

March 2017

Huaxia Mythological Astronomy and the Comparative Literary Studies of the Multi-ethnic Chinese Nation

Yunhong Dai

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Dai, Yunhong. 2017. "*Huaxia* Mythological Astronomy and the Comparative Literary Studies of the Multi-ethnic Chinese Nation." *Theoretical Studies in Literature and Art* 37, (2): pp.37-47.
<https://tsla.researchcommons.org/journal/vol37/iss2/9>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

论华夏神话天文学与中国多民族国家的比较文学研究

代云红

摘要:当前中国比较文学研究正在发生的方向性变化,就是从中国多民族国家的历史文化特性,以及中国文学的多族群性和多源性构成等方面对中国多民族国家的文学做深入思考与研究。中国神话学与天文考古学领域的研究成果表明,华夏神话天文学是中国历史文化与文学之源,也是中国历史文化与文学之本。从中国多民族国家比较文学研究的历史视域、比较视野和全球眼光来看,华夏神话天文学理应成为中国多民族国家比较文学研究的重要基石或出发点。

关键词:比较文学; 多民族国家; 大文学理论; 文学人类学; 神话天文学; 神异学

作者简介:代云红,文学博士,曲靖师范学院人文学院教授,主要从事文学人类学、比较神话学、文艺理论与批评研究。电子邮箱: ynjdyh@126.com 本文系国家社科基金重大招标项目“中国文学人类学理论与方法研究”[项目编号: 10ZD100]以及云南省哲学社会科学创新团队“云南民族文化与文艺理论研究”建设项目资助的阶段性成果。

Title: *Huaxia Mythological Astronomy and the Comparative Literary Studies of the Multi-ethnic Chinese Nation*

Abstract: Contemporary literary studies in China is moving towards a new direction, which is to reflect on and study the literature of multi-ethnic China by considering cultural-historical characteristics of the Chinese multi-ethnic nation and the multiple sources and ethnic groups in and of Chinese literature. Studies in Chinese mythology and archaeoastronomy indicate that *Huaxia* mythological astronomy is the source and basis of Chinese history, culture and literature. If the Chinese comparative literary studies reflect on their history, horizons and scope, *Huaxia* mythological astronomy should become a cornerstone and starting point of this discipline.

Keywords: comparative literature; multi-ethnic nation; great literary theory; literary anthropology; Chinese mythological astronomy; divine marvel studies

Author: Dai Yunhong, Ph. D., is a professor in the School of Humanities of Qujing Normal University (Qujing 655011, China), with research interest in cultural anthropology, comparative mythology, literary and critical theories. Email: ynjdyh@126.com

当前中国比较文学研究正在发生的方向性变化,就是从中国多民族国家的历史文化特性,以及中国文学的多族群性和多源性构成等方面对中国多民族国家的文学做深入思考与研究。从某种意义上讲,中国比较文学研究的方向性变化是与“多民族文学史观”的深入探讨分不开的。在探讨中国“多民族文学史观”的过程中,中国学术界提出了四个方面的理论认识:一是从文学空间方

面提出了文学板块说、文学地图说、文学区域说等;二是从身份认同方面提出了文化混血说、民族主体说等;三是从语言与文学创作方面提出了母语写作、双语写作等;四是从族群流动方面提出了民族走廊说等。

历史经验告诉我们,当前学术研究的多元化,亟需一种“大文学理论”的建构。这种“大文学理论”既要彰显出口传文学与书面文学的反差性与

连续性的问题,又要在一定程度上反映出族群之间的融合与文化交流的情况。简言之,这种“大文学理论”应具有包容、开放的思想内涵。

一、对当前“大文学理论”的反思

我们这里讲的“大文学理论”是以“人类学—文学”为认知框架,并且能够彰显出多民族国家“多元一体”精神指向的文学人类学理论。

下面,我们就三种有代表性的“大文学理论”思想试做简要评述,由此获得对“大文学理论”的一些基本认识与再思考。一是钟敬文从民俗文化学角度提出的“大文学理论”。二是加拿大文艺理论家诺斯诺普·弗莱提出的文学人类学理论。三是中国文学人类学界在2013年提出的“N级编码理论”。

钟敬文是针对作家文学理论的缺陷而提出“大文学理论”的。他指出,依据专业作家的文学创作所归纳和总结出来的一般文学理论是不充分也是不完全的,它没有把一个民族的中层的和下层的文学纳入其理论视野加以阐释和建构。在钟敬文看来,一个民族的整体性文学应当包括专业作家的文学、城市市民享用的通俗文学、以及农民文学、口头文学等,专业作家的书面文学只是其中的一部分(86)。钟敬文是以“五四”以来的民俗文化学的社会分层理论为指导思想来建构“大文学理论”的。他认为,作为整体的文艺学应该包括两个层次:一个层次可称作一般文艺学,它是对整个民族的各层次文学现象的理论总括;另一个层次可称作作家文艺学、通俗文艺学、口头文艺学,它是对一个民族内部的不同层次的文学现象的专门研究(87)。很显然,钟敬文的“大文学理论”还只是对一个民族内的整体性文学的社会分层的认识,尚缺乏对其历史源流及与其他民族互动关系的进一步阐释。

加拿大文艺理论家弗莱的文学理论也可视为一种“大文学理论”。一是他的文学理论具有文学人类学的视野与理论内涵,它是文化批评、社会批评和文学批评的有机融合。二是他的文学理论显示出了口传文化与书写文化连续性的文学史视域——这是目前绝大多数文学理论所缺乏的。三是他的文学理论蕴含着宇宙循环论的思想,这不仅反映在他的循环论文学史观上,还表现在他对

神话、原型、仪式、程式、隐喻、象征等的解释方面。

弗莱的文学理论是以那些有关口传文化特征,以及口传文化与书写文化反差性研究为其思想基础的。他注意到了口传文化与书写文化的心理反差性问题,但他更关注口传文化与书写文化连续性的问题(“论弗莱”52—55)。弗莱从口传文化与书写文化连续性方面认为,文学创作的结构原理来自于口传时代的神话传统与隐喻,文学的个别形式与文学的普遍形式是同一的。简言之,文学创作都是神话。

弗莱关于口传文化与书写文化的反差性与连续性问题论述,对于中国多民族国家比较文学研究来说,具有重要的理论启迪性和实践意义。彝族诗人罗庆春在分析彝族当代文学研究的弊端时就指出,研究者向来只关心彝族文学表现内容的时代性和形式方面的民族特色,而十分缺乏对彝族民间口头文学与作家书面文学的比较研究(118)。罗庆春指出的问题,不仅存在于当代彝族文学研究中,也存在于当代其他民族的文学研究中,它实际上是当代中国多民族国家文学研究中所存在的普遍性问题。因此,口传文化与书写文化的反差性与连续性应成为中国多民族国家比较文学研究必须考虑的历史视界。

弗莱的文学理论十分重视文化传统和文化遗产的问题。在弗莱看来,神话是人类文明的主要传播力量,它赋予仪式以原型的意义,赋予神谕以原型的叙述。“原型批评”的方法就是把民间文艺学研究中使用的比较方法和故事形态学方法运用到包括作家书面文学在内的其他文学类型中去,并从中发现在文学传承中那些反复出现的典型的叙述程式、情节结构和神话意象等。弗莱对程式化创作的反复强调——这常常受到当代许多学者的诟病——实际上就显示出他对古代文化特征的精辟理解。重复性是一切古代文化的特征。正因如此,“只有理解重复性,才能真正懂得古代文明”(沈爱凤18)。弗莱的文学理论的重要原则就是从多样性与新颖性中发现“同一性”,又在“同一性”中发现多样性与新颖性。

不过为了保持文学理论的学科自主性,弗莱认为文学理论的观念框架、基本原理不能取自于其它学科,它不应成为其它学科或其它理论的附属物,又约束了他对文学理论的深入思考。这使得他的文学理论中本来已经彰显出来的两个重要

思想——神话天文学思想和宗教学思想——并未得以充分地展开。从前者来看,他的循环论文学史观与西方的宇宙论思想有着密切的关系,但他并未对此做深入细致的阐述;从后者来看,他指出的文学总体释义批评中的文学的结构原理与神话和比较宗教学有着密切关联的思想——这又是绝大多数文学理论所缺乏的——也未得到清晰有力的解释。文学理论应该融合神话天文学和宗教思想,这是一个很值得关注的理论问题,容我们后文再说。

上述两种“大文学理论”都各有长短。如何协调这两种大理论倾向呢?就需要注意两个问题:一是历时性与共时性有机统一的问题,既要从事多样性与新颖性中发现“同一性”;又要在“同一性”中发现多样性与新颖性。二是族群、文化的分化与融合的问题。对于中国学者来说,要协调好这两种“大文学理论”倾向,就应像叶舒宪说的,“如今,学者要做的不只是强调‘中华民族多元一体’的文化现状,还要探索从‘多元’到‘一体’的分化与融合的历史互动过程”(“多族群互动”1)。

文学人类学界在2013年提出的“N级编码理论”就呈现出对上述问题的综合性思考。它的理论基础包括五个方面:一是把“神话”从文学本位、历史本位、哲学本位的束缚中解放出来,认为“神话”是人类文化最深层的基因编码方式,是文史哲等学科的共同研究基础。二是提出了“神话历史”“神话中国”等概念,指出神话思维是进入中国历史文化与文学的首要途径。三是改造并重释了雷德菲尔关于大/小传统的经典解释——把中国历史文化传统与华夏文明起源联系起来,作为认识中国多民族国家历史文化及文学源流的认识前提。四是把“四重证据法”作为探究中国历史、文化及文学的主要方法。五是提出文学人类学意义上的新文学观的重构问题,认为文学人类学意义上的新文学观既要显示出中国各民族文学的“同一性”思想内涵和文学表现特征,又要反映出中国各民族文学的多元和差异的形态。总之,“N级编码理论”是从中国历史文化根脉及源流上来重建中国多民族国家的文学、文学史、文学理论的新基础与新思想的。

“N级编码理论”丰富的思想内涵和理论要义体现在它具有多种理论倾向,是对多种理论思

想的汇通、整合与再创造。就它的“核心问题”——即文化表述问题来讲,它是一种文化政治理论;就它的“中心思想”——即神话编码思想来讲,它是一种神话理论;就它使用的“一对概念”——即大传统和小传统概念来讲,它是一种历史理论;就它采用的“两个视角”——即延续与断裂的视角来讲,它是一种知识考古学理论(“论‘N级编码理论’”7)。总之,“N级编码理论”是对文化或文学历史进程的研究。它的基本方法就是在四重证据比照中采用比较类型学解释法。

与前述两种“大文学理论”相比较而言,“N级编码理论”充分考虑到了中国多民族国家从“多元”到“一体”的分化与融合的历史互动过程。叶舒宪在阐述大/小传统的历史关系时就指出,一、口传大传统是孕育、催生文字小传统的母胎,它们是原生与派生的关系。二、文字小传统既可能保存和发展口传大传统的内容,也可能会遮蔽、歪曲或遗忘口传大传统的内容。三、对文化或文学历史进程的研究须采用延续与断裂两个视角,注意考察大传统与小传统二者之间复杂的关联性(“探寻中国文化”10)。由叶舒宪对大/小传统的论述可看出,“N级编码理论”在不忽视口传文化与书写文化连续性问题的前提下,更加关注二者的反差性问题。其研究重心在于发现和识别在历史进程中被文字小传统所遮蔽、歪曲甚或被遗忘的口传大传统的内容,以此达到对中国历史文化根脉以及中国文学源流的重新认识,并为中国多民族国家的文学、文学史、文学理论的研究奠定新的基础与思想内涵。

很显然,“N级编码理论”具有巨大的理论阐释效力。不过,它目前的理论建构还不是十分周详或完备的。对于这个问题,我们还须从“神话”这一关键词说起。

二、中国历史文化语境中的“神话”反思

众所周知,中国没有“神话”一词,这是一个在晚清时期经日本转译过来的西方外来词语。在西方历史文化语境中,“神话”最基本的含义就是故事。西格尔(Segal, R. A.)在《神话理论》里就这样说道,一、他提议把“神话”定义为故事;二、他在该书中所分析的各种神话理论都是把神话当作故事来看待的(168—69)。把神话视为故

事,其实反映的是一种文学性神话观念,即把神话视为文学的子范畴,认为其特点是虚构、想象。也就是说,神话是虚假的,不真实的。

如今,中国学术界已认识到了援西释中所带来的弊端。第一,二十世纪中国神话研究一直是把希腊神话视为典范,奉为标尺的。第二,中国神话学是在二十世纪上半叶批驳中国传统文化、建立中国新文化的政治变革和社会思潮中诞生的。第三,由此造成的严重后果就是无视中国历史文化的特点(陈连山 18—19)。重新认识中国古代历史文化特点,重构中国本土的神话学,这是中国学术界在本土文化自觉中的基本态度。

李零指出,要建构中国自身的神谱和传说系统,单靠与西方的比较是建立不起来的,我们需要从自己的材料系统来归纳中国神话的分类体系,而要做到这一点,就须从中国古代祭祀系统入手。他说:“中国古代的神话,严格讲,是围绕天神地祇的故事。宽一点,还可包括与动植物崇拜有关的故事[案:图腾崇拜,学者讲得很热闹,但可以落实到‘族’的例子太少,从祭祀系统上看不出]。学者欲治神话,首先得分清资料的系统,哪些是以祀天为主,哪些是以祭地为主,哪些是以望祀山川为主”(“自选集”82)。如果说李零是从中国祭祀文化角度来阐释中国神话的独特文化内涵的,那么叶舒宪则是从中国“圣人”文化角度来阐释中国本土宗教和神话特点的。他说:“关于中国本土宗教和神话特点,从古汉语关键词看,不是‘神’,而是‘圣’。”而且,如果从“圣人以玉器为符号标志的特殊线索入手”,就有可能“把儒家背后失落的传统还原出来”(“中国圣人神话原型”280—81)。很显然,两人在认知角度和看法上存在着一定差异,但在某些方面却也是可以汇通的。第一,他们都立足于中国文化的显著特点来思考中国神话学的思想体系。第二,他们都注意到了神话与宗教的联系。这样看来,李零和叶舒宪的看法是可以合成一个问题来认识的。

首先,要指出的是,叶舒宪撇开“神”而仅从“圣人”文化角度来探讨中国古代宗教和神话特点的认知思路也有不妥之处。中国尽管没有“神话”一词,但中国却有“神”字。在中国历史文化语境里,“神”的含义是相当丰富的,其基本义是指天地万物的神妙、变幻莫测,即“神异”;引申义则有神圣、神奇、神怪、神灵、神秘等。总之,中国

“神”字蕴含着相当丰富和复杂的天文历法思想,它是对天地人变化之极、神妙莫测的表述及其规律的认识。如《荀子·天论》云:“列星随旋,日月递昭,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事,而见其功,夫是之谓神”(荀况 78);《管子·水地》:“龙生于水,被无色而游,故神。欲小则化如蚕蠋,欲大则藏于天下,欲上则凌于云气,欲下则入于深泉。变化无日,上下无时,谓之神”(黎翔凤 827);《黄帝内经素问·天元纪大论》:“物生谓之化,物极谓之变,阴阳不测谓之神”(佚名 102);《孟子·尽心章句下》:“大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神”(李学勤,《十三经注疏》第11册394);《说文解字》:“神,天神引出万物者也”(许慎 8);《周礼·大司乐》:“以祀天神。”注曰:“谓五帝及日月星辰也”(《十三经注疏》第4册580);《礼记·祭法》:“山林、川谷、丘陵能出云,为风雨,见怪物,皆曰神”(《十三经注疏》第6册1296);《风俗通义·祀典》:“灵者神也”(应劭 359);《尸子》:“天神曰灵,地神曰祇,人神曰鬼”(尸佼 81);《论语·述而》:“子不语怪、力、乱、神。”注曰:“神,谓鬼神之事”(《十三经注疏》第10册92)。从“神”概念的语义演化来看,它最初的语义蕴含着天文历法之意,后衍生为天神、神怪、神灵、鬼神之意。

相比于西方“神话”一词,“神异”作为中国本土词汇,更能够说明中国历史文化的特质,因为“神异”乃是“天”的神显。《春秋繁露·循天之道》云:“君子察物之异,以求天意”(董仲舒 620)。西方“神话”概念对中国历史文化特质的遮蔽性是众所周知的,有鉴于此,我们不妨把中国的“神话学”称之为“神异学”更为恰当。它更能说明中国古代对天地神人关系的思考,也能反映出中国历史文化的神异性或传奇性的特点。其实,“传天数”与“言方怪”在中国古代具有同一性。

其次,什么人可以成为“圣人”?或者说,要成为圣人必须具备什么条件呢?从中国古代文化来看,首先是知天,其次是有高尚的德性,这是由中国古代天文学的官学特点和星占学思想所决定的。“知天”就是要精通天文历法,掌握天地宇宙万物变化之规律。《淮南子·齐俗训》说:“唯圣人知其化”(刘安等 256)。“化”是什么呢?

“化”就是阴阳之变化。王聘珍《大戴礼记解诂》云:“化于阴阳,象形而发谓之生。”注曰:“化谓变化,独阴不生,独阳不生,阴阳变化,品物流行”(251)。《大戴礼记解诂》还载孔子的话说:“所谓圣人者,知通乎大道,应变而不穷,能测万物之情性者也”,注云:“大道,谓天地人三才之道也”(王聘珍 11)。这就是说,要成为“圣人”首先应具备“知变化之道”的知识与能力。《管子·四时》云:“唯圣人知四时,不知四时乃失国之基”(黎翔凤 837—38)。《周髀算经》说:“知地者智,知天者圣”(程贞一 闻人军 8)。《淮南子·坠形训》高诱注云:“巫咸知天道明吉凶”(63)。现代研究已表明,巫、祝、宗、卜、史等在人类文明早期均是“传天数者”,它们是“圣人”的源头。

江晓原指出,通天与通神,实为一义,而且通天与祭祖紧密相连(105)。这就将天文、神话、祭祀、圣人联系起来了。“圣人”的首要职能是执掌通天通神及祭祀活动。《礼记·礼运》云:“圣人作则,必以天地为本,以阴阳为端,以四时为柄,以日月为纪”(《十三经注疏》第6册 698)。《周易·系辞上》说:“天生神物,圣人则之。天地变化,圣人效之。天垂象,见吉凶,圣人象之。河出图,洛出书,圣人则之”(《十三经注疏》第1册 290)。《白虎通·圣人》说:“圣者,通也,道也,声也。道无所不通,明无所不照,闻声之情,与天地合德,日月合明,四时合序,鬼神合吉凶”(陈立 334)。从这些论述中可以看出,“神”和“圣人”有着紧密的联系,并不是可以分开讨论的。叶舒宪撇开“神”,仅从“圣人”角度来探讨中国古代宗教和神话特点,主要原因就是要强调和突出玉器在中国古代社会或文化中的地位及作用。那么,我们该如何理解天文学和玉器在中国古代社会或文化中的地位及作用呢?江晓原对天学与“先知先觉”及“智识源泉”关系的分析有助于我们认识这个问题。江晓原指出:第一,古代获取统治资格或权力的人都是通天者,他们通过掌握上天的知识,成为“先知先觉”者。第二,上天知识的获取是靠天学达成的。第三,各种占辞以及天文历法,还有与之相关的各种数术都是上天所传示的知识。第四,古代掌管星占历法的重、黎、羲和、巫咸等天学家都是“先知先觉”者。第五,从提供“智识源泉”的根源来看,青铜礼器及其所代表的各种祭祀活动,在“先知先觉”方面与天学隔了一层

(110)。这就是说,在中国古代,天文学是最直接的通天通神的手段——它是“智识的源泉”,而“青铜礼器及其所代表的各种祭祀活动”是辅助性的通天通神的工具和手段。我们对待玉器也应作如是观,玉器作为神物(或灵物)乃是因为它是通天者在通天通神过程中的辅助工具或手段。《说文解字》就说道:“灵巫以玉事神”(许慎 13)。而《周礼·春官·大宗伯》说得更详细:“以玉作六器,以礼天地四方。以苍璧礼天,以黄琮礼地,以青圭礼东方,以赤璋礼南方,以白琥礼西方,以玄璜礼北方”,注云:“礼神者必象其类,璧圆,象天;琮八方,象地;圭锐,象春物初生;半圭曰璋,象夏物半死;琥猛象秋严;半璧曰璜,象冬闭藏,地上无物,唯天半见”(《十三经注疏》第6册 477—78)。同为通天通神的手段,天文学与玉器(包括陶器、青铜礼器等)及其所代表的各种祭祀活动哪一个更是更本源的呢?这是不言而喻的。这说明,对中国古代玉崇拜或玉石信仰(包括陶器和青铜礼器等)的宗教礼仪特性的认识是不能够脱离中国古代神话天文学的历史语境以及中国古代天文文化视野的。

对“神”和“圣人”的分析,把我们的思考推进到对神话和天文学关系的认识上。其实,在古代社会,神话与天文学是交融合一的——我们姑且称之为“神话天文学”。神话学和天文学的最新研究成果表明,古代天文历法知识为神话叙事提供了思想原则、知识依据和原型编码方式,而神话是对古代天文历法意识的神幻表述。中外研究者如下说道:“真正的神话渊藪是原始天文学和历法知识传统”(刘宗迪 236)。“神话已经被世人误解了多个世纪,因为学者们并没有把神话当作一种古代祭司用于描述他们观察到的天文现象的加密的语言”(亚力桑德拉·布鲁斯 26)。正因为神话与天文学在古代社会是交融合一的,因此“研究原始时代的神话,也是了解萌芽状态的天文学的另一条途径”(邵望平 卢央 12)。反之亦然。神话之所以是一种生存智慧,其意义即源于此。

三、对大/小传统知识的再思考

“N级编码理论”的一个重要理论基础,就是对大/小传统的再认识与再划分。它以有无汉字

作为划分时段的标记,将无文字时代的口传传统称为“大传统”,把文字书写的传统称为“小传统”。“N级编码理论”(叶舒宪,“文化文本”5)的构想思路见下表:

大传统	1级编码:物与图像(兴隆洼文化石蟾蜍/良渚文化玉蛙神)
小传统	2级编码:文字(汉字“蛙”与“娃”的同根同构)
	3级编码:古代经典(《越绝书》蛙怒)
	4级编码:后代创作(《聊斋志异》蛙神)
	……
	N级编码:当代创作(莫言《蛙》)

从表中内容来看,叶舒宪是以举例方式来阐释“N级编码理论”思想的。其构想的“N级编码理论”的一个严重缺陷就是抽掉了“口传言说”这一环节。这是因为“口传言说”的内容因难以确定其年代学的问题,所以叶舒宪只采用了能够判断年代学的考古实物及图像。其实,当我们认识到神话与天文学的关系,以及在口传社会里,人们口耳相传的主要知识是神话天文学知识的话,这个问题就迎刃而解了。

在口传社会里,人们主要传授的知识是什么呢?这在弗莱的文学人类学理论和中国文学人类学界提出的“N级编码理论”里都没有给出明确的说明,这不能不说是一大缺憾。从神话学和天文学的最新研究成果来看,在口传社会里,人们主要传授的知识就是天文历法知识。在口传社会里,天文学作为一种民众性、制度性的知识或历史记忆,它实际上就是神话(刘宗迪 236—37)。

既然在中国古代口传社会里人们传授的主要知识是关于天文历法的知识,那么在中国进入了文字社会后,人们传授的主要知识又是什么呢?同样是天文历法知识。这里仅提及以下几个方面就可窥一斑而见全貌:一是“现今所见的古代综合性类书,全都把‘天部’列于首位”(江晓原 45)。二是专门记录和研究天文历法的著作。三是中国古代哲学经典著作都蕴含着丰富多样的天文历法内容。四是中国历代史学著作都有天官志、天文志、天象志、祥瑞志、律历志等内容。五是农书几乎就是天文历法书。六是中医学著作

是以天文历法为基础和内核的。七是方技数术之书记录了大量的天文历法内容。八是古代数学著作记录了大量天文历法的内容。九是如《山海经》《诗经》《楚辞》等文学经典都记录了大量天文历法知识。众所周知,中国天文学历史是连绵不绝的,而且中国是世界上保留天文观测记录最丰富、最详尽的国家。这就涉及到一个很重要的问题:中国历史文化的特质是什么呢?

叶舒宪是用“神话历史”“神话中国”两个相互关联的概念来描述中国历史文化特质的。所谓“神话历史”就是中国历史的神话性质;所谓“神话中国”,就是“按照天人合一的神话式感知方式与思维方式建构起来的五千年文化传统”(“中国的神话历史” 35)。“天人合一”的神话思维方式和感知方式是怎么生成的?叶舒宪并没有做出明确的解释。刘宗迪对此给出了回答:“我们在谈到中国古代文化的精神时,总是津津乐道什么‘天人合一’,通常仅仅是泛泛而论,其实,究其原委,天人合一的观念正是从原始天文学演化和抽象出来的,要理解天人合一,只有回到其天文学原型,才会落到实处”(236)。这就是说,神话天文学是形成中国历史文化特质的核心要素(另一要素是频发的地质灾害,而且二者有着紧密的联系)。

何新在回顾自己多年的神话研究时曾反思道:“在写《诸神的起源》时,我对太古天文学的认识尚浅薄。今日观之,书中一些论点确有修正的必要。更深入的研究使我认识到,天文学,对天体运动的观察与研究,在中国古代具有极其特殊的地位和意义。天文学深刻地影响、渗透于古华夏之宗教、哲学和政治”(《诸神的起源》2)。概言之,“中国上古及古代的全部基本哲学和宗教观念,均与天文观念密切关联”(5)。何新对自己神话研究历程的反思是值得我们特别注意的,因为在一百多年的中国神话研究历程中,由于我们忽视了神话与天文学交融合一的历史实情,从而也无视了中国历史文化的独特性内涵。

其实,考古发掘及研究均表明,中国在史前时期就有了高度发达的天文学。如众所周知的濮阳西水坡遗址、红山文化遗址、安徽凌家滩遗址、良渚文化遗址、河南大河村遗址、陶寺文化遗址等就是史前天文学遗址。据天文史家冯时的研究可知,一、在黄帝时代,中国天文学的主要部分就已

基本完成(“中国天文考古学”51);二、仰韶文化时期是中国天文学发展史上具有承上启下的重要阶段。在仰韶文化时期,中国天文学旧体系的雏形已经形成,新体系的萌芽也已诞生(“星汉流年”128)。中国史前时期高度发达的天文学,对于中国历史及中国文化传统来说意味着什么呢?首先,它为华夏文明特质的形成提供了知识系统的保障。“夏商周文明绝不是建立在所谓原始巫教(张光直)或野蛮奴隶制(郭沫若)基础上,而是建立在当时举世最为先进的天文历法知识、理性宗教哲学和最发达优越的农业及工艺城邦文明基础之上的”(何新,“易经新解”3)。其次,它表明中国史前期高度发达的神话天文学是中国文化之源,而且连绵不绝的中国神话天文学历史奠定了中国历史文化传统的主干。李零指出,中国传统文化有两条主线:一是人文主义的文化,二是数学方技的文化(“中国方术考”15)。两者的思想核心都在于天文历法。为什么我们现在只注意到前者,而忽视后者呢?这是由两个原因造成的。一是反传统的思想所造成的遮蔽后果;二是现代学术制度中人文科学、社会科学和自然科学分裂的结果。

从大/小传统连续性的方面来看,中国神话天文学奠定了中国历史文化的主干,它显著的特点之一就是记灾志异。《史通·书志》曾说道:“古之国史,闻异则书”(刘知几17)。中国历史著作为什么特别重视记灾志异呢?这首先是由中国的“神异学”所决定的,其根源在于神话天文学。其次,与中国史官源于天官的历史密切相关。这就意味着中国“神话历史”的神异性与传奇性。“究天人之际,通古今之变”,这是中国历史书写的首要目的。

综合上面的分析,我们现在可以回答这样的问题了:神话为什么是文化基因、原型编码方式、文史哲等学科的基础?神话为什么是文学之源,文学之本呢?从神话天文学角度我们可以获得“所以然”的解释:神话天文学是文化与文学之源,也是文化与文学之本。

四、华夏神话天文学与中国比较文学研究

在了解了中国历史文化的内涵及特质后,我们接下来要分析的问题就是中国多民族文学的比

较问题和“N级编码理论”的“有形”原则问题。前者关涉到从中国神话天文学知识系统来研究中国多民族国家文学的合理性;后者关涉到运用中国神话天文学知识系统来进行中国多民族国家比较文学研究的可能性。

如前所述,华夏神话天文学是中国文化之源,而且也是中国历史文化的主干。它对中国的宇宙观、政治观、宗教观、历史观、数理观、祭祀观、生态观、礼仪制度、民俗活动、养生观念,以及建筑、音乐、医学、文学、绘画等都产生了相当深远的历史影响,此不赘述。中国多民族文学就孕育在这样的历史文化语境中,并且是受到这种历史文化的滋养而发展起来的。中国古代神话天文学对中国文学的影响,就在于它是中国古代文学观念的渊藪,它对中国古代文学创作(口传文学和书面文学)和文学理论都产生了深远的影响。

“文学”观念不是天生就存在的,它在历史中生成,并且随着历史变化而不断改变其思想内涵。大致来说,中国的“文学”观念经历了“天文——人文(神文)——礼仪——文辞(纹身、纹饰)——文章——(现代)文学”的历史变化。“五四”新文化运动之后,中国传统的“文学”观念基本上中断了,“五四”新文化运动的精神主旨就是反传统,批判中国传统文化。自“五四”新文化运动以来,现代西方文学观念就占据了中国学术界的中心地位并影响至今。“文学”由此有了特殊的思想内涵:它是一种以审美为内核,以虚构、想象为特征的语言艺术。反传统不仅中断了中国传统的文学观念,而且也中断了中国传统的神话天文学批评和易学批评——其内核是古代神话天文学思想与知识。中国学术界出现的“失语症”呼声正根源于此。

比较文学研究的基础是什么?文学人类学告诉我们,是人类思维模式。人类思维模式的差异性生发出人类意识的多元性以及文化的独特性。正因如此,“如果我们不探究潜藏于民族文化深层的心理或思维结构,就不可能准确地理解那看去千奇百怪、不可思议而又拥有众多人众的种种社会文化现象,更谈不上在继承的基础上如何改变民族的思维定势及传统文化精神了”(邓启耀25)。其实,我们前面所论及的弗莱的文学理论和中国文学人类学界的“N级编码理论”都强调以人类思维模式为基础去研究人类的文学。如弗

莱的文学理论就把人类思维模式作为解读文学史以及文学作品的基础,“N级编码理论”则是把神话思维视为进入中国历史、文化以及文学的门径。人类思维模式是如何生成并定型的呢?这就是神话天文学,它包括空间、时间、数理三个要素。不同民族在神话天文学上的差异,影响和决定了不同民族在空间、时间及其数理关系上的认识也是有差别的。

我们可以以浦安迪和杨义对中西叙事文化差异的比较分析试做简要说明。

浦安迪在运用弗莱神话原型理论分析中西方叙事文学传统时曾指出:中国遵循的是“神话→史文→明清奇书文体”的演化路径,其特点是“非叙述性+空间化”;西方遵循的是“epic→romance→novel”的演化路径,其特点是“叙述性+时间化”。浦安迪从中西比较文化视野指出,“神话的定义本来就是‘叙事的艺术’,没有叙事哪里会有什么神话。然而,中国的神话确实很少叙事。中国神话与其说是在讲述一个事件,还不如说是在罗列一个事件”(42)。中国神话为何较少叙事,其特征为何是“非叙述性+空间化”呢?浦安迪认为,那是由于“中国神话倾向于把仪礼的形式范型,诸如阴阳的更替循环、五行的周旋和四时的交替等等,作为某种总体的原则,而与西方神话叙事的时间化倾向构成一个同异对比”(43)。应该说,浦安迪的分析很精辟,但也有不足:第一,浦安迪是严格遵守西方“神话”的定义来阐释中国叙事文化特征的,因此他的解释在一定程度上就存在以西释中的毛病。第二,浦安迪把中国神话特点归结到“先秦根深蒂固的‘重礼’文化的原型影响”,还不能准确解释出中国叙事文化“非叙述性+空间化”特点形成的最终原因。因为中国的“重礼”原则——“诸如阴阳的更替循环、五行的周旋和四时的交替等等”又是如何产生的?它的知识学依据是什么?浦安迪均未做出更进一步地追本溯源的解释。这表明浦安迪对中国历史文化及文学的认识还存在某些缺憾。

杨义对中国叙事文类(或叙事文学)的研究吸收了浦安迪的两个相关论述——中国神话是片段的,非故事性的;中国历史叙事影响了中国古代叙事文类的基本范式。在这里,杨义与浦安迪一样,都把中国历史叙事看作是产生中国叙事文类(或叙事文学)的关键要素。不过,杨义又是从中

国文化角度来分析中国叙事文化内涵及特点的。第一,杨义指出,中国古代的叙事常常称作“序事”。“序”字从“广”,原义指空间。“序”“叙”在语义学上相通,表明中国“叙事”的含义是从空间的分割转换而来并具有时间顺序的意义。“序”又与“绪”同音假借,表示“头绪”,它暗示了故事线索的意思。据此,中国的叙事学在某种意义上又可称为顺序学或头绪学(10—11)。第二,杨义认为,中国叙事作品的时序特征呼应着中国“天人之道”的哲学思想,隐藏着十分深刻的宇宙学意蕴(122—40)。杨义的研究表明,中国叙事的独特文化特征与中国天文历法有着密切的联系。

浦安迪和杨义对中国叙事文化内涵及特点的分析,对我们来说意味着什么呢?这就是中国叙事文类(或叙事文学)深受中国古代高度发达、连绵不绝的神话天文学的影响,中国神话天文学影响和决定着中国叙事文类的叙事法则、表述方式、文化心理以及思想意蕴。其实,不仅中国叙事文类(或叙事文学)深受中国神话天文学的影响,而且中国抒情文类(或诗歌)也同样深受中国神话天文学和中国天文文化历史的影响。如中国古典诗歌所表现出来的季节性题材与情感倾向、对称性形式与格律特征,以及春怨悲秋的主题等就蕴含着天文历法的意义。由此来看,中国神话天文学对中国文学的影响是多方面,既有显性方面的,如题材、意象、主题(春恨/悲秋)、节日民俗等;又有隐性方面的,如声律、时空观、情节结构、数理观、文化心理等。

如前所述,“N级编码理论”尽管具有丰富的思想内涵与理论意义,但它目前还只是提出了一些纲领性的思想,它对文学研究的“有形”原则还缺乏阐释。从我们对中国叙事文类和抒情文类的分析来看,中国多民族国家比较文学研究的“有形”原则应建立在由华夏神话天文学所生发出来的神话天文学知识和文学创作实践上来,其思想理路大致如下:华夏神话天文学→华夏易学思想及理论(义理、象数)→口传文学/书面文学创作原则(思维模式、结构、主题、意象、人文地理景观、隐喻、象征、文化心理等)。

考古学和文学人类学的研究表明,在中国古代就已有多条文化传播路径:如北方欧亚草原文化传播带、西北玉石文化传播带,以及红山文化—河西走廊、氐羌—藏彝走廊、岭南民族走廊等等。

这些文化传播带的存在,表明中国古代文化的交流远比我们想象的复杂。杂糅,是文化传播的重要现象,它既彰显着“多元”,也保持着“一体”。在中国古代,随着族群的迁徙,各族群的神话天文学的交流也相当丰富和多元化,现今中国少数民族神话天文学知识体系中就融入了中原汉族,以及域外的天文历法知识,中原汉族也吸纳了其他民族的神话天文学知识。这就为中国多民族国家比较文学研究提供了更广阔的视野。

结 语

人类思维模式是比较文学研究的基础,而神话天文学是孕育与产生人类思维模式的重要基石。神话天文学首先是属于多民族的,它影响着多民族的文学。随着人类多族群的移动,以及人类文化的交流与传播,神话天文学又具有了融合、汇通乃至“一体”的特性,这就为中国多民族国家比较文学研究提供了“可比性”的思想基础。华夏各民族神话天文学是中国历史文化及文学最主要的文化基因和原型编码方式,理应成为中国多民族国家比较文学研究的基石及出发点。从中国多民族国家比较文学研究的基本原则来说,口传文化与书面文化的连续性与反变性,是中国多民族国家比较文学研究的历史视域;族群融合与文化交流,是中国多民族国家比较文学研究的比较视野;各民族、各区域的神话天文学历史及传统,是中国多民族国家比较文学研究的全球眼光。

引用作品[Works Cited]

- 亚力桑德拉·布鲁斯:《2012: 科学还是迷信?》,冯澜、吴晓路译。北京:光明日报出版社,2010年。
- [Bruce, Alexandra. 2012: *Science or Superstition?* Trans. Feng Lan and Wu Xiaolu. Beijing: Guangming Daily Publishing House, 2010.]
- 《周髀算经译注》,程贞一、闻人军译注。上海:上海古籍出版社,2012年。
- [*Canon of the Gnomon of the Zhou Dynasty*. Ed. and trans. Cheng Zhenyi and Wen Renjun. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2012.]
- 《黄帝内经 素问》,傅景华、陈新志点校。北京:中医古籍出版社,1997年。
- [*Canon of the Yellow Emperor: Basic Questions*. Eds. Fu Jinghua and Chen Xinzhi. Beijing: Ancient Chinese Medical Books Publishing House, 1997.]
- 陈立:《白虎通疏证》,吴则虞点校。北京:中华书局,1994年。
- [Chen, Li. *Commentaries on the Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*. Ed. Wu Zeyu. Beijing: Zhonghua Book Company, 1994.]
- 陈连山:“走出西方神话的阴影——论中国神话学界使用西方现代神话概念的成就与局限”,《长江大学学报》6(2006): 17-21。
- [Chen Lianshan. “Going out of the Shadow of Western Mythology.” *Journal of Yangtze University* 6 (2006): 17-21.]
- 代云红:“论弗莱文学理论的口语文化内涵与启示”,《文艺理论研究》5(2009): 52-56。
- [Dai, Yunhong. “The Meaning and Significance of Oral Culture in Frye’s Literary Theory.” *Theoretical Studies in Literature and Art* 5(2009): 52-56.]
- :“论‘N级编码理论’的思想内涵、理论要义及问题”,《百色学院学报》2(2013): 1-9。
- [——. “An Analysis of Connotation and Significance of ‘N-level Coding Theory’ and Its Limitations.” *Journal of Baise University* 2(2013): 1-9.]
- 邓启耀:《中国神话的思维结构》。重庆:重庆出版社,2004年。
- [Deng, Qiyao. *The Mental Structure of Chinese Mythology*. Chongqing: Chongqing Press, 2004.]
- 董仲舒:《春秋繁露》,张世亮、钟肇鹏等译注。北京:中华书局,2012年。
- [Dong, Zhongshu. *Luxuriant Dew of the Annals*. Eds. and trans. Zhang Shiliang and Zhong Zhaopeng. Beijing: Zhonghua Book Company, 2012.]
- 冯时:《中国天文考古学》。北京:中国社会科学文献出版社,2001年。
- [Feng, Shi. *Archaeoastronomy in China*. Beijing: China Social Science Documentation Publishing House, 2001.]
- :《星汉流年:中国天文考古录》。成都:四川教育出版社,1996年。
- [——. *A History of Archaeoastronomy in China*. Chengdu: Sichuan Education Press, 1996.]
- 何新:《诸神的起源:中国远古太阳神崇拜》。北京:光明日报出版社,1996年。
- [He, Xin. *Origin of Gods: The Worship of the Sun God in Ancient China*. Beijing: Guangming Daily Publishing House, 1996.]
- :《易经新解:天行健》。北京:时事出版社,2007年。

- [---. *New Interpretations of The Book of Change: Heaven's Motion Is Unrelenting*. Beijing: China Times Publishing Company, 2007.]
- 江晓原:《天学真原》。沈阳:辽宁教育出版社,1995年。
- [Jiang, Xiaoyuan. *The True Source of the Celestial Studies*. Shenyang: Liaoning Education Publishing House, 1995.]
- 李零:《李零自选集》(第2版)。桂林:广西师范大学出版社,1998年。
- [Li, Ling. *Li Ling's Essays Selected by the Author Himself*. Guilin: Guangxi Normal University Press, 1998.]
- :《中国方术考》(修订本)。北京:东方出版社,2001年。
- [---. *An Examination of the Chinese Predictive and Prescriptive Arts*. Beijing: Orient Press, 2001.]
- 李学勤主编:《十三经注疏》全13册。北京:北京大学出版社,1999年。
- [Li, Xueqin, ed. *Comments to the Thirteen Classics*. Beijing: Peking University Press, 1999.]
- 黎翔凤:《管子校注》,梁运华整理。北京:中华书局,2004年。
- [Li, Xiangfeng. *Annotated Guanzi*. Ed. Liang Yunhua. Beijing: Zhonghua Book Company, 2004.]
- 刘安等:《淮南子》,高诱注,《诸子集成》第7册。北京:中华书局,1954年。
- [Liu, An, et al., eds. *Huainanzi*. Ed. Gao You. *Works of the Early Philosophers*. Vol. 7. Beijing: Zhonghua Book Company, 1954.]
- :《淮南子》,张广保编著。北京:北京燕山出版社,1995年。
- [---. *Huainanzi*. Ed. Zhang Guangbao. Beijing: Beijing Yanshan Press, 1995.]
- 刘知几:《史通·书志》,黄寿成校点。沈阳:辽宁教育出版社,1997年。
- [Liu, Zhiji. *Generalities on History*. Ed. Huang Shoucheng. Shenyang: Liaoning Education Press, 1997.]
- 刘宗迪:《失落的天书:〈山海经〉与古代华夏世界观》。北京:商务印书馆,2006年。
- [Liu, Zongdi. *The Lost Heavenly Book: The Classic of Mountains and Seas and the World View of Ancient Huaxia*. Beijing: The Commercial Press, 2006.]
- 罗庆春:“穿越母语:论彝族口头传统对当代彝族文学的深层影响”,《民族文学研究》4(2004):118-21。
- [Luo, Qingchun. “Travelling in the Mother Tongue: the Influence of the Yi Nationality's Oral Tradition on Its Literature.” *Studies of Ethnic Literature* 4 (2004): 118-21.]
- 浦安迪:《中国叙事学》。北京:北京大学出版社,1998年。
- [Plaks, Andrew H. *Chinese Narrative*. Beijing: Peking University Press, 1998.]
- 罗伯特·西格尔:《神话理论》,刘象愚译。北京:外语教学与研究出版社,2008年。
- [Segal, Robert A. *Myth: A Very Short Introduction*. Trans. Liu Xiangyu. Beijing: Foreign Language Teaching and Research Press, 2008.]
- 邵望平 卢央:“天文学起源初探”,《中国天文学史文集》第二集,北京:科学出版社,1981年。1-16。
- [Shao, Wangping, and Lu Yang. “A Preliminary Investigation of the Origin of Astronomy.” *Collected Works of the History of Chinese Astronomy*. Vol. 2. Beijing: Science Press, 1981. 1-16.]
- 沈爱凤:《从青金石之路到丝绸之路——西亚、中亚与亚欧草原古代艺术溯源》(上册)。济南:山东美术出版社,2009年。
- [Shen, Aifeng. *From the Lazurite Road to the Silk Road: Root of Ancient Art in West Asian, Central Asian and Eurasian Grassland*. Vol. 1. Jinan: Shandong Fine Arts Publishing House, 2009.]
- 尸佼:《尸子》,黄曙辉点校。上海:华东师范大学,2009年。
- [Shi, Jiao. *Shizi*. Ed. Huang Shuhui. Shanghai: East China Normal University Press, 2009.]
- 王聘珍:《大戴礼记解诂》,王文锦点校。北京:中华书局,1983年。
- [Wang, Pinzhen. *The Greater Dai's Records of Rites*. Ed. Wang Wenjin. Beijing: Zhonghua Book Company, 1983.]
- 许慎:《说文解字》,徐铉校订。北京:中华书局,1998年。
- [Xu, Shen. *Explanations of Characters Simple and Complex*. Ed. Xu Xuan. Beijing: Zhonghua Book Company, 1998.]
- 荀况:《荀子》,廖名春、邹新明校点。沈阳:辽宁教育出版社,1997年。
- [Xun, Kuang. *Xunzi*. Eds. Liao Mingchun and Zou Xinming. Shenyang: Liaoning Education Press, 1997.]
- 叶舒宪:“中国圣人神话原型新考——兼论作为国教的玉宗教”,《武汉大学学报》3(2010):277-86。
- [Ye, Shuxian. “A New Investigation of the Archetype of Chinese Saints Myths.” *Journal of Wuhan University* 3 (2010): 277-86.]
- :“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。
- [---. “Chinese History of Myths: From ‘Chinese

- Mythology' to 'Mythological China'." *Journal of Baise University* 1(2009): 33-37.]
- :“探寻中国文化的大传统——四重证据法与人文创新”,《社会科学家》11(2011): 8-14。
- [---. “In Search of the Great Tradition of China: Four Types of Evidences and Innovation in Humanities.” *Social Scientist* 11(2011): 8-14.]
- :“文化文本的N级编码论——从‘大传统’到‘小传统’的整体解读方略”,《百色学院学报》1(2013): 1-7。
- [---. “N-Level Coding Theory of Cultural Texts: The Overall Interpretative Strategy from ‘Great Tradition’ to ‘Little Tradition’.” *Journal of Baise University* 1(2013): 1-7.]
- :“多族群互动促中华文明发生”,《中国民族报》2009年7月17日。
- [---. “The Genesis of Chinese Civilization and the Interaction among Multiple Ethnicities and Groups.” *Zhongguo Minzu Bao* 17 July 2009.]
- 杨义:《杨义文存第一卷 中国叙事学》。北京:人民出版社,1997年。
- [Yang, Yi. *Chinese Narratology*. Beijing: People's Publishing House, 1997.]
- 应劭:《风俗通义校注》,王利器校注。北京:中华书局,1981年。
- [Ying, Shao. *Annotated Comprehensive Meaning of Customs*. Ed. Wang Liqi. Beijing: Zhonghua Book Company, 1981.]
- 钟敬文:“民俗学对文艺学发展的作用”,《文艺研究》1(2001): 86-88。
- [Zhong, Jingwen. “Folkloristics's Contribution to the Development of Literature and Arts.” *Literature & Art Studies* 1(2001): 86-88.]
- (责任编辑:王嘉军)

