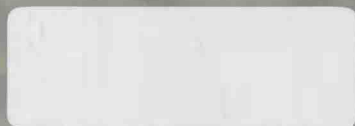




河南大学黄河文明与可持续发展研究中心 主办

黄河文明与可持续发展

Yellow River Civilization
and Sustainable Development



8

河南大学出版社

Yellow River Civilization and Sustainable Development

黄河文明与可持续发展

第8辑

河南大学出版社

• 郑州 •

图书在版编目(CIP)数据

黄河文明与可持续发展. 第8辑/苗长虹主编. —郑州:河南大学出版社, 2014. 2

ISBN 978-7-5649-0818-8

I. ①黄… II. ①苗… III. ①黄河流域—文化史—丛刊②黄河流域—
可持续发展—丛刊 IV. ①K292-55②X22-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 029313 号



责任编辑 杨风华

特邀编辑 王蕴智 郜冬萍

责任校对 木 易

封面设计 马 龙

出 版 河南大学出版社

地址:郑州市郑东新区商务外环中华大厦 2401 号

电话:0371-86059701(营销部)

邮编:450046

网址:www.hupress.com

排 版 郑州市今日文教印制有限公司

印 刷 开封智圣印务有限公司

版 次 2014 年 3 月第 1 版

开 本 787mm×1092mm 1/16

字 数 279 千字

定 价 26.00 元

印 次 2014 年 3 月第 1 次印刷

印 张 11.75

印 数 1—1500 册

(本书如有印装质量问题,请与河南大学出版社营销部联系调换)

目 录

专 论

- 中原神话研究述论——以张振犁的中原神话研究为中心…………… 梅东伟(1)
- 研究中原神话 传承华夏文明…………… 张振犁(22)
- 牵牛织女原是东夷部族的神话传说…………… 刘锡诚(29)

古文字研究

- 创建富有中原文化底蕴的华夏汉字文明
- 传承创新基地及汉字文化强省发展战略研究…………… 王蕴智(37)
- 无名组的战争类卜辞刍论…………… 刘风华(44)
- 黄组征人方卜辞及十祀征人方新谱…………… 门 艺(56)
- 𠩺诸器铭中的“肇贾”研究…………… 董莲池(72)
- 引簠铭文补释…………… 周宝宏(76)
- 殷周金文“亞且”之“亞”内涵研究…………… 王长丰(81)
- 上博简(九)《陈公治兵》初步研究…………… 曹建墩(90)
- 《授堂金石跋》校点本句读摘误…………… 涂白奎(104)

民俗与文化

- 脱离乡土的乡土艺术——对朱仙镇木版年画十年历程(2002~2012年)
- 的田野研究…………… 万建中 代改珍(118)
- 朱仙镇木版年画制作工艺研究…………… 邵卉芳(128)
- 宋代影戏剧本探微…………… 李跃忠(142)
- 宁夏“黄河金岸”战略文化刍议…………… 李 华(151)
- 从应国墓地看西周时期南北方文化的交流…………… 王 正 王安坤(160)
- 论包公信仰…………… 张 濛(168)

学术信息

- 第五届“黄河学”高层论坛暨黄河灾害与社会应对学术研讨会成功举行
…………… (174)
- 黄河文明协同创新中心论坛成功举行…………… (176)
- 征稿简则…………… (178)

中原神话研究述论

——以张振犁的中原神话研究为中心

梅东伟

摘要:以张振犁先生为代表的中原神话研究是 80 年代以来中国神话研究的重要方面。它的兴起与 80 年代以来的神话研究的民俗学转向、钟敬文先生的学术思想影响以及神话“复原”研究的传统有着密切关系。它主要运用了民俗学的田野作业、古今对照的比较研究和文本分析等研究方法。中原神话研究对中国神话研究做出了重要贡献,它发掘了“中原神话”,并积累了大量中原神话的文本文献资料;提出了神话学研究中的一系列问题,进一步明晰了神话研究中一些概念,推进了中国神话学研究的转型,培养了一批神话学学者。时至今日,中原神话依然是中国神话研究的重要内容。我们认为今天的中原神话研究应展开中原神话的“二次”田野作业,注重中原神话与民间信仰和民众生活关系研究、中原神话与其他地区神话的比较研究,提倡中原神话研究方法的多元化。

关键词:中原神话 张振犁 研究方法 学术贡献 研究展望

作者简介:梅东伟(1983~),祖籍河南省长葛人。民俗学博士,现就职于河南大学科研处,副教授。研究方向:文艺民俗学、古典小说、民间文学。(开封 475001)

“中原神话”指 20 世纪 80 年代以来以张振犁教授为首的一批学者通过田野作业在中原地区(以河南为主,也涉及周边一些地区)搜集并整理的一批尚在民间口头传承并有古典文献神话记载的“活态神话”资料。^① 中原神话研究即围绕中原神话展开的学术研究,若以 1982 年“中原古典神话”概念的提出为起点,则该研究已历 30 余年。其间,学术队伍不断扩大,学术成果逐渐丰富,研究的方法和术语运用有所更新和变化。它是 20 世纪八九十年代中国神话研究的重镇,获得了极高的评价和声誉,是相关学术史研究中不容忽视

^① 陈泳超:《中国民间文学研究的现代轨辙》,北京:北京大学出版社,2005 年,第 205 页。

的内容。^①但自中原神话研究兴起以来,褒扬者有之,批评者有之,却很少有人对这一学术史现象进行深入细致的研究。一些学术批评者,攻其一隅,而弃其余美;一些学术史研究者视之为“流变”研究,亦有化繁为简之嫌。在笔者看来,对“中原神话研究”之研究应是一种全面的研究,要关注这一研究兴起的背景及这一背景下研究的得与失,也要关注到这一研究所运用的主要方法及其变化,还要对该研究的进一步发展作出合乎学理的评判。张振犁先生首倡中原神话研究,并在30年间坚持不辍,其研究成果显示和代表了中原神话研究的实绩和主要研究路径,围绕中原神话研究的相关评论也常常围绕先生展开。故此,笔者以先生及其成果为中心展开“中原神话研究”的述论。

一、中原神话研究的兴起与背景

中原神话研究的兴起似乎是一个偶然事件,它源于张先生于某次学生上交的作业中《我国古代文献上已有记载的神话》异文的发现,这让他欣喜不已,由此开始思考“中国古典神话在民间口头传承的流变问题”,并着手研究。^②但笔者以为,这种偶然的背后是有深厚学术背景的:有张先生本身所接受的民俗学训练及钟敬文先生的巨大影响,20世纪80年代包括神话研究在内的民间文学研究的民俗学转向,以及20世纪20~40年代神话研究的学术滋养。

1. 张先生的民俗学学科背景与神话研究的民俗学转向

张先生生于1924年,是新中国培养的第一代民俗学研究生。依照当代学者的研究,新中国成立以来,民俗学(含民间文学)的研究大致经历了这样几个阶段。一是1949~1957年的“民间文艺学体制内的独立”阶段。^③此时包括神话在内的民间文学研究受苏联的影响,侧重于民间文学的类型、艺术价值、民间文学与作家文学的关系等内容,是侧重于“文本”的文艺学研究路径。求学于斯时的张振犁自然受到这一学术思想的影响,其《中原古典神话流变论考》及其他相关论著以文本为中心、注重思想内容的研究路径显然包含了这种影响。二是1958~1966年。这一阶段的研究基本延续了1949年以来的观点,一方面继续接受苏联的民间文艺学的影响,另一方面随着阶级斗争形势的严峻,民间文学的人民性进一步被凸显出来,民间文学的学科地位和影响空前高涨。此外,民间文学作品的搜集整理被提到了更加重要的位置,张先生也开始了河南民间口承故事的采集和整理,但较少涉及民间神话传说。^④三是新时期以来,民间文艺学被纳入民俗学学科之下,成为该学科之下的二级学科,在钟敬文的极力倡导下,民俗学研究方法几乎主导了民

① 如陈泳超的《中国民间文学研究的现代轨辙》(北京大学出版社2005年版)、刘锡诚的《20世纪中国民间文学学术史》(河南大学出版社2006年版)和潜明兹的《中国神话学》(上海人民出版社2008年版)中的相关评述。

② 张振犁:《钟敬文与中原神话研究——怀念恩师钟老》,《中原神话研究》,上海:上海社会科学院出版社,2009年,第353页。

③ 毛巧晖:《20世纪下半叶中国民间文艺学思想史论》之《1949—1957年:民间文艺学体制内的独立》,上海:上海文艺出版社,2010年。

④ 张振犁真正注意到“中原神话”文本要到1977年《胡玉人和胡玉姐》的发现。

间文学研究,这就意味曾经居于主导地位的民间文艺学研究逐渐边缘化。钟先生与张先生曾有这样一次谈话:“1979年,钟敬文先生还专门询问我下乡调查的情况,并很风趣地说:‘你向出版社的“文学化”倾向投降了没有?’我说:‘没有。’他听了很高兴……”神话研究自然被纳入了民俗学研究的视野之下。民俗学研究的基本方法是田野作业,“夸张一点说,一部现代中国民俗学史,实际上就是一部记录着现代学者从事民俗学调查的民俗调查史”^①。因此,它强调民族志对神话研究的作用。^② 张先生的中原神话调查与研究的开展显然与此有关。中原神话的田野作业除关注文本之外,也注意到神话与当地民众生活、信仰和人文地理环境的关系。^③ 或许正是对这类民间口承神话流传的“生态环境”的注意,使张振犁等学者将它们看作了“古典神话”。张先生在《论考》的“后记”中说道:“这里所说的‘古典神话’,主要限于古籍中所涉及的我国古代著名神话,至今仍继续在中州人民口头流传的‘活神话’。”“‘古典’是广义的,而不仅指那些见于‘经传’记载的神话……判断是否神话的标准:首先,从内容看它是否具有‘名副其实’的神话的观念和思维特点。其次,要看它存在的整体环境,如与之有关的祭祀仪式、庙会、赛社、风俗、歌舞、民间工艺艺术、绘画和考古等资料,是否真实、合理?此外,还要看它流传地区的特定自然环境与社会环境,是否可以证明其为当地人民确信其真实存在的庄严的作品。而不是什么故事都叫‘古典神话’。”^④虽然张先生将现代口承神话称之为“古典神话”的说法有待商榷,但这段话所反映出的神话思想却深刻影响了当代的神话学研究。^⑤

2. 钟敬文与中原神话“流变”研究思路的开启

然而,中原神话研究的真正开启则得益于钟敬文对当代民间文学研究的思路,张先生在《钟敬文与中原神话研究——悼念恩师钟老》一文中有这样一段直陈:

……(钟敬文)嘱咐我写了一篇《〈愚公传说〉调查记》。他说:“传统的民间神话传说的变化问题,很有意义。愚公移山的影响太大了!”……记得有一次,我和他刚进图书馆还未坐下来,钟先生慨叹地说:“要是能把传统的神话传说和今天的演变结合起来研究,就要放‘卫星’了。”这句话,当时我还领会不深。1981年,我和他一起去丹东开会,回来时,住沈阳等车。早上,我去他住的房间里,见到放在桌子上的笔记本里列有一个《传统民间神话传说、故事与现在演变问题的思考要点》(大意),我吃惊了:原来他的一句“放卫星”的感叹,竟是他经常思考的重大理论研究的课题!对我来讲,这也还是认识上进一步启蒙,实践上还谈不上有多深的感受,但它在我心目中的分量却

① 叶涛:《民俗调查方法刍议》,《中国民俗学研究》第二辑,北京:中央民族大学出版社,1996年。

② 钟敬文:《论民族志在古典神话研究中的作用——以〈女娲娘娘补天〉新资料为例证》,《钟敬文民俗学论集》,上海:上海文艺出版社,1998年,第179页。

③ 如程健君的《中原神话调查报告之一》、《中原神话调查报告之二》和《中原神话调查报告之三》,均详细记述了田野作业的过程,收获当地民众生活、民间信仰和地形地貌等内容。

④ 张振犁:《中原神话研究》,上海:上海社会科学院出版社,2009年,第238~239页。

⑤ 笔者以为,曾经参与中原神话的调查和研究的当代神话研究的重要学者杨利慧便是其中的一位。杨利慧的神话学观点和相关研究,从某种程度上来说,其实是对张先生神话思想的实践和进一步的发扬和准确深入阐释。

在进一步加重。我也开始思考学术上至关重要的问题。^①

钟敬文所思考的“传统的民间神话传说的变化问题”或“传统民间神话传说、故事与现在演变问题”，主要指传统民间文学在当代的传承状况，它应包括对各种异文、母题及其与传统文本的比较研究，与民间信仰、民众生活的关系和当代的传承主体等方面的研究。这一课题显然颇有意义，也是一个十分重大的课题。或是兴趣使然，抑或是相关资料积累的缘故，张先生选择了中原神话作为这一课题研究的切入点，将关注点放在“古典神话在民间口头传承的流变问题”。其实，运用现代口承资料研究神话的流变问题袁珂先生已着先鞭。^②所谓“流变”，也即变化、变迁。流变的研究可以分为两个层次，一是侧重于演变过程，即某一事物自其初生到当前的变化过程及每一阶段的形态；二是侧重于当前的形态，探求某一事物现时态的主要特征，在这一思路下，当前事物的形态及其所以如此应是关注重点，至于其历时的形态则主要是分析事物现时态的参照。从总体来看，张先生中原神话研究的思路应属后者。考察《论考》我们会发现，当代民间口承神话的存在状况都是论述的中心，而古典神话只是参照而已；但细读又会发现其间的龃龉：虽然论文围绕口承神话展开，但结论却又常常并非某一神话现时态的特征的总结与理论抽象，而是现代口承神话与古典文献记载神话相比更为“科学”，更为“原生”的结论。这便使“流变”研究又有了明显的“复原”研究的倾向。

3. 神话“复原”研究传统的影响

论者在分析张先生中原神话研究的学术路径时，或归之为神话“复原”或“重构”研究，或认定其为“古典神话的流变研究”。前者如陈泳超对张先生相关研究的批评；后者如刘锡诚所指出的：“在古代中原神话发祥地，调查采录和研究某些上古神话在当世民间流传的新异文、新版本，进行古神话的流变研究，是中国进入改革开放的新时期以来，古神话研究的两股新的研究思潮之一（另一股思潮是对破碎的或被历史化了的上古神话进行‘重构’和‘复原’，详后）。这项研究，以张振犁主持的‘中原古典神话流变研究’为代表。”^③但我以为，张先生的中原古典神话研究，既非单纯的“复原”研究，亦非纯粹的“流变”研究，而是两种研究路径的杂糅。其“流变”研究旨在考察某一古典神话存在的“现时态”，而“复原”研究则在证明某一神话的“现时态”是较文献记载神话更为完整的“原生态”的神话。这种神话“复原”或“重构”的研究思路兴起于20世纪20年代，并于八九十年代再度复兴，其重要表现便是中原神话研究。

作为20世纪神话研究的思潮之一，“复原”研究包括了众多的学者，其中既包括主要运用“民间口承神话”与文献记载神话相比照，复原或重构“原生态”神话者，如芮逸夫、钟敬文和杨利慧；也有主要运用历史资料——包括历史文献记载、考古资料和碑刻、画像石

① 张振犁：《钟敬文与中原神话研究》，第353页。

② 1964年，袁珂等人在四川省中江县采录到了包括《伏羲女娲制人烟》等六则民间口承神话传说，在其后的古神话注释即神话流变研究的论文中，袁珂对这类神话资料加以了运用。参杨利慧：《神话与神话学》，北京：北京师范大学出版社，2009年，第132页。

③ 刘锡诚：《20世纪中国民间文学学术史》，第774页。

等——复原或重构“原生态”神话者，如吕微和常金仓。张先生的研究属于前者。笔者以为张先生神话“复原”研究路径的形成是两种力量合力影响的结果。一是五四以来文化分层思想的影响。文化分层指的是五四新文化运动的一批知识分子为打到旧文化，建设新文化，而将传统文化分为民间文化和精英文化（或称之为士大夫）的观念。民间口承神话作为民间文化的一部分，在许多民俗民间文学学者看来是朴野的、活泼的和充满生机的；而传统士大夫所记录和保存的这类内容却可能是对他们的“歪曲”，或片面、片断性的记载。这种观念到20世纪90年代仍根深蒂固，刘魁立就说道：“在中国长期的历史中，一个关心和珍爱民间文化的传统也确实实实在在地存在着。完全否认这一点，也是不符合事实的。从孔夫子的诗三百的编定，到汉魏六朝乐府的建立，到宋元话本和杂剧的大兴，乃至明清小说的繁盛，都映射着这种关注的光芒。只是这种关注的事实被严重地歪曲。”^①它反映在神话研究中，便是如下学术理念的产生，即通过科学的民俗学田野作业采录的现代民间口承神话保持了相对的原始性，而由传统士大夫记录的文献神话则可能是歪曲的或片面的；在具体的学术实践中，则以现当代民俗学者通过“科学的”田野作业采录的“民间口承神话”来补足古典记载的神话片面记载或纠正其记录的歪曲之处。这便是神话研究中“复原”倾向的根源所在。这种重田野材料（或民族志材料）而轻文献记载材料的倾向对八九十年代的神话研究产生了深刻影响，而当时中国民俗学的领导者钟敬文也对此着力倡导。他指出：“我们现在对古典神话研究的首要任务，是从那里探究和阐明古代人民对自然现象和社会现象的思维、想象（艺术才能）及其所反映的社会、文化的性质、形态等。要达到这种科学的目的，首先一个条件，就是所掌握的资料要有可靠性。没有这一点，一切努力不免徒劳。在上述所说那种情况下，要较有效果地进行工作，除了正确的观点等以外，必须借助于一些跟它有密切关系的辅助科学，而民族学、民族志，在这种研究上是尤其有效的工具或手段。”^②实际上，这一借助于现代民间口承神话复原古典神话的研究路径，早在20世纪20~40年代的学者中间已经得到了较好的运用，芮逸夫的《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》和闻一多的《伏羲考》是其中的典范之作。钟敬文等人的神话复原研究的思路显然是对这一研究传统的接续，但对民间材料（或民族志材料）“原生性”的极端强调和对古典文献材料的贬抑便使这种研究走向了某种极端，张先生的中原神话研究便是其表现之一端。他在自己的研究中不止一次的强调：“古文献的神话记载，无疑来自人民的口头创作。不论片言只语或是完整、具体的记录，都不取决于神话本身，而恰恰反映了古文献记录者的种种局限和偏见。许多情况证明：古代记录的神话是删削、简化了的。因此，便无法看到古神话的原型。同样，也可以看出，古代文人记录的神话又是非常有限的。从采风的普遍性和深广程度来看，只能说采集了点点花片，而很少得到完整的花的枝叶。至于科学性更加谈不上。”^③这种材料取舍的倾向源自文化分层的观念及研究者的民间认同。

① 刘魁立：《钟敬文民俗学论集·序》，《钟敬文民俗学论集》，上海：上海文艺出版社，1998年。

② 钟敬文：《论民族志在古典神话研究上的作用——以〈女娲娘娘补天〉新资料为例证》，《钟敬文民俗学论集》，上海：上海文艺出版社，1998年。

③ 《中原神话管窥》，《中原神话研究》，第61页。

二是钟敬文神话研究方法论方面的影响。《论民族志在古典神话研究中的作用》一文写作于1980年10月,它代表了钟敬文新时期以来神话研究的基本思想,也为神话的复原研究提供了具体的方法论指导。这篇论文在将民族志文本《女娲娘娘补天》与文献材料对比之后认为:“新记录使我们得借以印证古文献所记的这个神话的那些重要事项,而且它是保存着这个神话的比较完整的形式(口头创作的生命力是这样惊人!)。更重要的是,它没有像古记录那样受到种种有害的‘异化’。”“民族志所提供的新资料,有效地印证了女娲神话的古记录,并纠正了古记录的种种缺陷。”^①也自然而然引出如下结论:民族志神话资料较之古典文献记载更为全面、准确,也更为接近原生态的神话。这篇论文有着极为重要的方法论意义:对古典神话的研究,要格外重视民间活态的口承神话形态,它对于原始思想和艺术的研究较之古典文献神话更具价值和意义。张先生的中原神话研究继承了钟敬文的方法论思想,并将材料的运用由少数民族的民族志资料拓展至文明程度更高的中原汉族地区;更进一步,张先生还将这些口承神话资料作为“信史”证明上古族群的起源与迁徙等。^②

由以上分析可以得知,文化分层观念和钟敬文学术影响的合力促成了中原神话研究重口承资料、轻文献记载进而以口承神话“复原”文献神话的倾向。

二、中原神话的研究方法分析

现有中原神话研究的成果主要包含了三种研究方法。

1. 田野作业研究方法

田野作业是民俗学最为基本的研究方法,但不同时期和学者间田野作业的着重点又是有差异的。整体而言,中原神话研究的田野作业大致可以分为两种类型:一是以张振犁为代表,以文本搜集为中心,兼顾对文本所在的地理和人文环境的考察;一是以杨利慧为代表,她有关中原神话的田野作业,包含了对特定神话展演活动的整体关照。

张振犁等学者的田野作业及其关注点。田野作业作为民俗学研究的一种基本的也是具体的方法,是受制于研究主体的理论视野和方法论影响的。民俗是“遗留物”的思想曾在20世纪八九十年代的民俗学研究中居于主导地位,张先生的神话研究深受其影响。在这一理论视野下,作为民俗一部分的神话自然也是一种类型的“遗留物”,与这种认识相对应的是,较少关注现实生活中“口承神话”与民众生活和信仰的联系,进而在研究中主要以文本为中心展开相关研究。神话“复原”研究是着重文本或以文本为中心的研究,所复原者乃神话文本。如钟敬文在评论《女娲娘娘补天》时所说:“这篇关于女娲神话的新记录,

① 钟敬文:《论民族志在古典神话研究上的作用——以〈女娲娘娘补天〉新资料为例证》,《钟敬文民俗学论集》,上海:上海文艺出版社,1998年。

② 如:《论女娲的地方化》一文中,利用现代口承神话论证“中原西部、北部的华夏部族集团与东南部的东夷集团”的融合;《从古代神话流变看中原与楚文化的交融》一文中,以当代口承神话论证先秦时期楚地与中原之间民族和文化的交融;《中原洪水神话管窥》一文中,通过口承神话认定伏羲、女娲在河南南阳、西华;等等。

尽管有些地方叙述不够清楚,并且有跟古记录出入的地方,但是,总的来看,它无疑是关于这个重要的古典神话的比较完整的记录。”^①这是基于文献文本与民族志文本的比较得出的结论,而将这类民族志文本视为“关于这个重要的古典神话的比较完整的记录”的说法,似乎也包含了这一文本是上古原始人类生活“遗迹”或“遗存物”的逻辑。因为“遗留物”正是“古代遗留在当今的东西”,对于人类学派的民俗学家而言,这些遗留物作为一种风俗在当今社会已不可理解,因为他们属于原始社会;只有通过分析与他们同时存在的神话传说,并证之以未开化民族相应的风俗和神话传说,才能解开这些风俗的文化之谜。^②而包括中原神话研究在内的研究者复原相关神话的目的正在于“探究和阐明古代人民对自然现象和社会现象的思维、想象(艺术才能)及其所反映的社会、文化的性质、形态等”,其研究宗旨与人类学派的民俗学家并无二致。

张先生以文本为中心的田野作业主要表现在以下三个方面。一是根据现有中原神话文献资料,如《河南民间故事》^③、《中原神话》^④和《中原神话专题资料》^⑤等,通过这些资料我们只能了解文本本身,而无从了解文本之外的研究可能需要的信息。这里从中摘录一篇《歪头山》如下:

盘古原先下来坐在现在盘古山东面的山头上。因为盘古身体巨大,一坐上去,山就被压歪了。后人把这座山叫歪头山。后来,盘古离开这座山就去西边不远的山上坐下来。这就是如今的盘古山。

讲述人 马××,男,40岁,农民

地点 泌阳县盘古山北麓

时间 1984年12月22日

采录 河南大学“中原神话调查组”

这是《中原神话专题资料》中一篇完整的“中原神话”作品。其他文本资料的记录也大体如此。二是依据中原神话现有的研究成果,如《中原古典神话流变论考》、《中原神话研究》、《神话与民俗》、《民间庙会》、《民间神话》和《神话 神话》等,我们会发现这些研究大多是以文本为中心的研究。我们随便从上述成果中抽出一篇论文来看,如《盘古神话新论》一文便是主要运用文献记载神话、桐柏盘古山盘古口承神话和济源盘古寺盘古口承神话等文本材料展开论述,无需借助于文本之外的其他材料即可得出结论。三是从程健君的三篇调查报告来看,它们主要是对中原神话调查过程及其体验和神话所在的地形地貌、人文环境的概述,而较少涉及文本本身的讲述过程、讲述主体的情形和讲述情境,这些内容似乎

① 钟敬文:《论民族志在古典神话研究上的作用——以〈女娲娘娘补天〉新资料为例证》,《钟敬文民俗学论集》,上海:上海文艺出版社,1998年,第195页。

② 高丙中:《民俗文化与民俗生活》,第49~50页。

③ 河南师大中文系:《河南民间故事》(增订本),1982年8月。

④ 张楚北:《中原神话》,郑州:海燕出版社,1988年。

⑤ 张振犁、程健君:《中原神话专题资料》,1987年。

与中原神话研究的构成无甚关联。

杨利慧参与中原神话调查的田野作业及其关注点。1993年杨利慧曾随中原神话调查组在河南淮阳等地进行田野调查,其后她又不止一次进行过有关中原神话的田野作业。通过对相关研究成果的考察,我以为杨利慧田野作业的关注点并非如张先生始终以文本为中心,而是由着眼于神话文本到将神话的讲述过程视为一个“表演事件”。如她将1993年淮阳庙会上王东莲讲述神话的过程这样定位:“这一个讲述神话的过程显然是由讲述者、研究者和其他听众共同参与、互相协作而构成的,讲述人关于兄妹婚神话的传统知识也在这一动态的、互相协商的交流过程中被具体化,并最终构成‘这一个’特定的神话文本。”^①这里的关注点已不仅仅是文本,而是将神话的讲述及其具体情境作为一个整体来考察,有不同知识、不同背景、能力和目的的讲述者、听众和研究者之间的互动、协商、创造和由此生成的“这一个”神话文本成为观照的对象。换言之,此时的田野调查者将神话的讲述看作了一个表演者与观众、研究者之间的交流事件。田野作业关注点的变化是与20世纪90年代中期前后民俗学研究的转向密不可分的。20世纪90年代以来,民俗是“遗留物”的观念渐趋淡化,而民俗是一种生活文化和文化生活的观念为学界普遍接受;同时,在民间文学研究中,人们也开始强调表演者或讲述者的“主体性”,这一切都使以“文本”为中心的田野作业方式难以适应。就依赖田野作业获取资料的中原神话研究而言,田野作业关注点的变化必然导致所获得材料的内容及其性质的变化,进而也将使中原神话的研究本身产生变化。而以杨利慧为代表的新一代研究者在中原神话田野作业中关注点的变化无疑开启了中原神话研究的新的思路和方向。

2. 古今对照的比较研究法

比较研究是中原神话研究的重要方法之一,张先生强调中原神话的研究“要运用多学科、多角度、多层次的方法,对以往的文献资料加以鉴别,特别是要和民间接近原始形态的活神话加以比较,还它以本来面貌”^②。因而这里的比较主要是一种古今比较,比较的目的在于还原文献记载神话的“本来面貌”。需要注意的是它并非传统民间文学研究中的故事母题或类型的比较,而是一种跨越古今文本的,涉及神话故事情节、主题、思想内容等的多方面泛化的比较。用作比较的一般是古典文献中的神话记载与当代民间口承神话中的相关文本,被用于比较的文本间的时间跨度是比较大的,视野也是十分宏阔的。有时,这类比较又不仅局限于具体的文本间,而是成为潜在的“比较”意识,程式化为一种概括性的和结论性的论述方式。我们以《论考》中的相关论文来具体考察。

中原神话的研究中的比较研究法是涉及故事情节、人物、主题和思想等多方面的泛化的比较。如:《中原古典神话流变鸟瞰》中作者对(唐)李冗《独异志》中有关女娲兄妹结婚“仪式”与河南正阳流行的口传神话《胡玉人与胡玉姐》中相关情节的比较;《吕氏春秋》、《尸子》等古文献中有关“商汤祈雨”神话中祈雨“动机”、祈雨过程与中原神话《盛花坪》中相关情节的比较,以及文献记载中与口传神话中商汤形象的比较;《华夏族系“盗火神话”

① 杨利慧:《神话与神话学》,北京师范大学出版社,2009年,第149页。

② 张振犁:《论女娲神话的地方化》,《中原神话研究》,上海社会科学院出版社,2009年,第42~43页。

试探》中中原“商伯盗火”神话与普罗米修斯盗火神话情节的比较、商伯与普罗米修斯形象的比较、神话主题的比较等；《牛郎织女神话新议》中，文献《吴中纪闻》和《苏州府志》记载“牛郎织女”神话与中原口承神话“牵牛憨二”、“牛郎织女”等文本中主题、情节和人物的比较；《后羿与嫦娥神话辩证》中，文献记载后羿嫦娥神话与中原口承此类神话中情节和思想内容的比较；《从〈商汤祈雨〉看神话与巫风关系的变异》中，文献记载神话与口承神话中宗教氛围、巫术仪式等内容的比较等；等等。

中原神话研究的比较研究是古今对照，带有以今证古、薄古贵今的明显倾向。中原神话研究带有浓厚的“复原”倾向，也即以现存的中原神话“复原”古典神话，因而这里的比较研究法便常常是一种古今神话文本的比较，而比较的结果又常常是当代口承神话较之古典文献神话更具“科学性”和“原始性”。如：《牛郎织女神话新议》中对古今神话对比之后，认为现代口承牛女神话中依然存在“母系文化性质模式结构”，而古文献却不存在这类结构。造成这一现象有两种可能，一是古文献记录不科学，大多是文人、诗客仅从“牛郎织女”神话中择其一端加以运用，它本身不是该神话的忠实记录；二是这类作品产生虽然很早，却很少被记录。由此，则今天依然流传于中原的牛女神话就是研究这一问题的“科学依据”。^①《论考》中诸如此类的断语很多，有时，这类结论并非由直接的文本对比得出，而是衍化为论证与行文中潜在“比较”意识，程式化为一种概括性和结论性的论述方式。如：《后羿与嫦娥神话辩证》中，在概述了文献记载神话之后认为，它们已失去了原生神话的“特殊结构和特殊品性”^②，因为民间神话虽然是原生神话的变异，却“基本保持着它的原生神话的自然形态。其产生于远古的核心母题、情节和人物性格”，依然可以从中原口承神话中获取印证。^③《大禹治水神话溯源》在概述了文献与中原神话中大禹治水的神话之后，也不忘作出“比较”性的结论：“这些中原神话资料，不仅量上可观，而且绝大部分是未经历史化、宗教化改造的具有原始形态的珍品”^④，而那些“历史文献上记载的关于大禹治水的传说资料，很少是直接从群众中采录的具有科学价值的原型神话。它们多半是经历代文人知识分子改造过的片段、零星、抽象的间接记录”^⑤，等等。

3. 文本分析法：考古、文献与民俗等多重资料的综合运用

文本是中原神话田野作业的着重点和主要成果，口承神话的文本分析自然也成为这一研究的主要方法。但这里的文本分析法又非仅仅局限于文本之内的分析，而是打通文本“内”“外”，以文本为中心，结合考古资料、历史文献资料和当地地理风貌、民俗风物及民间信仰等的综合研究。

如《夸父神话探源》一文。该文旨在为夸父神话探源，探源的内容包括夸父族群的特征、夸父逐日的实质、“夸父”之义及夸父之死等。文本分析主要用于第三、四部分。通过文本细读，作者断定灵宝的《夸父山》神话乃是较为原始的神话，是由“追日”这一“自然神

① 张振犁：《中原神话研究》，上海：上海社会科学院出版社，2009年，第132页。

② 张振犁：《中原神话研究》，上海：上海社会科学院出版社，2009年，第145页。

③ 张振犁：《中原神话研究》，上海：上海社会科学院出版社，2009年，第147页。

④ 张振犁：《中原神话研究》，上海：上海社会科学院出版社，2009年，第259页。

⑤ 张振犁：《中原神话研究》，上海：上海社会科学院出版社，2009年，第174页。

话”演变而来的较为复杂、完整的部族战争型“社会神话”，“是原来夸父追日神话的诞生、延续，而不能认为是性质上完全发生变化的新神话。因为它反映的毕竟还是氏族社会的生活和人的关系。其意识仍属于全氏族的，而不是个人的”，进而推断“夸父”乃族名而非个人称呼。最后，又结合《夸父山》流传区域的相关碑刻文献，解读了夸父神话对民众信仰和生活习俗的影响。笔者以为该文以文本中心、结合碑刻和文献材料的分析与推断是合情合理的，充分展现了夸父神话在河南灵宝地区变异的情状和对民众生活的影响。但与上文一样，这里的分析仍然渗透着“以今证古”的思路，将一则流行于当代社会的神话视为远古部落战争的真实反映，并认为该神话区域正是“原始父系家族公社的聚居区”，其间盛行的祭祀社赛活动，乃是该氏族的原始宗教活动。这种推测是否过于大胆？《论女娲神话的地方化》、《盘古神话新论》和《黄帝神话的传说和历史化》等均采取了文本分析法，虽然其结论时有新意，但其间渗透的“以今证古”和论证口承文本的“科学性”、“原始性”的理路却是有待商榷的。

20世纪90年代以来，随着学术观念的更新，人们普遍强调包括神话在内的民间文学研究的“语境”，但这是否意味着：以文本为中心的研究已经失去了其合理性和必要价值？并非如此。有关中原神话的“个案研究”证明了这一路径的可行性。杨利慧曾经参与了中原神话的调查与研究，她发表于2010年的一篇论文《中原汉民族中的兄妹婚神话》是神话的文本分析。需要说明的是，在该文中，作者并未刻意地强调考古、文献等多学科资料的综合运用，而是简单勾勒神话所在特定区域（即淮阳人祖庙会）的历史变迁和遭遇，进而以20世纪30年代以来的多个神话文本（包括韵文和散文体）为例，分析了该区域这一神话在惯常类型之外形成的“特殊的地区变体”。她的文本研究法与张先生的研究法相比有如下特点：一是所运用的文本均来自于特定区域即淮阳人祖庙会，与张先生面向“中原”的面的研究不同，而是针对信仰中心的“点”的研究；二是文本“流变”研究也即针对文本的“历时性”研究的线索更为明晰，结论也更为鲜明；三是选取了一个相对较短的时段，即20世纪20年代到21世纪初，而非如张先生的研究是一种横跨远古与当代的研究。通过对不同年代多个神话文本的比较，杨利慧发现它们之间的差别不大，尤其核心母题的变化很小，这说明神话的情节结构具有强大的稳定性。同时，这一研究也证明了文本研究的意义及其合理性。^①此外，“表演”理论及其方法在近年来也被用于中原神话的一些研究中，如杨利慧对淮阳庙会上不同讲述者对同一神话讲述过程的探讨。^②

三、中原神话研究的得与失

中原神话的发现和研究曾获得极高声誉，李福清评价道：“应当承认，注意到神话传说

^① 杨利慧：《中原汉民族中的兄妹婚神话——以河南淮阳人祖庙会的民族志研究为中心》，《云南师范大学学报·哲学社会科学版》，2010年第6期。

^② 杨利慧：《民间叙事的表演——以兄妹婚神话的口头表演为例，兼谈中国民间叙事研究的方法问题》，《励耘学刊》，2005年第一辑。

在口头流传的情况,从根本上说是中国神话研究的一个新的方向。”^①钟敬文盛赞中原神话的相关研究是中国神话学史上的“一个有突破性的尝试”^②,“具有开拓性的意义”^③。然而也有学者对中原神话的研究的不足之处给予了尖锐批评。^④面对和审视中原神话的相关研究成果,不论怎样的褒扬,也无法掩盖其研究的不足之处;不论怎样的批评,也不能抹杀它对新时期以来神话研究的贡献和它取得的成绩。

这里以“得”与“失”来概括中原神话研究的成绩和不足。鉴于一些学者已指出了中原神话研究的缺点和不足,故而这里着重于对该研究的“得”的分析。中原神话研究对中国神话学研究的成绩和贡献包括以下几个方面:汉族文明地区神话资料的发掘与研究的展开;提出了神话学研究中的一系列问题,推进了中国神话学研究的转型;神话研究概念的辨析;培养了一批神话学和民俗学研究的学者。具体来看如下。

1. 中原神话的研究者发掘了“中原神话”,并通过田野作业采录、积累了大量中原神话的文本文献资料

20世纪20~40年代,一批学者在西南地区展开了民族学和文化人类学的调查并获取了大量口承神话文本,这些资料的发现和运用为古典文学研究、民俗学和神话学研究开辟了一个新的天地,开启了一种新的研究方法和思路。由于相关学者(如芮逸夫、闻一多和钟敬文等)的巨大影响与其研究成果的“典范”作用,使这样一种研究成为了神话研究的一种新的“范式”,在这一范式中,口承神话资料成为不可或缺的关键材料。但需要注意的是,这类资料主要采录自相对偏远地区的少数民族。这些民族因为各种原因,直至新中国成立以后仍处于原始社会或奴隶社会阶段,故而,其所处环境相对封闭,这些口承资料保持了相对“原生”的态势。人们普遍认为,汉族地区尤其经济社会较为开放、发达的中原地区,是不可能存在诸如此类的传承自古代社会的口承神话的。然而以张先生为首的“中原神话调查组”却通过艰苦的田野作业发现了它们丰富的、完整的存在,这一发现无疑是惊人的。“在中原地区发现的若干古典神话的延续,推翻了过去中国神话贫乏、仅有断简残编的片面结论,大大地丰富了中国和世界神话学。值得特别指出的是,大量有关开天辟地、宇宙创造的神话材料的发现,填补了这类神话材料缺乏的空白,纠正了史学家们关于中国神话中仅有圣贤英雄人物史迹的传统观点。”^⑤钟敬文热情地称赞其“是一种文化史上的奇迹,是十分值得重视珍宝”^⑥。由此可以看出民俗民间文艺界对这一发现的欣喜之情。

① [苏]鲍·李福清:《中国神话故事论集》,马昌仪译,北京:中国民间文艺出版社,1988年,第169页。

② 钟敬文:《中原神话研究·中原古典神话流变论考序一》,《中原神话研究》2009年。

③ 钟敬文:《东方文明的曙光——中原神话论序一》,张振犁、陈江风等:《东方文明的曙光——中原神话论》,北京:东方出版社,1999年。

④ 如陈泳超《关于“神话复原”的学理分析》中对张振犁《中原古典神话流变论考》中相关研究的批评,王先胜《评〈中原神话论〉》,学术批评网(<http://www.acriticism.com/article.asp?Newsid=3224&type=1002>),2003年2月14日。

⑤ 《中国民间文艺研究会第四次会员代表大会的工作报告》,1984年。

⑥ 钟敬文:《中原古典神话流变论考·序一》,《中原神话研究》,2009年。

中原神话的资料发掘在民俗民间文学界的兴奋和热情赞扬中持续展开着。资料发掘主要依靠一次又一次的田野作业,这一过程却是艰辛的。自1983年起的近20年间,中原神话调查组组织了百余次的田野作业,历经23个县市。正是通过孜孜不倦的田野作业活动,中原神话研究积累了丰富而宝贵的神话研究资料,如盘古神话群文本及相关材料、女娲神话群文本及相关资料、“洪水后兄妹婚”神话文本及相关资料等等。这些神话资料一方面启发学术界对一些传统观念的重新思考,如盘古神话的“南源北来”说;提出了一系列新的问题,如古典神话的地方化问题、神话与民间信仰的关系问题、古典神话在当代的“流变”问题,等等。另一方面,更为重要的是,这些古典神话中经典神话的现代口承文本的采录与积累,对神话学、民俗民间文学的研究和学科建设的作用是不容低估的,它们为中原神话乃至整个中国神话的深入研究奠定了坚实的文献基础。关于这一点,即便是对中原神话研究的某些方面持批评意见的学者,也不得不承认这些资料的巨大价值。“中原神话调查,为学术界提供了一大批真实、鲜活的民间口承资料,并附有若干比较具有科学性的调查报告,为古典神话的研究,尤其是多重证据法的运用,打开了一片五彩斑斓的新天地。从这层意义上说,它的贡献是非常巨大的,我们也迫切希望它能继续下去,并有更多更新的材料公诸于世。”^①中原神话文本文献已成为当前神话研究中不可或缺的研究资料,尤其是在有关洪水神话研究、女娲研究、盘古研究和伏羲研究等领域。

2. 中原神话研究提出了神话学研究中的一系列问题,进一步明晰了神话研究中一些概念,推进了中国神话学研究的转型

中原神话资料的发现,拓展了人们的学术视野,但如何看待和研究这些出现于“中原”相对“文明”地区的资料却是值得人们思考的,它们能被看成“神话”吗?它们的存在现状如何?它们与古典神话是什么关系?它们与其他地区流传的同类神话是什么关系?它们为何有如此的生命力,能够由远古传承至今?它们与民众生活和信仰是一种什么样的关系?等等。这一系列的问题都是值得思考 and 研究的。而以张先生为首的中原神话学者无疑为这些问题的思考提供了一种思路,对这些问题的思考和研究,他们有着筚路蓝缕之功。在笔者看来,他们提出并尝试解决的问题至少包括了以下几个方面。

(1) 古典神话流变的相关问题及神话的地方化研究

任何民间文学类型都是随时代发展传承和变异的,神话也不例外。中国古典神话在当代中原地区的地方化,便是这类问题,张先生的《中原古典神话流变论考》所涉及的便是这一问题的研究。张先生对古典神话流变问题的思考和研究集中于对原生态神话的甄别、鉴定。他认为:“古典神话在中原的流变中,有可能被封建文人改造的一面;也有可能保持民间神话原始形态的一面。究竟哪些是真正劳动人民的口头创作的原始形态?哪些是经过文人改动的记录?没有民间神话作依据,是无法对比、鉴别的。这也给我们提出了研究工作的新的课题。”^②这里其实牵涉到一个十分重要的问题,即如何看待当前中原民间口承神话与文献记载神话的关系问题。表面上看来,我们似乎可以依据民间文学传承性和变异性的原理,将这些口承神话视为较早记录的文献神话的“异文”。但若从进一步

① 陈泳超:《中国民间文学研究的现代轨辙》,北京:北京大学出版社,2005年,第204~205页。

② 张振犁:《中原神话研究》,上海:上海社会科学院出版社,2009年,第23页。

思考,究竟是文献记载神话更为接近某一神话的原初形态,还是口承神话更为接近原初形态?若认定民间神话更为接近原初形态,我们反驳说民间神话是文献神话的“变异”;若认定文献神话更近于原初形态,我们可以说文献神话并非科学的记录,因为它们零散、琐碎,且往往掺杂主体的文人意识,宗教化、哲学化或历史化的情况十分严重。在张先生的研究中我们发现,他更倾向于将民间神话视为接近原初神话的形态,运用上述原理,我们似乎可以轻而易举地将其驳倒,但若参照戏剧史研究的某些成果,我们会发现,这一问题并非如此简单。著名戏剧研究家康保成认为,戏剧史逻辑顺序并非如一般人所认知的那样沿着如“宋元以前的前戏剧或泛戏剧形态—宋元南戏、杂剧—明清传奇(昆腔、弋腔)—花部(皮黄和其他地方戏)—话剧的输入”这样的时间顺序展开,因为在中国戏剧的实际发展史上存在这样的现象,“先秦时代的优戏与秦汉百戏构不成传承关系;宋杂剧与元杂剧在形态上完全不能衔接;而最迟周代就已经出现的傩仪,倒部分存在于当代傩戏中”。因此,研究戏剧史要进行田野作业,“田野考察的最大特点和优势,在于它打破了长期以来束缚人们的以时间顺序排列历史发展的观念,而代之以以逻辑顺序排列历史,从而一定程度上把活生生的原生态文化面貌呈现出来”。在康先生看来,戏剧史发展的逻辑顺序并非和时间性的,而似一张“纵横交错的网”。^①在笔者看来,某一神话的传承史也是一张“纵横交错的网”,这张网不像戏剧史的发展那样是由众多的戏剧品种的发展网络构成,而是由纵向和横向传承交流的播迁“路线”交织而成。既然中国戏剧的某些原始形态尚存在于当前社会,如傩戏,则相对接近原初形态的神话就也有存在的可能——尽管这样的思路仍然存在一些不容回避的质疑。这一问题其实也牵涉到了中国神话史的书写问题。或许是正是考虑到接近原初形态的“中原神话”的存在,张先生对中国神话史作出了新的思考。他认为,有些学者将中国古代神话史作如原始神话、道教神话、佛教神话和民间神话等若干时期的做法并不完全符合神话发展的逻辑,因为在所谓“道教神话”、“佛教神话”时期,在人民口头上还保存有不少直接与之对立、宗教色彩淡薄或消失的比较朴素、生动的原始形态的神话。^②这样的见解无疑是十分深刻,也是与中国神话史的发展逻辑相契合的。

神话的地方化也是古典神话流变研究中不容忽略的。所谓神话的地方化指的是神话的流播过程中与某一地域的人物、事件、地理环境等自然、人文存在相结合而形成的地方性特色。神话的地方化研究是以往研究中被忽略的问题,这是与神话研究的方法和材料运用相关的。在以往的神话研究,文献几乎是神话研究的唯一资料,而这些资料对地方民众生活、民众信仰的内容关注较少,因而“地方特色”很难进入学者视野;芮逸夫和闻一多所开启的利用民族志材料“复原”古典神话的研究思路,主要着眼于情节、“母题”等内容,也很少涉及神话的地方化问题。新中国成立以来,因为种种原因,这一问题始终没有进入人们的视野。直到中原神话的发现和研究,这一问题才真正凸显出来。神话的地方也是中原神话研究的重要内容,从某种程度上,正是中原神话的研究开启了中国神话地方化研究。这类成果如《论女娲神话的地方化》,论述了女娲神话在太行山、王屋山,西华思都岗、淮阳太昊陵等地的异文及其与地方风物、民众信仰和习俗的联系和神话地方化的文本表

① 康保成:《中国戏剧史研究的新思路》,《湖北大学学报(哲社版)》2005年第5期。

② 张振犁:《中原神话研究》,上海:上海社会科学院出版社,2009年,第211页。