

# 《诸神的起源》

## 图书基本信息

书名：《诸神的起源》

13位ISBN编号：9787800919176

10位ISBN编号：780091917X

出版时间：1990-1

出版社：光明日报出版社

作者：何新

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：[www.tushu000.com](http://www.tushu000.com)

# 《诸神的起源》

## 内容概要

本书被认为揭示出罕为人知的远古中国太阳神宗教秘密。但是书中的观点，特别是作者所应用的“从语根出发解读文化和历史”的新训诂学方法，也引起了主流学派的争议和愤怒。

## 目 录

新版序

原版序

导 言 十字图纹与中国古代的日神崇拜

第一章 太阳神与远古华夏民族

第二章 一神三身的黄帝

第三章 女娲于大禹故事的真相

第四章 漫说龙凤

第五章 古昆仑——天堂与地狱之山

第六章 神树扶桑与宇宙观念

第七章 生殖神崇拜与阴阳哲学的起源

第八章 “思土思女”与两性禁忌

第九章 学宫、辟雍、冠理以及死亡与再生

第十章 火神炎帝与涿鹿之战

第十一章 后羿射日与历法改革

第十二章 盘古之谜的阐释

第十三章 烛龙神话的真相

第十四章 浑沌神与中国人的宇宙创生观念

第十五章 玄武神的演变故事

第十六章 虎神与玉兔

第十七章 神秘数学——八卦与九宫

第十八章 五方帝与五佐神

结 语 论远古神话的文化意义与研究方法

【附录1】龙的真相——答中央电视台记者问

【附录2】凤之谜——凤凰崇拜的起源与演变

【附录3】钟馗的起源

【附录4】重塑远古中国文化——何新访谈

【附录5】扶桑神话与日本民族起源——《山海经》中远古神话的新发现

【附录6】关于糊涂与浑沌语源通的证据——答张猛

【附录7】《九歌》新论

【附录8】论美

【附录9】《九歌》十神奥秘的揭破

【附录10】闾宫神与中国古代的女性崇拜

【附录11】混沌及开天辟地的神话——文化语源学研究札记

【附录12】关于《诸神的起源》的两封信

# 《诸神的起源》

## 精彩短评

- 1、 个人是十分热爱古代神话的，可是中国的神话不是那么系统，杂七杂八什么都有，于是就想着买一本，看看神仙是如何发迹的。  
听说作者是个大学究，我是读完了再来评论的，总体来说观点十分的新颖，读了之后让人有恍然大悟、茅塞顿开的感觉，书中有些观点作者称之为大胆，但是分析下来也是合情合理。  
看到序，第一版是1986年出版的，那是二十年前啊，能做出这样论点的已十分的不容易了。  
书中引用了大量的古籍诗词，个人才疏，有些还真是期望旁边能有译文的出现。。。
  - 2、 大家都很喜欢同一场理论么？
  - 3、 克林顿盖茨乔布斯///六七十年代美国人。抱歉，有点误解。这是两批出生的人。Jack Kerouac 写在路上，年长的人是看不懂的，同时代的人把他批得体无完肤。只有年轻人，一代一代的年轻人才会把这部自述性小说奉为圭臬。同样，这些曾经在路上的人备不住在年纪大了以后也越来越下道，但是乔布斯的话点出了他们那个时代的人的一个共同的特征，就是对精神世界的追求。哪怕是以一种反叛的姿态出现，可是实质却是要告诉世人，世界和许多生命的真谛，仍处于未知。  
现实生活中根本没有彻底垮掉的一代（也许有那么一些人，可这种人什么时候都会有），狄恩和索尔又怎么能说是丧失了对人性最基本的理解？
  - 4、 神话通常体现着一种民族文化的原始意象，而不是一种单纯想象的虚构物，一些或有趣或荒谬的故事。同《半部老子》的作者一样，都持有相同的观点。大概区别就是《半部老子》对西方古神话研究的较多一些，毕竟他是较新的作品。当然从我来说，偶然中必定存在着必然，必然之中也有更多的偶然，西方的线性史观点，存在着一些问题，多樣的，多種因素的。鄙人自認為一類事物的發展必定有同根同源。
  - 5、 世界就象游乐场,令我想到王力宏那首新歌。楼上那位，怎么好像有点叔本华的哲学味道。《轻》我刚看完，有没有觉得用Es muss sein，比中文更有意味？
  - 6、 何新写这本书的目的如他开始就说的，是在寻找中华文明的根。  
为什么要寻中华文明的根，我找到他二十年前的北大演讲，才知道，那时候的中国，正是大动乱的时候，中国的知识分子在文化上怀疑自己，自轻自贱。全盘西化。中国缺少一股凝聚力了。何新就是在找这股凝聚力，哪怕是在文化上的。我们现在谈民主，谈自由，89年以前的大学生谈的更多，做得更激烈。当然何新以他一个务实的农民的眼光，看出了，美国的民主政策无非是对发展中国家的一种外交武器。鬼相信美国人希望全世界的人跟他一样富。资本是不分国际的，但是利润是要分国际的。在90年的时候，有两种观点，一种是政治运动，大乱然后大治，一种是埋起头来，解决老百姓吃饭的问题。何新说他是个农民，他关心的是吃饭的问题。大乱必定流血，便宜的一定不是中国人。所以中国要统一，要找到民族的自信。  
当然韩寒说的中国现在能输出的东西不过是些熊猫，茶之类的土特产。我觉得他说的是对的，因为现在中国的知识分子对中国的文化还是不够自信。也许这需要几代人的努力，毕竟帝国主义亡我之心不死。  
但是我觉得会好起来的。
- 中国近代从一个世纪的大乱而来，建立了共和国，即使要民主，也是中国的民主，不是你美国的民主。
- 我觉得何新是一个先知。
- 李敖在大陆演讲的时候，他说他愿意放弃自由主义，与大陆政府交换宪法的落实。就是说中华人民共和国的宪法里面，有民主和自由的东西，只是现在还落实的不够而已。
- 我们不要仰望美国，期盼空想的民主和自由，民主和自由就在我们身边。
- 李敖说过一句话：“我们很多人说中国不自由，我要到外国去。现在我要说，中国是我的祖国，

## 《诸神的起源》

我要让他自由。”说得恳切至极。

对于中国未来的前途，我也觉得务实点好。

总之诸神的起源是一部很好的书，尽管作者说的那只是一部试验性质的书，但是作为一个有自由思想独立精神的人来说，这本书的意义不用言语。

推荐你们看吧，包括何新的古经新译系列丛书，

意外的是这本书的评分不是很高啊，哈哈。估计很多人觉得神话这东西很荒谬吧。

7、老郑买的书，偶在高中就读完了，很少看完别人买的书。

8、其实我也不相信有什么“人性最基本的理解”，或许我摘那话是想表明他们与当时的社会道德背离吧，“垮掉的一代”是一种对世界充满可能性的表现。

话说回来，写贴子往往像跑野马，跑的真远，贴主估计在冒汗吧。

9、克林顿是不是垮掉的一代？比尔盖茨呢？乔布斯呢？现在活跃着的美国中坚主流不就是六七十年代出生的美国人么？美国垮掉了么？“风物长宜放眼量”，引一下乔布斯在斯坦福演讲中的一句话，说明一下所谓的垮掉的一代的精神世界，

“Stewart和他的伙伴出版了几期的‘整个地球的目录’，当它完成了自己使命的时候，他们做出了最后一期的目录。那是在七十年代的中期，我正是你们的年纪。在最后一期的封底上是清晨乡村公路的照片（如果你有冒险精神的话，你可以自己找到这条路的），在照片之下有这样一段话：‘求知若饥，虚心若愚（Stay Hungry, Stay Foolish）’。’这是他们停止了发刊的告别语。‘求知若饥，虚心若愚’我总是希望自己能够那样，现在，在你们即将毕业，开始新的旅程的时候，我也希望你们能这样：求知若饥，虚心若愚。”

垮掉的一代还有一个座右铭，不就是在路上么？

10、是啊～好书

11、当小说来看很精彩啊

12、我一直疑惑一个问题，性、情感、与精神在人与人之间关系的建立方面为何如此的重要，婚姻制度为什么会在人类社会诞生，婚姻制度与性、情感、精神之间的关系如何进展？

看到此书中关于原始性图腾崇拜的部分，我有些感悟了，性对于一个种族的繁衍生息是如此重要，以至于性选择可以促进种群进化的方向，本书是这样解释这个问题的，由于人类劳动能力的不断提高，群内的杀伤力也随着增强，造成性选择变的残酷，被淘汰的雄性大部分只能是死亡，这严重影响了群体的生存能力，所以人类社会群体发展出一种内部制约制度，关于性与繁殖，同时女性发情期也随着消失，女性在性选择上第一次有了真正的权力，以前这权利在于自然规律（雄性的强壮、威猛），而现在选择标准的多元化、选择结果的多样化，使自然选择逐步进化为社会选择，也是人类社会的内部凝聚力和整体战斗力大幅度提高。

13、中国古代的神话故事

14、2011。默默地又翻了一遍这个版本。。

15、诸神的启示

《读书》1987年第4期

近年来，神话研究以极大的魅力吸引着大批学者，已经成为一个颇引人注目的新领域。但是，神话研究往往被人们有意识地分封在民间文学的界碑之内，似乎神话研究注定要成为民间文学的嫁妆。新近出版的《诸神的起源》，恰恰提醒我们，对上古神话的研究，绝不仅仅是一种纯文学性的研究，而“是对一民族的民族心理、民族文化和民族历史最深层结构的研究——对一种文化之根的挖掘和求索。”（页240）

这确实是本探索古代神话系统深层结构，找寻中国传统文化起源的寻根书。单就选题而言，该书认定上古时代遍及东、西方的一元太阳神崇拜为对象和主纲，就已经把神话研究引入了一个新的天地。况且，作者并没有局限于揭示太阳神崇拜这一事实，而是独辟蹊径，把上古神话作为一个较宽泛

## 《诸神的起源》

的文化概念，从文字训诂方法入手，对历来人们同感难以整理的上古神话材料，进行了系统的整理，从而推导和阐明了上古神话的文化意义。这可以说是该书的基本结构。

《诸神》不仅力求建立一个以一元日神崇拜为主纲的上古神话阐释体系，而且也试图给神话研究和古史研究提供一个新的示范。作者在《导言》部分，首先通过对大量上古文物和图画材料的排比分析，指出十字图纹是中国远古时代一元的太阳神崇拜的符号，而中国古代诸王尊号正是日神崇拜在古史所说中的变相。然后，作者用了十八章的篇幅，对太阳崇拜的流变、消失，以及它对华夏民族和文化的形成、发展所具有的影响，乃至中国古代哲学观念的起源等问题，进行了具体的论证。

作者从文化人类学的角度对古神话的反思、再认识很有见地。作者指出：神话通常体现着一种民族文化的原始意象，而不是一种单纯想象的虚构物，一些或有趣或荒谬的故事。在功能上，上古神话在先民文化中有三种作用：1.它是一个解释系统；2.它是一个礼仪系统；3.它是一个操作系统。也就是说，神话是先民的“哲学”和“科学”；是先民的礼仪规范和价值规范；同时又是一种巫术的实践力量。总之，它是一种独立的实体性文化。不唯如此，作者还试图将中国上古神话深层结构所外化的一系列观念性母题与希腊神话进行对比，从比较文化学的角度说明两者在艺术特征上的不同。而艺术特征及内涵的不同正体现了东、西方这两个民族性格上的深刻差异，并且也决定了后来东、西方两大文化系统全然不同的发展方向。在这里，作者不仅揭示了上古神话的文化意义、以及神话对民族文化的重大影响，同时也昭示了上古神话研究的意义之所在。正是在这种意义上，作者才说“这是一部寻根的书”。

值得注意的，是贯穿全书始末的古神话整理、阐释的新方法。这一方法，在题为《论远古神话的文化意义与研究方法》的结语中，作了较详细的论述。关于古神话或传说时代的研究方法问题，自“古史辨”派以来就没有解决好，直到今天，仍是一个颇为棘手的问题。该书在处理这一问题时，注意到了古神话材料的等次性、“异名同格”、“同名异格”等现象，因此，对这些材料没有作过多的考辨，而是将这些充满“悖、头绪纷纭的古神话的“灰色系统”，先依一定的操作程序，构造成必要的解释和假说。然后，再将这些解释和假说回输到古典神话的灰色系统中去，接受检验。作者认为这样构造的理论系统，就是一个递归的公理系统。“这里根本不需要那种异想天开的臆说(而恰恰是在神话学和中国上古史这个领域中，这种臆说最多)，而只需要严格地程序化的操作和演算。”(页252)这就是作者用这一方法所构造的关于中国古典神话的新系统。正是这一方法，作者在《导言》部分提出了一元日神崇拜的理论体系，然后逐章论证、推演，使这一体系能够自圆其说地得到系统验证。因而，《诸神》在结构上虽独自成章，实际上却是日神崇拜母系统下的各子系统，犹如链条上的每个链节，承前启后，紧紧相连，构成一个大的链条序列。在微观(各神话子系统)上，作者将每一神话系统都划分为三个层面：语句层面、语义层面和文化隐义层面，并且根据中国神话的变形受汉字“音义递变”规则支配这一特点，采用训诂学的方法，进行研究。这样，就避免了那种以叙述故事代替文化隐义层诠释的所谓纯文学性研究。因此，我们说该书突破性的成就似乎并不在对每一神话系统的论证、解释上，而在于它在传统古神话及古史研究领域打开了一个新的缺口，而且必将是一个日趋扩大的缺口。

最后，尚须指出，《诸神》对上古神话的理解，使人很容易联想到宗教与历史传说，而作者对此三者的界说及关系未及充分论述。如作者认为上古神话在先民文化上有三种作用，读者要问，原始宗教不正也是一个解释、礼仪、巫术系统吗？作者所构造的一元日神崇拜理论系统，无宁说是一个宗教信仰系统。如是，宗教信仰这一背景之下的诸神究竟是如何演生出来的——要解决这一问题，就非得从发生学的角度对宗教与神话的起源作出必要的论证。再如，作者也承认，中国事实上根本没有独立的、非历史的神话系统。但作者又认为“在较晚近传说中，神话被作了历史化”。(页35)我们知道，中国上古时期，宗教、神话、历史传说三位一体，传说时代的人物都被蒙上了一层神秘的宗教色彩，而且在流传的过程中有“神话化”(所谓“层累增加”)的趋向。如本非传说的吕尚，后来也被塑造成为一个神话人物。因此，中国上古时期就根本没有所谓“神话的历史化”现象，而只有古史(历史传说)的“神话化”现象。王国维以“二重证据”法，从卜辞与《山海经》、《天问》的比较研究中，发现了殷先王亥、恒就是明证。尽管这部著作在一些细节上，包括一些构想和观点，尚有需要完善和值得商榷之处，但不能不承认这仍是一本富于启发性和触处充满新意的神话学著作。(《诸神的起源》，何新著，生活·读书·新知三联书店一九八六年五月第一版，2.00元)

品书录  
刘乃寅

## 《诸神的起源》

16、神话通常体现着一种民族文化的原始意象，而不是一种单纯想象的虚构物，一些或有趣或荒谬的故事。同《半部老子》的作者一样，都持有相同的观点。大概区别就是《半部老子》对西方古神话研究的较多一些，毕竟他是较新的作品。当然从我来说，偶然中必定存在着必然，必然之中也有更多的偶然，西方的线性史观点，存在着一些问题，多樣的，多種因素的。鄙人自認為一類事物的發展必定有同根同源。

17、不要相信所谓世界是个游乐场，而人生只是一场游戏。不是这样的，即使是游戏，那参与者也是要遵守一些重要规则的游戏。这个游戏的意义不在于满足或是惩罚，而是让你短暂的人生融入进去。要相信有比个人视角更广阔的空间，有比爱欲更深沉的情感，人生有着远比存在主义更完整的意义。

这本书的目的之一不就是这个么？只有那些实行了狩猎期男女分居制的部落才得以壮大。男女分居制不是自然之物，实行起来只会减少每个人的快感。可是一个族群却因为如此而强大。什么是意义？如果一味地追逐个人欲求最终招致毁灭也算是萨特说的存在决定本质的话，那么人类何以能发展至今今天的文明？

轻岂不就是对现代文明那种毫无责任感和归属感的生活哲学的一次反思？

18、 诸神的启示

《读书》1987年第4期

近年来，神话研究以极大的魅力吸引着大批学者，已经成为一个颇引人注目的新领域。但是，神话研究往往被人们有意识地分封在民间文学的界碑之内，似乎神话研究注定要成为民间文学的嫁妆。新近出版的《诸神的起源》，恰恰提醒我们，对上古神话的研究，绝不仅仅是一种纯文学性的研究，而“是对一民族的民族心理、民族文化和民族历史最深层结构的研究——对一种文化之根的挖掘和求索。”(页240)

这确实是本探索古代神话系统深层结构，找寻中国传统文化起源的寻根书。单就选题而言，该书认定上古时代遍及东、西方的一元太阳神崇拜为对象和主纲，就已经把神话研究引入了一个新的天地。况且，作者并没有局限于揭示太阳神崇拜这一事实，而是独辟蹊径，把上古神话作为一个较宽泛的文化概念，从文字训诂方法入手，对历来人们同感难以整理的上古神话材料，进行了系统的整理，从而推导和阐明了上古神话的文化意义。这可以说是该书的基本结构。

《诸神》不仅力求建立一个以一元日神崇拜为主纲的上古神话阐释体系，而且也试图给神话研究和古史研究提供一个新的示范。作者在《导言》部分，首先通过对大量上古文物和图画材料的排比分析，指出十字图纹是中国远古时代一元的太阳神崇拜的符号，而中国古代诸王尊号正是日神崇拜在古史所说中的变相。然后，作者用了十八章的篇幅，对太阳崇拜的流变、消失，以及它对华夏民族和文化的形成、发展所具有的影响，乃至中国古代哲学观念的起源等问题，进行了具体的论证。

作者从文化人类学的角度对古神话的反思、再认识很有见地。作者指出：神话通常体现着一种民族文化的原始意象，而不是一种单纯想象的虚构物，一些或有趣或荒谬的故事。在功能上，上古神话在先民文化中有三种作用：1.它是一个解释系统；2.它是一个礼仪系统；3.它是一个操作系统。也就是说，神话是先民的“哲学”和“科学”；是先民的礼仪规范和价值规范；同时又是一种巫术的实践力量。总之，它是一种独立的实体性文化。不唯如此，作者还试图将中国上古神话深层结构所外化的一系列观念性母题与希腊神话进行对比，从比较文化学的角度说明两者在艺术特征上的不同。而艺术特征及内涵的不同正体现了东、西方这两个民族性格上的深刻差异，并且也决定了后来东、西方两大文化系统全然不同的发展方向。在这里，作者不仅揭示了上古神话的文化意义、以及神话对民族文化的重大影响，同时也昭示了上古神话研究的意义之所在。正是在这种意义上，作者才说“这是一部寻根的书”。

值得注意的，是贯穿全书始末的古神话整理、阐释的新方法。这一方法，在题为《论远古神话的文化意义与研究方法》的结语中，作了较详细的论述。关于古神话或传说时代的研究方法问题，自“古史辨”派以来就没有解决好，直到今天，仍是一个颇为棘手的问题。该书在处理这一问题时，注意到了古神话材料的等次性、“同名同格”、“同名异格”等现象，因此，对这些材料没有作过多的考辨，而是将这些充满“悟、头绪纷纭的古神话的“灰色系统”，先依一定的操作程序，构造成必要的解释和假说。然后，再将这些解释和假说回输到古典神话的灰色系统中去，接受验证。作者认为这样构造的理论系统，就是一个递归的公理系统。“这里根本不需要那种异想天开的臆说(

## 《诸神的起源》

而恰恰是在神话学和中国上古史这个领域中，这种臆说最多)，而只需要严格地程序化的操作和演算。”(页252)这就是作者用这一方法所构造的关于中国古典神话的新系统。正是这一方法，作者在《导言》部分提出了一元日神崇拜的理论体系，然后逐章论证、推演，使这一体系能够自圆其说地得到系统验证。因而，《诸神》在结构上虽独自成章，实际上却是日神崇拜母系统下的各子系统，犹如链条上的每个链节，承前启后，紧紧相连，构成一个大的链条序列。在微观(各神话子系统)上，作者将每一神话系统都划分为三个层面：语句层面、语义层面和文化隐义层面，并且根据中国神话的变形受汉字“音义递变”规则支配这一特点，采用训诂学的方法，进行研究。这样，就避免了那种以叙述故事代替文化隐义层诠释的所谓纯文学性研究。因此，我们说该书突破性的成就似乎并不在对每一神话系统的论证、解释上，而在于它在传统古神话及古史研究领域打开了一个新的缺口，而且必将是一个日趋扩大的缺口。

最后，尚须指出，《诸神》对上古神话的理解，使人很容易联想到宗教与历史传说，而作者对此三者的界说及关系未及充分论述。如作者认为上古神话在先民文化上有三种作用，读者要问，原始宗教不正也是一个解释、礼仪、巫术系统吗？作者所构造的一元日神崇拜理论系统，无宁说是一个宗教信仰系统。如是，宗教信仰这一背景之下的诸神究竟是如何演生出来的——要解决这一问题，就非得从发生学的角度对宗教与神话的起源作出必要的论证。再如，作者也承认，中国事实上根本没有独立的、非历史的神话系统。但作者又认为“在较晚近传说中，神话被作了历史化”。(页35)我们知道，中国上古时期，宗教、神话、历史传说三位一体，传说时代的人物都被蒙上了一层神秘的宗教色彩，而且在流传的过程中有“神话化”(所谓“层累增加”)的趋向。如本非传说的吕尚，后来也被塑造成为一个神话人物。因此，中国上古时期就根本没有所谓“神话的历史化”现象，而只有古史(历史传说)的“神话化”现象。王国维以“二重证据”法，从卜辞与《山海经》、《天问》的比较研究中，发现了殷先王亥、恒就是明证。尽管这部著作在一些细节上，包括一些构想和观点，尚有需要完善和值得商榷之处，但不能不承认这仍是一本富于启发性和触处充满新意的神话学著作。(《诸神的起源》，何新著，生活·读书·新知三联书店一九八六年五月第一版，2.00元)

品书录

刘乃寅

本文来源『兴华论坛』 <http://bbs.1911.cn>

19、书有点意思，颠覆了以前不少观念，不过权作一家之言吧

20、垮掉的一代/或称疲惫的一代(Beat Generation)是第二次世界大战之后出现于美国的一群松散结合在一起年轻诗人和作家的集合体。

垮掉的一代”实际上是“迷惘的一代”的对照。

迷惘的一代”指的是第一次世界大战后成长起来的年轻人(包括海明威在内)，他们之所以对生活失去信念是由于战争的创伤，但他们并未因此而失去对人性的渴望。“垮掉的一代”则不同，他们中的许多人已经丧失了对人性的最基本的理解，用“垮掉的一代”作为称谓也表达了公众对他们的失望和不满。

在20世纪60年代，“垮掉的一代”作为一个文化分支开始逐渐发生变化。活跃于40 - 50年代的“披头族”们开始被更加活跃的60年代的反主流文化群体所替代，这一族群的名称也被改为“嬉皮士”。

“这个所谓的‘垮掉的一代’是一群人，来自不同国籍，他们持有一个共同的想法，就是这个社会不可救药了。”——阿米利·巴拉卡

以上复制于维基百科

对于“垮掉的一代”的比较确切的时间我找不到，但六七十年代出生(出生到能明白这文化是需要一段时间)的人已经不是处于“垮掉的一代”思想兴旺的时候，而且人身处的文化环境并不等同于他就有着这文化的思想。我觉得“垮掉的一代”的内容本来就是松散的，我也不太想讨论“垮掉的一代”的好坏。

21、有很多书，炒得很热，书店里贴满海报，蹭蹭蹭窜上各种排行榜，其实语言无味得可以；还有一些书，从不见诸于宣传，非有心人不能淘得，却实在是难得一见的好书——诸神的起源就是后者。

初次见到这本书，是在广州购书中心的“宗教类图书”部分，几个小书架里孤零零地插着两本紫

## 《诸神的起源》

色。说是新书，其实也旧的可以，满封面的指甲痕，不知道被多少看客否定之否定地拿起又放下了。

这样一本旧的“新书”，却成为我之后很多天的精神饕餮。这本书对中国古代神话提出了大胆地解释，让人眼前一亮——然而却大胆得如此合情合理，更让人拍案叫绝。

——上古时期的中国文化，到底与神话传说是怎样的互动？女娲补天与西方的诺亚方舟有什么关系？女娲与伏羲，皇帝与西王母又是什么关系？为什么泰山是神山？后羿射日暗示着怎样的古代历法变革？……

一环套一环的问题，一轮接一轮的考证，整部书竟然比侦探小说还要扣人心弦。而当人合上这本书时，原本支离破碎语无伦次的中国神话竟然变得如此脉络清晰，如此令人震惊！

有人或许奇怪，一部讲述中国文化的书，为什么要起一个如此“洋化”的名字——然而，既然都是人，中外文化在萌芽时的不同，真的会很显著吗？

兴许这也是作者想说的话吧。

22、按，

何新在本书中构拟出的虚妄的文化民族主义，八十年代以来来忽悠了不少热情读者，其书虽早经批驳，但何氏四处托人翻印，至今流毒未尽。正好借此为诸君展示一下何氏志大才疏又机心满腹的真面目，提请大家见微知著，对此人的其他论著也多持上一份小心。

何新自吹此书揭破中华文明千古不传之秘，其实他连连犯下立论不严，持论不精，有论无证等学术大忌，并在书中多次故意曲解史料，如将只取《礼记》郑玄注“旦当为神，篆字之误也”的前半句，将之作为太阳（旦）崇拜的证据。更有甚者，何新还公然剽窃，如整章抄袭严汝娴、宋兆麟所著的《永宁纳西族的母系制》而不加注释。更在一些基本事实上犯下低级错误，如将四川省的摩梭族大笔一挥作“台湾摩梭族”。学风之劣，竟至于此。

何氏后来强作驳论（<http://www.hexinbbs.com/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=226>），却不敢正面回应其抄袭今人、歪曲古典的劣迹，诡称什么“《诸神的起源》一书由于属稿、校对均较仓促，书中确有一些笔误、校误或其他失误。有些引文和材料，笔者为行文方便，有时仅凭记忆，未一一查对原书，或仅录其大意”。但郑玄注是《诸神》一书的重要论据之一，尚被解释到黑白颠倒，何氏的下笔未免太也仓促了吧。更可笑的是，如果何新真忙到顾不上复查《礼记》这种常见书的同时，他又如何还能大段抄袭严、宋二人的作品呢？而何新随后的自辩更加无耻，“写一新书，就是制造一个谬误（钱钟书先生语）。我欢迎读者实事求是的批评。“笔锋一转，暗示王文不实，将自己打扮为勇于创新的学界新锐——汪晖羞羞答答却暗藏机锋的狡辩，不知是否习自何大师？

大概是意犹未尽，何新又发了第二篇更加阴毒无耻的自辩

（<http://www.hexinnet.com/documents/pipanyu/shanggu.htm>），

把自己打扮成受“正统史学界”迫害的孤单侠客，将对其严肃的学术批评化约为“虚无主义”；再以他那一贯“政治正确”的“民族主义”立场朝论敌放上一通空炮，便沾沾自喜于打倒了敌人，沾沾自喜地躲回自己的小屋，却浑然忘了那本是自己树起的稻草人。唉，这种为虚名所惑，只顾做“帝师”大梦的所谓“学人”，当真把“学术”二字糟践干净了。

在第二篇自辩文中，何新更将以顾颉刚等人为首的古史辨派打为自轻自贱，尾随洋人的“可耻”洋奴。其实，顾颉刚等人的“疑古辨派”建立于唐宋以来即有、于乾嘉间大于大成的辨伪考据学派，其所尊崇之崔述等大儒，不知如何成了何新口中“西方中心论”下的宵小？何新此番言论将其无知浅薄暴露无遗。李学勤担纲，由宋健李铁映撑腰，誓要批倒“古史辨派”的所谓夏商周断代工程，不还是被国内外学者批得连最终成果（报告“繁本”）都不敢拿出么？唉，尔曹身与名俱灭，不废江河万古流。百年之后，青史留名的仍然是顾颉刚等真正的学者，何新之类的跳梁小丑，最多成为印证二十世纪末中国学术沦丧，学风败坏的一个注脚罢了。



## 《诸神的起源》

=====

驳《诸神的起源》by 王震中（历史博士）

[原载《历史研究》1988年第2期]

将上古神话视为一个解释系统、礼仪系统和操作系统，运用文化学和文化人类学的一些概念及方法从事研究，在国际学术界早已成为一种显学；在我国，近年来也有人在进行尝试。何新同志的《诸神的起源》（简称《诸神》）便是一例典型。该书因有上述某些特点而赢得一些读者、特别是青年读者的推崇，是可以理解的。然而，笔者认为，科学地推进这一课题的研究，必须本着实事求是的态度，必须符合中国上古历史的实际，必须遵循科学的论证方法。强读《诸神》，可以发现：第一，书中所拟构的宗教神话学体系——华夏民族的远古诸神“起源于崇拜太阳的原始一神教”，与中国新石器时代至汉代的历史实际不符，有主观臆造之嫌；第二，书中所勾画的古华夏民族的组成与分布的古史系统，与事实背道而驰，完全是作者为其“原始一神论”的需要所作的简单比附；第三，书中的论证方法，存在多方面的错误；第四，书中至少有20处以上的“硬伤”。现分述于下，以就正于何新同志及研究上古神话和历史的同行。

《诸神》一书，主要是用神话传说来建立其“原始一神论”体系的，因此对它的分析必须从神话传说谈起。众所周知，所谓“三皇五帝”自古一系的伪古史体系，是战国秦汉间人们在大一统历史趋势的影响下，依据主观想象而设计和编造出来的历史蓝图和社会发展模式。实际上，史前中国根本不存在像三代以来那样的以某一地域为中心的统一的民族，自然不会有统一的上帝或天皇之神，也不会有所谓“全人类的共祖”，因而也不会有关于“原始一神”的传说，只能有各族团各具特色的有关自然神、图腾神和始祖神之类的神话。然而，《诸神》却认为：“中国人的始祖神话，可以划分为两个级别。第一级次是关于全人类的共祖的神话，古华夏先民们认为它就是太阳神以及火神。第二级次是关于本族团的始祖神。这就是夏祖女修[震中按：夏祖不是女修而为修己，女修是嬴姓秦人的女始祖]吞月精而生禹的神话，商族简狄吞凤凰卵而生契的神话，以及周祖姜原与神龙交合生后稷（炎帝——神农）的神话。”[震中按：将后稷视为炎帝，于史天征。]并说中国神话的“发生次序是：太阳神——人类始祖神神话 各族团始祖神话 观象制器的神话 宇宙起源的思考”（第190页）。这种不加论证、实际上也无法论证的始末倒置的排比，显然是难以令人信服的。

由上述错误的古史观出发，书中首先断言：皇昊神帝诸字“在上古其实是对太阳神的尊称或颂美之辞”（第14页），“均与太阳神信仰有关”，从而证明中国自新石器时代到殷商早期，“也曾经存在过一元的日神信仰”（第7页）。殊不知，皇、昊、神、帝诸字，根本不能作为中国上古存在一元的日神论的证据。皇字不见于甲骨文，始见于西周金文，所以它无法说明西周以前的历史。昊字同古史传说中的大皞（昊）氏、少皞（昊）氏相联结，但作为文字则至战国始见。而且，大昊、少昊只是史前东夷民族中的两个部落或部落群；以昊为徽号，说明太阳崇拜在这两个部落中确实占有突出地位，却无法证明其他部落、其他原始民族的崇拜习俗。神字从示申声，申字见于甲骨文，但其形音义都与太阳无涉。书中说“旦、神二字古代通用”，系有意曲解《礼记·郊特牲》郑玄注。《郊特牲》云：“不敢用褻味而贵多品，所以交于旦明之义也。”郑玄注：“旦当为神，篆字之误也。”意思是说《郊特牲》中旦字是神字之误。而书中却略去“篆字之误”，只说“郑注：‘旦当为神’”（第33页）。这显然是割裂郑注，曲成其说。帝在甲骨文中处于至上神的地位。书中将帝解释为太阳神的唯一理由是：张舜徽曾说《易经》中的“帝出于震”就是日出于晨。然而，“帝出于震”并非出自《易经》，而是《易传·说卦》。《说卦》写于汉初，曲解《易经》之处甚多。《易经》中只有一处出现帝字，写作：“王用享于帝”，注经家均说：享于帝，享祀上帝也。但无论如何也难从中看出太阳神的一

## 《诸神的起源》

点影子。帝字最早见于甲骨卜辞，而且是卜辞中屡屡出现的至上神。对帝的解释不能抛开卜辞文例和辞义。关于甲骨文中的帝，尽管古文字学家们有种种不同的解释，但从未有一人将它释为太阳神。因为无论其形音义还是神性神格都与太阳无涉，何况在甲骨文中尚有在上帝统辖之下、其地位远低于祖神和河、岳等自然神的“日神”。总之，古文字中的皇昊神帝诸字，既不能证明古华夏先民以太阳神为其共祖，也不能证明诸神起源于太阳神。

其次，书中第一章《太阳神与远古华夏民族的起源》，共列举了大昊、颛顼、帝俊、虞舜四神或四神人来论证“上古时代的中国曾广为流行太阳神的崇拜”，并得出中国的西北部、北部、东部诸部落集团都把太阳神看作自身的始祖神的结论，由此而说明华夏民族的起源。其实，书中所列的证据和结论之间，在逻辑上很难成立。第一，这四位神或神人都来自我国东部地区，最初只是崇信于史前东夷民族，而不能代表或囊括其他地区。帝俊即甲骨文中的商高祖夔，商族来自我国东方，书中已作说明，不必赘述。虞舜，《孟子·离娄下》明确地说他是“东夷之人”。关于大皞氏居地，《左传》明确记载共有两处，一处在今河南淮阳县一带，即昭公十七年所说的“陈，大皞之虚也”。另一处为山东古济泗一带，即僖公二十一年所说：“任、宿、须句、颛臾，风姓也，实司大皞与有济之祀。”根据古代“神不歆非类，民不祀非族”的传统，风姓的任、宿、须句、颛臾诸小国，为上古大皞部落之后裔，当无问题。据《左传》杜预注，任，在今山东济宁县；宿、须句，均在今山东东平县境内；颛臾在今山东平邑县东、费县西北。文献所载，凿凿有据，所以古代公认太皞为东方之部族，今日学人也无异说。然而《诸神》却硬把它拉到我国的西北部和北部，说“它实际上可能是夏人和周人的先祖。在考古学上，他们似乎是马厂—马家窑—仰韶—龙山文化的创造者”（第28页）。

关于颛顼部落居住在濮阳，徐旭生先生根据《山海经·大荒东经》“东海之外大壑，少昊之国，少昊孺帝颛顼于此”等文献记载，认为颛顼部落是东夷部与炎黄族在濮阳相融合的产物，其文化也是“一种混合而较高的文化”。田昌王先生更认为颛顼部落属于史前东夷族成员。总之，大昊、颛顼、帝俊、虞舜全来自我国东方，因此不能说明华夏民族起源时的各主干“都把太阳神看作自身的始祖神”。第二，就这四神人的神性而言，也仅仅大昊和颛顼（高阳）氏含有太阳崇拜的信仰，帝俊和虞舜并非如此。帝俊，见于《山海经》达16处，这些记述说明包括日月在内的人类社会与自然界的一切几乎全为帝俊所创造。倘若说帝俊即高祖夔，那么《山海经》中的帝俊则是该书作者将商高祖夔升华为上帝的化身了。仅就《诸神》所举的帝俊妻生十日、生十有二月的根据看，帝俊只能是上帝。《山海经》和楚帛书所载均是帝俊生日月而非太阳生帝俊，因此根本不能推论为由“太阳神转变了上帝”。至于虞舜，《史记·五帝本纪》说他“名曰重华”。《诸神》解释说：“重、申二字古可通用。而申即神之本字，故重华可训作、‘申华’即‘神华’。华有光义，则‘神华’可以认为还是太阳的别名。”（第25页）在这里，《诸神》将“重华”二字都作了改动，重改为神，华改为太阳之光。华固然有光义，但实指花之光彩，是华的引伸义。华在金文中就是花的象形，从形音义三方面讲，华的本意就是花（甲骨言语中无花字），引申为花之光彩，根本与太阳无涉。其实，太史公在《史记·项羽本纪》中对重华已有交代，他说：“吾闻之周生曰：‘舜目盖重瞳子’，又闻项忌亦重瞳子。”《集解》引《尸子》说：“舜而眸子，是谓重瞳。”《正义》也说：“目重瞳子，故曰重华”。同《诸神》一书滥用通转、随意破字改字相比，笔者更相信《史记》中的有关说法。第三，严格地说，书中列举的四神人的记载都不属于始祖神的神话。真正的始祖诞生的神话是：夏族鲧妻修己，“见汉星贵昂，梦接意感，既而吞神珠”而生禹；商族的简狄，吞玄鸟卵而生契；周族的姜原，履大人迹而生弃；嬴秦的女修，吞玄鸟卵而生大业。这些始祖诞生的神话，是图腾崇拜的转形演变，无论就其原生形态还是次生形态，都看不同太阳崇拜的存在。可惜，这些材料未被《诸神》引证。然而令人费解的是，《诸神》舍此却得出结论：“太阳是古华夏民族所崇拜的宇宙神和始祖神”（124页）。

其实，若全面检讨一番神话传说材料，我们便会发现，我国的史前诸原始民族大致可分为四大集团：由西而东的姜姓炎帝族，由北而南的姬姓黄帝族，由东而西的史前东夷族，由南而北的苗蛮族。姜姓炎帝族，《左传》昭公十七年说它“以火纪，故为火师而火名”。可知火神是这一族的宗神或保护神。与之同时，炎帝族中的共工氏，又以崇拜鱼蛇而别具特征。《左传》昭公二十九年说：“共工氏有子曰句龙，为后土”。句龙即勾状卷曲之蛇龙。《山海经·大荒北经》说：“共工之臣名曰相繇，九首蛇身，自环，食于九土。”自环之蛇即句龙。《归藏·训筮篇》也说：“共工，人面蛇身，朱

## 《诸神的起源》

发。”共工一名，又有人论证为鯀，《说文》：“鯀，鱼也”，《玉篇》：“大鱼也”。也有人说：共工音义犹鯀，《博雅》：“鯀，鯢也”，鯢为大鱼。总之，姜姓的共工氏因崇拜鱼蛇而闻名，故《左传》昭公十七年说：“共工氏以水纪，故为水师而水名。”由共工氏分化而出的四岳集团，后形成齐吕申许四姜姓国，仅从徽号看，则又以崇拜山岳为其特征。要之，作为古华夏民族四大族源之一的姜姓炎帝族，根本就没有任何材料能证明其太阳神的存在。

史前姬姓黄帝族，《左传》昭公十七年明确写道：“以云纪，故为云师而云名。”此外，黄帝族也崇拜大鳖和猛兽。黄帝又号称轩辕氏和有熊氏。轩辕一名，郭沫若等先生认为就是《国语·周语》中“我姬氏出自天鼋”之天鼋，此字铜器铭文中常见，所以轩辕《天鼋》一名，可能同这一族中的一支或几支崇拜大鳖有关。而有熊氏一名，邹衡先生认为它就是铜器铭文中与“天鼋”族徽相并存的“天熊”、“天虎”之类的天兽族联系《史记·五帝本纪》中黄帝“教熊貔貅\*虎，以与炎帝战于阪泉之野”的记载，有熊氏这一徽号可能同黄帝族中的另一支或几支崇拜熊虎等猛兽有关。《国语·晋语》说：“黄帝之子，二十五宗，因母党的不同而别为十二姓。”这就是说，虽同属黄帝族团的成员，但由于出于不同的母系氏族（即民族学中的Clan，通常误译为“氏族”），而具有同的“姓”。黄帝族可以划分为12个氏族团体，恰与黄帝既号称轩辕氏又号称有熊氏的情形相一致。由其崇拜云、天鼋（大鳖）、熊貔貅\*虎等，可知这一族团的崇拜物是多元的。至于“黄帝”一名，顾颉刚等先生认为就是皇天上帝的意思，《诸神》则以为黄帝即光帝亦即太阳神。我们认为，从“黄帝氏以云纪，故为云师而云名”和“我姬氏出自天鼋”的记载以及铜器中“天鼋”、“天熊”之类的族徽铭文来看，黄帝族似乎对“天”以及与天密不可分“云”特别崇拜，所以把黄帝理解为皇天上帝似乎更接近实际。其实，最初可能只有轩辕（天鼋）氏和有熊氏的徽号，黄帝一名应当是后起的。它含有对姬姓族所生长的黄土高原之地的崇拜，并与皇帝谐音（均为阳部韵）。因而，在后来的五行观念支配下，《吕氏春秋·十二纪》和《礼记·月令》都将中央土、后土与黄帝相配。在史书中，黄帝一名始见于《左传》和战国齐威王时期的《陈侯因\*》铭文中。我们不能拿很可能属于后来形成的概念作为早期尚处于分散状态下的各族团含有统一崇拜物的证据。退一步讲，即使承认黄帝即光帝，为太阳神的别名，那太阳也只是黄帝族内众多崇拜物中的一物而已。它既证明不了黄帝族中的诸神都起源于太阳神，更不能以此来代表其他原始民族集团的崇拜物。

古史传说中，同中原地区时常发生战争的南方苗蛮族，以崇拜长蛇为特征。《山海经·海内》说：“有人曰苗民，有神焉，人首蛇身，长如辕，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延维。”人首蛇身的延维，郭璞注说“即委蛇”，亦即《庄子·达生篇》“泽有委蛇”之委蛇。我国东南方的吴越之民，也以崇拜蛇龙而闻名。《史记·吴太伯世家·集解》说这一带的人因“常在水中，故断其发，文其身，以像龙子，故不见伤害。”

史前活动于海岱地区的东夷民族，其组成有大皞、少皞、皋陶、伯益、\*尤、有虞、高辛诸部，其崇拜物也是形形色色。风姓的大皞部落、嬴姓的少皞部落，由其徽号称皞（昊）即可知含有崇拜太阳的一面。著名的“十日神话”就出自少皞部落。然而，《左传》昭公十七年又说：“大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少皞摯（鸷）之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名：凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，……。”说明这两姓部落同时还存在龙蛇崇拜与凤鸟崇拜。在先秦时期的文献中，没有任何证据可以证明大皞氏中的蛇尤崇拜起源于太阳崇拜，反之亦然。少皞氏的鸟崇拜虽说与太阳崇拜有相互渗透、相互影响的情形，但也同样没有任何证据可以证明二者究竟谁起源于谁。实际上，就原始思维中的直观性、具体性而言，最初的原始人根本不存在从一神中推演产生出万神的演绎法。皋陶、伯益两支干，因与少皞氏有过远祖关系，故其崇拜物也当相类。\*尤部落崇拜蛇，高辛部落崇拜火，均有史学家们的明证。至于有虞氏，古籍中有关它的宗教崇拜材料可以说基本没有，研究古史的人对此也只能略而不述。

总之，综上所述可以得出如下结论：第一，在辽阔的史前中华大地上，由于分散林立的族居状态和千差万别的地理环境与生态系统，不可能产生统一的某一神灵，而只能呈现出形形色色、千姿百态的多神系统。在众多的原始民族集团中，仅有海岱之地的大皞和少皞两部落或部落群曾有过特征鲜明的太阳崇拜。然而，问题的关键是：大皞、少皞两部既不能囊括整个史前东夷民族，现不能代表中华

## 《诸神的起源》

大地上的其他原始民族。

第二，在各原始民族、部落内部，确实存在着某一神灵相对突出而其他神灵黯然失色的情形。例如东夷中的太阳、鸟、蛇；皇帝族中的云、大鳖、猛兽；炎帝族中的火、蛇、岳等。这些现象只是表明由于自然环境和其他因素所致，各种神灵在其宗教体系中的地位和作用互不相同，而无法证明任何一种原始一神教的产生。从宗教发生学角度讲，神灵的性质不同；其起源的原因和方式也就不同。例如，同属自然崇拜，大概没有谁可能证明：日月星辰、山川火土、风云雷雨诸神，共同地起源于某一具体的原因。自然崇拜和图腾崇拜的关系也是如此。自然崇拜起源于人们对自然力的顶礼膜拜和对自然现象的解释，无论这种顶礼膜拜是由恐惧心理产生还是由感激情绪转化而来，二者有着异曲同工的作用，即对自然力的转化。所以，自然崇拜的根源在于自然本身所具有的超人的力量。而图腾崇拜则起源于原始社会的妇女对其怀孕生育现象的解释，也是原始人在不了解性交与怀孕有何关系的情况下对人类自身来源的一种解释，它受原始思维中人与自然、自然物与自然物之间都可以互渗感应这样一种思维机制的支配。尽管自然崇拜与图腾崇拜产生的时间都同样古老，而且产生之后又不可避免地相互发生着影响与渗透，然而二者却有着不同的起源，并无谁隶属于谁的问题。此外，在原始宗教中也有性质不同的两种崇拜和多种崇拜相结合的问题。例如，因生殖崇拜与土地崇拜的结合而产生的“社”崇拜，即属此类；夏代时期的龙崇拜，也属此类。然而，二者的结合并不等于二者起源相同或一方起源于另一方。凡此足以说明，任何一种“原始一神论”，从宗教发生学角度讲，都是不能成立的。

《诸神》的“原始一神论”，与大量的文献材料相抵触，同神话传说的全貌不相符，是显而易见的。书中也使用了一些考古材料，其阐释又如何呢？且看下面事实。

《诸神》对有关考古学材料的错误阐释，可以概括为两点，一是书中援引的考古学文化中的纹饰图样几乎完全用错；二是选取新石器时代的陶器纹饰并非为当时各系统文化中的母题，相反，许多能够真正反映当时社会和时代风貌的母题纹饰被弃置不顾。

书中例举的5个湖北京山屈家岭文化出土的彩陶纺轮图，被作者视为“十字纹”而定名为太阳图案。殊不知，图中的圆点是陶纺轮安柄的圆孔，因陶纺轮只有旋转才能捻出线来，为此当时的人们以纺轮圆孔为中心而绘出螺旋纹或同心圆纹等，既有审美的情趣，也与陶纺轮的实际功能相协调，基本与太阳神沾不上边。

书中使用商周秦汉的铜镜、汉代铜镜铭文和秦汉瓦当等作为太阳神普遍存在的例证。其中所举的两个被称为“殷商日纹镜”的铜镜，其纹饰图案究竟是否就是太阳，虽说论都看法不一，见仁见智，但退一步讲，即使承认其为太阳纹，因为铜镜的用途本来就是借日光来照人，所以在背面铸有太阳纹饰或与太阳有关的吉祥语，也是很自然的事。如汉代在其镜后常铸有“光象夫日月”、“见日之光，天下大明”、“见日之光，长相思，毋相忘”等词语，其道理即在于此。

商周时期的铜镜与同期的青铜礼器相比，前者中谓凤毛麟角。数量庞大的商周青铜礼器，在很大程度上是敬神之器，因而其上所铸的纹饰真正与宗教信仰相关。众所周知，商代和西周中期之前铜器纹饰的母题是所谓的兽面纹（即自宋以来误称的“饕餮纹”），它有一首两身（即用平面表现立体）和有首无身（即只铸出兽头面部的正视图）两种表现方式。由一首两身展现的兽首蛇身形象，可以判定所谓“饕餮纹”实质上就是龙的形象即龙纹，它是夏商周时期华夏民族对龙崇拜的体现，是一种传统纹饰，并能得到文献上的印证。即使采用许多学者所称呼的“兽面纹”一说，那在商周时期的青铜器上也根本不存在以太阳纹为母题、以太阳神为中心的宗教体系。

秦汉时期的瓦当，因其半对称（左右两边对称）和全对称（上下左右比对称），往往以一圆点为圆心，将瓦当用十字形纹四等份，然后在其四周或中心填上青龙、白虎、朱雀、玄武、鹿纹、虎雁纹、斗兽纹、双獾纹、凤纹、房屋建筑纹等。书中将这种十字解释为太阳的形象，于理不通，与《史记》、《汉书》所记载的秦汉社会中的宗教体系完全不合。书中“龙凤新说”一章为了论证凤凰即太阳，举出了一个汉代朱雀瓦当，依据瓦当中的圆点，将其定为“太阳鸟”（第73页）。殊不知秦汉瓦当

## 《诸神的起源》

大都有一圆心，例如著名的汉代四神兽瓦当——青龙、白虎、朱雀、玄武，中间都有一圆点，若按照书中的逻辑，这些神兽岂不也可以称为太阳龙、太阳虎、太阳玄武了吗？

书中列举了几幅云南、广西、四川、山东等地岩画中含有太阳形象和崇拜太阳的材料。我们要问：云南、广西、四川的远古文化，与古华夏文化根本不属一个系统的文化，甚至到了商周时期，巴蜀文化中文字与甲骨金文还完全不属一个系统，至今人们也不认识这些巴蜀文字；而且这些岩画的年代有许多属唐朝时期，最晚可晚到明代，将非华夏系统、时间又晚的岩画材料，拿来证明古华夏民族的诸神起源，岂非马牛不相及？同时，就岩画发现的数量来说，几幅含有太阳形象和太阳神的岩画，远不能囊括那些众多的其他类型、其他题材的岩画。所以，这里还有一个“特殊不能代表一般”的逻辑概念问题。

用个别代表一般的错误，也见于书中所举出的我国新石器时代的彩陶纹饰。印象如，书中使用了甘青地区马家窑—马厂文化和湖北屈家岭文化中的几个彩陶纹饰，并说这是中国新石器时代器物装饰图案中常可见到的基本母题，以此来证明史前中国太阳崇拜的普遍性。关于屈家岭文化彩陶纺轮上的图案根本不是太阳图案的问题，已如前述。马家窑—马厂文化中的十字形图案，究竟为何物的形象，尚属见仁见智的问题。仅就这种图案根本不能作为我国新石器时代诸文化的母题而论，书中的立论也是不能成立的。就黄河流域而言，甘青地区，马家窑—马厂文化之间尚有“甘肃仰韶文化”；甘青地区之外，中原地区存在着爷韶文化和叠压其上的中原龙山文化；黄河下游地区又有另一系统的大汶口文化和山东龙山文化。在这些考古学文化中确实有一些反映时代风尚和宗教习俗的母题纹饰存在，但都不是太阳纹。例如，在仰韶文化半坡类型中，以崇拜鱼为大宗，其次是大鳖（即匀称的蛙纹）。闻名于世的人面鱼纹、写实的鱼纹和图案化抽象化的鱼纹就出现在半坡类型之中，而这一类型文化的分布范围广达整个渭河流域和黄河中游地区，其存在时间前后达一千年之久。继半坡类型而来的仰韶文化庙底沟类型，鱼纹消失，花卉纹为其大宗，其次为鸟纹和火纹。而半坡期即已出现的大鳖纹（俗称蛙纹），经庙底沟朝一直发展到甘青地区的马家窑—马厂文化之中产构成马家窑—马厂文化彩陶纹饰的母题之一。与仰韶文化相比，海岱地区的大汶口—山东龙山文化虽也有自己的彩绘风格和彩陶器，但这一带史前先民似乎更喜欢用陶器的造型来表达自己审美情趣和崇拜习俗。呈现鸟羽尾状的带把器，罐、瓶、壶、盖之上鸟喙状的附纽或所手，栩栩如生的鸟形\*和风靡一个时代的鹰头鼎足，都有助于说明史前海岱之民对鸟的崇拜。而大汶口文化中的蛇形纹饰和其他纹饰的存在，陶文中用柴火祭日的形象的发现，则又说明这一带的崇拜物是多种多样的。总之，我国新石器时代诸文化中的陶器纹饰和造型所反映的社会风尚和崇拜习俗，与《诸神》书中所得出的结论恰恰相反。

从我国古代宗教发展史上看，书中所说的中国古代宗教现象的发展“是由一神教向多神教演变”（第53页），“自新石器时代到早期殷商，也曾存在过一元的日神信仰”（第7页），与我国的历史实际也是背道而驰的。夏代以前的原始宗教，由前述的传说材料和考古材料，已做了交代。根据《左传》、《国语》、《史记·夏本纪》的记载，夏代对龙和社的崇拜较为明显。到了商代，由甲骨文所反映的宗教体系看，商代的至上神是帝即上帝，在帝之下有祖神和各种自然神，其中也包括日神。商人在一定的季节对日神有朝夕迎送、礼拜和祭礼的仪式，但诸神并非以日神为中心。日神的地位，不但低于上帝和祖神，还低于河岳之神。据研究，甲骨文中，日神不但没有上升为神格，而且从未见到日祝可以作祸降害于人，于多是太阳的变化现象给殷人带来了灾祸的恐惧感。通过对甲骨文中帝和其他诸神的系统研究，可以肯定地说：商代是中国宗教由多种教向一神教（以一神为主神）的发展阶段，这一主神即至上神，在商代是帝，在周代及其以后是上帝。中国从新石器时代到秦汉以降，根本不存在以太阳为中心的一神教，更不存在由一元的日神教向多神教的演变。

## 二

书中第一章列了一个“古华夏民族起源示意图”，并作了文字说明。这一示意图及其文字说明有三个根本性的错误：一是搞乱了传说中的古史系统；二是弄混了考古学文化发展序列和体系；三是将前两个已经错误的东西加以比附，导致错上加错。例如书中写道：“大吴—颛顼—族可能来自中国北部（或西部），它实际上是夏人和周人的先祖。在考古学上，它们似乎是马厂—马家窑—仰韶—龙山

## 《诸神的起源》

文化的创造者。”（第27页）如前所述，大吴族不是来自中国的北部或西部，而是生长在中国的东部，这是史学界的定论。马家窑—马厂文化与龙山文化不属一个系统的文化，前者分布在中国的西北部—甘青地区，后者分布在中国的东部。马厂、马家窑、仰韶之间的关系，也不是书中所排列的那样；正确的排列应当是：甘肃仰韶文化—马家窑—半山—马厂文化，而且这也仅仅是时间关系的排列。至于文化内涵上的关系，因问题较为复杂，非三言两语所能交代清楚，故暂且从略。总之，书中将分属于东、西两个系统的文化编排在一个系统之内，并作了祖孙关系颠倒的顺序排列，然后又将本属海岱地区的大吴族安在了甘青地区的马家窑—马厂文化头上，错上加错甚为明显。

再如，书中将大汶口—山东龙山文化编排为少昊集团的文化。对此我们不禁要问：大汶口—山东龙山文化遍布于山东全省，并达豫东和苏北地区，而史前活动于这一带的除少昊集团外，尚有风姓的大皞、偃姓的皋陶、嬴姓的伯益、姚姓的有虞，以及\*尤所率的九黎、高辛和史前的莱夷，那么，在大汶口—龙山两时代，与少昊集团同时并存的其他众多的部落群或集团所创造的文化是大汶口—山东龙山文化之外的什么文化？实际上，这一时期山东地区除了大汶口—山东龙山文化之外，别无其他类型的考古学文化，所以无论从时间上，还是从空间上，或者是文化内涵上看，大汶口—山东龙山文化只能是整个史前东夷民族的文化而非其中的某一部落集团的文化。

还有，“示意图”中将山东大汶口文化的直接继承者划归为河南龙山文化；将江浙一带的河姆渡、马家浜文化的继承者划归为湖北屈家岭文化，都属此类错误。尤其不该疏忽的是，书中第27页将距我国新石器时代晚期“尚有着几十万年的距离”的“北京人”误说成“山顶洞人”。第23页将甘肃武山西坪出土的仰韶文化庙底沟类型彩陶瓶上的“蜥蜴纹样”误说成“原始伏羲神形象”。且不说这一图形究竟应定为什么名称，仅就二者的空间关系讲，伏羲神在古书中是东方之神，而这一彩绘图案却出土于我国西方。

我们说，古史传说、考古学、文化人类学并非不能有机地相结合。在分别对考古学文化、古史传说和文化人类学进行研究的基础上，在条件日趋成熟的地方，寻求它们的结合，然后以考古学文化为编年骨架，以历史文献为血肉，参照文化人类学的资料及研究方法重建我国上古社会丰富多彩、具体而又特殊的历史，确实远比那种见物不见人或仅仅停留于一般社会发展史的阐述强得多。然而，这种结合不能随心所欲，必须严肃慎重，运用科学的理论和方法，经过充分的分析论证，才能使结合的结果具有某种程度的可靠性。就考古与史学的结合而言，需要同时进行两个方面的工作：其一是从考古文化诸系统着眼，由具体分析入手，既有宏观的考虑，也有微观的研讨，在全国掌握各地区各考古学文化丰富内涵的同时，搞清楚每一系统纵向发展的过程与横向交往的关系；其二是对古代文献记载，要有较为客观而全面的整理，尽可能地寻找出传说时代同一地区不同姓氏族团先后活动的脉络及各地区姓氏族团间的来往、分化与融合等关系。然后以时间和空间的吻合为前题，以文化特征和内涵上的一致为补充，方可作出考古学文化与某一姓氏族团之间关系的族属推定。然而《诸神》的作者由于既不熟悉考古学，又没搞清上古姓氏在划分血缘集团和政治集团上的功能，也未对上古传说史料按照较为科学的方法进行客观而全面的整理，以为只要神话传说人物在神性上有相同或相似的一面，就可以合而为一。在这样的考虑下，他把大昊和颛顼合一，又盾到甘青地区的马家窑—马厂文化中有一些被他视为太阳形象的“十字形”纹，于是把大昊和颛顼由海岱和濮阳拉到了我国的西北部和北部，定为这一带的始祖神，把少昊定为东部族团的始祖神，把蚩尤定为南方族团的领袖。以为这样一来，我国西北部、北部、东部的原始先民都成了太阳神的子孙，古华夏民族的诸神都起源于太阳神的说法也就可以成立了。事实恰恰相反，这种毫无根据的比附，只能给上古神话与历史的研究带来不必要的混乱。

### 三

何新同志在本书的结论《论远古神话的文化意义与研究方法》中说，他在此书中构造了一个关于中国古典神话研究的递归的公理系统。在这种系统中，所谓研究工作，可以转化为按一定规则进行的逻辑演算。其具体操作程度是：（1）首先将与一个共同母题有关的代表性神话，联结成一个大系统。（2）用训诂学的方法，扫除理解这个神话系统的语言障碍。（3）找出这个系统的组合、生成与变

## 《诸神的起源》

形规则。(4)最后,发现、揭示作为这个神话系统深层结构的文化信息层面。

这里需要指出三点:第一,上述四个操作程序并不是何新同志的新创,而是传统性的研究程度。过去许多研究神话传说的学者都这样做过,他们首先将有关联的神话和传说材料联系起来,然后用真正的训诂学方法对神话传说中关键性的字句作出阐释,接着再根据神话传说在不同时期、不同区域中的流传演变,指出这一神话原生形态、次生形态、分化组合乃至融合的过程,最后揭示出这一神话得以产生的原因和社会历史背景以及自然环境。第二,由这四个操作程序组成的研究系统并非“递归的公理系统”,因为每一程序都有一个解释和说明的机制存在于其中,尤其是训诂学即释义学,用训诂学的方法对神话进行阐释时,也有见仁见智的问题。所以并非如书中所说:如果有人提出异议,那么可用严格的计算来解决争端。试问,笔者已经对书中的“一元日神话”和古华夏民族的起源问题提出了异议,那么何新同志将如何计算呢?第三,按理这四个操作程序本来是没有太大的问题,然而,何新同志在书中的具体论证过程中,几乎在每一程序上都出了问题。

在第一个操作程序中,书中每每将那些神性神格相同或相近者说成在人格和族系上也是相同的,以此而组合在一个系统单元中加以分析和描述。例如,根据黄帝与伏羲在观象制器方面的雷同说“黄帝、伏羲实际是同一人”(第33页);又说少典之“典”为太阳神,所以“少典即少昊,黄帝族之号……黄帝号少昊,国称‘少典’即‘小典’”(第48页、159页、161页)。全然不考虑黄帝为姬姓族、伏羲为风姓族、少昊为嬴姓族的血缘差别。再如,根据帝尧陶唐氏、帝喾高辛氏,姜姓炎帝氏都有对火的崇拜习俗而断言:“所谓炎帝高辛氏,其实就是古帝中赫赫有名的‘帝尧’。”(第157页)然后将他们人工合成一个“崇拜火神的部族”,全然不顾炎帝为姜性,帝尧为祁姓,以及炎帝族中的共工氏同唐尧相抗争的史实。书中最后还叙述了一番由“人工合成”的“高辛—尧—炎帝”这一火神教部族同“黄帝—少昊”这一太阳神教族团的历史关系。这里的错误是显而易见的。因为某类神灵分别存在于不同族系集团之中,并不等于这些族团全是异名同实的一个族团。所以,问题的关键不在于要不要将相关的神话联结成一个大系统,而在于用什么样的原则和方式将它们予以联结。书中既然在分析神话故事的同时,还试图描述上古各族团的社会历史活动,那么,以神格为标准而不以上古姓氏为划分族系的标准,显然有着方法论上的错误。以此而组合上古神话与历史的系统,只能把问题搞乱,杜撰和人工合成出一些根本不存在的族系族团。

在第二个操作程序中,书中每每将训诂学单纯地等同于语音学,结果所谓的训诂学,就成了滥用通转、随意破字的手段。书中解释神话故事、研究词义,动辄说某与某一声之转,或某与某通,而往往又是自己的臆断,并无显证,甚至连一些根本不能通假的字也硬加通假。例如,“姬姓与姒姓为同姓,而姒、嬴乃一声之转。所以姬姓就是嬴姓”(第48页)。说姬姓与姒姓为同姓,本已大错特错,而姒与嬴驻就字音上讲,上古姒为邪纽、之部韵;嬴为喻(匣)纽,耕部韵;两字古音相距甚远,并无以音通假的可能。何况中国古代姬、姒、嬴三姓族团之间不但居住区域不同,血缘关系不同,而且还曾相争相斗。诸如此类本不能通假而更加通假的错误,还可以举出一些。不可否认,声训或音训在训诂学中占有重要的位置。但训诂学不能等同于音训学,要想真正搞好训诂,研究者必须在形、声、义三个方面都下功夫。严肃的学者在研究工作中只是将古音通转作为旁证功辅证,而以更为坚实的显证作为其主证。这是因为神话故事中某一关键性的字,由于同别的字双声、迭韵、同音等情况可以同时转成好几个字,研究者若各以己意加以择取,势必得出不同的乃至完全对立的结论。《诸神》将神话故事的诠释建立在滥用通假的基础之上,其不可靠性也就可想而知了。

要搞好第三个操作程序,既找出某类神话的组合、生成与变形规则,最起码的是首先必须依据神话材料的成书年代,理出这一神话的原生形态、次生形态,即这一神话在不同时期的流传过程中所呈现的不同形态,理出它的演变轨迹。在论述诸神的起源时,必须注意材料的时代性和可靠性。然而《诸神》并未这样做,它可以用汉魏唐时期的讖纬书,如《河图》、《龙鱼河图》、《乾坤凿度》,以及《开元古经》、《太白阴经》等,论证“伏羲、黄帝实际上是同一人”(第38—39页),将汉唐时期讖纬家心中的黄帝形象即黄帝演化到唐朝时的形象,作为其原生形态与伏羲相比附。再如,在始祖诞生神话上,《诗经·生民》、《史记·周本纪》明明说姜原践巨人迹“身动如孕,生其祖弃,而《诸神》却偏偏采用讖纬之说,写成‘周祖姜原与神龙交合生后稷。’”(第242页)此外,同样是后期

## 《诸神的起源》

的材料，若与作者的观点相合，即认为这个晚出的故事，“保存了古义”（第52页）；若与作者的观点不合，即认为“肯定产生较晚”（第48页）。显然，作者取舍材料，不是由材料本身的时代性和真实性来决定，而是由作者的观点来决定。

就文献材料的使用方法而论，笔者认为，一是应像王国维等老一辈史学家们那样，注重文献典籍与出土的甲骨、金文、简牍、帛书等不同来源、不同性质、不同类型史料的“互证”。二是应像徐旭生等先生所提倡的那样：将不同时期记录下来的材料，根据其成书年代的早晚划分出不同的等级，注意史料的原始性的等次性；在使用的时候，尽量以早期的史料为立论的基础；当尚无早期的史料而只有晚期的史料时，晚期的史料才应摆在主要的位置上；而当早期的史料与晚期的史料发生矛盾时，没有特别的理由，不应用晚期否定或代替早期。只有这样，才会取得一些较为可信的研究结论，否则只能是缘木求鱼。

在考古材料使用的方法上，书中也存在一些问题。第一，既然要论证的是“一元的日神信仰”，而不是日崇拜在某些地区的存在，就应当以当时的主题纹饰、能反映时代风尚的崇拜习俗为主要的考察对象，而书中选用的却是个别地区的个别纹饰作为立论的根据。第二，论题是古华夏民族中诸神的起源，而选用的岩画绝大多数又是非华夏系统的岩画，并且在时间上也远远地晚于古华夏民族起源、形成的时代。第三，书中批评考古学界定错了始人的思维方式和世界观，所以，考古学界往往只能在形式上将各类图案作些排列和对比，并用现代人的眼光去描述和揣测古物图案的含义命名，笔者称之为“看图识字”式的命名法，这是考古学的局限。然而，《诸神》不也采用这种“看图识字”式的方法，说马家窑、屈家岭文化中的十字形纹等象征着太阳而定名为“太阳纹”吗？这在方法论上不也处于同一层次、同一境界吗？所以不同的是，别人命名时尚无成套的观点来支配，而书中定名时是以一元的太阳神论作支配的。

从以上的分析中可以看出，《诸神》前三个操作程序都程度不同地出了毛病。那么第四个操作程度，即论证的可信性就不言而喻了。此外，书中还存在着许多逻辑错误。

从推理上说，我国上古时代某些地区有过太阳崇拜，与华夏民族的诸神起源于太阳神，这是两个不同的概念。仅仅举出某些地区或某些族团有过太阳崇拜现象，既不能证明该族团的诸神起源于太阳神，更不能证明其他地区其他族团乃至整个华夏民族的诸神起源于太阳神。而要证明诸神起源于太阳神，则必须拿出太阳神的出现早于一切之神的证据，并在宗教发生学上作出圆满的解释。遗憾的是，这两方面的工作，《诸神》都未做，实际上也不可能做，因为客观实在并非书中所构想的那样。

在前后文的关系上，书中多处出现前后矛盾。例如，一边说颛顼号称高阳氏（第23页、24页），一边又说黄帝别名高阳，并于注中批评马王堆帛书《十六经》的释者将高阳说成颛顼是不对的（第33页）。前边说“太昊又可写成帝誉”（第22页），后边却说“颛顼号高阳氏属于太昊族，而帝誉号高辛氏，属于少昊族”（第26页）。第228页一会儿说刑天就是西方帝少昊金天氏，一会儿又说刑天神的原型来自蚩尤。第28页说蚩尤是南方族系的领袖，第230页却视蚩尤为“西方杀神”。在《浑沌神与中国人的宇宙创生观念》一章中，一边论证“太阳就是无形无色的大混吨”（第194页），一边又论证“古人把太阳神称为混沌”（第196页）。诸如此类，不胜枚举。之所以会出现众多的前后矛盾现象，这是《诸神》作者尚未把问题搞清楚缘故，所以在不同的地方因不同的需要而做出了解随意的解释。

#### 四

史学往往将某一论著的明显错误、特别是材料的错误，称之为“硬伤”。在《诸神》一书中，这样的硬伤就达20处以上。它们分散在考古、古史传说、民族学材料、古音通假等方面的论述之中，除本文上面已经指出的外，这里再举一些较重要的例子。

书中多处说：少典氏之“典”是太阳神，故少典即少昊（第48页、159页）。我们知道，“典”



## 《诸神的起源》

在甲骨金文中的形象是放置于几上的“册”，有时加了人手的拱托之形。在文献中，《尚书·多士》说：“惟殷先人有册有典”。可见典与册（竹简编串起来的古书）在早期的文献中也是相联的。将典说成太阳的形象，然后说少典氏即少昊氏，显然是牵强附会。

书中说“有\*有蜗，女蜗族之号”（第159页），又说“后土即女娲”（第225页）。请问：先秦典籍中哪一本书说过“后土即女娲”、“有\*即有蜗”？这显然是于史无征的臆测。

书中第242页写道：“夏祖女修吞月精而生禹”，并视后稷为炎帝。这些论断也全是于史无征。夏人的女祖先并非女修而为修己，女修是秦人的女始祖，见于《史记·秦本纪》；修己也非吞月精而生禹，而是“见流星贯昴，梦接意感，既而吞神珠”生禹。炎帝不是后稷，无论是在先秦典籍，还是在后人的研究中，都是十分明确的。

书中说“在《左传》中颛顼又记作颛臿”，并根据《左传》僖公二十一年“任、宿、须句、颛臿，风姓也，实司大皞与有济之祀”的记载，证明“颛顼风姓，与太阳神伏羲同姓”，从而得出结论：“颛顼号高阳氏，属于太昊族”（第22页、26页）。接着开始推论：“如果上论不误，那么……”。这是明显的以杜撰为前提的推论。我们要问：在《左传》的什么地方“颛顼又记作颛臿”？颛臿风姓，而颛臿在哪一种古籍中被称作风姓？在《左传》中，颛顼归颛顼，颛臿归颛臿，两不相干。颛臿为大皞后裔国中四小国之一，居住在今山东平邑县东、费县西北；颛顼居住在今河南濮阳县境，二者从未发生过瓜葛。类似这样的推论，在书中多处出现。既然前提不存在，结论如何就可想而知了。

书中《女娲与大禹故事的真相》一章，仅凭共工氏之“共”与“洪”音通，即说“共工其实就是洪江”，是洪水泛滥现象人格化的形象（第59页）。这里，作者既否定了共工氏的神性，也否定了其为族名的史实。共工氏作为一个族团，不但存在于史前，而且其后裔还延续到周代，著名的齐许申吕四诸侯国就是为其后裔所建。例如《国语·周语》说：“昔共工弃此道也，……其后，伯禹念前之非度，……共之从孙四岳佐之，皇天嘉之，祚以天下，赐姓曰姁，氏曰有夏，谓其能以嘉祉殷富生物也。祚四岳国，命以侯伯，赐姓曰姜，氏曰有吕。此一王四伯，[震中按：指夏禹和共工从孙四岳]皆亡王之后也。……有夏虽衰，杞、郟犹在；申、吕虽衰，齐许犹在”。类似的记载还可以找出一些。总之，齐许申吕四诸侯国为四岳后裔，四岳为“共工之从孙”，这在《左传》、《国语》中是有案可查的。书中把共工说成洪江泛滥的人格化，作为大禹治水故事的真相是不足为训的。

书中《龙凤新说》一章，把“龙”解释成“云神的生命格”，把“凤”解释为“太阳鸟”，也是错误的。第一，书中所排列的龙形演变过程：马厂型涡云纹 红山文化玉龙 三星他拉玉龙 半坡型彩陶绘龙 妇好墓玉龙 商周龙纹，完全是祖孙颠倒的排列法。马厂型文化晚于半坡型文化二千年之久，晚于红山文化一千多年，而书中为了证明龙起源于云，竟把马厂类型文化排了最前边。第二，从目前发现的所有龙的形象以及甲骨金文中龙的字形看，龙以蛇身兽头为主体，与云无关。第三，古籍中在谈到龙为鳞虫之长的同时，也谈到龙与水和云的关系，如《左传》昭公二十九年：“龙，水物也”；醒公五年：“龙见而雩”；《淮南子·天文训》：“龙举而景云属”，都只是告诉人们，龙是掌管雨水的动物神，同龙为“云神的生命格”是两回事。

此外，说玄鸟、凤鸟亦即是太阳鸟，也是不能成立的。首先，先秦时期只有“日载于乌”的传说，而无“日中有乌”的说法。“日中有骏乌”始见于《淮南子·精神训》，又载于刘向的《五经通义》，它是汉代人将太阳有黑子这一天文现象与“日载于乌”的神话加以调和的结果，是次生形态的神话。所以，汉代的“日中有骏乌”不足以证明先秦时期曾有太阳鸟的存在。其次，在《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”的神话中，乌为乌、日为日，并未告诉人们“太阳本身就是乌”。这一神话无非是用鸟的飞行能力解释太阳由东而西运行的自然现象——太阳是被乌运载而行的。再次，凤鸟非太阳鸟。书中也承认凤字在甲骨文中与风通用，凤鸟来源于风神。而风与太阳是两不相干的自然现象，当然不能说风神起源于太阳神。至于玄鸟，古人只是说它是燕子而从来未说它是太阳鸟。玄鸟后来升华为凤凰，也与太阳神无关。关于皇（凰）鸟，始见于《山海经》。《论语》、《左传》中只有凤鸟而无皇鸟，所以皇鸟神话的产生晚于凤鸟。关于皇鸟的神格，《

## 《诸神的起源》

尔雅·释鸟》说它是凤的匹配——雌皇。正因为雌雄匹配，人们才将凤凰连称，即使在《山海经》中皇鸟也是鸟的形象——与凤鸟相并列的五彩鸟之一。史书中根本没有皇鸟为太阳鸟的说法。《诸神》仅仅凭皇、光古音相通，即断言“皇鸟实际上就是光鸟，亦即太阳鸟”，这不仅是一孤证，而且还是靠推测而形成的孤证，又与《尔雅》、《山海经》等最初谈论皇鸟之书的说法相悖，因此是不足取的。

书中的附录《少数民族风俗中的生死神崇拜》一章，将中国四川省的摩梭族写成“台湾摩梭族”，四川省的木里县大坝乡写成“台湾木里县大坝乡”，无疑都是明显的错误。同时，这一章几乎全部取自严汝娴、宋兆麟两人合著的《永宁纳西族的母系制》一书，（第200—207页），但作者并未作任何注释或在行文中予以说明，这是极不应该的。类似的情形在书中的第8章《“思土思女”与两性禁忌》中也有，不再赘述。

23、两者并存，基于整体的无意义背景，更象一个你不得不在其中的游戏，有时候，我觉得深层的抑郁都来源于此，就是这个游戏我没兴趣，但却不得不玩，唯一逃脱的办法，也是抑郁症常常发生的后果。总的来说，看上去多元的世界，有其单元性，造成很多不幸

24、初中时看还觉得很新鲜~

25、HJ借我的，她的偶像

26、对远古的推测就想做数学证明题。设定一个结论，然后搜集证据。走马观花的阅读，太深奥，大抵知道内容。

27、这本书吸引的我的是一部研究历史的书，语言如此到位。读起来脑袋完全不会费力气。

很多讲古代史古代神话古代文明的书籍，往往语言不到位让人看不下去。

这本书水平很高，不仅从学术上，也从语言上。

28、何新早期作品

29、争议很多的一本书，现在看来，有些过时

30、蠢必称何新，而且还是又蠢又坏

31、以前讀過何先生的書，還好吧。但是對待學術書籍應該持有平和的心態，別吹，多看幾家講的。尤其是何先生講的扶桑是日本，我就有些不太信。扶桑和倭國根本就是兩個國家，而且相距甚遠。美國學者莫芝寫了本《幾近褪色的記錄》，用她的雙腳一步一步地查看，何新的問題在於他還用所謂樸學的老方法，而缺乏田野考察的實證研究，僅從古書堆裡找證據畢竟是差一截子的。

沒有證據，再權威也沒用。相信科學和實證才是正路。

32、借用我一位朋友的话,世界就象一个大的游乐场,而你和我就在着纷繁杂乱的欲求---满足---再欲求的过程中选择着自己的游戏项目.看似游戏项目很多,但实质却只有一个,那就是满足了就空虚,不满足就痛苦,而每一个身在其中,且能感受到这种宿命的人,却无法逃脱,正如你说,不得不,也如《轻》中托马斯再三强调的主题“非如此不可” Es muss sein!----这就是生命给予我们的最沉重,也最容易被忽略的轻盈!

33、是我觉得世界是个游乐场不失一句不错勉励之语，无论是看电视还是小说，就具有一种逃避的意味，人总在逃与进里徘徊，或许可以说在人的欲望下的理想世界就远离现实，但面对现实是觉得这是残酷的，逃离成了一种疗伤，虚构理由和世界来进行逃避，世界是个游乐场此语正是大有用处。当然逃无可逃——除非死亡，但我认为这逃是必要的，逃的目的与结果正好相反，结果是休整后充满活力地重回现实，当然也不失一逃即迷途之辈，“垮掉的一代”能不能称做这迷途之人呢？

34、陈晓红:对何新有关人类起源观点的女性主义批评

(海南师范大学中文系,海南海口571158)

摘要:何新的《诸神的起源》,在中华神话传说的考证中,取得了许多令人瞩目的成绩,但在人类起源的

神话考证上,却明显表现出男权至上的文化倾向,因而导致他做出女神女娲从男神黄帝(即伏羲)身上分化出

来的错误结论。

关键词:人类起源;黄帝;伏羲;女娲;女性主义

## 《诸神的起源》

中图分类号: I 206

文献标识码: A

文章编号: 1672 - 223X(2005) 03 - 0097 - 02

( 收稿日期: 2005 - 02 - 22

作者简介: 陈晓红(1961 - ), 女, 广东汕头人, 中山大学访问学者, 海南师范学院中文系讲师, 主要从事女性主义

文学研究。

本文为海南省哲学社会科学规划课题系列论文之一。)

有关人类的起源, 在中国的不同民族中, 有着相差极大的不同认识, 我们无法在此一一述说。不过, 在中国文化结构中占据主导地位的汉族文化, 其远古传说中关于人类的起源, 则有着两种截然不同的观点, 其一是“黄帝起源”说, 如《淮南子·说林》曰: “黄帝, 古天神也。始造人之时, 化生阴阳。”(高诱注)[1]另一则是“女娲造人”说, 应劭《风俗通义》曰: “俗说天地开辟, 未有人民, 女娲抟黄土作人, 剧务, 力不暇供, 乃引绳于泥中, 举以为人。”(见《太平御览》卷七八引)[1]在一定的文化意义上, “黄帝起源”说代表了原始初民的男性生殖崇拜意识, 而“女娲造人”说则代表了原始初民的女性生殖崇拜意识。

在这两种传说中, “黄帝起源”说由于与我国古代社会的“男权至上”观点一脉相通, 并且也代表着男性生殖崇拜, 因而能为社会所普遍接受, 以至今日的中华民族, 皆认可自己为炎黄子孙。但是, 在一定意义上, “女娲造人”说强调了用黄土作人, 而黄土的引申义就是大地, 大地生养万物, 就像母亲生养子女, 亦象征着女性生殖崇拜, 因而此说更贴近自然生长的发展规律。许慎在他的《说文解字》有关“女娲”的词条是这样注释的: “媧, 古之神圣女, 化万物者也。从女, 冈声。”从注释的内容上看, 许慎对“女娲抟土造人”的古代传说是予以认可的。

不过, 中国的学术界还有这样一种观点, 即认为“女娲”其实是由太阳神“伏羲”(即黄帝)分化而来。提出这一观点的, 主要是著名学者何新。何新在他80年代中期出版的《诸神的起源》这部当时颇有影响的学术专著里, 在探讨“女娲”的真相时提出: “女娲别名女希, 与羲实际上同名。”[1]由于“在古书中, 女娲所从之‘冈’字, 与和也可通用。”而“羲”的古音读

作xie, 缓读即羲—娥, 或羲

—和。”[1]因而“羲”即“羲和”即“伏羲”也就是“黄帝”。

因为在关于“黄帝”的历史考证中, 何新提出: “中国古代神话中的伏羲——太昊——高阳——帝俊——帝喾——黄帝, 实际上都是同一个神即太阳神的变名。”[1]因此, 古代神话传说中的月亮神和华夏民族的母神“女娲”, 其实就是从太阳神“伏羲”(即黄帝)那里分化出来的。这就是说, “女娲”传说实际上是“黄帝”传说扩展后的一种文化变异。所以, 何新的推论如能成立, 在一定意义上, 就是否定了我国一些学者认为“女娲神话”早于“黄帝神话”的观点, 也就等于间接地否定了中华民族初民曾经有过的女性生殖崇拜。

应当指出, 何新的《诸神的起源》这部学术专著, 其研

## 《诸神的起源》

究视角是以“日神中心说”(也就是男权中心)立论的,他自己也从不忌讳这一点,因而他在立论时所采用的材料,大多是从有利于“日神中心说”的立论去选取的,最起码是有关于“羲和”的另一种传说,何新在进行考证分析时,是别有心计选取史料的。《山海经·大荒南经》里记载:“东海之外,甘水之间,有羲和之国,有女子名曰羲和,方浴日于甘渊。羲和者,帝俊之妻,生十日。”“帝俊妻常仪生月,十有二。”(《山海经·大荒西经》)生日的羲和与另一生月的常羲同为帝俊之妻,据郭沫若考证这二人当系“一事化为二事,一人化为二人。”何新在他的《诸神的起源》中,对日神“羲和”与月神“常仪”的丈夫“帝俊”作了大胆地猜测分析,认为“帝俊”实际上就是周天之神即“上帝”,同时他也是殷商族的祖先。但对女性日神“羲和”如何转变成了男性日神“伏羲”,却只是一笔带过。然后才在有关“黄帝”的史料考证中,从《说文》、《风俗通》等古本中考

证出“黄”“光”二字古音相同,语义也相通,由此推导出黄帝其本义就是光明之神,亦即太阳神,因而黄帝和伏羲(太阳神)实际上是同一个人;又从“女娲别名女希,与羲实际上同名”,进而推导出“羲”即“羲和”即“伏羲”即“黄帝”即“太阳神”,最后从这一连串的名号变通中悟出了一个“淹昧千古的大谜”:“月亮神女娥以及华夏民族的母神女娲,其实都是从太阳神‘羲’的名号中分化出来的。”并且“日神与月神分化的神话,实际上可能还投射了古人的这样一种宇宙天文学观念——认为月亮是太阳的分化物。在汉代纬书中,称太阳为曜魄宝。而月亮则被称作附宝(副宝)或灵附宝。一正、一副,似乎可印证这一点。”

[1]姑且不论由女娲的别名推导出来的一连串名号变通结论,究竟具有多大的合理性。其由日神与月神分化的神话考证,推导出来的古人宇宙天文学观的太阳月亮正副关系,就明显带有男权至上的思想痕迹。并且,何新在他的《诸神的起源》一书中,也注意到黄帝与羲和的关系还有其他的说法“,据《世本》说:黄帝使羲和占日,常仪占月。”“太阳神羲和与月亮神常仪,在这里变成了黄帝的两个属臣。”[1]这样的古本说法,明显与何新自己的推导考证不相符合,故被何新弃之不用。或者,由女娲到黄帝这样的一连串名号变通推导考证,连何新自己也觉得没有太多的把握,所以才用了“可能”这样的表述方式。

我们知道,古代的神话传说是人类社会早期的原始人类解释人类社会与自然现象的思想产物,在人类社会的初始阶段,人们并不清楚人类的生殖繁衍与两性之间的内在联系,并不了解性交与妊娠两者之间的有机联系,就像英国人类学家马林诺夫斯基所指出的那样:“野蛮人很多是不知道性交会生出孩子来,吃饭是营养身体的。”

[2]另外,原始人类的生育观念也使得许多人“只知其母,不知其父”。许多与女子怀孕生育有关的神话传说,女子要么被天神附体,要么在水中被鱼蛇咬到,因此怀孕生育,本应在女子怀孕生育过程中起着不可缺少作用的男人,被尚处于混沌时期的原始初民清理出场。因而,原始人类很自然地就会把女性单性生殖,当作是自然规律来

## 《诸神的起源》

进行神话崇拜。我国在20世纪80年代发掘的辽宁“红山文化”遗址,其考古发现有值得我们深思的地方:其一,发掘出土的大量女性裸像和大型女神庙遗址,说明原始

人类有过母系祖先崇拜;其二,发掘出土了我国年代最早的龙型雕像,一为椭圆环形,一为圆环形,其明显的女性生殖形态(女性阴门象征),与过去发掘出土的龙形雕像主要是长条型或弯钩型在形状上有很大差别,因而也与过去依据龙型雕像的长条型或弯钩型形状而认定为男性生殖器变体的男性生殖崇拜观念相矛盾。这次发掘出土的历史文物,起码能够说明我们的原始祖先确曾有过一个母氏生殖崇拜时代,并且这个母氏生殖崇拜在历史年代上要早于男性生殖崇拜。这种初民认识论反映在原始的神话传说那里,其内容“所显示的,不是父亲的创造能力,乃是女祖自然的生育能力。”[3]只是到了秦汉以后,随着孔子的儒家文化在中国社会中的一统地位逐渐形成,尤其是宋明理学的进一步强化,女性的社会地位才真正打上了“三从四德”的男权烙印。这种性别变化,我们可以从“女娲”和“伏羲”的关系变迁中去进行验证。男性伏羲和女性女娲的名字,早在先秦典籍中已有提及,但彼此间并无任何瓜葛。如记载我国远古传说的《风俗演义·皇霸篇》引《春秋伟运斗枢》云:古代所谓三皇的天皇—伏羲、地皇—女娲、人皇—神农。及至汉代,他们才被绘入帛画或刻入砖石中,成了连体的龙身人首神像,此时二人的关系,或是兄妹(如《路史·后纪二》注《风俗通》:女娲,伏羲之妹。又《通志·三皇五帝》引《春秋世谱》:华胥生男子为伏羲,生女子为女娲。)或是君臣(如《淮南子·览冥训》高诱注:女娲,阴帝,佐宓戏即[伏羲]治者也。)或是夫妻(汉代出土的汉砖上所绘伏羲、女娲形态,大多呈人首龙身交尾形态,俩人身体以下部分相互缠绕在一起,寓意俩人结为夫妻,共同生育人类),从此以后所发生的有关女娲的符号解说,几乎都带上了男性话语的强权解说,并因为男性话语的强权进入而打上男性认知色彩的鲜明烙印,成了“伏羲”繁衍中华民族的生育工具,由此所带给我们现代人的性别认知,因而也几乎都是从男性角度去进行性别解读的文化痕迹。

由此可见,何新由女娲的别号推导出来的一连串名号变通,进而推导出来的女神是由男神那里分化出来的结论,如果不是所选用的史料有误,就是潜伏在意识深处的男权至上思想,误导他做出如此片面的判断。

参考文献:

[1]何新. 诸神的起源[M]. 北京:生活·读者·新知三联书店,1986.

[2]马林诺夫斯基. 文化论[M]. 费孝通等,译. 北京:中国民间文艺出版社,1988.

[3]马林诺夫斯基. 两性社会学[M]. 李安宅,译. 成都:四川人民出版社,1991. (责任编辑:毕光明)

Feminist Criticism of He Xin ' s View on the Origin of Mankind

CHEN Xiao2hong

( Department of Chinese , Hainan Normal University , Haikou 571158 , China)

Abstract : While He Xin ' s book *The Origin of Gods* has secured great achievements in the textual examination of

Chinese myth legends , there is , however , a marked trend of male hegemony culture in his textual

## 《诸神的起源》

research of

myth legends on the origin of mankind , hence his erroneous conclusion that the goddess Nvwa stems from the body

of the God Huangdi (Fuxi) .

Key words : mankind origin ; Huangdi ; Fuxi ; Nvwa ; feminism

98

本文来源 『兴华论坛』 <http://bbs.1911.cn>

35、超喜欢

36、学术私货垃圾

37、从这里懂得了点考据的方法

38、起源之说是回归之路，作为宇宙创造生物——人类，对起源、创造之说是如此的着迷。建议灵性修为的人可以看看此书。

39、中肯，历史就是历史，别掺东西，要不就提前说明

1、讲述了自上古时候神的崇拜发源以及发展。有很多新观点挺经得起推敲。比如，凤凰的原型是鸵鸟，我斯巴达了。其实一切都是有迹可循的，从靠天而生到刀耕火种，从群居生活到认识自我，从情感到文化，在古人对神的崇拜观念的逐步发展过程中，逐步完善。

2、诸神的启示《读书》1987年第4期近年来，神话研究以极大的魅力吸引着大批学者，已经成为一个颇引人注目的新领域。但是，神话研究往往被人们有意识地分封在民间文学的界碑之内，似乎神话研究注定要成为民间文学的嫁妆。新近出版的《诸神的起源》，恰恰提醒我们，对上古神话的研究，绝不仅仅是一种纯文学性的研究，而“是对一民族的民族心理、民族文化和民族历史最深层结构的研究——对一种文化之根的挖掘和求索。”(页240)这确实是本探索古代神话系统深层结构，找寻中国传统文化起源的寻根书。单就选题而言，该书认定上古时代遍及东、西方的一元太阳神崇拜为对象和主纲，就已经把神话研究引入了一个新的天地。况且，作者并没有局限于揭示太阳神崇拜这一事实，而是独辟蹊径，把上古神话作为一个较宽泛的文化概念，从文字训诂方法入手，对历来人们同感难以整理的上古神话材料，进行了系统的整理，从而推导和阐明了上古神话的文化意义。这可以说是该书的基本结构。《诸神》不仅力求建立一个以一元日神崇拜为主纲的上古神话阐释体系，而且也试图给神话研究和古史研究提供一个新的示范。作者在《导言》部分，首先通过对大量上古文物和图画材料的排比分析，指出十字图纹是中国远古时代一元的太阳神崇拜的符号，而中国古代诸王尊号正是日神崇拜在古史所说中的变相。然后，作者用了十八章的篇幅，对太阳崇拜的流变、消失，以及它对华夏民族和文化的形成、发展所具有的影响，乃至中国古代哲学观念的起源等问题，进行了具体的论证。作者从文化人类学的角度对古神话的反思、再认识很有见地。作者指出：神话通常体现着一种民族文化的原始意象，而不是一种单纯想象的虚构物，一些或有趣或荒谬的故事。在功能上，上古神话在先民文化中有三种作用：1.它是一个解释系统；2.它是一个礼仪系统；3.它是一个操作系统。也就是说，神话是先民的“哲学”和“科学”；是先民的礼仪规范和价值规范；同时又是一种巫术的实践力量。总之，它是一种独立的实体性文化。不唯如此，作者还试图将中国上古神话深层结构所外化的一系列观念性母题与希腊神话进行对比，从比较文化学的角度说明两者在艺术特征上的不同。而艺术特征及内涵的不同正体现了东、西方这两个民族性格上的深刻差异，并且也决定了后来东、西方两大文化系统全然不同的发展方向。在这里，作者不仅揭示了上古神话的文化意义、以及神话对民族文化的重大影响，同时也昭示了上古神话研究的意义之所在。正是在这种意义上，作者才说“这是一部寻根的书”。值得注意的，是贯穿全书始末的古神话整理、阐释的新方法。这一方法，在题为《论远古神话的文化意义与研究方法》的结语中，作了较详细的论述。关于古神话或传说时代的研究方法问题，自“古史辨”派以来就没有解决好，直到今天，仍是一个颇为棘手的问题。该书在处理这一问题时，注意到了古神话材料的等次性、“同名同格”、“同名异格”等现象，因此，对这些材料没有作过多的考辨，而是将这些充满“悖、头绪纷纭的古神话的“灰色系统”，先依一定的操作程序，构造成必要的解释和假说。然后，再将这些解释和假说回输到古典神话的灰色系统中去，接受检证。作者认为这样构造的理论系统，就是一个递归的公理系统。“这里根本不需要那种异想天开的臆说(而恰恰是在神话学和中国上古史这个领域中，这种臆说最多)，而只需要严格地程序化的操作和演算。”(页252)这就是作者用这一方法所构造的关于中国古典神话的新系统。正是这一方法，作者在《导言》部分提出了一元日神崇拜的理论体系，然后逐章论证、推演，使这一体系能够自圆其说地得到系统验证。因而，《诸神》在结构上虽独自成章，实际上却是日神崇拜母系统下的各子系统，犹如链条上的每个链节，承前启后，紧紧相连，构成一个大的链条序列。在微观(各神话子系统)上，作者将每一神话系统都划分为三个层面：语句层面、语义层面和文化隐义层面，并且根据中国神话的变形受汉字“音义递变”规则支配这一特点，采用训诂学的方法，进行研究。这样，就避免了那种以叙述故事代替文化隐义层诠释的所谓纯文学性研究。因此，我们说该书突破性的成就似乎并不在对每一神话系统的论证、解释上，而在于它在传统古神话及古史研究领域打开了一个新的缺口，而且必将是一个日趋扩大的缺口。最后，尚须指出，《诸神》对上古神话的理解，使人很容易联想到宗教与历史传说，而作者对此三者的界说及关系未及充分论述。如作者认为上古神话在先民文化上有三种作用，读者要问，原始宗教不正也是一个解释、礼仪、巫术系统吗？作者所构造的一元日神崇拜理论系统，无宁说是一个宗教信仰系统。如是，宗教信仰这一背景之下的诸神究竟是如何演生出来的——要解决这一问题，就非得从发生学的角度对宗教与神话的起源作出必要的论证。再如，作者也承认，中国事实上根本没

## 《诸神的起源》

有独立的、非历史的神话系统。但作者又认为“在较晚近传说中，神话被作了历史化”。(页35)我们知道，中国上古时期，宗教、神话、历史传说三位一体，传说时代的人物都被蒙上了一层神秘的宗教色彩，而且在流传的过程中有“神话化”(所谓“层累增加”)的趋向。如本非传说的吕尚，后来也被塑造成为一个神话人物。因此，中国上古时期就根本没有所谓“神话的历史化”现象，而只有古史(历史传说)的“神话化”现象。王国维以“二重证据”法，从卜辞与《山海经》、《天问》的比较研究中，发现了殷先王亥、恒就是明证。尽管这部著作在一些细节上，包括一些构想和观点，尚有需要完善和值得商榷之处，但不能不承认这仍是一本富于启发性和触处充满新意的神话学著作。(《诸神的起源》，何新著，生活·读书·新知三联书店一九八六年五月第一版，2.00元)品书录刘乃寅

3、神话通常体现着一种民族文化的原始意象，而不是一种单纯想象的虚构物，一些或有趣或荒谬的故事。同《半部老子》的作者一样，都持有相同的观点。大概区别就是《半部老子》对西方古神话研究的较多一些，毕竟他是较新的作品。当然从我来说，偶然中必定存在着必然，必然之中也有更多的偶然，西方的线性史观点，存在着一些问题，多樣的，多種因素的。鄙人自認為一類事物的發展必定有同根同源。

4、按，何新在本书中构拟出的虚妄的文化民族主义，八十年代以来来忽悠了不少热情读者，其书虽早经批驳，但何氏四处托人翻印，至今流毒未尽。正好借此为诸君展示一下何氏志大才疏又机心满腹的真面目，提请大家见微知著，对此人的其他论著也多持上一份小心。何新自吹此书揭破中华文明千古不传之秘，其实他连连犯下立论不严，持论不精，有论无证等学术大忌，并在书中多次故意曲解史料，如将只取《礼记》郑玄注“旦当为神，篆字之误也”的前半句，将之作为太阳(旦)崇拜的证据。更有甚者，何新还公然剽窃，如整章抄袭严汝娴、宋兆麟所著的《永宁纳西族的母系制》而不加注释。更在一些基本事实上犯下低级错误，如将四川省的摩梭族大笔一挥作“台湾摩梭族”。学风之劣，竟至于此。何氏后来强作驳论(<http://www.hexinbbs.com/Article/ShowArticle.asp?ArticleID=226>)，却不敢正面回应其抄袭今人、歪曲古典的劣迹，诡称什么“《诸神的起源》一书由于属稿、校对均较仓促，书中确有一些笔误、校误或其他失误。有些引文和材料，笔者为行文方便，有时仅凭记忆，未一一查对原书，或仅录其大意”。但郑玄注是《诸神》一书的重要论据之一，尚被解释到黑白颠倒，何氏的下笔未免太也仓促了吧。更可笑的是，如果何新真忙到顾不上复查《礼记》这种常见书的同时，他又如何还能大段抄袭严、宋二人的作品呢？而何新随后的自辩更加无耻，“写一新书，就是制造一个谬误(钱钟书先生语)。我欢迎读者实事求是的批评。“笔锋一转，暗示王文不实，将自己打扮为勇于创新的学界新锐——汪晖羞羞答答却暗藏机锋的狡辩，不知是否习自何大师？大概是意犹未尽，何新又发了第二篇更加阴毒无耻的自辩(<http://www.hexinnet.com/documents/pipanyu/shanggu.htm>)，把自己打扮成受“正统史学界”迫害的孤单侠客，将对其严肃的学术批评化约为“虚无主义”，再以他那一贯“政治正确”的“民族主义”立场朝论敌放上一通空炮，便沾沾自喜于打倒了敌人，沾沾自喜地躲回自己的小屋，却浑然忘了那本是自己树起的稻草人。唉，这种为虚名所惑，只顾做“帝师”大梦的所谓“学人”，当真把“学术”二字糟践干净了。在第二篇自辩文中，何新更将以顾颉刚等人为首的古史辨派打为自轻自贱，尾随洋人的“可耻”“洋奴”。其实，顾颉刚等人的“疑古辨派”“建立于唐宋以来即有、于乾嘉间大于大成的辨伪考据学派，其所尊崇之崔述等大儒，不知如何成了何新口中“西方中心论”下的宵小？何新此番言论将其无知浅薄暴露无遗。李学勤担纲，由宋健李铁映撑腰，誓要批倒“古史辨派”的所谓夏商周断代工程，不还是被国内外学者批得连最终成果(报告“繁本”)都不敢拿出么？唉，尔曹身与名俱灭，不废江河万古流。百年之后，青史留名的仍然是顾颉刚等真正的学者，何新之类的跳梁小丑，最多成为印证二十世纪末中国学术沦丧，学风败坏的一个注脚罢了。

。=====驳《诸神的起源》by 王震中(历史博士)[原载《历史研究》1988年第2期]将上古神话视为一个解释系统、礼仪系统和操作系统，运用文化学和文化人类学的一些概念及方法从事研究，在国际学术界早已成为一种显学；在我国，近年来也有人在进行尝试。何新同志的《诸神的起源》(简称《诸神》)便是一例典型。该书因有上述某些特点而赢得一些读者、特别是青年读者的推崇，是可以理解的。然而，笔者认为，科学地推进这一课题的研究，必须本着实事求是的态度，必须符合中国上古历史的实际，必须遵循科学的论证方法。强读《诸神》，可以发现：第一，书中所拟构的宗教神话学体系——华夏民族的远古诸神“起源于崇拜太阳的原始一神教”，与中国新石器时代至汉代的历史实际不符，有主观臆造之嫌；第二，书中所勾画的古华夏民族的组成与分布的古史系统，与事实背道而驰，完全是作者为其“原始一神论”的



## 《诸神的起源》

需要所作的简单比附；第三，书中的论证方法，存在多方面的错误；第四，书中至少有20处以上的“硬伤”。现分述于下，以就正于何新同志及研究上古神话和历史的同行。一《诸神》一书，主要是用神话传说来建立其“原始一神论”体系的，因此对它的分析必须从神话传说谈起。众所周知，所谓“三皇五帝”自古一系的伪古史体系，是战国秦汉间人们在大一统历史趋势的影响下，依据主观想象而设计和编造出来的历史蓝图和社会发展模式。实际上，史前中国根本不存在像三代以来那样的以某一地域为中心的统一的民族，自然不会有统一的上帝或天皇之神，也不会有所谓“全人类的共祖”，因而也不会有关于“原始一神”的传说，只能有各族团各具特色的有关自然神、图腾神和始祖神之类的神话。然而，《诸神》却认为：“中国人的始祖神话，可以划分为两个级别。第一级次是关于全人类的共祖的神话，古华夏先民们认为它就是太阳神以及火神。第二级次是关于本族团的始祖神。这就是夏祖女修[震中按：夏祖不是女修而为修己，女修是嬴姓秦人的女始祖]吞月精而生禹的神话，商族简狄吞凤凰卵而生契的神话，以及周祖姜原与神龙交合生后稷（炎帝——神农）的神话。”[震中按：将后稷视为炎帝，于史天征。]并说中国神话的“发生次序是：太阳神——人类始祖神神话 各族团始祖神话 观象制器的神话 宇宙起源的思考”（第190页）。这种不加论证、实际上也无法论证的始末倒置的排比，显然是难以令人信服的。由上述错误的古史观出发，书中首先断言：皇昊神帝诸字“在上古其实是对太阳神的尊称或颂美之辞”（第14页），“均与太阳神信仰有关”，从而证明中国自新石器时代到殷商早期，“也曾经存在过一元的日神信仰”（第7页）。殊不知，皇、昊、神、帝诸字，根本不能作为中国上古存在一元的日神论的证据。皇字不见于甲骨文，始见于西周金文，所以它无法说明西周以前的历史。昊字同古史传说中的大皞（昊）氏、少皞（昊）氏相联结，但作为文字则至战国始见。而且，大昊、少昊只是史前东夷民族中的两个部落或部落群；以昊为徽号，说明太阳崇拜在这两个部落中确实占有突出地位，却无法证明其他部落、其他原始民族的崇拜习俗。神字从示申声，申字见于甲骨文，但其形音义都与太阳无涉。书中说“旦、神二字古代通用”，系有意曲解《礼记·郊特牲》郑玄注。《郊特牲》云：“不敢用褻味而贵多品，所以交于旦明之义也。”郑玄注：“旦当为神，篆字之误也。”意思是说《郊特牲》中旦字是神字之误。而书中却略去“篆字之误”，只说“郑注：‘旦当为神’”（第33页）。这显然是割裂郑注，曲成其说。帝在甲骨文中处于至上神的地位。书中将帝解释为太阳神的唯一理由是：张舜徽曾说《易经》中的“帝出于震”就是日出于晨。然而，“帝出于震”并非出自《易经》，而是《易传·说卦》。《说卦》写于汉初，曲解《易经》之处甚多。《易经》中只有一处出现帝字，写作：“王用享于帝”，注经家均说：享于帝，享祀上帝也。但无论如何也难从中看出太阳神的一点影子。帝字最早见于甲骨卜辞，而且是卜辞中屡屡出现的至上神。对帝的解释不能抛开卜辞文例和辞义。关于甲骨文中的帝，尽管古文字学家们有种种不同的解释，但从未有一人将它释为太阳神。因为无论其形音义还是神性神格都与太阳无涉，何况在甲骨文中尚有在上帝统辖之下、其地位远低于祖神和河、岳等自然神的“日神”。总之，古文字中的皇昊神帝诸字，既不能证明古华夏先民以太阳神为其共祖，也不能证明诸神起源于太阳神。其次，书中第一章《太阳神与远古华夏民族的起源》，共列举了大昊、颛顼、帝俊、虞舜四神或四神人来论证“上古时代的中国曾广为流行太阳神的崇拜”，并得出中国的西北部、北部、东部诸部落集团都把太阳神看作自身的始祖神的结论，由此而说明华夏民族的起源。其实，书中所列的证据和结论之间，在逻辑上很难成立。第一，这四位神或神人都来自我国东部地区，最初只是崇信于史前东夷民族，而不能代表或囊括其他地区。帝俊即甲骨文中的商高祖夔，商族来自我国东方，书中已作说明，不必赘述。虞舜，《孟子·离娄下》明确地说他是“东夷之人”。关于大皞氏居地，《左传》明确记载共有两处，一处在河南淮阳县一带，即昭公十七年所说的“陈，大皞之虚也”。另一处为山东古济泗一带，即僖公二十一年所说：“任、宿、须句、颛臾，风姓也，实司大皞与有济之祀。”根据古代“神不歆非类，民不祀非族”的传统，风姓的任、宿、须句、颛臾诸小国，为上古大皞部落之后裔，当无问题。据《左传》杜预注，任，在今山东济宁县；宿、须句，均在今山东东平县境内；颛臾在今山东平邑县东、费县西北。文献所载，凿凿有据，所以古代公认太皞为东方之部族，今日学人也无异说。然而《诸神》却硬把它拉到我国的西北部和北部，说“它实际上可能是夏人和周人的先祖。在考古学上，他们似乎是马厂—马家窑—仰韶—龙山文化的创造者”（第28页）。关于颛顼部落居住在濮阳，徐旭生先生根据《山海经·大荒东经》“东海之外大壑，少昊之国，少昊孺帝颛顼于此”等文献记载，认为颛顼部落是东夷部与炎黄族在濮阳相融合的产物，其文化也是“一种混合而较高的文化”。田昌王先生更认为颛顼部落属于史前东夷族成员。总之，大昊、颛顼、帝俊、虞舜全来自我国东方，因此不能说明华夏民族起源时的各主干“都把太阳神看作自身的始祖神”。第二，就这四神人的神性而言，也仅仅大

## 《诸神的起源》

昊和颛顼（高阳）氏含有太阳崇拜的信仰，帝俊和虞舜并非如此。帝俊，见于《山海经》达16处，这些记述说明包括日月在内的人类社会与自然界的一切几乎全为帝俊所创造。倘若说帝俊即高祖夔，那么《山海经》中的帝俊则是该书作者将商高祖夔升华为上帝的化身了。仅就《诸神》所举的帝俊妻生十日、生十有二月的根据看，帝俊只能是上帝。《山海经》和楚帛书所载均是帝俊生日月而非太阳生帝俊，因此根本不能推论为由“太阳神转变了上帝”。至于虞舜，《史记·五帝本纪》说他“名曰重华”。《诸神》解释说：“重、申二字古可通用。而申即神之本字，故重华可训作、‘申华’即‘神华’。华有光义，则‘神华’可以认为还是太阳的别名。”（第25页）在这里，《诸神》将“重华”二字都作了改动，重改为神，华改为太阳之光。华固然有光义，但实指花之光彩，是华的引伸义。华在金文中就是花的象形，从形音义三方面讲，华的本意就是花（甲骨言语中无花字），引申为花之光彩，根本与太阳无涉。其实，太史公在《史记·项羽本纪》中对重华已有交代，他说：“吾闻之周生曰：‘舜目盖重瞳子’，又闻项忌亦重瞳子。”《集解》引《尸子》说：“舜而眸子，是谓重瞳。”《正义》也说：“目重瞳子，故曰重华”。同《诸神》一书滥用通转、随意破字改字相比，笔者更相信《史记》中的有关说法。第三，严格地说，书中列举的四神人的记载都不属于始祖神的神话。真正的始祖诞生的神话是：夏族鲧妻修己，“见汉星贵昂，梦接意感，既而吞神珠”而生禹；商族的简狄，吞玄鸟卵而生契；周族的姜原，履大人迹而生弃；嬴秦的女修，吞玄鸟卵而生大业。这些始祖诞生的神话，是图腾崇拜的转形演变，无论就其原生形态还是次生形态，都看不同太阳崇拜的存在。可惜，这些材料未被《诸神》引证。然而令人费解的是，《诸神》舍此却得出结论：“太阳是古华夏民族所崇拜的宇宙神和始祖神”（124页）。其实，若全面检讨一番神话传说材料，我们便会发现，我国的史前诸原始民族大致可分为四大集团：由西而东的姜姓炎帝族，由北而南的姬姓黄帝族，由东而西的史前东夷族，由南而北的苗蛮族。姜姓炎帝族，《左传》昭公十七年说它“以火纪，故为火师而火名”。可知火神是这一族的宗神或保护神。与之同时，炎帝族中的共工氏，又以崇拜鱼蛇而别具特征。《左传》昭公二十九年说：“共工氏有子曰句龙，为后土”。句龙即勾状卷曲之蛇龙。《山海经·大荒北经》说：“共工之臣名曰相繇，九首蛇身，自环，食于九土。”自环之蛇即句龙。《归藏·训筮篇》也说：“共工，人面蛇身，朱发。”共工一名，又有人论证为鲧，《说文》：“鲧，鱼也”，《玉篇》：“大鱼也”。也有人说：共工音义犹麒，《博雅》：“麒，鯢也”，鯢为大鱼。总之，姜姓的共工氏因崇拜鱼蛇而闻名，故《左传》昭公十七年说：“共工氏以水纪，故为水师而水名。”由共工氏分化而出的四岳集团，后形成齐吕申许四姜姓国，仅从徽号看，则又以崇拜山岳为其特征。要之，作为古华夏民族四大族源之一的姜姓炎帝族，根本就没有任何材料能证明其太阳神的存在。史前姬姓黄帝族，《左传》昭公十七年明确写道：“以云纪，故为云师而云名。”此外，黄帝族也崇拜大鳖和猛兽。黄帝又号称轩辕氏和有熊氏。轩辕一名，郭沫若等先生认为就是《国语·周语》中“我姬氏出自天鼋”之天鼋，此字铜器铭文中常见，所以轩辕《天鼋》一名，可能同这一族中的一支或几支崇拜大鳖有关。而有熊氏一名，邹衡先生认为它就是铜器铭文中与“天鼋”族徽相并存的“天熊”、“天虎”之类的天兽族联系《史记·五帝本纪》中黄帝“教熊貔貅\*虎，以与炎帝战于阪泉之野”的记载，有熊氏这一徽号可能同黄帝族中的另一支或几支崇拜熊虎等猛兽有关。《国语·晋语》说：“黄帝之子，二十五宗，因母党的不同而别为十二姓。”这就是说，虽同属黄帝族团的成员，但由于出于不同的母系氏族（即民族学中的Clan，通常误译为“氏族”），而具有同的“姓”。黄帝族可以划分为12个氏族团体，恰与黄帝既号称轩辕氏又号称有熊氏的情形相一致。由其崇拜云、天鼋（大鳖）、熊罴貔貅\*虎等，可知这一族团的崇拜物是多元的。至于“黄帝”一名，顾颉刚等先生认为就是皇天上帝的意思，《诸神》则以为黄帝即光帝亦即太阳神。我们认为，从“黄帝氏以云纪，故为云师而云名”和“我姬氏出自天鼋”的记载以及铜器中“天鼋”、“天熊”之类的族徽铭文来看，黄帝族似乎对“天”以及与天密不可分的“云”特别崇拜，所以把黄帝理解为皇天上帝似乎更接近实际。其实，最初可能只有轩辕（天鼋）氏和有熊氏的徽号，黄帝一名应当是后起的。它含有对姬姓族所生长的黄土高原之地的崇拜，并与皇帝谐音（均为阳部韵）。因而，在后来的五行观念支配下，《吕氏春秋·十二纪》和《礼记·月令》都将中央土、后土与黄帝相配。在史书中，黄帝一名始见于《左传》和战国齐威王时期的《陈侯因\*\*》铭文中。我们不能拿很可能属于后来形成的概念作为早期尚处于分散状态下的各族团含有统一崇拜物的证据。退一步讲，即使承认黄帝即光帝，为太阳神的别名，那太阳也只是黄帝族内众多崇拜物中的一物而已。它既证明不了黄帝族中的诸神都起源于太阳神，更不能以此来代表其他原始民族集团的崇拜物。古史传说中，同中原地区时常发生战争的南方苗蛮族，以崇拜长蛇为特征。《山海经·海内》说：“有人曰苗民，有神焉，人首蛇身，长如辕，左右有首，衣紫衣，

## 《诸神的起源》

冠旃冠，名曰延维。”人首蛇身的延维，郭璞注说“即委蛇”，亦即《庄子·达生篇》“泽有委蛇”之委蛇。我国东南方的吴越之民，也以崇拜蛇龙而闻名。《史记·吴太伯世家·集解》说这一带的人因“常在水中，故断其发，文其身，以像龙子，故不见伤害。”史前活动于海岱地区的东夷民族，其组成有大皞、少皞、皋陶、伯益、\*尤、有虞、高辛诸部，其崇拜物也是形形色色。风姓的大皞部落、嬴姓的少皞部落，由其徽号称皞（昊）即可知含有崇拜太阳的一面。著名的“十日神话”就出自少皞部落。然而，《左传》昭公十七年又说：“大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名。我高祖少皞摯（鸷）之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名：凤鸟氏，历正也；玄鸟氏，……。”说明这两姓部落同时还存在龙蛇崇拜与凤鸟崇拜。在先秦时期的文献中，没有任何证据可以证明大皞氏中的蛇尤崇拜起源于太阳崇拜，反之亦然。少皞氏的鸟崇拜虽说与太阳崇拜有相互渗透、相互影响的情形，但也同样没有任何证据可以证明二者究竟谁起源于谁。实际上，就原始思维中的直观性、具体性而言，最初的原始人根本不存在从一神中推演产生出万神的演绎法。皋陶、伯益两支干，因与少皞氏有过远祖关系，故其崇拜物也当相类。\*尤部落崇拜蛇，高辛部落崇拜火，均有史学家们的明证。至于有虞氏，古籍中有关它的宗教崇拜材料可以说基本没有，研究古史的人对此也只能略而不述。总之，综上所述可以得出如下结论：第一，在辽阔的史前中华大地上，由于分散林立的族居状态和千差万别的地理环境与生态系统，不可能产生统一的某一神灵，而只能呈现出形形色色、千姿百态的多神系统。在众多的原始民族集团中，仅有海岱之地的大皞和少皞两部落或部落群曾有过特征鲜明的太阳崇拜。然而，问题的关键是：大皞、少皞两部既不能囊括整个史前东夷民族，现不能代表中华大地上的其他原始民族。第二，在各原始民族、部落内部，确实存在着某一神灵相对突出而其他神灵黯然失色的情形。例如东夷中的太阳、鸟、蛇；皇帝族中的云、大鳖、猛兽；炎帝族中的火、蛇、岳等。这些现象只是表明由于自然环境和其他因素所致，各种神灵在其宗教体系中的地位和作用互不相同，而无法证明任何一种原始一神教的产生。从宗教发生学角度讲，神灵的性质不同；其起源的原因和方式也就不同。例如，同属自然崇拜，大概没有谁可能证明：日月星辰、山川火土、风云雷雨诸神，共同地起源于某一具体的原因。自然崇拜和图腾崇拜的关系也是如此。自然崇拜起源于人们对自然力的顶礼膜拜和对自然现象的解释，无论这种顶礼膜拜是由恐惧心理产生还是由感激情绪转化而来，二者有着异曲同工的作用，即对自然力的转化。所以，自然崇拜的根源在于自然本身所具有的超人的力量。而图腾崇拜则起源于原始社会的妇女对其怀孕生育现象的解释，也是原始人在不了解性交与怀孕有何关系的情况下对人类自身来源的一种解释，它受原始思维中人与自然、自然物与自然物之间都可以互渗感应这样一种思维机制的支配。尽管自然崇拜与图腾崇拜产生的时间都同样古老，而且产生之后又不可避免地相互发生着影响与渗透，然而二者却有着不同的起源，并无谁隶属于谁的问题。此外，在原始宗教中也有性质不同的两种崇拜和多种崇拜相结合的问题。例如，因生殖崇拜与土地崇拜的结合而产生的“社”崇拜，即属此类；夏代时期的龙崇拜，也属此类。然而，二者的结合并不等于二者起源相同或一方起源于另一方。凡此足以说明，任何一种“原始一神论”，从宗教发生学角度讲，都是不能成立的。《诸神》的“原始一神论”，与大量的文献材料相抵触，同神话传说的全貌不相符，是显而易见的。书中也使用了一些考古材料，其阐释又如何呢？且看下面事实。《诸神》对有关考古学材料的错误阐释，可以概括为两点，一是书中援引的考古学文化中的纹饰图样几乎完全用错；二是选取新石器时代的陶器纹饰并非为当时各系统文化中的母题，相反，许多能够真正反映当时社会和时代风貌的母题纹饰被弃置不顾。书中例举的5个湖北京山屈家岭文化出土的彩陶纺轮图，被作者视为“十字纹”而定名为太阳图案。殊不知，图中的圆点是陶纺轮安柄的圆孔，因陶纺轮只有旋转才能捻出线来，为此当时的人们以纺轮圆孔为中心而绘出螺旋纹或同心圆纹等，既有审美的情趣，也与陶纺轮的实际功能相协调，基本与太阳神沾不上边。书中使用商周秦汉的铜镜、汉代铜镜铭文和秦汉瓦当等作为太阳神普遍存在的例证。其中所举的两个被称为“殷商日纹镜”的铜镜，其纹饰图案究竟是否就是太阳，虽说论都看法不一，见仁见智，但退一步讲，即使承认其为太阳纹，因为铜镜的用途本来就是借日光来照人，所以在背面铸有太阳纹饰或与太阳有关的吉祥语，也是很自然的事。如汉代在其镜后常铸有“光象夫日月”、“见日之光，天下大明”、“见日之光，长相思，毋相忘”等词语，其道理即在于此。商周时期的铜镜与同期的青铜礼器相比，前者中谓凤毛麟角。数量庞大的商周青铜礼器，在很大程度上是敬神之器，因而其上所铸的纹饰真正与宗教信仰相关。众所周知，商代和西周中期之前铜器纹饰的母题是所谓的兽面纹（即自宋以来误称的“饕餮纹”），它有一首两身（即用平面表现立体）和有首无身（即只铸出兽头面部的正视图）两种表现方式。由一首两身展现的兽首蛇身形象，可以判定所谓“饕餮纹”实质上就是龙的形象即龙纹，它是夏商周时期华夏民族对龙崇拜的体现，是一种传统纹

饰，并能得到文献上的印证。即使采用许多学者所称呼的“兽面纹”一说，那在商周时期的青铜器上也根本不存在以太阳纹为母题、以太阳神为中心的宗教体系。秦汉时期的瓦当，因其半对称（左右两边对称）和全对称（上下左右比对称），往往以一圆点为圆心，将瓦当用十字形纹四等份，然后在其四周或中心填上青龙、白虎、朱雀、玄武、鹿纹、虎雁纹、斗兽纹、双獾纹、凤纹、房屋建筑纹等。书中将这种十字解释为太阳的形象，于理不通，与《史记》、《汉书》所记载的秦汉社会中的宗教体系完全不合。书中“龙凤新说”一章为了论证凤凰即太阳，举出了一个汉代朱雀瓦当，依据瓦当中的圆点，将其定为“太阳鸟”（第73页）。殊不知秦汉瓦当大都有一圆心，例如著名的汉代四神兽瓦当——青龙、白虎、朱雀、玄武，中间都有一圆点，若按照书中的逻辑，这些神兽岂不也可以称为太阳龙、太阳虎、太阳玄武了吗？书中列举了几幅云南、广西、四川、山东等地岩画中含有太阳形象和崇拜太阳的材料。我们要问：云南、广西、四川的远古文化，与古华夏文化根本不属一个系统的文化，甚至到了商周时期，巴蜀文化中发现的文字与甲骨金文还完全不属一个系统，至今人们也不认识这些巴蜀文字；而且这些岩画的年代有许多属唐朝时期，最晚可晚到明代，将非华夏系统、时间又晚的岩画材料，拿来证明古华夏民族的诸神起源，岂非马牛不相及？同时，就岩画发现的数量来说，几幅含有太阳形象和太阳神的岩画，远不能囊括那些众多的其他类型、其他题材的岩画。所以，这里还有一个“特殊不能代表一般”的逻辑概念问题。用个别代表一般的错误，也见于书中所举出的我国新石器时代的彩陶纹饰。印象如，书中使用了甘青地区马家窑—马厂文化和湖北屈家岭文化中的几个彩陶纹饰，并说这是中国新石器时代器物装饰图案中常可见到的基本母题，以此来证明史前中国太阳崇拜的普遍性。关于屈家岭文化彩陶纺轮上的图案根本不是太阳图案的问题，已如前述。马家窑—马厂文化中的十字形图案，究竟为何物的形象，尚属见仁见智的问题。仅就这种图案根本不能作为我国新石器时代诸文化的母题而论，书中的立论也是不能成立的。就黄河流域而言，甘青地区，马家窑—马厂文化之间有尚有“甘肃仰韶文化”；甘青地区之外，中原地区存在着爷韶文化和叠压其上的中原龙山文化；黄河下游地区又有另一系统的大汶口文化和山东龙山文化。在这些考古学文化中确实有一些反映时代风尚和宗教习俗的母题纹饰存在，但都不是太阳纹。例如，在仰韶文化半坡类型中，以崇拜鱼为大宗，其次是大鳖（即匀称的蛙纹）。闻名于世的人面鱼纹、写实的鱼纹和图案化抽象化的鱼纹就出现在半坡类型之中，而这一类型文化的分布范围广达整个渭河流域和黄河中游地区，其存在时间前后达一千年之久。继半坡类型而来的仰韶文化庙底沟类型，鱼纹消失，花卉纹为其大宗，其次为鸟纹和火纹。而半坡期即已出现的大鳖纹（俗称蛙纹），经庙底沟朝一直发展到甘青地区的马家窑—马厂文化之中产构成马家窑—马厂文化彩陶纹饰的母题之一。与仰韶文化相比，海岱地区的大汶口—山东龙山文化虽也有自己的彩绘风格和彩陶器，但这一带史前先民似乎更喜欢用陶器的造型来表达自己审美情趣和崇拜习俗。呈现鸟羽尾状的带把器，罐、瓶、壶、盖之上鸟喙状的附纽或所手，栩栩如生的鸟形\*和风靡一个时代的鹰头鼎足，都有助于说明史前海岱之民对鸟的崇拜。而大汶口文化中的蛇形纹饰和其他纹饰的存在，陶文中用柴火祭日的形象的发现，则又说明这一带的崇拜物是多种多样的。总之，我国新石器时代诸文化中的陶器纹饰和造型所反映的社会风尚和崇拜习俗，与《诸神》书中所得出的结论恰恰相反。从我国古代宗教发展史上看，书中所说的中国古代宗教现象的发展“是由一神教向多神教演变”（第53页），“自新石器时代到早期殷商，也曾存在过一元的日神信仰”（第7页），与我国的历史实际也是背道而驰的。夏代以前的原始宗教，由前述的传说材料和考古材料，已做了交代。根据《左传》、《国语》、《史记·夏本纪》的记载，夏代对龙和社的崇拜较为明显。到了商代，由甲骨文所反映的宗教体系看，商代的至上神是帝即上帝，在帝之下有祖神和各种自然神，其中也包括日神。商人在一定的季节对日神有朝夕迎送、礼拜和祭礼的仪式，但诸神并非以日神为中心。日神的地位，不但低于上帝和祖神，还低于河岳之神。据研究，甲骨文中，日神不但没有上升为人格神，而且从未见到日祝可以作祸降害于人，于多是太阳的变化现象给殷人带来了灾祸的恐惧感。通过对甲骨文中帝和其他诸神的系统研究，可以肯定地说：商代是中国宗教由多种教向一神教（以一神为主神）的发展阶段，这一主神即至上神，在商代是帝，在周代及其以后是天帝。中国从新石器时代到秦汉以降，根本不存在以太阳为中心的一神教，更不存在由一元的日神教向多神教的演变。二书中第一章列了一个“古华夏民族起源示意图”，并作了文字说明。这一示意图及其文字说明有三个根本性的错误：一是搞乱了传说中的古史系统；二是弄混了考古学文化发展序列和体系；三是将前两个已经错误的东西加以比附，导致错上加错。例如书中写道：“大吴—颛顼—族可能来自中国北部（或西部），它实际上是夏人和周人的先祖。在考古学上，它们似乎是马厂—马家窑—仰韶—龙山文化的创造者。”（第27页）如前所述，大吴族不是来自中国的北部或西部，而是生长在中国的东部，这是史学

## 《诸神的起源》

界的定论。马家窑—马厂文化与龙山文化不属一个系统的文化，前者分布在中国的西北部—甘青地区，后者分布在中国的东部。马厂、马家窑、仰韶之间的关系，也不是书中所排列的那样；正确的排列应当是：甘肃仰韶文化—马家窑—半山—马厂文化，而且这也仅仅是时间关系的排列。至于文化内涵上的关系，因问题较为复杂，非三言两语所能交代清楚，故暂且从略。总之，书中将分属于东、西两个系统的文化编排在一个系统之内，并作了祖孙关系颠倒的顺序排列，然后又将本属海岱地区的大吴族安在了甘青地区的马家窑—马厂文化头上，错上加错甚为明显。再如，书中将大汶口—山东龙山文化编排为少昊集团的文化。对此我们不禁要问：大汶口—山东龙山文化遍布于山东全省，并达豫东和苏北地区，而史前活动于这一带的除少昊集团外，尚有风姓的大皞、偃姓的皋陶、嬴姓的伯益、姚姓的有虞，以及\*尤所率的九黎、高辛和史前的莱夷，那么，在大汶口—龙山两时代，与少昊集团同时并存的其他众多的部落群或集团所创造的文化是大汶口—山东龙山文化之外的什么文化？实际上，这一时期山东地区除了大汶口—山东龙山文化之外，别无其他类型的考古学龄前文化，所以无论从时间上，还是从空间上，或者是文化内涵上看，大汶口—山东龙山文化只能是整个史前东夷民族的文化而非其中的某一部落集团的文化。还有，“示意图”中将山东大汶口文化的直接继承者划归为河南龙山文化；将江浙一带的河姆渡、马家浜文化的继承者划归为湖北屈家岭文化，都属此类错误。尤其不该疏忽的是，书中第27页将距我国新石器时代晚期“尚有着几十万年的距离”的“北京人”误说成“山顶洞人”。第23页将甘肃武山西坪出土的仰韶文化庙底沟类型彩陶瓶上的“蜥蜴纹样”误说成“原始伏羲神形象”。且不说这一图形究竟应定为什么名称，仅就二者的空间关系讲，伏羲神在古书中是东方之神，而这一彩绘图案却出土于我国西方。我们说，古史传说、考古学、文化人类学并非不能有机地相结合。在分别对考古学文化、古史传说和文化人类学进行研究的的基础上，在条件日趋成熟的地方，寻求它们的结合，然后以考古学文化为编年骨架，以历史文献为血肉，参照文化人类学的资料及研究方法重建我国上古社会丰富多彩、具体而又特殊的历史，确实远比那种见物不见人或仅仅停留于一般社会发展史的阐述强得多。然而，这种结合不能随心所欲，必须严肃慎重，运用科学的理论和方法，经过充分的分析论证，才能使结合的结果具有某种程度的可靠性。就考古与史学的结合而言，需要同时进行两个方面的工作：其一是从考古文化诸系统着眼，由具体分析入手，既有宏观的考虑，也有微观的研讨，在全国掌握各地区各考古学文化丰富内涵的同时，搞清楚每一系统纵向发展的过程与横向交往的关系；其二是对古代文献记载，要有较为客观而全面的整理，尽可能地寻找出传说时代同一地区不同姓氏族团先后活动的脉络及各地区姓氏族团间的来往、分化与融合等关系。然后以时间和空间的吻合为前题，以文化特征和内涵上的一致为补充，方可作出考古学文化与某一姓氏族团之间关系的族属推定。然而《诸神》的作者由于既不熟悉考古学，又没搞清上古姓氏在划分血缘集团和政治集团上的功能，也未对上古传说史料按照较为科学的方法进行客观而全面的整理，以为只要神话传说人物在神性上有相同或相似的一面，就可以合而为一。在这样的考虑下，他把大昊和颛顼合一，又盾到甘青地区的马家窑—马厂文化中有一些被他视为太阳形象的“十字形”纹，于是把大昊和颛顼由海岱和濮阳拉到了我国的西北部和北部，定为这一带的始祖神，把少昊定为东部族团的始祖神，把蚩尤定为南方族团的领袖。以为这样一来，我国西北部、北部、东部的原始先民都成了太阳神的子孙，古华夏民族的诸神都起源于太阳神的说法也就可以成立了。事实恰恰相反，这种毫无根据的比附，只能给上古神话与历史的研究带来不必要的混乱。三何新同志在全书的结论《论远古神话的文化意义与研究方法》中说，他在此书中构造了一个关于中国古典神话研究的递归的公理系统。在这种系统中，所谓研究工作，可以转化为按一定规则进行的逻辑演算。其具体操作程度是：（1）首先将与一个共同母题有关的代表性神话，联结成一个大系统。（2）用训诂学的方法，扫除理解这个神话系统的语言障碍。（3）找出这个系统的组合、生成与变形规则。（4）最后，发现、揭示作为这个神话系统深层结构的文化信息层面。这里需要指出三点：第一，上述四个操作程序并不是何新同志的新创，而是传统性的研究程度。过去许多研究神话传说的学者都这样做过，他们首先将有关联的神话和传说材料联系起来，然后用真正的训诂学方法对神话传说中关键性的字句作出阐释，接着再根据神话传说在不同时期、不同区域中的流传演变，指出这一神话原生形态、次生形态、分化组合乃至融合的过程，最后揭示出这一神话得以产生的原因和社会历史背景以及自然环境。第二，由这四个操作程序组成的研究系统并非“递归的公理系统”，因为每一程序都有一个解释和说明的机制存在于其中，尤其是训诂学即释义学，用训诂学的方法对神话进行阐释时，也有见仁见智的问题。所以并非如书中所说：如果有人提出异议，那么可用严格的计算来解决争端。试问，笔者已经对书中的“一元日神话”和古华夏民族的起源问题提出了异议，那么何新同志将如何计算呢？第三，按理这四个操作程序本来是没有什

## 《诸神的起源》

大的问题，然而，何新同志在书中的具体论证过程中，几乎在每一程序上都出了问题。在第一个操作程序中，书中每每将那些神性神格相同或相近者说成在人格和族系上也是相同的，以此而组合在一个系统单元中加以分析和描述。例如，根据黄帝与伏羲在观象制器方面的雷同说“黄帝、伏羲实际是同一人”（第33页）；又说少典之“典”为太阳神，所以“少典即少昊，黄帝族之号……黄帝号少昊，国称‘少典’即‘小典’”（第48页、159页、161页）。全然不考虑黄帝为姬姓族、伏羲为风姓族、少昊为嬴姓族的血缘差别。再如，根据帝尧陶唐氏、帝喾高辛氏，姜姓炎帝氏都有对火的崇拜习俗而断言：“所谓炎帝高辛氏，其实就是古帝中赫赫有名的‘帝尧’。”（第157页）然后将他们人工合成一个“崇拜火神的部族”，全然不顾炎帝为姜性，帝尧为祁姓，以及炎帝族中的共工氏同唐尧相抗争的史实。书中最后还叙述了一番由“人工合成”的“高辛—尧—炎帝”这一火神教部族同“黄帝—少昊”这一太阳神教族团的历史关系。这里的错误是显而易见的。因为某类神灵分别存在于不同族系集团之中，并不等于这些族团全是异名同实的一个族团。所以，问题的关键不在于要不要将相关的神话联结成一个大系统，而在于用什么样的原则和方式将它们予以联结。书中既然在分析神话故事的同时，还试图描述上古各族团的社会历史活动，那么，以神格为标准而不以上古姓氏为划分族系的标准，显然有着方法论上的错误。以此而组合上古神话与历史的系统，只能把问题搞乱，杜撰和人工合成出一些根本不存在的族系族团。在第二个操作程序中，书中每每将训诂学单纯地等同于语音学，结果所谓的训诂学，就成了滥用通转、随意破字的手段。书中解释神话故事、研究词义，动辄说某与某一声之转，或某与某通，而往往又是自己的臆断，并无显证，甚至连一些根本不能通假的字也硬加通假。例如，“姬姓与姒姓为同姓，而姒、嬴乃一声之转。所以姬姓就是嬴姓”（第48页）。说姬姓与姒姓为同姓，本已大错特错，而姒与嬴驻就字音上讲，上古姒为邪纽、之部韵；嬴为喻（匣）纽，耕部韵；两字古音相距甚远，并无以音通假的可能。何况中国古代姬、姒、嬴三姓族团之间不但居住区域不同，血缘关系不同，而且还曾相争相斗。诸如此类本不能通假而更加通假的错误，还可以举出一些。不可否认，声训或音训在训诂学中占有重要的位置。但训诂学不能等同于音训学，要想真正搞好训诂，研究者必须在形、声、义三个方面都下功夫。严肃的学者在研究工作中只是将古音通转作为旁证功辅证，而以更为坚实的显证作为其主证。这是因为神话故事中某一关键性的字，由于同别的字双声、迭韵、同音等情况可以同时转成好几个字，研究者若各以己意加以择取，势必得出不同的乃至完全对立的结论。《诸神》将神话故事的诠释建立在滥用通假的基础之上，其不可靠性也就可想而知了。要搞好第三个操作程序，既找出某类神话的组合、生成与变形规则，最起码的是首先必须依据神话材料的成书年代，理出这一神话的原生形态、次生形态，即这一神话在不同时期的流传过程中所呈现的不同形态，理出它的演变轨迹。在论述诸神的起源时，必须注意材料的时代性和可靠性。然而《诸神》并未这样做，它可以用汉魏唐时期的讖纬书，如《河图》、《龙鱼河图》、《乾坤凿度》，以及《开元古经》、《太白阴经》等，论证“伏羲、黄帝实际上是同一人”（第38—39页），将汉唐时期讖纬家心中的黄帝形象即黄帝演化到唐朝时的形象，作为其原生形态与伏羲相比附。再如，在始祖诞生神话上，《诗经·生民》、《史记·周本纪》明明说姜原践巨人迹“身动如孕，生其祖弃，而《诸神》却偏偏采用讖纬之说，写成‘周祖姜原与神龙交合生后稷。’”（第242页）此外，同样是后期的材料，若与作者的观点相合，即认为这个晚出的故事，“保存了古义”（第52页）；若与作者的观点不合，即认为“肯定产生较晚”（第48页）。显然，作者取舍材料，不是由材料本身的时代性和真实性来决定，而是由作者的观点来决定。就文献材料的使用方法而论，笔者认为，一是应像王国维等老一辈史学家们那样，注重文献典籍与出土的甲骨、金文、简牍、帛书等不同来源、不同性质、不同类型史料的“互证”。二是应像徐旭生等先生所提倡的那样：将不同时期记录下来的材料，根据其成书年代的早晚划分出不同的等级，注意史料的原始性的等次性；在使用的时候，尽量以早期的史料为立论的基础；当尚无早期的史料而只有晚期的史料时，晚期的史料才应摆在主要的位置上；而当早期的史料与晚期的史料发生矛盾时，没有特别的理由，不应用晚期否定或代替早期。只有这样，才会取得一些较为可信的研究结论，否则只能是缘木求鱼。在考古材料使用的方法上，书中也存在一些问题。第一，既然要论证的是“一元的日神信仰”，而不是日崇拜在某些地区的存在，就应当以当时的主题纹饰、能反映时代风尚的崇拜习俗为主要的考察对象，而书中选用的却是个别地区的个别纹饰作为立论的根据。第二，论题是古华夏民族中诸神的起源，而选用的岩画绝大多数又是非华夏系统的岩画，并且在时间上也远远地晚于古华夏民族起源、形成的时代。第三，书中批评考古学界定错了始人的思维方式和世界观，所以，考古学界往往只能在形式上将各类图案作些排列和对比，并用现代人的眼光去描述和揣测古物图案的含义命名，笔者称之为“看图识字”式的命名法，这是考古学的局限。然而，《

## 《诸神的起源》

诸神》不也采用这种“看图识字”式的方法，说马家窑、屈家岭文化中的十字形纹等象征着太阳而定名为“太阳纹”吗？这在方法论上不也处于同一层次、同一境界吗？所以不同的是，别人命名时尚无成套的观点来支配，而书中定名时是以一元的太阳神论作支配的。从以上的分析中可以看出，《诸神》前三个操作程序都程度不同地出了毛病。那么第四个操作程度，即论证的可信性就不言而喻了。此外，书中还存在着许多逻辑错误。从推理上说，我国上古时代某些地区有过太阳崇拜，与华夏民族的诸神起源于太阳神，这是两个不同的概念。仅仅举出某些地区或某些族团有过太阳崇拜现象，既不能证明该族团的诸神起源于太阳神，更不能证明其他地区其他族团乃至整个华夏民族的诸神起源于太阳神。而要证明诸神起源于太阳神，则必须拿出太阳神的出现早于一切之神的证据，并在宗教发生学上作出圆满的解释。遗憾的是，这两方面的工作，《诸神》都未做，实际上也不可能做，因为客观实在并非书中所构想的那样。在前后文的关系上，书中多处出现前后矛盾。例如，一边说颛顼号称高阳氏（第23页、24页），一边又说黄帝别名高阳，并于注中批评马王堆帛书《十六经》的释者将高阳说成颛顼是不对的（第33页）。前边说“太昊又可写成帝啻”（第22页），后边却说“颛顼号高阳氏属于太昊族，而帝啻号高辛氏，属于少昊族”（第26页）。第228页一会儿说刑天就是西方帝少昊金天氏，一会儿又说刑天神的原型来自蚩尤。第28页说蚩尤是南方族系的领袖，第230页却视蚩尤为“西方杀神”。在《浑沌神与中国人的宇宙创生观念》一章中，一边论证“太阳就是无形无色的大混吨”（第194页），一边又论证“古人把太阳神称为混沌”（第196页）。诸如此类，不胜枚举。之所以会出现众多的前后矛盾现象，这是《诸神》作者尚未把问题搞清楚缘故，所以在不同的地方因不同的需要而做出了解随意的解释。四史学往往将某一论著的明显错误、特别是材料的错误，称之为“硬伤”。在《诸神》一书中，这样的硬伤就达20处以上。它们分散在考古、古史传说、民族学材料、古音通假等方面的论述之中，除本文上面已经指出的外，这里再举一些较重要的例子。书中多处说：少典氏之“典”是太阳神，故少典即少昊（第48页、159页）。我们知道，“典”在甲骨金文中的形象是放置于几上的“册”，有时加了人手的拱托之形。在文献中，《尚书·多士》说：“惟殷先人有册有典”。可见典与册（竹简编串起来的古书）在早期的文献中也是相联的。将典说成太阳的形象，然后说少典氏即少昊氏，显然是牵强附会。书中说“有\*有蜗，女蜗族之号”（第159页），又说“后土即女蜗”（第225页）。请问：先秦典籍中哪一本书说过“后土即女蜗”、“有\*即有蜗”？这显然是于史无征的臆测。书中第242页写道：“夏祖女修吞月精而生禹”，并视后稷为炎帝。这些论断也全是于史无征。夏人的女祖先并非女修而为修己，女修是秦人的女始祖，见于《史记·秦本杨》；修己也非吞月精而生禹，而是“见流星贯昴，梦接意感，既而吞神珠”生禹。炎帝不是后稷，无论是在先秦典籍，还是在后人的研究中，都是十分明确的。书中说“在《左传》中颛顼又记作颛臿”，并根据《左传》僖公二十一年“任、宿、须句、颛臿，风姓也，实司大皞与有济之祀”的记载，证明“颛顼风姓，与太阳神伏羲同姓”，从而得出结论：“颛顼号高阳氏，属于太昊族”（第22页、26页）。接着开始推论：“如果上论不误，那么……”。这是明显的以杜撰为前提的推论。我们要问：在《左传》的什么地方“颛顼又记作颛臿”？颛臿风姓，而颛臿在哪一种古籍中被称作风姓？在《左传》中，颛顼归颛顼，颛臿归颛臿，两不相干。颛臿为大皞后裔国中四小国之一，居住在今山东平邑县东、费县西北；颛顼居住在今河南濮阳县境，二者从未发生过瓜葛。类似这样的推论，在书中多处出现。既然前提不存在，结论如何就可想而知了。书中《女娲与大禹故事的真相》一章，仅凭共工氏之“共”与“洪”音通，即说“共工其实就是洪江”，是洪水泛滥现象人格化的形象（第59页）。这里，作者既否定了共工氏的神性，也否定了其为族名的史实。共工氏作为一个族团，不但存在于史前，而且其后裔还延续到周代，著名的齐许申吕四诸侯国就是为其后裔所建。例如《国语·周语》说：“昔共工弃此道也，……其后，伯禹念前之非度，……共之从孙四岳佐之，皇天嘉之，祚以天下，赐姓曰姁，氏曰有夏，谓其能以嘉祉殷富生物也。祚四岳国，命以侯伯，赐姓曰姜，氏曰有吕。此一王四伯，[震中按：指夏禹和共工从孙四岳]皆亡王之后也。……有夏虽衰，杞、郟犹在；申、吕虽衰，齐许犹在”。类似的记载还可以找出一些。总之，齐许申吕四诸侯国为四岳后裔，四岳为“共工之从孙”，这在《左传》、《国语》中是有案可查的。书中把共工说成洪江泛滥的人格化，作为大禹治水故事的真相是不足为训的。书中《龙凤新说》一章，把“龙”解释成“云神的生命格”，把“凤”解释为“太阳鸟”，也是错误的。第一，书中所排列的龙形演变过程：马厂型蜗云纹 红山文化玉龙 三星他拉玉龙 半坡型彩陶绘龙 妇好墓玉龙 商周龙纹，完全是祖孙颠倒的排列法。马厂型文化晚于半坡型文化二千年之久，晚于红山文化一千多年，而书中为了证明龙起源于云，竟把马厂类型文化排了最前边。第二，从目前发现的所有龙的形象以及甲骨金文中龙的字形看，龙以蛇身兽头为主体，与云无关。第三，古

## 《诸神的起源》

籍中在谈到龙为鳞虫之长的同时，也谈到龙与水和云的关系，如《左传》昭公二十九年：“龙，水物也”；醒公五年：“龙见而雩”；《淮南子·天文训》：“龙举而景云属”，都只是告诉人们，龙是掌管雨水的动物神，同龙为“云神的生命格”是两回事。此外，说玄鸟、凤鸟亦即是太阳鸟，也是不能成立的。首先，先秦时期只有“日载于乌”的传说，而无“日中有乌”的说法。“日中有骏鸟”始见于《淮南子·精神训》，又载于刘向的《五经通义》，它是汉代人将太阳有黑子这一天文现象与“日载于乌”的神话加以调和的结果，是次生形态的神话。所以，汉代的“日中有骏鸟”不足以证明先秦时期曾有太阳鸟的存在。其次，在《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”的神话中，乌为乌、日为日，并未告诉人们“太阳本身就是乌”。这一神话无非是用鸟的飞行能力解释太阳由东而西运行的自然现象——太阳是被乌运载而行的。再次，凤鸟非太阳鸟。书中也承认凤字在甲骨文中与风通用，风鸟来源于风神。而风与太阳是两不相干的自然现象，当然不能说风神起源于太阳神。至于玄鸟，古人只是说它是燕子而从来未说它是太阳鸟。玄鸟后来升华为凤凰，也与太阳神无关。关于皇（凰）鸟，始见于《山海经》。《论语》、《左传》中只有凤鸟而无皇鸟，所以皇鸟神话的产生晚于凤鸟。关于皇鸟的神格，《尔雅·释鸟》说它是凤的匹配——雌皇。正因为雌雄匹配，人们才将凤凰连称，即使在《山海经》中皇鸟也是鸟的形象——与凤鸟相并列的五彩鸟之一。史书中根本没有皇鸟为太阳鸟的说法。《诸神》仅仅凭皇、光古音相通，即断言“皇鸟实际上就是光鸟，亦即太阳鸟”，这不仅是一孤证，而且还是靠推测而形成的孤证，又与《尔雅》、《山海经》等最初谈论皇鸟之书的说法相悖，因此是不足取的。书中的附录《少数民族风俗中的生死神崇拜》一章，将中国四川省的摩梭族写成“台湾摩梭族”，四川省的木里县大坝乡写成“台湾木里县大坝乡”，无疑都是明显的错误。同时，这一章几乎全部取自严汝娴、宋兆麟两人合著的《永宁纳西族的母系制》一书，（第200—207页），但作者并未作任何注释或在行文中予以说明，这是极不应该的。类似的情形在书中的第8章《“思土思女”与两性禁忌》中也有，不再赘述。

5、何新写这本书的目的如他开始就说的，是在寻找中华文明的根。为什么要寻中华文明的根，我找到他二十年前的北大演讲，才知道，那时候的中国，正是大动乱的时候，中国的知识分子在文化上怀疑自己，自轻自贱。全盘西化。中国缺少一股凝聚力了。何新就是在找这股凝聚力，哪怕是在文化上的。我们现在谈民主，谈自由，89年以前的大学生谈的更多，做得更激烈。当然何新以他一个务实的农民的眼光，看出了，美国的民主政策无非是对发展中国家的一种外交武器。鬼相信美国人希望全世界的人跟他一样富。资本是不分国际的，但是利润是要分国际的。在90年的时候，有两种观点，一种是政治运动，大乱然后大治，一种是埋起头来，解决老百姓吃饭的问题。何新说他是个农民，他关心的是吃饭的问题。大乱必定流血，便宜的一定不是中国人。所以中国要统一，要找到民族的自信。当然韩寒说的中国现在能输出的东西不过是一些熊猫，茶之类的土特产。我觉得他说的是对的，因为现在的中国的知识分子对中国的文化还是不够自信。也许这需要几代人的努力，毕竟帝国主义亡我之心不死。但是我觉得会好起来的。中国近代从一个世纪的大乱而来，建立了共和国，即使要民主，也是中国的民主，不是你美国的民主。我觉得何新是一个先知。李敖在大陆演讲的时候，他说他愿意放弃自由主义，与大陆政府交换宪法的落实。就是说中华人民共和国的宪法里面，有民主和自由的东西，只是现在还落实的不够而已。我们不要仰望美国，期盼空想的民主和自由，民主和自由就在我们身边。李敖说过一句话：“我们很多人说中国不自由，我要到外国去。现在我要说，中国是我的祖国，我要让他自由。”说得恳切至极。对于中国未来的前途，我也觉得务实点好。总之诸神的起源是一部很好的书，尽管作者说的那只是一部试验性质的书，但是作为一个有自由思想独立精神的人来说，这本书的意义不用言语。推荐你们看吧，包括何新的古经新译系列丛书，意外的是这本书的评分不是很高啊，哈哈。估计很多人觉得神话这东西很荒谬吧。



# 《诸神的起源》

## 版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:[www.tushu000.com](http://www.tushu000.com)