

LONG
SHENHUA YU
ZHENXIANG

HE XIN

SHANGHAI
RENMIN
CHUBANSHE

何新

龙：神话与真相



龙：神话与真相

上海人民出版社

责任编辑 陈 军
封面装帧 范一辛

龙：神话与真相

何 新

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路34号)

新华书店上海发行所经销 吴县人民印刷二厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 16.25 插页 2 字数 342,000

1990年6月第1版 1990年6月第2次印刷

印数 2,501—5,000

ISBN7-208-00319-X/K·76

定价 8.80元

序 言

(1)

在某种意义上，本书可以看作绍继于拙著《诸神的起源：中国远古神话与历史》一书的一部续作。

在《诸神的起源》中，我曾试图将远古神话、考古材料和语言文献材料三项结合于一体，作系统处理和分析，从中找到理解华夏文明远古历史的钥匙。在本书中，我继续致力于这一探索性的工作。

《诸神的起源》一书出版后，引起了许多读者的兴趣和学术界的注意，这是出乎我意料而又使我快慰的。

但是坦率地说，对于《诸神的起源》这本书，我自己并不满意。之所以不能满意，是由于此书固然可以解决和澄清上古史中的一些疑难问题，但在写作此书时，我已感到其中仍隐留下一些重大而棘手的难题。对于这些难题，似乎并不能从太阳崇拜这种原始信仰作出全部的解释。此外，在方法上，我虽然在《诸神的起源》中即已领悟到了通过语言分析方法，可以重新认识和解释古代文献这一道路。但对于采用这一方法的哲学意义和历史依据，尚未作出足够充分的论证和说明。所以《诸神的起源》一书，的确只能算是一部尝试性的作品。其中所包涵的各种结论或假说，都是寻绎问题的线索，而并非问题的最

终解决。

《诸神的起源》出版后，我继续循着此书所开启的研究方向进行工作。近年来，我进一步收集和积累了一批历史文献资料、语言资料和考古资料。对这些材料进行了更深入的分析 and 比较。由是，我得出了一些新的结论。其中一些结论，对前一书中的假说和结论具有修正性的意义。我认为，这是符合科学发展的规律的。从现代的观点看，科学不是一次性努力的产物，也不是一堆永恒真理的集合^①。科学乃是人类追求真理的一系列认知活动——对于未知现象提出假说，用事实来验证或否证假说。“科学只能通过‘试错法’，即通过推测和反驳而获得进步。”^②科学与伪科学的差别，并不在于科学本身必须不包含错误，不能修改已作出的结论。相反地，根据波普尔的理论，科学与伪科学的差别，恰恰在于前者是可以证伪的，因此是包含错误的；而只有后者才是不可证伪的——因为只有伪科学和宗教信仰，才需要宣称、并且敢于宣称自身绝无错误。从辩证法的观点看，真理不可能一次完成，而只能实现于认识的全过程中。这本来早已是常识，但在实践中却似乎常常被人所遗忘。

认为人要么应该一举提出一种完善无缺的成熟理论，要么就根本不要提出任何理论——这是一种在传统学术中流行已久的偏见。这种偏见，是一道盾牌，可以用来防御对传统理论的挑战，保护对陈旧观点的因袭，并且掩饰知识结构的僵化和呆滞。但可笑的是，竟然有人将此标榜为所谓“朴学作风”

① 参看库恩：《科学革命的结构》，商务印书馆1984年版。

② A.F. 查尔默斯：《科学究竟是什么》，商务印书馆1982年版，第5页。

——这真是对朴学精神的极大无知和亵渎！对于中国学术中伟大而深厚的朴学传统，我个人一向怀着极深的敬意。中国古代的朴学精神，具有一种深刻的科学性（这一点我在下面还要论及）。但究竟什么才是真正的朴学？难道朴学只是一味地抱残守阙，陈陈相因，不断炒前人剩饭么？或者就是埋在故纸堆和烦琐考证的丛林中淹而不得出么？予浅陋，却期期以为大谬不然。章太炎论朴学之道曰：“审名实，尚佐证。戒妄牵，守凡例。断情感，汰华辞。”^①

陈寅恪则指出：“一时代之学术，必有其新材料与新问题。取用此新材料，以研求新问题，则为此时代学术之新潮流。治学之士，得预于此潮流者，谓之预流（借用佛家初果之名）。其未得预者，谓之未入流。此古今学术之通义，非彼闭门造车之徒，所能同喻者也。”^②

所谓审名实，断情感，就是要敢于启疑致知。“大疑则大解悟，小疑则小解悟，不疑则不解悟”耳。要敢于破除人我之双蔽，敢于超越自我和前人！这就需要有一种打破玉连环的精神和境界！章氏和陈氏，都是二十世纪朴学界的鸿儒大师。然而一倡发疑致知的精神，一倡启新思、预新流的作为，这正是当代学术，特别是史学中所极为需要提倡的！

加拿大哲学家M·邦格曾经在我国《哲学研究》上发表过一篇文章，题目是“什么是伪科学”。^③这位哲学家在这篇文章中，开列了如下一个表（见表1），对真正的科学精神与伪科

① 《章氏丛书》卷四。

② 《金明馆丛编二编》。

③ Marrio Bunge，加拿大蒙特利尔、麦克基尔大学哲学教授。此文刊于《哲学研究》1987年第4期。本书引用时略有删改。

学的态度进行了一番深刻的对比：

鉴 定 的 标 准	科学的态度	伪科学的态度
承认自己无知,以及需要作进一步研究	肯 定	否 定
认为自己的研究领域充满困难和漏洞	肯 定	否 定
对自己的理论乐于提出质疑以期改进	肯 定	否 定
对不同于自己理论的新假说和新方法 (即异端)	欢迎和容纳	排斥和扼杀
努力寻找和运用规律	肯 定	否 定
追求理论的统一性	肯 定	模棱两可
追求严密的逻辑性	肯 定	在不利于己 时扭曲逻辑
寻找不合于自己理论的反面例证	肯 定	否 定
依赖传统权威	否 定	肯 定
隐瞒或歪曲不利于自己理论的资料	否 定	肯 定
不断更新知识	肯 定	不认为必要
征求和听取批评	肯 定	否 定
理论的通俗性以使每人都懂	不认为必要	认为必要
容易一举成名	否 定	肯 定

表序.1

直到现在为止，人文科学中的大多数领域——尤其是历史学，还远未臻于真正科学的境界。但是我认为，我们新一代的学术工作者，现在已经到了追求这一境界的时代了！

(2)

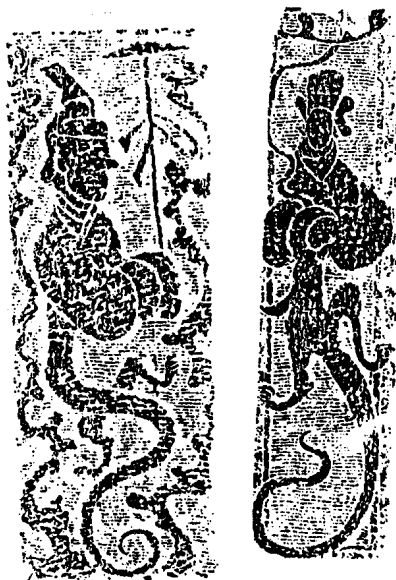
在中国远古艺术中,最富于神秘意义的象征绘画,恐怕莫过于伏羲和女娲的形相了。这一对夫妇,常现身为一种奇特的长尾孪体连生形相。伏羲神往往一手捧日,女娲神则一手捧月。伏羲又于一手中执规——象征天圆和行星运行的轨迹(天道),女娲神则手中执矩——象征地方和法度。^① 尽管在汉代砖石刻中,由于年代悠远和工艺简陋,关于这两大神圣的图形轮廓,常常是那样的粗糙和模糊。但在这一形相之下所积淀的宗教文化意涵,就其丰富与深刻来说,却远远超过了通常人们之所能想象。

我在《诸神的起源》中,曾指出伏羲作为黎明之曦神的象征,就是黄帝和太阳。而女娲,作为同时身兼开天辟地者和崇高母亲(高媒)的原始女神,不仅是司月之神,而且也就是神话中那两位著名的女神——西王母和嫫祖的合而为一者。实际上,伏羲与女娲的连体孪生形相,正是体现中国古典哲学中阴阳参合观念的一种涵义深刻的艺术意象。

但是在解决了这一问题后,我心中却还隐涵着几个新的疑问。简单地说,就是如下三点:

1. 我实在难以理解,为什么太阳神伏羲与月亮神女娲,都要具有那样一种奇异的、介乎于蛇与蜥蜴之间的躯体形相(见图序.1)? 过去人们常用所谓蛇崇拜一类的想当然说法为之作出解释。但由于这种解释仅仅是想当然的,缺乏人类学、动物学与历史学的实证,因而始终难以使有科学头脑者信服。

^① 参看《汉武梁祠石刻》,北京图书馆藏本。



图序.1

2. 我在《诸神的起源》中，曾揭示出媧——螺，亦即媧——螺的音转关系。进一步的研究表明，这一古音学的结论是对的，经得起考验。但是，为什么中国传说中最伟大的两位母亲女神，一称作媧——即“媧”，一称作螺——即“螺”？我却不能不感到难以理解。虽然在《诸神的起源》中，我参照一些考古材料中发现的仿螺蚌形陶器，而假定远古人类中曾存在过对螺蚌类介壳动物的崇拜。但我仍然感到，对这类动物的图腾式崇拜，实在是不可思议！自然界中值得崇拜的事物很多，为什么早期人类却偏偏会对这两种体形微渺、其貌不扬的小小动物产生独特的兴趣呢？在这一现象背后，是否还隐藏着

某种更深刻的东西呢？

3. 伏羲与黄帝是中国的龙神。但是龙的真相究竟是什么？我在《诸神的起源》中曾假定其真相是云。即一种非生命的物理现象在传说中的生命化。但验之于古文献中关于龙的多种记述和传说，这一假说——就其表明龙与云之间具有深刻关系言，虽不无道理；但却显然也存在着某种漏洞。而从历史文物看，关于龙的图画形相大体上似乎可分为几个时期。新石器时代到商周为一期。那时的原始艺术中，已经出现了多种曲身似龙的动物形相，只是这些形相常常被考古学者假定为“龙”。但其实，它们究竟是否都可以如此被判定，原是很有疑问的。因为迄今尚没有任何文字或其他实证材料，足以支持这种假定。在商周的青铜和玉石骨雕艺术中，我们方确切地看到了龙的出现。然而，一方面，那时的龙或象猪，或象蛇，或象蜥蜴，或象鳄鼉，或象牛马羊，其形相似乎亦如原始时期的“龙”一样，尚未最后定形。但另一方面，有一种形相似鳄鱼动物，则渐成为商周以后龙的主要形相。并且深刻地影响了秦汉至隋唐的龙艺术造型。直到宋元明清的绘画中，龙的形相才彻底地转化成为一种超世俗的怪物——具有马状的头，狮子状的眼和鬃，羊或鹿状的角，鸡状的爪和具有浓厚装饰意味的背鬣和尾鬣。通观古代造型艺术中龙形相的这种演变，是否象征和暗示着关于龙的概念在历史中的演变过程呢？

类似上述的一些问题，曾使我困惑，也使我感到：《诸神的起源》所给出的答案不是最终的。我决心通过更深入的研究，找到古史的真相。而在这里，还有一个对于古代神话传说究竟如何认识的问题。

在许多人看来，神话就是瞎话，是古人由于缺乏科学知

识，智能低下等等而凭空编造、想象的鬼话。如果说它们具有某种研究价值的话，那也只不过是可对之作一种纯文学性的解说和评述而已。神话不可能是真话——不值得给以认真的研究和分析，这似乎早已成为神话学中一种根深蒂固的成见和信念。但是，根据我自己对中国古代神话传说的研究，却使我不能接受这种所谓正统性的看法。我确信，神话是远古时代人类经验的一部分，其中既有他们的客观世界，也有他们的主观经验。近代中国学术界的偏见之一，就是至今仍有许多人把神话看作凭空臆想的虚构产物。实际上，精神分析学家既然认为就连人类主观经验中最离奇的梦境也是可以分析的——其中揭示了人类心灵中最深刻的无意识存在，那么为什么我们不能把这种分析方法转用于研究神话呢？

近几年来，我比较系统地研究了从先秦神话到魏晋隋唐志怪（如《山海经》、《神异经》、《穆天子传》、《搜神记》、《述异志》等）古代神话传说。我现在可以相当有把握地说，那些关于牛鬼蛇神狐狸精怪的种种神秘奇异故事，大部分可以通过分析找到其深层结构中隐涵的经验原型。它们远非过去人们所认为的那样荒诞不经。

在本书中，我以中国古代关于龙的神话传说为线索，探讨了古代动物学问题，图腾问题和历史传说问题。我希望这本书能基本揭示和解决中国古代所谓“神龙”这种神话动物的动物学真相、语言学真相和历史学真相。

现在看来，在远古时代的中国大陆上，曾居住过两个强盛的氏族团体。其中一个以太阳和凤鸟（姓姬）为图腾，另一个以月亮和神龙（姓姜）为图腾，他们结成了一对人类学上所常说的那种两合婚族组织。这一对氏族，就是构成后日华夏民

族的起源和始祖种族。而羲与媧,作为王父和王母,则正是这两大姓族的领袖和象征。我希望,通过《诸神的起源》和这本《龙:神话与真相》,自清儒崔东壁和晚近“古史辨”以来,对于中国上古史、古代文献及华夏远古文明所提出一系列重大问题和挑战,将基本上可以得到初步而有系统地澄清或解决。

(3)

《诸神的起源》出版后,有一位来自台湾的批评者认为,这本书“征引宏博、用力之勤令人钦叹。”但“方法学上却显示陈旧”。^①我知道,这位批评者之所以说我的方法陈旧,主要是因为我既没有照搬弗洛伊德、弗雷泽、荣格以后在国外神话学中流行的心理分析和原型分析方法,也没有因袭列维-斯特劳斯的结构主义方法。其实,对于这些大师及他们的著作与方法,在理论上我一直深感兴趣和作过一定的研究。但我以为在研究中国远古宗教神话问题时,简单袭用任何一种外来的方法,基本上是不灵光的。这种尝试,海外已有多人作过(如杜而末、苏雪林、张光直),国内近年来也有人尝试。但无论是把中国神话看作某种普遍宇宙或人类意识的翻版,或是把中国神话看作一种“使人界神界得以沟通的媒介”,如果连起码的文献考辨与语言分析这一基础性工作还没有做过,那么无论构制的是一个表面看去何等辉煌的金光大厦,其根基还只是立在沙滩上的。社会语言学家陈原先生在一封信中,论及《诸神的起源》的方法学意义时曾讲过这样一句话,他指出:“这

① 陈云根:《评“诸神的起源”的方法学》,见《香港时报》1987年3月27日。

本书是从语言看社会的一个很好的证据。”^①这句话可谓深获我心。实际上，中国神话是中国历史和汉语语言文化的一种独特产物。因此，研究中国神话的首要方法，是必须掌握传统朴学的训诂和考证方法——这实际就是通过语言分析工作，重新认识和真正读懂古代文献的方法。《诸神的起源》之所以别开生面，即得力于这一点。读者将会看到，本书对此则有更深入的开掘和阐发。我的目的，就是要通过语言文字分析和语源语义的历时态探索，重新识读和阐释古代经典。从而以语言文字研究为手段，达到真正理解和认识古代中国社会与文化的目的。在这个意义上，本书的方法，乃是语言分析和解释学的方法。这种方法在某种意义上的确是恪守“传统的”，但对于二十世纪西方学术来说，语言分析和解释学，恰恰已成为当代哲学中最具有先锋意义的研究方法。

了解二十世纪西方哲学思想发展情况者会知道，二十世纪西方哲学在方法学上的一个突出转变，就是由本体哲学、逻辑哲学向语言哲学的转变。二十世纪的西方哲学主流，在方法上常被称作“分析的时代”。^②所谓分析哲学，指的是逻辑语言和日常语言的分析。迈克尔·默里指出：“分析哲学自称是语言的哲学。而语言研究，并不仅仅是当代哲学诸多课题中的一个，它已被认为是解决所有哲学课题的关键，它是哲学的基础、方法和超级理论。语言哲学在当代的这种重要地位，

① 见《语文导报》1987年第8期。

② “我们的时代有时被称为分析的时代。这种称呼虽然过于简单，却能使人注意到这样一个事实：当代哲学的一个显著特征是占统治地位的分析哲学的出现。”（《当代分析哲学》，M·K·穆尼茨著，第3页）

可以与传统哲学中形而上学的地位相比论。”^①

解释学(Hermeneutics)^②不属于分析哲学,但它却也是一种语言哲学。“解释学可以广义地定义为有关解释的理论,特别是对原文的解释。由于原文是语言的文字记载,所以解释学必须研究语言的本质和与口语相对的书面语的本质。(西方)古典时代的解释学包括:圣经解释学、法律解释学、文献解释学及文学解释学。”^③实际上,中国传统学术中的经学、考据学,正是具有经典意义的中国传统解释学。而训诂学,则正是一种具有中国特色的语言分析学和生成语义学。

(4)

1725年,意大利学术界出现了一本名叫《新科学》的著作。这件事在当时似乎并未引起人们的重视。^④但是对于近现代社会科学史来说,这却是一个重大的事件。其意义完全可以比类于弗兰西斯·培根的《新工具》对近现代自然科学史的意义。

之所以这样说,是因为维柯在本书中,提出了一个重要的思想。他试图构拟一个科学地研究人性、社会和意识形态的方案。这一方案的模型,就是伽利略、培根和牛顿等人当时已

① 迈克尔·默里1983年在北京大学的讲演:“美国现代哲学的新潮流。”

② Hermeneutics一词,现在通行三个释名:1.阐释学;2.释义学;3.解释学。我采用其最通俗的一个译法。理由是,西方学术中最早的释义学理论著作一亚里士多德的《解释篇》,在汉语中正是这样被翻译的。

③ 迈克尔·默里1983年在北京大学的演讲:“美国现代哲学的新潮流。”

④ 值得注意而耐人寻味的一点是,国内目前已出版的多种《西方哲学史》著作中,几乎都没有维柯的地位。由此可见,这位对现代影响至深的近代思想家,一向是多么地受到忽视。

建立的自然科学。这一方案的目标则是构造一门研究人的“物理学”——“人文学”即社会科学。从那时到今天，两个半世纪流过去了。社会科学——人文科学已经建立并取得了很大的发展和成就。但是，除了极少数的几门学科（如语言学、逻辑学）之外，迄今恐怕很难说当代社会科学中有多少成果和结论是基本没有争议的。距离维柯所设想的把研究人、社会、思想的学术科学化这一目标，我们还有相当远的一段路程要走。

在这部著作中，维柯还表述了两个极其重要的思想。一个与神话学有关，一个与语言学有关——这两个思想，对于现代社会科学都具有极其精湛的启示性意义。

维柯指出，对于原始神话关于天地万物的创造，及社会组织的建立，文明的起源，万物的命名等常见主题，现代研究者不必过于拘泥于其表层的文学化叙述，并且以其为幼稚、荒诞和可笑。

这些神话，对于原始人类，是他们认知世界的一种独特方式——所谓“诗性的智慧”（Sapienza Poetica）。这些神话，体现的不是关于事实的“谎言”，而是如何认识、命名和表达这些事实的一些方法。它们不单是现实的装饰，而且是应付现实的一种手段：“因此，人们学会的最初的科学应该是神话学或者是对寓言的解释；因为，就如我们将看到的，任何民族的历史都肇始于寓言。”

维柯指出，如果正确地评价所谓的“原始”人，就会发现，他对世界的反应不是幼稚无知和野蛮的，而是本能地、独特地“富有诗意”的，他生来就有“诗性的智慧”，指导他如何对周围环境作出反应，并且把这些反应变为隐喻、象征和神话等“形而上学”的形式。

因此,如果恰如其分地解释神话,便可以把它看作是“最初一些民族的文明史,这些先民,都是地地道道的诗人。”任何神话在古代人一般经历过的实际经验中都有其基础,表达了他们的愿望:试图把一种令人满意的、可以理解的、人化的形式强加于这种经验。

毫无疑义,维柯对于古代神话的这种观点,至今仍然具有现代性——并且比之国内学术界目前流行的一些神话学观念,要远为深刻得多。

然而同样重要的是,维柯不仅对后人启示了关于神话学的一种崭新观念,而且他还揭示了研究神话学的基本方法——文化语言学(符号学)的方法。

维柯认为,人类认识中所谓真实,实际是他通过自身的观念和语言所构造的一种真实。(这一观点在二十世纪哲学中已是极为著名的。海德格尔说:“语言是存在的家。”伽达默尔说:“可能被理解的存在就是语言。”这些论断都继承了维柯的这种观点。)人类创造各种神话,就是以语言隐喻的方式,理论地和实践地把握现实世界。在这一意义上,神话不仅是文化的象征,而且被看作隐喻思维的一种符号系统。(因此,维柯也被认为是符号学理论的奠基人之一。)这种隐喻式的符号语言逻辑,被维柯称作“诗性逻辑”。又正是在这一意义上,对于语言符号和象征的解读活动,就成为理解神话式隐喻思维的关键手段。

维柯的这种观点,在近现代语言学中,导致了被命名为“萨丕尔-沃尔夫假设”的语言决定论。根据这种决定论,语言不应当如传统观点所认为的那样,“仅仅被看成是解决人类交往或思考中各种问题的一种附属手段。”萨丕尔说:

“事实上，现实世界在很大程度上是建立在团体的语言传统之上的。决不可能有两种不同的语言，在表现同一种现实时其见解和叙述却是完全相同的。不同的社会所生活于其中的世界是不同的世界，而并不是只贴着不同标签（语言）的同一个世界。……我们确实可以看到、听到和体验到许许多多的东西，但这仅仅是因为我们这个社会的语言传统预先给我们提供了用以认知和解释世界的那些基本范畴。”^①

由这一观点出发，很自然地引申出了这样一种重要的社会语言学见解：

“这种看法并不意味着现实（客体）本身是相对的。而是说现实是由不同文化的参与者，以不同的方式划分和归类的。或者说，他们注意到的或呈现在他们面前的，乃是现实世界的各个不同的方面。”^②

这也就是说，一种社会文化，只有通过特定的语言符号手段，才能对现实（客体）发生关系。把这一观点再作一下推广，就自然地引申出了如下结论：构成人类文化的整个社会生活领域，事实上都处在语言符号系统的组织和约束之内。在这一意义上，人类的全部文化活动，都不过是一种语言、符号性的行为，即与自然（客体）和人类自身（主体）的无限对话活动。

正是由这里出发，二十世纪的现代哲学，由古代哲学的自然本体论以及近代哲学的思维本体论（认知论），转变为语言本体论。语言哲学由此取代了传统形而上学本体论的神圣地位。而在方法论上，则由康德、黑格尔时代的泛逻辑主义，分

① 《萨丕尔语言、文化论文选》英文版，第162页。

② 转引《关于交流的探索》，英文版第136—154页。