



先秦神话 思想史论

赵沛霖◎著



學苑出版社



特约编审：孙通海
责任编辑：刘 丰
 郭 强
封面设计：灵狮图文

ISBN 7-80060-022-X



9 787800 600227 >

定价：20.00元

先秦神话思想史论

赵沛霖 著



A0976320

学苑出版社

图书在版编目(CIP)数据

先秦神话思想史论/赵沛霖著. - 北京:学苑出版社,2002.3
(学苑文丛)

ISBN 7-80060-022-X

I. 先… II. 赵… III. 神话-先秦-文学研究-中国
IV. I207.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 071161 号

学苑出版社出版发行

北京市万寿路西街 11 号 100036

总编室电话:010-68281490 发行部电话:010-68279295

河北省高碑店市鑫昊印刷有限责任公司印刷

850×1168 32 开本 9.75 印张 230 千字

2002 年 3 月北京第 1 版 2002 年 3 月北京第 1 次印刷

印数:2000 册

定价:20.00 元

目 录

导 言

- 第一节 有待揭示的中国古代神话思想 (1)
- 第二节 什么是神话思想 (5)
- 第三节 研究神话思想的重要意义 (9)
- 第四节 研究神话思想的目的和方法 (20)

第一编 中国神话的历史命运

- 第一章 神话与历史 (27)
- 第二章 中国神话的定型阶段 (37)
 - 第一节 中国神话的曲折经历与定型 (37)
 - 第二节 中国神话与希腊神话的比较 (46)
- 第三章 关于神话历史化思潮 (51)
 - 第一节 神话历史化研究的历史与现状 (51)
 - 第二节 神话历史化的时间 (53)
 - 第三节 神话历史化的实质 (56)
 - 第四节 神话历史化对我国文化的重大影响 (67)
- 第四章 关于神话的功利价值取向 (73)
- 第五章 先王的神化与历史的神话化 (80)
 - 第一节 奴隶制时代的造神及其特点 (80)
 - 第二节 历史神话化和重要影响 (84)

第二编 神话的异化

第一章	物占的起源与神话	(91)
第二章	寓言的起源与神话	(106)

第三编 各家的神话思想及其地位

第一章	诗经的神话学价值	(121)
第一节	诗经的神话学潜在价值	(122)
第二节	诗经的神话学文献价值	(125)
第三节	诗经的神话思想价值	(128)
第二章	孔子的神话思想及其贡献	(140)
第一节	关于孔子的天命观	(140)
第二节	孔子神话思想的内在矛盾	(151)
第三节	孔子发现和肯定神话历史化的重大意义	(159)
第三章	观射父的神话思想及其价值	(169)
第一节	观射父的误导与韦昭的注释	(170)
第二节	观射父语的巨大价值	(175)
第三节	历史局限性及其原因	(181)
第四章	墨子与帝王天命神话	(187)
附录	帝王天命神话与原始神话的同异	(202)
第五章	庄子的哲学观念与神话	(214)
第一节	“无待”的神话学意义	(215)
第二节	庄子的哲学——神话观念的哲学化	(227)
第六章	屈原在神话思想史上的地位和贡献	(242)
第一节	放逐江南——神话学者的幸运经历	(242)

第二节	屈原作品保存神话的特点和优长·····	(246)
第三节	怀疑和否定——正确认识神话的必经历史 阶段·····	(251)
第四节	对神话本质特征的朦胧理解·····	(257)
第七章	山海经的神话文献价值·····	(264)
第一节	关于山海经的性质·····	(264)
第二节	中国神话的分类与山海经的文献价值·····	(276)

的往事,变得模糊之后才能顾及,因此,认识神话也就只能是远距离的观望,而不可能是近距离的透视。还有,在神话流传的过程中,后代的思想和成份不可避免地会渗入其中,造成研究对象的“失真”。尽管可以通过田野作业到当代尚存的原始民族中去考察神话,但对于原始神话研究来说毕竟只是“活化石”,仅仅具有某些间接的意义。

然而,这一切并未能阻止人类认识神话的努力。事实上,对于神话的含义与特征,从奴隶制时代起就开始了探索,并且迄今没有间断,由此而形成了很多不同的观点和学派。归纳起来,前人对于神话的研究,主要集中在以下两个方面:

一、挖掘具体神话故事的内在含义

所谓挖掘具体神话故事的内在含义主要表现在对神话故事所做的寓言式的解释,即挖掘故事背后的深刻寓意。黑格尔曾说:“这些故事既然是关于最高天神的,人们就同样有理由相信,在神话所揭示的东西后面还隐藏着一种较深刻的意义。”^①对神话的寓言式的解释,正是基于这样一种认识。直到中世纪为止,对神话的研究主要集中在这个方面(就西方而言),以致现代符号学大师恩·卡西尔断言,这是许多世纪以来进入神话世界的唯一通道。但是,事实表明,这种寓言式的解释却是因人、因时而异,同一则神话在不同时代、不同的人那里可以得出完全不同的解释。于是,人们“发现神话像世事本身一样服从着个人的、种族的、时代的成见与要求”。^②如此下去,对任何一种神话都可以做无休止的解释,面对令人眼花缭乱的解释,有的学者早就发出了这样的感叹。还有的学者干脆以后人的解释取代神话的原始意义,认为神话根本就没有原始意义,其意义都是一代一代的理解者赋予的,所以,神话的真正意义就是由这种世世代代积累起来的意义逐渐构成的。^③这种把神话的意义当作解释者创造性理解的观点,实际是取消了神话的固有意义。用寓言式解释理解神话的方法就这样否定了自

己,于是,对具体神话故事内在意义的挖掘,在绕了一个大圈之后又回到了原来的出发点。正是针对这种情况,恩·卡西尔指出:“一切使神话理智化的企图——把它解释为是理论真理或道德真理的一种寓言式表达——都是彻底失败的。”^④

作为特定社会历史背景下的特定文化的神话当然有其固有的原始意义,寻找这种原始意义才是推动神话研究前进的实际步骤。人类的这种努力从古代即已开始,但更多的还是近代以后的事情。对于神话原始意义的理解与对于神话本质特征的认识密切相关,因而涉及到不同的神话学派问题,这正是下一个问题要论述的。

二、认识神话整体的本质特征

所谓认识神话整体的本质特征,是指认识作为一种人类文化现象的神话的本质特征,这是在把握大量具体的神话故事内容的基础上,对神话共同的本质特征所做的归纳。由于文化背景和所根据的具体神话不同,学者们所运用的观点与方法的不同,往往是见仁见智,结论也不相同。纵观这一园地,可说是各执一端,异说纷呈。概而言之,主要有:

自然学派:认为原始人最为关心与他们休戚相关的大自然,每一则神话都是以某种自然现象为核心,通过想象将自然现象人格化,反映了原始人对大自然的崇拜。因此,对于神话的理解应以自然现象为根据。

历史学派:认为神话是蒙昧历史事件的记录,只不过由于时代久远,在创作和流传过程中有不自觉的夸大、歪曲和神圣化,使之成为神奇的故事,因此,真实的历史是神话的本质与核心。

社会学派:强调神话与宗教的关系,认为神话是宗教仪式和社会风俗的反映,而宗教仪式对神话的形成尤为关键,神话是宗教仪式行为相关的故事。所以,只有将神话与宗教仪式联系起来,才能理解神话及其意义。由于这一学派十分强调宗教仪式的作用,所以又可以称为神话仪典学派或剑桥学派。

功能学派：认为神话不是只供说一说的空泛故事，而是在原始人的实际生活中发挥作用的精神力量，因此，要认识神话只能通过在生活发生作用的活的神话。这样的神话可以满足人们的宗教欲望、道德要求和社会需要，并指导人群生活。所以，神话在实际上乃是原始信仰与道德智慧上实用的特许证书。

心理分析学派：主要着眼于神话产生的思维规律和心理根源，认为神话是性欲的象征性表现，就象潜意识的梦是被压抑的欲望的象征性表现一样。因此，在这个意义上，神话不过是人类集体的原始梦境而已，只不过靠的是想象罢了。

原型批评理论：认为神话来源于集体无意识，是原型的重要表现形式。由于原型是世世代代所形成的人类心理经验的积淀物，所以神话自然也就成为人类心灵的最原始的形象记录和象征性表现。

人类对于神话本质的探索，除以上所述之外，还有语言学派、结构主义学派等等。

从以上神话学的诸多学派和理论，不难看出人类探索神话本质所走的艰苦而曲折的道路。应当说，这些学派各自从不同的角度分别揭示了神话本质的某些侧面，对认识神话是有益的，但是，勿庸讳言，它们也各有不足和局限性：自然学派强调神话反映的自然现象，而忽略了社会生活和人类心理；历史学派强调神话的历史真实性，而忽略其想象的特征；社会学派强调神话与宗教的联系，而忽略其区别；功能学派注意神话的实用功能，而忽略其精神内涵；心理分析学派和原型批评理论注意神话产生的心理根源和历史积淀对人类文化、心理的巨大影响，而忽略现实因素……神话的产生已有数千年，而关于神话的认识，不但分歧如此之大，而且各派的不足和局限性都十分明显。这个事实本身就充分说明神话的复杂性和把握它的困难程度。

神话学园地如此异说纷呈，足以蔚为大观，使人眼花缭乱。然

而,这远不是问题的全部,充其量只是神话学百花园的一半,即西方神话学。由于近代世界历史以西方为中心,相应地包括神话学在内的西方学术文化也被奉为正宗,被认为这就是世界学术文化的一切。在这种文化偏见的支配下,民族文化虚无主义思想泛滥,有关的学术文化成就和贡献被彻底忽略乃至完全否定。这样不但障碍着民族学术文化的发展,而且割裂了人类学术文化,使之流于片面和狭隘,难于健康发展。

事实上,与西方神话学并行发展的还有东方的神话思想,特别是其中的中国古代神话思想。如前所说,西方的神话学早已广为人知,而中国神话思想却还是一片人迹罕至的荒野,其神秘面纱正等待人们去揭示。那么中国古代神话思想走了一条什么道路,取得什么成就?存在哪些不足和局限?等等,显然都是值得认真探索的问题,这些正是本书所要回答的。在这样一部阐述中国古代神话思想的书中,之所以要叙列西方神话的各个学派,除了如前所说的了解人类认识神话的艰难历程之外,同时也是为了给中国神话思想的发展找一个世界性的文化参照和坐标,使之在更加广阔的文化背景上得以展现,并便于东西方对照,相得益彰。

第二节 什么是神话思想

本书既以中国神话思想为研究对象,那么,为了准确地把握它,就应当给它一个明确的界定。显然,这是关系这一研究课题是否具有科学性的关键之一。

像神话一样,神话思想(Mythical Thought)也是从西方输入的概念。在西方这一概念出现得很早,大约在公元初期的斯多葛即新斯多葛派的学说中就已出现,后来,特别是近代以后才广泛使用。在当代符号学大师恩·卡西尔的《符号形式的哲学》一书中有一章专门探讨神话思想,在他的另一部著作《国家的神话》中,第一

章即以“神话思想的结构”为题。一般说来,西方学者都是从对世界的总体观念即世界观的高度来使用这一概念的,其意义与宗教观念相近,而与科学思想,历史思想相对立。例如恩·卡西尔在《人论》中说:

他们(指斯多葛学派——引者)力求调和神话思想和哲学思想;他们承认甚至连通俗宗教也包含着某些真理的因素。^⑤

在这方面,神话思想与宗教思想之间没有什么根本的区别。^⑥

在神话思想中,……空间和时间从未被看作是纯粹的或空洞的形式,而是被看作统治万物的巨大神秘力量;它们不仅控制和规定了我们凡人的生活,而且还控制和规定诸神的生活。^⑦

他在《国家的神话》中说:

关于这些永恒不变的规律的概念,对于神话思想是完全陌生的。^⑧

法国人类学家列维—斯特劳斯在《野性的思维》中说:

神话思想本身不只是被禁闭于事件和经验之中,不断地把这些事件和经验加以排列和重新排列,力图为它们找到一种意义;而且,它也由于反对科学本身最初曾加以妥协的无意义的东西而成为解放者。^⑨

从以上引文可以看出,西方学者所谓的神话思想,其实就是以超自然的神秘观念观照客观世界而产生的种种见解和思想,它可以不

顾客观条件的限制,随意幻想,并力图把主观意志强加于客观世界,改变客观世界的面貌。可见,神话思想实际就是神话所体现的宗教观念,是对这种观念的提炼和总结。它和神话本身一样,都违背经验和理性,只不过神话是出于人类童年时期的天真和幼稚,出于“集体无意识”。而神话思想则是童年时期以后自觉意识的结果,它虽属虚幻,但却有着现实的目的,至于上面所引的列维——斯特劳斯的论断,则是从结构主义神话理论对于神话思想所做的分析,在实质内容上与其他引文完全一致。

以上是神话思想在西方的使用情况和一般意义。在本书中同样的意义是用宗教神话观念表示,而不使用神话思想,因为神话思想指的是完全不同的另一种含义。如果说神话思想在西方是指世界观意义上的思想观念,在中国则指的是一种学术见解和观点,即关于神话的见解和观点,是人们对于神话本来面貌的认识和理解。本书中使用神话思想这一概念一无例外都是指这种含义。当然,本书这样做完全具有语义约定俗成的充分根据,完全符合语义发展的必然趋势。

从古到今,不同时代、不同学者对神话的认识和理解不同,即神话思想不同,神话在人们心目中所呈现的面貌也存在着巨大差异。在古人那里,神话曾经是宗教,是真理,是曾经发生过的真实故事。诚如英国著名人类学家马林诺夫斯基所说,原始人看神话就如同基督徒看圣经一样,充满了庄严而神圣的意义。对神话的这种看法尽管十分荒诞,但毕竟也是对神话的一种认识和理解,因此,也不失为一种神话思想。后来,在各个不同的历史时代又有很多不同的神话思想产生,对神话的看法也发生了很多变化,到现在人们对神话又有了全新的认识。通观神话思想发展史,即从神话思想产生开始直到当代对神话的认识,这期间,随着时代的变化和科学的发展,神话在人们心目中的面貌和性质也经历了由宗教而艺术、由实用而审美、由神圣真实而虚幻荒诞的巨大变化。从前者

到后者之间经历了数千年,是一个广阔的学术空间,其间有无数的学者在探索,出现了数不清的反复,产生了众多的神话思想。正是在此基础上才会产生对神话的具有当代水平的认识。这个广阔学术空间中的所有神话思想正是本书的研究对象。

由于社会历史和文化背景的差异,中国神话思想与西方神话思想不仅在思想观点和具体内容上多有不同,而且外在表现形态也不一样。具体说来有以下两个方面:

一、中国古代的神话思想没有形成类似于西方神话学那样的系统形态,而呈现出零散的非系统形态。它往往是片言只语,一得之见,而且不是专就神话论神话,而多是附带论及:或包容于各种论文中,或蕴含于文艺作品中,相对于西方神话学的直接议论,中国古代的神话思想具有某些间接性。这种非系统的间接的神话思想具有潜在的理论价值,仿照科学史上的惯例似可称之为潜神话学理论。对于这种具有潜在理论特征的神话思想,更有待于分析归纳,使之上升为系统的直接的理论。潜在的理论如同璞玉未凿,外貌也许并不引人注目,甚至容易被忽略,但它却蕴含着丰富的理论思想。只要剖开外壳,其内在精髓便会发射出熠熠的睿智闪光。例如,屈原对于神话“真实性”的怀疑,庄子对神话神奇特征的说明,观射父对于神话世界的描绘,墨子对于帝王天命神话的创作,无不包容着令人折服的真知灼见。这些见解即使是从世界的范围看,也是相当卓越的。将这些神话思想系统地总结出,将极大地丰富神话学理论。这不仅有益于神话学理论建设,而且有益于世界神话学史的完整。

二、中国古代的神话思想不仅表现在如上面所说的具体言论上,而且还表现在非言论性的实践操作上。所谓非言论性的实践操作是指在一定的神话思想的指导下对神话所作的实际处理,通过这种处理使神话的性质和结构发生重要变化。例如,自商周开始至春秋时代结束的中国神话发展过程中的头等重要大事——神

考察中国古代神话思想,可以发现在认识神话的漫长道路上,时有真知灼见发出灿烂光辉,同时也不乏谬误陷入于迷茫。既然是真理的光辉与谬误的阴影此消彼长,相互掩映,我们也就不仅可以从正面,而且可以从反面取得借鉴。

人们对于神话的看法总是与他对自然的看法密切相关:有什么样的自然观就有什么样相应的神话观,因为对于神话的看法归根结底以对自然的认识为基础。中国古代有些学者正是由于对自然缺乏明确的观点,没有形成有关世界本质问题的本体哲学,而导致神话观点的暧昧。在这方面,即使是像孔子那样杰出的思想家也不能例外。孔子的学说主要是研究如何做人,如何处理人际关系以及有关的伦理道德问题,至于自然和世界的本质,他没有什么兴趣,因此也就没有本体论哲学。由于对自然的本质缺乏明确的观念,对神话便只能采取“不语”即回避的态度:他既不能肯定神话的特殊本质和价值,也不能批判神话的荒诞和乖谬。

孔子在神话面前的“窘态”充分说明本体论哲学对于确立神话观的重要性,因此,必须结合自然观,才能深入理解和评价一个人的神话观。

二、考察古代神话思想,揭示神话与各种意识形态的关系以及它们如何从神话土壤中分离出来的过程,才能真正深刻认识神话的意义、价值和影响。

神话与意识形态之间的关系十分密切,并对它们产生了巨大影响,是众所周知的事实。但是,迄今为止,还没有对它进行过全面系统的考察,这或许与它涉及学科多,传统学科内容单一,缺乏综合性而力不胜任有关。在传统学科中,某一学科在其学术史部分一般只是谈本学科的产生与神话的关系,而不会涉及其它学科的问题,更不要说神话与各种意识形态的全面关系。其单一性和彼此缺乏横向联系的局限性在这个问题上充分暴露出来。学术的发展要求解决这个问题,只有神话思想研究才能全面地完成这一

任务。

作为原始文化重要组成部分的神话,包容了当时人类思维能力所达到的一切,诸如宗教、哲学、历史、艺术和自然科学的萌芽,从而使自己成为各种意识形态和知识的集合体,并因而具有文化综合性和混融性。后来,随着历史的发展和人类认识能力的提高,各种意识形态和知识的萌芽才从神话的土壤中发展起来,并逐渐形成各自独立的形态。诚如宗教神话学家L·E·苏利文所说:“事实上,历史学、人类学、宗教研究、语文学、语言学和其他社会科学等学科都是从神话的终结和理性对神话迷信的胜利发端的。”^③不过,不同的意识形态与神话的具体关系不同,起源的途径和实质内容也不尽相同。现分别说明如下:

(一)神话与哲学

神话是原始人的哲学,反映着他们的世界观,包含着对于世界本体观点的哲学问题。后代的某些哲学思想,特别是那些涉及哲学基本问题和基本范畴的思想,往往与神话有着程度不等的关系。这是因为尽管原始时代与后代文明发展的程度不同,但却面临着共同的人生和客观世界,都有一个如何处理它们的问题。对这个问题答案当然彼此不同,但却具有相同的形式和范畴。至于哪些哲学观点是从神话所体现的观念发展而来,哪些哲学问题与神话相关,在不同的民族那里是完全不同的。在我国继承神话哲学观念最为突出的是庄子。通观庄子的著作,可以知道,他的一些哲学观念,如时间观念、生死观念和主观与客观关系观念都直接继承了神话,与神话所体现的原始哲学观念具有明显的渊源关系和某些一致性:庄子从建立自己哲学体系的需要出发,把蕴含于神话故事中的原始哲学观念加以提炼和概括,使之得到升华和哲学化,成为自己哲学的一个组成部分。^④

应当指出,由于我国神话遭到历史化和实用化的厄运,很多神话被肢解和扭曲而没能流传下来,因此,不少哲学观念已经不可能

从神话中找到根源。或许正是这个原因,当代中国一部专门探讨中国神话的哲学蕴含和中国哲学思维模式的神话基础的专著中,在追索中国古哲学的源头,也就是追索上古哲学的“前哲学”、“前理论”时,不得不把考察的范围大大拓宽:除了神话之外,还把礼仪、风俗、文字、建筑乃至其他考古文物作为考察的对象。根据作者研究的结果,除老、庄的哲学思想在很大程度上表现出神话思维的特征之外,其他中国哲学中的一些基本范畴,如太极、道、阴阳、五行、变易等等,“几乎无一不是从神话思维的具体表现中抽象出来”,^⑨作者力图揭示神话中的哲学胚胎和神话向哲学的发展演化过程,这种打破神话与哲学关系的努力对于神话和哲学研究都有重要意义:一方面使人清楚看到神话对哲学的影响,把神话的价值具体比,另一方面,追寻哲学的神话起源,从而使哲学与民族文化土壤直接联系起来,为中国哲学及其特点在更深的层次上找到根据。

不过,《中国神话哲学》一书的研究对象过于宽泛,尽管礼仪、风俗与神话具有某些内在联系,尽管作为象形体系文字的汉字仍然保留着形象思维表象,但与原始文化和神话相比,由于其他因素的影响,毕竟已经多次产生“变形”。因此,将其中的原始因素与非原始因素区分开来是十分重要的。缺少这道分离的工艺,将降低结论的纯洁度。

由神话中潜在的、模糊的哲学观念到明确的哲学思想,也就是哲学由萌芽状态到成熟状态的发展,标志着人类文化跨入了一个新的时代。

(二)神话与历史

神话具有历史的根据,是历史上曾经发生的事件,神话历史学派的这一主张,确实有某些事实根据。神话与历史之间的密切联系是大家都承认的。其原因,除了想象和幻想不能凭空产生,须有事实基础这个一般道理之外,还有具体的原因,那就是人对自己历

史的神化是人类意识发展过程中的必经历史阶段。“在相当悠久的年月里,人们所意识到的世界,是神的世界,是为神所统治并且是神在那里活动着的。”^⑥那时的神有的就是氏族部落的领袖,或是他们死后的亡灵。由于人间的力量采取了超人间力量的形式,所以历史与神话,人与神也就不可分地纠结在一起。在这种情况下,“当他不再被封闭在直接欲望和需要的狭窄圈子内而开始追问事物的起源时,他所能发现的还仅仅是一种神话式的起源而非历史的起源”。^⑦可见,从一定的意义上也可以说,神话就是宗教观念解释历史的起源。

神话的产生具有历史的根据,已得到普遍的承认,反之,历史的起源也有神话的根据,情况则要复杂得多,因而也没有得到普遍的首肯。其实,这也是千真万确的事。如前所说,人们回顾历史,也就是回顾自己祖先事迹的时候,祖先早已被神化而成为神灵,其事迹也早已成为神话。这是因为如前所说神话的产生有其历史的根据,是历史的神话化。所以,这个来源于神话的历史传说,在本质上不过是神话的还原,还原到它借以产生的历史事实中去。简而言之,这个过程就是:历史本身——神话——历史传说。后一个历史(历史传说)是通过神话对前一个历史(历史事实本身)的反映。其实质不仅仅是一般所说的历史——神话的双向互渗,更重要的是对历史事实不自觉的筛选、提炼和整合。^⑧

正是由于这样一个过程,使人们对于某些历史传说人物的看法产生了根本分歧。例如,在神话学者看来,帝俊、帝喾、黄帝、炎帝、尧、禹、少昊、后稷、共工、鲧、祝融等等,都是神,他们的事迹则是神奇的神话;而在某些历史学家看来,他们则是部落酋长或首领。说他们是神是人都有一定的根据,但也都不够全面。原因就在于他们都经历了由人而神,又由神而人的变化还原过程,其性质因而也变得复杂起来。对于这样的人物只肯定其一面(人或神)或只看到某一个阶段(历史阶段或神话阶段)当然只能是以偏概全,

只有以神话还原的动态观点,才能正确认识其本质。

神话与历史关系的奥秘主要就体现在这些人物(神)身上。

从历史学的观点看,神话在追溯人类历史的起源,衔接神话与历史之间的空间方面,具有不可替代的价值。

(三)神话与文学艺术

与神话和哲学、历史的关系相比,神话与文学艺术的关系显得更为密切和复杂。神话除了孕育文学艺术的胚胎,给它们以不朽的题材之外,同时也要以它们为载体,以便使自己流传和发展。无论是在绘画、雕塑、音乐中,还是在文学作品中,也无论是古代还是现代,都有神话反反复复出现,并给它们带来生气和活力。就是说,文学艺术一方面从神话那里获得了题材,另一方面也汲取了神话的内在精神,诸如勇敢无畏、积极进取、真诚质朴、纯洁天真,使之成为自己的有机组成部分。所以,神话借助文学艺术不断流传,使自己赢得了永恒,同时也把永恒的价值赋予了文学。正是在这个意义上,可以说,神话是一切文学艺术的光辉源头。

除此之外,一些形式的文学作品还直接从神话的母体中产生。在这方面,民间文学创作特别是寓言表现尤其明显。寓言起源于神话,但起源的具体过程由于历史背景和文化发展的差异,不同的民族是不同的。具体到我国说来,这个过程充满了批判精神,充满了时代思想的特征。在我国古代寓言中,有一类例如《画蛇添足》、《鲁侯养鸟》起源于对神话宗教观念的批判:为蛇添足画龙、祭祀图腾神灵是以宗教观念为基础的普遍的虔诚的行为和心理,这些寓言则将它们放在新的时代背景下,以实践理性精神予以批判和否定,对那些不伦不类、迂阔愚昧的行为予以痛快淋漓嘲讽,使宗教的荒谬,传统的乖违充分的暴露在人们的面前,从而彻底否定了以有神论为基础的传统宗教神话的世界观。

“在神话和各种体裁的民间创作之间存在一定的界限。只要人们相信所述事件的实在性,神话始终是神话。一旦人们不再相

信这点,神话就变成史诗、童话等艺术作品。”^⑩可见,除寓言之外,其他体裁的民间创作的产生也以对神话观念的变革为基础。

除民间文艺创作之外,有些文人的创作如志怪小说、神魔小说等等的产生也与神话有着程度不等的关系。

(四)神话与科学

如果认为荒诞离奇的神话与以实事求是为准则的科学水火不容,那就大错特错,因为这是一种极为表面的认识。事实上,作为原始文化集中表现的神话不仅孕育了科学的胚胎,而且也为科学的发展提供了土壤。

从认识论的角度看,神话是人类认识世界的最早的成果,同时也是认识世界的最早的形式。神话反映着原始先民对自然的思索、理解和解释,只不过带着人类历史上第一次的行为特征,即童年的天真、稚气和神秘感而已。例如以河神作祟解释河水泛滥,以女娲补天解释平息灾难,以共工触不周山解释地形特点,等等。尽管这些解释和理解是那樣的简单和幼稚,但就主体能动地把握客体,力图揭示其奥秘来看,不仅是与以掌握和利用客观规律为己任的科学相一致,而且其主体能动的意向还为科学的产生发展提供了无穷的动力。

原始时代生产力发展水平极为落后,相应地人们对于世界的认识水平也极低。在这种情况下,为了获得赖以生存的食物,人们常常是以生命为代价与大自然进行英勇顽强的搏斗。充满危险和艰苦的生活环境,对于生存的强烈而执着的渴望,不仅激发了他们向大自然索取的信心和力量,更激发了征服大自然的神奇想象力,于是,创造了掌握风雨、雷电和山河的风神、雷神、山神、河神等等,神话就这样诞生了。可以看出,创造神话的目的在于征服大自然。同样,科学也是如此。在对待大自然,使之对人类生存提供必要的物质财富这一点上,神话与科学也是完全一致的。所以,在神话中

神话从一开始就是潜在的宗教。”^②如果没有神话,而只靠其他负载,如宗教仪式、绘画等,那么可以肯定,宗教将不可能像现在这样地流传下来。换句话说,如果没有神话,人类文化早期出现的断裂是无法弥补的。

原始时代,在人与自然的斗争中,神话发挥着积极的作用是人所共知的;同样,原始宗教也起着一定的积极作用。因为尽管原始宗教是虚妄的,但是,神的保佑的信念却“给他以一种新的他自己的力量感——他的人意志力和他的活力”,^③因而在客观上增强了原始人战胜困难,夺取丰收的信心。事实上,原始宗教作为生产手段的必要补充,已经成为原始人生活中不可或缺的东西。

以上是就神话与宗教之间的相同方面而言,另一方面神话与宗教从一开始就具有不同的性质和倾向:“宗教起源于人们面对令人困惑的自然之力和社会之力而产生的软弱无力之感;而神话则起源于人类智慧对理解和说明周围现实的基本需求。”^④进入阶级社会以后,这种区别更加突出。面对现实的苦难和罪恶的深渊,宗教所固有的软弱的一面更有了发展。在充满矛盾斗争的现实中构筑起心灵的避风港和乐园,把希望寄托在彼岸世界,寄托在来世,以此来安慰饱受创伤的灵魂。因为“宗教经验的一项重要内容,就是它关心的终极性”,^⑤而不是现实。

宗教在其发展过程中既然其消极面在不断膨胀,当然也就与充满积极进取精神的神话分道扬镳。虽然如此,宗教却没有放松对神话的利用。因为空泛、抽象的宗教神灵观念正是从具体神灵中发展而来,根本离不开神奇的神话故事的支持。神话观念经过改造虽然被包容在宗教中,但宗教对人类文化发展的负面影响,神话是不能负其责的。

第四节 研究神话思想的目的与方法

原始神话是原始先民的伟大创造,是原始时代的神奇故事的传说,它以超自然的形象和幻想的形式表现人们对于自然现象和社会现象的幼稚理解,是对无意识的心理事件的不自觉的陈述。正是这种集体无意识的特征使神话成为人类历史上最古老的文化原型。

由于原始神话在基元的层次上透露着一个民族的精神、性格和心理,因而它也就成为一个民族文化的奠基之作,并具有本文开头所指出的那诸多矛盾特征。神话内容、性质的特殊性和复杂性,使认识神话、把握神话的深层的文化内涵变得十分困难,人类认识神话的进程因而也十分缓慢。正是因为如此,人类在探索神话进程中的种种努力,也才更加值得珍惜,加强这方面的研究工作也才更有必要。研究神话思想,回顾人类认识神话所走过的艰难而曲折的道路,揭示每一家、每一种观点的理论实质和价值,总结其内在规律,并从中汲取有益的营养,正是本书的一种新的尝试。

建立新的理论大厦必须首先清整基地,在对传统文化遗产批判继承的基础上才能创新,离开了中国神话思想发展的历史,凭空去构建当代神话学理论,只能是没有任何价值的空中楼阁。以马克思主义为指导系统总结中国古代神话思想是一项基础性的理论研究,其意义将广泛辐射相邻的学科。只有首先把古代神话思想中的问题一个个地加以考察和论证,然后才能连点成线,集论成史(神话学史),准确把握中国神话思想的整体特征。就是说,研究神话思想将为正确认识中国神话学史解决一系列关键问题,进而为正确把握神话的本质特征和价值提供诸多借鉴,而这些都是建立当代神话学必不可少的条件。鉴于神话学研究还比较薄弱,所以神话思想研究已经成为当前神话学研究领域必须解决的重要课

题。正是这个意义上可以说,研究神话思想,清理和汲取古代神话思想的精华乃是构建中国神话学史和具有中国特色的当代神话学理论的必要前提。

本书的研究对象、内容和目的决定了本书的研究方法。本书除了运用一般社会科学研究中经常运用的归纳与演绎、分析与综合以及历史发展与逻辑的统一等方法之外,在研究方法上还有以下特点:

一、宏观考察与微观剖析结合

神话观点的变化,有关神话的某些思潮的发生,都不是一朝一夕所能完成的,而是历史长期发展的结果,甚至是跨时代的产物。例如神话历史化、历史神话化以及神话向物占、寓言的转化等等都是如此。要考察这些问题,就不能局限于一时一地,而应当从当代理论的高度,把不同历史时期、不同思想文化背景下的有关现象贯通起来,揭示其内在联系与特征。同时,把某些具体问题放在宏观的历史背景下加以局部透视,进行微观剖析,例如对于某些寓言(画蛇添足、鲁侯养鸟、叶公好龙等)的解剖,对于庄子所提出的“无待”的分析,对于庄子哲学与神话关系的论证等等,都是运用宏观考察与微观剖析相结合的方法,比较深入地揭示了寓言的起源,庄子哲学与神话的关系,揭示了庄子的“无待”在把握神话特征方面的重要贡献。像这样跨越时代又须通过具体例证加以证实的问题,抛开宏观考察与微观剖析相结合的方法是根本无法解决的。

二、历史发展的动态考察

本书对于每一种神话思想、对于神话发展过程中出现的各种现象,都不做孤立静止的考察,而是把它们放在历史进程的总体中,“瞻前顾后”,着眼于发展,进行动态的审视。同样一个问题,从动、静两种不同的角度去研究,会得出两种截然不同的结论。屈原在《天问》中大胆怀疑和抨击神话的荒诞和乖谬,对神话作了彻底

2020

的否定。如果仅仅孤立地就此一点来看,对神话似乎是不利的,但如果把它放到人类认识神话的整体进程中,就会看到这种怀疑和否定是人类认识神话本质的必经历史阶段,是后来人们肯定神话的必要前提,因此,是对人类认识神话本质的重大贡献,在神话思想史上具有重要意义。

三、多学科交插的综合性研究

本书采取多学科交插的综合性研究方法,主要是根据这样两种情况:1、作为原始文化综合体的神话本身即包括了多种文化因素,诸如宗教、历史、哲学、艺术、科学等等,因而有必要从多种不同的学科加以审视;2、植根于民族文化土壤中的各种意识形态的产生都与神话有着密切的关系,要揭示这种关系,认识各种意识形态的产生过程,必然要涉及意识形态的各个领域。因而,我们不能局限于某一学科,而应当打破不同学科的界限,通而观之,才能全面把握研究对象。研究孔子、墨子、观射父和庄子对于神话的认识和态度,涉及到诸多学科,必须从综合的角度进行多层面的考察。十分明显,多学科交插的综合性研究能够解决单一学科研究无法解决的问题,可以较好地促进研究的深化和研究范围的扩大。

四、从民族历史、民族文化的特殊性和时代性出发,对问题进行具体的历史分析

本书研究中国神话思想,不是从一般的现成原理出发,而是密切结合民族历史、文化和时代思想,有针对性地进行具体研究,根据不同情况得出不同结论。对于中国神话的分类,本书没有采取通行的西方神话学理论的分类原则,而是根据中华民族早期历史发展道路及其特点以及由此形成的中国神话的特殊性进行分类。西方神话学理论以神话所体现的人类意识和精神成长历程为根据的分类原则,适用于在自然崇拜观念基础上产生并有主神和内在统一的普遍神系的希腊神话,但对于主要是在祖先崇拜观念基础

上产生并缺乏主神和内在统一神系的中国神话却不适用。针对中国神话的具体特点,本书采取了根据神话的主要内容、基本精神进行分类。我们认为这样的分类原则更能准确地反映中国神话的特点。

此外,根据神话是人类早期历史的共同的文化现象,本书还注意运用比较研究。为了寻找参照,更清楚地认识自己,把中国神话及神话思想与外国特别是希腊神话及神话思想进行比较。把研究对象放在世界文化的广阔背景上,会使我们在熟悉的事物中发现新的东西。

本书是《中国神话思想史论》的第一卷,即《先秦神话思想史论》。全书分为三编:第一编 中国神话的历史命运,论述中国神话的产生及其观念基础以及中国神话发展的经历和遭遇;第二编 神话的异化,论述神话向物占和寓言的演变。宽泛地说,这部分也是中国神话历史命运的组成部分,但神话已经改变了性质和内容,变成了另外的事物,因此,严格说来还是独立成编更为合适;第三编 各家神话思想及其贡献,本书论述到战国时代。至于秦代以后各家的神话思想属于另一个历史阶段,当在第二卷中论述。

迄今为止,我国对于神话思想史尚没有展开全面系统的研究,没有一部正式的中国神话学史。由于这是学术领域中的一块新地,所涉及的学科又多,难度又大,因此搞起来颇感吃力,进展也比较缓慢。本书自1990年6月开始,至1997年1月完稿,经历了六年多的时间。费时不可谓不长,用功不可谓不勤,但水平所限,只能写成现在这个样子。作为这块新地的初生幼苗,本书如果能为将来的中国神话学史和中国神话学充当奠基的石子,则是本书的最大荣幸。

欢迎专家并广大读者批评指正。

第一编

中国神话的历史命运

第一章 神话与历史

神话与历史的关系问题,涉及到神话学,也涉及到历史学,是一个名副其实的跨学科的问题。因此,对它我们也就不应当囿于某一个学科,而应当从跨学科的综合角度加以审视。这样,我们也许会有某些新的发现。

翻开各民族的历史,会没有例外地发现:文明的源头总是神秘微茫的神的世界,人类的历史总是从神话王国中走来。在血与火的历史现实与超脱尘俗的神话王国之间,总有一个“民神杂糅,不可方物”(《国语·楚语》),即历史与神话、人与神相混杂的过渡时期。所以,人类发展到一定阶段,“当他不再被封闭在直接欲望和需要的狭窄圈子内而开始追问事物的起源时,他所能发现的还仅仅是一种神话式的起源,而非历史的起源。为了理解世界——物理的世界和社会的世界——他不得不把它反映在神话时代的往事上”。^①在把人类历史作为神话来对待的时候,有一个基本的前提,那就是人的观念无一例外地被神主宰着,神意史观成为当时唯一的历史观念。按照这种历史观,历史的过程不过是神(上帝)的目的的实践,只是通过人的活动体现出来而已。在这样的文化思想背景和条件下,人们试图描绘历史时,“首先是用神话概念描绘”,^②也就是必然的了。在这种情况下,要真正区分历史思想和神话思想那是极为困难甚至根本不可能的。正是因为如此,古希腊伟大的历史学家修昔底德才把区分历史思想和神话思想、史实与传说作为他的名著《伯罗奔尼撒战争史》的最重要的特点。事实上,真正的历史意识是人类文明的很晚的产物,甚至一些希腊思想家也不能为历史思想提供理论的论证。真正把神话与历史区别开

来是人类历史观的伟大变革,是人类思想史上一次意义巨大的飞跃。“当他开始解开神话想象的错综之网时,他感到自己被放逐到了一个新的世界,他开始形成一种新的真理的概念。”^③这说明,区分神话思想与历史思想引起了历史观念的巨大变革,打破神意史观对于历史观念的垄断,其意义是十分深远的。

神话与古史难于区分在我国表现尤其突出:神话学理论所说的人类早期的历史是神话,在中国不仅从一般的意义上,而且从直接和具体的意义上表现出来。例如,哪是历史,哪是神话,学者的意见颇为分歧;同一个人,同一件事,有时神话学者与历史学者的看法截然相反。^④这种情况的出现不是偶然的,它与我国神话发展的具体经历以及古史传说人物的特殊性质有直接关系。

黄帝、炎帝、太皞、少昊、颛顼、帝喾等古史传说人物的出现,经历了一个漫长的历史发展过程:原始社会末期一些氏族和部族的祖先被神化而演变为祖先神乃至至一般神祇,在后来的神话历史化的思潮中,这些神祇又还原为氏族和部族的祖先或某些古国的明君贤相。具体说来,这个过程可以分为三个阶段:

一、原始社会末期,作为氏族、部族代表和象征的祖先(首领);

二、原始社会末期和奴隶社会初期,氏族、部族祖先被神化而成为神祇;

三、商末和西周时期,在神话历史化的过程中超现实的神祇又演变或还原为祖先、首领或明君、贤相。

这三个阶段分别表明三种不同性质的人(神):

实际存在的祖先、首领;

超现实的神祇;

传说中的祖先、首领或明君、贤相。

可见,古史传说人物的出现绝非偶然,而是人——神——人,历史——神话——历史长期变化的结果。这里有两个“人”(实际存在的人和传说中的人)、两个“历史”(实际的历史和传说的历

史),它们之间既有密切的联系,在性质上又完全不同。这是因为在两个“人”之间经过了神,两个“历史”之间经过了神话,从而产生了很多宗教人文内容。

首先,通过神和神话的阶段,古史传说人物有了名号。

原来,我们现在所知道的一些名号,如神农氏炎帝、轩辕氏黄帝、高阳氏颛顼、高辛氏帝喾、金天氏少昊、伏羲氏太皞等等,都不是第一个“人”,即原始社会末期那些实际存在的祖先和首领在世时就有的,而是在他们被神化成为神祇以后才逐渐产生。后来,在神话历史化的过程中,这些神祇逐渐演变成为古史传说人物,他们的名号随之也转归为古史传说人物所有了。

对于原始人来说,名字和名号绝不像后来那样仅仅是作为区分一个人与另一个人的称呼,而是十分神圣和神秘、非同寻常的东西,它具有浓重的宗教观念内容,并且与其所有者的命运、本领之间具有不为人所知的神秘联系。名字表现并体现了“个人与其图腾集团、与祖先(个人常常是祖先的化身)、与个人的图腾或者与那在睡梦中向他现身过的守护神、与保护着他参加的秘密团体的无形力量等等的亲族关系”。^⑤正是在这个意义上,可以说名字是“互渗的记号、神秘的媒介”。^⑥法国人类学家、社会学家列维·布留尔在《原始思维》一书中列举了大量的民族学材料证明原始人为一个人命名的庄严而神圣的意义。这一点在神话中也有所反映。我国神话中尚保存一些为神祇命名的记载,这对于认识名号的产生过程及其意义是很有帮助的。

古代关于五方帝名号的产生,《左传·昭公十七年》云:“昔者黄帝氏以云纪,故为云师而云名;炎帝氏以火纪,故为火师而火名;共工氏以水纪,故为水师而水名;太皞氏以龙纪,故为龙师而龙名;我高祖少皞摯之立也,凤鸟适至,故纪于鸟,为鸟师而鸟名……。”接着《左传》具体记载了少昊建立鸟王国以及以鸟为百官命名的情况。所谓“黄帝氏以云纪,故为云师而云名”,杜预注云:“黄帝受命

祖甲、祖丁、小甲、小乙、小辛等等，都是从天干中取的字。商代国王尚且如此，原始时代又怎么能产生富于雅驯特征的名号呢？

除名号之外，神话还为古史传说人物确立了明确的族属和世系。

当然，原始社会末期那些实际存在的氏族、部族的祖先和首领，自有其族属和世系，但是，究竟哪一位祖先和首领属于哪个氏族、部族以及它的世系传接，由于缺乏必要的记录手段，早已埋入不可复现的远古，使人感到微茫难求。祖先和首领的族属和世系的确定，像名号的出现一样，也是通过祖先被神化为神祇和神话的历史化才得以实现。这就是说，族属和世系的确定首先不是在历史而是在神话史，是通过神话而完成的。“在神话中，我们看到了想要弄清事物和事件的年代顺序，并提出关于诸神和凡人们的宇宙学和系谱学的最初尝试。”^⑧这种“最初尝试”在我国神话中还保留了某些痕迹。

例如，商民族和周民族的始祖是谁，最初史无记载，而在神话中却有清楚的说明。《诗经·大雅·生民》记述了周民族的祖先后稷是其母姜嫫履神迹而生，《吕氏春秋·音初》等古籍记述了商民族的祖先契是其母有娥氏之女吞玄鸟卵而生。他们的父亲是谁，神话也有明确的交代：“帝喾卜其四妃之子皆有天下。上妃有邠氏之女曰姜嫫，而后稷；次妃有娥氏之女曰简狄，而生契……”（《世本·帝系》）这说明帝喾是商民族和周民族的始祖。而帝喾在神话中又是中央天帝黄帝的重孙，这样商、周民族形成之初的世系以及与其他民族的关系就完全清楚了。这里，神话中神祇的族属、世系以及神祇之间的关系都非常清楚。待神话历史化之后，它们也统统地变成似曾发生过的历史，古史传说人物因而便有了明确的族属和世系。

又如，东夷的祖先是谁早已淹没无闻，后来，他们的祖先被神化最终成为东方的上帝，即伏羲氏太皞。在神话历史化的过程中，

他又成为传说中的历史人物。于是,便为东夷人找到了祖先即太皞,与此同时,它与其他民族之间的关系也清楚了。除此之外,炎帝、少昊、颛顼等也是通过神话的历史化而被分别追认为南方、西方、北方诸民族的祖先。

神话的历史化即神祇向古史传说人物演变的过程说明,古史传说人物的名号、族属和世系自有其神话的根源,就像他的超凡本领会其神话的根源一样。

古史传说人物有了名号、族属和世系以后,人们反过来又把这一切赋予原始社会末期那些实际存在的氏族、部族的祖先和首领,好像本来也是他们自己所有的一样。于是,两个“人”即前边说的神话阶段前的那个“人”和从神祇转化来的那个“人”,在我们的观念中也就如同一人似地叠合在一起了。从此以后,那实际存在但却没有名号的氏族、部族祖先和首领,也就成了似有若无的古史传说人物了。

当然,完整世系的建立有一个较长的过程。最初为古史传说人物所继承的世系可能是零散片断的,后来经过不断的集中和综合,网罗的神祇(人物)越来越多,不但包括了从五方帝和五佐转化来的人物,而且包括了从其他神祇转化来的人物,最终才形成古史传说人物的庞大世系,如《史记·五帝本纪》所载炎、黄二支的世系都在十代左右。有了明确的名号和完整的世系,更增强了古史传说人物的历史“真实性”。

除了具有名号、族属和世系之外,从人经过神又到人还有一点重要的变化,即活动和统辖的范围、地域的变化。各神祇(人)的变化大小不一,有的比较明显,有的不太明显,但发生变化却是普遍的现象。例如黄帝,作为不知名的部族的祖先和首领,其活动和统辖范围本来在北部和西北部;经过神话的历史化,黄帝作为古史传说中的明君和首领,则成为中原各部族和部落联盟共同的祖先和首领,活动和统辖范围也由北部、西北部转移到中原地区。又如炎

帝,作为原始社会末期不知名的部族祖先和首领,其活动和统辖范围本来在西北部的姜水流域;而作为古史传说中的明君和首领,活动和统辖范围也转移到中原地区,并且与黄帝部族相融和。又如少昊,作为原始社会末期不知名的部族祖先和首领,其活动和统辖范围本来在东方;而作为古史传说中的明君和首领,则成为西方部族的祖先,其活动和统辖范围也改变为西方。其他如颛顼、帝喾、尧、舜等等,他们作为原始社会末期不知名的部族祖先和首领,与作为古史传说中的明君和贤臣,其活动和统辖范围也有很大的变化。这种变化绝不是偶然的。原来,原始社会末期,各部族和部落联盟之间经常发生激烈的战争,这必然导致氏族、部族的迁徙和移动以及活动范围的扩大和缩小。社会生活的这种变化给原始人群带来极大的影响,并通过宗教观念的折射反映在神话中,后来通过神话的历史化,又将这一信息传递到历史传说中。所以,出现在两个“人”和两个“历史”之间的变化,归根结底是我国原始社会末期巨大的历史变迁的反映。

另外,与原始社会末期的历史实际情况相比,这些古史传说人物各有轰轰烈烈的文治武功:黄帝“修德振兵,治五气,艺五种,抚万民,度四方……”(《史记·五帝本纪》)。帝喾“取地之财而节用之,抚教万民而利海之……”(《同上》)等等,其他明君和首领也各有功德和建树。这些被雅驯化了的“功业”带着明显的阶级社会的印记,而与原始社会大相径庭。不过,这些功德和建树不仅见于古代文献,而且广泛地流传于民间,成为人人皆知的“史实”。司马迁的《五帝本纪》很多材料即取之于民间,他说:“余尝西至空桐,北过涿鹿,东渐于海,南浮江淮矣,至长老皆各往往称黄帝、尧、舜之处,风教固殊焉,总之不离古文者近是。”(同上)这充分说明,黄帝、尧、舜等作为开创我国文明历史的古帝早已深入人心。

综上所述,由人经过神又到人而最后形成的古史传说人物,既有其真实历史的根据,又富于神话的想象成份;既有人的社会现实

性,又富于超现实的神秘特征。它是历史与神话的结合,人与神的统一。除此之外,在他们身上还有很多非原始时代所能有的人文内容。这些由后代人按照自己的观念制造出来的并附会在他们身上的人文内容,凝聚着历史文化发展的成果,体现着新的时代精神。在这个意义上可以说,古史传说人物具有跨时代的特征,是跨越不同时代的产物,所以,这些古史传说人物与一般的传说人物不同,其特殊性是十分明显的。

就与历史上实际存在的那些氏族、部族祖先和首领的关系看,古史传说人物与他们既有相符合的一面,又有不一致的一面。在实质上这些古史传说人物不过是文明时代来临前夜那段历史的影子。这个“影子”对于我们也是十分珍贵的,因为它毕竟是实体的投影,可以作为探测历史的根据。

认识古史传说人物形成的三个阶段及其本质特征,对于历史研究是很有意义的。事实上,由于忽略古史传说人物的形成过程,特别是它所经历的神话阶段,人们往往无意中把三个阶段相混淆:只看到它们之间的联系而无视其区别,以致将它们等同起来。或以神话中的神祇代替古史传说人物,或以古史传说人物代替那些实际存在却没有名号的祖先和首领,从而造成古史研究中的混乱与缠夹。尤其是利用古代文献,这个问题更为突出。古人不完全了解神话与历史之间的复杂联系和区别,在记录古史时常常是将三个不同阶段的材料相提并论,将神话与史实等同起来。就连有“史家绝唱”之誉的《史记》也不能避免这种局限性,这只要打开《五帝本纪》以及其他几篇本纪的开头部分,就可一目了然。如果掌握了古史传说人物的形成过程以及三个阶段之间的联系和区别,我们就可以根据不同阶段材料的不同性质分别予以处理。以这样的方式来利用古史的“影子”,剖析它所蕴含的历史文化因素,或许使我们能够接近历史的本来面貌。

十分明显,在追溯历史文化源头和古史传说人物的形成过程

中,神话起了十分重要的作用。

从原始社会末期那些实际存在的氏族、部族祖先和首领到作为其影子的古史传说人物的出现,其间经历了数千年。如前所说,前者虽然曾经实际存在,但却没有在记忆中存留。这是人类的十分普遍的遗憾。一个民族需要知道自己的祖先,需要了解自己的过去,而不应当忘本。无奈历史出现了断裂。弥合这种断裂,满足人们回忆和认识往昔的愿望,正是神话的任务。这是因为“神话像世事本身一样,顺从着个人的、种族的、时代的成见与要求”。^⑨可以设想,如果没有神话,也就不会产生古史传说人物,我国历史的源头也将是一片空白。所以,人们创造神话,又将它演变为历史,形成了古史传说人物,既是弥合断裂,对往昔的追踪,同时也是从不可复现的上古时代寻找和确认自己祖先的执着探索,是人类伟大创造精神和寻根意识的生动体现。

原始时代,人类为了生存在与残酷的自然环境的斗争中,初民曾有很多发明创造。反映这一情况的有所谓的文化起源神话,即当时人们用原始思维来解释其祖先所创造的物质文化起源的神话。在神话中,黄帝、神农、伏羲既是神异的英雄,又是伟大的发明家。此外,“奚仲作车,仓颉作书,后稷作稼,皋陶作刑,昆吾作陶,夏鲧作城”(《吕氏春秋·君守》)。这些人(神)都是专事发明的文化英雄。原始神话中,除了物质文化发明之外,还有很多精神文化的发明,如“作书”、“作刑”以及前边所提到的名号等等,至于族属、世系则属于发现之列,同样是创造精神的表现。正像“作稼”、“作陶”等作为物质文化遗产流传到后世一样,名号以及对于族属、世系的认识也为后代历史所继承。

作为人类童年之梦的神话具有多种不同的功能,如宗教的、巫术的、艺术的、技术的等等,其中不少已经为神话功能学派解释过。除上述功能外,神话还有解释的功能,“神话的确有助于人们解释古人的习俗、信仰、制度、自然现象、历史名称、地点,以及各种事

件”。^⑩神话为一个民族寻找和确认祖先及其族系、世系,揭示民族的来源和历史,弥合历史的断裂,从某种意义上说,也是其解释功能的体现。

注释

- ①③⑧恩斯特·卡西尔《人论》,上海译文出版社 1985 年版,第 219、220、219 页。
- ②卡尔·雅斯贝斯《历史的起源与目标》,华夏出版社 1989 年版,第 3 页。
- ④例如黄帝、炎帝、太皞、少昊、蚩、颛顼、勾芒、祝融、玄冥、尧、舜、鲧、禹等等,究竟是人还是神,在谢选骏《神话与民族精神》与徐旭生《中国古史的传说时代》、白寿彝《中国史学史》之间看法完全相反。
- ⑤⑥列维·布留尔《原始思维》,商务印书馆 1986 年版,第 45、339 页。
- ⑦参阅袁珂《古神话选释》231—232 页。
- ⑨约瑟夫·坎贝尔《千面英雄》,见《中国神话》第一集 357 页。
- ⑩戴维·利明《神话学》,上海人民出版社 1990 年版,第 91 页。

第二章 中国神话的定型阶段

中国神话自诞生以来,受社会历史和文化环境的决定,经历了特殊的历史命运,走了一条特殊的发展道路。其命运是幸抑或不幸,其道路是得还是失,都不是简单的肯定和否定所能解决的。认识一个民族神话的历史命运和特点,只能从这个民族神话的具体情况出发,并从这个民族的社会历史和文化土壤中去寻找原因,同时如有必要,还要与其他民族神话进行横向的比较。只有这样,才能把问题看清楚一些。关于神话的历史命运,有一种流行的观点认为:经过系统加工整理的希腊神话似乎优于没有经过系统加工整理的中国神话。笔者经过考察,在揭示了神话的历史命运及其原因的基础上得出了与此不同的结论:从神话的完整性和系统性来看,前者优于后者;从神话的原始性和多样性来看,则后者优于前者。产生于不同历史文化土壤,经历了不同历史命运,走着不同发展道路的东西方神话,各有自己的特点和优长,都是人类古代文化的瑰宝。简单地用一方之长比另一方之短,不但有失公允,而且也不科学。

第一节 中国神话的曲折经历与定型

神话具有强烈的人类共同性,因为“真正的神话是对人类共同特点的记录,它和纯意识形态相反,为我们提供了一个超越语言、精神、文化、传统以及宗教的联络媒介”。^①但是,神话历史命运的民族性却是十分鲜明的,不同民族神话的历史命运完全不同。就我国来说,作为史前时代文化精华的神话在进入文明时代却没有

被作为文明受到重视,并以其所遭到种种厄运而区别于其他民族的神话。

由于神话产生的野蛮时代尚无文字,缺乏必要的记录手段,因此,对于神话的记录只能被推迟到文字产生的文明时代。这就是说,神话最终成为一个民族的文化遗产,与诗歌(文人诗歌)、散文等直接诉诸文字的文学创作不同,它的创作实际是分两步完成,而且这两步跨越了两个时代:原始神话创作于原始时代,而记录神话则是在历史跨过了文明门槛以后的事情。神话创作决定着它的面貌和性质,固然是重要的,但记录神话也在一定的程度上决定着它的特点和气质,同样也是重要的。因为记录神话就是加工整理,就是创作——一种特殊的创作(详后)。这就是说,记录神话与我们一般所说的记录具有完全不同的性质和要求。对于记录神话来说,有一个最为适宜的社会文化环境问题。这个适宜的社会文化环境有其特定的要求,并不是文明程度越高越好。因为高度发达的文明,距离神话产生的童年时期毕竟遥远,不但失去了童年特有的天真与稚气,而且失去了原始人感受神话的心理。

神话“一方面极尖锐地表现与反映心灵的活动,另一方面又受到社会文化环境的极严格的规范与淘汰选择”,^②那么,什么是最适宜记录神话的社会文化环境呢?其中有两个决定性的因素:一个是时间,一个是记录者的主观心态。记录神话的最佳时间是在文明发展能够满足记录神话要求的前提下,距离神话时代越近越好。这个时间不可能太早,不可能在原始时代,一般多是在原始社会向奴隶制社会过渡或奴隶制社会早期。因为这个时期社会制度虽然开始发生变化,但作为当时意识形态最重要组成部分的宗教在很大程度上仍保留着原来的面貌和特征。在这样的社会文化环境中,人们才相信神话的“真实”,神话也才能是活着的神话。只有在神话活着的情况下,才能较好地感受神话,并按其原貌把它记录下来。所谓神话记录者的主观心态也有其特定的内涵和要求,而

式的气氛中。宗教文献《梨俱吠陀》中的宗教赞美诗所包含的大量神话都是作者(其中很多是僧侣)在神秘的气氛中记录下来的,其中充满了宗教的神圣和虔诚,并对诸神的神奇事迹深信不疑。可以看出,它与一般的记录是不同的。

除此之外,古代埃及神话和两河流域神话的记录情况也是如此。

从记录的时间看,上述古代著名神话的记录都是在神话时代结束不久,而宗教观念仍是支配人的重要力量的情况下完成的。具体说来,荷马史诗的记录定型完成于公元前8世纪,另一部记录希腊神话的著作赫西俄德的《神谱》大体也在这个时期完成。如前所说,这个时期正是希腊从氏族社会向奴隶制社会过渡或奴隶制社会初期。记录古代印度神话的《梨俱吠陀》完成于公元前2000年以后的几百年间,正是印度历史上奴隶制社会的初期。^⑦

根据以上所说世界古代著名神话的整理、记录情况,不难看到,中国古代神话整理、记录的最佳时间也应当是在原始时代结束不久的奴隶制时代初期,也就是夏、商和西周前期。就目前所掌握的情况看,夏代尚无正式文字,不具备记录神话的基本条件,因而我国古代神话整理、记录的最佳时间只能是在商、周(前期)时代。殷商重鬼而隆祀,整个社会弥漫着浓重的神秘宗教气氛。周人尊天敬祖,充满了宗教的虔诚。这样的宗教文化环境,对整理加工神话来说是比较适宜的。然而在这两个王朝的漫长统治期间,我国神话始终没有得到系统的整理加工,没有产生类似荷马、赫西俄德以及《梨俱吠陀》记录者那样的人物,也没有出现专门系统整理神话的宗教文献,其原因在哪里呢?

商周时代,神权、政权集于国君一人身上的政教合一体制,神化了奴隶主统治的权力,给君王行使其政治权力带来了极大的方便,但却抑制和排斥了对神话的关注。

随着原始社会向奴隶制社会的转化,人为宗教逐渐地取代了

原始宗教而成为新时代的统治思想。相应地,诸神之间也由原来的彼此平等转变为有了尊卑上下之分,并产生了代表最高神权即天上的最高统治者的上帝。显然,天上最高统治者上帝实际上是人间最高统治者的虚幻反映和折射。宗教观念的这一重要变化,在商代还能反映出来。商人的宗教观念认为,上帝不但是神界的最高权威,同时也是人间的最高主宰,人间的一切事情最后都决定于上帝,是上帝意志的体现。所以,商王的一切举措——从政事到日常生活——都要通过占卜求决于上帝,“揣测着帝的意志去做”^⑧,可以说是商王的专职。商人心目中的上帝原来就是祖先的神灵。“上帝称帝,人王死后也可以称帝,从武乙到帝乙,殷王对于死了的生父都以帝称。”^⑨由于上帝与祖先神灵的迭合,一方面把祖先神化到无以复加的地步,另一方面也坐实了上帝的来源:原来那天的最高权威就是自己的祖先。于是,商周的人王也就都有了双重的身份:既是人王又是上帝的子孙,既是人又是神。人王是上帝在人间的代理者,肩负着上帝赋予的使命。商周统治者都是以神的意志去推行自己的主张,维护自己的利益,所谓“奉若天道,建邦设都”(《商书》),就是如此。这样,不但天上和人间都有了最高统治者,而且还通过他们之间的“亲族关系”将二者统一起来。由此,自然形成商周奴隶主统治的政教合一的倾向。

商周人王都是一身兼二任,既是政治上的最高统治者,又是最高神权的代表,所以,他既要维护神的神圣与威严,又要体现统治集团的意志和利益。他处于权力的中心,同时也是矛盾的中心,各种利益冲突在他那里集中反映出来。与神的神圣和威严相比,现实的利益是更大的驱动力,所以,当神权与政权发生矛盾时,尽管在表面上是神权支配政权,但在实际上却是向政权让步,维护政权的利益,并常常是在此基础上达到二者的一致。特别是在商周王朝阶级矛盾、民族矛盾以及统治阶级内部矛盾都非常尖锐的情况下,以人王为首的统治集团对影响他们利益的现实问题总是给以

更多的关注,而对整理加工与现实利益较远的神话(本氏族起源的神话除外)其兴趣则淡泊得多。由于政权、神权并不分开,不像古代有些国家由国王管政权,僧侣管神权,而是政权、神权一人兼管和统揽,所以,做到二者的协调一致是很方便的,他可以不受干扰地把主观意志付诸实践。在政教合一的特殊政治环境下,中国历史上整理加工神话的最好时机就这样被错过了。

除政治原因之外,思想方面的原因也起了重要的作用。商周两朝都盛行以血缘关系为前提的祖先崇拜,这种思想观念具有世俗文化特征和思想上的排他性,因而成为以博大胸怀和进取精神为特征的神话发展的严重障碍。在宗法奴隶制社会里,最高统治者除了热衷于自己部族起源的神话之外,对其他部族起源的神话一律采取排斥的态度。

由于特殊的历史条件,我国原始社会中氏族组织的基本结构在进入奴隶制社会以后仍然延续下来,继续存在于奴隶制时代。因此,我国的奴隶制是以血缘宗族关系为纽带的宗法奴隶制,而不同于氏族制度彻底瓦解,而重新以地域和财产为划分标志的古希腊的城邦奴隶制。宗法奴隶制的重要特点之一就是氏族组织与国家统治机构的迭合,氏族祖先(或氏族首领)与国家最高统治者的迭合,相应地,氏族宗法则成为国家统治机构构成的原则。夏商周三朝就分别是由夏部族、商部族和周部族建立起来,其朝政大权则分别由这三个部族首领(或其后代)掌握着。由于祖先的性质发生了变化,即除了氏族的祖先之外,同时也是国家最高统治者的祖先,因此,对它的崇拜也就增加了新的意义:除了维系氏族团结,加强氏族凝聚力之外,又有了巩固宗法奴隶制统治,也就是种姓氏族利益的职能。在国事即家事、治家即治国的政治背景下,祖先崇拜职能所发生的这种变化,对文化的发展产生了重要影响,而作为原始文化精神重要体现的神话更是首当其冲。

夏商周秦本来各有自己部族起源的神话,并且“都有民族种姓

置一旁,而专注于自己的神话,当然是有其迫切的原因的。原来凡是民族起源的神话都是从作为天帝之子的始祖的诞生写起,并述其灵异和神奇超凡的本领以及民族发展壮大过程,以此证明该民族的壮大及其统治之符合天意。如果周人对夏商和秦部族的神话给予系统整理加工,加以充分肯定,实际就是肯定他们的统治符合天意,这无异于是否定自己,在政治上给自己拆台。

可以看出,我国神话没有得到系统的整理加工绝不是历史的偶然和个人的疏忽,而有其深刻的内在原因和文化发展的必然性。按说没有得到系统的整理加工,就应当按原始面貌全部保存下来,但是,实际情况并非如此,绝大部分神话并未按原貌保存下来。原因在于:在我国神话的继续发展过程中出现了一系列直接影响和决定神话面貌和历史命运的重大变化,这就是神话历史化、神话实用化和神话文学化。

所谓神话历史化就是把神话解释或还原为历史,把荒诞离奇的神话变成符合历史因果关系和某些神圣原则的往事,把超自然的神祇和英雄变成理想的圣君和贤相。神话历史化主要有两种形式:一种是把神话直接改变为历史;一种是保留神话片断,而把它解释为历史。由于这种“改变”和“解释”,我国神话遭到了厄运:或被无情地肢解和篡改,或被肆意地摧残和扭曲,以致很多神话散佚无踪,侥幸保存下来的也多是残篇断简,最终铸成我国文化史上的千古憾事。^⑫

所谓神话的实用化,是指以功利的态度对待神话,把神话所体现的超自然的神奇力量用于现实的目的,以满足人的主观需求(包括精神需求和物质需求)。神话实用化主要表现在两个方面:一、利用神话反映的事物之间的超现实的神秘联系,把它演变为预知未来的术数——物占;^⑬二、利用神话的超自然的神奇力量,把它派上某种具体的用场,使其在现实生活中发挥实际效用。如果说,神话历史化主要是针对关于人物(如始祖)的神话,把神变成了人,

那么神话的实用化则主要是针对动物的神话,把动物变成了灵异,把神话变成物占和种种实用手段。像神话历史化一样,实用化也使我国神话遭到空前的厄运:不但破坏了神话的纯洁,使神话成为不伦不类的杂烩,而且破坏了神话的生长点,戕害了神话的生命而不能继续发展。^⑭

神话历史化和神话实用化的操作方式虽不相同,但结果却是一致的:都是把神话异化,使之变成自己的对立面:历史传说和实用价值,从而扼杀了神话的生命。正是因为如此,我们可以把它称之为我国神话发展历史上的厄运。

经过了神话历史化和神话实用化的漫漫长夜之后,我国神话园地突然出现了一片灿烂的曙光,幸运神奇般地降临到它的头上,这就是神话的文学化。

所谓神话文学化,是指把神话用于文学创作,并在文学创作过程中对神话进行自觉的艺术加工,这样,不但充实了神话内容,而且丰富了诸神的形象,使之人格化,从而使神话富于文学色彩,其审美特征得以充分展现。在我国首先把神话用于个人文学创作,使神话文学化,并对神话的发展做出重要贡献的是战国时代的伟大诗人屈原。屈原将神话文学化主要表现在两个方面:一、对沅湘地区民间诸神,如湘君、湘夫人、东君、山鬼的原型进行艺术加工和改造,由此写成《九歌》,其神祇的形象既保持了原始诸神的自然风貌,又有丰富的内心世界和浓郁的人情味,既有原始神话的一般特征,又有强烈的个人色彩;二、屈原运用神话的广泛象征性和深刻的寓意潜能,以及神话所提供的广阔的想象空间进行艺术构思,由此而形成《离骚》,再现了一幅幅神采飞动的天国图画,述说了一个个神奇幽渺的神话故事。诗歌充分展示了某些神话的原始风貌,同时,诗人本人也遍游神国,与神交通,淋漓尽致地表达他的激越澎湃的内心情怀。^⑮

屈原对神话的文学化,不单单是以文学的手段记录神话,使濒

于失传的神话得以保存,更为重要的是,把他在现实生活中的种种感受和情怀融入神的形象中,赋予神以人的性格和特征。正是从屈原开始,中国神话中的某些神祇才真正有了性格,成为人格化的神祇。由于神祇有了自己的性格,因而就会与外界发生冲突,从而使他笔下的神话自然具有某些故事性。由于屈原自幼生活在弥漫着神话气氛和原始幻想的荆楚地区,特别是他曾直接深入到原始巫风盛行的沅湘流域亲身体会过神话,因此,尽管他生活的战国时代奴隶制已经瓦解,封建制开始形成,已经错过了整理加工神话的最适宜时期,但他对神话的文学化还是取得了巨大的成功。

从原始时代神话产生到战国时代神话的文学化而正式定型,我国神话经过漫长的发展已经告一段落。这个阶段对神话的基本面貌和特征具有决定性的作用。研究中国神话一般就是根据这个阶段的神话。此后我国又出现了一些神话,如汉代《淮南子》所记,但一般说来,它们已属于另一个阶段了。^⑥

第二节 中国神话与希腊神话的比较

以上考察了中国神话的历史命运,现在再看看希腊神话的情况,以便比较。

相对于我国神话而言,产生于完全不同的社会文化背景下的希腊神话走的是另一条不同的发展道路。一般所说的希腊神话通常是指经过荷马和赫西俄德整理加工过的神话,在此之前希腊神话远不是我们现在所见的那样。早在荷马时代的二千年之前爱琴海地区就有神话产生并迅速发展,整个爱琴海地区都沉浸在神话的海洋里。这些神话的宗教观念基础主要是自然崇拜,其次才是祖先崇拜,其形态则完全是零散片断,远远没有形成系统的神话。这个时期的神祇都是原始诸神,其面貌和性格都带有某些原始的模糊性。这是希腊神话发展的第一个阶段。第二个阶段可以

称为功能性诸神阶段。所谓功能性诸神就是主管某种自然现象和某些活动的诸神,如司雷电、风雨之神,司采集、狩猎之神等等。与上一阶段面貌模糊的原始诸神相比,它克服了模糊性,而具有了一定的具体性。但是,这种具体性还仅仅是“表现在它们的行为上,而不是表现在它们的人格化的外表或存在上”。^⑩它们因此也就没有专名,如宙斯、阿波罗等等,更没有个性,而只有表示功能与活动的名称,因此也就只能靠功能和职责区分他们。第三个阶段是人格神阶段,也可称为奥林匹斯诸神阶段。人格神即奥林匹斯诸神是荷马、赫西俄德在民间流行神话的基础上做了大量整理加工和充实的结果。荷马、赫西俄德不仅消除了原来神活的混乱,进行了分类,建立起系统,确定了神系,更为重要的是给诸神命名,描绘了其面貌和性格,使功能性诸神成为有个性的诸神。所以,在奥林匹斯的殿堂上诸神千姿百态,面貌各异,感情丰富,喜怒哀乐随时随事面发生变化。正因为如此,荷马笔下神性和人性才能沟通,神界、人界之间才没有什么界限,神也可以生活在人间。至公元前6—5世纪,这些具有人性特点的奥林匹斯诸神受到了埃斯库罗斯、欧里庇得斯和色诺芬等诗人和思想家们从理性角度出发的严厉批判,并赋予他们以道德理想,使之成为某种道德理想的代表。在这种背景下,诸神的神性逐渐趋于暗淡,并失去了奥林匹斯的正统地位而转向民间,继续在民间存在和流行。至此,盛极一时的古希腊神话正式宣告终结。

荷马、赫西俄德对诸神的人格化实际是以人的内心世界和性格特征丰富神,使神具有人的特征,所以,人格化的希腊诸神的形象在本质上正是现实的人的反映。荷马时代正值希腊奴隶制社会初期,人格化的诸神的形象实际正是这个时代的写照。色诺芬曾经责怪诸神的恶德:“荷马和赫西俄德把人们一切羞耻和不光彩的行为都给了神祇:盗窃、通奸、欺诈。”^⑪事实上,这些“不光彩的行为”正是奴隶主贵族生活的反映。所以,整理加工过的希腊神话已

不再完全是原始的面貌,而打着深刻的奴隶制社会的思想痕迹。

由于荷马和赫西俄德对希腊神话的整理加工是全面而自觉的,所以希腊神话面貌的变化也是全面而巨大的。这就是说,荷马、赫西俄德整理加工希腊神话取得了辉煌的成绩,为人类留下了宝贵的财富。但是从另一个角度即从保留神话的原始风貌看,则又不得不说是个损失。因为当把奴隶主贵族的特点赋予诸神的时候,其原来所有的原始特征也就随之消失了。有得即有失,可以说,这种损失是人类文化进步所必须付出的代价,是不可避免的。

对照希腊神话的发展历程,中国神话的历史命运及其得失就比较清楚了:

一、在整理加工神话的最适宜时期,即原始社会与奴隶制社会之交和奴隶制社会初期,希腊神话得到了系统而充分的整理加工,因而升华为神系清楚、体系完整的神话,其神祇也由于人格化而升华为感情丰富、性格突出的诸神形象。中国神话则不同,在“最适宜的时期”内没有得到系统的整理加工和充实,错过了历史所赐予的难得机遇,因而未能实现类似于希腊神话及其神祇那样的升华,未能形成神系清楚、体系完整的神话,而仍然保留着零星散乱的状态。与系统化的神话相比,这种状态更接近于原始神话的原貌,《山海经》的散乱芜杂记录尚可见其一斑。

二、中国神话未及系统加工和充实,尚在原始形态的情况下即遭到历史化和实用化的袭击,并由此而形成了相当完整的古史传说系列,神话被派上了各种各样的实际用场;但是,对于神话说来这却是一场灾难,一场世界神话史上绝无仅有的灾难。希腊神话由于这种遭遇不严重(希腊神话也有历史化,但与中国相比其规模和程度要小得多),因而这方面的损失也小得多。

三、神话历史化和神话实用化不是有目的有计划地进行,而是在非自觉的状态下自发进行的,因而它对神话的改造就不像荷马加工希腊神话那样的系统和全面,而总是有某些疏漏。这种情况

体上看可谓各有得失,各有优长。

希腊神话以其辉煌的成就为人格化的神话树立了丰碑,成为人类文化艺术史上永恒的美和不可企及的典范。中国神话则别具一格,并且具有多项意义与价值:就其总体而言,则显示博大的民族精神和东方的魅力与美质;就其已被历史化的部分而言,则填补了神与人之间、神话与历史之间的空白,成为追溯神话和历史的不可多得的线索;就其已被实用化的部分而言,实际上已成为凝聚着大量原始文化信息的集合体,可以成为探索原始文化奥秘和神话的宝贵凭借(可惜这方面的价值尚未引起充分注意和重视);至于那些劫后幸存下来的零星片断的原始神话材料,如同散落的星斗广布在茫茫的历史天空,向人们直接展示原始神话的风貌,具有不可替代的价值,更是值得珍惜。

注释

- ①③④⑤戴维·利明《神话学》,上海人民出版社1990年版,第105、125、132、137页。
- ②张光直《中国青铜时代》,三联书店1983年版,第256页。
- ⑥见其所作《希腊宗教的五个阶段》,转引自恩·卡西尔《人论》第117页。
- ⑦参阅苏联科学院主编《世界通史》第1卷第16、25章,三联书店1959年版。
- ⑧⑨胡厚宣《殷墟卜辞中的上帝和人王》,《历史研究》1959年第10期。
- ⑩《顾颉刚古史论文集》第二册,中华书局1988年版,第117页。
- ⑪详见拙作《葛天氏八阙乐歌为秦氏族史诗考》,《文学遗产增刊》第17辑。
- ⑫详本书《关于神话历史化思潮》章。
- ⑬详本书《物占的起源与神话》章。
- ⑭详本书《关于神话的功利价值取向》章。
- ⑮详本书《屈原在神话思想史上的地位和贡献》章。
- ⑯有少数神话例外。
- ⑰⑱恩·卡西尔《人论》第124、126页。

第三章 关于神话历史化思潮

第一节 神话历史化研究的历史和现状

对神话和神话思想发展的深刻影响而言,可以肯定地说,我国神话思想史上任何一种思潮都不可能与神话的历史化相比拟。由于神话的历史化,一方面神奇虚幻的神话不断地化作似曾发生过的往事,超自然的神祇和英雄一个个变成了理想的圣君和贤臣,神话的地盘因而不断缩小,古史的上限不断延伸;另一方面我国上古本来就比较发达的历史意识因而更加强化,神话观念与历史观念进一步沟通,于是,在神话历史化的同时,历史又被神秘化。我国神话历史化的思潮所体现的神话与历史的“互渗”,在规模和程度上都远远超过了希腊等文明古国。然而,中国神话思想史上的这个“头等大事”在漫长的历史时期内始终没有引起人们的注意,至于把它作为一种神话思想进行研究,更是“五四”以后的事情。

在西方,神话历史化与神话学中的历史学派神话理论的关系十分密切,并且都渊源于古希腊哲学家欧赫梅鲁斯的观点。欧赫梅鲁斯认为,神话叙述的事件并非原始人的杜撰,即使与历史上曾经发生过的事件不完全一致,至少也有其事实根据,全部神话都只不过是筛选了的历史,神话中讲述的神奇英雄和神祇不过是对古代帝王英雄歪曲和夸大的描写。例如,他在《圣史》中认为希腊神话中的宙斯即克里特岛的国王,宙斯与巨人神之战即克里特国王平定内乱的战争。因此,对于神话的解释首先应当以历史事实为根据,找出它所赖以衍生的历史本事。欧赫梅鲁斯的这种观点构成了神话历史化的滥觞,同时经过黎弗尔斯、斯宾塞以及其他学者的

阐明,最终形成了一个“以为神圣的故事乃是关于过去的真实历史的记录”^①的神话历史学派。这个学派产生不久即成为神话学中的一个重要学派。

“五四”以后,神话历史学派的观点传入中国,立即获得了迅速传播。当掌握了这个观点的中国学者用它来考察中国古代神话时,意外地发现这个“舶来品”并非什么新东西,而是中国早已有之的“国粹”。只不过不表现为系统的理论,而主要体现为一种神话的实际操作:即不只是用历史观点来理解神话,而是将神话作为历史来处理,使之直接转化为历史。与西方的仅仅用历史观点解释神话相比,中国的神话历史化,具有完全不同的文化背景、内容和特征。

在我国首先注意到神话历史化问题的是鲁迅、茅盾、顾颉刚和丁山等人。鲁迅在《中国小说史略》中最早指出了中国古代神话零散不成系统和被历史化的原因。茅盾和顾颉刚则从古史中的野蛮因素的遗留中寻找古代神话,即通过古史还原为神话来实现重建中国神话及其系统的任务。他们的研究有一致之外,但使用的方法却不相同:茅盾是从神话学的角度,运用人类学的方法通过与世界各国神话的比较研究,指出中国神话历史化的特点;顾颉刚则从史学的角度出发,通过辨伪来识别古史中的神话因素,恢复历史的本来面貌,从而建立信实可考的古史系统。顾氏的主要目的不在神话,但是,由于他的辨伪在很大范围内以神话为对象,因而在客观上不但雄辩地证明了我国古代神话历史化思潮的存在,而且充实了神话内容,为重建古代神话体系铺平了道路。此外,他还指出了神话历史化的原因。

建国后,袁珂先生对神话进行了系统研究,从大量的复杂资料中按内容和性质理出了上古神话的大致脉络和发展系统,同时在神话理论方面也有一定建树,其中触及到的重要问题之一就是神话历史化问题。

从此以后,神话历史化作为上古神话学中的一个重要问题得到了普遍肯定,并被作为定论写入了中国文学史,如游国恩等主编的《中国文学史》认为这是造成“不少丰富美丽的神话故事逐渐变质,逐渐僵化”^②的原因。近年来有的学者将中国神话历史化与古希腊式和希伯莱式的神话历史化加以比较,指出其特点,从理论上证明了前人有关神话向古史演变论断的正确性。

总之,“五四”以来,神话历史化已经被作为一个重要的问题提出来,在局部的范围内进行了研究,并取得一定的成绩。这为我们今后的研究打下了基础,是很值得我们珍惜的。但是,勿庸讳言,在这方面也有明显的不足,主要表现在满足于证明神话历史化现象的存在,而缺乏全面系统的考察。对于一种文化现象证明它的存在,把问题提出来,固然十分重要,但这毕竟仅仅是开始,更为重要的任务还在后面。只有在更深的层次和更广的范围上不断开掘,才能推动研究的发展。在这方面确实有不少重要问题需要认真研究,诸如它产生的具体时间、原因和条件,它的性质、特征及其与文化背景的关系,以及它的出现所带来的深远影响,等等。这种影响不仅表现在神话和神话思想的发展上,而且十分广泛地反映在哲学、宗教、历史和文学上,与此相应地是应当注意神话历史化在中国神话思想史乃至中国文化史上的地位。

如果考虑到神话历史化的重要性和它在中国神话思想史上具有“头等大事”的意义,那么,对它进行这种全方位的考察就显得尤其必要了。

第二节 神话历史化的时间

首先来考察神话历史化产生的历史时期。这是神话历史化研究中的一个十分重要的问题,很多问题的解决都以它为前提。

确定神话历史化出现的历史时期,最可靠的办法就是根据文

献所提供的材料来解剖对象本身。让我们先看以下几个具体例证。

例1、夔本是神话中状如牛的一足怪兽，“出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷。”（《山海经·大荒东经》）。夔又为夔（见王国维《古史新证》），而夔是殷先民所祀的上帝，到殷商时期已人格化，被殷人奉为自己的祖先，卜辞中称夔为“高祖夔”可证。另据《尚书·尧典》，夔又是尧舜时期的人臣，被委任“典乐”。这是关于夔的神话被历史化的两条线索。前者在殷商时期，后一条最早不会早于周初（《尚书·尧典》一般认为是成文于殷末周初）。

例2、黄帝神话历史化的过程也比较明显。在古代神话中黄帝本来并非人间帝王，而充满了神奇特征：“黄帝，古天神也，始造人之时，化生阴阳。”（《淮南子·说林》高诱注）可知黄帝本是皇天上帝，化生世界万物的天神。《山海经·大荒北经》所记黄帝令天女魃下凡助战，《左传·昭公十七年》所记黄帝以云纪诸事亦可佐证。至《易系辞传》时黄帝的神话色彩已经减退而成为理想的君主：“黄帝尧舜垂衣裳而天下治。”与此同时，关于黄帝的世系也正式排定，《世本帝系》、《大戴礼记·五帝德》诸文献均有具体记载。至此，黄帝已经完全历史化了。至于《尸子》所载孔子从现实的观点解释“黄帝四面”，则完全是在黄帝神话已经历史化的基础上的推演。这说明，关于黄帝的神话至少在东周之前即已被历史化。

例3、尧在神话中本是一位天帝，“洞庭之山，帝之二女居之”（《山海经·中次十二经》），“二女”即娥皇、女英二神女。《论衡·感虚》引古儒者言：“古时十日并出，尧上射十日，九日去，一日常出。”居此，尧又是一位为民除害的超凡英雄。但到《尧典》时其神话特征已经完全变化，而成为“克明俊德”、“平章百姓”、“协和万邦”的君主，并以其卓异的才能和崇高的德行为天下拥戴。《尧典》详细叙述了尧作为一个帝王如何命其臣下制定历法，选拔官吏，议定酋长等等，说明他已经完全成为一个统驭万民的君主了。《尧典》成

书的时间说法不一,范文澜《中国通史简编》认为出于周朝史官,郭沫若《十批判书》认为成书于战国时代。据此可以推知,关于尧的神话历史化最晚在战国之前即已完成。

例4、禹本来也是神话人物。关于这个论断,顾颉刚《讨论古史答辩刘、胡二先生》,杨宽《中国上古史导论》等论著已有详密论证。禹在西周以前是山川之神,后来成为社神,其职务全与土地有关,如陈列山川、平整土地、治理洪水、疏通沟洫、管理耕稼。因耕稼事与后稷事相同,而与周族祖先并称,以后其传说渐渐倾向于“人王”才与神话相脱离。春秋时代,孔子有“禹……卑宫室而尽力乎沟洫”(《论语·泰伯》)之叹,《尚书·皋陶谟》有“禹拜昌言”之美,则俨然一副豁达大度、克尽职守的人君风度。由此不难推知禹最晚在春秋时代即由神主变成人王了。

应当说明的是,在上述诸神被历史化的同时,其他一大批神祇诸如炎帝、伏羲、少昊、颛顼、帝喾、虞舜、祝融等等,也程度不等地历史化,并开始作为人间帝王被排入关于帝王传说的历史系列之中。这充分说明神话历史化是一种绵延持久、涉及广泛的强有力的社会思潮。上古诸神及其神异故事,很少有能逃避开它的强大力量的侵袭。华夏诸神的这种历史化命运在世界神话之林中是十分罕见的。

从以上诸例可以看出,神话历史化在商末即已显露端倪,而大量的神话被改变结构和性质,化作似曾发生过的历史传说,则是在西周时期。进入东周时代,这种势头仍在发展,但情况已有所变化:这时人们除了把神话直接改造为历史化之外还从历史的角度解释神话,如孔子解释“黄帝四面”、“一足”即可证明(详后)。这种由改造神话到解释神话的变化,说明作为社会思潮的神话历史化已经进入尾声。春秋以后,将神话改造为历史的努力虽不能说完全消声匿迹,但像西周时代那样大规模的实践操作确实已经不见了。所以,纵观神话历史化的发展,大致可以分为三个阶段:殷商

时期的萌发阶段,西周时期的发展成熟阶段和春秋时期的结束阶段。可以看出,神话历史化的思潮虽然绵延久长,但最能集中体现其性质、特点和规模的却只有一个时期,它不是殷商时期,也不是春秋时期,而是大量神话被历史化的西周时期。

第三节 神话历史化的实质

在一般情况下,研究任何一种社会思潮总要考察它与社会政治、哲学思想之间的关系,以便了解这种社会思潮产生的社会文化背景和根源。不管它与当时的政治、宗教、哲学之间的关系多么密切,它们之间的界限总还是比较清楚的。但是从这种一般的原理出发来看待神话历史化问题,情况却完全不同。

今天我们从神话学的角度审视,神话历史化无疑是一个纯粹的学术问题,是与政治、宗教、哲学有别的另一个范畴。然而这种区别主要是我们后代人的人为分割,在神话历史化思潮出现的那个时代,它们之间却没有什麼界限。特别是在考察这种思潮产生的原因时,更是如此。这种情况与神话在当时社会中的地位以及它在古今人们观念中所呈现面貌的巨大差异有直接关系。

神话虽然自原始时代就已产生,但是真正被作为神话看待却是很久很久以后的事情。在此之前,神话一直处于“名不正言不顺”的地位,其本质一直未被正确认识。例如,对于原始人来说,神话乃是“在荒古的时候发生过的实事……野蛮人看神话,就等于忠实的基督徒看创世纪……”^③,十分明显,神话不被看作想象的产物和虚幻的东西,而被当作真实的故事这样一种荒谬的认识,其根据不是经验,更不是科学,而仅仅是信仰,是以对于超自然神灵的崇拜为基础的信仰。这种信仰不是别的,恰恰是人类最早的宗教观念,即原始宗教观念。与原始时代相比,殷周时代对于神话的认识虽不能说没有任何变化,但是,由于人们的精神世界仍然被有神

史命运。

周人灭商人主中原以后,为了巩固其统治,采取了一系列的措施,其中重要内容之一就是在继承殷人宗教观念的基础上,提出了一套比较完整的宗教思想,即天命转移论。他们发展了关于上帝的宗教观念,赋予它很多新的内容,从而使他们的上帝与殷人的上帝之间在性质上具有明显的不同。殷人的上帝关注人间的一切,事无巨细都同样关注,所以殷人多在一些具体的问题上,如求雨求牲畜繁衍等方面祈求上帝的保佑。周人的上帝则有所不同,他似乎更加关注重大社会政治事务。周人特别强调“皇天既付中国民越厥疆土于先王”(《尚书·梓材》),认为臣民和疆土都是上帝的赐予,统治天下则是上帝的重托,君主的权力体现着上帝的意志。周人就这样把他们巩固统治的主观要求说成是神的意志,力图证明君主权力的合理性,同时又将它神秘化。另一方面,殷人的上帝对下民只尽其保佑的天职,而不管其行为道德如何。周人的上帝恰好相反,他是具有理性的最高主宰,他关心下民,但选择庇护对象十分严格;他通过道德仲裁把统治天下的仅力赐予有德行的帝王,使他们成为上帝的儿子——天子。正是基于这样的宗教观念,他们特别强调敬德保民,祈天之惠。

应当指出,在周人看来道德规范和礼乐制度不是社会实践的产物,而属于超越现实的先验性范畴,其根源则在于天。因此,敬德行善,遵循礼乐制度就是顺从天意,必然受到上帝的保佑;反之,违背礼乐制度就是违背天意。必然受到上帝的惩罚。在这方面,“皇天无私,唯德是辅”,对下民是绝对公平的。

总之,在周人的观念中上帝已经与道德紧密地结合起来,他不只是道德的仲裁者和惩恶扬善的实施者,更重要的还在于他是人间一切道德的根源和立法者。正是由于这种仲裁与立法兼具,神性与理性相融,以及对天下统治权归属的特别关注,才使他与殷人的上帝区别开来。即是说,殷人的上帝和周人的上帝虽然都是有

意志的人格神和宇宙的最高主宰,但在实践其意志时二者却有不同;与殷人上帝行为的盲目性相比,周人上帝行为则具有某种目的性。因而它又成为永恒的公平正义的化身。同时,在此基础上天也增加了新的内容:除了原有的宇宙最高主宰的人格神的意义之外,又具有了义理的意义。^④从周人宗教信仰方面看,既然道德义理已经成为上帝的本质内容之一,那么,把对上帝的崇信与对道德的追求结合起来,也就成为必然的趋势。

宗教作为一种颠倒了的世界观,尽管本质十分荒谬,但它像任何思想体系一样,严格要求自身的统一,否则它就无法作为一种系统思想而存在。既然上帝已经成为伦理道德的根源,那么,作为上帝属神的其他神祇只有与这个宇宙的最高主宰协调一致,也与道德结缘才能继续生存。中国的原始诸神就这样不由自主地被赋予道德意义,走上了道德并最终导致历史化的道路。

首先,从这时起诸神行为虽不能说完全杜绝了逾闲荡检,但按道德原则和世情常理去做符合社会因果联系的事却也是无可否认的事实。在这方面现存的神话保留了不少痕迹。

让我们来看图腾神是怎样被赋予道德意义的。《墨子·明鬼》云:“昔秦穆公有明德,上帝使句芒赐之寿十有九年。”句芒即燕子,又称玄鸟,是秦民族的图腾神。按图腾崇拜的宗教观念,一个民族的图腾就是这个民族的始祖神兼保护神。句芒保佑秦民族的后代子孙,赐予他们福寿本是他的“天职”,但在这里却并非如此,即不是出于他的神的本性,而是出于一种符合人间事理因果关系的智性判断:秦穆公之所以被赐寿十九年,是因为他有“明德”。这与“皇天无亲,惟德是辅”的天命论思想是完全一致的。图腾神既以道德为标准来衡量人事,他本身也就不可避免地被赋予道德意义。同样,前边所提到的商民族始祖诞生的神话“天命玄鸟,降而生商”也是如此。《吕氏春秋·音初》关于这段神话有较具体的记载,从中可以清楚看出图腾神与上帝的关系以及他们的道德意义。

图腾神的这种具有一定道德意义的行为,很自然地使神界与人间相沟通,宗教与道德相融合,并导致这样一种结果:那出现在人间事变中的图腾神逐渐被看作天对人的启示,即“天垂象”和“天启”,并最终演变成为物占的征验,预示着一个国家、民族乃至个人的兴亡、安危和祸福。比如凤鸟至而少皞立(见《左传·昭公十七年》),黄龙坠而黄帝亡(见《开无占经》),鸞鷖鸣于岐山周灭商而有天下(见《国语·周语上》),凤凰舞陈代姜而权倾齐国(见《左传·庄公二十二年》),直到孔丘和庄子见世道衰微、道德沦丧而叹凤鸟不见(分别见《论语·微子》和《庄子·人间世》),荀子美圣王有明德而赞凤凰乐帝之心(见《荀子·解蔽》)都是如此。这说明在春秋战国时期,图腾神具有道德意义,甚至被作为道德高扬的盛世的征验和象征,已经成为一种流传广泛的观念了。

在原始图腾神被赋予道德意义的同时,其他原始神祇也与道德发生了联系,由于这些神祇不具备民族祖先神和保护神的性质,他们与道德内容的联系也与图腾神不同:即不是作为道德的象征,而主要是按照已经神秘化的道德规范来约束自己的行为。例如鲧禹治水的神话就明显地表现出这种倾向:“鲧窃帝之息壤,以堙洪水,不待帝命,帝令祝融杀鲧于羽郊。”(《山海经·海内经》)。鲧被帝杀戮的主要原因,不是治水失败,而是盗窃息壤,冒犯了上帝的尊严。《墨子·尚贤中》“昔者伯鲧,帝之元子,废帝之德庸,既乃刑之于羽之郊”可证。这说明鲧不过是神界为了维护其最高权威的牺牲品。禹继父业治水,吸取了他的教训,也许是出于维护上帝的尊严,也许是出于治水方法的改进,放弃堵塞而采用了疏导的方法。大禹治水,数过家门而不入;同时赏罚分明:“爵有德,封有功”(《越绝书》),严惩懈怠者,经过如此数年的努力,终于治服洪水,他因而也成为人们心中的英雄,其神话也被赋予英雄神话的某些特征。可以看出,禹的行为象鲧的遭遇一样,都隐含着一定的伦理道德因素和社会因果关系,并对自己的行为负社会道德的责任。不

管这种伦理道德怎样被神化,终究是人间现世的东西,而不属于神话世界。正因为这样,鲧、禹父子才逐渐走出神界迈向历史的领域。

河伯的故事也是如此。河伯化为白龙游于水旁,被羿射伤左目,便到天帝那里上诉。天帝不但没有惩治羿,反而责难河伯:“使汝深守神灵,羿何从得犯汝?今为虫兽当为人所射,固其宜也,羿何罪欤?”(王逸《楚辞章句·天问》注引古说)河伯不安分守己,有越轨之嫌,因而遭到上帝的斥责。值得注意的是,上帝斥责河伯的理由不是神话的“逻辑”,而是以秩序和道德观念为基础的人间伦常。同样,黄帝、炎帝、颛顼、少昊、尧、舜等神(人)的某些神话故事也有这种合乎社会因果关系的特征。

除此之外,在产生于殷末周初的帝王天命神话中,还有些直接参加了人间战争。据《墨子·非攻下》商汤伐桀,天帝命火神祝融放火于夏城;武王伐纣,天帝命三神助其一臂之力。另外,参加这种战争的还有东海之神勾芒、北海之神玄冥、西海之神蓐收、河伯、雨师、风伯以及“无首,操戈盾立”(《山海经·大荒西经》)的夏耕之尸等等。在帝王天命神话中,商汤、武王得到上帝的顾眷,并代表上帝的意志讨伐桀、纣等暴君,因而商汤放桀、武王伐纣是正义与非正义、善良与邪恶之间的战争。上述诸神既然按照上帝的意志直接参加了这种战争,因而也就按善恶来分类排队,从而产生了各自的道德立场。

同样,黄帝、炎帝、颛顼、少昊、尧、舜等神(人)的某些神话故事也有这种合乎道德原则和社会因果关系的特征。

从此以后,人们对于这些神祇的性质和功过,除了根据他们的神系和在神界中的作为进行衡量之外,还往往以人间的道德标准加以评价。事实上,这些神祇在人们心目中的形象正是通过这种双重标准的衡量而逐渐固定下来。这就是说,伦理道德因素已经成为构成这些神祇形象的不可或缺的组成部分。原始诸神既与伦

理道德结缘,受着道德规范的约束,从而也就进一步失去了原来的为所欲为的自由。因为伦理道德象历史因果关系一样,总是体现着经验可以证明的理性精神,而非经验性、非理性的神话相背离。因此可以说,正是伦理道德化成为诸神走出神话世界步入人间的通行证。从此以后,他们开始了一种新的命运。诸神一旦涉足于人间,便再不能完全重返天国,至多只能是一半在天上,一半在地上,成为半人半神式的人或神。

十分明显,神话的伦理道德化拉近了它与人间的距离,是其历史化过程中关键的一步。但是,这样的神话毕竟只是具有某些人间因素的神话,而不是历史传说。要真正完成神话向历史的转化还需要一个重要的条件,即历史意识的参与。这个历史意识不是一般的历史意识,而必须是与宗教观念相融合,以神意为主导。就是说,已经被伦理道德化的神话在特定的时代条件下,只有经过具有宗教特征的历史意识的作用才有可能完成向历史传说的转化。

历史意识是人们对于古往今来的历史流程所持的态度、观点和认识,是人类精神领域的重要范畴之一。它从人类开始回忆自己的昨天的那个时刻起就萌发了,但是形成对于历史发展的一定观点和态度则是很久以后的事情。正像每个民族都有自己的地理空间一样,每个民族也都有自己的时间历程,即生存和发展的历史。在民族历史的发展过程中逐渐形成了该民族对于其社会环境认识的一般社会意识和政治意识。由于社会政治的实现性和功利性,一般说来有关的意识也总是比较敏感而强烈的。历史意识则不同,由于它是关于“昨天”的意识,与现实的利害关系有一定的距离,因而不同民族的历史意识不一定都象社会政治意识那样敏感和强烈。由于种种原因,有些民族的历史意识比较发达,有些民族的历史意识则不甚发达;而且不同民族历史意识的具体特征也不相同。就周人来说,其宗教意识稍逊于殷人,但历史意识却远远超过殷人。这当然不是偶然的,而有其内在原因:首先,在宗教信仰

方面,周人的祖先观念极强,盛行祖先崇拜,这只要看一看《诗经·周颂》中的祭祀诗绝大部分都是祭祀祖先的事实就可以得到证明。他们极力追思祖先及其时代,使“过去”在精神和心理上占有重要的地位。其次,周人对历史抱有强烈的功利态度,力图用历史来为他们统治和政治措施提供根据,为现实的利益服务(详后)。这两个原因是古希腊和后来的欧洲所不具备的,因而它们也就不可能具有周人那样的历史意识。中西之间在历史意识方面的这种不同,正是它们的文化和价值观念差异的深层表现,是十分值得注意的。通过横向的文化比较可以知道,周人历史意识的发展及其对神话发展所产生的深刻影响,在当时的世界上是无与伦比的。

周人十分重视历史,入主中原之后在国家机构设置中,不但史官的数量众多,而且地位重要。据《周礼》记载,仅王室掌管国家各种文书政令的就有五种史官:大史、小史、内史、外史和御史。除此之外,还有种各辅助人员。

由周代史官的数量和建制不难看出周人为了认识历史所付出的努力。如果不是自觉地把历史作为重要的认识对象,没有明确的历史观念,这是很难想象的。事实上,周人十分注意吸取历史经验教训,借鉴往事,更新现实。他们以殷人为反而教员时时刻刻警惕自己,念念于敬德保民,祈求上帝恩赐而永有天下。除此之外,他们还特别注意用历史来为自己的举动辩解。周人从实用动机出发,认为历史对他们十分有用。所以,从最高统治者周天子到一般的贵族,无不把历史作为必修课来进行学习。

周人以历史为鉴不断调整政治措施,检点个人行为的大量事实,充分表现出他们强调人事的主动自觉精神,同时也说明周人在一定程度上认识到人的创造活动对历史发展的影响。与消极静观,无所作为的宗教意识和殷人的历史观念相比,无疑这是一种历史性的进步。可惜这种进步因素在周人历史观的总体中只占很次要的地位,并不能从根本上决定其性质。从前边论述可知道在周

人的世界观中神的意志仍占据支配地位,宇宙和人类命运诸如商代夏、周代商无不由上帝主宰;上帝是包括道德和礼制在内的万物之源和历史发展的动力。在周人那里,历史既然与上帝、天命联系在一起,宗教神学因而也就成为当时包括历史观点在内的一切社会意识形态的出发点,天命论则成为说明论证现实和历史的根据。在这个意义上可以说,他们的历史观念不过是宗教观念的组成部分,是宗教观念的具体化:人间事变的发展不过是宗教观念的证实,人的所为不过是天意的实现。既然历史与宗教一致,人与天相通,那么人就要按上帝的意志行事,对上帝负责,有些人因而被奉为神(或死后被奉为神);而神也必须面对下界,不但要遵循人间的伦理原则和因果关系,而且可以直接参与人间的历史事变。在神意历史观的支配下,周人的精神世界中再一次复现了类似原始时代“民神杂糅,不可方物”(《国语·楚语下》)的神秘境界。一些神既是神祇又是人王,天上有他们的神位,人间有他们的帝业,并以超自然的神威演出无数人间戏剧。可见,正是凭借神意历史观所接通的天人之间的无形大道,那些已经被伦理道德化的天上诸神不但得以纷纷降临人间,而且直接进入社会范畴,成为传说中的历史人物。

神话历史化为商周时代宗教哲学思想和历史观念自身发展的必然结果,是一种不可逆转的社会思潮。它随着历史的前进而不断发展,这个过程持续的相当久长,直至社会发生重大变革的春秋时代才最终结束。原来,春秋时代随着社会制度由奴隶制向封建制转化,作为统治思想的天命论已经发生动摇。一些先进的思想家对上帝、天、天命提出怀疑,而特别强调民心和人事的历史作用,表现出具有新时代特征的思想倾向,这就是与传统的宗教巫术观念相对立,把理性引入现实生活的实践理性精神。当用这种新的精神来观察神话时,意外地发现了曾经令人崇拜的神的世界原来竟充满怪诞荒谬而与经验常理相背离,于是便对它提出怀疑和批

天命论的形象演示,用以证明上帝的存在和奴隶制统治的神圣。所以,从表现看,神话历史化是把神话故事变成人间传说,从夏代开国君主乃至三皇五帝的传说系列上推延我国古史,实质上则是神意史观的形象的神学论证,赋予历史发展以神学目的论的性质。

再说对于政治、哲学和诗歌艺术理论的影响。

神话伦理道德化和历史化的思潮极大地提高了伦理道德的价值,进一步加强了周初以来的重德倾向。这一点对我国思想文化的发展产生了极为重要的影响。本来,周初提倡重德主要集中在统治阶级上层特别是天子和诸侯的范围内,强调敬德行善,祈求上帝保佑使国祚久长。而神话的伦理道德化和历史化思潮不仅扩大了重德的范围,更为重要的是增加了重德的内涵。从此以后,重德再也不是仅仅局限在少数上层人物之内,同时也不仅仅表现在个人的品德修养的道德实践上,而是广泛地渗透到意识形态的各个领域,使政治、哲学、诗歌艺术理论也普遍地出现了伦理道德化的倾向。

关于政治的伦理道德化倾向。政治的伦理道德化在儒家学说中表现十分明显。在儒家看来,只有把政治统治和社会秩序建立在伦理道德的基础上,才真正符合人性和仁爱精神,保证国家的长治久安。因此,儒家理想中的政治秩序也就先天地具有伦理道德色彩。其目的在于通过政治的伦理道德化赋予奴隶制度以抽象的人性特征和仁爱精神,从而把强制性的社会约束变成人的主动内在欲求,使阶级之间的对立和压迫关系变成以血缘关系为基础的人伦关系,掩盖奴隶制度的反动本质,麻痹人们的阶级意识。

关于哲学的伦理道德化倾向。大约从东周时期起,哲学也开始与伦理道德结缘。本来我国古代有用以说明宇宙物质构成和万物化生的阴阳五行说。这是一种具有唯物主义和辩证法精神的哲学思想,而与伦理道德没有任何联系。至战国时期邹衍(以及汉代的刘歆)才把它们联系起来,将五种自然物质相生相克的属性附会

到社会政治和历史发展上,用以说明王朝兴废的根据,形成了“五德终始”的循环论,邹衍“睹有国者益淫侈,不能尚德,若《大雅》整之于身,施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变,《终始》、《大圣》之篇十余万言”(《史记·孟子荀卿列传》)。邹衍针对统治阶级不能尚德提出的“五德终始”说,其目的在于以五行相胜的事物转化的角度,强调有国者必须有盛德,告诫他们不要淫侈丧德。可以看出,邹衍就五行相胜与五朝更迭的某些相似之处,所作出的哲学上的推测尽管不无现实意义,但却完全是唯心主义的推衍。汉代董仲舒在五德终始说的基础上所提出的“三统”、“三正”说,则连这点现实的积极意义也消失殆尽,而完全成为封建纲常的神学论证了。

关于文学理论的伦理道德化和历史化。在这方面表现最突出的是诗歌理论。儒家诗论将“三百篇”奉为经典,从封建义理和狭隘的功利主义出发理解诗歌作品,使之伦理道德化和历史化。为此他们大肆凭空臆测,穿凿附会,得出了与作品内容毫不相关的稀奇古怪的结论。这种将“三百篇”历史化的把握方式极大地歪曲了作品的本来面貌,严重地障碍着《诗经》研究的深入发展,使人们只“知《诗》之为经,而不知《诗》之为诗”,影响是非常恶劣的。

最后,让我们回到神话本身的视角,看一看神话历史化对我国神话和关于神话的观点的影响。

今天当我们抛开宗教信仰和宗教观念,从现代科学认识水平的高度来审视古代关于神话历史化的材料,可以发现它们虽不具备科学的系统性和概括性,不具备理论形态,但却蕴含着关于神话的观点和见解,其中不乏潜理伦的因素(其中有正确成份,也有荒谬成份)。正是这些因素构成我国古代神话思想史的重要组成部分。春秋以后的各个历史时期的神话思想,也多是以这种形式——通过对宗教观念、宗教思想的认识和论述——而出现。说明正是出现于两周时期神话历史化思潮为我国神话思想提供了基本

始神话遭到了“一种新的力量、一种纯粹伦理力量的攻击并且被战胜”。^①其区别仅仅在于一个是将神话直接改变为历史，一个是保留神话片断而将它解释为历史。由于这种“改变”和“解释”，我国原始神话的厄运开始了：它们或被无情地肢解和窜改，或被肆意地摧残和扭曲，以致流传下来的神话也多是残篇断简，更多的则早已散佚无踪，铸成我国文化史上的千古憾事。

前边曾经说过，神话历史化为人们理解神话提出了历史的指归，有利于人们认识神话的历史因素，这仅是一个方面，问题还有另一面：障碍人们正确理解神话的一面。例如有些神话的内容不便于历史化，即不便于改造为历史或作出符合伦理道德和历史因果关系的解释，则另有番遭遇：多被斥为“梦幻”和“神怪不经之说”（吴世尚《楚辞疏》）。更有甚者，朱熹不但斥神话为荒谬，而且自以为找出了原因：神话是人们“口耳相传，失其本指，而好怪之人，聆其谬误，遂乃增饰附会”（《楚辞集注》）的结果。在他看来，神话简直就是好事之人胡编乱造，与痴人说梦无异。朱熹的见解在中国神话思想史上绝非个别，它的出现也绝非偶然：在神话历史化所诱发出的对神话只作历史的理解已成为一种思维定势的情况下，对于一些神话只能作出这样的“考信求实”的荒谬结论。这恰好从一个侧面证明在认识神话本质的漫长历程中，神话历史化所起的消极作用。

注释

①③马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》，中国民间文艺出版社 1986 年版 83 页、85 页。

②见该书第 1 册，人民文学出版社 1979 年版 24—25 页。

④这里所说的关于神的宗教观念不包括祖先崇拜观念。在殷周人的心目中祖先也是神，是另一种性质不同的神。关于祖先崇拜的本质及其与神话历史化的关系，详本编第 1 章。

⑤ 详本书《墨子与帝王天命神话》章。

⑥ 参阅任继愈主编《中国哲学发展史》(先秦),人民出版社 1983 年版,第 113 页。

⑦ 参阅维柯《新科学》第 4 卷《引论》。

⑧ 恩斯特·卡西尔《人论》,上海译文出版社 1985 年版,第 219 页。

⑨ 恩斯特·卡西尔《人论》,第 101 页。

⑩ 恩斯特·卡西尔《人论》,第 127 页。

第四章 关于神话的功利价值取向

神话的历史化即把神话还原或解释为历史,把荒诞离奇的神话变为符合历史因果关系和某些神圣原则的往事,是我国神话发展过程中的一个重要影响,这早已是人所共知的事实。在神话被历史化的同时,还存在着另一个重要倾向却被人所忽略,这就是神话的实用化或神话的功利化。长期以来,由于这一倾向未被正视和注意,直接影响到对于我国神话发展及其特点的认识。

与神话向历史的方向演变相比,神话的实用化则是向另一个完全不同的方向的发展,并且具有根本不同的原因和意义。由于神话具有历史的因素和影子,人类早期的历史总是与神话相衔接,并且彼此难于区分,所以,相对而言,神话历史化的原因比较“直观”和“容易理解”。而神话的实用化由于非经验、非理性的神话不切实际,根本不属于现实范畴,因而理解起来则比较困难。这或许正是迄今为止它未能引起人们注意的原因。

我国神话发展的实际表明,神话的实用化倾向主要表现在以下两个方面:

一、利用神话赋予事物之间的超现实的神秘联系,把神话演变为预知未来的术数——物占;

二、利用神话的神奇特征和超自然的威力,使它在现实生活中发挥实际效用,满足人的某种主观需要。

这两个方面,前者属于认识范畴,后者属于实践范畴。关于前者,《物占的起源与神话》章有专门论述,兹不重复,这里只集中讨论后一个方面。

为了看清问题的本质和理解的方便,让我们结合具体例证进

行分析。

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，人主得而飧食之，伯天下。

《山海经·海内经》

这个名为“延维”的尊神，据闻一多先生考证又名委蛇。委蛇形象怪异，就是汉代画像中交尾的伏羲和女娲。伏羲和女娲都是中国古代神话中赫赫有名的大神。伏羲“听八风之气，乃画八卦”（《太平御览》卷九引），并能缘天梯建木以登天；女娲“炼五色石以补苍天”（《淮南子·览冥训》），并“抟黄土作人”（《太平御览》卷七八引），俨然具有创世女神的某些因素。但在记录这则神话中却加了一句“人主得而飧食之，伯天下”，把荒诞神奇的神话派上了实际用场使之现实功能化。《庄子·达生》更用齐恒公田于大泽见委蛇而病愈的“事实”证明其言不诬。

犬封国曰犬戎国，状如犬。有一女子，方跪进杯食。有文马，缟身朱鬣，目若黄金，名曰吉量，乘之寿千岁。

《山海经·海内北经》

文马是神马，神话中的神奇动物。郭璞《山海经传》引《周书》云：“犬戎文马，赤鬣白身，目若黄金，名曰吉黄之乘。”又引《六韬》云：“文身朱鬣，眼若黄金，项若鸡尾，名曰鸡斯之乘。”除此之外，文马又称吉量、吉良、吉黄、吉光、腾黄等等。从这些具有神奇色彩的名称就不难想象文马的神奇不凡。但是，在叙述其神话特征之后却加了一句说明它对人的功能和用处的“乘之寿千岁”。显然，这一内容完全属于人事，与神话是性质与范畴完全不同的两回事。

林氏国有珍兽，大若虎，五采毕具，尾长于身，名曰驺吾，乘之日行千里。

《山海经·海内北经》

驺吾又称驺虞，是有名的神话动物。“驺虞白虎黑文，不食生物”（《诗经》毛传）。可是这里却强调它对人间的好处：“乘之日行千里”。神话动物变成了人间的代步工具。不仅如此，它还与文马等神兽一起作为献给纣王的礼物，在人间的政治交易中派上了用场。（见《淮南子·道应篇》）

神话与人事的结合，不仅仅是如上所说反映在政治举动日常生活中，而且还反映在名实关系和典章制度上，把神话发展的成果应用于名实关系和典章制度中。人们为了实用的需要和功利的目的，让神秘的神话之光照耀于上层建筑，使本来就十分复杂的上层建筑和意识形态领域变得更加神秘化起来。

《左传·昭公十七年》记载了郟子与昭子的谈话，其中说到古代帝王的纪事和名官：“昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名；炎帝氏以火纪，故为火师而火名；共工氏以水纪，故为水师而水名；太皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。”古代宗教观念认为，帝王受命都有物象作为征兆。所谓“三代之兴，各据祯祥”（《史记·龟策列传》）说的就是此类事。祯祥俗称祥瑞，统治阶级视之为自己统治合乎天意的证明，所以历来为他们所重视，并用它们来纪诸事、名百官。在这里，神话的遭遇是双重的；在神化帝王统治的同时，它本身也被实用化或功利化。关于这个问题，郟子讲得最详细的还是关于他的祖先少皞（也写作“少昊”）氏：

我高祖少皞摯之立地，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名：凤鸟氏，历正也；玄鸟也，司分者也；伯赵氏，司至者也；青鸟氏，司启者也；丹鸟氏，司闭者也；祝鸠氏，司徒也；睢鸠氏，

映着人们对神话的一种新的功利主义态度。这个例证在一定程度上说明神话的实用化与历史化的相互促进关系。

从以上所举诸例不难看出,把神话与人事结合起来,把超现实的力量用于现实的目的,即利用神的神奇威力和本领去满足人的主观要求和需要,遍及各个领域:从日常生活到社会政治,从实际行为到典章制度都有所反映。这说明从功利的角度对待神话即将神话实用化是当时的一种比较普遍的倾向。从意识形态的方面看,这种倾向的出现反映着宗教观念的新的发展变化。在人类历史上,从宗教观念产生的那一天起,人们对于超自然的神灵就充满了敬畏、依赖以及由此而产生的崇拜。“对于自然的依赖感,再加上那种把自然看成一种任意作为的有人格的实体的想法,就是献祭这一自然宗教的基本行为的基础”。^③人们崇拜神灵祭祀神灵是为了得到神灵的保佑,如保佑劳动丰收,部族繁衍,战争胜利,在对神的崇拜中蕴含着崇拜者对神的祈求。在这个意义上不妨说,人与神的关系从一开始就具有某些功利因素。不过,这里的功利因素与前边所举诸例中所体现的神话与人事的直接结合不同。还仅仅处于间接的和潜在的状态之中,即是蕴含在虔诚信仰中的非自觉意识。后来,出于生存或政治斗争的需要,功利的成份越来越突出,功利的意识越来越自觉,直至从实用的角度去对待神话,把神话直接用于人事的目的,形成前边所说的神话实用化的倾向。春秋时期,有的思想家已经清楚地认识到这一点。看一看当时人的见解对我们理解这一问题也许会有帮助。

春秋鲁僖公时期,有一种名叫爰居的海鸟栖于鲁东门之外,鲁大夫臧文仲以为神,使国人祭之。这一举动违背了祭祀之通例。展禽就此发表了长篇议论,其中说道:

凡禘、郊、祖、宗、报,此五者国之典祀也。加之以社稷山川之神,皆有功烈于民者也;及前哲令德之人,所以为明质也;

及天之三辰,民所以瞻仰也;及地之五行,所以生殖也;及九州名山川泽,所以出财用也。非是,不在祀典。

展禽的这番评论,十分清楚地表明春秋时代宗教神话观念所发生的重要变化,同时也是对于长期以来神话实用化的一个较为全面的总结。它表明人们对于诸神特别是祭祀诸神的动机十分明确,完全是以利益关系转移:或“有功烈于民”、或“有德于民”、(《国语·鲁语上》韦昭注)或“民所以瞻仰”、或“所以生殖”、或“所以出财用”。总之,人们所以祭神总是要从神那里有所取和有所用,以满足自己的需要。不但对于具有人文历史特征的祖先神是如此,就是对于山川日月草木之神同样也是如此,不管是什么神,都要被放到利益的天平上加以严格衡量,只有证明对“民”确实有利或有用,才能保住其神位。如果说,原始时代人们对于神话及其诸神的这种态度还属于自发的话,那么展禽的话表明,春秋时代它已经成为人们的自觉意识和普遍观念。这种以功利价值的有无和多少决定对神态度的作法,与前边所说的那种潜在的非自觉的宗教功利态度显然具有质的区别。所以,如果我们把展禽的评论作为神话实用化获得充分发展的标志,是完全有根据的。

前边所举诸例中的文马、驹虞、延维等既不是有功烈的祖先,也不是社稷山川之神,更不是天之三辰和地之五行,而是没有神格的精怪神异,自然属于展禽所说的“不在祀典”的“非是”之列。但是,不入祀典,得不到祭祀的优待,并不等于否定其神奇不凡的特征,更不能说明对它们没有信仰(特别是在民间)。鲁大夫臧文仲的举动就足以说明这一点。信仰精怪神异,实际就是信仰神话中的神灵。信仰它们,并把主观愿望的实现寄托在他们身上,使它们具有某些实用功能,与展禽的话在宗教观念上是完全一致的,都体现了宗教功利目的,都以对人是否有用作为价值取向。所以,在一定的意义上,我们也可以把展禽的话作为对于神话观念变化的总

第五章 先王的神化与历史的神话化

第一节 奴隶制时代的造神及其特点

历史与神话的“互渗”不仅存在于原始神话产生的野蛮时代，而且存在于人类步入文明时代之后的阶级社会；不仅表现在神话的历史化上，而且也表现在历史的神话化上。前者即神话的历史化早已是人所共知的事实，并引起人们广泛的研究兴趣；而后者即发生于文明时代的历史神话化却没有引起人们的注意。事实上，历史神话化是与神话历史化并行并对它产生了重要影响的一个思潮，揭示它产生的过程和本质对于认识我国神话和神话思想的发展都有重要意义。

发生在我国的历史神话化是指奴隶制时代，人们在宗教观念支配下对于某些先王及其所经历的重大斗争历史的神化，即把作为历史人物的先王神化成为具有超现实威力的神或半神式的人，把他们的斗争历史演义为神话。十分明显，历史神话化的基础和前提是对先王的神化，只有首先使先王脱掉凡人的胎骨，披上神秘的外衣，神化他们的斗争历史才有可能。在这方面，商汤和文武周王都经历了这种不平凡的历史命运，因而成为被神化的典型例证。

神化先王虽然表现在先王个人身上，但却不是单纯的个人行为，而是当时宗教、哲学思想发展的必然结果，也是统治阶级思想变化的集中体现，因而对于这种现象不能从它自身的角度孤立地去考察，而应当把它作为宗教、哲学思想的问题从意识形态的整体格局中去加以审视，从商周天命神学的发展中去把握。

商周时代盛行的天命论是一种客观唯心主义神学，认为上帝

是宇宙的最高本体,世界上的一切都是上帝意志的体现,从国家兴亡安危到人的祸福凶吉都是命中注定,而命中如何,冥冥中全由上帝掌握和决定。所以,殷人事无巨细都求卜于上帝,他们认为上帝的意志通过殷王体现出来,殷王来到世界生与俱来地负有统治世界、君临天下的使命。

殷人的思想比较单纯:以天神为至上神并认为人间的一切皆决定于它。周人的思想则比较复杂:他们从殷人暴虐无道、耽于享乐而导致灭亡的历史实事中,总结出深刻的历史教训,提出敬天保民的思想,即顺从天意、爱惜人民,更好地作民之主,并注意道德修养,力戒荒淫享乐,反映了历史前进给思想政治领域带来的新的因素。但是,从周人思想发展的总体上看,夏、商以来所形成的天命神学观念在他们那里并没有得到根本的改变,即是说,他们思想中仍保留着一套比较完整的宗教世界观。

周人认为一个国家和民族的兴衰成败原因主要不在其自身,而在于天命,认为历史发展的进程是天命的体现并被神的意志所决定,“有夏多罪,天命殛之。”(《尚书·汤誓》)“皇天上帝,改厥元子兹大国殷之命……”(《尚书·召诰》)上天决定夏、商灭亡,人们是无法改变的。同样,周人认为自己统治天下也是上天的选择,是神的赐予,不能以人的意志为转移。“皇天既付中国民越厥疆土于先王”(《尚书·梓材》),十分突出地反映了周人君权神授的思想。这种思想既是周人的政治观念也是周人的宗教观念,是政治与宗教结合的产物。它把天神上帝看成密切注视人间沧桑变化的最高主宰和具有理性的公正无私的立法者,而君主则是他在人间的代理者,他们之间体现着天人之间的神秘联系。作为对于自己地位的肯定,周人把维护统治的主观要求说成是上天的意志,从而不但证明权的合理性,而且赋予它以神秘的性质。

“王”的这种半人半神的超凡性质从周人对他的称谓上也明显反映出来。周初尚无“天子”之称,到周公时称王为上帝天神的儿

子,进而至康王即位则正式尊王为天子。其后越来越神,至战国时则有天子“居如大神,动如天帝”(《荀子·正论》)之说,君王已经完全被神化,在这样的神秘宗教的气氛中,“王”不止是一般的政治统治者,而且也是精神世界的主宰。

总而言之,正是天命论的神学思想,使人间帝王除了处于现实的关系之外,还与神发生联系,成为上帝意志的体现者和执行者,也就是具有超凡威力和神秘特征的神或半神半人。正是在先王神化的基础上,关于他们的历史才逐渐变成了神话,即把以成汤放桀为中心的商代夏和以武王伐纣为中心的周代商的斗争过程演变成为充满神奇虚幻色彩的神话故事。这就是从殷代即已开始,经《诗经》和《山海经》直到墨子才正式完成的历史神话化及其结果——帝王天命神话。^①

神化奴隶制时代的开国先王实际是历史上的第二次造神,在此之前还有一次大规模的造神,即原始时代的造神,这才是人类历史上的第一次造神。这次造神的神化对象除人(即氏族祖先)之外,还有作为人的对立物的客观世界,诸如日月、山河、风雨、雷电以及各种动物、植物等等。

神话学者弗朗兹·博厄斯曾指出:人类的神话总喜欢和动物、天体等自然现象联系在一起,而没有人类自身,这是由于“意识的最早对象不是自我,而是自我之外一切可见事物:即在阳光下实存和在黑暗中发亮的事物”。^②关于这些神的神话凝聚着原始人的泛神论观念,体现着他们对于世界的原始认识,同时作为生产劳动的一种补充,在实际生活中发挥着积极作用。而第二次造神即进入文明历史时期的造神运动,其所造之神与前一次完全不同:它既不是神化客观世界的自然诸神,也不是作为人类整体化身并与客观世界相对立的神话英雄,而是充分意识到自我的某些个人,即在历史上那些开创民族业绩、建立一姓统治的帝王(或少数将相)。前一类神的本质在于它的自然职守,如司河、司土、司风、司雨、司草

木等等,后一类神的本质全不在此,他们之所以被神化,完全是以其精神道德受到上帝的“眷顾”,因而,这里它所肯定的不是其自然职守和本质,而是“善”的伦理道德力量和社会职守。在这里“伦理的意义取代和接替了巫术的意义。人的全部生活成了为正义而进行的不间断斗争……人们不再靠巫术的力量而是靠正义的力量去寻求或接近上帝”。^③如前所说,在帝王天命神话中商、周的某些帝王正是靠着“正义”而接近上帝,同时他们自己因而也成了神。

由原始时代的第一次造神到奴隶制时代以历史神话化为特征的第二次造神,在神话发展史上经历了由神化自然世界,到神化人类整体,再到神化某些个人的漫长的发展过程。至此,神化的对象已经成为统治阶级最上层极少数人的专利。人类对于神化的施予变得吝惜而狭隘,早已失去原始时代那种把神性赐予万物的慷慨和大公无私的品格。十分明显,人们在神面前的分化不过是阶级对立现实的曲折反映。

将某些帝王神化,造就一批奴隶制时代的新神,用以神化其统治,对于奴隶主阶级来说是一项重要而迫切的任务。殷周时代,虽有作为统治思想的天命论神学,但由于它过于玄妙,难于深入到广大人民心目中。而将先王神化及其直接成果——帝王天命神话,则将天命论神学直观化、具体化,因而更便于向人民灌输。应当说,在中国历史上,政权与神权的真正统一,除了抽象的论证之外,在一定程度上正是通过这种方式才真正完成。从此,这些人而兼神的帝王即新神才真正成为人们心目中的偶像,填补了奴隶制时代精神统治的空白。可以看出,历史神话化的造神运动具有深刻的社会根源,同时也是时代思想发展的必然结果。正因为如此,它才历经两个朝代约千余年而不衰,形成了我国进入阶级社会以后的重要社会思潮,并对后代产生了深刻的影响。

人类文化发展的历程已经证明,当哲学与宗教相混同而未获得独立时,历史与神话之间的界线也就很难划分清楚。这是因为

宗教像哲学一样都向人们提供认识历史的观点,只不过哲学把人们引向客观本身,并通过对它的反思来达到本质的认识,这十分自然会把杂于历史中的神话加以廓清;宗教则把人们引向虚幻的世界和神秘的天国,让人们在那里彻悟决定历史和人世的神意,因而历史与神话也就永远纠缠不清。这种情况不独中国如此,古代世界凡是宗教思想比较发达的国家和民族都是如此。古代印度的诸多哲学派别都与宗教相牵连,因此,其历史与神话颇多掺杂。例如古代典籍《往世书》是一部具有史诗特征的历史传说集,同时也是一部教徒的圣典,广泛地反映了古代印度的社会政治和农村田园生活,但其中又杂有很多神话传说,甚至讲到世界的起源和毁灭以及大神下凡救世的故事。与此相反,讲述佛祖释迦牟尼投生转世神话的《佛本生经》却含有很多历史事实。

第二节 历史神话化的重要影响

历史神话化的思潮对我国神话的历史命运和神话思想的发展产生了重要影响,具体说来,主要有以下两个方面:

第一、从前面所述帝王天命神话的内容可以知道,历史神话化的范围一般不出某一民族或王朝的历史,神化的对象一般都是该族或王朝的列祖列宗,因此,由它们而演化出来的帝王天命神话无一例外地属于一家一姓的家族神话。如以商汤放桀为中心的商人兴国神话,以武王伐纣为中心的周人兴国神话等。它们都是本族神话的发展,在内容上分别属于商族神话和周族神话。本来,与外国神话相比,中国神话中的一家一姓的家族神话就比较发达,这样一来使这一点就显得更加突出。值得注意的是,具有家族神话性质的帝王天命神话一经出现,立即就被人们所接受,这充分说明它的出现符合了社会的价值取向。我国的奴隶制社会在原始氏族内部孕育和产生,而没有经过希腊式的“城邦革命”,因而在它的内部

还保持着氏族血缘关系。相应地,权力的分配也就不可避免地受着氏族势力的制约,因而氏族至上的观念在奴隶制社会中不但没有成为历史陈述,反而在一些方面仍然盛行。它与在家族势力基础上发展起来的家族观念相叠合,极大地强化了人们的家族观念,并使之成为一种支配人们认识和行为的主要观念。这种情况为以家族为本位的帝王天命神话提供了良好的社会土壤,并极大地扩大了它的影响。

第二,更为重要的是,历史神话化直接诱发了中国神话思想发展史上的另一个重要的思潮——神话的历史化,并由此而开始了对原始神话出于实用动机的改造和利用。

马克思指出:“古代各族是在幻想中、神话中经历了自己的史前时期”。^④明确肯定了神话与历史之间的关系:不论神话怎样荒诞离奇,怎样超越现实,它归根到底还是扎根于当时的社会生活中,具有历史的面影。神话以幻想的形式叙述着原始人群的生存斗争和历史前进的历程,叙述着以支配自然力的愿望为中心的人们的精神世界,曲折地反映着史前时期人类生活的全景。由于神话在虚幻的形式下蕴含着如此巨大真实性和丰富内容,因而实际上成为人类哲学、科学和历史的胚胎以及研究原始社会的宝贵资料。神话不同于历史但又含有历史因素,历史向神话的渗透关系,今天已经成为神话学常识。但是,对古代的人们来说却根本无法理解,在他们心目中,违反经验的神话无论如何也不可能与历史有什么联系。后来随着历史的发展和科学的进步,人们才逐渐认识到它们之间的复杂关系。不过,不同的民族在不同的历史时期认识到这一点的途径并不一样。就我国来说,在西周时期已经初步认识到神话的历史根源,只是,这种认识的得出不是来自科学的论证,也不是来自哲学的思辨,而是来自一种神话学的实践操作,即把历史化为帝王天命神话的历史神话化思潮。这就是说,正是产生于殷商和西周时期的历史神话化思潮启发人们将神话与历史这

向和宗教倾向；神话的历史化将超现实的神话化为似有其事的历史传说，以反映人际关系的伦理哲学对神话加以改造，同样地表现出鲜明的政治倾向和宗教倾向。二者方向相反，但结果却趋于一致：都是通过把人变为神和把神变为人来造就出一批神人合一、半神半人式的“超人”来体现统治阶级的意志和历史观念。无论是在历史神话化思潮中产生的成汤、文王和武王（非历史本来面目的成汤、文王和武王），还是在神话历史化思潮中产生的三皇、五帝、唐尧、虞舜，都是圣德感天因而得到上天之助，最终成为合乎理性、合乎人伦标准的理想的君主，而他们的一切活动似乎都是为了完成上天所赋予的使命。神话历史化形成了自三皇五帝至夏代的古史传说系列，并赋予这段历史以神秘色彩；历史神话化则神化了自夏以后至周的历史，使神秘的古史传说系列继续下延。这样，通过神话的历史化和历史的神话化，统治阶级终于按照自己的观念完成了对于自开天辟地至文王武王时代全部历史的改造。改造虽分两步完成，但却具有内在的统一性，即证明上帝和天命的真确（其实是证明统治阶级历史观点的真确），赋予历史发展以神学目的论的性质。所以，在这个意义上又可以说，历史神话化和神话历史化是同一社会思潮的两种不同表现形式，其区别仅仅在于前者把人神化，将历史演化为神话，因而是用历史充实宗教；后者则把神人化，将神话当作历史，因而是用宗教编织历史。它们所标示的历史——宗教、宗教——历史、人——神、神——人之间的往复转化，恰好说明它们在形式上的双向逆反特征。

注释

①参阅本书《墨子与帝王天命神话》章及附录。

②转引自朱狄《原始文化研究》，三联书店1988年版，第751页。

③恩斯特·卡西尔《人论》，上海译文出版社1985年版，第129页。

④《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版，第6页。

第二编

神话的异化

第一章 物占的起源与神话

在号称保存神话最丰富的《山海经》中,还保存了大量的原始物占。其中的神话早就引起人们的注意和研究兴趣,并取得很多研究成果,而原始物占却始终没有受到重视而被束之高阁。这可能与这样一种认识有关:物占纯属迷信,没有文化价值可言。其实,这是一种很大的误解。诚然,原始物占也有迷信成份,但是,作为原始文化的一个组成部分,它与后代的一般物占以及卜筮、星占等具有重要的区别,而富于社会历史内容和文化精神。那么,原始物占有什么历史文化特征,在文化发展史上具有什么意义和价值?它的产生与原始神话有什么关系,它的出现对原始神话又产生了什么影响?等等,显然是很值得研究的。搞清这些问题对认识我国原始文化和神话的本质及其发展特点都有重要帮助。

几千年来,那充满神奇内容的物占像神话中的怪兽一样,一直神秘而诡谲地呆在那里,等待人们去探索。如今,是到了消除误解,具体破译这个斯芬克斯之谜的时候了。

一

一般的物占也叫杂占,是占卜的一种形式。“杂占者,记百事之明,候善恶之征。”(《汉书·艺文志》)即以物象作为善恶、吉凶的征兆,推究神的意志的术数。无论是在统治阶级当中还是民间物占都很盛行。前者如“桑谷共生,大戊以兴;鸛雉登鼎,武丁为宗。”(同上)后者如“目眴得酒食,灯华得钱财,乾鹊噪而行人至,蜘蛛集而百事喜。”(《西京杂记》)可以看出,一般物占主要是由两部分组

有蛇一首两身，名曰肥遗，见则其国大旱。

《北山经》

有兽焉，其状如牛而虎文，其音如钦，其名曰軫軫，其鸣自叫，见则天下大水。

《东山经》

有兽焉，其状如狐而鱼翼，其名曰朱獳，其鸣自叫，见则其国有恐。

《东山经》

原始物占中动物物象的这种普遍性和一致性，绝非偶然，而有其深刻的内在原因和客观必然性。

尽管物占本身属于宗教范畴，是虚妄荒诞的，但是，作为一种意识形态，它的出现却有着现实的基础和根源。动物在物占中占有一统天下地位这一有规律的现象，归根到底是一定历史文化背景下现实生活的反映。人类文化发展的历史证明，作为异己力量和人类自然环境组成部分的动物，对人的精神世界的影响，亦即动物在人们心目中的地位，在不同的历史阶段是完全不同的。在这方面，无论哪个历史阶段也不能同原始时代相比。在原始文化和原始人的精神世界中，动物所占有的重要地位是任何其他自然物象望尘莫及的。诚如马林诺夫斯基所指出的，“动物在野蛮人底世界观里占到特等的地位”。^①这不仅是由于动物是人们赖以生存的食物的重要来源，更重要的是还有精神方面的原因：原始宗教观念使那些“自在”的动物产生了令人崇拜的神性。

当人类摆脱了动物意识，从与自然混沌为一的状态中分化出来，同时他也就意识到自己的存在，并对包括动物在内的周围环境

开始作出“人”的反应。于是,各种意识和感情相继油然而生。遍布当时整个世界的动物,特别是各种凶禽猛兽,时刻给人以威胁,更是令人惊奇和恐惧。那形形色色的禽兽有生命而形貌千奇百怪,与人杂处而能力(如力量和机警方面)胜于人,所以,在原始人眼中“每一动物都是比人更强的生命”。^②对于动物,人们在惊恐的同时,又产生了神奇之感。恐惧和蒙昧是宗教观念和宗教感情产生的心理根源和认识根源之一。关于动物的最早的神秘观念就这样出现了。

不过,这时的动物还只是万物有灵论观念支配下的一般的神物,与人的关系也还只是一般的人、神关系,尚没有什么更为具体的内容。人与动物之间的宗教关系的具体化是在动物被进一步神化并被确认与人具有亲族关系的图腾崇拜的时期。

图腾崇拜是原始宗教的一种重要形式,崇拜的对象多为动物。与以前相比,图腾动物神性明确,具有部族祖先神兼保护的身份。它与部族成员之间的关系正是建立在神秘观念基础上的亲族关系。从这时起,“社会群体也倾向于将自己与各种各样的自然现象,特别是各类动物,联系在一起”。^③在宗教意识中,人与动物之间的关系因此也空前地密切起来。随着关于动物的新的宗教观念的逐渐产生,动物也就有了越来越多的神性。在原始宗教和神话中,除了图腾动物本身就是神灵之外,其他动物与神之间也有种种特殊关系。《山海经》中很多神都有动物相随,神任意指挥和操纵动物,动物则驯服地听从支配和调遣。例如,“有人珥两黄蛇,把两黄蛇,名曰夸父。”(《大荒北经》)“大荒之中……有中容之国。帝俊生中容,中容人食兽、木实,使四鸟、豹、虎、熊、罴。”(《大荒东经》)“雨师妾在其北,其为人黑,两手各操一蛇,左耳有青蛇,右耳有赤蛇。一曰为人黑身人面,各操一龟。”(《海外东经》)“西南海之外,赤水之南,流沙之西,有人珥两青蛇,乘两龙,名曰夏后开。”(《大荒西经》)“西王母梯几而戴胜,其南有三青鸟,为西王母取食。”(《海

内北经》)可以看出,有些动物与神形影不离,其关系是十分密切的。这种情况使人“借这些动物把神圣的东西显现于直接关照”成为可能,^④这就是说,神的意志最先为动物所知,并可以通过动物反映出来,动物因而也就成为宣谕神意的符号和人类了解神意的中介。所以,在凡是经历过动物崇拜和图腾崇拜的民族群体中,“动物、人类和神灵之间存在着一种微妙的相互作用”。^⑤人们正是根据这种关系,才把动物作为征验来推究神的意志并由此而最终形成了物占。也正是在这种关系的基础上,动物才开始具有某些宗教象征意义。神话学和宗教学所说的宗教象征论和宗教象征体系就是针对这种情况而言。按照宗教象征论的说法,宗教象征体系实际上包罗万象,神话、艺术、宗教礼仪和巫术都可以归入这个体系,物占当然也可以囊括其中。

宗教象征是各民族宗教文化发展过程中的共同现象,但是,不同民族的历史发展道路、文化背景和地理环境的不同,因而象征的具体内容和方式以及作为象征物的动物种类也不同。例如,牛对于纽厄人,穿山甲对于来勒人,蟒蛇对于菲芭人都具有特殊的意义。^⑥在我国,正像《山海经》所记载的,各种各样的动物(包括奇异动物)以征验和预兆的形式在物占中出现则是十分普遍的现象。当然,其他许多民族也有物占,例如在古希腊,“在路上跑的野兔,向左飞或向右飞的鸟儿以及动物的内脏都被认为是征兆而受到研究”。^⑦但是,就物占中作为征验和预兆的动物的普遍性和多样性来看,则哪个民族也难于同中国相比拟。

综上所述,可以看出,《山海经》中的原始物占正是动物在宗教世界中占有特殊地位的原始时代的产物,它植根于原始文化的土壤中,打着原始文化的烙印。这一鲜明的特征使它不同于后代的一般的物占,而与原始神话之间具有十分密切的联系,因而富于神话学意义。

二

原始物占与神话的关系十分密切,它的起源就是来自神话,是神话向实用化方向发展的结果。不过,这个神话不是一般的神话,而是一种与物占相结合的特殊的神话,我们姑且称之为物占神话。为了便于理解和认识这类神话,让我们看一看原始社会中一个类似的文化现象——巫术神话。

象物占一样,巫术也是一种宗教现象,它幻想通过“超自然力”对客观世界施加控制和影响,以实现自己的主观愿望。由于巫术本身就是人幻想中的神奇力量,具有超自然的特征,所以,有关巫术的传说故事自然也就与神话相似或者本身就是神话。事实上,原始社会中的每一个巫术都有说明其起源和来历的神话故事。著名文化人类学家马林诺夫斯基深入当代原始民族所做的大量调查和研究可以充分证明这一点。他以恋爱巫术为例,说明它起源于一段“很奇怪而结局很悲的弟兄姐妹乱伦的神话”。^⑧叙述巫术的流传,怎样从一代传给下一代,从一个地方传到另一个地方的过程是神话,对巫术神奇力量的说明更离不开神话。“几乎每一类的巫术都有说明它怎样存在的故事”。^⑨正是因为这样,马林诺夫斯基才把这些与巫术有密切关系的神话称为巫术神话。“巫术只是由荒古到现在累代相传一点损失一点掺杂也没有,才会有效。所以巫术在时间上的传送,需要一个谱系,需要一种传统的护照。这便是巫术神话。至于神话可以怎样使巫术行为有价值有实在性,神话怎样与巫术效能的信仰混在一起,都顶好是用具体的例子来加以说明……”^⑩在原始社会里巫术是十分重要的精神力量,使用又非常普遍,所以巫术神话的传播也比较普遍,并受到人们的高度重视。“原始社会里最模范最发达的神话,乃是巫术神话。”^⑪作为神话功能学派的学者马林诺夫斯基的上述论断主要在于证明神话的

社会功能。但我们从中不难发现它们之间的本质联系。

神话与巫术结合的巫术神话在马林诺夫斯基等学者的著作中举出过具体的例子,但是,神话与物占结合的物占神话是什么样子,他们都没有言及,从而在神话学上留下了世界性的空白。值得庆幸的是,在我国古代的文献中却有这方面的资料(而且是比较常见的资料),只是以前没有引起我们的注意罢了。在这些文献中所记录的神话中,我们还能依稀看到某些原始物占的影子。原始文化在其从综合走向分化的进程中所留下的历史痕迹,对于我们认识原始物占及其与神话的关系具有重要的意义。

现在让我们来看几则物占神话:

一、鸟焚其巢,旅人先笑后号咷,丧牛于易,凶。

《易经·旅第五十六》

这段文字是简要叙述殷人祖先王亥经历的神话故事。顾颉刚先生根据王国维《殷卜辞中所见先公先王考》已将神话故事中的来龙去脉搞清。^⑩这是一则神话,同时也是一则物质占——以神话故事叙述的物占:以“鸟焚其巢”作为“丧牛于易”(本事)的征验和预兆。殷人以鸟为图腾,相信鸟的神性,所以,以它作为征验和预兆。

二、少皞摯之立地也,凤鸟适至,故纪于鸟,为鸟师而鸟名

……

《左传·昭公七十年》

少皞即少昊,是东海之外鸟王国的首领。关于他的神话很多,这里说他立国之时,曾有凤鸟来临作为征验,说明他立国的不凡。可以看出,这则物占不但具有图腾神话的背景,而且它本身就包括丰富的神话。

始社会的意识形态尚未分化,而呈现着混沌状态。不仅巫术、物占和神话没有截然分开,就是宗教、哲学、历史、科学和神话等也彼此混合在一起。所以,上面所举的那些物占神话既是物占又是神话。说它是物占不仅是因为它们都具有动物物象及其所预示的本事,更为重要的是在于它们都体现着一定的实用功能。在这里,神话已经成为命运的预兆,“这预兆底背后,即对于土人,也见到是埋伏着一个不可避免的无情命运。神话第一步是认清这种命运。”^⑧神话既然已经成为预知命运的工具,因而与物占也就同一了。说它是神话当然也有道理,因为它具备神话的故事和情节以及故事的神奇和荒诞。所以对上述物占神话,从物占的角度看,神话不过是对物占的铺衍和生发,是它的故事化和具体化;从神话的角度看,由于物象及其所预示的本事在故事中占有重要地位,因而成为神话的核心和框架。以上是就物占与神话之间的一般关系而言,除此之外,在物占中神话成分还能起其他作用:有的为本事提供了背景,如例四,有的说明物象的来历,如例三,等等。

现在我们所见到的原始物占乃至一般的物占其中有些正是从物占神话发展演变而来,这期间,经历了漫长的历史过程。

文化人类学和民族学的材料证明,原始人对待生活持有功利的态度并充满了积极进取的精神。在生存斗争中,他们总是想尽一些办法,把当时可以利用的有限手段发挥得淋漓尽致。那物占神话以神的启示的形式对事物的发展向人们提出了预见性的警示,极大地满足了人们预知事物发展结果的需要。原始人就是以这种警示来指导和决定自己的行动。但是,由于物占和神话相互包容,二者尚未分离,运用起来很不方便,影响其功能的发挥。为了改变这种状况,更好地发挥其警示和预兆功能,原始初民对其中的神话故事成分进行了不自觉的压缩、简化乃至屏弃,使神话成分越来越少,物占成分越来越多,直至最终完成了由物占神话向物占的蜕变。但是,原始人不可能把所有的物占神话都变成物占(否则

样,这里实际还是神在任意作为,使它们之间产生了神秘联系,只不过是诸神躲在幕后暗中操纵。原始思维的神秘性在物占和神话中表现得十分突出。“对原始人的思维来说,外部世界具有不同于我们的外部世界的趋向;因为原始人的知觉是神秘的,亦即逻辑思维所认为客观的和唯一实在的那些知觉因素,在原始人的思维中则是在神秘因素的不分化的复合中发展着。正是这些看不见、触摸不到、感觉所不能及的神秘因素及其结合才是最重要的。”^⑩正因为如此,原始人心目中的世界才总是笼罩在神秘的气氛中。这正是包括物占和神话在内的原始文化产生的社会心理环境。

二、对于原始人来说,原始物占和神话都具有某些实用意义和价值。这些意义和价值是在人类认识发展低级阶段的特殊历史背景下,人们从功利角度出发对它们肯定的结果。

人类认识发展的历史充满了曲折和反复,是一个极为复杂的过程。在原始社会,人们认识周围世界是通过两条各不相干并列而行的途径:一条是实践经验的途径,即从不断积累的生产实践经验中总结出反映客观规律的认识;另一条是非实践经验的神秘途径,即通过神灵启示的途径得出关于自然界的种种认识。在这两种途径中,前者即实践经验的途径已经包含了科学因素的萌芽。事实上,人类科学的发展正是从这里起步。因而尽管它十分简单、幼稚和粗糙,但在其基本性质上属于科学或前科学范畴却是没有疑问的。后者即非实践经验的神秘途径由于脱离实践,把认识建立在对于超自然的神的信仰的基础上,因而完全属于宗教范畴。十分明显,这种依靠神的启示所得出的对于客观世界的认识根本不可能反映其本来面貌,不具备真理性。与科学认识发展的正确道路相比,这是一条陷人类于荒谬境地的歧途。但是,这样说绝不意味着它是没有价值的多余物。恰恰相反,在原始社会的历史条件下,它不但有其存在的理由和必要,而且还有某些“积极”的意义。

原始时代生产力发展水平极低,为了生存和发展,人们在残酷的自然环境中从事沉重的体力劳动,随时都有牺牲的危险。为了减少伤亡,增加收获,达到预期的目的,人们渴望认识自然、征服自然,渴望主宰自己的命运,成为自然的主人。但是,当时人们的认识能力十分有限,根本无法做到这一点。科学不能满足这种要求,人们便只能跪倒在神的脚下,乞求神的恩赐,希望从他那里得知世界的奥秘和个人的命运。宗教认为,世界的一切都是神的意志的体现,人的凶吉祸福、事的成败得失在冥冥中都被神所决定,对世界的这种宗教式的理解正是当时人们认识世界的重要形式。所以,要掌握世界就要了解神意,但是,一般情况下神意不是直接表达,而是间接宣谕,只能靠包括物占在内的术数去推知。“神秘因素和神秘联系在集体表象中占的统治地位愈大,用以发现它们的神秘方法愈是必要。”^⑧事实上,作为搜求和推知神意的工具,物占等术数对于原始人是不可或缺的。原始人通过它不但可以认识过去,而且可以预知未来,因而成为决定取舍、去就的根据。只要他们判断物象显示神灵认为是可行的,那他们就要全力投入,赴汤蹈火在所不辞,不达目的誓不罢休。神的感召力量激发起来的宗教狂热,总是会增强他们战胜困难的力量和决心。

在这方面,神话的作用更为强大:神话不仅是认识和解释自然,更是在幻想中战胜和征服自然,使人格化的异己力量变成自己的力量。因而在这一点上,神话象物占等术数一样,也会极大地增强原始人战胜困难的力量和决心。这方面,学者们有很多论述,这里不再重复。

总而言之,作为原始文化组成部分的原始物占和神话,由于在原始时代的生活和生产实践中广泛发挥着实际效用而富于生存斗争的价值。这正是它们具有某些“积极”意义的根本原因(当然,神话的“积极”意义并不限于此)。

正是因为原始物占与神话具有这样多的相同的本质特征,所

以一些神话和宗教学者往往把它们放在一起研究。例如,近年来S·Allan的《龟形:中国早期的神话、艺术和宇宙》就是把神话、占卜、物占、献祭和宇宙学结合起来进行研究的,他认为它们都只不过是宗教仪式的具体表现而已。这个具体结论是否正确姑且不论,他从它们之间的联系入手的研究方法本身就是值得借鉴的。

以上我们论述了物占的起源及其与神话的关系,知道有些原始物占本来就是一个神话(物占神话),物占正是从这个神话中发展演变而来。据此,我们可以推知,现存的大量的原始物占,特别是《山海经》中那些以奇异动物为物象的原始物占,本来都是具有特定文化背景的神奇的神话(物占神话)。只是由于向着实用化方向的发展演变,才使它们从想象奇特、绚丽多姿的神话故事变成了抽象、枯燥而又神秘的物占。这就是说,我国古代的神话要比现在我们所知道的多得多,内容也要丰富得多。面对物占的空壳我们有理由这样去推断,就像在千年千尸面前想象他当年的风采一样。十分明显,根据原始物占所提供的线索去追寻和发掘那遥远的神话,是神话学中的一个全新的课题,也是一个难度大而又有意义的课题。

对于神话的这种取其实用功能,用以指导实践的价值选择,促使神话向着便于操作的术数方向发展,最终使神话遭到了空前的厄运。这样看来,使我国神话遭到蚕食和扭曲的除了一般所熟知的神话历史化之外,还有由于对神话所采取的功利价值取向而形成的神话实用化。神话的历史化和神话的实用化是我国神话发展的两种不同倾向。这两种倾向各有不同的对象、性质和结果。如果说神话历史化主要是针对人(神)的神话,把神变成了人,把神话变成了历史的话;那末,神话的实用化则主要是针对动物神话,把动物变成灵异,把神话变成了物占。神话历史化把荒诞离奇的故事变成了符合历史因果关系并以体现某种神圣原则为归宿的历史往事,因而充满了实践理性精神和历史意识,也可以说是实践理性

精神对于神话的改造；神话实用化则把荒诞离奇的神话变成了预知事物发展的术数，不但没有溶入理性精神，反而强化了其所固有的神秘观念和宗教意识，因而成为宗教精神对于神话的变型。神话历史化扭曲了神话的内部结构，把“假”的看成真的，神话实用化则割裂了神话的灵魂，把“假”的变成虚妄的。真的也好，虚妄的也好，对于纯属想象的神话来说，都意味着巨大的灾难，使其而面临消亡的结局。只不过前者填充了神的王国与真实历史之间的空白，即神话传说历史的过渡，因而成为后人探寻古史源头的不可多得的线索和凭借（这一点有其史学价值）；后者填补了原始时代实用手段的空缺，满足了（实际是欺骗了）原始人预知未来的需要，成为其物质生产和精神生活的组成部分。物占在完成其特定的历史使命之后，并没有从社会生活中消失；它本身不但流传下来，而且作为术数之祖，在它的诱发下，又产生出其他很多术数，如星占、梦占、筮占以及卜筮、六壬等等。“悠谬之谈，弥变弥伙”（《四库全书总目·术数》），终于形成蔚为大观的术数群。它们“百伪一直，递相煽动”（同上），把宗教的虚妄和荒诞终于发展到登峰造极的地步。它的欺骗和麻痹人们灵魂的作用正好满足了历代剥削阶级巩固其统治的需要。所以，就其对后代的意义和价值而言，神话的实用化及其结果是不能与神话的历史化同日而语的。

注释

- ①马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》，中国民间文艺出版社 1986 年版，27 页。
- ②博厄斯《原始人的心智》，国际文化出版公司 1989 年版，111 页。
- ③博厄斯《原始人的心智》128 页。
- ④黑格尔《美学》，商务印书馆 1979 年版，第二卷 180 页。
- ⑤布林·莫利斯《宗教人类学》，今日中国出版社 1992 年版，297—298 页。
- ⑥参阅上书 312 页。
- ⑦黑格尔《美学》第二卷 180 页。

-
- ⑧⑨⑩⑪马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》124页、123页、123页、72页。
⑫顾颉刚《周易卦爻辞中的故事》，见《古史辨》第三册。
⑬马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》119页。
⑭列维——布留尔《原始思维》280页。
⑮列维——布留尔《原始思维》280页。

第二章 寓言的起源与神话

象原始物占一样,寓言也脱胎于原始神话,是对原始神话的变异。由神话向原始物占的演化在原始时代即已开始,而寓言的产生则是用另一个时代的眼光对神话的审视,因而是神话时代结束很久以后的事情。寓言明显地蕴含着不同时代的两种精神文化的撞击和冲突,是新时代精神战胜旧时代精神在文化上的反映。十分明显,这个过程更加富于批判精神和时代特征。

我国寓言文学的发展呈现出这样一个重要特点,即寓言文学在春秋末年一经产生,^①随即就出现了一个创作高潮——战国时代寓言文学创作高潮。由于二者相继而至,在时间上相距很近,所以在战国时期的寓言中仍然保留着寓言起源的明显痕迹与特点。寓言文学在诞生的同时便起步高飞的情况,对于我们从发生学的观点研究寓言的起源提供了极大的方便。战国时期寓言文学创作的繁荣局面早已引起人们的注意,并从封建制的建立和奴隶制的瓦解、新兴地主阶级与奴隶主贵族之间的斗争以及这一斗争反映在思想领域里形成的百家争鸣的社会生活特点予以解释。像这样从政治、经济和思想文化等方面来揭示寓言文学创作高潮的社会根源和生活基础,是完全正确和必要的,特别是对于我们认识寓言文学与时代和社会历史发展的关系更是有很大的启发作用。但是这些研究都只是揭示寓言文学繁荣的原因,而没有涉及到寓言的起源问题。实际上战国时代的寓言由于具有明显的起源性质与特点,是研究寓言文学起源的非常珍贵的资料。忽略这一点并把起源问题束之高阁,对于我们认识寓言文学的起源与神话的关系,认识寓言文学的本质特征和发展历史都会有一定的影响。

致,后一类寓言在思想观念上与神话不一致,是对神话观念的否定。一方面由于寓言与神话的形式上具有某些共同的性质与特点,所以它们之间才可能有直接的继承关系;另一方面由于寓言与神话在思想观念上的对立,所以孕育于神话中的寓言才有可能从神话中独立出来,成为一种新的文学体裁。形式一旦取得独立,便要按其自身的规律发展,从而与神话的距离也就越来越远了。鉴于寓言由神话直接移植的方式比较明显,容易理解,并且已为论者多次指出,所以我们不再论述。而寓言对于神话观念的否定,问题比较复杂,又未曾被人注意,故本章将只就这一个方面加以具体论证。

寓言总要有所劝喻或讽刺。在由神话转化来的寓言中,有一部分寓言所劝喻或讽刺的是那些仍然保持着神话和原始宗教特征的行为和心理。从神话和原始宗教的观点来看,他们的行为和心理是虔诚的和合宜的,但是,到了战国时代,这些行为和心理由于历史的发展而丧失了其存在的基础;从宗教巫术礼仪束缚下解脱出来的人们,回过头来再看那曾经被认为是虔诚和合宜的行为和心理时,意外地发现了它们与现实生活的不谐调,感到了它们的荒诞和可笑。时代的前进,使一些事物走向了反面:虔诚变成了愚昧,合宜变成了乖谬。这类寓言如前边所提到的《画蛇添足》等所嘲讽的对象,或为泥古不化,因循守旧,或为无中生有,疑神疑鬼,或为言行不一,自欺欺人,或为不顾客观规律,凭主观一意孤行。这些寓言不只脍炙人口,意味深长,更为重要的是在它们身上仍保留着明显的起源于神话的痕迹。如果我们充分注意寓言产生的特定时代以及这个时代的思想文化的本质特征,特别是注意这个时代的人们如何对待宗教巫术礼仪和神话,那么也就有可能通过这些寓言,看清寓言起源的本质过程,亦即寓言与神话关系的来龙去脉。

先说《画蛇添足》。

寓言《画蛇添足》出于《战国策·齐策二·昭阳为楚伐魏》，此节文字如下：

昭阳为楚伐魏，覆军杀将，得八城，移兵而攻齐。陈轸为齐王使，见昭阳，再拜贺战胜，起而问：“楚之法，覆军杀将，其官爵何也？”昭阳曰：“官为上柱国，爵为上执珪。”陈轸曰：“异贵于此者何也？”曰：“唯令尹耳。”陈轸曰：“令尹贵矣！王非置两令尹也，臣窃为公譬可也。楚有祠者，赐其舍人卮酒。舍人相谓曰：‘数人饮之不足，一人饮之有余。请画地为蛇，先成者饮酒。’一人蛇先成，引酒且饮之，乃左手持卮，右手画蛇，曰：‘吾能为之足。’未成，一人之蛇成，夺其卮曰：‘蛇固无足，于安能为之足？’遂饮其酒。为蛇足者，终亡其酒。今君相楚而攻魏，破军杀将，得八城，不弱兵，欲攻齐，齐畏公甚，公以是为名居足矣，官之上非可重也。战无不胜而不知止者，身且死，爵且后归，犹为蛇足也。”昭阳以为然，解军而去。

画蛇添足，多此一举。故事讽刺了“那些故意卖弄而弄巧成拙的人，说明真理越出了一步就会变成谬误。”^⑥它将深刻的道理寓于浅显的故事中，给人以深刻的教益和启示，是一则优秀的寓言。

蛇本无足，是人所共知的常识，那个舍人却偏要画，自然是荒唐可笑的。不只是今天我们觉得可笑，寓言所说的战国时代就已如此。人们觉得它可笑，正是从实践经验和理性的观点看待它的结果。如果我们将背景推向往昔，推向那宗教神话盛行的原始时代，那么可以看到，为蛇添足并非可笑，而是一种具有神秘观念意义的行为，并且有其深刻的社会历史根源。

原来，为蛇添足，使其为龙，在古代是大量而普遍的事。这一点可以从战国时代以前的绘画和雕塑中得到充分的证明。甲骨文中有些从龙的字，其中“龙”即是蛇添一足。殷周青铜器中著名的

也许是他无意中受到了那种古老的传统观念的支配,对于图腾神的虔诚信仰一时占领了他的全部心身,他又回到了往昔而忘记了现实(这种心灵神游,在宗教活动中时有所见)。值得注意的是,故事发生在楚国,为蛇添足的舍人是楚人,而楚人先民正是以龙为图腾,这一点已为很多事实所证明。又据《史记·楚世家》:“楚之先祖出自帝颛项高阳。……高阳生称,称生卷章,卷章生重黎。重黎为帝喾高辛居火正,甚有功,能光融天下,帝喾命曰祝融。”祝融即烛龙,在神话传说中他的形象就是龙或与龙相关。他是楚人的一位祖先,按图腾崇拜的宗教观念,祖先往往具有图腾的形象。所以那个舍人将蛇画龙,也许正是追怀他的祖先呢。再看讲这则故事的陈轸。陈轸,《战国策》说他是“夏人”,非常笼统,《史记》比较慎重,对此付之阙如。看来他的祖籍已不可考。不过我们从这两部史书中可以知道他长期仕楚、秦,有时也仕齐。除了《画蛇添足》以外,他还讲过两则寓言:《楚人有两妻者》和《两虎相斗》。前一则像《画蛇添足》一样,也是楚国的故事。可见,他对楚国的历史和文化很熟悉。他在寓言的开头点明楚国,或许可以说明这些寓言出自楚国民间,他根据自己的需要而加以引用。如果是这样,那么这些寓言所反映的思想观念将有着更为浓重的传统因素。

所以,如果从传统的观点去看,为蛇添足的行为自有其深刻的社会历史根源,它是特定历史背景上的一种“合乎情理”的行为。而从后来的非传统和非宗教的观点去看,离开那特定的历史背景,它就成为荒唐可笑的弄巧成拙了。这则寓言之所以能够成其为寓言,实际上正是在时过境迁之后,从后代去看往昔的结果,是现实的、理性的观点对于传统的、宗教的行为的否定。正是在这个意义上,可以说这则寓言是以否定的形式告诉我们寓言的神话根源。

再说《鲁侯养鸟》。《鲁侯养鸟》出于《庄子·至乐》:

……昔者海鸟止于鲁郊,鲁侯御而觞之于庙,奏九韶以为

乐，具太牢以为膳。鸟乃眩视忧悲，不敢食一禽，不敢饮一杯，三日而死。此以己养养鸟也，非以鸟养养鸟也。

鲁侯用供养人的方式来养鸟，不但没有将鸟养好，反而致鸟于死地，从而说明“凡事不寻求其客观规律，只按着个人意图去蛮干，虽有好心，必无善果，非碰得头破血流不可。”^⑦

像为蛇添足一样，鲁侯“以己养养鸟”同样也是荒唐可笑的；不过，也像《画蛇添足》一样，从历史的观点去看，鲁侯的行为却有着传统观念的根据。所以，这则寓言之所以能够成立，也是在时过境迁之后，以理性的观点对于原始宗教观念影响的某些行为和活动予以嘲讽的结果。那么，鲁侯“以己养养鸟”的行为来源于什么原始宗教礼仪呢？也就是鲁侯的行为是在什么样的宗教观念影响下而作出的呢？我们肯定这一点的根据又是什么呢？

《庄子》中的这则寓言有所本，不过祭祀者不是鲁侯，而是臧文仲。《国语·鲁语上》云：

海鸟曰爰居，止于鲁东门之外，三日，臧文仲使国人祭之。展禽曰：“……今海鸟至，己不知而祀之，以为国典，难以为仁且智矣。”

此事又见《左传·文公二年》：

仲尼曰：“臧文仲……作虚器，纵逆祀，祀爰居，三不知也。”

“祀爰居”，杜预注云：“海鸟曰爰居，止于鲁东门外，文仲以为神，命国人祀之。”又爰居，据《释文》引樊光云：形似凤凰。而燕子（玄鸟）也叫凤鸟，所以，爰居实际上就是凤鸟，也就是燕子（玄鸟）一类的

鸟。

上述史料只是说臧文仲“以为国典”祭爰居，国典的具体情况没有说。其实国典不正是《庄子》寓言中所说的“御而觴之于庙，奏九韶以为乐，具太牢以为膳”吗？

看来《庄子》中的这则寓言所记实有其事，并非子虚乌有。他将臧文仲换成鲁侯，或许是出于他作“谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞”的需要，作为寓言以便嘲讽。这则寓言既然有事实的根据，我们当然也就可以根据事实予以分析。首先，臧文仲对于一个凤鸟之属的爰居为什么要以“国典”隆重祭祀呢？是偶然随兴所至，还是有其内在的原因？为了回答这个问题，让我们先来看一看臧文仲是怎样一个人。

臧文仲即臧孙辰，是鲁孝公的后代，他历庄、闵、僖、文四朝，是鲁国德高望重的老臣。他生于保存古代文化典籍最多的鲁国，出身于贵族，有很高的文化修养。生前就被“时人众尊为知礼”。（《礼记正义》）他不但深谙古代神鬼之说和传统的宗教礼仪，而且有时重演往昔某些具有宗教意义的故伎。比如除了“祀爰居”之外，他还“作虚器”，并因而遭到孔子的非议。“臧文仲居蔡，山节藻梲，何如其知也？”（《论语·公冶长》）这里，他为一种叫“蔡”的大龟建造雕梁画栋的大屋，显然是出于一种传统观念的支配。有所谓“麟凤龟龙，谓之四灵”（《礼记》）；有所谓“大蔡神龟”（《淮南子·说山训》），可见龟，特别是那种叫“蔡”的大龟，是有超现实力量的奇异动物。古人用它占卜，龟越大占卜越灵验，越能通神意。可见“臧文仲居蔡”，并非炫耀其豪富，而是出于传统的宗教观念支配的结果。臧文仲在鲁国是一个很有影响的人物，直到他死后，这种影响仍在。有时人们甚至用他的话作为立论的根据。“臧文仲既没，其言立于后世，死犹不朽，是于时贤也。”（《左传·襄公二十四年》）于此不难看出他对于时政和人心的左右力量。

可以肯定，无论从臧文仲的德高望重的地位和当时的影响

来看,还是从他的文化修养和所受的传统观念的影响来看,像他这样一个人绝不会毫无根据和必要地去做某件事,因而可以知道他“祀爰居”不可能是无缘无故的随意为之,也不可能是个人偶然的兴之所至,而一定会有其更为深刻的原因。这个原因简言之就是:传统的图腾崇拜的宗教观念对他的影响。在偶然的情况下,爰居飞来,唤起了那深入心灵中的传统观念。他以爰居为神,正是图腾祖先神和保护神的观念的反映,于是他要按照传统,将鸟图腾崇拜的宗教仪式重新加以实施,以祈求神来降福禳灾。如果看一看传统的鸟图腾崇拜的宗教礼仪的具体情形,我们对这一点会更加深信不疑。

我国古代有很多以鸟为图腾崇拜对象的部族。古书上有“鸟夷皮服”的记载。所谓“鸟夷”就是鸟图腾部族。在诸多的鸟图腾部族中,殷民族和秦民族的影响最大。按神话传说,殷民族的始祖契,为有娥氏之女简狄吞玄鸟卵怀孕而生,玄鸟遂为殷民族的图腾崇拜对象,即殷民族的图腾神兼保护神。这一点在《诗经·商颂·玄鸟》、《吕氏春秋·音初》和《史记·殷本纪》都有记载,兹不一一引述。由于玄鸟既是神又是祖先,部族成员与它有一种亲子关系,因而人们对它既虔敬又亲切。作为这种感情表现形式的图腾崇拜的宗教仪式往往是热烈而隆重的。据《礼记·月令》:

孟春之月……其神勾芒……立春之日,天子亲帅三公九卿诸侯大夫以迎春于东郊。”

又说:

仲春之月……玄鸟至。至之日以太牢祠于高禘,天子亲往,后妃帅九嫔御。

所谓“迎春”者，据蔡邕《月令章句》：“礼昊天勾芒之神也。”勾芒即玄鸟。玄鸟来的时候，为什么连天子、后妃也要亲往迎御，为什么人们会欣喜若狂呢？不正是图腾崇拜的传统观念的余绪吗？从这段显然是渗入了阶级社会思想意识的文字中，不难想象到原始社会图腾崇拜宗教仪式的情景。

简狄作为一个氏族的先妣，后来成为高禘，即专司爱情与婚姻的爱神。由于她吞食了玄鸟卵，与玄鸟结合，因而在神话和原始宗教中，她也象玄鸟一样地受到人们的崇拜和祭祀。所以有人认为“商祖玄鸟，固可确定是勾芒的化身……高禘当然也是勾芒的语转。”^⑧视高禘为勾芒即玄鸟自然是不无道理的。

如果将上述记载同《鲁侯养鸟》加以对照，可以发现二者是十分相似的：一、二者所祭对象相同，如前所说海鸟即爰居，属凤鸟，与玄鸟同类；二、鸟所止的地点相同，一个是“鲁郊”，一个是“东郊”；三、祭祀场所相同，一个是“御而觴之于庙”，一个是祭于“高禘”（庙）；四、主祭者相同，或天子或诸侯；五、祭祀规格相同，都以祭祖的最高礼仪祭祀：一个是“奏九韶，具太牢”，一个是“以太牢”。从以上各相同点，可以肯定寓言《鲁侯养鸟》所写的“以己养养鸟”的情形，并非姑妄言之，而有其原始社会宗教活动仪式的根据，实际上它是一次祭祀鸟图腾神的宗教仪式的写照。

在图腾崇拜早已丧失了其存在基础的春秋时代，它作为一种传统的思想观念，对于人们仍然产生很大的影响。臧文仲“祀爰居”——《鲁侯养鸟》寓言之所本——正是其突出表现。一种原始社会的意识形态在春秋时代仍有如此巨大的影响，说明它是何等的根深蒂固！意识形态超越时代的延续性，使思想领域呈现出纷纭复杂的状态。

不过传统观念毕竟是传统观念，它由于丧失了存在的社会基础而逐渐走向消亡。在社会制度激烈变革的春秋时代，先进的人们从宗教巫术和神鬼观念的束缚下解放出来，走向了人间，走向了

理性。他们用理性的精神去否定传统,否定神鬼,否定宗教和神话。在这种情况下,臧文仲、鲁侯仍在旧观念的束缚下重演历史的故伎,就显得滑稽可笑了。所以,如果从往昔的社会历史背景和传统观念出发,来看臧文仲、鲁侯的行为,则不但是合宜的,而且是神圣的,是有其深刻历史原因和必然性的行为。如果从前进的历史时代和新的思潮去看他们,那他们则是十足的傻瓜。所以,从思想实质上看,鲁侯“以己养养鸟”而致鸟于死地,正是新思潮对于传统观念的抨击和否定,也可以说是传统观念在新世界、新思潮面前的破产。而鲁侯“以己养养鸟”之所以成为寓言,其原因也正在此。

此外,《叶公好龙》在性质上也是如此。叶公是楚国人,曾作过楚国的令尹。如前所说,楚先民以龙为图腾。叶公“钩以写龙,凿以写龙,屋室雕文以写龙”,其实也是一种图腾崇拜影响的表现,与图腾部族成员在自己的房屋、器皿、工具以及自己身上描绘图腾动物是一致的。文身和绘画“和图腾主义也有联系,所绘的形象往往就是作为图腾的动物”^⑧，“把图腾动物或图腾物品,用很简单的笔调,刻在岩石、武器上面,镌在木片上或刺绘在脸上”^⑨是图腾部族中十分普遍的行为。所以,像《画蛇添足》、《鲁侯养鸟》一样,叶公在他的屋宇、器物上画龙,本来也曾是神圣的普遍的行为,是无可非议的。只是由于时代的前进,它才成为嘲讽的对象,成为寓言的材料。同样,寓言《此河伯》(出于《韩非子·内储说上》)揭示“此河伯”不过是“大鱼动”《神丛》(出于《战国策·秦策》)写少年战胜树神;《泽神委蛇》(出于应劭《风俗通》)指出泽神不过是一条蛇,都具有否定传统思想观念的性质。

上述寓言在思想观念上的共同点就是对于传统观念即宗教巫术观念的否定和批判,表现出批判的理性特征。它闪烁着强烈的时代的光辉,充分地体现出春秋战国时期的时代精神。所以,从与时代的关系可以看出,这些寓言的产生绝非偶然,而有其深刻的社会历史根源。它们有力地证明着寓言的起源在本质上乃是先秦时

代的理性精神对于神话所体现的宗教观念批判的结果。

春秋战国时代是我国封建制取代奴隶制的时代,社会制度的变革,新兴地主阶级与奴隶主贵族阶级斗争反映在思想领域里,形成了新旧观念的激烈冲突,促进了思想的解放。人们的思想正在从宗教巫术观念的束缚下解放出来,走向无神论和怀疑论。理性主义成为诸子百家的总的倾向和时代思想的潮流。这种情况同样也反映在文学、音乐、绘画、雕塑等艺术中,神秘的宗教的灵光和支配人世命运的超现实的力量正从这些艺术形态中慢慢消失,而越来越明显地表现出人世间的情趣和实践理性的特征。所谓实践理性就是“把理性引导贯彻在日常现实世间生活、伦常感情和政治观念中,而不作抽象的玄思。”^①人们用实践理性思考现实和历史,提出了新的思想,创造了新的艺术,同时猛烈地冲激着自远古流传下来的宗教观念、宗教意识以及以此为基础的心理和习俗。在这人们对于神话传说和原始宗教的态度上表现得特别突出。例如孔子“以修身齐家治国平天下等实用为教,不欲言鬼神,太古荒唐之说,俱为儒者所不道……”^②其他诸子对神话也从理性的观点去看待,不少神话因而被历史化,成为史前的传说。再如屈原,在《天问》中对于很多神话提出了怀疑,充分表现出他对于宗教巫术观念的否定和强烈的理性批判精神。同样,本文所提到的《画蛇添足》、《鲁侯养鸟》、《叶公好龙》等寓言都是把往昔的神圣的宗教行为和心理学作为嘲讽的对象。也是先秦时代理性主义思潮的表现。它们把那些以传统的宗教观念为基础的行为和心理,如为蛇添足画龙、祭祀图腾神灵、刻画图腾形象等,放在新的时代背景下,用实践理性的观点予以批判和否定,使宗教的荒谬、传统的乖违,充分地暴露在人们的眼前,把那些不伦不类、迂阔愚昧的行为予以痛快淋漓的嘲讽,从而彻底否定了以有神论为基础的传统宗教的世界观。这些寓言中透露着理性批判的锋芒,洋溢着人间的现实的情趣。它突出地反映着从传统观念束缚下解放出来的人们精神所迈出的巨

大步伐,和批判理性所达到的空前的深度。作为社会巨大变革的产物,寓言的起源可以说是理性战胜宗教、智慧战胜蒙昧、人战胜神的结果。先秦时代那些具有起源意义的寓言是时代理性主义思潮的种子在文艺园地中开出的一朵鲜花,标志着神的宗教的时代的结束和人的理性的时代的来临。因此,这些寓言具有特殊的性质:它既是寓言又不同于一般的寓言。说它是寓言,因为它具备了寓言的一般特征;说它不同于一般的寓言,因为作为理性精神对于传统观念的抨击和否定,它首先是时代思想发展历史的形象的记录。

所以,从寓言与神话关系来看,寓言是对于神话的继承,又是对于它的否定。也就是说,寓言的起源既有其神话的根源,又是对于神话改造的结果。不过这种改造不单纯是某个艺术天才的要求和愿望,在本质上是时代精神的产物,是历史发展的必然。

注释

- ①我国寓言起源于春秋末期,参阅公木《先秦寓言概论》第四章《先秦寓言文学的滥觞及发展轮廓》。
- ②杨公骥《中国文学》,吉林人民出版社1980年版,第一分册444页。
- ③陈伯吹《寓言选·序言》。
- ④⑦朱靖华《先秦寓言选释》,中国青年出版社1959年版,前言,72页。
- ⑤《叶公好龙》出于西汉刘向《新序》,但所述为先秦故事,具有寓言起源的性质,故在此一并论述。
- ⑥北京大学中文系古典文献专业《中国古代寓言选》67页。
- ⑧丁山《中国古代宗教与神话考》,龙门联合书局1961年版,49页。
- ⑨柯斯文《原始文化史纲》,人民文学出版社1955年版,194页。
- ⑩倍松《图腾主义》,开明书店1932年版,25页。
- ⑪李泽厚《美的历程》,文物出版社1981年版,50页。
- ⑫鲁迅《中国小说史略》。

第一章 诗经的神话学价值

《诗经》向以现实主义著称,与超然物外的神话似乎无缘。持有这种观点的不仅有一般读者,也包括很多专业学者。这种缺乏深入具体考察的表面认识,与以流行的西方神话学观点和其他民族的神话宗教典籍为参照,而根本忽视我国神话和神话思想发展的具体情况与特点有直接关系。有些民族,如古代埃及和印度,宗教成为意识形态中的支配力量,居于“主体文化”地位,成为上层建筑中的统治思想。自古流传下来的神话遭到肢解和排斥,只能作为哲学家、政治家阐明其社会历史观点的佐证,而以零星片断的形态残存于古代典籍之中。因此,在我国古代的文献中确实找不到一部类似古代埃及和印度那样的纯宗教神话典籍。但是,这绝不意味着我国古代没有神话和神话学思想,如果我们从实际情况出发,就会发现我国古代这方面的记录还是很丰富的,即使是作为先秦时代现实主义文学代表的《诗经》也不例外。

事实上,说《诗经》是蕴含着神话特别是神话思想的富矿也不算夸张。

《诗经》是我国最古老的诗歌总集,作品起于公元前 11 世纪,止于公元前 7 世纪,但所涉及的内容却远早于此,有的作品具有特定的宗教文化背景,甚至可以一直上溯到原始氏族社会。这就是说,我国原始社会末期和奴隶制社会的生活习俗、思想观念以及神话传说在《诗经》中都有所反映。不止于此,更为重要的是作为原始宗教文化浓缩物的兴和兴象,其产生也以宗教和宗教神话观念为基础。作为宗教神话升华的结晶,兴和兴象的潜在的神话学意义是十分明显的。除此之外,还应当特别提出的是,殷末周初是我

国古代思想文化发生重大嬗变的时代,人们的观念发生了根本变化,并在对于宗教神话的认识上反映出来,从而产生了对于神话的新的观点、认识和见解,并在《诗经》中留下了深刻的痕迹。

从总体上看,《诗经》对于神话学至少具有以下三个方面的价值:神话学的潜在价值,神话学的文献价值和神话思想价值。

第一节 《诗经》的神话学潜在价值^①

原始社会瓦解以后,神话时代也随之宣告结束。作为人类“前意识的心灵的最初揭示”和“无意识的心理事件的不自觉的陈述”,^②原始神话不仅以其永恒的魅力吸引着人们做美好的回忆和咀嚼,也不仅以其童年的精神和气质哺育着后代的文学艺术乃至一般文化的发展和进步,而且早已成为民族精神和民族传统的基本象征,赢得了不朽的意义和价值。神话对于后世的这些直接影响是十分明显人所共知的。除此之外,神话还产生了许多潜在的影响,并由此形成了一些对神话来说属于“变态性”的成果。

在我国文学艺术和文化史上,神话时代结束以后,最早和最重要的文学作品就是《诗经》,二者在时间上尽管有相当的距离,但在文学艺术和文化的发展上却是前后相继的。神话文化的很多因子不可能不扩散到与它相承接的《诗经》中去,对《诗经》产生潜在的影响,并在其中形成“变态性”的成果。

事实上,除了直接影响之外,《诗经》中确实蕴含着很多与宗教神话密切相关的文化信息,只是由于被某些表面现象所掩盖和千百年来形成的思维定势的束缚,我们一直没有发现。只要我们打破成见,深入考察,找到它们之间的中介,就会揭示其间的秘密。例如,赋比兴的“兴”就是蕴含着这种文化信息的载体。具体解剖兴,挖掘它的文化意蕴,会有许多新的发现。

从所周知,兴是《诗经》中普遍使用的诗歌艺术方法,也是一种

一般的规范化的艺术形式,即朱熹所说:“兴者,先言他物以引起所咏之词也。”(《诗集传》)通过这种形式和方法,可以把主观思想感情客观化、物象化,使主观思想感情与想象理解相融合,从而塑造出主客观统一、物我相谐和情景相生的诗歌艺术形象。这种体现了诗歌艺术审美特征的艺术形式和方法,今天从一般的角度来看,已经与宗教神话了不相涉,是风马牛不相及的东西。从充满诗味的兴的艺术中,谁也不会想到神秘的宗教和荒诞的神话。这是迄今为止反映了学术发展水平的一般的见解。但是,如果从发展的观点,把兴作为一个具体的历史发展过程来进行考察,那么,我们不但会看到兴的各种历史形态(如宗教性兴象即其中之一,详后),而且可以上溯其源头,看到起源的过程和本质。这样,我们最终会发现,兴的起源与宗教神话竟有那样密切的联系。

原来,体现了我国诗歌艺术本质要求的兴,并非与诗歌艺术生与俱来。它不是超现实的先验性的模式,也不是人类理智随意制造出来的结果。像其他事物一样,兴也是历史性的范畴,是诗歌艺术一定发展阶段的产物。兴的起源即人们最初以“他物”起兴,即不是出于审美动机,也不是出于实用动机,而是出于一种深刻的宗教原因。它的产生以对于客观物象的神化基础和前提,并经历了个别的具体的原始兴象和一般的规范化的艺术形式这样两个阶段。“所谓原始兴象是被神化了的因而具有一定观念内涵的物象被引入诗的结果……从心理过程来看,则是观念内容与物象之间的一种联想。^③随着历史的发展,这种联想由于千百次的重复而形成了习惯性联想。后来由于观念内容逐渐淡泊和消失,习惯性联想便外化为抽象的形式并逐渐规范化最终形成为独立的一般的艺术形式即兴的形成。所以,从兴起源的全部过程看,正是复杂的宗教内容演化为一般的规范化的兴的形式。在后世看来似乎只是形式美而无内容意义的兴,在其起源时并非属于形式和审美范畴,因为具有复杂的想象内容和宗教观念的神圣含义而首先应当属于

内容的范畴。由此不难看出,形式不是元生的,而是由内容演化而来,是观念内容向艺术形式积淀的结果。

十分明显,作为兴产生基础的原始兴象,像原始神话一样,它的出现也以对于客观世界的神化为基础和前提。它们之间不但具有密切的联系,而且具有某些共同的本质特征。只不过原始神话是原始思维直接展开所形成的神奇故事,而原始兴象则是原始思维(如宗教观念内容与物象之间的联想)经过长期的历史积淀所形成的特殊意象。

兴的一些历史形态也完全可以证明兴起源的宗教本质即兴的起源与宗教神话之间的密切关系。宗教性兴象就是残存的兴的历史形态之一。这种兴象一般是以神话动物(又叫虚拟动物)如龙、凤、麟等为“他物”来引起“所咏之词”,与那些以审美为本质特征的一般的兴不同,在它的“他物”与“所咏之词”之间没有什么形象上和感情上的直接联系,而以神秘的观念内容的联系为主。例如《周南·麟之趾》就是以麒麟为“他物”,以麒麟所体现的祥瑞嘉庆来祝福和礼赞故国宗族。^④十分明显,宗教性兴象的产生以遥远的宗教神话为背景,是有关的宗教神话观念的产物。正是往昔的这种观念对作品的内容和意义作了定向的指归,使之具有确切的含义。由于这种兴象不以形象的审美为其本质,因而我们也不应从艺术审美的角度去理解它。^⑤

兴的出现对我国诗歌艺术的发展产生了深刻的影响。从此以后在同一首诗中除了情还有物(开始是“他物”),情与物被置于一首诗中,从而引起诗歌形象的构成,内部结构和形式发生了根本变化。中国诗歌由此逐步走向成熟,成为最富于审美特征的艺术门类。可以看出,正是宗教神话的历史积淀——兴——引发了中国诗歌艺术的飞跃,并集中体现着诗歌艺术与宗教神话之间的内在联系。

从兴的起源过程可以知道,在兴的一般抽象形式中蕴含着悠

久的历史、丰富的文化和民族心灵历程的某些方面,因此,具体解剖兴和兴象恰如精神领域中的考古发掘,会有许多出人意料之外的发现。正因为兴以最简洁的形式包容着丰富、生动的中国上古文化史,所以,有的学者才把它称为中国上古文化的原型系统,并认为抓住它有助于探索上古文化的深层结构,诸如民族性格心理、艺术根本特征以及思维方式等等。

从兴所具有的这种文化原型特征,不难看出宗教神话的影响绝不仅仅限于文学艺术,而广及精神文化各个领域。当然,这种影响除了直接的还有间接的和潜在的。《诗经》的存在足以证明,这种潜在的影响及其价值像直接影响一样,也是那样的巨大而深刻。

第二节 《诗经》的神话学文献价值

对于神话学来说,《诗经》的文献资料价值是很突出的。在这方面,《诗经》具有两大优势:一、如前所说,《诗经》虽然成书于东周时代,但作为一部搜集广泛的上古诗歌总集,却保存了原始时代和奴隶制社会早期的思想观念、风俗人情以及神话传说等等。其中有不少材料直接取自民间,更是值得珍惜。二、《诗经》是可以歌诵的诗歌作品,通过口耳相授在社会上广泛流传,其内容和字句为人所共知,难以篡改和作伪,因而能够更多地保持其原貌。在这一点上,与那些易遭篡改的先秦散文体文献相比,《诗经》显得十分幸运。经秦火而不泯,能够比较完整地保存下来,不能不说与它的这一优势有直接关系。

有些神话内容在《诗经》之前的文献中根本没有记录,例如,具有重要意义的民族起源的神话就是如此,而由《诗经》首先做了记录。“关于人类的初降,是最不容易阐明的,几乎所有的文献,没有提出这件事。但是在《六经》之一的《诗》中,第一次大胆地提出此难题。在《诗》《大雅》、《商颂》中,显示了就汉族而言的人类出生的

形态。在《诗》以前的原初期以来,虽有多种始祖降诞传说,但《诗》将之一体化统合起来,使成为民族的诗性神话。”^⑥由此不难看出《诗经》记录神话的开创意义。

同样一则神话,几部古籍分别记录,《诗经》所记往往具有独特价值。《大雅·生民》不但是著名的姜嫄弃子和后稷生而灵异神话的最早记录者,而且比其他文献的记载更加详细具体,更加接近于原貌,因而也更加富于神话特征。例如,对于姜嫄临产,后稷出生的具体过程,敢于不加回避地直接进行描述,反映了初民的质直和朴野。而后来的文献如《史记》记录这则神话虽也较详细,但对上述细节却不敢正视,遮遮掩掩。对于姜嫄所以要抛弃这个新生婴儿,只是笼笼地说“以为不祥”便转了笔锋。至于是什么不祥,则未作任何说明和解释。这样一来,文字虽然“雅驯”了,但原始神话的色彩也大为减弱了。可以想到,如果没有《大雅·生民》的最早记录,姜嫄与后稷的神话也许永远地沉埋于不可复现的远古了。

除周民族始祖神话以外,商民族的图腾和始祖神话在《诗经》中也有记载。把《诗经·商颂·玄鸟》与其他有关文献的记录相参照,便可以得到关于商民族始祖诞生的较为完整的神话。

《诗经》关于大禹的记载从另一个方面证明了它的神话学文献的意义。

《诗经》中关于禹的记载很少,而且与后代文献所记绝然不同。关于禹的神话,我们现在所知的如大禹与其父鲧的关系,禹继舜位成为夏代开国君王等等,一律不见之于《诗经》,而全部是通过春秋战国时代的文献,如《墨子》、《国语》、《左传》、《山海经》以及屈赋的记载而流传下来。至于春秋时期以前禹是什么样子,有什么事迹,当然十分引人注意。因为它直接关系到上述文献记载的性质,而这对于评估神话学文献是很重要的,因而《诗经》记载也就尤其值得注意。例如《大雅·韩奕》:“奕梁山,维禹甸之。”《商颂·长发》:“洪水芒芒,禹敷下土方。”前者说大禹治山,后者说大禹治水,仅仅

限于改造山河,治理洪水,其他内容均无涉及:不但没说与夏朝的关系,而且连他的世系也不清楚,既不知其父鲧和祖父颛顼,也不知其祖先为黄帝。殷周典籍《尚书》中关于禹的记载基本也是如此,这可以证明《诗经》的记载确实可信。既然如此,那么春秋以后典籍关于禹的那些记载肯定不会是信史,而只能属神话传说。这就是说,作为史学对象他们没有足够的品格,而作为神话学的对象却具备了比较充分的条件。由此不难看出,作为神话学的重要文献,《诗经》在禹的神话传说方面虽然没有提供什么资料,但却对鉴别禹的神话传说提供了有力的证明。

此外,《诗经》中搜集的那些具有遥远的宗教民俗背景的民歌,对于神话学也有重要价值。例如《周南·汉广》就是这样的一首诗。它主要表现一名男子对于汉水江畔一位美丽女子的追慕,写得情真意切,十分动人。鲁诗谓此女子即汉水女神,据此可知此诗是写人神恋爱,具有明显的人神恋爱的特征。中外大量神话证明,人神恋爱、人神恋爱是神话时代十分普遍的现象。固然我们没有把握说这首诗就是这种原始文化现象的直接写照,但在最低限度上肯定它曾受到这种文化现象的影响,具有其文化因子,因而是一首具有明显神话色彩和特征的诗歌,确是有一定根据的。^①由于时代的发展和各种因素的影响,原始神话很难全部原封不动地按原来面貌保存下来,而经常发生“变异”,形成变态的神话即非原生神话。《诗经》中以《周南·汉广》为代表的这类作品的存在,有助于我们透视原始神话的面貌和特点以及神话“变异”的轨迹。

《诗经》是我国古代最古老的典籍之一,其中有很多作品比其他几部记录神话较多的典籍如《庄子》、《山海经》、《楚辞》、《淮南子》在时间上要早数百年甚至上千年。与其他事物不同,对于神话来说,记录时间的早晚具有特殊的意义。在时间上,《诗经》与神话时代相距最近,记录又真实可靠,少遭篡改。应当说,对于神话学文献来说这是很难得的。如果考虑到我国古代记录神话的典籍本

篇作品是反映周民族创业开国历史的诗歌,号称五篇史诗。它们从周民族祖先的诞生写起,中经业绩的开创与发展,直到推翻纣王,建立周朝,比较全面地叙述了自公元前 21 世纪至公元前 11 世纪周人的社会历史生活。它们在时间上跨度很大,历时千年左右,经历了原始氏族社会和奴隶制社会两个大的历史阶段。这一点与其他民族的史诗相比尤其显得突出,例如古希腊著名史诗《伊利亚特》和《奥德赛》,其故事经历的时间不过十几年。由于时间短,事件集中,未及经历社会制度的巨大变革,因而作品前后所反映的思想观念基本上一致。《生民》等五篇史诗恰恰相反,在十个世纪的漫长时间里,周民族的社会历史经历了巨大的变化,相应地思想观念也发生了深刻变化,前后之间有很大不同。如果我们把这五篇作品所反映的历史顺序加以排列(即前边所列顺序),就会明显看到:神话内容和原始宗教观念越来越淡泊,而人为宗教和奴隶主贵族的思想烙印则越来越明显。排列在前的《生民》和《公刘》由于是后来所记,虽然也不能完全摆脱奴隶主阶级思想意识的阴影,但却保留着原始神话的某些特征。诗中后稷和公刘的形象不同于后几篇作品中的尊神,而是对于民族业绩发展作出重要贡献的伟大英雄。他们(特别是后稷)的神异才能、超凡本领和显赫功绩实际上正是原始周民族全体成员才能和智慧集中概括,是这些内容的虚幻的神话反映。而在后三篇史诗即《绵》《皇矣》和《大明》中,虽不排除人类童年艺术的某些特征,但更多的却是对于天命上帝和君王神威的宣扬,因而具有明显的神学说教特色。所以,从观念意识发展的角度看,五篇史诗所组成的正是一个神话因素递减,宗教神学因素递增,以至性质发生根本变化的历史系列。我国原始社会至奴隶制社会思想观念发展的足迹在这个历史系列中尚依稀可见。其中关键的几步也有较为具体的反映。在这方面,《诗经》的神话思想价值是其他古代典籍所望尘莫及的。

《生民》的神话特征,除了显而易见的荒诞神奇故事外,还有更

深的表现,即生命形式的贯通。对于神话和神话学来说,这一点比外在的故事形式更为重要。所谓生命形式的贯通,主要是说原始初民的主观心态赋予客观物象以生命,使它们之间呈现出超常联系和神秘的浑融特征。在《生民》中,不仅仅是人、神,即使是鸟兽、山林、寒冰,也都毫无例外地具有感知、欲望和意志,蕴含着郁勃的生命和活力。正是这种生命和活力,使它们处于超经验的神秘联系之中,并共同组成了神奇虚幻的神话世界。在这个世界里没有高低尊卑之分,人、神、鸟兽、山林可以各按自己的意志和愿望行事,其“权利”完全是平等的。人可以为所欲为,把自己的初生婴儿抛弃!而鸟兽、山林也可以自行其是,不听人的指挥,把被弃婴儿保护起来,从而体现出自己的存在价值。神虽有自己的神威,但却有迹可寻,以致出现“履帝武敏歆”的现象,绝不像后来的神那样的来无踪去无影的神秘,更没有后来那种“皇矣上帝,临下有赫”(《皇矣》)的君临万物之上的威严。诗中人与神、人与物、物与物之间的密切联系和平等关系以及天地界限的消失(也就是人神共处)体现了生命形式的贯通,反映了原始初民“对生命一体化的一般感情”,也就是“自然的或巫术的生命一体化的原始感情”。^⑨这充分说明,《生民》是诗人“站在原始人的心性上才将之写成巨篇的诗作”,是“集聚神秘的超自然的思考力”^⑩的成果。而史诗系列的后几篇则不同,它们不但不具备“原始人的心性”和“神秘的超自然的思考力”,而且恰好相反,宗教说教充斥全篇,唯一的目的是维护周人奴隶主贵族的统治,具有强烈的狭隘功利主义特征。所以,诗中根本没有也不可能有生命形式的贯通和“生命一体化”的感情。其具体表现就是不但天地之间界限清楚,而且人神之间等级森严,并且形成了尖锐的对立。《大明》一诗开头所写“明明在下,赫赫在上”就正是这种状况的写照。

上面所说的前后两种境界和观念,实际上反映了人类意识发展的两个不同阶段。前一种境界和观念即生命形式的贯通和“生

命一体化”的感情,实际上是原始社会人们观念中普遍存在的巫术交感。因为原始人的自然观既不是纯理论,也不是纯实践,而是交感的。他们始终相信,人可与神交通并借助神的力量去改变客观世界的面貌,达到自己的目的。在这里,神就在人间,每一个人都可以接近神,天上人间一体,没有什么界限。很明显,这就是古人所说“民神杂糅,不可方物”(《国语·楚语》)的观念和思维模式。神话只能是这种观念和模式的产物。后一种境界和观念则是“民神杂糅”的状态结束之后,人类观念意识进一步发展的结果。这时,人神分离,并且形成对立关系:上帝和神高高在上,人则匍匐其脚下,再也不能随便靠巫术与神交通了。这就是古人所说的“绝地天通”(同上)即“绝地神与天神相通之道”(《国语·楚语韦昭注》)。不但如此,从此以后神也有了明确的分工:“命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民。”(《国语·楚语》)人与神之间,神与神之间各有分序,彼此不相干扰。至此,神与神之间各有分序,这就是天道;在地上,人间有人间的道理和秩序,这就是人道,即人间的伦理道德原则。从此以后,“伦理的意义取代和接替了巫术的意义……人们不再靠巫术的力量而是靠正义的力量去寻求或接近上帝”。^①相应地,在人们的观念中,人与其自然环境之间再也不具有自然的亲族关系,人与动植物之间也不再具有血缘关系了。这一重大变化事实上正是原始神话时代结束,“生命一体化”的交感巫术观念消失的必然结果。此后,随着奴隶制时代的来临,体现人神对立、神主宰人的宗教观念便逐渐统治了人的灵魂,成为一种普遍的观念。这一点在史诗系列的后几篇及《颂》、《大雅》中都有突出的反映。

既然人们不再靠巫术而是靠伦理道德去接近上帝,那么完善的道德自然也就成为人们追求的目标,并且会在观念中反映出来,形成宗教神话观念的道德化。由于种种原因,这种倾向在我国古代比其他民族表现得更为强烈,并产生了十分广泛的影响。^②在史诗系列的前三篇即《生民》、《公刘》和《绵》中,宗教神话观念还没有

与伦理道德观念相牵连,表现比较单纯,而在后两篇即《皇矣》和《大明》中,宗教神话观念道德化的倾向已经比较明显了。

在这两篇诗中,上帝和其他神话再也不是与人杂处并随心所欲地干出违背情理事情的神话人物,而是高高在上君临人间的最高主宰和统治者。《皇矣》诗中的开头两句“皇矣上帝,临下有赫”,十分清楚地说明了这种变化。诗中的上帝和其他神除了具有神通广大威力无边一般的神话特征之外,还具有明显的非神话因素,即伦理道德因素。例如“上帝耆之,憎其式廓,乃眷西顾,此维与宅。”(《皇矣》)是说殷王失德,上帝也憎恨他,开始眷顾周人。于是,“天立厥配,受命既固”,上帝立周人有天下,并且江山巩固,兴旺发达。天命之所以转移,上帝之所以立周人为天子,是因为周人自稷开始直到文王列祖列宗世代代有“明德”,是“帝迁明德”(同上)的结果。关于列祖列宗各有什么明德,诗中也有具体的叙述。看来,这里支配上帝的动机和准则,再不是神话中常见的超越客观规律的“随意性”和“主观性”,而是人间的伦常道德和行为准则,是“公平正义”的原则。所以,这里的上帝和神实际上仅仅一半是神,另一半是人,即一半是超自然的神性,另一半则是伦理道德所体现的理性精神和经验真理,是彻头彻尾的人间的东西。这就是说,从这时起,伦常道德已经成为上帝和神的内涵的必要构成部分。史诗系列对于上帝和神话的描述充分展示了这一重要变化。

宗教神话观念与人间伦常道德的结合,对宗教神话产生了深远的影响:上帝观念由于道德的渗人而世俗化,能够更好地尽其维护现存秩序的职能,因而更加受到统治阶级的重视;而对于神话来说,道德因素的渗人则是厄运的开始,从它被道德化的那一天起,“原始神话遭到了一种新的力量、一种纯粹伦理力量的攻击并且被战胜。”^④由神话的道德化而引发的历史化,使神话逐渐向历史传说演变,正是中国神话遭蚕食和肢解,最后变得残缺不全的根本原因。从此以后,在周人的观念中,具有鲜明功利特征的宗教被抬到

越来越高的位置,而神话则逐渐销声匿迹,最后,只剩下一个缺乏形象和神奇故事的孤零零的至上神高高地悬在空中。这个已经道德化了的主神是不能成为诸神赖以衍生的中枢的。宗教观念与伦理道德的结合,既抑制了一切与之相符合的理性思维的萌芽,又窒息了神话的生命使之沦为神学的附庸,其结果是,在思想领域中只给上帝道德化的宗教留下了发展的空间。

最后,史诗系列所反映的至上神的本质及其与祖先崇拜之间的关系也很明显,这对于认识我国古代神话思想和宗教观念的发展很有意义。

神话和宗教发展的历史证明,作为宇宙最高主宰的至上神是世界各民族神话宗教中共通现象。恩格斯指出,“没有统一的君主就决不会出现统一的神”,^①因此,作为统一的至上神的出现不过是分散的各部族走向统一的历史进程的反映,是原始社会的解体,奴隶制国家开始形成时期的产物。但是,至上神的具体来源和途径,在不同的民族那里却是各不相同的,这主要与各民族不同的历史条件和社会文化背景直接有关。有的学者试图寻找其共同点,例如宗教学家麦克斯·缪勒等人从语言学角度考察印欧语系中至上神的词根都与天有关,得出了它来源于天,是天的人格化的结论。有的学者例如拉斐尔·毕达佐尼则主张,至上神的观念不是出于理智的需要,而是出于生存的渴望,来源于人们赖以生存的东西,例如畜牧业和农业等。这些对于我们认识至上神的本质虽有一定的启发,但并不符合我国的实际。《诗经》中的五篇史诗告诉我们,我国古代至上神的起源经历的是另一条完全不同的道路。

统观五篇史诗,可以发现关于上帝的观念有明显的变化,这一点很值得注意。在后两篇史诗即《皇矣》和《大明》中,上帝的概念才被大量使用,而在前三篇史诗中有两篇即《公刘》和《绵》中根本没有出现上帝,《生民》中有两次使用上帝,但并不完全是至上神的意思。这两处上帝是:一处在一章:“履帝武敏歆”,一处在一章:

“其香始升,上帝居歆,胡臭亶时”。前者是说姜嫄践踏了上帝的足迹而怀孕,后者是说供品的香气上腾,上帝高兴地降临享受。这个“帝”、“上帝”既是至上神又是后稷的生父。当然,在具体使用时这两种含义会有所偏重。不过从总体上看,至上神与生父乃至祖先意义的叠合,足以告诉我们我国古代至上神起源的底里:至上神起源于祖先崇拜,是祖先神升华的结果。^⑮这一点可从甲骨文中得到证明:“帝”字最早见于殷商,殷人称至上神为帝。据郭沫若考证,殷人所说的“帝”、“上帝”实际所指即高祖夔,帝夔又化为帝俊、帝舜、帝喾,实即——人。^⑯至于晚商称死去的先王为帝甲、帝乙等,则是其祖先意义的推衍。

后来,随着宗教观念的发展,起源时至上神与祖先合一的情况逐渐发生了变化:至上神由于至高无上而逐渐脱离祖先神,成为独立的尊神,“成了一种主宰一切的最高力量”。^⑰从此以后,我国古代宗教中至上神才名符其实,具有了实质性的意义。与此同时,祖先神也变得“专职化”,独享祖先崇拜的特权。不过,由于在母胎中即与祖先神合而为一的历史经历,我国的至上神始终没有达到有些民族,如古代希伯莱人的至上神那样的高度。事实证明,祖先神的纠缠始终是向高度抽象发展的至上神身上的羁绊。这一方面削弱了至上神的“纯洁性”和抽象性,另一方面也使祖先神更加神秘化。史诗系列和其他有关诗篇(也是《诗经》中的诗篇)完全证明了这一点。

例如,《大明》一诗中特别强调祖先神如何勤勉和小翼翼地“服事上帝”,因而他也得到上帝的信任,甚至可以与上帝直接对话。《皇矣》一诗中不只一次地出现“帝谓文王”,并详述上帝对他的嘱托,这足以说明上帝是把他视为知己的。当殷人行为淫荡失德,失去上帝信任之际,便“乃眷西顾”,将大命托付于周,命他统治天下:“有命自天,命此文王,于周于京。”(《大明》)上帝是把文王作为自己的代理人去统治人间的。不仅如此,在周人的观念中祖先

的神灵就在上帝身旁：“文王在上，于昭于天……在帝左右。”（《大雅·文王》）因此，在他们看来，接近文王或是效法文王的德就是接近上帝。正因为这样，所以周人祭祀祖先时必祭上帝，祭祀上帝必也必配祭祖先。“思文后稷，克配彼天”（《周颂·思文》）祖先神似乎能够与上帝平起平坐。周人宗教观念中，至上神祖先神之间的这种若即若离关系为世界宗教史所罕见，其影响巨大而深远。

上帝观念与祖先观念的叠合，直接导致了神话与历史传说的衔接和融合，进而诱发了神话的历史化。

史诗系列由后稷诞生的神话一直写到武王伐纣，代商而有天下，建立周期，神话与历史直接相衔接，十分明显地反映了周人关于历史起源的神秘观点。在后两篇史诗中，上帝更直接参与了周人的创业活动。例如《皇矣》叙述太王按上帝的意志开辟岐山，创建根据地以及文王“顺帝之则”伐密伐崇，为子孙事业打下了基础；《大明》叙述按照上帝的安排先王完成了婚姻大事，他们的婚姻都是“天作之合”，而武王伐纣更是上帝“憎其式廓”，天命转移的结果。这里把历史的发展和变迁作为神的安排，把个人的行动说成是神的意志的体现，神话和宗教由此不断地渗人历史，并与历史结合起来。十分明显，周人把巩固自己统治的主观要求说成天意的体现，目的在于证明自己统治的神圣性与合理性，其狭隘功利特征非常明显。周人的着眼点虽然在于政治，但其影响却远远超出了政治，而使神话宗教历史相融合，最终诱发了神话的历史化。当然，这几篇史诗还只是使历史与神话相衔接和融合，而不是把神话直接转变为历史，但是仅此已足以证明天地一气，神人相通，神话与历史互渗。按照周人的这种逻辑，既然神能够参与和干预人间事务，写下了轰轰烈烈的历史，那么焉知荒诞离奇的往昔神话没有事实的根据？所以，神话有历史的影子这一神话学原理已经被奴隶制的思想家蒙胧地认识到，当然他们只能从宗教神学的推衍从反面得出这一认识。

是商人祭祀先公先王的颂诗,商亡后,辗转周折,传到殷商后裔宋国贵族手中,经宋大夫正考父加工整理而成。后来收入《诗经》,即我们现在所见的样子。所以,《商颂》实际是跨时代的产物:即有崇尚暴力,夸耀武功的奴隶制时代的历史特征,又有“不刚不柔,敷政优优”(《商颂·长发》)的文德思想;既保留了殷商文化所继承的图腾崇拜和巫术礼仪的余绪,又有符合伦理道德原则和日常经验的理性精神的闪光;而在艺术形式和语言上,它一反商代言辞的简约和西周文章的涩奥而呈现出一派春秋时代详瞻和明快的文风。所以,说它是综合了不同时代文化精神和审美情趣的产物是完全符合实际的。

从神话学的角度看,《商颂》与《生民》等史诗相比,除了在思想观念(如天地一气、神人相通、神话与历史互渗等)上有一致之处以外,还有很大的不同:《生民》等五篇史诗,在总体上神话和历史相衔接,但在一篇诗歌中,或写神话,如《生民》,或写历史传说,如其他几篇史诗,彼此还是分离的,没有将神话和历史直接写在一篇之中。《商颂》则不然,在一首诗中使历史与神话直接相接,如《玄鸟》写商汤开创基业建立商朝却上接神话:“天命玄鸟,降而生商,宅殷土茫茫”,即有娥氏之女简狄吞玄鸟卵而怀孕生契的神话故事。《长发》叙写和歌颂成汤及历代先王的功德,却从“洪水茫茫,禹敷下土方”及“有娥方将,帝立子生商”的神话故事写起。在这些诗篇中,历史与神话直接相接,一贯而下,历史的叙述内在地体现着宗教观念,外在地与神话直接结合,神话与历史的结合可谓达到了彻里彻外,彻头彻尾的程度。世界神话史证明“在重要的历史关头,神话也可能现实地载入史册”,^⑩商民族始祖的诞生对于商民族来说当然是重要的历史关头,他们这样写,自有其原因和观念根据。在他们看来,神话可以理解为历史——不是历史的影子,而是历史本身,历史的源头是神话,人的王国来源于神的王国;神话与历史不过是历史一元发展的不同阶段而已。前边说过,人们曾经用各

种方法对人类及其意识发展的历史进行概括和解释,《商颂》的作者以诗歌的形式朦胧地表达了自己的历史观。

在商人看来,历史与神话既然属于同一范畴的发展系列,并且可以融为一体,那么二者当然也就可以互相转化。《商颂》把玄鸟降而生商当作历史,并且与先王创业的活动直接相接,那么,对于其他神话当然也可这样处理。至此神话的历史化已经是水到渠成事情了。

所以,如果说《诗经》史诗提供了神话历史化的观念基础,那么,《商颂》则可以视为神话历史化的前奏。种种迹象表明,一场规模浩大的神话历史化思潮如同疾风暴雨即将向中国上古诸神袭来,将他们一个一个地从天上请下人间的时间已经来临。

注释

- ①关于《诗经》的神话学潜在价值,在拙著《兴的源起》(中国社会科学出版社 1987 年出版)中有具体论述,为避免重复,这里只简要介绍有关结论。
- ②荣格·凯伦耶《神话学导论》101 页,转引自丁·夏普《比较宗教史》271 页。
- ③④拙著《兴的源起》5 页、208 页。
- ⑤有人从审美角度理解它,造成了解诗的混乱。
- ⑥⑩栗原主介《原始汉民族及神话式的世界观念》。
- ⑦参阅拙作《离骚求女的寓意及其观念基础》有关部分(《河北学刊》,1991 年 1 月)。
- ⑧⑰托马斯·F·奥戴《宗教社会学》,中国社会科学出版社 1990 年版,第 75、51 页。
- ⑨⑪⑬恩斯特·卡西尔《人论》,第 117、127、129 页。
- ⑫⑱参阅本书《论神话历史化思潮》章。
- ⑭《马克思恩格斯全集》,第 27 卷 65 页。
- ⑮参阅拙作《祖先崇拜与中国古代神话》(《天津社会科学》,1992 年 6 月)。
- ⑯详《青铜时代》,第 14 页。
- ⑰戴维·利明等《神话学》,上海人民出版社 1990 年版,第 87 页。

第二章 孔子的神话思想及其贡献

第一节 关于孔子的天命观

孔子的神话思想是他的哲学思想在神话领域中的具体表现,它的实质和特点归根结底都能在其哲学思想中找到根源。因此,为了正确把握孔子的神话思想,有必要首先把其哲学思想的核心——天命论——搞清楚。

春秋时期,我国社会制度经历着巨大的变化,反映这一变化的新旧观念之间的冲突十分激烈。作为这个时代的一位伟大的思想家,孔子的思想也深深地打着时代的烙印,体现历史前进步伐的思想观念的嬗变在他身上表现十分明显。例如,构成他的哲学思想的重要组成部分的天命观念就是如此。

关于孔子的天命观念,有一个基本问题即孔子认为天命是否可以认识,长期以来由于一直没有得到正视,而处于盲目混乱的状态。为了方便,本文拟从这个问题入手展开论证。

按照天命观念,上帝、天是宇宙的最高主宰,人间的一切,大至国家兴衰,小至个人荣辱,皆决定于上天。“死生有命,富贵在天”(《论语·颜渊》),一切都是既成注定的。作为一种盲目的异己力量,命运不可抗拒,所以,君子“畏天命”(《论语·季氏》)。孔子说过,“未知生,焉知死?”(《论语·先进》)被命所决定的个人的生死都不可知,那么,命运又怎么能知道呢?这样看来,孔子认为天命、命是不可知的。

可是,孔子分明说过“五十而知天命”(《论语·为政》),“不知命,无以为君子”(《论语·为政》)。看来,天命、命又是可知的。

天命、命既可知又不可知,表面上似乎是矛盾的,其实并不然。这里,实际是两个问题:前者即认为天命不可知,是就被上天所决定的具体命运而言,如国之兴衰,人之寿夭,都是冥冥中被神秘的力量所决定,而不为人所知。后者即认为天命可知,情况比较复杂一些,主要包括两个方面的内容:一是就天命观念本身的特征而言,如上帝是决定世间一切的最高主宰,天命不可抗拒等等。二是就天命能否完全无条件地支配人事而言,如子贡不问天命是否允许经商,却每每猜中行情而致富;颜回知礼行仁,却居陋巷而遭贫穷。这些都使孔子“不能完全相信天命能够无条件地支配人事”,^①可见,孔子所说的天命可知,除了认识和相信天命也就是树立起天命观念之外,还包括对天命绝对权威的某些保留。这一点保留,恰如在坚固的堤防上形成一道小小的缺口,为日后的泛滥留下了通道。因为不完全相信天命能够无条件的支配人事,也就给有条件地尽人事即发挥主体的能动作用留下了余地。

这样看来,孔子对于天命的知实际包含有对于天命能否无条件支配人事的怀疑。那么,天命不可知呢?孔子认为既然不知道上天为一个人安排了什么样的具体命运,因而思想上也就没有框框,行动上也就没有限制,就是说,作为一个人就不应当满足现状,而应当怀抱理想,奋发有为,不断追求。所以,从思想总体看,孔子既相信上帝和命运,又主张尽人事而自强不息。只有将二者结合起来,才是理想的人生和美好的精神境界,也才真正说得上是“知天命”和“知命”。十分明显,“知天命”和“知命”在孔子思想中既是一种宗教信仰,也是一种理想的人生范式和精神境界。

那么,怎样才能达到这种范式和境界,怎样做才能真正“知天命”和“知命”?孔子对于传统的天命观有哪些发展,其意义如何?等等,这些显然是认识和评价孔子思想的更为重要的问题。

孔子认为,上至天子,下至士人,认识和把握命运的途径,不是通过祈祷鬼神,也不是通过祭祀祖先,而是靠实践仁德,靠道德的

完善。只有实践仁德,让仁爱精神充溢自己的身心,才能做到“不惑”,做到“下学而上达”(《论语·宪问》),进而认识和理解天命;同时,由于仁者能够“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》),有理想和抱负,努力有所作为,因而可以改变不利处境,争取比较好的命运。在孔子思想中,“知命”与仁德修养之间具有密切的联系。这个体现了孔子对于传统天命观作了重要发展的新的观念,孔子虽然没有明确指出,但却蕴含在他对一些具体事情所发表的言论中。这一点,只要仔细寻绎孔子的言论,是不难体会的。

《论语·雍也》:

伯牛有疾,子问之,自牖执其手曰:“亡之,命矣夫!斯人也而有斯疾也!斯人也而有斯疾也!”

伯牛是孔子的学生,以“危言正行”(班固《白虎通义·情性》)著称,是一个很有道德修养的人,不幸患麻风病而死。孔子重复说出的“这样的人竟得这样的病”一语,表现出他对伯牛遭遇的惊异。孔子之所以感到惊异,是因为这件事与他的观念相冲突。按孔子的观念,象伯牛这样力行仁德的人是不该有这样的遭遇,而应当有比较好的命运。所以,孔子对伯牛不幸所发的这个议论实际上证明了实践仁德与命运之间的密切联系。

命与仁的这种关系还可以从他的生活经历中找到根据。

《论语·为政》:

子曰:“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十从心所欲,不逾矩。”

这段话是孔子讲述自己的学习经历和道德修养的提高过程。孔子所说的学主要不是指学科学知识和产生技能,而是说学如何做人,

坚决反对见利忘义,认为那是小人的勾当。二、义象仁一样,是做一个君子的重要条件,因而也就成为追求的道德目标,“君子之于天下也,无适也,无莫也,义之于比。”(同上)“君子义以为上。”(《论语·阳货》)这些话证明对于君子来说,义与仁几乎是同样重要的。可是,孔子却将义和其他道德范畴统统抛开,而将命与仁并列放在一起经常加以谈论,显然是说它们之间具有内在的联系,这就是实践仁德,提高道德修养就会得到上天的嘉惠而有好的命运。以前很多学者没有注意到孔子思想的这一特点,未能从命与仁之间关系的角度来理解这句话,因而所提出的各种不同的断句和理解,都不可能符合孔子的实际。^②

还有,前边引用过的“不知命,无以为君子”,也证明了实践仁德与“知命”之间的关系。“不知命”就不能成为君子,说明“知命”已经成为做一个君子的必要条件。统观孔子的言论,可以知道,他从多种不同的角度讲过成为君子的条件。上边那句话是从认识命运的角度讲的,如果从道德修养的角度看,如何才能成为一个君子呢?孔子认为从道德修养上看,君子与小人之间的区别很多,而最重要的则是看其是否实践了仁德,是否具有仁爱精神。“知命”即可成为君子,实践仁德,培养仁爱精神也可成为君子,那么,“知命”与仁德之间的关系不是很清楚了吗?如果仁德与“知命”之间没有内在联系,孔子为什么会以它为做君子的必要条件呢?实践仁德,具有仁爱精神即可成为君子,君子必然“知命”,这又与他个人“五十而知天命”相表里。可见,在实践仁德以“知命”这个问题上,无论是就个别意义而言还是就普遍意义而言,孔子的观点始终是一致的。

综上所述,可以知道,孔子接受了传统的天命观念,承认上帝是宇宙的最高主宰,命运具有神秘的超验特征,但又认为命运可以认识和把握,肯定人的主观能动作用,而认识和把握命运的唯一途径就是努力实践仁德,以仁爱精神立身处世。经过长期不懈的努

力,当仁德修养达到一定程度而成为君子时,就达到了“下学而上达,知我者其天”(《论语·宪问》)的境地。所谓“上达”即“达天命”(皇侃《论语义疏》),也就是认识和理解天命。同时“知我者其天”,上天也了解我。由于与天相通,对于天命穷通和人事否泰也就有所认识,进而便能体验到上帝的存在和神威,于是,天命观念也就树立起来,并自觉地“畏天命”。这是一个方面。另一方面,由于仁者爱人,怀抱济世惠民的理想,具有任重道远的使命感,因而能够奋发有为,自强不息,努力尽人事以驾驶事物的发展,力争比较好的结局。

这说明,对于实践仁德以“知命”,孔子是从两个方面去理解的,其中既有宗教性因素,即通过不断提高以仁德为中心的道德境界来获得上帝的启示和保佑,也有实践性的因素,即通过不断提高以仁德为中心的道德境界来实现主体的能动自觉。在达到“知命”的这两个途径中,前者是神秘的,后者是理智的。通过它们实现“知命”必然会把听天命与尽人事结合起来。

一个人只有“知命”,才能既从容处世,达观顺变,又不满足于现状,不屈服于既定结局,而使宗教信仰与理想道德趋于统一,进而达到“仁者不忧”(《论语·子罕》)的人生范式和精神境界。看来,仁者之所以不忧,就在于“知命”,在于听天命与尽人事相统一的新的天人观。

产生于殷商时期的天命观念实际是一种上帝崇拜,认为上帝是宇宙的最高主宰,包括历史进程在内的人间的一切都是它的意志的体现,人们只能屈从于它的既定安排,也就是屈从于盲目的异己力量和具有必然性特征的命。所以,上帝和天命观念的出现是我国古代从多神崇拜向一神崇拜的结果,也是原始宗教向阶级社会人为宗教转化的标志。周人灭商统治天下以后,鉴于商人亡国的教训,在继承商人天命观念的同时,又对它加以发展和改造,提出了天命转移的思想:认为上天主宰和保佑下民,主要是以其道德

如何为转移,只有正道直行,光明无私才能得到上帝的嘉惠,而保有天下。这就是所谓的“皇天无亲,唯德是辅”,体现着一种新的思想:上帝已经具有了某些理性特征和道德仲裁的意义。与殷人的上帝相比,这是一个明显的不同。周人的天命转移思想对天的作用作了某些限制,表现出对于人的主观能动作用的肯定和对道德的重视。这当然是宗教哲学发展过程中的进步倾向。

不过,周人的天命转移思想所说的道德仲裁不是一般的道德仲裁,而主要是就政权归属而言,即谁具有盛德茂行,上帝就信赖谁,而把天下交给他,让他作为自己的代理人去统治天下。十分明显,这里上帝仅仅是对一人即人间的最高统治者负责,而广大臣民呢,他们怎样才能得到上帝的嘉惠和保佑,显然没有明确回答。另外,周人天命转移思想强调盛德,但其具体内容如何,怎样才能具有这种盛德,对于最高统治者和一般臣民的要求是否一致等等,也没有明确回答。孔子对于传统天命观念的发展恰恰正在这两个方面,并集中地体现在实践仁德以“知命”的思想主张上。

首先,实践仁德以“知命”彻底打破了传统天命转移思想中上帝只面对最高统治者一人和仅仅局限在政权转移的狭隘性,而将它扩大为面对天下臣民和一切事物。

传统天命转移思想的狭隘性使它将上帝的信赖和惠泽都集中在最高统治者一人身上,而将广大臣民排除在上帝的惠顾之外,这实际上是剥夺他们通过完善道德博取上帝信赖与嘉惠,从而改变自己命运的权利,是公正无私的上帝对下民的不公正和偏私。最高统治者独享上帝的恩泽,反映了他在宗教信仰方面的特权,如同他在政治上享有至上的特权一样,因而这也是一种宗教上的不平等。孔子的实践仁德以“知命”的思想主张,实际上就是要打破这种特权,改变信仰方面不平等的状况,使上帝由面向一人改为面向广大臣民,给广大臣民在上帝面前以平等的机会。任何人——不论是天子还是臣民——只要依靠主体的自觉,努力实践仁德,提高

“刚、毅、木、讷近仁”(《论语·子路》)，“能行五者于天下，为仁矣”，这五者是：恭、宽、信、敏、惠(《论语·阳货》)，等等。只要按这些要求和规范去提高道德修养和处理人际关系，就是在实践仁德，从而达到既知命运又尽人事，即命运必然与能动创造的统一。这就是“知命”。

春秋时代“礼崩乐坏”，思想领域空前活跃起来，百家蜂起，诸子争鸣。摆脱了原始巫术宗教观念束缚的人们终于度过漫漫长夜，发现了理性的闪光，理性主义成为时代的思想倾向。孔子所提出的仁就充分地反映了理性精神的时代特征和历史进步性。作为道德观念、伦理原则和精神品质的仁，其核心内容就是爱人、尊重人。孔子希望通过广泛的爱来重新调整在社会激烈动荡条件下已经发生了重要变化的人与人之间的关系。当然，孔子讲的爱是按照周礼的原则和规范去爱，从而使彼此相爱与等级有序协调起来，达到维护现存秩序的目的。可以看出，尽管孔子的仁爱思想具有鲜明的阶级特征和不可避免的历史局限性，但与那种把人作为神的附属品的传统宗教观念和把人作为会说话的工具的奴隶制意识相比，毕竟是一个历史性的巨大进步。它认识到人在自然和社会中的地位，发现了人自身的价值，因而提倡把人当作人，提倡尊重人的独立人格。这种思想主张顺应了奴隶解放的历史发展趋势，是对蒙昧的宗教观念的突破和思想观念的解放；同时，也是理性的自觉，把人们的注意力从神秘的天国转向日常生活、伦常感情和社会政治，因而成为先秦理性主义思潮的强音。

这样看来，实践仁德以“知命”的思想主张，实际是把具有时代理性精神的仁爱思想引入了传统的天命论中，是时代新思想与传统观念的结合，是理性与宗教的沟通。这不能不引起传统天命观念的深刻变化。

传统的天命论相信天人之间亦即至上神与人之间具有神秘的联系，可以神秘地互通，神的意志高于一切，人间诸事皆决定于它。

所以,人事不决定于人自身而决定于异己的超自然力量便构成了天命论神学的体系框架。其思维属于理智无法穷究的超现实思维。孔子在继承传统的天命观念的同时,又从自己的思想体系出发赋予它以新的内涵,从而发展了这种传统观念:在天命论的体系框架和思维模式中充实进闪烁着理性光辉的仁爱思想,在超验神秘的宗教观念中融入了现实的人的因素,在承认和服从既定命运的同时,又强调尽人事,力求驾驭事物的发展,从而使具有盲目必然性的命在某种程度上变得可以认识和把握。由于孔子对于传统天命论的发展是通过将积仁德、尽人事与听天命结合起来,也就是说,是从实践的和内在的角度进行,因而对于天命论的发展所造成的影响十分深远,并从总体上促使有关天命的宗教观念向着现实的方向倾斜。这一发展趋势当然是进步和符合时代需要的。

纵观我国古代天命观念的发展,可以十分清楚地看出,孔子对于传统的天命观念既有继承也有发展,而继承和发展各有侧重:继承主要是就承认天的至上神地位和天命观念的体系及其宗教思维模式而言,发展主要是就肯定主体的能动自觉以及强调仁德在天命转移中的作用而言。简言之,继承是指框架,发展是指内涵。这样,可以清楚地看出,孔子的天命观念实际是由相互对立的两部分组成:其思想体系和框架属于传统的天命论,反映出孔子思想与传统宗教观念的认同;其具体内涵则属于富于时代特征的理性精神,反映出孔子思想与时代精神的一致。作为天命观念的构成部分,这两个方面虽然不可分割,但在孔子思想中的地位却不是均衡的。前者即天命观念的体系和框架是抽象的,后者即其内涵是具体的,所以,以主要精力投身于实际活动的孔子对于前者谈论较少,有时甚至加以回避,而对于后者则谈论较多,并且时常加以强调。这一点可以直接从孔子有关仁德和如何实践仁德以“知命”并成为君子的大量言论中得到证明。尽管从一般的意义上说,体系和框架具有决定性的意义,但是,具体到孔子的思想来看,情况却有所不同,

具体内涵得到了更多的重视。这是因为在孔子的天命观念中,其内涵在性质上与体系、框架之间具有明显的背离,而孔子又有所选择的结果。

所以,从思想体系和框架方面看,孔子的天命观念与传统的天命论一脉相承,但在实际上由于全新的内涵面突破了它,使天命观念发展到了一个新的阶段。孔子的天命观由于将听天命与尽人事结合起来,因而也就进一步限制了天的作用,使人从天那里争得了某些主动和自由。与以前相比,主体力量由不自觉开始走向自觉,即对于自我力量的功能和意义,也就是自我力量的价值有了发现和认识,因此,主体也就超越了完全屈从于命运的历史阶段,而达到一个新的起点:主体的一定的自由与命运的盲目必然性的统一。

由于孔子的天命思想中包含着宗教与理性这样相互对立的两种因素,因而他的思想的发展也就存在两种可能:或倾向于宗教,或倾向于现实。事实上,孔子思想没有倾向于宗教,而是向着现实的方向发展。不过,在这个方向上,他的思想不同于一般的思想家,而有其鲜明的特点。

众所周知,作为一个思想家,孔子的最大兴趣是研究如何做人,如何处理人际关系,这使他的哲学与以自然和历史为对象的哲学大异其趣。不过,应当强调的是,孔子研究人的焦点不是具有思辨特征的人的文化本质,即不是回答“人是什么”^③的问题,而是寻求富于实践意义的做人规范和处理人际关系的准则。这样,孔子必然把真与善统一在追求完美人格和人生境界的基础上,把认识论统一在处理人际关系的基础上,从而把人的注意力既不是引向对于超验世界的神秘玄想,也不是引向对于自然本质的积极探索,而是引向对于社会道德规范和人际关系的理性思考。这种将哲学人化,以伦理实践哲学代替人的本质论和宇宙本体论的倾向,虽然使他没有形成自己的自然哲学,但却使他的思想与那种把伦理中的善视为与上帝同一而导致哲学宗教化的学说分道扬镳。例如,

在古希腊哲学家柏拉图的学说中,就是把绝对的善与上帝视为一体而最终使他的学说在某些方面宗教化(见柏拉图《理想国》)。孔子的学说则不同,尽管他的天命哲学具有传统成分,保持着天命论的思想框架和体系,但却与宗教不同,而更多地是面向现实,关注人间,强调道德实践和能动自觉,更多地表现出理性精神。这种思想特征,反映在思想方法和处世原则上,就是注意认识与实践、思想与行动的协调一致。孔子的“朝闻道,夕死可矣”的追求精神和实践特征,使他在某种程度上象 18 世纪的启蒙思想家一样,“一切思想都立刻转化为行动”。^④这说明,孔子对于宗教的超越和理性的张扬,不仅表现在他的思想主张中,而且也反映在他的行动上。

前边曾经说过,孔子不完全相信上帝能够无条件地支配人事,这实际已经蕴含着对于上帝绝对权威的怀疑和不敬。如果沿着这个方向走下去,完全可能达到时代思想的光辉顶点。然而孔子没有那样做,他不敢与传统观念彻底决裂,而只能采取妥协的态度。他力图调和传统与时代、宗教观念与理性精神之间的尖锐矛盾,在传统天命论的思想框架和体系中引入了富于时代特征的理性精神,把相互对立的東西结为一体,从而使彻底否定天命的火花熄灭,将可能引发思想领域中的爆破归于消解。西周时代,激进的思想家和政治家已经有过对于上帝的否定和诅咒:“浩浩昊天,不骏其德。”(《诗经·小雅·雨无正》)“上帝板板,下民卒瘁。”(《诗经·大雅·板》)与他们相比,孔子则显得保守,缺乏无神论者的勇气和批判锋芒。不过,孔子思想的深刻矛盾,归根到底是时代矛盾的反映,是不以他个人意志为转移的。这种情况从一个侧面反映了传统的影响是多么深刻,时代思想前进的脚步又是多么沉重!

第二节 孔子神话思想的内在矛盾

在人类认识发展史上,神话以其荒诞离奇的特点,对人世间的

基本公理最早提出了挑战,这道给人类理智提出的难题自古以来就困惑着人们。面对着这个神奇的“怪物”,无数的哲人、智者纷纷提出各种各样的解释和分析,从而形成异说纷呈的神话观点和见解,即神话思想。就像人们在怪异现象面前情不自禁地做出强烈反映一样,各思想学派在神话面前也跃跃欲试,大显身手,因此,它们的性质、特点、深广程度以及有没有真理性也就会在神话面前自然地反映出来。在这个意义上不妨说,产生于人类文明初期的神话早就超前地考验着各种学说和思想,给它们的真理性、批判精神和生命力严格打分。这样看来,当这个“怪物”摆到既信天命又重人事的孔子面前的时候,也就分外值得注意了。

迄今为止,我们已经从多种不同的角度,诸如哲学、政治、伦理、教育以及文献整理、治学态度等等角度对孔子进行了研究,而从神话学的角度研究孔子却始终无人问津。这不仅留下了学术空白,也使一些问题无法得到澄清。那么,孔子神话思想的本来面貌究竟怎样?具有什么特点?形成其特点的原因又是什么?等等,搞清这些问题也许会对孔子的神话思想有一个初步的认识。

春秋时期,随着社会制度的重大变革,思想观念也发生了深刻变化:在哲学思想上,传统的宗教巫术观念开始动摇,新的实践理性精神蓬勃兴起;在宗教信仰上,传统的多神教逐渐失去固有的独尊地位,并向一神教转化。^⑤

从多神信仰向一神信仰的转化,是世界各民族宗教发展的必然规律。原始先民中盛行万物有灵论,认为世界即神,世界万物与神同体并被神主宰着。在这种宗教信仰中,诸神不成系统,呈现出庞杂的多元化倾向,并且彼此之间完全平等。所以原始时代也是多神共同统治世界即多神教的时代。夏商以后,具有无上权威的最高神即上帝出现了。上帝不但主宰世界,而且统率诸神。从此以后,原来那些无拘无束为所欲为的诸神纷纷归到上帝的属下,听候上帝的调遣。天上王国是人间王国的折射,上帝的权威不过是

人间最高统治者在上天的投影。所以,上帝的出现,归根结底是我国由原始社会进入奴隶制社会这一巨大变化在宗教上的反映。这正是从多神教向一神教转化的历史过程。对这一过程,恩格斯曾经这样加以说明:“……由于自然力被人格化,最初的神产生了。随着宗教的向前发展,这些神愈来愈具有了超世界的形象,直到最后,由于智力发展中自然发生的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程,在人们的头脑中,从或多或少有限的和互相限制的许多神中产生了一神教的唯一的神的观念。”^⑥从多神教向一神教的转化过程也是宗教由粗糙幼稚走向精致高级的过程。

当然,绝不是说,上帝一出现,所有的人便立即放弃对诸神的信仰而成为一神教的信徒。就每个人来讲,情况也完全不同:有的人可能很快成为一神教的信徒;有的人可能兼信,即多神与一神同时并信,有的人则可能停留在信仰的原始阶段,只信仰具体的诸神而缺乏宇宙最高主宰至上神的观念。那么,生活在宗教信仰和思想观念发生剧烈变化的春秋时代的孔子的情况如何呢?这涉及到孔子宗教神话观的特征和具体构成。

孔子对于一神(即至上神)和多神的态度是完全不同的:他充分肯定了作为世界最高主宰的至上神的存在,并对它充满了敬畏的感情,而对一般的具体诸神则未肯定也未否定,采取了回避的态度。

先秦时代,作为至上神的上帝一般不称为神,而称为天和帝。《论语》中记录孔子就至上神意义谈论天的话很多,据统计约有十一处。^⑦除天之外,孔子还喜欢谈命,《论语》中记录孔子谈命的话约有七处。^⑧孔子认为,小自人之死生,大至道之行废,一切皆有命,而命之如何,完全被上天决定。十分明显,孔子是把天看作有意的人格化的上帝,看作人类和自然界的最高主宰。像一切一神教信徒一样,孔子对于上帝也充满了虔诚和敬畏,并且把它作为善恶是非的标准和最后的精神寄托^⑨。

孔子经常谈论天,却基本上不谈神。如前所说,天是指至上神上帝,那么,神是指什么呢?当然是指超自我的神奇力量,但是,一般说来却不包括作为宇宙最高主宰的至上神上帝,而主要是指一般的具体诸神,主司山川河流、日月星辰、风雨雷电和人间祸福凶吉的神祇。《论语》中提到神的地方不少:

1. 祭如在,祭神如神在。子曰:“吾不与祭,如不祭。”(《八佾》)
2. 子疾病,子路请祷。子曰:“有诸?”子路对曰:“有之。《诗》曰:‘祷尔于上下神祇。’”子曰:“丘之祷久矣。”(《述而》)
3. 季路问事鬼神。子曰:“未能事人,焉能事鬼?”(《先进》)
4. 子不语怪、力、乱、神。(《述而》)
5. 子曰:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓智矣。”(《雍也》)
6. 子曰:“禹,吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神,恶衣服而致美乎黻冕,卑宫室而尽力乎沟洫。禹,吾无间然矣。”(《泰伯》)

在这六条文字中,前四条中所说的神,或为弟子所问,或为此文所及,或为作者所述,都不是孔子的言论。只有最后两条即5、6才是孔子所说,其中第5条主张对鬼神疏远,第6条是说禹对鬼神的态度,而不是说他本人对鬼神的什么观点。可见,一部《论语》充分说明,孔子基本上不谈论神鬼,不发表个人对于鬼神的认识和看法。他的弟子说他“不语怪、力、乱、神”,就“神”来看,是完全有根据的。这种情况与他经常谈论天的情况相比,形成了鲜明的对照。这样看来,孔子神话思想的一个重要特点也就清楚了:大谈特谈至上神上帝而基本上不谈一般的具体神祇,这种强烈的反差说明孔子崇信具有高度抽象本质的上帝,而对离奇怪诞,违背常理的具体神祇则十分冷漠。

当然,无论是上帝还是一般的神祇,在本质上与理性都是根本

冲突的,但是,比较起来,恢怪不经的一般的具神祇及其行为(即神话故事)与日常生活经验和理性的背离程度更其遥远,而高度抽象的上帝,由于“视而不可见之色,听而不可闻之声,转而不可得之象”(王夫之《诗广传》卷五),即缺乏具体可感的形象,在某些信仰者的心目中与日常生活经验和理性的冲突和矛盾反而不那么强烈和突出,而能够比较容易地与理性共处,并唤起他们的信仰。

那么,孔子对于荒诞离奇的一般神祇所采取的冷漠态度,是一般的不感兴趣还是另有更为深刻的原因,显然是一个更值得探讨的问题。

与这个问题相关的是孔子对于生死的态度。有个学生问关于死的问题,他说:“未知生,焉知死?”(《论语·先进》)实际也是采取了“不语”的冷漠态度。

人生,自何处来;人死,向何处去,是摆在人们面前的一个永恒主题,在得到科学的解释之前,这个领域一直由宗教主宰着。宗教认为“人类存在不是一个孤立的现象,而是一个庞大整体中的一部分。在认识生与死这个事实中,宗教社团内部和外部的许多人都试图把他们有限实体存在同某种更为持久的现实联系起来”^①。于是一个最常见最普遍的问题也就变成了一个带有哲理和神秘特征的问题,所以,关于生与死的神话无处不有,遍及全世界各个民族。文化人类学家和神话学家有关考察当代原始民族的大量著作可以充分证明这一点^②。宗教神话根本不承认死亡,认为死亡并非寂灭,只是生命形式的转化,即由一种生存形式转化为另一种生存形式,由这个世界转到另一个世界,由此岸到达彼岸。所以,宗教神话的一个坚定的执着的信念就是:死人活着。中国古代也是如此,认为人死之后继续存在,功业赫赫的祖先死后则为神,归向上帝。《诗经·文王》:“文王陟降,在帝左右”,十分清楚地反映了周人关于生死问题的观念。中国古代对于生死理解也是宗教神话式的,而非科学的。这种观念到春秋时代发生了动摇,关于死亡的

曾对神话的违背世情常理进行过猛烈抨击。古希腊的哲学家色诺芬等则对神话的荒诞离奇展开了尖锐批判。孔子则不然,他没有这样做,其原因是:一、尽管在具有理性精神这一点上,孔子与色诺芬等哲学家有共同之处,但他们之间更有很重要的区别。色诺芬等哲学家在研究政治之前,已经研究了自然,并有很多重要发现。“如果没有这个基本前提,他们要想向神话思想的力量挑战,是根本不可能的。”^④孔子则不同,他的研究对象主要是如何做人和处理人际关系以及有关的伦理道德,至于自然现象和世界的本质,他根本没有什么兴趣,因而也就没有形成自己的本体论哲学。而正是关于自然的新的概念构成了关于人的个体生活和社会生活的新的概念的一般基础。孔子没有研究自然对世界的本质缺乏明确的概念,不具备这样的基础,因而也就不可能对神话展开理性批判。所以,从根本上说,还是孔子的理性精神不彻底,使他没有能力去批判神话的“荒诞”和“乖谬”。二、更为重要的是,孔子思想中的宗教成份在起作用,殷周以来的传统天命观念构成了他的天命论哲学思想的框架,他不但承认作为宇宙最高主宰的上帝,而且承认盲目的异己力量的命运。这既限制了理性精神的发展,给知识的领域造成空白,当然也就给宗教信仰留下了地盘。这种终极存在的观念与以超自然力量为基础的神话具有某种一致性,从而使孔子对于神话不但不能展开理性批判,而且会产生一定程度的认同。

总之,孔子思想中宗教观念与理性精神的矛盾,使他在神话这个“怪物”面前无所适从面现出“窘态”:一方面,他的理性精神限制了宗教观念的发展,使他不能肯定神话;另一方面,他的理性精神又不彻底,受到宗教观念的干扰和左右,使他不能否定神话。于是,他只得徘徊于二者之间,哪边的界限也不敢越过。所以,对于学生有关鬼神和生死的问题,只能是“不语”和“未知”,将它们束之高阁,存而不论。可以想象,孔子在这个问题上的矛盾和苦衷。

对于神话的这种矛盾态度,不但反映在思想上,而且也反映在

思潮也就只能是当时宗教观念和哲学思想自身变革的结果。^⑭“这就是说,今天作为神话学研究对象的神话历史化思潮在当时并非一般的学术问题,更不是什么神话学问题,而是具有一定现实性的时代思想变化的问题……”^⑮这个思潮发端于殷商,西周时期形成高潮,至春秋时代而结束,^⑯经历了数百年。这样一场旷日持久,影响深远的宗教哲学思潮绝不可能是哪一个人可以发动和完成的。孔子虽然圣明,并有很高的社会地位和影响(特别是在晚年),但无论如何也不可能在思想领域里掀起那样巨大的风浪。事实上,孔子出生以前,大量的神话早已演化为历史传说,神话历史化已经基本完成。只不过由于它是在非自觉的状态下以缓慢而渐进的方式进行,所以,直到春秋时代仍然没有引起人们的特别注意。这种情况直到孔子那里才得到根本改变:孔子不但在历史上最先注意到神话历史化的现象,而且也是历史上第一个把它正式记录下来的人。^⑰例如,最先肯定有关尧、舜、禹的神话演变为历史传说,并最先作了正式记录的,不是别人,恰恰正是孔子。

尧、舜、禹本来都是具有神话特征的人(神):尧本是神话中的天帝,“洞庭之山,帝之二女居之。”(《山海经·中次十二经》)帝即帝尧,他的乐正夔是一个能指挥百兽的超凡人物(神),他的司法官皋陶人而鸟喙,具有人兽同构的神奇形象。舜本来也是神话中的人物(神),具有超人的力量,曾与凶猛的野象搏斗并驯服了它,使它供人使役。他的子女也都是神奇的超人,例如女儿宵明,其烛光远射千里,广惠人间。禹的事迹本来也很神奇,他的父亲鲧为治洪水,偷窃上帝的息壤而被杀死。鲧死后尸体三年不腐,又从腹中化生出禹。禹根据上帝之命继续治水,并在龙、龟等的支持下,终于战胜洪水,使人民安居乐业。^⑱

在神话历史化思潮降临到尧、舜、禹的头上以后,在他们的神奇故事中逐渐增加人间因素和社会历史特征。如说尧广揽人才,选拔官吏,制订历法和各项制度;说舜躬耕历山,思慕父母,谨行为

可以看出,在孔子心目中,尧、舜、禹昔日超自然神性已经基本消失,其行为完全符合人间常理和道德标准,具有明显的历史特征。既然他们已经被赋予人间的东西和历史的因素,因而也就由神变成了人。尧、舜、禹所经历的由神向人的演化,是历经数百年之久的神话历史化的结果。孔子对于这一结果所作的如上记录,不过是对它的认同,而不意味着他的创造。

应当指出,从孔子的记录可以看出,尧、舜、禹身上仍保留着某些神秘色彩,神话属性尚未完全脱净,这正是他们从母胎中带来的印迹。

综上所述,可以清楚看出,神话历史化的发生与对它的肯定是根本不同的两回事!前者是思想文化领域里的客观存在,后者则是对它的主观认同,没有任何理由将它们混为一谈。春秋时代,神话历史化经过数百年的发展已经基本完成,孔子不过是以哲人的智慧和深邃目光最早意识到这一历史性成果及其所涵括的丰富的思想文化内容,并立即抓住它而予以论述,他因而也就成为我国历史上肯定神话历史化的第一位思想家。^②

神话历史化既然早已发生,为什么在很长的时间内没有被发现,直到孔子时代才引起注意?这里固然有神话历史化自身的原因,即它尚处于发展过程中,没有结束,其影响还不明显;但更重要的是,还在于认识主体方面:对于历史文化现象的发现和认识,需要相应的文化眼光,殷商和西周时代,或许尚不具备这样的基础和前提。孔子生活的春秋时代情况则不同,这个时期传统宗教观念开始动摇,理性精神和人的主体意识逐渐高涨。正是时代精神给了孔子以慧眼,使他发现并肯定了神话历史化。除了时代原因之外,个人条件也是重要原因。孔子善于把握和综合历史文化,十分关心思想文化的发展,是非常敏感的思想家。像他这样一个人,面对时代思想观念的变化,绝不会无动于衷。于是,他在神话历史化这个巨大乐章的尾声中,又加上了嘹亮的音符,从而也使他自己与

神话历史化结下了不解之缘。孔子的这一发现对于中国思想文化发展产生了十分重大而深远的影响。可惜,由于以前没有搞清孔子与神话历史化的关系,这一点被完全忽略了。迄今为止,谈论孔子对于中国古代文化的总结,往往只是局限在他对古代文献的整理方面,这是很片面的。事实上,他对神话历史化的发现和肯定,也是一次意义同样重大的总结,因为从影响上看,它早已超出了神话和历史的范围,而广泛涉及到中华民族的民族观念和文化精神等一系列重要问题。

首先,孔子对于神话历史化的肯定极大地拓展了上古中国人的历史空间和视野,诱发了对于历史上限的发掘,并最终导致古史传说系列的形成。

孔子之前,文字记载的历史中提到的最早的人物是夏禹。《诗经》《商颂》和《大雅》中虽提到夏禹,但也仅仅是说他治理洪水,修整土地,其他情况则毫无涉及。除夏禹之外,当时提到的先王还有商汤、周文王和武王,其他则不甚了了。春秋时代以前,人们观念中的历史上限大体就是这样。孔子不但把尧、舜、禹作为历史人物,指出他们是上古明君,而且在历史上还第一次把唐与尧、虞与舜联系起来,勾勒出夏禹以前的历史梗概,从而把中国历史的上限向前推了一段时间。尽管孔子“构造”的古史有很多臆想成份,不符合历史的本来面貌,但他上溯历史,拓展历史空间的努力却堪称是一个创举,具有十分重要的意义。

孔子关于尧、舜、禹的言论虽然十分简短,但由于是历史上的第一次,并且涉及到遥远的往事,因而显得十分珍贵。(春秋战国以后,关于尧、舜、禹的记载逐渐多起来,但多不能与孔子的言论同日而语。)因为它直接提供了有关朦胧往事的信
息,如同在茫茫荒野终于树立了指引后人前进的路标。“历史追溯到有语言证据的遥远过去。凡在有片言只句传递给我们的地方,我们仿佛就感到脚底下坚实的土地。”^②孔子言论的意义正在于此。他否定了尧、

舜、禹的神性,认为他们是英雄的君主,是从事历史活动的人。这里所肯定的虽然仅仅是几个英雄由神话向历史的转化,但却意味着神话领域的缩小和历史领域的相应扩大。神话与历史在领域上的消长,不但说明人们正在从传统的宗教观念束缚中走向理性,而且反映着历史观念的变化:原来我们所知的历史的起点并不就是历史的尽头——历史可以上溯,起点可以向前推移。

后人总是生活在前人所留下的历史认识的遗产中生活,孔子关于尧、舜、禹的言论所体现的历史观念的变化极大地启发了人们的历史想象和上溯历史的探求:尧、舜、禹既然不是神而是人,那当然也有其祖先和承传,因而继续上溯,寻求历史的更遥远的起点完全是可能的。孔子以后,从春秋到战国的数百年间,历史传说人物不断出现,历史的起点不断前移,不能不说与孔子对于神话历史化的肯定有直接关系。例如,大禹之父鲧最早见于《墨子》和《尚书》,秦民族始祖伯益最早见于《尚书》,帝喾和颛顼最早见于《山海经》和《国语》,伏羲氏最早见于《庄子》和《易·系辞传》,炎帝最早见于《国语》,黄帝最早见于《世本·帝系》、《国语》、《山海经》和《左传》,等等。鲧、伯益、喾、颛顼、伏羲、炎帝、黄帝等,本来也是神话中的英雄和神祇。经过神话历史化而演变为传说中的历史人物,并在春秋战国期间被记入文献而得到肯定。从某种意义上说,这些文献对于历史人物的肯定,正是仿效孔子肯定尧、舜、禹的创举。

那为数众多的先王经过系统化和时序化,终于形成了古史传说系列,其承传是:天皇——地皇——泰皇——庖牺氏——神农氏——少典氏。少典氏后分为黄帝、炎帝二系,这二系又各有其承传,一直延续到有文字可考的历史。

这个古史传说系列虽然只是传说,不是信史,但是,传说毕竟是事实的踪影,因而可以为我们认识中华民族早期的历史以及上古各民族的来源和发展提供了重要的资料和线索。

更为重要的是,孔子对于神话历史化的肯定,彻底削弱乃至消

除了以部族为中心的狭隘观念,为建立一统中华共存和多民族融合共同创造中华文明的观念奠定了基础。

我国古代周朝以前的统治都是以部族为中心建立的王朝统治,三代莫不如此:夏王朝是夏部族建立的统治,商王朝是商部族建立的统治,周王朝是周部族建立的统治。不同的部族本来生息于不同的地域,具有不同的经济和文化,来源于不同的祖先,并经历了不同的发展道路。比如,周人起源于西方,商人起源于北方,夏人起源于中原偏南。^④本来各自发展于一隅,后来轮番推翻旧王朝,入主中原才成为下天的共主。虽然,统治范围扩大了,但其原来的文化传统却没有改变,而仍然比较完整地保存下来。这是因为在奴隶制的国家中我国原始时代的以血缘团体为基础的氏族部落,在进入奴隶制社会以后并没有随之瓦解,而是比较完整地保存下来。这一点与马克思所说的奴隶制国家彻底取代氏族组织的罗马人的情况完全不同。^⑤夏、商、周三代虽然各自建立了各自的全国性的王朝,但其观念文化及其制度却仍然保持原来的地方性和部族性的固有特点。这方面在宗教信仰和政治文化上表现尤其突出。例如,夏、商、周都盛行祖先崇拜,但所崇拜的都是自己部族的祖先,而绝不是其他部族的祖先:周人祭祀的只是后稷和文、武、成、康诸王,《诗经》中的史诗和祭祀诗可以充分证明这一点;商人祭祀的只是契和商汤等列祖列宗,《诗经·商颂》和甲骨文的记载也可以充分证明这一点。祖先崇拜虽然可以维系部族成员之间的团结,加强凝聚力,但是,同时也造成了不同部族之间的隔阂和对立以及各自的封闭状态。所以,他们在回顾历史的时候仅止追溯到自己的祖先:周部族的历史追溯到后稷,商部族的历史追溯到契,夏部族的历史追溯到禹。部族的范围就是认识的终点,再向前便不追溯了。这种建立在祖先崇拜基础上的部族种姓观念所具有的排他性,不仅表现在历史上,而且也反映在政治文化上:夏、商、周政权都具有家族统治与政权迭合的家天下的特征,文化则明显具

有部族的狭隘性和封闭性。所以,商汤放桀,武王伐纣,新王朝建立之后,立即将前朝的一切统治废尽,“革命创制,改正易服,变置社稷”(《尚书汤誓传》),不同的部族和种姓之间在文化上难于认同,当然更谈不上相互继承,这对于发展统一的上古文化,是一个很大的障阻。可见,正是部族种姓观念限制了人们的视野,使他们把注意力只能集中于内部,横向上看不到部族之外的广大世界,纵向上忘记了各部族的共同的祖先,这对于形成夏各部族一统,共同创造中华古代文明的概念是很不利的。

正是在部族种姓观念膨胀,夏、商、周各以自己为中心,在文化上相互排斥的情况下,孔子以极大的魄力,打破了狭隘观念,超越了部族种姓利益,在文化上即没有局限于夏,也没有局限于商和周,而是站在华夏各部族和种姓的共同立场上,肯定的不是某一个部族的祖先,而是夏、商、周三个部族乃至其他更多部族的共同的祖先,前边说的尧、舜就是这样的人物。尧是帝喾之子,周部族的始祖后稷也是帝喾之子,而帝喾是黄帝的曾孙。舜是颛顼的六世孙,而颛顼是黄帝的孙子,同时又是殷始祖契的曾祖父。尧、舜虽不是商、周部族中某一个部族的祖先,但却与他们都有密切的关系,并且都是“人文初祖”黄帝的后裔。所以,从历史寻根源来看,这实际是向追溯商、周乃至更多部族的共同祖先大大迈进了一步。同样,前边说的,春秋战国期间很多学者效法孔子所肯定的那些古史传说人物,从这个角度看,实际也是沿着孔子的方向去寻追溯华夏各部族共同的祖先。这样寻根追溯的结果,最终得出了华夏各部族具有共同的始祖,华夏一统的结论。而这正是后来所形成的中华民族为不可分割的整体,都是炎黄子孙这一观念的基础。

孔子的这一超越部族种姓观念的大胆举动及其对于形成中华民族的深远影响,他本人当时不可能认识到,又过了五六百年之后,这一问题才真正被看清。首先明确认识这一点的是司马迁,他在《史记·五帝本纪》中对此作了系统总结:

自黄帝至尧、舜，皆同性而异其国号，以章明德。故黄帝为有熊，帝颛顼为高阳，帝喾为高辛，帝尧为陶唐，帝舜为有虞。帝禹为夏后而别氏，姓姁氏。契为商，姓子氏。弃为周，姓姬氏。

中华民族具有强大的凝聚力和向心力，历经数千年而始终保持一体，那是有其深刻的历史原因和思想原因的。

除以上所说的两个方面之外，孔子肯定神话历史化的成果还有其他影响。

从前边的引述可以看出，孔子心目中的尧、舜、禹都是大公无私，盛德感天，勤政爱民，功披四海的君王。这说明孔子在肯定他们为历史人物的过程中，又用自己的理想对他们予以改造，也就是在将他们历史化的同时，又将他们理想化，使之成为儒家理想的先王。孔子对于自己的政治理想除了片言只语，没有进行系统的论述，而主要是通过理想化的明君和贤相体现出来。孔子的这一作法，开后代将先王理想化之先河，他们紧步孔子后尘，把隆德盛誉，嘉言懿行赋予更多的先王，使之进入神圣的殿堂。所以，那些经过神话历史化由神变成人的先王，经过后人的理想化和美化，似乎又有了超凡的特征，变成了令人崇拜的政治偶像，他们的时代也成为令人向往的太平盛世。中国历史上一些励精图治，有所作为的统治者无不把他们奉为典范，形成了一股“法先王”的潮流。

就对神话发展的影响来看，孔子对于神话历史化的肯定，无疑是促进了这一过程的完成。早就开始的对于神话的肢解和蚕食以及对其内部结构的扭曲，这时更加剧烈了。不止于此，从孔子以后，除了把神话直接还原为历史之外，从历史的角度去解释神话也进一步发展起来。勿庸讳言，这一切对神话的保存当然是不利的。

第三章 观射父的神话思想及其价值

观射父是春秋末期楚国大夫,大约是孔子同时代人,他通古今,知鬼神,名重一时,颇得国君青睐。其神话思想深刻丰富,具有重要意义和价值。他对神话的认识和见解主要表现在他与楚昭王的对话中。《国语·楚语》云:

昭王问于观射父曰:“《周书》所谓重、黎实使天地不通者,何也?若无然,民将能登天乎?”对曰:“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者而又能齐肃衷正。其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能听彻之。如是,则明神降之,在男曰覡,在女曰巫,是使制神之处位次主,而为之牲器时服,而后使先圣之后之有光烈,而能知山川之号,高祖之主,宗庙之事,昭穆之世,齐敬之勤,礼节之宜,威仪之则,容貌之崇,忠信之质,禋絜之服,而敬恭明神者,以为之祝。使名姓之后,能知四时之生,牺牲之物,玉帛之美,采服之仪,彝器之量,次主之度,屏摄之位,坛场之所,上下之神,氏姓之出,而心率旧典者聿为之宗,于是乎有天地神民类物之官,是谓‘五官’。各司其序,不相乱也。民是以能有忠信,神是以能有明德。民神异业,敬而不渎,故神降之嘉生,民以物享,祸灾不至,求用不匮。及少皞之衰也,九黎乱德,民神杂糅,不可方物。夫人作享,家为巫史,无有要质,民匮于祀而不知其福,蒸享无度,民神同位。民渎齐盟,无有严威。神狎民则,不蠲其为。嘉生不降,无物以享,祸灾荐臻,莫尽其气。颛顼受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,使复旧常,无相

侵渎,是谓绝地天通。”

这段话虽不长,但却融及到时代发展所引起的重大文化变革,其内容广泛,问题复杂,不但涉及到历史学、宗教学,而且涉及到神话学、文化学,因此,要正确全面认识它,就不能拘于传统的狭隘眼光,而必须从广阔的学术视野对它重新审视。

第一节 观射父的误导与韦昭的注释

对于这则重要资料,自古至今一直存在着严重的误解,并混淆了以下两个界限:

一、神话与宗教的界限:不承认神话的特点和价值,把神话宗教化,使之成为宗教的附庸;

二、神话与历史的界限:不承认神话的特点和价值,把神话历史化,使神话向历史倾斜。

神话被当作宗教和历史,并从宗教学和历史学的角度去评价,那么,它的巨大的神话学价值——本资料的最重要价值之一——也就随着神话的被歪曲和否定而被彻底抹杀了。

特别值得注意的是,神话与宗教和历史的混淆,不但在历代注释者和研究者观念中存在,而且在观射父的话本身中就存在。这就是说,造成混乱的根源,首先不是别人,恰恰是作者自己;后代的误解不过是他观念错误的沿袭和发展(当然,观射父的观念错误有深刻的时代历史原因,而不单单是个人的失误,详后),也就是说,观射父并没有真正理解他所掌握的资料。这最明显地表现在上面引文的最后几句,即“颛顼受之,乃命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民,使复旧常,无相侵渎,是谓绝地天通。”其中,“绝地天通”是不折不扣的神话,而观射父却将它作为宗教问题处理,使这段文字在思想性质上陷于严重混乱。我们肯定“绝地天通”属于神

话主要根据如下：

据《山海经·大荒西经》：

大荒之中，有山名日月山，天枢也。……颡项生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地。下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。

献即举，邛即抑，^①这是说，帝命令力大无比的重举天升高，命令力大无比的黎按地使地下沉，天地从此分开，不复相通，这就是“绝地天通”的原委。天地分开以后，黎生下噎，噎处大荒西极，“主察日月星辰之度数次舍”（《山海经·大荒西经》郭璞注）。很显然，这个故事即不是历史，也不是宗教，而纯系想象产物的神话。作为神话，“绝地天通”实际上是由天地不分、人神杂糅变为天地分开、人神不杂的神话解释。

在我们上边引文的后面，观射父接着说：“其在周，程伯休父其后也。当宣王时，失其官守，而为司马氏，宠神其祖，以取威于民，曰：‘重寔上天，黎寔下地。’……”韦昭注“重寔上天，黎寔下地”云：“言重能举上天，黎能抑下地，令相远故不复通也。”这清楚说明，确实是重、黎把天地分开；“令相远，故不复通”是“绝地天通”的准确解释。这可以进一步证明我们肯定“绝地天通”的神话性质是有充分根据的。

“绝地天通”之后，天地分开，各为空间，从而有了上天下地的观念，面上天下地总是要有所凭借，于是，神话中又产生了专供众神和巫上下天地的天梯。以山为天梯者主要有：供太帝上天的昆仑（见《淮南子·墜形篇》）、柏高上天的肇山（见《海外西经》）、群巫上下天地的登葆山（同上）、十巫上下天地的灵山（见《大荒西经》）等；以树为天梯主要有供众帝上下天地的建木（见《海内经》）。有了这些天梯，在天地分开之后，众神和巫仍然可以上天下地，遨游

且与全文自相矛盾。具体说来,韦说不能成立的理由有以下七条: 1、杂是混杂、厕杂,彼此相混之意。不杂就是彼此不相混杂,根本没有“各异”之意。“各异”是彼此不同,与不相混杂之意相去甚远。更为突出的是,原文只说“民神不杂”,韦氏却将民神解为“司民、司神之官”,增一“司”字,问题的性质起了根本变化;神话变成了宗教。如此增字解经,怎能不与本意相径庭? 2、“民神不杂”是说民与神各在一处:一在天上,一在地上,不相混杂。正是这样,才能与后边所说的“明神降之”相一致。如果民神本在一处,只是“各异”,那么“明神降之”也就无从说起。3、观射父话中有“有天地神民类物之官,是谓五官。各司其序,不相乱也……民神异业……”这几句话才与“司民司神之官各异”意思相一致。既然如此,那么“民神不杂”当然也就不是这个意思。4、从观射父话的整体来看,可以知道,与“民神不杂”相对应的是“民神杂糅,不可方物”,即民神混杂,不可区分,而与韦昭所说的意思无关。5、同样,与“民神不杂”相对应的还有“民神同位”,如此看来,“不杂”当然就是不同位,而与韦昭所说的意思无关。6、观射父说的“命南正重司天以属神,命火正黎司地以属民”,才是韦昭“司民司神之官各异”之意,他们所司之职不同,当然“各异”。这亦可证明“民神不杂”非如韦昭所注。7、在上面引文的后边,观射父又接着说:“以至于夏商,故重黎氏世叙天地,而别其分主者也。”其中的“世叙天地,而别其分主”才与“司民司神之官各异”相表里。这也可证明韦注之非是。

以上七条充分说明,韦昭对“民神不杂”的注释根本不能成立。

《国语》韦注向以简明著称,他注此书用功颇勤,曾自道:“因贾君之精实,采虞唐之信善,亦以所觉,增润补缀。参之以‘五经’,检之以‘内传’,以《世本》考其流,以《尔雅》齐其训;去非要,存事实……”(韦昭《国语解叙》)然而在这样一部上乘的注本中,却出现了上面所说的荒唐可笑而又十分明显的错误,实在是很难理解的。这种情况,一般是不可能的。事实上,韦昭的错误不是一般的文学

失误,而有其深刻的认识上的原因,那就是他完全接受了观射父的观点,把神话当作宗教,把人与神的区别歪曲为“司民”与“司神”的区别,把“人神不杂”这一属于神话学的命题作为宗教学的命题去处理。在对待神话的问题上,他的认识与观射父可谓一脉相承。

世界本无神,人与神不杂,也不可能杂是客观世界的本来面貌。说“人神不杂”只是相对于神话时代“民神杂糅”、“民神同位”,即人与神共同生活于一个世界的状态而言。就是说,“民神不杂”尽管说的是非神话的现实状态,但却是以神话时代的“民神杂糅”、“民神同位”为前提(详后)。所以,要真正理解“民神不杂”这一非神话的现实状态的意义,也就必须从神话学的角度去认识。观射父和韦昭由于缺乏这样的理论观点和视角,为自圆其说,只能把它作为宗教问题处理,即把神解为司神之官,把民解为司民之官,把人与神的不同变成了管理职能的不同,把神话问题歪曲为宗教和政治问题。

神话产生很早,但人类认识神话却很晚,神话本质的被认识 and 价值的被肯定,从世界范围看还是从近代以后才开始。在我国历史上,对神话的个别问题和侧面虽有某些零星片断的认识闪烁着智慧的光芒,但从总体上远远敌不过歪曲和否定神话,使之历史化和宗教化的倾向。从这样的思想文化背景看,观射父自相矛盾的言论,韦昭荒唐可笑的注释都不是单纯的个人的失误,作为认识局限性的表现,有其思想文化发展的历史必然。

自那时以后,历代研究者一直沿着观射父、韦昭的思路走下来,即把神话当作历史,片面肯定其宗教价值而否定其神话学价值,直到今天仍然如此,还是把“绝天地通”仅仅解释为宗教范围内的事,把神话宗教化。诚然,观射父的话涉及到宗教问题,具有宗教学价值,是不容否定的客观事实。但是,这种对宗教价值的肯定,是在片面理解文意,把神话宗教化,也就是否定其神话学价值的基础上做出的。这就是说,从根本上看,今天的认识还没有完全

跳出古人的巢穴,因而也就未能全面正确地评价它。

那么,观射父的话究竟有什么神话学价值呢?显然,这是问题的关键。

第二节 观射父语的巨大价值

既然已经意识到前人对于观射父语的历史性误解,那么,就应当突破旧观点的束缚,从当代的认识水平和学术高度对它重新加以审视,充分挖掘其神话学价值,以恢复其本来面貌。事实上,这段话的神话学内涵丰富,意义重大,如果我们用一句话来概括它的内容和价值,那么,可以说,它用朴素简明的语言不自觉地模写了神话世界及其特点,模写了神话时代结束、人为宗教开始的重大的历史性转折。

神话是一个世界性的文化之谜。人类自步入文明时代与神话拉开距离之后,就一直试图破译这个谜。荒诞离奇的神话,对于惯于以经验和理性为标准认识世界的人来说,处处显得格格不入,因此,人们在认识神话的道路上走了很多弯路,出现了各种各样的失误。鉴于这种情况,观射父对神话的认识显得更加可贵。具体说来,观射父对于神话世界及其特点的模写主要有以下四个方面:

一、“民神杂糅”、“民神同位”

所谓“民神杂糅”、“民神同位”是说神与人生活在同一个空间,彼此混杂在一起而没有什么界限。事实上,这是神话世界的一个重要特点,涉及到神话学中的重要问题。

从神话时代结束以后直到今天,一般总是认为神和人分别生活在两个不同的世界:一个在天上,一个在地下;他们相距遥远,彼此不相干犯。但是,这不过是文明时代人的神话空间观念,而根本不是神话世界空间的本来面貌。原来,把宇宙空间分为各个部位,例如分为天上、地上,实际是人类空间观念在社会实践基础上长期

发展的结果,同时也是人类摆脱蒙昧,空间体系观念开始形成的标志。但是,在创造神话的原始时代,在运用原始思维把握世界的原始人那里,根本不具备思考一个完整的空间体系的能力,甚至也不具备想象分为天上和地上的空间框架的能力。相反,在被宗教观念主宰的原始人那里,空间也充满了神秘,“在神话思想中,空间和时间从未被看作是纯粹的或空洞的形式,而是被看作统治万物的巨大神秘力量;他们不仅控制和规定了我们凡人的生活,而且还控制和规定了诸神的生活”。^③人与神既然都受同一空间的控制和规定,就说明他们共同生活于一个空间,而不是分别生活在天上和地上。事实上,原始人意识中的空间只是一个混沌不可分割的具体表象,并且总是与具体的事物联系在一起。正是因为如此,德国著名哲学家恩·卡西尔才肯定了这样一种认识:“原始人的空间是一个行动的领域,是一个实用的空间,它的结构与我们的空间并无区别。但是当原始人使这种空间成为描写的对象和反省思维的对象时,就产生了一种根本不同于任何理智化的描述的特别原始的观念。对原始人来说,空间的观念即使是在系统化之后,也就是与主体密切地结合着的。它更多地是一个表达感情的具体的概念,而不是具有发达文化的人所认为的那种抽象空间。”^④所以,神话世界不分天上、地上,只是一个具体的空间。它既是天上,又是地上,天地是混沌为一的。既然如此,神也就不能脱离人生活的场所去到另一个世界中去,而只能与人“同位”,与人“杂糅”在一起。

其实,换一个角度或从广义的角度看,天地不分、人神杂糅还与神话的另一个特征有直接关系。神话学理论证明,神话世界里的一切(不论是有机物还是无机物)都是有生命的,而一切生命形式之间都有亲族关系,并且彼此完全平等。对人来说也是如此,他在自然社会中并不像科学所认为的那样,占有特殊的地位。“他在任何方面都不比任何其他成员更高。生命在其最低级的形式和最高级的形式中都具有同样的宗教尊严。人与动物,动物与植物全

部处在同一层次上”。^⑤这就是说,在神话世界里,人早已淹没在各种各样的生命形式之中,也就是淹没在诸神之中了。神话观念上的这种“人神杂糅”和“人神同位”是人与各种生命形式以及和各种各样的神祇之间的真正杂糅和平等,因而也是神话特征的真实写照。由于人(包括神话创作的主体)已经不自觉地完全融入了各种各样的生命形式,亦即完全融入了客观世界之中,而达到主观与客观世界的相融为一。所以,神话世界又是一个主客观融合、物我为一的“诗化”世界,诚如黑格尔所说:“古人在创造神话的时代,就生活在诗的气氛里。”^⑥

二、“神狎民则,不蠲其为”

“神狎民则”之“狎”,韦昭解为“习”,误,狎在这里应解为轻侮。《尚书·秦誓》:“狎侮五常,荒怠弗敬。”可证。轻侮可引申为唐突、违背。“民则”之“则”韦昭解为“法”,即常理、规则、法度。“民则”就是人世间和自然界的常理、规则和法度。“蠲”,韦昭解为“洁”,可引申为端正,合乎体统。结合全文,这两句话的意思是:诸神违背世间(包括社会和自然两个方面)的常理和法度,不断做出荒诞乖谬的邪怪举动。如果这样理解不错的话,那么,可以说这两句话实际上又道出了神话世界的另一个重要特点。

众所周知,神话是初民想象的产物,其想象可以不拘经验和逻辑。所以,荒诞不经、怪诞离奇即违背经验、违背常理也就成为神话的重要特点。原始初民之任意想象,神话之违背经验和理性,并非原始人有目的的自觉行为,而是人类思维能力一定发展阶段的必然产物。原来神话创作的主体即运用原始思维的原始人不承认事物之间的差别,对于不同事物之间的性质界限可以置之不理,而任意逾越。对于原始人类来说,“客体、存在物、现象能够以我们不可思议的方式同时是它们自身,又是其他什么东西”。^⑦这就是一切事物可以转化为一切事物的变形法则,而变形法则又是以原始人的一种更普遍的观念即生命一体化的观念为基础。“原始人

绝不缺乏把握事物的经验区别的能力,但是在他关于自然与生命的概念中,所有这些区别都被一种更强烈的情感湮没了:他深深地相信,有一种基本的不可磨灭的生命一体化(solidarity of life)沟通了多种多样形形色色的个别生命形式。”^⑧所以,对于原始人来说,整个世界都笼罩于生命一体化的神秘而庞大的网络中,各种不同的事物丝毫不受限制地发生着神奇而各种各样的变化。例如,夸父弃杖化为桃林,颛顼死后化为鱼妇,炎帝女溺死东海化为精卫,巫山之女死于巫山化为薜草。同样,由于不受经验与理性的制约,天塌陷,女娲可以去补;共工怒,天柱、地维为之折;帝女可以生日月;后羿竟能射太阳;河伯为了满足自己的情欲,可以公然拈花惹草;后稷出生灵异,其母姜嫄竟将他三次丢弃……诸神竟是如此践踏人伦道德,违背法度常理,做出数不清的伤风败俗的劣迹丑行。观射父评论为“神狎民则,不蠲其为”那真是恰如其分。就这样,他实际上不自觉地又道出了神话和神话世界的另一个重要特点。

三、“夫人作享,家为巫史”

韦注:“夫人,人人也。享,祀也……言人人自为之。”韦注从文字上看完全正确,问题是观射父的原话有明显错误。这一点只要结合当时的历史文化背景,就可以清楚看出。观射父本是说在颛顼“绝地天通”之前亦即原始社会的宗教祭祀情况,其实在原始社会,人们尚过着以氏族为单位的群居生活,以一夫一妻制为基础的个体家庭尚未产生,因而当时也就无“家”可言。人类婚姻史已经证明,一夫一妻制的个体家庭是私有制的产物,即是为了保证财产为个人及其后代所有,而原始社会为公有制社会,根本没有私有财产,不具备产生个体家庭的条件。既然原始社会尚无家庭存在,当然也就谈不上“家为巫史”。很显然,这是观射父以后代的眼光看原始社会的“想当然”,而根本不符合原始社会的实际。如果剔除了上述错误,仅就祭祀的普遍性,人人都能参与的情况而言,那么,应当说,这句话还是道出了神话时代宗教生活的真实性情况。

原始时代是原始宗教盛行的时代,这一宗教是当时社会全体成员的共同宗教,不像阶级社会人为宗教那样有个信仰不信仰、入教不入教的选择。在原始社会发展的一定阶段,当有神论的宗教意识萌生之后,便立即成为统治和主宰人们精神世界的唯一思想。这就是说,当时尚无其他足以与原始宗教相抗衡的精神力量,除了它,人们别无选择。

原始社会的生产力发展水平极为低下,生存手段极为简单,人们在实际上无法控制自然,便把希望寄托在神灵上,希望神灵使自然驯服,满足生存的需求。于是,取悦于神,求得神灵保佑的祭祀也就成了最为重要的事情。“国之大事在祀与戎”(《左传·成公十三年》)人们祭祀的目的主要是祈求劳动丰收,部族繁衍和战争胜利,都是关系到部族生死存亡的大事。原始初民相信神的超自然本领,能为他们祈福禳灾。所以,尽管这些祭祀行为是荒诞虚妄的,但在客观上却增强了他们克服困难,战胜敌人的信心和力量。所以,原始宗教实际已经成为原始初民谋求生存的辅助手段,确实具有某些生存斗争的意义。出于信仰和生存斗争的需要,祭祀神灵当然也就成为社会全体成员的事情,而不需要专门的神职人员。“在原始宗教发展的早期阶段,既没有祭司,也没有法师,而礼仪是由部族任何成员,常常是由有经验的长者来主持。”^⑨主持宗教仪式尚且任何人都能担任,那么,参与祭祀就更是普遍的事情了。

祭祀时,宗教仪式通常总是结合唱歌、跳舞,因为原始人认为载歌载舞更能取得神的欢心,达到祭祀的目的。事实上,歌舞在这里并非如后来所认为的那样,仅仅是一种艺术和娱乐,而常常是使人与神相通的带有巫术性质的动作符号,具有神圣的宗教性质。著名人类学家摩尔根观察了美洲土著的大量舞蹈后认为:“舞蹈是美洲土著的一种敬神仪式……与他们的宗教信仰和崇拜神明的制度有着直接的关系。”^⑩看来,祭祀和宗教歌舞绝不像后来那样成了巫觋的专职。

部族全体成员普遍参加祭祀和宗教歌舞,使整个社会到处弥漫着强烈而氤氲的宗教气氛,而这正是创作神话所需要的社会环境。

四、“民读齐盟,无有严威”

“齐”,韦注:“同也。”如是则齐盟即同盟,为发誓结盟之意,与上下文相捍格,实误。《汉书·郊祀志》师古注“齐读如斋”,为是。明、盟一声之转,《汉书·郊祀志》齐盟即作齐明。齐明意为斋戒严整。《礼记·中庸》“斋明盛服,以承祭祀”可证。根据以上理解,这两句话的意思是:由于“夫人作享,家为巫史”,祭祀过滥,人们态度轻漫,褻渎严整,神因而也失其严威。

在原始社会中,宗教崇拜的狂热非后世一般宗教狂热所能比,这不仅在于宗教活动多,参加者普遍,更在于投入的程度:由于没有什么礼制限制,人们面对神灵可以无拘无束地尽情宣泄。原始社会中没有阶级和贵贱之分,也不存在最高的统治者;相应地,在原始宗教中,诸神之间也彼此平等,没有等级之分,当然也不存在上帝的绝对权威。正是因为这样,原始诸神对人说来就比较亲近,不像后来那样的凜然难犯。祭祀时出现无礼和褻渎行为,是司空见惯的事情,绝不会被认为大逆不道。这种情况,直到春秋战国时代还有残留。“荆蛮陋俗,词既鄙俚,而其阴阳人鬼之间,又或不能无褻慢淫荒之杂。”(朱熹《楚辞集注·九歌》)由“荆蛮”(即沅湘地带)可见原始宗教之一斑。这一切从后代,即上帝绝对权威建立,人神界限森严,各种各样的礼制出现之后的观点看去,恰如观射父所说是“民读齐盟,无有严威”,也就是一切都混乱错位,不成体统,所以,观射父的这两句话实际上是从后代的视角反映了神话时代宗教生活的特点。

以上分析了观射父从四个方面勾勒出的神话世界的大致面目和特点。应当说,在两千多年前,在神话还未被理解,甚至被视为

怪物驱除出“理想国”的时候，^①观射父却将它做了如此真实又得其要领的模写，为我们留下难得的资料，实在值得珍惜。其中前两个方面即“民神杂糅，不可方物”和“神狎民则，不蠲其为”更是包含着丰富的内容和深刻的思想，实际上已经触及到神话和神话世界的非经验、非理性和神话空间混沌为一的某些外在特征。只有抓住这些特征，才有可能进一步认识其内在本质，前边所提到的神话的生命一体化原则、变形法则以及神话的思维特征等等，实际上都是在把握这些外在特征进一步探索的结果。这就是说，观射父的观点是人类认识神话迈出的关键的一步和必经步骤。它在神话思想史上的重要意义和价值是不言自明的。

我们曾说，观射父对神话世界的认识是不自觉的，那为什么它又能反映神话的某些特征？具体情况又是怎样的？这个问题我们后面再说。

第三节 历史局限性及其原因

在观射父的观念中，神话世界除了前边说的那些特征之外，还有其他一些特征，那就是神话世界充满了混乱、野蛮、饥饿和灾难：“嘉生不降，无物以享，祸灾荐臻，莫尽其气。”如果我们看一看观射父心目中与神话时代相对立的另一个时代，情况就会更加清楚。在这个世界里，神有明德，民有忠信，神降嘉生，不但民衣食富足，还有充足的物资用以祭祀，而且“祸灾不至，求用不匮”，一片天下太平的景象。两相对比，可以清楚看出他对这个世界充满向往和赞美，而对神话世界则充满贬斥和鄙弃。观射父认为，从理想的太平盛世到充满灾难和混乱的神话时代的转折点是“少暉之衰”，直接原因则是“九黎乱德”。德即道德，也泛指法度、秩序。“乱德”就是破坏道德、法度，将正常秩序搞乱。不难看出，观射父对于这个给世界带来灾难和不幸的“九黎”是十分憎恶的。

“九黎”是什么呢？韦昭注：“九黎，黎氏九人。”此属望文生义之说，不足为凭。实际上，九黎是原始时代的氏族名称。“九黎为山东、河北、河南三省交界处的一个氏族，蚩尤为其酋长，所以他败死以后就葬在它那属地的东境。”^②此为古史专家徐旭生《中国古史的传说时代》一书对于九黎与蚩尤关系所做的详尽考证得出的结论。这样看来，所谓“九黎乱德”，实际就是蚩尤乱德。原来，在观射父看来，那给世界带来不幸和灾难亦即神话时代的开创者不是别人，而是蚩尤。

我们知道，神话时代一般是指人类进行大量神话创作的原始社会晚期。作为人类历史上一个特定发展阶段，它的出现有其历史的必然性，而不是某一个人或领袖开创的。观射父把我国神话时代的开始归于蚩尤作乱，显然是十分荒谬的。但是，这一荒谬认识的形成却有其深刻的原因。

在神话传说中，蚩尤原是黄帝的一个部属，后来势力不断发展，与黄帝发生了矛盾，在他们之间终于爆发了一场古代传说中规模最大、最为激烈的战争。这一神话实际是我国古代部族战争的虚幻反映，具有某些历史事实的踪影。随着历史的发展，黄帝逐渐被奉为中华民族的人文之祖，受到广泛的崇拜和尊仰，而与黄帝为敌的蚩尤则逐渐被视为十恶不赦的罪人。在这种充满偏见的正统观念的支配下，对黄帝的评价越来越高，而对蚩尤的贬斥则越来越强烈。^③在以后的神话中，蚩尤不但凶悍、残暴，而且形象丑恶，道德败坏。《归藏》谓蚩尤“八肱、八趾、疏首”，《龙鱼河图》谓蚩尤“兽身人语，铜头铁额，食沙石子……诛杀无道，不仁不慈”，《述异记》谓“今冀州人掘地得髑髅如铜铁者即蚩尤之骨也。今有蚩尤齿，长二寸，坚不可碎”。可以看出，憎恶之情溢于言表。在人们的心目中，蚩尤既是这样一个首凶巨恶，那么，人间的一切罪恶当然也就离不开他。也许正是出于这样一种偏见，观射父才把他心目中充满混乱和灾难的神话时代出现的原因归之于蚩尤，是“九黎乱德”

据。

按观射父本人的观点,他回答昭王的话实际上讲了三个不同的时代:1、古者即少皞氏之前的“民神不杂”的太平盛世;2、少皞氏之衰的“民神杂糅”的混乱时代;3、颛顼“绝地天通”之后,从尧至夏商周时代。他的本意是说明这三个时代的宗教发展变化及其契机。实际上,从原始社会至奴隶制社会,宗教确实发生了很大变化。如前所说,第一个时代即“民神不杂”的太平盛世实际并不存在,因此,这种变化主要体现在第二个阶段向第三个阶段,亦即从“民神杂糅”的神话时代和原始宗教向奴隶制社会的国家宗教的转化。从此以后,主持宗教祭祀活动的祭司一概由国家任命,普通人再也没有与神直接交往的权力。“由巫覡把持宗教活动的权力,正是建立国家宗教的重要步骤,从此,原始宗教变成了为统治集团服务的古代国家宗教。”^⑩既然观射父的本意在于宗教,那为什么在论述中自觉不自觉地陷入了神话的迷宫,说宗教而旁逸于神话,说神话又牵拘于宗教,亦即本文开头部分说的神话与宗教、神话与历史两个界限的混淆?造成神话与宗教之间缠夹的原因很多,既有时代的,又有神话自身和观射父本人的。从时代方面说,观射父所处的春秋时期上距神话时代和夏商两朝还不算遥远,神话时代的遗风和某些传闻尚未完全散逸,这对于了解和把握神话来说,较之后代具有得天独厚的优势。特别是那个时期的思想领域,传统的宗教巫术观念逐渐瓦解,重视现实和人伦道德的实践理性精神开始勃兴;新的时代精神对于传统观念的批判遍及当时意识形态的各个领域。人们对于那些与实践理性精神相背谬的有关原始宗教和神话的传闻当然会保持着高度的敏感。可以想象,对于古代宗教颇有研究的观射父捕捉的这方面的传闻一定很多,是这方面的专家,否则楚昭王是不会向他询问的。当然,前边提到的他对神话世界的模写仅仅是非自觉的模写,带有很大的盲目性。这就是说,他之所以能够触及到神话和神话世界的某些特点,主要是对传闻

记录的真实,而不是理论思维的结果,是外在现象的写照,而不是本质特征的把握。以上是说谈宗教而不自觉地涉及神话的时代原因,下面再说神话发展本身的原因。

众所周知,我国神话发展的历史化倾向即将神话解释或还原为历史的倾向十分突出,这一倾向发端于殷周之际,经过数百年的发展至春秋时代已经基本完成。^①这就是说,对于观射父及其时代来说,神话历史化已经是一种客观现实和影响人们思想观念的“传统”。从这时起,用历史的视角审视神话,用神话材料去说明和填充宗教已经成为具有时代特征的思维定势。观射父作为那个时代的宗教学家当然不能摆脱时代思想发展和思维方式的局限,在一篇谈话中处理神话与宗教和历史关系时,显得是那样的混乱、局促和自相矛盾。这确实是很值得深思的。

最后,在主观方面,从文中可以看出,观射父掌握的材料是很丰富的,但是,他对这些材料未能在分析鉴别的基础上加以取舍和归纳,而是兼收并蓄,统统罗列。不同性质的材料彼此抵牾,他的思想观点难以一以贯之。同时,这篇谈话在语言上又缺乏加工,仓卒成文,所以显得材料堆积,重复拖沓,语言芜漫,文理混乱。这只要与包括同一内容的《汉书·效祀志》稍作对比即可清楚看出,《汉书》写这段精炼严谨,芟除芜漫,在章法、语言上明显优于《楚语》,这或许与它属纪言体,言者不暇推敲有关。

注释

①见袁珂《山海经校注》,上海古籍出版社1980年版,403页。

②在韦昭之前,郑众、贾逵、高诱、马融也曾注《国语》,但注本未传。

③④⑤⑧恩斯特·卡西尔《人论》,上海译文出版社1985年版,54页、57—58页、106页、105页。

⑥黑格尔《美学》,商务印书馆1979年,第二卷18页。

⑦列维——布留尔《原始思维》,商务印书馆1986年版,69—70页。

-
- ⑨阿·克雷维列夫《宗教史》，中国社会科学出版社 1984 年版，上卷 36 页。
- ⑩摩尔根《古代社会》，商务印书馆 1977 年版，113 页。
- ⑪古希腊哲学家柏拉图有此主张，见其所著《理想国》。
- ⑫徐旭生《中国古史的传说时代》，文物出版社 1985 年版，52 页。
- ⑬参阅袁珂《古神话选释》有关黄帝与蚩尤部分。
- ⑭张践等《中国春秋战国宗教史》，人民出版社 1994 年版，19 页。
- ⑮详本书《关于神话历史化思潮》一章。

代的上帝观念和天命论思想正好满足了这种需要。

中国古代思想史表明,殷周时代已产生了明确的至上神观念和天命论思想。殷人称自己的祖先神为帝或上帝,他们则是上帝的子孙,因而自己也被神化,先天地具有超现实的神奇特征。上帝是世界的主宰,他们代上帝来统治这个世界,一切听命于上帝。周人的上帝观念和天命论思想在殷人的基础上而有所发展,他们提出了君权神授和天命转移的思想,即上帝把统治天下的权力授给他在人间的代理者,但只授给那些“敬天保民”即敬顺天意,爱惜人民,具有很高道德修养的君主,十分明显,这是道德观念渗入宗教思想的结果。可以看出,殷人、周人的上帝观念和天命论思想虽有不同,但在实质上都是以天命神学为核心的宗教世界观。^③

不过,从实际情况看,对于每一位帝王的神化程度并不一致,这主要是由于每位帝王的作为和功绩不同以及由此决定的历史地位和影响的不同。其中神化最充分甚至成为膜拜偶像的是成汤和文、武周王,这是因为他们都经历了震撼天地的重大的历史事变。

我国奴隶制时代有两次意义重大的王朝更迭:一次是以成汤放桀为中心的商代夏,一次是以武王伐纣为中心的周代商。这两次王朝更迭由于反映了广大人民的利益和愿望,符合历史前进的方向,因而得到广大奴隶的支持和拥护,最终发展成为有数十万奴隶参加的轰轰烈烈的伟大斗争。旧王朝的迅速土崩瓦解,充分显示了以商汤和文、武周王为代表的新生力量的巨大威力,他们因而也成为人们心目中的神奇英雄。这就是说,正是历史潮流和排山倒海的群众斗争造就了非凡的人物。而这正是他们被神化的历史基础。因此,对这些帝王的神化在历史事变进行的当时就已开始,从而使历史进程一直笼罩着神秘的气氛。例如,在两次王朝更迭的激烈斗争中,成汤和文、武周王本人都是以恭行天讨的上帝意志的实施者自居的。在对夏桀发起总攻的动员中,成汤发出铮铮誓词:“格尔众庶,悉听朕言。非台小子敢行称乱,有夏多罪,天命殛

之。”(《尚书·汤誓》)在对殷纣发起总攻的动员中,武王也发出铮铮誓词:“今予发,惟恭行天之罚……勗哉夫子!”(《尚书·牧誓》)^④成汤和武王都说自己的行动是奉行上帝的旨意,完成神圣的使命。这样神化自己,证明自己的行动符合天意,自然也就为新王朝的建立作了必要的思想准备。

这些帝王生前作为上帝的儿子代天行治,死后灵魂升天,成为神祇。“文王陟降,在帝左右”(《诗经·大雅·文王》),就是说他们的神灵和上帝一起继续保佑在地上的子孙。除《大雅》中的《文王》、《文王有声》之外,《颂》诗中也有大量的神化祖先的诗歌。这些连同商代的祭祀祖先的大量记录,充分说明对先王的神化在当时就已是一种普遍的观念。

二

从帝王的被神化,到墨子创作帝王天命神话即帝王天命神话的正式诞生,经历了漫长的过程。考察这个过程,了解它出现的轨迹,对于认识帝王天命神话的性质和意义以及墨子在这方面的贡献都是很有帮助的。

在墨子创作出帝王天命神话之前,有关材料主要集中在《诗经》和《山海经》中。《诗经》中涉及文王、武王灭商及有关史实的主要有《大明》和《皇矣》,涉及成汤灭夏及有关史实的主要有《玄鸟》和《长发》。

《大明》是周民族的开国史诗之一,从周先王王季娶大任的不平凡婚姻写起,中经文王诞生,周民族不断发展壮大,一直写到武王伐纣推翻殷商统治为止。全诗共八章,后三章是:

有命自天,命此文王,于周于京。缙女维莘,长子维行,笃生武王。保右命尔,夔伐大商。

殷商之旅，其会如林。矢于牧野：“维予侯兴。上帝临女，无贰尔心。”

牧野洋洋，檀车煌煌，駟騶彭彭。维师尚父，时维鹰扬。凉彼武王，肆伐大商，会朝清明。

这三章主要写了两个内容：一是神化文王、武王，写他们受命于天，肩负推翻殷商、建立周朝的神圣使命；二是写牧野之战，形象鲜明地再现了威武雄壮的军容以及战争取得辉煌胜利。

《皇矣》也是周民族的开国史诗之一，写太王开辟岐山，反击昆夷入侵和文王伐密、伐崇，为周王朝奠定基业的故事。全诗分八章，后四章是：

帝谓文王，无然畔援，无然歆美，诞先登于岸。密人不恭，敢距大邦，侵阮徂共。王赫斯怒，爰整其旅，以按徂旅，以笃于周祜，以对于天下。

依其在京，侵自阮疆，陟我高冈。无矢我陵，我陵我阿；无饮我泉，我泉我池。度其鲜原，居岐之阳，在渭之将。万邦之万，下民之王。

帝谓文王，予怀明德，不大声以色，不长夏以革，不识不知，顺帝之则。帝谓文王，询尔仇方，同尔兄弟，以尔钩援，与尔临冲，以伐崇墉。

临冲闲闲，崇墉言言。执讯连连，攸馘安安。是类是祧，是至是附，四方以无侮。临冲茀茀，崇墉仡仡。是伐是肆，是绝是忽，四方以无拂。

这四章诗主要写了三个内容：一是神化文王，诗中先后三次出现“帝谓文王”，文王与上帝直接对话，极力显示他受命于天，神奇不凡；二写文王的崇高品德，能够团结邻国，得到天下人的拥护；三写

强大军威和伐密伐崇取得胜利。

以上两首诗歌(部分)在内容上的共同点是都有对先王的神化,都有关于战争的叙述。前者体现了神秘的天命论的宗教观念,后者的根据主要是有关的历史和传说。对先王的神化和战争进程各自还保持着自身的特点,远远没有有机地结合起来。由于战争进程部分未经宗教观念渗透,因而基本上拘泥于历史事实本身,除了艺术夸张和对先王的神化部分之外,很少虚构成份,更没有宗教神话式的想象。诗中的上帝经过思维过滤汰去了所有的具体特征,而成为抽象的精神存在。他对人间万象的主宰似乎仅仅凭着精神感召,就是说,上帝与人世之间的联系仅仅靠着神秘的宗教观念联系,而缺乏神话中常见的由某些具体神祇所充当的中介。除了信仰中抽象的上帝和神化的先王之外,诗中没有任何神奇现象,没有任何违背经验和理性的成份,因此也就没有任何作为神话重要特征的荒诞;相反,一切都是那样切中事理,一切都是那样符合常情。正是由于这太多的历史因果关系和种种神圣的人间原则完全抑制和束缚了想象的翅膀,暗中消解了神话的特征和成份。所以才仅仅形成了风格凝重、思想神秘的史诗,而没有创作出神采飘逸,想象腾空的神话。在这样的史诗中不乏天命德化和统治阶级神威的说教,而独独缺乏神话的坦率和真诚。

《商颂》中的《玄鸟》、《长发》等等,就其有关商汤推翻夏朝,建立商朝的部分看,其性质与《大明》、《皇矣》相似,也是天命论的宗教说教胜过神话的想象。这里不再重复。

除《诗经》之外,《山海经》也载有商汤放桀的材料。^⑤《山海经·大荒西经》云:

有人无首,操戈盾立,名曰夏耕之尸。故成汤伐夏桀于章山,克之,斩耕厥前。耕既立,无首,走厥咎,乃降于巫山。

耕即夏耕,是夏桀的臣子。在商汤推翻夏朝的斗争中,夏耕站在夏桀一面,反对商汤,被商汤斩首后,仍可站立和行走,并且为逃脱罪责而“乃降于巫山”即“自窜于巫山”(郭璞《山海经传》)继续顽抗。关于他的特征,郭璞说是“亦形天尸之类”(同上),就是说,他自被斩首后,“以乳为目,以脐为口,操干盾以舞”(《山海经·海外西经》)的刑天一样。可见,夏耕不是一个现实中的常人,而是一个超自然的神话人物。这段故事违背经验和常理,纯系想象的产物,因而具有某些神话特征。

关于商汤放桀,在墨子之前,真正具有神话特征的材料,除《诗经》之外,这一则可说是绝无仅有。就这则材料而言,它可惜仅仅是一个孤零零的片断,既不见前因后果,也不知它在商汤放桀的故事整体中的地位,更不知它与有关事件的联系,所以,尽管有这样一则神话,但在商汤放桀的故事整体中,神话成份并没有占什么重要地位。

总而言之,春秋时代之前,《诗经》中的成汤放桀、武王伐纣故事还仅仅是神化的帝王加有关战争进程的史实,二者没有有机结合起来,更没有形成神话。《山海经》虽有关于成汤放桀的神话,但却是零星片断,缺乏完整的故事,根本不能反映历史事变的全貌。这一切都说明,直到春秋时代帝王天命神话仍处于孕育过程当中,而没有正式形成。不过,有关材料却为墨子创作帝王天命神话提供了必要的借鉴和准备。

三

关于成汤放桀、武王伐纣的故事,经过长期的充实和丰富,至春秋时代终于发展成熟,这就是墨子所创作的帝王天命神话。这时它摆脱了史实的束缚,突破了零星片断的局面,而呈现出一副全新的面貌。

关于成汤放桀,推翻夏朝的神话故事,《墨子·非攻下》所记如下:

逯至于夏王桀,天有轘命,日月不时,寒暑杂至,五谷焦死,鬼呼国,鹤鸣十夕余。天乃命汤于镰宫,用受夏之大命:“夏德大乱,予既卒其命于天矣,往而诛之,必使汝堪之。”汤焉敢奉率其众,是以乡有夏之境。帝乃使阴暴毁有夏之城。少少有神来告曰:“夏德大乱,往攻之,予必使汝大堪之,予既受命于天。”天命融隆火于夏之城间西北之隅。汤奉桀众以克有(夏),属诸侯于薄,荐章天命,通于四方,而天下诸侯莫敢不冥服。则此汤之所以诛桀也。

关于武王伐纣,推翻商朝的神话故事,《墨子·非攻下》所记如下:

逯至于商王纣,天不序其德,祀用失时,兼夜中十日,雨土于薄,九鼎迁止,妇妖宵出,有鬼宵吟,有女为男,天雨肉,棘生乎国道,王兄自纵也。赤鸟衔珪,降周之岐社,曰:“天命周文王,伐殷有国。”泰颠来宾,河出绿图,地出乘黄。武王践功,梦见三神曰:“予既沈渍殷纣于酒德矣,往攻之,予必使汝大堪之。”武王乃攻狂夫。反商之周,天赐武王黄鸟之旗。王既已克殷,成帝之来,分主诸神,祀纣先王,通维四夷,而天下莫不冥,焉衰汤之绪。此即武王之所以诛纣也。

十分明显,墨子笔下的商汤放桀,武王伐纣故事已具备了鲜明的神话特点。这不仅表现在故事的完整性和情节的奇特性,更重要的表现是把所崇拜的超自然的神秘力量贯串于历史事件之中,使人间发生的故事充满了神奇特征。从思维方式的角度看,也就是放弃现实的方式而采取幻想的方式来反映历史的进程。所以,他能

够在历史进程的大框架内充分展开想象,进而营造出一个奇异的神话天地。在这里,时间和空间的界限完全被打破,天地相通,人神合一,共同演出了威武雄壮的戏剧。其中作为正义力量代表和象征的成汤和文武周王既是现实中的人,又是超自然的神,可以仰接上帝,俯对众生。更为重要的是,这里的上帝也与《大明》、《皇矣》中的上帝不同,而有行为特征。如他出来直接面授机宜,派遣诸神直接参加战争,赐给武王黄鸟之旗。这诸多的行为和言论,终于使他开始走出宗教的神龛,走出抽象和神秘,创造出自己的比较具体的形象。尽管其行为还欠力度,其形象还欠丰满和具体,但这毕竟是从宗教走向神话的关键一步,其性质发生了重要变化。“神话是宗教信仰和宗教态度的原始智力表达形式……也是人类的一种复杂的见解。这种见解是富于戏剧性的,而非一种简单的合理陈述。这种富有戏剧性的见解包含着思想和感情、态度和情调。”^⑥这就是说,在精神内涵和智力水平上神话要远比宗教丰富。

除此之外,由宗教向神话倾斜还突出表现在直接引进神话,让原始诸神直接参加这场重大斗争,如让火神祝融放火攻城,让雷神丰隆以雷毁物,^⑦以及让三神、赤鸟充当使者传达上帝的旨意等等。在我国上古两次正义与邪恶的大决战中,诸神是一支非常活跃的力量,发挥了重要的作用。

还需要指出的是,墨子笔下的帝王天命神话除了天命观念之外,还有明显的祥瑞观念和天人感应思想,其思想成分是多样而复杂的。这些与本文主旨关系不大,不再进行论述。

总面言之,作为神话分类形态之一的帝王天命神话,熔宗教、历史事实和神话成分于一炉,由多种不同的文化因素构成:奴隶制社会盛行的天命论神学思想为它提供了观念根据,刚刚逝去的原始神话是它借鉴的主要形式,浩大激烈的改朝换代斗争为它提供了重大题材;它以历史发展为线索,以神话故事的形成反映了奴隶制时代王朝更迭的历史性变迁。

四

墨子所记录的帝王天命的神话,可能是墨子个人独立创作,也可能是在民间流行的故事传说的基础上加工改写而成,究竟属于哪种情况,由于资料的缺乏,现在已无法断定。不过,即使是属于后一种情况,即有民间传说故事作为基础,也不能否认其墨子个人创作的性质。所以,作为历史神话化的产物,尽管帝王天命神话具有神化统治阶级,巩固其统治地位的作用,但是由于其中渗透着墨子个人的感情和评价,体现着墨子的认识和观点,因而决定了这些神话在思想内容上的以下突出特点。

一、突出了新旧王朝斗争的社会道德意义,表现出正义战胜非正义、善良战胜邪恶的坚定信念。

在墨子看来,成汤放桀、武王伐纣不是一般的王朝更迭,也不是不同族姓的权力之争,而是正义与非正义之间、善良与邪恶之间矛盾发展的必然结果,是一场不可调和的生死斗争。成汤、文武周王是正义与善良的代表,夏桀与商纣是非正义与邪恶的代表。他说:成汤、文武周王“上尊天,中事鬼神,下爱人……故使贵为天子,富有天下,业万世子孙,传称其善,方施天下,至今称之,谓之圣王。”(《天志上》)可见,成汤、文武周王是以善著称于天下的。而夏桀、商纣则倒行逆施,作恶多端,是非正义和邪恶的代表,“昔者殷王纣贵为天子,富有天下,上诟天侮鬼,下殃傲天下之万民:播弃黎老,贼诛孩子,楚毒死罪,刳剔孕妇,庶旧嫠寡,号咷无告也。”(《明鬼下》)善、恶本是对人类行为的道德评价,属于伦理道德范畴,但是,在墨子的著作中,它不仅包括伦理道德,而且把政治、哲学也囊括在内,即凡是符合“兼相爱”、“交相利”主张的都归于善,反之则为恶。所以,实际上墨子是扩充了道德的范畴,提升了道德的价值,空前地强调了道德的重要性。

是汤攻桀、武王攻纣，墨子反驳道：“子未察吾言之类，未明其故者也。彼非所谓攻，谓诛也。”一字之差，有正义与非正义，有道与无道之别，体现了墨子对成汤放桀、武王伐纣的严正立场和明确认识。在叙述成汤放桀、武王伐纣的神话故事后，分别有这样总括性的句子：“则此汤之所以诛桀也”、“此即武王之所以诛纣也”。让人明显感觉到墨子对于正义战胜非正义、善良战胜邪恶的由衷喜悦与自豪。

五

与春秋时代一般思想家的宗教思想多是包容在其哲学观点中，甚至是作为哲学主张附属物的情况不同，墨子的宗教思想多是以独立的和直接的形态出现；而且就宗教思想在全部思想中的地位而言，墨子的宗教思想比其他思想家更加突出。这种情况在客观上为我们认识墨子宗教思想的特点及其与创作帝王天命神话的关系，提供了很大的方便。本文不是全面考察墨子的宗教思想，只是就与帝王天命神话创作有关的方面谈几个问题。

一、墨子宗教观念中的上帝具有多种属性和特征

像一切人为宗教一样，墨子的宗教思想也肯定在宇宙之上有一个绝对权威——上帝，上帝又称天。这个上帝或天具有丰富的内涵和多项意义。第一，作为最高权威，上帝不但决定人间的一切，而且还是一切道德和是非的标准。“今天下之君子之欲为仁义者，则不可不察义之所从出……天为贵，天为知而已矣，然则义果自天出矣！”（《天志中》）既然善恶、是非的标准出自天，那么，要为善除恶，成就大业当然就必须法天，也只有法天行正道才能得到上帝的保佑。在《法仪》一文中，墨子充分讲了这个道理。善恶、是非的标准是理性精神的体现，由此不难看出墨子上帝观念中的理性内涵。第二，除理性内涵之外，墨子观念中的上帝还有明显的感情

因素：上帝有爱、有憎、有种种强烈的欲望。“然则天亦何欲何恶？天欲义而恶不义……然则何以知天之欲义而恶不义？曰：天下有义则生，无义则死；有义则富，无义则贫；有义则治，无义则乱。然则天欲其生而恶其死，欲其富而恶其贫，欲其治而恶其乱……”（《天志上》）可以看出，上帝像人一样地具有种种心理活动。第三，墨子观念中的上帝也有实际利害关系，因而也要趋利避害。上帝的利害关系与天下百姓的利害关系相一致，所以，对天下百姓有利的事，对上帝也有利。例如“圣王”在位为政得道，便“上可而利天，中可而利鬼，下可而利人”（《尚贤下》）。“暴王”在位，为政失道，则恰好相反，既不利天帝鬼神，也不利普通百姓。第四，既有爱憎和趋利避害，当然就要付诸实践，上帝实践的方式主要是赏善罚暴：“天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之。”（《天志中》）所以，“圣王”如禹、汤、文武周王都曾受到天的赏赐而得天下，“暴王”如桀、纣都曾受到天的惩罚而失天下。

二、提高了鬼在宗教世界中的地位，拉近了宗教世界与人世的距离

一般的宗教除上帝之外多以神为主体，而墨子的宗教观念则以鬼为主体，提高了鬼在宗教世界的地位。通观墨子的著作，可以知道，他所说的鬼是一个宽泛而庞杂的概念，既包括人死后的灵魂（既一般所说的鬼或鬼魂）又包括神话中的诸神（即一般所说的神或神灵）。《明鬼》云：“古之今之为鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者。”其中，“人死而为鬼”指的就是一般意义的鬼，比较好理解。墨子以文王为例，说明他死后灵魂升天，“在帝左右”（《诗经·大雅·文王》），成为与神同格的鬼。所谓“山水鬼神”是指山神、水神等，即一般所说的自然神。“天鬼”之“天”在这里不是作为最高权威的上帝之“天”，而是与山水同位的自然之天，因此，天鬼就是关于天的自然神。可见墨子所说的鬼其实就是神，而范围有所扩大。因此鬼（包括神和鬼）也象神一样具有超自然的神

奇本领,做出人不可能做出的奇迹。鬼也有爱憎和欲望,有趋利避害的要求,这一点与上帝是一样的。他的专职是传达上帝的旨意给人间,受上帝派遣协助人间完成除暴任务。

在墨子的宗教观念中,鬼不但与神并列,而且将它们一并以鬼称之,同时,在墨子所构建的宗教世界里,鬼和神常常同上帝一起活动。这样不但赋予鬼以全新的内容,而且空前地提高了鬼在宗教世界中的地位。由于鬼生前为人,来源于人世,与人世有着千丝万缕的联系,因此,鬼作为主体走进宗教世界,必将导致这个宗教向人世靠拢,并增强其参与人间事变的兴趣。

三、处理人间事变时,上帝鬼神都以“义人”为“干主”

墨子的宗教思想认为,谁兴谁亡由上帝决定,但人间的历史毕竟是人间的历史,因此,应当以人为主。他说:“义人在上,天下必治。上帝山川鬼神必有干主,万民被其大利。”(《非命上》)这就是说,要实现上帝的旨意,使天下大治,上帝鬼神也要以“义人”为“干主”,即以“义人”为主要的依靠和凭借。所谓“义人”就是那些具有兼爱、互利精神,能够主持正义的人,实际就是指那些具有明德的“圣王”。墨子认为,上帝的旨意通过鬼神传达给“圣王”,并由鬼神协助“圣王”去完成。在前边所举的成汤放桀、武王伐纣的神话故事中,其主角不是上帝,也不是鬼神,而是成汤、文武周王,其根据正在这里。可以看出,墨子一方面强调上帝的权威主导作用,一方面又强调“义人”的主观能动作用,二者存在着一定的矛盾。这反映出墨子的宗教观念和哲学思想具有某些二元论的倾向。

综上所述,可以看出,墨子观念中的宗教世界由三部分构成:(一)作为世界最权威和主宰的上帝;(二)传达和辅助执行上帝旨意的鬼神;(三)作为上帝和鬼神“干主”的半人半神式的“义人”。从上帝、鬼神对人世的靠拢、对人间事变的关切以及强烈的参与兴趣,从他们身上所具有的与人相近的诸多品性,如爱、憎和种种欲望以及有关的行动,说明他们已经具有某些宗教性质不相称的“人

性”和“人情味”因素。正是因为如此,当墨子以这样的宗教观念观察夏、商、周三朝历史变迁的时候,便十分自然地创作出一种与原始神话不同的新的形态的神话——帝王天命神话。也就是说,墨子创作的帝王天命神话,处处可以从他的宗教观念中找到根据,反之,他的帝王天命神话处处都是他的宗教观念的形象表现。

六

从前边的论述可以知道,自殷商、西周直到春秋时代,只有对于商汤、文武周王的神化,而基本上没有关于这些先王的帝王天命神话故事。这种情况,直到墨子创作出比较完整的帝王天命神话故事才发生了根本变化。墨子是我国神话发展史上第一个创作这类神话的哲学家。他的这一创作丰富了神话的种类,填补了神话领域的空白,并对神话,特别是帝王天命神话以及有关的文学创作产生了深远的影响。这只要看一看墨子之后帝王天命神话的发展情况就会十分清楚。

一个最为明显的现象是,墨子之后记录帝王天命神话的典籍陡然增多,其中主要有《晏子春秋》、《吕氏春秋》、《帝王世纪》、《太公金匮》、《六韬》以及《淮南子》、《史记》、《论衡》、《拾遗记》、《搜神记》和《列女传》等等。^⑧这种热闹局面与墨子之前的情况形成了鲜明的对比,正是墨子巨大影响的表现。墨子之后帝王天命神话不只是数量多,历久不衰,而且故事越来越神奇,人物越来越众多,同时妖氛魔幻也越来越浓烈。在此基础上,才出现了“封国以报功臣,封神以妥功鬼”^⑨的神魔小说《封神演义》。《封神演义》以武王伐纣为中心,反映周代商的重要历史变迁。作者把这一斗争作为正义力量与非正义力量之间的决战加以描写,并表现出爱憎分明的强烈倾向。这一重要的思想成就,与墨子在帝王天命神话中表现的进步思想完全一致,其继承关系是十分明显的。在《封神演

义》中,如果除去牵扯仙佛过多,渲染法术神通过炽之外,而仅就诸神参战赏善罚暴的幻想形式而言,其实还是滥觞于《墨子》,是帝王天命神话的发展。

墨子在中国神话发展史上的地位和贡献以及深远的影响应当予以充分的肯定。

注释

- ①参阅本书第七章中的《中国神话的分类与〈山海经〉的文献价值》一节。
- ②参阅袁珂《古神话选释》有关部分。
- ③参阅本书《先王的神化与历史的神话化》一章。
- ④有人以文字浅湿认为《汤誓》、《牧誓》是春秋战国时期的作品,但根据不充分,不足以令人信服。
- ⑤一般认为《山海经》成书于战国时代,但搜集资料的范围却包括了殷商乃至原始时代,所以,这里把《山海经》中成汤斩夏耕的记载作为墨子之前的资料看待。
- ⑥托马斯·F·奥戴《宗教社会学》,中国社会科学出版社 1990 年,75 页。
- ⑦将“帝乃使阴暴毁有夏之城”解释为雷神丰隆云云,是根据王焕镛《墨子校释》之说。
- ⑧《太公金匮》和《六韬》具体成书年代不可考,但在墨子之后是可以肯定的。
- ⑨鲁迅《中国小说史略》。

【附录】帝王天命神话与原始神话的同异

说明:本文论述帝王天命神话与原始神话的同异,没有局限于墨子,而把墨子之后的材料,如《史记》、《淮南子》中的有关材料也包括在内一并加以论述,因此,某些观点和评析与本章也不完全相同。

原始神话随着原始社会的逝去而宣告结束之后,神话的生命并没有止息:这不仅是由于它作为宝贵的文化遗产获得了广泛的流传,哺育着一个民族精神文化的成长,影响着文学艺术的发展;而且在于它不断地以变态的形式产生着新的神话。这些新的神话借鉴了原始神话的超现实的特征和幻想的形式,但却具有新的本质,形成了新的神话种类。所以,广义的神话除产生于原始社会的原始神话之外,还应当包括后代新产生的神话。按照历史形态来划分,包括以下三大类:原始社会的神话;奴隶制社会的神话;封建社会的神话。

原始社会的神话是指原始神话(包括母系氏族社会神话和父系氏族社会神话),封建社会的神话主要是指产生于封建时代的神话小说、神魔小说以及流传于民间的神话故事和牛郎织女等等。其中有些神话小说和神魔小说如《西游记》、《封神演义》等,早已超越了原始神话的集体无意识的特征,而成为认识主体独立创造的产物。对于以上两类神话即原始神话和封建社会的神话,学者们研究得比较充分,并在一些重要问题上取得了一致的看法。问题在于另外一类神话即奴隶制社会的神话,至今仍没得到认真的对待和重视。

奴隶制时代不仅对原始神话进行过加工、整理和充实的再创

召力而成为人们心目中的超凡人物,并在此基础上逐渐被神化。在他们的形象由人到神的升华过程中,原始神话的神祇则被作为直接的借鉴对象,因而在他们身上也就十分自然地具有原始诸神的某些特征,诸如超自然的威力和神奇的本领等等。除此之外,在神话的创造看来,这些半人半神式的帝王与宇宙的最高主宰上帝还有着特殊的关系:他们是上帝意志的体现者和代言人,其所作所为包括推翻暴君、建立新朝都是上帝的安排,是上帝赋予他们的神圣使命。所以,奴隶制时代神话中的这些主人公不但不同于一般的现实的人,而且也有别于那些原始诸神。十分明显,这是天人合一的宗教神学思想的表现。由于这种思想有利于维护奴隶主阶级的统治,因而被大力提倡和宣扬,并在事实上成为神化那些帝王的思想观念基础。

事实说明,奴隶制社会的神话主要叙述奴隶制时代某些开国帝王的神异故事,是产生于特定时代和思想文化背景下并具有特定内容和思想特征的神话。这样的神话姑且称之为帝王天命神话。

帝王天命神话既是神话自然具有神话的某些特征,但它又不同于一般的神话。也就是说,帝王天命神话既不同于原始神话又与原始神话具有某些联系。这是关于这类神话性质的两个重要方面。现在先来看它与原始神话相联系的一面,亦即它所具有的神话特征的一面。

首先,帝王天命神话与原始神话作为以幻想形式出现的意识形态,在思维方式亦即掌握世界的方式上彼此之间具有密切的联系。马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中认为,在人类掌握世界的方式中,逻辑思维方式“是不同于对世界的艺术的、宗教的、实践——精神的掌握的”。^②这里马克思从人类思维发展的总体上高度概括了人类掌握世界的各种方式,不但在横向上涵盖了意识形态的各个领域,而且在纵向上包举古今,即从洪荒的远古直到今天的

成汤思贤若渴,得伊尹辅佐而推翻夏朝统治,成就商朝大业,这是历史事实。但是,关于伊尹诞生的经过却颇神奇,成为地道的神话。《吕氏春秋·孝行览》:“有旻氏女子采桑,得婴儿于空桑之中,献之其君……其母居伊水上之,孕,梦有神告之曰:‘白出水而东走,毋顾。’明日,视白出水,告其邻,东走十里而顾其邑,尽为水,身因化为空桑。故命之曰伊尹。”原来伊尹所出自的有莘氏是夏商之际东方的氏族,与殷商关系密切,成汤曾到那里巡行。伊尹“耕于有莘之野,汤闻,以币聘,有莘之君留而不进。汤乃求婚于有莘之君,有莘之君遂嫁女于汤,以摯为媵臣。至亳,乃负鼎抱俎见汤也。”(《太平御览》)卷三九七引《帝王世纪》)这段文字说明有莘氏当时还通行群婚制:有莘氏的一群男子与商族中的一群女子相互结合,伊尹作为媵陪同诸男子一同前往,婚后,汤知其贤举以为相。^④从这种婚制不难看出有莘氏尚处于原始氏族社会的历史阶段。关于伊尹的道德观念,《孟子·万章》云:“伊尹耕于有莘之野而乐尧舜之道,汤三使往聘之。”尧舜是我国大同时代的理想国君,也是原始社会政治道德的象征。从孟子对于伊尹道德观念的评价也从一个侧面证明上述关于有莘氏社会性质的论断。有莘氏既处于原始氏族社会的历史阶段,那么一些原始宗教观念,例如感物而生的观念自然也就十分盛行。这样看来,伊尹遇洪水于空桑的故事,不但属于感生(感洪水而生)神话,^⑤而且具有原始神话的特征。这则原始神话由于伊尹入商为相,随之而成为有关成汤的帝王天命神话的重要组成部分。帝王天命神话而容纳原始神话正是它具有原始神话某些特征和风貌的原因之一。

在奴隶制时代的两次王朝更迭中,成汤、伊尹、文王、姜尚、武王、纣王等人都是历史上实有的人物,有关他们的故事如汤举伊尹、汤放桀、文王遇姜尚、武王伐纣等等,历史上也确有其事,但是上古文献对于这段历史的记载却不是“实录”,而有很多幻想成分和神话特征。这突出地表现在人物形象方面,商汤、伊尹、文王、武

王等人的体貌虽象常人一样,但却具有奇异不凡的神威和超自然的本领。他们是人又不同于一般的人,是神又不同于一般的神,而成为介乎两者之间的亦人亦神、非人非神的超常“英雄”。在推翻旧王朝,翦除人间不平的过程中,除了与现实的暴力展开生死搏斗之外,还要斩妖斗魔,与超自然的邪恶势力相周旋。“成汤伐夏桀于章山,克之,斩耕厥前。耕既立,无首,走厥咎。乃降于巫山。”(《山海经·大荒西经》)驱散了恶魔才算彻底战胜了旧王朝——王朝交替的斗争,在神话中的表现较之历史更为激烈。

不但如此,这些超常英雄还可以叱咤风云。《淮南子·览冥》:

武王伐纣,渡于孟津。阳侯之波,逆流而击,疾风晦冥,人马不相见。于是武王左操黄钺,右秉白旄,嗔目而撓之,曰:“余任天下,谁敢害吾意者?”于是风济而波罢。

周武王气壮山河,一往无前,风雨之神也只得俯首听命,任其调遣。他的大命在肩的威严和鬼神慑服的气概,不但超越了一般的历史人物,而且卓异于杰出的英雄,具有超自然的神异特征。对于神话来说,这种超自然的神异固然不可或缺,但更值得注意的是它所表现出的天真、直率的精神和气质。这使它与具有人类童年气质的原始神话息息相通,而有别于后代一般的神话故事和文艺作品。一则奴隶制社会的帝王天命神话能如此多地获得原始神话的神髓,恰恰说明它在流传过程中自觉不自觉地吸收了原始神话的营养。

根据神话学的分类原则,原始神话按内容可以分为创世神话、洪水神话、人类起源神话、英雄神话、日月神话等等。神话学者对于英雄神话和英雄的见解彼此之间颇有分歧,例如何为英雄,詹·乔·弗雷泽、马·菲奇诺、约翰·贝利等所下的定义就完全不一致。现在多数学者趋向于这样的认识:“英雄神话中的‘英雄’不应当是

原因即在于他们的观念中多出一个作为世界最高主宰的至上神，世间的一切包括他们自己都处在他的神秘阴影的笼罩之下。比如推翻旧王朝而有天下也是上帝的意志和安排。《诗经·商颂·玄鸟》：

天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武汤，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆……

即是按上帝的旨意行事，自然会得到上帝的嘉许，在新旧王朝的交替过程中，上帝不但把伊尹赐给商汤，把姜尚赐给文王，而且令众神下凡相助，如帝令祝融助汤灭桀等等。帝王天命神话的创作者力图借助天神来增强人间帝王的神威，然而实际情况与他们的主观愿望恰好相反：上帝参与的越多，发挥的作用越大，被他扶值的帝王就显得越渺小，其人格（神格）的独立性也就越微弱。人与神之间的这种相反相成、相互消长关系正是这种神话的重要特点之一。

第二、原始神话以原始宗教为观念基础，是从这种宗教观念出发对客观世界进行朴素观照的结果。在原始人认识周围世界的过程中，同时也把神秘的观念意义和属性赋予这个世界。正是在客观世界被神化的基础上产生了以无意识的虚构方式解释世界的神话。人类创造神话的感知既不同于通向理性判断的科学感知，也不同于通向形象判断的艺术感知，而是一种特殊的感知：“神话的感知总是充满了这些感情的质。它看见或感到的一切，都被某种特殊的气氛所围绕——欢乐或悲伤的气氛，苦恼的气氛，欢欣鼓舞或意气消沉的气氛，等等。”^⑧全沉浸在神秘的宗教气氛中。虽然如此，原始人通过这种特殊感知所创造出来的神话成果，今天我们看来并不神秘，相反，除了怪诞之外，更重要的倒是呈现着粗犷的原始魅力和令人振奋的进取精神。这是因为原始人的欲望和动机

没有任何“非分”，而完全出于最基本的生存的需要，比如对于狩猎对象和男女之欲望的追求，对于猛兽和饥饿的恐惧，他们都丝毫不加以掩饰，而以一种本初的真诚和自然的心态处之。在生存斗争面前，他们不承认什么权威，而充满了世界主人的“无私”精神。

与此相反，帝王天命神话所缺乏的正是这种崇高的真诚和自然以及作为世界主人的“无私”。为了维护奴隶主阶级的狭隘私利，他们常常将自己的真实目的和动机掩蔽起来，而以神意相标榜。为此而不惜扭曲人性，践踏真诚，于是，那昭示神意的所谓征兆和“天启”便充斥于这类神话当中，使之具有强烈的神秘色彩。“唐虞以上，不可记也。自三代之兴，各据祯祥。”（《史记·龟策列传》）不只是王朝之兴有征兆，其衰亡和胜败以及帝王的祸福、凶吉都有征兆。通过物象变化显示神意，预示事物的发展变化，是这类神话中诸神参与人间历史活动的一种重要方式。比如在商、周两朝的历史交替过程中，有这样一段插曲：“武王渡河，中流，白鱼跃入王舟中，武王俯取以祭。既渡，有火自上复于下，至于王屋，流为乌，其色赤，其声魄云。是时，诸侯不期而会盟津者八百诸侯。诸侯皆曰：‘纣可伐矣。’武王曰：‘女未知天命，未可也。’乃还师归。”（《史记·周本纪》）武王根据物象变化而领会神意，于是改变伐纣计划中途而归。在帝王天命神话中，王朝的更迭与兴衰完全是神意的安排，从而使历史成为神秘领域，帝王变成超人而根本无法理解。

对于这种显示神意的征兆和“天启”，宗教神学有“至诚感物，祥瑞必臻”（《诗经·周颂·载芟》笺）之说：祥瑞的出现，是帝王美德懿行感动上帝的结果，反映了上帝与人间帝王之间的神秘关系，正是凭藉这种关系他才能君临天下，统治万民。这样看来，征兆和“天启”不过是殷周时代的统治思想——天命论的具体表现而已。

第三、更为重要的是，帝王天帝神话与原始神话在掌握世界的方式上存在看本质的区别。我们在前边曾经指出原始神话兼有实

践——精神方式和宗教方式两种特征,其宗教方式使它与帝王天命神话有相通之处,其实践——精神方式使它与帝王天命神话又有本质的区别。

神话作为实践——精神掌握世界的方式,主要是说它不但产生于实践,为实践所制约,而且服务于实践。这里的实践不单指生产实践,而且包括广泛的生活实践,诸如战争、祭祀、娱乐等等。实践对它的制约以及它的为实践服务,都以直接的方式进行而不需要经过任何中介环节。这就是说神话的产生与它的社会功能始终与社会实践直接结合在一起,成为一个物质——精神——物质运动的统一过程。正是在这个意义上,马克思·恩格斯将原始神话称为“现存实践的意识”。^⑨可以看出,在原始人那里,神话既不是单纯的艺术,也不是单纯的审美,而是具有实用价值的“真实”而神圣的故事。

例如,正是在原始社会末期部落之间的激烈战争中,产生了有熊、黑、狼、豹等图腾神参加的黄、炎二帝之间的战争神话,而这样的神话一旦产生又立即成为进行战争动员,鼓舞氏族成员勇敢杀敌,争取胜利的有力号召;神话或被用于娱乐,原始人常以歌舞模拟诸神及其故事,“予击石拊石,百兽率舞”(《尚书·尧典》),“笙簧以间,鸟兽跕跕,《箫韶》九成,凤凰来仪”(《尚书·益稷》),人们以图腾歌舞来表现图腾的神圣意义,神话既是宗教内容又是娱乐形式;神话或被用于祭祀,作为实施原始礼仪的解释和说明,神话成为对氏族成员进行教育,加强氏族意识,增强氏族团结的纽带和工具;至于神话与生产实践的关系则更为密切:原始社会生产力水平极低,人们离开自然的恩赐便无法生存,于是产生了在幻想中战胜自然的神话,如鲧禹治水、后羿射日等等。原始人相信超自然的神祇能够给他们以保佑,因而某些神话在客观上增强了他们战胜困难、夺取丰收的信心;神话与巫术作为生产劳动的必要补充手段,当然会受到原始人的极端重视。

不难看出,由于与社会实践特别是生产斗争的密切联系,原始神话不但在一定程度上反映了历史真实,而且具有明显的实用功利特征。

帝王天命神话则不然。帝王天命神话既以奴隶制时代的王朝兴衰更迭为线索,因而在重大事件上自然与历史相一致。在这一点上可以说它具有一定的历史真实性,但是,在对于这些历史事件和历史人物的内在本质以及具体细节的解释上,则完全是根据天命论的神学思想所作的推演,因而只能是像宗教——样对历史作出歪曲虚幻的反映。这就是说,帝王天命神话一方面与历史发展线索具有某些一致性,另一方面在它的思想观念上又与历史的本质相背离而流于十足的荒谬。所以从总体上看,如果说原始神话由于与社会实践密切联系,能够真实地反映历史而具有客观真理性的话,那么,帝王天命神话作为一种掌握世界的宗教方式,恰恰由于远离社会实践,盲目崇拜超自然的上帝和凌驾于客观规律之上的“天命”而缺乏这种品格。

帝王天命神话把历史虚幻化和神秘化自有其鲜明的政治目的。“在诸如此类神话中,为了达到恫吓目的,则构拟种种精灵、魔怪等形象(即所谓异类神话)。神话与宗教——法术仪式相融合,构成宗教信仰内涵至关重要的一部分。”^⑩帝王天命神话正是这样,其中除成汤、伊尹、文王、武王、姜尚等半人半神式的超常英雄之外,还有如前边所提到的祝融、夏耕之尸等神魔妖怪。由他们共同构成的神话世界和故事来演义人间的事变,比一般的历史著作可以更好地体现统治阶级的意志,更巧妙地为统治阶级服务。

总之,产生于奴隶制时代的帝王天命神话是神话自身发展历史上的重要形态之一,它熔宗教、历史和神话于一炉,由多种不同的文化因素构成:奴隶制社会盛行的天命论神学思想为它提供了观念基础,刚刚逝去的原始神话成为它所借鉴的唯一形式,浩大激烈的社会政治斗争为它提供了重大题材;它以历史发展为线索,以

第五章 庄子的哲学观念与神话

庄子的文章,在云诡波谲的形式下包含着精妙深微的意旨,读来迷离倘恍,妙趣横生。揭示它与荒诞离奇、不可理喻的神话之间的关系,更是如同梦中之梦,玄而又玄,其研究的难度是很大的。

问题不止于此,更大的困难在于问题症结的特殊隐蔽性:原来庄子阐述其哲学思想多寄托于故事,所谓“寓言十九,重言十七,卮言日出”(《庄子·寓言》),在大量的寓言故事中包含有很多神话的因素。长期以来一直认为这些神话和神话因素不过是具体表达手段,就像后代一般作家把神话作为表达手段一样,而没有什么特别的意义。诚然,说神话是庄子的表达手段并没有错,但如果认为仅仅是表达手段,而不反映庄子的神话观点,却是不符合庄子思想实际的。事实上,在庄子全部著作的背后有一个宏大而壮阔的神话世界,他的一些重要哲学观念往往是建立在神话观念的基础上,与神话观念有着密切的渊源关系。或许正是因为如此,对于庄子中一些众说纷纭,不得要领的问题,如果从神话学的角度予以审视,或可言得其中,使问题迎刃而解。在庄子研究史上,以佛义解庄,曾发现不少新义;同样,以神话学的观点解庄,也会别有所见。当然,本书不以解说庄子为主要任务,重点在于探讨庄子对于神话思想的贡献,这里不过是说庄子著作与神话有着特殊的关系。因此,我们从中提炼出丰富而深刻的神话思想,归纳出他对神话的卓异见解也就不足为奇了。

所以,要正确认识庄子的神话思想及其贡献,首先应当打破那种长期存在的陈旧推论和思维定势。

关于庄子的神话思想,拟分两个方面加以论述:

一、对于神和神话的认识,即从道出发对于神和神话特征的把握;二、神话观念的哲学化,如神话的时间观念、生死观念和主客观关系观念等,在庄子思想中都得到升华而成为高度抽象概括的哲学观念。

现分别论述如下:

第一节 “无待”的神话学意义

一

神话学中最重要和基本的问题之一就是神话的本质特征问题。神话不受经验和理性的限制,可以随心所欲地进行想象,因而也就与逻辑分析不能相容。“神话乍一看来似乎只是一团混乱——一大堆不定形的语无伦次的观念。要寻找这些观念的‘理由’似乎是徒劳无益枉费心机的。如果说神话有什么特性的话,那就是:它是‘莫名其妙的’。”^①神话向理智提出的挑战,自古以来一直困惑着人们。例如,荒诞离奇光怪陆离的诸神以及关于它们的神话,有没有共同的特征?如果有,那么,这个特征是什么?还有,为什么神会有那么神奇的本领,其威力来自何处?一句话,神为什么是神?等等,这些实际上都涉及到神与神话的本质问题。为了认识自己所创造的这个怪物,人类走过了漫长而曲折的道路。

在西方,人们真正认识到神话的本质和价值还是近代以后的事情。在以西方为中心的观念支配下,一般认为这也是全人类的学术发展历程和所达到的水平。这当然是忽略和否认其他民族文化贡献的偏见。其实,对于那些问题,自古以来无论是中国学者还是外国学者都曾进行过探讨,并提出过各种各样的见解,其中有些不乏真知灼见。在这方面,庄子对于神和神话特征的见解,无论是

从中国来看还是从世界来看,都是十分突出的。可惜,迄今为止,庄子对于神话学的重要贡献一直没有引起人们的注意,没有对它进行认真的清理和总结,从而留下了学术研究中的缺憾。

庄子对于神话学的重要贡献恰恰正在神和神话特征的问题上。庄子已经不自觉地认识到神和神话的超越时空限制和不受常规束缚的特征,并用他所提出的一个新颖的概念——“恶乎待”即“无待”来概括这一特征。我们认为,“无待”抓住了神和神话的要害,揭示了它们超越时空限制和不受常规束缚的原因,从而在一定程度上反映了神和神话的某些本质特征。可以说,庄子所提出的“无待”是世界神话史上最早的对神和神话特征的正确认识。

首先来看“恶乎待”是怎样提出来的。《逍遥游》云:

夫列子御风而行,泠然善也,旬有五日而后反。彼于致福者,未数数然也。此虽免乎行,犹有所待者也。若夫乘天地之正,而御六气之辩,以游无穷者,彼且恶乎待哉!故曰:至人无己,神人无功,圣人无名。

这里,以“御风而行”免于徒步的列子与“乘天地之正”、“御六气之辩”而游于无穷的至人、神人和圣人相比,指出一个是“有所待”,一个是“恶乎待”。显然,“有所待”就是“有待”,“恶乎待”就是“无所待”和“无待”。向秀、郭象《逍遥义》云:“物之芸芸,同资有待,得其所待,然后逍遥耳。唯圣人与物冥循大变,为能无待而常通,岂独自通而已!”(《世说新语·文学》刘孝标注引)“有待”、“无待”最早出于此,它们是完全符合庄子原文的精神的。所以习惯上认为“有待”、“无待”就是庄子所提。

“有待”、“无待”是统摄《逍遥游》全篇的两个重要概念。所谓“有待”是说物的运行和人的举动不能不有所凭借,有所依赖,也就是受客观条件的限制和束缚而不能随心所欲,任意而行。在自然

之外。生死无变于己，而况利害之端乎！

《齐物论》

古之真人，……登高不慄，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道者也若此。

《大宗师》

古之真人，不知说生，不知恶死；其出不欣，其入不距；悠然而往，悠然而来而已。

《大宗师》

夫道……豨韦氏得之，以挈天地；伏戏氏得之，以袭气母；维斗得之，终古不忒；日月得之，终古不息；堪坏得之，以袭昆仑；冯夷得之，以游大川；肩吾得之，以处大山；黄帝得之，以登云天；颡頊得之，以处玄宫；禺强得之，立乎北极；西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。

《大宗师》

以上五则资料大体可以分为两类；前四则说的是仙人、至人和真人的情况，第五则说的是神（以神为主）的情况。但是，无论是（仙人、至人、真人）还是神，却有着共同的特点：神“挈天地”、“袭气母”、“袭昆仑”、“游大川”、“登云天”、“立北极”等等，都是随心所欲，任意而行，做出了很多按经验和常理不可能做出的事情，从而达到了不需要什么凭借和依赖的绝对自由。同样，仙人、至人和真人的“乘云气”、“御飞龙”、“骑日月”、“登高不慄、入水不濡，入火不热”以及“悠然而往，悠然而来”等等，也都是随心所欲，任意而行，做出了很多按经验和常理不可能做出的事情，从而达到了不需要什么凭借和依赖的绝对自由。就是说，仙人、至人、真人与神一样，他们的行动都不受环境的束缚和条件的限制，真正达到“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者”（《逍遥游》）的“无待”。十分明显，这

里的“无待”与前边所说的那种摆脱道德规范和名利观念的束缚不同,指的不是精神上的绝对自由,而具有另一种含义。它也是一种绝对自由,但它所摆脱的不是精神和观念的束缚,而是时空和客观条件的限制,是对于客观规律(如物理的和生理的自然规律等)的超越。既然能够超越客观规律,当然也就能做出常人不能做出的举动,创造出常人不能完成的奇迹。所以这种绝对自由不仅仅限于精神范畴,更指客观行动,是客观行动上的绝对自由。

这样看来,“无待”所指的绝对自由实际上包括两种不同的含义:一是如学者们反复论证过的,是精神上的绝对自由,这属于主观范畴,纯粹是“内心功夫”;一是具体行动上的绝对自由,这属于客观范畴,不是“内心功夫”,而是实际功夫(当然,这里的“实际”只是庄子想象中的“实际”)。

既然“无待”不局限于精神领域,还具有实际行动方面的客观内容,那么,这意味着什么呢?如果我们的眼光不局限于庄子的时代,而远放到广阔遥远的历史文化背景上,我们就有可能打破思维定势,发现一个新天地。

事实上,“无待”所指的客观行动上的绝对自由,在本质上正是对于神和神话特征的高度概括,是对于与人对立的神的王国的写照。

统观《庄子》内篇,可以知道,具有“无待”特征的只有神和至人、真人、神人、圣人(这四种人性性质相同,都是得道的不同凡俗的人)。从前边引证的最后一则资料可以知道,庄子所说的神主要涉及到山神,如肩吾、堪坏;河神,如冯夷;海神,如禺强以及黄帝、颛顼、豨韦、伏羲、西王母和彭祖等等。众所周知,他们正是古代神话王国中的诸神。引文中所列他们的超凡本领和神奇作为,充分说明他们不需要任何凭借,可以突破任何条件的限制而达到真正的“无待”。

至人、真人不但具有超凡的本领和神奇的作为,而且本身就与

神话有着十分密切的联系。请看以下事实：

在关于人、真人的资料中，多次提到他们“游乎四海之外”。这传递出一个重要信息：至人、真人的活动主要在“四海之外”，而这个“四海之外”恰恰正是诸神的所在地，即神的王国。记录诸神地里分布的《山海经》充分证明了这一点：“西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开。开上三嫫于天，得《九辩》与《九歌》以下。”（《大荒西经》）又“东北海之外，大荒之中，河水之间，附禺之山，帝颛顼与九嫫葬焉……有青鸟、琅鸟、玄鸟、黄鸟、虎、豹、熊、黑、黄蛇、视肉、璿、瑰、瑶、碧，皆出卫于山……丘西有沈渊，颛顼所浴。”（《大荒北经》）又“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，不食不寝不息，风雨是谒。是烛九阴，是谓烛龙。”（《大荒北经》）又“东海之外大壑，少昊之国。少昊孺帝颛顼于此，弃其琴瑟。有甘山者，甘水出焉，生甘渊。”（《大荒北经》）等等，类似的例子俯拾即是。众以上资料不难看出，“四海之外”不但是为数众多的神大显神通的地方，而且还是他们的发祥地和归宿——很多神出于这里，最后也葬于这里。“四海之外”因而也就成为名副其实的神的王国。古人作这样的想象当然不是没有原因的：古人认识世界的范围有限，“四海之外”在他们的观念中是神秘而又虚无缥缈的，只有这样的“四海之外”才同那与人世对立的神界相一致。庄子观念中的至人、真人也是经常出没于“四海之外”，那么，他们与神话的联系不就十分明显了吗！

至人、真人的所作所为充满了神奇色彩，其实都是神话中司空见惯的举动。例如他们的“御飞龙”，在神话则是十分普遍的事情：鸟身人面的东方之神句芒，出行时就“乘两龙”（见《山海经·海外东经》），兽身人面的南方神祝融，出行时也“乘两龙”（见《山海经·海外南经》），此外，前边所引的夏后开就是“乘两龙”到达天上的。又至人、真人都不怕水火，具有“人水不濡，人火不热”的神通，其实这

也是神话中诸神的基本功：海若居北海，河伯游大川，雨师兴云雨，水君处水中。至于鲧、禹，他们在“滔滔洪水，无止极”的情况下不顾身家性命，艰苦卓绝，治服洪水，更是不怕水的典型。对火也是如此，诸神不但不怕火，还能管火、用火：祝融及其弟吴回都是神话中的火神，司火为其专职。祝融还帮助商汤以火攻打败暴君夏桀（见《墨子·非攻下》）。黄帝、炎帝也是如此：“兵所自来者久矣，黄炎故用水火矣。”（《吕氏春秋·荡兵》）此外，夏孔甲的驯龙师门也能“使火”（见《列仙传》），神农氏的雨师赤松子也有“入火不烧”的本领（见《搜神记》卷一）。最后，至人、真人的“登高不慄”更是诸神的“本能”，因为神话王国本来就在天上，往来于天地之间是他们活动的需要，“登高不慄”是不在话下的。

综上所述，可以看出，无论是从神秘的活动场所，还是从神奇的本领和作为，都说明至人、真人像神话中的诸神一样，具有明显的超自然的性质和理性与经验所不能解释的荒诞的特征，而这些正是体现神话特殊本质的东西。由于至人、真人及其荒诞离奇的故事在某些方面已经具备了神话的素质，所以，它们在庄子心目中就是一种特殊的神话，或者说是神话的一个特殊部分。这样看来，他在文章中有时把至人、真人与神相提并论，也就不足为奇了。

既然庄子认为至人、真人及其故事与神话同质，是一样的东西，那么，他揭示至人、真人及其故事的性质，实际上就是揭示了神话的性质，或者说是通过神话的一个特殊部分揭示了神话整体的性质。所以“无待”作为至人、真人及其神奇故事性质的理论概括，也完全适用于神话，是对于神话超越时空，超越客观规律，违背经验，违背常理的荒诞特征的阐明。

“无待”准确而深刻地揭示了神话的特征及其原因，对于认识神话的本质具有重要意义。回顾人们认识神话的历史，可以知道，庄子实际上是神话思想史上第一个从哲学的高度把握神话整体特征的思想家。他对神话特征的认识在神话思想史上所达到的高

度,不但在中国文化思想史上无与伦比,而且在世界范围内也十分罕见。

三

神话的观念产生很早,可以追溯到遥远的原始氏族社会,但是对于神的认识却经历了漫长的历史时期。人创造了神,而神却成为包括人在内的整个世界的主宰。人的命运既然被神掌握着,因而对于神自然怀有敬畏感和依赖感。早期的神实质上是自然力量的人格化,“对于自然的依赖感,再加上那种把自然看成一种任意作为的有人格的实体的想法,就是献祭这一自然宗教的基本行为的基础。”^③这种行为实际就是对于神的崇拜。人们崇拜神是为了祈求神的保佑,保佑自己部族繁衍、生产丰收和战争胜利。从原始先民的歌舞娱神到殷人的牺牲祀神都贯串着强烈的宗教功利特征。所以,神特别是祖先神又被视为保护神。神的这种保护功能来源于他们的超自然的神奇本领和神秘莫测的无比威力。直到春秋战国时代,人们对于神的理解大体就是这样,除此之外,再没有什么更深的认识。

神的本质与特征涉及对于世界的本质和人与世界的关系即主客观关系等一系列重要问题的认识,带有很强的形而上的思辨特征。它确实使那些对世界不作玄想,而重视实践道德的思想家感到困惑。例如,孔子对这个问题就采取了回避的态度:他的学生问他人死后的情形,他说:“未知生,焉知死?”孔子的这种态度是一贯的,所以他的学生说他“不语怪力乱神”(《论语·述而》),就突出地说明了这一点。具有鲜明唯物主义倾向的荀子虽然强调“制天命而用之”(《荀子·天论》),表现出强烈的人定胜天的信心,但这并不意味着他对天、神的彻底否定。他对这个问题的态度是:“唯圣人为不求知天”(同上)。即但修人事以制驭自然,而不去妄想天究竟

是什么。那么,神是什么,有什么特征,他也没有深究,而只是说“不见其事而见其功,夫是之谓神”(同上),实际上也采取了回避的态度,将问题束之高阁。这样看来,神为什么是神秘和神奇不凡的,也就是神的特征问题,在我国哲学史和宗教学史上一直未有得到解决。

由于儒、道两家思想的不同,庄子对于这个问题的态度和认识没有沿袭以前思想家的老路,他通过得道至人、真人和神人这样特殊的视角,对于长期以来一直困惑着人们的问题作了明确的回答。庄子认为神之所以神秘莫测,具有神奇的本领和保佑凡人的能力,原因就在于他的行动摆脱了对于客观条件的依赖,超越了时空限制和条件的束缚,从而达到凭主观意志任意而行的绝对自由。这就是说,神之所以为神,即神之所以神奇不凡的原因,就在于“无待”,“无待”因而也就成为一切神和神话的重要特征。

特别应当指出的是,庄子对于神的“无待”特征的把握,不是像有些思想家那样,仅仅是就神的神秘性自身作神秘的玄想,而是用清晰明确的哲学语言,从主观与客观、意志与对象,自由与条件,也就是从主体与客体的关系中加以认识。从庄子所向往的“无待”境界中,可以看出,他认为主体的自由不仅仅是主体自身的事,也不单纯决定于主体,而决定于主体与客体的关系中,主体能够获得多大程度的自由,要看他对客观条件的依赖的多少,也就是受客观条件限制的多少而定:对客观条件的依赖越多,受的限制越多,主体的自由也就越少;反之,主体的自由则越多。如果对客观条件没有丝毫依赖,不受客观条件的任何限制,那么,他也就得到了最大限度的自由,也就是绝对自由。这正是“无待”的境界。达到这种境界,也就不再是凡人而成为神。从获得自由的程度看待神,是符合神的特点和人类创造神的初衷的。事实上,人类创造神和神话归根结底是为了征服自然,从各种束缚和限制中解放出来,从自然界和社会生活中获得彻底的自由。由于庄子不是孤立地研究神,而

是把它放到与世界的统一中加以把握,把问题提到主体与客体关系的哲学高度,因而使他超越了对于神的特征的表面认识,而达到了较深的认识,并最终触及到神和神话的某些本质。

庄子以“无待”来概括神和神话的特征,即使是从现代神话学的高度来看也是相当高明的。神话思想经过数千年的发展,已经取得了很多成果,解决了很多难题,对于神话特征的认识就是其中之一。现代神话学认为,神话是原始先民想象力的伟大创造,是对“无意识的心理事件的不自觉的陈述”^④,由于神话是“凭空”想象,而且是“无意识”和“不自觉”的,因而常常违背经验和理性。这些论断抓住了神话的荒谬性特征,是揭示神话特征的重要成果。但是,与庄子所说的“无待”相比,未免显得表面化:它只是揭示神话的荒诞性在于违背经验和理性,但为什么违背经验和理性以及怎样违背经验和理性,却都不甚了了,因而必然留下认识上的盲区。而这些问题在庄子那里,从意志与对象、自由与条件即主体与客体的关系上加以把握,不但揭示了神话非经验、非理性的荒诞性特征,而且揭示了造成这种特性的内在原因,因此,具有认识上的深刻性和彻底性。在这一点上,无论是同时代的思想家还是其后的某些神话学者,都难于同庄子相比肩。

庄子以其高度的思辨能力对十分神秘玄妙的神的特征问题给予明确的回答,从而把人们对这个问题的认识向前大大地推进了一步。庄子对于神话学的这一贡献使他在神话思想史上占有重要地位。但是,他的高妙的思辨力仅仅是在他自己所构建的幻想世界中展开,他所提出的“无待”也完全是建立在唯心主义观念的基础上,这最终决定了他的神话思想的不可避免的局限性。

首先,由于历史的原因,他对于神和神话的基本观念是根本错误的。

全面考察庄子的宇宙观,可以知道,在庄子的观念中,宇宙是由神的世界和人生活于其中的自然界组成,至人、真人和神人则处

庄子未能提示神存在的原因,固然与其唯心主义的体系有关,但也与其动机有关:就庄子的本来用意看,揭示神和神话的本质不是其目的,论证道才是他的真正目的。庄子不过是以神的超自然本领和威力证明道的巨大神通,证明道“生天生地,神鬼神帝”(《大宗师》)的终极意义和作为万物之母的本体特征。也就是说,庄子不过是把神和至人、真人、神人及其故事作为证明他的观点的材料和手段。对于神和神话的论证不过是在论证他的观点过程中附带提及而已。一旦他论证道的目的达到了,他便不再去理会神话。作为一个哲学家,他这样做是无可非议的,但是,从神话学的角度来看,他对神和神话的论证,则是半途而废,这当然是十分可惜的。

尽管庄子抓住了神和神话的某些特征,但是,他的消极无为的思想却使他背离了神话的伟大精神。

如前所说,庄子所提出的“无待”包含着性质不同的两种自由:一种是主观精神的绝对自由,一种是客观行动的绝对自由。要达到后一种自由即客观行动上的绝对自由,就要摆脱客观条件的限制,摆脱对于客观的依赖。在这个意义上,“无待”在一定程度上体现了神话征服大自然,从大自然中获取更多自由的本质意义。但是,“无待”所包含的前一种自由即主观精神的绝对自由,却不是通过战胜困难,征服大自然的实践活动,而是通过脱离现实,回避矛盾,也就是通过从物我对立中的自我解脱来实现。这种精神上的所谓优游自在,无牵无挂的境界,与人类创造神话所追求的自由,在性质上是完全不同的。这里体现着庄子思想的深刻矛盾:他一方面强烈地向往自由,极力想摆脱客观条件对生命主体的束缚和限制;另一方面却又不愿或没有勇气通过克服矛盾,征服大自然去获得这种自由。于是,他只好采取忘掉现实的方法去进行自我欺骗。一个人在现实世界中,处于与客观条件的对应统一关系中,是既定和无可摆脱的,庄子的追求如同缘木求鱼,根本不可能实现。

所以,通观庄子的神话思想,可以知道,一方面他天才地发现

了神话追求自由的本质特征,从而使他成为神话思想史上的巨人,闪烁着不朽的光辉^⑥;另一方面,他的哲学思想中的消极成分又使他与神话的真诚无畏,积极进取的伟大精神背道而驰,从而使他成为现实生活的侏儒,产生着消极影响。庄子神话思想中的这种深刻矛盾,归根结底是现实矛盾的反映,其中蕴含着他的悲剧精神和剧烈的思想痛苦。

第二节 庄子哲学——神话观念的哲学化

庄子思想与神话有着多方面的密切联系,为了集中起见,本章只是就他的某些哲学观念与神话的关系加以考察。长期以来,这个问题一直被忽略,没有进行认真的研究,从而留下了学术空缺。由于缺少这样一个重要视角,不仅直接影响到对子庄子思想的审视,而且影响到对于神话与哲学关系以及神话价值的认识,以致一些问题始终纠缠不清。

神话与哲学的关系是一个复杂而隐微的问题,从总体和一般的意义上,学者们早就肯定了它,如认为哲学的萌芽包容在作为原始文化集中体现的神话中、哲学起源于神话,是神话观念哲学化的结果。但论及具体问题,却往往感到“羚羊挂角,无迹可求”。其实,这个问题在庄子那里相当突出,只是限于长期以来形成的思维定势,没有从这个方面去思考罢了。如果我们从神话与哲学贯通的角度去看庄子,也许会有新的发现。

通观庄子的著作,^⑦可以知道,其中还保存着很多蕴含于神话中的原始哲学观念,比较而言,可以说庄于是先秦诸子中保存神话哲学观念最多的哲学家(这里说的是神话中的哲学观念,而不是神话故事本身)。庄子的一些哲学观念,如时间观念、生死观念和主观与客观关系观念都直接继承了神话,与神话所体现的原始哲学观念具有明显的渊源关系和某些一致性。庄子从建立自己哲学体

系的需要出发,把蕴含于神话故事中的原始哲学观念加以提炼和概括,使之得到升华和哲学化,成为自己哲学观念的一个组成部分。

先说庄子的时间观念。

作为一名哲学家,庄子对于时间问题做过深刻而有特色的研究,特别是在时间定义、时间有无开端以及时间运动的连续性与间断性等问题上,更有卓异的见解,体现着他的哲学所取得的高度成就。这是问题的一个方面,另一方面,在他的时间观念中还保存着原始神话的时间观念,也是客观事实。如果说前者即庄子关于时间的那些卓异见解体现着理性精神和时代的进步,那么,后者即庄子思想中所保留的原始神话的时间观念则反映了他的思想与传统宗教观念的密切联系。将这样相互对立的两种思想观念融合在一起从根本上决定了庄子时间观念的特点,同时也是造成他的时间观念的复杂性的重要原因。

神话是原始思维的产物。在人类认识发展的历史上,原始思维是其较低级的阶段,它的认识能力有限,不能与以后的抽象思维同日而语。相应地神话时代人们的时间观念也处于较低级的水平上,与后代人的时间观念具有明显的不同。在神话中“人的生命在空间和时间中根本没有确定的界限,它扩展于自然的全部领域和人的全部历史”。^⑧神话的时间不但经常前后颠倒,而且与今后即未来颠倒,这就形成了这样一种状态:“现在、过去、未来彼此混成一团而没有任何明确的分界线,在各代人之间的界限变得不确定了。”^⑨比如,神话中的人(神)可以在不同的时期反复出现,前后可能相距数百年甚至数千年,这样的人如彭觞因而也就有几千岁。所以“神话中的时间是一种心理学意义上的时间,而不是编年史意义上的时间”。^⑩这就是说,神话的时间与年代顺序无关,神话不具备我们通常所说的时序观念。

神话中的这种“混乱”,从根本上说是由于原始思维不能顾及

现象在空间和时间中的有规则的序列以及原因、结果之间的逻辑关系。“失去了这个支柱的时间观念,只能是不清楚的、不确定的观念。”^①作为原始思维产物的神话是想象的艺术,不具备直接的生活的“真实性”,并且也不以现实的生活经验为直接根据。神话的这种非经验的特征使它与作为“经验”形式的时间直接相矛盾。按康德的观点,空间是人的“外经验”形式,时间是人的“内经验”形式。这里,康德把具有客观实在性的时间和空间作为人的直观形式,当然是唯心主义谬论,但是,他强调时间、空间观念以经验为基础,却又有其合理成份。非经验、非理性的神话恰恰由于违背经验而在时间上陷入了“混乱”。

在文明时代人的观念中,时间是不可逆转的连续序列,并且是可以划分成彼此相等的持续均量。这当然是人类文明长期发展的结果。“只有在已经发达的民族中,当神秘的前关联削弱并表现出瓦解的趋势时,当对第二性原因及其结果的注意已经变成较巩固的习惯时,空间才会在表象中变成均质的,而时间也开始变成均质的。”^②(所谓“第二性原因”在《原始思维》一书中是指客观的实在的原因,相对于非客观的神秘的原因而言——引者)事实上,由于神秘的宗教观念转向理性仅仅是建立文明时代人的时间观念的前提和基础,要把它真正变成现实,还需要实践,需要经验的积累。在漫长的岁月里,在无数次时间、空间经验的基础上,逐渐把直接的具体的东西,如在各种不同场合的视觉时间和空间、听觉时间和空间、触觉时间和空间等等一一舍去,并通过抽象概括,最终才会形成同质的普通的时间和空间观念,并认识到时间和空间是物质运动的存在形式,是不以主观意识为转移的客观实在,时间是指物质运动的顺序性和持续性,空间是指物质运动存在的广延性,等等。事实上,正是以这样的时间观念为基础,人类历史的系统顺序才得以形成。原始人由于受着宗教神秘观念的束缚,历史地缺乏实践经验的积累,因此,不可能建立起文明时代人的时间系统顺序

观念。

神话中的时间颠倒混乱现象随着原始时代的结束早已成为历史,然而打开庄子的论著,却会令人惊异地发现那古老历史的陈迹象幽灵一样不时神奇地闪现。尽管其外形式已经发生了变化,与神话完全不同,但是,只要我们捕捉到它并认真加以剖析,还是不难发现它们之间的渊源关系。

鲁国有一个以“善处丧”而闻名的孟孙才,《大宗师》中具体记述了他得道以后的情景:

……夫孟孙氏尽之矣,进于知矣……孟孙氏不知所以生,不知所以死;不知孰先,不知孰后;若化为物,以待其所不知之化已乎!

又《大宗师》讲到学道、得道的过程时写道:

……朝彻,而后能见独;见独,而后能无古今;无古今,而后能入于不死不生。

又《逍遥游》云:

楚之南有冥灵者,以五百岁为春,五百岁为秋;上古有大椿者,以八千岁为春,以八千岁为秋,此大年也。

以上三则资料所说内容不同,但有一点却是相同的,那就是时间观念有别于文明时代人的时间观念,而与时间顺序混乱的原始神话的时间观念相一致。其中第一则资料说孟孙才得道之后,能够“无损心”、“无耗精”,达到了与天为一的虚无之境。这种精神境界的特征之一就是“不知孰先,不知孰后”,在时间观念上产生了错乱。

第二则资料是说学道过程中的几种具体阶段,也就是学道过程中的几种精神修养境界,其中最后的两个阶段和精神境界就是“无古今”和“入于不死不生”。所谓“无古今”就是不分古今,将过去与现在相混淆,所以,实际上它也是“不知孰先,不知孰后”,是时间观念上产生了错乱。第三则资料的冥灵(即大海中的灵龟)和大椿都是神话世界中的神物。它们体现着神话中的时间观念,与人间的的时间观念自然不同:他们或以五百年为春,或以八千年为春,比人间的单位时间标准长很多倍。庄子称之为“大年”。但是,同样是“大年”,其所指的时间长短并不一致:有的以五百年为一春,有的以八千年为一春。这样不分长短,在不同长度的时间之间划等号,显然也像“不知孰先,不知孰后”一样,是时间观念错乱的反映。

可以看出,以上三则资料在时间观念上具有共同的基本特征,那就是“不知孰先,不知孰后”,也就是不分先后,缺乏正确的时间顺序。而这正是神话中的时间观念的最明显的特征,即未能在时间坐标系上排列出正确的顺序,未能认识到时间所固有的顺序性和持续性特征。这种违背时间客观规律的时间观念恰恰是由于生活实践缺乏而导致的“内经验”积累不足的必然结果。既然不能分辨先后,不能划分出先后之间的明确界限,因而也就必然把现在、过去和将来混为一谈,形成时间坐标上的混乱。所以,从性质上看,庄子“不知孰先,不知孰后”的时间观念,实际与原始神话的时间观念相一致,是原始神话时间观念的反映。这就是说,庄子的这种时间观念并非他的创造,而是继承原始神话时间观念并将它融入自己哲学的结果。

再说庄子的生死观念。

生命过程作为物质运动的一种形式,其本身就是一个时间流程,并以时间为单位进行计算,所以关于生命开始与结束的生死观念与时间观念密不可分,并且在很多方面具有一致性,这种情况在原始神话中表现十分明显。如前所说,原始神话中的时间观念违

背了时间顺序性和不可逆转的特征,表现为颠倒和混乱。与此相适应的是,其生死观念中则有人神不死、生命转化等许多违背生命规律的观念存在。

有趣的是,庄子论著中时间与生死观念之间的关系也是如此:谈时间观念往往涉及生死问题,谈生死问题往往涉及时间观念;而且在性质上彼此也颇为一致。如前所说,庄子在自己的哲学中吸取了原始神话的不辨先后,不分古今的原始时间观念,相应地,他的生死观念在某些方面也表现出原始神话的特征。

庄子在论证道以及得道者的精神境界和修养时,其生死观念往往违背生命规律,而表现出明显的混乱和虚妄,且看《大宗师》中以下三条资料:

子祀、子舆、子犁、子来四人相与语曰:“孰能以无为首,以生为脊,以死为尻,孰知死生存亡之一体者,吾与之友矣。”四人相视而笑,莫逆子心,遂相与为友。

彼以生为附赘县疣,以死为决疣溃痂,夫若然者,又恶知死生先后之所在!

孟孙氏不知所以生,不知所以死;不知孰先,不知孰后;若化为物,以待其所不知之化已乎!

以上三段中贯串着一个共同的思想:生即是死,死即是生,“死生存亡之一体”,它们之间并没有什么区别;所以,也不知什么是生,什么是死,不知“死生先后之所在”;当然,也就更不知“所以生”和“所以死”。正是基于这样一种观念,所以,子桑户死了,其友孟子反、子琴张不但不悲伤,反而弹琴唱歌,十分快活。相传庄子妻死,他鼓盆而歌,也是出于这样一种原因。

庄子认为生死一体,没有区别,其原因主要有二:一、他认为死亡不一定是生命的必然归宿,因而人可以不死。例如,他曾说:

“……见独，而后能无古今；无古今，而后能入于不死不生……”“不死不生”是对于死的明确否定；二、庄子认为，死不是生命的结束，而是生命的转化，是生命存在的另一种形式，是“反其真”（《大宗师》）。所以，当“子来有病，喘喘然将死，其妻子环而泣之”（同上）时，其友人子犁对他们说：“叱，避！无怛化！”即不要惊动生命形式即将变化的人。十分明显，在某些情况下，庄子只承认生命转化，而不承认生命结束。死亡对他来说，不过是另一种活着而已。

庄子的这些认识，乍听起来荒诞离奇，似乎亘古所没有，其实不然。在距离庄子很遥远的原始神话中，这种观念就曾普遍存在过。

本来，生老病死是生命的普遍过程和必然归宿，但是原始神话和原始宗教却不承认这条自然规律，按照他们的生死观念，生命具有不中断的连续性和统一性，在空间和时间中没有界限，可以无限地发展。他们认为，在正常情况下人是不会死亡的，这就是说，人死都是非正常的，如恶魔、邪气作祟等等。即使是这样的死，也不是生命结束，而只不过是它的转化，即生命改变了存在形式，如改变了有形躯体和居住地等，其余一切依然如故。所以，死人在很多方面仍像活人，并且与活人有着密切的接触，例如活人可以与死去的亲人谈话（实际是活人自言自语）。在这方面，法国原始文化学者列维——布留尔在其所著《原始思维》一书中有比较充分的论述，他在引用大量的民族学和文化人类学材料，特别是当代西非人和北美苏兹人的宗教信仰和日常生活材料的基础上，做了深刻分析，指出：“对原始人来说，没有不可逾越的深渊把死人与活人隔开。相反的，活人经常与死人接触。死人能够使活人得福或受祸，活人也可以给死人善待或恶报。对于原始人来说，与死人来往并不比与‘神灵’或者与他在自己身上感到其作用的或他认为是服从于自己的任何神秘力量进行联系更奇怪。”^⑬事实上，原始人很自然地把死人想象成既是建立了与人间不同的彼岸社会，又是处处

混在活人当中。

中国古代也是如此。商人认为他们的已经去世的祖先仍然活着,像活人一样地在另一世界里活着。所以他们不惜牺牲玉帛祭祀祖先,祈求他们的保佑。周人说的更为具体,认为祖先死后灵魂升天,站在上帝的左右,像活着的时候一样继续决定人间诸事。《诗经·大雅·文王》的记录可以证明这一点。这一切所体现的观念与世界其他原始民族一样,都是原始宗教神话的生死观念的表现。所以,“死人活着”实际上是中外古代宗教神话的共同观念。“在某种意义上,整个神话可以被解释为就是对死亡现象的坚定而顽强的否定。”^④

从以上所述不难看出,在否定死亡,否定死亡是生命的必然归宿,认为死亡不是生命的结果,而是其存在形式的转化等方面,庄子关于生死的基本观念具有明显的宗教神话特征和神秘色彩,而与时代理性精神格格不入。正象荒诞离奇的神话不能用经验和事实加以证明一样,庄子的生死观也不能从生活中找到任何根据。“假如我们想要正确地解释原始人有关死人的观念和风俗,就必须尽可能摆脱我们所习惯的关于生和死的概念。”^⑤对于庄子的这种生死观念,也只有采取这样的方法才能正确认识。

特别应当强调的是,庄子的思想不仅仅是传统宗教成份,还有富于时代特色的实践理性精神。这两种相互对立的思想使庄子的精神充满了矛盾,并在他的生死观念中直接反映出来。通观《大宗师》等篇,可以知道,不死不生,生死同体实际只是神人、圣人、至人的最高修养阶段,是大期作化和“守之”、“坐忘”的结果。而这样的境界,不是一般人(包括孔子及其弟子)所能达到的。这就是说,凡人有凡人的生死观,这是符合日常经验和理性的生死观念;非凡人即神人、至人和圣人有非凡人的生死观念,这是与传统宗教神话观念相一致的生死观。神人、至人、圣人因为具有神的某些特征能够达到不死不生、生死同体的神秘境地。由于庄子思想的内在矛盾,

使他对这两种生死观都没有否定,但是,他所追求的却是与传统宗教神话观念相一致的神人、至人、圣人的生死观念,因为这种生死观念更符合他的向往永恒和超越死亡的人生理想(其实也是宗教理想)。

最后说庄子的主客观关系观念。庄子的主客观关系观念又分为两个方面:一是万物皆一观念,一是物我同一观念。

“万物皆一”也是庄子学说中的重要哲学观念,语出《德充符》,是庄子探讨宇宙本体而提出的论断,在他的另一篇文章《齐物论》中对这一观念进行了论证,比较充分地反映了庄子对于宇宙本体的认识。

所谓物,是指具有貌象声色等属性可以为人感知的客观对象。“凡有貌象声色者,皆物也。”(《达生》)万物按其自然本性而存在,彼此之间在性质状貌上各有不同,相互间的界限是十分清楚的。这本是为经验事实所证明的客观念真理,是千真万确不可移易的。然而,庄子却不顾客观实际,提出了“万物皆一”的主张,认为客观万物根本没有什么区别,形形色色的万物实际都是一样。庄子是通过道来肯定这一思想的,《齐物论》云:

物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可。故为是举莛与楹,厉与西施,恢诡谲怪,道通为一。

这是说,世上万物稀奇古怪,千差万别,但是,从道的观点看,细草与巨木之间,丑陋的女人与美女西施之间却没有什么区别,彼此是完全一样的,这就是说“道通为一”。因此,要认识客观世界“万物皆一”的特征,就必须修养得道,成为一个得道的人。可以看出,对于这样一个重要的命题,庄子并没有进行论证,而完全是依靠对子道的信仰,除此之外,再没有什么其他根据。十分明显,这完全背离了理性,而滑向了迷信终极根源的信仰主义。

林,颡顛死后化为鱼妇,伯鯀化为黄龙,大禹化为白熊等有着同一渊源吗?大量的事实说明,生命一体化和变形法则的存在是一个极为普遍的事实。后来,由于原始时代的结束,这种观念也失去了存在的基础,逐渐变成历史的陈迹。及至理性精神高涨的春秋战国时代,在理性精神的照耀下,这种观念更显得乖谬荒唐,不可理解,与时代理性精神的矛盾更空前尖锐地显露出来。庄子作为一个敏感的哲学家,对这一点有清醒的认识,所以,他在利用传统的生命一体化的观念构建“万物皆一”的哲学时,便极为淡化它的渊源关系和神秘特征,他采取了种种诡辩手段,^⑨使之披上哲学外衣,具有了理性形态。这就是说,生命一体化与“万物皆一”,尽管形态不同:一个是神话一是哲学,但其渊源关系是不能抹杀的。

原始神话的生命一体化观念和变形法则,只表现在个别的具体事物上,庄子的“万物皆一”观念则具有高度抽象概括的特征。例如,庄子除了举出个别的具体例证之外,还提出了一些具有高度概括性的判断:如“物无非彼,物无非是”(《齐物论》)、“是亦彼也,彼亦是也”(同上)、“天地一指也,万物一马也”(同上)等等。这些表达庄子哲学思想的论断,从其思想渊源看,其实也是对于神话中大量存在的事物任意转化现象的概括。所以,从某种意义上也可以说,庄子的这些论断除了哲学的意义外,也是对于神话生命一体化和变形法则的理论概括。在神话学发展的历史上,这也是世界上关于神话观念特征的一种最早的理论。

关于物我同一观念。

《齐物论》云:“天地与我并生,而万物与我为一。”这是关于物我同一观念的最直接而明确的表述,是说天地与我并存,万物与我合为一体,亦即主观与客观相混融,而不分彼此。物我同一的境界是庄子想象中的超越现实的神秘世界。在这个世界里,万物即我,我即万物,处于一种既非主观又非客观的特殊状态:从客观角度看,是将万物主观化;从主观角度看,是将自我客观化。庄子力图

东汉以来道教即可称之为新道教。”又说：“哲学中的道家是从古道教中分泌出来的一种质素。”接着他又谈到庄子：“后世的新道教虽奉老子为祖师，但真正接近道教的宗教精神的还是庄子，《庄子》书里实在充满了神秘思想，这种思想很明显的是一种古宗教的反影。《老子》书中虽也带着很浓的神秘色彩，但比起《庄子》似乎还淡得多。”限于当时的条件，闻氏对于庄子的哲学观念与原始神话的关系未能展开具体论证，而仅仅提出了一个极富启发性的猜测。令人遗憾的是，由于我国文化重人文伦理的传统和庄子研究中哲学与神话相隔绝的思维定势，使得闻氏的这个天才的见解并未引起人们的注意。闻氏之论的最大贡献就是打通了庄子哲学与原始神话之间的界限，使人们有可能把它们联系起来进行考察，进而找到新研究方向和视角。

所以，我们的论述不过是将闻氏之论具体化，用具体的例证证明庄子哲学观念与神话的某些一致性。哲学家与神话之间在观念上的这种认同反映了哲学对神话的继承以及它们之间的内存联系。如果说二者之间有什么区别的话，那就是这些观念在神话中的表现是具体的、零散的，同时也是潜在的、模糊的，庄子则将它们提炼、概括，使之成为明确的、直接的哲学概念。存在形态的改变，反映了哲学从包容于神话之中向独立的转化，也就是哲学从萌芽状态逐渐走向成熟，标志着中国文化发展历程中的一个新的阶段。因此，搞清这种情况，不仅有助于认识神话的价值，而且有助于认识哲学的起源和早期发展的轨迹，也就是说，无论是对子神话发展史还是哲学发展史来说，都有重要的意义。

以前我们谈神话对后代的影响，除了文学艺术上的影响之外，主要集中在民族精神和民族心理上，而对于观念和思想的影响以及它们在历史上如何演变，则多有忽略。这样做不仅是片面的，而且也割断了神话和哲学的历史，也就是割断了文化发展的历史。

特别值得提出的是，考察庄子哲学观念与原始神话的渊源关

系对于庄子研究也有重要意义,特别是有助于认识庄子哲学的特征及其复杂性。从前边的论述可以知道,庄子的时间观念、生死观念和主客观关系观念实际上是由两部分构成:一是反映时代发展的认识成果,如前边所指出的对时间的那些深刻而正确的认识,生死观念中反映生命发展规律的凡人的生死观念;一是体现在原始神话和原始宗教中的观念意识,如前边所指出的时间观念中的“不知孰先,不知孰后”,生死观念中视生死为一体,否定死亡的神人、圣人、至人的生死观。在这两个方面中,一个是对于生活实践的正确反映,体现着理性精神;一个是对上古神话观念的承袭,体现着宗教观念。前者是时代进步历史发展的结果,后者是古老传统惰性的延续。这两种思想因素本是相互对立不可调和的,庄子却通过既是神又是人,既有人的理性又有神的神秘特征的神人、圣人、至人将它们巧妙地揉合在一起。在这个意义上,可以说庄子的思想是颇为复杂的复合体。

这里涉及到对于庄子上述哲学观念的理解。例如对于庄子所说“不死不生”和否定死亡,有人这样理解:庄子“最根本的是在说明,形骸有死亡,‘真人’的精神不生不死”。^③这样的认识是很流行的,但认真说来却未必符合庄子的原意。因为,这里的不死不生和“死生一体”是从原始神话和原始宗教中继承来的观念,庄子相信这种观念,认为神人、圣人、至人真的可以不死,达到“死生一体”,而不仅仅是非实际的“精神不生不死”。所以,这里庄子实际是以原始神话的观念来论证道和得道之人的对于自然的超越和神秘特征。由此我们可以进一步推论,庄子所说的神人、圣人、至人以及得道之人实际具有原始神话中诸神的面影,也是庄子心目中确实曾经存在过的原始诸神的复活。

既然认识到庄子哲学观念中具有原始神话的成份,那么,对于一些问题也就应当像对待神话那样地作神话式的理解。例如庄子主张“万物皆一”,这明显违背客观实际,从理性是无法解释的,但

若从原始神话的生命一体化和变形法则去认识,却十分容易理解。以前蔽于庄子哲学观念与原始神话彼此相通,而曲为之解,虽绞尽脑汁仍不得其要领,就是有力的证明。这样看来,揭示庄子哲学观念与原始神话的渊源关系,对于庄子研究来说还有某些方法论的意义。

注释

- ①恩斯特·卡西尔《人论》,上海译文出版社 1985 年版,第 92 页。
- ②东景南《论庄子哲学体系的骨架》,《哲学研究》1979 年,第 11 期。
- ③《费尔巴哈哲学著作选集》下卷,商务印书馆 1984 年版,第 460 页。
- ④荣格·凯伦耶《神话学导论》,转引自 J·夏普《比较宗教学史》,上海人民出版社 1988 年版,第 271 页。
- ⑤拙作《关于庄子的宇宙观》对此有详述。
- ⑥遗憾的是,由于种种原因,庄子对于神话本质特征认识上的重要贡献,至今仍未引起人们的注意。
- ⑦本文考察的对象,仅限于公认为庄子所作的《内篇》,而不包括《外篇》和《杂篇》。
- ⑧⑨⑭⑮⑰恩斯特·卡西尔《人论》,上海译文出版社 1985 年版,108 页、107 页、107 页、105 页、105 页。
- ⑩朱狄《原始文化研究》,三联书店 1988 年版,755 页。
- ⑪⑫⑬⑱⑲列维—布留尔《原始思维》,商务印书馆 1986 年版,408 页、410 页、294 页、298 页、70 页、69—70 页。
- ⑳如通过事物的共性来抹杀和否定其个性,通过事物的相对性来抹杀和否定事物之间的差别,通过矛盾的同一性来抹杀和否定矛盾的对立性,等等。显然这些都是不顾矛盾的客观运动,片面强调概念转化——实际是概念游戏——的诡辩术。
- ㉑黑格尔《美学》,商务印书馆 1979 年版,第二卷 18 页。
- ㉒这篇文章收入《神话与诗》一书中。
- ㉓关锋《庄子内篇译解和批判》,中华书局 1961 年版,244 页。

第六章 屈原在神话思想史上的地位和贡献

屈原是我国战国时代伟大的爱国主义诗人,他的一生结合政治斗争和个人生活创作出二十余篇震烁古今的伟大诗篇。这些作品以崇高的思想、激越的感情、鲜明的主题和巧妙的构思,为我国诗歌艺术的发展做出了多方面的开创性贡献。屈原因而登上了我国浪漫主义诗歌艺术的高峰,成为我国诗歌艺术史上划时代的诗人,他的光辉诗篇则标志着我国诗歌艺术跨入了一个全新的发展阶段。屈原在诗歌艺术上所取得的辉煌成就和伟大贡献是人所共知的。与他在诗歌艺术创作方面的伟大贡献相比,他在神话学方面的建树同样是十分重大而辉煌的,然而,由于种种原因,屈原在这方面的伟大贡献却一直被忽略,这不能不说是一个很大的遗憾。事实上,屈原在神话学方面的贡献和专长是古代一般学者所难以企及的,这首先是由于他的特殊的神话学“实践”:他除了对于神话进行整理加工外,还有过在原始文化地区直接采集神话的经历。这不仅使他保存的神话具有自己的特点,而且形成了他对神话的深刻见解,并最终决定了他在中国神话思想史上的地位和贡献。

第一节 放逐江南——神话学者的幸运经历

屈原是战国时期的政治家、思想家,同时也是伟大的诗人、杰出的神话采集、保存和加工者。他曾被放逐到仍然保持着宗教巫术传统和原始生活风貌的沅湘地带,并在那里生活很久。这段不寻常的经历,对于一个政治改革家来说是一个惨重的失败,但是对于一个神话的采集、保存和加工者来说,却又是十足的幸运。因为

它无异于近现代文化人类学者亲自深入到原始民族地区去直接考察神话。这种为文化人类学者所向往的经历意外地降临到屈原的头上,对他在神话领域中的探索产生了深刻的影响。

我国古代保存神话较多的文献,除《楚辞》之外,主要还有《左传》、《庄子》、《列子》、《吕氏春秋》、《山海经》、《淮南子》、《史记》等;从神话保存者的身份看,主要有历史学家、哲学家和文学家等。由于社会的和个人经历的原因,一般学者都未能长期生活在具有原始文化特征的地区,因而也不可能接触到原始形态的神话。他们搜集神话或据辗转传闻,或据文献移录,得到的都是间接的非原始的东西。在神话的保存上问题则更多:历史学家用以追溯历史,神话因而演化为似曾有过的传说;哲学家则用以阐明哲理,神话因而演化为设譬取义的寓言。神话在他们那里既已改变了性质,那么保存神话的责任也就“落在文学家的肩膀上了”,^①“秦汉以前的文学家只有屈原、宋玉一般人还喜欢引用神话,并且没有多大改动,所以我们若要在历史化的神话以外,找求别的神话材料,惟《楚辞》是时代最古的重要材料……”^②这里看到《楚辞》对于神话学具有一般文献无法比拟的价值,自是卓识。《楚辞》之所以具有这样的品格,其原因主要在于屈原。在这方面不但一般的历史学家和哲学家难望其项背,即使是宋玉也无法与他并列。就直接接触原始形态的神话并按原貌保存以及对于神话的深刻认识和理解来看,屈原的成就是其他任何人所难以企及的,并与其被放逐江南的特殊经历有直接关系。

屈原放逐江南所走的路线,其诗有比较具体的说明,大体是:从郢都出发,过夏水,入长江;然后溯江而上,经洞庭,入辰阳,沿辰水抵溆浦、枉渚;后下沅水,辗转至长沙,又沿湘水北上至汨罗自沉。在漫长的流放岁月中,屈原的足迹遍布湘、资、沅、澧广大地区。这里地处蛮夷,远离文化先进的中原地区,其民“信巫鬼,重淫祀”(《汉书·地理志》),较多地保持着原始氏族社会的传统。人们

的精神未受时代理性思潮的洗礼,无拘无束地沉浸在宗教狂热中。自古流传下来的宗教习俗、巫术礼仪和各种各样的奇异神话都还保持着原始形态。这样浪漫而神奇的境界正是他了解和掌握神话的大好机会。他深入这一地带而写出著名的《九歌》就是最好的证明。

屈原流放沅湘期间所接触的神话不是经人加工过的再生神话,而是浑朴自然保持着原始形态的神话。这一点在神话学上尤其具有重要的意义。王逸《楚辞章句》指出:“昔楚国南郢之邑,沅湘之间,其俗信鬼而好祠。其祠,必作歌乐鼓舞以乐诸神,屈原放逐,窜伏其域,怀忧苦毒,愁思沸郁。出见俗人祭祀之礼,歌舞之乐,其祠鄙陋,因为作《九歌》之曲……”王逸这段话给我们透露了一个重要线索,原来沅湘地带民间流传的神话不是孤立的,而与宗教祭祀和娱神歌舞密切结合在一起,著名人类学家弗雷泽通过大量的民族学材料证明,在原始人的观念中诸神的死亡与复活同植物的冬枯和春荣性质是一样的。他以俄罗斯的宗教、神话为例,指出:“在俄罗斯,‘埋葬狂欢节’和‘送死神’之类的葬仪不是用死亡或狂欢节的名目举行的,而是用某些神话人物的名字,如科斯特鲁邦柯、柯斯特罗马、库帕洛、拉达和雅丽洛。”^③而“柯斯特鲁邦柯、雅丽洛等等原来也必定是草木精灵的体现,他们的死亡也必定是草木精灵的体现,他们的死亡也必定是看作他们复活所必需的开端”。^④诸神的死亡与复活以及有关的宗教仪式既然是四季交替和植物荣枯的模仿,因而神话的产生必然与宗教仪式密切相关,用语言讲述故事的神话必然与用行动、动作表现故事的仪式彼此密切结合。后来,表演仪式消亡,而故事却流传下来,于是便成为后来所见的神话。根据这一观点,可以知道,屈原在流放沅湘期间所接触到的那些与“祭祀之礼”、“歌舞之乐”结合着的宗教神话,正是流行于民间的活生生的神话,是未经文人加工的原始形态的神话。这种神话不是文献记录,没有它们那样的“雅”“正”;它尚未变成凝

位,可惜这一事实至今未得到人们的承认。

第二节 屈原作品保存神话的特点和优长

屈原的作品保存了大量的古代神话,这是很多论者都已论及事实。问题在于进一步具体了解这些神话与其他各家保存的神话相比有何不同。

一、屈原作品中的神话,有些可能直接采自保存原始文化传统的民间,没有经过文人的加工润色,因而与其他各家所保存的神话相比,显得更加富于奇异浪漫的色彩和“不雅驯”的特征。例如关于“三皇”的神话,《尚书大传》以遂人、伏羲、神农为“三皇”：“遂人为遂皇,伏羲为戏皇,神农为农皇。”(转引自《风俗通义·皇霸》)秦博士以天皇、地皇、泰皇为“三皇”(见《史记·秦始皇本记》),《春秋运斗枢》以伏羲、女娲、神农为“三皇”,《纬书》以伏羲、神农、祝融为三皇,《帝王世记》以庖牺、女娲、祝融为“三皇”,《三五历记》以天皇、地皇、人皇为“三皇”,等等。各家说法颇为纷纭,但却具有共同的思想特征:都以“三皇”与天、地、人之道相附会,带有明显的天人合一的宗教神学性质。如“遂人以火纪,火,太阳也,阳尊,故托遂皇于天,伏羲以人事纪,故托戏皇于人……神农以地纪,悉地力,种谷疏,故托农皇于地:天地人之道备,而三五之运兴矣。”(《尚书大传》,转引自《风俗通义·皇霸》)这显然是以儒家政治伦理哲学对于神话的改造。由于统治阶级思想意识的渗入,神话逐渐归于“雅”、“正”,表现出理性的特征,从而也就失去了其原始的“野”味。屈原作品中的“三皇”则与此不同。他在《九章·抽思》中虽然说过“望三五以为像,指彭咸以为仪”(“三五”,一说指“三皇”“五帝”)的话,似乎屈原接受了一般流传的“三皇”之说,其实不然,这只是袭用现成的说法,而不涉及其具体所指,更不意味着屈原即同意上述那些带有儒家政治哲学倾向的各种主张。这只要看一看屈原作品

中的具体神话就会十分清楚。首先,屈原作品中找不出“三皇”,而只有“二皇”(指东皇和西皇——详后)。“三皇”缺一,从数量上就与以“三皇”附会天、地、人三道的宗教神学相牴牾,说明屈原记录关于“皇”的神话时没有像有些学者那样去考虑符合什么原则。尽管他对神话怀有强烈的疑问,不理解它的荒诞,但他知道,神话毕竟是自古流传的东西。从“雅”、“正”的观点看来,屈原的“二皇”确实有些不伦不类:东皇见《九歌·东皇太一》,即五音繁会、满堂芳菲中降临的上皇,是古代东方民族的上帝;西皇出于《离骚》:“麾蛟龙使梁津兮,诏西皇使涉予。”西皇即少昊,又称白帝,是西方民族的上帝。它与蛟龙为伍,一点也不神圣,故诗人“远逝”让它出来帮忙。

“帝”作为神,其义有二:一是上帝,即主宰宇宙的至上神;一为一般的神,如五方帝。前者是人间最高王权在天上的投影,是奴隶制产生以后的事情;后者出现较早,它的产生可以一直追溯到原始社会。上面说的东皇、西皇作为东西两方的上帝即属于后一类。这些地方性的上帝,在原始社会时期各自的部族中也曾是至高的,待到作为宇宙最高主宰的上帝出现之后,其地位便大大降低。屈原作品中作为地方尊神的“二皇”比被附会为天、地、人三道的“三皇”不但在时间上要早,而且地位也低得多。这正说明“二皇”的原始性。

此外,自西周开始的神话的历史化端倪至春秋战国时代已经成为一种比较普遍的倾向。经过这股历史潮流的洗礼,很多神话失去了原来的面貌而演化为传说(有的则被作为信史),天神失去神性而演变成人,如伏羲、颛顼、舜之成为人王,简狄、女娲之成为始祖,后羿、伯益之成为人臣,等等。而在《楚辞》中这些神和有关的神话却程度不同地保持着神话本色。屈原对它们的描写有的仅仅几笔,有的甚至只是提出问题,而没有将它们作为历史看待,没有将原始形态的神话变形。

语》等北方中原文献的记载,我国的洪水神话在神话分类学上具有英雄神话的性质。如《国语·周语》说,共工倒行逆施,“皇天弗福,庶民弗助,祸乱并兴”,而洪水涛涛正是天怨人怒的一种反映。为了平定天下,拯救黎民,鲧、禹受命于危难之际,禹“不但辟除民害逐共工”(《荀子·成相》),而且“决九川,距四海,浚畎浍”(《书·益稷》),彻底治理了洪水。从此以后“丞民乃粒,万邦作乂”(同上)。十分明显,按上述记载,北方的洪水神话不但远在开天辟地以后,而且远在人的诞生之后,是暴君与洪水为害,英雄创业神话的组成部分。这样的洪水神话根本不具备以讲述天地、人类与万物起源为内容的创世神话的性质与特点。同样是洪水神话,在屈原作品中则是另外一副面貌:在《天问》中,在问及开天辟地、天体构造、大地安置以及日月之行的神话之后,接着提出的就是关于鲧、禹治理洪水神话的问题,以后又就大地的构造和面貌发问。这样的安排顺序,亦即将洪水故事放在宇宙初形与大地地理状况之间这一点,清楚说明这次洪水发生在天地再造的洪荒远古,是世界重新构建过程中的一个故事。显然,这样的神话与北方文献所记载的洪水故事在性质上完全不同,尽管它也用了禹的名字,但它却不是英雄神话而属于创世神话的范围。

值得注意的是,在《天问》中鲧、禹的故事被分为截然不同的两部分:鲧、禹治水和禹娶涂山。前者放在地理部分,后者放在远在其后的人事部分。《天问》共由天文、地理和人事三个部分组成,二者部居悬绝,各有所属。实际上,禹娶涂山故事的神话色彩已经减弱,逐渐人间化而成为历史传说。它与作为创世神话的鲧、禹治洪水故事虽然都在禹的名下,但它们之间不但在性质上不同,而且在时代上也相距十分遥远。《天问》中把它们分开,置于不同的部分,说明屈原已经认识到这一点。至于一个名字而分属于两个不同的时代,是神话中屡见不鲜的现象。确定神话的时代主要应根据其内容和性质,而不是单纯看其人(神)名的同异。

洪水神话是世界神话史上的共同现象,很多民族都有洪水神话,情节基本上都是围绕着“洪水遗民,再造人类”而展开。西南少数民族如苗、瑶以及古代东南的吴、越都有这样的洪水神话流传。荆楚地区与它们相邻或相近,文化联系密切。屈原放逐江南地区接触到这些神话是十分可能的。它们与流传于中原地区作为英雄神话的洪水故事在性质和时代上完全不同,呈现着南方神话的特征。至于它们也用鲧、禹之名,可能是流传中的牵混,也可能是有意的借用。北方的洪水神话虽然出于《尚书》、《左传》、《国语》等重要典籍,但是《天问》却没有接受它们的记载,而采用了江湘苗瑶地区流行的故事,从而使他保存的神话具有鲜明的南国特色。

关于鲧的神话,按一般的记载是:鲧为治理洪水而偷窃了上帝的息壤,结果触怒了上帝,“帝令祝融杀鲧于羽郊”(《山海经·海内经》)。鲧本是一个具有叛逆精神的英雄,他的为民除害的举动被视为大逆不道而遭到杀害。这显然是维护人间最高统治者权威的反映,其时代烙印是十分明显的。但是,《楚辞》中鲧的神话却是另外一副样子:鲧为治理洪水不怕冒犯上帝而偷窃息壤,他的顺乎民意的正义行动甚至得到了鸱、龟的帮助。被杀之后,他的尸体三年不腐,从中孕育出秉承其遗志继续治水的大禹,又说鲧化为黄熊而复活,继续为民治水。这则神话内容十分丰富,并且洋溢着对于鲧的不畏强暴,坚忍执着为民除害精神的由衷赞美。与前边说的一般记载相比,屈原作品中鲧的故事显然属于另一个流传系统。

河伯的形象也是如此。《九歌》中的河伯是一个缠绵多情、充满活力的神祇,而在其他文献中也是另外一副面貌。王逸注引传云:“河伯化为白龙游于水旁,羿见射之,眇其左目。河伯上诉天帝曰:‘为我杀羿!’天帝曰:‘尔何故得见射?’河伯曰:‘我时化为白龙出游。’天帝曰:‘使汝深守神灵,羿何从得射汝?今为虫兽当为人所射,固其宜也。羿何罪?’”在这里,河伯的多情变成了放荡,活跃变成了不轨,受到上帝的惩罚似乎是罪有应得。屈原的态度与此

不同,他不但采取了另一种说法,而且就两种不同的说法提出疑问,并为河伯的遭遇鸣不平(见《天问》)。

由于屈原不局限于以儒家政治伦理道德为标准来决定对于神话的取舍,而注意采集不同说法的神话,因而决定了《楚辞》神话具有自己的特点。如果将它们与其他典籍的神话加以对比,便能看出不同地方和不同流传系统神话的各自发展情况,这对于认识它们之间的分合变化具有重要意义。

第三节 怀疑和否定——正确认识神话的必经历史阶段

神话作为“通过想象以征服自然力”的原始艺术,其本质特征、艺术魅力和审美价值获得充分肯定和高度评价,是在它产生数千年之后的近代的事情。在这之前人们对它的认识远不是如此。那时人们如同面对一团迷雾,以种种离奇古怪的猜测来解释它。由荒诞的猜测到具有初步的科学认识,中间经历了漫长而曲折的过程。今天当我们已经基本把握了神话的本质之后,回过头来再看人们对它的艰难的认识过程,便会发现对于神话的肯定正是在以前否定它的基础上而获得的。如果说初民创作神话是对神话自身的原始的不自觉的肯定,现代人对于神话的文化意义与价值的正确认识是对它的自觉肯定的话,那么,在这两次肯定中间还有一个十分重要的阶段——对它的彻底否定阶段。即是说,人类对于神话的认识历程恰恰是走了一个肯定——否定——肯定的螺旋式的圆圈。纵观神话思想史,可以知道人们对于神话的否定有各式各样的理由和各式各样的方式,从而产生了各种不同的神话学派和观点。在对神话的各种否定中,比较起来,在神话思想史上意义最大、最有价值的是从理性精神出发对于神话的怀疑和否定。在这方面,无论是就否定的彻底性还是就否定的全面性来看,也无论是从中国神话思想史还是从世界神话思想史来看,屈原的贡献都是

十分卓越的。

屈原出身贵族，职位显赫，具有远大的理想和进步的政治立场；他又天资卓异，博闻强志，因而有可能充分接受时代的理性精神，领略科学成就的最新风光，并尖锐地感受到传统宗教巫术与实践理性精神的矛盾。这必然导致他对于当时与宗教不分的神话的怀疑和否定，同时也决定了这一怀疑和否定的强烈的时代色彩。

屈原所掌握的自然科学知识是他怀疑和否定神话的有力武器之一。

这个问题在那些产生于图腾崇拜时代的神奇怪异的动物神话上表现尤其突出。“焉有虬龙，负熊以游？雄虺九首，倏忽焉在？”自然界中根本没有这样的动物。“应龙何画？河海何历？”如果“应龙”（即被神化了的大蚯蚓）有治水的本领，还要英雄出来治水干什么？屈原根据事实所作的理性分析有力地戳穿了神话的荒诞。

屈原时代天文、地理等学科的发展，提高了人们对于天体和自己生活环境的认识，同时也暴露出远古时期天地浑成一片的空间观念的荒谬。“何阖而晦？何开而明？角宿未旦，曜灵安藏？”天门开关决定天上诸神出没的神话与日月之行各有其时的事实明显矛盾。屈原就此发问实际是否定天门以及整个天庭的存在，否定自远古流传下来的神话空间观念。这与《天问》开头十几个问题对于创世神话以及宇宙盖天说的否定是完全一致的，它们都以一种新的空间观念，即宇宙天体的超人世的客观性为前提。

此外，自然科学的发展也向其他神话提出了挑战；随着知识领域的扩大，屈原认识到神话中“女歧无合”生子的荒谬，“康回冯怒”而大地东南倾陷的离奇和禹以一人之力塞九渊定九洲的无据。“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。”^⑥二千年前屈原在《天问》中对一桩桩神话所提出的怀疑和否定，实际上正是宣告神话在中国大地上一桩桩“消失”的

庄严记录。

以理性精神为基础的社会伦理道德原则是屈原怀疑和批判神话的另一个思想武器。

社会伦理道德原则是协调个人与社会、个人与个人之间关系，使之正常化并符合社会正义的规范与准则。这些规范与准则既有体现特殊阶级利益的鲜明的阶级性，同时也蕴含着符合社会发展方向的人类共通性，因而有可能成为衡量人们的行为和人际关系的一般标准。如前所说，神话在远古人们的心目中不但是真实的，而且是神圣的，然而随着社会的发展，人们的观点在相应改变。当人们用新的眼光重新审视古老而神圣的神话时，意外地发现它不仅止是一般的荒唐可笑，而且竟与人们的根本道德观念和价值观念相抵触，我们素来所尊奉的诸神竟是各种大逆不道事端的始作俑者。

屈原的批判锋芒首先对准的是神话中善恶、是非的错位与颠倒。他针对着鲧为民治水反遭屠戮的神话问道：“顺欲成功，帝何刑焉？”他还为鲧鸣不平，指斥上帝的不公：“鲧婞直以亡身兮，终然殀乎羽之野。”（《离骚》）同样，后羿既是奉天之命为夏民除害，为什么却恃强逞凶，射伤河伯，强娶雒嫫？这些行为在人间要遭谴责，为什么却在神界盛行？屈原对于神界和人间是用同一原则加以衡量的。

我国古代很多神话产生于“只知其母，不知其父”的群婚和对偶婚的历史阶段。在这种婚姻形态的背景下，产生了诸神婚姻的“随意性”。这在当时无可厚非。但是，随着一夫一妻制的出现，人们的婚姻观念以及反映这种观念的礼仪发生了很大变化。从后代的这种新的婚姻观念来看往昔诸神之间的“风流韵事”，便成了违反道德礼仪的放荡行为了。帝喾为什么要引诱深居九重瑶台的简狄？她为什么吞玄鸟卵而生子？大禹本是一位英雄和圣人，他奉天帝之命下来治水，为什么却干出十分轻浮的勾当？这些越轨行

以,屈原对于神话的大胆怀疑与批判,在实质上,就不仅仅是知识的传播和理性的审判,而首先是对于宗教神灵的亵渎和信仰的改变。这有史以来破天荒的壮举,无论从民族神话思想的发展来看,还是从民族认识能力的提高、民族思维的成长来看,都具有十分深远的意义。

神话思想发展的历史表明,屈原从理性精神出发对于神话的怀疑和批判,是正确把握神话本质和评价神话的前提,是神话思想史亦即人类对于神话认识过程的必经历史阶段。屈原根据自然科学和社会伦理道德原则尖锐指出神话的荒谬和违背情理,指出其自身的相互矛盾与牴牾,从而证明神话既不同于现实,也不同于历史,是现在不会发生,往昔也不曾发生的事情。这无异于向人们宣告:那往昔被人们崇拜的具有神圣性的诸神及其所为,不过是虚假的存在;对于它的信仰,不过是愚妄和蒙昧,从而为正确认识神话,发掘其本质特征,真正实现其自身价值扫清了前进道路。因为只有承认其固有的“虚妄”的一面,才能将它与历史区别开来,进而认识其想象性的特征;只有承认其固有的“荒诞”的一面,才能将它与科学区别开来,进而认识它所包含的真理性。“虚妄”、“荒诞”既是神话本身的固有特征,只有正视它,承认它,才能认识它进而揭示它的本质。试想,如果不经过这个鉴别其本来面貌的批判过程,不指出其固有特点,其真正面貌仍被神秘的外衣包裹着,那又如何能认识它?

如果联系我国神话在春秋战国前后的历史命运,那么屈原从理性精神出发对神话的怀疑和批判在我国神话思想史上的巨大意义,就会看得更加清楚。

在那个历史时期,除了屈原之外,人们对于神话的否定方式还有以下两种情况:

一、一种否定神话的方式是将它历史化。所谓历史化是根据政治、伦理原则将非理性的神话化为“人话”,将超自然的神话化为

合乎历史因果关系的传说。“人话”皆属人王和英雄,因而传说也就逐渐演化为古史。对于神话历史化的解释向上追溯了文明的源头,“丰富”了历史,但对于神话来说却是一场又一场的灭顶之灾,无数奇异瑰丽的神话就这样被不断地蚕食掉。诸如黄帝有四面被解释为“黄帝取合己者四人,使治四方”(《太平御览》)卷七九引《尸子》,夔兽一足之神话被解释为“夔非一足也,一而足也”(《韩非子·外储说左下》)等等。如此不但衍出了鲧禹治水、尧舜禅让,而且构造出三皇五帝,殊方四夷,直至使古史续接开天辟地,女娲造人。由于神话的历史化“要引导这些荒诞的古代传说归于‘正’”,^⑧便于在人造的历史中体现政治伦理原则和统治阶段的意志,宣扬政治教化,因而一直受到统治阶段的重视和肯定。

二、另一种否定神话的方式是将神话等同为离经叛道,异乎经典的怪异而予以漠视。这种观点抓住了神话的某些非理性和超自然的特征,但它从狭隘的自身经验出发,把凡是生活逻辑无法解释的神话故事统统视之为荒诞不经的怪异,而置之不论。对于神话的这种漠然冷淡态度,实际是将神话与诬妄、迷信和愚昧混为一谈,因而成为对于神话的一种历史性亵渎。春秋时期,除“不语怪力乱神”的孔子以外,臧文仲、晏婴、子产、季札对于神话及其所体现的宗教巫术观念的抨击,程度不同地带有这种倾向(当然,他们这样做的目的又各不相同)。屈原以后,司马迁对于“荐绅先生难言之”(《史记·五帝本经》)的态度仍是予以充分的理解和同情。后来刘勰更将屈原作品中的神话直斥为“诡异之辞”和“譎怪之谈”(《文心雕龙·辨骚》),则正是先秦时期这一观点的发展。在这一观点的影响下,神话的意义和价值被抹杀,根本不可能引起人们的重视。

原始神话经过上述两种方式的处理,其本质和内在结构遭到完全扭曲,而被异化为“历史”和“诬妄”。这种最终导致神话消亡的道路显然是人类认识神话历程中的歧途。屈原对神话虽也进行

度表现了自己的见解,从而为后来解决这些问题作了必要的准备。

在《天问》中除了就神话违背理性提出大量的问题之外,还提出了一些其他问题。这些问题在性质上与前者不同,值得注意。例如:

遂古之初,谁传道之? 上下未形,何由考之? 冥昭瞢暗,
谁能极之? 冯翼惟像,何以识之?

这是就创世神话发问:世界未形成之际,天地未分,阴阳未辨,一片浑沌状态。当时尚无人类,更不会对这窃窃冥冥的宇宙有什么观察。既然如此,对于开天辟地之初的情况又从何考知,如何识别? 神话中对此言之凿凿,有什么根据?

圜则九重,谁营度之? 惟兹何功,谁初作之? ……九天之
际,安放安属? 隅隈多有,谁知其数?

这是就天体构造的神话发问。天有九重,是那样的高,是谁来测量? 这样大的工程谁来建造? “天有九野,九千九百九十九隅,去地五亿万里。”(《淮南子·天文》)这远离五亿万里之遥的天上有如此多的“隅隈”,是谁统计出来?

将前后这两类问题加以比较便可发现,前者是就“神话的逻辑不同于经验真理和科学真理”^⑨,亦即就神话的非理性特征提出的问题,后者则是针对神话的创作和流传发问;前者的实质在于神话的客观内容,后者的要害在于神话的创作主体,即提出你是如何知道,如何测量,如何统计之类的问题。从自然科学本身来看,这类问题的价值如何姑且不论;从神话学的角度看,却是触及到了神话的某些本质特征。

关于神话创作主体的问题实际上是神话来自哪里亦即神话的

起源和流传的问题。神话本身对此有一些零散的回答。《山海经·大荒西经》云：“西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇乘两龙，名曰夏后开。开上三嫫于天，得《九辩》与《九歌》以下。”这是说包括神话的乐舞来自上天，为神所创造，人间的神话是从天上流传下来。在这则神话中，天上人间界限分明，已经是判然不同的两个世界。这显然是摆脱了天地一体、上下未形的原始空间观念的产物，是神话中时代比较晚的创作。比较起来，屈原关于宇宙起源和天体构造神话的问题却要古老得多。他的关于创世神话的这些问题实际是就一般神话产生之前的神话发问，因而具有更加原始的性质。当时世界（包括神所在的上天与大地）尚未形成，神也无处存在，关于世界起源的神话是从哪里来的呢？这显然是对主张神话由神创造的观点提出了诘难。如果联系屈原的实践理性思想倾向，充分考虑屈原没有局限于一般神话的界限，而将批判的锋芒一直指向具有终极特征的宇宙起源的神话，那么便可以肯定，屈原实际上是否定了神话来源于上天由神创造的观点。

神话既不是来自上天，不是神的恩赐，当然也就只能由人创造出来。那么，人是如何创造神话的呢？屈原认为，窃窃冥冥开天辟地之际尚没有人，待人出现之际，这一切早已成为“遂古之物”的荒远往事。可见神话中所说的阴阳分裂，宇宙诞生，天体构造等既非人的亲身经历，也非所见所闻，有关的数据更不是人亲自统计，这实际上是肯定了神话的非经验性和非真实性特征，无异于是说神话是人的创造，是人想象的产物。这样，屈原在追索神话来源的问题时，不仅是从直观上回答了这一问题，而且朦胧认识到神话的特征及其与想象之间的关系。可以看出，屈原在《天问》中通过提问的形式实际已经触及到神话学上一个十分重要的课题。

神话的特征在于想象。想象不管其怎样离奇，怎样大胆，归根到底还是扎根于现实的土壤中。这既说明了想象的现实根源，同时也决定了想象的时代的和民族的局限。因为想象在本质上不过

是对经验中的各种联系进行新的组合,是对记忆中的表象加以改造,创造新的形象。这种新的组合和新的形象虽然不同于生活实际,但仍是现实的反映。现代神话学的研究成果表明,对于神话来说,想象不仅是其构成的手段,也不仅是其艺术特征,而且首先是一种思维方式,是关于社会和自然的认识,因而也是关于世界的一种系统思想。当原始人想象时,首先要对头脑中保存的各种旧的表象进行分解、综合,在它们之间建立新的联系,从而构成新的形象。这个过程虽然离不开表象的再现,抽象思维的因素十分微弱,但也绝不是完全排除简单的判断和推理。例如“十日代出,流金铄石”反映初民对于日出之地酷热的畏惧;“赤蚁若象,玄蜂若壶”表现初民对于凶猛禽兽的惊恐;女娲补天,共工争帝是对天地面貌的解释;精卫填海、后羿射日是对征服自然的向往,等等。初民通过想象的方式创造出众多的形象来表达其感情、意愿以及对于客观世界的认识。

由于文化积累的薄弱和认识能力的低下,由于时空观念的淡薄和对于客观规律的茫然无知,初民的想象轻而易举地越过了决定事物性质的界限而显得格外丰富和大胆。尽管他们的想象在后世人看来十分荒诞离奇和不可理解,但在他们却是十分正常的思考。所以想象是原始人的思维方式,而神话则是这种思维的积极成果。对于神话说来,想象是不可或缺的;失去了想象如同失去了灵魂,因而也就不成其为神话了。

由于历史发展和认识水平的限制,屈原的见解距离现代神话学的水平相当遥远,对于神话的特殊本质他不可能具有完整系统的认识。同时,他的见解也不是通过逻辑的论证以理论的形式直接予以表达,而是蕴含于诗歌作品中,通过发问的形式间接反映出来,因而具有明显的宽泛性与模糊性。像这种蕴含于作品中有待于分析归纳使之上升为理论的关于神话的思想见解,仿照科学史上的惯例可以称之为潜神话学思想。尽管如此,关于神话的基本

特征,即神话不是经验真理和抽象思维的结果,而只能是不受时空限制的想象的产物,其思想意向之所指大体还是清楚的。正因为这样,我们才有可能评价屈原的潜神话学思想在我国神话思想史上的意义和价值。

或许有人会认为上述论断只是根据《天问》的发问而得出,理由不充分而难于成立。为了弥补由于“文献不足征”所造成的缺憾,不妨求之于屈原的创作实践,以他的创作与上述论断相印证,或许有助于问题的进一步解决。《九歌》本是沅湘地带民间祭祀歌曲,也是一组神话诗,其诸神如二湘、东君、山鬼等的原型本是那里的初民对于自然存在进行想象加工的产物。由于“蛮荆陋俗,词既鄙俚”(朱熹《楚辞集注·九歌》),作为艺术作品来说未免显得简单粗糙。屈原对它的艺术加工,并非像朱熹所说只是“更定其词,去其泰甚”(同上),限于改动文词,而是在诸神原型的基础上,按神话的方式通过进一步的想象,丰富其内容,充实其形象,使诸神各具风貌和神韵。例如日神东君,通过它喷薄而出雷霆万钧的东升到日行中天的伟大行程,塑造的威武雄壮、英勇无畏而又光明无私、灿烂辉煌的骑士形象正是太阳的形象。同样,那秋风嫋嫋,水波不兴背景下缠绵多情的二湘,处于云雨暝暝,幽篁深入的哀婉凄迷的山鬼,则分别是湘山、巫山形象的升华。由自然物象到诸神形象的升华,创造性的想象起了关键性的作用。不止于此,屈原还把人的思想感情特别是爱情生活中种种微妙复杂的感情寄托在神的身上,使原始宗教影响下具有浪漫意味的南国爱情生活通过神的形象反映出来。举凡爱情生活中的境遇和感情,如爱情成功的欢乐与幸福,失恋的痛苦和忧伤,追求的期待和焦灼等等,无不做了淋漓尽致的表现,诸神的形象因而具有丰富的内心世界和浓厚的人情味。屈原把他在现实生活中所获得的种种表象加以创造性的改造,使之与神话相融和,在神的形象中大放异彩。这种在符合神话特点的前提下,通过想象使神话进一步丰富起来,进而摆脱简单粗

陋的原始面貌,进入文明时代文学的范畴,是世界各民族神话发展的必经之路。屈原笔下的我国诸神的形象完全可以与经过艺术加工的希腊神话的诸神形象相媲美;若就内心世界的丰富、充实和感情的复杂细腻来说则又胜过后者。

如果说《九歌》是通过想象对于原始神话进行艺术加工的话,那么在《离骚》等作品中则恰好相反:利用神话进行想象来构思其作品。屈原或把神话作为有一定寓意的故事,或作为个别的神的形象大量地引入其作品中。在《离骚》中不但展示了神话的原始风貌,而且诗人本人也与神相交通:遍游神国,上下求索。作品中神话与现实水乳交融地结合在一起,在神奇浪漫的境界中塑造出诗人的高大形象。屈原在自己的创作中之所以能够成功而自然地运用神话,固然是由于充满原始幻想和浪漫意味的南国艺术传统与神话之间具有某些相同的气质,以致屈原能够如同源头活水般地将它们大量引入自己的艺术园地;但从神话学和艺术发展的角度看,更重要的还是屈原对于神话的蒙昧、虚妄进行扬弃,而将它视为人类早期艺术精华的结果。

可以看出,屈原一方面通过想象对于原始神话进行加工(如《九歌》),另一方面又利用神话进行想象来构思其作品(如《离骚》),这种双向逆反的创作在诗歌艺术自身的范围内其区别似乎没有更多的意义,但从神话学的角度看,其性质和意义却是完全不同的:如果说前者在神话发展史上属于神话的完成的话,那么,后者则是对于神话意义和价值的发现与肯定(即把它作为人类早期艺术的精华和源头);前者是我国神话史上的一次重大发展,后者是对于神话的认识与观点亦即神话思想史上关键性的飞跃。它们之间具有内在的联系:只有认识到神话的性质和特点,才能把它引入文学作品,就是说,利用神话进行创作的前提是对它的意义和价值的肯定。这种肯定的理论表现形式是近代神话学的重要成就之一,而屈原对神话的肯定未能形成系统的思想,只是以潜理论、潜

思想的形式表现出来。在这方面,艺术创作远远地走在神话学前面、诗人远远地走在神话学者的前面;与神话学者和神话学相比,诗人及其创作具有明显的超前特征。而在无数超前者的行列中,屈原又是走在最前列的诗人之一。

屈原对于神话意义和价值的肯定,除以上所说之外,还有一个十分重要的方面,即对于神话潜在审美特征的发现。神话是否具有审美特征是神话学和美学中的一个非常重要的问题,学术界的看法很不一致。但在肯定神话具有审美潜能亦即具有最低限度的潜在审美特征方面,大家的见解却是完全一致的。神话的这种潜在的审美特征除了表现在神话的形象性和想象特征之外,还突出地表现在神话的象征性上。国外学者从理论上认识和证明这一点,即把神话作为一种广阔深层象征的“意识框架”,是近代神话学的一个重要成果。在我国先秦时代,屈原虽然未能从理论上提出这样的观点,但他的创作实践即十分清楚地证明他已认识到神话的这种广泛的象征性和深刻的寓意潜能,亦即具有作为形象结构模式的潜能。屈原以其巨大的艺术魄力驱使天帝、诸神以及种种奇异动物来到自己的笔下,把它们统统作为比兴的材料而加以随心所欲的调遣,使之完全服从于自己的独特的艺术构思,即可以充分证明这一点。

注释

- ①②⑧茅盾《神话研究》,百花文艺出版社,1981年,第81、80、157页。
- ③④弗雷泽《金枝》,中国民间文艺出版社,1987年,第462—463、465页。
- ⑤转引自阎云《神话的真实性和神圣性》,见《神话新论》,上海文艺出版社,1987年,第81页。
- ⑥《马克思恩格斯选集》,人民出版社,1972年,第二卷,第113页。
- ⑦黑格尔《美学》,第二卷,商务印书馆,1979年,第112页。
- ⑨恩斯特·卡西尔《人论》,上海译文出版社,1985年,第94页。

第七章 山海经的神话文献价值

《山海经》是内容和性质互不相同、各成体系的《山经》和《海经》这两部分的统称,不管其性质和写作的初衷如何,对于神话研究来说都是一部包罗宏富的神话学文献,具有十分宝贵的价值和非常重要的意义。因为在它所记的山川物产、氏族国别和奇异传闻中,不仅包含着祲祥怪异、祭祀礼仪,而且夹杂着大量的神话故事,生动而真实地反映着人们的宗教神话观念。在这个意义,说《山海经》是一座神话学宝库和蕴藏量巨大的富矿是丝毫也不算夸张的。从时间上看,《山海经》中的材料来源,上至原始时代下至春秋战国,涵盖数千年,非一人一时之功,当是不同时代多人共同努力的结果。正是因为如此,把《山海经》作为哪个时代的著作论述也就颇费周折。由于其上限只能大略言之,难于准确具体确立,而其下限(即战国时代)却比较明确清楚,我们便把它们作为战国时代的文献,放在本部分的最后加以考察。关于本书的成书时间和性质在下面有专节具体论述,这里不再赘言。

第一节 关于《山海经》的性质

无论从中国文献的角度看,还是从世界各国的文献角度看,《山海经》都堪称一部奇书。这首先是因为其内容的多向性和综合性:广泛涉及到天文、地理、历史、神话、历法、宗教、气象、物产、地质、医药、养生以及民族学、人类学和科技史等。如此多学科、多领域的知识聚集在一起,形成了丰富而庞杂、广博而泛衍的特征。有人因此称之为中国古代最早的百科全书。这种情况给阅读和理解

此书造成了极大的困难,古人早就有“非天下之至通,难与言‘山海’之义”(郭璞《注山海经叙》)之叹!其次是它的资料来源和成书过程。《山海经》分为《山经》和《海经》(《荒经》包括在《海经》内)两部分。仅《山经》就写有数百座山,其范围南至广东,西至青海,北至内蒙,东至山东,^①遍及大半个中国,更不要说《海经》所写华夏周边地区以及八荒、四极。在古代交通和生活条件的制约下,不要说一个人去亲临实地考察,即使是单纯搜集如此多的文献资料和口头传闻,也根本不可能。再说,这些资料的时间跨度又很大:上至殷商乃至原始时代,下至战国乃至秦代,当然更增加了搜集的难度。所以,《山海经》的完成,不但一人不能尽其事,而且一时也不能毕其功,而是多代人不断搜集、积累资料最后编辑而成的结果。这样看来,《山经》和《海经》在材料组织、语言句式、繁减程度乃至行文惯例都存在着明显差别也就好理解了。以上两点已经可以说明《山海经》的复杂性,但还不是它作为一部奇书的全部原因。在上古时代,意识形态尚未完全分化,而呈现出混沌统一的特征。在这种情况下,所编所撰之书,程度不等地都带有某种综合性,不只是《山海经》为然。另外,古代的一些重要典籍,有很多也非成于一时一人之手,往往都有一个漫长的成书过程,这一点也不只是《山海经》为然。

那么,《山海经》作为奇书的更重要的原因是什么呢?对于这个问题古人也有论及。郭璞《注山海经叙》云:“世之览《山海经》者,皆以其闾诞迂夸,多奇怪倜傥之言,莫不疑焉。”这是说《山海经》的思想特点在于荒诞不经、虚妄离奇、不切实际、不近情理而又卓异奇丽、非同寻常。这当然与书中大量的有乖于常理,有背于经验的神话和殊方奇闻有直接关系。这使得《山海经》于复杂性之外又多了几分神秘性,于是在困惑不解产生疑问的同时,又激起了探索和研究的强烈兴趣。所以,关于《山海经》的性质,自古以来就见仁见智,众说纷纭,有十几种之多。从实质观之,这些看法大致可

后新名渐显而原名不彰。根据这种情况,我们将《山经》和《海经》将别进行考察。

先说《山经》。《山经》是关于山的书,广泛涉及到古人的山川地理观念。

山作为人类生存的自然环境的组成部分,与人的关系十分密切。“夫山者,万民之所瞻仰也。草木生焉,万物植焉,飞鸟集焉,走兽休焉,四方益取与焉……”(《韩诗外传》卷三)出于生存的需要,人类对山很早就产生了崇拜感情。事实上,在原始宗教观念之一的自然崇拜中就包括着对于山的崇拜。正如费尔巴哈所说:“对于自然的依赖感,再加上那种把自然看成一种任意作为的有人格的实体的想法,就是献祭这一自然宗教的基本行为的基础。”^④山崇拜的对象一经人格化即山神一经形成,很快大大小小的山便都有了山神,出现了“望于山川,遍于群神”(《尚书·舜典》)的热门局面。自此以后,在人们的观念中山与神有了不解之缘:谈山离不开山神,谈山神离不开山,山神成了山的象征和代表。人们祭山实际是把虔诚的宗教感情敬献给山神,山因而也就显得更加神秘。在宗教观念和神话中,山总是群神(不只是山神)的聚集地和大本营,无论中国外国都是如此。例如中国神话中的昆仑山,希腊神话中的奥林匹亚山等等。在原始社会及其以后的一段时间内,山除了具有宗教意义之外,还有地理负载功能。那时大片的土地都还没有得到开发,世界一片大洪荒,对人来说完全是陌生的领域。随着人类实践范围的扩大,对于地域的认识也不断扩大。人们在认识某个地方时,那里的山往往成为关注的中心。正是因为这样,山往往也就成为它所在的那个地方的地域标志,山周围的地区因而往往也因山相称或因山得名,如某某山南,某某山北,或简称山南山北等等。山的这种地理负载功能对我国地名系统的形成起了十分重要的作用。

古代关于山的这两种观念在《山经》中有十分突出的反映,以

致在某种意义上可以说全部《山经》正是这两种观念相结合的产物。《山经》写二十六个山区,每个山区后都写到祭山的情况,如山神的性状,祭山神之礼以及所用祭品等。这些都是有关山的宗教观念的表现。至于在介绍某些山时所提到物占,其宗教特征更加明显。另一方面《山经》写山的名称、方向、山与山之间的距离以及动物、植物和矿物等当然是古代地理观念的表现。

特别应当提出的是,《山经》写了数百座山,列出数百个山名,但却很少见具体的地名,更不见一个国名和州县名。这种只讲自然山川,不讲社会政治地理的情况,充分反映出《山经》作者曾受到传统地理观念的深刻影响。有的学者据此推断《山经》出现的时间早于《海经》,是不无道理的。

在原始社会和奴隶制社会,与神打交道是巫的专职,所谓“巫主接神”就是这个意思。通过巫的活动人与神才能相交通。有关祭山神的宗教事务当然也归他们掌管。要祭山神,就必须熟悉每座山的名称、位置、距离以及山神的情况,因而必须有关于山的地理知识,否则便不能完成其宗教使命。正因为如此,他们丰富的地理知识识为一般人所难于企及,古代最早的地理学家正是从巫中产生。由此不难推知,在当时的历史条件下,《山经》的搜集、整理和编辑成书,只有巫才能胜任。

那么,巫为什么要编成这样一部书呢?也就是它究竟有什么用途呢?

这个问题涉及到古代的封禅制度。

封禅是中国古代祭祀天地的大典。古人认为天地是万物之母,神性最高,故只有最高统治者才能祭。古人又认为泰山最高,离天最近,所以在泰山祭天,在泰山之下的梁甫祭地。“王者,封泰山,禅梁甫。”(转引《初学记·封神》)。就是天子在祭天地的同时也要祭泰山和梁甫。封禅在中国有很长的历史,据管仲说:“古者封泰山禅梁父者七十二家,而夷吾所记者十有二焉。昔无怀氏封泰

山,禅云云;虞羲封泰山,禅云云;神农封泰山,禅云云;炎帝封泰山,禅云云;黄帝封泰山,禅亭亭;颛顼封泰山,神云云;帝侏封泰山,禅云云;尧封泰山,禅云云;舜封泰山,禅云云;禹封泰山,禅会稽;汤封泰山,神云云;周成王封泰山,禅社首:皆受命然后得封禅。”(《史记·封禅书》)不难看出,封禅已经成为王者受命得天下的象征,所以历代最高统治者都特别重视它,作为自己的一种宗教特权,从来不允许别人染指。直到春秋时代,齐桓公以自己有“九合诸侯,一匡天下”之功,想要去泰山封禅,还是遭到反对而不得不作罢。

礼的实质就是要别贵贱,分尊卑,祭祀之礼也是如此,区分权力地位的等级界限十分严格,绝不允僭越。大体说来,祭山的区分是:天子祭天下的名山大川,诸侯祭其国内的名山大川。例如,楚昭王生病,有人劝他祭河祛疾,他认为越国界去祭河,不合祭礼而加以拒绝,并说江、汉、淮、漳是楚国的山川,才是应当祭的。

那么,诸侯所祭的山主要有哪些呢?据《史记·封禅书》这些山主要是:五岳中除泰山为天子直接祭之外,还有其他四岳,另外有东部的蔡丘、云云山、亭亭山、首山、之罘山、莒山、骆峰山、成山、琅琊山、肃然山;还有华西七山,即华山、襄山、岳山、岐山、吴岳、鸿冢、湫山;以及陇西的崆峒山、南方的天柱山、会稽山、湘山和中原地带的桥山、天柱山、熊耳山、荆山等。这些山或由天子派人去祭,或由当地诸侯去祭。这些山与《山经》所列数百座山相比是很少的一部分,那么,那大部分山由谁去祭呢?与此相应的是,天子诸侯各有所祭,那么一般的士民百姓呢,他们祭什么山呢?其实,这个问题《史记·封禅书》已有说明:“至如他名山诸鬼及八神之属,上过则祠,去则已。郡县远方神祠者,民各自奉祠,不领于天子之祝官。”所谓“郡县远方神祠者”就包括郡县远方诸山(山神)亦即天子、诸侯所不祭的那些山。如此看来,祭山的宗教活动形成了全国性的“分工”:天子祭天下名山(主要是泰山),诸侯祭其国名山,士

民百姓祭其他诸山。这个奴隶制时代山川祭祀的宗教系统和全景图式,包举了所有的山(就主要的山而言)和所有的人(就统治阶级各阶层而言),使山各有所主,人各有所祭。但是,《封禅书》和有关的祭礼只是记录了天子封禅和诸侯所祭山川,而士民百姓所祭之山及有关祭礼却不见任何踪影。那么,这部分记录有没有呢?有的,而且记得更加系统和全面,那就是《山海经》中的《山经》。

《山经》将内地的山划分为二十六个山区,其中南方山区有四十一山,西方四个山区有七十八山,北方三个山区有八十八山,东方四个山区有四十六山,中央十二个山区有一百九十八山,全部共有四百五十一山。其中包括了天子、诸侯所祭的名山,但更多的则是士民百姓所祭的一般的山。《山经》写山在内容和形式上与《史记·封禅书》对山的记录基本一致。

先看《史记·封禅书》以下二段:

於是自骹以东,名山五,大川祠二。曰太室。太室,嵩高也。恒山,泰山,会稽,湘山。水曰济,曰淮。春以脯酒为岁词,因泮冻,秋澗冻,冬塞祷祠。其牲用牛犊各一,牢具珪币各异。

自华以西,名山七,名川四。曰华山,薄山。薄山者,衰山也。岳山,岐山,吴岳,鸿冢,涑山。涑山,蜀之汶山。水曰河,祠临晋;沔,祠汉中;湫渊,祠朝那;江水,祠蜀。亦春秋泮澗祷塞,如东方名山川;而牲牛犊牢具珪币各异。而四大冢鸿、岐、吴、岳,皆有赏禾。

再看《山经》每个山区后的总结:

凡雒山之首,自招摇之山,以至箕尾之山,凡十山,二千九百五十里。其神状皆鸟身面龙首,其祠之礼:毛用一璋玉瘞,糝用稌米,一璧,稻米、白菅为席。

凡《南次二经》之首,自柜山至于漆吴之山,凡十七山,七千二百里。其神状皆龙身而鸟首。其祠:毛用一璧瘞,糝用稌。

可以看出,与《史记·封禅书》对山的记录相比,《山经》只是多了神的性状介绍,其余则大致相同,都是介绍山和如何祠山神。至

于二者的不同即《山经》有对山神性状的介绍,主要是因为它们来自民间,还保持固有的朴野面貌。而《史记》成书较晚,加之司马迁在整理加工过程中对不雅驯的成分多有剔除,故材料的原始风貌大为减色。除了这种材料的早晚之别和朴雅之别以外,应当说《山经》与《史记·封禅书》有关祭山的文字(如上边所举的两段)在性质和内容上是一致的。

以上这个结论除了前边说的理由之外,还可以从《山海经》本身找到直接的说明。《山经》的最后以“禹曰”的口气对全书做了总结:

天下名山,经五千三百七十山,六万四千五十六里,居地也。言其五臧,盖其余小山甚众,不足记云……封于泰山,禅于梁父,七十二家,得失之数,皆在此内,是谓国用。

所谓封禅“是谓国用”即为国所用。这里的“国”主要是指天子之国。封禅是天子祭天下名山,为国所用;那么,一般的山由什么人祭也就清楚了:山,只能是名山之外的一般的山;人,只能是天子之外的一般的人,即前边说的士民百姓。所以,这几句话实际上是从一个侧面将性质相近(都是关于祭山)而适用于不同对象(一是天子,一是士民百姓)的《封禅书》和《山经》作了区别和分工。

以前有的学者不了解这种关系,认为“封于泰山”等几句话与前边不相联属,断言“当是周秦人释语,旧本乱人经文”(华沅《山海经新校正》),实属误解。

综上所述,可以知道,《山经》是自原始社会至春秋战国时代关于祭祀山神的系统记录。如果说《封禅书》记录的是关于名山大川及其祭礼的话,那么,《山经》记录的则是关于一般山川及其祭礼;如果说《封禅书》是关于天子祭山之书的话,那么,《山经》则是关于士民百姓祭山的书。所以,如果我们把《封禅书》叫做供天子专用的《山经》的话,那么,《山经》则可以叫做士民百姓普遍使用的《封禅书》;相对于《封禅书》的官方御用性质,《山经》则具有民间的特

征。由于《山经》广泛搜集了有关山川的地理知识和祭祀山神的祭礼、祭法,所以比较充分地反映了当时的地理观念和宗教观念,并且也使自己打上了鲜明的时代烙印。

《山经》的性质大致如上,现在再说《海经》。

打开《海经》立即会发现它记载了各种各样奇特怪异的国家,如贯匈国、交胫国、三首国、长臂国、一目国、黑齿国、毛民国等等。在这种海外奇谈式的万国博览中,却又夹杂写了一些动物,如《海外南经》夹杂写了比翼鸟,《海外西经》夹杂写了灭蒙鸟、鸾鸟、鹓鸟,《海外北经》夹杂写了北海诸兽,《海外东经》夹杂写了九尾狐等等。

从社会历史发展的背景看,可以知道《海经》所写的那些奇特的“国”,根本不是政治意义或地域意义的国家,而只是原始社会或奴隶制时代的部族团体或部分团体的分支。因为不明其国号(或尚无国号)和族属,《海经》的作者根据所见和传闻,采用直观的方式,从形象的外在特征和生活习俗上加以把握,同时融汇进很多富于想象的神话成分,于是才形成上述那形形色色的神奇“国家”。这样看来,那些夹杂在部族团体及其分枝中的动物,当然不是生物学意义上自然性质的动物,而另有其他意义:那就是作为氏族标志的神圣的动物图腾。

图腾崇拜是原始宗教的一种重要形式,是原始初民对于自己民族来源的一种宗教式的理解:他们不了解生育为婚媾所致,而认为是某种动物的神灵进入妇女体内的结果。这种动物因而被奉为这个民族始祖,民族的所有成员都是它的后代子孙。图腾不但是民族的祖先神兼保护神,而且在与其他民族的交往中可以成为这个民族的称号和徽帜。据倍松《图腾主义》一书介绍,在当代的原始民族中以不同的图腾动物彼此相区分,是比较普遍现象。中国古代也是如此,所谓“鸟夷皮服”,《汉书·地理志》此条注云:“此东北之夷……居住海曲,被服容止,皆像鸟也。”鸟夷就是以鸟为图腾

的民族。在鸟图腾部族和国度里,所有重要的制度和官职都“纪于鸟,为鸟师而鸟名”(《左传·昭公十七年》);鸟就是部族的代表和象征。

这样看来,《海经》中那些夹杂在国名中的动物,有的就是图腾标志,是部族或其分支的称谓。它们与那些国家或部族具有相同的地位和性质,都是要说明的对象。例如“灭蒙鸟在结匈国北,为鸟青,赤尾。”(《海外西经》)这是说以灭蒙鸟为图腾的氏族在结匈国北。所谓“鸟青,赤尾”,是说鸟的颜色,也可能是部族成员按图腾动物形象的妆扮。

在《海经》中,在国名中除了夹杂动物之外,还夹杂了许多神话传说中的人物名称。如在《海外南经》中在述说歧舌国和三首国的情况之间,述说了有关羿和凿齿的情况;《海外西经》中在灭蒙鸟和三身国之间述说了夏后启;《海外北经》中在博父国和拘纒国之间述说了禹的情况。除此之外,在各节的行文中还出现过很多其他神话传说人物,如祝融、蓐收、禺彊、句芒、轩辕、共工、防风、骊兜、蚩尤、帝俊等等。

这些神话传说人物,有的本来就是某一部族的祖先或该部族事业的开拓者。由于其功勋卓著,贡献巨大,在部族成员中享有崇高的威望,并逐渐被神化而成为半人半神式的人物。他们是这个部族的最高统治者,也是它的当之无愧的代表和象征。“在一个民族中形成的神,都是民族的神,这些神的王国不越出他们所守护的民族领域,在这个界线以外,就由别的神无可争辩地统治了。”正是由于神的王国互不越界,所以人们也就可以用某个地区的神来指称该地区的部族了。这就是说,某些神话人物的名字既可以指他自己,也可以指他所代表的那个部族。如此看来,前边提到的《海经》中的神话人物也有这种二重意义:既是他本人,又是部族团体。那么,《海经》中把它们与诸国并列,既然是指第二种意义,也就是把它视之为作为原始社会基本存在单位的氏族团体。

《海外经》写诸多国家和氏族,着重介绍其地理位置、相邻国家和氏族、其人的状貌特征、图腾信仰以及神奇的本领。这些国家和部族的排列顺序极为清楚和统一,全部都是按其位置由近及远,分别向南西北东四个方向延伸。四方的最远处分别又是四位神话人物:

南方祝融,兽身人面,乘两龙。

西方蓐收,左耳有蛇,乘两龙。

北方禺彊,人面鸟身,珥两青蛇,践两青蛇。

东方句芒,鸟身人面,乘两龙。

可以看出,海外四方极远处的四位天神之间构成了一个广大的空间,那诸多国家和部族就生存在这个空间里,被神的威力笼罩着。古人对于他们未知世界的想象,就是如此充满了神秘特征。

《海内经》和《荒经》的结构不像《海外经》那样清楚和统一,同时由于夹杂了很多神话和其他内容,而显得驳杂、条理混乱,但它以介绍国家和部族为中心的立意还是比较明显的。

综上所述,可以知道《海经》是一部按地理位置为顺序记录原始社会末期至奴隶制社会初期华夏周边地区国家、部族及有关人物和神话的书,就其主要内容来说,则是一部“说四方所识久远之事”(《周礼·地官》注),为周边之国的氏族志。

以上分别论述了《山经》和《海经》的性质,现在可以总结如下:

就其本来的意义讲,如前所说,《山经》是祭祀一般山川的记录,是民间的“封禅书”;《海经》是夹杂有大量神话成分的氏族志。这是从作者编写《山海经》的目的为视角来看它们的结果。如果换一个视角,从知识内容的分类来看,情况则不同:《山经》以地理位置顺序全面记录所祭之山,是一部宗教性的地理书;《海经》则相反,它在氏族志中写有大量神话,是一部以地理位置为系统的神

谱,因而可以说是地理性的宗教书。这两种不同的视角,前者着眼于“用”,即作者编写的目的,后者着眼于“意”,即读者按内容的分类。古今对于《山海经》性质的聚讼,其中有不少正是由于角度不同所致。

以上是就《山经》和《海经》的不同之处而言,当然作为《山海经》的两个组成部分,《山经》和《海经》之间也有共同的特征,那就是它们都有浓重的宗教神话色彩,打着巫风盛行、“人神杂糅”的时代烙印。或许正是由于这一点,历史上第一个给它分类的《汉书·艺文志》才把它列入《术数·形法》中。此说颇遭古今学者非议,认为它荒谬之极。当然,此说只强调其宗教特征,确有其片面性,但是它像被当今学者广泛肯定的巫书说(此说也是强调其宗教特征)一样,也有其一定的道理。这主要是由于它符合古人的观念。在秦汉之前,人们心目中的“知命之术”很多,不但占卜属此,天文、历谱也在其中。在宗教思想占统治地位的时代,在文化领域中宗教意识具有普泛化的倾向。把包括大量物占在内的《山海经》列入数术类,正是这种倾向的反映。这种分类在一定程度上也说明,在当时《山海经》正是以大量物占使人趋吉避凶的宗教特征而引人注目。由于古今科学发展水平不同,对具有宗教特征的《山海经》的评价存在的巨大差异是可以理解的。《汉书·艺文志》强调其宗教特征并据以分类自有某些内在根据和深刻的时代原因。我们指出这一点,绝不是要为数术类说翻案,而只是提出这样一种认识:对于一些重要的古代说法,要特别注意其特殊的文化背景,充分肯定其合理成分,而不要轻易地全部否定。

第二节 中国神话的分类与《山海经》的文献价值

《山海经》作为我国上古时代的一部百科全书,内容十分广泛,其价值和意义当然也是多方面的,特别是对于了解当时的历史观

念、地理观念、民俗、礼仪、神话及有关的宗教神话思想和思维方式,更是有其不可替代的重要作用。本文的目的是将《山海经》作为神话文献,从神话学的角度考察其神话资料价值。具体说来,也就是考察它所保存的神话资料的具体内容、性质和特点及其在我国神话殿堂整体格局中的地位和作用,从而对其神话学的文献价值做出实事求是的评判。

要搞清这个问题,首先要把握中国上古神话的全貌。可是,有关论著在谈到上古神话时,不是概括性的说明就是举要式的介绍,很少从神话分类学上做全景式的鸟瞰。其结果往往是只见树木不见森林,难于做全面系统的把握,这对于中国神话研究当然是很不利的。这种情况的出现,或许是由于我国神话记录零乱驳杂,没有保存神话的专书,难以类归;或许是由于传统思维方式的影响,习惯于对事物进行“散点透视”,不注重“一以贯之”的分析;抑或是由于产生于西方的神话分类理论适用于西方神话而与中国神话相龃龉,而中国又缺乏有关的系统理论。……学术上的缺口平时往往不太容易感觉到,当我们要在上古神话的整体格局中寻找《山海经》的坐标,进而对它的文献价值作出评判时,问题便显得十分突出了。

一

根据神话分类的一般理论和笔者个人的研究,对神话大体上可以按以下四种方式分类:

1、按历史形态:可以把神话分为原始社会神话(即原始神话)、奴隶制社会神话(即帝王天命神话)和封建社会神话;^⑥

2、按功能:可以把神话分为祭祀礼仪神话、解释性神话、巫术神话和物占神话;^⑦

3、按性质:可以把神话分为原生态神话、次生态神话和再生态

神话；

4、按内容：可以把神话分为创世神话、洪水神话、英雄神话等。

由于神话“是人类心理在最基层水平上的象征和形象的表现”，^⑧所以它的人类共通性和民族差异性都非常明显：一方面，由于神话时代作为人类的童年是每一个民族的必经历史阶段，神话反映着人类共同的心理历程，“提供了一个超越语言、精神、文化、传统以及宗教的联络媒介”，^⑨记录了人类共同的特点，因而具有人类的共通性。另一方面，由于自然环境、历史文化背景和具体发展道路的不同，不同民族的神话又各不相同，即使是相同题材的神话，也各有自己的特殊性，并最终形成了神话的民族性特征。

对神话分类来说，神话的人类共通性和民族性具有不同的意义和作用：前三种分类方式即按历史形态、功能和性质进行分类，神话的民族特征并不显得特别重要，而第四种分类方式即按内容分类，情况正好相反，民族特征具有决定性的作用。这是因为神话的内容与民族精神、民族性格和民族的文化心理之间具有直接的内在联系，只有充分考虑这种联系，才能使得按内容分类具有坚实的基础，否则只能是悬在半空，从根本上失去了科学的根据。

英国著名的宗教学家斯宾塞在《神话学绪论》中将神话分为二十一类：创造神话、人类起源神话、洪水神话、报答神话、惩罚神话、太阳神话、月亮神话、英雄神话、野兽神话、习俗或祭礼的解释神话、对阴曹地府历险的神话、神的诞生神话、火的神话、星辰神话、死亡神话、向死者供祭食物的神话、禁忌神话、化身神话、善恶两元论神话、生活用具起源神话、灵魂神话。这个总览各民族神话按内容所作的分类，是针对各民族神话总体而言，显然不能把它简单拿来套在中国上古神话身上。这不仅是因为有些类别为中国上古神话所无，也不仅是因为它过于繁琐，同时又有疏漏，更为重要的是它不符合中国的历史和中国文化精神，不符合中国神话的实际。在对英雄、英雄神话的分类和定义上，这个问题表现

神话,不但新神、旧神之间的界限不清楚,而且由于祖先崇拜所崇拜的对象不同(不同的部族崇拜的祖先不同),^⑩所以始终没有形成一个内在统一的普遍的神系以及处于核心地位上的主神。

中华民族形成和发展的历史道路与古希腊根本不同。夏、商、周三个王朝的前身分别是以原始氏族血缘关系为基础的夏部族、商部族和周部族。他们各自生息、发展于一隅,后来才先后入主中原,成为天下的共主。地位虽然变了,但是,在统治阶级内部仍然保持着原先的那种血缘亲族关系,所以,夏、商、周三朝都有国家政权与家族统治相迭合的特征:家事即国事、治家即治国。不同血缘,不同祖先的夏、商、周三朝不但在政治上相互排斥,而且在文化上也难于相容。一旦推翻旧王朝,即“革命创制,改正易服,变置社稷”(《尚书·汤誓》),前朝一切统统废弃,一切重新开始。即使是做社主的木材,各朝也互不承袭:“夏后氏以松、殷人以柏,周人以栗。”(《论语·八佾》)由此不难想见各部族和王朝在政治、思想和文化上相敌对的情况。在宗教信仰上反映更为突出:各部族内部都盛行祖先崇拜,但只崇拜和神化自己部族的祖先,而排斥和贬抑其他部族的祖先。夏、商、周各有自己祖先的神话,但彼此却不能继承和发展,前一个朝代的神话在后一个朝代得不到重视和继续加工的机会。例如,周人推翻殷朝统治以后,出于维护自己统治的需要,极力渲染自己祖先后稷诞生的神话,并用以取代殷人祖先契诞生的神话。这样一来以前的神话不但得不到提高和发展,而且十分容易散佚(这正是我国神话流传下来较少的一个重要原因)。祖先崇拜和部族利益在文化上的排他性严重地抑制了我国神话发展和提高,使之得不到像希腊神话那样反复加工的经历;同时,由于每个部族各搞自己一套神话,并按自己祖先神话的世系编排诸神的世系和辈份,因而最终未能形成各部族统一的神话和相应的神系,以及贯穿全部神话并统众神的主神。其结果,一些神的神格和辈份混乱,诸神之间关系多有歧异,也就是必然的了。后来,这些

神话未及进一步被加工和系统化,神话历史化的风暴便向它们袭来,使那些具有超自然神奇能力的神,祇,逐渐演变成体现历史因果关系的先王和圣哲。诸神既然已经被从天上请到地上,定格于人间,那么,渊源于原始时代的神话的发展也只能就此停止,中国上古神话因而也就仍然保持着未经系统整理的散乱状态。

一个民族意识和精神的发展不能系统地体现在“没有统一组织起来”的诸神身上。所以,尽管中国神话中的每个神祇也像希腊诸神一样,蕴含着一定的文化观念内容,但是,要从中国神话诸神中寻绎它的发展和演变,也就是寻绎中国哲学精神的早期发展历程,却是十分困难的。在体现意识和精神成长的历程方面,既然中国神话与希腊神话根本不同,那么,当然也就不能用对希腊神话的分类标准,即神话所体现的人类意识和精神成长的历程来衡量中国神话,作为中国神话的分类根据。

对中国神话分类,必须充分考虑中华民族早期发展的特殊的历史道路和文化背景以及由此决定的中国神话的本质特征。只有从中国神话的具体实际和特殊性出发,才有可能对中国神话作出科学的分类。为此,我们不采取以神话所体现的意识和精神成长历程为根据的西方神话分类原则,而把神话的主要内容、基本精神和内在结构以及由此形成的重要特征作为中国神话分类的主要根据。

这样,我们对于英雄神话中英雄的理解,就不必局限在半神半人或得到神支持的人的范围内,而把创造了英雄业绩的神也视为英雄。这样理解英雄,除了前边说的原因之外,还可以从英雄这一概念自身发展的过程找到根据。“英雄”希腊文是 Hero,意思是统治者、主人。神话中的英雄最初是指一些杰出人物,如祖先、领袖和勇士的灵魂,他们虽然已死,但对生者仍产生影响。这说明,英雄从开始阶段就是超验和神秘的。后来,英雄的范围不断扩大,还包括了某些自然神、传说中的某些人物和精灵以及人神结合的后

幼年时期所经历的重大灾难的朦胧回忆的洪水神话,具有真实的背景和根据,并且是各民族神话中普遍存在的现象。中国的洪水神话主要是指鲧、禹治水的神话。与一般的洪水神话相比,除了背景后移(即不是人类诞生不久)之外,其他没有什么不同。^⑩

记载鲧、禹治水的古籍很多,秦代以后自不必说,先秦古籍中,除《山海经》之外,还有《诗经》、《尚书》、《论语》、《左传》、《国语》、《楚辞》、《墨子》、《孟子》、《韩非子》、《荀子》和《吕氏春秋》等,同一神话见于如此多的古籍是比较罕见的。在诸多古籍中,若就神话保存的全面、具体和具有原始性来看,哪一种古籍也不能与《山海经》相比肩。

《山海经》中关于鲧、禹治水的神话共有十余则,记录了这一神话的全貌:诸如鲧、禹的世系、洪水泛滥、鲧窃息壤,触犯上帝被杀、鲧腹生禹、禹继父志继续治水以及重整山河、均定九州、杀相柳、逐共工、征三苗等等,举凡鲧、禹治水的神话皆备于此。在上述典籍中,除《楚辞》、《吕氏春秋》之外,所记鲧、禹治水神话皆不出《山海经》所记范围。

《楚辞·天问》曾就鲧、禹治水提问:“鸱龟曳衔,鲧何听焉?河海应龙,何尽何历?”这一内容确为《山海经》所未及,但可惜它只是就神话提问,而具体事件不存。《吕氏春秋》中有几篇确是提供了新的内容:一是《行论》所记鲧因为没有被封为三公而迁怒于尧,最后被“殛之于羽山”;一是《知分》所记禹省南方“黄龙负舟”;一是《求人》所记禹至东西南北四方遍求贤人。这些内容皆不见于《山海经》。但是,一则这些材料数量不多;二则这些内容对于治水主题来讲,多属枝蔓,其资料价值远不能与《山海经》同日而语。

《山海经》所记鲧、禹神话不但覆盖面广,比较完备,更为重要的是富于神话的荒诞神奇特征。这样的例证很多,限于篇幅仅以禹杀相鯀为例,《大荒北经》:

共工之臣名曰相繇，九首蛇身，自环，食于九土。其所馭所尼，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。

其中相繇形象的怪异，源泽形成原因的奇特以及它的巨大危害，都有鲜明的非经验、非理性的神话特征。像这样一则相对完整和集中又跌宕多姿的治水神话在其他典籍中是难以找到的。如果对照《尚书》、《国语》、《左传》、《论语》中鲧、禹治水神话被加入过多的后代思想成份而变得雅驯化和历史化的情况，就越发觉得《山海经》神话的朴野、荒诞、幼稚之可贵。较少地受到后代思想的干扰和加工，较多地保持上古神话的原始风貌，正是作为神话文献的《山海经》的巨大优长。

2、英雄神话

英雄神话是神话分类中的一个复杂问题，中外学者的认识颇不一致，关键是对英雄的理解由于历史文化背景和所根据神话的不同而存在着巨大的差异。如果我们从中国历史文化和中国上古神话的具体特点出发，同时参照西方神话中英雄和英雄神话内涵的演变过程，那么，可以这样认为，中国上古神话中的英雄主要是指那些为了达到崇高的目的，而以超凡的魄力和勇敢以及顽强不屈的精神克服艰难险阻，创造辉煌业绩的神或半人半神。由于他们面对的困难（或敌人）十分巨大，往往要付出沉重的代价、甚至牺牲，所以，他们的斗争过程充满了悲壮的气氛。中国的英雄神话则是关于这种具有悲剧性质和色彩的神话。

夸父追日是一则著名的英雄神话，见于《山海经·大荒北经》，又见于《海外北经》。除此之外，未见于其他先秦典籍。^①汉代以后，《列子·汤问》、《淮南子》有所涉及，但不仅记录时间较晚，文字也较简略，内容皆不出《山海经》所记范围，所以在文献价值上根本

《墨子》、《战国策》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》和《山海经》等。其中《山海经》的记录最为具体充分，最富于神话色彩。

《山海经·大荒北经》云：

大荒之中，有系昆之山者，有共工之台，射者不敢北向。有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。

《山海经·大荒东经》云：

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。

这里叙述黄帝与蚩尤的战争，不是刀、石、弓箭，人与人厮杀，而是神怪动物出征：蚩尤请风伯雨师纵大风雨，黄帝出女魃止风雨，令应龙蓄水，最终制服了蚩尤。这段神话以奇特幻想的形式写部族战争，虽不见兵卒，却极有气势、色彩浓烈地把残酷激烈的战争反映出来。这一点，只要与其他文献的有关记录做一对比，就会看得更加清楚。

更为重要的是，秦汉以后的记载出于正统观念，极力褒扬黄帝，贬抑蚩尤，距离原始神话的本来面貌越来越远。例如：“黄帝之初，有蚩尤兄弟七十二人，铜头铁额，食沙石，制五兵之气，变化云雾。”（《龙鱼河图》）“蚩尤出自羊水，八肱八趾疏首……”（《归藏》）“蚩尤始作乱，延及于平民，罔不寇贼、鸱义奸宄，夺攘矫虔……”（《书·吕刑》）“昔黄帝除蚩尤及四方群凶，并诸妖魅，填川满谷，积血成渊，聚骨如岳……”（《拾遗记》）可以看出，部族战争的神话已明显呈现出道德化的倾向：黄帝代表善良和正义，形象越来越崇高

和完美；蚩尤则成了邪恶的化身，形象越来越丑恶和可憎。在这里，人间的伦理道德原则已经取代了奇异的幻想，理性是非驱逐了荒诞不经，同时也失去了天真和稚气，失去了神话所独有的宝贵气质。

《山海经》对于洪水神话、英雄神话和部族战争神话的记录大致如上所述，而对于另外几类神话即创世神话、民族起源神话和文化起源神话的记录情况则完全是另外一个样子。

1、创世神话

创世神话是回答世界如何起源、人怎样诞生的神话，由于神话的内容追溯了世界的形成，因而创世神话又称天地开辟神话。创世神话是世界各民族神话中的一个普遍主题，各民族几乎都有创世神话，但发展是否充分、记录是否详细却很不一致。我国的创世神话不但记录十分简略，而且出现得很晚。现在所知的最早的记录出于三国时代徐整的《五运历年纪》。在此之前，《淮南子·览冥训》关于女娲有这样记载：“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”，使濒于毁灭的世界得以拯救，说明她确有某些再造世界的功绩。另外，她与伏羲成婚，衍生人类，成为人类的源头。这些已经具有创世神话的因素和成份，但还不能说是创世神话。在《山海经》中找不出关于创世神话的直接记录，只有关于女娲的一条资料与创世神话的因素和成份有些关系。《山海经·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。

可见，这里的女娲已经具有创世所必须的本领——化生化育。如果说，汉代以后女娲的神话具有某些创世神话的因素和特征的话，那么，《山海经》关于女娲的记录则已显露其端倪。

2、部族起源神话

部族起源神话是指部族始祖诞生、奠定部族基业和部族发展壮大历史的神话。由于夏、商、周三朝和秦王朝都是在部族的基础上发展起来,所以,部族起源神话在我国比较发达,并且在文化发展史上具有特殊的意义。这些部族分别起源于不同的地域,各有不同的宗教信仰(指崇拜不同的祖先和图腾)和文化背景,经历了不同的发展道路,因而形成了不同的文化传统。那充满了神圣含义的部族起源神话就是重要的表现之一。这些神话神化了自己的部族和祖先,起着加强部族凝聚力和向心力的作用,因而为各朝所重视。

保存部族起源神话最多的典籍是《诗经》、《吕氏春秋》和《史记》。相比之下,《山海经》保存的这类神话不但数量很少,而且内容也很单薄。例如关于商部族、秦部族起源的神话在《山海经》中找不到任何踪影,关于周部族起源的神话虽有涉及,但却没有任何故事情节。书中提到后稷共七处,除一两处提到后稷的世系和始耕作、播百谷之处,其余都是写后稷死后潜入大泽和埋葬的处所,根本不具备什么神话特征。

3、文化起源神话

文化起源神话又称发明神话,是初民以原始思维对他们的祖先的文化创造所做的解释。文化发明创造是人类生存发展的基本手段,因而成为一切民族的必然经历,相应地反映这一重要历史活动的文化起源神话也就像创世神话、洪水神话一样,成为各民族神话中普遍存在的一类。

原始初民对于自己须臾不能离开的武器、生产工具以及建筑、畜牧、种植等等产生强烈的好奇心,在追寻它们的来源时,把本来是自己祖先在实践斗争中的发明创造归之为神和神人(即文化超人)的功劳和恩赐。正是在这种神秘观念的基础上,每一种文化创

造都衍生出无限神奇的故事,形成了文化起源神话。

中国古代关于文化起源神话的记录还是不少的。“奚仲作车,仓颉作书,后稷作稼,皋陶作刑,昆吾作陶,夏作鮌城,高元作室,虞姁作舟。”(《吕氏春秋·审分览》)此外,还有伏羲氏发明八卦,神农氏发明医药,燧人氏发明用火,嫫祖发明丝织等等。其中不少发明都有相应的神话。记录文化起源神话的古籍很多,其中主要有《诗经》、《尚书》、《世本》、《吕氏春秋》以及《淮南子》、《拾遗记》、《列仙传》等等。相比而言,《山海经》记录的文化发明神话却很少,比较突出的只有弓矢的发明。《海内经》云:

少皞生般,般是始为弓矢。

帝俊赐羿彤弓素矰,以扶下国,羿是始去恤下地之百艰。

两种说法不同,当是根据不同传闻记录的结果。

关于文化起源神话,除弓矢发明神话之外,《山海经》没有提供更多的有价值的资料。

从上古神话的分类及《山海经》对每一类神话的记录和保存情况中,可以看出,号称中国古代最重要的神话学文献《山海经》,对上古神话的记录和保存情况很不一致:对洪水神话、英雄神话和部族战争神话的记录和保存不但数量多,叙述充分具体,而且较少遭到人为的扭曲,因而能够较多地保持神话的本来面貌。通过它们,我们还能看到我国古代神话丰富的内容、博大的襟怀和绚丽多姿的形式,感受到原始神话的朴野、粗放风貌,领略到原始文化的神秘特征。正因为如此,《山海经》赢得了不朽的价值和在中国古代神话文献中的崇高地位。对于创世神话、部族起源神话和文化发明神话,《山海经》的记录和保存较少,也较零散,其价值远逊于前几类神话。虽然如此,它的一些片言只语的记录,也成为后来某些重要神话的滥觞。所以,从发展的角度看,其价值也是不可忽略

的。

这里还有一个问题值得特别注意：如果我们把《山海经》记录较少的神话与记录较多的神话加以比较，就会发现它们各有相同的思想特征：前者都是追溯事物的起源，创世神话述说世界的起源，部族起源神话述说部族的起源，文化起源神话述说人类造物（包括物质产品和精神产品）的起源；述说对象虽不相同，但追溯起源却是一致的。后者都是表现严峻的斗争，洪水神话表现与洪水的斗争，英雄神话表现与太阳、大海以及邪恶势力的斗争，部族战争神话表现部族之间的斗争；斗争对象虽然不同，但表现斗争精神却是一致的。两相对比，不难看出，《山海经》已经明显地显示了中国文化精神的取向；对于富于思辨意义的事物起原追溯较少，对于富于实践特征的奋斗以求生存注意较多。这种强烈反差的实质及其原因以及它反映的民族文化精神，是一个有重要价值的研究课题。

三

以上我们说了七类神话中的六类，此外，还有一种神话，即自然神话。

《山海经》留下了关于神话世界空间的可靠的文字根据。这主要反映在它所保存的自然神话中。自然神话是指那些关于自然神祇（如河神、海神、山神、火神等）和怪异禽兽的神话。

从神话起源论的角度看，我国很多神话的产生都与祖先崇拜的观念有关。当然，影响我国神话产生和发展的宗教观念很多，但就影响的深刻和巨大程度而言，可以肯定，任何一种宗教观念也不能与祖先崇拜相比拟。祖先崇拜是我国神话产生的最重要的观念基础，就如同自然崇拜是希腊神话产生的观念基础一样。这不仅决定了我国神话中的诸神从母胎中就铸就了某些人文历史的特

征,而且决定了在数量上自然神 祇少而非自然神祇多的情况。不过,值得特别注意的是,正是这为数不多的自然神祇反映了神话体系中的一个十分重要的方面,即神话世界空间的构成及其大致轮廓。缺少了这一个方面,无论神话怎样丰富,神祇怎样多,怎样成系统,严格说来神话世界都不能说是完整的。

《山海经》记录的一些神祇,如祝融、蓐收、禺京、句芒就具有标示神话世界空间的意义。《海外南经》按空间顺序写到海外南方尽头的祝融:

南方祝融,兽身人面,乘两龙。

《海外西经》则依次写到海外西方尽头的蓐收:

西方蓐收,左耳有蛇,乘两龙。

《海外北经》写到海外北方尽头的禺京(彊):

北方禺彊人面鸟身,耳两青蛇,践实青蛇。

《海外东经》一直写到海外东方尽头的句芒:

东方句芒,鸟身人面,乘两龙。

在上述南、北、西、东四方尽头的四位神祇中,祝融是火神;蓐收是刑戮之神,据《西次三经》又是司日入之神;禺彊与其父禺貌是海神,据《大荒东经》,禺彊是北海神,禺貌是东海之神;句芒是东方的图腾神。

这四位神祇所在的海外,相对于海内而言。《尔雅·释地》:“九

夷、八狄、七戎、六蛮谓之四海。”可见，“海”就是相对于中原地区的四方边缘地带，“海外”则是边缘地区之外的更为遥远的地方。祝融、蓐收、禺彊、句芒分别处于海外四方的最远处，也就是当时人们观念中世界的尽头。所以，神话世界空间就是分别处于四方尽头的四位神祇之间的广大空间，是由四位神祇分别镇守的空间。神话世界空间就这样笼罩于神的威力之下，充满了神秘而威严的特征。神话中那斑驳陆离的诸神和世上无数的“国”就生活在这样一个世界空间里。

《山海经》所提供的这个神话世界空间图式对于认识我国神话世界空间及有关的观念具有重要意义。

神话作为人类想象的产物，它所体现的空间观念当然也是人类空间意识的反映。发展心理学认为，人类空间意识的基础是方位观念，而方位观念的发展实际经历了由二方位观念到四方位观念的发展过程。民族学的材料证明，世界各民族无不是首先认识东西，然后才认识南北，有了四方位的观念。祝融、蓐收、禺彊、句芒这南西北东四位神祇的存在，在最低程度上说明《山海经》中的神话世界已具备了四个方位，产生了四方位观念，即是说，它已超越了方位观念发展的低级阶段而有了新的发展。神话世界空间的扩大标志着神话世界的广大和内容的丰富。

同样重要的是，《山海经》所提供的神话世界空间图式告诉我们，我国上古神话的空间观念已经不再是与时间观念结合，也就是说，空间观念已经摆脱了对于时间观念的依附而取得了独立。一种流行的观点认为，我国原始神话中空间观念与时间观念是密切结合着，形成了时空混同观念。“在‘月令’图式中，时间却是与空间结合的。东方与春季相结合，由木主持；南方与夏季相结合，由火主持；西方与秋季相结合，由金主持；北方与冬季相结合，由水主持。土兼管中央与四季。”^⑩对于神话中这种时空观念混同，有两种不同的认识：一种观点认为，时空观念混同是原始时空观念的反

映,其特点是蒙昧与混沌;另一种观点认为,真正理解时空的相互依存关系是近代物理学对于时空关系的最新认识,因而“月令图式”是具有某种超前智慧的观念意识。《山海经》所提供的神话世界空间图式(姑且名之为“《山海经》图式”)说明,神话时代的空间及其观念并不完全像“月令图式”表示的那样,都是时间与空间相结合,都是时空观念混同,而是除了“月令图式”之外,还有一种与之完全不同的“《山海经》图式”,即时间、空间及有关的观念互不依附,彼此完全独立。这说明上述关于神话空间及其观念的那两种认识似有必要加以重新考虑和修正。

《山海经》所提供的神话空间图式及其所反映的观念具有十分珍贵的文献价值。它不但使难以想象的神话世界空间变得可以理解,从而为认识神话的时空背景提供了根据,而且为研究空间意识的发展提供了宝贵资料。

除以上所说的两个方面外,同时,《山海经》还具有巨大的潜在的神话学价值,这主要体现在它所保存的大量的原始物占方面。^⑩

注释:

①谭其骧《五藏山经的地域范围》(四川省社会科学院出版社《山海经新探》)。

②苏雪林《屈原与九歌·屈原评传》。

③顾颉刚《山海经中的昆仑区》(《中国社会科学》1982年1期)。

④《费尔巴哈哲学著作选集》下卷460页(中译本)。

⑤《马克思恩格斯选集》第四卷250页(中译本)。

⑥关于帝王天命神话,请参阅本书《墨子与帝王天命神话》章及附录。

⑦⑧关于物占神话,请参阅本书《物占的起源与神话》章。

⑨大卫·A·李明《神话的意义》,见《中国神话》第1集。

⑩戴维·利明《神话学》,上海人民出版社1990年版第105页。

⑪⑫⑬朱狄《原始文化研究》第753页对埃里奇·纽曼《意识起源的历史》一书有关部分的评述。

⑭关于希腊神话产生的不同的宗教观念基础,请参阅本书《中国神话的定型

后 记

作为“人类童年之梦”的神话是原始先民的伟大创造,是产生于原始时代和奴隶制早期的神奇故事和传说,它以幻想的形式和超自然的形象表现人们对于自然现象和社会现象的原始理解和积极进取的生活态度。由于神话具有为民族精神文化奠基的前文化特征,由于不同民族神话的内容基本相同和反映人类心理的一致性,决定了神话具有广泛的人类共通性。另一方面,由于神话的核心内容始终围绕着谋求生存与发展这个人类社会最基本的主题,而只要人类存在,这个主题就永远不会失去“现实意义”,因此,神话不会因为历史潮流的冲击而褪色,不会变成木乃伊,而焕发出永恒的光辉。正是因为如此,它才能不断地跨越时间的长河,直到今天还能引起现代人的兴趣,成为现代人的知音。事实说明,时代越前进,社会越发展,人类越会热衷于回忆自己的童年,神话的价值也显得越珍贵。我国上一世纪八十年代兴起的神话研究热在一定程度上反映了这一点。不过,与神话研究相比,神话学史的研究则显得相对落后。一门成熟的学术总有与之并行的学术史研究,例如,《诗经》研究有比较发达的《诗经》研究史与之相配,《楚辞》研究有比较发达的《楚辞》研究史与之相配。研究学术史,总结各家之说的成败得失,无疑会促进学术本身的发展,《诗经》和《楚辞》研究繁荣的原因之一正在于此。当然,神话研究史的冷清与神话研究的历史比较短有直接关系。神话学的历史在我国还不到一百年,与《诗经》、《楚辞》研究史根本不可同日而语。但这仅仅是原因之一,此外,还与我们对学术史的重视不够有关。神话学的诞生,仅仅说明以神话为专门对象进行系统研究的开始,而并不意味着在

此之前没有神话思想,即并不意味着没有对于神话的观点和见解,只不过它们呈现着零散而非系统的、间接而非直接的状态而已。事实上,我国的神话思想十分丰富,如同一座富矿,正有待开采,是应当引起高度重视的。本书只是一个初步的尝试,不过从中不难看出它的巨大的潜在学术价值。

本书曾于1998年在台湾出版繁体字本,三年以来,出于种种原因,在大陆地区流传很少,难以进入学术交流体系,这当然很不利于学术发展,特别是在神话学史研究还不够深入和充分的情况下,这一点尤其显得突出。学苑出版社出于推动学术发展,促进学术交流和充实文化积累的崇高目的,愿意出版此书,使此书终于得以与大陆地区学术界和广大读者见面。当前,功利主义盛行,学苑出版社能够不为时俗所囿,而更珍惜学术,是令人欣慰和鼓舞的。

本书此次的出版,得到了王长华先生、郭强先生的热心支持和帮助,中华书局孙通海先生为审阅本书付出了辛勤的劳动,在此一并向他们表示衷心的感谢。

欢迎专家和广大读者批评指正。

作者于天津社会科学院

2002年3月

尊敬的读者：

您在使用本书中，发现有哪些错误，请及时告诉我们以便重印再版时修正。来信请寄：天津社会科学院赵沛霖收，邮政编码：300191

学苑出版社以传承中华优秀传统文化、繁荣学术为宗旨。近年来，出版了数十种文史方面的学术著作，汇入《学苑文丛》与《学苑学术论坛》中，希望得到您的批评和建议。来函请寄：北京市海淀区万寿路西街11号学苑出版社总编室收，邮政编码：100036。总编室电话：010-68281490，发行部电话：010-68279295。

谢谢所有学苑版图书的读者朋友。

《学苑文丛》与《学苑学术论坛》已出书目：

- 1 二十世纪中国礼学研究论集 陈其泰、郭伟川、周少川编
定价：36.00元
- 2 知半斋文集 王赓唐著 定价：50.00元
- 3 汉语诗体学 杨仲义、梁葆莉著 定价：23.00元
- 4 姜夔与南宋文化 赵晓岚著 定价：36.00元
- 5 孔凡礼古典文学论集 孔凡礼著 定价：36.00元
- 6 古典文学文献学丛稿 刘跃进著 定价：23.00元
- 7 游民文化与中国社会 王学泰著 定价：40.00元
- 8 诗骚新识 杨仲义著 定价：20.00元
- 9 先秦两汉诗经研究论稿 袁长江著 定价：23.00元
- 10 史学与民族精神 陈其泰著 定价：36.00元
- 11 史学与中国文化传统(增订本) 陈其泰著 定价：36.00元

元

- 12 魏晋南北朝史论 黎虎著 定价:38.00 元
- 13 先唐散文艺术论(上、下册) 熊礼汇著 定价:45.00 元
- 14 中国历史文献学 曾昭芬、崔文印著 定价:16.00 元
- 15 二十世纪诗经研究文献目录 寇淑慧编 定价:40.00 元
- 16 苏辙年谱 孔凡礼撰 定价:50.00 元
- 17 思无邪斋诗经论稿 夏传才著 定价:36.00 元
- 18 诗论与子论 王长华著 定价:23.00 元
- 19 汉唐封爵制度 杨光辉著 定价:20.00 元
- 20 中国古代版刻版画史论集 周心慧著 定价:28.00 元
- 21 诗经研究丛刊(第1辑) 中国诗经学会编 定价:30.00 元
- 22 诗经古义新证 (中国台湾)季旭升著 定价:28.00 元
- 23 清代国家机关考略(修订本) 张德泽著 定价:18.00 元
- 24 论刘勰及其《文心雕龙》 中国文心雕龙学会编 定价:40.00 元
- 25 《文心雕龙》散论及其他 周绍恒著 定价:12.00 元
- 26 韩国儒学思想研究 [韩]崔根德著 定价:32.00 元
- 27 寻找精神家园——思想者鲁迅论 程致中著 定价:20.00 元
- 28 艰巨的啮合——中国现当代文学专题研究 汪应果著 定价:20.00 元
- 29 鲁迅和中国文化(第2版) 林非著 定价:25.00 元
- 30 中古文学与文论研究 刘文忠著 定价:25.00 元
- 31 明末清初中外科技交流研究 张承友、张普、王淑华著 定价:20.00 元

- 32 王北辰西北历史地理论文集 本书编写组编 定价:20.00 元
- 33 中国历史地理学五十年(1949~1999) 华林甫主编 定价:80.00 元
- 34 中国二十世纪乡土小说论评(修订版) 庄汉新、邵明波主编 定价:32.00 元
- 35 《文心雕龙》的传播和影响 汪春泓著 定价:30.00 元
- 36 诗经研究丛刊(第2辑) 中国诗经学会编 定价:35.00 元
- 37 先秦神话研究 赵沛霖著 定价:20.00 元
- 38 在《独立评论》的后面 黎虎编 定价:30.00 元
- 39 清代学术题要(源流辞典) 赵永纪主编 定价:100.00 元
- 40 中国家乐戏班 张发颖著 定价:25.00 元
- 41 第五届诗经国际学术研讨会论文集 中国诗经学会编 定价:60.00 元
- 42 梵竺庐集补编 金克木著 定价:18.00 元
- 43 跨越话语的门槛——在《文心雕龙》与《诗学》之间 王毓红著 定价:30.00 元
- 44 清朝皇位继承制度 杨珍著 定价:38.50 元
- 45 亚细亚民俗研究(第3辑) 本书编委会编 定价:20.00 元

封面页
书名页
版权页
目录
正文
跋