

尹荣方
著

神话
求原

S H E N H U A Q I U Y U A N

上海古籍出版社

尹荣方
著

神话
求原

S H E N H U A Q I U Y U A N

上海古籍出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

神话求原/尹荣方著. —上海: 上海古籍出版社, 2003. 8
ISBN 7-5325-3461-8

I. 神... II. 尹... III. 神话—研究—中国—上古
IV. B932.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 033143 号

神 话 求 原

尹荣方 著

上海古籍出版社出版、发行

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji1@guji.com.cn

新华书店上海发行所发行经销 上海古籍印刷厂印刷
开本 889×1194 1/20 印张 10.4 插页 2 字数 260,000

2003 年 8 月第 1 版 2003 年 8 月第 1 次印刷

印数 1—3,100

ISBN 7-5325-3461-8

K·488 定价 28.00 元

如有质量问题, 请与承印厂联系 64063949

序

王小盾

神话学已经走过了漫长的历程。每一代学者都曾代表那个时代的智慧，追寻过古神话的奥秘。他们的脚步，连成了一串弯弯曲曲的学术轨迹。有人说，神话产生于惊奇；其实，面对神话学的历程，我们也会有身陷于神话之中的感受——感到惊异。因为这是一个异说纷呈的领域。一方面，在历史的许多瞬间，都有学者接近神话的真相，从而撩开了真理的面纱；但另一方面，在更多的时候，神话学却在荒谬之中徘徊。

回顾这段历程，我们总是会想起一些里程碑式的事件：公元前4世纪，希腊历史学派曾把神话看作化装的历史，由此触及了神话内容的构成原理。公元19世纪，英国语言学家马科斯·缪勒（M.Müller, 1823-1900）在神话学中引进了语言学的历史比较的方法，把神话理解为对宇宙自然现象的隐喻，用原始语意的失落来解释神话的来历，因而揭示了神话所特有的语言形式的缘由。在缪勒之后，英国又出现了泰勒（E.Tylor, 1832-1917）、兰（A.Lang, 1844-1912）、弗雷泽（J.Frazer, 1854-1941）等一群人类学家。他们把神话作为原始文化的组成部分加以考察，认为神话不仅是原始人日常生活的表现，而且是关于超自然神灵、死后生活、偶像、祭献活动等原始信仰的表现。这样一来，在阐明神话同巫术以及“万物有灵论”的关联之时，他们也揭示了神话的功能和本质。一代又一代的研究者，就这样用更为开阔的视野和更为丰富的资料基础，推动着神话学前行。

20世纪之初，西方神话学传入中国，也大大促进了中国神话研究的发展。其中最重要的事件是产生了闻一多的《神话与诗》。这是一部由21篇文章组成的论文集。在其中《伏羲考》一文中，闻一多联系流传在西南各民族中的兄妹婚故事，以及汉以来石刻和绢画中的男女交体像，描写了一部以伏羲、女娲为名义的文化史：亦即从古老的蛇图腾发源，经由半人半兽神、人格神等阶段，以生殖和阴阳交合为主题

的思想史。此外，他还进行了一系列神话学和民俗学的比较研究，例如结合神话学和民族学资料，讨论了端午风俗的来源；利用关于古代风俗与祀典的记载，考释了姜嫄弃子、高唐神女等神话。对于以文献学为基础的中国传统学术来说，这种研究是有划时代意义的。它把神话研究提升到这样一个境界——对神话时代的人类生活进行还原的境界。考古学、民族学、语言学，从此成为中国神话研究的必要手段。

以上研究实践，也可以说是新的学术思潮的代表。随着考古学、民族学等学科的发展，这种思潮再度兴盛于20世纪后期的中国，使神话研究呈现出朝气蓬勃的局面，在资料搜集和资料考订领域，产生了一大批具有真知灼见的研究成果。不过令人遗憾的是，中国神话研究的思想体系依然显得陈旧。从基本理论的角度看，中国学术界向社会提供的神话知识充满偏差。谓予不信，请看以下两个广为流行的命题：

——“神话是产生于原始氏族社会的古老的散文作品，是那一时期人们对自然界和社会生活加以不自觉的形象化的表述，是以幻想为主要手段的语言艺术。”这是一个通行的神话定义，人们习焉不察；但它曲解了神话的性质。它把关于神话的记录当成了神话本身，把神话对于现代人的意义当成了它本来的意义。神话真是“散文作品”吗？不是。在中国西南地区的少数民族当中，神话总是联系于某种仪式活动，是宗教仪式上巫师讲唱的主要内容。这种神话讲唱一般采用韵文形式；只是由于记录的缘故，保存下来的神话文本失去了它的本来形态，变成了散文。神话是“幻想”或“不自觉的表述”吗？也不是。越来越多的研究表明，神话叙述之后总是隐藏着历史真实。神话是一个族群的神圣活动，是世代相承的集体记忆，因此，只有现实地影响了族群命运的事件、物品、制度、习惯和社会现象，才能进入神话。另外，从本质上说，神话也不宜归结为“语言艺术”。一方面，许多神话叙述不是故事叙述，而是关于仪式的记录；另一方面，神话在其产生和流行的时代，是作为知识和信仰而在先民的生活中发生作用的。

——“任何神话都是用想像和借助想像以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化。”这是关于神话功能的一个经典的论述，人们耳熟能详；但它同样包含了极大的错误。它片面强调了神话的巫术作用，而取消了神话的认识作用、记录作用、调节社会关系的作用。后者其实更为重要。我们看到的事实是：神话所面对的事物不仅有“自然力”，而且有人和人的社会关系。神话的存在不仅是作为宗教和巫术的存在，而首先是作为科学与知识的存在。在人类文明从无到有的那个漫长的时代，人们通过艰苦的努力改造了自然，也改造了人本身，由此建立起了原始的科学体系。只要用几千年来中国农业的发展作个类比，就可以知道，这种努力的成就是惊天动地的；即使从智慧方面看也是这样。它留给我们两笔遗产：其一是考古遗物，其二是神话。因此，神话是关于人类进化的那段早期历程的所有记忆的总和，如果说人类成长的过程是一步一步征服自然力的过程，是一个现实的过程，那么，关于这段历程的记录绝不会只是“想像”。

这两个命题有一个共同点：片面，来自狭隘的文学趣味的片面和来自贫弱的哲学

能力的片面。由于前一种片面，神话变成了现代人的玩物，神话的文学价值被夸大，因而掩盖了它的文化价值。这种片面不仅限制了对古神话的深入理解，而且限制了神话资料的搜集。有一个令人痛心的情况是：相当一批流传于民间的神话传说，因不合“文学性”标准而被采集者人为地淘汰；与此同时，采集过程中又出现了一批为迁就“文学性”而用创作或增饰手法制造出来的伪神话。而由于后一种片面，神话被归结为“原始思维”、“逻辑谬误”、“幼稚”或“愚蠢”的产物，神话研究者堂而皇之地抛弃了“同情的理解”这个基本的学术原则，神话研究因而变成逞臆者的学术领地。教科书亦习惯了以下这种缺乏认识意义的解释：

夸父为何要与日逐走，已不得而知了，但他那强烈的自信心，那奋力拼搏的勇气，以及他那融入太阳光芒之中的高大形象，构成了一幅气势磅礴的画面，反映了古代先民壮丽的理想。

女娲神话为我们塑造了一个有着奇异神通而又辛勤劳作的妇女形象，她所做的一切，都充满了对人类的慈爱之情。

生存环境的艰苦，激发了先民不屈的奋斗精神，由此而孕育出一大批反抗自然、反抗天帝的神话英雄。前者如精卫，以顽强的生命力，面对着难以征服的自然，作顽强的拼搏。后者如刑天，即使断首以死，也要对着天帝大舞干戚。这种顽强的抗争精神是何等的壮烈！他所象征的知其不可而为之的悲剧性格，成了中华民族生生不息的精神长河中的巨浪。

这些解释其实就是“借助想像以征服自然力”一说的具体化。它们所说的到底是古神话原有的涵义，还是现代人强加的涵义呢？若投以学术的眼光，便不难判断。读者诸君可以想一想，人们对古神话的那些批评——所谓神话的思维活动是“表象活动”、“建立在低下的生产水平和贫乏的知识、经验之上”；所谓神话是对事物的“主观的、荒诞的、虚幻的反映”——这些话用在哪种人身上较为合适呢？它们难道不正是夫子自道吗？

除此之外，还有一种片面，即来自狭隘的历史学习习惯的片面。其特点是盲目崇信文献记录的古典方式，既表现为把古神话和古史记录相混同，而不顾及神话记录方式和表述方式的特殊性；也表现为把文献采纳神话的时代和神话实际发生的时代相混同，而漠视口述在神话传承中的作用。它和前述两种片面性一样，忘记了一个基本事实：神话是生存于原始文化之中的人类智慧的遗存。

由此可见，中国神话研究迫切需要建设新的理论范式。研究者必须继续努力，把微观考察和宏观论述结合起来，超越旧的理论范式，来达到这一目的。读者面前的这本《神话求原》，正是这种努力的一个果实。

从研究思路看，本书是人类学视野中的一部神话学著作。它面对的是中国古典文献所记录的神话，但它在研究这些神话之时，广泛采撷了民族学和考古学的证据。比如在《夸父逐日的涵义》一文中，它把汉民族的夸父神话同拉祜族的扎鲁树神话以及彝族、纳西族、哈尼族的历史树神话相比较，通过以下几组细节上的对应：

夸父逐日神话	拉祜族扎鲁树神话	内涵
夸父欲追日影，逮之于禺谷	夕阳西下，波梭拉着一根芦苇杆还在忙着	观测日影。黄昏时日落禺谷，树影消失
夸父喝干河渭	波梭喝干了半条江	冬至后进入旱季
夸父力竭而死	波梭一觉睡了三年	季节更替
夸父所弃之杖化为邓林	芦苇杆变成一棵树	夸父、波梭掌管圭表
	树有 30 株根、12 岔枝、360 片树叶	通过圭表测影制订历法

判断夸父追日神话是对中原民族先民原始测日活动的记录。这样一来，夸父神话便被安置在一个内容丰满的文化背景之上，得到了合乎逻辑的解释。而一旦取得这种解释，神话话语与语义之间既相联系又相矛盾的关系便被揭示出来了。我们由此知道，所谓神话的想像与虚构，是由神话话语的特殊性——用形象方式表述事物运动——造成的，而这些形象不过是关于当时人的经验与实践活动的符号。

关于艺术和学术活动中的继承与创新，古有“通变”一说。从“通”的角度看，本书可以归入人类学视野中的神话研究；而从“变”的角度看，本书又有一个鲜明的特点——重视神话时代的农业文化及其在时间节律上的表现。这种学术特点是由研究对象的性质决定的。古代华夏民族是农业民族，其神话往往以农业文化中的神圣活动为内容，特别是有关自然季节变迁的知识以及与季节密切相关的农业祭礼。比如刑天神话，经考证，可以判断它是一个关于适时耕作的惩戒神话。“刑天”是农耕祭礼上的一个恶神形象，即《山海经》所说的“夏耕之尸”，代表农作物因误时耕作（夏耕）而不结实的状态。又如少昊氏以鸟名官的神话，实质上是关于自然历的神话。神话中的司分、司启、司闭之鸟分别是出现在春分、秋分、夏至、冬至这四个最重要的节气——亦即太阳周年视运动的四个最重要的观测点——的候鸟。因此，神话是关于少昊民族所用鸟历的记录。再如月中兔的神话，它反映的是雌兔孕期（29天左右一孕）与月相周期的关联。由此可见，中国古神话的确是充满想像的，但这种想像的实质是事物之间的现实联系；中国古神话也确实拥有丰富多彩的形象，但这些形象是客观事物的代表和象征。在历史上现实地发过重要作用的事件和制度，构成了神话的核心内容。

由于以上特点，本书为中国神话学作出了这样一个贡献：在批判上文所说的三种片面性的基础上，揭示了神话语言的特殊规律。它依据新的研究成果阐述了神话的本质：神话不是文学创作，而是对生产活动、科学活动和其他社会活动的直观摹写和直接记录；神话不是虚幻的想像，它禀承有用原则，紧密联系于民族的重大实践；神

话也不是后代史学家所理解的古史，不能用“坐实”的办法去解释。神话的特性往往与语言学有关。正是语言学所说的一词多义、多词同义、隐喻等等现象，造成了后人对神话的误读。这些现象也可以理解为神话的具象性特质，即往往用图像来表现概念和抽象观念的特质。尽管人类学家已经说过，人类在运用词汇记录其思想和经验之前，乃用图画来行使这一功能；但本书却提供了一批介于两者之间、代表了图画与词汇之关联的新的实例。比如神话中的“帝”，实即自然运动或自然规律的人格化；神话所谓“颛顼生老童，老童生祝融”，乃指冬季（颛顼为冬神）向春季（老童为春神）的转化以及春季向夏季（祝融为夏神）的转化；至于姜嫄履帝迹生稷的故事，则包含了以下一个隐喻：

形象：经过“牛羊腓字之，鸟覆翼之”，弃成为后稷。

涵义：关于踩踏农业的生产经验或生产过程——经过牛羊蹈土、禽鸟啄草，在田地里播散（弃）的种子成熟为谷物。

如果把这种情况称作“附会”，那么，附会就是贯穿在神话表述、神话传承、神话解读中的一个基本现象。

总之，本书的神话考原工作，有新意，有体系，可以积极地推动新的神话学范式的建立。它所阐述的关于神话语言和神话具象性的理论，以及关于农业民族神话以生产节奏为中心主题的理论，尤其具有解释力，覆盖了较大范围的事实。如果把神话研究者的学术思路和方法比作解剖刀，那么我认为，上述理论最为明快。关于这一点，我有切肤的感受，兹请略举几例加以说明^[1]。

我以前也作过一些神话研究，在思路上和本书颇为相近。例如在1990年前后，为解释《天问》“鸱龟曳衔，鲧何听焉”一语，我曾依据汉代以前的青铜纹饰和帛画、瓦当、画像砖等文物资料，复原了一个已经佚失的神话——关于夜间太阳化身为鸱，由龟背负，自羽渊经黑水而返回东方若木之处的神话。这一神话不仅同楚宗庙壁画鸱龟曳衔图相呼应，而且同文献所记的另一个神话——白昼太阳自东而西的运行神话——相对应。这就证明，文献只是记录神话的一种手段，而图画则是更为重要的手段；现存古神话（例如《山海经》所载神话）往往是一个完整的神话的片段，还有许多片段存在于图画之中；因此，神话的“形象性”是同神话附丽于图画的现象相联系的。从内容方面看，鸱龟曳衔神话的思想基础是上古的太阳观念和生命观念。这两种观念的关联亦表明，农业民族神话中的太阳是生命和运动的符号；中国古代太阳神话的实质，是对农业文化中的生命节律的尊崇。

如果说，以上工作印证了本书的一个基本观点——“图画”和“生命节律”是中国神话研究的关键词；那么，在研究黑水、昆仑、蓬莱神话之时，我也阐述了神话专有名词同抽象观念的关联。我认为，历史学家一直关注的黑水、昆仑的地望问题，之所以不能获得解决，其原因在于，在古神话中，这些地名是一些假想的地名。它们往往联系于一些神秘的事物，事实上是冥间神话系统中的符号，分别代表不同的生命状态。黑水原指夜间太阳自西方返回东方的通道，代表生命的流动和永恒；

昆仑原指黑色的墓丘,代表死亡,被设想为太阳和所有生命的归宿;蓬莱原指旭日之山,取象于龟负鸱鸢的形象,代表生命的再生。这些情况表明,在原始信仰和古典哲学之间,古代中国人曾经经历了一个用具体物名或自然物图像来表示抽象概念的阶段。上述地名系统即是这一历史现象的产物。

1991年,为解决“火历”的性质和相关资料问题,我涉足上古时代的天文历法,考察了物候历、星辰历、日月历在不同民族当中的不同表现形式。我认为,“火历”是商民族所使用的、同早期农业相适合的星辰历。与之相关的炎帝氏以火纪、黄帝氏以云纪、少昊以鸟名官等神话,其内涵则是以植物生长、气候变化、候鸟迁徙为物候的自然历。我并且探讨了十二支的来源,认为这一组符号源于太阳祭典和与之相关的太阳神帝喾、少昊的神话,是对太阳周日视运动的十二种状态的描写——例如“子”表示太阳脱胎而生,“丑”表示太阳藏于纽结的天门之内,“寅”表示敬引太阳至于天门,“卯”(𠄎)表示天门打开,“巳”表示太阳脱离胞胎、寅宾出日的仪式已毕。由此可见,远古智慧的进化过程乃表现为符号系统的完善过程:当时人是用“近取诸身,远取诸物”的方法来建立这一系统的。通过这一理论实践,他们把太阳的运行(“远取诸物”)和人类生命的循环(“近取诸身”)确立为宇宙秩序的核心。

后来,我还对龙的实质和龙文化的起源作过研究,认为神话龙的原型并非具体动物,而是“生命的胚胎状态或孕育状态”。龙之所以会被描写为“九似之物”,乃因为各种脊椎动物胚胎形态的相似,启发了人们对生命奇异性的联想。龙文化的起源过程因而表现为符号内涵逐步完善的过程:第一步,当人们根据生育过程来追寻生命起源之时,他们通过胚胎这一具普遍意义的事物,建立起了最初的龙形象和龙概念。第二步,当人们在自然界、在自己所崇拜的图腾形象中找到胚胎符号的对应物之时,他们向这些物种——例如鳄鱼、蛇等爬行动物,马、牛、猪、狗等胎生的哺乳动物——赋予了“龙”的概念。第三步,人们进一步把龙的属性放射至自然界,在那些具有生殖、变化、母性、生命起源等符号意义的动物身上,以及那些具有阴阳化合之属性的自然景观中,看到龙的影子;在这个时候,龙便成了繁衍、化合等事物现象的通名。古人所说的“神”,正是对这种超越具体的一般性的强调。

以上研究所遵循的路线,在很大程度上是和本书一致的。不约而同,异曲同工,对于两个彼此陌生的研究者来说,真是一件值得会心而笑的事情。同样有趣的是,本书关于神话语言的功能、关于神话具象性的本质等理论,在我的著述中也曾略不相同的方式作过表述。为便印证、补充和比较,兹将其中一些文字引录如下:

我想写一本题为《中国原始哲学的概念与符号》的书,分门别类地阐释那些写在自然物之上的,用图案、造型符号以及其他语言符号所表达的思想,以此说明诸子哲学的来源。因为我……认识到:当古代中国人把自己的思想写在纸上之前,他们曾经也把这些思想写在自己所接触的各种自然物之上;而且,用形象的符号(包括关于人物、山川、器具、动植物的几乎所有的专有名词)来表达抽象的观念,是当时的常规。(《唐代酒令艺术》后记,台湾文津出版社1993

年出版,上海知识出版社1995年出版)

当上述工作着手进行之时,我首先遇到了一个定名的问题。我觉得,对于我希望解释的那些现象来说,过去所接触的各种理论都是软弱无力的。例如,我不能信赖“原始思维”的理论。因为尽管处在语言尚未充分形式化的时代,但有证据表明,史前中国人已为“寻找第二性的原因”和“稳固的前行因素”(《原始思维》作者(Lévy-Bruhl语)作出了不懈的努力,亦即用不断发现的新知识建造了自己的思维基础。他们的思想和符号方式的丰富性,表明在所谓“原始思维”和“我们的思维”之间并无一条鸿沟。同样,“自然崇拜”、“图腾崇拜”、“祖先崇拜”或“巫术思维”的概念,在这里也显得无济于事。因为那些资料,乃是以彼时彼地的科学知识为基本内涵的;它们不光是原始信仰的产物,而且是人类智慧(认识和思考)的产物。

不过,有一个认识却逐渐明确起来:在我面前,始终耸立着一个庞大无比的经典的世界。它同我想探索的那个世界正好形成对立。一方面,它要求我从发展和嬗替的角度来理解中国早期智慧同文明时代的各种思想的联系,从而使我的工作成为它的“前史”。另一方面,它常常表现为对于我的一种困扰。我发现,它的文本形式或语言方式总是潜在地限制了我的思维,使我忽略了这样一些事实:经典本身就包含了一个从“原始”走向成熟的漫长过程;两个世界的区别并不是思维结构的区别,而只是符号手段的区别。(《探索前经典的世界》)

“黑水”、“昆仑”、“蓬莱”可以看作关于古代宇宙论的几个术语。同“青龙”、“白虎”、“朱雀”、“玄武”、“乾”、“坤”、“震”、“巽”、“坎”、“离”、“艮”、“兑”等术语一样,它们为中国古典哲学的产生奠定了基础。它们表明:在原始信仰和诸子哲学之间,古代中国人曾经经历了一个用具体物名表示抽象概念的阶段;中国思维的进程,因而可以就其所使用的符号手段描写为:(一)具象物体符号、(二)具象事物符号、(三)抽象事物符号次第演进的过程。所以在中国哲学中的“道”“气”等术语中,仍可看到第二阶段的痕迹。本文写作的一部分目的,就是想指出这个“第二阶段”的存在。或者说,本文希望通过对古神话中几个地名的考释,来建立这样一个认识:当我们考察上古文化的时候,既要避免像历史学家通常所做的那样,按现代人的思维方式和表达方式去理解早期文明中的事物;又要避免像神话学家通常所做的那样,把这些事物简单地解释为“原始思维”或“原始信仰”。中国早期文明及其所使用的特殊的思想方式和表达方式,是需要一个专门学科来加以研究的。(《论古神话中的黑水、昆仑与蓬莱》)

我和本书作者尹荣方素昧平生。许多年前,曾从一家学报上读到 he 关于少昊与鸟历的文章,无意间便记下了他的名字。前几天,当音乐学界的老朋友冯洁轩找到我,代作者要求我为本书补写一篇序言之时,我未加思索就答应下来了。我的初衷

是想借此表示一些赞成的意见,以向荣方先生证明此道不孤;未曾想一时兴起,结果把自己的许多经验和思考也写进了这篇文章。说到底,我也许是想利用这一机会,向神话学研究者 and 爱好者赠送一句八字箴言:“由象及意,得意忘象”。因为,这必将成为未来的中国神话研究的方针和路线。

癸未端阳,于清华大学中文系

[1] 参见以下诸文:《楚宗庙壁画鸱龟曳銜图》,载《中国文化》第8辑,三联书店1993年出版;《论古神话中的黑水、昆仑与蓬莱》,载《选堂文史论苑》,上海古籍出版社1994年出版;《火历论衡》,载《中国文化》第5辑,三联书店1991年出版;《火历质疑》,载《中国天文学史文集》第6辑,科学出版社1994年出版;《探索前经典的世界》,载《海南大学学报》1995年第4期;《汉藏语猴祖神话的谱系》,载《中国社会科学》1997年第6期;《龙的实质和龙文化的起源》,载《寻根》2000年第1期。亦可参看《中国早期艺术与宗教》,东方出版中心1998年出版。

目 录

序（王小盾）/1

精卫填海与大雁衔枝/1

大雁衔枝飞行的传说——精卫鸟与白额雁——
炎帝之女与阳鸟

“夸父逐日”的意蕴/5

夸父：测日影、定季节的树“表”——比较
拉祜族的“扎鲁树”神话——《山海经》的
“噎鸣生岁十有二”——周先民测日活动的证录

刑天神话与上古农业祭礼/11

刑天与帝“争神”及“断头”的隐喻——
执干戚而舞与上古“兵舞”——执干戚而舞的
刑天与上古农业祭礼中的兵舞

颛顼与共工争帝的寓意/19

颛顼是冬神 共工是秋神——共工、颛顼争帝
的喻指——共工触不周山的喻指——共工撞倒
不周山的现实根据

姜嫄履帝迹生稷故事新说/25

履迹生稷故事的传统解释——踩着时间的节律
而生稷——“稷”的被弃与获救——动物踩
踏农业的记录

天命玄鸟降而生商的意蕴/33

关于“有娥”的意义——关于“三人行浴”

女娲为阴神考 / 38

女娲化生万物与造人——女娲炼石补天的文化
蕴含——女娲与葫芦

河图、洛书的本质 / 48

河图与鲟鱼——洛书与龟

西王母与原始织机 / 55

西王母的原型是原始织机——西王母是上古西
方羌戎民族崇奉的神灵——上古中原圣王与西
王母——西王母与七夕传承

杜宇、鳖灵神话分析 / 71

望帝、鳖灵神话源于四川郫县——蜀王杜宇的
原型是杜鹃鸟——鳖灵的原型是龟，杜宇禅位
鳖灵是暖季被寒季代替的喻指——余论

鲧、禹治水的神话与现实 / 83

上古农田沟洫工程与禹疏洪水——息壤与芦灰
——泥鳅与“应龙导水”

少皞与鸟历 / 90

农业部落的鸟历——少皞族“鸟历”的考证
——从少皞族的“鸟历”及其地望

鲤鱼跳龙门索解 / 99

跳龙门化“龙”的鱼是鲟鱼与鳢鱼——“鲤
鱼跳龙门”是古人把鳢与鲤混为一谈的结果

比目鱼、比翼鸟、比肩兽、两头蛇与上古形象符号 / 105

关于“铸鼎象物”——比目鱼、比翼鸟、

比肩兽、两头蛇皆图上之物——比目鱼、比翼鸟、比肩兽、两头蛇等象乃表和合、团结之意

月中兔探源 /116

前人的意见——兔子的生理、生育特征与月相应

月中桂的由来 /121

月桂与月中桂——道家方士与月中仙人——娑罗树与月中桂

麒麟的原型 /128

从文字角度看麒麟原型——考古发现与麒麟原型——麒麟神性与麋鹿特征的一致——麒麟、麋鹿与历法——简短的结论

凤凰与“风神”“音乐之鸟” / 139

凤凰与“风神”——凤凰与音乐

火凤凰与三足鸟的起源 /144

南方朱鸟取象于黄脚三趾鹑——三足鸟的原型是黄脚三趾鹑

龙为树神说 /149

从传统与文字看龙与树——比较树神与龙的功能——龙及其“象”

龙与历法 /159

龙与时节——树木、植物与历法——五龙、五行、五木与十月历法——社树与龙

灵芝传说与《高唐》、《神女》赋的写作 / 168

高唐、神女传说关乎灵芝——《高唐》、
《神女》赋的写作与汉武帝造高楼迎仙

附录

返马之礼与《诗经·卷耳》 / 177

因果规律与中国动物先兆观念 / 183

胡麻与古代服食求仙风习 / 188

后记 / 191

精卫填海与大雁衔枝

神话是初民直观经验的总结，它有“实”的一面，即初民对于客体的直观摹写与直觉认识。当然，神话在其形成过程中，由于初民的思维形式与心理结构的影响，也必然带上“虚”的内容，这“虚”的内容主要指初民对客体的想像与幻化。神话的“虚”的一面往往依附于“实”的一面而存在。理解、弄清了神话的“事实”根据，一些光怪陆离、奇幻神秘的神话内容常常就变得容易理解了。

从这样的观点着眼，我以为，“精卫填海”这个著名神话故事很可能与“大雁衔枝”的事实有关，精卫鸟的原型很可能就是大雁。

大雁衔枝飞行的传说

古代关于大雁飞行时衔树枝或衔芦的说法流传甚广。崔豹《古今注》：“雁自河北渡江南，瘦瘠能高飞，不畏缢缴。江南沃饶，每至还河北，体肥不能高飞，恐为人所获，尝衔芦长数寸，以防缢缴焉。”《维园铅槌》的作者说：“予考雁从风而飞，春多南风故北飞，秋冬朔风故南飞。秋冬过南，食肥体重，故借芦以助风力耳。塞北风高，则无事此，故投于雁门关。”

雁衔芦含枝而飞，肯定是曾有之事，至于雁为何要衔物，则人们意见分歧，连现代的鸟类学家的看法也并不一致。

贾祖璋先生说：“雁类自江南还河北达塞外，适当营巢育雏的时节，所以衔芦拾草，是事实上所可有的现象，不过决不会用以避缢缴或助风力耳。”^[1]

郑光美先生则以为：“南来的雁衔芦而行为的是以避伤害或借风力的传说，……没有根据。有人解释说‘这可能是衔草筑巢’，恐怕也难说得通，因为雁的繁殖区远在塞外，它们的筑巢活动只能是就地取材，绝不会衔着芦草在高空远程飞翔。”^[2]

衔芦或衔枝而飞的雁，到了一定时候、地点，就将口中的树枝芦条抛下。日本有传说称：奥州的边界，每年秋季，海中渡来的雁，均在此处落下一尺许长的树



左为精卫（出《三才图绘》），右为雁

枝。此种树枝，是她们用在辽远的海程中，假如遇到疲倦，就浮于水面，栖其上而休息。到达日本的时候，树枝已非必要，于是尽行舍去，极多极多地堆积起来，乡人集为燃料，以煮浴汤，是为雁浴^[3]。

又有传说，谓乃日本渡海的中国人所传：中国北方，山西的北边，每年鸿雁来时，常常落下口衔的枯木细枝，土人集枝为薪以出售，每年价值达白银五万云^[4]。

这两则日本的传说说明，古代在山西、河北及日本一带，雁舍去口衔的枯木细枝确是常有的现象。这样奇异的事情，引起先民的注意，并使他们的想像长上翅膀乃是十分自然的。大雁落下的枯枝细木，当然不会仅限于陆地，这跨海而飞，又爱在水面嬉戏的禽鸟，常会把口衔的芦条、细枝等物抛在海上水边，这或许就是“精卫鸟”“常衔西山之木石，以填于东海”的现实基础。

精卫鸟的发祥地，据《山海经》说，是发鸠山，郭璞注：“今在上党郡长子县西。”长子县今属山西省，雁古来即与山西省有非常密切的关系，有名的雁门关就在山西省的北部，传说南来的大雁到此不再北上，而前引渡海去日本的中国人所传大雁落下口衔的细枝枯木等亦在山西的北边。因此，神话中精卫鸟出于山西一带，并不奇怪。

《山海经》上所说淹死炎帝之女的东海，当指山西、河北东面的渤海。东海，古代又称渤海或渤澥。《初学记》六“海”：“按东海之别有渤澥，故东海共称渤海，又通谓之沧海。”所以张岱《夜航船》卷十七说：“炎帝女溺死渤澥海中，化为精卫鸟，日衔西山木石，以填渤澥，至死不倦。”

精卫鸟所填之海为渤海，大约没有问题。值得注意的是，根据古籍所载，大雁在北方的集结地区除了雁门，还有就是渤海边的碣石山一带，秦皇汉武皆曾东