

首页 → 专题频道 → 神话研究 → 神话文献与史料

人神之间：古代文献材料中所见的伏羲形象

发布日期：2006-11-28 作者：汪开云

【打印文章】

从八十年代前期开始，经过二十多年的发展，伏羲文化研究在全国范围内影响与日俱增，逐渐形成了气候。这不仅表现在成立了全国性的学术社团，形成了一支比较稳定的研究队伍，有了一批有一定学术水平的研究成果，而且表现在随着八十年代的“文化热”而生的“伏羲文化”这个概念，并没有因为九十年代以来“文化热”的退潮而偃旗息鼓，成为学术浪头上一闪而过的泡沫。这本身或许可以说明“伏羲文化”在中国文化传统中所拥有的深厚底蕴和悠久渊源。

但是另一方面，作为一个学术概念，“伏羲文化”在内涵和外延上也还缺乏明确界定。之所以如此，首先是因为“文化”本身的含义具有模糊性。著名文化人类学家马凌诺斯基曾说：“文化，文化。言之固易，而要正确地加以定义及完备地加以叙述，则并不是容易的事”[1]。事实确实如此。翻一翻有关的辞典，对“文化”的定义可谓五花八门，不一而足，据说有人居然归纳出了200多种。不过，如果追根溯源，这些形形色色的文化定义，有一个共同的来源，这就是1871年出版的英国人类学家E·B·泰勒的代表性著作《原始文化》。该书第二卷一开篇就说：“文化是一个‘复合体’，它包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗，以及作为社会成员的人所具有的一切其它规范和习惯。”《法国大百科全书》据此认为“文化是一个社会所特有的文明现象的总和。”国内出版的几种辞书虽然受前苏联的影响，使用了马克思主义理论的术语，但实质内容并没有大的不同。如《辞海》（1979年版）的定义是：“文化，从广义上来说，指人类社会历史实践过程中所创造的物质财富和精神财富的总和”。《简明社会科学辞典》（1982年版）的定义是：“文化，人类在社会发展过程中所创造的物质财富和精神财富的总和”[2]。这样定义的文化，可以说是至大无外，无所不包，但是显然不适合作为理解“伏羲文化”概念中“文化”含义的依据。

除了“文化”概念的模糊性以外，把握“伏羲文化”的另一个也许是更为切要的困难在于，作为“伏羲文化”这一概念限制性要素的“伏羲”形象本身的所指也有很大的歧义。对伏羲形象的研究，理论上可以利用四种资料，即文献典籍，实物遗存，口头传说，可资比较参证的考古成果。但从当前的实际来看，其中主要的还是古代文献。由于这些文献本身真伪杂糅，歧义纷呈，因而研究者就难免各执一端，起“摸象之争”。目前，至少可以梳理出六种相互联系但又有本质区别的“伏羲”形象：

1、中国上古神话中的天神。我国没有保存下来十分完整的上古神话，因而也没有完整的天神谱系。但在一些典籍的零星记载中，涉及到伏羲的地方仍然不少。如《太平御览》七八引《诗含神雾》：“大迹出雷泽，华胥氏履之，生宓戏。”雷泽为雷神所居[3]，据此推测伏羲应该是雷神之子。对此还有两点佐证：一是据唐代司马贞所补的《史记·三皇本纪》，“太皞伏羲氏，风姓”，风和雷的关系是不言而喻的。又据袁珂先生研究，“伏羲又叫‘庖羲’，或叫‘炮牺’，那含义就是‘取牺牲以充庖厨’（《帝王世纪》），‘变茹腥之食’（《拾遗记》）的意思”[4]。所以“炮牺”也就是烤动物肉，这就必须有火种。而那火种最可能的来源，就是森林遭雷击而起火。所以，伏羲可能是最先从着火的森林中取来火种用以烤制熟食的人，这样，认为他和雷神有关系就很自然了。二是在西南少数民族中流传的伏羲女娲故事中，一个共同的主题都是伏羲兄妹之父与雷公争斗，雷公发洪水淹没人类，只有兄妹二人因为有恩于雷公而得救，于是二人遂结为夫妇繁衍了人类。闻一多先生据此认为“雷神的对手是伏羲”[5]。但是在神话中有一个现象，对手往往也是父子。例如希腊神话中的第一代主神乌拉诺斯就是被自己的儿子克洛诺斯阉割了。而后来推翻克洛诺斯统治的，又恰恰是他最小的一个儿子宙斯[6]。伏羲也很可能是战胜并取代了雷神的雷神之子。据《淮南子·天文篇》，太皞伏羲氏为东方之帝，由木神句芒辅佐，“执规而治春”。又据《山海经·海内经》，伏羲可以沿着一种叫“建木”的树往来于天地之间[7]，这些都可以证明伏羲确实是中国古代神话中的天神之一。

2、古代传说中的人类始祖神和保护神。这种说法源自20世纪初期人类学家对西南少数民族起源传说的调查，而为闻一多先生的《伏羲考》所采信。后来的一些研究中国古代神话的著作基本上沿用了这一观点，如袁珂《中国古代神话》，陈履生《汉代神画主神研究》等。近年来一些学者对1942年长沙子弹库出土的楚帛书的考释，又为这一观点提供了新的材料[8]。著名的德国哲学家恩斯特·卡西尔说：“中国是标准的祖先崇拜的国家，在那里我们可以研究祖先崇拜的一切基本特征和一切特殊含义”[9]。对伏羲作为始祖神的崇拜，是祖先崇拜的典型形态。实际上，这种崇拜并不只存在于西南少数民族中，也同样存在于汉族的广大地区。天水民俗把伏羲称作

“人宗爷”，伏羲庙叫“人宗庙”，就是很好的一个例证。

3、部落图腾。闻一多先生在《伏羲考》中根据汉代画像石刻中伏羲女娲人首蛇身和“交龙”的形象，推测“在半人半兽的人首蛇身神以前，必有一个全兽型的蛇神的阶段”，并进而引证《山海经》等古代典籍中的材料，指出这些神话有一个共同的来源：“它是远古时代图腾主义的遗迹”[10]。图腾说曾广泛流传，影响很大。如李泽厚先生在其关于中国美学史的著作中就直接采用了图腾说，认为伏羲女娲“作为远古中华文化的代表”，“如果剥去后世层层人间化了面纱，在真正远古人们的观念中”，“实即指这些众多的远古氏族的图腾、符号和标志”[11]。但是，这一观点近年来受到了考古学的质疑。因为图腾崇拜的观念源自美洲印第安人，后来由于佛洛伊德用了精神分析的方法对图腾进行解释而获得广泛影响。但是，由于佛洛伊德用于研究的对象是澳洲土著部落社会的原始心理[12]，它和中国古代社会有很大的不同，以之解释一种完全不同的文化现象，很难保证不削足适履。著名人类学家张光直先生曾在《中国文物报》上著文专门谈图腾问题，建议“图腾这个名词须小心使用”，因为“在中国考古学上要证明图腾的存在是很困难的”[13]。

4、远古时代的王或天子。现在可以看到的早期（战国以前的）典籍中，伏羲基本上是以一个上古时代的人王形像出现的。其中又以据说是孔子所做的《周易·系辞下传》讲得最清楚：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则取法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离。”这应该是人类进入渔猎经济时代后的情况，大体上相当于新石器时代早期。至于伏羲在先王序列里的排位，说法又有不同。较多的一种是以伏羲打头，符合《帝王世纪》中称伏羲“继天而王，为百王先”的说法。如《管子·轻重戊篇》中，先王顺序是宓戏、神农、黄帝、有虞、夏、商、殷、周；《战国策·赵策二》中则是宓戏、神农、黄帝、尧、舜、三王（夏、商、周）。但是，也有把伏羲排在第二位的，如《管子·封禅篇》的排序是无怀氏、伏羲、神农、炎帝、黄帝、颛顼、帝嚳、尧、舜、禹、汤、周成王；《庄子·缮性篇》和《尸子·君治篇》的排序是燧人氏、伏羲、神农、黄帝、唐（尧）虞（舜）。作为先王，伏羲氏的主要功绩是为先民创设婚姻嫁娶方面的制度和制做工具、乐器。袁珂先生认为：“伏羲对人民贡献最大的，恐怕是把火种带给人民，让人民都能吃到烤熟的动物肉”。但这项功绩通常是记在燧人氏名下，如《风俗通义》卷一《三皇篇》引古佚书《含文嘉》明确说，“燧人始钻木取火，炮生为熟，令人无复腹疾，有异于禽兽。遂天之意，故曰燧人也”。对此，袁珂先生解释说，“伏羲取得的火，大约就是雷雨之后山林里燃烧起来的天然火，后来才有燧人发明的钻木取火，钻木取火应该后于从山林里携带出来的天然的雷火”[14]。此说和神话中伏羲是雷神之后的说法相吻合，可备一说。

5、古代氏族部落的名称。《庄子·胠篋篇》中有一段关于“至德之世”的描述，提到了十二个氏族部落，伏羲氏是其中之一。原文如下：

子独不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏，骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊庐氏，祝融氏、伏戏氏、神农氏。当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居。邻国相望，民至老死而不相往来。若此时也，则至治也。

这个“至德之世”，应该相当于《庄子·缮性篇》中所说的“古之人在混芒之中……人虽有知，无所用之”的时代，在《缮性篇》中，接下来的才是“逮德下衰，及燧人伏羲始为天下，是故顺而不一”的时代。后者也相当于《战国策·赵策二》中赵武灵王所说的“宓戏、神农，教而不诛”的时代，这个时代虽然也不失为一个较好的时代，但已经不是“阴阳和静，鬼神不扰”的“至一”之世了，比《胠篋篇》所讲的“至德之世”低了一个档次。由此可知，《胠篋篇》篇中所说伏羲氏，应该只是这个“至德之世”中的一个氏族部落的姓氏，而不是一个王。因为一旦出现“王”，就已经是“德下衰”，不再是“至德之世”了。

这一点也可以和近年来文化人类学方面关于中华文化多元发生的观点相参证。早在1981年，考古学家苏秉琦先生就指出：

过去有一种看法，认为黄河流域是中华民族的摇篮，我们民族的文化先从这里发展起来，然后向四处扩张；其它地区的文化比较落后，只是在它的影响下才得以发展。这种看法是不全面的。在历史上，黄河流域确曾起到重要的作用，特别是在文明时期，它常常居于主导地位。但是，在同一时期，其它地区的古代文化也以各自的特点和途径在发展着。各地发现的考古材料越来越多地证明了这一点。同时，影响总是相互的，中原给各地以影响，各地也给中原以影响。在经历了几千年的发展之后，目前全国还有五十多个民族。在史前时期，部落和部族的数目一定更多。他们在各自的地域内……创造出丰富多彩的物质文化[15]。

把苏秉琦先生对史前文化面貌的推想和《庄子·胠篋》篇中的描写对比来看，应当说是极富启发性的。根据苏秉琦先生提出的区域文化理论，张光直先生认为，“区域文化是一个接着一个的：从黄河中游向东，一个一个区域文化连接到新大陆；向西一个一个区域文

化，连接到西亚、近东，甚至欧洲，像一个锁链或者一张鱼网。在这种情形下研究中国古史，很显然地要采取开放的观点，中国古史与世界舞台是一体的” [16]。我想，研究伏羲文化，也同样应该采取这种开放的观点。

6、标志上古时代某一历史阶段的一个名称，不一定实有其人。研究《易经》的学者李镜池先生在其文章中说：“所谓伏羲，也并非实指其人。伏羲和上古的一些帝王如有巢、燧人、神农等，不过是学者们对于人类社会的起源和发展的程序上拟想的人物，他们的名字只代表时代。所谓伏羲作八卦，只意味着八卦的来源是很久远而已” [17]。这也是一种非常有代表性的观点。例如前引李泽厚先生的著作中说：“从‘黄土作人’到‘正婚姻’（开始氏族外婚制？），从‘以佃以渔’到‘作八卦’（巫术礼仪的抽象符号化？），这个有着近百万年时间差距的人类原始历史，都集中地凝聚和停留在女娲伏羲两位身上（他们在古文献中经常同时而重迭）。这也许意味着，他们两位可以代表最早期的中国远古文化？” [18] 这和李镜池先生的思路在实际上也是一致的。

以上列举了从古代文献中可以见到的伏羲的六种形象。也许还有其它材料，恕笔者囿于所见，不能遍举。但仅此也足以说明伏羲形象本身所具有的丰富性和复杂性，从文化研究的角度看，这些不同的伏羲形象，正体现着文化的不同功能，满足了古代社会人们不同的精神需要，它们本身就是文化研究的极好材料。现在的问题是，从界定“伏羲文化”概念的要求着眼，如何看待伏羲形象本身的这种多面性？

对此可以有两种截然不同的选择：一种是承认伏羲形象在漫长的历史年代中所形成的丰富性，分别从不同的角度去进行研究，从而保持并尽可能恢复其原生的面貌。换言之，作为伏羲文化研究对象的“伏羲”，既包括神话人物，也包括半人半神的英雄故事的主角，还包括作为历史人物的部落领袖或先王，甚至也可以包括作为远古先民的氏族部落群体，他们完全有可能仅仅是中华大地上许许多多远古氏族部落中间的一个。本文以“人神之间”为题，就是为了标示或者说彰显伏羲形象的多种可能性。而与此相反的另一选择，则是简单地用伏羲的一种形象否定另一种形象，以牺牲形象的丰富性来换取形象的清晰性。这种选择基于对伏羲形象的不同偏好，又有两种主要的倾向：一是以神话形象去否定历史形象，二是以历史形象否定神话形象。前者表现为不承认伏羲作为一个历史人物存在的可能性，完全从神话形象的角度来理解伏羲。这方面最有代表性的当推闻一多先生。他的影响至广的《伏羲考》最后的结论，是把伏羲考证成了葫芦，使之完全失去了和实际的历史过程之间的联系。尽管引证宏富，但是难以令人信服。后者则表现为力图把有关伏羲的各种事迹一概坐实为真实的历史，并为此不惜曲解典籍，任意牵强附会。有些研究者随意把有关伏羲的神话传说和某些考古发现进行比附，想通过考古发现使神话变成历史。应该承认，对于保留在神话传说中的历史线索，完全有可能借助考古发现来加以证实。这方面最成功的例子，是19世纪70年代德国人海因利希·谢里曼对希腊古遗址的考古发掘，证实了荷马史诗中有关特洛伊战争的神话般的描写，不少都有历史的依据[19]。但是，尽管如此，希腊神话和希腊历史仍然是两种完全不同的事物，各有其不可取代的价值，没有必要，也没有可能以历史来取代神话。

把神话历史化的倾向之所以值得重视，是因为中国文化传统中史官文化的色彩一向就很重。和西方人比较，中国人的历史意识觉醒得早，对人类自身和氏族起源的关注远过于对外部世界进行探索的兴趣。因此，产生于人类社会早期的神话，在文明之初就已经被纳入了历史叙述的框架，经过了一次历史化的改造。例如，有史料记载，孔子的学生宰予问孔子说，有人讲黄帝活了三百岁，有没有这回事？孔子的回答是：“生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年，故曰三百年。” [20] 这样的解释完全消解了黄帝的神性，使之还原成了一个常人。类似的例子还有子贡问“黄帝四面”和鲁哀公问“夔一足” [21]。所以，鲁迅在谈及中国神话不发达的原因时曾说，“孔子出，以修身齐家治国平天下等实用为教，不欲言鬼神，太古荒唐之说，俱为儒者所不道。故其后不特无所光大，而又有散亡。” [22] 我们现在看有关伏羲的古代文献，在战国以前的典籍中几乎找不到丝毫神话的痕迹，全部是凿实的历史人物形象。即使是像《庄子》这样以为“天下沉浊，不可与庄语”的寓言作品，在谈及伏羲时，也没有任何玄虚奇异的地方。倒是在汉以后的杂家和小说家类的著作中，反而出现了不少对伏羲作为神或者帝的非凡能力的描写。过去人们想当然地以为，这些后人的书中记叙上古逸事，必然是得自传闻，不足凭信。如唐代史学家刘知几在论到杂史中记载的逸事时，就毫不客气地说：“及妄者为之，则苟载传闻而无铨选，由是真伪不别，是非相乱，如郭子横之洞冥，王子年之拾遗，全构虚辞，用惊愚俗，此其为弊之甚者也。” [23] 他批评的王嘉的《拾遗记》，开篇第一章，就是“春皇庖牺”。但是如果我们换一种思路看，则这些后人所记的传闻，很可能就是上古时代的社会生活表现于神话的反映。我们知道，人类社会在经由蒙昧走向文明的过程中，确实曾经经历过一个神话的时代，其时间大体上相当于考古学上的新石器时代。按卡西尔的说法，神话是“人类经验的初级形式” [24]。它产生于前逻辑的语言环境中，在原始思维的产物。但是，这并不意味着神话是没有意义的。恰恰相反，正像马克思所说的，神话是“用一种不自觉的方式加工过的自然和社会形式本身” [25]。社会学家杜尔海姆通过对澳洲原始宗教的研究，进一步证实了“不是自然，而是社会才是神话的原型。神话的所有基本主旨都是人的社会生活的投影。” [26] 因此，通过这些神话，我们可以深入到先民们精神生活中去。正像有的学者指出的那样：一个民族的神话，往往“与民族精神相表里”，“是民族精神的最初记录……与这民族的内在精神气质相通……与民族精神一同深植于民族的集体意识中……” [27] 不仅如此，神话在民族精神的复兴中也可以发挥非常积极的作用，对我们今天实现中华民族复兴的事业也有不可低估的意义。

总之，如何认定伏羲的形象，取决于我们从什么角度来研究伏羲。而考虑到“文化”含义的普泛性，不论我们从什么角度进行研究，都可以成为文化研究的一个方面。因此，多种伏羲形象完全可以并行不悖，相得益彰。以这样一种开放的心态来对待伏羲文化，也许更有利于推动它的发展与繁荣。相信这也是所有关心伏羲文化研究的人们所希望看到的景象吧！

注：

[1] 马凌诺斯基：《文化论》，费孝通译，华夏出版社2002年1月北京第一版，第2页。

[2] 引自覃光广等主编《文化学辞典》附录一：《中外部分辞书“文化”条释文》。中央民族学院出版社1988年8月第一版，第742、755页。

[3] 《山海经·海内东经》：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹则雷。”《淮南子·地形篇》：“雷泽有神，龙身人头，鼓其腹而熙”。

[4][14] 袁珂：《中国神话传说》。中国民间文艺出版社1984年9月第一版，上册第92页。

[5][10] 闻一多：《伏羲考》。载《闻一多全集》第一册，开明书店民国37年11月三版，第53、17、25页。

[6][27] 谢选骏：《神话与民族精神》。山东文艺出版社1986年10月第一版，第65、393页。

[7] 《淮南子·地形篇》：“建木在都广，众帝所自上下，日中无影，呼而无响，盖天地之中也。”《山海经·海内经》：“有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木。百仞无枝，上有九木属，下有九枸，其实如麻，其叶如芒。大暍所过，黄帝所为。”

[8] 参看何新《宇宙的起源·长沙楚帛书新考》卷一《楚帛书之译解与研究》，时事出版社2002年1月第一版，第222—229页。

[9][24] 恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社1985年12月第一版，第109、98页。

[11][18] 李泽厚：《美的历程》，文物出版社1981年3月第一版，第6、7页。

[12] 佛洛伊德：《图腾与禁忌》第一章：《乱伦的畏惧》，杨庸一译，中国民间文艺出版社1986年2月根据台湾志文出版社本翻印，内部发行。

[13][16] 张光直：《考古人类学随笔》，三联书店1999年北京第一版，第117—118、65页。

[15] 转引自张光直《考古人类学随笔》第65页。

[17] 李镜池：《周易探源》，中华书局1978年3月第一版，第152页。

[19] 参阅C·W·西拉姆：《神祇·坟墓·学者》第一部《关于雕像的记载》，刘迺元译，三联书店1991年4月第一版。

[20] 《大戴礼记·五帝德篇》

[21] 《太平御览》卷七十九引《尸子》：“子贡曰：‘古者黄帝四面，信乎？’孔子曰：‘黄帝取合己者四人，使治四方……此之谓四面。’”《韩非子·外储说左下》：“鲁哀公问孔子曰：‘吾闻夔一足，信乎？’曰：‘夔，人也，何故一足？彼无其他异，独通于声，尧曰：夔一足矣，使为乐正。故君子曰：夔有一，足，非一足也。’”

[22] 《中国小说史略》，载《鲁迅全集》第8卷，人民文学出版社1957年12月北京第一版，第16页。

[23] 刘知几：《史通·杂述》

