

两种神话学思想的碰撞

——关于《山海经》等问题答朱仙林同志

常金仓

摘要：本文回答了朱仙林同志关于中国神话研究与我商榷的三个问题。一，世界文化中表面相似的现象有复杂的成因，不宜以进化论文化普同观为根据任意比较；二，我在神话研究中的“文化要素分析”是人类学上卓有成效的方法，不宜因为限制了我们的自由想象轻易否定；三，我关于《山海经》是方士之书的论断不是推想出来的，文献上有相关证据。

关键词：中国神话学；古典进化论；文化要素分析；《山海经》

中图分类号：K928.6

文献标识码：A

文章编号：1009-1017(2012)02-0001-05

十多年前，我写的《山海经与战国时期的造神运动》发表以后，承蒙学界朋友的厚爱，争相征引，遂使它的神话学观点得到较为广泛的传播。与此同时，由于它触动了传统神话学的理论基础，也引起一些质疑和问难。朱仙林同志发表了题为《中国神话研究的反思——与常金仓先生商榷》的文章，其除了承认我在《山海经》“文本的来源问题”上的确有其独到的见解，所指出的问题也有其价值”外，从理论到方法基本上否认了我对中国神话学的看法。在我看来，这里反映出来的是新老两种神话学思想的碰撞。英国人类学家埃利奥特·史密斯讲到科学研究中思想习惯的强大力量时说：“当新的证据不符合传统时，传统的情性和缺乏否定这种传统的勇气似乎能使所有的人对各种非常明显的事实视而不见，除了那些最能干和最无畏的人。”笛卡尔、培根、牛顿的学说都曾被长期忽视。中国神话主要是古典文学家、民俗学家等研究的课题，历史学者很少涉及，我是从文化史研究进入神话学领域的，因而，学科间的隔阂也是形成意见相左的一个因素。尽管我在阐述自己的学术主张时已经讲了不

少，但是从朱仙林同志的文章中看到，有些道理还有进一步申述的必要。

—

这篇文章首先批评了我对古典进化论的态度。作者引拉德克利夫·布朗的话肯定了进化论的两个基本命题：“1.机体生命形式和社会生活方式的发展是一个多样化过程，许多不同的机体生命形式和生活方式是在这个过程中由为数极少的原始形式发展而来；2.复杂的组织结构（机体的和社会的）形式是从简单的组织结构形式发展而来，这是发展的总趋势。”其实布朗并没有接受进化论，他的著作中到处可见猛烈批评进化论的言论，上引的“多样化过程”就是他对进化论作出的修正。这段话的意思就是我们常说的事物都是由低级向高级、由简单向复杂发展的。一般人所以欣然接受进化论，就建立在这一常识基础上。就社会发展“总趋势”而言，我也可以接受这个基本命题，然而一旦进入具体事物，情形就大不其然。例如典礼仪制在古代是异常繁复的，后世却简化了，这是由复杂走向简单；中国文字由简单到繁复，又由繁复到简单，其中不知经过多少反复的过程；中国神话学上流行的“神话历史化”之说，不也认为它由史前的高潮期走向了三代的低潮期？所以，我们不能用一个大概的趋势掩盖具体事物的实际状况，而我们正好是研究具体事物的。

作者之所以强调进化论的“基本命题”，是因为他要坚持文化的“普同性”。他说：“人类文化

朱仙林《中国神话研究的反思——与常金仓先生商榷》，《浙江师范大学学报》2011年第3期。
埃利奥特·史密斯著，李申等译《人类史》，社会科学文献出版社2002年版，第17页。

收稿日期：2011-08-15

作者简介：常金仓（1948-2011），山西原平人，辽宁师范大学历史文化旅游学院教授，博士生导师。研究方向：中国古典文献学。

普同性的结论……很难得到多数人的认同……那么人类文化普同性的结论就真的是一无是处吗？”人类文化的普同性包括作者上面提到的布朗以及美国新进化论者都放弃了。他们之所以不再坚持普同性，不是仅凭朴素的、直观的印象作出的抉择，而有其学理和实践效果上的根据。古典进化论的人类文化“单线发展”说是建立在人类心理一致假说基础之上的，如摩尔根《古代社会》说：“人类的经验所遵循的途径大体上是一致的，在类似的情况下，人们的需要基本上是相同的，由于人类所有种族的大脑无不相同，因而心理法则的作用也是一致的。”泰勒原始文化也说：“从广义的角度进行研究的时候，人类的性格和习惯就出现了相似性和一致的现象，这正如意大利人所说：‘全世界是一个国家’。毫无疑问，相似性和一致性都可以从两方面来按迹探求：一方面，从人的本性的一般相似点；另一方面，从其生活环境的一般相似点。这特别适于通过那种大概处于同一文化水平的社会的比较来研究。在比较的时候，不应当赋予记载年月日和地理位置以重大意义。”

老进化论者几乎都认为文化是人类心灵的自由创造，其实人们并不能想造什么就造出什么来，他要受前赋文化（即他们出生前已经存在的文化）的制约。马克思说过：

人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去继承下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑。

史密斯也说：

动物的行为主要受其躯体内的生理变化和环境影响的支配。人类虽然也受到这些影响的支配，同时也受到类似的欲望和本能的驱使，但是人的行为不仅受到环境的支配，而且受到他自身的经验及其反应的影响，特别是受到G·华莱士教授称之为社会遗产（人类知识的积累）和社会传统的影响。

“前赋文化”或“社会遗产”在文化创造中是一个无可怀疑的因素，据稍晚一些的研究，它甚至是比自然环境、心理更为重要的因素，古典进化论

的创立者丝毫未考虑这个因素就给他们的理论造成不可救药的弱点。19世纪西方人说的“心理”里包含了太多的人的本能因素。本能是人的生物机体的自然机能，心理则是通过学习培养而成的思想习惯，所以心理是文化的产物，而不是文化的原因。因为心理是由人的生理机制表现出来的，因而常被误认为是与生俱来的。在不同文化里成长起来的人有不同的心理表现，例如我们在这里喜得贵子是值得庆贺的，而亲人辞世是令人悲痛的，希罗多德《历史》则说“自信是长生不死的盖塔伊人……当生孩子的时候。亲族便团团围坐在这个孩子的四周，历数着人世间的一切苦恼，并为孩子生出之后所必须体验的一切不幸事件表示哀悼。但是在埋葬死者的时候，他们却反而是欢欣快乐的，因为他解脱了许多的灾祸而达到完满的幸福境地。”我们还能说人类心理基本一致吗？老进化论在理论构建上存在的缺点是早期文化科学理论尚处于幼稚时期的表现，后继者的责任是克服它的缺点继续前进，而不是固守这些缺点。所以我们不必在世界文化普同性信仰指导下，强求中国神话与某些文化强势民族的神话同步发展。

关于世界文化现象中出现的相似性，它们的原因可以分为两大方面。第一，这种相似是文化传播的结果。文化传播哪怕是在人类很早的历史上都是存在的，为此，20世纪初德国人类学家在批判进化论的过程中产生了一个文化传播理论，传播论者专门探索文化传播的事实并通过传播的谱系建立文化发展的历史。我们无须评论他们的功过是非，有一点是要注意的，根据文化传播的理论，要证明甲乙两地文化的传播关系，第一必须确认两个文化在表现形式上具有同一性，叫做“形式标准”。第二必须建立文化传播谱系，说明某些文化因子是怎样一步步由甲方向乙方迁移的。因为确定文化现象的相同或相似要诉诸比较，他们有鉴于进化论者在文化比较上造成的混乱，才提出这样更为严肃的方法。美国人类学家威廉·亚当斯总结进化论在使用比较方法时形形色色的表现说：

在人类学中“比较方法”这个术语引起了很多争议，因为他至少有四种不同的含义：对语言学家而言，这一术语是指数种不同但又相互联系的语言进行对比，然后来确定相互联系的紧密程度，最终再现这些语言的共同渊源；对那些从事文化分析的学者而言，这个术语是指对世界文化中挑选出的文化样品进行对比，然后考察特定文化特征的普遍性和可变性的程度；对考古学家而言，这一用语的意思是指用现在的民族志资料来解释史前史的遗迹；最后，对进步论者而言，比较方法是指我们可以假设

摩尔根著，杨东莼等译《古代社会》，商务印书馆1997年，第8页。

爱德华·泰勒著，连树声译《原始文化》，广西师范大学出版社，2005年，第4页。

《马克思恩格斯选集》（第1卷），人民出版社，1965年，第585页。

埃利奥特·史密斯著，李申等译《人类史》，社会科学文献出版社，2002年，第13页。

希罗多德著，王以铸译《历史》，商务印书馆，1997年，第346页。

现存的原始民族可以代表我们早期的文化发展阶段，这种理解也正是孔德在 1842 年杜撰出这个词汇的本意。

弗雷泽在《金枝》一书里大量使用这种老式比较，把意义大相径庭而表面相似的现象混为一谈，遭到后人诟病，原因就在这里。在我们的神话学研究中，对于那些发生在不同民族、看起来面貌相似或略有瓜葛的现象，既不问是传播的结果，也不问是否独立发明，就牵扯在一起，我们的学术究竟比弗雷泽时代进步了多少？

第二，确有不少雷同的文化特征是各民族独立发明的，但这些雷同现象的成因却是非常复杂的。鲍阿斯（一译博厄斯）曾专门讨论过文化特征的共性问题，他在评论了文化传播、地理环境等因素的作用后提出一种可以叫做“辐合”的现象，他说：“我们可以举出很多例证来表明进化过程始于不同的发端而汇聚于相同的成果。”如亚利桑那印第安人的陶器脱胎于编织术，而全世界考古发现的陶器各有自己的来历；装饰艺术中的几何图形可以从现实主义绘画里简化而来，也可以从编织物上获得灵感；很多民族使用面具，有的是用来蒙蔽鬼神，有的是为了纪念已故的朋友，有的则是表演神话故事用的道具。事物的有限变异性也是文化趋同的一个原因，我们穿的衣服，上体短的叫袄，长的叫袍；下体，不是裙子就是裤子。吃饭写字的桌子，不是方的，就是圆的，椭圆则是方圆的组合。这些东西任你有多大创造力，还能变出什么花样来？还有些相同事物是出于事理之必然，例如世界各民族发明的马车不管是四轮还是两轮，车轮非能滚动不行，光凭这一点不足以说明比较双方有何联系。所以形成文化特征相似性的原因是多方面的，他们之间没有一定的法则。在没有历史联系的民族中不相为谋而出现雷同事物，理论家经常说它们是表面的相同，如涂尔干（一译杜尔干）批评弗雷泽的泛图腾论时说：

社会现象是随它们所属的社会制度变化的，因此离开社会制度就无法理解社会现象。这就是为什么属于两种不同社会范畴的两种现象不能仅以它们似乎很相像就进行有效比较，而还应该是这些社会本身相像。也就是说，它们只能是同一种类的不同变体。如果不存在社会类型，就不可能使用比较的方法，这种方法只能有益地用于同一类型内部。由于忽视了这一规则，我们犯的错误难道还少吗？在某些明智的人眼中，正是这种纷乱、粗略的对照使得

比较的方法丧失了信用。

这就是说一个文化是一个有机的整体，构成这个文化的每一部分在精神上是协调一致的，你要解释中国的神话，首先就要深刻理解这个文化的基本精神。像泰勒说的那样不论年代、不论地理位置，拿一个不相干的文化来比附它，就破坏了它的一致性，从而这神话也就不再是中国的神话了。

社会进化论与生物进化论不同，它是一种形而上学学说。这种学说的最大特点就是先建立起一个普世适用的社会文化模式，然后从这个模式出发解释某个具体的文化。这种思考方法在历史学里早已引起人们的警惕，英国历史学家巴勒克拉夫在上世纪 70 年代为联合国教科文组织撰写的《当代史学主要趋势》里说：“如果说在当代历史研究的趋势中确实有一个最突出的特征的话，那就是历史学家摒弃了历史哲学，他们认为历史哲学同他们的研究工作和他们所关心的问题毫无关系。”他推测“未来的历史撰写者对那种宏大的、包罗万象的结构会抱有戒心，他们宁可分析各个概念和问题开始，自下而上地进行自己的工作”。如果哪位神话学家一定要用域外的资料来解释中国神话，那么他最好先证明这些社会与中国的文化在结构上是相同的。

二

朱仙林同志说我在神话研究上使用“文化要素分析法”是“从字面上理解神话”，“这种分析方法的缺陷也很明显，因为它看不到文本文献证据之外其他证据的价值”。我是学历史的，历史学上最起码的规范是言必有据，有时尽管你提供了三重、四重的证据，结论也未必正确，而没有证据的史学就是脱缰的野马了。不特学术研究要有规范，体育竞技也是如此，一场篮球赛要是没有规范，就像一伙人打群架，观众恐怕就要拂袖而去了。我用要素分析方法的意图也是要建立一个规范，使我们的研究成果略略可看，而不至使读者拂袖而去。要素理论不是我的首创，文化人类学名家屡屡说到它。例如马凌诺夫斯基的《文化论》说：“文化究竟分析为组合的要素可以精细到什么程度呢？什么是最后的文化单位呢？它们之间的相互关系是怎样的呢？”“在功能未解释及各要素间的关系未明了之时，文化的形式也无法明了。”台湾学者黄维宪给克鲁伯写的传记里专门有一节介绍他的“文化要素调查表”，此表“把文化分割成许许多多的小单位，

威廉·亚当斯著，黄剑波、李文建译《人类学的哲学之根》，广西师范大学出版社，2006 年，第 33 页。

弗兰兹·博厄斯著，项龙、王星译《原始人的心智》，国际文化出版公司，1989 年，第 101 页。

爱弥儿·杜尔干著，林锦宗、彭守义译《宗教生活的初级形式》，中央民族大学出版社，1999 年，第 99 页。

杰弗里·巴勒克拉夫著，杨豫译《当代史学主要趋势》，上海译文出版社，1987 年，第 260、267 页。

马凌诺夫斯基著，费孝通译《文化论》，华夏出版社，2002 年，第 12 页。

各自研究它的分布情形”。这些学者常常把文化比喻为有机体，由于它比有机体更复杂，又称“超有机体”。拉德克利夫·布朗有一段话表达了文化要素分析法提出的依据：

社会结构如同单个有机体的存在一样是实在的。一个复杂的机体是按一定结构排列而成的生命细胞和间质液体的合成物，一个生命细胞同样也是一个合成分子的结构排列。我们在有机体生命中观察到的生理现象和心理现象并不是这些构成机体所需的组成分子或原子本质的简单产物，而是那种把它们联结起来的结构的产物。因而，我们在任何人类社会中所观察到的社会现象也不是个人本质的直接产物，而是那个把个人联结在一起的结构的产物。

由此看来，要理解一个文化，必须首先了解构成它的各个要素之间的关系。神话也是这样，要理解一个神话的主题及其形成过程，必须知道它采用了当时社会文化中的哪些因素。所以，我只是把这一方法运用到自己的文化分析中罢了。一个研究数千年前历史的人，没有可能直接观察那时的社会，所以这个学科本身决定了只能运用前人的文字记录开展工作，如果不从文献“字面”透露的信息理解历史，又将从何处去理解它？作者要我们用“感知方式”去了解神话的“深层价值”，这种以研究者不同知识结构为转移，回避任何经验验证、不受任何条件约束的方法，产生的结果就像他读了《中山经》“熊山之穴”感知到“生育女神的象征”一样，只能是随心所欲的自由谈，和缺乏规则的球场没有什么两样。“字面”是历史给我们这些人的工作条件，关于熊为生育女神象征不也是从马丽加·金芭塔丝的“字面”上感知的吗？作者说文化要素分析法的缺陷是“看不到文本文献之外其他证据的价值”，这里的“其他证据”可能是考古发现，我关于《山海经》的文章发表后，次年就有一位资深神话学家发现了这个“缺陷”，于是找出一件考古学证据，不指名地驳斥我的看法。我未作回应，因为他的证据是战国时代的，这证据不仅无法否定我关于中国神话兴起于战国的论点，反而使我的说法得到了考古发现的印证。徐旭生先生是我国著名考古学家，但他写《中国古史的传说时代》从未拿新石器考古发现与文献传说相比附，其卓识非常人所能够理会。一些学者之所以感到“文化要素分析法”有“缺陷”，是因为这一方法限制了人们在神话研究上的自由想象。

黄维宪《文化形貌的导师——克鲁伯》，允晨文化公司，1982年，第113页。

拉德克利夫·布朗著，潘蛟等译《原始社会的结构与功能》，中央民族大学出版社，1999年，第213-214页。

关于《山海经》是否是方士的著作，需要写一篇专门的文章，这里不再讨论。但有一点需要说明：我作出《山海经》为方士游说诸侯资料汇编的判断不是全由《韩非子》、《墨子》间接推出的。《史记·封禅书》说：“邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐之方士传其术，不能通。然则怪迂苟合之徒自此兴，不可胜数也。”据《史记·孟子荀卿列传》，邹衍有一个“大九州”学说，司马迁概述其内容曰：“先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。”我曾写过一篇《邹衍“大九州”说考论》，对比了《山海经》和《淮南子·地形》所描述的世界图式，以为它们很像邹衍“大九州”所描写的情形，所谓“中国名山大川、通谷禽兽、物类所珍”与《山经》五篇相似，所谓“因而推之，及海外人之所不能睹”，与《海外经》、《大荒经》相似。但是《山海经》应该是邹衍学说方术化的结果，“传其术而不能通”的方士，其说之“怪迂”，不正是《山海经》的基本特征吗？所谓“苟合之徒”，难道不正是秦始皇身边韩终、卢生一流人物吗？邹子之书亡于东汉，使我们没有条件两相对读，从而得知方士是怎样利用和改造他的学说的，然司马迁尝见其书，使我们尚有线索可寻，为了谨慎，我在行文中用了“恐怕”二字，遂成为对自己论断缺乏信心的口实，难道如此表述不比无根游谈而又信心十足更加可取吗？

读者之所以对《山海经》为方士作品的论断不肯认同，或与对战国方士群体的研究薄弱有关。撮拾文献上的零星记载，可从以下四个方面观察他们的活动。

第一，战国时在老子摄生思想影响下出现了一批“学生者”。如：

《庄子·达生》：“周威公问田开之曰：‘吾闻祝肾学生，吾子与祝肾游，亦何闻焉？’”

《庄子·山木》：“太公任曰：‘吾尝言不死之道。’”

《庄子·在宥》：“广成子谓黄帝曰：‘故我修身千二百岁矣，五形未常（尝）衰。’”

《庄子·逍遥游》：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子。不食五谷，吸风饮露。乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”

《韩非子·外储说左上》：“客有教燕王不死之道者，王使人学之，所使者未及学而客死。”

《韩非子·说林上》：“有献不死之药于荆王者……（中射之士）夺而食之。”

祝肾、太公任、广成子、藐姑射山神人、燕客

都是寓言人物，然而寓言的创作必以当时社会现实为依据。战国晚期活跃在秦始皇身边的神仙方术之士就是那些寓言人物的原形。载在《史记·秦始皇本纪》的方术之士有徐市（“市”一作“福”）、卢生、羡门、高誓（宋玉《高唐赋》作“高谿”）、韩终、侯公、石生；《史记·封禅书》有宋无忌、正伯侨、充尚（《汉书·郊祀志》作“元尚”，《列仙传》作“元俗”）、聚谷（原作“最后”，据王念孙说改）；屈原《远游》有赤松。这些人即古书上所说的“燕齐方士”，齐威、宣，燕昭王好神仙，其时他们服务于燕、齐宫廷，秦并六国，其中一些人又西向入秦，成为秦始皇的座上宾。

第二，创造了一些养生的方术，《韩非子·观行》：“有贵育之强而无法术，不得长生。”这些法术《庄子》称为“卫生之经”。何谓“卫生之经”？《庄子·庚桑楚》篇老子答南荣趺曰：“卫生之经，能抱一乎？……行不知所之，居不知所为，与物委蛇，而同其波，是卫生之经也。”由此看来，维护生命的第一要素是以道治身。体道之外，方士们还有一些积极的措施，第一曰避谷服药。前引《庄子·逍遥游》藐姑射山神人“不食五谷，吸风饮露”就是避谷者。“避谷”或曰“断谷”，就是不食五谷。其二曰导引呼吸。《庄子·刻意》谈到战国的五种士时说：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申（伸），为寿而已矣。此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”呼吸导引是仿效动物行为，尤其是高龄动物如龟、鹤之类而编排的运动法式，犹如今天的气功。其三曰形解销化。《史记·封禅书》云宋无忌、正伯侨等“为方仙道，形解销化，依于鬼神之事”。裴骃《集解》引服虔曰“尸解也”；张晏曰“人老而解去故骨如变化也”。

第三，构想神仙世界。他们构想的神仙世界虽然有些迷离恍惚，却是后世道教洞天福地的滥觞。其时想象的神仙出没之所主要有二：一曰昆仑，二曰蓬莱。《淮南子·地形》总括《山海经》等文献曰：

掘昆仑虚（墟）以为地（“为”字据向宗鲁增），中有增（“增”读为“层”）城九重，其高万一千里百一十四步二尺六寸。上有木禾，其修五寻。珠树、玉树、璇树、不死之树在其西，沙棠、琅玕在其东，绛树在其南，碧树、瑶树在其北。旁有四百四十门，门间四里，里间（“间”或“门”字之讹）九纯，纯丈五尺。旁有九井，玉横维其西北之隅。北门开以内（纳）不周之风。倾宫、旋室、县圃、凉风（《离骚》作“閭风”）、樊桐在昆仑闾阖之中，是其疏圃。疏圃之池，浸之黄水，黄水三周复其原，是谓丹水，饮之不死。河水出昆仑东北陬……赤水出其东南陬……弱

水出自穷石……洋水出其西北陬……凡四水者，帝之神泉，以和百药，以润万物。昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登之而不死；或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨；或上倍之，乃维上天，登之乃神，是谓太帝之居。

海上三神山的记述更加简略，《史记·封禅书》：

自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其傅（或曰“傅”为“传”，传义似胜）在勃（渤）海中。去人不远，患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。

在邹衍的大九州里，代表中国的赤县神州位于世界东南隅，《山海经》将昆仑置于《海内西经》或《大荒西经》，在中国西北，它自然就成了天下的中心，故《吕氏春秋·有始》说“白民之南，建木之下，日中无影，呼而无响，盖天地之中也”。而《海内西经》则说“海内昆仑之虚（墟）在西北，帝之下都”。那些传邹子之术而不能通的燕齐方士把神仙升降聚居的地方安排在天地之中的昆仑是不难理解的，这便是昆仑及其神话的来源。蓬莱等海上三神山也是这班方士为蛊惑诸侯而构想的仙境，我们看到活动在秦始皇周围的方士非齐人即燕人，齐、燕濒临渤海，三神山原是为齐威、宣，燕昭王接遇仙人，求取仙药最便捷的地方，当燕、齐方士入秦后，就把故国的方术传到秦国，昆仑渐渐被人们淡忘了。

第四，编造神话。方士为什么编造神话？《史记·秦始皇本纪》说秦国对待方士的政策是“不得兼方，不验辄死”。他们既然以长生不死之方教诸侯，那么就举出通过修炼已经成仙的事例来，然而天下毕竟无不死之人，他们就只好到遥远不可目见的历史上、到同样遥远不可目见的海外大九州上安置那些仙人与芝奇之药了。这就是我在《山海经与战国时期的造神运动》中论证的问题。

任何追求真理的人，对于前人成说都要看看它有什么证据，这证据是否坚确可靠。朱仙林同志说：“夏商周三代及更古老的中国并非没有神话，只是那时的神话已经融入到了历史的记忆里，且大部分在后世文本中没有保存罢了。”这就是中国神话学上那个牢固不移的“神话历史化”的假说，所谓“后世文本没有保存”，就是没有证据，我们为什么要相信一个没有证据的假说呢？

（责任编辑：陈剑）