

欢迎按以下格式引用:夏楠.神话的公共阐释——基于蚩尤神话知识生产及文化实践的分析[J].长江大学学报(社会科学版), 2024,47(4):9-13.

神话的公共阐释

——基于蚩尤神话知识生产及文化实践的分析

夏楠

(太原理工大学 文法学院,山西 太原 030024)

摘要:神话既是国家、民族公共知识的来源,也是当代社会进行知识生产与文化实践的重要载体,其以生动的叙事形式在公共领域和公共空间中产生了不可忽略的影响。蚩尤神话是跨区域的多民族共生性叙事资源,在以学术讨论为主的公共领域中,呈现出由历史考证、神话解读向文化建构、传统再造的延伸趋势,而地方社群在公共政策的影响下,则对蚩尤神话进行了超越地方与族群视野的转化实践,成为个体阐释走向公共阐释并践行多元主体对话的典型,展现了中国神话作为公共知识的生成机制和阐释生态。蚩尤神话也通过文化传统与民众心性之间的博弈,藉由神话在影视媒介的表达,彰显出神话公共阐释的导向性路径及边界化束缚。神话的公共阐释能够为推动神话话语资源进入理性生活世界提供思考,并进一步拓宽神话参与民众整体生活世界建构的范畴。

关键词:神话;公共阐释;知识生产;文化实践

分类号:B932 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2024)04-0009-05

一、作为公共知识来源的神话

西方世界在启蒙运动和近代理性主义的推动下,谈及知识,通常与理性、科学相关联,论及神话,则往往与远古、神秘、愚昧对应,以此导致知识、理性和神话之间似乎有难以跨越的沟壑。18 世纪早期,理性主义和经验主义对人类知识的根本源泉、知识来源的确定性与真理性等展开了讨论,其中神话是作为“神话批判”而进入研究视野的^[1]。这一视野在 18 世纪晚期发生转变,赫尔德受维柯“神话等同于历史”思想影响,针对启蒙者对待神话的对立态度,重申新神话的主张,强调“没有人会要求机械化重复那些丧失了生命的神话,但是值得考虑的是——因为人类的想象力是一种生产和革新的能力——在这被重复了上百次的事物中呼吸着新的精神”^{[2](P145)}。

赫尔德的主张将理性、知识和神话之间的裂缝进行了缝合,一定程度上可以说,神话在此成为对知识来源或者理性精神的一种补充。这种精神经由席勒式审美的文学化及荷尔德林的诗学表达,建构起神话与理性的桥梁,正如荷尔德林所言,“神话是我们愿意相信的理性自然、源泉的同一性”^[3]。到 19 世纪中后期,尼采认为“神话具有积极的创造性……没有神话,每一种文化就失去了它的健康、创造性的自然力”^[3],推动了神话走出启蒙运动形成的污名化偏见。进入 20 世纪以后,现象学成为最重要的哲学流派之一,其神话观指向了神话对于人类社会的不可或缺性,“从根本上告诉我们在哪里,从哪里来,到哪里去”^[4]。这些对神话的开拓性认知,实质上是将神话看作国家、民族、社群的知识来源之一。

公共知识是相对于个体知识而言的,也可以称

收稿日期:2024-05-20

基金项目:教育部人文社会科学青年基金项目(21YJC850009)

作者简介:夏楠(1987—),女,山东潍坊人,副教授,博士,主要从事神话学、非物质文化遗产理论与实践研究。

为集体知识。“个体知识一般是行动主体即施动者所独有,没有其他主体或者他人的观念,也被称为自有知识”,集体知识和个体知识之间存在着附着关系,“集体知识的结构依赖于行为体相信某些事物,这些事物诱导他们从事再造这些结构的实践活动”。^{[5](P159)}而神话传说因携带的群体意识和群体观念,成为构建群体身份、群体认同的重要资源,也成为国家或者民族集体知识的来源之一。如“炎黄子孙”是中国民众的共识观念,或者说炎黄子孙是公共知识,尽管这一概念出自 19 世纪晚清的国族建构,但是建构过程中的知识来源却是在上古传统中已经发生的。学者刘惠萍以汉代墓室文物中的“天文图”图像为中心,论述了神话与汉代天文知识的发展及建构的关联,认为“墓室中表现的日、月、星辰及特殊天象的画像,往往并非真实、客观、准确地再现天空的科学性描绘,反而较多地是一种以古典神话内容结合人文想象的表现”^[6]。神话是早期民族在天文学发展最初的理解,天文知识与皇权象征的紧密关联,使得探讨天文知识来源时,忽略了神话传说等民间的知识系统。^[6]

相比于西方学界对神话与理性精神、神话与真理之间关联的反思^{[7](P101)},中国学界对神话属性的认知较少从作为公共知识来源的角度进行阐释和论述。中国神话能够作为公共知识的来源主要体现在三个关系维度。一是神话和历史关系维度,中国神话的发展与重构同中国历史之间存在紧密关联,如大禹治水神话既与早期中国文明建立有关,也展现了远古洪水记忆,大禹神话成为追溯中国历史知识来源的重要书写,大禹神话涵盖历史的真实性。二是神话表述的开放与封闭关系。这一维度的关系在文献书写和口头表述中展现得较为明显。鉴于文献书写的权威性及口头表达的灵活性,两者共同组成了神话传承载体与官方及民间语境,成为中国国家、地方、社会、民众共有的知识来源。如炎帝神话,藉由长时段文献记录与多区域口头讲述,成为华夏文明特别是农业文明扩散知识的有力证明。三是神话的静态与动态属性特点的关系,主要是神话展现出静态与动态融合的特点。如黄帝神话,其静态特点是神格的稳定性,而动态特点则表现在长时段社会发展中黄帝形象的变化,如西汉时期黄帝存在于帝系谱系内,而元代黄帝则成为医药始祖,等等,展现出神话的动态特征。神话所呈现的静态与动态结合

的关系特点,促使神话成为追寻知识来源的时空化表达。三个关系维度构建起中国神话作为公共知识来源的可能性,这也可以用来解释上文提到的产生于 19 世纪末期晚清阶段的“炎黄子孙”这一普适性命名,成为国家和民众的公共知识的概念,中国神话是作为其知识来源之一而存在的。因此,在中国本土知识生产语境下探讨中国神话,能够加深对中国神话的认知和当下对神话资源的深度利用。

二、公共领域的神话阐释:围绕蚩尤神话研究意义的讨论

哈贝马斯指出,公共领域是“介于国家和社会之间进行调节的一个领域”^{[8](P126)},在现代社会中,“主要表现为报刊、广播、电视等,而在历史上,它们曾以沙龙、剧院、宴会、咖啡馆乃至街头集会、广场演讲等形式出现”^[9]。由此可以说,学术讨论及其带来的知识生产可以被看作重要的公共领域,这种知识生产带有公共领域本身所携带的开放性和共时基础上话语的多元性,笔者以蚩尤神话为例进行论述。

蚩尤神话作为中国古代神话体系中的重要一支,随着文献记载的变更,自身也经历了神格属性的变迁,并在两汉时期形成了固化神格,这一研究倾向主要体现了对蚩尤神话的历史考证和神话解读趋势。先秦时期的蚩尤神话主要见于《山海经》。《山海经·大荒北经》中载:“蚩尤作兵伐黄帝,黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯雨师,纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃,雨止,遂杀蚩尤。”^{[10](P491)}《山海经》中关于蚩尤神的记载,并没有对神灵的评判,只是单纯的叙述,讲述黄帝和蚩尤的战争,蚩尤请风伯雨师协助,风雨大作,后蚩尤被黄帝杀害。对于蚩尤同黄帝战争的解释,不同学者从不同角度给予了解读,这些相异阐释的背后,实际上是对《山海经》的不同认知。简而言之,如何看待《山海经》,就会如何解读书中的记载。如将其作为神话集成之书,则认为蚩尤、应龙是初民社会图腾崇拜和原始信仰的反映,或是通过神话式的描述对原始部落战争进行了如实反映;如将《山海经》看作地理之书,则认为两者之间的战争是东西方之间相互交流的侧写,充满浪漫的文化想象。蚩尤神话的转变发生在《史记》中,其记载黄帝杀蚩尤:“蚩尤作乱,不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯,与蚩尤战于涿鹿之野,遂禽杀蚩尤。”^{[11](P1)}对这一关于黄帝战蚩尤的文献记载,也有学者从侧面指出,黄帝为五帝之首,处于其对立面的蚩尤必然是反面形象,实际上,作为正统历史书写的

《史记》，并未直接概括出蚩尤的神格特色，只是载录蚩尤作乱，揭示其作为反叛者和被征服的对象而存在，成为“乱”与“悖”的象征。再之后的文献延续《史记》中乱与悖的思路，对蚩尤形象和性格进行了扩充性的描写，如纬书中有对蚩尤外貌的具体刻画，言“蚩尤兄弟八十一人，并兽身，铜头铁额，食沙石子”^{[12](P194)}，并载录蚩尤“诛杀无道，不仁不祥”等，延续了《史记》中的蚩尤形象定位。

随着资料文献的增多与学术视野的多元，现代学界对蚩尤神话的知识生产趋向于文化建构与传统再造层面。杨志强以 20 世纪 90 年代中期以后在苗族社会中兴起的“蚩尤热”为背景，通过讨论以苗族学者、官员、作家对蚩尤研究的推动，认为苗族社会藉多元主体话语，将蚩尤确立为苗族的精神共祖，展现出蚩尤神话从“他者”叙事向“自我”内化转变，是苗族民族认同意识最为核心的“受难者记忆”的组成部分。^[13]伴随国家文化对身份认同的强调，在上世纪末，蚩尤与黄帝、炎帝被合称为中华“三祖”，更是扩大了蚩尤神话在公共领域的阐释空间，除了苗族，山西、河北等汉族地区也加入了蚩尤神话传说的文化建构与传统再造，强化了蚩尤神话作为跨越族群空间的共生性叙事的价值和功能。蚩尤神话通过学术讨论这一公共领域，展现出其在知识生产过程中的多元主体对话性及神话公共阐释的开放性。在未来语境中，蚩尤神话如何在公共领域发挥功能与效应，是值得期待的话题。

将传统资源进行现代转化，是传统在当下社会面临的重要课题。近年来，围绕神话文化资源转化这一主题的研究不断涌现，极大丰富了传统的内涵和外延，一定程度上激发了传统文化在当代社会和当下语境中的魅力。传统文化资源转化实际上是对传统的重新定义，即传统不仅仅是“古”与“旧”，更是“今”与“新”，这也要求传统文化需要适应当下语境并做出相应的调整，而流动着的传统的形成，归功于人类多元思考和多向力量的共同商榷。受到传统文化资源创造性转化这一公共政策的影响，蚩尤神话更是超越了地方和族群视野。“当代蚩尤被纳入文化资源行列，迎来以遗产开发为中心的区域文化资源整合叙事，蚩尤形象将被重新设计……具体表现为贵州、江苏、山东、湖南、四川、重庆等地开始组织人群深挖蚩尤遗迹，打造蚩尤品牌，兴起蚩尤文化产业”^[14]，展现出蚩尤神话在当代社会文化实践中的魅力。

蚩尤神话通过公共领域的知识生产及公共政策影响下的文化实践，开拓了神话由个体阐释向公共阐释的路径，折射出神话在公共阐释过程中，多元主体参与

的阐释对话性，构建起神话公共阐释的空间多样形态，成为多元主体得以协商和表演的舞台空间。同时，由蚩尤神话的知识生产和文化实践，既能观照神话作为公共知识的生成机制，也能对神话作为公共知识的阐释生态进行解析。一定程度上，对神话作为公共知识的阐释既有深刻的历史背景与渊源，也有丰盈的地方性模式，能够突显中华民族多元一体格局这一基本生态，并与整体性历史观形成结构性关联。

三、神话公共阐释的导向性路径：以山西蚩尤神话为中心

山西古史神话丰富，尤其是晋东南地域，有以女娲补天和大禹治水为代表的治水神话，以炎黄之战、尧舜禅让、舜耕历山等为中心的古史神话等，这些神话讲述的存在，为晋东南区域成为华夏文明起源之一提供了新的视角。蚩尤神话主要集中在山西运城，当代的山西蚩尤神话讲述受到神话讲述地风物、宗教、社会生活及地方语言的多重影响，呈现出不同于历史文献和其他地域的面貌。

山西运城一带的蚩尤神话情节单元较为完整，涉及到蚩尤的出生、黄帝蚩尤之战、蚩尤发明创造、蚩尤血化盐池等。山西蚩尤传说不同于其他区域的讲述，一是强调蚩尤战斗力强，与黄帝的战争中，黄帝需要借助九黎族的力量才能打败蚩尤；二是讲述由于蚩尤作祟，盐池干涸并不产盐，张天师设坛并与关公一同与蚩尤打斗，最后战胜蚩尤使得盐池得以持续产盐。在其他与盐池相关的讲述中，蚩尤形象出现了两种体相，一是同大多数汉族区域展示的蚩尤神话类似，延续了《史记》中固化的以“悖”与“乱”为特点的神格，另一方面，在运城解州镇，又有正向的讲述。如在解释性的神话传说中，对盐池地区湖水变成红色的解释。当地民众认为蚩尤被肢解后，血化成盐池，因为蚩尤血的关系，盐变成红色，蚩尤成为富有牺牲精神的神话人物。所以盐池东南边蚩尤村，对蚩尤有不同于其他地区的感情，在蚩尤村村民的口头传统中，蚩尤在此地帮助村民开发盐池，种植水稻，等等，蚩尤村也流传着诸多蚩尤祭祀风俗。^[15]

蚩尤在蚩尤村被广为接受的原因在于其涌动的民众情感。在大传统中，蚩尤因作恶多端为民所愤，是与黄帝等正统代表相左的人物。在小传统讲述中，其结果则是蚩尤带领民众为生活和发展立下功劳，区域内民众也受益于其被肢解的躯体。从这里可以看出，民众给予蚩尤以被接受的合理化阐释即恶不敌善、过不及功。在山西蚩尤神话具体文本中，也有相似导向的

讲述:

蚩尤八十一个兄弟从天上流落到了中条山的卧牛岭一带居住下来。一开始,都挺安分守己。蚩尤每天带领众弟兄上山打猎,下湖捕鱼。还常常把打下的猎物、捕捞到的鱼虾分给周围百姓,受到四处百姓的拥戴。谁知到了后来,蚩尤众弟兄渐渐骄横起来,仗着各自有些本领,召集百工,炼石为金,铸成剑、铠、矛、戟、弩五种兵器想夺整个天下。蚩尤率领众弟兄,气势汹汹,开到山东地界指名要与炎帝决一雌雄。炎帝无法,点起五千人马与蚩尤八十一个兄弟对阵……不到半个时辰,败下阵来,四下逃散。……蚩尤又将黄帝三万人马尽数杀绝。三万士兵的血光惊动了九天玄女,她决心要助黄帝一臂之力……听了玄女的指点,黄帝先命人到昆仑山凿山炼铜,制造兵器。造好之后,便点起五万人马,约蚩尤再战。交战开始,……蚩尤兄弟见所有法术皆已失灵,忙不迭地拔脚奔命。黄帝将士精神大振,个个奋勇,近者刀砍剑杀,远者弓弩齐发,将蚩尤八十一个兄弟全部杀死……蚩尤昏倒在地,黄帝不敢怠慢,忙命火龙分别抓出蚩尤的头颈四肢,一声令下,蚩尤被肢解成数段,污血流满山前湖水,生出一种咸味的晶体,叫做盐。^①

在这一神话文本中,对蚩尤的塑造赋予人性色彩,蚩尤本身勤劳得到百姓拥护爱戴,但因骄横,与炎帝和黄帝发生战争,但最后却又贡献了为民所珍惜的物产。在这一叙事过程中,也能折射出区域社会对蚩尤的折中态度,降低传统文献以“悖”“乱”命名蚩尤的权威性,提升区域小传统里蚩尤勤劳、受爱戴、化身奉献的合理性。盐湖区蚩尤村西南的一则《蚩尤村更名碑记》中,也能折射出这种民众的心态意识,碑阴有文:“蚩尤乃我域五千年先祖代表人物,其率领众多先民,开发盐池,制铜造器,富甲一方,名扬天下,盐业与农产丰富,引起外部落征战,蚩尤终不敌而殒。史载从宋代以还,王室尊轩辕而贬蚩尤,至清代为甚,遂将蚩尤旧部落遗址改为从善村,而民众不从,仍称其旧名至今”^{[16](P508)}。碑文叙述的是蚩尤在区域内引领先民,创造丰功伟业,但王室对蚩尤存有偏见,将蚩尤村名改为从善村。碑文中,大传统对小传统进行道德化修正,取其弃恶从善之义,而小传统则以自身规则与文化秩序和文化传统抗衡和博

弈,认定区域的蚩尤具有区别于国家叙事或者文献记载中的真实性。正如温迪·弗拉尔指出:“一个神话就是一个故事,是相信由过去所写的关于过去的事件,是被一个人类团体在其中发现他们自己最重要意义并神圣化与共享的故事。”^[17]蚩尤神话以其重要的历史真实性被蚩尤村民众共享,并赋予神圣化内涵,是民众情感和地方心性意识的集中诉说。从具体的蚩尤神话文本到蚩尤村改名风波,体现出蚩尤神话公共阐释中的导向性路径,即大传统的道德规训与小传统的心性意识之间如何形成有效对话。

四、神话公共阐释的边界化束缚:当代影视媒介中的蚩尤神话表达

在时代观念、审美风尚的引导下,蚩尤神话在影视剧、网络小说等媒介中复苏,影视传媒成为高媒介化社会中神话进行阐释的重要公共空间。电视剧《远古的传说》《十二生肖传奇》及电影《战神蚩尤》皆从各自媒介视角对蚩尤神话进行了重塑,在重塑过程中,加入了受众的情感需求,丰富了蚩尤神话的表现内容。《远古的传说》又名《华夏演义》,主要讲述的是炎帝历经千难万险寻求种子拯救人类的故事。在该影视剧中,蚩尤并非灾难的引入者,而是炎帝正义身份的对立者,其在炎帝感召下化身为正义之神。《十二生肖传奇》则以黄帝与蚩尤展开战争作为背景,讲述了黄帝通过寻找十二生肖战败蚩尤的故事,蚩尤始终作为道义传统的对立面存在,最终,黄帝战胜蚩尤,蚩尤自缢而亡,黄帝救命蚩尤为战神,实质上也将蚩尤身份纳入了正统之列。而《战神蚩尤》以个体成长为主题,借助电影媒介完成了蚩尤神话的重构,蚩尤已经成为不惧挫败、英勇无比的英雄。这三个版本中,蚩尤都经历了一个由野蛮到文明、由边缘到中心的过程,这一过程的实现是由黄帝(正义或者道德)或者族群道义来推动的,蚩尤神格中所存在的“悖”“蛮”“恶”等,皆被中国传统文化中的德性、民众所追寻的道义所笼盖。由此可见,蚩尤神话在当代公共空间的阐释,也并非随意而为,而是通过大传统与区域或者族群之间的对话,受到了理性边界的束缚。

张江在《公共阐释论纲》中指出,“阐释本身是一种公共行为”,“公共阐释的内涵是,阐释者以普遍的历史前提为基点,以公共理性生产有边界约束,且可

① 中国民间故事集成·山西卷编委会:《中国民间故事集成·山西卷》,中国 ISBN 中心 1995 年版。

公度的有效阐释”，“阐释的起点是由传统和认知的前见所决定”，“阐释结果可能产生具有广泛共识的公共理解”^[18]。张江对公共阐释的探究，界定了公共阐释缘起、阐释主体、阐释效度及阐释的可能性后果。神话是作为理性知识的补充进入到公共阐释领域之中的，其阐释缘起于神话易于被共同体广泛认知和接收，如蚩尤神话在多民族跨区域族群存在，也能够纳入多元主体，构建阐释的对话和开放性，保持阐释过程中理性精神的不断更新以及神话演述群体的不断变更。蚩尤神话在影视媒介空间的公共阐释，揭示了大传统对神话公共阐释的边界化束缚，因此，其阐释效度深受公共理性或者共同规范的制约。

神话公共阐释的边界束缚产生的最主要原因在于神话文本的自身特性。不同主体间的神话文本意图并非一致，阐释具体神话文本的主体都要受到自身边界的制约。一方面，阐释主体是在文化传统的不断建构中成长起来的，其视野必然受到文化传统的影响，一定程度上，文化传统的边界就是阐释的边界，如上文所探究的影视剧中的蚩尤神话，其阐释的边界是笼罩在文化传统之内的；另一方面，阐释者自身视野具有局限性，“就阐释者个人的个体存在而言，不管他的学识多么渊博也仍然有一个边界，没有一个人是全知全能的。这是人的有限性，也是阐释的有限性的依据”^[19]。阐释主体文化传统的边界与阐释者个人的边界，共同为公共阐释提供了适度范围，但在不同神话的阐释中，这一适度范围也是不断变化的。

五、结语

神话不仅是彰显文化风范、民族精神的重要载体，也是中国本土叙事话语建设的积极力量。将神话作为理性精神和公共知识的来源，契合神话、历史、文化主体之间的关联。在中国叙事话语体系建设中，神话具有历史真实性、多元主体对话性及公共阐释的可能性，能够为公共空间的知识生产和文化

实践发出独有的声音。对神话的公共阐释探究，能够推动神话资源从远古、神秘走向当下与理性，架构神话与公共理性精神之间的桥梁。

参考文献：

[1]刘慧儒.德国浪漫主义的自然观、神话-宗教观[J].人文论丛, 2008.
[2](德)弗兰克.浪漫派的将来之神——新神话学讲稿[M].李双志, 译.上海:华东师范大学出版社,2011.
[3](德)迪特·波尔希迈耶.瓦格纳、尼采的神话理论[J].刘经树,译.音乐研究,2011(5).
[4]胥志强.论现象学的神话观[J].民族文学研究,2019(3).
[5](美)亚历山大·温特.国际政治的社会理论[M].秦亚青,译.上海:上海人民出版社,2014.
[6]刘惠萍.神话与知识建构——以汉代墓室中的天文图为例[J].华中学术,2011(2).
[7]Haarmann Harald. Myth as Source of Knowledge in Early Western Thought: The Quest for Historiography, Science and Philosophy in Greek Antiquity[M]. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015.
[8]汪晖,陈燕谷.文化与公共性[M].北京:三联书店,1998.
[9]陈勤奋.哈贝马斯的“公共领域”理论及其特点[J].厦门大学学报(哲学社会科学版),2009(1).
[10]袁珂.山海经校注[M].成都:巴蜀书社,1993.
[11]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
[12]周明.路史笺注[M].成都:巴蜀书社,2022.
[13]杨志强.蚩尤崇拜与民族认同——论当今中国苗族树立“精神共祖”的过程及背景[J].青海民族研究,2010(2).
[14]余红艳.表述语境与族群诉求:论蚩尤叙事的古今流变[J].广西民族研究,2015(5).
[15]张小丁.晋冀两地蚩尤神话传说的历史传承与当代表述研究[D].山西大学,2017.
[16]张培莲.三晋石刻大全·运城盐湖区卷[M].太原:三晋出版社,2016.
[17]赵菡.“神话历史”——论一种新的神话观与历史观[J].中国比较文学,2018(4).
[18]张江.公共阐释论纲[J].学术研究,2017(6).
[19]李勇.阐释的边界及其可变性[J].学术研究,2016(1).

特约编辑 孙正国

责任编辑 强 琛 E-mail: qiangchen42@163.com