

赤乌与青鸟

——论《穆天子传》的生命观念*

方 艳 李俊标

提 要 《穆天子传》体现了对于永恒世界的追寻以及古人希望超越生死的梦想。《穆天子传》中不仅以相当长的篇幅来描述穆王的猎羽,并且记叙了穆王的四至羽陵(群鸟脱落羽毛的地方),但羽毛的脱落并不只是象征着大鸟的死亡,其更重要的意义在于象征着再生与复活。王者去往西方,收集鸟羽的故事,其神话内核是面对死亡的考验并最终超越死亡的历程。《穆天子传》中出自周宗的赤乌氏与西王母之青鸟,更揭示了自远古而来的关于生命与死亡的先民之思,而赤乌青鸟(凤)与龙马之间构成了一种神话语言的逻辑演变关系,这种演变的发生,其基础在于“鸟”的概念在神话思维中所具有的二元性。在上古神话哲学中,人们正是以这种生死无限的二元转换逆转了死亡的不可避免。

关键词 《穆天子传》 羽毛 赤乌 青鸟

在《楚辞·天问》中曾提到一位西征的传奇人物“阻穷西征。岩何越焉?”王逸注认为指的是“尧放鯀羽山,西行度越岑岩之险”一事。^①叶舒宪先生综合众家之说,认为这句话仍然指的是羿事。并提出主人公探求不死的旅行,这是一个重现频率很高的世界性文学母题。他将上古神话中的羿与巴比伦太阳神的后裔吉尔伽美什比较,认为两位英雄的这次旅行还有三个共同的亚母题,即越过非凡人所能越过的艰险,来到一座神山山颠,找到一位不死仙人。吉尔伽美什找到的是一位名叫乌特那庇什提牟的神人,羿上昆仑找到的则是西王母。^②由此可知,《穆天子传》中穆王的西巡见西王母乃是渊源有自的。鯀、羿的传说从现存文献来看,其实简略难明,巴比伦史诗《吉尔伽美什》与《穆天子传》则相对而言提供了丰富的远古信息。这两个英雄传奇的同构性质是较为明显的,其中重要的一点是他们对于不死之药的寻求。如果追溯人类远古时代的历史,可以看到对于能够永久地维持自己生存的神奇物质的向往几乎是一种普遍现象。在巴比伦史诗中那是一棵能使人长生的不死草,而在《穆天子传》中这棵“不死草”则呈现为一种隐喻的表达。

* 国家社会科学基金项目“《穆天子传》的文化阐释”(10CZW018);江苏高校优势学科建设工程资助项目。

① [西汉]刘向集,[东汉]王逸章句《楚辞》卷3,四部丛刊初编本。

② 叶舒宪《英雄与太阳:中国上古史诗的原型重构》,西安:陕西人民出版社2005年版,第119—135页。

一 不朽的羽毛

《穆天子传》中“羽”字共出现 8 次。尤其在卷三,以相当长的篇幅来描述穆王的猎羽:

已酉,天子饮于溇水之上。乃发宪令,诏六师之人□其羽。爰有□藪水泽,爰有陵衍平陆。硕鸟物羽,六师之人毕至于旷原。……六师之人大畋九日,乃驻于羽之□。收皮效物,债车受载。天子于是载羽百车。

《纪年》亦曰“穆王北征,行流沙千里、积羽千里。”“穆王西征,至于青鸟之所解。”^①对于《穆天子传》中的羽毛的用途,曾有学者提出其作为兵器构件的假设。^②但如果将之与穆王对于玉石的贪求联系起来,^③会发现这两种情况的出现应是源于同一渴望——永生不死。

在中国文化中,不死的概念常常与羽毛联系在一起。《山海经》等古代文献中提及不死山、不死国、不死民。

流沙之东,黑水之间,有山名不死之山。(《海内经》)

有不死之国,阿姓,甘木是食。(《大荒南经》)

不死民在其东,其为人黑色,寿,不死。(《海外南经》)

不死民就是羽人。《楚辞·远游》曰“仍羽人于丹丘兮,留不死之旧乡。”王逸注云:“《山海经》言有羽人之国,不死之民。或曰:人得道身生毛羽也。”所以羽民即仙人,而后世有所谓羽化而登仙之想。洪兴祖注曰“羽人,飞仙也。”《论衡·无形篇》云“图仙人之形,体生毛,臂变为翼,行于云。”证以武梁祠石刻画像,伏羲与女娲交尾图像中所刻飞行云中之小仙人,的确都生有羽翼。

对于羽毛的神奇作用的崇拜不限于中国文化。乔治·A·赖斯纳教授在吉萨金字塔中发现的石板上描绘了迈锡里努斯国王,其头部的上方有一个相应的仪仗。值得注意的是:“在仪仗上的豺狗背上插着一根羽毛……从金字塔时代起,在仪仗上插上这种传统的羽毛成了惯例。例如,第十八王朝的仪仗上的两条鳄鱼分别在背上和头上插着这样的羽毛。我们至今还不了解它们的确切含义,但是这种羽毛可能是一种等同于天的象征。”^④不仅在埃及,在美洲文化中,也认为羽毛具有神奇的作用。路威曾提到他所遇到的一件很不可思议的事情。“北美洲的印第安人把鸟和鼬皮和鸟羽之类打成包裹,向它膜拜。有一回一个平原印第安人拿‘世界上顶伟大的东西’给我看。他掏出一个包裹,把绳子解开,郑重其事地揭开一层又一层的外皮,未后露出一——一卷鸟羽……野蛮人视为神圣的东西,不是那呆板的物件,却是那黏着在对象上的超自然力量。”^⑤可以看出,在世界文化的范围内,羽毛是一种与上天相关联的神圣物质。《穆天子传》中除了记叙穆王猎羽,还多次提

① 方诗铭、王修龄《古本竹书纪年辑证·周纪》,上海:上海古籍出版社 1981 年版,第 48—49 页。

② [日]安倍道子《穆天子傳》,《東洋の奇書 55 册》,自由國民社 1980 年版,第 176 页。

③ 参见拙文《玉石之寻——论〈穆天子传〉的历史文化意义》,《中国社会科学院研究生院学报》2008 年第 6 期。

④ [英]G·埃利奥特·史密斯著,李申等译《人类史》,北京:社会科学文献出版社 2002 年版,第 260 页。

⑤ [美]路威著,吕叔湘译《文明与野蛮》,北京:三联书店 2005 年版,第 192 页。

到一个地名:羽陵。其卷二曰:

孟秋丁酉,天子北征,□之人潜时觴天子于羽陵之上,乃献良马牛羊。于羽陵之上。

羽陵,顾实曰:“《穆天子传》言羽陵凡四见,则不独一地有羽陵之名。……元耶律楚材《西游录》曰:‘翰海去城数百里,海中有屿,其上皆禽鸟所落羽毛。’李文田注云,‘此海子在今巴里坤,汉之蒲类海也。’以此推之,则羽陵必为丘陵,而上皆禽鸟所落羽毛,故名之曰羽陵耳。”^①除了羽陵之外,《穆天子传》中还提到了“羽琇”。其卷三曰:

天子大脔正公诸侯王,勑七萃之士于羽琇之上,乃奏广乐。

《海内西经》曰:“大泽方百里,群鸟所生及所解。在鴈门北。”这个在西北方向的羽陵、羽琇是群鸟脱落羽毛的地方,为有水之沼泽。《淮南子·墜形训》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。”^②有学者提出“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冰泽”。^③但作为象征之物,鸟羽还有另一层意义。在周人的丧葬礼仪中,也有羽毛的出现。《礼记》曰:“诸侯御柩以羽葆。”而《礼记·杂记下》曰:“匠人执羽葆御柩”,孔疏曰:“羽葆者,以鸟羽注于柄头如盖,谓之羽葆……谓执羽葆居柩前御行于道,示指挥柩于路为进止之节也。”为什么灵柩的进止要以羽毛为指引呢?1949年出土于湖南长沙陈家大山楚墓之中用以引领死者“灵魂升天”的铭旌,以及1972年出土于湖南长沙马王堆一号汉墓的“非衣”当中都出现了鸟(凤鸟、金鸟)的形象。^④并以鸟来代表三界中的“天上”。所以,这里的鸟羽应该具有同样的意义。所谓“死则又育”,脱落的羽毛并不只是象征着大鸟的死亡,其更重要的意义在于象征着在死亡之后获得再生。

一方面,鸟作为运载亡灵或指引亡灵之路的冥使成为死亡的化身。“最早驮人的是那些死人变来的动物——鸟,……鸟代表着死者的灵魂,这早已为人所知,在塔希提和汤加,鸟儿带走灵魂的观念到19世纪末还存在着。那里的人认为,当人死去的时候,灵魂是被鸟儿抓走的。由此可见,是鸟儿将灵魂送往冥国。这类运送死者的鸟儿在大洋洲人那里是犀牛鸟,在澳洲是乌鸦,在努卡特部族是渡鸦。在塔希提和汤加,人们还相信是鸟儿守护着死者的灵魂,而且将它吞进了肚里。达雅克人也有同样的犀牛鸟,这只鸟迅速可靠地将死者的灵魂送往死者之城”。^⑤在《亡灵书》里也有着亡灵骑鸟飞行的记叙。“我飞起来,像一只巨大的破卵而出的金鹰。我就像一只背有四肘宽,翅膀像南方祖母绿的鹰那样飞起飞落。”(《亡灵书》二十七,248)巴比伦人对这种观念也并不陌生。在《吉尔伽美什》中,[恩奇]都梦见有人召唤他去地狱,“‘黑暗之家’,伊尔卡鲁拉的住处……那里,尘埃是他们的美味,粘土是他们的食物,穿上有翼如鸟的衣服,就在那黑暗见不到光的黑暗

① 顾实编纂《穆天子传西征讲疏》,北京:商务印书馆1934年版,第116页。

② 刘文典著《刘文典全集·淮南鸿烈集解》,合肥:安徽大学出版社,昆明:云南大学出版社1999年版,第136页。

③ 吕微著《神话何为》,北京:社会科学文献出版社2001年版,第266页。

④ 刘王华、杨永胜主编《中国传世名画》,济南:济南出版社2002年版,分见《龙凤人物图》,第3页。《升天图》,第5页。

⑤ [俄]弗·雅·普洛普著《神奇故事的历史根源》,北京:中华书局2006年版,第264、265—266页。

中居住”。^① 这样说来,在巴比伦,死者被想象成鸟的形状。在罗马,帝王们驾崩时人们会放飞一只鹰,以让它载着统治者的灵魂飞往天国。在基督教里,在背负灵魂的带翼天使的形象之中,人们也还能看到这一信仰的遗迹。

另一方面,鸟(三足鸟、赤乌、乌鸦)不仅与冥界相连,也与天国相连。马其顿的亚历山大的远征军“在大沙漠里走了四天,当一大群乌鸦来迎接军队的时候,即发觉已经离神庙不远了。乌鸦就象带路人一样走在前面,指给士兵们前进的道路。它们安详地飞过最前列的旗帜时,就落在地上;当部队慢慢走近它们时,又马上飞升天空。最后,来到了供神的庙宇。”^②而冰岛英雄史诗《埃达》中也提到北欧古老的奥丁神“他的双肩栖着两只乌鸦,名叫尤金(思想)和莫宁(记忆)。奥丁每天清晨都派出两只神鸦飞往世界各地去窥察动静,它们飞回来向他汇报,使他对统治下的地方了如指掌。”^③这里的乌鸦都能够来往与尘世与神界,成为了神的使者。而在西伯利亚,医生为了找回生病的人叫鬼神抓去了的灵魂,“他穿上一件特别的衣服,做成鸟羽模样,这就可以使他自在飞行。衣服上面画着许多圆点,代表日月星辰,照他在阴间走路。”^④所谓人穿上“做成鸟羽模样”的衣服就可以“在阴间走路”,其隐含的神话思维是羽毛(使得人)具有经历死亡并穿越死亡之地的神奇能力。

因此,王者对于鸟羽的追逐,以及他们去往西方的羽山、羽陵、羽琫,其神话内涵则是在讲述传奇的英雄人物去面对死亡的考验并最终超越死亡的历程。

二 赤乌与青鸟

如果说羽毛具有某种神奇的意义,这在很大程度上来源于它与太阳的关系。太阳在世界文化的范围中,常常是生命力的象征。神学家杰克伯·鲍姆(1575—1624,德国)说:“在上帝的启示里,太阳是所有生命的核心。”(《Signat》4,17)^⑤在美国土著部落的万神殿里,太阳也占有显著的位置。太阳被达科塔人称作“白天的神秘者”,在神话里它经常被认为是人类之父,是一位保护人类成长的神祇。阿尔贡魁(美国最大的印第安部族)语中的 Kesuk(太阳),来自意为“给以生命”的动词。事实是太阳作为天父、天神、君王在众多文化中被顶礼膜拜。所以,泰勒认为凡是太阳照耀的地方,都有太阳神话。^⑥

羽毛与太阳的关系又是太阳鸟神话的引申。而“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”。^⑦《穆天子传》中“鸟”字出现18次,“乌”字出现9次,这在只有6622字的《穆天子传》文字叙述中不能不说是一个值得注意的现象。

① 赵乐甡译《吉尔伽美什——巴比伦史诗与神话》,南京:译林出版社1999年版,第55页。

② [苏联]M. C. 波德纳尔斯基著,梁昭锡译,赵鸣歧校,齐思和审《马其顿的亚历山大的远征(公元前336—323年)》,《古代的地理学》,北京:商务印书馆1997年版,第95页。

③ [冰岛]佚名,石琴娥、斯文译《埃达》,南京:译林出版社2000年版,译序第11页。

④ [美]路威著,吕叔湘译《文明与野蛮》,北京:三联书店2005年版,第218页。

⑤ [德]麦克斯·缪勒著,金泽译《比较神话学》,上海:上海文艺出版社1989年版,第6页。

⑥ [英]爱德华·泰勒(Edward Tylor)著,连树声译《原始文化》,桂林:广西师范大学出版社2005年版,第259—291页。

⑦ 吕微著《神话何为》,第265页。

《穆天子传》中多次提到所谓的“赤乌氏”：

赤乌氏先出自周宗，大王亶父之始作西土，封其元子吴太伯于东吴，诏以金刃之刑，賄用周室之璧。封丌璧臣长季綽于春山之虱，妻以元女，诏以玉石之刑，以为周室主。（卷二）

赤乌氏，美人之地也，宝玉之所在也。（卷二）

这里不仅强调了周宗与赤乌氏的关系，更将之视为穆王所追求的人生理想之地。饶宗颐结合王家台秦简《归藏》（523简）所言“昔者赤乌卜浴于而见神为木出焉，是畜”，认为“周人与西域赤乌氏有渊源……赤乌在殷时的传说有它的远源。”^①日中之鸟在中国文化中多被认为是乌。古典文献中记载了众多的所谓日中有乌的传说。如《山海经·大荒东经》曰：“一日方至，一日方出，皆载于乌。”郭璞注曰：“中有三足乌。”《淮南子·精神训》曰：“日中有踞乌。”高诱注：“谓三足乌。”^②东汉王充《论衡·说日》则曰：“日中有三足乌。”^③这个“乌”的形象同样出现在《穆天子传》中。《穆天子传》卷三曰：

天子遂驱升于弇山，乃纪丌迹于弇山之石，而树之槐，眉曰“西王母之山”。丁未，天子饮于温山。□考乌。

这个考乌，旧注曰：“《纪年》曰：‘穆王见西王母，西王母止之。曰：‘有乌（金蓉镜曰，有本作“鹄”，亦无义可训。）人。’疑说此鸟，脱落不可知也。’郝曰：“《文选·赭白马赋》注引古文《周书》：穆王曰‘有黑鸟若鸪’云云，或即考乌之事。”^④这个黑鸟，应该是后世传说的西王母的供役者。《海内北经》曰：“西王母梯几而戴胜杖，其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。”郭璞云：“又有三足鸟主给使。”袁珂案：“郭注三足鸟，宋本、藏经本作三足乌。”《史记》卷一一七《司马相如列传》引《大人赋》云：“亦幸有三足乌为之（西王母）使。”《玉函山房辑佚书》辑《河图括地象》亦云：“有三足神鸟，为西王母取食。”则作三足乌是也。^⑤而《西山经》云：“三危之山，三青鸟居之。是山也，广员百里。”《大荒西经》云：“有西王母之山，有三青鸟，赤首黑目，一名曰大鷖，一名少鷖，一名曰青鸟。”由此可见，所谓三青鸟、三足鸟、三足乌乃是一物之多名而已。

这只神奇的鸟儿在中国文化中一直若隐若现地传递着自远古而来的关于生命与死亡的先民之思，承载着我们这个民族集体无意识中永恒的忧伤与快乐。

一方面，日中之鸟即后世所谓的“玄鸟”，它因为与太阳的关系而成为了带来生命的使者，成为光明与永恒的象征，得到非常的崇祀。

《礼记·月令》曰：

是月也，玄鸟至。至之日，以大牢祠于高禘。天子亲往，后妃帅九嫔御。乃礼天子所御，带以弓鞬，授以弓矢，于高禘之前。^⑥

商人以鸟为图腾，产生了以鸟为祖先神的传说。《诗经·商颂·玄鸟》曰：“天命玄

① 沈建华编《饶宗颐新出土文献论证》，上海：上海古籍出版社2005年版，第17页。

② 分见《刘文典全集·淮南鸿烈集解》卷7、卷17，第221、570页。

③ 黄晖著《论衡校释》第2册，北京：中华书局1990年版，第502页。

④ 郑杰文著《穆天子传通解》，济南：山东文艺出版社1992年版，第56页。

⑤ 袁珂校注《山海经校注》，成都：巴蜀书社1992年版，第359页。

⑥ 《十三经注疏·礼记正义》卷15，北京：北京大学出版社1999年版，第473—475页。

鸟,降而生商,宅殷土芒芒。古帝命武汤,正域彼四方。方命厥后,奄有九有。”

屈原也曾多次提到生商的这个玄鸟。《楚辞·天问》:“简狄在台,誉何宜?玄鸟致贻,女何嘉?”《离骚》:“望瑶台之偃蹇兮,见有娥之佚女……凤鸟既受诒兮,恐高辛之先我。”同一作者记同一神话,或为玄鸟,或为凤鸟,可见玄鸟即是凤鸟。所以袁珂以为这是玄鸟再经神话之夸张,遂为凤凰、鸾鸟之属。^①而凤凰又即是五采之鸟。《大荒西经》云:“有五采鸟三名:一曰皇鸟,一曰鸾鸟,一曰凤鸟。”又:《大荒东经》曰:“有五采之鸟,相乡弃沙。惟帝俊下友。帝下两坛,采鸟是司。”

这个五采之鸟究竟是什么模样呢?《海外西经》云:“灭蒙鸟在结匈国北,为鸟青,赤尾。”有意味的是,这灭蒙鸟“为鸟青”,也就是所谓的青鸟,但是却有着一个红色的尾巴。袁珂以为“为鸟青,赤尾”或“其鸟文赤、黄、青”云云,乃是所谓的“五采之鸟”,《山海经》多有记载,皆凤凰之象。而此处所记的“灭蒙鸟”,就是凤属之狂鸟、鸣鸟、孟鸟之异名。^②五采之鸟乃是凤凰,它有多个名字,灭蒙鸟是其中之一。而凤凰的“五采”,已知的有青色、赤色、黄色、应该还有“玄”色、非常可能的最后一种颜色是白色。或即《穆天子传》卷二所言的“白鸟”。反过来说,青鸟、赤鸟、玄鸟、也皆是凤凰,它是一个泛称,或者说是一个总称。

这个“凤”的概念,在中国神话中,与龙相对应,是神奇之鸟的综合体。凤,《说文》说:“神鸟也。”又《南山经》释为“丹穴之山……有鸟焉,其状如鸡,五彩而文,名曰凤凰。首文曰德,翼文曰义,背文曰礼,膺文曰仁,腹文曰信。”《广雅》释凤凰“六似”“五德”,这些都说明凤是我们的先民所创造的复合型瑞鸟。殷墟妇好墓出土的黄玉立凤已然提示了一个大约开始于新石器时代的“以凤鸟为图腾”的文化渊源。^③而先民为什么要“崇凤”呢?

《卜辞通纂》所载第三九八片甲骨云:“于帝史凤,二犬。”郭沫若释曰:“卜辞以凤纬风”,“凤或为神鸟,或为鸞鸟者,乃传说之变异性如是。盖风可以为利,可以为害也。此言‘于帝史凤’者,盖视凤为天帝之使”^④这个“凤”为风神,为天帝之使的神话内涵乃是生殖神话。“‘助人之风’的意义也许与那具有生殖力的灵气是相同的,它从太阳神中溢出,流进灵魂里,使其结出了果实。太阳和风的联系在古代的象征体系中是经常出现的……实际上中世纪就有图画描绘一根管子或水龙软管从上帝的宝座上垂下来,伸进了玛丽亚的身体,使她怀了孕,我们还可看到有一只鸽子,也许是儿童时的基督,飞下这条管子。鸽子代表着生育天使,代表着那圣灵之风。”^⑤所以,胡厚宣说所谓“玄鸟生商即太阳生商”。^⑥在埃西斯神话中的鸽子在中国神话的替代就是玄鸟、青鸟、赤鸟、五采之鸟,可总称为凤凰,它们同样具有与生殖力相关的神奇性质。

在民俗文化中,曾经长期将鸟视为吉祥之鸟。《风俗通》引《明帝起居注》曰:“东巡泰山,到荥阳,有鸟飞鸣乘輿上,虎贲王吉射之。作辞曰:‘鸟鸟哑哑,引弓射左腋。陛下寿’

① 袁珂校注《山海经校注》,第410页。

② 袁珂校注《山海经校注》,第252—253页。

③ 吕建昌《关于殷墟妇好墓玉凤的归属问题》,《东南文化》,1996年第4期。

④ 郭沫若《卜辞通纂》,科学出版社1983年版,第376—378页。

⑤ [瑞士]荣格著,冯川、苏克译《心理学与文学》,北京:三联书店1987年版,第106页。

⑥ 胡厚宣著《楚民族源于东方考》,北京大学潜社《史学论丛》第1册,1934年。

万年,臣为二千石。’帝赐钱二百万,令亭壁画为乌也。”^① 窦叔向《春日早朝应制》诗曰:“乳燕翻珠缀,祥鸟集露盘。”都是以乌为长寿吉祥之象征。

民间又多认为它是神鸟,有占卜之用。在唐代,对于灵鸟的信奉甚至达到一种极端的程度而招致诗人的愤慨:

专听乌喜怒,信受若神龟。举家同此意,弹射不复施。往往清池侧,却令鹈鹭随。群鸟饱粱肉,毛羽色泽滋。(元稹《大觜乌》)

老巫生奸计,与乌意潜通。云此非凡鸟,遥见起敬恭。千岁乃一出,喜贺主人翁。祥瑞来白日,神圣占知风。阴作北斗使,能为人吉凶。此乌所止家,家产日夜丰。上以致寿考,下可宜田农。主人富家子,身老心童蒙。随巫拜复祝,妇姑亦相从。杀鸡荐其肉,敬若禋六宗。(白居易《和答诗十首·和大觜乌》)

乌在巫术宗教信仰中的这种神圣地位自然是衍生于它在神话思维中的特殊象征意义。

另一方面,从文化接受的角度看,赤乌、青乌在神话思维的象征意义体现了朴素而深刻的二元辩证性。在后世,乌常常被称为:金乌、赤乌、阳乌、丹乌。

金乌海底初飞来,朱辉散射青霞开。(韩愈《李花赠张十一署》)

脱衫湔锦浪,回扇避阳乌。(萧纲《蜀国弦歌篇十韵》)

御座丹乌丽,宸居白鹤惊。(窦希玠《奉和九日幸临渭亭登高应制得明字》)

或直接将青乌与赤乌合为“青乌”:“风鉴麻衣仙,地理青乌子。”(宋·文天祥《赠神目相士》)赤乌、青乌之间互转的情况也很常见,所谓“赤凤来衔玺,青乌入献书。”(《庾子山集》卷五《道士步虚词十首》之一)这也更进一步反映了赤乌、青乌作为五采之鸟、凤凰之属的可转换性。

值得注意的是:赤乌与青乌具有一种特殊的身份,即衔书传信的使者。

吴王阖闾登包山之上,命龙威丈人入包山,得书一卷凡一百七十四字而还。吴王不识,使问仲尼,谗云赤乌衔书以授王。(《古微书》卷三十二《河图纬》)

朱雀作南宿,凤凰统羽群。赤乌衔书至,天命瑞周文神。(《古乐府》,卷二)

后世所谓“赤乌衔书,有周以兴”的传说,是否也承载了一段由神话所传达的失落的文化记忆?当然,后世更为常见的是所谓的“青乌传书”:“蓬山此去无多路,青鸟殷勤为探看”(李商隐《无题》)而所谓青乌之术又成为占卜星象之说的代名词,“史仲宏,桐城人,少习形家言,遇异人,以青乌秘诀授之,遂臻其妙。”(《江南通志》,卷一百七十一)那么,这个“青乌秘诀”之说从何而来呢?

《穆天子传》(卷一)曰:

巳未,天子大朝于黄之山。乃披图视典,用观天子之珺器。

郑注曰:“图,此指河图。”^②《易传·系辞上》曰:“河出图,洛出书,圣人则之。”《墨子·非攻下》曰:“天命文王,伐殷有国,泰颠来宾,河出绿图,地出乘黄。”而这个河图据说是由龙马背负而出的。

帝颡顼,昌意子,昌意出河滨,遇黑龙负玄玉图,过十年颡顼生,手有文如龙,亦有

① [唐]徐坚《初学记》卷3《鸟部·鸟第五》,北京:中华书局2004年版,第732—733页。

② 郑杰文《穆天子传通解》,济南:山东文艺出版社1992年版,第19页。

玉图之像。(《拾遗记》)

太昊因龙马负图出于河之瑞,始名官,而以龙纪,号曰龙师。(《资治通鉴纲目前编·外纪》)

《尸子》中另有河精为禹献上《河图》之说。《水经注》又有洮水中长人受黑玉书的记载。由此可以推想河图、玉书的意义总是与水有关,或者说它们是出自水族的“宝典”。《尚书·顾命篇》记载了康王即位时的陈设,一共有越玉五重:陈宝、赤刀、大训、弘璧、琬琰,在西序。大玉、夷玉、天球、河图,在东序。这个河图是与几种不同的玉放在一起的。

可是,顾颉刚说这个龙马所负之河图,与赤乌所衔之书不知怎么就合为一事了。而将凤鸟与河图联系在一起,有据可查的源头又似乎是从孔子哪儿来的。顾颉刚说“《论语》记孔子叹道:凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫(《子罕》)……《河图》与《洛书》从此联合而不可分了。”^①后世所谓的“青乌秘诀”应是从青乌所衔之书而来,或者说青乌所衔之书之所以具有神奇的价值,乃在于它是河图。虽然无法确定它具体是什么,但所谓“龟灵启圣图,龙马负书出。”(唐·萧昕《洛出书》)总归是不仅与水族的宝贝有关,还具有天命所系的神圣性质。

在这里,赤乌、青鸟(凤)与龙马之间构成了一种神话语言的逻辑演变。如果看到鸟不仅仅和东方、太阳、天上、火联系在一起,它也同时与西方、月亮、地下、水联系在一起,正是“风动绿苹天上浪,鸟栖寒照月中乌。”(白居易《游小洞庭》),那么,对于这样一个二元复合的原型意象的隐喻之意也就不难理解了。

在《山海经》中记载了一个鸟-鱼变化的故事。7000多年前的古巴比伦神话中有一位水神埃阿(Ea),他拥有人的身体和鱼的下身,这是最早有记载的鱼人。而在中国文化中,这个鱼人名字叫做颛顼。《大荒西经》曰:“有鱼偏枯,名曰鱼妇。颛顼死即复苏。风道北来,天乃大水泉,蛇乃化为鱼,是为鱼妇。颛顼死即复苏。”郭璞注曰:“《淮南子》曰:‘后稷龙在建木西,其人死复苏,其中为鱼。’盖谓此也。”袁珂案曰:“郭注引《淮南子·墜形篇》文,今本云:‘后稷塋在建木西,其人死复苏,其半鱼在其闲。’故郭注龙当为塋,中当为半,并字形之讹也。宋本、明藏本中正作半。据经文之意,鱼妇当即颛顼之所化。”^②而这个化为鱼的颛顼恰恰是“以鸟为祖灵的东夷传说祖先神。”^③饶宗颐认为“夏人将‘鸟’列于北方,故《吕氏春秋》以燕之为北音,配合帝颛顼之玄宫。”^④这个故事可以理解为鸟化为鱼而获得再生,与之相对应地,还有一个故事“北冥有鱼,其名为鲲。鲲之大,不知其几千里也;化而为鸟,其名为鹏。”^⑤则是北方水下世界的鱼化为(或者生出)南方天上世界的鸟。总结两者,即是说:来自光明世界的鸟可以化为鱼,来自黑暗世界的鱼也可以化为鸟。

这应该说反映了古人“灵形分离”的一种思想。据黑格尔分析,古埃及人用尸体还存

① 顾颉刚《古史辨自序》,石家庄:河北教育出版社2003年版,第293页。

② 袁珂校注《山海经校注》,第476页。

③ 萧兵《东北夷传说的再发现——由人类学发掘颛顼史迹》,《吉林师范大学学报》,2005年第1期。

④ 沈建华编《饶宗颐新出土文献论证》,上海:上海古籍出版社2005年版,第18页。

⑤ 见《庄子·逍遥游》,郭庆藩《庄子集释》第1册,北京:中华书局1961年版,第2页。

在(制作木乃伊来敬奉)和灵魂还存在于人的观念或想像中(象征亡魂国度的金字塔)的方式表示生命的延续。^①直到恩格斯的《自然辩证法》才把死亡看作生命的必然结果,把两者联系为一整体,最终在哲学史上结束了灵魂与躯体相分裂的理论。当然,在文明发展的初期,原始人不甘心、不能接受关于他作为一个个体必然消亡、势必毁灭的自然现象,“但是神话却否认并‘驳斥’了这一事实,它教诲人们,死亡绝不意味着人的生命的终结,而是意味着生命形式的一种变化,即由一种生存方式向另一种生存方式的简单转换。在生与死之间,没有任何鲜明的确定界限。划分生死的界限是模糊的、难以分辨的。甚至这两个概念可以交替使用。欧里庇得斯问道‘谁能知道今生不是真正的死,并且死不能转向生呢?’”^②所谓变形神话,正是以二元转换思维解释了神话中的死亡复活的主题,通过这种转换,死亡,变得可以理解、可以忍受了。

三 结语

“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”当先民脱离了蒙昧时代,走向了理性思索的无尽旅程之后,生死之思必然引发无穷的感慨与困惑,而《穆天子传》的价值正在于以丰富的原型意象揭示了有周一代,人们以何种方式表达对于永恒世界的追寻以及希望超越生死的梦想。人,不断地以这种或那种方式死去,以不断获得新的自我。正如坎贝尔在《神的诸种假面》中引述爱斯基摩人的萨满巫师所说“生命是没有尽头的,仅仅是我们不知道我们在死后将以何种形式重新出现。”^③所谓的变形只是从一种生命形态转变为另一种生命形态,其所表达的思想仍然是长生不死。灵恒定不灭,形变化万端,或者这就是古人的永生之梦。赤乌与青鸟,无非是以隐喻的语言寄托了周人的生命之思,在上古神话思维中,以生死无限的二元转换逆转了死亡的不可避免。“五采之鸟,相乡弃沙”,在永恒的天国里飘舞着不朽的羽毛。

(作者通讯地址:方艳 李俊标 徐州 徐州师范大学泉山校区文学院 221116)

(责任编辑 晓宁)

^① [德]黑格尔著,朱光潜译《美学》第2卷,北京:商务印书馆1996年版,第70—71页。

^② [德]恩斯特·卡西尔,范进、杨君游译,柯锦华校《国家的神话》,北京:华夏出版社1990年版,第57页。

^③ Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, New York, The Viking Press, 1959. p. 348.