

一 不解之缘

——古代小说和历史的密切关系

古代小说和历史的联系，真是太密切了：无论是探寻小说的源头，还是追踪它的流程；无论是发掘小说的思想内涵，还是鉴赏它的艺术形式，都离不开这个话题。在古代中国，小说有许多别称，如“稗史”、“野史”、“小史”、“逸史”之类，内中都有“史”字；有些小说干脆就题作外史、痛史、趣史、艳史。取材于史书的“讲史”和“演史”是小说中数量最多、最受欢迎的作品；有些小说名曰“传”、“志”、“录”等，也是从历史文体袭用来的。中国古代小说从诞生的第一天起，就和历史结下了不解的缘分。历史和小说的相互分工，相互促进，相互交融，相互影响，贯串于中国小说史的始终。这一独特的文化传统，既规定了古代小说的演变趋向，也铸成了古代小说的美学特征。可以说，弄通了古代小说与历史之间的根根节节，就基本上把握了古代小说的民族精神，把握了古代小说的民族风格。

中国有长达五千年的文明史，有为记载国运兴衰、褒贬人物功过的以二十四史为主干的 3259 卷共 4000 万字的史书系列和数不清的杂史笔记；中国又有用文言与白话写成的“浩瀚与正史分签并架”的小说作品，其数量之巨大，卷帙之浩繁，都是世界任何国家所不能比拟的，要想弄清二者之间的复杂关系，艰巨性是不难想见的。不过，这不能成为我们畏葸不前的借口；相反，当我们想到在探究这个问题的时候，将涉及许多我们熟悉的和不熟悉的历史人物和历史事件，将涉及许多我们读过的和未读过的古代小说，考察这些历史人物和历史事件在古代小说中或真实、或虚幻的反映，将进一步丰富我们的知识，陶

治我们的情操，就一定会鼓舞我们下定决心，排除万难，去彻底弄通这个难题。

二

在开始正式的话题之前，得首先把“历史”和“小说”这两个概念界定一下，以免产生不必要的误会。

在古代中国，“历”和“史”原是两个单音词。“历”是动词，有经过、越过的意思。“史”字的本意是记事，属动词；后来又把专门担任记录言事和掌握文书的职务称为“史”，进而又把一切记言记事的册籍称为“史”；“史”因此成了名词。“历史”二字之连用，虽早见于《三国志·吴主传第二》裴松之注所引《吴书》赵咨之言：“（吴王）志存经略，虽有余闲，博览书传历史。”但使用频率不高；直到光绪二十八年（1902），江南书局为适应开办新学的需要，编印了一部通史性的教材《历代史略》（简称《历史》）之后，“历史”一词才为世人所习用。

在习惯用法上，“历史”有广义和狭义的区别。广义的历史，泛指一切事物（包括自然界和人类社会）的发展过程。恩格斯在《反杜林论》中说：“当我们深思熟虑地考察自然界和人类历史或我们自己的精神活动的时候，首先呈现在我们面前的，是一幅幅由种种联系和相互作用无穷无尽地交织起来的画面，其中没有任何东西是不动的和不变的，而是一切都在运动、变化、产生和消失。”而狭义的“历史”，则是指使用文字对于历史事迹的记录和研究，在这个意义上，使用“史书”一词，更为妥帖。周谷城先生《历史完形论》说得好：“历史一名词，常代表着历史之客观的存在与历史之文字的表现。”所谓“历史之客观的存在”，指的是广义的历史。历史的发展过程，是不以人的意志为转移的客观存在，比如说中国有五千年的历史，是指中国经历了五千年的发展变化过程。但历史自身，犹如长江大河，不舍昼夜向前流逝，一去不返，除了少量存留的文物古迹，我们主要只能凭借文字记录（史书）去了解过去的一切，因此，我们又

把这些文字的记录称为“历史”——狭义的历史。

“小说”一词在中国倒是古已有之的。最早提到“小说”的是《庄子·外物》：“饰小说以干县令，其于大达亦远矣。”庄子把“小说”与“大达”对立起来，指的是那些浅薄琐屑的言论。后来人们又把一切丛杂的著作，统称为“小说”。可见，那时候的“小说”，和我们今天所理解的“小说”，含义相差太远，可以说简直不是一回事。

在古代小说和历史这个话题中，我们所说的“小说”，当然是指属于文学的一大类别、以人物形象为中心、通过一定情节和环境的描写来反映社会生活的叙事性文体；除了特别注明者外，一般不包括古代理解的“小说”含义。至于我们所说的“历史”，则广、狭两方面都兼而有之。当我们考察小说和它所反映的社会生活关系的时候，我们所谈的一般是广义的“历史”，因为历史自身，就是过去时代的社会生活；但我们谈得更多的是狭义的“历史”，也就是记录历史过程的史书，目的是对比小说和史书在反映社会生活方面的高下短长，以及它们相互之间的分工、渗透、促进、竞争等等，这是无论如何不能混淆起来的。

三

历史与小说的关系相当复杂，在这广阔的领域里可以做许多文章，比如小说如何从史传文学吸取营养以及如何对于史传文学更高程度的综合，小说对于正统史书中的历史观念的承袭和突破，等等。但限于篇幅，我们只能从历史发展的纵的方面，介绍历史与小说相互关系的几个重要阶段，并适当地讲一点如何从小说去看中国社会的演变发展。至于其他方面的问题，只好暂时从略了。

二 神话传说

——兼有历史和小说品格的远古文化

我们伟大祖国是人类文明的发源地之一。根据科学工作者的考古发现，云南的元谋人距今约一百七十万年，是已知祖国境内最早的人类。陕西蓝田人，距今约八十万年。北京周口店的北京人遗址陆续发现的原始人类的遗骨、使用的工具、用火的痕迹，以及大批哺乳动物的化石，更是闻名世界。大量的考古材料，记录了我们的祖先披荆斩棘、征服自然、繁衍后代的漫长而艰苦的历程，写下了祖国历史的第一页。

但是，在那漫漫的远古时代，由于没有文字，因此也没有历史的记载，更没有小说的著作。除了地下埋藏的遗物、遗迹、遗址等考古资料之外，有的只是一代一代传流下来、在进入文明时代以后零零星星记录下来的传说和神话，所以被称做“传说时代”或“神话时代”。研究历史和研究小说的人，都无一例外地把自己的目光投向这些传说和神话，是非常自然的；在他们之间产生这样或那样的不同观点，甚至进行热烈的争论，也是完全可以理解的。

在有关历史和神话传说关系的研究中，有一种观点的影响特别大，这种观点说，现存古书中的中国史，是由先后出现的不同时代的神话传说一层一层“积累”起来的，于是，“由神变为人，由神话变为史事”（顾颉刚：《古史讨论的读后感》）经历了一场所谓“把神话历史化”（李长之：《中国文学史略稿》）的过程。而在小说和神话传说关系的研究中，“现在一班研究文学史者，却多认为小说起源于神话”（鲁迅：《中国小说的历史的变迁》）。还有的学者索性说：“神话和传说不仅是文学（包括小

说的源头也是历史的源头。(吴小如：《中国古典小说发展概说》)这一观点，是不是正确的呢？

“邃古之初 史无可征。”在那邃古时代 不是没有历史 只是由于没有文字记载，使后人难以稽考，因而被称为“史前史”。马克思在《费尔巴哈》中说：“人们为了能够‘创造历史’ 必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身。”在原始社会早期生产力极端低下，采集和渔猎品很少，人类为了自身的生存，不得不在异常艰苦的环境中挣扎。那时的人类社会虽然也在经历着“运动、变化、产生和消失”的过程，但是那进程实在是太缓慢了，缓慢到难以觉察的程度。人类一代一代地重复着同样的“生产物质生活”，根本不可能具备任何“史”的观念 产生要“记住”自己历史的要求。

“劳动的发展必然促使社会成员更紧密地互相结合起来，因为它使互相帮助和共同协作的场合增多了，并且使每个人都清楚地意识到这种共同协作的好处。一句话，这些正在形成中的人，已经到了彼此间有些什么非说不可的地步了。”（恩格斯：《劳动在从猿到人转变过程中的作用》）人是社会化的动物，人在劳动中要协调动作、交流思想，就需要适用的交际工具，这就产生了语言。但语言受空间和时间的限制，只能在双方比较靠近的时候运用，而且稍纵即逝，无法记录和传递。随着社会的不断发展，人类活动范围日趋扩大，社会生活日趋复杂，口头语言已不能适应相互联系的需要，于是逐渐发明了许多原始的记事方法。

《易·系辞》说：“上古结绳而治 后世圣人易之以书契。”《隋书·突厥传》说，突厥人“无文字，刻木为契”。可见在文字产生之前，古人主要的记事方法是结绳和刻木。先来看看结绳记事是怎么一回事。郑玄的注释说：“事大 大结其绳 事小 小结其绳。”《周易集解》引虞郑《九家易》说：“古者无文字 其有誓约之事 事大 大结其绳 事小 小结其绳。结之多少 随物众寡 各执以相考。”《庄子·胠篋》也有“民结绳而用之”的记载。从这些

说法看，在绳子上结的某一个结子，就相应标示着某种事件；结子的大小——也许还有不同的结法，则标示着事件的大小或者事件的性质。可以相信，这些结子所代表着的涵义，在人们之间一定有事先约定的规则，所以才会相互领会，不致产生误解。但不管怎么说，那结子本身所包含的内容总是有限的，单凭一两个结子，是难以表示某种复杂的状态和过程的，因此人们总得还有什么补充的法子不可。这种法子到底是什么，古人并没有给我们讲清楚。

下面再来看看刻木记事。1976年，中国科学院考古研究所青海队在青海乐都柳湾原始社会墓葬中，发现四十片骨质记事工具，它由切割加磨的骨片制成，在骨片中部的一边或两边，刻有一至三个形状不一的缺口（中国科学院考古研究所青海队等：《青海乐都柳湾原始社会墓地反映出的主要问题》，载《考古》1976年第6期）。这些缺口的含义是什么呢？至今尚没有古籍上的记载，幸好我们从大量的“社会化石”——民族学资料中得到了启示。我国云南佤族，至今还有一种刻木记事的办法：

他们在每年第一次吃新米的时候，要召集全村老小一齐尝新，由年老的人口头传述本村历史，就拿出历代相传的一根木刻。木刻两侧都刻着许多刻口。每一刻口代表着一桩事件。刻口深的，表示重大事件；浅小的表示事件轻小。有时新发生一桩事件，也照样加刻上一个刻口。讲述的老人主要是指给族人某一刻口是记本村的某事和某村人结下仇怨，已经报复过或未报复过，其意义是要族人记着仇怨事件，不忘报复而已。而村中其他事情，也借这个机会，口耳相传，延续下去（李家瑞：《云南几个民族记事和表意的方法》载《文物》1962年第1期）

通过这个生动的例子，我们就恍然明白了：结绳记事也好，刻木记事也好，那或大或小的绳结，或浅或深的刻口，是需要通过口头的解释和讲述，才能使人真正明了其中的涵义。如果要

让这种涵义世代传流下去，还需要以口耳相传的方式，将这种解释和讲述连同它的载体——那打了大大小小的结子的绳子或刻了浅浅深深刻口的木刻一道传流下去。光有绳结和木刻而没有口头的解释和讲述，对于外人和后人来说，价值等于零，因为它不具备任何的信息量。但是，如果没有木刻和绳结，后世的解释和讲述就会失去凭依而迷误甚至遗忘。结绳刻木加上口头讲述，构成了文字发明以前远古人类最主要的记事方法，也是我们今天科学解释神话传说本质的最根本的关键。

二

在原始社会异常恶劣的环境下，人们所面临的重大而严峻的问题首先是生存——个体的生存和群体的生存。不难想到，人们凭借结绳或刻木牢牢记住的事情，当然是最为紧要最为切近的现实问题，而绝不会如后人所想像的那样，是什么有关天地开辟、人类起源一类虚妄缥缈的遐想。台湾高山族“如与人约其集会，则先按期数作结记之，每过一夜，即解一结，结尽即赴会”（林惠祥：《台湾番族之原始文化》）云南哈尼族买土地，用同样的麻绳两根，田价多少元即打多少结，双方各持一根作为凭证；独龙族凡借钱于人，要打木刻，借出多少钱，就在木刻上刻上多少缺口，借者还了多少，再削去多少缺口（汪宁生：《从原始记事到文字发明》，载《考古学报》1981年第1期）。这些记事，属于个体之间的琐事，事情解决了，记事也就失去效用，可以说同历史没有多大关系。惟有那些对群体生存有关的大事，才需要全体成员牢牢地记住，并一代一代传流下去（以刻骨代刻木，显然是为了久远的保存）。但这样做的动机，仍然是出于维系群体的需要，着眼点还是现实的效用，而不是为了记录历史，但客观上却对于历史的群体记忆，起了极大的强化和促进作用。

那么，在那远古时代，人们最应该记住的大事是什么呢？钱穆先生指出，对于耕稼民族来说，“防游牧人的掠夺”和“防水

灾的飘没”是两件头等的大事(《治史杂志》)。中国人民有一部分自称“诸夏”，又称“华夏”，而把四外民族称做“夷”、“狄”、“戎”、“蛮”。其间的区别主要是从事农业与否。华夏部族有两个著名领袖——黄帝和炎帝，中国人民自称炎黄子孙，就是这个缘故。东夷部族的首领蚩尤，专与黄帝作对。据《史记·五帝本纪》黄帝“治五气 艺五种 抚万民 度四方”显然是耕稼部族。据《述异记》载“秦汉间说 蚩尤耳鬓如剑戟 头有角 与轩辕斗 以角抵人 人不能向”则不像是务农的部族。《史记》说：“蚩尤作乱，不用帝命，于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。”像这样一件大事，是值得在绳子上打上一个大结，并让子孙后代牢牢记住的。道理很简单，它既使后世子孙永远记住自己部族历史上最大的仇敌，同时也永远记住自己部族历史上最大的英雄——这些，都有利于本部族的生存和发展。在中国的传说中，一场极其严重的洪水，给人民造成了巨大的灾难。帝尧先是命鲧去治水，鲧用堙塞的办法，多年也未能成功。禹采用疏导的方法，使水畅流，终于把洪水控制住了。大禹的治水，对于进入农业社会初期的民族来讲，是一件头等重要的大事，也是值得在绳子上打上一个大结，并永远牢牢记住的。道理也很简单，它既使后世子孙永远缅怀那为民治水的英雄，同时也记住了那治水的成功经验——这些，也都有利于本部族的生存和发展。

“结绳而治”、“民结绳而用”结绳记事的目的是为了“治世”、“用民”，这就清楚地说明了记事产生的社会背景。当原始社会进入由母权制向父权制过渡的阶段，个体生产开始出现，私有财产逐渐扩大，部落内部和部落之间，充满复杂的矛盾和斗争，历史演变的节奏，似乎突然之间加快了。为了“治世”和“用民”，记住某些重大事件的必要性越来越明显了，结绳和刻木的办法，就是为了适应这种变化的结果。就结绳和刻木者的本意来说，他们是在“记录”某一件重大的事件。但绳结和木刻本身并不能真正说明一切，还必须经过口头的解释才行。这样，他们在打结和刻木的时候，实际上就同时把事情“记录”到

了人们的心上，或者说“记录”到了口耳相传的传说中了。这些传说式的“记录”，当它开始发生的时候，一定是非常平实的。为了现实的利害，谁也不需要虚假的记录来欺骗自己。中国人是重“实录”的民族，长期从事农业派生出的务实精神，决不会存心把虚构的事物当成历史。只是由于口耳相传的变异性，在一代一代的传说过程中，由于记忆的衰变和讲述者所处现实环境的影响，便会不断地从中减去一些成分，又不断地增添进去一些新的成分，实在的内容减弱了，虚幻的内容却强化了，于是历史开始“神话化”了。因此，从发生的顺序来说，应该是先有传说后有神话或者换一种说法是先有“实录”后有“创作”，而不是相反。

远古时代的人们在用结绳和口述相结合的方法“记录”某件事情的时候，他们是在记录着实际上发生过的事实。比如，黄帝和蚩尤是不是真有其人其事呢？《史记》的作者司马迁，曾经“西至崆峒北过涿鹿东渐于海南浮江淮”所到的地方老人们纷纷讲说他们那儿确实是黄帝和尧、舜活动过的地方。据司马迁的观察，那里的风俗和文教，确实也有与他处不同的特点《史记·五帝本纪》、《史记·五帝本纪》集解引《皇览》说在东平郡寿张县阡乡城中有蚩尤的墓，“高七丈，民常十月祀之，有赤气出如匹绛帛，民名为‘蚩尤旗’”。蚩尤是备受后人唾骂的人物，“他的祠堂和坟墓不见得有人去附会，所以反倒是比较可靠的。在他失败的两三千年以后，他的传说，在那里还是那样地煌赫，他同当地的人民就不能没有很深的关系。”（徐旭生：《中国古史的传说时代》）由于黄帝战蚩尤的事件，本身已充满惊心动魄的传奇色彩，在口头传说过程中，必然会添加进许多渲染、夸张乃至虚构的成分。如《山海经·大荒北经》中说：

蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯、雨师从，大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。

在这场交战中，双方都请来了天神相助：“黄帝本来想使‘应龙蓄水’来淹没蚩尤所领导的军队，可是他不晓得蚩尤也有很大的神通，能使风伯和雨师作出大风雨。他没有办法，只得又从天上请下来一位很危险的神祇，魃仗着她的神通，才能够止住大风雨，打了胜仗，杀了蚩尤。可是祸不单行，这位危险的魃，他只能从天上把她招下来，却无法把她再送上天去，于是魃所住的地方总闹亢旱。”（徐旭生：《中国古史的传说时代》）对于农业民族来说，风雨和亢旱都是凶恶的敌人，这种传说就这样把人间的敌人和自然的敌人捏合在一起，变成了神话，黄帝和蚩尤也就变成了可以召唤天神的神。不过，我们并不能因为从传说到神话的变形，就否定黄帝和蚩尤作为历史人物的存在。范文澜先生说，黄帝一族是“中国古史的基干”，是中国的“民族基础”（《中国通史简编》）是完全正确的。

再如，大禹治水是不是历史上实有的事呢？《山海经》多处留下的大禹治水遗迹的记载，就做出了肯定的回答。《山海经·海外北经》：“禹所积石之山，在其东，河水所入。”《山海经·大荒北经》：“大荒之中，有山名曰先槛大逢之山，河济所入，海北注焉，其西有山，名曰禹所积石。”《山海经·海内西经》：“河水出东北隅，以行其北，西南又入勃海，又出海外，即西而北，入禹所导积石山。”徐旭生先生说，大禹等“经历险阻，走过不少地方，最后走到某一地方，觉得考查已经可以作一段落，于是积一大堆石头，就像现在蒙古人所堆的‘鄂博’一样，以帮助将来对于此地的记忆”，总之是禹确实到过那儿治水的证据。大禹“八年于外，三过其门而不入”，这种一心扑在治水事业上的精神，是非常感人的，于是在传说的过程中，他的故事也就逐渐神话化了。

《淮南子》记录的故事说：

禹治洪水，通轘辕山，化为熊。谓涂山氏曰：“欲饷，闻鼓声乃来。”禹跳石，误中鼓，涂山氏往，见禹方作熊，惭而去，至嵩高山下，方生启。禹曰：“归我子！”石破北方而生。

故事说：“有一次治洪水到了轘辕山，这座山山势险峻，山路像车辕般的回还往复 所以叫做‘轘辕’ 得打通这座山 使水流经过。禹向他的太太说：‘这工作可是不太容易呀，但也还是要努力干。我在这山崖上挂上一面鼓，听见鼓声你就给我送饭来吧。’他太太说：‘好。’禹等他太太回去以后，一时想不出更好的办法，就摇身一变，化做一头毛茸茸的大黑熊，拼着自己的力气来凿山开路。禹正在那里用嘴拱呀，用四个爪子扒呀，忙得浑身带劲、尘土飞扬的时候，一个不小心，他的后脚爪带起一块石头，‘咚’的一声，不偏不歪正打中在崖边挂着的鼓上。禹的太太听见鼓声，就急急忙忙提了篮子把丈夫的午饭送去。禹一点也没有留心到周围发生的一切，还在那里拼命地扒呀拱呀的，不料他的这副难看的熊的形躯，竟被太太涂山氏看见了，她万想不到自己的丈夫竟是一头熊，又是吃惊，又是惭愧，不由得大叫一声，丢了饭篮，赶快回身逃走。禹听见太太叫喊，这才停止了紧张的工作，也跟着她的后面追赶去，想向她解释解释误会。大约慌忙中忘记了变还原形罢，禹的太太看见追赶来的还是一头熊，心里更是惭愧和害怕，脚下也就更加跑得快。他们这样一逃一追，一直就跑到了嵩高山的山脚下。禹的太太急得没法，也就摇身一变，化做了一块石头。禹见太太化做石头不理他了 又急又气 便向石头大叫道：‘还我的儿子来！’石头便向北方破裂开 生了一个儿子名叫‘启’。‘启’就是‘裂开’的意思。（袁珂：《中国古代神话》）

这个故事显然经历了一个长期变化的过程。禹治水时，“身执耒耜 以为民先 股无完跋 胫不生毛 虽臣虏之劳 不苦于此矣。”（《韩非子·五蠹》）他整天泡在泥水之中，浑身弄得很肮脏，外形上活像一头熊，而人们赞美他不辞劳苦的精神，也可能把他比做一头熊，传来传去，就变成“化成一头熊”了。神话学中有一派叫做“语言学的神话学”，他们的理论是“语言疾病理论”或称“语讹说”主要观点是说“神话是语言生病的结果，犹如珍珠是蚌生病的结果”。也就是说，“由于语词的活用

和种种修辞手段的影响，也由于某些语词在流播传承过程里所产生的误解、遗忘、混乱等等”便产生了神话（萧兵：《中国文化的精英》），从“大禹像熊”到“大禹化熊”很可能就是“语讹”的结果。

不难明白，在没有文字的远古时代，人们凭借结绳和刻木，加上口头的讲述，来记住某些事情，从史学家的角度看，是在“记录”史实，这种史实在世代传流的过程中，逐渐地变成了神话，或者被后人加进了神话的成分；而从文学家的角度看，则是在从事“反映”现实生活的创作，如果在反映的时候，比较注重真实性，用今天的标准来衡量，可以算做“现实主义”。如果过分夸张，极力渲染，以至加以虚幻化，那就成了所谓“浪漫主义”了。由此可见，历史和小说，在其发生的本源是共通的。广义的“历史”，也就是一切以往人类的无比丰富、无比生动的社会生活，是包括小说在内的一切种类的文学艺术的惟一源泉，但它同样也是一切种类的历史记载和阐释的惟一源泉。至于狭义的“历史”，也就是对于历史的记载和阐释，与小说创作尽管在内容和形式上千差万别，但归根到底都是客观的社会生活在史学家和小说家头脑中的反映，它们之间是同源而异流的关系。周谷城先生说：“历史，就是民族的生活”；“把人的生活表现出来 反映出来”就是文学 把“历史 或民族生活写出来 或口述出来”就是历史（《历史和人生》）是很有道理的。远古时代的传说和神话，是远古民族生活的反映，它是兼有历史和小说两种品格的远古文化。

三

有些专家过分夸大了神话想像和幻想的特点，他们认为，中国历史上的三皇五帝是不可靠的，尧、舜、禹、启都是神话传说中的人物，只是由于经历了一场所谓“神话历史化”的过程，“由神变为人，由神话变为史事”了。

那么，神话是从哪里来的呢？鲁迅说：“原始民族，穴居野

处，见天地万物，变化不常——如风、雨、地震等——有非人力所可捉摸抵抗，很为惊怪，以为必有主宰万物者在，因之拟名为神；并想像神的生活、动作，如中国有盘古氏开天辟地之说，这便成功了‘神话’。（《中国小说的历史的变迁》）这就是说神话不是天上掉下来的，也不是古代人类头脑中固有的，连一些主张“神话历史化”的专家也承认，“在本质上神话也和别的艺术一样，是反映一定的社会生活的，是产生在一定的社会基础之上的上层建筑，是一种作为观念形态的艺术”（袁珂：《中国古代神话》）。这就是说，神话不是与人类的出现同时出现的，而是在一定社会基础之上产生的一种观念形态；人类社会有一个发生、发展的过程，而观念形态也有一个发生、发展的过程。当人类还没有从自然中分离出来，人自身还是大自然的一部分的时候，是不会用抽象概念来思维，也不会有想像和幻想的。只有当生产力有了重大发展，当人从自然中分离出来，成为自然的对立物，征服自然的能力逐渐加强，思维能力也有一定发展，人们才会意识到自然现象之“非人力所可捉摸抵抗”的一面，渐渐把自然现象超自然化，渐渐产生了想像和幻想。即使这样，同人类应付现实的艰巨而迫切的难题相比，想像和幻想也只能居于次要的地位，因为人们首先需要的是生存。只有在生存获得了保证之后，人们才可能去想像和幻想！

还有的专家甚至毫不理会神话是幻想的产物这样的观念，他们说，“原始人因有强烈的好奇心与原始迷信，发动了创造神话的冲动”（玄珠：《中国神话研究 ABC》第34页）；古人对于神和人原没有界限，所谓历史差不多完全是神话”（顾颉刚：《答刘胡二先生书》），为了“证明”禹是一个神，他们将《诗》、《书》中说及禹的话罗列了出来，然后去寻找其中的“矛盾”。我们不妨把这些材料摆出来，看他们说的是不是真有道理：

- 《诗》：（一）信彼南山，维禹甸之。（《信南山》）
- （二）沔水东注，维禹之绩。（《文王有声》）
- （三）奕奕梁山，维禹甸之。（《韩奕》）

(四) 是生后稷，……缙禹之绪(《鬲宫》)

(五) 洪水茫茫 禹敷土下方(《长发》)

(六) 沃命多辟 设都于禹之绩(《殷武》)

《书》(七) 鯀堙洪水 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(《洪范》)

(八) 其克诘尔戎兵以陟禹之迹，方行天下，至于海表，罔有不服(《立政》)

(九) 皇帝请问下民，鰥寡有辞于苗。……乃命三后恤功于民：伯夷降典，折民惟刑；禹平水土，主名山川；稷降播种，农殖嘉谷。三后成功，惟殷于民。(《吕刑》)

按理说，这么多古代传说材料表明禹的踪迹很广，他的主要功绩是“敷土”、“甸山”(“甸”也是治的意思)、“治水”。禹这个人的存在应该说是毫无疑问的。可是专家却抓住“《论语》上不说禹甸山治洪水的大功绩而只说禹‘躬稼’、‘尽力沟洫’，这是很奇怪的事”，断言“鲁国人对于禹的观念是最平常的，不似王朝与宋国人的想像中的禹那样伟大”。其实，“尽力沟洫”，就是平水土，就是修水利；而修水利，就是为了耕稼，一点也不值得奇怪。专家又抓住后稷“缙禹之绪”一句，说：“禹若果是在后稷之前的一个耕稼的国王，后稷之名也就不会有了；后稷之所以为后稷，原是尊崇他倡始耕稼，加上的名号，若他只有‘缙绪’，也不应独居此名了！”(顾颉刚：《讨论古史答刘胡二先生》)这种逻辑也是十分奇怪的。中国在一万年以前就出现了农业，七千年以前的河姆渡遗址还出土了籼稻和粳稻。中国是一个农业社会，倡导耕稼，在任何时候都是值得肯定的，所以上自神农，下至禹、后稷，都受到了后人的尊崇。禹是夏的始祖，后稷是周的始祖，后稷在禹之后提倡耕稼，说他是在继承禹的事业(“缙禹之绪”)，又有什么不对呢？退一步讲，就算在古人的观念中，存在着“人神不分”的现象，那么我们要问：“尽力沟洫”、“躬身耕稼”的，究竟是神还是人呢？天上的神话，不正是人间的现实

的折射么？按照认识的本源，总是先有现实，后有想像，先有历史，后有神话的。

随着生产力的进一步发展和语言的进一步丰富，人类的“史”的观念逐渐强化起来。于是开始把传说条理化了，而且逐渐构成了传说的历史系统。人们不仅希望记住自己部族祖先的历史，而且渴望了解更为久远、也更为远离现实的事情，这样，更多的传说被人们注意到了。从总体上看，这些传说也是基本可靠的，与现代地下文物的发现是吻合的。比如《吕氏春秋》卷二十《恃君览》说：“昔太古尝无君矣 其民聚生群处 知母不知父，无亲戚兄弟夫妻男女之别，无上下长幼之道，无进退揖让之礼，无衣服履带宫室畜积之便，无器械舟车城郭险阻之备。”《礼记》卷七《礼运》说：“大道之行 天下为公 选贤与能 讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子；使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”这些传说，显然带有后人以所处社会现实反观古代的性质，但它们描绘的没有阶级，没有剥削，没有君臣，天下为公的远古社会图景，不可能出于后人的编造。在母系氏族制下，“谁是某一个孩子的父亲是不能确定的，而谁是孩子的母亲却是知道的（恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》）后世的人为了追溯世系，往往只能上溯到某一位高祖母，于是，“圣人皆无父，感天而生（《春秋公羊传》）的传说便产生出来。如：

太昊庖牺之母，居华胥之渚，履巨人迹，意有所动而生太昊（《今本竹书纪年》）

帝挚少昊母女节，见星如虹，下流华渚，既而梦接，意感生少昊。（《今本竹书纪年》）

炎帝神农氏，母安登游华阳，有神龙首感之于常羊，生神农（《春秋元命苞》）

黄帝母附宝，见大电绕北斗，枢星光，照郊野，感而孕。

(《今本竹书纪年》)

帝颛 项高阳母见摇光之星，贯目如虹，感己于幽房之宫，生颛 项于若水。(《今本竹书纪年》)

帝喾 姬姓也 其母不觉 生而神异(《帝王世纪》)

尧母庆都，与赤龙合昏，生伊嗜，尧也。(《初学记》引《诗含神雾》)

舜母见大虹，感而生舜。(《今本竹书纪年》)

“圣人感天而生”自然出于虚幻 但这些传说 无不反映了母系氏族的某些真实情况。

人的追根穷源的本性，又使他们不满足于追溯祖先的历史，甚至不满足于燧人氏钻木取火、伏羲氏发明渔猎、神农氏发明农业、有巢氏教人盖房等更古老的传说，还渴望了解诸如天地的开辟、人类的起源这些属于“历史开端”的更遥远的问题。于是，盘古开天辟地、女娲抔土造人等等属于解释型的真正的神话才被虚构出来。

对于祖先历史的追溯和历史开端的探究所构成的神话传说，仍然兼有历史和小说两种品性。从历史的角度看，追溯历史的源头，是史的探索的正当构成部分；而从小说的角度看，这种探索无形之中给想像提供了自由翱翔的广阔天地。马克思说：“想像，这一作用于人类发展如此之大的功能，开始于此时产生神话、传奇和传说等未记载的文学，而业已给人类以强有力的影响。”(《摩尔根 古代社会 一书摘要》)神话传说 是未经记载的历史，未经记载的小说，它在长期流传过程中，无疑添加进了古代人民丰富的想像，但透过那些夸诞虚幻的表象，仍然可以找到其中历史的核心和事实的本源。

四

有些专家专从古籍记载的先后着眼，说“时代愈后，传说的古史期愈长”，“周代人心目中最古的人是禹，到孔子时有尧、

舜 到战国时有黄帝 到秦有三皇 到汉以后有盘古等”他们把这叫做“层累地造成的中国古史”(顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》)。在这些专家的逻辑里,自然是愈后的记录愈不可靠,统统都是存心编造的伪史。他们推论说:“最后来了历史家。这些原始的历史家把神话里的神们都算做古代的帝皇,把那些神话当做历史抄了下来。所以他们也保存神话。他们抄录的时候,说不定也要随手改动几处,然而想来大概不至于很失原样。可是原始的历史家以后来了半开明的历史家,他们却捧着这些由神话转变来的史料皱眉头了。他们便放手删削修改,结果成了他们看来尚可示人的历史,但实际上既非真历史,也并且失去了真神话。所以他们只是修改神话,只是消灭神话。中国神话之大部恐是这样的被‘秉笔’的‘太史公’消灭了去了。”(玄珠:《中国神话研究 ABC》第 35-36 页)又说:“神话转化做历史,大都出于‘有心人’的施为,儒家之流要算是做这种工作的主力军。他们为了要适应他们的主张学说,很费了一点苦心地把神来加以人化,把神话传说来加以理性的诠释。这样,神话就变做了历史。一经写入简册,本来的面目全非,人们渐渐就只相信记载在简册上的历史,传说的神话就日渐销亡了。”(袁珂:《中国古代神话》)

其实,神话传说的价值与它们被记录的时间并无必然联系。人们对当代学者直接搜集的民族学、民俗学、神话学资料的高度重视,认为是对被马克思、恩格斯高度肯定的由摩尔根开创的利用民族学调查资料研究原始社会的继承和发展,谁也没有因为它们出现之晚而以为是编造的。孔子一向“不语怪、力、乱、神”尚且说:“夏礼吾能言之 杞不足征也 殷礼吾能言之 宋不足征也。文献不足故也。足 则吾能征之矣。”(《论语·八佾》)儒家对于古代文献持比较审慎的态度 说他们“有心”把神话加以人化,是没有根据的。

至于传说被后人用文字记载的先后,倒确实反映了某种认识的规律。从传说一方来看,远古以来,应该有多种多样的传说:其中有系统的传说,如佉族老人在正式场合向全村人讲述