

## 钟敬文、盐谷温与非经学神话研究\*

董晓萍

**摘要：**使用经学神话和非经学神话两个概念，研究20世纪初的中国神话学史，是一个新课题，这项研究拟解决三个问题：一是历史性地看待海外汉学史中的中国神话研究成果，如日本汉学家盐谷温的《楚辞》研究，二是解释中国文化内部神话观的差异，三是分析中西神话观的区别。我们要对以往的学术史资料做细致地辨析，在有条件的情况下加强个案研究，以使前人已有的研究成果获得更为准确的理解。

**关键词：**经学神话 非经学神话 自然神话 钟敬文 盐谷温

20世纪初我国学术界发生了一场轰轰烈烈的《楚辞》大讨论，其焦点是对以《诗经》为代表的经学排斥神话的做法提出质疑，提升我国古代南方文学代表作《楚辞》的地位，并运用现代人文科学方法对这两本书重新评价。此时海外汉学界的《楚辞》研究信息传入我国，同时，在世界范围内蓬勃兴起的民俗学、人类学和考古学也对国内新兴的人文科学界产生影响。当此之际，钟敬文的《楚词中的神话和传说》的出版就成为一种信号。它不是标志着收束这场争论，而是标志着可以在经学神话之外构建非经学神话研究系统。至20世纪40年代至60年代，中外已有一批以《楚辞》研究为主的研究成果，书写了一段新的学术史。

\* 此文为教育部人文社科重点研究基地重大项目“跨文化视野下的民俗文化研究”的阶段性成果，项目批准号：19JJD7500003。

## 一、两个概念

百年后看这场学术争论，起因涉及一个基本问题，就是对外间评价中国缺少神话的说的反反感，起初是不满，后来变成对传统国学的内视与外输之反差的理性思考。实际上，中国神话遍布经史子集的记载和民间口头传承，存藏是丰富的，又岂止《诗经》和《楚辞》。在海外汉学界，《诗经》和《楚辞》都算是名作，但历经文艺复兴运动之后，西方人迷恋浪漫的东方学和追求前工业化遗产的民俗学与人类学，而《诗经》那种克己的、简敛的经学叙事方式并没有受到欢迎，反而是《楚辞》的非经学叙事，个性张扬、想象奔驰、神话传说铺天盖地、提问式的思维汪洋恣肆，实获其心。但在国内，当时要把《诗经》与《楚辞》的地位一下子扳平，无异于一场颠覆，还几乎要成为传统国学与现代人文科学的一种划界之举。在“五四”运动发祥地的北京大学，在南方新思想活跃的中山大学，在留学与即将留学的年轻学者中间，在海外汉学界的多个点、线、面，都有纵横交错的学术碰撞。

现在回头看，传统经学与神话之间的关系，并没有后来的舆论说的那么紧张，年轻的钟敬文出版的《楚词中的神话和传说》也很“年轻”，但关于《楚辞》研究的任何成果放到那个时间段内都必然要兴起波澜。

本文以下主要使用“经学神话”和“非经学神话”两个概念，梳理这段学术史，分析钟敬文这本著作的作用，也指出其局限，同时评价这场争论的历史价值和现实意义。

### （一）所谓“经学”与“非经学”神话

在我国，自孔编《诗经》起，用经学解释中国神话，成为支配性的文化观，它进入封建社会思想意识形态，在我国社会历史中发挥了长期的影响。被经学处理过的神话，讲述中国古代社会帝王世系的由来，文本简约而规格极高，在此姑且称之为“经学神话”。但从数量上

说，它们又只是我国神话中的一小部分。“非经学神话”，指以《楚辞》为代表的中国神话，它们处于儒家系统之外，不受主流意识形态控制，却保留了地方性的、多民族的、多样化的思想成分，其数量也在中国神话中占比最大。

我在使用“经学神话”和“非经学神话”两个概念的同时，也将之作为一种分析方法。经学“不语怪力乱神”，故对不符合经学标准的作品给予排斥，或者按照经史子集的观念进行等级分类。经学长期沿用这种等级化分类，也固化了经学对非经学神话的封闭局面。传统国学作为经学学术支撑，便不具备对非经学神话的研究方法。当然，“经学神话”与“非经学神话”能完全隔离、互不通气吗？也不是。但运用此两概念，能促进我们对20世纪初现代人文科学崛起的理解。这些新学科所提供的新理论和新方法，可以揭示，“经学神话”中的帝王世系神话虽被列入御制文化。而在此之外，在中华民族总体文化资源中，帝王世系的原生神话，即“伟人神话”，如三皇五帝、大禹后裔、昆仑王母等，仍在多地区、多民族中广为流传，它们在“非经学神话”和“经学神话”之间，共享称谓、纠缠情节、互换体裁、变来变去，所以两者也没有彻底脱钩。它们多元一体、九九归一，被混合使用和流传，对此历代文人学士都有记载。

说到“非经学神话”，还要考虑到中国古人思想观念的复杂性。欣赏和使用非经学神话的文人学士，包括《楚辞》的作者屈原本，也可能并不一定反对经学，还会在某种程度上尊崇经学，但他们对于神话的认识和使用，是与儒家不一样的。再如司马迁，在《史记》的开篇设立“五帝本纪”，看不出与经学做法的区别，但同样也是司马迁，首次在“五帝本纪”中采用了从民间搜集的神话传说，书写了与以往经学神话不一样的帝王世系史。正是他们带动了“非经学神话”神话的传承。魏晋之后，印度佛学传入，很多文人学士对“非经学神话”的兴趣陡然增加。至宋明理学兴起，援佛入儒，对“经学神话”加以改造，对“非经学神话”的解释又有翻新。

## （二）改革不是决裂而是找到富有活力的传统加以发展

晚清至“五四”之后，我国学界接受西方进化学说，改革传统国学，补充以往没有的新知识与新方法。但改革并非与传统国学“割袍断义”。进步学者一方面抨击传统国学，反对经学神话观；另一方面热情地研究非经学神话，还对两种神话的利弊都进行分析。

当然，树立非经学神话的路一定是曲折的，钟敬文的《楚词中的神话和传说》于1928年完稿，至1930年出版，外界的反应就能说明这个问题。它起初是弱勢的，不如钟敬文按此书思路发表的其他论文更有轰动效应，例如，钟敬文的《中国印欧民间故事之相似》（1928）和《中国民间故事型式》（1929）发表后不久，就被日、德、芬兰同行引用，但其为中国神话分类的数量还不及《楚词中的神话和传说》的分类的三分之一。再如，钟敬文的异人形的“鸟”分类论文《中国的天鹅处女型故事》（1931），异人形的“植物”分类论文《中国的植物起源神话》（1932）和《中国的水灾传说》（1931），以及异人形的“动物”分类论文《盘瓠神话的考察》（1936）发表后，都引起日、德学者的高频度引用，其风头也都盖过钟敬文《楚词中的神话和传说》的原创分类，反而把原著的光芒给遮盖了。

## 二、基本问题

上述现象的发生是有传统国学的基础的。

### （一）民俗体裁与思维模式

传统国学不是不容纳民间文学的，但有体裁上的区别。传统国学是接受歌谣谚语的。歌谣谚语以言语传播为主，其思维方式仍在汉语的表意系统之内，就是变化再大，也不会跑到表音系统一边去，其解释框架还是本土的。神话传说就不同，它们可以超越人类的日常经验，如通过梦境、体验式的个体经历，或者群体仪式，摆脱言语体系，直接进入认识论。神话描述宇宙观与世界起源的本质问题，其解释框架

就不单单是表意或表音系统的问题，而是文化间的，是多元文化所共有的思维类型，无法定于一尊，所以传统国学对神话就比较排斥。研究神话的理论与方法，在西方学术中有，所以我国的神话学研究，有时外来影响比较明显。

## （二）宗教神学与人伦体系

在这一点上，西方的神学体系神话与中国的人伦体系神话，存在极大的差异。至20世纪初的二三十年代，在中西学术碰撞之际，在海外汉学与中国学者之间，也有两种意见。一种是以西方神话观和分类法为科学标准，用以衡量中国神话，认为中国神话对不上号，缺乏系统性。另一种是从中国人伦体系神话出发，认为不必照搬西方，应该建立自己的分类系统和研究方法。同样需要考虑的是，中国的棘手问题并不是宗教神学，而是正统经典与地方文化的二元存在，两者都是中国文化内部的产物，对两者是硬性划界？还是综合分析？中国学者也要思考。钟敬文的《楚辞中的神话和传说》恰逢此时进入读者的视线。

## 三、日本汉学家盐谷温与《楚辞》

一般认为，中国缺少神话的说法来源是盐谷温。他出身日本汉学世家，曾留学德国，学了德国汉学，还接触了法国汉学，回国后又赴楚国旧地湖南拜师。终其一生的研究，是将日本汉学、欧洲汉学与中国传统国学相结合，多元融会，成为20世纪早期日本汉学界的重量级人物。他的《中国小说概论》于1927年被译成中文<sup>①</sup>，传到我国，一时风靡，其中关于中国神话的研究意见，涉及《楚辞》《山海经》和《搜

<sup>①</sup>〔日〕盐谷温：《中国小说概论》，（一）《神话及传说》，君左译，《小说月刊》1927年第17卷号外“中国文学研究专号”，第1—6页。

神记》等，也见于本书<sup>①</sup>，并引起钟敬文的注意。同样认为他贬低中国神话的话，也出自此书，这究竟是怎么一回事呢？在此，我们有必要了解盐谷温的实际看法。

### （一）盐谷温怎么会有这样神奇的思想？

盐谷温在德国莱比锡大学读书时选修了《楚辞》的课。他在文化相异的环境中听课，用文化相异的思维观察，感到《楚辞》让西方人“感着兴趣”，也让他经过西方汉学家的解释感到“很有兴趣”。

忆在莱比锡大学听康拉第教授的《楚辞》讲义的时候，教授曾画一兔以杵捣白之图于黑板上，很博得听讲者的喝彩。我们不见得以为怎样稀奇的，在西洋的学生却很感着兴趣。还有教授并附带地说及，在印度也有同样的思想，把中国、印度、埃及、希腊等的神话比较研究一下，恐怕是很有趣的罢。<sup>②</sup>

我们通过盐谷温对德国汉学家康拉第（August Conrady）的回忆获知<sup>③</sup>，德国高校已将《楚辞》研究纳入汉学课程，而德国正是格林兄弟的故乡，康拉第用绘画的方式，讲解《楚辞》神话中的月亮、玉兔、捣药，并在中西印神话之间做穿越性的解释，这吸引了盐谷温，盐谷温后来又将之带入对中国神话的研究中，启发了中国学者。

### （二）盐谷温的中国神话观

首先，他指出，中国神话的分类存在南北差别。北方的神话为儒家所利用，为统治阶级服务，但与中国普通人生活实际脱节。南方的神话，被道家、神仙家和浪漫诗人所使用，保留了神话的生鲜原色，

① [日]盐谷温：《中国文学概论讲话》（下篇），第六章《小说》，第一节《神话传说》，第二节《两汉六朝小说》，日文版，大日本雄辩会，1919年；中文版，孙俚工译，太原：山西人民出版社，2015年。

② [日]盐谷温：《中国文学概论讲话》（下篇），第六章《小说》，第一节《神话传说》，孙俚工译，第315页。

③ 康拉第，也译为“孔好古”或“孔拉迪”。张哲俊教授协助查找日文书籍中的人名，特此致谢。

但没有主流地位。

无论哪一种国民在太古草昧之世都是有神话传说的。印度这样，希腊这样，自然在中国神话传说也是很多的。只是太古的民族住地是移住于比较地缺乏天惠的黄河流域，汉族的性格是极其实际的，力农勤业只管逐于利用厚生的日常生活，排斥空理空想，因而没有耽于沉思冥想的余裕，所以不能把从古来的神话传说集成为雄大的诗篇，或是幽玄的小说。加之孔子是纯然的汉民族思想的代表者，生平不语怪力乱神，其教专说修身治国的实用，高尚深远的死生之理、天命之论，是不容易允许门弟子的，而且排斥一切太古荒唐不稽之传说，从而儒家之徒是不采用神话传说的，却在道家与杂家之中保留神话传说不少。然因汉代定儒教为国教，所以思想的束缚甚，向来的神话传说类多消灭……<sup>①</sup>

怎么判断他讲北方神话就是批评经学呢？从上文可见，他批评“孔子”思想支配了“黄河流域”的神话，“加之孔子是纯然的汉民族思想的代表者，生平不语怪力乱神，其教专说修身治国的实用”。他还说：“儒家之徒是不采用神话传说的。”他不赞成经学神话的态度是鲜明的。

北方缺少的神话在南方是否存在呢？结果还是这位盐谷温又说，在南方就有。在“楚国沅湘之间，其俗信鬼，所以关系于此等神话传说的图画大概是很多的”<sup>②</sup>。他在德国已见过外国老师画《楚辞》的画，现在他还很有把握地说，与神话共生的是绘画。他举出别的佐证：“屈原见荆楚地方祠庙的绘画雕刻而题辞其上。昔禹王既平水土之后，铸九鼎，而于其表面刻九州之鸟兽草木、魑魅魍魉之图，其事见于《左

<sup>①</sup> [日]盐谷温：《中国文学概论讲话》（下篇），第六章《小说》，第一节《神话传说》，孙俤工译，第313—314页。

<sup>②</sup> 同上书，第314页。

传》。现山东的武梁石室等地壁画也存有此种图。”<sup>①</sup>与《诗经》相比，楚国富于神话绘画，用他话说“尤其是”。

中国有没有其他历史典籍记载了非经学神话呢？他又列举了《庄子》《韩非子》《左传》《淮南子》《列子》《山海经》《搜神记》《荆楚岁时记》等一众古籍<sup>②</sup>。这一批非经学神话的著作能告诉我们，《楚辞》的神话多，不是孤证。盐谷温首推《楚辞》，其次是《山海经》，后者在神话内容和地域分布上要更广泛一些。下面是他的原话：

在现存的先秦的书中，多保留有神话传说，欲求一小说的先驱，则不能不先推《楚辞》的《天问》篇和《山海经》。<sup>③</sup>

还有一个问题：在《楚辞》与《山海经》之间，他为什么要把《楚辞》置前？实际上，《山海经》中《五藏山经》等上古文献在时间上要更早。我们看到，盐谷温使用了东汉王逸的《楚辞章句》，使用了一个连当时中国学者都很少使用的判定方法，即神话时间与著作时代有差异。他认为，《楚辞》的作者是屈原，屈原生于楚国、供职于楚国，又实地接触了大量楚国神话和绘画，自幼耳濡目染于楚国的文化资源和社会环境之中，那么他来断定，非经学神话传说的滋荣繁盛之地是远离黄河的楚国。在这段讨论中，盐谷温引王逸的话十分关键，我抄在下面：

《天问》篇如王逸《序》中所说：《天问》者，屈原之所作也。屈原放逐，彷徨山泽，见楚有先王庙及公卿祠堂，图画天地、山川、神灵、琦玮谲诡，及古圣贤，怪物行事，因书其壁，呵而问

① [日]盐谷温：《中国文学概论讲话》（下篇），第六章《小说》，第一节《神话传说》，孙俚工译，第33—314页。

② 同上书，第314、344页。

③ 同上书，第313页。

之，以泄愤懣舒泻愁思云云。<sup>①</sup>

哪位古人能像屈原一样用《楚辞》如数家珍，去为《山海经》说出生于斯、长于斯的生身文化呢？没有。《山海经》收入神话颇丰，但从成书时间看为后出。《山海经》的内容又与《楚辞》交集，反而是《楚辞》补充了《山海经》的神话。盐谷温在后面还提到《荆楚岁时记》的神话，也与《楚辞》重叠，而成书时间较晚，故吸收了《楚辞》的神话。

盐谷温对《楚辞》的神话分类，自然神话居首，帝王世系神话居次，这就等于把太阳月亮神话放在前面，把“五帝本纪”放在后面。这是从宇宙本体论得来的观点，原为西方哲学所惯用。盐谷温吸收了进步的西学，又颇有个人心得地运用到汉学研究中来，就成了他的化用。他在分类时，没有把宇宙本体当作西方上帝的主宰地，也没有当作中国帝王的化身，他也没有说欧洲是中心，亚洲是边缘，相反他认为中西印神话研究是可以打通的。他的这些看法，在惊动左邻右舍的同时，也能够帮助中国学者把注意力转过来，从正统的经学神话，转向非正统的自然神话，考虑中国人应该怎样表达中国的宇宙本体观，而不是独自抚摸文化碰撞的伤痛。

盐谷温也擅长佛学，并将之用到中国神话分类上。在他看来，中国神话的传播有三种倾向，一是保留汉魏之前未受佛教影响的神话，如《楚辞》《庄子》《穆天子传》《山海经》的部分内容；二是出现在汉魏之后受佛教影响产生的神话，如《列子》、《淮南子》、郭璞《山海经》、《搜神记》和《荆楚岁时记》等；三是文人在辑录前人书籍和个人编著中，增添佛教的内容。他欣赏朱熹理学改革儒学的成绩，认为朱熹是懂《楚辞》的人。我在前面提到，盐谷温看出非经学神话与民间绘画的联系，他还认为朱熹也看懂了：“在《朱子语录》里说：‘问

<sup>①</sup>〔日〕盐谷温：《中国文学概论讲话》（下篇），第六章《小说》，第一节《神话传说》，孙俎工译，第313页。

《山海经》曰，一卷说山川者好，如说禽兽之形，往往是记录汉家宫室中所画者’，如说‘南向’、‘北向’，可知其为画本也。”<sup>①</sup>清末章太炎是大学问家，但他并不看好朱熹，对朱熹评《楚辞》持否定态度。盐谷温却夸奖朱熹“有这种的学问”<sup>②</sup>！

### （三）盐谷温的《楚辞》选篇

盐谷温在《中国文学概论讲话》中，从《楚辞》和相关中国先秦汉唐文献中，选出28篇非经学神话传说，并提供了具体文献出处，具体篇名有：1. 鲲鹏、2. 蜗角、3. 姑射神人、4. 愚公移山、5. 夸父追日、6. 龙伯国大人、7. 汤谷、8. 羲和御日、9. 月亮、10. 鲧禹治水、11. 女娲补天、12. 共工与颛顼争帝、13. 鲛鱼人面、14. 鬼鸟、15. 后羿射日、16. 西王母、17. 嫦娥奔月、18. 月中蟾蜍、19. 昆仑山、20. 庖牺氏、21. 神农、23. 娥皇、24. 须弥山、25. 胡女鬼、26. 李生贩鱼、27. 骷髅呻吟、28. 盘瓠。盐谷温在这28篇中，对日德汉学都有所吸收，重点见“1. 鲲鹏”“5. 夸父追日”“7. 汤谷”“8. 羲和御日”“9. 月亮”“10. 鲧禹治水”“11. 女娲补天”“12. 共工与颛顼争帝”“15. 后羿射日”“16. 西王母”“19. 昆仑山”“20. 庖牺氏”“24. 须弥山”“28. 盘瓠”，占50%。他也选择了中印佛学交流神话，如“24. 须弥山”，还有一些新增篇名，如“23. 娥皇”“25. 胡女鬼”“26. 李生贩鱼”“27. 骷髅呻吟”等，是他从《楚辞》《山海经》和《搜神记》中遴选出来的，占50%。他盛赞中国南方《楚辞》神话的丰富，乃至大发感慨说：“这等的书籍以编纂中国的神话传说，很可以成就一部有价值的著作罢。”<sup>③</sup>

把盐谷温对中国南北神话差异的话都拿过来看，完整地考察他的学说，就能看出他的非凡。他带来的启示是，在分类上，可以做经学神话与非经学神话的划分；在社会意识形态上，可以将支配性的意识

① [日]盐谷温：《中国文学概论讲话》（下篇），第六章《小说》，第一节《神话传说》，孙俚工译，第317页。

② 同上。

③ 同上。

形态与非支配性的意识形态的民间作品相区别；在地理历史传播上，可以对接受外来佛教思想的中国神话进行研究。只说他贬低中国神话是不全面的，是没有看他的整体观点。他用他的观点和方法，在海外汉学的框架下分析中国神话，指出中西印原来都是神话富有之国，后来似乎中国神话比西印少，是儒学干扰造成的，不过中国南方的自然神话又可以弥补这些不足。

#### 四、钟敬文对《楚辞》的非经学神话分类

钟敬文的《楚词中的神话和传说》，对《楚辞》的神话分类原则，是对“很少或没有材料可充填的”放弃分类；对难以分类的文本，参照AT，但不套用<sup>①</sup>。他共分五类：（1）自然力及自然现象的神，（2）神异境地，（3）异人形动植物，（4）神仙鬼怪，（5）英雄传说及其他奇迹。在这个分类中，与经学神话相比，没有帝王世系分类。钟敬文将自然神和动植物神排在前面，将英雄人物排在后面。对此，我也补出盐谷温的分类，这样读者可以和我一同做比较。

##### （一）自然力及自然现象的神

关于自然力和自然现象的神话，在钟敬文的分类中，重点是日神、月神、风神、雷神和云神。共举述神话18篇，分别是：《羲和驭日》《羲和浴日》《东君》《暘谷》《扶桑》《后羿射日》《左眼变日》《夸父追日》《夜光》《右眼变月》《嫦娥奔月》《白兔捣药》《月中蟾蜍》《飞廉》《雷公》《夔》《丰隆》《云中君》。在盐谷温的分类中，重点是日月神。共举述日月神话7篇，分别是：《夸父追日》《暘谷》《羲和驭日》《夜光》《后羿射日》《嫦娥奔月》和《月中蟾蜍》。钟敬文提出的篇目是盐谷温的2.6倍。

<sup>①</sup> 钟敬文：《楚词中的神话和传说》，广州：中山大学语言历史研究所，1930年，第12页。

## （二）神异境地

关于神异境地，钟敬文的解释为超自然神的住所，是想象的宇宙观。他的分类重点是山境、水境和天境。共举述神话8篇，分别是：《昆仑山》《九嶷》《洛神》《湘水之神》《河神》《海若》《愚公移山》《伏羲》。在盐谷温的分类中，重点是天境，共举述《愚公移山》1篇。钟敬文提出的分类是盐谷温的8倍。

## （三）异人形动植物

关于异人形动植物的部分，在钟敬文的分类中，包括鸟、龟、鱼、牛、虎、蛇、蛙、狗、田螺和草。还使用了“异形人”的概念，指这些动植物能变化人形，在人与动植物之间变来变去，其中的特殊类型是骷髅呻吟和小孩灵魂回生。共举述神话传说14篇，分别是：《天鹅处女》《小孩灵魂回生》《龟化城》《李生贩鱼》《报恩兽》《燕子报恩》《牛郎型》《老虎精型》《蛇郎型》《蛙》《盘瓠》《骷髅呻吟》《田螺》和《菖草》。在盐谷温的分类中，重点是鸟和鱼，他也提到“异形人”，如骷髅。共举述神话传说5篇，分别是：《鲲鹏》《鬼鸟》《鲮鱼人面》《盘瓠》和《骷髅呻吟》。钟敬文提出的篇数是盐谷温的2.8倍。

## （四）神仙鬼怪

关于神仙鬼怪部分，在钟敬文的分类中，重点是神、仙、妖怪和鬼。共举述神话传说4篇，分别是：《西王母》《彭祖》《云中落绣鞋》《水鬼与渔夫型》。在盐谷温的分类中，重点是神、仙、鬼。共举述神话传说2篇，分别是：《西王母》和《狐女》。钟敬文提出的资料是盐谷温的2倍。

## （五）英雄传说和其他奇迹

关于英雄传说和其他奇迹的部分，在钟敬文的分类中，共举述神话3篇，分别是：《女娲》《鲧禹治水》《共工与颛项争帝》。钟敬文此分类与经学神话的区别有三：（1）帝王世系之母“姜嫄”，《诗经》必谈，钟敬文在此未提。（2）帝王世系的主要神话人物，如尧舜禹，钟敬文未提尧舜，只提到禹。（3）在经学神话中没有地位而在《楚辞》中提

到的神话人物，如女娲，在钟敬文予以专题分类。盐谷温的分类也设立了伟人神话，但没有女娲神话，盐谷温与钟敬文的聚焦点不同。

钟敬文是否受到盐谷温的影响？这对判定他的《楚词中的神话和传说》的价值很重要。要回答这个问题，有三个办法：一是考察他在1927年（盐谷温《中国文学概论讲话》中译本出版的当年）至1936年（钟敬文回国参加抗战）期间发表的论文和出版的全部著作。我做了统计，在此期间，他完成了《楚辞》研究的初步计划，出了书，也发表了一批研究《楚辞》神话类型的论文；他还相继着手设计和动手撰写了研究《山海经》的著作，并就其《目录》和两章的内容公开发表过，可惜由于战争爆发的原因中辍，只留下未完成的书稿。这是钟敬文10年的工作，综合观察可见，都是围绕《楚辞》和《山海经》两祖本进行的。对《楚辞》的思考占比更重一些，甚至在某种程度上支配着他对《山海经》的阐释，我们从中能看到，他在使用一种可以贯穿和融通的研究方法。特别是对“自然神话”的核心概念，他在《楚辞》研究中使用，在《山海经》研究中又再度使用，这就让我们能够了解，他已经认识到，这两部中国神话存量最大的古书，都呈现出中国神话的基本特征。盐谷温指出《楚辞》和《山海经》在中国神话中的地位突出，但没有投入这么大的精力进行研究，钟敬文展现了他作为中国学者的决心和优势。

二是听听钟敬文自己的说法。就在出版《楚词中的神话和传说》一书的当年，钟敬文也完成了《山海经》研究第三章的写作并发表，他在此文中写道：“日本学者盐谷温氏亦有此种见解。他说，在现存的先秦的书中，多保留有神话传说，欲求各方的异闻传语一小说的先驱，则不能不先推《楚辞》的《天问》和《山海经》。又云，与其说是地理书，不如说是的杂录。”<sup>①</sup>钟敬文自己告诉我们，在进行《楚辞》和《山海经》研究期间，是否读过盐谷温的书？答案是肯定的。他同时在

<sup>①</sup> 钟敬文：《〈山海经〉是一部什么书——〈山海经研究〉的第三章》，原作于1930年6月2日，收入钟敬文：《钟敬文民间文学论集》（下），上海：上海文艺出版社，1985年，第338页。

写两本书，才华过人，雄笔惊人。这样我们也要注意另一个细节，就是他在研究《楚辞》时，也会引用《山海经》做参照；而他在研究《山海经》时，也会使用《楚辞》的文本资源和研究概念，进行整体思考。钟敬文是受到盐谷温的思想驱动的，但盐谷温没有做钟敬文的研究。盐谷温还是在做资料，钟敬文是在做研究。

三是钟敬文对盐谷温的中国神话选篇的使用。钟敬文的《楚词中的神话和传说》大都涉及盐谷温的28篇，但景象已大为不同。首先，钟敬文与盐谷温在中国神话分类中，都将帝王世系神话（准确地说，他们对将之改为英雄传说）置后，两人是一样的；但钟敬文把中国神话划分为自然力及自然现象、神异境地、异人形动植物、神仙鬼怪和英雄传说及其他奇迹五类，盐谷温没有这种分类。钟先生教我念书时就教分类，强调做中国学问，入门径之后就是分类。他的分类意识和方法来自中国学问。其次，是在分类之后产生的变化，钟敬文找到的中国神话代表作，在各类别中，都比盐谷温要多，如自然力及自然现象的神话是2.6倍，神异境地神话是8倍，异人形动植物神话是2.8倍、神仙鬼怪神话是2倍，总体是4倍。这说明钟敬文对中国历史文献的熟悉程度远超盐谷温，而且量变中有质变，有的地方盐谷温拎不清，钟敬文表现得更清醒。如在“伟人传说”的分类中，盐谷温纳入了《诗经》中的姜嫄，与经学神话混淆。钟敬文则将在《诗经》中不提而在《楚辞》中提到的女娲，遴选出来，予以分类。钟敬文后来还对女娲神话做了重点研究。

盐谷温对钟敬文是有启发的，但钟敬文也不止受到盐谷温的影响，主要有三：

第一，多元与自创。在1930年出版《楚词中的神话和传说》之前，钟敬文已于1927年翻译出版英国民俗学者班恩（Charlortte Sophia Burne）《民俗学手册》所附《印欧故事类型》。1928年，钟敬文发表了《中国印欧故事之相似》，文中收入盐谷温的选篇“27.骷髅呻吟”的相同类型。钟敬文在此期间的其他学术活动部分地接受英国文化人类学

派、芬兰民俗学派和德国故事学派的影响；与日本汉学家小川琢治、西村真次、松村武雄、铃木虎雄和松本信广有学术来往，所发表的研究天鹅处女、盘瓠、老獭稚等动物神话和伊尹空桑等植物神话的论文，与《楚辞》问题相关，都在标题上写明是与日本学者对话。钟敬文还与德国汉学家艾伯华（Wolfram Eberhard）联系，并将与日本汉学家对话的文章寄给这位德国学者，艾伯华又在钟敬文的工作基础上，继续扩大资料与研究范围，于1937年在芬兰出版《中国民间故事类型》。钟敬文在顾颉刚的鼓励下，还研究敦煌石窟本《搜神记》，也与小川琢治就《山海经》研究进行讨论。他的理论来源是多样化的。他也注重取得多元与自创的平衡，在每篇论文中都以自己的创新研究为主，从而促进中国内部神话研究与对外交流持续下去。

上述各种工作，都伴随在钟敬文出版《楚词中的神话和研究》的前后左右，在当时诸多转向《楚辞》研究的学者中，突出显示了他的充分储备和学术实力，故容肇祖支持他出版《楚词中的神话和研究》，决不是随随便便的选择。

第二，内化与内生。盐谷温对日月星天体三子的神话分类确实重要，也给钟敬文带来灵感。但钟敬文做学问总能坚持他的特点，从中国资料出发，以提炼内生观点为主。继《楚词中的神话和研究》出版后，钟敬文对《楚辞》的研究从此未曾停歇，其成绩大大超过盐谷温的神话观：（1）对具有中国文化特征的神话代表作都加强了研究，包括伟人神话“黄帝”“伏羲”“神农”“女娲”“嫦娥”“娥皇”，与动植物神话“狗”“牛”“蛇”“虎”“兔”“树”。（2）对非经学神话和经学神话进行了整体研究，事实上为了做好对《楚辞》的非经学神话研究，也就必须回头研究《诗经》的经学神话，同时还要研究相关文献《山海经》等，钟敬文具有这种视野，并付诸实践。（3）盐谷温的神话观，出自文学研究；钟敬文的神话观，出自民俗学研究。从中国神话学研究的历程看，民俗学给予的能量更大，这种差别是由神话是混合文化现象而不仅仅是文学作品的性质决定的。

## 五、非经学研究的价值

关于《楚辞》的神话研究，自20世纪初，至少至60年代，已有王国维、章太炎、夏曾佑、胡适、顾颉刚、闻一多、江绍原、芮逸夫、张光直等多人加盟讨论，率先者决不是钟敬文。但他们都没有提出非经学神话的概念，没有指出经学神话与非经学神话的相异性问题，也没有进行划界。然而我们今天重读他们当年的著述时却能发现，在他们著述中存在这条边界。而那些持经学神话观的学者，也可能在艺术想象力上欣赏非经学神话。涉及的问题很多，本文也不可能扯得太远，下面讲重点。

### （一）经学神话与非经学神话的争论问题

先回到一个基本点，即《诗经》与经学神话的关系。我先引用一段现代学者的评价做说明，因为这种表述在形式上靠近现代，又能概括古、近代研究的要点，能方便现代读者增加理解。

在过去的两千多年中，《诗经》却是以“经”的绝对权威存在于中国历史的。她的经学意义要远大于她的文学意义，她对中国文化史的巨大影响主要在“经”而不在“诗”。……虽然她的每一篇其本质都是文学的，然而她的结集，她的权威性与神圣性的出现，她的广泛影响，却是与周代礼乐制度密切联系着的<sup>①</sup>。

经学神话的出现，以孔子为代表的儒家“托古改制”的文学化结果，在经学神话之前，至少在甲骨卜辞中，经学神话与非经学神话是混淆的。晚清至五四时期的很多学者都指出过两者混合流传的问题。那么对于我们的研究而言，问题出在哪里呢？在于正统与非正统的学

<sup>①</sup> 《诗经》（全二册），刘毓庆、李蹊译注，北京：中华书局，2011年，《前言》第1页。

术态度的区别。正统经学一派，势力大，看不起我们所说的非经学神话，代表人物是章太炎。在他看来，正统经典不是神话，正统诸子不是宗教，正统历史不是野史，凡正统典籍就要去神话。他在《国学概论》中说：

在古代书籍中，原有些记载说神话，若《山海经》《淮南子》所载，我们看了，觉得怪诞极了……正史都不载。又如“女娲炼石补天”“后羿射日”那种神话，正史里也都没有。经史所载，虽在极小部分中还含有神秘的意味，大体并没有神奇怪异的论调。<sup>①</sup>

他用儒家思想训释史料，维护正统，认为经学是传统国学的支柱。他指责朱熹越过《诗经》去夸奖《楚辞》是“功过于经”，不值得提倡。他是看不上朱熹的。

古人作诗托男女以寓君臣，《离骚》以美人香草比拟，也同此意，朱文公对于《诗序》（唐时《本事诗》相类）解诗指为国事而作，很不满意，他径以为是男女酬答之诗，这是不可掩盖的过<sup>②</sup>。

章太炎是大学问家，但在经学神话与非经学神话上，他守旧，脱离时代。王国维能够跟上20世纪初西方人文科学的进程，又精通国学，故对非经学神话的看法要比章太炎要开明。

我国春秋以前，道德政治上之思想，可分之有二派：一帝王派，一非帝王派。前者称道尧、舜、禹、汤、文、武，后者则称其学出于上古之隐君子（如庄周所称广成子之类），或托之于上古之帝王。前者近古学派，后者远古学派也；前者贵族派，后者平

<sup>①</sup> 章太炎：《国学概论》，曹聚仁整理，北京：中华书局，2003年，第6—7页。

<sup>②</sup> 同上书，第33页。

民派也。

……

夫然，故吾国之文学，亦不外发表二种之思想。然南方学派则仅有散文的文学，如老子、庄、列是已。至诗歌的文学，则为北方学派之所专有。《诗》三百篇，大抵代表北方学派之思想者也。虽其中如《考槃》《衡门》等篇，略近南方之思想，然北方学者所谓“用之则行，舍之则藏”“有道则见，无道则隐”者，亦岂有异于是哉？故此等谓之南北公共之思想则可，必非南方思想之特质也。然则诗歌的文学所以独出北方之学派中者，又何故乎？<sup>①</sup>

然南方文学中，又非无诗歌的原质也。南人想象力之伟大丰富，胜于北人远甚。……此种想象，决不能于北方文学中发见之。<sup>②</sup>

王国维讲了一个大道理，就是经学神话与非经学神话两者，在中国文化内部，是一个整体；之所以有区分，出自南北地域环境和思维方式的差异。北方学者尊经，但不等于完全没有想象力；南方学者想象力丰富，但不等于不尊经。我们同意他的观点，因为神话的生存和发展，的确与地理环境、地方历史、资源生态和民族文化有关。只用经学的方法去看，就会说中国神话少；不用经学的角度看，用地方史、民族史、民俗史等先进人文科学的方法去观察，就会发现，中国神话拥有庞大的资源储存。后面细讲。

在20世纪前期，很多学者有新思想，但又追求正统，于是在对待经学神话与非经学神话上出现了矛盾的态度，丁山是其中之一。我在前面反复提到天体三子神话，他的看法是：“四中星的名辞、若鸟、若火、若昴，概见于卜辞；出日、纳日、上帝、六宗、山川、群神的祭

① 王国维：《屈子文学之精神》，原载《教育世界》1906年第23期，收入马昌仪编：《中国神话学文论选粹》（上编），北京：中国广播电视出版社，1994年，第28—29页。

② 王国维：《屈子文学之精神》，收入马昌仪编：《中国神话学文论选粹》（上编），第30页。

典，在卜辞里也不乏新证……若参验以商代的金石刻辞，其时文献，直接流传到现代者，不下百万言，比较孔子所见，不知丰富多少倍。”他的这个观点类似王国维。他又说：

一班神话学家研究我国古代神话，已经注意到《神异经》《述异记》一类的书籍，再往古代追寻，便珍视《山海经》了。这类载记，《汉书·艺文志》以来，总是认为“小说家者流”，其流变至于《唐三奘取经诗话》《封神演义》《聊斋》，总是依据一部分史迹或民间的传说，渲染成各种神奇鬼怪不可想象的故事，大抵以褒善抑恶，规过劝善为主，多少涵有宗教家的意味。至于我们民族所宗仰的宇宙万有之神物，在二十四史的《封禅书》《郊祀志》里面反而语焉不详。<sup>①</sup>

丁山接受了19世纪的西方进化论学说，也对缪勒（Max Müller）的语言神话学派有所耳闻，他怎样解释中国资料呢？他还是认为，在中国就要守正宗。他了解民俗学的观点，也承认神话传说的存在，但他不要做民俗学的研究。他把神话传说当作历史的伴生物。他知道鲜花与野草伴生，但他只要鲜花。他也不赞成儒家恪守信史的做法，认为经学神话固不足训，但《天问》说的“羿焉彘日”一类的非经学神话也令人难以置信，为此他推崇《史记》，认为司马迁将两种资料都纳入历史，这很了不起。在现代学者中，他推崇顾颉刚，说顾颉刚颇似太史公，可以补史<sup>②</sup>。在他看来，大禹治水是神话，然“自宗周初叶至于春秋中期，数百年间所流传之可信史料，无不盛道禹平水土之迹”<sup>③</sup>，这就属于经学也能接受神话的实例。他的这个观点又与章太炎相似。但他也有现代历史科学意识，还专门谈过《楚辞》，不过也如前面提

① 丁山：《古代神话与民族》，北京：商务印书馆，重印本，2005年，《自序》第1—2页。

② 同上书，《自序》第8页。

③ 同上书，第183页。

到，他只要信史的鲜花，却不知道神话在别的人群或民族眼里也是鲜花。他将《楚辞》神话挂靠到印度那一边，又跑得太远。他说：“昆仑山神话，与印度古地志如《世记经·阎浮提品》所说须弥山王故事，无不密合。”<sup>①</sup>上面谈到的盐谷温也讲昆仑山和须弥山有关，但盐谷温引用的是晋干宝的《搜神记》<sup>②</sup>，而不是印度文献。盐谷温还谈到魏晋六朝印度佛学对中国的影响，但没把《楚辞》直接当作印度的舶来品。

钟敬文承认非经学神话的价值。在《楚辞中的神话和传说》的《小引》和《绪论》中，他总结20世纪初可以给中国神话重新分类的背景有三：一是《楚辞》与《诗经》分别是我国南、北地区的古代文学代表作，但以往缺乏对《楚辞》的关注，现在应该改变以往的做法，把注意力转向《楚辞》并开展研究，这符合“五四”文化改革的精神；二是传统学者热衷于经学考订与补证，不屑于做神话分类，现在可以从《楚辞》开始，打破这个局面；三是在20世纪初中国建立与世界学术联系的背景下，考察《楚辞》神话的诗体化现象，同时也可以考察印度梵文诗的诗体化现象<sup>③</sup>，这时已具备一定条件。钟敬文当时已在使用《本生经》等印度梵文文献，这自然成为他思考的问题。钟敬文和朱自清也都表示不做章太炎式的学问，朱自清旅欧回国后讲“十三经”，还出版了《经典常谈》<sup>④</sup>。他在此书中直接说，他不要写《国学概论》一类的书<sup>⑤</sup>。

## （二）现代人文科学对非经学神话的新解释

钟敬文使用民俗学的观点和方法，辅以古典文学的、人类学的、民族学的方法，对天体三子神话做出不同于经学神话的分类和新阐释，

① 丁山：《古代神话与民族》，《自序》第17—18页。

② [日]盐谷温：《中国文学概论讲话》（下篇），第六章《小说》，第二节《两汉六朝小说》，第344页。

③ 钟敬文：《楚辞中的神话和传说》，广州：中山大学语言历史研究所，1930年，《绪论》第2—4页。

④ 朱自清：《经典常谈》，北京：生活、读书、新知三联书店，1980年，叶圣陶《重印〈经典常谈〉序》第1页。

⑤ 朱自清：《经典常谈》，朱自清《序》第7页。

具体解决三个问题：一是想象的宇宙观叙事，二是自然神话，三是伟人神话。

### 1. 想象的宇宙观叙事

钟敬文用南方神话资料，也参考北方神话，阐释中国人的宇宙本体论，这是他与此前学者相比最大的突破点。他在《楚词中的神话和传说》中，针对宇宙本体论这个西方的、哲学的概念，使用中国词汇，创用了“想象的宇宙观”和“神异境地”的新概念。他用这两个概念给《楚辞》中的自然神话分类，从朦胧到清晰，从内容到形式，不断地探索，形成他的学术思想。他提出：“在这类神话里，宇宙（天地、日月、昼夜、季节、气候……）的存在、运行或起没等，是由于某种人物（神、魔之类）身体的某部分变成的或某种活动造成的。在我国古典神话里，盘古神话（古代南方部族神话）的某些说法，如盘古‘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。……’”<sup>①</sup>。这就是宇宙变成说。我们使用钟敬文的概念和分类可见，想象的宇宙观，是指民族志中的住所与精神生活，以及对此展开的研究。张光直也有此说，认为“《天问》本身也代表一种对宇宙的结构与生成的看法”<sup>②</sup>，但没有钟敬文这样更靠近民众的和民族的观念。钟敬文还有一个优势需要指出，就是他本人是南方人，熟悉南方话，所以他能听出“古歌谣中的‘兮’字，楚辞中的‘些’字，都是和这同一类的东西”。“据我所知，至少我们广东沿海一带的都是在唱着的”<sup>③</sup>。他有这种天生的敏感和反应，有助于他搜集和研究南方神话与民俗。

① 钟敬文：《马王堆汉墓帛画的神话史意义》，钟敬文《钟敬文民间文学论集》（上），上海：上海文艺出版社，1982年，第123页。

② 张光直：《中国创世神话之分析与古史研究》，原载台北《民族学研究所集刊》1959年第8册，收入马昌仪：《中国神话学文论选粹》（下编），第20页。

③ 钟敬文：《中国亘民文学一裔——咸水歌》，钟敬文《钟敬文民间文学论集》（下），第294—295页。

## 2. 自然神话

在钟敬文《楚词中的神话和传说》一书中，自然神话，指中国人用农业社会的自然观认识、想象和说明宇宙，并用这种自然化的宇宙观覆盖社会观，将宇宙、人类和社会纳入一体化的运行轨道，再通过自然神话的叙事方式，说明其认知与实践。这是一种大宇宙观，由这种大宇宙观支配的自然神话，也是天、地、人、物一体的，在一体系统内变化，在一体结构中互相联系。所以，在中国的自然神话中，人与动物和植物是不区分的，人看待动物和植物不是另类，而是异形人。动物、植物和人在同一个世界里来来往往、悲欢离合。人也可能是动物或植物，变一下而已。钟敬文在讨论动植物神话时提到了盐谷温，见钟敬文《中国的植物起源神话》：

我抄述了前面各节所举的古代植物的起源神话之后，颇有一些感想。

现在有少数学者，见我国古代神话在文书的记载上，比不上希腊、北欧等的丰富美丽，因而探求它的理由时，说是由于民族性的崇尚实际之故。<sup>①</sup>

这个解说，粗看去像很近理，但实在是颇欠妥当的。神话传说的产生，是一般的人群在文化比较幼稚时必须经过的阶段。古今中外，恐怕曾经存在过的民族，能够不经过一个产生神话时期的是恐怕很少吧。因种种条件的关系，各民族神话的内容，或有不同的地方，而于数量上也当有若干的差距<sup>②</sup>。

钟敬文在这个地方批评了盐谷温，见同页注释：“参看盐谷温氏的《中国文学概论讲话》第六章，但表示了不同的意见。”读者看到这段

① 钟敬文：《中国的植物起源神话》，原文撰于1932年，收入《钟敬文民间文学论集》（下），第159页，注3：“参看日本学者盐谷温氏的《中国文学概论讲话》第六章。”

② 钟敬文：《中国的植物起源神话》，收入钟敬文《钟敬文民间文学论集》（下），第160页。

文字，能联想到本文开头提到的盐谷温问题，兹不复述。现在我要谈的是，不是说有了概念，有了方法，就能顺利分析中国神话分类的复杂现象，做出让学术界信服的结论。我们要观察钟敬文如何从一部固定的《楚辞》变化出诸多可拆分的研究课题，就要观察他的视角和概念的转变。他在这期间，针对最初的“自然神话”的一般概念，进行了有针对性的转换，提出了具体文本的新问题，再形成新的、有概括力的学术解释，使之具有普遍性，这些都是他的工作过程。例如，他在《楚词中的神话和传说》一开始，马上面临的难题是，《楚辞》是一部文人化的、问题式的、简约的文学成品，不能再改变或扩充。从传统国学的版本学看，就是《楚辞》文本就是定本，他从哪里下手开展研究呢？或者说怎样找到使用“自然神话”这把刀的切口呢？我们看到，他使用了民俗学中的“地方化”的概念和研究方法，使这个定本的死结被化解和化开。

具体怎样转呢？就是从传统国学、盐谷温的汉学文学和钟敬文的民俗学看，《楚辞》都属于南方神话。但钟敬文的思想活动不是到此为止了。他把“自然神话”的概念转为“地方神话”的概念，一下子就让大量在正统表壳之下隐形的多种资料可视化了。原来在所谓《楚辞》定本的内部，对于相同的神话，也有不同词语予以概括，如对“日神”“月神”“风神”和“昆仑山”的说法不一，连作者屈原本人也这样的解释和那样的解释，而历来将之视为诗人瑰丽的想象力，却没有发现诗人对楚国多元历史叙事和多民族神话的包容。再看钟敬文同时期发表的论文，相似的神话在全国地区也有，而且比比皆是；在《楚辞》之外的其他典籍中也曾记载，而且俯拾即是；这就是从历史文献与现实口头的相异性观察的结果。为此钟敬文赞成黄石的说法，就是植物神话与地方传说存在一致性，可以从传承多种多样的“地方神话”和删除他说、定于一尊的《诗经》，界定非经学神话与经学神话的差异。钟敬文说：

什么是“地方传说”呢？——这是我们现在正对着的问题。自然，这个名词，不是我国学术上的“土货”，而是从域外翻过来的。原名，在英语中作Place Legend，是组合Place（地方）与Legend（传说）两语而成的。在中国，“地方传说”一词的翻译，最早的怕要算胡愈之先生<sup>①</sup>。后来赵景深先生和我，也常沿用这个译名。但我有时也借用日译，写作“场所传说”。<sup>②</sup>

在同一篇文章中，他还提出“‘自然的’，实指自然界现象，包括山、水、岩洞、石、特种草木鸟兽等”，即“自然神话”的概念大于“地方传说”。我们还要指出，在“五四”以后，在承认经学神话和非经学神话都是文化现象的前提下，把文化分层的概念，从政治概念转为专业学术概念，这是建设现代人文学科的重要一步。钟敬文等迈出这一步，还要遵守另一个重要原则：看见什么就说什么，不要妄加附会和施加上层教化式的解释。它来自欧洲进化论的影响，钟敬文那一代进步学者都受到这种影响。它对民俗学的直接作用就是分类，主要是人文分类。它强调实证和客观，用以批评儒家经学出于教化的目的，对天体神话和动植物神话都做了统一化的政治解释，即用帝王后妃叙事进行附会演绎，结果使中国神话数量减少，生命力僵化。钟敬文使用民俗学的理论和方法分类，以“自然”“地方”的概念，可以拆解经学神话的死结，也对改进传统国学的研究方法提供了新思路。当然这项工作也不那么简单，鉴于中国历史文献和口头资料的巨大藏量，他还采用了“天然神话”“文物神话”和“植物神话”等匹配我国多样化文本形态的概念<sup>③</sup>，开展实证研究，并通过这些工作，展现中国神话的丰富性。

① 钟敬文原注：见胡先生《论民间文学》一文（《妇女杂志》第七卷）。

② 钟敬文《中国的地方传说》，原文撰于1931年，收入钟敬文《钟敬文民间文学论集》（下），第77—78页。

③ 钟敬文：《中国的植物起源神话》，收入钟敬文《钟敬文民间文学论集》（下），第150页。

我国古来关于这方面的植物神话传说，恐怕量和质方面，都是值得重视的。但因种种关系（例如不被文人所采录，或随所记录的典籍的散亡而散亡等），遗留到现在的不太多，这是不可掩饰的事实。但黄先生的文章给我们指明，它虽然较贫弱，却并非没有相当数量和可注目的美质的<sup>①</sup>。

钟敬文在上文中提到的“黄先生”，即黄石。钟敬文提出了一些新事例，揭示中国神话在经史子集各类文献中都有记载，而楚国神话也并非为楚国所独有，其实在南北区域遍地开花。我们可以在他的举例中重点看“余算菜、越王竹和不实之枣”<sup>②</sup>。钟敬文在对神话分类和研究的过程中，在使用概念上，也从同时期国内多学科学者的研究中吸取营养。其他中外学者在后面还会提到，这里先说顾颉刚。钟敬文说：

在国内，较详地谈论到地方传说的问题的，怕要以三年前顾颉刚先生写在拙编《两广地方传说集》前面的那篇序文<sup>③</sup>。

在这段话下面，钟敬文还有一条注释，指顾颉刚在《文学周报》第三三七期发表的《论地方传说》一文。“顾先生这段话的意思，是以为科学家和一般民众对于事物解释的不同。”<sup>④</sup>如果说钟敬文研究《楚辞》受到容肇祖的鼓励，那么钟敬文同步研究《山海经》就得到顾颉刚的大力支持。顾颉刚使用“地方传说”的概念处理松散的纵向史料，也利用地方口头集约化资源开展横向研究，形成了纵横研究法，成功地进行了孟姜女研究。钟敬文不久进行的牛郎织女神话研究，可谓合

① 钟敬文：《中国的植物起源神话》，收入钟敬文《钟敬文民间文学论集》（下），第150页。

② 同上书，第156页。

③ 钟敬文：《中国的地方传说》，原文撰于1931年，收入钟敬文《钟敬文民间文学论集》（下），第99页。

④ 钟敬文：《中国的地方传说》，收入钟敬文《钟敬文民间文学论集》（下），第99页。

则双璧<sup>①</sup>。

还有一点要考虑，即可否直观地看到钟敬文的《楚辞》研究受到当时进化论学说的影响？以及这种中国自然神话研究与世界自然科学与人文科学分类的联系？我们来看他如何引用和讨论李约瑟。

尼登（J. G. Needham）博士在某次演讲里说：“古代人和其他动物的关系，比较现代人更为接近。他们天天靠其他动物维持生活，看待动物也同自己一样。”<sup>②</sup>若“断章取义”地来说，这话还嫌不是极到家的。古代人（其实，用原始人或未开化人较妥当）之于其他动物（人以外的动物），不但当做和自己一样看待，并且往往当做遥胜于人群的“神圣”看待。这只要看看人类宗教史上的“动物崇拜”等，就可以了了。表现在神话、传说中的动物与人类的关系，是非常地复杂的。我们在此要提出的动物辅导人类建造的课题，只是那诸般关系中的一种罢了。

《天问》中有句云：“应龙何画？河海何历？”朱熹氏的《楚辞集注》，引《山海经》释之云：“禹治水，有应龙以尾画地，即水泉流通，禹因而治之也。”王逸氏旧注章句，“或曰”云云，也与此同。这当是一则极古的传说，叙述禹治水时怎样因动物之辅导而成功的。今本《搜神记》所载，关于马邑、金龙池、龟化城等传说，都是属于此型的。又如云中城、汴城等传说，也都含有和这些相同的意思。举马邑的以例其它。据云：“秦时筑城于武周塞内，以备胡。城将成而崩者数焉。有马驰走，周旋反覆。父老异之，因依马迹以筑城，城乃不崩。遂名马邑。其故城，今在朔州。”<sup>③</sup>

① 关于钟敬文对“牛郎织女”进行的系统研究，详见钟敬文：《中国的天鹅处女型故事》，原作于1932年，收入钟敬文：《钟敬文民间文学论集》（下），第36—37页。

② 钟敬文原注：见《人类生物学》第十九章。

③ 钟敬文：《中国的地方传说》，收入钟敬文：《钟敬文民间文学论集》（下），第88—89页。

看这段讨论就应该比较清楚了。钟敬文此文写于1931年，这是他出版《楚词中的神话和传说》的第二年。当时他就在关注李约瑟（尼登）的研究了。他在引用李约瑟关于古人“看待动物也同自己一样”的观点之后，还提供了一本充满进化论思想的参考书《人类生物学》，提供了他接受进化论的信息。总之，在学术视野上，他的自然神话分类，是当时外来先进自然科学和人文科学学说在中国相遇的环境中开始的，这让他大量地读书，开放地思考，又落实到国内非经学神话体系的建设上。

### 3. 伟人神话

经学神话与非经学神话都讲伟人神话，但在理解其中的神异荒诞情节上，差异很大。在这个问题上，经学神话观的主导方面有两个：一是突出帝王世系，二是“不语怪力乱神”禁忌。钟敬文如何从非经学神话的角度解释伟人神话？他聚焦民间神话中的英雄，他还要解决伟人“变形”的理论问题，这是他要做的。所谓“变形”研究，就是破解“不语怪力乱神”禁忌的人文科学手段。他在《楚词中的神话和传说》出版的次年，发表了《中国的水灾传说》，带着这两个任务，重新界定伟人传说的定义：

这种伟人产生的神话，同别的许多神话（例如开辟神话啦，文物神话啦等）一样，它是常生存于各民族的原始时期的。中国这种传说的材料，似乎保全得特别多。我们只要把所谓“古代史”者翻一翻，你就可见到这同一类型的东西之复叠地出现。什么简狄吞元鸟卵而生契呀，姜嫄覆巨人迹而生稷呀，在野被犬衔归的徐偃王呀，其母梦虎乳子的楚令尹呀，……诸如此类，是不易一下数清的。

……

这种用我们现在的目光看去，可谓荒唐透了的，思想，在那产生它的时代之民众心理上（进一步而言之，社会背景上）是有着坚牢

的根基的。反观念论者的社会学家告诉我们：社会的生产形态，达到了某个阶段，家族的或部族的指挥者或首长，便成了极大的权力的化身。（这种权威的领袖，不但自己日益神秘化；并且因为他们，才在人们头脑中，产生神通广大的“神灵”——是某种“力”的被“人格化”。）以这样的“伟人观”，加上他们（民众）对于生物学知识的缺乏，及当时所能诱导他们思考和推理的一切社会背景，这种传说中所含蕴的思想，也就必然地可能地产生了。

关于伟人产生于空桑之中的说法，其意义虽颇难考知，但我悬揣，它必是古代极通行的传说。我们试看《演孔图》中的一段记录，是可以约略推知的。那记录是：

孔子母徵在，游于大冢（或作泽）之陂。睡梦黑帝使请己。往，梦交（或作“请与己交”）。语曰：“女乳（按：意即“汝产”）必于空桑之中。”觉则若感。生丘于空桑之中。

我们的“元圣”孔丘先生，也是被传说为产生于空桑之中的<sup>①</sup>。

钟敬文这段文字的小标题就是《古代的伟人产生神话》。今天拿来重看，似乎我们现在还在讨论的问题，他当年已经大体解决，可惜后人没有一直给予充分注意，后人也没有抓住这个十分中国化的问题，做民俗学和传统国学关系的纵深研究。而他当年的工作，就像用王母娘娘的“神簪”，在经学神话与非经学神话之间，用簪子一划，就画出了界限。要是不划呢？伟人神话的因素就在经学神话与非经学神话之中都混淆存在。在经学神话中，伟人神话皈依儒学，被用来解释三皇五帝的统治力。在非经学神话中，伟人神话讲述追日奔月、地下世界、城陷为湖、树洞生人、物受咒型变化的故事，神话角色虽无官职照样威力无比。钟敬文对“变形”与“怪力乱神”的具体民俗学解释是：

<sup>①</sup> 钟敬文：《中国的水灾传说》，收入钟敬文《钟敬文民间文学论集》（下），第167—168页。

大约谓某地某动物（大多是虾蟆），有一次因鸣声搅扰了某人（当然必是一位有威力、名位的人）的清听，被用语言或文字咒令停止，因此，其地的这种动物从此独无鸣声。（或说因受枷锁，身体上永远遗留着这种迹印，与别地同类之物有判然的区别。）<sup>①</sup>。

“变形”神话，也就是钟敬文提出的异人形神话。江绍原与钟敬文的观点和方法是相近的，江绍原也认为，学者只要具备人类学和民俗学的知识，就会见怪不怪。为什么古代经学著作对它们大惊小怪呢？是因为儒家把它们看成实体，没有看成“非物质或至少近于非物质的”的精神现象。江绍原还提出，如将《楚辞》与《山海经》做互补研究，就能看到，在这两本书中，都记录了异人形神话的“小孩精灵型”母题（小人型）。“小孩精灵型”叙事不仅楚国有，其他地方也有。其实小孩精灵型母题在西方也有，这类东西方平行的民俗叙事的广泛传播，给人文科学的跨文化研究带来了新课题。

当时还有不少学者参与了这场讨论。他们将《诗经》与《楚辞》对谈，批评《诗经》的造作，肯定《楚辞》的活力。这场讨论有两个转折点，一是如前所述，补充传统国学所不具备的现代人文科学观点与方法，二是在20世纪初期和中期的学术氛围中，回归文本分析。如张光直的《中国创世神话之分析与古史研究》开头就进入《楚辞》，指出，屈原提出“一连串的问题”，“说明中国古人对宇宙生成有怀疑的精神与探索的兴趣”。他还批评沈雁冰等直接从先秦典籍找证据，研究方法不当<sup>②</sup>。一旦确立一种研究目标，就会在接下来的工作过程中，从文本实际出发，使用不同的知识系统，与人们习以为常的传统观念对话，再改换大小概念的排序和组合做研究。在一个新领域的开创阶段，这是一件很难做的事情，但也必须要做。

<sup>①</sup> 钟敬文：《中国的水灾传说》，收入钟敬文《钟敬文民间文学论集》（下），第95页。

<sup>②</sup> 张光直：《中国创世神话之分析与古史研究》，在马昌仪编：《中国神话学论选粹》（下编），第20页。

### （三）经学神话与非经学神话的互补研究

另一位与盐谷温同时期的日本汉学家小川琢治专治《山海经》，主要从历史地理学的角度使用中国上古神话资料，研究的问题更为精专。小川琢治的研究与顾颉刚相契合，顾颉刚对钟敬文十分提携，于是在这个方向上，又发展出历史地理学与民俗学的交叉研究。三人的交集点是山川与洪水神话。钟敬文在《楚词中的神话和传说》中，采用了顾颉刚研究昆仑山史料观点，也通过与顾颉刚学术的接近，对小川琢治的观点给予关注。小川琢治的名著《支那历史地理研究》之第六章《天地开辟及洪水传说》，涉及洪水神话和大河神话，钟敬文也感到很受启发。他在次年撰写的《中国的水灾传说》的《序论》中，仔细地描述了三人学术思想的联系：

关于中国历史上的“水灾传说”，在国内尚没有什么人给以较详细的检讨；虽然为了辨伪的问题，顾颉刚先生等曾把笔尖略触动过这事件（见《古史辨》第一册）。以研究中国古代地理和历史为职志的日本小川琢治教授，却已在这不为国人所注意的材料上，试开始其饶有意义的（同时还是趣味的）探求。他在禹的故事外，兼提到女娲止淫水，精卫填东海，蜀王化杜鹃，伊母化空桑等；并且怀疑这一群古话，中间也许有眷属的关系，或竟是由于同一故事的“异传”（原文见他所著《支那历史地理研究》一七三—二〇三页）。这意见自然也许只是个“提议”，但他的探求的热忱与学殖的丰盈，我是对之表示相当的敬意的。<sup>①</sup>

钟敬文与小川琢治研究的不同点是，小川琢治使用经学神话的资料，钟敬文在开辟非经学神话体系，钟敬文引用小川琢治的观点，做的是自己的研究。从他们的著述中，我们可以看到，经学神话与非经

<sup>①</sup> 钟敬文：《中国的水灾传说》，原作于1931年，收入钟敬文《钟敬文民间文学论集》（下），第163页。

学神话研究并不割裂，相反有某种互补关系，在这个层面上，《山海经》是两种神话观都要对话的典籍，而且比《楚辞》开始得要早。以下是要点。

从神话看经学。小川琢治认为，应该承认儒家经典对尧舜禹历史记载的神话化特点，因为这种神话文本的特点是将帝世王侯与天神共同提出的，但在塑造了天神之后，还保留了帝世的位置，这就在儒学经典中保留了神话。小川琢治指出：“明明白白是人皇的元祖；但他们的事迹，全可看作神话或史诗中的英雄。”“帝禹的事迹，据儒家所传，是建立治水之功的人物；从另一方面来看，是上古时代民族共通的天地开辟传说之后的洪水传说，研究帝禹的事迹，需要了解这些传说的性质。”在小川琢治看来，对中国经学的做法应该可以理解。

从经学看神话。小川琢治说：“自《尧典》《舜典》至《禹贡》的《尚书》的大体的情节，全然并行着：这是很显著的事。这些神话，全不解为后于儒家的纪录而产生的；正和这相反，是儒家取舍神话的传说，从儒家的见地上来看，那应有的及不得不然的处所记录下来，删除其余的不可信及有害于教化的处所，施以伦理的润色，使之显出尧舜的黄金时代，这样来解释，是很适当的。就再造了的神话的情节来看……也把和汉以后儒家所写的历史（如《史记》）大异其面目的神话的色彩，照原状地保存着，这是明明白白的。在这历史上，尧舜全然是天上的神；禹启羿，成了顺次地降自天上以治下土的后（即地神）。当作夏后氏底祖先的禹启等的事迹传说的，这是可比诸希腊的英雄传说的。”他认为：“我们研究中国上古史，必须先综合上古的神话传说，来再造那先秦人目中的上古；阴阳五行思想底原始的形态，须靠这研究才能明白；研究那成为儒教、道教的根源的思想，当作由草昧的未开化民族的共通的思想发达的，也得从这些神话的研究上来发现。”

从经学神话与非经学神话两个系统看神话传说。在小川琢治的著述中，是看得出有经学神话和非经学神话的差别的，只是没有提出对应的概念。他认为：“现在研究中国上古史的，单把儒家所传说的当作

正史，把这以外的看做旁径邪道，这是很遗憾的事。我们现在发表这研究底一端，不外于希望学者诸君去用力研究中国神话。”他举中国洪水神话的例子说，如果将经学和地方文献分开看，就能发现，中国儒家处理经学神话，采取正统态度，而在地方文献还保留了其他种种形态。“中国的洪水传说，也以种种的形态传了下来，至于传到黄河三角洲地方以外的，以为启和禹全然是同一人物，是治洪水的明王。比较这些传说，才能看到儒家未加斧削的上古神话底真面目。”他这位历史地理历史学家明白，楚国就是地方一隅，《楚辞》就是地方文献。《楚辞》的儒家成分很少，神话反而具有“未加斧削的上古神话底真面目”，他说：“先秦书中的《楚辞·天问》，当作从天地开辟到战国的史诗，是比较完全的东西。”<sup>①</sup>

卫聚贤编《古史研究·第二集》已指出小川琢治治学的开阔视野<sup>②</sup>，钟敬文进一步对小川琢治承认非经学神话的观点加以发挥。钟敬文提出的看法是，记载经学神话与非经学神话的历史文献也都有变迁，这些变迁文献也都在后世社会存在，并在异文流传的过程中被地方化，那些“被解释的‘对象’和‘人物’（伟人、英雄）转为‘地方’”，拥有地方性新特征。以洪水神话为例，他把这些变迁的神话归类为经学神话和非经学神话都有伟人母题，称之为“伟人（或英雄）产生的神话”。钟敬文在《楚词中的神话和传说》中，主要使用非经典神话的伟人母题。钟敬文也把从小川琢治那里受到的影响，贯穿到《楚辞》研究的思考中，成为他研究《楚辞》的参照系。

中日学者对《楚辞》与《山海经》的研究，在钟敬文对非经学神话文本的研究中再延展。1931年，钟老同时发了两篇长文，即《中国的地方传说》和《中国的水灾传说》。此时钟敬文已将小川琢治开始的经学神话文本“伊尹空桑”接过来，在小川琢治停步的地方，开始非

① [日]小川琢治：《天地开辟及洪水传说》，汪馥泉译，《中国文学研究译丛》，上海：北新书局，1930年，第95—124页。作者在这段讨论中所引用的小川琢治观点皆出于此部分原文。

② 卫聚贤编：《古史研究·第二集》（上册），上海：商务印书馆，1934年，第660—661页。

经学神话的研究。钟敬文以丰厚的本土知识储备，从经学神话文献的和非经学神话文献两方面，补充“伊尹”的伟人神话，还从民俗学的角度，补充“空桑”的口头资料与解释，这样就“伊尹空桑”的问题从原来的经学神话中剥离，再将《山海经》“空桑”问题与《楚辞》的水境母题放在同一个框架下研究，提出了新的学术问题<sup>①</sup>，见钟敬文的《中国的水灾传说》，此文的作用有三：一是合理使用长期以来《山海经》研究中涉及的传统国学方法，补充日本汉学和民俗学的方法，拓展了《楚辞》的研究空间。二是并非一味地强调非经学神话研究，同时也吸收经学神话的观点，发现洪水神话与伟人母题的粘连现象，提出新说，指出，非经学神话的伟人母题出现得更早，是“初期的”洪水故事<sup>②</sup>，经学神话的伟人母题是“第二期”洪水故事<sup>③</sup>，钟敬文也由此在中国的洪水神话研究中，创造了将自然神话与社会神话综合研究的个案。三是提出了“地下世界”“城陷为湖”“树洞生人”“狸猫换太子”“小孩精灵型”等新的研究问题<sup>④</sup>。

## 余 论

中国神话研究史之研究是个大问题，自20世纪30年代初起，钟敬文从非经学神话研究切入，抽取《楚辞》研究的基本问题开展研究，开辟了这个领域，在中外学界都产生了积极的反响。钟敬文留学日本后，进一步接触日本汉学中的神话学、英国的人类学、德国的故事学和法国的社会学，继续开展这项研究，这些学术活动都有《楚辞》的影子。在他此后一生的治学中，也都贯穿着《楚辞》的研究，这是格局，也是红线。

① 钟敬文：《中国的水灾传说》，钟敬文《钟敬文民间文学论集》（下），第174页。

② 同上书，第169页。

③ 同上书，第168页。

④ 同上书，第169—172页。