

漢學研究中心叢刊 論著類第5種

中國神話與傳說學術研討會 論文集（下冊）



漢學研究中心
中華民國八十五年三月

漢學研究中心叢刊 論著類第5種

中國神話與傳說學術研討會 論文集

主辦單位

漢學研究中心 財團法人施合鄭民俗文化基金會

協辦單位

國家圖書館

會議時間

民國八十四年四月廿一日至廿三日

會議地點

國家圖書館國際會議廳

漢學研究中心印行

中華民國八十五年三月

國家圖書館出版品預行編目資料

中國神話與傳說學術研討會論文集 / 李亦園, 王秋桂主編 ; 林如, 李素娟執行編輯. --臺北市 : 漢學研究中心, 民85
面 ; 公分. --(漢學研究中心叢刊. 論著類 ; 第5種)
含參考書目
IBSN 957-678-202-3(一套 : 平裝)

1. 神話 - 中國 - 論文, 講詞等 2. 民間傳說 - 中國 - 論文, 講詞等

282.07

85002008

中國神話與傳說學術研討會論文集(下冊)

發行人：曾濟羣

主編：李亦園、王秋桂

執行編輯：林如 李素娟

校對小組：徐幸娟 張靜蓮 蔡慶郎 鄭祥琳 簡施儀 簡燕芬

Gregory A. Wagner

出版者：漢學研究中心

臺北市中正區100中山南路20號

承印者：天恩出版社

臺北市大安區106和平東路二段24號7樓

ISBN 957-678-202-3(一套：平裝)

ISBN 957-678-203-1(上册：平裝)

ISBN 957-678-204-X(下冊：平裝)

中國神話與傳說學術研討會論文集

目次

上册

曾序·····	I
李序·····	II
神話與中國神話接受外來因素的限度和理由····· 柳存仁	1
中國古代神話研究史上的合理主義····· 鍾敬文、楊利慧	33
中國古代東方鳥俗的傳說：兼論大皞少皞····· 饒宗頤	61
中國神話裏的世界中心觀：兼論周人「世界中心」之轉移····· 蕭兵	77
再論中國神話觀念：以文本的角度來看《山海經》····· 鄭在書	91
失樂園：中國樂園神話探討之一····· 胡萬川	103
道家的原始樂園思想····· 楊儒賓	125
莊子與神話····· 葉舒憲	171
Southern Bottle-Gourd (<i>hu-lu</i> 葫蘆) Myths in China and Their Appropriation by Taoism····· Victor H. Mair (梅維恆)	185
試論黃帝傳說中的幾個問題····· 王仲孚	229
伊尹傳說的研究····· 蔡哲茂	243
雷神之神話與傳說····· 王三慶	277
西王母與周穆王····· 王孝廉	299
端午與屈原：傳說與儀式的結構關係再探····· 李亦園、李少園	319
主題學理論與歷史證據：以王昭君傳說為例····· 陳鵬翔	337
論民間口頭傳說中的關公及其信仰····· 馬昌儀	369
越南傳說〈越井傳〉和唐人小說〈崔煒〉的比較研究及其引發之相 關問題····· 陳慶浩	399
白蛇傳說的「常與非常」結構····· 李豐楙	413

下册

神話解析與國家文化：中國少數民族神話詮釋的社會主義意識

型態·····	謝世忠	433
南方民族的洪水神話：從苗瑤彝談起·····	鹿憶鹿	455
中國雲南少數民族的山神神話與民俗·····	李子賢	471
「西崗里」神話：傳感神話的典型·····	尼嘎（魏德明）	485
巫蠱傳說與民間祕俗·····	鄧啓耀	511
臺灣土著民族與大陸南方諸族人類起源神話的比較研究 ·····	李福清（Boris Riftin）	539
西方文化對臺灣原住民民間文學的影響·····	浦忠成	565
臺灣南島民族關於矮人的傳說·····	李壬癸	579
泰雅族與阿美族口語體現中的神話思維·····	陳茂泰	605
布農族神話傳說思維的探討·····	謝繼昌	637
阿里山鄒族的神話、歷史與社會實踐·····	王嵩山	651
臺灣排灣人魔眼神話：與波利尼西亞馬納信仰初步比較··	吳燕和、王維蘭	681
撒梅人神話與傳說的分析：從人類學看少數族羣在漢人社會的 適應·····	謝 劍	693
傳說的傳承：藏族《格薩爾》史詩誦唱者與拿瓦侯族祭祀誦唱者 的比較研究·····	喬 健	703
文明的合流：中國穆斯林（回教徒）之間的中國與回教 起源神話·····	杜磊（Dru C. Gladney）	719
後記·····	王秋桂	741

●附錄

中國神話研究的範圍·····	袁 珂	745
中國神話與傳說學術研討會簡介·····		753
中國神話與傳說學術研討會會議議程·····		754
中國神話與傳說學術研討會與會人員名單·····		757
中國神話與傳說學術研討會籌備委員會與工作人員名單·····		763

神話解析與國家文化

中國少數民族神話詮釋的社會主義意識型態

謝 世 忠

臺灣大學人類學系

一、前言

人類學家Clifford Geertz曾指出（1973a：255-310），二次大戰之後的亞非後殖民新興國族——國家（nation-state）¹如菲律賓、印尼、緬甸、印度、斯里蘭卡、剛果、蘇丹等，普遍存有政權與所轄境內非主體族裔羣體（簡稱族羣）（ethnic group）²之間的衝突現象。他認為，這是國家與族

1 Nation-state一般中譯成「民族國家」。雖然「民族國家」一詞已約定俗成，但一方面由於「民族」在中國已成制度化了的羣體範疇（按，截至目前，中國國務院承認全國有56個民族存在），而在台灣，它的概念和定義卻常常不是模糊不清，就是如普通常識般地被無限制使用，另一方面它也表達不出nation的意義，我因而建議用「國族—國家」一詞來代之。現在已被認定或自認為nation-state的國家政體，都有強烈地塑造「一個同質性人羣組成一個國家」的動機。他們相信自己所屬的族（一個族）（nation）應組成完整的國家政體（一個國）（state）。蘇聯與南斯拉夫聯邦解體後的獨立各國，基本上就是根據這項原則。而現在由一些被統治族羣所推動中的國族主義（nationalism），如美國激進派黑人的nationalism，泰緬交界之Karen人的nationalism，及中東巴勒斯坦人的nationalism等，也都表達出自己一族建立一個獨立政體的企圖。所以，「國族—國家」同樣是那些身處另一國族—國家內而迄今尚未達到這個目標之弱勢人羣的夢想。

2 族裔羣體（ethnic group）是以親族連結（kin tie）為基礎的與氏族或世系羣相類性質之祖裔或繼嗣羣體（descent group）的最高範疇。族裔羣體的成員具有

裔羣體在自身存在之基本價值上的對立所致。換句話說，族裔羣體成員因難以將與生俱來之歸屬對象的根本賦與感情（primordial sentiment or attachment），轉化成對國家政體（state）的新效忠力量，而被對方打壓，繼之產生反抗的行動。基本上，依我的看法，這就是國族或國家文化（national culture）與族羣文化（ethnic culture）競爭的一個典型。文化就是生活方式加上該方式得以被實踐的支持原則。由主體族裔羣體成員構成的國家統治者，強求非主體族裔羣體改變甚至放棄原有生活方式，從而習用國家所規範或營造者，如此，終於在後者拒絕之後，釀成了衝突。

然而，或由於另類適應策略的運用，有的非主體族裔羣體在面臨國族——國家的壓力時，卻能發展出與政權和平共存的結果。當今中國官定55個少數民族之一的回族，³就是一例。儘管中共曾不止一次羞辱或鎮壓信仰伊斯蘭教的回族，⁴但該族領袖王連芳卻一再宣稱，由於黨恩，才使回族「翻身解放」（王連芳 1985：62），並強調「我們回族人民從來就有熱愛自己祖國和服從黨和政府領導的光榮傳統……」（同上，頁69-70）。另一回族知識份子楊懷中也表示，「伊斯蘭教可以和社會主義相協調並為社會主義服務」（楊懷中 1989：67-68）。這種伊斯蘭社會主義化的適應取向（參謝世忠 1992），似乎也已為大多數中國回族民衆所接受。

與生俱來的共祖感知。雖然，共祖的認定常只是依籠統的歷史經驗，簡單的神話，語言的有限符碼，信仰的相通，或政治的操控而塑成，但當代的族裔羣體成員在共負「血統」榮辱天職的意識或潛意識導引之下，往往會在政治、經濟、教育、及其它各類的資源競爭中，展現出協志的集體力量。關於其它有關族裔羣體本質的論述，請參謝世忠 1989；1993a；1993c。

3 回族是回回民族的簡稱，為中國少數民族中人口較多，分布最廣的一個民族，據 1982 年的統計有 7,219,352 人。全國大多數的縣市都有回族居住，主要與漢族雜居，其中以寧夏、甘肅、青海、新疆、雲南、河南、河北、山東、安徽等省、區人數較多，並有大小不同的聚居區（陳永齡 1987：420；中國少數民族編寫組 1981：123）。

4 共產黨對於宗教忍耐的極限，在文革時爆發出來。文革十年，「消滅伊斯蘭教」的口號盛行一時，清真寺和文物典籍被毀無數（李鴻范 1987：89）。有部份革命激進者甚至在一些穆斯林社區，強迫居民學豬叫，學豬滾（王連芳 1985：56），或用豬油抹其臉，並將長串肥肉掛於他們身上。

不過，無論是發起抗爭，抑或配合政治現勢，都是族裔羣體在面臨國家文化（意指如一般國家的公民行為規範，或如社會主義中國的無神論意識型態）壓力之下的一種回應選擇。國家文化力量的強大可見一斑。Geertz以降的人類學家，在相關議題的研究上，投入了不少心力。

例如，Gananath Obeyesekere（1982：231-258）探討了斯里蘭卡（前稱錫蘭）主體族裔羣體Sinhalese人類領袖Anagarika Dharmapala，在19世紀末期，以佛教歷史傳統中所尋找出的靈感，領導族人從漸受西方殖民文化影響的生活情境中，重拾已沒落了的佛教信仰，並在日後發展成「Sinhalese人」與「佛教徒」之認同意涵相重疊的結果。今天，佛教成了斯里蘭卡國教，佛教文化也已變為國家文化的核心。另外，Charles F. Keyes對泰國的研究（1971：551-567），則告訴了我們另一國家文化欲藉政治力量遂行統治國境內之區域性社會（local society）以及非主體族羣文化的例子。為了國族—國家的建立，泰國政府從19世紀末開始，即積極設法以曼谷系統的宗教儀式，取代北泰清邁的傳統（按，清邁泰人與曼谷泰人各有不同語言、生活生式、以及信仰派別的傳統[Keyes 1971]）。佛教儀式的統一，代表國家文化的第一波勝利。到了二十世紀中葉以後，泰國欲將山區信仰泛靈之非泰語系族裔羣體同化成佛教信徒的努力，則是國家文化展現的另一波攻勢（參謝世忠 1994a；Kammerer 1988a & 1988b）。

從上面的例子中，我們可以瞭解到，國家文化就是政權所主導的齊一生活方式與一統性的價值認定。斯里蘭卡與泰國政府，盡其力量以達成全國皆為佛教徒或同派信仰者的目標，佛教即為統治者理想中的國家文化。宗教信仰是一種意識型態，多數的國家政體一向控制並傳播意識型態，她冀望國家版的意識型態能深入人心。因此，在思索安排人民生活事務與建構國家歷史的過程中，該主流意識型態就成了統治者依循的根據了。這種現象在亞洲除了常見於一般宗教氣氛濃厚的國家（如斯里蘭卡與泰國的以佛教代表國家文化，以佛教史應對國家歷史，及以佛規佛法肯定人民生活）之外，中國的社會主義威權政體，更常將之發揮到極致。

一般人類學者（如Huang 1989；Chan et.al. 1992；Siu 1989）多著重在中國將社會共產主義意識型態，透過已被馬列毛思想深刻地改造的村或大隊（人民公社期間）幹部，強力注入基層人民，使其習慣於政權所編製之生活方式（如鬥爭舊地主、強調階級意識、或從膜拜毛澤東到學習鄧小平）的過程。迄今，我們仍比較少見研究者從中國作為一個國族—國家（Gladney

1990 & 1994) 的基礎上，去分析統治者及維繫社會主義國家存在之理論支持者（即學者），對歷史或文化史進行一統詮釋或齊一製定的問題。基於此，本文即準備以神話與少數民族為對象，探討作為當代中國國家文化代表的社會主義文化，如何在對少數民族神話進行詮釋時，發揮它操控的作用。我們將描述在社會主義意識型態架構之下的中國少數民族神話本質，並分析神話詮釋過程中，所透露出的中國國族—國家建構之內在文化價值的認知取向。

二、社會主義中國的神話界定

一般論述中，均以神話對譯英文的myth。但是，若我們直接以為在學術的認知上，社會主義中國民族學或其它學科所謂的「神話」，當然就是國際人類學所界定的“myth”，那恐怕會導出以後各種錯誤的分析取向。因為，兩者有其本質上的不同。Bronislaw Malinowski 曾在以西太平洋 Trobriand 島羣為主要材料的分析上指出（1954：101），

在原始文化，myth展現了一種必然作用：它傳達、促進、及規制信仰；它維護並強化道德；它除了擔保了儀式的有效性之外，同時亦含有引導人們行為的原則。myth事實上是人類文明的一份活力要素；它並不能被看做是一無根據的故事，基本上myth是現存正在強力運作的力量。

在本文中，我們並不準備去討論 Malinowski 對 myth 的功能性理論，與其它諸如 Freud 學派之潛意識存在的心理分析，或 Levi-Strauss 之文化與自然對立的結構模型等理論的比較性議題。反之，我想強調的是，上引這段話所透露出的「人類文明的一份活力要素」和「現存正在強力運作的力量」兩項原則，事實上已成了日後人類學者界定 myth 的不可或缺要素。

Malinowski 在部落社會中理出 myth 的性質，但他並未否認 myth 也可以廣泛地存在於文明社會（例如，他就以當今西方社會基督徒相信耶穌死而復活的 myth，來說明它是一隨時在人類社會作用的活生生事實〔1954：100〕）。Malinowski 的該特定理論傳統，給與研究者對人類社羣存在面貌的理解產生直接助益的，就是多數人類學者均藉之把 myth 視作任一社羣對

自身人口環境、政治經濟地位、文字傳統、以及信仰領域等當下情境的自我證明。比較典型的例子，諸如：泰國西部與北部的Karen和Hmong人均有其祖先因故失掉了原有文字的傳說，族人們以此myth來圓說自己身處於有文字之泰人與緬人或華人之間的不利位置（Keyes 1987；謝世忠 1994b）；菲律賓Sulu羣島之較晚期移入於此的Tausug人，為合理化在當地的優勢地位，而創了一套自己是最先抵達島區的myth（Bentley 1981）；馬來西亞各族裔（如馬來人、華人、印度人等），幾個世紀以來，為調適於政經環境的變動，而以各種不同的共祖myth來界定“Malay”的範圍（Nagata 1981）；以及五、六十年代北美多數人均有視自己的社會為一「大熔爐」（melting pot）的myth（Ringer & Lawless 1981）等。總之，myth對人類學家來說，是人類文化生活中一種表達意義（meaning）的範疇，它雖表現出諸多想像、虛構、先驗、或神祕的特性，但卻絕不是前文明時期（pre-civilization era）或部落社會專有的產物。然而，在社會主義中國，通常被學者用來對譯myth的「神話」，卻只被留給「原始初民」及其所創的「神」專用。

幾乎所有研究神話的社會主義中國學者，對於神話時期即對等於古早時代的說法，表現出相當一致的接受性。以下是幾個代表例子，雲南少數民族民間文學蒐集者段勝鵬說：

在人类的童年期，……，通過幻想，把自然力人格化，這就在原始人的意識中產生了萬物有靈的觀念，並創造了神；人再把自己的生活經驗投影到神的世界中去，各種神奇美妙的故事便編織出來了，這就產生了神話！（雲南人民出版社 1985：3）

雲南民族學院民俗學教授楊知勇則指出：

原始人創造神話的時候，……，是把他們不理解的自然力的變化借助想像力加以說明解釋。他們創造神的目的並不是宣揚神的威力，只是通過神靈的行動來說明自然力、自然物生長變化的原因，……。 （1992：201-202）

另外，楊知勇的同事民族學家黃惠琨在所著〈再論神話—原生神話和蒙昧思維〉（1984）一文中也表示，人類蒙昧時期的思想包括有羣體性、自然性、和形象性等等特質。「因而最初的神必定是集體的，最初的神話也必定是集

體的。因而最初的神必定是集體創作的，最初的神話也必定是集體創作的」（頁28）。此外，「被人格化了的自然力即最初的神」（頁29），而「一切神化了的自然力必定又是形象化了的自然力」（頁29），畢竟，「神是依照人的形象創造出來的」（頁30）。北京師範大學歷史系教授楊堃也有類似的看法。他說「……，當人們通過幻想將這些自然現象，以及征服自然的願望形象化時，便產生了神話。」（1984：295）

段勝鵬、楊知勇、黃惠琨、和楊堃的觀點，可以歸納成一神話就是「原始人」在「人類童年期」、或「蒙昧時期」依萬物有靈的觀念，模仿人的樣子所創造出之具有人格的神的故事。換句話說，神話一定要有神，一定是在講古代人想像中的神。⁵

這種社會主義中國學者依馬克思唯物理論和社會演化觀所形成的共識，引領了他們對少數民族神話的解釋。而少數民族的社會、文化、及歷史也在強力而一統的被解釋過程中，形成了一套制式理論版本。該版本不僅成了具學術外貌的意識型態論述，它也被納入社會主義國家文化的價值系統之內。以下是我們的討論。

三、神話代表人類的童年期

如前所述，社會主義學者普遍相信神話都產生在人類的童年時期（另參張福三 1990：100；江建文 1993：23）。換句話說，人類的歷史即如有機體一樣有幼年有成年，而類似於幼年的心智行為表現，自然也見於人類史上的童年期，最常被學者們用以說明神話產生時期的形容詞包括有「幼稚」、「奇妙」、「幻想」、「小孩天真」、「荒誕」等（劉之俠 1988；陳立浩 1988；庾修明 1987：11-28；范禹 1987：35；張公瑾 1988：44；黃惠琨 1984）。大家也都分別以自己熟悉的例子來證明它的無誤。

5 有的學者就專門在統計某一特定民族神話中的神靈種類與數量。例如，趙淨修算出四川納西族在經書中出現有八百多個天神，六百多個地祇，六百多個妖魔鬼怪，二百五十多個被神化了的經師，加起來一共二千多個神（引自和鍾華 1984：33）。過竹也理出了苗族神話中六個世代的神系共四十四位（1988：9-11）。

范禹在分析了貴州水族由他所類分的開天闢地、人類起源、及反映氏族鬥爭三種神話和古歌之後說道，「由於他們[水族]只能用一種既主觀又幼稚的幻想來認識世界，所以才能產生既能代表人的意志又具有超人能力的形象一神，來實現自己的理想。」（1987：34）書宗林在〈苗族長歌《佳》分析〉一文中（1987）提到，《佳》這部被整理出來的苗族口傳文學，有許多藝術特點，「擬人的手法」是其一。書氏發現，「《佳》的每個章節中，只要充當主人公形象的，無論是動物植物，還是山川河流，乃至自然現象的日月風雲等等天地萬物都同人類一樣具有生命、思想和感情色彩，一切都是心靈化。」（頁37）所以長歌中出現的烏鴉、青蛙、老鷹為人尋覓居所，樹木和岩石會與人討價還價，及南瓜東瓜會罵人等等的敘述，均「形象地反映了苗族初民『童年』時期認識自然的幼稚意識和神奇的觀念。」（頁38）汎河在分析貴州布依族洪水神話時則指出，「耕耘者總是希望征服自然，減少災害，多收糧食，這是人們的理想和願望。然而，人類祖先在他們的幼年時代，對於科學來說，是模糊不清，荒誕無稽，飄渺茫然的，根本無法解釋雷鳴電閃，洪水氾濫，風沙席捲等自然現象的變異無常，而是把一切自然現象視為神靈。」（1988：49）另外，潘定智也認為苗族古歌裡的原始神話和原始宗教，事實上就是「原始謬論」（1988：191）。所以，在潘氏的邏輯裡，若把「原始」一詞拿掉，神話或宗教即與謬論同義。神話之所以如兒童的思惟一樣是謬論，係因其「創作方法是一種直覺重於理性觀念的浪漫主義童詩創作手法」（過竹1988：14）。

少數民族神話中的許多非理性部份，以人格化了的神最使社會主義學者敏感。多數的論述均提示了既為童年，必然會成長，而成長的過程也就是理性思惟抬頭，幻想思惟褪色的交替經驗。神反映幻想的時空，而人則代表理性的過程。社會主義在分析神話的童年現象時，事實上是在處理神與人競爭成為人類生活主位的問題。不過，由於權威的理論已定，從神的「荒謬」到人的科學理智，所代表的人類進步事實不容置疑，被界定為在講神靈故事的神話，也就永遠脫離不了被進步的現代理性世界揚棄的命運。換句話說，童年已過去了，神話及其主角一神，已就都是不復存在的古典記憶了。各民族今天仍在講述的神話，也只有被瞭解成遺留或殘存現象，或為「統治階級的宗教所利用和歪曲，……。」（楊堃 1984：295）

四、神話反映人類原始社會史

在當代中國，絕大多數人普遍相信，人類有一套經科學證實之從原始的無階級，至有階級產生，再進到無產階級專政的社會演進史。這個歷史過程被寫入教科書，各級學校學生必須背讀之，而學術工作者則努力地企圖找出各演進階段的確定時期，並發現它們的代表特性。從前節的敘述中，我們已知神話是人類童年期的產物，而童年期即指社會演進史中的早期，因此，神話的內容如何表現該特定時期的人類生活，也就順理成章地成了研究人員探索的焦點了。

社會主義的歷史理論認定階級社會之前有一原始社會，有的學者則稱該時期為遠古社會（范禹 1987：54）。雖然，對原初神話的出現或各類不同性質神話（如創世、人類起源、祖神、或解釋和改造自然等等）的產生時間，各人說法不一，但所有學者卻一致同意，神話源起並流行於階級社會產生之前；然後，在原始至階級出現的過渡期間，它做了最後一次的表現，再走向消亡。原始社會的特質包括兄妹結婚的血緣家庭、羣婚、母系或母權社會、以及缺乏階級的存在等。這些特質在社會主義學者的分析筆下，一一出現於少數民族的神話之中。

潘定智分析貴州仡佬《阿仰兄妹製人煙》的神話時，認為故事所述及「阿茹大哥（阿仰兄妹之大哥）是個昏頭昏腦的人，分不清五陰六陽，……，該叫伯娘的，他喊孀娘；該叫孀娘的，他喊嫂嫂；該叫嫂嫂的，他喊姐姐；該叫姐姐的，他喊妹妹，……。」的一段，「正是血緣婚的真實寫照」（1987：475），而後來「阿仰兄妹結婚，也正是血緣婚」（同上，頁475）的明證。郭懋在解說貴州布依族創世史詩《造萬物》時，找到了羣婚的證據。針對史詩古歌中的一段「星星滿天撒，夜夜放光華，逗得很遠很遠的地方；飛來一羣姑娘；她們與星星們對歌，她們與星星們答話，唱得情投意合，說得一個個心裡開花；他們一對對，結成了伴侶；他們一雙雙，相配成了家」，郭氏認為「星星們與『很遠地方的姑娘們』的婚姻關係無疑是一羣兄弟與一羣姊妹相互共妻與共夫的關係。」（1988：210）

貴州東南苗族史詩中有一專與邪惡雷公對抗的英雄姜央，而隨時在支持姜央者，則有幾十位巨人神。潘定智表示雖然這些巨人神神力無邊，「但他們卻都是普通勞動者，他們是古代勞動人民的集體力量和智慧的典型化和神

化。神話時代和史詩時代，苗族沒有階級，所以苗族古歌的神巨人羣衆都是平等的，……。」（1988：190-191）劉之俠研究同一地區的苗族神話，除了有類似潘定智的看法之外，他在解釋自然的神話《楓木歌》時，則將蝴蝶生下包括神、人、及數種動物的故事，詮釋成「透露了『知母不知父』的母系社會的信息」（1988：59-60）。另外，徐華龍整理了包括仡佬、侗、苗、布依、彝、土家、及阿昌等族在內的南方少數民族太陽神話時，發現多數的太陽神或其代表者均為女性，因此，就認定母權在原始人心目中的絕對地位（1988：111-112）。這些民族中，分佈最北的彝族有一《天地祖先歌》，其中述及了「古時天底下，一切是母大，母是一切根，一切的事物，全由女子管，女人當君長。」分析該神話的李明說，「這裡展現的是一幅母系氏族社會發展階級的生活圖景。」（1988：326）

除了典型的母系或母權意涵之外，反映母系氏族過渡到父系氏族，以及從原始社會向階級社會過渡的神話詮釋，在社會主義學術的報告中也相當常見。

潘定智（1988：176-194）對前引劉之俠所論之苗族《楓木歌》神話的說明是，蝴蝶生姜央為母系制初期神話，而由姜央衍生出來的故事，則代表父系制時期的神話，其中姜央即為「進入父系制後第一個祖先。」（頁192）另一位苗族神話研究者潘光華引述另一古歌《換嫁歌》，說到一對老夫婦將「嫁」出去之有力氣的兒子，召回幫忙準備「娶」男人進門的女兒清除巨石並擊退外敵，事成之後，老夫婦鑑於兒女力氣懸殊，所以將原女男娶嫁之方式對調的故事。潘氏認為「它透露出父系是由母系過渡而來的這一重要信息。」（1988：293）另外，楊知勇甚至將「母系原則向父系原則轉化」，視為原始神話中必有的幾個價值取向之一。他對一些例子的說明如下：「滿族薩滿教神靈中的宇宙間第一位大神女神阿布卡赫赫，後來轉變成男神阿布卡恩都里。」；「拉祜族（雲南）祖先札笛在小腿上懷孕，表現出男子與婦女爭奪生殖權的『懷孕嫉妒』」；以及「德昂族（雲南）的女人是由樹變成，變成女人之後滿天飛舞，男人拉不住她們，後來男人用腰箍把她們套住，她們才受男人管束。」，「這則神話含有男神統治權向女神統治權挑戰的意味。」（1992：177-181）

過竹（1988：20-21）進一步地將史前考古學的分期套進苗族神話的演化史。他認為苗族神話萌芽於舊石器時代，但開端在舊石器時代與新石器交融期的中石器時代。母系社會進入新石器時代之後，「男子由於在生產中的

地位逐漸提高，女性支配生活的地位正被逐漸取代……這樣的社會環境下，導致神話由女性神爲中心的神系轉向亞女性神系統（女性神旁邊有一位男性神，要麼是兄妹，要麼是夫妻）過渡，最後出現男性神爲中心的神系統。」（同上，頁21）范禹則以水族的神話材料，說明氏族鬥爭以及從原始社會向階級社會過渡的情況。故事是這樣的：兩位仙人翁沽下和翁沽裸，爲自己所袒護的相爭中之人獸一方，而激烈打鬥。范氏認爲兩位先人以及人與獸的矛盾與衝突，就代表不同氏族間的鬥爭（1987：54-55）。

無論如何，學者們一直將神話的詮釋限留在原始社會的範疇內。所有代表當時社會生活的概念如母權、母系、羣婚、血緣婚、無階級等，在當代社會中均已不再存在（或許在社會主義學者的界定下，當前中國已不存有階級，不過，現在的無階級與遠古的無階級，在意義本質上，當然是不同的）。學者們在一族一族的神話裡，努力找到足以支持這些人類社會史早期制度存在的證據。我相信，在中國學術圈內，神話研究人員彼此應已有充分的對話空間。畢竟大家關切或處理的理論架構相當一致，不同民族的例子，可以很順利地放進同一分析取向之中來進行討論。從童年期的解釋到原始社會的產物，都可以反映出豐富的少數民族神話資料，在社會主義中國學者眼中，的確已有效地使他們所理解之馬克思、恩格斯的歷史論述更具不容置疑的真理地位。至於以下要描述的神話唯物論，則亦是強化該學術執念的另一重要藻彙系統（rhetoric）。

五、神話質樸的唯物辯證意涵

將神話內容詮釋成均具「質樸的唯物辯證」意涵，是社會主義學者除了前述「人類童年期」和「原始社會史」兩項之外第三個普遍性的特質認定。研究貴州苗族長歌《佳》的書宗林表示（1987：32），長歌中所敘述之蝴蝶媽迎風站立而懷了孕，生下十二個蛋，經杉柏樹孵抱之後，育出了人類始祖姜央的故事中，蝴蝶、風、和杉柏樹都是物質。「所以，這裡反映了以下思想：第一，人不是某個神能創造的；第二，物質是第一性的；……。」（同上，頁32）。在遠古的當時，「人的樸素唯物主義的思想火花」已經出現了。（同上，頁32）

唯物的相對就是唯心。學者們多會努力地在材料中，找到代表唯心之以

神靈為主體的超自然信仰力量被挑戰，或甚至被揚棄的證據，然後再肯定唯物觀出現的價值。潘年英分析貴州侗族神話《捉雷公》時，就認為最有力量並對人類威脅最大的雷公神，最後終被四個巨人捉住關入鐵籠一事，即「表明了侗族先民敢於戰勝自然，征服自然的決心和樸素的唯物主義觀念。」（1987：336）潘氏不去探討人們對雷公之超自然認知的意涵，反而僅以它為自然的代表，可以看出他對人類應是不斷在試圖掙脫想像而進入「自然—物質—實踐」之理性架構的預期。類似的分析態度和解釋系統，也都出現在其它學者對不同民族神話的研究上。

唐修明在論及貴州東南苗族的古歌時（1987：11-28），就認為故事中提及之霧、泥、天地、及萬物的連續產造關係，「具有樸素的辯證觀點」（同上，頁14），而「在他們〔苗族〕眼裡，天地就是自然，具有樸素的唯物主義因素。」（同上，頁15）同樣地，陳立浩論到苗族古歌時（1988：195-204），也表示族人相信雲霧為世界之本源的自然觀，就是把世界的本源看成是物質的。他進而指出，故事中雲霧生巨鳥，巨鳥生天地，天地再形成萬物的說法，也就是一種樸素的辯證自然觀。

西雙版納傣族自治州民族事務委員會編的《傣族文學簡史》（1988）一書中，參與寫作的學者們（包括岩華、岩溫扁、岩林、秦家華、王松）共同認為，從傣族的創世神話內容中，可以「說明創造這則神話的傣族先民，具有某種朦朧的樸實的唯物主義思想，懂得宇宙間早就有物質存在，以及先物質後有精神的道理。」（頁85）因為，「〔神話中的〕創世神叭英是由氣體、煙霧和狂風變成的，他所創造出來的大地，也是由氣體、煙霧和狂風加上叭英本身的污垢變成的，也就是說，創世神由物質演變而成，大地也由物質演變而成，……。」（頁85）汎河探討貴州布依族兩則敘述天地和日月星辰形成的神話《力戛撐頭》與《當萬和蓉蓮》時，也指出它們「深刻地表明了布依族先民的樸素的唯物主義思想，即宇宙萬物是物質變成的，而不是上帝創造的。」（1988：44）汪孝杰另從對布依族《造萬物》古歌的分析中，認定族人在說明天地萬物來源時，「……已經意識到，事物的變化有量上的變化，也有質的變化，事物的變化不僅僅是位置的移動，而且會發生根本變化〔如日、月、星、天河生育出雷、電、風、雨〕。這是一種樸素的辯證法思想。」（1988：224-225）

社會主義學者在歷史唯物論之真理性的堅持下，不約而同地在進行挑晰出少數民族神話中的自然感官事物，並賦與這些物質與人之關係的特定意

義。少數民族祖先對物質世界形成原則的關心與認識物質存在的動機，在學者們的筆下不僅均一一浮現，更被認定成了生產力有限之初民們的共同生活目標。畢竟，掌握了物質，對社會主義崇奉者而言，才是人類進步的一個基本動力。因此，「原始人」似乎就必須表現出一個「欲求進步」的徵像，方能與當代社會共產主義的理論對話。

六、結論

Benedict Anderson 在 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* 一書中（1990），論及當代以政治共同體面貌出現的國家或國族（nation），多具有一被成員們認同的文化與語言的根，或同一王朝歷史傳統的基礎。他的理論常被多數相同領域的學者參引討論。有的學者指出，為進行國家建構而發動的國族主義（nationalism），並不盡然是限在有一很長歷史共享經驗的一羣人。例如，非洲的後殖民國家之疆域和人民，多數係被原殖民者所人工性地劃定，他們各自並無文化、語言、或歷史的根，卻仍在進行國族—國家的建構（see Schwartz 1993：207-226）。不過，由於國家或國族是想像出來的共同體或社區，執行共同體存在之想像策略的人或團體（即統治者），就必須要去編造一套足以讓人民生成想像條件的故事。這套故事很可能就包含文化、語言、或歷史的要素在內。當然，單方面的編造並不一定產生效用，因此，造完之後轉換至人民內心並成為信念的過程，就更具分析的價值了。

Anthony D. Smith 認為，國族—國家的建構本身是由一連串的運動組合起來的，其中最關鍵的部份就是「藉著對國家價值、神話（myth）、與記憶的再教育，將人們放置在關切道德與政治領域的中心（意指以效忠國家為最高的道德），並且為大家所獲得的新角色（按，即指成為國族—國家的一員）慶祝一番。」（1989：356）與大多數族裔羣體均各自屬於一特定自然羣體的情況（謝世忠 1993a；Connor 1978）不同者，國族的本質是後天營造的。畢竟，這個大共同體隨時在面對著如何安置疆域內各較小共同體（如族裔羣體）的問題（Connor 1978：392；謝世忠 1989）。Peter Worsley（1984）索性將國家所統轄之各較小共同體稱為「民族」（nationality；按，社會主義中國即以該字對譯 56 個官定民族，而將 na-