

欢迎按以下格式引用:赵李娜. 作为对象和方法的上古祖神——从《古史中的神话:夏商周祖先神话溯源》谈起[J]. 长江大学学报(社会科学版), 2025, 48(6): 27-31.

作为对象和方法的上古祖神

——从《古史中的神话:夏商周祖先神话溯源》谈起

赵李娜

(华东政法大学 韬奋新闻传播学院, 上海 200042)

摘要:上古神话以古史记载、口头传统(含信俗)、考古资料为基础资料文本, 归其大端, 形成历史学、文学、考古学三大领域成果集群。“神话历史化”“历史神话化”“神话中国”等著名论断, 即是相关学人群体围绕如何研究、研究什么、以何方法研究生产出来的经典理论。宋亦箫作为成长于新时期的考古学者, 因持续关注上古神话诸类元问题而硕果累累, 《古史中的神话: 夏商周祖先神话溯源》是其近年系统思考探索之结晶。该书以跨文化视野和“四重证据法”为方法论基石, 将上古三代祖先神话置于历史与文化双重视域, 既还原其作为神的原始面目, 又揭示其作为文化符号的绵延生命力。作者以神为切入点, 以神话为对象和方法, 对上古历史真相和文化真实的复原具范式样本价值, 亦对以文明互鉴为视野思考中国哲学自主体系具个案启示意义。

关键词:上古祖神; 三代神话; 宋亦箫; 神话研究

分类号:B932 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2025)06-0027-05

上古神话研究顾名思义是对上古之神相关叙事的研究, 其相关话题由于包罗万象而涉及人文社科多维领域。这一富矿虽统称神话研究, 但由于学科分异等客观学术现实, 不同专业背景的当代学人研究上古神话时, 存在不同范式路径。上古神话以古史记载、口头传统(含信俗)、考古资料为基础资料文

本, 归其大端, 形成历史学、文学(及人类学、民俗学等)^①、考古学三大领域成果集群。“神话历史化”“历史神话化”“神话中国”等著名论断, 即是以上集群学人围绕如何研究、研究什么、以何方法研究生产出来的经典成果。而当代神话研究也因“四重证据法”^[1]的阐明, 走向一种研究范式与学术哲学的互鉴

收稿日期:2025-05-03

基金项目:国家民委铸牢中华民族共同体意识专项“民族习俗与现代法治的适应性融合研究”(2025-GMG-080); 华中师范大学优秀种子培育项目“神话与中华远古文化关系研究”(30106250053)

作者简介:赵李娜(1981-), 女, 山西运城人, 副教授, 主要从事历史地理学、民俗学、传播学研究。

① 括号内的人类学和民俗学, 主要指以神话为文本起点, 而与文学具有密切勾连的两个学科。此二学科虽然在当今中国教育和学术归属中, 属于社会学一级学科, 然就神话研究领域而言, 皆属于与文学关系密切的学科。如人类学中, 与文学跨学科而成的文学人类学, 就中国当前学科体系而言, 其开创者和早期学人多为文学研究出身的学者, 如叶舒宪即为其代表人物, 《文学与人类学》(陕西师范大学出版社, 2018)是其代表作。此外, 文学人类学会作为中国比较文学学会的二级学会, 展示出该学科以文学为第一学科身份的学术本质。民俗学在当代中国的生成和发展, 本就和五四时期的“歌谣运动”“白话文运动”等密切相关。在当前学位培养序列中, 民俗学和民间文学时常以“含十括号”的表述形式出现于同一专业培养方向。如在《研究生教育学科专业简介及其学位基本要求(试行版)》(2024)发布之前, 民间文学的专业培养场域除以中国古代文学(含民间文学)、中国现当代文学(含民间文学)等形式出现, 还常以民俗学(含民间文学)形式作为社会学学科之下的二级学科进行招生培养。总之, 当前文学人类学、民间文学领域学者的上古神话研究, 其第一学科取向基本属于文学。

融合。宋亦箫作为成长于新时期的考古学者,因持续关注上古神话诸类元问题而硕果累累,此次新著《古史中的神话:夏商周祖先神话溯源》(以下简称《古史中的神话》)是作者近年系统思考探索之结晶。该书以跨文化视野和“四重证据法”为方法论基石,将上古三代祖先神话置于历史与文化双重视域中,既还原其作为神的原始面目,又揭示其作为文化符号的绵延生命力。要而言之,作者以神为切入点,以神话为对象和方法,对上古历史真相和文化真实的复原具范式样本意义。

一、作为切入点的神:三代祖神的本体研究

上古神话研究三大集群领域历史学、文学、考古学的学者,由于其专业起点不同,对待神话的解题思路自然也不尽相同。具体而言,以历史学为主要学科认同的学人,其神话研究的核心旨趣自然在于探知历史真实,如顾颉刚《古史辨》^[2]即为经典;而以文学等为学术起点的学者群体,当然以神之叙事看待神话,但并不摒弃其中所包孕的历史真实;而考古学者的相关成果则多以古器物或遗迹为原初对象,涉及神话多因透物见人之学术惯性使然。宋亦箫的学术起点为考古学,然他又不拘泥于此,其学术思想明确秉持神话历史化观念而又有颇多延伸与补充。通过阅读其新作《古史中的神话》,笔者体悟出其基本路径为,将上古神话问题还原为神的本体研究,以神为切入点拨开层层迷雾,通过聚焦重要神祇、归纳祖神系统、神格与形象梳理等重点步骤,夏商周三代祖神的本真面目随即被清晰描绘出来。

作者敏锐意识到三代祖神对中国上古史探索的特殊意义,由此选择传世文献中出镜率最高的鲧禹、啻契和后稷等圣王作为核心对象。《古史中的神话》主要框架构成,即为鲧禹神话系统、啻契神话系统和后稷神话研究。这虽是作者将自己近年来多篇成果重新归纳编排,并非其事先有意为之的结构,然而也恰好印证其正本清源的学术原则,其中作者抱持的“三代之祖是神不是人”的观点在三大祖神系统的考证中时时闪现。作者大胆假设,同时以多家之言与多源资料为素材基底,通过创造性运用多种研究方法,对上古祖神本来面目进行小心求证。该书诸多假设与求证皆非凭空而来,而是建立在对前人研究的批判性继承之上,即在充分理解并批判吸收前贤学说后,进行考校辩证与神之本来面目的复原。

如在第一章“《天问》中的鲧禹故事与近东开辟史诗”开篇,作者即自陈深受苏雪林、丁山等前贤关于《天问》的研究成果的影响,特别是认为苏氏所指“《天问》是战国及其以前传入中国的域外知识之总汇”,但又清晰自知不应止步于此,于是他决意重新梳理《天问》中的鲧禹神话,每每找到中国上古治水故事与西亚创世史诗间同质之处,即坚定其上古神研究宗旨:“夏史可以存在,但其开国奠基的人物鲧、禹,恐怕是后人的‘拉郎配’”^{[3](P17)}。笔者十多年前考证上古图像饕餮与鸱鸢关系时,也曾兼论“禹铸九鼎”传说乃是周人造神运动的产物^[4],这似乎已是一个石破天惊的学术论断;而宋著将鲧禹神话与西亚神话之渊源以更多重严密证据丝丝呈现,使这一真相更具说服力。此种论证方式在书中数见不鲜,彰显着作者不破不立的治学态度。此外,观察该书对考古资料的运用可感受到,为说明祖神神话的普遍性,作者采用了“多源(地)材料”的印证方式。这种以域外材料比附本国文本的论证方法,几乎在该书每篇文章中都有,如“鲧禹神话研究”系列中相关论证多次显现,使中国上古神与西亚创世诸神之间的密切关系越加明晰。“中外之间在极早期便开始了文化的接触和交流”^{[3](P104)},这一宏观事实便是该书以神为切入点挖掘出来的最大历史真相,而这也是作者一以贯之关注域外材料而信手拈来纳为己用的史料观展现。

神之形象与神格内涵作为神话研究的题中应有之义,在《古史中的神话》中亦得到充分展现。一般而言,古文字形、艺术造型、神话文本可谓神之形象各类表征,而神格则是神之内涵的本质表现。在对三代祖神的假设与求证过程中,龟、蛇、龙、凤、鹰、兽面,乃至于铲,作为三代祖神系统内各神的不同形象表征,跃然纸上,然时有重叠。而日、月、风、火、水、雷、电和鸟、战争与智慧、乐与笔、木星水星等,皆为诸神神格之多重展现。特别是多重神格作为作者在上古诸神本真复原过程中的叙事方式,可谓上古祖神特征的主要着眼点。若总结作者对三代祖神的神格考证,可见其实质分别指向三个核心内涵,即鲧禹的水神神格、啻契之雷神神格以及后稷的农神神格。由此,神之本位学术产品中的重要发现,就此披沙拣金闪现而出。而在仔细阅读感受宋亦箫上古祖神的多重神格内涵复原时,作为读者也不免被牵动思绪,即“水”“雷”“农”作为三代祖神主神格究竟意味着什么?该书并未给出集中论述与详细揭示。若细究作者对上古族群情貌的相关探讨,即可体会感

悟此书对上古历史真相与文化真实的复原之功。

二、作为对象的神话:上古族群情貌复原

在厘清上古神之系统、神格和复现因子这些神之本体研究时,对上古族群情貌的复原也成为神话研究水到渠成之事。笔者认为,《古史中的神话》对相关情况的探寻,乃通过对夏商周三族早期文化探寻与族群历程两个维度的追溯而展开。具体而言,前者表现为对上古祖神文化功能与意义阐释相关论述,后者则可具象表述为上古族群源流复原。这两方面包孕着一静一动、纵横结合等学术叙事基调,使其著作同时具有探究上古族群历史真实与文化真相的双重旨趣。

文化功能与意义阐释指作者在上古祖神本体考证之时,并不止步于系统归纳、数神为一神的考校,也不仅限于每位祖神多重神格的揭示,更重要的是走向对神之角色及功能的阐释。在其笔下,三代祖神所具有的太阳崇拜、生殖信仰、祖神意识、生产祈愿等文化功能内涵一一清晰展现。而这样的学术思维及叙事方式,也使该书的神话研究虽起步自考古,但若向前延伸,完全可以逐渐走向对文化人类学相关理论的借鉴与融通。众所周知,文化人类学大师马林诺夫斯基在其经典学术著作《文化论》^[5]中提出了“文化功能论”,其核心要义即是“文化迫力造就文化功能”。若运用此经典理论对《古史中的神话》中相关论述进行延伸诠释,便可对本文前节结尾问题有深层感知与初步回答,即水、雷、农作为三代祖神之主神格意蕴何为?首先,作者在探讨鲧禹神话时多次提及良渚后期海侵事件,使人不由思考与勾稽这一问题,即上古水患到底在良渚及夏人中留下何种族群记忆?从该书相关考证来看,至少良渚后期水患作为大禹治水神话的历史素地,是作者用力较勤之处。而这一历史真相的揭窳,也为理解吴越之地舜禹信仰提供着上古社会语境。其次,作者对“商”字反映了几案放置象征商祖的斨凿斧类武器工具的祭祀场景^{[3](P123)}的明确揭示,尤其对帝喾主神格为雷神的反复论证,成为殷人重巫祭祀传统的绝好注解。此外,该书对“S”与“雷”“电”“申(神)”诸古文字的校讎勾连,也令人顺理成章对本源字义的“神”与殷商信仰实践之间关系思考良多。再者,该书对后稷农神神格的突出勾勒与大禹神格的勾连,令稼穡事功之于周族的特殊文化意义呼之欲出。总体而言,对于三代祖神神格的文化功能,作者秉持“论从史出、论从实出”的克制表达惯性,这应是其考

古学书写惯性使然,然该书所呈现的相关论证成果,仍可作为深谙文化人类学理论的神话学人持续探索三代祖神文化内涵的可信史料基底。

上古族群源流复原是说该书在对三代祖神本来面目的考证厘清过程中,以神话为文本,不间断地指向对早期中华诸族群源流与变迁历史的探讨。其意义在于,三代祖神之神格真相不但蕴含着三代族源生存繁衍的文化渊藪,更承载了夏商周族早期生息演进之赫赫前史。在上古几大族群集团的发展与演变历程探讨中,神话作为可携带的文化事象,通常被视为族群之间继承、分化、交流等动态历程的有效证据。这些证据通通未能逃出作者法眼,而是被拿来作为缝合历史真实和文化真相的密实针脚。如良渚文化和夏文化间的源流和承继关系,已有不少考古学研究成果,然作者冷静指出这一领域的讨论当前仍缺失神话学视角。由此,该书上编“鲧禹神话系统”研究系列中几乎每篇文章都是以“神”为起点,以其叙事“神话”为对象文本,大多涉及对夏文化与良渚文化密切关系的推论探寻。从数篇相关讨论中可初步总结归纳作者的基本观点,即:其一,鲧和禹可能是良渚先民的祖神,而以“大禹骑龟”为深刻寓意的良渚神徽,即是其信仰之艺术表征;其二,良渚后期因海侵事件,大部分良渚人北迁中原并与中原居民结合建立夏朝;其三,夏人仍以鲧禹为祖神,海侵事件和洪水故事还被吸收进后续鲧禹神话中。在此系列中最为精彩的,莫过于第六篇通过证明大禹和祝融为一神,从而推断夏人和楚人的先祖的血缘和文化当很密切。其间西亚创世大神马杜克的巨铲神徽作为解密锁钥,又是以神话为方法的一个精巧例证。在中编“帝喾神话系统”的相关讨论中,作者坦言,“山东龙山文化作为先商文化及其源头”,“又多了玄鸟图像神话这一重证据”^{[3](P178)}。如果读者明晰以上学术叙事在《古史中的神话》中的持续生成,就不难理解,这是作者以神话为方法,对考古学区系理论和中华文明起源诸问题所提供的独特解码思路。虽然该书谦虚自称“大胆假设”,但其桩桩证据、件件史实,皆展示出作者小心求证的学术自律品格。就书写叙事而言,文化功能与意义阐释和上古族群源流复原两维度内容在书中自然时有纽结,难分彼此,代表着历史真实与文化真实早已融汇的学术事实。

三、以神话为方法:神话思维的历史解构与文化结构

做神话研究时对其生成思维做出学理解释,是

此领域探寻的应有之义,《古史中的神话》也不例外。该书对神话思维的集中讨论,主要展现于其“后稷神话系统”部分。宋亦箫综合运用著名人类学家朱利安·斯图尔特的文化内核、第二性征概念,以及神话学家萧兵的文化比较三原则理论,对中外族群祖神或创世神“神格多雷同,神话多重叠”现象做出学理解释。要以言之,作者认为中外早期神话中的类同因子,皆属于文化的第二性征现象,因其“既容易传播又不容易不谋而合”。根据“文化比较三原则”理论,又得出“巴比伦马杜克神话是源,埃及、古希腊、中国神话是流”的考证论断。以上关于神话思维的论证过程,可视作中国考古学者对文化传播学派经典理论的借鉴与延伸。在笔者看来,文化哲学相关领域有更匹配之神话思维理论,以此为起点,有助于深刻体会三代祖神神话叙事的产生机制。

何为神话思维?恩格斯·卡西尔文化哲学系列巨著《符号形式哲学》的第二卷以“神话思维”为题,展开对此问题的直接系统论述:“神话的每一种源头,尤其是每一种巫术世界观,都渗透了对符号之客观性质和客观力量的信仰。”^{[6](P72)}这便是神话思维研究的“符号论”。而列维·斯特劳则则认为,神话叙事之中存在着完整而严密的深层结构,“是由共存的一系列彼此区别的神话情节单元和一系列彼此区别的意义之间的平衡关系造成的”^[7],此即为其扛鼎之论结构神话学。《古史中的神话》并未直接援引以上理论,但作者重视符号和结构的神话思维研究取向始终不隐。如“龙凤形象及其文字是商祖饬、契之化身和象征符号”的揭示,虽并不像卡西尔将其理论诉诸哲学表述,然仍可称为典型的神话符号论研究文本,特别是其中所展现出的龙凤二元论证过程,带有一丝结构神话学思想色彩。又如在龟蛇一鲛、修己一阴阳之间关系的探讨中,也客观上呈现出符号论和结构论综合运用原则。在笔者看来,无论是卡西尔还是斯特劳神话思维的研究,本质上应属原初意义上的野性思维探讨。若承认神话思维研究的目标为廓清其生产和传承机制,那么符号论、结构论则是其源头讨论。以夏商周三族而论,祖神最初产生势必与其族群最初起源生息地域的自然及人文环境相关,期间即便有域外影响痕迹,但本民族对祖神以何面貌呈现还是具有完全决定权的,此即为生产。生存与发展过程中的人地关系可谓是三代祖神被本民族选择的最初始力量,而在符号论、结构论等神话思维理论的观照下,夏商周三族的最初心理图式与文化渊藪有机会被更清晰地发现。在此意义上深读

《古史中的神话》可以发现,阴阳在夏人早期文化实践中的结构意义、龙凤在早期商族社会心理中的符号蕴涵,皆可在经典神话思维理论视角中,获得族群文化溯源相关的深刻理解。

《古史中的神话》当然并不满足于解释三族祖神生成之原初心理机制,而是在揭橥传承机制方面着力颇多,书中每每有对“周人对上古神话之接受与改造”的相关描述,彼时先民所具有的理性思维与神话思维并存的知识程度也随之显现。如果说前述符号、结构等神话思维理论可主要用作对文字不成熟时期的先民思维及认知样态的还原尝试,那么西周以来文字发展完全成熟以后的神话书写,自然成为明确秉持神话历史化的作者所努力揭示的重点真相。从该书假设与求证的字里行间,我们并不难阅读出夏商周三族之间的微妙关系。如在对夏之祖神的真实面目考证还原时,周人对鲧禹神话的继承接受与正向改造被作者悉数道出,使人体体会到神话的层累本身就是一种传承行为。其中“周人在建构他们文化时总是以夏人居”^{[5](P265)}的观点,意味着作者关于周人对夏文化的推崇与认同的深刻体察,由此“华夏”作为中华民族共同体意识的早期生成也找到其最初源头。而与对夏文化的正向接受相反的是周人对商祖神迹的刻意回避乃至负面改造。这一点虽然没有被作者直接阐明,但他在解密饬契神话时指出其相关神话“主要见于东周两汉文献”这一文本现状,并不难使人思考体悟商周二族之间在某时期存在一定的紧张关系。虽然商人和周人在上古历史演进中的各类互动也极频繁,但从该书对商人祖神的复原描述来看,至少可读出就神话传承接受层面而言,西周人对商祖神迹持刻意回避的文化态度。如若笔者上述推测无误,系列事实便昭示着祖神神话的传承动力中政治为第一性的文化真相。而就周人对夏商二族祖神神话不同的接受行为,亦可作为“一切历史都是当代史”的绝佳注解。

四、余论:映射文明交流互鉴,探索自主知识体系

如本文开篇所论,考古学者的神话研究一般以古器物等为起点,因为这类文化遗产是他们经常直面的工作对象,自然成为其惯常关注之第一文本,所以考古学者的第一要义基本上为释古。然而这种工作惯性也逐渐发生改变,新一代考古学者更凸显出吸收各学科精华为己所用的学术态度,这在宋亦箫的神话研究中表露无遗。前文已描述他在考证诸神

时所持有的多家之言与多源之证材料特征,前者可谓所有古典学研究者的必备方法论基础,而后者则称得上是宋亦箫的独门秘笈。放眼当下,研究中国上古祖神时一以贯之勾稽运用域外材料的神话学者并不多见。这种学术思想所彰显的开放态度和知识视野尤其具有启示意义。作者由此提出的“华夏先民自古以来就并非封闭狭隘的族群”等学术观点,不但明确指向世界文明交流互鉴等现实议题,更蕴藏作为古典文明研究者与传承者的自反性思考。

此处所谓自反性一词,主要起源于人类学者对本学科在民族志方法运用发展历程中的自我反思,即“从意识层面对民族志书写进行的哲学反思”,“集中体现在对民族志书写的文化批判与文化建构中”^[8],而近年来民俗学相关专业学者并不乏此学术倾向^[9]。一言以蔽之,笔者认为,人文社科研究者所拥有的自反性,即是对自身的研究成果及其方法论范式具有清晰的反思自觉,从而展现出学者对自己学术对象及实践成果的主体能动性建构及认知。那么,作为以神话为对象和方法的古典学研究者,其自反性应表现于何处?

按照上文相关概念,问题的答案似乎应为对如何研究古典学,在方法范式、实践评价等方面有更清晰的自我认知。若以该书附录部分作者学术自述“行走在多学科结合研究古典文明的道路上”为文本对象,可知其第二三节内容“从考古走向立体释古”“两种‘田野’的交织”集中展现了宋亦箫对自己上古史研究方法的总结与实践评价,而其第五节“我对自己的古典文明研究的期许”相关内容也暗含着对中国自主知识体系建立路径的个体关注与自发思考。之所以称之为“自发思考”,盖因这篇学术自述初刊于2019年,彼时中国人文社科领域还未有关于中国自主知识体系的集中与专门讨论,但这并不代表以古典文明为对象和方法的学者未有相关观点的朴素意识生成与自发讨论。事实上,宋亦箫入选国家社科基金“冷门绝学”研究专项(2019)以“早期外来文

化与中华文明起源研究”为题,他也明确指出其研究旨趣和目标为通过揭示二者关系,“对中华文明起源问题当中的‘文明’内涵和文明起源标志,也将给予重新界定”^{[3](P291)}。总而言之,这篇学术自述深刻蕴藏着新时代考古学者对“早期中外文化关系”之于“古典文明研究”独特价值的明确表述和自发思考。而最近一段时间以曹顺庆为代表的古典文明学者发表的系列文章^[10~12]中,不乏以文明互鉴作为中国自主知识体系建构重要意识的相关阐述。以上学术事实似乎证明,以神话为领域对象的中国古典学人对自主知识体系的探索,已从自发思考走向自觉意识,而在此演进历程中文明互鉴学术思想从未缺席。

参考文献:

- [1]叶舒宪. 文学人类学的中国化过程与四重证据法——学术史的回顾及展望[J]. 社会科学战线, 2010(6).
- [2]顾颉刚,等. 古史辨[M]. 上海:上海古籍出版社, 1982.
- [3]宋亦箫. 古史中的神话:夏商周祖先神话溯源[M]. 桂林:广西师范大学出版社, 2025.
- [4]赵李娜. 饕餮与鸱鸢:误读的图像与误解之历史——兼论“禹铸九鼎”传说之虚妄[J]. 中华文化论坛, 2013(1).
- [5](英)马林诺夫斯基. 文化论[M]. 费孝通,译. 北京:中国民间文艺出版社, 1987.
- [6](德)恩斯特·卡西尔. 神话思维[M]. 黄龙保,等,译. 北京:中国社会科学出版社, 1992.
- [7]陈连山. 列维-斯特劳斯的神话思维理论浅说[J]. 长江大学学报(社科版), 2015(12).
- [8]李银兵,李丹. 自反性、主体间性与现代性:民族志书写特征探析[J]. 云南社会科学, 2017(5).
- [9]赵李娜. 自发写作与自觉反思:当代家庭民俗志书写者的“反身性”探究[J]. 上海文化, 2024(8).
- [10]曹顺庆. 文明互鉴:建构中国自主文艺评论话语体系的新视野[J]. 中国文艺评论, 2024(11).
- [11]曹顺庆,刘诗诗. 文明互鉴:中国自主知识体系建构的重要意识[J]. 社会科学研究, 2024(2).
- [12]曹顺庆,夏甜. 重写文明史与中国自主知识体系、话语体系建构[J]. 文艺理论研究, 2024(4).

特约编辑 孙正国

责任编辑 强琛 E-mail: qiangchen42@163.com