

欢迎按以下格式引用:袁咏心,李依凡.宗法阐释:中国神话文化阐释之维[J].长江大学学报(社会科学版),2024,47(2):21-28.

宗法阐释:中国神话文化阐释之维

袁咏心 李依凡

(长江大学 人文与新媒体学院,湖北 荆州 434023)

摘要:以宗法阐释为文化阐释之维,是中国神话有别于西方神话的独特之处。这一文化阐释之维的确立,在于天人合一思维模式与原始思维的同一,以及初始载录神话时人们文化理念与原始文化理念的紧密关联,即宗法在中国神话时代与文明时代的连结中所起到的重要的桥梁作用。随着这一文化阐释方式的传承延展,中国神话的宗法阐释凝练出敬德保民、宗族祖先崇拜、重建秩序三大典型范式,而其目标则指向文明与自然的冲突、亲亲尊尊的伦理诉求、以延祖祀的现实目的。在文明与自然的缠绕复合中,宗法形态演进与中国神话传承的终始同行,为宗法神话学奠定了坚实的基础。

关键词:宗法神话学;中国神话;宗法阐释;文化阐释

分类号:B221 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2024)02-0021-08

中国神话虽然有着与西方神话相似的一面,但更多的却是在文化阐释、文本表述、精神指向等本质层面上,有着源于自身文化的与西方神话截然不同的独特面貌。这就意味着,研究中国神话,既需援用西方神话的研究视野、研究方式,更需立足于中国神话所缘起的独特的文化背景,探索适用于中国神话的独特的研究视野、研究方式,并由此构建中国神话学科体系。由于“我国古代文化,至周而极盛。往昔积渐萌生之理想,及是时由浑而画,由暧昧而辨皙”^{[1](P5)},而“延续并包容了中国原始文明及夏商二朝文化的精华”^{[2](P386)}的“周代宗法制度及其家、国结合,重孝悌伦理的历史模式,无疑地就是中国文化精神产生形成的历史基础”^{[2](P382)}，“或者换句话说,中国文化精神的源头就是这尊祖敬宗的基本原则,就是这家国结合,以延祖祀的历史模式”^{[2](P384)},因此,从宗法角度切入中国神话研究,可以厘清中国神话的本质特征;而要厘清中国神话的本质特征,就需要从中国神话的文化阐释、文本表述、精神指向等本

质层面出发,详尽考察中国神话与宗法之间的关系。本文即拟由此出发,考察中国神话特定的文化阐释维度,以见出中国神话本质特征之所在。

一、宗法阐释的确立与延展

神话的兴起虽然远在史前时代,但今天我们所见到的神话文本,都是经由口传至文字产生以后,再由后人载录传承而来的。从这一意义而言,神话是原始记忆的后代转述。而神话之所以为神话,乃在于其中所蕴含的原始思维,以及由此而来的原始文化理念;因此,为确保神话特质,后人载录传承的神话,必然是后人以其时思维接续原始思维,以其时文化理念图解原始文化理念的产物。换句话说,文化阐释是神话的天生使命,而决定这一阐释是否恰当的前提,则是载录传承神话时,后人思维方式、文化理念是否与原始思维、文化理念相一致。因此,欲探究中国神话的文化阐释途径,必先由中国人的思维方式入手,考察载录传承神话时人们的文化理念与

收稿日期:2023-12-20

基金项目:湖北省社会科学基金一般项目“中华民族神话宗法化研究”(2020097)

第一作者简介:袁咏心(1984—),女,湖北大冶人,讲师,博士,主要从事中国古代文学与神话研究。

原始文化理念之间的关联。

列维-布留尔认为,原始思维专注于神秘原因,无处不感到神秘原因的作用:“身体的孔窍、各种排泄物、毛发、指甲屑、胎盘、脐带、血液以及身体的其他液体组成部分,——所有这一切都给派上了某种巫术的用场。集体表象给这一切客体凭添上神秘的力量,而普遍流行的大量信仰和风俗又正是与这种力量联系着的。”^{[3](P30)}其之所以如此,是因为遵从互渗律的“原始人的思维不像我们的思维那样对存在物和客体的区别感到兴趣。实际上,原始人的思维极其经常地忽视这种区别”^{[3](P30)}。

如果说,列维-布留尔注意到了原始思维与西方思维的区别的话;那么,他很显然忽视了中国思维与原始思维的同一。中国文化所追求的最高境界为天人合一。这一境界,《易·乾》表述为“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时”^{[4](P17)},《庄子》则表述为“人与天一也”^{[5](P690)}。天人合一的前提是,忽视存在物(人)与客体(天)的区别,依从互渗律(天人感应),或将天人格化——“与天地合其德”,或将人自然化——“有人,天也;有天,亦天也”^{[5](P694)}。很显然,这种思维方式与列维-布留尔所指出的原始思维是一致的。在天人合一思维模式的引领下,中国人眼中的万事万物,莫不因其自身所蕴含的神秘力量,在天人感应的作用下,彼此连结成一个息息相关的整体。对此,《礼记·月令》有着极为生动的描述:

孟春之月,日在营室,参昏中,旦尾中。其日甲乙,其帝大皞,其神句芒,其虫鳞,其音角,律中大蕤。其数八,其味酸,其臭臙,其祀户,祭先脾。东风解冻,蛰虫始振,鱼上冰,獭祭鱼,鸿雁来。天子居青阳左个,乘鸾路,驾仓龙,载青旗,衣青衣,服仓玉,食麦与羊,其器疏以达。是月也,以立春。先立春三日,大史谒之天子曰:‘某日立春,盛德在木。’天子乃齐。立春之日,天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫以迎春于东郊,还反,赏公卿、诸侯、大夫于朝。命相布德和令,行庆施惠,下及兆民。庆赐遂行,毋有不当。乃命大史守典奉法,司天日月星辰之行,宿离不贷,毋失经纪,以初为常。^{[6](P400~414)}

这段描述,是天人合一思维方式以及由此而来的行为方式的典范写照。以这一思维方式载录神话,便自然有了这样的表述:

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,发髭为星辰,皮毛为草木,齿骨为金石,精髓为珠玉,汗流为雨泽,身之诸虫,因风所感,化为黎𪔐。^{[7](P2)}

在这则神话里,天人合一的境界得到了最为直观的展现;而延续至今的人们身体的各种排泄物如童子尿、毛发、指甲屑、胎盘等所保有的神奇功效,则是这一思维方式指引下“某种巫术”延至当下的生动表征。由此而言,一以贯之的天人合一思维,为中国神话接续原始思维提供了必要的前提;而“延续并包容了中国原始文明及夏商二朝文化的精华”的宗法制,则在文化上,为中国神话时代与文明时代的连结起到了重要的桥梁作用。这就使得载录传承神话时人们的思维方式、文化理念,能与原始思维、原始文化理念无痕对接。换句话说,天人合一的思维模式,以及由此催生的宗法制,使得中国神话在载录传承过程中,能最大限度地彰显神话特质。从另一层面而言,由于中国神话载录传承过程中所特有的“零散、片段、历史化、文学化与哲学化”^{[8](P121)}等特点,中国神话始终未能获得独立的发展,而仅被当作呈现载录传承者文化理念的素材加以使用,因此,中国神话自载录之时起,就自觉地肩负起了文化阐释这一历史使命;而当文化阐释与中国文化精神的源头——宗法合流时,这就意味着,宗法阐释必然成为中国神话的文化阐释之维。这一点,在中国神话的初始载录时期,就已经鲜明地体现出来了。

最早载录中国神话的典籍为《尚书》。《尚书》张扬的是以敬德保民为内核的天命观。这一天命观,是以鬼神为内核的商代绝对天命观的革命。于是,在改造商代“祖神合一”^{[9](P107)}宗族祖先崇拜观的基础上,周代的“祖神分离”^{[9](P109)}宗族祖先崇拜观正式形成。“祖神分离”宗族祖先崇拜观的核心是“以德配天”,即以德沟通天人,将祖神融为一体。这就意味着,贯穿《尚书》的文化精神,是以尊祖敬宗为原则,宗君合一为指向,以延祖祀为目的的周代宗法制。因此,《尚书》中所载录的零散的神话片段,自然就成为天人合一思维模式指引下,阐释这一宗法精神的生动载体。如《尚书·尧典》曰:“曰若稽古帝尧,曰放勋。……克明俊德,以亲九族,九族既睦。……帝曰:‘咨!四岳:汤汤洪水方割,荡荡怀山襄陵,浩浩滔天。下民其咨,有能俾乂?’佥曰:‘于!鲧哉。’帝曰:‘吁,咈哉!方命圯族。’岳曰:‘异哉,试可乃已。’帝曰:‘往,钦哉!’九载,绩用弗成。”^{[10](P2~28)}明德则可沟通天人,亲睦九族,丧德则“放弃教令,毁其族

类”^{[11](P3382)}，因此，尧为后人所尊崇，而“鲧不可用”^{[12](P1221)}。孙星衍疏：“九族，今文为异姓，古文为同姓。……《丧服小记》说服之义曰：‘亲亲，以三为五，以五为九。’”^{[10](P7~8)}敬德保民，亲亲尊尊，这正是依托于天人合一思维的周代宗法制的核心内容。又如《尚书·尧典》曰：“舜让于德弗嗣。正月上日，受终于文祖。……肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神。……流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服。”^{[10](P34~57)}惟德可沟通天人，因此，舜告摄，先“让于德弗嗣”，继之以祭上帝、六宗，续之以尊卑次秩祭山川群神，终之以流四凶。舜之所以为“天下咸服”，在于其为政 28 年间所采取的这一系列举措；而这一系列举措，正是天人合一思维模式引领下行为方式的形象表述。四凶，孙星衍注引郑康成曰：“《左传》帝鸿氏不才子谓之浑敦，少皞氏不才子谓之穷奇，颛顼氏不才子谓之檮杌，缙云氏不才子谓之饕餮。命驩兜举共工，则驩兜为浑敦也，共工为穷奇也，鲧为檮杌也，而三苗为饕餮可知。禹治水事毕，乃流四凶。舜不刑此四人者，以为尧臣，不忍刑之。”^{[10](P57~58)}由此而言，舜一系列举措所欲维系的社会制度，正是因于敬德，继以尊尊，续以保民，而复归敬德的宗法制。这就意味着，当《尚书》将共工、驩兜、鲧等置于这一语境中叙述时，自然就将其人其事的相关表述，纳入了宗法的框架之中，使其成为阐释宗法精神的生动载体。由此，中国神话正式确立了宗法阐释这一文化阐释维度。

这一文化阐释维度一经确立，不仅为此后中国神话的载录传承提供了可资借鉴的范式；更因“宗法制度所界定、规范的中国历史模式和中国文化精神，以及它所给予中国人性、精神、智慧的深刻影响及其对日常生活广泛而又潜在的作用”^{[2](P382)}，其得以成为此后中国神话文化阐释路径的自觉选择。如《墨子·非攻下》在载录相关神话时，就是如此：

昔者有三苗大乱，天命殛之。日妖宵出，雨血三朝，龙生庙，大哭乎市，夏冰，地坼及泉，五谷变化，民乃大振。高阳乃命玄宫禹亲把天之瑞令，以征有苗。四电诱祗，有神人面鸟身，若瑾以侍，搃矢有苗之祥，苗师大乱，后乃遂几。禹既已克有三苗，禹磨为山川，别物上下，卿制大极，而神民不违，天下乃静。^{[13](P120~121)}

三苗无德引发天怨神怒，这正是天人合一思维模式的生动写照；而舜命禹征伐有苗以安抚人民，以及禹攻克有苗后“别物上下，卿制大极，而神民不违”

等所阐释的，正是敬德保民、亲亲尊尊的宗法精神。换句话说，《墨子》载录传承神话时所遵循的文化阐释路径，同样是《尚书》所确立的宗法阐释之途；而这一文化阐释路径，同样为其他文献载录传承中国神话时所遵从。这一点，将在本文后面的论述中得到更进一步的证明。由此而言，中国神话自初始载录之日起，就以阐释宗法精神为务；而此后中国神话的不断载录传承，则是这一文化阐释路径的自然延展。

二、宗法阐释的典型范式

宗法阐释一经确立为中国神话的文化阐释之维，而且为后世所传承时，中国神话便走上了这样的一条道路：以宗法精神为根底，由载录传承神话时的文化理念出发，从不同层面不同角度图解原始文化理念。虽因载录传承神话者立场的不同，多层面多角度阐释宗法，成为中国神话文化阐释的必然选择；但既然中国神话一归于宗法精神，其多样化阐释便自然具有了共性，即围绕宗法的核心内容而展开，由此锻造出中国神话宗法阐释的典型范式。

与宗法的核心内容相呼应，中国神话宗法阐释的典型范式有三：其一，敬德保民范式；其二，宗族祖先崇拜范式；其三，重建秩序范式。

敬德是周代文化有别于殷代文化的核心所在，也是周代宗法得以确立的根基；保民则是天人合一思维模式下，敬德观的自然发展。正是在这一意义上，敬德保民范式得以成为中国神话文化阐释的首选范式。所谓敬德保民范式，是指载录传承神话的具体语境以及神话的主体内容，都导向明德之下的保民。这一文化阐释范式往往具备如下几个基本元素：其一，君上“克明俊德”；其二，恶神罔顾天德，祸乱平民；其三，君上或自己或命人惩罚恶神；其四，恶神既除，“天下乃静”。敬德保民范式所包含的这些要素，在上文所引尧、舜神话中，已能完整地见出，为更好地说明问题，再举数例以明之。

盘瓠神话是中国广为流传的人类起源神话，最早见于东汉应劭的《风俗通义·佚文·四夷》：

昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克，乃访募天下有能得犬戎之将吴将军头者，购黄金千镒，邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五采，名曰槃瓠，下令之后，槃瓠遂衔人头，造阙下。群臣怪而诊之，乃吴将军首也。帝大喜，而计槃瓠不可妻之以女，又无封爵之道，议欲有报，而未知所宜。女闻之，以为帝皇下令，不可违信，因请行；帝不得已，乃以女配槃

瓠。槃瓠得女，负而走，入南山，止石室中，所处险绝，人迹不至。于是女解去衣裳，为仆豎之结，著独立之衣。……经三年，生子一十二人，六男六女，槃瓠死后，因自相夫妻。……其后滋蔓，号曰蛮夷。^{[14](P489~490)}

《搜神记·狗祖盘瓠》在传承这一神话时，情节虽有所增添，但主线仍承《风俗通义》而来：

高辛氏有老妇人，居于王宫，得耳疾历时。医为挑治，出顶虫，大如茧。妇人去后，置以瓠萑，覆之以盘，俄而顶虫乃化为犬，其文五色，因名盘瓠，遂畜之。时戎吴强盛，数侵边境，遣将征讨，不能擒胜。乃募天下有能得戎吴将军首者，购金千斤，封邑万户，又赐以少女。后盘瓠衔得一头，将造王阙。王诊视之，即是戎吴。为之奈何？群臣皆曰：‘盘瓠是畜，不可官秩，又不可妻。虽有功，无施也。’少女闻之，启王曰：‘大王既以我许天下矣。盘瓠衔首而来，为国除害，此天命使然，岂狗之智力哉？王者重言，伯者重信，不可以女子微躯，而负明约于天下，国之祸也。’王惧而从之，令少女从盘瓠。盘瓠将女上南山，草木茂盛，无人行迹。于是女解去衣裳，为仆豎之结，着独立之衣，随盘瓠升山，入谷，止于石室之中。……盖经三年，产六男六女。盘瓠死后，自相配偶，因为夫妇。……号曰蛮夷。^{[15](P250~251)}

上引盘瓠神话的基本情节线索为：犬戎(戎吴)残民以逞—高辛氏征伐不克—高辛氏以重赏募天下能除犬戎(戎吴)首恶者—盘瓠擒杀犬戎(戎吴)首恶—高辛氏不欲赏犬一女以王者重言谏高辛氏—高辛氏以女妻盘瓠。整个故事都是围绕敬德、保民两大核心线索展开叙事：犬戎(戎吴)无德残民，盘瓠立德安民，高辛氏重德顺民。非常有意思的是，与上引《尚书》《墨子》中的尧、舜神话相较，盘瓠神话的文化阐释虽然同样指向敬德保民，但其基本含义已在某种程度上发生了位移：由《尚书》《墨子》所载神话中的君上“克明俊德”，转向了《风俗通义》《搜神记》所载神话中的君上为女所迫而不得不守信重德。如果单纯从神话文本来看，这一转向似乎无关宏旨，只是为了使故事情节更为生动曲折；但如果将其置于特定的文化背景——宗法的演变历程中来看的话，我们就会发现，这一位移的出现，恰好与宗法的下移相呼应。周代宗法的突出特点是宗君合一。王国维先生指出：“周人嫡庶之制，本为天子诸侯继统法而设，复以此制通之大夫以下，则不为君统而为宗统，于是

宗法生焉。……是故天子诸侯，虽无大宗之名，而有大宗之实。……惟在天子诸侯，则宗统与君统合，故不必以宗名。”^{[16](P46~47)}周天子既为天下大宗，则其上应天德，下统百姓的神圣地位无可撼动，故《尚书》《墨子》所载神话中的君上，不仅天生盛德，且能“克明俊德”。到了东汉之际，宗法已从宗君合一的原初状态中走出，取而代之的是宗统与君统两分，且宗法的统摄对象，也由周代的大夫以上下移至士民，故《风俗通义》《搜神记》所载神话中的君上已不复天生盛德，而“少女”则能守信不移。从高辛氏德行的瑕疵，以及“少女”话语权的提升中，我们能分明见出汉魏宗法对盘瓠神话所施加的影响。这就在证明宗法阐释是中国神话文化阐释之维的同时，也印证了本文前面所提出的观点：神话是后人以其时文化理念图解原始文化理念的产物。

宗法本于尊祖，“尊祖故敬宗；敬宗，尊祖之义也”^{[16](P47)}，由此，宗族祖先崇拜范式成为中国神话宗法阐释的另一典型范式。所谓宗族祖先崇拜范式，是指神话以叙述宗族始祖婚配繁衍后代为主体内容，进而表达对宗族始祖化生万物的崇拜之情。这一文化阐释范式往往具备如下核心元素：其一，宗族始祖与同类或异类婚配而生子女；其二，其子女或自相婚配或与异类婚配繁衍后代(在不同的文本中，这一元素或隐或显)；其三，其子女或为一族之祖或为一国之君。中国人类起源神话、文化起源神话中的绝大部分，都是这一文化阐释范式的产物。这些神话中，比较有名的有玄鸟生商、大禹生启。最早载录玄鸟生商神话的，是《诗·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。”^{[4](P622)}而较为完整地载录大禹生启神话的，是《吴越春秋·越王无余外传》：

禹三十未娶，行到涂山，恐时之暮，失其度制，乃辞云：“吾娶也，必有应矣。”乃有白狐九尾造于禹。禹曰：“白者，吾之服也；其九尾者，王之证也。涂山之歌曰：‘绥绥白狐，九尾厖厖。我家嘉夷，来宾为王。成家成室，我造彼昌。天人之际，于兹则行。’明矣哉！”禹因娶涂山女，谓之女娇。取辛、壬、癸、甲，禹行。十月，女娇生于启。^{[17](P248)}

因受叙述方式与叙述目的所限，这两则神话只保留了宗族祖先崇拜范式中的两大基本元素：其一，宗族始祖与异类婚配而生子女，即玄鸟与简狄婚配生子契，禹与九尾白狐婚配生姒启；其二，其子女或为一族之祖或为一国之君，即子契为商族始祖，姒启为夏帝。至于其子女或自相婚配或与异类婚配繁衍

后代这一元素，即子契、姒启婚配以繁衍后代，则隐藏在文本叙述之中。虽则如此，其所传达出的宗族祖先崇拜意味，依然是非常明显的。较为完整地保留了宗族祖先崇拜范式三大基本元素的神话，有《山海经·海经》所载录的盘瓠神话异闻：

大荒之中，有山名曰融父山，顺水入焉。有人名曰犬戎。黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牡牝，是为犬戎。^{[18](P434)}

将这则神话与上引盘瓠神话参看，不难发现，该神话已较为完整地具备了宗族祖先崇拜范式的三大基本元素：弄明与犬婚配生白犬，白犬与人婚配生子女，其子女自相婚配而繁衍后代，其后代聚为犬戎，弄明为犬戎始祖。自此而后，这三大基本元素，便较多地以显豁的方式，存留于此类神话文本之中，如流传于怒族的《腊普和亚妞》：

腊普和亚妞生育了七个子女，这些孩子长大后，有的是兄妹结为夫妻，有的是跟会说话的蛇、蜂、鱼、虎交配，繁育下一代。后来人类逐步地发展起来，就以一个始祖所传的后裔为一个氏族，与蛇所生的为蛇氏族，与蜂所生的为蜂氏族，与鱼所生的为鱼氏族，与虎所生的为虎氏族。每一个氏族都有一个共同的图腾崇拜，蛇氏族崇拜蛇，虎氏族崇拜虎。^{[19](P51)}

这则神话非常完整地保留了宗族祖先崇拜范式中的所有核心元素：其一，腊普和亚妞婚配生子女；其二，其子女或自相婚配或与异类婚配繁衍后代；其三，其子女分别成为不同氏族的始祖。三大核心元素在使文本带有浓郁的神话特质的同时，也使文本在直接叙事层面上与宗法相勾连，而这正是宗族祖先崇拜范式为中国神话宗法阐释另一典型范式的意义所在。

宗法之作用，在于维护政治等级制度，稳定社会秩序，中国神话由此而生重建秩序阐释范式。所谓重建秩序范式，是指神话所叙内容指向恢复既定的等级制度，重建已有的社会秩序。这一文化阐释范式大略包含两大基本元素：其一，既定的等级制度或已有的社会秩序遭到冲击或破坏；其二，以特定手段恢复既定的等级制度，重建已有的社会秩序。最早奠定这一文化阐释范式的，是《尚书·吕刑》所载录的中国宇宙起源神话重黎绝地天通：

王曰：“若古有训，蚩尤惟始作乱，延及于平民，罔不寇贼，鸱义奸宄，夺攘矫虔。苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法，杀戮无辜。……

虐威，庶戮方告无辜于上。……皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民，无世在下。乃命重、黎，绝地天通，罔有降格。”^{[10](P519~523)}

孙星衍疏：“言颛顼命重司天、黎司地，使神民不同位，上下分绝，以礼蒸享而通之，祭则受福，无有升降杂糅。”^{[10](P524)}由此可见，《尚书》所载录的这一神话，是周人祖神分离宗族祖先崇拜观引领下，以祭祀为手段，以宗君合一为指向的周代宗法制的形象阐释；而重黎绝地天通的目的，在于恢复因蚩尤作乱而被破坏了的神民秩序——社会秩序，因此，其所阐释的宗法精神也就不言而喻了。而《国语·楚语下》在传承这一神话时，则将这一目的表述得更为明晰：

昭王问于观射父，曰：“《周书》所谓重、黎寔使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者……在男曰覿，在女曰巫。是使制神之处位次主……而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事……及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。……蒸享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。……祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”^{[20](P59~562)}

观射父明确指出，重黎绝地天通的目的在于“使复旧常”，即以巫覿为中介，宗庙祭祀为手段，亲亲尊尊为旨归的宗法秩序的重建。至于中国宇宙起源神话中广为人知的女娲补天、羿射十日，更是直接指向“使复旧常”这一文化意义。最早载录女娲补天、羿射十日的是《淮南子》：“往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载。火燔炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡虫死，颛民生”^{[21](P206~207)}；“尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食。……尧乃使羿……上射十日而下杀猼訑。……万民皆喜，置尧以为天子”^{[21](P254~255)}。《淮南子》中女娲补天的总体言说背景是“览观幽冥变化之端，至精感天，通达无极”^{[21](P191)}，羿射十日的总体言说背景是“本经造化出于道，治乱之由，得失有常”^{[21](P244)}，因此，二则神话都指向社会秩序的重建。具体而言，这二则神话都完整地包含了重建秩序范式的基本元素：其一，既定的社会秩序遭到冲击或破坏，此即女娲补天中的

“四极废”，羿射十日中的“十日并出”；其二，以特定手段重建或恢复已有的社会秩序，此即女娲补天以正四极，羿射十日杀猋猋以定天子。与之相应，中国人类起源神话女娲造人，则从维护既定的等级制度这一层面，阐释了“使复旧常”的含义。《风俗通义·佚文·辨惑》：“俗说：天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，务剧力不暇供，乃引绳于泥中，举以为人。故富贵者黄土人也，贫贱者絀人也。”^{[14](P601)}直接指向维护尊卑等级制度。此后，与此相类的神话在传承过程中，同样因循了这一阐释范式，如流传于云南独龙族中的嘎美、嘎沙共同造人神话^{[8](P54~55)}，就是如此。虽然因为时代的变故，这则神话中“富贵者”“贫贱者”的直接表述已不复存在，但从神话先捏男人后捏女人的造人顺序，以及女人比男人更能干的表述中，仍不难看出浓烈的男尊女卑意识的呈现，其所指向的同样是维护既定的尊卑等级制度。

敬德保民、宗族祖先崇拜、重建秩序三大范式既然都指向宗法精神的某一核心层面，故其为宗法阐释之典型范式自不待言。需要指出的是，这三大范式只是就神话文本的核心叙事层面或某一叙事层面而言的，并不意味着某一神话文本只包含一种文化阐释范式。由于宗法内涵各层面的息息相关，多数神话文本实际上都是多种阐释范式的合体，如上引重黎绝地天通、羿射十日神话，就是敬德保民、重建秩序文化阐释范式的合体，而其他神话也大略如此，此不赘述。

三、宗法阐释的目标指向

在宗君合一的周代宗法制中，“人们一方面看到了由血缘温情中成长起来的人文精神(亲亲)，另一方面则也看到了文明所具有的专制主义(尊尊)。……中国宗法形态的演进始终在文明和自然的冲突中展开，可以说，这种文明和自然的矛盾构成了中国文化史的主旋律”^{[22](P24)}。中国神话既然以阐释宗法精神为使命，因此，其宗法阐释的目标指向，一定是文明与自然缠绕复合下宗法目的呈现。具体而言，这一目标指向三个层面：文明与自然的冲突，亲亲尊尊的伦理诉求，以延祖祀的现实目的。

文明与自然的冲突，在中国神话中，始终是一条潜在的叙述线索，如女娲补天、伏羲女娲兄妹婚以及受其影响而产生的众多兄妹婚神话，就是以其为叙事基础的。当然，最为直接地展示文明与自然冲突的中国神话，当为夸父逐日、共工怒触不周山、形天舞干戚等。《山海经·海外北经》：

夸父与日逐走，入日。渴欲得饮，饮于河渭；河渭不足，北饮大泽。未至，道渴而死。弃其杖，化为邓林。^{[18](P238)}

《列子·汤问》同样载录了这一神话：

夸父不量力，欲追日影，逐之于隅谷之际。渴欲得饮，赴饮河渭。河渭不足，将走北饮大泽。未至，道渴而死。弃其杖，尸膏肉所浸，生邓林。邓林弥广数千里焉。^{[23](P161~162)}

两相对比，可以发现一个有趣的现象，《山海经》只是平实地载录了夸父与自然抗争这一神话，而《列子》则在载录这一神话时，以“不量力”一语，明显地否定了夸父的抗争。这既因《列子》所持的道家思想所致，也曲折地反映出，在文明与自然的缠绕复合中，人们已由与自然的抗争，逐渐转向认同自然秩序；而在这里，自然秩序同时也意味着社会秩序，尽管人们明白，这一秩序有着不尽合理的一面。此诚如《列子·汤问》载录共工怒触不周山神话时所言：“天地亦物也，物有不足。”^{[23](P150)}而共工怒触不周山神话则是这一理念的最好诠释：“共工氏与颛顼争为帝，怒而触不周之山，折天柱，绝地维；故天倾西北，日月星辰就焉；地不满东南，故百川水潦归焉。”^{[23](P150~151)}杨伯峻解《列子·汤问》篇旨：“此篇去形全生以通其情，情通性达以契其道也。”^{[23](P47)}既通万物之情，则当“以契其道”，而君道乃天道，于是，认同社会秩序，就是“全生”的最佳选择；反之，便只能以悲剧收结。《山海经·海外西经》载录的形天神话便是如此：“形天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山，乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。”^{[18](P214)}形天舞干戚神话，既是中国文化带血前行的形象写照，也是中国文化后来走向的预言：在不得已俯首既定社会秩序的同时，唯有以象言说心中的怨愤。在这里，我们可以清楚地看到，“宗法制度所界定、规范的中国历史模式和中国文化精神”是怎样“给予中国性格、精神、智慧的深刻影响及其对日常生活广泛而又潜在的作用”^{[2](P392)}的。

自然秩序不可移易，则社会秩序不可变更，故《礼记·大传》云：“亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。”^{[6](P907)}此即“天不变，道亦不变”^{[11](P2519)}。于是，在文明与自然的不断冲突中，亲亲尊尊的原则非但未被削弱，反而得到了进一步强化。因此，中国神话宗法阐释的目标指向，也就自然地落在亲亲尊尊的伦理诉求这一层面上。周代宗法之所以会走上伦理化道路，在于祖神分离所带来的祖先道德化，以及由此而来的上帝与天的

道德化。正是在这一意义上,《尚书》中的字(慈)、孝、恭、义、惠、仁、柔、敬、和、中等,在春秋以后被改造为宗法伦理的基本成分,而亲亲尊尊的伦理诉求,则是这一改造最为丰硕的成果。换句话说,“以德配天”思想是亲亲尊尊伦理化的先导,而亲亲尊尊则是“以德配天”思想发展的自然产物。由此而言,中国神话宗法阐释敬德保民范式的目标指向,恰在于亲亲尊尊的伦理诉求。这一点,不仅在本文前面所举的相关神话中已然见得十分清楚,即使在某些寓意幽微的神话片段中,也可以婉曲见出,如中国文化起源神话中较为有名的仓颉造字。最早载录这一神话的是《荀子·解蔽》:“故好书者众矣,而仓颉独传者,一也。”^{[24](P401)}《吕氏春秋·君守》也简略地载录了这一神话:“奚仲作车,仓颉作书,后稷作稼,皋陶作刑,昆吾作陶,夏鲧作城。此六人者,所作当矣,然而非主道者。”^{[25](P552)}而《淮南子·本经训》的记述则稍显生动:“昔者仓颉作书而天雨粟,鬼夜哭。”^{[21](P252)}刘文典集解:“仓颉始视鸟迹之文,造书契,则诈伪萌生。诈伪萌生,则去本趋末,弃耕作之业而务锥刀之利。天知其将饿,故为雨粟。鬼恐为书文所劾,故夜哭也。”^{[21](P252)}《荀子·解蔽》言说的背景是“蔽者,言不能通明,滞于一隅,如有物壅蔽之也”^{[24](P386)},仓颉作书能抱元守一,通于神明,故其所载录的这一神话为肯定型。《吕氏春秋·君守》是“论述君主所当执守的根本——清静无为”^{[25](P550)},仓颉作书“非主道者”所为,故其所载录的这一神话为否定型。《淮南子·本经训》言说的背景是“本经造化出于道,治乱之由,得失有常”^{[21](P244)},仓颉作书专逞机巧,与道相违,故其所载录的这一神话为否定型。若从表面层次来看,仓颉造字在载录传承过程中所呈现出的这一矛盾现象,是由不同时期转述这一神话时人们的文化理念所决定的:《荀子》属儒家,儒术务精,因此肯定仓颉作书;而《淮南子》与《吕氏春秋》属杂家,法尚自然,故《吕氏春秋》否定仓颉作书,而《淮南子》则接续了《吕氏春秋》的阐释范式。但如从更深层次来看,这一现象其实并不矛盾。“天下同归而殊途,一致而百虑。”^{[4](P87)}亲亲法尚自然,尊尊惟精惟一,其所指向的都是天道。这一点,从《淮南子·本经训》中可以婉曲见出:自重黎绝地天通后,祖神分离,德成为沟通天地的惟一中介,而本乎天启通于鬼神的书契,却为沟通天地搭起了另一座便利的桥梁,这无疑直接威胁到了周代宗法制的根本;本根动摇,则天道不存,不复亲亲尊尊,于是,“以强胜弱,以众暴寡”^{[26](P107)},乱象纷呈,“天雨粟,鬼夜哭”正是此际文

明与自然剧烈冲突中社会现实的形象展示。由此而言,无论《荀子·解蔽》对此神话的肯定,还是《吕氏春秋·君守》《淮南子·本经训》对此神话的否定,其目标都指向本于天道的亲亲尊尊的伦理诉求。

当然,与亲亲尊尊伦理诉求有着更为直接关联的,则是宗族祖先崇拜范式与重建秩序范式的目标指向。宗族祖先崇拜范式建构的是亲亲尊尊的伦理原则,而重建秩序范式则是对这一伦理原则的维护。宗族祖先崇拜范式由自然的亲亲原则出发,在天人合德的引领下,神化祖先,进而奠定文明的尊尊原则。在这种文化阐释范式下,神话人物世系分明,甚而历历可考,上引《山海经·海经》所载录的盘瓠神话异闻即如此。又如《山海经·海内经》:“黄帝妻雷祖,生昌意,昌意降处若水,生韩流。韩流擢首、谨耳、人面、豕喙、麟身、渠股、豚止,取淖子曰阿女,生帝颡项。”^{[18](P442~443)}自黄帝至颡项,谱系分明。重建秩序范式则是在此基础上,进一步强化尊尊原则。这一点,从女娲补天神话中见得最为分明。女娲补天神话有两点值得注意:其一,以补天的方式言说,将尊尊原则上升到天道层面;其二,以补天的先后顺序严格维护尊尊原则,即以恢复天道为先(补天),继而重建尊尊原则(立四极),复立尊卑等次(济冀州一生颡民)。尊尊原则的强化,确保了祖先至高无上的地位。于是,在亲亲原则的驱动下,宗庙香火不绝,瓜瓞绵绵。这就自然指向了中国神话宗法阐释的另一目标——以延祖祀。这一目标,不仅隐含在重建秩序范式中,更为宗族祖先崇拜范式所直接包孕。流传于台湾赛夏族的洪水神话就是如此:

——太古时候,忽然起了洪水。有一个男子乘织布机飘到吉路比亚山岗顶上。山上有一个叫欧支波也荷彭的神,突然把避洪水的男子捉住,把这名幸存者杀死,并切碎他的肉,口念咒文,把肉块投入海中,结果它们都变成人类,他们就是赛夏人的祖先。神又把这个人的肠截断,投入海中,也成为人类,他们就是汉人的祖先。汉人为什么长寿?因为他们是肠变成的。神再把骨头投入海中,骨头变成了凶猛而强悍的泰雅人。^{[8](P162~163)}

这则神话中赛夏人与汉人绵延不绝的意味是不言而喻的,而汉人长寿泰雅人凶猛强悍的表述,更是尊尊原则的直接外化。宗族祖先崇拜范式与重建秩序范式的合体,使得以延祖祀——中国神话宗法阐释的另一目标,得到了最好的呈现。

文明与自然的缠绕复合,持续地强化着亲亲尊

尊的伦理诉求,推动了以延祖祀为目的的宗法的不断发展,而中国神话的宗法阐释,则形象地展示了宗法形态的演进过程。在中国神话宗法阐释的确立延展,中国神话宗法阐释的典型范式,以及中国神话宗法阐释的目标指向中,我们不仅可以见到宗法对中国神话所施加的深层影响,更可以见到中国神话对中国文化所产生的深远影响,如“自从盘古开天地,三皇五帝到如今”的叙述方式,“看试手、补天裂”^{[27](P91)}的人生使命,以及公侯万代的祝颂之辞,等等。在中国神话与宗法的缠绕复合中,中国文化蹒跚起步,经由持续不断的演进,华丽地步入了当下生活。这一历史进程所奠定的,正是宗法神话学坚实的根基。

参考文献:

[1]蔡元培.中国伦理学史[M].上海:上海书店,1984.
[2]钱宗范.周代宗法制度研究[M].桂林:广西师范大学出版社,1989.
[3](法)列维-布留尔.原始思维[M].丁由,译.北京:商务印书馆,1985.
[4]阮元.十三经注疏[M].北京:中华书局,1980.
[5]郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,1961.
[6]孙希旦.礼记集解[M].北京:中华书局,1989.

[7]马骥.绎史[M].北京:中华书局,2002.
[8]杨利慧.神话与神话学[M].北京:北京师范大学出版社,2009.
[9]钱杭.周代宗法制度史研究[M].上海:学林出版社,1991.
[10]孙星衍.尚书今古文注疏[M].北京:中华书局,1986.
[11]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
[12]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
[13]辛志凤,蒋玉斌,等.墨子译注[M].哈尔滨:黑龙江人民出版社,2003.
[14]王利器.风俗通义校注[M].北京:中华书局,1981.
[15]干宝.搜神记[M].马银琴,周广荣,译注.北京:中华书局,2009.
[16]王国维.殷周制度论[A].姚淦铭,王燕.王国维文集(第四卷)[M].北京:中国文史出版社,1997.
[17]张觉.吴越春秋全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1993.
[18]袁珂.山海经校注[M].上海:上海古籍出版社,1980.
[19]赵鼎.南方少数民族创世神话选集[M].北京:中国国际广播出版社,2016.
[20]国语[M].上海:上海古籍出版社,1978.
[21]刘文典.淮南鸿烈集解[M].北京:中华书局,1989.
[22]刘广明.宗法中国[M].上海:三联书店上海分店,1993.
[23]杨伯峻.列子集释[M].北京:中华书局,1979.
[24]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988.
[25]张双棣,张万彬,殷国光,陈涛.吕氏春秋译注[M].长春:吉林文史出版社,1987.
[26]蒋礼鸿.商君书锥指[M].北京:中华书局,1986.
[27]朱德才.增订注释辛弃疾词[M].北京:文艺出版社,1999.

责任编辑 韩玺吾 E-mail:shekeban@163.com

Patriarchal Interpretation: A Dimension of Interpretation
of Chinese Mythical Culture

Yuan Yongxin Li Yifan

(School of Humanities and New Media, Yangtze University, Jingzhou Hubei 434023)

Abstract: The unique aspect of Chinese mythology that sets it apart from Western mythology is the use of patriarchal interpretation as a cultural dimension. The establishment of this cultural interpretation dimension lies in the unity of the thinking mode of the unity of heaven and man with primitive thinking, as well as the close connection between people's cultural concepts and primitive cultural concepts during the initial recording of myths, that is, the important bridge role played by the patriarchal system in the connection between the Chinese mythological era and the civilized era. With the inheritance and extension of this cultural interpretation method, the patriarchal interpretation of Chinese mythology has condensed into three typical paradigms: respecting morality and protecting the people, ancestor worship, and rebuilding order. Its goals point to the conflict between civilization and nature, the ethical demands of kinship and respect, and the practical goal of extending ancestor worship. In the intertwining and combination of civilization and nature, the evolution of patriarchal forms and the inheritance of Chinese mythology have always accompanied each other, laying a solid foundation for the study of patriarchal mythology.

Keywords: Patriarchal Mythology; Chinese mythology; Patriarchal interpretation; Cultural interpretation