

“刑天”神话的历史解读

蔡 先 金

(济南大学 山东 济南 250022)

[摘 要]《山海经·海外西经》中的“刑天”神话,蕴涵着真实的历史信息,既反映出信奉“帝”的商族后裔企图恢复统治地位的情结,又折射出商周两个族群在宗教领域曾经发生过至上神信仰之间的冲突。然而,后人仅仅按照神话文本去误读“刑天”神话,却并没有理解该神话产生的历史背景与真实内涵,因此,我们在研讨神话历史化的同时还应关注历史神话化的问题。

[关键词] 刑天; 上帝; 《山海经》神话

[中图分类号] K22

[文献标识码] A

[文章编号] 1003-8353(2008)01-0101-07

神话是世界各民族文化的一个重要组成部分,体现着各民族“对于人类想象力的几乎无边创造力的信仰”^①,焕发着一种马克思称之为的所谓“永久的魅力”^②。神话的虚构,也像人类思想的一切其他表现一样,是以经验作为基础的^③,是在现实的土壤上开放出的浪漫的另类奇葩。中国的上古神话,在世界神话园地里,闪烁着耀眼的异彩,这是由华夏民族的历程与特质所决定的。《山海经·海外西经》中记述的“刑天”神话是典型的中国式神话,带有鲜明的民族性,是中国特定历史发展阶段的产物。那么,“刑天”神话背后到底隐藏着什么样的民族历史信息与特性呢?这需要我们予以深入地挖掘与考证。

一、“刑天”神话文本考订及后人误读

“刑天”神话,蕴涵着真实的历史信息,既反映出信奉“帝”的商族后裔企图恢复统治地位的情结,又折射出商周两个族群在宗教领域曾经发生过至上神信仰之间的冲突。然而,后人仅仅按照神话文本去误读“刑天”神话,却并没有理解该神话产生的历史背景与真实内涵。因此,我们在研讨神话历史化的同时还应关注历史神话化的问题。

(一)文本考订

在进入“刑天”神话研究之前,首先应该考订记述该神话之文本,这是保证该研究项目继续进行的前提与基础。“刑天”神话文本出自于《山海经·海外西经》全文如下:

“刑天,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。”^④

该文本在流传过程中一直存有两个方面训诂问题,现需要予以澄清:一是“刑天”二字的误读与误写,大抵有

[作者简介] 蔡先金,男,济南大学副校长,教授,历史学博士。

① (英)爱德华·泰勒:《原始文化——神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》连树声译,广西师范大学出版社,2005年版,第223页。

② 马克思:《政治经济学批判》导言》《马克思恩格斯选集》第二卷,北京:人民出版社,1972年版,第114页。

③ (英)爱德华·泰勒:《原始文化——神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》连树声译,广西师范大学出版社,2005年版,第223页。

④ 郭璞(注),毕沅(校):《山海经》上海:上海古籍出版社,1995年版。

“形夭”、“形夭”、“刑夭”诸种表现。袁珂在《〈山海经〉校译》中言：“刑夭，原作形夭，据《太平御览》影宋本卷八八七、鲍崇城校本卷五五五引经文及今本《陶靖节集读山海经》诗改。……或作形夭，……惟作形夭、刑夭则不可通。”^①但是，历代注疏家皆没有说明为何“刑夭”为正确，为何只有“夭”有可能与“帝”争神，即只知其然而不知其所以然矣。二是句读之差错。历来版本皆为“刑夭与帝至此争神”，而正确的句读应该为“刑夭，(夭)与帝至此争神”。“刑夭”是一个动宾结构组成的名词，其名称的由来是因为“夭”被“帝”断首之后，方称之为“刑夭”，这是符合正常的思维逻辑的，而非“刑夭”之名产生于“帝”未断其首之前。“刑夭”之后省略了一个“夭”字，或许按照古书惯例最早文本是有简写符“=”而后人夺之。由此看来，“刑夭”神话文本的叙事过程大抵是这样的：今天受刑，在天与帝至此争夺至上神的位置的时候，帝断了夭的头。受了刑的夭被埋葬在常阳山上，却能够以双乳为眼睛，以肚脐眼为口，双手操干与戚而跳干戚武舞。至于该神话为何产生，像是一个悬案，有待进一步深入挖掘该神话历史蕴涵之后，便一一明了起来。

(二) 后人对于“刑夭”形象之误读

诸多神话研究专家对“刑夭”神话有过关注，产生无尽的联想，并从不同角度予以了阐释，就好像不同人的心中就会有不同的“哈姆雷特”一样。遗憾的是，历史上的各种解读，只是抓住了文本自身，却忽视了文本产生的背景，然而读者的误读反而为后人所称道，这或许正符合现今阐释学中的“读者理论”罢了。

1 “刑夭”：一个反面角色

郭璞《山海经注》认为“刑夭”是“争神不胜，为帝所戮；遂厥形夭，脐口乳目；仍挥干戚，虽化不服。”在郭璞眼里，“刑夭”显然是妖孽，竟然“虽化不服”，给人以有些大逆不道之感。《四库全书》的编纂者纪昀等亦持大致相同的观点，他们在《四库全书总目提要》中针对清朝吴瞻泰撰《陶诗汇注》予以评论：“辨《读山海经诗》之‘形夭无千岁’句，则持疑于曾季狸、周必大二家之说，不能遽断。案精卫本属衔冤，故借以寓忠臣志士之报复。若刑夭争帝不成，本属乱贼化形而舞，仍为妖魄，正可为草莽之流逆常干纪之比。《山海经》之文，班班可考，潜何取而反尚其猛志耶？瞻泰不考其本，而徒争于字形疑似之间，未为得也。”^②于是，“刑夭”遂成为了后人批判的对象，“形夭政权的祭祀者们只好在其主神不可以再有头的情况下对其神形进行尽可能使之完整些的‘修补’。于是，无头神形的两乳便‘代偿性’地成为了双目，其肚脐则被认为是嘴。”^③其实是“帝”在“夭”统治下“虽化不服”，而非“夭”。郭璞、纪昀等错矣。

2 “刑夭”：一个英雄般的神兽

这是强调刑夭之反抗精神与百折毅力的一种观点。陶渊明《读〈山海经〉》云：“精卫衔微木，将以填沧海。刑夭舞干戚，猛志固常在。同物既无虑，化去不复悔。徒设在昔心，良晨讵可待？”南宋曾纮在其诗后云：“因《山海经》诗云：‘形夭无千岁，猛志固常在。’疑上下文义不相贯，遂取《山海经参校经》中有云：‘刑夭，兽名也，口中好衔干戚而舞。’乃知此句是刑夭舞干戚，故与猛志固常在相应，五字皆讹，盖字画相近无足怪者。因思宋宣献言校书如拂几上尘，旋拂旋生，岂欺我哉？”^④茅盾在其《神话研究》中亦云：“这是‘失败英雄’的不忘故志的写照，所以陶潜的《读〈山海经〉》诗说‘刑夭舞干戚，猛志固常在。’精卫与刑夭，属于同型的神话，都是描写象征那百折不回的毅力和意志的。这是属于道德意识的鸟兽的神话。”^⑤即使夭已经“无首”照样是死而不已，具有顽强的斗争意志，并由此引申出“刑夭”形象给后人很多有益的启示，如“刑夭的形象反映了先民反抗暴力的强烈要求，也是他们的斗争意志、乐观精神和必胜信念的艺术结晶。”^⑥

3 “刑夭”：炎帝之属臣

这是以貌似求史之真的严谨态度认定“刑夭”神话反映出炎黄部落之斗争。袁珂认为“壮烈感人的刑夭断首神话，则可看作是黄、炎战争神话的余绪。……刑夭是炎帝的属臣，常阳山是传说中炎帝降生处，则这里

① 袁珂：《〈山海经〉校译》，上海：上海古籍出版社，1985年版，第193-194页。

② 纪昀等：《四库全书总目提要》卷一百七十四·集部二十七·别集类存目一·《陶诗汇注》四卷（江苏周厚堉家藏本），文渊阁本。

③ 张岩：《〈山海经〉与古代社会》，北京：文化艺术出版社，1999年版，第291页。

④ 《四库全书·陶渊明集卷四》，文渊阁本。

⑤ 茅盾：《神话研究》，天津：百花文艺出版社，1997版，第202页。

⑥ 褚斌杰、谭家健：《先秦文学史》，北京：人民文学出版社，1998年版，第38页。

刑天所与‘争神’的‘帝’，应该是黄帝。和蚩尤、夸父相似，刑天神话在流传的过程中也涂上了‘反抗神的意愿’的色彩，刑天可算是反抗神的神之一，而其斗志却比蚩尤、夸父更为英勇、顽强。晋代大诗人陶潜《读〈山海经〉》诗说：‘刑天舞干戚，猛志故常在。’于这位虽遭失败却不甘心失败的断头英雄的奋斗不懈精神，可说是没有过誉。”^①还有人认为刑天与黄帝争神反映炎帝、黄帝部落战争之事实。其据有二：“一曰形天为炎帝臣或其后裔。《略史·后纪》三记有‘炎帝乃命刑天作扶犁之乐，制丰年之咏，以荐厘来，是曰下谋’可证。二曰形天所藏之常羊之山与炎帝有联系。《玉函山房辑佚书》辑《春秋纬元命苞》云地在今陕南川北，此与本经所记地域亦合。经文‘乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。’当是地图标记之说明。《淮南子·地形训》记有‘西方有形残之尸’，‘形残’即‘形天’，可知汉初以前形天传说已流行，资料收集者故记之。”^②但亦有人对此说法半信半疑：“形天与帝的‘争神’实际上便是与其争夺所属方国的控制权，也就是对其统治地位的挑战。……‘帝’有可能是指黄帝。形天应是当时一个较强大的部落联盟的主神或首领。从黄帝之后到禹的一个连续性的创制进程来看，这期间的最高政权似乎没有受到过‘争神’性质的挑战。”^③

4 “刑天”即“浑沌”

这是经过一番所谓“考证”而推导出的结论，可能更加出乎人们的预料。其将“刑天”推导为“浑沌”的大致理路是：“《左传》文公十八年说，帝鸿氏有不才子，天下谓之‘浑沌’，就好像黄帝与浑沌、黄帝与刑天之间，忽分忽合。帝鸿又即黄帝（参《左传》杜预注等），‘浑沌’、‘刑天’，其子也。”^④同时认为，“这本质上也就是‘刑天’挑战中央天帝而被杀，被杀而又抗争不已，虽死犹生的象征讲述。刑天‘操干戚以舞’者，无非是‘军事化’的‘混沌舞’。”^⑤

以上所论诚然语精义笃，却忽略了将该神话放在部族历史演变的视野当中考察，“刑天”神话中的“天”与“帝”都分别有各自的信仰族群，他们并非是神话创造者信手拈来的结果，而是蕴涵着深厚历史和民族气息的文化现象。

二、“刑天”神话蕴涵的历史记忆

《山海经》的神话中包含着许多史实信息，有的学者就将其与《禹贡》《天问》《穆天子传》等著作进行比较研究，然后从《山海经》中寻觅有关夏史资料，对其中叙述的关于夏族始祖、鲧禹父子关系、鲧禹治水、鲧的下落、禹后裔启的传说以及夏桀之亡等资料一一加以辨析，从而得出结论，以神话传说形式表现所提供的历史信息同样不容忽视^⑥。“刑天”神话亦不是空穴来风，是有其历史文化背景与依据的，这正如德国哲学家恩斯特·卡西尔所说，人类文化的世界是一种体系，“语言、艺术、神话、宗教，决不是互不相干的任意创造，它们是被一个共同的功能纽带结合在一起的。”^⑦因此，倘若研究神话，就需要花上一番功夫，从历史、宗教、社会等多文化视野出发，考镜其源流，深究其特殊品性及所蕴含的文化价值，这样或许方能修成正果。

（一）天与帝争神之事件真相

马克思在论述希腊神话时认为：“希腊艺术的前提是希腊神话，也就是已经通过人民的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身。”^⑧“刑天”神话同样地也是通过一种幻想的方式对于“社会形式本身”进行的加工与改造，而天与帝争神就是“刑天”神话的“社会形式本身”。

天与帝为何争神？历史上曾经发生过如此“争神”事件吗？这次“争神”事件的历史真相到底是什么？早在商周之际确实发生过一次激烈的宗教变革，而变革的主体就是周族至上神“天”与商族至上神“帝”之间

① 袁珂：《中国神话史》，上海文艺出版社，1988年版，第31-32页。

② 张步天：《山海经解》，香港：天马图书有限公司，2004年版，第369页。

③ 张岩：《〈山海经〉与古代社会》，北京：文化艺术出版社，1999年版，第290页。

④ 叶舒宪、萧兵、郑在书：《山海经的文化寻踪》，武汉：湖北人民出版社，2004年版，第1104页。

⑤ 叶舒宪、萧兵、郑在书：《山海经的文化寻踪》，武汉：湖北人民出版社，2004年版，第1106-1107页。

⑥ 詹子庆：《〈山海经〉和夏史》，《社会科学战线》2003年第1期。

⑦ [德]恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海：上海译文出版社，1986年版，第87页。

⑧ 马克思：《〈政治经济学批判〉导言》，《马克思恩格斯选集》第二卷，北京：人民出版社，1972年版，第113页。

的斗争。商、周分属不同的宗教神系,现已得到大多数学者的认可,即使其间还存在细枝末节的聚讼。商人崇拜的最高神祇称“帝”不称“天”,而周人称“天”不称“帝”。每个部落都各有其部落神,这与部族的封闭性相适应,是排他的。“帝”是商族的保护神,导源于商部落的祖先崇拜,是商人图腾“玄鸟”的影子。“天”是周族的保护神,导源于周人对自然之崇拜。商、周至上神的产生受到其部族生存环境的影响,“帝”是中原文化的产物,“天”却是西部高原文化的产物^①。

周初政局严峻,武王崩,成王幼,周公摄政遭疑,武庚叛乱,周公姬旦如欲稳定政局,就必须在宗教领域实施变革,解决商周部族至上神之间冲突的问题,此所谓“善政不如善教之得民”也,黑格尔亦言:“国家应依赖于宗教,其原因在于:只有在宗教中,世人思想方式的可靠性及其为国家尽其职责的决心,始成为绝对的。”^②于是乎,周公施行宗教变革,以便达到信仰兼容而实现从精神上控制住商族遗民,最终方能真正完成克商大业。周人的宗教变革措施主要有:一是尽力消解“天”与“帝”的对立,以求达到相容。二是将宗教的内容与形式转化为“礼乐”制度。周公制礼作乐是一切意识形态为最高政治服务的滥觞,它不仅是一个部族精神家园的修葺,而且是整个周统治地区的意识形态的统一,有效地遏制了商后裔对自己部族神信仰上的依赖。三是改革传统宗教观,透露出人道之曙光。虽然周人倡导“天”与“帝”的兼容,但是实际上周人的“天”还是高于商人之“帝”的,臣服者地位是不可能高过胜利者的,也就是说,“天”是以胜利者自居,而“帝”却只能处于臣服的地位了。

现存史料文献足可证明商周部族之间存在信仰冲突,且关于至上神的争斗由来已久。在信仰时代,信仰冲突与巫咒施术是部族之间冲突的重要表现形式。周在形成国家的过程中就伴有种种信仰事件。“天”向“帝”挑战,是为了争得“帝”之地位,然后达到周统治天下之目的。随着周族国家的形成及壮大,“天”之信仰渐渐浮出水面,引起商族之警觉。当“天”与“帝”争衡的时候,不免就会发生冲突。《史记·殷本纪》有此记载:“帝武乙无道,为偶人,谓之天神。与之博,令人为行。天神不胜,乃戮辱之。为革囊,盛血,仰而射之,命曰射天。”这既不是一偶然事件,又非武乙无道。武乙之时正是王季历大有作为之世,周的国家意识愈演愈烈。大约到武乙、文丁之后,商文化分布的西界就已退至西安以东,先周文化陡然在关中兴盛,并向东面扩张,将商文化排挤出关中,到周文王时,“合六州之侯,奉勤于商”^③,“三分天下有其二,以服事殷”^④。巫教冲突在先,政治冲突接踵,文丁继武乙之位后即杀季历。今古本《竹书纪年》皆载:“文丁十一年,王杀季历。”武乙之做法在后世仍有仿效,宋康王演出惊人的相似一幕。宋为殷后,宋康王兴民四击,有志于复兴故国,再度向天行武乙咒法,《吕氏春秋·知化》云:“宋王筑为薛台,鸣夷血,高悬之,射著甲冑,从下,血坠流地。左右皆贺曰:王之贤过汤武矣!汤武胜人,今王胜天。……”《战国策·宋策》云,宋康王时“灭滕伐薛,取淮北之地,乃愈自信,欲霸王亟成,故射天笞地,斩社稷而焚灭之,曰:‘威服天下鬼神’”。《史记·宋微子世家》与《战国策·卫策》亦有相近记载。商末武乙与宋末年宋王偃射天,正是企图用射天的模拟巫术方式来达到制服敌方主神以求胜利之目的。在古人看来,巫术可以起到巨大的神秘作用。春秋时期,楚庄王于鲁宣公三年曾向周“问鼎之大小轻重”,欲入主中原,到昭公十三年楚灵王一样发生“诟天”事件。《左传》昭公十三年:“初,灵王卜曰:‘余尚得天下!’不吉。投龟,诟天而呼曰:‘是区区者而不畀,余必自取之。’”这显然是“帝”系或他系崇奉者对“天”系的符咒与戏谑,也是商部族包括其后代对周统治在意识形态方面的对抗。

由此可见,商、周部族在更替的过程中有过激烈的信仰对立与斗争。武王克商后,“天”为征服者,然后取消商王之帝号,周王自称“天子”。天与帝争神,也许就是因为以这些神话作为载体,才不断地将史事传承下来。否则,枯燥的史实是很难通过传说的形式保存下来的,这亦恰好验证茅盾得出的“神话是原始信仰加上原始生活的结果”之结论^⑤。我们应该重新认识与评价一些神话故事,这些神话故事的原型是真实的实在,然

① 参见蔡先金:《试论商周之际的宗教变革》,《中国文化研究》冬之卷,2001年12月,第54-59页。

② 黑格尔:《宗教哲学》上卷,魏庆征译,中国社会科学出版社,1999年10月第1版,第79页。

③ 《逸周书》,(明)程荣:《纂辑汉魏丛书》,长春:吉林大学出版社,1992年版。

④ 《论语·泰伯》,《十三经注疏》,上海:上海古籍出版社,1997年版。

⑤ 茅盾:《中国神话研究初探》,上海:上海古籍出版社,2005年版,第32页。

后经过一个神化的传说的过程,只要我们能够剥掉这层传说中的神化外壳,留下的就是复原的史实。

(二)“断首”:一种胜利者的仪式

在古代战争中,“断首”不仅表示杀死对方,而且还在于标示胜利者的自豪与威严,是胜利者庆祝胜利的一种重要仪式。这在商周时期青铜器人面纹上有所反映。青铜器作为礼器虽然在其他民族也有出现,但却没有一个民族能像商周那样将青铜器有系统地融入礼乐制度,成为权力的象征、王权的基石。商周时期人面青铜器可能是用于“断首”仪式。河南安阳市殷墟出土、现藏于美国费利尔美术公馆的商代后期人面盃(约公元前1200—1100年),有盖,为具有龙角的人面形,两耳有孔,人面仰天朝上,如同一个仰卧的人头,形态甚为奇异。1959年湖南宁乡黄材出土、现藏湖南博物院的商后期人面方鼎,器壁四周饰浮雕人面,五官毕具,面部准确,面宽而方,粗耳,宽嘴,厚唇,高骨。王权铸成青铜,青铜铸就王权,断首人面应该就是王者的象征,代表战胜敌国首领巫术的力量。人类学资料显示,原始部落首领吃人头,家中悬挂人头是常有的事情。“断首”仪式在史书上亦有记载,《史记·周本纪》记载:“(武王)遂入,至纣死所。武王自射之,三发而后下车,以轻剑击之,以黄钺斩纣头,悬大白之旗。已而至纣嬖妾二女,二女皆经自杀,武王又身三发,击以剑,斩以玄钺,悬其头小白之旗。武王已而乃出复军。”武王在商纣王死后,是“以黄钺斩纣头,悬大白之旗”,纣嬖妾二女自缢之后,仍要“斩以玄钺,悬其头小白之旗”,以表明自己这是在“恭行天之罚”,并于大社告神:“膺更大命,革殷,受天明命”^①。另,班固《汉书·卷七十·傅常郑甘陈段传第四十》记载“平乐监傅介子持节使诛斩楼兰王安归首,悬之北阙”,其巫术性的仪式作用大抵是相通的。

《山海经》在记述成汤伐夏桀时同样实施“断首”仪式,《山海经卷十六·大荒西经》记:“有人无首,操戈盾立,名曰夏耕之尸。故成汤伐夏桀于章山,克之,斩耕厥前。耕既立,无首,走,厥咎,乃降于巫山。”这“无首”之夏耕之尸,与“无首”之“刑天”一样,或“操戈盾”或“操干戚之舞”,或“降于巫山”或“葬之常羊之山”。从字源学角度看,“天”字,甲骨文写为“𠂔”,而金文写为“𠂔”,都是用一个“颠”(“大头”)来指示“天”,首就成为了“天”之重要象征。如果再从文字巫术来看,“刑天”断首就是对“天”之重要复仇。英国人类学家弗雷泽认为,巫术运用“同能致同”的原理和“相似定律”,通过模仿真的事物或行为过程,使用象征物,以求获得真实的结果^②。不过,刑天神话属于巫术神话向宗教神话过渡时期的一种神话类型,积淀在刑天神话中的干戚之舞,蕴含巫术宗教因素。

(三)“干戚舞”之义蕴

干戚舞是一种武舞,右手执“干”,左手执“戚”。何谓“干戚”?《山海经》“操干戚以舞”,郭璞注:“干,盾;戚,斧也。”《礼记·乐记》有“干戚羽旄”,郑玄注:“干,盾也;戚,斧也,武舞所执。”《礼记·明堂位》有“朱干玉戚”,孙希旦疏云:“朱干,赤盾也。玉戚,以玉饰斧也。”^③诸家所解,大致略同。《韩非子·五蠹》记载:“当舜之时,有苗不服,禹将伐之。舜曰:‘不可,止德不厚而进武,非道也。’乃修教三年,执干戚舞,有苗乃服。”这种“干戚舞”有使敌人臣服的功效,具有格斗制胜的意义。皇甫谧《帝王世纪》亦载“有苗氏负固不服,舜乃修文教三年,执干戚而舞之,有苗请服。”舜恩威并重,“干戚舞”可能就不是一般的舞蹈了,它可能具有巫术的意义,令敌方颤栗而降服,这在连云港将军崖岩画中就发现许多巫术的形象和“皇舞祭天”、“执干戚舞”的傩舞场面。甲骨文中如“贞:陟大甲于高且……戚”(32202片)^④就是以干戚礼仪向神祈福禳灾之写照。现在浏阳古乐特有“干戚舞”,杨荫浏认为它是中国古代乐舞的活化石,堪称稀世之珍宝。古代“干戚舞”到底是什么样子,现在不得而知,但是《周书·牧誓》记载武王誓词云:“今日之事,不愆于六步、七步,乃止齐焉。勳哉夫子!不愆于四伐、五伐、六伐、七伐,乃止齐焉。勳哉夫子!尚桓桓如虎、如貔、如熊、如罴,于商郊弗迓克奔,以役西土,勳哉夫子!”也许“干戚舞”类似如此。

“刑天”无首作“干戚舞”,形象丑化,“乃以乳为目,以脐为口”,不免有些对“天”揶揄之成分。“干戚舞”本为威严而肃穆的事情,是一种古老的部族巫术仪式,可以显示部族的神秘威力,象征部族之胜利,其精神实

① 《史记·周本纪》,北京:中华书局,1972年版。

② 参见(英)弗雷泽:《金枝》,郑州:大象文艺出版社,1998年版,第21—57页。

③ (清)孙希旦:《礼记集解》,北京:中华书局,1989年版。

④ 郭沫若主编:《甲骨文合集》第三册,北京:中华书局,1978年版。

质是以巫术行为象征部落不灭^①。那么为何神话文本对“刑天”既褒又贬呢?这是商人矛盾的心态,是对于胜利者现实的认可的同时,表现出的一种心理上的无奈。“天”已经统治了天下,也就具有了行“干戚舞”的权力。“常羊”山也就成为了既是“帝”对刑天实施断首葬首巫术手段的凭借,也是刑天以无首之躯兴干戚巫舞的力量之源。诚如人类学家马林诺夫斯基所言:“巫术就是这样供给原始人一些现成的仪式行为与信仰,一件具体而实用的心理工具,使人度过一切重要业务关头所有的危险缺口。巫术使人能够进行重要的事功而有自信力,使人保持平衡的态度与精神的统一。”^②

“神话的历史化”与“历史的神话化”是两个相逆的过程,在历史上是同时存在的。“神话的历史化”,如“子贡问孔子曰:‘古者黄帝四面,信乎?’孔子曰:‘黄帝取合己者四人,使治四方,不计而耦,不约而成,此之谓四面也。’”^③儒家将神话中“不雅驯”的东西加以删削或窜改,黄帝有四张脸的神话,变为了黄帝用四人治四方的历史了。历史的神话化,即神话中含有丰富的历史资料,具有历史真实性的一面,是许多民族中都曾发生过的一个比较普遍的现象。公元前四世纪希腊哲学家爱凡麦认为,神话是英雄史迹的夸大叙述,神话中的人物原来都是历史上的帝王或英雄。他的主张被称为爱凡麦主义。当然,“神话的历史化”与“历史的神话化”皆为历史阶段的产物,这正如马克思所说:“大家知道,希腊神话不只是希腊艺术的武库,而且是它的土壤。成为希腊人的幻想的基础、从而成为希腊[神话]的基础的那种对自然的观点和对社会关系的观点,能够同自动纺机、铁道、机车和电报并存吗?在罗伯茨公司面前,武尔坎又在哪里?在避雷针面前,丘必特又在哪里?在动产信用公司面前,海尔梅斯又在哪里?任何神话都是用想像和借助想像以征服自然力,支配自然力,把自然力加以形象化;因而,随着这些自然力之实际上被支配,神话也就消失了。”^④

三、“刑天”神话产生之族源

《山海经》是一部由巫师撰写的巫术之书。鲁迅说,《山海经》“记海内外山川神祇异物及祭祀所宜,……所载祠神之物多用糈(精米),与巫术合,盖古之巫书也,然秦汉间人亦有增益。”^⑤秦汉间人增益的内容,并没有改变整个《山海经》的巫书的性质。可以断定,《山海经》的作者可能就是一位巫师。

“刑天”神话是商人或其后裔创造的,这可以通过“内证”的路径来予以断定:一是由“争神”与“干戚之舞”所折射的内涵,首先可以断定的是此神话的创造者为“帝”系部族的信仰者。在大邑商灭亡后,他们主观地认为通过“争神”和“干戚之舞”,在追忆往昔的基础上加之巫术的力量能够重整旗鼓,这种心理上的报复与宣泄,虽是蚍蜉撼树,却是商之后裔对整个周王朝的“精神侵略”。二是神在商周部族中所占的地位不同,《礼记·表记》云:“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼,先罚而后赏,尊而不亲。其民之敝,荡而不静,胜而无耻。周人尊礼尚施,事鬼敬神而远之,近人而忠焉。”^⑥可见,殷商时巫风很盛,“争神”之事,不可能出于周人之作,是商部族一种“大邑商”心理的间接呈现。三是《山海经》神话中形象按其神权的大小,表现出一定的尊卑位次。在这个神话世界里,地位最高者为帝,其次是神祇、人王、奇人、怪物等。这充分表现出崇尚上帝的情结。四是《山海经》很明显地推崇商汤为英雄,并以推翻夏朝感到由衷自豪,而对天仇视,蔑视周人发祥地,西周的事情记述亦少得可怜,《山海经卷十六·大荒西经》仅记载:“有西周之国,姬姓,食谷。有人方耕,名曰叔均。帝俊生后稷,稷降以百谷。稷之弟曰台玺,生叔均。叔均是代其父及稷播百谷,始作耕。有赤国婁氏。有双山。”而“刑天”神话同样记述在《海外西经》,从“大荒西”和“海外西”的空间方位上也可以推断是商人后裔对于起源于西部周族的蔑视。由此可以推断,《山海经》作者可能是殷商的后裔宋人,时间大约在春秋战国时代,此时各诸侯国称霸,殷商

① 参见王贵生:《刑天精神本源新探》,《贵州教育学院学报》2003年第1期,第35-40页。

② (英)马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,上海:上海文艺出版社,1987年版。

③ 《太平御览》卷七十九引《尸子》文渊阁本。

④ 马克思:《〈政治经济学批判〉导言》,《马克思恩格斯选集》第二卷,北京:人民出版社,1972年版,第113页。

⑤ 鲁迅:《中国小说史略》,上海:上海古籍出版社,2004年版,第11页。

⑥ (清)朱彬撰:《礼记训纂》,中华书局,1996年版,第792页。

后裔有复国思想亦不可避免。

古代神话只能是那个“永不复返的”历史阶段的产物^①,即只能是它生长在其中的那个特定的社会阶段的产物。钟敬文说:“原始人创造原始宗教和神话,都是出于功利的目的,也就是希望不受自然危害和从自然界获取更多的生活资料。”^②钟先生只是强调了神话创造的物质方面,不可否认的还有其精神方面的功利。换言之,宗教或神话可以在意识形态方面表达自己部落的一种颂扬或者仇视的心理情结。“刑天舞干戚”的神话正是在周灭商的历史中,商部族的反抗意识的反映;或是在周统治期间,商族后裔对周族不满的发泄,或可谓商族在施用原始巫术的同时行使的“精神胜利法”。英国人类学家爱德华·泰勒认为:“富有诗意的传奇的创作者和传播者不自觉地、好像不经意地为我们保留下了大量可靠的历史证据。他们把自己祖先思想和语言的传家宝放到了神话中的神和英雄的生活中去,他们在自己的传奇的结构中表现出了自己思维的进程,因此,他们就保留了他们时代的艺术和风格、哲学和宗教,而关于那个时代的记忆本身却常常被书面历史丧失了。神话是它的作家们的历史,而不是它所含的主题的历史;它记录下了富有诗意的民族的生活,而不是那些超人英雄们的生活。”^③至此,我们可以得出这样的结论,《山海经·海外西经》中的“刑天”神话,蕴涵着真实的历史信息,既反映出信奉“帝”的商族后裔企图恢复统治地位的情结,又折射出商周两个族群在宗教领域曾经发生过至上神信仰之间的冲突,然而,后人仅仅按照神话文本去误读“刑天”神话,却并没有理解该神话产生的历史背景与真实内涵,是故我们在研讨神话历史化的同时还应关注历史神话化的问题。

[责任编辑:翁惠明]

① 马克思:《〈政治经济学批判〉导言》,《马克思恩格斯选集》第二卷,北京:人民出版社,1972年版,第114页。

② 钟敬文:《民间文学概论》,上海:上海文艺出版社,1980年版,第106页。

③ (英)爱德华·泰勒:《原始文化——神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》,连树声译,广西师范大学出版社,2005年版,第340页。