

《天问》与《山海经》的神格化意象互证

强韵嘉 单 芳

(西北师范大学文史学院 甘肃 兰州 730070)

【内容摘要】在中国现存典籍文献中,关于古代神话传说的文化遗存及神话意象形态的传承演变过程来看,《天问》与《山海经》中所载神话颇多启承之处,对二者相似相通的神化意象结合文献进行比较分析,互证其文化意蕴及艺术意象,探寻中国传统文化发展历程中中原文化与楚地文明之间多元互融的一体化脉络。

【关键词】天问 山海经 意象互证 文化关系

中图分类号 I206.21.4

文献标识码 A

文章编号 1007-9106(2012)06-0102-04

《楚辞》以其瑰丽奇幻的想象,俊丽巧妙的构思和充满诗人激情的浪漫主义文风成为我国浪漫主义诗歌艺术的第一座高峰,其中涉及不少远古神话传说,更增其飘渺神秘色彩,《山海经》中更是记载了大量神话,袁珂先生便认为它是“神话之渊府”。《楚辞》和《山海经》这两部先秦典籍中所保存的具有原生特色的神话传说不仅互相补充,更能相互映证,使其更加清晰传神,流芳绵长。

关于神话,鲁迅先生认为神话是古时候的先民创造出的解释那些由于自身知识技能等的限制而无法理解的奇事、奇物的,“昔者初民,见天地万物,变异不常,其诸现象,又出于人力所能以上,则自造众说以解释之,凡所解释,今谓之神话。”^[1]袁珂先生则认为神话源于原始人类的物我混同的原始思维状态。原始人类学会使用简单工具并开始集体劳动生产时,语言逐步发展用以交流感情等,并凭借它进行简单的原始思维活动,此种原始思维活动以好奇为基因,将原始人类身边的生物、自然现象等都看作和自己一样有生命的东西“这种物我混同的原始思维状态,法国学者列维——布留尔称之为原始思维,从神话研究的角度出发,可以叫它做神话思维,由此而产生的首批传说和故事,我们便叫它做神话。”^[2]鲁迅、袁珂两位先生对神话的定义虽然有所不同,但他们都认为神话产生于原始先民对自然万物的理解,体现了生活在

那个蛮荒时代的原始先民与自身所处的自然环境骨血难分的联系。我们祖先的想象力驰骋在这片炎黄子孙世代生息的沃饶土地上,原始先民世代繁衍,中华民族的神话便代代相传下来。所以,我们通过对神话的研究,便可以追寻原始先民的生活轨迹,以探寻不同文化的渊源。《天问》与《山海经》中表现出的神话趋同性,就体现了它们各自所代表的文化的水乳交融的关系。

一、《天问》与《山海经》中神格化的人

《天问》中有“伯禹腹鲧,夫何以变化?”一句。神话传说中,鲧死三年尸体却没有腐烂,而禹就是用吴刀剖开鲧的肚子而生的。《天问》中的这句就是在问“伯禹腹鲧”这件事情。《山海经》中有“洪水滔天。鲧窃帝之息壤以洪水,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。”《天问》与《山海经》对伯禹腹鲧这件事都有记载,禹应该的确是鲧死后变化而来,但是鲧又因何而死呢?难道就是像《山海经》中记载的那样,为了治洪水,偷息壤而被帝处死于羽山吗?《九章·惜诵》中有“行婞直而不豫,鲧功用而不就。”《韩非子》中有:“尧欲传天下于舜,鲧谏曰:‘不祥哉,孰以天下而传之匹夫乎’尧不听。”以此看来,鲧之被殛于羽山并不是因窃息壤,而是因直言犯上,婞直不阿。更确切来说,他是在部落首领争夺战中败北的那一个。赵逵夫先生也说:“鲧的被列入‘四

* 作者简介 强韵嘉(1989—),西北师范大学文史学院中国古代文学专业研究生;单芳(1965—),西北师范大学文史学院副教授,硕士生导师,主要从事古代文学教学及研究。

凶’，不主要因为治水无功，而主要在尧考虑部落联盟首领继承人的当中，鲧说了话，大约尧认为他有‘野心’，而殛之于羽山之野。”^[3]

“焉得彼涂山女而通之于台桑。”说的是关于禹娶涂山之女的传说。“《吴越春秋·越王无余外传》：‘禹三十未娶，行到涂山，恐时之暮，失其制度，乃辞云：吾娶也，必有应矣。乃有九尾白狐，造于禹。’”^[4](P341)]又有《涂山之歌》曰：“绥绥白狐，九尾庞庞。我家嘉夷，来宾为王。成家成室，我造彼昌。天人之际，于兹行，明矣哉。”这两者所记，都说明了禹娶了涂山氏女，其中充满神话色彩的是涂山女是一只九尾白狐。《山海经南山经》中记载有青丘山，上“有兽焉，其状如狐而九尾，其因如婴儿，能食人。”《海外东经》又说“青丘国在其北，其人食五谷，衣丝帛。其狐四足九尾。一曰在朝阳北。”徐旭生先生认为禹娶涂山氏乃两部族联盟之政治婚姻：“禹娶于涂山氏，涂山为今安徽怀远县东南淮水南岸的一座小山，那么，禹妃或出于东夷集团，禹与该集团有婚姻的关系。”^[5]“禹娶涂山”或许就是以禹为代表的华夏集团为拉拢东夷集团而采取的政治手段。

“萍号起雨，何以兴之？”按龚维英先生之说“萍”乃是雨师“屏翳”之简称。“萍号”其实就是“萍”，“号”^[6]其实就是对自然界风号雨倾现象的描写，“屏号之‘号’，盖正象自然界风雷之巨响也。”^[6]《山海经》中有“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。”又“屏翳在东海，时人谓之雨师。”对雨师妾做过研究的大家都只注过“雨师”，认为“妾”是衍字，所以《天问》所说之“萍”，应是山海经所记的雨师。

“日安不到，烛龙何照？”这句是说哪有太阳照不到的地方，烛龙所照的又是哪里？《海外北经》记载“钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮，不食，不息，息为风，身长千里……其为物，人面，蛇身，赤色，居钟山下。”《大荒北经》又说：“西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，不食，不寝，不息，风雨是谒。是烛九阴，是谓烛龙。”它们所说的烛龙俨然是一个掌管昼夜与春夏秋冬季节变换的神祇，它人面蛇身居于钟山之下有吐息为风的神力。

“河海应龙，何尽何历？”《山海经》中记载：“大荒东北隅中，有山名曰凶犁土丘。应龙处南极，杀

蚩尤与夸父，不得复上。故下数旱。旱而为应龙之状，乃得大雨。”按此所说，应龙又是杀蚩尤与夸父之神。应龙是神话传说中一种有翼的龙，夏禹治水时，有应龙以尾画地，水得以治。《天问》问的就是应龙怎样画地治水，大水又是经怎样路线汇入海中的。可以确定的是，禹治水的方法确与前人不同，他采用疏导而不是堵塞的方法来治水。“禹的治水方法，在当时可以说也是一种因地制宜的综合治理，而其中最体现他的创造性的便是‘疏川导滞’……传说中便突出了这一点，后来竟形成了‘应龙画地’的故事。”^[3]

女娲抟土造人是众所周知的神话，而和女娲有关的另一传说便是女娲补天，传说共工与祝融交战，共工战败后怒撞西方不周山，导致天空塌陷，天河之水注入人间，女娲为免人类受难，炼五色石补天。《天问》说：“女娲有体，孰制匠之？”传说女娲形体奇特，人首蛇身。这句问的便是谁创造了女娲的身体。《山海经》中关于女娲的记载“有神十人，名曰女娲之肠，化为神，处栗广之野，横道而处。”袁珂注山海经说，女娲之肠化为十神，就如盘古死后化身为四极五岳，日月星辰一样。

二、《天问》与《山海经》中神格化的物

“鸱龟曳衔，鲧何听焉？”《天问》中这句是说鲧在治水时见“鸱龟”拖尾相衔而过，在地上留下痕迹，鲧因此得到启发，筑堤防水。“鸱龟”是神话传说中的一种龟，疑是《山海经》中记载的玄龟、三足龟，“怪水出焉，而东流注于宪翼之水。其中多玄龟，其状如龟而鸟首虺尾，其名曰旋龟，其音如判木，佩之不聩，可以为底。”“又东五十七里，曰大苦之山……其阳狂水出焉，西南流注于伊水，其中多三足龟，食者无大疾，可以已肿。”^[7]金绍任先生在《〈天问〉‘鸱龟曳衔’段新解》一文中指出“鸱龟”便是鳖。鳖产卵于岸边，靠泥沙温度孵卵，所以先民总是根据鳖卵的位置筑堤防洪，“两广一带至今有一条气象谚语：‘甲鱼放蛋窝，洪水淹到边。’”金绍任先生认为鲧因仁德而得民心所以得神鳖之助治水，那么鲧具体到底是用何法治水的呢？赵逵夫先生认为鲧是筑城防水。先生认为我国古代在炎黄时候就有了“城”，所以鲧筑城防水是有历史依据的。“鲧在黄河中下游地带修筑城郭方面作出了重大的创造性的贡献，一方面使城抵御洪水的能力大大增强，另一方面使城的格局、规模、设施和建筑水平得到提高。他是将筑城同防水结合起来考虑的。”^[8]

《天问》中的“一蛇吞象，厥大何如？”见于《海内南经》：“巴蛇食象，三岁而出其骨，君子服之，无心腹之疾。其为蛇青黄赤黑，一曰黑蛇青首，在犀牛西。”“有巴遂山，澠水出焉，又有朱卷之国。有黑蛇，青首，食象。”蛇可食象，此蛇之大难以想象。姜亮夫先生关于屈原对蛇能吞象这一现象产生疑问的原因做了分析：“使屈子而生今世，入西蜀严山中，则巨蟒十丈以上者，时时伤害行人……噬吞二三百斤之猪或小牛而出其骨，毫无所难，则蛇吞象为知识中所有事项，不更有所疑矣。”^[8]先生认为蛇吞象是现代社会的常识，而屈原却将其当做奇事疑之，是被当时落后的科学所累了。而龚维英先生在《〈天问〉“一蛇吞象”新解》中提出了“一蛇吞象”句并不是简单地对“蛇吞象”现象提出疑问，而应是对三苗氏灭象这一历史的记载。先生认为“一蛇吞象”之“象”是指象图腾族，而“蛇”指的是以蛇为图腾的三苗氏，“蛇氏族吞灭象氏族，讹传为自然界的长蛇吞象。智者如屈原不之信，故提出质疑。”^[9]《天问》中所载的“帝降夷羿，革孽夏民”所说的就是鸟图腾族为自己的兄弟联盟象图腾族报仇而灭三苗氏的故事。所以“一蛇吞象”并不是简单地对自然界现象产生疑问而是反映了上古氏族部落间的冲突。

“玄鸟致贻，女何喜？”玄鸟遗卵，简荻吞之而生契。《诗·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商。”《史记·殷本纪》：“殷契母曰简荻，有狄氏之女，为帝喾次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简荻取吞之，因孕生契，契长而治水有功……封于商，赐姓子氏。”《山海经》中：“丹水出焉，而南流注于北海。有鸟焉，其状如鸡而白首，五采而文，名曰凤皇，首文曰德，翼文曰顺，背文曰义，膺文曰仁，腹文曰信。是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁。”《天问》与《诗经》中的玄鸟亦即《山海经》中所说的凤凰。闻一多先生在《离骚解诂》中引“《左传》昭十七年郑子曰：‘我高祖少皞摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟为鸟师而鸟名’”^[10]先生认为少皞即高辛，凤鸟至亦玄鸟致贻之分化，此一玄鸟即亦凤凰之一证。简荻因吞玄鸟遗卵而生契，契又因助禹治水有功被帝封于商。

三、《天问》与《山海经》中神格化的山

昆仑山在神话传说中一直是神圣而又神秘的神仙居所，武侠小说、仙侠小说中更是想要修炼成仙之人心所向之地。《天问》中就提到了昆仑悬圃：“昆仑县圃，其尻安在？”昆仑山是神话中的仙

山，它上通于天，是天人相接之所，西王母所居之地，更有礼泉、瑶池等仙境。关于“尻”字，闻一多说：“应读为基或居。山上系于天，悬空而居，下不着地，故问其基址安在也。”^{[4]P326}《山海经》中说：“海内昆仑之虚，在西北，帝下之都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所居。”它们对昆仑山的描述使昆仑之神秘玄幻更加绽放引人之光彩。昆仑不仅连接天地，更是有万仞之高，其上奇珍异草遍布，神兽守门，百神居于其上，不仅修仙之人向往此地就是平常百姓也为其神妙而倾倒神往。

《天问》中有问冬暖夏凉之所，“何所冬暖？何所夏寒？”《山海经》中有“炎火之山，投物辄然。”根据此处描写，炎火山就是一座被大火包围的如火焰球一般的山，随便投一物于其中，便化为灰烬。《西山经》中有申首山：“无草木，冬夏有雪。”《北山经》中有小咸之山：“无草木，冬夏有雪。”有狂山：“无草木。是山也，冬夏有雪。”

四、结语

《山海经》的成书与作者历来是学界争论未果的话题，其书名最早见于《史记·大宛列传》，但是司马迁并未对其作者进行介绍。现在可知的最早谈及其作者的乃是西汉刘秀。刘秀认为《山海经》乃是禹、益在治水时所作，后代学者也大多承袭其说。但是随着学界对《山海经》研究的不断深入，学者们发现《山海经》所载之事有的发生在禹、益之后，如启取《九辩》、《九歌》等历史事件，所以禹、益作书说似乎疑点颇多。虽然《山海经》作者是谁仍是未解之谜，但是其中所载神话如后羿射日、女娲补天、大禹治水等都是中华民族从古到今代代相传下来的，它们不仅仅是陶冶后人的神话故事，更是我们中华民族“根性”所在，代表以中原农耕文化为核心，兼容并蓄，纵横捭阖的多元文化内涵。

楚人屈原所作《天问》中所载神话为何会与《山海经》多有相通之处呢？姜亮夫先生在他的《楚辞学论文集》中有文以释楚历史。他认为楚为周所封国，并引《史记·楚世家》为证：“楚之先祖出自帝颛顼高阳……高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。重黎为帝，尝高辛居火正……帝尝命曰祝融。……周文王之时，季连之苗裔曰鬻熊。鬻熊子事文王，早卒。其子曰熊丽。熊丽生熊狂，熊狂生熊绎。熊绎当周成王之时，举文、武勤劳之后嗣，而封熊绎于楚蛮。”先生认为：“楚始居在汉，后乃居于江。”^[11]阎

文儒先生在他的《风嬴部族与南三苗同源说》一文中也有“祝融源于少皞故八姓诸国俱西徙于江河之间”^[12]一说,而姜亮夫先生所引《楚世家》证明祝融乃楚民族之祖,如此看来,楚确属中原一支而后迁徙于江汉之地。这样一来,源于两种不同民族的奇书与奇文所载神话为何相通就不难理解了,因为都与中华民族的主流文化一脉相承。

参考文献:

- [1]鲁迅.中国小说史略[M].上海:北新书局,1927:9.
- [2]袁珂.中国神话史[M].上海:上海文艺出版社,1988:8.
- [3]赵逵夫.从天问看共工、鲧、禹治水及其对中华文明的贡献[J].社会科学战线,2001(1).
- [4]高路明.董洪利,金开诚.屈原集校注[M].北京:中华书局,1996.

(上接第94页)说“精神”可以将“实体”显现出来,“精神”是一种观念同时也具有自我实现的能力,实体就是通过精神所实现的“单一物与普遍物的统一”;而伦理是“客观的精神”,“是一种本性上普遍的东西”。正如樊浩教授所指出的那样,“伦理实体的真谛和核心,就是一种具有普遍性的现实精神。伦理性的实体,既是家庭与民族的现实精神,又是这种精神的客观化和运动的诸环节。”^{[7](P108)}

按照黑格尔的观点,“家庭”之所以成为伦理实体的理由是家庭具有了伦理实体所要求的普遍性,这种普遍性表现在,“家庭成员之间的伦理关系不是情感关系或爱的关系”因为情感和爱都具有家庭成员个人的主观性和特殊性,“在这里,我们似乎必须把伦理设定为个别的家庭成员对其作为实体的家庭整体之间的关系,这样,个别家庭成员的行动和现实才能以家庭为其目的和内容。”^{[1](P9)}并且在家庭中,“个人把他冷酷无情的人格扬弃了,他连同他的意识是处于一个整体之中。”^{[4](P43)}家庭之所以能够作为一个伦理实体就在于家庭成员对家庭实体和家庭现实精神的皈依,家庭成员通过对家庭精神的认同和皈依体现一种凝聚力和向心力,从而使家庭作为一个“整个的个体”。家庭成员婚姻自由行为的合理性需要在家庭伦理实体中得以确证,这种确证的过程是通过精神互动和价值认同完成的。当然,黑格尔的思想在关于家庭伦理实体的论述中有以家庭伦理实体压制个体的可能性,而家庭成员对家庭伦理精神的认同只是单向度的。那么,家庭伦理精神的合理性又在哪里?或者说,

- [5]徐旭生.中国古史的传说时代[M].桂林:广西师范大学出版社,2003:170-171.
- [6]龚维英.《天问》“屏號起雨”索解[J].江西社会科学,1981(1).
- [7]金绍任.天问“鸱龟曳尾”段新解[J].求索,1988(3).
- [8]姜亮夫.楚辞学论文集[M].上海:上海古籍出版社,1984:339.
- [9]龚维英.《天问》“一蛇吞象”新解[J].云南师范大学学报,1982(1).
- [10]闻一多.离骚解诂[M].上海:上海古籍出版社,1985:50-51.
- [11]姜亮夫.姜亮夫全集·楚辞学论文集[Z].云南人民出版社,2002:215.
- [12]阎文儒.风嬴部族与南三苗同源说[J].社会科学战线,1988(4).

家庭伦理实体如何确证自身的合理性呢?黑格尔认为家庭作为一个“整个的个体”其合理性需要在民族伦理实体完成,也就是在对民族精神和民族价值观念的认同中实现。

黑格尔关于婚姻家庭的论述对理解现实生活中婚姻自由的合理性限度、离婚率攀升等现象有非常重要的启示意义。今天,我们不应该以利益博弈和理性算计的手段建立契约婚姻,也不应该以单一性的偶然的爱为基础建立婚姻,更不应该以人性的自然冲动为理由推崇性自由婚姻。婚姻自由的合理性限度在于个体对家庭、民族伦理实体和价值观念的认同和皈依。

参考文献

- [1][德]黑格尔著.贺麟,王玖兴译.精神现象学(下卷)[M].北京:商务印书馆,1979.
- [2][德]黑格尔.王造时译.历史哲学[M].上海:上海书店出版社,2001.英译者序言.
- [3]樊浩.“实践理性”与“伦理精神”——基于黑格尔道德形而上学理论资源的思考[J].哲学研究,2005(4).
- [4][德]黑格尔.范扬,张企泰译.法哲学原理[M].北京:商务印书馆,1961.
- [5]张岱年.中国哲学大纲[M].中国社会科学出版社,1982.
- [6]李桂梅.中西家庭伦理比较研究[M].湖南大学出版社,2009.
- [7]樊浩.伦理实体的诸形态及其内在的伦理—道德悖论[J].中国人民大学学报,2006(6).