



中国神话的生态伦理审视

An Eco-ethics Approach To Chinese Myths

康 琼 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社



中国神话的生态伦理审视

An Eco-ethics Approach To Chinese Myths

康 琼 著



北京师范大学出版集团
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PUBLISHING GROUP
北京师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国神话的生态伦理审视 / 康琮著. —北京: 北京师范大学出版社, 2014.8

(国家社科基金后期资助项目)

ISBN 978-7-303-14840-0

I. ①中… II. ①康… III. ①神话—研究—中国
IV. ①B932.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 078273 号

营销中心电话 010-58802181 58805532

北师大出版社高等教育分社网 <http://gaojiao.bnup.com>

电子邮箱 gaojiao@bnupg.com

ZHONGGUO SHENHUA DE SHENGTAI LUNLI SHENSHI

出版发行: 北京师范大学出版社 www.bnup.com

北京新街口外大街 19 号

邮政编码: 100875

印 刷: 北京京师印务有限公司

经 销: 全国新华书店

开 本: 165 mm × 238 mm

印 张: 12.25

字 数: 197 千字

版 次: 2014 年 8 月第 1 版

印 次: 2014 年 8 月第 1 次印刷

定 价: 52.00 元

策划编辑: 胡廷兰 责任编辑: 陶 虹

美术编辑: 王齐云 装帧设计: 毛 淳 王齐云

责任校对: 李 茵 责任印制: 陈 涛

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话: 010-58800697

北京读者服务部电话: 010-58808104

外埠邮购电话: 010-58808083

本书如有印装质量问题, 请与印制管理部联系调换。

印制管理部电话: 010-58800825

国家社科基金后期资助项目

出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目，旨在鼓励广大社科研究者潜心治学，支持基础研究多出优秀成果。它是经过严格评审，从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响，更好地推动学术发展，促进成果转化，全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求，组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

前言

“神话是有关神祇、始祖、文化英雄或神圣动物及其活动的叙事(narrative)，它解释宇宙、人类(包括神祇与特定族群)和文化的最初起源，以及现时世间秩序的最初奠定。”^①但神话并不是一成不变的，随着时间的流逝，神话一次又一次地被其讲述者加工与修改，并深深地打上当时社会的烙印。因此，神话是远古的，也是现代的，作为传统的文化资源，神话不可避免地赋予当下的生活意义与时间节点，它是当代生活语境的镜像与显现。这也就是我们重述神话的意义之所在。

重述中国神话生态伦理意象，探求人自然的原初秩序，是一项既艰难又充满神奇探险的工作。首先，必须剔除神话中神奇、神秘、超自然等因素，使其回复或是接近历史生活本身；其次，神话的意义和生机不仅在于它是对远古历史的反映，而是民众在当下的社会生活中能够运用神话。这就要求对神话的要素予以创造性地组合与建构，使之适应当下社会和文化语境下的特定需求。或者说，重述中国神话很大程度就是从远古文化血液中，从人与自然的印证与互动中，找寻与重新建构人的价值，让人类作为“人”真正地站立与挺立。

史怀哲曾说：“作为一种与世界有积极联系的存在者，他与这个世界有一种灵性的关联，并不是靠单单为他自己活着这个事实，而是靠他自己与他的存在领域的所有生命是一体的这一感情。他将所有生命体验感受为他自己的体验，他尽己之所能给这个一体以帮助，他感受到……生存对于他来说要比他只为自己而活着要艰难得多，但同时，这又是一种更丰盛、更美妙、更幸福的生存。”确实，在“无”的世界，人类只是“活着”；而在“联系”的世界中，人类才能作为有价值的“人”真正意义上“生存”。重述中国神话生态伦理意象就是为人类从“活着”走向“生存”，并将

^① 杨利慧：《神话与神话学》，北京，北京师范大学出版社，2009，第5页。

生命的意义消融、转化成为与自然一体化的生活实践，从而实现生活世界向规范世界和意义世界的终极贯通。

神话的生态传统与秩序意义赖以现实的、当下的、鲜活的生活而存在。故此，在各个不同的历史时期，在不同时期的社会、文化、历史、历史的语境中，重新阐释神话，既是学者的学术责任，也是学者的学术宿命。愿为此尽一点点努力……

目 录

引 言 中国神话生态伦理意象的合法性之辩	(1)
第一节 中国神话：多民族神话的汇聚与交融	(1)
第二节 生态伦理意象：人与自然原初秩序的神话阐释	(8)
第三节 中国神话生态伦理意象的重述何以可能	(18)
第一章 生命与死亡：原初秩序下人的自然性历程	(25)
第一节 化育：自然化人的生命演进	(26)
第二节 回归：人化自然的死亡轨迹	(39)
第三节 重生：“伯禹服鲧”与自然的复苏	(48)
第四节 小结：生命与死亡的生态伦理价值	(54)
第二章 时间与空间：原初秩序下人与自然的生命场	(60)
第一节 混沌：宇宙的原点与初始状态	(61)
第二节 天梯：沟通天地与人神的自然之物	(69)
第三节 日月星：无往不复的自然之三光	(75)
第四节 时间：四季与四方的相互转换	(84)
第五节 小结：时空是人与自然生命节奏的安顿	(89)
第三章 生存与突围：原初秩序下人与自然的互渗活动	(95)
第一节 生存：以自然为友的进化过程	(96)
第二节 灾害：大洪水的来临与人类的再繁衍	(102)
第三节 治灾：人与自然互渗的修复活动	(109)
第四节 小结：文明的进程是人与自然协调的演进	(120)
第四章 自由与压抑：原初秩序下女性角色与自然的自由	(127)
第一节 生机：大母神崇拜与自然的丰产	(128)
第二节 选择：嫦娥、精卫的另类生态之路	(137)
第三节 压抑：女神的失落与自然的压抑	(143)
第四节 小结：中国神话的女性生态主义再思考	(149)

第五章 取象与交感：原初秩序下人与自然符号的生命纠集	(155)
第一节 文象：观物造字与凝固自然的生命符号	(156)
第二节 易象：观自然取象与伏羲八卦的确立	(162)
第三节 小结：取象的文化衍生是对自然世界的复演	(167)
余 论 困惑与进路：后神话时代的人与自然的命运周旋	(172)
参考文献	(182)
后 记	(187)

引 言 中国神话生态伦理意象的合法性之辩

神话是人类的生存胎记和文化原点。无论哪个国家、哪个民族的神话都必然以自然作为主要内容和描述对象，因为，以狩猎和采集为生的原始初民最贴近的就是自然。原始神话体现出的人与自然原初的生命秩序与生态思维，成为许多现代人文科学以至某些自然科学的起点。“越是文化发达的国家和民族，对人类幼年时期的实践活动和心理活动，越表现出强烈的兴趣。这种探讨，并非什么猎奇，而是企图找到现代文明与远古文明之间的联系，以及一个民族潜在的动力和惰性，并找出本民族文化在整个人类文化起源中的恰当位置，以增强民族自信和应有的反思心理，以更为冷静的科学态度去规划未来。”^①因此，当我们今天试图重新措置人与自然关系、探寻人与自然的和谐之道时，神话中的智慧是必须要汲取的养分。

第一节 中国神话：多民族神话的汇聚与交融

中国古代并没有“神话”一词，古人对于“神话”大都以一“怪”字概之，如《论语·述而》中写道：“子不语怪、力、乱、神。”《庄子·逍遥游》也有所涉及：“齐谐者，志怪者也”，等等。这些文献所说的“怪”，都包含有“神话”的意思。据国内神话学家袁珂考证，“怪”字的含义绝不止是神话，其他凡诞妄妖异涉及宗教迷信的也都属之。即是说，中国古代对神话没有一个专门的概念与界定，而只是笼统地以一个“怪”字，或者加上一个“异”字，来概括神话和一切与“常”的观念相对立的事物。因而，古人思想观念中的“怪”与“异”的范畴，要比今天我们所说的“神话”概念更加宽泛。

中国古代虽无西方“神话”这一概念，但相当于西方“神话”意义上的神话素材并不贫乏。诚如茅盾所言：“‘神话’这名词，中国向来是有的。但神话的材料——虽然只是些片段的材料——却散见于古籍甚多，

^① 潜明兹：《中国神话学》，银川，宁夏人民出版社，1994，第1页。

并且成为中国古代文学中的色彩鲜艳的部分。”^①

今天汉语中所使用的“神话”一词，由日语转译而来，而日语中的“神话”又是英语“myth”，德语“mythe、myths、mythos”和法语“mythe”的翻译，这些词都源于希腊语“muthos”或“mythos”，从词义上看为一种超乎人类能力的行事的言说、叙事或者是故事等。近代以来，不同的学者对神话的理解与界定不尽相同，日本著名神话学者大林太良曾说：“我们可以毫不夸张地说，有多少学者研究这个问题就有多少个神话的定义。”^②

虽然，学术界对“神话”的界定异彩纷呈，但大都主要从神话的内容、神话的创作等角度来界定神话。如：《简明不列颠百科全书》中的“神话”词条认为：“神话是一个集合名词，用以表示一种象征性的传达，尤指宗教象征主义的一种基本形式，以别于象征性行为（崇拜、仪式）和象征性的地点或物体（庙宇、偶像等）”，有的学者指出“神话是具有一种隐性而非明言的绝对记叙文。它记叙超越尘世但又基于尘世的时间或事态；所述事件发生的时间完全不同于人所经历的普通历史年代（并且多数发生在不可想象的很久以前）；这种记叙文的主人公通常是神或别的非常之物（比如动物、植物、最初的人或者改变人状况的特有的伟大人物）”^③，有的学者则将神话的起源与伦理学、法学、天文学、地理学相联系，如科林武德把神话称为一种“准历史学”（queasy-history），强调：“我们在美索不达米亚的文献中也找到了它的例子，那就是神话。尽管神权历史学根本不是有关人类的历史学，然而就故事中神明人物是人类社会的超人统治者这个意义来说，它仍然与人类活动有关；因此他们的活动就部分地是向人类所做出的。”^④等等。其中，马克思对神话的定义影响较大。马克思认为，“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”，“是已经通过人民的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身。”^⑤

① 茅盾：《中国神话研究初探》，南京，江苏文艺出版社，2009，第1页。

② [日]大林太良：《神话学入门》，林相泰、贾福水译，北京，中国民间文艺出版社，1989，第31页。

③ [英]K. W. 博勒：《神话和神话学》，刘光耀译，北京，中国民间文艺出版社，1986，第48～49页。

④ [英]科林武德：《历史的观念》，何兆武、张文杰译，北京，社会科学出版社，1986，第16页。

⑤ 马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，北京，人民出版社，1995，第29页。

在西方学者对神话的界定纷纷提出各自独到的学术见解的同时，中国学者也开始对神话的界定进行探索。我国神话研究先驱茅盾在 20 世纪 20 年代的著作中将神话定义为：“一种流行于上古民间的故事，所叙述者，是超乎人类能力以上的神们的行事，虽然荒唐无稽，但是古代人民互相传述，却信以为真。”^①《辞海》1979 年版对神话的定义是：“反映古代人们对世界起源、自然现象及社会生活的原始理解，并通过超自然的形象和幻想的形式来表现的故事和传说。它并非现实生活的科学反映，而是由于古代生产力的水平很低，人们不能科学地解释世界起源、自然现象和社会生活的矛盾、变化，借助幼稚的想象和幻想，把自然力拟人化的产物。神话往往表现了古代人民对自然力的斗争和对理想的追求。……历代文艺创作中，模拟神话、假借传说中的神来反映现实或讥喻现实的作品，通常也称神话。”其间，著名神话学家袁珂提出了“广义神话”说，认为“神话是非科学但却联系着科学的幻想的虚构，本身具有多学科的性质，它通过幻想的三棱镜反映现实并对现实采取革命的态度”，“在原始社会往往表现为对自然的征服，在阶级社会则往往表现为对统治者及统治思想的反抗。”^②并把神话的范围扩展到神话、仙话、佛经人物、民间传说等。袁珂的“广义神话”，在我国曾引发广泛的讨论，虽然反对者众，但标志着中国神话研究走出了外国学者定义的影响，走到了自己的学术天空之下。

罗列上述国内外对神话的界定，其目的是想从多种学术比较中，找出他山之石或是汲取精华。

在众多关于神话界定的梳理与找寻过程中，契合当代生态学、生态伦理学等学科的学术成果，笔者比较认同杨利慧先生对神话的定义：“神话是有关神祇、始祖、文化英雄或神圣动物及其活动的叙事(narrative)，它解释宇宙、人类(包括神祇与特定族群)和文化的最初起源，以及现时世间秩序的最初奠定。”^③在此基础上，笔者站在生态伦理学的立场上，对这一概念补充说明如下：第一，神话“解释了宇宙、人类(包括神祇与特定族群)和文化的最初起源，以及现时世间秩序的最初奠定”。这种“现时世间秩序的最初奠定”既是神话秩序，也是关于人与自然、人与人、自然与自然之间的原初秩序的建构与确立，其中人与自然的原初秩序的奠定在神话中占有重要的内容和独到的地位；第二，尽管神话一定程度上

① 茅盾：《神话研究》，天津，百花文艺出版社，1981，第 3 页。

② 袁珂：《再论广义神话》，《民间文学论坛》1984 年第 3 期。

③ 杨利慧：《神话与神话学》，北京，北京师范大学出版社，2009，第 5 页。

被认为是虚构的,或者与科学、历史不尽相符,但它所奠定的人与自然的原初秩序(神话秩序)却具有越来越被现代人认识和敬畏的权威性和有效性,对后世产生了巨大的、不可替代的影响;第三,神话奠定的人与自然的原初秩序(神话秩序)与美善相联系,是意义世界与秩序世界的融会贯通。

在对神话的概念进行界定的基础上,我们再来审视和认识中国神话,发现对中国神话的界定与认识的过程,即是中国神话研究不断发展走向自我的过程。中国神话研究从无到有,从有到走向成熟,对中国神话的内涵、范畴、特点等相关认识也不断地超升和发展。

神话研究原本属于西方文学研究的范畴。18~19世纪,西方神话学获得前所未有的发展。这一时期它突破了传统的研究视野,将西方以外的世界各地、各民族的古典神话和原始口传神话统统纳入总体考察和全面比较的视野之中,并形成比较神话学。这样,在中国知识界没有引进神话概念之前,西方神话学家率先关注了中国神话的问题,并做出了先驱性探讨。如1875年伯诺翻译了《山海经》的《西山经》;1892年俄国学者格尔吉耶夫斯基出版了世界上第一部研究中国神话的专著《中国人的神话观与神话》,把中国当作历史人物的远古帝王如伏羲、神农、黄帝、帝喾、尧、舜、禹等解释为民间神话形象,等等。

而中国神话的发轫,并不是直接源于西方国家,却是在邻国日本的影响下产生的。日本明治维新后,一些受西方文化影响的日本学者开始进行神话学研究。1903年,留日学生蒋观云在发表的《神话历史养成之人物》中,第一次将“神话”的概念引入中国的学术理念之中。^①同年,由日文翻译过来的一些著作中也相继出现了“神话”和“比较神话学”一类的术语。此后逐渐推广,为学界所接纳和使用,并涌现出鲁迅、茅盾、周作人、梁启超、江绍原、林惠祥、顾颉刚等一大批颇有建树的中国神话研究者,尤其以茅盾的成就最为突出。1929年,茅盾发表了《中国神话研究ABC》一书,这是中国第一本用汉语探索中国神话的学术著作。此后,中国神话研究不断发展,出现了袁珂、王孝廉、叶舒宪等一大批优秀的神话学家,并在融汇中西两种学术传统的基础上,系统复原了中国神话的内容体系,这其中包括对“中国神话”内容与范畴的厘清。

由于中国神话学发轫于日本,而日本的神话研究是在西方影响下产

^① 蒋观云:《神话历史养成之人物》,《新民丛报》第36号,1903年,收入马昌仪编:《中国神话学论文选萃》,北京,中国广播电视出版社,1994,第18~19页。

生的，这样对中国神话的探讨不可避免地与西方或日本的神话相比较。“日本神话作为具有高度组织性的国家神话体系，对应着国家形成的各个阶段，而包含着时间性的层序关系纵向展开的故事群。其他的神话体系如希腊神话、日耳曼、凯尔特等西欧各民族神话，则是网状展开的空间性横向组织的体系（神谱）。”^①因此，在西方神话或者日本神话标准的观照之下，松村武雄等学者认为中国古代虽也产生神话，却是不发达和不标准的，甚至一些学者认为中国是神话的“荒漠”和“不毛之地”。这一观点对中国的神话研究影响至深，并长期在神话学论说中占据支配地位，甚至至今仍有部分研究者如此称道。这种认识的出现很大程度上基于部分学者把中国汉族的文字文献中流传下来的文本神话当成中国神话的整体，而忽略了对口传神话与少数民族神话的研究与关注，因而得出中国神话零碎、散佚、缺乏内在逻辑和系统的谱系观点。近年来，在叶舒宪等一批神话学家的努力之下，这些认识上的偏差在学术界逐渐得以匡正，并被大部分学者所接受。

中国作为多族群文化的综合体，神话的命题比汉民族神话的范围要大得多、广得多。中国神话其内容既包括汉民族神话也包括少数民族神话，其形式既包括文本神话也包括口传神话。即是说，中国神话包含有四种类型：一是汉族的文本神话（主要保留在汉文的古代文献之中）；二是少数民族的文本神话（保留在汉文文献或少数民族语言文献之中）；三是汉族的口传神话；四是少数民族的口传神话。在传统的定义中，我们所说中国神话零碎、散佚、缺乏内在的逻辑和系统的谱系，其实仅仅指的是汉族的文献神话这一部分。虽然，中国古代文献所保留的神话不多且内容零散，难成体系，但在民间流传的神话却异常活跃，也特别的生动。如为广大中国所熟知的女娲神话，虽然文献中有一定的记载但内容零散且单一，而在民间不但各地建有形象各异的“女娲”庙，而且各地关于女娲神话的内容各不相同，如山东梁山把女娲的身份说成是玉帝的媳妇，河南等地流传着太上老君使女娲怀孕生人的传说，即使在同一地区方圆几十里内女娲神话的口传内容上也有着很大的差异。又如为天后神话，又称妈祖、天妃、天上圣母神话，原本为我国沿海地区船工、海员、旅客、商人和渔民共同信奉的神祇，但明清时期随着福建等地客商的迁移，天后神话亦传播到湖南、江西等地，甚至远达贵州的镇远地区。各地的天后的神话内容各不相同，其祭拜的形式也有着差别。如笔者在南

^① 白川静：《中国神话》，王孝廉译，台北，长安出版社，1983，第2页。

沙所见的天后宫与湖南怀化芷江所见的天后宫无论其外观的构建上，还是其像的造型与雕塑上，都有着很大的不同，可见各地百姓对天后的信仰与祭拜呈现出不同的样貌。因此我们可以说，汉族神话是丰富、多彩、生动与活跃的，特别是在文化惯性影响较大的农村地区，其神话的活跃程度往往出乎我们的想象之外。

中国神话的完整与活跃这一特点，在少数民族神话中表现得尤为明显。中国的少数民族神话，资料非常丰富，形式十分多样，从已经出版的45部单一民族文学史和30余部少数民族神话专集、专著就可见一斑。这些少数民族神话古朴原始、诡谲奇丽，不但在数千年口传的过程中较多地保存了原生态，而且神话元素渗透到少数民族生产生活、民俗民风、宗教仪式等方方面面，成为民族意识、民族情感、民族心理、民族审美意识的一部分，是深入研究中国神话不可多得的“活化石”。如许多民族神话是通过巫师(祭司)在各种祭祀仪式中以演唱的形式传承的，这些神话通过民族史诗的形式传诵，平日是不允许演唱的，只有在特定的场合、特定的仪式上才能由巫师(祭司)演诵。以壮族创世史诗《布洛陀经诗》为例，该诗生动描述了布洛陀造天、造地、造日月星辰、造火、造谷米、造牛等的创世过程，解释了人类的起源、天地日月的形成、农作物和牲畜的来历、远古人们的习俗等，只在喜庆的日子或是重大节日，由大布麽演唱。布麽在演唱前7天净身并禁行房事，前3天要吃斋。布麽演唱时，要带上法器(如小铜锣)，披上神衣，吟唱经诗。首先要请出主神布洛陀来坐坛，表明自己是布洛陀的传人，是正统的巫师，并说：“我在小神位站立，请祖公布洛陀在大神位站立。我漏掉一些句子，请祖公代讲，少了一些句子，请祖公补充。漏掉一些句子别责怪。”又如纳西族神话大多保留在东巴经中，主要由“东巴”，即当地的巫师也是智者在祭祀仪式上吟诵。纳西族传统的“除秽”仪式上，东巴会吟诵《陆底》经，讲述陆色二神是兄妹，世上万物都由陆色创造，天和地是陆色开辟，人间礼教亦由陆色制定……后来秽鬼缠住了陆色二神，兄妹走上了结合的秽路的过程，从而去除秽鬼，确立民间法规和教育先民。在每年春秋两季的祭天仪式上，东巴会诵念东巴经《创世纪》(《崇搬图》)，讲述万物起始、开天辟地、人类起源三个方面的内容，用以缅怀先祖、赞美创造、传递历史，并祈求风调雨顺及天下太平。可以说，这些民族神话离开了当地的祭祀仪式，就会沦为死文化、死神话；民族的祭仪是其成为“鲜活”、“此在”的载体与保障。正因为少数民族神话常常与严格的宗教、仪式相联系，因而一定程度上保持了其内容的固定与形式的古朴，也就相当难能可贵

地保存了神话原初的形式与内容，具有“活化石”的性质，从而有效避免了历史浸染过程中人为的修改。正如《中国少数民族文学史》所言：“至于神话，汉文史籍上记载的也着实不少，但经过历代文人之手，已看不清它们的本来面目。而且记述极为简略，已失去了神话本身的具体性和生动性。而少数民族神话一直在口头上世代传承，它们已经成了本民族历史和传统的载体，其中凝聚着民族创造力和集体智慧的精华。这也是汉族文学所欠缺的。”^①因此，少数民族神话是中国神话的重要组成部分和生动内容，我们必须给予足够的关注与重视。

由是观之，我们研究与探讨中国神话时必须注意：一方面，我们不能以汉族神话替代其他民族神话、模糊少数民族这一主体定位；另一方面，我们不能在涉猎少数民族神话时，忽略与汉族及其他少数民族神话的对应性，从而脱离中国神话的整体背景和国别特色。可以说，汉族神话与少数民族神话是中国神话并列而行的两条线，而这两条线不是平行没有交织或交集的，而是经过多次碰撞、融合、汇通，在相互吸收中又保持着各自的独立性的发展，共同构成了中国神话的全貌。

在整体把握中国神话(汉族神话与少数民族神话、文本神话与口传神话)的基础上，我们可以发现中国神话呈现出以下特征：

1. 成熟性与原生性并存。由于汉文化的早熟以及后来儒家思想“不语神、怪、力、乱”文化传统的影响，使得汉文化较早地远离了神话的思维方式与艺术形态，上古残留的神话也随着政治和意识形态的需要被改造、加工乃至批判，呈现出历史化、寓言化的趋势，从而使汉族神话失去其古朴特质，而过早地具有成熟性。而中国的少数民族神话则疏离于政治与意识形态之外，呈现出古朴、天真无邪的原生性特点，甚至一些偏远地区的民族神话至今仍处于活的形态之中，这些少数民族神话不仅以口头的形式流传，而且还与民族的社会组织、生产方式、生活习俗以及各种祭仪、巫术、禁忌等结合在一起，成为这一切存在和进行的权威性叙述，比较完整地保存了神话的原生态性质。

2. 零散性与繁复性并存。中国汉族文本神话分散地记录在各类经、史、子、集中，甚至出现在注疏、类书和古籍佚文里。这些记载大多少而简略，且叙事缺乏前因后果的连贯，同一角色在不同记述中表现不一，常常使人难明究竟，呈现出零散、片段的特点。而与之相对的民间口头

① 马学良、梁庭望、张公瑾主编：《中国少数民族文学史》，北京，中央民族大学出版社，2001，第4页。

神话却十分繁复,尤其是少数民族神话经过祭司和歌手的整理,部分已经系统化、经籍化、史诗化,述事完善、谱系完整,如壮族《布洛陀经诗》有主神布洛陀等神祇一百人,满族萨满教神话有“阿布卡赫赫”等300多位女神,体系的庞大,谱系的完整、有序、系统不逊于任何西方神话。

3. 宗教性与非宗教性并存。汉族神话,虽然与某些信仰仪式有一定的联系,但讲述的场合比较多,可以在劳动、教育、娱乐等不同场合由不同的人(老人、孩子,男人、女人,知识分子、文盲)进行讲述。被讲述者,包括讲述者自身,对神话的神圣性和真实性大多将信将疑,甚至完全不信,因此汉族神话,总体上属于非信仰的神话,具有非宗教性的特点。而少数民族神话大量地与民族信仰和宗教仪式相联系,甚至很多神话就是在本地的祭神、祈福、消灾等宗教仪式上通过巫师的诵词世代相传的,传诵前后都有着繁复的仪式,如请神、送神等,而讲述者与被讲述者也都虔诚地相信神话的内容是神圣与真实的。这种少数民族神话与仪式一体化的宗教性,对我们理解中国神话的起源与原初功能显得弥足珍贵。

第二节 生态伦理意象:人与自然原初秩序的神话阐释

要理解生态伦理意象,我们首先应对“意象”进行解读与分析。“意象”一词,起源于中国古典文艺美学,它是指人类对客观世界证悟性的把握与融通性的表达,带有明显的东方思维的特色。“‘意象’理论得以形成和发展的文化深层原因在于东方各民族审美心理机制的内在特殊性。东方民族超理性的直觉感悟思维方式和注重宗教伦理情感内在体验的心理定势孕育了其独特的审美文化。”^①虽然“意象”是东方美学的重要内容,但在西方文艺学、美学、心理学、语言学等学科中也可以找到类似的艺术表达与感受,如“image”一词,就大体上相当于东方的“意象”。西方当代美学家苏珊·朗格曾这样表述意象:“艺术符号,是一种终极的意象……一种非理性的不可用语言表达的意象,一种诉诸直接的知觉的意象,一种充满了情感、生命和富有个性的意象,一种诉诸于感受的活的东西。”^②庞德曾说:“意象是这样一种东西,它表现的是一刹那间连接理智和情感的复合体。”“这种‘复合体’的突然呈现给人以突然解放的感觉:不受时空限制的自由的感受,一种我们在面对最伟大的艺术品时经受到

① 李颖、王洪波:《意象:东方美学的核心范畴》,《求索》2007年第2期。

② [美]苏珊·朗格:《艺术问题》,滕守尧等译,北京,中国社会科学出版社,1983,第134页。

的突然长大的感觉。”^①也就是说，虽然东西方思维方式各异，但对文化、艺术的认识却有着很大的相似性和相通性。因此，我们可以这样理解：意象是人类理性与感性融合的一种直觉性图示，它概括与融合人类的生存际遇、生命特质、情绪情感等丰富细腻的内心感受，是对客观世界的形象表述与整体传达。因此，意象具有“象征性、含蓄性、暗示性、神秘性”等鲜明特征。

而要了解神话的生态伦理意象，则必须弄清神话的内在法则。卡西尔认为，神话是人类符号形式的一种，它是思维的形式、直观的形式和生命的形式的合一。在神话言说的时代，世界呈现出混沌一体的特征，它超越了神与人的对立、意识与物质的对立、人与自然的对立，体现为神人混同、意识与物质合一、人与自然转换的主客体一体化与生命一体化。当原始先民所面对的是一体化的世界时，他们创造神话的活动毫无疑问是“人将自己最深处的情感客观化了。他打量着自己的情感，好像这种情感是一个外在的存在物。”^②这样，意识情感摆脱在感性印象中被动的受缚状态，并依据精神原则创造出它自己的世界。但是，神话的生命源泉并不是个人的虚构，而是集体的意识，是人类依据精神原则和意识尊严创造出的自己的世界。神话的内容是纯表象，因而神话的真理性并不在于神话的内容，而是在于通过神话符号所表达的自然秩序与顺序法则。即是说，神话的客观性并不是物质材料的重现，而是通过一种特殊的思维模式，将“心”渗到“物”中，将“意”化到“象”中，形成心象与物象的合一，以象表意。

所谓神话意象，即神话创作者用一系列的直观的、感性的、外在的神话符号与图示，来表达他们对客观世界的形象表述与整体传达。这是因为，在神话言说的混沌一体化世界中，原始先民的抽象能力还不发达，需要借助于一些具体的形象、直观的材料，来表达他们对事物的感性认识和意义的抽象把握。正如卡西尔在论及神话思维时所说：“神话思维缺乏观念范畴，而且为了理解纯粹的意义，神话思维必须把自身变换成有形的物质或存在。”^③也就是说，对于采用神话方式来认识周遭世界的原始先民来说，抽象意义是和具体形象融合的，“某一意义要转化为形象才

① [美]庞德：《回顾》，见《二十世纪文学评论》，上海，上海译文出版社，1987，第108、109页。

② [德]恩斯特·卡西尔：《语言与神话》，于晓译，北京，生活·读书·新知三联书店，1988，第153页。

③ [德]恩斯特·卡西尔：《神话思维》，黄龙保、周振选译，北京，中国社会科学出版社，1992，第45页。