

探讨鲧被殛与尧舜禅让的关系
——兼论鲧与普罗米修斯的异同

**A STUDY ON RELATIONSHIP BETWEEN GUN'S DEATH
AND YAO'S ABDICATION TO SHUN—WITH AN ANALYSIS
OF GUN AND PROMETHEUS' SIMILARITIES AND
DIFFERENCES**

刘菽仪

LIEW SZU YEE

MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)

拉曼大学中文研究院

Institute of Chinese Studies

Universiti Tunku Abdul Rahman

JUNE 2013

探讨鲧被殛与尧舜禅让的关系
——兼论鲧与普罗米修斯的异同

BY

刘菽仪

Liew Szu Yee

本论文乃获取文学硕士学位（中文系）的部分条件

A Dissertation Submitted to Universiti Tunku Abdul Rahman

in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of

Master of Arts (Chinese Studies)

摘要

本论文尝试探讨鲧的死因，表层原因是因为鲧治水失误，而更深刻的原因是因为他成为了政治权力斗争中的牺牲者。与此同时笔者也比较鲧与普罗米修斯的异同。第一章主要是叙述了问题意识与研究动机、前人研究结果——并将对鲧的研究分为八个部分：洪水神话、部族神话、从图腾研究或“鲧”的读音演变看鲧的化身、文化视角、鲧的贡献、东西方神话比较、创世神话、文学中的悲剧意识。研究范围则以《山海经》为主要的参考资料，也参考一些先秦古籍如《国语》、《尚书》、《韩非子》等，并且对这些零散稀疏的资料进行整合分析。

第二章侧重探讨《山海经》对鲧的记载，从中尝试探讨鲧禹神话产生的年代，也厘清鲧的身份，即其与共工并非同一人物。第三章则主要论述鲧“治水无功”羽山遭殛的原因，因此本章整理了古籍中有关鲧的世系记载和鲧的治水方法，看他的治水方法与禹有何不同，从而了解是否因为鲧的治水方法与禹的方法不同才导致失败；同时在此章节也探讨到底鲧所盗的息壤为何物，并着重探讨鲧遭殛死，除了盗息壤之外更深层的原因。

第四章除了论析鲧之死与尧舜禅让之间的关系外，也会探讨鲧及尧舜的世系，透过上古政权更迭制度来梳理鲧的死和尧舜禅让之间的关联。

第五章从鲧禹治水与普罗米修斯盗火比较中西文化之不同，一个国家的地理形势影响人民的生活方式以及一个国家的民族性格，因此本章也略谈中国与希腊的地理形势、自然环境与文化思想。笔者在这一章比较鲧禹治水与普罗米修斯盗火的

文化思想意识，并从中整理出三个部分：尚德之神性与真实的人性、家庭观念与个人主义、天人和谐与契约社会。当然除了相异之处，也有相似之处：鲧与普罗米修斯皆为悲剧英雄，他们坚毅地与悲剧式的命运抗衡，也不向权威低头。

第六章则是结论，总结第一至第五章的论述，并且提出在撰写论文时所面对的问题与可待加强、改进的部分。

关键词：鲧 禅让 普罗米修斯

Abstract

This dissertation discussed and analyzed Gun's death. The surface reason for Gun's death is his failure in flood control but the profound reason is that he was the victim of the political power fighting. Meanwhile, I compared the tribulations both Gun and Prometheus encountered, as well as those similarities and differences between Eastern and Western culture. Chapter one elaborated my motives in writing this dissertation and studies done on Gun. In addition, I segregated the result of studies into eight categories, which are flood myth, tribal myth, Gun's incarnation through studies of totem and pronunciation of "Gun", cultural perspectives, Gun's contributions, comparison between Eastern and Western mythologies, genesis myth, and also tragic sense in literatures. The main text of reference is "Shan Hai jing". Besides, I've also used other ancient Qing Dynasty texts such as "Guo Yu", "Shang Shu" and "Han Fei Zi" as supporting documents, where analysis were made by integrating the data scattered among the manuscripts.

Chapter two places emphasis on Gun's records within "Shan Hai Jing", where I tried to unveil the formation period of Gun's legend. Besides, by analysing the data collected, I tried to clarify Gun's identity, while proving Gun and Gong Gong were two different persons. Chapter three described the reason of Gun's death. Therefore, I need to analyse Gun's genealogy and his method used in controlling flood, as recorded in the ancient manuscripts. I compared the methods used by Gun and Yu to find out whether Gun's failure in flood controlling was due to his method or not, while finding out what exactly was Gun's stolen soil. If it belonged to nature, what made the Heaven claiming

that was his right? What's more to make it a proof of Gun's guilt? Besides finding out the reason for Gun's death, I tried to understand the underlying reasons for Gun's death.

Chapter four mainly discussed on the relationship between Gun's death, with regards to Yao and Shun's abdication. Therefore, I studied on Gun's, Yao's and Shun's genealogies as well as the system of regime changed in the ancient time for the objective above.

Chapter five elaborated on the differences between Eastern and Western cultures by comparing the myth of Gun, Yu and Prometheus. As the geography of a country can affects her citizen's lifestyle and characteristic, therefore I looked into Mainland and Greek geography, natural surroundings as well as their culture. I understand their culture and ideology through comparing the myth of Gun and Yu controlling flood and the myth of Prometheus stealing fire from Zeus, which is divinity and humanity, family ideas and individualism, harmony of nature and human and contract society. In spite of their differences, both Prometheus and Gun owned similarities of being tragedy heroes, they fought their tragic destiny with determination, and they didn't give in to those with higher authority.

Chapter six is the conclusion for the entire dissertation, concluded chapter one to five. Besides, I also elaborate on problems I've encountered during composing of dissertation, and proposed on improvement to be made.

Keywords: Gun , Abdication, Prometheus

谢词

感谢中文系的讲师们为我开拓了另一个视野，学会用不同的角度去思考去看待问题。

谢谢我的论文指导老师，林水椽教授，谢谢林水椽教授总是孜孜不倦地给予我指导与帮助，为我树立一个学者与教师的典范。谢谢陈明彪助理教授不厌其烦给予提点与教导。

谢谢我的家人、朋友一直以来给我的资助与鼓励。

谢谢上帝，一直都在保守我。每一个看似不可能跨越的障碍都在祂里面突破了。我的软弱在祂里面显得刚强。

论文核实书

本论文 探讨鲧被殛与尧舜禅让的关系——兼论鲧与普罗米修斯的异同 为 刘菽仪 亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系硕士学位取得之学位论文要件。

此证

(林水椽教授)

指导老师

拉曼大学中华研究院中文系教授

日期: _____

拉曼大学

中华研究院

日期: 10/06/2013

硕士论文提交

此证 刘菽仪 (学号: **08ULM01489**) 在中华研究院中文系 林水椽教授 指导下, 经已完成此一题为探讨鯀被殛与尧舜禅让的关系——兼论普罗米修斯的异同的硕士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本硕士学位论文至拉曼大学资料库, 供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

(刘菽仪)

论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：刘菽仪

日期：10/06/2013

目录

中文摘要	ii
英文摘要	iv
谢词	vi
论文核实书	vii
论文提交书	viii
论文声明	ix
第一章	前言	1
	第一节 问题意识与研究动机	1
	第二节 前人研究成果	6
	(一) 洪水神话.....	6
	(二) 部族神话.....	7
	(三) 从图腾研究或“鲧”读音演变看鲧的化身.....	8
	(四) 文化视角.....	8
	(五) 鲧的贡献.....	9
	(六) 东西方神话比较——普罗米修斯与鲧.....	10
	(七) 创世神话.....	11
	(八) 文学中的悲剧意识.....	11
	第三节 研究范围.....	12
	第四节 研究方法.....	15
第二章	鲧与《山海经》	17
	第一节 关于鲧禹神话的产生年代	20
	第二节 关于《山海经》的成书年代及其作者	25
	第三节 鲧非共工说.....	29

第三章	鲧治水无功，羽山遭殛.....	34
	第一节 鲧的治水方法	34
	第二节 鲧盗“息壤”	37
	第三节 鲧的死因	42
第四章	鲧之死与尧舜禅让	47
	第一节 鲧世系的记载	47
	第二节 尧与舜	50
	第三节 尧舜禹时期的继承制度	52
	第四节 鲧的死与尧舜禅让之间的关系	54
第五章	从鲧禹治水与普罗米修斯盗火看东西文化差异	65
	第一节 地理环境与文化思想.....	65
	第二节 比较鲧禹治水与普罗米修斯盗火的思想文化意识 ...	69
	(一) 尚德之神性与真实的人性.....	69
	(二) 家庭观念与个人主义.....	71
	(三) 天人和谐与契约社会.....	72
	第三节 鲧禹治水与普罗米修斯盗火故事的启发.....	73
	(一) 悲壮	73
	(二) 坚毅.....	74
	(三) 不向权威低头	75
第六章	结论	76
参考书目	86
	(一) 专书.....	86
	(二) 期刊论文.....	91

探讨鲧被殛与尧舜禅让的关系

——兼论鲧与普罗米修斯的异同

第一章 前言

第一节 问题意识与研究动机

神话是原始初民的思想产物，是原始社会的人类对世界的起源、自然现象和社会生活的理解与诠释之记录。凯伦·阿姆斯壮（Karen Armstrong）在其著作《神话简史》中说：“因此神话也可以说是人的自我意识的觉醒。自始至终，神话都是人类创造出来的。”（Armstrong, 2005/2005: 9）所以说，神话反映着人类最原始的思维及价值观，一点也不为过。这是因为，原始初民在面对着当时对他们而言仍不可知的大自然，面对太多无法解释的自然现象时，他们只能借由自己的主观想象来解释这个客观世界所发生的事，甚至是他们自己亲身经历过的事也成为了认知这个世界的管道，例如洪水事件。

我们可以假设，在远古时期曾经发生过世界性、毁灭性的洪水事件，致使原始初民以说故事的方式，将这个难以磨灭的伤痕一代一代地流传下来，然而随着时间的推移，社会的进步，民智的开化，这些故事显得可笑愚笨，甚至是无知荒谬，

可是从认识论的角度看，神话恰恰反映了人类初级形态的认知心理结构。（吴童，1994：17）我们未曾经历的事，不能果断地认为别人也和我们一样不曾经历，况且在世界各民族的神话中都几乎可以找到洪水神话的相关记载。在科技不发达的原始社会，关于洪水留下无法磨灭的记忆是如何传开来的呢？因此笔者相信在远古时期的确曾经发生过规模庞大的洪水事件，而这样的记忆在文字尚未普及的年代，一代一代地口耳相传，然后用文字记录。所以在翻阅各民族的神话记录时，可以得知各民族普遍上都曾经经历过洪水事件。

希腊神话中除了有关奥林波斯众神的事迹，也有关于洪水的记载。当普罗米修斯盗取了火种并给予人类以后，奥林波斯山诸神担心，如果不熄灭人间的火种，人间的火势就有蔓延到奥林波斯山的危险，因此决定发洪水淹没全世界。普罗米修斯忠告他的儿子鸠凯伦（Deucalion）和媳妇皮拉（Pyrrha）要做妥善准备，因为众天神要发洪水淹死全人类。鸠凯伦下山后立刻造船，把所有生活必需品都装到船上准备避难。当天神惩罚人类的时间来到，天突然下起倾盆大雨，一连几个月都不停，宙斯的雨下完了还不善罢甘休，就向海神波塞顿借水，最后终于用洪水淹没了整个大地，所有的人类和动物都被淹死，只有鸠凯伦和皮拉夫妇生存下来。后来他们向特米斯女神祈祷，洪水才逐渐退去。然后他们遵照神谕捡起石头往后丢，鸠凯伦所丢的石头都变成男人、皮拉所丢的石头都变成女人，如此人类才再度复活，又在大地上重建家园繁荣起来。（参考冯作民，1984：53-54）

《百道梵书》（Satapatha Brahmana）则据称是印度最早的洪水故事，约产生于公元前10世纪前后。故事说摩奴在毗梨尼河岸修炼严峻的苦行，突然有一天小鱼

游到岸旁，寻求摩奴的保护，并且应允摩奴若救了它，它一定会报答摩奴。摩奴动了怜悯之心，将鱼养在水罐里，并随其长大而移至水塘，然后放入恒河，最后放到大海里去。那条大鱼并告诉摩奴洪水将至，大地上所有的一切都会被毁灭。大鱼也告诉摩奴要让人为他造一艘非常坚固的大船，用缆绳牢牢地系在船身，还要把各种生物的种子都带上船。后来在洪水来临时，摩奴登上大船，在汪洋大海的起伏飘荡中将舟系于鱼的犄角，就这样拉了许多年后，终于在雪山高峰屹立的地方把船停下。就在这时候，大鱼开始说话：“我就是生主大梵天。今后，所有一切的芸芸众生——天神、阿修罗、凡人、动物和植物乃至全世界，全要靠摩奴去重新创造。”（黄晨淳，2004：95-96）后来摩奴又开始了更艰巨的苦行，当他具备神力之后，便开始创造生灵。（参考黄晨淳，2004：92-96）

有关伊朗神话的主要资料来源，为古代经典《阿维斯陀》。（Kramer, 1967/1989: 315）《阿维斯陀》中说道，世间繁衍生息，以致大地人满为患，大牲畜和小牲畜、人、犬、飞禽以及红彤彤的火焰，均无容身之处。至尊之神阿胡拉·玛兹达告诫伊玛：魔王安格拉·曼尤发起了战争，使世界有十个月的冬季、两个月的夏季，大地常年被皑皑大雪掩盖。这个罪恶的世界将因冬季、严寒以及冰雪消融所引起的洪水面临毁灭。阿胡拉·玛兹达教导伊玛建造“瓦拉”之法（古伊朗文“瓦拉”，意即“要塞”或“庄园”），并要伊玛将大、小牲畜、人、犬、飞禽、燃烧的火焰、种种植物以及食物，每类各留一双，同置于“瓦拉”中。（参考Kramer, 1967/1989: 325）

希伯来民族同样也有关于洪水故事的记载。《圣经·旧约·创世纪》中记

载，上古诺亚时代，人们暴虐邪恶，上帝为此感到忧伤，因此上帝决定降下洪水，然而全地还有一人——诺亚敬畏上帝，在上帝眼中得以称为义人，因此上帝让诺亚用120年的时间来建造方舟，也间接地给予那些为非作歹的人们时间悔改。然而在这段时间里面，这些顽固的人类并没有反省自己的罪恶，仍旧邪恶强暴，甚至嘲笑诺亚建造方舟的行为是愚蠢的，因此当洪水降下的时候，只有诺亚一家八口得救。同美索不达米亚的神话传说一样，希伯来的洪水故事一样有放鸟出去探洪水，并在洪水退后献祭给上帝的记载。（参考环球圣经公会有限公司，2005：11-14）

台湾布农族的洪水神话记载说道，很久很久以前，当布农人正忙碌工作之时突然有洪水降临，布农族人和所有的动物都逃到最高的山上——玉山，所以布农人便在玉山上和动物们一起生活。然而山上的食物变得越来越少，但洪水仍未消退，布农人无法下山采集植物，不得已必须捉一些动物来吃。洪水终于退了，布农人怕会有第二次洪水，不敢下山，但他们又想知道山下的情形，便请动物帮忙去看山下的情形。乌鸦忘记了布农人所托的事，青蛙带回来的火炭又熄灭了，最后是红嘴黑鹇帮忙，衔回火热的炭火证实洪水已退，而布农人为了感谢红嘴黑鹇，此后不能用手指头指着这种鸟，也不能伤害它。（参考达西乌拉弯·毕马、打给斯海方岸·娃莉斯，2003：48-50）

至于中国的神话里头，各民族之间也有各自的洪水神话记载，例如广西融水苗族的洪水神话中，恶雷公与兄弟结怨，发大洪水报复。以葫芦避水的两兄妹得以倖存，经过接竹、合瓜、滚磨成婚，婚后生下一团肉坨坨，肉坨坨切碎后扬撒成为十二个人。（参考梁彬、王若天，1986：1-60）。而中原神话中较为人所知的洪水

神话，则有大禹治水的故事，几乎各典籍都在歌颂赞扬大禹治水的功德；而大禹的父亲鲧治水的事迹相较之下则显得鲜为人知，或者更为人所知的是其治水失败的事迹。虽然禹及鲧都曾经治水，但是对于二者的评价却不尽相同。若说对禹的评价是赞美颂扬，那对鲧的评价则是贬过于褒。然而，对于一个心系天下苍生安危而想方设法治水的英雄，就算是治水失败，有罪至必死无疑的程度吗？难道是因为他盗窃了上帝的息壤？还是因为他为窃息壤而“不待帝命”？背后的原因与尧舜之间的禅让有没有直接或者间接的关系？儒家一直都甚为推崇尧、舜以德服人的精神，尤其是尧、舜之间禅让的行为更是深受赞赏，被标榜为德行，甚至被视为典范，众多古籍也都记载着尧舜禅让的事迹。然而历史，就算史官们再怎么秉持客观地记录，始终还是有自己一套衡量拿捏、记录或者删除的主观标准。鲧存在的时期，正好也是尧、舜存在的时期。关于鲧盗窃息壤治水失败，遭当时的帝尧殛于羽山之事，《山海经·海内经》记载说：“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。”（袁珂，1980：472）。《左传·昭公七年》则云：“昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊，以入羽渊。”（李梦生，2004：989），这里说明了帝尧因为鲧治水不成，不待帝命而被帝尧下令杀死。然而，令人玩味的是，《国语·晋语五》中也记载了：“舜之刑也殛鲧。”（韦昭，1933：141）。从这些古籍的记载看来，尧与舜在殛鲧这件事上似乎达到了某种共识，二者殛鲧这件事与他们的禅让有什么关系吗？鲧会不会是这个政权更迭中的牺牲品？为此笔者将尝试整理一些古籍中相关的记载，并尝试分析其中情况，探讨鲧的死与尧、舜禅让之间的关系。

鲧这种为了苍生利益，而不惜违抗天帝命令的行为常常被拿来与希腊神话中

的普罗米修斯比较，普罗米修斯也是一位为了替人类争取权益，不惜犯险从天神宙斯那里盗取火种而遭到宙斯惩罚的神话英雄。鲧及普罗米修斯的动机、手段，甚至下场都十分雷同，因此笔者也会尝试对二者进行比较，从故事的异同延伸探讨东西方神话中的悲剧意识与文化。

第二节 前人研究成果

关于鲧的研究，笔者在参考学者的研究成果并经过整理后，重要的大体上有以下几个部分：

（一） 洪水神话

鲧最为人所知的就是他与洪水抗斗的故事，因此关于这方面的研究相较之下也显得比较多。陈建宪在〈前仆后继的治水英雄〉一章中也论述了鲧治水，然而陈建宪更为强调的是其治水过程中最后的失败，进而有大禹在鲧的治水基础上进行改良从而得到成。鲧治理洪水这个课题始终无法独立进行研究，总是依附在禹的故事之下。（陈建宪，1994：212-222）周延良在其《夏商周原始文化要论》也提出鲧禹治水的成败，他以《楚辞·天问》中屈原提出对于鲧治水失败的种种疑问，并且以一种释义的方式来进行解答。（周延良，2004：27-39）如此说来，屈原应该是

第一位对于鲧禹治水成败之问题提出疑问的人，只是屈原并没有对这些疑问提供解答。

（二） 部族神话

吕亚虎在〈鲧之死因探讨〉一文中分析了鲧的死因，他提出了三点可能导致鲧必须面临处死惩罚的可能性。一是治水失败；二是违抗帝命偷盗息壤；三是因为鲧是部落政治斗争的失败者，但吕亚虎认为鲧之死，并非在其治水的失败，也并非因为不等候帝命而私自盗窃息壤，而是在于部落间为争夺权势的政治斗争的失败，这也是他被杀的原因。（吕亚虎，2001：174）在文中，吕亚虎也认为尧、舜的禅让并不能掩盖后古时期各部落间为争夺权势而进行残酷争斗的史实，只是尧、舜、禹时期所推行的禅让制被后世的儒家加以理想化和系统化。（吕亚虎，2001：174-176）美中不足的是，吕亚虎在谈到鲧是政治斗争的失败者时，并没有进行详细的阐述与举例说明，也没有再进一步研究探讨鲧与尧、舜禅让之间的关系。

胡安莲在〈论神话英雄鲧〉一文中也同样提到了鲧的死因不是因为治水无功，而是沦为政治斗争之下的牺牲者。（胡安莲，2001：70-72）胡安莲举了一些古籍中的记载来作为论点的佐证，可惜的是她也没有再进一步探讨论述鲧于尧舜禅让这件事上是不是因为有直接的关系。

在部族神话中，鲧腹生禹的故事则被看成是一种权力斗争，鲧在部族的战争中败给了尧、舜的部落，侥幸残存的部落居民则被吸纳入禹的部落，并且这个权力更迭最后的胜利者是禹。

（三） 从图腾研究或“鲧”读音演变看鲧的化身

王一兵著的《虎豹熊罴演大荒——图腾与中国史前文化》主要针对鲧所代表的部落图腾进行探讨。王一兵认为尧、舜、鲧、禹等不一定是说明个人，从他们的图腾可以表现出他们可以是以整个氏族或部落的形态存在着。（王一兵，1991：47-59）从鲧死后的化身看来，鲧的图腾是罴，即所谓的黄熊或者白熊。

也有学者认为“鲧”的读音实际上就是“共工”的变音，并且因为二者的事迹雷同、治水方法相似而认为鲧与共工是同一人，然而笔者在对比一些古籍中的记载后，始终认为这二位古代神话的神祇应当是不同的两个人，而非一人。

（四） 文化视角

仓林忠在〈关于尧舜殛鲧千古隐秘的探析〉一文中说鲧在治水中没有什么过错，尧与舜降罪于鲧，是因为其他的原因，如：鲧过人的才干，引起尧、舜及四岳的嫉恨、鲧部落势力的发展，促使尧、舜及四岳联合起来对付他，鲧倜傥的个性，激化了他与尧、舜、四岳之间的矛盾、鲧反对尧舜禅让、在治水的过程中不等待帝命而被杀害的。（仓林忠，1997：86-91）仓林忠认为令鲧遭致杀身之祸的主要原

因就是因为鲧反对尧禅让帝位给舜，所以尧舜杀鲧是为了清除权力更替中的最大隐患。尔后仓林忠在〈“鲧盗息壤”浅酌〉一文中则以文化学的角度切入，认为鲧为了治水而销毁神庙铜礼器来做治水器具被认为是侵天蔑祖、大逆不道、天理不容的恶行，这正好给予尧、舜一个杀鲧的借口，并且为了声张鲧的罪恶，他们将鲧的行为称之为“盗”。（仓林忠，2002：101-103）仓林忠这一篇文章的重点是在讨论“息壤”为何物，不过他的切入点相较起其它的学者则显得很新颖。笔者认为仓林忠这两篇文章对于鲧的罪因都论述得非常仔细，并且分析得有条有理。

魏哲铭与李敏在〈论尧舜禹的婚姻与父权制的确立〉则主要以尧、舜、禹之间的禅让，甚至是鲧复生禹的故事来分析说明中国原始社会历史由母系氏族向父系氏族的过渡和确立，他通过神话传说中鲧、禹、启的禅让、退位，指出这正是中国原始社会历史由母系氏族向父系氏族过渡和确立的生动真实的写照。（魏哲铭、李敏，2004：101-103）

（五） 鲧的贡献

虽然鲧治水最终因为他的被殛而落得失败的下场，却不能因此抹煞他的付出。赵逵夫在《从〈天问〉看共工、鲧、禹治水及其对中华文明的贡献》中提到鲧除了对中国的水利工程有贡献以外，更指出“鲧在黄河中下游地带修筑城郭方面做出了重大的创造性的贡献，一方面使城抵御洪水的能力大大增强，另一方面使城的

格局、规模、设施和建筑水平得到提高。他是将筑城同防水结合起来考虑的。”

（赵逵夫，2004：105）

（六） 东西方神话比较——普罗米修斯与鲧

大部分的学者将鲧与普罗米修斯作为比较对象，因为普罗米修斯是为了人类的利益从天神宙斯那里偷盗火种，而鲧则是为了天下苍生的利益，为治洪水而斗胆偷窃天帝的息壤；二者的下场都是遭到天帝的惩罚，只是普罗米修斯最后得到了解放，而鲧则是被殛死。从这二者的遭遇不同，可以看到中西文化建立在其不同的哲学基础上。安宁在其〈反叛的悲壮与隐忍的乐观——从东西方两位火神说开去〉一文中认为中国神话里也有叛神，但他们或被描绘得面目可憎，或成为“顺天合势”的皇帝的附庸、陪衬、成为垫在英雄石像下的小丑，千百年来为“仁人”所不齿。安宁也认为中国神话中第一个著名的叛神是治水的鲧，鲧在后来的众多典籍中是作为恶神而存在的。安宁将鲧及普罗米修斯作为叛神相提并论，他说：“同为盗神——一个盗火种，一个盗息壤，都是为了人类的利益反抗最高权威，一个被当作巨人崇敬，一个被扔进历史的垃圾堆成为反面教材。两个精神实质如此相同的叛神，竟受到这般迥异的对待，这又折射出东、西方差异显著的心理积淀：自由选择，独立承担，与不公正的“命运”冲突的巨人是西方人理想的英雄，亦即潜意识中理想的自己；而东方民族心中先贤的榜样是顺天合势，内向而稳健，隐忍而乐观。”（安宁，2005：47）除此之外，安宁也尝试从中国的文化及民族性格来分析叛神不同下场的原因，他认为中国历来以重群体、重和谐为最高的价值判断标准，个人永远以被纳

入主流为荣。（安宁，2005：45-48）虽然安宁主要的论述对象不是鲧，而是燧人氏及普罗米修斯，但笔者认同安宁对于中国民族根性的论述。

（七） 创世神话

张开焱在其《鲧禹创世神话类型再探——屈诗释读与夏人神话还原性重构之三》中说到，鲧禹洪水神话的前文本原型其实是夏人的祖宗神话和创世神话，是祖宗神话与创世神话的结合体。鲧拥有息壤、鲧生禹的故事在原型层面是原始大水中产生了大地的神话，禹用“洪范九畴”战胜洪水、禹战胜共工的故事，在原型层面是禹战胜鲧、用自己的模式创造和安排大地的神话。张开炎认为鲧禹创世神话中，鲧生禹、禹生启的生殖世系中暗含了水、地、天的创世过程，而且这个过程的每一个环节都是通过后辈和前辈的冲突，并且战胜前辈来完成的。（张开炎，2007：157-164）

（八） 文学中的悲剧意识

鲧治水失败以后，三年后尸首非但不腐，还生出禹继续治水，直到成功。这种明知道自己的力量渺小，却不轻言放弃、不轻易言败的抗争精神深深鼓舞者后人。张宝青《社会前进的轨迹——谈中国古代神话中的英雄》以鲧的反抗神之行径来说明他的所作所为，其实是先民将自己与大自然斗争的恶劣生活中，仍不放弃的

精神投射在这英雄神的身上。（张宝青，2007：269）并且这英雄神主要是为了展示人类英雄特出的勇气、信心。

文玉萍《论中国神话的悲剧意识》一文中谈到中国神话的悲剧英雄，往往肩负着救民济世的历史使命，他们为了人类幸福，脚踏实地、埋头苦干地辛勤劳作。在厄运和严酷的自然环境挑战面前，为了群体的利益，毫无顾虑地作出自我牺牲，成为美德和贤能的化身（文玉萍，2004：56-58）。文章也论及鲧确实是一个反抗者的形象，盗帝之息壤，向至高无上的帝的权威挑战。“不待帝命”而窃帝息壤，“无疑就是对神次序的破坏和背叛，这是帝无法容忍的，而他为了止水救民才敢冒生命危险去窃取息壤。正是这热诚爱民之心与蔑视权威之胆，铸造了鲧这一斑斓夺目的悲剧英雄形象。”（文玉萍，2004：35）虽然文玉萍在论及这些悲剧英雄时，对鲧的论述并不深入，然而他在文中提出了一个重点，对神次序的破坏，也就是一种背叛，这是当权者所不能容忍的。

第三节 研究范围

中国洪水神话中的共工，虽然与鲧同是治水英雄，但《淮南子·天文》中说道：“昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山”（刘安，1997：245），因此笔者也认为共工比较偏向战争中落败的神祇。但是鲧并没有明确的争权行为，就算是“不待帝命”窃盗息壤也是为了捍卫百姓的利益，为了宗族的利益而直言进谏，这

都是恪忠职守、忠于本分的表现，但却遭致如此悲惨的下场。鲧死后“三年不腐”，继而“腹生禹”，说明鲧虽然死了，但在精神上他并不服气，也不屈服，坚持抗争到底。虽然笔者会尝试探讨共工与鲧的关系，但是笔者还是以鲧作为主要探讨对象。由于探讨的范畴包括了尧、舜禅让的事迹，因此笔者会努力了解尧、舜时代的背景，对尧、舜有一定的了解后，在阐述二者的禅让关系中才会有比较客观的见解。笔者将尝试爬梳整理鲧与普罗米修斯的异同之处，即从希腊神话和一些相关的研究中寻找所需要的资料。

最早记录鲧事迹的书是《山海经》。由于《山海经》成书的年代久远，因此选择适合的注译版本便会影响了论述的过程。金荣权在〈《山海经》两千年述评〉里头如此认为，后来流行的《山海经》是在汉哀帝元年(公元6年)由刘向、刘歆父子带领一批校书大臣所校定而成的，至东晋时代，郭璞才开始对之加以注解。(金荣权，2000：100)为《山海经》作注释和考证最有成就的是在清代，而最值得称道的是吴任臣的《山海经广注》，汪绂的《山海经存》，毕沅的《山海经新校正》和郝懿行的《山海经笺疏》。在众多的《山海经》注释及考证之中，吴任臣的《广注》是继郭璞之后对《山海经》注释最为详细的一部力作。金荣权认为清代注本中的第一部精品当推毕沅的《山海经新校正》，其价值和特色可概括为四个方面：“（一）注文详尽而不穿凿附会。（二）考证地理驾驭前人。（三）系统地考证了版本的流传与变异。（四）经文校勘精细。”（金荣权，2000：101）而郝懿行的《山海经笺疏》是长于训诂与考证。20世纪则有袁珂对《山海经》的整理、校注最有成就。袁珂于1962年完成了《海经新释》，70年代又校注了《山经》，名

曰《山经束释》。后他又将两书合而为一，名为《山海经校注》，接着他又出版了《山海经校译》。袁珂的这两部注本和他的一系列研究论文，奠定了他作为当代《山海经》研究第一人的地位，因此笔者采用袁珂先生注释的《山海经》为底本。

关于《山海经》的作者，茅盾指出：“旧题夏禹或伯益作，然实为无名氏之作，且非成于一时期一人之手。书凡十八卷：《五藏山经》五卷，可信为东周时作；《海内外经》八卷，可信为春秋战国之交时代的作品；《荒经》四卷《海内经》一卷则为战国中期作品。中国神话材料以此书为最多，然亦极为庞杂。”（茅盾，2005：112-113）张步天在〈20世纪《山海经》作者和成书经过的讨论〉文中亦说道：“通过学者们的长期讨论，大多数学者认定《山海经》成书时间在周、汉之间。不过，也有人认为‘本书成书年代可上溯至商周。有的认为《山海经》的相对年代’以儒家所说尧舜时较为准确，即夏代建立以前，约在公元前21世纪。90年代以后，主张《山海经》成书始于虞夏的论著增多。徐显之《山海经探原》一书认为《山海经》‘草创于禹益，成书于夏代，完善于春秋战国之际，以后历两汉魏晋，又续有增益’。徐氏提出论据共有10条。近来赞同夏代成书说的学者也不少。”（张步天，2001：55）

众学者对于《山海经》的成书及作者各持己见，不过他们也有一个共识，那就是《山海经》的著书不在一时，而其作者也非一人。笔者将会在论文第二章更为详尽地论述关于《山海经》的作者与成书年代。

《山海经》是中国最早的神话集本，虽然经过文字记载的神话相较起口头流传的神话，再经过几个不同朝代的人之汇编，内容及文字上难免有所增删，但是笔

者认为在经过这么久远的时间，这么多的人整理，被保留下来的内容必定有其存在的价值，因此笔者将从《山海经》中探讨鲛最初的形象。除了以《山海经》作为参考文本，笔者也会从《国语》、《尚书》、《左传》、《韩非子》、《楚辞》等先秦古籍中看鲛的形象演变及作出评价。笔者也将参考一些西汉时期的文籍，例如《淮南子》、《史记》等加以补充。

第四节 研究方法

有关鲛的研究，就连在中国也为数不多，这可能是还缺乏出土的文物，以至无法进行更多、更深入的研究，而只能靠一些古籍里头零散稀少的记录进行整合分析。笔者曾经到相传中鲛被殛之地，中国江苏省内的东海羽山，那里有一座殛鲛泉，《连云港山海奇观》一书中说羽山西顶上，有一块五米见方殷红的岩石，岩石下有一眼常年不竭的山泉，斑驳殷红的石头象征着鲛的鲜血，而泉水喝起来则带有腥味，连牛、羊都不愿饮用。除此之外，《连云港山海奇观》一书中亦指出：

“鲛泉东侧，有三块像刚刚被劈开的大石，高四米余，裂面平整如削，相传为鲛受刑之前的试刀石，人称三劈石。黄熊石，座三劈石西40米，状如一石熊卧于峭壁之巅。面朝东北，四肢、背梁、尾臀皆惟妙惟肖。”（李洪甫、刘洪石，1986：

136）可是当笔者于2010年年初到东海去的时候，根据当地人的说法，鲛泉已在这几年之间为了开发的需要被炸开了，羽山也逐渐地被开辟出来建造房屋，不复原本面貌。有鉴于此，能找到的相关文物、资料非常有限。

本文的题目是《探讨鲧被殛与尧舜禅让之间的关系——兼论鲧与普罗米修斯的异同》，论文的探讨对象鲧所处的时代与尧、舜同期，因此了解夏朝之前的文化背景，尤其是权柄更替制度等背景将有助于笔者更了解鲧是不是因为冒犯了尧、舜的政治权益才遭受殛死。笔者会尝试从古籍中整理出有关鲧，以及尧、舜禅让的相关记载，分析、比较古籍中相关的记载，并且参考学者们的研究，并从文化、图腾、历史、文学、神话学等的角度进行探讨研究。

第二章 鲧与《山海经》

神话，顾名思义就是关于神的传说、文化英雄的故事、先祖长征自然恒久漫长的事迹。神话是在先民幻想中经过不自觉的艺术方式所加工过的自然界和社会形态，是上古自然与社会现实的一种曲折的而非直接的折射或反映。（张启成，2004：98）然而，神话也是人话，因为它反映了原始人的生活与思想。神话同时也是历史的产物，因为各个民族在原始社会所发生的重大事件，几乎都通过神话流传下来，并保存在一代代人的记忆之中。假如没有神话，我们很难了解人类历史的童年，尤其是人类早期的精神生活。傅锡壬在其《中国神话与类神话研究》中也提到：“神话与历史的共同点是，二者都是记述过去的事，而过去又是那么遥远，足以使后人的记忆模糊，或功能本无从记忆。所以，何者是记述人的事（历史）；何者又是记述神的事（神话）？殊解难辨。加之，人与神偶尔会产生角色的转变，又要如何区别？”（傅锡壬，2005：183）因此，神话与早期历史的关系可谓密不可分。

远古时候，原始人类的生存与大自然息息相关，他们从自然界获取食物，依偎在大自然的怀抱中，使用的生产工具极为简陋，生产能力也极为低下，因此利用自然和改造自然的能力很小。但是，变幻莫测的大自然却常常对人类的生存带来致命性的威胁，自然界一方面既提供粮食给原始人维系生命，另一方面又有干旱、洪水之类的自然现象危害原始人的生命，原始人对于大自然的这种双重性自是因无知而感到敬畏。原始人的思维还不发达，他们认识世界的方式，主要是以自身为依

据，由此推及自然万物。陈建宪在《神祇与英雄：中国古代神话的母题》一书中提出原始人以为天地万物与人一样，都是有生命、有意志的。在这种“万物有灵”思想的支配下，自然万物的变化和自然力在原始人的想象中，变成了与人相似的一些活生生的形象，只不过他们的形貌往往很奇怪，本领与威力比人大得多罢了。（陈建宪，1994：3）除了把深不可测的大自然人格化为神之外，原始人民也会传唱自己祖先或者部落里的伟大事迹，而在这样一代一代传承的过程，难免会美化、夸大甚至是神化他们的事迹。

我们无法知道神话起源的确凿时代，它仿佛是人类与生俱来的根性。根据人类学家的研究，任何原始部落，即使没有文字，但图腾崇拜、原始巫术、祖先崇拜、神话传说都是相当繁盛的。在文献材料中，神话总是具有最悠久的历史，它是人类各种精神活动的起源，诸如文学、宗教、艺术等，无不可以追溯至原始神话。倘若我们审视今天依旧在传衍的文化形态，就不难发现，这些文明无不从原始神话逐渐走入现代文明。比如现代西方文明的源头，便是古希腊的神话传说和原始基督教文化。中国最古老的历史记载也是从神话传说开始，例如已知最古老的文字——甲骨卜辞中，触目皆是祭祀祖先亡灵的繁琐方式，求助天神地祇赐福的虔诚祷告。（王德保，2004：2）世界上任何民族最早的历史文献都是虚构的神话与真实的历史掺杂搅和在一起后的混合物。这因为先民对历史的起源不甚了解，他们对时间、空间也还未有具体的概念，因此他们只有凭借神话，才能使那些令人迷惑不解的东西得到一种自圆其说的解释。由于最早的历史是没有文字记载的，如果人们要追溯

历史，只有靠那些口耳相传的故事，因为这些口耳相传的故事对于当时而言最容易保存流传，而这些故事恰恰是神话的温床。

远古时代产生的神话，能传到今天的只是其中一个极小极小的部分，因为在口耳相传以及以文字记载的过程中，难免经历了增删或者改变，它们能在今天摆在我们面前，实在是不容易。况且，这些神话也必须等到人类发明出文字和书写工具，才有记载下来的可能。然而等到人类可以用文字来记录神话，早已不知有多少神话消失得无影无踪了。即使那些幸存下来的神话，还要碰上偶然的时机，才能“著之竹帛”。而记下来的这些神话，还得经过几千年来文献散失、摧毁的劫难，才让我们看到。所以，陈建宪认为：“我们今天能得到远古的神话材料，往往是东鳞西爪，不是这个地方残缺不全，就是那个地方没有交代。如同我们倾听一处远处传来的歌声一样，时断时续，听不真切完整。”（陈建宪，1994：5）

上古神话作为一种口头流传的东西，其流传过程中的变异性是基本的特征。随着传说者生活特点和思维特点的改变，神话也不断变异。而当这些口头流传的神话故事变成能用文字系统完整记载之后，增减活动随时都在进行，再加上各个朝代一些编撰者的增删，神话的面貌发生变化而常常有所不同。不同的民族、部族所记录的神话，就算是同一个事件，角度与价值观也有所不同。

神话反映了人类童年时代的思维方式，展示了人类智力发展过程的起点。神话也是原始先民探索世界、认识自我的证明。它一方面表现了先民对现实世界的茫然；另一方面，也显示了他们消解迷茫的努力。先民们以丰富的想象力来结构世

界，在他们的知识范围内对整个宇宙进行了“合理”的解释。人类各种精神层面的活动，如宗教信仰、文学、艺术、哲学、历史学等，都是从神话起步，再逐步构成人文学科异常壮丽的景观。但理解神话的困难之处，不仅在于上述神话资料的残缺与庞杂、混乱，更为重要的，是神话时代的人们与今天的人生活、思想皆大不一样。他们的生活远比今天的我们更依赖于自然和群体，他们的思维还处在原始思维阶段，这种思维是一种以形象为主体的前逻辑思维，由于以万物有灵论为基本信仰，因此在思维过程中主体与客体常发生混淆，即所谓的“互渗律”。（陈建宪，1994：8）这样，神话中往往充满了离奇古怪的思想与不可思议的形象以及故事情节，形成了一个与我们今天的世界完全不同的世界。这个世界与原始人自己所生活于其中的世界也并不相同，所以，神话世界，可说是原始人以其不发达的心智（乃至语言），通过不自觉的幻想所创造出来的世界，这是一个既能反映当时的现实，而又超现实的世界。

第一节 关于鲧禹神话的产生年代

中国上古的洪水神话由于记载简略而残缺，并未直接叙述出洪水的起因，但这并不意味着本来便不存在洪水发生的原因。（叶舒宪，2005：362）鲧、禹治水是中国流传较广的古代神话之一，它以征服自然的坚定信念和豪迈气魄感染和教育世世代代的人们。可是我们今天所看到的鲧、禹治水神话其实早已不是它的原貌，

而是被严重地历史化了的记录。今天，鲧、禹治水的故事散见于各种古籍之中，内容庞杂，甚至相互抵牾，这里头除了含有原始先民不自觉的“艺术加工”因素之外，显然还包含着后代人们的一系列“理智的把戏”，因此实际上它已演变成是各个历史时期意识形态的一个“混合体”。

论及鲧、禹洪水神话产生的年代，有人认为应是商周，比较有代表性的观点认为，它迟于女娲神话等，是父系社会的产物。总之，不少学者认为鲧、禹神话比较晚出。理由不外：一是神话的主要人物为男性神；二是神话所反映的治水内容应当与较发达的农业社会相联系。（马昌仪，1994：201）而以共工或其他人物代表引来洪水的恶势力，很可能是后来人的附会，但把洪水看成某个有意志者故意所为的观念，源头却是处于氏族社会发展早期的原始人的一种蒙昧意识。这说明鲧、禹神话应产生于父系社会初期，生产力较为低下、人类对自然和自身都相当无知的阶段。

鲧禹神话反映“水来土掩”的观念，如《尚书·洪范》有“鲧堙洪水”（孙星衍，1986：293），《国语·鲁语上》有“鲧障洪水”（韦昭，1933：54）的记载。原始人的生活从群居到母系社会，人群的稳定性大为增长，原始人的生活由随意迁徙逐步变成定居。在这种情况下，若遇洪水，为了保护住所和生活资产，他们已不能像过去那样一走了之，“水来土掩”的观念便应运而生。而到了父系社会，生产力有所提高，以农业为基础的父权社会的确立，有一个很重要的条件，就是开始出现规模较大的水利工程。

马昌仪在其《中国神话学文论选萃》中提倡鲧应为女性神，并且鲧治水的神话产生于母系社会。（马昌仪，1994：201）马昌仪除了认为鲧禹神话中关乎以疏导法治水的情节便是那母系社会时期生产力发展水平的标志之一。而神话中“堙水”、“障水”的情节，也应该是刚进入定居生活的母系社会初期的产物。（马昌仪，1994：203）除此之外，从鲧的图腾也可以略略推测出这则神话的产生时期，传说鲧被殛之后化身为几种生物，有说鲧死后化为黄龙；有说变为“黄能”（三足鳖），至于禹，也有化为熊的说法。这些情节，说明鲧、禹神话的产生很可能是在图腾制时期，也就是说在母系社会的初期阶段。图腾制发生于原始狩猎时期，处于原始群居与氏族制交替的过渡阶段。到母系氏族社会晚期，特别是进入父系社会后，由于农业发展，采集、狩猎的重要性开始降低，图腾信仰逐渐淡薄。（马昌仪，1994：204）然而笔者认为，图腾信仰就算已经逐渐淡薄，但仍是当时人们生活信仰的一部分。《诗经·商颂·玄鸟》说到：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。”（《十三经注疏·诗经》，1957：1915）据说商的始祖契之母——简狄见玄鸟衔卵过而坠之，捡拾了吞下，因而生下契，玄鸟也成为了商人的图腾崇拜之物。即使到了商朝，整个氏族对于图腾崇拜依然存在。

龙也是中国人崇拜的图腾之一。闻一多在《伏羲考》中说道：“龙究竟是什么东西呢？我们的答案是：它是一种图腾，并且是指存在于图腾而不存在于生物界中的一种虚拟的生物，因为它是由不同的图腾糅合而成的一种综合体……龙族的主文化才是我们真正的本位文化，所以数千年来我们自称‘华夏’，历代帝皇都说是龙的化身，而其以龙为其符应。”（闻一多，1982：33）刘毓庆在《图腾神话与中

国传统人生》中亦道：“龙是帝德的标志，中国历代帝王都是以‘真龙天子’自居的。”（刘毓庆，2002：1）笔者认为，对“龙”的崇拜和喜好其实也是一种图腾崇拜，因为中国百姓甚至帝王都崇尚龙这个强大、神秘并蕴有无限其实的符号，甚至到西汉时期，司马迁在《史记·高祖本纪》中也记载：“刘媪尝息泽之陂，梦与神遇。是时雷电晦冥，太公往视，则见蛟龙于其上。已而有身，遂产高祖。”（司马迁，1998：126）、“常从王媪、武负时酒，醉卧，武负、王媪见其上常有龙，怪之。”（司马迁，1998：127）

无可否认，先民朴素地把自己的特性或者自己想要的的能力加在动物身上，认为这些动物的生活、行为、感觉乃至思想和人类一样，甚至在自然界中有比人占优势的地方，例如鸟懂得飞翔，熊则孔武有力等。于是，先民视动物为自己的祖先，保护神，并相信死亡就是人返回于自己的氏族图腾，因此产生了所谓的图腾崇拜。在图腾时期产生的，以带有图腾性质的动物面目出现的神，是狩猎时期生活方式的简单而自然的反映。神话中，神以什么面目出现，最初并不是出于审美的选择而是出于纯粹实际的、功利的目的。原始部族把动物或植物认作是他们的祖先或守护神。（刘毓庆，2002：9）从鲧禹所化有鱼、虫、龙、熊等多种动物形体来看，固然有后来流传种种变异的因素在内，但也说明鲧、禹神话反映的可能不止是一个部族的图腾崇拜。

马昌仪认为鲧、禹治水的神话产生于母系社会其中一个重要的证明是“鲧腹生禹”的要情节。“鲧腹生禹”的记载见于《山海经·海内经》，《楚辞·天问》也有“伯鲧腹禹”之说，因此马昌仪认为鲧在这个神话诞生之初，显然并不是

一位男性神，而是一个女性神。（马昌仪，1994：206）笔者并不认同马昌仪的说法，因为古代社会有一种称为“产翁制”的习俗存在。产翁习俗，就是母亲生孩子，父亲坐月子。妇女在分娩以后，自己不坐月子，往往活动如常，反而由丈夫坐床卧褥，好像孩子是他刚生下的一样。《太平广记》卷四八三引尉迟枢《南楚新闻》云：“南方有獠妇，生子便起。其夫卧床褥，饮食皆如乳妇，稍不卫护，其孕妇疾皆生焉。其妻反无所苦……其妻或诞子，经三日。便澡身于溪河。返。具糜以饷婿。婿拥衾抱雏，坐于寝榻，称为产翁。”（李舫等，1961：3981）从这项记载中可以得知，中国曾有此妇女分娩，但却由丈夫坐月子的习俗。

除了中国古籍记载曾有此产翁制，古希腊神话曾说智慧女神雅典娜乃为天神宙斯和女神墨提斯所生。宙斯在墨提斯怀孕的时候，把她一口吞下。后来宙斯感到头部疼痛，就叫火神赫斐斯特用铜斧把他的头劈开，这时全身披挂的雅典娜就大声呐喊着从她父亲的头颅里跳跃而出。这种由母亲怀孕、父亲出生的神话故事，很可能有产翁习俗作为其最初起源的背景（程德祺，1988：236-237）。根据程德祺在其《原始社会初探》的看法，夏族是母亲生子父亲当产翁，大约按习俗要三年，即坐月以后还要继续在家护理孩子，所以子为父“三年之丧”的习俗可能与此相应（程德祺，1988：241）。程德祺认为在此期间，鲧不参与部落或联盟的公务活动。鲧在禹出生以后，曾在家三年，不再担任治水的负责工作，可能因此贻误了治水工程。后来神话转变，就形成“鲧殛死三岁”之类的说法。（程德祺，1988：241）综上所述，笔者认为鲧禹神话出自父系社会时代，当时也可能正在经历各部落中政权交替的时期。

第二节 关于《山海经》的成书年代及其作者

如果说神话始于幻想，那么《山海经》就是原始初民丰富幻想的产物，而其幻想之至为奇特者，是模糊人、神和禽兽的种类界限，以怪诞性或夸张性的想象重新组合异物形态，在人、神、兽的形体错综组接的形式中，杂糅、容纳了人性、神性和兽性。（杨义，2003：5）而地理与神话渗透的特异形态，使《山海经》是以地理方位，包括山川走向和海陆位置，作为其结构方式，去统系千奇百怪的神异幻想，（杨义，2003：2）也因此长久以来，《山海经》因其复杂性、独特性而似乎无法被归类，有说它是地理书、民俗志、神话、原始民族战争史等等。无论如何，《山海经》确实是一部涵盖着许多先民的奇特想象，并揉合了历史、民族史、地理、奇人异物之书。

由于记录鲧禹神话最早的古籍是《山海经》，因此我们也必须对《山海经》的成书年代及作者有一个必要的了解。关于《山海经》的成书年代与撰写之人，一般上有几个说法，有者说《山海经》为周代之人托古而写之书；有的说《山海经》产生于先秦战国时代；有的说是禹、益的作品。无论如何，在《山海经》产生的时代，私人著述尚未形成气候，或者说条件还未成熟。章学诚《文史通义·诗教下》

便曾经这么说：“古未尝有著述之事也，官师守其典章，史臣录其职载。文字之道，百官以之治，而万民以之察，而其用已备矣。是故圣王书同文以平天下，未有不用之于政教典章，而以文字为一人之著述者也。”（章学诚，1991：14）

这说的是当时的书写条件不足以滋生个人著述。从《山海经》的渊博和严整性上看，是当时的个人著述水平难以企及的。若不是国家级图书文献的管理者，有谁能够获得如此开阔的视野，洞观五方之山、八方之海？从某种意义上说，能够做出这种叙述的只有社会权力的代言者。这也就是说，《山海经》的内容尽管与主流的意识形态未必吻合，但是它的成书应该有一定的官方背景。常征就认为《山海经》是“周朝官府所收藏的地理档案”（常征，1991：31）。而这些档案在其产生之时都具有相当的权威性，只是随着时光的流逝，后世人无法理解其中的内容了，所以才日益显得荒怪难信，最后堕入小说家者流的道听途说或向壁虚构。（叶舒宪、萧兵、郑在书，2004：46）如果我们无法理解当时的创作背景或原始先民的想法，就会觉得《山海经》非常怪诞神异。

《山海经》作为纵横上古千万年、神州千万里的文化奇书，无论从时间还是地域上讲，它都不可能是一人、一时、一地所能完成的。《山海经》包括《五藏山经》、《海内经》、《海外经》、《大荒经》共计18卷，各卷风格并不完全相同，述说的内容也有很大差异，显然是一部由古人整理的相关典籍之大汇编。

西汉时，刘歆曾在〈上《山海经》表〉中，称《山海经》“出于唐虞之际”，先铺陈出“昔洪水洋溢，漫衍中国，民人失据，崎岖于丘陵，巢于树木”

（袁珂，1980：477）的艰难背景，先是大禹的丰功伟绩，而后有“禹别九州，任土作贡，而益等类物善恶，著《山海经》”（袁珂，1980：477）的圣举。东汉时的赵晔，在《吴越春秋·越王无余外传第六》中说得更是神乎其神：禹带领益等到“名山大泽”，召其神而问之“山川脉理，金玉所有，鸟兽昆虫之类，及八方之民俗，殊国异域，土地里数”，“使益疏而记之”（赵晔，1993：244），所以叫《山海经》。王充在《论衡·别通篇》中也把《山海经》看做禹和益的共同作品。（王充，1979：766）为《山海经》做注的晋人郭璞，同样认为是夏代的著作。袁珂以为，禹、益虽然不是《山海经》的直接作者，但书中的主要内容则很可能是禹、益作为酋长兼巫师口述下来传至后世的（袁珂，1986：231-240）；此书大约是从战国初年到汉代初年楚和巴蜀地方的人所作。在中国历史文化发展中，巫师乃是一个特殊的阶层，尤其在原始信仰浓郁的历史阶段，他们充当着社会政治、文化领袖。这样，他们就直接参与了全社会性的文化整理和宣传，成为指导文化建设的重要力量。

春秋之前，文化知识的流传以口授为主，甲骨、青铜器、岩石、壁画等材料上的记录都是十分有限的。进入战国初期，随着生产力的发展，竹简的出现，开始有弟子记述先师的语言、行动的文化活动，到战国后期，独立著书立说的风尚才流行开来。（高有鹏、孟芳，2001：5）神话传说是历史发展曲折的反映与表现，其产生离不开一定的社会实际存在的背景。从《山海经》集中反映的内容看，表现夏代社会生活最为突出。（高有鹏、孟芳，2001：7）如果说《山海经》是春秋战国时代人的作品，为何在春秋战国那样一个激烈动荡，对文化有着强而有力的冲击的

时代，竟然见不到相关的人名、国名、事名，反而多述禹及其以前的事？（高有鹏、孟芳，2001：8）因此，高有鹏及孟芳在《神话之源：《山海经》与中国文化》一书中指出，从《山海经》对帝与禹的称呼等内容来看，应该初步形成于夏代，是由当时的巫们具体整理而成的，而在战国和汉代则进行了更大规模的整理，因此增删也就在所难免。（高有鹏、孟芳，2001：4-5）

上古人类是以自己的生活地区作为中心而向四方去开拓、展望更大的生存空间的。山即为内（人类的祖先原是生活在山林之中，以后才从森林之中走出来的，所以上古之时乃多怪山之说，且日后也自然会产生以山为内、以海为外的思想），内即为中，所以《山经》中有《中山经》的名目。海即是山之外，当然也就没有中的名目了。（王钟陵，2006：81）根据这一理由，可以断定《山经》产生于《海经》之前。从内容上说，作为“内”的《山经》中，动物方面全部是记载的怪兽；而作为“外”的《海经》中，却挤着种种怪异的“人”（交胫人、长臂人、三身人之类）。这种内容上和方位上的逆转关系，正是《山经》产生在前、《海经》产生于后的证明，因为产生的时代较后，则“人”形化的程度自然较高。（王钟陵，2006：8）

早期人类从一个中心出发，向四方去开拓地域——空间，于是内先有五方观念为基础的五山之分，而后外又有海外、海内之分别，海之外又有大荒之目（大荒是被目为极远之处的）。虽然关于现行本中《海经》八篇、《荒经》以下五篇的排列次序，现在还难以作出确切的解释，但是早期人类从一个中心向四方做多层次开

拓（由山到海外，再到海内，最后到大荒）的地域——空间观念，还是从整部《山海经》中确凿无疑地表露了出来。（王钟陵，2006：86）

学者们普遍认为此书的内容从很久以来：即以口传或图画的方式流传，直到战国时代，才以文字将其记录下来。其现存的最早注释，乃在公元4世纪时，由东晋郭璞完成，此后的一千余年，几乎没有任何注释。到明、清时期，再由经学家们加以注释，《山海经》也因此没有受到太大的修改或影响。（叶舒宪、萧兵、郑在书，2004：192）不过，就中国文化发展的实际而言，不可能有绝对纯粹的原始典籍留存，因为典籍的流传总是被不断增删的，《山海经》当然也不外如此。

第三节 鲧非共工说

有学者认为，鲧与另一位上古神话的人物——共工本为一体。他们持此说法的根据是因为他们认为“共工”的读音实际上就是“鲧”读音以放慢的速度而成，加上两者同样都是与洪水故事有关的神话人物，因此才认定鲧当是共工的另一原

型。他们认为共工和鲧在治水的方式上犯的是同样的错误，共工也和鲧一样用堙堵洪水的方法使天下受害。《国语·周语下》记载：“昔共工……虞于湛乐，淫失其身，欲壅防百川，堕高堙庳，以害天下。皇天弗福，庶民弗助，祸乱并兴，共工用灭。其在有虞，有崇伯鲧，播其淫心，称遂共工之过，尧用殛之于羽山。其后伯禹念前之非度，厘改制量，象物天地，比类百则，仪之于民，而度之于群生，共之从孙四岳佐之，高高下下，疏川导滞，钟水丰物，封崇九山，决汨九川……皇天嘉之，祚以天下。”（韦昭，1933：33）《淮南子·本经》篇云：“舜之时，共工振滔洪水，以薄空桑。龙门未开，吕梁未发，江淮遍流，四海溟滓。民皆上邱陵，赴树木。”（刘安，1997：838）。持“鲧即共工”说法的学者，多是认为共工导致洪水泛滥，鲧“播其淫心，称遂共工之过”，就是犯下了和共工相同的过错，甚至认为其实就是同一个人所造成的同一重大事故，只是在以讹传讹的过程中，使鲧和共工分化出来成为不同的两个人。

然而笔者认为，从两人的一些事迹与世系来看，鲧与共工并非同一人，这是因为《淮南子·天文》中曾说：“昔者，共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故曰星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。”

（刘安，1997：245），如此说来，共工振涛洪水的原因应该是因为共工与颛顼争帝失败了，《史记·五帝本纪》云：“帝颛顼高阳者，黄帝之孙而昌意之子也。”

（司马迁，1998：23），《史记·夏本纪》也说：“夏禹，名曰文命。禹之父曰鲧，鲧之父曰帝颛顼，颛顼之父曰昌意，昌意之父黄帝。禹者，黄帝之玄孙而帝颛顼之孙也。”（司马迁，1998：36）这里清楚地说明了禹和鲧的父子关系，古籍中

也曾提及鲧是颛顼的子孙。假如从鲧与颛顼的关系来看，共工与鲧为同一人的可能性应该不大。《荀子·议兵》里说“禹伐共工”（荀况，1995：309），而《山海经·大荒西经》也记录：“有禹攻共工之山”（袁珂，1980：387），如果鲧和共工是同一人的话，那就是禹讨伐自己的父亲，那禹岂不是大逆不道？被后世的人尊崇为圣贤明王的禹岂不是会遭人诟病？除了从鲧禹所处的时间和他们与颛顼及禹的关系来论证鲧与共工并非同一人之外，我们还可以从《尚书·尧典》记载有关他们的事迹略知一二，该文云“流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服”（孙星衍，1986：56-57），我们可以从这件事上看出被舜流放的罪臣是不同的四人，因此鲧和共工应该并非同一人。

《尚书·尧典》也说：“帝曰：‘畴咨，若予采。’兜曰：‘都，共工方鸠僝功。’帝曰：‘吁，静言庸违，象恭滔天。’帝曰：‘咨，四岳，汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天。’”（孙星衍，1986：24-27）叶林生（1997）于〈共工考〉中说到驩兜推荐共工去治理洪水，理由是因为共工正在聚集洪水，显示其威力，因此治水当然还是需要靠他。但尧反对用共工治水的理由正是因为共工发起了洪水，那更加不能使用他了。（叶林生，1997：109-110）除了《尚书》之外，《诗经》、《左传》、《国语》、《论语》、《孟子》、《墨子》、《山海经》、《楚辞》、《荀子》、《韩非子》、《管子》、《庄子》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《史记》等等，几乎所有的上古典籍都记载了夏禹治水的壮举。（张启成，2004：193）可是在《淮南子·本经》里说道：“舜之时，共工振滔洪水。”（刘安，1997：838）如果说鲧真的是共工，他既振滔了洪水，为什么还要

花那么大工程去治洪水，还不惜犯险，甚至牺牲自己的性命？如果单说这是补偿心态未免显得有点牵强。

除此之外，萧兵对《太阳英雄神话的奇迹{四}：治水英雄篇》说到：“尽管有这么多的证据，他们（按：共工与鲧）却到底是两个人。族属不同；共工起于姜水，炎帝族；鲧的活动从西北而中原，是夏人的族裔，与姜戎关系也大。最重要的，从神话学观点看，鲧没有共工那样触山倾地的伟绩，共工又没有鲧盗帝壤的壮举。”（萧兵，1992：18）在有关共工的神话中，到目前为止尚未有任何记载有关“息壤”、“盗息壤”的事迹；而鲧的治水神话中也没有提及他曾经“怒触不周之山”。林慧瑛在〈共工神话新探——兼论“鲧非共工”〉一文中说：“共工为主动发动战争而战败，鲧则是被动的神罚。”（林慧瑛，2008：6）这是因为鲧是因为盗息壤治水失败而遭帝殛，；共工则是因为和帝争帝位，在发动战争失败后遭到讨伐。《淮南子·天文》和《淮南子·兵略》都有记载：“昔者，共工与颛顼争为帝。”（刘安，1997：245）、“颛顼尝与共工争矣。”（刘安，1997：330）

除了透过分析鲧与共工治水的事迹来探讨二者之间的关系，笔者认为，从鲧、禹、颛顼的化身也可看出鲧与共工是两个不同的神话人物。《山海经·大荒西经》说：“有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏，风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。”（袁珂，1980：416）白川静在《中国神话》一书中指出，颛顼“死而复苏”的事，与洪水之神的基本性格有关，“如果古代人从对于随着季节而来的洪水所持的恐惧，以及克服之后，对农耕丰穰的约定之事来看的话，神必须

是死即复苏，也必须是因时期而改变形态的。”（白川静，1983：44）并不只是颛顼会转化形态，禹的父亲鲧以及禹都有关于他们转换形态的记载。

鲧的名字如其字所示，本态是鱼，在《说文解字》中释“鲧”为：“鱼也。”（许慎，1998：576），但是可是在治水的时候，又变化了形态而成为黄熊。《国语·晋语八》中记录古时晋平公夜梦黄熊，问于博学的子产，子产回答说：“昔者鲧违帝命，殛之于羽山，化为黄熊，以入于羽渊，实为夏郊，三代举之。”（韦昭，1933：171）禹也有变形而奔走的故事，见于禹和涂山女之间，禹娶涂山之女，数日之后又出外水，涂山女追至，见禹化为熊以通轩辕之山，女大惊而化为石，因此，熊在古代可能是被视为治水和治生产的神兽。（白川静，1983：44）

白川静认为，禹继治水失败的鲧治后而治水成功的故事，本来或许是与死后复活的礼仪有关。（白川静，1983：44）可是这种内容又和禹灭洪水之神共工的神话内容相混同，于是有为数极多的学者认为鲧即共工，其论是以共工的促音为鲧作证据。可是共工明显的是不同系统的洪水之神，而且故事的内容意义也不相同，和以死与复活为基型的禹神话绝不相同。因为颛顼、鲧、禹都是死即复苏的神，都是作为变形之神而传承着，基本态都是鱼，是被称偏枯、鱼妇等的神。（白川静，1983：44）共工则似乎没有转形或者死后复苏的相关记载，因此笔者认为鲧和共工是不同的两个人，只是刚好属性雷同，并且都与洪水神话有关。笔者在这一节阐明了鲧非共工说，是为了避免混淆这二者之间的神话记载，也因此可以更加集中在探讨鲧本身的事迹及他与尧舜禹之间发生的事。

第三章 鯀治水无功，羽山遭殛

第一节 鯀的治水方法

长久以来，都说鯀因其治水方法不妥当而失败，最后被惩治。他的治水方法更常常被拿来与大禹作比较，以衬托大禹治水的成就。大禹据说是因为他有了父亲鯀失败的前车之鉴，选择了疏导洪水的方式而获得成功，相反地，鯀则是因为用了堙塞的方法而失败，但此中仍有许多可疑之处。

史书多记载鯀采用了“水来土掩”——填堙洪水的方法，《尚书·洪范》云：“鯀堙洪水，汨陈其五行”（孙星衍，1986：293），《国语·鲁语上》亦有“鯀障洪水而殛死”（韦昭，1933：56）的记载，至于禹，大部分的说法认为禹有鉴于鯀采用填堙的方式失败了，从其错误中反省得知应当使用疏导的方式来治洪水。《国语·周语下》云：“其后伯禹念前之非度，釐改制量，象物天地，比类百则，仪之于民，而度之群生，共之从孙四岳佐之。高高下下，疏川导滞，钟水丰物，封崇九山，陂障九泽，丰殖九藪，汨越九原，宅居九澳，合通四海。”（韦昭，1933：35-36）、《吕氏春秋·开春论》谓“昔上古龙门未开，吕梁未发，河出孟门，大溢逆流，无有丘陵、沃衍、平原、高阜、尽皆灭之，名曰鸿水。禹于是疏河决江，为彭蠡之障，干东土。所活者千八百国。”（吕不韦，1984：1463）两书分别记录了大禹疏导洪水的记载

然而，很多时候为了强调禹之成功乃是因为他治水的方式与鲧不同，人们把焦点放在禹“疏通洪水”的方法，而忽略了古籍也曾有记载说明禹同样也使用了鲧堙障的方法来治水，刘安《淮南子·齐俗》云：“禹之时，天下大雨。禹令民聚土积薪，择丘陵而处之。”（刘安，1997：1157）聚土积薪的目的就是为了可以堙障洪水。而《山海经·海内经》中提出“禹、鲧是始布土，均定九州。”（袁珂，1980：469）里头的“布土”工作同样也是利用土壤筑成抵挡洪水的土壕。大禹及其治水团队所运用的治水方略，其主要策略在疏通水道，对江河截弯取直，使各洪流通达四海，但也因为某些地势的需要，同时运用传统上共工、鲧等所使用的堙堵法。因此大禹治水团队所运用的治水方法，严格来说是因地制宜，疏导堙堵双管并用。（陈昭昭，2005：546）

《山海经·大荒北经》还说：“禹堙洪水，杀相繇。”（袁珂，1980：428）而《汉书·沟洫志》也有“禹堙洪水十三年。”（班固，1997：1856）之说。《·地形》云：“凡鸿水渊薮，自三百仞以上，二亿三万三千五百五十里，有九渊。禹乃以息土填洪水，以为名山。”（刘安，1997：431）《山海经·海外北经》谓：“禹所积石之山在其东，河水所入。”（袁珂，1980：240）以上史籍中的记载都证明了禹治水并不尽用疏导，反而也有如鲧采用堙塞一法的时候，但是随着鲧堙塞、壅防洪水的故事被作为他的过失，而疏决、导滞一法全归功于禹。神话中最重要的细节——息壤，于是便不再提起人们的注意。（李诚，2006：335）

实际上，鲧也并不全然只采用了堙障填塞的方法来治洪水，《韩非子·五蠹》中记载：“中古之世，天下大水，而鲧、禹决渎。”（陈奇猷，1974：1040）

绍增桦注：“鲧，禹的父亲。唐尧时，洪水泛滥，鲧治水无功。禹继父业，水患才得平息。后来受舜禅为天子，国号为夏。鲧禹决渚，渚，是通到大海的河流。古时以江河淮济为四渚。决，除去壅塞，使水通行。”（绍增桦，1990：21）这里再次说明禹应该和鲧同样地采用了疏导的方法来治水。《韩非子·饰邪》：“昔者舜使吏决（排泄）鸿水，先令有功而舜杀之”（陈奇猷，1974：310），舜杀鲧是鲧故事的重要情节，鲧在命令下达以前就立了功但舜却杀之，这里所谓“先令”，当即下文所引《山海经》所说“不待帝命”，故这里“决洪水”的“先令”者，当即指鲧。“决渚”、“决洪水”若非疏导洪水，那是什么？

《山海经·海内经》中云：“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。”（袁珂，1980：472）如果鲧“布土”堙障洪水的方法完全无可取之处，是导致失败的主要原因，那为何帝还要命令接替鲧作治洪水工作的禹一样地“布土以定九州”？由此可见，鲧治水“失败”并导致他被殛的原因应该不在于他的治水方法，而是另有其他的原因，鲧只是被安上了这样一个“治水无功”的罪名以掩盖其被致死的原因。

既然鲧被冠上的罪名是“盗息壤”，因此在接下来的两节中，笔者也将继续探讨息壤到底所指为何，以及尝试探讨鲧的死因。

第二节 鲧盗“息壤”

《山海经》云：“鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。”（袁珂，1984：472）璞注云：“息壤者，言土自长息无限，故可以塞洪水也。”（袁珂，1984：472）然而，到底什么是息壤呢？“息”字在许慎的《说文解字》中作为“喘息”之解，而段玉裁又引伸为“生长”之称。（许慎，1998：502）因此叶舒宪认为“息壤之所以能自行生长，是因为它具有生命，它之所以有生命，是因为神曾用吹气的方式将生命之息——灵魂注入其中。”（叶舒宪，2005：347）吕威在其〈息壤研究〉中，从对息壤与青泥的文献学与民俗学说明，古人或以为息壤就是天神所赐予的“黑色粪肥”，因此吕威认为“息壤”神话体现了“神粪至上”的农耕意识形态。（吕威，1996：79）

但是，仓林忠在〈“鲧盗息壤”浅酌〉中提出：“然而地壳变动不以人的主观愿望而发生，且因地壳变动而涌长出来的形如堤圩的自然物长大至五、六里，高二丈，根本不是人力可持，何从得窃？何法可窃？此一“窃”字，已足证息壤不可能是地壳变动中涌长出来的自然物。”（仓林忠，2002：44）至于息壤就是粪肥一说，笔者认为鲧大可以让当时的百姓集体献上这些粪肥以供治水之用，根本不需要大费周章盗窃帝的粪肥，因此笔者认为，息壤应该是另有其物。

仓林忠在〈“鲧盗息壤”浅酌〉中说到，他认为息壤是指投放到水中以阻遏洪水，盛满石块、泥包、沙袋的竹、木笼和藉之建成的防护堤。（仓林忠。2002：45）《五杂俎》卷四《地部二》说：“息壤，石也，而状若城郭。”（引自王子

今，2003：110）而鯀则恰恰是传说中城郭建筑的创始者。《吕氏春秋·审分览第五·君守》和《淮南子·原道》分别说道：“夏鯀作城。”（吕不韦，1984：1051）及“昔者，夏鯀作三仞之城。”（刘安，1997：34）高诱注“夏鯀作城”说道：“鯀，禹父也。筑作城郭。”（吕不韦，1984：1063）而城郭具备了防御寇盗和水患的作用。王子今在其《息壤神话与早期夏史》中则认为“息壤坚固若石而不耗减，正是夯土的特征。夯筑层土，令其结实，以阻御洪水，是传统防治水害的方式。”（王子今，2003：110）而鯀则在未得到帝的允许之下，擅自将专用于帝而尚未普及的夯土筑墙技术传布到受洪水威胁的各部族中，使得帝对于下属部族的威慑力量减弱，威胁了帝的地位和权威才惹来杀身之祸。

笔者颇为认同仓林忠和王子今的说法，鯀应该是使用了夯土技术，或是将装满泥土、石块的草包、竹笼投入水中作防护堤。鯀受“鸱龟曳衔”（朱熹，1979：54）的启示，主要用修护防堤堵塞的方法去治水。修护防筑堤自然需要很多的泥沙土石，石块如果巨大，洪水确实冲不动它，将这些巨大的石块投入水作为防洪堤的基础是再好不过的了。（仓林忠，2002：45）但远古人类生产工具极为简陋，尚很难开采巨大的石块，而稍小一点的石块又绝大多数是易于被激流冲走的。因此原始人类用石块、泥土来拦截洪水的时候常常需要借助于其它东西。屈原在《天问》中说鯀“咸播秬黍，莆藿是营”（朱熹，1979：61），意即鯀领导人民编织了大批蒲包草袋。（仓林忠，2002：45）的确，用蒲包、草袋装泥沙土石，就可使泥沙土石具有相对的整体性，在水势不很湍急的时候滞留在水中。若这些蒲包草袋沉入水中并层层堆叠起来，也的确能起到截断水流、阻遏洪水的作用。但是莆藿的本质是草

质并且脆弱易损，石块又重且多棱角，如果单单用蒲包草袋装石块，很容易就会戳破蒲包草袋，反而达不到预期的效果。更何况单凭若干零散石块泥包沙袋的叠垒仍然经不起湍急洪流的冲击，还不足以拦截洪水。所以，仓林忠在〈“鲧盗息壤”浅酌〉中说到，鲧便开始想到编织大竹笼、钉制大木笼。（仓林忠，2002：45）这是因为竹与木更具坚韧性，并且可以承载更多的泥包、沙袋和石块。但是，这些竹笼、木笼、草包、泥土、石块皆为自然界之物，在原始时代随处可见、随手可得，鲧何须去盗呢？鲧要是用这些自然之物来堵塞洪水又为何被尧舜降罪甚至是殛杀呢？由此可见，鲧所盗之物并非这些自然之物。

《尚书·洪范》说：“鲧堙洪水，汨陈其五行，帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁。”（孙星衍，1986：293）《五行志》引此文，注：“应劭曰：‘堙，塞也。汨，乱也。水性流行，而鲧堙塞之，失其本姓，其余所陈列皆乱，故曰乱陈五行。’”（孙星衍，1986：293），由此看来，汨是水流湍急的声音或样子，陈则有安放、摆设之意。《史记·平准书》载：“太仓之粟，陈陈相因，充溢露积于外，至腐败不可食”（司马迁，1998：511），意即国都粮仓里的米谷，一年接一年地堆积起来，此间的“陈”字则有层层叠加堆积的意思。仓林忠对此的解读是将汨与陈连起来理解，则汨陈又将五行沉没到水中层层堆垒。（仓林忠，2002：46）仓林忠认为，“汨陈其五行”的意思就是利用金、木、水、火、土五种不同物质各自不同的特性和其功用、相生相克的关系各尽其宜，配合使用。《尚书·洪范》曰：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”（孙星衍，1986：296）根据仓林忠在〈“鲧盗息壤”浅酌〉文中提到，鲧一方面派人到矿山开采矿

石、用粘土做成锅、木烧成炭，用炭火与水冶炼青铜熔铸锻造青铜器具；另一方面派人使用铜刀铜斧砍伐大批竹、树削制箴片，用铜凿凿木成榫眼，又用比草绳藤蔓更为结实的铜索、铜钉制木笼。（仓林忠，2002：46）鲧汨陈五行，就是充分运用金木水火土五种物质的性能加工制成、满载着泥沙土石竹木笼沉到水中并凭藉它们修筑防洪堤。

治水的工程浩大紧急，能不能找到足够的铜是维系着治水大业成败的一个最重要关键。大约从公元前3500年开始，中国的远古文化进入了一个新的时期——铜石并用时代。（白寿彝，1994a：211）在《史记·封禅书》也记载了铜的使用：“黄帝采首山之铜，铸鼎于荆山之下。”（司马迁，1998：498）张传玺在《中国通史讲稿》中说：“夏代的手工业也有很大的发展，最重要的，是青铜工业。

（张传玺，1982：18）夏代的青铜器制造业达到比较高的水平，时代相距不远的夏人祖先鲧、禹时代青铜器制造业想必也具备相当水平。加上通过殷墟发掘，证实了商代后期已达到中国青铜器时代的鼎盛期，比商代前期更早的青铜器于二里头文化（相当于夏代）也发现了青铜器。（白寿彝，1994b：89）这些铜器中有工具、武器、容器，虽则数量不多，器形种类简单，且制作不精，显得比较原始，但至少说明了人们已经开始掌握制造铜器的技术了。

为了能最有效率地治水，鲧一方面派人加紧探寻矿源冶炼青铜，一方面派人上报自己的治水方案，并请示尧，先把祭祀天地祖先神灵的大批金属礼器熔销，重新铸造锻打成治水所需的各种金属器具，由于工程紧迫，鲧似乎未等到尧帝批准与否的命令下达，就按自己决定的方案先行实施起来。（仓林忠，1997：86）仓林忠

是根据《尚书·洪范》说：“鲧堙洪水，汨陈其五行，帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁。”（孙星衍，1986：293）来说明鲧使用了神庙里的铜质祭器。畀者，给予也；范者，模具也；畴者，种类也。但是帝不肯将各种不同类别和规格型号的模具浇铸出来的青铜礼器给鲧使用，而这些类别、规格、型号不同的青铜礼器只有在神庙里才有可能如此完备！（仓林忠，2002：47）鲧未经尧舜批准就将神庙里的礼器熔销做治水器具，这一做法大为激怒了尧舜。因为：其一、在生产水平很不发达的原始社会，铜的原料比较少，有天然产状的铜更少；当时对铜产的认识还十分困难，认识和发现了也不易开采。（白寿彝，1994a：212）由于铜的产量很低，因而铜也显得十分贵重，主要用以制造祭祀用的礼器或装饰品，一般并不用来制造生产工具。加之古人认为天地祖先神灵是不可侵犯的，就连神庙里的祭器也丝毫不可亵渎。（仓林忠，2002：47）现在鲧为治水竟然销熔神庙里的礼器做治水器具，在他们看来简直就是侵天蔑祖、大逆不道、天理不容的恶行。其二、鲧施行这一切都“不待帝命”，也就是说鲧用神庙里的青铜礼器熔铸治水器具时尧舜都不知道，或者曾经请示尧舜，但尧舜未曾给予批准，甚至曾严厉驳斥传令制止过，（仓林忠，2002：47）但是这并无法阻止鲧熔铸青铜礼器以用来治水的决心。

综上所述，笔者认为“息壤”其实就是鲧用竹、木、泥土、石块等等筑成的堤防，然而他“盗”的却是筑成这些堤防的道具——神庙里的青铜礼器。鲧未经批准就先取走神庙里的礼器熔铸青铜器具去治水，正好给了尧舜杀鲧的藉口。

第三节 鯀的死因

为了使对鯀的惩罚看起来名正言顺，鯀被安上了一个冠冕堂皇的罪名——盗息壤，但，笔者认为这样只是“罪名”，而非“罪因”。到底鯀被殛死的原因是什么呢？

如果说鯀是因为使用堙塞的方法才导致治水失败的，笔者在上文中已经说明了鯀不单单只使用堙塞的方式，甚至也使用疏通导引的方法，他的治水方法无异于后来治水成功的禹。如果说鯀治洪水，但是“九载，绩用弗成”呢？

《国语·吴语》谓：“今王既变鯀、禹之功，而高高下下，以罢民于姑苏。”（韦昭，1933：218），而《国语·鲁语》亦云：

“昔烈山氏之有天下也，其子曰柱，能殖百谷百蔬。夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土，故祀以为社。黄帝能成命百物，以明民共财，颛顼能修之，帝喾能序三辰以固民，尧能单均刑法以仪民，舜勤民事而野死，鯀障洪水而殛死，禹能以德修鯀之功，契为司徒而民辑，冥勤其官而水死，汤以宽治民而除其邪，稷勤百谷而山死，文王以文昭，武王去民之秽。故有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鯀而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤；周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。幕，能帅颛顼者也，有虞氏报焉；杼，能帅禹者也，夏后氏报焉；上甲微，能帅契者也，商人报焉；高圉、太王，能帅稷者也，周人报焉。凡禘、郊、祖、宗、报，此五者国之典祀也。加之以社稷山川之神，皆有功烈于民者也。及前哲令德之人，所以为明质也。及天

之三辰，民所以瞻仰也。及地之五行，所以生殖也。及九州名山川泽，所以出财用也。非是不在祀典。”（韦昭，1933：57）

韦昭注说：“鯀，颛顼之后，禹之父也。尧使治水，障防百川，绩用不成，尧用殛之于羽山。”（韦昭，1933：56）根据上述之记载，如果鯀治水失败，完全无功绩可言，为何将他与有功于民的掌权者如黄帝、尧、舜等相提并论？为何夏后氏不耻于鯀却反而“郊鯀而宗禹”呢？在禹“以德修鯀之功”一句后面，韦昭注说：“鯀功虽不成，禹亦有所因，故曰修鯀之功。”（韦昭，1933：56）李学诚在《楚辞论稿》中说到：“韦昭的意思，本来要人们忘言求意，不必胶着于‘鯀之功’这一说法，但经他这一注，反倒明明白白指出了鯀的功绩断不可没，否则禹又有何可‘因’呢？”（李学诚，2006：333）李学诚认为，由此可见，《国语·周语下》一方面指责鯀“播其淫心，称遂共工之过”（韦昭，1933：35），一方面却又将鯀作为有功于后人的祖神而让他与黄帝、颛顼、禹这些史籍中声名显赫的“人物”平起平坐，同享祭祀。（李学诚，2006：333）这些都似乎说明，在先秦时期，鯀在人们心目中是存在两种形象的：一是因为堵塞洪水，劣迹昭著而被殛死的四凶之一；另一则是有益于夏民族的先人、祖神。两种说法如此分歧如此严重，因而对他的情感也呈现出歧异的状态。《左传》、《国语》等典籍首尾两端的记载和态度则恰巧“暗示”了鯀由善到恶形象的转变过程。（李学诚，2006：334）无怪乎屈原在《天问》中要质问说：

“不任汨鸿，师何以尚之？金曰‘何忧’，何不课而行之？鸱龟曳衔，鲧何听焉？顺欲成功，帝何刑焉？永遏在羽山，夫何三年不施？伯禹腹鲧，夫何以变化？纂就前绪，遂成考功。何续初继业，而厥谋不同？洪泉极深，何以填之？地方九则，何以坟之？焉有虬龙，负熊以游？雄虺九首，倏忽焉在？”（朱熹，1979：55-56）

“阻穷西征，岩何越焉？化为黄熊，巫何活焉？咸播秬黍，莆藿是营。何由并投，而鲧疾修盈？”（朱熹，1979：61）

朱熹注说：“似谓鲧听鸱龟曳衔之计而败其事，然若且顺彼之欲，未必不能成功，舜何以遽刑之乎？”（朱熹，1979：54）朱熹也认为鲧治水，未必不能成功，因此提出疑问，质疑为何舜在鲧“顺欲成功”之际对他施以极刑。

屈原提出了上述这些疑问，而这些疑问也正好可以促使我们进一步思想，鲧为其“治水无功”而被殛是不是理所当然的事。屈原问道如果鲧既不能胜任治水，众人为何将他推举？而鲧有什么神圣德行能够让鸱龟相助或曳或衔？相信鲧在治水九年的过程中一定也略有所成，毕竟禹也用了十三年的时间才成功解决这个洪水大患，所以屈原提出疑问，既然鲧治理川谷也见功劳，尧帝为何还要对他施以如此的极刑？更何况鲧治水已经是“顺欲成功”了？屈原并且从而衍生出对禹治水方法的疑问，既然大禹从鲧腹中生出，接手其父的治水工程，那他的治水方法怎样变化？由此可见，恰恰是鲧的治水方式奠定了禹治水成功的基础。所以，鲧治水就算未能取得最后的胜利，但仍然是有功于世的，“罪”不至死。（吕亚虎，2001：174）

屈原提出了一个重点，为何鲧遭逐同于四凶，难道说鲧真的恶贯满盈？由此可见，

屈原也对鲧被殛之事起疑。屈原在《离骚》中还说道：“鲧婞直以亡身兮，终然天乎之野。”（朱熹，1979：11），《九章·惜诵》也说：“行婞直而不豫兮，鲧功用而不就。”（朱熹，1979：77）

上述典籍中言鲧桀骜刚直，处事果断，屈原似乎认为是鲧的婞直导致了他的死因。

无可否认的，鲧是一个很有才干的人。他在巨大的洪水灾害面前毫不畏惧，勇敢地担当起治水的重任，显示了他超群的气魄和非凡的胆识。当尧询问四岳有谁能担当治水重任之时，四岳皆推荐了鲧，四岳曰：“等之未有贤于鲧者，愿帝试之。”（司马迁，1998：36）尧又问道：“嗟，四岳。汤汤洪水滔天，浩浩怀山襄陵。下民其忧。有能使治者。”皆曰：“鲧可”。尧曰：“鲧负命毁族，不可”。岳曰：“异哉，试不可用而已”。”（司马迁，1998：26）于是尧听四岳，用鲧治水。在治水这么重要的事上，四岳群臣都一致地推举了鲧，并且说群臣中没有人的能力比鲧更强的了，可见鲧很有能力很有才干。然而，作为一个臣子，有能力当然是好的，但是若果臣子的锋芒毕露，且功高震主就不是一件好事。加上，鲧那婞直的个性，简直就是为自己的政治生涯和性命埋下了定时炸弹。

当四岳向尧推荐鲧的时候，尧一口否决：“吁！咈哉，方命圮族。”（孙星衍，1986：28）由此可见，鲧同尧的关系应该不太和谐。这时的尧应该已经认为鲧不听教命，一旦得势会危害全族的利益，给全族人带来灾祸，因此尧对鲧应该已经心怀芥蒂。（仓林忠，1997：88）加上鲧“不待帝命，盗窃息壤”，如笔者前文所述，鲧一心想着有效率地治水，为治水动用贵重的青铜，甚至把青铜礼器铸成治

水器具，令尧、舜觉得难以容忍。（仓林忠，1997：89）笔者相当认同仓林忠在〈关于尧舜殛鲧千古隐秘的探析〉一文中提出的论点，使尧、舜更加难以容忍的是，鲧在施行这一切时都不待帝命，事先没有得到尧、舜的批准。所谓“鲧盗息壤”就是指鲧用神庙里的青铜礼器熔铸治水器具时尧、舜事先不知道，或者请示未予批准，甚至严厉驳斥传令制止过。（仓林忠，1997：88）但鲧认为自己的做法没有错，反复上陈理由，坚持自己的意见和做法，鲧公然抗拒尧、舜的命令，其结果只能引发尧舜与他公开的矛盾和冲突。鲧这样自作主张违抗帝命，看在尧、舜眼里就是无视他们身为首领的权威和尊严。也许在尧、舜看来，鲧今天敢于违抗自己的命令盗用神庙里的礼器，明天就敢于谋取帝位。

论述至此，笔者认为，鲧的死因应该和尧、舜之间的禅让有密不可分的关系，清除鲧也就是清除了一个可以威胁尧、舜之间权力更迭的内在隐忧。在接下来的章节中，笔者将更深入地探讨鲧与尧、舜禅让之间的关系。

第四章 鯀之死与尧舜禅让

第一节 鯀世系的记载

通常我们在论及鯀的时候，就会想起他是大禹的父亲，并且因为治水失败所以惨遭殛死，因此鯀似乎更多是因其为“大禹的父亲”这个身份而为人所知。

《国语·鲁语》引鲁大夫展禽曰：“夏后氏禘黄帝而祖颛顼，效鯀而宗禹。”（韦昭，1933：56）禘、祖、郊、宗都是“国之典祀”，这里讲夏后氏用上述这四种祭奠来供奉其祖先黄帝、颛顼、鯀、禹，由此可见，直到春秋时代鲁国大夫还认为夏后氏是黄帝、颛顼的后裔，而他们的祖先则是鯀和禹。（詹子庆、李学勤，2007：61）至于鯀的世系，各书说法同中有异。

《世本》曰：“黄帝生昌意，昌意生高阳，是为帝颛顼。颛顼生鯀，鯀取有莘氏之女志是生高密，鯀生高密是为禹也。”（宋衷，1957：7）《史记·夏本纪》也说：“禹之父曰鯀，鯀之父曰帝颛顼，颛顼之父曰昌意，昌意之父曰黄帝。”（司马迁，1998：36）说明颛顼是黄帝之孙，而鯀则是颛顼之子，可见鯀乃隶属黄帝的后嗣。《大戴礼记·帝系》：“颛顼产鯀，鯀产文命是为禹。”（高明，1981：260）除了说明鯀是颛顼之子，还表明了禹身为鯀之子的身份。至于《史记》引《帝王世纪》“鯀纳有莘氏女曰志，是为修己，上山行，见流星贯昴，梦接意咸，又吞神珠臆圮，胸坼而生禹于石钮。”（司马迁，1998：36）据此可知，鯀、禹是父子关系，禹是鯀纳有莘氏女子所生，史书屡见记载，盖当无须怀

疑。（詹子庆、李学勤，2007：62）《吴越春秋》则谓：“禹父鯀者，帝颛顼之后。鯀娶有莘氏之女，名曰女嬉，年壮未孳，嬉于砥山，得薏苡而吞之，意若为人所感，因而妊孕，剖胁而生高密。”（赵晔，1993：239）虽则如此，《山海经·海内经》说：“黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鯀。”（袁珂，1980：465）鯀在这里摇身一变，从黄帝的曾孙变成黄帝的孙子。而《淮南子·原道》说：“昔者，夏鯀作三仞之城，诸侯背之，海外有狡心。”（刘安，1997：34）注文云：“鯀，帝颛顼五世孙，禹之父也，八尺曰仞。鯀作城邑，以其役劳，故诸侯背之，四海之外皆有狡猾之心。”（刘安，1997：42）在这里，鯀又变成了颛顼的五世孙。如此一来，又相去更远了。但古籍中描写他是黄帝之后代，则各书所述一致。

鯀除了是大禹之父、黄帝之后嗣，更是尧的臣子。《尚书·尧典》注文说：“马融曰：‘鯀，臣名，禹父。’”（孙星衍，1986：27）司马贞在《史记·索隐》引《连山易》云：“鯀封于崇。故《国语》谓之崇伯鯀，系本亦以为鯀为颛顼之子”（司马迁，1998：36），所以《国语·周语下》称鯀为：“有崇伯鯀”。（韦昭，1933：35）其注文中也说明崇乃是鯀被封之国，而伯则是其爵位。¹《尚书·尧典》：“伯禹作司空。”（孙星衍，1986：61）句下孔传：“禹代鯀为崇伯。”（李学勤，1999：73）孙星衍注云：“经称‘伯禹’者，盖是时禹已袭鯀爵为伯矣。”（孙星衍，1986：62）根据这些记载鯀曾经受封于崇，可能被任命管理该地。因此，鯀无疑曾任尧的臣子并效力于尧。

《国语·鲁语上》之注文云“鲧，颛顼之后，禹之父也。尧使治水，障防百川，绩用不成，尧用殛之于羽山。禹为天子而郊之，取其勤事而死也。”（韦昭，1933：56）这里已经说明是尧使其治水，同时也是因为鲧治水“绩用不成”而遭“尧用殛之于羽山。”

《史记·夏本纪》也描述了鲧被委以治水重任的过程：“洪水滔天，浩浩怀山襄陵，下民其忧，尧求能治水者。群臣四岳皆曰：‘鲧可。’尧曰：‘鲧为人负命毁族，不可。’四岳曰：‘等之未有贤于鲧者，愿帝试之。’于是尧听四岳，用鲧治水。”（司马迁，1998：36）

从“尧曰：‘鲧为人负命毁族，不可。’”及“四岳曰：‘等之未有贤于鲧者，愿帝试之。’”可以看出众臣子和当时的掌权者尧对于鲧持着不同的看法。众臣子都极力推荐鲧担任此治水的重任，然而统治者尧却认为鲧“为人负命毁族”，是什么事件使帝尧认为鲧是一位不服从命令，从而危害到族人的呢？到底鲧“不服从”的是什么命令？并且促使尧对其心生疙瘩？《史记》上述有关尧用鲧治水之事乃改写自《尚书》。《尚书·尧典》云：“帝曰：“咨！四岳，汤汤洪水方割，荡荡怀山襄陵，浩浩滔天。下民其咨，有能俾乂？”兪曰：“於！鲧哉。”帝曰：“吁！咈哉，方命圯族。”岳曰：“异哉！试可乃已。”帝曰，“往，钦哉！”九载，绩用勿成。”（孙星衍，1986：26-28）根据这个记载，尧认为鲧是“方命圯族”的郑康成曰：“方，放。谓放弃教命。而圯作毁之意。”（孙星衍，1986：27）。虽然说尧对鲧并无持有良好的印象，但由于四岳皆曰鲧有治水才干，也只好勉为其难地让他担任此任务。

第二节 尧与舜

帝尧，孔子认为其乃一代圣王，《论语·泰伯》：“子曰：‘大哉尧之为君也！巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎，其有成功也。焕乎，其有文章。’”（《论语》，见《四书章句集注》，1983：107）司马迁则在《史记·五帝本纪》中提到：“帝尧者，放勋。其仁如天，其知如神。”（司马迁，1998：22）根据司马迁在《史记·五帝本纪》的论述，尧的父亲是黄帝的曾孙帝喾，若照司马迁的说法则黄帝至尧应该已经是第五世。

然而，在《山海经》中虽然也提及尧，但是多是论及尧的葬身之地，如，《山海经·海外南经》：“狄山，帝尧葬于阳，帝喾葬于阴。”（袁珂，1980：202）《山海经·大荒南经》：“帝尧、帝喾、帝舜葬于岳山。”（袁珂，1980：380），这并未涉及其他任何事迹。到了《左传》、《国语》、《尧典》等典籍的时候，就有更多关于尧事迹的记录了。叶林生在《古帝传说与华夏文明》一书中指出，尧是儒家精心塑造的偶像，因为从《左传》到《国语》，再到《尧典》，其间不断添枝加叶、改造重塑的轨迹是清晰可见的。（叶林生，1999：269）

《左传·昭公七年》载：“‘昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊，实为夏郊，三代祀之。’”（左丘明，1997：1294）《国语·周语下》记载：“有崇伯鲧，播其淫心，称遂共工之过，尧用殛之于羽山。”（韦昭，1933：35）从《左传》到《国语》，这一件“殛鲧”的事件立足点大有不同，在《左传》中，鲧还是深受夏人尊敬的，到《国语》时，则演变成鲧效法共工，有当诛之罪，尧诛

鯀就变成惩罚奸恶之举，行的是德政。廖群认为：“尧本人没有多少具体而轰轰烈烈的事迹，却名垂千古，其圣明伟大之处就在于他慧眼识贤，知人善任，是一个典型的会用人的圣者、王者。”（廖群，1996：124）。《史记·五帝本纪》：“至于尧，尧未能举。舜举八愷。使主后土。”（司马迁，1998：31）的说法就像是突出了舜的英明和知人善用，而尧最成功之处就在于提拔了舜。

舜，《山海经》中同样记载了其葬身之处，《山海经·海内南经》：“苍梧之山，帝舜葬于阳，帝丹朱葬于阴。”（袁珂，1980：273）除此之外，《山海经·海内北经》也记录了有关舜的妻子：“舜妻登比氏，生宵明、烛光，处河大泽，二女之灵能照此所方百里。”（袁珂，1980：320）袁珂也说明除了登比氏，另外的二妃皆尧女，所谓娥皇、女英者是也。《史记·五帝本纪》说：“虞舜者，名曰重华。重华父曰瞽叟，瞽叟父曰蟠牛，蟠牛父曰句望，句望父曰敬康，敬康父曰穷蝉，穷蝉父曰帝顓琐，顓琐父曰昌意：以至舜七世矣。自从穷蝉以至帝舜，皆微为庶人。”（司马迁，1998：29-30）

笔者感到不解的是，如果尧舜同为黄帝后裔，尧概属黄帝后人第五世，而舜则为第八世，撇开时间上的差异不谈，尧的两个女儿辈分都比舜大，因此笔者更倾向于认为舜与尧并不同宗，但因为“正月上日，舜受终于文祖。”（司马迁，1998：27）这一事件，舜才因此归入黄帝的派系。况且舜如非尧亲，相隔不远，尧岂不知，而需咨询四岳，并且将女儿嫁与舜以观其内？

《山海经·大荒南经》中郭璞注云：“姚，舜姓也。”（袁珂，1980：368）而《孟子·离娄章句下》则言：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人

也。”（《孟子》，1983：289）相传舜事父至孝，“年二十以孝闻”（司马迁，1998：30），而且“舜举八愷，使主后土，以揆百事，莫不时序。举八元，使布五教于四方，父义，母慈，兄友，弟恭，子孝，内平外成。”（司马迁，1998：31），舜除了品德贤良，在政治、管理上也很有才能。因此，尧对舜作出观察以后，认为他是最理想的继承人，因此《尚书·尧典》道：“格，汝舜，询事考言，乃言底可绩，三载。汝陟帝位。”舜让于德，弗嗣。（孙星衍，1986：34）正月上日，受终于文祖。”（孙星衍，1986：35）甚至乎孟子认为尧禅让给舜实际上是天命所归，《孟子·万章章句上》载：“万章曰：‘尧以天下与舜，有诸？’孟子曰：‘否。天子不能以天下与人。’‘然则舜有天下也，孰与之？’曰：‘天与之。’”（《孟子》，见《四书章句集注》，1983：307）

然而，关于禅让这样的说法，古籍中还有其他的记载，笔者将于接下来的章节中对此作进一步的探讨。

第三节 尧舜禹时期的继承制度

所谓“禅让”，是说掌握领导权的首脑主动将权力转交给非嫡子的权力转移方式，而禅让的政治条件就是权力的高度集中。世系是指一定社会发展阶段上的，为一定的社会规范所认可的人们血缘关系的继承形式，而世系问题的起始和本质的意义，在于认准血缘共同体成员资格。（李衡眉，1996：147）

尧舜之时，中国正处于氏族制下的部落联盟时代（白寿彝，1994b：202），各部落已结成部落联盟，产生了尧、舜这样的军事首长，他们的职务是军事统率，再就是担任主祭，（翦伯赞，1979：10）《史记·五帝本纪》说：“舜随类于上帝，禋于六宗，望于山川。辩于群神。”（司马迁，1998：27）当时最高权力机关是四岳十二牧，也即部落酋长会议。尧时四岳举鲧治水，尧虽不同意，但仍服从四岳十二牧的决定。尧、舜时有“禅让”的故事，尧老传位于舜，舜老又传位于禹，但也都是得到四岳十二牧的同意的。（翦伯赞，1979：10）可见军事首长一切事情都得听命于部落酋长会议，这正是军事民主主义的特点。

《尚书·尧典》云“克明俊德，以亲九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，协和万邦。黎民于变时雍。”（孙星衍，1986：6-9）：这应该就是尧时部落联盟的情形。所谓“九族”，孙星衍注：“夏侯、欧阳等说九族者，父族四，母族三，妻族二，皆据异姓有服。”（孙星衍，1986：7），当是九个部落；“百姓”，郑康成释：“百姓，群臣之父子兄弟。引《周语》，注‘百姓，百官也。’，当是一百个胞族；‘万邦’，邦为国，当是一万个氏族；‘黎民’黎众，当是指全体部落联盟的氏族成员”。（孙星衍，1986：8，）在部落联盟中，实行着一种民主制度。有酋长会议，管理民政；军事首长管理军事、司法和宗教等事。酋长议事会是氏族社会的最高权力机关，主持联盟中一切事物，选举和罢免军事首长。《尚书·尧典》所载：凡举国大事，尧舜都要咨询于“四岳”、“咨十有二牧”（孙星衍，1986：60）、“询于四岳，闢四门，明四目，达四聪。”（孙星衍，1986：60），即召开酋长会议。部落联盟会议中的军事首长，都是由酋长议事

会经过全体酋长一直推举出来的，（白寿彝，1994b：202）这意味着，如果舜在继承尧的权力帝位中没有取得联盟议事会的认可，就会遭到否决。

第四节 鲧的死与尧舜禅让之间的关联

鲧遭殛乃由于其治水失败，已经成为一种历史成说。在这一历史成说中，禹总是作为鲧的对立面出现的，作用似乎在于借鉴鲧的失败来反衬禹的成功。不过如果仔细参看《山海经》，就会发现在较早的神话中禹治水的故事是远较现在要丰富精彩得多。更为奇特的是，在原来的神话中作为禹治水对立面的是共工，而不是鲧。鲧是在进入尧、舜、禹、汤、文、武这个西周以后人们逐步将之完善起来的历史序列中，才遭此厄运的。既是如此，所谓鲧治水失败而遭殛当然不是神话的原貌了。（李诚，2006：337）

有别于治水失败的另一种说法是“违帝命说”，史籍也可找到这样的记载，如《国语·晋语八》：“昔者鲧违帝命，殛之于羽山。”帝，尧也，殛，放而杀也。（韦昭，1933：171）《山海经·海内经》云：“鲧窃帝之息壤，以堙洪水，不待帝命，帝令祝融杀鲧于羽郊。”（袁珂，1980：472）郭璞注曰：“息壤者言长息无限，故可以塞洪水也。”（袁珂，1980：472）《归藏·启筮》亦云：“滔滔洪水，无所止极，伯鲧乃以息石，息壤以填洪水。”（袁珂，1980：472）鲧因为未征得帝的允可而“窃帝之息壤，以堙洪水”，于是帝乃“令祝融杀鲧于羽郊”。这是对鲧“违帝命”说的另一种解释。在这里，鲧似乎成了为民谋福利而英勇献身的英雄人物，虽然具

有较浓厚的神话色彩，但也反映了最初人们并未将他看作历史的罪人，而是把他当作为民造福的治水英雄来缅怀的。（吕亚虎，2001：175）

尧执政时期，曾经“流共工于幽州，以变北狄；放驩兜于崇山，以变南蛮；杀三苗于三危，以变西戎；殛鲧于羽山，以变东夷。”（高明，1981：252）流放共工于幽州、放逐驩兜于崇山、流窜三苗于三危，皆因这些人都曾经与其抗衡，那将鲧与其他三凶相提并论并且惩罚他以相似的刑法，放逐鲧于羽山，是不是因为鲧也曾经冒犯了尧的政权？《论衡》曰：

驩兜之行，靖言庸回，共工私之，称荐于尧。三苗巧佞之人，或言有罪之国。鲧不能治水，知力极尽。罪皆在身，不加于上，唐、虞放流，死于不毛。怨恶谋上，怀挟叛逆，考事失实，误国杀将，罪恶重于四子。孝明加恩，则论徙边，今上宽惠，还归州里。开辟以来，恩莫斯大！（王充，1999：1131）

就算在此处强调的是“主上宽惠”，但同时也更明显看到，鲧的罪行还是“不能治水”，但因此而让他被殛死有点说不过去。因此朱熹说：“若是壤也，果帝所息。父窃之而殛死，子掘之而成功。何帝之喜怒不常乃如是耶！”（朱熹，1987：392）

一直以来儒家的历史观念虽则说是秉持着“尧舜禅让”的说法，然而也有古籍记载着全然不同的说法。由于如今与尧舜时期已是一个遥不可及的距离，我们也无法贸然下定论而判定谁是谁非，但却应该保持客观，尝试从多方面的记载和角度来了解当时的事。以下是一些与儒家禅让之说相异的舜篡尧之帝位记载：《古本

竹书纪年》云：“尧之末年，德衰，为舜所囚。舜囚尧，復偃塞丹朱，使不与父相见。”（范祥雍，1956：6）、又云“舜篡尧位，立丹朱城，俄又夺之。尧禅位后，为舜王之。舜禅位后，为禹王之。”（范祥雍，1956：7）《广弘明集》释法琳对《傅奕废佛僧事》引《汲冢竹书》云：“舜囚尧于平阳，取之帝位。”（范祥雍，1956：7）除此之外，《韩非子·说疑》也说：“舜逼尧，禹逼舜，汤放桀，武王伐纣，此四王者，人臣弑其君者也，而天下誉之。”（韩非子，1974：925）

可见自古以来，在尧舜时代权力转移问题上就有推举协商的“禅让”和武力争夺的“取”两种说法并存。（吕亚虎，2001：176）《韩非子》、《竹书纪年》、《山海经》有关这个问题的记载，大致是说，尧的末年曾将其酋长职位传其子丹朱，有势力的有虞氏舜，借口尧破坏民主的选举制，将尧囚禁，放逐其子丹朱。舜于是篡夺最高领导权。舜临死前，也想将酋长职位让给他儿子，夏禹亦借口不能破坏传统，逼舜将酋长职位让给他，夏禹终于占住最高职位。过去史学家由于长期受儒家思想熏陶，大家都以儒家所传的禅让之说为实录，信之不疑；而对篡夺说不予理睬，或者认为系周末人不经之谈。（董书诚，1995：4-5）

然而从这些史籍的记载来看，尧舜的“禅让”美其名也许只是一种障眼法，为了掩饰改朝换代时躲避不了的争权夺位。既然如此，那鲧的死和尧舜之间权位的更迭是不是也有关系？仓林忠在〈关于黄帝尧舜禹时期帝位继承制度的思辨〉一文中提出，在中原三大部族——东方太昊氏夷族部族以及炎帝神农氏部族和黄帝部族的联盟中，帝位始终只在黄帝族中更替，而在黄帝族中，帝位只在以黄帝为始祖的同宗子孙中更替。（仓林忠，1996：16-17）传说黄帝死后，传位于子少昊，少

昊死，传位于黄帝孙颛顼，后传少昊孙帝嚳，帝嚳传位于自己的儿子摯，四岳废摯立摯弟尧，尧传位于黄帝第八代孙舜，而舜传位于黄帝玄孙禹，禹驾崩后，他的儿子启称王。尧曾经把自己的两个女儿娥皇、女英嫁给舜，从这个系谱的关系中看来，如果舜真的是黄帝的第八代孙，那这场婚姻就有同宗联姻之嫌，并且娥皇、女英在辈分上要高舜两辈。

“黄帝”一词，最早见于《国语》。《国语·晋语四》说：“昔少典娶于有蟠氏，生黄帝、炎帝，黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。”（韦昭，1933：128）据说，黄帝号有熊氏，曾率熊、罴（母熊）、貔（豹类）、貅（猛兽）、虎等，“与炎帝战于阪泉之野”（韦昭，1933：128）。这说明黄帝氏族是以熊为图腾的，虎、貔等是其亲氏族图腾。《国语·晋语四》胥臣所说的，“凡黄帝之子，二十五宗，其得姓者十四人为十二姓：姬、酉、祁、巳、滕、葺、任、荀、倭、姁、僂、依是也。唯青阳与苍林氏同于黄帝，故皆为姬姓。”（韦昭，1933：127）

《左传·昭公七年》亦载：“‘昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊，实为夏郊，三代祀之。晋为盟主，其或者未之祀也乎？’韩子祀夏郊。”（左丘明，1997：1294）这说明信奉图腾的时代，其氏族部落成员死后皆返回图腾。

（高光晶，1998：27）屈原在《天问》中说：“穷徂西征，岩何越焉？化为黄熊，巫何活焉？”（朱熹，1979：61）鲧死后化的不仅是熊，而且不是其他颜色的，唯独化的是黄熊，这不是偶然的巧合，它说明夏部落与黄帝有熊氏有着血缘关系，或者说应该说，鲧与黄帝有着直接的血缘关系，甚至是继承权力、帝位的合法关系。

（高光晶，1998：27）

正如笔者在前一节所秉持的观点，笔者倾向于认为舜不是黄帝氏族的一分子。《史记·五帝本纪》记载，舜父瞽叟居于妫汭，姓妫。舜母死，再娶妻生子名象，后居于有鼻。（司马迁，1998：32）《史记·五帝本纪》也记载舜的世系：“虞舜者，名曰重华。重华父曰瞽叟，瞽叟父曰桥牛，桥牛父曰句望，句望父曰敬康，敬康父曰穷蝉，穷蝉父曰帝顓琐，顓琐父曰昌意，以至舜七世矣。自从穷蝉以至帝舜，皆微为庶人。”（司马迁，1998：29-31）这里虽然说舜与顓琐有关系，但里头更重要的讯息却是指出了舜为庶人的身份。除此之外，《史记·陈杞世家》也记载：“昔舜为庶人时，尧妻之二女，居于妫汭，其后因为氏姓，姓妫氏。”（司马迁，1998：579）因此舜为庶人，理当不具备资格继承帝位。这说明了舜并非隶属黄帝的氏族，也并不具备成为掌握权势者的条件。因为禅让制还是有其条件，那就是只限于黄帝的世系里头，这也说明了为何鲧反对这样的一个“禅让”。笔者认为鲧并非有争权夺利的不轨之谋，而是在于他说出了事实的所在，成为了尧舜更换权位的拦阻。尧和鲧本隶属黄帝的派系，但舜却不是。所以舜其实在正统的礼仪上根本无法接替尧的位置，因为这是不合礼法的。所以，《尚书·尧典》才会有：“正月上日，（舜）受终于文祖。”（孙星衍，1986：35）的记载，而孔传：“文祖者，尧文德之祖庙。”（《尚书正义》，见《十三经注疏·尚书周易》，1955：35）《史记·五帝本纪》：“正月上日，舜受终于文祖。文祖者，尧大祖也。”（司马迁，1998：27）《尚书·尧典》也一再说明：“月正元日，舜格于文祖。”（孙星衍，1986：59。）服尧丧三年毕，将即政，故复至文祖庙告。所谓

“舜受终于文祖”就是舜举行加入黄帝宗族籍的仪式，为自己登上最高的权力宝座打开了通道，但是这也引发了原本就是属于黄帝宗族里鲧的不满。

对此，仓林忠说：

“舜远非黄帝世系，而是后来加入黄帝宗族籍的。总之，无论上述这些帝或帝位继承人石佛真的是黄帝的后裔，从人们都把他们看成黄帝的后裔，从他们都尊黄帝为自己的祖先，甚至设法加入黄帝宗族籍，以期减少阻力，为自己登上帝座披上合法的外衣来看，标明当时的传统或习惯，只有黄帝的后代子孙继承帝位才是名正言顺、合理合法、顺乎天意、得乎民心的；不是黄帝的后代，就不能践位为帝，而舜尽管加入黄帝族籍，减少了以后摄位、即位过程中许多传统的社会阻力，但还是遭到了黄帝族中的有力人物如鲧和共工等的强烈反对。”（仓林忠，1996：17）

如果舜本来就是隶属黄帝世系，以他的才能和品德，接受尧的禅位，本来是应该得到拥戴的，为何还有反对的声浪呢？笔者认为，舜本来就不是黄帝一脉的，而是因为透过加入黄帝宗族籍的仪式才归入黄帝世系中。

鲧是黄帝的嫡系后裔，与尧是同宗，自然不能容忍宗族以外的人谋取帝位。

仓林忠在〈关于尧舜殛鲧千古隐秘的探析〉中推断：“鲧作为尧的臣僚，与舜在尧帝举行祭祀天地典礼上的职事地位相埒，不分轩轻。依鲧的个性，对出身卑微、开始没有什么从政经验，仅因依傍帝尧而身份骤贵的舜很可能是看不起的，面折廷辱、或对之轻薄也不无可能。眼见舜加入黄帝族籍图谋登上最高宝座的野心也可能有所提防。”（仓林忠，1997：90）鲧既不能容忍出身微贱的舜忽然跻身于他之上，自己反过来要屈身事之，更不能容忍尧违背传统把帝位传给冒籍黄帝族的庶人。现在舜作为尧的女婿果不其然被尧确定为帝位的合法继承人，这不能不引起性

情刚烈倜傥的鲧不满和强烈反对。《吕氏春秋·行论》：“尧以天下让舜，鲧为诸侯，怒于尧曰：‘得天之道者为帝，得地之道者为三公。今我得地之道，而不以我为三公。’以尧为失论。欲得三公。怒其猛兽，欲以为乱。”（吕不韦，1984：1389）他向尧犯颜强谏，尽管鲧本身不一定有觊觎帝位的野心，但当他的直谏遭到尧的拒绝时，刚烈的鲧冲口而出的一时之气，听在尧耳里可能就变成了“与其让舜做帝位继承人，还不如让我或黄帝族中的其他人来当。”生性耿直的鲧咽不下这口气，他可能就因此打起维护帝位世袭传统的旗号来以武力抗拒尧舜的禅让之举。

《韩非子·外储说右上》云：“尧欲传天下于舜，鲧谏曰：‘不祥哉！孰以天下而传于匹夫乎？’尧不听，举兵而诛杀鲧于羽山之郊。共工又谏曰：‘殊以天下传于匹夫乎？’尧不听，又举兵而诛，共工于幽州之都。于是天下莫敢言无传天下于舜。仲尼闻之曰：‘尧之知，舜之贤，非其难者也。夫至于诛谏者必传之舜，乃其难也。’”（韩非子，1974：741）《山海经·海外南经》郭璞注：“昔尧以天下让舜，三苗之君非之，帝杀之。有苗之民，叛入南海，为三苗国。”（袁珂，1986：180）、或者鲧和共工都想做尧的继承人，也想夺得联邦的首领职位，但均未实现，最后都被诛杀。从以上叙述看，至少说明两点：一是舜的继位，遭到酋邦某些成员的强烈反对，如鲧、三苗和共工。二是尧舜靠武力甚至不惜血腥镇压反对者，最终登上了最高权利宝座，以至于“天下莫敢言无传天下于舜。”

虽说尧乃殛鲧的决策人，但是舜似乎也逃脱不了关系。《史记·夏本纪》：“……用鲧治水。九年而水不息。功用不成。于是帝尧乃求人，更得舜。舜登用，摄行天子之政，巡狩，行视鲧之治水无状，乃殛鲧于羽山以死。天下皆以舜之诛为

是。”（司马迁，1998：36）这里说舜殛鲧于羽山以死，这似乎道出了舜参与了殛鲧一事，他和尧进行这样的决策，以便除去阻扰自己登上最高权位的眼中钉。既然鲧公开跳出来反对尧舜禅让，不仅是对舜的抵制，而且也是对尧帝权威的挑战。鲧与舜对尧来说，鲧虽为尧的同宗，但亲缘关系疏远；舜虽为尧的外宗，但翁婿关系亲近。况且鲧为人刚直暴躁，不和于众，易犯于上，在尧看来桀傲不驯，难以驾驭共事；而舜为人温顺柔媚，善与人处，很能讨尧的欢心。故对鲧和舜两人，尧之亲舜而远鲧是不言而喻的。他们感受到鲧的严重威胁，就下决心不惜动用武力把鲧作为头号政敌予以去除。（仓林忠，1997：90）但由于鲧以维护黄帝族的传统的名义反对禅让，可以说名正言顺，在政治上无懈可击，尧舜等不便就此降罪杀他，于是就为鲧安上“治水无状”的罪名，在鲧治水行将成功之际，将他殛于羽山，为自己除去政权上的眼中钉的手法找一个名正言顺的理由。《淮南子·兵略》：“舜伐有苗。”（刘安，1997：334）如果和《山海经·海外南经》郭璞注：“昔尧以天下让舜，三苗之君非之，帝杀之。有苗之民，叛入南海，为三苗国。”（袁珂，1986：180）互相对比参照，笔者揣测，舜伐有苗和尧杀三苗之君一事似乎脱离不了干系，因为三苗之君不赞成尧让天下予舜才惹来杀身之祸，其中也许就是尧下达命令而舜执行之。

尧舜“禅让”故事是中国故事传说中的一段被儒家推崇的佳话，在传统史学，虽然，尧舜禹时期所推行的“禅让”长期被认为是中国古代社会的一段美谈，但是，在实际的社会政治结构中，这时的部落联盟首长的身上也已经有了后世“王”的影子、拥有越来越大的权力。尧、舜、禹时期所推行的禅让制虽被后世儒家加以理想

化和系统化,但并不能掩盖住远古时期各部落间为争夺权势而进行的残酷的争斗的史实。(吕亚虎,2001:175-176)世界各古老民族都经历了自己的“英雄时代”,“英雄时代”即军事民主制时代。各氏族部落在不断迁徙和相互交往中,为了各自的利益时而结盟,时而分化,时而发生冲突。这种斗争有时非常激烈,甚至演化为较大规模的部落战争,(朱绍侯、张海鹏、齐涛,2000:35)就连中国也不例外。

根据摩尔根提供的民族学材料,在母权制下,氏族选举制度规定,酋长不得以职位传给儿子,因为他属于另一氏族;而只能传给与自己同氏族的兄弟,或姐妹的儿子。但在父权制下,却可以传给儿子,而且酋长的儿子还有优先权。

(Morgan,1877/1977:70-71)笔者在前一章已经论述过,鲧禹故事发生的时代正处于父权制社会,因此可以推敲当时“子承父业”应该已经开始萌芽。

远古中原地区自黄帝时代起,黄帝族、炎帝族、太昊族三大部族的共同领袖就一直在黄帝的嫡系后裔中递次产生。但尧没有按历史传统把自己的儿子丹朱或其他嫡系亲属确定为帝位继承人,而是把外宗的舜确定成了帝位继承人。其实,历史上尧不是不想传位给自己的儿子。尧选拔辅政人材咨询四岳意见时,放齐首先就提名丹朱。但当尧装模作样地对丹朱提出一点批评意见进行试探时,四岳们并没有肯定丹朱。在确知自己的儿子没有社会基础难以继位、无可奈何的情况下,尧才不得已求其次,把自己的女婿舜确定为帝位继承人。(仓林忠,1997:89)

《尚书·尧典》云:“帝曰:‘畴咨若时?登庸。’放齐曰:‘胤子朱,启明。’帝曰:‘吁,嚣讼,可乎?’”(孙星衍,1986:23-24)尧为选拔接班人咨

询身边重臣时，大臣放齐首先发言，推荐尧的儿子丹朱。尧虽先指出丹朱“嚣讼”的缺点，但一个“可乎？”也许透露了他或许曾暗暗希望丹朱能够继位的心愿，希望在坐的诸臣都能响应放齐意见，推荐丹朱。可是四岳似乎却不懂得尧的言外之意，甚至觉得丹朱并非适合人选，因此直言推荐共工和鲧。对于四岳的意见，尧却驳斥的很干脆，态度很坚决，貌似毫无商量余地。“吁！静言庸违，象恭滔天。”、“吁，弗哉！方命圮族。”（孙星衍，1986：28）由此可见，尧对鲧的印象并不是很好，给予鲧的评语也是偏向负面的。

尧传贤而不传子，似乎完全出于公心。于是，尧舜名声如日月，甚至超过“五帝”之首的黄帝，历代传诵不衰。但是，若据《山海经》所说，尧舜“禅让”的说法却值得推敲。（张春生，2007：232）《山海经·海内南经》云：“苍梧之山，帝舜葬于阳，帝丹朱葬于阴。”（袁珂，1980：273）古本《竹书纪年》亦曰：“后稷放帝朱于丹水。”（范祥雍，1956：7）丹朱称“帝”，《竹书》、《山海经》二书可以互证。郭璞又注：“丹朱称帝者，犹汉山阳公死加献帝之谥也。”丹朱生前无成帝之实，死后始有称帝之名。这里郭氏以曹操比舜，值得玩味。（张春生，2007：232）

舜长期辅佐帝尧，政绩很好。按照《尚书·尧典》说法，如果尧生前已让舜“受终于文祖”（孙星衍，1986：35），那为什么尧死后他还要“避尧之子丹朱于南海之南。”（袁珂，1980：469）？其动机也不是能单单用儒家的一个“让”字来解释的。舜避尧之子，笔者推测其原因应该是尧在世时早已把“帝位”交给了朱。父子职位相传，这完全符合了氏族社会末期的形势。（张春生，2007：233）

而丹朱既称“帝丹朱”，更是说明他已经继承了“帝尧”的职位，当时实行的是父权制。（张春生，2007：234）也因此才会有《古本竹书纪年》：“尧之末年，德衰，为舜所囚。舜囚尧，復偃塞丹朱，使不与父相见。”（范祥雍，1956：6）、“舜篡尧位，立丹朱城，俄又夺之。尧禅位后，为舜王之。舜禅位后，为禹王之。”（范祥雍，1956：7）等等记载。

鯀的死充其量只是为了掩饰甚至是合理化尧舜之间的权力更迭或者权力斗争，随着时间的推移，鯀的功绩渐渐被淡忘，人们记得的只是被强加在鯀身上的“罪名”和被美化的尧舜“禅让”。

第五章

从鲧禹治水与普罗米修斯盗火看东

西文化差异

第一节 地理环境与文化思想

影响一个民族文化思想的因素是多方面的，但是其中以自然环境的因素最为重要。所谓自然环境，大体上指两种势力，一是天气的变化，二是地理景观的影响力。（高怀民，1983：9）一个国家的地理形势绝对影响人民维生的方式、生活方式，因此也会影响一个国家的民族性格。中国与希腊的地势，一个靠山、一个沿海，民族性自然有不同之处。

希伦人（HELLENSE），是希腊民族的前身，他们是来自北欧的蛮族（即所谓的印欧民族）后裔。（刘增泉，2005：3）这些以游牧为生的蛮族，自称为希伦人，他们的个性相当残暴乖戾，生活品质低劣，没什么文化可言。约西元前二十世纪，他们为了谋生，离开自己的家园，一路沿着多瑙河南下，进入爱琴海一带，并且移居此地。爱琴海文化似乎发源自克里特岛（CRETE），然后才扩及希腊大陆和小亚细亚。克里特岛处于东地中海的十字路口上，与欧、亚、非三洲仅隔一段极易航行的距离，这样优越的地理位置，使它易于与周边国家通商贸易，也有利于防御外来民族的侵略与征服。爱琴海则位于地中海，该地的气候属于夏季炎热少雨、冬季温暖多雨、日照充足、年雨量不多的地中海型。（刘增泉，2005：6-7）那个时候爱琴海沿岸民族所建立的帝国已有千年之久，无论文化、武力、人民的生活水准等各方面都比希伦人优越，有鉴于此希伦人决定选择在希腊半岛上建立社会体制，

不断地往内部拓展领域，在数百年后，终于达成移民的最终目的。（刘增泉，2005：3）当这群野蛮的希伦人在有了依持的根基后，逐步走向文明的道路，成为我们所称的“希腊人”。当希腊人从爱琴海人学得各种知识后，便开始起而攻击爱琴海民族。西元前 1300 至 1000 年之间，希腊人已经拓展至整个爱琴海地区，逐渐掌握爱琴海全部岛屿和小亚细亚海岸。

爱琴海诸岛、小亚细亚西部沿海、爱奥尼亚群岛以及意大利南部和西西里岛的殖民地都属于希腊半岛管辖范围。古希腊地处地中海东部，它的地理范围是以希腊半岛为中心的。

希腊半岛的地理环境和自然条件有两个显著的特点：一是多山，没有像中国地势一样的大河或者平原；二是半岛三面临海，海岸线曲折漫长。希腊半岛多山环海的地理形势导致地势崎岖不平，仅有的小块平原又被难以攀越的山所阻隔，土地不肥沃，不利于农业的发展，因此这样的土地适合种植葡萄和橄榄，但不适合种植粮食作物。（薛海峰、南瑛，2007：33）希腊半岛的海岸漫长曲折、岛屿密布，有良好的港湾。航海的条件很好。晴朗的天空、蔚蓝的海洋决定了希腊温和宜人、适于户外运动的地中海气候，并且也对希腊的政治、经济、文化产生了深远的影响（薛海峰、南瑛，2007：33），因为不适合耕种的土地正好决定了希腊人只有通过商业贸易才能维持生存和发展，而靠海的地势使海上谋生成为了他们的必然选择的生活。

海上充满了未知的危险，暴风雨、暗礁、鲨鱼、漩涡等等都随时可能夺走他们的性命，但是希腊人好动、好冒险的个性让他们义无反顾地与大海作战，在海上寻求刺激和发展机会。（李钥、贺松柏，2007：173）变幻莫测的环境和挑战，促成了希腊民族随机应变的灵活性和决断性，也让他们变得不安于现状，不停地追求新的挑战 and 刺激、现实的享乐和欢愉，放纵着自己的情欲和个性，崇尚武力的征服，也使希腊人的感情强烈，热爱生活并且崇尚智慧和力量。在他们的观念里，与其默默无闻的长寿，不如在光荣的冒险中获得虽短促却巨大的欢乐。（李钥、贺松柏，2007：173）而商业贸易必须以平等为交换原则，商业贸易的发展要求自由的环境，这一切都有助于希腊人平等观念的形成和民主政治的建立。除此之外，希腊人非常重视体格，在十八岁以前，每个儿童除了接受学习和音乐、文法等课程之外，还须接受体能的训练课程，如搏斗、赛跑、跳远、掷铁饼、标枪、赛马等等，其目的在于培养健康的公民，以担负起共同管理城邦的重责大任。（刘增泉，2005：4）因此，希腊人也常常过着一种竞争的生活，从而形成一种独特的个人主义。

由于地理上的阻隔，古代中国人独自走着自己的文化发展道路，形成了有特色的技术型、经验型、实用型的科技体系。（薛海峰、南瑛，2007：33）中国处在内陆深部，很难得到航海民族哪种源自生存处境的竞争磨练砥砺，农耕文明的稳定性和周期性，也使中国原始先民很少接触海上冒险的瞬时性。（赵惠霞，2002：66）相较起希腊群岛的开放地域，中国处于一个相对封闭的自然地理环境——东面

是横无际涯的大海，北面是严寒的西伯利亚（属今俄罗斯管辖区）、戈壁沙漠，西面被昆仑山、喜马拉雅山包围，南面则是南海和丘陵蔓延的缅甸等国。

中国有着发展农耕生产的良好自然条件——中华文明主要发祥地于黄河流域与长江流域，在其下游地区，有华北平原、长江中下游平原，平坦广阔，土壤肥沃，在其中游地区有黄土高原、四川盆地，面积广大，土层深厚肥沃。中国东部气候以温带和亚热带气候为主，冬季寒冷干燥，夏季炎热多雨，雨热同期，有利于农作物的生长。气候类型多样，种植制度多样，为多种农作物生长创造了条件。这些利于农耕生产的自然条件，为中华民族形成农耕民族奠定了基础。（薛海峰、南瑛，2007：33）因此古代的华人先民们主要以日出而作，日落而息的农耕方式生存，因而形成了相对封闭、稳定、单一的文化传统，以农耕为主的生产方式产生了重实际，轻幻想的思维方式。上古初民无须为生计问题去冒什么风险，自给自足的自然经济养成了他们勤劳、勇敢、坚毅、自食其力的性格，发源于黄河流域的古代中国是一个农业大国，以农为本，以农立国，勤劳的中国人民钟情于土地，忠实于劳动。在中国的神话里，受到赞誉的神或英雄，几乎无一不与劳动有关，譬如开天辟地的盘古、炼石补天的女娲、发现药草的神农、教民稼穡的后稷、治理洪水的鲧禹等等。禹秉承父志，治理洪水，其舍己为群，忘我劳动的精神千古流传。中国诸古代英雄神具有稳重静思、深沉内敛、勤劳质朴、虚怀若谷的品性。他们极为注重对自身品性的修养，不苟言笑、正直无私、坚忍顽强、无欲无求；从不会戏谑人类，更不会嫉妒和残害人类，中华民族的民族性格在他们身上得到了集中而完美的体现。

第二节 比较鲧禹治水与普罗米修斯盗火的思想文化意识

一个国家的地理环境除了深深地影响了一个民族性的性格与心理，还进而延伸至文化意识的构成。希腊靠海的地理形势、海上贸易促使原始希腊人民勇于冒险、崇尚武力与自由，也比较崇尚个人主义及看重个人荣耀；而中国封闭的地理形势、农耕生活导致原始中国人相对地较安于本分、务实，并且注重群体生活。在这一节中，笔者将尝试探讨鲧禹治水及普罗米修斯盗火的神话故事中所涉及的文化与思想意识。

（一） 尚德之神性与真实的人性

中国古代神话体现出强烈的尚德精神，与希腊神话中的人性主义形成了鲜明的对比。中国古老的英雄神、始祖神，没有人之情欲，不食人间烟火，有的只是神圣光环和不带情感的空洞偶像。（金荣权，2007：126）中国古代神话首先强调的不是神话人物身上的人性和力量，而是一种高尚的人格和无私的献身精神。儒家让人们看到尧、舜、禹作为远古帝王，不是为了自己，而是一切从民族、人民的大局考虑，毫不顾虑自己的需要，牺牲小我，完成大我，（金荣权，2007：127）例如禹，虽然父亲鲧为尧、舜下令殛毙，但他仍然为了治水尽心尽力，甚至三过家门而不入；鲧则为了治洪水而置生死于度外，不惜以身犯险盗窃帝的息壤，以至于被殛于羽山。当然，从儒家的角度来看，则是要突现尧与舜的识人之贤，就必须把鲧标

签为“不待帝命”而导致治水无功的庸才。因此，可以说是，随着尚德精神的形成与定型，一大批的上古神话英雄演变成成为离经叛道的“恶神”。

希腊神话则不必顾及有什么道德的束缚，道义与希腊奥林波斯山的神祇，尤其是宙斯是绝缘体，他们追求享乐，放纵情欲。希腊神话宣扬以人为本，对人的自然性和原始欲望不加以节制，欣赏自然之美、野性之美、真性真情之美。（李钥、贺松柏，2007：173）例如主神宙斯从来不压抑自己，反而放纵自己的情绪和欲望，甚至是爱恨分明，情感丰富。身为奥林波斯诸神之首，宙斯除了与他的妻子赫拉（Hera）生下的子女，他还同别的女神如勒托（Leto）、得墨忒耳（Demeter）等等生下许多子女。除此之外，宙斯还与凡间女子生下了希腊的英雄人物，例如赫拉克勒斯（Heracles）。而这样的举动常常引起了赫拉的不满并导致许多麻烦事件，比如赫拉就常常针对赫拉克勒斯，使这位充满传奇性故事的英雄悲惨地逝世。同时，宙斯还为了惩罚人民而收取了火种。这位天神的自我意识很强，他非但没有以百姓作为出发点，并且还在普罗米修斯盗取火种造福百姓后对普罗米修斯施以酷刑。而且他为了使自己的儿子赫拉克勒斯得到极高的荣耀而允许他射杀啄食普罗米修斯肝脏的大鹰。然而宙斯却真实地反映了人性中的黑暗面，像是发现被蒙骗、吃亏时勃然大怒，为了维护自己的自尊而不惜牺牲其他的人。宙斯这种好色、好强的个性虽然导致他高高在上的形象受损，但是希腊人的眼光相较起中国人的道德标准却是宽容了许多，至少宙斯没有被评得狗血淋头，而且还稳坐众神之首的宝座。

普罗米修斯为了百姓的利益公然违抗宙斯的命令，在后来就算知道要受极大的痛苦也不愿意屈服于宙斯的权威之下，已经不符合儒家忠君的思想，然而他却展

现了正常人的性格，而非只有道德或者全然的神性包装。所以在希腊神话中，普罗米修斯并不会因为这样的行为而被标签为“恶神”，反而人们为着他向权威低头、勇于为自由抗争的行为喝彩。

（二） 家庭观念与个人主义

从鲧禹治水的故事中我们可以清晰看见这种家庭中心观念的肇始：鲧治水的故事实际上是两代人共同努力的结果，在鲧被降罪殛死之后，禹子承父业，也继承了鲧的遗志，并且在历经重重波折之后平治水患。禹的成功不仅仅是他个人的功劳，更和他的家庭息息相关，因为禹的成功是建立在他父亲的失败之上的，他正是吸取了父辈的治水经验再加上自己的努力，最终获得了成功。中国的原始初民很早就意识到个人的生命是有穷尽的，但是家族能够繁衍不息，生生不止，所有只有融入到家庭的延续中，个人的血脉、意愿、志向才能够继续传承下去和实现，因此逐步形成了中国传统文化中的家庭中心观念。（傅艺，2006：68）

与中国文化的家庭中心观念相比，希腊文化则是较为看重个人。希腊神话中的家庭常有自夺父权、父子相残的血腥场面，例如宙斯的父亲克洛诺斯推翻了宙斯祖父乌拉诺斯，继而他自己又被儿子宙斯推翻；就连宙斯与妻子赫拉的关系也总是处于紧绷的状态，完全体现不了中国伦理文化中的父慈子孝、夫为妻纲。在盗火故事中，普罗米修斯从造人、教授知识、盗火、受难，都让我们看到普罗米修斯的勇敢、智慧和坚强不屈的精神得到淋漓尽致的反映，连最后解救普罗米修斯的赫拉克

勒斯也是单凭己力就拯救了这位英雄。赫拉克勒斯是宙斯的私生子，但他的解救普罗米修斯却完全是为了个人的荣耀，所以这个盗火的故事中无处不洋溢着浓厚的个人中心之主义色彩，这与中国神话中时时流露出来的家庭中心观念形成了鲜明对照。

（三） 天人和谐与契约社会

同为盗取天帝的宝物，鲧的下场是含冤而殆、壮志未酬，而普罗米修斯则在历经种种苦难之后，最终恢复自由之身。

鲧的思与中国天人合一，万物和谐的观念是分不开的。（傅艺，2006：68）在中国的原始初民看来，肉体死亡有时并不意味着生命的终结，而只是生命形式的改变而已。例如鲧死后三岁不腐，并且破腹得禹，甚至有鲧化身成为黄熊、黄能、鳖等等动物，在在地说明了就算肉体死亡了，但是在精神上都可以透过另外一个生命体而存活、延续。

西方社会个人的作用得到强调，个人的私欲被认为是社会进步的动力。在人人为己，各有私心的情况下，为了相互制衡，西方社会最终发展成一个契约社会。

（傅艺，2006：68）普罗米修斯盗火的神话中隐含这种契约思想：普罗米修斯一心维护他亲手创造的人类，甚至不惜以身犯禁，冒死盗火，事发后受尽宙斯的百般凌辱折磨。但是两神之间的恩恩怨怨最终以某种契约的方式得以化解——普罗米修斯被释放，但他的手始终需要绑着铁链及一块高加索山的石头，让宙斯可以继续和其

他神祇夸口他的敌人仍然被锁在高加索山上。普罗米修斯恢复自由，而宙斯也放心地继续安坐在他奥林匹斯山的王座上。

第三节 鲧禹治水与普罗米修斯盗火故事的启发

古代中国和古代希腊在地理环境、自然气候、人文风俗诸多方面情况殊异，由此而衍生出的世界观、人生观也一定会大相径庭，因此中国的鲧、禹治水故事与希腊的普罗米修斯盗火故事肯定也会有不同的文化观。虽然如此，我们也不能否认两者之间有相似的价值观。

（一） 悲壮

悲剧的精神乃用精神力量来对抗现实的痛苦，在精神上寻找一个出路，以便回到现实时仍有勇往向前的勇气。悲剧从一开始便有牺牲的精神在内，也同时含有对牺牲的哀悼，是以个体生命的痛苦与被剥夺为结局的。（周殿富。2007：14）

而每个民族的神话故事中几乎都有悲剧的产生。然而鲧、禹治水与普罗米修斯盗火的故事并不只是单单侧重写悲剧，而是写其悲壮雄伟。鲧为了治水以身犯险，不待帝命偷盗息壤，未曾治水而被殛死，而且其被殛的原因却是因为政治权利的斗争下的牺牲品，大有壮志未酬身先死的悲壮；普罗米修斯是希腊神话中创造人类和造福人类、受人尊崇的神，他的名字含有“预见”或“先知”的意思，（知识出版社编，1989：214），他一定也预见了自己反叛宙斯的下场，但是为了人

类的利益他仍勇往直前，尝试与命运抗衡，就算最后的下场仍是被缚在高加索山上，每天忍受被大鹰啄食肝脏的痛苦仍不言悔。

（二） 坚毅

中国古代神话所展示的上古人类在与自然物和自然力斗争中始终保持的昂扬斗志、坚定信心、英雄气概，乐观谨慎，的确是鲜明如画、撼动人心的，这些神话中的“英雄和勇士”有一种前仆后继、越挫越勇的英雄主义气概，散发不畏危险、人定胜天的乐观主义气息。（王念选，2004：54）普罗米修斯没有后悔为了他所造的人类受尽苦难，也一直没有放弃过重得自由的念头；而鲧也一样费尽心力地为治水找方法，虽然据“官方说法”九年过去了依然没有效果，但是他不屈不挠，甚至想用天帝的息壤来堵塞洪水，就算在死后他的意志也是借着儿子禹的出生继续延续下去。这种坚毅的精神也鼓舞了后世的人们在遇到挫折时不要轻言放弃，因为生命的长度不在于时间，而是在于其面对生命中难熬的时刻之深度与宽度。

因此，尽管鲧与普罗米修斯的故事以悲剧收场，然而其中也带出了积极性、对人的鼓舞性，而不是令人们陷入悲伤与消极的情绪中。因为他们本身的行径几乎都具有人类跨越一切时代所必须的积极主动精神与牺牲的觉悟。无可否认的是，这些悲剧英雄一样都遭致牺牲和毁灭，但在精神上却是胜利者，他们的生命并未就此销声匿迹，而是变换出新的生命形式，勃发了新的生命力，顽强地表现他们的志向。

（金黛莱、吴童，2007：176）鲧虽然在肉体上灭亡了，但是他的精神不灭，甚至在死后三年不腐，剖腹生禹来延续他的精神，直至禹治水成功。

（三） 不向权威低头

鲧和普罗米修斯都反映了不向权威低头的榜样，普罗米修斯不因为宙斯位居主神的地位而屈服于他的权威之下，不违背自己的良心看着人类吃亏，也不为了从痛苦中得释放而向宙斯低声下气认错；如果鲧的性格不是那么犟直；如果他愿意屈就自己的意愿去奉迎掌权者；如果他愿意先放下抱负自尊去寻求掌权者的帮助而非擅自盗取息壤，也许他就不会遭到淘汰。

然而，鲧不忍心继续眼睁睁看着百姓因为水患生活在水深火热之中，而宁愿违抗天帝的命令，擅自取用息壤，甚至在更早之前为了维护礼法制度而不惜顶撞想要将权力转移给舜的尧。因此他们都展现了不为自己的利益而屈服于权威之下的榜样。

第六章 结论

本论文尝试探讨鲧的死因，从而了解这件事是否如其表层原因一般，是因为鲧治水失误、单纯地“不待帝命而盗息壤”，还是因为更深刻的原因——因为他成为了政治权力斗争中的牺牲者，成为了尧舜“禅让”里政治斗争中的“代罪羔羊”。与此同时笔者也比较鲧与普罗米修斯的异同，从而探讨东西方神话中的悲剧意识与文化。

神话是原始初民的思想产物，是他们的主观经历。各民族普遍上经历过洪水事件，古伊朗人、印度人、希伯来人，以及中国人等等都有各自的洪水传说。可见上古时期发生过令这些原始初民留下不可磨灭印象的洪水事件。然后这些事件在一代代口耳相传之间流传了下来，并且因着传诵者的记忆与想象丰富了整个事件，无可避免地在岁月的传递之中增添了奇幻的色彩。

笔者从《山海经》中探讨鲧最初的形象，因为《山海经》是最早记录鲧事迹的书籍，而笔者采用了袁珂注释的《山海经》为底本。虽然这则神话的起源始于口耳相传的故事，又经过几个不同朝代之人汇编，难免有些增删，因此除了以《山海经》为参考文本，笔者也从《国语》、《尚书》、《韩非子》、《楚辞》等先秦古籍中看鲧的形象演变及评价，同时参考一些西汉的文籍，如《淮南子》等，从而保持客观的研究立场。笔者除了探讨《山海经》对鲧的记载，也从中尝试了解鲧禹神话产生的年代，厘清鲧的身份，即其与共工并非同一人物。

“因为未知，所以畏惧”应该可以很好地形容原始初民对于大自然的看法。变化莫测的大自然在原始人的想象中，变成了与人相似的形象，但是本领和威力却比人大得多。除了把深不可测的大自然人格化为神之外，原始人民也会传唱自己祖先或者部落里的伟大事迹。在一代一代用言语传承的过程，难免会美化、夸大或是神化他们的事迹。

我们无法得知神话起源的确凿年代，如同我们无法知道鲧、禹神话产生的年代，况且这些年代久远的神话，能传到今天的只是极小的一部分，因为在口耳相传以及文字记载的过程都会经历增删或改变。今天我们看到的鲧、禹神话可能已经不是原本面貌，而是被历史化了，因此我们只能以有限的资料来推敲它的产生时代。论及鲧、禹神话产生的年代，有人认为是商周，也有人认为是父系社会的产物，也有人说是母系社会的产物。看起来这则神话是父系社会的产物，这是因为故事中已经有了“水来土掩”的观念，并且因为一旦以农业为基础的父权社会确立，就无法随意迁徙，也开始出现规模较大的水利工程。虽然有人以“鲧腹生禹”的情节来论定鲧是一位女性神，可是因为中国曾有过“产翁制”的习俗存在，就是母亲生孩子，父亲坐月子，好像孩子是父亲生下的。希腊神话中也出现过类似这种产翁制的记载，因为智慧女神雅典娜据记载是由母亲怀孕、父亲生出的。因此从这些记录推想，鲧、禹神话似乎应是出自父系社会时代的男性神。

关于《山海经》的成书年代与撰写之人也有几个不同的说法，有说是周代之人托古而写的，有说是先秦战国时代，也有说是禹、益的作品。然而当时的书写条件不足以产生个人著述，另外再从《山海经》的渊博和严整性来看，若不是国家级

图书文献的管理者，很难获得如此开阔的视野。因此《山海经》的故事初步形成也许是夏代，并且在战国和汉代时对其进行了更大规模的整理，有所增删则是难免的。

有学者认为鲧其实就是共工，他们认为“共工”的读音实际上就是“鲧”读音放慢的速度而成，除此之外两者都是用同样的方法堙堵洪水而导致天下受害。从两人的事迹与世系来看，二者似非同一人，《尚书·尧典》中说到舜“流共工于幽州，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山”（孙星衍，1986：56-57），我们可以从这件事上看出，被舜流放的罪臣是不同的四个人，由此可见鲧和共工并非同一人，只是刚好属性雷同，与洪水神话有关并且治洪水的方法相似，因此容易被混淆成为一人。除此之外，同一系统神话的颛顼、禹和鲧在死后都有转换形态、死后复苏的事迹记录，但关于共工死后转换形态的记载似乎遍寻不着，这应该也指出鲧与共工是不同性质的洪水神话英雄。

笔者曾经整理古籍中有关鲧的治水方法，同时比较鲧和禹的治水方法不同之处，尝试从而了解是否因为鲧的治水方法与禹的方法不同才导致失败；然后再探讨鲧的死因与尧舜之间禅让的关联，根据资料显示，尧舜的禅让似乎曾经遭到酋邦某些成员的强烈反对，而鲧可能就是其中一人，所以，鲧的死似乎成为了掩饰或者合理化尧舜之间权力更迭或斗争的结果。

一直以来，鲧都被认为是因为他的治水方法不妥当才导致他被殛死的。史书多记载鲧采用了“水来土掩”的方法，也因为这种堙堵的方法导致了鲧的失败。很

多时候为了突现禹的成功，并且强调禹之所以成功就是因为他采用的治水方式与鲧有异，因此就说禹是用疏导的方式，而鲧则采用了堙堵的治水方式。但是据史书的记载，禹除了用疏导的方式，也曾使用堙堵的方法；而鲧除了堙障填塞之外，也曾采取了疏导的方式。如果鲧用土堙障洪水的方法完全不可取，是导致失败的关键原因，那为何帝还要再用和鲧一样采用“布土以定九州”的禹来治水呢？由此可见，鲧被殛的原因应该是大有隐情的，绝非单单治水无功可以说明整个事件的经过。

鲧遭殛的罪名是因为他盗窃了帝的息壤，息壤为何物一向众说纷纭。有说是能自行增长的神奇土壤、青泥或是粪土。然而，若息壤是从地底不断涌出的土壤，或者是青泥、粪土，这些大自然之物在上古时代应当是随处可见，为何非得盗窃不可呢？屈原在《天问》中曾经提及：“咸播秬黍，莆藿是营。”，（朱熹，1979：61）鲧带领人民编制了大量的蒲草包。仓林忠也认为息壤是指投放到水中以阻遏洪水，盛满石块、泥包、沙袋的竹、木笼和藉之建成的防护堤。然而，若息壤只是蒲包草袋，应该经不起湍急洪流的冲击，不但不足以拦截洪水，还可能轻易被冲走。所以，鲧便想到编制更大、更稳固的竹笼和木笼，并且想到用铜索、铜钉来制作竹笼和木笼。《尚书·洪范》说：“鲧堙洪水，汨陈其五行。”（孙星衍，1986：293），应该是说利用金、木、水、火、土五种不同物质相生相克的关系，尽其宜来治水。由于治水的工程浩大艰巨，而当时的中国，青铜产量较少、开采技术不高，这些贵重的青铜大多用于制作庙里的祭器。但是碍于治水工程的紧迫，鲧似乎在尚未得到尧帝批准的命令下，自行熔铸庙里的青铜祭器以制作治水器具。这样“不待帝命”的行径，似乎正好提供了尧和舜一个名正言顺杀鲧的理由。

与“官方说法”有出入的则是，《国语·鲁语》说鲧障洪水而殛死，禹能以德修鲧之功，“夏后氏禘黄帝而祖颛顼，效鲧而宗禹。”（韦昭，1933：56）禘、祖、郊、宗都是“国之典祀”，这里讲夏后氏用上述这四种祭奠来供奉其祖先黄帝、颛顼、鲧、禹，并且还要强调说明加之以设计山川之神，皆有功烈于民者也。

《国语·周语》虽记录指责鲧“播其淫心，称遂共工之过”（韦昭，1933：35），但另一方面《国语·鲁语》又说明鲧有功，甚至后人还因此而祭祀他，根本不觉得他是因为有罪被殛死，使家族蒙羞的人。这些正好说明了，在先秦时代，鲧在人心目中是存在一恶一善的形象的：一是劣迹昭著、臭名远播的四凶之一，一是有功于夏民族、尽心尽意治水但却悲壮牺牲、壮志未酬的英雄。

通常鲧都是因为“大禹的父亲”这个身分而为人所知。但是古籍中同时也记载，鲧是黄帝的后嗣，更是为尧治洪水的臣子，后来只是因为治水“绩用不成”而遭殛之于羽山。对于尧来说，鲧是个“负命毁族”的人，对他自然没有太良好的印象，若非因为四岳极力推荐鲧担任治水的重担，尧也不会勉为其难让鲧去治水。

如同上述所言，鲧其实对于治水是有功的，就算他犯下一些错误，也应该可以将功抵过，不至于被严惩至死，更何况鲧并非治水无功，而是治水有功，因此，可见其中必藏有让鲧不得不死的隐秘，而这个有别于治水失败的原因可能是可能因为违抗帝命。这个“违帝命”说，则有两个解释。白纸黑字记录下来的是说鲧未得到帝的允许便窃帝之息壤来堙障洪水，帝也许为了权柄尊严被挑战，在担心自己的地位受威胁之下，决定惩治鲧来杀一儆百，如此看来鲧的死似乎是一场政治阴谋。

虽然一直以来儒家的历史观念秉持着“尧舜禅让”的说法，但也有古籍记载不同的说法。《古本竹书纪年》里就有说到：“舜囚尧于平阳，取之帝位”。（范祥雍，1956：7）唐人刘知己对禅让一说也表示了质疑，说：“斯则尧之授舜，其事难明，谓之让国，徒虚语耳。”（刘知己，1978：384）可见自古以来，在尧舜权力转移的课题上就有“禅让”和“斗争”的说法并存。尧舜禅让的说法可能是儒家有意无意间美化了改朝换代躲避不了的争权夺位。而鲧的死也许就和这次的权力斗争有关。仓林忠在他的〈关于黄帝尧舜时期地位继承制度的思辨〉文中提出，在中原三大部族联盟中——东方太昊氏夷族、炎帝神农氏部族和黄帝部族联盟中，帝位始终只在黄帝族中更替。在前文中，笔者已经探讨了鲧的世系与黄帝同宗。然而，舜却非黄帝氏族的一分子，因此看起来似乎没有资格继承帝位，这也许是为何鲧反对这次的“禅让”的原因。所以为了使禅让看起来合法化，就必须让舜“正式”地“认祖归宗”，也因此才有“舜受宗于文祖”的记载，这也许引发了鲧的不满。性情刚烈、倜傥的鲧对此当然忍无可忍，可以想象鲧不能、也不愿容忍尧将帝位“禅让”给一个身份卑微的外族人，自己还要屈身事之，因此才会说出“今我得地之道，而不以我为三公。”（吕不韦，1984：1389）这种听起来很有企图心的话语，尽管鲧不一定有觊觎帝位的野心，但他的直谏也许已经为他埋下了杀机。

尧虽然是降祸于鲧的决策人，但是舜也与这件事有莫大的关系，因为《国语·晋语五》中记载了：“舜之刑也殛鲧。”（韦昭，1933：141），《史记》也同样记载了这件事，似乎道出了舜有份参与殛鲧一事。虽说舜是因为他的贤德与才干而被尧赏识，进而获得尧禅位，应当是众望所归。但是《韩非子·外储说右上》

却记载：“尧欲传天下于舜，鯀谏曰：‘不祥哉！孰以天下而传于匹夫乎？’尧不听，举兵而诛杀鯀于羽山之郊。共工又谏曰：‘孰以天下传于匹夫乎？’尧不听，又举兵而诛共工于幽州之都。于是天下莫敢言无传于舜。”（韩非子，1974：741）舜的继位，非但没有想象中顺利，反而遭到了一些人的反对，例如鯀和共工。而尧、舜为了清除权利更迭中的障碍，不惜以武力、血腥来镇压反对的声音，最终登上了权力的最高宝座，以至于“天下莫敢言无传天下于舜。”

尧舜禅让的传说是一段被儒家推崇的佳话，更是长期被认为是中国上古社会的美谈。但是这样的“理想神话”不能掩盖远古时期各部落为争权斗势战斗的事实。所以鯀的死，看起来似乎是为了合理化、掩饰尧舜之间的权力斗争。

然而令人感到百思不得其解的是，为何以鯀犟直的个性，当他被套以“不待帝命”的罪名而被殛死之际，他居然没有任何的反抗或者辩驳，古籍中也没有任何有关他叛变的记载。此事仿佛说明了，鯀看起来再怎么叛逆或者敢于顶撞当权者，似乎还是逃脱不了忠心效力于君王的观念，因此从另外一个角度来看，其实鯀应该算是“不违帝命”的。当然，还有另外一个可能性，就是相关的记载都已经被删改或者被隐瞒起来，免得影响到尧舜之间的禅让。

笔者于论文中曾探讨从鯀、禹治水与普罗米修斯盗火比较中西文化之不同。由于一个国家的地理形势影响人民的生活方式以及一个民族性格，因此笔者也说明了一些靠海和靠山民族的不同。靠海的希腊民族好动、好冒险。海上的变化莫测和挑战使他们训练成随机应变的灵活性和决断性，也放纵自己的情欲和个性，崇尚武

力、智慧和自由。相对的，以务农为生，处于内陆地区的中华民族则是重实际、轻幻想、安于本分，并且能够在艰难的处境中坚忍、顽强地面对这一切。

鲧与普罗米修斯也反映了些许当时的民族性格，他们的故事也给了我们一些启发。鲧的故事让我们看到中国古代神话所体现的强烈尚德精神，故事中刻画的都是尧、舜、鲧、禹如何奉献自我为民服务的精神，而非刻画他们的感受，为了突显尧舜的德治，便将鲧定为称为离经叛道的恶神。除此之外，鲧的故事也展现了家庭及天人和谐的观念，鲧被降罪殛死之后，由禹继承他的治水事业和他的遗志，在历经重重波折之后平息水患。这正好说明了，鲧的死亡不是生命的终结，只是生命形式的改变而已，他的精神透过另一个生命体继续存活、延续。

普罗米修斯则强烈表现出他对自由的热烈渴望与追求，这正是希腊人追求的自由主义。希腊中的神祇没有被道德束缚，尤其主神宙斯更是追求享乐、放纵情欲，他们从不掩饰自己的情感和缺点，也较看重自我，而非像中国神话中的看重家庭观念和人民的福祉。因此，为了制衡这种人人为己的情况，所以发展出一种契约社会。

然而，不论鲧与普罗米修斯的故事如何地表现出中西文化的不同，他们皆为古代神话故事中的悲剧英雄，明知他们不会有好下场，仍然为了拯救百姓于水火而毅然迎向自己悲壮的命运。他们坚毅地与悲剧式的命运抗衡，不向权威低头，因此成就了为后世所记得的悲剧英雄。虽然他们在肉体上无法战胜死亡，但是在精神上却已超越生死，他们无法增加生命的长度，却扩展了生命的深度。

鲧的功德足可与普罗米修斯媲美，却一个被锁在高加索的峭壁成了英雄，一个被钉在历史的耻辱柱上成为罪臣。西方的普罗米修斯在世界上大名鼎鼎、荣光四射，但是中国的鲧却披戴了几千年的罪名。一个是为人间盗取天火，一个是为人间从天帝那里偷取息壤之土。两者的功业无分细巨，受到的惩罚也相差无几，但前者幸运的是终被解放且成为了千古英雄，后者却成为无法开脱的千古罪人。就是中国人也多盛赞普罗米修斯，很少把鲧当成自己的英雄，而鲧的业绩确实足与普罗米修斯媲美，但他却比普罗米修斯更为悲壮。普罗米修斯不过是受到悬啄之苦，鲧却牺牲了生命。普罗米修斯被赫勒克勒斯放掉后便销声匿迹了，而鲧却死而不腐，尸化黄龙或玄鱼，腹生大禹继续他的事业，可谓是壮志难泯，死而不已。

鲧确实是在中国古代神话中应当受到尊崇的一个。可是，无论在传说和野史稗说中，关于鲧的事情，记录他的事迹也是片言只语，很难找到完整的记载。大部分的记录中则说他违背了天帝的命令，忤逆了天帝旨意。历代的君王都推崇孔子那一套，因为孔子的“君君、臣臣、父父、子子”的学说有利于维护封建统治，臣子们都像鲧一样去胆大肆意妄为，那么，这些帝王们如何统治得了臣民？所以，他只好以一个叛逆者的“罪臣”形象被世世代代的文献固定下来。但是鲧的牺牲并不因此而失去他的价值。把大禹说成是他的儿子，也许就是后人对鲧的另一种方式的推崇和纪念。

鲧治水被殛的神话故事其实也凸现了中国神话故事中的悲剧意识，鲧的悲壮牺牲故事是一种含而不露的深沉表现。鲧被殛死在羽山后，不如刑天舞干戚以示不屈，而是默默伏尸羽山下，三年也不腐烂，直到用吴刀去剖割其肚，才从肚里跳出

更多智慧与本领的禹来继承父业。这同普罗米修斯的神话有着相同的主题与精神，但鲧的不屈精神比普罗米修斯更进一步。普罗米修斯被锁后，难以再发挥力量，鲧却不甘失败，死后还在自己的尸体内孕育着新一代，可见其斗志比普罗米修斯更坚定。无可否认的是，这些悲剧英雄一样都遭致牺牲和毁灭，但在精神上却是胜利者，他们的生命并未就此销声匿迹，而是变换出新的生命形式，勃发了新的生命力，顽强地表现他们的志向。这样的精神也一再地鼓舞着同样面对苦难的人，让他们知道在荆棘满布的路上，不是一个人在走，因为这样充满血泪的路，有前人走过，又有后人的继续，并且在精神意志上一再超越自己。

其实，神话与远古史的真真假假已经混合在一起，很难抽丝剥茧，完全地把神话和历史分割开来。对于鲧这个人物的记载，其真假也很难定夺，加上年代久远，资料不足，更是无法很肯定地论断他的真实性，和他的背景，他也许只是先民想像出来的神话人物，一个能让他们在未知的大自然灾害、困难的生活中给予精神上寄托的人物；他也可能是真正存在的英雄，只是随着岁月的更迭变得模糊不清，再加上他的事迹，也有经过历代史学家增删的痕迹，更是难以回复其完整的面貌。有关于鲧的记载很零散，后世多从文化视野、图腾角度来探讨鲧的化身，鲜少直接探讨鲧与尧舜之间的关系。笔者在处理这个课题上也面对资料不足的问题，只能对鲧的死与尧舜禅让的关系做出点到即止的论述。

¹ “有虞，舜也。鲧，禹父。崇，鲧国。伯，爵也。尧时在位，而言有虞者，鲧之诛，舜之为也。”（参见韦昭，1933：35）

参考书目

(一) 专书

1. 《论语》。1983。朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局。
2. 《孟子》。1983。朱熹撰：《四书章句集注》。北京：中华书局。
3. 《十三经注疏·诗经》。1957。北京：中华书局。
4. Karen Armstrong。2005。《神话简史》（A short History of Myth）（穆卓芸译），台北：大块文化出版有限公司，（2005）
5. Lewis Henry Morgan。1977。《古代社会》（Ancient society）（杨东莼、马雍、马巨译）北京：商务印书馆。（1877）
6. Samuel Noah Kramer。1989。《古代神话》（Mythologies of The Ancient World,）（魏庆征译）。北京：华夏出版社。（1967）
7. 安宁。2005。〈反叛的悲壮与隐忍的乐观——从东西方两位火神说开去〉。
《语文学刊（高教版）》，3：45-48。
8. 白川静著。1983。《中国神话》（王孝廉译）。台北：长安出版社。
9. 白寿彝主编。1994a。《中国通史》第二卷。上海：人民出版社。
10. —————。1994b。《中国通史》第三卷。上海：人民出版社。
11. 班固著、张烈主编。1997。《汉书注译》第二册。海南：海南国际新闻出版中心。

12. 常征。1991。《山海经管窥》。河北：河北大学出版社。
13. 陈建宪著。1994。《神祇与英雄：中国古代神话的母题》。北京：三联书店。
14. 程德祺著。1988。《原始社会初探》。北京：中央民族学院出版社。
15. 达西乌拉弯·毕马（田哲益）、达给斯海方岸·娃莉斯（全妙云）合著。
2003。《布农族神话与传说》。台中：晨星出版有限公司。
16. 董书城编著。1995。《宫廷政变：帝王发迹史》。北京：中国国际广播出版社。
17. 范祥雍。1956。《古本竹书纪年辑校订补》。上海：新知识出版社。
18. 冯作民译著。1984。《西洋神话全集》。台北：星光出版社。
19. 傅锡壬。2005。《中国神话与类神话研究》。台北：文津。
20. 高光晶著。1998。《中国国家起源与形成》。长沙：湖南人民出版社。
21. 高怀民著。1983。《中国先秦与希腊哲学之比较》。台北：中央文物供应社。
22. 高明注译。1981。《大戴礼记今注今译》。台北：商务印书馆。
23. 韩非子著、陈奇猷注释。1974。《韩非子集释》。台北：河洛图书出版社。
24. 胡安莲。2001。〈论神话英雄鲧〉。《河南社会科学》，9（5）：70-72。
25. 环球圣经公有有限公司。2005。《圣经新译本》。香港：天道书楼。
26. 黄晨淳编著。2004。《印度神话故事》，台中：好读出版有限公司。

27. 翦伯赞主编。1979。《中国史纲要》第一册。广州：人民出版社。
28. 伪孔安国著、孔颖达疏。1955。《十三经注疏·尚书周易》重栞宋本《尚书正义》卷第二。台北：艺文印书馆。
29. 李诚著。2006。《楚辞论稿》增订本。北京：华龄出版社。
30. 李昉等编。1961。《太平广记》（全十册）。北京：中华书局。
31. 李衡眉著。1996。《中国史前文化》。肇庆市：广东人民出版社。
32. 李洪甫、刘洪石著。1986。《连云港山海奇观》。北京：地质出版社。
33. 李梦生撰。2004。《左传译注》。上海：上海古籍出版社。
34. 李学勤主编。1999。《十三经注疏·尚书正义》。北京：北京大学出版社。
35. 梁彬、王若天主编。1986。《广西苗族民间故事选》。南宁：广西人民出版社。
36. 廖群著。1996。《神话寻踪》。上海：上海古籍出版社。
37. 刘安著、张双棣校释。1997。《淮南子校释》。北京：北京大学出版社。
38. 刘毓庆。2002。《图腾神话与中国传统人生》。北京：人民出版社。
39. 刘赠泉编著。2005。：《希腊史：欧洲文明的起源》。台北：三民书局。
40. 刘知几撰、浦起龙释。1978。《史通通释》全二册。上海：上海古籍出版社。
41. 吕不韦著、陈奇猷校释。1984。《吕氏春秋校释》。上海：学林出版社。

42. 马昌仪编。1994。《中国神话学文论选萃》（下编）。北京：中国广播电视出版社出版。
43. 茅盾。2005。《中国神话研究初探》。上海：上海古籍出版社。
44. 上海师范大学古籍整理组。1981。《国语》，台北：里仁书局。
45. 司马迁著，泷川龟太郎编撰。1998。《史记会注考证》。台北：中华书局。
46. 宋衷注、秦嘉谟等辑。1957。《世本八种》。上海：商务印书馆。
47. 孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校。1986。《尚书今古文注疏》。北京：中华书局。
48. 王充著、北京大学历史系《论衡》注释小组。1999。《论衡注释》。北京：中华书局。
49. 王德保。2004。《神话的由来》，北京：中国人民大学出版社。
50. 王梦鸥注译。1998。《礼记今注今译》。台北：台湾商务印书馆。
51. 王一兵。1991。《虎豹熊罴演大荒——图腾与中国史前文化》。西安：陕西人民教育出版社。
52. 王钟陵：《中国前期文化——心理研究》，上海：上海古籍出版社，2006年8月，序言8页。
53. 韦昭注、王云五主编。1933。《国语》。长沙：商务印书馆。
54. 萧兵。1992。《太阳英雄神话的奇迹{四}：治水英雄篇》。台北：桂冠图书。
55. 许慎撰、段玉裁注。1998。《说文解字》。台北：天工书局。

56. 薛海峰、南瑛。2007。〈古代神话与希腊神话之比较〉。《甘肃高师学报》，12（3）：31-34。
57. 荀况著，蒋南华、罗书勤、杨寒清译注。1995。《荀子全译》。贵阳：贵州人民出版社。
58. 叶林生。1999。《古帝传说与华夏文明》。哈尔滨。
59. 叶舒宪，萧兵，（韩）郑在书。2004。《山海经的文化寻踪：“想象地理学”与东西文化碰触》。武汉：湖北人民出版社。
60. 叶舒宪。2005。《中国神话哲学》，西安：陕西人民出版社。
61. 袁珂。1986。《山海经新探》。四川：社会科学院出版社。
62. 袁珂校注。1980。《山海经校注》。上海：上海古籍出版社。
63. 詹子庆著、李学勤主编。2007。《中国古代历史与文明：夏史与夏代文明》。上海：上海科学技术文献出版社。
64. 张传玺。1982。《中国通史讲稿》。北京：北大出版社。
65. 张春生。2007。《山海经研究》。上海：上海社会科学院。
66. 张开炎。2007。〈鲧禹创世神话类型再探——屈诗释读与夏人神话还原性重构之三〉。《民族文学研究》，页 157-164。
67. 张启成。2004。《中外神话与文明研究》，北京：学苑出版社。
68. 章学诚。1991。《文史通义》。江苏：广陵古籍刻印社。
69. 赵晔原著。1993。《吴越春秋全译》，贵阳：贵州人民出版社。

70. 知识出版社编。1989。《真实与虚幻之间宗教史事和神话传说》，上海：知识出版社。
71. 周殿富。2007。《第七崇拜—人类的生存悲剧与悲剧英雄》。长春：吉林出版社。
72. 周延良。2004。《夏商周原始文化要论》，北京：学苑出版社。
73. 朱绍侯、张海鹏、齐涛主编。2000。《中国古代史》（上册）。福建：福建人民出版社。
74. 朱熹。1987。《楚辞辩证》收录于《四库全书》（第1062册）。上海：上海古籍出版社。
75. 左丘明撰。1997。《左传》（春秋经传集解）。上海：上海古籍出版社。

（二）期刊论文

1. 仓林忠。1996。〈关于黄帝尧舜禹时期帝位继承制度的思辨〉。《江苏广播电视大学学报》，2：16-17。
2. 仓林忠。1997。〈关于尧舜击鯀千古隐秘的探析〉。《中南民族学院学报（哲学社会科学版）》，1：86-91。

3. 仓林忠。2002。〈“鲧盗息壤”浅酌〉。《藏自师范高等专科学校学报》，4（1）：44-48。
4. 陈昭昭。2005。〈大禹神话传说及治水英雄崇拜研究〉。《嘉南学报》，31：528-551。
5. 傅艺。2006。〈从鲧治水和普罗米修斯盗火看东西文化差异〉。《江西师范大学学报（哲学社会科学版）》，39（6）：64-66。
6. 金荣权。2000。〈《山海经》研究两千年评述〉。《信阳师范学院学报（哲学社会科学版）》，20（4）：97-105。
7. 金荣权。2007。〈中华民族尚德精神与中国古典神话〉。《江西社会科学》，123-127。
8. 李钥、贺松柏。2007。〈中西方神话文化价值差异研究〉。《安徽文学（文教研究）》，9：172-173。
9. 林慧瑛。2008。〈共工神话新探——兼论“鲧非共工”〉。《东方人文学志》，7（3）：1-30。
10. 吕威。1996。〈“息壤”研究〉。《中国文化》，2：72-81。
11. 吕亚虎。2001。〈鲧之死因试探〉。《唐都学刊》，17（2），174-176。
12. 王念选。2004。〈谈中国古代神话的英雄主义和乐观主义精神〉。《商丘师范学院学报》，20（4）：53-54。
13. 王子今。2003。〈息壤神话与早期夏史〉。《中州学刊》，5：107-111。

14. 魏哲铭、李敏。2004。〈论尧舜禹的婚姻与父权制的确立〉。《西北大学学报（哲学社会科学版）》。101-103。
15. 文玉萍。2004。〈论中国神话的悲剧意识〉。《延安教育学院学报》，18（2）：56-58。
16. 吴童。1994。〈世界神话与原始文化〉。《重庆师院学报哲社版》，1：15-19。
17. 杨义。2003。〈《山海经》的神话思维〉。中山大学学报（社会科学版），43（3）：1-11。
18. 叶林生。1997。〈共工考〉。《江苏社会科学》，5：108-115。
19. 张宝青。2007。〈社会前进的轨迹——谈中国古代神话中的英雄〉。《科技信息》，11：269-271。
20. 张步天。2001。〈20世纪《山海经》作者和成书经过的讨论〉。《益阳师专学报》，22（1）：49-60。
21. 张开炎。2007。〈鲧禹创世神话类型再探——屈诗释读与夏人神话还原性重构之三〉。《民族文学研究》，157-164。
22. 赵惠霞。2002。〈原始文化与民族精神——中国神话与希腊神话的比较〉。《淮南职业学院学报》，2（1）：65-68。
23. 赵逵夫。2004。〈从《天问》看共工、鲧、禹治水及其对中华文明的贡献〉。北京：学苑出版社。《中国楚辞学》第五辑，页85-125。