

# 从文学中探寻历史信息

## ——《山海经》与失落的文化大传统

叶舒宪

**摘要:** 本文以《山海经》从小说变为可信史料这一现代学术案例,说明从文学中探寻历史信息的重要性,展示多学科视野的四重证据法对于走出文本束缚、打通文史哲的界限、重建中国文化大传统的方法论意义。

**关键词:** 神话历史 文化大传统 山海经 玉教信仰 瑞玉

**作者简介:** 叶舒宪,上海交通大学致远讲席教授,中国社会科学院研究员,博士生导师。长年从事比较文学、世界各民族神话及文学人类学研究。本文为中国社会科学院重大课题 A 类(2009—2011)“中华文明探源的神话学研究”、国家社科基金重大招标项目(2010)“中国文学人类学理论与方法研究”[项目编号:10&ZD100]的阶段性成果。电子邮箱: yeshuxian@sina.com

**Title:** In search of the Historical in the Literary: *Classic of the Mountains and Seas* and the Lost Cultural Mega – Tradition.

**Abstract:** The paper is a case study of *Shanhai Classic* ( *Classic of the Mountains and Seas* ) to demonstrate how fictions can be explored as reliable historical materials. The paper tries to apply a quadruple – evidence method into the study of the mythohistorical text so as to break the generic and textual boundaries, to open up a new terrain for the literary, the historical and the philosophical, and to reconstruct the mega – tradition of Chinese culture.

**Key words:** mythohistory cultural mega – tradition *The Shanhai Classics* faith in jade myth propitious jade

**Author:** Ye Shuxian is a fellow of Chinese Academy of Social Sciences and a professor at Shanghai Jiaotong University ( Shanghai 200240, China). His main areas of research include comparative studies of culture and literature, mythology, and cultural anthropology. Email: yeshuxian@sina.com

中华文明的发生历程是完整记录的,还是在断裂的神话传说中有所失落和遗忘的?如果是后者,该怎样去探寻那历史断层和失落的信息,恢复和重建文化记忆呢?这是文学人类学者打通文史哲等学科界限,尝试多学科视野的四重证据法之探索方向:重建“神话历史”。

### 一、《山海经》与中国文化“大传统”

重新进入历史的理论前提是,对中国文化传统做出“大”和“小”的区分,以汉字的有无为标记,前汉字时代的传统称为“大传统”,汉字书写的传统称为“小传统”。

《山海经》是一部众所周知的奇书。它虽然顶着“经”的名号和光环,其内容却与其它先秦时代经典迥然不同,以“怪力乱神”为其突出的叙述特色。这样的内容,使它获得“志怪之祖”的地位,这自然会对儒家正统观念构成相当的挑战性。如今从中华文明探源的视角看,《山海经》的参考价值似乎是无与伦比的,因为过去被认为是荒诞难解的一些叙事,借助于 20 世纪以来的新知识视野,逐渐显露出原本的历史真实性。换言之,《山海经》中存在着许多古人今人都难以看懂的内容,借助于符号解读技术,今人有可能看懂其中的一些奥秘,或者至少是能够看出一些眉目。

一般说来,20 世纪以前,国人较多地把《山海经》视为地理著作。《辞海》“地理学”条目下云:“地理学一词始见于我国《易经·系辞》和古希腊埃拉托色尼《地理学》,我国最古的地理书籍有《禹贡》,《山海经》。”而自 1903 年西方的“神话”概念假道日本传入中国,人们较为普遍地把它看成是上古的神话著述。需要进一步追问的是:如果神话是幻想的产物,具有非理性的特征,又是怎样和作为科学理性产物的地理学相统一呢?

笔者曾对《山海经》的性质做出如下的判断:《山海经》的构成,带有明确的政治动机,它之所以出现,和上古文化走

向大一统的政治权力集中的现实需要密切相关。因此可以说,它是一部神话政治地理书。更确切地讲,它以山川地理志的外观表现着现实世界与神话时空交织的内容,而这种虚实相间,半真半幻的空间图式之实质,则是服务于功利目的的宗教政治想象图景。只要从祭政合一(或政教合一)的远古社会的政治特色着眼,《山海经》的巫书性质和功能便容易理解了。那就是为走向一统的文化权力话语提供神权政治的空间证明,通过对各地山神祭祀权的局部认识和把握,达到对普天之下的远近山河实施一种法术性的全盘掌控(叶舒宪 萧兵 郑在书 51—57)。

如今看来,这些判断依然有效,但需要补充深度的说明。第一,《山海经》透露出其它古籍中罕见的远古历史信息,从祭政合一的视角能够有效解读其中的若干奥秘。第二,理解《山海经》中真实信息的方式是超越文字的局限,必须到前文字时代的其它媒介中去寻找信息源。这也就意味着考古学视角的不可或缺性。第三,一旦找到前文字时代的其它信息载体,超越文字叙事小传统,窥见“物的叙事”大传统的门径也就由此开启。华夏文化大传统的再发现,反过来证明《山海经》叙事观念的可信度,绝不输于任何一部古书。不过,大传统的信息不是单看字面意义就能有效把握到的,关键在于掌握怎样的解读工具与解读技术。

## 二、《山海经》可信度:从小说到史料

《山海经》为什么会从不可信的“小说”摇身一变成成为探究上古历史可资参考的“史料”呢?

《山海经》可信度的一百八十度大转变是在20世纪完成的。这是现代学术史上值得反复回顾的佳话。主要由于两种在传世文献以外的新证据得到发现,为《山海经》文本内容的性质做出空前的实物证明。一个是甲骨文中四方神名和风名的发现;另一个是华夏大地上诸多史前玉文化盛况的发现。这两方面都和《山海经》的记述得到很好的印证,表明这部书是非常珍稀的失落的大传统信息的存储宝库。

《大荒经》诸篇中记有四方之神及四方风神的名号。《大荒东经》:“大荒之中,有神名曰折丹——东方曰折,来风曰俊,处东极以出入风。”这一段记述具体说明了三层意思:东方之神名称、东方方位名和东方来风的风名,后者也可视为东方风神。其余各经的体例相同,分别记载着南、西、北三方神名、方位名和三方风风名。

《大荒南经》:“有神名曰因因乎,南方曰因乎,来风曰乎民,处南极以出入风。”

《大荒西经》:“有人名曰石夷,来风曰韦,处西北隅以司日月之长短。”《大荒西经》中只有西方神名和西风名,但没有西方方位名。袁珂认为,据其它三方风神所记句例,此处疑脱“西方曰夷”四字(袁珂 391)。

《大荒东经》:“东北海外,有女和月母之国。有人名曰□,北方曰□,来风曰□,是处东北隅,以止日月,使无相间出没,司其短长。”郭璞注“言□主察日月出入,不令得相间错,知景之短长。”

以上所见《荒经》记载的四位风神名字和四方位名大体重复。学界有人把“风神”和“方神”混同看待。如果再参照《海外经》记载的“四方神”体系,情况就更显得复杂。在20世纪之前,没有人能够明白这些记述的准确性和可靠性如何。做出此类判断的唯一途径是和其它古书相对证。如果其它古书中没有类似的内容,那就使得问题变得“死无对证”。好在儒家经典《尚书·尧典》记载尧派司政官到天下四方去颁发政令,写到东南西北四方之“民”的反应,用了“析”、“因”、“夷”、“攸”四个字。不过《尚书》的作者和注释者都说不清楚这四个字的含义。古代学者也不敢随便拿“小说”《山海经》来印证神圣的书经。自1899年北京的中药铺里发现殷商甲骨,20世纪新兴的一大显学就是甲骨学。由国民政府成立的中央研究院历史语言研究所,在第一任所长傅斯年带领下到河南安阳进行十多次的正式发掘,出土的刻字甲骨多达十万片。在一片罕见的大龟甲上,研究者发现有类似《大荒经》的“四方风神”和“四方风”名之刻辞:

东方曰析,风曰劓(xie)。

南方曰夷,风曰□(wu)。

西方曰□,风曰彝。

(北方曰□),风曰□(hai)。

将《山海经》与甲骨卜辞加以对照,两者记载的四方神名和四方风名存在惊人的一致性。胡厚宣先生据此写出论文《甲骨文四方风名考证》,认为“《山海经》之某方曰某,来风曰某,实与甲骨文之四方风名,完全相合。”(胡厚宣 268)甲骨学家的这个认识不胫而走,对于文史学者改变传统看法,重新对《山海经》刮目相看,起到非同小可的作用。

如果要解答先民为什么对东南西北四方位如此看重,并将其做出与科学认识完全不同的神话式的理解?这就需要《山海经》四方加中央的五方空间观念及《大荒经》的四方风神系统观念加以解析,洞悉其中隐含的神话思维时间观与空间观的奥妙所在。

人类的四方位平面空间划分意识的产生,与初民观察太阳的运行规则密切相关。日出于东而日落于西的反复印象,让先民首先确认了两个基准方位,随后又拓展为四基准方位。史前信仰时代的人们,将每一方位设想为一位神灵,即方

神。从甲骨文的材料看,殷商对方神的祭祀相当隆重,要供奉大量的牺牲。牺牲中除了牛、羊和犬,还会用到人祭,如“羌”和“南”(人)。关于四位方神与四位风神的关联,汉学家白川静有个合理的解说:“方神居于地极而掌风之出入,所以风神是他的使者。风神决定地方的风气与风俗,因此殷人对风神举行的祭仪与方神相同。风一吹动,便卜其吉凶。”(白川静 46)风神不只是方神的使者,卜辞中还有风为天帝使者的说法。总之,风给人类带来的不只是自然物理现象,也是神话现象。或者说在神话思维中,风充当着神人沟通的一种信息中介。古人对风的观测和把握,不仅要靠视觉的看,还要靠听觉的听。听四方风乃至八方风的功夫,成为华夏音乐发生的神秘主体根源。

世界神话中有一类以太阳为创世主的神话,明确告诉人们是太阳给大地划出了四方方位。笔者将《周易·系辞传》的“太极生两仪,两仪生四象”说,同《淮南子》等书的“黄帝生阴阳”和“黄帝四面”叙事相对照,揭示这两套叙事的异形同构对应关系。从中归纳出华夏式的太阳创世主黄帝的神话原型:

从商代的帝到周代的黄帝,太阳创造主的观念在中国上古史上是不绝如缕的。黄帝的四张面孔象征着由他所钦定的神圣四方空间,因此,“黄帝四面”这四个字所构成的千古密码,实应破译如下:创造主太阳神的循环运行“钦定”了四方和四时。……上古创世神话的原型结构(如下):

创造主太阳神从黑暗中出生(升),创造成光明与黑暗二分的世界,它的循环运行钦定出东西南北和春夏秋冬,确立了人类赖以生存的宇宙时空秩序。(《中国神话哲学》226)

与《大荒经》记载的“四方风神”系统相对应,《海外经》也记载着另外一套“四方神”系统。

《海外南经》:“南方祝融,兽身人面,乘两龙。”

《海外西经》:“西方蓐收,左耳有蛇,乘两龙。”

《海外北经》:“北方禺疆,人面鸟身,珥两青蛇,践两青蛇。”

《海外东经》:“东方句芒,鸟身人面,乘两龙。”

将《海外经》记载的四方神同《大荒经》的四方神相对照,可以看出二者来源于不同的系统,并且有年代的早晚之分。《大荒经》的系统因为和甲骨文及《尚书·尧典》相吻合,可以视为源自夏商时代的神话空间观。《海外经》的系统以人兽合体为形象特色,而且以“乘龙”“践蛇”为标志,与史前期的造型艺术表现相对应,如红山文化玉雕神像等,可视为有更早时代的神话想象源头。北方禺疆不仅有“人面鸟身”的神话外观,还有“珥两青蛇”的装饰特征,这和以青绿色环状玉块为“珥”的北方新石器时代玉文化的发端,形成对应的态势。换言之,作为传世文献的《山海经》文本记载,与考古发掘的兴隆洼文化出土文物所见之史前珥玉礼俗之间,如果不是纯粹的巧合的话,则有非常耐人寻味之处。

珥字从玉从耳,当与以玉饰耳的远古习俗相关。《汉语大词典》释“珥”字第一义云:珠玉做的耳饰。也叫珥、瑱。《战国策·齐策三》:“薛公欲知王所欲立,乃献七珥。美其一。明日视美珥所在,劝王立为夫人。”《文选·枚乘〈七发〉》:“九寡之珥以为约。”李善注引《苍颉篇》:“珥,珠在耳也。”作为动词用的“珥”,指佩戴的行为。考古学材料所认识到的中国乃至整个东亚地区玉文化的起源,就是以发现用于“珥”的佩戴玉块为最初标志的。<sup>①</sup>玉块的形制从早期的开口圆环状,发展到红山文化以下的卷龙或卷蛇形状,给神话想象的“珥蛇”母题,提供了发生的实物原型。《山海经》各篇章中一共出现九处“珥蛇”记载,全都是用于描绘各方神异的。史前期以来大量龙蛇环状玉块的考古发现,为揭示《山海经》文本背后潜隐的玉文化大背景,开启了一线希望。

在把《山海经》当做“小说”的古代,人们已经注意到书中不厌其烦地述说各地山川出产玉石的情况,但却没有人会太在意。既然是无法查证的子虚乌有类叙事,谁又会当真呢?西学东渐以来,从现代科学视角看待《山海经》成为一时的学术新风气。1918年,地质学家章鸿钊教授出版《石雅》一书,条分缕析的解说《山海经》中的玉石金属矿物资源,这就使该书的“科学性”蕴含在“小说”的外表之下显露出来。人们对这部奇书的性质之认识,也随之发生巨变。在书中所记各类自然资源和物产中,玉石所占的比重之大显而易见。据统计,《山海经》讲到的产玉之山,多达142座(郭鄂 963)。在没有史前考古发现的中国南北方玉文化分布的知识之前,《山海经》偏爱玉石金属矿藏的倾向无法得到后人的理解。一个容易产生的疑问是:该书作者难道是贩卖玉石矿产的商人吗?不然的话,在没有科学探矿专业知识的条件下,他为什么如此看重四海之内的每一座产玉之山,以至于逢玉必记呢?唯有古玩收藏界的爱玉人士心中明白:所谓千种玛瑙万种玉,古人对造化提供的玉石的种类与属性的多样化认识,其精密和高明的程度,是远远超出后人想象的。

20世纪后期,红山文化、兴隆洼文化、大汶口文化、河姆渡文化、凌家滩文化、良渚文化、石峡文化、齐家文化、石家河文化等一大批史前文化玉器相继被发现,世人终于明白了《山海经》142座产玉之山记载背后的真相:在北起黑龙江,南至广东和越南,东起黄海和东海之滨,西至河西走廊的广大地域,华夏先民崇玉爱玉的心理情结,发生在八千年前的新石器时代早期,成熟于中晚期,并伴随着玉器琢磨加工的技术不断发展,始终如一地延续下来,一直带入夏商周三代文明社会。《山海经》对玉石矿产的格外关注,既非出于小说家的虚构,也不是完全客观的科学真实,而恰恰体现出史前至上古时期人们玉崇拜心理的主观真实,即玉石神话信仰或玉教观念的真实(叶舒宪“玉石神话信仰与文明起源”25—26)。

于是,在甲骨文的发现印证了《荒经》的四方风名之后,史前玉文化的发现再度印证了《山海经》内容的真实性和古老性。一部难懂的奇书,就这样变成中华文化知识考古的绝门宝书。

### 三、四重证据法:重新认识中华历史之源

读书穷理,格物致知。人文学界在21世纪初明确提出“四重证据法”,是本文尝试文明探源研究的方法论创新特色所在。我们把包括《山海经》在内的传世文献,统统看作探究古代真相的第一重证据。把新出土的甲骨文、金文和竹简帛书等,称为二重证据。把民间口碑类和民族学考察的材料作为三重证据,将考古发掘和传世的古代文物及图像称为四重证据。利用建构和拓展之中的多重证据法,今天的学人能够掌握古人所无法掌握的多种视角和知识便利,实现超越前人的新探索,获得对失落的文化和历史之新认识。

关于中国文化传统的再认识,文学人类学方面提出的四重证据法,是目前具有可操作性的新途径。怎样从跨学科的人类学视野把中国文化内部的丰富多样性展示出来,这是当代人文学者的责任。人类学传播到中国后,基本上是按照凌纯声、费孝通先生的路在走。像《松花江下游赫哲族》和《江村经济》这样的一种调研和写作路数,就是标准的马林诺夫斯基式的路数。除此之外,还有张光直先生的一条路数。后者更具有跨学科、超学科的方法精髓。由于知识构成方面的学科本位主义局限,导致国内学人的思路不够开阔。张光直对中国文化的感受和把握是非常独特的。跟费孝通的感受很不一样。他说中国的社会科学如果能够建立一种范式的话,那绝对是西方范式无法包含在内的,而且对世界历史是有重要启示作用的。张光直先生试图从文明发生的角度回答问题。但是他的宏伟学术构想没有来得及去实施和完成就去世了。在笔者看来,如果把这两条路,凌纯声—费孝通的路径(部落村落的田野调查),再加上张光直的路径(由史前到文明的考古发掘与研究),两相结合起来,就是具有多学科整合意义的新途径,即今日学者能够在文字局限之外直观地进入到华夏文化主脉的有效途径。

四重证据法对于远古无文字时代的探索和证明,其真实性如何呢?可举出张光直的老师,考古人类学家李济先生关于安阳出土人头骨的报告为例。人们习惯于认为中原是汉人的地方,但是安阳出土的一些头骨却呈现出文化多样性:有南亚类型的,有北亚爱斯基摩人类型的。这些信息在汉字文献中一点线索也没有。如果只盯着书本知识去看殷商文明,那一定会被后世写下的文字所欺瞒。先要学会怀疑这些文字的叙事,然后才能重新进入历史。傅斯年先生说,什么是史学?史学就是史料学。你有一分材料说一分话,有十分材料说十分话。这和法庭上的裁决一样。

“玉”对于古人来说是一个微妙的符号系统。在秦始皇公元前221年统一中国以前两千年,似乎已有一种统一的符号物,那就是玉礼器。在河西走廊出土的齐家文化(距今约4000年)墓葬中,有多达八十件的玉(石)璧。而浙江余杭良渚文化(距今4500年)的墓葬有一百多件玉璧玉琮的组合礼器。一个在中国东部沿海的杭州湾地区,一个在西部的河西走廊上,二者相距数千公里之遥。还有山西襄汾的陶寺遗址(距今4500年)也出土类似的玉璧玉琮,为什么大家都使用玉璧玉琮这样制作工艺复杂的同类礼器呢?这些器物如果没有人为的统一规划设计,三个不同地域的工匠会做得如出一辙吗?几乎没有可能。这就暗示着某种统一的观念和力量——玉石神话信仰。这是了解华夏文化本源的一门独特符号。《山海经》里处处讲到玉石,屈原《涉江》中说“登昆仑兮食玉英,与天地兮同寿,与日月兮同光”。这个吃玉的问题单从文学角度能解得了吗?它透露着信仰中的真实。而且,这种食玉信仰在全世界唯独东亚文明才有。其它地方也有零星发现用玉的,但从来没有把玉神化到如此程度。看看后代道教神谱中的最高神皇叫什么——玉皇大帝;看看儒家的君子比德于什么——玉,史前玉教传承发展的基本线索就清楚了。相比于玉教神话的八千年大传统,其它的一切都是小传统。孔子、老子距今不过两千多年而已。我们通过四重证据理清了华夏初民的玉神话观,再看《山海经·西山经》叙述的黄帝在密山上吃玉膏,并播种玉荣等难以理解的怪诞情节(袁珂41),终于可以明白那不是纯然虚构的想象,而是充分体现着信仰的真实!

20世纪比较宗教学和比较神话学大师艾利亚德用一部专著告诉世人:神话是真实的。那部书的名字就叫《神话与现实》。<sup>②</sup>

### 四、从“瑞”到“宝”:圣王圣物神话的信仰之真

《山海经》显现出在中国失落的大传统信仰的真实,这是怎样的一种信仰呢?简言之,是围绕着华夏自古相传的圣王及圣物为核心的一整套信仰和神话。有一种观点把《山海经》视为“祥瑞志”。在此需要进一步解析的是古代祥瑞观的神话基础。

山川地理同人类社会之间的关系是如何建构出来的?宗教思维惯常的解释是通过神灵作为中介者来建立这种关

系。而抱有人本主义世界观的古代思想家则以圣人或圣王来充任中介者角色。《大戴礼记解诂》注引曾子曰“圣人为天地主,为山川主,为鬼神主,为宗庙主。”天地山川既然都是为圣人宗主天下而设定的,那么叙述地理和物产方面的知识也是为圣人治天下所用。这就是具有远古特色的政治地理观。《山海经》对此提供了丰富例证。书中每提及一地一山,往往要交代当地的祭祀之礼的细节情况,各种奇异的鬼神形象也屡见不鲜。

古往今来,人类所拥有的任何一种信仰都发端于对超自然的神圣事物的崇拜。比较宗教学家艾利亚德将此类神圣物称为文化中的显圣物。西方文明之源头的黄金崇拜便是很生动的实例。在柏拉图对话录《米诺斯》中,苏格拉底讲到克里特神王米诺斯,援引荷马史诗关于召请亡灵的一段诗句说:米诺斯“手握黄金权杖进行审判”。

正是这些原因使我相信,荷马对米诺斯的赞颂,远甚于对其它所有人的赞颂。身为宙斯之子,并且是唯一受教于宙斯的人,这真是个无与伦比的赞扬。(柏拉图 32)

受到无与伦比颂扬的圣王,以“黄金权杖”为至高无上的象征标记。在苏格拉底在谈到神圣的法时,又一次搬出黄金做为比喻。而在《普罗塔戈拉》中,苏格拉底谈到美德等人生价值,仍然习惯性地用黄金作比喻(柏拉图 45)。黄金除了代表最美好事物,还代表一切美好的终极来源——神圣。在圣人与圣物相对应的文化模式中,苏美尔、埃及、克里特和希腊等文明皆以黄金为至高圣物。能够集中体现神圣王权的象征物,通常就是黄金制作的权杖。唯独华夏文明在其发生孕育的初期阶段根本不知黄金为何物!

中国境内出土的最早的金器是甘肃玉门火烧沟四坝文化墓葬出土的金耳环。而同一时期中原文明的出土文物中,既看不到金器,也不见权杖的踪影。<sup>③</sup>华夏先民自有一种足以替代黄金的至高无上的价值物——美玉。在史前南北方的高等级墓葬中,不约而同地呈现出“唯玉为葬”的奇特现象。到了周代之后,黄金制品才逐渐普及开来,成为和玉并重的宝物。《尚书·顾命》叙述周朝王室之珍宝藏于东序,那是玉器的一统天下,即大玉、夷玉、天球、河图。陆游《读书》诗:“天球及河图,千古所共秘。”《尚书》孙星衍注引郑玄曰“天球,雍州所贡之玉,色如天者。”“大玉,华山之球也。”陆德明释文“夷玉,马云:东夷之美玉。《说文》:夷玉即珣玕琪。”由此可知,各地进贡给周王室的玉石都被当作祥瑞之宝来看待。而来自西方昆仑山下的美玉更是在华夏国家后来居上,独享至高尊崇。对于缺乏美玉矿藏的中原人来说,将来自遥远西天的美玉和地处西极的西王母相互联系,建构出一种瑶池仙境的女神形象,是非常自然的。

圣王在后代又称圣人,后者具有更加广泛的指涉范围。按照神话思维的逻辑,圣人出现必有瑞兆。中国人的圣物想象有深远的文化根源。此类想象越是古老,则越是单一,聚焦于某一种显圣物,并对后世产生难以磨灭的影响。作为说明,下面引出一则满族幻想故事《细玉棍》,作为生动的三重证据之旁证:

一个老头有三个儿子。老大两口子贪心,老二两口子奸诈,老三两口子憨厚。因为老三愿意周济别人,老头总想将他撵出去。一天,他把三个儿子叫来,每人给了三百两银子,让他们出去找事干,三年后将银子翻九翻来见他,拿不回来的赶出家门。老大在外面开酒馆,在酒里兑水,得到高利息。老二开了个山货铺,低买高卖,钱挣无数。老三为照顾在路上遇见的一个病老头,整整伺候了三年,只得了一根玉棍留作纪念。当他们哥仨回家时,由于老三没挣到钱被赶出家门。正在他们走投无路时,细玉棍显灵为他们变出了水晶宫一样的房子和热腾腾的饭菜。当老头和另外二个儿子知道后,千方百计要得到这个宝物。最后,他们用全部财产换得了玉棍,住上了老三的漂亮房子。但是宝物在他们手里怎么都不管用。水晶宫样的四合院也缩到了地里。他们只好冻在田野里。这个故事流传辽宁岫岩满族自治县。由于这个县以产“岫岩玉”闻名,故事更增添了几分地方色彩。(季永海 赵志忠 66)

这个满族故事将细玉棍作为老三行善事的报答物,体现出将玉神圣化的观念。玉棍成为神灵赏罚善的意志之象征。换句话说,玉即神灵。玉能够帮助善人心想事成,也能够惩罚恶人,让他们倾家荡产。

对照著名小说《红楼梦》中的“通灵宝玉”,可知作家曹雪芹的文学想象与民间故事想象具有惊人的一致性。那就是将玉这种物质当做超自然的神意之象征:美玉乃由天神降下人世间,作为体现神灵意志及各种美好价值的某种神秘符号。

在古汉语中,作为天神意志神秘符号的玉器,获得一个专门名词——“瑞”。字典对此字的解释是“古代用作符信的玉。”举出的例证早自夏朝之前的虞舜时代。如《尚书·尧典》的如下记载“(舜)辑五瑞,既月乃日,觐四岳群牧,班瑞于群后。”(孙星衍 41—42)陆德明释文“瑞,信也。”所谓“辑五瑞”,是说舜让诸侯将各自所持有的作为统治权象征的瑞玉信物都拿出来,集合为一体。“觐四岳群牧”,指觐见九州各地方长官。“班瑞于群后”,指征验过各自的玉瑞信物之后,再将这些信物还给各地方长官。

玉器作为统治者掌控的神圣符号,为什么会如此重要?据古书记载,古代天子颁给诸侯作为凭信的圭玉又可称瑞信。《尚书·顾命》云“上宗奉同瑁。”孔传“瑁,所以冒诸侯圭,以齐瑞信。”班固《白虎通佚文·朝聘》:“诸侯来朝,天子亲与之合瑞信者何?正君臣,重法度也。”陈立疏证“《御览》引《书大传》云:古圭冒者,天子所以与诸侯为瑞也。诸侯

执所受圭以朝天子。瑞也者，属也。无过行者复其圭以归其国；有过行者留其圭，能改过者复其圭；三年圭不复，少绌以爵；六年圭不复，少绌以地；九年圭不复而地毕削。即天子与诸侯合瑞信之制也。”

据以上《尚书大传》之解说，诸侯执所受玉圭以朝于天子，没有过错者，让他们拿回玉圭以归其国；有过错者，其信物玉圭就被天子扣留。如能够改错，再归还其玉圭。由此可知，瑞作为一种玉器信物，其政治符号的功能非同小可：那分明是中央级最高权力对地方统治者的颁发权力与收回权力的一个网络结构体系。

瑞玉就这样成为古代诸侯或藩国朝聘天子时必须携带为证明的信物。《仪礼·觐礼》：“乘墨车，载龙旗弧鞬，乃朝以瑞玉有纆。”郑玄注“瑞玉，谓公桓圭、侯信圭、伯躬圭、子谷璧、男蒲璧。”这是按照公侯伯子男五等爵位而规定的瑞玉种类。苏轼《坤成节功德疏文》：“上帝储休，遗宝龟而降圣；群方仰德，执瑞玉以来宾。”看来这一王朝觐见礼俗的深远影响，自上古到宋代依然有其余波。除了朝觐之外，军事上的发兵，也要以瑞玉为可信的军令。《墨子·非攻下》：“高阳乃命（禹）玄宫，禹亲把天之瑞令，以征有苗。”毕沅校注“《说文》云：瑞，以玉为信也。”《左传·哀公十四年》：“司马请瑞焉，以命其徒攻桓氏。”杜预注“瑞，符节，以发兵。”从夏代到东周，一千多年的瑞令礼俗相沿不变。古代天子赐给诸侯玉器作为权力的凭信物。一旦诸侯逝世，又该怎样处理呢？班固《白虎通·崩薨》透露一些消息，需要归还玉圭于天子。“诸侯薨，使归瑞珪于天子何？诸侯以瑞珪为信，今死矣，嗣子谅暗三年之后，当乃更爵命，故归之。”

瑞字从玉，瑞和玉连用，叫瑞玉。这如同西方人崇拜的黄金一样，可以用作比喻，泛指所有美好的价值。庾信《周柱国大将军长孙俭神道碑》：“直似贞筠，温如瑞玉。”倪璠注引《诗·秦风·小戎》：“温其如玉。”这是将儒家的“君子温润如玉”理念，反过来投射到“瑞”观念之上。

由瑞的信物观念引申出“祥瑞”一词。古人认为自然界出现某些现象是吉祥之兆。王充《论衡·指瑞》：“王者受富贵之命，故其动出见吉祥异物，见则谓之瑞。”《三国志·蜀志·先主传》：“时时有景云祥风，从璇玑下来应之，此为异瑞。”璇玑可指天上的星体，也可指一种象征星象的环状带尖角形的玉器。地上的政权是否牢靠，要凭借天神显灵的玉瑞来做合法的证明。这就说明了为什么历代最高统治者都没有例外地看中“瑞”和期待“瑞”。

在这样的天人感应神话观作用下，“瑞”字又用动词，又特指（天神）使某某人获得神赐的吉祥。汉王延寿《鲁灵光殿赋》：“神之营之，瑞我汉室，永不朽兮。”这里的“瑞”是及物动词，主语为“神”。《新唐书·张荐传》：“张鷟若壮，殆以文章瑞朝廷乎？”这里动词“瑞”的主语是人。瑞字和保佑的“佑”字结合，有“瑞佑”一词，表示天神所佑助的祥瑞。王充《论衡·恢国》：“一代之瑞，累仍不绝。此则汉德丰茂，故瑞佑多也。”王充被今人奉为古代著名的无神论思想家，对许多神话和信仰的问题提出大胆质疑。他居然也对瑞佑的神话道理，深信不疑。

根据礼书的规定，天子所颁发的信物玉瑞以六数为一个体系，分别称为“六瑞”或“六节”。古代朝聘时，如果缺少了此类信物玉礼器，那是完全无法想象的。《周礼·地官·调人》：“弗辟则与之瑞节，而以执之。”孙诒让正义“凡玉节，通谓之瑞节。”《左传·文公十二年》：“寡君，不腆先君之敝器，使下臣致诸执事，以为瑞节，要结好命。”《国语·周语上》：“古者，先王既有天下……故为车服旗章以旌之，为贄币瑞节以镇之。”韦昭注“瑞，六瑞。王执镇圭，尺二寸；公执桓圭，九寸；侯执信圭，七寸；伯执躬圭，六寸；子执谷璧，男执蒲璧，皆五寸。节，六节。山国用虎节，土国用人节，泽国用龙节，皆以金为之；道路以旌节，门关用符节，都鄙用管节，皆以竹为之。”关于六瑞的更权威的说明见于《周礼·春官·大宗伯》：“以玉作六瑞，以等邦国：王执镇圭，公执桓圭，侯执信圭，伯执躬圭，子执谷璧，男执蒲璧。”汉儒郑玄的注释对于理解六瑞之名的奥秘提供出具体线索。郑玄注云“镇，安也，所以安四方；镇圭者，盖以四镇之山为瑑饰，圭长尺有二寸。”“公，二王之后及王之上公。双植谓之桓；桓，宫室之象，所以安其上也；桓圭盖亦以桓为瑑饰，圭长九寸。”“信当为身，声之误也；身圭、躬圭盖皆象以人形为瑑饰，文有羸耳，欲其慎行以保身；圭皆长七寸。”“谷所以养人，蒲为席，所以安人；二玉盖或以谷为瑑饰，或以蒲为瑑饰；璧皆径五寸。不执圭者，未成国也。”（孙诒让 1380—83）除此之外，唐苏鹗《苏氏演义》卷下则有“五瑞”之说，与六瑞系统区别明显“夫瑞节者，有五种：一曰镇圭，二曰牙璋，三曰谷圭，四曰琬圭，五曰剡圭。”当号称“华夏第一王都”的河南偃师二里头遗址出土三千七百年前的玉圭玉璋组合，远在周礼和商礼之前的玉瑞实物终于大白于天下。

围绕着“瑞”的观念，历代统治者都在继承和发扬一种“瑞应”和“宝”的神话信念。人们确信，只要帝王修德公正，时世清平，天神就会显灵赐宝，降祥瑞以应之。这样的降瑞就叫“瑞应”。《西京杂记》卷三“瑞者，宝也，信也。天以宝为信，应人之德，故曰瑞应。”瑞应的神话观派生出朝廷中的一类专职人员。《通典·职官三》：“符宝郎：周官有典瑞掌节二官，掌瑞节之事。”《后汉书·百官志二》：“太史令一人……凡国有瑞应、灾异，掌记之。”原来大汉王朝的官方史官中，就有专门记录瑞应的职位。难怪一部二十四史中，瑞应神话盛行数千载而不衰！

瑞应神话中突出体现的主题是天赐祥瑞。汉刘向《新序·杂事二》：“成王任周召而海内大治，越裳重译，祥瑞并降。”《后汉书·隗嚣传》：“王莽，反戾饰文，以为祥瑞。”《旧唐书·卢群传》：“祥瑞不在凤凰、麒麟，太平须得边将、忠臣。”自秦始皇建立统一的秦帝国大业，制作开国玉玺以来，华夏圣王瑞应神话就增添出最流行的一类：天子玉玺。明陶

宗仪《辍耕录·传国玺》：“又宝玺之出，正当皇元圣天子六合一统之时，宫车晚出之近朝，以见天心正为继体之君设也，此瑞应之兆二也。”

与“瑞”同样从玉旁的“宝”字，也是充分体现华夏瑞应神话观的关键词。宝本是玉石、玉器的总称。《国语·鲁语上》：“莒太子仆弑纪公，以其宝来奔。”韦昭注“宝，玉也。”《公羊传·庄公六年》：“冬，齐人来归卫宝。”何休注“宝者，玉物之凡名。”《韩非子·和氏》：“王乃使玉人理其璞而得宝焉，遂命曰‘和氏之璧’。”后来天子诸侯以圭璧一类玉礼器为符信，也泛称为宝。秦始以帝后的印为玺，唐改称宝。《诗·大雅·崧高》：“锡尔介珪，以为尔宝。”引而伸之，大凡一切美好贵重之物，尤其是彰显天瑞的吉祥物，皆可以“宝”称之。《礼记·礼运》：“天不爱其道，地不爱其宝，人不爱其情，故天降膏露，地出醴泉，山出器车，河出马图。”在这样的用例中，宝几乎成为道的同义词。《论语·阳货》：“怀其宝而迷其邦，可谓仁乎？”皇侃疏“宝犹道也。”《礼记·檀弓下》：“丧人无宝，仁亲以为宝。”郑玄注“宝谓善道可守者。”《广雅·释诂三》：“材宝……道也。”王念孙疏证“宝与道同义，故书传多并举之。”就这样，宝从瑞应神话的具体象征物，发展为形而上的抽象观念。

不过，只要“宝”和“玉”或“器”等连称的场合，其形而下的玉瑞原型就再度呈现出来。《春秋·定公八年》：“盗窃宝玉大弓。”孔颖达疏“此宝玉大弓，必是国之重宝，历世掌之。”《韩非子·和氏》为卞和献宝一事鸣冤叫屈“悲夫宝玉而题之以石，贞士而名之以诳。”《周礼·春官·天府》：“凡国之玉镇大宝器藏焉。若有大祭大丧，则出而陈之。既事，藏之。”古人常说的宝物秘不示人的道理，就在于此。而不同政权之间的征伐和取代，也往往是冲着争夺瑞应神话的宝物而去的。《左传·庄公二十年》：“秋，王及郑伯入于郕，遂入成周，取其宝器而还。”《史记·晋世家》：“曲沃武公伐晋侯缙，灭之，尽以其宝器赂献于周厘王。”《后汉书·皇甫嵩传》：“混齐六合，南面称制，移宝器于将兴，推亡汉于已坠。”《元史·世祖纪六》：“王孝忠等以罪名往八答山采宝玉自效。”有了历史上如此之多的瑞应宝玉故事，再读《红楼梦》第一回的神话叙事，就会有一种心领神会般的洞察感觉“士隐接了看时，原来是块鲜明美玉，上面字迹分明，镌着‘通灵宝玉’四字。”

至于对古汉语所说的宝、宝玉和宝器一类事物的理解，为什么离不开本土神话观念背景，只要看司马迁给出的以下简单说明就足够了。《史记·龟策列传》：“今夫珠玉宝器，虽有所深藏，必见其光，必出其神明，其此之谓乎！”这样的话，几乎将中国式宝玉神话的底牌都亮出来了。

既然玉石类宝物观念的神圣来源早在新石器时代初期，这就使得它先于金属和黄金，第一个成为华夏文明价值观中至高无上的圣物。在商代以下，青铜礼器的大普及和金器的逐渐流行，才给原有的玉教信仰增添出新的神话组合内容：金声玉振和金玉良缘、金童玉女等系列观念，才能够在玉器时代终结以后，为国人津津乐道。

总结本文的讨论，以《山海经》叙事为例，提示从文学中探寻历史信息的多学科视野和四重证据法，重新确认中国历史的“神话历史”性质，将神话学从纯粹的文学研究提升为文史哲不分化的文化整合研究，揭示神话信仰作为思想史和观念史源头的重要奠基作用。

#### 注释[Notes]

- ①参看中国社会科学院考古研究所等编《玉器起源探索》，香港中文大学中国考古艺术研究中心，2009年。
- ②参见 Eliade, Mircea. *Myth and Reality*. Translated from French by W. R. Trask, New York: Harper & Row, 1963.
- ③只有在商末周初时期的四川三星堆文化遗址中，中国版图内才首次看到出土的黄金权杖。

#### 引用作品[Works Cited]

郭璞《山海经注证》。中国社会科学出版社，2004年。

[Guo, Fu. *Critical Annotations to The Shanhai Classics*. Chinese Academy of Sciences Press, 2004.]

胡厚宣“甲骨文四方风名考证”，《甲骨学商史论丛初集》上。石家庄：河北教育出版社，2002年。

[Hu, Houxuan, “Textual Investigations into the Names of Gods in Four Directions in Oracle Bone Script.” *Studies in Oracle Bone Inscriptions and History of Shang Dynasty* (Vol. 1). Shijiazhuang: Hebei Education Press, 2002.]

季永海 赵志忠《满族民间文学概论》。北京：中央民族学院出版社，1991年。

[Ji, Yonghai and Zhao Zhizhong. *Introduction to the Folk Literature of the Manchus*. Beijing: Minzu College of China Press, 1991.]

柏拉图《米诺斯》林志猛译疏。北京：华夏出版社，2010年。

[Plato. *Minos*. Trans. Lin Zhimeng. Beijing: Huaxia Press ,2010. ]

白川静《甲骨文的世界》温天河 蔡哲茂译。台北: 巨流图书公司 ,1977 年。

[Sirakawa Sizuka. *The World of Jiaguwen ( Oracle Bone Inscriptions)*. Trans. Wen Tianhe and Cai Zhemao. Taipei: GSharp Corporation ,1977. ]

孙星衍《尚书今古文注疏》。北京: 中华书局 ,1986 年。

[Sun ,Xingyan. *Commentaries on Shangshu*. Beijing: Chinese Book Company ,1986. ]

孙诒让《周礼正义》。北京: 中华书局 ,1987 年。

[Sun Yirang. *The Annotated Commentary about Zhouli*. Beijing: Chinese Book Company ,1987. ]

叶舒宪《中国神话哲学》。北京: 中国社会科学出版社 ,1992 年。

[Ye ,Shuxian. *Philosophy of Chinese Mythology*. Beijing: Chinese Academy of Sciences Press ,1992. ]

——: “玉石神话信仰与文明起源” ,台湾政治大学《政大中文学报》第十五期( 2011 年 6 月) 。

[ - - - . “The Faith in Jade Myth and the Origin of Civilization. ” *Journal of National Chengchi University* ,Vol. 15 ,2011. ]

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。

[Ye ,Shuxian ,Xiao Bing and Zheng Zaishu , *Cultural Investigations into The Shanhai Classics*. Wuhan: Hubei People's Press , 2004. ]

袁珂《山海经校注》。上海: 上海古籍出版社 ,1980 年。

[Yuan ,Ke . *Textual Annotations to The Shanhai Classics*. Shanghai: Shanghai Classical Books Press ,1980. ]

( 责任编辑: 王嘉军)

