

李立 著

# 神话视阈下的文学解读

以汉唐文学类型化演变为中心



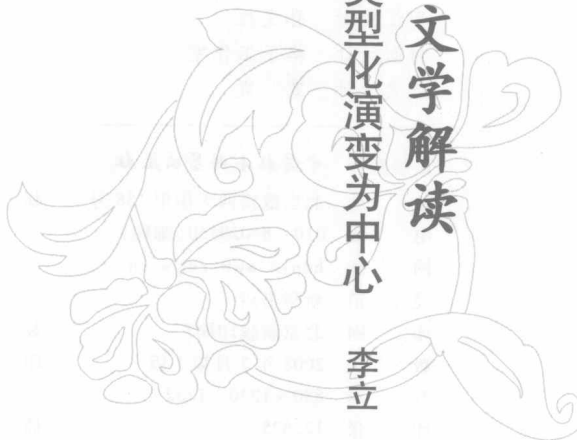
中国社会科学出版社



神话视阈下的文学解读

以汉唐文学类型化演变为中心

李立 著



中国社会科学出版社

**图书在版编目 (CIP) 数据**

神话视阈下的文学解读：以汉唐文学类型化演变为中心/  
李立著. —北京：中国社会科学出版社，2008.7

ISBN 978-7-5004-6928-5

I. 神… II. 李… III. 古典文学—文学研究—中国  
IV. I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 065530 号

责任编辑 韩育良  
责任校对 孙文红  
封面设计 格子工作室  
版式设计 戴 宽

---

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010—84029450(邮购)

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

装 订 广增装订厂

版 次 2008 年 7 月第 1 版

印 次 2008 年 7 月第 1 次印刷

开 本 880 × 1230 1/32

印 张 12.625

插 页 2

字 数 330 千字

定 价 32.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社发行部联系调换  
版权所有 侵权必究

# 前 言

神话与文学研究，一直以来就被不同时期的学者所关注。

前辈学者如闻一多、张亮采、郑振铎、周勋初等先生，均从不同角度涉及这一领域，并取得了重要的研究成果。如闻先生对《九歌》乃楚郊祀歌的研究，张、郑二位先生就宗教、民俗与文学的综合研究，周先生从宗教信仰、民风民俗和神话传说的角度对《九歌》的综合研究等。

近一时期，这样的研究思路和研究方法再一次受到了相关学者的关注，出现了一批有学术价值的研究成果，如肖兵《楚辞与神话》、李炳海《部族文化与先秦文学》、蒋述卓《宗教文艺与审美创造》等。

然而，不能否认，目前的神话与文学研究，也还存在一些问题值得关注，表现在：

（一）在关注某一文学个案或某一时段的文学创作的同时，较少从文学演变与发展的层面进行更为深入的研究。

（二）较少对神话与文学的整体性的把握与研究，以及将研究的视阈扩展到当代文学（神魔小说或玄幻小说）的创作。

（三）对神话艺术精神较少必要和精当的总结和归纳，对神话艺术精神对作家创作的影响缺少深入的研究。

（四）传统宗教信仰与神话传说在自身嬗变过程中对作家世

界观、价值观、人生观以及文学观、审美观和艺术观所产生的影响等问题，较少涉猎。

基于此，本书的研究将建立在以下理论思考的基础之上：

（一）神话自身存在着嬗变的过程，从某种意义上看，这样的嬗变过程实际上是神话在接受和解释过程中所发生的变异。其表象，是神话的演变；其实质，则是因时代的不同而导致的带有群体共识意义的自然观、世界观、道德观、生命观、价值观、人生观的变异。上述变化所及，在文学上的表现是最鲜明和充分的；而上述变化所及，又必然在神话思维和神话艺术精神的层面上体现出来。二者共同所指，既表现为文学“母题”的嬗变过程，也表现为同一文学题材的共同审美倾向的构成，还表现为某一作家群相同或相近的情感欲求与艺术风格的形成与变化。值得注意的是，上述变化因涉及人生理念而带有了价值与道德的终极色彩，其现代意义尤其值得反思和研究。

（二）神话与神话艺术精神对作家文学创作倾向、创作手法、创作风格等的形成起着至关重要的作用。揭示神话艺术精神对作家文学创作倾向、创作手法、创作风格等的影响，将是探讨古代文学民族底蕴、民族特色和民族风格的重要途径。

（三）神话与神话艺术精神将会对作家的文学审美观产生深远影响：对作家文学表现方式的选择和文学形象的艺术再现方式的运用产生深远的影响。

（四）神话与神话艺术精神是古人观照客观世界和主观世界的方式和方法、习惯和规律的体现。其对作家及其文学创作的影响表现在：作家在文学创作过程中如何将这样的方式和方法、习惯和规律转化为文学的或艺术的视角和方法、手段和技巧；并在具体的创作经验中形成文学的也是艺术的特点和规律。

（五）中国文学神话浪漫主义借助神话的叙事结构和神话思

维构成文学的叙事方式和审美特点，在神话时代超越时空的自由意识中，依靠无限的艺术想象与艺术创造的空间和能力，寻求人类最本质的理想和愿望。

（六）中国文学神话浪漫主义具有超越地域、时代和意识形态的特点。其所表现和追求的是人类神话时代的本质的东西：爱情、正义、善良、勇气、责任、和平、关怀、温暖、欢乐和自由。如果说“浪漫主义”是对“现代性的第一次自我批判”（浪漫主义思想家马丁·亨克尔语）的话，那么，也可以说“中国文学神话浪漫主义”则是对“后现代”之功利与迷狂、虚无与绝望的拯救。

本书是古代传统宗教信仰、神话传说与古代文学的综合研究，以古代传统宗教信仰、神话传说对作家、作家的创作和文本的影响为切入点，并对文学类型的神话基础、神话内容，文学类型化演变的神话诠释，神话与文学类型化演变的内在联系，神话诠释过程与文学类型的转型与变异等问题，给予学术关注。

本书相关六个课题的研究，于“神话与文学”研究领域，仅是一种表层的探究和粗浅的尝试，其“神话视阈下的文学解读”还将进行下去，并期待在不久的将来获得更大的收获。

本书相关课题的研究，获得吉林省社会科学基金项目2006年度一般项目：“神话与文学研究：神话艺术精神在古代与现代的承传”的立项。本书的出版，获得东北师范大学“队伍建设”基金的资助。

# 目 录

<b>第一章 行神崇拜与传统祖饯诗的流变</b> .....	(1)
第一节 古代行神崇拜及祭祀形式 .....	(1)
第二节 祖饯诗的产生与《诗经》中的祖饯诗 .....	(12)
第三节 祖饯分离与两汉“饯别之歌”的兴起 .....	(23)
第四节 两汉“饯别之歌”的流行与饯别赋诗 传统的承传 .....	(33)
第五节 “折柳送别”的出现与相关离别诗歌的创作 ..	(40)
第六节 结语:回归祖饯诗的传统价值 .....	(50)
<b>第二章 月神话的演变与汉唐咏月诗的创作</b> .....	(52)
第一节 秦汉时期嫦娥神话在情节上的“递增式” 演变 .....	(52)
第二节 汉唐以来嫦娥神话在情节上的“解构式” 演变 .....	(57)
第三节 唐代诗人对传统嫦娥神话的反思与重估 .....	(61)
第四节 唐代咏月诗孤怨伤感主题的形成与相关 诗歌创作 .....	(70)
第五节 结语:唐代诗人于传统嫦娥神话诗性考量 的文学意义、人文价值与历史启示 .....	(86)

### 第三章 传统泰山文化的后生命意识与汉唐诗歌的

- 泰山情结 ..... (90)
- 第一节 传统泰山文化与泰山“后生命意识”的  
传统内涵 ..... (90)
- 第二节 泰山鬼神世界的描绘：“后生命意识”的  
展示 ..... (99)
- 第三节 泰山神仙世界的塑造：“后生命意识”的  
超越 ..... (110)
- 第四节 泰山理想世界的憧憬：“后生命意识”的  
升华 ..... (114)
- 第五节 结语：汉唐诗歌“泰山情结”的生命情怀 ..... (124)

### 第四章 山鬼传说的演变与神女题材的文学创作 ..... (128)

- 第一节 山鬼形象的综合考察与神性分析 ..... (128)
- 第二节 江汉地域文化融合与山鬼传说 ..... (153)
- 第三节 山鬼形象艺术化过程中的诗性感知与  
哲学思考 ..... (161)
- 第四节 古典雅化模拟与民间世俗化演变 ..... (170)
- 第五节 结语：文学与非文学思考 ..... (187)
- 附录 从《九歌》到《神女赋》：荆楚神话浪漫主义  
文学创作的繁荣、反省与衰微及其他 ..... (189)

### 第五章 牛郎织女神话的演变与爱情模式的

- 文学典型意义 ..... (202)
- 第一节 传统牛郎织女神话的形成 ..... (202)
- 第二节 牛郎织女神话两种表现形式之比较与  
分析 ..... (217)



第三节	牛郎织女神话艺术审美模式的建构与 文学转换 .....	(228)
第四节	牛郎织女神话艺术审美模式的解构与 文学重建 .....	(238)
第五节	结语:汉唐诗性观照方式的嬗变 .....	(248)
附录一	云梦秦简与牛郎织女神话 .....	(249)
附录二	牛郎织女神话十年研究述评(1996—2006) ..	(268)
第六章	桑树崇拜与文学桑女形象的美学意义和道德 价值 .....	(302)
第一节	桑崇拜的生命意义与女性原型内质 .....	(303)
第二节	《诗经》:桑的文学象征意义与桑女的生 活原型 .....	(316)
第三节	《列女传》:传统“桑女”形象的承袭与 发展 .....	(345)
第四节	《陌上桑》:传统“桑女”形象的承袭与 创新 .....	(350)
第五节	结语:汉唐诗歌“桑女”形象的类型化 创作 .....	(356)
附 录	社会主流意识的强化与理性和宽容 ——以传统“桑女受辱”的故事在两汉时 期的演变为对象 .....	(374)

# 第一章 行神崇拜与传统 祖饯诗的流变

《文选》选诗，有“祖饯”一类，首选曹植《送应氏》二首，其他如孙楚、潘岳、谢瞻、谢灵运、谢朓、沈约诸人的送别之作。其实，传统意义上的“祖饯诗”在《诗经》中就已出现，成为今天所能看到的最早的祖饯诗。传统意义上的祖饯诗与古代行神崇拜及相关的祀神仪式，有着极为密切的联系，带有传统行神崇拜的文化积淀，体现着源于传统行神崇拜和神话传说而生成的经过艺术转化的独特的神话艺术精神。从《诗经》中的祖饯诗，到两汉时期的饯别之歌；从早期的饯别赋诗传统，到汉末及魏晋南北朝时期对它的发扬光大，能够看到祖饯诗发展、演变的轨迹。

## 第一节 古代行神崇拜及祭祀形式

下面是文献中有关行神的比较有代表性的材料：

其一，《山海经·海内北经》：“有人曰大行伯，把戈。其东有犬封国。贰负之尸在大行伯东。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《山海经·海内北经》，（晋）郭璞注，岳麓书社1992年版。

其二，《白虎通义·阙文·杂录》：“共工之子曰修，好远游，舟车所至，足迹所达，靡不穷览，故祀以为祖神。”<sup>①</sup>

其三，《风俗通义·祀典·祖》：“谨按《礼传》：‘共工之子脩，好远游，舟车所至，足迹所达，靡不穷览，故祀以为祖神。’祖者，徂也。诗云：‘韩侯出祖，清酒百壶。’《左氏传》：‘襄公将适楚，梦周公祖而遣之。’是其事也。”<sup>②</sup>

其四，《宋书·礼志》注引崔寔《四民月令》：“祖，道神也。黄帝之子曰嫫祖，好远游，死道路，故祀以为道神……以求道路之福。”<sup>③</sup>

其五，《云笈七签·纪传部》（卷一百）辑《轩辕本纪》：“帝周游行时，元妃嫫祖死于道，帝祭之以为祖神。”<sup>④</sup>

上文所引《山海经·海内北经》所载“大行伯”神话，应该是一则产生得较早的关于行神的神话。其中一个重要的依据，就是神话中大行伯“把戈”的形象特点。

钟少异《试论戟的几个问题》一文，具体讨论了戈与戟的产生和区别等问题，其中的一个认识是：“戈”作为武器在商周时即已普遍应用，在先周和西周的墓葬中，还出土过不少十字型铜兵器，其形制虽然类似于“戟”，但周人仍然将其称为“戈”。并进一步指出：“戟”作为兵器，成熟并盛行于东周和汉代，而表示“戟”的文字符号，也在这一时期出现并在秦以后规范化：“从现在的材料看，要到铜联装戟已经盛行的东周时期，文献记

①（清）陈立：《白虎通疏证》（卷十二），中华书局1994年版。

②（东汉）应劭（吴树平校释）：《风俗通义》（祀典第八），天津人民出版社1980年版。

③《宋书·礼志》注引崔寔《四民月令》（梁）沈约：《宋书》，中华书局1974年版。

④（宋）张君房：《云笈七签》（卷一百），华夏出版社1996年版。

戟和铜器铭文中才出现‘戟’字。”“当戟处于萌生阶段时，人们可能还没有创造出相应的新名词；东周时期，戟发展成熟并盛行，新词新字也已流行，只是不同地区写法有所区别，读音也不尽相同；然有一个共同点，即诸字皆从戈，这是因为戟是在戈的基础上发展产生”<sup>①</sup>。

上述论述清楚地阐明了戈与戟发展产生的时间线索：戈在商周时即已普遍应用，而戟的成熟和盛行是在东周和汉代。据此，联系上文所引《山海经·海内北经》所载“大行伯”神话中大行伯“把戈”的形象特征，似可以推断：“把戈”的大行伯，作为神祇，其形象形成的时间和围绕着这一形象所构成的神话产生与流传的时间，当与戈作为兵器普遍应用的时间相吻合。因此，《山海经·海内北经》所载“大行伯”神话，当是“商周时期”便已产生和流传的有关行神的神话。《礼记·檀弓上》关于古钺祭仪式源出于殷商旧俗，即所谓“殷道也”的记载，也从另一个侧面反映了“商周时期”行神的神话传说和崇拜形式之承传关系。<sup>②</sup>

关于《山海经·海内北经》所载大行伯神话之大行伯形象，古代文献中再无其他记载。袁珂《山海经校注》引《风俗通义》（卷八）引《礼传》“共工之子脩，好远游，舟车所至，足迹所达，靡不穷览，故祀以为祖神”，而推测“此把戈而位于西北之大行伯，其共工好远游之子脩乎”？<sup>③</sup>《山海经》所载之大行伯是否共工之子“脩”，根据目前所掌握的材料，还不能定论，但可以强调的一点是，商周时期甚至更早的行神崇拜及祭祀形式，与

① 钟少异：《试论戟的几个问题》，载《文物》1995年第11期。

② （清）孙希旦：《礼记集解》（卷八），中华书局1989年版。

③ 袁珂：《山海经校注·海经新释》（卷七），上海古籍出版社1980年版。

土地神（社）崇拜及祭祀形式，有着极为密切的联系。

根据如下：

其一，周人早期“豕土”的土地神（社）崇拜及祭祀形式与“犴祭”的行神崇拜及祭祀形式，在“以土为坛”、“设主祈告”这一点上是相同的。

周人早期的土地神（社）崇拜及祭祀形式，在《诗经·大雅·绵》中有所描述。其第七章云：“乃立皋门，皋门有伉。乃立应门，应门将将。乃立豕土，戎丑攸行。”何谓“乃立豕土”，《毛诗》的解释是：“大社，大王所立。”《毛诗》将“豕土”释为“大社”，是正确的。需要指出的是，“豕土”与“大社”虽然都是土地神（社）崇拜及祭祀形式，但二者又是不可混同的。原因是“豕土”可能是周人早期的土地神（社）崇拜及祭祀形式的反映。

《诗经·大雅·绵》的创作时间，已不可确知，但诗歌所反映的时代，则是可以推断出来的。诗歌首先回忆了周人在豳地“陶复陶穴，未有家室”的生活，然后重点描绘了周人在“岐下”营建居室、作庙筑墙的劳动过程。诗歌的上述“内容”再现了周人由“游牧生活”向定居的“农业生活”转变的历史进程。“豳地是黄土层高原，周人在豳地原居住在土窑里，当迁移到‘关中’大平原时，便不得不改变生活方式，这就需要建立房室。因此，至于‘岐下之后’，给予周人最新的也是最深的印象，便是‘筑室于兹’。诗中不仅有形有色地描写了建筑房子的过程，而且表现了周人对新生活方式的欢欣”<sup>①</sup>。显然，周人的这种“新生活方式”，正是周人在新的土地上所从事的“农业生

<sup>①</sup> 杨公骥：《中国文学》第一分册第一编第三章第四节，吉林人民出版社1980年版。

产”和由这种生产形式所带来的新的生活。值得注意的是，周人在“岐下”新的生产方式的选择，不仅会导致生活方式的转变，而且还会带来思想、情感，乃至意识形态等方面的一系列的变化。“诗中表现了人们对土地的爱”<sup>①</sup>。

对土地的热爱，是从事农业生产的民族的情感的核心，也是其民族的宗教意识与精神的基础，《诗经·大雅·绵》所表现的主要思想和情感，便是这种对土地的热爱。同理，诗中所表现的周人的宗教意识与精神基础，也是这种对土地的热爱。因此，诗歌在二、三、四、五、六章描述周人在“岐下”营建居室、作庙筑墙的劳作之后，又用单独的一章讲述立皋门、立应门、立冢土这样三件事。

必须说明的是，诗中所讲述的立皋门、立应门、立冢土三件事，是在营建居室、构筑土墙、建筑神庙等工作完成以后再进行。这已经明确地表明，上述三件事在周人所要开始的新的生活中，占有着非常重要的地位和意义：“皋门”、“应门”的建立，使得“宫室”和“城墙”最终完成，意味着“定居”生活的开始；而“冢土”的设立，则意味着周人对新的土地的获得和占有。据此认为：《诗经·大雅·绵》所描述的“冢土”崇拜，当是周人土地（神）崇拜的早期形态。

作为周人早期土地神（社）崇拜及祭祀形式的“冢土”呈何种形态？《诗经·大雅·绵》中并无描述，而其他的文献中也无记载，但是，鉴于“冢土”与“大社”作为周人早期和后世土地神（社）崇拜及祭祀形式的内在联系和承传关系，通过后人对“大社”崇拜形式的追述，是可以对周人早期“冢土”崇

<sup>①</sup> 杨公骥：《中国文学》第一分册第一编第三章第四节，吉林人民出版社1980年版。

拜形式有一个大致的认识的。《风俗通义》(祀典第八)“社神”记载:“《孝经》说:‘社者,土地之主。土地广博,不可遍敬,故封土以为社而祀之。’”<sup>①</sup> 陈立《白虎通疏证》(卷三)“社稷”引《文选》“注”引《尚书纬》:“天子社,东方青,南方赤,西方白,北方黑,上冒以黄土。”<sup>②</sup> 蔡邕《独断》(卷下):“天子大社,以五色土为坛。皇子封为王者,受天子大社之土。”<sup>③</sup> 上述言论,大都来自“纬书”。前者《风俗通义》(祀典第八)“社神”条所引“《孝经》说”,即来自《孝经援神契》。蔡邕《独断》所言,也可能受“纬书”影响,因此,天子“大社”乃以“五土”构成之说,未必可信。但“纬书”关于“大社”的描述,有一个基本的事实是可信的,那就是“大社”实乃“以土为坛”。《礼记·郊特牲》:“社祭土而主阴气也。”<sup>④</sup> 此“土”不管是否“五色”,唯代表土地“以神地之道”即可。<sup>⑤</sup> 故蔡邕《独断》(卷上)也说:“天子社稷,土坛。”<sup>⑥</sup>

综上所述,周人“大社”是否以“五土”构成,并不是我们所要讨论的问题,我们所关注的是,以土为坛,立坛为社,才是周人土地神(社)崇拜的典型形式。恰恰是这样一种典型的土地神(社)崇拜形式,构成了周人土地神(社)崇拜的核心。因此,可以这样认为:不论是周人早期的土地神(社)崇拜形式(冢土),还是后世的“大社”,其主要的特点和主要的形式

① (东汉)应劭(吴树平校):《风俗通义》(第八),天津人民出版社1980年版。

② (清)陈立:《白虎通疏证》(卷三),中华书局1994年版。

③ (东汉)蔡邕:《独断》(卷下),上海古籍出版社1990年版。

④ (清)孙希旦:《礼记集解》(卷二十五),中华书局1989年版。

⑤ 同上。人林吉、李四溟著《礼记集解》(卷二十五),上海古籍出版社1990年版。

⑥ (东汉)蔡邕:《独断》(卷上),上海古籍出版社1990年版。

即是“以土为坛”。

再看周人早期祭祀行神的仪式“轅祭”。

《周礼·夏官·大馭》：“掌馭玉路以祀。及犯轅，王自左馭，馭下祝，登，受轡，犯轅，遂驱之。”<sup>①</sup> 这里的所谓“犯轅”，指的即是“轅祭”的仪式。《周礼》记载“大馭”对“轅祭”专司其职，可知祭祀行神的轅祭，渊源深远。《诗经·大雅·生民》有“载谋载惟，取萧取脂，取羝以轅”诸句。朱熹《诗集传》言：“羝，牡羊也。轅，祭行道之神也。”<sup>②</sup> 《大雅·生民》从后稷奇异诞生写起，到后稷播种庄稼、迁居有邰、建立家室，再到农业丰收、祭祀神祇，讲述的显然是周人早期的农业生活和部族发展的历史。这说明，行神崇拜及相关祭祀形式有可能在周人初期农业经济时期既已出现。

对于“轅祭”，后人的描述是比较清楚的。《礼记·月令》郑氏注：“行在庙门外之西，为轅壤，厚二寸，广五尺，轮四尺。祀行之礼，北面设主于轅上，乃制肾及脾为俎，奠于主南。”<sup>③</sup> 《白虎通义·阙文·杂录》陈立《疏证》亦云：“然则轅，山行之名也。道路以险阻为难，是以委土为山，伏牲其上，使者为轅祭，酒脯祈告也。”<sup>④</sup>

上述关于轅祭的文字，显然是后世规范的、成熟的关于行神祭祀形式的介绍，以这样的轅祭形式来解释《生民》的“取羝以轅”，未免过于“现代化”，但我们从上述关于轅祭的文字中，还是能够找出周人轅祭的主要特征的。简言之，“委土如山”而“设主祈告”即是周人轅祭仪式的主要特征。也就是说，不论是周

① 《周礼·夏官司马》（第四），岳麓书社1989年版。

② （宋）朱熹：《诗集传》（诗卷第十七），岳麓书社1994年版。

③ （清）孙希旦：《礼记集解》（卷十七），中华书局1989年版。

④ （清）陈立：《白虎通疏证》（卷十二），中华书局1994年版。



人早期的如《生民》的“取羝以鞣”，还是后世祭祀行神的仪式，“委土如山”、“设主祈告”即是这种祭祀形式的主要特征。

至此，看周人早期“豕土”的土地神（社神）崇拜与“鞣祭”的行神祭祀，其在“以土为坛”、“委土如山”、“设主祈告”的祭祀形式和祭祀对象上是极为接近的。这种祭祀形式（“坛”、“山”）上的接近和祭祀对象（“土”）上的相同，正是上述两种祀神形式源于神祇和宗教观念的内在联系的反映。

其二，商周时期的“豕土”（社）崇拜和以“鞣祭”为代表的行神崇拜及祭祀形式，皆源于部族初期农业经济时期对“土地（神）”的崇拜。

如前所述，周人早期的“豕土”崇拜与“鞣祭”仪式，在祭祀形式（“坛”、“山”）上的接近和祭祀对象（“土”）上的相同，正是上述两种祀神形式源于神祇和宗教观念的内在联系的反映。丁山先生承认这样的联系，而且更进一步认为古社祭和祖道之祭是同源的。其云：“宜与祖古本一字，宜社即是祖社亦即《聘礼》所谓‘出祖释鞣’，故《左传》又谓之‘祓社’……《尔雅》所谓‘宜于社’即是俎于社；‘祓社’之礼，也即祖道之祭。”<sup>①</sup>

社祭与鞣祭在祭祀的目的上是不同的，但早期的社祭与鞣祭在祭祀的对象上可能是相同的，二者祭祀的对象都是土地神。这样的祀神形式甚至演变成为祀神传统，并在后世仍然存在。考古发现的湖北荆门包山卜筮楚简有记载祭祀“行”、“宫行”等内容的简文。

据陈伟《湖北荆门包山卜筮楚简所见神祇系统与享祭制度》

<sup>①</sup> 丁山：《中国古代宗教与神话考》，上海文艺出版社1988年版（影印），第480页。