

## [常金仓]中国神话学的基本问题：神话的历史化还是历史的神话化？

作者：[常金仓](#) | [中国民俗学网](#) 发布日期：2009-05-09 | 点击数：3722

**【内容提要】**中国现代神话学至今仍维持着一个基本的假定，即中国上古时代像西方一样也曾创造过丰富多彩的神话，至商周之际大部分神话被历史学家改造为历史传说而发生了一次神话的历史化，因而神话学的首要任务便是将历史“还原”为神话。这个假定是 20 年代在茅盾的《神话研究 ABC》中确定的，而茅盾的神话理论则主要是在英国古典进化论者郎格以及当时盛行的疑古思潮影响下形成的。中西神话在本质上是具有重大差别的，西方神话是以自然神为核心的，中国神话的重心却在英雄崇拜上，根本不存在所谓“神话历史化”，因而 21 世纪中国神话学有必要重新建立自己的体系。

**【关键词】**中国神话学；神话历史化；历史神话化

**【作者简介】**常金仓(1948-)，男，山西原平人，陕西师范大学历史系教授，史学博士。陕西师范大学历史系，陕西 西安 710062

中图分类号：B932.2 文献标识码：A 文章编号：1000-5293(2000)03-0005-09

### 一、“神话历史化”之缘起

从 20 世纪二三十年代起，中国神话学从古籍注疏脱胎出来建立了自己的独立体系，如今这项事业已经是枝繁叶茂了。但是在科学的成长中有时必须把注意力从它的表象移开，转而仔细审查它的基础。在中国神话学建立之初就有一个假设，那就是在中国的上古时代，更具体点说在殷周以前有过一个大规模的原始神话历史化的过程。根据最近一些论著可以看出，至少在部分神话研究者那里，这个假设尚未引起必要的怀疑，估计它还会维持一段时期，在我手边就有一本新出的刊物上登载一位青年学者论神话与民族精神的文章，其中说：“中国的神话没有一个完整的神话系统，但却有一个清晰的历史系统，其表现就是它标明了氏族的谱系。神话的宗族化、地域化倾向，使得各氏族都有自己的神，后人无法将其归于一个体系，只能让它向历史转化。各氏族在确定谱系时先人已不可考，只好把本氏族的神拿来替补，充当值得骄傲的祖先，变成历史的开端。对神话的历史化处理，就是将神话看作古史传说，不仅把神话解释成历史，而且把经过改造的神话当做历史来接受。”[1]对于一位年轻学人的见解我无意多作评论，我只是借此说明上面的估计不是全无根据。

“神话历史化”这一假设是如何形成的？当中国神话学开始构建体系的时候，人们发现中国古书上关于鬼神世界的描写都是一鳞半爪、零星片断，远不比欧洲特别是希腊的神话那么情节完整，生动感人。鲁迅先生在《中国小说史略》中归纳了时人的一些思考结果，他说：

中国神话之所以仅存零星者，说者谓有二故：二者华土之民，先居黄河流域，颇乏天惠，其生也勤，故重实际而黜玄想，不能更集古传以成大文。二者孔子出，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，故其后不特无所光大，而又有散亡。[2] (P12)

此二说前者主地理环境决定论，认为自古便没有丰富发达的神话。后者相反，以为中国神话古来颇有，只是到后来散失了。与前者相类的看法又见胡适《白话文学史》，他谈到中国故事诗—像荷马史诗那样充满神话的诗作——为什么兴起特晚的原因时说：

可见古代中国民族是一种朴实而不富于想象力的民族。他们生在温带与寒带之间，天然的供给远没有南方民族的丰厚，他们须要时时对天然奋斗，不能像热带民族那样懒洋洋地睡在棕榈树下白日见鬼，白昼做梦。[3] (P12)

把中国神话先天不足的原因诉诸“重实际而黜玄想”的现实主义精神是完全正确的，而进一步用地理环境来说明现实主义的起因是经不起考验的，荒唐怪诞的想法并不专属于热带居民。因而矛盾便用北欧神话为例驳斥了这种解释，并完全用神话自身演化作了新的说明：

据我个人的意见，原因有二：一为神话的历史化，二为当时社会没有激动全民族心灵的大事件以诱引“神代诗人”的产生。神话的历史化，固然也保存了相当的神话，但神话的历史化太早，便容易使得神话僵死。中国北部的神话，大概在商周之交已经历史化得很完备，神话的色彩大半褪落，只剩了《生民》、《玄鸟》的感生故事。

我们又可以知道中国神话实由三项学者保存下若干零星材料：一是中国的古代哲学家，他们把神话之带有解释自然现象之一部分，作为他们的宇宙论的引证；一是文学家，他们把唯美的和解释的神话都应用在作品内，使作品美丽而有梦幻的色彩；一是历史学家，他们也像外国的历史学家一般，认神话中一部分为历史材料而加以保存。[4] (P130)

关于神话“诗歌化”问题，鲁迅已言之在先。他说：“惟神话虽生文章，而诗人则为神话之仇敌。盖当歌颂记叙之际，每不免有所粉饰，失其本来，是以神话虽托诗歌以光大、以存留，然亦因之而改易，而销歇也。”[2] (P7) 根据茅盾神话著作看，他的“神话历史化”并非受自鲁迅的启发，主要还是参照欧洲神话发展线索作出的假定，他不止一次说：“神话的历史化的例子，在欧洲的希腊与北欧神话中就早已有了”[4] (P77)，他说希罗多德的《历史》中就采用大量神话传说的材料，后来有一个生活于纪元前316年前后的希腊学者欧赫梅鲁斯(Euhemerus)曾把希腊神话的主神宙斯说成是克里特的国王等等，据此，他断言：“古代的历史学家把神话当作历史的影写竟是屡见而不一见的，从而我们若设想我们古代的历史学家把神话当作历史且加以修改……亦似乎并不是不合理的。”[4] (P88)

从迄今为止的神话研究实践看，茅盾先生于1924年以后提出的这个假设竟成了后来绝大部分研究

者的基础和前提。不过，他本人对这个假设的使用尚有节制，但是在后继者笔下似乎一切传说都可被视为经过历史化的原始神话了。前人有言：经为解晦，当求无解之初；史为例拘，当求无例之始。在这种情况下，我们有必要对茅盾先生的假设加以反思，因为除这个假设本身的真实性需要证明之外，它还涉及到怎样认识和估计中国文化的本质问题。我们知道，神话是原始宗教的一个组成部分，如果像鲁迅、胡适所言，尚肯定中国文化是现实主义的，若如茅盾的理论，就必须承认商周以前的中国曾有大量神话被创造出来，无怪不少古史学者总是将西周以前的中国历史看成是“神权政治”、“政教合一”的时代。在20世纪的中国人文社会科学领域有许多不可究诘的问题，如尧舜以前的传说人物被大多数历史学家视为史前文化英雄或氏族社会的酋豪，在神话学家看来这自然是误认神话为信史的愚蠢之举；神话学界一向以传说人物是人间善恶乃至自然力量的拟人化，历史学家也一定会斥真为想入非非。这种现象促使我们思考：支配本世纪中国神话学的理论基础是什么？

## 二、中国神话学的理论基础

所前所述，在茅盾以前，中国现代神话学已在孕育之中，但真正创立了理论框架并且对后来影响至深至巨者还当推茅盾。在他的神话学著作中屡次提起并奉之唯谨者便是英国进化论人类学家安德鲁·朗格（Andrew·Lang，茅盾译安德列·兰），此人的学术活动从19世纪后半叶延展到20世纪初，他的原始宗教观虽与古典进化论有若干分歧，但在基本理论与方法上毕竟受泰勒影响为多。茅盾转述他的神话学理论亦以单线进化论的“遗形”说为重点，这种学说首先假定人类文化的演进都要沿着一条共同的道路，经过一些主要的发展阶段。产生于前一阶段的文化因素必然以残余的形式遗留给后继的阶段，因此研究现存的后进民族的生活习惯、社会制度可以发现文明民族业已遗忘的古代历史，茅盾称这种方法为“取今以证古”。客观地说，“遗形”说固然具有合理的因素，因为每个时代创造他们的文化时都不可能把前赋的文化打扫得干干净净然后重新做起，大多数人恐怕也正是因此而欣然接受了这一学说。但是作为一种形而上学的哲学它只阐明人类社会的总体趋势，并非对各种文化发展程序的具体描述，文化的各自发展历程要比“遗形”说复杂得多。当人类学中的进化论传入中国时，在西方它已面临着诸如传播派、功能派、历史批评学派的激烈挑战，这些学派几乎无不批评进化论否认了人类文化的多样性。中国学者在这样的形势下之所以毫不犹豫采纳了进化论，或者因为它宣讲既久，势力强大；或者因为它简单易学，适应常人理解力；更有可能是因为它本身强烈的革命精神，满足了当时中国的社会需求。在这些因素会聚在一起时，人们便很容易忽略了进化论的理论缺陷，所以茅盾在介绍了朗格学说后信心十足地说他对神话的解释是“合于科学方法的”。

采用古典进化论势必导致以西方神话发展模式解说中国神话，并得出中国上古必有丰富神话创作的假定。茅盾先生说：“我们现在据所有片断看来，中国神话之丰富美丽，不下于希腊，或且过之。”[4]（P67）这个基本估计直到七八十年代没有动摇，例如袁珂先生在《古神话选释》前言中说：“中国古代神话本来是很丰富的。中国是一个多民族的国家，文化历史又是这么悠久，早在几千年前，我们勤劳勇敢的祖先就用他们劳动的双手和由劳动的双手而发达起来的聪明智慧的头脑，替我们创造出了灿烂的古代文明，要是没有丰富的神话作为它的嚆矢、先河，或者是折射、反影，就实在是难于教人想象了。”[5]（P1）我们的学者总是这样思考问题，其实劳动的双手、聪明的头脑完全可以创造出别的什么东西来作那文化的嚆矢、

先河，不必非创造出神话才是可以理解的。这个基本假定导致了中国神话学自始便是头足倒置的，神话学的首要任务就是把若干历史传说“还原”为神话，所以在中国神话学史上非但没有过所谓“神话的历史化”，倒是出现了持久的“历史的神话化”过程。在这个思潮中，人人竞相为能，于是荒唐谬悠之说、怪迂夸诞之论便在中国神话学领域层出不穷了。这些作品可算是中国历史上在科学研究名义下编撰的新的“搜神记”。

如果我们愿意稍许放弃一下单线进化论的信念，承认人类文化的多样性，中国原始神话的先天不足是很容易理解的。《国语·楚语》说：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。

《左传》昭公十七年也记述了这则传闻：“自颛顼以来，不能纪远，乃纪于近，为民师而命以民事，则不能故也。”根据这个传说我们知道，即使在远古时代，中国人也是缺乏宗教热情而注重现实生活的民族，只是在少皞时代出现过短暂的宗教狂热，人们视之为衰世“乱德”，所以颛顼很快就重新整顿社会秩序，“使复旧常”。若说中国原始神话可能伴随颛顼的宗教整顿由盛转衰，那也是受到作为中国文化主流的现实主义压制的结果，而不是神话历史化的结果。可惜的是就连上述传说也被我们的神话家一并“还原”为神话了。

20世纪50年代以后，摩尔根成为大受学者欢迎的人物，于是中国神话学理论在保留“遗形”说的基础上又增添了将中国古神话材料对号入座排列在摩尔根进化图表上的做法，有一本神话学论著的一段话可以代表这种倾向：

神话起源于母权制氏族社会的繁荣期，从我国现存的神话资料考察，这一时期的神话，是以歌颂女性的光辉伟大为其中心内容的，如关于女娲造人、补天的神话，精卫填海的神话，羲和生日、常羲生月的神话，都是很好的例证。

到了父权制氏族社会，神话就以歌颂男性的神或神性的英雄征服自然、创造文明或战胜敌人等为其中心内容了……如像夸父追日，羿射日除害，舜驯服象，鲧和禹治理洪水，黄帝和蚩尤的战争，等等。

奴隶制社会的神话，就以阶段斗争做了中心内容，表现了被统治者对统治者的反抗，因而有反抗神的英雄形象被塑造出来。其中像形天的反抗天帝……就是一个典型的例子。[6] (P34)

这种生硬的社会发展阶段排列使神话人物凡女性就是母权制的反映，凡男性就是父权制的写影，不仅使复杂的文化问题简单化，而且严重打乱了故事产生的次第。例如见于三国著作的盘古由于开辟鸿蒙的故事而被列在进化序列的最前排，古代神话创作者果真是百依百顺按照我们的进化日程编制他们的故事吗？关于这个问题，茅盾先生曾说：“神话由口头的而变为书本的，原不拘时代之先后”；又说：“我们搜罗的范围是限于周秦的古书呢？还是竟扩充到汉魏以至六朝？照理讲，材料当然愈古愈可靠，故搜罗中国神话不特要以周秦之书为准，并且要排斥后人伪造的周秦或三代的书。但是神话原不过是流行于古代民间的故事，当原始信仰尚未坠失的地方，这种古老故事依旧是人民口头的活文学，所以同在一民族内，有些地方文化进步得快，原始信仰早已衰竭，口头的神话也渐就渐灭，而有些地方文化进步较迟，原始信仰

未全绝迹，则神话依然是人民口中最流行的故事，这些直至晚近尚流传于人民口头的神话，被同时代的文人采了去著录于书，在年代上看，固然是晚出，但其为真正的神话，却是不可诬的。”[4](P89)此话一出，使得中国神话学在使用材料时可以丝毫不考虑文献产生的时序，像盘古这样的开辟神从创造到三国时见于书记，其间至少得流传数千年，我们是否过高地估计了口传的能力？况且，既然说在原始信仰未坠之地神话就流传不息，那么后人是否可以根据那原始信仰又创造新的神话？我承认晚出的文献可以记载古老的故事，但我们也应看到文献形成的先后顺序中也包含着同一人物、同一事件、同一观念的演变之迹，我们为什么不从有根有据的文献中去分析某个神话的形成与变异，偏要信从那无根无据的口传假设呢？

在怎样使用文献上，我看到袁珂先生有一段答质疑者言，他说：“曾经也有同志不以为然，给我提出意见，认为不应该先盘古而后女娲，因为女娲之名早见于《楚辞·天问》，而盘古则是三国时吴人徐整著《三五历纪》才出现的。又认为不应该先神农而后后羿（即羿），因为后羿是‘原始渔猎社会之神’，而神农则是‘原始农业社会之神’，照理农业社会是不应该居于渔猎社会之先的，……如果依循着各种神话故事见于现存记载的先后，或依循着各种神话所反映的社会形态在社会发展史上的先后去整理神话，那也未始不可，但整理出来是另一种状态，是一种我不愿意见到的各不相属的状态。”[5](P12)这显然是因为书本材料装不进我们自制的社会发展框架而产生的结果。

除进化论外，我们在 20 世纪神话学中还不时嗅到浓厚的疑古气息。有人说：“像尧、舜、禹等……如果没有地下出土文物的证实，还不能贸然肯定他们为历史人物，而他们身上的神性，却是表现得很充分的。”[5](P13)尧、舜、禹是人还是神在 20 年代就是古史上的一个争执点，在极端疑古思潮影响下，中国文史界产生了一种考古情结，考古学在相当一部分人那里似乎成了全能的上帝，似乎书上所记的一切都应该经过考古法庭终审才能为读书人接受。我们承认考古发现的重要性，但它自身也有难以克服的局限，于此，我们不能忘记“二重证据”的首倡者王国维先生一句话，他说：“虽古书之未得证明者，不能加以否定；而其已得证明者，不能不加以肯定，可断言也。”王氏在当时就举“秦公敦”、“齐侯钟”二器证明春秋之世东西二大国莫不相信禹为古之人帝。二重证据的目的是考信，而今却拿它作疑古的利器，大失王氏之初衷。古史学上的疑古思潮在今人看来是一个纯学术问题，其实应该说是“五四”反封建运动的一部分。孔子的学说，或更正确地说是被后儒改造过的孔子学说曾经是二千年各个王朝的政治意识形态。1911 年辛亥革命推翻最后一个封建王朝，自然引发了封建意识形态的危机，没有什么比宣布孔子六经仅仅是儒家的理想而非五帝三王之道统更为有效。但是，疑古论者将儒家盛赞的尧舜禹从历史传说驱逐到鬼神世界却使中国史前史变成一片空白，于是神话学家便趁虚而入，把这块历史学家的弃地变成原始神话花朵盛开的场所，许多产生甚晚的神话故事被移植进来填充空白。学术思想上几个因素不期而遇造成的后果是最不易为人察觉的，但是用心仔细想想，其中的破绽还是难以掩饰的。例如顾颉刚先生曾努力把一个个传说人物考证成神，用来立论的绝大部分是战国方士依托历史传说所造的神迹，这正是历史人物的神话化过程。但是在顾先生的思想深处却依然把方士笔下带着神性的人物当作历史，他不是有个著名论断叫做“中国古史层累构成说”吗，如果按照他的说法尧舜禹以前人物皆神而非人，那么中国古史又何来层累构成？在本世纪初，文学与史学虽已殊科，二者分裂却很不彻底，不少学者兼治文史，所以把历史传说人物推向神话领域的协定是很自然地达成的。不过，即令在疑古思潮很盛时也大有对它心怀戒备者在，所以后来的史学家尽管也皈依了进化论，但多把传说人物视为氏族社会的首首，于是史学家与神话学家分道扬镳，各不相谋了。用神话学家的观点看问题，不特古代历史学家在进行神话的历史化，今天的历史学家竟是以更大规模从事着神话历史化的工作。

### 三、唯自然神话方可“历史化”

进化论不仅使中国神话学采用了西方神话发展模式，更有甚者，它往往诱导学者在中西神话故事间牵强比附。例如有人把窃取帝之“息壤”以堙洪水的鲧与盗天火带给人间的普罗米修斯相提并论：《逸周书·度邑解》说武王克商欲“定天保，依天室”作东都洛邑。最近就看见有作者把“天室”解释成天神的宫室，并说古人认为天神就住在嵩山之上，我不知道作此怪论是否受到希腊天神住在奥林匹斯山上的启发。学者熟知，嵩山有东西两个石室，东曰“太室”，西曰“少室”，所以“天室”即大室，“少室”即小室。《山海经·中山经》说少室之山东 30 里曰“泰室之山”，是东周人读“天”为“太”（泰），如“天乙”之作“大乙”。张守节《周本纪》正义把“依天室”解释为“得依天之宫室”，已是望文生义，后人多知张守节“读书太粗”弄错了不少事情，今人不察，进一步造作新论，是粗中之粗。这两个例子表明，关于文化和历史的研究不能停留在一人一事的局部考证上，而要把局部考察与文化的整个背景：文化的精神主流统一起来。中西神话在肤浅者看来即使承认二者的差异，恐怕也只是系统与零星、生动与呆板的区别。我以为这两种神话最本质的差别是西方神话以自然神为中心展开它的故事，而中国神话的主体是文化英雄的崇拜，今试以希腊神话为例加以比较。

我说西方神话是自然神崇拜的表现形式并不是什么新见解，19 世纪中期曾有一个“自然神话学派”的理论弥漫于欧洲各国，这派认为“神话和宗教中的神，都是自然物的人格化，尤其是较大星辰的人格化，但是也有气象方面的现象，如狂风暴雨的人格化”。[7] (P49) 这是欧洲人自己对他们的神话的认识，这派的学说虽然在不少地方受到人们的批评，但关于大自然的物体是神话创作的主要题材并没有错。希腊人称为全知全能的神祇之父、永恒的众神之祖的宙斯（注：以下述希腊神话故事皆见（德）施瓦布《希腊神话故事》，宗教文化出版社 1998 年版。），学者们认为是辽阔天空和暴风雨的化身，从他至尊的地位和无边的法力看颇与中国三代时期崇拜的上帝相似，但中国人没有给上帝编出一个可与宙斯相媲美的神话故事来，而在希腊神话中我们知道宙斯在奥林匹斯山上有他与众神居住议事的宫殿，他的一个妻子叫赫拉，号称诸神之母。他的另一个天神妻子叫勒托，著名的太阳神福玻斯·阿波罗和狩猎女神阿耳忒弥斯是她与宙斯的孪生儿女。宙斯不以赫拉、勒托等神妻为足，经常还要变化易形到人间去渔色猎艳，他到古希腊彼拉斯齐人的国家与国王伊那科斯的女儿伊娥偷情生下厄帕福斯，后来做了埃及的国王；他到腓尼基与国王阿革诺耳之女欧罗巴媾居，生下三子：弥诺斯和拉达曼提斯做了冥界的判官，萨耳珀冬做了吕喀亚国王；他与另一个腓尼基国王卡德摩斯的女儿塞墨勒苟合而生俄狄尼索斯，后来成为果实与酒神，称巴克科斯；我们从珀耳修斯故事中知道珀耳修斯是宙斯与亚格斯国王之女亲生的儿子；吕狄亚的西庇洛斯国王坦塔罗斯也是宙斯的儿子，他深得宙斯和众神的宠爱，唯有他得以凡人资格与众神同桌进餐。中国三代的国王虽然也自称天之元子，但除了姜嫄履迹、简狄吞卵那样一些朦胧不清的简单故事便再不见他们的来历与上帝有何瓜葛，事实上历朝历代号称天子的人都有自己有案可稽的肉体凡胎的父母。中国人认为“天视自我民视，天听自我民听”，“民之所欲，天必从之”，天是民意的代表，民是神意的基础，一句话，中国文化面对的是人间的事情，神只是用来保障人类公益的工具。上帝也会给人间降下灾祸，但有一个原则，那就是赏善罚恶，它是人间道德的化身。希腊的天神则不然，他们保护人类必以人民敬重他们为条件，由于他们责成人类的献祭过于苛刻引起人类护佑神普罗米修斯的抵制，宙斯竟把他锁在高加索悬崖上让恶鹰啄食他的肝脏，甚至降下暴雨洪水灭绝人类，一句话，希腊天神是与人民利益对立的、不可抗拒的自然力的拟人化。

希腊有太阳神福玻斯·阿波罗，他的部下有日神、月神、年神、世纪神、四季神、时光女神，这些神祇的设置使我们看到希腊人对光耀无比的太阳的功能所强调的是年历的周期。阿波罗常到人间作爱偷情，他曾与雅典国王厄瑞克透斯的女儿克瑞乌萨生了爱奥尼亚人的祖先伊翁，后来又抛弃她们母子；他与妍妇克吕墨涅有私生子法厄同，为向人们证实他的神裔身份驾着太阳车越过太空时坠落身亡。中国人也崇拜太阳，《书·尧典》有“寅宾出日”、“寅饗纳日”迎送太阳的礼仪，《礼记·郊特牲》说：“郊之祭也，迎长日之至也，大报天而主日也”，人们所重视者在于太阳的四时化育之功。中国的日神似乎也有臣工辅佐，太昊主春，炎帝主夏，少昊主秋，颛顼主冬，但他们都是人间英雄死后配食上帝，而围绕太阳本身并没有任何神话产生。

希腊有海神波塞冬是宙斯的弟弟，能呼风唤雨，发生地震，与埃及国王帕福斯的女儿相爱，他应是地中海汹涌波涛的化身。海洋女神另有忒提斯、涅柔斯。中国的海神直到《庄子》书我们才知道其名为“若”，并与河伯有一段有趣的对话。中国自古崇祀河神，春秋以前这位尊神竟连一个名字都没有，战国书上才知道他叫“冯夷”。此外，希腊的自然神还有水神策雨茜泼，水泉女神那伊阿得斯，谷物女神墨特耳，火神赫淮斯托斯，森林和农业之神萨图恩，山神潘。在这些神祇中，火神与中国的祝融类似，而谷物女神与后稷相仿佛。祝融据《左传》昭公二十九年说是颛顼氏之子犁死而奉为火神，今人坚持说这是神话的历史化，然同是史官著作，《国语·周语上》记载了他的神迹，“昔夏之兴也，融降于崇山。”我们再看被神话学家奉为原始神话总集的《山海经》关于祝融有哪些神异的故事，其于《海外南经》只说祝融“兽身人面，乘两龙”；于《大荒西经》给他编制了一个族谱，说“颛顼生老童，老童生祝融，祝融生太子长琴”，《海内经》又说他是炎帝之妻听訖所生炎居之曾孙，并奉帝命杀鲧于羽郊，如是而已。至于后稷，《西山经》说他潜于大泽，颇类鲧死后潜人羽渊；《大荒西经》也给他编个族谱，以后稷为帝俊之子，有弟名台玺，有侄名叔均，然《海内经》又说叔均是后稷之孙，后稷死后葬于都广之野，其余就是播降百谷尽人皆知的业绩。平心而论，中国的祝融和后稷究竟是自然力的人格化还是对控制这些自然力作出重大贡献的文化英雄的神化，仅靠上述零散记载是很难判定的。但是有一人道理是显而易见的，所谓“神话的历史化”意思是神话人物本非血肉之躯而是某种自然力的拟人化，因人格化程度已高，被后人误认为古代实有的历史人物了。如上所述，中国的自然神如上帝、太阳神、河伯、海神、山神、火神直到春秋之世文明之光照临既久而未见关于他们的神话故事，他们何由实现所谓的“历史化”？况且遍翻周秦古籍，何处提到上帝、太阳、河海山岳之神曾是远古历史上的人物？历史上存在着自然神话历史化的可能，但决不可能存在非自然神话的历史化。

在世界各国的历史上，一般都产生过两种崇拜对象，一种是自然力，一种是文化英雄。宗教史上关于宗教起源的“恐惧说”以及“奇观景仰说”都是从自然崇拜出发的。这两种崇拜在神话中总是融于一体的，但何者为中心却有极大的不同。希腊神话中不乏国王、公主、手艺人乃至芸芸众生的故事：卡德摩斯为寻找被宙斯拐诱的妹妹历尽艰险，他得到天神佑助建造底比斯城，娶爱神阿弗洛狄忒的女儿哈墨尼亚为妻；珀罗普斯虔敬神祇，得到海神波塞冬的帮助，借用他的神车在比赛中战胜伊利斯国王俄诺玛诺斯。按照比赛前的诺言娶了俄诺玛诺斯的女儿希波达弥亚，统治了伊利斯，创办了名闻世界的奥林匹克运动会。这些是敬神受赏的故事。坦塔罗斯得罪神灵被打入地狱备受煎熬；底比斯王后尼俄柏侮慢勒托神，七子七女被勒托的儿子阿波罗一个个射死；阿克特翁窥视狩猎女神阿尔忒弥斯洗澡而变成鹿被射杀，这些是渎神受罚的故事。就像特洛伊之战实际也是在天神的导演和参与下进行的。这些故事充分体现了在人神混杂的希腊神话中，自然神是居于支配地位的主角，人只是他们手中的玩偶。中国的情况则不然，凡与自然神发

生过一些纠葛并或多或少具有神异故事的人物，如取帝“息壤”以堙洪水的鲧，得应龙鸱鹞之助疏通江河的禹，射九日保禾稼的羿，上宾九天的启，为帝司夜的“二八神”，无一不是历史上为民兴利除害的英雄。在战国时代十分盛行的方士仙术渲染下成了半神半仙之人，因为他们本来就是传说人物，所以根本不存在所谓“神话的历史化”，倒是十足的“历史的神话化”了。希腊神话中其实也有这种情形，例如前述宙斯与伊娥生子厄帕福斯，母子死后，一个做了伊西斯神，一个做了阿庇斯神；宙斯的另一个人间妻子欧罗巴死后便被奉为地上女神。

自今日看来，“神话历史化”本是在进化论指导下忽视文化多样性的错误假定，它之所以能被很多人信而从之，还有一个历史学的假定形成它的基础，那就是商周“神权政治论”。“神权政治”是早期人类社会必经阶段的观点虽滥觞于十七八世纪的哲学家，对中国史学影响至巨者还是弗雷泽，他搜集了世界上众多民族由巫师演变出国王的事实，很容易给人们造成一种错觉——以为全世界最早的政治领袖无例外地出身于宗教巫觋集团。我不愿多占篇幅列举世界各地早期国王不同出身的例子，只想提醒人们，只要看看摩尔根的《古代社会》或恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》就会知道出现在这两本书中的早期政治首领就都是部落社会的军事统帅。在《金枝》等进化论著作的影响下，梁启超先生很早就定商周是“天治主义”，后来学者进一步为这一假定培土灌溉，于是，甲骨文所见占卜之多，“巫尪”之字从“王”，古代国王为最高的主祭者，便成了中国“神权政治”的“铁证”；而中国政治亦与西方玄同无别了。上述种种皆皮相之论，宗教信仰和仪式在上古无国无之，然其教义与功用各不相同，不能一见宗教现象便归之于“神权政治”的旗帜下。所谓“神权政治”是国家指导下的一种生活态度，真正的神权政治国家，人们把现世看成是来世的必要准备，现世并非人们的最终归宿，生前行善敬神，死后上天堂进入极乐世界，生前作恶渎神，死后下地狱服苦役。我们不必引述西方宗教哲学家的言论，就在希腊神话中也可看出这种人生观。例如他们认为神一共创造了五代人，第一代人是黄金时代，这一代人如同圣人，无生计之累，无病痛之苦，无争夺之患，无衰迈之虞，死后成神，遨游云雾；第二代人是白银时代，他们一生的绝大部分时间处在幼稚无知状态，行为无所节制，他们死后变为魔鬼在地上漫游；第三代人是青铜时代，其为人残忍凶暴，相互厮杀，他们死后离开光明的大地，进入阴森可怖的冥府；第四代人是英雄的一代，因战争和仇杀在灾难中结束了一生，宙斯把他们送到天边大海中的极乐岛，去过宁静幸福的生活；第五代人是黑铁时代，普遍堕落，充满痛苦和罪孽，恶人得势，善人遭殃，神不来眷顾，陷入永劫不复的苦难。这种今不如昔的历史退化论与孟子所说“三王者，五帝之罪人也；五霸者，三王之罪人也；今之诸侯，五霸之罪人也”一样，是苦难社会里产生的沉痛忏悔，但是人们不想彻底绝望，第五代人虽然不可能像前四代一样集体回到应该去的地方，但个别善类仍可以特许进入天国，卡德摩斯和他的妻子吐墨尼亚不就在死后双双上了天堂？这种人来自神的创造，最后又回到神的世界的观念很自然使人认为现世仅仅是短暂的过渡。中国古人则不同，他们认为人是天地二气的凝结物，一如草木动植，死便是这具凝结物的解体，魂散于天，魄消于地，也许只有个别人民之救星，善良之俊逸可以死后灵魂升入天庭，因而中国人把现世看作是人类的一切，统治者唯一重视的是治乱安危，是权力之勿失；人民所重视的便是长寿、富贵、多子孙，立德、立功、立言。至于宗教信仰、祀神礼仪，无论其多寡，都不过是圣人们用来教导世人（包括统治者）的工具罢了。所以与其说三代中国是“神治”，毋宁说是“人治”更得其实。

中国古人既然如此注重现世生活，而把上帝鬼神作“神道设教”，那么就必然缺乏热情去赞美神灵、想象天国，就必然创造不出丰富生动的神话故事，所谓“神话历史化”是子虚乌有的臆测。不过这个臆测一经传播开来，便牢固地控制了人们的心灵不肯松手。张光直教授谈到中国神话时说：“绝大多数研究中



国古代神话的学者，都同意下面这一种有力而合理的解释：中国古代神话之少与在这甚少的资料中英雄故事之多，主要的原因是商与西周时代的历史化，……我想证明，中国古代的神话在根本上是以亲族团体为中心的，亲族团体不但决定个人在亲属制度上的地位，而且决定他在政治上的地位；从商到周末，亲属制度与政治制度之间的密切联系关系发生了剧烈的变化，而神话史上的演变是这种政治与亲属制度之演进所造成的。”[8] (P391-393) 这是试图摆脱西方神话模式重新解释“神话历史化”的一种努力。本文一开始引述的那位青年学者的话显然就是祖述张氏的样板，岂不知“神话历史化”本身就是进化论产生的错误假设。在人文社会科学领域中，当一个信念深入人心后，是如此地不易修正，同书就曾引述一位外国学者德克·鲍得尔(Derk Boddle)的话说：“中国古代自然神话之稀少是由于古代中国人对人类社会政治关系之集中注意及相应的对自然世界的疏略。”可惜未引起张氏的注意。

中国神话学的基本理论差不多都是在前辈学者对刚刚传入的西学尚未充分理解消化的情况下创立的，这些理论借助他们的声望维持了近一个世纪，今天已是新旧世纪之交，当我们回头来省视以往的工作时，便感到中国神话学体系亟待重新构建了。

#### 【参考文献】

- [1]郭芳. 中国上古神话与民族文化精神[J]. 管子学刊, 2000(1).
- [2]鲁迅. 中国小说史略[M]. 北京: 人民出版社, 1973.
- [3]胡适. 白话文学史[M]. 上海: 新月书店, 1931.
- [4]茅盾. 神话研究[M]. 北京: 百花文艺出版社, 1981.
- [5]袁珂. 古神话选释[Z]. 北京: 人民文学出版社, 1996.
- [6]袁珂. 神话论文集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1982.
- [7][德]W·施密特. 原始宗教与神话[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1987.
- [8]张光直. 中国青铜时代[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1999.

A Basic Question of Chinese Mythology:

A Mythicized History or a Historicized Mythology

Abstract

The fundamental hypothesis remains prevailing in Chinese modern mythology that, like the west, China once produced rich and varied myths in the pre-historic ages. In other words, a historicization of myths is believed to have occurred in Chinese history, in which most of the myths up until the Shang and the Zhou Dynasty might have been remolded into historical tales by the historians. So the leading task of the world of Chinese mythology should be to "restore" the ancient Chinese history to the myths. The above-mentioned hypothesis was established by Mao Dun in his "ABC of Mythological Study", whose theory of mythology took shape under the influence of Lange, a British classical evolutionist, and the then prevailing historical scepticism. In fact, Chinese mythology differs significantly from western mythology in nature: the former was based

on hero worship while the latter on natural gods, although China's mythological study has been forced into the pattern of development of western mythology. Therefore, the hypothesis of a historicization of myths in Chinese history is falsified. In this case, there is every need for Chinese mythology to reestablish its own theoretical system in the 21st century.

Keywords: Chinese mythology/historicization of myths/mythicization of history

(原载《陕西师范大学学报(哲学社会科学版)》2000年3期;如文中涉及图表、注释、参考文献、公式等内容,请参见纸媒原刊。)