

中国文学人类学原创书系

# 中国神话学百年文论选

(下册)

马昌仪◎选编



陕西师范大学出版总社

  
中国文学人类学原创书系  


# 中国神话学百年文论选

(下册)

马昌仪◎选编

陕西师范大学出版总社

# 一则中国古代神话与仪式的结构学研究

李亦园

李亦园（1931— ），福建晋江人。人类学家。先后在台湾大学、哈佛大学学习人类学。曾任台湾“中央研究院”民族学研究所所长、台湾大学人类学系教授，现任台湾“中央研究院”民族学研究所研究员、台湾“清华大学”社会人类研究所教授、“中央研究院”院士。长期从事台湾土著民族的田野调查和研究工作。有关神话的著述有：《南澳的泰雅人——民族学田野调查与研究》（专著，1963）、《从么些族的情死谷说起》（1974）、《信仰与文化》（专著，1978）、《神话的意境》（1978）、《伦理与认知困境的解脱——几则山地神话的解释与欣赏》（1978）、《神话与交响乐》（1978）、《一则中国古代神话与仪式的结构学研究》（1981）、《师徒、神话及其他》（专著，1983）、《神圣与神秘》（1987）、《再说神圣》（1987）、《文化的图像——文化发展的人类学探讨》（专著，1992）等。1996年发表的《端午与屈原——神话与仪式的结构关系再探》是1981年《一则中国古代神话与仪式的结构学研究》一文的继续与进一步探讨，收入《李亦园自选集》（上海教育出版社2002年版）、《宗教与神话论集》（立绪文化事业有限公司2004年版；广西师范大学出版社2004年版）。

著名的结构人类学家列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss）在他的《神话科学导论·卷二：从蜂蜜到火灰》（*From Honey to Ashes: Introduction to a Science of Mythology, Volume 2*）一书中，曾提到中国古代寒食节之事，并以之与欧洲中古复活节及四旬斋（Lent），以及南美洲若干印第安人的神话与习俗作比较（Lévi-Strauss, 1973, 403-414）。但是很有趣而且令人觉得遗憾的是这一位现代神话学大师在他的神话研究大著提到寒食节时，仅涉及寒食的仪式部分，却未及于寒食的神话传说。列维-斯特劳斯自己并未能阅读有关寒食的中文记载，他所根据的是 Frazer 与 Granet 的材料（Frazer: *Golden Bough*, vol. X, p. 137; Granet: *Danses et légendes de la Chine Ancienne*, pp. 283, 514），他们二人都只说到寒食节的禁火及重生新火仪式，完全未提及有关寒食的传说神话，所以列维-斯特劳斯就无法从而得知与他书中研究主题更有关的材料。假如列维-斯特劳斯知道寒食节背后的神话，或者他自己能阅读有关中文的原始资料，他一定会将寒食节的问题作进一步的发挥。本文的目的即是

将有关我国古代寒食节的仪式、风俗以及神话作一较完备的整理，并拟利用列维-斯特劳斯的结构观念，以及宗教人类学有关仪式与神话相互关系的理论，再作进一步的综合分析。

## 二

列维-斯特劳斯引 Frazer 寒食的资料首出于《周礼·秋官·司烜氏》：

司烜氏掌以夫遂取明火于日……中春以木铎修火禁于国中。

疏曰：夫遂阳遂也者，以其日者太阳之精，取火于日，故名阳遂；取火于木，为木遂者也。

又注曰：为季春将出火也。

这一段话的意思是说周代有一官职称为司烜氏，掌理有关取火与禁火的职务。在仲（中）春之时，司烜氏执木铎通知国中的人开始禁火，然后到春末（季春）再生火，生火的方法是采自日光之火，称为明火。

但是上面这一段记载并未真正与寒食连上关系，把禁火以及重新生火的事与寒食连起来，实是较晚的事，根据《古今图书集成·岁功典·清明部》所云：

按《周书》司烜氏、仲春以木铎修火禁于国中，注云：为季春将出火也。今寒食准节气是仲春之末，清明是三月之初，然则禁火盖周之旧制。陆翊《邕中记》曰：以冬至后一百三日为介之推断火冷食三日，作干粥食之，中国以为寒食。

也就是从这些记载中列维-斯特劳斯所理出用以与欧洲及南美洲作比较的结构成分有：木铎、禁火、冷食、再取天火等项。

在欧洲的天主教国家，自中古时代开始在举行四旬斋及复活日节仪式时，也有很类似中国古代寒食的习俗。复活日虽无肯定日子，但总是在“仲春”之期（按，复活节 Easter 依月圆而定，通常之计算为三月二十一日后月圆之第一个礼拜天）。四旬斋则是在复活节前的四十天，起于所谓圣灰日（Ash Wednesday），而止于复活日前夕。四旬斋顾名思义是在这四十天斋戒，仅食用少量食物。而在四旬斋的最后一周，通常起于星期四（Maundy Thursday），教堂的铜铃暂时禁止敲响至复活节为止，而代之以木制的打击乐器，通称为“黑具”。所谓“黑具”在西欧各国中各有不同，包括木铎、木鼓、拍板（clapper）、嘎响器（rattle）、哗啷棒（sistrum）以及其他有共振器的打击乐器等等。在用这些“黑具”（instruments of darkness）以代铃声的期间内，各教堂熄去旧火，而等到复活日前夕才重新以玻璃或水晶聚日起新火。那些代替铃声的木制打击器之所以称为“黑具”，就是一方面象征这一期间熄火的黑暗，另一方面也象征复活日前耶稣受难时的天昏地暗（Lévi-Strauss, 1973, pp. 404-410）。

在上述欧洲的习俗中，我们同样也可以找到（列维-斯特劳斯所感兴趣的）对应结构成分：木制打击器（类似木铎）、熄火、斋戒（更长期的禁食）与重新聚日生火。

在南美洲的情况，因列维-斯特劳斯本身是研究南美的专家，而《蜂蜜与火灰》一书亦以南美洲印第安人的材料为主，所以较为复杂。首先应该说到居于亚马逊河流域南方的 Sherente 族。Sherente 族人每年在干季时要举行一个盛大的仪式，以祈求早期的早日结束。在仪式开始时，族中各家内的火都要全部熄灭，然后全族的男子集中在一起，不眠不休地吟诵，并且实行斋戒，吃极少的食物，也不能用水洗濯身体，如此持续三周之久。在仪式将结束时，Sherente 人相信此时会有一种传说的黄蜂飞来，发出 ken-ken-ken 的声音，并会射出小箭让做仪式的 Sherente 男子捡到，这时斋戒和不用水洗濯的禁忌就该结束了，于是全体在广场上竖立一支很高的柱子，参加仪式的男子轮流爬上柱子的顶端，用植物纤维作引火之绒，向天求火，然后点燃火种，重新使三周前已熄的火引燃起来（Lévi-Strauss, 1969, pp. 289-291; 1973, pp. 407-410）。

在 Sherente 人的仪式中，我们所能看到与前述中国及欧洲相同的结构成分包括斋戒禁食（三星期）、熄去旧火、重燃天火等，但唯一欠缺的是木铎或其他木制打击乐器的信号。在 Sherente 人仪式中仅有的音响信号是传说中黄蜂飞来时所发出的 ken-ken-ken 之声音，因此列维-斯特劳斯费了很长的篇幅来解释黄蜂声音所代表的意义。根据列氏的资料，在法国南方 Pyrenees 山区一带，作为“黑具”的打击器是一种称为 toulouhou 的摇鼓，而 toulouhou 的原义却是黄蜂或大黄蜂，在这里列维-斯特劳斯认为 toulouhou 所代表黄蜂的意思与 Sherente 人仪式中黄蜂的声音并非偶然的相同，而有其相同的结构意义。但是要了解列维-斯特劳斯所说的这一相同的结构意义，却要先说明他对上述中国、欧洲及南美的仪式与习俗所赋予的整体结构模式。

### 三

列维-斯特劳斯对中国、欧洲与南美相似的仪式及习俗的兴趣重点自然不是在文化史或传播接触的意义，而是在于这些相似仪式的内在结构对应，换言之，他所感兴趣的是在差距这么大的时空里，这些几乎完全相同的仪式、习俗与神话所代表的是否为人类思维深处的相同结构模式。

列维-斯特劳斯的分析首先应从熄去旧火（地火）与重新点火（天火）说起，因为这是整个事件最要紧的部分。对列维-斯特劳斯而言，熄火与再生火实代表很多层次的思维结构对比。最先，熄火与重新生火所透露的是季节交替的讯息，旧火的熄灭代表不适于生产的冷季或干季（因环境不同而异）的结束，而重新生火则代表有希望的，适于生产的湿季或温暖季节的开始，借着新火的重燃，象征着新季节、新循环的轨始。在中国，新火的燃点启开春耕的工作；在天主教的欧洲，点燃新火不但象征春天的来临，而且有重要的宗教意义：耶稣受难后的复活（在这里到底是耶稣的复活或是季节的复活已难于分辨，否则耶稣的复活应有一定日子才对，而不应与天象的月圆扯上关系）；在南美洲则代表 Sherente 人苦旱的干季节即将过去，有许多可供采集植物生长的季节即可来临。

熄灭旧火与重燃新火并不只代表冷：暖、干：湿的季节对比，同时也象征天与地的对比。在中国，寒食之后重新生火时一定要聚日光点燃，称之为天火或明火，而钻木或其他方法所生的火，则称为地火。在欧洲，复活节前夕以水晶或玻璃聚日光重新生火，其过程与中国极为相似，这样生的火是来自天上太阳的神圣之火，一直到现在很多象征神圣之火的取得，都是聚日而得的。在南美，Sherente 人的燃点新火更要爬上很高的柱上，以便更靠近天上而取得天火，从这里我们可以看出在点燃新火的仪式中，天：地的对比观念是很明显的。

再进一步说，熄火与点火又代表用火煮与不用火煮，也就是生：熟（raw and cooked）的对比，这是列维-斯特劳斯最常运用的一对观念，也是作为他神话研究的第一卷的书名者（Lévi-Strauss, 1969）。生与熟的对比不仅是引申之义而已，在中国的例子中，确实出现了不用火煮食物的生食，也就是“寒食”一名的所自来，难怪列维-斯特劳斯要把寒食的例子特别引用说明，因为这是他把用火与煮熟、不用火与生食勾连在一起最难得的实例。然而列维-斯特劳斯对生与熟的分辩并不停止于此，他且更进一步发挥认为生：熟的对比其真正的含意却是要指出文化（人为）与自然（非人工）的对比。火的发明是人工改变自然状态的最早、最明显步骤，所以用火煮熟代表人为的加工，也就是文化；而禁止用火采生食，则是没有人工而返归自然。列维-斯特劳斯认为文化：自然的对比是许多神话、仪式所要透露的最根本讯息，在这里，也只有借这一文化：自然的对比，才能较易于了解其他结构成分的象征意义。

在整个仪式丛中，冷食、禁食或斋戒是熄火之外另一重要的成分。前面我们已略论中国的生食意义，中国的寒食只延续三天而已，欧洲复活节前的四旬斋（Lent），顾名思义斋戒长达四十天之久，较中国的寒食长了十倍有余。而南美洲 Sherente 印第安人的禁食、禁水也有三周之长，实际上 Sherente 人在三周斋戒之前且有整个季节的干旱没有多少食物可采集，所以他们的三周斋戒应是实际经验的象征性延长。对列维-斯特劳斯而言，不论短仅三天的中国寒食，或长达四十天的欧洲四旬斋无不都是经验生活的象征表现，它们所要透露的讯息则是另一组对比观念，那就是稀少：丰盛（scarcity: plenty），禁食斋戒象征稀少缺乏，禁食斋戒的结束则象征丰盛的开始，这一组对比与前述所透露的季节改变的讯息是相互对应的。

然而稀少与丰盛的对比又与自然与文化的对比有密切的关系。丰盛是人工的成果，那是在文化的一面；稀少则代表人工的失败，文化的不存在，那就是返归自然的一面。返归自然可以有两种形式，一种是禁食、饥饿，另一种则是依赖自然，采摘野果、蜂蜜等自然产物而生食之（Lévi-Strauss, 1966, p. 414）。在这里蜂蜜、野果这一类自然的产物就出现在列维-斯特劳斯的结构范式中成为透露讯息的表征物之一了。

最后要讨论的是整个仪式丛中音响及其道具所代表的讯息。在欧洲与中国，禁火与禁食之前都要敲打木制的打击乐器，在欧洲且称之为“黑具”，在这里这些乐

器象征的是黑暗，没有火光的黑暗，以其木制的密封或半密封的胴体（如木铎、木鼓等）来象征黑暗，一直等到重新点燃新火，黑暗才过去，而铃声才又重响了，所以这些乐器所要透露的对比讯息是黑暗（禁火）：光明（点火）甚为明显，但是乐器所发出的音响所代表的是什么呢？根据列维-斯特劳斯的分析，在 Pyrenees 山区所用的 toulouhou 打击乐器其原义是黄蜂，象征黄蜂发出的声音，而很巧的，在 Sherente 人的仪式中虽没有相似的乐器出现，却有神话的黄蜂出现，而且他们认定黄蜂的出现时有类似打击乐器的 ken-ken-ken 之声。在这里列维-斯特劳斯认为黄蜂的出现不是偶然的事，而是象征在黑暗、禁火，甚至稀少的季节里，人类采用蜂蜜等自然产物以生食，以代替用火煮熟的食物，所以黄蜂的出现所要透露的是自然的讯息，用与跟点燃新火后熟食的“文化”对比，换而言之，仪式中特殊乐器的应用实是要加强前述几组对比的讯息如黑暗：光明，禁火：点火，自然：文化等的表达。

总括而言，从列维-斯特劳斯的立场出发，在中国、欧洲与南美等不同地区与时间里所表现相同的仪式、神话与习俗，其所以相同的因素是在于借以表达共通的思维结构，也就是借共同的仪式行为以表达共通的内在讯息，这些讯息假如用列维-斯特劳斯的范式来说明，那就是：

干季：湿季，稀少：丰盛，禁火：用火，生产：熟食，自然：文化。

#### 四

列维-斯特劳斯所企图解释中国、欧洲与南美“寒食”仪式的相似性是基于共通的思维结构之理论，其陈义不能不说有其特殊的说服力，但是，关于中国的部分，假如能把有关寒食的神话传说部分放在一起分析，则可增强其讯息表达的说服力无疑。本节即是要对寒食的神话传说作一分析。

在我国民间一向把寒食节禁火一事与介之推（绥）传说连在一起。有关介之推的传说最早见于汉蔡邕的《琴操》：

龙蛇歌者，介之绥所作也。晋文公重耳与介之绥俱亡，子绥割其腕股以救重耳。重耳复国，舅犯赵衰俱蒙厚赏，子绥独无所得，甚怨恨，乃作龙蛇之歌以感之，遂遁入山。其章曰……。文公惊悟，即遣求得于绵山之下，使者奉节迎之，终不肯出，文公令燔山求之，火荧自出，子绥遂抱木而烧死，文公哀之，流涕归，令民五月五日不得举发火。

这是记载介之推与晋文公之间的关系最详细的一段，但是禁火的时间，并非仲春的清明寒食，而是五月五日。把介之推与寒食连起来的则见晋陆翊《邺中记》及《后汉书·周举传》等。《邺中记》云：

邺俗冬至一百五日为介之推断火，冷食三日，作干粥，是今之糗。

并州俗以介之推五月五日烧死，世人为其忌，故不举饷食，非也。北方五月五日自作饮食祀神，及作五色新盘相问遗，不为介之推也。

寒食三日作醴酪，又煮粳米及麦为酪，捣杏仁煮作粥。按《玉烛宝

典》，今人悉为大麦粥，研杏仁为酪，别以汤沃之。

《后汉书·周举传》曰：

举稍迁并州刺史，太原一郡旧俗以介之推焚骸有龙忌之禁（新序曰：晋文公返国，介之推无爵，遂去而之介山之上。文公求之不得，乃焚其山，推遂不出而焚死。……传云：子推以此日被焚而禁火。）至其亡月咸言神灵不乐举火，由是士民每冬中辄一月寒食，莫敢烟爨，老少不堪，岁多死者。举既到州，乃作吊书以置子推之庙，言盛冬去火残损民命，非贤者之意，以宣示愚民，使还温食。于是众惑稍解，风俗颇革。

又《魏武帝集·禁火罚令》云：

闻太原、上党、西河、雁门冬至后百五日皆绝火寒食，云为介之推。

梁宗懔《荆楚岁时记》云：

去冬节一百五日即有疾风甚雨，谓之寒食，禁火三日，造锡大麦粥。……寒食挑菜。斗鸡餒鸡子斗鸡子。

明项琳之编注《荆楚岁时记》寒食一条，在注文中可以说是把所有有关寒食传说及习俗并集为大成者，而清代《古今图书集成》所载，即根据项琳之的注而来。项注曰：

按历合在清明前二日，亦有去冬至一百六日者，介之推三月五日为火所焚，国人哀之，每岁春暮为不举火，谓之禁烟，犯之则雨雹伤田。陆翊《邺中记》曰：寒食三日为醴酪，又煮糯米及麦为酪，捣杏仁煮作粥。《玉烛宝典》曰：今人悉为大麦粥，研杏仁为酪，引汤沃之。孙楚《祭子推》文云：黍饭一盘，醴酪一盂，清泉甘水，充君之厨。今寒食有杏酪麦粥，即其事也。旧俗以介之推焚骸有龙忌之禁，至其月咸言神灵不乐举火。后汉周举为并州刺史，移书于介推庙云：春中食寒一月，老少不堪，今则三日而已，谓冬至后一百四日，一百五日，一百六日也。《琴操》曰：晋文公与介子绥俱亡，子绥割股以啖文公，文公复国，子绥独无所得，子绥作龙地之歌而隐，文公求之不肯出，乃燔左右木，子绥抱木而死，文公哀之，令人五月五日不得举火。又周举移书及魏武《明罚令》、陆翊《邺中记》并云寒食断火起于子推，《琴操》所云，子绥即介推也。又云五月五日与今有异，皆因流俗所传。据《左传》及《史记》并无介推被焚之事。《周礼》司烜氏，仲春以木铎修火禁于国中，注云：季春将出火也，今寒食准节气，是仲春之末，清明是三月之初，然则禁火盖周之旧制也。

## 五

从上节所引各种记载我们可以看出介之推（或介子推、介子绥）的传说与寒食仪式的关系，现在暂且不论这一关系是怎样建立的，先让我们考察介之推传说内容的演变。介之推与晋文公之事，见于《左传》僖公廿四年的记载，但传文中只说晋



文公对介之推的追随出亡无所赏赐，所以之推退隐而亡，并未说到有割股、烧山、禁火等事。《左传》僖公廿四年传文曰：

晋侯（即文公）赏从亡者，介之推不言禄，禄亦弗及。推曰：献公之子九人，惟君在矣，惠怀无亲外内弃之，天未绝晋，必将有主，主晋祀者，非君而谁？天实置之，而二三子以为己力，不亦诬乎，窃人之财，犹谓之盗，况贪天之功，以为己力乎，下义其罪，上赏其奸，上下相蒙，难以处矣。其母曰：盍亦求之，以死谁怙？对曰：尤而效之，罪又甚焉，且出怨言，不食其食。其母曰：亦使知之，若何？对曰：言，身之文也，身将隐，焉用文之，是求显也。其母曰：能如是乎，与汝偕隐，遂隐而死。晋侯求之不获，以绵上为之田，曰：以志吾过，且旌善人。

这段传文说得很清楚，晋文公对介之推的隐退很后悔，为了表示自己的过失，所以，以绵上为之田，也就是以介之推隐亡的地方绵上赐给他。这一段故事，《史记·晋世家》有较详细的记载：

文公出，见其书，曰：此介之推也，吾方忧王室未图其功，使人召之则亡，遂求其所在，闻其入绵上山中，于是文公环绵上山中而封之，以为介推田，号曰介山，以记吾过，且旌善人。

由此可见正史所载，文公仅以绵上之地封赐介之推，称之为介山以纪念，并未有焚山之事，更未延伸为寒食之禁火。如上节所述，最早把介之推与文公的故事说成焚山禁火形式是蔡邕的《琴操》。《琴操》可以说是一项文学作品，所以他把《左传》与《史记》所记载的文学化了，因此产生文公焚山，介之推抱木而死，文公后悔，下令日禁火以纪念之推的情节。不过《琴操》所说介之推被焚不得举火的日子是五月五日，而非清明节前二日或冬至后百五日，亦无冷食三日的说法。

真正把介之推的传说与断火，冷食三日连在一起，而形成仲春的寒食节者，也许是晋陆翊的《邺中记》，他记载邺中的风俗在冬至后一百零五日为纪念介之推断火冷食之日，而否定并州的风俗说是五月五日为介之推被焚之期。然而，一个人被焚死事应有一定日子，为何要与节气的冬至连上关系，而定在冬至后的一百零五日，且有些记载又说是清明前二日，姑不论冬至后一百零五日是否即为清明（按冬至为阳历十二月二十二日或二十三日，清明则为四月五日或六日，其间相距为一〇五日），以冬至或清明等天文节气来定死事的日子，似不甚合理，不禁使人联想到耶稣受难的日子与复活节竟亦无定日，而是推算三月廿一日后月圆之第一个周日，这两者的相似性实有异曲同工之妙，使人怀疑到底这两个节日是天文气象的节气或者是死难的纪念日！

《后汉书·周举传》把焚山禁火事更为神化了，周举任并州刺史时，发现太原郡有寒食的习俗，该郡人认为介之推焚骸死难之时“有龙忌之禁”，故其月神灵不乐举火，并不认为是晋文公下令禁火。太原风俗中最值得注意的一点是该地禁火寒食竟达一月之久，所以周举知并州，发现一月不能举火，对老人小孩很不好，就祭

告介之推庙请将一月寒食之期缩短为三日。太原郡这种一月冷食的仪式，很容易使我们联想到前述欧洲人的四旬斋，以及 Sherente 人的三周斋戒期，而改一月寒食为三日期一事，也很容易使人想到列维 - 斯特劳斯所说的较短的斋戒期实是经验生活的象征表达 (Lévi-Strauss, 1973, p. 413)，这种看法，证之并州风俗，确有其独到的见地。

把寒食仪式与神话各细节完整地并合在一起的，可以说是明代项琳之编注《荆楚岁时记》的注文，但是如前节所引，我们也可以看出项琳之的注解里也是有若干破绽存在，例如他一开始就说：“按历合在清明前二日，亦有去冬至百六日者，介之推三月五日为火所焚。”他所说的这三个日期都互相矛盾，特别是三月五日这一日子，不知道是怎样来的，很可能是作者怀疑蔡伯喈所说的五月五日无法与春间的季节相配合，所以改“正”它为三月五日，以符合清明前二日或冬至后百六日的说法。但是项琳之自己对历法似欠缺最基础的知识，不了解清明、冬至等节气是按太阳历推算的，在太阳历上并无一定日期，而他把介之推死难日期改订为三月五日，亦无法与清明的日期取得吻合。不过，项琳之的注解中也有一项特别之处，那就是“每岁春暮不为举火，谓之禁烟，犯之则雨雹伤田”一句，这种惩罚性禁忌的说法，是别的记载中所不见的。

从上文的分析，我们可以看出今日民间所流传的寒食仪式与神话的关联是经过若干阶段的发展而形成的，传说神话的出现应属较晚的事，而很明显的传说神话的出现是用来支持仪式的执行，因为像寒食这样的仪式，借熄火、冷食、再生火来象征季节的交替，实是一种非常抽象的仪式，对于一般百姓而言，恐无法了解其意义，而又要其切实执行，就必须要用一种他们可以懂的说法来作为支持，介之推传说的出现，就是要负起这任务，而这样的做法，在儒家的言行中是很常见，就如《荀子》所说的：

圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为人道也，其在百姓，以为鬼事也。

这也就是说，仪式对知识分子（君子）可以知道是人之道而安行之，然而对老百姓而言，则要以崇拜鬼神的方法使之成俗。寒食的仪式不易以崇拜鬼神的方法来支持使之成俗，但最少要以崇德报功的办法来作为说辞，这是介之推传说存在的外在意义，而在若干地方性的传说中，鬼神崇奉的形式似已出现雏形，例如在并州风俗中，即有“神灵不乐举火”的说法。同时在《荆楚岁时记》的注中，也有“犯之则雨雹伤田”的说法，这种惩罚性的禁忌，虽不一定含有神灵存在的意义，但对一般老百姓而言，其力量已与神灵的存在相近了。

在上述各种介之推传说的“版本”中另有一点值得注意的是《琴操》记载介之推死难的日期是五月五日，这一日子后来虽经《邺中记》的否定与《岁时记》的“改订”，但是五月五日端午节的仪式，在我国民间习俗中，却又被另一传说神话——屈原投江死难所取代，而作为支持肯定仪式的说法。端午与屈原的传说虽非

本文分析的范围，但从这一改变与取代的过程，我们仍可看出我国古代季节性仪式的施行时，特别是对一般非知识分子的老百姓而言，传说神话的支持与肯定具有重要意义。

然而，为什么要“选”这一神话来支持这一仪式呢？换言之，神话与仪式内涵间的关系是一种任选性的，或是必然的？或者更进一步问，把仪式与神话连上关系的人，他们用某些神话传说来支持仪式，是任意采择的吗？或者是根据某些原则？假如是根据一些原则，那么他们根据的是内容的相同性或是若干思维逻辑的对应性？这是问题的关键所在。

## 六

从寒食仪式与介之推神话的内容上，我们唯一可以找出其连带关系的是“火”的因素，但是，单就“火”的这一共同因素，并不一定要把两者勾连在一起，因为可以选择的火的传说仍有不少，所以作者怀疑其间另有其思维逻辑的对应性存在。

仔细思考介之推的传说，而从列维-斯特劳斯的结构分析出发，我们不难发现介之推的传说中仍有若干组对比的结构成分存在：首先当然是熄火与点火的对比，在传说中表现的先是焚山烧死介之推，然后是为纪念他而禁火，这一事件不但透露出点火：禁火的对比，而且更深地透露出煮熟与生冷的对比，因此也已包含文化：自然的对比存在了，否则即使真的烧死介之推（按照正史并无焚山之事），也不一定需要用禁火来为之作纪念，因此在这里结构对比的思维过程已隐约可见。

再进一步说，传说中人物之间的关系，若依照列维-斯特劳斯分析“伊底帕斯故事”（Oedipus myth）的方式，我们可以发现其间也有所谓“高估的人际关系”（overrating of human relations）与“低估的人际关系”（underrating of human relations）一组对比存在。列维-斯特劳斯在他的《神话结构分析》（*Structural Study of Myth*）一文中，以伊底帕斯全本故事为例，说明 Cadmos 的找寻其妹子、伊底帕斯的娶母、Antigone 的埋弟等情节都属“高估的关系”；而武士的互相残杀、伊底帕斯的弑父、Eteocles 的杀兄，都属“低估的关系”（Lévi-Strauss, 1963, pp. 214-217）。在介之推与晋文公的传说里，我们很明显地可以看出介之推割股以啖文公，实是一种超乎常情的行为，故属“高估的关系”，而晋文公在复国之后，不但未酬报介之推，反而把他烧死了，这也是出乎常情的举动，是“低估的关系”。其实对人际关系的高低估对比，并不仅见于介之推与晋文公之间，晋文公一族就不断地有这一对比的出现，例如根据《史记·晋世家》的记载，晋文公重耳的父亲献公及他的宠姬骊姬一直要杀死文公的长兄申生，申生不但不怨而且自杀于新城以保持关系，这是最著名的一个高低估关系的对比。其后晋大夫里克弑杀献公二位可能继承王位的幼子奚与悼子，而另一位晋大夫荀息却为这两位幼主而殉节，这又是一组对比。晋文公重耳逃亡齐国时，桓公以女妻之，晋文公耽于安乐不愿回国，其妻与赵衰、狐偃等人设法骗文公返晋，置女儿之情于不顾，但文公却怨狐偃，却以矛刺之，并要吃他的肉，

这也是一组对比。又后，秦缪公送文公回晋国，并妻以其女，这位女儿原是文公侄儿圉质秦时的太太，晋文公仍与她结婚，但回国又把自己的侄儿圉杀了，这更是明显的高低估关系的对比。由此可见在整个发展过程中，高估的人际关系与低估的人际关系这一组对比所占的重要性，而这一组对比的内在意义却又回到自然与文化的对比上去：低估的人际关系显露本能的一面，那是自然的表现；高估的人际关系则显示伦理道德的修养，那就明显地显于文化的一面了。

总结而言，用以支持寒食仪式的介之推传说，其所要透露的结构讯息是：

点火：禁火::煮熟：生冷::人际关系的高估：人际关系的低估::文化：自然。

从这一结构范式来看，我们可以清楚地了解介之推传说中所要表达的讯息，正与寒食仪式所要透露的十分相近，也许就由于这种思维结构的相似性，所以介之推的传说才被选择用来支持寒食的仪式。对于选择神话与仪式关联在一起的君子儒者而言，这种结构的相似性，也许很能满足他们的思维历程，但对一般百姓而言，传说的崇德报功也许对他们才发生了意义，甚而要借神灵的威严或惩罚才会真正使他们遵守仪式的习俗。

#### 参考书目

FRAZER, J. G.

1926-1936 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 13 vols, London, Granet, M.

1926 *Danes et Légendes de la Chine Ancienne*, 2 vols, Paris.

Lévi-Strauss, C.

1963 *The Structural Study of Myth*, in *Structural Anthropology*, New York.

1969 *The Raw and the Cooked*, New York.

本文原载《第一届汉学会议论文集》（台湾“中央研究院”编），1981年。  
原文末所附《引用参考书目》从略。

## 共工·句龙篇

朱芳圃

朱芳圃（1895—1973），湖南株洲人。历史学家、古文字学和古音韵学专家。1926年入清华大学研究院国学门，师从王国维。先后在河南大学、开封师范学院历史系任教授，在河南省历史研究所任研究员。朱芳圃有关中国古代神话研究的遗著手稿约25万字，其中《中国古代神话与史实》一书由他的学生王珍整理，于1982年出版。

共工神话，典籍所载，述之如次：

《山海经·大荒西经》：“不周（负子），有两黄兽守之。有水曰寒暑之水，水西有湿山，水东有幕山。有禹攻共工国山。”（郝懿行按：《文选·甘泉赋》及《思赋篇》、《太平御览》五十九卷引此经，并无“负子”二字。当据正。）

《楚辞·天问》：“康回冯怒，地何（故）以东南倾？”（王逸注：“康回，共工名也。”《太平御览》三六、《事类赋》注四引此，并有“以”字，无“故”字。当据正。）

《淮南子·原道训》：“昔共工之力，触不周之山，使地东南倾，（高诱注：‘共工以水行霸于伏羲、神农间者也，非尧时共工也。不周山，昆仑西北。’）与高辛争为帝，遂潜于渊，宗族残灭，继嗣绝祀。”

又《天文训》：“昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，（高诱注：‘共工，官名。伯于虞羲、神农之间。其后子孙任智刑以强，故与颛顼黄帝之孙争位。不周山，在西北也。’）天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。”

又《兵略训》：“颛顼尝与共工争矣。……共工为水害，故颛顼诛之。”

又《本经训》：“舜之时，共工振滔洪水，以薄空桑。（高诱注：‘共工，水官名也，柏有之后。振，动也；滔，荡也。欲壅防百川，滔高堙庠，以害天下者。薄，迫也。空桑，地名，在鲁也。’）龙门未开，吕梁未发，江淮通流，四海溟泮。民皆上丘陵，赴树木。（高诱注：‘龙门，河之隘也。在左冯翊夏阳北，禹所凿也。吕梁，在彭城吕县。石生水中，禹决而通之。民所由得度也，故曰吕梁也。未发之时，水道不通，江淮合流。四

海溟津，无岸畔也。’）舜乃使禹疏三江五湖，辟伊阙，导滎、澗，（高诱注：‘伊阙，山名也。禹所开以通伊水，故曰辟。伊阙在洛阳西南九十里，滎、澗，两水名。’）平通沟陆，流注东海。鸿水漏，九州干，万民皆宁其性。”

又《地形训》：“共工，景风之所生也。”（高诱注：“共工，天神也。人面蛇身，离为景风。”）

《归藏·启筮篇》：“共工，人面蛇身，朱发。”（《山海经·大荒西经》郭璞注引）

《神异经》：“西北荒有人焉，人面朱发，蛇身人首足，而食五谷，禽兽贪恶顽愚，名曰共工。”

《左传》昭公二十九年：“蔡墨曰：‘共工氏有子曰句龙，为后土。’”

《荀子·议兵》：“是以尧伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，汤伐有夏，文王伐崇，武王伐纣。此四帝两王，皆以仁义之兵行于天下也。”

又《成相》：“禹有功，抑下鸿，辟除民害逐共工。”

《史记·律书》：“颛顼有共工之陈，以平水害。”

岑家梧《水家仲家风俗志》说水家之传说：“洪水泛滥，……于是天神放下水鼠，到处挖洞疏导，洪水始退。”（载《西南民族文化论丛》）

按洪之言共也，因水为共工所振滔，故谓之洪水。共工与句龙，侯东对转，实一名之分化。句之言纠也，当即纠龙，亦即《广雅·释鱼》之“鼃龙”，故今俗犹谓大水为龙水。《淮南子·原道训》言“共工……与颛顼争为帝，遂潜于渊”，盖共工为水虫，故失败后潜藏于渊。《山海经·大荒西经》则言“有禹攻共工国山”，《荀子·议兵篇》言“禹伐共工”，又《成相》言“禹……逐共工”。盖洪水之起，由于共工之振滔，禹攻伐之，驱逐之，水自平息。《左传》昭公十七年言：“共工氏以水纪，故为水师而水名。”盖共工原为水物，故以水纪。其神话当分两系：一、《淮南子·天文训》言：“共工……触不周之山，天柱折，地维绝。”此盖先民解释天象地形之神话。谓日月星辰之移于西北，水潦尘埃之归于东南，由于天倾西北，地不满东南。其原因因为共工触不周之山，使天柱折，地维绝所致。二、《淮南子·本经训》言：“共工振滔洪水，以薄空桑。”此盖与鲧塞洪水为一事，传说分化为二，说详《鲧和禹》篇。

《尚书·洪范》：“箕子乃言曰：我闻在昔，鲧陞洪水，汨陈其五行。帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁。鲧则殛死，禹乃嗣兴。天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。”

《国语·周语》：“古之长民者，不堕山，不崇藪，不防川，不突泽。……昔共工弃此道也，虞于湛乐，淫失其身，欲壅防百川，堕高堙庳，以害天下。皇天弗福，庶民弗助，祸乱并兴，共工用灭。其在有虞，有崇伯鲧，播其淫心，称遂共工之过，尧用殛之于羽山。其后伯禹念前之非度，

鳌改制量。……共之从孙四岳佐之，高高下下，疏川导滞，钟水丰物，封崇九山，决汨九川，陂鄣九泽，丰殖九藪，汨越九原，宅居九隩，合通四海。……莫非嘉绩，克厌帝心。皇天嘉之，祚以天下，赐姓曰‘姒’，氏曰‘有夏’，……祚四岳国，命以侯伯，赐姓曰‘姜’，氏曰‘有吕’。”

按《国语·周语》所载，全由神话演为人话，一事析为二事，兹与《淮南子·本经训》两相对比，列表如次：

《淮南子·本经训》	《国语·周语》
共工振滔洪水，以薄空桑	共工壅防百川以害天下
	伯鯀遂称共工之过
	共工用灭
	尧殛鯀于羽山
禹疏三江五湖	伯禹疏川导滞
鸿水漏九州干	合通四海

振滔洪水，全为神话。壅防百川，盖据春秋战国时代以邻国为壑（见《孟子·告子》），壅防百川，各自为利（见《汉书·沟洫志》）为背景立说，明为人话。至共工与伯鯀为一人之分化，说详《鯀和禹》篇。

《逸周书·史记解》：“昔有共工自贤，自以无臣，久空大官，下官交乱，民无所附，唐氏伐之，共工以亡。”

按《汉书·地理志·河内郡》：“共，故国。”今属河南辉县。当即共工之国。唐，即陶唐。《帝王世纪》：“尧都平阳。”（《史记·五帝本纪》《正义》引）今属山西临汾。《逸周书·史记解》言唐氏伐共工而亡之，当为事实。

《国语·鲁语》：“共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。”（《礼记·祭法》“伯”作“霸”，“九有”作“九州”，“九土”亦作“九州”）

《左传》昭公二十九年：“共工氏有子曰句龙，为后土。”按共工即鯀，句龙即禹，其证如次。

《国语·周语》：“古之长民者，不堕山，不崇藪，不防川，不塞泽。……昔共工弃此道也，虞于湛乐，淫失其身，欲壅防百川，堕高堙庳，以害天下。”

又《鲁语》：“……以死勤事则祀之，……鯀鄣鸿水而殛死，禹能以德修鯀之功……皆有功烈于民者也。”（《礼记·祭法》无“以德”二字）

《尚书·洪范》：“鯀陞洪水，汨陈其五行，帝乃震怒，不畀洪范九畴，……鯀则殛死，禹乃嗣兴，天乃锡禹洪范九畴。”

《山海经·海内经》：“洪水滔天，鯀窃帝之息壤以堙洪水。”

共工壅防百川，堕高塞庠，以害天下，与鲧窃帝之息壤以塞洪水，遂致大灾相同。证一。

《逸周书·史记解》：“昔有共工自贤，自以无臣，久空大官。下官交乱，民无所附。唐氏伐之，共工以亡。”

《楚辞·离骚》：“鲧婞直以忘身兮，终然夭乎羽之野。”

闻一多：《楚辞校补》曰：“言鲧行婞直，不顾己身之安危也。……夭之为言夭遏也。《淮南子·俶真训》曰：‘天地之间，宇宙之内，莫能夭遏。’又曰：‘四达无境，通于无圻，而莫之要御夭遏者。’夭遏双声连语，二字同义，此曰‘夭乎羽之野’，犹《天问》曰‘永遏在羽山’矣。《礼记·祭义》疏引郑志答赵商曰：‘鲧非诛死，鲧放诸东裔，至死不得反于朝。’放之令不得反于朝，即夭遮遏止之使不得反于朝也。”

《吕氏春秋·行论》：“尧以天下让舜，鲧为诸侯，怒于尧曰：‘得天之道者为帝，得地之道者为三公，今我得地之道，而不以我为三公。’

共工自贤，与今我得地之道而不以我为三公，与鲧婞直以忘身相同。证二。

《史记·楚世家》：“共工氏作乱，帝尝使重黎（即祝融）诛之而不尽。”

《山海经·海内经》：“帝令祝融杀鲧于羽郊。”

《韩非子·外储说右上》：“尧……又举兵而诛共工于幽州之都。”

诛共工者为祝融，杀鲧者亦为祝融。证三。

《汲冢琐语》：“晋平公梦朱熊窥其屏，恶之而有疾，使问子产。子产曰：‘昔者共工之卿浮游，败于颛顼，自沉于淮。’”（《路史》注引。《太平御览》卷九〇六引“朱熊”作“赤熊”，“自沉于淮”作“自没沉淮之渊”）

《国语·晋语》：“平公有疾，……客问君疾，对曰：‘寡君之疾久矣，上下神祇，无不遍谕，而无除，今梦黄熊入于寝门。……’子产曰：‘……侨闻之，昔者鲧违帝命，殛之于羽山，化为黄熊，以入于羽渊，实为夏郊。’”

此二事同为晋平公有疾，而问子产，一梦黄熊，一梦朱熊，所说鲧与共工卿浮游化熊入渊事又绝类，明为一传说之分化。证四。

《吕氏春秋·行论》：“尧以天下让舜，鲧为诸侯，怒于尧曰：‘得天下之道者为帝，得地之道者为三公，今我得地之道，而不以我为三公。’以尧为失论。欲得三公，怒其（原作‘甚’，据王校改）猛兽欲以为乱，比兽之角，能以为城；举其尾，能以为旌。召之不来，仿佯于野以患帝，舜于是殛之于羽山，副之以吴刀。”（《论衡·率性篇》略同）

此传说演化为两支：

《韩非子·外储说右上》：“尧欲传天下于舜，鲧谏曰：‘不祥哉！孰以天下而传之于匹夫乎！’尧不听，举兵而诛杀鲧于羽山之郊。共工又谏曰：



‘孰以天下而传之于匹夫乎!’尧不听，又举兵而诛（《太平御览》卷六四五引作‘流’）共工于幽州之都。”

是尧传天下于舜，鯀与共工同因进谏而被诛，谏辞全同。证五。

句龙即禹，其证如次：

《国语·鲁语》：“共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。”（又见《礼·祭法》）

《左传》昭公二十九年：“共工氏有子曰句龙，为后土。……后土为社。”

又昭公十七年：“共工氏以水纪，故为水师而水名。”

《淮南子·汜论训》：“禹劳天下，死而为社。”

句龙为共工子，禹为鯀子；句龙平九土，禹劳天下；句龙祀以为社，禹死而为社；是句龙即禹，甚为明显。禹与句，古读同音。《方言》：“句，貌治也。吴、越饰貌为句。”《说文》：“句，健也。一曰匠也。从立，句声，读若句。”又《吕氏春秋·应言》：“然而视之螭焉，美无所可用。”（高诱注：“螭读句齿之句，鼎好貌。”）《淮南子·人间训》说高阳魑为室云：“其始成，句然善也。”（高诱注：“句，高壮貌。”）吕氏言“句焉美”犹《淮南》云“句然善”矣。

《文选》宋玉《登徒子好色赋》：“旁行踽偻。”李善注：“踽偻，伛偻也。”

《汉书·东方朔传》：“行步偃旅。”颜师古注：“偃旅，曲躬貌。”

《庄子·达生》：“见痾偻者承蜩。”王先谦注：“痾偻，老人曲腰之貌。”

《方言》九：“车……或谓之箠筭，……秦晋之间，自关而西，谓之枸筭。”

《集韵·嘏韵》：“箠（音矩），果羽切。箠筭，规车輶则也。”

按禹与句古读同音，既已证明，偻、筭与箠古亦同音。枸筭即箠筭，亦即箠筭。故句龙即禹龙。禹为龙族，说详《鯀和禹》篇。

《天问》之“康回”即《尧典》之“庸违”。不过《尧典》那一整段文字，似乎从未被读懂过。原文如下：

“帝曰：‘咨，畴若予采!’”

“驩兜曰：‘都！共工方鸠僝（桡）功。’”

“帝曰：‘吁！静言庸违（回）象（漾）恭（洪）滔天。’”

“帝曰：‘咨，四岳。汤汤洪水方割（害），怀山襄（囊）陵，浩浩滔天。下民其咨，有能俾乂?’”

“佥曰：‘于！鯀哉。’”

《周语下》灵王太子晋说：“昔共工氏……壅防百川，堕高堙庳，以害天下，……祸乱并兴，共工用灭。其在有虞，有崇伯鯀，播其淫心，称遂共工之过。”

《尧典》的话完全可与《周语》相印证。“僝”当读为桡，《说文》曰“以柴木