

# 上古神话的地域接受与中华文化认同

向柏松

**摘要:** 上古神话是指形成于黄河中下游中原地带的远古神话,是华夏文化的源头。随着华夏边缘向四周外移,上古神话也逐渐为中原以外的广大地域所接受,并由此形成广大地域的中华文化认同。上古神话经由地域接受而被地域化,与特定地域的山川风物、历史沿革、风俗习惯相融合而带上了地域的色彩。当地域化的上古神话成为地域民众认可的本土神话之时,地域民众对中华文化的认同就不由自主地产生了。上古神话经由地域接受而得到发展完善,情节、人物更为丰富多彩,显现了中国神话由短小、零碎到复杂、完整的独特发展路径,同时也显现出一种时代发展方向:广大地域民众在与华夏族共同创造中华神话的过程中走向对中华文化的认同。上古神话的地域接受,是多方面因素合力推动的结果,既有春秋大一统观的影响,也有远古族群大迁徙的推动,还有上古神话与地域文化相互契合的作用,体现了上古神话发展的必然逻辑,也体现了上古神话地域接受过程中各地域形成中华文化认同的必然趋势。

**关键词:** 上古神话;地域接受;地域化;文化认同

**中图分类号:** I206 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2024)11-0148-12

上古神话是指产生于中原地域的远古神话。中原又称华夏、中土、中州等,主要指以河洛为中心的黄河中下游地区,包括河南省中北部、山西省东南部、陕西省东部、山东省西南部、河北省南部等区域。这里产生的上古神话是华夏先民对自然和社会的认识与幻想的神圣叙事,主要内容包括天地与人类起源、人与自然相抗争又和谐相处的关系、部落兼并战争、早期文化发明等。上古神话是华夏文化的源头,具有强大的生命力。随着华夏文化向四周辐射传播,上古神话逐渐为中原以外的地域所接受。上古神话通过地域接受实现了地域化,促进了地域民众对华夏文化的认同。同时,上古神话也在地域接受过程中得以发展完善,成为各地域民众的共同创造,并通过这种共同创造,形成中华民族共同的文化记忆。上古神话的地域接受促进了各地域民族之间的交往交流交融以及文化的互动共融,体现了上古神

话发展的必然逻辑性。

## 一、上古神话的地域化促成不同地域民众的文化认同

上古神话地域接受的基本表现形式是上古神话的地域化,上古神话通过融入地域的山川风物、历史沿革、风俗习惯等而带上了地域的色彩。当地域化的上古神话成为地域民众认可的本土神话时,地域民众对中华文化的认同就不由自主地产生了。

### 1. 上古神话地方风物化中的文化认同

上古神话地方风物化,即借用上古神话中的名物名称来命名地方风物,或是根据上古神话内容重新命名地方风物,或是根据上古神话情节再造地方景观并命名。这里所指的风物包括自然景观和人造景观,在具体的神话中,二者往往呈相互融合状态,

收稿日期:2024-06-25

基金项目:国家社会科学基金重大项目“中华文化认同与中华民族共同体建设研究”(22&ZD208)。

作者简介:向柏松,男,文学博士,武汉科技大学人文社会科学高等研究院教授、博士生导师(湖北武汉 430081)。

难以截然分开。上古神话经风物化后,与接受地域的风物相融合,成为该地域风物来历的解释性神话,从而带上了鲜明的地域特征。这种带有地域特征的新神话,与原生态的上古神话保持着血脉相连的关系,体现出神话接受地民众对中华文化的认同。

上古龙神话在由中原向四方传播的过程中,在众多地域被风物化。龙神话是华夏农业文明的产物,神话中的龙最初是作为掌控农业生产所需雨水的神灵而被创造出来的。在龙神话中,龙是水物、为司水降雨之神。《左传·昭公二十九年》载:“龙,水物也。”<sup>[1]</sup><sup>1422</sup>这是最短的龙神话,给龙下了最基本的定义。作为中原农业文明伴生物的龙神话,随着农业生产方式从中原向四周辐射,逐渐为中原以外的各地域所接受,留下了不计其数的附会在自然景观上的龙神话,表现出华夏各族对中华龙的认同。在我国行政区划中,名称中带有“龙”字的有 200 多个。龙神话在中国大地上留下的不仅仅是名称,还留下了千奇百怪的龙神话景观。这里列举一些有代表性的例证。湖北鄂州市北门外长江中有龙蟠矶,盘峙江心,矫若金龙,因以矶名。贵州铜仁城东有九龙洞,洞前有一对直径各为 2.5 米的龙眼,一个吹冷风,一个吹热风,中厅暗河上有一石柱,似九龙盘旋,鳞甲欲动,须爪若飘,因而得名。云南昆明北郊龙泉山有黑龙潭,那里有深浅两潭,深潭即黑龙潭,传说有黑龙潜藏,故名。黑龙潭为地下泉涌,泉水似串串珍珠涌上水面,潭边建有观鱼楼。紧邻深潭的是浅水潭,常年浑水。两潭桥下相通,潭水相接,但两潭的鱼互不越潭,形成“两水相交,鱼不往来”之奇观。新疆有白龙堆,为沙漠名,在新疆东部,天山南麓,也称龙堆。天津蓟县西的盘龙山为燕山余脉,主峰近千米高,历史上被誉为京东第一山,山体犹如盘龙,有三盘胜景,谓“上盘之松,中盘之石,下盘之水”。辽宁铁岭市的龙首山绵延 5000 多米,势若长龙,至柴河曲折处,嶙峋突起,如龙昂首,因而得名。遍布四面八方的龙神景观,说明古老的龙神话已经扎根中华大地,化作了山脉河流,化作了大自然的言说。

上古神话的风物化还表现在对神话接受地的风物重新命名,用以延伸神话人物的事迹。湖北随州接受中原炎帝神农神话,不仅借用神话地名,而且根据神话内容,创造出一些新地名用以演绎炎帝神农事迹,将炎帝神农的诞生、业绩等与随州厉山其他景物联系在一起。《荆州记》载:“(随)县北界有重山,山有一穴,云是神农所生。又有周廻一顷二十亩地,外有两重堑,中有九井,相传神农既育,九井自穿,汲

一井则众井动,即此为神农社,常年祀之。”<sup>[2]</sup><sup>895</sup>《太平寰宇记》载:“厉山,在县城北一百里。《荆州记》云:‘随地有厉乡村,下有一穴,是神农所生穴也。穴口方一步,容数人立。今穴口石上有神农庙在。’”<sup>[3]</sup><sup>279</sup>《湖北通志》载:“炎帝潜邦,今随县之北厉山,赖乡也。有厉山,神农是生。……《水经注·澠水篇》云:‘厉山南有重山,即烈山,山下有穴,父老相传是神农生处,故礼谓之烈山氏,亦云赖乡,故赖国也,有神农社。’”<sup>[4]</sup><sup>385</sup>这些记载涉及随州厉山多种景物,如神农洞、九井、神农庙、神农社等。炎帝神农神话故事与随州厉山诸多景物相联系,形成具有地方风味的新神话,深化了地域民众对中华文化的认同。

上古神话地域接受过程中的地方风物化,不仅让接受地的自然风光打上了上古神话的烙印,而且还造就了不少与神话相关的名胜古迹,成为传承上古神话的永久性载体。地方风物化的上古神话,拉近了与地方民众的距离。地方民众在讲述这些神话时,会有一种亲切感、自豪感,仿佛在讲述家乡的故事,从而将中华文化认同融入浓浓的乡情之中。

## 2. 上古神话地方历史化中的文化认同

上古神话地方历史化,即上古神话中的始祖神话为地方历史所吸纳,成为地方历史建构的重要内容。上古始祖神话主要指盘古开天神话和三皇五帝谱系神话,它们共同构成华夏族远古神话历史记忆,已形成国人共识。因此,当地域接受盘古开天神话与三皇五帝谱系神话时,地域的民众也就将地方的历史汇入了中华民族远古神话历史的大河之中,并自觉不自觉地形成中华文化认同意识。

盘古神话最早记载于三国时徐整所著《三五历纪》《五运历年记》,其中讲述了天地混沌之时,盘古开辟了天地,其身体化作天地万物,盘古由此成为天地开辟创世大神。虽然盘古神话在三国时代才有明确记载,但仍属上古华夏族神话,因为上古典籍《山海经·海外北经》中已出现盘古神话原型:“钟山之神,名曰烛阴,视为昼,瞑为夜,吹为冬,呼为夏。不饮,不食,不息,息为风。身长千里,在无启之东。其为物,人面蛇身赤色,居钟山下。”<sup>[5]</sup><sup>197</sup>烛阴即烛龙,袁珂认为烛龙即开天辟地的盘古:“说者谓此神当即是原始的开辟神,征于任昉《述异记》:‘先儒说:盘古氏泣为江河,气为风,声为雷,目瞳为电。古说:盘古氏喜为晴,怒为阴。’《广博物志》卷九引《五运历年纪》(撰人不详,或谓即三国吴徐整):‘盘古之君,龙首蛇身,嘘为风雨,吹为雷电,开目为昼,闭

目为夜。’信然。盘古盖后来传说之开辟神也。”<sup>[5]197-198</sup>袁珂将烛龙与盘古的行为进行对比,找出二者的共同性或相关性,得出的结论不无道理。

上古盘古神话后来为多个地域和民族所接受,由此成为多地域多民族的神话历史源头叙事。对于盘古神话的接受,以地域而论,有东北地区、南海地区、中南地区、西南地区、吴越地区等;以民族而论,有彝族、白族、傈僳族、仡佬族、布依族、侗族、毛南族、壮族、苗族、瑶族、土家族、土族等。例如,广西大部分地区接受了盘古神话。南朝任昉《述异记》记载:“古说:盘古氏夫妻,阴阳之始也。今南海盘古氏墓,亘三百里,俗云后人追葬盘古之魂也。桂林有盘古祠,今人祝祀;南海中有盘古国,今人皆以盘为姓。”<sup>[6]</sup>袁珂考证:“桂林,秦置郡名,约有广西壮族自治区的全部地方。其后三国也设桂林郡,治所在广西壮族自治区象州。”延绵三百里的盘古墓,是神话式的说法,反映了广西广大区域多族群对盘古的崇拜。修建盘古祠,举行祭祀,并以盘为姓,则表现了当地多族群将盘古奉为开辟大神。这是盘古神话与广西多族群历史记忆相融合的产物。

上古帝王神话是华夏族关于远古祖先的历史记忆,由于族群的迁徙、大一统观念的影响,上古帝王神话逐渐为中原以外的地域所接受,并融入地方历史文化之中,帝王神话中的华夏始祖逐渐被不同地域的族群或民族奉为始祖,从而形成了各地域族群与华夏同宗共祖的意识。

### 3. 上古神话地方风俗化中的文化认同

上古神话地方风俗化主要是指一部分上古神话演化为地方节日风俗,并以节日仪式的形式表现神话的内容。上古神话的地方风俗化对中国节日的形成与发展影响深远,以至于全国形成了以神话为原型的多元一体的节日体系,同时,也使得地域或民族的节日民俗融入了华夏文化的因子,植入了中华文化认同观念。这在具有代表性的节日民俗中得到充分体现。

春节是全国人民的大年节,一些地方或民族有挑新水、抢新水的习俗,此俗来源于上古神水神话。神水神话即是讲述某些水体具有神奇力量的神话,多见于《山海经》等典籍,广西西部壮族地区大年初一挑新水的习俗即是由华夏神水神话衍生而来。汲新水又称挑伶俐水、挑新水、挑乖水。大年初一凌晨,家家户户的新媳妇或大姑娘挑着水桶、唱着歌来到井泉河边,插上三炷香,将红纸包好的钱币投进水中,挑回新年第一担新水,这担水会给家庭带来五谷

丰收、六畜兴旺及一切吉祥如意之事。除壮族外,黔南布依族、云南景颇族和彝族、湖北恩施土家族、湖南湘西苗族等也都有新年挑新水的习俗。此外,西南地区的傣族、阿昌族、布朗族、佤族、德昂族等民族的泼水节也与上古神水神话有关,可见上古神水神话影响之广泛。

农历二月初一,云南西畴壮族有女子太阳节,该节日源自上古太阳神话。上古太阳神话是一个复杂的系统,包括帝俊、羲和、日主、东君、太阳星君、金乌等神话,其中具有代表性的主要是动物神金乌神话、人神帝俊与羲和神话。金乌神话见于《山海经·大荒东经》:“汤谷上有扶木,一日方至,一日方出,皆载于乌。”<sup>[5]289</sup>这里描绘了金乌载日飞天的行为,解释了人们以金乌为太阳神的原因。帝俊与羲和神话见于《山海经·大荒南经》:“东海之外,甘水之间,有羲和之国。有女子名羲和,为帝俊之妻,生十日,常浴日于甘渊。”<sup>[5]309</sup>其中表现了对动物太阳神和人物太阳神的崇拜。云南西畴等地的女子太阳节,突出表现了女性的崇高地位,这与太阳神羲和为女性有关。农历二月初一上午,西畴县上果村家家户户蒸制金黄色糯米饭作为祭祀供品。中午,18岁以上的女性必须到村前的小河里沐浴净身并穿上传统民族盛装。下午,女子们爬到山顶,举行祭祀太阳神活动,太阳神为一雕塑的公鸡偶像,矗立在土堆上。女子们摆上供品,唱诵《祭太阳歌》,祭祀完毕,分食贡品,食过此饭,便具有了女性权力。当日,男人在河滩为女子们备好晚餐,男女共进晚餐后举行歌舞活动。女子太阳节既表现了对金乌的崇拜,也表现了对太阳女神羲和的崇拜,是两种太阳神话融合的产物。

农历三月三,是西南地区多个民族的传统节日。该节日是上古玄鸟神话地域风俗化的产物。上古玄鸟神话,初见于《诗经·商颂·玄鸟》:“天命玄鸟,降而生商,宅殷土芒芒。”<sup>[7]490</sup>又见于《楚辞·天问》:“狄在台,訾何宜?玄鸟致贻,女何喜。”<sup>[8]</sup>但这两处记载语焉不详,到了司马迁的《史记》才有详细记载:“殷契,母曰简狄,有娥氏之女,为帝喾次妃。三人行浴,见玄鸟堕其卵。简狄取吞之,因孕生契。”<sup>[2]28</sup>这里讲述了帝喾之妻简狄沐浴吞食鸟卵怀孕生下殷商先祖契的故事。这一神话由行浴、吞卵、简狄生契三个母题组成,三者构成契诞生的条件。这是玄鸟神话的语言叙事,重在表现对祖先的崇拜。玄鸟神话又有仪式叙事,重在表现祈求商族子孙绵绵。玄鸟神话的仪式叙事主要体现在三月上

巳日举行的一系列活动。上巳的中心仪式是祓禊,祓禊仪式可谓简狄沐浴、吞卵、生人行为的象征性模仿。上古玄鸟神话叙事在魏晋时期演化为上巳节,后又演化为文人曲水流觞雅事,宋代时在汉族逐渐衰亡。但其为边远地区和少数民族地域民众所接受,演化为节日民俗的三月三,继承了玄鸟神话语言叙事与仪式叙事的基本意义。

西南地区多个民族的三月三是青年男女相会谈情说爱的节日,这是由上古玄鸟至会男女求殖的习俗衍生而来。壮族三月三“歌圩”是男女青年择偶的日子。每逢歌圩,方圆数十里内的男女青年聚集在歌圩点。在歌师的指点下,小伙子选择姑娘对歌,通过对歌相互了解、逐渐生情,最终结以秦晋之好。女子若看中男子,则用抛绣球的方式表达爱意。苗族、侗族、瑶族、畲族、黎族、土家族、布依族等民族都有三月三青年男女谈情说爱的习俗。配合男女谈情说爱的主题,三月三还有多种蛋俗,包含祈子之意。壮族三月三的碰蛋习俗包含对美好婚姻的祝福,早生贵子。三月三那一天,青年男女各自带着连成串的染红的熟鸡蛋。在歌圩中,小伙子手握彩蛋去碰看中的姑娘手中的彩蛋。姑娘如果有意,就让小伙子碰,蛋碰裂表示两人已有成婚之意,蛋碰破标志新生命诞生,是对美好婚姻的祝福,所以蛋碰破成为男女愿意喜结良缘的标志。

在我国不少地方,如湖南、湖北,还有三月三吃地菜煮鸡蛋的习俗。这是玄鸟神话鸟卵致孕观念衍生而成的风俗,鸟卵或蛋具有生育的力量,进一步联想就具有了生命的力量,因此,在玄鸟到来这一天进食鸡蛋,便能获取生命的力量,阻挡病痛侵入身体。可见,这一风俗也是玄鸟神话地域接受的产物。

火把节是川、滇、黔、桂等地彝族、白族、傣族、纳西族、哈尼族、基诺族、拉祜族等民族的传统节日,其最初的源头可追溯至上古燧人氏取火神话。燧人氏发明钻木取火神话,先秦典籍有载。战国尸佼《尸子》载:“燧人上观星辰,下察五木以为火。”<sup>[9]</sup>燧人氏采用五木取火,说明燧人氏发明了取火之道。《太平御览》引《拾遗记》曰:“燧明国……有火树名燧木,屈盘万顷。……后世圣人,……有鸟若枭,以口啄树,粲然火出,圣人成焉,因用小枝以钻火,号燧人氏。”<sup>[10]3861</sup>此则神话叙述燧人氏见到鸟啄木起火而受到启发发明了钻木取火。谯周《古史考》载:“太古之初,人吮露精,食草木实,山居则食鸟兽,衣其羽皮,近水则食鱼鳖蚌蛤,未有火化,腥臊多,害肠胃。于使(是)有圣人出,以火德王,造作钻燧出火,

教人熟食,铸金作刃,民人大悦(说),号曰燧(遂)人。”<sup>[11]</sup>神话中的燧人氏发明钻木取火,使人类的生活由生食进入熟食,告别了茹毛饮血的历史,与禽兽的生活习性有了根本区别。燧人氏受到世人的崇拜,被奉为燧皇,并被列为三皇之首,同时燧人氏也被视为火祖世世代代受到人们崇拜。

燧人氏取火神话为川、滇、黔、桂等地域所接受,民俗化为地方节日火把节。云南的白族、彝族、普米族、纳西族等民族,以6月24日为火把节。这一天,人们要举行种太阳祭祀仪式,太阳即为火神。祭祀场地中心竖一大火把,火把四周堆上干柴,火把正前方栽一截干燥易燃的树桩,象征太阳和火神。太阳升起后,聚集在场地的人们各拿一根小木棒,依次到树桩上钻木取火。不管谁钻出了火星,人们都会拥上前,用早已准备好的草绒、干树枝接点火种,把柴堆点燃。然后,大家在柴堆上点燃火把带回家,点燃自家的柴堆。种太阳仪式通过模仿燧人氏钻木取火行为来祭祀火神燧人氏,表现了对火祖的崇拜。西南多个民族火把节的原始民俗中有多种祭祀火神的仪式,甚至有模仿燧人氏取火行为的仪式,足见这些习俗是燧人取火神话地域化的产物。

上古神话地方节日民俗化形式多样,有的上古神话只是演化为地方节日中的某种民俗,如神水神话化为壮族等民族春节中的汲新水习俗;有的上古神话则演化为地方一个独立的节日,如上古玄鸟神话民俗化为西南多民族的三月三;还有的上古神话民俗化为地方节日的最初源头,如燧人氏取火神话民俗化为西南多民族火把节原生形态的源头。无论哪种情况,都表现出接受上古神话的地方节日民俗与华夏文化有着同根相连的关系,从根性上蕴含着对中华文化的认同。总而言之,上古神话的地域接受是各地域将上古神话融入地方山水、地方历史记忆、地方节日民俗的过程,这一融入过程使中华各族儿女获得了最深层的文化认同。

## 二、上古神话的地域发展体现 中华各地域民众的共同创造

上古神话经历了不断发展完善的过程,既包含了不同时代的创造,也包含了不同地域的创造。其中,不同地域的创造是指中原以外的地域在接受原生上古神话的过程中所进行的创造,这种创造对于上古神话的发展起到了非常重要的作用。其中的奥秘可以用接受美学理论来解释。德国文艺理论家姚

斯提出了接受美学的基本观点：“在作家、作品和读者的三角关系中，后者不是被动的因素，不是单纯的作出反应的环节，它本身便是一种创造历史的力量。”<sup>[12]</sup>也就是说，作品是在接受者的接受过程中不断获得生命力并最后完成的。按照接受美学的观点，接受地域对上古神话的接受不只是被动的接受，而是对上古神话的创造和完善。上古神话的地域接受扩大了上古神话流布的地域，发展完善了上古神话的情节和神灵系统，同时也使广大地域的族群在与华夏族共同创造中华神话文化的过程中，实现了对中华文化的认同。

### 1. 地域接受对神话情节的发展完善

肇始于中原地带的上古神话，情节简古、篇幅短小，如《山海经》中记载的神话；经过地域接受后，上古神话情节得以发展，叙事变得复杂丰富，篇幅也随之增长。上古神话地域接受过程融入了地域族群或民众的再创造，并通过这种再创造实现了地域族群或民众对华夏文化的认同。上古神话地域接受情节的发展首先表现为情节的增加，这是上古神话逐渐系统化、谱系化的重要途径。

上古中原禹治水神话在地域接受过程中得到很大发展。原生态的禹神话是指诞生于黄河中下游中原地域的神话，散见于早期典籍的记载，也见于器物铭文。如《诗经·商颂·长发》：“洪水芒芒，禹敷下土方。”<sup>[7]492</sup>《诗经·大雅·文王有声》：“丰水东注，维禹之绩。”<sup>[7]376</sup>《诗经·大雅·韩奕》：“奕奕梁山，维禹甸之。”<sup>[7]429</sup>《尚书·益稷》：“娶于涂山，辛壬癸甲，启呱呱而泣，予弗子，惟荒度土功。”<sup>[13]63</sup>《山海经·海内经》：“洪水滔天，鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。”<sup>[5]378-379</sup>禹娶涂山神话中的涂山，原是指三涂山，在今河南省嵩县西南。《水经注》云：“伊水历崖口，山峡也。翼崖深高，壁立若阙。崖上有坞，伊水迳其下，历峡北流，即古三涂山也。”<sup>[14]1249</sup>《元和郡县图志》亦云：“三涂山，在县（陆浑县）西南五十里。”<sup>[15]143</sup>禹治水定九州中的九州不是指天下，而是指中原范围内的具体区域。早期中原禹神话塑造了一位治水英雄的形象，但内容单一、情节简单、结构零碎，后来在地域接受的过程中情节不断丰富发展，最终成为系统性的神话。

禹神话在越地会稽地区的接受过程中，发展了禹神话的重要情节。大约在战国时代，浙江绍兴会稽开始接受大禹神话，形成了会稽禹神话。《国语》

载：“昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之……”<sup>[16]346</sup>《韩非子》中也有类似的记载：“禹朝诸侯之君会稽之上，防风之君后至而禹斩之。”<sup>[17]</sup>可见当时的大禹已不仅仅是治水之神，而是统领治水大军的首领或国家的帝王。会稽新神话还说禹死后葬于会稽。《墨子》云：“禹东教乎九夷，道死，葬会稽之山。衣衾三领，桐棺三寸，葛以緘之，绞之不合，通之不坎，土地之深，下毋及泉，上毋通臭。”<sup>[18]99</sup>大禹杀防风和死后葬于会稽的故事，是会稽接受中原大禹神话后产生的新神话。以会稽为中心地域对于禹神话的接受，发展了禹神话的重要情节，以至于数千年来人们一直将会稽认作禹的葬地，当地建有禹陵、禹庙，拜祭会稽禹陵的香火一直不断，越地也因此与中华文化有了更紧密的联系。

中原禹神话在西羌地区的接受也是这一神话发展的一个重要契机。禹文化研究中有一种重要观点，即“禹兴起于西羌说”。这一观点可追溯至司马迁《史记·六国年表》的记载：“禹兴于西羌，汤起于亳，周之王也以丰镐伐殷，秦之帝用雍州兴，汉之兴自蜀汉。”<sup>[2]177</sup>其后，东晋《华阳国志》也说禹兴于西羌。裴骃《史记·集解》引皇甫谧《帝王世纪》也称：“孟子称禹生石纽，西夷人也，传曰‘禹生西羌’是也。”虽然“禹兴西羌说”作为一种历史观点，已被学界否定，但其中体现的文化认同意识具有积极意义。王明珂指出：“在战国至汉代，在部分华夏知识分子间，便有‘禹西夷之人’或‘禹生于西羌’的说法。……对于汉晋时期居于蜀的华夏知识分子，这便非常重要了。由于乡土认同，他们开始认真地将大禹出生于蜀之‘西羌’，建构为一‘历史事实’。”<sup>[19]</sup>可见，“禹兴西羌说”是当时人们出于对华夏文化的认同而进行的一种历史建构。有学者指出：“晋代以来，大禹出生在汶山郡广柔（或石纽）此一历史记忆不断地被处于西方华夏边缘的华夏——蜀人所强调；他们共同祭祀当地的禹庙、大禹遗迹，并将这些写入地方志之中……在如此的历史记忆背景下，在上世纪初，整个汉代‘汶山郡’可能包括的地方，如当今北川、汶川、茂县、理县等地，都有‘剝儿坪’、‘石纽’或大禹出生地之类的古迹。”<sup>[20]</sup>正是出于将自身文化身份融入华夏的需求，汉晋时代西羌的知识分子及民众，不仅重构了禹神话的语言叙事，而且创造了大量的以禹出生遗迹为中心的禹神话景观叙事，以彰显自己的华夏身份及文化认同。

中原禹神话向西、向东的发展，完善了禹神话的

主体结构。禹生于西羌,东巡死后葬于会稽,再加上中原禹神话原本存在的禹立国于阳城的故事,就形成了完整的禹神话谱系。除了禹神话,其他中原神话也多是在地域发展过程中逐渐完善的。

## 2. 地域接受对神灵神格的再创造

不同地域民众在接受上古神话的过程中,会根据自己的需要,为原生神灵增添新的神格。新增神格既是地域再造的结果,也是原生神灵神格的合理延伸,所以能够与上古神话融为一体。地域民众在参与上古神话神灵神格再创造过程中,实现了对中华文化的自然皈依。

在地域接受过程中,上古神话中神灵的神格不断增加,有些几乎达到无所不包、无处不在的程度。如女娲神话中,女娲原为创世大神,她化生了万物,创造了人类。《说文解字》云:“媧,古之神圣女,化万物者也。”<sup>[21]</sup>《山海经·大荒西经》记载了女娲化生万物的神话:“有神十人,名曰女娲之肠,化为神,处栗广之野,横道而处。”郭璞注:“女娲,古神女而帝者,人面蛇身,一日中七十变。”<sup>[5]314</sup>《太平御览》卷78引《风俗通》记载了女娲造人神话:“俗说天地开辟,未有人民,女娲搏黄土作人。剧务,力不暇供,乃引绳于埴泥中,举以为人。故富贵者,黄土人也,贫贱凡庸者,埴人也。”<sup>[10]365</sup>可见,中原地域的女娲神话是化生万物和创造人类的创世神话,女娲神格比较单一。随着女娲神话在不同地域的传播与接受,创世大神女娲不断被赋予新的神格。

在冀州地区的接受中,女娲由创世神发展成为水神。西汉《淮南子》载:“往古之时,四极废,九州裂,天不兼覆,地不周载……于是女娲炼五色石以补苍天,断鳌足以立四极,杀黑龙以济冀州,积芦灰以止淫水。苍天补,四极正;淫水涸,冀州平;狡虫死,颛民生;背方州,抱圆天。”<sup>[22]</sup>冀州的女娲神话中炼五彩石补天、杀黑龙、止洪水等情节,都是治理洪水的行为,由此女娲具有了水神神格。女娲作为水神,不仅能够管束洪水,还能掌管雨水,每当大旱之时,人们就要向其祭祀祈雨。汉代《论衡·顺鼓》载:“雨不霁,祭女娲。”<sup>[23]319</sup>北宋《新定九域志》载:“皇母山,又名女娲山,其上有祠,民旱水祷之。”可见,女娲掌管雨水的水神神格从汉至宋已广为传播。

在西北地区的接受中,女娲神话衍生出了伏羲、女娲兄妹成婚的神话,创造了女娲神主婚姻、生育的神格。《独异志》载:“昔宇宙初开之时,止女娲兄妹二人在昆仑山,而天下未有人民。议以为夫妇,又自羞耻。兄与其妹上昆仑,咒曰:‘天若遣我二人

为夫妇,而烟悉合;若不,使烟散。’于是烟头悉合,其妹来就。”<sup>[24]</sup>神话中的女娲兄妹成婚即是指伏羲、女娲兄妹成婚。从《尚书》《尔雅》《山海经》等文献的记载看,神话中的昆仑山应指西北地区。由此,伏羲、女娲兄妹婚神话应是西北地域接受中原女娲神话所进行的创造。由伏羲、女娲兄妹婚神话形成了女娲掌管婚姻的神格,对此古人已有明确说明。《路史·后纪》卷2罗泌注:“《风俗通》云:‘女娲祷祠神,祈而为女媒,因置婚姻。’行媒始此始矣。”<sup>[25]143</sup>女娲作笙簧神话也象征性表示了女娲职掌婚姻的神格。《艺文类聚》引《帝王世纪》曰:“帝女娲氏,亦风姓也,作笙簧。”<sup>[26]333</sup>笙簧在古代有象征男女交合的意义,女娲作笙簧,也就意味着女娲掌管男女婚姻之事,成为高媒之神。这样女娲由婚姻神格又衍生出了生育神神格。西北地区女娲神主婚姻、生育的神格又影响到中原乃至全国,女娲成为人们祈求婚姻和生育的神灵,迄今仍有余续。

两汉时期,女娲神话在山东地区的接受中与西王母发生联系,女娲又衍生出福神神格、寿神神格。西王母是职掌长寿的神灵,山东滕州汉画像石中多次出现伏羲、女娲与西王母同出的画面,说明当地民众又赋予了女娲职掌长寿的神职。生殖、生育与长寿都与生命相关,女娲由生殖之神衍生出长寿之神,也是顺理成章的。五福寿为先,女娲在长寿之神的基础上,又衍生出福神神格。《论衡·顺鼓》载:“俗图画女娲之象,为妇人之形,又其号曰女。仲舒之意,殆谓女娲古妇人帝王者也,男阳而女阴,阴气为害,故祭女娲求福佑也。”<sup>[23]321</sup>女娲的福神神格实为寿神神格由个别到一般的拓展。

在西南地区的接受中,伏羲女娲神话又衍生出洪水遗民神话,女娲成为苗族等民族的女始祖,增添了祖先神神格。苗族等民族的洪水神话大意为:远古之时发生大洪水,人类几近灭绝,只有伏羲、女娲兄妹躲在预先准备好的葫芦中得以幸免。洪水之后,兄妹二人不得已结为夫妻,生下一肉坨,伏羲怒而用刀将其砍成碎块,碎块散落四处,落地即变为人。20世纪三四十年代的一批著名学者据此认定女娲为苗族等民族的祖先神,如芮遗夫的文章《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》比较倾向于伏羲女娲为苗族的祖先,但说得比较模糊:“则上文所云伏羲女娲乃是苗人所说,或者可以说是较近似的推测。”<sup>[27]215</sup>陈国钧《生苗的人祖神话》一文认为:“像(伏羲女娲洪水神话)这样的神话,也不是生苗特有,就笔者调查许多种苗族,都发见类似上述的内

容。可说是苗族共同的人祖神话,这点是我们值得注意的。”<sup>[27]</sup><sup>293</sup>

闻一多的《伏羲考》中采集了49则西南民族洪水神话,不少有洪水过后兄妹婚配再造人类的情节,并且证明伏羲、女娲是南方苗族的祖先神。《峒溪纤志》记有苗族祭祖习俗:“苗人腊祭曰报草。祭用巫,设女娲、伏羲位。”<sup>[28]</sup>贝清桥《苗俗记》也说:“苗妇有子,祀圣母;圣母者,女娲氏也。”田野调查与史料记载都说明苗族等民族奉女娲为始祖神。也有学者据此认为,伏羲女娲信仰源于西南地域苗族等民族,后来传播到汉族地区,并为汉文献所记载,20世纪三四十年代的学者多持这种观点。笔者认为,这些学者通过田野调查所证明的女娲为苗族等民族祖先神的观点是可信的,但其关于源流问题的见解值得商榷。从女娲神话的文化渊源看,女娲应是起源于中原的创世神,西南地域的民众奉女娲为始祖神,是其接受中原神话并加以发展的结果。女娲神话为西南地区民众接受后,又增添了祖先神神格,这一神格反过来又影响到华夏女娲神话,女娲遂成为中华民族的始祖神。女娲神话在多个地域的传播与接受过程中,不断发展完善了女娲的神格,实现了多地域、多民族对女娲形象的共同塑造。除了女娲,上古神话中的其他神灵,如黄帝、炎帝、尧帝、舜帝、大禹等,也因适应不同地域的需要而不断增加神格。上古神话在满足地域民众现实生活追求的同时,也深入渗透进地域民众的信仰体系,最终促进了地域民众对中华文化的认同。

### 三、上古神话地域接受的必然逻辑

上古神话的地域接受,是多方面因素合力推动的结果,既有春秋大一统观的影响,也有远古族群大迁徙的推动,还有上古神话与地域文化相互契合的作用。上古神话的地域接受体现了上古神话发展的必然逻辑,也体现了中华地域文化走向共认共同的必然趋势。

#### 1. 上古神话地域接受的时代背景逻辑

夏商周至春秋战国,风云际会、战乱频仍,但是在这一个纷乱复杂的时代,却逐渐形成了中国人的天下一统观念,即大一统观。上古神话中以三皇五帝神话为代表的祖先神话是大一统观的产物,因为这些神话反映了天下同一祖先谱系的观念。上古神话中祖先神话的地域接受,就是在先秦大一统观形成、发展与实践的背景下发生的。

在中国历史上,大一统观直接影响了历代君王的奋斗目标,对中华民族共同体的形成发展起到了重要作用。禹定九州,建立夏王朝,开启了在中国建立一统天下的实践。夏商周三代建立了形式上的统一王朝,这种王朝虽然结构松散、统而不一,不是真正意义上的统一王朝,但仍然推动了天下一统的进程。周代统治者以夏人继承者自居,自称“夏人”或“华夏”,中原诸侯为“诸夏”,四方族群合称“四夷”,由此而形成华夷之辨。春秋战国时期,各诸侯国之间争霸天下的战争长期不断,打破了华夷之别的格局,华夏与四夷实现了大规模的融合。天下一统观的发展与实践,华夏与四夷的融合,导致发端于中原的上古神话向四周传播,并逐渐为诸夏与四夷所接受,进而从根性文化层面实现了诸夏、四夷对华夏文化的认同。

上古神话为诸夏、四夷的接受突出表现为对上古祖先神话的接受。上古祖先神话,主要是指华夏族形成过程中逐渐组合而成的三皇五帝谱系神话,三皇五帝是华夏祖先神的典型代表。随着华夏与诸夏、四夷的不断融合,诸夏、诸夷地域不断接受了华夏祖先神话。

巴人为先秦时期居住在西南地区以蛇或白虎为图腾的族群,在战国时期接受了三皇五帝之伏羲神话,以伏羲为始祖。《山海经·海内经》载:“西南有巴国。太皞生咸鸟,咸鸟生乘厘,乘厘生后照,后照是始为巴人。”<sup>[5]</sup><sup>334</sup>太皞即伏羲氏。《左传·昭公十七年》记载:“大(太)皞氏以龙纪,故为龙师而龙名。”杜预注曰:“太皞,伏羲氏,风姓之祖也。有龙瑞,故以龙名官。”<sup>[1]</sup><sup>1296</sup>《吕氏春秋·孟春纪》载:“其帝太皞。”高诱注:“太皞,伏羲氏。”<sup>[29]</sup>吴任臣《山海经广注》、郝懿行《山海经笺疏》均以太皞为伏羲氏,可见,太皞即伏羲的说法,较为普遍。巴人接受伏羲神话,再造本族群神话,追溯本族群始祖为伏羲,足见其已将自身纳入华夏范围。

地处南方的祝融族群和北方的族群也接受了上古时的祖先神话。祝融,本为南方族群首领,《山海经·海外南经》载:“南方祝融,兽身人面,乘两龙。”共工,本为被舜帝流放的四凶之一,《尚书·舜典》载:“流共工于幽州,放欢兜于崇山,窜三苗于三危,殛鲧于羽山,四罪而天下咸服。”<sup>[13]</sup><sup>27</sup>在民族融合之际,在政治、文化、民族大一统思想盛行的情势下,祝融与共工所代表的南北不同族群,都自认为自己是炎帝之后。《山海经·海内经》载:“炎帝之妻,赤水之子听沃生炎居,炎居生节并,节并生戏器,戏器

生祝融。祝融降处于江水,生共工。共工生术器,术器首方颠,是复土穰,以处江水。共工生后土,后土生噎鸣,噎鸣生岁十有二。”<sup>[5]27</sup>神话中,祝融还以黄帝之后自称,更能见出族群认同融合之大势。

楚人发端于中原,后迁入南方,在战国时代,楚文化与中原文化实现了完美融合。楚人全面接受了中原神话并进行了新的创造。屈原《天问》凡168问,几乎每一问都涉及一个神话故事,其中绝大部分是中原神话,说明楚人对于华夏文化的高度认同。楚人先后接受的祖先神话有颛顼神话、炎帝神话、祝融神话等。屈原《离骚》开篇即称自己是颛顼高阳氏之后,表现出楚人对颛顼帝的认同。《史记·楚世家》载有楚人以颛顼为祖先的神话:“楚之先祖出自帝颛顼高阳。高阳者,黄帝之孙,昌意之子也。高阳生称,称生卷章,卷章生重黎。重黎为帝誉高辛居火正,甚有功,能光融天下,帝誉命曰祝融。共工氏作乱,帝誉使重黎诛之而不尽。帝乃以庚寅日诛重黎,而以其弟吴回为重黎後,复居火正,为祝融。”<sup>[2]429</sup>由此楚人先祖神话谱系可见,不仅颛顼高阳氏为楚人祖先,帝誉也为楚人祖先。楚人一度还接受了炎帝神话,以炎帝为祖先。《史记·郑世家》载:“昔祝融为高辛氏火正,其功大矣,而其于周未有兴者,楚其后也。”<sup>[2]446</sup>此说楚人为祝融之后,而祝融经常被说成是炎帝,可见楚人也曾以炎帝为始祖。《山海经·海内经》载:“炎帝之妻,赤水之子听沃生炎居,炎居生节并,节并生戏器,戏器生祝融。”<sup>[5]336</sup>祝融为炎帝之后,而祝融又为楚人之祖,这则神话表明楚人也以炎帝为始祖。楚人接受上古祖先神话的多元性表明,诸夏、四夷对上古三皇五帝祖先神话的接受有不同的选择,因时因地而异,说明三皇五帝等祖先神话在不同的地域影响各异。

在先秦大一统天下实施的进程中,共工、巴人、楚人等诸夏先后接受了上古神话,华夏族以外的其他族群也接受了上古祖先神话,产生了三皇五帝认同神话。《山海经·大荒北经》载:“黄帝生苗龙,苗龙生融吾,融吾生弄明,弄明生白犬,白犬有牝牡,是为犬戎,肉食。”<sup>[5]319</sup>《山海经·大荒西经》载:“黄帝之孙曰始均,始均生白狄。”<sup>[5]298</sup>犬戎、白狄等由此也被视为黄帝后裔,产生了自己的帝王认同神话。事实上,在中国大一统的形成过程中,不断有诸夷主动向炎黄族系靠拢,逐渐接受华夏族的祖先神话,从而奠定了中华民族同根同族同脉认同的根基。在大一统观的影响下,上古神话中的华夏始祖神话逐渐为诸夏、诸夷所接受,并奉华夏始祖为始祖,从而形

成文化认同。

## 2. 上古神话地域接受的族群迁徙逻辑

族群迁徙的原因有多种,最主要的原因是战争。远古传说时代,以炎帝、黄帝、蚩尤为部落酋长的三大族群逐鹿中原,发生了两场重要的战争,其中一场是黄帝与炎帝之战,史称阪泉之战,结果炎帝战败。败北的炎帝后裔一部分留在中原融入华夏族,其他部分主要向南迁徙,也有小部分向北迁徙。另一场战争是黄帝与蚩尤的战争,结果蚩尤战败。蚩尤是九黎三苗部落首领的统称,蚩尤败北之后,其后裔小部分向北迁徙,大部分向南迁徙。炎帝神农、蚩尤部落及后裔迁徙所到之处,即会带来属于本族群的神话,从而实现了上古神话的地域接受,最终实现了其他地域文化与中原文化的融合,开启了不同地域族群对华夏文化的认知与认同。

炎帝神农族的后裔在向南迁徙的过程中,也将炎帝开创的农业文明神话沿路传播,使其在多个地域落地生根。炎帝神农后裔向南迁徙到湖北随州地区,当地民众接受了炎帝神农神话,并加以发展。在随州新神话中,炎帝神农的出生地由姜水(今陕西宝鸡渭水流域的一个支流)变为厉山。皇甫谧《帝王世纪》云:“神农氏本起于烈山,或时称之。”清人宋翔凤注曰:“皇甫谧曰厉山,今随之厉乡也。”<sup>[30]4</sup>先秦时已有炎帝出生于厉山的记载,但并没有涉及随州。南北朝以来,炎帝神农出生地厉山与随州发生了联系。《湖北通志》载:“炎帝潜邦,今随县之北厉山,赖乡也。有厉山,神农是生。……《水经注·澗水篇》云:‘厉山南有重山,即烈山,山下有穴,父老相传是神农生处,故礼谓之烈山氏,亦云赖乡,故赖国也,有神农社。’”<sup>[4]385</sup>晋朝以后,关于炎帝神农的记载大都与随州厉山相关,说明炎帝神农神话在随州有着非常悠久的传承发展历史。得益于这段悠久的发展史,炎帝神农神话获得了长足发展。随州虽不是炎帝神农神话的发祥地,但对炎帝神农神话的发展完善发挥了重要作用。比如,炎帝神农发明九井灌溉的神话就是在随州产生的。这一神话的产生,既有农业生产发展新水平的时代因素,也有地域因素,随州地处江汉水泽之地,便于实施农田灌溉,这是九井灌溉神话产生的现实基础。随州炎帝神农神话的发展,促进了中华炎帝神农神话的系统化,使炎帝神农神话成为囊括刀耕火种、牛耕细作、水利灌溉、医药、茶叶、日中而市等内容的神话体系,成为中华民族的共同精神财富。

湖南株洲炎陵县也为炎帝神农后裔向南迁徙的

地域,炎陵县接受上古炎帝神农神话,产生了炎帝神农葬于炎陵的新神话。《帝王世纪》载:炎帝神农氏“在位百二十年而崩,葬长沙”<sup>[30]4</sup>。《太平寰宇记》载:“炎帝神农氏葬于长沙。”<sup>[3]2315</sup>《路史》载炎帝神农氏“崩葬长沙茶乡之尾,是曰茶陵,所谓天子墓者,有唐尝奉祠焉”<sup>[25]158</sup>。长沙茶乡之尾,即茶陵,因神话中炎帝神农氏在此种茶并葬于此而得名,即今湖南省株洲市炎陵县。炎陵的炎帝神农神话中,增添了炎帝神种茶与葬于茶陵两个情节,特别是后一情节使炎帝神农的生卒得以完善,炎陵县遂成为千百年来人们祭祀炎帝神农的地方,炎陵地域文化因此而纳入华夏文化体系。

在中原蚩尤神话中,蚩尤是九黎的首领。蚩尤神迹见诸多种典籍,《初学记》卷九引《归藏·启筮》云:“蚩尤出自羊水,八肱八趾,疏首,登九淖以伐空桑,黄帝杀之于青丘。”<sup>[31]</sup>又引《帝王世纪》曰:“有苗处南蛮而不服,尧征而克之于丹水之浦。”<sup>[30]4</sup>《太平御览》卷78引《龙鱼河图》载:“蚩尤兄弟八十一人,并兽身人语,铜头铁额,食沙石子。”<sup>[10]365</sup>蚩尤生于羊水,人身牛首,四目六首,头有角,有兄弟八十一人,也可能是八十一个部落,可见其实力强大。蚩尤神话最重要的部分是黄帝蚩尤之战,此战决定了蚩尤部落及其后裔的命运。《山海经·大荒北经》载:“有系昆之山者,有共工之台,射者不敢北乡。有人衣青衣,名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝,黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水,蚩尤请风伯雨师,纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃,雨止。遂杀蚩尤。魃不得复上,所居不雨。叔均言之帝,后置之赤水之北。叔均乃为田祖。魃时亡之。所欲逐之者,令曰:‘神北行!’先除水道,决通沟渎。”<sup>[5]347</sup>这则神话反映了蚩尤部落战败的历史记忆。此后,蚩尤部落及其后裔由中原向外迁徙,一部分向北迁徙,主体则向南迁徙,所到之处即传播蚩尤神话及信仰。

九黎部落向南迁徙,成为苗族等民族的祖先。《国语·楚语》注:“三苗,九黎之后也。”<sup>[16]379</sup>迁徙至西南地域的苗族接受了蚩尤神话。蚩尤部落以枫树为图腾,有枫树神话。《山海经·大荒南经》载:“有宋山者,有赤蛇,名曰育蛇。有木生山上,名曰枫木。枫木,蚩尤所弃其桎梏,是为枫木。”郭璞注:“蚩尤为黄帝所得,械而杀之,已摘弃其械,化而为树也。”<sup>[32]</sup>《尔雅翼》载:“旧说云,黄帝杀蚩尤于黎山之上,掷其械于大荒之中朱山之上,化为枫木之林。此犹夸父之杖,弃为邓林也。”<sup>[33]</sup>《云笈七签》卷100记载:“杀蚩尤于黎山之丘,掷械于大荒之

中,宋山之上,其械后化为枫木之林。”<sup>[34]</sup>蚩尤为黄帝所杀,丢弃的桎梏或械,化为枫树。这种叙述反映了蚩尤部落以枫树为图腾的现象,符合图腾主义观念。地处西南的苗族继承蚩尤枫树图腾神话并加以发展,创造出枫木创世的神话。《苗族古歌》中的《枫树生人》叙述了人们寻找枫树树种、栽种枫树、砍枫树而化生万物和生成人类的过程。从中可见,苗族的枫树图腾神话已经发展成系统的创世神话,展现出多姿多彩的风貌,但这一神话仍与蚩尤枫树图腾根脉相系、血脉相通。

蚩尤部落向北迁徙,迅速融入华夏族,所经之地山东、河北,也接受了蚩尤神话,并形成了蚩尤新神话。其中山东地区形成了蚩尤冢神话。蚩尤冢位于山东汶上县南旺镇,现存两幢石碑,石碑高2.3米,宽1.5米,厚0.3米,屹立于蚩尤冢前,石碑的下面刻有文字“蚩尤冢”为清代人所刻,“蚩尤祠”碑刻现存放在汶上县博物馆内。河北省冀州地域形成了蚩尤戏神话。《述异记》载:“轩辕之初立也,有蚩尤氏兄弟七十二人,铜头铁额,食铁石。轩辕诛之于涿鹿之野。蚩尤能作云雾,涿鹿今在冀州,有蚩尤神,俗云人身牛蹄,四目六手。今冀州人掘地得髑髅如铜铁者即蚩尤之骨也,今有蚩尤齿长二寸,坚不可碎。秦汉间说,蚩尤氏耳鬓如剑戟,头有角。与轩辕斗,以角觝人,人不能向。今冀州有乐名蚩尤戏,其民两两三三头戴牛角而相觝。汉造角觝戏,盖其遗制也。”<sup>[6]2</sup>冀州,即今河北省衡水市冀州区。蚩尤部落后裔无论北迁还是南下,都为所经地域带来了蚩尤神话和信仰。神话反映的蚩尤部落历史表明,在长期的民族融合进程中,蚩尤部落或直接融入华夏族,或分化为多个民族后分别融入中华民族,蚩尤部落已与中华各民族融为一体,蚩尤也因此成为中华人文始祖之一,对蚩尤神话的接受和认同,也是对中华文化的认同。

上古神话传说中的炎帝神农部落、蚩尤部落,由于战败而迁徙,并在迁徙过程中将本部落的神话传播到迁徙之地,迁徙之地在神话地域接受的过程中实现了文化认同。实际上,由于族群或部落的迁徙而导致上古神话的地域接受的现象是比较普遍的。如黄帝部落的迁徙将产生于陕西桥山的黄帝神话带到了多个地方,形成了甘肃正宁黄帝陵、北京平谷黄帝陵等。颛顼部落的迁徙将产生于河南内黄县的颛顼神话带到了四川雅安、米易、山东聊城等。此外,尧、舜、禹等神话的地域接受,都伴随着部落的迁徙。部落迁徙直接导致上古神话的地域化,促进了地域

民众的华夏文化认同。

### 3. 上古神话地域接受的文化逻辑

上古神话与地域文化存在相契合的文化因子,对地域文化具有亲和力,因而为地域所接受,这是上古神话地域接受的文化逻辑。

上古神话中的神灵与地域崇拜的神灵在神格上相同,有着相同或相似的神职,上古神话因而为不同地域所接受。上古神话中的神灵成为地方神灵的替代物,或与地方神灵共处,并形成新神话。宜昌三斗坪长江西陵峡南岸黄牛岩山麓有黄陵庙,该庙主祀大禹,正殿设大禹雕像,供人们祭祀,当地还流传着黄牛助禹开江的神话。但是,该庙并不称大禹庙,而称黄陵庙,或称黄牛庙、黄牛祠等。这一名称反映了该庙原生祭祀对象为黄牛,祭祀黄牛,是为了镇水。黄牛祠地处西陵峡南岸的黄牛峡,长江至此河道弯曲,水急礁险,号称黄牛滩,行船至此非常危险。为求得平安,人们不得不求助于镇水的水神。以牛为镇水水神,典籍有载。《艺文类聚》卷95引《蜀王本纪》载:“江水为害,蜀守李冰作石犀五枚,二枚在府中,一枚在市桥下,二枚在水中,以厌水精。”<sup>[26]</sup><sup>2435</sup>《大唐新语》卷13载:“铸铁为牛豕之壮像,可以御二龙。”<sup>[35]</sup>黄陵庙本为镇水而建,所祀对象为黄牛神。由于黄牛神的水神身份与治水的大禹水神相契合,并与禹神相融合,产生了黄牛助禹开江的神话。这种融合最早不会晚于三国,诸葛亮《黄牛庙记》言及黄牛神助大禹治水神话。黄陵庙祭祀禹的可靠时间,应该是唐代。唐宣宗大中元年(847年)建禹王殿兼祭大禹,庙名亦称“黄牛祠”。由此可见,黄陵庙有关禹的神话实为该地域后来接受的神话,而黄牛助禹开峡神话是接受禹神话后产生的新神话。西陵接受禹神话,是因为该地域原有神话中的神灵神格与禹神话中禹神格相契合。这种内在契合促进了地域文化与华夏文化的深度融合。

上古神话中的地名与现实地域的地名相同,成为不同地域接受上古神话的契机。其中,既有因当地本有地名与上古神话地名相同而接受上古神话,也有因借用上古神话地名为地方命名而接受上古神话,总之,在上古神话的地域接受中地名起到了纽带作用。

舜耕历山神话地域接受的重要因素之一便是相同的地名历山。墨子最早记载舜耕历山的神话。《墨子·尚贤下》记载:“昔者舜耕于历山,陶于河濒,渔于雷泽,灰于常阳;尧得之服泽之阳,立为天子……。”<sup>[18]</sup><sup>38</sup>舜耕历山神话原产地何在,墨子没

有说明。《大清一统志》载舜帝出生于山东菏泽:“诸冯,在菏泽县南五十里,相传即舜生处。”<sup>[36]</sup>顾祖禹《读史方輿纪要》卷41载舜帝耕于山西蒲州的历山:“历山,州东南百里。相传即舜所耕处。”<sup>[37]</sup>河北省涿鹿县保岱镇桑干河南岸有历山,明清时,保岱称舜乡堡,俗称舜都,有舜庙遗址。《魏书·太宗纪》载有北魏皇帝拓跋嗣在逐鹿祭祀舜帝的史实:“(拓跋嗣)幸逐鹿,登桥山,观温泉,使使者以太牢祠黄帝庙。至广宁,登历山,祭舜庙。”<sup>[38]</sup>菏泽地处山东西南部,蒲州地处山西南部,逐鹿地处河北西部,都是中原核心地域。可见舜耕历山神话原产于中原,并且在中原形成了一个最初的舜耕历山神话文化圈。随着中原文化向四方辐射,舜耕历山神话也为南北地域所接受,出现多个称为历山的地名。

北方接受舜耕历山神话,有河北宁晋历山、北京延庆等。河北宁晋县有历城村,相传为舜帝耕处。《元史》载:“宁晋东有藪泽,周回百余里,中有小堡曰沥城。义曰:‘沥城虽小而完,且有鱼藕菱芡之利,不可失也。’”<sup>[39]</sup>后来沥城改为历城。北京延庆历山也是传说中舜帝耕种和生活的地方。《尚书·尧典》载:“厘降二女于妫汭,嫔于虞。”<sup>[13]</sup><sup>20</sup>《史记》也载:“尧乃以二女妻子舜,……舜居妫汭。”<sup>[2]</sup><sup>13</sup>妫州为北京延庆旧时之名。《延庆州志》载:“历山在州城西北三十里,形如覆釜。”<sup>[40]</sup>

南方多个地域接受舜耕历山神话,出现了湖北随州历山,湖南桑植历山,安徽东至、祁门山、和县历山,江苏无锡历山,浙江永康、余姚、瑞安历山等。湖北省随州市随县有历山镇和历山山脉,山顶有舜帝庙,山腰有舜田,山脚有舜井。前文已有述及,不赘述。湖南省桑植县西北有武陵山历山。《水经注》载:“澧水出武陵充县(即今桑植县)西历山,东过其县南。”<sup>[41]</sup>《大清一统志·永顺府》载:“历山在桑植县西北一百二十里,高数十里,澧水发源于此。”<sup>[36]</sup><sup>692</sup>安徽池州东至县尧渡镇有历山。《太平寰宇记》载:“历山在县东(东至县)三十里,西枕历池,上有尧舜二庙。”<sup>[3]</sup><sup>2090</sup>唐朝杜荀鹤《题历山舜祠》首句云:“昔舜曾耕地,遗风日寂寥。”<sup>[42]</sup>安徽黄山市祁门县历口镇有历山。宋朝淳熙《新安志》卷4载:“历山在县西八十五里,高二百五十仞,北接池州石埭界,绝顶有池,中有石焉。”<sup>[43]</sup>安徽马鞍山市和县西北四十里有历山,又名亭山、历阳山。《辞源》“亭山”条这样解释:“亭山,山名,又叫厉山、历阳山。在今安徽省和县西北。”<sup>[44]</sup>江苏无锡城西有历山。《汉书·地理志》载:“无锡,有历山,春申君

岁祠以牛。”<sup>[45]</sup>《大清一统志·常州府》载：“(惠山)古名华山,又曰历山。”<sup>[36]</sup><sup>429</sup>浙江余姚市里山镇有历山。周处《阳羡风土记》载:“舜东夷之人,生于桃邱。……旧说言舜上虞人也。虞即会稽县,距余姚七十里。始宁上虞南乡也,后为县桃邱。……舜耕于历山,而始宁、剡二县界上,舜所耕田于山下,多柞树,吴越之间,名柞为析,故曰历山。”<sup>[46]</sup>这里所言舜之历山也靠近余姚县。康熙《余姚县志》载:“历山,在县北四十里,有象田、舜井、石床诸迹。”<sup>[47]</sup>浙江瑞安市陶山镇也有历山。林景熙《陶山十咏和邓牧心·舜田》载:“闻说东夷有圣人,历山何处此耕云。”以上地域的历山之名,或原已有之,或因接受舜耕历山神话而命名。总之,历山成为地域接受上古神话的一个重要契机,同时也成为接受地域认同中华文化的符号。

上古时期与生产发明有关的神话与地方生产行业存在一定的相似之处,一些地域也会接受此类神话,并将其中的生产发明神奉为地域生产中的师祖神。这类师祖神既是生产的发明者,也是生产的最高技能者,人们对其顶礼膜拜,进而创造出反映其造福地方的新神话。在上古神话中,炎帝神农发明了农耕生产,舜帝则加以发扬光大,因此,炎帝神农与舜帝遂成为农耕生产的行业神,其他地域在接受农耕生产方式时,也接受了炎帝神农与舜帝神话,奉炎帝神农、舜帝为农耕生产行业神,以至于在全国不少地域都出现了与炎帝神农、舜帝有关的神话。

在上古神话中,黄帝之妻嫫祖发明了种桑养蚕之法。嫫祖因此被奉为蚕桑行业的祖先神。嫫祖神话是否起源于中原,尚有争议。战国《世本·卷一帝系篇》载:“黄帝有熊氏,娶于西陵氏之子,谓之嫫祖,产青阳及昌意。”<sup>[48]</sup>《史记·五帝本纪》载:“黄帝居轩辕之丘,而娶于西陵之女,是为嫫祖。嫫祖为黄帝正妃,生二子,其后皆有天下。”《集解》载:“皇甫谧曰:‘受国于有熊,居轩辕之丘,故因以为名,又以为号。’”<sup>[2]</sup><sup>7</sup>《帝王世纪》载:“黄帝有熊氏,少典之子,姬姓也。母曰附宝,其先即炎帝,母家有娇氏之女,世于少典氏婚,故《国语》兼称焉。……(黄帝)受国于有熊,居轩辕之丘,故因以为名,又以为号。”<sup>[30]</sup><sup>4-5</sup>有学者据《史记》所言嫫祖为“西陵之女”,而判断嫫祖出于湖北宜昌西陵,嫫祖神话产生于湖北宜昌。但笔者以为,仅凭西陵地名不足为据,因为全国称西陵的地方不下10余处。结合黄帝娶嫫祖神话的其他地名综合考虑,西陵应该指河南的西陵,因为这一神话涉及的其他地域,如轩辕之丘、

有熊都属于今河南新郑。由此不难看出,嫫祖神话产于中原。神话中的嫫祖是蚕桑的发明者,有嫫祖始蚕之说。自周代始,朝廷已有祭蚕神仪式:“《周礼》:王后蚕于北郊。……魏遵周礼,蚕于北郊。”<sup>[49]</sup>南北朝以嫫祖为蚕神。《隋书》载:“后周制,皇后乘翠辂,率三妃、三嫔、御媛、御婉、三公夫人、三孤内子至蚕所,以一太牢亲祭,进奠先蚕西陵氏神。”<sup>[49]</sup>由于嫫祖被奉为发明蚕桑的始祖,与其相关的神话便随着蚕桑生产的广泛传播而为广大地域所接受。除了嫫祖神话原产地河南的开封、荥阳、西平之外,还有湖北宜昌、远安、黄岗、浠水四地,四川盐亭、茂县、乐山三地,山西的夏县、山东的费县和浙江的杭州等地。有趣的是,这些接受嫫祖神话的不少地方也有西陵之名。可见,地名也会随着神话的传播而迁徙,在不同地域出现相同地名,地名的迁徙也是实现文化认同的一种方式。

上古神话发端地中原,是中华文明的摇篮,曾被视为天下的中心。中原华夏文化是中华文化的主要源头,具有强大的辐射力和影响力。中原华夏文化依托先进的生产方式、大一统观的影响与实践、族群的向外迁徙,不断向四方传播,并与各地域文化相结合,形成了中华文化多元一体的格局。而在其中,中原上古神话在向外传播的过程中不断被各地域所接受,为多元一体的中华文化铺上了一体的底色,有力地促进了中华民族共同体意识的形成与发展。

#### 参考文献

- [1]李梦生.左传译注[M].上海:上海古籍出版社,2016.
- [2]司马迁.史记[M].裴骃,集解.司马贞,索引.张守节,正义.北京:中华书局,1997.
- [3]乐史.太平寰宇记[M].王文楚,等校点.北京:中华书局,2007.
- [4]张仲忻,杨承禧.湖北通志:第一册[M].台北:文化书局,1921.
- [5]袁珂.山海经全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1991.
- [6]任昉.述异记[M].湖北崇文书局,清光绪复月.
- [7]袁俞菱,唐莫尧.诗经全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1993.
- [8]黄寿祺,梅桐生.楚辞全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1984:68-69.
- [9]尸佼.尸子[M].孙星衍,辑.北京:中华书局,1991:16.
- [10]李昉,等.太平御览[M].北京:中华书局,1960.
- [11]谯周.古史考[M].1806年(嘉庆十一年)重九刊,平津馆存版.
- [12]姚斯.文学史作为文学科学的挑战[M]//世界艺术与美学:第九辑.北京:文化艺术出版社,1988:2.
- [13]江灏,钱宗武.古今尚书全译[M].周秉钧,审校.贵阳:贵州人民出版社,1990.
- [14]酈道元.水经注[M].陈桥驿,叶光庭,叶杨,译.陈桥驿,王东,注.北京:中华书局,2020.
- [15]李吉甫.元和郡县图志[M].北京:中华书局,1983.

- [16]左丘明.国语[M].韦昭,注.胡文波,校点.上海:上海古籍出版社,2015.
- [17]韩非子[M].王先慎,集解.姜俊俊,校点.上海:上海古籍出版社,2015:148-149.
- [18]墨子[M].毕沅,校注.吴旭民,校点.上海:上海古籍出版社,2014.
- [19]王明珂.羌在汉藏之间:川西羌族的历史人类学研究[M].北京:中华书局,2008:231.
- [20]周书灿.大禹传说的流变与整合:“层累”说的再检讨[J].文史,2011(1):5-26.
- [21]许慎.说文解字[M].北京:中华书局,1963:260.
- [22]许匡一.淮南子全译[M].贵阳:贵州人民出版社,1993:350.
- [23]张宗祥.论衡校注[M].郑绍昌,标点.上海:上海古籍出版社,2013.
- [24]李冗.异闻志[M].张永钦,侯志明,点校.北京:中华书局,1983:79.
- [25]周明.路史笺注[M].成都:巴蜀书社,2022.
- [26]欧阳询.艺文类聚[M].上海:上海古籍出版社,2013.
- [27]马昌仪.中国神话学百年文论选[M].西安:陕西师范大学出版社,2013.
- [28]陆次云.峒溪纤志:中卷[M].线装书.
- [29]吕不韦.吕氏春秋[M].陆玖,译注.北京:中华书局,2011:1.
- [30]皇甫谧.帝王世纪[M].宋凤翔,钱宝塘,辑.刘晓东,校点.沈阳:辽宁教育出版社,1997.
- [31]徐坚.初学记[M].北京:中华书局,2004:205.
- [32]袁珂.山海经校注[M].北京:北京联合出版公司,2022:314.
- [33]罗愿.尔雅翼[M].石云孙,校点.合肥:黄山书社,2013:141.
- [34]张君房.云笈七签[M].北京:中央编译出版社,2017:1134.
- [35]刘肃,等.大唐新语[M].恒鹤,等校点.上海:上海古籍出版社,2012:109.
- [36]穆彰阿,潘锡恩.大清一统志[M].上海:上海古籍出版社,2008:692.
- [37]顾祖禹.读史方輿纪要[M].北京:团结出版社,2022:1762.
- [38]魏收.魏书[M].北京:中华书局,1997:27.
- [39]宋濂,等.元史[M].北京:中华书局,1997:918.
- [40]屠秉懿,张淳德,等.延庆州志[M].台北:成文出版社,1968:29.
- [41]酈道元.水经注[M].北京:国家图书馆出版社,2018:71.
- [42]彭定求,等.全唐诗[M].上海:上海古籍出版社,1986:1743.
- [43]罗愿,赵不悔.新安志[M].1707年(康熙四十六年)刻本.
- [44]何九盈,王宁,董琨.辞源:第1册[M].第3版.北京:商务印书馆,2018:210.
- [45]班固.汉书[M].颜师古,注.北京:中华书局,1997:410.
- [46]周处.阳羨风土记[M].王谟,辑.光绪江阴金武祥刻.粟香室丛书本,1898:8-9.
- [47]邵友濂,孙德组.余姚县志[M].1899年(光绪二十五年)刊本,北京:线装书局,1983:86.
- [48]秦嘉谟.世本八种[M].宋衷,注.北京:中华书局,2008:3.
- [49]魏征,等.隋书[M].北京:中华书局,1997:43.

## The Regional Acceptance of Ancient Myths and Chinese Cultural Identity

Xiang Baisong

**Abstract:** The ancient Chinese mythology refers to the ancient myths that were formed in the middle and lower reaches of the Yellow River and the central plains, which are the origins of Chinese culture. As the edges of Chinese culture spread to all directions, the ancient mythology also gradually gained acceptance in vast areas outside the central plains, and thereby contributed to the formation of a widespread Chinese cultural identity. The ancient mythology, localized in various regions, merged with the local mountains, rivers, weather, history, and customs, acquiring regional characteristics. When the localized ancient mythology became recognized as the local myths by the people in a certain area, the local people's recognition of Chinese culture was naturally produced. The acceptance of the ancient mythology in various regions led to its development and refinement, making the plots and characters more colorful and rich. This shows a unique development path of Chinese mythology from short and fragmented to complex and complete. It also shows a development direction of the times: the people in vast areas, in the process of co-creating Chinese myths with the Han ethnicity, moved towards recognizing Chinese culture. The regional acceptance of the ancient mythology is the result of the combined efforts of various factors, including the impact of the formation of the unified view of the Spring and Autumn period, the promotion of the great migration of ancient ethnic groups, and the interaction between the ancient mythology and regional culture. This reflects the inevitable logic of the development of ancient mythology and the inevitable trend of the formation of Chinese cultural identity in the process of regional acceptance of ancient mythology.

**Key words:** ancient mythology; regional acceptance; regionalization; cultural identity

责任编辑:采薇