

## 神话思维与神话解读

罗小东

1.神话是处于原始社会时期的远古初民对于自然和社会的幻想性产物，它反映了人类初期的精神活动和思维特性，是人类文化最初始的表现形态之一。那么，神话是如何产生的？在初民那里，他们当然也是用与我们相同眼睛来看世界，也与我们一样能感觉到客观自然的湿度、温度和冷暖等，甚至，据世界各地的人类学者收集的研究资料表明，原始民族对于自然界的植物、动物和区域方向的辨识能力，还远超于我们这些已经开化进步文明程度很高的现代人。但是即使这样，他们与现代人仍存在着一个根本的区别，那就是他们是用一种与我们完全不同的意识来感知客观世界的，他们对于客观世界的神秘属性更感兴趣。在初民的眼里，客观存在物和各种自然现象，它们既是其自身，同时又是别的一种什么东西。这正如法国著名人类学家列维·布留尔所揭示的那样，在初民和原始民族那里，好像有一个能够到处渗透的弥漫的本原，一种遍及宇宙的广布的力量在使人和物有灵性，在人和物里发生作用并赋予它们以生命。灵或神灵，是占据初民意识的主要观念，不仅人在生前死后有灵，而且日月星辰、山川草木、鸟兽鱼虫也各有其神灵，这从《山海经》中，诸山系均有自己的山神可见一斑。

这种神或神灵观念的产生，源于初民对客观自然现象缺乏科学了解以及自然力对于初民生存的影响与控制。在原始时代，初民对于周围的自然现象感到惊奇，他们要弄明白这一切是怎么发生的，然而，在那个蒙昧无知文明还远不见曙光的时代，这种试图最终所能达到的只是一种幻想式的解释：是无所不在的神灵主宰着宇宙间的万物。而初民由于生产力的低下，对于自然界有着极大的依赖性，他们必须从大自然中直接获取食物，这种获取尤其是对动物肉的获取，对于只有石头树棍可以利用的初民来说并不是一件轻而易举的事情。在《山海经》中，我们看到有一种名为“视肉”的东西，据说它形如牛肝可以食之不尽，这或许可以说明正因为肉类食物的难以获取，才使初民幻想出了这种十分理想不费吹灰之力就可获得的美味。生存的依赖性，除了表现在食物的获取方面外，还表现在自然灾害和凶猛动物等对人类的毁灭性影响方面。女娲神话对于洪水滔天、狡虫猛兽食人攫弱的描写留给我们的印象是深刻的，在《山海经》中则有大量所谓某某山神怪兽“见则风雨水为败”、“见则天下大旱”、“见则虫蝗为败”、“见则食人”的文字，虽然这里说的是某种山神怪兽一旦出现就会带来灾难，但从这些文字中，我们仍不难体会到自然灾害等曾给初民带来的摧毁性打击以及这些打击过后所留下的长久的恐惧记忆。所有这些对于自然现象的不理解、对于自然界的生存依赖、对于自然力的畏惧，在初民的心里形成了一种合力，使他们以为万物皆有灵，自然现象连同初民自身的生存无不被涂抹上一层神秘的色彩，因此在初民面前所展现的世界是一个区别于我们的感官所知觉的世界，这个世界为神灵所支配，人、动物、植物、自然，各个种属领域之间没有限定不变的必然界限，相反，在神灵的作用下，它们是可转化、可流动的，人面可以长在牛身、马身、蛇身上，溺水而亡的女子变成了鸟，风雨是龙的吐纳所致……，神话世界那种种令人目眩的变化无不源于此。

伴随着这种神灵观念形成的是初民的原始思维方式。在初民的幻想中，神灵是一种有意志、有情感的存在，从上面那些“见则风雨水为败”的文字我们大概可以推测，在初民的意识里，当神灵们处于欢乐之时，是隐匿不现的；而当神灵们有怒有哀，便会以诸如风雨水旱之类的灾害现象出现并降祸于人间。为了让神灵息怒止哀或祈求神灵的保护，必须向神灵恭敬祀奉。这样，我们便从《山海经》里看到了诸多对山神们敬献祠礼的不厌其烦的记述，如献给雒山山神们的是“毛用一璋玉瘞，糗用稌米，一璧，稻米、白菅为席”；献给铃山山神们的分别是“毛用雄鸡，钐而不糗，毛采”和“毛用少牢，白菅为席”等等。

神灵被初民们想象成一种人格化的存在，这是因为当他们面对自然现象试图寻求解释的时候，在他们的思维里采用了简单类比的方法。他们从人自身出发，把世间的万物想象成与人一样具有七情六欲和喜怒哀乐，向神灵们贡奉食物以求消灾降福的举动，或许就是由于在洪荒时代食物匮乏一直是困扰初民生存的大敌之一，能够有美味果腹是最大的快乐，因此就把这种快乐形式推及到了神灵的身上。但是，

收藏文章



周访问排行	月访问排行	总访问排行
杜甫《望岳》赏析	杜甫《春夜喜雨》赏析	白居易《长恨歌》赏析
阳光下的罪恶 (3)	柳永《雨霖铃·寒蝉凄切》赏析	杜甫《春望》赏析
杜甫《春望》赏析	民国时期自然灾害下的人与社会	杜甫《客至》赏析
宋代家族与文学【第二章】	辛弃疾《青玉案·元夕》赏析	

仅有类比的思维方式是不足以说明初民何以会在漫长的岁月里能够对这种类比的结果达到坚信不疑的程度的。可以肯定，在初民的思维中，应该还有一种更坚固的东西支撑着那个仅是在观念和幻想中而不是在具体的感觉中存在的神话世界。这个东西就是情感的统一性原则。著名德国人类文化学者恩斯特·卡西尔在他的《人论》中深刻指出，神话更多的是“依赖于情感的统一性而非逻辑的法则，情感的统一性是原始思维最强烈最深刻的推动力之一。”神话的真正基质是情感，这种情感的内力使初民深深相信，有一种基本的不可磨灭的生命一体化沟通了多种多样形形色色的个别生命形式，在空间和时间中，人的生命是没有确定界限的，它扩展于自然的全部历史和人的全部历史中。从卡西尔的论述我们进一步加深了对神话的认识和理解。所有前面我们论及到的关于神灵的产生、关于不同生命形式间的流动变化、关于自然界客观性的丧失以及对超自然力的崇拜等等，都无不可以从初民对于生命一体性和不间断的统一性的强烈情感信仰得到充分的解释。正是这种坚定的情感信仰使初民蔑视死亡和相信生命的不可毁灭，对于生命的幻想衍生出了绚丽多彩奇异怪诞的神话世界。

2.与经过高度整理、规模宏大和富于系统性的古希腊神话相比，我国古代神话是零散的和缺乏系统性的，但是，这决不意味着它的贫乏，可以说，它在反映我国远古初民的原始思维方面，有着与人类同步发展的思维轨迹。也就是说，有一些现象是初民所普遍关心的，比如在关于宇宙和人类的起源、关于人与自然的关系、关于祖先的来源等问题上，我国神话与外国神话一样都表现出了共同的关注和兴趣。下面我们分别进行阐述。

### (1)、关于宇宙和人类起源的神话

记载于《山海经》中的关于烛龙(又谓“烛阴”)的故事，是在远古流传于北方地区的具有洪荒气息的准创世神话。《海外北经》云：“钟山之神，名曰烛阴，视为昼，暝为夜，吹为冬夏，不饮，不食，不息，息为风，身长千里。在无启之东。其为物，人面，蛇身，赤色，居钟山下。”又《大荒北经》云：“西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，身长千里，直目正乘，其暝乃晦，其视乃明，不食，不寝，不息，风雨是谒。是烛九阴。”这两则神话故事，实际上是同一个故事的变体和重复，不过是它们所处的方域不同而已，这种同异参差互有错落的现象在《山海经》中常常见。这里的所谓为风为雨为冬为夏为暝为晦，已经包含着造物的意识，现在关键的问题是，这个人面蛇身半人半兽非人格化的神，是否可以将它视为造物主？这就涉及到初民的另一个重要观念--图腾的问题。

图腾是原始民族所迷信而崇拜的物体，它可以是动物、植物，甚至可以是被视为动物的天体。人面蛇身的龙蛇形象，是我国原始时代众多氏族部落的图腾、符号和标志，从《山海经》可以看出，在远古的华夏大地特别是北、西、南地区，以蛇为图腾的氏族分布极广。根据西方人类学者的研究，在图腾文化中，图腾不仅被视为族民祖先的象征，而且族民还相信自己死后会回到祖先那里去，精魂将化为与图腾相同的动(植)物，因此，以某一图腾来称谓属于该图腾的部落氏族，甚至视该部落氏族为该图腾，便应是很自然的事情。由于图腾时期是初民过渡到神话英雄时代的一个阶段，作为文明发展过程中的一个不可或缺的重要积淀，这种图腾思维意识或图腾文化现象必然会浸染或影响到后一个时期出现的神话。既然初民相信自己死后精魂可以化为与图腾相同的动物，那么，很难理解在初民的意识里，图腾是一种与自己完全不不同的物类，而一旦我们得出初民视自己与图腾同类的结论，则我们对《山海经》中那个半人半兽的烛龙(烛阴)神是否有资格充当造物主或者准造物主的问题就能给以很大的宽容。应该说，烛龙(烛阴)神话是华夏初民对于宇宙自然现象生成的一种解释。而自然现象是由烛龙的某一身体功能变化而成的这种“化”的观念，是中国古代神话中关于物质生成的一个十分重要的观念。鲧死后化为黄龙，夸父之杖化为邓林，禹化为熊，涂山女化为石，女娃化为鸟……人、动物、植物、山石之间可以互为变化，这种观念或许是初民从蛹羽化成蝶的生物现象中直接感悟、并与神灵和生命一体性的情感结合夸大而来。它是初民对于宇宙万物起源的一种幻想式理解。

事实上，正如许多研究者所言，在中国神话中并无一个至高无上的绝对的造物主，与化生创造了自然的烛龙(烛阴)相对的，是创造了人类的神--女娲。《大荒西经》郭璞注云：“女娲，古神女而帝者，人面蛇身，一日中七十变。”另《太平御览》卷七十八引《风俗通》云：“天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，剧务力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人。”女娲的形貌与半人半兽的烛龙一样残留着动物形态的怪异痕迹，但是人们却无可争议地愿意把她当作人类的始祖看待，这里的原因显然是由于在她的神话中已经有了人化的色彩，在她的神性中揉进了人性。女娲对于人类的功绩无疑是巨大的，她创造了人类，化育了万物，而且在天崩地裂洪水滔天人类面临灭顶灾难时，补天治水，使人类得以继续生存和繁衍(见后分析)。正因为此，所以女娲成了华夏初民所崇奉的另一个创世主神。

黄帝和帝俊也是两个具有创世造物主资格的神。黄帝的形貌也十分奇特：“古者黄帝四面”，在《山海经》中它既是天神也是下方的中央大帝，这一性质正与其长有四张面孔的神话十分相宜。帝俊是太阳和月亮的父亲，《大荒东经》说：“有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者，帝俊之妻，是生十

日。”又《大荒西经》说：“有女子方浴月，帝俊妻常羲，生月十二，此始浴之。”黄帝和帝俊既是具有无比神力的宇宙天神，也是极具人间意味的人格神。在人间，他们子孙繁多。“黄帝之子二十五宗，得姓者十四人，为十二姓。”[1]；而帝俊则与许多位不知名的妻子生了中容、晏龙等八个苗裔，且各成一国。从黄帝和帝俊在人间的所为，我们确实感到了这些天神的人化，和在他们身上表现出来的人伦色彩，宇宙天体的历史与人间的历史交织在了一起。而这些现象说明，黄帝和帝俊虽然也有资格充当创世主，但是，与烛龙(烛阴)、女娲这些形象比较起来，他们的出现要晚得多。由此我们又进一步得出结论，中国神话中的创世故事不是单一的、系统的，而是多元的和分散的，且表现出由简单到复杂的发展过程；神话中的创世主(或准创世主)形象，也非仅有一个，而是多个，这些先后出现的创世主(或准创世主)表现出了由自然神灵到人格神的变化过程。

## (2)、关于人与自然的神话

在原始社会，自然既是初民生存的依托，同时又是初民生存的大敌，对于日月星辰山川草木之神的顶礼膜拜和诚惶诚恐，正折射出了初民对于自然灾害的恐惧心理。恐惧的根本原因是因为看到了灾难对于生存的威胁，甚至是灾难所造成的肉体死亡的经验事实。如前所说，虽然在初民的观念意识里，他们永远相信生命的一体性和生命形成的可转换性，相信灵魂的不灭，以此来战胜对死亡的恐惧，但是，肉体死亡本身却依然是他们想永远逃避的。因此可以说，正是强大的生存愿望，使初民表现出了对于自然的两种不同态度。

其一是以媚为特征的亲和性态度，它以向山川日月之神贡奉祠礼，祈求其息灾免祸为表现形式。这时，初民的人格力量是低微的，它匍匐于山川日月之神的脚下，慑服于山川日月之神的神威。其二是以不驯为特征的抗争性态度，它以补天治水、杀恶兽修蛇、与自然灾害作顽强斗争为表现形式。这时，初民的人格力量是伟大的，他们昂起了自己高贵的头，在与自然的幻想式斗争中表现出了大无畏的精神，即使是悲剧的结局，也一样闪烁着耀眼的光芒。这两种对待自然的态度，是由远古走来的人类在它的童年时期对于自然的共同态度，它们既是相斥的，同时又是互补的，反映出了初民在大自然面前的一种复杂的心态。在与自然抗争的神话中，我们不得不首先提到在后世流传最广影响最大的两个神话，那就是女娲补天和鲧禹治水的神话：

往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载；火炎而不灭，水浩洋而不息；猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。……[2]

洪水滔天，鲧窃帝之息壤，以湮洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。

鲧复生禹。帝乃命禹卒布土，以定九州。[3]

禹治洪水，通辕山，化为熊。……[4]

产生于母系氏族社会的女娲治水神话带有更原始更洪荒的气息，“炼五色石”显示出这时的初民已经学会磨制和利用石器，这样的石器无疑是此时初民最先进的劳动工具，人们用它来获取生存资料，甚至用它来做武器等等，这样的物件在初民的心目中应该是极具神性的。因此，在补天的幻想中，它理所当然成为初民的首选之物。从这则神话，我们更多的是看到了初民克服自然灾害的一种愿望和不服于自然与命运的一种精神。

显而易见，比起女娲补天神话，产生于父系氏族社会的鲧禹治水神话要更富于现实色彩。虽然“息壤”决非人间之物，可以化熊通山的禹也决非人相，但是从神话碎片的字里行间，我们仍可以捕捉到某些现实气息。鲧以“息壤”湮洪水，“息壤”为何物？据称是一种会不断生长的土，倘若撩开这层神奇的神话外衣，我们不难看出鲧实际上是采用一种挖土造堤以阻挡洪水的办法，而这也是一种很难长期奏效的治水办法，即使没有“不待帝命”被杀于羽郊的变故，他的治水也终究是会失败的。其子禹或许是吸取了父亲失败的教训，除“湮”之外还采用了疏浚的办法，这从其“通辕山”可以得到证明。化熊通山只是为了夸张禹的神性，而通山的目的在于让河水顺畅流淌，以减少河水溢堤洪水泛滥的后果。禹成功了，他因此而获得了后人永久的纪念。

从女娲补天到鲧禹治水，虽然都有神话幻想作外衣，但我们仍可辨析出其中所蕴含着的社会的点滴进步。当然，理性的分析不是我们唯一的目的，如果离开了那些神奇的幻想，神话也就失去了它的美丽。

与治水神话有着相似之处的是后羿射日的神话，《淮南子·本经训》云：“尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。、凿齿、九婴、大风、封、修蛇、皆为民害。尧乃使羿诛凿齿于畴华之

野，杀九婴于凶水之上，缴大风于青丘之泽，上射十日而下杀，断修蛇于洞庭，禽封于桑林。万民皆喜，置尧以为天子。”关于十日的神话来源，最早见于《山海经》，如前所言，帝俊是十日之父，而他在人间还有⑧个系统的苗裔，所以十日和人间的许多部族是兄弟。可以认为，在此时初民的意识中，太阳是亲切的，与自己有着一种人伦亲和感。在《大荒东经》和《海外东经》中，对十个太阳的描述是秩序井然地或一日方至一日方出或分居于上下枝轮换升空的，并无十日并出的混乱。而《山海经》中关于羿的记载是很零碎的，《海内经》说：“帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。”

《海外南经》又说：“羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之，在昆仑虚东。”从这些记载可知，出现在《山海经》中的羿，是一位天国派来抚恤和帮助下国百姓的天神，他善射，曾射杀了凿齿。羿的功绩仅限于此，并未提及射日和射杀猛兽之事，《淮南子》的记载显然是后起之说。

尧之时，已是原始社会的解体期，部族之间的战争激烈，本来有着血缘关系的部族有可能为了土地和财产而发生流血，原始氏族公社温情脉脉的血缘亲情关系被破坏了，代之而起的是混乱残忍的厮杀和争斗。人间的无序对于曾把天体看成是与人间一般具有人伦亲和之像的初民来说意味着什么呢？他们会不会把太阳炎炎干旱无雨视作太阳的无序即十日并出争夺天空呢？这对于习惯把人的生命情感延伸至动物、植物乃至整个自然界的初民而言，当然也有可能把人的社会性包括社会矛盾推及至天体。羿在更古时候的神话中既是一位负有“扶下国”“恤下地之百艰”的善射天神，那么想象由他去担负射日重任该是很自然的。在《淮南子》中我们看到关于羿的神话已经有了很大的发展，他不仅射杀了九日，还射杀了诸多恶兽。羿“恤下地之百艰”的英雄业绩已被大大扩展，他不仅救民于来犯敌人之手，而且救民于凶禽猛兽之口，成为一位真正的为民造福的神话英雄。

在与自然抗争的神话故事中，初民塑造了女娲、鲧、禹、羿等一系列具有大无畏精神的神话英雄形象，在这些神话英雄形象身上，初民注入了自己崇高的人格理想和坚强的生命意志，人不是自然的奴隶，成为这类神话故事的不朽主题，正因如此，这些故事今天读来仍不失它们的韵味。

### (3)关于战争与部落英雄的神话

在原始社会后期，战争不仅成为扩大部落属地和利益的手段，而且成为力量的象征。战争的频繁直接反映在图腾的变化上。闻一多曾经指出，作为华夏民族的象征的“龙”的形象，它是蛇的神话形态，是以蛇为主体加上其他动物的某些部分而形成的，它“接受了兽类的四脚，马的毛，鬣的尾，鹿的脚，狗的爪，鱼的鳞和须。”[5]那么这种“接受”仅仅是一种观念上的结果吗？不，它可能意味着一个以蛇为图腾的远古华夏氏族部落对于其他氏族部落的征服和融合。被战败的一方不得不服从于胜利的一方，他们不能再以独立的图腾方式存在，而只能依附于胜利一方的图腾。因此，从“龙”的形成，我们大概可以猜测到远古发生在华夏大地上的战争的残酷性。

在神话传说中提及的比较著名的战争有黄帝与炎帝、黄帝与蚩尤、共工与颛顼、禹与三苗的战争等。其中以《大荒北经》记载的黄帝与蚩尤的战争最为激烈壮观：“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。”发生于冀州涿鹿的这场战斗，对双方都是一场殊死之战，据说战斗打了九个回合也不能决出胜负，双方请出了各方天神助阵，可谓惊天动地，初民以其所能之想象，调动起了天上和地上的力量，使战争神话在人、神、天象的交织中变幻莫测。

部落和民族的起源也常常成为上古神话传说的重要题材。在这类神话中我们常可看到初民对于自己的始祖和祖先来源的一种怪异的想象。如关于殷民族始祖契和周民族始祖后稷诞生的神话：

殷契母曰简狄，有氏之女，为帝誉次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。

[6]

周后稷名弃，其母有邠氏女，曰姜原，姜原为帝誉原妃。姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之。践之而身动，如孕者。居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者，皆辟不践。徙置之林中，适会山林多人，迁之，而弃渠中冰上，飞鸟以其翼荐之。姜原以为神，遂收养之，初欲弃之，因名曰弃。[7]

以上两个神话传说均有女子感外物而孕的特点，然而它们却不是产自“民知有母而不知有父”的母系氏族社会，而是产自父系氏族社会解体的后期，这时的婚姻形式是一夫一妻(或一夫多妻)制，而在神话中契和后稷的后代所以把自己始祖的诞生想象得如此怪异，大概是出于对自己祖先的崇拜和神化，因为其始祖的神性的具有，会证明本民族在天地自然与社会间的出类拔萃和不同寻常。

当然，这个神化的过程或许是一个并不十分自觉的过程。谓其不自觉，是说此时的社会虽然已进入原始社会的解体阶段，但此时的先民其意识和观念却都仍然浸染在已逝时代所形成的图腾崇拜、自然力

崇拜、生命一体性等观念里，他们对于自己祖先的崇拜无不深受着这些观念的影响，契母吞玄鸟卵而生契，就十分鲜明地存留着上述观念的痕迹，而关于后稷的诞生，则要更复杂些，它显然受到另一个更原始更古老的神话--伏羲诞生神话的影响。《太平御览》七十八引《诗含神雾》云：“大迹出雷泽，华胥履之，生伏羲。”著名神话研究专家袁珂先生根据《山海经·海内东经》“雷泽中有雷神，龙身人头”的记载，认为雷泽中之大迹即为雷神之迹，因此伏羲是雷神与人间一个名叫“华胥氏”的女子所生的儿子。无疑，这则神话才真正是“民知有母而不知有父”的母系社会的产物，而伏羲的神秘出生和伏羲所具有的神性以及伏羲的发明创造在初民们看来应该是有联系的，这正如列维-布留尔指出的：“原始思维专注神秘力量的作用和表现，……它看不出把两个客观上不同种类的事物等同起来，把部分和整体等同起来，有什么荒谬之处；如果用神学的语言来表示，它可以毫不为难道容许一个客体的许多存在；它不考虑经验的证据；它只关心事物和现象之间的神秘的互渗，并受这种互渗的指导。”<sup>[8]</sup>尽管宇宙间没有雷神，足迹与人类的生育也毫无关系，但是在初民的神秘意识中它们却是相容和互渗的，并且使人类因此而获得超自然的力量。关于伏羲的神话传说在商周两代依然有流传这是可以肯定的，我们是不是可以就此而推测后稷诞生的神话正是在伏羲神话的启发和影响下创造出来的，它是周民对于其始祖崇拜和神化的结果。

神话是一个民族文明的源头和初始，我国的古代神话在文明的发展过程中被理性和历史过早地切割和抛弃掉了，这不能不说是一大遗憾。在文化研究普遍受到重视的今天，神话研究也越来越受到众多学者的关注，这是一个十分可喜的现象。本文从神话思维的角度分析了我国神话的某些思维特征，同时结合这一思维特征分析了我国神话所特有的内涵和意蕴，我想这是一个很基础的工作，但由于本人能力所限，谬误必多，我期待得到专家们的指正。

附注：

[1]《山海经·大荒北经》郝懿行笺注

[2]《淮南子·览冥训》

[3]《山海经·海内经》

[4]洪兴祖补注引《淮南子》(1、4转引自袁珂《中国古代神话》第111、226页。

[5]闻一多《伏羲考》，转引自李泽厚《美的历程》第8页，文物出版社，1981司马迁《史记·殷本纪》

[6]司马迁《史记·周本纪》

[7]列维·布留尔《原始思维》第460页，商务印书馆，1987

参考书目：

袁珂《山海经校译》(1985)，上海古籍出版社

袁珂《中国古代神话》(1960)，中华书局

列维·布留尔《原始思维》(1981)，商务印书馆

列维·斯特劳斯《野性的思维》(1987)，商务印书馆

恩斯特·卡西尔《人论》(1985)，上海译文出版社

作者简介·罗小东 1957年生，广西玉林人。北京外国语大学中文学院副教授，发表论文十余篇。