

创世神话的思想功能与文化多样性

叶舒宪

【摘要】创世神话具有人类思想范型的重要功能。创世神话通过讲述宇宙起源和人类由来的故事,形塑族群最基本的文化观念和命运共同体的意识,也具有被当代激活和创造性转化的潜能。如何像保护生物多样性一样,尊重和保护文化多样性,成为当代语境下研究中华多民族创世神话的新关注点。二三十年前的中国创世神话理论研究,关注点在于从神话到哲学和思想史的发生脉络;新世纪以来则拓展到关注从创世神话范型到神话历史展开的整个过程。尤其是文学人类学一派提出文化大小传统再划分的理论创新,使得神话学研究的视野通过非文字符号物的解读,从两三千年延伸到八九千年,与玉文化的大历史相互打通和衔接。

【关键词】创世神话;文化寻根;大历史;文化多样性

【作者简介】叶舒宪,博士,上海交通大学教授,主要研究方向:比较文学,神话学,中国古代文化。电子邮箱:yeshuxian@sina.com。

【原文出处】《中国比较文学》(沪),2018.4.1~14

【基金项目】本文为上海市特别委托项目“中华创世神话研究”阶段性成果。

一、不忘初心:我从哪里来?

人类群体的原初组合是以血缘和族群为社会基本单位的。一个血缘家族或一个族群部落的根本凝聚力所在,就是该群体所讲述并由全体成员所分享的信仰和神话,以及配合神话讲述的仪式行为。进入文明社会的民族国家时代,这样一类配合创世神话的仪式行为被宗教所整合和制度化,如犹太教和基督教的礼拜日制度,由此逐渐形成特定的社会共同体赖以传承和发展其文化的核心意识与精神纽带。创世神话是被社会群体传承和讲述的所有神话故事中最重要也最具权威性的一种。惟其如此,《创世记》才有可能被堂而皇之地敬奉在《圣经》的第一篇。创世神话通过讲述宇宙起源和人类由来的故事,给族群奠定最基本的文化观念和命运共同体的意识。

如法国当代哲学家让-吕克·南希所说:“一个共同体,就是一个在一起聆听同一个故事的人群”(71)。通常,创世神话的讲述者和听讲者属于同一种信仰支配下的群体。他们通过对创世神话的认

同,以本族的利益代表人类的利益,以本族的视角看待宇宙和自然,确认人与自然世界的关系,以及本族与他族的关系。从这种认知效果看,神话的神圣叙事,其文化功能在于奠定特定人群的世界观和历史观。在此过程中,每一族群的创世神话之产生,都不免带有强烈的我族中心主义倾向。

只有当神话的世界观被科学的世界观所取代,整体性的全球文化的观念才会出现,人类命运共同体的意识才有条件形成。19世纪的马克思希望在资本主义经济社会的现实中找出一种能够解放全人类的途径。马克思主义创始人的大历史观相当明确:从原始时代的共产社会,经过奴隶、封建、资本主义和社会主义,最终通向共产主义社会。这是一种将人类往昔历史和未来史整合为一体的世界观的体现。20世纪的马克思主义研究,继承着批判和超越资本主义现实的初衷,同时更多关注文化观念对人类行为的支配作用。当今学界方兴未艾的“大历史”或“全球史”潮流,其实质是在信仰衰微的条件下填补创世神话缺失带来的世界观和历史观

的空白。

自古以来,“我从哪里来”的叩问,必然还联系着“世界从哪里来”“人类从何而来”“我的族从何而来”的系列叩问。这就是所有的创世神话所共同蕴含的一种基本精神:不忘初心,溯源求本。神话以故事形式回答此类终极之问,看似是非理性的想象产物,其实这种精神本身就足以开启理性和哲学的大门,由此而形成一种系统思维的方式,可以称为“创世神话式的思维”。这种系统思维,在人类思想史上发挥的是思想范型的功能,它足以不断催生与时俱进的新知识,变换出不同时段的不同答案。

例如,当代法国哲学家德勒兹与政治学家加塔利合著的《资本主义与精神分裂(卷二):千高原》中,其最难解的核心概念“无器官身体”(body-without-organs)就直接取自少数民族的卵生型创世神话。《千高原》一书以15个高原的依次展开为全书结构,其第六高原,开篇就引用多哥人的卵的图像(加塔利,德勒兹 207)。可以对照起来看的,除了大家熟知的汉文典籍《三五历纪》中的盘古神话首句“天地混沌如鸡子”^①以外,还可以举出中国西藏苯教的卵生型创世神话原型图像。所不同的是,《千高原》赖以建构其“无器官身体”概念的多哥人的宇宙卵意象,是单一的卵,而苯教的宇宙卵意象则可分可合,能够转化为黑卵白卵的二元对立意象。据藏文的苯教经典《初始人类繁衍经》叙述:

两枚宇宙卵,一枚发光,一枚发暗,分别生成了人界与非人界、光明界与黑暗界。其概述如下:一开始,在空界。由于赤杰库巴(光和本源——引者注)的力量,形成了风要素。[……]这些风流动形成一个光旋涡。光旋涡猛烈地旋转释放出热能,形成了露珠和雾凇。物质的微小尘粒(土要素)冷凝在它们的上面。这些微粒被空间急速旋转的风吹得摇摇晃晃,搅和在一起,形成了大地和群山。从五大本源物质生成了光明卵和黑暗卵。

光明卵靠自身的光力和光线孵化,从弥散在空

间的明光里生成了360个承担着护业重任的散光神。下射光生成了1万名箭神,牵着10万匹马。它们承担着维持神人无畏精神的任务。[……]内卵精生成了赤杰库巴的化身什巴桑波奔赤。这个人形神圣化身,7根葱绿色的发辫垂至腋窝。他是界主、富庶之主,也是善主和德主。

黑暗卵在黑暗界孵化。上射黑光生成了黑暗、惑和障。下射光生成了癫狂、惑和障。内卵精里生成了一个黑光人,他的头发编成了3根粗大的发辫。梅本那波给他取名为门巴色丹(具光黑暗)。他是偏爱毁灭、倒空、斩断和摧毁的一位王。(南喀诺布 281-282)

当代哲学书《千高原》和西藏苯教经典《初始人类繁衍经》,不约而同地诉诸宇宙卵型创世神话,这足以表明,世界各民族创世神话作为思想资源存在,一直以来由于受到西学的一元主义知识观的遮蔽和压抑,大体处在潜藏的状态中,根本就不为大多数学者所知。其对当代思想的借鉴意义非常可观,需要研究者转换视角,从文化多样性立场去重新审视,以求逐步彰显其再认识与再开掘的思想价值。当代人对创世神话思想范型作用的再认识,意味着从不忘初心到古为今用,即努力探寻“创造性转化”和“激活”的时代契机。

各个民族或族群的创世神话的首要功能,即从思想观念上奠定一种不忘初心和归根返本的情结意向。这势必给后来的思想史和文化史带来难以估量的巨大而深远的影响。从结构的相似性看,《圣经》的第一篇《创世记》与最后一篇《启示录》,首尾相应,构思为人类史的循环模型,给西方思想奠定了一个“伊甸乐园—失乐园—复乐园”的叙事范式。尼采虽然大胆宣称上帝已死,不再相信神的创造,却依然自觉继承了永恒循环的神话模型。这正是20世纪大师级作家和学者们再出发的共同起点:从T·S·艾略特的《四个四重奏》和乔伊斯的《尤利西斯》,到耶律亚德《宇宙与历史:永恒回归的神话》和

德勒兹等人的《资本主义与精神分裂》，都是把知识全球化大视野与人类学想象融为一体的学术创作实验。而华夏上古经典方面类似的创世神话思维原型，也完全可以从这种全球化大视野出发，得到新的解读。以位于儒家六经之首的《周易》为例，其名称中已经隐含着循环变易的哲理。其六十四卦的第一卦乾卦，开篇四字“元亨利贞”所隐含的四段循环论，虽然起源于先民的占卜实践，却足以给中国思想的发生奠定基本的推理原型。笔者《庄子的文化解析》一书第七章题为“四段循环式”，曾解析这种四段论的推理模型在《庄子》文本中置换出的七种表现形式，包括概念思维的和寓言故事的：

1. 一、分、成、毁；
2. 发、留、杀、厌；
3. 无、有、封、是非；
4. 混芒至一、顺而不一、安而不顺、文博惑乱；
5. 德、命、形、性；
6. 气、形、生、死；
7. 子祀、子舆、子犁、子来(麦)。

四段论的关联是循环性的，这意味着起点和终点具有重合性(叶舒宪：342-427)。《周易》六十四卦始于乾卦和坤卦，隐喻着天父地母型的创世神话原型。六十四卦的最后两卦(即第六十三卦和第六十四卦)既济和未济，它们不仅本身就构成一种叙事上的对应循环，还在叙事中共同凸显一对循环性的意象：“首”与“尾”。这种暗示的循环结构，正如在现代主义文学的代表人物詹姆斯·乔伊斯的《芬尼根的觉醒》中，首句话和末句话都是半句，只有合起来看才是一句话。不忘初心的思想情结，在道家创始人那里被表述为一种归根返璞的强烈诉求，甚至提升为宇宙之道的普遍运动规则——“反(返)者道之动”。老庄也认为：创世之前的混沌状态，在价值上优于创世之后的秩序状态，未出生的婴儿状态优于出生后的成人状态。混沌未凿的状态隐喻着潜在的生命状态，这当然要大大优于被迫开窍以后的状

态——死亡。这是道家创始人典型的对创世神话思维模型的逆向颠倒。在提倡革命和进步的历史语境中，老庄这样的思想很自然被误解为代表着倒退和反动。可是，当我们改革开放之后，打开国门，看到西方现代科学发展的新成就之一——混沌学，才发现道家创世观中独特的思想火花一面，有了获得重新理解的知识全球化契机。美国学者约翰·布里格斯和英国学者戴维·皮特合写的《混沌七鉴》，一再试图与中国古代的《周易》和《庄子》构成古今对话，其所看中的恰恰是道家创世观的逆向思维取向，从而认定其为当代科学混沌理论的先驱。在他们看来，正是混沌这个原始的意象中包含着如下的思想：系统性、整体性和不确定性。

我们现代社会沉迷于征服和在科学上驾驭我们周围的世界。然而，非线性混沌系(如自然、社会和个人生活)全都处在企图预言、操纵和控制它们之外。混沌表明，我们与其抗拒生命的不确定性，不如接受它们提供的诸多可能性(布里格斯3)。

布里格斯和皮特努力阐发他们所理解的日常生活中混沌的七条鉴识：1. 创造；2. 运用蝴蝶力量；3. 行云流水；4. 上下求索；5. 观世术；6. 在时间内生活；7. 回归整体。这些鉴识对当代人的规劝意义是：假如你一度感到生活失控、趋于混沌，且处于沮丧和绝望，那么混沌学给出的重要忠告是：生活即混沌，那正是引人入胜和耐人寻味的所在。不过，当代混沌理论的精髓不仅仅是回到老庄所向往的“未凿”的全封闭状态，其积极的方面是，必须要链接到当今的科学宇宙观。“与可怕的未知的混沌邂逅会带来似乎矛盾的情感，这是对养育我们的宇宙的既亲密又超越的真诚与信任”(布里格斯、皮特156)。“休戚相关”——成为混沌科学要突破机械论的宇宙观、重建新的宇宙万物整体观的第一关键词，随之而来的行为变化是：从强调个人英雄般地与世界斗争，到协同进化与合作，成为这个蓝色星球的参与者而不是管理者。

既然创世神话中潜含着将自然史、宇宙史与人类史、族群史和民族史熔为一炉的系统思想原型,它就潜含着对后代书写和创作的巨大吸引力和塑型作用。笔者曾经依此思路,简述《尚书》以下的6种华夏上古经典,试图透析它们不约而同地遵循着神话编码规则的结构特色。^②

第一,《春秋》始于“元年春王正月”所隐含的创世神话观,终于“西狩获麟”的日落隐喻神话。

第二,《庄子》内七篇始于第一篇《逍遥游》第一段鲲鹏神话的自北冥向南冥的运动,终于第七篇《应帝王》第七段浑沌君七日开七窍而死于南海之帝与北海之帝之手的神话。外篇则终于《知北游》篇,让人格化的主人公“知”完成一种对应鲲鹏神话的自南向北运动。将内篇第一篇和外篇末篇的神话运动方向组合起来,刚好是一个圆圈。

第三,《周礼》始于天官地官,终于以春夏秋冬四季循环为完整周期的冬官,全书结构潜含宇宙四方六合的时空运转法则。

第四,《礼记》今传本为七七四十九篇,全书以《曲礼》开始,意在以其委曲说吉、凶、宾、军、嘉五礼之事,故名“曲礼”(参看《礼记·曲礼上》孔颖达疏);以《丧服》为终,表明生命循环的一个完整周期。综观全书旨意,“因依天地之道,比顺鬼神之德,用成礼乐、道德之规范,以为政治教化之依归”(方俊吉 95-96)。

第五,《吕氏春秋》是号称统一贯合百家之说的名著。其结构以十二纪为纲目,统合八览六论。十二纪则以“孟春纪”开始,到“季冬纪”结束,其效法天道运行的含义非常明确。其每一纪都是5篇,凡60篇,也是体现六十甲子进位制循环的明证。其每一纪的第一篇,同于《礼记·月令》。全书效法天地之道的循环运动。八览每览8篇,八八六十四篇(今本脱一篇,为63篇),以吻合八卦之理。始于《有始览》,叙述的是天地开辟和万物发生的秩序。终于《恃君览》,说的是如何为君的道理,将人事与天道

对应。

第六,《说文解字》收录汉字9353个。全书的编纂框架暗含着天干地支的循环数码:始于“一”字而终于“亥”字。这就像乔伊思写《尤利西斯》一样,给全书赋予了表层叙事与深层象征相互对照的整体结构。许慎对“一”字的解说:“惟初太始,道立于一;造分天地,化成万物”。^③这哪里是在编写字典,还在演示创世神话的叙述程序呢。桂馥指出:

本书,二从偶一,地之数。然则一者,天之数也。《系辞传》:“天下之动,贞夫一者也。”虞注:“一谓乾元万物之动。各资天一阳气以生,故贞夫一。”《春秋元命包》:“阴阳之性以一起,人逼天道,故一生子。”《老子》:“有物混成,先天地生。”[……]又云:“昔之得一者,天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下贞。”《易》谓之太极,《春秋》谓之元,《老子》谓之道。王弼注《老子》:“一者数之始也,物之极也。”《鬼谷子·外篇》:“道者天地之始,一其纪也。物之所造,天之所生,包宏无形化气,先天地而成”。(1)

再看《说文解字》,其书编排在最后的一个字“亥”的释义:“亥而生子,复从一起”。^④这就如同读到《周易》末尾第六十四卦未济的比喻叙事:先说“濡其尾”,再说“濡其首”,让首和尾圆贯组合为一个循环整体。“亥而生子”,终点也意味着重新开始。这样的寓意写法也表现在现代主义诗歌的里程碑之作《荒原》所演示的意象和结构中。《荒原》第一章为“死者葬仪”,诗人让其中的“我”发出如下追问:“去年你种在花园里的尸首,它发芽了吗?今年会开花吗?”(艾略特 128)这里喻示的是死亡中的新生,亦即绝望中潜含的希望。其观念的原型就直接来自尸体化生型创世神话。第四章“水里的死亡”,让水这种孕育生命的渊薮意象,再度承接死亡之后的再生希望,也对应宇宙起源于水的古希腊自然哲学。其原型还是宇宙发生始于混沌的创世神话(同上 124)。回到《说文解字》9353个字的循环过程,从

子到亥,也就相当于从数字十二返回数字一。它体现出典型的死而复生神话观,呼应着老子“反(返)者道之动”^⑤的归根理念和庄子首尾回环的文本整体寓意。

以上中外思想和作品的例举,旨在说明创世神话如何发挥着人类思想的范型作用,给后世的文、史、哲写作奠定基调。人们一旦从信仰上对创世神话的内容表示怀疑,那就在某种程度上意味着思想失范的精神危机。回归创世神话原型或再造新的创世神话,就成为人类“不忘初心”的实际行动。

二、砥砺前行:我该向何处去?

——从创世神话到当代的全球史热潮

20世纪蓬勃发展起来的文化人类学,首先带来的是对全球创世神话的整合观:以20世纪初年詹姆斯·弗雷泽《〈旧约〉中的民间传说》为代表。其学术史意义凸显出知识全球化的观念变革和研究范式转型:从各族单一性的创世神话,到人类总体的系统观照。这种总体观照的优势,至20世纪中期时,催生出结构主义人类学派。其代表作有英国人类学家埃德蒙·利奇的名篇《作为神话的〈创世记〉》。^⑥利奇用二元对立分析模型的精细阐释,让自幼熟读圣书的西方读者们看到了以前完全没有想到的科学规则的内涵,这就充分体现出结构主义派的神话学视角的穿透力。随后,在法国史学年鉴学派和整个知识界的“人类学转向”作用下,迎来了当今历史人类学和文化史研究的热潮。

自从达尔文进化论揭示出生命起源和人类起源与上帝的创造无关,西方经典的创世神话观就逐渐褪去神圣叙事的光环,沦为神话文学研究的对象。按照人类“大历史”学派的领军人物、美国学者大卫·克里斯蒂安的观点,当代的人类史著述热潮,就相当于一场当代创世神话的再造运动。这种观点具有古今贯通的透视性意义。就学术发展脉络看,从达尔文发表《物种起源》和霍金发表《时间简史》,到克里斯蒂安推出《时间地图:大历史》,再到

以色列学者赫拉利的超级畅销书《人类简史》,这是一个延续2个世纪的完整生成序列。“在很久很久以前”,是人类讲述故事的惯用开篇套语,但究竟“很久”是多久,却无人说得清。赫拉利《人类简史》第一章开篇第一句话“大约在135亿年前”(3),不具备现代宇宙学知识的人是根本讲不出来的。

只要看大卫·克里斯蒂安撰写的教科书之完整书名——《时间地图:大历史,130亿年前至今》,就顿时能明白赫拉利著作第一句话之出处。看来,当今全球图书市场上这一现象级爆款的学术书,绝非空穴来风。从查源知流的意义审视这种现象,简捷的方式就是锁定《人类简史》一类著述的学术先驱者。大卫·克里斯蒂安何许人也?他就是国际大历史学会的主席,是方兴未艾的大历史学派的奠基人。他早在1989年就开始在大学历史系开设此类课程。他为其教科书所设定的第一关键词就是“创世神话”。因为他把这种结合宇宙发生史与人类起源史的“大历史”写法比作是当代知识界的一种新的创世神话。

这部60万言的教科书有一篇近2万字的导论,其题目为明知故问的问句“一部现代创世神话吗?”作者首先对当代新兴的“大历史”的文化功能与早期社会中创世神话的相关性,做出对比分析:

“我是谁?我的归属何在?我所属的那个整体又是什么?”任何人类社会都会以某种形式提出这些问题。在大多数社会,其正规和非正规的教育体系都在尝试回答这些问题。而答案又常常体现为创世神话故事。通过讲述令人难忘而权威的关于万事万物——从人类社会,到动物、植物以及我们周围的环境,再到地球、月球、天空甚至整个宇宙——如何起源,创世神话提供了一个普遍坐标,通过这个坐标,人们就能够在一个更大的框架里想象自身的存在,并且扮演自己的角色。创世神话是强有力的,因为我们在精神上、心理上,以及社会上有一种深层次的需要,那就是要有一种定位感、一种

归属感,而创世神话正好满足了这种深层次需要。
(克里斯蒂安2)

如今的人类史或全球史潮流给知识界带来的震动和变革是有目共睹的。按照最新的科学观念重新确认“我们从哪里来”的问题,自然也同时意味着“我们向哪里去”的思考。这就是赫拉利在《人类简史》之后,紧接着推出《未来简史》的逻辑。这也是诗歌《荒原》在诸多死亡表象背后寄托新生希望的逻辑。^⑦在《未来简史》出版的2017年,即人工智能元年之际,深切思考人类向何处去的问题,已经成为足以牵动全球知识人心绪的共同终极关怀。^⑧

至于对人类命运共同体做特长焦距的整体审视之先驱,除了19世纪的马克思、恩格斯,还需链接到比赫拉利大10岁、比克里斯蒂安大9岁的美国教授贾里德·戴蒙德(Jared M. Diamond),他在1997年W. W. Norton and Company出版的名著《枪炮、病菌与钢铁》(*Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*),题目乍看起来全是讲物,其副标题则点明“人类社会的命运”。克里斯蒂安在《时间地图》中引用戴蒙德3次,可知生物学博士戴蒙德的思维如何引领大历史学科的开创者。

面对一个新时代,由崛起的中国所倡导的国际社会新秩序,以及中国领导人近年来所倡导的“人类命运共同体”观念,我们当然也需要大历史的观照方式。在此,创世神话的思想资源具有十足的学术对接意义和古今对话空间。

新兴的“大历史”或“全球史”潮流,对应的国际大趋势是全球一体化。各个分立的民族国家,由于经济关联和信息依赖的一体化,开始向国际同盟或地球村整体的大方向整合。当此之际,对文化和文明之间差异的尊重,就显得尤其重要。以差异哲学家著称的德勒兹等人,在二十世纪70至80年代相继推出其哲学理论大著。如加塔利和德勒兹合著的《千高原》,700多页大书,以创世神话式思维为其构思的原型,但最后的结尾仅有一个词:“机器界”

(738)。在此,两位思想者针对全球一体化趋势所寄寓的警示意义,有发人深省之效。人类一旦乐此不疲地朝向非人方向演进,那么批判、扭转和纠偏的力量,一定潜藏在不为人知的多民族想象的创世神话图景中。因此,如何像保护生物多样性一样尊重和保護文化多样性,应成为当代语境下研究创世神话的关注点。为此,当代混沌科学给出的智慧提示在于,混沌看似是未分化的“一”,其实这“一”中潜含着生成无限之多的可能。能保住混沌的整套系统不被分解,有助于维系生命的多样性不被削减:

从混沌理论的角度看,注意系统间如何彼此竞争,不如关注系统间如何彼此依赖、相互关联更为重要。

竞争与合作不是非此即彼的对立概念,它们复杂地交织在一起。(布里格斯61)

若削减多样性,使系统更均匀同质,那么系统将会变得更加脆弱,易于非线性地崩溃。(布里格斯65)

仅以我们多民族国家的文化内部多样性为例,境内各民族所遗留下的创世神话遗产50种(据目前所知的材料,仅有中国少数民族中的俄罗斯族和塔吉克族等为数不多的民族中尚未发现创世神话)。如果加上单一民族口传遗产中多种不同叙事的创世神话,其总数将达到100至200种。这样巨大数量的创世神话的丰富叙事,过去不仅不为国际学界所知,就连我们本国知识人也知之甚少。这是一笔非常珍贵的昭示多民族初民智慧和想象力的思想资源,也能够充当引领知识全球化新潮流的示范样本。根据中国民间文艺家协会和汉王公司在2016年结项的“中国口头文学遗产数字化工程”的一期成果,新发现的多民族田野调研的口传文学资料汇聚在一起,达到约5000册书、近9亿字的数据库规模。^⑨这个规模,已经超过中国历史上传世文献集成性质的《四库全书》。其中神话故事部分中有很多以往闻所未闻的稀有文本,包括各民族的创世神

话和创世史诗之类,其可探讨的学术空间是巨大的。新材料的发现和系统整合工作,预示着中华创世神话研究的未来将会给世界带来以往根本意想不到的新局面。

三、大传统论PK大历史观

——中华创世神话研究的理论突破

神话学在改革开放以来的中国学界获得飞跃式发展,甚至出现“神话热”现象。笔者也是在这样的语境下开启学术研究之旅的。在二十世纪后期,学术界主要的关注点是:如何从原型和结构的视角,对中国汉族典籍中潜含的创世神话做出发掘和钩沉的尝试,并建构出一种从创世神话到哲学思想的理论分析模型。1988年我撰写的《中国神话哲学》就是此类研究的案例,其所针对的是一个长期流行国际学界的偏见:“中国没有创世神话”。1989年之后,随着陶阳、钟秀的《中国创世神话》一书问世,以及更大部头的书——陈钧编著的《创世神话》(东方出版社,1997年)面世,西方汉学界有关中国没有创世神话的偏见已经不攻自破。中国口头文学遗产数字化工程的结项,显示出相关的原始资料的丰富程度已经到了令人惊叹的地步。接下来的研究工作需要从长计议,充分有效利用这举世罕见的资料海洋之便,把打造中国版的神话学理论作为重要推动力,促进传统的研究范式和研究格局的时代变革。

进入21世纪后,文学人类学作为新兴交叉学科日渐成长,我们团队的研究重心从“神话哲学”和上古经典的文化人类学解读,拓展到“神话历史”方面。如果说,二三十年前,我们聚焦于中国创世神话与神话哲学、思想史的发生学关系,那么在2009年之后,则是聚焦中国创世神话与神话历史的渊源关系和因果关系,特别是上溯到神话历史在汉字产生以前的深度表现形态——非文字的符号传承方面。在这方面,我们先是观照彩陶图像等,随后关注玉礼器符号,并据此方面的出土玉器实物的系统

线索,将中华文明探源的神话学研究视野拓展到8000年前的兴隆洼文化玉器解读。2010年以来,我们提出文化大小传统再划分的理论,把甲骨文作为文字小传统的开端,把先于和外于文字记录的文化传统作为大传统。^⑨这一文化理论给神话学带来的巨大改观,就是能够超越文字牢房的局限,到史前期玉石雕刻的神像和玉礼器的系统资料那里去做神话解读工作。过去的中国神话研究以《山海经》《楚辞》为基础资料,其视野只能是两千多年的小传统视野,如今则通过红山文化的玉龙和玉蚕、良渚文化的玉蛙和玉神徽,把神话研究拓展到五六千年之前。

据最新资料,新华网哈尔滨2017年9月27日消息,位于乌苏里江边的黑龙江饶河县小南山遗址考古发掘现场,出土数百件玉器、陶器和石器等新石器时代早期文物,包括30多件玉璧、玉珠、玉环等玉器,400多件石器标本。根据考古研究和测年数据专家判断,出土文物的年代为距今9000年左右。从黑龙江史前玉器到兴隆洼文化的玉器,其间的渊源关系,若从玉器形制上看,是一目了然的。一个9000年延续至今而从未中断过的玉文化,一定对华夏文明的创世想象带来不可磨灭的奠基性作用。暂且不说后世想象的天空主神玉皇大帝,就连举世皆知的盘古创世神话,也要特别强调盘古尸体化生的精髓部分去向如何,那就是人间所见珍稀玉石的来源!

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,肌肤为田土,发髭为星辰,皮毛为草木,齿骨为金石,精髓为珠玉,[……]。(徐整25)

如今的考古知识已经明确,金属文化进入华夏是距今4000年前后的事;而玉文化的出现大大早于任何金属,甚至也大大早于任何有关盘古或伏羲的创世景观想象。这就给出了从大传统新知识重审小传统叙事知识的条件。

30年后,笔者重新回到创世神话的理论研究方面,感觉到最为有利的条件就是新材料和新理论的支持作用,确实今非昔比。今日所不同的视角在于,有了本土理论的引导作用,这是中国本土文化自觉精神的体现:9000年没有中断的文化连续体——中国玉文化。若考虑到“中国”这个概念是在距今3000多年的商周时期萌生的,或可改称“东亚玉文化”。

再举一例,就文化小传统中记录的创世观而言,有关宇宙生命创生的原动力思想非常古老。东周时期观射父在和楚国国君的对话中,明确说出“玉帛为二精”的思想。但这思想显然不是周代人的发明,其渊源一旦落实到考古新发掘出土的红山文化玉蚕和玉蝉——这些玉石材料所塑造的生命意象,显示为生命力自我再生的神话化动物标本——这样,玉帛为两种“精”,即能够自我生成的生命正能量之神话观念,一下子就可上推到6000年以前的北方红山文化时期。^①

至于后代小传统中儒家的“生生”精神,溯源到《周易》“天地之大德日生”的观念,和天父地母型创世神话观有密切联系,诸如泰卦的“天地交而万物通”之说等,迹象显然。如果需要在天与人之间找到一种中介性的生命力联系的圣物,那就非“君子必佩玉”理念中的玉石莫属。^②小传统的思想观念,其原型必定来自史前大传统。这是今日的中华创世神话研究不同于西方的神话原型批评就作品论作品的超越之处。

再举一例,即道家创世观的大传统原型探索。根据《礼记》的说法,有“夏人尚黑”之说,后代注经的学者对此众说纷纭,莫衷一是。最近一些年的考古工作,给出完整的玄钺、玄圭等史前实物的新发现,这就使得今日的研究者,得到前所未有的深度源流审视的新知识条件,能够进入到距今5000年以上的中原仰韶文化庙底沟期,直接看到那个时代留下的一批深色蛇纹石玉钺,足以对照《山海经》所述

黄帝于崆山播种玄玉的神话叙事。

以上几个研究个案表明,鉴于文化大传统理论的建构,我们今日的创世神话研究可以依照四重证据法提示的大方向,向史前史的广阔天地中挺进,从而给文献中的相关记录找出真伪虚实判断的实物证据,并尝试勾勒出一幅从大传统礼器符号物到小传统文字叙事的完整原型变化链条。

注释:

①欧阳询等编:“三五历纪”,《艺文类聚》卷一。上海:上海古籍出版社,2013。33。

②以下评说6种华夏经典的内容,根据笔者2009年发表的“‘中国的神话历史’——从‘中国神话’到‘神话中国’”(《百色学院学报》1(2009):33-37)一文修订而成。

③段玉裁:《说文解字注》。上海:上海古籍出版社,1981年,第1页。

④同上,752。

⑤陈鼓应:《老子注释及评价》,修订本。北京:中华书局,2009年,第217页。

⑥见埃德蒙·利奇:“作为神话的《创世记》”,《结构主义神话学》增订版,叶舒宪编。西安:陕西师范大学出版社,2011年。92-105。

⑦同样的逻辑体现在克里斯蒂安的《时间地图》中,见全书的最后一章即第15章。作者对这一逻辑的解说体现出杰出人文学者的社会责任感,值得参考:“最后,第15章是对未来的展望。大历史不可避免地要关注大潮流,而这些大潮流并不会在此时此刻戛然而止。因此,大尺度历史观将不可避免地提出有关未来的问题。”作者还认为:“提出这些问题应该成为现代教育至关重要的一部分,因为我们对未来的评估将会影响到我们现在所做出的决定,而今天的决定反过来又将塑造我们自己的子孙后代所居住的世界。”在这里,展望未来不只是给历史学著述者提出的一种“标配”的要求,更显出对人类命运共同体的学术责任(9)。而赫拉利《人类简史》的结尾一句,就是在批判已经发展为智神的人类的巨大缺陷——“不负责任”!(408)

⑧如美国人类学家斯宾塞·韦尔斯所说:“目前人类正处在关键时刻,是人类这个物种史上从来没有碰过的情况:我们的文化威胁着要摧毁生而为本质的。我们必须记取过去的

教训,才能更了解自己,以及猜测未来该朝哪里去。我们对自己的未来有所掌控,而且我们是有史以来头一代拥有这种能力的人。”见斯宾塞·韦尔斯:《潘多拉的种子——人类文明进步的代价》,潘震译。桂林:广西师范大学出版社,2013年。282。

⑨参见中国民协数据库工作组:《中国民间文化遗产抢救工程——中国口头文学遗产数据库简介》,2015年5月。

⑩参见叶舒宪等编:《文化符号学——大小传统新视野》。西安:陕西师范大学出版社,2013年。

⑪详见叶舒宪:“玉帛为二精神神话考论”,《民族艺术》3(2014):36-45、“玉帛为二精神神话续论”,《民族艺术》3(2015):24-32、吴玉萍:“玉帛为二精神神话申论”,《百色学院学报》1(2016):50-57。

⑫参见叶舒宪:“从玉石神话看‘天人合一’——中国思想史研究的大传统形而下视角”,《民族艺术》1(2015):17-30。

参考文献:

[1]布里格斯·皮特:《混沌七鉴:来自易学的永恒智慧》,陈忠等译。上海:上海科技教育出版社,2008年。

[Briggs, John and F. David Peat. *Seven Life Lessons of Chaos: Timeless Wisdom from the Science of Change*(hun dun qi jian:lai zi yi xue de yong heng zhi hui). Trans. Chen Zhong, et al. Shanghai: Shanghai Scientific and Technical Education Publishing House, 2008.]

[2]克里斯蒂安:《时间地图:大历史,130亿年前至今》,晏可佳等译。北京:中信出版社,2017年。

[Christian, David. *Maps of Time: An Introduction to Big History*(shi jian di tu: da li shi, 130 yi nian qian zhi jin).Trans. Yan Kejia, et al. Beijing: Citic Publishing House, 2017.]

[3]艾略特:“荒原”,赵萝蕤译,《西方现代派作品选》,袁可嘉主编。上海:上海文艺出版社,2006年。88-121。

[4]Eliot, T. S. *The Waste Land*(huang yuan), Trans. Zhao Luorui. *The Selection of Western Modernist Works*. Trans. Yuan Kejia. Shanghai: Shanghai Literature and Art Publishing House.

[5]方俊吉:《礼记之天地鬼神观探究》。台北:文史哲出版社,1985年。

[Fang, Junji. *An Interpretation on the Views of Gods and Ghosts in the Book of Rites*(li ji zhi tian di gui shen guan tan jiu).

Taipei: The Liberal Arts Press, 1985.]

[6]加塔利、德勒兹:《资本主义与精神分裂(卷二):千高原》,姜宇辉译。上海:上海书店出版社,2010年。

[Guattari, Félix and Gilles Deleuz. *Capitalisme et Schizophrénie II: Mille Plateaux*(zi ben zhu yi yu jing shen fen lie juan er: qian gao yuan). Trans. Jiang Yuhui. Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2010.]

[7]桂馥:《说文解字义证》。济南:齐鲁书社,影印道光本,1987年。

[Gui, Fu. *A Research on The Analytical Dictionary of Characters*(shuo wen jie zi yi zheng). Jinan: Qilu Press, 1987.]

[8]赫拉利:《人类简史:从动物到上帝》,林俊宏译。北京:中信出版社,2014年。

[Harari, Yuval Noah. *Sapiens: A Brief History of Humankind*(ren lei jian shi: cong dong wu dao shang di). Trans. Lin Junhong. Beijing: Citic Publishing House, 2014.]

[9]让-吕克·南希:《解构的共通体》,夏可君等译。上海:世纪出版集团,2007年。

[Nancy, Jean-Luc. *Communauté dé Soeurée*(jie gou de gong tong ti). Trans. Xia Kejun, et al. Shanghai: Century Publishing Group, 2007.]

[10]曲杰·南喀诺布:《苯教与西藏神话的起源:“仲”“德乌”和“苯”》,向红笳等译。北京:中国藏学出版社,2014年。

[Norbu, Namkhai. *Drung, Deu and Bon Narrations, Symbolic Languages and the Bon Tradition in Ancient Tibet*(ben jiao yu xi zang shen hua de qi yuan: zhong de wu he ben).Trans. Xiang Hongjia et al. Beijing: China Tibetology Publishing House, 2014.]

[11]徐整:《五运历年记》,马驊:《绎史》卷一引。北京:中华书局,2001年。

[Xu, Zheng. "The Wuyun Chronicle"(wu yun li nian ji). Ma Su. *History*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2001.]

[12]叶舒宪:《庄子的文化解析:前古典与后现代的视界融合》。武汉:湖北人民出版社,1997年。

[Ye, Shuxian. *A Cultural Interpretation on Chang-tzu: Fusion of Horizons between Pre-Classic and Postmodern Periods*(zhuang zi de wen huajie xi: qian gu dian yu hou xian dai de shijie rong he).Wuhan: Hubei People's Press, 1997.]