

华夏上古神系

Mythology of Ancient China

(上卷)

朱大可 著

Deco-Ju



人民东方出版传媒
People's Oriental Publishing & Media



東方出版社
The Oriental Press

华夏上古神系

(上卷)

朱大可 著

Mythology of Ancient China

Deco Ju

上 卷

绪 论 破碎的神系	001
第一节 《山海经》启示录	003
第二节 第一代神话和第二代神话	004
第三节 原型、镜像和变异	010
第四节 中国神话研究的学术轮廓	019
第五节 庸俗历史主义的神话解读	029
 第一章 创始点效应和神话学逻辑	 037
第一节 华夏种族的非洲起源	039
第二节 世界语言的非洲起源	050
第三节 世界神话的非洲起源	056

第二章	来自非洲的巴别神系	063
第一节	寻找神名音素标记	065
第二节	向最高神致敬	068
第三节	三大元素神（三元神）：水神、地神和日神	072
第四节	次级元素神的家族	095
第五节	始祖神的诞生	106
第六节	妖灵的统治	121
第七节	神坛下的祭司与巫师	129
第八节	人文英雄归来	139
第三章	贸易、移民与杂交的传奇	143
第一节	后智人时代的世界贸易体系	146
第二节	西亚移民：东亚的新主人	160
第三节	传说中的神圣发明	183

第四章 东亚文明的四种原型	193
第一节 美索不达米亚导师	196
第二节 近邻印度的文化赞助	202
第三节 来自埃兰和波斯的馈礼	222
第四节 在墨翟和拉比之间	235
第五章 大移迁时代的新旧图腾	251
第一节 “燧人氏”的玩火游戏	254
第二节 定居时代的大母神统治	260
第三节 最古老的龙蛇崇拜	270

下 卷

第六章 黄河酋邦的多元神学	305
第一节 洪水包围下的酋邦世界	307
第二节 列山氏及其炎神的来历	313
第三节 月氏虞酋邦的诸神们	323
第四节 埃兰夏的异乡神	345
第七章 长江流域的神徽与权杖	359
第一节 良渚酋邦：神徽与玉琮	363
第二节 广汉王国：眼睛巫术、生命树和权杖	378
第八章 在殷商王朝的神庙里	417
第一节 东亚帝国的占卜事务	419
第二节 东亚民族的感生神话	422

第三节	“帝”与“天”的档案解密	431
第四节	舜，一个被严重误读的日神	438
第五节	揭开“冥”的神秘面纱	446
第六节	萨满与麻葛：从巫师到祭司	454

第九章 轴心时代的帝国神话 463

第一节	帝国的政治空间危机	465
第二节	天雨神伏羲的历史使命	469
第三节	大水神女娲的血缘地图	477
第四节	在日神帝俊统治的时代	484
第五节	月神嫦娥的飞天传奇	491
第六节	火神的最高代表祝融	498
第七节	风神飞廉和风神之子	503
第八节	医药女神西王母	508
第九节	开天辟地的大神盘古	520

第十章	血姻政治和祖先崇拜	527
第一节	神话的历史化：民族国家主体意识的诞生	529
第二节	民族主神之“轩辕黄帝”	545
第三节	新帝谱和第二代神话的终结	559
附录一	简明中国上古神谱	567
附录二	本书符号、体例及引用	583
后 记		585

绪论

破碎的神系



遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？
冥昭瞢闇，谁能极之？冯翼惟像，何以识之？
——屈原《天问》

第一节 《山海经》启示录

“这是一部永远无法读完的图书，没有起始，也无终结，你可以从其中任何一页打开，甚至直接用手指插入衬页或尾部，但它仍然没有起始和终结。”这是博尔赫斯在其短篇小说《沙之书》里所描述的“圣书”^①，它仿佛是对《山海经》的一种跨时空暗喻。这部来自中国的“无限之书”，不只是关于整个世界的碎片化叙事，更展示出上古人类观察世界的方式——好奇、天真，对所有异象和奇迹深信不疑，而这正是21世纪中国人最短缺的事物。在世故和心机的酱缸里翻滚了2000多年，《山海经》早已失去当年的纯真读者。



图1 晚清刻印之《山海经笺疏》：上古神话研究的重要文献

2000年前的战国晚期，它的作者——一群年迈的祭司，面对青铜灯盏，借助昏暗的光线，翻译、抄写和拼缀那些来自巴比伦、天竺、安息、大秦和本土的书卷。面对莎草纸、羊皮卷、竹简和丝帛，他们狂喜地工作，采集破碎的意象^②，按东南西北及山河的方位加以重组，如同炼金师从烧杯中汲取金黄色的汁液，再灌入清亮的水晶小瓶。他们被文本里的各种“幻象”所包围，脸上露

^① 《博尔赫斯短篇小说集》，王央乐译，上海译文出版社1983年版。

^② 陈文松认为，《山海经》为战国初年楚人综合鼎图、庙画和传说著作而成，见《山海经时地考》，《华中学报》第一卷第一期抽印本（中华民国二十六年），第81页。

出无限复杂的表情。他们看到了这部典籍的曲折命运。

但这只是一个被美化的想象性场景而已。经过历次大规模焚书，优秀的先秦神话早已灰飞烟灭，只有这部被视为经典的奇书，被西汉儒生“意外地”发现，在增删和篡改之后，超越自身命运而重返人间，成为唯一能跟儒家典籍并置的“异端邪说”，甚至以某种不和谐的容貌，介入各学派改造历史真相的文化运动。

《山海经》究竟向世人说出了什么？它究竟是中国巫师的杰作，还是西亚商人带来的世界地理手册？它何以能描述赤道太阳垂直照射的效应^①，并记录北极圈内长昼永夜的非凡景观^②？为什么它既有对印度尼西亚袋鼠“夔”^③和笑鸟“鵩鹖”^④的表述，也有对南美洲玉米的暧昧记录？究竟是谁走遍整个世界，将这些广泛的地理知识，传播给一个正在东亚崛起的族群？很少有人能有效地回答这个问题。时间的尘土覆盖了人类的记忆，以致人们根本无法重返那个天真明澈的时代。我们所能做的唯一事务，就是打开那个满载不明事物的箱笼，越过稀疏的语义，去寻找神话与神启的线索。

第二节 第一代神话和第二代神话

中国上古神话有着一些截然不同的父本，据此呈现出驳杂、破碎、重叠、自相矛盾、风格多样的面貌，本土和异族的意识形态，并置于太平洋西岸的广阔空间，却始终未能得到有效的梳理。《山海经》似乎是唯一的例外。它采用中国折扇式的空间叙事，将碎片重新拼绘，然后不断折叠与打开，形成一些奇

① 《山海经·大荒西经》：“寿麻正立无景，疾呼无响。爰有大暑，不可以往。”

② 《山海经·大荒北经》：“西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，不食、不寝、不息，风雨是谒，是烛九阴，是烛龙。”《山海经·海外北经》：“钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮，不食，不息，息为风，身长千里。在无启之东。其为物，人面，蛇身，赤色，居钟山下。”

③ 《山海经·大荒东经》：“东海中有流波山，入海七千里，其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足。出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷，其名为夔，黄帝得之，以其皮为鼓。”《山海经·中次九经》：“又东北三百里，曰岷山，江水出焉，东北流注于海，其中多良龟，多鼈。其上多金玉，其下多白珀，其木多梅棠，其兽多犀象，多夔牛，其鸟多鵩鹖。”

④ 《山海经·西山经》：“西水行百里，至于翼望之山。无草木，多金玉……有鸟焉，其状如鸟，三首六尾而善笑，名曰鵩鹖，服之使人不厌，又可以御凶。”

怪的语词褶皱——“西四十五里，曰松果之山；又西六十里，曰太华之山，又西八十里，曰小华之山……”（《山海经·西山经》），诸如此类。这些副词“又”是褶皱的标记，它掩藏起“西四十五里”或“西六十里”的内部缝隙，将空间改造成一组彼此叠加的褶皱，犹如一把被仔细收起的折扇。

然而，《山海经》的折扇叙事，只是一种蓄意制造的错觉而已，它制造了褶皱的假象，仿佛地理空间的跨度被压缩了，而最终可以在填字游戏中重展恢宏的世界地图，但实际上它却是永久的褶皱，根本无法被展开。它不是完整的扇面，而只是一堆经过悉心黏合的地理碎片。

毫无疑问，《山海经》收藏了西亚、南亚和东亚的各种神话叙事碎片。它是一个笨拙的语词游戏或纪念体系，表达了“亚洲精神共同体”的古老信念。在汉代民族主体意识确立之前，中国始终是该共同体的一部分，并注定要以某种公共的语法，去记录东亚精神的发育进程。目前可以确认的先秦典籍，都有显著的共同体特征，而《山海经》是其中最具代表性的一部，它以地貌、物产和神话意象的混乱符码，证明了泛亚共同体的坚硬存在。而在此背后，似乎还有更大的全球共同体的模糊身影。

然而，褶皱化的拼图，同时也是东亚失去神话的痛苦征兆。碎片为后人制造了一种“谜语效应”。那些语焉不详的零碎字词，在跟历史叙事混杂之后，语义及其指向变得更加模糊。在战国和两汉的原野上，到处飞扬着从神话树上飘落的枯叶，仿佛是一堆来历不明的生物遗骸。

此情形跟其他文明的神话是大相径庭的。无论苏美尔-阿卡德神话、埃及神话、印伊神话、希腊/罗马神话，都有显著的体系性，具备完善的神谱（如“九柱神”和“十二柱神”等），所有神祇的神格与造型清晰可辨，主神与次神之间层级分明，事迹（故事）保持完整的戏剧性结构，并跟历史叙事迥然有异。更重要的是，几乎所有神话都有初始原典（泥板、印章和雕塑）作为实体证据，而不只是后世的文献追述。它们把中国神话逐出了亚洲乃至世纪神话的顶层花园。

但就文明发展的逻辑而言，中国本土必定有过一个相对独立而完整的神话体系。商代以后，书写技术发生重大突破，以漆写简的方式被广泛应用，每支简能记录10~20字，以绳索把诸简串联起来形成“册”和“篇”之后，就能书写长篇文字^①。此外，鉴于长江流域丝绸业的迅猛发展，绢帛为文字书写提

^① 顾颉刚：《汉代学术史略》，东方出版社1996年版，第48—49页。

供了更优良的介质。正是基于新技术的发明，东亚神话已拥有超越泥版和石头的物理载体，而能跟羊皮纸和莎草纸展开对等竞争。无论如何，它都应当表达“亚洲精神共同体”的普遍特征——囊括世界起源、诸神战争、诸神爱情、神圣婚姻，以及诸神之死等诸多元素，保持相对完整的叙事结构和长度^①，甚至以史诗的庄重样式出现，并跟古器物纹饰发生严密对应。

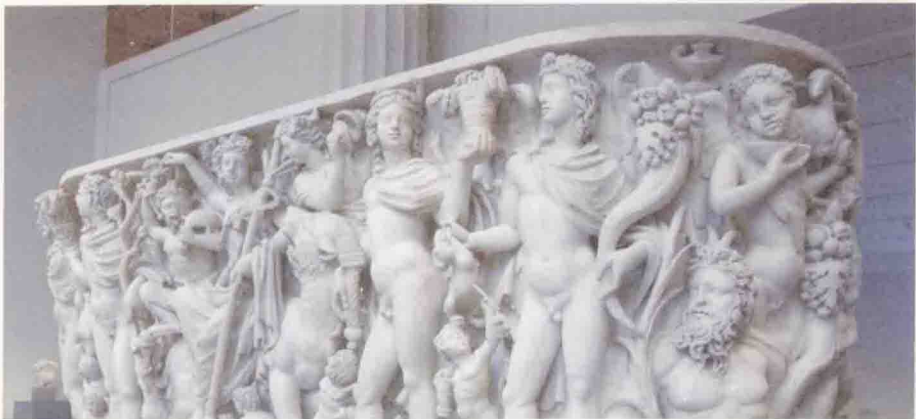


图2 大理石群雕：酒神狄奥尼索斯及其助手们（1733年制作于罗马，纽约大都会美术馆藏）：环视世界各大主要文明的神话，都有显著的体系性，具备完善的神谱

令人诧异的是，就连汉民族四周的那些边缘民族，都拥有自己的创世和英雄史诗，其中最著名的是蒙古族的《江格尔》、藏族的《格萨尔王》、柯尔克孜族的《玛纳斯》，以及赫哲族的“伊玛堪”、鄂伦春族的“摩苏昆”、纳西族的“黑白之战”，由此形成坚固的史诗地理圈，犹如一个神话叙事的巨大花环，围绕着一个庞大而空无的中心。而就在那个中心，汉人茫然四顾^②。

谁制造了这场汉神话的浩劫？这无疑是一个难以索解的问题。此前的历史学家，都将先秦文化的毁损，简单归咎于秦始皇的“焚书坑儒”，后来又算上项羽焚烧咸阳的“旧账”。这些“罪行”可以解释汉儒重编经书的动机，却无

① 叙事长度是上古各个区域文本神话的重要特点，这可以从《埃努玛·埃利什》《吉尔伽美什》《摩诃婆罗多》《出埃及记》等文本中得出清晰的判断，而在一个必要的长度中，重要的原型结构才会现身。

② 上述史诗大多拥有遥远年代的支撑，而目前流行的汉族史诗《黑暗传》，明清年间开始流行，属于晚近的道教作品。

法消除另一个谜团——为什么早在暴秦之前的战国时代，尚未经过秦帝国的烈焰洗礼，上古中国的宗教神话、历史事件、典章制度等文字记录，就已提前灰飞烟灭，仅剩下一些暧昧不清的口头传说，镶嵌于诸子的言语缝隙之中？

早期中国神话的破碎本性，盖源于春秋和战国，而非后世儒生所指认的秦朝。这方面的证据来自《孟子》，其中记录了战国时代卫国太宰北宫锜跟孟子的对话。北宫锜求教周朝爵禄如何排列的问题，而孟子则答道：“我也不知详情，因为各国诸侯讨厌这些旧典会妨碍自己的作为，把它们全都毁了。”^①

正是这番出人意料的对白，揭出了翦灭上古文化的罪魁祸首，那就是春秋和战国时期的诸侯们。这个四分五裂的贵族阶层，为扩张权力、疆土、人口和财帛，努力创立“新制”，推行各种“革命”举措，却苦于孔子之类的守旧派人士的反对，因而焚毁了上古传下来的重要典章，以免被人拿来当作反对改革“新政”的武器^②。而焚毁的文献，除了孟子提及的周王室的爵禄制度以外，还应包括整个夏（诸夏）、商、周三代的仪典、法规、神话、诗歌和历史。“孟说”虽有为儒家贴金之嫌，但它却足以作为第一代神话的亡佚，做出合乎逻辑的解释。

这种焚毁典籍的恶劣传统，并非只有来自孟子的孤证。《韩非子》宣称，商鞅曾经建议秦孝公“燔诗书而明法令”^③，而韩非子本人对这种焚书之举大



图3 青铜觥（商代，伦敦大英博物馆藏）：那些出土的上古器物，难以折射出中国神话的神秘踪迹

① 《孟子·万章下》：“北宫锜问曰：‘周室班爵禄也，如之何？’孟子曰：‘其详不可得闻也，诸侯恶其害己也，而皆去其籍。’”《汉书·艺文志》沿用此说称：“及周之衰，诸侯将逾法度，恶其害己，皆灭去其籍，又遭秦火之灾。汉儒附会而成。”（《古今图书集成·二二二卷·礼记部总论》）元朝人吴澄《周礼考注·自序》进一步总结道：“周衰，诸侯恶其害己，灭去其籍。秦孝公用商鞅，政与周官背驰，始皇又恶而焚之。”（《古今图书集成·二二九卷》）自孟子之后，这一说法散见于历代儒家学者的诸多著述之中，但并未成为一种引人瞩目的历史发现，恰恰相反，它被淹没于浩瀚的典籍之中，而变得悄无声息。

② 顾颉刚：《汉代学术史略》，东方出版社1996年版，第153页。

③ 《韩非子·和氏第十三》：“商君教秦孝公以连什伍，设告坐之过，燔诗书而明法令，塞私门之请而遂公家之劳，禁游宦之民而显耕战之士。”

加赞叹，声言“明主之国，无书简之文，以法为教”^①，意思是明智国王统治的国家，只要以苛法为基准，而须清除掉所有的历史文献。先秦时代的这种焚书原则，显然已被各国统治者所普遍运用，成为消除意识形态异端、架设专制权力的基本策略。韩非子的教诲，更是直接被李斯等人奉为主臬，为嬴政的“焚书坑儒”提供学理依据。

跟中国历史上众多文化毁灭运动相比，这场运动具有三项重要指征——集体作案、无人领衔、策划者和参与者都难以指认，以致无法就此进行历史审判和文化追究，这种结果为后世的反文化运动，提供了可以热烈仿效的样板。

高度低调和隐秘，几乎不被言说，以致在顾颉刚之前，很少有人发现并谈论它的发生，更由于秦始皇焚书和项羽火烧咸阳成为视觉焦点，这场“犯罪”运动遭到进一步遮蔽。它在历史中隐身，如同它所要消灭的事物。毫无疑问，这是东亚史上发生的首次文化毁灭运动，它企图以“现代性”的名义抹除文化记忆，却导致战国民众跟宗教与历史的断裂，并为民族国家的自我认知，制造了难以逾越的屏障。



图4 秦公铜鼎（春秋，770—476 B.C.，器内腹铭文为“秦公作铸用鼎”，墓主有秦庄公和秦文公等说，甘肃礼县大堡子山出土，该地为秦先祖西山陵地。甘肃省博物馆藏）；先秦时代的焚书原则，显然已被各国统治者所普遍运用，成为消除意识形态异端、架设专制权力的基本策略

“先秦文化革命”具有罕见的彻底性，以致后世无法借助遗址发掘，重新召回那些亡佚的典籍。近百年来文献考古发现，如少量简牍和帛书之类，多为战国中晚期遗存，而鲜有西周及春秋之物，即便是大规模建设引发的文物出土狂潮，也未能提供任何新的“革命性”发现。最古老的革命，制造了我们最耳熟能详的灾难。

必须追问的第二个问题是，既然第一代中国神话早已死亡，那么世人现在所面

^① 《韩非子·五蠹第四十九》：“故明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师；无私剑之捍，以斩首为勇。”

对的，究竟是一种怎样的“货色”？毫无疑问，这是一个在战国和秦汉时代重新打造的替代品，混合着早期传说、异域神话和民间想象的碎片。在宗教典籍遭到诸侯湮灭之后，新一代思想者只能面对一个空无的精神废墟，这迫使他们从商人、移民和牧人手里，寻找来自“亚洲精神共同体”的神话资源，以创造性挪用、借鉴、移植、重组与颠覆的方式，勾勒出第二代东亚神学的模糊轮廓，借此完成精神救赎的伟大使命。经过几代文人的拼图游戏，这些可怜的碎片，终于获得了被广泛引用的契机，成为上古意识形态的脆弱徽记。

在上述引入进程中，印度文化扮演了重要角色。胡适在其口述自传（唐德刚整理/翻译）中认为，佛教的进入意味着中国的“印度化时代”（Indianization period），胡适为此痛心疾首。但他未能洞察的一个尖锐事实在于，“印度化”其实始于先秦而非南北朝，此外，“印度化”的后果，也不应当仅指佛教，而是包括道家和楚文化等在内的大半个华夏精神体系。中国与印度的文化联盟，是一个暧昧而坚硬的事实。

但在神话叙事领域，鉴于上古宗教体系的瓦解和缺席，第二代神话只能保持碎屑化的容貌，难以形成神话的内在叙事结构。《山海经》和《楚辞》是其早期代表，前者犹如一幅毫无精神逻辑的地理拼图，浮现出众多“异乡神”（the alien God）^①的模糊面容，而后者则保留了大量难以索解的问号。至于《古文尚书》，更是汉代



图5 神人纹彩陶壶（半山类型，4650—4350 B. C.，甘肃省博物馆藏）：在古老的器物表面，叠加着异乡神的模糊面影

^① “异乡神”的概念，最初源于诺斯替宗教学者如马克安（Marcion），而被汉斯·约纳斯所援引，借此表述一种既优越又痛苦，既因遥远而不受沾染，又卷入命运之中的“第一生命主体”的精神特征。他从异乡、彼岸和光明之中流放出来，悲剧性地卷入这个黑暗和污秽的尘世。这个词语的含义，超越了“民族”、“种族”、“地理”和“地域”的层级。但在本书中，我只是试图在种族地理的框架里来借用这个词语，借此描述以“异乡神”为主体的中国第二代神话的基本结构。参见汉斯·约纳斯：《诺斯替宗教——异乡神的信息与基督教的开端》，张新樟译，上海三联书店2006年版，第42—45页。