不下干校，他属于病号。但当时具体执行时，则是按派划分，这派掌权，另一派则到干校去改造、受审查。肉

体与精神的双重摧残，使他的病情急剧恶化。

1969 年，中国文联各协会撤销，我带着儿子去文化部的“五七”干校，他独自在民族事务委员会的干校。我们在河北省静海县，他在湖北省沙洋，谁也照顾不了谁。一直拖到 1972 年，他才进入阜外医院住院。由于被耽误了，他的心脏已比常人扩大了一倍，长期心房纤颤。他的组织关系转回机关以后，我们考虑到他的病情，不能再受派性的压抑，毅然躲开了安排工作，甘愿每月领取百分之六十的劳保费。经过长期休养，他的身体有所好转。我们不相信中国永远是那个样子，只要留得青山在，肯定有机会再回文化战线。

1978 年，《民族团结》杂志终于复刊，他重新回到原来的工作岗位。此后，在离休之前，他的心情愉快的时候较多。为了坚持工作，他经常克服疾病的痛苦。他既想活下去，又想痛痛快快地工作。他见有的病友的病并不比他重，却只养病，什么也不干。他说：“与其如死了似地活着，不如痛痛快快地干点事。”他多次住院，多次发生过生命危险，稍有好转，又像常人似地工作着。有些不了解内情的同志，根本不知道他长期重病在身。

天长日久，他自己便成了半个大夫，懂得在什么情况下如何处理，如何用药。我们仍然充满信心，共同与病魔作斗争。他一生不求名，不求利，只希望多干点事。

从 1992 年春天始，他的健康状况出现了令人忧虑的现象，腿时肿时消，身体消瘦，行动吃力。住院以后，情况不但未得到改善，反而继续加重。后期他甚至对医院生活很不适应，觉得不如在家自由舒适。他逝世前两天，表面现象是病情有缓解，有些消肿。1993 年元月 4 日晚，北京气候有变化，气压低，6 日下了一场大雪。我们寄希望于开春后好转的愿望未能实现，无情的病魔终于夺走了他的生命。使我铭记于心的是他二十多年与疾病顽强决斗的意志。

长期以来，他很少把自己当病人看待，心胸开阔，宽厚待人。家里来的客人，没见他卧过床。他总是谈笑风生，热情友好。以至于有些长期相交的朋友，一旦闻听噩耗，十分惊讶，以为误传。

从 1972 年以后，我们彼此除了短期出差，一直相依相伴相随二十年。特别是他离休以后，我的工作又不坐班，最后的七年，更是朝夕相处，相濡以沫。我们追求淡泊的境界，笑谈人生。他热爱生命，又把生死置之度外，因此，即使他停止了呼吸，而他留在世间的形象，却不是衰老者，而是永远令人可亲的长者。对于我来说，他更是永远安详和蔼！

二　他与母亲及其经历

觉非为什么能长期如此放松地对待自己的疾病？大概与他受苦的经历所造就的既和善又倔强的性格有关系。

他 1925 年 12 月出生于河北省丰南县的一个农民家庭。当他出生的头一天，便成了不受欢迎的多余者。他的母亲 一连生养了五个男孩，满心希望有个闺女，想不到还是个小子。一贯善心的她，这次却狠心想将这个尚未睁眼看世界的婴儿抛弃。然而毕竟是自己的亲骨肉，不但养大了，并且成为很受宠爱的孩子。几十年后，当觉非多次提起此事时，对母亲从无怨恨，而是充满了理解。1949 年以后，觉非的五个兄长，有的早逝，有的家庭负担很重，他单身一人，尽其所有地承担了母亲的经济生活。有的兄长至今还称赞他是孝子。

然而他自己的青少年却很不幸。父亲逝世时，他与五兄年纪尚小，生活没有依靠，所以年轻时在家乡种过地、作过工、教过书。他凭着志气和毅力自学成才，一解放便参加了革命。1949 年上华北大学，继而在中央人民政府从事侨务工作；1950 年至 1952 年抗美援朝；1953 年至 1955 年，在中国新闻社当记者与编辑，并在中新社新闻干校专门学习了两年新闻专业，是新中国培养起来的较早一批中的新闻工作者。1959 年以后直至离休，都在《民族团结》杂志社从事编辑、记者工作，成为有丰富经验的高级编辑人员。

三　为民族文化事业毕其一生

觉非与民族文化工作打了三十多年的交道。在工作中，他善于与人交往，忠诚于事业与朋友，乐于助人。不过他的助人原则是多雪中送炭，少锦上添花。作者在成名之前，他呕心沥血地向其约稿，为其改稿、发稿。有朋友说，他忠厚温煦，待人心诚，跟他相处，如临春风细雨，身心倍觉暖融融。

60年代上半叶，焦裕禄的事迹震惊中华。小小的兰考县，全国记者云集。越是这样，越难得到第一手新闻。有目击者告诉我，觉非一下火车便与主要采访对象有直接的接触，谈了好几个小时，提前完成了采访任务。

离休前后，他多次跟我谈起，觉得民族文化领域还有许多未开垦的处女地，他打算首次创办一份中国民族文化报。那是1984年至1985年，我的思想没有他解放，仍用老眼光看新情况，感到这一计划在中国太难实现，想打消他的念头。他不灰心，独自拟出了一个周密的计划和一个办报方案，并说得三个部委的有关部门的负责人动了心，同意各出一万元作基金。这样，钱有了，人力较好办，得到许多朋友的支持。于是我便被他的敢干精神所感染，也愿助他一臂之力。我们开始了筹备工作。工作很顺利。这一开创性的工作对我们是那样有吸引力。哪知有那多事者，不知是思想保守，还是出于其他动机，竟然也在活动，搞的是拆台。为此，觉非十分恼火，更是非办不可。我从家庭考虑，感到这一工作如果真正上马，有许多事等待我们去做，包括印刷、校对、发行等等，每一个环节都要付出大量劳动。我没有忘记他是重病号。当时，客观上又有了阻力。是办报还是保命，两者相比较，从我的立场，还是愿他多活几年。他在我不断的劝说下，不得不把筹备工作停下，未曾向支持他办报的三个部委有关部门支取分文经费。不过这个没有实现的计划，我们都觉得很有意义。他始终为此而遗憾不已。

离休以后，他受聘于一海外华人所出资创办的教育基金会。工作期间，经他办理，送出了好几批全国各高校有特长的科技人员和教师到先进国家进修深造，主要是美国和日本。尽管这个基金会工作条件不错，待遇颇丰，干下去不错。不过他没有干太久，因为上班太远，工作繁重，我担心他的身体不能长期承受。

他热爱工作，在工作上富于创造精神，并且很细致，常常是由于疾病缠身而不能充分发挥他的才干。他好几次向我无限感慨地说："我这一辈子总觉得没有摔开膀子痛痛快快地干过。"这种时候，我心里也为他难受。他闲不住，出去又担心发生意外，他便在口袋里装好药片，以及他和儿子的姓名、单位地址、电话等等。

为民族文化事业，觉非可说是毕其一生。

四　无名英雄

我们的家庭，不是那种举案齐眉、相敬如宾的生活方式。讨论问题时，为了坚持自己的观点，谁也说服不了对方，争过以后，要过一段较长的时间，其中之一才接受另一方的看法。有时甚至为了一些琐事，也会各执一端。这种情况，他多半比我大度。但我们却相互有深刻的理解，感情绝对忠实。我们相互之间没有秘密。在他永远离开我以后，我更体会到他是世界上最理解我的人。他能发现连我自己还未及感到的自身长处，并千方百计鼓励我加以发挥。他又十分了解我的许多弱点而对我十分宽容。在事业上，我们相互支持，尤其是他对我的支持，远远胜过于我对他的支持。

从 80 年代初期始，在我前进的道路上遇到了意想不到的阻力和困难，受到一些不应有的排挤和压制。尽管我没有畏惧，也没有屈服，然而苦恼是难免的。每当这种情况发生，觉非听完我的倾诉和不满以后，总像兄长般地开导我、鼓励我，使我得到安慰、温暖和力量。有一天，我正伏案撰文，他悄悄地坐在桌子一头，用圆珠笔随手写下一首诗，笑眯眯地递给我。写的是：

咬定青山不放松，
植根原在破崖中，
千磨万击还坚劲，
任尔东西南北风。

逆境治学，诚为作难，爱莫能助，仅赠郑板桥竹画题诗，勉之。

愚夫　觉非

乙丑岁终

此情此景，我铭刻于心。我看了一眼他，没有作声，把那张纸条收起来，一直保存着，没想到今日竟成为他的遗笔之一。因为他是凭记忆写的，当中有个别字与原诗有误。原诗是："咬定青山不放松，立根原在破岩中，千磨万击还坚劲，任尔东西南北风。"（《竹石》）至今我还很感激他的鼓励，从那以后，我心中确实一亮，深感做人做学问，都得有点"咬定青山不放松"的精神。从此，我决心排除一切干扰，埋头走自己的路。

有时，在发生激烈的争论以后，他为了缓和气氛，经常给我写下一些游戏文字。其中有一纸用铅笔书写的，我保留至今：

学者之夫

——觉非赠妻

妻，学者也。每作必洗耳恭听，令评点之。初闻，坦荡荡，面春风，继而，语渐入肤肌，不安于席矣；再后，议切要处，瞠目，霜气降焉；终，骤发，势如怒虎，声如炸雷，连连斥责，如数子侄。避之，声渐息，趋窥之，纸笔瑟瑟，伏案修改矣。毕，唤曰："来！"请入座，琅琅诵之。首肯。复春风荡漾，情意绵绵矣。唉！难已哉——学者之夫！

但，也不尽然。每得一题，必枕边切磋之。你言我辅，尝深夜不止。同甘共苦，其乐何凡夫有之？幸福也——学者之夫！

夫！天下之夫妻者亿万，绝甘苦者无。绝甘者假，绝苦者裂。甘苦兼半者多。实苦而形甘者苦，实甘而形苦者乐。甘苦之基者志。求志同，夫妻康乐之道也！

八一、十二、十日晚

我们有许多共同语言。平日，白天各干各的事，晚上，除了看电视，便是我们聊天的时间。我们天南海北，无所不谈，月月如此，天天如此，一直到入睡才停止。我许多文稿，就是在与他长年累月的闲聊中逐渐酝酿成熟。

我们都不喜欢读那种故作高深的东西，因为那种东西内容空虚，只好用花架子吓唬读者。他不只一次提醒我，写论文不要走学院派的路，不要追求曲高合寡，好似谁都看不懂就有学问。要融汇贯通，深入浅出，要让不搞同一专业的专家，都能从中获益，这样才能打入其他领域。他还建议，我的论著不仅要有可读性，最好还能朗朗上口。我们有一共同的见解，认为把自己都没有弄明白的理论，装腔作势硬塞给读者，那是对读者的不尊重。我们有许多相同的爱好，都非常钦佩鲁迅伟大的人格，也喜爱鲁迅犀锐的文风。将鲁迅与那种自我标榜、自我吹嘘、连个生日都要显摆上好几次场面的学者相比，更觉得我们的时代需要新的鲁迅。我们非常鄙视那种伪学者。

心脏，是人体的主机。觉非因心脏病严重，导致一系列的疾病，如青光眼、高血压、心力衰竭、肾功能退化……最可怕的是心力衰竭，会使心脏病人无法抢救而猝死。觉非的青光眼自 1982 年 5 月动过手术以后，虽然没有再患，但他左眼的视力很微弱，靠右眼看书写字，因此，在家里受到一些限制，如不让他长时间阅读或长时间伏案执笔。为了照顾他的视力，我的任何论著都从头到尾念给他听。他每听完一个段落便提意见。他以记者的敏锐和编辑的细心，从思想倾向的把关、文稿的逻辑性，到遣字用句、标点符号，无所不提。大部分我都能接受，偶然看法不一致，停一天半天，我还是悄悄地按他的意见改了。有些论争性非常强的论著，那他就不只是听听而已，听完还再看，把意见写下，跟我一条一条地商量。有时，我们难免发生激烈的争论，直至基本达成一致。

他很善于标题，我全部论著的书名、章节题目以及论文题，到底哪些是我的，哪些是他的，至今连我自己都弄不清楚了。只有《史诗探幽》的书名完全出于他的匠心。有同行说书名不错，其实是他这位无名英雄的创造。

有些论著，在某种意义上说，其实是我们的合著，他作为著者之

一署名完全当之无愧。可是他坚决不同意，并说："主要是你的劳动，我愿当你的后盾。"但我总觉得把他的劳动完全湮没，很不合理，想在前言或后记中加以说明，同样遭到他的反对。

十几年来，我为了抢回失去的时间，专心著书立说。他以有病之身，对我无微不至地体贴照顾，采用多种形式帮助，这一切都难以用语言描述。他总是以极大的热情推动我前进，使我无形中对他产生了某种依赖，凡是未经他认可的论著，概不外寄。他也常常跟我开玩笑："老伴不点头，你就不定稿。"事实正如他所说。

我们取长补短。他认为我长于理论的思考、分析与论证。我认为他的散文写得比我漂亮，古典诗词的修养比我高，字写得比我的老练。尤其令我望尘莫及的是他的活动能力。由于他对别人能坦诚相见，真诚友好，因此他常常很容易得到别人的信任和友谊。

觉非生前为我几本书的出版问世，做了许多富有成效的联系工作。如果没有他的善交朋友和乐于助人办事的精神，我即使能写出来，出版也不那么容易。

近一年，看到他的健康状况下降，病情时好时坏，反复频率增加，我忧心如焚，曾流露，《中国神话学》一书完成以后便封笔。我不说是为了想多照顾一点他，只说著书不易，出书太难，自己想活得轻松点。他似乎领会了我的意思，平静地说："你还能写，干嘛不写，我肯定要走在你前面的，对你和儿子，我没有后顾之忧。我一旦走了，你继续写点东西，精神上有寄托。"我们从不用感伤的语调说这类话，甚至用说说笑笑的方式。我说："别瞎说，在养病上已经有长期的经验，今冬注意别感冒，来年开春便会好转。"他有时被我劝得有信心，有时又默然，有时又说："我这种身体能活到这个年龄，很满足。"

元月 4 日晚（即他逝世的头天晚上），他说要给这本书设计一个庄严大方的封面，简洁明了，有气势。他不主张花哨，否则流于小气。那天，看电视之前，我念了部分文稿给他听，中间，我曾要他休息，他曾表示不累，一万多字一气听完。我们睡前，他还听了我对书的自序和后记的设想。他兴致勃勃，情绪甚佳。他还给我看，他的腿肿消了不少。不知什么原因，那天晚上他谈兴甚浓。我几次催促他去睡，他才带着一种幸福、满足、自信而愉快的心情进入梦乡。万

万没有想到这竟是我们的永别，第二天清晨，他就那么快地走到另一个世界去了。他活着，为别人付出了许多许多，却不愿给别人增加麻烦，为什么最后还是如此？我想多照顾一些他的愿望都未能实现。每思至此，不由得泪如泉涌！

每当我再度提笔撰文，不仅深深怀念他，而且一种难以泯灭的内疚，无时无刻不在折磨着我。今后还会有谁像他那么耐心地听我念文稿，跟我讨论问题，有谁会像他那样理解我……永远永远不会有了。他带着我无尽的思念走了。一位无私的无名英雄悄悄地走了，走了……

五　生得平凡，活得崇高，爱得纯正，走得平静

觉非既不是英雄或劳动模范，一生也没有干过什么轰轰烈烈的事情，只不过是一名很不起眼、自学成材的布衣文人。他用平凡的普通人的眼光观察生活、判断是非。他既刚正不阿，又宽厚善良之极，从无害人之心。他还天生了一双劳动者的巧手，大至家庭用具，小至眼镜，他都能修理得令人十分满意。我有一部家传的旧版《辞源》，因被南方的老鼠将封面啃坏了，丢了舍不得，用着又难看。他动手修理一新。这部《辞源》伴随了我们三十多年，现在仍很完整，已经具有了象征意义。在我们这座小小的单元房里，举目四望，无处不浇铸着他的心血和劳动，使我经常触景生情，倍加思念。

我们生活俭朴。他外出活动，穿着不讲究高级豪华，而爱整洁合体，保持着传统的素雅。他出身于农村，却气质温文，为人很有教养。我们都已经有六十年以上的生涯，一生之中，从少年时代算起，经历过抗日战争、解放战争、多次政治运动，还有那史无前例、制造了不只一代人对立情绪的“文化大革命”。我们通过亲人、朋友、同志与自身的体验，对人生复杂的甜酸苦辣有深刻的体验。我们像每个人那样，哇哇地哭喊着闯入了人世间，却希望无声地、静静地离开它。在他生前，我们早就相约，无论我俩之中谁，后事一概从简，不

登报、不发讣告、不惊动别人、不举行仪式……他走后，我基本上遵守了他的遗愿。只是在元月6日那天上午，亲朋挚友还是给他举行一个与他为人风格一致的简朴的告别仪式。那是入冬后最严寒的一天，有的朋友没有得到任何正式通知，只是闻风而来，向他的遗体表示了深挚的哀悼。如果用华美的词藻去形容这样一位诚挚者，将极不协调。我与家人献的挽联是："一生刻苦为他人，两袖清风；爱憎分明严律己，问心无愧！"他所在单位用书面形式介绍了他的生平，其中有："李觉非同志成长为新中国的一名民族新闻宣传战线上的高级编辑人员，是他几十年追求进步、向往光明的必然结果。他为我国民族新闻宣传事业倾尽心血。""在培养采编人员方面，也做了大量工作，为办好《民族团结》做出了重要贡献。""李觉非同志一贯热爱党、热爱社会主义祖国，拥护党的十一届三中全会以来的路线、方针、政策；对工作勤勤恳恳，兢兢业业；待人诚恳热情，坦诚相见；离休后仍关心国家大事，关心《民族团结》的发展，对办好刊物多次提出了宝贵意见，表现了一个老民族新闻宣传工作者的崇高精神和美好品格。""他那敬业、务实、进取、创新及其春蚕到死丝方尽的工作态度，永远是我们干好事业的精神财富。"

他热爱生活，用一颗赤子之心投入生活。他爱得真挚，爱得深沉，爱得崇高，爱得纯正，容不得半点邪念与不正之风。朋友们称赞他是一位非常正直的知识分子，经受过大多数正直的知识分子的共同遭遇。

人间真情金不换。当我一旦失去这一切，更觉得无比的珍贵。

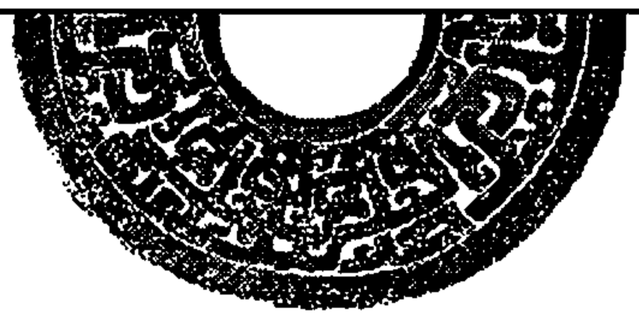
我常常出现一种幻觉，看到他仍然在向我微笑，那样地亲切、和善、幽默而又含蓄。

我是痛苦的，因为失去了他；我又是幸福的，因为他留给我许多美好的回忆。

我最亲密的学术伴侣，还将陪伴我走完人生的最后一步。他，永远活在我的心里。

觉非安息！

1993.4.21 写于居室



后　记

《中国神话学》于 1994 年初版问世，印过两次，现已脱销。虽然考虑过修订再版之事，并未付诸行动。主要还是想到出版不容易。有幸上海人民出版社孙瑜编辑主动提及此事，增强了我的信心。实在心存感谢！

初版主要是中国当代神话学，修订后则是中国百年神话学，即从 1903 年蒋观云首次提出“神话”一词，到本世纪初，跨度很大，困难不少，修正文字较多，增加篇幅自然也不少。在此过程中，得到乌丙安、刘锡诚、陶阳、杨亮才、王德宽诸位老同事、老朋友的大力支持，尤其是乌丙安师兄的指点和陶阳先生的鼓励。

此书能有修正再版问世的机缘，首先必须谢上海人民出版社及责编孙瑜先生，无人倡议，无处出版，一切均属白费力气。再谢无私地给我提供书籍和资料的朋友们。还有必要提到我的独生子李潜，我每次出书，他都替我做了许多幕后工作。

2007 年 1 月 13 日于北京团结湖

[General Information]
书名=中国神话学
作者=潜明兹著
页数=574
出版社=上海人民出版社
出版日期=2008.5
SS号=12002327
DX号=000006562767
url=http://book1.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000006562767&d=3062211E3021D7F8FBBEAB2AD8CA9017&fenlei=0215030 1&sw=%D6%D0%B9%FA%C9%F1%BB%B0%D1%A7

封面
书名
版权
前言
目录
百年神话研究略论（代序）
第一章　晚清神话观　——中国神话学形成的转折
一　种族发生学的神话观
二　神话与历史的关系
三　神话的教育作用
四　比较研究的萌芽
五　小结
第二章　鲁迅是中国神话学的承前启后者
一　神话研究基本理论
1．礼赞反抗神
2．谈神思
3．阐释神话
4．论神话的界限
二　《故事新编》中的神话观
1．对神话创造美的再现与升华
2．赋予古神话传说以新意
3．取古神话传说的“愤怒之音”
4．民族精英的象征
5．对神话再创造的新开拓
三　伟大的承前启后者
第三章　茅盾是现代神话学的奠基者
一　从事神话研究的背景与动因
二　与人类学派的关系
三　对神话性质的论述
四　论神话的演化
五　对中国上古神话系统的认识与分类
六　在比较神话学上的贡献
七　将神话作为文学的源头
八　历史地位
第四章　闻一多在现代神话学上的建树
一　对龙考证的重大意义
1．对神话研究的推进
2．科学需要想象
3．解开了一个荒古之谜
4．打开神秘之宫的一把钥匙
二　对道教与神仙的考释
1．道教溯源
2．唯灵论与神仙说
3．小结
三　从端午考窥其神话观
四　《神话与诗》的神话学价值
第五章　顾颉刚的古史神话观
一　一位有争议的学者
二　古史神话观的形成
三　古史神话层累观
1．什么是古史神话层累观
2．古史神话层累观的核心
3．古史神话层累说的影响
四　古史神话分化演变说
1．分化演变说的形成
2．由繁到简的演变
3．由简到繁的演变分化
4．由神到人的历史化
5．神话历史化的社会原因
五　质疑与再评价
1．主观动机与客观效果
2．如何看待古史神话中的人物
3．根本问题在哪里
第六章　钟敬文的民俗学神话学

一　钟敬文之路
二　理性思考的标志性成果
三　一种模式的成功与局限
四　成名作《槃瓠神话的考察》
五　从１９４９年到１９５７年的钟敬文
六　沉默中的沉思
七　民俗学神话学的复苏
１．西汉帛画中的神话
２．新时期钟敬文的民俗学神话学
八　没有结束的结束语
第七章　袁珂对当代神话学的贡献
一　一位著述丰富的神话学家
二　对神话的基本态度
三　研究、注释《山海经》
１．对《山海经》的注释
２．对《山海经》成书的时地及篇目考
３．对《山海经》所存作品之分类
四　对神话的起源、发展和流传、演变的见解
五　对神话界限认识的转变
六　第一部中国神话史
１．概貌
２．著作者神话学基本观点的体现
３．几个具体问题的探讨
４．待思考的问题
第八章　多维视角的神话学（上）
一　神话思维与神话哲学
１．神话思维之思考
２．向神话哲学探路
二　神话与古代宗教研究
１．原始神话与原始宗教
２．最早的宗教形式——图腾崇拜最早的神话——图腾神话
３．《中国古代宗教与神话考》
三　艺术的起源与神话的起源
１．原始——神话思维
２．古人直观之猜测
３．一个世界性的谜
４．重温马克思、恩格斯关于劳动与人类形成的理论
５．艺术起源于劳动的“中介”是什么？
６．普列汉诺夫对马、恩有关理论的发展和缺陷
７．几种神话起源的观点
８．神话与诗
第九章　多维视角的神话学（中）
四　神话分类研究
１．几种不同的神话分类
２．《中国上古神话》
３．对创世神话的分类与研究
五　环太平洋文化的神话比较研究
１．比较研究的三原则
２．三原则的初步实践
３．太阳神世袭的趋同表现
４．对太阳与神鸟关系的揭示
５．弃子英雄的类型
６．神话英雄的本质
７．治水英雄的可比性
８．不死的英雄
９．富有新意的比较神话学
六　马昌仪与《山海经》
１．一部有观赏、收藏、研究价值的古本图及图说
２．图文并茂的比较研究
３．非一朝一夕之功
第十章　多维视角的神话学（下）
七　神话与习俗研究
１．彝族礼俗中的神话
２．敦煌民间信仰的《白泽精怪图》与神话

3．从沅湘少数民族习俗考《九歌》及其诸神
八　神话与仙话
1．昆仑神话与蓬莱仙话
2．神话与仙话的复杂关系
3．神话与仙话的本质区别
4．一点补充
第十一章　神话再建的复苏（上）
一　龙谜新解
1．龙形多变，龙性莫测
2．龙为客观实体说
3．龙的主体原型与生殖崇拜
4．如何理解龙的多元化
二　凤的源流
1．鸵鸟说
2．殷族起源说
3．由多元走向一统
4．北方民族的鹰
5．火凤凰
第十二章　神话再建的复苏（下）
三　鱼神话与鱼文化
四　蛙神话与蛙文化
1．蛙→女娲
2．蛙、娲与月亮神话
3．蛙神话与稻作文化
4．蛙神话的普遍性
五　虎神话与虎文化
1．矛盾的统一体
2．民间艺术及古代文物的虎形象
3．“彝族文化学派”论虎
4．对“虎宇宙观”论的质疑
5．小结
六　葫芦神话与葫芦文化
七　西汉帛画中神话及其文化族属
1．烛龙说与女娲说
2．南方少数民族女神说
3．族属
第十三章　中原神话研究的兴起
一　古典神话的活型态遍布中原
二　惊叹之余的思考与探索
1．盘古研究
2．伏羲——一座尚未完全开掘的宝库，一个更加难解的难题
3．蚩尤信仰及其文化
第十四章　生殖文化与生殖神话
一　神话透露的远古信息
二　图腾与神话新解
1．何星亮的“求安说”
2．赵国华的生殖崇拜论
三　从神话看图腾的层次及生殖神的演进
1．图腾的分类
2．生殖神的演进
四　生殖神话、生殖崇拜与古代文化
1．祖先崇拜是生殖崇拜的承绪
2．用生殖崇拜文化观解《周易》
3．从生殖崇拜到儒道互补
五　对神话与生殖崇拜文化的理论思考
第十五章　少数民族神话研究
一　萨满文化与神话
1．蒙古族的神话遗存
2．女真一满族神话的披露与研究
3．赫哲族神话的梳理
4．鄂伦春族的神话信息
5．第七届国际萨满文化学术研讨会
二　用现代思维看原始人的神话世界
1．宏观把握，微观深入

２．东巴文化与纳西族神话
３．白族本主神话与密教神话
４．苗族的多神崇拜
５．《原始人心目中的世界》
三　史诗中的神话
１．神话的系统化与整合
２．佛教神话向英雄史诗的渗透
第十六章台、港神话学
一　文化史学派在神话学上的尝试——《中国的神话世界——各民族的创世神话及信仰》
１．对中国神话的总体观念
２．殷商、东夷与通古斯族
３．朱蒙神话所受中原文化的影响
４．傣族的创世神话与旧约创世记之比较
５．高山族的创世神话
６．石崇拜的神话传说研究
７．幽冥信仰与夸父神话
二　文化人类学对台湾神话学的影响
１．铜鼓的起源及其神话传说
２．“三代”文化与神话
３．楚文化中的神话
４．从民间信仰探民俗艺术之源
５．月亮崇拜一元论
三　神话学为古典文学研究开辟新路
１．对中国原始变形神话的试探
２．神话与小说
３．诗与神话
４．神话与戏剧文学
５．神话·屈赋·西亚起源论
四　香港神话学信息
１．《神话·礼仪·文学》
２．《中国神话研究》
五　余论
附录　哀悼我的学术伴侣
后记