

北京大学中国传统文化研究中心

中国神话

与小说

刘勇强 著 周先慎 孙静 审定



大象出版社

中国历史文化知识丛书

中国神话与小说

北京大学中国传统文化研究中心

刘勇强 著
周先慎 孙静 审定

大象出版社

中国历史文化知识丛书

中国神话与小说

刘勇强 著

周先慎 孙静 审

责任编辑 一 民

大象出版社 出版

(郑州农业路 73 号 邮编 450002)

河南第一新华印刷厂印刷

河南省新华书店发行

787×1092 毫米 32 开本 5.5 印张 107 千字

1997 年 4 月第 1 版 1997 年 4 月第 1 次印刷

印数 1—3 325 册

ISBN 7-5347-2004-4/Z·61

定 价 6.50 元

如发现印、装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

总 序

袁行霈 吴同瑞

中国的历史和文化源远流长,光辉灿烂,曾对世界文明的发展做出过重大贡献。今天,当历史车轮进到 20 世纪和 21 世纪交替的年代,中国人民又肩负起建设社会主义现代化国家的伟大历史使命。实现这一宏伟目标,既有重重困难,也有种种有利条件。充分利用丰富的文化宝藏,对广大人民、特别是青少年进行爱国主义教育和传统美德教育,就是我们的一大优势。毫无疑问,普及祖国的历史知识,弘扬民族优秀的传统文化,向社会提供营养丰富的精神食粮,将对提高中华民族的素质,增强民族自信心和凝聚力,具有积极意义。有鉴于此,北京大学中国传统文化研究中心与大象出版社携手合作,共同推出“中国历史文化知识丛书”。我们希望这套丛书能受到广大读者的欢迎。

北京大学具有研究和弘扬中国历史文化的传统和优势。在新的历史条件下,为了进一步发挥这一优势,学校领导于 1992 年初决定成立中国传统文化研究中心。中心成立后,依托中文、历史、哲学、考古等系,组织各方面的教师和专家开展工作。一方面,致力于专深的学术研究,编辑出版《国学研究》年刊和《国学研究丛刊》;另一方面,注重于文化

普及工作，“将大学课堂延伸到社会”。与有关单位合作制作的电视系列片《中华文化讲座》和《中华文明之光》，已取得良好的社会效益。编写这套丛书是中心普及工作的又一尝试。中心希望丛书的作者们“眼界向上，眼光向下”，用大手笔写通俗性著作，学术性、知识性、可读性并重，力求深入浅出，使广大读者增长知识，陶冶情操。

中国传统文化是历史的产物，有精华也有糟粕，不加以区分不行；中国是世界的一部分，中国文化与世界其他文化曾经发生并将继续发生交流、碰撞与融合，研究中国传统文化，没有纵览古今、通观世界的眼光不行。我们抱着历史的态度、分析的态度、前瞻的态度、开放的态度，从事发掘与研究工作。这种态度也力求贯彻到本丛书中。然而，深入浅出地介绍中国数千年的历史文化，并不是一件容易的事，也不可能面面俱到，我们的选题只能侧重于重大的历史事件、重要的历史人物以及中国传统文化中的精华部分；对那些目前尚未充分注意的学科如法律思想史等，也适当予以注意。

从选题和内容来看，这套丛书可分为文学、语言、历史、哲学、考古、法律、科技、中外文化交流等若干系列，每个系列都由研究中心聘请学术造诣较深的专家担任主编，每部书稿都经同行专家审阅。因此，中心不再对丛书作统一的审定工作。

大象出版社的领导和责任编辑们非常重视这套丛书，把它列为重点出版书目，并为丛书的及时出版付出了巨大的努力和辛勤的劳动，我们表示衷心的感谢。本丛书的策划、编写工作一定还有许多不足之处，敬希读者批评指正。

目 录

小 引	1
中华神话圈	4
一、鬼神混同	5
二、民神杂糅	9
三、民族精神	15
神话与生活	19
一、典故词语	20
二、风俗信仰	23
三、地理环境	26
四、观念制度	31
神话与小说	35
一、神话是小说之源	36
二、小说对神话的发扬光大	44
神话的形态(上)	53
一、上古神话与晚近神话	54
二、本土神话与外来神话	61
神话的形态(下)	68
一、宗教神话与艺术神话	68
二、不同形态神话与小说的不同关系	81

神话的流传	86
一、从孔子的曲解说起	86
二、文献记录与口耳相传	90
三、小说家如何运用神话	95
神话因素在小说中的演进	100
一、唐前志怪：神话怎样变为小说	100
二、唐人传奇：三种类型	105
三、艺术神话小说的成熟	109
形象的类别	114
一、神佛	115
二、鬼魂	119
三、精怪	125
神话的理念(上)	133
一、伦理和哲理	133
二、阴阳观念	138
三、生命意识	144
神话的理念(下)	151
一、时空观念	151
二、悲剧色彩	158
三、神秘的数字	163
主要参考书目	169
后 记	171

小 引

我在《幻想的魅力》——一本专门探讨中国古代小说非现实形象构成的小册子的开篇，引述了一位外国神话学家的话：“对文学中的神话进行研究，其困难在于一个众所遵循的关于神话范畴的定义尚未最终确定。”^①差不多 10 年以后，当我开始整理这本讲义时，首先感到的问题还是神话的范畴。尽管 20 年代，中国神话学的开山祖之一茅盾就批评过把《封神演义》混同于上古神话的荒谬，但是，直到今天，把这类非现实形象构成小说称为“神话小说”的，仍不乏其人。

显然，神话与小说有着本质的区别。问题是，要把包含了众多神话因子的古代小说完全从神话学的研究领域排除出去，又无疑是作茧自缚。因此，当代神话学著述最丰的学者袁珂，提出了一个有广泛影响的观点，就是把神话划分为“狭

义神话”和“广义神话”。所谓“狭义神话”指的是上古神话，而“广义神话”则不但包括了道教神话（仙话）、佛教神话，还把魏晋南北朝志怪、唐代传奇以及《西游记》、《封神演义》、《聊斋志异》等小说都纳入了考察范围。^②应该说，在充分考虑了神话的特性后，这样的拓宽视野，纵横比较，是更能揭示中国古代神话的发展规律的。

我一直认为，神话不仅仅是上古时代的所谓“化石”或“遗留物”。相反，无论在内容还是在形式上，它都是不断发展的。因此，神话研究至少可以在三个层面上进行。

首先，是原始神话的考索、复原。这是严格意义上的神话学研究。前几年轰动一时的何新著《诸神的起源》以及新近出版、印数也很可观的叶舒宪著《中国神话哲学》等，都是这方面的代表作。

其次，是对上古神话的后世纪录文本本身的分析。依前一类研究看来，这些纪录下来的神话往往过于简单、晦暗，甚至扭曲了神话的本义，它至多只能成为考察原始神话的一个材料。但无可否认的事实是，这些“材料”又确实是呈现在文化传承中的神话的现实存在，它自有其合理的、不容抹杀的价值。比如对夸父，有的说他是水神，也有的说他是火神，还有的说他是月神，等等，这都属于前一层次的研究。而从夸父神话的早期纪录来看，突出的只是追逐太阳这一简单事实，后人视为与自然抗争的悲剧，这虽未必符合神话本义，却是其实际影响所在，当然也就值得认真研究。袁珂从50年代开始的对古代神话传说的整理、联缀和以后的系列研究著作，主要集中在这一层面（袁珂对原始神话本义的研

究也有重要成果,这构成了他第二层面研究的基础)。

第三,也就是由上一层事实很自然地会引申出来的对神话影响的研究。神话的影响不能简单理解为神话在后世精神生活(主要是文学)中的积淀,而应把它看成种子之于大树、酵母之于发面。果如此,则其研究的意义,自不待言。

就选题而言,本书当然属于最后一个层面的研究。而在具体写作中,我也切实感到,把题目定为“中国神话与小说”,竟是自己预设了一个可以在神话与小说间左突右撞的回旋余地。学术史表明,纠缠于难定一尊的概念、范畴问题,本来就是件吃力不讨好的事。重要的是把握事物之间的联系。也许,只有通过对神话与小说之间的联系,才能更深刻地认识它们各自的特点。

前面提到了我曾出版过一本有关这方面内容的小册子,为了避免重复,凡是在那本小册子中已谈过的问题,这里就不再论述了。我想说明的是,神话与小说的关系,其全面性、深刻性都不止于本书所探讨的。这一点,尚请有兴趣的读者谅解。

- ① 阿韦林采夫的《神话》,载《民间文艺集刊》(1),366页,上海文艺出版社,1982年版。
- ② 参见袁珂《中国神话史》,上海文艺出版社,1988年版。《中国神话通论》,巴蜀书社,1993年版。

中华神话圈

中国近代意义上的神话研究是本世纪初随着西方文明的传入而展开的。最近 10 余年,又有一些欧美当代的神话学家的著作相继译介过来,进一步促进了中国神话学与世界神话学的沟通。这当然是好事。但是,这里有一个问题似乎应当引起我们的足够重视,那就是各民族的神话不仅有一致性,还有许多不同点。这种不同不只是具体神话的差异,更重要的是神话自身的建构方式和内涵都有区别。如果我们可以把不同民族、区域文化圈内形成的神话称之为神话圈,那么,在神州大地各民族互相交流、影响中孕育的神话,就可以看作中华神话圈。中华神话圈有许多民族特性,这将构成本书全部论述的出发点。

一、鬼神混同

在希腊语中,Myth(神话)的意思是“关于神祇和英雄的故事、传说”。在中国古代,也可以很方便地找到这样的“标准”神话。然而,中华神话圈的神话,又不只是关于“神”的故事,它还牵涉到鬼、怪、仙之类。

《说文解字》对“神”的解释是:“天神,引出万物者也。”这仿佛是指的造物之主,其实不然。关键在“引出”,这“引出”不是创造(Creat),而是如《易·系辞》上“引而伸之”的意思。所以,这是一种自然的生发过程。换言之,这里的“神”也就不是我们要讨论的具有人格化特征的神,而近乎一种物质,或者说相当于中国哲学中的自然之气。因此,《易·系辞》上又说“阴阳不测之谓神”,注曰:“神也者,变化之极,妙万物而为言,不可形诘者也。”意思是说,神为变化的极点,体现于万物,却无从查究其形体。而不可形诘,莫过于“气”。《礼记·孔子闲居》又曰:“地载神气,神气风霆,风霆流形,庶物露生。”《管子·内业篇》则曰:“凡物之精,此(化)之为生。下生五谷,上为列星,流于天地之间,谓之鬼神……精也者,气之精也。”

在《周礼·春官·大司乐》上,提到“以祀天神”。这里的“天神”,指的是五帝及日月星辰。这就比较接近神话之所谓“神”了。《礼记·祭法》上又说:“山林川谷丘陵,能出云,为风雨,见怪物,皆曰神。”《论衡·祭意》则曰:“群神者,谓风

伯、雨师、雷公之属。”从山神、江神，到风神、雨神、雷神，凡此种种，也都可以说是中国神话之“神”。

另外，在屈原的《九歌·国殇》中又有这样的诗句：“身既死兮神以灵，子魂魄兮为鬼雄。”在这里，“神”指的是人的魂灵，尤其是人死后的鬼魂。《史记正义》说：“鬼之灵者曰神也”，是同一个意思。

由此可见，在中国古代，“神”至少有三种意义值得注意：一是作为世界本原，变化之极的神；二是神灵的神；三是灵魂，也就是精神之神。这头一种“神”，是神秘的自然力，不是神话学所要讨论的。因此，尽管盘古也曾化生万物，但在中国人的观念中，它本身还是从“元气”中孕育出来的。^①我们所重视的主要是第二种神灵之神，而第三种灵魂之神也是我们不能不考虑的，理由很简单，中国古代诸神的一个重要来源就是“鬼”，换言之，人死以后，是可以由鬼而变为神的。《淮南子·汜论训》曰：

炎帝于(作)火，死而为灶；禹劳天下，死而为社；后稷作稼穡，死而为稷；羿除天下害，死而为宗布。此鬼神之所以立。

这段话说得很明白，诸神的由来，都是死后因其功德转化的。难怪明代小说《封神演义》有死后众将各封神位的描写。事实上，不仅重要的神灵是人死后变的，就是一些普通的小神也是如此。比如那个美艳无比的洛水之神，据说原来就是宓羲氏之女，溺死洛水，化而为神的。^②还有一个道神(又称祖神)，据说是黄帝之子，^③喜好远游，死于道路，被祀为神灵。诸如此类，可以说是举不胜举。发展到后来，比如到了

《红楼梦》中，“村老老是信口开河，情哥哥偏寻根究底”，那宝玉坚信十七八的妙龄少女应当是不会死的，死了也必成仙成神，就像晴雯死后，变作芙蓉仙子一般。

正因为人死可以为神，所以，鬼与神的信仰，有时就是一回事。《礼记·表记》：

殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。

周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠

焉。

在这里，祖灵崇拜(鬼)与上帝崇拜(神)就是联系在一起的。

当然，鬼与神的区别还是有的。《大戴礼·曾天子圆》就说：“阳之精气曰神，阴之精气曰灵。神灵者，品物之本也。”北周卢辩注：“神为魂，灵为魄。魂魄者，阴阳之精，有生之本也。及其死也，魂气上升于天为神，体魄降于地为鬼，各反其所由出也。”神为魂，鬼为魄，区分至明，不过，我们很难确证，这究竟是先民的观念，还是多少掺杂了后人的思辨。因为，在早期的文献记载中，鬼神混同似乎更为普遍。如《山海经·中次三经》提到“青要之山，实维帝之密都……魍武罗司之。”耐人寻味的是“魍”字，《说文解字》释曰：“凡鬼之属皆从鬼。古文从示，魍，神也。”释旱神“魃”曰：“旱鬼也。”段玉裁注曰：“《诗经·大雅·云汉》曰‘旱魃为虐’，《传》曰：‘魃，旱神也。’此言旱鬼，以字从鬼也。神鬼统言之则一也。”无论这个“魍”字是作为“神”的异体字理解，还是作为“鬼之神者也”(段玉裁语)来理解，都表明鬼神的相通。

其实，鬼神不分的现象并非汉族独有，在中国少数民族中也有类似情形，如珞巴族对鬼、神就未加严格区分而统称

为“乌祐”；拉祜族则将鬼、神多通称为“尼”。这是可以作为先民鬼神混同观念之旁证的。^④

由于鬼神的异质同源，它们往往有一些共同的特性。例如他们都是看不见、摸不着的，《淮南子·泰族训》上说：

夫鬼神，视之无形，听之无声。

也就是说，鬼神是看不见，也听不到的。小说中也是这样描写的。干宝《搜神记》之《紫玉》叙紫玉死后，魂从知己，其母抱之，她却如烟一般，并无实体。同样，神若不显形，肉眼凡胎也是熟视无睹的。所以，《乐记·乐本篇》中“明则有礼乐，幽则有鬼神”的说法后来很流行。那是就礼乐、鬼神的功能而言的，但一个“幽”字，与“明”相对，也表明了鬼神所处环境的相同性质。

至此，我们应不难理解在古代文献中，“鬼神”一词的连用了。如《论语》中说：

季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼。”

子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”

《礼记·礼运》：

所以养生送死，事鬼神之大端也。

《墨子·明鬼》：

鬼神之所赏，无小必赏之；鬼神之所罚，无大必罚之。

如此等等，不一而足。这样的“鬼”与“神”连用为复合词，实际上指称的是同一事项。

鲁迅在《中国小说史略》中谈到中国神话之所以流传不多的原因时，认为关键在于鬼神的不分。他说：

天神地祇人鬼，古者虽若有辨，而人鬼亦得为神祇。人神淆杂，则原始信仰无由蜕尽；原始信仰存则类于传说之言日出而不已，而旧有者于是僵死，新出者亦更无光焰也。⑤

如果说鲁迅指出的这一现象，作为神话失传的原因还可以进一步探讨，它所体现的中国神话的特点及其发展，却是一个无可争辩的事实。

二、民神杂糅

正如鲁迅所说的，人鬼亦得为神祇，导致了人神淆杂。不过，这还只是这一重要现象的一个原因或表象。人、鬼、神的错综复杂的关系，同样折射着中国神话建构的普遍规律。

《国语·楚语》记载昭王问于观射父：“《周书》所谓重黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”后者告诉他，不是这个意思，并解释道：

古者民神不杂，民之精爽不愆贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之。如是，则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服……民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史，无有要质，民

匱于祀，而不知其福，烝享无度，民神同位，民渎齐盟，无有严威，神狎民则，不蠲其为，嘉生不降，无物以享，祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝天地通。

这一番话反映了西周以后巫覡不满于社会、政治地位的日益下降，对上古时代神话观念与民俗信仰的解释很难说没有偏见，比如它所揭示的“民神不杂—民神杂糅—使复旧常”的过程就不一定完全符合事实，甚至可以说颇有点像儒家对上古神话所进行的理性化歪曲。从现存上古神话资料来看，昭王对“民将能登天”的猜测并非毫无根据的，天地相通，民能登天确实是先民有过的美丽幻想。《淮南子·地形篇》上记载：

建木在都广，众帝所自上下，日中无景，呼而
无响，盖天地之中也。

这株位于天地之中名叫建木的参天大树，早在《山海经》中就有详细的描写：

有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木，百仞无枝；上有九橧，是有九枸；其实如麻，其叶如芒。大皞爰过，黄帝所为。

除了建木可以作为沟通天地之具，山也是“所从上下”（《山海经·海外西经》）的重要渠道。《山海经》就记载了可以登天的肇山、灵山、登葆山等，《淮南子·地形篇》则称：

昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而
不死；或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨；