

## [赵沛霖]论《诗经》的神话学价值

作者：[赵沛霖](#) | [中国民俗学网](#) 发布日期：2009-05-09 | 点击数：3379

《诗经》向以现实主义精神著称，与超然物外的神话似乎无缘。这种缺乏深入具体考察的表面认识，根本忽略了我国神话和神话思想发展的具体情况与特点。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”的地位。我国的情况则不同，从殷入周，注重人伦实用的史官文化逐渐居于“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。

《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，其产生也以宗教生活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。这些神话思想在《诗经》中留下了深刻的痕迹。

所以，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。关于《诗经》的神话学潜在价值问题，笔者在拙著《兴的源起》（中国社会科学出版社，1987 年）中已有具体论述，囿于篇幅，就不再重复了。这里着重谈谈后两方面的问题。

### 《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，一是如前所说，《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。”（注：栗原圭介《原始汉民族及神话式的世界观》。）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，只是笼统地说“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。关于大禹的神话，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，当然十分引人注目。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，作为史学对象它们没有足够的品格，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（注：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》，1991.1.））。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来就不多的情况，《诗经》就更加值得珍惜，那种认为《诗经》与神话学文献无缘的偏见应当加以彻底纠正。

### 《诗经》的神话思想价值

由于《诗经》直接和间接地记录了那个时代人们对于神话的认识、观点和态度及其发展变化，时代神话思想的发展在那里留下了自己的痕迹，因而使它具有丰富的神话思想价值，并决定了它在中国神话思想发展史上占有重要地位。

人类的意识如同大海，包容精深，蕴含丰厚，在形式上则是仪态万方，变幻无穷，它的发展是一个十分复杂的历史过程。为了把握这一过程及其本质，古今思想家试图用各种各样的方法对它进行概括和解释。近代科学的奠基者之一意大利思想家维科曾把这一历史过程分为三个时代（三个阶段）：神话时期的诸神时代，实现自我理想的英雄时代和清醒把握历史的人的时代。奥古斯特·孔德也将这一过程分为三个阶段：对世界的神话思维和理解的宗教阶段，用抽象理性范畴和概念认识世界的形而上学阶段以及以现代科学认识和思想结构模式为特征的实证阶段。孔德将他的这种划分称为“三阶段规律”。除以上所举之外，类似的概括和划分还有不少，它们都为认识人类意识发展的历程及其特征提供了有益的借鉴。当然，每一个时代或阶段都包含着十分丰富的内容，并且可以进一步划分为若干具体的阶段和过程。在这方面第一个时代即维科所说的诸神时代和孔德所说的宗教时代，尤其值得注意。事实上，这个时代内意识形态的具体内容并不是单一的，而包括了神话和宗教（人为宗教）两方面的内容以及由前者向后者的转化过程。但是，维科和孔德都强调它们之间的联系而视其为一体，却没有深入分析它们之间的区别，更没有把握它们之间的转化。实际上，这一转化蕴含着丰富深刻的思想，并广泛涉及到意识形态的各领域，如神的观念和人神关系的更新，信仰主体的心理变化以及对于神话发展产生的影响等等。忽略这些内容，就很难对诸神或宗教时代做出具体的描述。

神话与宗教具有共同的超自然的观念基础，二者之间的联系十分密切，特别是原始神话与原始宗教之间更是如此。在从原始宗教向阶级社会的人为宗教转变过程中，后者往往利用神话作为自身存在合理性的证明和根据。这是因为“神话是宗教信仰和宗教态度的原始智力表达形式”（注：托马斯·F. 奥戴《宗教社会学》，中国社会科学出版社，1990年，第75、51页。）。当然，除了神话表达形式之外，宗教信仰和宗教态度还有理性表达形式。非理性的表达形式是神话，理性的表达形式是神学。原始时代结束以后，神话被用来论证神学是宗教史上司空见惯的事情。十分明显，宗教神学是神话时代以后很久的事情，由前者到后者经历了漫长的历史时期，这个发展变化过程是奴隶时代的最重要的思想成果之一。

夏朝是我国宗法奴隶制的初建时期，商朝和周朝则分别是它的发展和成熟时期。这三个时代同时也是我国早期人为宗教的奠基时期。夏朝处于奠基的最初阶段，上面提到的转化过程中的各种变化应当有突出的表现。但是，十分遗憾的是，夏代缺乏文字记录，没有文献留下；商代虽有甲骨文，但记录过于简短，且有些难于辨认，所以情况仍觉迷茫。只有周代，有典有册，把那些具有历史意义的“转化”比较具体地记录下来（有些属于间接记录）。当然，这个“转化”对于周代来说已经成为隔日黄花，时间相距很远，

但它毕竟是最初的记录，尚保持着童贞特征，从而获得不可替代的重要价值。在这批引人注目的原始文献中，《诗经》又占有极为重要的地位。

《诗经》在神话思想史上的最重要价值在于它具体展示了由神话向神学，由原始宗教向人为宗教的嬗变过程以及这一过程中的一些重要细节。

《诗经·大雅》中的《生民》、《公刘》、《豳》《皇矣》和《大明》等五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阶级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的集中概括，是这些内容的虚幻的神话反映。而在后三篇史诗即《豳》《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。人可以随心所欲，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，把被弃的婴儿保护起来，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”（注：恩斯特·卡西尔《人论》，第 117、127、129 页。）。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”（注：栗原圭介《原始汉民族及神话式的世界观》。）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，实际上反映着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，天上有天上的道理和秩序，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成接近上帝”（注：恩斯特·卡西尔《人论》，第117、127、129页。）。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（注：参阅拙作《论神话历史化思潮》（《南开学报》，1993.2.））。在史诗系列的前三篇即《生民》、《公刘》和《豳》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“上帝眷之，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入而世

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，道德因素的渗入则是厄运的开始，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。”（注：恩斯特·卡西尔《人论》，第117、127、129页。）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，既抑制了一切与之不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的现象。恩格斯指出，“没有统一的君主就决不会出现统一的神”（注：《马克思恩格斯全集》，第27卷，第65页。），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·缪勒等人从语言学的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《豳》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：一处在第一章：“履帝武敏歆”，一处末章：“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（注：参阅拙作《祖先崇拜与中国古代神话》（《天津社会科学》，1992.6.）。）。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，帝又化为帝俊、帝舜，帝誉，实即一人（注：详《青铜时代》，第14页。）。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神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”（注：托马斯·F.奥戴《宗教社会学》，中国社会科学出版社，1990年，第75、51页。）。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“志职化”，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，如古代希伯来人的至上二神那样的高度。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伪神话一直写到武王伐纣，代商而有天下，建立周朝，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入历史，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，而使神话宗教与历史相融合，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行从反面得出这一认识。

可以肯定地说，尽管史诗系列还没有把神话历史化付诸实践，但是，它们所体现的观念却成为它出现的基础和前提。

其实，上帝主宰历史的神意史观和天命观念早在西周之前就已出现，那么，为什么神话历史化却出现在体现这种观念的《诗经》史诗系列之后，而不是更早些？其中原因除了其他条件（如历史意识的成熟等）之外（注：参阅拙作《论神话历史化思潮》（《南开学报》，1993.2.）），还在于一种理论或观念的成熟，真正为人所接受还需要“实践”。像任何其他思想观念一样，神意史观也有一个漫长的发展过程。当它还仅仅停留在初期认识阶段，内容尚不够充实，理论也不完备时，其作用和影响与后来相比都还是十分有限的。商代和周初贵族统治者的一些政治言论，如《尚书》某些篇所记载的，自然体现了这一观念，不失为这一观念的具体应用。很明显，作为运用这种观念对历史发展的初次阐释，它们还缺乏完整和系统。统观中国思想史，可以知道第一次大规模运用这种观念比较系统地叙述和阐释历史的，不是政治文告，不是治国方略，而恰恰是反映周人创业开国历史的《诗经》史诗和其他有关诗篇。尽管它们采用了诗歌的形式，但从思想实质上看，却是宗教哲学思想的具体阐发，是神意史观的具体运用。通过这次“实践”，神

意史观再也不是停留在抽象观念的阶段，而进入了政治历史学的领域。一次实践胜过一打理论，在信息不发达的古代尤其如此。运用神意史观阐释历史，从某种意义上看，也是用历史事实来论证理论。因此，正是通过《诗经》史诗和其他有关诗篇，神意史观的影响才真正迅速扩大并广泛辐射到意识形态各领域。至此，才可以肯定它真正超越了幼稚阶段而走向成熟。奴隶制时代的早期思想家运用这种观念打通神话与历史的界限，促使神话历史化，也只有在这种情况下才有可能。

《诗经》中除《生民》等五篇史诗之外，《商颂》中的几篇作品对神话思想研究来说也很有价值。

《商颂》现存五篇：《那》、《烈祖》、《玄鸟》、《长发》和《殷武》，本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：既有崇尚暴力，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，历史的叙述内在的体现着宗教观念，外在的与神话直接结合，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”（注：戴维·利明等《神话学》，上海人民出版社，1990年，第87页。），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。

（原载《文艺研究》1994年03期，文中涉及的图表、注释、参考文献、公式等内容请参见纸媒原刊）



