

· 学术基本理论、基本问题、基本方法再反思 ·

# 创世者与反神话

——重读《补天》

汪 晖

**摘 要：**《补天》中的女娲既不是部落神，也不是民族崇拜的偶像，而是一位被“起源”神话所放逐的不完美的创世神和再造者。女娲的行动带出了一系列的开端：空间的开端、时间的开端、人的开端，以及作为人的行动的笑的开端、哭的开端，而以“占有”的开端为转折点，人的历史开启了妒恨、仇视、乞求、阴谋、诡计和战争的旅程，并产生了将这一混乱进程合法化的道德秩序。人不但创造自己的历史，还从自身的历史中“认识”创造了他们的神；将人类自身的“起源”命名为神，也就开启了自己的历史。补天故事不仅是创世故事，也是从“文明史”中拯救文明的故事——女娲在紊乱中重新建立的不是五德终始之新阶段，而是另一种无法覆盖在次循环表象下的新世界。对女娲形象的重新诠释，回应了中西学术有关创世神话和世界秩序的多种论述。

**关键词：**《补天》 创世故事 反神话 文明史

作者汪晖，清华大学人文学院教授（北京 100084）。

## 一、神话的位置

《补天》原题《不周山》，作于1922年11月，最初发表于1922年12月1日北京《晨报四周纪念增刊》，1923年8月以末篇的位置收入由新潮社出版的小说集《呐喊》。1930年1月，《呐喊》第13次印刷，作者从中抽出此篇，后改名《补天》，编入1936年1月出版的《故事新编》，并置于首篇位置。鲁迅在《故事新编·序言》中将这一变动解释为对成仿吾评论的回应。1924年，成仿吾在《创造季刊》上发表《〈呐喊〉的评论》一文，单单挑出《呐喊》末篇《不周山》，认为“虽然也还有不能令人满足的地方”，但已经是“要进而入纯文艺的宫庭（廷）”的“杰作”。<sup>①</sup> 鲁迅回应说：“《不周山》的后半是很草率的，决不能称为佳作。倘使读者相信了这冒险家的话，一定自误，而我也成了误人，于是当《呐喊》印行第二版时，即将这一篇

<sup>①</sup> 参见成仿吾：《〈呐喊〉的评论》，《创造季刊》第2卷第2号，1924年2月28日。

删除；向这位‘魂灵’回敬了当头一棒——我的集子里，只剩下‘庸俗’在跋扈了。”<sup>①</sup>他又解释“那时的意见，是想从古代和现代都采取题材，来做短篇小说，《不周山》便是取了‘女娲炼石补天’的神话，动手试作的第一篇。首先，是很认真的，虽然也只不过取了弗罗特说，来解释创造——人和文学的——的缘起。”<sup>②</sup>鲁迅在序言中解释了创作《不周山》的三个主要动机，即用“女娲炼石补天”的神话创作短篇小说，用弗洛伊德学说解释创造——人与文学——的起源，受“含泪哀求”的批评家刺激，小说的叙述从“认真”陷入“油滑”。这些作者提示为此后的评论提供了指引，但刊落《不周山》的事件，<sup>③</sup>距离1926年秋天鲁迅起意“仍旧拾取古代的传说之类，预备足成八则《故事新编》”<sup>④</sup>已经三年有余，《故事新编·序言》距离《〈呐喊〉的评论》发表则长达11年又11个月。将这篇作品改名《补天》，置于上古史之神话、传说和史实之演义的序列作品之首，显然不仅仅是为了回应成仿吾的评论，而是服从于后者的总体构思，其寓意的延展是不言而喻的。<sup>⑤</sup>

《补天》在《故事新编》中的位置服从于全书拟古史的编辑原则，即按照神话传说时代（创世时期）、古史时代（唐虞和夏商周三代）和诸子时代（春秋战国）的古史时间序列展开。在这个意义上，竹内好区分成书过程中的“编辑意图”与各篇形成时的意图并非完全一致的观点值得进一步推敲：“当初写《补天》的意图，和中间写《奔月》、《铸剑》的意图无从知晓，我想它们和最后集为一册的《故事新编》恐怕不是一码事。如果说长期蛰潜在鲁迅心目中的《故事新编》，其原型发生了改变的话，那么是怎样变的呢？”<sup>⑥</sup>在《故事新编》中，《补天》《奔月》属于神话题材，《理水》《采薇》《铸剑》可以归入传说题材，而《出关》《非攻》《起死》讲述诸子故事，属于古史范畴。《补天》的首篇地位由故事时间决定，而非创作时间决定，其功能是在历史的序列关系中展开的，这一形式上的连续性早已超出了作者创作《不周山》时的初始动机。

鲁迅在序言中说《不周山》的写作动机之一是用弗洛伊德学说解释“创造”，并特意指出人与文学的创造，但女娲所造之人均非“真的人”，而在《故事新编》中“人”的形成则是通过各种不同类型的行动展开的过程，清晰地显示出人是人的行动的创造物。因此，改题《补天》服从于全书“人是人的行动的创造物”的动机：以补天、奔月、理水、采薇、铸剑、出关、非攻、起死等动词命名小说，并在这些行动的展开中显示不同的人的类型，如创世者、被创造者、人王、隐士、侠、士、官、民等，也是通过对行动的探索解释人及其历史的形成。在这个意义上，《补天》的意

①②③④ 参见《鲁迅全集》第2卷，北京：人民文学出版社，2005年，第354、353、354、354页。

⑤ 关于《故事新编》的形成及拟古史序列的相关论述，参见汪晖：《历史幽灵学与现代中国的上古史——古史/故事新辨》，《文史哲》2023年第1、2期。

⑥ 竹内好著，孙歌编：《近代的超克》，李冬木等译，北京：三联书店，2005年，第103页。

义早已超出了解释文学的创造的范围。

鲁迅对神话一向持正面看法，其着眼点也正在神话所蕴含的创造力。在1907年的《科学史教篇》和1908年的《破恶声论》，以及后来的《中国小说史略》中，他都有清晰的论述。例如《科学史教篇》说：“世有哂神话为迷信，斥古教为鄙陋者，胥自迷之徒耳，足悯谏也。”<sup>①</sup>《破恶声论》云：“夫神话之作，本于古民，睹天物之奇觚，则逞神思而施以人化，想出古异，淑诡可观……倘欲究西国人文，治此则其首事，盖不知神话，即莫由解其艺文，暗艺文者，于内部文明何获焉。”<sup>②</sup>鲁迅强调神话是文明和文化的渊藪，具有超越的能量，最深刻地显示了人类对未知的渴望和超乎群伦的想象力。“神思”一词，源自刘勰《文心雕龙》。鲁迅又在《摩罗诗力说》中将19世纪的浪漫派称为“新神思宗”，其特征是争天拒俗，立意在反抗，指归在动作。<sup>③</sup>他批评现代人以实证科学为据解释神话，偏离了神思的路径，湮灭了通过神话思维想象未来、探索未知的能量，因此，鲁迅对攻击神话为迷信的“伪士们”给予激烈批评。

中国古代有讖纬一说，但没有宗教、神话的范畴。所谓“讖”就是用祥瑞灾异的神迹来预言吉凶，所谓“纬”就是用“讖”里面的内容（如今被视为宗教迷信或神话的内容）来附会、曲解六经以及《论语》《孝经》等典籍。讖纬与神话当然不是一回事，但伴随着现代科学和历史学的诞生，如何处置讖纬和其他史籍中无法证实的记载就成为一个问题。近代历史研究讲求实证古史，历史典籍中的一些内容就常被纳入神话范畴。中国历史上第一本系统地研究中国神话的著作是1928年写成于日本东京、1929年1月由上海世界书局出版（分上下册，署名玄珠）的《中国神话研究ABC》，作者茅盾是陈汉章的学生。他的神话理论遵循了陈汉章用科学方法将古代类似故事纳入神话范畴的路径，而苏格兰学者安德烈·兰（Andrew Lang, 1844—1912）的进化论人类学则是他的更直接的理论来源。<sup>④</sup>按照这种人类学的观点，神话是各民族在上古时代的生活状况和思想（原始信仰）的产物，故而神话兼具普遍性和民族性两个特点。茅盾说：“各民族的神话只是他们在上古时代的生活和思想的产物”，中国神话是“中华民族的原始信仰与生活状况的反映”。<sup>⑤</sup>如果比较

① 《鲁迅全集》第1卷，北京：人民文学出版社，2005年，第26页。

② 《鲁迅全集》第8卷，北京：人民文学出版社，2005年，第32页。

③ 参见《鲁迅全集》第1卷，第68页。

④ 周作人收录于1923年编成的《自己的园地》中的《神话与传说》一文，也采用了安德烈·兰的观点，将历来关于神话的解释区分为退化学派和进化学派，尤其赞成从习俗的角度阐释神话的意义的方法，并强调“从文学的立脚点看去，神话也自有其独立的价值”。（马昌仪编：《中国神话学文论选萃》上编，北京：中国广播电视出版社，1994年，第71—74页）

⑤ 《茅盾全集》第28卷，合肥：黄山书社，2012年，第204、97页。

鲁迅与茅盾的观点，二者有明显的差别：茅盾的叙述遵循了19世纪和20世纪初期形成的人类学和神话学观点，将神话与民族紧密地关联起来；鲁迅也提及古人的文化特点和欧西艺文渊源于神话及其诞生的时代或时机，但他谈及理解西国人文需要研究神话是在一个更为广泛的文明范畴内的解说，并未涉及神话自身的民族性或民俗问题。在《故事新编》中，《补天》探讨了起源或人类文明的开端问题，但与地域和民族没有任何关系，它描述的是人的诞生。与耶和华比照自己的形象造人不同，《补天》中的人是从女娲的无聊中诞生；她的造物虽然有点儿像她自己的模样，但并不是完成物，而是有自身变化的历史的、经由自身行动而持续形成的非完成物。女娲没有造人的计划，她甚至不知道自己的形象，只是在无聊之际甩出了一些与自己有点相像的小东西，后者成了人，并且自己书写了自己的历史。这个偶然造人的寓意到底是什么？《补天》中的“起源”如此偶然，或者说，如此地“反起源”，因此就有必要思考一下鲁迅的“起源观”与将神话视为民族性之起源的观点之间的差异。

追溯历史的起源是人类文明的普遍现象。近代以后，由于民族主义的兴起，历史的起源往往与民族起源有紧密关系，民族扮演历史的主体。在近代的历史研究中，上古史成为历史研究的重中之重，也正是由于民族概念与起源问题无法分离。线性时间或进化的时间观为这一关联提供目的论的框架，即起源意味着走向这一主体自我回归的目的论进程，或者说追溯起源是要构造一个以现在为目的的过去。“民族主义现象的领域，包括民族和民族国家的发展，以及族群认同和共同体，是广阔而分支的。它渗透到许多同源主题：种族和种族主义、法西斯主义、语言发展、政治宗教、地方自治主义、种族冲突、国际法、保护主义、少数群体、性别、移民、种族灭绝。”<sup>①</sup> 勒南（Joseph Ernest Renan, 1823—1892）在著名的《民族是什么？》一文中说：

民族是一个灵魂，一个精神原则。事实上，构成这个灵魂、这个精神原则只有两样东西：一个是过去，另一个是现在。一个是拥有共同的丰富记忆遗产；另一个是实际的同意、共同生活的愿望、永续珍视所有人之共同遗产的意愿。<sup>②</sup>

占有过去的记忆是为了创造共同生活的意愿，而这里所谓共同生活主要指民族共同体的生活。按照弗洛伊德的说法，所有的认同（identity）都包含了排斥（exclusion），共同的另一面就是不同。因此，任何一个关于起源的论述或溯源的努力都包含着认同和排斥的双重面向。

我们大致可以归纳出两种近代中国民族主义的经典论述：章太炎、陈汉章以及梁启超试图以不同方式重新证实久远的历史；胡适、顾颉刚要求以更为“现代的”（科学实证的）方式建构历史。两者都诉诸实证、都坚持时间性原则、都以民族为历

<sup>①</sup> John Hutchinson and Anthony D. Smith, eds., *Nationalism*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1994, p. 3, Introduction.

<sup>②</sup> Ernest Renan, “Qu’est-ce qu’une nation?” in John Hutchinson and Anthony D. Smith, eds., *Nationalism*, p. 17.

史的主体，但取舍与史观各有差异。章太炎在《国故论衡》和《国学讲演录》中论国故的三重核心内容，即语言文字、典章制度、人物事迹，也正是辨识民族主体性的要素。首先是语言文字。他追溯顾炎武以降的音韵学和文字学传统，将语言文字定位为“国故之首”，并在文章实践中大量使用古字，也正是其溯源工作之一。其次是典章制度。对清代古文经学而言，孔子之所以重要不在于他的微言大义，而在于他是集大成者，三皇五帝直至三代的制度通过他的整理重新呈现，这也是溯源的工作。最后是人物故事。作为共同体的记忆，人物故事是灵魂，也是民族群体共同生活的意愿的表达。国故有赖于这样的精神传承方能成为一个源远流长、持续生长的生命体。由于实证科学的绝对权威，现代历史追溯起源的方式不能再用传说方式。更为重要的是：神话、传说的内容，以及经学对于这些内容的利用，恰好也是世俗国家诞生的障碍物，故而五德终始说与层累造成说之间形成了尖锐对立。白鸟库吉、津田左右吉对“神代论”的批判，胡适、顾颉刚腰斩上古史的运动，都是要用实证的和世俗的方法澄清或重建民族和国家的源头。

民族主义的溯源之战以历史源头为对象，而鲁迅的拟古史以反神话为开端。《补天》中没有任何确认女娲为历史人物的痕迹，相反，为女娲所塑造的人或者以反女娲的形态出现，或者以女娲氏之后裔的名目登场，他们在正反两个方向上否定了女娲作为创世者和起源的真实性。起源是神圣的，是有观念没有身体的，有精神没有欲望的，有必然没有偶然的，是善的不是恶的。但在鲁迅的笔下，女娲是一个因为无聊而诞生的创造者，一个在无心的活动中创造了人，也因此界定了时间与空间的创世者，一个知道却不理解所有不同类型的人之由来的神。上帝按照自己的面貌造人，人是上帝的自我表达，故人从诞生伊始便是道德的存在，而女娲与她的所造物之间仅仅存在偶然关系，不存在内在的联系。也因此，对于历史的书写者或历史的主体而言，她是一个必须被逐出她所创造的世界的非人，或者说，一个非历史的人或一个非神之神。

但是，鲁迅以瑰丽的笔触赋予这个非神之神以人的光芒，比之于否定其存在，或者追认其为始祖的人，她的“醒来”如此华美，她的肌肤如此性感，她的神采如此飞扬，她的欲望如此真实，她的牺牲如此崇高。补天、造人不是神圣的事业，而是“真的人”的行动。“来源深入肉体”，这是尼采的观念，他的追随者福柯发挥道：“它在神经系统、气质和消化系统中刻下印迹。因祖先过错造成的呼吸不畅、进食困难、肉体衰竭；祖先们错把结果当作原因，相信彼岸的真实性，提出永恒的价值，这都会使后代的肉体受到影响。怯懦、虚伪——只是错误的冤孽。”<sup>①</sup>在鲁迅的笔下，造人行动是由人的欲望与无聊、人的昏睡与醒来、人的诞生与死亡、人的休憩与劳作所充实的；这一行动的真实性是由每天都在发生的背叛、出卖、攻击、追认

<sup>①</sup> 杜小真编选：《福柯集》，上海：上海远东出版社，2003年，第152页。

和遗忘等所证实的。女娲对于其所造之物之行为并无责任，故也谈不上“错误的冤孽”。相对于这些真实性的证明，一切用于证实历史的祭祀仪式或碑铭记载都是漂浮的能指、空洞的名相、既无法证实也无法证伪的“证据”。正由于此，人们将之归类为神话，但就其反起源的叙述而言，这是反神话。

## 二、创世与造人

女娲在中国上古传说中的位置相对边缘。鲁迅没有选取更为流行的遂皇、羲皇或神农，也没有选择在后世传播更多的伏羲与女娲的合体传说，或文人雅士津津乐道的文明始祖伏羲，而是将女娲作为他的反神话或拟古史的开端。三皇五帝无人不知，但其世系非常混乱。《古史辨》的功绩之一，就是考订世系的由来和真伪。关于三皇的传说，有三种不同的世系：《尚书大传》的世系是燧人（燧皇）、伏羲（羲皇）、神农（农皇），《帝王世纪》的世系是伏羲、神农、黄帝，《补史记·三皇本纪》的世系是伏羲、女娲、神农。五帝也有三个世系：一是黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜（《史记·五帝本纪》），二是太皞（伏羲）、炎帝、黄帝、少皞（少昊）、颛顼（《吕氏春秋》《淮南子》），三是少昊（皞）、颛顼、高辛（帝喾）、尧、舜（《白虎通义》《尚书序》）。在三皇五帝的世系中，女娲仅仅出现在最后一个不那么流行的三皇版本中。

因此，鲁迅的选择颇值得掂量。首先，在上古史的叙述中，女娲并不是正统。其次，女娲是三皇五帝谱系中唯一逐渐被指认为女性的神，但她之为女性，是在与伏羲交尾合体之后，而鲁迅却单选女娲作为创造人类的始祖，故女娲之为女性为先天之性，而非与伏羲合体关系中重新被界定的性别特征。最后，女娲在隋唐以后地位大规模下降，成为边缘化的神话人物。清末以降，有祭黄与祭孔之争，但从未出现祭祀女娲的现象。鲁迅以女娲为创世神，置盘古、伏羲、神农、黄帝、炎帝、尧和舜于画外，丝毫未提三皇五帝的谱系。在近代民族主义兴起之前，大多数祖国表述具有父系特征（fatherland），而在民族主义运动中，以母亲之地表述祖国认同成为普遍现象（motherland）。但鲁迅并无将母性与民族主义结合起来的愿望。在女娲身前，文人们讽刺她有伤风化；在她死后，武人们在她的尸体上安营扎寨。如此，又如何以女娲为中心，形成民族认同？

在三皇传说中，盘古、伏羲、女娲都被解读为创世神话，但他们是创世者吗？这一似乎不用论证的问题并非不证自明。存在两种质疑的方向，其中第一个是哲学性的，或谓文明比较性的，其中心观点是：中国与西方之间从源头上就完全不同，根据是中国没有创世神话。不同于胡适、顾颉刚截断众流、腰斩古史的编史方法，这一观点的提出者试图追踪孔子之前的哲学思想，并认为中国思想从一开始就具有非宗教的、此岸的、自然而然的“生生”宇宙观。保罗·R·戈尔丁（Paul R.

Goldin) 有一篇题为《中国没有创世神话的神话》的论文, 对此类断言作了饶有兴味的观察和辨析。<sup>①</sup> 他举出如下著名的例子: 1879年, 德国出生的新教传教士欧德理(Ernest Johann Eitel, 1838—1908) 断言: “无中生有的创造观念对中国人来说一直是完全陌生的, 以至于中国语言中没有任何词语来表达从无到有的创世观念。”<sup>②</sup> 卜德(Derk Bodde, 1909—2003) 说: “相当引人注目的是, 除了这一神话(即盘古神话, 下文讨论——引者注) 之外, 在古代主要文明中, 中国可能是唯一的没有真实的创世故事的文明。”“(中国的) 宇宙模式是自足、自运行的。……中国思想家一致否认宇宙可能起源于任何单一的有意识创造行为的可能性。”<sup>③</sup> 另外两位持类似观点的西方汉学重镇是牟复礼(Frederick W. Mote, 1922—2005) 和葛瑞汉(Angus Charles Graham, 1919—1991), 前者相信“在古代和现代、原始和先进的所有民族中, 中国人的独一无二的特点是没有创世神话, 除非我们在更一般意义的‘起源’意义上使用‘创世’这个词”;<sup>④</sup> 后者将中国古代没有创世神话与孔子思想的基本特征关联起来, “孔子回顾的过去, 并不是事物的开始。……对孔子来说, 先帝就是前王朝的圣人尧和舜”。<sup>⑤</sup>

在这一中西文明二元框架中, 即便出现了类似盘古这样的创世神话, “中国没有创世神话”的神话创造者也会用语文学或人类学的方法证明其外来性, 比如牟复礼在评论盘古神话时说:

显然, 它在中国的文献记录中出现的时间相对较晚, 在公元二世纪之前是未知的, 当时中国独特的宇宙学已经完全形成, 因此这一创世神话显然有异域起源。它可能来自印度, 那里有一个非常相似的创世故事, 尽管在华南和东南亚的苗族传说中也有与汉文版本相似的地方。<sup>⑥</sup>

其实类似观点在中国学者中也不罕见, 且不限于盘古神话。例如夏曾佑在《传疑时代的上古神话》中说:

① Paul R. Goldin, “The Myth That China Has No Creation Myth,” *Monumenta Serica: Journal of Oriental Studies*, vol. 56, 2008, pp. 1-22.

② E. J. Eitel, “Chinese Philosophy before Confucius,” *The China Review*, vol. 7, 1879, p. 390.

③ Derk Bodde, *Essays on Chinese Civilization*, eds. Charles Le Blanc and Dorothy Borei, Princeton: Princeton University Press, 1981, pp. 81, 286.

④ Frederick W. Mote, “The Cosmological Gulf between China and the West,” in David C. Buxbaum and Frederick W. Mote, eds., *Transition and Permanence: Chinese History and Culture*, Hong Kong: Cathay Press, 1972, p. 7.

⑤ Angus Charles Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Ill. Open Court Press, 1989, p. 12.

⑥ Frederick W. Mote, “The Cosmological Gulf between China and the West,” p. 7.

案黄土抟人，与巴比伦之神话合（《创世记》亦出于巴比伦）。其故未详。<sup>①</sup>

即便盘古神话的某些因素源于印度，女娲造人与巴比伦神话相似，也无法推论中国古代不存在创世神话：人类在流通交往中发展，文明总是由各种他者的痕迹动态地构成，若以某种历史要素源于某个地方便否定持续发展中的中国文明，毋宁产生于一种自我建构的需求。中国早期宇宙论更早脱离神创论的因素是一个有根据的观察，但这既不能排除中国历史中出现过创世说，也不能根据汉之前无文字记载，便断言更早时期的人们就对类似传说全无闻知。根本的问题是：对于这些东方学者而言，如果中国上古出现了创世神话，则中国便不再是中国了。

第二个质疑是历史性的，即认为这些神话并非远古神思之产物，而是后世托古形成的传说。在《古史辨》时期，顾颉刚对于中国是否存在创世神话并不特别在意，他的关注点在为中国勘定信史，但其腰斩上古史的行动也以实证史学的方法呼应了卜德、牟复礼等东方学者的观点：“时代愈后，传说的古史期愈长”；“周代人心目中最古的人是禹，到孔子时有尧舜，到战国时有黄帝神农，到秦有三皇，到汉以后有盘古等”。<sup>②</sup> 盘古最早，但起源最晚；女娲或平行于伏羲，也可能早于伏羲，即便如此，盘古、伏羲、女娲等创世神话的主角均出现于老子的宇宙学说和孔子的伦理世界之后，其起源本身正是古史辨派的疑古对象。盘古神话是典型的创世神话，记载盘古的最早文献是三国时代吴人徐整《三五历纪》，最早记载盘古化万物的是南朝梁人任昉所作的《述异记》，盘古的早期形象见于《广博物志》和《乩仙天地判说》之龙首蛇身、人面蛇身。上古岩画、战国《六韬·大明》也是盘古的早期痕迹。<sup>③</sup> 按照顾颉刚至秦始皇有三皇的说法，伏羲氏的起源只是略早于盘古而已。《古三坟》称伏羲为“燧人子也，因风而生，故风姓。末甲八太，七成三十二易草木，草生月，雨降日，河泛时，龙马负图，盖分五色文，开五易甲，象崇山。天皇始画八卦，皆连山名易。君、臣、民、物、阴、阳、兵、象始明于世。图出后，二成二十二易草木，木枯月，命臣飞龙氏造六书”。<sup>④</sup> 伏羲被称为文明始祖，不仅“始画八卦”，而且“命臣飞龙氏造六书”。《三坟》之名虽见于《左传》，但经、传、子、史均未引及，陈振孙《直斋书录解题》以为毛渐得于唐州，是北宋人伪作。宋元以降，唯郑樵信

① 夏曾佑：《传疑时代的上古神话》，苑利主编：《二十世纪中国民俗学经典·神话卷》，北京：社会科学文献出版社，2002年，第7页。

② 顾颉刚编著：《古史辨》第1册中编，上海：上海古籍出版社，1982年，第60页。

③ 饶宗颐认为，汉末兴平元年（194），四川益州讲堂石室已有盘古像，同时说明神话与宗教是紧密相关的。参见饶宗颐：《盘古图考》，《中国社会科学院研究生院学报》1986年第1期。

④ 《太古河图代姓纪》，阮咸注：《三坟》，《陆氏周易述（及其他四种）》，北京：中华书局，1991年，第6页。

之，而他人均疑之。先秦时期，伏羲、女娲之间并无直接联系，女娲最初出现时是男性。一些人类学家根据女娲（《楚辞》）、伏羲（《楚帛书》）都来自楚国，判定他们在先秦时代是来自同一地区的两个部落神。葛兰言（Marcel Granet, 1884—1940）认为：“神话是在崇拜体系中获得支撑的”，“大多数（中国神话）都和地域崇拜相关”，因此，不能将神话与其仪式基础分离开来讨论，不能把神话从民族生活的源头剥离出去。<sup>①</sup> 洛阳古墓博物馆中藏有西汉卜千秋墓出土的“伏羲女娲日月图”，确证在西汉之前已经存在伏羲形象，但与女娲有日月之别，而无男女合体之说。河南博物院藏有河南南阳新野樊集乡出土东汉“伏羲女娲画像砖”，始见二者合体图形；新疆维吾尔自治区博物馆藏吐鲁番阿斯塔那76号墓1967年出土的“伏羲女娲合体图”是唐代的织品，伏羲女娲的交尾图是创造人类的一对配偶神。

在中国古代神话中，盘古是“开辟世界之人”，<sup>②</sup> 所谓“元气蒙鸿，萌芽兹始，遂分天地，肇立乾坤。启阴感阳，分布元气，乃孕中和，是为人也。首生盘古，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，血液为江河，筋脉为地里，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎氓”。<sup>③</sup> 及至“昔盘古氏之死也，头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木”。<sup>④</sup> 与盘古相比，女娲的功能仅限于造人。《太平御览》卷78引应劭《风俗通》记女娲抟土和引绳造人，未及天地之形成：“俗说天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳于絙泥中，举以为人。”<sup>⑤</sup> 《列子·汤问》载女娲炼石补天，在此之前天地已经存在：“然则天地亦物也。物有不足，故昔者女娲氏练五色石以补其阙；断鳌之足以立四极。其后共工氏与颛顼争为帝，怒而触不周之山，折天柱，绝地维，故天倾西北，日月辰星就焉；地不满东南，故百川水潦归焉。”<sup>⑥</sup> 《淮南子·览冥训》述女娲救民于水火，是时天不兼覆、地不周载：“往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火熒炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。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，和春阳夏，杀秋约冬，枕方寝绳，阴阳之所壅沈不通者，窍理之；逆气戾物伤民厚积者，绝止之。”<sup>⑦</sup> 卜德

① Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, New York: Harper & Row, 1977, p. 54.

② 徐道：《历代神仙通鉴》，王秋桂、李丰楙主编：《中国民间信仰资料汇编》第1辑第10册，台北：台湾学生书局，1989年，第263页。

③ 《五运历年纪》，马骥撰，王利器整理：《绎史》第1册，北京：中华书局，2002年，第2页。

④ 任昉撰：《述异记》卷上，湖北崇文书局开雕，1875年，第1页。

⑤ 李昉编纂：《太平御览》第1册，石家庄：河北教育出版社，1994年，第672页。

⑥ 杨伯峻撰：《列子集释》，北京：中华书局，2013年，第157—158页。

⑦ 何宁撰：《淮南子集释》上册，北京：中华书局，1998年，第479—480页。

因此不无理由地说：女娲的故事不能称为创世神话，因为在她出现的时刻，天地已经存在，不是无中生有的创造。<sup>①</sup>

历史文献中的女娲是一位无中生有的创世者吗？这一问题的另一正确问法其实是：希腊神话中的创世真的是纯而又纯的无中生有吗？<sup>②</sup>赫西俄德（Hesiod，公元前8世纪）所描述的宇宙起源、柏拉图的迪米乌哥斯（Demiurge）和亚里士多德的第一推动者（the Prime Mover）可能都说不上是纯而又纯的无中生有。<sup>③</sup>退一步说，即便历史文献中的女娲不是无中生有的创世神，《补天》也并未囿于其文字记载。恰恰相反，鲁迅以微妙的描写暗示了女娲乃天地开辟者，不但抹去了盘古与女娲的功能之别，而且将她从三皇五帝等一切权力谱系中抽离出来。她是独一无二者，是唯一者，只有超出一切既定历史与时间体系才能发现其超时空的独特性。历史的起源必然是非历史的。女娲所补之天是她自己的造物，或者是伴随她的梦醒而展开的世界：

女娲忽然醒来了。

伊似乎是从梦中惊醒的，然而已经记不清做了什么梦；只是很懊恼，觉得有什么不足，又觉得有什么太多了。煽动的和风，暖暾的将伊的气力吹得弥漫在宇宙里。

伊揉一揉自己的眼睛。<sup>④</sup>

女娲从梦中醒来，和煦的风“将伊的气力吹得弥漫在宇宙里”——宇宙是伴随她的梦醒而展开，还是先于她的醒来就已经存在？由于女娲造人纯属无意识行为，我们无法判断她梦中的行动的后果。再看接下来的描写：“天边的血红的云彩里有一个光芒四射的太阳，如流动的金球包在荒古的熔岩中；那一边，却是一个生铁一般的冷而且白的月亮。然而伊并不理会谁是下去，和谁是上来。”<sup>⑤</sup>——日月各自运行，无分上下，只有这一边和那一边之别，而判断这与那以及随之而来的上与下的显然是女娲的位置，只是在她猛然间站立起来的时候，我们才看到这个与她的身体的色泽和光芒同调的“肉红色的天地间”。“全身的曲线都消融在淡玫瑰似的光海里”，<sup>⑥</sup>光海之玫瑰色源自她肉红色的身体，故而她消融在她自己的光芒造成的光海之中。海洋与波涛沐浴在她身体的光芒里，随着她的身体波动而形成秩序，而她对此全无知觉。类似的修辞方法在《野草·颓败线的颤动》中也曾出现：母亲的颓败身躯的全面颤动“点点如鱼鳞，每一鳞都起伏如沸水在烈火上；空中也即刻一同振颤，仿佛暴风雨中的荒海的波涛。她于是抬起眼睛向着天空，并无词的言语也沉默尽绝，

① Derk Bodde, *Essays on Chinese Civilization*, p. 65.

② Andrew Plaks, "Creation and Non-Creation in Early Chinese Texts," in Shaul Shaked, ed., *Genesis and Regeneration: Essays on Conceptions of Origins*, Jerusalem: Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities, 2005, p. 165.

③ Paul R. Goldin, "The Myth That China Has No Creation Myth," p. 12.

④⑤⑥ 《鲁迅全集》第2卷，第357、357、358页。

惟有颤动，辐射若太阳光，使空中的波涛立刻回旋，如遭飓风，汹涌奔腾于无边的荒野”。<sup>①</sup> 在这里重要的问题不是宇宙万物是否在女娲醒来之前已经存在，而是宇宙伴随她身体的律动而展开，其秩序之形成并非产生于一个有目的的行动，而是一个自然过程，如同造人一样，她“只是不由的跪下一足，伸手掬起带水的软泥来，同时又揉捏几回，便有一个和自己差不多的小东西在两手里。”<sup>②</sup> 女娲用海水里的淤泥和藤条抽打出来的泥点造出了人，人类因此在非历史的情境中诞生，无所谓目的，无所谓本质。人类的历史性是由人类的相互关系运动持续建构的产物，人类的本质是用完全不同的形象一点点地制造出来的，那便是文明史的诞生。

### 三、土地与海洋

无论是抔土，还是结绳，女娲造人的地基都在土地。不周山乃人间之天柱，古书记载在昆仑山西北。土是人得以孕育的母体。然而，在鲁迅的笔下，人并非单纯地起源于土地，至多是为海洋或为海水所浸泡的土地。这一改变非同小可，因为它将创世神话与一种观察世界的新视角关联起来了。在有关女娲的记载中，造人行动在土地上进行，从未出现过海洋的形象，因此，理解造人的问题必须通过土地才能获得。换句话说，对于古人而言，无论在起源问题上持创世观还是自生观，陆地始终是观察起源的方式，五德终始的起点也是土。这一特征不仅自古而然，东西之间也十分相似。施米特说：

人是一种陆地动物，一种脚踩着陆地的动物。他在坚实的陆地上驻足，行走，运动。那是他的立足点和根基；他由此获得了自己的视角；这也决定了他观察世界的印象和方式。

因此，他将他生存于其上的这个星体称为“地球”，尽管存在着这样一个众所周知的事实，即这个星体表面几乎四分之三的范围被水覆盖着，只有四分之一是陆地，而且，即便是最大的洲也不过像是一个浮动的岛屿罢了。<sup>③</sup>

在西方语言中，Earth的原意是大地，并没有“球”的涵义。但即便在哥伦布之后，我们依旧称其为“地球”或“大地”。如果称之为“海球”，人们会觉得怪异。<sup>④</sup> 施米特问道：“难道人的存在及其本质在根本上是属土的（erdhaft）并且仅仅与土相关，而其他几种元素真的只是第二位的附属于土元素的东西吗？问题没有这么简单。这样一种提问——即是否还有某种纯粹属土之外的人类存在的可能性——比我们想象的更容易理解。你只需走向海边，放眼远眺，动人心魄的海平面立马会

<sup>①②</sup> 《鲁迅全集》第2卷，第211、358页。

<sup>③④</sup> 参见C.施米特：《陆地与海洋——古今之“法”变》，林国基、周敏译，上海：华东师范大学出版社，2006年，第1、1—2页。

映入你的眼帘。值得注意的是，当人站在海边，他会很自然地由陆地向海洋眺望，而不是反过来从海洋向陆地眺望。在人的深层的、常常是无意识的记忆中，水和海洋乃是一切生命的神秘源头。大多数民族在他们的神话和传说中不仅能够回忆起土生土长的神灵和人类，而且也能回忆起从海洋中诞生的神灵和人类。它们都提到了有关海洋与湖泊的儿女的故事。”<sup>①</sup>

将《补天》置于古代女娲神话的序列中观察，这篇小说代表着一种视界逆转。小说最后一节写女娲差遣巨鳌在海上背着仙山浮游，以后秦皇汉武又差遣方士去海上搜寻，结果没有找到仙山，只是发现了几个“野蛮岛”。这里的野蛮岛恐怕不只是岛屿，也是人们习惯称之为大地和大陆的地方，在浩瀚的海洋世界里，它们只是一些漂浮物。小说的末尾，鲁迅转换了观察世界的方式：在这个地球中，人类不过是从海底走出的蜉蝣，却将伟大的母亲视为探险、征服的对象。共工与颛顼争夺帝位的斗争造成的不是山崩地裂，而是天塌和海啸。这是母亲的复仇，她苏醒时突然展开的绚丽天体和伴随她身体的光波而荡漾的海洋如今洪水倒流，“水和沙石都从背后向伊头上和身边滚泼过去”，“遍地是瀑布般的流水；大概是海里罢，有几处更站起很尖的波浪来”：

可是终于大平静了，大波不过高如从前的山，像是陆地的处所便露出棱棱的石骨。伊正向海上看，只见几座山奔流过来，一面又在波浪堆里打旋子。伊恐怕那些山碰了自己的脚，便伸手将他们撮住，望那山坳里，还伏着许多未曾见过的东西。<sup>②</sup>

山从海平面升起，许多并非她所手造的东西出现在山坳里。除了道士们为追求长生不老而吃下去的丹砂金玉（“似乎是金玉的粉末”），也就是维系生命的“嚼碎的松柏叶和鱼肉”。<sup>③</sup>鲁迅笔下的女娲故事因此成为海洋起源说的回声：神仙岛上的人们很可能只是鱼人的残余，而人类视为母腹的大地不过是“海洋存在的边界”。<sup>④</sup>《补天》的这一视界革命适应着创世神话的寓意——这是关于宇宙、世界和人的诞生的古史，而不是关于一个民族、一个部落或一个局部的神话。

#### 四、拯救之本能与厌憎

女娲是本能的拯救者，也是潜在的复仇者，若用伟大或悲悯去描述她，得到的或许只是厌烦。《补天》中的复仇主题是潜在的，它将在《故事新编》叙述河流的每一个岔口以不同的形式浮现，并从潜在世界转向狂欢状态，如潜流撞击浅滩，如沸

<sup>①</sup> C.施米特：《陆地与海洋——古今之“法”变》，第2—3页。

<sup>②③</sup> 《鲁迅全集》第2卷，第360、360页。

<sup>④</sup> C.施米特：《陆地与海洋——古今之“法”变》，第4页。

水在烈火上。在鲁迅的笔下，女娲既不是部落神，也不是民族崇拜的偶像，而是一个真正的创世者和再造者：宇宙在她醒来时展开，上下左右的空间关系，波涛的律动和世界的秩序，全部伴随她的行动（时间）而诞生。因此，女娲即便不是宇宙万物的创造者，也是宇宙之为宇宙即宇宙秩序的创始者和重塑者。鲁迅打破了汉代以降伏羲女娲合体的形象，如飞鸟归巢，重回最初顶天立地、无需依傍的女娲形象，她无需合体和交配而创造了人类。鲁迅抛弃了女娲与伏羲合体前的男性特征，赋予女娲以女性的风采，这从她的造物“古衣冠的小丈夫”的视野也可以得到确证，但她之造人与男女交配无关，也与是否受孕无关，只是无聊时宣泄与劳作的后果。让我们回顾一下幸德秋水对基督创世说的批判：“不凭男女交合，只凭处女感受神灵而怀孕生育；被人杀死，埋葬，世界为之变成黯黑；过了三天或某些时期之后而复活，给世界带来光明，给生物带来生命；他的誕生日或复活日在12月25日，等等，这些基督传记中极为重要的事件，实为古代各种太阳神话所共有。这是我们所最当注意的。”<sup>①</sup>就不凭男女交合和给世界带来光明、给生物带来生命而言，鲁迅笔下的女娲像极了一位创世神，但他的同情和礼赞与竭力抹杀基督的幸德秋水似乎正好相反。这又是为什么呢？

鲁迅以女娲而不是伏羲作为创始者，拒绝了伏羲女娲合体（以及暗含的交配受孕之说）的后世传说，这一叙述策略隐含着他对文明史的看法。伏羲创立八卦、文字、琴瑟、婚姻、渔猎，为文明始祖，所谓“古者伏牺氏之王天下也，始画八卦，造书契，以代结绳之政，由是文籍生焉”。<sup>②</sup>伏羲与女娲神话的最大区别在于伏羲“王天下”，他所创造的文明是一种统治结构。《周易·系辞下》：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察”；<sup>③</sup>庖牺氏“作结绳”和“作八卦”。<sup>④</sup>1934年8月，鲁迅在《申报·自由谈》连载十二则《门外文谈》，其中引用《易经》“上古结绳而治，后世圣人易之以书契”的说法，否定文字由仓颉一人所造。他的落脚点不在民族与文字之关系，而在否定文字的首创在特权者个人这一点。他批评说：“文字在人民间萌芽，后来却一定为特权者所收揽。据《易经》的作者所推测，‘上古结绳而治’，则连结绳就已是治人者的东西。待到落在巫史的手里的时候，更不必说了，他们都是酋长之下，万民之上的人。社会改变下去，学习文字的人们的范围也扩大起来，但大抵限于特权者。至于平民，那是不识字的，并非缺少学费，只因为限于资格，他不配。”<sup>⑤</sup>

① 幸德秋水：《基督何许人也——基督抹杀论》，马采译，北京：商务印书馆，2017年，第94—95页。

② 李学勤主编：《十三经注疏·尚书正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第1—2页。

③④ 李学勤主编：《十三经注疏·周易正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第302、298页。

⑤ 《鲁迅全集》第6卷，北京：人民文学出版社，2005年，第94页。

这也解释了鲁迅弃伏羲而择女娲的动机：鲁迅拒绝采用结绳而治的说法，不相信文字和文明系一人所造，也讥讽禁军大纛旗上的科斗字不过是掩盖真相的东西。《补天》由三个部分组成，首先是造人故事，其次是补天故事，最后是尾声，即文明史的诞生——古衣冠的小丈夫举起的带着符号的竹片、禁军在她的肚皮上安营扎寨并高悬科斗文的大纛旗意味着人类文明史的开端，从女娲创造行动的角度说，这一过程也正是真实性丧失或被掩盖的过程。《故事新编》各篇中持续出现的一个主题就是对历史的质询，这一质询包含两个层面。首先，历史不是前定的，《补天》所说的“创世”故事只是创造了作为一种生物的人及其自然秩序，而历史却是这个所造物（人类）自身的造物，在这个意义上，如同女娲以无中生有的方式造人，人也在“无中生有”中造历史（这多少有点像维柯在《新科学》中的断言，即上帝创造自然，人类创造历史），但女娲造人是偶然的和一次性的，而人创造历史却是持续、重复和绵延的过程。因此，所谓人在“无中生有”中创造历史不过是对上帝造人和命运前定说的否定，他或她不可能在“无”中行动和创造，即便以改革、革命或与历史决裂相号召，他或她也总是在一定的历史条件下、按照某种前人奠定的轨迹行动。不仅如此，人类从自身的历史中“认识”创造了他们的神，也就创造或命名了自己的历史；将人类自身的“起源”命名为神，也就开启了自己的历史。例如，《补天》中人将自己命名为“女娲氏之肠”，其实也是通过这一自我指认命名了作为创世神的女娲。

其次，人创造历史是欧洲启蒙运动和浪漫派的主题，即对神与人的关系的颠倒，鲁迅在历史中“破除名相”的努力是对人造历史或人造神这一叙事本身的颠倒。后一点也将鲁迅与古史辨派区分开来：一切被命名的历史都是掩盖和扭曲的结果，若仅仅依靠历史书写来证明历史，无异于缘木求鱼。鲁迅注目的是历史得以形成的行动或行动着的人。与伏羲氏作为文明始祖被供奉不同，女娲对于创造的后果非常不满。鲁迅细致地描写了她的造物对于创造者的态度：指控、背叛、伤害和利用。这些指控、背叛、伤害和利用总是以文字的形式书写出来，并以道德的和仪式的方式获得自身的权威性和秩序感。结绳而治、易以书契、百官以治、万民以察，这是多么庄严的文明诞生史！然而，在鲁迅的笔下，诞生之初的人类尚存一些天真与可爱，但这些小东西一旦成型，或者说，一旦进入文明的进程，便“怪模怪样的已经都用什么包了身子”。<sup>①</sup>他们或者是呼吁上真“请救蚁命，……并赐仙……仙药”的道士，或者是“多用铁片包了全身的”武人，或者是为了占有青石头而“又冷笑，痛骂，或者抢回去，甚而至于还咬伊的手”的私有者，或者是“顶上是一块乌黑的小小的长方板”、递给女娲“一条很光滑的青竹片，上面还有两行黑色的细点，比榭树叶上的黑斑小得多”的儒士，或者是“说惟有他们是女娲的嫡派，同时也就改换了大纛旗上的科斗字，写道‘女娲氏之肠’”的禁军，所有这些都是文明的造物，

<sup>①</sup> 《鲁迅全集》第2卷，第360页。

都有著之竹帛的证据，却非女娲创造之初衷。<sup>①</sup> 相对于人之初发出的声音，青竹片上的两行细点或科斗文等书写形式多了一层文明的掩饰。正由于此，历史从来都是另一种神话的形式，其驱逐神话的动力源于重造神话的动机。

鲁迅没有沉溺于虚无主义或悲观主义，他的“真的人或者还有？”（《狂人日记》）的命题引导他探寻穿越纸面表象，试图综合科学（而不是“伪士”们以反迷信相号召的科学）和幽灵学的方法，寻找世界的本相和真的人的踪迹。如果历史是人“无中生有”的产物，或者说，历史是人在特定条件和前提下按照自己的面貌命名的过程，而创世神就是人对自己起源的思考和想象的产物。人是一个矛盾体，一个可以通过思考自己的起源来质疑自身历史，或通过自身历史来质疑自己起源的存在。女娲的形象就建立在这两种质疑的交汇处。如果探索自然（包括作为自然一部分的人，如鲁迅在《人之历史》中所述的历史，或在解剖学意义上面对的人之身体及其器官的形成）需要科学，那么，理解比自然更为复杂的人造物——历史——就需要幽灵学，即能够穿越表象、表述、符号，与对象本身合体的、无内无外的目光及其解码能力。也正由于此，女娲从未扮演文明初祖的角色，她是绝不被那些自称为或他称为“起源”的东西约束或迷惑的创造者，是被“起源”神话所放逐的不完美的创世神。《补天》由此成为鲁迅探索“迹”与“所以迹”的独特开端：女娲存在于创造的进程和瞬间，从而也是反起源之神；真的人存在着，但不能被归于某种可以实证还原的自我或他者。小说结尾谈到了野蛮岛：

方士寻不到仙山，秦始皇终于死掉了；汉武帝又教寻，也一样的没有影。

大约巨鳌们是并没有懂得女娲的话的，那时不过偶而凑巧的点了点头。模模胡胡的背了一程之后，大家便走散去睡觉，仙山也就跟着沉下了，所以直到现在，总没有人看见半座神仙山，至多也不外乎发见了若干野蛮岛。<sup>②</sup>

这段描写源自《史记·封禅书》：“邹子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。”<sup>③</sup> 但在现代的语境中，却让人想起海洋时代的哥伦布寻找东方却意外发现了新大陆一样，“不外乎发见了若干野蛮岛”。这不正是殖民时代的人类文明旅程吗？

从这个角度说，通过重返创造过程，《补天》表达的不是文明诞生的辉煌时刻，而是“文明及其不满”——对鲁迅而言，弗洛伊德的这个表述或许太过温柔。在《补天》故事的延长线上，我们可以读到《野草·过客》中的诅咒：“回到那里去，就没一处没有名目，没一处没有地主，没一处没有驱逐和牢笼，没一处没有皮面的笑容，没一处没有眶外的眼泪。我憎恶他们，我不回转去！”<sup>④</sup> 如果《故事新编》以

<sup>①②</sup> 参见《鲁迅全集》第2卷，第361—366、366页。

<sup>③</sup> 《史记》第4册，北京：中华书局，2014年，第1646页。

<sup>④</sup> 《鲁迅全集》第2卷，第196页。

反起源为开端，又如何解释鲁迅以创世神话为形式的动机呢？他所要回归的点在哪儿？这是一个完全不同的起源地：没有名目的地方，没有地主的地方，没有驱逐和牢笼的地方，没有皮面的笑容的欢乐，没有眶外的眼泪的悲伤，此即“真”的世界。

鲁迅抛弃了圣王创世的神圣起源，拒绝作为文明诞生的圣王世系，转而从身体、欲望、无聊、力、物质来解释创造，即“在最料想不到它们发生的地方，在情感、爱欲、意识、天赋这些被认为毫无历史可言的东西中去侦伺事件”。<sup>①</sup> 女娲的行动带出了一系列的开端：空间的开端、时间的开端、人的开端，以及作为人的行动的笑的开端、哭的开端——所有这一切尚在神创自然的范畴之内，而以“占有”的开端为转折点，人的历史开始了。这就是妒恨、仇视、乞求、阴谋、诡计、战争的诞生和绵延，以及在这一混乱的进程中形成的道德的谱系、历史的谱系和关于秩序的理念。这些开端与事物的起源并无同一性可言，我们从中看到的是各种人与事的矛盾、歧异和不协调，仿佛是对起源问题的系谱学观点的预言：“起源总是先于堕落、先于肉体、先于世界和时间；它在众神之侧，讲述它的神谱广为传唱。然而，历史的开端是卑微的。不是谦和意义上的卑微，也不是鸽子脚步般羞怯意义上的卑微，而是微不足道、具有讽刺意味的、足以消除一切自命不凡的卑微。”<sup>②</sup> 正是在对错综的历史关系的思考中，鲁迅求“真”的方式经历了从循名责实向幽灵学的转化，即透过“文明”的命名体系而直达被命名体系所遮盖的真正的创造性的行动和行动者。

## 五、紊乱与创造

现在让我们重返创世神话和起源问题，或者说《补天》作为不完备的创世神话之性质。《古史辨》叙述中国历史上三皇五帝的真伪问题，其主要目的是以真实的名义将这些神话人物逐出古史。与之相比，《补天》以女娲神话为起点，讲述人类之由来和人类文化如何构成，并没有将女娲纳入这一历史内部。恰恰相反，文明史的诞生是以反起源的方式展开的，即女娲在其中是被背叛的对象和被假托的始祖。鲁迅并未将女娲视为作为个体的历史人物，这一点与古史辨派一样，但他另辟蹊径，将问题引向了创世神话的历史位置。鲁迅从未关心过西方汉学中“存在创世神话的中国还是中国吗”的问题，后者将创世神话之有无视为文明差异的根源，其关注的核心与其说是对中国文明性质的历史描述，毋宁是对西方自我的确认。对于那些认为中国没有创世神话的学者而言，创世神话的存在意味着中国不复为东西二元关系中的中国、西方不复为东西二元关系中的西方，但中国或者西方难道不是在突破了这一二元框架之后才能回归自己的真实位置吗？鲁迅的叙事策略在不经意间恰好起到

<sup>①</sup> 这是福柯对于尼采断言的解释。参见杜小真编选：《福柯集》，第146页。

<sup>②</sup> 杜小真编选：《福柯集》，第149页。

了打破二元框架、激活世界图景、重新叙述历史以创生新的普遍性的作用。女娲的形象源于中国的历史文献，但在鲁迅的笔下，她不是部落神或民族神，正如希腊神话不是关于希腊的故事一样，女娲是人类的创造者和宇宙得以展开的动力。

鲁迅以小说的形式模拟了世界与人类诞生的第一推动力，但这并不是对上帝创世的模仿和肯定。早在1907年，鲁迅在盛赞林奈（Carl von Linné）影响深远的植物分类学的同时，就对其沿袭“摩西创造之说”表示不满。他说，按照林奈的分析，“今之生物，皆造自世界开辟之初，故《天物系统论》亦云免诺亚时洪水之难，而留遗于今者，是为物种，凡动植种类，绝无增损变化，以殊异于神所手创云。”这一典型的神创论“仅知现在之生物，而往古无量数年前，尝有生物栖息地球之上，为今日所无有者，则未之觉，故起原之研究，遂不可几”。<sup>①</sup>通过人的诞生和文明演化的描述，鲁迅将历史描述为一个由人的行动推动和支撑的持续蜕变、充满了矛盾的进程。因此，从根本上说，鲁迅不相信也没有复制创世说，他的女娲创世神话不过是反神话。通过这一反神话，他以批判的视野检讨和质询不同的起源说，重新界定了历史与真实的命题：女娲故事体现的是追究真实的激情，这一真实不能还原为历史中的某个原点或外部推动力，也不能描述为井然有序的自然进程。从她所创造的世界诞生之时起，不同力量的冲突、名实之间的矛盾、难以弥合的缺陷持续生成。鲁迅以一种反历史姿态表达了一种接近历史之真的最激烈形式。

无论是坚持中国不存在着创世神话，还是认为中国存在着无中生有的第一推动力，抑或以五德终始说演绎宇宙的变迁，创世说、“生生”说（自然而然说）和历史循环说都代表着秩序的诞生和运行的过程。例如在《老子》中，道的自然运行正是宇宙秩序的基本法则：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。<sup>②</sup>

《老子》所谓法自然之道是否暗示着某种无中生有的外部动力呢？西汉道家思想的倡导者陆贾的《新语》有这样的表述：

传曰：“天生万物，以地养之，圣人成之。”功德参合，而道术生焉。

故曰：张日月，列星辰，序四时，调阴阳，布气治性，次置五行，春生夏长，秋收冬藏，阳生雷电，阴成霜雪，养育群生，一茂一亡，润之以风雨，曝之以日光，温之以节气，降之以殒霜，位之以众星，制之以斗衡，苞之以六合，罗之以纪纲，改之以灾变，告之以禎祥，动之以生杀，悟之以文章。

<sup>①</sup> 《鲁迅全集》第1卷，第10页。

<sup>②</sup> 王弼注，楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2016年，第62—64页。

故在天者可见，在地者可量，在物者可纪，在人者可相。<sup>①</sup>

戈尔丁认为陆贾之道不是自生的过程，所谓“天生万物”之天隐含着第一推动力的意味。<sup>②</sup>此说尚需仔细辨析，这里不能展开，但在创世说与宇宙秩序自生说的差异中也存在着共同点，即它们都相信世界万物在诞生时刻就确定了自己在宇宙间的位置和运行的法则，也都表达了宇宙天地之整然有序的信念。我们看《国语·楚语》描述的那个有序的民神世界：

古者民神不杂。民之精爽不携二者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之。如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。……坛场之所，上下之神祇、氏姓之所出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。<sup>③</sup>

在民神杂处的世界里，通过名相秩序，天地神民各司其序，民能忠信，神有明德。

这一关于宇宙天地整然有序的信仰最集中的表达是五行，即使间有乱德失政之时，也依旧在循环周期之内。《史记·历书》有“黄帝考定星历，建立五行，起消息”，<sup>④</sup>因此，历代均认为五行由三皇五帝世系中的创始者之一黄帝制作。几乎与鲁迅写作《补天》同时，1922年，梁启超在《东方杂志》发表《阴阳五行说之来历》一文，石破天惊，断言“阴阳五行说，为二千年来迷信之大本营”。“春秋战国以前所谓阴阳，所谓五行，其语甚希见，其义极平淡。且此二事从未尝并为一谈。诸经及孔、老、墨、孟、荀、韩诸大哲皆未尝齿及。然则造此邪说以惑世诬民者谁耶？其始盖起于燕、齐方士；而其建设之，传播之，宜负罪责者三人焉：曰邹衍，曰董仲舒，曰刘向。”<sup>⑤</sup>

顾颉刚上承梁氏及其弟子刘节之说，根据商代甲骨文字中无五行的痕迹，以及孔孟老庄也无相关论述，对于五行之说起于黄帝或夏商均给予否定回答。他以《墨子》和《荀子·非十二子》为据，认定“五行说起于战国的后期”，“邹衍是始创五行说的人”。在顾颉刚看来，邹衍的时代是战国诸侯相互竞争，强国竞相升级为帝的“帝制运动”时代（秦为西帝、齐为东帝等），而邹衍在五行说的基础上创立五德终始说，“只在说明如何才可有真命天子出来，真命天子的根据是些什么”。“五德终始说是一种命定论”，但与传统儒家的天命观不同，“惟有五德终始说，却是一种极具体的天命的律法”。“五德，为得到五行中的某行而成天子者的所据之德。五行以次循环，

① 王利器撰：《新语校注》，北京：中华书局，2012年，第1—6页。

② 参见 Paul R. Goldin, “The Myth That China Has No Creation Myth,” p. 15.

③ 徐元浩撰：《国语集解》，王树民、沈长云点校，北京：中华书局，2002年，第512—514页。

④ 《史记》第4册，第1500页。

⑤ 顾颉刚编著：《古史辨》第5册下编，上海：上海古籍出版社，1982年，第343、353页。

以次用事，终而复始，得到五德的天子也跟着它循环，跟着它用事，终而复始。”<sup>①</sup>

五德说以“土、木、金、火、水”相次转移，其次序是按照五行相胜的原理而运行，如木克土，故木继土后；金克木，故金继木后，亦即新朝之起必因前朝之德衰，新朝所据之德必为前朝所不胜之德。<sup>②</sup>按梁启超的考订，“五行说之极怪诞而有组织者，始见于《吕氏春秋》之十二览，而后《小戴礼记》采之，即《月令篇》，《淮南子》又采之”。<sup>③</sup>他感叹道：

吾辈死生关系之医药，皆此种观念之产物，吾辈最爱敬之中华民国国旗，实为此种观念最显著之表象：他更何论也。<sup>④</sup>

五德终始之服色度数最终显示于民国之五色旗，足见这一宇宙秩序及其运行与历朝王治之赓续互为表里。董仲舒《三代改制质文》因应时代变化，更在五德终始说的基础上发明三统说，将五德终始改为三统循环，即黑统、白统、赤统，也将本代与前二代列为“三王”，顾颉刚戏称为“本届的三统”。<sup>⑤</sup>三统之外，又有所谓四法，即夏、商、质、文（顾颉刚按：“夏、商不是代名，乃是两种法制的类名”<sup>⑥</sup>）。三统以三数循环，四法以四数循环，历十二代为一次大循环。五德、三统、四法表述各有不同，但都是礼乐制度之尺度，都按照循环方式有序展开。

我们可以通过鲁迅在小说中对史料来源的综合和演绎观察他对宇宙秩序的呈现。女娲故事的主要来源是《山海经》《国语·周语》《列子·汤问》《淮南子》之《天文训》和《览冥训》《太平御览·风俗通》《博物志》和《补史记·三皇本纪》。《列子·汤问》中有“天地亦物也。物有不足”<sup>⑦</sup>的说法，《淮南子·览冥训》也说“往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火熾炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颡民，鸷鸟攫老弱”，<sup>⑧</sup>都表示女娲炼石补天、断鳌足立四极乃是补天地之不足。但《补天》开篇，映入女娲眼中的世界是多么美丽和丰饶：粉红的天空，石绿色的浮云，光芒四射的太阳，铁一样冷而且白的月亮，嫩绿的地面，格外娇嫩的松柏，眼前是分明的桃红和青白色的斗大的杂花，到远处可就成为斑斓的烟霭了。纯白的影子在海里动摇，手中的软泥孕育了生命。“紫藤便在泥和水里一翻身，同时也溅出拌着水的泥土来，待到落在地上，就成了许多伊先前做过了一般的小东西”。<sup>⑨</sup>他们“大半呆头呆脑、獐头鼠目”，但也没有像《太平御览》卷78引汉代应劭《风俗通》记载的那样，黄土造出的是富人，绳子甩出的是穷人。<sup>⑩</sup>贫富和占有关系

①②③④⑤⑥ 参见顾颉刚编著：《古史辨》第5册下编，第410、415、417—418，418，352，353，442，443页。

⑦ 杨伯峻撰：《列子集释》，第157页。

⑧ 何宁撰：《淮南子集释》上册，第479页。

⑨ 《鲁迅全集》第2卷，第359页。

⑩ 《太平御览》卷78引汉代应劭《风俗通》：“俗说天地开辟，未有人民，女娲转黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳于纆泥中，举以为人。故富贵者黄土人也，贫贱凡庸者纆人也。”（李昉编纂：《太平御览》第1册，第672页）

(“有时到热闹处所去寻些零碎，看见的又冷笑，痛骂，或者抢回去，甚而至于还咬伊的手”<sup>①</sup>)均非创世的产物，而是人和人之间关系的后果。

鲁迅把创世传说从对土的单一叙述中解放出来，把它放在造人与补天两个故事的交接点上，以混乱杂陈的形成呈现所有宇宙的原始质料。在打破一切次第循环的表象的同时，鲁迅前所未有地提升了水和海洋的位置。在五德终始说中，相次循环的是“土、木、金、火、水”等宇宙原始要素。女娲传说文献既云抟土造人，则土是基本元素；又云炼石补天，则火是必需品；无论是共工与颛顼之争而引发的“百川水潦”，还是由于天地之不足而“水浩洋而不息”，水也是天地间的基本元素，但所有文献记载中并无木与金。鲁迅将结绳造人改编为“紫藤便在泥和水里一翻身，同时也溅出拌着水的泥土来”，再加上炼石的芦柴堆，也就给出了木的元素，但金又何在呢？“伊瞥见有一个正在白着眼睛呆看伊；那是遍身多用铁片包起来的，脸上的神情似乎很失望而且害怕。”<sup>②</sup>鲁迅将女娲补天的故事置于铁器时代，补足了女娲记载中完全阙如的金元素，也以文学的形式将其从远古时代纳入了文明史的范围。《补天》中的铁元素证明铁器时代发源于战争，而不是生产工具之更新。但女娲创世之远古，其时间并不可考。铁制铠甲的存在，难道不是与她两腿之间突然出现的古衣冠的小丈夫一样，属于时间性或时代性的混乱的标志？在鲁迅笔下的女娲世界里，各种宇宙元素混乱杂陈，而金元素的突进，以及全部叙述时间的错置，不仅打破了四时循环和五德次第进化的模式，而且使诞生后的世界和宇宙完全处于无序的状态，故补天故事不仅是创世故事，也是从“文明史”中拯救文明的故事——“文明史”之秩序是紊乱的根源，而女娲在紊乱中重新建立的不是五德终始之新阶段，而是另一种无法覆盖在次第循环表象下的新世界。

因此，并不奇怪，鲁迅采用了共工与颛顼争帝、怒触不周之山的故事，将这一故事演绎为争夺帝位而致“折天柱，绝地维；故天倾西北，日月星辰就焉；地不满东南，故百川水潦归焉”<sup>③</sup>的寓言。鲁迅模仿《尚书》而形成的对话暗示冲突双方各自诉诸天的名义指控对方，如共工方云：“天降丧。”“颛顼不道，抗我后，我后躬行天讨，战于郊，天不祐德，我师反走，……”颛顼方谓：“人心不古，康回实有豕心，觊天位，我后躬行天讨，战于郊，天实祐德，我师攻战无敌，殛康回于不周之山。”<sup>④</sup>按历史传说，共工是上古史上的诸侯，为炎帝（神农氏）后代；颛顼为黄帝之孙，上古史上“五帝”之一，号高阳氏。他们之间的斗争，正如顾颉刚对产生五德终始说的邹衍时代一样，也是“帝制运动”时代。这里何曾有所谓五德终始、三统循环，又何来天命之四时往复？在《补天》中，有关历史的叙述都是对创世、补天等行动的掩盖，鲁迅拒绝将一切人事的灾难纳入宇宙的自然循环之中。小说最后

①② 《鲁迅全集》第2卷，第363、361页。

③ 杨伯峻撰：《列子集释》，第158页。

④ 《鲁迅全集》第2卷，第362页。

一节写一队禁军在女娲氏的肚子上安营扎寨，这段故事引自《山海经·大荒西经》：“西北海之外，大荒之隅，有山而不合，名曰不周负子。……有国名曰淑士，颛顼之子。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，其腹化为此神。”<sup>①</sup> 历代统治者以托古为名穷兵黩武、争夺帝位、自立牌坊，除此之外，便是派遣方士遍寻海上仙山以求长生不老，<sup>②</sup> 又何曾尊重生命的周期和四时之气运循环？

正由于此，鲁迅生动逼真地描写古籍中完全阙如的补天过程：每一个细节，每一次遭逢的挑战，每一次所造物的背叛、攻击与否定。乞求拯救的道士、参与战争的武人、拒绝采石的地主，以及古衣冠的道德家，一一将补天者无聊中的宣泄和劳作衬托为艰辛、奉献和牺牲。正如造人一样，女娲补天依循的是她的创造本能，而不是道德的训诫。在这里，天命与五德终始、三统循环等全无关系：

女娲倒抽了一口冷气，同时也仰了脸去看天。天上一条大裂纹，非常深，也非常阔。……伊已经打定了“修补起来再说”的主意了。

伊从此日日夜夜堆芦柴，柴堆高多少，伊也就瘦多少，因为情形不比先前，——仰面是歪斜开裂的天，低头是齷齪破烂的地，毫没有一些可以赏心悦目的东西了。<sup>③</sup>

女娲，以及传说中的英雄如羿和禹，都是人在创造自己的历史时创造的神，是人用以自我表述的名相和以名相构成的秩序的象征。这就是女娲在创世、造人、补天之后而感到“无聊”的原因。《补天》中因此存在两种“无聊”，即作为创造动力的“无聊”和因被造物命名和扭曲而感到的“无聊”，是因自己的造物为各自的“占有”而“冷笑，痛骂，或者抢回去，甚而至于还咬伊的手”——即所谓“文明史”——而感到的“无聊”，前者是能动的，后者是被动的。如果说创世造人是反神话，那么，炼石补天则是拟古史，二者共同构成了女娲故事的两个方面。这是反起源的起源，反历史的历史，无聊中的创造力，牺牲者对于一切丰碑的嘲讽，近乎“支持不住”的行动中潜藏的巨大力量，以及与为占有而缠斗的历史截然不同的未来性。它们坚实地存在着，却并非已经被命名的存在物。因此，需要幽灵之眼穿透存在物以探索存在本身。

〔责任编辑：张 跣 马 征〕

① 郭璞注：《宋本山海经》，北京：国家图书馆出版社，2017年，第227页。

② 《史记·秦始皇本纪》：“齐人徐市等上书，言海中有三神山，名曰蓬莱、方丈、瀛洲，仙人居之。请得斋戒，与童男女求之。于是遣徐市发童男女数千人，入海求仙人。……数岁不得。”（《史记》第1册，北京：中华书局，2014年，第317—335页）

③ 《鲁迅全集》第2卷，第363页。

analysis framework for economic growth to study the complex dynamics of economic jumps between different growth paths and the influence of the government. We find that under the conditions of initial and dynamic costs, government promotion can achieve state transition, and there exists a dynamic synergy mechanism between the government and the market. The attraction of potential equilibrium comes from the market mechanism, while the attraction of dynamic changes in potential equilibrium comes from the government. The dynamic synergy mechanism between the government and the market can achieve state transition, and throughout the entire state transition process, the per capita economic growth rate maintains high growth, allowing the government's short-term behavior to be compatible with long-term goals and achieving unity between speed of growth and development quality. Currently, solving short-term problems with long-term development policies may enable the economy to stabilize and then rapidly enter a growth path transition, which is highly significant for the long-term sustainable development of the Chinese economy.

**Generalization of Artificial Intelligence and How to Achieve It** *Wang Tianen* • 105 •

The development of large language models, symbolized by ChatGPT, vividly illustrates the two distinct levels of artificial intelligence advancement thus far: artificial intelligence operating at the level of human knowledge and artificial intelligence functioning at the level of information encoding. As an artificial intelligence system operating at the level of information encoding, ChatGPT embodies not only the successful integration of big data paradigms into human contexts and its profound impact on the digitization of machine learning, but also signifies a strategic retreat of natural language machine understanding. The development of artificial intelligence has now entered a phase characterized by the deep integration of humans, machines, and big data, where the universality and generalizability of artificial intelligence are incommensurable. This marks the emergence of a third level of artificial intelligence development, namely artificial intelligence at the information level. The unfolding of these three levels of AI development paints a comprehensive picture of the human-machine developmental relationship: the progression of artificial intelligence mirrors the inverse trajectory of biological intelligence evolution, while the bidirectional interaction between the two establishes a universal mechanism for artificial intelligence advancement.

**Creators and Anti-Myths—Rereading “Butian”** *Wang Hui* • 125 •

In “Butian” (“Mending Heaven”), Nüwa is neither a tribal deity nor an idol of

• 205 •

national worship. Instead, she is an imperfect creator and reconstructor who was exiled by the myth of “origin.” Nüwa’s actions set off a series of beginnings: of space, of time, of humanity, and the beginning of human behaviors such as laughing and crying. The beginning of possession marks a turning point, as human history embarks on a journey of jealousy, enmity, begging, conspiracy, deceit, and war, culminating in the establishment of a moral order to legitimize this chaotic process. Humans not only create their own history but also “recognize” their gods from their own history. By naming the “origins” of human beings “God,” humans begin their own history. The story of Nüwa mending the heavens is not only a creation story but also a story of the salvation of civilization from “civilizational history”—Nüwa’s re-establishment amidst disorder is not a new stage of the end of the “Five Virtues,” but rather a new world that cannot be covered by the appearance of cycles. This reinterpretation of the image of Nüwa responds to various discourses in Chinese and Western academia regarding creation myths and world order.

**The Binary Logic of the Compilation of the Ecological Environment Code and Its Unfolding**

*Dou Xiaodong* • 146 •

The Ecological Environment Code, as a significant legal instrument for the evolution of ecological civilization, possesses both substantive and formal dimensions. First, it aims to serve the national ecological civilization strategy. Second, it elucidates potential pathways for legal interpretation, development of legal rules, and promotion of judicial governance, restraining arbitrariness and disorder while facilitating systematic cohesion. The compilation of the Ecological Environment Code can be carried out through means of substantive logic and formal logic. By prioritizing conservation, protection, and natural restoration in substance, resource management, pollution prevention, and ecological protection are coordinated, integrating legislation on ecological protection with natural resource management and pollution prevention to achieve both “avoidance of harm” and a “tendency to benefit.” Through the formal logical mainline of the relationship structure between power and rights, four types of norms are presented: ex post facto remedies, hazard prevention, risk prevention, and independent value selection.

**The Known and the Knower: The Multiple Dimensions of Human Knowledge**

*Yang Guorong* • 166 •

Contemporary mainstream epistemology in the West adopts “defended or proven  
• 206 •