

从屈赋看古代神话的演化

——《屈赋新探》之十

汤炳正

屈赋充满积极浪漫主义精神，因而瑰丽的神话在诗篇中放射着夺目的光彩。神话，是形象的反映了人类童年认识自然的水平和征服自然的理想。但神话在长期流传的过程中，是不断演化的。任何一个神话，都不可能是一成不变的模式。这个演化，当然首先是现实的复杂矛盾的折光，是人类的主观想象的飞翔。然而这其中神话的分化、融合，神话的社会化、历史化等等，在不少的情况下，往往是以语言因素为其媒介的。屈赋里的神话，在这方面也有所反映；并且有时曾因此引起了屈赋研究者的怀疑与误解。故特略举数事，以明其例。

（一）“赤螳若象，玄蠹若壺些”

《山海经·海内北经》云：“大蠹，其状如蠹；朱蛾，其状如蛾。”王念孙、郝懿行皆谓“蠹”乃“蠹”之形近而讹；按与下句词义相比，此校极是；蠹今俗作蜂。又按古人“蛾”即“蚁”之本字；“蚁”乃“蛾”之或体；亦与“螳”字声近义通。寻《山海经》原意，盖“大蜂”乃仅就其体积之硕大而言；“朱蚁”乃仅就其颜色之特殊而言。至于形状则跟一般“蜂”“蚁”是一样的。故曰：“大蜂，其状如蜂；朱蚁，其状如蚁。”

《山海经》此条下郭璞注云：“蛾，蚍蜉也。楚词曰：‘玄蜂如壺，赤蛾如象’，谓此也。”按郭注所引，即今《楚辞·招魂》“赤螳若

象，玄蜂若壺些”那句话。只系以意援引，故文字略有不同耳。

但是，我们应当注意的是：《招魂》对“蚁”“蜂”状态的描写，跟《山海经》相比，却有极大的差别。换言之，即这个神话传说，《招魂》在《山海经》的基础上，已向着更为奇异可惊的方面演化。《山海经》只言蜂之“大”，究竟好大，也没有谈。但《招魂》则不但言其大，而且言其腹大如壺，作了形象化的夸张。《山海经》只言蚁之“朱”，是否很大，也没有谈。但《招魂》则不但言其赤，而且言其形大如象，也作了形象化的夸张。不过，这决不是屈原毫无根据的主观想象，而是说明了这是神话不断演化的结果，而屈赋予以采用。并且这个神话的演化过程，从语言因素来讲，是有规律可寻的。

首先谈“赤螳若象”：

考《方言》十一云：“蚍蜉，齐鲁之间谓之蚍蜉；西南梁益之间谓之玄蚍；燕谓之蛾蚋。”又《广雅·释虫》云：“蛾蚋、玄蚍、蚍蜉、螳也。”据此，可知古人在方言中“蚁”还有“蚋”“螳”等名。其实，“蚋”与“螳”乃一音之转。因凡从“羊”得声之字，古多与“象”音相转。如栩实之“样”，今称为“橡”；式样之“样”，今借为“像”；从“羊”得声之字有“祥”“详”

等，皆其例证。故今鲁东方言，犹称“蚁”为“马几蚘子”。是古人称“蚁”为“螻”之残痕，至今犹存。正由于某些方言中“蚁”有“螻”名，故对古老神话中的“赤螳”“朱蚁”，人们即以语言因素为媒介，由“蚁”到“螻”，又由“螻”到“象”，最后把细小的虫儿，被想象为其大如象的庞然大物。这就是“赤螳若象”这个神话的来源，及其在古代人民辗转传述中的演化过程。

其次，从“玄蜂若壺”来讲：

在这里必须提到的是，古人对某一物中的品种之大者，往往加“马”“牛”“王”“胡”等于名称之前以示区别。如《尔雅·释虫》：“蝻，马蝻。”郭注云“蝻中最大者为马蝻。”又《尔雅·释草》：“蕘，牛藻。”郭注云。“似藻，叶大。江东呼为马藻。”又《尔雅·释虫》：“蟒，王蛇。”郭注云：“蟒，蛇最大者，故曰王蛇。”又《释名·释饮食》：“胡饼，作之大漫沔也。”今按，古人用以表大义的“胡”字，当为“𡗗”之同音借字。故《尔雅·释詁》云：“𡗗，大也。”《方言》亦云：“𡗗，大也。”因此，古籍中凡物之大者多冠以“胡”，乃来自“𡗗”之借音，不必皆来自胡狄之地。有时人们或将“胡”字转写为“壺”，这也只是借音字，不必皆与壺形有关。但古代注家，对此多强调“壺”状，反失“大”义，或游移於“大”义与“壺”状之间，未得命名之原。例如《尔雅·释木》：“壺棗”。郭注云：“今江东呼棗大而锐上者为壺。壺犹瓠也。”而郝懿行《义疏》则云：“今棗形长有似瓠者，俗呼为马棗。”可证，“壺”之不表壺形，亦犹“马”之不表马形，皆只表大，不表状。但郭、郝二氏却皆在“大”义与“壺”状之间游移其词，决不是偶然的。因为语言因素的相似或相同，既会影响古今字形的变化，也会引起人们意识上的联想。而郭、郝二氏的游移其词，则正是处於这联想的过渡状态之中。

从上述物名变化的情况来看，则《招魂》的“玄蜂若壺”，跟上句“赤螳若象”的神话演化规律，基本上是一致的。据《方言》十一云：“蜂，其大而蜜者谓之壺蜂。”又《尔雅·释虫》云：“土蜂”。郭注：“今江东呼大蜂在地中作房者为土蜂，啖其子，即马蜂。”可见“壺蜂”原即“胡蜂”，跟“马蜂”一样，皆言其“大”，并非状其形之如“壺”如“马”。与上文“壺棗”之与“马棗”同例。因为“壺”“胡”实皆“𡗗”之借音字，只表“大”义。既与胡狄无涉，也与“壺”形无关。但《山海经·海内北经》所载“大蜂”的神话传说，在长期的流传中，人们以语言因素为媒介，由“大蜂”演而为“胡蜂”；又由“胡蜂”转而为“壺蜂”；而“壺蜂”又在意义上被想象为腹大如壺的庞然大物。这就是从《山海经》“大蜂，其状如蜂”发展到《招魂》“玄蜂若壺”这一神话传说的演化过程。

当然从社会心理讲，凡神话中的丑恶事物，愈演变其凶狠的特征就愈突出。上述“蜂”“蚁”的形象演化就是如此。而屈赋《招魂》正是为了突出四方上下的险恶、强调楚国生活之美好，而采用了这一被夸张了的神话传说。

(二) “凤皇既受诒兮，恐高辛之先我” “玄鸟致贻，女何嘉”
“羿淫游以佚畋兮，又好射夫封狐” “冯珖利决，封豨是射”

从神话故事来讲，《离骚》认为简狄是吞凤皇卵而生契，《天问》则认为简狄是吞玄鸟（燕）卵而生契。这两个说法是不同的。其次，《离骚》认为后羿所射的是“封狐”，《天问》则认为后羿所射的是“封豨”。二者之间也有歧异。前人对此曾作过不少的考证，也发生了不少的误会。我认为这都是神话在长期流传中不断演化的反映。屈原不过根据不同的传说，取以为抒情写意的资料而

已。当然，这种演化的原因也许是多方面的，但语言因素所起的媒介作用，是很显然的。

首先谈“凤皇”与“玄鸟”问题：

闻一多同志在这个问题上曾根据《尔雅·释鸟》：“鸛，凤，其雌皇”这条资料，认为典籍“宴”“燕”同声通用，金文“𪔑”“燕”同声借用，故“凤皇即玄鸟”、“玄鸟即凤皇”，“非屈子之误，亦非传说有异。”（详《闻一多全集·离骚解诂》）当然，谓“非屈子之误”这句话是对的，但从神话演化的角度看，谓“非传说有异”，则值得商榷。因为从闻一多同志所引用的《尔雅》《说文》《禽经》来考查，凤皇的特征是其色“黄”；而燕既称为“玄鸟”，则玄鸟的特征是其色“黑”。是“玄鸟”与“凤皇”不能混而为一，是很清楚的。故谓“凤皇即玄鸟”，“非传说有异”，是不容易说得通的。

其实这个神话是有个演化过程的：简狄吞燕卵而生契，可能是比较原始的传说。屈赋谓“玄鸟致诒”，见于《天问》，也见于《思美人》。《诗·商颂·玄鸟》所谓“天命玄鸟，降而生商”，也即指此而言。这种“圣人感天而生”之说，本是远古母系社会的残痕在神话中的反映。但这个神话在流传的过程中，人们为了把“圣人感天而生”加以神圣化，故由平凡的燕卵，一变而为灵异的风卵。因此《离骚》所谓“凤鸟受诒”，《礼记·月令·疏》引《郑志》亦谓：“媿简狄吞凤子（卵）……”，决不是偶然的。但是仅就其社会根源而言，还不足以说明这个神话必然要由燕变凤而不会变为其它鸟类的原因。因而如果进一步探索其由“燕”到“凤”的演化媒介，则语言因素是决不能忽视的。那就是由于“燕”（玄鸟）“鸛”（凤皇）同音的关系，才由玄鸟演化为凤皇，形成了不同的传说。屈赋既言“玄鸟致诒”，又言“凤皇受诒”，就是这样来的。

从上述的分析中不难看出，闻一多同志谓“非屈子之误”，是也；谓“非传说有异”，

则非也。至於有的屈赋研究者，为了统一“玄鸟”与“凤皇”的矛盾，谓“玄鸟致诒”是玄鸟向简狄送卵；而“凤皇受诒”则是简狄派凤皇去接受燕卵。而不知“受”“授”古人通用无别，“授诒”即“致诒”；况从《郑志》来看，明明是“简狄吞凤子（卵）”，而不是派凤皇去接受燕卵，是显而易见的。

其次，谈“封狐”与“封豨”问题：

对这个问题，闻一多同志认为：据古籍，后羿有射“封豨”“封豕”“封豨”之事，而无射“封狐”之事，故今本《离骚》“又好射夫封狐”之“狐”字，“当为豨字之误”（详《闻一多全集·楚辞校补》）。今按，如果单纯从校讎学角度看问题，则闻说当然无可非议。但如果从古代神话的演化规律来看，则它应该跟上文所举的“赤螿”演化为“如象”、“玄鸟”演化为“凤皇”，其性质是相近的。因为这个神话在原始阶段，可能是后羿“射封豕”“射封豨”“射封豨”，总之，都是一物之异名。而“射封狐”的“狐”，则显系另一种动物，不容混淆。但后羿作为古代神话人物来看，情况相当复杂。考古籍所载，其所生活的时代，流传的事迹，皆各不相同。这是古代神话中常见的现象。其中有神话历史化的成分，也有历史神话化的痕迹。因此，后羿所射的，有的传说为“封豨”，有的传说为“封狐”，这其间也应该是神话演化的现象，而决不是屈赋在流传中由于彙帛抄录、版本刊刻所造成的错误。

由“豨”“豕”“豨”演化而为“狐”，如果从古代神话演化惯例来看，则语言因素所起的媒介作用，还是有痕迹可寻的。例如《方言》八云：“豨，北燕朝鲜之间谓之豨；关东西或谓之豨，或谓之豕；南楚谓之豨。”由此可见，《天问》所谓“封豨是射”，或系后羿神话流传于“南楚”者，故据方言称为“封豨”。《淮南子·本经》也谓羿射“封豨”，当亦系“南楚”之传说。至於《左传》昭公二十八年，晋人又称后羿灭“封豕”，则或

系神话之流行於北方者（已向历史化发展），故据方言称为“封豨”。至於杨雄《上林苑箴》谓羿射“封豨”，则显系用通语，故称“豨”。但根据《方言》所记，又谓“豨，北燕朝鲜之间谓之豨”。而且现在看来，春秋时称豨为“豨”者，也并不限於“北燕朝鲜之间”，如《左传》昭公四年谓穆子梦见一人“深目而豨喙”；哀公十五年，亦有“與豨从之”之语。可见齐鲁之间当时亦称豨为“豨”。因此，很可能后羿射“封豨”的神话流传於齐鲁之间者，或据方言称“封豨”为“封豨”。而“豨”与“狐”古系同音字，皆属喉纽鱼部。由於“豨”“狐”同音无别，故后羿射“封豨”的神话，以语言为媒介，“封豨”或称为“封豨”，又由“封豨”演化而为射“封狐”。屈原在《天问》里称“封豨”，可能是用南楚传说；而《离骚》里又称“封狐”，或齐鲁传说之流入楚地者。当然，楚人接受这个传说，也有现实的传统根据。如《招魂》所述，南方即有“封狐千里”的神话。因而，《离骚》出现了“又好射夫封狐”，这是很自然的。

从上述情况看，闻一多同志认为“狐”乃“豨”之误字，固然不对；即有的屈赋研究者认为屈原为了诗歌的押韵关系，故改“豨”为“狐”，更属错误。由於强调韵律而不顾事实，大诗人屈原决不会如此。

（三）“辨号起雨，何以兴之”

按《天问》“辨号起雨，何以兴之”的“辨”字，古本异文极多。如洪兴祖《补注》朱熹《集注》皆引一本作“莽”，一本作“萍”。又《周礼·秋官·萍氏》，郑玄注：“郑司农云：萍读为辨；或为萍号起雨之萍。”可见“辨”“莽”“萍”“辨”，古字是通用的。但如果把“辨号”联系起来看，则作“辨”当为更原始一些。据《说文》虫部云：“辨，蜈蚣，以翼鸣者。从虫，并声。”又《尔雅·释虫》云：“蜈蚣，辨。”《广韵·青》亦谓“辨，以翼鸣虫。”《周

礼·考工记》：“以翼鸣者”，郑注云：“翼鸣，发皇属。”是“辨”乃虫名；“以翼鸣”，乃其特征。《天问》所谓“辨号”，原作“辨号”，即指蜈蚣之鸣而言。至於所谓“辨号起雨”，殆如《博物志》所云：“蚁知将雨”（《艺文类聚》九十七引）；《说苑·辨物》所云：“天将大雨，商羊起舞”；《诗·东山》郑笺所云：“鹤将阴雨则鸣”之类。又按《说文》鸟部云：“鹞，知天将雨鸟也。从鸟，喬声。”而“蜈”又名“蜈”，亦从“喬”得声。此盖皆因知雨而袭用同名。这也是古人命名的通例之一（《尔雅·释草》有“果羸”，而《释虫》亦有“果羸”；《释草》有“蒺藜”，而《释虫》亦有“蒺藜”。此皆以有共同特征而同名）。因此，《天问》“辨号起雨，何以兴之”者，即谓：蜈鸣则雨起，它是怎样把雨引起来的呢？本来是先有气候的变化，虫鸟感之而鸣。但在古人对自然规律尚未掌握以前，却倒果为因，把这类自然现象神秘化了。故屈原在这里对此传统观念提出诘问。《天问》此句上文有“大鸟何鸣”之问，下文又有“鹿何膺之”与“鼈戴山抃”之问，则“辨号”也应跟“鸟鸣”“鹿膺”“鼈抃”一样，是指的动物“蜈”，而不是指的植物“萍”“莽”“莽”。

从上述情况看，“蜈”或名“蜈蚣”，或名“蜈蚣”，或名“发皇”（即“蜈蚣”之异文）。而郭璞《尔雅》注则云：“今江东呼黄蜈”；《一切经音义》十五又作“江南呼为黄瓦蜈。”是“蜈”“蜈”“蜈”“蜈”等名在互相组合上是比较多样的。盖古人亦或以“蜈蜈”联称，故雨神之名为“屏翳”，殆即由知雨的“蜈蜈”一名因声音相近演化而来。在远古人类的心目中，往往把自然界的事物，看成是神的化身。故古人曾因鹏飞则风生，故风从鹏得名，而风神“飞廉”，即由“风”字的复辅音演化而来。这跟雨神“屏翳”由虫儿“蜈蜈”演化而来，是同样的演

化规律。《天问》“萍号起雨，何以兴之”，王逸注云：“萍，萍翳，雨师名也。”按王氏此注，作为“雨师”这一神话的演化结果看来，并没有错；但从“雨师”这一神话产生的来源来看，则显然跟《天问》的本义是不相符合的。因为屈原所问的明明是原始性的鸣则有雨的“蚌”虫，而不是雨师“萍翳”。至於《初学记》一引《纂要》，误以“屏号”为雨师之名；《搜神记》卷四，又误以雨师之名为“号屏”，此皆误读《天问》所致。

从字形来讲，“蚌蟪”之转为“屏翳”，殆因“蚌蟪”起雨被人们神话化以后，而云气掩翳乃雨师所带来的自然特征，故即以“屏翳”为名。但再演化下去，古人又谓水神为“冯夷”（冰夷、无夷）。实则“冯夷”即“屏翳”之异文；水神即雨神之伸延。屈赋《远游》云：“令海若舞冯夷”。王逸注云：“冯夷，水仙人。”即由此而来。再演化下去，水神冯夷的神话，古人又常与河伯神话融合而为一。如《水经注·洛水》引《竹书纪年》云：“洛伯用与河伯冯夷鬥。”《北堂书钞》卷一四四引《太公金匱》亦谓“河伯名冯夷。”屈赋《九歌·河伯》作为祭祀的乐歌来讲，其所祭者，实即神话中的河伯冯夷。洪兴祖《楚辞补注》引《山海经》《穆天子传》以说《河伯》，极是。而所引《抱朴子》《清冷传》之说，则已近“仙话”“鬼话”，与此无涉。

最后，必须回顾一下首段所引《周礼·秋官》“萍氏”一职的名称问题。我觉得先郑认为“萍”当读为“蚌”，是很有意思的。

从郑玄的注来看，他说：“萍氏主水禁。萍之草无根而浮，取名於其不沈溺。”今按“周礼”职官名称，大都跟其所司职责有关。郑玄从这个角度来解释“萍氏”的含义，不是没有道理的。但是，“萍氏”之职既掌“水禁”，使人“不沈溺”，则显然跟雨师“屏翳”水神“冯夷”或河伯“冯夷”的神话有关。先郑读“萍”为“蚌”，无疑是从这一神话的起源来理解的；而郑玄所谓萍草无根不沈之说，或系敷会之谈。

(四) 结 语

屈赋里所保留的我国古代神话，是一份瑰丽多姿的文化遗产。尤其难得的是，在不少的诗篇里，更为我们展现出古代神话不断演化的历史痕迹。这是过去的屈赋研究者所没有予以充分注意、因而也没有合理解决的问题。

前人对此，虽然有时也接触到了神话中的声韵通转问题，但目的是要勘正所谓文字上的讹误，以还原所谓屈赋的本来面貌。而不是根据屈赋所展现出的客观事实，溯源导流，以揭示神话的演变规律。故对屈赋中的神话素材，往往提出不必要的怀疑、辩解、以至於纠误。现在看来，这是不必要的。

当然，正如上文所述，神话的演化，有极其复杂的社会根源。但在语言因素的触发和诱导下，曾使古人的想象力由此到彼，浮想联翩，则是不可否认的客观事实。虽然这在逻辑思维上是不可思议的；但跟形象思维却是一脉相通的。故特表而出之，以供学术界参考，并予以指正。

(上接第40页)

(70)(102) 《抱朴子·外篇·喻蔽》

(72) 刘勰：《文心雕龙·情采》

(73)(89)(91) 《抱朴子·外篇·守堵》

(75)(97) 《抱朴子·外篇·擢才》

(78)(103) 《抱朴子·外篇·知止》

(80) 司马相如：《上林赋》

(81) 姚最：《续画品录》

(84)(86)(90) 《抱朴子·内篇·辨问》

(85) 嫫母、敦洽事见《吕氏春秋·遇合篇》

(92) 《抱朴子·外篇·审举》

(95)(96) 成玄英：《庄子疏》

(106) 马克思：《1844年经济学——哲学手稿》，人民出版社1979年6月版

(109) 《抱朴子·外篇·清鉴》

(116)(118)(129) 《抱朴子·外篇·勤学》

(124) 参阅王明《抱朴子内篇校释·前言》，中华书局1980年1月版