

文学人类学论丛

神话何为

——神圣叙事的传承与阐释

吕微著

社会科学文献出版社

文学人类学论丛

学术顾问	饶宗颐	李亦园	乐黛云	
主 编	叶舒宪			
编 委 会	彭兆荣	萧 兵	徐新建	方 宁
	庄孔韶	孙绍先	张德明	张智圆
	王铭铭	余 虹	张三夕	
主 办	中国文学人类学研究会			
	海南大学比较文学学科			

图书在版编目 (CIP) 数据

神话何为：神圣叙事的传承与阐释/吕微著. - 北京：社会科学文献出版社，2001. 12

(文学人类学论丛)

ISBN 7 - 80149 - 627 - 2

I. 神... II. 吕... III. 民间文学 - 神话 - 文学研究 - 中国 IV. I207.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 078226 号

文学人类学论丛

神话何为

——神圣叙事的传承与阐释



著 者：吕 微

责任编辑：张 彤 萧 唐

责任印制：同 非

出版发行：社会科学文献出版社

(北京建国门内大街5号 电话 65139961 邮编 100732)

网址：<http://www.ssdph.com.cn>

经 销：新华书店总店北京发行所

排 版：北京中文天地文化艺术有限公司

印 刷：北京增富印刷责任有限公司

开 本：850 × 1168 毫米 1/32 开

印 张：16

字 数：335 千字

版 次：2001 年 12 月第 1 版 2001 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 7 - 80149 - 627 - 2/B · 111

定价：28.00 元

版权所有 翻印必究

谨以此书献给我的父母——

山东莱芜 吕 剑

湖北巴东 赵宗珏

本书得到中国社会科学院出版基金资助

总序一 从文化看文学

李亦园

—

若要从文化的角度来谈文学,似乎应该先说明什么是“文化”。有些人类学家好在定义上做文章,竟然理出160多种有关文化的定义。在这里自然不容许我把这160多种定义一一阐明,即使说明了也没有意义,我只能简单地说,从人类学的立场上看,文化是人类因营生所需而创造出来所有的东西。营生所需是多方面的,有些是身体生存下去所必需的,有些是群体生活所必需的,更有些是心理调适所必需的。

人类身体生存下去所必需的一般称为物质文化,所谓物质文化其范围非常广阔,包括从旧石器时代初期人类开始使用的工具起,一直到现在所有的科学技术发明都在内,凡是人类生活上衣食住行所需所用的都可包括在物质文化的范围内。人类也是一种群居的动物,人类营群体生活所必需的一般称为社群文化,包括家庭亲属组织、地缘政治组织、经济交换组织以及律法规范等等。文化的第三个范畴是人类心理调适所必需的,一般称为精神文化,在这一范畴内,包括宗教信仰、文学、艺术、音乐、歌舞等项目。

人类为了营社群生活，为了使人与其他人之间能和谐相处，就必须克制个人的行动，使合乎社群的规范。在这克制个人遵从规范的过程中，个人的一些欲望经常不能满足，因此也会产生心理上的挫折与忧虑，这些挫折与忧虑也是必须要消弭的。由于人类在营生上所产生的这些基本心理上的困难，所以才会有精神文化的出现，换言之，宗教、文学、艺术等精神方面的文化基本上是帮助人类在心理上作调适而出现的。

宗教作为人类在心理上的调适，一般说来是较直接的、功用的、有明显意图的；文学和艺术在对心理的调适上，则是较为间接的、寄托的，且意图较不明显。宗教对人类心理的安定上实发生很大的作用，当早期的人类在狩猎、采集甚至于种植作物之时而感到不能获得他们之所需，他们就经常借助于巫术符咒，即使是很现代的人，在他们面临困难而不能抉择之时，他们也借助于占卜命相，更不用说当心灵不安或对人生有所怀疑时，到教堂里祷告祈求是最常见的事。但是人类心理上的忧虑与困难，有些是属于较深层次的，不是那样明显地存在的，这些深层次的心理丛结的消弭与调适，就是要求之于文学和艺术了。

人类的心理驱力中有很多是要受到社会规范所抑制的，例如侵略的行动、性的欲求、占有与破坏的念头以及好奇心等等都不是能随意发挥的，否则将受到社会的制裁。这些驱力与欲求在表面上虽服从于社会规范而被抑制，但是实际上只是被抑制而已，并非真正消除。这些被抑制，但未真正消除的欲望与驱力就必须寻求社会许可的方式来发泄之，文学的创作经常是被抑制的心理需求的升华，而文学创造一旦公开之后，又可作为欣赏者发泄或寄托感情的对象，性爱的欲

求经常可从爱情作品得以宣泄，侵略行动可从战争和武侠小说给予发泄得到满足，即使是唯美的表达，也是一种找求完善心理本性的表现。

二

假如照上文所说的宗教与文学都是人类社会不可或缺的精神文化，那么有些人要问，那些没有文字的民族岂不是缺乏了文学作为调适心理的方法了吗？问这一问题的人的前提是，文学是经过文字表达出来的，换言之，他们心目中的“文学”是用文字书写出来的。假如我们把“文学”的定义界定是要用文字书写出来的，那么世界上确是有许多民族是没有文学的。但是从人类学的立场看，文学的定义实在不能限定于用文字书写出来，而应该扩大范围包括用语言或行动表达出来的作品。这种用语言而不用文字表达出来的作品，一般称之为“口语文学”（Oral literature）。

世界上有许多民族没有自己的文字，所以他们没有书写的文学，但是世界上没有一个民族缺少口语文学的。口语文学有许多不同的形式，包括传说、神话和故事，以及歌谣、谚语、诗词、戏剧、谜语、咒语、绕口令等等。这些口语文学不但在形式上与书写文学有相同之处，例如在韵律、声调、风格、排列、情节等方面，口语文学的表达都与书写文学一样，而且口语文学在调适心理需求上，比书写文学发挥更大的作用。

书写的文学作品大致都是一个作者的作品，而口语文学作品则经常是集体的创作。一个人的创作在某种情形下通常都不如集体创作那样能适合大众的需要。而且书写文学一旦

印刷出版，就完全定型而不易有所变化了。口语文学的作品，即使是一个人的创作，一旦经过不同人的传诵，就会因为个人的身份地位以及传诵的情境而有改变，这样因时因地的改变正好是发挥文学功效最好的方法，所以说口头文学最能适合大众的需要。换言之，从这一角度而言，口头文学是一种活的传统，而书写文学则是固定的作品，口语文学是一种多形式的存在，书写文学则是单形式的存在。

口语文学与书写文学另一重要不同点在于听者与读者之别。口语文学是传诵的，所以对象是听者，书写文学是看与读的，所以对象是读者。听者与读者之差别，在于听者是出现于作者之前（或者传诵者之前），读者则与作者不会碰面的。假如我们用传播的模式来说明二者的差别，也许就更清楚一点。书写文学可以说是一种单线交通（one way communication），作者很不易得到读者的反应，即使有亦不能把内容改变了。口语文学则可说是双线的交通（two ways communication），作者或传诵者不但可以随时感到听者的反应，而且可以借这些反应而改变传诵方式与内容。爱斯基摩人的传说讲述者，经常会在讲述过程中受到听众的抗议，而不得不改变内容以适合当时的需要，台湾高山族中若干族群有时也有类似的现象出现，口语文学的这种“应变”能力，确比书写文学更能发挥“文学”的作用。

再进一步说，口语文学不但是传诵于听众之前，实际上也经常是表演于观众之前的。书写文学有戏剧的创作，但是文字的剧本与实际表演之间是很有不同的，口语文学则没有这种差别，口语文学中的很多情节，需要传诵者的当场表演，传诵者的面部表情与身体动作经常构成作品的一部分。我国少数民族中有不少的戏剧表演即是最明显的例子，又如

各地常见的面具“傩戏”，更是最好的一种把口传文化表达于动作与展演（performance）的例子。其他如美洲印第安人的故事，其中特殊角色都有特别的声响来表达，例如某些特别的动物，可怖的鬼魅以及逗人发笑的滑稽者都有其代表性的声音，这些声响的意义，要比任何冗长的说明都有更大的效力，更能动人心弦，所以难怪口语文学的传诵常常是一遍再一遍，即使听过数十遍的人仍然乐之不疲。但是，书写文学与之相比则没有这么大的效力，一篇好的作品虽被形容为百看不厌，但实际上看上三两遍就很少再被重复地读了。

最后一点应该提出的是口语文学远比书写文学更为普遍。普遍的意义是双层的。前面曾说过书写的文学是仅限于有文字的民族，没有文字的民族是不可能书写的文学的。可是口语文学不但流行于没有文字的民族，同时也流行于有文字的民族，而与书写的文学并存。在另一方面，书写的文学是属于知识阶级的人所有，而口语文学则不论识字或不识字的人都可以接触到它，所以我们假如仍用前文所说文学是人类调适心理所必需的看法，那么口语文学要比书写的文学更有效且更普遍地发挥这一功能。

三

口语文学与书写文学虽如上文所说的有许多不同的地方，但是无论如何，它们都同称为“文学”，所以它们也有基本性的相同点，它们不但如前面所说的是人类心理生活主要的调适方法，同时更重要的它们都是以象征的手法来达到调适心理的目的。

具有象征能力（symbolic ability）是人类有异于动物的

主要特征：所谓象征就是把感情、思维经由实际上无关联的具体形象或符号表达出来。文字和语言都是一种符号，借这种符号的象征可以把感情和思维表达发泄出来。文学的象征意义又较一般的象征系统更为深刻，文学不但使个体的感情思维得以宣泄表露，同时也可以使一个群体——一个民族甚至全人类的生活体验、思想意念、好恶喜憎、坎坷遭遇得以表达出来。

一个社会或一个民族在他们共同生活的历程中，经常培养出共同的意念与心声、共同的思想与感情，这些感情与心声大都是存在于很深的层次，经常不是该民族本身可以很明显地体会到的，只有两种人可以借着他们的特殊能力才能勾画出来。前一种人是研究社会文化的社会科学家，另一种人是文学家。社会科学家只是客观地（甚至冷漠地）刻画出一个民族的“文化主题”。文学家则不同，文学家经常借他的直觉体会出一个民族的心声，他不但体会，而且用象征的手法把这种心声表达出来，这就是文学对于社会最主要的意义。所以一个文学家成功与否的一项重要标准，应该是他能否体会出并道出一个民族的心声，而一个真正伟大的文学家，不但能道出民族的心声，而且是敢在横逆的境遇下冒着生命的危险道出民族的心声。

不仅是一个民族一个社会有他们共同的心声，而全人类作为同一种属，且共享同一种属的特性——文化创造，因此全人类亦有一共同的理想。对于阐述人类共同理想的历史学家、哲学家或伦理学家，他们却没有能像文学家那样可以用象征的文学手法把人类的共同理想完整地表达出来。一个不朽的文学家，一个世界性的文学家，应该是一个真正能道出人类共同理想的文学家。

总序二 20 世纪的边缘学科： 文学人类学

叶舒宪

人类学产生于 19 世纪后期，它伴随着全球一体化的进程在 20 世纪获得长足发展，并对其他学科发挥积极的影响。“文化”概念也从人类学家那里蔓延到整个人文社会科学领域，成为富有时代特色和国际性的主题词。近百年来，从人类学的视角研究文学已日渐形成声势，并为传统的文学批评和文学理论拓展出新的发展前景，产生了一批引人注目的成果，并有数位有影响的理论家提出建立文学人类学边缘学科的设想。与此同时，人类学的发展中也出现了转向文学和美学的人文化倾向，这就从另一角度提出了建构文学人类学理论的可能性。

一 文学创作与文学批评走向人类学

“文学人类学”的跨学科构想分别来自文学研究和文化人类学这两个主要方面。前者源于 20 世纪初英国的古典学界崛起的仪式学派（又称剑桥学派），衍生为神话—原型批评派，在加拿大批评家弗莱的《批评的解剖》（1957）中获得理论的体系化，又在新历史主义批评中得到更新，拓展出“文化诗学”的构想。原型批评派作为取代新批评派而

崛起的一个流派，是自觉地借鉴和运用文化人类学视野和方法的产物。它的产生同本世纪以来西方文学发展中的神话倾向密切相关。如美国批评家噶尔德在《现代文学中的神话意向》书中所说，现代文学对神话的热衷已经使文学本身的性质发生了变革，成为某种可以传达抽象理念的载体。噶尔德将此种自觉运用神话原型的技巧称为神话术（mythicity），它发掘利用了语言的潜能，把本体论的意义带入日常生活。像乔伊斯、艾略特、劳伦斯和马尔克斯等人的作品，都成功地运用神话术把文学提升到了人类学本体论的高度。众多作家从人类学著作中寻求知识和灵感，他们的作品已经完全不能用 19 世纪的阅读方式去看待了。这样，现代主义创作对文学批评家提出了人类学知识和素养的新要求。

二 人类学家走向文学

人类学家倡导的文学人类学在 20 世纪 70 年代萌生，在 1988 年的第 11 届国际人类学与民族科学大会上形成一定的声势，代表人物是加拿大的费尔南多·波亚托斯。这次大会是人类学家同文学批评家全面对话的契机，会议主题即为“文学人类学”。会后由波亚托斯编辑了题为《文学人类学：人、符号与文学的一种跨学科新视角》（Literary Anthropology）的论文集。进入 90 年代，随着人文学界跨学科研究趋势的强化，文学人类学这一新兴学科也随着综合性的“文化研究”的兴盛而吸引更多学者的参与。值得注意的还有美国人类学界分化出的“人类学诗学”（Anthropological Poetics）一派，以及人类学的分支民俗学界出现的“民族学诗学”（Ethnopoetics）等。

加拿大学者萨坎尼（Stephane Sarkany）认为，应当在

“文学人类学”（literary anthropology）和“文学的人类学”（anthropology of literature）之间做出区分。这不光是术语的问题，它关系到学科建构的方向。我们究竟是对文学本文中社会文化状况感兴趣，还是对作者、读者在符号活动中的不同作用感兴趣？除了这两种理解之外，还应考虑第三种理解：“文学人类学是在广阔的文化视野中对文学本文的研究分析。”

“人类学诗学”的倡导者对人类学研究的正统方法有所不满，认为不能仅用统计抽样和符号学等“硬”科学方法去研究作为客体的文化，应兼顾文化的主体性。人类学诗学的根本宗旨并非借用人类学方法去研究文学，而是用诗学和美学的方法去改造人类学的既定范式，使之更加适合处理主体性感觉、想象、体验等的文化蕴含。人类学家从事文学创作，尝试对异文化体验的把握和诗化传达。在文化人类学发展的初期，人类学家总是作为外部观察者用西方学术的范式和术语来传达他们对异文化的认识。自从 20 世纪中期“文化相对主义”原则被广为认同以后，一种从异文化内部去体认该文化的方法论应运而生。如何缩小观察者与被观察者之间的心理距离，更加真实、确切地去观察和表述，成为许多人类学家追求的新境界。美国的吉尔兹（Clifford Geertz）于 1983 年出版了《地方特有的学识：解释人类学新论》（Local Knowledge）一书，使内部研究法升华为一套方法论原则，并由此开辟出“解释人类学”这一分支，要求兼顾文化的普遍性与特殊性。

与此同时，不少人类学家尝试文艺创作，藉以传达他们在异文化中的实地生活体验。1982 年的全美人类学会年会上，举行了首届人类学诗歌朗诵会；次年 5 月又召开了首届人类学诗人公众朗诵会，会上发表的诗作及评论随后以《对话的人类学》（Dialectical Anthropology）为名出版。1986

年全美人类学学会年会再度发起以“人类学诗学”为题的讨论，1991年出版了由伊凡·布雷迪（Ivan Brady）编的《人类学诗学》。这一成果标志着人类学研究方式的重要转折。用编者的话说，就是从传统人类学强调对各民族文化的认识，转到关注如何认识的问题，这一转向将使人类学更加接近艺术和审美，文学批评常用的“意义”“阐释”等术语已在人类学界成为流行的关键词。

三 民俗学家的“民族学诗学”

民俗学在前苏联和中国又称民间文艺学，这一领域的研究与文化人类学本来就有重合关系，西方也曾把民俗学视为人类学的下属子学科。像神话、史诗、戏剧等体裁，是文学批评家和民俗学家共同感兴趣的对象。近年来在后现代主义的影响下，人文研究的一个基本倾向就是打破中心与边缘、雅文化与俗文化、作家文学与民间文学的传统分界，这就给民俗学的重新定位和蓬勃发展带来契机。“民族学诗学”（Ethnopoetics）的提出，但体现了口传文学的再发现对文学文本概念的挑战和更新作用。

民族学诗学的主要代表人物有美国的邓尼斯·泰得洛克（Dennis Tedlock）和戴尔·海姆斯（Dell Hymes），他们都以口语传统和口传文学研究而著称。他们认为，文学研究者把目光仅仅局限在书面文学上是一种由历史原因所造成的缺陷。在文人诗歌产生以前，部落社会中流行的是在集体性表演场合所歌唱的诗，西方文论中的“诗”概念根本不适用于这种口耳相传的诗歌。二者的区别显而易见：书写为文本的诗完全丧失了多媒体表演情境之中的诗歌传达效果。倡导民族学诗学的主要目的就是希望把简化为文本的僵化的文

学还原为具体传播情境中丰富而多彩的活动文学。这一目标首先意味着文学批评家向人类学家学习田野作业的考查方式，尝试从交往和传播情境的内部体认口传文学存在的条件，进而发现和描述从口传到书写的文学变异，以及由此而产生的信息缺失、传达变形、阐释误读和效果断裂。

泰得洛克对祖尼印第安人的口传诗歌做了精细的调查和分析，他的民族学诗学理论侧重于“声音的再发现”，从内部复原印第安诗歌的语言传达特点，如停顿、音调、音量控制的交错使用等。海姆斯的研究代表着民族学诗学的另一方向：“形式的再发现”。他做田野调查的主要基地是西北海岸的印第安部落，他最关注的文学特点是土著诗歌构造的多层面要素，如诗行：以动词为标记，而不以音节为基础；诗句：以质词为开端；诗节：以模式数目为特征；场景：叙述分层；动作：叙述分层；音部：叙述分层，等等。海姆斯还发现口传文学的这些形式特征对书面文学发生着影响，如散文在书写时常常被转化为诗体。目前，民族学诗学的理论方法在弗里等人的拓展下，已经从原始部落走向文明社会，在欧洲史诗等研究领域获得突破性进展。围绕着 1986 年创办的学术专刊《口头传统》，口传文学与书面文学的研究互补优势逐渐得到体现。弗里在 90 年代推出的一系列新著，如《永恒的艺术：从传统口头史诗的结构到意义》，便充分显示了田野研究对文本研究的启发作用，从一方面昭示着文学人类学研究的发展前景。

四 文学人类学在中国

随着西风东渐以来人类学知识在中国的传播，文学人类学研究从 20 世纪初便开始在中西学术的交融中出现。1902

年西方的“神话”概念经日本传入中国，刺激了民俗学研究的兴起，给传统的文史研究带来重要变革。此后，茅盾从比较神话学的角度梳理汉族古神话，郭沫若从婚姻进化史角度解说甲骨文，闻一多从神话民俗入手重审《诗经》《楚辞》的文化渊源，李玄伯、卫聚贤从图腾理论入手考察古史传说中的帝王世系，凌纯声以职业人类学家的眼光破解上古礼俗和文学难题，郑振铎借鉴《金枝》的巫术理论透析汤祷传说，钱钟书在《谈艺录》中实践跨越文化和学科界线的“打通”式研究，……凡此种种，都为国学方法的现代转型提供了具有启示性的示范。新时期以来，随着比较文学跨学科研究的勃兴和一批人类学著作的汉译传播，以原型批评为先导的文学人类学研究热潮悄然兴起。

1987年弗雷泽的人类学巨著《金枝》中译本问世。同年还出版了集中介绍弗莱的文学人类学观点的译文集《神话—原型批评》。上海、北京、浙江、四川、山东等地出版社相继出版人类学译丛、比较文学丛书和民俗文化丛书，一批20世纪以来的人类学、宗教学和神话学著作相继汉译，这大大促进了知识结构的更新换代和学术心态的调整，给新兴的文学人类学批评提供了基础条件。

进入20世纪最后十年，学界对新时期的译介引进工作加以反省和清点，另一方面也提出跨世纪的继往开来之目标。一些理论刊物便以专栏的形式体现这种需要。《文艺争鸣》于1990年开始先后三次推出文学人类学批评和中国文学与原型批评等栏目；《上海文论》1992年开辟“当代批评理论与方法研究”专栏，首期刊出“文学人类学与原型批评”小辑。《文艺研究》组织了以“探讨文学人类学，拓展研究新领域”为题的专家笔谈，并注意编发这方面的前沿成果；《中国比较文学》和《东方丛刊》、《民族艺术》等专业刊物也常年关注

这一边缘学科的动向与成果。方克强的《文学人类学批评》首次尝试对这一批评流派在我国的实践进行理论总结。1996 年 8 月在长春召开的中国比较文学学会第五届年会上，一批中青年学者发起组织了“中国文学人类学研究会”。1997 年 7 月高等教育出版社出版的国家教委重点规划教材《比较文学》中增设了“文化人类学与比较文学”专章，这两个事实表明：文学人类学研究从个别的边缘性尝试走向新兴的学科建制方向。同年 11 月在厦门召开“首届中国文学人类学研讨会”，大陆和台湾的 50 多位代表出席，显示出以多民族、多学科，以及田野作业与文本研究相互促进为特色的中国文学人类学研究的群体活力和潜力。如该学会顾问、台湾著名人类学家李亦园所说，虽然中国在国际的人类学领域处于较后进的地位，但在文学人类学方面却后来居上，成果丰硕，还成立了全国性的学术组织，体现出一定的先锋性。

可以预期，21 世纪中国文学理论和批评领域中，文学人类学还会有更加引人注目的新建树。

1997 年，地处国土边缘的海南大学重点学科建设“比较文学”也将主攻方向定为文学人类学，本辑论丛的编撰和出版得到海南大学重点学科基金的资助，许祥源校长、社会科学文献出版社谢寿光社长和罗琳、程晓燕女士等对本论丛给予大力支持，特此致谢！

目 录

绪 言	1	
第一章 方法：“用不可见的现实解说可见的现象” ...	1	
一 概念与命题：“功能性母题”与“原型的 类型化”	1	
二 假说：洪水创世故事的深层象征结构	21	
第二章 鲧、禹神话：口头传说与权力话语	58	
一 原型构拟的理论前提	58	
二 口传文本与载籍文本	59	
三 鲧禹造地的“伟大叙事”：社祀的“理论” 依据	77	
第三章 息壤：农业文化的意识形态符号	95	
一 息壤：肥沃的土壤	96	
二 大地的黑土模型	101	
三 神赐的黑色粪肥	112	
四 “神粪至上”的农耕意识形态	122	目
附：“昆仑”语义释源	143	录
一 地理学的困境	143	
二 能旋转的昆仑山	144	

三 不死的浑沌	147
四 “河出昆仑”新解	149

第四章 农耕文化语境中的“送穷”习俗与“如愿”故事	159
一 水与土	159
二 止水与扫晴	161
三 送穷土	163
四 逐贫与迎富	169
五 打灰堆	173
六 扫除创世之灰	178

第五章 “本草”药物疗法中的神话原型、地方知识与民俗模式——《本草纲目》：神话“叙事”的“论理”转变	191
一 神话叙事与论理知识	191
二 器部之剂的“文化药性”	199
三 土部之剂与年节“弃物”	210
四 神话阐释的话语重建	217

第六章 禹治水、求如愿与龙女报恩——从神话、传说到故事：民间叙事的题材结构与体裁功能	237
一 “龙女报恩”故事类型的确认	238
二 本土“如愿”传说与印度“龙女”故事的相关性	250
三 “欧明—如愿”传说的本土神话原型：潜水的大禹	261

四	从神话、传说到狭义故事：文学叙事的 功能演变.....	276
五	对历史理性方法论的反思.....	289
第七章	楚地帛书、敦煌残卷与佛教伪经中的伏羲 女娲故事.....	320
一	人类学的问题.....	320
二	先秦、两汉文献中伏羲、女娲的关系.....	323
三	佛典之影响与伏羲、女娲故事的转变.....	332
四	历史学的回应.....	342
第八章	魔法神灵的道德转化 ——赵公明与黑神的故事.....	352
一	汉族财神的域外背景	353
二	历史文献中的赵公明	358
三	大黑天的故事：从佛典到市民小说	368
四	玄坛爷的故事：从佛经到口头传说	378
五	西南地区的黑神崇拜	388
六	以黑为善：思想的中、印“文化间性”	393
结 语	：“黑色”的意义——神话究竟是什么？	416
一	“黑色”语义的现代性逻辑	416
二	神话：真实的最高形式.....	422
参考书目		432
后 记		472

Contents

Introduction	1
Chapter 1 Method : " Using the Invisible Reality to Interpret the Visible Phenomena"	1
1 Category and Proposition : " Functional Motif" and " Type of the Archetypes"	1
2 Hypothesis : The Symbolic Deep Structure of Flood Creation Story	21
Chapter 2 The Myth of Gun and Yu : Oral Tradition and the Discourse of Power	58
1 Theoretical Premise of the Archetypal Construction	58
2 Oral Text and Writing Text	59
3 " The Great Narratives" of Gun and Yu s Creation of the Earth : A Theoretical Basis of the State Sacrifices	77
Chapter 3 Self - growing Soil : An Ideological Sign of Agricultural Civilization	95
1 Self - growing soil : Fertile Soil	96
2 A Black Soil Model of the Earth	101

3	Black Muck Which was Bestowed by the God	112
4	Paramount Muck : An Agricultural Ideology	122
	Appendix : Tracing to the Source of Meaning of	
	" Kun Lun"	143
1	Geographical Predicament	143
2	The Revolvable Kun Lun Mountain	144
3	Immortal Hun Dun (Chaos)	147
4	A New Interpretation of " River Drived from Kun Lun"	149

Chapter 4	Custom of " Seeing off Poverty" and Story of " Achieving What One Wishes" in Agricultural Civilization	159
1	Water and Soil	159
2	Flood Control and Whisk Broom Magic	161
3	Seeing off Rubbish which Symbolized Poverty	163
4	Seeing off Poverty and Welcoming Wealthy	169
5	Beating Rubbish	173
6	Cleaning Dust which Symbolized the Creation	178

Chapter 5	The Mythical Archetype , Local Knowledge and Folkloric Pattern in Medicinal Remedy of Chinese Materia Medica—Compendium of Materia Medica : Logic Transformation in Mythical Narratives	191
1	Mythical Narratives and Logic Knowledge	191
2	The Cultural Remedy of Utensil as a Medicine	199
3	Dust as a Medicine and " Rubbish" in the Spring Festival and other Festivals	210

4	Reconstructing the Discourse of Mythical Interpretation	217
Chapter 6 Yu Controls Flood , Man Wants to Achieve what		
	He Wishes and Naga s Daughter Pays a Debt of	
	Gratitude—From Myth , Tradition to Story :	
	Thematic Structure and Stylistic Function in	
	Folk Narratives	237
1	Affirmation of Nage s Daughter Pays a Debt of	
	Gratitude Story Type	238
2	The Relationship of Native Tradition about Archieving	
	what One Wishes and Indian Naga s Daughter Story	250
3	Native Mythical Archetype of “ Ouming - Archieving	
	what One Wishes” Tradition : Great Yu as a Diver	261
4	From Myth , Tradition to Narrow Sense of Story :	
	Functional Transformation of Literary Narratives	276
5	Reflection on Methodology of Historical Reason	289
Chapter 7 Fuxi and Nuwa Story in Silk Book of the State of Chu ,		
	the Dunhuang Manuscripts and Forged Sutra	320
1	The Anthropological Problems	320
2	The Relationship of Fuxi and Nuwa in Pre - Qin ,	
	the Western and Eastern Han Dynasties Literature	323
3	Influence of Buddhist Scriptures and the Transfomation of	
	Fuxi and Nuwa Story	332
4	Return of Historiography	342
Chapter 8 Moralization of the Devils and the Gods—		
	Zhaogongming and Story of Black God	352

1	Foreign Background of the God of Wealth in Han Nationalities	353
2	Zhaogongming in Historical Literature	358
3	Mahakala's Story : From Buddhist Scriptures to Civil Story	368
4	Xuantanye's Story : From Buddhist Scriptures to Oral Tradition	378
5	Worship of Black God in the Southwest China	388
6	The Black was the Good : Interculturality of Chinese and Indian Thoughts	393
Conclusion : The Meaning of " the Black" —What on Earth is Myth ?		
1	Logic of Modernity in the Meaning of " the Black"	416
2	Myth : The Supreme Form of the Truth	422
References		432
Postscript		472

绪 言

阿兰·邓迪斯根据研究方向的不同把民间文学研究分为五大类别：基础理论研究、起源研究、形式研究、传播研究与功能研究，^①他又将民间文学的起源研究再分为历史学的方向与心理学的方向。丹迪斯的所谓起源研究是通过民间文学的内容进行分析以获得内容发生之历史背景与心理背景的理解与说明，于是，分析民间文学的文本内容就构成了迄今民间文学起源研究的主要途径和方法。

在现代西方民间文学学术史上，神话—语言学派、神话—仪式学派和精神分析及心理分析学派都以对民间文学内容起源的研究而著称。不同的是，神话仪式学派认为，神话的起源与古代仪式相关，神话是对仪式的叙事说明。神话仪式学派代表了民间文学起源研究的历史学方向。而神话语言学派则认为，神话是古代语言发生“疾病”的结果，在古语中，词汇与指称对象之间的关系是一目了然的，但是，随着二者之间的关系从明喻变成了暗喻，人们遗忘了古代词汇原初的实指意义，神话便从语言的隐喻功能中产生了。神话语言学派认为，民间文学研究的任务就是要从民间文学的表层叙事中发现其深层的亦即原初的指称——象征物。当然，在不同的研究者看来，原初指称物或许不同，有人认为是太阳，有人则认为是月亮、星辰或气象，他们都倾向于各自使

用一种惟一的指称物解释所有的神话故事，认为该指称物是神话象征最终的渊藪。

与神话语言学派不同，精神及心理分析学派通过临床观察发现，精神或心理疾病患者的头脑中以及健康人们的梦幻中所出现的意象往往与民间文学所讲述的内容有惊人的雷同。精神及心理分析学家认为，患者或健康人们的梦想意象都是他们的潜意识在意识层流露的结果，但在个体或种族的早期生活史上，上述意象却是源于人们的表层意识对于外在和内在生活世界的原始反映，当原始意象被压抑到人们的意识深层以后，被个体和种族通过潜意识层遗传至今。遗传至今的原始意象被称之为“原型”。心理分析学派认为，原型是多种多样的，原型的多样性决定于原始生活的丰富性，于是也就决定了民间文学叙事内容的丰富性。显而易见，在民间文学研究史上，心理分析学派与神话—语言学派有研究路径上的继承关系，他们都立足于民间文学内容起源分析的象征研究方向，尽管二者有不同的理论和方法的背景和来源。

邓迪斯所谓的民间文学形式研究其实也属于内容研究的范畴，即对民间文学叙事内容层面的故事母题和故事类型所作的形式化分析。这方面成就最为突出的是被冠以芬兰学派或历史—地理学派之名的理论和方法，其代表作则是标榜 A - T（阿尔奈 - 汤普森）分类法的《民间故事类型》（1928 年）和《民间文学母题索引》（1932 ~ 1936 年）等皇皇巨著。^②与语言学派和心理学派不同，历史—地理学派将自己的目光限定在民间故事的叙事表层而不越俎涉及其深层象征的问题。但是，这样一来，形式研究和起源研究分别对叙事形式和象征所作的内容分析恰恰构成了民间文学研究中（套用索绪尔的概念就是）表层言语研究和深层语言研究的

两极，并且为日后综合上述两种研究思路提供了历史与逻辑的可能。

在本书中，笔者试图嫁接民间文学研究史上言语形式研究和语言起源研究两种思路，同时也不拒绝传播研究和功能研究的角度，以期对民间文学的具体作品获得更为景观式的把握。仍如索绪尔已指出的，是转换、生成的功能联结了从语言到言语的路途。据此假说，民间文学表层叙事的结构（母题 - 类型）亦是由其深层象征的结构（原型）所制约的。^③这是本书着重讨论的一个方面的问题。而另一方面的问题是：民间文学的传承与变异不仅在作品的叙事（母题 - 类型）浅层面发生，同时也会在象征（原型）的深层面发生。由此，我们就可以将表层叙事结构甚不相同的故事通过其深层象征结构的类同而联系在一起，并考虑文学创作在叙事和象征两个层面上的守旧与翻新。就此而言，对于民间文学的纯粹形式化研究无法窥得故事存活史的全豹，而综合纯形式研究与象征研究似乎又使我们回到了当年神话语言学派（或曰太阳神话学派）的出发点和命题，当然我们不会绝对到认为所有的民间故事讲述的都是一种原型——比如关于太阳的神话。

本书选择鲧、禹在原始洪水中用神圣之土“息壤”创世的神话故事作为一例个案展开讨论。讨论从神话叙事的形式开始，进入到神话的象征内容，然后关注神话在叙事和象征两个层面的传承与阐释，以及神话叙事向地方传说和狭义故事的体裁转变，在此过程中考虑神话功能的演变，并最终结束于笔者对于神话本质的理解和说明。本书立足于民间文学研究之故事学的基本方法，兼及语言学、土壤肥料学、药物（本草）学的知识，以试图说明远古时代的神话如何通

过自身的转换至今仍在多侧面地、深刻地影响着我们人类的政治生活与日常生活。

【注 释】

- ①〔美〕阿兰·邓迪斯编，陈建宪等译：《世界民俗学》之《前言》、“目录”以及邓迪斯为各篇论文写的“按语”，上海文艺出版社，上海，1990。
- ② Antti Aarne: The types of the Folklore: A Classification and Bibliography, Helsinki, 1928; Translated and Enlarged by Stith Thompson, Indiana University, 1961. Stith Thompson: Motif - Index of Folk - Literature, Helsinki, 1932 ~ 1936. 参见刘魁立《世界各国民间故事情节类型索引述评》，《刘魁立民俗学论集》，上海文艺出版社，上海，1998。
- ③ 笔者曾经从表层叙事和深层象征两个层面分析中国的洪水故事，参见拙作《中国洪水神话结构分析》，《民间文学论坛》1986年第2期；此方面的成功尝试有叶舒宪《英雄与太阳——中国上古史诗的原型重构》，上海社会科学院出版社，上海，1991。叶著从英雄故事叙事层面的母题结构入手，在象征层面发掘出与英雄生活史对应的太阳生命模式，从而认为，史诗中英雄从东方走向西方之历险生涯的原型本是自然界太阳的运行轨迹。

第一章 方法：“用不可见的现实 解说可见的现象”

一 概念与命题：“功能性母题”与 “原型的类型化”

本书以下各章节将涉及一系列民间文学研究中经常使用的概念，其中最重要的概念依次是母题（motif）、功能（function）、类型（type）和原型（archetype），这些概念都是本书据以展开全部讨论的、最具基础性的分析工具，因此先行说明如下。

（一）母 题

“母题”一词的英文原作 motif，在现代日常英语中 motif 的意思是文学艺术作品中的主题（theme），特指音乐作品中重复出现的主题，^①或者说是“一部文学作品中占支配性的思想（idea）之一”，即“主要的主题之一部分”。motif “可能由一个角色（character）、一个重复出现的意象（recurrent image）或一个语式（verbal pattern）所构成”。^②用作民间文学研究的术语，motif 是指“构成故事的成分、要素（the elements of tales）”。那么，什么又是故事的成分或要素

呢？汤普森指出，有时母题是“一个故事中某种类型的角色”，有时是“一个行动（动作行为）”，有时则是“伴随这个行动的细节”。^③我国学者对母题的理解和解释延续了西方学术在定义上的含混，“不同的学科，不同的人，对它（母题）的内涵有着不同的理解。音乐家们将它看作是一首音乐作品中的动机和主旨；美术家们将它看作某一类图案的基本花纹和基本色彩模式；在文学艺术家们中，对这个词的理解分歧很大，有的将它等同于主题或题材，有的将它与原型相混淆，有的将它看作是一种背景特征。至今为止，我国学术界对‘母题’一词还没有统一的理解和解释。”^④“‘母题’这个中文译名，大约是30年代下半期（我国学界）开始使用的。这个译名一半音译，一半意译，很符合我国翻译的传统习惯。……所谓母题，是与情节相对而言的。情节是若干母题的有机组合而构成的；或者说，一系列相对固定的母题的排列组合确定了一个作品的情节内容。许多母题的变换和母题的新的排列组合，可能构成新的作品，甚至可能改变作品的体裁性质。”因此“母题是民间故事、神话、叙事诗等叙事体裁的民间文学作品内容叙述的最小单位”。^⑤“母题就是民间叙事作品中最小的情节元素。这种情节元素具有鲜明的特征，能够从一个叙事作品中游离出来，又组合到另外一个作品中去。它在民间叙事中反复出现，在历史传承中具有独立存在能力和顽强的继承性。……母题的性质，相当于绘画中的‘原色’，音乐中的‘音符’，元素周期表中的‘基本元素’。”^⑥

但是，什么是“最小单位”？最小单位如何划定？以及汤普森所说的“故事成分”，都是十分含混的定义，^⑦“这些问题中最令人迷惑和最令人难以捉摸的仍是最基本的问题，

也就是，最低限度的叙述单位的真正意义，它的本体论，它在一个记叙文，一首诗，一出戏内或者在整个传统内的地位。”^⑧换句话说，母题之难以定义，与母题本身的确认方法不无关系，“母题是否可以作进一步分解”？^⑨也就是说在一段由不同母题组合而成的连续（也许是完整）的叙事当中，如何划分母题与母题之间的界线，即如何将一段连续、完整的叙事分解为系列母题是研究者们始终要面对的难题。夸张点说，母题的划分有些类似《庄子·天下》所云“日取其半万世不竭”的“一尺之棰”，因为叙事有详略，一篇简略叙事中的母题对于与之相关的一篇叙事详尽的异文来说，就不一定是“最小单位”了。由于母题的辨认会因人而异地导致主观性，所以汤普森编制的母题索引也就难免“主位视角”的不足，只是因为汤普森工作在前，后人只能在他的基础上补充、完善，推倒汤普森建构的宏伟大厦重头来过几乎是不可能的。目前，各国学者在使用汤普森《民间文学母题索引》^⑩的时候往往是将其作为工具使用的同时也针对自己解析具体文本时的特殊需要对汤普森的母题划分予以局部调整。本书自然也是循此途径，只是笔者不时提醒自己，工具并非不含有理论预设，因此我们在使用其工具的同时万万要警惕不可轻易落入其理论预设的先验窠臼。

汤普森《民间文学母题索引》的理论预设有哪些内容呢（尽管汤普森坚持《索引》作为工具书不涉及理论问题而纯粹是出于实用目的的产物^⑪）？汤普森说：“对于民间叙事作品作系统的分类，必须将类型与母题清楚地区分开来，因为这对两方面项目的排列实质上是不一样的。一个完整的故事（类型）怎样由一系列顺序和组合相对固定了的母题来构成……一种类型是一个单独存在的传统故事，可以把它

作为完整的叙事作品来讲述，其意义不依赖于其他任何故事……组成它的可以仅仅是一个母题，也可以是多个母题……一个母题是一个故事中最小的、能够持续在传统中的成分……绝大多数母题分为三类：其一是一个故事中的角色……第二类母题涉及情节的某种背景……第三类母题是那些单一的事件。”“母题索引的基本用处是展示世界各地故事成分的同一性或相似性，以便于研究它们。类型索引暗示一个类型的所有文本具有一种起源上的关系；而母题索引并不含有这样的假设。”^⑫简单说来，汤普森认为，与故事类型的一元发生论不同，母题不存在一元发生的问题，母题为世界各个民族所共享，母题在不同民族文化的各种类型的叙事文学中游走，母题的不同排列组合不仅生产了不同类型的叙事作品，而且母题是叙事过程中最活跃的成分，从理论上说，叙事者自由地组合无限数量的母题以创作类型迥异的叙事文本，母题的组合具有随意性，也是叙事者最能够发挥其创造性的所在。^⑬也就是说，在民间传承中，叙事类型是相对稳定的母题组合，其意义是文化性的；而叙事母题是相对活跃的类型成分，其意义是世界性的。对此，很多学者都表示了异议。

阿姆斯曾尖锐地指出，根据汤普森确认母题的方法，所谓的“基本的”、“最小的”或“最低限度的”“叙述单位”根本就是不能成立的概念（方法和定义之间的悖论）。也就是说，汤普森确认母题的原则不是根据一段叙事在其具体的文本（上下文）中的地位，而是根据其在不同文本（异文）中重复出现的频率来确定的，于是“母题”的定义就变成了“有能力在转化中存在（即在异文中反复出现）的最小的叙述元素”，母题是“有着从一个故事过渡到另一个故事

的能力的最根本的叙述粒子”，“这个定义暗示着叙述元素的完全的上下文的颠倒。母题成了在传统的相互或相反的范围永远运动的元素，它们对进入和出于叙述结合有着相同能力”。这样，当母题拥有了“独立存在的形式”也就是具有“进入无数叙述性的关系之中”的能力时，母题也就相应地具有了超文化的世界性质。^⑭ 阿姆斯说，实际上汤普森“没有把母题看作是（一个完整故事的）最小的叙述单位，而是看作有可能成为一叙述作品的一部分的传统中的最低限度的叙述单位。这元素不受它所出现的具体故事的限定，因为根据汤普森的定义，它一定在被视为母题前，在几个故事中已经出现了”。由于是根据“重复叙述”的原则来确认母题，因此汤普森的母题不具备“质”的同一性，只要是在异文中重复出现的叙述，不管是角色也好，情节、背景也好，统统可以被认定是母题。阿姆斯说，由于母题被从文本中抽象出来的程度不等，因此，“在所有的情况下，与汤普森（预期）相反”，母题实际上不能成为组成故事的最小单位。这样一来，汤普森的母题也就“从叙述的最小单位过渡到分类的最小单位”，的确，如果首先考虑的不是母题在具体上下文中的位置，谈何叙述的“最小单位”？阿姆斯最后的结论是，由于汤普森经验主义研究在理论上的困境（汤普森自己有意回避理论问题），对母题的进一步研究一定会导致经验主义研究向结构主义研究的学术转向。^⑮

（二）功能

站在结构主义立场上的普洛普也表示了自己的不同意见，他提出的问题是，母题的活跃性完全是“无原则”的吗？如果是有原则的，那么民间叙事文学的讲述家和歌手们

在援引各种母题以显示其创造能力的时候，他（她）们又是遵循的什么原则呢？与汤普森的“母题”不同，普洛普关注的是故事的“功能（function）”。何谓“功能”？普洛普认为可与故事的“母题（motif）”和“要素（element）”相比附，母题、要素和功能都是在分析故事内容，使之形式化的时候所运用的概念，即故事成分的分析工具，因此普洛普的工作与汤普森等人的研究一样，同属故事形式研究的范畴；然二者之间却有很大的差别。

差别之一如上所述就是，研究母题的学者们认为，在故事中，母题的组合与排列顺序具有偶然的性质，即“以某种已被认可的自由为前提条件”。^⑩但普洛普的观点恰恰相反，他曾指出：“民间故事中的要素的顺序在极大程度上是同一的。所谓顺序的自由要大大取决于严格的界线”，因此普洛普认为，他所研究的实际是“（功能）之间的相互关系以及（功能作为）各部分同整体的关系”，功能本身就是关系的体现。这当然是后来被称之为结构主义学派的典型立场。从结构主义的观点出发，虽然普洛普也称“功能”为故事的“基本成分”、“构成成分”或“基本构成成分”，但与母题的含义已有相当差距。因此所谓民间故事的形态学研究即是“按照其基本成分和这些成分彼此间的关系以及它们同整体的关系对民间故事做出描述”，也就是对“特别体现在民间故事中的逻辑结构的研究”。普洛普说：“功能必须看成是人物的某种行动，确定这种行动应当考虑它对于作为一个整体的故事的行动过程所具有的意义（meaning 或 significance）。”换句话说，“对某一行动的确定不能脱离该行动在叙述过程中的位置。必须考虑到一个特定的功能在行动过程中所具有的意义”。于是，对于“母题”之间偶然性

关系的“自然主义描述”就被“功能”之间必然性关系的“实证主义分析”所代替了。“普洛普是这样解说‘功能’这一术语的：功能是根据在事件发展过程中的意义来确定的主人公的行为。在英语里，function（功能）一词，可用以表示特定的主项所具有的作用、活动或目的之类的意义。一般说来，相互联系的因素，互为对方的function（功能），功能的研究，正是强调在事物的相互联系和相互作用的过程中来认识事物。”^{①⑦}

母题研究与功能研究的另一个重要区别是，母题总是与故事的具体叙述难解难分，而功能研究则企图深入到故事叙述的较为抽象的“类”和“质”的层面。也就是说，当学者们为母题定义的时候，（正如阿姆斯已经指出的）母题本身没有获得质与类的同一性，^{①⑧}而功能就不同了，功能是对某一类具体叙事（专名）之共性加以一定程度的归纳或抽象的结果。打个比方说，如果我们把一则故事比做一个句子，那么，母题可以是主语、谓语，也可以是宾语，而且是具体的主语、谓语和宾语，母题作为句子的组成成分因而可以是句子的任何部分。但是，功能就不同于母题，据普洛普的看法，功能只能是谓语，因为功能只是用来描述角色行动的概念，而无论该行动是由哪个具体的出场人物做出的，而行动被用语言来描述以后当然只能处在句子中谓语的位置。普洛普认为，就本质言，叙事故事是由一系列可以被替换主体（功能的“负载者”）的“无主”行动构成的。普洛普说：我们“必须把民间故事人物的功能看作是故事的基本构成成分”，“故事中的人物做了什么问题，对于民间故事的研究来说是一个重要的问题。相比之下，故事中由谁来扮演各种不同的角色，是怎样扮演的，

这些问题成了附带研究的问题。”也就是说，功能不是具体人物的具体行动，而是剧本角色的某种“类”化的行动。普洛普根据同类行动在叙事中的反复出现确认了功能的存在，也因而对“功能”本身和“功能的实现”做了区分。功能只是对于大量异文中具体人物的同类行动加以归纳的结果，而在具体叙事中，人们所能直接观察到的只是“功能的实现”即具体的人物行为。因此，“功能”就其作为某种（类）行动而言是叙事中“不变的要素”——常量；而“功能的实现”就其作为具体的行动而言则是叙事中“可变的要素”——变量。普洛普还介绍了自己“确定功能”即把功能从具体的叙事中抽象出来的方法：选取某个名词如禁止、询问、逃走等（都是描述“类”行动类名词）来描述一种行动。于是当我们成功地借助某个描述行动的类名词表达了某种或某类已经被忽略了具体主体的行动时，我们也就获得了对于某种功能的理解。北冈诚司认为，普洛普的重要贡献主要就是将叙事区分为抽象和具体两个层面，一个是抽象的层面，在此层面，叙事体现为角色之间的不变关系——功能；一个是具体的层面，在此层面，叙事体现为出场人物——实体的可变行为。^①于是，个别、具体的实体、事件与一般、抽象的功能结构的对立就成为分析故事形式或叙事形态的、普洛普式的分析模型。^②

由于功能的上述两个特点：第一，质的同一性，只能用句子中的谓语动词加以限定；第二，质的同类性，只能用句子中谓语动词的类动词（或描述行动的类名词）加以界定——普洛普的“功能”数量显然就比汤普森的“母题”数量大大减少了。从理论上说，母题的数量是趋于无

限多的，汤普森编著的六大卷本《民间文学母题索引》就是最好的证明；而普洛普则断言，民间故事中“功能”的数量是有限的，只有 31 个，全部民间叙事文学就是由这 31 个功能的各种组合方式所演绎而成。这正如英文 26 个字母可以组合成无限多数量的词汇，在理论上，由功能的不同组合所演绎的类型化故事其数量也可以是无限多的。^{②1}这样，我们就从民间故事的构成成分层面进入到了故事类型划分的层面。

（三）类 型

什么是“类型（type）”？“类型”和“母题”、“功能”之间的关系又是什么？一般说来“母题是故事中最小的叙事单元，可以是一个角色、一个事件或一种特殊背景。类型是一个完整的故事。类型是由若干母题按照相对固定的一定顺序组合而成的，它是一个‘母题序列’或者‘母题链’。这些母题也可以独立存在，从一个母题链上脱落下来，再按照一定顺序和别的母题结合构成另一个故事类型。”^{②2}刘魁立说：“我们接触包括 Aarne（阿尔奈）、Thompson（汤普森）在内的一系列学者的索引，似乎谁都没有给故事类型（type）下一个明确的定义，好像这是一个不言而喻的对象。Aarne 说：‘一个完整的故事为每个类型提供了一个依据。’然而，‘完整’的标准是什么呢？……Thompson 说：‘一个类型就是一个独立存在的传说故事。’”^{②3}普洛普也面临过同样的困惑，他曾经说：“确定了功能，我们立刻面临着另一个问题：按照什么样的分类和什么样的顺序我们能够有效地处理这些功能？”为此，普洛普曾提出了一条被誉为“具有某种科学发现般的令人震惊的效果”^{②4}的法则：在叙事中，

“功能的顺序总是同样的”。在普洛普看来，故事功能顺序的一致性其实只是故事所描述的事件本身的自然顺序，普洛普说“事件的顺序有其自身的规则”，就是这个意思。因此，即使不是每个故事都包含着所有的 31 个功能，但是某些功能的缺席绝不会改变其余功能固有或应有的秩序。这样，“具有同样功能的故事可以被看作是属于同一类型的。在此基础上，就可以指定出一种故事类型的索引，其分类尺度不再是含混不清的情节特征，而是精确的结构特征”。据此，普洛普又称故事类型为“结构类型”。这也就是说，现在我们对于故事类型的理解不再是由不同母题自由组合的故事形式，而是由不同功能合规律地组合的故事结构了，即不同的功能按照同一功能顺序组合（the combinations）成不同的故事结构类型（以及子类型）。在此，我们可以借用列维-斯特劳斯的一个很著名的神话结构数字模型作示范（尽管他并非以此例来说明故事的结构类型），以期获得对于故事结构类型的一种感性认识，如下图所示：

I	1 2	4	7 8
II	2 3 4	6	8
III	1	4 5	7 8
IV	1 2	5	7
V		3 4 5 6	8 ^⑤

从 1 到 8 的每个数字，我们都可以普洛普所说的“功能”视之，这个图式形象地解说了普洛普的那一组具有科学发现般魅力的命题：“第一，功能是民间故事中恒定不变的要素，不论这些功能由谁来完成和怎样完成，功能构成一个故事的基本成分；第二，童话中已知的功能的数量是有限的；第三，功能的顺序总是同样的；第四，从结构上看，所

有的童话都属于同一种类型。”根据上面的图示，横向逐行看，我们就能得到五种不同的功能组合，也就是五种不同结构类型的故事。于是，具体的、自由的母题（故事的最小单位）排列就为抽象的、合规律的功能（故事的基本成分）组合所代替了，叙事的形态学研究于是从混乱的类型学研究中脱颖而出。

但是，运用普洛普的功能模式研究故事类型也有其局限，即功能作为故事母题的进一步抽象并不适合于所有不同的民族性与类型化叙事的分析。邓迪斯曾经借助普洛普的功能理论及其方法研究北美印第安人的口传神话，他从中提取了两组系列的六种母题（功能），第一组系列是：1 缺乏，2 缺乏的结束；第二组系列是：1 禁令，2 违禁，3 后果，4 试图逃避后果。邓迪斯认为，上述功能结构在北美印第安人口头文学中是普遍存在的。^{②⑤}但是，这种高度脱离具体叙事内容的功能抽象用于分析其他民族性及类型化叙事的时候，其结果并不十分让人满意。例如，本书所讨论的中国地方性洪水传说以及欧明求如愿的民间故事也都可以借用上述六种功能予以分析，欧明求如愿的故事无疑包含了“缺乏”与“缺乏的结束”两个母题，而“禁令——违禁——后果——试图逃避后果”也是洪水传说的功能结构。于是我们不免发生疑问：奠基于此如此抽象的功能分析之上的结构安排对于故事的类型划分来说其有效性究竟有多少？这样看来，过分抽象的功能提取和确认对于那些通过民族性生成的故事类型来说就不一定是最有效的方法。如果“从（功能）结构上看所有的童话都属于同一种类型”而普洛普又所言不虚，那么功能结构的分析对于我们确认故事类型的目标来说显然就要大打折扣（当然对于理解人类思维模式和叙述方式来说，

抽象的功能——结构分析自有其不可替代的价值），也就是说，单纯使用高度抽象的功能范畴很难对具体故事的多种类型做出有效的区分和分析。

（四）原型

普洛普称自己的研究是形态学的研究，或者纯形式的研究，普洛普的研究深入到故事内容的内部结构，准确地说，普洛普的形态学是对叙事内容之内部逻辑的结构式或形式化研究，这是形态学研究的真正含义。因此，形态学研究的目的不是故事的内容，在普洛普看来，故事内容的“形态结构”或内在的“逻辑结构”只是故事的讲述者用来表达其特定目的（如思想和情感等）的模式化工具，通过赋予此一抽象的功能结构（工具）以生动的表象，抽象的功能结构就会生成为具体的母题结构，于是从形式中生发出内容，借用索绪尔的语言学命题就是：语言转换、生成为言语。但是，这并不意味着普洛普认为纯粹的形式——功能组合的形态结构本身是无“意义”的，罗伯特·斯柯勒指出：“如果一个故事的结构自身具有某种审美特征，那么他（普洛普）便有意忽略之。看来他会将审美效果归之于童话表现方面的某些特征，而不是童话的结构。”^{②⑦}普洛普自己也曾讲到“功能实现的实际方法（means）是可变的”^{②⑧}。这里隐藏了普洛普的一个重要思想，即叙事逻辑从根本上说不过是真实事件之逻辑进程的忠实反映，因此纯形式的功能结构最终也就有着生活的意义附着其间，换句话说，仅仅形式结构本身也同样含有它所反映的现实生活的原型结构。在前面讨论民间叙事的“功能顺序总是同样的”这一普洛普的杰出发现时笔者已经指出，在普洛普看来，故事功能顺序的一致性其实只

是故事所描述的事件本身的自然顺序，普洛普说“事件的顺序有其自身的规则”指的也就是生活原型本身的自然规律。当然就故事讲述本身来说，故事的意义只有当具体的故事讲述——表象生成的刹那方才能够最终实现，而且功能结构所实现的意义也可因不同的叙事类型而有所不同，因此普洛普才说“功能实现的实际方法是可变的”，而可变的方法之中就包含着不同生活意义表达和实现的可变性。但生活的意义尽管可以不同，生活的规则本身却是不变的，进而叙事的规则也就因此是不变的。于是，从故事合规律的功能结构——类型，我们也就很自然地过渡到对生活原型的讨论。^{②9}

原型（archetype、prototype）或译“原始范型（original pattern）”的概念可以追溯到古希腊哲学家那里，柏拉图最早阐述了“理想型式（ideal forms）”和“神圣原型（divine archetypes）”例如“真、善、美”等理念范畴，柏拉图认为，理念是一切事物的原型。在现代英语中，原型被认为是凝固不变的理想型式。^③19世纪以降，“原型”作为一个思想和学术范畴被广泛地加以探讨，有两门学科对此做出了特殊的贡献，即比较人类学和深层心理学。在心理学家荣格看来，原型是集体无意识的产物，原型是我们继承于自己祖先的心理遗产，因而具有遗传和普遍的性质。原型发生于人类存在的基本事实，例如：出生、成长、爱、家庭和部落生活、垂死或死亡，更不必说兄弟和双亲虞于墙，以及富于绅士风度的竞争。^④在现代生活中，原型经常出现在个体的梦想以及集体传承的口头文学当中，梦幻和口头传说这些已经符号化的原型之多样性，是人类存在状况本身丰富性的历史结果。因此，原型并不是什么神秘之物——尽管它是通过个体和种族的心理遗传的——而只是我们的祖先同时也是我们

自己的生活本身，是生活本身赋予了叙事以内容，以意义，以形式，以规则。于是，对于故事类型的研究也就自然指向了生活原型，对于故事类型背后生活原型结构的发掘将使我们能够更深刻地理解叙事结构的构成规则，因为后者实在只是踏着前者的足迹在行进。

当然，对于生活原型的理解不可拘泥于一般意义的现实生活，在普洛普看来“生活原型”本是指的“宗教原型”。普洛普把故事的形式分为原生（基本）形式和次生（派生）形式。普洛普这样解释二者之间的区别：“我们把与故事起源有联系的形式称为基本形式”，而“一切来自现实的东西都是次要的形式”。普洛普说：“我们确信，由于某种理由被确定为基本形式的，显然是与古代的宗教表现有联系的形式。”普洛普认为，神话的叙事形式显然属于基本形式，他说：“毫无疑问，故事一般都来源于生活。但是故事却很少反映日常生活。”“神奇故事和其它各类故事（小故事、短篇小说、寓言）不同，它在现实生活的因素方面是比较贫乏的。”^②也就是说，神话（神奇故事）的起源往往与古代的宗教事件或者神圣事件有关，正是多种重大的宗教事件的神圣性质在我们祖先的心理上留下了深刻的痕迹，从而影响甚至决定了故事的各种类型的形成，随着那些神圣事件被我们远古时代的祖先不断地、重复地讲述，神圣的生活原型也就在岁月的积累中日渐类型化，从而故事化和神话化了。^③

荣格的原型——“集体心理遗传说”后来受到学者们的批评，如皮亚杰就从发生学的角度研究了个体思维如何重现了集体无意识的过程，而弗莱在《批评的解剖》一书中则着重讨论了原型如何在传统中存续，以及原型的形式化问题。弗莱指出，文学传统的形成与原型的重复讲述密不可

分。“原型是文学中可以独立交际的单位。原型在不同的文学作品中反复出现。原型体现文学传统的力量，它把孤立的作品互相联结在一起。”^③弗莱的此一观点正与普罗普的思想相吻合。

以上讨论了母题、功能、类型、原型等概念在被用于民间叙事研究时的涵义以及各自的长处和短处，这些概念在使用中被历代学者不断地解释和修正，以增强它们的使用效力。本书当然也要借助这些概念才能讨论民间叙事的问题，笔者在使用上述概念时既汲取了前人的阐释及修正成果，同时也在其中注入了本人的新的理解。于是本书的研究在一定程度上也就是以个人研究的形式再次重复了学科发展的历史进程，这亦如生物学中的生物个体无不以个体生命的形式再现种族进化的内容。在本书中，笔者使用的都是综合诸家之说的“后”概念：一个概念叫“功能性母题”，这一概念主要吸收了汤普森和普洛普的思想；另一个概念或命题叫“类型化原型”或“原型的类型化”，这一概念或命题主要吸收了普洛普和弗莱的思想。以下是对这两种组合概念的解释。

如已所述，汤普森的母题始终没有脱离叙事的具体内容，而汤普森母题的最大缺陷在于没有质和类的同一性，因此汤普森的母题只能用数量无限多的“专名”来描述而无法用“类名”特别是性质统一的类名（类化的动名词）来界定。普洛普的功能克服了汤普森母题的上述缺点，但是普洛普的功能又走向了另一极端，即功能的类化过于抽象，而高度抽象的类化功能无法适用于多种叙事类型的划分，功能过于抽象的结果只能是视所有的故事同属一种类型。“功能性母题”的意思是说，在一段相对完整的叙事文本中提取

和确认母题时，仅仅将目光盯在那些故事角色的行动环节上，而不考虑句子（我们暂且将故事简化为一个有着主、谓、宾结构的句子）谓语以外的其他成分；但是同时，功能性母题又意味着它的提取和确认最终不会脱离具体的叙事文本，不作脱离具体文本的类化抽象，以利于故事类型的分析、研究。当然，这样做的好处之一也有其实用方面的考虑，即汤普森母题的世界性归纳、整理早已系统化，因此借助汤普森的具体化母题的系统参照来做比较研究至今仍是十分有效的途径。

提出“类型化原型”（“原型的类型化”）的范畴主要是为了克服汤普森“类型”概念“无根据”的缺点，所谓“无根据”是针对上引汤普森的一个重要观点：使故事类型化的母题排列是无规律可言的。普洛普虽然没有使用“原型”的概念来表述他的思想，但是正如以上所讨论的，原型的思想早已隐含在他的推论之中。在荣格那里，原型有着神秘的意味，但是普洛普的“原型”思想没有任何神秘可言，对于普洛普来说，如果说有原型存在，那么原型就是生活中发生的事件本身，是现实的生活事件决定了想象中叙事顺序的合规律性。普洛普曾经风趣地说：“在锁被打破之前，小偷不会出现。”也许，普洛普的思想是建立在传统认识论和本体论的基础之上的，这就是说，文学世界中所描述的想象事件始终是以现实世界中实际发生的真实事件为原始范型的。这意味着，自然事件如何从根本上制约了叙事逻辑。这使得我们不仅能够根据自然事件判断、划分故事类型以及一个故事的完整性，而且功能性母题的内涵、外延（大小）也都能通过它在故事整体结构中的位置、意义获得确定。任何一个功能性母题之被选入某一故事类型都不是任

意的，都一定有出自原型规定的理由，研究者的任务就是要从叙事背后发现其理由。这也就是说，我们必须从一个整体结构的立场来看待故事，不仅故事类型的背后有着原型的意义，而且每个故事母题也有着自身的功能意义，从而在根本上摒弃了母题、类型可以自由组合、自由生成的非结构论观点。同时，“原型的类型化”命题也剔除了荣格关于原型乃种族心理遗传的神秘性质，在理论上将原型的生成与实现归结为人类经验活动与叙事之符号活动的历史成果。而一旦了解了故事结构不过是由生活结构所制约的原理，我们也就获得了根据生活原型的事件——过程结构来确认故事类型之完整性和母题结构之合理性的思路。于是，当我们希望在一个故事中提取和确认某个功能性母题时，也就不必将叙事文本无限分割以求得“最小单位”，而是以获得能够说明故事类型之原型意义的母题结构为止。

在此，笔者认为有必要进一步借助语言学中的“音位”概念以说明确定故事“功能性母题”以及发现“类型化原型”（“原型的类型化”）的具体操作方法。俄苏形式主义文艺学深受瑞士结构主义语言学的影响是众所周知的。现代结构主义语言学的一个重要成果就是索绪尔开创的现代音位学新理论。^⑤在民间文学形式研究中引进音位学的思想，旨在破除形式研究中的几个误区。现代音位学认为，在一种语言或方言里，用来区分词义的最小语音单位不是音素，而是音位。音素是从语言中分析出来的最小语音单位，但不是区分词义的最小语音单位。这点区别十分重要。“各种语言或方言都各有自己的一套音位系统。某些音在一种语言或方言里是几个不同的音位，可是在另一种语言或方言里可能是同属一个音位。例如 [p] [p̣] 在汉语里是两个音位，在英语

里却是一个音位。又如普通话 [n]、[l] 是两个音位，可是在江淮方言南京话里是一个音位。可见音素和音位是两个不同的概念，一个音位可以是一个音素，也可以包含几个音素。一种语言或方言里的一个音位，由于它所处的环境不同，发音时会出现一些不尽相同的音，这种不同的音就是某音位的音品。一个音位可以是一个音品，也可以包含几个音品。音位和音品的关系是一般和个别的关系，音位存在于音品之中，没有音品也就没有音位。为称说的方便，人们把几个音品中一个比较最常见的音品称之为‘典型音品’或‘常体’，而把其余的音品称之为‘变体’……音品从物理学和生物学的角度看是有差别的，但是从语言学的角度来看，可以合并成一个音位。音品念得有点差错，不会引起意义上的误解……不会引起语言交际上的困难。^{15③}

如果做一相对化的比附，音位学中的概念“音位”相当于普洛普的“功能”，“音品常体”亦相当于“功能”——不变量，而“音品变体”相当于“功能的实现”——可变量。语言学中的“音素”概念则与汤普森对于“母题”的理解十分接近。汤普森认为，母题的意义内涵是世界性的，“母题”概念隐含的基本假设是，世界上任何文化群体对于母题的理解都是一致的，因而“母题”是一种通行全世界的分析工具。音素也是如此，音素是我们用以分析任何语音的工具，各种语言使用的音素尽管多少不同，但都可用同一种音素符号加以分析，音素本身并不直接承担任何语义。但是，音位是承担语义的语音单位，因而在理论上音位是不可通约的。和意义相关的语音——音位是在某语言系统内部约定俗成的体系，音位系统是一个特定语言的意义——功能系统。在某一语言系统内部，一个语音单位

所承担的意义是在与其他承担意义的语音单位的相互关系中被获准的。普洛普的“功能”也是如此，功能的确认是通过诸多功能之间的关系而确认的。例如“狗”和“go”的发音尽管几乎全同，但其承担的意义在汉语和英语中却完全不同。^③因此民间故事中功能的提取和确认必须考虑到一个功能与其他功能在某个特定语境即具体的民族性叙事环境中文本和语境的关系以及功能之间的相互制约关系，只有充分考虑了叙事在特殊（而非普遍）语境中个别功能与整体结构的关系，汤普森的如下断言才是有效的：“一种类型是一个单独存在的传统故事，可以把它作为完整的叙事作品来讲述，其意义不依赖于其他任何故事。”反过来说，同样的故事类型在不同的文化环境中却可承担截然迥异的生活意义，因为模塑故事类型的生活原型不仅是世界性的同时也是民族性和文化性的，而对故事类型所承担的生活意义的解释更是离不开后者。

显然，现代音位学对于我们进一步理解普洛普的结构主义叙事理论，以及修订汤普森为我们提供的研究工具都极有益处。这也就是说，对于形式研究来说，当我们关注故事母题的时候，我们应当着重考虑其功能性；而当我们划分故事类型的时候，我们则要反思其生活的原型。正如普洛普所指出的，形式研究绝非单纯的形式研究，而是与叙事的内容研究密不可分，二者是同一叙事文本的正反两面，这正如音位学所断言的：音位既是由语言系统的内部结构所决定的，同时也是由它处身其中的文化环境所决定的。为了理解文学叙事，形式研究和内容研究缺一不可。

当然，上述综合诸家之长的研究路径、研究方法是否可行是需要进一步讨论和检验的，而检验之前的问题设定之一

就是：当我们企图嫁接形式研究和内容研究，或者说言语叙事研究和语言象征研究这两种思路和方法时，是否有陷入“方法悖论”的可能？在西方学术史上，不同学派之间的递进关系往往呈现为直接批判进而彻底否定的形式，因此某一学派中人往往着意固守自囿的疆域，不越雷池一步。这样的做法自有其优长之处，即有可能将本学派的理论和方法发挥到精深的极致（当然也就不可避免本学派的先天缺陷），民间文学研究中的汤普森、普洛普也都无出其外。比较而言，超然于西方学术史纷争的中国学者倒是少有历史积累的敏感（包括偏见与成见），而能够较为“轻易”地综合诸家之长，当然这也就难以避免浅尝辄止和失之谨严的弊病（长处和短处总是相伴而生，不可能只取其长而尽弃其短）。就叙事形式的归纳研究和叙事内容的演绎研究来说，其方法论原本水火难容，如何嫁接就成了一道难题。

根据列维-斯特劳斯的看法，叙事中的神话结构和语言表象（严格按照索绪尔的说法此处的“语言”应为“言语”）本是对立的两极，神话是世界性的和超文化的，而言语总是地方性的和文化性的。^③如果说象征的能指与所指之间的关系总是要依赖交往中的人的约定俗成，那么，象征最终会在哪个层面发生呢？在言语的文化层面？还是在语言的超文化层面？荣格和列维-斯特劳斯都坚持在语言的超文化层面去发现象征的痕迹，但是，如果我们承认任何符号在本质上都是象征的，那么象征就不仅可能发生在语言的超文化层面，同时也肯定发生在言语的文化层面。人总是生活在神话之中，同时更是生活在语言（言语）之中。于是象征就不仅仅是埋藏在语言结构中之物，同时也是隐藏在言语意象背后的事情。正是以此，本书在做象征分析的时候才需要时

时往返于超文化的结构符号与文化性的意象符号之间，而这就是笔者提出“类型化原型”这一概念的最终原因。“类型化原型”的概念或者“原型的类型化”命题意味着，原型不仅是普世性的，同时也要借助文化性的意象才能显现出来，因此我们所要做的工作就是，在原型和意象之间求得平衡。也就是说在研究过程中，首先从具体的文化性文本及其语境出发，达到抽象的稀薄；然后再从抽象的超文化原型上升到具体的文化意象。

二 假说：洪水创世故事的深层象征结构

为了进一步说明如何在具体的研究过程中使用“功能性母题”和“类型化原型”（“原型的类型化”）这两种组合概念和命题，本节尝试分析一组迄今被学者们约定为“沉城—陷湖”型的中国地方性洪水传说，^③并提出关于这种类型化故事之生活原型的一项假说，即：与洪水故事的表层叙事结构相对应的深层象征结构是以人类现实生活中的女性生育过程（结构）为原型依据的。也就是说，是生活本身的生育结构（过程）在反复讲述的过程中得以隐喻化、象征化，并最终类型化为洪水故事。^④

狭义洪水故事的前身——洪水神话是一世界性的传说，迄今，学者们发现的（广义）洪水故事（包括神话、传说和狭义故事^⑤等多种体裁）的文本几乎遍及全世界。神话中所讲的洪水主要是指世界产生之前的原始大水——宇宙液、宇宙汤，也就是“大洪水”（the great flood），洪水神话讲述神如何在大洪水中创造世界——大地、万物及人类，因此洪水神话属于创世神话的一种类型，有时人类起源神话也包含

在洪水神话中，因为创造人类实在也是神创工作的一部分。但是，神话也往往讲到神的二次创世，原因之一就是人类的败坏与堕落，神以大洪水毁灭世界的方法惩罚人类，结果是既毁灭了世界也几乎灭绝了人类，只是由于神所选中的“义人”（一个男人或一个女人、一对夫妻或一对有血缘关系的男女）事先得到神谕而借助某种方法（钻进葫芦或登上方舟、高山）逃脱了洪水劫难，于是才使得人类的整体生命在劫难过后得到延续。据此，二次性洪水神话又称惩罚性洪水神话，著名的《旧约·创世纪》中挪亚方舟的故事和古代印度《百道梵书》中摩奴救助神鱼的故事^⑫，以及我国流传的伏羲、女娲兄妹婚的洪水故事都属于惩罚型的洪水神话。^⑬

比较可知，二次创世的洪水神话与初次创世的洪水神话在叙事结构上基本一致，也就是说从故事结构的角度看，二次创世的洪水神话是对初次创世洪水神话的模拟。无论初次创世还是二次创世的洪水神话讲述的都是世界万物和人类从洪水中诞生的故事，不同的是，神话认为现今的人类是神二次创世后出现的“新人类”。如果套用列维-斯特劳斯“生—熟”或“自然—文化”的分析范畴，那么，神在第一次大洪水中创造人类就是人的“自然性”初生，而神在第二次大洪水中拯救人类逸民的工作则是人类的“文化性”再生（或伦理性再生，即相对于洪水前的人类罪恶言），这正如个体的自然人必须再经历一次文化的再生从而变自然人为文化人、社会人一样。原始民族称自然人的文化再生仪式为过渡仪式或入社仪式（the rites of initiation），古代中国称之为成年礼或成丁礼。从整体上看洪水神话，洪水神话讲述的无疑是自然世界怎样出现与社会文化如何产生的故事。自然

与文化是神话所处理的核心问题，也是人类存在的基本状态，无论对于文明人还是对于原始人来说，文化性的存在都比自然性的存在更为重要，据此而言，洪水神话能够在全世界传播、接受与生成并非没有其必然性的道理。对洪水神话所蕴涵的存在论意义的文化分析与本书关于“洪水神话象征母体生育”的假说是相互支持的，即无论个体还是人类整体的文化再生模式都是模拟的自然生育模式。也就是说，洪水神话人为地创设了一种二次生育情境，在此情境中人类通过模拟被子宫再次生育以象征个体或人类整体存在（道德）状态的根本转换，如此，人们便从中获得了对主观的文化性设计的认知。^④

本书作为案例研究的广义洪水故事包括初创世型洪水神话和再创世型洪水传说，其具体的亚型之间的关系如下：

初创世型洪水神话——→再创世型洪水传说

伏羲女娲兄妹婚神话(825A *)

||

沉城、陷湖传说(825A *)

||

鲧禹潜水取土造地神话——→欧明求如愿传说(555 *)——→龙女报恩故事^⑤

注 ① || 表示平行关系，→表示演变关系。

②()中的数字是丁乃通给予该故事类型的编号。

“沉城—陷湖”型洪水故事至少在晋代就已经完成了其类型化的进程，晋·干宝《搜神记》卷二十记载的“古巢老姥”的传说即是该类型故事功能结构已经完善的文本，故事如下：

古巢，一日江水暴涨，寻复故道。港有巨鱼，重万斤，三日乃死。合郡皆食之，一老姥独不食。忽有老叟曰：“此吾子也，不幸罹此祸。汝独不食，吾厚报汝。若东门石龟目赤，城当陷。”姥日往视，有稚子诃之，姥以实告。稚子欺之，以朱傅龟目。姥见，急出城。有青衣童子曰：“吾龙之子。”乃引姥登山，而城陷为湖。^⑩

宋·刘斧《清琐高议》后集卷之一收录了该故事的繁本，题目是《大姆记》，副标题是“因食龙肉陷巢湖”：

究地理，今巢湖，古巢州也，或改为巢邑。一日，江水暴泛，城几没。水复故道，城沟有巨鱼，长数十丈，血鬣金鳞，电目赭尾，困卧浅水，倾郡人观焉。后三日，鱼乃死，郡人鬻其肉以归，货于市，人皆食之。有渔者与姆同里巷，以肉数斤遗姆，姆不食，悬之于门。一日，有老叟霜鬓雪髯，行步甚异，询姆曰：“人皆食鱼之肉，尔独不食，悬之何也？”姆曰：“我闻鱼之数百斤者，皆异物也。今此鱼万斤，我恐是龙焉，固不可食。”叟曰：“此乃吾子之肉也，不幸罹此大祸，反膏人口腹，痛沦骨髓，吾誓不舍食吾子之肉者也。尔独不食，吾将厚报尔。吾又知尔善能拯救贫苦，若东寺门石龟目赤，此城当陷。尔候之，若然，当急去，勿留也。”叟乃去。姆日日往视，有稚子诃姆，问之，姆以实告。稚子欺人，乃以朱傅龟目，姆见急去出城。俄有小青衣童子曰：“吾，龙之幼子。”引姆升山，回视全城，陷于惊波巨浪，鱼龙交现。大姆庙今存于湖边，迄

今渔者不敢钓于湖，箫鼓不敢作于船。天气晴明，尚闻水下歌呼人物之声；秋高水落，潦静湖清，则屋宇阶砌尚隐见焉，居人则皆龙氏之族，他不可居，一何异哉！^⑪

《大姆记》是一典型的惩罚型洪水故事。在有些惩罚型洪水传说（比如印度摩奴和神鱼的故事）中没有出现人类行恶导致洪水发生的情节，但这并不妨碍该传说中神在选择“义人”时已暗示了人类罪行的存在，这可从摩奴和神鱼的故事中洪水发生后神曾警告善良者不能因慈悲而拯救其他溺水的恶人但可救动物（动物比人类善良）的细节得到证明。^⑫而在通常的惩罚型洪水神话中，人类罪行被认为是洪水发生的根本原因。《大姆记》的内容属于惩罚型洪水故事，但是显然已经地方传说化了。在我国，最早见诸文字记载的地方传说化的洪水故事是《楚辞·天问》中著名的“伊尹生于空桑”的传说，但《天问》的记录十分简略，只说到“水滨之木，得彼小子”，东汉·王逸解释了此句话背后的传说故事：

伊尹母妊身，梦神女告之曰：“臼灶生蛙，亟去无顾！”居无几何，臼灶中生蛙，母去东走，顾视其邑，尽为大水。母因溺死，化为空桑之木。水干之后，有小儿啼水涯，人取养之。既长大，有殊才。^⑬

在王逸之前，《吕氏春秋·本味》就已经记载了“伊尹生空桑”的故事，云：

有佚氏好采桑，得婴儿于空桑之中，献之其君。其君令嫫人养之。察其所以然，曰：“其母居伊水之上，孕，梦有神告之曰：‘臼出水而东走，毋顾！’明日，视臼出水，告其邻。东走十里，而顾其邑尽为水。身因化为空桑。故命之曰伊尹。此伊尹生空桑之故也。长而贤。”^{⑤①}

《吕氏春秋》记载的故事以后也见于东汉·王充《论衡·吉验》、晋·张湛注《列子·天瑞》以及《水经·伊水》北魏·酈道元注等文献。^{⑤②}传说的后半部分解释了伊尹的出身，但与《大姆记》比较，可知其前半部分本是一个地方性的洪水故事，也就是说，在《天问》记载伊尹传说时，地方性的洪水故事可能已经流传，讲述者将其嫁接到伊尹传说的开端，于是洪水故事就成了伊尹出身的背景原因。伊尹传说中没有人类行恶导致洪水发生的情节，但参照《大姆记》可知，该情节是类型化的洪水故事的结构性母题。

在“沉城—陷湖”型洪水故事的近代传播中，该类型故事往往与其他一些同类故事的亚型如兄妹婚型洪水故事相互嵌合，从而又进一步生发出许多的变体。“‘陷湖’传说属于洪水故事类型之一，且有不同亚型。它在长期发展过程中，即有与别的洪水故事之糅合，也有各亚型之间的复合。”^{⑤③}但“沉城—陷湖”型洪水故事自足（自身整体）的基型——基本类型——的功能性母题结构始终是不变的。“沉城—陷湖”型的地方性洪水传说在丁乃通《中国民间故事索引》中被列为825A*型，命名为“怀疑的人促使预言中的洪水到来”，下面就是丁氏对于该类型故事母题的归纳：

825A * 【怀疑的人促使预言中的洪水到来】

I. 【警告】(a) 一个老太婆(老头子)(b) 一个有名的孝子(c) 一个小孩(d) 一个女佣人(e) 一个渔人(e1) 一个屠夫(f) 一个男孩和一个女孩(f1) 村民们从(g) 一个神祇或者预知将来的人(h) 儿歌(i) 石狮子(j) 一条龙(j1) 石龟那里得到警告。他(她)得到通知说,因为(k) 吃了一只巨大的神鱼(k1) 别的罪行,一场大洪水(很少是别种灾难)在下列的东西变成红色的时候就会来临:(m) 一只石龟(m1) 石狮子(m2) 人塑的龙(n) 城门等等的眼睛或它们其他部位。有时候只要厨房的石臼里(o) 有水(潮湿)或(o1) 有青蛙的时候。

II. 【洪水的来因】这人注意着这个警告并且每天都去看有何变化。下列的人物因开玩笑或恶作剧,将这项东西涂上红色:(a) 一个顽童(b) 一个守城卫士(b1) 一个更夫(c) 一个屠夫(d) 多疑的青年人(d1) 一个妇人。或者,(e) 没有什么理由能说明红色或洪水的出现。无论如何,一场大洪水真的来到了。

III. 【结果】(a) 得到警告者一发现这个凶兆马上就离开,往往是上山或乘船,(b) 由神指引守护着(c) 和他全家(c1) 母亲(c2) 她的主人的全家(c3) 他的妹妹(c4) 她的孩子和邻人们在一起。这城市不久就被水淹没,而且所有别的人全都丧生。或者,(d) 难民们躲在石狮子里面,有时因而得以逃到海边等等。那时全世界都已淹没在洪水中。或者,在有的说法中,结果是:(e) 为了使地球上重新住人,幸存者

虽为兄妹，也得结婚。^⑤

对于该类型故事情节最为完善的文本《大姆记》或《古巢老姥》的叙事结构，笔者曾尝试借助邓迪斯分析印第安神话时使用过的两组功能性范畴“缺乏——缺乏结束”和“禁止——违禁——后果——逃避后果”予以分析，然而单纯使用如此抽象的功能性范畴的结果不甚令人满意。固然我们可以认为，中国地方型洪水故事与印第安神话同样暗含了一组“禁止（毋顾）——违禁（顾视）——后果（化身）”的功能结构，但是除此之外，我们又能够多说什么呢？如果说“一个小姑娘发现了一只会唱歌的蟋蟀，想要把它带回家（缺乏），蟋蟀和她回到了家里（缺乏结束），但是警告她不要碰它、玩弄它（禁止），女孩子和蟋蟀玩，逗弄它（违禁），蟋蟀的胃突然破裂而死（后果）^⑥”与“伊尹生于空桑”的故事同属一种类型，那么对于故事类型的划分来说我们等于未置一词（当然对于研究故事中的禁忌母题来说，功能的高度抽象还是有帮助的），因此对于故事类型的分析、研究来说，叙事功能的提取和确认若脱离了故事的具体内容，或者脱离故事所仰仗的具体文化背景，都无助于我们把握故事的内容甚至形式。这是因为，神话虽然具有世界性和普遍性的超文化性质，但也必须生成为具体的地域——文化形式，因此普洛普才特别强调文化环境对于解读故事意义甚至理解和把握故事形式的重要意义，而这，也正是笔者特别提出不脱离具体的故事内容与文化环境的“功能性母题”这一概念的原因。也就是说，试图在抽象的功能与具体的母题之间寻找一种中间的、过渡的形式，以便既能把握母题之间相互制约的功能结构关系，同时也能通过功

能的具体化确认叙事与生活之间的转换渠道，因为只有通过具体的形式，我们才能在民族性的叙事与同样是民族性的生活之间建构直接的联系，当然我们首先离不开功能抽象的方法，没有抽象，我们在叙事和生活之间根本就无法发现同一性的关系。抽象和具体，二者都不可偏废，我们的方法是：从抽象上升到具体。从功能上生到母题。也就是说，我们还必须从邓迪斯的功能开始。

邓迪斯认为，印第安神话中存在着一个“禁忌——违背禁忌”的功能性母题结构，这提醒我们注意到洪水故事中的确存在的有关禁忌的主题，也就是说，洪水故事所讲述的确是一个有关违背禁忌与遵守禁忌以及最终导致了不同结果的故事。面对这样一个古老而广泛流传的世界性神话故事，按照普洛普的理论，在逻辑上它应当有一个古代仪式即“生活”的起源。但是，由于生活总是具体的、地方的、民族的，也就是文化的生活，而文化性的仪式（生活）又总是文化性的叙事所生成的具体成因，于是问题就变成了：我们如何发现或根据一定的程序原则重新构拟出这个具体的文化仪式？在此之前，我们先要归纳、提取出故事的各种亚型即各种异文中已出现的诸多功能性母题系列和它们的关系结构。表1-1中是笔者使用的文本，笔者从这些文本中提取了五种功能性母题，即：1 违背禁忌；2 遵守禁忌；3 神谕洪水；4 洪水显兆；5 洪水降临。在提取和确认这五种功能性母题时，尽可能不让功能过于抽象而脱离具体的叙事内容。下表是各个异文中五个功能性母题的出现和分布的频率：

该表清楚显示了笔者取材的范围，即选择的文本大部分出自唐宋以前的汉语旧籍，选择材料的时间下限基本上截止

宋代，明清的材料不多，现代采录的同类型故事未收一篇。这样做法的理由正如普洛普已经说过的：“当所要考察的新故事中不再呈现出新的功能的时候，材料的收集便可告一段落了……我发现 100 个故事便可构成足够的材料。既然我们已经看到不再发现新的功能了，所以在最后的功能出现之际形态学便可告成了。”^⑪我们同样也可以说，当我们发现故事的类型化已经达到成熟阶段时，我们的材料收集便可暂告一个段落了。傅光宇指出，宋人刘斧《大姆记》是“‘陷湖’传说中情节详备的最发达的形态”^⑫，据此，我们的选材时间下限大体截止于宋代应当是合理的。五四以后，中国学者新采录的“沉城—陷湖”型地方性洪水传说还有不少，本书都未采用，因为笔者深信，当功能性母题被穷尽之日，也就

表 1-1 “沉城—陷湖”型故事母题分布(一)

类 型、 出 处 \ 母 题	1 违背禁忌	2 遵守禁忌	3 神谕洪水	4 洪水显兆	5 洪水降临	传说地点
A. 灵蛇复仇型 ⁵⁵						
Aa 汉(?)·李膺《益州记》 ⁵⁶	令杀老姥	老姥饴蛇	小蛇嗔令		城陷为湖	四川邛都
Aa 唐(?)·王仁裕《王氏见闻》 ⁵⁷	令责张翁	张翁啖蛇	人蛇俱失		县陷为湫	四川嵩州
Ab 北魏·酈道元《水经注》 ⁵⁸	令捕邑人	邑人养蛇	蛇负人奔		邑沦为湖	河北武强
Ab 唐·戴妥《广异记》 ⁵⁹	令捕书生	书生养蛇	蛇负人奔		县陷为湖	河北范县
B. 预言应验型						
Ba 秦《吕氏春秋·本味》 ⁶⁰			神告	臼出水	邑尽为水	河南伊水
Ba 汉·王逸注《天问》 ⁶¹			神女梦告	臼灶生蛙	邑尽大水	河南伊水
Bb 汉·高诱注《淮南子·俶真》 ⁶²		老姬行义	诸生谓姬	门阖有血	国没为湖	安徽历阳
Bb 梁·任昉《述异记》 ⁶³		姥厚待生	书生谓姬	龟眼出血	城陷为湖	安徽和州
Bb 唐·李冗《独异志》 ⁶⁴		媼恭待少年	少年谓媼	门阖见血	县陷为湖	安徽和州
Bc 晋·干宝《搜神记》 ⁶⁵			秦时童谣	姬窥门血	城沦为湖	浙江由拳

续表 1 - 1

类 型、 处 处	母 题	1 违背禁忌	2 遵守禁忌	3 神谕洪水	4 洪水显兆	5 洪水降临	传说地点
Bc	宋·乐史《太平寰宇记》 ^⑥			秦时童谣	母窥门血	县陷为湖	江苏胸山
Bd	宋·乐史《太平寰宇记》 ^⑦			巫姬曰	龟口出血	地陷为湖	安徽巢县
Be	明·无名氏《龙图公案》 ^⑧			老僧说	狮眼流血	洪水泛滥	登州
C.	杀龙获谴型 ^⑨						
Ca	唐·赵璘《因话录》 ^⑩	邻人杀蛇	卢氏未与			邻家陷溺	江苏高邮
Cb	宋《广古今五行记》 ^⑪	村民射鱼				漕梁暴溢	陕西大兴
Cc	宋·刘斧《青琐高议》 ^⑫	曹恩烹鱼				屋陷为池	湖南彬州
Cd	宋·洪迈《夷坚志》 ^⑬	民杀海兽				海溢村溺	广东海墘
Ce	宋·李昌龄《太上感应篇》 ^⑭	百姓啖鳖	焦婆蔬食	真君降告		州荡为湖	安徽巢州
Cf	清《广东通志》 ^⑮	村人食牛	姬不食牛			地陷为湖	广东遂溪
Cg	清《广西通志》 ^⑯	村民食马	姬不食马	苍龙喝		村化为池	广西兴业
D.	动物报恩型						
Da	宋《广古今五行记》 ^⑰		尹儿待客	黄衣人语		丘壑森漫	安城
Db	明·王脩《君子堂日询手镜》 ^⑱		陈妇纵鲤	白衣人告		地陷为浸	广西横州
E.	综合型						
Ea	晋·干宝《搜神记》 ^⑲	合郡食鱼	姥独不食	老叟曰	石龟目赤	城陷为湖	安徽巢湖
Eb	宋·刘斧《青琐高议》 ^⑳	郡人食鱼	姆不食鱼	老叟曰	石龟目赤	城陷为湖	安徽巢湖

是选材工作应当停止之时。《大姆记》的简述本在晋·干宝《搜神记》中就已经出现了，按说，根据普洛普的理论，搜集材料的下限本来可以截止到晋代，但是由于“古巢老姥”的故事有可能是辑佚者误将宋人的讲述舛入《搜神记》，因此为了谨慎起见，我们还是将材料搜索的时限下延。但是，除了宋人刘斧《青琐高议》增补的《大姆记》，我们的确没有在其他文本中再发现有新的功能增加。笔者阅读了五四以后现代学者采录的多种“沉城—陷湖”型洪水故事文本，其中同样没有新功能出现，只是现代采录的该类型故事有时会链接上其他类型的故事，如采录于河北省武清县的一则《秫秸船》的故事，其前半部分为“沉城—陷湖”型故事，后半部分链接了佛本生故事和“云中落绣鞋”型故事的情节^③，但这并不会影响本章取材原则的有效性，因为即使加入了其他类型故事的母题系列，“沉城—陷湖”型故事本身自足的整体功能结构也没有改变。所以我们的分析工作完全可以《搜神记·古巢老姥》和《青琐高议·大姆记》为样本而展开，因为这两篇作品都是该类型故事中“情节详备的最发达的形态”。之所以使用故事的发展形式作为主要的分析对象，是基于马克思曾经阐述过的方法论原则：高等动物的解剖有助于理解低等动物尚未充分发展的器官功能。^④也就是说，基于结构论立场的整体观照，我们能够读出各种异文中未浮上叙事表层（即讲述过程的临时性母题缺失）但却是潜藏的话语内容，并发现基于整体观照和解释的可能性。

普洛普说过，故事中的功能总是以同样的顺序排列，这一论断在“沉城—陷湖”型洪水故事中基本上得到证明。下表显示了“沉城—陷湖”型洪水故事各个亚型的功能顺

序，表中 A 型故事的功能顺序与其他亚型故事不尽相同，原因在于，故事中敌对者的恶行不是直接针对神异动物，而是直接针对故事的主人公“大母”而间接指向神异动物，由于主人公遵守禁忌在先，故功能 1 违背禁忌就被延宕到功能 2 遵守禁忌之后了。

表 1 - 2 “沉城—陷湖”型故事母题分布（二）

母题 类型	1 违背禁忌	2 遵守禁忌	3 神谕洪水	4 洪水显兆	5 洪水降临
A 型	1	2	3		5
B 型		2	3	4	5
C 型	1	2	3		5
D 型		2	3		5
E 型	1	2	3	4	5

对于“沉城—陷湖”型洪水故事的功能分析，本书采用的是共时性的原则，也就是说，我们的分析暂时搁置了研究故事的纵向发展与横向传播的历史视角和地理视角，^⑤而仅仅是从故事类型的共时性立场开始我们的考察。从共时性的立场出发，我们所考虑的主要是所认定的文本功能是否完备，而无论该文本首先出现在何时何地（起源时间和起源地点）。我们不认为，对于起源时间及地点的求索在多大程度上有助于对故事内涵的理解。而且也不认为，功能完备的文本就是功能欠缺的文本的发展形式；同样也不认为，功能欠缺的文本就是功能完备的文本的早期雏形，而是坚持如下立场：在一个文本中没有出现的功能只是意味着该功能暂时被遮蔽或者被隐藏在叙事表层的背后而没有出现在叙事的前

台。从“功能—结构”的立场出发，我们坚持认为，如果故事的生活原型是一个古老的神圣仪式，那么，仪式即“行动—事件”本身功能结构的完整性就已经先验地决定了叙事功能—结构的完整性，据此我们对故事母题可自由组合的观点（比如闻一多所说洪水故事是由“洪水”和“造人”两个独立母题组合而成的观点）持有异议。就一个具体故事的生命史来说，先有一个或少量母题然后才发展为复杂的母题结构也许是一个历史事实，但这不是结构研究的任务和目的。对于结构研究来说，功能性母题的结构先天就存在着，因为故事赖以发生的基础——生活中的神圣事件先天就存在着。而这也意味着，功能性母题的结构只有通过与生活事件—过程原型结构的联系方能得到最终的确认，并且再现那些在讲述过程中临时缺席的功能性母题。站在功能—结构的立场看，功能完整的故事结构中每个母题的意义都是在与故事其他母题的关系网络中被定义的，在故事的整体结构中，每个功能性母题都从属于故事的整体性结构，都有其不可替代的价值和存在的结构意义，因而每个母题在故事中的结构性位置也是先天就已被决定的。于是，当一个世界性的母题被组织进故事的时候，该母题也就此获得了此前并不具有的功能。一个在各种故事中游动的母题能够承担特定故事的功能，关键就在于它被组织到该故事的结构当中，在现实生活中，洪水只是洪水，然而一旦处于神话的结构当中，洪水意象就会承担其本来并不具有的象征意义。^⑧

“沉城—陷湖”型洪水传说所讲述的无疑属于邓迪斯所说的关于禁忌的故事，故事讲述了有关禁忌的规定，以及违犯禁忌和遵守禁忌的不同结局。有学者仅仅将禁忌的内容定位在故事的个别母题如神谕母题上，似乎不够准确。^⑨固然，

神灵曾经晓谕故事的女主人公“臼出水而东走毋顾”或“臼、灶生蛙亟去无顾”，而女主人公因为“顾视其邑身因化为空桑之木”，肯定包含了禁忌和违犯禁忌的内容。但是，通观“沉城—陷湖”型洪水故事中功能完备的亚型，就能认识到，禁忌的主题是该类型故事贯彻始终的主线，换句话说，该类型故事的每个功能性母题都与由禁忌推动的事件发展全过程相关。那么，接下来的问题是：与“沉城—陷湖”型洪水故事相关的究竟是古代神圣生活中的哪种具体的民族性和文化性禁忌仪式呢？

“沉城—陷湖”型洪水故事的主人公一般都是老年或成年的女性，在各种异文中，或称老姥、老嫗、老媪、大姆，或是有姓氏的严氏、陈妇等，主人公多为女性富有深意。由于女性主人公是洪水劫难后唯一的幸存者，因此她一定像洪水遗民挪亚、摩奴以及伏羲、女娲兄妹那样曾经承担过延续人类群体生命的重大责任。只是由于该类型故事是以地方性传说的形式所呈现的，因此，该角色生育人类后代群体的功能便被隐藏起来，但也正是由于该角色本来就拥有潜在的生育功能，所以在“伊尹生于空桑”的故事中，大母就可以根据故事结构的转换、生成功能摇身一变成为某一具体的文化英雄——伊尹的生母。在一些异文当中，大母曾因违禁而化为空桑之木或者化为石，^⑧而木、石在中国神话的叙事传统中正是生育之象，禹妻涂山氏化石生启的传说可为此说立一旁证。^⑨据此，我们也许可以断言，“沉城—陷湖”型洪水故事中的“大母”本为世界各民族神话中的大母神（the great mother），大母在通过了洪水禁忌的考验之后，幸运地再传了人类。^⑩

故事中大母偶有违禁之处，但此处的违禁并不具有全局

的意义，或者说此处的违禁并非该类型故事的实质性违禁，因为化为木、石并未从根本上取消了大母所承担的生育功能。在该类型故事中，真正的禁忌其实是食鱼或者食蛇、食鳖、食海兽的事件。故事中被食的基本上都是生活在水中的神异动物，在较晚的文本中出现了牛、马等家畜，但无论是何种动物，其实都是神的化身。神异动物的被食是引发洪水的直接的也是终极的原因。多数异文都讲到，由于动物的被食导致神的报复，洪水就是报复性神意的体现。^①在不少异文中，没有出现“食鱼”行恶的母题，但是由于大母因行善而独获神谕母题的客观存在，也就暗示了一个多数人因行恶而无法获得神谕的母题隐藏在叙事的逻辑之中，只是这个母题在故事中暂时被遮蔽了。在我国现代采录的一些流传于各民族的洪水神话中，人类获罪于神的违禁行动不是食鱼，而是准备腌吃雷公肉，结果导致雷公发动洪水；或是人类开荒犁地招致了神的反对。经过闻一多的研究，今天我们已经知道在古代汉语中“食鱼”一词本来就是性行为的隐语；^②同样，开荒犁田在精神分析家看来也具有同样的意义，而且像开荒犁地这样的隐喻性“切口”至今仍然活在现代许多民族的口语当中。^③据此，我们也许可以假定，“沉城—陷湖”型洪水故事的核心内容就是围绕性禁忌所展开的事件，全部洪水神话所讲述的主题就是有关性的禁忌的问题。比较而言，《旧约》中所说的人类原罪其实也是指的人类掌握了有关性的知识，于是亚当、夏娃才被上帝逐出伊甸园；而当上帝准备再次毁灭人类时，上帝的理由也还是人类的“不洁净”，由于只有挪亚一家人遵守性的规则（“洁净”），他全家才能作为“义人”成为上帝的选民。^④在“沉城—陷湖”型洪水故事中，大母行善，厚待书生，也都可与不食

神异动物亦即遵守性的禁忌的行为等而视之。与大量洪水神话所讲述的由于洪水泛滥导致人类乱伦不同，在纳西族东巴经神话中，恰恰是人类的乱伦才招致了天神的惩罚。^⑤这说明，乱伦不仅是洪水的结果，它本身就是洪水的起因，只是在“沉城—陷湖”型洪水故事中此一重要的功能性母题采取了隐喻、象征的手段，而纳西东巴神话则将此功能直接表达了出来。东巴经上说：“他们兄弟姊妹互相婚媾，把天地污秽了，把山川树木也污秽了。”^⑥宋·李昌龄传《太上感应篇》卷三则云：“昔巢州居民，淮啜之外，竟哈水族”，“非连地址荡为大湖，不足以荡除累年残忍杀害、厌触腥秽之气”。^⑦其描述“食鱼”与“乱媾”的用语几乎全同。

深层心理学早已就洪水故事的象征寓意发表过自己的意见，弗洛伊德说：在人们的梦中“表示分娩常用与水有关的事：例如入水或出水，那就是说自己分娩或自己出生”。弗洛伊德曾引用神话学家兰克对英雄神话的降生传奇所作的比较研究成果以支持自己的精神分析立场，他说：“在这种神话里——最早为阿卡德的萨贡王，约当公元前 2800 年——弃孩于水内和救孩出水占一重要地位。兰克知道这就是分娩的象征，其象征的方法和梦所应用的相同。无论何人若梦见一个人出水，他便认为这人是他的母亲，或任何人的母亲；而在神话里，救孩子出水的总自认是这孩子的生母。”^⑧在伊尹生于空桑的故事中，也有“有莘氏女采桑，得婴儿于空桑之中”或“有小儿啼水涯，人取养之”的情节，与萨尔贡的传说几乎完全一致。

邓迪斯虽然深受精神分析学说的影响，但他对“象征解释的信徒”对洪水神话之象征内涵的解释未置可否，只是转述了他们的观点，他甚至使用带有嘲讽的口气说道：

“对于民俗的象征研究，有赖于对民俗中想象多于事实的注意……民俗象征研究中，最纠缠不清的问题，是象征密码的解释。每个象征主义学派，皆声称自己掌握着一把，并且是惟一的一把正确钥匙，运用它能够迅速而高明地解开隐藏在密码中的秘密信息的含意。（他们）大都倾向于将民俗研究看作心理学，而不是历史学。他们对于洪水滔天故事的解释，不是认为历史上真有这么一场大洪水，而是认为人类从洪水中得到再创造，是对人类生殖过程的一种象征，初生儿生下来时，也是从胎膜中的羊水中获得解救的。”^⑨

近年来，我国学者对洪水神话中的避水工具——葫芦的意象发表了较多的议论，不少学者在避水器具葫芦乃是人类母体的象征这一点上已经取得了相当的共识。^⑩如陈炳良就说：“那个大葫芦无可怀疑的代表了母胎，而洪水则代表胎水。两个小孩（伏羲、女娲）进入瓜内避过洪水之灾；他们可算得到再生。”^⑪但是，对于“沉城—陷湖”型洪水故事的象征解读来说，重要的不是故事中的个别母题或意象是否象征了人类的生育母体，而在于是否能够提出一种涵盖故事整体功能结构的假说，以便从结构理论的整体立场进一步确认故事中的每个母题与生育主题的相关性，也就是说，我们不能仅仅满足于洪水神话中个别母题的象征解读。凡故事都是一个叙事整体，有其自身的内在结构，因而故事的象征亦具有整体和结构的性质。在整体象征的结构关系中，故事中的每个母题都有自己特定的位置，每个母题的功能意义都必须在与其它母题发生的功能联系中才能得到确认。这也就是说，故事中的每个母题都必须在故事结构中并通过其整体结构才能获得自身的功能性意义，脱离了故事的整体结构，母题的意义解读就只能是对母题表层叙事之普遍价值的认识

(这也是汤普森的做法,如前所述),而无法识别和确认该母题在某个具体的故事中所承担的、特殊的深层象征意义。据此,笔者才提出了洪水神话的故事结构是人类母体生育过程之象征的假说^⑧,于是,当我们将女性生育的自然过程与洪水神话的叙事结构相互对照,就可以得到以下的关系图式:

事件过程	产前性禁忌	产前预期	产前征兆	分娩
故事结构	遵守禁忌	----->		守禁结果
母题举例	禁食鱼肉	神谕	门闾出血	登山获救

可以发现,神话故事存在着两种结构:一是故事的表层叙事结构,或者沿用索绪尔的术语——表层言语结构,言语结构由叙事的功能性母题组合而成;一是故事的深层象征结构,或者说是深层语言结构,语言结构就是神话的象征原型。象征原型的自身结构是由远古时代深刻影响人类心理的重要生活的过程结构和神圣事件的行动结构所模塑的。前者是后者的转喻。当某种神圣生活的原型被反复讲述,就会导致象征原型的类型化、故事化。与一般的叙事不同,故事是类型化的叙事,叙事只有被类型化了以后,才能使古老的原型意象获得更稳定的历史传承。

站在功能—结构的立场,我们就能给予故事中的每个母题以其自身的功能解释。如果闻一多关于“食鱼”的解释不错,那么我们或许可以肯定“禁食鱼肉”的母题涵有性禁忌的功能。弗雷则在其名著《金枝》一书中曾详细胪列原始民族围绕经期与孕、产期女性规定的诸多繁复禁忌,例如将妇女关进临时搭建的、偏僻的森林小屋。森林小屋属于神圣的地界,与人们日常生活的世俗地界相隔离(如同姜

原被幽禁的“閼宫”）。在原始民族看来，经期和孕、产期间的妇女是不洁的，“如遇这种情况，不仅男人受到威胁或致死亡，而是全国，整个天空，都受污褻¹⁹⁰³”。但这亦如弗洛伊德所云，对不洁的恐惧与对神圣的憧憬恰恰又构成了原始心理相反相成的矛盾体。临产的女性是不洁净的，但同时也是值得敬畏的，于是人们称她们为“大母”或“老姥”。自然，有关性的禁忌绝不仅仅属于女性，同时也属于男性，生成为叙事就变成无论男女，在禁忌期间都不得“食鱼”。进而，洪水故事中主人公的所有“善行”在被置于生育过程的象征结构中时，也就相应地获得了“合理”的答案，即：每当我们说一个人行善，就意味着这个人遵守了她（他）本该遵守的性的禁忌，没有与她（他）的性伙伴发生关系。

根据功能—结构的方法论解说洪水故事的深层象征意义，最令人意外的结果大概就是成功地识别出洪水故事中“产前征兆”的功能性母题。在此之前，对于洪水故事中“臼出水”、“灶生蛙”、“门闾有血”、“龟眼出血”、“龟口出血”、“龟目发赤”等一系列细目的意义很难作出合理的解释，就连那些恶作剧地涂红门闾和石龟眼口的行为我们也只能诉诸文学的修辞机能。于是这些母题就成为了洪水故事中性质最为活泼的元素，似乎它们的存在完全是自由自在的，它们能够被组织进洪水故事完全是故事的讲述人天才想象的结果，因此它们除了拥有美学的价值完全不具有民俗文化的意义。只有将征兆母题置于洪水故事的整体结构中，该母题所承担的功能涵义方才显示出来。臼、灶、门、眼、口这些凹陷、中空型式之物，其实也都是女性生殖器官的象征性替代品。出水、出血都是民间至今所谓妇女临盆前的

“破水”和“见红”。就如同那些恶作剧地企图戏耍懵懂老妇的行为，表面看来似乎是完全的自主，其实仍然未脱冥冥之中神秘力量的摆布；龟眼出血、门闾见红作为产前征兆的功能同样是被天意决定的，这天意就是洪水故事的整体结构。

在芮遗夫、闻一多的著名研究中，同胞配偶型洪水神话中最常见的避水工具是葫芦，当然也还有其他各种象征母体的器物，闻一多至少列举出七种：葫芦、瓜、桶、臼、筐、鼓和船。^[10]在“沉城—陷湖”型洪水故事中，没有上述用以避水的器物出现，母体的生育行为代之以登上高地和山坡。洪水中的、被重新发现的大地、高山当然意味着世界——万物赖以再生之地——被重新创造，因此也都可以是母体的象征。^[11]在中国古代的官方宗教中，对于土地的祭祀（“社祀”）亦是对大地母神的信仰和崇拜，至少我们在汉代的方言中还能发现读“母”或“父”为“社”的说法。^[12]在古代的中国，祈子的妇女（由天子的嫔妃来代表）总要被送上九层的高台，因为高台同样可以被作为大地母体的象征。^[13]

按照陈炳良的意见，洪水神话讲述的是一个有关性禁忌与性启蒙的故事，他说：“在讲述这故事时，人们便为年轻人启蒙，使他们进入成人阶段里。”^[14]根据普洛普神奇故事演变的理论，洪水故事一定有一个基础形式，这个形式是与古代的某种宗教仪式相关的，或者说洪水故事起源于古代的人们对于某种神圣生活、神圣事件的体验，洪水故事的叙事结构就是由此神圣事件的过程结构所模塑的。陈炳良认为，洪水神话与古代的成年仪式有密切关系，而根据艾利亚德的研究我们知道，成年仪式或入社仪式所创造的正是一种通过母体再生而过渡的情境结构，也就是继人的自然性生育之后的

文化性再生。弗洛伊德认为，原始社会是一个“性欲化”的社会^⑩，意思是说，原始人类倾向于用性的眼光看待和把握世界。皮亚杰的认知心理学也有类似的认识，皮亚杰说：儿童心理总是处于自我中心的状态。^⑪于是当我们发现原始民族借助自身的身体和活动结构来作为理解世界的工具或先验框架时，我们不应该感到奇怪。万物的存在和人类的世界既是被生育出来，那么除了“从母体中出”难道还能有什么更好的办法吗？生育当然要遵守生育的禁忌，于是洪水故事中处处布满禁忌的陷阱也就理所当然。伊藤清司说：“神话去掉性，就失去了本质，因此神话常常谈到性。谈性是为了谈与性有关的事，而不是猥谈。神话中的性具有写实性和象征性，它与生育观念密切相联，这似乎就是性的本质。”^⑫

关于“洪水神话的故事结构是人类母体生育过程之象征”的假说是本书据以展开讨论的基础性工作。据一些神话学家的看法，神话是“用可见的现象表现出来的不可见的现实”^⑬，那么，神话的象征解释或假说就应当是“用不可见的现实解说可见的现象”。尽管象征阐释或假说最终也只能通过逻辑—实证的方法加以应用和“验证”，但假说可以为我们理解神话开辟各种具有启发性的思路当是不争的事实。本书的假说是从整体结构上解释洪水故事各个母题功能意义的尝试；同时，假说也为故事的发生与原始仪式及神圣生活的关联提供了一个可能的媒介。更重要的是，一旦我们发现了洪水故事背后的生活结构，我们也就能够据以判断一则神话叙事的起讫即其完整性的所在以及故事的功能性母题究竟是以何种原则组合而成的，这些是我们通过 AT 法“母题—类型”的形式研究所无法窥得的。当然，本书提出的假说，其应用范围的有限性也是明显的，它基本上只适用于

那些具有古老起源的神话故事。生活之流永远向前方奔涌，随着叙事形式的日益多样化，随着人类理性的发展，人们在无意识地借助象征以叙事的同时，叙事直面生活的态度也日益坚定起来。对于阿尔奈和汤普森所定义的那些“生活故事”，象征分析往往不再具有最重要的价值；只有那些仍然借助神话的象征结构以表达各种意义的传说和故事中，象征分析或许才能发挥更加积极的作用。但即使如此，原初的神话结构也肯定无法限制新的意义的不断生成，新的意义生成不仅会在结构的层面发生，也会在母题、意象的层面出现，于是仅仅是结构分析就会显得处处捉襟见肘，而我们也就不得不从共时性的角度转向历时性的立场，运用语义学、历史学等多种研究方法来看待我们的研究对象，我们只有从更多的角度接近对象，我们才能更充分地了解，一个历经数千年被反复讲述的故事究竟告诉了我们什么，以及它如何顽强地在传统中持续，并一直影响了我们今天的生活。

【注 释】

- ① Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English, P. 551, Oxford University, Third Edition, 1974.
- ② J. A. Cuddon: A Dictionary of Literary terms, P. 405, London, 1977.
- ③ Stith Thompson: Motif - Index of Folk - Literature, Introduction, P. 11, Helsinki, 1932.
- ④ 陈建宪:《神祇与英雄——中国古代神话的母题》，第10页，三联书店，北京，1994。
- ⑤ 刘魁立:《世界各国民间故事情节类型索引述评》，《刘魁立民俗学论集》，第376页，上海文艺出版社，上海，1998。
- ⑥ 陈建宪:《神祇与英雄——中国古代神话的母题》，第11页，三联

书店，北京，1994。

- ⑦ 因此有些学者使用完全是意译的“情节单元”概念以代替音、义合译的“母题”概念，参见丁乃通著，郑建成等译《中国民间故事类型索引·导言》，第8页，中国民间文艺出版社，北京，1986；金荣华：《六朝志怪小说情节单元分类索引》，中国文化大学中国文学研究所，台北，1984。
- ⑧〔美〕阿姆斯著，张举文译，李扬校：《民俗学中母题的概念》，中国民间文艺家协会辽宁分会理论研究部编：《民间文学论集》，内部资料，第2册，第349～380页，沈阳，1984。该文汉译者没有说明原文出处，因此笔者一时无法用译文与原文相对照。但这的确是一篇极重要的文章，目前中国学者对于“母题”概念的讨论还未见有如此深刻的。
- ⑨ 刘魁立：《世界各国民间故事情类型索引述评》，《刘魁立民俗学论集》，第376页，上海文艺出版社，上海，1998。
- ⑩ Stith Thompson：Motif - Index of Folk - literature，Helsinki，1932～1936。
- ⑪ Stith Thompson：Motif - Index of Folk - literature，Introduction，Helsinki，1932。
- ⑫〔美〕斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，第498～499页，上海文艺出版社，上海，1991。
- ⑬ 汤普森没有荒谬到认为母题组合成故事类型具有绝对的自由，他也提出过“母题随时随地自由地组合吗”这样的问题，参见〔美〕斯蒂·汤普森著，郑海等译《世界民间故事分类学》，第512页，上海文艺出版社，上海，1991。刘守华说：“类型是由若干母题按照相对固定的一定顺序组合而成的。”陈建宪也提到故事母题的“有机组合”，但何谓“相对固定的一定顺序”和“有机”？导致“有机”“顺序”的规律为何？目前未见进一步的讨论。参见刘守华《比较故事学》，第83页，上海文艺出版社，上海，1995；陈建宪：《神祇与英雄——中国古代神话的母题》，第11页，三联书店，北京，1994。
- ⑭ 汤普森的“母题”概念含有超民族性和超文化性的价值论前提，实际上任何学术观点都暗含了学者自己的价值论前提，即使是

“纯粹的”形式范畴。参见拙作《学科分化、形式范畴与现代性价值观》，《文学评论》，2001年第4期。

- ⑮〔美〕阿姆斯著，张举文译，李扬校：《民俗学中母题的概念》，中国民间文艺家协会辽宁分会理论研究部编：《民间文学论集》，内部资料，第2册，第349~380页，沈阳，1984。
- ⑯〔苏〕维谢洛夫斯基语，参见〔苏〕普洛普著、叶舒宪译：《民间故事形态学的定义和方法》，叶舒宪编选：《结构主义神话学》，第8页，陕西师范大学出版社，西安，1988。本章所引普洛普的论述除特别注明者均出自此译文，下同。刘守华也认为，一种民族文化母题库的积累丰裕，给该民族的故事家“提供了自由插入母题以增强故事性的方便条件”。刘守华：《比较故事学》，第89页，上海文艺出版社。上海，1995。
- ⑰刘魁立：《历史比较研究法和历史类型学研究》，《刘魁立民俗学论集》，第108页，上海文艺出版社，上海，1998。
- ⑱〔美〕阿姆斯著，张举文译，李扬校：《民俗学中母题的概念》，中国民间文艺家协会辽宁分会理论研究部编：《民间文学论集》，内部资料，第2册，第349~380页，沈阳，1984。
- ⑲〔日〕北冈诚司：《民间故事的形态学与变形论——从普洛普到格莱马斯、伊万诺夫和托保罗夫》，尚永亮译文载叶舒宪编选：《结构主义神话学》，第190~195页，陕西师范大学出版社，西安，1988。
- ⑳在谈到母题的不变层面与可变层面时，刘魁立指出：母题在不变与可变“这两个层面的关系，类似语言学当中‘音素’同‘语音’的关系。在现代科学研究中当然应该区别这两个层面的含义，有人主张分别使用两个不同的术语：前者使用 *motifeme*，我想可以译为：‘母题素’；后者使用 *Allomotif*，我以为或可译作：‘母题相’或‘母题变素’。”刘魁立：《历史比较研究法和历史类型学研究》，《刘魁立民俗学论集》，第92~119页，上海文艺出版社，上海，1998。
- ㉑陈建宪的意见不同，他认为：“任何一个神话，都由一系列故事情节组成；而每一个情节，又是若干母题的有机组合。”“千变万化的民间故事，其中的‘母题’也是有限的。”母题“本身的数量是

有限的，但通过不同的组合，可以变换出无数的故事。”陈建宪：《神祇与英雄——中国古代神话的母题》，第11页，三联书店，北京，1994。

- ②② 刘守华：《比较故事学》，第83页，上海文艺出版社，上海，1995。
- ②③ 刘魁立：《历史比较研究法和历史类型学研究》，《刘魁立民俗学论集》，第105~106页，上海文艺出版社，上海，1998。
- ②④ [英] 罗伯特·斯柯勒：《神话收集者：普洛普和列维-斯特劳斯》，俞建章译文载叶舒宪编选：《结构主义神话学》，第176页，陕西师范大学出版社，西安，1988。
- ②⑤ [法] 克洛德·莱维-斯特劳斯著，谢维扬、俞宣孟译：《结构人类学》，第229页，上海译文出版社，上海，1995。
- ②⑥ [美] 阿兰·邓迪斯：《北美印第安民间故事的结构形态学》，[美] 阿兰·邓迪斯编，陈建宪等译：《世界民俗学》，第297页，上海文艺出版社，上海，1990。
- ②⑦ [英] 罗伯特·斯柯勒：《神话收集者：普洛普和列维-斯特劳斯》，俞建章译文载叶舒宪编选：《结构主义神话学》，第181页，陕西师范大学出版社，西安，1988。
- ②⑧ 当讲到“特定功能在整体故事的行动过程中的意义”，英译本使用的是 meaning 或 significance 这两个词汇，当讲到“功能实现的实际方法是可变的”，英译本使用的是 means，叶舒宪汉译时将 meaning、significance 和 means 全部译为“意义”，在此有必要作出区分。参见 V·Propp: Morphology of the Folktale, Translated by Laurence Scott, P. P. 19~20, 1958；叶舒宪翻译了其中的《前言》和第二章《方法与材料》，题为《民间故事形态学的定义和方法》，参见叶舒宪翻译、编选：《结构主义神话学》，第3~11页，陕西师范大学出版社，西安，1988。
- ②⑨ 刘守华说：由于普洛普研究民间故事形态学的成果，“使人们运用剖析故事结构的方法来推断这些故事的深层含义成为可能的事情”。刘守华：《比较故事学》，第44页，上海文艺出版社，上海，1995。
- ③⑩ Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English, P. 40, Ox-

ford University, Third Edition, 1974.

- ③① J. A. Cuddon: A Dictionary of Literary Terms, P. P. 55 ~ 56, London, 1977.
- ③② [苏] 弗·普罗普:《神奇故事的转化》, [法] 茨维坦·托多罗夫选编, 蔡鸿滨译:《俄苏形式主义文论选》, 第 211 页、215 页, 中国社会科学出版社, 北京, 1989。
- ③③ 就生活与叙事的关系来说, 尽管从表面看普洛普和荣格的理论立场差距极大, 但实质上, 他们之间——甚至他们与批评他们的持唯物论观点的学者(如日尔蒙斯基)之间——也有着广泛的共识, 比如, “日尔蒙斯基并不否认‘母题’和‘类型’研究的价值, 而是强调揭示母题组合成情节类型的内在逻辑, 这种内在逻辑是各民族现实生活和人们意识特点的反映。”于是, 不同学派论争的最终目标竟然是殊途同归, 尽管他们在研究方法上又是如此尖锐对立。参见刘守华:《比较故事学》, 第 100 页, 上海文艺出版社, 上海, 1995。
- ③④ [加] 弗莱:《批评的解剖》, 第 97 页, 普林斯顿大学, 1957。参见叶舒宪:《文学人类学探索》, 第 294 ~ 295 页, 广西师范大学出版社, 南宁, 1998。
- ③⑤ [瑞士] 费尔迪南·德·索绪尔著, 高名凯译, 岑麒祥等校:《普通语言学教程》第七章《音位学》, 校者岑麒祥认为:“索绪尔虽然没有明确提出现代音位学的概念, 却为它的产生奠定了理论基础。”第 60 页校注①, 商务印书馆, 北京, 1982。
- ③⑥ 许宝华、汤珍珠:《语音》, 第 42 ~ 43 页, 上海教育出版社, 上海, 1981。
- ③⑦ 有一则笑话:一名老外到中国, 住某饭店, 一天临出电梯时, 服务员对他说了句:“[gəu]!”不幸该老外粗通汉语, 一时懵了, 不知是侍者在对他“请走(go)”, 还是在骂他“狗”。此例说明, 语音如何与语义挂钩是由特定语言内部音义组合之间相互制约的功能关系所决定的。
- ③⑧ [法] 列维-斯特劳斯:《结构人类学》第十一章《神话的结构研究》, 户晓辉译文载叶舒宪编选:《结构主义神话学》, 第 18 页, 陕西师范大学出版社, 西安, 1988; 另参见《结构人类学》谢维

扬等译本，第225~226页，上海文艺出版社，上海，1995。参见本书“结语”。

- ③⑨ 钟敬文：《中国的水灾传说》，写于1931年，载《钟敬文民间文学论集》，下册，上海文艺出版社，上海，1985；陈志良：《沉城的故事》，《风土什志》，第1卷第3期，成都，1940；孙常叙：《伊尹生空桑和历阳沉而为湖》，《社会科学战线》，1982年第4期；桑秀云：《“地陷为湖”传说故事形成的探讨》，《国立政治大学边政研究所年报》，台北，1986年第17期，收入《中国文学研究》第6辑，书目文献出版社，北京，1987；拙作《中国洪水神话结构分析》，《民间文学论坛》，1986年第2期；叶舒宪、王海龙：《从印洪水神话的源流看文化的传播与异变》，《学习与探索》，1990年第5期；钟敬文：《从石龟到石狮子》，《民间文学论坛》，1991年第2期；马昌仪、刘锡诚：《石与石神》第五章，学苑出版社，北京，1994；傅光宇：《“陷湖”传说之型式及其演化》，《民族文学研究》，1995年第3期；刘锡诚：《陆沉传说再探》，《民间文学论坛》，1997年第1期；万建中：《地陷型传说中禁忌母题的历史流程及其道德话语》，《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2001年第2期。
- ④⑩ 对于今人来说的隐喻，对于古人来说当然是明喻，马林诺夫斯基坚持神话中不存在象征的说法过于武断，我国古代民歌《国风》的“比”、“兴”以及民国时期盛行的各种行业“切口”都是明喻式象征的典型例证，使用“比”、“兴”和“切口”的人们对于“喻体”能指的象征所指无不了然于心。据此，那些曾经创作了洪水神话的原始民族对于神话象征指称物的“心领神会”应是不成问题的。参见〔英〕马林诺夫斯基著，李安宅译《巫术科学宗教与神话》，第86页，中国民间文艺出版社，北京，1986；吴汉：《全国各界切口大词典》（《切口大词典》），东陆图书公司，上海，1924，上海文艺出版社影印，上海，1989。
- ④⑪ 国际民间文学界对叙事体裁神话、传说和（狭义）故事之间的区别早已约定俗成，就广义故事（包括神话、传说和狭义故事）的内容来说，神话是神圣的，传说是真实的，而故事是虚构的。参见 Lauri Honko：The Problem of Defining Myth；G·S·Kirk：On Defi-

ning Myth ; J · W · Rogerson : Slippery Words—myth. Sacred Narrative : Readings in the Theory of Myth , Edited by Alan Dundes , Berkeley , 1984.

- ⑫ 葛维均摘译：《百道梵书》，崔连仲等选译：《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，第23～25页，商务印书馆，北京，1998。
- ⑬ J. G. Frazer : Folk - lore in the Old Testament , IV , The Great Flood , London , 1923. John · Dowson : A Classical Dictionary of Hindu Mythology , Routledge and Kegan Paul , 1979. Alan Dundes : The Flood Myth , Berkeley , 1988.
- ⑭ 参见 Mircea Eliade : Birth and Rebirth , New York , 1984. 以及各种人类学著作对过渡仪式与入社仪式（the rites of initiation）的介绍。
- ⑮ 陈建宪认为，在他收集的433篇中国洪水神话文本中，有四种亚型的类型化特征（含有典型母题）较为突出，这四种亚型是：神谕奇兆型、雷公报仇型、寻天女型，兄妹开荒型。初创世型洪水神话不在陈氏讨论范围，参见陈建宪《中国洪水神话的类型与分布——对433篇异文的初步宏观分析》，《民间文学论坛》，1996年第3期。“沉城—陷湖”型的地方性洪水传说属于神谕奇兆型，伏羲、女娲兄妹婚型洪水神话属于陈氏所言雷公报仇型或兄妹开荒型，本书讨论伏羲、女娲故事一章所引楚帛书洪水神话属于寻天女型。
- ⑯ 晋·干宝撰，汪绍楹校注：《搜神记》卷二十，第239页，中华书局，北京，1979。汪绍楹认为：“本条未见各书引作《搜神记》。按：本事见宋刘斧《青琐高议·后集》—《大姆记》，文句类同，当非本书，应删正。”傅光宇认为“极其正确”，似可进一步讨论。《青琐高议》“大姆记”故事亦见载于明正统道藏本《搜神记》卷三，名“巢湖太姥”，《道藏》，第36册，第274页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，北京、上海、天津，1988。
- ⑰ 宋·刘斧《清琐高议》，董氏诵芬室校士礼居本。
- ⑱ 参见本书讨论龙女故事与佛经关系的章节。
- ⑲ 宋·洪兴祖撰，白化文等点校：《楚辞补注》，第108页，中华书局，北京，1983。
- ⑳ 陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第二册，第739页，学林出版社，上

海，1984。

- ⑤① 东汉·王充《论衡·吉验》：“伊尹且生之时，其母梦人谓己曰：‘臼出水，疾东走，毋顾！’明旦，视臼出水，即东走十里。顾其乡，皆为水矣。”黄晖：《论衡校释》，第一册，第90页，中华书局，北京，1990。《列子·天瑞》“伊尹生乎空桑”，张湛注引《传记》曰：“伊尹母居伊水之上，既孕，梦有神告之曰：‘臼水出而东走，无顾！’明日，视臼出水，告其邻，东走，十里而顾，其邑尽为水，身因化为空桑。”杨伯峻：《列子集释》，第16~17页，中华书局，北京，1979。《水经·伊水》北魏·酈道元注：“昔有莘氏女采桑于伊川，得婴儿于空桑中，言其母孕于伊水之滨，梦神告之曰：‘臼水出而东走！’母明视而见臼水出焉，告其邻居而走，顾望其邑，咸为水矣，其母化为空桑，子在其中矣。”王国维著，袁英光等整理标点：《水经注校》，第510页，上海人民出版社，上海，1984。

- ⑤② 傅光宇：《“陷湖”传说之型式及其演化》，《民族文学研究》，1995年第3期。

- ⑤③ [美]丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，第243~244页，中国民间文艺出版社，北京，1986。丁乃通认为“825A*【怀疑的人促使预言中的洪水到来】”是汤普森《民间故事类型》中825型“挪亚方舟中的魔鬼”故事亚型的地方性变体。汤普森对该类型故事结构的归纳如下：

825. 挪亚方舟中的魔鬼。挪亚秘密地建造方舟时，魔鬼想知道挪亚在做什么，他说服挪亚的妻子给挪亚一些饮料喝；但在魔鬼被邀请之前，挪亚的妻子也一直没有得到允许进入方舟。

I. 秘密建造方舟但被魔鬼毁坏。(a)上帝命令挪亚秘密地建造一只方舟以躲避洪水。(b)由于是秘密地建造，连锤子和斧子开凿岩石和石头的声音也未引起人们的注意。(c)魔鬼引诱挪亚的妻子，说服她给挪亚一点酒喝。(d)挪亚说出了秘密，于是魔鬼将方舟毁坏。(e)挪亚悲伤流泪，但天使教会了挪亚如何再造一条方舟的办法。

II. 进入方舟。(a)一面锣召集了所有的动物。(b)所有的动物被禁止离开方舟。

III. 方舟上的洞。(a) 魔鬼变成老鼠在方舟上咬了一个洞。

(b) 蛇报恩。

参见 Stith Thompson: *The Types of the Folklore*, FFC, 184, P. P. 278 ~ 279, Helsinki, 1961. 显然, “825. 挪亚方舟中的魔鬼” 是人们熟悉的挪亚方舟洪水神话的展开式, 丁乃通归纳的 “825A * 【怀疑的人促使预言中的洪水到来】” 型故事与之的确有许多情节、母题的相似或同构, 因此丁乃通认为 “825A * 【怀疑的人促使预言中的洪水到来】” 的故事是 “825. 魔鬼在挪亚方舟中” 类型之下一个亚型的中国变体是有道理的。我们注意到, 同样属于洪水神话类型, 825 型和 555 型故事在汤普森 “索引” 中却不属于同一类型, 825 属于宗教故事, 而 555 却属于魔术故事, 这说明故事的分类在多大程度上具有主观性。而且当汤普森说 “类型索引暗示一个类型的所有文本具有一种起源上的关系” 时, 他又该如何解释 555 型故事与 825 型故事之间的相互关系呢? 本书认为, 不同类型的故事可以有一个共同的起源, 人们划分故事的类型是根据其表层叙事结构, 但追溯故事的起源还要根据不同类型故事所共有的深层象征结构 (本书未能就此问题展开进一步的讨论)。正如钟敬文先生《中国的水灾传说》一文所言: “这些传说并不限于题目的共同, 在传述上, 似也有着源流的关系。退一步, 后起者倘不是先行者的嫡系子孙, 最少也有某种程度上的 ‘瓜葛’。这不是笔者有意的牵合, 从它们的主要形态上考察, 实在不容许我们不承认其有血统或亲眷的关系。” 《钟敬文民间文学论集》, 下册, 第 164 页, 上海文艺出版社, 上海, 1985。

- ⑤4 [美] 阿兰·邓迪斯: 《北美印第安民间故事的结构形态学》, [美] 阿兰·邓迪斯编, 陈建宪等译: 《世界民俗学》, 第 297 页, 上海文艺出版社, 上海, 1990。
- ⑤5 各个亚型的划分是根据傅光宇的研究并作了适当的补充和调整, 参见傅光宇《“陷湖”传说之型式及其演化》, 《民族文学研究》, 1995 年第 3 期。
- ⑤6 《后汉书·南蛮西南夷列传》唐·李贤注引, 宋·范晔撰, 唐·李贤注: 《后汉书》, 第十册, 第 2852 页, 中华书局, 北京, 1965。事又见晋·干宝《搜神记》卷二十, 汪绍楹校注本, 第 243 页,

中华书局，北京，1979；以及唐·焦璐《穷神秘苑》，宋·李昉：《太平广记》卷第四百五十六引，第十册，第3744页，中华书局，北京，1961，新1版。

- ⑤7 宋·李昉：《太平广记》卷第三百一十二引，第七册，第2466～2467页，中华书局，北京，1961，新1版。
- ⑤8 王国维著，袁英光等整理标点：《水经注校》，第368页，上海人民出版社，上海，1984。
- ⑤9 唐·戴孚撰，方诗铭辑校：《广异记》，第227页，中华书局，北京，1992。
- ⑥0 陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第二册，第739页，学林出版社，上海，1984。
- ⑥1 宋·洪兴祖撰，白化文等点校：《楚辞补注》，第108页，中华书局，北京，1983。
- ⑥2 刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第76页，中华书局，北京，1989。
- ⑥3 鲁迅：《古小说钩沉》，第101页，齐鲁书社，济南，1997。
- ⑥4 唐·李冗著，张用钦、侯志明点校：《独异志》卷上，第26页，中华书局，北京，1983。
- ⑥5 晋·干宝撰，汪绍楹校注：《搜神记》卷十三，第161～162页，中华书局，北京，1979。事又见《水经注》卷第二十八引《神异传》，王国维著，袁英光等整理标点：《水经注校》，第962页，上海人民出版社，上海，1984；宋·李昉：《太平广记》卷第四百六十八引《神鬼传》，第十册，第3854～3855页，中华书局，北京，1961，新1版；《刘之遴神录》，鲁迅：《古小说钩沉》，第137页，齐鲁书社，济南，1997。
- ⑥6 宋·乐史《太平寰宇记》卷二十二，文渊阁《四库全书》，第469册，第192页，台湾商务印书馆，台北，1986。
- ⑥7 宋·乐史《太平寰宇记》卷一百二十六，文渊阁《四库全书》，第470册，第243页，台湾商务印书馆，台北，1986。巫媪预言，元·盛如璋《庶斋老学庵记》作老叟预言，事又见宋·何恪《巢湖神庙记》，参见傅光宇《“陷湖”传说之型式及其演化》，《民族文学研究》，1995年第3期。

⑥8《包公案》卷之二，冯不异校点本，宝文堂书店，北京，1985。

⑥9“杀龙获谴型”洪水故事在东南亚一带也有流传，如流传于新几内亚北海岸的一则故事说：“有一个善良的男人。一天，他的妻子看见一条巨鱼游上了海岸，（被搁浅在那里，）妻子喊来她的丈夫。一开始，这个男人怎么也看不见那条大鱼，于是妻子就嘲笑他并让他藏到香蕉树后面去，透过树叶他就能偷窥到那条大鱼了。当他终于看见了那条巨鱼时，简直被吓坏了。他叫来全家人，包括他的一个儿子和两个女儿，并当场立下禁令，不许捉这条鱼，更不许吃它。但是，其他的人们听说了这个消息以后，纷纷取来弓、箭和绳索，他们将大鱼捕获并把它扔到地面上。虽然那个善良男人警告人们不要吃鱼，他们还是那样做了。善良男人看到这一切，立即从每种动物中选出一对，将它们驱赶到树上；然后，他和全家人也爬上了一棵可可树。由于邪恶的人们残忍地毁灭了那条巨鱼，一时间洪水猛烈地喷涌出地面，以至于（除了善良男人一家）没有人来得及逃命，所有的人和动物都被淹死了。当洪水上升到几乎最高的树梢时，就像它当初突然涌起那样水面又突然下降了。于是，善良男人带着他的全家从树上下来，重新建设了新的家园。” J. G. Frazer: Folk - lore in the Old Testament, P. P. 89 ~ 90, London, 1923.

⑦0 宋·李昉：《太平广记》卷第四百五十八引《因话录》，第十册，第3749页，中华书局，北京，1961，新1版。

⑦1 宋·李昉：《太平广记》卷第四百六十九引《广古今五行记》，第十册，第3868页，中华书局，北京，1961，新1版。

⑦2 宋·刘斧：《青琐高议》后集卷之九，董氏诵芬室校士礼居本。

⑦3 宋·洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》甲志卷第九，第一册，第72页，中华书局，北京，1981。

⑦4 宋·李昌龄传《太上感应篇》卷之三，《道藏》，明正统本，第27册，第20~21页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，北京、上海、天津，1988。

⑦5《广东通志》卷三百三十三，清同治三年重刊本，华文书局影印，台北，1968。

⑦6《广西通志》卷一百八十八，清嘉庆七年刻本。

- ⑦ 宋·李昉：《太平广记》卷第四百六十八引《广古今五行记》，第十册，第3860页，中华书局，北京，1961，新1版。
- ⑧ 王文濡：《说库》，上册，文明书局石印本，上海，民国四年（1915年），浙江古籍出版社影印，杭州，1986。
- ⑨ 晋·干宝撰，汪绍楹校注：《搜神记》卷二十，第239页，中华书局，北京，1979。
- ⑩ 宋·刘斧：《青琐高议》后集卷之九，董氏诵芬室校士礼居本。
- ⑪ [苏] V. 普洛普著、叶舒宪译：《民间故事形态学 的定义和方法》，叶舒宪编选：《结构主义神话学》，第10页，陕西师范大学出版社，西安，1988。
- ⑫ 参见傅光宇《“陷湖”传说之型式及其演化》，《民族文学研究》，1995年第3期。
- ⑬ 许钰采录，参见万建中：《地陷型传说中禁忌母题的历史流程及其道德话语》，《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2001年第2期。
- ⑭ 马克思的原话是：“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙。低等动物身上表露的高等动物的征兆，反而只有在高等动物本身已被认识之后才能理解。”〔德〕卡尔·马克思：《政治经济学批判导言》，《马克思恩格斯选集》，第二册，第108页，人民出版社，北京，1972。当然，也有学者持相反的方法论原则，比如人类学家就主张用简单社会作为理解、解释复杂社会的依据和参照。
- ⑮ 历时性研究的有效性，参见本书关于伏羲、女娲故事的讨论。
- ⑯ 拙作《中国洪水神话结构分析》，《民间文学论坛》，1986年第2期。
- ⑰ 万建中：《地陷型传说中禁忌母题的历史流程及其道德话语》，《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2001年第2期。
- ⑱ 《意林》引《淮南子·俶真》高诱注云：“（伊尹母）遂化作石也”。刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第76页，中华书局，北京，1989。
- ⑲ 《绎史》卷十二引《随巢子》：“禹产于崑石，娶塗山，治洪水，通轩辕山，化为熊，塗山氏见之，惭而去，至嵩高山下化为石。禹曰：‘归我子！’石破北方而生启。”清·马国翰《玉函山房辑佚

书》，第三册，第2696页，上海古籍出版社，上海，1990。《楚辞·天问》洪兴祖补注引《淮南子》（今本无）：“禹治鸿水，通轩辕山，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，化为石，方生启。禹曰：‘归我子！’石破北方而启生。”宋·洪兴祖撰，白化文等标点：《楚辞补注》，第97页，中华书局，北京，1983。

- ⑩ 在“沉城—陷湖”型洪水故事的一些异文当中，主人公或作男性“老叟”，在现代采录的一些文本中，主人公则演变为“孝子”或兄妹二人，他们也都承担了再传人类的功能，如同《旧约·创世纪》中的挪亚和印度的摩奴。
- ⑪ 孟子引《尚书》曰：“洚水警余。”赵岐注：“《尚书》逸篇也。”显然，古代中国人也认为洪水体现了神意的惩罚。杨伯峻：《孟子译注》，上册，第154页、157页，中华书局，北京，1960。
- ⑫ 闻一多：《说鱼》，《闻一多全集》，第一册，开明书店，上海，1948。
- ⑬ [美] P. E. 威尔赖特著，叶舒宪译：《原型性的象征》，叶舒宪选编：《神话——原型批评》，第220～221页，陕西师范大学出版社，西安，1987。
- ⑭ 参见《旧约·创世纪》，“神”版《圣经》，第6页，中国基督教协会，南京，1998。
- ⑮ 在纳西族东巴经神话中，有两种洪水神话：一种讲述洪水导致血缘婚，一种讲述血缘婚引起洪水。参见白庚胜《东巴神话研究》之《洪水神话》，第145～149页，社会科学文献出版社，北京，1999。另参见傅懋勋《丽江麽些象形文字古事记研究》，第45页，华中大学，武昌，1948；李霖灿：《麽些族的洪水故事》，《民族学研究所集刊》，第3期，第43页，台北，1957。
- ⑯ 李霖灿：《麽些族的洪水故事》，《民族学研究所集刊》，第3期，第43页，台北，1957。
- ⑰ 宋·李昌龄传《太上感应篇》卷之三，《道藏》，明正统本，第27册，第20页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，北京、上海、天津，1988。
- ⑱ [奥] 弗洛伊德著，高觉敷译：《精神分析引论》，第121页，商务

印书馆，北京，1984。

- ⑨⑨〔美〕阿兰·邓迪斯编，陈建宪、彭海斌译：《世界民俗学》，第80页，上海文艺出版社，上海，1990。
- ⑩⑩游琪、刘锡诚主编：《葫芦与象征》，商务印书馆，北京，2001。
- ⑩⑩陈炳良：《广西瑶族洪水故事研究》，《神话·礼仪·文学》，第70页，联经出版公司，台北，1986，2版。
- ⑩⑩拙作《中国洪水神话结构分析》，《民间文学论坛》，1986年第2期。
- ⑩⑩〔英〕弗雷泽著，徐育新等译：《金枝》之《妇女月经和分娩期间的禁忌》，上册，第314页，中国民间文艺出版社，北京，1987。
- ⑩⑩闻一多：《伏羲考》，《闻一多全集》，第一册，开明书店，上海，1948。
- ⑩⑩洪水神话中的葫芦和高地具有同样功能——可以避水，因此高地和葫芦也应拥有同样的象征，参见〔美〕阿兰·丹迪斯著，晓宋译《相关主题的象征类同：分析民间故事的一种方法》，《民间文艺季刊》，1989年第2期。
- ⑩⑩《淮南子·说山》：“西家子见之，归谓其母曰：‘社何爱速死，吾必悲哭社。’”高诱注：“江、淮谓母为社。社，读‘虽家谓公为阿社’之社也。”刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，下册，第538页，中华书局，北京，1989。
- ⑩⑩《离骚》云：“望瑶台之偃蹇兮，见有娥之佚女……凤凰（“凤”或作“鸟”）既受诒兮，恐高辛之先我。”《天问》亦云：“简狄在台曾何宜？玄鸟致贻女何喜？”宋·洪兴祖撰，白化文等标点：《楚辞补注》，第32页、34页、105页，中华书局，北京，1983。《吕氏春秋·音初》则云：“有娥氏有二佚女，为之九成之台，饮食必以鼓。帝令燕往视之，鸣若謐謐，二女爱而争搏之，复以玉筐，少选，发而视之，燕遗二卵，北飞，遂不反，二女作歌一终，曰‘燕燕往飞’，实始作为北音。”陈奇猷《吕氏春秋校释》卷六注引蔡云曰：“佚女犹言处子。”陈案：“‘謐謐’盖象燕鸣，犹今作‘啁啾’，‘謐謐’与‘啁啾’同音。”陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第一册，第335页，学林出版社，上海，1984。《史记·殷本纪》云：“殷契，母曰简狄，有娥氏之女，为帝尝次妃。三人行

浴，见玄鸟堕其卵，简狄吞取之，因孕生契。”顾颉刚等点校：《史记》，第一册，第91页，中华书局，北京，1982，2版。《列女传》云：“契母简狄者，有娥氏之长女也。当尧之时，与其妹娣浴于玄丘之水。有玄鸟衔卵，过而坠之，五色甚好。简狄与其妹娣竞往取之。简狄得而含之，误而吞之，遂生契焉。”转引自袁珂、周明《中国神话资料萃编》，第152页，四川省社会科学院出版社，成都，1985。

- ⑩⑧ 陈炳良：《广西瑶族洪水故事研究》，《神话·礼仪·文学》，第70页，联经出版公司，台北，1986，2版。
- ⑩⑨〔奥〕弗洛伊德著，杨庸一译：《图腾与禁忌》，第115页，志文出版社原版，台北，中国民间文艺出版社影印，北京。
- ⑩⑩〔瑞士〕让·皮亚杰著，傅统先、陆有铨译：《儿童的道德判断》，山东教育出版社，济南，1984。
- ⑩⑪〔日〕伊藤清司著，陈晓林译：《神话中的性——被视为妇女和母体的葫芦》，《民间文艺季刊》，1987年第4期。
- ⑩⑫ 参见叶舒宪编选《结构主义神话学》，第127~128页，陕西师范大学出版社，西安，1988。

第二章 鲧、禹神话：口头传说与权力话语

一 原型构拟的理论前提

本章是对洪水创世神话之一种——“动物潜水取土造地”类型故事在叙事层面的原型重构。由于该类型神话见载于汉语旧籍时多已历史传说化，因此在叙事层面做原型重构的工作是必要的。本章在梳理先秦鲧、禹治水传说基本文献的基础上，运用类型学的方法构拟该传说的神话原型，作为以下各章讨论鲧、禹故事传承与阐释史的前提。

传统解经学的基础是小学，由于“字无定诂”，故阐释者还需依赖对“文义”的整体把握，于是免不了解经者当下的经验理性作为前理解发生作用。现代民间文学学术完善了类型学的解经方法，即依靠与书面文本既有别又相系的口头文本为底本，以期达到“以俗证雅”、“以今释古”的解经目标，^①其方法论的基础是假定口头文本的共时性质（不变）。然口头文本同时也具有历时的性质（变），援口头文本与书面文本相参照，虽减少了解经的主观性，却未降低其风险性，因此本书使用民间文学研究的“母题结构—类型解读”的方法，将鲧、禹治水传说的原始形态还原为“动

物潜水取土造地”类型的创世神话，其结论的有效性和有限性都应充分估计。

在现代采录的“动物潜水取土造地”创世神话的口头文本与见诸先秦汉语典籍的鲧禹传说之间横亘着巨大的时间豁隙，因此该类型神话的现代采录本如何能够作为构拟鲧禹故事原生形态的参照系统如上所述在方法论上就成为一个问题，即：现代采录本本身是否保持了其原生的形态，未受到历史时间的改塑，从而可以援作原型重构的依据？近年，比较考古学的进展为上述问题的解决提供了一项假说，有力地支持了根据现代采录本重构鲧禹故事之原生态的方法论基础。比较考古学认为，中国—玛雅文化连续体诸多文化成份的相似，是二三万年以前，旧大陆北方文化向东移动的结果，也许，当印第安狩猎者追踪史前巨兽的足迹越过白令海峡的古亚、美陆桥并最终进入新大陆的时候，在他们的文化装备中，就有“动物潜水取土造地”的神话类型。在玛雅文明与商周文明没有直接接触的知识条件下，现代采自新、旧大陆的故事类同甚至相同因此只能用文化的同源性并各自顽强地保持了其原生的形态予以解释。^②根据上述比较考古学的“中国—玛雅文化连续体”假说，鲧禹传说之原型构拟的方法基础因此得以成立。

二 口传文本与载籍文本

现代神话学判断一则故事文本究竟属于神话抑或历史传说，主要根据文本内容中理性叙事和非理性叙事成分的比重，据此，可将传世的鲧、禹故事的各种不同文本分为神话叙事和历史叙事（传说叙事）两种叙事题材（内容）甚至

叙事体裁（形式）。见于载籍的鲧、禹故事有多种文本，其中有的保存了较多的神话成分（以《山海经》为代表），也有的已经完全衍为历史化的传说（以《尚书》为代表），还有介于两者之间的文本（以《天问》为代表）。至于鲧、禹故事的神话文本和传说文本被记载的时间孰先孰后，一般认为神话产生在前而传说演变在后；但就鲧禹故事的口碑见诸文字的时间表来说，反而可能是传说（《尚书》）记载在前，而神话（《山海经》）采录在后。为使读者对“动物潜水取土造地”类型神话有一更切近的感受，以下先抄录两则现代采录的该类型的故事。^③

第一则：“如来佛造地”

相传在上古的时候，自盘古开天，女娲造人以后，出了个鳌鱼作怪。要说起这条鳌鱼来，本事可大啦，它是一个巨大的海龟，在温水泉千年得道，别的甭说，只要它吐气就是飓风，一眨眼就地动山摇，后来它高兴上来一翻身，就闹得天塌地陷，大水滔天，人被淹死，草木不见，把一个好端端的世界变成了一片苦海。

后来，西天如来佛要治理世界。他一想要是没有陆地，甭说花草树木不能生长，就是禽兽与人也不能生存呀？怎么办呢？他打好了主意，决心要收服鳌鱼，重造陆地。

如来佛找到鳌鱼说：“鳌鱼呀，都说你神通广大，我看你也没什么了不起，虽然你生在海里，长在海里，恐怕连海底都扎不到吧？”

鳌鱼一听火了，急睁白眼道：“如来，你也太小看人啦，我若能扎到底怎么办？”

“空口无凭，要看物证，你如能潜到海底噙上一嘴泥来我才相信，不然我仍笑你无能。”

“好吧！今天非要和〔你〕赌个输赢。”

鳌鱼说着尾巴一摆，来了个坐地没儿就不见了。

如来佛等呀，等呀，只等了三九二十七天才见鳌鱼从水里钻了出来，如来上前问道：“扎到底了没有？快拿证据来我看。”

鳌鱼喘着粗气说：“我真扎到了海底，并噙了满满的一嘴泥，可在路上全让水从我腮角上涮走了，不信你看这牙缝里还存着点儿呢！”

如来佛把那点泥扣（抠）出来，放在手心里连吹三口法气，然后用力向四外一扬，顿时海水退去，又出现了一望无际的陆地，并有高山平原江河湖泊可美了，据说三山六水一份田就是从此才留下来的。

鳌鱼发觉上了当，便冲着如来发火道：“好啊！闹了半天你是编着法儿的骗我呀！量你不太晓得我鳌鱼的本事，你这不费劲拔力的造好了吗？只要我翻个身照样是一片汪洋，不信咱就比比，看看是你造得快，还是我毁得快！”说着把鳞一抖就要翻身了。

如来佛不慌不忙，一屁股坐在了鳌鱼身上，并高声说道：“休得无理！我佛家以慈悲为怀，今日重整乾坤治理世界，日后还要普渡众生，皈依正道，我告诉你，只要有我一曰，就休想翻身！”鳌鱼腾了半天也动弹不得。只好求饶。

如来佛为了让民间少受难，什么时候都坐在鳌鱼，六十年才允许鳌鱼眨一次眼，据说如今这地震就是鳌鱼眨眼，不信你就去寺院里看看，如来佛的像下还坐着个

那条鳌鱼呢？^④

第二则：“陆地的由来”

在很久很久以前，地球上只有很小的一片陆地，其余都是水。万物生灵遭受涂炭。西天如来佛祖见此惨景心中不忍。于是找来土地菩萨，对他说：“善哉！为拯救生灵，请下海取泥。”

土地菩萨水性极好，他一个猛子就泅下水去了。他游着游着，猛然碰到了泥土，知道到了海底，赶忙用嘴拱了一下，泥土沾了一面，于是他赶忙上来，可是泥土都被水冲尽了。他第二次潜入水里，用嘴含了一口泥土，来到了上来，吐出交给了如来，如来用口吹了一下，一下子吹成了七大块，就是七大洲。

因为土地是土地菩萨含在口里，如来又吹了一口气，因此土地被认为是最神圣的东西，用来塑了菩萨、佛祖的像，并用来播种五谷。^⑤

受佛教和民间宗教故事的影响，故事的主人公已经从创世神、创世动物变成了如来佛、鳌鱼和土地菩萨，然而正如普洛普所言，“故事中的人物做了什么的问题，对于民间故事的研究来说是一个重要的问题。相比之下，故事中由谁来扮演各种不同的角色，是怎样扮演的，这些问题成了附带研究的问题”^⑥。以上两则“潜水捞泥造地”的故事虽然是现代采录的，但与印第安人的传说大同小异。

“动物潜水取土造地”的神话类型最初是西方学者根据北美印第安人的故事获得的抽象，但后来学者们发现，此类

型神话的口头形式广泛流传于北半球从欧洲经亚洲一直到美洲的众多民族中间。^⑦故事主要讲述一名“文化英雄，无论是人形还是兽形，孤身寡影，或随身有一伴侣，驾船乘筏，游荡于险象环生的古海水域。文化英雄，或是造物主，派遣野兽潜水去找陆地，直到最后成功时，凭借获得的一点泥土造出了现在的地球”^⑧。

汤普森《民间故事母题索引》归纳的 A810 “原始大水”神话母题组中，至少以下一些母题与汉语神话中的“潜水捞泥”型故事有关：

A810 原始大水。万物之初，世界被原始之水整个覆盖。

A811 大地被从原始大水的底部带上来。

A811 · 1 大地源于被从海底带上来的一条鱼。这条鱼被用刀劈开，于是，有了群山。

A812 潜水取土者。一条筏子漂在原始之海的水面上，造物主从筏子上派遣各种动物潜入原始之海试图带上来一点泥沙。在动物们多次失败以后，有一个动物（多半是麝鼠）成功了。大地就是用这点带上的泥沙创造的。

A812 · 1 作为潜水取土者的魔鬼。魔鬼撒旦应上帝的请求（潜入原始大水的底部）寻找泥土。通过使用正确的方法，仅仅三次魔鬼就成功了。他将泥土藏在自己的舌头下面。泥土开始膨胀，魔鬼不得不请求上帝的营救。

A814 大地从被抛到原始水面的物体中产生。

A814 · 1 大地从被抛到原始水面的石头中产生。

A814 · 2 大地从被撒到原始水面的沙子中产生。^⑨

胡万川根据汤普森的母题归纳，认为母题 A810 和母题 A811 为该类型神话的各种异文所共有，而母题 A812 和母题 A812 · 1 却使该类型神话分化为两种亚型。两种亚型的主要区分标志为创世者和潜水取土者的关系是否呈对立的状态。母题 A812 属于非对立状态，而母题 A812 · 1 属于对立状态。胡万川援引一些西方学者的看法，以为表现创世者和潜水取土者之间非对立关系，即含有母题 A812 的亚型是该类型神话的原生形态，而含有母题 A812 · 1 的亚型是该类型神话后起的次生形态，即已掺入二元对立观念的神话形态。

从上引汤普森的母题系列可以看出，汤普森在归纳母题时相当随意，在本书第一章笔者已经指出，汤普森的母题抽象不具备质和类的同一性，上述“原始大水”类的神话母题即是如此，其中有些母题项的内容很简单，有些则比较复杂，几乎等于对一种类型化故事的陈述，也许这就是汤普森所说的三类母题中的第三类：描述单一事件的、可以独立存在的、能够用作故事类型的单一母题^⑩，难怪一些西方学者据此讨论“潜水捞泥”神话的次类型或亚类型问题。

胡万川在汤普森归纳“原始大水”类神话母题的基础上进一步完善了“动物潜水取土造地”类型创世神话的母题结构，以下是胡万川的构拟，而我在他构拟的基础上又为每个母题选择了一个名词或动词放在括号内，以便简要概括该母题的主要内容，除了第一项“背景和角色”以外，其他各项母题的命名都符合笔者在本书第一章提出的“功能性母题”的概念：

(1 背景和角色) 当初世界只有一片原水, 没有陆地。造物者和他的伙伴在水面上无处落脚。

(2 帝命) 造物者让动物进入水中取土或泥, 以便造地。

(3 捞泥) 动物相继入水, 一个个先后失败, 最后一个才在口中或爪子里衔着一小块泥上来。

(4 布土) 造物者把捞上来的这一小块泥土放在水面上, 由于这是会生长不息的泥土, 因此就长成如今这样的大地。

(4·1 负土) 造物者把捞上来的泥土放在龟背上, 长成大地, 从此龟就驮负着大地。

(5 违命) 潜水捞泥者只把部分泥土给造物者, 自己私藏一块, 由于泥土会长大, 藏不住, 被造物者发现, 命他交出。

(6 作乱) 私藏的泥土撒在造物者已经造成的平坦大地上, 就成了山谷或沼泽等不平之地。

(7 惩罚) 造物者见潜水捞泥者既偷窃又自大, 就将之罚入地底深渊之中。

(8 巡视) 因为大地很大, 造物者的眼睛已经看不到大地的边缘, 为了知道大地的大小, 就派一个人或动物沿着新创造的大地走一圈, 查看陆地的规模大小, 有时是造物主亲自绕地巡视一圈。

将上述九个母题(绝大部分是功能性母题)与先秦汉语文献记载的鲧、禹故事相对照, 可以发现, 本土鲧、禹故事几乎囊括了上述母题表中的绝大部分要素, 正是以此, 一些中外学者才最终认定了鲧、禹故事的类型归属, 即“动

物潜水取土造地”类型神话的中国生成形式，而且还可能是该类型神话在世界上最早的文字记录本。^① 鲧、禹故事的情节单元与上述母题表的对应关系几乎在每个母题项上均有体现。

第一，在该类型故事中，动物潜水取土造地的背景是覆盖全球的原始大水——洪水泛滥的前创世年代。从捞泥者的惟一目的是创造大地，可见该神话的原始形态所讲述的是如何在原始洪水中初次造地而不是创世后二次治水的故事。据此，中国古代传说中的鲧、禹治水故事应是原始造地神话的后世置换、改编本，我们发现《诗经》的“雅、颂”部分只讲禹如何造地，到了《尚书》才讲鲧、禹如何治水，可能正反映了神话在传承过程中发生的变异。

第二，在该类型故事中，造物者与潜水取土者构成了承担不同功能的角色关系：或二元对立（A812·1型），或非二元对立（A812型）。鲧和上帝的关系属于前者；禹和上帝的关系属于后者。这说明，鲧、禹神话是一个A812和A812·1型相结合的故事类型。但是，如果A812·1型的确像人推断的那样是A812型的发展式，那么在A812型中已经隐含了A812·1型发展的基础，这就是动物们轮流潜入原始大水的情节。先入水者失败，后入水者成功，失败者与成功者的先后顺序后来就变成了二者之间的对立，进而还演变为二者与造物神之间的不同关系。而笔者推测，中国文本中鲧、禹父子关系的原型可能也是源于潜水动物先后入水的顺序。

第三，在该类型故事中，取土者都是能够潜水的动物。在中国文本中，虽然没有出现动物潜水以获取创世之土的细节，而是代之以鲧窃息壤于上帝或者上帝赐息壤于禹，但文

献中特别提到了龟是向禹贡献“青泥”的灵物，而据蒋礼鸿考证，青泥的本义正是水底的淤泥^⑫，因此龟很可能即是潜水取土的动物之一种。文献中还提到鲧、禹在治水过程中曾先后得到鸱龟、玄龟、应龙等灵物的指导和启发^⑬，而鲧、禹自己也都有过化身为能（龟、鳖）、熊、龙、鱼的经历^⑭。据此推测，鲧、禹的神话原型正是为造物者所派遣潜入原始大水——洪水底部的捞泥动物。^⑮

第四，在该类型故事中，能够生成为原始大地的水底泥沙本是一种神奇的原始材料，被抛到原始水面后能够不断膨胀，并最终形成原始陆地。创世之土的中国生成形式，《山海经》和《淮南子》称之为息壤，又称息土、息石。^⑯息壤在被抛到水面后不停地膨胀，所以《山海经·海内经》郭璞注云：“息壤者，言土自长息无限，故可以塞洪水也。”《淮南子·地形》高诱注：“息土不耗减，掘之益多，故以填洪水。”^⑰在更早的文献如《诗》中，息壤多被径称为“土”，因此用“土”创造的天下世界也就相应地称之为“下土”、“下国”或“下都”。^⑱由于中国人很早就认为大地是方形的，因此又称用息壤所造之大地为“土方”、“下土方”。^⑲

第五，在该类型神话的中国生成形式中，汤普森所云母题 A811·1“大地源于被从海底带上来的一条鱼。这条鱼被用刀劈开，于是，有了群山”也有体现。即禹用刀剖开鲧腹，并在其父的身体上创造大地的传说。《山海经·海内经》郭璞注引《开筮》云：“鲧死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙。”清·严可均《全上古三代秦汉三国六朝文·全上古三代文》卷十五辑《归藏·启筮》：“鲧殛死，三岁不腐，剖之以吴刀，是用出禹。”《初学记》卷二十二引《归

藏》：“大副之吴刀，是用出禹。”《楚辞·天问》云：“永遏在羽山，夫何三年不施？伯鲧腹禹（原作“伯禹腹鲧”，从闻一多改），夫何以变化？”《吕氏春秋·行论》云：“舜于是殛之于羽山，副之以吴刀。”²⁰胡万川不同意《山海经》“鲧复生禹”和《天问》“伯禹腹鲧”为“禹生于鲧腹”的旧说，而认为“腹”、“复”的意思是说“大禹这位造物者逼迫（腹）鲧，将土放在鲧的腹上，造出大地”²¹。尽管此说或有牵强之处，但不可否认，在鲧的身体或尸体上造地的情节确是鲧、禹神话的重要内容之一。从鲧是传说中最早发明“大地之城”的人²²，到大地亦名昆仑²³，以及民间传说“禹惩父”而禹父化为大地“埤渚”²⁴，可以推论，禹正是在其父鲧的身体或尸体上才最终奠定了九州的规模。就语音言，“昆仑”为“鲧”之缓读²⁵，“昆仑”的本义是圆形物体²⁶，与鲧的龟鳖形象正相吻合。《山海经》云，昆仑（鲧）之墟为“帝之下都（土）”²⁷，《周礼·春官·大司乐》“地祇”东汉·郑玄注：“地祇则主_岷 崦_嵒”²⁸都与神话母题 A811·1 息息相关。

需要特别讨论的是，在鲧、禹故事的早期汉语记录本中，没有直接出现母题 3 捞泥，而这个母题曾是鲧、禹故事得以类型化的关键所在。《山海经·海内经》中只讲到了“鲧窃帝之息壤”²⁹，似乎息壤原本在上帝手中，而不是在洪水底部。另，《淮南子·地形》也提到禹曾“掘昆仑虚以下地”³⁰，似乎大地昆仑本是禹得自上天的。我们注意到，在汤普森《民间文学母题索引》中，也有“大地从天上落到原始海洋水面上”和“大地被从天上抛下”（母题 A817 和母题 A953），以及“神让原始海水退去，只留下裸露的群山”（母题 A816·3）等母题。³¹据此参照，先秦鲧、禹神话

母题的变异幅度（母题变体）十分复杂，或者说，先秦时代流传的鲧、禹神话存在着多种异文，“潜水捞泥”只是鲧、禹诸多造地方法中的一种。在传说中，鲧的治水方法是“堙障”，禹的治水方法是“疏导”，鲧、禹在治水方法上的差异可能正是受了“取土—造地”母题诸多变体之影响的结果。“神让原始海水退去，只留下裸露的群山”可能即是禹用“疏导”的方法治水这一历史传说所承接的最直接的神话原型母题。

根据以上分析，现在我们也许可以对胡万川氏所构拟的“动物潜水取土造地”类型洪水创世神话的母题结构做进一步的修订和完善工作了，以下是笔者的构拟：

0 背景和角色

1 帝命

2 捞泥

2·1 窃土

3 布土

3·1 泻水

4 违命

4·1 作乱

5 惩罚

5·1 剖育

5·2 负土

6 巡视

根据田野资料的普遍抽象而构拟的母题集合可以用作我们分析鲧、禹神话叙事文本的技术工具，在此需要强调的

是，这种母题集合并不是针对“动物潜水取土造地”故事各种文本（异文）的类型抽象，因为对该神话故事的类型抽象还需要参照更多的文本和异文加以比较才可获得，所以上述母题集合表只具有临时的性质。下面试以《山海经·海内经》的相关叙事为样本，检验上述母题表的涵盖性。《海内经》记载的鲧禹故事尽管篇幅不长、叙述简略，却包含了母题表中的大部分内容。《山海经》的成书时间在先秦汉籍中不算很早，但它记录了当时一些与官方文献如《诗》、《书》不尽相同的民间传说，这些民间的说法更接近神话的非理性原貌，因而特别值得重视。

禹、鲧是始布土（3布土）均定九州。（6巡视）……洪水滔天，（0背景）鲧窃帝之息壤（2·1窃土）以堙洪水，不待帝命，（4违命）帝令祝融杀鲧于羽郊。（5惩罚）鲧复生禹，（5·1剖育）帝乃命禹（1帝命）卒布土（3布土）以定九州。（6巡视）^②

再将《楚辞·天问》中的相关段落与之比照，可以补充《山海经》的简略部分。《天问》中除了“不任汨鸿，师何以尚之？金曰何忧？何不课而行之？”两句的内容抄自《尚书》（详下），而且是已经历史化、传说化的部分，自“鸱龟曳衔”以下仍保持了神话的原始面貌。

不任汨鸿，师何以尚之？金曰何忧？何不课而行之？（1帝命）鸱龟曳衔，鲧何听焉？（3布土）^③顺欲成功，帝何刑焉？永遏在羽山，夫何三年不施？（5惩罚）伯禹腹鲧，夫何以变化？（5·1剖育）纂就前绪，遂成

考功。何续初继业，而厥谋不同？（？）洪泉极深，何以冀之？地方九则，何以坟之？（3 布土）应龙何画？河海何历？鲧何所营？禹何所成？（3·1 泻水）康回冯怒，地何以东南倾？九州安错？川谷何洿？东流不溢，孰知其故？（4·1 作乱）东南西北，其修孰多？南北顺椭，其衍几何？（6 巡视）……禹之力献功，降省下土方。（3 布土）^{③④}

《天问》是战国初期的作品，^⑤其中的鲧、禹故事已是神话与传说杂糅，既保留了“鲧腹生禹”的神奇情节，也新增了《尚书》中帝廷中关于试用鲧治水一场讨论的细节（可能是创世前动物们商议轮流潜水捞泥故事的历史化结果），反映了那个时代鲧、禹神话与传说文本相互渗透、组合的状况。以上引文中凡涉及取土造地方法的段落由于语义含混，今人多有争论，笔者也很难判断其讲述的造地方法究竟是捞泥？是泻水？还是从上帝处窃息壤？（故用“？”标出）但是，无论哪种方法，都可视为“捞泥”母题的变异（母题变体），在叙事中所承担的功能或发挥的作用其实都是一致的。

其他文献所载可补《山海经》及《天问》所述鲧、禹神话之不足的还有：

（4·1 作乱）

共工之臣曰相柳氏，九首，以食于九山。相柳之所抵，厥为泽谿。禹杀相柳，其血腥，不可以树五谷种。禹厥之，三仞三沮，乃以为众帝之台。（《山海经·海外北经》）

共工之臣名曰相繇，九首蛇身，自环，食于九土，其所^歎所尼，即为源泽，不辛乃苦，百兽莫能处。禹湮洪水，杀相繇，其血腥臭，不可生谷，其地多水，不可居也。禹湮之，三仞三沮，乃以为池，群帝因是以为台。（《山海经·大荒北经》）^③

前人解读鲧、禹故事，往往惑于同样是“堙洪水”，为什么禹就是遵从“帝命”，而鲧“窃息壤”（同样是为了“堙洪水”）就成了“不待帝命”，似乎“帝命”反复无常。验之现代采录的洪水故事，可以了然鲧的窃土行为在何种意义上才算是“不待帝命”。阿尔泰地区的洪水故事这样讲的：

人为了把（从海底得到的）土藏掉一些来创造他自身的世界，只把一只手中的土交给了神，而把另一只手中的土吞进了自己口中。神把拿到手中的那部分土撒在水面上之后，土开始渐渐变硬变大。随着宇宙的成长，人嘴里的土块也越来越大，简直大到足以使其窒息的程度。这时人才不得不向神求救。被神盘问的结果，人才坦白了自己所做的恶事，吐出了口中的土块，于是地上便出现了沼泽地。^④

据此参照，胡万川给予了鲧的窃土行为以新颖解释：鲧私藏了一部分息壤而没有将其全部交给上帝。也许这才是“不待帝命”的本义。而且此后，被鲧之恶德所污染变质的息壤只能造成湿软的沼泽，从而扰乱了已接近完善的大地秩序，《尚书》所谓“鲧湮洪水，汨陈（乱布）五行”或许

即以此为本。同样，上引相繇（或相柳氏）的故事也可作为潜水取土者私自“食土”后“所歎（呕）”³⁸即为沼泽的旁证。正是因为相繇所歎息壤已失去创造标准化的干硬大地的功能，所以才需要禹杀相繇、湮洪水的重复创世（“三仞三沮”）。

（5 惩罚）

昔者鲧违帝命，殛之于羽山，化为黄熊，以入于羽渊，实为夏郊，三代举之。（《国语·晋语八》）

昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊，实为夏郊，三代祀之。（《左传》昭公七年）

昔者伯鲧，帝之元子，废帝之德庸，既乃刑之于羽之郊，乃热照无有及也。帝亦不爱。（《墨子·尚贤中》）³⁹

（6 巡视）

帝命竖亥，步自东极至于西极，五亿十选九千八百步。一曰禹命竖亥。一曰五亿十万九千八百步。（《山海经·海外东经》）

禹乃使太章，步自东极至于西极，二亿三万三千五百里七十五步。使竖亥，步自北极至于南极，二亿三万三千五百里七十五步。（《淮南子·地形》）⁴⁰

造物者或潜水者造地成功后往往要巡视或丈量已经造好的大地，比如北美印第安人的洪水神话说：天帝“将土放在水面上，不让它下沉，等到它长大为一个岛时，他又派一只鹿上岛探查岛的大小程度。鹿很快地在岛上跑了一周，回来对他说岛还不够大。于是，他继续向岛吹气，直到岛上有

了山峰、湖泊和河流，他才下船走上这新创造的世界。¹¹胡万川指出：“这样的资料乍看之下没有人会觉得和捞泥造陆神话有什么关系，但只要细读相关资料，就会发现原来派人丈量大地，以确定天下幅员大小，早在捞泥造陆神话中即已有之，而且是神话中一个重要的母题……在古代的观念里，大概也只有具造物者身份的人物，才有资格叫人步量天下，也惟有知道天下广狭的人，才配称天下之主。”¹²创世者在创世后步量方形的天下大地（上引《山海经》和《淮南子》均以为步测大地的结果，纵横步数相同）是中国古代创世神话中的一个重要母题，《诗·商颂·长发》：“帝命式于九围。”汉·毛亨《传》：“九围，九州也。”清·陈奂《疏》：“式，法也。帝命式于九围，言上帝命汤王天下为九州所观法。”另《玄鸟》云：“古帝命武汤，正域彼四方。”¹³义同。而且如果创世是一种需要多次重复的行为，那么步量天下也需重复多次，如战国楚帛书中就讲到在制止了洪水之后“四神”如何“步以为岁”。¹⁴

但是，这样一段宏伟的创世神话后来被人们理性地改造为一则古代历史上的治水传说。根据“动物潜水取土造地”神话类型的母题结构来对照鲧、禹故事，可以见得鲧、禹故事从神话向历史传说演变的清晰痕迹。

（0 背景和角色）神话中的前创世原始大水在传说中被置换为帝尧、帝舜时代的一场现实的水患灾难；神话中的创世者或天帝在传说中被置换为人间的贤君帝尧、帝舜；而神话中天神的后裔或人类的始祖动物鲧、禹在传说中被置换为尧、舜的臣僚。

（1 帝命）神话中的创世者命令动物神潜水捞泥在传说

中被置换为君、臣在朝廷上讨论治水人选。

（2 捞泥）神话中的潜水动物相继潜入原始大水捞取水底泥沙用以创造陆地（或诸神从天上取得大地，或诸神用各种办法退去洪水、露出地面）在传说中被置换为鲧、禹父子相续的治水事业。

（3 布土）神话中用以造地的神秘物质息壤在传说中被置换为治理人类社会的九等大法——洪范九畴（式）。

（4 违命）神话中潜水者违背创世者之命私藏、偷窃息壤在传说中被阐释为道德败坏，“废帝之德庸”。

（4·1 作乱）神话中鲧违背创世者意志用所窃息壤破坏了已经造好的陆地，在传说中被置换为鲧“汨（乱）陈其五行”，“九载无绩”。

（5 惩罚）神话中潜水者因偷窃息壤被殛死于“日照无及”的地下幽冥世界羽渊，在传说中被置换为帝尧、帝舜试用鲧治水，因不胜任而将其刑杀于边荒地区。

（5·2 负土）神话中禹在鲧腹上创造陆地在传说中被置换为鲧、禹最早发明城郭。

（6 巡视）神话中创世者于造地成功之后巡视、步测大地，在传说中被置换为大禹规划、制订九州中国的行政区域、贡赋标准。

于是，经过一次从神到人的场景转换，一则创世神话就被转述为一则古代历史的传说了。在中国，“鲧、禹治水”的历史传说几乎家喻户晓，鲧、禹故事的传说文本最早见于《尚书》的《尧典》、《益稷》、《禹贡》、《洪范》等篇，汉代司马迁《史记》叙述鲧、禹事迹的有关章节基本上是综合《尚书》、诸子中的有关文字，并用汉代语言加以转述而

成的。由于《尚书》作为古代官方政书、史书的崇高地位以及儒、墨等显学的重大影响，其所述鲧、禹传说的历史性和真实性也就有了类似“钦定”的不容质疑的性质。以下就是《尚书》和《史记》中有关鲧禹治水的段落，文字简古，其中《尧典》所述的一节文字显然是后来《天问》中相关描述的来源。

驩兜曰：“都！共工方鸠僝功。”帝曰：“吁！静言，庸违，象恭滔天。”帝曰：“咨，四岳，汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天，下民其咨，有能俾乂？”兪曰：“於，鲧哉！”帝曰：“吁，咈哉！方命圯族。”岳曰：“异哉！试可乃已。”帝曰：“往，钦哉。”九载，绩用勿成。（《尚书·尧典》）^{④5}

……在昔，鲧堙洪水，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。（《尚书·洪范》）^{④6}

禹曰：“洪水滔天，浩浩怀山襄陵，下民昏垫。予乘四载，随山刊木……予决九川，距四海，浚畎浍距川。”（《尚书·皋陶谟》）^{④7}

禹敷土，随山刊木，奠高山大川。（《尚书·禹贡》）^{④8}

禹别九州，随山浚川，任土作贡。（《尚书·序》）^{④9}

夏禹，名曰文命。禹之父曰鲧……当帝尧之时，鸿水滔天，浩浩怀山襄陵，下民其忧。尧求能治水者，群臣四岳皆曰鲧可。尧曰：“鲧为人负命毁族，不可。”四岳曰：“等之未有贤于鲧者，愿帝试之。”于是尧听

四岳，用鲧治水。九年而水不息，功用不成。于是帝尧乃求人，更得以舜……行视鲧之治水无状，乃殛鲧于羽山以死。天下皆以舜之诛为是。于是舜举鲧之子禹，而使续鲧之业……命禹：“女平水土，维是勉之。”禹拜稽首……禹乃遂与益、后稷奉帝命，命诸侯百姓兴人徒以傅土，行山表木，定高山大川。禹伤先人父鲧之不成受诛，乃劳身焦思，居外十三年，过家门不敢入。薄衣食，致孝于鬼神。卑宫室，致费于沟洫。陆行乘车，水行乘船，泥行乘橇，山行乘屨。左准绳，右规矩，载四时，以开九州，通九道，陂九泽，度九山……于是帝锡禹玄圭，以告成功于天下。天下于是太平治。（《史记·夏本纪》）^{⑤1}

对鲧、禹传说所反映的历史真实性的怀疑始于清代的疑古学者，经过五四以后古史辨学派的反复论证，鲧、禹作为真实历史人物的千年成说就基本上被推翻了。随着最近几十年来的汉语学术的进展，真正从比较神话学的角度重新构拟了鲧、禹故事的神话原型，至此，鲧、禹传说的神话原型才最终被确认下来。

三 鲧禹造地的“伟大叙事”：

社祀的“理论”依据

鲧禹故事从神话向传说的演变发生于何时？依据传世汉语文献很难确凿。但是根据殷墟卜辞所反映的商人的神话意识，可以发现，商人的神话还远未达到道德化或伦理化的阶段。^{⑤1}如果我们承认，神的形象是人的意识的主观投射，那

么神的行为方式也就是人的行为方式在象征世界的投影，并且通过神的形象从象征层面制约人的行为方式。商代神话中的诸神并不遵守任何道德准则，这说明商人尚未实现道德领域的理性觉醒。而如果人与神之间的交往关系还不能被想象为相互的伦理制约，那么在神话文本中就不会出现从道德立场出发对于神的存在和行为做出的伦理评价；反过来说，一旦在神话叙事中发现有伦理评判的痕迹，那就说明该神话叙事已经发生了伦理的转向。于是，根据神话叙事中道德成份的多寡，人们可据以判断一则神话的时代性质。但是，如果伦理问题不是原始神话的实质关怀，那么试问，什么才是原始神话的根本倾向呢？笔者以为，所谓原始神话的基本关怀就是对于非道德原因之偶然性命运的强调。在原始神话中，世界的创造总是某种偶然性事件的结果，这种偶然性结果是不能从道德与否的立场予以阐释的，于是创世的成功最终被归结为某种偶然性的意外机遇，而不是出于某种必然性的道德目标。^⑤在鲧禹神话中，鲧窃息壤并且扰乱了上帝的创世程序，导致了创世的不完满（大地不平坦、不坚固），其所强调的正是鲧窃息壤这一越轨行为及其后果的偶然性。若以商人非伦理的神话意识作判准，用道德观点来评价鲧的非道德行为只能被认为是商周革命以后的事情。周人用伦理化的“天”重新阐释了商人非道德的“帝”，于是，鲧才变成了道德领域的千古罪人。

但是，对于鲧禹神话的历史化和理性化转换主要发生在经典文献中，在民间，鲧禹神话仍以相当原始的面貌被人们所讲述，于是在华夏民族共同体的文化传承中就同时存在了两种不同的鲧禹故事——神话文本和传说文本。从《天问》的作者犹疑于两种文本之间，以及楚辞的作者疑问于非伦理

的神话文本与伦理的传说文本之间的矛盾态度（主要是对鲧行为道德的不同评价）⁵³，可以断定，截止战国初年，鲧、禹故事的两种文本仍然保持着均势的传承格局。如果上文关于商代以前的中国神话尚未发生伦理转向的判断有据，那么夏人鲧禹神话的原始形态可能更接近《山海经》的非伦理叙事，而不是《尚书》的道德叙事。这也就意味着，上文所引“三代祀（举）之”的伯鲧、伯禹首先不是道德化的治水之臣而是非伦理的造地之神。

需要指出的是，东周时代，鲧、禹故事的书面文本虽有神话与传说的题材与体裁之分，但两种文本同样都有口头传承的广阔背景，书面文本的文字记录是建立在众多口头异文的基础上的，即使是《尚书》和诸子之书，所依据的也经常是大量的口传作品。这说明，神话的历史化、理性化发生于见诸文字之前的口头传承阶段，这是一个漫长的过程，而非仅仅是经典作家将口头作品书写于简帛的那一刻。书面文本的口头背景可从书面文本中的一些关键词语声无定字得到证明。⁵⁴比如鲧、禹在洪水中布土造地，文献或称之为“平洪水”，或称之为“堙洪水”，或称之为“填洪水”，而平字组、堙字组和填字组中的每个词语亦可与其他音同、音近词语相置换。⁵⁵应当说，平、堙、填三组关键词语所体现的神话原型都是相同的，即铺土、淹土或垫土：用息壤在洪水之中创造大地，亦即母题3布土，或曰“堙障”、“壅塞”。在历史化了的传说中，作为治水方法的“堙障”和“疏导”似乎是对立的，但是在神话原型中，疏导则是堙障的必要补充。“疏导”在神话原始中的位置，可从鲧的盗窃行为被上帝发现后，不得不吐出口中藏匿的那部分泥土，弄得已经平整的大地再起折皱（乱陈五行）的角度予以考虑。由于大

地上出现了大量沼泽，于是才有“禹疏九河”的二次创世行为。对于堙障与疏导的反向评价是发生于东周理性时代的意识形态事件。随着春秋、战国时代水利工程技术的发展，对于如何利用技术的伦理思考也发展起来。如战国人孟轲就认为，“以邻国为壑”的治水办法是不道德的。^⑤但讲道德的战国人坚持认为，鲧、禹行为的道德分野主要还不在于究竟是堙障还是疏导，而在于对待“帝命”的态度。从神话母题的立场看，由于鲧“不待帝命”，私藏息壤，于是导致了息壤被恶德所污染、变质，只能造出不合格的大地（如沼泽地），从而扰乱正常的世界秩序。对鲧、禹不同的道德评价概源于此，并非在于方法的不当。总之，三代以来，无论夏人、商人，还是周人、羌人，甚至东周以后的秦人始终认为，正是由于禹根据帝命的堙障、壅塞和疏导，创造并清理了九洲大地，于是鲧、禹的后代夏人才首先享有了统治华夏文化、政治中心区域的合法权力。

“鲧、禹造地”可能是史前时代就已经在华夏文化相互作用圈中心地带（中原）及其周边地区广泛流传的、最具圣典功能的神话了。尽管在进入历史时期以后该神话衍变为“鲧、禹治水”的传说，但仍然是流传最广、影响最大的历史故事，并且一直为姒夏、子商、姜戎、姬周、嬴秦等各个姓族所共同传诵。古代的夏人与西部的羌戎即姜姓戎族有过密切的地缘甚至血缘关系，因此姜姓羌人中很早就流传着鲧、禹造地式的洪水创世神话，只不过鲧、禹的名字被置换为共工和句龙。《左传》昭公二十九年云：“土正曰后土。……共工氏有子曰句龙，为后土……后土为社。”《国语·鲁语上》亦云：“共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。”“伯九有”、“平九土”，《礼祭·祭法》

作“霸九州”、“平九州”，《山海经》作“復（敷）土穰（壤）”，《山海经·海内经》云：“共工生术器，术器（兑）首方颠，是復土穰，以处江水。”^{⑤7}正如夏人以禹为始祖，以鲧为宗神；姜姓羌人则以共工为宗神。^{⑤8}学者们已经论证鲧、禹和共工、句龙为同一组神祇的分化，杨宽提出九条证据，指出：“盖鲧与共工声音相同，因言之急缓而有别：急言之为鲧，长言之为共工也。”^{⑤9}但更准确地说，应当是同一神话在不同氏族中传播的异文。也就是说，神话中潜水取土造地的创世英雄，夏人名之为鲧、禹，而姜姓羌戎则以为是共工和句龙（或术器）。

鲧、禹造地、治水的神话、传说经历了长期的传承和衍变过程，从潜水动物潜入原始洪水捞泥造地到治水英雄大禹的宏伟工程，反映了上古中国人不断扩大、提高的地理知识、工程技术背景，以及夏、商、周、秦等中央和地方政权对政治神话的需要并对原始神话的改造、利用。鲧、禹在神话和传说中为夏人的祖先和宗神，大概与最早在华夏文化中心区域建立中央王朝的夏人首先利用该神话为自己的政治统治提供合法性证明有关。由于此后商人、周人和秦人都相继承认夏朝统治的正统性质，因此商、周、秦人也就接受了鲧、禹造地的事实，承认世界最初是由夏人崇拜的神、祖创造的。商人似曾想变更传自夏人的社神，但是没有成功。《尚书·序》云：“汤既胜夏，欲迁其社，不可，作《夏社》。”《史记·殷本纪》同。《封禅书》作“汤伐桀，欲迁夏社，不可，作《夏社》”，《汉书·郊祀志》同。唐·颜师古注《郊祀志》引应劭曰：“欲迁句龙，德莫能继，故作《夏社》，说不可迁之义也。”郑康成曰：“欲迁句龙，以无可继之者，于是故止也。”《史记·殷本纪》宋·裴駰《集

解》引孔安国《传》：“欲变置社稷，而后世无及句龙者，故不可而止，言夏社不可迁之义。”^⑩可见信仰的传统力量是多么强大。于是商人转而接受了夏人的创世神话，承认世界是禹所创造的，因此商人能够在大禹的土地——“禹迹”上建立起自己的王朝，商人说他们“设都于禹之绩”^⑪就是这个意思。继商人之后，周人也接受了“鲧禹造地”的创世神话，周人说：“在昔后稷，惟上帝之言，克播百谷，登禹之绩。”又说：“（后稷）奄有下土，缙禹之绪。”^⑫就是说，周人继商人之后也拥有了大禹所创造的土地，从而建立了自己的统治。秦人也说：“丕显朕皇祖受天命，鼎宅禹贡。”^⑬秦人声称拥有禹迹是因为其“皇祖”受天之命的缘故，试图以此争辩其华夏人的身份而拒斥东周人对自己“夷翟遇之”^⑭的态度。总之，无论商人、周人，抑或秦人，他们都歌颂大禹的英雄伟业，把自己说成是大禹事业的继承人，因此这也就是继夏人之后为他们自己的政治统治奠定了合法性基础。这正如顾颉刚所言：“我们从《诗经》里，知道商、周两族都以禹为古人，比他们自己种族还古的人；禹又是一个极伟大的人，作成许多大工程，使得他们可以安定地居住在这世上。”^⑮由于鲧、禹是最早创造了世界大地的人，因此在古代一直被奉为社（土）神。《礼记·郊特牲》云：“社所以神地之道也。”^⑯在《吕氏春秋·行论》中，鲧自称是“得地之道者”^⑰。而《淮南子·汜论》则云：“禹劳天下，死而为社。”^⑱禹用息壤在鲧尸上造地的神话构成了后世中国官方宗教中最重要的“社祀”的“理论依据”及其礼仪模式。《逸周书·作洛》云：“将建诸侯，凿取（社坛）其方一面之土……以为土封，故曰受则土于周室。”^⑲这种凿取社土封赐诸侯的仪式行为也许正是鲧、禹神话“帝

命布土”主题的象征模拟。

“禹迹”或“禹绩”一词反复出现在周代的历史文献中^①，所谓禹迹，或云禹绩（蹟、绩）、禹都（堵、绪），就是指的禹用息壤（土）在自己父亲的尸体上所创造的大地，《山海经·中山经》云：“北望覃渚，禹父所化也。”^①说象征大地的祭坛——覃渚为鲧所化。渚读如土，正如社亦读如土。丁惟汾认为，堵、绩（迹）在上古时代都是同音字，并举例说：“朵口，堵口也。雉堞隙孔谓之朵口。朵为堵之双声音转。堞之隙孔，当两堵之间，故谓之堵口。”又说：“垛，积也。禾堆谓之垛。垛字当作积（古音读垛）。"^②因此，所谓禹绩（迹）即是禹都，也即禹土。“禹迹”一词在先秦汉籍中反复出现，说明当时人对于鲧禹造地的神话是相当熟悉的。夏人通过讲述鲧禹造地的故事获得了政治和意识形态方面的正统权力，而后继者商人、周人和秦人既然已经承认是夏人创造了世界，因此一旦他们获得夏人的土地，他们就必须讲述与夏人不同的、自己与上帝之间特殊关系的故事，以重建政治上的合法性，于是商人的神话和周人的神话也就需要与夏人的神话内容有所不同。

【注 释】

- ① 孔子首倡“礼失求诸野”的学问方式，汉人扬雄《方言》是这一方面的代表作。清儒以来，学者运用此方法更为自觉，如清人桂馥《乡里旧闻》，《札朴》，中华书局，北京，1992；又如近人丁惟汾《俚语证古》，齐鲁书社，济南，1983。
- ② 比较考古学关于“中国—玛雅文化连续体”的假说，参见张光直：《考古学专题六讲》，第20~22页，文物出版社，北京，1986。
- ③ 这两则故事都是当年的“基层群众”给《民间文学》杂志的投稿。

由于不是专业学者的专业化采录，故采录的忠实、准确度均难以判断，且讲述的背景材料也多有阙失；但是今天看来，这些记录本或写作本仍有一定的研究、参考价值。以下第一篇故事，未注明讲述、记录时间，信封上的邮戳也早已漫漶不清，投递日期亦无从推测。但此稿是寄往北京东四八条 52 号的，据刘锡诚先生回忆，从 1979 年到 1983 年，复刊后的《民间文学》杂志编辑部曾设在此处，因而此稿的投寄当在此期间。这两篇稿件当年都未被编辑部采用，可能因为故事的主人公是如来佛而不是劳动人民，既反映不出劳动人民的精神面貌，也没有什么教育意义。第二篇稿件上有编辑蔡大成对极个别的文字加工、润色的痕迹，可能蔡君本打算将其发表，未果。挚友蔡大成君于 80 年代中期任《民间文学》编辑，其时编辑部已搬到刘锡诚先生所寻到的新址——西单太仆寺街，搬家后，大批过去未被采用但“留参考”的数万篇稿件装进十几麻袋堆放在过道，落满灰尘，无人问津。大成于这些稿件即将被当作废纸处理之前，翻检、“抢救”出一批尚有研究价值的材料，本章所录的两篇即在其中，从而得以保存下来。大成君是极富天才的神话学者，他曾撰写过近十篇非常出色的神话学论文，数量不多但至今少有人超越，可惜他后来不再从事神话学研究，并将自己多年积累的材料赠予笔者，在此笔者只能以发表他所“抢救”的材料的形式表达对他的敬意以及感谢、惋惜之情。“动物潜水取土造地”型的创世故事在北美印第安人中间流传最广，在中国也是一流传极广的故事，而且不惟汉族，北到内蒙古地区，南到云南彝族人中间，都有同类型故事的讲述。参见李八一昆等收集、翻译，孔昀等整理《尼苏夺节》，第 1 页，云南民族出版社，昆明，1985；陈岗龙：《东蒙古古诗研究》，博士论文，北京师范大学，北京，1997；祁连休、程蔷主编：《中华民间文学史》之《创世神话》一节，第 30 页，河北教育出版社，石家庄，1999。

- ④ 讲述人：宋增祥，男，53 岁，河北文安大围河公社安里村人；搜集、整理者：张俊青；讲述地点：河北文安高头公社胡头大队；讲述时间：1979～1983 年之间。
- ⑤ 搜集、整理者：施华青，江苏丹阳中学高二（1）班学生。

- ⑥〔俄〕普洛普著、叶舒宪译：《民间故事形态学 的定义和方法》，叶舒宪编选：《结构主义神话学》，第8页，陕西师范大学出版社，西安，1988年。参见本书第一章。
- ⑦ A. B. Rooth: The Creation Myths of the North American Indians, Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth, P. 169, by A Dundes, California, 1984.
- ⑧〔美〕斯蒂·汤普森著、郑凡等译：《世界民间故事分类学》，第366页、373页，上海文艺出版社，上海，1991。
- ⑨ S. Thompson: Motif - Index of Folk-literature, Helsinki, 1932.
- ⑩〔美〕斯蒂·汤普森著、郑凡等译：《世界民间故事分类学》，第499页，上海文艺出版社，上海，1991。
- ⑪〔日〕大林太良著、林相泰等译：《神话学入门》，中国民间文艺出版社，北京，1989；萧兵：《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》，第767~774页，上海文艺出版社，上海，1989；叶舒宪：《从“盘古之谜”到中国原始创世神话之谜》，《民间文艺季刊》，1989年第2期，以及《中国神话哲学》，第317~363页，中国社会科学出版社，北京，1986；李道和：《昆仑：鲧禹所造之大地》，《民间文学论坛》，1990年第4期；吕微：《“息壤”研究》，《中国文化》，1996年第14期；胡万川：《捞泥造陆——鲧、禹神话新探》（手稿）。T. H. Gaster: Myth Legend and Custom in the Old Testament, P. 328, New York, 1964. 大林太良、叶舒宪的论著首先在中国学界引起关于鲧、禹故事的神话原型及其类型的讨论，而胡万川的论文晚出，讨论更为深入。
- ⑫ 晋·王嘉撰，梁·萧绮录：《拾遗记》卷二云：“禹尽力沟洫，导川夷岳，黄龙曳尾于前，玄龟负青泥于后。玄龟，河精之使者也。”又云：“尧命夏鲧治水，九载无绩，鲧自沉于羽渊。化为玄鱼。见者谓为河精。”齐治平校注本，第37页，中华书局，北京，1981。青泥为水底淤泥，详蒋礼鸿：《敦煌变文字义通释》之“清泥青泥臭秽的淤泥”，上海古籍出版社，上海，1981。
- ⑬《天问》：“鸱龟曳衔，鲧何听焉？”“河海应龙，何尽何历？”王逸注：“禹治洪水时，有神龙以尾画地，导水所注当决者，因而治之也。”一云“应龙何画，河海何历？”闻一多：《天问疏证》，第17

页，第28~29页，三联书店，北京，1980。洪兴祖补注引《山海经图》：“夏禹治水，有应龙以尾画地，即水泉流通。”宋·洪兴祖撰，白化文等标点：《楚辞补注》，第91页，中华书局，北京，1983。晋·王嘉撰，梁·萧绮录：《拾遗记》卷二：“禹尽力沟洫，导川夷岳，黄龙曳尾于前……”齐治平校注本，第37页，中华书局，北京，1981。

- ⑭袁珂指出：鲧入羽渊所化，则诸书所记不一。鲧化为何种动物，诸说不同。《归藏·启筮》云：“化为黄龙。”《左传》昭公十七年云：“化为黄熊。”《国语·晋语八》云：“化为黄能。”《拾遗记》卷二云：“化为玄鱼。”龙、熊、玄鱼均无疑问矣，惟“能”解释各异。《左传》释文云：“熊一作能，三足鳖也。”（《左传》杜预注：“熊，兽名，亦作能。能，三足鳖也。”）《史记·夏本纪》正义亦云：“鲧之羽山，化为黄熊，入于羽渊。熊，音乃来反，下三点为三足也。束皙《发蒙记》云：‘鳖三足曰熊。’由是言之，熊者熊字之伪，熊即能也。然《说文》十云：‘能，熊属，足似鹿。’韦昭注《国语》亦云：‘能似熊。’梁·任昉《述异记》亦云：‘尧使鲧治水，不胜其任，遂诛鲧于羽山，化为黄熊，入于羽渊。陆居曰熊，水居曰能。’袁珂：《山海经校注》，第473~474页，上海古籍出版社，上海，1980。另：《尔雅·释鱼》：“鳖三足，能。”清·郝懿行：《尔雅义疏》下四《释鱼》，咸丰六年苏州汤漱芳斋刻本，中国书店影印，北京，1982。
- ⑮神话学认为，随着神的人化，神的原初形象可能附着于他的助手身上。参见〔俄〕李福清：《从比较神话学角度再论伏羲女娲等几位神话人物》，第二届中国古典文学国际研讨会论文，北京清华大学中文系、台湾清华大学中文系，新竹，1988。
- ⑯《山海经·海内经》郭璞注引《开筮》：“滔滔洪水，无所止极，伯鲧乃以息石息壤以填洪水。”袁珂：《山海经校注》，第472页，上海古籍出版社，上海，1980。《淮南子·时则》：“（禹）以息壤堙洪水之州。”《淮南子·地形》：“禹乃以息土填洪水，以为名山。掘昆仑虚以下地……”刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第185页，第133页，中华书局，北京，1989。
- ⑰袁珂：《山海经校注》，第472页，上海古籍出版社，上海，1980。

- ①⑧“下土”、“下国”见《诗·鲁颂·閟宫》，袁梅：《诗经译注》（雅颂部分），第615页，齐鲁书社，济南，1982。“下都”见《山海经》之《西山经》、《海内西经》，袁珂：《山海经校注》，第47页，第294页，上海古籍出版社，上海，1980。“都”读如“土”，如《诗·豳风·鸛鸣》“徹彼桑土”，《释文》曰：“土，《字林》作‘𡵓’。”参见高亨纂著，董治安整理：《古字通假会典》，鱼部土字声系，第890页，齐鲁书社，济南，1989。
- ①⑨“土方”或“下土方”见《诗·商颂·长发》及《楚辞·天问》。袁梅：《诗经译注》（雅颂部分），第642页，齐鲁书社，济南，1982；闻一多：《天问疏证》，第46页，三联书店，北京，1980。
- ②⑩袁珂：《山海经校注》，第473页，上海古籍出版社，上海，1980；唐·徐坚：《初学记》，第三册，第529页，中华书局，北京，1962；清·严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》，第一册，第105页，中华书局，北京，1958；闻一多：《天问疏证》，第16~34页，三联书店，北京，1980；陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第三册，第1389页，学林出版社，上海，1984。
- ②⑪胡万川：《捞泥造陆——鲧、禹神话新探》（手稿）。联系禹曾用吴刀剖鲧尸而生的传说，以“腹”说《天问》之“腹”和《山海经》之“復”还是较为稳妥的解释。
- ②⑫《吕氏春秋·君守》：“夏鲧作城。”高诱注：“鲧，禹父也。筑作城郭。”《行论》：鲧“比兽之角，能以为城。”高诱注：“以为城池之固。”陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第三册，第1051页，第1063页，第1389页，第1393页，学林出版社，上海，1984。《世本·作篇》：“鲧作城郭。”王谟辑本，第40页；陈其荣补订孙冯翼辑本，第6页；秦嘉谟辑本，第361页；张澍萃集补注本，第22页；雷学淇辑本，第80页；茆泮林辑本，第118页，《世本八种》，商务印书馆，上海，1957。《淮南子·原道》：“昔者夏鲧作三仞之城……禹乃坏城平池……”刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第14页，中华书局，北京，1989。
- ②⑬宋·李昉《太平御览》卷三八、卷四九七引《尸子》：“赤县（神）州者，寔为崑崙之墟。”第一册，第182页，第三册，第2275页，中华书局，北京，1960。

- ②④《山海经·中次三经》：“南望瑯渚，禹父之所化。”袁珂：《山海经校注》，第125页，上海古籍出版社，上海，1980。汉·唐蒙《博物记》：“祝其东北独居山，西南有渊水，即羽泉也。俗谓此山为愆父山。”清·马国翰辑：《玉函山房辑佚书》，第三册，第2733页，上海古籍出版社，上海，1990。
- ②⑤ 昆仑为鲧之缓读，《山海经》以鲧为犬戎可以为证。鲧、犬声相近，犬戎亦名吠夷、串夷、昆夷、混夷、缙夷，皆以双声相转。吠，见母；串，读如贯串之贯，亦见母；鲧、昆、缙，皆读见母——是鲧可读如昆，即鲲。杨树达：《释犬方》，《积微居甲文说》（杨树达文集之五），上海古籍出版社，上海，1986。
- ②⑥ 朱芳圃曰：“按天山，匈奴呼为祁连山，亦即昆仑的异名。天者至高无上之名；昆仑即穹隆的转音。《尔雅·释天》：‘穹苍，苍天也。’郭璞注：‘天形穹隆，其色苍苍，因名云。’故以其高言之，谓之天山；以其形言之，谓之昆仑。”朱芳圃遗著，王珍整理：《中国古代神话与史实》，第149页，中州书画社，郑州，1982。
- ②⑦ 袁珂：《山海经校注》，第47页，第294页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ②⑧ 清·孙诒让撰，王文锦等点校：《周礼正义》，第七册，第1757页，中华书局，北京，1987。
- ②⑨ 袁珂：《山海经校注》，第472页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ③⑩ 刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第133页，中华书局，北京，1989。
- ③⑪ S. Thompson：Motif - Index of Folk-literature，Helsinki，1932。
- ③⑫ 袁珂：《山海经校注》，第472页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ③⑬ “鸱龟曳衔，鲧何听焉”一句作为“布土”母题是考虑到古朝鲜人东明王传说“连葭浮龟”用的《天问》此句之典。“连葭浮龟”是说在水中造桥，那么“鸱龟曳衔”也就应有在水中布土之义。参见本书第六章。
- ③⑭ 闻一多：《天问疏证》，第16~34页，第46页，三联书店，北京，1980。
- ③⑮ 顾颉刚、杨向奎：《三皇考》，《古史辨》，第七册中编，上海古籍出版社，上海，1982。

- ③⑥ 袁珂：《山海经校注》，第233页，第428页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ③⑦ [日]大林太良著，林相泰等译：《神话学入门》，第51页，中国民间文艺出版社，北京，1989。
- ③⑧ 郭璞注：“𩇛，呕，犹喷吒。”郝懿行引《说文》八云：“𩇛，心有所恶若吐也。”又云：“欧，吐也。”参见袁珂《山海经校注》，第429页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ③⑨ 上海师范大学古籍整理组校点：《国语》，下册，第478页，上海古籍出版社，上海，1978。杨伯峻：《春秋左传注》，第四册，第1290页，中华书局，北京，1981。清·孙诒让著，孙以楷点校：《墨子闲诂》，上册，第55~56页，中华书局，北京，1986。
- ④⑩ 袁珂：《山海经校注》，第258页，上海古籍出版社，上海，1980。刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第132页，中华书局，北京，1989。
- ④⑪ J. G. Frazer: Folk - lore in the Old Testament, P. 116, London, 1923.
- ④⑫ 胡万川：《捞泥造陆——鲧、禹神话新探》（手稿）。
- ④⑬ 清·陈奂：《诗毛氏传疏》，下册，卷三十，第十一至十二页，中国书店影印1851年漱芳斋本，北京，1984。
- ④⑭ 李零：《长沙子弹库战国楚帛书研究》，第64页，中华书局，北京，1985。
- ④⑮ 清·孙星衍撰，陈杭等点校：《尚书今古文疏证》，上册，第24~28页，中华书局，北京，1986。
- ④⑯ 清·孙星衍撰，陈杭等点校：《尚书今古文疏证》，下册，第293~294页，中华书局，北京，1986。
- ④⑰ 清·皮锡瑞撰，盛冬龄等点校：《今文尚书考证》，第104~106页，中华书局，北京，1989。
- ④⑱ 清·皮锡瑞撰，盛冬龄等点校：《今文尚书考证》，第136~137页，中华书局，北京，1989。
- ④⑲ 清·皮锡瑞撰，盛冬龄等点校：《今文尚书考证》，第486页，中华书局，北京，1989。
- ⑤⑩ 《史记》卷二《夏本纪》，顾颉刚等点校本，第一册，第49~77页，中华书局，北京，1982，2版。

- ⑤① 参见陈梦家《殷虚卜辞综述》第十七章第一节《上帝的权威》，第561~582页，中华书局，北京，1988。
- ⑤② 偶然性是各种起源神话的主题，比如玉皇大帝本来要人每天“一吃三打扮”，但因某个灵媒动物（在汉族传说中多半是牛）不经意传错了话，从此人只好每天“三吃一打扮”。参见《牛为什么没上牙》，记录整理稿，讲述人：苏善成，69岁，农民；整理者：张迎莲；流传地区：山西；记录时间：1964年。《牛为什么要耕地》，回忆整理稿，讲述人：兰宗华的祖父；整理者：兰宗华；整理地点：贵阳；整理时间：1963年。当然，这种偶然性只是理性视野中的偶然性，而在原始人看来，这却是必然性的体现，原始人和现代人对于偶然性和必然性的看法是大相径庭的，参见〔法〕列维·布留尔著，丁由译：《原始思维》，第359页，商务印书馆，北京，1985。
- ⑤③ 如《天问》：“顺欲成功，帝何刑焉？”《离骚》：“鲧婞直以亡身兮，终然夭乎羽之野。”《九章·惜诵》：“行婞直而不豫兮，鲧功用而不就。”宋·洪兴祖撰，白化文等标点：《楚辞补注》，第90页，第19页，第126页，中华书局，北京，1983。
- ⑤④ 臧克和认为：禹字从虫从力，力则与治水之功有关。参见臧克和：《尚书文字校诂》之《治水仪式——释“禹”》，第719~721页，上海教育出版社，上海，1999。禹字不见于甲文，金文中始见。如果臧说或可接受，是禹字之造已在治水传说兴起以后。
- ⑤⑤ 以下是鲧禹故事中的几个关键词的可置换、组合关系：
- 第一组，“布”字组：
- 《山海经·海内经》：“禹、鲧是始布土均定九州……帝乃命禹卒布土以定九州。”郭璞注：“布犹敷也。《书》曰：‘禹敷土，定高山大川。’”
- 《诗·商颂·长发》：“洪水芒芒，禹敷下土方。”
- 《尚书·禹贡》：“禹敷土，随山刊木，奠高山大川。”
- 《尚书·吕刑》：“禹平水土，主名山川。”
- 《墨子·尚贤中》：“禹平水土，主名山川。”
- 《国语·郑语》：“夏禹能单平水土。”
- 《国语·周语下》：“其后伯禹念前之非度……封崇九山……宅

居九^隅……”

《天问》：“地方九则，何以坟之。”

《孟子·滕文公下》：“昔者禹抑洪水而天下平……然后人得平土而居也。”

《荀子·成相》：“禹傅土，平天下。”杨倞注：“傅读为敷。孔安国云‘洪水泛滥，禹分布治九州之土’也。”

《大戴礼记·五帝德》：“禹敷土，主名山川。平九州，治天下。”

《淮南子·人间》：“禹平治水土。”

《淮南子·修务》：“禹平治水土，定千八百国。”

据清人之说，古无唇齿音，唇齿音合于双唇音，即所谓“凡轻唇之音，古读皆为重唇”，语出清·钱大昕《十驾斋养新录》卷五，第101～111页，商务印书馆，上海，1937，上海书店影印，上海，1983。布、傅、封，古读帮母；平、坟，并母；敷，滂母。故“布”、“坟”、“封”、“敷”、“傅”、“平”均以声类相转。平的字义是“平抑”，是继音借之后再发生的义转。正如杨宽所言：“‘平九有’亦即‘敷下土’，又辗转而成治水之传说。”杨宽：《中国上古史导论》，《古史辨》，第七册上编，上海古籍出版社，上海，1982。

第二组，“堙”字组：

《山海经·海内经》：“洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。”

《尚书·洪范》：“在昔鲧堙洪水，汨陈其五行。”

《淮南子·时则》：“（禹）以息壤堙洪水之州。”庄逵吉注引《太平御览》作：“禹以息土湮洪水，以为中国九州。”

《庄子·天下》：“墨子称道曰：‘昔禹之湮洪水。’

《孟子·滕文公下》：“昔者禹抑洪水而天下平……然后人得平土而居也。”

《荀子·成相》：“禹有功，抑下洪。”

湮、堙、堙、抑古音皆读影母，堙的本义是“塞”，假借为“抑”，方有“平抑”的意思。

第三组，“填”字组：

《山海经·海内经》：“禹、鲧是始布土均定九州……帝乃命禹卒布土以定九州。”

《天问》：“洪泉极深，何以寘之？”

《淮南子·地形》：“禹乃以息土填洪水以为名山。”

《诗·大雅·韩奕》：“奕奕梁山，维禹甸之。”

《诗·小雅·信南山》：“信彼南山，维禹甸之。”

《尚书·禹贡》：“禹敷土，随山刊木，奠高山大川”

《淮南子·修务》：“禹平治水土，定千八百国。”

《国语·郑语》：“夏禹能单平水土。”

定、甸、奠、填，古音皆为定母；单，端母。皆发舌头音，声类义通。

- ⑤⑥ 杨伯峻：《孟子译注》，下册，第295页，中华书局。北京，1960。
- ⑤⑦ 杨伯峻：《春秋左传注》，第四册，第1503页，中华书局，北京，1981。上海师范大学古籍整理组校点：《国语》，上册，第166页，上海古籍出版社，上海，1978。清·孙希旦撰，沈啸寰等点校：《礼记集解》，下册，第1204页，中华书局，北京，1989。袁珂：《山海经校注》，第471页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑤⑧ 顾颉刚：《九州之戎与戎禹》，《古史辨》，第七册下编，上海古籍出版社，上海，1982。
- ⑤⑨ 杨宽：《中国上古史导论》第十二篇《鲧与共工》，《古史辨》，第七册上编，上海古籍出版社，上海1982年。
- ⑥⑩ 孙星衍云：“郑注见周礼大宗伯疏。”清·孙星衍撰，陈杭等点校：《尚书今古文疏证》，下册，第565～566页，中华书局，北京，1986。《史记》卷三《殷本纪》，顾颉刚等点校本，第一册，第96页，第四册，第1356页，中华书局，北京，1982，2版。《汉书》卷二十五上《郊祀志》，傅东华等点校本，第四册，第1192～1193页，中华书局，北京，1962。
- ⑥⑪ 《诗·商颂·殷武》，袁梅：《诗经译注》（雅颂部分），第650页，齐鲁书社，济南，1982。
- ⑥⑫ 《逸周书·商誓》，黄怀信等：《逸周书汇校集注》，上册，第481页，上海古籍出版社，上海，1995。《诗·鲁颂·閟宫》，袁梅：《诗经译注》（雅颂部分），第615页，齐鲁书社，济南，1982。

- ⑥③《秦公簋》，于省吾：《双剑珩吉金文选》，第203页，大业印刷局，北平，1932，中华书局影印，北京，1998。
- ⑥④《史记》卷五《秦本纪》，顾颉刚等点校本，第一册，第202页，中华书局，北京，1982，2版。
- ⑥⑤顾颉刚：《中国上古史讲义》，第3页，中华书局，北京，1988。
- ⑥⑥清·孙希旦撰，沈啸寰等点校：《礼记集解》，中册，第686页，中华书局，北京，1989。
- ⑥⑦陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第三册，第1389页，学林出版社，上海，1984。
- ⑥⑧刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第460页，中华书局，北京，1989。
- ⑥⑨“以为土封”，应为“以土封之”；“则土”应为“封土”或“列（裂）土”，参见黄怀信等：《逸周书汇校集注》，上册，第571～572页，上海古籍出版社，上海，1995。古代凿取社土以封建诸侯的仪式除了《逸周书·作洛》还见于以下文献：《尚书·禹贡》“厥贡惟土五色”孔安国《传》：“王者封五色土为社，建诸侯则割其方色土与之，使立社，煮以黄土，苴以白茅。茅，取其洁；黄，取其王者覆四方。”《春秋公羊传》文公十三年唐·徐彦《疏》引《孔传》同。东汉·班固《白虎通》引《春秋传》曰：“天子有大社也……故将封东方诸侯，取青土，苴以白茅，各取其面以为封社明土，谨敬洁清也。”《史记·三王世家》褚先生注引《春秋大传》曰：“天子之国有泰社……故将封于东方取青土……各取其色物，裹以白茅，封以为社，此始受封于天子者也。”《孝经》宋·邢昺《疏》引《韩诗外传》云：“天子大社……若封四方诸侯，各割其方色土，苴以白（茅），苴而与之，诸侯以此土封之为社，明受于天子也。”东汉·蔡邕《独断》卷之上：“古者天子亦取亡国之社以分诸侯，使为社以自儆戒。”《礼记·郊特牲》“丧国之社”清·孙希旦注：“武王灭殷，班其社于诸侯，使各立之，以为鉴戒。”《文选》唐·李善注引《尚书纬》云：“天子社……上冒以黄土。将封诸侯，各取其方色土，苴以白茅，以为社。”（清·陈立《白虎通疏证》引）《尚书·禹贡》“厥贡惟土五色”唐·孔颖达《正义》引东汉·蔡邕《独断》云：“天子大社，

以五色土为坛，皇子封为王者，授之大社之土，以所封之方色，苴以白茅，使之归国以立社，谓之茅社。”《初学记》卷第十三引《汉旧事》曰：“天子太社，以五色土为坛，封诸侯者，取其方面土，苴以白茅，授之，各以其方色，以立社于其国，故谓之授茅土。”

- ⑦⑩《左传》襄公四年引《虞人之箴》：“芒芒禹迹，画为九州。”《左传》哀公元年云：“少康……復禹之绩，祀夏配天，不失旧物。”《叔弓^⑦》：“弓^⑩其先旧，及其高且。赫赫成唐，有严在帝所。博受天命，剪伐夏司，败厥灵师，伊少臣惟辅。咸有九州，处禹之堵。”《诗·商颂·殷武》：“天命多辟，设都于禹之绩。”《诗·鲁颂·閟宫》：“（后稷）奄有下土，缙禹之绪。”《逸周书·商誓》：“在昔后稷，惟上帝之言，克播百谷，登禹之绩。”《诗·大雅·文王有声》：“文王受命……作邑于丰……丰水东注，维禹之绩。四方攸同，皇王维辟。”《尚书·立政》：“今文子文孙，孺子王矣！其勿误于庶狱，惟有司之牧夫。其克诘尔戎兵，以陟禹之迹，方行天下，至于海表，罔有不服。”《秦公簋》：“不显朕皇且受天命，鼎宅禹^⑧。”参见本书关于“息壤”的讨论。

- ⑦⑪“潭渚”，郭璞注：“水中小洲名渚，潭音填。”袁珂：《山海经校注》，第125页，上海古籍出版社，上海1980。
- ⑦⑫丁惟汾：《俚语证古》，第154，第191页，齐鲁书社，济南，1983。

第三章 息壤：农业文化的 意识形态符号

在创世神话诸类型中，有一类“动物潜水取土造地”型故事广泛流传于从欧洲、亚洲，直到美洲的北半球大部分地区，是一世界性的传说。^①该类型神话的中国版即鲧、禹治水传说应无疑义，其主要内容讲述的是：一个前人类的动物神，遵照或违背上帝的意旨，潜入原始大水中，从水底捞出一点泥沙，这点泥沙被抛到水面之后不断膨胀，最终形成人类居住的大地。在中国古典神话和历史传说中，神用以创世的这块原始质料被称作“息壤”，而息壤形成的大地则被称为“昆仑”，因此传说中的昆仑山被描述为袖珍式的宇宙模型，并且被认为是中国人种和文化的发源地。在中国神话中，最早用息壤堙洪水造大地的是鲧，而昆仑的读音正与鲧相通，缓读即为昆仑，急读则为鲧。息壤为鲧所“布”，九州为鲧所“营”，所以李道和说：昆仑，鲧、禹所造之大地。鲧、息壤、昆仑之间既可作出区分，又为同一神话原型在历时条件下的共时显现。尽管在不同文献的表层叙事中，息壤又变形为青泥、芦灰等不同的物质；但从深层象征与结构功能的角度看，息壤、青泥、芦灰均为同质等值物，即“取土造地”这一世界性神话母题在中国的生成形式。本章在叶舒宪等人发掘息壤神话原型的基础上，通过对鲧、禹治

水和女娲止水传说的文本分析，以及与相关民俗事象的比较研究，考察在中国农耕文化的特定语境中，该神话的主题所获得的独特阐发，并由此考虑“潜水取土造地”神话原型的中国生成形式——“息壤”母题所承载的文化功能。

在神话和古史传说中，鲧、禹造地、治水所用之物，一为息壤（息土、息石），鲧、禹所用；二为青泥，禹所用。下面分别考察。

一 息壤：肥沃的土壤

鲧、禹以息壤、息土、息石造地的神话故事见于《山海经》、《淮南子》等公元前的汉语典籍。《海内经》云：

禹鲧是始布土均定九州。洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。郭璞注：“布犹敷也。《书》曰：‘禹敷土，定高山大川。’《开筮》曰：‘滔滔洪水，无所止极。伯鲧乃以息石息壤以填洪水。’”^②

《淮南子·地形篇》云：

禹乃以息土填洪水，以为名山。^③

《时则篇》云：

（禹）以息壤堙洪水之州。庄逵吉云：“《御览》此下有注云：‘禹以息土湮洪水，以为中国九州。’”^④

在传世古籍中，言息壤（或息土、息石）者只有《山海经》和《淮南子》，而后者关于息壤的记载可能是直接承继的前者。息壤一词未见于《山海经》以前的官方文献如《书》及《诗》的“雅颂”部分。在《诗》、《书》中，类似息壤的原始质料直接被称之为“土”或“土方”。

“帝釐下土方。”（《尚书·序》）^⑤

“禹敷土，随山刊木，奠高山大川。”（《尚书·禹贡》）^⑥

“洪水芒芒，禹敷下土方。”（《诗·商颂·长发》）^⑦

另如：

“禹傅土，平天下。”杨倞注：“傅读为敷。孔安国云‘洪水泛滥，禹分布治九州之土’也。”（《荀子·成相》）^⑧

“禹敷土，主名山川……平九州……治天下。”（《大戴礼记·五帝德》）^⑨

“舜命禹：女平水土。禹乃遂与益、后稷奉帝命，命诸侯百姓兴人徒以傅土，行山表木，定高山大川。”（《史记·夏本纪》）^⑩

正因为人类赖以生存的大地是鲧和禹在洪水中布土（或敷土、敷下土方），即堙洪水造成的，所以，大地又被称为禹迹（绩）或禹堵（绪），在堙洪水的过程中，世界被

禹釐（厘）定为九州。

“芒芒禹迹，画为九州。”（《左传·襄公四年》引《虞人之箴》）^⑪

“少康……復禹之绩，祀夏配天，不失旧物。”《释文》：“绩一本作迹。”（《左传·哀公元年》）^⑫

“弓_箕其先旧，及其高且。赫赫成唐，有严在帝所。博受天命，剪伐夏司，败厥灵师，伊少臣惟辅。咸有九州，处禹之堵。”（《叔弓采》）^⑬

“天命多辟，设都于禹之绩。”（《诗·商颂·殷武》）^⑭

“（后稷）奄有下土，纘禹之绪。”（《诗·鲁颂·阼宫》）^⑮

“在昔后稷，惟上帝之言，克播百谷，登禹之绩。”（《逸周书·商誓》）^⑯

“文王受命……作邑于丰……丰水东注，维禹之绩。四方攸同，皇王维辟。”（《诗·大雅·文王有声》）^⑰

“今文子文孙，孺子王矣！其勿误于庶狱，惟有司之牧夫。其克诘尔戎兵，以陟禹之迹，方行天下，至于海表，罔有不服。”（《尚书·立政》）^⑱

“不显朕皇且受天命，鼎宅禹_贵。”（《秦公簋》）^⑲

“鸱龟曳衔，鲧何听焉？……纂就前绪，遂考成功。”（《楚辞·天问》）^⑳

言迹（蹟）、绩，或言堵、绪，均出于一言，即鲧、禹所敷、所布之土。因为鲧、禹创造了大地，故《淮南子·

范论》云：“禹劳天下，死而为社。”言禹死后被奉为社神，社神即土神——大地之神。^{②1}丁惟汾指出：绩、堵等字在古音中皆可通假，并举例说：“朵口，堵口也。雉堞隙孔谓之朵口。朵为堵之双声音转。堞之隙孔，当两堵之间，故谓之堵口。”“朵，積也。禾堆谓之垛。垛字当作積。（積）古音读朵。”“朵，垂也，辟也。（垂）古音读朵。（辟）与垂古同声。”又云：“搓，绩也，辟也。治麻为绳谓之搓。搓字当作绩。（绩）古音读搓。《说文》：绩，缉也。《诗·陈风·东门之枌篇》《释文》：西州人谓绩为缉。字又作辟。《孟子·滕文公篇》赵（岐）注：缉绩其麻曰辟。”^{②2}

到了《山海经》中，鲧、禹所布之土才被解释为息壤。何谓息壤？东汉·高诱注《淮南子·地形》曰：“息土不耗减，掘之益多，故以填洪水。”晋·郭璞注《山海经·海内经》云：“息壤者，言土自长息无限，故可以塞洪水也。”都认为息壤是一种具有神性的土壤。息字的本义是气息，东汉·许慎《说文解字》十下云：“息，喘也。从心、自。自亦声。”^{②3}南唐·徐锴《说文解字系传》卷第二十云：“自，鼻也。气息从鼻出，会意。”^{②4}叶舒宪认为，息壤的命名保存了一极古老的神话观念，即认为人（或其他灵物）的生命或灵魂是通过气息被神吹进身体的，神不停地向人的体内吹气，人才由此获得了灵魂、生命及生长的能力。^{②5}段玉裁说：息字由喘息之义“引伸为休息之称，又引伸为生长之称。引伸之义行而鼻息之义废矣。”^{②6}西汉·扬雄《方言》：“能，息也。”^{②7}三国魏·张揖《广雅·释诂》：“能，息也。”^{②8}“能，长也。”王念孙《疏证》：“息与能通。”^{②9}《孟子·告子上》“日夜之所息”东汉·赵岐注、《易·革·彖》“水火相息”《集解》引三国吴·虞翻曰及唐·孔颖达《正义》、

《黄帝内经·素问·五运行大论》“在气为息”唐·王冰注并云：“息，长也。”¹⁵³《汉书·宣帝纪》“刑者不可息”唐·颜师古注：“息谓生长也。”¹⁵⁴《汉书·五行志下之下》“不能，则灾息而祸生”唐·颜师古注：“息谓蕃滋也。”¹⁵⁵《易·革·彖》“水火相息”晋·王弼注：“息者，生变之谓也。”¹⁵⁶由生长、生变、蕃滋之义又引伸为充塞之义，东汉·刘熙《释名·释言语》：“息，塞也。言物塞满也。”¹⁵⁷汉、唐旧注对“息”字的训诂与高诱、郭璞根据神话、传说对息壤的解释正相照应。

但息壤之“壤”字所蕴涵的却不是原始的观念。虽然《楚辞·离骚》“苏粪壤以充帙兮”东汉·王逸注：“壤，土也。”¹⁵⁸但壤又是与土相对而言的，《说文解字》八上云：“《汉令》：‘解衣耕谓之襄。’”¹⁵⁹段玉裁云：“此襄字所以从衣之本义，惟见于《汉令》也。引伸之为除去。《尔雅·释言》、《诗·墙有茨》及《出车》《传》皆曰：‘襄，除也。’《周书·谥法》云：‘辟地有德曰襄。’凡云攘地、攘夷狄皆襄之假借字也。”¹⁶⁰壤从襄，是取义人工整治土地（除地），使之改良后成为肥沃之土。《说文解字》十三下：“壤，柔土也。从土襄声。”¹⁶¹东汉·班固《汉书·地理志》“厥土惟白壤”唐·颜师古注：“柔土曰壤。”¹⁶²《周礼·大司徒》“辨十有二壤之貌”东汉·郑玄注：“壤亦土也，变言耳。以万物自生焉则言土，土犹吐也；以人所耕而树艺焉则言壤，壤，和缓之貌。”¹⁶³《周礼·草人》“勃壤用狐”东汉·郑玄注：“勃壤，粉解。”唐·贾公彦《疏》：“壤是和缓。”¹⁶⁴《尚书·禹贡》“厥土惟白壤”孔安国《传》、宋·范晔《后汉书·公孙述传》“土壤膏腴”、《马援传》“田土肥壤”唐·李贤等注并云：“无块曰壤。”¹⁶⁵《春秋谷梁传》

隐公三年“吐者外壤”唐·杨士勋《疏》引糜信曰：“齐、鲁之间谓凿地出土、鼠作穴出土皆曰壤。”¹⁴³《尚书·禹贡》“厥土惟白壤”孔安国《传》引东汉·马融云：壤，“天性和美也。”唐·孔颖达《疏》：“壤是土和缓之名。”¹⁴⁴梁·顾野王《玉篇》卷第二：“地之缓肥曰壤。”¹⁴⁵《释名·释地》：“壤，𦵏也，肥𦵏意也。”¹⁴⁶段玉裁引《释名·释地》作“壤，𦵏也，肥濡意也”，亦云：“壤异乎坚土。言人工则凡土皆得而壤之。壤与柔、弱双声……今俗语谓弱曰壤。《汉书》‘壤子王梁代’，壤谓肥𦵏也。”¹⁴⁷王念孙《广雅疏证》卷第二上云：“𦵏、𦵏、壤、𦵏并通”，均有肥、美、盛、大、多之义，云：“𦵏亦𦵏也，语之转耳。”引《说文》“𦵏，和田也”云：“𦵏之转为𦵏，犹𦵏之转为壤矣。”¹⁴⁸明·朱国祯《涌幢小品》卷之十五《息壤辩》亦认为，“土坚而壤濡”，故而壤乃“耕治之土也”，“是息土，和缓之名”¹⁴⁹。

上引汉、唐人注疏表明，“息壤”乃一复合词汇，其中既可能蕴涵着十分原始的神话理念，同时也已掺入了较为发达的农耕民族的土壤知识，不仅“壤”字是如此，“息”字也是同样（详下）。由此可知，复合词息壤乃是高等农耕文化背景之下，人们对原始神话加以再解释的结果。再解释后的息壤，显然已在上帝所赐予人类的原始泥土上打下了人类加工的印记。正如上文所述，息壤一词最早出现于《山海经》成文的时代，而在此之前的官方文献如《书》和《诗》的“雅”“颂”部分当中仅名之为“万物自生”的“土”。从“土”到“息壤”，正是一个神话被不断阐释的过程。在此过程中，表达终极价值的神话为适应已经变化的社会现实悄悄地转换着自身的理念，并形成了新的意识形态，从而继

续对人们的思想及行为方式施加着影响。

二 大地的黑土模型

在神话中息壤本是原始土壤，并最终生成大地，因此在后世息壤又被认同于大地本身，并被依据天圆地方的宇宙观念将其改造为方形之物^{⑤①}，如东汉·王逸《楚辞章句》即释“禹之力献功，降省下土方”为“下土四方”^{⑤②}；《诗·商颂·长发》“禹敷下土方”东汉·郑玄《笺》亦云：“禹敷下土，正四方。”^{⑤③}据此，萧兵在讨论“中国与美洲的息壤”时认为，所谓“禹敷下土方”之“土方”，应为“方土”的倒文，因协韵而颠倒。

在以后的古史传说中，方形的神话息壤演化为“五行”和“洪范九畴”。《尚书·洪范》云“昔鲧堙洪水，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。”此“五行”和“洪范九畴”都应是《山海经·海内经》“禹、鲧是始布土均定九州”、“鲧窃帝之息壤以堙洪水”，以及“帝乃命禹卒布土以定九州”时所布之“土”和“息壤”在传说中的改版。东汉·许慎《说文解字》十一下云：“州，水中可居曰州，周绕其旁，从重川。昔尧遭洪水，民居水中高土，或曰九州。《诗》曰：‘在河之洲。’一曰，州，畴也，各畴其土而生之。”^{⑤④}“洪范九畴”，司马迁《史记·宋微子世家》作“鸿范九等”^{⑤⑤}，何谓“洪范”？《尔雅·释诂》云：“洪，大也。”“范，常也，法也。”^{⑤⑥}东汉·郑玄据此解作“天道大法九类”^{⑤⑦}。

汉语古籍中很早就记载了有关河图、洛书的传说，如

《尚书·顾命》和《论语·子罕》都曾提到“河图”，《易·系辞上传》云：“河出图，洛出书，圣人则之。”¹⁹⁰但最早将洪范九畴与洛书联系起来的大概是西汉末年的纬书，如《尚书·中候》，而最早承认此说的知名学者是刘歆。《汉书·五行志》云：“刘歆以为，禹治洪水，赐洛书，法而陈之，洪范是也。”唐·颜师古注：“取法洛书而陈洪范也。”¹⁹¹东汉·王充《论衡·正说》从之。¹⁹²《尚书·洪范》孔安国《传》：“天与禹，洛出书，神龟负文而出，列于背，有数至于九，禹遂因而第之，以成九类，常道所以次序。”¹⁹³也以洛书释洪范九畴，是刘歆以降洪范即洛书已成为学者们的共识。《尚书·洪范》唐·孔颖达《正义》曰：“（洪范）九类各有文字，即是（洛）书也。而云天乃锡禹，知此天与禹者即是洛书也……先达共为此说。龟负洛书，经无其事，《中候》诸纬多说黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武受图书之事，皆云龙负图、龟负书。纬、候之书不知谁作？通人讨覆，谓伪起哀、平，虽复前汉之末始有此书，以前学者必相传此说。”¹⁹⁴皮锡瑞引《汉书·序传》曰：“河图命庖，洛书赐禹，八卦成列，九畴迺叙。”引李奇注：“洛书即洪范九畴。”皮案：“以洪范即洛书，两汉今古文说无异。《尚书·中候》曰：‘尧率群臣，东沈璧于洛，退俟至于下稷，赤光起，元龟负图书，背甲赤文成字。’宋钧曰：‘此即禹所受洛书也。’《论衡·正说篇》曰：‘禹之时得洛书，书从洛水中出，洪范九章是也。禹案洪范以治水。’郑注《大传》云：‘初禹治水，得神龟负文于洛。’皆以为洪范即洛书。”¹⁹⁵所谓洛书，本是对方形九宫格象数图的文字解说，或即九宫数格本身。¹⁹⁶以九宫释九畴，仍然是将九畴——息壤之土的变形——看作是方形之物¹⁹⁷，这样，微缩的息壤九畴当然

就是九州大地的原始模型，于是禹才能据之以分别中国九州的行政区划。

鲧、禹是神话中的大地创造者，因而在传说中他们也是最早修建城市的人。《吕氏春秋·君守》：“夏鲧作城。”又《行论》：“鲧比兽之角，能以为城。”^⑥《世本·作篇》：“鲧作城郭。”^⑦《淮南子·原道》：“昔者夏鲧作三仞之城。”^⑧在《山海经》中，昆仑山被称作是“帝之下都”，《海内西经》云：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。”《西山经》曰：“昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之，……是神也，司天之九部及帝之囿时。”^⑨《尸子》云：“赤县州者，实为昆仑之墟。”^⑩是《山海经》之“下都”应读如“下土”（“都”可作“土”解见前文），《天问》描述其为“增城九重”、“四方之门”。^⑪建筑史家和宗教史家们都指出，人类早期的城市布局及房屋结构均是模仿想象中的宇宙模式，反映了当时人们的世界观，从而具有宇宙论的性质。^⑫可见，鲧、昆仑、息土、下都（土）、九畴、九州、九有（囿）、九则，实为同一神话原型的不同叙事指称。

神性息壤具有治水、止水的功能，所以中古以来，人们在建筑物底下瘞埋，或修建息壤祠供奉城阙、屋宅之象的石制息壤模型以止雨镇洪，对此历代多有记载。顾颉刚引《战国策·秦策二》秦武王与甘茂盟于息壤的故事，证明在秦国都城咸阳东郊有以息壤命名的地方。^⑬但清·蒋骥《山带阁注楚辞》卷三却云：“历考《溟洪录》，及《玉堂闲话》、《续博物志》、《游宦纪闻》、《江陵图经》、罗氏《路史》、苏子瞻诗、高子勉《序》，皆言息壤在荆州南门。”^⑭萧兵认为：“可能此地洪灾严重，鲧禹传说丰富，特别迷信

息壤。”

湖北江陵 8 号汉墓曾出土一副装有泥土的竹筒，167 号汉墓出土用绛红色绢包裹的长方形土块一枚，登记殉葬器物的遣册称之为“溲土”或“薄土”。^⑭萧兵引《尚书·禹贡》东汉郑玄曰“敷，一作溲”后指出，“溲土”即“敷土”，应是象征息壤。李家浩也认为：“该墓把‘溲土’与绘有禹、契的神像的龟盾同置于椁室之内，显然其用意是镇治水，或者防御水的了。”^⑮关于江陵息壤，唐代以来多有记载，如五代·范资《玉堂闲话·江陵书生》云：

江陵南门之外，雍门之内，东垣下有小瓦堂室一所，高尺许，具体而微。询其州人，曰：“此息壤也。”鞠其由，曰：“数百年前，此州忽为洪涛所漫，未没者三二版。州帅惶惧，不知所为。忽有人白之曰：‘洲之郊墅间，有一书生，博读甚广，才智出人。请召询之。’及召问之，（云：）‘此是息壤之地，在于南门。仆尝读《息壤记》云：禹湮洪水，兹有海眼。泛之无恒，禹乃镌石，造龙之宫室，置于穴中，以塞其水脉。后闻版筑此城，毁其旧制，是以有此怀襄之患。请掘而求之。’果于东垣之下，掘数尺得石宫室，皆已毁损。荆帅于是重葺，以厚壤培之，其洪水乃绝。”今于其上又起屋宇，志其处所，旋以《息壤记》验之，不谬。^⑯

宋·张世南《游宦纪闻》卷六云：

江陵城内有法济院，今俗称为地角寺，乃昔息壤祠。《图经》引《溟洪录》云：“江陵南门有息壤焉，

隆起如伏牛马状，平之，则一夕如故。前古相传，不知其始。牛马践之或立死。”唐元和中，裴宙牧荆州，掘之，深六尺，得石城，与江陵城同制，中径六尺八寸，弃徙于墙壁间。是年，霖雨不止，江潦暴涨。从道士欧阳献之谋，复埋之，祭以酒脯而水止。厥后，凡亢旱，遍祷无应，即诣地角寺，欲发掘，必得滂沱之雨，遂为故事。详见皇佑辛卯刑侍王子融《息壤记》。^⑦

宋·苏轼《息壤诗·引》曰：

今荆州南门外，有状若屋宇，陷入地中，而犹见其脊者，旁有石，记云：不可犯。畚锸所及，辄复如故。又颇以致雷雨，岁大旱，屡发有应。^⑧

宋·李石《续博物志》卷十云：

今荆州南门外，有状若屋宇，陷土中而犹见其脊，旁有石记云：不可犯。畚锸所入，辄复如故。又颇以致雷雨。近代有妄意发掘，水盆出，不可制。^⑨

宋《方輿胜览》卷二十七《湖北路·江陵府》“息壤”条云：

今荆州南门外，有石状若屋宇，陷入地中，不可犯畚锸，又颇以致雷雨，岁旱有应。唐元和中裴宇牧荆州，掘之得石城，与江陵府同，中径六尺八寸，徙弃之，是年霖雨不止，遂埋之。见《息壤记》。^⑩

明·谢肇淛《五杂组》卷之四云：

今江陵南门有息壤祠云。息壤，石也，而状若城郭。唐元和中，裴宇牧荆州，阴雨弥旬不止，有道士欧阳献谓宇曰：“公曾得一石室乎？瘞之则雨止矣。”宇惊曰：“有之，但已弃竹篱外矣。”觅而瘞之，雨即止。后人有发之者，辄致淋雨。苏轼序云：“今江陵南门外有石状若宅，陷地中，而犹见其脊，旁有石记云：‘不可犯畚鍤以致雷雨。’后失其处。”万历壬午，新筑南门城，乃复得而瘞之，置祠其上。^⑪

清·钮琇《觚胜》卷五云：

据《续博物志》，息壤在荆州南门外，状若屋宇，陷土中而犹见其脊，旁有石记云：不可犯，犯之颇致雷雨，有妄意掘发，水瓮上不可制。考东坡诗序亦然。康熙乙丑春，余晤太康王司训铤于汝上，言壬寅岁从其先大人官荆南时，值大旱，土人请掘息壤，初不之信，阅三月不雨，不得以从其请。出荆州南门外堤上，掘不数尺，有状若屋而露其脊，复下尺许，启屋而入，见一物，正方上锐下广，迫视，非木非土非石非金，其纹如篆。土人云：此即息壤也。急掩之，其夜暴雨不止，历四十余日，大江泛滥，遂决万城堤，几陷荆州。可为前志之证，石记今亦不存。^⑫

清·王士禛《香祖笔记》亦记其事，云：

荆州南门有息壤，其来旧矣，上有石记云：“犯之颇致雷雨。”康熙元年，荆州大旱，州人请掘息壤，出南门外堤上。掘不数尺，有状若屋而露其脊者，再下尺许，启屋而入，见一物正方，上锐下广，非土非木，亦非金石，有文如篆，土人云：“即息壤也。”急掩之。其夜大雨，历四十余日，江水泛滥，决万城堤，几坏城。^⑧

顾颉刚曾以古籍中记载的土壤隆起现象（涉及陕西、河南、山东、湖南、湖北、福建、安徽、浙江、江苏的广大地区）与地质学家和土壤学家讨论过息壤，他们告诉他，自然界的确有因水浸或微生物繁殖等原因造成地面隆起的现象发生。因此顾颉刚认为，神话中的息壤虽说是神性土壤，却也有人类的经验背景，反映了史前中国人对地质现象和土壤性能的细微体察。^⑨但正是以此，在息壤命名的时候，也就在其中注入了人为的因素，即认为息壤镇水、肥沃等性质不仅是神圣创世的结果，同时也是人力所为，先秦的农学家以息壤指称上好的土壤，可能即包含了上述两种考虑。

《管子·地员》将土壤分为五个等级，第一等级之“悉徙”，吴志忠云：“‘徙’当为‘壤’字之误。”孙诒让云：“‘徙’当从吴校作‘壤’，徙徙形相近，皆‘壤’字传写之讹，‘悉’当为‘息’，亦形近而误。”许维遹案：“‘悉’当从孙校作‘息’。‘徙’‘壤’形远，无缘致误。疑当作‘徙’，形相近也。‘徙’与‘土’古字通用。《周礼·大司徒》郑注‘壤亦土也’。”^⑩夏纬瑛也认为，“悉徙”即“息土”。^⑪《管子·四时》称“悉徙”（息土）为“渎田”，即

可灌溉的土地。息壤因可灌溉而肥沃，故被列为一等。^{①7}以后，凡与生土相对而言的熟土，即农业意义上可耕种的肥沃土壤，均可名之曰“息壤”。魏·刘徽注《九章算术·商功》云：“壤谓息土也。”^{①8}《大戴礼记·易本命》“息土之人美”注：“息土，谓沃衍之田。……地有美恶，故生人有好丑也。”^{①9}《淮南子·地形》从之，云：“息土人美。”^{②0}亦谓息土提供了丰厚的衣食之源，生活在息土上的人民因此形体优美。《诗·邶风·简兮》：“云谁之思，西方美人。彼美人兮，西方之人兮。”^{②1}旧注多以周地处西陲之故，认为西方之人即周人。《禹贡》分九州之土为九等，周人的发源地雍州“厥土惟黄壤，厥田惟上上”，^{②2}被列为第一等。友于等人认为《管子·地员》的土壤分类主要以关中土地为背景，^{②3}据此，“息土人美”或可解作“西（周）土人美”。

当然，神话中的西土并非仅指周人实际居住的土地，亦是指神话地理观念中的西方昆仑之地。昆仑息土在《山海经》被称为“诸夭（沃）之野”，或“沃之野”、“沃之国”。^{②4}《淮南子·坠形》亦云：“西方曰金丘，曰沃野。”^{②5}诸沃也即沃诸，即沃土。诸者，土也。《山海经·海外西经》郝懿行《笺疏》：“沃野盖谓其地沃饶尔。”^{②6}诸沃之野在《山海经》中又称为“都广之野”或“广都之野”，^{②7}也都是神话息壤——昆仑的代称，沃诸之“诸”、广都之“都”都与前述“禹之堵”或“禹之绪”有直接的字源关系。《山海经·海内经》描写“都广之野”：“爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百谷自生，冬夏播琴。鸾鸟自歌，凤鸟自舞。灵寿实华，草木所聚。爰有百兽，相群爰处。此草也，冬夏不死。”《海外西经》描写“诸夭之野”云：“鸾鸟自歌，凤鸟自舞。凤凰卵，民食之，甘露，民饮之，所欲自纵

也。百兽相与群居。”《大荒西经》描写“天之国”和“天
之野”，云：“凤鸟之卵是食，甘露是饮。凡其所欲，其味
尽存。爰有甘华、甘柰、白柳、视肉、三雅、璇瑰、瑶碧、
白木、琅玕、白丹、青丹，多银铁。鸾鸟自歌，凤鸟自舞。
爰有百兽，相群是处。”^[98]一派沃野景象。周人认为，昆仑息
壤关系到周人的主要食物来源——稷的供给保障以及周族生
命的可靠延续，反映到神话中就是后稷在都广之野死而复生
的故事。《大荒西经》云：“帝俊生后稷，稷降以百谷。”^[99]
《海内经》云：“后稷是播百谷。”^[100]《尚书·吕刑》月：“稷
降播种，农殖嘉谷。”^[101]《海内经》云：“都广之野，后稷葬
焉。其城方三百里，盖天地之中。”^[102]《西山经》云：“西望
大泽，后稷所潜也。”^[103]《淮南子·坠形》云：“后稷塋在建
木西，其人死复苏，其半鱼在其间。”又云：“建木在都广
……盖天地之中也。”^[104]联系《诗·鲁颂·閟宫》“（后稷）
奄有下土，缙禹之绪”，可见周人以禹所布之息土为祖神降
生及再生之地，正如顾颉刚所言：“我们从《诗经》里，知
道商、周两族都以禹为古人，比他们自己种族还古的人；禹
又是一个极伟大的人，作成许多大工程，使得他们可以安定
地居住在这世上。”^[105]此外，周人也还认为，他们所赖以生存
的农作物——稷，每年的播种与收获都与神性息壤的肥沃程
度有直接的关联。

根据可灌溉的第一等级土壤“悉徒（息土）”与水的密
切关系，不能排除“水中造地”神话对土壤第一等级“悉
徒”命名的联想作用。除了在肥沃程度上“悉徒”要优于
其它土壤，在时间序列中，水中之土也被认为是最早形成的
土质。左安民、叶舒宪引《说文解字》一上“皇”字注：
“自，始也。自，读若鼻，今俗以始生子为鼻子。”^[106]认为从

“自”之“鼻”、“息”都有“开辟之始”的意思，因此息壤本是指的“最初的土壤”。“鼻”字固然有“原始”的意思，“鼻”从“自”，《说文解字》四上曰：“自，鼻也。”^{①⑧}西汉·扬雄《方言》则曰：“鼻，始也……梁益之间谓鼻为初。”^{①⑨}三国魏·张揖《广雅·释诂》卷第一上亦曰：“鼻，始也。”^{①⑨}“息”亦从“自”，《释名·释言语》云：“始，息也，言滋息也。”^{①⑩}

《管子·水地》以水和土同为“为万物先”的本体质料，曰：“地者，万物之本原，诸生之根苑也，美恶贤不肖愚俊之所生也。”又云：“水者何也？万物之本原也，诸生之宗室也，美恶贤不肖愚俊之所产也。”^{①⑪}《周礼·大司徒》将土地分为五类：山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰，^{①⑫}其土地的涵义显然也包括河流、沼泽等水面。深受《管子》学说影响的扬雄《太玄·太玄数》更是以水分含量高的泥沙为“九地”之第一，曰：“九地：一为泥沙，二为泽池，三为沚崖，四为下田，五为中田，六为上田，七为下山，八为中山，九为上山。”^{①⑬}与一到九的数字相配合的“水地、田地、山地”系列，正是世界生成的数理逻辑与空间顺序^{①⑭}，被置于创世时间之端的土壤，扬雄认为是水中的泥沙。息土因浸水份而疏松，成为可耕种的土壤，因而又被称为“缓土”或“爰田”，亦即弱土、柔土、和缓之土，又称美土、美田。商周时代，人们又用“爰田”指代当时的休耕制^{①⑮}，即所谓上地、中地、下地，或称不易之地、一易之地、再易之地的轮作。^{①⑯}东汉·郑玄注《周礼·大司马》云：“上地，谓肥美田也。”^{①⑰}东汉·崔寔《四民月令》云：“二月阴冻毕泽（释），可菑美田缓土及河渚小处。”^{①⑱}将美田缓土与河渚（河中之洲）相提并论，而河中之洲正是息壤九州环以瀛海

的想象原型。

息壤含水含肥的特质经过上述再阐释后，便与神圣创世发生关联，含水含肥亦被认为是神圣创世的结果，同时也是息壤神圣性质的显现。但是随着农业技术的进步，人们愈来愈倾向于认为，土壤含水含肥多有赖于人力。为提高土壤肥力的劳动投入愈多，神话观念为折射现实而改变自身也就愈多，以期用变化的神话观念把握变化的生活现实，为人们新的行为方式提供新的价值依据。当然，这种转变是逐渐的、缓慢的、不易为人所察觉的。但也正是在这不知不觉中，神圣创世的原初之土变成了人力可为而又不失其神圣性质的息壤。友于等人指出，关中大面积的灌溉田——洩田之所以土质肥沃，并非因其成土母质，而是从灌溉河流下来的淤泥填充所致^[19]，即《管子·度地》之称“流膏”者，所谓“民得其饶”也。^[20]《汉书·沟洫志》载汉时民谣曰：“泾水一石，其泥数斗，且溉且粪，长我禾黍。衣食京师，亿万之口。”唐·颜师古引如淳曰：“水渟淤泥，可以当粪。”^[21]这才形成了农业意义上的土壤——肥沃之“悉徒”。至今关中人称仍这种土壤为“客土”，正揭示了其非原生土的性质。我国北方农村常用旧炕土和旧墙土——其中含有大量速效氮、磷、钾养分^[22]——作肥料粪田，同样可作“客土”解。^[23]王子今认为，息壤的原型是夯土。^[24]“鲧初作城”，城墙即夯土所筑。泾、渭之水自西向东流经关中，可能加深了周人关于昆仑息壤原在西方的印象。据《禹贡》，雍州“厥土惟黄壤”^[25]，本是指的黄土母质；而到了《管子》时代，由于长期施肥、灌水等改良措施，关中土壤表层已大部分呈黑褐色，而色黑正是息壤富含水、肥特质的外部表征，这从下文对“青泥”的分析中，可以得到更明晰的证据。

三 神赐的黑色粪肥

青泥之说首见于晋·王嘉《拾遗记》卷二，云：“禹尽力沟洫，导川夷岳，黄龙曳尾于前，玄龟负青泥于后。玄龟，河精之使者也。龟颌下有印，文皆古篆，字作九州山川之字。禹所穿凿之处，皆以青泥封记其所，使玄龟印其上。”^[12]袁珂早已指出：“青泥当即是息壤，即‘帝卒命禹布土’之‘土’。”^[13]而玄龟则是潜水取土的鲛的化身，亦即向禹呈洛书的元龟。“龟颌下有印，文皆古篆，字作九州山川之字”，也即上文所引之“元龟负书，中背有赤文朱字”和“神龟负文而出，列于背，有数至于九”，皆云禹沿袭鲛的治水方法，布息壤九畴以造大地九州。青泥即是创世动物龟鳖取自水底的淤泥，可以之造地并有封堵洪水的作用，所以汉晋以后，人们也称封泥为青泥，如《拾遗记》卷三说到：“浮提之国，献神通善书二人，乍老乍少，隐形则出影，闻声则藏形，出肘间金壶四寸，上有五龙之检，封以青泥。”^[14]梁·简文帝《与萧临川书》“必迟青泥之封”是也。^[15]一般人使用的封泥是灰黑色的，故云青泥。由于青泥色黑，后来人们又称墨为青泥。明·钱希言《戏瑕》卷一云：“今人直以青泥为墨矣。”^[16]以青泥来指称封泥和墨烟，反映了人们的一种信仰，即认为息壤本应是灰黑色的，这与用息壤所造之大地昆仑的颜色正是一致的。

研究者指出，昆仑山的本义或是黑山^[17]，在亚洲的一些古代及现代语言中，“黑色”一词的发音多与昆仑接近。如：《至元译语》：“黑，匣拉”；《华夷译语》：“黑，哈刺，qara”；《鞑靼译语》及《登坛必究》：“黑马，哈刺莫林”；

《卢龙塞略》：“黑曰哈喇”；《新刻校正买卖蒙古同文杂字》：“黑，qara，哈拉”；《女真译语》“黑，撒哈良”¹⁹⁽¹²⁾。白鸟库吉等人也举例说：

梵语：Kala，Kalas

突厥语：Kara

藏语：哈拉（Hara，Kara）

蒙语：喀拉（Kala，Cala）

日语：コロ，或クロ（Koro，Kuro）¹⁹⁽¹³⁾

都是黑色的意思。Kala 实即昆仑之对音，今喀喇昆仑山仍迭用汉藏语和阿尔泰语。Kala——喀喇，即昆仑也。现代汉语北方方言中仍称土块为“土喀喇”，故喀喇的本义应为黑土块，与青泥义近，可视为息土、息石的现代遗留物。丁惟汾曰：“喀喇，块垒也，黎也。土块谓之喀喇，喀喇为块垒之双声音转。块垒为黎（古音读雷）之长言。《禹贡》：梁洲，厥土青黎。王肃注：黎，小疏也。《说文》：黎，刚土。刚土为土之刚坚者，即块垒也。”¹⁹⁽¹⁴⁾“块垒”，简言之“块”，《庄子·齐物论》云：“夫大块噫气……”《大宗师》云：“夫大块载我以形……”郭庆藩引俞樾曰：“大块者，地也。”¹⁹⁽¹⁵⁾《尚书·禹贡》梁州“厥土青黎”之“黎”何谓？今、古文家说不同，陈乔枏分辨甚详：古文家说以“黎”为“小疏”，即土壤疏松柔软；今文家说则以“黎”为“青黑”。试比较《尚书·禹贡》今、古文说的不同。

今文说——孔安国《传》：“色青黑而沃壤。”孔颖达《疏》：“孔以黎为黑，故云色青黑。其地壤，言其美也。”¹⁹⁽¹⁶⁾《史记·夏本纪》引《禹贡》作“厥土青骊。”宋·裴駰《集解》引孔安国曰：“色青黑也。”¹⁹⁽¹⁷⁾王先谦曰：“骊亦青黑之色。”¹⁹⁽¹⁸⁾陈乔枏云：“此据欧阳今文。”因为“黎可训小疏，

骊不可训小疏也”¹¹⁹。《释名·释地》云：“土青曰黎。”¹²⁰陈乔枏云：“此据今文家说。”¹²¹古文说——《禹贡》“厥土青黎”马融注：“小疏也。”王肃注：“青，黑色；黎，小疏也。”¹²²陈乔枏云：“此古文《尚书》说，以青为其色，以黎为其质，与今文家说不同。”¹²³丁惟汾解释“厥土青黎”时从古文说，其实，“黎”本身的确有黑色的意思，如从“利”之黎、犁、梨、黧都有黑色之义。¹²⁴综合今、古文说，“黎”既可释为“疏”，同时也有“黑”的意义在内，此正合乎古人对于昆仑（喀喇）息壤色黑质柔的想象。

与“青泥”关系密切的语词除了“黎”字还有“盧_賁（卢）”，卢、黎一声之转。《吕氏春秋·辩土》云：“凡耕之道，必始于垆。”高诱注：“垆，埴垆地也。”¹²⁵《淮南子·览冥》：“上际九天，下契黄垆。”¹²⁶《广雅·释地》：“垆，土也。”¹²⁷汉、唐学者对于“垆”字的解释也分两派，一派释“垆”为“黑而刚”，如《管子·地员》：“五纁（垆）之状，疆力刚坚。”¹²⁸《说文解字》十三下：“垆，黑刚土也。”¹²⁹此古文家的说法。《汉书·地理志》：“下土坟垆。”唐·颜师古注：“垆谓土之刚黑者也。”¹³⁰从古文说。另一派释为“黑而疏”：《释名·释地》：“土黑曰卢，卢然解散也。”¹³¹《尚书·禹贡》：“下土坟垆。”¹³²《史记·夏本纪》：“下土坟垆。”宋·裴駰《集解》引孔安国曰：“垆，疏也。”¹³³此今文家的说法。《淮南子·地形》：“垆土人大。”¹³⁴《大戴礼记·易本命》作“虚土人大”¹³⁵，“虚”亦“疏”也。但以“黑”释“垆”则是两派的共同之处。刘向《九叹·思古》：“徜徉垆阪。”王逸注：“垆，黄黑色土也。”¹³⁶《说文系传》：“垆，黑也。”¹³⁷并未涉及刚、疏问题。

由“垆，黑也”，联系“女娲积芦灰以止淫水”的故

事，可对“芦灰”作一新的解释。“女娲积芦灰以止淫水”一事仅见于《淮南子·览冥》，云：

往古之时，四极废，九州列，天不兼覆，地不周载，火烂炎而不灭，水浩洋而不息，……于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生。高诱注：芦，苇也，生于水，故积聚其灰以止淫水。平地出水为淫水。^⑧

高注以“芦灰”为芦苇之灰，后人或从之，如南朝·庾信《拟连珠》曰：“芦灰缩水，不能救宣房之河。”^⑨即以芦灰为可吸附水分的草木之灰。庾信的意思是说，具有吸附水分功能的草木灰只能够象征性地镇水、止水，实际上并不能够真正地堵塞漏水的堤防。为什么女娲止淫水不能用其他种类的草木灰而必须用芦苇之灰，在道理上很难解释得通，然而根据“垆者黑也”的释义将芦灰解释为黑色之土，芦灰的止水功能便可豁然可通。《太平御览》卷八七一引《淮南子》“积芦灰以止淫水”注：“芦，黑也；一曰苇灰也。”（未见今本高诱注）^⑩据此，芦灰或即一般意义上植物焚燃劫余的黑色之灰，并非一定是芦苇之灰。就黑灰乃黑色之土（灰亦土）而言，芦灰与青泥、息壤同义，如前所述，在古代汉语创世神话中，黑色之土本象征了神赐的肥沃土壤。《史记·夏本纪》正义引《括地志》云：

淄州淄川县东北七十里原山，淄水所出。俗传云，禹理水功毕，土石黑，数里之中波若漆，故谓之淄水

也。^⑩

神话何为

这是一则中古时期民间关于禹理水之后土石皆黑的传说。萧兵指出，源于昆仑山的黑水“可将人染黑”，成为“不死民”，“其为人黑色，寿，不死”。^⑪唐人呼黑奴为昆仑奴，也是取昆仑之黑色的语义。^⑫《山海经》所谓“寿”、“不死”当与昆仑息壤的神圣性质有关，与“息土人美”和“圻土人大”寓意亦相近，从而人之寿、美、大的原因，还原为土壤学术语当言：为土壤富含黑色腐殖质所致。

中古时期，人们除了用青泥一词指称封泥，也以之指称水底的淤泥。蒋礼鸿认为，清泥或青泥，皆指臭秽的淤泥。并引《佛说阿弥陀经讲经文》“无有清泥臭秽”云：“清泥和臭秽连用，可知就指臭秽的泥，清字不作清洁讲。”又引白居易《京兆府新栽莲》诗“下有清泥污”、《目连缘起》“遍身恰似淤青泥”、慧琳《一切经音义》卷十《宝相般若经》音义“淤泥，水底淤青泥”、又卷九十《高僧传》第九卷音义“淤泥，污池水底臭泥也，青黑臭烂滓秽者也”、《元和郡图志》：“青泥岭，悬崖万仞，上多云雨，行者屡逢泥淖，故号青泥岭”，指出：“似乎青泥以青黑色得名，恐未尽然。”《说文》：“厕，清也。”《急就篇》：“屏厕清溷粪土壤。”颜师古注：“言其处特异余所，常当加洁清也。”蒋礼鸿云：“厕所称‘清’，本来从因其臭秽而应当使之清洁得义，后来又改用专制的圜字，清泥、青泥，似得义于用于厕所的清、圜，而为臭秽之意。浙江东阳县等地称小便为清尿，诸暨县农村用小便煮鸡蛋，据云能滋补治病，称为清蛋，取义也相同。”蒋礼鸿还引温州人管烂污泥叫青泥，以及梁斌《播火记》第四十三章“伸手甩过一块青泥，糊在

对手的脸上”，证明现代汉语方言中还在使用青泥这个词以指称臭秽的淤泥。^[6]

即使不说“青”，仅仅“泥”字本身就是指的水底的淤泥、黑泥。《论语·阳货》云：“涅而不缁。”孔安国《传》：“涅可以染皂。至白者，染之于涅而不黑。”^[7]《淮南子·说山》云：“以涅拭素。”高诱注：“涅，黑也。”^[8]《周礼·考工记·钟氏》贾逵《疏》：“涅，即黑色也。”^[9]《广雅·释器》：“涅，黑也。”^[10]又《释詁》：“泥也。”^[11]《说文解字》十一上曰：“涅，黑土在水中也。”^[12]《荀子·劝学》云：“白沙在涅，与之俱黑。”^[13]《大戴礼记·曾子制言上》作：“白沙在泥，与之皆黑。”^[14]可见“涅”就是“泥”。《史记·屈原列传》云：“泥而不滓。”唐·司马贞《索隐》：“泥亦音涅。”^[15]《汉书·叙传下》“涅而不缁”唐·颜师古注：“涅，汙泥也。”^[16]是“泥（涅）”本来指的就是水底的黑土，也就是黑色的淤泥、污泥。

我国很早就开始使用淤泥——青泥作粪田的肥料。宋·毛珣《吴门农家十咏》诗云：“竹簰两两夹河泥，近郭沟渠此最肥，载得满船归插种，胜于贾贩岭南归。”^[17]元·王祯《农书·粪壤第八》云：“泥粪，于沟港内，乘船以竹夹取青泥，杵泼岸上，凝定，裁成块子，担与大粪和用，比常粪得力甚多。”^[18]清·杨岫《知本提纲》云：“泥粪，凡阴沟渠港，并河底青泥，法用铁杵转取，或以竹片夹取，置岸上晒干打碎，即可肥田。”^[19]王荫槐等指出，泥肥质量以色黑、味臭、结构松软、多孔、不见杂草痕迹者为佳，属迟效性肥料。^[20]

青泥臭秽之义源于清洁、清除之圉而后有秽臭之义，此说始于《释名·宫室》，曰：“厕，或曰圉，言至秽之处宜

常修治，使洁清也。”¹¹⁷故曰清，俗作圉。《说文解字》云：“厠，清也。”段玉裁注：“清、圉，古今字。”¹¹⁸王先谦引毕沅曰：“圉，亦俗字。据《一切经音义》、《御览》引皆作清。”¹¹⁹就青泥乃淤泥来说，青（清）泥也可作圉泥、厠泥，即厠中所淤之粪泥解。殷墟卜辞有圉字，或即厠之初文，本义为猪圈。《说文解字》六下云：“圉，厠也，从口，象豕在口中也，会意。”¹²⁰唐·慧琳《一切经音义》卷九引《仓颉篇》云：“圉，豕所居也。字从口，豕在口中也。”¹²¹《汉书·五行志（中之下）》唐·颜师古注：“圉者，养豕之牢也。”¹²²温少峰等人认为，我国农村历来以猪圈与厠所合一，故《说文》训圉为厠。¹²³李恭指出，至今“陇南甘谷、武山一带谓人厠、马厠、豕圉皆曰‘圉’，读若‘券’。”¹²⁴殷墟卜辞贞问“勿乍（作）圉于专（传）？”¹²⁵问是否能在传舍建圉，可见圉也作人厠用。《国语·晋语》曰：“少溲于豕牢。”韦昭注：“豕牢，厠也。”《汉书·燕刺王刘旦传》“厠中豕群出。”唐·颜师古注：“厠，养豕圉也。”¹²⁶可见豕圉、人厠其时尚未区分。张仲葛据出土汉代冥器猪圈模型指出：“与厠所连接的‘连茅圈’在长期内遍及华北、中南、华东地区，对古代农业生产的作用是巨大的。”¹²⁷

圉，因是“至秽之处”，故引申为浑浊之义，假借为溷。《释名·释宫室》曰：厠，“或曰溷，言溷浊也。”¹²⁸《广雅·释诂》云：“溷，浊也。”¹²⁹《文选·吊屈原文》唐·李善等注引韦昭曰：“溷，浊也。”¹³⁰《汉书·翼奉传》“天气溷浊”唐·颜师古注：“溷，汙也。”¹³¹段玉裁云：“圉以牢中溷浊而言。”又云：“豕厠为圉，俗作溷；或曰清，俗作圉；或曰轩，皆见《释名》。”¹³²《后汉书·李膺传》“溷轩”唐·李贤等注：“厠屋。”¹³³圉溷连用，亦指厠所，

如《三国志·蜀书·诸葛亮传》宋·裴松之注引袁子曰：“所至营垒、井灶、圉溷、藩篱、障塞皆应绳墨。”^{①②}西汉·史游《急就章》卷中云：“屏厕浑溷粪土壤。”浑或作清、圉。^③是屏、厕、清（圉）、溷，皆圉厕之义。《广雅·释宫》云：“圉、圉、屏，厕也。”^{④⑤}人以畜圈为厕，反映到文字中，才有“厕，圉也”，或“圉，厕也”之说。

我国很早就已经认识到厕粪的肥田作用。温少峰等人引叶玉森《铁云藏龟拾遗》、罗振玉《殷虚书契前编》“般圉，氏（氏）”，认为殷人已经使用圈肥，并指出：“我国农村施肥，南方多用水粪，北方多用干粪，至今亦然。北方农村中用垫圈之法，使家畜粪尿渗入所垫之秸秆泥土之中，变成干粪，施肥时就将这种干粪运送田中。《齐民要术·杂说》载：踏粪法：凡人家秋收治田后，场上所有穰、谷积等，并须收贮铲除。每日布牛足下，三寸厚，每平坦收聚堆积之。经冬，一具牛踏成三十车粪。至十二月、正月之间，即载粪粪地。（《四民月令》亦云‘正月粪田畴’）殷代之施肥方法，应大体如是。卜辞之般圉，应读为搬圉，《广雅·释詁》：搬，除也。搬圉就是除圈、清圈，将已成之干粪运出，另垫秸秆与新土。氏读如氏，在卜辞中常用为致送之义。‘般圉，氏’，就是清圈除粪，并送田间施用之意。这种记载与近代北方农村施肥方式完全一致。”^{⑥⑦}

据当代人类学的田野资料：施用畜粪的最原始的方法是在废弃的猪圈上掺和些土便种上庄稼。猪圈坏了，或所养的猪死亡和宰杀完了以后，人们把它开为园子地，这里的庄稼往往长得比别的地方好，“施用”畜粪就这样被“偶然”地发现了。畜粪的施用是在畜圈出现以后，而把肥料背到地里施用是后来的事。李根蟠、卢勋认为：“我国中原地区锄耕

农业和牲畜圈养都发生的比较早，施肥较早发生的条件应该是存在的。^[20]据甲骨文中已有“圉”字，以及青泥或源于清泥或圉泥的说法，可以认为，青泥作为是中古时期对息壤原型的解读形式，其语义背后隐藏的是高级农业对污泥及人畜粪便等肥料的认识。

《天问》曰：“九州安错？”王逸注：“错，厠也。”洪兴祖补注：“错，置也。”又云：“地方九则，何以坟之？”王逸注：“坟，分也。”^[21]西汉·史游《急就章》第一云：“分别部居不杂厠。”^[22]《释名·释宫室》曰：“厠，杂也，言人杂厠在上非一也。”^[23]三国魏·张揖《广雅·释诂》曰：“杂、错，厠也。”^[24]是厠亦错也，即措置之措。闻一多案：《天问》“错读为渚”。《说文》曰：‘渚，所以壅水也。’引《汉律》曰：‘及其门首洒渚’，谓水壅于门前也。《九思·悯》上曰：‘心怀兮隔错。’《文选·西京赋》注引《说文》曰：‘隔，塞也。’隔错犹壅塞也。错渚声义同。^[25]措填息土为厠，故所造之地为则，九则即九州、九畴（九宫），亦即放大后的息土。^[26]《逸周书·作洛》云：“将建诸侯，凿取（大社）其方一面之土……以为土封，故曰受则土于周室。”“则土”或作“列土”，^[27]即分封之义（列有“分”义）。然“则”亦有封堵之义，如上引闻一多说。《说文解字》十三下云：“𡵓，遏遮也。”^[28]钱大昕《声类》云：“渚，遮也。《释名（释水）》：‘渚，遮也。体高能遮水，使从旁𡵓也。’郭晋稀今按：‘渚为水名，此为渚之借字，《说文》：‘如渚者渚邱，水中高者也。’《广雅·释水》：‘渚。止也。’《说文》：‘遮，遏也。’；‘遏，微止也。’是渚与遮义相会也。故《释名》以渚训为遮。”^[29]是《天问》“错九则”即“遮九渚（土）”或“止九渚（土）”，因而前引“女娲积芦灰以

止淫水”之“止”亦当作“遮遏”、“壅塞”解。朱骏声曰：“（塹）字亦作垝。”¹⁹²⁰《史记·天官书》“川塞谿垝”宋·裴駰《集解》引徐广注：“土雍曰垝。”《汉书·天文志》唐·颜师古注引如淳曰：“垝，填塞不通也。”¹⁹²¹《释名·释宫室》云：“厕或曰轩，前有伏似殿轩也。”¹⁹²²伏者，垝也，厕轩门前用以遮挡视线的土墙影壁。《天问》“何以坟之”，王逸释“坟”为“分”，闻一多释为封土之“封”，云：“《礼记·王制》注曰：‘封谓聚土为坟。’《檀弓》上注曰：‘封谓坟之也。’封训坟，坟亦训封。”¹⁹²³坟冢之土多肥壤，故转而“坟”有沃饶之义。《尚书·禹贡》曰：兖州“厥土黑坟”，马融云：坟，“有膏肥也。”¹⁹²⁴引申开来凡高阜亦多兼有茂盛、丰饶之义。《尔雅·释地》：“大陆曰阜；大阜曰陵。”¹⁹²⁵《说文解字》十四下云：“阜，大陆山无石者。”¹⁹²⁶《释名·释山》：“土山曰阜，阜，厚也，言高厚也。”¹⁹²⁷《风俗通义·山泽》：“阜者，茂也，言平地隆踊，不属于山陵也。”¹⁹²⁸《说文解字》十四下云：“𡵓，大阜也。”¹⁹²⁹如果九州（九则）大地之高阜（垝）的确是鲧取水底之泥沙所造——因此用鲧的名字命名高阜——那么，我们或有理由作出如下假设：鲧禹用以堙洪水的息土、息石不过就是一把臭秽、肥沃的粪便或淤泥（于是大地土壤方才呈现出先天的肥沃性质）。古人或许以为，这种可用来肥田的泥粪，也同样是神在创世时代就已经赐予的。

四 “神粪至上”的农耕意识形态

对息壤、青泥与芦灰的文字学与民俗学研究表明，能够充当息壤的自然物质原有多种，不能仅据文字的显义就以狭

义的土壤作惟一的答案。息壤、青泥、芦灰最初都有各自不同的原型：息壤是富含腐殖质的松软土壤，青泥既是淤泥同时也是人畜的粪便，而芦灰则是植物体劫烧后留下的炭化物。但站在功能论的立场看，三者都不过是农家心目中的美土和肥料。

在结束了对息壤神话的本体研究之后，本章还希望对息壤神话的功能作一简要的陈述。息壤神话的核心或主题是粪肥“至上”的观念，这一观念的产生无疑有着上古时代东亚两河流域原始农耕文化的历史背景。比较当代原始民族对粪肥的看法，可以领悟，息壤传说作为世界性“潜水取土造地”型创世神话的中国生成方式，曾经在模塑东亚原始农耕民族的世界观与价值观方面曾经发挥过怎样重要的作用。

原始民族“把粪肥视为最污秽的东西，尤其是（人的）大粪是动不得的。解放前独龙族如有人在自己的地里大便，被认为是一种侮辱，是要‘打官司’的。在怒族和傈僳族，过去认为背粪会头痛、闹病……解放前怒族也已部分施用畜粪，但只是用在大麻地上。据说大麻地所以能施肥，是因为它不是吃的东西；凡吃的东西都不能施肥。而且人粪也还是不能施用的……解放前在大麻地施肥是把畜粪装在箩筐中，用绳子拉到地里去的，认为背粪是要得病的。而……比他们开明些（的人），已打破了不能背粪的禁忌，但背粪前要特意焖干饭、吃肉；并认为在六月天不宜除粪。”^②在比较民俗学视野的观照下，现在我们可以深刻地理解息壤神话是如何改变了汉民族对待粪便的态度，从而如何改塑和重铸汉民族价值观的了。

土壤人类学的研究结果也表明，当代原始民族的对土壤

分类的简单程度往往与该民族复杂的动、植物知识形成鲜明对比。原始民族倾向于以土壤的表面特征——如地形、地貌或植被种类——作分类标准，而土壤的肥力不被认为是其固有的属性。人们对土壤肥力的潜在认识是通过衡量作物产量间接地表达出来的。^{②①}这一研究结果与当代我国南方原始民族的土壤知识正相吻合，而与上古时代东亚两河流域先进农耕文明的土壤观念已有相当的距离。

李根蟠等人认为，原始农业民族最初选择的耕地多半是林地而不是草地，草地的开发是后来的事情；但“林”也不是茂密的原始森林，而是森林边缘树木比较稀疏的隙地。这是因为拔除草地植被的地上部分虽然比较容易，但对于没有翻土工具的原始人来说，清除其地下根茎部分却非易事，而且草地不能提供足够的灰烬。在原始洪荒时代，即使是林地边沿，也有较厚的腐殖黑土，人们把这里的灌木和小树砍倒，甚至可以把周围的枯枝败叶扒过来，晒干焚烧后作肥料。这就决定了人们最早的耕地是林地而不是草地。我国南方从事刀耕火种的民族对于选择何种林地作耕地，所依据的标准不是土壤的质地（即汉语所谓“土宜”），而是林木的长势和种类（树宜）。他们的土壤知识相当贫乏，但却能细致区分出林地的各种不同种类。^{②②}

而对息壤神话的分析显示，可用于息壤还原的质料已不限于狭义的土壤，而是包括了草木灰、人畜粪等有机肥料。这说明，当时人们对土壤的认识，已深入到其内部成份的构成。传说“任土作贡”（《禹贡》语）是大禹治水的一个最重要的成果，即是说鲧、禹最初就是按照土壤的肥沃程度将世界划分准确地说是创造为不同等级（九州）的。从而一方面为贡赋制度提供了神话威权的保证；另一方面也实现了

东亚农耕文化在世界观和价值观上的一次突变性的飞跃。东亚两河农耕民族迟于春秋战国时代就已经使用人畜粪便肥田（用人畜粪便作肥料的明确记载见于战国诸子的记载^{②3}），在其后数千年的历史中从未间断这一传统，而且中国传统农学及民间农谚对粪肥的称颂可以说是到了无以复加的地步。这显然与息壤创世神话中所蕴含的“粪肥至上”观念不无深层的关联。笔者注意到，在中国古代，使用人畜粪便作农业肥料，同以粪肥观念重新解释息壤神话几乎是同时发生的。埃利亚德指出，一个文化共同体的行为及思维方式往往是由该共同体的创世神话所规定的。^{②4}韦伯也指出，在文明发展的过程中，意识形态的作用与技术手段、组织制度相互反馈，缺一不可。^{②5}不能设想，没有息壤神话的潜意识动力，以及由此生发的改良土壤的坚韧劳作，中国农民能够如此有效地阻止可耕地肥力递减的一般趋势，从而为农耕文明提供一个稳定的生态基础。

当然，创世神话中的秽物崇拜并非仅是中国神话的“私有物”，神话学者们早就发现，在动物潜水取土造地型的创世神话中，除了水底之土，创世神用以创造陆地的物质还经常是他们自己的排泄物和分泌物，其中最主要的就是粪便，也有神从耳朵、鼻孔、肚脐眼、指甲缝中抠出的污垢，或从皮肤上搓下的汗泥。研究者们曾经从心理学的角度分析该神话，认为：神用自己的排泄物或分泌物创造世界的母题，表达的是男性企图用肛门生育（以排粪为象征）的潜意识幻想，以便能够在超验世界夺取女性天然拥有的生育——创世的权力。^{②6}根据这一假说，神用来创世的物质，或云息壤的原型，实际上不过是神自己身体的一部分。这也就是说，息壤原型的产生背景本属形而上的心理范畴，而非形

而下的物理范畴。因此即使我们将息壤、青泥或芦灰认同于鲧、禹和女娲身体的变形，如龟甲鳖壳及葫芦之灰，我们也不可忘记，无论是息壤，还是青泥、芦灰，都已经是其原型的各种升华形式。对息壤原型的心理学解读，使我们得知，息壤的止水功能尽管必须符合经验界的物理学规定（如土壤、粪便、草木灰等可吸附水分、发酵膨胀），但决定其功能的终极动力却来自超验界的心理学能量。息壤、青泥、芦灰作为鲧、禹和女娲的化身，在民间信仰中被认为具有强大的止水效用，这种效用本应得自于鲧、禹、女娲自身创造世界的神性力量。将大地土壤或更为抽象的灰土型物质认同于神的分泌物或排泄物，才能“合理”地解释其所具有的膨胀或生长能力，这能力实在是神自己生育与创造能力的体现。原始人认为，我们赖以生存的陆地是神（或神粪）最初创造的结果，在原始土壤——神粪中蕴藏着神无限的生育力和创造力（农作物的生长实有赖于此），对神性土壤即神粪的信仰和崇拜实际上正是对神的这种生育——创造力量的信仰和崇拜。

然而，正如弗罗依德所言，对神圣事物的崇拜与对不洁、可怖事物的接触禁忌往往是原始信仰中相辅相成的正反两个方面^②，对神圣事物的这种矛盾心理构成了原始信仰权威的支柱。在我国南方少数民族中，一方面流传准神粪创世的神话（如傣族神话：英叭用汗垢创世），另一方面却又在世俗生活中对人畜粪便持厌恶的态度（傣族种植水稻，农业技术明显高于周近其他民族，但仍不使用人畜粪肥^③）。这正可套用弗氏的一句话：神粪是神圣的，但也正因为其神圣而成为不可接触之物。无疑，这种价值观只会妨碍原始农业进一步向高级农业的过渡。而息壤神话的价值就在于，在

神糞中物化了一种新的情结和理性精神，从而使息壤在不失去其神圣性的同时，又被赋予了可亲、可触的日常性格。《列子·汤问》言及禹治水时，曾至北海之北的终北国：

禹之治水土也，迷而失塗，谬之一国，滨北海之北，不知距齐州几千万里。其国名曰终北，不知际畔之所齐限，无风雨霜露，不生鸟兽、虫鱼、草木之类。四方悉平，周以乔陟。当国之中有山，山名壶岭，状若甌甑，顶有口，状若员环，名曰滋穴。有水涌出，名曰神潢，臭过兰椒，味过醪醴。^②

研究者多认为壶岭是四方昆仑山的置换形式。^③至今，说汉语的中国人仍称富含矿物质、可用于灌溉、肥效显著的泉水为“潢泉”^④；甚至在今天的关中方言中，“水”在许多县份仍读如“废”（音 fei）^⑤，近乎“淝”，儿化后读作“潢儿”（音 fer）。于此可稍窥息壤神话是如何铸造了汉族特殊的神圣粪便的观点。息壤神话作为“潜水取土造地”型创世神话的中国生成方式，在经历了此一番内涵的转换，就完成了它的“现代”阐释，从而揭开了中国古典神话理性化的序幕，同时也参与构造了中国农耕文化的意识形态基础。

【注 释】

- ① 安娜·露丝：《北美洲印第安人的创世神话》，〔美〕阿兰·邓迪斯编，朝戈金等译：《西方神话学论文选》，上海文艺出版社，上海，1994。

- ② 袁珂：《山海经校注》，第 472 页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ③ 刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第 133 页，中华书局，北京，1989。
- ④ 刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第 185 ~ 186 页，中华书局，北京，1989。
- ⑤ 江灏、钱宗武译注，周秉钧审校：《今古文尚书全译》，第 35 页，贵州人民出版社，贵阳，1990。
- ⑥ 江灏、钱宗武译注，周秉钧审校：《今古文尚书全译》，第 70 页，贵州人民出版社，贵阳，1990。
- ⑦ 袁梅：《诗经译注》（雅颂部分），第 642 页，齐鲁书社，济南，1982。
- ⑧ 清·王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，下册，第 436 页，中华书局，北京，1988。
- ⑨ 清·王聘珍撰，王文锦点校：《大戴礼记解诂》，第 122 ~ 125 页，中华书局，北京，1983。
- ⑩ 顾颉刚等点校：《史记》，第三册，第 938 页，中华书局，北京，1982，第 2 版。
- ⑪ 杨伯峻：《春秋左传注》，第一册，第 361 ~ 362 页，中华书局，北京，1981。
- ⑫ 杨伯峻：《春秋左传注》，第四册，第 1606 页，中华书局，北京，1981。唐·陆德明撰，黄焯断句：《经典释文》，第 297 页，中华书局影印，北京，1983。
- ⑬ 于省吾：《双剑吉金文选》，第 50 ~ 51 页，大业印刷局，北平，1932，中华书局影印，北京，1998。
- ⑭ 袁梅：《诗经译注》（雅颂部分），第 650 页，齐鲁书社，济南，1982。
- ⑮ 袁梅：《诗经译注》（雅颂部分），第 615 页，齐鲁书社，济南，1982。
- ⑯ 黄怀信等：《逸周书汇校集注》，上册，第 481 页，上海古籍出版社，上海，1995。
- ⑰ 袁梅：《诗经译注》（雅颂部分），第 365 页，齐鲁书社，济南，1982。

- ⑮ 孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校：《尚书今古文注疏》，下册，第 477 页，中华书局，北京，1986。
- ⑯ 于省吾：《双剑谿吉金文选》，第 203 页，大业印刷局，北平，1932，中华书局影印，北京，1998。
- ⑰ 宋·洪兴祖，白化文等点校：《楚辞补注》，第 89~90 页，中华书局，北京，1983。
- ⑱ 土、社、堵均可读作杜，故绪即土，土亦通社，参见高亨《古字通假会典》，第 889~890 页，齐鲁书社，济南，1989。
- ⑲ 丁惟汾：《俚语证古》，第 191 页，第 154 页，第 190~191 页，第 174 页，齐鲁书社，济南，1983。
- ⑳ 东汉·许慎：《说文解字》，第 217 页，中华书局，北京，1963。
- ㉑ 南唐·徐锴：《说文解字系传》，第 208 页，中华书局，北京，1987。
- ㉒ 叶舒宪：《从“盘古之谜”到中国原始创世神话之谜》，《民间文艺季刊》，1989 年第 2 期，以及《中国神话哲学》，第 317~363 页，中国社会科学出版社，北京，1986。
- ㉓ 清·段玉裁：《说文解字注》，第 502 页，上海古籍出版社，上海，1981。
- ㉔ 清·钱绎撰集，李发舜、黄建中点校：《方言笺疏》，第 87 页，中华书局，北京，1991。
- ㉕ 今本《广雅》脱“𡗗”字，《集韵》、《类篇》并引，参见徐复主编《广雅诂林》，第 130 页，江苏古籍出版社，南京，1998。
- ㉖ 徐复主编：《广雅诂林》，第 347 页，江苏古籍出版社，南京，1998。
- ㉗ 清·焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》，下册，第 775 页，中华书局，北京，1987。黄寿祺、张善文：《周易译注》，第 406 页，上海古籍出版社，上海，1989。《十三经注疏》，上册，第 60 页，中华书局影印，北京，1980。《二十二子》，第 950 页，上海古籍出版社影印，上海，1986。
- ㉘ 傅东华等点校：《汉书》，第一册，第 253 页，中华书局，北京，1962。
- ㉙ 傅东华等点校：《汉书》，第五册，第 1481 页，中华书局，北京，

1962。

- ③③ 《十三经注疏》，上册，第60页，中华书局影印，北京，1980。
- ③④ 清·王先谦撰集：《释名疏证补》第四卷《释言语》第十二，第十二页，清光绪二十二年王刻本，上海古籍出版社影印，上海，1984。
- ③⑤ 宋·洪兴祖，白化文等点校：《楚辞补注》，第36页，中华书局，北京，1983。
- ③⑥ 东汉·许慎：《说文解字》，第172页，中华书局，北京，1963。
- ③⑦ 清·段玉裁：《说文解字注》，第394页，上海古籍出版社，上海，1981。《玉篇·衣部》：“襄，除也。”梁·顾野王：《大广益会玉篇》，第128页，中华书局，北京，1987。
- ③⑧ 东汉·许慎：《说文解字》，第286页，中华书局，北京，1963。
- ③⑨ 傅东华等点校：《汉书》，第六册，第1524页，中华书局，北京，1962。
- ④⑩ 清·孙诒让撰，王文锦、陈玉霞点校：《周礼正义》，第三册，第712页，中华书局，北京，1987。
- ④⑪ 《十三经注疏》，上册，第746页，中华书局影印，北京，1980。
- ④⑫ 《十三经注疏》，上册，第146页，中华书局影印，北京，1980。《史记·夏本纪》宋·裴驥《集解》引孔安国曰：“土无块曰壤。”顾颉刚等点校：《史记》，第一册，第53页，中华书局，北京，1982，第2版。宋·范晔撰，唐·李贤注：《后汉书》，第二册，第536页，第836页，中华书局，北京，1965。
- ④⑬ 清·钟文烝撰，骈宇騫、郝淑慧点校：《春秋谷梁经传补注》，第26页，中华书局，北京，1996。
- ④⑭ 《十三经注疏》，上册，第146页，中华书局影印，北京，1980。
- ④⑮ 梁·顾野王：《大广益会玉篇》，第6页，中华书局，北京，1987。
- ④⑯ 清·王先谦撰集：《释名疏证补》第一卷《释地》第二，第十七页，清光绪二十二年王刻本，上海古籍出版社影印，上海，1984。
- ④⑰ 清·段玉裁：《说文解字注》，第683页，上海古籍出版社影印，上海，1981。
- ④⑱ 清·王念孙著，钟宇讯点校：《广雅疏证》，第52页，中华书局，北京，1983。

- ④⑨《笔记小说大观》，第6本，第13册，第247页，江苏广陵古籍刻印社，扬州，1984。
- ⑤⑩《天问》“圜则九重”与“地方九则”相对，可见战国时传承的神话天圆地方说。
- ⑤⑪ 闻一多：《天问疏证》，第46页，三联书店，北京，1980。
- ⑤⑫《十三经注疏》，上册，第626页，中华书局影印，北京，1980。
- ⑤⑬ 东汉·许慎：《说文解字》，第239页，中华书局，北京，1963。
“畴”可读如“州”，另参见高亨：《古文字通假会典》，第781～783页，齐鲁书社，济南，1989。
- ⑤⑭ 顾颉刚等点校：《史记》，第五册，第1611页，中华书局，北京，1982，第2版。
- ⑤⑮ 清·郝懿行：《尔雅义疏》，咸丰六年刻本，中国书店影印，北京，1982。
- ⑤⑯《史记·宋微子世家》宋·裴駰《集解》引，顾颉刚等点校：《史记》，第五册，第1611页，中华书局，北京，1982，第2版。郑玄说乃根据《尔雅》，参见《尚书·洪范》“以箕子归，作洪范”《正义》，《十三经注疏》，上册，第187页，中华书局影印，北京，1980；以及清·孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校《尚书今古文注疏》，下册，第294页，中华书局，北京，1986。
- ⑤⑰ 黄寿祺、张善文：《周易译注》，第556页，上海古籍出版社，上海，1989。
- ⑤⑱ 傅东华等点校：《汉书》，第五册，第1315～1316页，中华书局，北京，1962。
- ⑤⑲ 黄晖：《论衡校释》，第四册，第1133页，中华书局，北京，1990。
- ⑥⑩《十三经注疏》，上册，第187页，中华书局影印，北京，1980；《史记·夏本纪》宋·裴駰《集解》引，顾颉刚等点校：《史记》，第五册，第1611页，中华书局，北京，1982，第2版。
- ⑥⑪《十三经注疏》，上册，第187～188页，中华书局影印，北京，1980。
- ⑥⑫ 清·皮锡瑞撰，盛冬铃、陈抗点校：《今文尚书考证》，第243页，中华书局，北京，1989。

- ⑥③ 九宫之说很早就见于汉语文献，如《大戴礼记·明堂》云：“二九四七五三六一八。”即所谓“戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五居中央”。清·王聘珍撰，王文锦点校：《大戴礼记解诂》，第150页，中华书局，北京，1983。何谓洛书，诸说不同，笔者取九宫数图说，有关洛书的其他解释，参见黄寿祺、张善文《周易译注》，第562页，上海古籍出版社，上海，1989。
- ⑥④ 鲧、禹用以治水的法宝，即息壤之变形还有多种，如：《黄氏逸书考》辑《遁甲开山图》、《拾遗记》之“玉简”、“玉圭”、“赤圭”；《水经·河水注》、张澍辑《十三州志》之“黑玉”；《汉唐地理书钞》辑《盛弘之荆州记》、《会稽郡故书杂集》辑《孔灵符会稽记》之“金简”、“石匱”等，因与息壤之原型距离已远，故不再讨论，参见袁珂、周明：《中国神话资料萃编·鲧禹编》，第247页，第251页，第265页，第272~273页，四川省社会科学院出版社，成都，1985。
- ⑥⑤ 陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第三册，第1051页，第1389页，学林出版社，上海，1984。
- ⑥⑥ 王谟辑本40页；陈其荣补订孙冯翼辑本6页；秦嘉谟辑本361页；张澍萃集补注本22页；雷学淇辑本80页；茆泮林辑本118页，《世本八种》，商务印书馆，上海，1957。
- ⑥⑦ 刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第14页，中华书局，北京，1989。
- ⑥⑧ 袁珂：《山海经校注》，第294页，第47页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑥⑨ 《二十二子》，第374页，上海古籍出版社影印，上海，1986。《史记·孟子荀卿列传》云：“儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名赤县神州。赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也。”顾颉刚等点校本，第七册，第2344页，中华书局，北京，1982，第2版。东汉·王充《论衡·难岁》云：“邹衍论之，以为九州之内五千里，竟合为一州，在东南位，名曰赤县州。”《谈天》云：“《禹贡》九州，方今天下九州也，在东南隅，名曰赤县神州。”又云：“邹衍曰：方今天下，在地东南，名赤县神州。”黄晖：《论衡

校释》，第三册，第1020页，第二册，第473页，第478页，中华书局，北京，1990。《尚书·禹贡》东汉郑玄注：“邹子云：中国为赤县，赤县之内有九州。”唐·陆德明撰，黄焯断句：《经典释文》，第39页，中华书局影印，北京，1983。西晋·左思（字太冲）《吴都赋》“倾神州而韞椟”刘注：“禹所受《地说》书曰：‘昆仑东南，方五千里，名曰神州，帝王居之。’高步瀛引胡绍煊曰：‘说’疑‘记’字之误。”高步瀛曰：“《玉海》五十七载《三礼义宗·明天地岁祭义》引禹受《地记》云：‘昆仑东南五千里之地，谓之神州。’与注合。”高步瀛著，曹道衡、沈玉成点校：《文选李注义疏》，第三册，第1253~1254页，中华书局，北京，1985。诸说不同。《地说》或《地记》不知是否即《洛书》？

⑦⑩ 闻一多：《天问疏证》，第34~35页，三联书店，北京，1980。

⑦⑪ [美]刘易斯·芒福德著：《城市发展史：起源、演变和前景》，中国建筑工业出版社，北京，1989；[美]米尔希·埃利亚德著，宋立道等译：《神秘主义、巫术与文化风尚》，第26~34页，光明日报出版社，北京，1990。

⑦⑫ 顾颉刚：《息壤考》，《文史哲》，1957年第10期；收入《顾颉刚古史论文集》，第二册，中华书局，北京，1988。

⑦⑬ 清·蒋骥：《山带阁注楚辞》，第76页，上海古籍出版社，上海，1984，新1版。

⑦⑭ 裘锡圭说：“江陵凤凰山汉墓群出土遣策所记的陪葬物中屡见‘薄土’，字亦作‘溥土’。”《说“薄土”》，原载《文史》第11辑，收入氏著《古文字论集》，第564页，中华书局，北京，1992。

⑦⑮ 李家浩：《江陵凤凰山八号汉墓“龟盾”漆画试探》，《文物》，1974年第6期。

⑦⑯ 宋·李昉：《太平广记》卷一百九十七，第四册，第1481页，中华书局，北京，1961，新1版；吴曾祺编：《旧小说》丙集，第二册，第86~87页，商务印书馆，上海，1933，上海书店影印，上海，1985。

⑦⑰ 宋·张世南撰，张茂鹏点校：《游宦纪闻》，第52页，中华书局，北京，1981。

⑦⑱ 清·王文诰辑注，孔凡礼点校：《苏轼诗集》卷二，第一册，第59

页，中华书局，北京，1982。

- ⑦⑨ 宋·李石撰，李之亮点校：《续博物志》，第141页，巴蜀书社，成都，1991。
- ⑧⑩ 宋·祝穆编，祝洙补订：《宋本方輿胜览》，第267页，上海古籍出版社影印，上海，1991。
- ⑪⑫ 明·谢肇淛：《五杂俎》，上册，第93页，中华书局，北京，1959。
- ⑬⑭ 《笔记小说大观》，第八本，第十七册，第43页，江苏广陵古籍刻印社，扬州，1984。
- ⑮⑯ 《笔记小说大观》，第八本，第十六册，第17页，江苏广陵古籍刻印社，扬州，1984。
- ⑰⑱ 顾颉刚：《息壤考》，《文史哲》，1957年第10期；收入《顾颉刚古史论文集》，第二册，中华书局，北京，1988。
- ⑲⑳ 郭沫若：《管子集校》，《郭沫若全集·历史编》，第七卷，第295~296页，人民出版社，北京，1984。
- ㉑㉒ 夏纬瑛：《管子地员篇校释》，中华书局，北京，1958，转引自中国农业科学院、南京农学院中国农业遗产研究室《中国农学史》，初稿，上册，第143页，科学出版社，北京，1959。
- ㉓㉔ 中国农业科学院、南京农学院中国农业遗产研究室：《中国农学史》之《土壤分类与土地利用》（友于、李长年执笔），初稿，上册，第143~150页，科学出版社，北京，1959。
- ㉕㉖ 李继闵：《九章算术校证》，第277页，陕西科学技术出版社，西安，1993。
- ㉗㉘ 清·王聘珍撰，王文锦点校：《大戴礼记解诂》，第259页，中华书局，北京，1983。
- ㉙㉚ 刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第142页，中华书局，北京，1989。
- ㉛㉜ 袁梅：《诗经译注》（国风部分），第159页，齐鲁书社，济南，1982。
- ㉝㉞ 江灏、钱宗武译注，周秉钧审校：《今古文尚书全译》，第81~82页，贵州人民出版社，贵阳，1990。
- ㉟㊱ 中国农业科学院、南京农学院中国农业遗产研究室：《中国农学

史》之《土壤分类与土地利用》（友于、李长年执笔），初稿，上册，第143~150页，科学出版社，北京，1959。

⑨④ 袁珂：《山海经校注》，第222页，第397页，上海古籍出版社，上海，1980。

⑨⑤ 刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第138页，中华书局，北京，1989。

⑨⑥ 《山海经》第七《海外西经》，第四页，清·郝懿行：《山海经笺疏》，清光绪十二年上海还读楼校刊本，巴蜀书社影印，成都，1985。

⑨⑦ 袁珂：《山海经校注》，第445页，上海古籍出版社，上海，1980。

⑨⑧ 袁珂：《山海经校注》，第445页，第222页，第397页，上海古籍出版社，上海，1980。

⑨⑨ 袁珂：《山海经校注》，第392页，上海古籍出版社，上海，1980。

⑩⑩ 袁珂：《山海经校注》，第469页，上海古籍出版社，上海，1980。

⑩⑪ 江灏、钱宗武译注，周秉钧审校：《今古文尚书全译》，第435页，贵州人民出版社，贵阳，1990。

⑩⑫ 《山海经》第十八《海内经》，第三页，清·郝懿行：《山海经笺疏》，清光绪十二年上海还读楼校刊本，巴蜀书社影印，成都，1985。

⑩⑬ 袁珂：《山海经校注》，第45页，上海古籍出版社，上海，1980。

⑩⑭ 刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第150页，第136页，中华书局，北京，1989。

⑩⑮ 顾颉刚：《中国上古史研究讲义》，第3页，中华书局，北京，1988。

⑩⑯ 东汉·许慎：《说文解字》，第10页，中华书局，北京，1963。

⑩⑰ 东汉·许慎：《说文解字》，第74页，中华书局，北京，1963。

⑩⑱ 清·钱绎撰集，李发舜、黄建中点校：《方言笺疏》，第476页，中华书局，北京，1991。

⑩⑲ 徐复主编：《广雅诂林》，第1页，江苏古籍出版社，南京，1998。

⑩⑳ 清·王先谦撰集：《释名疏证补》第四卷《释言语》第十二，第十二页，清光绪二十二年王刻本，上海古籍出版社影印，上海，1984。

- ⑪《二十二子》，第147页，上海古籍出版社影印，上海，1986年。
- ⑫清·孙诒让撰，王文锦、陈玉霞点校：《周礼正义》，第三册，第689页，中华书局，北京，1987。
- ⑬西汉·扬雄著，郑万耕校释：《太玄校释》，第298页，北京师范大学出版社，北京，1989。
- ⑭在古代，数字的顺序并非简单的、日常的排列，而是具有神圣的意义，数字序列实际是世界生成的数理逻辑，如老子所云“道生一，一生二，二生三，三生万物。”
- ⑮“爱田”之说见《左传》僖公十五年，《国语·晋语》、《汉书·地理志》作“辕田”，参见杨伯峻：《春秋左传注》，第一册，第361~362页，中华书局，北京，1981。另，《孟子·滕文公上》“死徙无出乡”赵岐注：“徙谓爱土易居，平肥饶也。”《说文解字》“走部”作“𨇲（爱）田易居”，《汉书·食货志》作“民受田……自爱其处”，《公羊传》何休注云：“换主易居。”参见清·焦循撰，沈文倬点校《孟子正义》，上册，第358页，中华书局，北京，1987。
- ⑯见《周礼·地官》之《大司徒》、《小司徒》和《遂人》，清·孙诒让撰，王文锦、陈玉霞点校：《周礼正义》，第三册，第735页，第779页，第四册，第1127页，中华书局，北京，1987。
- ⑰清·孙诒让撰，王文锦、陈玉霞点校：《周礼正义》，第九册，第2298页，中华书局，北京，1987。
- ⑱缪启愉注：“古人把坚硬的粘质土称做‘强土’或‘刚土’，松散的沙土称做‘弱土’。介乎其间的称做‘柔土’或‘缓土’，相当于今日土壤学上的‘壤土’。‘壤’本是古人原有的名词。这种土壤比较好，所以这里称做‘美田缓土’。‘河渚小处’是指河滩小洲的小片冲击土，一般是比较疏松柔和的壤土或沙土，所以与‘美田缓土’并举。”东汉·崔寔著，缪启愉辑释，万国鼎审定：《四民月令辑释》，第31页，农业出版社，北京，1981。
- ⑲中国农业科学院、南京农学院中国农业遗产研究室：《中国农学史》之《土壤分类与土地利用》（友于、李长年执笔），初稿，上册，第143~150页，科学出版社，北京，1959。
- ⑳《二十二子》，第163页，上海古籍出版社影印，上海，1986。

- ⑫¹ 傅东华等点校：《汉书》，第六册，第1685～1686页，中华书局，北京，1962。
- ⑫² 王荫槐：《土壤肥料学·泥土肥》，第245～247页，农业出版社，北京，1992。
- ⑫³ 笔者曾在陕西农村插队生活多年，亲见农民拆运旧墙土、旧炕土作肥料，也曾亲聆当地方言“客土”之说。
- ⑫⁴ 王子今：《息壤新解》（手稿）
- ⑫⁵ 江灏、钱宗武译注，周秉钧审校：《今古文尚书全译》，第82页，贵州人民出版社，贵阳，1990。
- ⑫⁶ 晋·王嘉撰，梁·萧绮录，齐治平校注：《拾遗记》，第37页，中华书局，北京，1981。
- ⑫⁷ 袁珂：《山海经校注》，第475页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑫⁸ 晋·王嘉撰，梁·萧绮录，齐治平校注：《拾遗记》，第80页，中华书局，北京，1981。
- ⑫⁹ 清·严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》之《全梁文》卷十一，第三册，第3010页，中华书局，北京，1958。
- ⑫¹⁰ 明·钱希言：《戏瑕》，《丛书集成初编》，第2945卷，第1页，中华书局，北京，1985，新1版。
- ⑫¹¹ 李长傅遗著、陈代光整理：《禹贡释地》，第88～93页，中州书画社，郑州，1982。
- ⑫¹² 贾敬颜、朱凤合辑：《蒙古译语、女真译语汇编》，天津古籍出版社，天津，1990。
- ⑫¹³ 参见〔日〕白鸟库吉著、王古鲁译《大月氏考》，《塞外史地研究论丛》，第二辑，商务印书馆，北京；方国瑜：《云南佛教之阿叱力派二、三事》，《滇史论丛》，第一辑，上海人民出版社，上海，1982；李长傅遗著、陈代光整理：《禹贡释地》，第88～93页，中州书画社，郑州，1982；萧兵：《楚辞与神话·昆仑神水考》，第524～526页，江苏古籍出版社，南京，1987。
- ⑫¹⁴ 丁惟汾：《俚语证古》，第9～10页，齐鲁书社，济南，1983。
- ⑫¹⁵ 郭庆藩：《庄子集释》，第一册，第47页，第243页，中华书局，北京，1961。
- ⑫¹⁶ 《十三经注疏》，上册，第150页，中华书局影印，北京，1980。

- ⑬⑦ 顾颉刚等点校：《史记》，第一册，第63~64页，中华书局，北京，1982，第2版。
- ⑬⑧ 清·王先谦撰集：《释名疏证补》第一卷《释地》第二，第十八页，清光绪二十二年王刻本，上海古籍出版社影印，上海，1984。
- ⑬⑨ 清·皮锡瑞撰，盛冬铃、陈抗点校：《今文尚书考证》，第163页，中华书局，北京，1989。
- ⑬⑩ 清·王先谦撰集：《释名疏证补》第一卷《释地》第二，第十八页，清光绪二十二年王刻本，上海古籍出版社影印，上海，1984。
- ⑬⑪ 清·皮锡瑞撰，盛冬铃、陈抗点校：《今文尚书考证》，第163页，中华书局，北京，1989。
- ⑬⑫ 《十三经注疏》，上册，第150页，中华书局影印，北京，1980。
- ⑬⑬ 清·皮锡瑞撰，盛冬铃、陈抗点校：《今文尚书考证》，第163页，中华书局，北京，1989。清·孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校：《尚书今古文注疏》，下册，第294页，中华书局，北京，1986。
- ⑬⑭ 王力：《同源字典》，第421页，商务印书馆，北京，1982。
- ⑬⑮ 陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第四册，第1755~1757页，学林出版社，上海，1984。
- ⑬⑯ 刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》上册208页，北京，中华书局1989年。
- ⑬⑰ 徐复主编：《广雅诂林》，第771页，江苏古籍出版社，南京，1998。
- ⑬⑱ 《二十二子》，第165页，上海古籍出版社影印，上海，1986。
- ⑬⑲ 段玉裁注：“许于^豳得其义，云黑而刚，则疏之义亦见矣。”似乎未得其宜。清·段玉裁：《说文解字注》，第683页，上海古籍出版社，上海，1981。
- ⑬⑳ 傅东华等点校：《汉书》，第六册，第1530页，中华书局，北京，1962。
- ㉑ 清·王先谦撰集：《释名疏证补》第一卷《释地》第二，第十八页，清光绪二十二年王刻本，上海古籍出版社影印，上海，1984。
- ㉒ 清·孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校：《尚书今古文注疏》，上册，第171页，中华书局，北京，1986。
- ㉓ 顾颉刚等点校：《史记》，第一册，第62~63页，中华书局，北

京，1982，第2版。

- ⑮ 刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第142页，中华书局，北京，1989。
- ⑯ 清·王聘珍撰，王文锦点校：《大戴礼记解诂》，第259页，中华书局，北京，1983。
- ⑰ 宋·洪兴祖，白化文等点校：《楚辞补注》，第308页，中华书局，北京，1983。
- ⑱ 南唐·徐锴：《说文解字系传》，第261页，中华书局，北京，1987。
- ⑲ 刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第206～207页，中华书局，北京，1989。
- ⑳ 清·倪藩著，许逸民校点：《庾子山集注》，第二册，第596页，中华书局，北京，1980。“宣房”见《汉书·沟洫志》，云：“于是卒塞瓠子，筑宫其上，名曰宣房。”傅东华等点校：《汉书》，第六册，第1684页，中华书局，北京，1962。
- ㉑ 宋·李昉：《太平御览》，第四册，第3862页，中华书局，北京，1961，新1版。
- ㉒ 顾颉刚等点校：《史记》，第一册，第56页，中华书局，北京，1982，第2版。
- ㉓ 语出《山海经·海外南经》，袁珂：《山海经校注》，第196页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ㉔ 杨宪益：《康昆仑与段善本》，《译余偶拾》，三联书店，北京，1983；蒋礼鸿：《敦煌变文字义通释·骨崙骨论昆仑奴》，第43～44页，上海古籍出版社，上海，1981。
- ㉕ 蒋礼鸿：《敦煌变文字义通释·清泥青泥臭秽的淤泥》，第71～73页，上海古籍出版社，上海，1981。
- ㉖ 清·刘宝楠撰，高流水点校：《论语正义》，下册，第686页，中华书局，北京，1990。程树德撰，程俊英、蒋见元点校：《论语集释》，第四册，第1204页，中华书局，北京，1990。
- ㉗ 刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，下册，第536页，中华书局，北京，1989。
- ㉘ 清·孙诒让撰，王文锦、陈玉霞点校：《周礼正义》，第十三册，

第 3314 页，中华书局，北京，1987。

- ⑩⁶⁸ 清·王念孙著，钟宇讯点校：《广雅疏证》卷第八上，第 273 页，中华书局，北京，1983。
- ⑩⁶⁹ 清·王念孙著，钟宇讯点校：《广雅疏证》卷第三下，第 105 页，中华书局，北京，1983。
- ⑩⁷⁰ 东汉·许慎：《说文解字》，第 231 页，中华书局，北京，1963。
- ⑩⁷¹ 清·王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，上册，第 5 页，中华书局，北京，1988。
- ⑩⁷² 清·王聘珍撰，王文锦点校：《大戴礼记解诂》，第 90 页，中华书局，北京，1983。
- ⑩⁷³ 顾颉刚等点校：《史记》，第八册，第 2482 页，中华书局，北京，1982，第 2 版。
- ⑩⁷⁴ 傅东华等点校：《汉书》，第十二册，第 4260 页，中华书局，北京，1962。
- ⑩⁷⁵ 宋·毛珣：《吾竹小稿》，宋·陈起辑：《南宋群贤小集》，第三册，明嘉庆读书斋本。
- ⑩⁷⁶ 元·王祯撰，缪启愉译注：《东鲁王氏农书译注》，第 478 页，上海古籍出版社，上海，1994。
- ⑩⁷⁷ 转引自闵宗殿编《中国农史系年要录》，第 205 页，农业出版社，北京，1989。
- ⑩⁷⁸ 王荫槐主编：《土壤肥料学》之《泥土肥》，第 245 页，农业出版社，北京，1992。
- ⑩⁷⁹ 清·王先谦撰集：《释名疏证补》第五卷《释宫室》第十七，第二十页，清光绪二十二年王刻本，上海古籍出版社影印，上海，1984。
- ⑩⁸⁰ 清·段玉裁：《说文解字注》，第 444 页，上海古籍出版社，上海，1981。
- ⑩⁸¹ 清·王先谦撰集：《释名疏证补》第五卷《释宫室》第十七，第二十页，清光绪二十二年王刻本，上海古籍出版社影印，上海，1984。
- ⑩⁸² 东汉·许慎：《说文解字》，第 129 页，中华书局，北京，1963。
- ⑩⁸³ 转引自清·阮元：《经籍纂诂》，下册，第 769 页，成都古籍书店，

成都，1982。

- ①84 傅东华等点校：《汉书》，第五册，第1437页，中华书局，北京，1962。
- ①85 温少峰、袁庭栋：《殷墟卜辞研究——科学技术篇》，第217页，四川省社会科学院出版社，成都，1983。
- ①86 李恭：《陇右方言发微》，第118页，兰州大学出版社，兰州，1988。
- ①87 董作宾：《小屯·殷虚文字乙编》八一，转引自温少峰、袁庭栋《殷墟卜辞研究——科学技术篇》，第217页，四川省社会科学院出版社，成都，1983。
- ①88 傅东华等点校：《汉书》，第九册，第2757页，中华书局，北京，1962。
- ①89 张仲葛：《出土文物所见我国家猪品种的形成与发展》，《文物》，1979年第1期。
- ①90 清·王先谦撰集：《释名疏证补》第五卷《释宫室》第十七，第二十页，清光绪二十二年王刻本，上海古籍出版社影印，上海，1984。
- ①91 清·王念孙著，钟宇讯点校：《广雅疏证》卷第三上，第89页，中华书局，北京，1983。
- ①92 梁·萧统编，唐·李善注：《文选》，第六册，第2591页，上海古籍出版社，上海，1986。
- ①93 傅东华等点校：《汉书》，第一〇册，第3177~3178页，中华书局，北京，1962。
- ①94 清·段玉裁：《说文解字注》，第278页，上海古籍出版社，上海，1981。
- ①95 宋·范晔撰，唐·李贤注：《后汉书》，第八册，第2192页，中华书局，北京，1965。
- ①96 晋·陈寿著，宋·裴松之注：《三国志》，第三册，第934~935页，中华书局，北京，1959。
- ①97 高二适：《新定急就章及考证》，第263页，上海古籍出版社，上海，1982。
- ①98 清·王念孙著，钟宇讯点校：《广雅疏证》卷第七上，第217页，

中华书局，北京，1983。

- ①99 温少峰、袁庭栋：《殷墟卜辞研究——科学技术篇》，第 217 页，四川省社会科学院出版社，成都，1983。
- ②00 李根蟠、卢勋：《中国南方少数民族原始农业形态》，第 72 ~ 73 页，农业出版社，北京，1987。
- ②01 宋·洪兴祖，白化文等点校：《楚辞补注》，第 91 页，第 90 页，中华书局，北京，1983。
- ②02 高二适：《新定急就章及考证》，第 14 页，上海古籍出版社，上海，1982。
- ②03 清·王先谦撰集：《释名疏证补》第五卷《释宫室》第十七，第二十页，清光绪二十二年王刻本，上海古籍出版社影印，上海，1984。
- ②04 清·王念孙著，钟宇讯点校：《广雅疏证》卷第四下，第 132 页，中华书局，北京，1983。
- ②05 闻一多：《天问疏证》，第 32 页，三联书店，北京，1980。
- ②06 《逸周书·大匡》以九则与八宅、六位并列，说明九则乃指方位，参见黄怀信等《逸周书汇校集注》，上册，第 383 页，上海古籍出版社，上海，1995。
- ②07 黄怀信等：《逸周书汇校集注》，上册，第 571 页，上海古籍出版社，上海，1995。
- ②08 东汉·许慎：《说文解字》，第 288 页，中华书局，北京，1963。
- ②09 郭晋稀：《声类疏证》，第 140 ~ 141 页，上海古籍出版社，上海，1993。
- ②10 清·朱骏声：《说文通训定声》，第 216 页，武汉市古籍书店影印，武汉，1983。
- ②11 顾颉刚等点校：《史记》，第四册，第 1339 ~ 1340 页，中华书局，北京，1982，第 2 版。
- ②12 清·王先谦撰集：《释名疏证补》第五卷《释宫室》第十七，第二十页，清光绪二十二年王刻本，上海古籍出版社影印，上海，1984。
- ②13 闻一多：《天问疏证》，第 27 页，三联书店，北京，1980。
- ②14 《十三经注疏》，上册，第 147 页，中华书局影印，北京，1980。

- ②15 清·郝懿行：《尔雅义疏》中五《释地》，第十八页，咸丰六年刻本，北京市中国书店影印，北京，1982。
- ②16 东汉·许慎：《说文解字》，第304页，中华书局，北京，1963。
- ②17 清·王先谦撰集：《释名疏证补》第一卷《释山》第三，第十八页，清光绪二十二年王刻本，上海古籍出版社影印，上海，1984。
- ②18 东汉·应劭撰，吴树平校释：《风俗通义校释》，第382页，天津人民出版社，天津，1980。
- ②19 东汉·许慎：《说文解字》，第304页，中华书局，北京，1963。
- ②20 李根蟠、卢勋：《中国南方少数民族原始农业形态》，第71~73页，农业出版社，北京，1987。
- ②21 [美] 威尔舒森、斯通：《从民族考古学角度看土壤》，《世界考古》，1990年第22卷第1号“土壤与早期农业”专刊，郑斐译文载《农业考古》，1994年第1期。
- ②22 李根蟠、卢勋：《中国南方少数民族原始农业形态》，第53~55页，农业出版社，北京，1987。
- ②23 梁家勉：《中国农业科学技术史稿》，第128页，农业出版社，北京，1989。
- ②24 [美] 米尔希·埃利亚德：《宇宙创生神话和“神圣的历史”》，[美] 阿兰·邓迪斯编，朝戈金等译：《西方神话学论文选》，上海文艺出版社，上海，1994。
- ②25 [德] 马克斯·韦伯著、于晓等译：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店，北京，1987。
- ②26 [美] 阿兰·邓迪斯：《潜水捞泥者——神话中的男性创世说》，[美] 阿兰·邓迪斯编，朝戈金等译：《西方神话学论文选》，上海文艺出版社，上海，1994。
- ②27 [奥] 弗罗依德著，杨庸一译：《图腾与禁忌》，志文出版社原版，台北，中国民间文艺出版社影印，北京。
- ②28 《西双版纳傣族自治区（州）农业生产情况》，《傣族社会历史调查（西双版纳之一）》，云南民族出版社，昆明，1983；《景洪县曼竜镇解放前社会生产力水平调查》，《西双版纳傣族社会综合调查（一）》，云南民族出版社，昆明，1983；《西双版纳傣族种植水稻的工具和工序简况》，《西双版纳傣族社会综合调查（二）》，云南

民族出版社，昆明，1984。

②②④ 杨伯峻撰：《列子集释》，第163页，中华书局，北京，1979。

②③① 萧兵：《楚辞与神话·神话昆仑及其原型》，江苏古籍出版社，南京，1987。

②③② 中国社会科学院语言研究所编：《现代汉语词典》（修订本），第373页，商务印书馆，北京，1996，第3版。

②③③ 白涤洲遗稿，喻世长整理：《关中方音调查报告》，第186~187页，中国科学院，北京，1954。

附：“昆仑”语义释源

一 地理学的困境

传说中的昆仑山究竟在什么地方？这是中国两千多年学术史上的一桩悬案。汉武帝曾钦定过一座昆仑山，但钦定归钦定，悬案依旧是悬案。至今，问题的答案已经有十几种^①，但都各持一端。近年来，顾颉刚、萧兵、何幼琦、何新诸先生的西北说、祁连说、泰山说^②对昆仑神话进行了富有价值的新探索，为更深入地研究整个昆仑文化奠定了基础；但是，由于其着眼点仍囿于昆仑山的初始地点，因而，未能从昆仑神话的地理学研究所固有的困境中解脱出来。

然而，尽管我们至今还无法统一关于昆仑山的确切“地望”，但有一点是肯定的，即：在中国人心目中，昆仑山总是与“西方”的观念联系在一起。中国人认为，昆仑山是天下最高的一座山，位于大地的中央，在中国的西部，神话中的昆仑是黄河的源头。^③

我们设想，即使原始时代的一个部落联盟，其活动范围也是狭小的。他们从“自我中心”的眼光看世界，往往认为，自己境内最高的山就是世界上最高的山，是天地之中并赋予它神话的意义。因此，从民族学和神话学的观点看来，虽说昆仑山是中国远古神话中的“世界大山”或“宇宙中柱”，但它最初也很可能仅仅是一座极普通的山（甚至我们可以直接把它理解为一处设在高山上的社坛）。而且随着昆仑神话的载体——远古中原人的不断分裂、迁徙，昆仑神话也就在迁徙过程中造就了更多的昆仑山。今天，我国的许多地方还保留着昆仑的山名、村名就是证明。^④这样一来，对昆仑山地望的地理学争论，在神话播化的理论面前也就自行消亡了。

昆仑，最早并不专门指一座具体的山，这一点，早在汉代就有人指出过。《尔雅》的作者曾说：“三成（层）为崦嵫丘。”^⑤清代学者毕沅在注《山海经·海内南经》“昆仑虚在其东，虚四方”时则更明确地说：“昆仑者，高山皆得名之。”^⑥这就提出了我们应从语义阐释学入手，确立考察昆仑神话潜在象征含义的新角度。

二 能旋转的昆仑山

昆仑，或作崦嵫、崦嵫，《周礼·春官·大司乐》“地祇”东汉·郑玄注：“地祇则主崦嵫。”^⑦唐·陆德明《经典释文》云：“崦嵫，又作混沦。”^⑧字或作浑沌，是形容旋转的水势，其本义是圆。如《孙子·势》：“浑浑沌沌，形圆而不可败也。”^⑨又如晋·郭璞（景纯）《江赋》：“或混沦于泥沙。”唐·李善注：“混沦，轮转之貌。”^⑩轮转的前提是圆，无圆不得轮转。传说中的昆仑山原本能够旋转。昆仑山

上有璇室、瑶台，《淮南子·本经》中说“晚世之时，帝有桀、纣为璇室、瑶台”，大概就是模仿的昆仑山，高诱注：“璇或作旋，瑶或作摇，言室施机关，可旋转也；台可摇动，极土木之巧也。”^⑪《神异经》里说昆仑山上有一种“状如犬”的神兽，名为浑沌，“空居无为，常咋其尾，回转仰天而笑”。^⑫浑沌兽是昆仑山的变形，回转咋尾，暗示昆仑本是个原地转动的山。汉武帝时，西汉政府修了一座明堂，环宫墙筑了一条阁道，因为阁道是盘旋而上，故称“复道”，又称“昆仑道”，^⑬取其迴还往复之义。可见汉朝时，人们还知道得很清楚：昆仑有圆、环的意思。即使到了唐代，人们也还用昆仑一词的转语来形容圆，如唐·崔令钦《教坊记·补禄》云：“任智方四女善歌，其中二姑子吐纳悽惋，收敛浑沦。”顾学颀等注：“浑沦者，谓歌声圆润也。”^⑭

昆仑的本义是圆，因此，在汉语里面，凡是圆的东西，多半可以昆仑名之。比如：天。古人称天为穹隆，穹隆乃昆仑的音转。西汉·扬雄《太玄·太玄告》云：“天穹隆而周乎下，地旁薄而向乎上。”^⑮明·叶子奇《太玄本旨》注《太玄·中》“昆仑旁薄”云：“昆仑，圆浑貌，天之形也。”^⑯天色为苍，又称苍穹。《尔雅·释天》：“穹苍，苍天也。”郭璞注：“天形穹隆，其色苍苍，因名也。”宋·邢昺《疏》引李巡曰：“古时人质，仰视天形穹隆而高，其色苍苍然，故曰穹苍。”^⑰昆仑是天形，穹隆也是天形，天形圆，故名。东汉时，敦煌地方献给明帝一种瓜，瓜名“穹隆”而“形屈曲”，^⑱瓜因弯曲曲折而名穹隆，“屈曲”和圆亦是同义的。后来，穹隆又音转为穹庐。穹庐就是我国北方游牧民族的幕帐，今称蒙古包。穹庐也是圆的，它在原始宗教的

意义上可能也是模仿天形。而昆仑山之所以被古人认作是天山^{①9}，绝不仅仅是由于它高，可上通于天，而是因为昆仑山的形状本是圆的，是模仿天的^{②0}。朱芳圃先生就有类似的想法，他认为：“以其高言之，谓之天山；以其形言之，谓之昆仑。”^{②1}萧兵先生更进一步指出，神话中昆仑山的形制（圆）本是中国古代一种宇宙模式的翻版。^{②2}

葫芦。葫芦是圆形的，因此葫芦也可以称为昆仑，葫芦亦即是昆仑的音转。在我国的洪水神话中，伏羲、女娲（两个名字的本义均为葫芦或瓜^{②3}）兄妹或避难于葫芦之中，或避难于昆仑山上^{②4}，因此，昆仑山本身就可理解为一个放大的葫芦。葫芦，瓜属。瓜可名葫芦，正如瓜可名穹隆，都是因其圆。神话中昆仑山在西北，所以古代西北又有瓜州之称。^{②5}

苦蜚。苦蜚即蛤蟆、蟾蜍、蛙，苦蜚也是昆仑的音转。蛙之所以又名苦蜚，大概是因为它有一个圆大的腹部。^{②6}陕西姜寨出土的陶盆上绘有苦蜚的彩色图案，特别夸张其圆腹，已超越写实的境界。《山海经》也强调“女娲之腹”，其用义盖与此相同。女娲之娲既可读如瓜，又可读如蛙^{②7}，瓜和蛙都是女娲的形象，体现了圆的特征，因此瓜和蛙都可称昆仑。刘夫德认为，甘肃至今简称“陇”，应是由“昆仑”而来，昆仑之丘意即苦蜚之丘，是中国上古蛙族的居地。^{②8}

窟窿。窟窿为“孔”之缓读，急读则为孔，也就是洞，洞亦有圆的意思，窟窿也是昆仑的音转，暹罗语 klong，义为圆筒，klong 与窟窿发音十分接近。^{②9}人的嗓子曰喉咙，喉咙者，亦圆洞也，喉咙、昆仑，音近义通。因此，昆仑也可理解为一个圆洞，《山海经》言西王母穴处^{③0}，穴即洞。又

传说西北有昆仑西王母石室，石室也是山洞。^③

总之，在汉语里面，圆的东西多可称之为昆仑；在一些与汉语邻近的语言体系当中圆形物体的名称，发音也或与昆仑接近。

三 不死的浑沌

昆仑除了本义圆，还有许多引申义。

比如，形容一个事物完整、完全。陕西的名菜葫芦鸡，又叫囫囵鸡，做法是将整鸡先蒸、再煮、后炸。因为是整鸡，故名葫芦或囫囵。清·李实《蜀语》云：“浑全曰囫囵，音忽伦。”^②《正字通·口部》引《俗书刊误》亦云：“物完曰囫囵。或曰，与‘浑仑’义同。”^③成语“囫囵吞枣”，也是说将整个枣不加咀嚼咽下去。食品中的馄饨，做法是用面皮把馅包成一个疙瘩，以其浑全，故名馄饨。明·方以智《通雅》卷之三十九《饮食》云：“饘饨本浑沌之转，鹑突亦混沌之转……近时又名鹑突……凡浑沌、馄饨、糊涂、鹑突、槽拙皆声转。”^④宋·道原《传灯录》云：“僧问法真，如何是无缝塔？曰鹑仑砖。”^⑤《朱子语类》卷第六十五《易》一“阴阳”：“或说以天地是浑沦圆底，只是一个物事……他这物事虽大，然无间断，只是鹑仑一个大底物事。”^⑥可见昆仑有完全、整个的意思。

由整个、完全的意思又引申为不能分离。《庄子·应帝王》说，中央之帝浑沌是个无面目、无孔窍的“人”，当它被光明之神在倏忽之间凿开七窍之后，浑沌却不幸死了。^⑦庄子的这则寓言是说，圆、浑沌在本质上是不可分离的，如果浑沌能够剖开，圆的东西也就不复存在。

因为昆仑有整个、完全、不可分离的意思，所以，我国

先秦的哲学家们就用混沌一词来描绘宇宙未开辟之前的原始自然状态。《列子·天瑞》云：“气形质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。”^{③⑧}那时，宇宙间充满了元气（原初之气），清浊不分，浑沦旋转，后来，阳清为天，阴浊为地，才有了天地之分，是为盘古开天地（盘古的本义也是葫芦，盘古开天地，亦即葫芦的破裂）。^{③⑨}

昆仑，由原初、不可分离等词义，又引申为不开通、不开明、不谙事理。所谓“帝鸿氏有不才子，天下谓之浑沌”就是这个意思。^{④①}“不才”即不开明、不讲道理。在“不才”的意义上，浑沌亦可写做囫囵、糊涂、鹮突、葫芦等。比如元曲《对玉梳》：“若早知你这般圈绩，那般局段，急抽身不囫囵。”^{④②}这里的“不囫囵”是形容不笼统含糊，不糊涂马虎。又如《窦娥冤》：“念窦娥葫芦提当罪愆，念窦娥身首不完全。”这里的“葫芦提”是宋元时口语，作糊涂、不辨是非解。明·汤显祖批注《董西厢》云：“葫芦提，方言，糊涂也。”^{④③}“提”字是词语的尾缀，今江浙一带方言中，还有这种说法。^{④④}葫芦即瓜，因此在汉语普通话中，至今还称傻子也就是糊涂人为傻瓜，西北方言更是直呼傻子为瓜子。^{④⑤}糊涂在骂人话中又写作浑蛋，章炳麟《新方言·释言》云：浑敦，“今音转谓人不开通者为昏旦”^{④⑥}，即浑蛋——不讲道理的人，也就是不才之人。

昆仑，由不谙事理、不开明又引申为“黑”。我国唐代，泛称南海地方的黑种人为昆仑，当时大食人在南海贩卖黑奴的人很多，到中国的黑奴被称为昆仑奴。中国唐、宋两代，有昆仑奴的人家很多，唐、宋两代的笔记小说里，有许多关于昆仑奴的记载。昆仑的意思就是黑，昆仑奴就是黑奴。^{④⑦}而昆仑山亦可称为黑山。^{④⑧}

昆仑，由圆引申出完整、不可分离、原初、不开明、黑等词义，正如刘大白在《辞通·序》里说的：“混沌、鹮突、糊涂之类，都是叠韵链语而以双声转变，意义相同或相类的。”^[43]这里的所谓“引申”，并非说以上词义的出现历史上有时间的先后，而是指我们为了便于分析这些词义而将其置于逻辑的序列当中。实际上，这诸多的词义不过是同一个事物的各种特质，它们本身都是等价的可以互训。正如我们形容一个智力尚低下的新生婴儿，因为他是新生的，所以他是原始的；因为他尚未开启童蒙，不开窍、不开明^[44]，所以如同处于黑暗之中。

四 “河出昆仑”新解

昆仑的本义是圆、团或环。“在古代文献和民间语言游戏里，屈攀曰环，突攀曰团。”^[50]昆仑山女神西王母^[51]授予人间帝王们的礼物也都是环状之物。^[52]昆仑山又称昆仑丘或昆仑虚，丘、虚同义，《说文》八上云：“虚，大丘也，崑崙丘谓之崑崙虚……丘谓之虚。”又云：“丘，土之高者，非人所为也。从北从一，一，地也。人居在丘南，故从北。中邦之居在崑崙东南。一曰四方高中央下为丘。”^[53]《淮南子·坠形》“掘昆仑虚以下地，中有增城九重”东汉·高诱注：“中，昆仑虚中也。”^[54]说明昆仑，包括昆仑山都本是一个环形、中空的物体。故昆仑山又称员（圆）丘，音讹为员峤^[55]。

弗洛伊德认为，在人们梦中出现的一切具有空间性和容纳性的物象均为女性的象征，并认为，神话与梦都是人类无意识的产物，在本质上是同一的，因此，用以分析梦的理论和方法同样可以用于解释神话，弗洛伊德本人即是将神话、

民间故事、谚语、习俗都引以为他释梦的材料。^{⑤6}

无庸赘言，昆仑正是一个具有空间性和容纳性的物体，是女性的神话象征，其在现实世界的原型即是与女性生育有关联的子宫、胞胎、产门或整个母腹。^{⑤7}如同梦中的象征物是多种多样的，昆仑在神话中的表象也是众多的：葫芦、苦
蜚、昆仑山……昆仑山上有城、有门（天门）、有宫殿楼阁、有井、有瑶池，依据精神分析的理论，这些也都是女性的象征。昆仑山又名西王母之山，西王母正是女性。

昆仑山象征了女性和母体，因而在神话结构中，昆仑山天然具有生育的功能^{⑤8}，这也是西王母掌握不死之药的由来。不死药是女性生育能力的象征，它首先是功能性的，其次才表现为具体的物象（如不死树、不死水等等）。在神话中，凡是生育或再生的母题多与昆仑山有关。

比如，昆仑既是日落之山又是月落之山，太阳和月亮在耗尽一天的生命之后，都要去西方寻找生命的源头。日神后羿从西王母处得到不死药，首先获得了再生的能力，月神嫦娥偷吃了之后，也得以“死则又育”^{⑤9}——奔月。日、月不断地回到母体中去，并从母体中再生出来，是太阳和月亮能够得以日复一日东升西行的始因。

人类的始祖伏羲、女娲兄妹也是从昆仑中诞生的。在洪水神话中，葫芦和昆仑山是伏羲、女娲的避水工具和避难场所，“避水”或“避难”是胎儿孕育于母体的隐语，而钻出葫芦或走下昆仑山则是母体生育的象征。如果说，整个洪水故事隐含了对人类母体生育痛苦的描述，那么，劫难后仅存的一对人类男女无疑象征了呱呱落地的初生婴儿。^{⑥0}

昆仑象征了女性或母体，具有空间容纳性的特征，这个结论有助于我们进一步理解昆仑词义的发展规律。昆仑一词

从本义到引申义的不断变化，不仅合乎语义逻辑，首先合乎神话逻辑。昆仑本是宇宙母亲和人类母亲，因为原型是母体，所以昆仑为圆，有完全、整个的意思；因为胎儿在母体里好比处于黑暗之中，所以昆仑有黑的意思；因为是孕育人类和万物的祖母（高媒），所以昆仑又有原初之义；而昆仑的破裂、分离，即母体之死，则是典型的生育之象。昆仑山上有头开明兽^①，为启明星的化身，它位于昆仑山的东面，朝向东方（启明星晨出于东方），代表了光明。光明启开或凿开黑暗即浑沌之死，正象征了婴儿从母体中诞生。

根据神话的象征，昆仑山为河源也才能得出新的更合理的解释，从而解决历史地理学长期困惑的一个问题。“河出昆仑”其实并非一种现实的自然地理现象，而是一种幻想的人文（神话）地理观念，即是说，象征生育之水的洪水（中国古代的河水与洪水可以说是同义语）本是源出于母体——昆仑的。^②河出昆仑，换句话说，也就是“黄河之水天上来”^③，天为昆仑，神话中的天也是母体的表象，是万物的本源，天地（宇宙）开辟的原型亦是女性的生育。因此，作为河源，作为天山昆仑不过是指孕育我们人类和万物的母体或母亲，正是在这个意义上，我们才说，昆仑山是我们民族的发祥地。

【注 释】

① 萧兵：《“昆仑”祁连说补正》，手稿。

② 顾颉刚：《山海经中的昆仑区》，《中国社会科学》，1982年第1期；萧兵：《“昆仑”祁连说补正》；何幼琦：《海经新探》，《历史研究》，1985年第2期；何新：《诸神的起源》，第80~105页，三联书店，北京，1986。

- ③《搜神记》卷十三：“崑崙之墟，地首也，是惟帝之下都。”晋·干宝撰，汪绍楹校注：《搜神记》卷十三，第165页，中华书局，北京，1979。《水经·河水》云：“崑崙墟在西北，去嵩高五万里，地之中也。其高万一千里，河水出其东北隅。”王国维著，袁英光等整理标点：《水经注校》，第1~4页，上海人民出版社，上海，1984。《十州记》：“昆仑山在西海之戌地，北海之亥地。”清光绪湖北崇文书局刻本；《山海经·海内经》：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。”晋·郭璞注：“去嵩高五万里，盖天地之中也。见《禹本纪》。”袁珂：《山海经校注》，第294~295页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ④参见《中国古今地名大辞典》，第470页，第794页，商务印书馆香港分馆，香港，1931；何幼琦《海经新探》；以及王红旗《昆仑山地望探索》，《民间文学论坛》，1987年第5期。
- ⑤清·郝懿行：《尔雅义疏》中之六《释丘》，清咸丰六年刻本，中国书店影印，北京，1982。
- ⑥袁珂：《山海经校注》，第198页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑦清·孙诒让撰，王文锦等点校：《周礼正义》，第七册，第1757页，中华书局，北京，1987。
- ⑧唐·陆德明撰，黄焯断句：《经典释文》，第121页，中华书局，北京，1983。
- ⑨《二十二子》，第421页，上海古籍出版社影印，上海，1986。
- ⑩梁·萧统编，唐·李善注：《文选》，第二册，第564页，上海古籍出版社，上海，1986。
- ⑪刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第256页，中华书局，北京，1989。
- ⑫《神异经·西荒经》，清光绪湖北崇文书局刻本。
- ⑬西汉·司马迁：《史记·孝武本纪》：“圆宫垣为复道，上有楼，从西南入，命曰昆仑。”唐·司马贞《索隐》：“名其道曰崑崙。”顾颉刚等点校：《史记》，第二册，第480~481页，中华书局，北京，1982，第2版。
- ⑭顾学颉等：《元曲释词》，第2册，第49页，中国社会科学出版社，北京，1984。

- ⑮ 郑万耕：《太玄校释》，第376页，北京师范大学出版社，北京，1989。
- ⑯ 郑万耕：《太玄校释》，第7页，北京师范大学出版社，北京，1989。
- ⑰ 清·郝懿行：《尔雅义疏》中之四《释天》，清咸丰六年刻本，中国书店影印，北京，1982。
- ⑱ 晋·王嘉撰，梁·萧绮录，齐治平校注：《拾遗记》，第141页，中华书局，北京，1981。
- ⑲ 《水经·河水》北魏·酈道元注引《崑崙说》云：“崑崙山……一名天庭，是谓太帝之居。”王国维著，袁英光等整理标点：《水经注校》，第1页，上海人民出版社，上海，1984。
- ⑳ 中国古代关于“天”的概念有狭义和广义之分。狭义的天仅指天空，广义的天还泛指整个宇宙，即“天地”。《晋书·天文志上》引《穹天论》：“天地穹隆如鸡子，幕其际，周接四海之表，浮于元气之上。”唐·房玄龄等：《晋书》，第二册，第208页，中华书局，北京，1974。唐·欧阳询《艺文类聚》卷一《天部上》引徐整《三五历纪》：“天地混沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。”汪绍楹校：《艺文类聚》，第一册，第2页，上海古籍出版社，上海，1982年，新1版。前一个“天地”是狭义的天，后一个“天地”是广义的天。
- ㉑ 朱芳圃著，王珍整理：《中国古代神话与史实·西王母》，第149页，中州书画社，郑州，1982。
- ㉒ 萧兵：《天问里的宇宙模式》，《中国哲学史论文集》，吉林人民出版社，长春，1980。
- ㉓ 闻一多：《伏羲考》，《闻一多全集》，第一册，开明书店，上海，1948。
- ㉔ 唐·李冗《独异志》卷下：“昔宇宙初开之时，只有女娲兄妹二人在昆仑山，而天下未有人民。议以为夫妇，又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山，咒曰：‘天若遣我兄妹二人为夫妻而烟悉合；若不使，烟散。’于是烟即合。其妹即来就兄，乃结草为扇，以障其面。今时人取妇执扇，象其事也。”唐·李冗著，张用钦、侯志明点校：《独异志》，第79页，中华书局，北京，1983。

- ②⑤《左传》昭公九年“瓜州”，东汉·杜预注：“今敦煌。”另《左传》襄公十四年“瓜州”，杜预注：“瓜州地在今敦煌。”杨伯峻：《春秋左传集解》，第三册，第903页，第四册，第1322页，上海人民出版社，上海，1977。傅东华等点校：《汉书》卷二十八下《地理志第八下》“敦煌郡”唐·颜师古注：“杜林以为古瓜州地，生美瓜。”第六册，第1614页，中华书局，北京，1962。宋·范晔撰，唐·李贤注：《后汉书》第二十三《郡国志五》：“敦煌古瓜州，出美瓜。”第十二册，第3521页，中华书局，北京，1965。古代西北又称柱州，亦与昆仑山有关，《水经·河水》北魏·酈道元注引《遁甲开山图》：“五龙见教，天皇被迹，望在无外，柱州崑崙山上。荣氏注云：‘天下仙圣，治在柱洲崑崙山上。’王国维著，袁英光等整理标点：《水经注校》，第25页，上海人民出版社，上海，1984。唐·欧阳询《艺文类聚》卷十一引《遁甲开山图》作：“天皇被迹，在柱州崑崙山下。”汪绍楹校：《艺文类聚》，第一册，第207页，上海古籍出版社，上海，1982，新1版。昆仑山上有建木，为“天之中柱”，《淮南子·坠形》云：“建木在都广，众帝所自上下，日中无影，呼而无响，盖天地之中也。”刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第136页，中华书局，北京，1989。都广即昆仑山，参见本书讨论“息壤”的章节。《神异经·中荒经》：“崑崙之山有铜柱焉，其高入天，所谓天柱也……其柱铭曰：崑崙铜柱……”清光绪湖北崇文书局刻本。
- ②⑥参见闻一多《诗新台鸿字说》，《闻一多全集》，第二册，开明书店，上海，1948。
- ②⑦《山海经》“女娲之肠”郭璞注：“或作女娲之腹。娲，音瓜。”女娲蛙形，参见张自修《骊山女娲风俗及其渊源》，《陕西民俗学研究资料》，第一集，西安。
- ②⑧刘夫德：《中国古代的月崇拜》，油印本。
- ②⑨林语堂：《语言学论丛·古有复辅音》，第3页，开明书店，上海，1933；闻一多：《诗新台鸿字说》，《闻一多全集》，第二册，开明书店，上海，1948；顾学颉：《古有明、晓复辅音说》，《活页文史丛刊》，第185号，1984。
- ③⑩《山海经·大荒西经》：“昆仑之丘，有人，戴胜，虎齿，有豹尾，

穴处，名曰西王母。”袁珂：《山海经校注》，第407页，上海古籍出版社，上海，1980。

- ③① 东汉·王充《论衡·恢国》：“后至四年，金城塞外羌豪良愿等种献其鱼盐之地，愿内属汉，遂得西王母石室。”黄晖：《论衡校释》，第三册，第832页，中华书局，北京，1990。《汉书》卷二十八下《地理志第八下》“金城郡”唐·颜师古注：“西北至塞外，有西王母石室……有弱水、昆仑山祠。”傅东华等点校本，第六册，第1611页，中华书局，北京，1962。《括地志》卷四《肃州·酒泉县》：“酒泉南山即为崑崙之体，周穆王见西王母，乐而忘归，即谓此山，有石室、王母堂。”唐·李泰等撰，贺次君辑校：《括地志》，第225页，中华书局，北京，1980。又僂语“西岗”（或译“司岗”）有两个意思，一为葫芦，一为洞，可为昆仑兼有圆、洞二义的旁证，参见《云南少数民族文学资料》，第一辑，昆明。
- ③② 黄仁寿、刘家和：《蜀语校释》，第150页，巴蜀书社，成都，1990。
- ③③ 转引自黄仁寿、刘家和：《蜀语校释》，第151页，巴蜀书社，成都，1990。
- ③④ 明·方以智：《通雅》，第475页，清康熙姚文燮浮山此藏轩刻本，中国书店影印，北京，1990。
- ③⑤ 转引自顾学颉等：《元曲释词》，第二册，第49页，中国社会科学出版社，北京，1984。
- ③⑥ 宋·黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，第四册，第1606页，中华书局，北京，1994。
- ③⑦ 郭庆藩：《庄子集释》，第一册，第309页，中华书局，北京，1961。
- ③⑧ 杨伯峻：《列子集释》，第6页，中华书局，北京，1979。
- ③⑨ 闻一多：《伏羲考》，《闻一多全集》，第一册，开明书店，上海，1948。
- ④⑩ 《左传·文公十八年》：“昔帝鸿氏有不才子，好行凶德，丑类恶物，顽嚚不友，是与比周，天下之民谓之浑敦。”东汉·杜预注：“浑敦，不开通之貌。”杨伯峻：《春秋左传注》，第二册，第638

~639 页，中华书局，北京，1981。

- ④① 转引自顾学颉等：《元曲释词》，第二册，第 48 页，中国社会科学出版社，北京，1984。
- ④② 转引自顾学颉等：《元曲释词》，第二册，第 58 页，中国社会科学出版社，北京，1984。
- ④③ 顾学颉等：《元曲释词》，第二册，第 59 页，中国社会科学出版社，北京，1984。
- ④④ 顾颉刚云：“案清黎士宏《仁恕堂笔记》云：‘甘州人谓……不慧子曰瓜子。’知瓜子一名，自秦岭而南传至四川，自秦岭而北传至甘肃，若今华北平原，讥人之愚，惟有连系形容之傻瓜，不闻有言瓜子者。”顾颉刚：《史林杂识·瓜州》，第 53 页，中华书局，北京，1963。
- ④⑤ 章炳麟：《新方言·释言》，《续修四库全书》，经部小学类，第 195 册，第 200 页，上海古籍出版社，上海。
- ④⑥ 此段文字引自杨宪益：《译余偶拾·康昆仑与段善本》，三联书店，北京，1983。
- ④⑦ 何新：《诸神的起源》，第 80~105 页，三联书店，北京，1986。李长傅遗著、陈代光整理：《禹贡释地》，第 88~93 页，中州书画社，郑州，1982。
- ④⑧ 刘大白：《辞通序》，载朱起凤：《辞通》，开明书店，上海，1934。
- ④⑨ 章炳麟曰：“《贾子·道术篇》‘反慧谓童’；《春秋》晋胥童，字昧；《广雅》‘僮，痴也’；蕲州谓‘^孰不解’亦为童，如董，犹言懵懂矣。又《方言》‘董，锢也’，陕西、河南谓以函胡语使人不解谓‘锢董住’。”《新方言·释言》，《续修四库全书》，经部小学类，第 195 册，第 199 页，上海古籍出版社，上海。
- ⑤⑩ 宋·洪迈《容斋随笔·切脚语》：“世人语音有以切脚而称者，亦间见之于书史中，如……团为突攀……圈为屈攀……是也。”第 604 页，上海古籍出版社，上海，1987。萧兵引《一切经音义》云：“堀伦，即昆仑讹也。”参见萧兵：《“昆仑”祁连说补正》，《西北史地》，1985 年第 2 期；以及氏著：《楚辞与神话》，第 504 页，江苏古籍出版社，南京，1987。又，团通作颡，贾捐之《弃

珠崖议》：“颛顼独居一海之中。”注：“颛顼，圆貌。”《康熙字典》，丑集上五一，中华书局，北京，1958。

- ⑤①《山海经·大荒西经》：“西海之南，有大山，名曰昆仑之丘，有神……名曰西王母。”袁珂：《山海经校注》，第407页，第409页，上海古籍出版社，上海，1980。晋·郭璞注引《河图玉版》曰：“西王母居昆仑之山。”《括地志》卷四《肃州·酒泉县》：“酒泉南山即为崑崙之体，周穆王见西王母，乐而忘归，即谓此山，有石室、王母堂。”唐·李泰等撰，贺次君辑校：《括地志》，第225页，中华书局，北京，1980。《太平广记》卷第五十六引《集仙录》：“朝西王母于崑陵之阙。”崑陵亦昆仑之讹也。宋·李昉等：《太平御览》，第二册，第345页，中华书局，北京，1960。
- ⑤②如《太平广记》卷第五十六引《集仙录》云，西王母授“白玉环”于舜；《太平广记》卷第二百三引《风俗通》云，西王母献“白玉琯”于舜。宋·李昉等撰：《太平御览》，第二册，第345页，第五册，第1530页，中华书局，北京，1960。《金楼子·兴王》云，西王母献“白环之玦”于舜，参见袁珂、周明《中国神话资料萃编》，第229~230页，四川省社会科学院出版社，成都，1985。
- ⑤③东汉·许慎：《说文解字》，第169页，中华书局，北京，1963。
- ⑤④刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第133页，中华书局，北京，1989。
- ⑤⑤《拾遗记·员峤山》：“员峤山，一名环丘，上有方湖，周迴千里。”晋·王嘉撰，梁·萧绮录，齐治平校注：《拾遗记》，第228页，中华书局，北京，1981。参见萧兵《楚辞与神话》，第502页，江苏古籍出版社，南京，1987。
- ⑤⑥〔奥〕弗洛伊德著，高觉敷译：《精神分析引论》，第119页，商务印书馆，北京，1984。
- ⑤⑦《庄子·至乐》“崑崙之虚，黄帝之所休”成玄英疏：“崑崙，人身也。”郭庆藩：《庄子集释》，第二册，第615页，中华书局，北京，1961。民间谓女子初次与人发生性关系为“破瓜”，亦可佐昆仑女性身体说。又，凡哺乳动物之幼仔在母体中均为屈曲状，故小犬为狗，小马为驹，小熊、小虎为_𧈧。昆仑兽状如犬，作回转

貌，实为小狗，昆仑之狗，亦为妊娠之象。

- ⑤⑧ 中医学认为，人体昆仑有三：一为头，头为身体之高；二为脐，脐居人体之中；三即足外踝骨后、跟骨上之中陷处的昆仑穴。针灸学认为，昆仑穴有催生作用，故名，该穴位孕妇禁用。一、二者取义在于人体上的位置，三者取义在于人体中穴位主“生”的功能。参见谢志文《针灸探源》，第350页，科技文献出版社重庆分社，重庆，1987。
- ⑤⑨ 《天问》：“夜光何德，死则又育？”宋·洪兴祖撰，白化文等点校：《楚辞补注》，第88页，中华书局，北京，1983。
- ⑥⑩ 参见蔡大成《女娲考》，未刊稿；以及氏著《兄妹婚神话的象征》，《民间文学论坛》，1986年第5期；拙作《中国洪水神话结构分析》，《民间文学论坛》，1986年第2期。
- ⑥⑪ 《山海经·海内经》：昆仑“门有开明兽守之”，“开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上”。《西山经》：“昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之，其神状虎身而九尾，人面而虎爪，是神也，司天之九部及帝之囿时。”郭璞注：“即肩吾也。庄周曰：‘肩吾得之，以处大山’也。”袁珂：《山海经校注》，第294页，第298页，第47页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑥⑫ 洪水又言鸿水，而浑沌既可拼读为鸿，苦_音也可急读如鸿。浑沌之帝鸿，形象为圆形的黄囊；苦_音之鸿亦有圆腹之义。因此，洪水除了大水的意思，还有一个意思就是昆仑（鸿）之水。谢志文言：“昆仑穴乃津水之发源，故津液不足，空窍失养，目眩头晕，取昆仑穴留针以补之。”谢志文：《针灸探源》，第350页，科技文献出版社重庆分社，重庆，1987。
- ⑥⑬ 《水经·河水》北魏·酈道元注引《孝经援神契》曰：“河水，水之伯，上应天汉。”王国维著，袁英光等整理标点：《水经注校》，第3页，上海人民出版社，上海，1984。

第四章 农耕文化语境中的 “送穷”习俗与“如愿”故事

一 水与土

在民间习俗的种种仪式化行为中，新年习俗表达的往往是创世神话的内容，一个民族的新年习俗经常是该民族创世神话的戏剧性表演。在新年习俗中，世界在想象中被不间断地、周期性地重复创造着、更新着，即“新年创世”或“年年创世”。埃利亚德（M·Eliade）的上述观点目前已为神话学家和民俗学家们所熟悉。本章通过分析一组汉民族的新年习俗及其相应的推源故事（笔者认为，后世的一些民间故事绝非原始神话的消极蜕变，而是在原始文本基础上积极的自我调整），考察新年习俗这一早期神话——巫术行为的遗留物，是如何通过对起源的再阐释而完成其创新转换，从而承担了新的社会、文化功能的。

在汉民族的一些新年习俗当中，“水”和“土”是仪式行为的两个重要的操作符号，而这两个操作符号也正是“动物潜水取土造地”型洪水——创世神话中不可或缺的结构元素，借用《旧约·创世纪》的近似说法，就是：鸽子衔回橄榄枝，在茫茫洪水中发现了干燥的陆地（“发现”是

“创造”的弱化)。在原始大水(即新年大水)中“布土”以创造大地,是原始神话与后世新年仪式的同构母题。

在神话的深层象征中,洪水并非民俗、经验世界的实有之物,而是神圣、超验世界的本有之物,即创世之前或创世之初的混沌大水、黑暗大水,或曰原始大水、世界大水,神话学术语为“大洪水”(Great flood)。^①因此在神话的表层叙事中,尽管有洪水于夏季或雨季泛滥的描述,但在神话的深层象征中,洪水却总是被置于年终及年初(即前创世或初创世)的时刻。中国的创世神话经过阴阳五行说的整合,洪水被认同于冬季、认同于北方、认同于黑色,是为水德。

《道德经》也将原始大水象征的前创世情境抽象为“道”的本体学说,将神话宇宙发生论改造为哲学本体论,于是,先于天地万物而存在的“道”就成为一个形式的或曰消极的概念,即“道”并非在时间上而只是在逻辑上先于世界而存在。^②“道”(无)与世界(有)的这种逻辑关系,是以神话中以洪水为象征的前创世状态(阴),和以大地为象征的创世后状态(阳)的发生关系为形而下原型的。老子认为,神圣、超验、无序的阴的“世界”具有绝对价值,而民俗、经验、有序的阳的世界仅有相对价值。因此,民俗世界的阳性力量必然出现周期性的衰微而重返阴性的神圣世界以期重获神性力量的感染,用民间的话说即是“过若干万年世界要再混沌一次”,也就是说,阳性世界只有通过阴性世界的再次孕育,才能获得新生。民俗世界的时间(从年终“世界末日”到年初“再创世”之间漫长劳作的日常生活)与神圣世界的非时间(年节期间短暂休息的非日常生活)的对立即是神圣与世俗、超验与经验、无序与有序、阴与阳、绝对价值与相对价值的对立。

二 止水与扫晴

在五行与阴阳相配合的学说中，极阴世界的代表性元素是水，极阳世界的代表性元素是火，土则是一种中和性元素，被安排在五行方位的“中”的位置。在五行排行榜中，火虽然是极阳之物，但本身并不具有克水的功能，克水者，土也（俗谚“兵来将挡，水来土掩”）；但土或因含有的水分之多少而趋向于水和火之两极，能够克水的是燥热之土，即得到火的扶助和支持的阳性之土；木本身同样不具有克水的功能，但经过火的中介（煅烧）转化为土（灰烬）之后，以其吸附水分的物理功能也可成为克水的象征之物，如女娲用以止淫水（洪水）之芦灰（一说芦灰即芦苇之灰）。从阴阳五行学说中“土克水”的关系结构式，可以悟出前述“动物潜水取土造地”的神话理念，即前人类的动物神用一点微小的、带有巫术性质的土壤（息壤）在原始大水的水面成功地创造了一块原始的、神圣的大地，这块原始、神圣的大地就被认为是宇宙或世界的中心（土在五行中始终处于中心的位置）。^③

在神话中，息壤的置换形式之一是女娲止淫水所用的芦灰^④，后世新年仪式中“以土克水”的内容与之有曲折的渊源关系。能够止淫水（洪水）的芦灰，东汉·高诱《淮南子·览冥训》以为是芦苇之灰。^⑤南北朝·庾信《拟连珠》曰：“芦灰缩水，不能救宣房之河。”^⑥反用其典，亦以为芦灰本可止水、镇水。在《周礼·地官》的《泽虞》及《稻人》篇中，苇蒲和蜃炭都是用于“湮圻（铺垫墓穴）”的“御湿”和“御水”之物^⑦，即在墓圻中人为布置一个创世

情境，以利于死者的再生。芦灰本为植物体燃烧后的炭化物^⑧，本为女娲自己的化身，故于中古时代，止雨之礼总是要祭女娲，与瘞埋息壤以镇水的故事同义^⑨。王充《论衡·顺鼓》云：“《春秋》之义，大水，鼓用牲于社。说者曰：‘鼓者，攻之也。’或曰：‘胁之。’胁则攻矣。阴盛，攻社以救之。”又云：“雨不霁，祭女娲。”注引《公羊传》何休注云：“助阳抑阴也。”^⑩“社”（即“土”）与女娲之灰均属土性之物，能克水，但是当土壤中的水分因久雨而过多时，就要攻而救之，攻的对象为土中之水，救的对象为水中之土，这样方能达到以土克水的目的。祭女娲的前提是以为女娲土中干燥的阳性力量足以战胜极阴之水。

主治水、止雨的女娲与后世民间的“扫晴娘”有相同的功能。清·赵翼《陔余丛考》卷三十三“扫晴娘”曰：

吴俗久雨后，闺阁中有剪纸为女形，手持一帚，悬檐下以祈晴，谓之扫晴娘。按元初李俊民有扫晴妇诗：“卷袖褰裳手持帚，挂向阴空便摇手。”其形可想见也。俊民，泽州（今山西晋城）人，而所咏如此，可见北省亦有此俗，不独江南为然矣。又其序云：所以使民免干溢之患，则不独祈晴，又以之祈雨。^⑪

但祈晴仍然是祭女娲、悬扫晴娘的主要目的。胡朴安《中华全国风俗志》下编《吴县之扫晴娘》云：

吴县如遇久雨，则用纸剪为女子之状，名曰扫晴娘。手持扫帚。纸人须颠倒，足朝天，头朝地，其意盖谓足朝天可扫去雨点也。用线穿之，挂于廊下或檐下，

俟天已晴，然后将扫晴娘焚去。^⑫

明·刘侗、于奕正《帝京景物略》卷之二“春场”云：

雨久，以白纸作妇人首，剪红绿纸衣之，以苕帚苗缚小帚，令携之，竿悬檐际，曰扫晴娘。^⑬

河南《淮阳乡村风土记》云：

先用秫杆制作女人形一，同时假造扫帚一把插其手中，另一线绳将此人形系于院中树上，于日之晨午晚三时刻向之唱歌：“扫晴娘，扫晴天，绿衫红衫任你穿。”倘就此不日天晴，则即以红绿纸为裁一衣衫，以火焚之。俗名此人为“扫晴娘”。^⑭

扫帚功能的显义是取其能扫尽阴霾，但民俗行为显示，扫帚的功能首先是用来打扫灰尘，因此推测能够达到扫晴功效的首先是具有吸附水分之直接物理功能的土，苕帚只是间接工具，故悬挂之后仍须焚烧咒物——苕帚本身，使之转化为具有巫术功能的土性之物。有时，未焚烧的苕帚也作为土性之物的替身，直接在民俗事象中出现（详后）。

三 送穷土

新年期间的扫晴娘又被称作“五穷娘”或“五穷媳妇”。河北《怀来县志》云：

初四日晚，扫室内卧席下土，室女剪纸缚秸，作妇人状，手握小帚，肩负纸袋，内盛糗粮，置箕内，曰“扫晴娘”，又曰“五穷娘”。昧爽（即初五凌晨）有沿门呼者，“送出五穷媳妇来”，则启门送出之；人拾得则焚，灰于播种时和籽内，谓可免鸟雀弹食，或不焚，逢阴雨悬之檐端，可扫翳祈晴。^⑮

所谓“送五穷娘”是说在正月初五这一天送穷娘出门。“送穷”的说法最早见于南北朝时代梁·宗懔《荆楚岁时记》，曰：“（正月）晦日，送穷。”旧注云：

按《金谷园记》云：高阳氏子廋约，好衣敝食糜。人作新衣与之，即裂破，以火烧穿着之，宫中号曰穷子。正月晦日巷死。今人作糜，弃破衣，是日祀于巷，曰“送穷鬼”。^⑯

唐·韩鄂《岁华纪丽》卷一“晦日”亦引《金谷园记》云：

昔颧顼帝时，宫中生一子，性好著浣衣，人作新衣与之，即裂破以火烧穿著，宫人共号穷子，其后以正月晦日死，人葬之，曰，今日送穷子也，因此相与号送穷子也。^⑰

同样的故事也见于《文宗备要》及《四时宝鉴》。^⑱《文宗备要》云：

颍頊高辛时，宫中生一子，不着完衣，宫中号为穷子。其后正月晦死，宫中葬之，相谓曰：“今日送却穷子。”自尔相承送之。

《四时宝鉴》亦云：

高阳氏子好衣敝食糜。正月晦巷死。世作糜弃破衣。是日祝于巷曰：“除贫也。”^{①⑨}

承续六朝故事，唐代送穷习俗大盛，宋·朱翌《猗觉寮杂记》卷上云：“唐人以正月下旬送穷。”^{②①}明·谢肇淛《五杂俎》卷之二“天部”二亦云：“唐人亦以正月晦日送穷。”^{②②}正如唐朝诗人姚合在《晦日送穷》诗中所言：“年年到此日，沥酒拜街中。万户千门看，无人不送穷。”^{②③}宋·蒲积中编《岁时杂咏》引李郢《正月晦日书事》亦云：“诗书奴婢晨占鵬，盐米妻儿夜送穷。早晚郊原莫零涕，动摇葵麦有春风。”^{②④}韩愈《送穷文》的基本素材正是取自于民间习俗，其描写送穷仪式为：

结柳作车，缚草为船，载糗与粮，牛系轭下，引帆上檣，三揖穷鬼而告之曰：闻子行有日矣，鄙人不敢问所途，躬具船与车，备载糗粮，日吉时良，利行四方，子饭一盂，子啜一觞，携朋挈俦，去故就新，驾尘埃风，与电争先，子无底滞之尤，我有资送之恩。^{②⑤}

唐·段成式仿韩愈作《送穷文》亦云：“是年正之晦，童稚戏为送穷船，判筒而槽，比箴而闾，细桌缠幅楮，饰木

偶，家督被酒，请禳穷。”^{②5}唐人陈惟岳绘有《送穷图》，宋·董道《广川画跋》云：

其画穷女，形露洩_洩，作伶仃态，束刍人力，曳薪船行，绳引_粉鞆，风系_排棹，裹以_絳纁，荐之醯_醢，周遍室居，开门送之。又为富女，作_妾嫫象，裁_褙为衣，镂木为质，载之_艤，饰以纓络，主人当户，返导却行，引阶升堂，拜献惟谨。^{②6}

宋·陈元靓《岁时广记》卷十三“送穷鬼”引《古今词话》亦描写了“长于滑稽”的“太学士人”的送穷仪式：“正月晦日，以芭蕉船送穷。”并作《临江仙》，其中有“相共送陶朱”句，似乎穷鬼亦可以财神视之（详后）。又引《送穷鬼》词：“正月月尽夕，芭蕉船一支，灯盏两支明辉辉，内里更有筵席。奉劝郎君小娘子，饱吃莫形迹。”^{②7}似乎穷鬼亦有娘子陪伴。康保成根据上述文学作品构拟了唐宋的送穷习俗：“各家先将以木偶装饰成的‘穷鬼’请出家门于巷中祝祷一番，再用牛车载之河边，请上船去，送往他方。韩文、段文均记主人（予）对‘穷鬼’所言，实在是对民间送穷时所念咒词祝语的改造而已。”^{②8}

以后，正月晦日送穷的习俗在一些地方逐渐固定于正月二十九日。宋·陈元靓《岁时广记》卷十三“号穷子”引《图经》云：“池阳（在今陕西泾阳，俗名迎冬城）风俗，以正月二十九日为穷九，扫除屋室尘秽，投之水中，谓之送穷。”^{②9}明·谢肇淛《五杂俎》卷之二“天部”二则云：“闽中以正月二十九日为窃九，谓是日天气常窃晦然也，家家以糖枣之属作糜_铺之。”^{③0}福建《闽侯县志》曰：“‘窃九’方

言亦云‘孝九’，相传目连以是日供母。”^{③①}而福建《罗源县志》则云：“正月二十九日，俗称‘后九’，亦名‘孝九’。以各果和米为粥调饴食之，戚属互相馈遗。按，窃与穷字相似，俗讹其字，遂并讹其音耳。贫亦与穷通也。而俗传目连以是日供母，故方言谓之‘孝九’，恐非。”^{③②}《福建续志》云：“正月二十九日，杂饴果煮糜相馈遗。此俗惟福州有之。”^{③③}康保成按：“‘穷九’即‘穷鬼’。一般人不知九即鬼，遂将晦日送穷提前至二十九，以应‘穷九’之说。”^{③④}

将送穷习俗与帝颛顼或高阳氏之子联系在一起，显然是一种推源传说，学者多不之信，如谢肇淛即云：“余谓俗说不足信。”至于为何在正月晦日送穷，谢肇淛则认为：“窃也，穷也，皆晦尽之意也。诸月不言，而独言正月者，举其端也。”^{③⑤}谢说实际上是承袭《荆楚岁时记》的旧注：“每月皆有弦望晦朔，以正月为初年，时俗重以为节也。”^{③⑥}宋·陈元靓《岁时广记》卷十三引作“以正月晦为初年”^{③⑦}，可见民间是将整个正月都作为新年阶段来对待的。正月晦日是新年阶段的最后一天，过了这一天以后，新年才可说是全部结束了，正月晦日送穷应当是新年仪式的最后一道程序。这一结论亦可得到根据唐宋以来各种岁时及方志类书籍所作的统计分析的支持，即：尽管最早记载送穷习俗的《荆楚岁时记》认为该习俗发生于正月晦日，但多数记载表明，送穷仪式更多的是发生在一年将尽的时刻，即年终之际，腊月的晦日（除夕）实在要比正月的晦日更有资格被称为“穷日”。

南宋·吴自牧《梦粱录》卷六“除夜”云：“十二月尽，俗云‘月穷岁尽之日’，谓之‘除夜’。”^{③⑧}现代民间也有“除者，三百六旬之尽，七十二候之穷，所谓年关是

也¹³⁹的说法。可见民间所送之“穷”实为年终岁尽之穷，亦即宋祁《守岁》诗“夜寒穷腊尾”¹⁴⁰之穷。《荆楚岁时记》云：“岁暮，家家具肴蔌，谓宿岁之储，以迎新年。相聚酣饮，请为送岁。留宿岁饭，至新年十二日，则弃之街衢，以为去故纳新，除贫取富也。”“谓宿岁之储”，原本及唐·徐坚《初学记》卷第四“岁除”第十四引作“诣宿岁之位”。¹⁴¹隋·杜台卿《玉烛宝典》卷十二引《荆楚岁时记》同，并注“送岁”云：“今世多解除擲去破弊器物，名为送穷。”¹⁴²“岁暮”，宋·陈元靓《事林广记》卷一引作“除日”，并云：“闽中风俗，除日以食物送穷。”¹⁴³清·福申《俚俗集》卷四十“俗襮考”二“宿岁饮食”引《月令广义》云：“江淮间谓之隔年陈。”¹⁴⁴胡朴安《中华全国风俗志》下编引河南《洛阳风俗琐录》云：“腊月三十送穷鬼，与南方送更饭相同。”¹⁴⁵年终送穷，弃敝衣糜食与扫除室内尘土都是具有等值意义的行为。

南宋·吴自牧《梦粱录》卷六“除夜”云：月尽岁穷之日，“士庶家不论大小家，俱洒扫门闾，去尘秽，净庭户……”¹⁴⁶河北《龙门县志》云：“除夕，有女子之家，用绢彩作小女人状，置簸箕上倾□，谓之‘送穷’。”¹⁴⁷湖北《天门县志》云：“十二月二十五日，扫庭户尘垢，曰‘打扬尘’，弃大道上，谓之‘送穷’，亦或于正月晦日。”¹⁴⁸海南《琼台志》云：“‘除夕’，扫秽污以败苞破箩载之，燃灯于内，将扫尘竹帚携掷之，谓之‘送穷’。”¹⁴⁹海南《琼山县志》云：“‘除夕’，将扫尘竹帚及敝帚、尘土盛以旧箩内，燃灯列饌送之郊外，谓之‘送穷’。”¹⁵⁰海南《文昌县志》云：“‘除夕’送穷神。”¹⁵¹海南《乐会县志》云：“‘除夕’，以竿挂纸钱，以破筐帚旧灯盏其中，远抛门外数百步，故曰

‘送穷’。¹⁵²海南《澄迈县志》云：“‘除夕’，以竹枝扫屋尘土，盛以破箩，燃灯列饌于内，贯以扫尘竹箒，掷于郊外，谓之‘送穷’。”¹⁵³海南《儋县志》云：“‘除夕’，扫尘竹帚以破箩载之，谓之‘送穷’。”¹⁵⁴海南《临高县志》云：“‘除夕’，取竹帚扫尘埃、炉灶灰‘祀灶’讫，以所扫尘及炉灰掷之郊野，一路祝曰：‘穷出富入’，谓之‘送穷’。”¹⁵⁵有时并不作女纸人或女绢人，而是以女性亲自送穷。《海南岛志》：“大晦日，家家粪除废物，挂于竹枝，俾老妇弃之歧路，曰‘送穷’。”¹⁵⁶大晦日送穷，即除夕送穷，才应当是除贫送穷的本意。

如前所述，年终本是神圣的、具有绝对价值的极阴时刻，因此所谓的“贫”和“穷”就都不过是极阴状态的象征转换词语，意即阳性力量的极度衰微。用女人形状的咒物或由女性亲自送穷、除贫应当说是古代祭女娲的子遗。祈晴和送穷、除贫既然同为抑阴扶阳，于是民间才把扫晴妇与五穷娘混为一谈。笔者注意到，古代与近代的祈晴、送穷仪式往往要由女性来主持，不仅雨不霁要祭女娲，不仅穷子要由宫女葬之，即使在民间，也多为“妻儿夜送穷”、“俾老妇弃之歧路”，庶几民间才作扫晴娘或五穷娘的咒物。这显然与女性的生育功能密切相关，女性本为极阴之物，阴极生阳，象征了神圣创世。可见我们民族的文化观念认为，阳性的民俗世界本是由阴性的神圣世界生育或创造的。

四 逐贫与迎富

在韩愈《送穷文》之前，汉代扬雄曾撰《逐贫赋》，拟“贫”的口吻自叙其出身：“昔吾乃祖，宣其明德。克佐帝

尧，誓为典则。土阶茅茨，匪雕匪饰。”^⑤说这位名叫“贫”的人（或神），其祖先乃是尧帝的臣僚，帝尧时代以简朴为典则，是与“贫”的祖先身体例行的辅佐分不开的。扬雄的意思是说在大道通行的大同时代，安贫乐道不仅是一种生活状态，而且是一种生存态度，而这样的生存态度在扬雄的时代已是落落寡闻了。

韩愈《送穷文》明显受到扬雄《逐贫赋》的影响，虽然韩愈所述之穷神是否即源于扬雄所述之贫祖，目前尚不肯定，但是颛顼（高阳）、帝喾（高辛）同帝尧一样，同为中国上古神话中的男性太阳神（历史化为男性帝王），则是不争是事实。这不能不让人怀疑帝喾、帝颛顼之穷子与帝尧之贫祖之间，可能有着某种我们至今尚未知晓的联系，因而扬雄《逐贫赋》中的“贫祖”可能并非他个人的独创，而是有着民间传承的背景。而民间传承虽然说法略异，有一点却是共同的，即“贫祖”和“穷子”均为男性太阳神的辅佐或后裔，在他们身上遗传着宇宙间的阳性因子，当然是正在衰弱中的、即将死亡的阳性力量。而这才是“贫祖”、“穷子”象征的原始意义。

如果上述推测不误，那么民间于腊月和正月特别是晦日送穷，其扫晴——创世的意义就更是毋庸置疑了。送穷的仪式包括“作糜，弃敝衣”；“解除掷去破币器物”；“扫除屋室尘秽，投之水中”；“弃之街衢”；“结柳作车，缚草为船，载糗与粮，牛系轭下，引帆上檣”；“戏为送穷船，饰木偶……”“以芭蕉船送穷”，后世民间统称之为“送穷土”，其模拟在水中以土造地的洪水创世神话昭然若揭。其“尘秽”、“敝衣糜食”、“破币器物”无疑也都是神话“息壤”在后世五行信仰中的置换形式。这正如吉野裕子所言：“在

阴阳五行中，表现死亡的东西是尸体、废物、废材等，它们都属于土气。由于象征了土气，就被用来作为抑制洪水的咒物。^{③④}

正如《荆楚岁时记》所言，送穷的目的本在于“除贫取富、去故纳新”，因此与送穷相联系的仪式是“迎富”。清·钱大昕《十驾斋养新录》卷十六云：“今人但知送穷，不知迎富亦有故事。”并引魏华父《二月二日遂宁北郭迎富》故事诗云：

才过结柳送穷日，又见簪花迎富时。谁为贫驱竟难逐，素为富逼岂容辞。贫如易去人所欲，富若可求吾亦为。里俗相传今已久，谩随人意看儿嬉。

钱大昕曰：“此蜀中旧俗，不知今尚行之否？”^{⑤⑥}清·张英、王士禛等纂《渊鉴类函》卷十三“岁时部”“春”三引《太平寰宇记》亦记述了宋代“蜀中旧俗”，云：“蜀万川风俗，二月二日携酒饌鼓乐于郊外，饮宴至暮而归，谓之迎富。”^{⑦⑧}明·谢肇淛《五杂俎》卷之二则云：

秦俗以二月二日，携鼓乐郊外，朝往暮回，谓之“迎富”。相传人有生子而祈于邻者，邻家大富，因以二月二日取归，遂为此戏。此讹说也。大凡月尽为穷，月新为富，每月皆然，而聊以岁首举行之故，正月晦送穷，而二月二日迎富也。^⑨

河南《夏邑县志》云：“二月二日为‘迎富日’。”^{⑩⑪}山东《宁津县志》引《岁华纪丽》云：“昔巢氏二月二日乞求

得人子归，养之家便大富，后以此日出野采蓬艾以祭之，云‘得富’。”^③清·余樾《茶香室三钞》卷一引唐·韩鄂《岁华纪丽》亦云：“巢人乞子以得富。”注曰：

巢氏时二月二日乞得人子归，养之，家便大富，后以此日出野，采蓬叶，向门前以祭之，云“得富”。^④

民间在迎富日从邻家“取归生子”、“乞求得人子归”，与前述晦日“送却穷子”是正相对应的。在“弃”、“取”之间，“人子”补充了体内的阳性力量，从而完成了一次死而复生的过渡仪式，成为新世界的象征。

秦中旧俗一直延续至今。正月晦日这一天，人们把从房间里扫出的尘垢和土灰当作穷神，用纸包好，先在上房烧，次在门前烧，最后在村头路口烧，依次表示把穷神送出了内室，送出了门外，送出了村庄。送穷之后，还要到河边拾一个白色的鹅卵石揣在怀里带回家，以表示带回了金银财宝。送穷神要烧纸马、纸车、纸钱。届时家中长辈要双膝跪地、合掌、眯眼，叨念送穷词，其词曰：“穷，穷，你走吧！坐纸车，骑纸马，我家房子小，他家房子大。进了富户门，赶快把根扎。”^⑤在陕西韩城，“每年正月初六日晨，各商号的掌柜、伙计集合在一起，抬着祭品，拿着香烛、表纸在郊野预先选好的地点跪拜祭祀。返回时，每家店掌柜的都要带回几块土疙瘩供在财神像前，以示招财进宝。商人把这种祭祀称为‘出行’。”^⑥

在成都也是正月初五送穷。清·杨燮《锦城竹枝词》中写到：“牛日拾来鹅卵石，富贫都作送穷言。”^⑦牛日，即正月初五；鹅卵石，代表元宝，拾回家中自然也就象征着送

走了穷鬼，迎来了财神。山西《大同府志》云：“正月五日，剪采纸为人，小儿拥抱戏通衢，曰‘送穷’；有攫而去者，曰‘得富’。”^⑧山西《大同县志》云：“初五日，名‘破五’，一名‘五穷日’。黎明，各洒扫秽垢，送之门外，又剪彩为人，在街头更换，名曰‘送穷妇’。”^⑨河北《邯郸县志》云：“正月五日，俗称‘破五’。未明，以箩头盛煤渣少许送村外，回时换为黄土，名曰‘送穷土，取富士’。”^⑩台湾《高雄县志稿》云：高雄的粤东客家人有正月初三日“送穷鬼”之俗：“扫除家中秽物，以纸香送出门外，弃于路旁，意可‘穷去富来’。”^⑪

如果说“穷”代表了民俗世界男性神阳刚力量的衰竭，那么“富”就意味着在经历了阴柔状态的洗礼之后，男性神的阳刚创造力量的恢复与更新，在辞旧迎新之际，抛去旧土，换回新土，即换回含有阳性元素的创世之土——息壤，无疑正是中国百姓对年年创世的重复模拟。

五 打灰堆

但有时为了恢复或再次激活创世之土的生命力或创造力即阳性力量，民间有时还要采取一些特殊的措施，如施放鞭炮崩炸纸人、燃烧垃圾，甚至鞭打灰堆。

河北《张北县志》云：“正月初五日，俗谓之破五。各家用纸制造妇人，身背纸袋，将屋内秽土扫置袋内，送门外鞭炮炸之，俗谓之‘送五穷’。”^⑫ 姜子匡《新年风俗志》云：在广东翁源，“年初三这天，是‘送穷’的日子，虽至友亲戚有什么重大事件，都不相往来。‘送穷’的习俗就是如此：预先将屋内的污秽、柴毛、纸屑、骨碎等扫齐，倒在

田上用火焚烧，更须香烛鞭炮等去烧，叩几个头，作几个揖，意思不外将从前秽气穷气，用香烛送走，迎财神福星来临。”在广东海丰，“初三俗叫‘穷鬼日’。清早要把房子里边的撮撮做一块倒到外面垃圾堆里去；有的要拿几炷香几张冥镪，和垃圾一同倒去，同时还要放几个火炮。这叫做‘送穷鬼’。”^⑬江苏《吴江志》云：“除夜，迨五更则持杖打灰堆，以致利市。”^⑭利市者，财富也。江苏《昆新两县续修合志》云：“除夜，向明，打灰堆。”^⑮胡朴安《中华全国风俗志》下编引《吴中岁时杂记》云：初夕夜，“鸡且鸣，持杖击灰堆，致词以献利市，名曰打灰堆。”^⑯河北《广宗县志》云：“初五日，俗名‘破五日’，用芝麻秸插粪秽中，燃放爆竹，谓之‘打粪堆’。”^⑰“打灰堆”广东人又称之为“英雄秆”。^⑱

灰堆、粪堆都属于吉野裕子所言之废物。“打灰堆”，或云“打粪堆”的习俗据说起源于古代年节期间的一次灾难性事件，即庐陵欧明打如愿的故事。最早记录此故事的是晋·干宝《搜神记》（今本）和《录异记》，以后为多种旧籍所引，今据鲁迅《古小说钩沉》辑《录异传》，全文转抄如下：

昔庐陵邑子欧明《御览》二十九引作区明者，从客过。《类林》作从贾客。道经彭泽湖，辄以船中所有多少以上八字《类林》作每以珍宝投湖中，云以为礼。积数年，后《类林》作复过，见湖中有大道，道上多风尘，有数吏单衣乘车马来候，云是青洪君使要。明知是神，然不敢不往。须臾，遥见有府舍，门下吏卒，明以上十二字据《类林》引补甚怖，问吏，恐不得还。吏曰无可怖！青洪君

以君前后有礼，故要君；必有重送，君皆勿收，独求如愿尔！去，果以缙帛送，明辞之，乃求如愿。《类林》作必有厚遗，然勿取，但求如愿耳。明既见青洪君，君问所须，明日欲求如愿。神大怪明知之，意甚惜；不得已，呼如愿使随去。如愿者，青洪君婢也，常使之取物。明将如愿归，所欲辄得之，数年大富。已上略见《初学记》十八引。《类林杂说》八。意渐骄盈，不复爱如愿。岁朝，鸡一鸣，呼如愿，如愿不起。明大怒，欲捶之。如愿乃走。明逐之于粪上。粪上有昨日故岁扫除聚薪，如愿乃于此得去。明不知，谓逃在积薪粪中，乃以杖槌使出。久无出者，乃知不能。因曰：汝但使我富，不复捶汝。今世人岁朝鸡鸣时，转往捶粪，云使人富也。《御览》四百七十二又五百。《海事碎录》二略引云：有商人过清明湖，见清明君。未作今人正旦以细绳系偶人投于粪壤中，云令如愿。^⑨

北宋诗人范成大（石湖）曾作《腊月村田乐府十首》，其中之一为《打灰堆》，描写了宋代吴地农村新年打灰堆的习俗及村媪的祝词：

除夜将阑晓星烂，粪扫堆头打如愿。杖敲灰起飞扑簌，不嫌灰浼新节衣。老媪当前再三祝：只要我家长富足。轻舟作商重船归，大牯引犊鸡哺儿。野茧可缫麦两岐，短衲换著长衫衣。当年婢子挽不住，有耳犹能闻我语。但如我愿不汝呼，一任汝归彭蠡湖。

其《引》曰：

除夜将晓鸡旦鸣，婢获持杖击粪壤，致词以祈利市，谓之打灰堆。此本彭蠡湖清洪君庙中打如愿故事，惟吴下至今不废云。^⑧

范成大，吴郡（今苏州）人，所居石湖在太湖之滨，故以为号。黄庭坚（山谷）诗《常父答诗有煎点径须烦涤珠词复次韵戏答》云：“政当为公乞如愿，作笺远寄宫亭湖。”^⑪“宫亭湖”，宋·陈元靓《岁时广记》卷七引作“君亭湖”，并引《荆州记》曰：“即彭泽湖，又谓之彭蠡湖。”^⑫江苏《吴县志》云：“除夜，夜向明，则持杖击灰积，有祝词，谓之‘打灰堆’，盖彭蠡庙中如愿故事，吴中独传。”^⑬浙江《衢县志》云：“元旦忌洒扫，以通草花插粪帚上，呼曰‘如愿’。”^⑭亦为此故事。

如愿故事之值得注意者：第一，故事中的扫帚与粪壤具有等同的价值，唐·韩鄂《四时纂要》卷之一“春令”“正月”云：“元日晓夜子初时，凡家之败帚，俱烧于院中，勿令弃之出院，令人仓库不虚。”^⑮清·福申《俚俗集》卷三十九“俗褻考”——“烧粪帚”引《家塾事亲》云：“元日子丑时，烧粪帚，令仓库不耗。”^⑯广东《乳源县志》、陕西《汉南续修府志》、广东《茂名县志》、广东《石城县志》并云：“正月五日，扫门庭，以其敝帚置箕，掷纸钱弃之郊，以‘送五穷’。”^⑰山西《临晋县志》云：“正月五日，帚报粪壤，箕而出之，曰‘送穷’，或弃敝衣，一也。”^⑱广东《石城县志》云：“腊月二十三，各家扫屋宇，送帚于荒郊，谓之‘送穷’。”^⑲上述习俗中的扫帚都是以部分代表全体，即代表扫晴娘、五穷娘，象征着土性之物。

第二，如愿本取自水中，从字面意义看乃黑色（晦暝

中的)湖水或洪水之神(青湖君、青洪君)的婢女,宋·陈元靓《岁时广记》卷七引《录异记》云青洪君使者“皆著黑衣”^⑩,青洪(湖)君为洪水之神似无疑义。但据明·余庭璧《事物异名》卷下“宫室”记载,民间又以青洪君为厕神之名,^⑪“洪”、“湖”并溷厕之“溷”古声皆在“匣”部。据西汉·刘熙《释名》及东汉·许慎《说文解字》,青亦可假作圉厕之圉,均指畜圈及人厕而言;^⑫以及如愿后化入积薪粪堆,可见其本为粪壤或水底淤泥(亦为粪之一种)的化身,是为创世之土的典型置换形式。

第三,婢女如愿化入粪壤,而粪壤又与弊帚同义,其女性扫晴、止水的功能十分明显。另,从欧(区)明之“明”见得其本为世间阳性力量的代表,考欧(区)明在上古神话中本为春神句芒。句芒,《管子·五行》、《礼记·乐记》、《史记·乐书》并作“区萌”。郭沫若《管子集校》引王念孙云:“区萌即句芒。”^⑬汉·班固《白虎通·五行》云:“句芒者,物之始生,芒之为言萌也。”^⑭朱起凤按:“区即古句字;萌字作芒,盖声相近。”^⑮欧明(区萌、句芒)即为初生之阳性春神,于是借欧明之手来鞭打、激活“穷土”中正在衰弱(晏起、起晚)的阳性创造力量就是情理中的事了,而这也正是前引《春秋》“鼓以攻社”之义。

如愿故事的表层叙事解释的是民间“打粪堆”或“打灰堆”新年习俗的近期起源,但其深层象征则是一段典型的新年创世的故事。欧明应邀至湖底青洪君家,并得到如愿,不正是“潜水取土”吗?因此,所谓“送穷”、“迎富”、“乞如愿”都不过是诸多新年习俗中被不断重复的主题,即世界的不断更新。有时,民间将如愿故事与送穷、迎富习俗直接联系在一起。胡朴安《中华全国风俗志》上编

引谢在杭《闽俗》曰：“元旦不除粪土，至初五日，辇至野，取石而返，云得富，即古人唤如愿之意也。”^⑥“得富”，《福建续志》、福建《闽侯县志》引作“得宝”。^⑦一则当代流传于陕西旬邑的如愿型故事也说：龙王的女儿白龙公主曾流落人间，嫁了个以打柴为业的后生。有一年年关到了，龙女回娘家，因衣着寒酸遭到父王的嫌弃和唾骂，龙女一气之下回到人间家中。正月初四晚上，龙女把家中的尘土扫成堆，第二天倒在东海边，并面对大海说：“父王，我把穷气倒掉了！”从此就有了正月初五家家五更起床，扫炕掸尘送穷气的习俗。^⑧在这段故事中，于水中“布土”创世的象征就更为明显了。

如愿故事按 AT 分类法应归入“超自然的帮助者”名下，编号为 555，境内外类似的故事如“渔夫和他的妻子”，均叙述一个人从水神处得到宝物，因贪得无厌而最终失去神的助佑。俄国诗人普希金曾据此民间故事创作过长篇童话诗。但是，丁乃通认为，具体的如愿故事是一个中国独有的传说，并名之为“感恩的龙公子（公主）”，编号为 555*^⑨，其最早的记录本当出自东晋·干宝的《搜神记》。直江广治也注意到该类型中国故事中的主人公往往是一个穷人，于过年前后得到神（多为龙王即水神的女儿）的帮助而在一夜之间变成富人（为他盖了一所象征宇宙的大房子）。直江广治认为，在中国民间信仰中，年节期间是俗世与上天对话的日子，有福之人或为神所垂青的人在这样的时刻便极易得到神的恩赐。^⑩这显然已十分接近笔者对如愿故事的理解了。

六 扫除创世之灰

但是如愿故事更重要的价值则在于，通过关于粪土中本藏匿着财富的暗示，重新解读了息壤神话，即认为息壤本是神所赐予人类的一块神圣粪土——水底之淤泥。在研究“动物潜水取土造地”型洪水创世神话的过程中，学者们早就发现，该类型神话中创世神用以创世的物质往往是其自身的分泌物或排泄物，其中最主要的就是神自己的粪便，而在一些文明程度较高的地方，神粪又经常被置换成金钱财宝^⑩，于是财富成为创世之土在更高层次上的升华形式，这在与新年送穷相应的迎富习俗中表现尤为明显。在我国近代，民间多将年节尘秽认同于神遗留在人间的粪便，如广东和浙江的新年风俗都特别强调：从腊月二十四至正月初四送灶的十天之内，不可向门外倾倒家中所有的污垢，直到正月初四接灶之前，才允许一并扫除，因为这些污垢都被认为是灶神坐骑“云马”的粪便，类同金银，倒出门外会令主人丧失财源，但年节期间若将其藏匿于家中僻静之处，则可以聚财，这种习俗广东人称之为“描马粪”。

神粪创世的神话并非中国文化所独有，而是有着广泛的世界分布。但是，用神粪来解释息壤对于中国农耕文明有着特殊的意义。在本书第三章，笔者已经指出，息壤神话从记录之日起就进入了一个被不断阐释的过程。息壤包括其置换形式芦灰、青泥都是世界性的“动物潜水取土造地”型洪水创世神话在农耕文化背景下的中国生成形式，即在中国农耕文明的特定语境中对神话原型再解读的结果。从《诗》、《书》中的原始创世之土到《山海经》中沃衍的土壤（息

壤)和《淮南子》中可作肥料的灰土(芦灰),再到《拾遗记》中臭秽的粪便和淤泥(青泥),我们可以看到随着意识形态符号内涵的变迁人们如何转换了自原始农业时代继承的对待粪便等秽物的拒斥态度,从而培育了汉民族“粪肥至上”的价值观念,并参与构造了中国农耕文明的新的意识形态基础。汉民族最终达成了这样的认识:人类赖以生存的世界本是神用一块原始的神圣粪便所创造的。笔者认为,没有“息壤—神粪”的世界观与价值观所提供的潜意识动力,以及由此生发的改良土壤(使之臻于息壤之完美)的坚韧劳作,不可想象中国农民能够如此有效地阻止可耕地肥力递减的一般趋势,为中国的农耕世界贡献一个稳定的生态保证。

如愿故事作为息壤神话在中古时期的最新阐释结果,进一步肯定了息壤之水底淤泥、粪肥的性质。故事中,欧明“每以舟中所有投湖中以为礼”,按照罗海姆(Roheim)等人的解释,这应当是一种“排泄象征”^[10],因此欧明用以同洪水之神或厕神“物物交换”的应是同一种物质,即粪便。这种交换,我们在送穷、迎富习俗中早已多次领略了。欧明所乘之船应即“穷船”,在这里,穷船是商人欧明从“穷”到“富”之转换的媒介。从个体社会化的角度看,“穷”“富”转换是人的成年仪式(rites of passage)的象征;而从宇宙论的角度看,其更换神粪穷土的仪式是典型的创世行为。

用神粪解释息壤,如愿故事与同一时期出现的“息壤—青泥”说有异曲同工之用。青泥之说最早见于东晋·王嘉《拾遗记》卷二“夏禹”条^[11],为禹治水所用之物。袁珂早就指出:“青泥当即是息壤,即帝卒命禹布土之土。”^[12]

从农业技术的角度看，青泥之说和如愿故事同时出现在晋代或许不是偶然的，可能反映了中古时期汉民族对农业肥料种类认识的深化，值得治农史者注意。青泥的本义，据蒋礼鸿说为臭秽的污泥^⑩，我国长期使用青泥作粪田的肥料。宋·毛珣《吴门农家十咏》诗云：“竹罾两两夹河泥，近郭沟渠此最肥，载得满船归插种，胜于贾贩岭南归。”^⑪元·王祯《农书·粪壤》云：“泥粪，于沟港内，乘船以竹夹取青泥，杪泼岸上，凝定裁成块子，担与大粪和用，比常粪得力甚多。”^⑫清·杨岫《知本提纲》云：“泥粪，凡阴沟渠港，并河底青泥，法用铁杪转取，或以竹片夹取，置岸上晒干打碎，即可肥田。”^⑬王荫槐等指出，泥肥质量以色黑、味臭、结构松软、多孔、不见杂草痕迹者为佳，属迟效性肥料。^⑭

除了青泥，各类年节“穷土”，即垃圾废物，均可从农业肥料的角度予以认识。实际上，用垃圾作肥料在时间上甚至可追溯到原始农业阶段^⑮，在我国中古时期，用垃圾作农业肥料早已是十分普遍的现象。宋·吴自牧《梦粱录》卷十二“河舟”云：“更有载垃圾粪土之船，成群搬运而去。”^⑯明·袁黄《宝坻劝农书》云：“蒸粪者，农居空闲之地，宜诛茅为粪屋，檐务低，使蔽风雨，凡扫除之土，或烧燃之灰，簸扬之糠粃，断稿落叶，皆积其中……”^⑰王荫槐指出，在中国传统农业中，垃圾曾为沤肥的主要原料之一。^⑱

根据中国传统农业技术作了上述背景分析之后，我们或许可以进一步领会作为终极价值的神话为适应不断进步的社会、文化的现实，是如何悄悄地改变自身的理念，并形成新的意识形态，对人们的思维及行为方式施加影响的了。

民间认为在辞旧迎新的年节期间积攒尘秽，并在新年伊

始之际抛去旧土，或用旧土换回新土都是聚集财富的有效手段。民间所谓的财富当然是创世之土的置换或升华形式，套用民间的话说，这是为了抑阴扶阳，因为按照阴阳五行的观点，在能够克服极阴之水的物质当中，阳性的土无疑是首选的元素。然而在神话学者的眼中，却看到了创世神话的影子。程蔷指出，息壤可说中国神话信仰中最早的、能给人类带来幸运的宝物。^⑪神话学者们认为，在象征宇宙的屋宅内积攒垃圾污垢，并将其“投之水中”或“弃之街衢”无疑是人类协助神之创世工作的一种积极的努力。宋·陈元靓《岁时广记》引《岁时杂记》云：“人日前一日，扫聚粪帚，人未行时，以煎饼七枚复其上，弃之通衢，以送穷。”^⑫《尔雅·释宫》云：“四达谓之衢。”^⑬山西《榆社县志》云：“正月五日，作纸妇持帚，将家中尘渣黎明送至十字街头，曰‘送穷’。”^⑭十字街头，即通衢，乃是宇宙或世界中心的象征，于是“大扫除”这一人们最日常化的行为在年节期间就被民间赋予了创世论和宇宙论的意义，在这种仪式化的行为中，人类也可分享一杯创世之羹，文明时代的人们将这杯羹理解为财富。不仅如此，将财富之源解释为取自年节——即模拟中的创世时期的垃圾粪壤，也就是从神圣的、绝对价值的高度重新认识肥料在农业文明中的地位，这正是被“送穷”仪式和“如愿”故事不断重申的潜在主题。通过年复一年的讲述和表演，神圣的仪式变成了惯常的习俗，原始的神话变成了传说的故事，而汉民族“神粪至上”的农业价值观和质朴的性格也就在这岁月的流逝中潜移默化地形成了。

【注 释】

- ① 参见〔英〕弗雷泽（Frazer）：《旧约中的民俗》（Folklore in the Old Testament），伦敦，1923。
- ② 冯友兰著，涂又光译：《中国哲学简史》第九章《道家的第二阶段：老子》，第115页，北京大学出版社，北京，1985。
- ③ 原始民族倾向于认为自己居住的地方即是宇宙或世界中心，如中国人认为：“昆仑者，地之中也。”（《初学记》卷五引《河图括地象》）“昆仑虚……盖天地之中也。”（《山海经·海内西经》郭璞注引《禹本纪》）“昆仑墟在西北，去嵩高九万里，地之中也。”（《水经·河水》宋·裴松之注）参见萧兵《楚辞与神话·神话昆仑及其原型》，第455页，江苏古籍出版社，南京，1987。
- ④ 顾颉刚、董书业云：“女娲的积芦灰以止淫水，也即是鲧禹父子的以息壤填洪水的方法。”顾颉刚、董书业：《鲧禹的传说》，吕思勉、董书业编：《古史辨》，第七册，下编，第163页，上海古籍出版社，上海，1982。
- ⑤ 刘文典著，冯逸、乔华点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第207页，中华书局，北京，1989。
- ⑥ 清·倪藩著，许逸民校点：《庾子山集注》，第二册，第596页，中华书局，北京，1980。
- ⑦ 清·孙诒让著，王文锦、陈玉霞点校：《周礼正义》，第四册，第1193页，第1208页，中华书局，北京，1987。
- ⑧ 晋·葛洪《抱朴子·释滞》云：“女娲地出。”王明：《抱朴子内篇校释》，第141页，中华书局，北京，1980。唐·司马贞《三皇本纪》云：“女娲亦木德王。”〔日〕泷川资言：《史记会注考证》，第一册，第29页，文学古籍刊行社，北京，1955。
- ⑨ 顾颉刚：《息壤考》，《文史哲》，1957年第10期，以及《顾颉刚古史论文集》，第二册，第199～210页，中华书局，北京，1988；萧兵：《中国与美洲的“息壤”》，《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》，第767页，上海文艺出版社，上海，1989。
- ⑩ 黄晖：《论衡校释》，第二册，第682页，第688页，中华书局，北

京，1990。

- ⑪ 清·赵翼：《陔余丛考》，第713页，商务印书馆，上海，1957。
- ⑫ 胡朴安：《中华全国风俗志》，下册，第172页，河北人民出版社，石家庄，1986。
- ⑬ 明·刘侗、于奕正：《帝京景物略》，第71页，北京古籍出版社，北京，1982。
- ⑭ 河南《淮阳乡村风土记》，民国二十三年本，《中国地方志民俗资料汇编》，中南卷，上册，第166页，书目文献出版社，北京，1991。下引地方志凡未注明出处者均引自该《汇编》之华北卷，1989；东北卷，1989；西北卷，1989；西南卷，1989；华东卷，1995。
- ⑮ 河北《怀来县志》，清光绪八年本，《汇编》，华北卷，第140页。
- ⑯ 梁·宗懔著，姜彦稚辑校：《荆楚岁时记》，第20页，第21页，岳麓书社，长沙，1986。
- ⑰ [日]长泽规矩也编：《和刻本类书集成》，第一辑，第9页，上海古籍出版社，上海，1990。
- ⑱ 均见唐·韩愈《送穷文》旧注引，《四时宝鉴》，清·李光地等《月令辑要》卷五引作《四时宝镜》，文渊阁《四库全书》，第467册，第533页，上海古籍出版社影印，上海，1990。
- ⑲ 马通伯：《韩昌黎文集校注》，第328页，古典文学出版社，上海，1957。
- ⑳ 《笔记小说大观》，第三册，第41页，江苏广陵古籍刻印社，扬州，1984。
- ㉑ 明·谢肇淛：《五杂俎》，第32~33页，中华书局，北京，1959。
- ㉒ 宋·蒲积中编：《岁时杂咏》卷九“晦日”，文渊阁《四库全书》，第71册，第79页，上海古籍出版社影印，上海，1993。
- ㉓ 宋·蒲积中编：《岁时杂咏》卷九“晦日”，文渊阁《四库全书》，第71册，第79页，上海古籍出版社影印，上海，1993。
- ㉔ 马通伯：《韩昌黎文集校注》，第328页，古典文学出版社，上海，1957。
- ㉕ 清·董诰等编：《全唐文》卷七八七，第八册，第8236~8237页，中华书局，北京，1983。

- ②⑥ 清·余樾撰，贞凡等点校：《茶香室丛钞》，第三册，第997~998页，中华书局，北京，1995。
- ②⑦ 宋·陈元靓：《岁时广记》，《丛书集成初编》，第0179卷，第133~135页，中华书局，北京，1985，新1版。
- ②⑧ 康保成：《韩愈 送穷文 与驱傩、祀灶风俗》，《民俗曲艺》，第83期，第245~259页，台北，1993。
- ②⑨ 宋·陈元靓：《岁时广记》，《丛书集成初编》，第0179卷，第133~135页，中华书局，北京，1985，新1版。
- ③⑩ 明·谢肇淛：《五杂俎》，第32~33页，中华书局，北京，1959。
- ③⑪ 《闽侯县志》，民国二十二年本，《汇编》，华东卷，第1201页。
- ③⑫ 《罗源县志》，清道光十一年本，《汇编》，华东卷，第1203页。
- ③⑬ 《福建续志》，清乾隆三十三年本，《汇编》，华东卷，第1194页。
- ③⑭ 康保成：《韩愈 送穷文 与驱傩、祀灶风俗》，《民俗曲艺》，第83期，第245~259页，台北，1993。
- ③⑮ 明·谢肇淛：《五杂俎》，第32~33页，中华书局，北京，1959。
- ③⑯ 梁·宗懔著，姜彦稚辑校：《荆楚岁时记》，第20~21页，岳麓书社，长沙，1986。
- ③⑰ 宋·陈元靓：《岁时广记》，《丛书集成初编》，第0179卷，第133~135页，中华书局，北京，1985，新1版。
- ③⑱ 南宋·吴自牧：《梦粱录》，第50页，浙江人民出版社，杭州，1980。
- ③⑲ 山西《马邑县志》，民国七年本，《汇编》，华北卷，第559页；辽宁《铁岭县志》，民国二十二年本，《汇编》，东北卷，第115页。
- ④⑩ 宋·蒲积中编：《岁时杂咏》卷四二，文渊阁《四库全书》，第71册，第278页，上海古籍出版社影印，上海，1993。
- ④⑪ 梁·宗懔著，姜彦稚辑校：《荆楚岁时记》，第57~58页，岳麓书社，长沙，1986；唐·徐坚等：《初学记》，第一册，第85页，中华书局，北京，1962。
- ④⑫ 隋·杜台卿：《玉烛宝典》，《丛书集成初编》，第二册，第422页，商务印书馆，长沙，1939。
- ④⑬ 〔日〕长泽规矩也编：《和刻本类书集成》，第一辑，第191页，上海古籍出版社，上海，1990。

- ④④ 清·福申：《俚俗集》，第994页，书目文献出版社，北京，1993。
- ④⑤ 胡朴安：《中华全国风俗志》，下册，第123页，河北人民出版社，石家庄，1986。
- ④⑥ 南宋·吴自牧：《梦粱录》，第50页，浙江人民出版社，杭州，1980。
- ④⑦ 河北《龙门县志》，清康熙五十一年本，《汇编》，华北卷，第139页。
- ④⑧ 湖北《天门县志》，民国十一年本，《汇编》，中南卷，上册，第401页。
- ④⑨ 海南《琼台志》，明正德本，《汇编》，中南卷，下册，第1099页。
- ⑤⑩ 海南《琼山县志》，清咸丰七年本，《汇编》，中南卷，下册，第1113页。
- ⑤⑪ 海南《文昌县志》，清咸丰八年本，《汇编》，中南卷，下册，第1115页。
- ⑤⑫ 海南《乐会县志》，清抄本，《汇编》，中南卷，下册，第1119页。
- ⑤⑬ 海南《澄迈县志》，清嘉庆二十五年本，《汇编》，中南卷，下册，第1123页。
- ⑤⑭ 海南《儋县志》，民国二十五年本，《汇编》，中南卷，下册，第1124页。
- ⑤⑮ 海南《临高县志》，清光绪十八年本，《汇编》，下册，第1125页。
- ⑤⑯ 《海南岛志》，民国二十年本，《汇编》，中南卷，下册，第1104页。
- ⑤⑰ 唐·欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》卷三十五“人部”十九“贫”条引，第二册，第629页，上海古籍出版社，上海，1982，新1版；清·严可均编：《全上古三代秦汉三国六朝文》卷五二《全汉文》，第一册，第408页，中华书局，北京，1958。
- ⑤⑱ 〔日〕吉野裕子著，雷群明等译：《阴阳五行与日本民俗》，第95页，学林出版社，上海，1989。
- ⑤⑲ 清·钱大昕：《十驾斋养新录》，第389页，上海书店，上海，1983。
- ⑥⑩ 清·张英、王士禛等：《渊鉴类函》卷十三，第一册，中国书店，北京，1985。

- ⑥1 明·谢肇淛：《五杂组》，上册，第32~33页，中华书局，北京，1959。
- ⑥2 河南《夏邑县志》，民国九年本，《汇编》，中南卷，上册，第133页。
- ⑥3 山东《宁津县志》，清光绪二十六年本，《汇编》，华东卷，上册，第150页。
- ⑥4 清·余樾撰，贞凡等点校：《茶香室丛钞》，第三册，第997~998页，中华书局，北京，1995。
- ⑥5 《送穷神》，吴志岳编：《长安民俗故事集》，第36~38页，陕西人民美术出版社，西安，1986。
- ⑥6 王静、许小牙：《掇客·行商·钱庄——中国民间商贸习俗》，第184~185页，四川人民出版社，成都，1993。
- ⑥7 转引自陶思炎：《祈禳·求福·除殃》，三联书店，香港，1993。
- ⑥8 山西《大同府志》，清乾隆四十七年本，《汇编》，华北卷，第545页。
- ⑥9 山西《大同县志》，清道光十年本，《汇编》，华北卷，第548页；内蒙古《丰镇厅志》同，民国五年本，《汇编》，华北卷，第763页。
- ⑦0 河北《邯郸县志》，民国二十二年本，《汇编》，华北卷，第439页。
- ⑦1 台湾《高雄县志稿》，1958~1962年本，《汇编》，华东卷，下册，第1855页。
- ⑦2 河北《张北县志》，民国二十四年本，《汇编》，华北卷，第156页。
- ⑦3 娄子匡：《新年风俗志》，第93页，第101页，上海文艺出版社，上海，1989。
- ⑦4 江苏《吴江志》，明弘治元年本，《汇编》，华东卷，上册，第433页。
- ⑦5 江苏《昆新两县续修合志》，清光绪六年本，《汇编》，华东卷，上册，第407页。
- ⑦6 胡朴安：《中华全国风俗志》，下编，第171页，河北人民出版社，石家庄，1986。

- ⑦⑦ 河北《广宗县志》，民国二十二年本，《汇编》，华北卷，第 531 页。
- ⑦⑧ 广东《龙山乡志》，民国十九年本，《汇编》，中南卷，下册，第 804 页。
- ⑦⑨ 鲁迅校录：《古小说钩沉》，第 254 ~ 255 页，齐鲁书社，济南，1997。对“如愿”故事各种异文的考察，参见本书第七章关于“求如愿”故事的讨论。
- ⑧⑩《范石湖集》，第 413 页，上海古籍出版社，上海，1981。
- ⑧⑪《山谷诗钞》，清·吕留良等：《宋诗钞》，第 898 ~ 899 页，中华书局，北京，1986。
- ⑧⑫ 宋·陈元靓：《岁时广记》，《丛书集成初编》，第 0179 卷，第 133 ~ 135 页，中华书局，北京，1985，新 1 版。
- ⑧⑬ 江苏《吴县志》，民国三年乌程张钧衡影印宋本，《汇编》，华东卷，上册，第 374 页。
- ⑧⑭ 浙江《衢县志》，民国二十六年本，《汇编》，华东卷，中册，第 893 页。
- ⑧⑮ 缪启榆：《四时纂要校释》，第 11 页，农业出版社，北京，1981。
- ⑧⑯ 清·福申：《俚俗集》卷四十，第 994 页，书目文献出版社，北京，1993。
- ⑧⑰ 广东《乳源县志》，清康熙二年本，《汇编》，中南卷，下册，第 729 页；陕西《汉南续修府志》，清嘉庆十九年本，《汇编》，西北卷，第 143 页；广东《茂名县志》，清光绪十四年本，《汇编》，中南卷，下册，第 828 页；广东《石城县志》，清光绪十八年本、民国二十年本，《汇编》，中南卷，下册，第 830 ~ 833 页。
- ⑧⑱ 山西《临晋县志》，清乾隆三十八年本，《汇编》，华北卷，第 717 页。
- ⑧⑲ 广东《石城县志》，清光绪十八年本，《汇编》，中南卷，下册，第 831 页。
- ⑧⑳ 宋·陈元靓：《岁时广记》，《丛书集成初编》，第 0179 卷，第 133 ~ 135 页，中华书局，北京，1985，新 1 版。
- ⑨① 杨绳信：《事物异名校注》，第 223 页，山西古籍出版社，太原，1993。

- ⑨② 蒋礼鸿：《敦煌变文字义通释·清泥青泥臭秽的淤泥》，上海古籍出版社，上海，1981。
- ⑨③ 郭沫若：《管子集校》，《郭沫若全集》，历史编，第七卷，第4页，人民出版社，北京，1982；孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，下册，第1011页，中华书局，北京，1989；顾颉刚等标点：《史记》，第四册，第1203页，中华书局，北京，1959。
- ⑨④ 清·陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》，上册，第175页，中华书局，北京，1994。
- ⑨⑤ 朱起凤：《辞通》，上册，第927页，长春古籍书店，长春，1982。
- ⑨⑥ 胡朴安：《中华全国风俗志》，上册，第139页，河北人民出版社，石家庄，1986。
- ⑨⑦ 《福建续志》，清乾隆三十三年本，《汇编》，华东卷，下册，第1193页；福建《闽侯县志》，民国二十二年本，《汇编》，华东卷，下册，第1201页。
- ⑨⑧ 《正月初五送穷气》，咸阳市民间文学集成办公室编：《咸阳民间故事集成》，第二册，咸阳。
- ⑨⑨ 丁乃通著，郑臣成等译：《中国民间故事类型索引》，第191~195页，中国民间文艺出版社，北京，1986。
- ⑩①〔日〕直江广治著，王建朗等译：《中国民俗文化》，第55页，上海古籍出版社，上海，1991。
- ⑩② A Dundes, Earth - Diver : Creation of the Mythopoeic Male, Edited by A · Dundes, Sacred Narrative : Readings in the Theory of Myth, P. P. 281 ~ 292, University of California Press, 1984.〔美〕阿兰·邓迪斯著，兰克译：《潜水创世者：神话时代男性的创造》，《民间文学论坛》，1990年第4期；朝戈金等译：《潜水捞泥者——神话中的男性创世说》，〔美〕阿兰·邓迪斯编，朝戈金等译：《西方神话学论文选》，上海文艺出版社，上海，1994。
- ⑩③ A Dundes, Earth - Diver : Creation of the Mythopoeic Male, Edited by A Dundes, Sacred Narrative : Readings in the Theory of Myth, P. P. 281 ~ 292, University of California Press, 1984.〔美〕阿兰·邓迪斯著，兰克译：《潜水创世者：神话时代男性的创造》，《民间文学论坛》，1990年第4期；朝戈金等译：《潜水捞泥者——神话中

的男性创世说》，〔美〕阿兰·邓迪斯编，朝戈金等译：《西方神话学论文选》，上海文艺出版社，上海，1994。

- ⑩③ 晋·王嘉撰，梁·萧绮录，齐治平校注：《拾遗记》，第37页，中华书局，北京，1981。
- ⑩④ 袁珂：《山海经校注》，第475页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑩⑤ 蒋礼鸿：《敦煌变文字义通释》之“清泥青泥臭秽的淤泥”，第71页，上海古籍出版社，上海，1981。
- ⑩⑥ 宋·毛珣：《吾竹小稿》，宋·陈起辑：《南宋群贤小集》，第三册，明嘉庆读书斋本。
- ⑩⑦ 元·王祜撰，缪启愉译注：《东鲁王氏农书译注》，第478页，上海古籍出版社，上海，1994。
- ⑩⑧ 转引自闵宗殿编《中国农史系年要录》，第205页，农业出版社，上海，1989。
- ⑩⑨ 王荫槐主编：《土壤肥料学》之《泥土肥》，第245页，农业出版社，北京，1992。
- ⑩⑩ 林惠祥：《文化人类学》第三篇《原始物质文化》第十章《种植》，第97页，商务印书馆，北京，1991。
- ⑩⑪ 南宋·吴自牧：《梦粱录》，第113页，浙江人民出版社，杭州，1980。
- ⑩⑫ 转引自闵宗殿《中国农史系年要录》，第205页，农业出版社，北京，1989。
- ⑩⑬ 王荫槐：《土壤肥料学》之《粪尿肥和堆杂肥》，第241页，农业出版社，北京，1992。
- ⑩⑭ 程蔷：《中国识宝传说研究》，第16页，上海文艺出版社，上海，1986。
- ⑩⑮ 宋·陈元靓：《岁时广记》，《丛书集成初编》，第0179卷，第92页，中华书局，北京，1985，新1版。
- ⑩⑯ 清·郝懿行：《尔雅义疏》中之一，第十五页，第二册，中国书店影印，北京，1982。
- ⑩⑰ 山西《榆社县志》，清光绪七年本，《汇编》，华北卷，第577页。

第五章 “本草” 药物疗法中的 神话原型、地方知识与 民俗模式

——《本草纲目》：神话“叙事”的 “论理”转变

一 神话叙事与论理知识

在本书第三章，笔者已经指出，息壤故事是世界性神话（动物潜水取土造地）原型的本土生成形式；^①在第四章，又讨论了神话原型的构成意象（“水”和“土”）如何被收摄到地方性知识的总体框架（阴阳五行说）当中，成为影响中古以降民俗模式之形成的重要力量。本章继续这一问题的讨论。

研究原始思维的学者或认为：原始思维的基本模式依据的是“由近及远”、“推己及物”的象征类比原则，比如，通过将自身的人体结构投射到自然、社会现象，以达到对后者的建构式理解和控制，借用弗洛伊德和皮亚杰的话说就是：原始思维具有极强烈的自恋（自我中心论）和性欲化色彩。^②通过自恋和性欲化符号的过滤，世界被理解为与自身同构、同性之物而“合理化”了。通过对洪水创世神话

叙事结构与象征结构的分析，神话学家也已指出，神话中的创世模式其实是以人体的生育模式为象征原型的，因此神话中的大洪水（Great flood）尽管以自然洪水为叙事符号，其实是以生育血水为象征原型。与胞胎破裂后婴儿随羊水而降生同构，上帝也是在洪水中创造了大地，于是通过这一类比描述，创世行为即世界的生育就成为可理解和把握的原初事件了。^③

对洪水创世神话的结构分析引发了对中国治水传说象征原型的再阐释。根据天人合一的有机自然观，汉语文化从来都倾向于用人体病理的观点来看待自然灾难（比如洪水），即使汉代王充那样理性精神极强的思想家也难以“免俗”。王充《论衡》卷第十五《顺鼓》云：

夫尧之使禹治水，犹病水者之使医也。然则尧之洪水，天地之水病也；禹之治水，洪水之良医也。^④

是为“天体——人体”病理一致的一段有名的论述。这种以病理学语言讨论水患的思路及言路形成传统以后，直至明代仍为治黄专家万恭、潘季驯等所继承。万恭《治水荃蹄》云：

若孟津以下，河运之昆仑也，运所不经，若勿治可也，然修身者能不修昆仑乎？法反宜急治。襄、汉而下，江运之头颅也，运所必经，若急治可也，然药病者能先药头颅乎？法反宜勿治。夫理饷道者，其犹理气血乎！闸漕、浙漕，患在血气之不足，补之使赢。卫漕、河漕，患在血气之有余，宜泻之使缩；白漕、湖漕，则

有余、不足无定形，故补泻无定势，赢缩无定衡。^⑤

如果水患为病，则治水者为医，而治水之荃蹄——息壤（土）当然就是治水之良药了。按照弗洛伊德和皮亚杰的理论，王充和万恭对自然洪水的描述都是典型的自恋和性欲化语式。于是，依据洪水创世神话深层语法的人体生育之象征模式，可将王充、万恭所云之治水手段（鲧、禹之“堙障”与“疏导”）的表层叙事还原为生育过程的助产与止血疗法（“泻”与“补”）。

根据功能主义的理论，神话不仅是原始思维企图解释世界的心理意向冲动，而且具有控制世界的巫术性行动意志取向，那么我们就可进一步将治水传说理解为一种对反危机程序的想象——生育即危机，不断重复的创世也是危机，洪水即是危机的象征符号。站在功能论的立场，洪水创世神话在于为人的现实生活提供反危机的原始—神圣模式。剑桥学派的“神话—仪式”同构理论强化了功能主义在神话研究中的推进。如果说神话是剧本，是叙事，那么仪式、习俗就是依据剧本所进行的表演—对叙事模式的动作或行为再现，其目的也无外乎强化对外在或内在世界的控制。^⑥现象学人类学家如埃利亚德等进一步肯定了神话与仪式，如新年习俗与创世神话的亲合关系。他们认为：新年习俗（时间上连续的线性程式化动作行为）是对创世神话（时间上连续的线性模式化叙事行为）的模拟，新年习俗的本质是“年年创世”，即通过人的主观努力感染、促进自然时间（如季节）的顺利更新。^⑦埃利亚德还分析了过渡（成年、过关、入社）仪式与英雄神话的相关性质。所谓英雄神话不过是英雄个人成年礼的创世纪叙事；而创世神话不过是以叙事的方式描述

了世界诞生的过渡（初生或再生）仪式。^⑧人生经历与季节变换中的过渡阶段也都具有危机的性质，因而各种过渡仪式（如成丁礼仪、新年习俗）实为反危机的必要措施。站在反危机的功能立场看，创世神话所讲述的本为反危机的故事，而新年习俗、成年仪式的行为在本质上也具有叙事（时间连续之线性）的品格。^⑨这就是说，中古时期，作为世界性神话原型之地方性生成形式的遗留物，无论是官方仪式还是民间习俗都保留了神话的信仰和叙事的性质及巫术的功能，并形成了与理性、论理的学术型、地方性知识不同的地方性传统。

时间愈往远古时代上溯，不同文化之间的同构性愈强，因为，文化作为对自然的反应系统，其简单形态显然要比复杂的发展形态更容易重复创造或被复制。产生于史前的神话，无论其通过哪种地域性文化获得呈现（即本土化生成形式），其间都有广泛的相同或相似之处，因此，神话具有普遍的世界属性。但是从轴心时代（axial period）开始，随着世界上几大文明的形成，地方性知识开始发展出各自特异的品格，^⑩于是，传承自时间之悠远深处的神话知识（神话也是一种知识）无不遭遇被新型的地方知识改造的命运。一方面，远古的神话被吸纳、收摄到地方知识的总体系统当中；另一方面，这些神话又被地方知识重新阐释，从而获得了转换的存在形式。正是在地方性知识对于世界性神话的改造过程中，形成了地球上延续至今的几大文明系统。

“地方性知识”（local knowledge）的概念由于吉尔茨的使用如今格外引人瞩目，吉尔茨用以描述现代性和全球化语境中相对于启蒙理性知识和西方话语霸权的知识“他者”。^⑪随着地方性知识浮出地平线，理性知识的话语霸权有可能被

陌生化、相对化，从而确立反思的阿基米德支点。但在本章，笔者临时借用“地方性知识”的概念却是用来描述、界定相对于世界性神话的地方性知识突变，借用韦伯的话说就是地方理性知识对于普遍非理性（神话、巫术）知识的“祛魅”。对于特定的文明来说，此处所谓“地方性知识”是指占据该文明中心位置并形成自足系统的、以理性为主导的知识整体，因而作为其原始发生基础的、普遍的神话（此时已异化为地方性知识的他者）也只有经此地方性知识的吸纳、过滤与整合，并在其整体性框架中寻找到的恰当的位置后方能继续行使其曾经拥有过的最高话语权力，这在几大古国的文明史上似乎都是通例。

原始的神话，就其内容、性质来说是非理性（信仰）的，就其表述形式来说是线性（叙事）的，而就其功能（对于生活发生作用的方式）来说则是感应（巫术）的。地方性知识对于神话的改造一方面使之获得了部分理性的内涵（内容、性质），另一方面也相应地些许改造了其叙事的言路（形式），同时知识与实际生活的关系样式（功能）也得到了改观，这使得轴心时代以后文明的知识结构变得复杂起来。也就是说，在理性和非理性知识对峙的同时，知识的形式及其功能都变得多样化了。于是，尽管理性的论理、学术型知识在一些地方取得了惟我独尊的话语霸权，但新型的知识格局还是变成了一种由各种知识类型所调配的不同比重的组合体（中古民俗仪式亦是该知识丛体的一部分）。就知识的内容及性质言，可分为理性的知识和（非理性）信仰的知识，就知识的表述形式言可分为叙事的知识和论理的知识，而就知识的功能（作用于生活的方式）言可分为学术的知识与巫术的知识。以上从内容和性质及形式、功能的不

同角度界分知识的各种类型，当然只是一种理想范畴，只是我们借以把握知识类型的先验概念，而实际的知识状况绝非如此简单明了，人们的知识表达往往同时跨越多种知识类型的疆界。一般说来，在以文字为载体的知识系统中，理性、论理与学术的色彩更重；而在保持口头和动作形态的知识系统当中，非理性、叙事与巫术的成分居多。当然也不尽然，某次特殊的知识言说的实际状况，需要我们细致究察，方能判断该言说是由哪几种类型的知识相互搭配所致。本章以下所关注的问题就集中在轴心时代以后本土知识系统中共同源于神话原型的理性的论理、学术型知识与非理性的叙事、巫术型知识之间的复杂关系，笔者所要阐述的观点是：在一些看似理性的论理与学术知识表述当中仍然可能发现非理性的内容和巫术的功能，因而，隐藏在论理言路背后的仍然可能是对于超越性、神圣性神话原型的信仰和继承。

如已所述，神话学家早就发现神话原型的象征内容具有跨文化的普遍性，如上述洪水创世神话即是一世界性的传说^⑫，因此该神话叙事所描述的反危机模式亦具有普世性。但中古以降普遍的神话原型能够遗传、变异为怎样特殊的反危机民俗模式，却因不同的地方性知识的介入而显现差异。也就是说，尽管民俗模式继承了神话原型的信仰、巫术及叙事传统，但不可避免地要受到地方性知识的再度模塑。于是，地方性知识的差异最终决定了神话的世界原型在轴心时代以后不同的地方命运。在汉语文明的轴心时期，理性知识对于非理性知识祛魅的途径之一是将神话中具体意象的叙事关系转换为抽象程度不等的概念论理（逻辑）关系。比如，在治水传说中，“水”和“土”原本是与时间流程中具体的神话事件密切相关的叙事意象，是神话叙事得以完成的必要

条件；但地方性知识（阴阳五行说）根据其论理方法将其抽离出具体的叙事背景，于是“水”和“土”就衍变为抽象的逻辑符号，二者的关系就从时间性的叙事关系转变为空间性的物理关系。经过五行说的整合，洪水神话的叙事性反危机模式也就衍生成为“土克水”的论理性反危机模式。^⑬正是这一论理性的反危机模式有效地模塑了轴心时代以后汉文化语境中具有反危机性质的多种仪式、习俗，使之成为具有论理——逻辑形式的话语、行为结构。就此而言，作为汉语文化地方性知识主导内容之一的阴阳五行说无疑是神话共式转换为后世习俗、仪式殊相的重要中介力量。^⑭

有趣的是，“土克水”这一地方性和论理性的反危机模式一旦固化，就会被汉语地方的人们普遍运用于各种现实中的和想象中的生活困境，其中甚至包括真正的生理危机：妇女的难产。神话叙事中的创世模式本是移植于人体物理的生育模式；但是现在，根据神话叙事衍变的论理性创世模式却又反过来作用于生理性的生育模式本身。经过此一番认知模式的往返运行，在治疗生育疾病（如产后失血）的经验疗法当中就掺入了非理性的信仰成分。于是，单纯的生理模式就被置换为一种变形的文化模式，自然性的生育过程就演变为文化性的生育习俗。

以下将比较一组中古时期汉文化语境中的民俗模式，以论证普世性、跨文化的神话原型如何通过地方性、论理型知识的中介转换而生成各种人间万象的“奇风异俗”。笔者着重讨论本土传统的“本草”药学及其疗法，通过将本草药学、疗法与年节期间的习俗、仪式加以对比，以期说明：本土传统的本草药学疗法并非全部是经验知识的理性积累，其中含有继承神话原型的非理性成分在。将本草药学与年节

仪式并置是基于如下考虑：本草学中的部分内容可以被认定为一种民俗—文化模式，只不过是以论理而不是以叙事的形式所呈现。^⑮通过发现本草疗法与年节习俗之间的共同点，能够更清晰地领略前者非理性的信仰性质和巫术功能。也就是说，轴心时代以降，地方性的论理知识已经成为世界性的普遍模式（如神话原型）生成为特定地域文明中生活世界之民俗表象的强有力制约因素，于是，当一些源于经验理性的技术发明通过模式类比的象征转喻从具体的技术领域上升到神话叙事的信仰、巫术层面，再通过叙事的论理化返回到具体的技术领域时就会重塑经验技术的原有模式，即改变原有技术构成的性质和功能，使之容纳信仰和巫术的内涵。原因在于，经验技术不是通过科学的抽象而是借助神话原型的模式转换而达致其论理形式的；因而当经验知识通过象征类比的循环转换从抽象的论理层面重返具体的技术领域时已非真知而是演变为对论理模式本身的信仰。^⑯

本章所使用的本草学材料主要是明·李时珍《本草纲目》中《服器部》和《土部》两部分内容（理由详下）。《本草纲目》是传统本草学的集大成之作，借助这部伟大著作来讨论神话“叙事”的“论理”转变，并不意味着该转变是明代才发生的事情。在传统中医学的知识领域，叙事向论理的转变在《内经》时代就已大体完成^⑰，但是，直到李时珍时代，巫医传统也没有被彻底根除。《本草纲目》全面辑录了自汉代《神农本草经》以及晋·陶弘景《名医别录》以来中医药学的丰厚成果，而且像唐·陈藏器《本草拾遗》那样充满巫术思想的本草学著作，李时珍也照录不误，因此为我们研究神话叙事知识的论理转变与话语重建提供了极大的方便和全面的参照。另一方面，李时珍《本草纲目》在

药物分类方面的一项独创——“服器部”也为凸显本草学曾经拥有过的巫医传统开辟了一个有利的识别角度，据此笔者选择了李时珍的这部伟大著作作为本章讨论的材料基础。

如上所述，中古以降地方性的知识丛体本身已形成了复杂的结构，因此，当我们分析本草知识整体的时候亦可体会其内部的信仰、叙事型巫术知识与理性、论理型学术知识所呈现的既对立又统一的交错局面。以下，笔者首先从《本草纲目》中《服器部》的巫医知识入手，然后再转而讨论阴阳五行说统摄下的《土部》论理知识，以期从一个特定的比较立场考察上古时代的神话原型在中古时代重建话语权力的具体途径。需要说明的是，这样做绝并不意味着笔者认为《本草纲目》之《服器部》和《土部》的内容分别体现了李时珍泾渭分明的巫医知识与论理知识；实际的情况是，上述两种知识类型始终交错存在于《本草纲目》全书的各个部分。

二 器部之剂的“文化药性”

本书第三章和第四章已经讨论了洪水神话中的创世—治水之土“息壤”与民间习俗中的新年之土——“穷土”之间的可互换关系。笔者指出，年节期间在象征宇宙的屋宅内积攒垃圾污垢并将其“投之水中”的民间习俗是对（鲧、禹、女娲）在洪水中“布土”这一创世行为的模拟，是应用神话叙事的反危机模式于年节危机的相应措施，通过这一民间习俗（叙事知识之行为置换）的反危机措施，自然季节的更换就能得以顺利完成。而新年垃圾（创世之土的象征置换）之所以被用以促进季节的更迭，乃是源于对于垃

圾外观之黑色性状的信仰，因为黑色原是创世之土的本来样态。^⑮

值得注意的是，某些年节垃圾的黑色之土（李时珍称之为“弃物”，详下）在传统的本草药学中往往被视为治疗生育疾病的助产、止血良药，这从现代医学的观点看来或难以解释，但正是在现代医学止步之处，民俗研究却能开辟一条阐释之路。洪水灾难、季节变换、生育疾病，这些在性质上极不相同的现象被原始思维根据形式类同的原则断定为同一性质的事物，而随着地方性知识的出现，人们又赋予了上述类同现象及其相应的叙事知识以论理的解释。根据五行学说，洪水、血水在同为“水德”这一点上可与年节相互认同。所谓年节，即是一年之中的最后一个月——亥月与下年的第一个月——子月的交接处。在时、空认同的五行轮转排行榜中，亥月、子月相衔接的“交子”之时正对着北方（所以民间此时须吃饺子，饺子者“交子”也），属“水德”，呈“黑色”。^⑯过去，民间称过年为“辞岁”、为“送祟”^⑰，即认为年关、年节乃灾祸之关口或关节，为克服这一“水的危机”，使用能够克水的土就是题中应有之义了。

年终之亥月既被认为是一年之中的极阴时刻，也是孕育新年的前夜；妇女也是阴性之物，承担着孕育新人的功能。因此本土传统的信仰知识认为在年终和妇女之间有着可以相互感应的类同关系，妇女须小心翼翼地度过冬天特别是年终至年初的水季，其相应的习俗被称之为“度厄”。隋·杜台卿《玉烛宝典》卷一云：“元日至于月晦，民并为酺食渡水，士女悉褰裳酹酒于水湄，以为度厄。”^⑱广东《普宁县志》云：“正月十一夜，妇女度桥（即渡水的象征），投瓦砾土块，谓之度厄。”^⑲广东《揭阳县志》云：“正月上元，

妇女儿童度桥投块，谓之度厄。”²³

“投瓦砾土块”无疑也是对鲧、禹在洪水中投置息壤以抑制洪水（从叙事到行为）的象征模拟。据此意义，可将《淮南子·览冥》所云女娲“积芦灰以止淫水”看作是妇女“度厄”仪式的神话。也正是根据“土克水”这一危机反应的同一性模式，以及年关与生育难关同为极阴生阳的转换时刻，年节之土才能够用于治疗生育疾病——难产。对年节之土可以“度厄”的药性信仰本源于对创世之土的原始信仰，同时也是运用论理知识的五行模式于医疗民俗领域的结果。

如果闻一多“女娲葫芦说”不误²⁴，则女娲用于止淫水的芦灰应从广义的土性之物来理解，即植物体焚燃后残留的炭化物，其首选者应为葫芦灰而非芦苇之灰。在神话中，息壤衍生为昆仑（赤县神州）大地，昆仑者，亦葫芦也，正与人类始祖生于葫芦的神话理念相一致。²⁵李时珍《本草纲目》“菜部”第二十八卷“败瓢”条引宋·钱宇《海上方》云，陈年壶芦，即败瓢，炒存性，莲房煨存性，等分研末，热水调服，主治妇女带下赤白崩中。时珍曰：“苦瓠者为佳，年久者尤妙。”²⁶但现代中药学认为，葫芦入药的主要功能是“利水道”，可通尿、消肿、除热、解毒，其中以壶芦味苦者为佳，微炒为末，主治大水肿胀²⁷，《本草纲目》第二十八卷“壶卢”条与“苦瓠”条也有类似说法。²⁸葫芦的各部分，性味不尽相同，如壶瓠、壶叶“甘、平”，苦瓠瓢、子“苦、寒”，败瓢“苦、平”。《本草纲目》卷第二十八“苦瓠”条时珍曰：“应劭《风俗通》云：烧穰可以杀瓠。或云：畜瓠之家不烧穰，种瓜之家不焚漆。物性相畏也。苏恭言：服苦瓠过分，吐利不止者，以黍穰灰汁解之。盖取乎此。”²⁹是葫芦的药性与穰灰相互拮抗，葫芦入药用于

“利”，灰穰入药则用于“止”。但《海上方》云葫芦可治疗妇科虚寒之症，可是因为葫芦经煅炒后改变了药性，由原来的寒凉药变成了温热药？或者与其他药物（莲房）相配伍而抵消了寒凉之性，于是可以治疗妇女因虚寒引起的诸种淋病？

将原料烧灰使之炭化，是本草学传统的、重要的制药方法之一。烧灰制炭不仅对于一些动、植物药品来说是必要的，对于一些器物类药品来说，烧灰制炭甚至是惟一的入药方法。《本草纲目》第三十八卷《服器部》共收录 79 味药，其中 64 味可烧灰后入药。李时珍明确指出，这些服帛、器物本来都是“弃物”（垃圾），但是“敝帷敝盖，圣人不遗，木屑竹头，贤者注意，无弃物也。中流之壶拯溺，雪窖之毡救危，无微贱也。服帛器物，虽属尾琐，而仓猝值用，亦奏奇功，岂可藐视而漫不经神耶？”^③这种以“弃物”具备药用价值的思想正与民间以年节期间的“穷土”——垃圾具有度厄功效的想法十分相似。

《本草纲目》共五十二卷，将药物分为水部、火部、土部、金石部、草部、谷部、菜部、果部、木部、服器部、虫部、鳞部、介部、禽部、兽部、人部，除了服器部，其他十五部药物可分别归入植物、动物和矿物三大类。也就是说，传统本草的原料基本采自大自然，其中的绝大部分又是草本或木本植物，本草的命名概源于此。与其他部类的药物原料分别采自自然界不同，《本草纲目》全书惟有第三十八卷《服器部》所列诸药的原料属于人工制品。在李时珍以前的本草学著作中没有《服器部》这一分类，属于此部的药物在李时珍以前，“旧本散见草、木、玉石、虫鱼、人部。（李时珍）今集其可备医用者，凡七十九种，为服器部。”

凡属《服器部》的药物就其质料来说当然仍是出自大自然的物质（主要也是各种草本或木本植物，故《本草纲目·凡例》云：“服器，从草木也。”），但是经过了人类的加工。但也正是由于李时珍首创了《服器部》，使得我们由此萌生了一个问题，这问题就是：既然服器部药物的质料本来也是自然物质，那么人们为什么不直接采用自然原料，而要间接采用人工制品？举例说，直接采用天然竹子即可，何必还要迂回采用某些竹子制品？答案似乎只能是：人们在这些服器部类的药物中，移入了想象中的文化意义及其功能。因此，人们对这些药物药性的信任其实只是对于其中所包含的文化意义的信仰，其药性功能只不过是其文化功能类比想象的结果，这一点中医药学者早已述及，如周一谋即指出：《本草纲目》服器部第三十八卷云“孝子衫主治面黦，烧灰傅之。（孝子）帽，主鼻上生疮，私窃拭之，勿令人知”，“孝子衫系桌布即麻布所为。桌布既可缝制成孝子衫，自然也可缝制成其他人所穿的衣服。如果说孝子衫烧灰能够治面黦，那么其他人所穿同样质地的衣服也应有同样的功效。然则烧灰治面黦者，乃桌布也，非孝子衫也。李时珍……以孝子衫入药，其目的恐怕还是为了突出一个‘孝’字。在本草书中宣扬封建伦理道德，不能不说是一种封建意识的反映。”至于私窃孝子衫拭之，“勿令人知”，“显得很神秘，更近似于祝由符禁疗法，带有浓厚迷信色彩。”周一谋还指出土部第七卷“寡妇床头尘土”主治耳疮之误，他反问道：“究竟寡妇床头尘土和其他妇女或男人床头的尘土相比，区别在哪里呢？如果说寡妇床头尘土能够治病，那么其他人的床头尘土又为什么不能治病呢？”^③靳光乾也指出：《本草纲目》水部第五卷云“车辙中水主治疔疮风，五月五日取洗

之，甚良。牛蹄（迹）水亦可。”车辙中短暂存留的雨水，与降在其他地上小凹处的雨水没有什么不同，如果车辙中水可以治病，那么其他地上小凹处的雨水也能治病。同样牛蹄迹水也不能治疗痲风。^②

《本草纲目》中的上述纰漏，今人或为之开脱，如云：（“寡妇床头尘土”条）原是“照抄了唐代陈藏器的《本草拾遗》之旧说，唐以后的医家无人运用过，李时珍自己也没有做过临床验证，又不能据理指斥陈氏之非，致使谬误流传。李时珍在此人云亦云地因袭了前人的谬说，这实际上起到了扩散讹误的作用。李时珍自己一贯是很重视实践的，一些重点药物他都亲自验证，有些非重点药物则忽略了。”^③其实，今人完全不必为古人开脱，自古巫、医同源^④，即使到了李时珍的时代，巫、医也还未彻底分家。必须指出的是，李时珍本人其实是很相信巫方的，正是以此，李时珍才特别标示出服器部一类含有文化意义及其功能的药物，在此服器部中，对于药物所具文化性的疗效期待几乎俯拾皆是，不只是引述前人，也多有李时珍自己的发明。服器部共录 79 种药物，其中首见于晋·陶弘景《名医别录》的只有 4 种，首见于《唐本草》、《药性本草》、《嘉佑本草》、《开宝本草》的各有一种，其他的有 34 种首见于唐·陈藏器《本草拾遗》，另有 35 种则是李时珍自己首次著录，比所录陈藏器《本草拾遗》的 34 种还多出一种。而对于曾收录了大量巫方的《本草拾遗》，李时珍也是极为推崇，《本草纲目》第一卷《序例》评价陈藏器《本草拾遗》云：

博极群书，精核物类，订绳谬误，搜罗幽隐，自本草以来，一人而已。肤谏之士，不察其该详，惟诮其僻

怪。宋人亦多删削。岂知天地品物无穷，古今隐显亦异，用舍有时，名称或变，岂可以一隅之见，而遽讥多闻哉。如辟虺雷、海马、胡豆之类，皆隐于昔而用于今；仰天皮、灯花、败扇之类，皆万家所用者。若非此书收载，何从稽考。此本草之书，所以不厌其详也。^⑤

正是由于李时珍与陈藏器所见略同，于是他才将《本草拾遗》中的服器类药物全部收录之余，自己又新增了数十种服器类药物。也正是由于李时珍的巫术见解，使得《本草纲目》较之《神农本草经》、《名医别录》以来经验性的本草学传统在思想上出现了明显的倒退。当然，这对于笔者所研究的问题来说倒是难得的机会，即因了李时珍个人的“求全责备”和“不弃前嫌”，才使得我们对于中医药学之经验理性传统之外的另一种存在——非理性的超验信仰传统，有了深入理解的可能。

对巫方的信仰，李时珍自己在著作中毫不讳言，比如服器部“弓弩弦”条云：“主治难产、胞衣不出。鼻衄及口鼻大衄不止，取折弓弦烧灰，同枯矾等分吹之，即止。”李时珍曰：

弓弩弦催生，取其速离也。折弓弦止血，取其断绝也。礼云：男子生，以桑弧，蓬矢射天地四方。示男子之事也。巢元方论胎教云：妊娠三月，欲生男，宜操弓矢，乘牡马。孙思邈千金方云：妇人始觉有孕，取弓弩一枚，缝袋盛，带左臂上，则转女为男。^⑥

医者，意也。^⑦李时珍当然也相信此说。比如：

炊单布，主治坠马，及一切筋骨伤损。时珍曰：按王璆《百一选方》云：一人因开甑，热气蒸面，即浮肿眼闭。一医以意取久用炊布烧灰存性为末，随傅随消。盖此物受汤上之气多，故用此引出汤毒。亦犹盐水取咸味，以类相感也。^{③⑧}

在别一处，李时珍也讲到“以类相感”的巫医原则，如“自经死绳，主治卒发颠狂”，李时珍曰：

按张耒明道杂志云：蕲水一家富子，游倡宅，惊走仆于刑人尸上，大骇发狂。明医庞安常取绞死囚绳烧灰，和药与服，遂愈。观此则古书所载冷僻之物，无不可用者，在遇圆机之土耳。^{③⑨}

李时珍是相信这些“圆机之士”的，他自己也难免“圆机”之讥。

在李时珍《本草纲目》之《服器部》的79种药物中，能够烧灰用于治疗诸种血症及妇女孕产疾病的不下25种^{④①}，虽然这些服帛、器物种类有别、形态各异，但烧灰的结果总之是获得了几乎同样的结果——炭化物，亦即植物体燃烧后残留的、能够迅速吸附水分或溶解于水的灰黑色物质，其主要成分为碳酸钾，可用作止血药物。这说明，此类治疗诸种血症的巫术性民间“验方”最初可能源于对不同人工制品文化功能甚至可能源于对神赐黑色之土度厄功能的类比想象（以此，不同器物才被用于治疗不同的血液和生育疾病），其次才源于对炭化物止血等功能的经验知识。换句话说，根

据本草药性，广义的土性（包括炭化）之药所以能够用于止血，特别于妇科止血有奇效，在传统时代首先依赖于对反危机叙事模式和（“以土克水”）论理模式之信仰的支持，其次则依赖于对各种人工制品特定生活效用的功能联想，实际药性的临床疗效当然也为人所知（笔者在农村插队时就曾目睹农民用棉花烧灰敷治金创出血），但却不是人们肯定其疗效的“理论”根据。对某种炭化物的止血疗效，人们是通过该炭化物被焚烧前之原器物形态、用途的“意感”而加以肯定的。这也就是说，尽管《本草纲目》《服器部》药物的“文化药性”不待现代检验仅凭现代人的理性知识即可否定其合理性，但在本草学集大成的李时珍时代，对于文化药性的信仰力量显然仍十分强大，并且往往可直接或间接地（通过五行论理知识）与神话叙事知识的反危机模式相衔接。

笔者对于《本草纲目》大量存在的巫医传统并不感到意外，笔者认为，这也无损于《本草纲目》本身的伟大；况且，上述直接继承神话传统的非理性、叙事性知识——巫方，现代中医药学早已弃置不用。笔者更为关注的倒是那些同样属于“弃物”但却至今仍被现代中医药学广泛用于治疗诸种血症的土性药物，即李时珍《本草纲目》中归入第七卷“土部”的“伏龙肝”、“百草霜”、“釜脐墨”、“灶突墨”、“梁上尘”等味药。《本草纲目》第七卷《土部》共收录药物61种，以首次见载统计，出自唐·陈藏器《本草拾遗》的最多，17种；出自李时珍《本草纲目》的其次，11种；再次，梁·陶弘景《名医别录》、唐·苏恭《唐本草》各三种，《神农本草经》、唐·孙思邈《备急千金要方》、唐·萧炳《四声本草》、宋·唐慎微《证类本草》、宋

·马志《开宝本草》、元·朱震亨《本草衍义补遗》各一种。李时珍在《土部》中收录的药物品种以《本草拾遗》首载的最多，意味着土部药物当中也记载了诸多巫方。也就是说，尽管土部诸多属自然物质而非人工制品，但也仍难避免文化药性浸入其中，试举《土部》中的几例与妇女孕产及止血有关的药物：

市门土。时珍曰：“日中为市之处门栅也。”引唐·陈藏器《本草拾遗》云：主治“妇人易产，入月带之。产时，酒服一钱”。^①

户限下土。《证类本草》云：“户者，门之别名也。”时珍曰：“限，即门阈也。”引唐·陈藏器《本草拾遗》云：主治“产后腹痛”。

门臼尘。时珍曰：“止金疮出血。”

柱下土。引孙思邈《千金方》云：主治“胎衣不下，取宅中柱下土，研末，鸡子清和服之”。

弹丸土。引唐·陈藏器《本草拾遗》云：主治“妇人难产，热酒服一钱”。

猪槽上垢土。引唐·陈藏器《本草拾遗》云：主治“难产，取一合和面半升，乌豆二十颗，煮汁服”。^②

“门臼尘”、“户限土”，即“门户尘垢”都是民间腊月二十三、二十四（或在此前后）大扫除的主要对象。江苏《盛湖志》云：“十二月二十四日为‘小除夕’，俗名‘小年夜’，扫门户尘垢。”^③江苏《太仓州志》、上海《嘉定县志》、上海《宝山县志》、上海《月浦志》并云：“十二月二十四日，缚帚拂梁柱间尘。”^④门户或与产门的联想有关，用门户土治孕产疾病不过是“同类相感”的巫医法术，当然其中也可能有黑土信仰的洪水创世神话叙事知识与五行论

理知识在。直观地看也不难理解，每个家庭的房屋都不过是一个微缩的宇宙模型或放大的人体模型，据此“宅中柱”亦可作为支撑天地的“中柱”或“四极”、“八极”来处理；而位于社区交往中心的“市”，其宇宙论的意义就更为明显，最初的创世事件如布土以造九州大地无不发生在宇宙的中心（故昆仑在天地之中）。弹丸土主治难产可能与上文所云“弓弩弦催生，取其速离也”同义。“猪槽上垢土”色黑，如上所述，黑色之土总是最理想的催生、止血药物，而猪垢主治难产也可能与五行中猪为冬天、北方、黑色的象征物有关。《淮南子·时则》云：“冬月，其畜彘（猪）。^{④5}除了象征北方的黑色之土，猪还代表了年终前的最后一个月，即亥月。四川《铜梁县志》云：“‘冬至’以后，家各宰猪，曰‘杀年猪’。熏其肉使干，曰‘腊肉’。”^{④6}广西《灵山县志》云：“比邻相得者互养一猪，曰‘轮猪’，于‘除日’宰之。”^{④7}湖南《续修永定县志》云：“十二月二十日，内外扫舍宇，宰猪羊，悬猪首于室，即磅礴送寒以达春气之义。”^{④8}所以民间要在年终焚年猪、杀年猪，杀死亥猪与扫穷、送穷同义。但在神话叙事中，杀死母体又是生育之象，^{④9}因此也是期望亥月之猪能生育出新一轮的子月。

上述市门土、户限下土、门臼尘、柱下土、弹丸土、猪槽上垢土早已为今日的医家所废弃，现代人无须通过药理药性的分析和临床效用的检验，仅仅根据日常经验的理性判断就已然轻易地指出这些药用的巫方性质，然而正是从这些被废弃的药物中却更能看出，对神话原型反危机巫术的信仰曾是长时间内医疗民俗模式据以选择药物的重要资源。但是，笔者更为关心的是：与上述巫方对文化药性的信仰不同，广义的土性助产、止血药物（包括炭化土性药物）究

竟是如何减褪了日用器物外在的、各异的形式交感属性，而凸显了其内在的、同一的自然—文化本质属性？也就是说，本土传统的本草药理学是通过何种知识和话语系统保证了对自然药性的基本信任？因为，随着人类理性知识的增长，巫方的“类感”原则事实上已很难长久维持人们对于神圣药性的坚定信仰。笔者认为：试图重新、全面阐释本草自然药性的新型文化知识和话语系统就是轴心时代崛起的本土论理型地方性知识，对于中医药学来说，论理型地方性知识主要指的阴阳五行说，正是以五行说为中介，本草药理学原本依托神话表象的反危机叙事模式（巫方）就被转变为依托自然—文化本体的反危机论理模式。通过自然—文化性的五行说反危机模式的约定，人们才有可能继续维持对于土部——炭化药剂之助产、止血等自然药性的全面信任。虽然从现代药学知识的立场看，五行说也仍然没有揭示出本草诸品真正的自然药性机理，但五行说毕竟体现了现代科学药理学出现之前本土文化为从整体上把握本草万象之内在的、同一的物理药性的自然—文化哲学努力^{⑤0}，而这种基于五行模式的自然—文化哲学正可上通史前的神话叙事知识，也就是说，轴心时代以后，本土药理学——本草理论终于从史前的神话—巫术药性信仰提高到了自然—文化哲学药理阐释的水平。无疑，这是本草知识阐释与话语重建的一次革命。

三 土部之剂与年节“弃物”

在传统本草学中，传统药理学——本草学说所云“土部”药物也包括炭化的草木灰，入药的草木灰主要是经冬凡三、四个月方撒炉的灶灰，李时珍认为灶灰“乃冬月灶中所烧

薪柴之灰也”，故又称“冬灰”、“柴薪灰”，性味“温、辛”。^{⑤1}宋·唐慎微等《重修政和经史证类备用本草》卷五引宋·寇宗奭《本草衍义》云：“冬灰，诸家止解灰而不解冬，亦其阙也，诸灰一烘而成，惟冬灰则经三、四月方彻炉。灰既晓夕烧灼，其力得不全燥烈乎？而体又益重。今一燕而成者体轻，盖火力劣，故不及冬灰耳。”^{⑤2}古人以为，冬灰可治人溺水死，时珍曰：“古方治人溺水死，用灶中灰一石埋之，从头至足，惟露七孔，良久即苏。凡蝇溺水死，试以灰埋之，少顷即便活，甚验，盖灰性暖而能拔水也。”^{⑤3}周一谋指出，后一说可能是李时珍受了《淮南子·说山》“烂灰生蝇”之说的影响，其实烂灰不可能救活已经完全淹死的苍蝇。^{⑤4}

本草学中的冬灰、灶灰与民间习俗中的年节“穷灰”在形式功能上颇为一致，均有“度厄”（度过水难——治溺死、止淫水）的效用。河南《林县志》云：“正月初五日‘破五’，各家早晨将柴灰些须送十字路口，曰‘送穷灰’。”^{⑤5}湖北《监利县志》云：“十二月‘小除日’，二十四日，为‘小年’，扫屋尘，换炉灰。”^{⑤6}海南《感恩县志》云：“腊月二十三日夜，以树枝扫室尘，换炉灰。”^{⑤7}如果入冬以后即未换炉灰，至此年终年初之际的确已三四个月了。据马昌仪先生说，她在农村调查时曾看到，农村妇女生育时先要在土炕上铺一层灶灰垫在身下。这一方面是为了不污染席褥，另一方面可能也有用以助产止血的信仰在，而炉灶之灰正是民间在年节期间积存、投弃的主要垃圾。

在炉灶垃圾中，最贵重的莫过于“灶心土”，又名“伏龙肝”。“伏龙肝”最早见于梁·陶弘景《名医别录》，指柴草灶中久经熏烧后灶底烧结的土块，在拆修柴草灶时，将烧

结的土块取出，用刀削去焦黑部分及杂质即得，其主要成分为硅酸和氧化铝、氧化铁等。曲京峰、张少华指出：“灶心土有缩短凝血时间，抑制纤维蛋白溶解酶及增强血小板第三因子活性等（止血）作用。”^{⑤③}晋·葛洪原著、梁·陶弘景增补《肘后方》云：“葛氏治妊身日月未至欲产方：灶中黄土末，以鸡子白丸如梧子吞服一丸。”^{⑤④}《名医别录》下品卷第三云：“伏龙肝，味辛，微温，主治妇人崩中，吐下血，止欬逆，止血，消痈肿毒气。”^{⑤⑤}宋·唐慎微等《重修政和经史证类备用本草》卷五引陶弘景（隐居）云：“此灶中对釜月下黄土也。以灶有神，故号为伏龙肝，并以迂隐其名耳，今人又用广州盐城屑，以疗漏血瘀血，亦是近月之土，兼得火烧之义也。”^{⑤⑥}“近月之土”，唐·苏敬《新修本草》作“近日之土”^{⑤⑦}。陶弘景认为，灶心土以得火烧，为燥烈极阳之土，故于阳虚诸血症者，如妇人崩中吐血最有奇效。李时珍亦以为灶心土可催生下胎、妊娠护胎。与其他药物配伍，可治疗妇人血漏、赤白带下、产后血气、妊娠热病、子死腹中、横生逆生、胞衣不下等。^{⑤⑧}颜正华等认为：“灶心土味辛性温，入脾胃。功能温脾胃，止血溢，为扶阳抑阴，温经止血之要药。本品还常用于妇女崩漏下血，经血不止及赤白带下。”并引清·张秉成《本草便读》云：“伏龙肝即灶心土，须对釜脐下经火久炼而成形者，具土之质，得火之性，化柔为刚，味兼辛苦。其功专入脾胃，有扶阳退阴散结除邪之意。凡诸血病，由脾胃阳虚而不能统摄者，皆可用之。”^{⑤⑨}

黑色的土性止血药物，可举出“百草霜”、“釜脐墨”、“煨灶灰”等，三者亦均为民间年节垃圾的“有机构成”。

“百草霜”又名“灶突墨”、“灶额墨”、“灶突尘”，为杂草经燃烧后附于灶突即烟囱内的烟灰，将灶突或烟囱内的

黑灰轻轻刮下，用细筛筛去杂质即得，性味温、辛。李时珍曰：“此乃灶额及烟炉中墨烟也。其质轻细，故谓之霜。止上下诸血，妇人崩中带下，胎前产后诸病。”^⑤敦煌遗书医方云：“妇人产后血不止，取灶突中土，和酒服，良止。”^⑥《证类本草》引唐·陈藏器《本草拾遗》云：“灶突后黑土，无毒，主产后胞衣不下。天未明时取，至验也。”^⑦颜正华等据现代检验指出：“百草霜”的成分中含有炭粒，“可吸附肠道毒素，有类似木炭末的作用。百草霜色黑质轻，可温敛止血，能治多种出血病症，既可内服，又可外用。”^⑧“煅灶灰”最早见载于《名医别录》，《证类本草》引陶隐居云：“即今煅铁灶中灰尔，兼得铁力。”^⑨李时珍引《徐氏胎产方》云：“铁炉中紫尘、羊脂，二味和匀，布裹炙热，熨推纳上，治产后阴脱。”^⑩“釜脐墨”最早见载于唐·萧炳《四声本草》^⑪，即锅底的墨烟，又称“釜月中墨”、“釜煤”、“锅底墨”等，性味亦温、辛。李时珍引宋·马志《开宝本草》云：主治“吐血血运，以酒或水温服二钱。亦涂金疮，止血生肌。”引《济急方》云：“吐血咯血，锅底墨炒过，研细，并华水服二钱，连进三服。”引《千金方》云：“妇人逆产，以手中指取釜下墨，交画儿足下，即顺。”又引《生生编》云：“产血不下，锅底墨烟，热酒服二钱。”^⑫

墨烟类止血药物还有“梁上尘”，一名“倒挂尘”、“乌龙尾”、“烟珠”，性味辛、苦、微寒。“梁上尘”最早见载于唐·苏恭《唐本草》^⑬，何谓“梁上尘”？诸家有不同的看法。《证类本草》及《本草纲目》引宋·雷斅《炮炙论》云：“凡使，须去烟火大远，高堂殿上者，拂下，筛净未用。”^⑭明·陈嘉谟《本草蒙荃》云：“梁上尘（一名乌龙

尾)，须远烟火处所，务近堂殿中间，扫拂下旋收，筛罗过方用。”^⑮明·刘文泰等《本草品汇精要》云：“远去烟火者佳。”^⑯但据李时珍研究，所谓“梁上尘”并非指房梁上的浮土，而是指类似蛛网的“倒挂尘”。时珍曰：“凡用倒挂尘，烧令烟尽，筛取末入药。雷氏所说，似是梁上灰尘，今人不见用。”^⑰民间则称“梁上尘”和“倒挂尘”为“檐尘”、“仰尘”、“扬尘”或“阳尘”，为年终民间扫除的主要对象，故民间称扫除为“掸檐尘”、“打烟尘”、“打扬尘”或“打阳尘”，贵州人讹为“打阳春”^⑱，即所谓“除残”，或“除残星”^⑲、“送残年”是也。胡朴安《中华全国风俗志》下编引《吴中岁时杂记》云：“或有在二十三、二十四日及二十七日者，俗呼打埃尘。”^⑳上海川沙县人在腊月二十五这一天打埃尘，称之为“邐邐廿五”。^㉑

“梁上尘”是民间年节垃圾的主要构成。河南《汲县志》、《新乡县志》并云：“十二月二十四日，扫梁栋间尘。”^㉒湖南《清泉县志》、湖南《耒阳县志》并云：“十二月二十四日，谓之‘小年’，早除梁尘。”^㉓湖北《崇阳县志》云：“十二月二十四日，俗谓之‘小年’，家各扫埃墨，具香供迎祖先。”^㉔上海《罗店镇志》云：“十二月二十五日，拂屋梁尘。”^㉕河南《滑县志》云：“十二月二十四日‘小除日’，扫舍及梁上尘。”^㉖湖南《常宁县志》云：“腊月二十四日为‘小年节’，是日拂除梁尘。”^㉗李时珍认为，梁上尘是灶烟升腾所致的倒挂尘，故又名“乌龙尾”。^㉘湖南《宁乡县志》云：“十二月‘小除日’，谓之‘小年’；崔寔《四民月令》以为‘小岁’；今亦称‘小除’；俗谓‘小年’者，亦以此也。是日汛扫厨屋爰煤。”^㉙“爰”者，煤烟凝积成之黑灰。《肘后方》云：“梁上尘三指撮服之，治横

生。¹¹⁰¹李时珍引《圣济录》云：乌龙尾炒烟尽，为末茶下，治经血不止。引《千金方》、《子母秘录》云：梁上尘、灶突墨等分，酒服方寸匕，治妇人胎动、日月未足欲产、横生逆产。¹¹⁰²《证类本草》引《千金方》云：“治妇人日月未足而欲产。”引《外台秘要》云：“治胞转。”引《子母秘录》云：“治横生不可出，亦治倒生。”¹¹⁰³

宋·苏颂《图经本草》、唐慎微《证类本草》并云：“釜底墨、灶突墨、梁上尘三物，同合诸药，盖其功用，亦相近矣。”¹¹⁰⁴李时珍亦云：“百草霜、釜底墨、梁上倒挂尘，皆是烟气结成，三者并用……其治失血胎产诸病，虽是血见黑则止，亦不离从化之理。”¹¹⁰⁵根据五行说，克水者，土也；但血水之红色却又是火的象征，止血还必须用象征水的黑色，故传统的本草药物疗法认为，最理想的止血药物应是黑色之土，即明·陈嘉谟《本草蒙荃》所谓“因黑制红”、“总（性）能止血”的“血部要剂”，这又与创世神话关于“堙洪水”的息壤及“止淫水”的芦灰乃黑色之土的神话原型是一致的。传统的本草之学认为，止血药炮制成炭剂，其止血效果会更好，因此李时珍才说：“烧灰诸黑药皆能止血。”炭剂具有收敛和吸附的止血作用，因此有些止血药制为炭剂后，确实增强了止血效果；而且有些寒凉性的止血药，可因煅炒后失去其寒凉性，不再限于治疗热性出血，以此古人云“血见灰即止”或“红见黑则止”，因“水（黑）克火（红）也”，故能“治诸血病”。¹¹⁰⁶

在本草土部诸剂中，亦属于黑色之土的“墨”，又称“乌金”，气味辛、温，更是止血良药。李时珍引元·朱震亨曰：“墨属金而有火，入药甚健，性又能止血。”¹¹⁰⁷晋·葛洪《肘后方》云：“治妇人崩中漏下青、黄、赤、白使人无

子方：好墨末一钱匕服。治难产方：墨一寸，末，水服之，立产。治堕胎胞衣不出（方）：用好墨细研，每服非时温酒调下二钱匕。^⑨李时珍引宋·马志《开宝本草》云：墨，止血，生肌肤，合金疮，“治产后血晕、崩中卒下血，醋磨服之。又止血痢，及小儿客忤，捣筛温水服之”。^⑩《本草纲目》引《普济方》：疗治“卒淋不通、堕胎血溢、胎死腹中”。^⑪引《子母秘录》：“产后血运，心闷气绝，以丈夫小便研浓墨一升服。”^⑫明·陈嘉谟《本草蒙荃》云：“墨属金而有火，入药甚健，性又能止血，治胞衣不下。”^⑬清·汪昂辑著《本草备要》云：“酒磨服（醋磨亦可），治胞不下。”^⑭清·黄宫绣《本草求真》云：“墨，专入肝肾，色黑味辛，气温。凡血热过下，如产后血晕崩脱，皆可以治。”^⑮据元·陶宗仪《南村辍耕录》卷二十九云：“上古无墨，竹挺点漆而书。中古方以石磨汁，或云是延安石液。至魏晋时始有墨丸，乃漆烟松煤夹和为之……唐高丽岁供松烟墨，用多年老松烟和麋鹿胶造成。”^⑯始有松烟墨，李时珍《本草纲目》所云墨即为松烟墨。明·钱希言《戏瑕》卷一云“今人直以青泥为墨”^⑰，或明代人认为，墨与青泥颜色相同，故以青泥为墨之名；但也不能排除本草之学在青泥“度厄”功能的意义上以墨为青泥。

本草土部止血诸剂的作用原理，目前虽未完全了解，但据初步实验资料表明，大概与下列作用有关：或则作用于凝血过程，缩短凝血时间；或则作用于局部血管，使之收缩，缩短出血时间。如灶心土就有“缩短凝血时间，抑制纤维蛋白溶解酶及增强血小板第三因子活性等作用”。但是现代检测和研究表明，止血疗效并非一定与药物炭化成正比。有些药物炒炭后，缩短了出血时间，确比生品、鲜品为优；但

有些药物炒炭后的凝血作用反比生品差。因此，止血药是否制成炭用，应根据具体药物的性味以及病症而定，不可一概而论，前人或也强调某些止血药还是以生用或鲜用为好。^⑩可见“血见黑即止”或“烧灰诸黑药皆能止血”，实为一种包含着五行信仰的本草学说，并非是纯粹的临床经验的总结。也就是说，在本土传统的本草学说中，积攒着经地方论理知识转换过的远古信仰和巫术知识，虽然这种信仰、巫术已从叙事的形式转变为论理的形式，但其中的信仰和巫术成分仍然或隐或显地存在，从而继续影响了人们对于临床药性（自然物理性质）的正确理解与判断，这正如余自汉等人所言：“见于古籍的一些概念，并不都是医疗实践的结晶，有的是受社会人文思想影响产生的。”^⑪

四 神话阐释的话语重建

本章始于普遍性、非理性的巫术信仰——神话叙事向地方性知识转型的讨论，继而给予民俗模式的叙事类型与论理类型之同构关系以现象学的直观。本章，笔者引以比较的民俗模式主要是年节度厄仪式、弃物习俗与本草药疗法。从民俗行为的视角看待本草疗法，当然不是否定其中日用经验和理性认知部分的合理价值。笔者以为，民俗行为往往是普世性、跨文化的神话原型之地方性生成，就本草疗法亦属特异类型的民俗模式而言，有理由将药性信仰及药理阐释也纳入到民俗研究的范畴之中。立足于神话叙事——仪式行为之同构的理论支点，年节习俗（神话叙事的遗留物）与本草药疗法（或是神话叙事的遗留物，或是神话叙事的论理化）之间才是可资比较的。就面对灾难与疾病等危机的反应方式看，年

节习俗与本草疗法显示出信仰内涵的深层一致，而决定这种一致性的，应当部分归功于神话原型的传承结果。于是，由息壤升华的民俗表象如草木灰、炉灶土等在民间信仰中被认为是能够创造人间财富的物质，才会被本草药理学认可并以入药治疗诸种血症。在本章引述的诸多例证当中，年节垃圾与止血药物的对应已不是个别现象，而是有着一定的概率意义，因而多少能够从统计的立场加以把握。但是，西方学者的神话—仪式理论仅能说明叙事领域与行为领域之间民俗比较的可能性，在研究轴心时代以后的本土民俗传承时，真正将上述理论付诸实施，我们还需要一种中介性的“地方性知识”作为操作工具，正是通过这一中介性的地方性知识，普世性的、跨文化的神话原型才有可能转换、生成、整合为不同语境中特殊性的民俗模式，以填平神话—巫术原型向自然—文化表象生成的时间与空间豁隙。在汉文化语境中，这一中介符号系统就是以先秦诸子学说（其中包括阴阳五行学说）为代表的地方性、论理型理性学术知识。由于轴心时代地方性知识的“突变”，从此以后凡对民俗事象的考察都必须考虑普遍的神话原型与地方知识及民间模式三者之间的复杂互动关系。地方知识给予中古以降民俗模式以深刻的影响，尽管其影响在不同民俗领域的深度与广度不一。从上引诸例可以看出，地方性知识之一的阴阳五行说对本草药学的规定显然要大于对年节习俗的影响，即使是在本草学说内部的不同部类药物（如服器部和土部药物）之间，五行说的影响力和解释力也发挥了程度不等的作用。但是，只有通过地方性知识关于“水”、“土”论理结构的逻辑把握，我们才能在不同的民俗领域之间建立起至少是形式化的沟通渠道。^⑩这是轴心时代以后本土文化的历史现实。在发掘汉语

文化圈地方知识对民俗模式的解释力方面，日本学者吉野裕子已经筚路蓝缕，她曾指出，像尸体、废物、废材等属于土气的垃圾，“由于象征了土气，就被用来作为抑制洪水的咒物¹¹⁹⁾”，正与笔者的结论吻合。吉野氏倾向于认为，阴阳五行说可以广泛用于传统民俗事象的普遍解释，但她没有将传统药学——本草理论及治疗方法也纳入其解释的范围，而笔者在将本草学也纳入到民俗学视域的同时，还企图通过地方性知识的中介，寻找并建立跨文化的原始模式与民族性的次生习俗之间在中古以降生成、转换的津梁。

笔者认为，洪水创世神话讲述了一场发生在原始时代的社会——文化危机，尽管神话学家们对这场危机的原因有各式各样的解释：功能学派认为是缺乏超验的社会威权；而心理学派则认为是危及社会文化秩序的个体本能冲动——但都不否认这场危机对于人类文明的诞生及其存续具有划时代或实质性的意义。正是在克服了这场危机之后，人类社会才建立起稳定的文明结构。洪水创世神话象征性地描述了这场危机的内涵，同时也记录了想象中应付危机的方法。由于这场危机实际上是一场心理危机，因此危机就是永恒共在的，而讲述反危机神话及其转换或升华形式的理由也就始终存在并延续至今。中古以降，当洪水创世神话的危机反应方式和转换、升华形式渗透到社会文化生活的各个领域，就模塑了各种类型有别但结构雷同的自然礼仪、社会礼仪和人生礼仪（即各种 rites of passage：过关、过渡或入社仪式），本章所述年节度厄习俗与本草止血疗法只是其中之一二。但万变不离其宗，从中我们均可发现神话叙事的普遍原型，以及经过地方性知识——阴阳五行学说转换、整合的明显痕迹。在“以土克水”的危机拯救之道中，我们直接遭遇到地方性的

论理（其中含有非理性信仰及巫术成分）的认知与反应模式，通过对此论理模式的现象学和实证论还原以追溯其叙事原型，我们或可领悟本土神话传承史上的论理知识阐释和话语重建是以怎样的方式发生的？

单就本草药物的最初选择来说，对自然药性的经验观察和对文化药性的先验信仰孰为先后是很难判断的。从理论上说，任何一种药物，如果没有临床效应，那么无论人们怎样坚信其文化功能，也都不可能被长期使用。然而，正如现代心理学和生理学都已证明的，人的心理能量具有强大的潜在力，有时人的心理状态的改变在一定程度上的确能相应地改变其生理状态，因此对于文化药性的信仰也或能取得一定的病理疗效。鉴于此，笔者倾向于搁置自然药性与文化药性对于药物选择孰为先后的问题，当然这并不影响我们对于某一味具体的本草自然药性做出真切的理性判断。可以断言，本章所引诸多巫方的药物无疑首先是人们坚信其文化药性的结果；但是对于许多至今在临床上仍被证明确有自然药性的本草药剂来说，其文化药性的信仰在最初的药用选择方面发挥了多大作用就殊难判断了。人类最初的药物选择总是从一个个具体的自然物和人工物出发，一般说来，人们在人工物中以投射文化信仰居多，而在自然物上以附着经验观察为主，传说神农尝百草一日遇七十毒（《淮南子·修务》）即是经验观察的神话想象。但是，在前科学时代，经验观察的疗效结果并不能为人们理解某种药性提供完满的解释与说明，无论这解释与说明是叙事型的还是论理型的，因此，人们即使为把握自然药性也始终需要文化的帮助。对于药性解释来说，神话叙事提供了最初的途径，轴心时代的地方性、论理型知识则是继神话叙事之后提供的第二种形式，现代科学的

药理学则属于第三代阐释了。早在神话时代，人们在信仰各种具体的巫术药性的同时，就已经开始了理解和阐释药性同一性的最初尝试，即将对于药物疗效的信任托付于发明或发现某一药物的神祇、神兽，在汉语文化中就是曾经尝百草的神农，以及白民药兽等。《说郛》^⑤ 三十一引《芸窗私志》云：

神农时白民进药兽，人有疾病则拊其兽授之语，语如白民所传，不知何语。语已，兽辄如野外衔一草归，捣汁服之即愈。^⑩

因此那时，药性疗效的同一性就是药物内在神性的同一性，而不是其自然属性；即使人工制品的药物如何依赖其各自不同的形式效用（如甑可通气、帚可扫尘），也必须同时仰仗“同类以意相感”的统一性巫医（巫意）原则。五行说开辟了以自然属性和文化属性相结合的系统哲学方法以理解、阐释本草统一药性的道路，五行关系中当然包含着对于物理现象的经验观察，但却是极为简单的经验物理学的日常观察，这种日常观察的物理经验在神话中就已存在了。就本章所讨论的内容来说，五行原则之一的“以水克土”与鲧、禹用息壤（土）堙洪水的神话有着直接的继承关系（见前引《尚书·洪范》），只是以论理的知识形式代替了神话叙事的知识形式。而五行本草理论“因黑制红”的说法则明显体现出五行学说企图以统一性的观点涵盖时间和空间，进而涵盖自然与文化的整合目标，因为无论是北方、南方的黑色、红色也好，还是冬天、夏天的水气、火气也好，最终都被五行说理解为不同的“德”之间的相生相克的原理，而

五行时代的“德”之生、克在神话时代不过是诸神之间的战争“以水克火”的前身乃是炎、黄之间的兄弟之虞。^⑪

但是，五行说毕竟站在统一性的立场重建了中古时代人们对于自然药性与文化药性的普遍信任，虽然五行说已经大大改换了神话叙事为论理知识的话语系统，与此相应，中古以降的医家——无论国医还是江湖术士也就均可据此攫取（或继续保持）言说甚至控制民众生命的话语权力。从知识社会学的功能论角度看，医疗从来都是社会控制的手段，古代的士大夫们对此并不陌生，如明·夏良心《重刻本草纲目序》就曾言及个中道理：

天之生物，何其独厚于人哉？既有百谷以养其生，又有百草以治其疾……则天心见矣。呜呼！此治道也。治生者，去其所以害吾生者而已矣；治民者，亦岂有他术哉，去其所以害吾民者而已矣。^⑫

本草学既为治民之道，因此“古之圣人，不居朝廷，必居医卜之间”^⑬，历代官府也不惜花费大量人力、财力不断重修、颁布官方本草——国家药典，于此可见其重视此一方面话语资源的控制以及话语权力的建构之一斑。

近代以来，随着西学东渐，西医药学以其从化学层面建构统一的、纯粹的自然药性的话语系统构成了对于中医学最严厉，也是最深刻的挑战，由于本土传统的五行本草理论是基于简单物理层面的哲学话语系统，并且没有将自然药性与文化药性彻底分离，而现代西方的药学理论则标榜其纯粹的自然科学属性（即“祛魅”的彻底性），因此传统基于简单物理层面的本草五行哲学面临西医药学基于化学层面的重

新阐释就是必然的命运，以下是现代西医药学对止血药物药性机理的解释：

1. 使局部血管收缩而止血；
2. 作用于凝血过程，缩短凝血时间：或增加血小板数而促凝，或增强血小板第三因子活性，缩短凝血活酶生成时间，或纠正肝素引起的凝血障碍；
3. 改善血管壁功能，增强毛细血管对损伤的抵抗力，降低血管通透性；
4. 抑制纤维蛋白溶酶（纤溶酶）的活性。^①

显然，西方现代医学基于纯粹自然药性与中医介于自然——文化药性之间（如“因黑制红”等）的理论和话语鸿沟是巨大的和难以填平的。但是，西医学的纯粹科学话语背后仍然隐藏着文化权力，通过援西释中的再度阐释，一种现代性兼西方文化性的话语权力就被再次建构起来。回到本章开始的命题，如果本土传统的本草之学最终不可避免被现代西学话语重新阐释的命运，那么此时此地基于化学水平的传统本草学之现代阐释能否作为现代性和普遍性话语霸权的知识他者并使之相对化、陌生化就是大可生疑的事情。但这并不妨碍被西学阐释过的本草之学继续行使其“治民之道”的权力。

【注 释】

- ① 关于某种类型神话之世界性分布的原因，在学术史上有多种主张，即传播说与独立发生说，而独立发生的原因诸说又有不同，参见刘魁立：《历史比较研究法和历史类型学研究》，《刘魁立民俗学论集》，第94页，上海文艺出版社，上海，1998。列维-斯特劳斯特说：“神话之作为神话的价值，即使通过最拙劣的翻译也能完好地

保存下来。即使我们对产生神话的人们的语言和文化所知无几，一个神话在世界各地的任何一位读者看来仍然是一个神话。神话的实质不在于它的风格，它所独具的音韵效果，或是它的句法，而在于它所讲述的故事。神话是在特别高的层次上起作用的语言，在这一层面上，意义实际上成功地从它赖以不停地运转的语言背景中‘脱离’出来。”〔法〕列维-斯特劳斯：《结构人类学》第十一章《神话的结构研究》，户晓辉译文载叶舒宪编选《结构主义神话学》，第18页，陕西师范大学出版社，西安，1988；另参见《结构人类学》谢维扬等译本，第225~226页，上海文艺出版社，上海，1995。笔者不想介入学术史的上述公案，而只是将神话的世界性作为一显而易见的事实加以接受；当然，将抽象的世界神话原型作为生成具体的民族神话叙事的逻辑前提也有承认传播说和独立发生说各自合理性的意思在内，“生成”在此意味着传播与独立发生相互作用的结果。

- ②〔奥〕弗洛伊德著，杨庸一译：《图腾与禁忌》，115页，志文出版社原版，台北，中国民间文艺出版社影印，北京；〔瑞士〕让·皮亚杰著，傅统先、陆有诤译：《儿童的道德判断》，山东教育出版社，济南，1984。
- ③参见本书第一章“假说”。
- ④黄晖：《论衡校释》，第二册，第688页，中华书局，北京，1990。
- ⑤明·万恭撰，朱更翎整编：《治水荃蹄·自序》，第3~4页，水利电力出版社，北京，1985。
- ⑥参见〔英〕赫丽生《艺术与仪式》，叶舒宪选编：《神话—原型批评》。第67~80页，陕西师范大学出版社，西安，1987。
- ⑦“关于年年创世的神话，在古人一套综合性的文化活动——春节中表演出来。这是迎接新年的神话性和礼仪性的戏剧，悲痛失去的天堂和最初的理想。”〔罗〕亚·泰纳谢著，张伟达等译：《文化与宗教》，第12页，中国社会科学出版社，北京，1984。
- ⑧Mircea Eliade: Birth and Rebirth, New York, 1958.
- ⑨米克·巴尔指出：“文本是由语言符号组成的有限的有结构的整体。叙事文本就是由代理人讲述故事的文本。故事是以某种方式加以表达的寓言。寓言是由行动者导致或经历的一系列有逻辑关

系和时间关系的事件。事件是从一种状态向另一种状态的转变。行动者是实施行动的代理人。他们不一定是人类。这里行动的定义是导致或经历事件。叙事文本即讲述故事的文本，这一假定暗示文本并非故事。”《叙事学：叙事理论导论》之《序言》，转引自〔美〕伯格著，姚媛译：《通俗文化、媒介和日常生活中的叙事》，第36页，南京大学出版社，南京，2000。

- ⑩ 余国良：《轴心文明讨论述评》，《二十一世纪》，2000年2月号。参见〔德〕卡尔·雅斯贝斯著，魏楚雄等译《历史的起源与目标》第一章《轴心期》，第7~29页，华夏出版社，北京，1989。
- ⑪ Clifford Geertz: Local Knowledge, New York, 1983.
- ⑫ James George Frazer: Folk-lore in the Old Testament, London, 1923.
- ⑬ 洪水神话中的“水”“土”叙事意象转变为逻辑符号可以《尚书·洪范》为例。《洪范》云，鲧因“汨陈（乱布）五行”而治水失败，与此相反，禹之治水成功乃是由于“天赐禹洪范九畴（九等大法）”，其第一等大法即是五行。鲧的失败和禹的成功都与五行有关，说明五行论理的叙事背景显然包括了《山海经》所云“禹布土以堙洪水”的传说故事。
- ⑭ 阴阳五行说不是汉语文化地方性知识的惟一内容，充满理性精神的先秦诸子学说都是轴心时代汉语文化地方性知识的结构性要素。在当代中国学者中，费孝通曾出色地应用儒家学说的地方性知识解释“乡土中国”的民俗模式，树立了成功的学术典范，参见费孝通《乡土中国》，三联书店，北京，1985。
- ⑮ 在不同种类的民俗事象之间发现其共有的结构关系是跨种类民俗研究的方法论前提。参见刘守华《比较故事学》，第47~49页，上海文艺出版社，上海，1995。
- ⑯ 洛朗·理查森写道：“叙事是人们将各种经验组织成有现实意义的事件的基本方式……叙事既是一种推理模式，也是一种表达模式。人们可以通过叙事‘理解’世界，也可以通过叙事‘讲述’世界。按照杰罗姆·布鲁内（1986年）的观点，叙事是两个基本的、普遍的人类认知模式之一。另一个是逻辑——科学模式……逻辑——科学模式寻求普遍真实性条件，而叙事模式寻求事件之间的特殊联系。叙事模式中的解释包含在上下文之中，而逻辑——科

学解释则是自时间与空间事件之中推断出来，两种模式都是形成意义的‘理性’方式。”转引自〔美〕伯格著，姚媛译《通俗文化、媒介和日常生活中的叙事》，第11页，南京大学出版社，南京，2000。

- ①⑦ 据任应秋的研究，《内经》之成书大体在战国至汉代，参见任应秋《黄帝内经 研究十讲》之《内经成书的时代》，任应秋等编：《内经 研究论丛》，第7~20页，湖北人民出版社，武汉，1982。
- ①⑧ 原始之土何以是黑色的？首先与洪水创世神话的生育象征原型有关，黑暗本是胎儿对出生前子宫内视印象的原始记忆，故各种文化多有“黑暗母体”一说，如鲁迅即曾祝愿“仁厚黑暗的地母”永安长妈妈的灵魂，参见鲁迅《朝花夕拾·阿长与山海经》，《鲁迅全集》，第二卷，第231页，人民文学出版社，北京，1956；其次，汉语文化中的黑色创世之土则又与黑色肥壤崇拜有关，参见本书关于“息壤”的讨论。
- ①⑨ 三代有“三正”之说，即周人建子，以子月为正月；殷人建丑，以丑月为正月；夏人建寅，以寅月为正月。无论建子、建丑、建寅，亥月都是一年当中的极阴时刻。
- ②⑩ 四川《西昌县志》，民国三十一年本，《中国地方志民俗资料汇编》，西南卷，上册，第373页，书目文献出版社，北京，1989；云南《鹤庆州志》，清光绪二十年本，《中国地方志民俗资料汇编》，西南卷，下册，第866页，书目文献出版社，北京，1989。以下凡引《中国地方志民俗资料汇编》均简称《汇编》，不再注明出版单位和出版地，只注明卷名和册数、页数。各卷出版年份分别为：华北卷，1989；东北卷，1989；西北卷，1989；西南卷，1989；中南卷，1991；华东卷，1995。
- ②⑪ 隋·杜台卿：《玉烛宝典》，第一册，第58页，《丛书集成初编》影印《古逸丛书》本，商务印书馆，长沙，1939。
- ②⑫ 广东《普宁县志》，清乾隆十年本，《汇编》，中南卷，下册，第787页。
- ②⑬ 广东《揭阳县志》，清乾隆四十四年本，《汇编》，中南卷，下册，第789页。

- ②④ 闻一多：《伏羲考》，《闻一多全集》，第一册，开明书店，上海，1948。
- ②⑤ 闻一多：《伏羲考》，《闻一多全集》，第一册，开明书店，上海，1948。
- ②⑥ 明·李时珍：《本草纲目》，校点本，下册，第1696页，人民卫生出版社，北京，1982，以下凡引《本草纲目》皆为此版本，不再注明出版单位、出版地和出版时间。
- ②⑦ 江苏新医学院：《中药大辞典》，中册，第1190页，上海人民出版社，上海，1977。
- ②⑧ 明·李时珍：《本草纲目》，下册，第1692~1696页。
- ②⑨ 明·李时珍：《本草纲目》，下册，第1694页。《太平御览》卷九七九引《风俗通》云：“烧穰杀瓠。俗说家人烧穰黍，则使田中瓠枯死也。”吴树平：《风俗通义校释》，第431页，天津人民出版社，天津，1980。
- ③⑩ 明·李时珍：《本草纲目》，下册，第2177页。
- ③⑪ 梅全喜主编：《本草纲目补正》，第266~267页，第16页，据《前言》云：本书“是我国第一部对《本草纲目》进行全面系统地补正和纠误的专著”，第3页，中医古籍出版社，北京，1993。
- ③⑫ 梅全喜主编：《本草纲目补正》，第15页，中医古籍出版社，北京，1993。
- ③⑬ 梅全喜主编：《本草纲目补正》，第16~17页，中医古籍出版社，北京，1993。
- ③⑭ 《广雅·释詁》云：“医，巫也。”王念孙《疏证》：“医即巫也，巫与医皆所以除疾，故医字或从巫，作𡩊。”清·王念孙著，钟宇讯点校：《广雅疏证》，第126页，中华书局，北京，1983。
- ③⑮ 明·李时珍：《本草纲目》，上册，第5页。
- ③⑯ 明·李时珍：《本草纲目》，下册，第2200页。
- ③⑰ 语出《后汉书·方术郭玉列传》，云：“医之为言意也。”宋·范晔撰，唐·李贤注：《后汉书》，第十册，第2735页，中华书局，北京，1965。又，宋·祝穆《事文类聚》前集：“医者，意也。”参见鲁迅《朝花夕拾·父亲的病》注释③，《鲁迅全集》，第二卷，第258页，第450页，人民文学出版社，北京，1956。

③⑧ 明·李时珍：《本草纲目》，下册，第2210页。

③⑨ 明·李时珍：《本草纲目》，下册，第2192页。此类“医者，意也”或“物理相感”的说法在《服器部》中俯拾即是（各条目的编号是笔者所加），如：（29）印纸。引藏器曰：“令妇人断产无子，剪有印处烧灰，水服一钱匕效。”印的作用在于封堵，故用印纸于妇人令无出。（32）钟馗（像）。时珍曰：“主治辟邪止疟。”引《杨起简便方》云：“妇人难产，钟馗（像）左脚烧灰，水服。”钟馗，可以脚镇邪。（36）拨火杖。时珍曰：“止小儿惊忤夜啼。”引《岫嵴神书》云：“客忤夜啼，用本家厨下烧残火柴头一个，削平焦处。向上朱砂书云：拨火杖！拨火杖！天上五雷公，差来作神将。捉住夜啼鬼，打杀不要放。急急如律令。书毕，勿令人知，安立床前脚下，男左女右。”巫祝之辞，李时珍认为可以疗疾。（41）连枷关。时珍曰：“主治转胞，小便不通，烧灰水服。”连枷是农家打谷工具，杆与枷的连接处有转轴，主治胞转，以其可转而相感。（45）纺车弦。引藏器曰：“凡人逃走，取其发于纬车上逆转之，则迷乱不知所适。”取其发，以局部代替全体，纺车逆转，则导致其人失去逃跑方向。（49）梳篦。引藏器云：“主治虱病，煮汁服之。虱病是活虱入腹为病如症瘕者。”引《千金方》云：“啮虱成症，山野人好啮虱，在腹生长为虱症。用败梳、败篦各一枚，各破作两分。以一分烧研，以一分用水五升，煮取一升，调服，即下出。”古人头上多虱，以梳、篦除虱，故腹中虱症，亦可用梳、篦相感。（50）针线袋。引藏器曰：“凡人在牢狱日，经赦得出，就于囚枷上，取线为囚缝衣，令人犯罪经恩也。”针线，取“慈母手中线”之意，在于引起罪犯感恩，是以犯罪同于心理疾病。（57）灯盏。时珍曰：“上元盗富家灯盏，置床下，令人有子。”灯者，丁也，故窃灯可添丁。（64）甑。引《感应类从志》云：“江南以蒲为甑带，取久用败烂者用之。取其久被蒸气，故能散气也。”时珍曰：“甑蔽通气，理似优于甑带，雷氏炮灸论序云：弊箪淡卤。注云：常使旧甑中箪，能淡盐味。此物理之相感也。”甑蔽上有气孔，故通气自然胜于甑带。（70）弊帚。引《圣惠方》云：“身面疣目，每月望子时，以秃帚扫疣目上，三七遍。”扫帚的功能在于扫尘，疣者，人身之肉尘也。（74）鱼网。

引藏器云：“主治鱼骨哽者，以网复颈，或煮汁饮之。”网可捕鱼，鱼骨当然不在话下。明·李时珍：《本草纲目》，下册，第2181～2214页。

- ④⑩《服器部》中可用于烧灰的药物（各条目的编号是笔者所加），有：
- （1）锦，【主治】时珍曰：“烧灰，主失血、下血、血崩、金疮出血……”【附方】引《圣惠方》：“吐血不止，红锦三寸烧灰，水服。”（2）绢，【主治】时珍曰：“烧灰，止血痢、下血、吐血、血崩。”【附方】引《集简方》：“妇人血崩，黄绢灰五分，棕榈灰一钱，贯众灰、京墨灰、荷叶灰各五分，水、酒调服，即止。”（3）帛，【主治】时珍曰：“烧研，疗血崩，金疮出血……”（4）布，【主治】时珍曰：“青布，烧灰，傅恶疮经年不瘥者，及灸疮止血。”【附方】引《僧坦集验方》：“交接违礼，女人血出不止。青布同发烧灰，纳之。”（5）绵，【主治】时珍曰：“绵灰，主吐血衄血，下血崩中，赤白带下……”【附方】引《普济方》：“吐血咯血，新绵一两烧灰，白胶切片炙黄一两，每服一钱，米饮下。”引《普济方》：“吐血衄血，好绵烧灰，打面糊，入清酒调服之。”引《圣惠方》：“肠风泻血，破絮烧灰，枳壳麸炒等分，麝香少许，为末，每服一钱，米饮下。”“血崩不止，好绵及妇人头发共烧存性，百草霜等分，为末。每服三钱，温酒下，或加棕灰。”引《圣惠方》：“气结淋病不通，用好绵四两烧灰，麝香半分。每服二钱，温葱酒连进三服。”（6）褙裆，【附方】引《赵原阳真人济急方》：“中鬼昏厥，四肢拳冷，口鼻出血。用久污溺衣烧灰。每服二钱，沸汤下。男用女，女用男。”（8）汗衫，【主治】时珍曰：“……口鼻出清血……或吐血衄血，用久垢汗衫烧灰，百沸汤或酒服二钱，男用女，女用男，中衬衣亦可。”（11）衣带，【主治】引藏器曰：“妇人难产及日月未至而产，临时取夫衣带五寸，烧为末，酒服之，带最佳。”时珍曰：“疗小儿痢客忤，妊妇下痢难产。”【附方】引《千金（方）》：“妊娠下痢，中衣带三寸烧研，水服。”引《千金方》：“金疮犯内，血出不止，取所交妇人中衣带三寸烧末，水服。”引《肘后方》：“令病不复，取女中下裳带一尺烧研，米饮服，即免劳复。”（13）幞头，【主治】时珍曰：“烧灰水服，治血崩及妇人交肠病。”【发明】时珍曰：“按陈总领

方，治暴崩下血，琥珀散用漆纱帽灰，云取阳气冲上之义。又夏子益奇疾方云：妇人因生产，阴阳易位，前阴出粪，名曰交肠病。取旧扑头烧灰，酒服。仍间服五苓散分利之。如无扑头，凡旧漆纱帽皆可代之。此皆取漆能行败血之义耳。”（14）皮巾子，【主治】时珍曰：“下血及大风疮，烧灰入药。”【附方】引《圣惠方》：“积年肠风、泻血，百药不瘥。败皮巾子烧灰、白矾烧各一两，人指甲烧焦、麝香各一分，干姜炮三两，为末，每服一钱，米饮下。”（20）皮靴，【附方】引《圣惠方》：“肠风下血，皮鞋底、蚕茧蛻、核桃壳、红鸡冠花等分，烧灰，每酒服一钱。”（21）麻鞋，【附方】引《贞元广利方》：“鼻中衄血，鞋_帮烧灰吹之，立效。”（22）草鞋，【主治】时珍曰：“催生，治霍乱。”【附方】引《胎产方》：“产妇催生，路旁破草鞋一支，洗净烧灰，酒服二钱。如得左足生男，右足生女，覆者儿死，侧者有惊，自然之理也。”（23）屐屐鼻绳，【附方】引《集玄方》：“妇人难产，路旁破草鞋鼻子，烧灰，酒服。”（27）纸，【主治】时珍曰：“楮纸：烧灰，止吐血、衄血、血崩，金疮出血。藤纸：烧灰，缚破伤出血，及大人小儿内热，衄血不止。麻纸：止诸失血，烧灰用。纸钱：其灰止血。”【附方】引《普济方》：“吐血不止，白薄纸五张烧灰，水服。效不可言。”“衄血不止，屏风上故纸烧灰，酒服一钱，即止。”引刘禹锡《传信方》：“月经不绝，来无时者。案纸三十张烧灰，清酒半升和服，顿定。冬月用暖酒服之。产后血运，上方服之立验。已毙经一日者，去板齿灌之，亦活。”（32）钟馗（像），【附方】引杨起《简便方》：“妇人难产，钟馗（像）左脚烧灰，水服。”（36）拨火杖，【主治】时珍曰：“其上立炭，刮傅金疮，止血生肉。”（43）箭筈及簇，【附方】引《外台秘要》：“妇人难产，用箭干三寸，弓弦三寸，烧末，酒服。方出崔氏。”（44）弓弩弦，【主治】引《别录》：“难产，胞衣不出。”时珍曰：“鼻衄及口鼻大衄不止，取弓弦烧灰，同枯矾等分吹之，即止。”【附方】引《续十全方》：“胎滑易产，弓弩弦烧末，酒服二钱。”引《千金方》：“胞衣不出，水煮弓弩弦，饮汁五合。或烧灰酒服。”（51）蒲扇，【主治】时珍曰：“烧灰酒服一钱，止盗汗，及妇人血崩，月水不断。”52、蒲席，【附方】引《胜金方》：“妇人

血奔，旧败蒲席烧灰，酒服二钱。”（54）窗箔，【主治】引藏器曰：“主产妇血满腹胀痛，血渴，恶露不尽，月闭，下恶血，止好血，……酒煮服之。亦烧末，酒服。”（55）漆器，【附方】引《集简方》：“血崩不止，漆器灰、棕灰各一钱，柏叶煎汤下。”（60）败船茹，【主治】引《别录》：“疗妇人崩中，吐血、痢血不止。”引苏颂曰：“治金疮，刮败船茹灰傅之，功同牛胆石灰。”【附方】引《千金方》：“月水不断，船茹一斤洗净，河水四升半，煮二升半，分二服。妇人尿血，方同上。”（64）甑，【主治】引苏颂曰：“烧灰，封金疮，止血，止痛，出刃。”【附方】引《外台秘要》：“小儿下血，甑带灰涂乳上，饮之。”明·李时珍：《本草纲目》，下册，第2181~2214页。

- ④①《证类本草》引作“取土临月带之”，宋·唐慎微等修，尚志钧等校点：《重修政和经史证类备用本草》，华夏出版社，北京，1993。
- ④②明·李时珍：《本草纲目》，下册，第2181~2214页。
- ④③江苏《盛湖志》，民国十四年周庆云复刻吴江仲氏本，《汇编》，华东卷，上册，第439页；河北《保安州志》，清光绪三年重刻本，《汇编》，华东卷，中册，第659页；浙江《平湖县志》，清光绪十二年本，《汇编》，华北卷，第167页。
- ④④江苏《太仓州志》，民国八年本，《汇编》，华东卷，上册，第420页；上海《嘉定县志》，明万历三十三年本，《汇编》，华东卷，上册，第54页；上海《宝山县志》，清光绪八年学海书院本，《汇编》，华东卷，上册，第68页；上海《月浦志》，载《上海史料丛编》，1962，《汇编》，华东卷，上册，第81页。
- ④⑤刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第180页，第181页，第183页，中华书局，北京，1989。
- ④⑥四川《铜梁县志》，清光绪元年本，《汇编》，西南卷，上册，第198页。
- ④⑦广西《灵山县志》，民国三年本，《汇编》，中南卷，下册，第1077页。
- ④⑧湖南《续修永定县志》，清同治八年本，《汇编》，中南卷，上册，第627页。
- ④⑨如鲛，《山海经·海内经》郭璞注引《开筮》：“鲛死三岁不腐，剖

之以吴刀，化为黄龙也。”《归藏·启筮》（《全上古三代秦汉三国六朝文》卷十五辑）：“鲧殛死，三岁不腐，副之以吴刀，是用出禹。”《初学记》卷二十二引《归藏》：“大副之吴刀，是用出禹。”《楚辞·天问》云：“永遏在羽山，夫何三年不施？伯鲧腹禹（原作“伯禹腹鲧”，从闻一多改），夫何以变化。”《吕氏春秋·行论》：“舜于是殛之于羽山，副之以吴刀。”

- ⑤⑩ 秦汉时代阴阳五行学说的自然—文化系统哲学性质，参看李泽厚《秦汉思想简议》，《中国社会科学》，1984年第2期。
- ⑤⑪ 明·李时珍：《本草纲目》卷七“土部”，上册，第452页。
- ⑤⑫ 宋·唐慎微等修，尚志钧等校点：《重修政和经史证类备用本草》，华夏出版社，北京，1993。
- ⑤⑬ 明·李时珍：《本草纲目》卷七“土部”，上册，第452页。
- ⑤⑭ 刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，下册，第548页，中华书局，北京，1989；梅全喜主编：《本草纲目补正》，第276页，中医古籍出版社，北京，1993。
- ⑤⑮ 河南《林县志》，民国二十一年本，《汇编》，中南卷，上册，第125页。
- ⑤⑯ 湖北《监利县志》，清同治十一年本，《汇编》，中南卷，上册，第396页。
- ⑤⑰ 海南《感恩县志》，民国二十年海南书局本，《汇编》，中南卷，下册，第1127页。
- ⑤⑱ 曲京峰、张少华主编：《中药学》，科学出版社，北京，1994。
- ⑤⑲ 晋·葛洪撰、梁·陶弘景补、尚志钧辑校：《补辑肘后方》，第252页，安徽科学技术出版社，合肥，1983。
- ⑥⑩ 尚志钧辑校：《名医别录》，第217页，人民卫生出版社，北京，1986。
- ⑥⑪ 宋·唐慎微等修，尚志钧等校点：《重修政和经史证类备用本草》，华夏出版社，北京，1993。
- ⑥⑫ 唐·苏敬等撰：《新修本草》，汤溪范氏藏传氏纂良喜庐丛书影刻唐卷子本，上海群联出版社，上海，1955。
- ⑥⑬ 明·李时珍：《本草纲目》卷七“土部”，上册，第441～442页。
- ⑥⑭ 颜正华等：《中药学》，第523～524页，人民卫生出版社，北京，

1991。关于伏龙肝可治疗妇科疾病，古代本草药理学著作多有阐述，如五代《日华子本草》云：“伏龙肝，微毒，治鼻洪，阳风带下，血崩，尿血，催生，下胞，小儿夜啼。”尚志钧辑校本，皖南医学院科研处油印本，1983。《证类本草》引《杨氏产乳》云：“令胎不损。”引《子母秘录》：“产宝，治胞衣不出。”引《十全博救方》：“治子死腹中，母气欲绝，以水调下，其土当儿头上戴，甚妙。”引《伤寒类要》：“妊娠诸病，妊娠遭时疫热病，令子不堕。”宋·寇宗奭《本草衍义》：“治妇人血漏。若治赤白带下。”元·王好古《汤液本草》引作“妇人恶露不止”，崔扫尘、尤荣辑、点、校本，北京，人民卫生出版社1987年。明·陈嘉谟《本草蒙荃》云：“安胎，止崩中。”人民卫生出版社，北京，1988。明·倪朱谟《本草汇言》云：“伏龙肝，温脾渗湿，性燥而平，气温而和，味甘而敛，以藏为用者也。故善主血失所藏，如《金匱》方之疗先便血。《别录》方之止妇人血崩，漏带赤白。成一切失血诸疾，无用不宜尔。”清·汪昂辑著《本草备要》云：“伏龙肝，辛温，调中止血，吐血丑崩带，尿血遗精，催生下胎（博救方，子死腹中）。釜心多年黄土，一云灶额内火气，积久织成如云，外赤中黄。”商务印书馆，上海，1918，初版；1955，重印。清·吴仪洛辑《本草从新》云：“伏龙肝，调中止血，崩带，催生下胎，子死腹中，多年灶心黄土，须用对釜底下者。”奚钦鸿、曲京峰点校本，人民卫生出版社，北京，1990。

- ⑥5 明·李时珍：《本草纲目》，上册，第448页。
- ⑥6 伯二六六六背面，黄永武：《敦煌宝藏》，新文丰出版公司，台北，1986；参见丛春雨主编《敦煌中医药全书》之《敦煌古医籍考释》，中医古籍出版社，北京，1994。
- ⑥7 宋·唐慎微等修，尚志钧等校点：《重修政和经史证类备用本草》，华夏出版社，北京，1993。
- ⑥8 颜正华等：《中药学》，第493页，人民卫生出版社，北京，1991。
- ⑥9 宋·唐慎微等修，尚志钧等校点：《重修政和经史证类备用本草》，华夏出版社，北京，1993。
- ⑦0 明·李时珍：《本草纲目》，上册，第451页。
- ⑦1 明·李时珍：《本草纲目》，上册，第447页。

- ⑦② 明·李时珍：《本草纲目》，上册，第448页。
- ⑦③ 明·李时珍：《本草纲目》，上册，第449页。
- ⑦④ 宋·唐慎微等修，尚志钧等校点：《重修政和经史证类备用本草》，华夏出版社，北京，1993。
- ⑦⑤ 明·陈嘉谟：《本草蒙荃》，人民卫生出版社，北京，1988。
- ⑦⑥ 明·刘文泰等：《本草品汇精要》，商务印书馆，上海，1937；人民卫生出版社，北京，1982。
- ⑦⑦ 明·李时珍：《本草纲目》，上册，第449页。
- ⑦⑧ 贵州《施秉县志》，贵阳，贵州图书馆1965年本，《汇编》，中南卷，下册，第603页。
- ⑦⑨ 胡朴安：《中华全国风俗志》上编引浙江《台州府志》，第99页，河北人民出版社，石家庄，1986；浙江《衢县志》引《月令粹编》，民国二十六年本，《汇编》，华东卷，中册，第897页。
- ⑧⑩ 胡朴安：《中华全国风俗志》，下编，第168~169页，河北人民出版社，石家庄，1986；江苏《吴县志》同，民国二十二年苏州文新公司本，《汇编》，华东卷，上册，第384页。
- ⑧⑪ 上海《川沙县志》，民国二十六年上海国光书局本，《汇编》，华东卷，上册，第26页。
- ⑧⑫ 河南《汲县志》，清乾隆二十年本，《汇编》，中南卷，上册，第54页；河南《新乡县志》，清乾隆十二年本，《汇编》，中南卷，上册，第48页。
- ⑧⑬ 湖南《清泉县志》，清乾隆二十八年本，《汇编》，中南卷，上册，第548页；湖南《耒阳县志》，清光绪十一年本，《汇编》，中南卷，上册，第543页。
- ⑧⑭ 湖北《崇阳县志》，清同治五年本，《汇编》，中南卷，上册，第384页。
- ⑧⑮ 上海《罗店镇志》，清光绪十五年本，《汇编》，华东卷，上册，第78页。
- ⑧⑯ 河南《滑县志》，民国二十一年本，《汇编》，中南卷，上册，第117页。
- ⑧⑰ 湖南《常宁县志》，民国三十七年文贤书社重印本，《汇编》，中南卷，上册，第553页。

- ⑧ 明·李时珍：《本草纲目》，上册，第449页。
- ⑨ 湖南《宁乡县志》，清同治六年本，《汇编》，中南卷，上册，第681页。
- ⑩ 晋·葛洪撰、梁·陶弘景补、尚志钧辑校：《补辑肘后方》，第255页，安徽科学技术出版社，合肥，1983。
- ⑪ 明·李时珍：《本草纲目》，上册，第450页。
- ⑫ 宋·唐慎微等修，尚志钧等校点：《重修政和经史证类备用本草》，华夏出版社，北京，1993。
- ⑬ 宋·苏颂：《图经本草》，胡乃长辑注本，福建科学技术出版社，福州，1988。宋·唐慎微等修，尚志钧等校点：《重修政和经史证类备用本草》，华夏出版社，北京，1993。李时珍引苏颂作：“古方治伤寒黑奴丸，用釜底墨、灶突墨、梁上尘三物，同合诸药，为其功用相近耳。”明·李时珍：《本草纲目》，上册，第447页。
- ⑭ 明·李时珍：《本草纲目》，上册，第448页。
- ⑮ 明·陈嘉谟《本草蒙茎》：“百草霜，名锅底墨，血部要剂，因黑制红。灶突墨者，亦灶额上黑煤，曾载方书，总能止血。”人民卫生出版社，北京，1988。明·倪朱谟《本草汇言》：“百草霜，杂病方用治吐衄崩血不止者，谓其轻浮火化之质，且色之黑也，血见黑即止，亦学治热胜动血而安营血之暴走也。”明·缪希雍《本草经疏》：“凡血见灰则止，此药（指百草霜）性能止血，故主上下诸血及崩中带下，胎前产后诸病。”清·汪昂辑著《本草备要》：“辛温止血，红见黑则止，水克火也。治诸血病。”谢观等评校本，商务印书馆，上海，1918，初版；1955，重印。清·吴仪洛辑《本草从新》：“百草霜，止血，红见黑则止，水克火也。治诸血病。”窦钦鸿、曲京峰点校本，人民卫生出版社，北京，1990。
- ⑯ 明·李时珍：《本草纲目》，上册，第446页。
- ⑰ 晋·葛洪撰、梁·陶弘景补、尚志钧辑校：《补辑肘后方》，第249页，第255～256页，安徽科学技术出版社，合肥，1983。
- ⑱ 明·李时珍《本草纲目》，上册，第446页。
- ⑲ 明·李时珍《本草纲目》，上册，第447页。
- ⑳ 明·李时珍《本草纲目》，上册，第447页。
- ㉑ 明·陈嘉谟：《本草蒙茎》，人民卫生出版社，北京，1988。

- ⑩₂ 清·汪昂辑著：《本草备要》，商务印书馆，上海，1918，初版；1955，重印。
- ⑩₃ 清·黄宫绣：《本草求真》。
- ⑩₄ 元·陶宗仪：《南村辍耕录》，第362页，中华书局，北京，1959。
- ⑩₅ 明·钱希言：《戏瑕》，《丛书集成初编》，第2945卷，第1页，中华书局，北京，1985，新1版。
- ⑩₆ 参见曲京峰、张少华主编《中药学》，科学出版社，北京，1994，以及其他各类《中药学》教科书。
- ⑩₇ 余自汉等：《内经灵素考·五行脏腑学说的起源和形成》，中国中医药出版社，北京，1992。
- ⑩₈ 阿兰·邓迪斯曾尝试发现民间信仰和民间叙事之间共同的功能结构模式，他断言，在一种文化的某个种类的民俗中发现的结构模式可以在另一种类的民俗中找到。参见〔美〕阿兰·邓迪斯《北美印第安民间故事的结构形态学》，〔美〕阿兰·邓迪斯编，陈建宪等译：《世界民俗学》，第301～302页，上海文艺出版社，上海，1990。
- ⑩₉ 〔日〕吉野裕子著，雷群明等译：《阴阳五行与日本民俗》，第95页，学林出版社，上海，1989。
- ⑩₁₀ 参见袁珂、周明《中国神话资料萃编》，第36页，四川省社会科学院出版社，成都，1985。
- ⑩₁₁ 《吕氏春秋·荡兵》：“兵所自来久者矣，黄、炎故用水火矣。”陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第一册，第383页，学林出版社，上海，1984。参见拙作《荒古神圣的证言——中国古代神话选读》，《中华活页文选》，第35期，第18页，中华书局，北京，1998。
- ⑩₁₂ 明·李时珍《本草纲目》，上册，第3页。
- ⑩₁₃ 明·李时珍《本草纲目》，上册，第3页。
- ⑩₁₄ 王筠默主编：《中药药理学》，第69～70页，上海科学技术出版社，上海，1985。

第六章 禹治水、求如愿与龙女报恩

——从神话、传说到故事：民间叙事的题材结构与体裁功能

截止目前，我们对鲧、禹故事的分析还是停留在叙事的表层，还没有深入到故事的象征层面。本章将要讨论的是：“动物潜水取土造地”这一世界性神话在叙事层面的中国生成形式——鲧、禹治水传说——的深层象征原型是对“太阳潜水”的想象，从象征分析的立场看，这也是一个有关“性”的故事。陈炳良说：“我们亦可看到（禹治水）凿龙门的性爱一样……把禹（治水）入洞穴视作性爱行为的象征应不致太离谱。”^①前面几章已经提到，原始人倾向于用自身的身体结构作为理解和解释世界的思考框架，因此，我们在“自然神话”中发现“性”的含义是毫不奇怪的，换句话说，原始人是用了人类自身的生理结构来把握自然世界的万千现象，于是，自然世界的“生与再生”同时也就是人的“生与再生”（参见本书第一章）。

本章以现代采录的“龙女报恩”型民间故事为个例，在叙事层面追溯其本土的传说背景，并考虑其所受外来佛经故事的影响，同时也在象征层面借助语言学的技术追溯其神话原型，并在本章的结尾讨论该类型故事在从象征层面向叙事层面生成的过程中，（广义）故事的功能所发生的变化。

最后还要从方法论的角度反思笔者据以从事文本分析的方法之有效性与有限性。

— “龙女报恩”故事类型的确认

龙女报恩——是现代中国民间文学的采录和研究者们对该类型故事的命名，该故事的口头记录本和文学改编本见诸当代人编辑的多种民间故事选本，是我国许多民族中流传颇广的一种类型化故事，以至近代以来民间宗教也将其吸纳到自己宣讲教义的宝卷之中，比如晚清民间流传的《招财宝卷》^②中就讲述了一则十分完整的龙女报恩故事，内容大致如下：

（金朝）大定元年，平江崇明县三沙滩柳西村渔民邱三宝生子邱金。邱金二十岁那年，龙王三公主琼英也已十六岁。八月十五日夜，三公主出宫赏月，适值江海龙王斗宝，推潮涌浪，公主侍从使女走散，公主本人被风浪打上崇明海滩搁浅，只得变作一只大蟹躲在芦苇滩中，恰巧被海滩上撒网捕鱼的邱金所捉。邱金先是将其挑至崇明县城，准备卖给店家；继而又将其养在缸中，打算日后供全家食用；但最终还是惊其在缸中啾啾作响“分明隐隐似人声”而不忍，将其放生，送归大海。三公主回到龙宫，禀奏父王实情：

女儿贪看中秋月，被风摄散到崇明；恐被凡人来玷污，变为大蟹躲芦林。遇着渔翁粗卤汉，原来孝子叫邱金；家中只有爹和母，并无妻子独单身。一家多发慈悲念，放我回生转海门；救人性命功德大，胜造浮屠塔七层。龙王见奏心欢喜，世间难得这般人；他施仁德救你

命，吾当必报有恩人。既是他还无妻室，欲招驸马结良姻；把他（你？）配他为夫妇，结草衔环恩报深。

龙王即命三沙滩土地神前往邱家作伐，土地托梦邱金传旨，邱金醒来，龙宫车马已到门前。邱金拜别父母，被簇拥入东海龙宫与公主结亲。“日往月来容易过，约在龙宫三月临；忽然想起思乡念，父母在家受苦辛”。公主见丈夫镇日面带愁容，长吁短叹，问明事因，奏请父王，准赐邱金回归故里。“宫主临别来嘱咐，丈夫今日听奴因；你若人间遇急事，把手三招妻应身；此事天机休泄露，须要劳劳（牢牢）记在心。”邱金回到三沙滩柳西村，但因龙宫三月，人间却已百年。先是崇明海笑（啸），人家淹没不计其数，邱金父母也已享寿归天。邱金无法再回龙宫，记起公主临别吩咐，于是面对大海招手凡三次，只见海中推出无数金银珍宝。邱金看了呵呵大笑，将珍宝埋在土中，以便日后有福之人掘藏济贫，自己则因“招招妻子招不到，都是金银共宝珍……我今阴阳相隔断，不如投水去飞升。将身跳入东洋海，须叟（臾）魂魄赴幽冥。”邱金死后，“天齐圣帝封官职，封做招财进宝神”。

尽管有宗教思想掺入其间，但仍未损类型化故事的基本结构：一名人间男子因为有恩于神灵，得与神灵的女儿结为夫妻，且因此致富。

“龙女报恩”型故事，汉语旧籍早有记载，截止目前，学者们已经确认的“龙女报恩”型故事见诸文献的最早记录是晋·干宝所撰《搜神记》（今本）卷四所载“商人欧明从青湖君求婢女如愿”的传说，云：

庐陵欧明，从贾客，道经彭泽湖。每以舟中所有，多少投湖中，云：以为礼。积数年，后复过，忽见湖中有大道，上多风尘。有数吏乘车马来候明，云：是青洪君使要。须臾达，见有府舍，门下吏卒，明甚怖。吏曰：无可怖。青洪君感君前后有礼，故要君。必有重遗君者。君勿取，独求如愿耳。明既见青洪君，乃求如愿。使逐明去。如愿者，青洪君婢也。明将归，所愿辄得，数年大富。^③

汪绍楹注：“本条未见各书引作《搜神记》。”不确，虽然各书所引多作《录异记》或《录异传》，但仍有引作《搜神记》者，如唐·韩鄂《岁华记丽》卷一“藏粪扫”条即引《搜神记》，云：

昔者有商人欧明，乘船过青草湖。忽遇风晦瞑而逢青草湖君，邀归止家，堂宇甚丽。谓欧明曰：惟君所须，富贵金玉等物，吾当与卿。明未知所答，傍有一人私语明曰：君但求如愿，不必余物。明依其人语，湖君默然，须臾便许。及出，乃呼如愿，是一少婢也。湖君语明曰：君领取至家，如要物，且就如愿，所须皆得。明至家，数年大富。后至岁旦，如愿起晏，明鞭之。如愿以头钻粪扫中，渐失所在，明家渐贫。故今人岁旦粪扫不出户者，恐如愿在其中也。^④

文津阁《四库全书》本《搜神记》旧注引《录异记》云：

有商人区明者，过彭泽湖。有车马出，自称青洪君。要明过家，厚礼之，问何所须。有人教明：但乞如愿。及问，以此言答。青洪君甚惜如愿，不得已许之，乃是一少婢也。青洪君语明曰：君领取至家，如要物，但就如愿，所须皆得。自尔商人或有所求，如愿并为，即得，数年遂大富。后至正旦，如愿起晚，商人以杖打之。如愿以头钻入粪壤中，遂失所在，后商人渐贫。今北人正旦夜立于粪扫边，令人执杖打粪堆，以答假痛；又以细绳系偶人投粪扫中，云令如愿，意者亦为如愿故事耳。^⑤

《荆楚岁时记》云：“正月一日……又以钱贯系杖脚，回以投粪扫上，云‘令如愿’”，旧注按《录异记》云：

有商人区明者，过彭泽湖。有车马出，自称青洪君。要明过，厚礼之，问何所须。有人教明：但乞如愿。及问，以此言答。青洪君甚惜如愿，不得已，许之，乃其婢也。既而送出。自尔，商人或有所求，如愿并为，即得。后至正旦，如愿起晚，乃打如愿。如愿走，入粪中。商人以杖打粪扫，唤如愿，竟不还也。此如愿故事。今北人正月十五日夜立于粪扫边，令人执杖打粪堆上，云以治腰痛，意者亦为如愿故事耳。^⑥

由于五四以后民间故事的早期研究者都是根据《搜神记》、《录异记》和《荆楚岁时记》等古代文献首先确认这一本土故事类型的，因此也就很自然地将其命名为“求如愿”型故事（钟敬文，1931年）。然而此后，随着该类型故

事的口传文本采录得愈来愈多，根据各种异文中主要人物及情节单元的变异幅度，学者们逐渐约定用“龙女”或“龙女报恩”来代替对该类型故事的早期命名。笔者认为，这一修改具有重要意义，因为，尽管从题材论的角度看，龙女故事与如愿故事之间在母题结构方面存在无可置疑的传承关系，但如愿故事毕竟是一有着固定时空背景的地方习俗（如“正月十五打糍堆”）之推原传说^⑦，而龙女故事则显然已彻底摒弃了与特定仪式行为的最后联系。就此而言，龙女故事的命名作为狭义故事的类型抽象同时也实现了狭义故事与传说体裁的界分，这是狭义故事学进展的必然结果。^⑧

最早确认这一本土故事类型的学者是钟敬文。1928年，钟敬文发表《中国印欧民间故事之相似》^⑨一文，这是中国学者借助西方故事类型学方法研究本土故事类型的早期尝试。^⑩钟敬文在该文中谈到欧洲“报恩兽”型和“兽鸟鱼”型故事的时候没有举出本土同类故事“求如愿”或“龙女报恩”的文本以资比较。然而此后，钟敬文似乎很快就从中国——印度——欧洲民间故事之相似的比较研究，转向了对本土故事类型体系的探讨，其成果就是曾经引起“严重反响”的《中国民谭型式》^⑪一文，该文后来给予德国学者爱伯哈德《中国民间故事类型》的学术观点以重要影响。该文所列之第四种故事类型即是“求如愿型故事”，这也是本土该类型故事的首次确认、命名以及母题结构的归纳。钟敬文归纳的该类型故事的母题结构如下（在每项情节单元——母题后面我另附上了自拟的对该母题主旨的提示词语）：

— 一人救了龙王的太子或女儿。（母题 A 救助）

二 龙王欲报德，使手下邀之进水府。（母题 B 入水）

三 他以（龙王）手下（或王子，王女）的密（秘）嘱，向龙王指索某物。（母题 C 秘嘱）

四 他终获得美妻，或巨大的财富。（母题 D 得宝）

钟敬文在该文中未列出据以归纳的原文出处，但从他给予该故事类型以“求如愿”的命名，可以估计其依据的应主要是《搜神记》、《录异记》、《荆楚岁时记》等古代汉语文献。钟敬文以后，德国学者爱伯哈德（W·Eberhard）于1937年在芬兰用德语发表了《中国民间故事类型》^⑫一书。在该书中，爱氏将龙女型故事列入中国民间故事类型第四大类“动物或精灵跟男人或女人结婚”中的第38种并将该种故事类型命名为“海龙王满足愿望”，其母题结构为：

（1）某人救了海龙王的儿子或女儿。（母题 A 救助）

（2）海龙王要报答他，请他来到水晶宫。（母题 B 入水）

（3）他听从海龙王一个仆人或孩子的建议，向海龙王索要赠物。（母题 C 秘嘱）

（4）于是他得到一个漂亮妻子（海龙王的女儿）或者得到许多财物。（母题 D 得宝）

爱伯哈德对龙女型故事结构的归纳与钟敬文大体相同，可能是直接借自钟氏，但命名不同，这或许是因为爱伯哈德

所据之笔录及口传的各种文本（特别是狭义故事文本）已较钟氏之所据数目大增，达到 38 篇。钟氏与爱氏对如愿故事的母题归纳都少了一项，即母题 E 失宝，也就是旧籍所云商人欧明自失如愿后家道渐贫一段意思，此段意思未见于今本《搜神记》而见于《岁华记丽》本和《四库全书》本《搜神记》，此一失误后为丁乃通所纠正。

1929 年，张清水将自己采录的 10 篇民间故事编为《海龙王的女儿》（中山大学民俗学会“民俗丛书”，其中第一篇即为《海龙王的女儿》）一书出版，他通过邀请同道作序组织了一次对本土民间故事类型的讨论。在那次讨论中，学者们对“海龙王的女儿”究竟属于哪种故事类型没有取得统一的意见。清水自己说：“海龙王的女儿，是‘友谊的兽系’，与法国白罗勒所述，流传欧洲各地连恒河一带也有同样传说的著名童话——穿靴子的猫相似。猫帮助老三致富，与龙王女儿帮渔人致富，同是一样的。因渔人曾营救龙王女儿，才得着以后的幸运，究以属之‘动物报恩系’为宜。龙王的女儿能变形为红金鲤，在水中游逛，故谓之‘变形系’，亦无不可。一个故事的内容，组织非常复杂，可同时兼属几个系统……”在将龙女故事与约瑟·雅科布斯（Jospoh Jacobs）印欧民间故事形式表加以比较时，清水认为：在“海龙王的女儿”故事中，“渔人施恩于龙王女儿变身的鲤鱼，遂得着以后的幸运，这与第四八‘兽鱼鸟式’相似”。但赵景深则认为：“海龙王的女儿”属于“天鹅处女式”。官世科则云：“‘海龙王的女儿’那篇故事，我可以大胆地说是‘苟富救贫式’的故事。”清水在答官世科的信中则坚持：“‘海龙王的女儿’，通常叫做‘螺壳中的女儿式’，……其主人翁多是渔翁。被救的东西，则分歧为：田

螺，鲤，蛇。我想按诸情节，与其所谓为‘苛富救贫式’，倒不如谓‘动物报恩系’的来得直捷简当。”^⑬清水组织的那次讨论虽然没有最终的结论，但显然对以后学者确认和命名“龙女报恩”故事有重要影响。

爱伯哈德之后 41 年，对中国民间故事类型的研究由美籍华裔学者丁乃通加以推进，1978 年，丁氏在芬兰用英语发表了《中国民间故事类型索引》^⑭一书。丁乃通归纳的该类型故事的母题结构较爱伯哈德又复杂了许多，原因仍在于丁乃通引用了更多的异文，达到 58 篇。丁乃通将该类型故事命名为“555 * 【感恩的龙公子（公主）】”，并认为，此类型故事“通常同 408（即‘田螺女’）和 465A（即‘百鸟衣’）类型结合，或作为 301A（即‘公主遇难’）型的一部分”^⑮，丁乃通归纳的该类型故事的母题结构如下：

I. 【赐恩鱼类】主角救了（a）一条大鲤鱼、海龟或一条被渔夫抓到的小蛇，把它放回水里，（b）一条鱼（或一条蛇）被捉住，钉在一个妖怪洞里的墙上。或者（c）好几年他把祭品扔到湖里，湖神深感他的厚意。或（d）他救了一只金莺，实际上它是位龙王公主。（母题 A 救助）

II. 【善报】这条鱼实际上是龙王之子（太子或公主）。（a）救主角免于淹死。（b）变为龙形，把主角带出洞。（c）邀请主角到他的宫殿，有时在那里度过许多非常快活的日子。（母题 B 入水）

III. 【以法宝为酬】主角即将告别回家，龙王公主（太子）告诉主角，不要接受龙王别的礼物，而只要一个看上去像是不值钱的箱子等等。（母题 C 秘嘱）因为

它实际上 (a) 会满足主人所有的愿望 (b) 里面有一件小东西, (b1) 一只雉、一只白母鸡, 等等, 那是龙王公主的化身, 主角依计而行, 回到家打开箱子, 得到仙妻。(母题 D 得宝)

IV. [遗失法宝] 主角把法宝借给一位朋友或兄弟, 法宝很快就回到海里, 或是不灵了。(母题 F 失宝或惩罚)¹⁶

与钟敬文、爱伯哈德的归纳相比, 丁乃通的归纳主要是增加了母题 F 失宝或惩罚——至于龙女报恩型故事的流传地区, 丁乃通认为这是一个世界性故事的本土次类型, 或者说是一个有着强烈本土化倾向的故事。丁乃通根据统计结果指出, 尽管中国的民间故事大部分属于国际类型, 但是“完全局限在中国东部, 或一定是源起于中国东部的国际性故事类型数目并不太多”, 而龙女报恩故事的早期文本恰恰就采录自中国东部。将丁氏基于统计学的结论与爱伯哈德的研究加以比较十分有趣。尽管爱伯哈德像许多中国学者一样也认为龙女故事的流传遍布“全中国”, 但爱伯哈德所依据的 38 篇异文中, 采自浙江的就有 18 篇, 其他广东 4 篇, 四川 1 篇, 河北 1 篇, 江苏 1 篇, 江西 1 篇, 山东 2 篇, 朝鲜 1 篇, 地区不详 9 篇。爱伯哈德在解释该书收录的“民间故事中有 35% 以上来自浙江, 其中绝大部分又是来自浙江中部”的原因时指出: “一方面在于民间故事的搜集者大都出身在沿海省份。另一个原因在于——只要对作品的历史渊源稍加留意即可看出——南方和中原的民间故事比起北方和西北部的民间故事来, 要生动得多。中国南方, 特别是浙江省, 在这方面比起气质较为凝重的北方来说, 似乎更富有艺

术创造力，更善于编造故事。”¹⁷无论爱伯哈德的解释是否合乎实情，有一点需要特别指出：据宋代诗文及明清方志，北宋以来，龙女报恩故事的早期传说文本——如愿故事的知名度的确以江苏、浙江、福建为最。如北宋诗人范成大（石湖）曾作《腊月村田乐府十首》，其中之一为《打灰堆》，描写了宋代吴地农村新年打灰堆的习俗及村媪的祝词：

除夜将阑晓星烂，粪扫堆头打如愿。杖敲灰起飞扑篱，不嫌灰浣新节衣。老媪当前再三祝：只要我家长富足。轻舟作商重船归，大牯引犊鸡哺儿。野蚕可缫麦两岐，短衲换著长衫衣。当年婢子挽不住，有耳犹能闻我语。但如我愿不汝呼，一任汝归彭蠡湖。

其《引》曰：

除夜将晓鸡且鸣，婢获持杖击粪壤，致词以祈利市，谓之打灰堆。此本彭蠡湖清洪君庙中打如愿故事，惟吴下至今不废云。¹⁸

范成大，吴郡（今苏州）人，所居石湖在太湖之滨，故以为号。黄庭坚（山谷）诗《常父答诗有煎点径须烦涤珠词复次韵戏答》云：“政当为公乞如愿，作笺远寄宫亭湖。”¹⁹“宫亭湖”，宋·陈元靓《岁时广记》卷七引作“君亭湖”，并引《荆州记》曰：“即彭泽湖，又谓之彭蠡湖。”²⁰（即今江西鄱阳湖之一部分）江苏《吴县志》云：“除夜，夜向明，则持杖击灰积，有祝词，谓之‘打灰堆’，盖彭蠡庙中如愿故事，吴中独传。”²¹浙江《衢县志》云：

“元旦忌洒扫，以通草花插粪帚上，呼曰‘如愿’。”^②亦为此故事。本章所引清代讲述龙女报恩故事的《招财宝卷》也把故事发生的地点安排在长江口的崇明岛，爱伯哈德著作中如愿故事的收录以浙江文本最丰，都多少反映了这一事实。

在中国民间故事类型是否具有世界性这一基本立场上，丁乃通与爱伯哈德之间存在根本性的分歧，并发生过激烈的争论。^③要之，爱伯哈德认为，中国民间故事传统与西方民间故事传统完全不同，因此由阿尔奈（A. Aarne）和汤普森（S. Thompson）创造的具有世界普遍意义的民间故事类型分类法（AT 分类法）无法用于分析中国民间故事，以此之故爱伯哈德所著《中国民间故事类型》就是一个完全不同于 AT 分类法的独立系统。而丁乃通则认为，中国民间故事类型则完全可与世界民间故事类型“接轨”，尽管中国也流传着许多其他国家没有的故事类型，但中国故事中的大部分类型是具有国际性的。丁乃通指出，他的著作（《中国民间故事类型索引》）中列入的 843 个类型和次类型中，“仅有 268 个是中国特有的。就连这些也有少数和西方同类的故事差距并不很大，也有类型在中国邻近地方，例如越南曾经发现过的”。根据这一基本判断，丁乃通的著作以 AT 分类法为基础，适当增加了根据中国故事独有类型归纳的编号。“【感恩的龙公子（公主）】”这一故事类型，丁乃通将其列入 AT 分类的 555 号之下，但在号码之后增加了一个“*”号，这表示 555* 型与国际性的 555 型近似，但又不完全相同，或者说 555* 只是 555 的一个次类型。

在 AT 分类法中，555 型故事被命名为“渔夫和他的妻子”，主要讲述“一个贫困的渔夫捕获一条由妖怪变成的鱼。

他重视妖怪的申诉，把鱼放回水中，得到的报答是，凡渔夫妻子的欲望，妖怪都许诺一定满足……当妻子开始利用其意愿……由妻子无底的欲望……最后……丧失了她的一切好运²⁴。阿尔奈和汤普森对该类型故事结构归纳如下：

555 渔夫和他的妻子。鱼满足穷渔夫妻子的所有愿望。

I. 各种愿望的满足。(a) 一个贫穷的渔夫抓到一条由巨妖变成的鱼，渔夫将它放回水中；为了报恩，鱼答应了渔夫妻子的所有愿望；——或者(b) 一个贫穷的男人为了满足他妻子的各种愿望顺着—棵豆蔓爬进天堂祈求帮助然后安全返回。(母题 A 救助/母题 D 得宝/母题 B1 上天即母题 B 入水的变形)

II. 各种愿望。妻子的愿望变得越来越过分(从公爵、国王、教皇到上帝)直到她最后失去这一切。(母题 E 奢求/母题 F 惩罚或失宝)

阿尔奈和汤普森认为，该类型故事包括以下两类母题：

I. B170. 变形：从人到鱼。B375. 1. 鱼回到水中：感恩。D1761. 0. 1. 各种愿望均被满足。(母题 A 救助/母题 D 得宝) F54. 2. 植物长入天空。(母题 B1 上天)

II. C773. 1. 禁忌：提出不合理的请求。被赋予了满足所有愿望的能力，人违反节制而遭惩罚。J514. 人不应过分贪婪。Q333. 无节制的要求被惩罚。I420. 自负的野心被惩罚。(母题 E 奢求/母题 F 惩罚或失宝)²⁵

“渔夫和他的妻子”的故事在欧洲广泛流传，俄国诗人普希金曾据以创作著名的童话诗《渔夫和金鱼的故事》（其实“渔夫和金鱼”的命名更体现了该故事的类型——母题、结构）。比较中国和欧洲的故事，读者可以发现，由于各项母题的排列顺序不同（在欧洲故事中，母题的排列顺序为A救助、D得宝、E奢求、F惩罚），故事所体现的主题也就相应地显出差异，中国故事主要强调人应相信善有善报，而欧洲故事所强调的则主要是人不应过分贪婪（在中国故事中也有因贪婪而受到惩罚并最终失去宝贝的情节，如欧明失去如愿）。

二 本土“如愿”传说与印度 “龙女”故事的相关性

欧洲广为流传的“渔夫和他的妻子”型故事与印度古代传说“摩奴和伊达”洪水神话之间也存在母题—结构方面的相似之处。目前可知的“摩奴和伊达”洪水神话的最早文本见于公元前10世纪到7世纪的古代印度梵文经典《吠陀》的释文《梵书》中，其中《百道梵书》第1编第8章第1节即讲述“摩奴和伊达”的洪水故事。

1. 早上，按照每天给摩奴打水洗手的习惯，人们把水给他送来。摩奴正准备盥洗，一条鱼跳到他的手上。

2. 它对他说：“收养我吧，我将拯救你！”“这拯救从何说起呢？”摩奴问。“一场洪水将会把所有的生物冲走。我就是要把你从洪水中救出来。”“那么我怎样

养活你呢？”

3. 它说：“我们鱼类只要还小，就不免面临灾祸。因为大鱼总是要吃小鱼的。你可以先把我养在一只罐子里；等到它装不下我时，再挖一个坑，把我移进去。到了坑也装不下我的时候，你就把我放回大海。那时就没有什么灾祸能威胁我了。”

4. 它很快长成了一条大鱼。（母题 A 救助）“当我完全长大的时候，那一年就会有洪水，”它说，“你要准备好一条大船，乘它来找我。一旦水涨起来，你就到船上去。我将救你脱离洪水。”（母题 C 秘嘱）

5. 于是摩奴便按照它的要求把它养成一条巨大的鱼，然后把它送入大海。就在这一年，他照鱼的嘱咐造了一条船，等洪水来到时，他便进入船内。这时大鱼游上前来。摩奴把缆绳系在鱼的角上，由它拽着，飞快地驶向遥远的北山。（母题 B 入水）

6. ……洪水扫荡了所有的生物，只有摩奴留了下来。

7. 摩奴亟盼能有后代，便举行祭祀，并做各种苦行……他向水中投献了精制的酥油、酸奶、乳浆和奶酪。不到一年，长出一个女人……

8. ……

9. 摩奴问她：“你是谁呀？”“我是你的女儿，”她回答……“你把精制的酥油、酸奶、乳浆和奶酪作为供品投献到水里。你就是用它们生育了我。我是祝福之身，在祭祀的时候用我吧。如果你在祭祀时用我，你就会子孙繁盛，牛羊成群。你通过我所祈求的福祉，一定会在你的身上实现。”于是他就按照她的嘱咐，在祭祀

中间……用她（作为祝福）。

10. 他和她一起继续不断地举行祭祀并做苦行，以求子嗣。就是这样通过她，他使这个种族得以诞生——这个摩奴的种族。他通过她所祈求的福祉也全部实现了。（母题 D 得宝）

11. 这个（摩奴的女儿）原来就是伊达。谁明白了这一点并同伊达一起做，他就是致力于繁衍由摩奴创造的种族；他通过她所祈求的福祉，也全部会在他身上实现。^{②⑥}

汤普森认为，近代以来，东南亚地区流传的“渔夫和妻子”型故事是“由荷兰人传到东印度”的，并且推测“在印度尼西亚，这个故事可能与土著的故事并存”^{②⑦}。所谓土著的故事，不知与《梵书》“摩奴和伊达”的神话有关否？

借助中、欧“欧明、如愿”与“渔夫、金鱼”故事的类型结构观察《梵书》印度故事，同样能够从中发现中、欧故事 5 项母题中的大部分，在《梵书》故事中，母题的排列顺序为 A 救助、C 秘嘱、B 入水、D 得宝，《梵书》所缺失的母题有 E 奢求和 F 失宝或惩罚，这些母题到以后的佛经故事如《六度集经》中方才出现（详下）。值得一提的是，（1）主人公投献祭品于水中以生出女儿或投献礼品以求得婢女；以及（2）主人公通过女儿实现所祈求的福祉或“如要物且（但）就如愿所须皆得”这两项细节是印度摩奴、依达故事与中国欧明、如愿故事所共有的，而在欧洲故事中没有这两个细节。至于《梵书》故事中的母题 C 秘嘱到了佛经中时，在细部形式上已与“欧明、如愿”故事中

的同样母题更趋雷同（详下）。

《梵书》以后，摩奴洪水故事亦见载于印度史诗《摩诃婆罗多·插话》记录的民间口头流传的《鱼往事书》。^②佛教在印度兴起以后，亦将摩奴洪水故事吸收进自己的经典之中。摩奴洪水故事至迟在三国时期已由居住在吴国的康居人康僧会在其编译的《六度经集》中介绍到中国，只不过摩奴的名字换成了菩萨，鱼换成了鳖，同样的故事也见于《阿难现变经》、《布施度无极经》并被收入梁·僧旻、宝唱所集《经律异相》以及唐·道世所集《诸经要集》、《法苑珠林》等佛典类书。《经律异相》卷第十一引《布施度无极经》（以《六度经集》卷第三参校）云：

昔者菩萨为大理家，积材巨亿，常奉三尊，慈向众生。往市观戏，即见一鳖，心便悼之。问价贵贱，鳖主知菩萨有普慈之德，常济众生，财富难数，贵贱无违，答曰：百万能取者善，不者吾当噉（烹）之。菩萨答曰：大善。（即雇如值，）持鳖归家，澡护其伤，临水放之。（母题 A 救助）……鳖后夜求（来）^并其门，怪门有声，使出睹鳖，还如事白（云）。菩萨视鳖，即人语曰：吾受重润，身命获全，无以答谢（润）。（虫）水居之物，知水盈虚，洪水将至，必为大（巨）害，愿速严船（舟），临时相迎。答曰大善。（母题 C 秘嘱）……时至鳖来，曰：洪水至矣，可速上（下）载，寻吾所之，必（可）获无患。（母题 B 入水）船寻其后，有蛇趣船，菩萨曰：取之。鳖曰：大善。又睹漂狐，曰：取之。鳖亦云：善。又睹漂人，搏颊呼天，哀济吾命。又曰：取之。鳖曰：慎无取也，凡人心奸伪，

妙（少）有终信，背恩追势，好恶（为）凶逆。菩萨曰：虫类尽（尔）济，（人类吾贱，）更弃求之，岂是仁哉，吾不忍为也。于是取之，鳖曰：悔哉。遂之丰土，鳖辞曰：恩毕请退。鳖退，蛇、狐各去。狐以穴为居，获古人伏藏紫磨金百斤，喜曰：当以报彼恩矣。持还白曰：小虫受润，获济微命，虫，穴居之物，求穴自安，获金百斤，斯穴非垦非家，非劫非盗，吾精诚之所致，愿以贡贤。菩萨深唯不取，徒损无益于贫民，取以布施众生，获济不亦善乎？寻而取之，（母题 D 得宝）漂人睹焉，曰：分吾半矣。菩萨即以十斤惠之。漂人曰：尔掘垦劫金，罪应奈何？不半分之，吾必告有司。（母题 E 奢求）答曰：贫民困者，吾欲等施，尔欲专之，不亦偏乎？漂人遂告有司，菩萨见拘……蛇、狐会曰：奈斯事何？蛇曰：吾将济之。遂衔良药，开关入狱，见菩萨状，颜色有损，怆而心悲，谓菩萨言：以药自随，吾将^将太子，其毒尤甚，莫能济者，贤者以药自傅（敷）即瘳矣。菩萨默然。蛇如所云，太子将陨。王命曰：有能济兹，封之相国，吾与参治。菩萨上闻，传之即瘳。王喜，问所由因，本末自陈，王怅然自咎，即诛漂人。（母题 F 惩罚或失宝）²⁰

与《梵书》故事不同，《佛经》故事增加了母题 E 奢求和母题 F 惩罚或失宝，但奢求和惩罚的责任都是由主人公的对立者（漂人）承担的。佛经中另有一“摩奴救助神鱼—神鱼报恩”式的故事异文，即北凉·昙无讖译《金光明经》卷第四《流水长者子品第十六》中所述“十千天子鱼报恩”的故事，主要内容如下：

流水长者子，一日游行，见一空泽，池水枯涸，池中诸鱼，足满十千，为日所曝，困厄将死。时长者子，生大悲心，即向国王，借得大象、皮囊，得以负水，济彼鱼命。复至家中，将其所有可食之物，一切聚集，悉载象背，散诸池中。长者子更复思量，依经典说，若有众生，临命终时，如能闻得宝胜如来名号，即生天上。于是长者子为十千鱼解说妙法。以此之故，后当大地震时，十千鱼同日命终升天，以阎浮提畜生之身一变而为忉利天十千天子。（母题 A 救助）十千天子为报流水长者子之恩，从忉利天下阎浮提，至流水长者子家。十千天子“以十千真珠天妙瓔珞，置其（长者子）头边；复以十千，置其足边；复以十千，置右肋边；复以十千，置左肋边；雨曼陀罗华（花）、摩诃曼陀罗华，积至于膝；作种种天乐，出妙音声。”（母题 D 得宝）³⁰

讲述“十千天子鱼报恩”故事的《金光明经》在我国流传甚早，以上引文出自北凉·昙无讖的译笔，全文基本上是四字一句，便于唱读、普及。经中所述“十千”即“一万”，印度数字以三位为一级，故 10 000 读作“十千”（汉语以四位数字为一级，故读 1 0000 作“一万”），佛经“十千鱼”故事的中国异文正作“万鱼”（详下）。南北朝时，盛行读诵讲（言）赞该经的法会，陈文帝曾作《金光明忏文》，云：讲诵《金光明经》“能与众生快乐，能销变异恶星，能除谷贵饥馑，能谴怖畏，能灭忧恼，能却怨敌，能愈疾病……护念众生，扶助国土”³¹。黄征、吴伟编校《敦煌愿文集》共收“抄经题记（愿文）”84 篇，其中抄写《金光明经》的“题记”有 14 篇（人次），抄经时间从北魏一直延续到赵宋，前后近 500 年，抄经人或僧或俗，或官或民，可见《金光明经》在社会上的影响之广泛与长久。³²由

于《金光明经》的缘故，东晋十六国以来士人对“十千天子鱼”的故事相当熟悉，因此，当汉语民间社会口头流传的“十千天子鱼报恩”型故事被记录下来时，士人们立即就能指出该故事与佛经的关系，如旧题晋·干宝撰《搜神记》（稗海本）卷五所载故事即是：

彭蠡湖侧，有乡人李进勍者，以贩彭蠡湖鱼为业。常以大船满载其鱼于金陵及维扬肆中，积有年矣。一旦，复贩鱼于金陵，夜泊三山之浦。其夕，风静波澄，月色如画。进勍乃步于岸侧，闻船内有千万人诵经声。进勍惊而异之，伺听于岸，其音清亮非常。进勍即登舟察之，乃船内鱼耳。进勍曰：“由我鄙见，贩易众生，轮回之身，不可测也。”因悉放鱼于江中。临放鱼时，言曰：“诸鱼既各通灵，他日某若困苦，敢希方便垂恩矣。”（母题A救助）由是改业，贩鬻荻薪，数年之间，大作排筏，载薪于金陵货之。未到间，值大风，吹溺排筏，一时沉没。惟进勍堕于江中不溺，足下如有所履。俄而被风占竹数竿，至于进勍身侧。进勍扶此竹而稍获其济，乃见大鱼数百头，于进勍足下乘之，及有竹头，共拽竹而行。于时到于洲，乃得登岸。回顾诸鱼，各已散去。至夜，不得渡江，即栖于洲上。将更深矣，进勍即独坐愁苦，两泪迸洒，嗟身之蹇蹶，一至于兹。忽见荻丛碎罅中，光芒然。进勍即以手摸之，获金二斤，乃袖于怀中，愁闷颇息。俄见一人着白衣，向波心踊立，谓进勍曰：“朝来得存性命及获金，乃于前者所放诸鱼，今各报子恩也。”言讫不见。待旦，即有鱼数十头，又拽一叶舟来，桡棹俱备。进勍因得及岸而归矣。

(母题 D 得宝)³³

在记录了以上故事之后，稗海本《搜神记》的作者补充说道：“余尝览佛书，见论十千天子报恩，何异于是乎？”³⁴然与佛经故事的最大不同之处是，在佛经故事中是主人公为十千鱼诵经超度，而到了稗海本《搜神记》中已变为千万鱼自己诵经。同类型故事的异文亦见唐·张读《宣室志》卷之四：

宣城郡当涂土民有刘成、李晖者，俱不识农事，常以巨舫载鱼蟹，鬻于吴越间。天宝十三年春三月，成与晖自新安江载往丹阳郡，行至下查浦，去宣城四十里，会天暮，泊舟，二人俱登陆。时李晖往浦岸村舍中，独刘成在江上。四顾云岛，阒无人迹，忽闻舫中有呼阿弥陀佛者，声甚厉。成惊而视之，见一大鱼自舫中振鬣摇首，作声而呼阿弥陀佛焉，成且惧且悚，毛发尽劲，即匿身芦中以伺之。俄而舫中万鱼，俱跳跃呼佛，声动地。成大恐，遽登舫，悉投群鱼于江中。（母题 A 救助）有顷而李晖至，成具以告晖，晖怒曰：“竖子安得为妖妄乎？”唾而骂者且久。成无以自白，即用衣资酬其直。既而余有钱，易荻草十余束，致于岸。明日迁于舫中，忽觉重不可举，解而视之，得缗十五千，签题云：“偿汝鱼值。”成益奇之。（母题 D 得宝）是日，于瓜州会群僧食，并以缗施焉。时有万庄者，自泾阳令退居瓜州，备得其事，传以纪述。³⁵

尽管故事后面还附有采录者的姓名、职业，以加强传闻

的真实性，但是，只要将其与《金光明经》、稗海本《搜神记》中的故事加以比较，就可断定这仍然是一则依据“十千天子鱼报恩”故事所做的演绎。只是《金光明经》中流水长者子为十千鱼说法的细节，在稗海本《搜神记》与《宣室志》变成了千万鱼自己诵经和万鱼呼佛。至于主人公于荻草中获金的情节，《宣室志》与稗海本《搜神记》更是如出一辙。于是，我们就可看到从《金光明经》到稗海本《搜神记》再到《宣室志》，鱼报恩故事传承与变异的痕迹历历在目。

显然，本土的欧明、如愿故事与印度《梵书》的摩奴、神鱼故事及其《金光明经》中的变体虽然同属“动物报恩”这一外延更大的故事类型，但在诸多具体细节方面仍显一定差距，因此可以断言，本土欧明、如愿故事的主干主要不是从印度摩奴、神鱼故事甚至长者子、十千鱼故事那里获得的灵感，尽管前者从后者那里移借了个别母题和细节（如投放祭品予水神以换取女性及局外人秘嘱索取某种宝物）。“通灵动物或神灵报恩”是一相当古老的文化主题，各个民族在其早期发展的历史中都曾经与动物、神灵发生过相像的交往关系，因而在各个民族中间都可能自发地发生动物或神灵报恩型的故事。仍以上述摩奴、神鱼洪水故事的佛经变体——菩萨、神鱼洪水故事为例，在康僧会编译《六度经集》将该故事介绍到中土之前，本土神灵或动物报恩的故事即已发生，如著名的“隋侯之珠”和“伊尹生空桑”的传说，其见诸文字的时间都要早于三国时代的《六度经集》。

在六朝以降的汉译佛经故事中，与欧明、如愿故事最为接近的是东晋·佛陀跋陀罗、法显所译的《摩诃僧祇律》卷第三十二讲述的龙女报恩的故事，《摩诃僧祇律》卷第三

十二云：

佛住舍卫城，南方国土有邑名大林，时有商人驱八牛到北方俱哆国。复有一商人，共在泽中牧牛。时离车捕龙食之，捕得一龙女。龙女受布萨法无害心，能使人穿鼻牵行。商人见之形相端正，即起慈心，问离车言：“汝牵此欲作何等？”答言：“我欲杀^杀。”商人言：“勿杀，我与汝一牛贸取，放之令去。”捕者不肯，乃至八牛，方言：“此肉多美，今为汝故，我当放之。”即取八牛，放龙女去。（母题 A 救助）时商人寻复念言，此是恶人，恐复追逐，更还捕取，即自随逐，看其向到池边，龙变为人，语商人言：“天施我命，我欲报恩，可共入宫，当报天恩。”商人答言：“不能。汝等龙性卒暴，瞋恚无常，或能杀我。”答言：“不尔。前人系我，我力能杀彼，但以受布萨法故，都无杀心，何况天今施我寿命而当加害。若不去者，小住此中，我今先入拼（摒）挡宫中。”即便入去，（母题 B 入水）是龙门边见二龙系在一处，见已，商人问言：“汝为何事被系？”答言：“此龙女半月内三日受斋法，我兄弟守护此龙女不坚固，为离车所捕得，以是故被系。惟愿天慈，语令放我。此龙女若问欲食何等食者，龙宫中有食，尽寿乃能消者，有二十年消者，有七年消者，有阎浮提食，若索者当索阎浮提人间食。”（母题 C 秘嘱）龙女拼（摒）挡已，即便呼入，坐宝床褥上，龙女白言：“天今欲食何等食，为欲食一食尽寿乃至？”答言：“欲食阎浮提人间食。”即持种种饮食与。问龙女言：“此何故被系？”龙女言：“天但食用问为。”“不尔。我要欲知之。”为问不已，即语言：“此人有过，我欲杀之。”商人言：“汝莫杀。”“不尔，要当杀之。”商人言：“汝放彼者，我当食耳。”白言：“不当直尔放之，当罚六

月擒置人间。”即罚六月人间。商人……便言：“我欲还归。”龙女即与八饼金。语言：“此是龙金，足汝父母眷属终身用不尽。”语言：“汝合眼。”即以神变持诸本国。行伴先至语其家言：“入龙宫去。”父母谓儿已死，眷属宗亲聚在一处悲啼哭。时放牧者及取薪草人，见已先还语其家言：“某甲来归。”家人闻已即大欢喜出迎入家。入家已为作生会，作会时以八饼金持与父母：“此是龙金，截已更生，尽寿用之不可尽也。”（母题 D 得宝）³⁶

《摩诃僧祇律》的翻译时间要晚于《搜神记》的撰写时间，但由于《摩诃僧祇律》是翻译作品，因此可以肯定其原作的成书年代要早于《搜神记》。³⁷ 鉴于两个故事中母题 C 秘嘱的细节实在是太相像了（一名局外人暗中叮咛主人公索要报恩者本不愿出让的宝物），所以笔者推断此一细节是中国故事受了印度故事的影响，当然不会是接受的《摩诃僧祇律》的影响，因而中国故事中此一细节的移借渠道目前尚不清楚。以下是印度和中国该类型故事的几种不同版本（原型、亚型）之母题结构的比较：

表 6-1 “动物报恩”型故事母题分布

母题 类型	A 救助	C 秘嘱或 B 入水	D 得宝	E 奢求	F 惩罚/ 失宝	出 处
原型 印度一	A	C B	D			（《梵书》等）
亚型 a 印度二	A	C B	D	E	F	（《六度集经》等）
亚型 a 欧洲：	A		D	E	F	（《民间故事类型》）
亚型 b 印度三	A		D			（《金光明经》）
亚型 b 中国一	A		D			（《宣室志》等）
亚型 c 印度三	A	B C	D			（《摩诃僧祇律》）
亚型 c 中国二	A	B C	D	E	F	（《搜神记》等）

仅从故事的表层叙事的言语层面看，“报恩”型故事的最早记录可以追溯到公元前10世纪古代印度的《梵书》。在印度，“报恩”型故事从《梵书》到佛经自有其一贯的传承系统；同时，印度也是保存该类型故事的亚型最完整的地区，而中国故事和欧洲故事都较印度故事有程度不等的变异。^③然考欧明、如愿故事，至少从两处细节可以见得印度宗教文学的因子，即：1. 投献祭品予水神以换取女性（《梵书》）；2. 局外人的秘嘱（《摩诃僧祇律》）。至于整个故事结构，则更是与《摩诃僧祇律》亦步亦趋。

三 “欧明—如愿”传说的 本土神话原型：潜水的大禹

以上，笔者从言语的叙事层面讨论了中、印“龙女报恩”型故事母题结构的相关性；以下，笔者将从叙事层面转入故事语言的象征层面。一旦进入到故事深层的象征结构，“龙女”故事的本土文化背景，即该故事的象征结构与本土神话原型之间的深层关联就凸显出来了。无论钟敬文、爱伯哈德还是丁乃通都没有追溯“求如愿”传说的神话起源，因为他们都将研究对象严格限定在狭义故事的范围之内。区分同一叙事文本的题材结构在不同时况和语境中生成成为不同体裁时所发挥的不同功能，是现代民间文学研究应遵守的约定之一。钟氏以来中外学者研究“龙女”故事时所关注的主要问题始终被限定在狭义民间故事的范围之内，因此在他们研究中国民间故事类型的著作中，与狭义故事题材相同而体裁相异的神话就被排除在外，至多只涉及了一些与狭义故事有直接演变关系的传说。对“求如愿”传说的研

究即是如此（特别是中国，在神话与传说之间以及传说与故事之间往往难以做出区分，但神话与故事的区分相对较为容易）。^③然而对于本书的研究目的来说，仅仅追溯狭义故事的传说起源是不够的，在这方面，笔者倒是更倾向于 19 世纪欧洲民间文学研究中的神话—语言学派格林和缪勒等人关于神话与狭义故事之间具有历史性联系的基本假定（但故事并不是神话的蜕变和遗留，而是转换和发展）。就龙女故事言，笔者认为，该故事类型在本土的生成并非仅仅是中、印文学在文本的叙事表层交流与互动的结果，在印度文本进入中国语境之前，本土的神话原型早已经为中国文学接受和改造印度文学奠定了“先天”的基础，这就是作为龙女故事之深层象征结构的“太阳潜水”神话原型。从太阳潜水的原型出发，不仅本土创世神话——“动物潜水取土造地”的叙事类型得以生成，而且为以该类型神话为发生背景的狭义故事（欧明入水）提供了“先验”的想象构架。近年来，大林太良、萧兵、叶舒宪、李道和、胡万川与笔者已多次讨论了世界性洪水—创世神话的类型之一“动物潜水取土造地”故事的中国生成形式即鲧、禹治水的传说，^④以下，笔者希望进一步讨论的则是鲧、禹治水的神话故事与“求如愿”传说故事之间从象征原型到叙事类型的历史性生成关系，即前者从语言象征层面如何为后者在言语叙事层面发挥想象铺垫了范型基础。

“动物潜水取土造地”类型的洪水—创世神话是一分布极广的传说故事，除了非洲和澳洲，迄今在旧大陆和新大陆都发现了该类型神话的典型文本，属于世界性洪水神话的亚型之一。^⑤该类型神话讲述前人类的动物（如潜水鸟等）或人类的祖先，违背或遵从创世—造物神的旨意，轮流潜入原

始黑暗大水（宇宙汤、宇宙液，即“大洪水”——great flood），从指甲缝隙中携带出一点水底的泥沙，当泥沙被抛撒到洪水表面后不断膨胀，最终形成今天的人类赖以居住的大地。在古代汉语文献中，记载最为完整的鲧、禹治水神话见于《山海经》，其《海内经》云：

洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复（腹）生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。^{④2}

鲧、禹布土堙洪水的结果是奠定了九州大地，也就是创造了世界，治水不过是后人的历史化解释。将鲧、禹“治水传说”认同于“动物潜水取土造地”型洪水—创世神话的理由主要是：

第一，在该类型故事中，动物从洪水底部窃取到的是一种可以不断膨胀的原始质料，而鲧、禹用以造地的息壤也是可以不断膨胀的，所以《山海经·海内经》郭璞引《开筮》后注云：“息壤者，言土自长息无限，故可以塞洪水也。”《淮南子·坠形篇》高诱注：“息土不耗减，掘之益多，故以填洪水。”^{④3}

第二，在该类型故事中，潜水取土者经常是一种前人类的动物（如潜水鸟）或人类始祖，而鲧、禹正是最早在黄河流域建立中央王朝的夏人的宗神和祖神。^{④4}在传说的治水过程中禹不仅得到龟、龙等通灵动物的启发和帮助，而且鲧自己也曾化身为能（龟、鳖）、熊、龙、鱼等（主要是水栖）动物，中古文献特别提到玄龟是向禹贡献青泥的灵物。^{④5}据蒋礼鸿的研究，青泥的本义是水底的淤泥，故袁珂

说：“青泥当即是息壤。”^{④⑥}正合造物神命令动物们轮流潜水取土之义。据此，鲧、禹或曾深入“史前”地下的黑暗大水世界。

在鲧、禹神话中，鲧和上帝处于对立的状态，而禹和上帝之间则具有同一性的关系，因此鲧、禹的父子关系也就具有对抗的性质。简言之，从创世的观点看，传说中鲧之窃息壤、堙洪水的失败与禹之卒布土、定九州的成功不过是前创世无序状态（违帝命创世）与创世后的有序状态（受帝命创世）的象征表达。古代汉语描述前创世无序黑暗状态的语汇——“浑沌”或“混沌”正与“鲧”字有明显的语音联系。^{④⑦}鲧或可写作𩺰^{④⑧}，《玉篇》卷第二十四云：“𩺰，古本切，大鱼也。”“𩺰，古门切，大鱼，又鱼子。”“𩺰，音鲧，鱼名。”^{④⑨}据此，鲧与《庄子·逍遥游》中的“北冥之鲲”也有音、义的对对应关系。正如“伯鲧腹（腹）禹”或“鲧腹（腹）生禹”^{⑤⑩}，鲲亦曾“化而为鹏”^{⑤⑪}袁珂认为，古代汉语中的“化”字有“变化”和“化生”两种意义，^{⑤②}北方水下世界的鱼化为（或生出）南方天上世界的鸟，同样是黑暗转向光明之创世过程的隐喻。^{⑤③}

在 world 各民族的神话中，普遍存在一种英雄杀死浑沌海怪的创世母题，英雄杀死象征前创世无序状态的浑沌海怪并用海怪的尸体创造大地同样意味着世界的开端（鲧正是此类浑沌海怪——北冥之鲲），而杀死海怪的英雄在神话中则往往是具有创世能力的、黑暗之神的儿子太阳—光明之神。在汉语文献中，殛鲧者或为上帝兼日神的帝舜，或为火神祝融^{⑤④}，但在民间，也有禹“惩父”之说^{⑤⑤}，据此禹或为殛鲧者之一，“副（剖）之以吴刀，是用出禹”者或许正是禹本人^{⑤⑥}，是禹自己用吴刀剖鲧父之腹而降生。禹之殛鲧惩父，

证明禹与至上至高之神及光明之神帝舜（日神）、祝融（火神）之间具有神格上的同一性。在世界神话中，光明（日、火）之神的象征性置换物或为鸟，或为弓箭等兵器，鸟的飞翔比拟了太阳的运行^{⑤7}，而兵器的锐利则比喻了太阳的光芒（世界神话中的太阳神多为神射手^{⑤8}）。禹以光明之神的身份杀死黑暗之神鲧而创世，因此禹才能化为鹏鸟并握有吴刀（黑暗之神生出光明之神与光明之神杀死黑暗之神是同一创世母题的异文）。^{⑤9}握有吴（音羽，或禹）刀的大禹潜入洪水底部或者钻进浑沌海怪——鲧的腹中然后从中再生^{⑥0}，是用神话语汇描述了光明之神太阳沉入西方大海然后浮出东海之际的宇宙景观^{⑥1}，这也就是光明代替或凿破黑暗之创世主题的象征表达。

鲧不仅是浑沌海怪，同时也是原始洪水（大洪水）之神，鲧之缓读为浑沌或混沌，浑沌或混沌的本义正有原始大水的意思。^{⑥2}在创世神话中，制服洪水与杀死海怪的母题可以相互置换，杨宽早已论证鲧与洪水之神共工实为一神之分化^{⑥3}，如杨说之不误，则禹“攻共工”、“逐共工”、“伐共工”^{⑥4}的治水传说均可视为禹惩父故事的异文，即以历史化形式讲述的同样的太阳大鸟——大禹潜入洪水底部捞取青泥息壤（或杀死浑沌海怪）以创造大地的故事。动物潜水取土与英雄杀死海怪都是光明取代或战胜黑暗这一创世模型的不同表述方式，鲧、禹故事的母题结构只有被置于洪水/太阳/大地的宇宙论神话背景下才是可以理解的。

在汉语神话中，鲧被殛之处即北方地下的黑暗大水世界，被称之为羽渊，亦名瀚海，其命名显然与太阳鸟有关。由于神话中日与鸟的同一性关系，太阳“死亡”（西沉）被称为“解羽”^{⑥5}，于是太阳鸟解羽处的水渊就被称为羽渊，

即想象中的西方大海，音讹为禺渊（禺谷）或虞渊；或作羽山、羽郊，或羽之野，亦指视觉角度中的日落之处——西北方向的山野或郊野。^{⑥⑥}“解羽”处的羽渊也称“大泽”，即夸父逐日所至之大泽。^{⑥⑦}日入之处为禺谷，为大泽，故夸父逐日、入日而逮之。《山海经·大荒北经》云：“有大泽，方千里，群鸟所解。”《海内西经》云：“大泽方百里，群鸟所生及所解。”郭璞注：“百鸟于此生乳，解之毛羽。”^{⑥⑧}《穆天子传》卷三：“爰有□蕞水泽，爰有陵衍平陆，硕鸟解羽，六师之人，毕至于旷原。”郭璞注引《纪年》曰：“穆王北征，行积羽千里，皆谓此野耳。”^{⑥⑨}其卷四云：“北至于旷原之野，飞鸟之所解其羽……至于西北大旷原……”郭璞注：“所谓解毛之处。”引《山海经》云：“群鸟所集泽……”^{⑦①}大泽即瀚海，清代学者毕沅、郝懿行均已言之^{⑦①}，“翰”字从羽，本义为羽毛。《史记·匈奴列传》唐·张守节《正义》云：“瀚海自一大海名，群鸟解羽伏乳于此，因名也。”《史记·卫将军骠骑列传》唐·司马贞《索隐》按：“崔浩云‘北海名，群鸟之所解羽，故云翰海’。”^{⑦②}是翰海之名本源于神话太阳解羽之渊。

“解羽”又称“委羽”，委，堕也，于是解羽之处又有“委羽”、“积羽”之称。大鸟脱落羽毛，象征着太阳“死亡”，即太阳鸟解羽后沉入西方或北方的水泽。西北荒寒之地，多降鹅毛大雪，古人将其想象为太阳神鸟脱落的羽毛，故“积羽”、“委羽”也被用来指称西北瀚海的大雪。郭璞注《山海经·大荒北经》引《穆天子传》卷四云：“北至广原之野，飞鸟所解其羽……载羽百车。《竹书》亦曰：‘穆王北征，行流沙千里，积羽千里。’皆谓此泽也。”^{⑦③}《淮南子·坠形》云：“北方曰积冰，曰委羽。”高诱注：“委羽，

山名，在北极之阴，不见日也。”又云：“烛龙在雁门北，蔽于委羽之山，不见日。其神人面龙神而无足。”高诱注：“龙衔烛以照太阴。”^⑦所谓“不见日”的“委羽之山”亦即《墨子》所谓“热（日）照无有及也”的“羽郊”^⑧。《楚辞·天问》云：“日安不到？烛龙何照？”^⑨《初学记》卷三引《淮南子》许慎注：“不见日，故龙以目照之。”^⑩《山海经·大荒北经》郭璞注引《诗含神雾》：“天不足西北，无有阴阳消息，故有龙衔火精以往照天门中。”^⑪烛龙所在之“委羽之山”，《山海经》称之为钟山或章尾山。《海外北经》：“钟山之神，名曰烛阴……居钟山下。”郭璞云：“烛龙也，是烛九阴，因名云。”《大荒北经》：“有章尾山。有神……是烛九阴，是谓烛龙。”郭璞注：“照九阴之幽阴也。”^⑫烛龙，《山海经》说是因为能烛照“不见日”的九阴故名，而高诱亦以为神名“烛龙”是因为“龙衔烛以照太阴”的缘故。其实神名“烛龙”乃是“句龙”的音转，正如“烛龙”亦可音转为“逯龙”。^⑬句龙本是禹（详下）的别名，禹以太阳鸟的身份潜入地下极阴世界而变形为龙，于是才有烛龙衔烛以照太阴其实是“日照九阴”的神话，当然此处的“日”已是潜行于地下黑暗世界的太阳之龙。^⑭

总之，羽渊、瀚海、大泽，在神话中同为一处地方，这就是环绕大地（昆仑）并在地下世界相通的瀛海，也就是弱水。^⑮《山海经·大荒西经》云：“昆仑之丘……其下有弱水之渊环之。”郭璞注：“其水不胜鸿毛。”其《图赞》云：“弱出昆山，鸿毛是沉。”^⑯《玄中记》云：“天下之弱者，有昆仑之弱水焉，鸿毛不能起也。”^⑰《海内十洲记》云：“凤麟洲在西海之中央……洲四面有弱水绕之，鸿毛不浮。”^⑱《括地图》云：“昆仑弱水，非乘龙不至。”^⑲所谓

“乘龙”莫非影射大禹句龙之潜入地下大水世界？而弱水“鸿毛不能起”显然也与“硕鸟解羽”的神话有关，描述的正是太阳沉入瀚海的景象。尽管瀚海环绕昆仑大地并在地下世界相通，但在神话中，瀚海、大泽、羽渊多指旷远无比的西北方向的大海（北溟），这是因为产生在北半球的汉语神话只能将黑暗、寒冷世界认同于北方或西北方向，于是鲛所代表的前创世状态也就只能以北冥之鲲为象征物，而代表光明、热烈的创世后有序世界也就必然认同于南海之鹏，南海又称天池。于是，天池之鹏与原本生活在上帝身旁后被派往下方世界创造大地的使者——禹之间也就可以建立同一性的关系。^⑧

太阳大鸟鹏杀死浑沌海怪鲲，并在后者的尸体上创造了大地，因此大地也叫昆仑，昆仑也就是鲛的化身。《说文》十四下云：“𪚩，大阜也。”^⑨于是鲛向禹贡献息壤也就理所当然。据此意义，鲛自己就是息壤，而鲛始“作城郭”^⑩（城市乃是宇宙的微缩象征）的传说也就事出有因。因为大地是禹所造，于是大地也叫“禹迹（绩）”或“禹堵（绪）”，也就是“禹土”^⑪，《山海经·中山经》云：“𡵓渚，禹父之所化。”^⑫讲的正是禹惩父之后在其尸体上或者以其所贡献的息壤创造大地的故事。禹创造了大地，所以禹死后被祀为社（土）神。站在结构功能的理论立场看，禹惩父，鲲化鹏都是太阳鸟潜水取土造地或英雄杀死浑沌海怪这一神话原型的多种叙事生成形式（变体）。

“鲛殛死、禹嗣兴”的神话母题也以异文的形式见于其他先秦汉语文献，如《庄子》中浑沌之死的故事。《庄子·应帝王》云：

南海之帝为儻，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儻与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儻与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍，以视听食息，此独无有。”尝试凿之。日凿一窍，七日而浑沌死。^②

无有七窍、不能视听食息的浑沌就是《山海经·西山经》中所说的“浑敦无面目”的神——帝江^③，浑沌、浑敦和鲮都有语音上急读、缓读的联系。浑敦无面目、无有七窍、不能视听食息说明浑沌或浑敦乃是黑暗之神，而儻忽则是手持凿具（类同吴刀）的光明之神。《楚辞·天问》王逸注：“儻忽，电光也。”《汉书·扬雄传》颜师古注：“儻忽，电光也。”唐·慧琳《一切经音义》卷八引《广雅》曰：“儻忽，光也。”^④可证。尽管我们不能绝对地说，浑沌与鲮在叙事层面绝对就是一神之分化，但从功能角色的理论出发^⑤，却可以断定在光明凿破黑暗之创世主题的神话结构中，浑沌和鲮，以及儻忽和禹都是承担着相同功能的结构性角色。实际上，《应帝王》中儻忽凿破浑沌的故事乃是《逍遥游》中鲲化鹏故事的“重言”式再现，《庄子》内篇首尾呼应，重复讲述了同一个创世主题。^⑥

光明之神杀死黑暗之神或者黑暗之神生出光明之神的创世模式也见于舜与其父瞽叟的故事当中。瞽的意思是盲人，从神话象征的观点看可理解为黑暗之神；方善柱已论证了舜的太阳神性格。^⑦瞽与舜以及鲮与禹的父子关系都可作为黑暗与光明相互对立、相互转化的创世关系看待。传说瞽叟曾命舜涂（涂）廩、穿（浚）井而焚廩、下石，舜衣鸟工（衣）、龙工（衣）化为鸟和龙飞升或潜出，是舜亦曾以太阳龙、太阳鸟的身份潜入黑暗世界然后又从黑暗世界再

生。^⑧王国维以来，学者多以卜辞中的“夔”与载籍中的帝舜、帝喾、帝俊为同一神名的异写^⑨，据此《山海经》关于“鼓（瞿）亦化为鸛（俊）鸟”^⑩的记载亦当是瞿叟、帝舜神话的又一异说。同样，帝舜作为日神，祝融作为火神，其殛鲧——杀死黑暗之神的行为才是合乎神话逻辑的。

禹曾潜入地下黑暗世界以获取宝物——息壤的神话原型也以变异的形式出现在中古时代禹凿龙门的传说中。晋·王嘉《拾遗记》记载了这样一则故事：

禹凿龙关之山，亦谓之龙门。至一空穴，深数十里，幽暗不可复行。禹乃负火而进。有兽，状如豕，衔夜明之珠，其光如烛。又有青犬，行吠于前。禹计可十里，谜于昼夜，既觉渐明，见向来豕犬变为人形，皆著玄衣。又见一神，蛇身人面。禹因与语。神即示禹八卦之图，列于金版之上。……禹曰：华胥生圣子，是汝耶？答曰：华胥是九河神女，以生余也。乃探玉简授禹，长一尺二寸，以合十二时之数，使量度天地。禹即持此简，以平定水土。蛇身之神，即羲皇也。^⑪

龙门之称，或以句龙禹所凿之故。龙门空穴在此相当于“日照无有及”的钟山或章尾之山，禹“负火而进”，“有兽，状如豕，衔夜明之珠，其光如烛”与烛龙“衔烛以照太阴”亦同，象征了光明之神潜入地下黑暗世界。^⑫

禹还有另一个名字——高密^⑬，高密之名充分显示了禹所具有的潜水太阳鸟身份。据闻一多考证，高密与高谋音近义通，高谋的本义是社（土），因此高密应是社（土）神之名。^⑭传说共工之子名句龙，又名后土，“能平九土”，死后

被人们祀为社神或后土之神。^[105]前引杨宽已证共工即鲧，因此“能平水土”的句龙也就应当是禹的分化。禹创造了大地，因而才被后世奉为后土之神，亦即社神，故《淮南子·汜论》云：“禹劳天下，死而为社。”^[106]禹之所以又名高密，据闻一多说，乃是由于古代的社又名高禖，所以社神禹才又叫高密，高密实为高禖的音转。

然而最初，禹之所以名高密其实并非大地（土）本身名高禖，而是因为太阳玄鸟——句芒创造了大地和人类而得名。《礼记·月令》云：“仲春之月……是月也，玄鸟至。至之日，以大牢祠于高禖。天子亲往，后妃帅九嫔御，带以弓鬻，授以弓矢，于高禖之前。”^[107]玄鸟至而祠高禖，说明高禖之命名与玄鸟当春天而来临有关。仲春之月祭祀玄鸟——高禖之神是中国古代的圣婚——祈子仪式。《史记·殷本纪》云：“殷契，母曰简狄，有娥氏之女，为帝誉次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。”^[108]讲的即是商人祠玄鸟高禖而得子的故事。

高禖究竟为何神？汉代以来学者们一直争论不已，其中意见较为一致的是以“行媒（置婚姻，即与神交的圣婚仪式）”之“媒”释“禖”，将行媒神圣化，于是称行媒之神为“神禖”或“媒官”。宋·罗泌《路史·余论》卷第二云：“皋禖古祀女媧。”罗苹注：“变媒言禖，神之也。”^[109]行媒的仪式设在固定的场所——社，社是原始大地的象征，即大地祭坛，正如城郭是微缩的大地结构。以社为行媒之地，是对人类始祖于创世之初在原始大地上行神圣婚姻的模仿。《周礼·地官·媒氏》云：“中春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁。若无故而不用令者，罚之。司男女之无夫家者而会之……凡男女之阴讼，听之于胜国之社……”^[110]媒氏

在“社”这个地方“令会男女”，故“社”又被称为“闾宫”，如姜原即在闾宫与神交而祈子，事见《诗·鲁颂·闾宫》，《毛传》引孟仲子曰：闾宫“是媒宫也。”^[11] 闻一多以为：“媒宫通作闾宫。”^[12]

关于高媒神的起源，汉代学者有几种意见，其中一种意见出自东汉·应劭《风俗通义》，认为高媒神源于对女娲的祈祷。宋·罗泌《路史·后纪》卷第二云：女娲“正姓氏，职昏因，通行媒，以重万民之利，是曰神媒。”“以其（女娲）载媒，是以后世有国，是祀为皋媒之神，因典祠焉。”罗莘注引《风俗通》云：“女娲祷祠神，祈而为女媒，因置昏姻，行媒始此明矣。”又云：“古高媒祀女娃，后世不考，有说别见。”^[13] 上古时代，生民之举重在神媒而非人媒，故某从示而非从女，商、周以后易之以人之先、高祖母（如简狄或姜原）^[14]，于是方有女媒以及媒官之说（影响所至后世媒婆均以女人为之）。

高媒本是一双音节连绵词，不可拆词而字训。汉人分训高、媒为二，触训诂之要忌，于是，单训“媒”字才有女媒、媒官之说。高媒即高密，亦即句芒，句、高古音皆为“见”母，芒、媒、密皆为“明”母，以声类相转，闻一多、丁山早已言之。丁山云：“高媒当然也是句芒转语。”闻一多云：“高密即高媒（媒通作密，犹之乎媒宫通作闾宫）。”但遗憾的是，尽管已经意识到句芒与高密（禹）在语言和神话结构中音义及角色功能的同一性关系，闻一多、丁山还是各自选择了合于己意的汉人旧说，配之以现代人类学的母权制理论，以女娲、简狄、姜原为高媒（祖母），而强为之说“高密本是女娲的称号，却变成禹的名字”^[15]，认为禹名高密是后世男权主义的子遗。

其实禹名高密恰恰与一段最为古老的汉语创世神话相关。禹本是太阳玄鸟之神，因此禹才名高密即句芒（句芒即春天东方玄鸟之神）。传说夏为木德，《吕氏春秋·应同》云：“及禹之时，天先见草木秋冬不杀，禹曰：木气胜。木气胜故其色尚青，其事则木。”^[10]禹尚木，句芒亦是木正，^[11]可见禹、句芒本是二而一之神。太阳玄鸟句芒不仅使夏、商、周、秦各族的先妣以圣处女的身份怀孕生子，而且从洪荒时代的宇宙大水底部取土造地（故大地又称“禹迹”），为先秦各民族奠定了生存的基础，因此《山海经·海内经》才说：“帝乃命禹卒布土以定九州。”^[12]而《诗·商颂·玄鸟》也才说：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土（社）芒芒。”^[13]对于夏、商、周、秦等各民族来说，禹（高密）和玄鸟（句芒）都是上帝派往下界以创造大地和人类的神圣使者。^[14]尽管后来的夏人、商人、周人和秦人“帝、郊”不同的宗神祖先，但同样都以天帝之子自居，而天—人之间的神媒就是卜辞中的“帝史（使）”——玄鸟^[15]，在玄鸟生人的传说背后，则是上古时代的宇宙发生论和宇宙结构观神话。

除了高密、高禖、句龙、烛龙，太阳玄鸟句芒在古代还有一些其他的异名。洪水以后的新一代人类之祖或者开国之君凡以太阳之子自居者，多自称启明或东明，启明、东明也都是句芒的音转。禹名高密，其子名启（汉籍避景帝刘启讳改启为开，故夏后启后世称夏后开），商朝的先公名契（亦训“开”^[16]），开启都有光明之神凿破鸿蒙—黑暗之神的神话意义，故后世民间还有“夏启为东明公”的说法。^[17]民间另有关于夏、商圣王神奇诞生——“胸副背拆肋剖”的传说^[18]，所谓“胸副背拆肋剖”也是太阳鸟潜入原始浑沌怪兽腹内并破腹诞生原型的翻版，只是原始怪兽在此已经被各

民族的先妣代替，显示了神话的合理化演变。

受汉语神话的影响，中原周边民族神话中的创世者、造物者或开国之君也多有名句芒者。如古代夫余国的开国之君亦名东明，音转为邹牟或朱蒙。^⑫东明、朱蒙、邹牟与句芒、高谋、高密也都是声相近并义相同的联绵词语，用刘大白《辞通序》中的话说，就是“链语”——“以双声转变，意义相同或相类的”。^⑬传说“东明善射”，在扶余俗语中“朱蒙”乃是善射的意思。^⑭前已论及，在古代神话中，弓箭往往被用来比喻日光，因此太阳神经常就是善射的神箭手，东明或朱蒙、邹牟之善射与禹之善操吴刀亦是功能同构的神话（东明亦自称“日之子”）。东明传说中多有东明为追兵所迫，大水所阻，鱼鳖浮为桥，令东明得渡的情节，是为所谓“连葭浮龟”。^⑮“连葭浮龟”与《拾遗记》卷二所云“禹……济巨海则鼉兽龟而为梁”^⑯均出典于《楚辞·天问》之“鸱龟曳衔，鲧何听焉”^⑰，是古代朝鲜人的东明王开国传说与鲧、禹创世神话本为同源同构的故事。^⑱东明或朱蒙为河水（洪水的变异）所困并获再生，可以视为太阳神鸟潜水主题的地方生成形式。古代朝鲜与中原之间有密切的交往关系，一说朝鲜文化深受殷商文化的强烈影响，如《汉书》卷二十八下《地理志》云：“殷道衰，箕子去之朝鲜，教其民以礼义，田蚕织作。”^⑲《后汉书》卷八十五《东夷列传》云：“昔武王封箕子于朝鲜，箕子教以礼义田蚕，又制八条之教。”^⑳民间传说“箕子居朝鲜，其后伐燕，之朝鲜，亡入海为鲜国。师两妻墨色，珥两青蛇，盖句芒也”^㉑，据此说句芒神话是由箕子带到朝鲜的。一说朝鲜文化本华夏东夷文化之一部分，《山海经·海外东经》云：“东方句芒，鸟身人面，乘两龙。”^㉒《淮南子·时则》云：

“东方之极，自碣石山过朝鲜……太皓、句芒之所司者万二千里。”^{①②}古代东夷族人崇奉创世神——太阳玄鸟，在将创世神话历史化为开国传说后，古代朝鲜人就转以句芒的化身朱蒙——东明王为开国之君。

从上古到中古的千余年间，太阳鸟潜水取土的创世类型故事影响深远，从句芒、高密、高谋、句龙、烛龙、启（明）、契（明）、开明、朱明、朱蒙、东明、邹牟之命名的普遍性来看，太阳神鸟——玄鸟的潜水创世母题曾是东亚地区上古时代广泛流传的神话原型，尽管该神话的叙事文本或失传或合理化为古史传说，但是通过语言学的音—义溯源，仍能大致构拟出其神话原型。也就是说，上古时代的动物潜水取土造地类型的创世母题是以古人视觉想象中的太阳日周期运动为原型的。汉语神话想象：太阳本是一只巨大的神鸟，太阳鸟每天从东方升起（称启明），经过偏南的天空（称朱明），在到达西方天边时因耗尽生命而脱落羽毛，沉入偏北方向地下世界的黑暗大水（称烛龙），太阳鸟在洪水底部找到生命的原土——息壤，再次恢复了自身生命的热力，于是，当太阳鸟重新步出东方的大海时，竟把海水也烧得滚烫了，这也就是“汤谷浴日”之说的由来。

借助潜水神话故事类型相对稳定的深层结构观察中古时代求如愿传说的叙事内容，后者的象征意义也就易于理解了。欧明入水求如愿与句芒潜水取息壤一样，都是讲述的寻找生命再生之源的故事。息壤“不耗减，掘之益多，自长息无限”与“如要物，就如愿，所须皆得，数年大富”在象征上实在没有什么不同。如愿可得而复失，息壤也须不断地窃取，如同太阳每天都在天上和地下世界作循环的运动，循此生命的自然模式，文化的生命力也才能不断地得到补

充。在求如愿的传说中，主人公欧明不仅曾潜水取土（如愿最终回归粪壤，可见其原型或即与粪壤性质相同的水底之青泥——息壤^[35]）因而“数年大富”^[36]，且欧明（或“区萌”）与句芒、高密本来就是同名异写。句芒，《管子·五行》、《礼记·乐记》、《史记·乐书》并作“区萌”，郭沫若《管子集校》引王念孙曰：“区萌即句芒。”^[37]朱起凤按：“区即古句字；萌字作芒，盖声相近。”^[38]前引闻一多、丁山氏已经论证句芒即高密，可见欧明（可写作“区萌”）亦即句芒禹也。^[39]据此，在欧明潜水之前，早有大禹高密潜水在先，欧明不过是步禹（二者同为句芒太阳鸟）的后尘。此外，同为晋代故事的欧明求如愿与大禹凿龙门传说之间的类型同构与母题互借也十分明显：授禹以治水圣物的伏羲为河神之子，将婢女如愿赠予欧明的青洪君或青湖君亦为水神^[40]；在求如愿故事中，湖神使者“皆着黑衣”^[41]，而在凿龙门的传说中，导禹于前的豕犬亦“皆著玄衣”，二者合若符契。据此或可结论：欧明应湖神之约入水求如愿传说的表层叙事结构是以大禹高密潜水取息壤的神话原型为其深层象征结构的。于是，借助对欧明故事这一中古时期具有枢纽价值的叙事文本，我们一方面通过语义和文法的双重关联重构了业已失传的上古神话；另一方面我们也领悟到，正是依据本土神话原型所生成的此一中古民俗传说，六朝志怪作品方才为接纳外来佛经文学在言语—叙事层面的母题修葺奠定了元语言的结构基础。

四 从神话、传说到狭义故事： 文学叙事的功能演变

唐代以后，历代文人创作了为数众多的以龙女为主人公的小说、戏剧。当代学者一般以唐人李朝威《柳毅传》为其滥觞^[14]，之后，仿作者代不乏人（篇），传奇、小说方面如《灵应传》^[15]、《刘贯词》^[16]、《朱蛇记》^[17]、《孙思邈三十仙方》^[18]，以及明人冯梦龙《喻世明言》中的《李公子救蛇获称心》^[19]、清人蒲松龄《聊斋志异》中的《西湖主》^[20]；戏剧方面有宋人《柳毅洞庭龙女》^[21]、官本《柳毅大圣乐》^[22]、院本《张生煮海》^[23]、金人诸宫调《柳毅传书》^[24]、元人尚仲贤《洞庭湖柳毅传书》^[25]、李好古《沙门岛张生煮海》^[26]、明人黄维楫《龙绡记》^[27]、许自昌《橘浦记》^[28]、清人李渔《蜃中楼》^[29]、何鏞《乘龙佳话》^[30]、阙名《求如愿》^[31]，现代演绎的传统剧目则有《龙女牧羊》、《张生煮海》等^[32]。季羨林认为，唐代传奇文中有“许多新的从印度来的东西，其中最突出的就是龙王和龙女的故事”^[33]。庄一拂指出：“按‘龙女’一词，未先见于载籍，惟于佛经中常常遇之。此类题材，亦非向壁虚构，可能乃运用佛教之资料。”^[34]白化文说：“写龙女报恩，今所见始于此篇（《摩诃僧祇律》）……而其去脉，则大致结穴于宋代《朱蛇记》。明清小说仿作，大致不出唐宋两作（《柳毅传》、《朱蛇记》）范围。”^[35]汪辟疆则云：“柳毅事盛传于（唐）时”，“则李（朝威）固掇拾传闻，其笔诸篇籍，恐亦在贞元、元和之间矣”^[36]。认为在文人创作之前，已有民间传说流布于世。从民间传承的角度看，唐宋以后的龙女报恩故事固有两个来源，一是庄、季二

氏所云之佛经，二是魏晋时代志怪小说《搜神记》中的“欧明、如愿”传说。李朝威《柳毅传》人所共悉，兹不赘引。《朱蛇记》首见于北宋·刘斧《青琐高议》后集卷之九，题《朱蛇记——李百善救蛇登第》^⑧，南宋·范成大《吴郡志》卷四十六收录其缩写本，云：

庆历中，李元者，管城人。泛舟过吴江，岸傍见小朱蛇长尺余，为牧童所困。元以百钱售得，洗去伤血，放茂草中。（母题 A 救助）明年，复经吴江，纵步长桥。有展刺来谒者，称进士朱浚，少年风骨清耸，趋进可观。曰：大人愿见君子，年老久不出，敢尔坐邀。所居，去桥数百步耳。元拒，不获已，乃相从过桥。已有彩舫舫岸，浚拉元登舟，去如飞。俄至一山，数十吏立俟水滨。乘元以肩舆，欵至其处。朱扉，侍卫甚严，殿阁凌空。王侯之居，莫及也。（母题 B 入水）一人高冠道服立殿上，侍立皆美人。吏曰：此吾王也。浚引元升殿，再拜。王答拜曰：小子闲游江岸，不幸为顽童所辱。几死其手，赖君子以仁存心，救此微命，不然化为江滨土矣。元方记救蛇事。王顾浚，令百拜，且持元坐受其礼。曰：此不足报厚德。乃置酒高会，元从容谓王曰：愿闻王所以居此。王曰：吾南海鳞长，有薄功于世，上帝命为安流王，且使居此。江湖清深，易作膏泽。水甘泉洁，足以养老。又曰：吾欲少报君，有女童年未笄。君若纳之，当得其助。又以白金百斤遗元，曰：珠玑之类，非敢吝，白金易售也。乃别去，与女升舟，诸吏送之，少选至长桥别去。女童自言：小字云姐，年十三矣。言笑惠敏，元甚爱之。（母题 D 得宝）

后二年，科诏下，明日当试。女童曰：我为君入礼闱，窃所试题。出门不久，复还。探怀出题，元检阅宿备。明日入试，果吻合。既捷荐名，遂登科，调丹徒簿。女童之来，至是六年矣。忽辞去，留之不可。离席，苒苒不复见。（母题 F 失宝）^⑧

刘斧《青琐高议》引《朱蛇记》原文的结尾处作：

云姐或告辞，元泣留之，不可。云姐曰：某奉王命，安可久留？元开宴饯之，云姐作诗曰：六年于此报深恩，水国鱼乡是去程；莫谓初婚又相别，都将旧爱与新人。时元新娶，观诗不胜其悲。云姐泣下再拜离席，求之不见。元多对所亲言之，今元见存焉。^⑨

白化文认为《朱蛇记》受到《柳毅传》的直接影响^⑩，但揆其全篇，则模仿《搜神记》的痕迹更为浓重，只是丢失了其中的母题 C 秘囑。明代冯梦龙辑《喻世明言》和《古今小说》时，将《朱蛇记》的故事改写为语体小说，题为《李公子救蛇获称心》，并有诗云“昔时柳毅传书信，今日李元逢称心”，可见冯梦龙亦认为此李元——李公子的故事本源于柳毅和如愿两种传说，其龙女名“称心”亦如《搜神记》中的婢女名“如愿”，其直接脱胎于如愿故事也是显而易见的，更遑论清人戏剧《求如愿》了。《朱蛇记——李百善救蛇登第》和《李公子救蛇获称心》所叙事件均发生在吴江或吴江县，也正是所谓如愿故事“吴中独传”之地。^⑪从《青琐高议》引《朱蛇记》结尾处所云“元多对所亲言之，今元见存焉”一语看来，至少刘斧本人仍相信

龙女传说的真实性（往往以“某人亲历”为佐证），其“传鬼神明因果而外无他意者”与唐人传奇“其间虽亦或托讽喻以纾牢愁，谈祸福以寓惩劝，而大则究在文采与意想”殊为不同。^⑫

除了上述直接模仿“柳毅—龙女”与“欧明—如愿”故事而形成的显性仿作系统，唐宋以降，还有其他一些文人作品也间接地受到其母题结构的影响，虽然其中没有龙女出现，却并不影响这些作品同样可被划入龙女故事的隐性仿作系统。试以唐人裴铏《传奇》为例，在周楞伽氏所辑 31 篇裴铏作品中，至少可以发现《郑德璘》、《崔炜》、《张无颇》三篇作品借用了龙女故事最基本的“潜水”叙事模式。《郑德璘》叙湘潭尉郑德璘每过洞庭辄饮一老叟酒。一夕德璘遇韦氏女，两相爱慕。后韦氏舟没于洞庭，水府府君发现溺者中有为郑生所爱者，于是将韦氏送还德璘。水府府君者，昔日之洞庭老叟也。《崔炜》叙炜居南海时，一日在番禺开元寺替一老姬解围，于是老姬授以疗治疣赘之法。后炜失足坠于大枯井中，“其中幽暗若漆，但蛇之光烛四壁”，乃一巨穴，实为故皇帝玄宫，即南越王赵陀墓。赵陀将齐王田横女田夫人（田齐国破家亡后，赵陀虏田氏，以为妍御）许配于炜，则请炜留疗疣之艾少许，并赠以大食国宝阳燧珠。《张无颇》叙进士无颇困厄番禺，适遇袁大娘授以能治业疾的玉龙膏，且嘱之曰：“若常人求医，但言不可治；若遇异人请之，必须持此药而一往，自能富贵耳。”后南海神广利王请无颇为其爱女疗疾，并将公主嫁与无颇。^⑬以上三则故事，虽然仅《张无颇》曾真正“潜水”，并得海神恩报，但崔炜亦曾“误入”幽冥，而郑德璘所得恩报也来自水府府君。其受禹治水、求如愿“潜水”原型的影响是不

言而喻的。且崔炜失足坠于枯井，“其中幽暗若漆，但蛇之光烛四壁”，几乎就是“禹凿龙门，入于空穴”的翻版；而袁大娘对张无颇的暗嘱，无疑也是借自《摩诃僧祇律》和《搜神记》故事的细节。这也就是说，经过两晋南北朝时代中、印文化的碰撞，当唐代文人从事龙女故事类型的文学创作时，已有一面中、印合璧的样板树立在创作者们面前，而非仅有来自次大陆的龙女传说。以唐人传奇中出现的龙女故事为标志，本土该类型叙事作品的传承历史从此揭开了新的一页，即：一方面是文人的书面仿作与再创作，另一方面则是民间口头传承中传说向狭义故事的演变。与此前的禹治水神话与求如愿传说不同，唐宋以降民间传承的龙女故事开始呈现虚构性质，人们不再将其作为神圣的与真实的神话与地方传说看待并信仰，在影响民间传承的性质方面，唐人传奇应发挥了特殊的作用。

在比较了求如愿传说与佛经故事在言语叙事表层的结构类同，又在语言象征的层面追溯了求如愿传说本土神话的深层原型，并且对唐代以来龙女型狭义故事的虚构性质做出判断之后，现在，也许可以龙女（广义）故事的全部发展为例，从共时性与历时性两个角度考察叙事文学的神话、传说和（狭义）故事在叙事题材（内容结构）与叙事体裁（形式功能）这两方面的交错关系了。

显然，从禹治水的神话，到求如愿的传说，再到龙女报恩的（狭义）故事，（广义）故事的内容结构（题材）千百年来没有发生实质性的变化。“潜水”原型的象征模式以及由此生成的叙事结构是贯穿于该类型故事全部发展历史的共时性要素。但是，原型模式与母题结构只是不同时代、不同内容叙事主题的载体形式，通过操作这一象征模式和母题

结构，叙事文学的创作及讲述者们完全可以调遣此一有意味的形式以承载迥然相异的意义或主题。

在中国，鲧、禹潜水的神话首先以象征的方式表达了上古时代华夏居民对于太阳视运动规律的认识，即：太阳每天在天上世界和地下世界（瀛海或海怪之腹）之间做循环的运动，太阳的每一次新生都被认为是创造世界、万物和人类或使之再生的最重要的机制，于是太阳被认为是一切创造和生命之源。古代的君王们通过讲述创世与造物、造人的神话，并且与太阳创世—造物主相认同，即以神句芒的名字——高密、启、契或东明为自己命名，就为自己的政治统治攫取了具有充分合法性的权力话语。在先秦时代，鲧、禹神话的文本主要见于官方文献的《尚书》和《诗》的“雅”、“颂”部分充分说明了该神话作为宗教性权力话语或信仰性意识形态的神圣性质。^①

随着古代权力话语之神圣性和权威性的衰落，神话题材开始散入民间百姓家，民间由此获得演绎神话题材的权利。也就是说，民间开始拥有借助神话的象征和叙事结构来维护某种准神圣的行为律令的可能。神话于是演变为传说。欧明与如愿的故事是这种传说的典型。尽管传说不再为某种普遍性的权威提供合法性论证，但传说仍然与某些地方性的仪式行为——风俗习惯保持相对密切的联系，并为这种地方性的风俗习惯提供具有一定惩罚性和威慑力的推源解释。比起神话，传说的宗教神圣性虽已大大减弱，但还是葆有了一定的法术权威性，从而为仪式化行为——地方性习俗在群体中的稳定传承提供了相应的心理保证。

当求如愿的传说与佛经的龙女故事几乎同时出现在中古汉语文献中的时候，让人一时难以辨认二者之间相互影响的

先后关系。从细节处着眼，很难否认求如愿传说曾受到佛经《摩诃僧祇律》之类龙女故事的影响，尽管目前还没有十分有力的论据能够予以证明。就两种文本的主题言，求如愿传说和龙女故事也有相近之处：都表达了某种“报恩”的伦理思想。虽然本土的推源传说着重于保证习俗的有效性，而外来的宗教故事更多地强调信仰的必要性，然二者同样诉诸伦理的目标则是一致的。显然，上古时代本土的“潜水”原型并不具备此类“报恩”的伦理内涵，因而摄入“报恩”的伦理思想也就成为“大禹—欧明”故事在中古时期发生的最重要的主题转换。

现代学者采录的“龙女报恩”型故事可以人类学者凌纯声和芮逸夫 1933 年在湘西苗族中采录的《木匠和龙王的女儿》为代表，凌纯声和芮逸夫指出：他们采录的故事“并不一定都是纯粹的苗族故事，也许有好些是苗人讲述的汉族故事。因为在湘西一带，汉、苗杂处，由来已久，且苗族的优秀分子，在近百年来，颇多受汉化的教育，习闻汉族的故事，所以他们讲述的故事，一定不免杂有汉族的成分，或且难免有起源于汉族的。我们对于这些故事有两种看法：一种是看作汉化的苗族故事，一种是看作苗化的汉族故事。”^①由于龙女故事在汉族及少数民族中间同样盛行，因此可将凌、芮二人采录的文本作为近代以来广泛流传于各民族中间的一个有代表性的故事样本，苗族龙女故事开头如下：

从前有一个木匠，家境非常寒苦，父亲早已亡故了，只有老母尚在。他每日替人作工，所得的工资，只能勉强供给母子二人衣食而已。离他家约一二里路远的一个村庄里，有一个员外家起屋，他是被邀去了。某

天，龙王的女儿，变成一条金紫色的鱼儿，在海面上游玩，适被一个老渔翁看见，一网就罩住了她，用篾穿了鳃，带到员外的家里去卖。员外就买了来款待木匠。木匠只见那鱼的眼睛里一颗一颗的泪珠往下掉，同时眼睛不住的看着木匠，好像是求救似的。木匠心中诧异，便不忍心吃它了。当向员外说明，请求放生。员外看他为人忠厚，就依言把鱼放入水中去了。

故事的后半段讲述龙王公主为报答救命之恩与木匠结为夫妻。几年过后，木匠家业富裕，引起邻村员外谋夫夺妻的贪心。员外给木匠出了几道难题，最后一道难题是要求木匠为他找回一个“古怪”。木匠在龙女的帮助下一一将难题解破，最后给员外带回一个口中会“咕怪咕怪”叫并且吃火药的动物。古怪动物将员外家的火药仓吃得爆炸，炸死了员外一家。^{①79}

唐人传奇中的以及现代人采录的龙女报恩故事与古代的神话、传说之间最大的不同之处在于，传奇与现代口传故事不再以维护任何宗教和政治的权威为目的，而且也不再与任何（宗教或习俗的）仪式化行为发生具体联系，俨然演变为纯粹幻想性的文人创作与民间故事，即自由创作和狭义故事。就此而言，唐人传奇已具有相当“现代”的性质。自由创作与狭义故事不再诉诸某种叙事的真实性及神圣性（神话和传说的神圣性是以叙事的真实性或准真实性为前提的，无论这种真实性在今人看来有多么荒唐），而是毫不讳言叙事本身的虚构性质（上引苗族龙女故事即已脱离具体的时空限制，如其程式化的开头“从前有一个……”合乎典型的故事讲述法则）。当然，自由创作与狭义故事仍然延

用着古老的叙事题材或叙事内容，但在纯粹娱乐性的非功利和虚构化叙事中，自由创作与狭义故事的伦理诉说和审美诉求反而得到进一步的凸现。五四以来现代学者采录的龙女故事多含有明确的道德训示内容，故事往往告诫人们不可贪婪和背信弃义。狭义故事绝不诉诸政治权威和法术威慑的强制灌输，仅仅依赖听众自身的道德自悟和伦理自觉，这正是自由创作与狭义故事相对于国家神话、地方传说之间的最大区别^⑮，从中我们能够看到人之为人的历史生成。

当然，无论神话、传说，还是自由创作与狭义故事的社会—文化功能发生了怎样的变化（体裁分化），从题材论的视角观察，广义故事的叙事及象征模式始终是稳定的，正是通过这种题材、内容方面的稳定性，我们方可重新构拟某种类型的叙事文学从神话到传说，再到故事的传承线索。纯粹从叙事（包括神话、传说和狭义故事）题材的角度看，禹治水神话、求如愿传说和龙女报恩故事类型的象征及叙事结构作为稳定的形式尽管可以传达不同时代的社会主题，但是，作为有意味的形式，其形式（“太阳潜水”模式）本身就可暗含某种相对稳定的文化意义。那么，什么才是禹治水、求如愿与龙女报恩故事中共时性的“太阳潜水”的象征及叙事模式所隐喻的、衡定的文化意义呢？如果说自然形式往往只是一定社会内容的曲折镜像，那么“太阳潜水”模式所讲述的无非就是人的生命或精神如何能够通过自然遭遇的劫难或人为设置的考验而获得再生的故事。站在社会学、文化学的立场看，广义故事中所描述的“潜水”模式始终与人生普遍的“成年—过渡仪式”或云“入社仪式”相关^⑯，即故事结构与人们实际的社会、文化行为之间存在着相互象征的结构对应关系。如果说，潜水取土造地的创世

神话直接描述的是宇宙不断再生的连续过程，那么讲述、认同这一宇宙过程也就是以象征的方式隐喻了人的再生，对于每一名神话中的英雄来说，入社—成年仪式都不过是以肢体、动作的语言讲述了一个又一个的个人的创世纪。历经洪水劫难并从中获得宝物无疑是人生过渡—入社仪式的叙事象征，大禹和欧明都通过洪水的洗礼最终实现了其再生的愿望（如愿），这也就是人的成年，成年并且入社（禹最终成为社神，在中国，人的成年始终被称为“进入社会”，是颇具深意的）。当然，尽管题材同一，在体裁分化的神话、传说和狭义故事中，讲述英雄们和普通人的入社与成年的故事实际上发挥着不同的社会—文化功能。神话是共同体的惟一代表（“朕”）面对共同体全体成员时讲述的故事，意在取得共同体全体成员对“朕”与神的同一性的认可。在如愿传说中，人的入社与成年已转换为对地方性传统的认同。而到了“现代”龙女传奇和狭义故事当中，人的入社与成年已仅仅意味着讲述者与聆听者个人之间的心灵交流，意味着讲述者的伦理启发与聆听者能否获得道德体验和审美体验的能力——这也就是说，人的成年在“现代”愈来愈依赖于个体的自觉，而不是群体的强制。这样，从神话到传说，再到自由创作及狭义故事，文学叙事尽管没有改变其内部的类型——母题结构（题材内容），其外部的社会—文化功能（体裁形式）却已改换一新，文学叙事的体裁分化愈来愈成为从群体诉求向个体诉求演变的表意形式。从神话到传说再到自由创作及狭义故事，我们可以看到一个文学叙事从集体表象逐渐向个体表象的历时性转换，这也就是上述人之为人的历史性生成。正如钟敬文先生所说过的：“若就我们所述的这（水灾）故事各个阶段的实例来说，我们还可以把故事

的‘注重点’来做区别的标准。第一期伟人产生的神话，若说它是注重‘人’的，那么，第二期的地方传说是注重‘地’的，这第三期的‘民间故事’，则是注重在‘故事的本身’的。^[19]

正如人类学家的田野调查所描述的，在原始民族中间，叙事体裁的分化同时也就是叙事题材的区别。一般来说，原始民族的神话、传说和狭义故事分别讲述不同的题材内容，什么样的题材内容应在什么场合以什么方式为什么目的由什么人物讲述，这在原始民族中间是早有约定的。但是此种情况以后逐渐改变，由于神圣性的蜕减直至丧失，神话的题材内容开始并入传说和民间的狭义故事以及文人的自由创作当中——这就是当年格林等人所描述的神话向童话的蜕变或者普罗普所谓原生形式之宗教向次生形式之故事的转化^[20]——因此中古以来，仅仅根据题材内容已经很难区分文学叙事的各种体裁，这导致了现代学者对文学叙事的分类不能再仅仅依据题材内容而是同时也要根据体裁功能。鲧禹神话、如愿传说和龙女故事（包括文人创作和民间传承），仅仅从题材角度是无法将三者区别开来的，三者共同拥有的题材内容只能用以分析它们之间的共时性联系，而能够从体裁方面将三者加以区别的因此只能是题材内容与仪式行为的关联方式以及关联程度。正是由于叙事题材与仪式行为的不同关联方式以及人们对不同叙事内容真实性质的信仰程度，最终使得不同叙事体裁在操作相同的叙事内容时呈现出相异的叙事性质和叙事功能。在此，与特定仪式行为的相关度往往与叙事内容的真实度（即对故事内容真实性的信仰程度）相始终，与仪式行为的相关度越高，叙事内容的真实度也就越高；反之，与仪式行为的相关度越低，其叙事内容的虚构性则越

强。对叙事内容之真实或虚构性的判断，并不直接依赖于个人的主观判断，个体叙事行为与群体仪式的相关程度才构成了文学叙事内容的真实感与虚构感之两极性质的客观判断基础。反过来说，对文学叙事之真实性质的信仰又构成了文学叙事作为集体表象的基本前提，在真实性信仰的叙事语境中，集体表象才能成为控制个人意志的有效工具。于是我们也就断言，只有在文学叙事之虚构性生成的历史条件下，借助传统的叙事题材才能成为表达个体理念的表意工具，这在个体绝对从属于群体的上古时代是难以实现的。但是随着个人日益从一体化的社会共同体中获得独立，随着文学叙事行为与仪式行为相关程度的日益弱化，能够自由表达个体主体意识的自由创作和狭义故事也就日益发展，并最终替代神话、传说成为文学叙事的主流体裁。因此从价值论的立场言之，虚构——作为叙事文体自觉的文本表征就不过是主体自觉的历史记录，这一点已由董乃斌通过对古代文人叙事作品的研究做了详尽阐述^⑧，笔者只是从民间叙事的角度提供补充，并且强调个人叙事行为与群体仪式行为的关联乃是制约虚构叙事发展的客观基础。

对虚构叙事（无论文人叙事抑或民间叙事）可以摆脱任何仪式行为的约束而生成为纯粹自为和自由言说的认识，是通过对从神话到传说再到自由创作和狭义故事的历时性功能变化的分析而获得的结果。站在共时性的研究立场，自然只能得出以下结论：“民间故事和神话的内容是大体相同的，资料表明从神话到民间故事（反之亦然），在素材上是连续的，二者谁也不居优越地位。”^⑨但是从历时性的角度观察叙事性质从真实向虚构的过渡，文学叙事题材的结构类同就不再是本质问题，而体裁功能转换的“现代”意义就突

显出来。对文学叙事题材与体裁的历时性分析之于占有丰富本土文献之利的中国学者来说是一相当诱人的课题，在这方面顾颉刚对孟姜女传说之历史系统的研究早已树立了经典范式。^⑬

从共时性的研究立场出发对民间叙事之题材类同的认识往往使学者倾向于得出如下结论：民间叙事只能传达民众的集体思想甚至集体无意识（尽管自由创作也袭用传统题材但不存在此类疑问）。对民间叙事共时性的强调无疑加重了学者们重视文体忽视主体个体的研究倾向，从而极大限制了研究者从叙事主体和叙事个体所置身其中的具体语境出发探讨不同文体的功能性质。而对民间叙事的历时性研究可以使得狭义故事与神话、传说之间最重大的差异即叙事的虚构性质得以显现。狭义故事并非为叙事主体和叙事个体提供了更为自由的想象或幻想空间，而只是使个体主体的虚构权力得到肯定（神话的虚构性质更为突出，但得不到承认）。从表面看，在狭义故事中，叙事主体或叙事个体似乎仍在操作一个古而弥新的叙事题材，但是通过对狭义故事之叙事行为与仪式行为相互分离的历史考察，个体主体对于故事类型——母题结构“言外之意”的操作性质（无论认同还是反抗）就会昭然若揭。

五 对历史理性方法论的反思

本章所使用的历史理性的研究方法是近代以来理性知识用来把握历史的常规方法，尽管笔者在其中加入了象征分析的内容，以综合表层叙事分析与深层象征分析这两种不同的视野，但仍然不出本书开始所引邓迪斯所谓起源研究的范

畴，即对于历史的理性还原。现代学者相信，任何科学的结论，都应当而且也能够经得起在给定的相同条件下使用相同方法的重复验证。由于笔者使用了与当年顾颉刚研究“孟姜女故事历史系统”类似的历史系统理性还原的方法——尽管笔者与顾氏考察的并非同一故事类型——跨越数十年时间距离的两项研究得出相近的结论也就在情理之中。就重复验证的意义来说，本章虽是一项个案研究，但同时也是对一桩学术史“了解之同情”^⑧的模拟体验。

当年，顾颉刚在考察了孟姜女故事的历史系统之后说道：“一件故事虽是微小，但一样地随顺了文化中心而迁流，承受了各时各地的时势和风俗而改变，凭借了民众的情感和想象而发展。”“与其说孟姜女故事的本来面目为民众所_谓变，不如说从民众的感情与想象中建立出一个或若干个孟姜女来……因为民众的感情与想象中有这类故事的需求，所以这类故事会得到凭藉的势力而日益发展。”“就这件故事的意义上回看民众与士流的思想的分别……就成了纵情任欲的民众所乐意称道的一件故事了。它的势力侵入了知识分子，可见在这件故事上，民众的情感已经战胜了士流的礼教。”^⑨顾颉刚通过还原孟姜女故事的历史系统，最终发现的是，民众如何通过操作一件微小的故事来表达他们的情感和思想，从而创造了历史，即成为历史的主体。而本章通过对龙女故事从神话、传说到狭义故事的不同体裁的排列，同样发现，在广义故事的传承历史上，通过操作一件故事模型，人们可能转变主体的存在状态并提升主体的生存地位，尽管只是在精神的领域。

重复使用相同的历史理性的研究方法可以得出相近的研究结论，本在意料之中，但这是否就表明可重复验证的结论

就一定拥有无限边界的真理性呢？这是最后所要讨论的问题，也是笔者最终希望落实的自我反思。笔者认为，始终保持自我反思的态度是研究者应当具备的基本素质之一。而自我反思则意味着并包括了不满足于对可重复验证的盲目自信，这就需要反思我们赖以安身立命的常规方法本身是否得当，即对于方法本身是否预先就可能存在着某些视域盲区的警惕。正如上文已指出的，神话、传说和狭义故事等承载不同叙事功能的叙事体裁的分化在原始文化中就已存在，因此仅仅是体裁分化本身并不能表明人之主体性的生成。只有将体裁分化的现象置于历史之中，体裁分化才能成为主体性生成的有效证明。不是共时地看待神话、传说和故事等叙事范畴，而是历时地使用功能分化的体裁概念作为观察不同发展时期文学现象的分析范畴，其得出的结论将会有所不同。也就是说，研究者使用怎样的分析范畴和怎样使用分析范畴都具有先验的性质，而使用先验范畴分析研究对象，其所得出的结论因而总是可以预期的，而预期的结论就包含在研究者本人对于范畴本身的理解和界定之中。顾颉刚关于民众与士流思想与情感对立的规定，本章对于叙事体裁——神话、传说与狭义故事所体现的不同主体内涵的理解，都已先天预设了所获结论的可能方向。当然这并非是说，使用先验范畴所得出的结论就不具备真理性。

文学历史的研究对象多是作为文化遗留物的各种文本，历史理性的研究方法从大量文本中归纳、抽象出具有本质性和普遍性的内涵，也就是说将文本作为文化加以理解，从而建立起对于文学现象普遍本质的信心。然而，值得警惕的是，当我们将历史文本作为文化加以抽象处理时，我们已经将历史文本的具体语境（上下文）忽略掉了。尽管在本章

中，笔者总是试图在历史的具体语境中发现文本所呈现的意义（比如关注神话、传说与仪式、习俗的关系），但历史中文本与语境的关系仍然只能作为一种个体意识与集体表象的同一性关系被当代人加以理解和处理。于是，无论民众通过孟姜女故事表达的纵情任欲是一次次多么具体的事件，一旦将其作为普遍现象加以理解，就会制约我们对于民众个体情感之复杂性的想象，进而这种对于民众普遍情感的想象又会转化为一种外在于个体的一般知识，不仅限制了我们对于社会中每一个个体命运的关注，甚至参与了现代理性对于感性个体的非理性统治。这也就是启蒙主义以来理性知识的当代命运。

无疑，历史理性的科学方法能够为当代人提供真理，但关于个体如何通过操作一个模式化的叙事文本来具体地表达其自身的意愿，历史理性的文化研究方法却不可能告诉我们更多的东西。历史文本的文化研究只是为我们深入了解个体如何将文本内含的普遍意义转化为表达自身意愿的工具提供了一个可能的知识背景，对于我们细致观察个体命运的初衷来说，文本研究还只是刚刚开了个头。这也就是说，对于文学叙事（本章主要是针对民间叙事）之历时理性的文化研究所得出的上述结论只是为我们理解个体的当下行为提供了一种新的阐释维度，其有效性仍需被带回到具体的讲述语境中，才能验证民间传承的现代狭义故事是否已生成为纯粹的叙事和自由的言说。因此，从文体回到主体，从语文回到语境，从书房回到田野——但决非简单化的文本采录，即要求讲述者提供无语境的文本而是记录和描述在自然状态下的叙事内容和叙事行为，即观察讲述者（who）在什么情况下讲述（when 和 where），讲述什么（what），为什么而讲述

(why), 从而发现深藏在叙事背后的“个人的故事”——仍然是当前民间文学研究的迫切课题。

【注 释】

- ① 陈炳良：《广西瑶族洪水故事研究》，《神话·礼仪·文学》，第 63 ~ 64 页，联经出版公司，台北，1986，第 2 版。
- ② 《招财宝卷》，光绪十一年陆少松钞本，尹锡荣原藏，现藏中国社会科学院文学研究所图书馆。
- ③ 晋·干宝撰，汪绍楹校注：《搜神记》，第 52 页，中华书局，北京，1979。
- ④ [日] 长泽规矩也编：《和刻本类书集成》，第一辑，第 7 页，上海古籍出版社，上海，1990。
- ⑤ 转引自梁·宗懔著，姜彦稚辑校《荆楚岁时记》，第 2 ~ 21 页，长沙，岳麓书社 1986 年。
- ⑥ 梁·宗懔著，姜彦稚辑校：《荆楚岁时记》，第 20 ~ 21 页，岳麓书社，长沙，1986。其他版本的欧明、如愿故事有：(1)《类说》引后唐·冯贽《云仙杂记》卷十云：“有商人过清湖，见清湖君。君问所需，有人教云：但乞如愿。君许之。果得一婢，如愿即其名也。商人有所求，悉能致之。后因正旦如愿晚起，商人鞅之，走入粪壤中不见，今人正旦以细绳系偶人投粪扫中，云乞如愿。”后唐·冯贽编，张力伟点校：《云仙散录》，第 149 ~ 150 页，中华书局，北京，1998。(2) 宋·陈元靓《岁时广记》卷七“乞如愿”条引《录异记》云：“正月岁朝鸡初鸣，呼如愿，如愿不即起，明大怒，欲捶之，如愿乃走粪上，有故岁扫除聚薪，足以偃人，如愿乃于此逃得去，明谓逃在积薪中，乃以杖捶粪使出，又无出者，乃知不能得，因曰：汝但使我富贵，后不捶汝。今人岁朝鸡鸣时辄往捶粪，云使人富。”宋·陈元靓：《岁时广记》，《丛书集成初编》，第 0179 卷，第 68 ~ 69 页，中华书局，北京，1985，新 1 版。(3)《云仙杂记》“清湖君”，明·陈耀文《天中记》卷四引《录异记》作“青湖君”。明·陈耀文：《天中记》，文渊阁《四库全

书》，第965册，第1162页，上海古籍出版社影印，上海，1991。
对“如愿”故事各种异文的考察，参见本书第四章。

⑦ 参见本书第四章。

⑧ 尽管从民间文学的角度确定了这一本土故事的类型及其命名方式，然而截止80年代以前，中国学者对该故事所做的类型研究却一直很欠缺，李岳南于50年代曾经发表过一篇专题文章《关于海龙王与龙女故事的分析》（载《神话故事、歌谣、戏曲散论》，第25～28页，上海新文艺出版社，上海，1957），也仅是内容研究而不是类型研究。30年代，霍世休曾经研究过中国龙女故事的印度渊源问题（《唐代传奇文与印度故事》，载《文学》，1934年第二卷第六期），但是直到80年代以后才有更多的学者参与了此问题的讨论，如杨知勇：《论龙女神话与故事》，《山茶》，1983年第3期；阎云翔：《论印度那伽故事对龙王龙女故事的影响》，郁龙余编：《中印文学关系源流》，第413页，湖南文艺出版社，长沙，1987；白化文：《龙女故事的来龙去脉》，《文学遗产》，1992年第3期；和平：《龙女故事与古代婚姻形式》，《湖北民族学院学报》，1997年第2期；郑筱筠：《印度佛典那伽故事与中国龙王龙女故事》，博士论文，复旦大学，上海，1997（遗憾的是其中专论龙女故事的第三、四、五章未能刊出）；刘守华：《“商人赎龙女”与中国的“龙女报恩”》，《中国民间故事史》，湖北教育出版社，武汉，1999；刘守华：《中印龙女报恩故事之比较》，《中国比较文学》，1999年第3期。80年代以后的论文既是比较研究也是类型研究，而且贯通了作家文学与民间文学之间的隔阂。对俄罗斯境内回族龙女故事的介绍和讨论参见B. Rif-tin（李福清）：Istochniki I Analis Sjuzhetov Dunganskikh Skazok（《东干回族民间故事来源及情节分析》），Dunganskie Narodnye Skuzki I Predaniya，Moscow，1977，S. 404。

⑨ 钟敬文：《中国印欧民间故事之相似》，《文学周报》，1928年第六卷第七号，以及《民俗》，1928年第十一、十二期合刊。

⑩ 赵景深也认为，该文“在我国实为研究民间故事型式之发端”，尽管在钟氏之前已有N. B. Dennys之The Folklore of China在上一世纪70年代的更早尝试。赵景深：《中国民间故事型式发端》，《民

俗》，1928 年第八期，后收入《民间文学丛谈》，湖南文艺出版社，长沙，1982。

- ⑪ 钟敬文：《中国民谭型式》，《开展》月刊，1931 年第 10、11 期合刊“民俗学专号”，即《民俗学集镌》第一辑，上海文艺出版社，上海，1989，后作者将该文更名为《中国民间故事型式》，收入《钟敬文民间文学论集》，下册，上海文艺出版社，上海，1985。
- ⑫ 王燕生等译作〔德〕艾伯华著：《中国民间故事类型》，商务印书馆，北京，1999。
- ⑬ 清水：《中西民间故事的比较——海龙王的女儿 自序》，《民俗》，1929 年第六十五期；容肇祖：《海龙王的女儿 序》，《民俗》，1929 年第六十五期；赵景深：《海龙王的女儿 序》，《民俗》，1929 年第七十四期；罗香林：《海龙王的女儿》（评论），《民俗》，1929 年第八十四期；李经才：《海龙王的女儿》（书评），《民俗》，1930 年第一百零一期。另外，汕头《民俗周刊》曾经出版《关于海龙王的女儿 专号》，发表了天卧生的介绍文章、谷凤田《读过海龙王的女儿 后》、官世科《读海龙王的女儿——给清水先生》，以及清水答官世科的信，《汕头民俗汇刊》，汤浦民间出版部，绍兴，1931。
- ⑭〔美〕丁乃通著、郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，北京，1986。
- ⑮ 这点上，中国学者祁连休、萧莉、刘守华等人亦持近似观点，如祁连休、萧莉主编《中国传说故事大辞典》（第 26 页，中国文联出版公司，北京，1991）认为：“龙女型故事……有时与田螺女型故事有所交叉，如傩傩族的《孤儿与龙女》就属于这两种故事类型的结合体。”另参见刘守华《中国螺女故事的形态演变》，《华中师范大学学报》（人文社会科学版），1999 年第 2 期。
- ⑯ 刘守华指出，除了 555 * 型，丁乃通所归纳的 592A 型“乐人和龙王”和 592A1 型“煮海宝”故事的女主角都是龙女，丁氏共收录古今故事近 100 例。刘守华：《中国民间故事史》，第 664 页，湖北教育出版社，武汉，1999。
- ⑰〔德〕艾伯华著、王燕生等译：《中国民间故事类型》，第 7 页，商务印书馆，北京，1999。

- ⑮《范石湖集》，第413页，上海古籍出版社，上海，1981。
- ⑯《山谷诗钞》，清·吕留良等选：《宋诗钞》，第898~899页，中华书局，北京，1986。
- ⑰宋·陈元靓：《岁时广记》，《丛书集成初编》，第0179卷，第133~135页，中华书局，北京，1985，新1版。
- ⑱江苏《吴县志》，民国三年乌程张钧衡影印宋本，《中国地方志民俗资料汇编》，华东卷，书目文献出版社，北京，1995。
- ⑲浙江《衢县志》，民国二十六年本，《中国地方志民俗资料汇编》，华东卷，书目文献出版社，北京，1995。
- ⑳〔美〕丁乃通：《中国民间故事类型索引 中译本序》，〔美〕丁乃通著、郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，北京，1986。
- ㉑〔美〕斯蒂·汤普森著、郑海等译：《世界民间故事分类学》，第160，第468页，上海文艺出版社，上海，1991。
- ㉒Antti Aarne: The Types of the Folklore a Classification and Bibliography, Translated and Enlarged by Stith Thompson, Indiana University, 1961.
- ㉓葛维均摘译：《百道梵书》，崔连仲等选译：《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，第23~25页，商务印书馆，北京，1998。
- ㉔〔美〕斯蒂·汤普森著、郑海等译：《世界民间故事分类学》，第160，第468页，上海文艺出版社，上海，1991。
- ㉕赵国华译：《摩诃婆罗多》之《森林篇》第185章，该史诗所述只有母题A救助、母题C秘嘱和母题B入水。金克木选编：《摩诃婆罗多插话选》，下册，第785~796页，外国文学出版社，北京，1987。
- ㉖梁·僧旻、宝唱撰集：《经律异相》卷第十一，宋碇砂版大藏经本，第58~59页，影印宋版藏经会，上海，1934，上海古籍出版社影印，上海，1988。《大正新修大藏经》，第三卷，第15~16页，大正新修大藏经刊行会，东京，下同。《经律异相》卷第四十四引《阿难现变经》记载了同样的故事：昔有一人名慈罗，见人卖鳖，心中怜之，向鳖啼泣。卖鳖者言：汝何向鳖啼乎？慈罗答言：我不忍见之穷。卖鳖者大笑：汝痴狂耳。答言：我念此鳖，从君请买。主言鳖值百万。慈罗便将之归家，倾举子息，得八十

万。慈罗言：我钱尽此，假求无处。卖鳖者言：汝钱既尽，可为作佃，以毕钱直。慈罗言诺，以车载鳖，投诸河中。（母题 A 救助）鳖便能言语：方有大水，君当上树相呼。（母题 C 秘嘱）后日洪水大起，人民死尽，慈罗上树呼鳖，鳖便来至。（母题 B 入水）慈罗坐鳖背上，前去数里，见一女人，在流槎上，沮息欲死。便向慈罗，乞凶求载。慈罗启鳖，此人可怜，乞得载之。鳖言任便，复载之，前行十里，见卖鳖子，流槎上从慈罗，欲求载之，鳖言：我已重，恐必疲极，不能自渡，慎勿载之。慈罗言可哀，今是非当载之。慈罗复载之，前行数里，见数升蛾，流彼槎上，慈罗复报鳖载之，前至那竭国，女子便以金谢慈罗，（母题 D 得宝）卖鳖人言，此鳖本是我卖之，汝今得金，当持还我。（母题 E 奢求）慈罗不与，卖鳖子便到那竭国王所云：慈罗偷人妇将之贩，今持金银，来此国中，那竭国王，即召慈罗，使吏斩之，吏上言其事，欲下笔书，蛾辄缘笔，不成字，王闻之，便问慈罗，汝有何功德乎？慈罗具答，王诛卖鳖者。（母题 F 惩罚或失宝）梁·僧旻、宝唱撰集：《经律异相》卷第四十四，宋碇砂版大藏经本，第 231 ~ 232 页，影印宋版藏经会，上海，1934，上海古籍出版社影印，上海，1988。

- ③⑩《大正新修大藏经》，第十六卷，第 352 ~ 353 页；另见北凉·昙无讖、隋·释宝贵合译：《合部金光明经》卷第七《流水长者子品第二十一》，《大正新修大藏经》，第十六卷，第 395 ~ 396 页。
- ③⑪《广弘明集》卷第二十八，宋碇砂版大藏经本，影印宋版藏经会，上海，1934，上海古籍出版社影印，上海，1988。
- ③⑫黄征、吴伟编校：《敦煌愿文集》，第 868 页 ~ 942 页，岳麓书社，长沙，1995。
- ③⑬参见汪绍楹校注：《搜神后记》，第 98 ~ 99 页，中华书局，北京，1981。
- ③⑭参见汪绍楹校注：《搜神后记》，第 99 页，中华书局，北京，1981。
- ③⑮唐·张读著，张永钦、侯志明点校：《宣室志》卷之四，第 47 页，中华书局，北京，1983。
- ③⑯《大正新修大藏经》，第二十二卷，第 488 ~ 489 页；梁·僧旻、宝

唱集《经律异相》卷第四十三引,《大正新修大藏经》,第五十三卷,第225页;唐·道世集《诸经要集》卷第六,《大正新修大藏经》,第五十四卷,第48页。

- ③⑦ 据《晋书》列传第五十二干宝本传,干宝为晋室南渡时人,曾得中兴功臣王导的举荐而“(晋)元帝纳焉,宝于是始领国史”,元帝于公元317年至公元323年在位。唐·房玄龄等撰:《晋书》,第七册,第2149~2151页,中华书局,北京,1974。据曹道衡研究,干宝大约公元286年~336年在世;而据刘跃进研究,《搜神记》成书大约在公元317年~339年期间,刘跃进:《中国古代文学文献学》,第299~300页,江苏古籍出版社,南京,1997。《摩诃僧祇律》的译者东晋·佛陀跋陀罗(汉名觉贤),据梁·慧皎《高僧传》卷第二《译经中》云:佛驮跋陀罗“以(刘宋)元嘉六年(公元429年)卒”,又云:“沙门法显于西域所得《僧祇律》梵本,复请贤译为晋文。”梁·慧皎撰,汤用彤校注:《高僧传》,第69~73页,中华书局,北京,1992。白化文引法显译《摩诃僧祇律》之《私记》,《摩诃僧祇律》于东晋义熙十四年(公元418年)二月末译毕此书,是佛驮跋陀罗晚于干宝近乎一个世纪,白化文:《龙女故事的来龙去脉》,《文学遗产》,1992年第3期。
- ③⑧ 在此必须提请注意的是,上述“报恩”型故事的母题结构是笔者在前辈学者研究成果的基础上根据中国的本土故事以及汉译佛经所拟定的,其目的主要限于对中、印文学的比较研究。由于没有引用欧洲同类故事的原始文本,因此笔者借助本土故事的母题结构对欧洲故事所作的观察只有参考意义,而不是对欧洲故事结构的界定。
- ③⑨ 参见丁乃通著,郑建成等译《中国民间故事类型索引·导言》,第8~9页,中国民间文艺出版社,北京,1986。
- ④⑩ [日]大林太良著、林相泰等译:《神话学入门》,第51~52页,中国民间文艺出版社,北京,1989;萧兵:《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》之《中国与美洲的息壤》,第767~774页,上海文艺出版社,上海,1989;叶舒宪:《从“盘古之谜”到中国原始创世神话之谜》,《民间文艺季刊》,1989年第2期,即《中国神话哲学》之《息壤九州》,第317~363页,中国社会科学

出版社，北京，1992；李道和：《昆仑：鲧禹所造之大地》，《民间文学论坛》，1990年第4期；吕微：《“息壤”研究》，《中国文化》，1996年第14期；胡万川：《捞泥造陆——鲧、禹神话新探》（手稿）。

- ④1 Frazer: Folk-lore in the Old Testament, London, 1923; Anna Birgitta Rooth: The Creation Myths of the North American Indians, Edited by Alan Dundes: Sacred Narrative - Readings in the Theory of Myth, University of California Press, 1984; [日]大林太良著、林相泰等译：《神话学入门》，第61页，中国民间文艺出版社，北京，1988；芮逸夫：《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》，《人类学集刊》，第一卷第一期，1938。
- ④2 袁珂：《山海经校注》，第472页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ④3 袁珂：《山海经校注》，第472页，上海古籍出版社，上海，1980。刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第133页，中华书局，北京，1989。
- ④4 《国语·鲁语上》：“夏后氏禘黄帝而祖颡顓，郊鲧而宗禹。”上海师范大学古籍整理组校点：《国语》，上册，第166页，上海古籍出版社，上海，1978；《礼记·祭法》：“夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颡顓而宗禹。”孙希旦撰，沈啸寰等点校：《礼记集解》，下册，第1192页，中华书局，北京，1989。
- ④5 晋·王嘉撰，梁·萧绮录，齐治平校注《拾遗记》卷二云：“禹尽力沟洫，导川夷岳，黄龙曳尾于前，玄龟负青泥于后。玄龟，河精之使也。”又：“鲧自沉于羽渊，化为玄鱼……见者谓为河精。”齐治平注：“似古有鲧助禹治水之神话，今不可考。”第37页，第33页，中华书局，北京，1981。
- ④6 蒋礼鸿：《敦煌变文字义通释》，第71页，上海古籍出版社，上海，1981；袁珂：《山海经校注》，第475页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ④7 参见本书第三章附录《“昆仑”语义释源》。
- ④8 晋·王嘉撰，梁·萧绮录《拾遗记》卷二云：“传写流文，‘鲧’字或‘鱼’边‘玄’也。”齐治平注：“按‘鲧’、‘鳣’同字异形，此言‘或鱼边玄’，以‘鳣’为‘鲧’之或体，故知本节

‘鯀’字皆当作‘鲧’也。此字诸书多作‘鯀’，惟《楚辞·天问》、《国语·吴语》、《汉书·古今人表》等书作‘鯀’，乃传写作‘鱼边玄’之例。《路史》又以为‘鯀、鼈禹父，而鲧、鯀乃鱼名’，偏旁从骨，盖本《礼记·祭法》《释文》……”齐治平校注本，第33页，第35页，中华书局，北京，1981。

- ④9《宋本玉篇》，第454页，第456页，第458页，张氏泽存堂本，中国书店影印，北京，1983。闻一多引《玉篇》“鯀或作鯀”，不知何据？闻一多：《天问疏证》，第24页，三联书店，北京，1980。
- ⑤0语出《楚辞·天问》、《山海经·海内经》。《天问》原作“伯禹愎鯀”，从闻一多改，闻一多：《天问疏证》，第23页，三联书店，北京，1980；袁珂：《山海经校注》，第472页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑤1事见《庄子·逍遥游》，郭庆藩：《庄子集释》，第一册，第2页，中华书局，北京，1961。
- ⑤2袁珂：《古神话选释》，第18~19页，人民文学出版社，北京，1979。
- ⑤3在神话宇宙结构中，北方、地下、大水、黑暗与前创世状态认同，而南方、天上、大火、光明则与创世后有序世界认同，参见〔苏〕梅列金斯基著，魏庆征译《神话的诗学》之《宇宙模式》，商务印书馆，北京，1990。
- ⑤4《吕氏春秋·行论》：“舜于是殛之于羽山，副之以吴刀。”陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第三册，第1389页，学林出版社，上海，1984。《山海经·海内经》：“帝令祝融杀鲧于羽郊。”袁珂：《山海经校注》，第472页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑤5汉·唐蒙《博物记》：“祝其东北独居山，西南有渊水，即羽泉也。俗谓此山谓愆父山。”清·马国翰辑《玉函山房辑佚书》，第三册，第2733页，上海古籍出版社，上海，1990。
- ⑤6《山海经·海内经》郭璞注引《开筮》云：“鲧死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙。”袁珂：《山海经校注》，第473页，上海古籍出版社，上海，1980。清·严可均《全上古三代秦汉三国六朝文·全上古三代文》卷十五辑《归藏·启筮》：“鲧殛死，三岁不腐，副之以吴刀，是用出禹。”清·严可均：《全上古三代秦汉三国六

朝文》，第一册，第105页，中华书局，北京，1958。唐·徐坚《初学记》卷二十二引《归藏》：“大副之吴刀，是用出禹。”唐·徐坚：《初学记》，第三册，第529页，中华书局，北京，1962。《楚辞·天问》云：“永遏在羽山，夫何三年不施？伯鲧腹禹（原作“伯禹腹鲧”，从闻一多改），夫何以变化？”闻一多：《天问疏证》，第16~34页，三联书店，北京，1980。《吕氏春秋·行论》云：“舜于是殛之于羽山，副之以吴刀。”陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第三册，第1389页，学林出版社，上海，1984。

- ⑤7 《山海经·大荒东经》：“一日方至，一日方出，皆载于乌。”郭璞注：“中有三足乌。”袁珂：《山海经校注》，第355页，上海古籍出版社，上海，1980。《淮南子·精神》：“日中有踞乌。”高诱注：“谓三足乌。”《说林》：“乌力胜日。”高诱注：“乌在日中而见。”刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第221页，下册，第556页，中华书局，北京，1989。东汉·王充《论衡·说日》：“日中有三足乌。”黄晖：《论衡校释》，第二册，第502页，中华书局，北京，1990。《春秋元命苞》：“日中有三足乌。”宋·李昉《太平御览》卷三引，第一册，第15页，中华书局，北京，1960。
- ⑤8 参见萧兵《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》第一篇《射手英雄》，上海文艺出版社，上海，1989。
- ⑤9 顾颉刚引《说文》“禹，虫也”，认为“禹是一条虫”，顾颉刚：《与钱玄同先生论古史书》，《古史辨》，第一册，第63页，上海古籍出版社影印，上海，1982。然此“虫”应作“羽虫”解。《吕氏春秋·观表》“毛羽裸鳞”，高诱注：“羽虫，凤皇、鸿鹄、鹤鹭之属也。”陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第三册，第1415页，学林出版社，上海，1984。《家语·执轡》：“羽虫三百六十而凤为之长。”在神话意象中，鸟与火的同一性关系在汉字字义中也有体现，如《黄帝内经素问·五常政大论》“其虫羽”王冰注：“羽，火象也。火化宣行则羽虫生。”又“羽虫育”王冰注：“羽为火虫。”《二十二子》，第959页，第963页，上海古籍出版社影印，上海，1986。《管子·幼官》“以羽兽之火燹”，房玄龄注：“羽兽，南方朱鸟也。用南方之火，故曰羽兽之火。”《二十二子》，第100页，上海

古籍出版社影印，上海，1986。参见清·阮元：《经籍纂诂》卷第三十七，上册，第483页，成都古籍书店影印，成都，1982。

- ⑥⑩ “吴刀”之说不可通。汉语古籍中的“吴刀”或即“虞刀”之省。在古音中，“羽”、“禹”鱼声匣韵，“吴”、“虞”鱼声疑韵，“禺”侯声疑韵，皆可因声韵相转；在古文中，“吴”或作“虞”，且“禺”与“虞”、“羽”与“禹”亦可通假。参见唐作藩：《上古音手册》，第137页，第159～160页，江苏人民出版社，南京，1982；高亨：《古文字通假会典》，第853页，第326页，第848页，齐鲁书社，济南，1989。是吴刀或本为禹刀或羽刀之讹，禹本是“羽虫”，故以羽为刀，音讹为虞刀，再形讹为吴刀。《文选·吴都赋》：“羽族以觜距为刀铍。”李善注：“羽族，鸟属也。铍，两刃小刀也。”梁·萧统编，唐·李善注：《文选》，第一册，第225页，上海古籍出版社，上海，1986。虞渊之得名亦与禹或羽有关。虞渊本是鲧殛死及禹剖生和解羽处，故本名禹渊或羽渊，音转方为虞渊、禺渊或弱水。“禹”字有水渊的含义，《尚书·尧典》《正义》引《谥法》云：“渊源流通曰禹。”参见清·阮元：《经籍纂诂》卷第三十七，上册，第483页，成都古籍书店影印，成都，1982。
- ⑪ 即“羲和浴日”之本义，《山海经·大荒南经》：“东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。”袁珂：《山海经校注》，第381页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑫ 晋·郭景纯（璞）《江赋》：“或泛濫于潮波，或混沦于泥沙。”李善注：“混沦，（大水）轮转之貌。”梁·萧统编，唐·李善注：《文选》，第二册，第564页，上海古籍出版社，上海，1986。
- ⑬ 杨宽：《中国上古史导论》，《古史辨》，第七册，上编，上海古籍出版社影印，上海，1982。杨宽的中国神话学观点可归结为“诸神分化说”，如鲧和共工杨宽即认为由一神分化而来。此说用于分析相同结构文本的不同异文时可以成立，因为尽管诸神出现在不同的异文当中，只要他们处在相同的故事结构中承担着相应的角色功能并可相互置换，就可以被视为一神的分化。但是，如果诸神出现在不同结构的文本当中，并且承担着不同的角色功能，那么就不能被视为分化的一神，而只能被视为两个互不统属的神。

在此，神名之间的语音对应不是诸神分化的绝对证据，而要同时辅之以故事结构及角色功能的分析。在这方面乾嘉和古史辨学者已经积累了丰厚的学术传统，只是在理论的形式化方面没有达到西方学者如俄苏形式主义学者普罗普等人的水平。如清代学者程瑶田曾特别讨论过汉语“圆”的表意词汇之庞大转语范围，他指出：“声随形命，字依声立，屡变其物而不易其名，屡易其文而弗离其声。然则果嬴之名无定矣。果嬴、蒲卢，肖物形而名之，非一物之专名矣。”“里谚所称，虽妇人、孺子见物之果嬴（即圆形之物）者，皆知以果嬴呼之。”程瑶田的意思是说，只有在语言的“能指”（指称对象，此处特指圆形之物）功能一致的前提下，其“所指”（词汇）之间语音对应的通转才有意义，否则，无限扩大语音通转范围只能导致结论的任意性。清·程瑶田：《果嬴转语记》、《果嬴通义说》，《安徽丛书》，第二期，安徽丛书编印处，1933。

- ⑥④《山海经·大荒西经》：“有禹攻共工国山。”袁珂：《山海经校注》，第387页，上海古籍出版社，上海，1980。《荀子·成相》：“禹有功，抑下鸿，辟除民害逐共工。”《议兵》：“禹伐共工。”清·王先谦撰，沈啸寰等点校：《荀子集解》，下册，第463页，第280页，中华书局，北京，1988。西汉·刘向《战国策》卷四《秦策一》：“禹伐共工。”，上册，第81页，上海古籍出版社，上海，1978。
- ⑥⑤《楚辞·天问》云：“羿焉弹日，乌焉解羽。”王逸注：“《淮南》言尧时十日并出，草木焦枯，尧命羿仰射十日，中其九日，日中九乌皆死，堕其羽翼，故留其一日也。弹一作弹，一作毙。”宋·洪兴祖撰，白化文等标点：《楚辞补注》，第98页，中华书局，北京，1983。《淮南子·本经》（今本）：“逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木……尧乃使羿……上射十日……”高诱注：“十日并出，羿射去九。”刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第254~255页，中华书局，北京，1989。《山海经·海外东经》郭璞注引《淮南子》：“尧乃令羿射十日，中其九日，日中乌尽死。”袁珂：《山海经校注》，第261页，上海古籍出版社，上海，1980。参见袁珂、周明编：《中国神话资料萃编》，第208页，

四川省社会科学院出版社，成都，1984。

- ⑥⑥《淮南子·天文》：“日……至于虞渊，是谓黄昏……日入于虞渊之汜。”唐人避高祖李渊讳改渊作泉，见《初学记》引《淮南子》。《山海经·大荒北经》：“夸父不量力，欲追日景，逮之于禺谷。”郭璞注：“禺渊，日所入也，今作虞。”是《淮南子》以降作“虞”，先于《淮南子》成书的《山海经》作“禺”，而成书更早的《国语》、《左传》均作“羽”。《国语·晋语八》：“昔者鲧违帝命，殛之于羽山，化为黄熊，以入于羽渊。”《左传》昭公七年：“昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊。”《拾遗记》卷二：“尧命夏鱼玄治水，九载无绩，鲧自沉于羽渊，化为玄鱼。”《玉函山房辑佚书》辑《博物记》及《述异记》作“羽泉”。羽山之说首见《尚书·尧典》，云：“殛鲧于羽山。”《楚辞·天问》：“永遏在羽山，夫何三年不施？”《国语·晋语八》、《左传》昭公七年同，《吕氏春秋·行论》：“舜于是殛之于羽山，副之以吴刀。”《述异记》从之，云：“尧使鲧治水，不胜其任，遂诛鲧于羽山。”羽郊之说首见《墨子·尚贤中》，云：“昔者伯鲧，帝之元子，废帝之德庸，既乃刑之于羽之郊，乃热照无有及也。帝亦不爱。”《楚辞·离骚》：“鲧……终然夭乎羽之野。”《山海经·海内经》：“帝令祝融杀鲧于羽郊”郭璞注：“羽山之郊。”参见袁珂、周明编《中国神话资料萃编》，第211页，第239~243页，四川省社会科学院出版社，成都，1984。根据太阳“解羽”的神话（羽毛代表了太阳），具有太阳神格的大禹也许正是通过“羽”字获得命名的英雄，也就是说“禹”可能是“羽”的音讹。三国魏·张揖《广雅》卷第四上《释詁》云：“禹，舒也。”清·王念孙曰：“禹、舒声相近。《说文》：踽，疏行貌。张衡《西京赋》：奎踽盘桓。薛综注云：奎踽，开足也。踽与禹声近而义同。《白虎通义》云：冬音羽。羽之为言舒，万物始孳也。《释名》云：雨，羽也，如鸟羽动则散也。义与禹并相近。禹，犹雨也。《集韵》引吕静说云：北方谓雨为禹。”清·王念孙著，钟宇讯点校：《广雅疏证》，第116页，中华书局，北京，1983。《春秋》昭公三十年《经》“章羽”，左氏、公羊《传》均作“章禹”，谷梁《传》作“章羽”，杨树达曰：“羽、禹古音同。”参见清·钟文烝撰，骅字骞等点校：《春秋

谷梁经传补注》，第 667 页，中华书局，北京，1996；杨伯峻：《春秋左传注》，第四册，第 1505 页，中华书局，北京，1981；清·阮元：《经籍纂诂》卷第三十七，上册，第 483 页，成都古籍书店影印，成都，1982。是“禹”之命名或得音、义于解羽之“羽”以及降雨之“雨”，解羽和降雨都可象征从天而降的天神，如古代希腊神话中天神宙斯所化之金雨和天鹅。

- ⑥⑦《山海经·大荒北经》：“夸父不量力，欲追日景，逮之于禺谷。将饮河而不足也，将走大泽，未至，道渴而死。”《山海经·海外北经》：“夸父与日逐走，入日。渴欲得饮，饮于河渭，河渭不足，北饮大泽。未至，道渴而死。”袁珂：《山海经校注》，第 239 页，第 427 页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑥⑧袁珂：《山海经校注》，第 289 页，第 424 页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑥⑨《穆天子传》卷三，清光绪湖北崇文书局刊本。
- ⑦⑩《穆天子传》卷四，清光绪湖北崇文书局刊本。
- ⑦⑪袁珂：《山海经校注》，第 239 页，第 290 页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑦⑫顾颉刚等点校：《史记》，第九册，第 2911 页，第 2937 页，中华书局，北京，1982，第 2 版。
- ⑦⑬袁珂：《山海经校注》，第 424 页，上海古籍出版社，上海，1980。《穆天子传》郭璞注、《文选·江赋》唐·李善注引《竹书》同，方诗铭、王修龄：《古本竹书纪年辑证》，第 46 页，上海古籍出版社，上海，1981。
- ⑦⑭刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第 138 页，第 150 页，中华书局，北京，1989。
- ⑦⑮杨宽读“热”为“日”，详《古史辨》，第七册，上编，第 339 页，上海古籍出版社，上海，1982。
- ⑦⑯闻一多：《天问疏证》，第 35 页，三联书店，北京，1980。
- ⑦⑰唐·徐坚：《初学记》，第一册，第 59 页，中华书局，北京，1962。
- ⑦⑱袁珂：《山海经校注》，第 439 页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑦⑲袁珂：《山海经校注》，第 230 页，第 438 页，上海古籍出版社，上

海，1980。

- ⑧⑩《大招》，宋·洪兴祖撰，白化文等标点：《楚辞补注》，第218页，中华书局，北京，1983。
- ⑧⑪梅列金斯基说：“种种拟禽兽灵体……成为宇宙垂直向标志的诸级次：顶端为鸟类……下部为蛇……中层则为食草类（动物）。”〔苏〕梅列金斯基著，魏庆征译：《神话的诗学》，第240页，商务印书馆，北京，1990。叶舒宪：《中国神话哲学》之《龙凤与鲲鹏——三分世界的动物象征系统》，第48~48页，中国社会科学出版社，北京，1992。
- ⑧⑫梅列金斯基说：“大地生于瀛海及位于地下和环绕大地的水之混沌。”参见〔苏〕梅列金斯基著，魏庆征译：《神话的诗学》，第239页，商务印书馆，北京，1990。
- ⑧⑬参见袁轲《山海经校注》，第408页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑧⑭鲁迅校录：《古小说钩沉》，第235页，齐鲁书社，济南，1997。
- ⑧⑮《海内十洲记》，清光绪湖北崇文书局刊本。
- ⑧⑯《史记·大宛列传》唐·司马贞《索隐》，顾颉刚等点校：《史记》，第十册，第3164页，中华书局，北京，1982，第2版。
- ⑧⑰《天问》：禹“降省下土方”。神话以北象征下，以南象征上，参见〔苏〕梅列金斯基著，魏庆征译：《神话的诗学》之《宇宙模式》，第243~244页，商务印书馆，北京，1990；叶舒宪：《中国神话哲学》之《古文字中的宇宙模式系统》，第19~58页，中国社会科学出版社，北京，1992。
- ⑧⑱汉·许慎：《说文解字》，第304页，中华书局，北京，1963。
- ⑧⑲《吕氏春秋·君守》：“夏鲧作城。”高诱注：“鲧，禹父也。筑作城郭。”《行论》：鲧“比兽之角，能以为城。”高诱注：“以为城池之固。”陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第三册，第1051页，第1063页，第1389页，第1393页，学林出版社，上海，1984。《世本·作篇》：“鲧作城郭。”王谟辑本，第40页；陈其荣补订孙冯翼辑本，第6页；秦嘉谟辑本，第361页；张澍萃集补注本，第22页；雷学淇辑本，第80页；茆泮林辑本，第118页，《世本八种》，商务印书馆，上海，1957。《淮南子·原道》：“昔者夏鲧作三仞之城

……禹乃坏城平池……”刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第14页，中华书局，北京，1989。

- ⑨⑩ 参见本书第三章关于“息壤”的讨论。
- ⑨⑪ 袁珂：《山海经校注》，第125页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑨⑫ 郭庆藩：《庄子集释》，第一册，第309页，中华书局，北京，1961。
- ⑨⑬ 袁珂：《山海经校注》，第55页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑨⑭ 李增杰：《广雅逸文补辑并注》，第129页，暨南大学出版社，广州，1993。
- ⑨⑮ [美]阿兰·丹迪斯著、晓宋译：《相关主题的象征类同：分析民间故事的一种方法》，《民间文艺季刊》，1989年第2期。
- ⑨⑯ 叶舒宪：《庄子的文化解析》之《庄子 回旋结构》，湖北人民出版社，武汉，1997。
- ⑨⑰ [韩]方善柱：《崑崙天山与太阳神》，《大陆杂志》，第四十九卷第四期，台北，1974。
- ⑨⑱ 《楚辞·天问》宋·洪兴祖补注引《列女传》，宋·洪兴祖撰，白化文等标点：《楚辞补注》，第104页，中华书局，北京，1983。《史记·五帝本纪》唐·张守节《正义》引《通史》，顾颉刚等点校：《史记》，第一册，第35页，中华书局，北京，1982，第2版。《金楼子》卷一《兴王》，清乾隆刻本，参见袁珂、周明：《中国神话资料萃编》，第198～200页，四川省社会科学院出版社，成都，1985。
- ⑨⑲ 《古史新证——王国维最后的讲义》，第6～9页，清华大学出版社，北京，1994；吴其昌：《卜辞所见殷先公先王三续考》，《燕京学报》第十四期，1933；后节录收入《古史辨》第七册下编，上海古籍出版社影印，上海，1982。
- ⑨⑳ 袁珂：《山海经校注》，第42页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑨㉑ 晋·王嘉撰，梁·萧绮录，齐治平校注：《拾遗记》卷二，第38页，中华书局，北京，1981。
- ⑨㉒ 陈炳良指出：“把禹入洞穴视作性爱行为是象征应不致太离谱。”认为禹凿龙门的故事隐藏着性的主题，与笔者对洪水神话的象征分析是一致的。陈炳良：《广西瑶族洪水故事研究》，《神话·礼仪

·文学》，第70页，联经出版公司，台北，1986，第2版。

- ⑩③《史记·夏本纪》唐·司马贞《索隐》引《系本》：“鲧娶有莘氏女，谓之女志，是生高密。”顾颉刚等点校：《史记》，第一册，第49页，中华书局，北京，1982，第2版。东汉·赵晔《吴越春秋·越王无余外传》：“鲧娶于有莘氏女，名曰女嬉……剖肋而产高密。”周春生：《吴越春秋辑校汇考》，第101页，上海古籍出版社，上海，1997。晋·皇甫谧《帝王世纪》第三：禹“故名文命，字高密。”刘晓东校点：《帝王世纪》，第17页，辽宁教育出版社，沈阳，1997。
- ⑩④闻一多：《高唐神女传说之分析》，《闻一多全集》，第一册，第99页，开明书店，上海，1948。
- ⑩⑤《山海经·海内经》：“共工生后土。”袁珂：《山海经校注》，第471页，上海古籍出版社，上海，1980。《左传》昭公二十九年：“共工氏有子曰句龙，为后土……后土为社。”杨伯峻：《春秋左传注》，第四册，第1503页，中华书局，北京，1981。《国语·鲁语上》：“共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。”上海师范大学古籍整理组校点：《国语》，上册，第166页，上海古籍出版社，上海，1978。《礼记·祭法》：“共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以为社。”清·孙希旦撰，沈啸寰等点校：《礼记集解》，下册，第1204页，中华书局，北京，1989。《说文》一上引《春秋传》：“共工之子句龙为社神。”汉·许慎：《说文解字》，第9页，中华书局，北京，1963。
- ⑩⑥刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第460页，中华书局，北京，1989。
- ⑩⑦孙希旦撰，沈啸寰等点校：《礼记集解》，上册，第425页，中华书局，北京，1989。
- ⑩⑧顾颉刚等点校：《史记》，第一册，第91页，中华书局，北京，1982，第2版。
- ⑩⑨宋·罗泌著，罗苹注，明·乔可传校：《路史》，明万历三十九年乔氏寄寄斋刊本。
- ⑩⑩清·孙诒让撰，王文锦等点校：《周礼正义》，第四册，第1040～1051页，中华书局，北京，1987。

- ⑪《十三经注疏》，上册，第614页，中华书局，北京，1980。
- ⑫闻一多：《高唐神女传说之分析》，《闻一多全集》，第一册，第98~99页，开明书店，上海，1948。
- ⑬宋·罗泌著，罗苹注，明·乔可传校：《路史》，明万历三十九年乔氏寄寄斋刊本。
- ⑭《诗》唐·孔颖达《疏》引蔡雍《月令章句》（佚文）：“高媒，祀名。高犹尊也。媒犹媒也。谓人之先。”宋·罗泌《路史·余论二》引束皙曰：“皋媒者，人之先也。”参见闻一多《高唐神女传说之分析》，《闻一多全集》，第一册，第98页，开明书店，上海，1948。
- ⑮丁山：《中国古代宗教与神话考》，第49页，龙门书局，北京，1961；《闻一多全集》，第一册，第99页，开明书店，上海，1948。
- ⑯陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第二册，第677页，学林出版社，上海，1984。
- ⑰《左传》昭公二十九年：“木正曰句芒。”杜预注：“正，官长也。”杨伯峻：《春秋左传注》，第四册，第1502页，中华书局，北京，1981。《吕氏春秋·孟春》：“高诱注：‘句芒……死为木官之神。’”陈奇猷：《吕氏春秋校释》，第一册，第4页，学林出版社，上海，1984。
- ⑱袁珂：《山海经校注》，第472页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑲袁梅：《诗经译注》（雅颂部分），第639页，齐鲁书社，济南，1982。
- ⑳先儒已经意识到高媒之祭与玄鸟的关系，如宋·罗泌《路史·余论》卷第二引郑志譙乔答云：“先商之时，自有媒氏，祓除之祀，位在南郊，以玄鸟至之日祠之，彼其所禋，乃于上帝。”引卢植云：“玄鸟至时，阴阳中而万物生，于是以三牲请于高媒之神。”宋·罗泌著，罗苹注，明·乔可传校：《路史》，明万历三十九年乔氏寄寄斋刊本。
- ㉑陈梦家：《殷虚卜辞综述》第十七章第二节《帝廷及其臣正》，第572页，中华书局，北京，1988。
- ㉒《诗·大雅·绵》“爰契我龟”，汉·毛亨《传》：“契，开也。”

《十三经注疏》，上册，第510页，中华书局，北京，1980。

- ⑫唐·段成式：《酉阳杂俎》前集卷之二《玉格》，方南生点校本，第13页，中华书局，北京，1981。
- ⑬汉·宋衷注《世本·帝系》：“禹母修己，吞神珠薏苡，胸拆生禹。”《世本八种》，张澍辑本，第91页，商务印书馆，上海，1957。西汉·董仲舒《春秋繁露·三代改制质文》：“禹生发于背……契先（生）发于胸。”苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，第212页，中华书局，北京，1992。西汉·扬雄《蜀王本纪》：“禹……生于石纽，其地名痢儿畔。禹母吞珠孕禹，坼副而生于县涂山。”清·严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》之《全汉文》卷五十三，第一册，第415页，中华书局，北京，1958。东汉·王充《论衡·奇怪》：“禹契逆生，同母背而出。”黄晖：《论衡校释》，第一册，第157页，中华书局，北京，1990。东汉·赵晔《吴越春秋·越王无余外传》：“鲧娶于有莘氏之女，名曰女嬃……剖胁而产高密。”周春生：《吴越春秋辑校汇考》，第101页，上海古籍出版社，上海，1997。晋·陈寿《三国志·蜀志·秦宓传》宋·裴松之注引谯周《蜀本纪》：“禹……生于石纽，其地名剖儿坪。”引《帝王世纪》：“……臆圯胸坼而生禹于石纽。”晋·陈寿撰，宋·裴松之注：《三国志》，第三册，第975页，中华书局，北京，1959。《锦里新编》卷十四：“剖儿坪……相传鲧纳有莘氏，胸臆折而生禹。”《蜀王本纪》“其地名痢儿畔”，袁珂云：“然‘痢’义无取，疑当是‘裂’子之音讹。‘裂儿畔’与‘剖儿坪’义正相应。”袁珂：《中国神话传说词典》，第223页，上海辞书出版社，上海，1985。《路史·后纪九下》罗苹注：“干宝云：前志所谓脩己背坼而生禹，简狄胸剖而生契。”文渊阁《四库全书》，第383册，第170页，台湾商务印书馆，台北，1986。《天问》洪兴祖补注引《淮南子》（今本无）：“涂山氏……化为石……石破北方而启生。”宋·洪兴祖撰，白化文等标点：《楚辞补注》，第97页，中华书局，北京，1983。《绎史》卷十二引《随巢子》：“禹产于崑石，娶塗山，治洪水，通轩辕山，化为熊，塗山氏见之，惭而去，至嵩高山下化为石。禹曰：‘归我子！’石破北方而生启。”清·马国翰《玉函山房辑佚书》，第三册，第2696页，上

海古籍出版社，上海，1990。

- ⑫⑤ “邹牟”之名见古代朝鲜人于晋代所立《好太王碑》，参见王健群《好太王碑研究》，第202～203页，吉林人民出版社，长春，1984。
- ⑫⑥ 刘大白：《辞通序》，朱起凤：《辞通》，开明书店，上海，1934。
- ⑫⑦ 北齐·魏收《魏书·高句丽列传》：“字之曰朱蒙。其俗言“朱蒙”者，善射也。”王氏高丽·金富轼：《三国史记·高句丽本纪》：“扶余俗语，善射为朱蒙。”转引自文崇一《亚洲、北美及太平洋的鸟生传说》，文崇一：《中国古文化》，第385页，东大图书公司，台北，1990。
- ⑫⑧ 王健群：《好太王碑研究》，第202～203页，吉林人民出版社，长春，1984。“连葭浮龟”，东汉·王充《论衡·吉验》、宋·裴松之《三国志·魏志》卷三十《东夷传》补注引三国·魏·鱼豢《魏略》、晋·干宝《搜神记》卷十四并作“鱼鳖浮为桥”，宋·范晔《后汉书·东夷列传》作“鱼鳖皆聚浮水上”，类似情节并见北齐·魏收《魏书·高句（句）丽传》、唐·魏征《隋书·东夷列传》、唐·姚思廉《梁书·诸夷列传》、唐·令狐德棻《周书·异域列传》、唐·李延寿《北史·高丽列传》，以及《旧三国史》、金富轼《三国史记》、李奎报《李相国文集》等朝鲜古籍。
- ⑫⑨ 晋·王嘉撰，梁·萧绮录：《拾遗记》卷二，齐治平校注本，第37页，中华书局，北京，1981。
- ⑫⑩ 周穆王南征“比鼉为梁”或“叱鼉为梁”、“架鼉为梁”，也是先秦时代的一段著名的传说，事见《竹书纪年》，朱蒙故事或亦受此影响。方诗铭、王修龄：《古本竹书纪年辑证》，第49～52页，上海古籍出版社，上海，1981。
- ⑫⑪ 朱蒙或东明的故事见于多种汉语旧籍。（1）东汉·王充《论衡·吉验》：北夷菟离国王侍婢有娠，王欲杀之。婢对曰：有大气如鸡子，从天而下，我故有娠。后产子，捐于猪溷中，猪以口气嘘之，不死；复徙置马栏中，欲使马藉杀之，马复以口气嘘之，不死。王疑以为天子，令其母收取，奴畜之，名东明。令牧牛马。东明善射，王恐夺其国也，欲杀之。东明走，南至掩淲水，以弓击水，

鱼鳖浮为桥，东明得渡；鱼鳖解散，追兵不得渡。因都王夫余，故北夷有夫余国焉。黄晖：《论衡校释》，第一册，第88~89页，中华书局，北京，1990。（2）宋·裴松之《三国志·魏志·东夷传》注引三国·魏·鱼豢《魏略》：旧志又言，昔北方有高离之国者，其王者侍婢有身，王欲杀之，婢云：“有气如鸡子来下，我故有身。”后生子，王捐之於溷中，猪以喙嘘之，徙至马闲，马以气嘘之，不死。王疑以为天子也，乃令其母收畜之，名曰东明，常令牧马。东明善射，王恐夺其国也，欲杀之。东明走，南至施掩水，以弓击水，鱼鳖浮为桥，东明得度，鱼鳖乃解散，追兵不得渡。东明因都王夫余之地。晋·陈寿撰：《三国志》，第二册，第842~843页，中华书局，北京，1959。（3）东晋《好太王碑》：惟昔始祖邹牟王之创基也，出自北夫余天帝之子，母河伯女郎，剖卵降世，生而有圣（德。邹牟王奉母）命驾，巡幸南下，路由夫余奄利大水，王临津言曰：我是皇天之子，母河伯女郎，邹牟王，为我连葭浮龟。应声即为连葭浮龟，然后造渡。于沸流谷忽本西城山上而建都焉。不乐世位，因遣黄龙来下迎王，王于忽本东冈，黄龙负升天。王健群：《好太王碑研究》，第202~203页，吉林人民出版社，长春，1984。（4）晋·干宝《搜神记》卷十四：犛离国王侍婢有娠，王欲杀之，婢曰：有气如鸡子，从天来下，故我有娠。后生子，捐之猪圈中，猪以喙嘘之；徙至马枥中，马复以气嘘之；故不得死。王疑以为天子也，乃令其母收畜之，名曰东明。常令牧马。东明善射，王恐其夺己国也，欲杀之。东明走，南至施掩水，以弓击水，鱼鳖浮为桥，东明得渡。鱼鳖解散，追兵不得渡。因都王夫余。汪绍楹校注：《搜神记》，第169页，中华书局，北京，1979。（5）宋·范曄《后汉书·东夷列传》：初，北夷索离国王出行，其待儿于后妊身，王还，欲杀之。侍儿曰：“前见天上有气，大如鸡子，来降我，因以有身。”王囚之，后遂生男。王令置于豕牢，豕以口气嘘之，不死。复徙于马兰，马亦如之。王以为神，乃听母收养，名曰东明。东明长而善射，王忌其猛，复欲杀之。东明奔走，南至掩水，以弓击水，鱼鳖皆聚浮水上，东明乘之得度，因至夫余而王之焉。宋·范曄撰，唐·李贤注：《后汉书》，第十册，第2800~2811页，中华书局，北

京，1965。（6）北齐·魏收《魏书·高句（句）丽列传》：高句丽者，出于夫余，自言先祖朱蒙。朱蒙母河伯女，为夫余王闭于室中，为日所照。引身避之，日影又逐。既而有孕，生一卵，大如五升。夫余王弃之与犬，犬不食；弃之与豕，豕又不食；弃之于路，牛马避之；后弃之野，众鸟以毛茹之。夫余王割剖之，不能破，遂还其母。其母以物裹之，置于暖处，有一男破壳而出。及其长也，字之曰朱蒙，其俗言“朱蒙”者，善射也。夫余人以朱蒙非人所生，将有异志，请除之，王不听，命之养马。朱蒙每私试，知有善恶，骏者减食令瘦，弩者善养令肥。夫余王以肥者自乘，以瘦者给朱蒙。后狩于田，以朱蒙善射，限之一矢。朱蒙虽矢少，殪兽甚多。夫余之臣又谋杀之。朱蒙母阴知，告朱蒙曰：“国将害汝，以汝才略，宜远适四方。”朱蒙乃与乌引、乌违等二人，弃夫余，东南走。中道遇一大水，欲济无梁，夫余人追之甚急。朱蒙告水曰：“我是日子，河伯外孙，今日逃走，追兵垂及，如何得济？”于上鱼鳖并浮，为之成桥，朱蒙得渡，鱼鳖乃解，追骑不得渡。朱蒙遂至普述水，遇见三人，其一人著麻衣，一人著纳衣，一人著水藻衣，与朱蒙至纥升骨城，遂居焉，号曰高句丽，因以为氏焉。北齐·魏收：《魏书·高句（句）丽列传》，百衲本，第1287~1288页，商务印书馆影印，北京，1958。（7）唐·令狐德棻《周书·异域列传》：高丽者，其先出于夫余。自言始祖曰朱蒙，河伯女感日影所孕也。朱蒙长而有材略，夫余人恶而逐之。土于纥斗骨城，自号曰高句丽，仍以高为氏。唐·令狐德棻：《周书》，第三册，第884页，中华书局，北京，1971。（8）唐·李延寿《北史·百济列传》：百济之国，盖马韩之属也，出自索离国。其王出行，其侍儿于后妊娠，王还，欲杀之。侍儿曰：“前见天上有气如大鸡子来降，感，故有娠。”王舍之。后生男，王置之豕牢，豕以口气嘘之，不死；后徙于马阑，亦如之。王以为神，命养之，名曰东明。及长，善射，王忌其猛，复欲杀之。东明乃奔走，南至淹滞水，以弓击水，鱼鳖皆为桥，东明乘之得度，至夫余而王焉。唐·李延寿：《北史·百济列传》，百衲本，第13810页，商务印书馆影印，北京，1958。（9）唐·李延寿《北史·高丽列传》：高句丽，其先出夫余。王尝得河伯女，因闭于室内，为

日所照，引身避之，日影又逐，既而有孕，生一卵，大如五升。夫余王弃之与犬，犬不食；与豕，豕不食；弃于路，牛马避之；弃于野，众鸟以毛茹之。王剖之不能破，遂还其母。母以物裹置暖处，有一男破而出。及长，字之曰朱蒙。其俗言“朱蒙”者，善射也。夫余人以朱蒙非人所生，请除之。王不听，命之养马。朱蒙私试，知有善恶，骏者减食令瘦，弩者善养令肥。夫余王以肥者自乘，以瘦者给朱蒙。后狩于田，以朱蒙善射，给之一矢。朱蒙虽一矢，殪兽甚多。夫余之臣，又谋杀之，其母以告朱蒙，朱蒙乃与焉违等二人东南走。中道遇一大水，欲济无梁。夫余人追之甚急，朱蒙告水曰：“我是日子，河伯外孙，今追兵垂及，如何得济？”于是鱼鳖为之成桥，朱蒙得度。鱼鳖乃解，追骑不度。朱蒙遂至普述水，遇见三人，一著麻衣，一著衲衣，一著水藻衣，与朱蒙至纥升骨城，遂居焉。号曰高句丽，因以高为氏。唐·李延寿：《北史·高丽列传》，百衲本，第13806页，商务印书馆影印，北京，1958。（10）唐·姚思廉《梁书·诸夷列传》：高句骊者，其先出自东明。东明本北夷高离王之子。离王出行，其侍儿于后任娠，离王还，欲杀之。侍儿曰：“前见天上有气如大鸡子，来降我，因以有娠。”王囚之，后遂生男。王置之豕牢，豕以口气嘘之，不死，王以为神，乃听收养。长而善射，王忌其猛，复欲杀之，东明乃奔走，南至淹滞水，以弓击水，鱼鳖皆浮为桥，东明乘之得渡，至夫余而王焉。唐·姚思廉：《梁书》，第三册，第801页，中华书局，北京，1973。（11）唐·魏征《隋书·东夷列传》：高丽之先，出自夫余。夫余王尝得河伯女，因闭于室内，为日光随而照之，感而遂孕，生一大卵，有一男子破壳而出，名曰朱蒙。夫余之臣以朱蒙非人所生，咸请杀之，王不听。及壮，因从猎，所获居多，又请杀之。其母以告朱蒙，朱蒙弃夫余东南走。遇一大水，深不可越。朱蒙曰：“我是河伯外孙，日之子也。今有难，而追兵且及，如何得渡？”于是鱼鳖积而成桥，朱蒙遂渡，追骑不得济而还。朱蒙建国，自号高句丽，以高为氏。（12）唐·魏征《隋书·东夷列传》：百济之先，出自高丽国。其国王有一侍婢，忽怀孕，王欲杀之，婢云：“有物状如鸡子，来感于我，故有娠也。”王舍之。后遂生一男，弃之厕溷，久而不死，以为神，命

养之，名曰东明。及长，高丽王忌之，东明惧，逃至淹水，夫余人共奉之。唐·魏征等撰：《隋书》，第六册，第1813页，第1817~1818页，中华书局，北京，1973。

⑬² 傅东华等点校：《汉书》，第六册，第1658页，中华书局，北京，1962。

⑬³ 宋·范曄撰，唐·李贤等注：《后汉书》，第十册，第2817页，中华书局，北京，1965。

⑬⁴ 晋·张华《博物志》卷之九《杂说上》，范宁校证本，第105页，中华书局，北京，1980。《山海经·海外东经》作“雨师妾在其北，其为人黑，两手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇。一曰在十日北，为人黑身人面，各操一龟”。袁珂：《山海经校注》，第263页，上海古籍出版社，上海，1980。

⑬⁵ 袁珂：《山海经校注》，第265页，上海古籍出版社，上海，1980。

⑬⁶ 刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第184~185页，中华书局，北京，1989。

⑬⁷ 青泥与粪壤同为农业肥料，参见本书第四章关于“年节垃圾”的讨论。

⑬⁸ 民间故事中的“发财”母题是神话中“创世”母题（各种创造行为之蓝本）的世俗化形式，参见 Anna Birgitta Rooth：The Creation Myths of the North American Indians，Edited by Alan Dundes：Sacred Narrative - Readings in the Theory of Myth，University of California Press，1984。

⑬⁹ 《郭沫若全集》，历史编，第七卷，第44页，人民出版社，北京，1984。

⑬¹⁰ 朱起凤：《辞通》，上册，第845页，第927页，开明书店，上海，1934；长春古籍书店影印，长春，1982。又“伛偻”可作“佝偻”、“句偻”、“痾偻”或“瓠_𠂔”，参见清·黄生撰，黄承吉合按，包殿淑点校：《字诂义府合按》“偻伛”条，第211页，中华书局，北京，1984。

⑬¹¹ 刘起_𠂔认为：“按六书来说，这（禹）是形声字，那么显然‘虫’是其义符，‘九’是其音符。”刘起_𠂔：《古史续辨》，第699页，中国社会科学出版社，北京，1991。根据太阳鸟的创世神话，

“禹”之“虫”本应作“羽虫”解，“禹”字的音符“九”与羽虫句芒之“句”在古音中声母同在“见”部，故“禹”和“句”、“区（欧）”在字音方面也都是可以通转的。宋玉《登徒子好色赋》“旁行踽傴”，李善注：“踽傴，伛傴也。”梁·萧统编，唐·李善注：《文选》，第二册，第893页，上海古籍出版社，上海，1986。是其证。

- ①④② 民间传说禹曾因治水之功而上天赐妾，《说郛》、《古微书》、《玉函山房辑佚书》等辑《礼纬含文嘉》云：“禹卑宫室，尽力乎沟洫，百谷用成；神龙至，灵龟服，玉女敬养天赐妾。”一说“禹卑宫室，垂意于沟洫，百谷用成；神龙至，灵龟服，玉女敬养，神龙女降。”参见《纬书集成》，上、下册，第116页，第250页，第495页，第753页，第871页，第1057页，第1227页，第1486页，第1749页，上海古籍出版社，上海，1994。清·马国翰《玉函山房辑佚书》辑《乐纬动声仪》云：“禹治水，昊天赐神女圣姑。”《水经》卷四十宋·裴松之注引《礼乐纬》云：“禹治水旱，天赐神女圣姑。”王国维著，袁英光等整理标点：《水经注校》，第1256页，上海人民出版社，上海，1984。清·殷元正辑，陆明睿增订《集纬》（《纬书》）引作《礼纬含文嘉》，云：“禹治水旱毕，天赐神女圣姑。”按：“‘旱’字疑讹，（《水经注》引）‘乐’字疑衍。”殷元正、陆明睿说是。《纬书集成》，上册，第753页，上海古籍出版社，上海，1994。
- ①④③ 宋·陈元靓《岁时广记》卷七引《录异记》，《丛书集成初编》，第0179卷，第133~135页，中华书局，北京，1985，新1版。
- ①④④ 《太平广记》卷第四百一十九引《异闻集》，宋·李昉：《太平广记》，第九册，第3410~3417页，中华书局，北京，1961，新1版。宋《绿窗新话》、《醉翁谈录》转述，参见庄一拂：《古典戏曲存目考》，上册，第45页，上海古籍出版社，上海，1982。
- ①④⑤ 《太平广记》卷第四百九十二引，宋·李昉：《太平广记》，第九册，第4037~4044页，中华书局，北京，1961，新1版。
- ①④⑥ 《太平广记》卷第四百二十一引《续玄怪录》，宋·李昉：《太平广记》，第九册，第3427~3429页，中华书局，北京，1961，新1版。

- ⑭宋·刘斧：《青琐高议》后集卷之九，董氏诵芬室校士礼居本。宋·范成大撰，陆振岳校点：《吴郡志》，第612~613页，江苏古籍出版社，南京，1999。
- ⑮《孙思邈三十仙方》是笔者所拟加的题目，原文见宋·李昌龄传《太上感应篇》卷之二十九，云：“孙真人在世时，尝因山行道见村民击一青蛇，矢力救之。月余再过其地，遥见一少年驰骑而至，迎公以归。既至，乃一王居。有一绛服者出，谢曰：昨日小儿痴骇，几乎遇害，幸先生救之。此间血属甚多，无不感激，故遣长儿迎致，略摅谢悃。既而引入深宫，复有一妃携一青衣小儿出拜，致谢再三。延留凡三日，珍馐美膳，缣绡珠玉，无不有之。先生皆欲不受，惟受上帝所颁龙宫三十仙方以归，今千金方盖有得于三十方也。”《道藏》，明正统本，第27册，第134~135页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，北京、上海、天津，1988。
- ⑯冯梦龙：《全像古今小说》第三十四卷，第437~444页，福建人民出版社，福州，1980。
- ⑰清·蒲松龄：《聊斋志异》卷五，张友鹤：《聊斋志异》，会校会注会评本，第二册，第646~655页，上海古籍出版社，上海，1962。
- ⑱《南词叙录·宋元旧篇》著录，庄一拂：《古典戏曲存目考》，上册，第45页，上海古籍出版社，上海，1982，下同。
- ⑲宋·四水潜夫：《武林旧事》卷第十《官本杂剧段数》，第154页，西湖书社，杭州，1981。
- ⑳庄一拂：《古典戏曲存目考》，上册，第243页。
- ㉑庄一拂：《古典戏曲存目考》，上册，第45页。
- ㉒《录鬼簿》著录，庄一拂：《古典戏曲存目考》，上册，第241页。
- ㉓《录鬼簿》著录，庄一拂：《古典戏曲存目考》，上册，第243页。
- ㉔《今乐考证》著录，庄一拂：《古典戏曲存目考》，中册，第936页。
- ㉕《曲品》著录，庄一拂：《古典戏曲存目考》，中册，第926页。
- ㉖《今乐考证》著录，庄一拂：《古典戏曲存目考》，中册，第1203页。
- ㉗庄一拂：《古典戏曲存目考》，下册，第1465页。
- ㉘庄一拂：《古典戏曲存目考》，下册，第1577~1578页。

- ①62 汪辟疆：《唐人小说》，第75～77页，神州国光社，上海，1931。
鲁迅：《稗边小缀》，鲁迅：《唐宋传奇集》，人民文学出版社，北京，1952。张友鹤：《唐宋传奇选》，第31页，人民文学出版社，北京，1964。庄一拂：《古典戏曲存目考》，上册，第45～46页。
刘守华：《中国民间故事史》，第667～668页，湖北教育出版社，武汉，1999。
- ①63 季羨林：《印度文学在中国》，《比较文学与民间文学》，第106页，北京大学出版社，北京，1991。
- ①64 庄一拂：《古典戏曲存目考》，上册，第45～46页。
- ①65 白化文：《龙女故事的来龙去脉》，《文学遗产》，1992年第3期。
- ①66 汪辟疆：《唐人小说》，第75页，神州国光社，上海，1931。
- ①67 宋·刘斧：《青琐高议》后集卷之九，董氏诵芬室校士礼居本。
《青琐高议》乃秀才刘斧“杂辑古今稗说”而为，参见鲁迅：《中国小说史略》第十三篇《宋元之拟话本》，《鲁迅全集》，第八册，第94页，人民文学出版社，北京，1957。
- ①68 宋·范成大撰，陆振岳校点：《吴郡志》，第612～613页，江苏古籍出版社，南京，1999。此故事的改写本也见于元·佚名：《湖海新闻夷坚续志》，题为《放龙获报》，金力点校本，第118页，中华书局，北京，1986。
- ①69 宋·刘斧：《青琐高议》后集卷之九，董氏诵芬室校士礼居本。
《青琐高议》所收龙女报恩故事还有后集卷三所载《异鱼记——龙女以珠报蒋庆》，刘斧注：“此事人多传闻者……余见（蒋）庆子，得其实而书之。”说明龙女报恩型故事宋时已广有流传。参见点校本，第133页，上海古籍出版社，上海，1983。
- ①70 白化文：《龙女故事的来龙去脉》，《文学遗产》，1992年第3期。
- ①71 江苏《吴县志》，民国三年乌程张钧衡影印宋本，《中国地方志民俗资料汇编》，华东卷，书目文献出版社，北京，1995。
- ①72 鲁迅：《中国小说史略》第八篇《唐之传奇文》，《鲁迅全集》，第八册，第55页，人民文学出版社，北京，1957。
- ①73 周楞伽辑注：《裴 传奇》，第10～13页，第14～21页，第58～61页，上海古籍出版社，上海，1980。明人杨珽杂剧《龙膏记》演绎《张无颇》，《今乐考证》著录，庄一拂：《古典戏曲存目

考》，中册，第935页。

- ①74 鲧、禹神话作为权力话语，参见本书第二章关于鲧、禹神话的讨论。
- ①75 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，第240～241页，商务印书馆，上海，1950，再版。
- ①76 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，第286～290页，商务印书馆，上海，1950，再版。现代龙女故事已渗透到民间文学的其他体裁中间，如河北定县秧歌《烧窑》即是在“柳毅传书”和“张生煮海”传承系统之外的“龙女”报恩主题戏剧。剧情梗概：“王济贫小的时候，家里依靠父亲烧窑为生。他每天砍柴，帮助父亲维持生活。他在一次打柴时，救了一条受伤的小狐狸，小狐狸变成一个模样很俊的小男孩（胡秀清）感激他，与他结拜为兄弟并告诉他自己家住玄湖山。后来王济贫父母双亡，生活无着，便来到玄湖山找小狐狸。老狐狸为了酬谢王济贫当年搭救孙子之恩，便把一件珍贵的宝物送给了他，还让小狐狸的妹妹胡秀珍与他结为夫妻。王济贫拿着这件宝物回家后，发了财，与妻子过上幸福的生活。”剧情中的狐狸当然就是龙的变形，玄湖山，与《搜神记》、《录异传》中的青草湖也有直接的衍变关系。剧中小狐狸胡秀清曾如此嘱咐王济贫：“你到那上房屋里去，那老太爷案桌上放着一个玉石鸚鵡，那是我家的传家宝，虽说是玉石的，是个死物，你要朝那鸚鵡要什么，来什么……”即是龙女故事中母题C秘嘱的情节。董晓萍、〔美〕欧达伟：《乡村戏曲表演与中国现代民众》，第501～502页，北京师范大学，北京，2000。
- ①77 狭义民间故事非强制的教育、娱乐功能，参见张其卓：《这里是“泉眼”——搜集采录三位满族民间故事讲述家的报告》，张其卓、董明整理：《满族三老人故事集》，第588～589页，春风文艺出版社，沈阳，1984。
- ①78 Mircea Eliade: Birth and Rebirth, University of Chicago, 1958; 陈炳良：《广西瑶族洪水故事研究——一个比较方法的应用》，《神话·礼仪·文学》，联经出版公司，台北，1986，再版。站在跨文化的立场看，含有“潜水”母题的故事应是具有世界普遍意义的“英雄历险”模式之叙述形式的一种，参见洛德·拉格伦：《传统的英

雄》，〔美〕阿兰·邓迪斯编，陈建宪等译：《世界民俗学》，第199～222页，上海文艺出版社，上海，1990年；以及〔美〕约瑟夫·坎贝尔著，张承谟译：《千面英雄》，上海文艺出版社，上海，2000。

- ①79 钟敬文：《中国的水灾传说》，写于1931年，《钟敬文民间文学论集》，下册，第172～173页，上海文艺出版社，上海，1985。
- ①80 〔苏〕普罗普著，蔡鸿滨译：《神奇故事的转化》，《俄苏形式主义文论选》，中国社会科学出版社，北京，1989。
- ①81 董乃斌：《中国古典小说的文体独立》，中国社会科学出版社，北京，1994。
- ①82 〔美〕斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，第468页，上海文艺出版社，上海，1991。
- ①83 顾颉刚编著：《孟姜女故事研究集》，上海古籍出版社，上海，1984；顾颉刚、钟敬文等：《孟姜女故事论文选》，中国民间文艺出版社，北京，1984。
- ①84 陈寅恪：《冯友兰中国哲学史上册审查报告书》，《金明馆丛稿二编》，第247页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ①85 顾颉刚：《孟姜女故事研究》，顾颉刚编著：《孟姜女故事研究集》，第66～73页，上海古籍出版社，上海，1984。

第七章 楚地帛书、敦煌残卷与佛教伪经中的伏羲女娲故事

一 人类学的问题

自从 1933 年芮逸夫等人在湘西苗族中发现同胞配偶型洪水故事并于 1938 年在《人类学集刊》第一卷第一期上发表研究成果以来，迄今已过去 60 多年了。^①半个多世纪里，中外学者（特别是中、日学者）对这一神话传说故事的兴趣长盛不衰，不断有新作问世。随着神话学的发展，今天的学者对这一神话多元内涵的理解已经大大超出了当年芮逸夫、闻一多诸先贤；但是，运用人类学的田野材料与历史学的文献材料、考古学的实物材料相互参证的“三重证据法”来研究中国神话，这一划时代的“新诸子”方法革命，则至今具有典范意义。^②在此意义上可以说，正是三四十年代中国学者对同胞配偶型洪水故事的研究，将中国神话学推向了成熟的阶段。

60 多年以后重读芮逸夫的《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》和闻一多的《伏羲考》^③，我们仍然会倾倒于他们所采用的科学方法的魅力。文章中芮逸夫提出于前，闻一多发挥于后，形成了后来被称之为“同胞配偶型洪水故事

与伏羲、女娲兄妹婚传说南方一元论”的假说。^④该假说的核心是：同胞配偶型洪水故事是东南亚文化圈的特质之一，该文化圈的中心在中国本部的西南地区，古代汉语文献中记录的伏羲、女娲传说是受南方神话影响而发展起来的同类型故事。当然，对这一假说后来的学者已经提出了不少批评。^⑤但是，芮、闻等人研究过程本身所昭示的方法论及其所蕴含的问题始终是后继者无法回避的思考起点，这甚至比他们所得出的结论具有更高的学科价值。这个问题就是：人类学、考古学材料在多大程度上能够补正历史学材料的阙失？也就是说，“礼失求诸野”的方法在还原古典神话原生形态时的效度和信度如何？其限度又如何确定？其中两个具体的问题是：第一，在华夏—汉民族的洪水神话中，同胞配偶的母题是原初性的、结构性的（因芮逸夫持近似的看法，故他以采录的口传文本为样本将零散、互不统属甚至相互矛盾的古代汉文记载对应于结构统一的苗族故事）？还是后世附加的，本身并不具有原初的结构意义？第二，该类型神话首先发生于中原华夏—汉民族，还是发生于南方少数民族？由于使用的方法不同，单纯地使用人类学方法或历史学方法往往会得出截然相反的结论。

但是论证时使用新发现的人类学和考古学材料作跨学科的比较，仍然是芮逸夫以后同胞配偶型洪水故事研究取得新进展的重要途径。

许进雄根据在台湾采录的一则洪水后兄妹婚神话，推断《世本·作篇》关于“伏羲制以俚（鹿）皮嫁娶之礼”^⑥的记载正是同胞配偶型洪水故事的重要母题。台湾少数民族的神话说：兄妹结婚后，在鹿皮中间挖了一个洞，用以遮住妹妹的身体，然后二人才发生性关系。许进雄认为，鹿皮的作

用即是为了解决兄妹为夫妻的神话悖论。由此他将华夏——汉民族的洪水后兄妹婚神话上推到了周秦之际。^⑦

又如，早在商代的器物纹饰上，就已经出现了人首蛇身以及双蛇交尾的神话形象。据此，芮逸夫、刘渊临等人认为该纹饰即是汉代画像石中伏羲、女娲双蛇交尾图的雏形，是伏羲、女娲对偶神话的早期物化形象，而且认为，甲骨文中的“𪚩”字也是据以象形的，这样又把伏羲、女娲对偶神话的上限推到了商代。^⑧

但是，以上这些富于启发价值的猜测始终停留在假说的阶段，原因是，没有历史学的叙事文献材料给予有力的支持。这说明，三重证据中的任何一维在神话史研究的全过程中都发挥着不可或缺的作用，当然这不是说在每一次具体的研究都必须三维俱在，实际上每一次具体的研究是一维性的还是多维性的往往要视研究的对象而定，而多次具体的研究相加，就一定会构成整体多维性的完整。

60年前，芮逸夫曾说过，伏羲、女娲兄妹婚洪水神话究竟发生于汉族还是苗族？“这个问题的肯定的答案，恐怕是永远不会有的”，因为虽然可以肯定二个民族之间存在着复杂的文化传播关系，但历史并没有留下多少与此神话相关的传播记录，因此有关伏羲、女娲“族属”的研究只能“从神话学的观点上来加以推测”^⑨。

但是随着出土叙事文献的不断发掘与释读成功，当年神话学所做出的推测，现今或已可能借助出土文献加以验证。有鉴于此，笔者在本章的讨论中企图重新回到历史学的立场，依据古代（包括新出土的）汉语叙事文献材料，重温华夏—汉民族同胞配偶型洪水故事的种种异文，以考察该类型神话在历史上（中古以前）的传承和变异。其实数年前，

钟敬文、谷野典之等人就曾经着力于重建其发展史的尝试^⑩；与前人不同之处在于，笔者注意利用楚地帛书、敦煌残卷和佛教伪经等以往神话学者较少使用的材料，以期对这一课题有进一步的开掘。乍看起来，这似乎是回到了芮逸夫以前，但笔者相信，有芮、闻前贤文章在，任何对这一论题有价值的再思考都将在已有的基础上进行，并以其假说为继续前行的向导。

二 先秦、两汉文献中伏羲、女娲的关系

尽管有伏羲、女娲对偶神起源于周秦，甚至商代的假说，但征之传世汉语文献，似乎伏羲神话和女娲神话最初是分属于两个独立的系统。据闻一多《伏羲考》，在绝大部分先秦典籍当中，言伏羲者不同时言女娲，言女娲者不同时言伏羲。

先秦文献中，女娲之名似较伏羲之名出现得更早。胡厚宣《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》^⑪论证了《山海经》中有袭用甲骨文的材料之后，《山海经》中载有四方风名的《大荒西经》的内容的古老性质得到了确认。于是《大荒西经》中关于“有人十人，名曰女娲之肠（或作‘女娲之腹’），化为神，处栗广之野，横道而处”^⑫的记载就有可能是记录的商代就已经存在的神话。

除了《大荒西经》，先秦文献中记录女娲神话的要数《楚辞·天问》了，曰：“登立为帝，孰道尚之？女娲有体，孰制匠之？”认为女娲是宇宙间最早出现的创始神。旧注或认为，前二句是指伏羲事，但这只是后人根据伏羲、女娲并列的观念所作的推测，不足信；清代学者或依据《天问》

句法认为仍然是指女娲事迹，较为可靠。^⑬

伏羲、女娲在先秦时代“互不统属”的另一个证据是古代的“神画”。

据汉人王逸《天问章句·序》，屈原的《天问》，是根据楚先王之庙及公卿祠堂中所绘天地山川神灵及古贤圣怪物行事的图画所作，即所谓“仰见图画，因书其壁，呵而问之”^⑭。屈原问到女娲，却没问伏羲，可见楚国庙堂壁画中本没有伏羲的形象。

至于《山海经》，初成书时也配有《山海图》，甚至“经”本身即是对“图”的文字说明。《山海图》到晋代还保留着：郭璞在注《山海经》时曾另作《图赞》^⑮；陶潜在《读山海经十三首》中也说：“泛览《周王传》，流观《山海图》。”^⑯但郭、陶二人所见之图，已非古图。清·郝懿行在其《山海经笺疏·叙》中分析：“古之为书，有图有说，《周官》地图，各有掌故，是其证已。《后汉书·王景传》云：‘《山海经》、《河渠书》、《禹贡图》。’是汉世《禹贡》尚有图也……《中兴书目》云：‘《山海经图》十卷，本梁张僧繇画，咸平二年校理舒雅重绘为十卷……’古图当有山川道里。今考郭所标出，但有畏兽仙人，而于山川脉络，即不能案图会意，是知郭亦未见古图也。今《禹贡》及《山海图》遂绝迹不可复得。”^⑰《山海经》同《天问》一样，只言女娲，不言伏羲。

假定“图文并茂”说无误，似乎就可以进一步推断：女娲和伏羲最初的确分属不同的神话系统，因为如果有如汉画像石所绘那样的反映夫妻关系的伏羲、女娲双蛇交尾图，对于如此重大的神话事件，《天问》和《山海经》的正文中都不可能不有所反映。

但是针对传世文献所作的形式分析得出的上述结论，近年来却由于出土文献研究的新进展而遭到严厉的质疑。特别是长沙子弹库楚墓帛书乙篇的释读成功向我们展示了战国中晚期在楚地民间流传的一则有可能是讲述伏羲、女娲创世的神话文本，从而将伏羲、女娲对偶神话最早记录本的上限提前到了先秦时代。下面是笔者参照饶宗颐、李零的研究，用现今通行文字翻译过的子弹库帛书乙篇（饶宗颐以为甲篇）的全文：

曰古□熊電戏（伏羲），出自□_寔，居于_颢□。毕田渔渔，□□□女，梦梦墨墨（茫茫昧昧），亡章弼弼，□□水□，风雨是於，乃娶_虚 _逖 □子之子曰女皇，是生子四□是襄，天践是格，参化法兆，为禹为万（契）以司堵（土），襄晷天步，□乃上下朕断，山陵不_猷，乃名山川四海，□熏气魄气，以为其_猷，以涉山陵，泷汨渊漫，未有日月，四神相代，乃步以为岁，是为四时。

长曰青鞵，二曰朱四单，三曰□黄难，四曰□墨鞵，千有百岁，日月_爰生，九州不平，山陵备_猷，四神乃作至于覆，天方动扞，蔽之青木、赤木、黄木、白木、墨木之精，炎帝乃命祝融，以四神降，奠三天，□思保，奠四极，曰：非九天则大_猷，则毋敢蔑天灵，帝_爰 乃为日月之行。

共工跨步，十日四时，□□神则闰，四□毋思，百神风雨，震晦乱作，乃逆日月，以转相□息，有宵有朝，有昼有夕。^⑮

全文 250 余字。提到的神名有伏羲、度邈氏、度邈氏之子女皇，即女娲¹⁹，伏羲、女娲之四子，禹，契、帝俊，炎帝，祝融，共工。除了度邈氏之名，其余人所共知。据文献，伏羲、女娲均为华胥氏所生，因此度邈很可能即是与华胥角色功能相同的人物置换。

全文大意是说，创世之初，天地混沌无形，风雨大水，伏羲娶度邈氏之子女皇（女娲？），生四子，协助禹和契平水土，其时风雨震晦，洪水泛滥，九州不平，世界乱作，且尚未有日、月，四子（四神）乃立四至（四极）以承天覆，并以步测时，其后又经过炎帝、祝融、帝俊、共工等人的多次整理，并为日、月之行，有了四时之分，才最终完成了创世工作。

显然，上述记载与传世文献中的伏羲、女娲故事均不相同，是传说的别一种异文。如该记载中的诸神均属于创世神，代表着世界秩序，而非秩序的破坏者（如前此所知之共工）。据饶宗颐、李零等人的研究，子弹库帛书乃战国中晚期楚地巫史占卜时日禁忌的用书（“日书”）。²⁰上述传说实为“日者”在古神话中所选择的有关众神进行时间创造的部分，以便证明自己的宗教工作（“敬天授时”）的神圣性和权威性。但是，尽管日者们所选择的多是关于“时”的神话，我们仍能从中发现不少可资利用的材料。其中最重要的是，伏羲、女皇（女娲）对偶神的关系可能并不是后来（如汉代）才确立的，而是有着极古老的传承。在帛书中伏羲、女皇（女娲）虽不是以兄妹相婚配，但考虑到同胞配偶型洪水神话中，男性洪水遗民娶“天女”或“帝女”为妻乃是兄妹婚的可置换情节，并以此构成其亚类型的标志²¹，这就使我们可以进一步论证：婚姻的创造被置于创世

之初，或曰婚姻作为神创工作中的必要程序（神婚具有促成天地结合即创世的巫术功能），是中国洪水创世神话中的原初性和结构性成分，而不是后世附加或拼接上去的可有可无的要素。芮逸夫当年的近似观点在此或可得到出土文献的证明。

在传世文献中，《世本》首次在一部书中（虽然是先后）提到伏羲、女娲的名字。《世本》的成书年代诸说不一，陈梦家认为是战国末年赵人所作，约成书于公元前234～公元前228年^②，其下限距秦始皇兼并六国（公元前221年）只有七年左右，与子弹库帛书同时或稍后。

《世本》关于伏羲、女娲的记载，有两条特别值得注意：

其一，“女氏，天皇封弟_瑀于汝水之阳，后为天子，因称女皇，其后为女氏。”^③

其二，“禹取塗山氏女，名女娲。”^④

对上引第一条材料，顾颉刚、杨向奎、闻一多等均持否定态度。顾颉刚、杨向奎认为：“称伏羲为天皇则必在伏羲们已与三皇发生纠葛之后，这条文字至早不得超过东汉。因此，可知《世本》的材料也不一概早，尽有东汉以后加入的。”^⑤闻一多则认为：伏羲、女娲“二人的亲属关系，有种种说法。最无理由，然而截至最近以前最为学者们乐于拥护的一说，便是兄弟说……此（《世本》弟_瑀—女皇）说之出于学者们的有意歪曲事实，不待证明。”^⑥但是尽管有造伪之嫌，笔者仍然认为该条材料可被看作是对早期神话进行改造的产物，即承续伏羲、女娲之间存在有血缘关系的古老传说。

传世文献中，伏羲、女娲二神并列首见于西汉《淮南

子·览冥》，云：“伏羲、女娲不设法度而以至德遗于后世。”^{②7}《淮南子》亦是楚地土人的著作，其中“不设法度”一语可能是直接承继楚帛书的同类说法，如帛书“亡章弼弼”一解“无法而治”。^{②8}

从西汉开始，宫室的壁画上开始出现伏羲、女娲分列的人首蛇身图，对此东汉的文献中有专门的记载。^{②9}东汉王延寿记述了西汉鲁灵光殿上的壁画：“伏羲鳞身，女娲蛇躯。”^{③0}鲁灵光殿乃西汉景帝之子鲁恭王刘余所建，据《汉书·景帝十三王传》，刘余于景帝前元三年（公元前154年）被立为恭王，在位28年，他“好治宫室”^{③1}，灵光殿就是他在鲁地为恭王期间（公元前154年～公元前126年）所建。另据《后汉书·文苑王逸传》，王延寿在作《鲁灵光殿赋》之前曾作《桐柏淮源庙碑》，时在东汉桓帝延熹六年（公元163年）。刘汝霖推测，《灵光殿赋》作于《淮源庙碑》以后，^{③2}由于王延寿死年仅20余岁，故《赋》之作期当在公元163年以后不久。其《赋》之《序》云：“西京未央、建章之殿，皆见堕坏，而灵光岿然独存。”^{③3}王延寿所见是否即恭王时代的壁画呢？还是恭王的后继者修葺时所添加的呢？目前尚无从断定，但从鲁恭王刘余“好治宫室”的行为来说，壁画作于恭王时代的可能性最大。刘余死后，子孙继嗣，四代国除，王莽时绝。^{③4}由此可以推定，灵光殿壁画至少作于西汉末年以前，即使这样，距王延寿作赋也还有近170年时间。这也就是说，征之文献，我们至少可以推定，迄西汉末年以前，已有了伏羲、女娲蛇躯并列的壁画，至于该图上蛇身的伏羲、女娲是否交尾，则仍然无法断定。

考古发掘的两汉画像石也证明了王延寿记载之不误。陈履生《神画主神研究》一书将汉代伏羲、女娲画像搜罗殆

尽，他认为：“楚先王庙壁画中只有女娲而无伏羲。到了西汉，鲁灵光殿壁画‘伏羲鳞身，女娲蛇躯’，他们始出于同一画面。淮南王刘安是汉高祖刘邦的孙子，公元前164年～公元前122年在位。《淮南子》成书于汉武帝建元元年（公元前140年），与鲁恭王刘余（公元前154年～公元前126年）建灵光殿几乎同时。二者互证，可知伏羲、女娲并列的确是在西汉前期，但这时二神还只是并列而未交尾。现存的洛阳卜千秋西汉（末年）墓中壁画伏羲、女娲仍分列于画面的两端，处相对的位置。东汉以后，伏羲、女娲的形象大量出现于绘画之中，且常作交尾之状，才比较明确地反映了他们对偶神的关系。”^{⑤⑥}

现在看来，楚帛书文字识读成功以后，伏羲、女娲双蛇是否交尾已不能成为他们之间有无婚姻关系的绝对根据，因为在不同的传说如帛书中，伏羲、女娲也有以不同姓而婚的可能。但是，双蛇并列，交尾或不交尾，仍为伏羲、女娲的关系提供了重要的信息。双蛇并列的形象意味着伏羲、女娲在观念上被认为本属于同一个血缘集团，他们共同奉蛇为神物，即使伏羲、女娲双蛇不交尾，也表示二人之间至少具有血缘上的关联（可能即是兄妹关系），而双蛇交尾图则一定就是他们同胞配偶的物化形象。

这一时期（东汉）的文献中也出现了二人为兄妹关系的记载，如《风俗通义》云：“女娲，伏羲之妹。”^{⑤⑦}

汉画像石中伏羲、女娲的双蛇交尾形象除了反映出他们之间的血缘对偶关系，同时还是一种洪水创世意象。这可由二神身后有时另有一大神出现得到说明。《东洋文史大系》所录一东汉时期画像石上，伏羲、女娲二神并未交尾，而是被他们身后的大神用双臂各揽一尾。^{⑤⑧}山东沂南北寨出土东

汉画像石上，大神用双臂揽伏羲女娲腰间。蔡大成认为：“伏羲、女娲被一男神紧抱，（男神）似为神媒。”^{③③}谷野典之也分析该图像即是表现洪水后大神指示或强行令兄妹结婚的情节。^{③④}若此说成立，这将是我们能见到的、最早的、形态完整的同胞配偶型洪水故事的记录，尽管是以绘画的形式。

据闻一多说，伏羲、女娲的本义均为葫芦，那么伏羲、女娲是如何又获得了蛇的形象的呢？闻一多当年未及回答。笔者认为，这与伏羲、女娲均为洪水创世之神，从而与夏代的禹、塗山氏的洪水创世神话及双龙神话相重叠的结果。^{④①}上引《世本》透露了二者融合的部分消息。《世本》认为，塗山氏即女娲，果此，禹就应当是在功能上与伏羲相同的神话角色。^{④②}

中国古代崇拜双蛇由来已久，商代就盛行对双蛇（虺）的“燎”祀^{④③}，夏代是否崇拜双蛇目前虽无考古发现的实物证明，但征之文献及文字，夏代也是崇拜虫类神物的。“禹”字的构字成分本身就含有“虫（蛇？）”形部分；其次流传“二龙通于王庭”^{④④}神话的褒人，与夏人同姓（姒）。《山海经》中多有“珥两蛇”、“践两蛇”的记载，据张光直研究，这是上古巫师借以通神，或即重返创世情境的巫术手段。^{④⑤}小南一郎也认为，双蛇正代表了一种宇宙创始的情境。^{④⑥}正是以此，汉代人才将伏羲、女娲双蛇交尾的形象刻画在送魂的旌幡和墓壁上，为的是指引亡灵重返创世时刻，获得再生。在汉人的神画中，伏羲、女娲持规矩、举日月，验之以楚帛书，表示方圆之天地及日月都是他们创造或再造的。

汉晋时代流行的兄妹（或姐弟）为夫妻（即“同产而

为夫妇^⑥），并为创世神、始祖神的观念是一种十分古老的神话观念，不唯东南亚文化圈独有。《旧约·创世纪》中的亚当和夏娃，虽未明言其为兄妹，但也同样有血缘关系（上帝用亚当的肋骨创造了夏娃），同出于一个母胎（以伊甸园为象征），“原罪说”即与破坏血缘婚禁忌有关。另据公元前10世纪至公元前7世纪成书的梵文经典《百道梵书》，“洪水扫荡了所有的生物，只有摩奴留了下来”，于是摩奴用他的女儿，和她“一起做（一起住）”，致力于繁衍由摩奴创造的种族。^⑦实际上，世界各民族大量流传的创世神话和英雄神话中，血缘婚姻往往都是其中的核心母题^⑧，因此同胞配偶这种古老的世界性观念绝非文明的汉代人所能臆想，而应有着得自远古的传承，只不过在古代中原地区承载这一观念的创世神话内容我们一直不得而知，而只能根据出土的商代双蛇交尾图推测这一观念的存在和古老性质。但现在根据已经识读的楚帛书，并证之以同期或稍后的传世文献及形象材料，我们已能做出如下的假设：华夏—汉民族的同胞配偶型洪水神话发生甚早，其中各部分的情节单元并非是在后世（如汉代）才由不同来源拼接而成的。

洪水神话通常被神话研究者归入创世神话，认为是其中的一种类型。所谓洪水在深层意义上并非实指自然界中的洪水灾害，而指的是创世之前或创世之初以原始大水（或称世界大水）为象征的非秩序状态，在汉语中有一个特指的词汇，就是：混沌（或写作“浑沌”）。洪水神话自身也分两种类型：初创世型和再创世型。所谓“初创世”是说世界起源于一场原始大水；所谓“再创世”是说世界被洪水毁灭以后开始一个新的时代。这也就是一般意义上的洪水神话，即惩罚型洪水神话，有人称之为末日神话，其实是现实

世界在被神毁灭以后，人类遗民重返创世时代，通过模拟神的创世行为，重新接触到创世刹那的神性本源，从而使人类的文化生命由于得到神性的补充而获得再生的能力。以上两种类型的洪水神话之间其实并无不可逾越的障碍，在传承中二者可以同构并存，成为略有差异但血缘婚配的主人公同为创世之神或人类始祖的异文。^④梅列金斯基根据对神话文本作结构分析后也指出，在神话的深层意义上，族内血缘婚配现象作为对族外非血缘婚姻制度的破坏，与大洪水一样是前创世非秩序的象征（血缘婚配的象征符号就是前述“二龙”或“双蛇”），“血缘婚的深层结构里直接蕴含着大洪水”。^⑤正是以此，大洪水和血缘婚才能在神话中同被置于创造之初，并成为叙事中可相互置换的创世母题。在神话中，或者大洪水作为原因而血缘婚作为结果，或者血缘婚作为原因而大洪水作为结果，二者在象征上并无差别。^⑥正是根据上述得自民族学的实证调查和神话学的逻辑分析，我们才推断：在楚帛书所载初创世型洪水神话之外，当时可能还流行着以伏羲、女娲为洪水遗民的再创世型洪水传说；而且认定同胞配偶作为洪水—创世神话情节单元的结构性和原初性。^⑦

三 佛典之影响与伏羲、女娲故事的转变

洪水神话持文化的衰竭论观点，认为在时间上越是远离创世年代，人类文化的生命力越是退化，最终失去抵抗不洁成分的手段，于是神不得不通过毁灭和再造人类的方法进行文化清洗。^⑧为了再造人类，神有时又不得不在已有人类中选择“人种”，人种往往是一对年轻的生命力旺盛的血缘兄妹（或姐弟，有时甚至是父女或母子）。^⑨

早期华夏民族失传的再创世型洪水神话，除了民族学的实证调查和神话学的逻辑分析能为之提供曾经存在的理由，从先秦儒家与道家的历史哲学中亦可加以推测（再创世型洪水神话中神之选民的情节在地方化的洪水传说“沉城—陷湖”型洪水故事如“伊尹生空桑”中也有所保留^⑤）。先秦儒、道两家所持历史退化观均脱胎于洪水神话，特别是五千言《道德经》重返创世的的思想完全是惩罚型洪水神话的哲学表述，而“道”就直接是“混沌”或“浑沌”的置换词语。老子认为，文化（“德”）退化的原因不是简单地如儒家所言是从先王之善向后王之恶的积累，而是“伪”的发展，文化救赎之路是要回复到“真”的境界，这可以看作是老子对洪水神话意义的独特阐发。

比较而言，汉代伏羲、女娲洪水创世神话的深刻程度要远逊于先秦儒、道的洪水文化论，由于汉代神仙理想的发展，人们利用创世神话主要是为了促进人的个体生命的再生（伏羲、女娲形象大量出现在宫室、墓穴中最能说明问题）。汉代是一个充满自信的时代，文化上的危机感反而不如先秦时代强烈，因此汉代人在采录民间神话时并没有更多地发挥其中文化论的内涵。

重新挖掘民间洪水故事中的文化论价值是佛教传入华土以后的事情。

古代印度最著名的洪水神话是公元前10世纪前后形成的摩奴与神鱼的故事，这个故事不仅为梵文经典《百道梵书》和长篇史诗《摩诃婆罗多》所记载^⑥，而且直至20世纪仍流传于印度民间。^⑦佛教兴起以后，也将摩奴故事吸收进自己的经典之中。摩奴洪水故事至迟在三国时期已由居住在吴国的康居人康僧会在其编译的《六度经集》中介绍到

中原，只不过摩奴的名字换成了菩萨，鱼换成了鳖，曰：

昔者菩萨为大理家，积材巨亿，常奉三尊，慈向众生。观市睹鳖，心悼之焉。问价贵贱，鳖主知菩萨有普慈之德，尚济众生，财富难数，贵贱无违，答曰：百万能取者善，不者吾当烹之。菩萨答曰：大善。即雇如值，持鳖归家，澡护其伤，临水放之……鳖后夜来^蚌其门，怪门有声，使出睹鳖，还如事云。菩萨视之，鳖人语曰：吾受重润，身体获全，无以答润。虫水居物，知水盈虚，洪水将至，必为巨害矣，愿速严舟，临时相迎。答曰大善……时至鳖来，曰：洪水至，可速下载，寻吾所之，可获无患。船寻其后，有蛇趣船，菩萨曰：取之。鳖云：大善。又睹漂狐，曰：取之。鳖亦云：善。又睹漂人，搏颊呼天，哀济吾命。曰：取之。鳖云：慎无取也，凡人心伪，少有终信，背恩追势，好为凶逆。菩萨曰：虫类尔济，人类吾贱，岂是仁哉，吾不忍也。于是取之，鳖……遂之丰土。^⑤

其后还有漂人以怨报德，蛇狐救助菩萨等情节。

《六度经集》将印度洪水故事介绍到华土之后，影响所致华土的洪水神话传说发生了重大的主题变革。明显的证据是：受摩奴故事的影响本土传统的“沉城—陷湖”型的地方化洪水传说中出现了诸如“善良”、“慈悲”等道德概念；故事的主角——洪水遗民则成为仅存的道德承担者。^⑥这种“惩恶扬善”、“因果报应”的道德主题是周秦时期，甚至西汉时期的民间洪水神话传说，如鲧禹造大地、伊尹生空桑、女娲止淫水等故事所不具备的。因此我们不得不考虑魏晋以

后人们重新挖掘洪水传说中的文化论和道德论因素是受了印度思想影响的结果。

过去一般认为汉族地区同胞配偶型洪水故事的最早文字记录本出自唐代李冗的《独异志》，近年则由于在敦煌遗书中发现了六朝时期汉民族的洪水故事，故该类型故事的最早文字记录至少要提前到六朝时期了。特别是由于这一时期民间流传的同胞配偶型洪水故事的记录本十分完整，使得我们有可能重构这一类型的洪水故事在中古时期的传承、变异史。

据抄写于五代后汉时期的敦煌遗书残卷《天地开辟已（以）来帝王记（纪）》，其中有三处提到伏羲、女娲兄妹于洪水后婚配再传人类，情节也较《独异志》所载更为丰富、完整。下面所引均见于较清晰的伯 4016 号卷子，也参校了伯 2652 和斯 5505 号卷子。

其一：

……复至（迺）百劫，人民转多，食不可足，遂相欺夺，强者得多，弱者得少……人民饥困（困），递相食噉，天之（知）此恶，即下（不：布）共（洪）水，汤（荡）除万人殆尽，唯有伏羲、女娲有得（德）存命，遂称天皇……（伯 4016、伯 2652、斯 5505）

其二：

……尔时人民死[尽]，维（惟）有伏羲、女娲兄妹二人，衣龙上天，得布（存）其命，恐绝人种，即为夫妇……（伯 4016、伯 2652）

其三：

……伏羲、女娲……人民死尽，兄妹二人，〔衣龙〕上天，得在（存）其命，见天下荒乱，唯金岗天神，教言可行阴阳，遂相差耻，即入昆仑山藏身，伏羲在左巡行，女娲在右巡行，^契许相逢，则为夫妇，天遣和合，亦尔相知，伏羲用树叶复面，女娲用芦花遮面，共为夫妻，今人交礼，□昌粧花，目此而起，怀娠日月充满，遂生一百二十子，各认一姓，六十子恭慈孝顺，见今日天汉是也，六十子不孝义，走入□野之中，羌故六已蜀是也，故曰，得续人位（伦？）……（伯4016）^{⑥1}

伯4016号卷尾有“维大唐乾佑三年庚戌岁□月贰拾伍日写此一卷终”字样。查唐代未有乾佑年号，乾佑为五代后汉年号，乾佑三年正是庚戌年。但据郭锋考证，敦煌遗书残卷《天地开辟已（以）来帝王记（纪）》一卷撰写于六朝时期，作者为宗略、宗显二人，与晋·皇甫谧《帝王世纪》属同类、同期（东晋）的作品。^{⑥1}

敦煌残卷中的伏羲、女娲洪水故事有几点值得特别注意：

第一，说明了洪水发生的原因是“天”为了惩罚“人民”之“恶”，而伏羲、女娲能够“存命”，是因为他们“有德”。

第二，二人于洪水中能够存命，还因为他们曾穿着龙衣到天上（“衣龙上天”）避难，这样就理性地解释了汉代关

于二人龙身蛇躯的传说。

第三，出现占婚的情节，这个情节后来为唐·李冗《独异志》、日本安万侣《古事记》及现代记录的我国南方各民族洪水故事所采用。

第四，该传说认为，伏羲、女娲为洪水后各民族的新一代共同始祖，这一情节也多见于我国南方各民族的洪水故事，并与楚帛书伏羲、女娲生四子的记载有明显的渊源关系。

第五，该故事与上引梵经及佛经中的印度洪水故事有较大差异，没有其中最主要的主人公救助水生神物的情节，而其中“衣龙上天”和“金岗天神教言可行阴阳”却是直接承继汉画像中的意象母题，从而补充了汉画意象及其文字说明的不足，证明了谷野典之对汉画意象分析之不误。加之第四条所述与楚帛书的渊源关系，可以推断伏羲、女娲兄妹婚型的洪水神话是一个印度佛经洪水故事传入之前本土已有的传说。20世纪30年代芮逸夫等人在湘黔交界处发现的苗族人口承的洪水神话就是这个故事的异文。

不言而喻，《天地开辟以来帝王纪》中的伏羲、女娲洪水故事也受到佛教思想的影响，一些用语直接袭自佛经，如“百劫”、“金岗天神”等。魏晋直到隋唐，借本土固有的民间传说来宣讲外来佛教思想的作法十分普遍，如当时盛行的“伪经”。所谓“伪经”是与从印度、西域传入的“真经”相对而言，指中土高僧假托“佛说”并借汉文翻译形式撰写的佛教经典。^⑧这类伪经在面向下层民众传播教义时，往往将中土民间信仰的神祇拉入佛教诸神的体系，以利于民众接受，达到“传经送宝”的目的。由于汉代以来伏羲、女娲在民间信仰中具有强大的势力，故伏羲、女娲就经常在这

类伪经中摇身一变成为如来麾下的菩萨。被频繁引用的《须弥四域经》、《十二游经》和《造天地经》就是这类伪经中的几部。特别是《须弥四域经》，在释、老大论辩中经常被佛家人士所引用，如：

《广弘明集》卷八道安《二教论·服法非老》即引《须弥四域经》云：“宝应声菩萨名曰伏羲，宝吉祥菩萨名曰女娲。”卷十三法琳《九箴篇》云：“故二皇统化，居淳风之初。”引《须弥四域经》云“应声菩萨为伏羲，吉祥菩萨为女娲。”卷十二明概《决对傅奕废佛法僧事》引作《须弥图经》，云：“宝应声菩萨化为伏羲，吉祥菩萨化作女娲。”^⑬

法琳撰《辩正论》卷第五云：

伏羲皇者应声大士，女娲后者吉祥菩萨。依《须弥像图山经》及《十二游经》并云：成劫已过入劫来，经七小劫也，光音天等下食地肥，诸天顶后自背光明，远近相照，因食地肥，欲心渐发，遂失光明，人民呼嗟，尔时西方阿弥陀佛告宝应声宝吉祥等二大菩萨，汝可往彼与造日月，开其眼目，造作法度，宝应声者示为伏羲，宝吉祥者化为女娲，后现命尽，还归西方^⑭。

宋·罗泌《路史·发挥》之“老子化胡说”罗苹注：“释有所谓《造天地经》云：宝历菩萨下生世间号曰伏羲，吉祥菩萨下生世间号曰女娲，摩诃迦叶号曰老子，儒童菩萨号曰孔丘。”并云：“故唐杜嗣先有吉祥菩萨御宇，儒童衍教之说。”^⑮

《须弥四域经》和《造天地经》在言及伏羲、女娲时均未将其与洪水故事联系起来，然而却有伏羲、女娲造日月的

说法。在《天地开辟以来帝王纪》中也有菩萨造日月的情节，但菩萨却不是伏羲、女娲。比较诸“伪经”与《帝王纪》的异同，可见东汉至唐代，印度、西域传入华土的佛教文化与华域本土文化相碰撞的一斑。“伪经”代佛陀立言，在吸收华土固有文化时当然有所选择，注意不与“真经”相抵触。佛经中本有完整的洪水故事，华土固有的同胞配偶型洪水故事与之相比在故事表层的叙事主题上有一定差异，故伪经于伏羲、女娲洪水故事只取其人而舍其事；佛经中有菩萨造日月的故事，华土亦有伏羲、女娲造日月的传说，二者一拍即合，于是伏羲、女娲一变而为菩萨。而《帝王纪》就没有假托“佛说”的顾虑，尽管吸收了佛经中的部分内容，但主要还是讲的本土故事，故于伏羲、女娲洪水神话尽述无余。

中古时期本土的道教经典也记录了伏羲、女娲洪水故事，进一步证明了伏羲、女娲兄妹婚型洪水故事的本土古老性质，如敦煌遗书中的唐代写本《老子化胡经玄歌》卷第十云：

（老子）十一变时，生在南方閻浮地，造作天地作有为，化生万物由婴儿，阴阳相对共相随，众生禀气各自为，番息众多满地池，生活自卫田桑麻（麻），劫数灭尽一时亏，洪水滔天到月支，选擢种民留伏羲，思之念之立僧祇，唯有大圣共相知。（伯2004）^⑥

《老子化胡经》原为西晋惠帝时道士王浮所作，罗列种种传说以证东汉以来的“老子入夷狄为浮屠”之说，谓老子西游化胡成佛，以佛为道教弟子，诋毁佛教。成书以后，

多遭禁毁，故又出现多种伪本。元代以后王浮原本已不可复见，敦煌写本《老子化胡经》据陈垣考证亦唐开元天宝以后的伪作⁶⁷，但是尽管其为伪作，主要内容仍是抄袭王浮的，至少也可使我们了解唐代前期该故事在中土流传的片段消息，如云“洪水滔天到月支，选擢种民留伏羲”，与前引敦煌遗书所谓“尔时人民死尽，唯有伏羲、女娲兄妹二人……得存其命，恐绝人种，即为夫妇”（伯4016、伯2652）实为同一故事的不同异文。

唐代，伏羲、女娲兄妹婚洪水故事流传极其广泛，李冗《独异志》留下了其中之一种“初创世型”的记录本，至今学者经常引用，其卷下云：

昔宇宙初开之时，只有女娲兄妹二人在昆仑山，而天下未有人民。议以为夫妇，又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山，咒曰：‘天若遣我兄妹二人为夫妻而烟悉合；若不使，烟散。’于是烟即合。其妹即来就兄，乃结草为扇，以障其面。今时人取妇执扇，象其事也。⁶⁸

《独异志》的写作年代大约在公元846年至874年之间。⁶⁹除了将兄妹婚姻置于“宇宙初开之时”，《独异志》所述二人在昆仑山上遮面为婚，与《天地开辟以来帝王纪》几乎全同。除了李冗《独异志》采录的文本，唐代后期还记录了伏羲、女娲故事的其他两种异文，这两种异文都只各有一个片断，但对《独异志》的文本具有极大的补充作用。

其一，见于唐人所撰的地理志书《十道要录》。“道”是唐代的行政区划单位，唐初将全国分为十道，故有唐一代多有以“十道”为题的地理志书，如贾耽《贞元十道录》

和《十道记》，梁载言《十道志》和李吉甫《十道志》。《十道要录》不知著者，有可能是上述“十道”类志书的简本，该书已佚，所录伏羲、女娲神话片段见于北宋·乐史《太平寰宇记》所引，《太平寰宇记》卷一百四十一“山南西道·金州”条云：

金州安康郡，今理西城县……伏羲山，按《十道要录》云，抛铍之山，焚香气必合于此山。^⑦

宋·罗泌《路史·后记二》“女皇氏”条云：

[女娲]治于中皇山之原，所谓女娲山也。罗苹注：山在金[州]之平利，上有女娲庙，与伏羲山接庙起，伏羲山在西域（城），女娲山在平利。《寰宇记》引《十道要录》云：抛钱二山，焚香合于此山。^⑧

这是一篇重要的异文。“金州”在今陕西安康地区。“抛铍之山”，《路史》引作“抛钱二山”，说明伏羲女娲二人是站在两座山头上抛物占婚的，这在现代采录的兄妹婚洪水神话中是一个常见的细节。焚香气合的情节与李冗《独异志》所录亦十分接近。

其二，见于晚唐、五代·杜光庭《录异记》卷之八，云：

房州上庸界，有伏羲、女娲庙，云是抔土为人民之所，古迹在焉。^⑨

房州在今湖北西部鄂西山区，与金州相邻，中皇山横跨金、房两州，可将其视为一个伏羲、女娲神话信仰的集中地带。该记载虽未明确“抔土为人民”的是谁，但从伏羲庙和女娲庙同在一处来看，抔土造人的很可能正是他们二人；其次，该记录虽然也未提到兄妹婚的情节，但据当代采录的一些同类型伏羲、女娲兄妹婚民间故事有吸收汉代女娲单独抔土造人传说，使之成为兄妹婚神话故事中情节之一的现象^⑬，我们不能排除这种移借在唐代就已出现的可能。

四 历史学的回应

在研究中国同胞配偶型洪水神话的先行者芮逸夫先生的《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》一文撰写 60 年之际，笔者写下了以上文字，一方面是为了纪念先行者的业绩，一方面也为了检讨半个世纪以来为重构中国神话史，应用人类学方法的有效性和有限性。笔者认为，人类学的神话理论和田野材料为构拟中国古典神话的阙失部分提供了有价值的思路和旁证，但是重构神话史时包括考古学在内的、广义的历史学“历时”方法同样具有等值的重要性，运用人类学（包括神话学）“共时”方法提出的假说，若能得到古代文献叙事材料的确认，就能成为无可置疑的事实判断。

至于使用新发现的考古材料及“三重论证”的方法考察同胞配偶型洪水神话，当年芮逸夫、闻一多等人的一些具体结论今天已应重新考虑。

广泛流传于东南亚的同胞配偶型洪水故事发生的“族属”问题，至今难以确定，目前仍没有任何证据可以说明在中国本土该故事从一个民族或地区向另一个民族或地区

传播的具体路线，因此这个问题仍然是一未解之谜。但从目前所掌握的材料看，伏羲、女娲兄妹婚洪水故事作为世界性洪水神话的中国生成方式，首先完善于中国本部的中原地区，还是较为谨慎的结论。

使用现代采录的口传文本构拟古典神话阙失部分时需持十分谨慎的态度，因为口传文本不一定是该文本原始形态的忠实“遗留物”。实际上任何文本的民族载体在历史上都不是处于绝对的封闭状态，因而口传文本始终处于外来影响下的流动、变异之中，在此情况下，过分依赖口传文本去复原古代文献之不足，往往会失之毫厘，差之千里，因此全世界同胞配偶型洪水故事本身的基本结构的原初性仍须考古材料的支持方可得到终极证明。目前，中国的考古学正在取得重大进展，而终极证明之可能即存在于中、外考古学的比较研究之中，而中国的材料将对这一世界性课题的研究作出独到的贡献，当年芮逸夫提出的问题有望获得进一步的解答。

最后，我们还是要感谢人类学家，没有人类学的知识，也许我们至今还无从认识这种故事的类型。

【注 释】

- ① 芮逸夫：《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》，《人类学集刊》，第一卷第一期，1938。
- ② 叶舒宪：《人类学“三重证据法”与考据学的更新》，《诗经的文化阐释——中国诗歌的发生研究》，湖北人民出版社，武汉，1994。
- ③ 闻一多：《伏羲考》，《闻一多全集》，第一册，开明书店，上海，1948。
- ④ “同胞配偶”或“伏羲、女娲兄妹婚”洪水神话属于惩罚型洪水创

世神话的一种类型，详本书第一章。

- ⑤ 参见王孝廉：《中国的神话世界——各民族创世神话与信仰》，上册中篇《西南族群及其创世神话》，其中第二节、第三节题为《伏羲与女娲——闻一多“伏羲考批判之一、之二”》，时报文化出版公司，台北，1987。
- ⑥ 伏羲制嫁娶的传说据袁珂统计有以下两条材料：（1）《世本·作篇》：“伏羲制倮皮嫁娶之礼。”《礼记·月令》《疏》引，王谟辑本，第35页；“伏羲制以倮皮嫁娶之礼。”《礼记·月令》《正义》十五引，秦嘉谟辑本，第355页；“伏羲制以倮皮嫁娶之礼。”《礼记·月令》《疏》引，张澍校：《古史考》云：“伏羲制嫁娶，以倮皮为礼。倮，鹿皮也。”张澍辑本，第6页；“伏羲制以倮皮嫁娶之礼。”《月令》《正义》引，雷学淇辑本，第73页；“伏羲制以倮皮嫁娶之礼。”《礼记·月令》《正义》引，茆泮林辑本，第107页。《世本八种》，商务印书馆，上海，1957。据《十三经注疏》本《礼记·月令》唐·孔颖达《疏》：“按《世本》及谯周《古史》：‘伏羲制以倮皮嫁娶之礼。’”《十三经注疏》，上册，第1361页，中华书局，北京，1980。（2）宋·罗泌《路史·后纪一》“太昊纪上”罗苹注引《古史考》：“伏羲制嫁娶，以倮皮为礼。”文渊阁《四库全书》，第383册，第75页，台湾商务印书馆，台北，1986。
- ⑦ 许进雄：《鹿皮与伏羲女娲的传说》，《大陆杂志》，第59卷第2期，台北，1979。
- ⑧ 周祖谟：《甲骨卜辞中的𪚩字》，《申报》“文史”副刊，第15期，1948年3月20日；刘渊临：《甲骨文中的“𪚩”字与后世神话中的伏羲女娲》，台湾《中央研究院历史语言研究所集刊》，第四十一本，第四分册，台北，1969。
- ⑨ 芮逸夫：《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》，《人类学集刊》，第一卷第一期，1938。
- ⑩ 钟敬文：《洪水后兄妹再殖人类神话》，《中国与日本文化研究》，第一集，中国大百科全书出版社，北京，1991；〔日〕谷野典之：《女娲·伏羲神话系统考》，《南宁师范学院学报》，哲学社会科学版，1985年第1、2期。

- ⑪ 胡厚宣：《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》，《复旦学报》，人文科学版，1956年第1期。
- ⑫ 袁珂：《山海经校注》，第389页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑬ 清·周拱辰《离骚草木史》曰：“《天问》中尽有上句不说出人名，下句才指出者。……盖上二句先述（女娲）事迹，下二句才倒出（女娲）人名，问中多有此句法。”游国恩等谨按：“盖此四句当并属女娲事，周拱辰说是也。”游国恩主编：《天问纂义》，第270页，第280页，第284页，中华书局，北京，1982。
- ⑭ 宋·洪兴祖撰，白化文等点校：《楚辞补注》，第85页，中华书局，北京，1983。
- ⑮ 清·郝懿行《山海经笺疏》收录郭璞《山海经图赞》一卷，《山海经笺疏》，清光绪十二年上海还读楼校刊本，巴蜀书社影印，成都，1985年。
- ⑯ 王瑶编注：《陶渊明集》，第100页，作家出版社，北京，1956。
- ⑰ 清·郝懿行：《山海经笺疏·序》，清光绪十二年上海还读楼校刊本，巴蜀书社影印，成都，1985。
- ⑱ 原文参见李零：《长沙子弹库战国楚帛书研究》，第64页，中华书局，北京，1985；饶宗颐、曾宪通：《楚地出土文献三种研究》，第130~248页，中华书局，北京，1993。
- ⑲ 严一萍最先论证楚帛书“女𤝵”应读作女皇，即女娲，见《楚缙书新考》（上、中、下），《中国文字》，第26~28册，台北，1967~1968。李学勤认为：帛书“包牺妃偶之名‘女’字下一字不识，或读为‘媧’，或释为‘皇’，都没有确据。包牺、女娲兄妹相婚之说，在载籍中出现较晚，多数记载并不以女娲为包牺之妻。从《四时》篇看，帛书作者认为包牺所娶是另一人，不是女娲。”《楚帛书中的古史与宇宙观》，张正明主编：《楚史论丛》初编，第146页，湖北人民出版社，武汉，1984；以及李学勤《简帛佚籍与学术史》，第49页，时报文化出版公司，台北，1994。李零曾经认为：“严说女𤝵即女娲，从帛书内容看是可信的，但𤝵字在文字学上应该怎样分析还值得考虑。我想这个字恐怕就是媧之本字，《帝王世纪》所说女希、女皇，希和皇可能都是此字的误

写。另外，我们还注意到《古文四声韵》卷一第三八页所收完字作𡗗、𡗘、𡗙，与此字有些类似，或许帛书就是借完字为媧，也有可能。”《长沙子弹库战国楚帛书研究》，第66页，中华书局，北京，1985。数年之后，李零对女媧即女媧说又有所保留，他说：1967年和1968年，“台湾学者严一萍和金祥恒在《中国文字》上先后撰文，考证帛书所述人物的头两位就是古书常见的伏羲和女媧，‘女媧’之释虽还不能肯定，但‘伏羲’之释已获普遍承认。”《中国方术考》，第176页，人民中国出版社，北京，1993。饶宗颐则始终坚持楚帛书“雷戏女皇即伏羲女媧已成定论，可破旧说伏羲女媧名字初见于《淮南子·览冥训》之非。”饶宗颐编译：《近东开辟史诗·前言》，第8页，辽宁教育出版社，沈阳，1998；《前言》即《中外史诗上天地开辟与造人神话之初步比较研究》一文，《汉学研究》，第八卷第一期，民间文学国际研讨会论文专号，台北，1990，收入马昌仪编《中国神话学文论选萃》，下册，第699页，中国广播电视出版社，北京，1994。

- ②0 参见李零《中国方术考》第三章《楚帛书与日书：古日书之说》，第167~185页，人民中国出版社，北京，1993。
- ②1 参见白庚胜《东巴神话研究》之《洪水神话》，第145~149页，社会科学文献出版社，北京，1999；以及陈建宪：《中国洪水神话的类型与分布——对433篇异文的初步宏观分析》，《民间文学论坛》，1996年第3期。
- ②2 陈梦家：《六国纪年》附《世本考略》，《世本八种》，商务印书馆，上海，1957。
- ②3 《世本·氏姓》，陆贾《新语》引，张澍辑本，第47页，《世本八种》，商务印书馆，上海，1957。
- ②4 《世本·三皇世系》：“禹取塗山氏女，名女媧，生启。”《本纪》《索隐》，《路史》注引《世本》云，“禹纳塗山氏女，是为攸女。”王谟辑本，第7页；《世本·帝系》：“禹取塗山氏女，名女媧。”《史记·夏本纪》《索隐》，陈其荣辑本，第24页；《世本·帝系》：“禹娶塗山氏之子，谓之女媧，是生启。”《史记·夏本纪》《正义》引《帝系篇》文，《史记·夏本纪》《索隐》引作“塗山

氏女名女媧”，《路史·后纪十二》引作“禹娶于塗山氏曰娇”，下文又引“娇”字；秦嘉谟辑本，第15页；《世本·帝系》：“禹纳塗山氏女，曰娇，是为攸女。”《路史》注，澍校《连山易》云：“禹娶塗山氏之子，名曰攸女，生余。”《大戴礼》作“女娇”，《吴越春秋》作“女娇”，《人表》作“女媧”。张澍辑本，第91页；《世本·帝系》：“禹娶塗山氏之子，谓之女媧，是生启。”《夏本纪》《正义》引《帝系》文如此，与《戴记》异，盖即《世本·帝系》也，故《索隐》引《世本》曰：“塗山氏女名女媧”，女媧疑是女娇之误，《戴记》作女娇，《汉书·古今人表》作女媧。雷学淇辑本，第8页；《帝王世本》：“禹娶塗山氏女，名女媧。”《史记·夏本纪》《索隐》，《路史·后纪》注引女媧作“后娇”，茆泮林辑本，第13页。《世本八种》，商务印书馆，上海，1957。

- ②⑤ 顾颉刚、杨向奎：《三皇考》，《燕京学报》专号之八，1936年；另：《古史辨》，第七册中编，第127页，上海古籍出版社影印，上海，1982。
- ②⑥ 闻一多：《伏羲考》，《闻一多全集》，第一册，第3页，开明书店，上海，1948。
- ②⑦ 刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，上册，第215页，中华书局，北京，1989。
- ②⑧ 李零：《长沙子弹库楚帛书研究》，第65页，中华书局，北京，1985。
- ②⑨ 四川简阳鬼头山东汉石棺画像中有伏羲、女媧，“均为人首蛇身，手中没有执物，蛇尾也没有相交，榜题作‘伏羲’、‘女娃’。蛇尾之间刻一巨鱼，榜题‘玄武’”。参见赵殿增、袁曙光《“天门”考》，《四川文物》，1990年第6期；杨利慧：《女媧的神话与信仰》，第99页，中国社会科学出版社，北京，1997。
- ③⑩ 东汉·王延寿（文考）《鲁灵光殿赋》唐·李善注：“《列子》曰：‘伏羲、女媧，蛇身而人面，有大圣之德。’《玄中记》曰：‘伏羲龙身，女媧蛇躯。’”梁·萧统编，唐·李善注：《文选》，第二册，第515页，上海古籍出版社，上海，1986。
- ③⑪ 傅东华等点校：《汉书》，第八册，第2413页，中华书局，北京，1962。

- ② 刘汝霖：《汉晋学术编年》，下册，卷五，第122～123页，商务印书馆，上海，1935。
- ③ 梁·萧统编，唐·李善注：《文选》，第二册，第508页，上海古籍出版社，上海，1986。
- ④ 傅东华等点校：《汉书》，第八册，第2413页，中华书局，北京，1962。
- ⑤ 陈履生：《神画主神研究》，第17页，紫禁城出版社，北京，1987。
- ⑥ 宋·□□《北山录·天地始第一》（《说郛》宛委山堂本卷三十二，商务印书馆本卷三）注引，东汉·应劭撰，吴树平校释：《风俗通义校释》，第449页，天津人民出版社，天津，1980。宋·罗泌《路史·后纪二》罗苹注引《风俗通》作“女娲，伏羲之妹”，文渊阁《四库全书》，第383册，第83页，台湾商务印书馆，台北，1986。宋·郑樵《通志》卷一《三皇纪》引《春秋世谱》云：“华胥生男子为伏羲，女子为女娲。故世言女娲，伏羲之妹。”《万有文库》，商务印书馆。清·梁玉绳《人表考》卷二引，《史记汉书诸表订补十种》，下册，第512页，中华书局，北京，1982。五代·马缙《中华古今注》：“女娲，伏羲妹。”《古今注·中华古今注·苏氏演义》，第45页，商务印书馆，上海，1956。宋·陈彭年《广韵》卷第一“佳”第十三：女娲，伏羲之妹。”《钜宋广韵》，第52页，上海古籍出版社，上海，1983。闻一多云：“《通志·三皇考》引《春秋世谱》、《广韵》十三佳、《路史·后纪二》、马缙《中华古今注》等说同。”闻一多：《伏羲考》，《闻一多全集》，第一册，第4页，开明书店，上海，1948。
- ⑦ 闻一多：《伏羲考》，《闻一多全集》，第一册，第6页插图，开明书店，上海，1948。
- ⑧ 蔡大成：《女娲蛇身探源》，《民间文学》，1986年第1期。
- ⑨ [日]谷野典之：《女娲·伏羲神话系统考》，《南宁师范学院学报》（哲学社会科学版），1985年第1、2期。
- ⑩ 禹的洪水创世神格，“禹迹”说可证，详本书第二、三章对“禹迹”的讨论。
- ⑪ 即使塗山氏不是女娲，禹和塗山可能也有血缘关系。三国魏·张

揖《广雅》卷第四上《释詁》云：“禹，舒也。”王念孙曰：“禹、舒声相近。”清·王念孙著，钟宇讯点校：《广雅疏证》，第116页，中华书局，北京，1983。《诗·召南·野有死麕》“舒而脱脱兮”及《荡之什·常武》“王舒保作”，西汉·毛亨《传》：“舒，徐也。”《十三经注疏》，上册，第293页，第576页，中华书局影印，北京，1980。舒或作荼，清·阮元《经籍纂诂》引《诗·閟宫》“荆舒是惩”《史记·建元以来侯者年表》作“荆荼是征”，上册，第89页，成都古籍书店，成都，1982。《周礼·冬官·弓人》“斲目必荼”，东汉·郑（玄）司农云：“荼读为舒，舒，徐也。”清·孙诒让撰，王文锦等点校：《周礼正义》，第十四册，第3545页，中华书局，北京，1987。禹、舒、徐、荼、塗古韵皆在“鱼”部，是禹与涂山氏为同血缘（同姓）者的可能踪迹。参见唐作藩《上古音手册》，第160页，第121页，第146页，第131页，江苏人民出版社，南京，1982。

- ④② 刘渊临：《甲骨文中的“𩇛”字与后世神话中的伏羲女娲》，《历史语言研究所集刊》，第四十一本，第四分，台北，1969。
- ④③ 事见《国语·郑语》，上海师范大学古籍整理组校点：《国语》，下册，第519页，上海古籍出版社，上海，1978。
- ④④ 张光直：《中国青铜时代》，第324～326页，三联书店，北京，1983。
- ④⑤ [日]小南一郎：《壶形的宇宙》，《北京师范大学学报》，社会科学版，1991年第2期。
- ④⑥ 晋·干宝《搜神记》卷十四，汪绍楹校注：《搜神记》，第168页，中华书局，北京，1979。晋·张华《博物志》卷二《异人》，范宁：《博物志校证》，第23页，中华书局，北京，1980。北魏·贾思勰《齐民要术》卷第十引《外国图》，缪启榆：《齐民要术校释》，第632页，农业出版社，北京，1982。
- ④⑦ “一起做”，原文可有两种解释，一是一起住，一是举行有关祭仪。参见崔连仲等选译《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，第24～25页，商务印书馆，北京，1998。
- ④⑧ [苏]梅列金斯基著，马昌仪译：《论英雄神话中的血缘婚原型》，《民族文学研究》，1990年第3期。

- ④9 参见马学良 40 年代对彝族洪水神话的调查。在彝族洪水神话中，既有初创世类型，也有再创世类型，两种类型洪水神话共有同一个主人公。马学良指出：“上述的两种神话传说，一谓祖人经过洪水后复生，受竹之庇护；一说祖人是由水上所漂之竹筒中诞生的。情节虽各不同，但其大同处皆与水与竹有关，疑二说为一个故事的分化。”《云南彝族礼俗研究文集》，第 91 页，四川民族出版社，成都，1983。
- ⑤0 [苏] 梅列金斯基著，马昌仪译：《论英雄神话中的血缘婚原型》，《民族文学研究》，1990 年第 3 期。
- ⑤1 在纳西族东巴经神话中，有两种洪水神话：一种讲述洪水导致血缘婚，一种讲述血缘婚引起洪水。参见白庚胜：《东巴神话研究》之《洪水神话》，第 145 ~ 149 页，社会科学文献出版社，北京，1999。另参见傅懋勳：《丽江麽些象形文字古事记研究》，第 45 页，华中大学，武昌，1948；李霖灿：《麽些族的洪水故事》，《民族学研究所集刊》，第三期，第 43 页，台北，1957。
- ⑤2 在此必须注意，载籍中伏羲、女娲是否以兄妹兼夫妇的关系出现与洪水神话中是否存在同胞配偶的母题是两个既有关又不同的问题，按照普洛普对故事中抽象的功能角色与具体的出场人物的划分方法，我们可以这样认为：洪水神话中的同胞配偶母题是原初性的和结构性的，但该母题所指定的功能行动的负载者却不一定就总是伏羲、女娲二神，因此闻一多以来关于伏羲、女娲直到汉代才发生关系的意见与笔者关于同胞配偶是洪水神话原初性、结构性母题的观点并不矛盾。
- ⑤3 或者说初创世型洪水神话象征了人类的自然出生，再创世型洪水神话象征了人类的文化再生，参见本书第一章。
- ⑤4 参加陶阳、钟秀《中国创世神话》之《洪水神话人类再传之类型》，第 237 ~ 242 页，上海人民出版社，上海，1989。
- ⑤5 参见本书第一章“假说”。
- ⑤6 参见本书第六章关于印度洪水神话的讨论。
- ⑤7 [英] 弗雷泽 (Frazer)：《旧约中的民俗》(Folk - lore in the Old Testament)，伦敦，1923 年。
- ⑤8 《大正新修大藏经》，第三卷，第 15 ~ 16 页，大正新修大藏经刊行

会，东京。

- ⑤9 叶舒宪、王海龙：《从中印洪水神话的源流看文化的传播与异变》，《学习与探索》，1990 年第 5 期。
- ⑥0 黄永武：《敦煌宝藏》，第 43 册，第 195 页，第 123 册，第 138 页，第 132 册，第 490 页，新文丰出版公司，台北，1986。
- ⑥1 郭锋：《敦煌写本 天地开辟以来帝王纪 成书年代诸问题》，《敦煌学辑刊》，1988 年第 1、2 期。
- ⑥2 “伪经”是传统的说法，其实在推动外来佛教本土化的贡献方面，“伪经”并不伪；但在没有找到更合适的说法之前，且延用旧说。
- ⑥3 梁·僧祐、唐·道宣撰：《弘明集·广弘明集》，第 144 页，第 187 页，第 181 页，宋碇砂版大藏经本，上海古籍出版社影印，上海，1989。
- ⑥4 《大正新修大正藏》，第 52 卷，第 521 页，大正新修大正藏刊行会，东京。
- ⑥5 文渊阁《四库全书》，第 383 册，第 493 页，台北商务印书馆，台北，1986。
- ⑥6 黄永武：《敦煌宝藏》，第 112 册，第 40 页，新文丰出版公司，台北，1986。另据《大正新修大正藏》参校，第 54 册，第 1269 页，大正新修大正藏刊行会，东京。
- ⑥7 陈垣：《摩尼教入中国考》第七节《唐道家依托摩尼教》，《陈垣史学论著选》，第 146～147 页，上海人民出版社，上海，1981。
- ⑥8 唐·李冗著，张用钦、侯志明点校：《独异志》，第 79 页，中华书局，北京，1983。
- ⑥9 唐·李冗著，张用钦、侯志明点校：《独异志》之《点校说明》，第 1 页，中华书局，北京，1983。
- ⑦0 文渊阁《四库全书》，第 470 册，第 345 页，台北商务印书馆，台北，1986。
- ⑦1 文渊阁《四库全书》，第 383 册，第 83 页，台北商务印书馆，台北，1986。宋·王存：《元丰九域志》之《新定九域志（古迹）》卷一“金州”云：“西城县，本为虚之地。伏羲山。女娲山，上有女娲庙。”宋·王存撰，王文楚、魏嵩山点校：《元丰九域志》，下册，第 551 页，中华书局，北京，1984。

- ⑫ 王文濡：《说库》，上册，文明书局刊本，上海，民国四年（1915年），浙江古籍出版社影印，杭州，1986。
- ⑬ 《玉人和玉姐》，流传于河南正阳县，张振犁、程健君：《中原神话专题资料》，第131～134页，参见杨利慧：《女娲的神话及其信仰》，第101页，北京师范大学，北京，1994。

第八章 魔法神灵的道德转化

——赵公明与黑神的故事

本章是对中、日学者有关中国民间黑神故事和信仰研究的进一步推进。以往这方面的研究主要是有关起源、传播的研究，因此主要诉诸史学的方法。本章内容仍然不脱史学的疆域，但笔者在重建起源、流传史的同时，还希望借机思考一些相关的理论问题，其中的主要之点是：不同文学范畴（作家文学、宗教文学、市民文学、民间文学）的精神趋向是否如启蒙知识所界定的那样判然有别？我想，借助一例个案，也许能更有利于说明我对上述问题的看法，即：各种文学范畴之精神内涵的自足性，并非如启蒙知识所描述的那样是先验的和自明的，其间的互动关系远比我们想象的要复杂和深刻。

笔者以为，对中国民间黑神故事及其信仰的研究，贡献最大的是日本学者泽田瑞穗和中国学者傅光宇。泽田氏最先提出了汉族财神——黑神信仰的南亚宗教背景问题；而傅氏则明确指出黑神故事的印度蓝本。泽田和傅氏都暗示或坚信，上述文化传播走的是一条最近的捷径——古代中国西南地区直接通往天竺的——“身毒古道”。但笔者在重新检阅大藏经后，发现了一些为前人所未曾使用过的材料，尽管这些材料仍不能说已很充分，但却足够说明，黑神故事、信仰

传播的主渠道仍然是经西域辗转来华的域外及本土高僧之手笔而成就的汉译佛经，而不是在民间直接跨境漫游的口头文本，正是通过阅读和宣讲那些伟大经典，唐宋以降，我们才重新解读了自己的历史并重塑了主体的存在方式。

一 汉族财神的域外背景

近代以来，我国民间有财神乃外来神灵的传说，清·顾禄（铁卿）《清嘉录》卷三“斋玄坛”条云：“俗以三月十五日为玄坛神诞，谓神司财，能致人富，故居人多塑像供奉。或谓神回族，不食猪肉，每祀以烧酒牛肉，俗谓斋玄坛。”^①玄坛神即财神赵玄坛——赵公明或赵元帅。《清嘉录》描述的只是清代苏州的地方民俗，但同样以财神为回民或伊斯兰教徒的说法也流传于京、津、沪等大城市。^②以财神及其侍者为回族人，暗示了财神信仰的背后隐含着中、西交往的文化背景。^③上述传说影响所及，汉籍财神也带上了西亚人的相貌，清光绪四年钞本《招财宝卷》是这样描述活财神丘金的：

家住平江崇明县，三沙滩上柳西村，父是渔翁丘三宝，母亲汤氏苦出身，家住两间茅草屋，卖鱼贩蟹做营生……却说三宝四十，其妻有孕在身，看看十月满足，财星在腹，检选大定元年十月初五卯时，是五风生日生下，原是上界大神降凡……冬天手脚冻得寒团肿，夏天两管鼻涕子盖嘴唇。日日赤脚街坊行，满身齜齜像土神。不觉已交二十岁，形容丑陋好京（惊）人。身体只得三尺短，须发卷罗像竹根。面孔宛样镬它底，阔嘴

生得像灶门。波斯鼻头如酒瓶，两只眼睛如铜铃。一双臂膊像铁塔，寒（汗）毛赛过绿橙丁。生在网船多粗卤，早起夜眠苦辛勤。^④

除了身材短小一项外，其卷发多毛、黑面深目、宽嘴高鼻，正是来华西方胡人的相貌特征。特别是其中的“面黑（面孔宛样镗它底）”一项，与本章所讨论的财神之面黑亦相符合。为什么近代以来民间盛传财神是回族人，前代学者已有讨论。永尾龙造《支那民俗志》认为：“将财神看成回教徒，认为他不吃猪肉，是珍惜外来人和尊重宝贵知识，将外来人视为伟人和财神的结果。”^⑤中村裕一则认为：“平凡的普通人不会上（年）画，更不会成为知名度高的财神。若想使财神画吸引民众，就不能将他画成中国人的通常的面孔。因此，也完全可以认为是把容貌别异的波斯系回教徒的面孔作为财神……西域人经由陆路和海路来华者，主要目的是经商。中国人所看到的西域人，就像宋末元初福建泉州的回教徒贸易商蒲寿庚的例子所表明的那样，富人是比较多的。这样看来，将波斯系回教徒作为财神并非没有道理。”^⑥

宗力、刘群《中国民间诸神》一书写道：“尤难解释者，近代多称赵（公明）为回族，不食猪肉，故祭祀皆以牛羊肉，则匪夷所思矣。然或亦有说。中国自古以来之对外贸易，西方之波斯、阿拉伯商人贡献颇多。唐时此风已盛，元以来更是如此。所以民间故事中每称‘波斯胡’（或称‘胡人’）识宝，善做生意。《聊斋志异》中有许多这类叙述。以财神为回教徒，或即由此现实生活中的印象而来？姑存此说以备考。”^⑦

《民间新年神像图画展览会》一书也曾讨论民间信仰财

神为回族人的问题，该书写道：“在四川，增福财神被人辨认为玄坛赵元帅，盖即赵公明也。民间传说之一以此神为回教徒，所以在北京、江苏、四川等地，供奉此神时不用猪肉。财神之旁有一助手，其面貌及所梳之发髻不类中国人，而多数人以为彼系回教徒。”又说：“民间传说以财神为回回，有‘回回进宝’之俗语为证。此传说之来源，可以明初郑和屡次下西洋直抵亚拉伯之印象解释之。彼每由经历之地，带回各国遣派献宝之使者，朝觐永乐皇帝。郑和系云南人，近世考据家有以之为回回教徒者。此传说之较早来源或系根据回纥（回回？）使者之献宝。民间故事中有一通行之题材，将回回教徒与发现财宝二事混为一谈。此题材之存在远在唐代。”该书作者特别指出，至少北京、江苏和四川（当然不止这三处）有信仰财神赵公明为回族人的说法。^⑧这应当是宋元以来，来华的“回回以中原为家，江南尤多”^⑨的真实历史通过象征符号的转喻。

程蔷曾研究过唐代以来民间盛传的“识宝”故事，她发现，自唐代以来，民间流传的“识宝”故事经历了几个发展阶段，最初是胡人识宝，然后依次是南蛮子识宝、江西人识宝、回回进宝、洋人盗宝……胡人、回回识宝、进宝与汉、唐以来西域商人、南洋使者之来华有关，南蛮子、江西人识宝应是两宋以来南方经济水平明显超过北方的反映，而洋人盗宝则是对鸦片战争以来西方列强凭恃经济、军事强力肆意抢掠中国的控诉。^⑩总之，民间的识宝传说反映了传统的农业文明与外来的或本土发展起来的商业文明之间的互动关系，商业文明所体现的智慧被认为是在农业文明之上。

对于异己和异相的外来人的崇拜是一种十分古老甚至相当原始的信仰形式^⑪，这种信仰形式在汉文化中一直有深刻

的沉积，比如一般民众总是顽固地坚持“别人家的财神最灵验”：

贸易之家，必有赵公（俗又谓之招财菩萨）。然赵公之来，必自亲友欢送之。亲友之欢送，又必自盗窃以得之。盖为非亲友之欢送，亲友非盗窃而来，则赵公无灵验，不能保障其发财也。欢送其手续，亦必先行具贴报告，于某日邀集其欢送者，华其服，峨其冠，以一人携赵公，附以爆竹声、锣鼓声，蜂拥而去，磕响头，赞土地，送呈贸易之家。^⑫

而上述“别人家财神更灵验”的观念当着近代中西方文化的交往关系处于极不平等的状态时，对于异己和异相之外来人的崇拜和信仰就有可能被进一步推向极端，发展为盲目的崇外心理以及相反相成的排外情绪。

除了将财神赵公明、赵玄坛、赵元帅附会为回民，近代民间关于赵财神的身世也还有其他说法，如三国时期刘备手下的五虎大将之一赵云的从兄弟。清·姚福均《铸鼎余闻》卷四引明·王鏊《姑苏志》卷二七“坛庙”条云：“（苏州）玄坛庙在玄妙观前。玄坛，或曰神姓赵，名朗，字公明，赵子龙之从兄弟。”^⑬《古今图书集成·博物汇编·神异典》卷五〇《神庙部》“元坛庙”条引《嘉兴府志》亦云：“庙在嘉兴县王家坊，神姓赵名朗字公明，赵子龙从兄弟也。万历辛亥工部郎中陆基恕建。”^⑭清·顾张思（雪亭）《土风录》卷十八“元坛庙”条云：“不知何所本。”^⑮在把赵公明说成是三国蜀汉的名将赵云兄弟的同时，也给他起了一个新的名字——赵朗，或赵玄朗。^⑯

但近代学人并不满足于赵公明乃赵子龙从兄弟的民间说法。李干忱认为，赵公明之成为财神始于宋代，他在《破除迷信全书》中写道：“可巧当时宋朝的国姓是赵，并且‘玄’字也带着‘胤’字的一份，这才瞎起上一个赵玄坛的名字当作财神敬拜。后世不察，以为是真有这么一个财神，还在正月初五去迎接他，真算是妄想发财的了。”¹⁷李干忱完全是主观臆说，赵玄坛的名字并非是瞎起的，他之姓赵，名字中之有“玄”字，与宋太祖赵匡胤并不相干，其号玄坛据民间的说法是因为赵公明曾为张天师守护丹扃（丹炉——玄坛）的缘故。此外，还有人把赵公明或赵玄坛与另一位叫赵玄明的道教神灵联系起来。据泽田瑞穗介绍，赵玄明“据说是于北宋真宗大中祥符五年（公元1012年）十月下凡的天尊之名，其尊号为‘圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝’，略称‘圣祖天尊大帝’。因这是道士王钦若为迎合真宗之意而假托为宋室赵氏族祖神者，说穿了不过是对唐朝李氏以传为姓李之老子奉为祖神而崇祀道教的模仿。这位赵玄明在后来叫赵玄坛，可见本来就是虚灵至高天尊。”¹⁸这位名为赵玄明的赵玄坛与作为财神的赵公明、赵玄坛也并没有什么关系。

顾张思《土风录》卷十八“元坛庙”条根据五行说也探讨过赵财神名号的起源，顾张思认为：“元坛菩萨即元武神（元通玄，黑也。元武即北方玄武神），（北周）庾信《黑帝云门舞》歌‘北辰为政元坛’，北方色黑，元坛即郑康成《周礼注》所云北郊之坛也，称曰元坛，盖以所祭之地名之。”¹⁹此说值得重视，玄坛之说于历史上出现较早，庾信之前，三国·魏·刘邵《赵都赋》即已说到“北则有陶林玄坛”²⁰。玄坛位于北郊，祀黑帝。根据五行说，西北方

向本是疫疠风之所生^{②1}，而赵公明，据晋·干宝《搜神记》，最初在历史上正是作为瘟神出现的，以后当人们在北方的黑色神坛配祀瘟神即疫疠之风的时候，或许赵公明就此得到了一个“玄坛”的称号，亦未可知。

当代学者中，泽田瑞穗和傅光宇也讨论过中国民间信仰的黑面神的起源，前者讨论的正是黑面财神赵公明，后者讨论的虽然是白族本主大黑天神，但与财神赵公明亦有密切的关系。同样是从“黑面”的角度探讨神的起源，二人却同时摒弃了本土的“五行”思路，在追溯黑面神的域外背景时，泽田氏与傅氏将目光转向了南亚而不再是西亚。由于傅光宇的研究，云南白族本主大黑天神源于印度湿婆神已成定论；而泽田瑞穗的研究也为财神赵公明的发生机制提供了崭新的思路。^{②2}本章是对泽田氏与傅氏研究的推进，但笔者的结论似乎与他们又不尽相同。

二 历史文献中的赵公明

赵公明成为财神是元代以后的事情，但他的名字见于文献却早在此前八九百年。赵公明的名字最早出现在晋·干宝《搜神记》中，那时，他还不是财神，而是上帝手下的一名索取人命的鬼将，据《搜神记》卷五，上帝曾“以三将军赵公明、钟士季各督数鬼下取人”^{②3}。此后，梁·陶弘景《真诰·协昌期》载《建吉冢埋圆石文》也提到了赵公明的名字，云：“天帝告土下冢中王气五方诸神赵公明等，某国公侯甲乙年如千岁，生值清真之气，死归神宫，翳身冥乡，潜宁冲虚，辟斥诸禁忌，不得妄为害气。”^{②4}“害气”之义与前述西北疫疠之气可通。清·俞樾《茶香室续钞》卷十九

按：“赵公明不知何神，乃司土下冢中事邪？余于《俞楼杂纂》卷四十引《太平广记》所载云云，以为赵公明之名流传有自，今乃知《真诰》已有之矣。”^{②5}《搜神记》中的赵公明为取人性命的死神，《真诰》中的赵公明为致人疾病的五方瘟神之一，神格接近，可以断言二书所述为同一神灵。此后的数百年间，《搜神记》赵公明的名字虽曾见诸《太平广记》等丛书或类书的引录，但未见再有新的材料，直到元、明两代的一些神仙传记中，久违了的赵公明才又突然出现了，其中主要的传记材料是：1. 元·秦子晋《新编连相搜神广记》；2. 元·赵道一《历世真仙体道通鉴》；3. 明·阙名《三教源流搜神大全》；4. 明·佚名《搜神记》（道藏本）；5. 明·张文介《广列仙传》；6. 明·汪云鹏《列仙全传》。^{②6}在以上几种神仙传记中，赵公明一方面继续以瘟神面目出现，一方面也开始兼司财神的职务。先看作为瘟神的赵公明，《三教源流搜神大全》卷四“五瘟使者”条是这样记载的：

昔隋文帝开皇十一年六月内，有五力士现于凌空三五丈，于身披五色袍，各执一物。一人执杓子并罐子，一人执皮袋并剑，一人执扇，一人执锤，一人执火壶。帝问太史居仁曰：“此何神？主何灾福也？”张居仁奏曰：“此是五方力士，在天上为五鬼，在地为五瘟，名曰五瘟：春瘟张元伯、夏瘟刘元达、秋瘟赵公明、冬瘟钟士贵、总管中瘟史文业，如现之者，主国民有瘟疫之疾，此为天行时病也。”帝曰：“何以治之而得免矣？”张居仁曰：“此行病者，乃天之降疾，无法而治之。”于是其年国人病死者甚众。是时帝乃立祠，于六月二十

七日诏封五方力士为将军，青袍力士封为显圣将军，红袍力士封为显应将军，白袍力士封为感应将军，黑袍力士封为感成将军，黄袍力士封为感威将军。隋、唐皆用五月五日祭之。后匡阜真人游至此祠，即收伏五瘟神为部将也。^{②7}

可以看出，元、明两代传说中的赵公明是直接从《搜神记》、《真诰》等书化出来的，证据如下：其一，在《真诰》中，赵公明是五方（瘟）神之一，而在明本《三教源流搜神大全》中，赵公明亦为五方瘟鬼，即天帝的五瘟使者之一，专门替天“行时病”，此或即《搜神记》的“下取人”以及《真诰》的“为害气”。其二，在《搜神记》中，赵公明是为上帝下取人命的三将军之一，其中另一个留下姓名的将军叫钟士季，此人即是三国时灭了蜀国的魏国将军钟会（字士季），到了《三教源流搜神大全》中钟士季讹名为钟士贵。汪绍楹按：“钟会字士季，见《三国志·魏志·钟会传》。”汪氏据《真诰》亦以魏人李丰为鬼官之例，疑《搜神记》以钟士季为鬼将亦同此类，乃魏晋时代以生人死后为鬼将的风习。^{②8}赵公明的瘟鬼性格在元本《历世真仙体道通鉴》中就更为具体了，只是他又从五方瘟鬼之一变成八部（方）鬼帅之一：

时有八部鬼帅，各领鬼兵，动亿万数，周行人间。刘元达领鬼行杂病，张元伯行瘟病，赵公明行下痢，钟子季行疡肿，史文业行暴汗寒疟，范巨卿行酸痛，姚公伯行五毒，李公仲行狂魅赤眼，皆五行不正殃祸之气。^{②9}

《历世真仙体道通鉴》的八部鬼帅中有四人与《三教源流搜神大全》中的瘟神力士姓名全同，这四人是：刘元达、张元伯、赵公明和史文业。而《搜神记》中的钟士季和《历世真仙体道通鉴》、《列仙全传》中的钟子季在《三教源流搜神大全》中讹名为钟士贵。于此可见，《搜神记》、《历世真仙体道通鉴》、《三教源流搜神大全》和《列仙全传》中的瘟神赵公明故事同属于一个传承系统，这样赵公明就从晋代以后的三将军、五方神之一，一变而为元代以后的五力士和八元帅之一了，其瘟神、瘟鬼的职责也就从一般的值掌五方之气、下取人、行时病，到具体的专行下痢。但是，在传说赵公明为瘟神的同时，民间也还有另一种说法，即赵公明不仅不是瘟神，反而是善神、福神和财神。这种说法首见于元本《搜神广记》，该书“赵元帅”条云：

元帅姓赵讳公明，中南山人也。自秦时避世山中，精修至道，功行圆成，奉玉帝旨召为神霄副帅。按元帅乃皓庭霄度，天慧觉昏，梵气化生，其位在乾，金水合气之象也。其服色，头戴铁冠，手执铁鞭者，金遘水气也。面色黑而胡须者，北气也。跨虎者，金象也。故此水中金之义。体则为道，用则为法，法则非雷霆无以彰其威。泰华西台其府，乃元帅之主掌。而帅以金轮称，亦西方金象也。元帅上奉天门之令，策役三界，巡察五方，提点九州，为直殿大将军，为北极侍御史。汉祖天师修炼大丹，龙神奏帝请威猛神吏为之守护，由是元帅上奉玉旨，授正一玄坛元帅。正则万邪不干，一则纯一不二，之职至重。天师飞升之后，永镇龙虎名山，厥今

三元，开坛传度，其趋善、建功、谢遇之人及顽冥不化者皆元帅掌之，故有龙虎玄坛实赏罚之一司。部下有八王猛将者，以应八卦也。有六毒大神者，以应天煞、地煞、年煞、月煞、日煞、时煞也。五方雷神、五方猖兵，以应五行。二十八将，以应二十八宿。天和、地合二将，所以象天门、地户之阖辟。水火二管将，所以象春生、秋煞之往来。驱雷役电，致雨呼风，除瘟翦祟，保病禳灾，元帅之功莫大焉。至如公讼冤抑，神能使之解释公平，买卖求财，公能使之宜利和合。但有公平之事，可以对神祷，无不如意。上天圣号高上神霄玉府大都督、五方之巡察使、九州社令都大提点直殿大将军，主领雷霆副元帅、北极侍御史、三界大都督，应元昭烈侯，掌土定命帐设使、二十八宿都总管、上清正一玄坛飞虎金轮敕法赵元帅。^③

封号官衔不可谓不多，但后来在民间口头流传的基本上只有一个：正一玄坛飞虎（或龙虎）赵元帅。赵公明又名赵玄坛，实由此来，即赵公明曾为张天师（道陵）镇守烧炼仙丹的玄坛一事。对此，清·徐道《历代神仙通鉴》说得更为具体：“一日，有神人虬髯铁面，皂幘金鞭，跨黑虎，至前曰：‘赵公明愿用护真人丹局。’道陵命其镇守玄坛。”^④后来民间版画、剪纸中执鞭骑虎的玄坛形象均是据此传说绘制而成的。至于赵公明的职责，除了为天师镇守玄坛，《搜神广记》还说道：“驱雷役电，唤风呼雨，除瘟翦祟，保病禳灾。至如公讼冤抑，神能使之解释公平；买卖求财，公能使之宜利和合。”于是，民间“但有公平之事，可以对神祷，无不如意”。赵公明就从一名危害人间的瘟鬼彻

底转变为一位造福社会的福神、财神了。而《搜神广记》中历数赵公明的金、水之象，则保存了疫疠之气（风）源于西北方向这一近代瘟神的前生“五行”经历。但是，赵公明真正坐上财神的宝座接受民间的香火还是明·许仲琳写了《封神演义》之后，清·黄斐默《集说诠真》据《封神演义》概述赵公明故事云：

姜子牙相武王伐纣，峨眉山道仙赵公明助商，五夷山散人萧升、曹宝助周。交战，各行道术。公明将缚龙索、定海珠祭于空际，萧升将落宝金钱向空抛掷，索、珠随钱堕地，即被曹宝抢去。公明奔回商营。子牙束草像人，上书赵公明三字，筑台置之，亲自披发仗剑，焚符念咒，向台叩拜，每日两次，至二十一日，取桑弓桃箭射草人两目及心坎。公明在营，初则恍惚不安，沉迷昏睡，至是举声大喊，顿时气绝。周克商后，子牙往昆仑山玉虚宫，请得元始天尊玉符金册回岐，登封神台，敕封阵亡忠魂。乃封赵公明为金龙如意正一龙虎玄坛真君，统率招宝天尊萧升、纳珍天尊曹宝，招财使者乔有明，利市仙官姚迺益四神，迎祥纳福，追捕逃亡。^②

严格地说，在《封神演义》中，姜子牙并未真的封赵公明为财神，而且授予赵公明的职权也只是“迎祥纳福，追捕逃亡”。民间之所以认为姜子牙封了赵公明为财神，恐怕主要得益于赵公明手下的招宝、纳珍、招财、利市四位司财小神，并由此做出推论：既然赵公明手下的小神都掌管财富，那他本人也就必定是个大财神了。清代以来多有学者认为“近代奉赵（公明）为财神，实昉于此”^③，如黄斐默即

云：“按俗称财神曰赵玄坛，即系《封神传》所载姜子牙行术射毙之赵公明，后封为玄坛真君。”^{③④}当代民间祭财神仪式的田野调查似乎也证明了上述判断。据王跃《四川省江北县舒家乡上新村陶斋的汉族“祭财神”仪式》一书介绍：“江北民间‘祭财神’的表演中，财神赵公明的身世来历，乃至妆扮面相都基本上与《封神演义》同一路数。如第十坛《回熟》中，赵公明上场的妆扮为：头戴青纱帽，挂青髯口，著青褶子，右手执财神鞭，跨骑黑虎，与明刊本《三教源流搜神大全》的插图所绘的财神相同。”江北端公的财神科仪唱本《唐二回熟》是这样为赵公明代言的：

（引子）家住四川峨眉山，罗浮洞中把道炼。（白）上清正一黑虎玄坛赵公明是也。（念）家住四川峨眉山，歧（岐）山顶上命归天。吾，赵玄坛，姓赵名昂字公明。吾父赵太保，吾母金仙。所生子（姊）妹四人，大姐金霄，二姐银霄，四妹碧霄。姐妹三人出世以来，不贪红尘之事，去至三仙洞前，投拜金元圣母为师，修身养性，道法精通。吾在峨眉山上修身养性，养性修身。修得二十四颗定海神珠，得者成佛，得者成仙。此话不提。皆因纣王无道，君乱朝纲。绿鸭（陆压）老道坐化在中洞北海，胜利回朝，路过歧山顶上，与吾大战一场，战得他落荒而逃。申公豹又来在罗浮山洞中搬吾下山。是吾随带法宝与燃灯道人大战一场，战得他头出红光。我胜他不得，又到三仙洞搬来姐妹三人，随带金丹奇剪（金蛟剪），将他腿脚砸断。可恨绿鸭老道战吾不胜，回在歧山顶，扎成草人一个，头上三盏狗油灯拿吾三魂，脚下七盏狗油灯拿吾七魄，使吾命

毙，落宝归天。姜子牙背榜下山，斩将封神，是神不封，封我如意宫中镇虎财神，享受万年香灯，与人赐福赐禄。

从上引四川的财神戏唱本看，近代以来民间信仰的财神赵公明的确源于《封神演义》，王跃曾分析二者之间因渊源关系而显现的相同之处：“（1）姓名：赵昂字公明；（2）籍贯：四川峨眉山；（3）修道场所：罗浮洞；（4）生活的时代，为周纣争战时期；以及成圣的经历等。”^⑤在各种体裁的赵公明故事中，赵的封号略有差异，试比较：

《搜神广记》：上清正一玄坛飞虎金轮敕法赵元帅；

《封神演义》：金龙如意正一龙虎玄坛真君；

《北游记》：高士神赵府大都督金轮如意执法赵元帅；

江北科仪唱本：上清正一黑虎玄坛赵公明。

大同而小异。金龙作金轮，黑虎作飞虎，可能都是由于音讹的缘故。近代以来北京一带所奉赵公财神即用上述封号，如《北平岁时志》云：“三财者，左正乙龙虎玄坛金龙如意真君，右增福财神，其中则关圣帝君也。”民间除了奉赵公明为财神，也有奉其为银钱业祖师的，如清代北京康熙年间所建银号公馆名“正乙祠”，亦是取的赵公明“正一”（即“正乙”）封号^⑥。此外，民间也坚持赵公元帅具有捉鬼除妖的法术，如浙江宁海马村的僮身（男巫）请神上坛的咒语云：“祈请玄坛上将，黑面金身，骑龙驾虎，天岳总临，泰山深海，嘉士良民，铜铃铜索，麻绳铁索，紧捉紧缚，妖精妖怪，立地消云，祈请赵公元帅，急急上坛，急急如律令。”^⑦

尽管由于《封神演义》在民间的影响，赵公明的司财

职能更多地源于该书姜子牙封神的故事，但《封神演义》对赵公明司财职能的确认显然不如《搜神广记》说得更清楚、更明白：“买卖求财，公能使之宜利和合”。现存的《搜神广记》为元代刊本，因此，不能排除民间对财神赵公明的信仰在元代就已经出现的可能。但是，在赵公明兼有的财神、善神与瘟神、恶神这两种形象之间的确存在着明显的职能与道德上的差距，而民间又是如何消弭此种差距的呢？阅读明代市民阶层的通俗小说，我们可以从中领悟，民间智慧究竟如何借助于其他故事母题的阐释功能来完成上述神职与神性的道德转换。

明末通俗小说家余象斗（约活动于明嘉靖末年至崇祯初年）曾撰《北游记》，全名《北方真武祖师玄天上帝出身志传》（有《四游记》、《四游全传》、《四游合传》等版本存世），该书第十一回《祖师下凡收黑气》和第十二回《祖师遇着金刀难》历数北方玄天上帝如何收伏黑煞神赵公明和黑虎精；而第十九回《玉帝差使灭村人》又解释了瘟神如何可以同时也是善神的事实。余象斗的创作“商业性很强，大多拾摭释道造作之谈或闾巷不经之言”，故其叙述的瘟神故事中可能有不少宗教故事和民间传说的成分，其所撰《南游记》、《北游记》等“在当时颇投合世俗心理，流布甚广，有清一代亦不见衰”^③，其对民间信仰的形成无疑也产生过重要的助力。小说中的瘟神故事全文如下：

却说玉帝一日升殿，斑竹村中灶君出班奏说：“斑竹村中有三百灶火，百姓俱不行善，谋人为生，作恶非常，不信天地。”玉帝闻奏大怒：“准表（奏）。即宣行瘟使者钟仕贵，领旨降凡行瘟，灭了斑竹村一村人

民。”仕贵领旨出朝，下中界，土地迎接。钟瘟神曰：“玉帝闻奏大怒，说这一村人民不信善，可灭。差某下凡，你可将我此药，明日巳时，放于各井中，与众人饮水，则尽瘟死他一村人民。”土地稟曰：“这里人果不信善该灭，其中止有一人，姓[霄]名琼，卖豆腐为生，其人为人心好，常种善根，施舍心重，此人不可害他。”使者曰：“善人当救，余者不可卖放。”将药吩咐土地。土地接了药，变一老人，去到井边等候。正遇[霄]琼来打水作豆腐，土地于琼背后曰：“此水你多担些去，明日巳时，此水放药，吃了会死，吃不得。”琼听见回头一看，不见其人。琼大惊，心中忖曰：“若天降之神，明日入药于井，害却二（一）村之人，吾安可知而隐之，偷存自己性命？不若宁作我死，倘若救得一村人，亦是老夫阴功。古云：‘宁可信其有，不可信其无’。”次日天光一起，直至井边等候，看果如然否。果见一老人，手拿一包药而来，正欲放入井中。琼向前一抢在手，土地大惊，正欲抢回，那老子一口吞下，即时瘟死于地，四肢青黑。土地大惊，即时带此老子三魂七魄，上天宫去见玉帝。玉帝闻奏感叹，封[霄]琼为威灵时大帅，头戴百姓帽，赐琼花一朵、金牌一面，内有四字：“无拘霄汉”，出入天门无忌，下界助师。[霄]琼谢恩，奏帝赦一村人民。玉帝准奏。[霄]琼回转斑竹村，托村中人梦，个个改过行善。^③

小说中的钟仕贵即是《搜神记》以来各种神仙传记中

的钟士季、钟子季或钟士贵。此外,《北游记》第十一回讲到黑杀神——黑面山王赵公明手下有七员大将:李便、白起、刘达、张元伯、申仕贵、史文恭、范臣卿,与《历世真仙体道通鉴》、《列仙全传》中八部鬼帅的名字亦十分相似,其中张元伯二书同名,刘达可能即是刘元达,史文恭可能是史文業,范臣卿可能是范巨卿(恭、業,臣、巨都是以形讹变),申仕贵则可能亦是钟仕贵的讹名。而黑气“从北至南,自西入东……众邪作乱……乃是黑杀神在世间作闹……吃人无厌”也继承了五行说西北瘟神“暴杀万民,枉夭无数”(《列仙全传》语)的特征^⑩,说明宗教神仙传记、市民通俗小说与民间口头传说之间相互影响的复杂关系。从《北游记》所述玉帝封霄琼为威灵瘟元帅,可知瘟神亦可由善人为之。由于元代以来多种神仙传记中赵公明已经具备善、恶双重神格,这就为明代以降赵公明作为有过道德转换经历的黑面善神形象埋下伏笔。^⑪泽田瑞穗认为,由于神格的差异,不能将后世的善神赵公明等指认为《搜神记》中的恶神赵公明,而只能视之为“同名异神”,二者只是“姓名之偶合”,在神格上并无关连。^⑫泽田氏忽略了神灵的道德转化问题,也就是说,只要民众需要一种神灵为自己带来福祉,即使这神灵本是邪恶的,民间也会挪用、借助其他故事的某种叙事母题,将其投射到该神灵的身上,使之转化为民众期待的善良神祇,在这方面似乎并不乏例证。

三 大黑天的故事:从佛典到市民小说

瘟神亦是善神,此处可援白族本主之例以作旁证。本主是白族民间信仰和崇拜的地方性保护神,本主是白语的汉语

意译，云南有些县份又译作“老爷”或“娘娘”。^④云南各地白族没有统一的本主信仰和崇拜对象，几乎每个白族村落都有自己的本主，而几乎每个本主都有不同于其他本主的属于自身的推原故事。能够成为本主的有各种神灵、历史人物和地方人物，其中“大黑天”是许多地方白族信仰和崇拜的本主。1982年，董绍禹在调查了昆明西山白族聚居村落之后

指出：“这里的白族有（的）一村一个土主庙，有的数村供奉一个土主，而所有土主神号，都叫‘本境土主大黑神’……这里（昆明）的白族十分崇信土主，他们认为土主是本境土地之主……大理白族崇信‘本主’，这里白族崇信‘土主’，是否本主即是‘本境之土主’的简称，姑且存疑于此，以供研究。”^{④④}

“大黑神”在此是指“大黑天神”（印度教另有“黑天”神，为主神毗湿奴的第八化身），或简称“大黑天”，该神本是佛教密宗的护法神（伽蓝），梵文 Mahakala，汉语音译为“摩诃迦罗”，义译即“大黑天”。如《大孔雀明王经》梵文本 Mahakalas，后秦·鸠摩罗什译本作“摩诃迦罗”，唐·义净、不空译本均作“大黑”，Sylvain Levi 云：“罗本为 Mahakalas 之对译，净、空二本为义译。西藏本为 nag po che，义亦‘大黑’也。”^{④⑤}署名信行之但推测为梁·宝唱所撰《翻梵语》卷第二云：“摩诃迦罗，译曰大黑。”^{④⑥}唐·不空译《仁王护国般若波罗蜜多经》卷下《护国品第五》“冢间摩诃迦罗大黑天神”^{④⑦}唐·良贲疏：“言摩诃者，此翻云大；言迦罗者，此（翻）云黑天也。上句梵语，下句唐言。”^{④⑧}唐·慧琳《一切经音义》卷十云：“摩诃伽罗，梵语也，唐云大黑天神也。”^{④⑨}唐·不可思议《大毗卢遮那成

佛经疏》卷第六云：“摩诃迦罗，黑神。”卷第十云：“摩诃迦罗，所谓大黑神。”^{⑤0}唐·神恺《大黑天神法》云：“大黑天神者，胎藏界梵号摩诃迦罗天，亦云大黑天神。”引《大日经疏》云：“摩诃迦罗大黑天神。又云大暗夜天。”^{⑤1}是“摩诃迦罗—大黑天神”至少为南朝·梁以来已有较为固定的译名，并为唐人所熟知和承袭。

“摩诃迦罗—大黑天神”本是“摩醯首罗（汉语音译，梵文 Maha - isvara）——大自在天（汉语义译）”的化身，后秦·鸠摩罗什译《大智度论》卷第二云：“摩醯首罗天，秦言大自在。”^{⑤2}鸠摩罗什译《百论》卷上《舍罪福品》第一云：“摩醯首罗天，秦言大自在天。”^{⑤3}梁·僧旻、宝唱等集《经律异相》卷第一引《大智论》第二秩第二云：“摩醯首罗天，梁言大自在。”^{⑤4}唐·神恺《大黑天神法》云：“大黑天神者，大自在天变身也。五天竺并吾朝诸伽蓝等皆所安置也。”^{⑤5}化身为大黑天神的大自在天本是佛教对印度教和婆罗门教所崇拜的湿婆（Siva 或 Xiva^{⑤6}）的称呼。湿婆是婆罗门教及印度教的三大主神之一，有印度神话的古老背景。^{⑤7}佛教和婆罗门、印度教都从神话中汲取养分，然后却赋予了同一神灵以不同的名称。^{⑤8}关于大黑天的神性，据唐·不空译《仁王护国般若波罗蜜多经》卷下《护国品第五》云：“大王昔天罗国王，有一太子名曰斑足，登王位时，有外道师名为善施，与王灌顶，乃令斑足取千王头以祀冢间摩诃迦罗大黑天神。”^{⑤9}唐·良贲疏引《孔雀王经》云：

大黑天神，斗战神也。若礼彼神，增其威德，举事皆胜，故向祀也。何以知之，三藏引别梵夹云：孔雀王经说，乌尸尼国，国城之东有林，名奢摩奢那，此云尸

林，其林纵广满一由旬。有大黑天神，是摩醯首罗（即大自在天）变化之身，与诸鬼神无量眷属，常于夜间游行林中。有大神力，多诸珍宝，有隐形药，有长年药，游行、飞空诸幻术药。与人贸易，唯取生人血肉，先约斤两而贸药等。若人欲往，先以陀罗尼加持其身。然往贸易若不加持，彼诸鬼神乃自隐形盗人血肉，令减斤两，即取彼人身上血肉，随取随尽，不充先约。乃至取尽一人血肉，斤两不充，药不可得。若加持者，贸得宝贝及诸药等，随意所为皆得成就。若向祀者，唯人血肉，彼有大力，即加护人所作勇猛斗战等法，皆得胜也。故大黑天神，即斗战神也。^④

此大黑天乃冢间之神，并以“取生人血肉”为乐事，与汉籍《搜神记》、《真诰》所云赵公明乃“土下冢中”之神，亦“下取人”、“为害气”十分相像。这说明，即使是在佛典中，大黑天也还是一种魔法性的神灵，而非道德化的神祇。大黑天从魔法性的存在转变为伦理性的存在是在华土的传承变异中实现的。至于大黑天以何故而色黑，唐·义净《南海寄归内法传》卷第一“受斋轨则”条云：

西方诸大寺处，咸于食厨柱侧，或在大库门前，雕木表形，或二尺三尺，为神王状，坐把金囊，却距小床，一脚垂地。每将油拭，黑色为形，号曰莫诃歌罗，即大黑神也。古代相承云，是大天之部属，性爱三宝，护持五众，使无损耗，求者称情，但至食时，厨家每荐香火，所有饮食，随列于前。^⑤

泽田瑞穗据此认为，摩诃迦罗之所以色黑，乃是由于其神像“经常抹拭香油所致”^{⑥2}。然婆罗门教另有传说，据云湿婆在诸天神与恶神共同搅动乳海时曾搅出一团足以毁灭世界的剧毒，湿婆毅然吞下剧毒以拯救世界，脖颈竟为剧毒烧成青黑色，故湿婆又有“青项”之名，傅光宇认为，此当为“大黑”一名的真正由来^{⑥3}，在汉译佛经中，摩诃迦罗正是青面之神或黑面之神，唐·不空译《大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼经》卷中“画像品”第八云：“青色作摩诃迦罗天面。”^{⑥4}而唐·宝思惟译《佛说随求即得大自在陀罗尼神呪经》亦云：“摩诃迦罗神，其面黑色。”^{⑥5}唐·神恺《大黑天神法》云“黑浅色”，而慈顺云：“此神青黑云色。”^{⑥6}青黑摩诃迦罗的说法一直沿用到元代以后直至清代、民国，如安钦传、观空译《六臂麻哈噶拉念诵略轨》云：“麻哈噶拉大力主，其身广大青黑色。”^{⑥7}但傅光宇没有提供湿婆吞毒故事转换为大黑天神色黑的中间环节，这一中间环节可在汉译佛经中化身为大黑天神之大自在天的本事中找到，如唐·流志译《不空_翻索神变真言经》卷第十二《广博摩尼香王品》第十六云：

往昔当（大自在天）与娑伽罗龙王七日七夜海中斗战，三（龙王）俱吐毒浑大海水成毒水。大自在天亦以此香涂身熏服，假香神力，海中吸服三龙王毒，顷变青色，伏变龙毒而成甘露。^{⑥8}

显然，这是一则经过佛教人士改写过的湿婆故事，正是以此故事为中介，才有了日后作为大自在天化身的大黑天神吞食黑色瘟药而致黑的传说。《不空_翻索神变真言经》属密

教经典，随着密教从中原传入云南，大黑天神的故事也就在云南白族中间传播开来。

据说密教传入云南是在唐—南诏时期。明·王谷（景泰）《云南通志》卷一载元至正初年王升撰《大灵庙碑记》云：“蒙氏晟罗皮威成王，尊信摩诃伽罗大黑天神，始立庙肖像祀之，其灵赫然。世祖以之载在祀典，至今滇人无问远迩，遇水旱疾疫，祷之无不应者。”^①据方国瑜，“大灵—土主”之联名首见于元·张道宗《记古滇说》^②，云：“威成王诚乐立，乃（蒙氏）第三世也……始塑大灵土主天神圣像，曰摩诃迦罗。筑滇之城……王慕清净法身，以摩诃伽罗神像立庙，以镇城上……庙隅有神匠曰罗都道太自蜀中来，塑像将成，又有菩提巴坡者自天竺至，以祕咒、丹书、神位为种子，创庙城中而奉之。大义法师又以菩提珠分一，树庭之西，期以兴废，岁九树三枯复挺，一株盛茂，于是大灵赫赫……”又云：张建成“入觐过成都大慈寺……遂学佛书，归授滇人。成至京朝唐时，元宗在位，厚礼待之，赐以浮屠像而归，王崇事佛教自兹而启。”^③明·倪辂辑《南诏野史》云：“蒙晟罗皮，唐玄宗开元元年立，年十五岁，立差法，收商税，立省城土主庙，又立文庙。”^④清·佚名《夔古通纪浅述》云：“世子晟罗皮即位，为第三主，在位十六年，寿四十，僭谥威成王。以张俭成为国老，以杨法律和尚为国师。开元十四年，效唐建孔子庙。……越一年，建鄯郫城（即云南会城），建东西二寺，请唐土地天神为鄯郫王。”^⑤明（天顺）《明一统志》卷八十六《云南布政司·云南府》云：“大灵庙在府治东，昔蒙氏尊摩诃迦罗大黑天神，立庙祀之，元载于祀典，至今滇人信焉。”^⑥《新纂云南通志·宗教考·佛教》云：“云南各县多有土主庙，所供之神非一，

而以祀大黑天神者为多，塑像三头六臂，青面獠牙，狰狞可畏。何以祀此神像，民间传说多不稽之谈。近来留心滇史稍有涉猎，乃知大黑天神为阿黎教之护法神，盖其教以血食享祀，民间犹敬畏之。村邑立祠，疾疫祷祝，初谓之大灵庙，后乃目为土主也。”^{⑥5}杨政业指出：由于王室的崇奉，历史上南诏境内的许多民族都有土主庙，供奉大黑天神。清代各种《云南通志》皆详记土主庙的分布，清·阮元等监修、王嵩等纂（道光）《云南通志稿》所记各地土主庙有70座，大部分供奉大黑天神。1981年，昆明市文管会对所属四区四县进行文物普查，发现有土主庙132座，其中有130座供奉大黑天神。在洱海地区，绝大部分的本主庙中也供奉大黑天神，许多白族村庄的本主庙中，其本主就是大黑天神，其他的本主庙中，大黑天神一般作为比较重要的配神供奉。^{⑥6}由于大黑天被云南白族普遍祀为本主，以至云南民间有“在寺为迦兰（即大黑天），在庙为土主（即本主）”的俗语。^{⑥7}

从云南白族的本主信仰至今延用汉语摩诃迦罗（音译）大黑天神（意译）之名，可知其摩诃迦罗——大黑天神崇拜主要源于中原的汉地佛教而不是直接跨境输入于次大陆的原始佛教密宗。其中，云南地方政权从汉地佛教直接引进摩诃迦罗——大黑天神信仰，对于该信仰向民间普及发挥了特别重要的作用。因此，唐代南诏国蒙氏威成王晟罗皮遣张建（俭）成入朝“请土地天神”事虽属传说，亦可能有真实的历史背景在。尽管此事正史（新、旧《唐书》）无载，但至少宋代大理国画师张胜温及其弟子创作的佛像画卷中就有大黑天神像^{⑥8}，保存至今的大理国写经中，经名可见者也有前引记载摩诃迦罗——大黑天神的《大般若波罗密多经》、

《仁王护国般若波罗密多经》^⑨，明初白族人士传抄的南诏、大理国佛经中亦有大黑天神的仪赞^⑩，是汉译佛经中的摩诃迦罗——大黑天神早已为滇人所熟悉。严耀中也指出：“对滇密的由来和发展影响最大的是汉传密教……汉文是其（滇密）传教的语言工具。”^⑪摩诃迦罗——大黑天神入滇之后，与云南地方的白族本主相互融合，最终成为本主之一，从而日益民族化和地方化了。^⑫在云南白族的本主信仰中，几乎每个本主都有不同于其他本主的推原传说，而且不止一种，大黑天也不例外，关于大黑天神身世来源的传说故事，赵寅松曾在大理州采录了三种。

其一，伽蓝大黑天神，凤仪吉罗村本主。相传大黑天神奉天上的命令，叫他背着有瘟丹的葫芦到人间来洒毒药。他来到人间，看到男耕女织，一派欢悦景象，感到百姓无罪，为什么要害死他们呢？于是他自己把瘟药吃了。因为药力很猛，烧得他难熬，他就跳下了海，结果把海水烧干了一寸，他的全身也被烧黑了。

其二，大黑天神阁止阿，洱源凤羽上寺、屯户、义利诸村本主。阁止阿即南诏王阁罗凤，因开疆拓土来到凤羽而被尊奉。又一说，大黑天神贫寒出身，有九子母，后中毒死去，死后成佛，如今当地还有一地名叫“九子母河边”。他的塑像六只手，上托日月，中掌戟、印，下握铃铛和念珠，正是由于大黑天神一身兼数任，所以当地说他“在庙为本主，在寺为伽蓝，在世为国王”。

其三，大黑天神，洱源县三营街本主。相传在三营龙口深处的峭壁中，有一个升天台，每年都有几个老人在这里“升天”，据说不然当地就会有灾难降临。有一个叫张建勋的知府路经此地，对这种“升天”大惑不解，经过深入调

查研究，张知府已明白原委：人尽为蟒所吞食。为了使人免除这种无谓的牺牲，张知府让当地人为他准备了许多尖刀和石灰，然后他袍灌石灰，身扎利刃，到升天台“升天”。张知府葬身蟒腹后，蟒死入亡，当地人从大蟒蛇肚中剖出张知府，早已全身发黑，有人说这是大黑天神显圣解救我们，从此将他奉为本主。^⑬

上述三种传说中的第一种由于当代学者撰写的《白族文学史》多次引用，影响很大，因此对白族本主大黑天神的其他推原故事日益取得了压倒性的权威优势。^⑭在此传说中，白族民众一方面解释了大黑天神之所以色黑的原因（体肤发黑乃中毒所致，即大自在天吞龙毒而变色故事的变体），另一方面也说明了瘟神亦是善神的道理，即实现了大黑天从魔法神灵到道德神祇的转化。与余象斗《北游记》不同，在白族传说中，是瘟神（相当于汉族传说中的赵公明或钟仕贵）自己吞疫行善，而不是善人吞疫，死后被封成为瘟神。但是显然，《北游记》所述斑竹村霄琼的故事与白族大黑天的故事（上引第一种）完全是同一个故事的两种不同版本，因为其中的关节点——吞瘟药而致色黑为二者所全同。据此可以推断，云南白族大黑神吞瘟药的故事与明代内地通俗文学之间有着可能是直接的互动关系。

如上所述，余象斗《北游记》往往“拾摭释道造作之谈”，其所述斑竹村霄琼吞食瘟药的故事同样有着汉译佛经的文学背景。斑足（王）与《北游记》中的斑竹（村），发音几乎全同，这不能不令人生疑，斑竹村瘟神的故事是否即为多部汉译佛经所重复讲述的、著名的“斑足王与普明王”的传说。^⑮前引唐·不空译《仁王护国般若波罗蜜多经》述斑足王祀奉摩诃迦罗——大黑天神的事因不详，在其他一

些异文中，摩诃迦罗大黑天神或作家神、冢神、树神或山树神，综合各种异文，斑足王祀奉摩诃迦罗——大黑天神故事的主要内容如下：

1. 天罗（即波罗奈）国斑（班）足王名字的来历；其父（名婆摩达多、波罗摩达、波罗达，或须陀摩）与雌狮交而生子，人身狮足班驳，故名斑（班）足、驳（驳）足或鹿足，梵名迦摩沙波陀、羯摩沙波罗，又名狮子生（或狮子奴），梵语苏陀娑、苏陀婆，或名阿群（河群）；后以其啖食人肉，又名啖人王。

2. 斑足因其狮性（或因天神诱惑）而嗜食人肉，命御厨为之秘密捕杀儿童。

3. 斑足食人事发，为群臣和国人放逐山中，变为飞行食人的双翅罗刹，为众罗刹鬼王。

4. 斑足祷神助其复国，并向神许下千王（或百王、五百王）头愿。

5. 斑足捕获第一千王——普明，梵名须陀、须陀摩、须陀素、须陀素弥，普明请求假以时日，令其履行未践之诺言（施舍道士、婆罗门），并保证事后重谒斑足王所，与其他诸王共同赴死。

6. 斑足许之以一日（或七日）之期，但不之信，并暗中飞行观察。

7. 普明果不食言，斑足奇之；又因普明的然诺翻然醒悟人生的价值在于道德性的存在。

8. 斑足弃恶从善，得以复国；然斑足最终放弃王位，皈依佛门。

北魏·留支译《入楞伽经》卷第八《遮食肉品第十六》述斑足王故事云：

斑足王等，以过去世食肉熏习，及作人王，亦常食肉，在七家村，多乐食肉，食肉太过，遂食人肉，生诸男女，尽为罗刹。食肉众生，依过去食肉熏习，多生罗刹，狮子、虎狼、豺豹、猫狸、鴟梟、雕鹫、鹰鸡等中，有命之类，各自护身，不令得便，受饥饿苦，常生恶心，念食他肉，命终多堕恶道。^⑧

此斑足王“在七家村”食人行恶，应该就是《北游记》所云“班竹村……百姓俱不行善”的本事；前引玉帝欲“灭了斑竹村一村人民”的情节似乎可与天罗国臣民放逐斑足王相类比；而霄琼吞瘟药救得班竹一村百姓，“托村中人梦，个个改过行善”则是演绎的普明王以其果行令斑足王觉悟的事迹。从行为功能的角度言，霄琼即是普明（在白族故事中，则以善良百姓的面貌出现）；行恶的斑竹村人则等于食人的斑足王；而小说中的玉帝则替换了佛经中的天罗国臣民。因此，我们有理由怀疑《北游记》所录，乃汉族民间杂取佛经斑足王“行恶”故事，再取大自在天——大黑天神之“吸毒”代普明王之“然诺”与斑足王的觉悟拼合而成。以后，此故事又传入西南地区，终为白族民众所接受。

四 玄坛爷的故事：从佛经到口头传说

显然，斑足——普明的故事内容所涉及的是神（同时也是人）之道德转变的问题，故事中斑足王及其守护神摩诃迦罗最终实现了由恶向善的“存在的提升”，那么，与

大黑天同位格的赵公明是否也曾有过同样或类似的从恶神转变为善神的戏剧化经历呢？虽然目前从明代的市民通俗小说中，我们尚未发现直接讲述瘟神、邪恶之神赵公明之道德转变的同类故事（《北游记》已经暗示了善人可为恶神），但我们有理由相信，当元代以来的民间传说中开始出现对立形象的赵公明时，民众一定曾想方设法使之合理化而不矛盾。以下的几则笔录文本，虽多出于清代和民国时期文人学者之手，其开始流传的时间上限早于清代却应是合理的判断。这些故事，讲述的均为财神赵公明、赵玄坛的事迹，或是根据同一故事模式推演出来的。

其一，赵昂的故事。

捕役赵昂不知何时人，尝奉票宿被告家，闻鸡与鸡作别，主人果欲杀鸡食昂，昂止之，潜入青城山，从会昌建福学道，得黑虎为徒，尝骑之行会昌，为群仙领袖，令昂主峨眉山，昂遂为是山之神。^⑧

其二，陈捕役的故事。

世俗商贾所祀黑虎玄坛，称赵大元帅，其实非也。神姓陈氏，初当捕役。相传捕役至穿窬家，类皆奉如贵宾。陈一日至穿窬某甲家，时已二鼓。甲虑无以款客，家惟蓄一牝鸡，因与妻谋，诘旦将伸一禽之敬。时抱卵方殷。陈夜闻母鸡作人言，训其子曰：“吾命明日合休素受主人豢养恩，鼎镬所不敢辞。惟念尔曹尚在哺乳，未免不能忘怀，此后尔曹须自慎重，无事在家，勿妄出门，恐羸抓狸攫，致罹非命，切记切记，勿似我在日，

有所恃也。”诸雏一一诺之，声甚凄楚。陈闻而悯之，明发将行，甲再三坚留，不可，并戒毋得杀鸡，千万叮咛而别。陈由此顿大悔悟，闻某寺长老高行，往求皈依。长老察其意诚，因与陈约，必忍饿七日，勺水不咽，并将各瓮水担满，方许摩顶。陈谨受教。寺中僧众数百人，各翁水不下百石，陈既饿七日，将荷扁担出而担水。忽见寺门外来一黑虎，眈眈相视。陈叱曰：“我一切皆空，岂畏啗者，俟担水毕，施汝一斋可也。”虎果掉头去。陈担水毕，出门将供虎食，但见黑虎复来，帖耳摇尾，驯若犬马，不似前其欲逐逐。陈异之，因祝曰：“岂前赐我坐骑乎？”虎颌之。陈乃横杖跨虎而去，世所塑像手持金鞭，即扁杖也。^⑧

其三，伏虎罗汉的故事。

清顺治时，有一人，名王老虎，生平无恶不作，害了不少的良家贫人。某一日，到乡间去收钱粮。正欲强迫田户们卖女售记偿还，忽然，在夜间，他听是田户的鸡，在鸡罩内说话，说因为王老虎，他将被杀供饌，小鸡们均将被卖，且不仅如此，主人之女，亦将出卖。老虎听了吃了一个大惊。第二天清晨，问田户时，果有此事，便代他们完纳了钱粮，心中闷闷不（乐）的回家；并主意要去修行。到了寺中，和尚却怕他，不敢收留。他不得已，独自悽逆的走到了山岭之中；天色已黑，小雨如丝的落下，只得坐在石上。忽然一阵狂风，来了一只白额大虎，张牙舞爪，向他而来。他自知作恶多端，却叫老虎来吃他。不料这虎，却丝毫不动，驯伏如家

狗。于是他遂带这虎，同去修行。这次和尚念他志诚，却收留了他。于是他便天天偕虎出寺，到村中化斋。则（到）了第三年的元旦，众人见他骑上虎背，忽然一阵狂风，他与虎俱升空而去。^③

其四，玄坛爷的故事。

从前，玄坛爷，脸色像黑墨般黑，相貌合（和）心肠一样的凶恶；在某衙门里当粮差。他到了任何家中去收钱粮，那一家一定要杀鸡来奉敬他的；虽然他并不因为有了鸡吃而稍和气。有一天，他来到了一个乡村，时天已黑，他就在那一家中留宿。他躺在床上，忽然听说这一家的母鸡在对它的鸡雏说话。“儿呀儿！你们以后要亲爱一点；出去时要相伴着；晚上要早点回来。不好像从前一样了；因为你们以后再没有母亲了。”母鸡这样说。鸡雏听了，有的悲默着；有的哭泣着；有的问它是为什么缘故来离开它们？母鸡于是悲哀地把玄坛爷来了，明天主人一定要杀它来敬他的话说出来。玄坛爷听了，大大地感动，他想了半夜，睡也不能睡了。第二天，天未明就起身。果然看见那主人来拿鸡了。他就对他说：“我不做粮差了，我也不吃你底饭，我现在就要出门了。”主人当然尽力挽留；无奈他主竟（意）已定，据（劝）主人不要杀死那母鸡之后，就开步走了。

他去了许多路程，来到一座山上的和尚庵里。在这儿有一个快要得道的和尚住着在。他就走去见他，要拜他做师父，要跟着他出家修行。那和尚说：“我这山里的狼虎很多，你不怕死么？——我看你还是快回去吧！

我不要你做徒弟！”他听了，又不住地要求。那和尚被求得无奈，才答应收留他。这个当儿，夕阳已经要堕，夜已经来临了。那和尚终究不喜欢他在这里，就哄他下到山下的庵里去拿烛；因为这山上今晚恰巧没有烛了。玄坛爷奉命下来，到山下的庵里讨了烛正要上山时，行到半山里，突然跳去了一只黑色大虎来，张口舞牙，要来吃他。他就对他说：“虎兄！你就吃我也可以；但我是奉了师父底命令下来取烛的。现在容我把烛拿上山去给他，我再下来给你吃，好么？”那虎答应了他。他乃匆匆忙忙到山上去，把烛交给师父；并且对他说明当下山去给虎吃。师父也不阻止他。他就走到半山里，看见老虎正卧在那里，他就行前去，请它吃他！但老虎却很驯良，并不起来扑他，吃他。他奇异地说：“啊！虎兄！我给你吃，你不要；你敢是好骑的？”那虎似乎在点头。他就一脚跨上虎背去，——说时迟，那时快，那虎已把玄坛□（爷）背上天宫里去了。可怜那和尚，修了不（长）久的苦行；只因为一念之差，倒把那功果，全数让给了玄坛爷！^⑩

其五，赵公元帅的故事。

赵玄坛本是一个横行乡里收缴田赋的衙役，人们背地里喊他“活无常”。有一次他到东山岙王老二家催田赋，因酒醉夜宿王老二家，夜闻鸡娘哭诉于鸡儿，明天一早主人就要杀鸡娘款待衙役，并嘱咐小鸡今后要出入小心，自己照顾自己。赵玄坛为之感化，此日一早，赵玄坛放掉鸡娘，来到报恩寺，求老方丈收他为徒，出家

当和尚，静心修行，痛改前非。此事被玉帝得知，怕他意志不坚，就差一神虎考验他的决心。赵玄坛心坚如铁，神虎就驮他上天，后来做了许多好事，立了不少功劳，被封为“伏虎将军”，成为红脸菩萨。^⑨

以上五则故事，一则是1980年代以来采录的，一则录于1927年，一则书于同治十三年以前，一则云事出于清顺治年间，一则可能书于明代，是该故事至少在清代已十分流行，其因“闻禽语而弃恶向善”的故事情节而俨然成为一种具有稳定结构的类型化故事。上述五则故事讲述的内容大同而小异，实为同一故事的不同异文：一名恶官——捕役因偶闻禽语而良知发现，决心弃恶从善，舍身饲虎，但却终于得道，跨虎升天为神。“捕役”之说显然与《搜神广记》和《封神演义》所述赵公明的职责有关，元本《搜神广记》云“公讼冤抑，神能使之解释公平”；而《封神演义》则云姜子牙封神命赵公明“追捕逃亡”^⑩。五则故事中，有两则故事的主人公姓陈或姓王，但其他两则故事的主人公均明确是玄坛爷或赵玄坛，有一则故事的主人公名赵昂，此故事流传于四川，而四川民间确有以为财神赵公明本名“昂”者（见前引王跃）。鉴于明清以来，赵公明或赵玄坛为财神乃世所公认，据此推测，该故事群所讲述的都是赵财神故事的不同异文，其中跨黑虎升天的情节显然是特别演绎的赵公明、赵玄坛的事迹。但是此一“恶人因偶闻禽语而弃恶向善”故事的主题、结构甚至具体情节的原初版本仍然可以在汉译佛经中找到其源头，试读《佛说鹿母经》中的一段印度故事：

昔者有鹿，数百为群，随逐美草，侵近人邑，国王出猎，遂各分进。有一鹿母，怀妊独逝，被逐饥疲，失侣怅快。时生二子，舍行求食，茆悸失措，堕猎弮中，悲鸣欲出，不能得脱。猎师闻声，便往视之，见鹿心喜，适前欲杀。鹿乃叩头，求哀自陈：“向生二子，尚小无知，始视矇矇，未晓东西，乞假须臾，暂还视子，将示水草，使得生活，旋来就死，不违信誓。”是时猎者，闻鹿所语，惊怪甚奇，即答鹿曰：“一切世人，尚无至诚，况汝鹿身，从死得去，岂当还期？终不放汝。”鹿复报言：“听则子存，留则子亡，母子俱死，不得生别，分死全子，灭三痛剧。”……猎者于是，闻鹿所语，甚奇甚异，意犹稍贪，复答鹿曰：“夫巧伪无实，奸诈难信，虚华万端，狡猾非一，爱身重死，少能效命，人之无良，犹难为期，而况禽兽，去岂复还？固不放汝，不须多方。”鹿复垂泪……尔时猎者，重闻鹿言，心益悚然，乃却叹曰：“惟我处世，得生为人，愚惑痴冥，背恩薄义，残害众生，杀猎为业，欺伪苟得，贪求无耻，不知非常，识别三尊，鹿之所言，有殊于人，信誓邈邈，情现尽中。”便前解弮，放之令去。于是鹿母，至其子所，低头鸣吟，舔子身体，一悲一喜，并说偈言：“一切恩爱会，皆由因缘合，合会有别离，无常难得久，今我为尔母，恒恐不自保，生世多畏惧，命危于晨露。”于是鹿母，将其二子，示好水草，垂泪交流，即说偈言：“吾朝行不遇，误堕猎者手，即当应屠割，碎身化糜朽，念汝求哀来，今当还就死，怜尔小早孤，努力自活己。”鹿母说已，便舍而去，二子鸣啼，悲泪恋慕，从后追寻，顿地复起，母顾命曰：“尔

还勿来，无得母子，并命俱死，吾没心甘，伤汝未识，世间无常，皆有别离，我自薄命，尔生薄佑，何为悲怜，徒益忧患，但当建行，毕罪于是。”……子犹悲号，恋慕相寻，至于弥所，东西求索，乃见猎者，卧于树下……猎者见鹿，笃信死义，志节丹诚，慈行发中，效应徵验，舍生赴誓，母子悲恋，相寻而至，慈感愍伤……猎者即便，放鹿使去，母子悲喜，鸣声呦呦……^⑩

《鹿母经》为西晋·竺法护所译，有繁、简两种版本流传，本章所引为简本，是至少在两晋时期，鹿母故事已为华土人士所知。认为动物在道德方面高于人类，人类为动物的道德行为所感化而改过自新的故事，在佛经中绝不仅限于以上所引，其他如鹿王、猴王的故事均是。^⑪在这类故事中，处于道德转化中的主人公往往发出“兽身，人也；人身，兽也”的感叹。从角色功能的立场比较佛经与民间传说的异同，上述故事中的鹿母相当于鸡娘，而赵公明则相当于猎人，只是佛经中鹿母嘱幼子与赴然诺的行为在民间传说中分别由鸡娘和道德转变后的赵公明承担。从汉族故事中鸡娘嘱咐鸡雏的话语都是照搬的佛经（试比较“努力自活己”、“尔曹须自慎重”等），可见二者之间的因袭关系。其实，就故事模式言，鹿母之赴然诺与普明之不爽约亦属同类故事，只是道德坚守的主动者与道德感化的被动者又有了变化，即由普明替换了鹿母，由斑足替换了猎人。佚名译《菩萨本行经》所述波罗奈国王婆罗达多与白象的故事可以视为连接鹿母故事与斑足故事的过渡文本，《菩萨本行经》卷下云：

往过去世，波罗奈国王名婆罗达多……游猎于山，得一白象，身白如雪，光泽可爱而有六牙。王得此象，大用欢喜……于时其象悲泣泪出，不欲饮食经于七日……王问象言，何以不食？象变便作人语而白王言，我心愁忧，唯愿大王当去我愁。王复问言，有何等愁？象答王言，我有父母，年老朽迈，不能行来，更无供养者，唯我供养，采取饮食。若我在此拘系，无供养者，便当俱没，用为悲愁。大王若有大慈，放我便去，供养父母，毕其年命，自当来还，供养大王，不违此誓。王闻其言，怆然不乐，即赞叹言：汝虽畜生，修于人行；我虽为人，作畜生行。王即长跪，解象令去。时象便去，供养父母，经十二年。父母终亡，即便来还，谒于王宫。王见象还，益加欢喜，七宝庄严，璎珞其身。^⑤

此故事中，由波罗奈国王婆罗达多替换了斑足王，由白象替换了普明；道德行为的内容既不是嘱咐幼子也不是施舍僧侣，而是变成了供养父母，但无论人物、情节发生了怎样的变化，故事还是同一个模式。在佛经汉译以前，华土民间鲜有因道德感化而弃恶向善的故事流传，但隋唐以降，受佛经故事的影响，本土出现了一种动物在主人梦中乞命的传说，其中较早的故事如唐·张鷟《朝野僉载》卷四所述：

卫镐为县官下乡，至里人王幸在家，方假寐，梦一乌衣妇人引十数小儿着黄衣，咸言乞命，叩头再三。斯须又至。镐甚恶其事，遂催食欲前。适所亲有报曰：‘王幸在家穷，无物设饌，有一鸡见抱儿，已得十余日，将欲杀之。’镐方悟乌衣妇人果乌鸡也，遂市解

放。是夜复梦，咸欣然而去。”^⑧

此类动物于梦中乞命的故事到了宋代日见其奢，以至宋人洪迈总结道：“予谓鸡化为媼妇，见梦乞命，或称别去者，多矣，诸志亦屡有之。”^⑨在洪迈所著《夷坚志》中，乞命的动物多为鸡、鱼、猪、牛、羊等人们日常所食之家禽或家畜，故事的结局往往是食动物肉有恶报，不食肉得善报，与佛经和赵公明故事中主人公主动向善的行为模式不大相同，这说明，上引赵公明的传说尽管采用了本土化的梦闻禽语（请注意霄琼故事中也说到“托村中人梦，个个改过行善”）的细节，但就故事中行为主体的道德主动性来说，更接近佛经而不是本土传说。

现在我们也或许能够试图描述大黑天和赵公明的故事从汉译佛经到本土传说的发展线索了。鹿母和斑足——普明的故事（我们可将这样两个故事看作是同一模式的不同异文）最终向两个方向发展：一个是斑足——普明的故事经《北游记》到白族大黑天的传说；一个则是鹿母、白象的故事经《朝野僉载》到汉族玄坛爷的传说（卫镐为县官，赵公明为捕役，二者之间的联系是显然的）。但这两条线索之间亦有相互的影响，比如，在后一条线索赵玄坛坚守诺言舍身饲虎的细节中，也就间或有着普明王一诺千金的影子。在这些传说故事中，无论闻禽兽之善语还是吞黑色之瘟药，都是使瘟神、恶神转变为财神、善神的解释性契机，亦即民间借以实现神灵道德转化的合法性理由，正如许叔平言：“当日不忍一禽，遂致万世血食遍天下。”^⑩

“赵玄坛舍身饲黑虎”的故事最晚于清代就已在社会上流行^⑪，其流行地区仅就能够确认的材料而言至少已有江浙

和四川两地，其地域覆盖面相当之大。玄坛故事中有神姓陈，可能也是否受了大黑天神崇拜的影响。南方黑面神有姓陈氏者，据宋·乐史《太平寰宇记》卷一百六十九《岭南道·石康》“陈王祠”条云：“南中有妖鬼，号曰陈王神，面黑眼白，形容丑陋，祈祷有验，人系恶之，陈霸先刻木作形，自敬事之。神与之叙族，尊为叔父。”^[10]泽田瑞穗认为，“陈王神为南宋末期便存在之黑面神，来历不明，却颇灵验。黑面白眼之面相，颇类似摩诃伽罗神”^[11]。

本章以白族的大黑天比附汉族的赵公明，一方面因为二者之间具有诸多共性（如色黑，尽管汉族和白族民众对色黑的原因有不同的解释）；另一方面则因为旧方志材料中的确透露出黑神崇拜与赵公信仰相互影响的一些具体而微的线索，或者换句话说，二者均以汉译佛经为基本素材。由于二者在故事中担负了类同的功能角色，故赵公明和大黑天的故事往往可以互换并相互衔接，如明·刘文征《滇志》卷十七即讲述了一则“赵伽罗”派遣大黑天斩蛟龙的故事，云：“元赵迦罗，邑人。元大德间，乡有蛟化为少年，民苦淫昏，父老请治之。即遣黑貌胡奴擒至，以水濯之，蛟形见，斩之。胡奴，云即大黑天神也。后不知其所在。”^[12]明·倪辂辑、清·胡蔚增订《南诏野史·大理总管·段忠》云：“元成宗大德元年，有蛟，化少女，淫人。僧赵伽罗命黑胡擒至，嚙水见形，斩之。黑胡，土主也。”^[13]据此，赵伽罗的故事在明代就已流传，且以大黑天为本主之神。^[14]泽田瑞穗说：“赵通赵玄坛，伽罗通摩诃伽罗，似为梵汉混合之命名。他也肯定是护法神，但只在斩蛟驱妖方面灵异，并无财神之特征。”^[15]其次，清·曹树翘《滇南杂志》亦记载了一则大黑天故事的异文，云：“昔有一白虎，浮滇池来噬人无数，居

民苦之，摩（诃）迦罗大黑天神忽显形缚之，蹲于座侧，今虎骨一具尚在昆阳州土主庙中。”^⑩这缚虎的大黑天，与玄坛爷收伏黑虎的故事不也十分吻合吗？再次，上文所引云南方志中曾提到云南土主庙中为大黑天神塑像的匠人有“自蜀中来”者，自古蜀、滇之间往来密切，自蜀而滇是汉地佛教入蜀的重要通道^⑪，而元明以后，四川的赵公信仰也会再度进入云南。

五 西南地区的黑神崇拜

在我国西南地区，民间长期以来信奉坛神，清·吴振械《黔语》卷下“坛神”条云：“黔信鬼尚巫。坛神者，邪鬼也。巫（黔谓之‘端公’）言能为人祸福。奉之者，幽暗处置大圆石于地，谓为神所居也。岁时朝夕奉为谨。又言‘三年小庆，五年大庆，则盛具牲醴歌乐以悦神，不然且忤神意。’贵阳城中奉坛神者十二三，细察之，厄于疾病、死丧、讼狱、盗贼、穷困者比比，未见能福人也。而奉之者不敢替，亦卒不悟。”^⑫雷翔归纳说，“坛”在民间有四种含义：或作为祭祀场所的坛场，或作为宗教组织的坛门，或作为神灵象征的坛钵，或作为装有鬼兵的兵坛。^⑬吴振械所谓“幽暗处置大圆石于地，谓为神所居也”即属象征神灵的坛钵，因之所谓坛神往往就是指的坛钵之神。“有一类神灵既无偶像又无牌位，于是坛钵的香火功能与神位功能合一。”^⑭雷翔指出：“在湘、鄂、川、渝、黔的较宽地域里，自明清以来一直存在着民间的坛神崇拜仪式。”“坛神是西南地区特有的，对象名称略异，但在广阔的分布区里性质还是比较一致……（其中）如贵州织金，汉族庆赵侯，以石墩为赵侯

坛。¹¹¹

据李乔《中国行业神崇拜》记述，近代以来，四川内江的糖坊老板供奉的坛神名赵昂；而川东的端公（男巫）也供奉五猖神和坛神。在端公的堂屋里，在“天地君亲师”的字幅下设有神坛，供着木龕神像的五猖（或即五郎），神帐尘封，忌人触动。左侧为坛神，是个小石礅（或称礅礅），上有小孔，插五色小旗。相传坛神赵昂先前为盗，行窃时被人发觉，乃藏身于神龕之下，后成为四川的财神之一，以下方上圆尺许高的石礅象其躲藏之状，故名坛神。¹¹²清人李实（如石）《蜀语》云：“坛神名主坛罗公，黑面，手持斧，吹角，设像于室西北隅，去地尺许，岁暮（暮）则割牲，延巫歌舞赛之。考《炎徼纪闻》（‘黑罗罗’条）曰：‘……罗俗尚鬼，故曰罗鬼。今市井及田舍祀之，缙绅家否。’杜子美诗：‘家家养乌鬼。’即此也。”¹¹³李实认为，坛神名罗公，即“罗公坛”¹¹⁴，是受彝人信仰影响的原故。清·李调元《新搜神记·神考》亦云：“蜀中俱礼祀坛神，巫家所供也。名其神曰黑虎玄坛赵公明……遂宁李实《蜀语》谓，坛神名主坛罗公，黑面，手持斧，吹角，设像于室西北隅，去地尺许，岁暮则割牲，延巫歌舞赛之。考《炎徼纪闻·黑罗罗》曰：‘乌蛮俗尚鬼，故曰罗鬼，亦曰乌鬼，今市井及田舍祀之，缙绅家否。’杜诗：‘家家养乌鬼。’元微之：‘祭赛乌称鬼。’皆是也。据此，则言罗公而不言赵公明，大抵因面黑而附会黑虎，因黑虎而并取嘉靖年间道士所作《封神传》小说内之赵公明以附会其说，皆巫家之言，其实皆乌蛮之俗也。”¹¹⁵当代学者也认为，“罗”或“罗罗”本是西南地区彝族的自称，其本义是“虎”，彝族是个尚黑崇虎的民族¹¹⁶，与赵公明面黑跨虎似有关联。也许

是受彝语的影响，坛神称罗公，也就是称赵公明为虎神。在“黑”和“虎”这两个契合点上，少数民族的原始神话与汉族的道教传说取得共识，而这也许正是赵公明的故事在四川汉族和少数民族中间流传的主要动力。除了坛神称罗公，四川端公“设（坛神）像于室西北隅”，则不知是否为五行“秋瘟”（位在西方）说影响所致；至于坛神先前为盗的传说亦可能与赵公明之向善以前曾为瘟神、恶神的神格、经历有关。

但是按诸川贵等省地方志则有异说，《贵州通志》云：“奉坛神者，以径尺之石，高七八寸，置于堂右倚壁，曰‘坛等’，上供坛牌，粘于壁，旁列坛枪。其牌或书罗公仙师，或书镇一元坛赵侯元帅郭氏领兵三郎。两旁列（称）号数十，名皆不可究诘。……李凤翥《觉轩杂著》曰：家堂非可设坛，坛亦非可祭与家。或谓古蛮祭也，或谓赵侯郭氏，盖古开边名将有功兹地者，如此是亦神明也，何自来并无传闻耶？又何仅祀民家而处褻侮之地耶？余观其牌所列并谬妄不经，必古之巫者譌造，以惑村愚耳。”^{①②}四川《合川县志》则云：“坛神有两名：一曰‘屋基坛’，又曰下坛，刻石为之，上圆下方，供于室西南隅。一曰篲篲坛，又曰上坛，此以竹编，糊以色纸，中置鸡卵，供于家龕，由楚入蜀多有之。”^{①③}四川《简阳县志》云：“俗多供坛庆神，曰篲篲坛，则以径尺之石，高七八寸，置于中堂神龕之右；曰篲篲坛，则以径尺之篲，高尺许，挂于中堂神龕之侧，上供坛牌粘于壁。旁列坛枪，或书罗公仙师，或书镇一元坛赵侯元帅郭氏领兵三郎。乡人呼曰‘小神子’，士大夫或以为奥，或以为开边名将。”^{①④}四川《云阳县志》云：“蜀民祀坛神，县人尤严奉之，三年两祀，曰‘庆坛’，有求而应则酬之，曰

‘还坛’。其神在堂西隅，巫书赵侯、罗公。蜀故云赵为嘉定守赵旭，罗则方士罗公远也。两旁附祀者尤多，称号殊异。”^[12]是坛神所祀非一，黑面赵侯坛神只是其中之一种。

在我国西南地区，除了赵侯、罗公黑面坛神，长期以来也还盛行对于径称“黑神”的崇拜。《清史稿》卷八十四云：“贵州祀唐南霁云。”清·姚福均《铸鼎余闻》卷二云：“国朝王士禛《居易录》云：贵阳有黑神庙，祀南霁云，凡遇水旱疠疫兵革之事，又祷必应，见田纶霞少司寇《黔书》及《郭青螺集》。”^[13]清·田雯《黔书》卷下“黑神庙”条云：“……次又诣黑神之庙而致祷焉。神姓南名霁云，庙在黔城之内，凡水旱灾_侵、疠疫兵革之事，有祷必应，能有功德于民，而民受其赐，血食于斯，不知历几百年。土人以其长冠戟髯而貌之_黜也，故云黑神云。”^[14]清·张澍《续黔书》卷二“黑神”条云：“神为唐将南霁云，范阳籍也。黔人以其长冠戟须而貌黜，称之曰黑神。其香火无处无之，几与关壮穆等，而其感灵响捷也，亦几与壮穆埒。”^[15]《桐梓县志》引李凤_翥曰：“黑神有忠烈庙。汉唐以来，历代优崇守土者……”李凤_翥《觉轩杂著》云：贵州民间“历代崇祀土主、黑神”，“黑神如南霁云，皆生为人杰，死为明神，其正气常留于天地之间……所谓正直之为神也”^[16]。王日根指出：“黑神——黔人祀南霁云，称为‘黑神’，亦名其庙为‘忠烈庙’，又名‘福禄宫’、‘荣禄宫’。但据四川《荣县志·社祀第十一》载：‘荣禄宫，供黑神，黔人祀之尤虔恪。继见富顺坊刻，乃知刘本者，富顺人，明天顺丁丑科进士也，官贵州按察御史，多惠政，歿而见兆于上，为上肯恩，上惊寤曰：刘本死矣，犹乃心民瘼。乃按荣禄大夫，为黑煞福神，由是祠祀遍西南……’但在四川简州黑神竟又是守州牧

李大全，广西省黑神为平章也八尼吉。湖北西南各县亦有祀黑神的，如监利、鹤峰、恩施、来凤等县。来凤县黑神为南霁云，公安县黑神为张巡，湖南零陵县黑神庙祀汉医邢道荣。总之，黑神之祀，因地制宜，但都是历史上名臣烈士之貌黑者。^⑫与坛神所祀不一样，黑神也是将众多不同的神灵集合到同一名义之下，而南霁云是否貌黑，史书上并未有记载。以南霁云等历史上的名臣烈士为黑神，只是以其为善神的意思，即李凤麟所云“正直之为神也”，据此，黑神并非就一定貌黑，在此，“黑”已经抽象化为代表“善”的一个象征符号。

本节讨论了明清以来西南地区盛行的黑神崇拜，这使我们能从一个范围更大的文化圈的立场审视白族的大黑天与汉族的赵公明信仰，尽管我们至今没有发现贵州黑神与汉族赵公明、白族大黑天之间有直接的联系。泽田瑞穗正是这样做的。通过对西南黑神的考察，我们意识到了黑色作为象征符号在宗教信仰和文学作品中的道德性承担，而且这是一种在相当大的地域范围内实现的形式传承与观念积淀。但是显然，这种以黑为善的思想不仅与古代印度的宗教思想不同（佛经未见以黑为善的暗示），同时也与本土传统的五行说极异其趣，因为从五行的观点看，黑色往往代表着疫病与邪恶。因此，我们不能不怀疑，宋代以后产生的如包公传说那样以面黑为正直的观念可能是中、印文化相互碰撞的结果。^⑬泽田瑞穗最早注意到汉族信仰的赵公财神与西南各省诸民族崇拜的黑面、胡须之神有密切的关系。他说：“在西藏、印度、缅甸相接壤的中国西南各省，从境外传入的奇怪的异邦外道神信仰也一定很多吧？其中，可能也有将黑面异形神视为部族护法神、守护神、财福神而奉祀的风习，随

着汉文化之浸润，它们或许拥有了汉族式的坛罗神啦，玄坛神等名字。不过，信仰之接触与名称形成的先后关系是不容易确定的。”西南各省信仰的黑面之神“除与赵玄坛与蜀地之坛罗公相通外，难道不是与印度的摩诃迦罗，即大黑天神信仰也有关系吗？”^⑫泽田氏所云是值得认真考虑的，至于上述黑面之神进入中国地方文化的渠道，笔者以为应更多地考虑文化经典对于民间传承的渗透作用。当然，这也许只是笔者与泽田氏和傅氏关注视角的差异而不是观点的对立，因此本章的讨论并不构成对于前人研究成果的否定。

六 以黑为善：思想的中、印“文化间性”

至此，次大陆黑面—大黑天神故事对于本土黑面财神赵玄坛传说的影响已依稀可辨。赵公明最早出现于汉籍时，无论外貌与功能都与大黑天有相似之处：大黑天乃冢间之神，并以“取生人血肉”为乐事；赵公明也是“土下冢中直气五方诸神”之一，亦曾“下取人”、“为害气”。但这还不足以确认那时的赵公明就一定是华化了的大黑天，那时也没有关于赵公明面黑的记载。至于佛经中的大黑天，也仍然是一种魔法性的神灵而非道德化的神祇。^⑬赵公明和大黑天的道德转化是在佛经故事在华土的传播以及华土人士接受佛经的过程中发生的。在中、印及佛、道文化相互碰撞过程中产生的“以黑为善”的观念特别值得一书，这种观念既非来自于次大陆，也非本土所固有。本章特别讨论了贵州的黑神信仰，意在说明：“以黑为善”的观念如何最终与具体的魔法神灵相抽离，而生成并且代表了“善”或“正直”的一般。但是也必须指出，最终导致玄坛神格的道德转变并与本土传

统观念发生冲突的终极原因仍然可以追溯到古代印度的宗教伦理思想及其叙事模式，尽管黑面玄坛神的道德转化并没有直接借助大黑天“食瘟药”而是转而使用了“闻禽（兽）语”的叙事母题（以唐人笔记为中间环节）作转换机制，但我们仍可瞥见其所承受的域外观念和思想形式之影响的深刻痕迹，无怪乎泽田瑞穗要怀疑玄坛神之色黑“是否也在暗示它是来自异邦的神灵呢？”^{①②}

总之，通过对“黑色”语义的价值阐释，我们最终可以领悟到，异质文化之间的交往与互动一方面是本文化对异文化的取舍，另一方面也是异文化对本文化的解构或重新结构。如果笔者的考辨属实，那么本土瘟神之色黑最终被解释为弃恶向善（吞食瘟药或偶闻禽语）的结果就为中、印或佛、道文化之间的互释与互动并造就了一种本为二者所无的、新的发展景观提供了一个富于深意的例证。这也说明，无论是本土文化面对异质文化时，还是从自足性的立场看待本土文化，各个文化领域之间本来就没有不可逾越的鸿沟；而且，一旦我们意识到各种文学范畴如文人笔记、市民小说和民间传说之间及其与域外文学相接触时所呈现的开放性结构，启蒙知识所主观设定的不同文学范畴之间价值立场甚至言说形式的绝对界限也就泯没难辨了。

【注 释】

- ① 清·顾禄（铁卿）：《清嘉录》，上海文艺出版社影印进步书局本，上海，1985。赵玄坛生于三月十五日的说法见明道藏本《搜神记》，云：“赵元帅三月十五日生。”《绘图三教源流搜神大全》（外二种），第412页，上海古籍出版社，上海，1990。
- ② 吴祖德《商品经济冲击下的都市节日——上海市区岁时信仰习俗》

(《中国民间文化》，第五集，学林出版社，上海，1992)云：沪城俗传武财神本为商朝武将赵公明，传说后羿射落的九日化为九鬼，其中之一变成了人，手执银鞭，骑黑虎，死后被封为财神。沪城祭神一般用牛猪羊三牲，唯接财神只用羊头，俗传这位姓赵的财神爷是信奉伊斯兰教的，因此不能用猪肉而要用鲜鱼。常人春《老北京的风俗》(燕山出版社，北京，1990)云：过去北京人认为，武财神赵公元帅是回民，故新年祭财神时不能用猪肉。李志强《中国北方俚曲俗情》(天津人民出版社，天津，1992)云：解放前在天津，新正月初二，经常是清晨人们还未起床，就会听到门外一声喊：“进柴水来了！”旧时天津自来水很少，城里每天有担水卖水的，一般人家也都是买担水吃。因柴、财同音，于是卖水者便在初二祭财神日借机向各家送一小束用几根芦草捆成的柴把，口中喊着“进柴进水”，赚些利钱。冯问田《丙寅天津竹枝词》曾描绘了此景此情：“一声进水进柴来，初二家家竟祀财；为祝年年常进宝，硬呼侍者是回回。”

- ③ 财神乃一群体，并非一人，但此处仅指赵公明，详拙作《隐喻世界的来访者——中国民间财神信仰》，学苑出版社，北京，2001。
- ④ 《招财宝卷》，清光绪四年钞本，中国社会科学院文学研究所藏。
- ⑤ [日]福井康顺等监修、朱越利等译：《道教》，第二卷，第312页，上海古籍出版社，上海，1992。
- ⑥ [日]福井康顺等监修、朱越利等译：《道教》，第二卷，第312页，上海古籍出版社，上海，1992。
- ⑦ 宗力、刘群：《中国民间诸神》，第632页，河北人民出版社，石家庄，1986。
- ⑧ 《民间新年神像图画展览会》，第93页，中法汉学研究所，北京，1942。
- ⑨ 《回族简史》编写组：《回族简史》，第7页，宁夏人民出版社，银川，1975。
- ⑩ 程蔷：《中国识宝传说研究·引言》，第1~14页，上海文艺出版社，上海，1986。
- ⑪ 林惠祥指出：白种人有时也被蛮人们当作神灵，以为白人是神的子孙，疑为具有超自然的法力。参见林惠祥：《文化人类学》，第

241 页,商务印书馆,北京,1991,第2版。

- ⑫ 胡朴安:《中华全国风俗志》引(江西)《萍乡人之迷信》,河北人民出版社,石家庄,1986;亦见徐珂:《清稗类钞》,第二十六册《丧葬类》“衡人送赵公”条,中华书局,北京,1986。
- ⑬ 清·姚福均:《铸鼎余闻》,光绪己亥(二十五年,1898年)常熟刘氏达经堂刊本,王秋桂、李丰楙主编《中国民间信仰资料汇编》影印,第一辑,第二十册,第394页,学生书局,台北,1989。
- ⑭ 清·蒋廷锡等编:《古今图书集成·博物汇编·神异典》(《神怪大典》),上海文艺出版社据中华书局本影印,(上)四九三册,第49页,上海,1991。
- ⑮ 清·顾张思(雪亭)《土风录》卷十八,《中国民俗方言谣谚丛刊初编》,第二册,第833页,江苏广陵古籍刻印社,扬州,1989。
- ⑯ [日]福井康顺等监修、朱越利等译:《道教》,第二卷,第312页,上海古籍出版社,上海,1992。
- ⑰ 李干忱:《破除迷信全书》,美以美会全国书报部,1929,第3版,王秋桂、李丰楙主编《中国民间信仰资料汇编》影印,第一辑,第三十册,第585页,学生书局,台北,1989。
- ⑱ [日]泽田瑞穗:《中国的民间信仰·黑神源流》,日本工作舍,1982,白庚胜汉译本未刊稿。
- ⑲ 清·顾张思(雪亭)《土风录》卷十八,《中国民俗方言谣谚丛刊初编》,第二册,第833页,江苏广陵古籍刻印社,扬州,1989。
- ⑳ 清·严可钧辑:《全上古秦汉三国六朝文》,第二册,第123页,中华书局,北京,1958。
- ㉑ 《吕氏春秋·有始》云:“西方曰厉风,西北曰厉风,北方曰寒风,东北曰炎风。”“厉风”《淮南子》作“丽风”,厉、丽通疫疠之“疠”,《易·渐·初六》“小子厉”,汉帛书本作“疠”,张立文曰:“‘厉’、‘疠’皆有疾病、疫病之义。《礼记·檀弓下》:‘斩祀杀厉。’郑注:‘厉,疫病。’《山海经·西山经》:‘食之已疠。’郭璞注:‘疠,疫病也。’”参见张立文:《帛书周易注译》,第537页,中州古籍出版社,郑州,1992。“厉风”亦即《山海经·西山经》云西王母所司“天之厉及五残”,郭璞注:“主知灾厉五刑残杀之气也。”参见袁珂:《山海经校注》,第51页,上海古籍出版

社，上海，1980。

- ②③〔日〕泽田瑞穗：《中国的民间信仰·黑神源流》，日本工作舍，1982，白庚胜汉译本未刊稿。泽田瑞穗“黑神源流”观点的部分汉译文也见于〔日〕福井康顺等监修、朱越利等译《道教》，第二卷，第312页，上海古籍出版社，上海，1992。傅光宇：《大黑天神》，《思想战线》，1995年第5期；傅光宇：《云南民族文学与东南亚》第七章《同源异流》——“大黑天神神话在大理地区的演变”，云南大学出版社，昆明，1999。
- ②④“数鬼”，《太平广记》卷第二百九十四“王祐”条引《搜神记》作“数万鬼”，宋·李昉等编：《太平广记》，第六册，第2337页，中华书局，北京，1961，新1版。
- ②⑤梁·陶弘景：《真诰·协昌期第二》，《道藏》，明正统本，第二〇册，第550页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，北京，上海，天津，1988。“天帝”，《道藏辑要》本作“天地”，彭文勒纂辑：《道藏辑要》，第十八册，第7977页，清光绪丙午年二仙庵重刊本，成都，新文丰出版公司影印，台北，1977。“王气”，清·俞樾引作“直气”，清·俞樾撰、贞凡等点校：《茶香室丛钞》，第二册，第826页，中华书局，北京，1995。“公侯甲乙年”，姚福均《铸鼎余闻》卷四引作“公位甲乙年”，清·姚福均：《铸鼎余闻》，清光绪己亥（二十五年，1898年）常熟刘氏达经堂刊本，王秋桂、李丰楙主编《中国民间信仰资料汇编》影印，第一辑，第二十册，第395页，学生书局，台北，1989。
- ②⑥清·俞樾撰、贞凡等点校：《茶香室丛钞》，第二册，第826页，中华书局，北京，1995。
- ②⑦秦子晋《搜神广记》，学者多以为元版或近乎元版，参见李丰楙《中国民间信仰资料汇编》，第一辑《提要》，第一册，第1~2页，学生书局，台北，1989。明版《三教源流搜神大全》为元版《画像搜神广记》（即《新编连相搜神广记》）的异名增刻本，详清宣统元年叶德辉《重刊 绘图三教源流搜神大全 序》，《绘图三教源流搜神大全》（外二种），第3—4页，上海古籍出版社，上海，1990。明版《列仙全传》旧题明·王世贞辑，实乃明万历间徽州书贾汪云鹏辑刻，参见郑振铎编《中国古代版画丛刻·列仙全传

·后记》，上海古籍出版社，上海，1988。

- ②7 《绘图三教源流搜神大全》此段文字要详于《新编连相搜神广记》，主要是增加了五瘟使者的姓名，参见《绘图三教源流搜神大全》（外二种），第157页，第570页，第571页，上海古籍出版社，上海，1990。
- ②8 晋·干宝撰、汪绍楹注：《搜神记》，第65页，中华书局，北京，1979。
- ②9 元·赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷十八，《道藏》，明正统本，第五册，第202页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社影印，北京，上海，天津，1988。“疡肿”，明·张文介《广列仙传》“张道陵”条作“疮肿”，明万历十一年刻本，现藏日本内阁文库，王秋桂、李丰楙主编《中国民间信仰资料汇编》影印，第一辑，第五册，第203页，学生书局，台北，1989；此段话明版《列仙全传》卷之三“张道陵”条还增加了“噓毒嘯祸，暴杀万民，枉夭无数”一句，郑振铎编：《中国古代版画丛刻》，第三册，上海古籍出版社，上海，1988。
- ③0 《绘图三教源流搜神大全》（外二种），第562～563页，上海古籍出版社，上海，1990。
- ③1 清·徐道：《历代神仙通鉴》，康熙三十九年（1700年）致和堂刻本，王秋桂、李丰楙主编《中国民间信仰资料汇编》影印，第一辑，第十三册，第1537页，学生书局，台北，1989。
- ③2 清·黄斐默：《集说诠真》，清光绪己卯年（1879年）镌刻，清光绪甲申年（1884年）上海慈母堂刊本，王秋桂、李丰楙主编《中国民间信仰资料汇编》影印，第一辑，第二十三册，第571～572页，学生书局，台北，1989。乔有明、姚迎益或作陈九公、姚少司，参见车王府曲本《封神榜》，下册，第1843页，人民文学出版社，北京，1992。
- ③3 宗力、刘群：《中国民间诸神》，第632页，河北人民出版社，石家庄，1986。
- ③4 清·黄斐默：《集说诠真》，清光绪己卯年（1879年）镌刻，清光绪甲申年（1884年）上海慈母堂刊本，王秋桂、李丰楙主编《中国民间信仰资料汇编》影印，第一辑，第二十三册，第572页，

学生书局，台北，1989。

- ③⑤ 王跃也指出了四川端公科仪唱本的道白与小说的不同之处：赵公明落宝归天的细节和赵昂的封号等，如：“江北人认为赵昂被陆压道人造茅所害；赵原不下山的，申公豹用激将法说：姜子牙骂你赵昂与姊妹四人同床而卧，即辱赵乱伦，赵大怒才下山战姜尚。赵的法宝有二十四颗定海神珠，据说它们是二十四鸡蛋炼成，萧升、曹宝用落宝金钱将之收去，这落宝金钱乃是鸡窝修就，鸡窝收蛋，一物降一物。赵昂被陆压扎茅人，用狗油灯收其魂魄。在科仪本中陆压写成绿鸭，据说他乃是天河中一只鸭子修炼得道。陆压先在通天河拾得赵的生辰八字，贴之于茅人胸，才害赵的。赵昂的家庭情况介绍多不见于小说。如赵的父名赵太保，母金氏，赵的三个姐妹（小说中均为妹妹）名称也有差别。三霄的法宝之一为混元金斗，端公说那是妇女解手的便桶修成，污秽得很，不管那路神仙都怕它，后为老子所收。三霄将混元金斗向老子打去，老子用右手一挡，将其破了。不过老子的右手手被污秽，招诀不灵了，所以后世端公招诀都只用左手。”王跃：《四川省江北县舒家乡上新村陶斋的汉族“祭财神”仪式》，第36~37页，财团法人施合郑民俗文化基金会，台北，1993。
- ③⑥ 李乔：《行业神崇拜——中国民众造神运动研究》，第370页，中国文联出版社，北京，2000。
- ③⑦ 麻承照：《马村巫术活动调查》，《民间文艺季刊》，1989年第1期。
- ③⑧ 李时人语，参见《中国通俗小说总目提要》，第94页，中国文联出版公司，北京，1990。
- ③⑨ 明·余象斗：《北方真武祖师玄天上帝出身志传》卷四《玉帝差使灭村人》，明·熊仰台据余氏双峰堂原刊本重印，明万历三十七年，英国博物院藏，刘世德等主编：《古本小说丛刊》，第九辑，第一册，中华书局，北京，1990。□琼之“□”字，明版或作“肖”，或作“霄”，或作“省”，或不可识，上海古籍出版社1986年新1版《四游记》第208页作“雷”，今暂定为“霄”。
- ④⑩ 明·余象斗等：《四游记》，第194页，上海古籍出版社，上海，1986，新1版。民间至今有“五方瘟神”的说法，如桂西魔公教

经卷云：“天府主瘟张太保，统瘟张舍人，东方春季使者张元伯，南方夏季使者刘元达，西方秋季使者赵公明，北方冬季使者钟仕贵，四季黄奴使者史文业……”王熙远：《桂西民间秘密宗教》，第423页，广西师范大学出版社，桂林，1994。

- ④① 赵公明之“黑面”可参见明·凌蒙初《警世通言》第四十回：“你看他怎生打扮？则见面乌赵玄坛般黑。”清·竹溪山人《粉妆楼》也讲到：淮安人氏胡奎，只因生得面黑身长，因此江湖上给他起了个名号叫做赛玄坛（第三回），形容他是：面如锅底，臂阔三停，身长九尺（第二回），其“面如锅底，臂阔三停”与前引清光绪四年钞本《招财宝卷》注释④描述的“面孔宛样镶它底……一双臂膊像铁塔”类同，可见为当时的习语。
- ④②〔日〕泽田瑞穗：《中国的民间信仰·黑神源流》，日本工作舍，1982，白庚胜汉译本未刊稿。
- ④③ 张锡禄、张了：《鹤庆县白族崇拜“本主”调查》，《云南民族民俗和宗教调查》，第72页，云南民族出版社，昆明，1985。
- ④④ 董绍禹：《西山区白族宗教调查》，《昆明民族民俗和宗教调查》，第91页，云南民族出版社，昆明，1985。
- ④⑤〔法〕Sylvain Levi 著，冯承钧译：《大孔雀经药叉名录舆地考》，第21页，商务印书馆，上海，1935。
- ④⑥ 信行之撰集：《翻梵语》，《大正新修大藏经》，第五十四卷，第995页，大正新修大藏经刊行会，东京。以下凡引“大正藏”，不再注明出版单位、出版地。慈怡等云：“自本书所援引佛典、译称观之，皆属于南北朝梁代以前，又梁代僧宝唱所集《经律异相》一书中亦多加引用，疑其为宝唱之作。”慈怡主编：《佛光大辞典》，第七册，第6589页，台湾佛光山出版社，1989，第5版；书目文献出版社影印，北京。
- ④⑦ 唐·不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经》，《大正新修大藏经》，第八册，第840页。
- ④⑧ 唐·良贲：《仁王护国般若波罗蜜多经疏》卷下一，《大正新修大藏经》，第三十三卷，第490页。
- ④⑨ 唐·释慧琳、辽·释希麟撰：《正续一切经音义》（一）一〇·12，上海古籍出版社，上海，1986。慈顺引《希麟音义》云：“摩诃迦

罗大黑天神，唐梵双举也。”唐·神恺：《大黑天神法》，《大正新修大藏经》，第二十一卷，第358页。

⑤⑩ 唐·不可思议：《大毗卢遮那成佛经疏》，《大正新修大藏经》，第三十九卷，第639页，第687页。

⑤⑪ 唐·神恺：《大黑天神法》，《大正新修大藏经》，第二十五卷，第73页。

⑤⑫ 后秦·鸠摩罗什译：《大智度论》，《大正新修大藏经》，第二十一卷，第355~358页。

⑤⑬ 后秦·鸠摩罗什译：《百论》，《大正新修大藏经》，第三十卷，第168页。

⑤⑭ 梁·僧旻、宝唱等撰集：《经律异相》，宋碇砂版大藏经，第3页，上海古籍出版社影印，上海，1988。

⑤⑮ 唐·神恺：《大黑天神法》，《大正新修大藏经》，第二十一卷，第355~358页。

⑤⑯ 参见罗世方：《梵语课本》，第716页，商务印书馆，北京，1990。

⑤⑰ 任继愈主编：《宗教词典》，第54页，第55页，第1043页，上海辞书出版社，上海，1981。

⑤⑱ 试比较湿婆与大黑天的形象：印度湿婆：1. 四（或五）颗头，三只眼，四只手，手中分别拿着三股叉、神螺、水罐、鼓、棒、弓、网、羚羊等，穿着兽皮衣，浑身涂炭，头上有一弯新月作为装饰，颈上绕着一条蛇，坐骑是一条大白牛。任继愈主编：《宗教词典》，第1043页，上海辞书出版社，上海，1981；鲁刚主编：《世界神话辞典》，第884页，辽宁人民出版社，沈阳，1989。2. 三眼，头顶眼镜蛇，两手持三股叉和海螺。〔美〕克雷默著、魏庆征译：《世界古代神话》，第268页插图，华夏出版社，北京，1989。印度大黑天：青色武相，有二臂、六臂、十二臂不等，最常见为三面六臂，前左右手横执剑，中间左手提人头，右手抱牝羊，后左右手执象皮，张于背后，以骷髅为璎珞。任继愈：第54页，第55页；鲁刚：第14页。云南本主大黑天：1. 三眼，胸佩骷髅璎珞，四手各持剑、印、日、月（洱源海河潮村）；2. 黑面三眼，胸前佩带骷髅璎珞，手持三股叉（大理上湾桥村）。杨政业：《白族本主文化》，第138页，以及彩色插图，云南人民出版社，昆明，1994。

一些云南本主大黑天神黑面、三眼并手持三股叉，仍保持了印度湿婆神的部分形象。西藏大黑护法：“西藏造像学文献根据各种分类方法，认为有七十二或七十五种大黑护法的身形……虽然大黑护法的身形都产生于印度，但是也有很多大黑护法的身形产生于西藏……六手大黑护法是西藏佛教的主要护法神之一……六手大黑护法一身黑蓝色或黑色，生有一面、三眼、六手。他的第一个右手持镶嵌金刚的大刀，中间的右手持颅骨念珠——这只手同时还持保护他后背的象皮——最下面的右手挥舞人头骨。他主要的左手呈于胸前，持装满血的人头骨碗，中间的左手持另一块象皮护甲和三叉戟。最下面的左手挥舞两端缠有金刚的绳套。六手大黑护法的面孔呈暴怒相，张着大嘴，獠牙龇露，舌头向后卷起，头发上盘绕了一条蓝色的蛇，前额的一小块法印清晰可见。他脚踏白色的象头神或被击败的生障魔。用绿丝带系着虎皮做围裙。六手大黑护法的身上缀满各种饰物，手上脚上带有手镯和脚镯串铃，戴绿色项链，红色耳环，人骨饰物，五骷髅头冠和新近剥下的五十颗人头缀成的花冠。”〔奥〕内贝斯基著、谢继胜译：《西藏神灵和鬼怪》第三章《大黑护法》，第43~44页，西藏人民出版社，拉萨，1993。

- ⑤9 唐·不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经》，《大正新修大藏经》，第八卷，第840页。“斑足”、“冢间摩诃迦罗大黑天神”，姚秦·鸠摩罗什译《仁王般若波罗蜜经》卷下原作“班足”、“家神”，《大正新修大藏经》，第八卷，第830页；梁·宝唱等集《经律异相》卷第二十六引鸠摩罗什作“班足”、“冢神”，《大正新修大藏经》，第五十三卷，第143页。
- ⑥0 唐·良贲：《仁王护国般若波罗蜜多经疏》卷下《护国品第五》，《大正新修大藏经》，第三十三卷，第490~492页。
- ⑥1 王邦维：《南海寄归内法传校注》，第51页，中华书局，北京，1995。
- ⑥2 〔日〕泽田瑞穗：《中国的民间信仰·黑神源流》，日本工作舍，1982，白庚胜汉译本未刊稿。
- ⑥3 任继愈主编：《宗教词典》，第1043页，上海辞书出版社，上海，1981。鲁刚主编：《世界神话辞典》，第848页，辽宁人民出版社，

沈阳, 1989。傅光宇:《云南民族文学与东南亚》第七章《同源异流》—“大黑天神神话在大理地区的演变”,第143~154页,云南大学出版社,昆明,1999。“青项”,梵文作 Nilakantha, Nila 的意思是“青”,参见罗世方《梵语课本》,第710页,商务印书馆,北京,1990。有汉译作“蓝色喉咙”,见F·吉郎等著、徐汝舟等译《世界神话百科全书》,第525页,上海文艺出版社,上海,1992,由于该书是从英文转译,而英文没有与梵文“青”—Nila 完全对应的词汇,因此英语作者将 Nila 译成与“青”的语义最为接近的 blue (蓝),于是再经过英文转译的“青项”就变成了“蓝色喉咙”。谢继胜译〔奥〕内贝斯基《西藏神灵和鬼怪》“大黑护法”也作黑色或黑蓝色,不知黑蓝色是否即是 Nila,谢氏也是从英文译出的。〔奥〕内贝斯基著、谢继胜译:《西藏神灵和鬼怪》第三章《大黑护法》,第43页以下,西藏人民出版社,拉萨,1993。

- ⑥4 唐·不空译:《大宝广博楼阁善住秘密陀罗尼经》,《大正新修大藏经》,第十九卷,第628页。
- ⑥5 唐·宝思惟译:《佛说随求即得大自在陀罗尼神呪经》,《大正新修大藏经》,第二十卷,第642页。
- ⑥6 唐·神恺:《大黑天神法》,《大正新修大藏经》,第二十一卷,第355~358页。
- ⑥7 安钦传、观空译:《六臂麻哈噶拉念诵略轨》,菩提学会,北京,1939;吕铁钢主编:《藏密修法秘典》,第921~922页,华夏出版社影印,北京,1995。
- ⑥8 唐·流志译《不空_翻索神变真言经》,《大正新修大藏经》,第二十卷,第285页。
- ⑥9 转引自方国瑜主编:《云南史料丛刊》,第三册,第345页,云南大学出版社,昆明,1998。
- ⑦0 参见方国瑜主编:《云南史料丛刊》,第三册,第345页,云南大学出版社,昆明,1998。
- ⑦1 清·王崧《云南备征志》引,清宣统二年刊本,成文出版社影印,台北,1967。明·刘文征著、古水继校点:《滇志》卷十六“群祀·云南府”云:“大灵庙,在城隍庙东,一曰土主,其神摩诃迦

罗。蒙氏威成王乐诚魁城滇，欲肖神像以镇成（城），适有神匠曰罗都道太自蜀至，遂命造之。像将成，又有菩提巴坡自天竺至，以秘咒丹书神位内像中为种子，又以所手菩提珠分一颗树庭之西，今森茂。”第549页，云南教育出版社，昆明，1991。清康熙《云南府志》卷之十六《祀典》同：“大灵庙在城隍庙东，即土主庙。神为摩诃迦罗，蒙氏城滇时建庙。其像乃蜀匠罗都道太所造，有天竺僧菩提巴坡以秘咒丹书纳像中，复以手中菩提念珠一枚种之庭前，后遂成树，其神屡显灵异，滇人奉为土神，各村邑奉之。”清康熙三十五年刊本，成文出版社影印，台北，1967。清·戴纲孙纂《（光绪）《昆明县志》卷四《祠祀》云：“有为民间俗尚相沿立之庙祀者，其庙曰土主，古名大灵庙。神为摩诃迦罗，蒙氏城滇时建。其像乃蜀匠罗都道太所造，有天竺僧菩提巴坡以秘咒丹书纳像中，复解手中菩提念珠一枚种于庭成树焉。神屡著灵异，村邑处处奉之。”清光绪二十七年刊本，成文出版社影印，台北，1967。《南诏野史》云：“土主庙，蒙氏十一年建，大义法师以菩提珠九子种左右，今存西一株甚茂，至明万历丁丑五月焚枯，于康熙五年丙午风拔全无。”木芹：《南诏野史会证》，第377~378页，云南人民出版社，昆明，1990。

② 清·胡蔚增订《南诏野史》作“盛逻皮（即晟罗皮——笔者注），唐元宗壬字先天元年即位，年四十岁……开元二年，遣张建成入朝于唐，立土主庙。”木芹：《南诏野史会证》，第48页，第49页，云南人民出版社，昆明，1990。

③ 尤中：《燹古通纪浅述校注》，第31~34页，云南人民出版社，昆明，1987。

④ 《明（天顺）一统志》，文渊阁《四库全书》，第473册，第805页，商务印书馆，台北，1986。

⑤ 有关大黑天神和白族本主的研究，参见方国瑜《新纂云南通志·佛教考》，《滇史论丛》，第一辑，上海人民出版社，上海，1982；宋恩常：《白族本主崇拜刍议》，《云南社会科学》，1982年第1期；李绩绪：《白族的龙神话和“本主”神话》，《山茶》，1983年第3期；赵橹：《大黑天神考释》，《民间文学论坛》，1983年第5期；乐夫：《本主和本主神话》，《民族文化》，1983年第5期；

马旷源：《“大黑天神”的由来》，《民间文学论坛》，1987年第6期；王明达：《本主崇拜的产生及本主故事的时代特征》，《边疆文化论丛》第一辑，昆明，1988；秋浦：《关于白族本主崇拜的调查与思考》，《云南社会科学》，1988年第4期；杨宪典：《大理白族本主崇拜研究》，《云南师范大学学报》，1988年第4期；赵寅松：《白族的本主信仰》，《民俗》，1989年第6期；张福三：《白族本主崇拜及其传说的人间性和世俗化》，《边疆文化论丛》第二辑，昆明，1989；章正举：《鹤庆白族祭祀本主习俗调查》，《世界宗教研究》，1990年第3期；傅光宇：《略论南诏文学的文化环境》，《云南民族学院学报》，1990年第1期；傅光宇：《大黑天神神话由来辨》，《边疆文化论丛》第三辑，1991；王海涛：《南诏佛教文化的源与流》，《南诏文化论》，第324~338页，云南人民出版社，昆明，1991；王丽珠：《白族“本主”信仰研究》，《民间文学研究动态》，1991年第1期；李东红：《白族本主崇拜思想刍议》，《云南民族学院学报》，1991年第2期；杨政业：《大黑天神（伽蓝）本主：从佛教密宗护法神到白族本主神的嬗变》，《大理文化》，1991年第2期；杨政业：《白族本主信仰概貌》，《云南民族学院学报》，1992年第2期；周百里：《大理白族本主神话传说的调查》，《山茶》，1992年第5期；杨仕：《试论白族本主崇拜的性质》，《中南民族学院学报》，1994年第1期；赵橹：《白族“本主”信仰的文化内涵》，《云南学术探索》，1994年第4期；傅光宇：《大黑天神》，《思想战线》，1995年第5期；张继：《从白族本主神话传说看本主神的分类体系》，《云南文史丛刊》，1997年第3期。另：方国瑜：《大黑天神考》，出处未详。

- ⑦ 杨政业：《白族的本主文化》，第53页，云南人民出版社，昆明，1994；另参见王海涛、张大全：《略论南诏时期密教的传入》，《彝族文化》，1987年刊，第60页。但明·刘文征《滇志》卷十六“群祀”条记载云南各府州土主庙或土主祠21座，其中明确祀奉大黑天神者只有两座，如寻甸府“土主庙……在府城东北三里，即大黑天神祠”，而蒙化府土主庙，“在府城东南，祀蒙氏十三世孙名法者”。明·刘文征著、古水继校点：《滇志》，第548~555，云南教育出版社，昆明，1991。

- ⑦⑦ 张锡禄、张了：《鹤庆县白族崇拜“本主”调查》，《云南民族民俗和宗教调查》，第80页，云南民族出版社，昆明，1985。
- ⑦⑧ 《张胜温画卷》原作现藏台北故宫博物院，参见李霖灿《南诏大理国新资料的综合研究》，台北故宫博物院，台北，1986；李公：《略论 张胜温画卷 的民族宗教艺术价值》，《中央民族大学学报》，哲学社会科学版，2000年第4期。
- ⑦⑨ 《仁王护国般若波罗密多经》之“国”字为梵文，周咏先写定为“囙”，汪宁生写定作“囙”。参见周咏先：《凤仪北汤天南诏大理国以来古本经卷整理记》，《大理白族自治州历史文物调查资料》，云南人民出版社，昆明，1958。李孝友：《南诏大理写本佛经》，《文物》，1979年第12期。汪宁生：《云南考古》之《写本佛经》，第204页，云南人民出版社，昆明，1980。
- ⑧⑩ 周咏先：《凤仪北汤天南诏大理国以来古本经卷整理记》，《大理白族自治州历史文物调查资料》，云南人民出版社，昆明，1958。《大黑天神道场仪》，《藏外佛教文献》，第六辑，宗教文化出版社，北京，1998。
- ⑧⑪ 严耀中引大村西崖的考证以为不空的弟子神恺撰《大黑天神法》是汉地大黑天神崇拜的始作俑者，恐非。后秦·鸠摩罗什早已将大黑天神译介到汉地，见前引文。严耀中：《汉传密教》之《滇密源流之探索》，第246，第248，第249页，学林出版社，上海，1999。
- ⑧⑫ 赵鲁：《论白族神话与密教》，第154页，中国民间文艺出版社，北京，1983。
- ⑧⑬ 赵寅松：《大理州白族本主信仰调查之一》，《白族社会历史调查》（二），第167~168页，云南人民出版社，昆明，1986。
- ⑧⑭ 李一夫：《白族的本主及其神话传说》，《大理白族自治州历史文物调查资料》，云南人民出版社，昆明，1958；马泽斌记录本，《云南民族文学资料》，第九集，第136~137页，中国作家协会昆明分会民间文学工作部，昆明，1962；张文勋等：《白族文学史（初稿）》，云南人民出版社，昆明，1959；张文勋等：《白族文学史（修订版）》，云南人民出版社，昆明，1983；李纘绪：《白族文学史略》，《云南少数民族文学资料》，第一辑，内部资料本，昆明，

1980；李纘绪：《白族文学史略》，中国民间文艺出版社，北京，1984；赵棹：《论白族神话与宗教》，第145页，中国民间文艺出版社，北京，1983；袁珂：《中国神话传说词典》，第460页，上海辞书出版社，上海，1985；陆家瑞记录整理本，《白族民间故事》，第146~147页，云南人民出版社，昆明，1982；《大黑田神》，周百里搜集记录本，大理市文化局编：《白族本主神话》，第33~38页，中国民间文艺出版社，北京，1988；李纘绪：《大黑天神》词条，《中国各民族宗教于神话大词典》，第13~14页，学苑出版社，北京，1990；杨政业：《白族本主文化》，第160页，云南人民出版社，昆明，1994。于此可见文人学者对于民间文学独断式的“采录”又能够反向地影响民间传说对不同文本的选择。

- ⑧ 参见吴·康僧会译《六度集经》卷四《普明王经》，《大正新修大藏经》（下同），第三卷，第22页；佚名译《菩萨本行经》卷下，第三卷，第121页；佚名译《杂譬喻经》卷上，第四卷，第503~504页；前秦·僧伽跋澄等译《僧伽罗刹所集经》卷上，第四卷，第116页；后秦·鸠摩罗什译《大智度论》卷四，第二十五卷，第89页；后秦·鸠摩罗什译《佛说仁王般若波罗蜜经》卷下，第八卷，第830页；北魏·慧觉译《贤愚经》卷第十一《无恼指品》，第四卷，第425~426页；北魏·留支译：《入楞伽经》卷第八《遮食肉品第十六》，第十六卷，第563页；刘宋·求那跋陀罗译《楞伽阿跋多罗宝经》卷第四《一切佛语心品之四》，第十六卷，第513~514页；北周·实叉难陀译：《大乘入楞伽经》卷第六《断食肉品第八》，第十六卷，第623页；梁·宝唱等集：《经律异相》卷第二十六，第五十三卷，第143页等；隋·吉藏：《仁王般若经疏》卷下五，第三十三卷，第345~346页；唐·不空译：《仁王护国般若波罗蜜多经》卷下《护国品第五》，第八卷，第840页；唐·良贲：《仁王护国般若波罗蜜多经疏》卷下一，第三十三卷，第490~492页；唐·圆测：《仁王经疏》卷下，第三十三卷，第410页；隋·智顗：《仁王护国般若经疏》卷第五，第三十三卷，第280~281页；宋·善月：《仁王护国般若波罗蜜经疏神宝记》卷第四《释护国品》，第三十三卷，第310页。
- ⑨ 北魏·留支译：《入楞伽经》卷第八《遮食肉品第十六》，《大正

新修大藏经》，第十六卷，第563页。

- ⑧7 清·郑瑒山总纂：《增修灌县志》卷之九引（明·曹学佺）《蜀中名胜记》，清光绪十二年刊本，台湾学生书局1影印，台北，1968。曹学佺，文渊阁《四库全书》史部地理类《蜀中广记》作“曹学佺”，上海古籍出版社据台湾商务印书馆影印；《丛书集成初编》据粤雅堂丛书本排印《蜀中名胜记》同，第3191卷，中华书局，北京，1985，新1版。但文渊阁、粤雅堂本均未见载赵昂事，待考。
- ⑧8 清·许叔平：《里乘》卷四“玄坛”条，据“里乘子（许叔平）”曰：“此陈祥浦为陈西堂言者，西堂为予述之。以其近似，故笔录之。”另据“兰荳馆主人（亦许叔平）”清同治十三年《自序》云：“其或农功之暇，二三野老，晚饭杯酒。暑则豆棚瓜架，寒则地炉活火，促膝言欢，论今评古，穷原竟委，影响傅会，邪正善恶，是非曲直，居然凿凿可据。一时妇孺环听，忽不自知其手舞足蹈……予一介腐儒，幼习畎亩，喜观爨弄。又爱听野老丛谈，择其事之近是者，编为《里乘》一书。”足见该故事源自民间传说，《笔记小说大观》，第十六册，江苏广陵古籍刻印社，扬州，1984。
- ⑧9 平江于少山编：《伏虎宝卷》，民国石印本，郑振铎原藏，该宝卷提要见《佛曲叙录》，《小说月报》“中国文学研究”专号，商务印书馆，上海，1927；上海书店影印，上海，1981。
- ⑨0 灰云：《伏虎宝卷合（和）玄坛爷故事的异同》，《民间文艺》，第九、十期合刊，中山大学语言历史研究所，广州，1928。
- ⑨1 《赵公元帅上天》，讲述者沈楚益，记录者闵年。据“附录”，沈楚益，男，1927年生于浙江省绍兴市嵊县甘霖镇甘一村，读过5年小学，他讲的故事“大多来自民间，部分取材古书”。故事原载河北《民间文学选刊》，1987年第6期，后收入《中国民间文学集成·浙江省·绍兴市·嵊县故事歌谣谚语卷》，第14~20页，嵊县民间文学集成办公室，1989。
- ⑨2 据竺青先生提示，民间传说有以赵公明为“狱神”者，当与其“捕役”的出身有关，然此传说出处未详，待考。
- ⑨3 西晋·竺法护译：《佛说鹿母经》，《大正新修大藏经》，第三卷，

第 454 ~ 457 页。

- ⑨④ 五代·义楚：《释氏六帖》引《六度论》云：“昔菩萨与天受，因中俱为鹿王，领诸群鹿，遇王游猎，俱被网罗围遮。鹿王乃作人言，白大王曰：我等被围，无以免死，纳以鹿王，有割鲜之善，我等延朝夕之命。王许之。乃至天受，群内一雌鹿当次，告王：我腹中子，未次天受。曰：谁当代汝？不从告菩萨鹿王，王为代之。时国王知，曰：此鹿身，人也。我人身，鹿也。于是总放。”引《六度经》云：“菩萨为猴王时，遇天旱乏食，领百猕猴，入王果园被围，令围闭，猴惧无计，其王投地自缚曰：我为王，不能令众如此。遂见国王，具述其过，王曰：此兽仁慈为众，宁忍杀之？王遂放之，令一国不得捕猴也。”五代·义楚：《释氏六帖》，普慧大藏经，第 501 页，第 508 页，1944 年刊本，浙江古籍出版社影印，杭州，1990。本土化的鹿王故事见宋·刘斧《青琐高议》后集卷之九，董氏诵芬室校士礼居本。
- ⑨⑤ 佚名译：《菩萨本行经》卷下，《大正新修大藏经》，第三卷，第 121 页。
- ⑨⑥ 唐·张鷟：《朝野僉载》，赵守严点校本，第 102 页，中华书局，北京，1979。“遂市解放”，《太平广记》卷第四百六十一引“市”作“命”，宋·李昉等编：《太平广记》，第十册，第 3785 页，中华书局，北京，1961，新 1 版。
- ⑨⑦ 《夷坚支戊》卷第十，宋·洪迈撰、何卓点校：《夷坚志》，第三册，第 1131 页，中华书局，北京，1981。
- ⑨⑧ 清·许叔平《里乘》卷四“玄坛”条“里乘子曰”，《笔记小说大观》，第十六本，江苏广陵古籍刻印社，扬州，1984。
- ⑨⑨ 如明·佚名《明珠缘》第二回说到：正值迎春，（山东）临清地方知州率领众官郊外迎春，三十六行经纪，争办社火，装成故事，其中即有“赵玄坛单鞭降黑虎”的形象。
- ⑩⑩ 宋·乐史：《太平寰宇记》，文渊阁《四库全书》，第 470 册，第 563 页，台湾商务印书馆，台北，1986。
- ⑩⑪ [日] 泽田瑞穗：《中国的民间信仰·黑神源流》，日本工作舍，1982，白庚胜汉译本未刊稿。
- ⑩⑫ 刘文征所据为明万历间李元阳《云南通志》等，明·刘文征著、

古水继校点：《滇志》，第 572 页，云南教育出版社，昆明，1991。

- ⑩³ 木芹：《南诏野史会证》，第 351 页，云南人民出版社，昆明，1990。
- ⑩⁴ 清·师范（荔扉）《滇系》十二之一《杂载》同，云：“大德间，昆明池有蛟，化美少年淫妇女，居民苦之。有赵伽罗精于阿叱力教，尤通梵经，乡父老礼请治之。伽罗即遣黑貌胡奴擒至，以水噉之，蛟立见，因斩之，怪绝，人问胡奴为谁，曰此为大黑天神也，后不知所往。”但是增加了“赵伽罗精于阿叱力教（即印度佛教的一支——密教），尤通梵经”一句。清·师范（荔扉）：《滇系》，第四十册，云南通志局，清光绪丁亥年刊本。清·戴纲孙《（光绪）昆明县志》卷六则云：“赵氏子，通唐梵诸书。达德间，昆明池有龙化为少年，为民害。父老请治之，迦罗遣黑貌蛮奴禽至，噉以水而缚之。蛮奴即大黑天神也。”清·戴纲孙：《（光绪）昆明县志》，清光绪二十七年刊本，成文出版社影印，台北，1967。
- ⑩⁵ 〔日〕泽田瑞穗：《中国的民间信仰·黑神源流》，日本工作舍，1982，白庚胜汉译本未刊稿。泽田氏此说不能成立，南诏、大理以来，云南地方人士（“邑人”）名“迦罗”或“伽罗”者并非仅赵伽罗一例，如曾经协助段思平夺取大理政权的军师（或国师）董迦（伽）罗即是，事见《南诏野史》等多种地方古籍，故赵迦罗定非神而是人。参见明·杨慎：《滇载记》，明·陆楫：《古今说海》，排印本，第 190 页，巴蜀书社，成都，1988。傅光宇指出：“白族……因佛教盛行而于姓及本名之间用佛号名者不少，也有采用大黑天神梵名‘迦罗’命名的，如段伽诺、董伽罗尤、赵迦罗之类即是。”傅光宇：《云南民族文学与东南亚》，第 146 页，云南大学出版社，昆明，1999。另参见李东红《佛教密宗阿叱力教派与白族文化》，《云南民族学院学报》（哲学社会科学版），2000 年第 17 卷第 2 期。
- ⑩⁶ 清·曹树翘：《滇南杂志》，清·王锡祺辑：《小方壶斋舆地丛钞》，第七帙，清光绪丁丑年刊本，杭州古籍书店影印。
- ⑩⁷ 参见杨学政等著《云南境内的世界三大宗教——地域宗教比较研究》，第 29～30 页，云南人民出版社，昆明，1993。

- ⑩⑧ 罗书勤等点校：《黔书·续黔书·黔记·黔语》，第384页，贵州人民出版社，贵阳，1992。
- ⑩⑨ 雷翔：《鄂西傩文化的奇葩——还坛神》，第2页，中央民族大学出版社，北京，1999。
- ⑩⑩ 雷翔：《鄂西傩文化的奇葩——还坛神》，第1页，中央民族大学出版社，北京，1999。
- ⑩⑪ 雷翔介绍的西南坛庆还有：“穿青庆五显，以竹篾为五显坛。德江有子孙坛，是高约七寸直径约八寸的鼓状石墩。湘西巫师请神中有‘潘家沈家灶公坛神’的唱词。重庆之黔江、万县，湖北之利川也都有庆坛活动，敬奉‘墩墩坛’，如同德江。”雷翔：《鄂西傩文化的奇葩——还坛神》，第2页，中央民族大学出版社，北京，1999。王跃也指出，四川各地所祀坛神所指对象繁杂不一。参见王跃《江北县复盛乡协睦村四社谯宅的“庆坛”祭仪调查》，第17页以下，财团法人施合郑民俗基金会，台北，1993。
- ⑩⑫ 李乔：《行业神崇拜——中国民众造神运动研究》，第325页，第581页，中国文联出版公司，北京，2000。
- ⑩⑬ 黄仁寿等：《蜀语校注》，第128~129页，巴蜀书社，成都，1990。明·田汝成《炎徼纪闻》卷四“蛮夷”条原文作“黑罗罗，亦曰乌蛮。……罗俗尚鬼，故又曰罗鬼。”《丛书集成初编》据“指海本”排印，第3979卷，第57页，中华书局，北京，1985，新1版。
- ⑩⑭ 《万源县志》，1922年，《中国地方志民俗资料汇编》，西南卷，上册，第318页，书目文献出版社，北京，1988。
- ⑩⑮ 清·李调元：《新搜神记》卷十一《神考上》，转引自宗力、刘群《中国民间诸神》，第629页，河北人民出版社，石家庄，1986；另：王秋桂、李丰楙主编《中国民间信仰资料汇编》据袁行云抄本（万卷楼巾箱本）排印，第一辑，第十九册，第17~18页，学生书局，台北，1989。
- ⑩⑯ 刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，云南人民出版社，昆明，1985。
- ⑩⑰ 《贵州通志》，文通书局，贵阳，1948，《中国地方志民俗资料汇编》，西南卷，下册，第429页，书目文献出版社，北京，1988。

- “罗公仙师”《麻江县志》（1938年）作“罗公先师”，《中国地方志民俗资料汇编》，西南卷，下册，第619页，书目文献出版社，北京，1988；《合川县志》（1921年）作“罗公大法禅师”，《中国地方志民俗资料汇编》，西南卷，上册，第203页，书目文献出版社，北京，1988。
- ⑪⑧ 《合川县志》，1921年，《中国地方志民俗资料汇编》，西南卷，上册，第203页，书目文献出版社，北京，1988。
- ⑪⑨ 《简阳县志》，1927年，《中国地方志民俗资料汇编》，西南卷，上册，第139页，书目文献出版社，北京，1988。“砥砥坛”，《万源县志》（1922年）作“磴磴坛”，《中国地方志民俗资料汇编》，西南卷，上册，第318页，书目文献出版社，北京，1988。
- ⑪⑩ 《云阳县志》，1935年，《中国地方志民俗资料汇编》，西南卷，上册，第292页，书目文献出版社，北京，1988。罗公远，唐代道士，事见《云笈七签》、明·郎瑛《七修类稿》，以及明代小说《醒世恒言》、《警世通言》、《拍案惊奇》等。赵旭，传说宋人，事见明代小说《喻世明言》。联系四川民众对《封神演义》中赵公明的信仰，可见明代通俗文学在四川的影响力。
- ⑪⑪ 清·姚福均：《铸鼎余闻》，清光绪己亥（二十五年，1899年）常熟刘氏达经堂刊本，王秋桂、李丰楙主编：《中国民间信仰资料汇编》影印，第一辑，第二十册，第144～145页，学生书局，台北，1989。宗力等案：“张巡诸部将，以南霁云、雷万春最为著名。据新、旧唐书所载，南实为千古血性奇男儿。故除配祀于张巡庙外，贵阳又立专祠，可见民间对其喜爱推重之笃。惟名为黑神，则不知所本也。”宗力、刘群：《中国民间诸神》，第601页，河北人民出版社，石家庄，1986。
- ⑪⑫ 罗书勤等点校：《黔书·续黔书·黔记·黔语》，第97～98页，贵州人民出版社，贵阳，1992。
- ⑪⑬ 罗书勤等点校：《黔书·续黔书·黔记·黔语》，第165～166页，贵州人民出版社，贵阳，1992。
- ⑪⑭ 李凤翥《觉轩杂著》，《贵州通志》引，文通书局，贵阳，1948，《中国地方志民俗资料汇编》，西南卷，下册，第428页，书目文献出版社，贵阳，1988；另《麻江县志》引，1938年，《中国地方

志民俗资料汇编》，西南卷，下册，第619页，书目文献出版社，北京，1988。

- ⑫王日根：《乡土之链——明清会馆与社会变迁》，第293页，天津人民出版社，天津，1996。据田雯的看法，南霁云“生平未尝入黔也。黔何以有公之庙也？黔《通志》所载名宦，公有子名承嗣者，为清江郡太守，历婺、施、涪三州，多善政，……岂土人所祀者，乃其子而非其父欤？抑或其子宦游此地，曾为父立庙，遂相沿数百年而尸祝俎豆无已欤？”又云：“南霁云只得祀于贵阳，以其子承嗣之为清江太守也。”引丁炜曰：“夫肇祀之初，必因二子宦黔为厥考立庙，祷而有应，遂崇享勿绝耳。”罗书勤等点校：《黔书·续黔书·黔记·黔语》，第96~98页，贵州人民出版社，贵阳，1992。张澍亦云：“顾黔人之祀之者，或以其子承嗣为清江太守，有惠政也而尸祝之。又或以其子曾立庙貌也，因相沿而俎豆之。”罗书勤等点校：《黔书·续黔书·黔记·黔语》，第165页，贵州人民出版社，贵阳，1992。

- ⑬笔者注意到，包公额头上的新月印记与印度大神湿婆额头上的新月痕迹十分相似。此外，民间所谓清官、青天都有秉公办事或办事公正的意思，如《京本通俗小说·错斩崔宁》：“相公的言语，委是青天！”参见龙潜庵编著：《宋元语言词典》，第499页，上海辞书出版社，上海，1985。但“清”和“青”是否也含有黑色的寓意呢？固然，清官是与昏官相对而言，青天也本源于五行说的东方之色——青色或苍色，为开启北方之黑色（黑暗）的开明、启蒙之象。但至少到了唐代，人们已“青”、“黑”连用，如唐·慧琳、辽·释希麟撰《一切经音义》卷第九十《高僧传》第九卷“淤泥”音义：“淤泥，汙池水底臭泥也，青黑臭烂滓秽者也。”唐·释慧琳、辽·释希麟撰：《正续一切经音义》（三）九十·5，上海古籍出版社，上海，1986，参见蒋礼鸿《敦煌变文字义通释》，第71页，上海古籍出版社，上海，1981。另：竺青先生特别提醒笔者，《水浒》中的宋江字公明绰号黑三郎，宋江面黑且以公明名正与赵公明同，不知是否巧合。“以黑为善”观念在当代中国民间社会中的承袭可引一项田野资料作为旁证，据王铭铭1994年在福建安溪美法村调查，该村村庙主神“法主公”即为“乌面的”：

“入庙以后，我们会发现他的头发蓬乱，脸色很黑，手持利剑，腰缠一条蛇。这些形象的特征，均是从他镇妖的‘英雄史诗’中得来的。他的头发和脸色，是在斗妖时变成这样的。手中的剑是降伏腰间的毒蛇用的。”在当地，“乌面的”是一种赞许的说法，比如，“民间权威”人士C先生被许多村民背后称为“乌面的”，他自己也承认自己作为“乌面的”很光彩。他的脸色的确很黑，稍微秃顶，个子中等，表情较严肃，与一般村民并不热情打招呼。不过，“乌面的”形容不是指他的脸色很黑，而且他和一些村民都说所谓“乌面的”指的是美法村的村神法主公。如果我们采用象征分析的方法来考虑法主公信仰的话，那么我们可以发现这个区域性的崇拜表现的是一种支配的模式，也就是英雄胜利的史诗，是神战胜妖，道术战胜妖术，人战胜蛇，正义战胜黑暗的故事。“乌面的”不过是这正义、正面形象的象征。王铭铭、王斯福主编：《乡土社会的秩序、公正与权威》，第268页，中国政法大学出版社，北京，1997；王铭铭：《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》，第278页，三联书店，北京，1997。当然，近代民间也不是绝对地以黑为善，比如民间关于死神白无常与黑无常的看法就是如此，有的地方以白无常为善神，有的地方则以黑无常为善神，参见鲁迅：《朝花夕拾》之《无常》与《后记》，《鲁迅全集》，第二卷，人民文学出版社，北京，1956年；以及拙作《隐喻世界的来访者——中国民间财神信仰》关于“无常鬼”的讨论，学苑出版社，北京，2001。

- ⑫⑦〔日〕泽田瑞穗：《中国的民间信仰·黑神源流》，日本工作舍，1982，白庚胜汉译本未刊稿。另：朱越利汉译作“这一（祀奉大黑天神）的风习浸染到汉族，终于出现了具有中国风格的坛罗神并称之为玄坛神”。参见〔日〕福井康顺等监修、朱越利等译：《道教》，第二卷，第312页，上海古籍出版社，上海，1992。朱译与白译有一定差异，白译着重汉文化对印文化的浸润，而朱译着重印文化对汉文化的浸染。
- ⑫⑧大黑天神于元朝时通过藏传佛教二次进入中原地区后，仍然保持了其战神、食厨神和财福神的魔法性质，参见元·柳贯：《护国寺碑》，《柳待制文集》，文渊阁《四库全书》集部别集类；元·陶

宗仪：《南村辍耕录》卷之二“受佛戒”条，第20页，中华书局，北京，1959；清·钱大昕：《伯家奴造圣相记跋》，《潜研堂金石文跋尾》卷十九，《嘉定钱大昕全集》，第六册，第513～514页，江苏古籍出版社，南京，1997；安钦传、观空译：《六臂麻哈噶拉念诵略轨》，菩提学会，北京，1939，吕铁钢主编：《藏密修法妙典》，第三册，华夏出版社影印，北京，1995；那木吉拉：《论元代蒙古人摩诃葛剌神崇拜及其文学作品》，《中央民族大学学报》（哲学社会科学版），2000年第27卷第4期。

- ①②〔日〕泽田瑞穗：《中国的民间信仰·黑神源流》，日本工作舍，1982，白庚胜汉译本未刊稿。

结语：“黑色”的意义

——神话究竟是什么？

一 “黑色”语义的现代性逻辑

在本书即将结束时，笔者发现，本书有一内在的关切贯穿始终，这就是：黑色意味着什么？从黑色的创世之土——息壤、黑色的神圣之粪——青泥、黑色的本草止血药物，直到黑面之神……随着进一步的考察则了解到，在汉语史上，“黑色”一词所负担的价值判断至少有三种：其一，以黑为尊；其二，以黑为邪；其三，以黑为善。于是可以知道，“黑色”一词并不总被用来描述某种纯粹的视觉现象，也就是说，当你指称一种自然或社会现象为黑色的时候，你也就顺便贴上了价值评判的主观标签。

以黑为尊大概是汉语史上出现得最早的一种价值判断。据《礼记·檀弓上》的追诉，“夏后氏尚黑”，其原因不明。今人刘尧汉以彝族也尚黑论证彝、夏同源，并共同为中华文明的崛起举行了最初的奠基。^①老子也说过尚黑的话，《老子》上篇《道经》云：“知其雄，守其雌”，“知其白，守其黑”，但老子之于黑色的正面评价却是取反文化和超道德的价值立场。在老子看来，黑者为尊却非善非恶，何者为尊

何者为卑是不能用善、恶这类道德范畴来界定的，一旦使用伦理概念，就不可能对黑有本真的领悟。夏人和老子之尊黑的观念大概都有神话的古老背景，因为按照创世神话的理解，世界万物都化生于黑暗母体，对黑的崇拜可能含有对黑暗子宫之内视记忆的种族遗传。

春秋战国以降，秦朝人尚黑则是因为五行说的缘故。按五行说，周为火德色赤，于是克周之秦就应为水德了。与水德对应的方位、颜色词分别是北方和黑色，于是秦人也就尚黑。“始皇推终始五德之传……皆上黑……更名民曰‘黔首’”（《史记·秦始皇本纪》）。“黔”的意思也是“黑”，裴駰《集解》引应邵曰：“黔亦黎黑也。”许慎《说文解字》第十上云：“秦谓民为黔首，谓黑色也。周谓之黎民。”《孟子·梁惠王上》“黎民不饥不寒”朱熹注：“黎，黑也。黎民，黑发之人，犹秦言黔首也。”但那时呼民众为黑人并非尊崇民众的意思，而是要民众都尊崇黑色并且服从大一统的号令，董仲舒所谓“今皇帝并有天下，别黑白而定一尊”；“黑白分明，然后民知所去就”（《春秋繁露·保位权第二十》）才是以黑为尊的本义。

但五行说的黑色观也孕育、引发了意外的对于黑色的嫌恶感，原因是黑色有可能成为邪恶的源泉。还是根据五行说，西北方向乃肃杀、严寒之气之所生，《吕氏春秋·有始》云：“西方曰^颵风，西北曰厉风，北方曰寒风，东北曰炎风。”“厉”通疫病之“疠”，《易·渐·初六》“小子厉”，汉帛书作“疠”，张立文曰：“‘厉’、‘疠’皆有疾病、疫病之义。《礼记·檀弓下》‘斩祀杀厉’郑注：‘厉，疫病。’《山海经·西山经》‘食之已疠’郭璞注：‘疠，疫病也。’”^②“厉风”亦即《山海经·西山经》所云西王母所

司“天之厉及五残”之“厉”，郭璞注：“主知灾厉五刑残杀之气也。”

以黑为邪恶的说法发扬光大于宋元时代的市民口语，如元·陶宗仪《南村辍耕录》卷十九云：“奉使来时惊天动地，奉使用去时乌天黑地。……官吏黑漆皮灯笼，奉使来时添一重。”即以“乌黑”、“黑漆”喻官场的阴暗。再如元曲《赵氏孤儿》第二折【牧羊关】：“那里是有血腥的白衣相，则是个无恩念的黑头虫。”“黑头虫”一词在元曲、杂剧中频频出现，为宋元市民习语，意指忘恩负义（“无恩念”）之人。“黑头虫”之说已见于唐·段成式《酉阳杂俎》，其前集卷之十七云：“旧言虫食谷者，部吏所致，侵渔百姓，则虫食谷。虫身黑头赤，武官也；头黑身赤，儒吏也。”顾学颉等按：“此言官吏贪污残暴，则虫身（头）黑食谷；黑头虫与官吏大有关连，民间传说遂用以讥寓官吏，当有可能。录之以备参。”^③

然而，就在这以黑为邪、为恶的语言的“历史约定”中，随着佛教传入华土，汉魏以降，一种负载着正面价值语义的、以黑为善的观念也开始在民间生成并流传，而这种观念与本土五行说以黑为尊、以黑为邪恶的指称构成了明显的差异和紧张。

源自南亚次大陆的“黑色”理念其结构同样复杂而难辨，也同样存在着可用于描述负面价值的语义功能，如龙树撰、后秦·鸠摩罗什译《大智度论》卷第九十四云：“黑业者，是不善业果报地狱等受苦恼处，是中众生，以大苦恼闷极，故名为黑。”然而同时，以黑为善的暗喻也随着黑衣僧侣普渡众生的形象传播开来。由于佛教僧徒常着黑色袈裟，故中土俗人多称僧人为“黑衣”，于是“黑白”也就成了

僧、俗的代称。宋·释道原《景德传灯录》卷第十九“宗靖禅师”条云：“周广顺初，钱王请于寺之大殿，演无上乘，黑白骈拥。”宋·志磐《佛祖统纪》卷三六云：“永明三年……敕长干寺玄畅同法献为僧主，分任江南北事，时号黑衣二杰。”宋·孔平仲《续世说》卷五《宠礼》云：南朝“宋文帝以惠琳道人善谈论，因与议朝廷大事，遂参权要……会稽孔顗慨然曰：‘遂有黑衣宰相，可谓冠履失所矣。’”显然，“黑衣”一词的正面语义负载是与“黑头虫”之类绝然异趣的。在本书研究的明清以来民间信仰的黑面之神中，如四川的黑面坛神、贵州的黑神都是善神，汉族信仰的黑面财神赵公明也经历过一场由恶向善的道德转变（竺青提醒我，《水浒传》中的宋江以其面黑绰号黑三郎，亦字公明）。更重要的是，所谓黑神却不一定就面黑（像贵州的黑神），这说明，所谓的黑已经成为该善神道德属性的暗喻，尽管这种象征性的暗喻还未浮上语言能指的意义表层。

以黑面为人之善相的观念直到今天仍存在于民间社会，在此，可引一项田野资料作为旁证。据王铭铭 1994 年在福建省安溪县美法村调查，该村村庙主神“法主公”即为“乌面的”：“入庙以后，我们会发现他的头发蓬乱，脸色很黑，手持利剑，腰缠一条蛇。这些形象的特征，均是从他镇妖的‘英雄史诗’中得来的。他的头发和脸色，是在斗妖时变成这样的。手中的剑是降伏腰间的毒蛇用的。”在当地，“乌面的”是一种赞许的说法，比如，“民间权威”人士 C 先生被许多村民背后称为“乌面的”，他自己也承认自己作为“乌面的”很光彩。他的脸色的确很黑，稍微秃顶，个子中等，表情较严肃，与一般村民并不热情打招呼。不过，“乌面的”形容不是指他的脸色很黑，而且他和一些村

民都说所谓“乌面的”指的是美法村的村神法主公。如果我们采用象征分析的方法来考虑法主公信仰的话，那么我们可以发现这个区域性的崇拜表现的是一种支配的模式，也就是英雄胜利的史诗，是神战胜妖，道术战胜妖术，人战胜蛇，正义战胜黑暗的故事。“乌面的”不过是这正义、正面形象的象征。^④

当然，近代中国的民间和秘密社会也以“黑”为自己的违法或非法行为来命名，如称大盗为“黑蜂”（福建），称盗贼为“黑虎”（福州），称杆匪头目和同伙为“黑头”（黑龙江等北方），称心黑手狠为“黑头的”（黑龙江），称被窃为“黑案”，称夜间的窃贼为“黑钱”（北京，或作“吃老蜜”、“掐花灯”），称夜间入室行窃为“黑漆码子”（北方），称昼间行窃后逃遁为“黑云蔽日”，称拐骗妇女、儿童为“黑的”（清代，或作“灯后暗”）。^⑤但如果是自我命名，“黑”就未见得全都是负面的意义，可能首先是指“秘密”的意思。

然而，尽管“黑色”一词有上述种种负面价值的用法，但在20世纪30年代舒新城为商务印书馆主编《辞海》的时候，似乎主流学术的语言学家们尚不认为“黑色”一词能够承载多少道德和政治上的贬义，查商务印书馆1936年版《辞海》，以“黑”字打头的词条，其释义基本上都是中性的，在我的印象中，只有一个词条的释义含有负面的价值语义。但是，承载负面价值语义的“黑色”一词，到了共和国时代逐渐取得了绝对的霸权地位，试读当代最具权威的《现代汉语词典》^⑥对“黑”字的解释，在六种释义中有三条与价值判断有关，即第三条“秘密的、非法的、不公开的”，第四条“坏、狠毒”和第五条“象征反动”，全部是

负面的价值判断。该词典所列以“黑”字打头的词条凡涉及价值判断的也全部是负面性质的，如：黑帮、黑道、黑地、黑店、黑户、黑话、黑货、黑幕、黑钱、黑枪、黑人、黑市、黑手、黑窝、黑心、黑信、黑名单、黑社会、黑白不分、颠倒黑白。以“乌”字打头的词条中同样不含价值褒义的词汇，而涉及价值贬义的词条则有：乌云、乌纱帽、乌合之众、乌七八糟、乌烟瘴气。而另一权威性的新版汉语词典《辞海》^⑦对“黑”字的释义也大致相同，在五种释义中有两种关系到价值判断，但也都是仅含有负面语义，即第三条“私下的、秘密的、非法的”和第四条“邪恶”。该辞典所收以“黑”字打头的80个词汇中竟有70个含有道德贬义，却没有一个词条含有价值褒义。比较民国时期和共和国时期的两个版本的《辞海》，其中对于“黑”字释义的差距之大令人吃惊，难道在不足半个世纪的短暂光阴里，现代汉语已经发生了如许变化。也许，我们不应否认，由于当代语言学家做了更为广泛的语言调查，一些曾经被遗忘甚至被遮蔽的语义如今被发掘出来。但是，如果我们假定现代辞书的编纂者始终遵循客观描述的原则，同时我们又承认语言和存在之间具有同一性，那么我们就不能否认现代辞典编纂学的确能在一定程度上反映特定时期的社会思想和意识形态。现代辞典编纂学对于“黑色”一词所做出的负面的道德释义典型地体现了现代思想或曰现代性的强制逻辑。

现代思想首先体现为一种时间观念。现代思想将过去、现在与未来联成一条价值递增的线性链条，对一切事物的道德评判都必须被置于这一价值链条中才能显示其意义。当黑暗、光明这些颜色词汇被放置到此价值链条的两端，其携带的道德判断也就泾渭分明了。其次，现代思想抑制不住自己

对于普遍性（卡西尔所说的“理性冲动”^⑧）的不懈追求，“黑色”一词之多种语义在现代汉语词典中遭到压抑，从一个侧面反映了现代性之追求普遍性的强制逻辑和话语霸权。于是那些在语言史上甚至现实的语义场中仍然活跃着的语词及其含义也就隐而不彰了。在现代思想的统一指挥下，现代学术也以追求对普遍性的理解为终极目标，当民间文学将文本（尽管是忠实记录本）抽离其语境而从中发现了民众同一性的集体信念的时候，我们也就在方法论上落入了现代性的陷阱，我们不知道其中有多少是我们主观阐释的结果。这也就是当前民间文学研究特别强调要回归田野、回归个人的意义。谁也不会否认普遍性的存在及其价值，但普遍性必须通过特殊的情境获得阐述，从而展示生活的全部丰富性，这正如以上对“黑色”一词所做的语义分析所启示于我们的：现代学者应当随时对自己的抽象工作保持足够的警惕，防止其变质为针对社会生活的新的压抑力量。

二 神话：真实的最高形式

现在，我们也许可以尝试着对“什么是神话”的问题略置一喙了。每当现代人说“那不过是一个神话”的时候，他的意思多半是说，那是一个幻象，是虚构和想象的结果。现代人对“神话”一词的上述理解和应用可能是出于对古希腊荷马史诗丰富想象的印象。汉语“神话”一词是从西语经日语的中介翻译过来的^⑨，而英文神话 myth 或 mythos 一词又是源于古希腊文。但 myth 或 mythos 不是 epic（史诗），史诗中有神话的成分，然史诗毕竟不同于神话。史诗是一种叙事体裁，而神话除了以叙事的形态出现，也以观念

结语：
『黑色』
的意义

的形式存在。比如“天圆地方”就是一种中国本土的神话观念，尽管它也需要借助一定的叙事形式才能表达出来。观念毕竟不是叙事本身。^⑩ 史诗继承了远古神话的叙事传统，同时也接受了诸多神话观念，并发展出自己一套独特的叙事技巧。在古希腊语中，mythos（神话）的意思是“神和英雄的故事”，也把神话定位于叙事。于是，当现代中国的汉语学者在接受了古希腊人对神话的释义并将神话与史诗混为一谈时，自然就会产生“中”不如“希”的感慨。^⑪ 的确，古代中国的汉语神话尽管神话观念十分发达，但神话叙事则明显地略逊一筹。个中原由当然很多，没有史诗叙事的支撑是其中之一。史诗的发生和发展需要特定的土壤，需要一定的语言、历史和文化条件，中国上古时代是否产生过汉语长篇史诗至今还是一未完全解开的谜团。^⑫ 仅就神话本身来说，无论是其叙事的形式还是观念的形态，世界各民族创造的神话都有类似和相通之处。我们读古希腊最早的诗人赫西俄德《神谱》：

最先产生的确实是卡俄斯（混沌），其次便产生该亚——宽胸的大地，所有一切的永远牢靠的根基，以及在道路宽阔的大地深处的幽暗的塔耳塔罗斯，爱神厄罗斯——在不朽的诸神中数她最美，能使所有的神和所有的人销魂荡魄呆若木鸡，使他们丧失理智，心里没了主意。从混沌中还产生出厄瑞玻斯和黑色的夜神纽克斯；由黑夜生出埃忒耳和白天之神赫莫拉，纽克斯和厄瑞玻斯相爱怀孕生了他俩。大地该亚首先生了乌兰诺斯——繁星似锦的皇天，他与她大小一样，覆盖着她，周边衔接。^⑬

再读《山海经·海内经》中的“神谱”：

帝俊生三身，三身生义均，义均是始为巧倕，是始作下民百巧。后稷是播百谷。稷之孙曰叔均，始作牛耕。大比赤阴，是始为国。禹鲧是始布土，均定九州。^⑭

与赫西俄德所述相比，其间又有多大的差别呢？还是列维-斯特劳斯说得好：

神话之作为神话的价值，即使通过最拙劣的翻译也能完好地保存下来。即使我们对产生神话的人们的语言和文化所知无几，一个神话在世界各地的任何一位读者看来仍然是一个神话。神话的实质不在于它的风格，它所独具的音韵效果，或是它的句法，而在于它所讲述的故事。神话是在特别高的层面上起作用的语言，在这一层面上，意义实际上成功地从它赖以不停地运转的语言背景中“脱离”出来。^⑮

斯柯勒进一步阐述了斯特劳斯的思想，他说：

神话和诗代表着对立的两极。在诗歌中占主导地位的是语言的词汇方面即语言的纵聚合方面——一个特定的语词在它所从属的语言传统中的反响。诗歌，正如诗人罗伯特·弗洛斯特所说，是“在翻译中失掉的东西”。诗歌所突出表现的是一种文化、一种语言、一个人使用

语言的方式之中的独特性。然而，在神话中，语言的结构方面即横组合方面占主导地位，在这方面，多种语言有着相通之处。语言的结构具有普遍性，因而神话的结构亦有普遍性，但语言单位因为是任意性的，所以不存在普遍性。^{①6}

这就是说，神话观念具有超语言甚至超文化的性质，尽管神话观念也必须依赖于叙事形式而存在。与史诗叙事不同，史诗叙事高度依赖特定的“民族”语言，当代史诗研究已经深入到史诗语言的细部可为上述判断作一证明。^{①7}而神话观念和神话叙事对“民族”语言的依赖程度较低，因此斯特劳斯才敢大胆断言，神话可以从特定的语言背景中“脱离”出来。就此而言，上古中国汉语神话之叙事简略反倒凸显了神话自身的特点，现代学者据此溯流寻源，也许更能接近神话的本质。

由于现代学者没能有效地区分开史诗与神话之别，故而面对宏伟瑰丽的古希腊神话—史诗，也就只能将神话发达与否归结古代人的想象力，而中国古代汉语神话之不发达，最终也就被认为是黄河流域的居民想象力欠缺的表现。^{①8}这显然是由于现代人将认识论与本体论划分为二所导致的误解，即根据现代人的思维定势来规定原始人的心理习惯。现代人在经验世界和超验世界之间划出一条明显的界线，因而进入经验世界和超验世界的途径和方法就不同：对于经验世界，我们可以认识；而对于超验世界，我们必须诉诸想象。神话既然是我们据以想象超验世界的方式，那么除了凭藉人类的想象力，我们还能仰仗什么呢？现代人认为神话是想象，是虚构，盖源于此。

但是，原始人类的思想方法根本就与我们所“想象”的不同，现代人所规定的经验与超验之间的鸿沟在原始人那里本不存在，不然，巫术何以能够盛行？当现代人蔑视原始人运用超验世界的精神力量介入经验世界的物质关系（巫术）时，原始人对此无不嗤之以鼻，他们会惊讶地反问：“这难道不是同一个世界吗？”由于原始人生活在一个“同一性”的世界里，因此他们借以把握、理解世界的惟一手段——神话叙事和神话观念也就无须借助什么想象力和虚构力。文明的现代人的想象，在“野蛮的”原始人看来其实只是写实。正如刘锡诚先生所指出的，原始人的感知方式根本就与现代人不同，原始人能够感知到现代人根本无法感知到而必须诉诸想象的神秘事物。于是，一些在现代人看来属于想象的能力，在原始人那里本属于写实的能力。^①据此，原始人的神话更接近现代人所说的宗教、历史和科学，而不是文学，尽管神话在形式上与文学更加类同。就现代科学与文学的实用性来说，肯定前者要比后者更为显明。

对于神话叙事具有实用功能的说法，马林诺夫斯基肯定会表示同意，尽管他认为原始人也能清楚地区分超验世界和经验世界。在马林诺夫斯基看来，神话中没有任何神秘之处，他甚至不承认神话中有任何象征的迹象，他断言：神话只是“题材的直接表现”，神话不过人们为了确认自己行动和制度之合法性而攫取的权力话语。马林诺夫斯基的部分思想，如今已成为神话学的一般原则，邓迪斯指出：

神话是关于世界和人怎样产生并成为今天这个样子的神圣的叙事性解释……其中决定性的形容词“神圣的”把神话与其他叙事性形式，如民间故事这一通常

是世俗的和虚构的形式区别开来……术语神话（Mythos）原意是词语或故事。只有在现代用法里，神话这一字眼才具有“荒诞”这一否定性含义。照通常说法，神话这个字眼被当作荒诞和谬论的同义词。你可以指责一个陈述或说法不真实而说“那只是一个神话”（名词“民间传说”和“迷信”可能产生相同效果），但是……不真实的陈述并非是神话合适的涵义。而且神话也不是非真实陈述，因为神话可以构成真实的最高形式，虽然是伪装在隐喻之中。^{②1}

这就是说，在原始人看来，神话是真实的，甚至是“真实的最高形式”——神圣叙事（sacred narrative）^{②2}，于是，神话才为人们所相信，所坚信，所信仰，人们不会相信或信仰那些想象的和虚构的东西，离开了真实性和超验真实性——神圣性，神话也就不成其为神话了。换句话说，在那些被现代人所随意指称的虚构和想象的文学叙事中，当然不大会真正的神话存在其中；倒是那些人们认为根本就不是神话的所谓“真实性”的东西里面，才可能有真正的神话暗藏其间。

近年来，我国神话学界曾经热烈讨论过狭义神话与广义神话的问题。袁珂先生是主张广义神话论的，他认为，神话学应当扩大自己的研究领域，凡是具有超自然想象的民间传说、故事都应属于广义的神话。袁珂先生因此坚持，神话最本质的属性是文学而不是其他的什么。对于广义神话的提法，笔者持比较同情甚至赞同的态度，但是却不能认同文学想象是神话本质属性的判断；而是认为，如果我们一旦将神话最大限度地认同于文学的想象，而将神话疏离于历史、宗

教甚至科学对于“真实性”的信仰，那么我们就将从根本上丧失神话学对于历史及社会文化现象的学科判断力。我们当然可以从文学的立场研究神话，但我们须臾不可忘却的是：神话总是对某种自称是真实性的信仰（就此而言，神话无疑最接近宗教，当然也接近历史和科学）。如果我们承认神话始终是在“用可见的现象表现不可见的现实”（象征），那么神话学的任务也就相应地始终应是“用不可见的现实解说可见的现象”，也就是说，通过对神话象征的阐释，达到理解和揭示神话究竟信仰何种“真实性”的目标。

本书正是根据上述对神话的理解来展开讨论的。因此，本书对于神话原型的发掘与构拟并不是在发思古之幽情，而是希望将神话原型与其次生型式做一对比，以便显示历史中的人们如何通过操作一个古老的型式来表达新时代的、与古人迥异的意图，并据此攫取新的话语权力。于是，古老神话的传承也就成为一个不断被阐释的过程。阐释不仅发生在神话表层的叙事言语层面，也发生在其深层的象征语言层面；不仅发生在故事的结构层面，也发生在故事的母题和词语——意象的层面；甚至还会发生神话叙事形式向论理形式的转变。而神话一旦实现了其从叙事向论理的转换，神话的本来面目也就更加模糊不清了。的确，古老神话的信仰时代今天已经不复存在，古老的神话叙事今天已经转变为各种文学叙事，在这一点上，袁珂先生并没有说错。但是，新的神话还会继续产生，特别是那些以论理的形式潜藏的神话，还有那些“伟大叙事”，在所有这些号称是彻底掌握了“真实性”的论理和叙事背后，又有多少神话的因素需要我们去发现，去警醒人们的注意。

但这显然不是现代神话学的初衷。当初，为现代神话学

所瞩目都是所谓“民族的古老神话”，在现代西方神话学所钟情的“民族古老神话”背后，站立的惟有现代民族国家。中国的现代神话学又何尝不是如此呢？中国现代神话学本来就是在把中国神话（少数民族神话也包含其中）与西方神话做比较的过程中诞生的，中国现代神话学为现代中华民族建构文化、历史合法性的立场旗帜鲜明。斯特劳斯说过，原始神话本是一世界性的存在。但神话生成为现代人生活中的重大事件，却有赖于现代神话学将其建构为一民族性的客观对象。似乎有了现代神话学，我们每个人才知道自己从哪里来？往哪里去？现代神话学所建构的宏伟大厦于是应当重新奠基，神话学的“后现代”转换应将反思的目光投向自身。庶几，神话学在重新解释和建构文化传统的同时，也就能为理解和诊断社会现实贡献本学科的一技之长。否则，没有反思意识的神话学就只能作为一种对于意识形态或权力话语来说是无害的学术象征。

【注 释】

- ① 刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，云南人民出版社，昆明，1985。
- ② 张立文：《帛书周易注译》，第537页，中州古籍出版社，郑州，1992。
- ③ 顾学颉、王学奇：《元曲释词》，第二册，第33页，中国社会科学出版社，北京，1984。
- ④ 王铭铭、王斯福主编：《乡土社会的秩序、公正与权威》，第268页，中国政法大学出版社，北京，1997；王铭铭：《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》，第278页，三联书店，北京，1997。当然，近代民间也不是绝对地以黑为善，比如民间关于死神白无常

与黑无常的看法就是如此，有的地方以白无常为善神，有的地方则以黑无常为善神，参见鲁迅《朝花夕拾》之《无常》与《后记》，《鲁迅全集》，第二卷，人民文学出版社，北京，1957。

⑤ 参见曲彦斌主编《中国隐语行话大辞典》，第253~255页，辽宁教育出版社，沈阳，1995。

⑥ 中国社会科学院语言研究所词典编辑室：《现代汉语词典》，第514~516页，第1325~1326页，商务印书馆，北京，1996，修订本第3版。该书初版以来，截止1996年12月已经印刷了191次，见该书版权页。

⑦ 《辞海》，1979年缩印本，第2066页，上海辞书出版社，上海，1980。

⑧ 〔德〕卡西勒著，顾伟铭等译：《启蒙哲学》，第11、13页，山东人民出版社，济南，1988。

⑨ 神话一词“最早于1903年出现在几部从日文翻译过来的文明史著作（如高山林次郎的《西洋文明史》，上海文明书局版；白河次郎、国府种德的《支那文明史》，竞化书局版；高山林次郎的《世界文明史》，作新社版）中。同年，留日学生蒋观云在《新民丛报》上发表了《神话·历史养成之人物》一文”。马昌仪：《中国神话学发展的一个轮廓》，马昌仪编：《中国神话学文论选萃》，上册，中国广播电视出版社，北京，1994。

⑩ 马林诺夫斯基认为，原始民族的生活原则是“实用”，原始民族不需要“解释”什么，而只需要提供“先例”，因此在原始民族中没有神话观念只有神话叙事。但马氏所根据的是他“长期蹲点”获得的简单、小型社会的材料，因而马氏的观点对于复杂、大型社会如前文明的古代中国来说恐不适宜。参见〔英〕马林诺夫斯基著，李安宅译《巫术科学宗教与神话》，第94页，中国民间文艺出版社，北京，1986。

⑪ 鲁迅《中国小说史略》云：“神话大抵以一‘神格’为中枢，又推演为叙说……然自古以来，终不闻有荟萃融铸为巨制，如希腊史诗者……”《鲁迅全集》，第八卷，第16页，人民文学出版社，北京，1957。

⑫ 后羿的传说故事究竟属于模式化的英雄神话，还是已经发展为长

篇英雄史诗，仍在讨论之中，不同观点之间的冲突关键在于如何定义“史诗”。参见叶舒宪《英雄与太阳——中国上古史诗的原型建构》，上海社会科学院出版社，上海，1991。

- ⑬〔古希腊〕赫西俄德著，张竹明等译：《工作与时日·神谱》，第29~30页，商务印书馆，北京，1991。
- ⑭袁珂：《山海经校注》，第469页，上海古籍出版社，上海，1980。
- ⑮〔法〕列维-斯特劳斯：《结构人类学》第十一章《神话的结构研究》，户晓辉译文，叶舒宪编选：《结构主义神话学》，第18页，陕西师范大学出版社，西安，1988；另参见《结构人类学》谢维扬等译本，第225~226页，上海文艺出版社，上海，1995。
- ⑯〔英〕罗伯特·斯柯勒著，俞建章译：《神话收集者：普洛普和列维-斯特劳斯》，叶舒宪编选：《结构主义神话学》，第175页，陕西师范大学出版社，西安，1988。
- ⑰朝戈金：《口头史诗诗学——冉皮勒 江格尔 程式句法研究》，广西人民出版社，南宁，2000。
- ⑱鲁迅：《中国小说史略》，《鲁迅全集》，第八卷，第16页，人民文学出版社，北京，1957。
- ⑲刘锡诚：《中国原始艺术》，上海文艺出版社，上海，1998。吕微：《实证与阐释的力作——刘锡诚 中国原始艺术 读后》，《文艺研究》，2001年第5期。
- ⑳〔美〕阿兰·邓迪斯编，朝戈金等译：《西方神话学论文选·导言》，第1页，上海文艺出版社，上海，1994。
- ㉑邓迪斯为大学生和研究生编纂的神话学参考书，中文译名《西方神话学论文选》，上海文艺出版社，上海，1994，英文原名即为 Sacred Narrative，University of California Press，1984。

北，1986。

《道藏》，明正统本，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，北京、上海、天津，1988。

彭文勒纂辑：《道藏辑要》，新文丰出版公司影印清光绪丙午年成都二仙庵重刊本，台北，1977。

郑振铎编：《中国古代版画丛刻》，上海古籍出版社，上海，1988。

唐·徐坚等：《初学记》，中华书局，北京，1962。

汪绍楹校：《艺文类聚》，上海古籍出版社，上海，1982年，新1版。

五代·义楚：《释氏六帖》，浙江古籍出版社影印普慧大藏经1944年刊本，杭州，1990。

《古今注·中华古今注·苏氏演义》，商务印书馆，上海，1956。

宋·李昉：《太平御览》，中华书局，北京，1960。

宋·郑樵：《通志》，《万有文库》，商务印书馆。

明·方以智：《通雅》，中国书店影印清康熙姚文燮浮山此藏轩刻本，北京，1990。

明·陈耀文：《天中记》，文渊阁《四库全书》，上海古籍出版社，上海，1991。

清·张英、王士禛等：《渊鉴类函》，中国书店，北京，1985。

〔日〕长泽规矩也编：《和刻本类书集成》，上海古籍出版社，上海，1990。

清·陈奂：《诗毛氏传疏》，中国书店影印1851年

漱芳斋本，北京，1984。

袁梅：《诗经译注》，国风部分，齐鲁书社，济南，1982。

袁梅：《诗经译注》，雅颂部分，齐鲁书社，济南，1982。

黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海古籍出版社，上海，1989。

张立文：《帛书周易注译》，中州古籍出版社，郑州，1992。

清·孙星衍撰，陈杭等点校：《尚书今古文疏证》，中华书局，北京，1986。

清·皮锡瑞撰，盛冬龄等点校：《今文尚书考证》，中华书局，北京，1989。

江灏、钱宗武译注，周秉钧审校：《今古文尚书全译》，贵州人民出版社，贵阳，1990。

杨伯峻：《春秋左传注》，中华书局，北京，1981。

清·钟文_孟撰，骈宇騫、郝淑慧点校：《春秋谷梁经传补注》，中华书局，北京，1996。

清·孙诒让撰，王文锦等点校：《周礼正义》，中华书局，北京，1987。

清·王聘珍撰，王文锦点校：《大戴礼记解诂》，中华书局，北京，1983。

清·孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，中华书局，北京，1989。

杨树达：《积微居甲文说》，上海古籍出版社，上海，1986。

于省吾：《双剑_修吉金文选》，中华书局影印 1932 年大业印刷局本，北京，1998。

臧克和：《尚书文字校诂》，上海教育出版社，上海，1999。

清·郝懿行：《尔雅义疏》，中国书店影印清咸丰六年苏州汤漱芳斋刻本，北京，1982。

高二适：《新定急就章及考证》，上海古籍出版社，上海，1982。

东汉·许慎：《说文解字》，中华书局，北京，1963。

南唐·徐锴：《说文解字系传》，中华书局，北京，1987。

清·段玉裁：《说文解字注》，上海古籍出版社，上海，1981。

清·朱骏声：《说文通训定声》，武汉市古籍书店，武汉，1983。

清·钱绎撰集，李发舜、黄建中点校：《方言笺疏》，中华书局，北京，1991。

清·王先谦撰集：《释名疏证补》，上海古籍出版社影印清光绪二十二年王刻本，上海，1984。

清·王念孙著，钟宇讯点校：《广雅疏证》，中华书局，北京，1983。

徐复主编：《广雅诂林》，江苏古籍出版社，南京，1998。

李增杰：《广雅逸文补辑并注》，暨南大学出版社，广州，1993。

梁·顾野王：《大广益会玉篇》，中华书局，北京，

1987。

《宋本玉篇》，中国书店影印张氏泽存堂本，北京，1983。

唐·陆德明撰，黄焯断句：《经典释文》，中华书局，北京，1983。

唐·释慧琳、辽·释希麟撰：《正续一切经音义》，上海古籍出版社，上海，1986。

《钅宋广韵》，上海古籍出版社，上海，1983。

蒋礼鸿：《敦煌变文字义通释》，上海古籍出版社，上海，1981。

顾学颉、王学奇：《元曲释词》，中国社会科学出版社，北京，1984。

清·阮元：《经籍纂诂》，成都古籍书店，成都，1982。

清·黄生撰，黄承吉合按，包殿淑点校：《字诂义府合按》，中华书局，北京，1984。

清·程瑶田：《果僦转语记》、《果僦通义说》，《安徽丛书》，第二期，安徽丛书编印处，1933。

郭晋稀：《声类疏证》，上海古籍出版社，上海，1993。

清·李实撰，黄仁寿、刘家和校释：《蜀语校释》，巴蜀书社，成都，1990。

贾敬颜、朱风合辑：《蒙古译语、女真译语汇编》，天津古籍出版社，天津，1990。

杨绳信：《事物异名校注》，山西古籍出版社，太原，1993。

章炳麟：《新方言》，《续修四库全书》，上海古籍

出版社，上海。

丁惟汾：《俚语证古》，齐鲁书社，济南，1983。

李恭：《陇右方言发微》，兰州大学出版社，兰州，1988。

白涤洲遗稿，喻世长整理：《关中方音调查报告》，中国科学院，北京，1954。

罗世方：《梵语课本》，商务印书馆，北京，1990。

黄怀信等：《逸周书汇校集注》，上海古籍出版社，上海，1995。

方诗铭、王修龄：《古本竹书纪年辑证》，上海古籍出版社，上海，1981。

上海师范大学古籍整理组校点：《国语》，上海古籍出版社，上海，1978。

《世本八种》，商务印书馆，上海，1957。

顾颉刚等点校：《史记》，中华书局，北京，1982，第2版。

〔日〕泷川资言：《史记会注考证》，文学古籍刊行社，北京，1955。

周春生：《吴越春秋辑校汇考》，上海古籍出版社，上海，1997。

傅东华等点校：《汉书》，中华书局，北京，1962。

《史记汉书诸表订补十种》，中华书局，北京，1982。

宋·范晔撰，唐·李贤注：《后汉书》，中华书局，北京，1965。

晋·陈寿著，宋·裴松之注：《三国志》，中华书

局，北京，1959。

唐·房玄龄等：《晋书》，中华书局，北京，1974。

晋·皇甫谧撰，刘晓东校点：《帝王世纪》，辽宁教育出版社，沈阳，1997。

北齐·魏收：《魏书》，百衲本，商务印书馆，北京，1958。

唐·姚思廉等：《梁书》，中华书局，北京，1973。

唐·令狐德_菜等：《周书》，中华书局，北京，1971。

唐·李延寿等：《北史》，百衲本，商务印书馆，北京，1958。

唐·魏征等：《隋书》，中华书局，北京，1973。

宋·罗泌著，罗苹注，明·乔可传校：《路史》，明万历三十九年乔氏寄寄斋刊本。

宋·罗泌著，罗苹注：《路史》，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆，台北，1986。

清·孙诒让著，孙以楷点校：《墨子闲诂》，中华书局，北京，1986。

清·刘宝楠撰，高流水点校：《论语正义》，中华书局，北京，1990。

程树德撰，程俊英、蒋见元点校：《论语集释》，中华书局，北京，1990。

郭沫若：《管子集校》，《郭沫若全集》，历史编，第五至第八卷，人民出版社，北京，1984～1985。

夏纬瑛：《管子地员篇校释》，中华书局，北京，1958。

清·焦循撰，沈文倬点校：《孟子正义》，中华书局，北京，1987。

杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，北京，1960。

郭庆藩：《庄子集释》，中华书局，北京，1961。

清·王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，中华书局，北京，1988。

西汉·刘向辑录：《战国策》，上海古籍出版社，上海，1978。

陈奇猷：《吕氏春秋校释》，学林出版社，上海，1984。

刘文典撰，冯逸等点校：《淮南鸿烈集解》，中华书局，北京，1989。

苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，中华书局，北京，1992。

西汉·扬雄撰，郑万耕校释：《太玄校释》，北京师范大学出版社，北京，1989。

清·陈立撰，吴则虞点校：《白虎通疏证》，中华书局，北京，1994。

黄晖：《论衡校释》，中华书局，北京，1990。

杨伯峻：《列子集释》，中华书局，北京，1979。

王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局，北京，1980。

宋·黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，中华书局，北京，1994。

清·余樾撰，贞凡等点校：《茶香室丛钞》，中华书局，北京，1995。

清·赵翼：《陔余丛考》，商务印书馆，上海，

1957。

清·桂馥：《札朴》，中华书局，北京，1992。

清·钱大昕：《十驾斋养新录》，上海书店影印
1937年上海商务印书馆原版，上海，1983。

《嘉定钱大昕全集》，江苏古籍出版社，南京，
1997。

宋·洪兴祖撰，白化文等点校：《楚辞补注》，中
华书局，北京，1983。

清·蒋驥：《山带阁注楚辞》，上海古籍出版社，
上海，1984，新1版。

闻一多：《天问疏证》，三联书店，北京，1980。

王瑶编注：《陶渊明集》，作家出版社，北京，
1956。

清·倪藩著，许逸民校点：《庾子山集注》，中华
书局，北京，1980。

高步瀛著，曹道衡、沈玉成点校：《文选李注义
疏》，中华书局，北京，1985。

马通伯：《韩昌黎文集校注》，古典文学出版社，
上海，1957。

清·王文诰辑注，孔凡礼点校：《苏轼诗集》，中
华书局，北京，1982。

《范石湖集》，上海古籍出版社，上海，1981。

宋·陈起辑：《南宋群贤小集》，明嘉庆读书斋本。

清·吕留良等：《宋诗钞》，中华书局，北京，
1986。

宋·蒲积中编：《岁时杂咏》，文渊阁《四库全

书》，上海古籍出版社，上海，1993。

元·柳贯：《柳待制文集》，文渊阁《四库全书》，台北商务印书馆，台北，1986。

《穆天子传》，清光绪湖北崇文书局刻本。

清·郝懿行：《山海经笺疏》，巴蜀书社影印清光绪十二年上海还读楼校刊本，成都，1985。

袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社，上海，1980。

《十州记》，清光绪湖北崇文书局刻本。

《神异经》，清光绪湖北崇文书局刻本。

晋·张华撰，范宁校证：《博物志》，中华书局，北京，1980。

晋·干宝撰，汪绍楹校注：《搜神记》，中华书局，北京，1979。

汪绍楹校注：《搜神后记》，中华书局，北京，1981。

晋·王嘉撰，梁·萧绮录，齐治平校注：《拾遗记》，中华书局，北京，1981。

唐·段成式撰，方南生点校：《酉阳杂俎》，中华书局，北京，1981。

周楞伽辑注：《裴_翻传奇》，上海古籍出版社，上海，1980。

唐·张_鸢撰，赵守严点校：《朝野僉载》，中华书局，北京，1979。

唐·戴孚撰，方诗铭辑校：《广异记》，中华书局，北京，1992。

唐·李冗著，张用钦、侯志明点校：《独异志》，中华书局，北京，1983。

唐·张读著，张永钦、侯志明点校：《宣室志》，中华书局，北京，1983。

唐·冯贽编，张力伟点校：《云仙散录》，中华书局，北京，1998。

宋·张世南撰，张茂鹏点校：《游宦纪闻》，中华书局，北京，1981。

宋·李石撰，李之亮点校：《续博物志》，巴蜀书社，成都，1991。

宋·洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》，中华书局，北京，1981。

宋·洪迈：《容斋随笔》，上海古籍出版社，上海，1987。

宋·刘斧：《清琐高议》，董氏诵芬室校士礼居本。

元·陶宗仪：《南村辍耕录》，中华书局，北京，1959。

元·佚名：《湖海新闻夷坚续志》，中华书局，北京，1986。

明·陆楫：《古今说海》，巴蜀书社，成都，1988。

明·谢肇淛：《五杂俎》，中华书局，北京，1959。

明·钱希言：《戏瑕》，《丛书集成初编》，中华书局，北京，1985，新1版。

明·余象斗：《北方真武祖师玄天上帝出身志传》，刘世德等主编《古本小说丛刊》影印明万历三十七年熊仰台据余氏双峰堂原刊重印本，第九辑，第一册，中华书局，北京，1990。

明·余象斗等：《四游记》，上海古籍出版社，上海，1986，新1版。

明·冯梦龙：《全像古今小说》，福建人民出版社，福州，1980。

清·蒲松龄撰，张友鹤会校会注会评：《聊斋志异》，上海古籍出版社，上海，1962。

《封神榜》，车王府曲本，人民文学出版社，北京，1992。

冯不异校点：《包公案》，宝文堂书店，北京，1985。

《笔记小说大观》，江苏广陵古籍刻印社，扬州，1984。

王文濡：《说库》，浙江古籍出版社影印1915年上海文明书局石印本，杭州，1986。

吴曾祺编：《旧小说》，上海书店影印1933年上海商务印书馆本，上海，1985。

鲁迅：《古小说钩沉》，齐鲁书社，济南，1997。

鲁迅：《唐宋传奇集》，人民文学出版社，北京，1952。

汪辟疆：《唐人小说》，神州国光社，上海，1931。

张友鹤：《唐宋传奇选》，人民文学出版社，北京，1964。

袁珂：《古神话选释》，人民文学出版社，北京，1979。

袁珂、周明：《中国神话资料萃编》，四川省社会科学院出版社，成都，1985。

李八一昆等收集、翻译，孔昀等整理：《尼苏夺

节》，云南民族出版社，昆明，1985。

张其卓、董明整理：《满族三老人故事集》，春风文艺出版社，沈阳，1984。

《云南少数民族文学资料》，内部资料本，昆明，1980。

《云南民族文学资料》，中国作家协会昆明分会民间文学工作部，昆明，1962。

《白族民间故事》，云南人民出版社，昆明，1982。

大理市文化局编：《白族本主神话》，中国民间文艺出版社，北京，1988。

《中国民间文学集成·嵊县故事歌谣谚语卷》，（浙江绍兴）嵊县民间文学集成办公室，1989。

咸阳市民间文学集成办公室编：《咸阳民间故事集成》，咸阳。

吴志岳编：《长安民俗故事集》，陕西人民美术出版社，西安，1986。

饶宗颐编译：《近东开辟史诗》，辽宁教育出版社，沈阳，1998。

〔古希腊〕赫西俄德著，张竹明等译：《工作与时日·神谱》，商务印书馆，北京，1991。

崔连仲等选译：《古印度吠陀时代和列国时代史料选辑》，商务印书馆，北京，1998。

金克木选编：《摩诃婆罗多插话选》，外国文学出版社，北京，1987。

《圣经》，“神”版，中国基督教协会，南京，1998。

唐·李泰等撰，贺次君辑校：《括地志》，中华书局，北京，1980。

宋·乐史：《太平寰宇记》，文渊阁《四库全书》，台北商务印书馆，台北，1986。

宋·祝穆编，祝洙补订：《宋本方輿胜览》，上海古籍出版社，上海，1991。

宋·王存撰，王文楚、魏嵩山点校：《元丰九域志》，中华书局，北京，1984。

宋·范成大撰，陆振岳校点：《吴郡志》，江苏古籍出版社，南京，1999。

天顺《明一统志》，文渊阁《四库全书》，台北商务印书馆，台北，1986。

明·刘文征著，古水继校点：《滇志》，云南教育出版社，昆明，1991。

明·田汝成：《炎徼纪闻》，《丛书集成初编》据指海本排印，中华书局，北京，1985，新1版。

木芹：《南诏野史会证》，云南人民出版社，昆明，1990。

《广东通志》，华文书局影印清同治三年重刊本，台北，1968。

《广西通志》，清嘉庆七年刻本。

清·师范（荔扉）：《滇系》，云南通志局，清光绪丁亥年刊本。

清·王崧：《云南备征志》，清宣统二年刊本，成文出版社影印，台北，1967。

《云南府志》，成文出版社影印清康熙三十五年刊本，台北，1967。

清·戴纲孙：《昆明县志》，成文出版社影印清光绪二十七年刊本，台北，1967。

尤中：《樊古通纪浅述校注》，云南人民出版社，昆明，1987。

方国瑜主编：《云南史料丛刊》，云南大学出版社，昆明，1998。

罗书勤等点校：《黔书·续黔书·黔记·黔语》，贵州人民出版社，贵阳，1992。

清·郑瑒山：《增修灌县志》，学生书局影印清光绪十二年刊本，台北，1968。

吴树平：《风俗通义校释》，天津人民出版社，天津，1980。

梁·宗懔著，姜彦稚辑校：《荆楚岁时记》，岳麓书社，长沙，1986。

隋·杜台卿：《玉烛宝典》，《丛书集成初编》影印古逸丛书本，商务印书馆，长沙，1939。

宋·陈元靓：《岁时广记》，《丛书集成初编》，中华书局，北京，1985，新1版。

宋·吴自牧：《梦粱录》，浙江人民出版社，杭州，1980。

宋·四水潜夫：《武林旧事》，西湖书社，杭州，1981。

明·刘侗、于奕正：《帝京景物略》，北京古籍出版社，北京，1982。

清·李光地等：《月令辑要》，文渊阁《四库全书》，上海古籍出版社，上海，1990。

清·福申：《俚俗集》，书目文献出版社，北京，1993。

清·顾张思：《土风录》，《中国民俗方言谣谚丛刊初编》，江苏广陵古籍刻印社，扬州，1989。

清·顾禄：《清嘉录》，上海文艺出版社影印进步书局本，上海，1985。

徐珂：《清稗类钞》，中华书局，北京，1986。

《中国地方志民俗资料汇编》，华北卷，书目文献出版社，北京，1989。

《中国地方志民俗资料汇编》，东北卷，书目文献出版社，北京，1989。

《中国地方志民俗资料汇编》，西北卷，书目文献出版社，北京，1989。

《中国地方志民俗资料汇编》，西南卷，书目文献出版社，北京，1989。

《中国地方志民俗资料汇编》，中南卷，书目文献出版社，北京，1991。

《中国地方志民俗资料汇编》，华东卷，书目文献出版社，北京，1995。

胡朴安：《中华全国风俗志》，河北人民出版社，石家庄，1986。

梁·慧皎撰，汤用彤校注：《高僧传》，中华书局，北京，1992。

梁·僧旻、宝唱撰集：《经律异相》，宋碇砂版大藏经本，影印宋版藏经会，上海，1934；上海古籍出版社影印，上海，1988。

梁·僧祐、唐·道宣：《弘明集·广弘明集》，宋碛砂版大藏经本，影印宋版藏经会，上海，1934；上海古籍出版社影印，上海，1988。

王帮维：《南海寄归内法传校注》，中华书局，北京，1995。

黄征、吴伟编校：《敦煌愿文集》，岳麓书社，长沙，1995。

《绘图三教源流搜神大全》（外二种），上海古籍出版社，上海，1990。

明·张文介：《广列仙传》，王秋桂、李丰楙主编《中国民间信仰资料汇编》影印明万历十一年刊本，第一辑，第五册，学生书局，台北，1989。

清·李调元：《新搜神记》，王秋桂、李丰楙主编《中国民间信仰资料汇编》据袁行云抄本（万卷楼巾箱本）排印，第一辑，第十九册，学生书局，台北，1989。

清·姚福均：《铸鼎余闻》，王秋桂、李丰楙主编《中国民间信仰资料汇编》影印光绪二十五年常熟刘氏达经堂刊本，第一辑，第二十册，学生书局，台北，1989。

清·黄斐默：《集说诠真》，王秋桂、李丰楙主编《中国民间信仰资料汇编》影印清光绪己卯年镌刻、清光绪甲申年上海慈母堂刊本，第一辑，第二十三册，学生书局，台北，1989。

清·徐道：《历代神仙通鉴》，王秋桂、李丰楙主编《中国民间信仰资料汇编》影印清康熙三十九年致和堂刻本，第一辑，第十三册，学生书局，台北，

1989。

清·蒋廷锡等：《神怪大典》（《古今图书集成·博物汇编·神异典》），上海文艺出版社影印中华书局本，上海，1991。

《招财宝卷》，清光绪四年钞本，中国社会科学院文学研究所藏。

安钦传、观空译：《六臂麻哈噶拉念诵略轨》，吕铁钢主编《藏密修法妙典》影印 1939 年北京菩提学会本，第三册，华夏出版社，北京，1995。

李干忱：《破除迷信全书》，王秋桂、李丰楙主编《中国民间信仰资料汇编》影印 1929 年美以美会全国书报部第 3 版，第一辑，第三十册，学生书局，台北，1989。

东汉·崔寔撰，缪启愉辑释，万国鼎审定：《四民月令辑释》，农业出版社，北京，1981。

李继闵：《九章算术校证》，陕西科学技术出版社，西安，1993。

晋·葛洪撰、梁·陶弘景补、尚志钧辑校：《补辑肘后方》，安徽科学技术出版社，合肥，1983。

尚志钧辑校：《名医别录》，人民卫生出版社，北京，1986。

王国维著，袁英光等整理标点：《水经注校》，上海人民出版社。上海，1984。

北魏·贾思勰撰，缪启愉校释：《齐民要术校释》，农业出版社，北京，1982。

缪启愉：《四时纂要校释》，农业出版社，北京，

1981。

唐·苏敬等撰：《新修本草》，汤溪范氏藏传氏纂良喜庐丛书影刻唐卷子本，上海群联出版社，上海，1955。

丛春雨主编：《敦煌中医药全书》，中医古籍出版社，北京，1994。

五代·日华子撰，尚志钧辑校：《日华子本草》，皖南医学院科研处油印本，1983。

宋·唐慎微等修，尚志钧等校点：《重修政和经史证类备用本草》，华夏出版社，北京，1993。

宋·苏颂撰，胡乃长辑注：《图经本草》，福建科学技术出版社，福州，1988。

元·王好古撰，崔扫尘、尤荣辑、点、校：《汤液本草》，人民卫生出版社，北京，1987。

元·王祯撰，缪启愉译注：《东鲁王氏农书译注》，上海古籍出版社，上海，1994。

明·万恭撰，朱更翎整编：《治水荃蹄》，水利电力出版社，北京，1985。

明·李时珍：《本草纲目》，校点本，人民卫生出版社，北京，1982。

明·陈嘉谟：《本草蒙荃》，人民卫生出版社，北京，1988。

明·刘文泰等：《本草品汇精要》，商务印书馆，上海，1937；人民卫生出版社，北京，1982。

清·汪昂辑，谢观等评校：《本草备要》，商务印书馆，上海，1918，初版；1955，重印。

清·吴仪洛辑，窦钦鸿、曲京峰点校：《本草从

新》，人民卫生出版社，北京，1990。

二 专著、论文集

林语堂：《语言学论丛》，开明书店，上海，1933。

凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，商务印书馆，上海，1950，再版。

刘汝霖：《汉晋学术编年》，商务印书馆，上海，1935。

《闻一多全集》，开明书店，上海，1948。

傅懋勳：《丽江麽些象形文字古事记研究》，华中大学，武昌，1948。

李岳南：《神话故事、歌谣、戏曲散论》，上海新文艺出版社，上海，1957。

《鲁迅全集》，人民文学出版社，北京，1956 ~ 1957。

《大理白族自治州历史文物调查资料》，云南人民出版社，昆明，1958。

中国农业科学院、南京农学院中国农业遗产研究室：《中国农学史》，初稿，科学出版社，北京，1959。

张文勋等：《白族文学史》，初稿，云南人民出版社，昆明，1959；修订版，云南人民出版社，昆明，1983。

丁山：《中国古代宗教与神话考》，龙门书局，北京，1961。

顾颉刚：《史林杂识》，中华书局，北京，1963。

《回族简史》编写组：《回族简史》，宁夏人民出版

社，银川，1975。

汪宁生：《云南考古》，云南人民出版社，昆明，1980。

陈寅恪：《金明馆丛稿》，上海古籍出版社，上海，1980。

《陈垣史学论著选》，上海人民出版社，上海，1981。

许宝华、汤珍珠：《语音》，上海教育出版社，上海，1981。

顾颉刚等：《古史辨》，上海古籍出版社影印，上海，1982。

游国恩主编：《天问纂义》，中华书局，北京，1982。

庄一拂：《古典戏曲存目考》，上海古籍出版社，上海，1982。

朱芳圃遗著，王珍整理：《中国古代神话与史实》，中州书画社，郑州，1982。

李长傅遗著、陈代光整理：《禹贡释地》，中州书画社，郑州，1982。

任应秋等编：《内经研究论丛》，武汉，湖北人民出版社，武汉，1982。

《滇史论丛》，第一辑，上海人民出版社，上海，1982。

马学良：《云南彝族礼俗研究文集》，四川民族出版社，成都，1983。

杨宪益：《译余偶拾》，三联书店，北京，1983。

张光直：《中国青铜时代》，三联书店，北京，

1983。

温少峰、袁庭栋：《殷墟卜辞研究——科学技术篇》，四川省社会科学院出版社，成都，1983。

赵鲁：《论白族神话与宗教》，中国民间文艺出版社，北京，1983。

《傣族社会历史调查》（西双版纳之一），云南民族出版社，昆明，1983。

《西双版纳傣族社会综合调查》（一），云南民族出版社，昆明，1983。

《西双版纳傣族社会综合调查》（二），云南民族出版社，昆明，1984。

《昆明民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社，昆明，1985。

《白族社会历史调查》（二），云南人民出版社，昆明，1986。

王健群：《好太王碑研究》，吉林人民出版社，长春，1984。

李缙绪：《白族文学史略》，中国民间文艺出版社，北京，1984。

顾颉刚编著：《孟姜女故事研究集》，上海古籍出版社，上海，1984。

顾颉刚、钟敬文等：《孟姜女故事论文选》，中国民间文艺出版社，北京，1984。

费孝通：《乡土中国》，三联书店，北京，1985。

《钟敬文民间文学论集》，上海文艺出版社，上海，1985。

冯友兰著，涂又光译：《中国哲学简史》，北京大

学出版社，北京，1985。

李零：《长沙子弹库战国楚帛书研究》，中华书局，北京，1985。

刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，云南人民出版社，昆明，1985。

王筠默主编：《中药药理学》，上海科学技术出版社，上海，1985。

李霖灿：《南昭大理国新资料的综合研究》，台北故宫博物院，台北，1986。

张光直：《考古学专题六讲》，文物出版社，北京，1986。

陈炳良：《神话·礼仪·文学》，联经出版公司，台北，1986，第2版。

程蔷：《中国识宝传说研究》，上海文艺出版社，上海，1986。

何新：《诸神的起源》，三联书店，北京，1986。

宗力、刘群：《中国民间诸神》，河北人民出版社，石家庄，1986。

王孝廉：《中国的神话世界——各民族的创世神话与信仰》，时报文化出版公司，台北，1987。

萧兵：《楚辞与神话》，江苏古籍出版社，南京，1987。

李根蟠、卢勋：《中国南方少数民族原始农业形态》，农业出版社，北京，1987。

谢志文：《针灸探源》，科技文献出版社重庆分社，重庆，1987。

陈履生：《神画主神研究》，紫禁城出版社，北京，

1987。

顾颉刚：《中国上古史讲义》，中华书局，北京，1988。

《顾颉刚古史论文集》，中华书局，北京，1988。

陈梦家：《殷虚卜辞综述》，中华书局，北京，1988。

姜子匡：《新年风俗志》，上海文艺出版社影印，上海，1989。

萧兵：《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》，上海文艺出版社，上海，1989。

梁家勉：《中国农业科学技术史稿》，农业出版社，北京，1989。

闵宗殿编：《中国农史系年要录》，农业出版社，北京，1989。

陶阳、钟秀：《中国创世神话》，上海人民出版社，上海，1989。

文崇一：《中国古文化》，东大图书公司，台北，1990。

常人春：《老北京的风俗》，燕山出版社，北京，1990。

季羨林：《比较文学与民间文学》，北京大学出版社，北京，1991。

林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆，北京，1991，第2版。

颜正华等：《中药学》，人民卫生出版社，北京，1991。

刘起钊：《古史续辨》，中国社会科学出版社，北

京，1991。

叶舒宪：《英雄与太阳——中国上古史诗的原型重构》，上海社会科学院出版社，上海，1991。

叶舒宪：《中国神话哲学》，中国社会科学出版社，北京，1992。

裘锡圭：《古文字论集》，中华书局，北京，1992。

王荫槐：《土壤肥料学》，农业出版社，北京，1992。

余自汉等：《内经灵素考》，中国中医药出版社，北京，1992。

李志强：《中国北方俚曲俗情》，天津人民出版社，天津，1992。

梅全喜主编：《本草纲目补正》，中医古籍出版社，北京，1993。

饶宗颐、曾宪通：《楚地出土文献三种研究》，中华书局，北京，1993。

李零：《中国方术考》，人民中国出版社，北京，1993。

陶思炎：《祈禳·求福·除殃》，三联书店，香港，1993。

王跃：《四川省江北县舒家乡上新村陶斋的汉族“祭财神”仪式》，财团法人施合郑民俗文化基金会，台北，1993

王跃：《江北县复盛乡协睦村四社谯宅的“庆坛”祭仪调查》，财团法人施合郑民俗基金会，台北，1993。

王静、许小牙：《掇客·行商·钱庄——中国民间

商贸习俗》，四川人民出版社，成都，1993。

杨学政等著：《云南境内的世界三大宗教——地域宗教比较研究》，云南人民出版社，昆明，1993。

《古史新证——王国维最后的讲义》，清华大学出版社，北京，1994。

董乃斌：《中国古典小说的文体独立》，中国社会科学出版社，北京，1994。

陈建宪：《神祇与英雄——中国古代神话的母题》，三联书店，北京，1994。

马昌仪、刘锡诚：《石与石神》，学苑出版社，北京，1994。

马昌仪编：《中国神话学文论选萃》，中国广播电视出版社，北京，1994。

叶舒宪：《诗经的文化阐释——中国诗歌的发生研究》，湖北人民出版社，武汉，1994。

曲京峰、张少华主编：《中药学》，科学出版社，北京，1994。

李学勤：《简帛佚籍与学术史》，时报文化出版公司，台北，1994。

王熙远：《桂西民间秘密宗教》，广西师范大学出版社，桂林，1994。

杨政业：《白族本主文化》，云南人民出版社，昆明，1994。

刘守华：《比较故事学》，上海文艺出版社，上海，1995。

王日根：《乡土之链——明清会馆与社会变迁》，天津人民出版社，天津，1996。

王铭铭、王斯福主编：《乡土社会的秩序、公正与权威》，中国政法大学出版社，北京，1997。

王铭铭：《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》，三联书店，北京，1997。

刘跃进：《中古代文学文献学》，江苏古籍出版社，南京，1997。

杨利慧：《女娲的神话与信仰》，中国社会科学出版社，北京，1997。

叶舒宪：《庄子的文化解析》，湖北人民出版社，武汉，1997。

叶舒宪：《文学人类学探索》，广西师范大学出版社，南宁，1998。

《刘魁立民俗学论集》，上海文艺出版社，上海，1998。

刘锡诚：《中国原始艺术》，上海文艺出版社，上海，1998。

吕微：《荒古神圣的证言——中国古代神话选读》，《中华活页文选》，第35期，中华书局，北京，1998。

傅光宇：《云南民族文学与东南亚》，云南大学出版社，昆明，1999。

严耀中：《汉传密教》，学林出版社，上海，1999。

刘守华：《中国民间故事史》，湖北教育出版社，武汉，1999。

祁连休、程蔷主编：《中华民间文学史》，河北教育出版社，石家庄，1999。

白庚胜：《东巴神话研究》，社会科学文献出版社，北京，1999。

雷翔：《鄂西傩文化的奇葩——还坛神》，中央民族大学出版社，北京，1999。

朝戈金：《口头史诗诗学——冉皮勒 江格尔 程式句法研究》，广西人民出版社，南宁，2000。

董晓萍、〔美〕欧达伟：《乡村戏曲表演与中国现代民众》，北京师范大学，北京，2000。

李乔：《行业神崇拜——中国民众造神运动研究》，中国文联出版公司，北京，2000。

游琪、刘锡诚主编：《葫芦与象征》，商务印书馆，北京，2001。

吕微：《隐喻世界的来访者——中国民间财神信仰》，学苑出版社，北京，2001。

〔法〕Sylvain Levi 著，冯承钧译：《大孔雀经药叉名录舆地考》，商务印书馆，上海，1935。

《民间新年神像图画展览会》，中法汉学研究所，北京，1942。

《马克思恩格斯选集》，人民出版社，北京，1972。

〔瑞士〕费尔迪南·德·索绪尔著，高名凯译，岑麒祥等校：《普通语言学教程》，商务印书馆，北京，1982。

〔罗〕亚·泰纳谢著，张伟达等译：《文化与宗教》，中国社会科学出版社，北京，1984。

〔奥〕弗洛伊德著，高觉敷译：《精神分析引论》，商务印书馆，北京，1984。

〔奥〕弗洛伊德著，杨庸一译：《图腾与禁忌》，志文出版社原版，台北，中国民间文艺出版社影印，北京。

〔瑞士〕让·皮亚杰著，傅统先、陆有铨译：《儿童的道德判断》，山东教育出版社，济南，1984。

〔法〕列维·布留尔著、丁由译：《原始思维》，商务印书馆，北京，1985。

〔英〕马林诺夫斯基著，李安宅译：《巫术科学宗教与神话》，中国民间文艺出版社，北京，1986。

〔英〕弗雷泽著，徐育新等译：《金枝》，中国民间文艺出版社，北京，1987。

叶舒宪选编：《神话—原型批评》，陕西师范大学出版社，西安，1987。

叶舒宪编选：《结构主义神话学》，陕西师范大学出版社，西安，1988。

〔德〕卡西勒著，顾伟铭等译：《启蒙哲学》，山东人民出版社，济南，1988。

〔日〕大林太良著、林相泰等译：《神话学入门》，中国民间文艺出版社，北京，1989。

〔日〕吉野裕子著，雷群明等译：《阴阳五行与日本民俗》，学林出版社，上海，1989。

〔美〕克雷默著、魏庆征译：《世界古代神话》，华夏出版社，北京，1989。

〔德〕卡尔·雅斯贝斯著，魏楚雄等译：《历史的起源与目标》，华夏出版社，北京，1989。

〔美〕刘易斯·芒福德著：《城市发展史：起源、演变和前景》，中国建筑工业出版社，北京，1989。

〔美〕米尔希·埃利亚德著，宋立道等译：《神秘主义、巫术与文化风尚》，光明日报出版社，北京，1990。

〔苏〕梅列金斯基著，魏庆征译：《神话的诗学》，商务印书馆，北京，1990。

〔美〕阿兰·邓迪斯编，陈建宪等译：《世界民俗学》，上海文艺出版社，上海，1990。

〔美〕斯蒂·汤普森著，郑海等译：《世界民间故事分类学》，上海文艺出版社，上海，1991。

〔日〕直江广治著，王建朗等译：《中国民俗文化》，上海古籍出版社，上海，1991。

〔日〕福井康顺等监修、朱越利等译：《道教》，第二卷，上海古籍出版社，上海，1992。

〔奥〕内贝斯基著，谢继胜译：《西藏神灵和鬼怪》，西藏人民出版社，拉萨，1993。

〔美〕阿兰·邓迪斯编，朝戈金等译：《西方神话学论文选》，上海文艺出版社，上海，1994。

〔法〕克洛德·莱维-斯特劳斯著，谢维扬等译：《结构人类学》，上海译文出版社，上海，1995。

〔美〕伯格著，姚媛译：《通俗文化、媒介和日常生活中的叙事》，南京大学出版社，南京，2000。

〔美〕约瑟夫·坎贝尔著，张承谟译：《千面英雄》，上海文艺出版社，上海，2000。

〔日〕泽田瑞穗：《中国的民间信仰·黑神源流》，日本工作舍，1982，白庚胜汉译本未刊稿

J. G. Frazer : Folk-lore in the Old Testament , London , 1923.

T. H. Gaster : Myth Legend and Custom in the Old Testament , New York , 1964.

Clifford Geertz : Local Knowledge , New York , 1983.

Sacred Narrative : Readings in the Theory of Myth ,
Edited by Alan Dundes , Berkeley , 1984.

Mircea Eliade : Birth and Rebirth , New York , 1958 ,
1984.

Alan Dundes : The Flood Myth , Berkeley , 1988.

三 论 文

郑振铎：《佛曲叙录》，《小说月报》“中国文学研究”专号，商务印书馆，上海，1927；上海书店影印，上海，1981。

钟敬文：《中国印欧民间故事之相似》，《文学周报》，1928年第六卷第七号；《民俗》，1928年第十一、十二期合刊。

赵景深：《中国民间故事型式发端》，《民俗》，1928年第八期；《民间文学丛谈》，湖南文艺出版社，长沙，1982。

灰云：《伏虎宝卷合（和）玄坛爷故事的异同》，《民间文艺》，1928年第九、十期合刊。

清水：《中西民间故事的比较——海龙王的女儿 自序》，《民俗》，1929年第六十五期。

容肇祖：《海龙王的女儿 序》，《民俗》，1929年第六十五期。

赵景深：《海龙王的女儿 序》，《民俗》，1929年第七十四期。

罗香林：《海龙王的女儿》，《民俗》，1929年第八十四期。

李经才：《海龙王的女儿》，《民俗》，1930 年第一百零一期。

谷凤田：《读过 海龙王的女儿 后》，《民俗周刊》，“关于《海龙王的女儿》专号”，《汕头民俗汇刊》，汤浦民间出版部，绍兴，1931。

官世科：《读 海龙王的女儿 ——给清水先生》，《民俗周刊》，“关于《海龙王的女儿》专号”，《汕头民俗汇刊》，汤浦民间出版部，绍兴，1931。

钟敬文：《中国民谭型式》，《开展》月刊，1931 年第 10、11 期合刊，“民俗学专号”；《民俗学集镌》，第一辑，上海文艺出版社影印，上海，1989。

吴其昌：《卜辞所见殷先公先王三续考》，《燕京学报》，1933 年第十四期。

霍世休：《唐代传奇文与印度故事》，《文学》，1934 年第二卷第六期。

芮逸夫：《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》，《人类学集刊》，1938 年第一卷第一期。

陈志良：《沉城的故事》，《风土什志》，1940 年第 1 卷第 3 期。

周祖谟：《甲骨卜辞中的 𠩺 字》，《申报》“文史”副刊，第 15 期，1948 年 3 月 20 日。

胡厚宣：《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》，《复旦学报》，人文科学版，1956 年第 1 期。

李霖灿：《麽些族的洪水故事》，《民族学研究所集刊》，第 3 期，台北，1957。

顾颉刚：《息壤考》，《文史哲》，1957 年第 10 期。

严一萍：《楚缙书新考》，上、中、下，《中国文

字》，第26~28册，台北，1967~1968。

刘渊临：《甲骨文中的“蚺”字与后世神话中的伏羲女娲》，台湾《中央研究院历史语言研究所集刊》，第四十一本，第四分册，台北，1969。

李家浩：《江陵凤凰山八号汉墓“龟盾”漆画试探》，《文物》，1974年第6期。

张仲葛：《出土文物所见我国猪品种的形成与发展》，《文物》，1979年第1期。

许进雄：《鹿皮与伏羲女娲的传说》，《大陆杂志》，第59卷第2期，台北，1979。

李孝友：《南诏大理写本佛经》，《文物》，1979年第12期。

萧兵：《天问里的宇宙模式》，《中国哲学史论文集》，吉林人民出版社，长春，1980。

萧兵：《“昆仑”祁连说补正》，手稿。

顾颉刚：《山海经中的昆仑区》，《中国社会科学》，1982年第1期。

孙常叙：《伊尹生空桑和历阳沉而为湖》，《社会科学战线》，1982年第4期。

杨知勇：《论龙女神话与故事》，《山茶》，1983年第3期。

赵棹：《大黑天神考释》，《民间文学论坛》，1983年第5期。

李泽厚：《秦汉思想简议》，《中国社会科学》，1984年第2期。

张自修：《骊山女娲风俗及其渊源》，《陕西民俗学研究资料》，第一集，西安。

顾学颉：《古有明、晓复辅音说》，《活页文史丛刊》，1984年第185号。

李学勤：《楚帛书中的古史与宇宙观》，张正明主编：《楚史论丛》初编，湖北人民出版社，武汉，1984。

萧兵：《“昆仑”祁连说补正》，《西北史地》，1985年第2期。

何幼琦：《海经新探》，《历史研究》，1985年第2期。

吕微：《中国洪水神话结构分析》，《民间文学论坛》，1986年第2期。

蔡大成：《女娲考》，手稿。

蔡大成：《兄妹婚神话的象征》，《民间文学论坛》，1986年第5期。

桑秀云：《“地陷为湖”传说故事形成的探讨》，台北《政治大学边政研究所年报》，台北，1986年第17期；《中国文学研究》，第六辑，书目文献出版社，北京，1987。

王海涛、张大全：《略论南诏时期密教的传入》，《彝族文化》，1987年刊。

马旷源：《“大黑天神”的由来》，《民间文学论坛》，1987年第6期。

王红旗：《昆仑山地望探索》，《民间文学论坛》，1987年第5期。

阎云翔：《论印度那伽故事对龙王龙女故事的影响》，郁龙余编：《中印文学关系源流》，湖南文艺出版社，长沙，1987。

郭锋：《敦煌写本 天地开辟以来帝王纪 成书年代诸问题》，《敦煌学辑刊》，1988 年第 1、2 期。

麻承照：《马村巫术活动调查》，《民间文艺季刊》，1989 年第 1 期。

叶舒宪：《从“盘古之谜”到中国原始创世神话之谜》，《民间文艺季刊》，1989 年第 2 期。

叶舒宪、王海龙：《从中印洪水神话的源流看文化的传播与异变》，《学习与探索》，1990 年第 5 期。

赵殿增、袁曙光：《“天门”考》，《四川文物》，1990 年第 6 期。

饶宗颐：《中外史诗上天地开辟与造人神话之初步比较研究》，《汉学研究》，第八卷，第一期，民间文学国际研讨会论文专号，台北，1990。

李道和：《昆仑：鲧禹所造之大地》，《民间文学论坛》，1990 年第 4 期。

钟敬文：《洪水后兄妹再殖人类神话》，《中国与日本文化研究》，第一集，中国大百科全书出版社，北京，1991。

钟敬文：《从石龟到石狮子》，《民间文学论坛》，1991 年第 2 期。

傅光宇：《大黑天神神话由来辨》，《边疆文化论丛》第三辑，昆明，1991。

白化文：《龙女故事的来龙去脉》，《文学遗产》，1992 年第 3 期。

吴祖德：《商品经济冲击下的都市节日——上海市区岁时信仰习俗》，《中国民间文化》，第五集，学林出版社，上海，1992。

康保成：《韩愈 送穷文 与驱傩、祀灶风俗》，《民俗曲艺》，第 83 期，台北，1993。

傅光宇：《“陷湖”传说之型式及其演化》，《民族文学研究》，1995 年第 3 期。

傅光宇：《大黑天神》，《思想战线》，1995 年第 5 期。

陈建宪：《中国洪水神话的类型与分布——对 433 篇异文的初步宏观分析》，《民间文学论坛》，1996 年第 3 期。

刘夫德：《中国古代的月崇拜》，油印本。

王子今：《息壤新解》，手稿。

陈岗龙：《东蒙古史诗研究》，博士论文，北京师范大学，北京，1997。

刘锡诚：《陆沉传说再探》，《民间文学论坛》，1997 年第 1 期。

和平：《龙女故事与古代婚姻形式》，《湖北民族学院学报》，1997 年第 2 期。

郑筱筠：《印度佛典那伽故事与中国龙王龙女故事》，博士论文，复旦大学，上海，1997。

胡万川：《捞泥造陆——鲧、禹神话新探》，手稿。

刘守华：《中印龙女报恩故事之比较》，《中国比较文学》，1999 年第 3 期。

刘守华：《中国螺女故事的形态演变》，《华中师范大学学报》（人文社会科学版），1999 年第 2 期。

余国良：《轴心文明讨论述评》，《二十一世纪》，2000 年 2 月号。

李公：《略论 张胜温画卷 的民族宗教艺术价

值》，《中央民族大学学报》（哲学社会科学版），2000年第27卷第4期。

那木吉拉：《论元代蒙古人摩诃葛剌神崇拜及其文学作品》，《中央民族大学学报》（哲学社会科学版），2000年第27卷第4期。

李东红：《佛教密宗阿叱力教派与白族文化》，《云南民族学院学报》（哲学社会科学版），2000年第17卷第2期。

万建中：《地陷型传说中禁忌母题的历史流程及其道德话语》，《广西民族学院学报》（哲学社会科学版），2001年第2期。

吕微：《学科分化、形式范畴与现代性价值观》，《文学评论》，2001年第4期。

吕微：《实证与阐释的力作——刘锡诚 中国原始艺术 读后》，《文艺研究》，2001年第5期。

〔韩〕方善柱：《崑崙 天山与太阳神》，《大陆杂志》，第四十九卷第四期，台北，1974。

〔俄〕B. Rif-tin（李福清）：Istochniki I Analis Sjuzhetov Duganskikh Skazok（《东干回族民间故事来源及情节分析》），Duganskije Narodnye Skuzki I Predani-ja，，Moscow，1977。

〔日〕白鸟库吉著、王古鲁译：《大月氏考》，《塞外史地研究论丛》，第二辑，商务印书馆，北京。

方国瑜：《云南佛教之阿叱力派二、三事》，《滇史论丛》，第一辑，上海人民出版社，上海，1982。

〔美〕阿姆斯著，张举文译，李扬校：《民俗学中母题的概念》，中国民间文艺家协会辽宁分会理论研究

部编：《民间文学论集》，内部资料，第二册，沈阳，1984。

〔日〕谷野典之：《女娲·伏羲神话系统考》，《南宁师范学院学报》（哲学社会科学版），1985年第1、2期。

〔日〕伊藤清司著，陈晓林译：《神话中的性——被视为妇女和母体的葫芦》，《民间文艺季刊》，1987年第4期。

〔俄〕李福清：《从比较神话学角度再论伏羲女娲等几位神话人物》，第二届中国古典文学国际研讨会论文，北京清华大学中文系、台湾清华大学中文系，新竹，1988。

〔美〕阿兰·丹迪斯著，晓宋译：《相关主题的象征类同：分析民间故事的一种方法》，《民间文艺季刊》，1989年第2期。

〔苏〕弗·普罗普：《神奇故事的转化》，〔法〕茨维坦·托多罗夫选编，蔡鸿滨译：《俄苏形式主义文论选》，中国社会科学出版社，北京，1989。

〔美〕阿兰·邓迪斯著，兰克译：《潜水创世者：神话时代男性的创造》，《民间文学论坛》，1990年第4期。

〔苏〕梅列金斯基著，马昌仪译：《论英雄神话中的血缘婚原型》，《民族文学研究》，1990年第3期。

〔日〕小南一郎：《壶形的宇宙》，《北京师范大学学报》（社会科学版），1991年第2期。

〔美〕威尔舒森、斯通著，郑斐译：《从民族考古学角度看土壤》，《农业考古》，1994年第1期。

四 工具书

〔德〕艾伯华著，王燕生等译：《中国民间故事类型》，商务印书馆，北京，1999。

〔美〕丁乃通著，郑建成等译：《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社，北京，1986。

金荣华：《六朝志怪小说情节单元分类索引》，中国文化大学中国文学研究所，台北，1984。

《中国通俗小说总目提要》，中国文联出版公司，北京，1990。

祁连休、萧莉主编：《中国传说故事大辞典》，中国文联出版公司，北京，1991。

袁珂：《中国神话传说词典》，上海辞书出版社，上海，1985。

《中国各民族宗教与神话大词典》，学苑出版社，北京，1990。

鲁刚主编：《世界神话辞典》，辽宁人民出版社，沈阳，1989。

F. 吉郎等著、徐汝舟等译：《世界神话百科全书》，上海文艺出版社，上海，1992。

慈怡主编：《佛光大辞典》，台湾佛光山出版社，1989，第5版；书目文献出版社影印，北京。

任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社，上海，1981。

《中国古今地名大辞典》，商务印书馆香港分馆，香港，1931。

江苏新医学院：《中药大辞典》，上海人民出版社，上海，1977。

朱起凤：《辞通》，开明书店，上海，1934，长春古籍书店影印，长春，1982。

王力：《同源字典》，商务印书馆，北京，1982。

唐作藩：《上古音手册》，江苏人民出版社，南京，1982。

高亨纂著，董治安整理：《古字通假会典》，齐鲁书社，济南，1989。

龙潜庵：《宋元语言词典》，上海辞书出版社，上海，1985。

吴汉：《切口大词典》，上海文艺出版社影印 1924 年上海东陆图书公司，上海，1989。

曲彦斌主编：《中国隐语行话大辞典》，辽宁教育出版社，沈阳，1995。

Antti Aarne : The types of the Folklore : A Classification and Bibliography , Helsinki , 1928 , Translated and Enlarged by Stith Thompson , Indiana University , 1961.

Stith Thompson : Motif-Index of Folk-Literature , Helsinki , 1932 ~ 1936.

J. A. Cuddon : A Dictionary of Literary terms , London , 1977.

后 记

“中国洪水神话研究”这个题目前前后后、断断续续做了整整20年，1981年写本科毕业论文时就是讨论的洪水故事，本书收录了其中的一节，就是作为“附录”的《“昆仑”语义释源》，这篇文章曾发表在刘锡诚先生主编的《民间文学论坛》1987年第3期上。此后，这个题目一搁就是十几年，到文学研究所工作以后，得到台湾“中流”基金会的资助，才又重新拾起这个题目。本书中的个别章节曾在徐公持先生主编的《文学遗产》、刘梦溪先生主编的《中国文化》、王秋桂先生主编的《民俗曲艺》以及刘魁立先生主编的《中国民俗学年刊》上发表，谨此致谢！

其实，我写这个题目还是受了我大学时代的同学也是我一生的挚友蔡大成先生的影响，那时，大成在学校开个人讲座，讲弗洛伊德。80年代初，大成写的《女娲考》（至今没有发表）是中国学者中最早提出洪水神话象征女性生育这一命题的论文，大成从北京将文章的复写稿寄到西安我的手中时，陈炳良《广西瑶族洪水故事研究》还未发表。大成后来还写过几篇质量颇高的神话学论文，我以为，在当时的青年学者中，大成是研究神话的佼佼者；而且我也认为，至今还少有人能出其右者。但是如今，大成已在从事别的事业并且也取得成功，我一方面由衷地赞赏大成选择人生的勇气

和眼光，另一方面也为中国神话学界的损失而感到惋惜。

记得前几年写好关于伏羲、女娲那一章后，曾将文章恭呈我最尊敬的钟敬文先生。不久后的一次会前，我陪老先生漫步向会场，钟先生对我说，研究神话大家都是在猜谜（大意）。我把这话当作对我婉转的批评和提醒，从此也就更加注意了学术方法论的问题，而努力的方向就是如何让“猜测”更能经得起“反驳”和“逻辑-实证”的检验。先生以近百岁的高龄仍在睿智地引领中国民间文学和民俗学界前进的步伐，这是中国学界的荣幸和荣誉。在此，我要向钟老先生表示特别的敬意！

在本书的写作过程中，理论上多受惠于老友叶舒宪先生的研究成果，此外白庚胜先生慷慨提供了他所翻译的泽田瑞穗《黑神源流》未刊稿，叶舒宪先生允借了普洛普《民间故事形态学》的英文译本，刘魁立先生允借了汤普森《民间故事类型》的英文本。宋兆麟先生对本书的一些篇章提出过重要的修改意见和建议。户晓辉先生为本书翻译，编制了英文目录。本书的责任编辑汤兮女士和张彤先生冒着酷暑为本书的出版不知流了多少汗水。本丛书的主编叶舒宪先生在繁忙中拨冗审读了书稿，及时指出了笔者的几处疏漏。在此一并致以衷心的感谢！程蔷和董乃斌先生一直关心和督促本书的出版，我想他们见到此书后一定会感到高兴，本书的出版可以多少报答他们在学业和精神上多年给予我的鼓励。

本书的大部分章节随写随呈刘锡诚和马昌仪先生，请他们批评，他们还特别为笔者找出了他们在五六十年代翻译的苏联民间文艺学（包括普洛普、日尔蒙斯基）理论的珍贵资料供我参考。刘锡诚和马昌仪先生是我事业上的恩师和生活上的益友，没有他们对我的一贯关心、爱护和扶助，我无

法将自己的思想变成文字。对他们给予我的恩惠，文字的感谢永远是辞不达意的。

我要特别感谢我的父母和妹妹、弟弟，是他们时刻让我感到亲人的存在而不在这世上感到孤独。父母已经上了年纪，身体多病，但他们在最需要我守在身边的时候却“拒绝”我去看望他们。“不耽误孩子的时间”是母亲一生的信念，我的时间是母亲给的，我的生命也是母亲给的，本书又是讨论生命和母体问题的专著，因此本书理应献给我最亲爱的、也是最伟大的母亲——湖北巴东赵宗珏，祝母亲和父亲一同长命百岁。

最后，我还要感谢我的妻子和女儿，她们已经和我一起度过了多年的清贫生活，我希望，当她们看到本书出版的时候，也会把本书看作是献给她们的，她们也都是现在和未来的母亲。

本书作者 2001 年 7 月