

杨丽娟 著



世界 神话与 原始文化

上海社会科学院出版社

比较文学与文化丛书

32

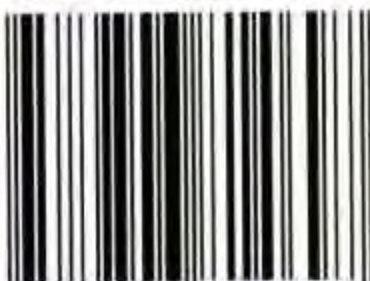
20



比较文学与文化丛书

世界
神话与
原始文化

ISBN 7-80681-469-8



9 787806 814697 >

ISBN 7-80681-469-8 / 1·074

定价：16.00元

华北水利水电学院图书馆



207342124

15932

Y220



世界

丛书主编 蒋承勇

神话与 原始文化

0A925/05

上海社会科学院出版社

734212

图书在版编目(CIP)数据

世界神话与原始文化/杨丽娟著. --上海:上海社会科学院出版社,2004

ISBN 7-80681-469-8

I. 世... II. 杨... III. 神话-研究-世界
IV. B932

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 067484 号

世界神话与原始文化

作者:杨丽娟

责任编辑:吴芸茜

封面设计:王晓阳

出版发行:上海社会科学院出版社

上海淮海中路 622 弄 7 号 电话 63875741 邮编 200020

<http://www.sassp.com> E-mail:sassp@online.sh.cn

经销:新华书店

照排:南京展望文化发展有限公司

印刷:上海颀辉印刷厂

开本:890×1240 毫米 1/32 开

印张:7.375

插页:2

字数:185 千字

版次:2004 年 7 月第 1 版 2004 年 7 月第 1 次印刷

印数:0001-2200

ISBN 7-80681-469-8/I·074

定价:16.00 元

版权所有 翻印必究

总序： “全球化”境遇与比较文学

蒋承勇

跨入新世纪,尤其是我国加入世贸组织之后,“全球化”成了新闻媒体的热门话题,有的学者认为,我们已经处在“全球化的时代”^①。确实,不管从哪一个角度看,全球化已是客观存在的事实,是一种难以抗拒的时代潮流,人类的生存已处在全球化的境遇中。然而,“全球化”在人的不同的生存领域,其趋势和影响程度是不同的,尤其在文化领域更有其复杂性。

“全球化”首先是在经济领域出现的,从这一层面看,全球化的过程是全球“市场化”的过程;“市场化”的过程,又往往是经济规则一体化的过程。人类“进入 80 年代以来,世界资本主义经历了一番结构性的调整和发展。在以高科技和信息技术为龙头的当代科学技术上升到一个新的台阶之后,商业资本的跨国运作,大型金融财团、企业集团和经贸集团的不断兼并,尤其是信息高速公路的开通,不仅使得经济、金融、科技的‘全球化’在物质技术层面成为可能,而且的确很大程度上变成了一种社会现实。越来越多的国家加入到一个联系越来越密切的世界经济体系之中,国际货币基金组织、世界贸易组织等世界性经贸联合体实行统一的政策目标,各国的税收政策、就业政策等逐步统一化,技术、金融、会计报表、国民统计、环境保护等,也都实行相对的标准”^②。这说明,全球化时

2 世界神话与原始文化

代的人类经济生活,追求的是经济活动规则的一体化与统一化。所以,由于“全球化”的概念来自于经济领域,而经济领域的“全球化”又以一体化或统一化为追求目标和基本特征,因而,“全球化”这一概念与生俱来就与“一体化”连结在一起,或者说它一开始就隐含着“一体化”的意义。

在信息化的 21 世纪,伴随经济全球化而来的是金融全球化、科技全球化、传媒全球化,由此又必然产生人类价值观念的震荡与重构,这就是文化层面的全球化趋势。因此,经济的全球化必然会带来文化领域的变革,这是历史发展的规律。然而,文化的演变虽然受经济的制约,但它的变革方式与方向因其自身的独特性而不至于像经济等物质技术形态那样呈一体化特征。因此,简单地说经济全球化必然带来文化全球化是不恰当的;或者说,笼统地讲文化全球化也像经济全球化那样走“一体化”之路,是不恰当的。在经济大浪潮的冲击下,西方经济强国的文化(主要是美国的)价值理念不同程度地渗透到经济弱国的社会文化机体中,使其本土文化在吸收外来文化因素后产生变革与重构。这从单向渗透的角度看,是经济强国的文化向经济弱国的文化的扩张,是后者向前者的趋同,其间有“一体化”的倾向。然而,文化之相对于经济的独特性在于:不同种类、不同质的文化形态的价值与性质并不取决于它所依存的经济形态的价值;文化价值的标准不像经济价值标准那样具有普适性,相反,它具有相对性。因此,在经济全球化、一体化的过程中,不同的文化形态在趋同的同时,依然呈多元共存的态势,文化的趋同性与多元性是统一的。在经济全球化的过程中,经济弱国的文化价值观念同时也反向渗透到经济强国的文化机体之中,这是文化趋同或“文化全球化”的另一层含义。所以,在谈论经济全球化背景下的文化全球化趋势时,我们既反对任何一种文化形态以超文化的姿态取代其他不同质文化的价值体系,也反对文化上的相对主义、民族主义和保守主义。我们认为,文化上的全球

化,既不是抹煞异质文化的个性,也不能制造异质文化之间的彼此隔绝,而应当在不同文化形态保持个性的同时,对其他文化形态取开放认同的态度,使不同质的文化形态在对话、交流、认同的过程中,在趋同性与本土化的互动过程中既关注与重构人类文化的普适性价值理念,体现对人类自身的终极关怀,又尊重并重构各种异质文化的个性,从而创造一种普适性与相对性辩证统一、富有生命力而又丰富多彩的“世界文化”。在此,“世界文化”是一种包含了相对性的普适文化,是一种既包容了不同文化形态,同时又以人类普遍的、永恒的价值作为理想的人类新文化。因此,我们认为,经济和物质技术领域的全球化,并不必然导致同等意义上的文化的“全球化”,即文化的“一体化”,而是文化的趋同化与本土化互动,普适性与多元化辩证统一的时代。所以,在严格的意义上,“全球化”仅限于经济领域。至少,在全球化的初期阶段是如此。

但是,不管怎么说,经济全球化的过程,人类文化无可抗拒地走向变革与重构,文学作为文化的一部分,也不可避免地处于变革与重构的境遇中。现实的情形是,自20世纪90年代以降,经济的全球化和文化的信息化、大众化,把文学逼入了边缘状态,使之失去了先前的轰动与辉煌,J·希利斯·米勒则宣告了文学时代的“终结”。他说:“新的电信时代正在通过改变文学存在的前提和共生因素(concomitans)而把它引向终结。”^③相应地,文学研究的时代已经过去。再也不会出现这样一个时代——为了文学自身的目的,撇开理论的或政治方面的思考而单纯地去研究文学。那样做不合时宜”^④。米勒的预言虽然在今天看来有些危言耸听,或者言过其实,但它也让人们注意到文学的衰退与沉落,文学工作者显然很有必要正视文学的这种现实和趋势。对文学的这种命运是否有可拯救之法,笔者无力解答,也无意于去解答。但我认为,在全球化的境遇中,文学研究者很有必要在研究的理论与方法上有所革新。也许,这样做无所谓是为了不让“文学研究的时代”成为“过

去”，而是为了适应这个文化大变革的时代，适应这个“全球化”的时代。

文学的研究应该跳出本土文化的阈限，而拥有世界的、全球的眼光，这样的呼声如果说以前一直就有，而且不少研究者早都已付诸实践，那么，在全球化境遇中，文学研究者对全球意识与世界眼光则更需有一种自觉。在这种意义上，比较文学及其方法有更值得文学研究者重视与借鉴的必要。比较文学本身就是站在世界文学的基点上对文学进行跨民族、跨文化、跨学科研究的，它与生俱来拥有一种世界的、全球的和人类的眼光与视野。正如美国耶鲁大学比较文学教授理查德·布劳德海德所说：“比较文学中获得的任何有趣的东西都来自外域思想的交流基于一种真正的开放式的、多边的理解之上，我们将拥有即将到来的交流的最珍贵的变体：如果我们愿意像坚持我们自己的概念是优秀的一样承认外国概念的力量，如果我们像乐于教授别人一样地愿意去学习的话。”^⑤因此，在全球化境遇中，比较文学在文学研究中无疑拥有显著的功用和更强的生命力；比较文学的理论与方法应该是文学研究的基本理论与方法之一。

不仅如此，在全球化的境遇中，比较文学对文化的变革与重构，对促进异质文化间的交流、对话和互补、认同，对推动文化的趋同化与本土化的互动都有特殊的、积极的作用。比较文学之本质属性是文学的跨文化研究，这种研究至少在两种异质文化之间展开。比较文学的研究可以增进不同文化背景下的文学的理解与交流，促进异质文化环境中文学的发展，进而推动人类总体文学的发展。尤其是，比较文学可以通过异质文化背景下的文学的研究，促进异质文化的理解、对话与交流、认同。因此，比较文学不仅以异质文化视野为研究的前提，而且以异质文化的互认、互补为终极目的，它有助于异质文化间的交流，使之在互认的基础上达到互补共存，使人类文化处于普适性与多元化的良性生存状态。所以，比较

文学在本质上又是一种文化的比较研究,比较文学与比较文化——也即比较文学与文化,是天然地联为一体的。也许,正是把比较文学置身于人类文化的大背景、大视野,正是把文学研究置身于人类文化的大背景、大视野,才有可能使全球化境遇中的文学研究找到一个新的生长点,使文学研究获得一种顺应文化变革与重构浪潮的生机,而且,文学和比较文学研究也就有可能在 21 世纪的全球化境遇中,在人类文化的变革与重构的大舞台里找到自己的用武之地。

正是基于上述一些想法,我们编撰这套“比较文学与文化”丛书。我们试图把文学置于人类文化的大背景中,从不同的层面展开研究,对异质文化背景下的文学作出新的阐释与体认,为中外文学的研究,为 21 世纪中外文化的交流与互补作点微薄的贡献。

2003 年春节

注释:

① 王宁:《全球化与文化:对峙还是对话》,见王宁编:《全球化与文化:西方与中国》,北京大学出版社 2002 年版。

② 盛宁:《世纪末·“全球化”·文化操守》,见《外国文学评论》2000 年第 1 期。

③④ J·希利斯·米勒:《全球化时代文学研究还会继续吗》,见《文学评论》2001 年第 1 期。

⑤ [美]理查德·布劳德海德:《比较文学的全球化》,见王宁编:《全球化与文化:西方与中国》。

目 录

总 序	蒋承勇
.....	(1)
绪 论	
一、原始神话与感觉记忆	(1)
二、感觉记忆的发展	(1)
三、感觉、自然人和神话的独特价值	(2)
四、感觉记忆对原型理念的启示	(2)
五、神话中感觉的重复方式	(3)
第一章 神话与文化研究	
第一节 神话的文化研究取向	(5)
一、神话和原始语言	(5)
二、神话和先民历史	(6)
三、神话和原始心理	(7)
四、神话和原始思维	(9)
五、神话和远古文学	(10)
六、神话和原始哲学	(11)
第二节 神话研究的传统方法	(13)
一、体系神话和独立神话	(14)
二、横向比较和纵向比较	(15)
第三节 原型理论和神话的文化研究	(17)
一、“原型”概念的多种阐释	(17)

2 世界神话与原始文化

- 二、“原型”的本质特征及概念的重新界定…………… (21)
- 三、“原型”概念新释及其理论意义…………… (23)

第二章 世界神话与原始创世文化

- 第一节 世界和人类的创造…………… (32)
 - 一、宇宙的初始状态和神的诞生…………… (32)
 - 二、创造世界的途径…………… (34)
 - 三、创造人类的途径…………… (37)
- 第二节 人类的性质和地位…………… (41)
 - 一、三界之说…………… (41)
 - 二、神造人的原因…………… (42)
 - 三、尊贵和卑贱…………… (44)
 - 四、灵魂和肉体…………… (45)
 - 五、人类的自我意识…………… (47)
- 第三节 世界的毁灭和再造…………… (48)
 - 一、灾难神话…………… (49)
 - 二、初创世界毁灭的必然性…………… (50)
 - 三、再创世界不完美的必然性…………… (51)
 - 四、神造人与两性生人的统一…………… (52)
 - 五、创世造人神话的多维探索…………… (54)

第三章 世界神话与原始婚姻文化

- 第一节 原始血亲制…………… (61)
 - 一、血亲制的必然性…………… (61)
 - 二、血亲制的被否定…………… (62)
- 第二节 妻子的地位…………… (66)
- 第三节 原始人的性意识…………… (69)
 - 一、原始人对性本能的认识…………… (69)
 - 二、原始性爱中的感情因素…………… (71)

第四章 世界神话与原始命运文化

- 第一节 对生死命运的思考和对神祇的巨服····· (76)
- 一、对生命的热爱和护卫····· (76)
- 二、对死亡的恐惧和逃避····· (77)
- 三、对命运主宰因素的思考····· (78)
- 第二节 对命运的诘问和对信仰的反思····· (80)
- 一、掌握命运的神祇并不公正····· (80)
- 二、宗教的本质····· (83)
- 第三节 两种哲学理念：“原罪”和“不完美”····· (85)
- 一、“原罪”理念····· (85)
- 二、“不完美”理念····· (87)
- 三、人类是善恶斗争的产物····· (88)

第五章 世界神话和原始自然文化

- 第一节 丰富的自然常识····· (91)
- 一、对太阳和月亮的认识····· (92)
- 二、对日食和月食的认识····· (95)
- 三、对时序更替和星座的认识····· (96)
- 四、对自然灾害的认识····· (98)
- 五、对黑暗的认识····· (100)
- 第二节 自然神话中蕴含的生命法则和秩序法则····· (101)
- 一、以荣代枯、死而复生的生命法则····· (101)
- 二、有规可循的秩序法则····· (103)
- 第三节 人与自然的关系····· (105)
- 第四节 自然神话产生的心理基础····· (107)
- 一、丰富的想象和联想····· (107)
- 二、恐惧之心和敬畏之情····· (108)

第六章 世界神话与原始生产文化

- 第一节 人类生产发展的基本进程····· (112)
- 第二节 重要生活要素的发现和生产工具的发明使用····· (115)
 - 一、火的发现与使用····· (115)
 - 二、各种工具的发明与使用····· (119)
- 第三节 生产过程的前后相继····· (122)
 - 一、并非完全同步的采集时代和渔猎时代的生产与生活····· (123)
 - 二、稼穡时代的到来和农业生产····· (124)
 - 三、对野生动物的驯化和牧业的出现····· (127)
 - 四、畜牧业较种植业的后来居上····· (128)

第七章 世界神话与原始图腾文化

- 第一节 动植物图腾崇拜及其心理基础····· (136)
 - 一、动植物崇拜的先后顺序及其原因····· (137)
 - 二、难有定论的探讨····· (139)
 - 三、生殖崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜的关系····· (141)
- 第二节 图腾信仰与氏族冲突和选民优越感····· (144)
 - 一、氏族间的冲突····· (144)
 - 二、图腾神话的释源功能和远古先民的选民优越感····· (148)

第八章 世界神话与原始复仇文化

- 第一节 血族和血亲复仇····· (154)
- 第二节 情感和婚姻复仇····· (157)
- 第三节 复仇原则····· (161)
 - 一、实利原则····· (162)
 - 二、善恶原则····· (163)
 - 三、复仇原则的复杂性····· (164)

第四节 复仇方式和复仇感受·····	(165)
一、复仇方式·····	(165)
二、复仇感受·····	(166)
第九章 世界神话与原始历史文化	
第一节 神话的历史学研究范例·····	(171)
第二节 印第安历史主题神话破译·····	(173)
一、宗教方面的信息·····	(176)
二、社会结构方面的信息·····	(177)
第三节 北欧历史主题神话破译·····	(177)
第四节 古巴比伦历史主题神话破译·····	(180)
第十章 世界神话与原始魔怪文化	
第一节 巨人魔怪形象分析·····	(183)
一、巨人形象分析·····	(184)
二、侏儒和魔怪形象分析·····	(185)
第二节 巨人魔怪形象的本质内涵和审美特点·····	(187)
一、巨人魔怪形象的本质内涵·····	(188)
二、巨人魔怪形象的审美特点·····	(188)
第十一章 远古先民的智慧的揭示和现代人的自我认识 ——神话主题比较的意义和价值	
第一节 远古先民的智慧·····	(191)
一、远古先民的思维模式·····	(191)
二、远古先民对人和世界本质的认知·····	(195)
第二节 文明的相对性·····	(198)
一、孱弱与敬畏——力量的微弱与人性的觉醒·····	(199)
二、强大与傲慢——力量的强大与人性的扭曲·····	(201)
三、野蛮遭遇文明——殖民者与土著部落的交锋·····	(202)
四、敬畏与悲悯——人性的真谛与文明的真谛·····	(204)

6 世界神话与原始文化

后 记

..... (209)

参考文献

..... (211)

绪 论

一、原始神话与感觉记忆

任何历史记忆都是感觉的记忆,而不是事件的记忆。任何感觉被记载下来时,就已经不是感觉本身,而是感觉的置换变体。作家的创作是对感觉的重复和强化;审美过程是以感觉的唤起为发端;共鸣反应是感觉的契合;文学批评是对感觉及其表达的剖析和解读。

在所有的感觉记忆中,以原始神话的文本形态最为接近真正的原生态的感觉记忆。远古先民由感觉出发,以感性表现,以形象为载体,进而形成神话文本。这一过程是远古先民的记忆过程,也是原始神话形象的形成过程。这一过程构成原始思维的形象思维层面。远古先民以想象和联想为思维方法,将事物进行类比和归类,这是一种归类思维。在把握相关事物的联系的过程中,逻辑思维和抽象思维运作其中。这一思维过程帮助各种神话形象结合起来,形成神话文本。所以说,原始思维是形象思维和逻辑思维的复合体,却是从根本上排斥理性思维的。正因如此,理性和感性才是相对的。

二、感觉记忆的发展

远古先民对世界和人类的体验是从感觉出发的,其后相当长的年代里,人类的认识和记忆都是感觉的强化和记忆。可以说,一切记述和表达都是从感觉出发的:仪式是对感觉的重复和强化,

处于仪式活动中的人,在重复体验着前人所体验过的感觉,当感觉以固定的形式实现其重复性时,实质上已开始偏离感觉。宗教则把感觉上升到形而上的高度,让人们无条件地服从,这已经是一种感觉的灌输。因此,人类的记忆,从神话文本的感觉记述,到仪式的感觉强化,再到宗教的感觉灌输,越来越背离了记忆的基本依据——感觉。而启蒙运动和理性主义,更是从观念出发,而非从感觉出发。它们是理性的,理性是与感觉相对的。从这个意义上来说文艺复兴和当代及后现代思想,就是两次感觉的回归。这两个阶段,正是人类在既有理性观念被打破之后,重归自然本性的产物。对感觉记忆的无条件灌输,无论是以理性为手段,还是以仪式和宗教为手段,都是脱离感觉的;对理性观念的无条件执行,本质上却是违背理性的。物极必反正是这个道理。

三、感觉、自然人和神话的独特价值

感觉是人类最初和最基本的反应能力,因此以感觉为思维端点的人,就是自然人,尊重感觉就是尊重人的自然本性。神话是对远古先民自然本性的记载。随着人类社会经验、社会规范和理性思维的形成,人类的思维不再以感觉为端点,而是以各种各样的先在理念为端点。人的自然本性越来越被压抑和掩盖起来,人由自然人变成社会人。但对于人类来说,自然本性永远是人类的基本特性,本质特性。只有自然本性可以超越时代,跨越地域,能够无限传递。正因如此,神话文本,无论在任何时代任何民族中,都会引起共鸣,都能提供巨大的人性认识价值。这是神话之后,以任何一种思想理念为思维端点的历史记忆所无法比拟的。只有神话文本才最接近纯粹的感觉记忆,最接近人的自然本性。

四、感觉记忆对原型理念的启示

弗洛伊德的无意识、荣格的集体无意识、弗雷泽的几种基本原

型、施特劳斯的功能性结构,都没有解决一个问题:无意识和功能性结构是一种沉积,但沉积的究竟是什么。实际上,沉积的是一种感觉。一个民族或者一个人反复经验的感觉,就是这个民族或这个人的心理原型。

弗莱的原型观的问题在于,他基本丢掉了原型的本质,即感觉记忆。他和很多以意象或形象为原型的学者一样,抓住的是各文学形象的表面共性,即身份、经历等,忽略了这些形象内在的一致性,即感觉记忆的一致性。比如,同样是女性形象,却并不可轻易归为一种原型的变体,因为她们反映的感觉可能是完全不相干的。

另外,弗莱等人忽略了感觉和表象之间的关系。一种感觉记忆,或者说一种原型,要由多次重复形成,因而形成多个具体形象。也就是说,众多的具体形象中都蕴含着同一种感觉,这种重复使这种感觉成为一种原型记忆。从这个意义上说,原型是这些具体形象的综合性结晶。但这并不是二者之间唯一的关联,弗莱等人单纯注意到这一点所导致的后果就是,归为一类的各个具体文本和形象,成为不具有个体价值的雷同群体。如此弗莱的原型分析就变成类型分析。实际上,具体形象本身内涵极其丰富,并不只承载一种感觉。它在最初出现时,是为记忆某一种感觉确立的,但形象本身的丰富性,却使其具有承载其他记忆的能力。正是这种特点,使被同一原型感觉串联在一起的个体形象,具有千差万别的个性价值,也使同一形象具有多种解释的可能,一千个读者有一千个哈姆雷特。

五、神话中感觉的重复方式

对某一个神话文本来说,在其形成过程中,在其口耳相传的流变中,不断地融进不同人的感觉,因而是感觉重复的结晶。对整体神话来说,各个神话文本之间也在相互重复,使世界神话整体成为感觉重复的结晶。因此,神话的原型意义是在两级重复中形成的。

4 世界神话与原始文化

这是神话之后的任何文本所无法比拟的,因为它们无一不是神话中各种感觉的重复,即神话中早已形成的原型的变体。

神话历经漫长的年代形成现有的文本状态,其中所蕴含的原型,或直接称作感觉,是人类感觉的凝缩,后人世世代代都无法跳出其外。这些感觉在理性统治的王国里沉入潜意识,在积聚到一定强度时,会强烈地爆发出来。这就是原型的再现,也是人类本性的复苏。综观 20 世纪后现代语境下的西方哲学和文学理论思潮,都是这种神话原型重复的表现。

原始神话作为感觉的原始记忆,作为自然人性的精神宝库,具有后世文明不可比拟的认识价值。可与其相提并论的,只有那些同样产生于人以感觉接触世界的年代的文化载体。

第一章

神话与文化研究

神话作为人类文明最早的记载手段之一,其文化研究价值早已为中外众多学者所瞩目,并在多种文化研究领域取得了重要成果。进一步加强对神话文本的文化研究,对所有学科的研究都十分必要。

第一节 神话的文化研究取向

原始神话几乎与每一门现代学科都构成源流关系。中外学者已经探索过并取得一定成果领域涉及语言学、历史学、心理学、思维科学、文学和哲学等学科。

一、神话和原始语言

缪勒认为,在人类发展的一定时期,由于语言连续不断地变化演进的链条,受到这样那样的影响,被历史割断了、淹没了。或者说,由于词汇自身由繁杂向简明发展的规律的作用,前人的语言在后人的理解上产生了障碍,致使前人明白的叙述,变成后人充满歧义内容的神话。缪勒试图通过语言学和词源学的研究使诸神的名称和关于它们的故事复原为原初的意义。他力图昭示神话的原始意义,但是他的分析都未曾而且也未能得到充分的历史证据的支持,难以产生较大的影响。

二、神话和先民历史

英国人类学派首领爱德华·泰勒爵士(Tylor, Sir Edward B. 1832—1917)的关于神话的社会学观点是我们首先要提到的。1871年,爱德华·泰勒在他的著作《原始文化》中对人类文化的发展进程和阶段进行研究时,以远古神话为依托,以达尔文的进化论为理论基础提出了他著名的“万物有灵”论,并据此对远古神话进行了深入的分析,提出了系统的见解。

泰勒认为,人类的发展进程是“依据蒙昧状态、野蛮时期和文明时期的阶梯,从一个阶段到另一个阶段的运动”,“现在所研究的蒙昧状态在很大的程度上是跟人类的早期状态相符合的,高级文化就是从人类的初级文化逐渐发展或传播起来的”。“根据这一原则,人类社会在其漫长时期的发展中的主要倾向就是从蒙昧状态向文明状态过渡。”^①而神话则是认识人类思想的历史和发展规律的一种手段。他认为神话的发生和最初的发展,想必是在人类智慧的早期儿童状态之中,而这种把神话作为人类童年时期创造的文化现象的论点也是对生于17世纪的意大利哲学家维柯在其《新科学》一书中提出的观点的进一步的阐述和发挥。泰勒认为:“万物有灵论构成了人类最低阶段的部族的特点,它从此不断地上升,在传播过程中发生深刻的变化,但自始至终保持一种完整的连续性,进入于高度的现代文化之中。”^②

关于神话的起源问题,泰勒则认为:“日常经验的事实变为神话的最初和主要的原因,是对万物有灵的信仰,而这种信仰达到了把自然拟人化的最高点。当人在其周围世界的最细微的详情中看到个人生活和意志的表现时,人类指挥的这种决非偶然或非假设的活动,跟原始的智力状态是不断地联系着的。”^③同时,他认为缪勒等人所提出的语言因素的作用是在相对较晚时期的影响因素。

特别需要指出的一点是,泰勒曾写道:“按照这个最早的幼稚

的哲学,野蛮人的世界观给一切现象凭空加上到处撒播着的人格化的神灵的任性作用。这不是一种自发的想象,而是一种结果源于原因的理性的归纳。”^④由此可见,泰勒认为原始人是以一种万物有灵观念作为对世界因果论证的思维基础的。也就是说,他在另一个侧面上承认了原始人的逻辑思维过程。

尽管列维·布留尔批评泰勒的解释“仿佛总是预先准备好了的,他们不是在事实本身中去找解释,而是用现成的解释去套事实”^⑤。人文学者恩斯特·克劳利在《灵魂观念》一书中也以下述观点对泰勒提出了反对意见:“神灵的存在乃是思想性的存在,神灵的世界是思想性的世界。处于无知之中的原始人生活在一个神秘的世界里,在这个世界里,原始人对主观性的和客观性的实在不加区分。隐藏在他们所有思想背后的动力就是恐惧。”^⑥但笔者进行了大量的神话分析之后却认为,泰勒的关于原始人特殊的因果逻辑思维的观点并非没有根据,这一点在众多民族的神话中都有所体现,读者将在本书的各章节的分析中逐步发现它的存在。

三、神话和原始心理

詹姆斯·弗雷泽(1854—1941)是英国著名的人类学家和民俗学家,以研究人类思想文化的发展,尤其是从巫术到宗教再到科学的发展而著称。他的人类学是指文化人类学,它与体质人类学相区别。文化人类学是19世纪末兴起的综合性学科,它超越民族和国界,以整个人类文化为对象,研究它的起源发展和变迁,通过对各民族、各国家、各地区和各社群的文化进行比较,来寻找各种文化现象背后的共同规律,同时确定个别文化的特殊模式。弗雷泽在人类学方面的影响主要来自他的12卷本巨著《金枝》。

弗雷泽用了大量篇幅讲述阿都尼斯神话在世界各地的广泛存在现象,从而证明这一神话的超越民族的文化价值,即人类关于死而复生的观念的普遍性。他在此基础上对耶稣死而复生一说进行

的分析也将文学中关于上帝这一原型的运用的本质展现在人们面前,并在一定程度上成为后人在文学原型层面上解读《圣经》的重要启示。除此之外弗雷泽在对“替罪羊”这一习俗进行分析的过程中也找出了文学中替罪羊这一原型,它的实际内涵是将人类的一切罪恶都负载在一个人或神的身上,通过对他的毁灭而达到带走一切罪恶的目的,迎来的自然是众生的获释和安泰。最终弗雷泽回答了他最初提出的问题,即金枝的奥秘所在,“阿里奇亚从林中的祭司——森林之王——就是金枝所生长的那棵树的化身。因此,如果那棵树就是橡树的话,林中之王就一定是橡树精灵的化身。于是,不难理解,为什么必须折下金枝,才能把它杀死。作为橡树的精灵,他的生或死都寄托在生长于橡树上榭寄生之内,只要榭寄生完好无恙,他就像巴尔德尔一样,也不会死亡。”^⑦

总体来说,弗雷泽的根本立足点是他的交感巫术,同时在阐明他的人类学观点时找到并且分析了几个重要的具有原型意义的神话或仪式或禁忌,那就是阿多尼斯神话、死而复生的仪式、替罪羊仪式中的禁忌等。弗莱指出:“《金枝》并不真的是关于人们在原始野蛮时代的所做所为,而是关于人类的想象在试图表现它对于最大的秘密,即生、死和来世的秘密时的活动。换句话说,它是一部研究社会的无意识象征的书。它与弗洛伊德、荣格和其他心理学家关于个人的无意识象征(如做梦之类)的心理学著作在理论上相辅相成。更令人惊奇的是,弗雷泽的模式与心理学模式是如此吻合。”^⑧除此以外,弗莱还通过对弗雷泽的理论与荣格的无意识理论进行比较而得出这样的结论:“国王复活的方式有两种:在部落里,制造一个躯体,把他的神性传给一位继承人,因此他的继承人就不会被认为是一个不同的人,而是同一种新的力量以新生的形态的继续。荣格的探索与此类似:自我下降到无意识的底层,与它在那儿发现的黑暗和混乱的力量搏斗,最后作为‘个体’,以获得新生的原来的生命归来。”^⑨这段话意在说明,弗雷泽和荣格实际

上是从各自的理论领域对相同的文化主题即死亡与再生进行研究的，只是弗雷泽从仪式的角度而荣格从无意识心理的角度而已。

弗莱的这一评价告诉我们，弗雷泽的《金枝》对神话中普遍存在的死而复生等主题的研究是一种心理学式的研究，它所要揭示的也是原始人的心理特点。

四、神话和原始思维

路先·列维-布留尔(Lévy-Brühl, Lucien, 1857—1939)的论文著作《低级社会中的智力机能》(1910)、《原始人的心灵》(1922)和《原始人的灵魂》(1927)等著作通过对神话的研究进而形成有关“原始思维”的系统理论。

列维-布留尔指出：“在考察不发达民族中间那些作为与神灵联系着的风俗之基础的表象时，不能产生这样的印象，即这些风俗是理性求知欲在其对原因的探索中的产物。神话、葬礼仪式、土地崇拜仪式、感应巫术不像是为了合理解释的需要而产生的：它们是原始人对集体需要、集体情感的回答，在他们那里，这些需要和情感要比上述的合理解释的需要威严得多、强大得多、深刻得多。”^⑩因而他认为，原始人的思维便是一种不同于逻辑思维的原逻辑思维。

“逻辑思维的特征如此明显地不同于原逻辑思维的特征……如果说，逻辑思维不能容忍矛盾，只要它一发现矛盾，它就为消灭它而斗争，那么，原逻辑的和神秘的思维则相反，它对理性要求是不关心的。它不寻找矛盾，但也不避免矛盾。即使与一个严格符合逻辑定律的概念系统为邻，对它也毫不发生作用或者只有很小的作用。”^⑪列维-布留尔认为，原逻辑思维本质上是具体而又综合的思维，原逻辑思维会得以保存，“而逻辑思维也永远不能继承原逻辑思维的全部遗产”。^⑫

原逻辑，“它不是反逻辑的，也不是非逻辑的。我说它是原逻辑

辑的,只是想说它不像我们的思维那样必须避免矛盾。它首先是和主要是服从于‘互渗律’。具有这种趋向的思维并不怎么害怕矛盾(这一点使它在我们的眼里成为完全荒谬的东西),但它也不尽力去避免矛盾。它往往是以完全不关心的态度来对待矛盾的。”^⑬至此,他更多地把“原逻辑”引向了不可捉摸的神秘境地。但笔者认为,他下面一句话却较为准确地揭示了原始神话产生的思维基础:“对原始思维来说,一切都是奇迹,或者更正确地说,一切又都不是奇迹;因而,一切都是可信的,没有什么东西是不可能或者荒谬的。”“原始人的思维似乎不为任何实际的不可能性所阻碍……这主要是因为互渗律容许了神秘的前关联。”^⑭并且,他肯定人类思维的机能相同,不同的只是思维的结构类型。他提出在同一社会中,“常常(也可能是始终)在同一意识中存在着不同的思维结构”^⑮。这种将现代人思维与原始人思维拉近的观点,是非常有价值也非常合理的。

五、神话和远古文学

从文学角度研究神话的学者和成果也很多,其中,在文学批评理论建树和批评实践方面都取得很高成就的加拿大著名学者诺斯洛普·弗莱的研究是较有代表性的。

弗莱在《批评的剖析》的第三篇专论《原型批评:神话理论》中对原型批评进行了集中的阐述。他指出:“我们在本书里企图为文学表现的一些基本原则作提纲式的论述,我们所讨论的要素与诸如调性、简单和复杂节奏、经典作品的模仿等类的音乐要素相对应。目的是对处于古希腊古罗马的和基督教的文学遗产关联域中的西方文学的结构原则作一番合乎理性的描述。”^⑯显然他是要建立一种与荣格的非理性的心理学意义上的原型相对的文学领域的合乎理性的原型理论。在第一篇文章中,弗莱认为在五种模式中最基本的是神话,神话是所有其他模式的原型。他说:“神话的模

式——即关于神祇的故事,其中人物有行动的最大力量——是一切文学模式中最抽象、最程式化的模式。”^⑩因而“我们就从神话世界入手开始我们对原型的研究吧。这是一个既有虚构型又有主题型构思的抽象的或纯文学的世界”^⑪,而其他的模式不过是“移位的神话”。

他认为,神话体现了最基本的文学程式和结构原则,应该从神话着手进行原型研究。同时,原型研究是一种宏观的文学研究,要从大处着眼,从总体上把握文学的组织结构。

可见,弗莱的原型不像荣格一样是无意识世界的内容,而是文学的一种基本形式即神话中的既成模式。这就是弗莱的原型观和荣格的原型观的根本性区别,也是弗莱原型观的弱点所在。其实,弗莱在神话中所找到的所谓的原型正是荣格所说的原型的置换变体。

六、神话和原始哲学

德国现代著名的哲学家恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer, 1874—1945),在他的著作《神话思维》一书中,力图从神话和原始意识中找到哲学和理性的源头。

他不仅试图挖掘掩蔽在神话的象征形式之中的丰富思想,而且以极大的努力去摸索、总结作为一种特殊的思想和思维方式的神话规律;使其不仅仅适用于神话现象,同时也适用于前理论思维时代的一切意识现象,如玛纳(mana)、信仰、图腾崇拜、巫术、禁忌等。他认为哲学研究与原始思维是不可分割的。

他认为,神话是人和社会与自然的一种相互表达,因此,“一旦我们考虑到文化生存的基本形式起源于神话意识,神话在这个整体中以及对这个整体的重要意义就显而易见了。这些形式都不是始于独立的存在,也没有明确规定自己的原则,相反,在发轫之时,它们每一个都掩映于某种神话形式。几乎没有任何客观精神的领

域不能被证明曾经有过这种与神话的融合、具体的统一。”^{①9}为了说明他的这一论点,他指出“一切科学的实际起点,即科学由之出发的直接性,与其说是在感觉领域,不如说在神话直觉领域……只有表明科学如何在神话直接性领域中发生,又如何把自己解脱出来,并说明这一运动的方向和规律时,才是对科学发展的洞见”^{②0}。

卡西尔的神话观,实质上是把神话和仪式看成人类精神文化的原始基础,看成人类认识世界和自身的起点。同时他认为神话也是具有客观性的。

同属文化学方面的神话研究的重要学者还有克劳德·列维-施特劳斯。

现代法国著名哲学家和人类学家克劳德·列维-施特劳斯(Claude Levi-Strauss 1908—),在1962年出版的《野性的思维》一书中,他一再申明,那些未开化的、“野蛮人”的心智活动同我们一样,都是“合乎逻辑的”。

施特劳斯认为,隐含于神话结构中的人类理性的本质,同现代科学思维中的人类理性,具有共同的特点,而神话结构中的人类理性却具有现代科学思想无法比拟的那种优点:它直接体现了心灵结构。

首先,列维-施特劳斯拒绝将原始人的思维用含有粗糙、不成熟之义的“原始思维”一词来表达,而使用了“野性思维”一词。他指出:当我们谈论“原始”社会的时候,我们一般要用引号,目的是让人们知道,“原始”这个词用得并不恰当,它是约定俗成强加于我们的^{②1}。除此以外,他为原始人的思维所作的辩护还在于,他认为,未开化人的具体思维与开化人的抽象思维是人类历史上始终存在的两种互相平行发展、各司不同文化职能、互相补充互相渗透的思维方式。并且他断言人类艺术活动与科学活动即分别与这两种思维方式相符;正如植物有“野生”和“园植”的两大类

一样,思维方式也可以分为“野性的”(或“野生的”)和“文明的”两大类。

列维-施特劳斯指出:在所谓原始民族的思维和我们的思维之间没有鸿沟。在他看来,“这些思维形式是始终存在、活跃在我们中间的。我们常常使用这些思维形式。它们与依赖科学的思维形式是并存的;它们也是现代的”^②。除此以外,他又强调了原始人类思维所具有的具体性和整体性倾向。

总而言之,在列维-施特劳斯看来,“存在着两种不同的科学思维方式,两种方式都起作用,其中一个大致对应着知觉和想象的平面,另一个则是离开知觉和想象的平面。似乎通过两条不同的途径都可以得到作为一切科学的对象的那些必要联系:这两条途径中的一条紧邻着感性直观,另一条则远离着感性直观”^③。

综合上述6种学科的研究与神话研究之间的关系可见,几乎所有的现代分类科学都能在神话中找到源头,几乎所有学科的所有问题都可以在神话中找到一些解释。这就意味着神话的本质就是原始文化。

第二节 神话研究的传统方法

原始神话中包蕴着每一种文化范畴,如创世文化、婚姻文化、命运文化、自然文化、生产文化、图腾文化、复仇文化、历史文化,乃至魔怪文化。对于内涵如此复杂的原始神话进行研究,前文所提到的研究角度固然十分重要,但研究方法似乎更为重要。目前已经出现过的研究方法的差异性主要表现为:体系神话和独立神话的差异、横向比较和纵向比较的差异。在当下后现代语境中,要对原始神话进行新的更有成效的研究,原型理论为我们提供了巨大的启示。沿着原型理论的思路探索,对其加以适当的符合后现代语境下文化批评需要的改造,对神话的文化研究方法的补充和发

展大有裨益。

一、体系神话和独立神话

关于体系神话和独立神话的研究,学者们认为,世界各民族神话有的具有相对完整的体系,而有的则相对零散,各个独立神话之间的关系较为混乱,其联系也不够清晰。就研究价值来讲,体系神话和独立神话各有所长,也各有所短,并没有优劣与高下之分。

关于体系神话,有学者指出,“研究古代各民族体系神话的形成并探讨它的社会历史背景,具有巨大的历史的、精神的和文化的价值。第一,对各民族体系神话的形态、特点进行研讨,可以观察到神话意识在各民族从原始文化转向文明文化的过程中所起的重要作用;并能对那些原始社会向阶级社会过渡时期的意识形态文献的真正含义有所理解。第二,这一研讨有助于我们去发现那些造就了古代民族文明文化各种形态的基本要素。这些要素,在该民族的神话尤其是体系神话中,得到原始、质朴、直率的表现,从而成为社会史、文明史、民族精神发展史研究的珍贵对象。第三,对各民族体系神话及其特征的本质把握,有助于我们深入理解从中演化出来的各民族文明文化及其‘精神’的性格特征,了解它们在宗教、政治、经济、文化、心理诸因素错综复杂推动下,是如何波澜起伏、逐渐形成的。”^④对体系神话给予这样的评价,是中肯的。

独立神话也有其独特价值所在。一方面,独立神话中同样蕴含体系神话所能提供的多方面的研究价值。与此相关,独立神话并非完全无章法可循。将一个民族的看似各自独立的神话进行整体的研究和把握,同样可以发现贯通其中可供把握、可供挖掘并借以寻找出民族精神和文明进程的脉络。独立神话虽然在形态上未呈现出一种完整化体系化的状态,但就其内涵来讲,依然是可以贯通的。

远古先民最初创立零散神话时的精神状态和思维模式的认识价值是相对晚近形成的体系神话所无法比拟的。这里有必要提及的就是希腊神话,历来的学者都以希腊神话的完整性与系统性而对其百般称道,相比之下我国的神话则不具备这种系统性,似乎相形见绌。实际上,体系神话相对于独立神话的优长只体现在一个阶段上而已,即以此证明那个民族的思维经历了一次难得的综合性的飞跃。而要从神话中寻找其所蕴含的最基本最本质的内涵,这种明显经过了综合性加工和整理的神话却未见得占有优势。同时,独立神话呈现为零散的状态,并不意味远古先民的思维是杂乱无章的。正如思维科学研究者已经发现的那样,在神话文本中贯穿着某种逻辑思维。

神话研究既想看到那辉煌的一个点上的飞跃,更想审视那蹒跚举步的过程。因此,体系神话和独立神话的研究应是并重的。在体系神话的研究已取得较多成果的今天,加强独立神话的研究显得格外重要。

二、横向比较和纵向比较

对神话的横向比较和纵向比较的研究方法,与对神话进行体系神话和独立神话的划分并以此为基础进行研究的方法,基本思路是一致的。正如对体系神话的研究多于对独立神话的研究一样,就目前的研究成果来看,神话的纵向比较研究远胜过神话的横向比较研究。当下,对神话进行更为全方位的横向比较研究和本体式文本批评,是非常必要的。

过去,将一个民族的神话与本民族的其他文化类别相联系而进行的研究已经很多,并且基本上能达到一种贯通性的论述,即找到神话与文化的相关性。然而这种研究,由于区分过于简单化,使一些结论貌似合理实际上问题很多。即便是前文提到的成就卓越的学者也是各负一隅,因为在自身理论领域内进行

非综合性非开放性的传统研究,总有力所不及之处。这些理论各有深度,如能相互结合起来,打破彼此间的围栅,进行一种广泛的综合性比较研究,对神话的横向比较研究,乃至整体神话学研究,都大有裨益。

就神话的横向比较研究本身来看,一些论文和著作对某一类或某几类主题神话所做的横向比较是令人称道的。但就整体覆盖面来讲,神话的横向比较研究仍显不足,主要原因在于,神话横向比较研究的难度较大。学者在从事神话的横向比较研究时,往往发现搜集资料相当困难。因为在神话资料的横向整理方面,过去所做的工作十分有限。现有神话资料的编写,绝大部分都是按照民族或按照地域而进行的纵向编辑。有一些看似横向的打破民族界限的神话选编又缺乏起码的系统性,仅仅是将不同民族的神话各选几篇放在一起,这些神话之间缺少清晰的联系。所以,当下从事世界神话的横向比较研究,首先需要将纵向编辑的民族神话体系打散,对独立出来的个体神话进行主题划分,横向组合。

对个体神话进行横向组合,最为便捷的原则是按主题划分。世界神话反映出,不同地域的远古先民思考和关注的问题基本相同,如世界和人类的起源、各种自然现象、灾难和战争、婚姻和家庭、爱情和两性关系、图腾信仰等等。以此为神话主题的划分界限,可以看作神话主题的宏观划分模式。在此基础上,对一个神话主题中丰富的思想观念、思维模式、审美取向等基本文化因子加以综合分析和比较,有利于真正体会神话的深义和价值。

不过,各神话主题之间总是相互交叉相互连接的,划分时很难将它们清晰地分割开来,创世造人、生死命运、图腾崇拜等主题都只能是相对的。因为神话本身是一个整体,远古先民对事物的认识是不分主题的。他们在叙述一个内容时,总是和其他几方面的要素联系在一起,其中有前后一致的观念逻辑。因而主题划分只

能是相对的,只是便于将其中一个环节或一个要素尽可能阐述清楚。

横向组织起来的神话文本,成为解读远古先民生活年代文明程度的媒介,因为这些神话文本就是当时文化状态的呈现。“如果说‘文化’是人们精神意识和情感的联系的话,那么,‘文明’就是体现这种联系所形成的文化形态发展到特定阶段的总体的和基本的价值尺度。”^⑤进一步,一个时期的文明程度,是由该时期各民族文化状态来共同体现的。

第三节 原型理论和神话的文化研究

“原型”理论在国内外都已为学界所熟知,但国内在理论本体研究方面尚不够充分,一些学者对其理解不甚深入而急于为用,用之不当和用之无用的现象比比皆是。国外理论家们对其阐释虽已相对系统,但其各自阐释带给“原型”理论的负面影响也很大。相对而言,把“原型”理论与其他文学批评方法结合起来运用的批评家们却在实践中取得了相当辉煌的成就,同时也昭示出原型理论的真正潜质和理论本质。目前,对“原型”的概念本质进行新一轮的阐释和界定,无论对理论研究还是对批评实践都十分必要。

一、“原型”概念的多种阐释

概念是对内涵的界定,也是揭示本质的基点。每一个试图借“原型”一词建构、发展自身理论或进行批评实践的学者都必须言明自己所采纳的具体阐释。到目前为止,对“原型”概念所做出的界定已有多种。遗憾的是当这些概念进入理论体系和批评实践时,其各自的弊端便显露出来。

原型(archetype)一词又被译为“原始模型”或“神话雏型”^⑥,

其词源出于希腊文的“archetypes”一词,意义为“原始的或最初的形式”。“原型”一词最早是在犹太人斐洛谈到人身上的‘上帝形象’时使用的。它也曾出现在伊里奈乌的著作中出现,如:‘世界的创造者并没有按照自身来直接造物,而是按自身以外的原型仿造的。’在《炼金术大全》中把上帝称为原型之光,这个词多次在狄奥尼修法官的著作中出现。例如在《天国等级》第二卷第四章中写到‘非物质原型’以及在《天国等级》第一卷第六章中写到‘原型石’。原型一词未见于圣·奥古斯丁的著作中,但文中是有此涵义的。例如他在《杂说》第八十三条中写道:‘主要观点虽未形成……但确存在于上帝的思想中。’原型这个词就是柏拉图哲学中的形式,为了我们的目的,这个词既适宜又有益,因为它向我们指出了这些集体无意识的内容,并关系到古代的或者可以说是从原始时代就存在的形式,即关系到那些亘古时代起就存在的宇宙形象。列维-布留尔所用的‘集体的表现’一词是指那些世界的原始观念中的形象符号,但也同样适用于无意识的内容,因为它实际上指的是同一事物。”^②并且,“原型”一词“在神话研究中它们被称为‘母题’;在原始人类心理学中,它们与列维-布留尔的‘集体表现’概念相契合;在比较宗教学的领域里,休伯特与毛斯又将它们称为‘想象范畴’;阿道夫·巴斯蒂安在很早以前则称它们为‘原素’或‘原始思维’。这些都清楚地说明,我的原型观点并不是孤立的和毫无凭据的,其他学科已经认识了它,并给它起了名称。”^③ 1922年他又明确提出:“原始意象或原型是一种形象(无论这种形象是魔鬼,是一个人还是一个过程),它在历史进程中不断发生并且显现于创造性幻想得到自由表现的任何地方。因此,它本质上是一种神话形象,当我们进一步考察这些意象时,我们发现,它们为我们祖先的无数类型的经验提供形式。可以这样说,它们是同一类型的无数经验的心理残迹。”^④到了1936年他进一步指出:“原型概念对集体无意识观点是不可缺少的,它指出了精神中各种确定形式的存在,这些形

式无论在何时何地都普遍地存在着。”^⑩至此,荣格不但为我们系统地介绍了“原型”一词用法上的发展脉络,同时也提出了他自己的新阐释,指出其实质性内核是集体无意识中那些亘古不变的原始形象。

荣格为我们提供的这一系列对原型概念的不同阐释,使我们看到,“原型”一词并没有一个固定的意义,它是一个可塑性非常强的词汇,历代的理论家们都对其进行了不尽相同的阐释,从而使之成为自身理论体系的一个基本要素。弗莱也是这些人中的一员,他把“原型”这个概念赋予新的解释后纳入到文学批评领域。弗莱对原型概念的界定和说明也有多次,并且每次都有所补充。在阐述神话相位时他指出:“在这个相位中的象征是可交流的单位,我给它取个名字叫原型(archetype):它是一种典型的或重复出现的意象。我用原型指一种象征,它把一首诗和别的诗联系起来从而有助于统一和整合我们的文学经验。”^⑪在同一本书中他继而指出,“如果我们不承认把诗与诗联系起来的意象中的原型的或程式的因素,那么要通过阅读文学作品而获得任何系统的脑力训练是不可能的”^⑫。“在文学的一端,我们有纯粹的程式,……在文学的另一端,我们则有全然的变异,在这里有对新颖或新奇的有意尝试,结果产生隐蔽的或复杂的原型。”^⑬至此我们发现在弗莱这里“原型”一词的意义越来越等同于“程式”。同样的观点在他的其他著作中也有所阐述:“关于文学,我首先注意的东西之一是其结构单位的稳定性。比如说在喜剧中,某些主题、情境和人物类型从阿里斯托芬时代直到我们今天都几乎没有多大变化地保持下来。我曾用原型这个术语来表示这些结构单位……”^⑭可见,在弗莱这里“原型”是在传统的社会心理和历史文化中形成的、为人们所熟悉的、一切程式化了的、可独立进行交流的文学单位。显然弗莱的“原型”定义与荣格及其以前的理论家笔下的“原型”定义有一种质的差异,它已变为有理性掺杂其中、有程式可以捕捉的概念,其指

向是具体的文学现象。

然而“原型”一词的含义并没有就此形成定论,对“原型”概念的界定作出重要贡献的人还有费德莱尔。他说:“我说的原型是指由观念和感情交织而成的一个模式,在下意识里广泛为人们理解,但却很难用一个抽象的词语表达,同时它又是那么神秘,不经过周密的考察是完全无法分析辨明的。这种复杂的心理情结需要通过某种模式的故事,即体现它又像是掩盖它的真正含义;待到它的原型意义被分析出来,或者根据表达它的语言找出了它的寓意之后,整个奥秘才会昭然若揭。”^⑤我们可以说他对“原型”的解释和界定比荣格和弗莱都有优长之处,可谓“原型”概念的最佳定义。在荣格那里,“原型”是一种原始经验,这让人难以把握;而在弗莱那里“原型”又几乎变成了纯粹的模式;在荣格那里它是完全内在的,因而是不可捉摸的,而在弗莱这里又变成了完全外化的、条分缕析的;在荣格那里复杂得近乎神秘,在弗莱这里又过于简单,一切故事都可以纳入到相应的模子里去,文学变得千篇一律,失去了色彩和生机。费德莱尔的概念首先承认“原型”是一种复杂的、神秘的、难以用抽象的词语说的模式,同时这种模式又是由观念和情感交织在一起的。这样,人们至少有一点是可以把握的,即“原型”中蕴含着我们的观念和情感,它与现实中的种种现象和感受联系在一起。另一方面,他又指出,这种复杂的“原型”要通过模式化的故事表达出来,这就是弗莱所说的模式。显然“原型”不等于模式,模式是“原型”借以表达出来的途径,“原型”本身是观念与情感的交织。情感可以是非理性的难以言说的而观念却是理性的可以把握的。因而费德莱尔的“原型”概念是“原型”批评走向综合批评的关键一步。后来“原型”批评实践的发展也证实他对原型的理解和界定要比弗莱更高明一些。

“原型”的概念经过诸多理论家的阐释,虽各有不同,综合起来看却也体现出它的一些基本特征。

二、“原型”的本质特征及概念的重新界定

对“原型”概念的不同阐释如此之多,直接造成使用中的混乱。因此我们十分有必要对其基本特征加以总结和概括。

一方面,“原型”具有无限共时性。荣格曾指出:“英国人类学学会的一位前主席曾问我:‘你能理解何以像中国人这样高智力的民族没有科学吗?’我答道:‘他们有科学,但你不理解它。这种科学不是建立在因果性原则之上的。因果性原则并不是唯一的原则;它只是一种相对的东西。’……东方人的思维与他们对事实的评价是建立在另一种原则之上的。对于这种原则,我们甚至还没有相应的称谓。东方人当然有表示它的词,可我们并不懂得这个词。东方的这个词就是‘道’。……你终于明白:‘道’可以是任何东西。我用另外一个词去指称它,但仍嫌这个词不够味。我把‘道’叫做‘共时性’(synchronicity)。当东方人察看由很多事实组成的集合体时,他们是将其作为一个整体来接受的,而西方人的思维却将其分解为很多实体与微小的部分。”^⑥在这段对话中,荣格毫不隐晦地表达了他对中国人关于“道”的观点的认同和借鉴,原因在于他在他的“原型”和“道”之间找到了很多共通的东西,即整体观念。他对“原型”的分析方法与中国人对“道”的理解是一致的,都把它看作一个非实体的整体而不是实体的微小部分。对于“道”,我们只能说它可以是任何东西,而不能说它是具体的哪一种东西,“原型”也一样。我们可以说“原型”包含人类的一切心理经验,却不能说它是具体的哪一个形象。“原型”一词的这种整体观念实际上所描绘的是蕴含一切的原初状态。他又讲道:“这是事物的原始状态,同时也是最理想的状态,因为它是永恒对立元素的统一。冲突已销声匿迹,万物平静,再一次回到最早的无差别的和谐之中。在中国古代哲学里,我们可以看到同样的思想。理想的状态被称作道,它就是天地之间的完美和谐。”^⑦可见“道”与“原型”

的共通之处在于：整体的共时性，即整体状态中包含着一切。

把握“道”和“原型”的共同点，我们更容易理解“原型”一词的本义：原型——原初的状态，蕴含一切又能幻化为一切。

另一方面，“原型”具有恒久历时性。恒久历时性指“原型”能与各个不同历史时期的具体环境具体条件和具体的个体事物结合在一起从而形成种种不同的具体表现形态，即形成它的置换变体。对此荣格指出：“由于它是原型，它就具有历史性一面，我们不懂历史就不能理解那些事件。”^⑧那些历史事件正是“原型”在具体历史环境中的一次又一次复现，人们只有将历史贯通起来做整体的把握和研究才能发现“原型”。同时，“原型”具有强大而广泛的力量，它在人类历史进程的无论大事小事中时时处处地存在着。在重大的历史事件中有它的影子：“当然，我们不能把法西斯或希特勒主义当作观念，它们是原型，所以我们说：把一个原型给予一个民族，这个民族的全体成员就会一致行动，任何力量都不能抗拒它。”^⑨显然荣格认为战争中的德国民族处于一种“原型”的控制之中，这种“原型”是当时德国具体的历史环境所激活的沉潜在深层的集体无意识，由此一种类似于完成天赋使命的冲动控制了整个德意志民族。这种“原型”显现出的具体形态就是所谓的法西斯或希特勒主义，“原型”被投射到这个民族身上，使他们相信自己具有某种神的使命或神的力量因而发起近乎疯狂的运动。同样，“原型”在生活中称不上“事件”的地方无处不在。荣格说：“把一长串原型记得烂熟于心是毫无用处的。原型是经验的集结，它们像命运一样降临在我们头上，其影响可以在我们最个人的生活中被感觉到。”^⑩荣格对“原型”所作阐述的科学成分是显而易见的，任何具体事物都不是“原型”，所有的事物只是蕴含着“原型”。“原型”历经岁月，总是与具体的现实条件相互结合从而呈现出具体的形态，它永远只是具体的“这一个”，而不是那变幻无穷的“原型”本身。

在以上的阐释中我们发现，荣格其实对“原型”一词进行了十

分深入而精到的分析。遗憾的是,当“原型”概念被纳入到心理学范畴时,对于其他学科的人们来说它变得越来越无法驾驭。荣格说:“现代人在体验这原型的时候,慢慢地知道了那最古老的思维形式是一种自主的活动,人们便是这一自主活动的对象。”^④“原型”甚至可以“与一切理性和意志相对抗,或者制造出一种病理性的冲突,也就是说,制造出一种神经病”^⑤。“它在梦中的象征里表现自己,或者说它被梦中的象征陪伴着,这些梦中的象征与‘集体的表现’有着联系,而‘集体的表现’自最远古的时候开始就以神话主题的形式描绘着精神的历程。”^⑥

有趣的是,与荣格相反,另一位伟大的“原型”理论家弗莱对于“原型”概念的阐述,正如我们前文已经提到过的那样,把“原型”变得过于容易把握,干脆成为类似于“类型”的模式。虽然我们在他的力作《批评的剖析》中看到,他实际上力图建构的是一种伟大而恢弘的批评体系,而非他因力不从心最终所达到的客观效果。

三、“原型”概念新释及其理论意义

通过前文的阐释我们发现,荣格和弗莱犯了性质相同的错误。一方面,他们意识到“原型”一词所独具的无限深广性,另一方面却狭隘地把它纳入到某个学科领域。弗莱在《批评的剖析》中这样指出:“本书涉及了各种各样的批评技巧和方法,其中多数是在当代学术领域中已经使用过的。……本书无意抨击任何一种批评方法,只要它的课题是明确的;本书所要推倒的是这些方法之间的围栅。这些门户之见的围栅,易于把批评家局限于某一种批评方法,这是大无必要的,并且它们倾向于同批评之外的各种学科去建立其基本的联系,而不是同其他批评流派去建立这种联系。”^⑦弗莱比其他文学批评家伟大,他乐于打破不同的批评流派间各执一词的狭隘局面。可同时,他又反对文学理论家将文学批评与其他学科结合起来,这便是他所持有的另一种褊狭。他们二人都未能捕

提到“原型”的共时性与历时性相结合而形成的那种类似于“基因”的特性所具有的文化价值。“原型”最初蕴含的所有成分都会在拥有它的那一个民族的文化进程中永远起支配作用。同时，“原型”因此而具备了与其他多种理论乃至多种学科结合起来达成更有效更博大的文化批评的能力，这一点已为近年来“原型”理论在国外批评界的运用走向所证实。越来越多的批评流派由于与之相结合而走向综合性文化批评。“原型”批评与人类学、精神分析学、女权主义、读者接受和反应理论以及现象学和阐释学相结合，在各领域都取得了创造性的批评成果。“原型”批评与其他理论的结合不仅仅表现为两两结合的模式，在它的统率之下多种理论相互结合的批评态势日趋强劲。“原型”批评正呈现出多元结合的文化性批评模式^④。

至此我们可以比较有把握地对“原型”一词作出自己新的解释。“原型”本质上是人类早年经历中所蕴含着的后世一切文化的基因。它是一种尚未明确整理的非抽象非概念的感觉世界，因而更多地体现为无意识状态；并且由于生产力和个体能力所限使人类先民的生存（包括人类进入现代社会之前的漫长历程）以种群意识为意识主体，这种无意识也就带有更强的集体性，正是在这个意义上我们说荣格把“原型”界定为一种沉积而成的集体无意识是有道理的。

对“原型”作出这种新的界定对于神话的文化研究至少有以下几方面的裨益。

首先，区分“原型”与“象征”、“意象”、“模式”、“神话母题”和“仪式”这一组概念不再困难。

从本质上说，“象征”和“意象”更为接近，正如弗莱所说“意象是一种象征，通常在文学作品中反复出现，被当做是整体文学体验的一部分”^⑤，都需经历一个抽象的过程。当我们说某一形象或色彩或某种文学因素是“象征”或“意象”的时候，实际上它已经经历

了一个将其蕴含之意约定俗成的过程,即便它如何隐晦,也是在人们首先明了或基本明了一种感受之后,而将其寄托在此一载体之上的;可以说“象征”和“意象”本质上是对一种明确的心理因素的委婉表达。而“原型”则不同,它的最大特点在于蕴含丰富。比如《旧约》,作为对西方文明源头的最为原生态的记载,其中究竟蕴含着多少东西,我们已言说了无数个时代,而今依然无法穷尽。此三者的第二点区别在于,“原型”绝不是一个形象或几个形象,更不是简单的“钟”、“鼓”等寄托了人类某种情怀的事物可以充任的。“原型”朴实无华,它描绘着一切,那就是生存,就是人类,就是历程,也就是本质:人类的本质,生存的本质,世界的本质。它不是具体形态,自然与“模式”更不类同。其实,最易与“原型”相混淆的概念是“仪式”和“神话母题”,这一点在弗雷泽的人类学巨著《金枝》中体现得最为明显。《金枝》中弗雷泽用了大量篇幅讲述阿都尼斯神话在世界各地的广泛存在现象,从而证明这一神话超越民族的文化价值。从这三个概念都具有的文化广度与深度这一方面来看,它们极为接近。然而,它们之间仍有一个十分明显的差异,那就是表与里、狭与广的关系。“仪式”作为行为模式,其中蕴含着丰富的文化信息,从某种意义上说,它其中蕴含的就是“原型”。并且从“仪式”中所能挖掘出的最为深广的价值内涵也止于“原型”,因为我们已赋予“原型”以终极性的文化定位。另一方面,“原型”是“仪式”的终止意义所在,而“仪式”却不是“原型”的唯一载体。同样,“神话母题”也只是我们可以把握“原型”的一种最基本的固化了的语言形式,而不是“原型”本身。“原型”本身既不是具体事件也不是具体的文学模式或行动模式。我们理解“仪式”和“神话母题”是要与其中的“原型”对话而不是与创造神话和仪式的人或神话与仪式的具体模式对话,因为“仪式”和“神话母题”所呈现的一切固态形式都只是“原型”所包蕴的文化基因的一部分,它们本身也仅是所有“原型”载体的一部分而已。

其次,区分“原型”批评与“神话”批评也更容易。我们必须承认,“原型”批评的着眼点与“神话”批评有相同之处,它们都是向人类先民早年经历来寻求对人类的本质发现,从而来说明文学世界的种种现象和种种变迁的根由所在。但另一方面,弗莱曾指出:“有关原型的研究是一种文学人类学研究,它关涉到那些诸如仪式、神话和民间故事所提供的前文学种类。”^④由此我们知道,有关“原型”的研究,并非只与神话有关,而是与仪式、神话及民间故事都密不可分。这说明原型批评的定位在于人类早年的种群经历和种群意识,它要关注一切富含这种意识的事物,因此就不仅仅要对神话进行研究,还要把人类早年各种文献,即所有记载人类早年经历的资料都拿来为己所用。作为文化研究,它的关注点是人类早年实实在在的经验和先民对其所做的实实在在的记录,而非神话这一个方面。而“神话”批评的定位是在神话,重在发现神话中蕴涵的一切价值,由此出发达成解释人类早年神话内蕴价值的目的。简言之,神话研究是原型理论的一个应用领域,神话文本是原型研究的一种对象。“原型”批评不等于“神话”批评,也没必要把二者结合起来另立“神话—原型批评”之名。

再次,将“原型”的本质定位为文化因子有助于通过神话文本研究,形成一种对世界文化圈进行划分的新的标准和结论。既然人类早年经历富含后世文化最原初的因子,文化圈的划分就应基于人类早年种群意识的不同而分野。同时,我们前面已经阐明,这种人类早年的种群意识直接来自于他的经历,经历的特殊性决定着文化因子的独特性。进一步推理,人类先民的活动和经历直接受自然条件的影响,不同的自然条件恰恰形成了三种不同的种群意识:自然条件优良的“人定胜天”型;自然条件平常的“天人合一”型;自然条件恶劣的“原罪救赎”型。这既是“原型”的第一层级的划分,同时也是世界三大文化圈的划分。

最后,“原型”批评的文化批评视角对神话研究具有很强的方

方法论意义。对“原型”的审察视角是文化层面的,而不仅仅是文学层面的。因而,作为文学批评方法的“原型”批评其立足点也不可局限于文学范畴之内,而应定位为文化研究。弗莱和荣格二人以及他们之后对“原型”加以界定和使用的学者没有给予“原型”以足够的施展空间,这使得“原型”批评或者走向只可意会不可言传的神秘境地,或者走向文学模式的僵化陈列,或者走向个别文学形象的意象诠释。“原型”批评的真正价值未能得以充分实现。“原型”——凝眸人类本根的理论工具,我们已经发现了它,只有打开广阔的视野,才能真正发挥其不同寻常的深广价值,它不仅仅是文学批评走向文化批评的导引,同时也是心理学、历史学、人类学乃至宗教等学科的研究走向文化批评的导引。

因此,对于神话的文化研究,要遵循以下两条原则。

首先,对神话的研究应立足于原型层面的研究,即文化内涵的研究。神话作为一种文本形式,它既不是单纯的文学,亦不是单纯的宗教,更不是单纯的历史,很难说它是具体的某一门学科的资料,它是所有后世细划学科的共有资料。这一特性与原型本身的特点非常契合。原型本质上是人类一切文明与文化的基因,它在人类最初的经历中产生,记载于人类最初的传世文本中,流变于后世源源不断产生的各种载体之中。相应地,原型也不是一种具体的科学范畴,它包蕴一切,既有实实在在的经历,更有较难把握的思维模式和意识形态。因此,对于神话的研究正如原型研究本身一样,必须打开学科界限,打破历史、文学、宗教、地理、考古等学科间的壁垒,在最广泛的视野内挖掘其中的宝藏。从而通过世界神话主题的比较,达到认识世界各民族文化基因及各种文明之间的根本联系和最初分野的目的。

其次,对神话的研究应立足于基本内涵。正如原型研究强调的基本点之一是各变体之间的内在联系一样,对神话的研究也要剥离其外部文饰,挖掘其基本内涵。原型研究的另一个基本点是

各变体之间的细微差异,这对于神话研究来说,是不适宜的。因为神话是原型的源头所在,强调的应是基本内涵,而不是后世的流变。现代人对神话所进行的编辑和润色,使神话中不时闪现现代人的观念,这实际上给神话研究造成相当大的障碍。相对来说,神话形成书面记载之前,游吟诗人们在口耳相传过程中对其加入的个人色彩,尚不构成毁坏神话原生态的消极影响。所以神话研究,资料的文本产生年代越早,价值越高。

因此,在后现代语境下改造过的原型理论,对于世界神话的深层文化价值的破译和解读,具有不可替代的作用。

注释:

① [英] 爱德华·泰勒著:《原始文化》,连树声译,上海文艺出版社,1992年8月第一版,第2页。

② [英] 爱德华·泰勒著:《原始文化》,连树声译,上海文艺出版社,1992年8月第一版,第305页。

③ [英] 爱德华·泰勒著:《原始文化》,连树声译,上海文艺出版社,1992年8月第一版,第21页。

④ [法] 列维·布留尔著:《原始思维》,丁由译,商务印书馆,1981年1月第一版,第17页。

⑤ [法] 列维·布留尔著:《原始思维》,丁由译,商务印书馆,1981年1月第一版,第9页。

⑥ E·E·埃文思-普理查德著:《原始宗教理论》,孙尚扬译,商务印书馆,2001年10月第一版,第43页。

⑦ 詹姆斯·乔治·弗雷泽:《金枝》,徐育新、汪培基、张泽石译,大众文艺出版社,1998年第一版,第986页。

⑧ 德纳姆:《诺思洛普·弗莱论文化与文学》,芝加哥1978年版,第89—90页、第101页。

⑨ 德纳姆:《诺思洛普·弗莱论文化与文学》,芝加哥1978年版,第101页。

⑩ [法] 列维·布留尔著:《原始思维》,丁由译,商务印书馆,1981年1

月第一版,第17页。

⑪ [法] 列维·布留尔著:《原始思维》,丁由译,商务印书馆,1981年1月第一版,第449页。

⑫ [法] 列维·布留尔著:《原始思维》,丁由译,商务印书馆,1981年1月第一版,第449页。

⑬ [法] 列维·布留尔著:《原始思维》,丁由译,商务印书馆,1981年1月第一版,第71页。

⑭ [法] 列维·布留尔著:《原始思维》,丁由译,商务印书馆,1981年1月第一版,第444页。

⑮ [法] 列维·布留尔著:《原始思维》,丁由译,商务印书馆,1981年1月第一版,第3页。

⑯ 诺斯洛普·弗莱:《批评的剖析》,陈慧、袁宪军、吴伟仁译,百花文艺出版社,1998年版,第146页。

⑰ 诺斯洛普·弗莱:《批评的剖析》,陈慧、袁宪军、吴伟仁译,百花文艺出版社,1998年版,第147页。

⑱ 诺斯洛普·弗莱:《批评的剖析》,陈慧、袁宪军、吴伟仁译,百花文艺出版社,1998年版,第149页。

⑲ [德] 恩斯特·卡西尔著:《神话思维》,中国社会科学出版社,1992年3月第一版,前言第5页。

⑳ [德] 恩斯特·卡西尔著:《神话思维》,中国社会科学出版社,1992年3月第一版,前言第5页。

㉑ 迪迪埃·埃里蓬著:《今昔纵横谈——克劳德·列维-施特劳斯传》,袁文强译,北京大学出版社,1997年5月第一版,第159页。

㉒ 迪迪埃·埃里蓬著:《今昔纵横谈——克劳德·列维-施特劳斯传》,袁文强译,北京大学出版社,1997年5月第一版,第140页。

㉓ [法] 列维-施特劳斯著:《野性的思维》,李幼蒸译,商务印书馆,1987年5月第一版,第20页。

㉔ 谢选骏著:《神话与民族精神》,山东文艺出版社,1986年10月第一版,第44页。

㉕ 刘建军:《关于文化、文明及其比较研究等问题》,见《东北师大学报·哲学社会科学版》,2002年第2期,第7页。

⑳ 荣格：《论分析心理学与诗的关系》，见《荣格选集》英文版，第15卷，第81页。

㉑ 卡尔·荣格：《心理学与文学》，冯川、苏克译，三联书店，第53页。

㉒ 卡尔·荣格：《心理学与文学》，冯川、苏克译，三联书店，第95页。

㉓ 卡尔·荣格：《心理学与文学》，冯川、苏克译，三联书店，第120页。

㉔ 卡尔·荣格：《心理学与文学》，冯川、苏克译，三联书店，第94页。

㉕ 诺斯洛普·弗莱：《批评的剖析》，陈慧、袁宪军、吴伟仁译，百花文艺出版社，1998年版，第99页。

㉖ 诺斯洛普·弗莱：《批评的剖析》，陈慧、袁宪军、吴伟仁译，百花文艺出版社，1998年版，第101页。

㉗ 诺斯洛普·弗莱：《批评的剖析》，陈慧、袁宪军、吴伟仁译，百花文艺出版社，1998年版，第105页。

㉘ 叶舒宪：《探索非理性的世界》，四川人民出版社，1988年版，第101页。

㉙ 费德莱尔：《好哈克，再回到木筏上来吧！》，中译文，第170页。

㉚ 荣格：《分析心理学的理论与实践》，成穷、王作虹译，三联书店，1991年版，第72—73页。

㉛ 荣格：《分析心理学的理论与实践》，成穷、王作虹译，三联书店，1991年版，第129页。

㉜ 荣格：《分析心理学的理论与实践》，成穷、王作虹译，三联书店，1991年版，第176—177页。

㉝ 荣格：《分析心理学的理论与实践》，成穷、王作虹译，三联书店，1991年版，第178页。

㉞ 卡尔·荣格：《心理学与文学》，冯川、苏克译，三联书店，第81页。

㉟ 卡尔·荣格：《心理学与文学》，冯川、苏克译，三联书店，第89页。

㊱ 卡尔·荣格：《心理学与文学》，冯川、苏克译，三联书店，第100页。

㊲ 卡尔·荣格：《心理学与文学》，冯川、苏克译，三联书店，第93页。

㊳ 诺斯洛普·弗莱：《批评的剖析》，陈慧、袁宪军、吴伟仁译，百花文艺出版社，1998年版，第448页。

㊴ 这部分资料来自叶舒宪的论文《破译与重构：原型批评的发展趋向》，该论文发表于《上海文论》1992年第一期，第21—29页，转载于《人大复

印资料·外国文学研究》1992年合订本。

④ Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*(Princeton, 1957)P365.

⑤ Northrop Frye, *The Archetypes of Literature*, 引自《英美现代文论选》(英文),上海译文出版社,1991年,第333页。

第二章

世界神话与原始创世文化

创世造人神话属释源神话,包括宇宙起源神话和人类起源神话。释源神话指的是讲述某一事物或某一现象之由来的神话。本章所涉及的是各民族讲述世界和宇宙的由来及人类起源的神话,是释源神话的一部分。释源神话还包括讲述日月星辰、风雨雷电、山川河流、飞禽走兽等一切自然事物由来的神话。

在所有的神话中,创世造人神话是最为特殊的一类,也是文化信息量最为丰富的一类。它是人类先民对于万物起源的深深思索和郑重其事地给出的种种解释,是人类的一种终极探寻,“了解宇宙性质的全部努力都是为了寻找不可毁灭的人”^①。

第一节 世界和人类的创造

创世造人神话涉及以下几方面的内容:宇宙的初始状态;第一个事物的出现;相继出现的事物的创造途径;神与人的联系;神与神、人与人及人与神之间的关系;人具有的特点;人在这个世界上的地位;世界是否被毁灭过,因何被毁,又如何再造;再造的世界和人类与初创的世界和人类的差异等。几乎每一例创世造人神话都对这些有关宇宙与人类起源的问题做出了回答。

一、宇宙的初始状态和神的诞生

在绝大部分的创世神话中,宇宙最初是一片洪荒与混沌,黑暗

笼罩着一切,没有任何具有形态特征的具体事物存在。中国神话中有如下记载,“天地浑沌如鸡子。”“天气蒙鸿”^②,“昔二气未分,螟滓鸿濛,未有成形,天地日月未具,状如鸡子,混沌玄黄”^③,《圣经》中这样写道:“在宇宙天地尚未形成之前,黑暗笼罩着无边无际的空虚混沌,上帝那孕育着生命的灵运行其中。”^④古希腊罗马神话中写道:“从前,宇宙浑沌,随着宇宙的沧桑巨变,天地有灵。”^⑤印第安神话中写道:“很久以前,大地荆棘丛生漆黑一片。没有光明,昼夜不分。至高无上至灵的天父从最初的混乱中现身。”^⑥宇宙的混沌状态历经千万年,其间自然孕育出宇宙中最初的生命——精灵。

另有相当数量的一部分神话中所描绘的宇宙初始状态不是混沌无形的,而是该神话所属民族居住地最突出的自然特征。巴比伦、埃及和北欧的神话即是如此。古巴比伦神话中描述到:“创世之前,只有一眼望不到边的冰冷海洋。”^⑦古埃及神话则认为最初的世界只有水,水中诞生出太阳神——拉。北欧神话中描述到:“最初,天地一片混沌。在北方广大的冰雪世界尼夫尔海姆中历经千万年,慢慢堆积起许多冰丘。”^⑧

在玛雅、日本、朝鲜等民族的创世神话中,几乎没有对于宇宙初始状态的描绘,创世者几乎是横空出世。南美奎什玛雅人的圣书《波波尔—乌夫》写道:最初的世界什么都没有,只有造物主特拍和古库马茨,他们创造了所有的动物。日本神话中写道:最初,宇宙出现了三位大神。伊朗的创世神话中关于世界的创造是这样写的:“首先,你要对一切依次探索,知晓洪荒太初基原的基原。神从无中从事创造,从而展示了其神奇之力;混沌之际,他轻而易举造出自然界;基本元素应运而生。”^⑨

因此,以下结论值得补充:“关于世界和宇宙的由来,大致有两说:其一,由原初的混沌、幽冥、水、卵等演化而来,即‘进化说’,基本上属于‘自生’;其二,为某超自然灵体——创世主、造物主、巨灵

等所造,即‘造化说’。”^⑩其实这二者往往是相互联系、前后相继的,宇宙混沌中自然衍生的神,接下来才成为世间其他事物的创造者。所以,从根本上讲,宇宙中的第一个生命,无论是神还是巨人还是精灵,都是自然孕育而出的。

对宇宙中万事万物从无到有渐渐产生的叙述,是一个民族对世界本源具有哲学高度的终极探寻。与现代人不同的是,先民的哲学思考是通过本能直觉和丰富想象来完成的。对巴比伦、埃及的先民来说,水在其所处的自然环境中具有非常突出的地位。对于北欧民族,冰雪就是他们的世界。对于印第安人,最突出的记忆则是遍野的荆棘。他们的神话是周围自然环境的突出特点在民族心理中的深深烙印。中国、古希腊罗马和《圣经》神话,存在于经过后人精心编制整理的典籍中,因而显示出较高的抽象概括程度。与本民族已基本形成的哲学或宗教思想一脉相通。相对来说,创世者横空而出的神话,其思维严密性、逻辑性最弱,最不具哲学意味。

二、创造世界的途径

各民族神话中创世方式、创世材料不同,尽显观念不同。

就创世方式来说,说法多种多样。中国神话中,“盘古将身一伸,天即渐高,地便坠下。而天地更有相连者,左手执凿,右手持斧,或用斧劈,或以凿开。自是神力,久而天地乃分。二气升降,清者上为天,浊者下为地,自是混沌开矣。”^⑪盘古以斧劈开天地的说法,显示了中国人对于工具和劳动的创造力的认识和肯定。《圣经》中,上帝施造化之工,展成就之初,使世界确立,使万物齐备。上帝用七天创造了天地万物。第七日,天地万物都造齐了^⑫。上帝随心所欲创造一切的记录,充分体现了宗教中上帝之权威无需理由的观念。古希腊罗马神话中,世界是由天神、地神及其二者相结合而生的十二主神所创造的。这种神祇家族共同创造世界的说法,从最基本之处潜在地展现了古希腊的民主思想^⑬。印第安神

话中,世界的产生是因为有一天,创世主帕查卡马克(在印第安通用语中,“帕查卡马克”即“赋予世界生命的人”的意思)心血来潮,随手造就了第一批人类以及飞禽走兽。人类和万物是创世主漫不经心的作品,存在者的谦卑和对主宰者的敬畏跃然纸上。瓜拉尼人的神话则与印第安神话恰恰相反,至高无上至灵的天父最开始不是创造人本身,而是人特有的禀赋——语言。人类的语言是神的语言的一部分,它赋予“神的选民”瓜拉尼人与神对话的能力,使他们享有神灵特有的永生不灭的特性。之后纳曼都创造了四位主神帮助他完成创世的艰巨使命。于是,最初一片土地,即一个有男人、女人、植物和动物的世界诞生了。纳曼都又为江河海洋、地下世界、陆地、白昼、黑夜等等按各种动物赋予了形状,使其在大地上逐一显现出来。如巨蛇勾勒出大地表面的形状等^④。瓜拉尼人以语言为骄傲,展现出人类在世间的独特地位:可与神进行交流和对话。

有些神话中,世界之被造来源于一场战争。如北欧神话,展现了一个民族对于斗争普遍性的认识。人类是神与神之间矛盾斗争的产物。人类的苦难是神与神之间争斗的结果。这些神话其实反映了原始先民们深刻的社会现实观照,神界是人界的折射。神界之所以有战争,主神与其他神灵间之所以有争斗,既反映了现实世界争端的客观性,也反映了先民们的平等意识,缺少一个至高无上的权威是纷争不断的重要原因。

关于创世材料,多数神话没有提及。另一些民族的神话中,尸体化生万物的说法相当引人注目。如北欧神话中,众神杀死霜巨人伊米尔,用伊米尔的尸体作为创造世界万物的材料,重建天地。古巴比伦的创世造人神话与此有相似之处,创世之前,只有一眼望不到边的冰冷大海。后来,海洋逐渐动荡起来。其中一股甜水名叫阿普苏,还有一股咸水名叫提亚玛特。两股洋流交融渐渐生出一男一女两神,神灵世界开始繁衍。后来,夺取了统治地位的神灵

之王玛尔杜克把提亚玛特杀死,并把他的身体撕成两半,创造了天和地^⑤。中国神话中写道:“天气蒙鸿,萌芽兹始,遂分天地,肇立乾坤,启阴感阳,分布元气,乃孕中和,是为人也首生盘古。垂死化身。气成风云。声为雷霆。左眼为日。右眼为月。四肢五体为四极五岳。血液为江河。筋脉为地里。肌肉为田土。发为星辰。皮肤为草木。齿骨为金石。精髓为珠玉。汗流为雨泽。身之诸虫。因风所感。化为黎甿。”^⑥这些神话,将人与万物融为一体,是万物有灵观念和多神崇拜的认识基础,它们在某种意义上构成了先民的认识系统。

《圣经》中,上帝随心所欲地创造了一切。很多民族的创世神话与此相同,即一个主神想要怎样便怎样了,他可亲自动手,也可以下令属下神灵去完成。中国神话强调在创世主之前即存在的“道”,它是一个终极结点,没有争斗者和反对者。从这个层面上来讲,与《圣经》中上帝创世的途径相类似。而古希腊与北欧和印度神话中则不同,世界及万物的生成都在于行动中的神或人之间所形成的矛盾关系,关系运作中的冲突构成了万物生成之场。有趣的是,这与中国的“道”学理念又是相通的。由此不难理解,为何我国“道”家思想可以与看似非常相悖的“儒”学思想共存,而中华文明又如何对世界各种文明有着如此强大的吸收与改造能力。一切的奥秘都在于道家的一句最基本的论述:“无生有、有生一、一生二、二生三、三生万物。”这样的推导过程使我们既可以推出无中心的辩证思想,又可以推出以“一”为中心的“儒”家集权思想。二者相融,恐怕没有哪一种哲学能最终跳出这一体系。

与中国神话同样具有多维向度的还有印度神话。在印度学者劳·切利卡尼和法国学者罗斯利纳·德·赖伐尔二人合写的《〈吠陀〉:探寻内心世界》一文中,概述了六种说法各不相同的创世造人神话。许多《吠陀》圣诗述说的世界起源可以追溯到一场恶战。另一些神话传说世界的起源关系到一次宇宙的结合。阿耆尼(火

神,生命力,食祭品者)和苏摩(供奉,祭品,被食者)是吠陀现实的两大支柱,他们用自己的阳刚之力使原始之水受孕,诞生了原始之卵,即金胎。还有一些创世神话传说一个叫生主的神,他比众神出现得都早,是创世之神,也是创造他自己世系的主宰。生主将自身一分为二,与主出的阴性物结为夫妇,同时也将她视为自己的女儿。这种乱伦的结合(被认为应予诅咒)创造了诸神,也创造了一切二元性物体,于是生主的本体便成了创世的根源。印度宗教艺术中有一些最常见的主题,其中之一是搅动奶海的故事。创世之初有一奶海,海中升起世界的轴心曼达拉山。此山以一只乌龟的背壳为支撑,而乌龟是毗湿奴神的化身。一条巨蟒盘绕在山的周围,天神和魔鬼为争夺此山而展开了一场搏斗。格斗双方各拉着巨蟒的一端,使山旋转起来。轴心一转,奶也搅动起来,从中跳出各种恩物:长生不老酒、美丽、幸福、神秘的狂喜和甜蜜。还有的圣诗讲述了一个永恒的神圣的原则,即纳拉亚那(毗湿奴许多化名中的一个)处身于被破坏的前世和即将创造的来世之间。纳拉亚那漂浮在奶海上,巨蟒阿难塔(永恒)盘在他的身下支撑着他,他的身旁是他的女性化身拉克什米^⑩。神界斗争、结合孕育、尸体化生等多角度对世界及万物之产生的神话诠释,显示了印度先民对世界起源问题的多维探索。

三、创造人类的途径

最为常见的人之诞生的神话有两类,一类是卵生人,另一类是神用泥土造人。当然还有龙生人、天降人等相关类型。龙生人和卵生人基本都是属于原始图腾崇拜,尤其是鸟崇拜的理念诠释,更适宜在图腾神话中加以阐释。神用泥土造人是本章分析的重点。

仔细考察起来,泥土造人神话又可分为以下几类。

第一类,神用泥土造人,落地即活。中国女娲“抔土造人”的神话见于《风俗通义》。上古的时候,盘古从混沌中开辟了天地,临死

化身为山川河流、日月星辰、草木虫鱼,却没有创造人类。慈善的女媧神用水和黄土和成泥巴,按照自己的形象捏成小人,往地下一放,小人便活了起来。女媧对她的作品很满意,又继续这样造了许多男男女女。但这样太慢了,最后她拿起一根绳子,伸到泥浆里去,再用力一挥,泥点溅落到地上立即变成一个个活蹦乱跳的小人。从此就有了人类。女媧造人的神话的价值不仅在于黄土和水造就了炎黄子孙,体现了华夏先民与大地的依存关系,还隐约揭示了人生而有贵贱之分的思想。更加值得注意的是,“泥点溅落到地上立即变成了一个活蹦乱跳的小人”,这是人类强大生命力的昭示。

泥土造人神话也有一些相应的置换形式,如用树木雕刻成人等。但所述主旨与泥土造人一样,都指向人类与大自然的密切关系。北欧人的神话中,神用一截栲树做成男人,用一截榆树做成女人。又为他们注入了生命并赐予他们灵魂与智慧及体温和五官的感觉。于是,人类诞生了,先造的男人和女人结为夫妻生儿育女,繁衍至今。

第二类,塑造形体与注入灵魂两步造人。《圣经》中,上帝用泥土造人,在泥坯的鼻中吹入生命的气息,就创造出了有灵的活人。上帝给他起名叫亚当。但那时的亚当是孤独的,上帝决心为他造一个配偶,便在他沉睡之际取下他一根肋骨,又把肉合起来。上帝用这根肋骨造成了一个女人,取名叫夏娃。上帝把夏娃领到亚当跟前,亚当立刻意识到这个女人与自己生命的联系,他心中充满了快慰和满意,脱口便说:“这是我骨中的骨,肉中的肉啊!可以称她为女人,因为他是从男人身上取出来的。”他们是中东和西方人传说中人类的生命之初,是人类原始的父亲和母亲,是人类的始祖。(创2:8—2:25)^⑩就亚当的被创造来说,分为躯体和灵魂两步,灵魂可与肉体分离而独立存在的宗教观念十分明显。对于人类的被创造来说,则是男人在先女人在后,女人是由男人身体的一部分

造成的,从根本上订立了女人相对男人的附庸地位,也确立了女人在世界上的卑下地位。这显然是早期宗教思想和封建思想的重要内容。

第三类,合作造人。《淮南子·说林篇》中记载:“黄帝生阴阳,上骈生耳目,桑林生手臂,此女娲之所以七十化也。”高诱注曰:“黄帝古天神也,始造人时,化生阴阳。上骈、桑林皆神名。”意思是说,在造人时每一个天神都造了人的一部分,然后组合起来就成了人形。

瓜拉尼人的神话中,创世者不是先创造人本身,而是创造语言。它是神的语言的一部分,赋予“神的选民”瓜拉尼人与神对话的能力,使他们享有神灵特有的永生不灭的特性。然后,纳曼都赐给“选民”以智慧,命令天神贾凯拉将生命的光环放置在他们的头上,命令卡莱把“神圣美丽的火焰”“射入”他可爱的儿女心中,并和图柏一道,把“生命力的喷泉”“放置”在他造就出来的男男女女的“内心深处”^⑨。人类是集众神合力被创造出来的,语言、光环、圣火、生命四要素分别由四个神祇赋予人类,突出了瓜拉尼人的选民意识和民族优越感。同时自然而然笼罩上了宗教的神秘与神圣的色彩。

古希腊罗马神话中,普罗米修斯聪慧而睿智,知道天神的种子蕴藏在泥土中,于是他捧起泥土,用河水把它沾湿调和起来,按照天神的模样,捏成人形。为了给这泥人以生命,他从动物的灵魂中摄取了善恶两种性格,将它们注入人的胸膛。智慧女神雅典娜朝具有一半灵魂的泥人吹起神气,使它获得了灵性。在这则神话中,善恶与智慧被分别加以强调,显示了古希腊人对于人性中善恶冲突的认识和对智慧的崇尚。

第四类,身体、器官、血肉造人。夺取了统治地位的神灵之王玛尔杜克把提亚玛特杀死,并把他的身体撕成两半,创造了天和地。玛尔杜克又把既是提亚玛特的丈夫又是她儿子的基库搥倒在

地,用他的鲜血和着泥,再加上钙,造出人的骨架和血肉,最后人便造成了。人是被造出来服侍神灵的。^②人类是用创造者惨败的仇敌的鲜血和着泥土造成的,是作为创造者的奴仆存在的。人类将自身的苦难意识揭示得十分明显。

绝大多数的神话与此不同,神用自己的鲜血或器官或身体创造了人类,人类不是卑贱的,而是具有灵性甚至神性的,是高贵的。

在最古老的文献《梨俱吠陀》中,生主将自己肢解作为诸神的祭品,诸神吃了祭品之后,用自身的力量创造了一个新人。新人是宇宙的缩影,由统治的力量所构成,也是诸神的安身之所,这体现了印度哲学的根本思想,即宇宙的一部分精髓是由个人灵魂所形成的。自我发现、自我理解和自我控制可以使每个人有能力去发现、理解和控制宇宙^③。其实,这种以自我肢解实现的力量传递,揭示出世界的残酷性,即需要牺牲和献祭。新人虽由诸神所造,其实诸神的力量来自于生主。所以,新人是生主和诸神合力而造。创世者以牺牲自我来造就人类,可见牺牲与献祭并不只是普通人对于神灵而言,而是生灵面对世界而言。因此,大难临头时,部落的每一个人,尤其是首领总是充满了自我牺牲精神。

古埃及的《冥亡书》中写到,人是从克佩拉神和奈布一厄一彻神的躯体中产生的,神将他们的器官拼在一起,从而创造了第一个人。

新西兰和澳大利亚的毛利人的造人神话、婆罗洲的达雅克人的造人神话、非洲白尼罗河生活的希卢克人的造人神话、休伦人的创世造人神话、北美洲亚利桑那州的皮马人、阿拉伯的造人神话都大同小异,其内容大体如下:神取泥土和着水或者自己的血液捏成泥人,这些泥人的形状与神一样。然后,神向这个泥人的嘴和鼻子里吹气,泥人便立刻有了生命。

先民神话中把水、泥土或树木作为造人的材料,“真实地反映了人类与土的关系及对土地的感情”^④。

也有另外一些说法,对水和泥土的关注是先民对流汗和汗泥

这些生理现象观察的结果。神造人的过程是一次完成还是先造出人形再注入灵魂的差异,表现出各民族对于肉体 and 灵魂关系的不同认识。用神的身体或血液创造人类的说法,则把人类自身与神紧密联系在一起,人在某种意义上成为神的化身,神的悲惨命运或高贵灵魂都会进入人的身体,与其共存。

神造人的过程中,在男人和女人身上是否存在差异,反映出—个民族造人神话产生之时的两性观念。在中国神话中,女娲造人之时并未强调男女地位之别,造出两性只是为其繁衍后代而为。男女是没有主次与从属关系的,基本上是平等的。同样,在希腊神话中,造人时也并未强调男女之差异,男神普罗米修斯和女神雅典娜共同创造了人类,在某种意义上显示出男女平等意识。《圣经》神话中,由于宗教思想和封建思想的影响,把女人描述为男人身体的一部分,成为男人的附庸。

第二节 人类的性质和地位

在世界各民族的创世造人神话中,关注的中心无疑是人类自身。人类在造物主所造之万物中,在神、自然和人形成的关系中,究竟处在何种地位,是各民族先民努力解释的问题。人类的地位往往处于双重的三界之中间世界。人的栖居之处,在天堂(上界)与地狱(下界)之间,也就是大地之上;人的精神地位,则处在神与动植物之间,是神的奴仆,又是动植物的主宰。

一、三界之说

在很多民族的神话中都有关于上界、中界和下界的宇宙三界之说。一般来说,神灵们居于上界,人和神造的万物居于中界,而亡灵则居于下界。同时,上界因其是美好幸福之地,因而又是善的灵魂的归宿;下界因为是痛苦黑暗之所,因而又是恶的灵魂的囚禁

之地。在希腊神话中,天父宙斯用青铜造的第三代人类,残忍粗暴,总是战争不断,因而死后降入阴森可怕的冥府之中,而第五代用黑铁制成的人类,更由于自身的彻底堕落而使至善和至尊女神离开了人间,回到永恒的神祇世界。在中国神话中更有天宫和地府之说。同样的神话也存在于埃及等多民族的神话之中。西伯利亚埃文克人的生死命运神话中,哈尔季把他的兄弟萨瓦基所造的人类损毁,萨瓦基回来以后把炉火中的温暖吹进粘土制作的人体,人于是便有了生命。然后,他又回归上界,为大地起名杜林布加,意思是“中界”。临去时,他给人们规定了习俗和指导生活和行为的准则。至于哈尔季,他去了他为自己造的“下界”,那是个祸害人类的万恶之源。^⑤日本神话中,伊邪那美命因生火神而死,进入黄泉国。伊邪那岐命很想见到他的妻子,便一直追到黄泉国。只见伊邪那美命满身蛆虫蠕动,气结喉塞,全身化为大雷到伏雷共八个雷神。

恰恰是这三界之说和善恶之别,使人类在宇宙中的位置并非一成不变,即人类相对于神灵和鬼怪的地位并非是绝对的。人并非绝对低于神灵,也并非绝对高于其他被造物。人类可以通过精神与灵魂的不懈追求而提升自我,达到与神灵同样高尚尊贵的地位;人类也同样可以由于多行不义而降至宇宙的底层。

二、神造人的原因

世界各民族造人神话中,神祇造人的原因各不相同。

第一类:人作为神的奴仆。南美奎什玛雅人的神造人是为了创造一种能够供养神自身的生物。奎什玛雅人的圣书《波波尔—乌夫》写道:造物主特拍和古库马茨创造了所有的动物,并对这些动物说:“你们的肉将被撕得粉碎,就这样,这将是你们的命运。”接着,他们想造一种灵物,“让我们造出能供养我们的人来吧!我们应该做些什么才能受人祈求,在地上被人祷念呢?……那么就让

我们造顺从的、恭敬的、能供养我们的人吧！”于是，他们用泥土造了一个人，但这个人很不美，虽然会说话，但却没有思想。造物主没有办法，只好打碎重新来做。他们又用黄谷和白谷磨碎和成面团造了一个人，但这些人没有灵魂也没有思想，于是，神又找到了可以进入人肉体的东西，人就开始在地球上繁殖。在这类神话中，人是为神而存在的，造人者为主，被造者为仆，人对神要顺从、恭敬并且献祭，人类的卑微是生而注定的。

第二类：人作为动植物的管理者。在《圣经》中，上帝造人目的是为了管理他所创造出来的其他的动物植物，亚当和夏娃负责看管伊甸园，可以食用园中的果食。只是不能食用生命之树和智慧之树上的果子，以防他们成为与神一样充满智慧而又永生不死的生灵。这一类神话，在本质上无异于第一类神话，二者综合起来恰好体现人类的中间地位，即众神之下万物之上。

第三类：人作为劳动者。非洲白尼罗河生活的希卢克人的创世造人的神之所以要造人显然是要让他们劳动。创世者乔奥克决定创造人类，他认为自己所造的人类必须能走能跑，能到野外田里去工作，所以要有两条长腿；人必须能种植粮食，因此要有两只手臂，一只手拿锹，一只手拔杂草。按照这样的想法他先后给人安上了两只眼睛、一张嘴、一个舌头和两个耳朵，于是他创造出了一个完美的人类。这类神话中，虽然神让人劳动的目的很可能依然是服务于神，但毕竟他们能从劳动本身来叙述，某种程度上是对人类自身本质和特性的观照和认识。

第四类：人是神随意的造物。前面三类神话中，创造人类的神看起来都很有头脑，对自己所做的事目的十分明确。然而也并非所有民族的神都是这样的。印第安神话中，创世主帕查卡马克在心血来潮时，随手造就了第一批人类便不再过问。多年后，子民七零八落，创世主想再造人类，担心用混杂着火魔余烬的粘土制成的人会恶性难除，于是，使用玉米粉捏成了一种新的人种，就是印

印第安人。神开始时如此随意地创造了人类,之后才精心一些创造了印第安人,这既表现了印第安人对生活现状的知足和满意,也是一种选民意识,即民族优越感。同时,除印第安人之外的其他人类,则依然是神随意创造的产物,相对于印第安人来说,他们是恶性难除的,自然也就是卑贱的。先民所关注的不单单是人相对于神和动植物的地位,还有自身群体与其他群体的差异。选民意识即是这种关注的产物。人能够认可相对于神的卑贱地位,却不会在同类中低头,这是每一个民族的共通之处。

三、尊贵和卑贱

各民族神话关于神造人原因的细微差别中,显现了他们对于人类自身定位的深深思索:人究竟是尊贵的还是卑贱的;尊贵与卑贱的原因又是什么。

实际上,正如上文已经稍许提及的,人类既是卑贱的又是尊贵的。相对神来讲,人类是卑贱的,相对于动植物和其他民族来讲,人类或者某一民族又是尊贵的。很多民族的神话都表现了人类自身的尊贵感。至今生活在北美洲亚利桑那州的皮马人的造人神话中:大地之主创造了世界上的一切,又造了一个漂亮的泥像,并称这个泥像为人。人类是漂亮的,这虽不是什么本质性的肯定,但至少表明人类对于自身是喜爱和满意的。

北美洲的米沃克人的神话中,造物主郊狼按照动物们的意见创造了人类。具体说,是狮子说的可怕的大嗓门;灰熊的大力气、行动敏捷和无声地迅速跑动的能力;雄鹿一样聪明的头脑……造物主郊狼决定综合这些动物的优点和长处创造出一个人,从此地球上有了人。人类集所有动物之优长,充分显示了人居于万物之上的尊贵地位。

伊朗神话中,人的高傲和尊贵更具有坚实的支撑和有利的论证。人的智慧和言谈、心灵和理智是人类引以为傲的资本,更是意

识到自身价值的力量。

人最后见之于世，
一切卓越者体现于其身。
犹如白杨，他高昂着头。
他被赋予智慧和良好的言谈。
他具有心灵和理智，
不能言的动物界由他支配。
他凭借理智深入探索，领悟
作为人对我们说来意义何在。^④

对自身正面特点的认识和肯定，形成了人类的尊贵感和优越感；对自身负面特点的认识和否定，则形成了人类的卑微感和低贱感。希腊神话中，神祇创造的第一代人类乃是黄金的一代。这代人生活得如同神祇一样，他们无忧无虑，也没有繁重的劳动，死后都成为仁慈的保护神。神祇用白银创造了第二代人类。这代人娇生惯养，精神上不成熟。天父宙斯用青铜创造了第三代人类。这代人残忍而粗暴，只知道战争，总是互相厮杀，互相侮辱。宙斯又创造的第四代人住在肥沃的大地上，他们比以前的人类更高尚，更公正。他们是神祇英雄的一代人，即古代所称的半神的英雄们。第五代人是用黑铁制成的，也就是现今的人类。他们彻底堕落，彻底败坏，充满着痛苦和罪孽；最大的烦恼是他们自身带来的。人类本是造物主的宠儿，原本可以尊贵而幸福地生存在世界上，但人类自身滋长的恶习却粉碎了这一切。人类的卑贱是自甘堕落的后果。

四、灵魂和肉体

前文中，灵魂与肉体相对独立的观点已经提及过了。但究竟是灵魂先于肉体存在还是肉体先于灵魂存在，究竟肉体更为重要

还是灵魂更为重要,则是这一节中所要论述的问题之一。在相当多的神话中,造物主之神先将人的形体捏成,而后灌注以生气,赋予灵魂、智慧和语言。这种思想基于原始先民对人体一般生理特征的认识,即活体是有气息的,是有思想和智慧的,是能言语说话的,而死人则不会。恰恰是人的活体与尸体的区别使人类的先民们有了关于灵魂与肉体并非一凝固整体的想法,人活着时形神兼备,死后却有形无神,关于灵魂上天堂或下地狱的想法便是这一思路合情合理的结论。

那么是否可以据此得出结论,在先民的头脑中,肉体是先于灵魂而存在的,灵魂是依附肉体而存在的;或者说肉体第一性而灵魂第二性呢?如果是这样的话,先民的世界观便几乎与我们的唯物观相差无几了。然而,在伊朗神话中下面一段论述,却是这样的:“‘何者造于前,灵魂抑或躯体?奥哈尔玛兹德晓谕,灵魂造于前,躯体造于后,对被造者说来;灵魂被赋予躯体,躯体便可活动自如,躯体之被造则只是为了活动’;由此可以得出结论:灵魂造于前,躯体造于后。”^②显然,在先民的头脑中,灵魂虽然在形体成形后被吹入或注入,但它早已存在于造物者的手中了,所以才能一造完躯体就直接注入灵魂,而不用经过再造灵魂而后注入的过程,因为这灵魂就来自于神,是神的一部分,也是神区别于自身所造事物的一部分。神把这一部分唯独赋予了人类,使人接近神,远离动植物,成为被造物中极其特殊的一类。

在先民的意识中,灵魂与肉体是相互分离的,灵魂先于肉体而存在,在肉体消失后依然存在,灵魂不灭论自可理解,因为灵魂是与神俱在的,是神的一部分。以此推导,先民对于灵魂的崇敬是胜于肉体的。虽然这不是唯物观念,但它却赋予人类不断在精神上求索和攀升的巨大动力,人可以因此逃离对肉体转瞬即逝的恐惧,追求灵魂的美好,以求在肉体消失、灵魂再次独立存在时,回到神的世界——天堂。宗教的积极意义很大程度上导源于此。

五、人类的自我意识

综合前文的分析来看,人类的自我意识范围包括人的善恶心理、语言、智慧、理性、劳动能力等。他们已经发现了语言、思维能力和劳动能力的重要性,并很为此而感到骄傲,也为此而感谢赋予他们这些能力的创造者,并甘为神的奴仆。同时,他们自感优越于动植物,坚信神创造自己有着不同于其他被创造物的目的和用途,甚至具有万物的优长,能为万物所能为,亦能为其所不能为。

相对于类群的优越感之外,选民意识体现了民族优越感。神话所属民族相对于同类来说,所处地位不同凡响。他们是神的选民,被赋予特殊的能力,如能与神沟通的语言,或神所告知的特殊知识,如很多美洲土著人至今相信有关自然的知识是神所告知的,并且只有他们才知道。这种选民意识对于一个民族来说,实质上反映出来的就是人类整体的优越感,因为该民族把自己当作人类真正的代表。其他民族的优越感虽然是从人类的角度言说的,实质上讲述的也是本民族的范畴,如《圣经》中所述的人类,就是犹太民族的选民意识和后来基督徒的选民意识。因此二者均表现了人类的自我肯定,不同的是,强调本民族选民意识的民族,如果过于坚持自身相对其他民族的优越性,某种意义上就埋下了种族或民族冲突的种子。

原始先民是自豪而又自信的,这是人的自我肯定和自我追求的发端。一般认为,人自我意识的觉醒是在文艺复兴时期,人类高扬起人性的大旗,因作为人而欢腾雀跃。实际上,在各民族的创世造人神话中可以看到,人类从最古远的时代开始,从意识到自己与其他事物的区别开始,就具有了种群优越感。这种优越感在其后编撰的宗教经典中正式表现出来,如在《圣经》中上帝造人是为了统治万物,万物都是为人类的生存而设。人类是“宇宙之精华、万物之灵长”的说法虽出自文艺复兴时期的莎士比亚,其观念却早已

存在于原始先民的头脑之中。这并不意味着,优越感是人类与生俱来的自我定位。“刚从动物界脱离出来的人类,并不是大自然的佼佼者。与其他动物一样,它仅仅是茫茫大自然的一个家族,并没有许多与众不同之处。这种与动物界同一的观念,是原始人对动物神崇拜的心理基础。如果早在神灵崇拜之初,人类就已经有了相比其他动物的优越感,断然不会屈身崇拜动物。从神话学和宗教学原理看来,崇拜者之所以崇拜外物,在于受崇拜的外在物一定要具备一种高于崇拜者本身的东西存在,而这种东西又是崇拜者本身无法企及并且直接关系到本身的。倘若没有这点,任何神话和宗教都是不会产生的。”^⑤人类在最初面对大自然中的万事万物时是并没有优越感的,否则不会产生动植物神崇拜。由此可以断定,相当多具有人类优越意识的神话其产生时期是晚于图腾信仰时代的。当人类由动植物图腾崇拜发展到对祖先神的崇拜时,类群体的优越感逐渐形成并在神话中得以体现。

不同于文艺复兴时期的是,先民的优越感是相对于动植物的,对于神灵来说,人类是甘居下风的。文艺复兴时期则不同,人类推倒了上帝,跃居三界的最高处,或者说已不再有什么三界,世间已是唯我独行。但是,究竟是中间状态的“灵长”意识更有益于人类的发展,还是文艺复兴唯我独尊的“灵长”意识更有益于人类的发展?笔者认为,对神之敬畏固然是对人类精神的禁锢,但不受任何约束的自由也使人类陷入困境,这正是所谓的“过犹不及”。正因如此,文艺复兴是对中世纪的矫枉过正,启蒙运动和理性主义则又是对文艺复兴的矫枉过正。也正是在这种左冲右突的探索与寻求中,人类不断地向前迈进。

第三节 世界的毁灭和再造

在很多民族的神话中,现存世界和人类都不是神最初创造的。

世界和人类在被神创造出来以后,曾因不同的原因经历了毁灭。现存世界和人类是神再造的产物。创世造人神话中这一细微而又特殊的情节,具有很深的文化价值。

一、灾难神话

世界各地的神话中存在大量记述灾难性事件的神话。战争与自然灾害是最主要的两大灾难。战争往往是人类内部的斗争,体现的是人类的社会矛盾,更多关涉人类的主观性和社会性,是先民对人类社会的认识,归为复仇神话更为恰当。自然灾害对神所创造世界的彻底毁灭,处于世界与人类的初创和世界与人类的再创的中间环节上。自然灾害神话是人类对自然界,即人类自身以外的世界的认识,与创世造人神话密切相关。

世界和人类的初创至毁灭再到重建,之间所表达的是人对于万物及自身起源的关注,毁灭这一环集中反映了人类对自身本性和行为的思索。重点在于人类为何被创造,为何又被毁灭,又因何而被再造。这其中探讨的是人性的两面性:恶的一面,是应被毁灭的一面;善的一面,是应被再创的一面。由于恶的一面压倒了善的一面,神不得不将人类和他所栖居的世界毁灭;由于善的一面并未全然泯灭,神又将人类和世界重新造就。这类神话所关注的不是人类被毁灭的方式,而是人类被毁灭的原因。

神毁灭初创世界和人类的过程,基本是该民族生存环境中切实发生过的自然灾害的记述。各民族记述中的种种差异,主要是源自生存环境、地理条件的差异。地理条件的优劣,对于民族性格的形成至关重要。古希腊地区,自然环境优越,其民族形成浪漫舒展而又积极乐观的民族个性;中国地理环境一般,炎黄子孙形成了务实而又坚韧不拔的民族个性;美洲粮食物种单一而且从未形成大规模的畜牧业,因而私有制无法充分发展,其民族性格沉稳,与自然的关系最为原始。

二、初创世界毁灭的必然性

各民族创世造人神话中,初创世界被毁灭的原因不尽相同,大致有以下几种情况。

第一种情况,初创世界完美无瑕,人类自身的罪恶导致了一切的毁灭。古希腊神话是很典型的-·例,《圣经》神话和中国神话中也有类似记述。神所创造的世界是十分完美的,在其中生存的人类没有任何忧愁、没有苦难,甚至没有疾病,不会死亡。即使不能长生,死后也会进入天堂,过着神仙一样的生活。可惜,人类不知深浅、自甘堕落。要么对神不敬,要么人与人之间恶行相向。这些最终引起神灵的愤怒,决定将这个丑恶的种群连同他们所生活的世界一同毁灭,一切重新再来。这些神话将初创世界的毁灭归因为人类的恶行,揭示的是先民对精神准则和社会规范的思索。在先民的思想体系中,不信神不敬神,当属首恶。不遵从人与人在生产和生活关系中逐渐形成的社会伦理道德标准,诸如尊敬长者、不能贪财、不能说谎等,亦是大恶。

第二种情况,初创世界由于创世者的疏忽和漫不经心,充满了黑暗与痛苦。这时人类充满了抱怨,对神不敬不拜,甚至是骂骂咧咧。这便触怒了神灵,神在一怒之下将人类变成石头;在冷静之后又很后悔,便为人类再造一个更趋完善的世界。同时,神创造人类也要经过反复试验,才能达到令自己满意的状态。有些神话中天神令下属神造人,一为石人,二为铁人,都没有良好的语言能力,再造泥人,语言能力很好,天神才算满意。在这样的神话中,人类或世界同样需要再来一次。对初创世界被毁灭的这种归因定位,与第一种情况显然不同。这不是敬神观念的体现,也不是伦理道德观念的体现,而是对神的人性化表述。神像人一样,做事欠考虑,行为鲁莽,要想做好一件事,需要反复尝试。同时,现存人类是神清醒之时、反复努力之后的作品,因而是较为美好的,这也表达了

先民对自身和现存世界的肯定。

第三种情况,初创世界的灭亡直接源于人类数量过剩。开始大地之主只创造一人,并不希望他们变得过多,可他们却渐渐多得水和食物都不够用,最后互相残杀,互相吞食。于是大地之主将天拉下来,压死这一批人,重新再造世界和人类。显然,食物问题是这类神话关注的重心。

这三种情况是原始先民所面临的三种最突出的生存问题。在第一种情况中,先民所面临的最大问题是社会问题,虽然也伴随着自然问题,但人与人之间的矛盾已经压过了人与自然之间的冲突,令人类更为恐惧的是人类自身的罪恶。在第二和第三种情况下,先民所面临的最大问题依然是自然问题。恶劣的自然环境和有限的食物来源是他们生存的最大威胁。先民在神话中对前世毁灭的叙述,本质上是对自身所处环境中毁灭性力量的恐惧感的揭示。

三、再创世界不完美的必然性

初创世界被神毁灭之后,新的世界和人类虽然被重新创造出来,却不再像以往那样完美。大多数神话中,神灵发怒即将毁灭初创世界和人类之时,都会通过神示,告知神所选中的“善人”,带上各种物种,以船或箱为工具,逃过世界的劫难,重新繁衍生息。可新的世界却不再像以往一样充满幸福和快乐,神对这个世界似乎不再十分用心。

瓜拉尼人的创世神话却有与众不同之处。与大多数创世造人神话相同,纳曼都所创造的人类也没有按照神的旨意尽善尽美地生活,犯下了乱伦通奸之罪,招致了毁灭性的惩罚。但有趣的是,在这则神话中,幸存下来的人恰恰是犯下重罪的一对男女。为何前世的“恶”者会成为后世的人祖?其深层观念是什么?这则神话中接下来的记述便是答案所在。“天父想再造出完美的土地却不可能了,助手们拒不帮忙,因为他们认为这种事情注定要失败。最

后,贾凯拉同意建造一片‘不完美’的新的土地,因为他深知,这块新土地‘早已埋下不和与灾难的种子,我们的子孙直到末代也不能幸免’。”^⑦

其实,这则神话道破了许多其他神话中蕴含着但却没有如此明了地表达出来的深义:世界不可能完美,人性不可能至善。关于世界的初创、毁灭和再造,实际关涉两个问题:初创世界为何被毁;再造世界为何仍不完美。大多数神话本着惩恶扬善的原则,对第一个问题给出答案,即因为人类的罪恶,所以初创世界毁灭时留下的人种,是那个世界中最为善良的个体。只有瓜拉尼人的神话对第二个问题做出解答:现存人类的始祖本就是罪恶之源,他们的罪恶导致了初创世界的毁灭,同样还要在新的世界里繁衍不息。人类先民对这样两个具有逻辑关系的问题,只能任选其一做出回答,而无法做到逻辑上的贯通。但有一点却是相通的,这个世界经过人类罪恶的折腾,由无到有的神圣光辉被冲刷得干干净净,面对自然万物的“灵长”之感,顿时被“灵长”内部的丑恶淹没。这一点恰恰证明,远古神话大多产生于人类对自然斗争的初步胜利和社会斗争的初步突显的交界时期。

四、神造人与两性生人的统一

大多数神话中,当初创世界即将被毁灭之时,神都为后世留下一男一女作为人种。这一男一女又往往是具有血缘关系的一家人。灾难过后,此二人便男女婚配,生儿育女,新的人类再度繁衍。问题就在这里产生:最初的人类是由神创造的,在新一轮的创造中,为何人不是由神重新创造,而是由前世的人种来繁衍?

学者们对此的解释是:“即使是神话时代的人们,他们也常见女人分娩的情景,既然他们明明看到婴儿出自女人的身体,为什么却要舍近求远,去编造人类来自泥土的神话呢?要回答这个问题,不能仅从神话与生活现象的机械联系中去寻找答案,必须将思路

扩大些,从原始人的心理与信仰中寻找原因。其中最重要的是女性生殖崇拜和人地女神崇拜。”²⁸按照这样的思路研究,陈建宪先生最后给出的人类编造神用泥土造人的神话而不直接讲述两性生育的原因是:“原始文化发展的某个较早阶段,在那时,人类尚不知道生育的奥秘,他们将生育仅仅看作是妇女的事,以为妇女独自即可生男育女。”²⁹

笔者认为,原始社会早期,人类不懂生育的奥秘是事实,但将其作为神话中人类是由神创造出来的原因,似乎并不尽然。在许多民族的造人神话中,虽然人是由神用某种材料造出来的,可这个造人的神却已是繁衍了数代的神界子孙。也就是说,在这些神话中已讲述了神灵们的有性生殖,如北欧神话、希腊神话等都是如此。他们在讲述神的繁衍时,描述的是有性生殖,为何在讲述人被创造时,却不作此种安排?实际上,造人神话中,先民们要解决的一个根本问题是:先有鸡还是先有蛋。

虽然先民们实实在在地看得到婴儿是从女人的身体中出生的,可这却无法解释第一个人是如何出现的。他们越是明白男女两性生殖才能孕育新生生命,越无法回答这个问题。创世神话与造人神话是释源神话,原始人所要找的是一个根本上的最初的源。这与我们今天反复论证人究竟是否是由猿猴进化而来的目的是一样的。从这一点来看,原始先民们的头脑非但不简单,而且已颇有一种追根问底把问题上溯到端点的劲头和自己给出一套解释的能力,并且还要让这一发自源头的解释能够贯穿相继而来的一切事实而不致出现太明显的矛盾。在他们并非杂乱的思维中,一切都解决了:神创造最初的人,解决了源的问题;神造人用的材料是泥土,表达了对土地的特殊情感;而再造的人类是由人类的祖先两性生殖的,表明他们发现了生育的奥秘。就这样,原始先民们对先有蛋还是先有鸡的问题给出了自己的解释。因为神话中对宇宙与万物起源所给予的解释具有哲学高度,两性生育又是现实发现,将二

者接续起来,便把精神与现实、万物起源与生息相继紧密地联系在一起。

五、创世造人神话的多维探索

前文曾列举了印度创世造人神话的六种不同说法,主要想借印度学者劳·切利卡尼和法国学者罗斯利纳·德·赖伐尔二人的研究成果,来说明创世造人神话中先民的多向度探索。按照两位学者的见解,六例神话展现了以下几种世界起源观念:第一种,世界起源于一场恶战;第二种,世界为阴阳结合卵生;第三种,世界是创世之神一分为二而成;第四种,创世者肢解自己献祭诸神,诸神又献出各自身体的一部分使其复原,此新人是宇宙的缩影,这体现了印度哲学的根本思想,即宇宙的一部分精髓是由个人灵魂所形成的;第五种和第六种是耆那教和佛教出现之后产生的,第五种讲述搅动奶海获得恩物,第六种讲述的是毗湿奴肚脐生莲花、莲花生凡天。

这些说法有深刻的时代和文化发展根源,其他学者也有所提及。努尔丁·穆罕默德指出:“随着一神论的三大宗教的出现,天地万物——有形的无形的,自然的和超自然的——全被认为是由一个全知全能的主宰所创造。神话中的宇宙起源观念为更富于推测性的思想方法所取代。”^③印度之所以有多种内含各不相同的创世神话,主要原因在于,“在印度人的思想中,从来没有想要对宇宙起源达成一致意见或建立一种神学。其目的不过是希望通过各种各样的经验,确定一种明知是构成万物的基础,但却永远不能掌握的现实。印度教超越了各个不同的思想派别,宗教的宗派主义和民族的褊狭,承认通过不同层次的观察产生的所有观点均可互为补充,互相充实,编织出日益厚密的覆盖于‘不可知’之上的知识之布。科学不也正是另一种观点吗?……所有这些在智者看来都不很重要,他们在此看到的只不过是长期探索不可破坏的法则的

过程中,对不断变化的物质形式的补充核证。”^④由于这种多维特性,印度创世造人神话可以作为世界创世造人神话的总结。

总体来说,无论从宏观的角度按地域范围或国度来划分,还是从微观的角度按各个相对独立的民族和区域来划分,都可以找到相关的创世造人神话。可以说,无论是全面地探索一切的体系神话还是零散存在的独立神话,都自觉或不自觉的关注着世界的起源问题,原始人类不论生活在哪个地域都对自己所处的环境有着强烈的好奇心,并根据自己有限的见识和尚未开化的意识给出自己的解释。他们关注着相同的问题,给出的解释却不尽相同,当我们把这些解释放在一起对照考察时,原始人编织的巨大的知识之网便铺展开来,给我们开拓出一片蕴藉无穷、令人赞叹的天地。

注释:

① 转引自:《〈吠陀〉:探寻内心世界》,联合国教科文组织信使精华丛书:《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第198页。

② 徐整:《三五历纪》、《五运历年纪》。《述异记》卷上和《历神仙通鉴》卷一中也有类似的记载。

③ 晋葛洪:《元始上真众仙记》。

④ 廖诗忠、张芝梅编写:《圣经故事》,宗教文化出版社,1996年10月第三版。

⑤ [德]施瓦布著:《希腊神话故事》,刘超之、艾英译,宗教文化出版社,1996年第三版。

⑥ 联合国教科文组织信使精华丛书:《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第76—77页。

⑦ 陶冶主编:《巴比伦神话故事》,远方出版社,1999年10月第一版。

⑧ 引自电子文档:新语丝电子文库(www.xys.org)。

⑨ 魏庆征编:《古代伊朗神话》,山西人民出版社、北岳文艺出版社,1999年4月第一版,第199—202页。

⑩ 魏庆征编：世界神话珍藏文库：《古代印度神话》总序第4页，北岳文艺出版社、山西人民出版社，1999年4月第一版。

⑪ 明人周游：《开辟衍绎》。

⑫ 廖诗忠、张芝梅编写：《圣经故事》，宗教文化出版社，1996年10月第三版。

⑬ [德]施瓦布著：《希腊神话故事》，刘超之、艾英译，宗教文化出版社，1996年第三版。

⑭ 联合国教科文组织信使精华丛书：《神灵，图腾与信仰》，中国对外翻译出版公司，2002年8月第一版，第76—77页。

⑮ 陶冶主编：《巴比伦神话故事》，远方出版社，1999年10月第一版。

⑯ 徐整：《三五历纪》、《五运历年纪》。《述异记》卷上和《历神仙通鉴》卷一中也有类似的记载。

⑰ 《神灵，图腾与信仰》，中国对外翻译出版公司，2002年8月第一版，第195—198页。

⑱ 廖诗忠、张芝梅编写：《圣经故事》，宗教文化出版社，1996年10月第三版。

⑲ 联合国教科文组织信使精华丛书：《神灵，图腾与信仰》，中国对外翻译出版公司，2002年8月第一版，第76—77页。

⑳ 陶冶主编：《巴比伦神话故事》，远方出版社，1999年10月第一版。

㉑ 联合国教科文组织信使精华丛书：《神灵，图腾与信仰》，中国对外翻译出版公司，2002年8月第一版，第195—198页。

㉒ 陈建宪著：《神祇与英雄——中国古代神话的母题》，北京三联书店，1994年11月第一版，第65页。

㉓ 联合国教科文组织信使精华丛书：《神灵，图腾与信仰》，中国对外翻译出版公司，2002年8月第一版，第36—37页。

㉔ 魏庆征编：《古代伊朗神话》，山西人民出版社、北岳文艺出版社，1999年4月第一版，第199—202页。

㉕ 魏庆征编：世界神话珍藏文库：《古代伊朗神话》，山西人民出版社，北岳文艺出版社，1999年4月第一版，第154页。

㉖ 启良著：《神论——从万物有灵到上帝之死》，花城出版社，2002年1月第一版，第18页。

⑳ 《神灵,图腾与信仰》:中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第76—77页。

㉑ 陈建宪著:《神祇与英雄——中国古代神话的母题》,北京三联书店,1994年11月第一版,第52页。

㉒ 陈建宪著:《神祇与英雄——中国古代神话的母题》,北京三联书店,1994年11月第一版,第53—54页。

㉓ 《神灵,图腾与信仰》:中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第99页。

㉔ 《神灵,图腾与信仰》:中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第198—199页。

第三章

世界神话与原始婚姻文化

人类之初,家庭并非社会生活的基本单位,它是随着人类的文明进程逐渐形成的伦理规范模式之一。

原始先民共有“三种主要的婚姻形式,这三种婚姻形式大体上与人类发展的三个主要阶段相适应。群婚制是与蒙昧时代相适应的,对偶婚制是与野蛮时代相适应的,以通奸和卖淫为补充的一夫一妻制是与文明时代相适应的。在野蛮时代高级阶段,在对偶婚制和一夫一妻制之间,插入了男子对女奴隶的统治和多妻制”^①。笔者所能搜集到的有关各民族婚姻家庭的神话绝大部分是血亲婚配,也有很多是与各民族的图腾信仰有关的异族婚配。这些神话具有宝贵的史料价值,对理清原始人婚姻家庭的基本脉络大有裨益。

原始先民“为了在发展过程中脱离动物状态,实现自然界中最伟大的进步,还需要一种因素:以群的联合力量和集体行动来弥补个体自卫能力的不足”^②。而这种联合形式“就是群婚,即整个一群男子与整个一群女子互为所有,很少有嫉妒余地的婚姻形式。其次,在较晚的一个发展阶段上,我们又发现了多夫制这种例外形式,这一形式更是直接同一切嫉妒的感情相矛盾,因而是动物所没有的。……嫉妒是一种较后发展起来的感情。血亲婚配的观念,也是如此”^③。“在血亲婚配尚未发现之前(这的确是一种发现,而且是一种极其宝贵的发现),父母和子女之间的性交关系所引起的

憎恶,并不大于其他不同辈的人们之间的性交关系。”^④人类欲将力量联合起来,更有效地摆脱动物状态的生存方式,恰恰是一种类似动物的乱伦性交关系。可见,人类最初的矛盾是人与自然的矛盾,人类最迫切要解决的问题是生存问题。乱伦性交、血亲婚配等,只是到了晚些时候,才成为不合理的事情。

恩格斯曾概述了巴霍芬关于母权制的一大发现,他说:“在一切形式的群婚家庭中,谁是某一个孩子的父亲是不能确定的,但谁是孩子的母亲却是知道的。即使母亲把共同家庭的一切子女都叫做自己的子女,对于他们都担负母亲的义务,但她仍然能够把她自己亲生的子女同其余一切子女区分开来。由此可知,只要存在着群婚,那么世系就只能从母亲的方面来确定,因此,也只承认女系。一切蒙昧民族和处在野蛮时代低级阶段的民族,实际上都是这样,所以巴霍芬的第二大功绩,就在于他第一个发现这一点。他把这种只从母亲方面确认世系的情况和随着时间的进展而由此发展起来的继承关系叫做母权制。”^⑤母权制是最早实现群体力量联合的有效体制。

渐渐地生活、生产资料有了剩余,“这些财富,一旦转归各个家庭私有并且迅速增加起来,就给了对偶婚和母权制为基础的社会一个有力的打击。对偶婚给家庭添加了一个新的因素。除了生身的母亲以外,它又确立了确实的生身的父亲,而且这个生身的父亲,大概比今天的有许多‘父亲’的吉普赛人确实一些。按照当时家庭内的分工,丈夫的责任是获得食物和为此所必需的劳动工具,从而,他也取得了劳动工具的所有权;在离婚时,他就随身带走这些劳动工具,而妻子则保留有她的家庭用具。所以,根据当时社会的习惯,丈夫也是食物的新来源——家畜的所有者,而后来又是新的劳动工——奴隶的所有者。但是根据同一社会的习惯,他的子女却不能继承他的财产,因为……当世系还是只按女系计算的时候,并根据氏族内最初的继承制度,氏族成员死亡以后是由他的同

氏族亲属继承的。财产必须留在氏族以内。……因此,随着财富的增加,它便一方面使丈夫在家庭中占居比妻子更重要的地位;另一方面,又产生了利用这个增强了的地位来改变传统的继承制度使之有利于子女的意图。因此,必须废除母权制,而它也就被废除了。这并不像我们现在所想象的那样困难,因为……只要一个简单的规定,规定以后氏族男性成员的子女应该留在本氏族内,而女性成员的子女应该离开本氏族,而转到他们父亲的氏族中去,就行了。”^⑥父权制取代母权制,成为适应生产资料剩余社会群体力量联系需要的家庭体制。

恩格斯以大量资料为基础,做出上述精辟论述。他不仅阐明了人类婚姻制度的发展演变进程和各个阶段的基本状态,更揭示了其演变的根本动因,即生产力的发展和人类自身的发展。

世界各民族有关婚姻家庭的神话中,蕴含着萌芽状态的家庭观念。对神话中家庭要素的分析,将进一步佐证恩格斯的伟大发现。

各民族关于家庭的神话在系统上具有非常明显的相近之处,各种不同职能的神祇往往以兄弟姐妹或父辈子辈的关系被统一在一个家庭之中。例如,希腊神话中所有的神都被纳入到以宙斯为中心的家庭系统或与其相关的旁枝系统之中;中国神话也是分为几个家庭体系。

家庭作为一种社会有机体,通常有以下几方面要素:夫妻关系、父母与子女的关系、子女之间的关系、婚外恋情关系等。这些要素在神话中表现为:主神及其配偶的关系,婚配关系是否基于血缘关系,是否为门当户对式政治联姻,夫妻关系是否为一夫一妻制,丈夫与妻子地位是否平等,婚外恋情中第三方的地位如何,主神之妻的神祇职能如何,家庭成员之间的关系如何,长幼次序是生而形成还是在平等竞争中形成,天伦人性在诸种关系中占有怎样的地位等。

第一节 原始血亲制

在婚姻家庭神话中,血缘婚神话是极其广泛的一种,几乎世界各民族都有血缘婚神话。这些神话还往往与世界的再造和人类的再度繁衍等重大问题直接相关。

一、血亲制的必然性

血亲制婚配,在神的世界里顺理成章,以不需任何理由的方式展现出来。最初产生的神是宇宙孕育而生,而后产生的神皆出于前神,他们都是兄弟姐妹。之后的繁衍便与有性生殖联系在一起,已有的具有兄妹甚至父女亦或母子关系的二神交配生育后代。

古埃及神话中,太阳神拉和自己的影子拥抱,生出一对孪生兄妹。这对兄妹神结婚,又生下孪生的大地之神盖伯和天空女神努忒。天空女神与大地之神两兄妹从一生下来起,就紧紧拥抱在一起不愿分离。天空女神后来生下了奥西里斯、伊西斯、塞特和乃芙苔丝四兄妹,这四个兄妹也相互结合为夫妻。三代兄妹神灵结婚,共同组成了“九位一体”的神的家族。后来,奥西里斯与他的妹妹兼妻子伊西斯降临埃及,成为法老王。奥西里斯最后成了冥界的神王,主宰对死人灵魂的审判。由于奥西里斯是兄妹结婚的埃及神王,所以古埃及法老都实行血缘婚制,以保持王室血统的纯正。^①

血亲婚由神界传入人间,人类依样而做,于是人类的血亲婚便成为既合理合法,又具神圣光辉的伟大之举。这则神话正是先民对血亲制认同与肯定的证明。古希腊和古巴比伦神话也表达了相同的观念。赫西俄德《神谱》中,最先出现的神是卡俄斯(即混沌),然后出现了大地女神该亚和地狱之神塔耳罗斯、爱神厄罗斯。卡俄斯生下了黑暗之神与黑夜之神,这对兄妹神结婚生下光明之神与白昼之神。大地女神首先生下天空之神乌兰诺斯,然后又生下

了高山和海洋。她与儿子乌兰诺斯结合,生了12个提坦巨神,还生下了独眼巨人、百臂巨人和雷、电之神。后来,宙斯也与自己的姐姐赫拉结为夫妇。^⑧古巴比伦神话中,大神安启和她妻子娜赫尔萨克生下女儿南萨尔,南萨尔长大后受孕于父亲,生下南库尔。南库尔又受孕于祖父,生下农业神乌图乌图,她又受孕于安启,生出八种植物。^⑨

二、血亲制的被否定

很多神话中讲述血亲性行为或血缘婚配时,往往都给出不得已而为之的理由。因不得已的原因不同,血亲神话可以分为以下三类。

第一类,强迫性乱伦。法国人格里奥尔从1933年起,就在西非马里与沃尔特边界地区的多贡人中进行调查研究,他从一个老盲人奥果梅特利那里,听到了这个被称为可与《圣经》媲美的神话。创造神安玛把大地造成一个女性的形状,蚁穴是她的生殖器,白蚁堆是她的阴蒂。安玛与大地交合,生下了一头豺,后来又生了上半身人形下半身蛇尾的诺莫精灵。诺莫精灵能上天下地,并且会语言和做衣服,他看到大地母亲赤身裸体,就将天上的植物纤维带到地下,搓成穗子,将水和语言灌注其中,佩戴在大地母亲的羞耻部位,使大地获得了原始的语言。大地的第一个儿子豺为了获得语言,就想从母亲身上夺取含有语言的穗子。大地母亲为了防身,将生殖器蚁穴退到了胎内。但豺最终还是钻入了蚁穴,与地母相奸,使大地流出了最初的经血。豺也由于与地母的性关系,获得了语言的能力。^⑩地母之子豺强行与母亲发生乱伦关系的神话虽然避免了最初的血亲生殖,但依然没能逃脱血亲性行为。它所展示的是原始人血亲婚的另一个方面:强暴乱伦。同时,这则神话也具有其他阐释功能,即说明女性生殖器的特点、经血的来历等。

第二类,诱骗性乱伦。北美洲印第安人神话中,半人半兽的文

化英雄郊狼既是一个神,也是始祖,同时也是一个喜欢搞恶作剧的家伙。神话中说他曾与自己的女儿发生乱伦行为。郊狼看见女儿的身材很性感,就动起了坏心思。后来他忽然得了牙痛病,痛得要死。他对女儿说:“我死后,你要与一个能为你做事的人结婚。我死后也不用埋葬,只需采些鼠尾草,放在草堆上烧掉就行了。”他死后,人们按他的遗嘱做了。凯欧蒂女儿果然嫁了一个人,但后来发现这人嘴里长的虫牙与父亲的虫牙一模一样。经仔细观察,结果发现这人正是自己的父亲。后来,他女儿为他生了个小女孩。^①

对于强迫性乱伦性行为和诱骗性乱伦性行为,神话文本显然持否定态度。根据恩格斯的观点推断,这类神话应该产生得更晚一些。能够对这两种乱伦性行为采取否定态度,先民需要具有两种意识倾向:第一,强迫性性行为与诱骗性性行为是丑恶的,是具伤害性的;第二,乱伦性行为是会遭到抗拒或者需以诱骗的手段才能达成的,因而是非正当的。所以说,具有此类意义内涵的神话,至少应该是先民一定道德意识和尊严意识的产物,具体说,至少是对长辈与晚辈之间的乱伦行为有所禁忌的时代的产物。

第三类,不得已而为之。关于非强制但亦非自主选择的血亲性行为发生的原因,神话中给出了不得已而为之的理由,即为了人类的繁衍。《圣经·旧约》中,传说所多玛城和蛾摩拉城的罪恶深重,耶和华将硫磺与火从天上降给所多玛和蛾摩拉,把那里的一切都毁灭了。只有敬畏神灵的罗得一家可以获释。但罗得的妻子违背天使的嘱咐,在逃离途中禁不住回头一看,结果变成一根盐柱。罗得和他的两个女儿逃到山上的一个洞里。两个女儿为留有后代,将父亲灌醉,与其交合。她们都从父亲那里怀了孕,各自生了儿子,分别成为后来摩押人和亚捫人的始祖。^②

同属这一种原因的是主人公受魔药控制,在意志不受自我控制之下不得已而发生血亲乱伦行为。下面的神话来自于一篇引用率很高的人类学田野调查文本。正当第一次世界大战硝烟弥漫的

时候,拥有物理学和数学双博士学位的英国人马林诺夫斯基,在大洋洲一个与世隔绝的珊瑚岛上,对尚处于原始社会的土著进行着细致的调查。在《野蛮人的性生活》一书中,他细致描绘了新几内亚西北部特罗布里恩德群岛上美拉尼西亚土著婚姻与家庭生活。书中记录了这样一个关于乱伦的神话:在库米拉伯瓦格有个女人,她生养了一个男孩和一个女孩。这天母亲坐在家中洗她的纤维条裙子,男孩用椰子油煮一种用于爱情巫术的芳香草。他把煮好的液体装在容器里挂在靠近门的椽子上,然后去游水。女孩砍柴回来,她的头蹭到了装有巫术液体的容器。椰子油滴进她的头发,她用手捋了下头发,擦掉液体后用鼻子闻了闻,爱情巫术的魔力于是进入了她的身体。女孩在浅水处追上了哥哥,与他交媾。然后他们走上海滨,再一次交媾。最后他们爬上石坡,走进波卡利瓦塔石洞,又一次躺下交媾。他们不吃不喝,后来死在那里。那天晚上有个叫伊瓦的男人做了个梦,梦见了这个洞、洞中的兄妹俩以及用来做爱情巫术的薄荷属植物。他划船到那里,看到了二人的尸体,发现从他们胸口长出了那种薄荷属植物。他又到村中找到他们的家,从他们母亲那里学到了爱情巫术与煮椰子油的巫术歌。^⑬

在这则神话中发生性关系的男女双方已不再直接与生殖相联系,并且也不构成婚姻关系。在这种情况下,这种性关系有了另外一个借口,即爱情巫术的作用。这则神话表明,原始先民们已经有了血亲性关系非属正常的观念,并且他们还注意到现实生活中另一种奇妙的现象,即不以生殖为目的时男女间依然存在着结合的渴望,并且这种渴望同样发生在有血亲关系的男女之间。

以上三类神话,为血亲婚和血亲性行为找出种种不得以而为之的理由,或者为了繁衍后代,或者为迷药所控制,或者由于强迫或诈骗。这其实已经蕴含人类先民对于血缘婚的渐趋否定的看法。

血亲婚为何由开始的必然性地位被打入避讳之列,成为引以为耻的事情,进而需要为其找出种种不得已而为之的借口呢?关于这个问题,现代文明社会有自己的科学阐释,即血亲婚配造成人种的衰退,使人类素质降低。原始先民似乎也发现了这一点,因为多则神话中都写到兄妹婚配生下的是肉团等非正常婴儿形体的东西。但他们似乎还不大可能把这种认识上升到现代科学所阐释的高度。因而,神话中所蕴含的未必是这种思想,至少不完全是这种思想。

原始人之所以会渐渐地把血亲婚视为不合理,仍然与一种万物之源为“一”这种根深蒂固的重要观念有关。也就是说,血亲关系是人类最初得以存在和繁衍的根本,是人生而确立的人际关系,是群体力量得以联合起来的最初途径。因此,血亲关系具有非同一般的神圣性,这种神圣性又使之具有一种超出其他一切关系的特殊地位。所以,附加其上的任何一种新的关系都会削弱甚至抹杀这种神圣性。这与埃及国王为了保证自己神的血统的纯正而坚持血亲婚配也并不矛盾,同一种思维模式完全可能产生相反的两种现象。这两种做法的共同点是对血亲关系的至尊地位的重视和维护。

原始先民最初群居在一起,无所谓谁是谁的妻子或丈夫。随着生产力的发展,大的群体必然走向解体,开始形成相对较小的圈子。此时一个圈子依然是由多个男子和多个女子组成,基本关系依然是相互依赖相互负责。多个人在一起必然需要一个组织者,他或她既是权力的享有者也是责任的承担者。然而,人类争斗的本性是与生俱来的,没有血亲这一神圣关系维系的人与人之间充满了危险和争斗。并且,人们越来越发现维持生活所需要的多个劳动力完全可以由家庭的成长和壮大来完成,于是原始的群居走向解体。

继而,男子在生产劳动中的地位,使之占据了婚姻关系中的主

导地位,一夫一妻制掩盖下的一夫多妻的事实产生,妻子依然是多个女人共同扮演的角色。有血亲关系的姐妹共侍一夫相对来讲更容易为女人所接受。与此同时,不存在血亲连带关系的女人之间,在共同面对一个男人时便会形成妻与妾、主与奴的差别,正如赫拉所面对的情况。这一方面是出于财富利益之争,也是出于人类心理中稍后形成的独占欲和嫉妒心理。对财富和配偶的独占欲继续发挥作用,推动人类的婚姻制度迈向一夫一妻制。

因此说,婚姻观念和婚姻制度的改变有现实利益和心理因素两方面原因。对现实利益的独占欲使此人不愿和他人共处同一位置;人性的嫉妒心理不仅表现在对财富的占有上,更表现为对情感和人身乃至一切的占有上。

世界婚姻家庭神话揭示,原始先民具有人类至今所发现的人性的基本特点,并且自觉或不自觉地遵循这些本性调整自身的存在方式。无论是关于世界的产生、人类的出现,还是关于人类的社会关系,原始先民都在强调一个根本性的、人类至今无法回避的、具有哲学高度的探索目标:终极根源。

世界上没有两片完全相同的叶子,更没有完全相同的两个人。原始先民早已意识到了同样深刻的道理:无生有,有必从一开始;一种关系之上难以复加另一种关系;一个位置上难以存在两个同等的事物,等等。这是一个至关重要的哲理性问题,是做到在实现自己的同时充分尊重他人的认识基础。

第二节 妻子的地位

很多民族的神话中已表现出对婚姻之神的重视和推崇,这在中国、古希腊有关主管婚姻之神的神话中都有所体现。主管婚姻的神祇是这一民族所有神祇中地位最高的女神。古希腊神话中天后赫拉是主管婚姻之神,她的地位显然不是宙斯所宠幸的其他女

神、仙女或凡间美女所能相比的。中国神话中主管婚姻的女神是人类的创造者女娲。这些神话是原始先民婚姻观念的产物。

中国神话中关于女娲为人类建立婚姻制度并成为婚姻之神的叙述,有后人添加的成分,神话本来的内含被变更。不过,人们祭祀这位神祇的仪式有助于发现神话的原貌。每年二月,在郊外筑坛,用猪、牛、羊三牲齐备的“太牢”之礼祭祀她。《周礼·媒官》记载说:“仲春之月,令会男女,于是时也,奔者不禁。”意思是说,在每年三月的时候,青年男女可以自由交往,在这个时间里不受限制。二者联系起来便是原始人婚配的基本形态。男女间的自由交往是在每年的仲春之月,而非群婚制时的随时随地。如果没有婚姻家庭观念的约束,就不会有这一个固定的解禁时间。这种习俗从反面证明了先民家庭观念的形成。

同样的情形在古希腊神话中也有所体现。宙斯是一个十分风流放荡的万神之主,无论神界还是凡间,只要是他心仪的女子都逃脱不了他的引诱和纠缠。按常理来说,天后赫拉面对这样一个贵为天帝又风流成性的丈夫,只能做一个忍气吞声的怨妇。而实际上,在古希腊神话中,赫拉始终没有停止过对宙斯的阻挠。尤其引人注意的是,无论宙斯如何喜爱赫拉之外的那个女子,无论他对赫拉的妒火如何不满,他从未有过“休妻”之念。可见,古希腊社会中“妻子”的地位已非同一般。

俄国学者库恩指出,“赫拉(罗马人称朱诺)——天后,婚姻和妇女分娩的保护神;在斯巴达、科林斯、奥林波斯山和阿尔戈斯最受崇拜,这些地方都有她的著名的神庙。在关于赫拉的神话中反映了希腊妇女的地位。正如希腊妇女不享有同丈夫同等的权力,并在很大程度上属于丈夫一样,赫拉也从属于自己的丈夫宙斯。对赫拉的崇拜保留了图腾崇拜的痕迹;我们有资料表明,有时将她画成马头。这就表明赫拉是希腊最古老的女神之一”。^⑭

在关于赫拉的这段论述中,有两点游离于库恩原意的信息。

一方面,在古希腊的家庭中,妻子的地位是低于丈夫的。另一方面,妻子在社会中的地位不完全是依靠丈夫得来的。赫拉的地位固然不及宙斯,但其本身具有自己独立存在的具体价值。她作为古希腊最古老的女神之一,人们对她的崇拜是一种图腾崇拜。同时,她又是婚姻和妇女分娩的保护神。这种保护没有达到婚姻中与丈夫争取平等权力和地位的高度,只是保护妇女在婚姻中妻子的地位不受其他女子的侵犯。因此,其他女性无论如何无法动摇她的天后地位,甚至不可能以“妾”的身份进入她的家庭。也就是说,赫拉虽然没有和丈夫平等的地位,但却维护了一夫一妻的婚姻关系。

但是,这是否证明在当时的一夫一妻制中,妻子得到了充分的尊重呢?

恩格斯对于荷马史诗的分析得出结论,处在英雄时代的希腊男人虽然有正式的妻子,但同时可以享有女奴作妾。“对于正式的妻子,则要她容忍这一切,要她自己严格保持贞操和夫妻的忠诚。……正是奴隶制与一夫一妻制的并存,正是完全受男子支配的年轻美貌的女奴隶的存在,使一夫一妻制从一开始就具有它的特殊的性质,使它成为只是对妇女而不对男子的一夫一妻制。这种性质它到现在还保存着。”^⑮

赫拉所拥有的正是形式上的一夫一妻制,在实质上,正如恩格斯所讲的那样,宙斯以天帝的身份,可以与她支配范围内的一切女子发生关系。只是赫拉以其古老之神的地位,原有的尊贵尚未完全消失,只是随着生产力的发展,渐趋走向丈夫的附属地位。她所处的时代,男性与女性在社会生活中的地位尚未完全逆转。

一夫一妻制家庭“是在野蛮时代的中级阶段和高级阶段交替的时期从对偶家庭中产生的;它的最后胜利乃是文明时代开始的标志之一。它是建立在丈夫的统治之上的,其明显的目的就是生育确凿无疑地出自一定父亲的子女;而确定出生自一定的父亲之

所以必要,是因为子女将来要以亲生的继承人的资格继承他们父亲的财产。一夫一妻制家庭和对偶婚不同的地方,就在于婚姻关系要坚固得多,这种关系现在已不能由双方任意解除了”^⑥。“一夫一妻制……决不是个人性爱的结果,它同个人性爱绝对没有任何共同之外,因为婚姻和以前一样仍然是权衡利害的婚姻。……可见,个体婚制在历史上决不是作为男女之间的和好而出现的,更不是作为这种和好的最高形式而出现的。恰好相反。它是作为女性被男性奴役,作为整个史前时代所未有的两性冲突的宣告而出现的。”^⑦

根据恩格斯的这段论述,世界神话中,处于一夫一妻制婚姻关系中的妻子,并不享有现代女性所享有的与丈夫本质上的平等地位。一夫一妻制在神话所记述的年代,是父权制确立的重要标志。

第三节 原始人的性意识

在创世造人神话中,先民们认为人类曾经像神一样幸福,最终由于人自身的堕落导致了现存人类的痛苦状态。在人类所有的堕落行为中,性行为是其中最主要的内容,性乱伦更是不可饶恕的罪过。这是先民比较典型的一种性意识,即性是丑恶的。这一肮脏的行为足以带给人类整体灭绝性的灾难。然而,这并非先民唯一的性认识。

一、原始人对性本能的认识

在血亲乱伦神话中,有一种乱伦行为是完全出于自愿的。这类神话对性爱包括血亲性爱的解释非常大胆,直接以当事人对性爱的渴望和喜爱作为血亲性行为的理由。

这种性意识在南美洲印第安人图无族的乱伦神话中体现得最为生动具体。太阳与他的女儿做爱时,他女儿还未进入发育期。

太阳与他女儿乱伦,她的血流了出来。从此以后,所有的女人每个月都要流血,为的是使太阳乱伦这样邪恶的事不被人们忘记。但太阳的女儿却喜欢她父亲的行为,并像他的妻子一样与他住在一起。她成天想着性事以致变得又小又丑,缺乏生机。新婚夫妇变得又黄又瘦,就是因为他们老是想着性生活,这被称作“加幕里”。但当太阳女儿第二次行经时,性行为使她受创,以致她什么都不想吃。她躺在一块岩石上,奄奄一息。太阳看到这种情况,决定举行“加幕·巴牙里”,即在姑娘们到达青春期时举行的祈祷仪式。太阳吹了口烟,使他的女儿复活。所以是太阳创建了风俗与祈祷仪式,当姑娘们第一次来月经时仍然要履行。^⑧

这则神话中,先民虽然认为乱伦是邪恶的,却对人类的性本能给予大胆的揭示。性的快乐使人沉迷,使人消瘦,甚至使人死亡。先民充分认识到了这一点,并在神话中生动地记述下来。这是不同于道德视角的认识,它是直观的人的本性。

古希腊罗马神话中有相对隐秘和具有美感的揭示。乌兰诺斯害怕自己的后代会取代自己的地位,因此在他们一出世时就将他们关闭在地底。大地女神和小儿子克洛诺斯订下计谋,她以燧石做成巨镰,交给克洛诺斯。晚上,当她的儿子兼丈夫乌兰诺斯满怀爱情地来拥抱她时,克洛诺斯从埋伏处伸出手来,用巨大的镰刀飞快地割下了他父亲的生殖器,将它扔向大海。乌兰诺斯伤口的血滴入大地,生出了可怕的复仇女神、巨灵族和神女墨利亚;流着血的生殖器落入海中,波浪翻腾,从中生出了爱与美之神阿佛罗狄忒。^⑨

这则神话中,显然先民已有了有性生殖的基本常识。乌兰诺斯的生殖器和它所滴落的血液流入大地和海洋,就可以生出子女,这是对男性在生殖过程中的重要地位的认识,生殖崇拜的认识基础已经存在。一个细节值得注意:乌兰诺斯的生殖器落入海中,生出了爱与美之神,可见,性爱和生殖并非丑恶,它除了具有繁衍

生息的作用之外,还是美的象征。如果说印第安人对性本能有所认识,同时对其持否定观念的话,古希腊罗马神话则是在认识的基础上,对性本能和性行为持有肯定和赞美的倾向。

二、原始性爱中的感情因素

前文讨论了血亲婚配神话中的乱伦性行为及其原因。实际上,这类神话中还有爱情因素,对神话中爱情因素的揭示,将有助于打破认为先民的性行为或婚姻中没有情感因素的误解。

在很多神话中,都表现出先民对爱情的意识和重视。爱情是两性结合的原因,甚至具有起死回生的力量。宙斯与赫拉的结合、宙斯与众多的仙女或凡间女子的结合都是以喜爱为前提的。本能冲动和一见钟情交织在一起。宙斯对这些女子并非只有性的要求,更有百般呵护和爱怜,感情因素占据重要地位。

先民们对于爱情的忠贞在埃及神话中体现得尤为明显。伊西斯千辛万苦沿着尼罗河寻找丈夫,得其尸体后以魔咒令其复活。古希腊神话中,美狄亚为报复负心的丈夫伊阿宋,亲手杀死自己的孩子,这虽然不是值得称颂的爱的方式,但毕竟表现了痴心女子对爱情的珍视。

虽然“爱情”一词在大多数血亲乱伦神话中难以直接见到,但爱情的力量确实存在于这种婚姻和性行为之中。先民并非对情感一无所知,他们的行为中充满温馨浪漫、富有情趣,这是一种情感丰富的生命体验。

血缘婚作为乱伦婚配,属于较为低级的婚姻形式,在今天看来既不科学也不道德。但在血缘婚之前,人类对于性行为缺少起码的规定。群居在一处的原始人之间的性行为完全是杂乱的。血缘婚作为人类最初的婚姻形态,它最初控制了人类毫无章法的性行为,对其做出了最初的限定。

人类选择血亲关系作为最初的婚配范围,还昭示出人类另一

个伟大的进步,它标志着人类对于亲情的认识与认同。无论原始先民的生活经验有多么有限,生命意识有多么模糊,最起码他们已经体会到具有血缘关系的人之间具有非同寻常的联系。对于亲情的认同和重视,并非简单之事。科技社会中的现代人,很多时候表现出的对于亲情的淡漠,在某种意义上是人性的退化。

注释:

① [德] 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,选自《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1972年5月第一版,第71页。

② [德] 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,选自《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1972年5月第一版,第29页。

③ [德] 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,选自《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1972年5月第一版,第29—30页。

④ [德] 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,选自《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1972年5月第一版,第31页。

⑤ [德] 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,选自《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1972年5月第一版,第36—37页。

⑥ [德] 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,选自《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1972年5月第一版,第50—51页。

⑦ 转引自楚云著:《乱伦与禁忌》,上海文艺出版社,2002年5月第一版,第21—22页。

⑧ 转引自楚云著:《乱伦与禁忌》,上海文艺出版社,2002年5月第一版,第22—23页。

⑨ 李琛编译:《古巴比伦神话》,湖南少年儿童出版社,1989年8月第一版,第26—27页。

⑩ 转引自楚云著:《乱伦与禁忌》,上海文艺出版社,2002年5月第一版,第29—30页。

⑪ 转引自楚云著:《乱伦与禁忌》,上海文艺出版社,2002年5月第一版,第32—33页。

⑫ 转引自楚云著:《乱伦与禁忌》,上海文艺出版社,2002年5月第一

版,第24—26页。

⑬ 转引自楚云著:《乱伦与禁忌》,上海文艺出版社,2002年5月第一版,第28—29页。

⑭ [俄]H·A·库恩著:《占希腊的传说和神话》,秋枫、佩芳译,北京三联书店,2002年1月第一版,第20页注释①。

⑮ [德]恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,选自《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1972年5月第一版,第58页。

⑯ [德]恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,选自《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1972年5月第一版,第57页。

⑰ [德]恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,选自《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1972年5月第一版,第60—61页。

⑱ 转引自楚云著:《乱伦与禁忌》,上海文艺出版社,2002年5月第一版,第31—32页。

⑲ 转引自楚云著:《乱伦与禁忌》,上海文艺出版社,2002年5月第一版,第22—23页。

第四章

世界神话与原始命运文化

人可以通过一系列的方法和手段来延长寿命但永远不可能长生不死,人可以通过一系列的努力和斗争来改变生活和前途却永远不能完全逃离命运的安排,这既是现代人的观念,同时也是人类各民族远古先民早年最悲哀的发现。人类从未间断过对于生死、命运这些哲学问题的思索。

时至今日,人们能够驾驭的事情越来越多,所能统辖的领域越来越广,可愈是这样,人们似乎愈加清醒地认识到,不可把握领域其存在的根深蒂固和不可改变。不过,现代人对于这一切已经有了一个明确的认识,不再去追求永生不死,即便是有神论者也是把生命的延续置于精神和灵魂世界,在彼岸的天国里再续今生有限的时光,在另一个世界里实现永生的愿望。对于命运,现代人强调谋事在人成事在天,人类只有精神可以永不言败。这些清晰的结论在远古先民那里,并没有真正明了,更无法坦然接受。

人类各民族神话中,关于人类寻求长生之术得而复失、关于死亡与再生、关于命运之祸福的篇章,比比皆是。每一次叙述都展现着远古先民的探索和哀怨地宣告的结论。神话中通常有一个民族英雄,他不断地追寻有关生死命运的奥秘。他不是神,因为神不需要去探求生死和命运,神本身就是生死和命运的主宰者。他是人类的君王或英雄,权倾一世却难逃生命的终结。这些英雄代表民族的同胞,为了找到一位据说可以使人类长生的神祇,义无反顾地踏上充满艰辛和险阻的寻仙之路。有趣的是,几乎每个民族的神

话中,关于这种探求经历的结果,都是以成功为最初的结果,他们既找到了要找的神祇,同时也获得了神祇的赐予,达成了求取长生之术的出行目的。然而接下来,一般都会由于人类的过失或失误,得而复失,并从此丧失了再度获取的机会,因为凡是这样的机会都只有一次。

剖析这种普遍存在的得而复失的叙述,我们几乎不敢相信自己的发现,远古先民对于人类自身一些问题的解释,正在或已经逃离神界的驱使。将一切归因于人类的自身因素,这是一种近乎“成也萧何败也萧何”的观念,同时又与基督教中的原罪意识极为相似。

各民族神话都强调人类英雄成功地寻到长生之术,这一点又足见人们对自身力量的认可和确定。然而,审视自身的自省倾向,使远古先民在对人类自身充分肯定的基础上,也深入地挖掘人性的弱点和善恶的标准。

在神话中,有生原本不必有死,是因为人类的罪恶而招致了神的震怒,收回了原本属于人类的长生之福。有善也不必有恶,同样是因为人类自身的过失而招致了完美世界的毁灭,从此罪恶与痛苦便永远伴随人类。这是各民族先民们几乎一致的想法。然而永生和幸福永远是人类最大的愿望和祈盼。人死而复生的关键在于生时多为善事,因为这样的人其实是依照着人类原本拥有的完美世界的生存法则来生存的,可以获得人类在完美世界中所能享有的永生之福。

总体来说,世界各民族生死命运神话的认识价值十分丰富。一般来说,人类由长生不老永享幸福的时代落入充满痛苦和丑恶的时代,是由于人类自身的不够检点而招致了祸患。然而,人类也并未永远丧失永生的希望,正是这种希望使人们产生了生死轮回乃至死而复生的观念。当然,这也是以自然法则映照人类自身的结果。如何使有限的生命得以延续,各民族有着共同的取向,即为

善；然而，何为善，各民族却根据各自不同的想象力和逻辑原则得出不同的结论，从而形成不同的图腾崇拜、不同的观念、不同的宗教派别和不同的文化观念。究其根源在于各民族不同的生活环境和生活重点，及由此形成的各民族关注对象的不同。

第一节 对生死命运的思考和对神祇的臣服

人类对“生”有着近乎执拗的爱恋，几乎每个民族的神话中都有关于初创世界的人类可以长生不老的记述；然而无论怎样，人们总要落回到现实，直面必“死”的结局。当“生”之眷恋与“死”之必然联系在一起时，又引发了对神祇和信仰的思考。

一、对生命的热爱和护卫

人类英雄追寻长生不死之仙药的神话表明，在很多民族先民的头脑中都有一个想法：伴随着初创世界的完美，人类的生命是可以无休无止地延续下去的；纵使人类因自身堕落而永失长生之福，祖先们也远远比我们自己长寿得多，他们的寿命动辄几百岁；即便人类在开始的时候没有被创世者定为不死之类群，但人类通过自身的追寻也曾获得过不死之方。

苏美尔人关于生命牌的神话中，天神恩里尔颈项上时时佩带着一块生命牌。这块牌牌是护身符，保护着恩里尔的生命；它也是权力的象征，拥有它就把握了统治和决断的权力。地上的朱妖覬觐生命牌已久。他野心勃勃，渴望得到这只徽章，了解所有的神喻，有权统治天上和地下的神灵。他偷走了生命牌，钻进深山躲藏起来。诸神一致同意杀死朱妖，夺回生命牌。讨论到由谁去执行这项使命时，众神都沉默不语，没有一位敢站出来与朱妖较量。天神安努的儿子吉尔伽美什自告奋勇与朱妖作战，与之进行了一场

殊死搏斗,最后制服朱妖,夺回了生命牌。^①生命牌是掌控生死命运的徽章,一切都依赖它而存在,神祇要为了保护它而奋勇出击。生命之重要可想而知。这则神话以其典型性和代表性,将世界各民族众多与此类似的神话的意蕴揭示出来。

二、对死亡的恐惧和逃避

与对生命的珍视相对应,众多神话描绘了死亡的可怖和丑恶。死亡之后所去之处往往位于地下,统治这一世界的神祇一般都是丑恶之神。阴间世界黑暗肮脏而又阴森恐怖,面对这一世界人类最可贵的情感都要受到挑战。

弗雷泽的巨著《金枝》中所提到的一些神话,死亡之神可以因为爱侣的挚爱深情死而复生,即便不能完全重返人世,也可以获得一年中一半时间还阳的恩典。这是以爱来战胜死亡的美好愿望的表达。但这毕竟只是美好的愿望而已,在另外一些神话中,爱在死亡面前轰然倒塌。

日本有关黄泉国的神话中,伊邪那美命因生火神而死,进入黄泉国。伊邪那岐命很想见到他的妻子伊邪那美命,便一直追到黄泉国。他看见伊邪那美命满身蛆虫蠕动,气结喉塞,因此惶恐万分地逃离地下。这则神话生动地揭示了远古先民对死亡的恐惧,忠贞的爱情在死亡面前也会动摇。满怀深情追随亡妻而去地下世界,看到的已并非心目中美好的爱人,而是丑陋不堪令人望而生厌的怪物,本想追妻而去,却不得不落荒逃命。并非情感在此已淡漠,而是死亡改变了一切,扼杀了一切美好的事物,割断了一切美好的联系。

这两类神话中最值得关注的是二者的相同之处,即主人公成功逃离死亡。这其实是远古先民对死亡原因极为恐惧而在精神上极力逃避的根本验证,也正是众多神话文本都将神最初创造的人类记述为长生不死的原因。人类与生俱来有一种思维特性:现实

中无法实现的理想总是被打入精神世界,在那里它们不但被创造,而且其强烈程度绝对可与现实情况的强烈程度完全相当。也就是说,人们总是能以“如果不”的思维方式想象出另外一个与现实完全相反的、完全不同的世界。现实有多痛苦,想象出的世界就有多幸福;现实中人的生命有多短暂,想象中人的生命就有多长久。所以,当现代人的平均寿命能达到古稀之年时,长生的渴求不再那么强烈,人们反而考虑如此漫长的人生之旅如何打发才不寂寞。

三、对命运主宰因素的思考

阿拉伯神话中有两则关于“死神的故事”,对生死命运与善恶之间的关系有很好的说明。

第一则讲述古代以色列一个非常权威非常暴虐的国王与死神的故事。一天,当国王坐在宝座上发号施令时,突然有个魁梧奇伟、形貌蛮悍的大汉闯进宫来。这人就是死神,他对国王和众人说:“是屋子的主人要我来的;我要上哪儿去,没有人能阻拦我。我去见帝王将相也不需要通报、请示;我不怕帝王的威权和势力;再横暴的人也无法欺负我;碰到我手里的人,谁也休想逃脱性命。我是破坏人间幸福的,是专门使人失群离散的。”当国王请求他宽限一日,让他向上帝忏悔求饶时,死神又说:“你的寿岁是有限的,甚至你的呼吸也是规定过的,这我怎么能够推迟它呢?”当国王问到死后埋在坟里会和谁在一起时,死神说只有他的功德陪随着他。而国王说自己没有功德,死神便带他去地狱了。

第二则讲述一个谦虚、守本分、为人正直公道的好人和死神的故事。死神对他笑容可掬并问候他。当这个好人知道来者是死神时,表示热烈欢迎,并表示早就盼望安拉的召唤了。死神允许这个人自己选择死的方式,他选择沐浴熏香,作最后一次祷告。让死神在他叩拜之时,拿走他的灵魂。^②

这两则神话充分表明,神祇是公正威严的,他使不同的人善恶

有报。但同时更是权威无限令人恐惧的。无论如何,人类难逃死亡的判决,最大的差别只限于死亡方式的不同。这种善恶有报的观念在远古先民的思想中普遍存在。也由此生成对神祇更为复杂的认知心理。

古巴比伦神话中,祸神艾拉是位可怕的刽子手,他毁灭旧野,以种种破坏、残忍的行为为最大的乐趣。一次,艾拉在助手塞巴的催促下,召唤他的大臣和智囊伊布舒姆,决定三人一同出发去人间作恶。伊布舒姆对人类怀有恻隐之心,却无力劝阻他的主人。艾拉用花言巧语把主神玛尔杜克骗离艾札吉拉神庙,洗劫了巴比伦城,杀光了居民,留下残垣断壁和遍地尸体。然后,他又奔向乌尔城,扑到圣城伊什塔尔的神庙,踏平乌尔城。伊布舒姆忍无可忍,他遍数艾拉的恶行,终于使艾拉醒悟过来。艾拉转而帮助阿卡德人抵抗侵略打败敌人。并使他们人丁兴旺,生活富足,使巴比伦成为各城市的主人。百姓齐颂艾拉的恩德。他们年复一年地咏唱一支歌,诉说艾拉和伊布舒姆的所作所为。艾拉立誓保护那些崇敬他大名和传颂他威力的国家和人民。^③

这则神话是远古先民对无数灾难和痛苦的原因的探索。无论是自然的灾害还是人类的苦难,无论是个体的毁灭还是战争中群体的厮杀,人类将最终极的原因归结为祸神的怒火。面对祸神的愤怒,人类对生死和胜败都无从选择。神话中虽然有一个善良的大臣形象,但他无疑也是神界的一员,他与艾拉和塞巴组成了人类命运的裁判法庭。神与神之间争论的结果是人类命运的安排。人类命运的最终决断取决于人类自身以外的神灵世界。

人类对祸神艾拉的恐惧,实际上是对现实中无尽苦难的恐惧。人类在面临灾难时求告无门,在受到庇佑时却须歌唱颂扬,这种颂扬和崇敬又成为受到庇佑的前提条件。这就是人类宗教信仰的心理根源。人类生命体验中无处不在的无能为力和被动地位,使人们面对生存环境充满了恐惧,由恐惧而生崇敬,敬畏之心则形成崇拜

和信仰。这则神话形象地揭示了远古先民宗教信仰的心理基础。

这种心理基础在另一则古巴比伦神话中也表现得淋漓尽致。舍卜西“敬畏神灵,按时参加各种宗教仪式”,一直过着非常幸福的生活,可“不知从什么时候开始”,他“屡遭厄运”,感到被神灵所抛弃。各种各样的天灾人祸降临到他的头上。可是当他差不多要病死的时候,梦中“一位年轻的女神”来宽慰他,并给他“带来病愈的喜讯”,于是他“奇迹般地又活了回来”。痊愈之后,他带着丰盛的祭品到巴比伦城,走进艾布萨克·伊拉神庙,感谢玛尔杜克神的恩赐。^④

这则神话中揭示出远古先民宗教信仰的又一心理基础。对于突降的灾难和突然的转运,人们无法理解,无法从人力可为的角度给予解释。于是,人们把灾祸归属一部分神灵,把福祉归属另一部分神灵。境况恶劣不由人自身把握,情况好转也不是自身之力所为。这同样表明,远古先民面对各种各样的命运安排,既想寻求一种解释又无法从自身找到答案。由不可知而生恐惧,由恐惧而生敬畏,最终将答案确定在人类之外、无法认知无法把握的神灵世界。用另一个更为奇妙和不可捉摸的世界,来解释眼前奇妙而不可捉摸的世界,是远古先民无可奈何之下找到的精神出路。

第二节 对命运的诘问和 对信仰的反思

在各民族生死命运神话中,不仅有神因公正威严、威力无边而受到崇拜和信仰的神话,更有神因善恶不辨、原则不清而受到诘问和质疑的神话。对命运和神祇的诘问直接导致了对信仰的反思。

一、掌握命运的神祇并不公正

信仰和崇敬并不能保证自己得到神祇的护佑。从对现实的认

识引申到对既定精神取向的反思是下面这则神话的重要价值所在。古巴比伦有一则关于“神的公道”的神话。

父母在我出生以后先后故去。我是家中最小的孩子，兄长不喜欢我，只顾照看其他的几个兄妹。我孤苦伶仃，没人疼爱。我把一颗虔诚的心朝向神灵，敬奉他们，按时上祭品。可是，神灵并不关照我，背过脸去不理睬我的痛苦。最好的朋友与我反目，离开了我。我忍受着别人的白眼和轻蔑。

我不明白神明为什么不保护可怜的无法保护自己的人？！于是，我向一位聪明有知识的人请教。

我问他，为什么我的命那么苦，自幼父母双亡，孤苦伶仃？

“人总是要死的，父母早亡不过是早一些经历人的必然命运。”他劝慰我说。

我不明白为什么别人能过上好光景。他告诉我富裕的生活常常来源于对神祇的虔诚。

“谁侍奉神灵，谁就享受财产，并受到神的保护，谦恭并敬畏神灵就能聚敛钱财。”

我再三问他，为什么虔诚侍奉神灵的我却得不到神的保护。他解释说：

“纳鲁神是众神之主，他创造了人类，也创造了不朽的鲁玛尔，玛米女神充当他的助手。他们决定荒谬永远伴随人类，他们说谎欺骗，对人对事很不忠诚。他们对富贵之人彬彬有礼，称他们为国王，让他们富贵长命。但是，这些人却伤害穷人，污蔑穷人是小偷，中伤陷害好人。使他们尝尽人间的凄苦，如同被打入地狱的罪犯，任凭风吹雨打，最后难逃悲惨的命运，生命像燃烧过的火堆一样熄灭掉。”

我听了朋友的一番话仍然不得要领，于是再次请求他。

“我的朋友，仁慈的人，帮帮我吧！请你给我检查一下，找

出我的病根。我虽然是个微不足道的平民,但我谦和有头脑,从来没得到过别人的帮助。走在大街上我低眉顺眼,说话态度温和,压低声音。我总是低着头,眼睛盯住地面。朋友当中,我是唯一不忘记祈祷的人,我比奴隶还要认真。我期待神灵不要远离我,能够庇护我,让我在这个冰冷的世界里感受到神的关怀和爱护。”

聪明的朋友不能帮我把这一切解释清楚。只是要我忍耐和等待。我非常失望。尽管如此,我仍旧每天向神灵祈祷,不停地盼望着。

“噢,如果我能够知道神灵喜欢什么该多好!人类自己感觉好的事物,神并不觉得好,对人来说无关紧要的事,神却倍加关照。

谁能了解天上诸神的意旨?

神的预示深奥莫测,谁又能理解它?!”^⑤

这则神话难以概述,字字句句都有其不可忽略的价值。神话中所蕴含的人类对自身命运的探讨,使现代人也不能不为之慨叹。两个人物都是人类中最有头脑的个体。“聪明的朋友”已经接受了人类命运由神灵掌握的定论,并且对人类生死等必然命运已经沉静地接受。他思想的最可贵之处不在于他承认必然的命运,承认人类对命运的无能为力,而在于他能够把人类命运的种种荒谬和不合理与人类自身联系起来:人类之所以永远与荒谬相伴,是因为人类本身就很荒谬,说谎欺骗、贫富有别、欺压良善。既然人类自身就是荒谬的,神所赐的命运也必是荒谬的。“聪明的朋友”从神灵决定人类的命运这一前提出发,为神灵安排命运的不合理做出解释,解释的根据又落到了人类自身的行为上。实际上,他利用了那一前提又最终颠覆了它。他的结论已经变成神灵是按照人类自身的样子来决定人类命运的,一切的荒谬和不公并不是来自于

神灵的荒谬和不公,而是来自于人类自身。因而,人类才是一切行为的发出者和操纵者,人类的行为是左右神灵做出相应反应的基础。这种在世界各民族神话中普遍存在的可贵的精神,可以借用“原罪”一词来概括,即人类总是将一切苦难的原因归结为人类自身的过错,从而不断反躬自省,不断弃恶从善,不断走向文明和进步。

神话中叙述者的思想却有另一种可贵之处。“聪明的朋友”虽然说出了那么聪明的话,却解释不了他心中的一个疑问:我自己究竟能做些什么?等待神的启示却不知道如何博得神的欢心。其实这个人正在进行着另一层面的艰难探索:信仰神灵到底有什么用?神灵的存在究竟对“我”有何意义?“我”究竟如何去把握神的意旨?把这些问题归结到一处,其实就是一句话:宗教信仰的道理和意义何在?人类把神灵世界创建出来并虔诚地将一切交托到它的手上,可对于它人类却没有丝毫把握的能力,除了等待和忍耐之外别无他法,这使叙述者十分困惑也十分不满。他经历了更复杂的思维过程:人类信神,就是要神帮助解决人类自己解决不了的问题;神灵因而必是高于人类之上的;高出人类的事物一定变得权威无限且深奥莫测;因而成为自己无法把握的事物;人类无法把握的事物便成为人类无法与之沟通的事物;如此一来,神灵就不能如人类所愿来帮助人类;这样人类又为什么要信神呢?神话的叙述者既不是无条件地信仰神灵,也不是因为单纯的惧怕而信仰神灵。他信仰神灵的出发点是神的公正和护佑,当神灵做不到这一点时,他便对其产生了严重的怀疑。

二、宗教的本质

要回答这则神话中叙述者的疑问,关键在于“聪明的朋友”所讲的人类宗教信仰产生的基本出发点:神灵世界是人类世界的折射,神的决断来自于人类社会自身。既然神灵根据人类的行为来

决定一切,最终决定神的做法的依然是人类社会这一客观实体。如此一来,人类既然无法把握自身,也自然无法把握它的折射幻像——神灵世界,更无法通过一个和人类社会一样的世界来把握人类社会。神灵世界由于与人类的认识客体一致,丧失了是人类这一主体和社会这一客体之间的媒介和桥梁作用,其存在价值自然不能按预期目标实现。

神灵在人类的头脑中一直是一个具有多重属性的特殊对象,西班牙学者胡安·普拉萨俄拉·阿托拉曾指出:“神灵的两个基本特征是远离尘世和不可亵渎。神灵之所以被认为是远离尘世的,正因为他是不可亵渎的。……除非一片虔诚,感到神秘莫测,否则对神灵就不可能有直接的感性认识。”^⑥

笃信神灵要永远回避的就是思考——理性的思考。一旦人类开始思索,便会不满足这样的解释,远离尘世和不可亵渎二者互为因果,本身就进入了一种无效的循环论证。同时,神灵神秘莫测的特点和人类在生产生活中必然形成的社会准则难以契合。神对人祸福的安排并不依据社会生活中所遵从的善恶标准来进行。好人和坏人,在现实生活中总是有一定的标准,并且要受到不同的对待。可命运对这两类人却并没有什么原则性的区别,好人一样遭受厄运,坏人一样享尽荣华。同时,按照人类的法则,人与神的关系如同狗与人的关系,“要它保护你,你就得伺候它”^⑦,可在神灵的世界,伺候了它的人却不是各个都能得到应有的保护。因而,神灵操纵着人类的命运,却并不能给人类一个公道的管理,于是对神的诘难也就产生了。

所以,任何宗教信仰都强调用神秘的感应而不是理性的思索来把握神灵世界。但人类的天性向往神秘,更向往理解,宗教信仰中的种种矛盾始终没能逃脱人类的审视,因而宗教从产生之日直至今,一直面临着这样的诘难。为此宗教通常强调“因为信仰而理解”而不是“因为理解而信仰”。在人类理性之光大放光芒之时,

宗教就变为精神世界的概括而与人类现实世界相对照,并与文化、哲学相交融,成为所谓的“泛宗教”。

第三节 两种哲学理念：“原罪”和“不完美”

各民族生死命运神话对人世艰辛和人生短暂做出了不同的解释。这些解答各有侧重,都不乏真知灼见。其中一些是较为具体的思考,如善恶有别、因果报应的观念,其本质上是一种现实的道德关怀,还不具备真正的哲理思辨的高度。因而这些解释往往被随之而来众多不符合这一准则的现实事件所打破。

相比较而言,《圣经》中的“原罪”理念和印第安瓜拉尼人神话中的“不完美”理念更具哲学高度。

一、“原罪”理念

基督教、伊斯兰教和佛教是三大一神论宗教。它们的经典著作对问题的阐述往往带有很高程度的哲学思辨色彩,有学者指出:“随着一神论的三大宗教的出现,天地万物——有形的和无形的,自然的和超自然的——全被认为是由一个全知全能的主宰所创造。神话中的宇宙起源观念为更富于推测性的思想方法所取代。”^④推测性的思想方法是以强大的逻辑性为基础的。

《圣经》中的原罪思想,就是逻辑性很强的推测性论断。

伊甸园中有两棵果树是禁止亚当和夏娃享用的,一棵是分辨善恶树,另一棵是生命树。魔鬼撒旦化作蛇形引诱夏娃吃了分辨善恶树上的果子,夏娃又让亚当吃了这样的果子。从此,两颗混沌蒙昧的心明晰了。他们开始分辨物我,产生了“自我”的概念,有了羞耻感。这是人第一次违背上帝的命令,因而犯下了必须世代救赎的罪孽,即为原罪,意即原初的,与生俱来的罪。亚当和夏娃偷

食禁果后,世界便为此颠倒。世间的一切都开始变得紊乱而不和谐。人失去了天真烂漫、无忧无虑的童年,注定要经历酸甜苦辣的洗礼,体验喜怒哀乐的无常。智慧是人类脱离自然界的标志,也是人类苦闷和不安的根源。人类因为发挥智慧而创造了文明;因为滥用智慧而受到诅咒。上帝怕人类再吃生命树上的果子变得和神一样,就将他们逐出伊甸园。从此,上帝失落了人;人也失落了上帝。(创3:8—3:24)那时候,亚当的后代都异常长寿。^⑨

“原罪”通常被理解为人类最初的与生俱来的罪孽,人类因之而有后世的种种苦难。这与生俱来之罪就是偷吃禁果。“偷吃禁果”的含义渐渐被集中在性行为上。其实,从《圣经》文本的叙述来看,原罪具有往往被忽略的深层内含。分辨善恶是智慧的认知能力,分辨善恶树上的禁果也就是“智慧”。因而人类的最初的罪过不在于性行为,也不仅仅在于违背上帝的命令,而在于获取了超乎万物之上类似于神灵的智慧。智慧是人类一切苦难的开始,更明确地说,世间本就存在着各种苦难,人类错就错在具有了“体验”苦难的能力。智慧使人类乐于思考,乐于提问,诸多的无法解释令人痛苦;智慧使人类善于创造,也因而使人类不断地追求更加美好的生活,诸多理想愿望的不能实现又令人类永远不能感受满足的快乐。然而,人类既已偷取了智慧,就永远也摆脱不掉,它成为人类最独特的资质。归根结底,从人之为人的那一天开始,即亚当和夏娃偷吃了智慧之果使人类区别于其他造物之时,苦难便是必然的了。

《圣经》神话中记述亚当夏娃及其后代的长寿,相对创造神话的远古先民的生存事实,集中表达了人类的忏悔之情。客观上,人类的生存状况是后世胜过前世,但幸福感并不与之成正比。痛苦和幸福没有一个固定的标准,一切都在于感受。后人拥有前人所不曾拥有的物质和精神财富,肉体和精神都获得了更大的自由,但也产生了前人从未体验过的一些痛苦。“幸福感”在纵向历史中很难有高低之分。《圣经》中因智慧而罪过的理念,从人的主体感受

方面,揭示了人类在生死命运面前荒谬感产生的根源。

二、“不完美”理念

可与《圣经》中“原罪”理念相提并论的是印第安瓜拉尼人神话中的“不完美”之说。

创世者纳曼都创造了人类,返回到他永恒的居所。人类只要恪守尽善尽美的法则,便会像神那样高贵,而且享有神灵永生不灭的禀赋。遗憾的是,人类没有恪守这些法则,兽性发作,裘皮埃和他的姑姑犯下了严重的通奸乱伦之罪。结果,超越时间的永恒时代从此一去不复返。神将初创世界彻底毁灭。然而,这场浩劫仅有的幸存者竟是犯下通奸罪的两个罪人。裘皮埃这个邪恶情欲的罪魁祸首还升为神灵。天父贾凯拉想再创造一片新的土地,他的许多助手拒不帮忙,因为他们认为这种事情注定要失败。最后,贾凯拉同意建造一片“不完美”的新土地,因为他深知,这块新土地“早已埋下不和与灾难的种子,我们的子孙直到末代也不能幸免”。果然,“不完美的土地”建成之日,就是人的世界与神的世界决裂之时。在这片“苦难深重的土地”上,原来处于人和神双重地位的人类失去了永生不灭的资格,不得不屈从于凡人的地位。但是,在人类祖先的记忆中,这场决裂却留下了深刻的印记,为瓜拉尼人的神话平添了新的含义。从此,瓜拉尼人开始寻找没有邪恶的净土,年复一年,永无休止。^⑩

这则神话中,创世者最初创造了一个完美世界,它由于人类的堕落而被愤怒的神祇毁灭。可接下来的情节却与众多民族相关主题的神话不同。在瓜拉尼人的神话中,初始世界被毁灭之后,存活下来的人种不是创世者所选的最善良的人,反而是那两个犯下重罪导致世界被毁的人。当创世者想再造一个完美世界的时候,他的助手们不再帮忙,并直言创造“完美世界”是不可能的,其间的罪恶已是与生俱来。由此可见,印第安远古先民对苦难和生死命运

思考的结果,是对现实沉静而达观的接纳。他们并没有诸如“善恶有报”这样因过于绝对而自相矛盾的观念,也没有从善恶出发讨论苦难之源的思维取向。他们从和《圣经》相对应的角度出发来解答生死命运的问题。《圣经》从人之本性的角度来回答生死命运问题,瓜拉尼远古先民则从世界之本性的角度来回答问题。而哲学所要回答的全部问题就是人的本质和人与世界关系的问题。《圣经》和瓜拉尼人神话所提供的两种理念综合在一起,可以对哲学的全部问题做出解答:人类的本质是智慧,世界的本质是不完美。世界的不完美既带给人类幸福也带给人类无尽的遗憾。人类以非凡的智慧感受着世界不完美中的美好和丑恶,体味因美好和丑恶而产生的幸福和痛苦。人与世界相依相存却充满矛盾,人类的生活永远苦乐参半。

“不完美”理念既非原罪观念亦非命定观念,而是一种对事物乃至世界的终极把握,有生必有死,有幸福必有痛苦。远古先民能够认识残缺,敢于面对残缺,并努力追求完美。

各民族生死命运神话,正是以形象性描述展示了远古先民强大的思维能力。这其中是一种“原逻辑”的思考,它既不是“反逻辑”的也不是“非逻辑”的,但也绝不同于形而上学的“逻辑”思维。这种思维模式使原始神话以故事的形式言说哲理,使远古先民的神话不具备现代人那种张扬的论断性表述。可是,这丝毫不影响他们认知结论的精辟和认知高度的非凡。

三、人类是善恶斗争的产物

虽不能与《圣经》神话和印第安瓜拉尼人神话相提并论,但也颇具特点的是西伯利亚埃文克人的生死命运神话。

萨瓦基和哈尔季是一对兄弟神祇,萨瓦基创造了许多美好的事物,而哈尔季却造不出来,因而十分嫉妒,决意对萨瓦基的创造进行破坏。哈尔季趁萨瓦基不在时,引诱负责看管人的狗打开屋

门。哈尔季用舌头把粘土做的人体舔了个遍,又朝他们啐了一口,让他们从此遭受疾病的折磨,不得善终。^①

这则神话中,人类不能长生的原因在于恶神的破坏,并非人类自身的罪恶,这是与原罪思想不同的一类生死命运观。把死亡归为神与神之间争斗的结果,也就是把死亡归为一种先天必然的结果,虽然遗憾却能坦然面对。这与“不完美”理念有深层的相通之处。

注释:

① 李琛编译:《古巴比伦神话》,湖南少年儿童出版社,1989年8月第一版,第188—189页。

② 纳训译:《一千零一夜》,人民文学出版社,1983年5月第一版,第404—409页。

③ 李琛编译:《古巴比伦神话》,湖南少年儿童出版社,1989年8月第一版,第214—219页。

④ 李琛编译:《古巴比伦神话》,湖南少年儿童出版社,1989年8月第一版,第193—195页。

⑤ 李琛编译:《古巴比伦神话》,湖南少年儿童出版社,1989年8月第一版,第197—198页。

⑥ 联合国教科文组织信使精华丛书:《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第3—4页。

⑦ 李琛编译:《古巴比伦神话》,湖南少年儿童出版社,1989年8月第一版,第201页。

⑧ 联合国教科文组织信使精华丛书:《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第101页。

⑨ 廖诗忠、张芝梅编写:《圣经故事》,宗教文化出版社,1996年10月第三版,第1页。

⑩ 联合国教科文组织信使精华丛书:《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第77—78页。

⑪ 联合国教科文组织信使精华丛书:《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第36—37页。

第五章

世界神话和原始自然文化

与太阳、月亮、风、雷、闪电、山川、河流、海洋、树木等自然事物有关的神话和与四季更迭、昼夜循环神话都属于自然神话。神话对自然事物的描绘，展现出原始先民丰富的自然常识。

神话中对于自然的描述，不仅有就事论事的点线认识，还有对自然的整体把握。先民力图找出自然界的基本规律，及其与人类生存规律之间的对应关系。

先民对于自然现象和自然常识，不仅是天文、地理意义上的认识，更是人文意义上的认识。有关自然现象的神话观念，集中反应了依赖自然生存的人类和自然之间难以言表的特殊关系。

尼姆罗德·贝纳·贾格拉记述了一首在非洲流传甚广的诗歌，据他讲，法语非洲地区的每个学童都背诵过这首诗：

倾听万物
多于听人诉说
你能听到火焰的声音，
倾听流水的低语
在风中倾听
那呜咽的树丛：
那是死去的先人的呼吸，
他们并未离开
他们并未长眠于地下

他们并未死亡^①

这首诗歌并非原始人所作,却鲜明地表现了和先民相通的对自然的亲近和敬畏之情。这种贯穿时空的心理事实的存在,证明对古代神话进行原型意义上的解读和挖掘既是可能的也是合理的。在原始先民时代形成、存在的某些思想,一直沿袭至今,继续在人们的心灵中发挥巨大的作用。原始人尚且对自己难以言说的生命和存在之源有如此兴趣,如此不忍割断自身和先在事物的联系,现代人也无法斩断和先民们的血脉关联。

现代人虽然在很多方面,几乎每个方面都比原始先民有巨大的进步和发展,这却并不足以证明现代人在智慧上优于先民。只有一点可以确定,现代人和先民,由于经验范围和认识程度的不同,呈现出不同的生存状态。后代人是站在前一代人肩头的承继者,这种人梯的方式,是人类前进的基本方式。站在别人的肩膀上显示自己的高大,实在是一种缺乏基本合理性的比较,是狂妄而可笑的。

神话文本提供了丰富的关于先民对自然界认识程度的资料,包括自然现象、自然法则、人和自然的关系等所有方面。这些方面综合在一起,揭示出人类先民对自然的基本心理体验,以及各民族不同的精神取向。这两点又是解开原始人心理思维模式的关键所在。因为原始先民对于生死命运、善恶斗争等问题的阐释,都和他们的自然观念相一致。

第一节 丰富的自然常识

神话产生之时,已不再是人类祖先望着四野和苍穹茫然发呆的时代了。创造这些神话的先民,“上知天文,下晓地理”。各种自然现象的特点、基本的时空观念,都在神话中有所揭示。

人类不仅对易于观察的山川河流等自然事物有所揭示,对日食、月食、星座等罕见而难以观察的自然现象也有所发现,并给出大体能够自圆其说的解释。先民对各种自然现象成因的解释颇具一些道理。虽然他们不能从气象学、地质学或环境学等自然科学的角度加以精确的阐述,但其充满想象力的形象性解释也别具价值。

一、对太阳和月亮的认识

在所有的自然事物中,太阳和月亮无疑是最具神秘色彩的。太阳以其无限的能量,为人类提供光明和温暖,滋养万物生长。月亮在漫漫黑夜中,是光明的使者,驱逐黑夜的恐惧。几乎每一个民族,都有讲述关于太阳月亮来历的神话。

巴斯克人的神话中,太阳每天缓缓穿过天空,绕着母亲地球转圈,地球则在黄昏时分迎接太阳回到她的胸怀。人类曾惶惶不安,唯恐有朝一日太阳会忘记醒来,于是派出一名由公鸡伴随的哨兵,到天涯海角去叫醒梦中的太阳,告诉他该起床了。当这名使者抵达目的地时,他发现生活在那里的原始民族每天早上都要用木棍或其他工具敲打地面,以确保太阳按时开始日常的运行。^②

巴斯克人关于太阳围绕地球运转的想法,直到现代天文学的兴起,才得以纠正。人类对太阳的依赖和崇拜,对失去太阳的恐惧和担忧,在这则神话中表现得淋漓尽致。据说,夏至那天,太阳从地平线上升起,到晚上请他回来时人们要说:“神圣的太阳!明早务请准时。”巴斯克人关于太阳的描述,代表了各民族原始先民一致的自然观念。世界各地遍布太阳神崇拜就不难理解。

根据巴斯克传统,所有与太阳有联系的事物都具有吉祥和神圣的特点,其实,几乎世界各地都是如此。山脉以其高耸入云的外观,往往被奉为通往天国所需的“天梯”。金字塔、庙宇等极其高大的建筑,也常常是为通往太阳的居所而建。据说,太阳神和其他太

阳诸神都生活在天堂里。在埃及,“何露斯(天神)之梯”这个概念似乎起源于很早的梯形金字塔时期。“何露斯之梯”通往太阳门,是从死亡到不朽的交叉点。在墨西哥,阿兹台克人将特奥蒂瓦坎金字塔与日月联系在一起。闪米特万神庙的太阳神沙玛什从东部的山上升起,为修建像巴比伦月神南纳的塔庙似的高架城堡的活动举行庆典。二世纪的希腊旅行家保萨尼阿斯讲述了他是如何在科林斯最高的卫城上看到太阳祭坛的。爪哇的博佐内戈罗山之所以受到崇拜,是因为“太阳从中升起”。在斯里兰卡,人们在瑟默诺勒肯达山(也叫亚当峰)上祭拜“朝日之神”瑟门。中国的汉武帝(公元前140—87年)为了祭拜从海上升起的太阳,常常前往山东半岛东端的成山。古代日本的山神作为“森林和动物的太阳”而受到崇拜。^③

与人类对太阳的热爱和崇拜的情感和心理相比,月亮在人类心目中的形象则有正反两个方面。

同样在巴斯克人的神话中,黄昏过后就是月亮的天下,月亮有时不太乐于助人,而且对人类怀有明显的敌意。据说,有一个农民背着树枝回家。当时已近黄昏,他筋疲力尽,不堪重负,而月亮却像淘气的母羊似的,在与云彩玩捉迷藏,那农民不耐烦了,大声嚷道:“我真想看你背负重担掉进为神所唾弃的洞里!”月亮被他气势汹汹的口气所激怒,抓住这个无礼的家伙并将他带走,从那时起,他的侧影便出现在月亮的表面。这就是老年妇女要祈求月亮息怒的原因。^④

这则神话以生动的描述,记录了原始先民对月亮的特点的观察。月亮并不像太阳那样,只要运行在天上,就能带来足够的光明。月亮的光亮本来就不够强烈,在云卷云舒之间,时常隐没了身形,夜晚便更加幽暗。人类在对其自然特点有所观察的基础上,以极其丰富的想象力,赋予月亮没有太阳乐于助人的缺点。神话中表达的是人类对月亮的不满,其实是先民在没有任何照明设备的

生存环境中,面对黑暗的恐惧和焦虑。

神话文本不仅描述了太阳和月亮各自的特点,及其在人类心灵中形成的感受,还记述了太阳和月亮之间的关系。巴斯克人的神话中,日神是伟大而勇敢的化身,月亮相对来说则是怯懦的。

巴斯克人的神话中,混沌初开之时,宇宙没有一丝光亮。众神聚集在特奥蒂华冈,商量选派哪一位神祇去把宇宙照亮。名叫乔吉卡特利的神祇自告奋勇担当此任。众神希望还有人愿意去。其他人却没有这个胆量和能耐。众神中一位叫纳纳华冈的神祇整天病恹恹的,谁都不把他放在眼里。有一位神提议让他去,他欣然服从。两位被挑选出来的神祇立刻参加了忏悔祈祷仪式,大神乔吉卡特利献上的贡品比病神纳纳华冈供奉的要好得多。诸神启动神力为两位神祇建造了一座金字塔。他们在金字塔上举行祈祷仪式。诸神让乔吉卡特利投入火中。他由于胆怯而没有成功。诸神又让纳纳华冈投入火中。他毫不犹豫地跳了进去。乔吉卡特利见此情景,也飞身入火。诸神等了很久,忽然天空现出万道霞光。太阳强烈的光芒直射人间,使人眼花缭眩。很快,月亮也升起来了,跟在太阳的身后,就像他们跳进火中的顺序。

当时的太阳和月亮一样明亮。一位头脑灵巧的神把一只兔子扔在了乔吉卡特利的脸上。月亮变暗了,失去了他的一部分光芒,成了现在的模样。太阳升到众神的头顶上空时,突然停下不走了。诸神害怕得痛哭流涕。只有面朝东方的诸神献身变成强大的风神吹过,把怯懦的众神的生命带走了。自私自利的诸神被杀死了,太阳依然原地不到。风神便使劲地吹,吹动天体移动,并且按自己的轨道奔跑起来。不过月亮还在那里等太阳走完了自己的路,他才往前走。他们就这样在不同时间里露面,光照人间。^⑤

太阳的威力和光辉远胜于月亮,因此在巴斯克人的神话中,太阳是真正的勇敢的神祇,而月亮表面勇敢,实际却是怯懦的。按出现的先后顺序讲,远古先民认定太阳在先,月亮在后。按二者的地

位和主次来说,太阳为主,月亮为辅,月亮永远跟随在太阳的后面,其光亮程度低于太阳。在上面一则神话中,太阳是由表面上病恹恹的神跳进火中变化而来的;自告奋勇担当重任的神却并非真正的勇敢者,也没能成为光芒万丈的太阳。这是巴斯克人的一种可贵发现,即在这个世界上,事物的本质,或者说真实情况,并不一定像表面显现的那样。

二、对日食和月食的认识

日食和月食并不是常见的天文现象,即便如此,远古先民在漫长的生活历程中,依然积累了观察的经验,并依据自身理解能力所能达到的程度,给出自己的解释。

亚马逊河流域的希瓦罗印第安人的神话中,“太阳埃特萨是造物主之子,造物主趁他睡觉时把泥土抹到他身上。泥土变成了一个女人,即月亮南图。太阳渴望与她享受夫妻之乐。但南图害怕极了,对埃特萨的轻浮不予理睬。她趁埃特萨全神贯注往自己脸上涂颜色以吸引她之机,似离弦之箭迅速飞向天空。她在那里也把自己的脸涂上颜色,但她在脸上画了一道道黑色之后就像美洲豹那样飞快扑向天穹。埃特萨把两只鸚鵡和两只长尾小鸚鵡绑在自己的手腕和膝盖上,朝南图飞去。他们俩大吵了一场。埃特萨伤透了心,动手打了南图,这便产生了月食。后来南图占了上风,又产生了日食。这场注定要再次发生的争吵所产生的结果是月亮归顺于太阳。南图因被击败而失声痛哭。她的脸变红了。这就是为什么红色的月亮总是下雨的前兆。”^⑥

印第安远古先民,观察力之细致,想象力之丰富,着实令人惊叹。太阳的华光万丈、热情四射,月亮的幽暗羞涩、跳跃升腾,太阳和月亮的你追我逐,日食月食,雨露阴晴,都被描述得生动形象,栩栩如生。

立陶宛的神话中,用夫妻关系描述太阳和月亮的关系,以及月

食的成因。“在一首家喻户晓的立陶宛歌曲中,月亮(男性)和太阳(女性)是一对离异的夫妻。月亮与星星厮混对太阳不忠,他们便各奔东西。雷公帕库纳斯砍了月亮一剑,惩罚这罪孽深重的丈夫,于是就产生了月食。”^⑦这则神话同样用具有浪漫色彩的眼光来解释月食的生成。太阳和月亮是一对夫妻,月亮却总是和星星在一起,这种微妙的联系,是对天体现象细致观察的有趣发现。按光亮程度、形体大小来说,太阳和月亮显然应该是一对;但二者却无法同时出现。把月亮描述成不忠的丈夫,是何其高妙的比喻。同时,月亮和太阳是离异夫妻的说法,又表明这则神话产生的年代,远古先民已有了解除婚姻关系的生活事实和经验总结,应该不会很早。

远古先民对太阳月亮分别负责白天和夜晚分工的描述,以及对太阳和月亮虽然般配得可以类比夫妻,却无法同时出现的情况的描述,实际是对日月交替出现现象的认识和解释。古代冰岛的神话对此也有生动明确的记述。“在古代冰岛神话中(斯诺里·斯图鲁松写于13世纪的《散文埃达》的第一部分《吉尔费的欺骗》),马尼(男性,月亮)是索尔(女性,太阳)的兄长,两人都是芒迪尔法里(‘推动时间之人’)的孩子。月亮和太阳在天空中穿行,从不放慢脚步。她在前,他在后。”^⑧

在一些神话中,太阳往往为女性,月亮往往为男性,这是母系社会母权观念的产物。在另一些神话中,太阳为男性,月亮为女性,月亮是太阳的从属者,这是父系社会父权观念的产物。这两种说法,都可以找到与天体自然特点相通之处。太阳鲜艳娇媚,犹如女子;却又光芒强烈、热情如火,这又似男性。月亮婉约柔和,犹如女子;却又有众星围绕,好似花心男子。因此,对日月关系的神话,是远古先民观察到的天象特点和他们所具有的社会观念结合的产物。

三、对时序更替和星座的认识

古代埃文克人的神话中,有完整的关于自然天体及其现象的

神话。西伯利亚北部的埃文克民族认为,太阳、月亮和天空是他们在天上的祖先,世间万物的创造者,大地上一切生命的起源。太阳神迪拉昌库尔一天到晚地工作,为人们采集温暖。不过,当他拉下帐篷门帘,照管自家的炉火时,秋天就降临到大地上。当所有的温暖都被他收进帐篷里一只巨大的皮袋子,大门紧紧关闭之后,冬天也就来临了。当迪拉昌库尔和他的儿子们把皮袋子抬到上界洞口,把里边的暖气放出来的时候,地上冰雪融化,河流奔腾,温暖的春天又回到了人间。住在天上的阿格迪睡过漫长的一冬,一觉醒来用燧石打火生炉子。于是,下界雷声隆隆,电光闪闪。每年一到这个时节,还可以听到布谷鸟的叫声。随着第一阵春雷的轰响和第一声布谷鸟的啼声,埃文克人开始举行迎春庆典活动。在历时八天的“伊克奇克节”期间,他们唱歌、跳舞,感谢太阳神迪拉昌库尔给人间送来了温暖。^⑨这则神话中,太阳神为人类采集温暖。春夏秋冬就由太阳神向人间释放温暖的多少来决定。轰隆隆的雷声是天神为自己生炉火取暖的声音。春雷和布谷鸟的叫声,是春天到来的标志。远古先民就是这样根据气温的变化,感受到了宇宙四时的更替,并以拟人化的想象理解其中的奥妙。

在多种自然现象中,星座差不多是最难观测的。但是,由于月亮光亮程度有限,远古先民对同样在夜空中发光的星星,给予了应有的关注。星座的发现,是在长期观察星移斗转的基础上实现的,对于星座运转规律的掌握,为远古先民的生产和生活带来了巨大的帮助。在埃文克人的神话中,太阳神迪拉昌库尔有个妻子叫贝加,就是月亮。他们在一起生活,还生养了一群孩子——太阳的光芒。有一天,他们在天空巡行的时候,贝加忘了带“奥隆”,一种悬挂大锅用的钩子。虽说这是一件非常重要的家用器具,但迪拉昌库尔还是告诉月亮,不要回去取,否则会永远赶不上家人。月亮说自己不会落在后面,返身回去取“奥隆”。从此,她就再也没能赶上丈夫和孩子们,他们总也见不了面。^⑩

这是一个迁徙中的狩猎民族的神话。对于迁徙中的远古先民来说,居无定所,需要根据猎物的情况决定去留。太阳神和月亮神的选择都是合理的,为了继续寻找适宜生存的环境,部族或家庭必须继续赶路,因而太阳神选择继续向前走。而生活必需品也同样重要,因此月亮神选择回去取钩子。不得已的迁徙,使人们不能停下来等待因事落伍的人,月亮神永远也赶不上她的家庭,是对远古先民部族或家庭中失踪者一去不回情况的解释。

与埃文克人的神话具有同样认识价值的是巴斯克人的神话。巴斯克人中流传着一种传说,说人熊星座有一辆四轮牛车。有一天,几名盗贼从一个农民那里偷了一群牛,这个农民和他的妻子及两个孩子靠农场为生。第二天,他发现被盗,便派儿子去追盗贼。儿子按通常走的路线追去,但一去不返。接着,他又派女儿去寻找兄弟,也没见她回来。于是,又派家里的狗去找孩子们,结果家里失去了守卫者。最后,这位心急如焚的父亲决定自己出发去找孩子。在毫无结果地找了很长一段路程之后,由于疲惫不堪和焦急万分,他开始诅咒那些逃亡者说:“以全能的上帝的名义,不管你们在哪里,你们就呆在那里吧。”这一可怕的诅咒招致了更为恐怖的惩罚。从那时起,所有涉及此事者被罚在一个星座上一个跟在一个后面流浪,却永远无法相见,这个星座因此而被巴斯克人称为“盗牛者”。^①巴斯克人的这则神话,同样表现了迁徙民族的流浪和个体的失落。

对于迁徙民族来说,识别方向以便最大限度地避免成员走失是极为重要的。因而这些民族对于在夜晚可以指引方向的星座,认识程度很高。但即便如此,还是不断有个体成员走失,不断有家人离散。

四、对自然灾害的认识

远古先民对天体、季节等自然现象的认识,可以是气定神闲

的,或者充满好奇和喜悦的。对于自然灾害的认识,却是惊心动魄的。

根据阿兹台克人的传说,如《太阳的传说》(1558年被西班牙人征服之后用纳瓦特尔语写成)中所记述的那样,在我们的这个太阳出现之前还有四个太阳,四个不同的时代各有一个太阳。第一个太阳亦称为“四豹”,普照大地时正值巨人栖息于地球之时。天空陨落,它被掩埋,笼罩在黑暗之中,该豹吞噬了世界上所有的人。第二个太阳“四风”,毁灭于一次强飓风,这次飓风把人类变成了猴子。第三个太阳“四雨”,被一场把人类变成火鸡的大火所吞食。第四个太阳“四水”,消失在一场洪水之中,洪水淹没山川,使人类沦为水中之鱼。第五个太阳(我们的太阳),人称“四动”,也受到了威胁,注定要被地震和无处不在的饥荒所毁灭。人类必须不停地为太阳补充能量以推迟这不幸的日子的到来。人类为了给太阳添加能量,使世界万物继续生存,就必须作出牺牲。因此,第五个太阳诞生的神话也就是阿兹台克人规定祭祀仪式之神话的发端。^⑫

阿兹台克人的记忆中写满灾难。天崩地裂、飓风、大火、洪水、地震、饥荒乃至人类的灭亡,都被描述出来。灾难的记忆,使远古先民把牺牲和祭祀看得十分必要,因为力量是需要并可以传递的。这种观念与现代科学中能量守恒定律的发现,是一致的。

对于自然灾害的原因,巴斯克人把它归为人类对天神的触犯。传说,有一年,三月份对牧人特别苛刻,一名牧人便辱骂三月:“你真该被顶死!”由于受到严重的触犯,三月决定报复,但当时已是3月31日中午时分。因此,三月请求四月借给他两天半时间,在这段时间里他让暴风雪和冰雹在这一地区肆虐。所有的河川都泛滥成灾,那名鲁莽的牧人眼睁睁地看着他的羊群被席卷而去,却束手

无策。这便是大肆挞伐的三月在“借来的”三天中施加的报复，牧人们对此自然诚惶诚恐。^⑬这则神话把三月份具有强大破坏力的恶劣天气归因为自然的报复。三月对人类本来就不够和善，在人类的抱怨和诅咒中，更是大施淫威，对人类的生活施加更严厉的破坏。抛开这种想象性的解释，巴斯克人生活之地，极其恶劣的自然条件跃然纸上。

自然灾害留给远古先民的印象是极具冲击力的，由于科学认识能力极其有限，人们只能对此做出想象性的解释，这种解释往往归因为人类的过失或者报怨。人类早年生活中，人与自然相对峙的境遇，在神话中被揭示得十分清楚。

五、对黑暗的认识

对远古先民来说，极具现实和心理压迫力量的自然现象除了各种自然灾害以外，就是黑暗。古代印第安神话中关于黑夜女神的故事，把人类对黑暗的感受和理解描述得形象而生动。

在宇宙洪荒时代，日夜不分，所有的人都无法睡觉。有一个叫做原冉的人听说，黑夜女神被毒蛇苏鲁古古和她的亲戚霸占了。他使用铃铛和毒药换回了黑夜女神。响尾蛇把黑夜女神装在摇篮里，交给原冉。并交代他，在到达房子以前，月亮尚未升起的时候，千万不可把篮子揭开。可是原冉终于违背了约定，把篮子打开了。黑夜女神从里面飞出来的刹那间，天地变得一片漆黑，人们还是没看到女神的模样。可是黑暗笼罩了回家的路，人们恐惧到了极点，呼喊着急，四下逃窜……只留下原冉孤零零的一个人，留在茫茫的黑暗之中。他被响尾蛇的妹妹咬死了。后来，月亮升起来了，黑夜女神又被蛇族拐走了。原冉的伙伴在他的尸体上擦满药汁，原冉才重新活了过来。原冉再次给苏鲁古古带去大量的毒药作为交换。苏鲁古古为了让人们无心找她妹妹报仇，于是搜罗了人世间所有丑恶的东西，掺上日尼班树浓黑的液汁泼洒在黑夜女神的衣服上，

使她变得更加浓黑。这就是为什么每到夜晚,我们便感到腰酸背痛,喉咙发紧的原因;也就是丑恶之事总是在黑夜滋生的缘故。^⑭

在这则神话中,黑夜的基本特点都被描述出来。黑夜首先是一种巨大的力量,因此毒蛇和人类都想拥有对她的支配权。人类为从毒蛇手里换取黑夜女神,不惜找来毒蛇希望得到的东西,加强其本领。然而,人类的好奇心却带来了麻烦,在月亮尚未升起,人类还不能控制黑夜女神之时,却让她跑了出来。黑夜的威力是巨大的,她铺天盖地地漫延开来,人类就被笼罩在黑暗和恐惧之中。人类为了再次获取对黑夜的控制能力,不得不更加纵容毒蛇的恶行。在这则神话结束的时候,人类依然无法把握黑夜,黑夜是一切恶事滋生的环境,是人们疲劳而恐惧的时刻。人类对黑夜的恐惧和无能为力,随着火的发现和使用逐渐减弱,火的发现的重大意义,在远古先民对黑夜的记述中,再一次得以彰显。

上述神话对各种自然现象几乎都有所认识有所解释,这些神话为人类了解远古先民与自然相对峙的生存状态、对自然的认识理解及心理感受,提供了不可多得的宝贵材料。

第二节 自然神话中蕴含的生命 法则和秩序法则

远古先民在对自然现象的观察中,渐渐形成了独特的生命法则和秩序原则。自然在远古先民的前脑中,被分割成若干具有内在联系的单元,这些单元之间的联系方式,就是人类最初所揭示的宇宙的基本规律。神话文本以生动形象的方式记述了这些基本法则,它们在人类的历程中,渐渐形成内涵丰富的文化原型。

一、以荣代枯、死而复生的生命法则

人类各民族远古先民,在对自然事物尤其是对植物的观察中,

发现了春生夏长、秋实冬亡的生长过程。神话文本中把这种过程和人类的生命循环联系在一起,将荣枯相替、死而复生的生命法则推广到万事万物,成为整个世界的基本法则之一。

一位学者对埃及人世界观的论述明确地验证了这种自然观念。

埃及人的疆界从尼罗河流域冲积平原构成的狭长的黑土地带(kemet,科普特语称埃及为 Kemi 即由该词衍生而来)一直延伸到四周广阔无垠荒山秃岭的撒哈拉沙漠的红土地带。“黑色大地”是人类的家园,稻谷生长之乡,使人感到亲切而安宁。“红色大地”则从两方面令人畏惧和陌生。那里居住着一群群受寻衅的落后居民,而且是来自远近的侵略者的入侵之路。非但如此,沙漠上的地平线是太阳诞生和死亡的地方,这里绝无生路。永世不变的岩石和洁白的沙丘欢迎着死者,成为看不见的超生之地。大片液体环绕着这个固体的宇宙,形成地球表面的海洋。海洋构成天穹,群星在天穹中沿着各自的轨迹运转。海水汇入地下的江河,每当黑夜来临,太阳就沿着河水由西方驶向东方。大海每年都要涌起新的潮汐,使尼罗河泛起滔滔洪水。

居住着昏睡的神秘生物的海洋和黑暗的世界充斥整个宇宙,直到一天太阳神阿图姆-瑞从海中升腾而出,将沉重的黑暗推到天外。这时,一个土丘出现了,太阳神使土丘形成了这个世界,它一边给这个世界吹进空气、光明和生命,一边与太虚的力量搏斗。然后,他又创造了神、人、动物和植物。而这一切只是“开端”。每当黑夜降临,太阳神就开始衰老,但每天清晨,在海水中返老还童并得到净化的太阳便又使整个宇宙复生,又和每天都在威胁太阳运行的龙神阿波皮搏斗。后来,人类的叛乱迫使瑞逃到天空,但是瑞仍然继续努力维护他建

造的秩序(Maat),那是他的生命。而地球上所有的生物都像太阳一样,别无选择地循着永恒的时间周期(neheh)衰老又新生,如此周而复始,直到有一天被死亡之神用手指轻轻地触一下,于是便和俄赛里斯一样进入了静止的永恒状态(djet)。一旦太阳神阿图姆回归于最初的混沌状态,无论空间或时间都将不复存在。^⑮

在这则神话中,不但动植物及人类乃至太阳的生命是遵循着死而复生的原则不断地周而复始,就连整个宇宙的存在也是如此:宇宙产生于混沌,也将归复于混沌。这一切都来自于人类对自然现象中以荣代枯以生代死情况的感受与体验,并因而将这种体验推广,以一类类推的逻辑泛化到一切存在。原始人的思维,不管是否可以称为逻辑思维,都具有和逻辑思维过程相当一致的特点。这种思维过程把各个不同的事物以某种相似性统一在一起,寻找它们内在的一致性,这种内在一致性往往就是具有哲学高度的概括与抽象的总结。

二、有规可循的秩序法则

自然现象存在于时空维度之中。各民族远古先民神话文本中,不仅表现了对于自然现象的基本认识,同时也表现了一些基本的时空意识。

在时间方面,远古先民对于春夏秋冬四时更迭的年度循环,月圆月缺的月份循环以及昼夜交替的天数循环都有规律性认识,并制定了相应的历法。在没有任何天文观测工具的时期,远古历法的科学程度之高令人吃惊。这些认识,足以对先民正常的生产生活给予科学的指导。

在空间方面,神话文本的表述极为特殊。远古先民的空间观念主要体现在对于“三界”的划分上。本书前文已经论述过,很多

民族都有关于“上界”、“中界”和“下界”的说法，“上界”是幸福的天堂，“下界”是一切罪恶与痛苦的源头，而处于“中界”的人类则既享有上天的赐福同时又不得不遭受“下界”恶的祸害。这“上、中、下”其实是远古先民一种基本的空间意识。对于“上界”的美好设想和向往，来源于人类对于光明和温暖的崇拜和向往。天上拥有人类需要的一切生存条件，即太阳、雨水等自然事物，它们又是地上的万物赖以生存的条件，地上万物因此得以为人类提供居所和食物。对于“下界”，人们一无所知，看不到任何现象。对于“下界”的形象性想象，直接来源于人类对于没有光明没有温暖的夜晚的感受，它危机四伏充满危险，没有任何令人快慰的特点。正因如此，在各民族的神话中，月亮受到格外的关注，常常被与太阳相提并论。同时，月亮与太阳相比，又永远处于次要地位。星星的命运与月亮大抵相同，由于亮度更弱，地位更加靠后。

时空观念的重要性在于，一方面，它使人类远古先民逐渐摆脱对单一事物的关注，将更广阔范围内的事物联系起来考虑，这不仅大大加深了对世界的认知程度，也加速了人类抽象思维逻辑思维的发展。另一方面，远古先民的时空观念，直接构筑起他们行为的秩序框架，这一时空框架所提供的规矩，就是先民们行事的法则。

列维-施特劳斯认为，现代人称作原始的那种思维，就是以对于秩序的要求为基础的，“土著人常常说：一切神圣事物都应有其位置。神圣事物由于占据着分配给它们的位置而有助于维持宇宙的秩序。不使任何一个生灵、物品或特征遗漏掉，要使它们在某个类别系统中都占有各自的位置”^⑥。由于普遍存在的对于自然界的基本认识，自然界按照时序有规律有秩序地运作，它是和人类相对立的一种外在力量，原始先民们常常把寻找秩序遵循秩序作为首要大事。因而，一切灾难就都与失序联系在一起。自然之所以会失序，根据远古先民对于自然深深的敬畏心理，其原因绕开了自然力量本身，转向人自身的错误和罪恶。人类因此怀着深深的自

我反省意识,膜拜自然,苛刻地以各种戒律约束自身。

人类要想平平安安、幸福安康地生活,就要保持和自然秩序相一致。自然秩序是保持生命生生不息的根本力量。这种观念在卡加瓦人的自然观念中十分明显:“自然母亲是繁衍的象征,她的法则控制着生殖的循环,遵守这些法则就可以使生命循环不息。卡加瓦人认为,真正的‘知识’就是懂得自然母亲的法则,……与自然母亲保持和谐一致是无穷无尽的宇宙循环中万物不朽和生命绵延的关键。”^①

第三节 人与自然的关系

各民族远古先民对人与自然关系的看法存在许多差异,其深处却又惊人地相似。

在希腊罗马神话中,人与自然和谐相处,其乐融融。虽然其间也有人类对自然的抗争,总体上仍是一种生在大自然中的快乐。这两个民族的远古先民对人与自然的关系,几乎没有形成宗教或哲理层面的思考。这并不代表他们对自然的认识浅薄,缺少痛苦经历的民族,可以直接感受幸福。

在北欧神话中,远古先民的风格如同其自然气候般硬朗凌厉。北欧自然条件十分恶劣,人的性格因之而刚强,北欧人在面对自然界时表现出了与古希腊罗马民族完全相反的反应。人对自然需要抗争的地方太多,人类在其中生存重要的便是征服。和谐平静只有在人类的胜利中才能获得。严寒的气候使“冰”、“霜”等成为最受瞩目的自然现象,与“霜巨人”相搏杀便成了北欧人最基本的生存内容。因而,这个民族的神话中对海盗非常推崇,没有其他民族基本的善恶观念和怜悯之心。严酷的自然生存环境,使生存能力的强弱成为这个民族最为重要的善恶标准。

古希腊罗马的自然条件得天独厚,北欧的自然条件极端严酷。

与此二者都不同,非洲、美洲、亚洲、印度等地域的自然条件较为适中,既不非常优越,也不非常恶劣。在这几个地域中,人类与自然之间是一种势均力敌的较量。人类要在这样的自然条件中生存下去,既不可轻松潇洒,亦不可死打硬拼。在这种均衡对抗中,衍生出另外两种自然观念。

在中国神话中,最主要的是实用精神。中国人无论是治水还是填海,远古先民面对自然所做的一切,就是要千方百计地使之为人提供生存条件。虽然这也是所有民族的共同目的,中国却明显不同。华夏远古先民在这个斗争过程中,体会到了太多的艰辛,人们无法像古希腊罗马民族那种欢欣浪漫。比起北欧的严寒,华夏大地的气候条件复杂得多,需要各种不同的办法来应对不同的局面。相对复杂的实践活动使华夏远古先民总结出具有哲学高度的自然观念:因势利导,和谐相处。这在大禹治水等神话中体现得尤为明显。

华夏民族这种与自然和谐相处的观念,在非洲、美洲和印度远古先民的观念中表现得更为人性化。对于他们来说,大自然是人类真正意义上的母亲。他们面对大自然的亲和之情,远非华夏民族的实用目的。

本章开篇时引了一首非洲诗歌,尼姆罗德这样评价这首诗:“狄奥普的诗犹如一首动人的歌,邀人们去领悟那种激励‘万物’的‘呼吸’:火,水,风,草,树丛,木屋,妇女的双乳,森林。日常万物无不包容,非洲乡村的景物尽在其中。有人或许会批评狄奥普在‘火焰’、‘声音’、‘先人’、‘土地’等词中使用了大写字母。然而逝者的灵魂或神明极易在这些现象中找到体现。非洲的传统认为,神明通常是可以亲近的。神是宇宙的‘呼吸’。非洲宗教可以称为以生命力和谐界定自然的企图,因而常用泛灵论一词来描述它们。诗人邀请我们倾听‘火焰的声音’、‘流水的低语’或‘呜咽的树丛’,因为这一切都凝聚着力量,是世界的和谐之乡。看不见的‘呼吸’

中有一股来自宇宙的力量,它支撑着自然界的平衡。在非洲的西部、中部、东部和南部,人类都被视为自然界的组成部分,人们并无征服自然或利用自然的想法。宗教旨在增加宇宙的能量,人类也是能量的一部分。不尊重自然被视为能量不足或削弱。这里并无罪孽或过错之类的说法,献祭旨在补充恢复生命力。没有人能置身于这一体系之外。”^⑬

远古先民和依然持有先民观念的部落民族,在看待人与自然关系时和现代人非常不同。在原始先民的神话中,人们很少把天灾归咎于可亲可敬的自然母亲,他们对自然抱有一种对母亲般的依恋、亲近而又敬重的态度,没有敌视没有怨恨。人类要顺应自然秩序,因而他们不愿意砍伐树木,不愿意接受所谓的现代文明。

第四节 自然神话产生的心理基础

一、丰富的想象和联想

自然神话是人类远古先民以形象思维来解释自身所处环境中自然现象的产物。无论这种形象思维是有意识的还是无意识的,它都充满鲜明生动的感性形象。远古先民对自然界的理解,只限于自己所能观察和体验到的那一部分,解释的过程也是以类比的方式,用身边的事物相互诠释。

想象力与形象思维联系最为紧密,而形象思维似乎与抽象思维泾渭分明,因而想象力似乎与抽象能力和逻辑思维能力毫不关联。实际上,想象力最本质的思维基础是将眼前实在事物的特点加以突出、放大、变形;高妙的想象力在于,其突出、放大、变形得适度而有新意。所以说,想象力中蕴藏着丰富的智慧因素和思维特质。联想是将这一事物和另一事物联系起来的能力,这种思维在远古先民的自然神话中运用广泛。能够将一个事物恰切地与另一

个事物联系在一起,或者说能够准确地找到与这个事物最匹配的另一事物,这是一种非凡的归类能力,它正是抽象思维和逻辑思维的基础。

所以说,当远古先民把他们所观察到的自然现象,以十分生动形象又富有趣味的故事情节讲述出来,并给出某种解释的时候,伟大的智慧便得以彰显。

二、恐惧之心和敬畏之情

远古先民对周围的一切知之甚少,生命体验中充满了恐惧。恐惧充满每一个原始民族的心灵,充满每一个原始先民心灵的每一个角落。他们害怕一切,觉得一切都无法把握。有学者指出:“在阿兹特克文化的背后,潜伏着一种恐惧感,因为他们认为,他们所认识的世界注定要被可怕的地震所毁灭,就像过去的四个世界被灾难所吞没一样。为了战胜死神,神不得不牺牲自己,同样,人类也得为其生存付出血的代价。”^⑩有同样想法的民族不胜枚举。就连人类最浪漫最健全的儿童——古希腊人——也不例外。“古希腊人面对无法解释的自然现象,往往产生一种敬畏感,认为是天神显灵。不断喷涌的泉水,风吹树叶的沙沙声,奇形怪状的岩石,隆隆作响的雷声,轻轻掠过的云影,甚至一片寂静,通通被看作是与神有关的现象。有些地方常常能使人肃然起敬,又夹杂着一种畏惧感……”^⑪

大自然对于远古先民等于一切,一切生存依靠,一切痛苦和灾难。它赐予一切,同时也掌握一切。对于远古先民来说,“自然以‘命定’的形式进入人们的认识视野。所谓‘命定’,是指自然力量作为一种外在的东西规定着当时人们的生活方式和思维方式。换言之,是外在不可知的自然力量作为人暂时无法理解的东西进入人的意识中的产物。它来源于当时人们对外在自然力量不能科学解释状态下形成的认知心理。人是自然的产物,就决定着人不能

离开自然及其自然力量的制约。”^①

人类与大自然的关系如此特殊,远古先民和那些至今仍处在原始部落生活时期的民族,表现出一种敦厚可爱的孩子的心理:大自然就是母亲。“卡加瓦族是南美洲印第安人的一个农业社会,大约有5 000人,生活在哥伦比亚圣玛塔内华达山脉的山坡上。时至今日,卡加瓦人仍恪守着祖先的习俗和信仰。自然母亲是繁衍的象征,她的法则控制着生殖的循环,遵守这些法则就可以使生命循环不息。卡加瓦人认为,真正的‘知识’就是懂得自然母亲法则,与自然母亲保持和谐一致是无穷无尽的宇宙循环中万物不朽和生命绵延的关键。”^②

自然神话中展现的远古先民的这些心理因素,证明他们的信仰和想法并非愚蠢。依赖什么敬畏什么,这是十分正常的心理反应;受制于什么惧怕什么,这也是十分正常的情感反应。虽然远古先民这种完全受制于自然依赖自然的心理,不利于人类的生存发展,但相比现代人因驾驭自然能力增强而漠视自然秩序的态度,未见得低下。二者的差异,只是各执一端而已。难怪现存原始部落民族面对现代文明的侵入,感受到的不是欣喜而是焦虑,这并非对新事物的粗暴抗拒,其内在合理性不容轻视。

现代人曾威风凛凛地征服自然,遭到巨大的惩罚,渐渐认识到自然是不可欺的。人类自从借助科技革命将自身力量无限加强之后,便把自身看作宇宙的精华万物的灵长,由对自然的崇拜转向对自身的崇拜。一番大显身手之后,却发现自己所做之事并非如自己想象那般完美和值得骄傲。面对发怒的自然界,人类渐渐恢复了对它的敬畏。人类经历了一个循环之后,重新认识到自然的神圣和威慑,重拾起远古先民对自然的敬畏。

当然,后人不可能完整地重复前人的思想。同时,因敬畏而停止创造的脚步,以亲切来保持沉闷的和谐关系,也并不是人类的出路。现代人比远古先民更懂得掌握“度”的妙处,现代人不能对自

然望而却步,只能把敬畏和征服适度地结合起来。保护自然以便更有效地利用自然,自然和人类都将以更为富有活力的运作秩序生生不息。

注释:

①《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第207—208页。

②《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第40—41页。

③《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第22页。

④《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第40—41页。

⑤《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第40—41页。

⑥《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第13页。

⑦《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第13页。

⑧《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第13—14页。

⑨《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第33—35页。

⑩《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第33—35页。

⑪《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第10—11页。

⑫《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第10—11页。

⑬《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第

10—11 页。

⑭《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第10—11页。

⑮《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第58—61页。

⑯[法]列维-施特劳斯著:《野性的思维》,李幼蒸译,商务印书馆,1987年5月第一版,第14页。

⑰《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第72—73页。

⑱《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第207—208页。

⑲克洛迪娜·布勒莱-吕埃夫:《文化与健康》,转引自《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年第一版,第191页。

⑳[法]索菲·德康-勒基姆:《希腊:敬畏之心》,转引自《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年第一版,第119页。

㉑刘建军著:《演进的诗化人学——文化视界中西方文学的人文精神传统》,东北师范大学出版社,1998年12月第一版,第29页。

㉒[哥伦比亚]弗洛尔·罗梅罗:《宇宙的守护者》,转引自《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年第一版,第72页。

第六章

世界神话与原始生产文化

生产主题神话对于揭示原始先民所处时代的基本生产发展历程,具有重要价值。这些神话在叙述故事和描述状态的过程中,提供了认识其生产发展历程的宝贵资料。

多数学者的神话研究中没有生产神话一类,较为相近的说法是“文化超人”或“文化英雄”神话。有关“文化英雄”的神话,“旨在阐述造福人类的种种文化业绩之缘起及实施的神话,其内容涉及:火的取得、农耕和种种技艺的首创和由来,一定的社会制度、婚姻制度、风俗习惯乃至仪礼之确立等等。凡此种种,均归之于文化业绩。文化英雄神话与图腾神话紧密相关,流传于太平洋、北美、南美、北亚、非洲一些民族中,并见诸一些开化民族的神话”^①。

本章谈及的范围要比“文化超人”或“文化英雄”神话的内容狭窄一些,主要涉及各民族生产发展中的重要大事。主要包括火的使用、铁的发明、斧子的发明、由采集到渔猎、定居农牧业取代狩猎、牧业与农业的关系等。神话以一种生动的形式记述这些过程。生产阶段的相互过渡和人们观念的转变,在神话中都有所揭示。

第一节 人类生产发展的基本进程

摩尔根把人类历史划分为三个阶段,蒙昧时代、野蛮时代和文明时代。对于前两个时代,摩尔根又“根据生活资料生产的进步,

把这两个时代中的每一时代分为低级阶段、中级阶段和高级阶段”^②。蒙昧时代的低级阶段是人类的童年，“他们以果实、坚果、根茎作为食物；分节语的产生是这一时期的主要成就”。蒙昧时代的中级阶段“从采用鱼类(虾类、贝壳类及其他水栖动物都包括在内)作为食物和使用火开始”。蒙昧时代的高级阶段“从弓箭的发明开始。由于有了弓箭，猎物便成了日常的食物，而打猎也成了普通的劳动部门之一”。野蛮时代的低级阶段“从学会制陶开始”。这一时代的“特有的标志，是动物的驯养、繁殖和植物的种植。东大陆，即所谓旧大陆，差不多有着一切适于驯养的动物和除一种以外一切适于种植的谷物；而西大陆，即美洲，在一切适于驯养的哺乳动物中，只有羊驼一种，并且只是在南部某些地方才有；而在一切可种植的谷物中，也只有一种，但是最好的一种，即玉蜀黍。由于自然条件的这种差异，两个半球上的居民，从此以后，便各自循着自己独特的道路发展，而表示各个阶段的界标在两个半球也就各不相同了”。野蛮时代的中级阶段“在东大陆，是从驯养家畜开始；在西大陆，是从靠灌溉之助栽培食用植物以及建筑上使用干砖(即用阳光晒干的生砖)和石头开始”。野蛮时代的高级阶段“从铁矿的冶炼开始，并由于文字的发明及其应用于文献记录而过渡到文明时代”^③。

现代科学认为，人类对火的使用分为利用天然火和人工取火两个阶段。火的使用对先民来说，无疑具有极其重大的意义。各民族神话中关于火种的来源各有不同的说法，反映出他们对自然依赖程度的不同和人工取火能力的不同。

由采集天然野果到耕种农作物，人类的生活又向前迈进一大步。每一种农作物，每一件农耕工具都令先民欣喜不已。众多神话记载了不同民族农耕的特点和农业的发展程度。有关农业的神话中，蕴藏着先民宝贵的生产经验和思维方式。人类在与自然的早期共处中，不断地拓展对自然的认识范围，认知的动植物种类越

来越多。先民对自己发现的多种动植物的来历,都给予解释,寄托情感,揭示出各民族早年不同的生活特点和情感取向。

直立行走和制造工具是人之为人的两项前提。直立行走对人类之所以至关重要,是因为只有直立起来,将上肢从爬行中解脱出来,双手才得以完成更为复杂的活动。在最初的时候,人的前肢虽不再用于爬行,但其所起到的作用,和猴子等动物尚无太大区别,是用来采集果实。这就是人类的采集时代。此时,人类的全部能力就是在自然范围内为自己寻找食物。人类只以天然野生的果子为食,那是一个纯粹天然的环境。人类还没有力量对付野兽。当然,由采集果实到追捕猎物的过渡,可能会很偶然也很自然。

随着采摘活动的进行,手的灵活性越来越强,这极大地促进了大脑的发育。人类发现了工具的奥秘。借助一定的工具,可以大大增强自身的能力,可以应对更多徒手解决不了的问题。生存需要使人类开始懂得利用天然工具,人类的发明创造就从这种需要的意识开始。人类只有自觉地意识到一些天然物品可以加强人类的生存能力,才会去利用天然工具。只有利用过天然工具才会懂得去制造工具。人类已经发生区别于动物的脱胎换骨的变化。

人类最初对于工具的制造,与其说是制造莫不如说是改造。人类在利用天然工具进行采集和猎捕的过程中,渐渐发现随手可得的天然事物总是会有某种不尽如人意之处,而对其稍加改变之后就大不一样。人类创造的第一步始于对天然工具的改造。这是至关重要的一步。因为,动物界中只有黑猩猩懂得去掉树枝的枝杈,以利于把它伸进白蚁的洞中并让白蚁抓咬,然后突然间抽出树枝,将上面的白蚁成串地吃掉。可惜的是,黑猩猩并不能把它的这种能力发展到其他场合去,它们所能对付的只是白蚁而已。“思”的能力并非人类所独有,很多动物都有“思”的能力。重要的在于“维”,也就是把各种想法联系在一起,达到彼此对应、彼此说明的效果。这就是我们所说的抽象思维的特点,只有人类才具有这种

思维能力。人类开始想到把现实中不符合实际要求的東西加以改造,使之达到理想的状态。

人类从大约 300 万年前开始制造旧石器,即打制石器,进入最初的工具时代,旧石器时代。最初只是一级工具的制造,接下来才有了二级乃至三级工具的制造,即制造为了制造工具而用的工具。旧石器时代的主要工具是石头、骨等制成的砍砸器、手斧、长石片,及各种刮削器。在中石器时代出现了弓箭。到了大约公元前 1 万年,人类进入了制造磨制石器的新石器时代。新石器时代人类进入农业社会,制造的大部分工具都是农业工具。渔猎与采集仍然占有比较重要的地位,因而鱼网、鱼叉等工具依然很重要。随着农业的发展,出现了手工业,各种陶器、石凿、骨针等相继出现。青铜制品和铁制工具是更晚时期的发明与创造。随着工具的日益丰富与完善,人类生产中各行各业渐趋齐备。

整体来看,人类的生产方式经历了这样一个过程:由采集到渔猎;由渔猎到农业;由农业分离出畜牧业;由农业分离出手工业。原始人类历经数百万年的磨炼,脱胎换骨,形成具有相当文明程度的人类社会。

第二节 重要生活要素的发现和 生产工具的发明使用

重要生活要素的发现和关键性生产工具的使用,是人类逐渐摆脱动物生存方式的前提条件。世界各民族的神话几乎都对此有所记述。

一、火的发现与使用

火并非人类的发明,它是大自然的一种恩赐。然而,对火的发现和自觉使用却要人类亲力亲为。雷电、火山喷发、石块撞击等自

然现象会引发天然火,这是人类对火的最初印象。天然火往往从天而降,很多民族的神话都认为火来自天上,因而与鸟或天神的关系非常密切。

火与鸟的关系较为单纯,鸟往往是拥有火或帮助人类从远方把火叼来的使者。这与火从天而降的特点密切相关。中国“高山族有两种不同的火神鸟的神话。一种说神鸟黑必士主动给人们衔来了火种,人们才知用火、保存火。人是被动的,鸟是恩赐者,是神。另一种说人派鸟去取火种:人们因避洪水,上了高山,断了火种。大家派考约伊西鸟飞往远处取火,此鸟动作迟钝,飞行速度慢。取到火以后,只飞到一半里程,火已烧到了它的嘴巴。最后是乌胡古鸟把火叼来了。人们为了答谢它,允许它自由自在地在稻田啄食谷子”^④。

傣族布角人的神话中,“古时候,人像鸟一样会飞,但是却没有火。人们住山洞,吃生食。在大森林中居住着一种鸟名叫‘飞罗’,它有火,但不会飞翔。有一天,一位猎人提出用翅膀换它的火。交换之后,飞罗插上翅膀飞向天空;猎人得到了火,却不会飞翔了。从此,人再也不会飞了,但由于有了火,天天能吃上熟食,严冬时能得到温暖,黑夜中能驱走猛兽,火使人们受到了极大的益处”^⑤。

天神与火的关系更为复杂一些。帮助人类获得火种的天神往往对人类怀有巨大的同情心,或者甘为人类做出巨大的自我牺牲。满族神话中,“洪荒远古,天神阿布卡恩都里呵气成霞,喷火为星,可他性喜酣睡,高卧在九层天上,致使人间冰河覆地,万物不生。天神额上的红瘤‘其其旦’化为美女拖亚拉哈,脚踏火烧云,身披红霞星光衫,嫁与雷神西斯林为妻。风神将她盗走,欲与她繁衍子孙,播送大地。拖亚拉哈见大地冰厚齐天,无法育子,便私盗天神心中神火下凡。她怕神火熄灭,把神火吞进肚里,以手为足助驰,天长日久,终于烧成虎目、虎耳、豹头、豹须、獾身、鹰爪、猞猁尾的一只怪兽。她踏火云,喷烈焰,驱冻雪,逐寒霜,招来春天。天上打

雷,这是雷神咆哮着向风神索还妻子。在火祭中,拖亚哈拉是主祀神祇。是时,萨满要口喷炭火,并点燃九堆篝火,以再现拖亚拉哈盗火的壮举”^⑥。

古希腊罗马神话中,“普罗米修斯为了让人类活得好些,让他们拥有防御猛兽的有效武器,让他们用必要的工具耕种土地,他于是决定偷天火造福人类,为人类改善生存环境。一天,普罗米修斯带了一根茴香杆来到楞诺斯岛,向火神的车间而来,用茴香杆偷一颗火种。从此,人类可以用火烤肉、取暖、照明”。但普罗米修斯却因此触怒了天公朱庇特,被锁在高加索山上忍受折磨。^⑦

从以上神话可以看出,先民常常把火讲述为偷盗而来,而不是造物主所恩赐。这其实不难理解。火在自然界中的存在,相对于其他自然事物来说,具有相对的独特性。其他自然事物虽然也有变化性,如植物的春生夏长秋实冬亡的历程。但其存在过程相对稳定,人类有足够的时间去观察和认识它们。但火的存在却是来去匆匆,对于原始人类来说,想掌控它的难度可想而知。并且,绝大部分时间里,人类是看不到火的。因而,火自然不被先民列入造物主的赐予之列。在绝大多数民族的创世神话中,造物主创造了一切,唯独没有创造火。只有北欧等民族的神话中,有关于火焰之山火星四溅的描述,与其地理位置接近火山喷发之地有关。

火既然不是造物主所赐,火的来源便常常和一位与造物主神对立的神直接关联。然而,造物主神自然是不可冒犯的,毕竟他创造了世间的一切,当然,唯独没有火。于是,在盗取火种的过程中,盗火英雄总有一段可歌可泣的斗争,往往要付出巨大的牺牲。无论是希腊的普罗米修斯还是中国满族的盗火女神都是如此。这应该是先民对他们亲历事实的记载。火最初施加于人的害与利,都是十分偶然的。人类可能由被火烧伤而认识火的取暖功能和烧烤功能,也可能由于大火过后发现烧熟的食物而发现了火的妙用。无论怎样,在火的发现中,人类总要付出巨大的牺牲。

英雄的盗火过程常常是智取。这表明原始先民对智慧的推崇。大多数时候,先民将智慧归为造物主所赐,是造物主在创造人类的时候注入了灵魂。即便是上帝,虽然本想让其所创造的人类永远没有智慧,也无法避免人类对于智慧的获得。火的发现使先民感受到的狂喜,恐怕是人类感受到自身巨大力量的关键时刻,因为他们捕捉到一种原本不属于他们的珍贵之物。学会保留火种对于人类来说,其喜悦程度自然更加强烈。因而,先民对火的来历的记述,在智慧因素上要重重地书写一笔。

然而,火最初又毕竟是从天而降,于是,最根本的功劳还是要归之于天神的。所以,火既是天神所赐,又不是造物主所赐。在这一点上,古希腊神话有所不同。在古希腊神话中,为人类盗火的天神正是创造了人类的天神。这样的安排解决了一个疑问,即造物主创造了人类,并给予诸多的赐予,为何唯独吝惜火的赐予。同时,在神的世界里打破以造物主为中心的专制秩序,在神与神之间的争斗中彰显平等意识。这充分体现了古希腊神话作为体系神话的严整性。当然,其他民族的神话,也因盗火一事打破了造物天神唯我独尊的地位,人的力量在其中得以彰显,平等意识得以昭示。

当然也有例外,印第安神话中就认为火为天神或造物主恩赐。洪荒时代,创世者经常会在人间出现,住在北方普吉峡河岸的隆米族印第安人,听说他们的创造者要到他们这儿来,就开始精心准备一个盛大的宴会欢迎他。当时人们不会取火。有些食物只能生吃,有些只能放在太阳下烧熟。他们把鲑鱼放在松木锅里,添满水,放在太阳可以直射的地方。大伙儿忙着准备接待创世者的时候,姑娘们就围着木锅,一边跳舞,一边念咒语。创世者被人们的热情和恭敬感动了,于是教人们取火。创世者拿了一根带小坑的枯木放在地上,坑里放上一些搓碎的松针,然后,又找来一根削尖的硬木棍,把尖头对准小坑,用手掌夹紧,然后飞快地搓动手中的棍子,一缕轻烟升起的时候,松针被点燃了。印第安人把火看作造

物主所赐,这正是印第安民族的独特之处。该民族对自然怀有母亲般的亲敬之情,感恩与敬畏之心无处不在。

然而,这则神话中实际描述的却是人工取火的技巧,并对在取火之前利用太阳能的技巧有所记述,具有很强的科学记录性质。在这方面与印第安神话相近的还有中国布依族猴娃造火的神话。猴娃勒灵根据弓弩的箭头射到岩石上能够碰出火的现象,教人们用石块互相磨碰,磨久了就会迸出火花。^⑧

对火记述上,《圣经》神话是极为特殊的一例。火对于人类来说,既珍贵又难得。并且,火的发现与使用是人摆脱动物生活方式的关键一步,也是人类对自身能力的重要发现。在火的发现中,众多民族的先民感受到跳出造物主掌心的激动。而《圣经》神话在这方面却具有明显的整体性反智慧倾向,对火的发现没有给予足够的重视,对在火的发现中表现出的智慧和进步没有给予相应的记述。这是宗教经典的缺憾所在,《圣经》成书之时,统治阶级需要的就是没有智慧、先笃信再理解的民众。

二、各种工具的发明与使用

(一) 鱼网、鱼叉和弓箭等工具的发明与使用

以采集为主的生活方式使人类的肢体日趋灵活,生活经验使人类的智慧不断增长。先民渐渐不满足于对植物类食物的获取,开始注意身边的各种动物。生活在海边或各种水域附近的民族,自然将鱼类列为第一批需要征服的动物。他们渐渐由徒手捉浅水之鱼,发展到利用各种工具捕捉远处和深水中的鱼。各种工具的发明与使用都是人类各种器官能力的增强。有了鱼叉鱼网鱼钩等工具,人类的生活有了很大的改善,肉食的涉入在很大程度上增强了人类的体质。

捕鱼工具在不同的民族中有微妙的差异。对于海边民族来说,鱼类是他们主要的食物来源。对于内陆民族来说,鱼类对于他

们只是一种补充食物。鱼类在各民族食物中的重要性不同,决定了各民族捕鱼工具和捕鱼能力的不同。海边民族可以遇到各种各样的鱼,捕鱼工具的发展非常全面,适合捕猎各种鱼类的工具都有。因而鱼叉、鱼网等工具的发明和使用非常突出,相配备的还有各种船只。这些民族的捕鱼方式往往是主动出击,而非被动等待,这相应地促进了航海业的发展,并为各种地理发现打下了基础。这些生活在陆地上却依靠海洋生活的民族,从一开始就具备了放眼世界的生活模式,他们如同两栖动物一样,比陆生动物和水生动物的视野都更宽广。希腊欧洲等民族和中国及印第安等民族在这方面的区别非常明显。

大海的意义对于生活在海边的民族和对于生活在内陆的民族来说,是不一样的。在很多海边民族的神话中,有很多关于海神和海上生活的内容。海洋或者是孕育一切的万物之源,或者是建功立业的奋斗之地。总之,在他们的头脑中写满了海洋的记忆。而在中国的神话中,只有为数极少的关于海洋的神话,其意蕴与海边民族的神话大相径庭。如精卫填海的根本目的在于填海造田,这是对土地的热望,而不是对海洋的探索。华夏先民力图征服和消灭海洋的目的在于获得土壤,这则神话所揭示的是内陆民族对于土地的特殊感情。

相比辅助人类将生活空间拓展到水域的捕鱼工具而言,弓箭对于人类的重大意义更具有普遍性。捕鱼工具是水边民族满足生活需要的发明,弓箭辅助人类完成远距离捕猎,在绝大多数民族中占有重要地位。无论是希腊这样的海域民族还是中国这样的内陆民族,弓箭在其生活中的地位都相当重要。在希腊神话中,爱神所拥有的工具是弓箭,在中国神话中羿用来射掉九个太阳的工具也是弓箭。这些神话表现出先民内心对弓箭的喜爱。弓箭可上天可逐远、可对付飞禽可应付走兽,无疑先民充分体会到工具发明所带来的狂喜。能够猎捕鸟类和兽类,不但可以改变人类的食物结构,

还可以提供兽皮羽毛,改善取暖条件。

渔猎工具的发明与使用,改变了先民的生活方式,开阔了视野,大大加强了人类对生活的信心。这两类工具代表人类生产生活中第一次伟大的进步,人类由采集时代进入渔猎时代。从此,对人类来说,这个世界不再有人类无法涉足的禁区,虽然人类在驾驭程度上还很有限,但在范围上已经全面拓展。

(二) 斧头及各种铁器工具的发明与使用和手工业的最初萌芽

渔猎工具满足的依然只是人类生存的需要,是满足人类食物来源的需要。要想更进一步地改善生存和生活条件,人类需要更多的工具。斧头的发明无疑是重要的一例。最初的斧子是石斧,其砍削能力也很有限。随着打制石斧发展成磨制石斧,再到铁制石斧,其利用价值越来越大。

古巴比伦神话《恩里尔的金斧》中,万物之主恩里尔创造了各种行业,还创造了一种劳动工具,他称之为斧。恩里尔为他创造的斧头规定了它能干的事情。并把斧头赐给人类,人类得到了恩里尔馈赠的工具,如虎添翼,干出了许多轰轰烈烈的大事。人类用斧头和篮子作工具盖起一幢幢基础牢固的房屋,又凿石铺路,建起了一座座城市。当都市的人们不肯服从国王的统治听从他的命令时,国王大斧一挥,居民就俯首帖耳,顺从他的意志。斧子砍向敌人的头颅,可以轻而易举地将其掷到国王的脚下。^④可见,在这则神话产生的年代,斧头被用来凿石铺路,甚至用来砍敌人或犯人的头颅。它不但是生产工具,还是刑罚工具。

斧子等铁制工具的发明与使用,使人类改造自然的程度大大加深。虽然渔猎工具使人类的猎取能力扩展到一切生物,人类借助它所能做的事不过是“消灭”而已。弓箭和鱼叉等工具的功用是捕杀生物,最终将其变成人类的食物,但人类仍然只是自然生物链的一个环节而已,制约人类的依然是自然法则。而斧头这一类铁制工具的发明与使用,却使人类真正地开始了“改造”和“创造”的

活动。人类利用斧头开始创造和建设世上本不存在的东西。正是在这种建造中,各种文明与文化开始以显性的状态出现。斧子的用途是多方面的,它的利用价值是可发展的,这一点是弓箭和鱼叉等工具所不能比拟的。

更为复杂的生产工具的发明和使用,在希腊神话和中国神话中都可以看到。在这些神话中,能工巧匠层出不穷。在中国,各种各样的农业工具、锯等先进复杂的生产工具相继被发明和创造出来。晚近时期的神话则记载了百工之作。“伏羲作琴,神农作瑟。女娲作笙簧。颛顼命飞龙氏铸洪钟,声振而远。祝融作市。句芒作罗。黄帝使羲和作占日,党仪作占月。伶伦造律吕。沮诵苍颉作书。史皇作图。伯余作衣裳。尹寿作镜。蚩尤以金作兵器。巫咸作筮。巫彭作医。巫咸作铜鼓。逢蒙作射。胲作服牛。相土作乘马。奚仲始作车。宿沙作煮盐。作益作井。尧造围棋,丹朱善之。鯨作城廓。皋陶作五刑。舜作箫,夔作乐。黠首作画。昆吾作陶。……”^⑩在古希腊罗马神话中,则是墨丘利制造了各种各样的器具。

随着实用工具的日趋繁复,越来越多的工具具有了实用价值之外的欣赏价值。诸如一些乐器和观赏之物。这些最初的消遣性工具,不但是后世手工业的重要内容,也是人类艺术创造的重要内容。

各类工具的发明使用,展现出先民由果腹之需到安居乐业,直到享受生活这一艰苦而又充满欢喜的发展历程。

第三节 生产过程的前后相继

关于生产工具的神话主要提供的是点上的信息,在另外一些神话中,人类生产发展和生活方式变化的进程得到较为连贯的记述。有些神话对某一方面的生产内容有非常详细的记载,有些对

于生产历程的纵向发展有言简意赅的描述。这些神话显示,先民对生产和生活的变化已经有较为清楚的意识。神话研究界对这方面的挖掘尚显不足。

一、并非完全同步的采集时代和渔猎时代的生产与生活

一般认为,人类最初的时代为采集和渔猎时代。而从神话内容来看,采集和渔猎时代并非完全同步。人类最初的生存能力较弱,食物也是最易获取的天然植物果实,采集野果自然是人类最早的也是最基本的生存手段。此时,人类还不具有猎杀动物的能力。

犹太经典典籍《旧约》在这方面的价值不容忽视。上帝对人说:“你们要大量生养、遍布整个世界,因为你们是鱼、鸟和其他生命的主宰。看哪!我把植物的种子和树上的果实都赐给你们作食物,我还要将青草和其他植物赐给动物和鸟作食物。”上帝让他所造的人看守园子、管理树木。上帝对人说:“园子里各种树上的果实你都可以吃,唯独分辨善恶的智慧树上的果子你不能吃,吃了你就会死。”上帝命令他所造的各种飞禽走兽都到亚当前面,让亚当给它们确定名称。亚当怎么称呼一种动物,那动物的名称就是什么,这样,每一种动物都有了自已的名称。亚当管理着园子里的树木和各种动物。^①

《旧约》是一部综合性的文化典籍,其中的部分内容直接揭示人类的生产发展和生活方式的变化,学界在这方面的挖掘尚显不足。《旧约》在叙述故事的口吻中,展现出先民对自身发展的认识与总结,记述十分系统。上文所举《旧约·创世纪》中的神话证明,人类最初的生存方式是采集,之后才进入渔猎时代。上帝创造了万事万物,然后创造人类的始祖亚当。上帝赋予亚当特殊的地位,他可以吃园子里所有植物的果实,他要为动物们命名,并管理它们,却没有允许亚当吃动物的肉。此时,动物并不是人类的食物,人类只是它们的管理者,并没有杀戮它们以其为食的权力。

《旧约》神话在表面上,把一切事物都归结为上帝的安排。实质上,亚当和夏娃作为人类的祖先,不知穿衣蔽体、没有善恶分辨能力,生存能力处于最弱的阶段。他们所能应付的、所能借以为食的只能是不会反抗、没有杀伤力的植物。对动物的所谓管理,只能停留在意识中,而不是现实生活中。《旧约》中简单的几句话,讲述的却是人类先民最原始的生存和生活状态。

二、稼穡时代的到来和农业生产

粮种的发现和种植技术的总结,在人类文明进程中无疑是至关重要的。人类在采集和渔猎时代是纯粹的消费者,只是大自然食物链上的一环,只在自然意义上生存。人类像所有动物一样,没有生产,没有产品,世界不会因人类的活动而增加什么,尽管人类的生存方式比其他动物高明。在这样的生存方式中,人类十分被动,野果和食物支配着人类的迁移。

人类是如何发现粮食的,无从考据。但人类观察种子的生长,总结庄稼的种植过程,进而亲手种植以满足生存之需,这显然是一个相当了不起的壮举。在这方面,中国神话充分体现出农业民族的特点。中国神话有关农业生产方面的记述,其丰富性和繁杂性,是其他任何民族难以比拟的。中国神话中不但有专门的农业神祇,还有对稼穡之道的总结过程。众少数民族都有关于种子的神话,汉族神话对众多农业生产领域都有所记述,如蚕桑业、酿酒业等。

关于种子的神话,陈建宪先生有非常系统的总结:

关于种子起源的神话,概括起来可以分为下列四种类型:

第一种是神赐型。《绎史》卷4引《周书》中说:“神农之时,天雨粟,神农遂耕而种之。”《拾遗记》中则说:炎帝看见一只丹雀口衔一株有九穗的禾苗飞过,禾苗坠在地上,炎帝于是

拾起,种在田里。……彝族神话史诗《查姆》中,种子本在月中梭罗树上,是龙王罗阿玛将种子带到人间的。哈尼族神话《塔婆取种》中说,人类始祖母塔婆从龙王处要来种子撒在人间。

第二种是窃取型。……彝族史诗《阿细的先基》中说,种子本来藏在天上金龙神、银龙神的柜子里,西尾家的四兄弟拿十二根竹竿从云彩上戳去,戳破柜子,粮种就掉了下来。

……藏族的《狗皮王子》是一个盗粮种与坚贞的爱情结合起来的长篇神话。神话中说有个叫阿初的王子,历尽千辛万苦,在神的指点下,从蛇王那里偷得了青稞种子,但被蛇王的魔法变成了一只黄毛狗。经过一段曲折,他终于获得聪明美丽的俄满姑娘的纯真爱情,带着她长途跋涉,沿途播撒青稞,将粮种带回自己故乡,并由于她的爱情而除掉了蛇王的魔法,重新恢复了人形。

种子起源神话的第三种类型是神赐型与窃取型的混合,可以叫做复合型。纳西族的《创世纪》、藏族《种子的起源》、独龙族《彭根明上在娶媳妇》等,都属于这一类。这类神话都是说人间的小伙子被天神看中,与天女结婚,在回人间时,天神送一些粮种给女儿当嫁妆。除了天神赠送的外,天女与丈夫下凡时又巧妙地窃取了一些最珍贵的品种带到人间。……

第四种类型的种子起源神话,叫做尸体化生型。这一类型的神话是说粮种来自子神(或人、动物)的尸体。……^⑫

关于种子来源的说法如此丰富,足见其在先民生活中的重要地位。

有关神农的故事,更系统地记述了种子的发现、植物的生长过程和农业工具的发明。神农“到三岁时,他就成天玩种庄稼的游戏,将草籽埋在地里,看它怎样出苗、生长和结籽。长大成人后,他就教人们种庄稼。

……他每天要尝几种花草,从他的水晶肚子里,可以分辨哪些是能吃的,哪些是有毒的,哪些是可治病的。还有的说他有一根神鞭,用这鞭子向草木一抽,它们的性状就全自己呈现出来了。这样,神农就从中选出人能吃的植物,教人们种植起来。从此,人们就再也不受食物来源没有保障之苦了。并且,生了病,也知道可以用哪些植物来治疗。

神农不仅教民种五谷,而且还有与此相关的一系列发明:“他发明了火耕法,帮助人们较快地将荒山开垦为耕地;发明了耒耜钁耨等农具,使人们便于田间管理;他发明了集市,让人们可以互通有无,交换劳动品;……他的这些发明,使得尚处于新石器时代母系的人们开始有了基本固定的食物保障。”^⑬

神农既是主管农业的神祇,又是主管医药的神祇,他细心地观察种子的落地、发芽、生长及成熟的过程,教会人们种植。他像普罗米修斯一样,为人类的生存和发展,不惜自我牺牲。关于神农的神话传说,不仅讲述了农业和医药业的发展历程,更突出了文化英雄为人类的进步的自我牺牲精神。这种精神在古希腊神话中的普罗米修斯身上同样存在。先民神话中,不但记下了取得进步时的喜悦,更铭刻了所付出的代价。这种意识在下面一则关于粮食如何得以种植的神话中,表现得更为清楚。

“从前,天地之间离得很近,人们无法种粮食。天神梅吉对人说:‘杀一个人头祭神,就可以种出粮食了。’有一个人听了,就将他的养子(家庭奴隶)杀了,并砍下头祭神,果然,天升高了,粮食也种出来了。”^⑭由此,先民以牺牲献祭的仪式内涵便不难体会。

种子的发现,无疑是农业生产的第一个环节。对这一环节做出重要贡献的,不再是创世的神祇,而往往是如后稷和普罗米修斯这样的神祇。他们与人类更为亲近,更充满善意和怜惜。他们实质上是人类的精英。神话中对他们的评价,实际是先民对人类自身的评价。

三、对野生动物的驯化和牧业的出现

一些民族神话中,英雄神祇的功业就是对野生动物的驯化,这些动物往往由此成为人类驯养的家畜。古希腊神话中,牧神墨丘利偷盗阿波罗的牛群和赫拉克勒斯的 12 件大功,能够证明这一结论。

墨丘利在皮埃里亚山上看到阿波罗的牛群在不远处的草地上吃草。他迅速挑选 50 头偷回家里。他在路上碰巧遇到一位果农,他告诉老汉如果希望水果大丰收,必须保守秘密。当阿波罗发现牛的数量减少,向墨丘利询问时,他一直都在狡辩。不过他把他做的能发出美妙声音的竖琴送给阿波罗,阿波罗也就不再生气,并让他成为畜群的保护神。^⑤把牛群从太阳神阿波罗的手里想办法弄到自己的手里,这应该是人类把野生的牛群据为己有的写照。

赫拉克勒斯的 12 件任务中有 10 件和动物有关,它们分别是:杀死涅墨亚猛狮;勇斗九头蛇;追杀梅花鹿;活捉野猪;清扫牛棚;驱赶怪鸟;驯服公牛;巧制牝马;夺取牛群;徒手擒恶狗。他降服了各种野兽和怪物,其中直接与人类畜牧业有关的就有牝马、公牛、恶狗、野猪、梅花鹿五种动物。清理牛圈中的牛粪和盗取牛群、畜养牛群更是关系密切。马、牛、狗、猪、鹿都是后世人类的畜养对象和肉食来源。把它们列入赫拉克勒斯的 12 件大功,表达了先民对驯服这些动物的重视。先民把对野生动物的驯化,和杀死猛狮巨蛇相提并论,证明畜牧业某些时候是在护卫生命的生死搏斗中产生的。

在与万物共存的世界里,人类一次次反被动为主动,通过自身的努力不断增强自我意识,在整个发展过程中充分体现了“物竞天择,适者生存”的自然法则。当然,人类更需在征服的同时,注重和谐。

四、畜牧业较种植业的后来居上

随着生存能力逐渐增强,人类对于肉食的摄取越来越多,尤其在发现和使用火之后,肉食成为人类更为喜爱的食物。后起的事物弥补了先前的缺失,成为人类的新宠,这条“后来居上”的原则几乎是人类历史颠扑不破的真理,虽然其间会有所反复。畜牧业对种植业的胜利,就是突出的一例。

在古巴比伦神话中,大气神恩里尔为使大地繁荣丰饶,造出了一对兄弟,伊米什和因梯恩。恩里尔命令因梯恩负责动物的饲养。大地上牲畜成群,草原上飞鸟云集,海里鱼虾繁衍。因梯恩还养蜂取蜜,培植椰枣林,开辟葡萄园,酿造葡萄酒,为众神的餐桌增添了许多新的食物和饮料。伊米什负责种树和大田的耕种。谷物年年丰收,家家户户粮食满仓。伊米什也给因梯恩的牲畜提供精美的饲料。伊米什还用多余的收获换来许多金银及珠宝。兄弟俩各尽其职得到众神的夸奖。兄弟俩渐渐产生了自满情绪,都抬高自己,贬低对方。他们找大气神评理,恩里尔听完两个儿子的申诉后评断,伊米什的劳动无法与因梯恩相比。

畜牧业对种植业的胜利,在这则神话中表现得十分明显。负责畜牧业的儿子得到了父亲的肯定,负责种植业的儿子是无法与其相比的。

《旧约》中,该隐和亚伯是夏娃的长子和次子。“该隐长大后成了一个农夫,亚伯成了个牧羊人。到了收获的季节,该隐和亚伯向上帝献祭,该隐献上的是地里长的粮食,亚伯把他羊群中最好的羔羊献给耶和华。耶和华看中了亚伯的供品,但却没看中该隐的供品。”结果该隐因嫉妒而杀了亚伯,上帝惩罚他辛勤耕种,又使地不给他效力,让他到处流浪。^⑩

表面上这是一起兄弟血缘之争,其深层内涵却在于二人争斗的原因。该隐是一个农夫,他为上帝献上的贡品是粮食,而亚伯是

一个牧人,他为上帝献上的贡品是羔羊;上帝更喜欢亚伯的贡品;作为农夫的该隐将作为牧人的亚伯杀死,而他以土地为生产劳动对象的日子却永远要充满艰辛。这里不仅仅是兄弟之争,更是农业和畜牧业之争。并且,畜牧业虽为后来者,却更受上帝的宠爱。农业和畜牧业的分离并不是一个皆大欢喜的过程,新的生产方式的出现,曾直接遭遇原有生产方式的抵抗和仇视。因为后来者要取代前者的地位,起码会打破其一统地位。

关于双胞胎神话,更有助于确证上述分析。“在大洋洲和北美原住居民的神话中,文化英雄往往为两孪生兄弟之一。”^⑩其实不仅仅是大洋洲和北美神话中,众多民族的神话中都有这样的情形。

《圣经》中,以撒请求上帝使他的妻子利百加为其生子,上帝应允,利百加怀孕。两个孩子在母亲腹内争斗,把利百加折磨得无法忍受。上帝告诉她说:“这是因为两族的人从你腹中出来,一族会比另一族强,将来大的要服侍小的。”到了生产的日子,以扫先出生,雅各抓着以扫的脚后跟随后出生。二人渐渐长大。以扫浑身长满长毛,以出外打猎为业。而雅各长得白净漂亮,不喜欢打猎,喜欢呆在帐篷里看护家中的羊群。母亲更喜欢雅各,虽然父亲更喜欢以扫,雅各还是以自己的智谋骗取了长子名分和父亲的临终祝福。后来,以扫的部族日趋衰落,而雅各的后代却成了强大的游牧民族,以扫的后代不得不屈服于雅各的后代。相貌文雅、头脑灵活的雅各是双胞胎中的弟弟,但最终却获得了本应属于相貌粗野、肢体发达而头脑简单的哥哥的名分和福祉。弟弟一族强于哥哥一族,大的服侍小的。这是游牧民族对渔猎民族的胜利,是新的生产方式对原始生产方式的胜利。

出生的先后顺序固然重要,但在其后的生活中,后出生的弟弟往往超越先出生的哥哥,后来居上。兄弟二人代表前后相继的两个生产阶段,后来居上代表新兴生产方式的出现和确立。父母亲或神灵对后来者的喜好,揭示出人类对新兴生产方式的青睐。

《旧约》神话以十分简短的文字,提供了人类生产方式变化的基本线索:从采集到渔猎,由种植业到畜牧业。每一个进程都经历了新旧生产方式的对抗,最终以新生产方式的胜利和确立告终。

生产发展方面,能与《圣经》的资料价值相提并论的,还有伊朗神话。伊朗神话中,神王胡尚在斩杀妖龙的过程中发现燧石,从而开始人工取火。之后,

王者的注意力转向水,
他到处开渠,引来河水。
世人的牧场水草丰美,
农耕兴旺,谷的丰收。
年复一年播种收获。
在此以前,人们并不从事劳作,
只知以果实充饥。
后来,至尊之神所求得的智者,
将牡牛、牝牛、羊
从野生动物——野驴、鹿中分离而出,
以造福人类子孙后代。
他杀皮毛优良的动物,
剥取其皮,供世人遮体。
凡是掌握语言、具有理智者,
无不以兽皮为衣。
知其为美好者,必传予世人,
他留下美名而去。
胡尚升天的时刻已临,
世间的王位虚席以待。
国王片刻不得延迟,
治理寰宇之王离开人世。^⑮

这则神话史诗般地记载了人类的一系列生产过程,其完整性和系统性,是其他民族神话所无法比拟的。

世界各民族的生产神话揭示了原始先民一种心理事实:火、种子和牛群等,原本处于自然界之中,却并不属于人类。人类是凭借自身的能力发现和获取这些东西的。在获取过程中,“偷”和“窃”彰显出智慧的力量。

生产神话讲述先民智慧的增长,认识空间的拓展,还有他们在其间感受到的震撼和狂喜。就在这样的生产进程中,人类认识到自身的力量,创世主和造物神在人类心目中地位渐趋下降,与人类自身相接近。直到文艺复兴时期,人类完全推翻了凌驾于人类自身之上的神祇。这是一个漫长的渐变过程,每一点进步,都使先民感受到一种窃喜乃至狂喜,流露出孩童般活泼、顽皮、可爱的神情。

同时,这种心理趋势发展过强的民族,对自然的亲和感越来越弱。诸如古希腊等民族,往往高扬人性旗帜,大步迈进,人文精神不断获得胜利。同时,在碰壁之后,又不断地自我否定,思维探索呈现出剧烈摇摆震荡的特点。华夏民族则是典型的实用型民族,对于自然的征服也好遵从也罢,都具有实用的功利目的。生存的艰辛使人们无暇浪漫,也较少从哲学层面思考人与自然的关系。印第安民族又是另外一种情形,他们对自然始终怀有眷恋和敬畏之心。这使印第安民族生活得沉静而安详,同时也陷入千百年不变的停滞状态。

独立神话和系统神话,对生产文化的考察价值不尽相同,虽无优劣之分,却有方式之别。中国神话作为独立神话,反映出以农耕为主的国家在生产生活方面的独特性。几乎没有任何一个民族的神话,如此全面地涉及了农业生产的各个方面。

古希腊罗马和《圣经》等体系神话,往往以神的故事接续起重大的生产发展进程,笔法更为连贯且波澜壮阔。这些神话文本,很

多时候表现出一种宏大的叙事风格。这样的记述使《圣经》等神话更具史书的特点,也使希腊神话更具文学特点。因而,从《圣经》中可以寻找出许多民族的历史,在希腊神话中则能更好地了解人的性格特点和人性风貌。

注释:

① 魏庆征编:《古代印度神话》总序,北岳文艺出版社、山西人民出版社,1999年4月第一版,第6页。

② [德]恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,选自《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1972年5月第一版,第17页。

③ [德]恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,选自《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1972年5月第一版,第17—21页。

④ 转引自潜明兹著:《中国神源》,重庆出版社,1999年12月第一版,第69页。

⑤ 转引自潜明兹著:《中国神源》,重庆出版社,1999年12月第一版,第70页。

⑥ 转引自潜明兹著:《中国神源》,重庆出版社,1999年12月第一版,第74页。

⑦ 王新良编:《罗马神话故事》,宗教文化出版社,1998年4月第一版,第138—139页。

⑧ 转引自潜明兹著:《中国神源》,重庆出版社,1999年12月第一版,第71页。

⑨ 李琛编译:《古巴比伦神话》,湖南少年儿童出版社,1989年8月第一版,第20—25页。

⑩ 引自陈建宪著:《神祇与英雄——中国古代神话的母题》,北京三联书店,1994年11月第一版,第166页。

⑪ 廖诗忠、张芝梅编写:《圣经故事》,宗教文化出版社,1996年10月第3版,第2页。

⑫ 引自陈建宪著:《神祇与英雄——中国古代神话的母题》,北京三联书店,1994年11月第一版,第169—171页。

⑬ 引自陈建宪著：《神祇与英雄——中国古代神话的母题》，北京三联书店，1994年11月第一版，第167—168页。

⑭ 引自陈建宪著：《神祇与英雄——中国古代神话的母题》，北京三联书店，1994年11月第一版，第169—171页。

⑮ 王新良编：《罗马神话故事》，宗教文化出版社，1998年4月第一版，第99—101页。

⑯ 王新良编：《罗马神话故事》，宗教文化出版社，1998年4月第一版，第4—5页。

⑰ 魏庆征编：世界神话珍藏文库：《古代印度神话》总序，北岳文艺出版社、山西人民出版社，1999年4月第一版，第11页。

⑱ 魏庆征编：《古代伊朗神话》，山西人民出版社、北岳文艺出版社，1999年4月第一版，第208—210页。

第七章

世界神话与原始图腾文化

动植物在神话中的意义非同一般,往往作为民族的图腾受到虔诚的崇拜。恩格斯曾说过:“如果说家庭组织上的第一个进步在于排除了父母和子女之间相互的性交关系,那么,第二个进步就在于对于姊妹和兄弟也排除了这种关系。……氏族就是由这一进步直接引起的,而且远远超出了最初的目的,它构成地球上即使不是所有的也是多数的野蛮民族的社会制度的基础,并且在希腊和罗马我们还由氏族直接进入了文明时代”。^①氏族是原始时期的一种社会单位,其内部禁止婚配;因而为了其成员有明确的归属,多数氏族要有自己的图腾。

图腾信仰常常和宗教信仰紧密地联系在一起,直接关涉到某种宗教的整体思想。从图腾出发可以考察原始人的思维特点,中外很多学者在这方面取得了重要成果。这种研究不但能够剖析个别图腾神话的内涵,更能找到所有图腾神话内部的相互联系,由此重现图腾制度的体系,并在其框架内取得文化学、人类学乃至思维科学方面的成果。

迄今为止,对于图腾神话的研究是以解决以下一些根本性或关键性问题为研究范围的:图腾的起源;图腾的意义内涵;图腾神话广泛存在的原因;图腾在不同文化中形态各异的原因;图腾研究的角度等。这些是所有进行图腾研究的学者必须回答的问题,也是本章通过世界各民族图腾神话文本的比较分析要回答的问题。

关于图腾的一般性理论,列维-施特劳斯在《图腾制度》一书中

说道：“图腾一词源于奥杰布韦人，是分布于北美五大湖北部地区的阿尔衮人的说法。ototeman 这种表达，大致上是‘他是我中的一个亲戚’的意思，这个词是这样构成的：第一个字母 o-，是第三人称的前缀；-t-，是用来防止两个元音粘合起来的插音；-m-，是所有格；-an，是第三人称的后缀；-ote-，所表达的是自我与男性或女性亲属之间的关系，这样，这个词就在主语的代际层次上定义了外婚群体。通过这种方式，氏族的成员资格就可以表达出来了：makwa mindotem，意思是‘我的氏族是熊’；pindikem mindotem，意思是‘进来，族兄’，等等。”^②

而“最早把图腾制度当作理论主题来讨论的，是麦克伦南 (McLennan) 在《双周评论》上发表的一篇题为‘动物崇拜和植物崇拜’的文章，在这篇文章中，他发现了一个著名的公式：图腾制度等于物神崇拜加上外婚制和母系继嗣。可是，几乎过了 30 年，博厄斯才对这一公式提出了批评意见，……1899 年，泰勒发表了他专门讨论图腾制度的十页纸，他的‘评论’消除了许多旧有的和新近出现的偏见，假如这些偏见还没有过时的话。早在博厄斯之前，泰勒就曾建议对图腾制度的地位加以评价：‘我们必须考虑到人类脱离宇宙来进行分类的倾向’”^③。

对图腾神话进行研究的基本方向是对图腾神话中所蕴含的物神崇拜思想、外婚制以及母系继嗣等内容的破译。

中国侗族的神话中，“东夷传说中的祖先太皞（昊）与少皞，代表两个不同的历史阶段。‘在古代文字中，凤即凤，凤夷也就是凤夷。从一个凤鸟氏族分为两个，一个属太皞，另一个属少皞。夷人中这两支，一支在江淮流域，另一支北上到黄河下游，后来大部分融为华夏族。’他们都是太阳鸟族。”^④ 鸟兽图腾和太阳崇拜被联系在一起，很多民族的神话都有类似的表述。

列维-施特劳斯对于远古先民将鸟兽图腾和太阳崇拜相联系的普遍性有所揭示：“翱翔天空的鸟被自然而然地与太阳联系

在一起。在中亚地区,这种传统可追溯到旧石器时期,在帕米尔诸山的沙克蒂洞中,可见到在石头上描绘的一种怪鸟及其他太阳符号,即是明显的例证。俄罗斯民间传说中神奇的火鸟拥有超凡的权力:‘即使它的一根羽毛都可使整个世界充满幸福的阳光’。在古埃及,bennu(一种苍鹭)是传说中的鸟,历来与太阳崇拜联系在一起,是初升的太阳和死后生命的象征。它还被称为长生鸟,它的形象作为不朽城的象征出现在罗马帝国后期的货币上。中国人称之为‘凤’或‘麒麟’,在伊斯兰神话中,它被称为 rukh oranqa(波斯的 simorgh)。在印度和亚洲东南地区,它相当于那里的迦卢荼。”

“用兽形表现太阳的做法在很大程度上来源于古代信仰,鸟、野兽、爬行动物和鱼在古代信仰中占有特殊的重要地位。已知最早的对鸟的描绘或许是在希拉孔波利斯(公元前约 3000 年)的纳尔迈国王调色板上的鹰、隼形象,它象征着太阳神何露斯。”^⑤

但对于一种图腾信仰或一类图腾信仰的研究,并不能窥见图腾信仰所蕴含的远古先民的全部智慧。因此,越来越多的学者致力于更广泛意义上的研究,列维-施特劳斯的《图腾制度》更是力图在制度化的高度上研究图腾信仰的来龙去脉。为此,他对学术界图腾研究的纵向发展历程进行了非常详实的梳理。在图腾研究方面取得巨大成就的正是那些人类学家。他们不但有神话作为史前资料,还亲身考察了许多现存的部落民族,有的本身就生活在部落中。

第一节 动植物图腾崇拜及其心理基础

关于动植物神祇在远古先民信仰中出现的先后顺序,学术界至今没有定论。

一、动植物崇拜的先后顺序及其原因

有学者认为,“与万物有灵观念最初限于动物一样,人类对神灵的崇拜最初也是限于对动物神的崇拜,其后才发展到对植物神和祖先神的崇拜”^⑥。还有学者持与此相似的观点,甚至在其论述神祇的变迁过程中根本没把植物崇拜作为一环加以论述,而是直接省略。他认为:“这,就是神话发生发展的最初阶段——原始、古朴的——神祇形象——动物造型。”“随着观念的变化,动物神祇身上的‘人的要素’(如体形)渐渐增长,动物因素慢慢减弱。……对于人兽同体神祇的崇拜,有一部分是属于较高级的图腾崇拜;一部分已超越氏族、部落的范围,具有了普遍的宗教意义。”^⑦

认为动物崇拜先于植物崇拜的学者的理由在于:“大自然界,动物与人的关系最为紧密,在人类早期阶段更是如此。一则早期人类主要以弱小动物为食,二则早期人类时常受到凶猛动物的危害,更为重要的一点是,动物与人的本能与习性在许多方面相似。……原始人万物有灵观念最早仅限于动物界。”“原始农业的出现,才导致人们的视野从地面转到天体,从与人相伴的动植物转到日月星辰、风雨雷电等自然现象去。”^⑧

有学者持不同观点,认为植物崇拜先于动物崇拜。如德国学者埃利希·诺伊曼,他在《大母神——原型分析》一书中指出:“在人类生活的最初阶段里,植物、根和块茎的采集是女人的主要劳作,狩猎则是男人们的事情。通过与植物世界的亲密接触,原始时代的女人们具有了关于生命的丰富知识,这些知识在原型女性原始秘教仪式中是非常重要的内容。”^⑨“图腾与生育力,以及与食物和食物禁忌的关系表明,它最初属于女人(储藏生育秘密和食物秘密的容器)的领域。”^⑩

根据这一论述推断,最初的社会是只知有母不知有父的时代,女人們的生育观和关于外在世界的一切知识,都与她们在社会生

产生活中的地位相一致,即处于权威和支配地位。因而,最初的图腾崇拜便是与生殖有关的、从植物的生育力出发而形成的植物崇拜。对此,埃利希·诺伊曼有更明确的论述:“兽类的女主人不是文化和农业阶段的女神;她不是带来文化和各种习俗的小麦女神得墨忒耳。她接近于人的野蛮的原始本性,即接近于受天然本能支配的生命,它与动物和自由生长的植物一起生存。植物是‘植物生命’的一种象征,‘植物生命’没有意识,没有急切的驱力,有的只是基本的对世界的反应能力和最低限度的独立运动。动物才是下一个更高阶段的象征。”^①

埃利希·诺伊曼同时也指出了植物与动物间的联系,他说:“在大母神所统辖的植物界和动物界之间,生活着蜜蜂。在远古时代,蜂蜜也与乳汁一样,被奉献给大地女神们。蜜蜂与动物世界鲜血淋漓的死亡象征迥然不同,它是植物和动物之间的媒介,所以是大母神最喜爱的。”^②显然,他认为先有植物神崇拜,后有动物神崇拜。

另有学者持较为中庸的立场,并不以植物和动物引起人心理反应的差异性来确定动植物崇拜产生的先后顺序。“有的认为植物崇拜晚于动物崇拜,这没有充分根据,因为民族学资料证明两种崇拜的起源都很古远……但有一点可以肯定,古代民族及近、现代周边的少数民族,在数量上动物神多于植物神,主要原因是植物对人利多于害,不至于引起人们敬畏的情绪,……一般对植物亲切感多于畏惧……”^③综上所述,认为先有动物神崇拜的学者的理由是,对神祇的崇拜心理来源于敬畏之心,而植物较动物而言不容易引起敬畏之感;认为先有植物神崇拜的学者的理由是,对神祇的崇拜心理来源于对生育的崇拜,而最初掌握生产生活的是女性,她们自身的生育能力和她们能优先接触到植物界的生产角色,使人们最初产生了对植物的崇拜。

二、难有定论的探讨

学者们的探讨集中在两个环节上：生殖崇拜和敬畏心理。生殖崇拜常常被当作确立植物崇拜的心理基础；敬畏心理通常被当作确立动物崇拜的心理基础。诚然，生殖崇拜在远古先民的世界里占据至关重要的地位，它充满了神秘性。

但问题仍然存在，远古先民的植物崇拜并不只因为生殖因素。蒂科皮亚人的神话中，“很久以前，神与普通人没有什么区别，在这块土地上，神直接是氏族的代表。有一天，当一个从外乡来的神，即 Tikarau 造访蒂科皮亚人的时候，本乡的诸神为他准备了一顿丰盛的筵席，不过，他们首先组织了一场力量或速度的竞赛，看看究竟是他们的客人还是他们自己能赢。在比赛进行当中，这个陌生人一下子滑倒了，声称自己受了伤。可是，当他假装一瘸一拐的时候，突然间冲向了为他准备的筵席，抓起一大堆食物，就逃奔山上去了。于是，众神便开始穷追不舍；Tikarau 脚下突然一滑，又摔倒了，这样，本氏族的众神们才讨回了一些吃食，一只椰子、一只芋艿、一只面包果，还有一只番薯。Tikarau 把剩下的大多数食物都带上了天，只把这四种植物的果实留给了人类”^④。外来的陌生者抢走了绝大部分食物，留下了椰子、芋艿、面包果，还有番薯。这四种食物都是植物性食物，该民族先民的植物崇拜倾向十分明显。

同时，众多神话表明，远古先民不仅仅认识了植物的生殖能力，也认识了动物的生殖能力。也就是说，动物崇拜也与生殖能力有密切关联。

有学者对动物崇拜与生殖崇拜的关系作了简明的阐述。“诚如韦斯顿·拉·巴尔所敏锐地指出的那样，西文中的词汇‘fecund’（多产的、肥沃的）、‘fetus’（胎儿）、‘femina’（阴性的、女性的）、‘femur’（大腿骨）、‘feminis’（雌性的）都认同于一个共同的词根‘fe’，这表明在肥硕、孕育、女性这些不同事物之间有着信

仰上的联系。巴尔还指出,肥猪之所以在史前社会受到崇拜,因为在原始信仰中,猪的多产能力和它的肥胖多脂其实是一回事。”^⑮

因生殖能力而受到崇拜的动物除了猪之外,还有很多。在黎族传说中,一对老夫妇的儿子形似蛤蟆,十八岁那年,凭借一身武艺和法术帮助黎王战胜官兵。黎王曾许诺将女儿嫁给他,但事后黎王嫌蛤蟆太丑,于是悔婚。黎王的女儿却不同意,新婚之夜,蛤蟆揭去了外皮,变成一美男子。黎王闻此奇事,将蛤蟆皮裹在身上,却变成了一只真正的蛤蟆。原来的蛤蟆郎被推举为黎王,故称“蛤蟆黎王”。“一个民族奉蛤蟆为王,传说本族之王是蛤蟆所变,蛤蟆自是至尊之物。人蛙互变的观念,说明在原始信仰中,人们认为人与蛙有神圣的内在联系,即存在意识上的血缘联系。承认人为蛙之子,便意味人跟蛙一样能繁殖。”^⑯

黎族神话中还有月亮即蟾蜍的说法,因此对月亮和蟾蜍的崇拜都源于其形象上的特点显示出非凡的生殖能力。“月神即蟾蜍的神话,国外也有。‘所罗门群岛的土著将月亮看作是只蟾蜍的化身;北美印第安人认为月亮是只肚里装满水的蟾蜍,一旦水被吐出便会淹没整个世界;墨西哥人的大女神月亮,是所有水的掌管者,她的化身是只大青蛙;圭亚那印第安人也认为月亮中有只青蛙。’一则 Salish 印第安人的神话说:‘一只狼非常喜爱一只蟾蜍,它为了寻找拒绝它的蟾蜍,去求月亮照亮道路,月亮满足了狼的要求。当狼刚要拥抱蟾蜍时,蟾蜍一下跳到了月亮脸上,并留在那里了。’”^⑰

可见,不仅植物的生殖能力使其成为远古先民崇拜的对象,一些动物也因同样的原因受到崇拜。实际上,人类崇拜动物的原因相当复杂,并不是一种原因可以全面概括的。有学者指出,“大多数奥杰布韦氏族都有动物的名称,在 18 世纪末和 19 世纪初,一位生活在加拿大的法国大使塔夫纳(Thavenet),就曾根据自己的记忆解释说,每个动物氏族都在自己的发源地保护一种最漂亮、最友好、最可怕或者最常见,甚至他们经常捕猎的动物”^⑱。这些图腾

动物与人的关系是多样的。

如此一来,动植物崇拜与图腾信仰的心理基础究竟是什么呢?下面这位学者对猴图腾崇拜心理基础的分析,对我们有巨大的启示。“中美洲神话声称猿猴是人类的一种,东非、南非土著则认为猿猴是自己的祖先,印度马拉瓦尔匪帮甚至被认为是拉玛人猿的后代,马来半岛人则说自己来源于白猿的一大分支……‘对于那些同时相信猿猴是一种蒙昧人,而蒙昧人是一种猿猴的那些人来说,带尾巴的人是有双重意义的生物。因此,猩猩作为半人半兽,常常出现在大众的信仰之中’”^⑩。

如果我们没有误解的话,该学者认为,恰恰是因为猿猴既有人人的特点,同时又与人不尽相同具有兽的特点,使它成为既使人感觉亲近又使人感觉神秘敬畏的对象。植物的情况应该也人体相当。所以说,与人类相近甚至远远超过人类的生殖能力,和人类无法完全解释的神秘性,是远古先民动植物崇拜的心理基础。正因如此,动植物崇拜何者产生在先,仍然无法定论。或者这个问题,本身就因为各民族生存环境不同而有所不同;或者在任何一个民族中,都没有明确的先后次序。

三、生殖崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜的关系

前文列举的神话和学者们所持的观点表明,生殖崇拜和图腾崇拜以及祖先崇拜之间有着复杂的关系。这三者在很多方面相通或者交叉,但又不完全等同。对其关系的认识,学术界也并未达成共识。有学者力图进行较为全面的归纳,大致整理出三种观点:

一种观点认为,图腾崇拜与生殖崇拜不能并论,特别是对男根的崇拜,产生于私有制出现之后,生育崇拜不能归入祖先崇拜。女祖先与图腾祖先相结合,生育后代,这是不知有父的母系氏族社会的生育观念的反映。到父权制建立以后,图腾

逐渐退出历史舞台,父亲取代了图腾,这可以说是人类自我认识的重大突破。但图腾崇拜本来便具有祖先崇拜的一些因素。祖先崇拜的基础是灵魂崇拜与血缘关系,属于原始宗教中比较进步的一种形式。

另一种观点认为,……生殖崇拜神话产生最早,约在新石器时代的早中期;次为图腾神话,约在新石器时代的中晚期;祖先神话的产生,人类已进入文明社会的门槛,人们讴歌本氏族或宗教的祖先神,这些神带有若干生殖神与图腾神的胎记。

第三种观点则认为最早的生殖崇拜也就是图腾崇拜。图腾群体认为妇女生育是因为图腾进入体内,死后必须返回自己的图腾那里去,求子则向图腾祈求。……所以图腾崇拜仪式不仅是最早的宗教仪式,也是最早的生殖崇拜仪式。因此,图腾神与祖先神存在渊源关系,也是祖先神萌芽的第一阶段……^②

以上三种观点的一致之处在于,祖先崇拜应是最晚出现的。实际上,对先后顺序的探讨终究难以得出定论。因为学者们无法复现远古先民的心理发展阶段,毕竟那一阶段太过久远。但现代人却可以对远古先民的心理要素加以挖掘。换言之,解读动植物及图腾神话,虽不能对远古先民的心理形成线性发展脉络的总结,至少可以形成几个点上的认识。这对于了解先民的思想 and 心理,了解他们的思维方式,进而了解当时的文化状况,也有重要价值。

从前文所论可以发现,远古先民崇拜心理基于以下几种心理要素。

第一,生殖崇拜。虽然学者的意见不尽一致,但大量的神话材料证明,动植物神的崇拜和图腾崇拜都与生殖崇拜联系在一起。生殖崇拜虽然不是图腾崇拜的全部原因,至少是构成图腾崇拜的重要内容。

第二,敬畏心理。一般情况下,人们把敬畏心理理解为尊敬和

畏惧两种心理反应的结合。实际上,敬畏心理也可能是一种更为复杂的心理结合模式。敬为亲敬,即有尊敬之心又有亲和之感,在此基础上生成畏惧之心。因为亲和之心往往可以引起崇拜之情,亲和、尊敬和畏惧三者融合,使远古先民在其神话文本中表现出极为复杂的动植物图腾崇拜及祖先崇拜。

第三,心理投射。远古先民无论出于生殖崇拜还是发自敬畏之情,在神话中描绘出来的动植物神和图腾都表现为一种物我相融的创造。动植物神和图腾身上,既有与人十分相近甚至相同的特点,又有人所不及的特点。远古先民创造的这些崇拜对象,如果简单地用“万物有灵观念”似乎也可以解释,但我更愿意从另一个角度来理解,那就是先民有着强烈的心理投射倾向和类比联想及想象能力。正是在不断地将自身与外物相互映照的对比中,先民展开了他们对人和人与世界关系的认识和思考过程。

第三,团体心理。埃利希·诺伊曼曾指出:“在人类文化的早期状况中,团体心理占据支配地位。在个人与其团体之间,在团体与其环境,特别是植物与动物的世界之间,展示出一种‘神秘参与’的关系。这种情况最清晰的表现就是图腾崇拜:几乎在所有的地方,原始团体都把自身经验为出自一种动物或是一种植物,因而与它有一种亲缘关系。造成这种现象的原因,也许是对于人、动物、植物与无机世界之间的差异,他们有与现代意识不同的理解。”^②远古先民绝不像现代人这样强调个体的特点和价值,团体心理使其部族成员保持最大限度上的一致性。原始共产主义的平等观念在一定程度上由此产生。

第四,女性心理。埃利希·诺伊曼指出,“在这里,关于图腾崇拜的起源与原型女性心理学的关系必须说几句话,哪怕只是顺带提及。在大母神的特征中,原型女性是一位‘处女’:一种独立于个体男性的创生原则。由于很多充分的理由,母权的基本观点不认为性行为与生孩子之间有什么联系。在女人的内在体验与外部

经验中,孕育与性欲是无关的。……所以在原始时代,女人总是因人类之外的超个人力量而受孕。一切时代所有民族的神话和童话都告诉我们,她通常与神和动物,例如鸟和蛇、野牛和公羊等的接触而受孕,同时也通过吃野果,通过风、月亮、祖先的幽灵、恶魔、诸神等等而受孕。而图腾则是这类非个人的、受胎的精灵”^②。从远古时代开始,女性就牢牢地和生育联系在一起,对于女性生殖能力的神秘解读,使远古先民将人类的繁衍想象为“处女”和各种崇拜对象合作的结果。

第二节 图腾信仰与氏族冲突和 选民优越感

图腾信仰总是与氏族制度联系在一起。作为释源神话的一部分,图腾神话记述了各民族氏族时期的生活情况,记述了氏族间的冲突和民族优越感的产生。

一、氏族间的冲突

在图腾神话中,有相当大一部分讲述的是两种图腾动物间的冲突和争斗。实际上,图腾本身就代表着氏族,因为氏族和氏族之间往往是靠图腾来区分的。此一氏族区别于彼一氏族,一方面是因为他们有明确的不同的“母亲”,同时还要有明确地使“母亲”受孕的不同事物。既然男人的作用没有被发现,神秘力量的施予者理当来自外界。当然,在这个过程中,代表女性的女神“也化身为植物和动物,为了孕育每个种类,‘伟大的母亲’(即原母神——引者)要具有相应的动物形体,并与之交配。她的支配权延及一切生物”^③。因此,图腾是直接作为区分社会团体的标志的。

大量的神话资料表明,远古时期,氏族间经历了由一体到分化、由和睦到争斗的历程。“我们在澳洲的许多地区都听到过这种

神话,它讲述的是两个主人公,而故事的主题就是两者之间发生的冲突。一个版本取自西澳洲,讲的是鹰隼与乌鸦的冲突。鹰隼是乌鸦的娘舅,也是乌鸦未来的岳父,这是因为乌鸦与他娘舅的女儿是优先通婚的。无论是实际的岳父,还是未来的岳父,都有权要求从他的女婿兼外甥那里获得食物礼物,所以,鹰隼告知乌鸦送给他一只沙袋鼠。乌鸦成功地捕获到一只沙袋鼠,却没有抵制住诱惑:他吃掉了沙袋鼠,却假装说自己空手而归。可是,他的舅舅并没有相信他,问他的肚子怎么鼓起来了。乌鸦回答说,他饥饿难耐,用金合欢树的树胶填饱了自己的肚子。鹰隼还是不相信他,向他的外甥搔痒,直到他把肉吐了出来。为了处罚他,舅舅把他扔进了火中,他疼痛难忍,大呼小叫,后来,所有这些就变成了乌鸦的特征。鹰隼宣布,乌鸦再也不能当猎手了,他只能去偷猎物。从此以后,就一直这样了。”^②这则神话中,母系民族的规则和母系民族受到的挑战都得以清晰地展现。

“居住在南澳洲与维多利亚交界地区的土著人,认为作为他们主要猎物的袋鼠和袋熊(另一种有袋动物,体形较小)曾经是朋友。有一天,袋熊开始为自己建造‘房子’(这种动物栖居在地洞里),而袋鼠却嘲弄他,也惹恼了他。不过,起初,当雨开始下起来时,袋熊躲在他的房子里,拒绝给袋鼠腾地方,说这房子对他们两个来说太小了。袋鼠大为恼火,用一块石头揍了袋熊的脑袋,把他的额头拍平了;袋熊坚决予以还击,向袋鼠掷出一支长矛,紧紧扎在他的后屁股上。从此以后,就一直这样了:袋熊有了一个扁平的额头,生活在地洞里;袋鼠有了一只大尾巴,生活在地面上。”^③氏族间关系的敌友转变,正如现代社会的国家之间一样,以利益为转移,变幻莫测。

“黄金海岸北部的塔伦西人划分为几个胞族,每个胞族都遵守特定的图腾禁忌。沃尔特河上游的人们也有这样的特征,甚至整个西部苏丹地区也如此。它们不仅具有形式上的相似性,因为最

通常受到禁忌的动物物种在这一片广大地区都是一样的,而且用来理解这些禁忌的神话也很相似。”^⑤多个胞族从同一血脉中分离出来,逐渐形成各自独立的群体,但曾经的血脉相连却在图腾禁忌中得以保留。

“在不列颠哥伦比亚夏洛特皇后群岛上,海达人也分别被称作鹰和渡鸦两个母系外婚胞族。海达人的神话告诉我们,起初鹰是怎样成为陆地上所有水的主宰的,因为他有一只不透水的篮子。渡鸦偷走了这只篮子,但当他携带篮子飞越陆地上空时,水泼洒出来,溅在陆地上,于是形成了湖泊和河流,从此以后,鸟有了水喝,也出现了人们赖以生存的鲑鱼。”^⑥各氏族间你争我斗,胜败转手频繁。这些争斗的历史成为氏族整体命运的转折点,成为永远难以忘记的生命印迹,神话就是保存这印迹的载体。

羌族的神话中,“天神木巴之女和地上的公猴冉必娃相爱成婚繁衍人类;天神之女木姐珠与人间猴毛人斗安珠相爱繁衍人类。……从有关神话资料可以发现婚配育人神话可分为母猴婚配育人神话和公猴婚配育人神话。”^⑦“母猴婚配育人和公猴婚配育人神话表明这两种神话分别产生于不同时期的氏族社会中。前者产生于母系氏族社会中,后者产生于父系氏族社会中,母猴婚配育人神话向公猴婚配育人神话的过渡折射出母系氏族社会向父系氏族社会演变的历史进程。这些神话之所以能够较为完整地保存下来乃是由于这些民族在历史进程中保存有较为单纯的血缘传承关系,而汉族是由许多民族不断融合而形成的,羌族猴祖神话的图腾崇拜特质在融合的过程中就逐渐消失,作为原型的猴祖神话在汉族社会中蜕变而为劫夫型、盗妇型两大类型的猿猴抢婚故事,成了汉民族表达信仰的一种叙事框架”^⑧。可见,这类神话展现了远古先民社会中男女两性社会地位的变化,同时展现了这一冲突过程。

母系氏族与父系氏族的差别除了涉及到男女在社会中的地位、各个团体之间的利益区分,更涉及到财产的继承问题。依照恩

格斯的观点,财富的丰富程度和财产的继承方式恰恰是社会形态的基本决定因素。因此,从根本上来说,图腾崇拜的差异,在区分群体的基础上,最终要达成的是对财富归属问题的解决;然而这种归属又不是一成不变的,财富的获得和丧失总是不断地交替出现。

傈僳族有一则神话,“花兹玛脊背是孔雀和山鸢的羽毛,肚脐下面是黄鹌和花鸚鵡的羽毛,全身裸露,头发乌黑,说话像鸟叫,用短梭镖,一下便中虎身。动作快如旋风。一天,她在山上偶然与逃亡的牧奴阿盖相遇,虽然语言不通,还是在山洞里成婚了,共同生活得很愉快。他们打野兽,找鸟蛋。过了一段,两人已有了共同的语言。他们能相互听懂对方所唱的歌。女猎人教会阿盖打熊、野猪、老虎等等,给阿盖穿上羽毛衣。

花兹玛是她原在部落里合法的女酋长继承人。但她的氏族内部却是群婚制。她对阿盖说:‘家族的规矩,每个男子都属于每个女人,每个女人也都属于每个男人,谁要是和谁偏爱,就要被杀掉,再由家族酋长举行祭祀,然后就分着把这人吃了。’她的族人如果知道阿盖独自占有了她,便会杀掉阿盖,把她烧着吃了。花兹玛部落的男人们都喜欢围拢她,而女酋长却恨不得把她吞吃。因此她跑了。

他们生了一个儿子,取名‘曲盖咕’。儿子长大了,也学会了打猎。不幸,女猎人部落的人终于找到了他们。她被残暴地拖进了草莽中。从此,父子俩再也看不见她了。

阿盖父子搭了两间竹草屋住下来,烧了几片火山地,种上芥麦和麻。不久,这个山头又逃来了不少穷苦人。猎人的儿子便成立了鸟氏族,奉自己的母亲女猎人为祖,并刻了女猎人的雕像,当作神物,代代相传。称女猎神做‘花兹玛’,意谓‘掌管猎物的女人’。据说,傈僳人打猎的几种方法,如绊扣、鸟扣子、捕虎陷阱、捕猴竹笼……都是花兹玛传下来的。”^⑩

这则神话信息之丰富,为大多数神话所难比拟。群婚制氏族

内部的男女关系、继承原则和权力争斗,与原氏族具有血亲关系的新氏族的形成和发展,都有所体现。

综上所述,有关图腾的神话,记录了民族的生存状态和发展情况,具有丰富的史料价值。

二、图腾神话的释源功能和远古先民的选民优越感

“许多民族神话中区分人类起源与一个部落或一个民族起源的说法都不大清楚。”^④在这些有关人类或部落或民族起源的神话中,人类的诞生有许多途径都与自然事物、动植物有关,如石生人、树或其他植物生人、动物变人等。其实从广义上来说,这些神话均属于图腾神话。它们所阐述的都是一个民族与其他民族相区别的根由。一个民族在不知道其他民族存在的时候,他们所阐述的人类起源,其实就是他们自身的起源。

“印第安人组成了十来个父系和从父居氏族,其中,有五个氏族相比起来古老些,所以也享有比较特殊的声望。有神话说,这五个‘原初’氏族来源于六个具有人形的超自然存在,他们来自大海,后来才与人类融为一体。其中有一个双目紧闭,不敢看印第安人一眼,尽管他也想最急切地睁开眼睛。最后,他终于抑制不住自己的好奇心,略微掀起他的头巾,将目光投在人的身上,刹那间,人类‘仿佛遭到雷击一般’,一命呜呼。尽管这种令人生畏的存在本来想对人类表示友好,但他的目光太强烈了,反而给人类带来了死亡。所以,他的同伴让他立即潜入海底。其他五个存在却留在了印第安人中间,‘成为了他们的福祉’。后来,从他们中,诞生了五个大型的氏族和图腾:鲟鱼、鹤、潜鸟、熊和貂。”^⑤印第安人对本氏族起源的解释,充分体现了本氏族为神灵所保佑的心理。这是民族优越感产生的心理基础之一。

“蒙古族有一则神话说,杜尔伯特人从事游牧,傍纳德山而活动。该山终年积雪,云雾缭绕,清泉成湖,都说是天神隐居之地。

忽一日,一猎人遇天女戏嬉水中,便用套马皮索会住其中一天女,其余惊散,猎人求爱成婚。天女不能久居人间,返回天上,后生男婴,自编一小篮,将婴儿悬挂在树上,遣一黄色小鸟昼夜守护,为之歌唱,自己仍回天上。这婴儿长大后,便是杜尔伯特的酋长,也是绰罗斯家庭的祖先”^④。将本民族的祖先定为上天之神,因而与凡人不同。这是民族优越感产生的心理基础之二。

萨满教的神话中,“开辟女神阿布卡赫赫,命一只母鹰把太阳的光与热装进羽毛,飞往人间,大地冰雪才得融化。因为母鹰实在太累,打盹了,羽毛里的火掉下来烧遍了森林,连石头都烧红了。鹰用巨爪搬土灭火,用翅膀扇灭烈焰,不幸自己却堕落海中而亡。鹰魂便幻变为第一个女萨满”^⑤。鄂伦春族的神话中,“一个猎人被母熊所掳,关在山洞里。母熊逼他结为夫妇,几年后生了一熊仔。一日,猎人趁母熊外出觅食的机会,逃到江边。母熊发现后,携幼子追来,但已来不及了。猎人不顾母熊的呼喊,跳上木筏逃脱。母熊盛怒之下,将熊仔撕成两半,一半投向猎人,后成了鄂伦春人的祖先;另一半母熊留给了自己,仍是熊”^⑥。

萨满的祖先巨鹰和鄂伦春人的祖先熊,都具有高强的本领,乃至巨大的牺牲精神,这是民族优越感产生的心理基础之三。

关于祖先神的产生,有学者认为,“这里所指的祖先神不包括图腾在内,也不是指那种半人半兽的祖先神,而是指那种将人祖作为信仰对象的、超越了自然信仰的祖先神,这不但体现了人的意识进入了一个新的高度,而且进一步确认了人们之间直接的亲缘关系。祖先神一般经历了三个发展阶段:女祖神;男、女祖神并立;男祖神。”^⑦这应该是狭义的祖先神,而从广义上来讲,任何直接作为氏族起源原因的图腾或神,都应被称作祖先神。这也正是图腾崇拜和祖先崇拜关系复杂的原因所在。

通过图腾神话的分析发现,一个氏族选定一种事物作为自己的图腾,其心理基础是多种心理因素的融合,这是一个相当复杂的

思维过程。同时,各氏族选择不同的事物作为本氏族的图腾,其目的在于彼此区分。在区分彼此的同时,形成一种相互比较、证明自身强大的优越心理。正如孩子们分别说出自己的父亲,并对其加以描述,有意或无意都会达到一种比较的效果,这种比较往往又是以自身的优越感作为前提或者证明目的的。

无论是远古先民的世界还是后来的文明世界,不同信仰之间的相互倾轧从来没有停止过。正如有学者所指出的那样,“犹太教徒常常因为他们是神的选民的信仰而受批评,但是批评他们的人也犯了同样的否定态度,因为这种否定的态度正是《圣经》时代谩骂偶像崇拜的来源。三大一神教信仰都在他们历史的不同时期,发展出类似的选民神学。这种神学造成的后果,有时比约书亚记中所想象的景况还要惨”^⑤。

人类历史上,打着信仰旗号而进行的征服数不胜数,这显然从远古先民的时代就已经开始了。

注释:

① [德] 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,选自《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1972年5月第一版,第33—34页。

② [法] 列维-施特劳斯著:《图腾制度》,渠东译,梅非校,上海人民出版社,2002年6月第一版,第24页。

③ [法] 列维-施特劳斯著:《图腾制度》,渠东译,梅非校,上海人民出版社,2002年6月第一版,第17页。

④ 转引自潜明兹著:《中国神源》,重庆出版社,1999年12月第一版,第156页。

⑤ 张穗华主编:《神灵,图腾与信仰》:中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第25页。

⑥ 启良著:《神论——从万物有灵到上帝之死》,花城出版社,2002年1月第一版,第18页。

⑦ 谢选骏著:《神话与民族精神》,山东文艺出版社,1986年10月第一

版,第93、96—97、102—103页。

⑧ 启良著:《神论——从万物有灵到上帝之死》,花城出版社,2002年1月第一版,第18—19页。

⑨ [德] 埃利希·诺伊曼著:《大母神——原型分析》,李以洪译,东方出版社,1998年9月第一版,第269页。

⑩ [德] 埃利希·诺伊曼著:《大母神——原型分析》,李以洪译,东方出版社,1998年9月第一版,第279页。

⑪ [德] 埃利希·诺伊曼著:《大母神——原型分析》,李以洪译,东方出版社,1998年9月第一版,第287页。

⑫ [德] 埃利希·诺伊曼著:《大母神——原型分析》,李以洪译,东方出版社,1998年9月第一版,第274页。

⑬ 潜明兹著:《中国神源》,重庆出版社,1999年12月第一版,第37页。

⑭ [法] 列维-施特劳斯著:《图腾制度》,渠东译,梅非校,上海人民出版社,2002年6月第一版,第33页。

⑮ 叶舒宪著:《高唐神女与维纳斯》,中国社会科学出版社,1997年12月第一版,第15页。

⑯ 转引自潜明兹著:《中国神源》,重庆出版社,1999年12月第一版,第168页。

⑰ 转引自潜明兹著:《中国神源》,重庆出版社,1999年12月第一版,第168—169页。

⑱ [法] 列维-施特劳斯著:《图腾制度》,渠东译,梅非校,上海人民出版社,2002年6月第一版,第24页。

⑲ 吴光正著:《中国古代小说的原型与母题》,社会科学文献出版社,2002年10月第一版,第305页。

⑳ 潜明兹著:《中国神源》,重庆出版社,1999年12月第一版,第8—9页。

㉑ [德] 埃利希·诺伊曼著:《大母神——原型分析》,李以洪译,东方出版社,1998年第一版,第278—279页。

㉒ [德] 埃利希·诺伊曼著:《大母神——原型分析》,李以洪译,东方出版社,1998年第一版,第278—279页。

㉓ 转引自叶舒宪著:《高唐神女与维纳斯》,中国社会科学出版社,1997

年12月第一版,第17页。

⑳ [法]列维-施特劳斯著:《图腾制度》,渠东译,梅非校,上海人民出版社,2002年6月第一版,第111页。

㉑ [法]列维-施特劳斯著:《图腾制度》,渠东译,梅非校,上海人民出版社,2002年6月第一版,第112页。

㉒ [法]列维-施特劳斯著:《图腾制度》,渠东译,梅非校,上海人民出版社,2002年6月第一版,第92页。

㉓ [法]列维·施特劳斯著:《图腾制度》,渠东译,梅非校,上海人民出版社,2002年6月第一版,第108页。

㉔ 转引自吴光正著:《中国古代小说的原型与母题》,社会科学文献出版社,2002年10月第一版,第301页。

㉕ 吴光正著:《中国古代小说的原型与母题》,社会科学文献出版社,2002年10月第一版,第305页。

㉖ 转引自潜明兹著:《中国神源》,重庆出版社,1999年12月第一版,第79—80页。

㉗ [俄]李福清(B. Riftin)著:《神话与鬼话——台湾原住民神话故事比较研究(增订本)》,社会科学文献出版社,2001年12月第一版,第71页。

㉘ [法]列维-施特劳斯著:《图腾制度》,渠东译,梅非校,上海人民出版社,2002年6月第一版,第25页。

㉙ 转引自潜明兹著:《中国神源》,重庆出版社,1999年12月第一版,第32页。

㉚ 转引自潜明兹著:《中国神源》,重庆出版社,1999年12月第一版,第31页。

㉛ 转引自潜明兹著:《中国神源》,重庆出版社,1999年12月第一版,第33—34页。

㉜ 潜明兹著:《中国神源》,重庆出版社,1999年12月第一版,第9页。

㉝ [英]凯伦·阿姆斯特朗著:《神的历史》,蔡昌雄译,沈清松校订,河南出版社,2001年11月第1版,第70—71页。

第八章

世界神话与原始复仇文化

在世界各民族的神话中,大大小小的矛盾争端不断发生。无论是私人之间的恩怨还是众神之间或王国种族之间的仇恨,都使众多民族的神话和复仇或报复紧密地联系在一起。可以说有些民族全部神话的整体就是不断争斗不断复仇的连锁反应,如北欧神话。同时,群体间的复仇总会演化为战争,因此,战争主题和复仇主题在神话中实在难以分割开来。神与神之间的争斗往往由具体的原因引起,而人类各群体间的仇恨却常常与神界的是是非非密不可分。不过,无论是神界的战争还是人类的战争,都反映出当时人们的价值观,复仇神话研究所要了解的就是神和人都为何而战,为何进行复仇,报复的方式如何。

综观世界复仇神话可以发现,世界各地的远古先民所捍卫和珍视的东西极其相似,其中有很多思想是人类各个年代各个民族从未改变过的信念。同时,各民族的复仇主题神话虽然有诸多的相似相通之处,但细究起来其具体的差异还是十分明显的。由于各民族先民们所处的地理环境不同,他们的生活方式也因而不同,形成的道德标准也就不尽相同。因而,在这一民族中必须复仇的事件在另一民族中却未必如此,反之亦然。另外,各民族复仇神话由于产生的时代不同,因而社会文明程度也不尽相同,在一些民族中已视为野蛮行径的行为在另一些民族中仍然是道德标准所要维护的对象。以上诸种原因都直接造成各民族复仇主题神话中复仇原因和复仇方式的不同。

正是这些差别表明世界各民族在其远古先民时代,就已经具有各自鲜明的个性特征,各种不同的人性之光在其间显现,它们往往构成各民族的基本心理取向的分野。对诸种心理取向的差异进行研究时,不能褒此贬彼。因为任何一种复仇和报复的背后都有某种坚定的信念,作为一个群体行动的心理支撑,其精神内涵是十分复杂的,往往具有一定的哲学意味和哲学高度。

按照复仇的原因来看,复仇神话可以分为血族和血亲复仇、情感和婚姻复仇及善恶斗争复仇等几类。另有一些复仇神话则展现出复仇动机的复杂性。对神话中不同原因所引起的复仇行为的分析,可以有效地总结和揭示远古先民复仇的心理基础和方式手段。

第一节 血族和血亲复仇

远古先民的社会是以血亲制来维系的,血亲关系在社会生活中至高无上,因此为有血缘关系的亲人复仇就是一种基本的道德规范和责任义务。恩格斯曾说过:“根据唯物主义观点,历史中的决定性因素,归根结蒂是直接的生活的生产和再生产。但是,生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣物、住房以及为此所必需的工具的生产;另一方面是人类自身的生产,即种的繁衍。一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度,受着两种生产的制约:一方面受劳动的发展阶段的制约,另一方面受家庭的发展阶段的制约。劳动愈不发展,劳动产品的数量、从而社会的财富愈受限制,社会制度就愈在较大程度上受血族关系的支配。”^①远古先民生存的时代,是生产力最不发达的时代,也是人类受血族关系支配最强烈的时代。

血族关系在较早的阶段体现为氏族集团的血族关系。“同氏族的人必须相互援助、保护,特别是在受到外族人伤害时,要帮助报仇。个人依靠氏族来保护自己的安全,而且也能做到这一点;凡

伤害个人的,便是伤害了整个氏族。因而,从氏族的血族关系中便产生了那为易洛魁人所绝对承认的血族复仇的义务。假使一个氏族成员被外族人杀害了,那么被害者的全氏族必须实行复仇。”^②

晚些时候,血族关系则体现为血亲关系。北欧复仇神话中讲述了一则战齿王哈拉尔德的故事。丹麦国王西格阿尔死后,国家逐渐衰弱。他的最后一个后裔是其孙女古玉丽德。此时,那些早已独立的原丹麦诸侯国王的子弟们都野心勃勃地窥伺着丹麦的王位。他们希望娶丹麦公主为妻,以名正言顺地得到王位继承权。古玉丽德对此非常清楚,她用严格的择偶条件选中了具有挪威王室血统的西兰王子胡奥丹。他们二人结为夫妻,爱笃情深,多年后蒙欧丁神的眷顾,生下了儿子哈拉尔德。不久,胡奥丹顺承西兰王位。为了让他们的爱子哈拉尔德有朝一日成为真正强大的丹麦的国王,胡奥丹在丹麦拉开了收复国王的战争序幕。在一次征服斯科纳诸侯王国的战斗中,胡奥丹与妻子和幼子都亲赴沙场。胡奥丹不幸失手,被斯科纳武士维斯特所杀。古玉丽德强忍丧夫之痛,狂奔到陷入敌阵的爱子身边,将他救出重围,追兵射中了哈拉尔德的屁股。从此后,最令哈拉尔德至死难忘的莫过于杀父之仇和敌人给他的耻辱,他忍辱负重,伺机报仇。后来,他得到消息,这位杀父仇人,也就是斯科纳国王维斯特将举行盛大的结婚庆典。哈拉尔德乔装改扮混入婚宴,冲入洞房,以付出两颗门牙的代价,将维斯特击毙于棒下,因而获得了战齿王的雅号。^③

这则北欧神话中,引发复仇的根本原因是战争,而胡奥丹发动战争的原因是为收复国土,为儿子留下真正强大的国家。当身为国王的父亲被杀死后,报杀父之仇是长大成人的哈拉尔德天经地义而且无可推卸的责任。这样的战争中没有善恶之分,也没有正义和非正义之别,一切以血亲至上。

如果对血亲复仇进一步深入研究就会发现,血亲关系在远古先民的社会中经历了由母系血亲到父系血亲的变化。也就是说,

如果父母双方出现了矛盾冲突,一方为另一方所杀,作为儿子的后代,究竟应该站在父亲一边还是站在母亲一边,是应为父报仇还是为母报仇。

希腊神话中俄瑞斯忒斯和复仇女神为我们提供了母系血亲向父系血亲转变的例证。俄瑞斯忒斯的母亲和她的情人,阴谋杀害了她的丈夫阿伽门农。俄瑞斯忒斯为父报仇杀死了他的母亲和她的情人,为父报了仇,这是阿波罗的神谕吩咐的。可是,对父亲的孝顺却使他成为杀母的凶手。事后,他的良心忍受着痛苦和悔恨的煎熬。不久,他发了疯,到处流浪。阿波罗十分同情他。与此同时,被俄瑞斯忒斯杀死的母亲克吕泰涅斯的阴魂却在催促复仇女神们为她报仇。虽然阿波罗尽心尽力地保护他,复仇女神们还是穷追不舍。他们认为一个杀死母亲的人是永远找不到避难所的。后来,俄瑞斯忒斯找到了女神雅典娜,请她给予一个公正的裁决。雅典娜一听便知这件案子奇特而复杂,是人间的法庭几乎无法判决的。于是她组织了一次审判。在审判中,阿波罗描述了谋杀阿伽门农的惨景,认为这是滔天罪行。而复仇女神则指出残杀母亲是十恶不赦的罪行。最后,由法官们投票,其结果显示多数人认为俄瑞斯忒斯无罪,因而他获得了自由。复仇女神们对于被宣判无罪而获得自由的人也没了办法。

巴霍芬对于埃斯库罗斯的《奥列斯特》三部曲的分析,是解读俄瑞斯忒斯(奥列斯特)杀母为父复仇的神话的依据。“杀死一个没有血缘亲属关系的人,即使他是杀死他的那个女人的丈夫,也是可以赎罪的,此事是和依理逆司神毫不相干的;她们的职务只是追究血缘亲属中间的杀害案件,在这里,按照母权制,杀母是最不可赎的大罪。但是,阿波罗却出来做奥列斯特的辩护人;于是雅典娜就把问题交阿雷奥帕格的法官们——雅典娜的陪审员们——投票表决;主张宣告无罪与主张有罪的票数相等;这时,雅典娜以审判长的资格,给奥列斯特投了一票,宣告他无罪。父权制战胜了母权

制；‘幼辈的神’（依理逆司神自己这样称呼他们）战胜了依理逆司神，后者终于也同意担任新的职务，转而为新的秩序服务了。”^④这是恩格斯对巴霍芬经典论述的概括，它揭示了希腊英雄时代，血亲关系是判定人类一切行为的准则和出发点。同时在父权制对母权制的胜利中，父系血亲逐渐取代母系血亲，成为人们在社会中所遵从和捍卫的至高无上的关系。

在血族和血亲复仇中，复仇者和被害者之间几乎无一例外都是亲属关系。其间包含着一些表面因素，如权力之争、财富之争等。虽然这表明远古先民对权力和财富普遍看重，也揭示出政治观念的诸多差异。但究其根本，复仇的中心法则依然是围绕血族和血亲关系进行的。

第二节 情感和婚姻复仇

有关情感和婚姻的复仇神话，其数量之大、复仇者的仇恨之深、复仇方式之摄人心魄，恐怕是其他几种复仇类型神话所无法比拟的。在希腊神话中，上至天神下至英雄，他们的行动几乎都与情感和婚姻有直接的关系。

希腊神话中的天后赫拉由于天父宙斯的风流成性，不得不提高警惕随时采取报复行动。宙斯和伊娥的故事是反映赫拉报复心理的最具代表性的故事之一。

风流的天父宙斯喜欢上了凡间的女子伊娥。天后赫拉很快发现了这件事，便下界阻挠。宙斯预料妻子来了，为了让心爱的姑娘逃脱妻子的报复，他把伊娥变为一头雪白的小母牛。赫拉立即识破了丈夫的诡计，假意称赞这头美丽的动物，要求丈夫把它作为礼物送给自己。宙斯左右为难，想来想去，决定暂时放弃姑娘，把这光艳照人的小母牛赠给妻子。赫拉用锁链锁住她的脖子，交给百目巨人看管。宙斯不能忍受姑娘长期横遭折磨。他把儿子赫耳墨

斯召到跟前,命令他运用机谋杀死巨人,使伊娥获得了自由。赫拉又想出了让牛虻叮咬小母牛的办法来报复,咬得小母牛忍受不住,几乎发狂。她惊恐万分,被牛虻追来逐去,逃遍了世界各地。最后它绝望地来到了埃及。在尼罗河河岸上,宙斯使其恢复了人形,并使伊娥怀孕。

后来,伊娥为宙斯生下了一个儿子厄帕福斯,他后来当了埃及国王。伊娥作为女君主统治那地方很长时间。不过,她始终没有得到赫拉的彻底宽恕。赫拉唆使野蛮的库埃特人抢走了她那年轻的儿子厄帕福斯。伊娥不得不再次到处漂泊,寻找她的儿子。后来,宙斯用闪电劈死了库埃特人,她才在埃塞俄比亚的边境找到了儿子。她带着儿子一起回到埃及,让儿子辅佐她治理国家。在他们死后,为纪念他们,埃及人为他们建立了庙宇,把他们当作神来崇拜,她是伊西斯神,她的儿子就是阿庇斯神。

这则神话表面看来并不像前文所讲的血亲复仇那样惊心动魄,而仔细体味起来,却会发现,女性在嫉妒之下的报复是相当固执而且残忍的。这种情况在美狄亚对伊阿宋的报复中展现得更加清楚。

伊阿宋把美狄亚从她的父亲那里夺走,美狄亚忠心地追随着他,不但帮他盗取了金羊毛,甚至不惜助他残酷地杀害了自己的弟弟阿布绪尔托斯。由于害怕受到追杀,伊阿宋不得不把王国让给珀利阿斯的儿子阿卡斯托斯,自己带着年轻的妻子美狄亚逃往科任托斯。在那里,他们住了十年,美狄亚生下三个儿子。

后来,伊阿宋又迷上了科任托斯国王克雷翁的漂亮的女儿格劳克。伊阿宋瞒着美狄亚向她求婚。国王答应了婚事,选下了结婚日期,直到这时,他才打定主意,说服妻子美狄亚解除婚约。美狄亚一听,怒不可遏,大声地呼唤诸神为他以前对她立下的誓言作证,但伊阿宋不顾这些。美狄亚绝望了。她把仇恨埋在心里,假意原谅了伊阿宋。她又取出许多珍贵的金袍,交给伊阿宋送给新娘,

作为礼物。但这些珍贵的衣袍都是用浸透了魔药的料子缝制的。

新娘看到美丽的金袍时,满心欢喜,马上答应新郎提出的一切要求。她贪婪地试穿这些美妙的衣袍,结果很快被毒死了。在绝望中,国王扑向女儿拥抱她,可是他也中了女儿身上那件漂亮衣服上的剧毒,也死了。美狄亚并不解恨,她亲手杀死了自己的儿子们,以此给伊阿宋一个致命打击。伊阿宋赶回来报复时,她已坐在用魔法召来的龙车上,升上天空,离开了她用一切手段复仇的人间。伊阿宋无法惩罚她,陷于绝望中,他没有其他选择,于是拔剑自刎。

宙斯对赫拉的背叛是情感上的,赫拉无法容忍丈夫的风流成性。但宙斯从未动摇过赫拉天后的地位,任何一位他所喜爱的女神或凡间女子,从未有希望打破宙斯和赫拉的婚姻。因而赫拉的报复也仅限于介入她和宙斯之间的女人,无论是不是她们的过错。赫拉是以惩罚宙斯所喜爱人来报复宙斯的。而美狄亚为伊阿宋的牺牲要远远大于赫拉为宙斯所付出的。美狄亚为丈夫而背叛父兄,决绝地斩断了血亲关系。在遭到伊阿宋的背叛时,这是一种情感和责任的双重断裂。在彻底的绝望中,她采取了发疯般的报复手段,不但杀死自己的情敌,甚至连亲生儿子也成了她报复的手段。如果说赫拉的报复尚处于清醒状态的话,美狄亚已经完全发疯了。

为情感和婚姻而进行报复的神话,其起因无一例外都直接缘自女人。如果说前面两例神话揭示的是远古时期女性为情感和婚姻实施的报复的话,下面几则神话则突出反映了男性为情感和婚姻所进行的报复。可以说整个特洛伊战争就是因为女性间的嫉妒和男性对女色的贪恋引起的。

特洛伊王子帕里斯作为一名使者前往斯巴达,可是他却将墨涅拉俄斯国王的妻子海伦劫走。他的行为严重地违背了民法和宾主之道,不久就产生了恶果。这就是众所周知的特洛伊战争的爆

发,为此无数的英雄和无辜的百姓付出了生命的代价。

希腊英雄奥德修斯历经十年海上漂泊返回家园之时,正是那些贪婪的求婚者聚在他的家里胡闹的时候,奥德修斯的王后珀涅罗珀对丈夫却十分忠贞。奥德修斯试探出妻子的忠诚后,就开始了对求婚者们的报复。他一箭射中了正在举杯喝酒的安提诺俄斯的咽喉,箭头从颈后穿出。当其他的求婚者向他请求原谅的时候,奥德修斯坚决不同意,他告诉求婚者们,一切都无法抵偿他们的罪孽,他们只有死路一条。最后,奥德修斯惩治了所有冒犯他和背叛他的人,几乎把他们都杀了。

在阿拉伯神话中,国王山努亚尔和他的弟弟分别治理着两个不同的国家。一天,国王山努亚尔思念弟弟,派宰相前往撒买干第去接弟弟萨曼前来相聚。他的弟弟在回宫取忘记的东西时发现王后和乐师们混在一起,一气之下杀了王后和乐师,然后怀着悲痛的心情,到了他哥哥的萨桑国。他并没有告诉他的哥哥发生了什么事。一天山努亚尔约他出去打猎,萨曼不愿去,便一个人留在宫中。他无意中发现他哥哥的王后与20个宫女和20个奴仆鱼贯着走入花园,在喷水池前依次坐下,饮食歌舞,直玩到日落时分。后来他把这件事告诉了他的哥哥,于是,弟兄二人绝望至极决定弃国而去。他们跋涉了几天几夜,到达一片草原,看到一个妖魔。他从箱子里面取出一个非常窈窕的绝色女郎,然后躺下去,头枕着女郎的腿睡了。当主人魔鬼睡觉的时候,女郎逼迫他们二人同她做爱,并用手上的戒指说明她曾这样与数百个人做爱。这让兄弟二人感觉到比他们可悲的人多着呢。于是启程回家。回到王宫后,山努亚尔深深地厌恶妇女,存心报复,他开始每天娶一个女子来过一夜,次日便杀掉再娶,完全变成了一个暴君。这样年复一年,持续了三个年头,整整杀掉了一千多个女子。直到后来宰相的女儿主动嫁给山努亚尔并用每晚讲一个有趣的故事的方法使国王渐渐地消除了这种仇视女性的心理。

以上三则神话讲述了远古先民时期男性为情感和婚姻所进行的报复和复仇。与前文所讲述的神话不同的是,这些神话中的受害者和发怒报复的人不是女性,而是男性。但究其根本二者却没有本质的差异,报复的原因同样是情感和婚姻中的背叛,报复的手段同样残忍,报复者同样几近发狂。

除此之外,为情感和婚姻而复仇的神话中也同样提供了其他一些信息。如伊阿宋和美狄亚的神话就揭示出父权制社会男女间的关系,即“实行父权制以后,富有的女继承人的财产在她出嫁时应当归她的丈夫所有”^⑤。因此伊阿宋抛弃美狄亚另结新欢是有实际利益可图的,他将得到作为公主的新娘所享有的一切财富。

另外,相比较而言,古希腊其他神话中复仇的原因显得五花八门,几乎涉及到人类生活和情感的一切方面。他们捍卫名誉、财产(包括女奴)、感情、权力等一切属于个人的可贵之物。这显示出古希腊作为西方文明的源头,从一开始就凸显出对于“个体的人”的地位的尊重。这一点与中国的复仇主题神话有相当大的差别。有学者指出,中国的复仇总是以血族宗法利益为出发点,从而以正义复仇的“善”排斥对个体幸福的维护,中国的复仇故事总是以正义力量复仇的合理性和复仇的成功为单一倾向^⑥。实际上,中国的复仇观念在相当长的一段时间里,由于封建社会的长期存在,而停留在血族和血亲维系的阶段,缺乏对个体的价值和利益的尊重。当然,无论基于何种原因,无论出于何种理念,复仇终究是不应提倡的。

第三节 复仇原则

世界各民族神话中所讲述的复仇故事,不仅展现出可以直接把握的复仇原因,更蕴含着深层的复仇心理。对这些复仇心理的揭示和挖掘,对把握远古先民的社会道德伦理规范有重要

价值。大量的神话资料证明,远古先民的复仇原则,除前文重点阐述过的血族和血亲原则外,还有实利原则、善恶原则等。血族和血亲原则,由于注重的是群体利益,因而带有团体精神。实利原则可能是为集体的利益,也可能是为个人的利益。相对来说,血族和血亲原则及实利原则,以生存的需要为前提,是相对低级的社会规范;而善恶原则以某种精神境界为准则,是相对高级的社会规范。

一、实利原则

当远古先民为生存而奋斗时,几乎不存在精神领域的行为标准。也就是说,为了夺取生存必需品,任何烧杀掠抢都是天经地义的。

中国东巴族英雄史诗《东埃术埃》,又译为《黑白战争》记述了东巴神族的复仇神话。“米利东主和他的‘九男九女’住在‘白天白地、白太阳、白月亮、白星宿、白山川、白牛白马的地方’,是光明的世界。米利术主和他的‘九男九女’住在‘黑天黑地、黑太阳、黑月亮、黑星宿’的地方。划地为界,连飞鸟都不往来。术族之子因偷盗东族日、月未成,反而身亡,为复仇,术族向东族大举进攻,并用亲生女儿格拉茨姆行美人计,诱杀了东族之子阿路。东族为报杀子之仇,要与术族决战。但术族兵力强盛,防御固若金汤,最后只好求助于优玛天将,终于‘东族胜利杀术族,神佛胜利镇鬼魔’。东主便成为民族的第一代祖先神。”^⑦

明明是自身偷盗他人在先,在本族人身亡之后却要向对方进行复仇。实利原则倾向在北欧神话中体现得更为明显。北欧特殊的地理条件使得雷神与海神的力量十分突出,而寒冷更是最大的敌人,因而霜巨人成为所有神族共同的敌人。这在本质上说明北欧人的生存环境是相当恶劣的,他们与自然界的斗争是其生活的主要部分。由于自然条件的限制,他们无法以有效的农牧业为生,

做海盗成了他们谋生的必要手段。因此,他们并不以出外抢掠为巨大的罪恶,反而常常把它视为一种英雄壮举。他们认为懒惰和肉欲才是可耻的。

二、善恶原则

当人类在生产和生活的发展进程中一步步摆脱生存问题的困扰之时,精神领域的行为准则便发展起来,它集中体现为各民族远古先民的善恶观念。相应地,善者是该为之事,恶者为该惩之事。

北欧神话中的火神洛基是欧丁的兄弟,是霜巨人的同宗冰巨人伊密尔的儿子。洛基的秉性就如同火一样,既能给人造福,也能为人带来灾祸。他的行为,最初时善恶兼半,而且那时他的作恶也并非出于故意,只是一时的“无心之恶”的失误。可后来,他的行为成为神性与魔性的混合体,慢慢变成恶势力的神,最后成为阿瑟加德的叛徒和敌人。当洛基还是一位善神时,他代表了北欧人的一种生活精神,是生活中一种有益的消遣行动,而当他成为恶神时,则变成一种生活中的诱惑和堕落的代表。

由于洛基屡屡作恶,公然奚落众神,诸神们决定杀掉他。虽然他想尽办法最终也没能逃出诸神的追捕。诸神将洛基关在山腹中的一处幽深阴冷的洞穴之中。他们把洛基的妻子和两个儿子也带来,将其中一子变成狼,这头狼便扑咬另一个儿子,诸神就用他被咬死的那个儿子的肠子把洛基绑在山石上。冬之女神斯嘉蒂又取来毒蛇缚在正面上方的洞顶之石上,让毒液滴到洛基的脸上,让他饱受蚀肉销肌之痛。为了不让洛基受苦,他的妻子一直用碗接着他头上方滴下的毒液。直到世界末日,洛基才逃出来与霜巨人一起推翻诸神。^⑧

一旦形成了善恶标准,它就成为复仇的准则之一。善者对恶者的报复是何其残忍,在这则北欧神话中可见一斑。

三、复仇原则的复杂性

虽然大部分神话都可找到较为单一的或主要的复仇原则,但也有些神话,对复仇行为的叙述展现出复仇原则的复杂性。这表明,远古先民在恩恩怨怨的纠缠之中,并非完全按照某一单一的原则行事。由于社会规范中存在原则的多样性,远古先民在复仇过程中,不同的阶段或不同的时刻,可能遵照不同的法则。印第安人的一则神话充分展现了这一特点。

恶魔萨拉鲁马在尤拉卡雷人的地里点燃了一场毁灭性的大火。只有一个人逃脱了这场大火。恶魔萨拉鲁马很可怜他,就给了他一把供人类维持生命用的各种作物的种子,并让他耕耘播种。后来,这个人娶了老婆,生了几个儿女。姑娘长大了,很孤单。她盼望身边的一棵乌列树能够变成一个男人陪伴她。她的愿望实现了,大树变成了一个小伙子,他们的日子过得很美满。后来,乌列在打猎时被狼咬死了,虽然在姑娘的哭泣中死而复生,容貌却被毁坏了,于是,他坚决与姑娘分手。姑娘在林子里迷了路,糊里糊涂地闯到了美洲豹的窝里。豹妈妈对她很好,可她的豹儿子们却把她吃了。他们还把她肚子里的小孩拿出来让豹妈妈吃。豹妈妈很可怜这孩子,就把他藏了起来,偷偷抚育成人,取名叫吉利。吉利在豹妈妈的看护下,很快就长成了大小伙儿。他十分感激自己的养母,把猎到手的一切都交给她。后来,他知道了自己的身世,就把豹妈妈的几个儿子杀死,为母亲报了仇。但他也为豹妈妈难过,于是划出一块丛林作为她的领地,任何有力量的飞禽猛兽都无法去骚扰她。吉利成了大地上一切生灵的主宰。

显然,这则神话中有一些自相矛盾的地方,比如,在灾难中只有一个人逃脱了,他又如何能娶上老婆。但这并不是这则神话的重点。需要特别注意的是这则神话中人物的行为都充满了矛盾斗争,每个人物都不是以单一原则行事的。恶魔忍心将尤拉卡雷人

全部烧掉,却同情唯一幸存下来的人,还赐予他维持生命的种子;乌列深爱自己的妻子,在死而复生后,却因容貌被毁坏而决绝地分手;豹子吃掉了姑娘,豹子的妈妈却救了她的孩子吉利;吉利为母报仇杀了豹子,却为豹妈妈失去儿子而难过,从此成为她的保护者。每一个人物的身上交织着恩怨情仇,人物的行为展现出丰富的内心冲突。人性的复杂在大是大非面前得以充分展现。

第四节 复仇方式和复仇感受

远古先民在神话中展示了他们无处不在的复仇行为。其复仇方式之残忍不能不给读者留下深刻的印象,然而,复仇所带来的并非单纯的快感。

一、复仇方式

各民族复仇主题神话中普遍展现了复仇方式的血腥。

《圣经》中,该隐离开了上帝,开始过被放逐的生活。后来他在伊甸园以东,一个叫挪得的地方住了下来,在那里娶了妻子,生了以诺。以诺的后人中有一个叫玛土撒拉的,他共在世 969 岁,在亚当的家族中高居榜首,成为活得最长的老寿星。玛土撒拉的儿子拉麦是个惹不起的人物,比他的曾祖父该隐还要厉害许多倍;有一天,他对他两个妻子夸耀自己的残暴,唱道:“亚大、洗拉听我的声音,拉麦的妻子细听我的话语,壮年人伤我,我把他杀了;少年人损我,我把他害了。若杀了该隐遭报七倍,杀了拉麦必遭报七十七倍。”这成为希伯来早期著名的《拉麦复仇之歌》。小诗虽短,野蛮人时代噬血复仇的性格却跃然纸上。^⑨

以诺所表现出来的残忍复仇的倾向,在前文所列举的复仇神话中都有所体现。无论是--时冲动所为,还是为顾全大局长远打算,只要是决意复仇,其方式就是极端残忍的。血腥的杀戮是唯一

的途径,以赔偿财富来抵命尚且做不到,更谈不上任何原谅和宽恕。这种复仇方式所造成的直接后果,就是冤冤相报。这种施加于受害者的处罚方式在今天的文明社会不会再有,而在那时却几乎是一种必然。

文明社会有各种各样的法规制度规范人们的行为,规范对违规违法者的惩治办法和途径。而在远古先民的时代,出于各种原则的冤冤相报是最根本的法则。从某种意义上来讲,今天的法律制裁其实也是一种报复和复仇,其优越于先民的复仇方式之处在于,它可将复仇在适度的范围内,一个循环之中了结,避免殃及无辜,更为公平也更为人道。

二、复仇感受

在远古先民的世界里,有仇不报是难以容忍的耻辱和失职,愤怒和痛苦的折磨似乎只有通过酣畅淋漓而又血腥残忍的复仇才能得到解脱。然而,复仇带给他们的感受却并非单纯的快感。复仇之心往往把他们折磨得心力交瘁,与被伤害、被侵犯相比,复仇中持续燃烧的怒火和卧薪尝胆的等待更是致命的痛苦。

伊朗神话中,国王凯尤玛尔斯有一个勇敢的儿子西雅玛克,他是至尊之父的欢乐所在。凯尤玛尔斯只有一个不共戴天之敌,这便是妖魔阿赫里曼,邪恶与黑暗为其力之所在。两军交锋,西雅玛克被恶魔所杀。凯尤玛尔斯得知爱子丧生的噩耗,从此不知睡眠和休息,一心要为西雅玛克报仇雪恨。西雅玛克留下的儿子胡尚,堪称饱学之士。国王迫不及待为其子复仇,便令胡尚出征。恶魔被胡尚雄狮一般的巨掌击毙。他终于报了杀父之仇,轻蔑地践踏其尸。凯尤玛尔斯为复仇已心力交瘁,闻此讯后顷刻身亡。^①

祖孙两代人完成了复仇使命。复仇目的达成之日,是又一个生命的终结之日。复仇永远无法实现复仇者所设想的公平。当然,大是大非面前,大丈夫要明知不可为而为之。然而,在远古先

民的神话中,大多数时候并不是这样一个是非分明的世界。

在世界各民族复仇神话中,中国的复仇神话展现出中国哲学的精妙。中国古代哲学思想多种多样,彼此之间大相径庭却又能微妙地结合在一起。老庄的道家学说和孔子的儒家学说就是如此。道家学说空灵高远、极其玄妙,儒家学说则脚踏实地、事无巨细。其实,儒学与道学之间有一架坚实的桥梁使二者牢固地结合在一起,那就是对“境”或者说“境界”的追求。这也正是中国神话中复仇取向的心理基点。

道家学说的这一特性自不必说。儒家学说恰恰以它对现实生活的严格规范而使人的精神趋向于对“难能可贵”的追求。简言之,中国人的精神追求讲究境界,中国人的行为也讲求境界,中国人的审美同样讲求境界。这些在中国的艺术作品和历史事实中都有鲜明的体现。岳飞是一个忠君思想浓厚的封建臣子,与阿喀琉斯相比,他似乎不懂得什么是人最可宝贵、最应维护的东西,似乎是个傻子。但恰恰是那种尽心尽力、仁至义尽的偏执才筑就了《满江红》那样一种豪气。

任何复仇都是应被摒弃的,值得研究的是复仇行为背后的思想动机。以“善”为出发点,以对“境界”的追求为目的的中国式的复仇理念固然使人们离“真”远了一些,也与现实的实际利益,诸如个人幸福的维护远了一些,可同时也使人类离“自私”远了一些,离“形而上”的追求近了一些。每个民族都有不同的文化土壤,更有自己的行为取向,其利与弊、好与坏只能说是各有所长各有所短。这种认识是平等地审视不同文化的前提和基础。

注释:

① [德] 恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》第一版序言,选自《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1972年5月第一版,第2页。

② [德] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，选自《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社，1972年5月第一版，第83页。

③ 这两则故事根据《北欧神话故事》中相关内容概述，《北欧神话故事》：陶冶主编，远方出版社，1999年版，第26—28页、第340—355页。

④ [德] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，选自《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社，1972年5月第一版，第7页。

⑤ [德] 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，选自《马克思恩格斯选集》第四卷，人民出版社，1972年5月第一版，第95页。

⑥ 中国文学与文化丛书：王立著：《中国古代复仇文学》，东北师范大学出版社，1998年11月第一版，绪言。

⑦ 转引自潜明兹著：《中国神源》，重庆出版社，1999年12月第一版，第57—58页。

⑧ 参见陶冶主编：《北欧神话故事》，远方出版社，1999年版，第26—28页、第340—355页。

⑨ 廖诗忠、张芝梅编写：《圣经故事》，宗教文化出版社，1996年10第三版。

⑩ 魏庆征编：《古代伊朗神话》，山西人民出版社、北岳文艺出版社，1999年4月第一版，第204—207页。

第九章

世界神话与原始历史文化

恩格斯在谈及古希腊神话时讲过,神话随着时间的发展不断为真实的历史事件的传说所补充。并且他还指出:“一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间力量的形式。在历史的初期,首先是自然力量获得了这样的反映,而在进一步的发展中,在不同民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化。根据比较神话学,这一最初的过程……得到详尽的证明……但是除自然力量外,不久社会力量也起了作用,这种力量 and 自然力量本身一样,对人来说是异己的,最初是不能解释的,它以同样的表面上的自然必然性支配着人。最初仅仅反映自然界的神秘力量的幻象,现在又获得了社会的属性,成为历史力量的代表者。”^①虽然恩格斯在这里谈的是宗教,而神话并非与宗教完全相同,但就它们所反映的内容与历史息息相关这一点来说,二者是相通的。并且在人类远古先民那里,神话和宗教并未分离,在某种意义上来说是一回事。

研究历史神话就是要发现历史痕迹究竟是如何烙印在各民族的神话中的。“历史”概念有狭义与广义两种理解。从狭义上来讲,历史指具体的经历;从广义上来讲,一切形式的记载都在诉说历史。对神话必须采取广义的历史概念来进行研究。因为在神话产生的年代,并没有狭义的历史学科,神话中所蕴藏的一切都具有多重身份和多重文化价值。正如罗兰·巴特所言:“神话是一种传

播的体系,它是一种讯息。”^②

实际上,广义的历史比狭义的历史多包容的那部分内容,可以被称为潜隐的历史。而狭义的历史则是明晰的历史。从这个意义上讲,各民族神话作为远古先民对其所生存的年代和环境的记载,其本身就具有历史意义,只不过其表现形态是潜隐的历史。本书中所讲述的关于创世、造人、生产、家庭、生死命运、复仇、图腾、自然等所有方面,都在阐述着人类早年各民族的发展史,都可以看作潜隐的历史主题的神话。至于明晰的历史主题的神话则主要指那些关乎具体历史事件的神话。

另外,各民族神话中主管不同范畴的神的产生也是有先后顺序的。而这样的先后顺序并非完全出于偶然,它很可能是远古先民接触和认识身边世界的顺序,也可以说就是他们经历的顺序,这里面同样潜隐一种历史。不同职能的神祇产生的顺序,其实记载着人类把自己的注意力由自然界的一种力量转向另一种力量,或者是把视线由自然力量逐渐转向社会力量的过程。同时,在这个变化的过程中,他们进行了具有哲学意义的、对万事万物之缘起的思考,并给出了可能的答案。除此之外,正如恩格斯在上述一段话中说到的那样,真实的历史事件渐渐地融入神话当中,成了神话的一部分,也因而使神话成了历史的一部分。

历史主题神话往往篇幅过长,又难以概述,因为概述不当的话,不是会丢掉史料信息,就是会丧失神话色彩。同时,历史涵盖一个民族生存历程中的所有内容,实在难以只举其一二。因此,本章对于历史神话的研究将采取与其他主题神话研究不尽相同的方法,即只举几个民族的历史神话,从中挖掘该民族的历史信息。

必须指出的是,对各民族历史神话的分析是很难形成综合比较的。一方面,研究者无法截取出完全相互对应的历史时期不同民族的神话材料,因而无法进行横向比较;如果进行全方位的比较,那将是历史学所要解决的复杂课题。

因此,本章对各民族历史神话的研究视角是,通过对具体神话文本的历史内涵的挖掘,发现远古先民对早年经历记述的全面性。因为只要把各民族和历史事件相关的神话放在一起,就不难发现,它们几乎记载了一切。在这种记载之中,越是描述得细致入微的事情,就越是他们无比看重的事情,越是他们当时生活中的重要组成部分。这些事件集中在宗教发展、建国建城、王权更替、社会结构等方面。

第一节 神话的历史学研究范例

在进行神话的历史学研究以揭示其历史信息之前,有必要将有关学者对古代埃及人神话中历史因素进行挖掘的方法加以研究,因为它提供了一个很好的范例。遵循他的分析方法可以发现:“神界的秩序往往就是产生具有这一秩序特征的神话的时代的
社会秩序,因而神话中往往蕴含着特定历史时期的种种社会因素,政治的、文化的乃至思想的。”^③

该学者在对埃及的两则神话《卡穆特夫》和《瑞的眼睛》进行分析时,总结出八个方面的历史信息。

第一,这两则神话反映了埃及法老时期女子的地位。“当时,每位主神的身旁都有一位女伴,她既是他的女儿,又是他的妻子和母亲。他是这位女神所生,反过来他又使女神怀孕,他既是儿子又是自己母亲(卡穆特夫)的丈夫。”^④

第二,这些神话中关于究竟是黑土之王荷露斯和红土之主塞特平分权力,还是塞特为南方的国王,荷露斯是北方的国王,共同组成了一个不可分割的联盟,亦或是荷露斯放逐了塞特,独自统治统一后的世界的争论,证实了当时埃及历史和文化的
主要特征为政治神学,即法老作为神谕的知晓者掌管人间的一切秩序。

第三,这些神话显示,对于民主,古埃及无论从现实还是从理

论上都一无所知。在古埃及,国王专制制度发展到了顶点,并融入古埃及的宇宙观。不太善于抽象思维的“前哲学”时期的埃及人没有发明“国家”或“民族”的字眼,但是却赋予太阳王一人所有国家的属性。

第四,在古埃及这个统一的社会里,圣诗一面颂扬宇宙万物和造物主神奇力量的完美结合,一面又表现出彻底的多神论和对偶像的绝对崇拜。埃及人对各地古老传统中出现的任何神都承认。随着时间的推移,等级制的建立和相应事物的出现把一种必然结果带进了这座宏大的万神殿。从此,各省的主神被认为是太阳的化身,人们便通过这些化身,接近那个遥远的神。著名的阿肯那顿法老曾推行过一项开明的改革,试图让大家独尊有目共睹的太阳(阿吞),但是,这项改革不可能获得永久性成功,一个重要原因是多神论不仅已深深地成为埃及人宽容精神的楷模,而且还构成了埃及经济和社会的结构。

第五,在这个社会中,个人享有很大的自由。与其他近东国家相比,在这方面古埃及是唯一现代化的国家。所有的埃及人在造物主面前都是平等的,他们通常把个人的发展完全归功于法老的英明抉择。妇女也享有和男子平等的法律地位。埃及人非常渴望和疼爱孩子,原因不是为了传宗接代,而是因为孩子给家庭带来了欢乐,使其父母通过葬礼仪式得到再生。每个村庄都有一种强烈的集体感。

第六,“玛亚特”的训诫要求“富人”帮助“穷人”。

第七,国王在神与人之间起着无所不在的调解作用,但绝不能取消个人与神的直接联系。

第八,法老时期的世界观就是通过这个方面使得男女都能够表现自己,并充分利用艺术、文字、宗教仪式的所有魔力,以保证日后自己的木乃伊状的肉体、自己的名字、游动的灵魂(ba)和个人的元气(ka)永生不灭。而最神圣的神庙就是金字塔。它象征着宇宙

间最先出现的土丘和太阳的轨迹,新俄赛里斯就在这条轨迹上再生。金字塔及其周围的坟墓构成一座死者之城。一座座的金宁塔城记载了人对大地的征服,它们首先反映了埃及人的宇宙秩序观,其次才是今人如此仰慕的辉煌而令人压抑的陵墓建筑群。

神话中揭示的历史信息如此之丰富,既证实了对神话进行历史研究的合理性,也证实了对具体神话进行文本研究的有效性。下面本章就参照他的方法对古代印第安、北欧和古巴比伦的历史主题神话分别加以分析。

第二节 印第安历史主题神话破译

下面是一则古代印第安人关于印加王国的神话。

最初,人类群居在一处。太阳在等到人类的数量足够多的时候,把他的一儿一女派到人间,以使人类知道自己的父亲——太阳,并把他敬奉为上天的主神;教给人们各种生活技能和文明的生活方式。

然后,太阳告诉他的儿女到人类中去寻找已经了解了他的基本教义的人,把他们发展为自己的王族羽翼。并嘱咐他们对待臣民要宽厚公正,避免武力。同时又要让人类知道,在这块土地上所有部族所信奉的各种各样的偶像和神都已经完成了使命,而太阳和帕查卡马克才是他们唯一的神。

太阳的儿女来到世上,带领他们的第一批臣民离开圣湖,在库斯科城中心的瓜纳卡乌利山的山脚下招集周围居民建立了王城。他们的穿着、食物、言谈对于当地人来说都很新奇,很快便吸引了一大批人。他们虔诚地崇拜太阳神。

印加王建立的王城分为两个区域:一块由印加王和他召集来的人居住,称为上库斯科,另一块由王后和她召集来的人

居住,称为下库斯科。两处并非不平等,而是相互尊重、平等相待。住在上库斯科的是长子长女,受到尊敬,而住在下库斯科的是次子次女,受到爱护。后来印加帝国所有的省市、村落和家庭都分为类似的两块。

在这个社会里,男耕女织,人与人之间友爱和睦。印加王特别要求臣民们彼此尊重对方的妻子和女儿,因为这些人在女人的事情上的恶习比在其他任何事情上都更加百无禁忌。他规定,犯通奸、杀人和偷窃罪以及游手好闲的人都要处以死刑;规定每个男人只能有一个妻子,而且必须在自己亲属以内择偶婚配,以免血统混杂;规定20岁以上方可结婚,以便能承担家庭责任。

他为每个村落和征服的部落挑选一名酋长,凡在征服其他部族时出力最多,最亲切、温厚和慈善,最热心为众人造福的人被封为其他人的领主,以便使他能如同父亲对子女一样对属下施行教化,属下对领主也要如子女对待父亲一样服从领主。

他规定,在分给每个人土地之前,各村收获的谷物和果实集中保管,按需分配给众人。很快,印加国土就得到扩展,建立了村落一百多个,小则千人,大则千人以上。建立了一支忠于太阳神,忠于王室的强有力的军队。

最后,印加王在被太阳父亲召唤到天上去之前,号召人们继续征服和劝服其他印第安人,以壮大印加帝国。他把王位传给他与自己的姐姐所生的长子辛奇·罗卡;并要求立下规矩,王族内子女必须实行族内婚,以保持神的血统的纯洁性。

自从第一代印加王曼科·卡帕克立国开始一直到第六代印加王印加·罗卡,帝国在一片和平、百姓安居乐业的情况下不断得到拓展,从未遇到强有力的抵抗和大的流血战争。然而,在传到第七代国王时,灾难出现了。

第七代印加王亚瓦尔·瓦卡克以公正、仁慈和怀柔之心把国家治理得井井有条。后来，他发动了征服尚未归属于印加的领土的战争，征服了一些地区。与此同时，他还流放了性情粗暴的王子。王子得到太阳之子的神谕说将有叛军作乱。但国王根本不听王子的话，却是那些印加王公们对王子所说的事情予以了足够的重视，做好了必要的准备。

不久，昌卡族三个大省酋长怀着父辈们留下的刻骨仇恨和昔日噬心裂肺的耻辱，发动了现在这次叛乱。其实，早在第六代印加国王印加·罗卡统治时期，所征服的那些北方的好战部族，只是慑于帝国的赫赫声威和强大武力，而不是喜欢他的统治，他们把对太阳之子剥夺其统治、自由和偶像习俗的仇恨隐埋在心底，以图伺机发泄。

印加王亚瓦尔·瓦卡克探知叛军果真来犯，一时间大为惊慌，手足无措仓皇出逃。王子追上父王以太阳神之子孙的荣誉劝其回城抵抗，不等父亲回答他就独自返回。印第安人为此十分振奋，所有出逃的人，纷纷转身而回，追随王子投入战斗。

印加王子维拉科查劝降不成，双方展开血战，印加王子率部获胜。他掩埋尸体释放俘虏不再行杀戮。那个古战场便被印第安人称为“亚瓦尔潘帕”，意思就是血沃的原野。

平叛结束两天之后，王子善待敌人，使他们心悦诚服地尊太阳的儿子为唯一的君主。印加王亚瓦尔·瓦卡克作出决定，既然他弃城而逃，就不能再重新回那里的王宫了。

印加王维拉科查为太阳之子维拉科查神在库斯科城南修建庙宇，从此在印第安印加帝国中有了三位神：第一位帕查卡马克神，因为他是创世神，第二位是太阳神，是印加的主神；第三位是维拉科查神，地位仅次于以上两位神，至于印加王维拉科查，在位时就被狂热的臣民们尊奉为神，受到与维拉科查

神同样的崇敬。

他预见到了未来的事,说在他们中的一些人统治一段时间之后,必有从来未见过的人来到那方土地,而且一定会废除那里的所有偶像,夺取他们的帝国。从此后,印加帝国一直十分强盛,直到西班牙人入侵。

这则印第安神话提供了印第安远古先民时期宗教和社会结构两方面的详细信息。

一、宗教方面的信息

神话所诉说的年代,印加王国的信仰为太阳神一神信仰,并且这种一神信仰首先产生于一地,继而以移民传教与武力征服并举的方式得以扩展到广大的范围,印加王国也因此而成为相当一段时期中当地最为强大的王国。

表面上看来,这是信仰对信仰的胜利,实际上,它的主导因素或者说决定性因素仍然是生产力的发展。从神话叙述中可以看到,太阳神一神信仰的传播者所到之处,当地人对于他们的衣着、食物和言谈都很惊奇。显然,他们在生产和生活水平上都超出了当地人,恰恰是这种显而易见的优越性产生了对当地人的感召力,使其甘心情愿地成为追随者。而后对其他地区的征服,更体现了这一特点。只有自身的强大才会有力量把一种精神信仰强行施加给他人。

这种信仰的合一中既然有武力强迫的成分,就势必使征服者与被征服者之间的关系随着各自实力的改变而动荡不定。所以才会有后来被征服地区在强大起来以后,怀着刻骨的仇恨所进行的报复。

最终使印加国王得以在大范围内统一国土和宗教信仰的不是他的武力征伐,而是他对敌人的宽厚和对百姓的爱护,以及在生产

与生活方面所取得的使国民安居乐业、丰衣足食的成果。

如此可见,从印第安远古先民生活的最初年代开始,信仰与信仰之间就不断地处于相互征服的斗争之中。凡是希望以一种信仰独霸天下的民族,都会以各种各样的途径和手段,或诱惑或劝说或强迫,从而将自己的信仰施加到他者身上。同时,强迫的信仰永远会遭到反抗,即便它要到许多年以后才会出现。肉体也许比较容易受制于人,但精神的自由却永远与任何理由和任何形式的强迫相抗衡,武力永远征服不了思想。这对于现代人来说仍是一个巨大的启示。

二、社会结构方面的信息

从这则神话的叙述中可以看到,社会成员以及男女之间的基本关系是平等的,人与人之间在法律意义上是没有高低贵贱,亦没有主奴之分的。生活资料按需分配,酋长由推选产生而非世袭。唯一能看到有等级差别之处是存在着领主与属民的关系,但基本上也是保护与效命双向责任和义务的关系,而非单纯的奴役和压迫。

同时,这种近乎原始共产主义的社会持续的时间相当长,直至西班牙入侵之前一直持续着。这表明,在封闭状态下保持的强盛与祥和是非常脆弱的,因为这种强盛与祥和是以一成不变、停滞不前的生产力和生产关系为基础的。一旦受到冲击,不但祥和会丧失,连起码的安身立命的需要都难以满足。真正的安乐来自于知己知彼,只有在全方位的比较中力争上游,同时保持自身的特色而独树一帜,才能永远立于不败之地。

第三节 北欧历史主题神话破译

下面是一则讲述北欧远古先民社会结构的神话。

传说,海姆道尔化名里格来到一对十分贫寒的老夫妻的家里,他们尽其所有招待了他。里格在这户人家住了三天,他离开以后,女主人埃达生下了一个男孩。在第一次给孩子沐浴的时候,埃达为他起名叫做特拉耳(意为奴隶)。特拉耳身体结实,头发油黑,只是目光呆滞。后来,他与一个双腿同样弯曲的难看姑娘一起生下了许多粗陋高大的孩子,他们及其后代就是人类中的奴隶。

在里格的人间之旅中,他来的第二户人家是一个小康家庭。夫妻二人过着纺纱织布的生活。他们也用最好的食物招待了他。里格也住了三天,他离开以后,容貌秀丽的女主人也生下了一个儿子,在给他沐浴时起名为卡尔(意为自由人,农夫)。卡尔迅速地长大成人了。他高大有力,眼神灵活,性情十分温良。卡尔也特别能干,能建造房屋、锻造农具,也能耕田播种、饲养牲畜。后来,他与一个衣裙上挂着钥匙,精明干练的姑娘相爱生下了许多孩子,并由此繁衍出了人类中自由人的等级。

里格最后造访的是一个富裕的家庭,在此他受到的款待非常丰盛,他也在此住了三天。后来,漂亮的女主人也生下了一个儿子,在沐浴的时候取名为雅尔(意为公爵)。雅尔长得金发碧眼,英俊无比。在他长大以后,雅尔学的全是高贵的事情,骑马击剑,弯弓狩猎。后来,里格再次来到了这户人家,教给了雅尔卢尼文字和许多高深的学问,并且鼓励他闯荡世界,建功立业。

雅尔不负里格所望,骑马向远方出征。在一片森林边缘的美丽地方,他和那里的战士进行了一场惊心动魄的战斗,并获得了最终的胜利,因而也获得了那片国土。这样,他拥有了十八户人家的属地,成为一方之主。后来,他娶了一个聪明美丽的富人之女为妻,而且生下了十二个高大英俊、雄壮有力的

儿子。

雅尔的儿子们都精于骑射,人人都是伟大的战士。他们不断地向四方出征,获得了无数的属地,因而也就成了国王和诸侯。从这些国王和诸侯开始,人类就繁衍出了贵族等级。

这则神话讲述了北欧民族当时所处的社会结构和人们的神灵观念及阶级观念。众神的首领之一海姆道尔为人类制定了奴隶、自由人和贵族三个等级。

神与民间女子交合而生奴隶、自由人和贵族三个等级的人群。由此可获得的最为直接的信息就是,在神话所产生的年代,该民族处在奴隶社会阶段。而深层的宗教观念的淡漠和阶级意识的浓厚,却是其更重要的历史信息。

在神话中贫困的夫妇虽然十分善良,对神也虔诚恭敬,倾其所有款待神主,却未能得到神灵的眷顾。他们的子孙后代和他们自己依然要世代过着穷苦人的生活,甚至一代不如一代。在招待了神之后,他们的儿孙反而成了地位尚不如他们的奴隶。

其实,神话中三个不同家庭的后代分别成为奴隶、自由人和贵族,从行文中即显示出与神灵毫无关联。他们对待神灵的态度是一样的,所不同的就是他们原本的生活基础。至于他们的孩子之间的差异只不过是“龙生龙、凤生凤”而已。没有神灵的参与,这种原本已经形成的贫富差距也会不断拉大,进而形成同样的阶级分化。

所以说,这则神话的现实性远远压倒了神灵观念,更谈不上具有宗教观念。充斥其中的是浓厚的阶级意识。并且此神话的创作者显然已有明确的阶级立场,他是站在上层阶级这一面的。

生育奴隶后代的一家,不但原来的夫妻二人相貌老丑,其所生儿子也活脱脱一副四肢发达、头脑简单的“奴隶”相。如果说他身上有神血统所应显现的优长的话,那就是身强体壮。他娶的妻

子在粗鄙丑陋这方面比他更是有过之而无不及。而贵族和自由民两对夫妻本身就一对比一对漂亮,他们所生的孩子更是越发不同凡响。贵族妇人所生之子简直被描画成如奥非莉娅所赞美的哈姆雷特一般光彩照人。

另外,贵族子弟可以接受一切良好的教育和训练,奴隶却只能被奴役,他那天生呆滞的目光永远也无法变得光亮。然而,对生存的渴望、对自由的追求、对不公的反抗,足以使没有受过任何教育的奴隶起来斗争,开始可能因无知而收效甚微,但在本能的斗争历程中自然会学会很多,进而走向自觉的斗争,最终迎来自身的解放,迎来幸福和光明。被压迫者的抗争历程大体如此。

第四节 古巴比伦历史主题神话破译

下面是一则古巴比伦讲述埃利都城兴起的神话。

水神安启在埃利都水中建造的住所,是一幢会说话的房子。砖瓦能发出公牛般的哞叫声,会说出主人的启示和劝告。

房子建好后,安启的使者伊斯麦德为海中之家祈祷,念了咒语。然后,安启准备将埃利都城从深不可测的海中托起,像一座屹立于大海之上的高山。

安启在那果实累累的园林之中,放置了各种鸟类和鱼类,使埃利都日渐繁盛。水神完成了他的创造后,乘一叶小舟,飘向尼普尔。在那里要求恩里尔为他的城市和神庙祝福,以便使城市浮出水面。

恩里尔为该城祝福后,埃利都果然就从深水中浮起,池塘中的鱼儿也跟着游出水面。上层的海水惊奇地望着这座庞然大物,喜悦随着海水降入海底,恐惧也潜入底层。南风掀起幼发拉底河水的波涛,这伟大的河流也惊恐地瑟瑟发抖。

……埃利都城坐落在一块美丽富饶纯净的土地上,不允许任何人冒犯它。埃利都城用银子做成,用天青石做装饰,七首咒语歌保卫着它,竖琴叮咚,优美的乐曲环绕全城。

深不可测的大海是安启神的圣地,它决定着万物的命运。埃利都城是圣洁的住处。感谢安启,赞美安启。^①

关于古巴比伦的这则神话,根据收编这则神话的书中注释,埃利都城位于乌尔城西南边,建于尼普尔城之后,是大洪水时代以前最古老的苏美尔五个城市之一。上古时,幼发拉底河与底格里斯河从西北流向东南,分别注入波斯湾。后河水泛滥,下游形成冲积平原,两河交汇成为阿拉伯河。当时乌尔与埃利都位于幼发拉底河南端不远的海边。苏美尔的先人认为,危及人类的疾病和灾难均为神灵所致,其中最凶恶的是“深渊七妖”,一切疾病为它所降。祭司编造了无数咒语,以降妖除魔。著名的关于“深渊七妖”的咒文,即历数了七妖的危害。

这则神话中所记述的正是古巴比伦远古先民对于具有高度发达的文明的历史都城的美好记忆。将这美好记忆与《古巴比伦神话》编者提供的信息联系起来看,则表现的是该民族对于自然界毁灭性灾难和对美好的历史都城的双重记忆。这两种记忆是相互强化的,它直接记载了人类在与自然的抗争中,所取得的巨大成就和所付出的巨大牺牲,同时也记载了人类对自身创造力的自信和对自然灾害的恐惧。

除上述所列举的有关历史主题的神话之外,还有很多类型的历史主题神话,比如建国神话和始祖神话。这类神话一般与国家的创立有关,主要讲述君王的诞生和国家的建成及上权的更替等。这类神话在伊朗等许多民族的神话中都有相当系统详实的记载。本章旨在对历史神话研究方法进行探讨,因此对其他历史神话在

此不再逐一分析。

注释：

① 转引自 H·A·库恩著：《古希腊传说和神话》，秋风、佩芳译，北京三联书店，2002 年版，第 1 页。

② [法] 罗兰·巴特著：《神话——大众文化诠释》，上海人民出版社，1999 年 3 月第一版，第 167 页。

③ 联合国教科文组织信使精华丛书：《神灵，图腾与信仰》：中国对外翻译出版公司，2002 年 8 月第一版，第 62—67 页。

④ 联合国教科文组织信使精华丛书：《神灵，图腾与信仰》：中国对外翻译出版公司，2002 年 8 月第一版，第 62—67 页。

⑤ 《古巴比伦神话》：李琛编译，湖南少年儿童出版社，1989 年 8 月第一版，第 36—37 页。

第十章

世界神话与原始魔怪文化

现代科学对人类早年的样子有科学的描述,神话中记载的却与其不尽相同。在相当多的神话中,远古先民所描述的他们的祖先或创世者,非但不是刚刚直立起来个子比较矮小的猿人,反而是一些体形硕大的巨人。和巨人同时存在的还有侏儒和各种魔怪。神话中远古先民的世界是一个有无数巨人、侏儒和魔怪与他们共同存在的世界。巨人、侏儒和魔怪与正常的人类有种种接触,他们或善或恶,或聪明或愚蠢,与人类的关系也或友好或敌对。

巨人和侏儒往往与一些魔鬼怪物有相当明显的区别,共通之处在于他们在神话中都是异于常人的生物存在,都是常人的对应物,并且具有诸多本质上的一致之处。从他们身上,可以反观神话的主体——远古先民的心灵世界。

虽然各民族神话中巨人魔怪神话数量较多,但其所述内容的变化性却很有限。

研究远古先民心中巨人魔怪形象的象征意义、审美特点及其与人类的关系,对揭示远古先民的心理模式、善恶观念、审美观念和审美能力都有重要意义。

第一节 巨人魔怪形象分析

神话中巨人、魔怪和侏儒等形象都有自身的意义内涵,对这些意义内涵的挖掘是理解巨人魔怪形象文化价值的基础。

一、巨人形象分析

在几乎所有和巨人有关的神话中,巨人的身份都具有多重性。一般来说,巨人往往与世界最初的生灵联系在一起。他们本身通常就是这个世界在太荒中孕育出的第一个或者第一批生灵。在这些最初的生灵中,有相当一部分又成为世界的创造者乃至后世人类的孕育者。如盘古这样的巨人,既是最初的生灵也是世界万物的创造者。北欧神话中的巨人伊米尔也是一样。

除此之外,巨人形象也普遍存在于正常人类的正常生活之中。有些神话,如北欧神话,巨人产生之后,人类的祖灵也产生了,虽然人祖曾经将巨人族打败,但他们最终仍然能够继续繁衍,并一直存在下去,他们往往是这个世界当时所有存在物中相当主要的一部分。还有一些神话中,不再记述巨人的来历,只讲述他们在正常人中间的活动,此时,巨人明显已不是这个世界的主要生灵。

其实这一点变化相对来讲较为容易理解。创世时期出现的巨人,完全是为了满足先民们的逻辑思维过程而创造的:偌大的世界孕育出的第一个生灵必然与其形体相般配。也就是说,创世时期的巨人,或称其为巨灵,是直接与远古先民所描述的太荒世界的广博无垠相对应的。如果说,偌大的混沌世界孕育出一个矮小的正常人,似乎无论如何展现不了那种宏阔和震撼。

至于后来出现在人类日常生活中的巨人,诸如《一千零一夜》中国王山努亚尔和他的兄弟所遇到的那个带着美女的巨人,他的对应对象却是正常的人类。此时,相对应的二者之间不是比例协调的类比,而是反差极大的对比。此时,不正常的是巨人,因为此时的世界已经属于人类了。

从总体形象来说,这两类巨人的区别不大。他们都形体硕大、力大无穷,甚至有着神祇一样的法力或魔力,概而言之,有着常人所没有的能力。其力量大多集中于体力,而欠缺智慧。他们与人

为敌,但最终都被人类、人类的祖灵或祖先所战胜。区别在于,在与太荒世界相对应的巨灵中,虽然绝大多数所具有的是上述特点,但也有个别的巨灵有强大的智慧,并且他们之中也有善良者和美好者,如盘古、北欧神话中的智慧巨人,还有美丽漂亮的太阳和月亮。后来生存于正常人类之中的、以少数者出现的巨人,其形象则较为单一,他们往往只具备我们前面谈到的与人为敌的残暴、丑陋、愚蠢的特点,在本质上更为接近魔怪形象。

究其原因,神话中较早年代出现的巨人,或者说这个世界上较早年代存在的巨人,先民们强调的是他们的巨大,其恶的一面只是其特点的一部分,而非全部。巨人集中体现的是人与自然的合一形象,即人的灵魂和自然形体的合一。这根本上体现的是人类早年对大自然的无限敬畏和恐惧。此时,人的力量极其微弱,因而自然事物,如山川大河、荒漠旷野等对于远古先民来说,既可怕又可敬,同时还会勾起一种希望自己也能具有硕大形体的愿望。

二、侏儒和魔怪形象分析

魔怪和侏儒更具有全方位对应的烘托效果。魔怪形象主要指神话中的巨兽和妖怪。侏儒则指神话中形体矮于常人的精灵。

古巴比伦的神话中讲述了深水巨兽库尔被智慧之神安启杀死的经过。天地分开之后,天地间发生了许多罪恶。深水巨兽库尔绑架了女神伊尔黑卡勒,把她囚禁在地下世界。智慧之神安启把库尔击毙在深水之中,为女神报了仇。^①

日本神话中讲述了速须佐之男命斩杀巨蛇的经过。速须佐之男命被众神驱逐后,得知高志地方有一条八头八尾大蛇,每年都出来吃一户人家的女儿。速须佐之男命答应帮助他们斩杀大蛇,条件是娶他们的女儿为妻。当这户人家知道他是天神时,高兴地答应了。速须佐之男命让他们准备好了许多装满酒的酒缸。巨蛇贪酒,一来到这里就把头插入酒里大喝起来,很快便醉倒了。于是,

速须佐之男命便将其杀死了。

北欧神话中,巨人伊米尔死后,他肉体上生出的蛆虫则化为精灵和侏儒。精灵美好温和,侏儒丑陋顽劣。神和精灵都有自己的美好世界,而侏儒因品性不好,被置于地下生存。在这个世界上存在的还有巨人国。智慧巨人的美丽的黑女儿是夜晚,她与一个精灵相爱,生下了白天。巨人国中一对漂亮的男孩和女孩分别是太阳和月亮。巨人国的人大都性情邪恶,与人类为害;侏儒们则多是人类的朋友。

上述三则神话十分具有代表性。相对于巨人来说,神话中侏儒和魔怪形象产生较晚。随着人类的发展,人类以其独有的智慧不断战胜自然,在自然的威慑面前,人类找到越来越广阔的生存和发展空间。此时,人类对于自身和对于自然界的认识与感受都有所变化。神话中侏儒和魔怪形象的出现就是这种变化的结果。当然,关于巨人、侏儒和魔怪形象产生的先后顺序问题,我们无法找到明确的答案。但从神话中至少可以发现,巨人形象是善恶兼具的人与自然的复合体,同时,其特点又较为原始。而魔怪形象已不具备巨人的复合体特征,侏儒的形象却更丰富,他们有了更多的人的特点。这都在一定程度上证明侏儒和魔怪形象相对于巨人形象,在神话中出现得相对晚些。

可以说,巨人的形象分化成了两类,一类是以其超常的体魄和能力秉承了山川大河等人类依旧膜拜的自然事物的特征,成为自然崇拜的对象,这也就是我们所见到的山神、水神等后起的自然神祇形象。而巨人的另一面,则转向了魔怪,他们是人类的敌人,曾给人类带来巨大灾难,但最终却由于愚蠢而被人类打败,这是被人类战胜了的自然事物。魔怪除了在形体上基本保持了巨人的特点之外,他们的巨大开始和丑陋紧紧联系在一起。他们的内在特点中也抛掉了善良、温和、智慧的一面,而集中于凶残、愚蠢,其最终结局是被消灭。魔怪形象是巨人形象向恶的一面的浓缩,也是人类在对自然的斗争中所战胜的恶劣的自然对象。人类面对自然,

除表现出必胜的信心之外,更表现出对斗争对象的蔑视和奚落。正是这种有胜有负的斗争,使人类对于自身智慧的发现越来越深刻,因而创造出侏儒这种更具人性、更为丰满的形象。

相对巨人和魔怪来说,侏儒的形象十分丰满。他们形体矮小,相貌平平甚至丑陋,却法力无边,智慧无穷,性情狡猾,大恶不做,小恶不断。这样的形象总让人想到中世纪以后发展起来的市民剧所塑造的平民形象。他们以其独特的优势在生灵世界里立于不败之地,为自己谋取生存空间。他们往往与巨人、魔怪共同分享这个世界,却又往往站在人的立场上,成为人类的帮助者,与人类保持一种友好的关系。这种特点在后来出现的童话文学中得到更丰富更真切的展现。

因此可以说,侏儒形象在其外在和内在特点上都是人格的外化,他们是人类的化身。侏儒与巨人和魔怪共存,代表人类对自身智慧的发现,对人类自身能力的认可。此时的人类,开始以智慧在浩瀚的世界里立足生根,与周围各种巨大的敌人相抗衡,并且已经品尝到了胜利的愉悦。侏儒的形象与巨人和魔怪并置,让我们看到人类在与自然的抗衡中“四两拨千斤”的智者姿态。

魔怪和侏儒间的关系,在后世文学的民间故事和童话中有更为明晰的发展。魔怪的对手直接转变成了年龄尚小的孩子,魔怪想吃掉孩子,孩子却凭借智慧和勇敢成功逃脱,并进而杀死魔怪。可以说,民间故事和童话中的孩子便是神话中一部分侏儒形象的一种置换变体,而另一部分则仍然保持了本来的侏儒形象。

第二节 巨人魔怪形象的本质内涵和 审美特点

神话中的巨人魔怪形象,无论在本质内涵方面,还是在审美特点方面,都有值得深入挖掘的价值。

一、巨人魔怪形象的本质内涵

巨人魔怪形象在本质上是人和自然的合一形象。他们与神祇共同构成人类所创造的第一批艺术形象,他们既非简单的自然投射,亦非单纯的人类自身的写照,而是人类将自身与自然的特点两相对照并相互结合的产物。

关于人的本质力量的对象化,马克思有精辟的论述:“一方面,随着对象性的现实在社会中对人说来到处成为人的本质力量的现实,成为属人的现实,因而成为人自己的本质力量的现实,一切对象也对他说来成为他自身的对象化,成为确证和实现他的个性的对象,成为他的对象,而这就等于说,对象成了他本身。对象如何对他说来成为他的对象,这取决于对象的性质以及与其相适应的本质力量的性质;因为正是这种关系的规定性造成了一种特殊的、现实的肯定方式。眼睛对对象的感受与耳朵不同,而眼睛的对象不同于耳朵的对象。每一种本质力量的独特性,恰恰是这种本质力量的独特的本质,因而也是它的对象化之独特方式,它的对象的、现实的、活生生的存在的方式。因此,人不仅在思维中,而且以全部感觉在对象世界中肯定自己。”^②

巨人魔怪形象的基本特点正是人类在与自然斗争过程中,对自身创造力的对象化。在这种对象化过程中,自然的施予和凌虐,人类的优长和弱点,各种各样的因素相互结合在一起。换言之,巨人魔怪形象是人类将自然与自身融为一体塑造出的最早的艺术形象,它们富含人类先民对自然和人类的特点及二者之间关系的认识与理解,具有非常大的认识价值。同时,巨人魔怪形象也因而具有了非同寻常的审美价值。

二、巨人魔怪形象的审美特点

在神话所创造的各种形象中,巨人魔怪形象是相当具有审美

价值的一类。

首先,巨人魔怪形象是类比联想的审美创造思维编织出的艺术形象。巨人魔怪形象是远古先民在将自身与大自然相互对照中所达成的对自然和自身的双向认识。因而巨人魔怪的身上既包含着自然的特点也包含着人类的特点,更准确地说,巨人魔怪的特点既是自然的特点也是人类的特点。

类比联想能力不仅仅可以达成审美创造,它更是抽象思维能力形成的必要基础。人类只有能够发现事物和事物之间的共性,才能逐渐抽取表象之下的本质,达成对众多事物的概括性认识。在巨人魔怪形象中体现出来的类比联想思维能力表明,远古先民并不缺乏归纳和抽象的能力,或者说并不缺乏抽象思维的能力。不论是否把这种思维叫作抽象思维,也不论这种抽象思维和现代人的抽象思维有多少不同之处,无论如何,它具有抽象思维的基本特点。

远古先民的抽象思维和现代人的抽象思维的不同之处,在巨人魔怪形象中也可以找到答案。在巨人魔怪神话中,当远古先民发现自然和人类的一些共性之后,他们所做的事并不是进一步以其相异性来区分同类事物,也不是抛开其相异性来继续言说共性。而是在其共性的基础上将二者的相异之处叠加。更明确地说,因为二者之间有了一点共性之后,远古先民们便认为他们的一切特点都是可以共享的,物与人之间达到了一种不分你我的境地。这在某种程度上成为很多民族的远古先民对自然万物如同对人一样的尊重与热爱的原因。

其次,巨人魔怪形象体现了“比例和谐”、“崇高”等审美标准。

亚里士多德认为:“美的主要形式‘秩序、匀称与明确’……是许多事物的原因,数理诸学自然也必须研究到以美为因的这一类因果原理。”^③因此,他认为,动物的个体太大了和太小了都不美,因为这都和对客观事物的感受不同。

这一点显然不是他最早感受到的,虽然很可能确实是他最早如此明确地提出来的。在巨人魔怪神话中,巨人与魔怪一般都是这个世界上占少数比例的生灵,他们不像人一样遍地都是。同时,他们中少有美丽温和之辈,多是丑陋凶残。这些生灵在世界上的最终命运永远是失败或消失。由此可见,在远古先民的观念中已经有了“正常”人和“不正常”人各自的形体标准。在人体标准的基础上,大有巨人,小有侏儒,人类依然居于中间地位。占据大多数且居中的地位便是“正常”的地位,他虽然相对居上者和居下者都有不及之处,但综合起来,却永远获得最高分。可见,“中庸”思想绝非中华民族所独有。

对神话中为数不多的身形巨大、又英武智慧的巨形神祇和少数的巨灵来说,他们的美往往来自高大有力和“善”的结合,因为这二者的结合便会产生崇高之美。在远古先民那里,高大有力却不危害人类的一些自然现象理所当然地引起崇敬之情,而非对抗和厌恶之情。可见,远古先民已自觉不自觉地懂得欣赏崇高的魅力。

注释:

①《古巴比伦神话》:李琛编译,湖南少年儿童出版社,1989年8月第一版,第42—46页。

②马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,刘丕坤译,人民出版社,1979年版,第78页。

③亚里士多德:《形而上学》,商务印书馆,1983年版,第265—266页。

第十一章

远古先民的智慧的揭示和 现代人的自我认识

——神话主题比较的意义和价值

通过神话主题的比较研究,无论对于远古先民的智慧的揭示,还是对现代人自我认识的深化,都有重要的意义和价值。远古先民具有的思维能力和对人性的认识程度,都对现代人有很强的警醒作用。原始文化和现代文化、原始文明和现代文明,在相互对比之中,呈现出文明的惊人的相对性。

第一节 远古先民的智慧

各主题神话比较研究已经充分证明,远古先民在生产和生活,乃至人类和宇宙的各个方面,都有非凡的认识。这种种认识交织在一起,就是远古先民的思维模式和对人性的认识程度。

一、远古先民的思维模式

远古先民的思维模式是一种原始思维。原始思维蕴藏人类的一切思维模式,如理性和感性、抽象和具体等。同时,虽然原始思维是各民族远古先民共同的思维模式,彼此之间也并非没有具体的差异性。

首先,原始思维中蕴含丰富的形象思维。远古先民在万物有灵的观念的基础上,将他们在大自然和社会中所感受到的一切都

赋予了灵性。天有天神,地有地母,风有风魔,水有水怪。其实,这一形象思维过程十分简单:人们力图把自身之外的一切都与自身联系起来,并纳入自己所熟悉的体系范畴之内,进而做出有效的解释。远古先民在对外界事物的一些基本特点有了一定的认知以后,这些事物彼此之间,以及它们和人类之间,相互形成参照系统。于是,各种事物间彼此诠释彼此映照的关系形成了,神话中万物均可化为人形,人亦可以化为万物,万物间又可相互转化。

其次,原始思维中蕴含一定的逻辑思维。无论体系神话还是独立神话,它们所阐释的问题都是互相关联的。也就是说,远古先民在对一个问题进行解释的时候,充分考虑到对相关问题的解释。他们要力图做到一种前后贯通,事事贯通,不能出现自相矛盾的地方。这一点说起来容易,做起来却是一件相当复杂的理论工作。因为从某种意义上说,神话是远古先民对大自然和人类社会所有问题给出的答案,起码是对他们当时已经遇到的和意识到的那部分问题给出的答案,其实他们几乎已经涉猎了一切。对这一切进行挖掘,正是后世文明社会中所有门类的科学在哲学统领之下,联合起来共同解决的问题。时至今日,人们也未能全部解释清楚。原始先民在对这些问题进行阐释时,虽然没有明确的学科分类,却也力图将它们纳入统一的理论体系之内。

就创世造人神话来说,几乎所有民族的创世造人经过都大体一致:世界由无到有,最初产生的是神,而后神与神之间的血亲婚配产生更多的神。然后神通过两条途径走向人间,这两条途径又有先后顺序。神首先造出真正的凡人,一般都是用自然界中的物质造成。第二步,神与凡人婚配产生走向人间的王,接下来凡人与凡人婚配,产生人类生生不息的繁衍。

认为远古先民的思维模式与现代人相近或相通的观点并不罕见。列维-施特劳斯曾引述一大段涂尔干的观点,来证明属于原始人图腾信仰的宗教思维的逻辑和科学思维的逻辑并非完全

不同。

如果说这种心性与我们自身的心性毫无关联,那么这种说法完全不符合事实。我们的逻辑就是从这种逻辑中派生出来的……今天,也像往常一样,要作出解释,就要说明一种事物是怎样参与到另一种事物或另一些事物中去的……每一次,我们借助内在的联系,将各种异质的事项统一起来的时候,我们就必然认同了各种相悖的东西。当然,我们以上述方式统一起来的事项,与澳洲人的不同;我们是通过其他标准,根据其他理由来选择这些事项的;不过,心灵与这些事项发生关联的过程本身,在本质上却没有什么不同……

所以,在宗教思维的逻辑和科学思维的逻辑之间,并不存在一条鸿沟。两者都是由同样的本质要素构成的,只是发展过程不均等和不同。前者的特征似乎对过度的混同和突兀的对立有一种天生的偏好。在这两个方向上,它都愿意采取过激的做法。一旦有了比较,也就有了混同;一旦有了区分,也就有了对立。它既不晓得什么分寸,也不晓得什么微妙,只知道追求极端;所以,所运用的逻辑机制也有些粗劣,可是,它从来都很清楚这些逻辑机制。^①

另外,前文巨人魔怪神话分析中,也已论及远古先民的抽象思维能力,这里不再赘述。

可见,现代人的思维与远古先民的思维确有诸多的相通和相近之处,这些并非纯粹推理的结果,更有事实证明。列维-施特劳斯曾引述并对比过两段著名的论述。

一段是涂尔干所述的达科他人的一位智者关于原初的美洲源头的叙述。“当一切事物随时随地运动的时候,不时会停下来。当鸟飞翔的时候,会落下来,在一个地方筑巢,在另一个地方栖息。

当一个人行走的时候,会在想停下来时歇脚。所以,神也已经驻足。灿烂美丽的太阳,就是神的驻足之地。月亮、星辰和风,也是神的驻足之地。所有的树木和动物亦是神的驻足之地,印第安人想到了这些地方,并将祈求神的人们送到了神的驻足之地,获得神的帮助和降福。”

另一段是柏格森在他的《道德和宗教的两个起源》一书中对形而上学的概括。“创造能量的洪流会冲过物质,从中获得它所能获得的东西。在许多时刻,它都会停顿下来;在我们的眼中,这些停顿被转变成为众多有生命的物种,也就是有机体的形象,在有机体中,我们从根本上说带有分析和综合特点的感知,会将大量的元素区分开来,这些元素结合在一起,可以发挥大量的功能;不过,组织过程只是停顿本身,这种单纯的作用非常类似于一只脚所产生的压力,可以同时使成千上万颗沙粒变成一个图形。”^②

列维-施特劳斯对这两段话进行了深入的分析。

他指出:“这两段文字完全一致地表明,在读过它们之后,我们似乎可以毫无风险地认为,柏格森能够理解藏在图腾制度背后的东西,因为就连他本人也未曾料到,他自己的思想与图腾民族的思想是很协调的。那么,他们究竟有何共同之处呢?之所以会有这样的联系,似乎是因为他们同样希望用总体的方式去理解现实的两个方面,也就是哲学家所说的连续性和非连续性;因为他们同样拒绝在两者之间做出选择;同样努力把它们看成是用来获得同一真理的可以彼此互补的视角。……这种发生在两者之间的际遇(一方面,是有非常类似野蛮人思维方式的田野工作者,另一方面,是在某些方面有非常类似于野蛮人思维的坐在椅子上的哲学家),只有在他们必须处理某一根本问题的情况下才有可能发生。”^③

综上所述,远古先民的原始思维模式中蕴含丰富的形象思维和理性思维,它们在相当大的程度上和现代思维具有相通之处。

二、远古先民对人和世界本质的认知

原始神话中,无论是神和人与自然之间,还是神与人之间、人与人之间,或者神与人之间,总是充满冲突和斗争。这些斗争的原因、经过及胜负结局,总能或多或少地反映出远古先民善恶观念的形成,而善恶观念无疑最能体现人性的复杂。

善恶观念对一个民族来说,是其行动的先导。无论在复仇神话、创世造人神话还是生死命运神话中,人们的行为都在很大程度上取决于善恶观念。因此,善恶观念的差异是形成不同思维方式和行为方式的重要原因。

神话文本显示,世界各民族远古先民的态度差异较大。很多时候,对于某一民族来说是十恶不赦的行为,对另一个民族来说,却可能无关痛痒,甚至是值得赞扬的。比如,华夏民族以其现实观照取向,强调“人之初,性本善”,进而将人之恶归于社会历史环境的侵蚀。而《圣经》等宗教神话中往往强调人的“原罪”,强调人与生俱来的过失。瓜拉尼人则从世界的本源上就强调善恶原本一体,“不完美”本是世界的本质性规定。任何一个民族就整体而言,其善恶观念都有其合理性,绝不可能是无理取闹,因而各民族的善恶观念在种种不同的背后,往往具有本质上的相通性。

由于在世界本源究竟是善还是恶方面的看法不同,各民族对世界和人类最终命运的看法也不尽相同,有时甚至是截然相反。坚持性善论的民族,往往站在对人类礼赞的角度上,在充分欣赏自身作为“万物之灵长”的地位的同时,怀有善必战胜恶的美好理想。在他们的神话里,人类的历史是处在善与恶的不断对峙和较量中的,善最终必战胜恶。在持有“原罪”论观念的民族的神话中,强调的往往是“末日审判”,人类会因为自身的罪恶最终走向毁灭。他们甚至认为人类已经因为恶贯满盈而被毁灭过一次甚至数次,现存人类最终也无法逃脱这种命运。相对而言,持有“不完美”观念

的民族,其神话中展示出最为沉静的心态。人类的世界未必会有善恶决出胜负的一刻,而是永无休止地处于矛盾斗争状态。即使人类有灭亡的一天,其原因也不在于人性之恶,不是恶对善的胜利。

以上三种善恶观念,其根本差异在于善恶二者究竟是同源一体还是分源二体。也就是说,认为善或恶可以最终决出胜负的所有民族,其根本思维方法是一致的。他们把善和恶看作两个相对独立且相互对峙的二元存在,二者的矛盾运动很难达到和谐,最终将以一极的毁灭使世界和人类的存在状态发生本质性改变。

持有善恶同源观念的民族,善神与恶神往往是同一个,他时而降灾于人类,时而降福于人类。或者是另外一种表现形态,世界在被造之时就无法保持完善,而只能以不完美的形态为根本原初之状况。西非富拉尼人的善恶主题神话所表现的正是这种观念。

在西非富拉尼人的神殿里,至高无上的神是盖诺,它是永恒万能的造物主,既是守护神,又是毁灭之神,执掌着生死大权。盖诺是善恶之源,祷词中说得明明白白:“请赐给我幸福,不要使我不幸,如果您非要使我不幸,请赐给我力量去承受它”。懒惰、罪恶和战争也都源自盖诺。这被认为是理所当然,因为盖诺的权威是无容置疑的,它不必向人类作任何解释,正如一家之长不必向他的子女作任何解释一样。不同于伊斯兰教和基督教,在富拉尼人的传说中,没有集中代表恶的撒旦。主神的终极含义是……黄金之神和知识之神。……当冒险家受黄金吸引而冷漠知识时,凯达拉就代表知识,这种知识甚至可以指挥他所幻化的形象。……

凯达拉体现了宇宙间有序和无序的知识,即普遍的善恶之争和一些生命被另一些生命所毁灭的过程。他代表了人类对社会规律和心理学规律的认识。凯达拉在前进道路上所遇

到的每一种象征都符合有其积极方面也有消极方面的一类人的特点。凯达拉亲自提出三个忠告,目的在于确保自然法则和祖先的法则绝对不变,而又不泄露其机密。不尊重这些法则的人就会灾难临头!但是,知识之神的知识是深不可测的,或许这就是他的名字也意味着“限度”的原因,因为他象征着人类知识的局限性。他“远在天边又近在咫尺”,因为我们以为我们容易了解他,而事实上却是无穷无尽的。那个最早的故事的结尾是意味深长的,当人以快乐的神态提出要和凯达拉拥抱的时候,凯达拉倒退了三步,因为在老师和学生之间,神和人之间,知识和对它的不完善的接受之间,总得保持一定的距离和隔着一层面纱。^④

这三种不同的善恶观念无所谓孰高孰低,它们各有可贵之处。

性善论观念,对未来充满美好的憧憬,因而怀着必胜的信念惩恶扬善,不断向美好的境界飞升。它的落脚点是现实,往往在现实中追求一种生存的最高境界,虽未上升到宗教或哲学高度,却使人在现实人生中充满对美好和光明的追求。性恶论观念,对人类的恶德恶行和所面临的各种灾难性惩罚充满了警醒和忧虑,不断在艰难而痛苦的“自省”中审视人类自身的行为,在深切而痛彻的思索中克制和约束人类的欲望和贪婪,以尽可能地尽善为仁来自我救赎,不断使人的灵魂向至善的境界攀登。“不完美”观念,对世界和人类存在的感受则充满了沉稳和安详,兵来将挡,水来土掩,在混乱而又嘈杂的生存环境中不慌不乱、不卑不亢、坚忍顽强地绵延着种群的存在,颇有大彻大悟之定力。

同时,善必战胜恶的观念,有时容易走向盲目乐观,缺乏自省精神,往往在过于务实之中忽视自然惩罚和各种可能面临的危险。“原罪”观念,有时容易走向过度的悲观,在一种信念破灭的时候,往往产生一败涂地后的颓废,因而失去支撑生存的信念和引导生

活的目标。“不完美”观念,又往往对世事变迁过于无动于衷,沉稳中丧失了进取和开拓的活力,一下子达到大彻大悟,却缺少了探索历程中的可贵发现。

其实,无论是善恶分源的二元对立观念,还是善恶同源的二元一体观念,它们所衍生出的都是二元辩证平衡思想,一种运动的世界观深深地蕴含其中。人类生存的世界本来就是如此,诸种要素相互对立、相克相生、相互倾轧、交替上升,人类和世界就在这种运作中存在和发展。可以说,这些观念的区别是表面的、具体层面的,深层本质和哲学高度是一致的。由此可见,远古先民的善恶观念中蕴含丰富而深刻的哲学思想,他们以形象性而非抽象性的表述,表现出对世界本质和人的本质的深刻认识。

第二节 文明的相对性

莎士比亚著名的悲剧《哈姆雷特》中有一句著名的颂扬人类的话,在那里人类被称作“宇宙的精华、万物的灵长”。也差不多正因如此,哈姆雷特被誉为具有人文主义思想的伟大王子,莎士比亚是具有人文主义思想的伟大作家,文艺复兴是高扬人文主义伟大思想的伟大运动,那个时代是一个高扬人性的伟大时代。这一切都是因为:人类终于发现自身是这个世界的主宰。从那时起,人类一改过去瑟瑟发抖的恐惧和慌张,不可一世地做起了万物之君。科技革命更使人类如虎添翼,还会有谁敢对人类的“灵长”地位提出质疑?然而,连续两次世界大战,“灵长”之间打得你死我活;享用高科技产品的同时,人们开始担心臭氧层的大窟窿和阿尔尼诺现象。数百年来人类脸上洋溢的兴奋和狂喜的表情戛然而止,茫然目光呆滞。和现代人以为然的原始人相比,我们更像是傻瓜,因为有些远古先民从一开始就认定的道理,后人却要用痛苦的经历来明了。

站在这个尴尬的路口,现代人不得不瞻前顾后,看看古人,想想未来,新的认识正在形成,新的原则即将确立,新的追求已经起步。

一、孱弱与敬畏——力量的微弱与人性的觉醒

在所谓的现代文明人的眼里,原始人类总是与野蛮、无知这样的字眼和内涵联系在一起。在用来证明他们的野蛮无知的材料中包括诸如他们茹毛饮血、群居乱伦、风餐露宿、血腥祭祀等生活中的方方面面。同样,对于原始人的精神世界——原始宗教与图腾崇拜等,无论从中挖掘出多少文化内涵,那也只是出于对一种历史存在、一种知识的尊敬而已,最终会得出一个符合现代文明人心理的结论——当时存在的一切都源于原始人类对自己生存环境的无知及由无知而引起的恐惧。

原始先民对于周围的一切确实知之甚少,原始先民的生命体验中也确实充满了恐惧。可以说,恐惧充满每一个原始民族的心灵,充满每一个原始先民心灵的每一个角落。他们害怕一切,他们觉得一切都无法把握。有学者指出:“在阿兹特克文化的背后,潜伏着一种恐惧感,因为他们认为,他们所认识的世界注定要被可怕的地震所毁灭,就像过去的四个世界被灾难所吞没一样。为了战胜死神,神不得不牺牲自己,同样,人类也得为其生存付出血的代价。”^⑤有同样想法的民族举不胜举。就连我们一贯认为充满了浪漫与欢欣的人类最健全的儿童——古希腊人也不例外。“古希腊人面对无法解释的自然现象,往往产生一种敬畏感,认为是天神显灵。不断喷涌的泉水,风吹树叶的沙沙声,奇形怪状的岩石,隆隆作响的雷声,轻轻掠过的云影,甚至一片寂静,通通被看作是与神有关的现象。有些地方常常能使人肃然起敬,又夹杂着一种畏惧感……”^⑥

大自然对于原始先民们等于一切,一切的生存依靠和一切的

痛苦与灾难,它赐予着一切,同时也掌握着一切。对于原始人来说,“自然以‘命定’的形式进入人们的认识视野。所谓‘命定’,是指自然力量作为一种外在的东西规定着当时人们的生活方式和思维方式。换言之,是外在不可知的自然力量作为人暂时无法理解的东西进入人的意识中的产物。它来源于当时人们对外在自然力量不能科学解释状态下形成的认知心理。人是自然的产物,就决定着人不能离开自然及其力量的制约。”^⑦

对于与自己有着这样一种特殊关系的大自然,先民们和那些至今仍保留着原始部落生活的民族表现出一个敦厚可爱的孩子的心理:大自然就是母亲。“卡加瓦族是南美洲印第安人的一个农业社会,大约有5000人,生活在哥伦比亚圣玛塔内华达山脉的山坡上。……时至今日,卡加瓦人仍恪守着祖先的习俗和信仰。……自然母亲是繁衍的象征,她的法则控制着生殖的循环,遵守这些法则就可以使生命循环不息。卡加瓦人认为,真正的‘知识’就是懂得自然母亲法则,……与自然母亲保持和谐一致是无穷无尽的宇宙循环中万物不朽和生命绵延的关键。”^⑧

可见,恐惧并非原始先民对大自然的唯一感受,也并非概括他们对自然体验的最佳词汇,“敬畏”会更恰当一些。他们把自然当作母亲一样,一方面非常害怕她严厉的惩罚,因而不敢妄行,不仅对于自然不敢妄行,对于人类自身内部的事情也渐渐地形成约束和律条。同时,这种恐惧又是一种亲敬,是对母亲的亲敬,并非一种单纯的害怕,更不带有讨厌和憎恨的情绪,更多的是依恋与爱护。真正令人震动的不应是那种恐惧之感,而是这种敬畏之心,敬畏中充满了感恩之情。懂得感恩、懂得敬畏、懂得克己,这不仅仅是因为无知,更不再是兽类的野蛮,这恰恰是人类最可贵的品格,是人之为人的基础。这一点的可贵之处在于,恐惧是现代人在经历了几百年的狂妄和遭受了巨大的惩罚与打击之后才认识到的,甚至是很多人至今还没能认识到的。

二、强大与傲慢——力量的强大与人性的扭曲

人类怀着对自然母亲的敬畏之情走过了千万年,他们背负的神灵由多神变为一神,他们的信仰由原始宗教变为现代宗教,不断地在谋求生存中壮大自己的力量、丰富自己的头脑。随着生产力的加强,也随着人的抽象思维能力的加强,基督教等现代宗教产生了,并且迅速成为欧洲人的主要精神信仰。其实,正如有些学者已经指出的那样,文艺复兴并非一个突发性的事件,其多种因素在漫长的中世纪已初露端倪。在这里我们只就与人类如何看待自身这一点密切相关的要素加以分析论述,那就是中世纪人们对于上帝的追求已经分为两种不同的途径。

同样把上帝作为万物的主宰,作为信仰的终极崇拜者,二者的精神取向却大有不同。一方是消极的形而下追求:由于上帝是世界的主宰,是至善的统治者,因而我们要无条件的服从,也要无条件地服从他在现世的代言人,更要无限地忍耐现实生活中的种种痛苦与压迫。这无疑是现实社会中的统治者为了稳定统治地位借手中权力对基督教教义进行的形而下解释。沿循着这一条道路而行的信仰者势必走向无思无想、无欲无求、被动接受的歧途,而基督教在流行之初借助的就是统治者的力量,其自身要为统治者实现这种作用也属于必然,正因如此,在开始的时候教会强调的是因信仰而理解,而不是因理解而信仰。另一方则是积极的形而上追求:上帝虽然存在,但我们必须靠自身的努力与作为方能达到与上帝心有灵犀的境界,方能感受到上帝;同时,教会所解释的一切并不能作为人们对于上帝追寻的准绳,也不能压抑住人们现世中感受到的种种不公与困惑。如《亲吻神学》一书中,无数处于情感煎熬中的个体对于教规教义中解释的上帝提出了重重置疑,展现出一种将现世与教义相对照、凭借自身感知来认识上帝的精神追求。

可以说,这后一种追求上帝的途径中已经直接孕育着非凡的张扬人自身各方面力量之愿望的强烈因素。继而在文艺复兴时期人们提出“人是宇宙的精华、万物的灵长”这样的主张也就不奇怪了。

至此,人类由正视自身的各种欲望开始,将人的一切欲求都渐渐地合理化了,无论是对性爱的还是对财富的。随之而来的资产阶级启蒙运动,更将这种类的自觉升为每个个体的自觉。也就是说,人类不再满足于类群体面对其他事物的“灵长”地位,而是每个人都要显示自己的“灵长”地位,这或许本应是件好事。问题在于它直接与每个个体欲望的无条件满足相联系,人们在类群体优越性中丧失了对其他事物的尊重,又在个体欲望的满足与优越性中丧失了对他人的尊重。

继之而来的科技革命对这一情况起到了推波助澜的作用。巨大的科技进步,为人类征服自然的野心插上了翅膀,它越飞越高、横扫一切;个体对先进科技的掌握,为个体的掠夺铲除了障碍,一个人对另一个人的征服、继而是一个阶级对另一个阶级的征服、再继而是一个民族对另一个民族的征服、还有一个洲对另一个洲的征服,最后,文明的人类把征服的脚步踏上了古老而宁静的原始部族密林深处的家园。

人类的“自我”意识其实是一个带着大大的欺骗性的大大的“自私”。

三、野蛮遭遇文明——殖民者与土著部落的交锋

殖民者借助轮船越洋来到了美洲,从此,黄种人遇到了白种人,印第安人遇到了欧洲人,原始人遇到了现代人,野蛮人遇到了文明人,愚昧的人遇到了智慧的人。可这有着天壤之别的两种人相互带来的东西却令人搞不清他们究竟谁该是前一种人,而谁又该是后一种人。众所周知,在欧洲人踏上美洲最初的日子里,印第

安人像对待他们世界中的任何一种事物一样宽厚、平和而坦荡地接受着、迎着、帮助着。可是他们不知道,在他们眼里可以过活的日子,新来的客人不能过;在他们眼中足够支配的财富,在新来的客人的眼里远远不够;他们认为可以像与万物一样与客人和平相处,可对方觉得他们碍眼又碍事;在他们眼里是母亲的自然,在对方眼里是可以随意刮分与践踏的私产;对于他们来说一切来源于自然也要复归于自然,而对于对方来说,一切来源于自然,可却归于个人占有。客人们不断索取,主人们不断避让;客人们不断进攻,主人们被迫还击;客人“聪明而强壮”,主人“笨拙而无能”;客人们不断胜利,主人们不断被屠杀;客人们不断地获得,主人们不断地失去。更甚者,正是这些文明人把野蛮人那里原本没有的致命的瘟疫带到了他们的世界,无以数计的印第安人死在了他们热情欢迎来并倾力帮助的客人手里。文明人的眼里没有他人的存在。在文明人的群体眼里,没有其他群体是人类;在文明人的个体眼里,没有其他个体是“灵长”。除了自己以外的一切都是可以随意杀戮、虐待、掠夺和凌辱的,尽管“凡与未被腐化的印第安人接触过的白种人,都称赞这种野蛮人的自尊心、公正、刚强和勇敢”^⑨。在自认为是“灵长”的人们的字典里,没有恐惧,没有感恩、更没有敬畏。

这就是因聪明和智慧而发现了自己是“灵长”和“精华”的文明的现代人与因无知和恐惧而把自然当作母亲一样敬畏、把周围的事物当作神灵一样敬畏的愚昧的原始人的差别。于是,珍视着祖先关于自然法则和宇宙秩序的遗教的印第安人,当“‘文明人’把他们赶到更高的山上,违背自然母亲法则行事时,他们感到无可奈何的绝望”^⑩。

聪明而强大的文明人能体会多久满足的快感和居高临下的愉悦呢?相比之下,我们一直称其为愚昧的部落民族的沉稳与从容让人不自觉地想到“大智若愚”,而面对文明人自我感觉的大起大

落,不禁让人感到“愚蠢可笑”。在原始先民那里理所当然而被我们认作无知与愚昧的道理,现代文明人终于在遭受过无情的惩罚之后开始思索了。文明人与原始人就像是自然母亲两个性格各异的孩子,一个总要摆出一副在各方面都强于兄弟姐妹的样子,不时地装腔作势,不时地玩弄些新花样来证实自己的卓越;而另一个则看起来憨憨傻傻,做的事一成不变,只想让母亲知道自己的敬爱,只想让兄弟感受自己的亲密,没有想要更多的评价与施予。哪一个更优秀呢,做的多,错的同样多;功绩多,遗害同样多;受表扬的时候多,被痛责的时候也多。再从文明的前后相继的角度来看,后世的文明又似站在前代文明的肩上,从相对高度来讲自然是远远胜出一筹,而如果因站在别人的肩上而夸口自己比对方高并同时笑话对方比自己低,也是只有现代人能做出来的可笑之举。

四、敬畏与悲悯——人性的真谛与文明的真谛

不可一世的现代科技载着资本主义的野心继续高高地飞翔。人们骄傲地把古代战争改为现代战争;把传统的小规模的杀伤性武器改为现代的大规模的毁灭性武器;一群“灵长”把另一群“灵长”打得尸横遍野,一群“精华”把另一群“精华”践踏得如同草芥粪土。信仰算得了什么,一群基督徒将另一群基督徒杀得片甲不留。亲人再不能生还,痛苦刺入骨髓。我们人类到底怎么了?欢天喜地地征服杀戮一切的人们,终于看到自己被杀戮的惨相,感受到被杀戮的痛楚。忽然之间,最坚强的信心轰然倒塌,惶惶然站在这里不知所措,真的是又可怜又可悲。此时想一想,啊,这个世界上早有先知先觉者面对资本主义的大步发展提出了金钱的罪恶,老巴尔扎克奋力疾呼的原来就是这个意思;更有人提供了解决办法,呼唤人们多一些悲悯之心,老托尔斯泰一生都在讲述着“人道主义”,提醒强大者留一些怜惜给弱者。于是乎,反省了一番的文明人又坚定了自己“灵长”与“精华”的信心,不过是需要在面对自然和同

类时,给一些施舍性的关怀而已,这一点对于已经在一定程度上满足了贪欲的人来说好像并不太难。

关怀者,自然是强者,自然是优秀者,自然也是正确者;被关怀者自然是弱者,自然是低劣者,自然也是谬误者。因而关怀的步骤便是,先指出其病患,并开以方剂,然后动手医病。在这期间,被帮助者、被关怀者自然是要吃些苦头的,或者是精神上的醍醐灌顶,或者是肉体上的割瘤疗疮,要忍着,那可都是为了你好。你说,我宁要瘸腿也不要假肢,他会说瘸腿多有碍美观,假肢可是现代科技。对于大自然也是一样,愿意治理的地方,不惜血本出资清淤,反正我的身边要干干净净、清清爽爽的;至于不愿意治理的地方,或者和满足我之所需要相抵触的治理,一律免掉;要做的还要继续做,管它是否污染。

当现代人对原始人、一部分现代人对另一部分现代人自认为文明程度更高、自身地位更优越时,我们不得不提醒人们仔细地审视一下所谓现代文明的实质。正如恩格斯所言:氏族部落时代的人们,“不管在我们看来多么值得赞叹,他们彼此并没有什么差别,用马克思的话说,他们还没有脱掉自然发生的共同体的脐带。这种自然发生的共同体的权力一定要被打破,而且也确实被打破了。不过它是被那种在我们看来简直是一种堕落,一种离开古代氏族纯朴道德高峰的堕落的势力所打破的。最卑下的利益——庸俗的贪欲、粗暴的情欲、卑下的物欲、对公共财产的自私自利的掠夺——揭开了新的、文明的阶级社会;最卑鄙的手段——偷窃、暴力、欺诈、背信——毁坏了古老的没有阶级的氏族制度,把它引向崩溃。而这一新社会自身,在其整整两千五百余年的存在期间,只不过是一幅区区少数人靠牺牲被剥削和被压迫的绝大多数人的利益而求得发展的图画罢了,而这种情形,现在比以前更加厉害了。”^①

傲慢是最可怕的敌人,它不仅使现代人丧失了敬畏之心与悲悯之情,还让人类丢掉了一种最可宝贵的、希求进步不可或缺的精

神——自省。人们越来越不愿意思索自身行为的合理性,不愿意像恩格斯这样去思考并揭示种种文明背后的卑劣,这将使旧的错误继续,也会使新的错讹孳生。

文明的现代人何时能真正明白:一个群体并不比另一个群体笨,一个个体也不比另一个个体蠢,现代人需要的不是高高在上的外来关怀,而是平等互补的和谐共存。对于强大起来的现代人来说,敬畏与悲悯两种情感必须同时健全。因敬畏之心而不敢为,因悲悯之情而不忍为,二者共同构筑起对于生命与他者的尊重与呵护。多一些先民们傻里傻气的宽厚与质朴,少一些现代人自以为是的张狂与傲慢。文明的脚步不会停止,别让它的迈进践踏太多的存在。下面这段话想必是许多现代人需要好好读一读并仔细想一想的:“真正的‘人文精神’拒绝对人的外来的关怀,它不需要‘上帝’、‘救世主’乃至论者个人(思想家、文学家)等外来者君临之上的恩赐。它的核心是每一个人对自己的‘本质’的执著追求。”^⑩而人在本质上是“自由的精灵”^⑪,进一步,自由又是要在和谐的关系中、在最大限度地尊重和实现每个个体的自由要求中得以实现的。

现代西方著名哲学家海德格尔的哲学理念和原始神话的认知结果颇为一致。海德格尔认为,人在自然中的位置应是万物的看护者,是栖居于大地而不是生存于世界的物种。人类在自然中的这种位置,与神话中远古先民对自然的敬畏并与自然和谐相处的关系是相符的。人的本质和人的存在的本质,恰恰在于这种诗意的栖居。而现代文明却使人类在大地上变成技术栖居,而不是艺术栖居。人类自身认识能力的有限性使人类盲目无知,认识不到自身的肉体也是一种自然归属,因而人类势必在技术栖居中受到惩罚。

刘建军先生在分析爱琴创世神话时说道:“在这样久远的神话里,人的创造力就获得了突出的解释。在它们故事的背后,我们可以发现一个不争的事实,即不论世界的创造也好,还是人的诞生也

好,最根本上起作用的,是以神的面目出现的‘人’。在这诸种神话现象的深处,寄托着远古爱琴人对‘人’的力量的自信。”^①推而广之,这种对“人”的自信存在于各民族远古先民的神话之中。同时,这些神话所展示的丰富内涵,也昭示了远古先民自信背后的厚重根基,那就是他们对人的本质及人与世界关系的不俗的理解和感悟,其深度和高度与现代人有诸多相通之处。

注释:

① 转引自[法]列维-施特劳斯著:《图腾制度》,渠东译,梅非校,上海人民出版社,2002年6月第一版,第124—125页。

② [法]列维-施特劳斯著:《图腾制度》,渠东译,梅非校,上海人民出版社,2002年6月第一版,第127—128页。

③ [法]列维-施特劳斯著:《图腾制度》,渠东译,梅非校,上海人民出版社,2002年6月第一版,第128—129页。

④ 联合国教科文组织信使精华丛书:《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年8月第一版,第42—46页。

⑤ 克洛迪娜·布勒莱-吕埃夫:《文化与健康》,转引自联合国教科文组织《信使》精华丛书《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年第一版,第191页。

⑥ [法]索菲·德康-勒基姆:《希腊:敬畏之心》,转引自联合国教科文组织《信使》精华丛书《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年第一版,第119页。

⑦ 刘建军著:《演进的诗化人学——文化视界中西方文学的人文精神传统》,东北师范大学出版社,1998年12月第一版,第29页。

⑧ [哥伦比亚]弗洛尔·罗梅罗:《宇宙的守护者》,转引自联合国教科文组织《信使》精华丛书《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年第一版,第72页。

⑨ [德]恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,选自《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1972年5月第一版,第93页。

⑩ [哥伦比亚]弗洛尔·罗梅罗:《宇宙的守护者》,转引自联合国教科

文组织《信使》精华丛书《神灵,图腾与信仰》,中国对外翻译出版公司,2002年第一版,第72页。

① [德]恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,选自《马克思恩格斯选集》第四卷,人民出版社,1972年5月第一版,第94页。

② 刘建军著:《演进的诗化人学——文化视界中西方文学的人文精神传统》,东北师范大学出版社,1998年12月第一版,第7页。

③ 刘建军著:《演进的诗化人学——文化视界中西方文学的人文精神传统》,东北师范大学出版社,1998年12月第一版,第18页。

④ 刘建军著:《西方文学的人文景观》,吉林人民出版社,2003年4月第一版,第28页。

后 记

原始神话是人类文明的母体，蕴涵一切文化的基因。迄今为止，人类历史上只有两个知识范畴，其广度和深度可以和原始神话相匹敌，一是广义文化，二是马克思主义哲学。

笔者在研究过程中深深感到：远古先民的智慧不同凡响，原始神话的价值无可比拟，文化研究的意义不可估量。神话中所蕴含的内容，是人类最初的经验和认识，却不是最低级的经验和认识，有一些东西后人恐怕永难超越，因为那几乎是一种具有哲学高度的终极认识。作为现代人，凭借有效的研究方法，对原始神话的巨大价值给予揭示，以资借鉴，将使现代文明更健康地发展。

本书所做的工作，只是力图将世界各民族神话勾连起来的“知识之布”，尽可能地铺展开来，现其全貌之一斑。这只是原始神话文化研究的起步，多种文明分野的最初源头只是初现端倪，更为复杂和深入的研究尚未展开。

书稿初步完成之即，深感惶恐不安。第一次“著书立说”，深恐有负恩师刘建军先生的教诲，更有负本丛书主编蒋承勇先生的信任。二位先生在学术之路上给予我的巨大帮助、鼓励和信任，是我前进中永远的动力。

本书在写作过程中借鉴了大量资料，在此对诸位前辈和同仁深表感谢！同时真诚地期待您以渊博的学识和宽厚的胸襟不吝赐教，笔者将感激不尽。

在本书的修改过程中,陈惇先生提供了许多宝贵的意见和建议;出版社吴芸茜女士给予了很多帮助,在此一并表达深深的谢意!

参考文献

1. 《演进的诗化人学——文化视界中西方文学的人文精神传统》，刘建军著，东北师范大学出版社，1998年版。
2. 《西方文学“两希”传统的文化阐释——从古希腊到18世纪》，蒋承勇著，中国社会科学出版社，2003年9月第一版。
3. 《大母神——原型分析》，[德] 埃利希·诺伊曼著，李以洪译，东方出版社，1998年版。
4. 《父亲：神话与角色的变换》，[美] 阿瑟·科尔曼、莉比·科尔曼著，刘文成、王军译，东方出版社，1998年版。
5. 《分析心理学的理论与实践》，[瑞士] 卡尔·荣格著，成穷、王作虹译，三联书店，1991年版。
6. 《〈庄子〉神话的破译与解析》，朱任飞著，东北师范大学出版社，1999年版。
7. 《高唐神女与维纳斯》，叶舒宪著，中国社会科学出版社，1997年版。
8. 《神话——大众文化诠释》，[法] 罗兰·巴特著，许蔷蔷、许绮玲译，上海人民出版社，1999年版。
9. 《外国文学史》(上下册)，郑克鲁主编，高等教育出版社，1999年版。
10. 《神祇与英雄——中国古代的神话母题》，陈建宪著，三联书店，1994年版。
11. 《周易与华夏文明》，翟廷晋主编，上海人民出版社，1998

年版。

12. 《回忆·梦·思考——荣格自传》,[瑞士]荣格著,刘国彬、杨德友译,辽宁人民出版社,1988年版。
13. 《批评的剖析》,陈慧、袁宪军、吴伟仁译,百花文艺出版社,1998年版。
14. 《探索非理性的世界》,叶舒宪著,四川人民出版社,1988年版。
15. 《现代灵魂的自我拯救》,[瑞士]卡尔·荣格著,黄奇铭译,工人出版社,1987年版。
16. 《符号·神话·文化》,[德]恩斯特·卡西尔著,李小兵译,东方出版社,1988年版。
17. 《人论》,[德]恩斯特·卡西尔著,甘阳译,上海译文出版社,1985年版。
18. 《心理学与文学》,[瑞士]卡尔·荣格著,冯川、苏克译,三联书店,1987年版。
19. 《金枝——巫术与宗教之研究》,[英]詹姆斯·乔治·弗雷泽著,徐育新、汪培基、张泽石译,大众文艺出版社,1998年版。
20. 《西方哲学史》,罗素著,马元德译,商务印书馆,1996年版。
21. 《在幻想锁链的彼岸》,弗洛姆著,张燕译,湖南人民出版社,1986年版。
22. 《美学》,[德]黑格尔著,商务印书馆,1979年版。
23. 《判断力批判》,[德]康德著,商务印书馆,1797年版。
24. 《审美教育书简》,[德]席勒,冯至、范大灿译,北京大学出版社,1985年版。
25. 《神话——原型批评》,叶舒宪著,陕西师范大学出版社,1987年版。
26. 《容格心理学导论》,[瑞士]F·弗尔达姆著,刘韵涵译,辽宁

- 人民出版社,1988年版。
27. 《圣经故事》,廖诗忠、张芝梅编写,宗教文化出版社,1996年10月第三版。
 28. 《古希腊的传说和神话》,[俄]H·A·库恩著,秋枫、佩芳译,北京三联书店,2002年1月第一版。
 29. 《晚唐钟声——中国文化的原型批评》,傅道彬著,东方出版社,1996年6月第一版。
 30. 《西方哲学精神》,何兆武著,清华大学出版社,2002年5月第一版。
 31. 《希腊悲剧时代的哲学》,[德]尼采著,周国平译,商务印书馆,1994年版,1996年第二次印刷。
 32. 《当代阿拉伯哲学思潮》,刘一虹著,当代中国出版社,2001年8月第一版。
 33. 《外国传统民间故事精选》,年华编,百花文艺出版社,2001年4月第一版。
 34. 《希腊神话故事》,[德]施瓦布著,刘超之、艾英译,宗教文化出版社,1996年第三版。
 35. 《古代两河流域与西亚神话》,魏庆征编,北岳文艺出版社、山西人民出版社,1999年4月第一版。
 36. 《古代印度神话》,魏庆征编,北岳文艺出版社、山西人民出版社,1999年4月第一版。
 37. 《古代埃及神话》,魏庆征编,北岳文艺出版社、山西人民出版社,1999年4月第一版。
 38. 《古代伊朗神话》,魏庆征编,北岳文艺出版社、山西人民出版社,1999年4月第一版。
 39. 《中国古代神话与传说》,尚燕彬、张红梅著,北就燕山出版社,2002年2月第一版。
 40. 《中国冥界诸神》,马书田著,团结出版社,1998年1月第一

版,2002年1月第二版。

41. 《诺斯洛普·弗莱文论选集》,吴持哲编,中国社会科学出版社,1997年12月第一版。
42. 《荣格心理学与西藏佛教——东西方精神对话》,[美]拉·莫阿卡宁著,江亦丽、罗照辉译,商务印书馆,1994年第一版。
43. 《一千零一夜》,纳训译,人民文学出版社,1983年5月第一版。
44. 文学人类学论丛:《神话何为——神圣叙事的传承与阐释》,吕微著,社会科学出版社,2001年12月第一版。
45. 科学与信仰丛书:《无神论纵横》,郑伟著,济南出版社,2000年10月第一版。
46. 无神论知识丛书:《众神的起源》,陈世珍著,东方出版社,2001年6月第一版。
47. 文化生活译丛:《古希腊的神话与宗教》,[法]让-皮埃尔·韦尔南著,杜小真译,北京三联书店,2001年9月第一版。
48. 传统与现代丛书:《造神史话》,王德恒、张宝树著,百花文艺出版社,2002年1月第一版。
49. 《老庄传说与古希腊神话》,杨亦军著,巴蜀书社,2001年9月第一版。
50. 《神论——从万物有灵到上帝之死》,启良著,花城出版社,2002年1月第一版。
51. 《罗马神话故事》,王新良编,宗教文化出版社,1998年4月第一版。
52. 中国文学与文化丛书:《破译与解析》,朱任飞著,东北师范大学出版社,1999年4月第一版。
53. 百部中国古典名著丛书:《山海经》,周明初校注,浙江古籍出版社,2000年1月第一版。

54. 文学人类学论丛:《神话与鬼话——台湾原住民神话故事比较研究》(增订本),[俄]李福清著,社会科学文献出版社,2001年12月第一版。
55. 宗教文化丛书:《非洲传统宗教》,[英]帕林德著,张治强译,商务印书馆,1999年11月第一版。
56. 留美哲学博士文选:《中西哲学比较研究卷》,牟博编,商务印书馆,2002年6月第一版。
57. 历代基督教学术文库:《创造中的上帝——生态的创造论》,[德]莫尔特曼著,隗仁莲、苏贤贵、宋炳延译,北京三联书店,2002年11月第一版。
58. 人文素质丛书:《神的历史》,[英]凯伦·阿姆斯特朗著,蔡昌雄译,沈清松校订,海南出版社,2001年11月第一版。
59. 文学人类学论丛:《中国古代小说的原型与母题》,吴光正著,社会科学文献出版社,2002年10月第一版。
60. 《古老的密码——破译远古文明的方法》,侯书森编著,中国城市出版社,1999年7月第一版。
61. 《中国神源》,潜明兹著,重庆出版社,1999年12月第一版。
62. 《中国人的神灵世界》,马书田著,九州出版社,2002年1月第一版。
63. 中国古文献研究丛书:《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》,詹鄞鑫著,江苏古籍出版社,1992年6月第一版。
64. 中国少儿经典故事丛书:《巴比伦神话故事》,陶冶主编,远方出版社,1999年10月第一版。
65. 中国少儿经典故事丛书:《北欧神话故事》,陶冶主编,远方出版社,1999年10月第一版。
66. 人文教育通俗读本:《世界古代神话和传说》,[德]贝克尔著,张友华、海力古丽、毕新惠、季一坤译,中国青年出版社,2002年1月第一版。

67. 《世界各国神话与传说》,[西班牙]卡洛斯·纳尔达·加亚选编,中国民间文艺出版社翻译出版,1985年5月第一版。
68. 东方书林俱乐部文库:《文之悦》,[法]罗兰·巴特著,屠友祥译,上海人民出版社,2002年6月第一版。
69. 新世纪人文译丛:《诗学史》(上、下),[法]让·贝西埃、[加]伊·库什纳、[比]罗·莫尔捷、[比]让·韦斯格尔伯主编,史忠义译,百花文艺出版社,2001年第一版。
70. 旷世名典——推动人类文明进程的世界名著宝库(政治卷):《乌托邦、太阳城、互助论》,[英]托马斯·莫尔、[西班牙]托马斯·康帕内拉、[俄]克鲁泡特金著,王敬超、陈一楼、输锦河译,中国社会科学出版社。
71. 现代人类学经典译丛:《人文类型》,[英]雷蒙德·弗思著,费孝通译,华夏出版社,2002年1月第一版。
72. 《古巴比伦神话》,李琛编译,湖南少年儿童出版社,1989年8月第一版。
73. 《跨文化对话》,[中]乐黛云、[法]阿兰·李比雄主编,执行主编:钱林森,上海文化出版社,2002年3月第一版。
74. 《基督教的神秘主义》,王亚平著,东方出版社,2001年10月第一版。
75. 学院丛书:《中世纪的衰落》,[荷兰]约翰·赫伊津哈著,刘军、舒炜、吕滇雯、俞国强等译,中国美术学院出版社,1997年8月第一版。
76. 《乱伦与禁忌》,楚云著,上海文艺出版社,2002年5月第一版。
77. 历代基督教学术文库:《教会教义学》(精选本),[瑞士]K·巴特著,[德]戈尔维策精选,何亚将、朱雁冰译,北京三联书店,1998年6月第一版。
78. 《修道院的变迁》,王亚平著,东方出版社,1998年6月第

- 一版。
79. 《西方宗教哲学文选》，胡景钟、张庆熊主编，尹大贻、王雷泉、朱晓红、陈涯倩等译，上海人民出版社，2002年9月第一版。
80. 汉译世界学术名著丛书：《基督何许人也——基督抹煞论》，[日] 辛德秋水著，马采译，商务印书馆，1982年11月第一版。
81. 《文化哲学》，世善民、韩锋著，山东大学出版社，2002年10月第一版。
82. 旷世名典——推动人类文明进程的世界名著宝库（哲学卷）：《文化模式、历史决定论的贫困》，[美] 露丝·本尼迪克、[英] 卡尔·波普著，何锡章、黄欢、楼棋、马昆译，中国社会科学出版社。
83. 剑桥科学史丛书：《科学与宗教》，[英] 约翰·H·布鲁克著，苏贤贵译，复旦大学出版社，2000年2月第一版。
84. 大学生英语文库：《欧洲历史名人》，叶胜年、巫德安著，上海外语教育出版社，2002年10月第一版。
85. 《拉伯雷研究》，[苏] 巴赫金著，李兆林、夏忠宪译，河北教育出版社，1998年6月第一版。
86. 联合国教科文组织信使精华丛书：《神灵，图腾与信仰》，中国对外翻译出版公司，2002年8月第一版。
87. 《古兰经的故事》，[叙利亚] 穆罕默德·艾哈迈德·贾德·毛拉著，关偶、安国章、顾正龙、赵竹修、王永方译，新华出版社，1983年3月第一版。
88. 《图腾制度》，[法] 列维-施特劳斯著，渠东译，梅非校，上海人民出版社，2002年6月第一版。
89. 《波波尔·乌》，[墨西哥] 埃尔米洛·阿夫雷乌·戈麦斯编，梅哲译，漓江出版社，1996年8月第一版。
90. 《原始思维》，[法] 列维·布留尔著，丁由译，商务印书馆，

- 1997年版。
91. 《艺术的起源》,[德] 格罗塞著,蔡慕晖译,商务印书馆,1987年版。
 92. 《古代社会》,[美] 路易斯·亨利·摩尔根著,杨东莼译,商务印书馆,1977年版。
 93. 《文化论》,[英] 马林诺夫斯基,费孝通译,中国民间文艺出版社,1987年版。
 94. 《巫术、科学、宗教与神话》,[英] 马林诺夫斯基著,李安宅等译,中国民间文艺出版社。
 95. 《原始文化研究》,朱狄著,三联书店,1988年版。
 96. 《神话研究》,茅盾著,百花文艺出版社,1981年4月第一版。
 97. 《巫术与语言》,李安宅编译,上海文艺出版社,1988年3月影印本。
 98. 《神话研究》,黄石著,上海文艺出版社,1988年3月影印本。
 99. 西方当代文艺批评译丛:《神话》,K·K·卢斯文著,北岳文艺出版社,1989年12月第一版。
 100. 原始文化名著译丛:《比较神话学》,麦克斯·缪勒著,金泽译,1989年8月第一版。
 101. 《当代人看原始文化》,秋浦著,中国经济出版社,1993年11月第一版。
 102. 《漫长的历史源头:原始思维与原始文化新探》,刘文英著,中国社会科学出版社,1996年5月第一版。
 103. 《太阳崇拜与太阳神话:一种原始文化的世界性透视》,高福进著,上海人民出版社,2002年3月第一版。
 104. 《原始文化与语言》,杨国章著,北京语言学院出版社,1992年4月第一版。
 105. 原始文化名著译丛:《原始文化》,[英] 爱德华·泰勒著,连树声译,上海文艺出版社,1992年8月第一版。

106. 《远古之旅：中国原始文化的交融》，马洪路著，陕西人民出版社，1989年5月第一版。
107. 原始文化研究：《对审美发生问题的思考》，朱狄著，北京三联书店，1988年2月第一版。
108. 原始文化名著译丛：《金叶》，[英] 丽莉·弗雷泽编，汪培基、汪筱兰译，上海文艺出版社，1997年7月第一版。
109. 《中国的原始文化》，崔嵬著，山西教育出版社，1990年6月第一版。
110. 《中国原始文化论集——纪念尹达八十诞辰》，田昌五、石兴邦主编，文物出版社，1989年6月第一版。
111. 《道家混沌哲学与彝族创世神话》，(彝) 普珍著，云南人民出版社，1993年11月第一版。
112. 《太阳之歌——世界各地创世神话》，[美] 雷蒙德·曼·奥弗著，毛天祐译，中国人民大学出版社，1989年1月第一版。
113. 中国文化史丛书：《中国创世神话》，陶阳、钟秀著，上海人民出版社，1989年9月第一版。
114. 《简明婚姻史》，黎明志著，群众出版社，1989年5月第一版。
115. 《人类的婚姻简史》，[芬兰] 韦斯特马克著，刘小幸、李彬译，商务印书馆，1992年5月第一版。
116. 《嬗变中的婚姻家庭》，张德强著，兰州大学出版社，1993年3月第一版。
117. 《上古华夏妇女与婚姻》，郑慧生著，河南人民出版社，1988年8月第一版。
118. 文化生活丛书：《世界婚姻家庭史话》，[美] 斯图尔特·A·奎因、罗伯特·W·哈本斯坦著，卢丹怀、刘谧辰、韩铁椿译，宝文堂书店，1991年1月第一版。
119. 《中国婚姻家庭制度史》，陶毅、明欣著，东方出版社，1994年7月第一版。

120. 《非零年代：人类命运的逻辑》，[美] 赖特著，李淑珺译，上海人民出版社，2003 年版。
121. 《天·人·命运——人类命运的哲学阐释和当代审视》，魏义霞著，黑龙江教育出版社，1998 年 1 月第一版。
122. 《图腾崇拜·生殖崇拜——神秘莫测的原始信仰》，侯光、蒋永志著，四川人民出版社，1992 年 6 月第一版。
123. 《图腾崇拜文化》，杨俊峰著，大众文艺出版社，2000 年 1 月第一版。
124. 《图腾美学与现代人类》，郑元者著，学林出版社，1992 年 3 月第一版。
125. 《图腾文化与人类诸文化的起源》，何星亮著，中国文联出版公司，1991 年 7 月第一版。
126. 《图腾柱下·北美印第安文化漫记》，高小刚著，北京三联书店，1997 年 10 月第一版。
127. 《图腾制与原始文明》，张岩著，上海文艺出版社，1995 年 4 月第一版。
128. 《图腾崇拜》，[苏] LI·E·海通著，何星亮译，上海文艺出版社，1993 年 8 月第一版。
129. 《图腾主义》，倍松著，上海文艺出版社，1990 年 11 月第一版。
130. 《图说美洲图腾》，王大有、宋宝忠著，人民美术出版社，1998 年 5 月第一版。
131. 《中国图腾文化》，何星亮著，中国社会科学出版社，1992 年 11 月第一版。
132. 《壮族图腾考》，丘振生著，广西教育出版社，1996 年 12 月第一版。
133. 《苗族图腾与神话》，吴晓东著，社会科学文献出版社，2002 年 5 月第一版。
134. 《虎豹熊罴演大荒——图腾与中国史前文化》，王一兵著，陕

- 西人民教育出版社,1991年9月第一版。
135. 中国社会史文库:《古代复仇面面观》,周天游著,陕西人民教育出版社,1992年9月第一版。
136. 《论道德的谱系·善恶之彼岸》,[德]尼采著,谢地坤、宋祖良、刘桂环译,漓江出版社,2000年1月第一版。
137. 《善恶之彼岸·未来的一个哲学序曲》,[德]尼采著,程志民译,华夏出版社,2000年1月第一版。
138. 《可理解的荣格——荣格的心理学的个人方面》,[美]哈里·A·威尔默著,李韶刚译,东方出版社,1998年版。
139. 《善恶论》,倪慷襄著,武汉大学出版社,2001年3月第一版。
140. 《神话的历史》,[英]维罗妮卡·艾恩斯著,杜文燕译,希望出版社,2003年8月第一版。
141. 《毛利神话与部落传说》,[新西兰]安东尼·阿尔珀斯著,涂开益、朱万泽、潘明元译,四川大学出版社,1995年6月第一版。
142. 《苗族神话研究》,过竹著,广西人民出版社,1988年12月第一版。
143. 《神话的诗学》,[苏联]叶·莫·梅列金斯基著,魏庆征译,商务印书馆,1990年10月第一版。
144. 《神话的意蕴》,王德保著,中国人民大学出版社,2002年9月第一版。
145. 《神话探幽》,万书元著,东南大学出版社,1995年12月第一版。
146. 《神话学的历程》,潜明滋著,北方文艺出版社,1989年4月第一版。
147. 《神话考古》,陆思贤著,文物出版社,1995年12月第一版。
148. 《神话与民俗》,朱可先、程建君著,中原农民出版社,1990年9月第一版。

149. 《神话中的男女关系》，方刚著，南方日报出版社，2000年1月第一版。
150. 《神话学论纲》，武世珍著，敦煌文艺出版社，1993年5月第一版。
151. 《圣经：从神话到历史》，[英]罗尔著，李阳、沈师光译，作家出版社，2000年8月第一版。
152. 《世界各民族神话大观》，谢·亚·托卡列夫、叶·莫·梅列金斯基编著，魏庆征编译，国际文化出版公司，1993年9月第一版。
153. 《世界古代神话》，塞·诺·克雷默著，魏庆征译，华夏出版社，1989年3月第一版。
154. 世界文化史知识，第五卷《日耳曼文明之源——北欧神话》，桂敏海著，辽宁大学出版社，1996年4月第一版。
155. 《世界神话辞典》，鲁刚主编，辽宁人民出版社，1989年11月第一版。
156. 《世界神话百科全书》，G·H·吕凯、J·维奥著，徐汝舟、史昆、李杨、孟井、陈建宪、陈世丹译，上海文艺出版社，1992年3月第一版。
157. 世界文化史知识：第五卷《高天原浮世绘——日本神话》，刘毅著，辽宁大学出版社，1996年4月第一版。
158. 《外国神话传说大辞典》，外国神话传说大辞典编写组编，中国国际广播出版社，1989年12月第一版。
159. 西方学术译丛：《神话学》，[美]戴维·利明、埃德温·贝尔德著，李培荣、何其敏、金泽译，上海人民出版社，1990年6月第一版。
160. 《袁珂神话论集》，袁珂著，四川大学出版社，1996年9月第一版。
161. 《中国各民族宗教与神话大辞典》，《中国各民族宗教与神话

- 大辞典》编审委员会编,学苑出版社,1993年6月第一版。
162. 《中国神话哲学》,叶舒宪著,中国社会科学出版社,1992年1月第一版。
163. 《中国神话的思维结构》,邓启耀著,重庆出版社,1992年1月第一版。
164. 《中国远古神话与历史新探》,何新著,黑龙江教育出版社,1988年7月第一版。
165. 《宗教·神话·民俗》,杨知勇著,云南教育出版社,1992年7月第一版。
166. 《贵州神话史诗论文集》,中国民间文艺家协会贵州分会主编,贵州民族出版社,1988年11月第一版。