

# 大海、海神崇拜和《庄子·秋水》寓言

朱任飞

战国时期,诸子蜂起,百家争鸣,尽管各派学者因主张不同而相互辩难,却又几乎都毫不例外地面向大海去寻找精神家园。他们把长生久视的愿望寄托于大海,大海成为追求生命永恒者的企慕对象。战国诸子的大海崇拜是和终极关怀联系在一起,道家作为思辨色彩极浓的学派自然也不例外,仅就庄子常常借以喻“道”的大海及其象征——海神形象而言,其中似乎就蕴涵着无尽的玄思和诉说。在这片奇妙的海洋中,庄子通过具象的崇尚和描述表达了对人类本源的抽象探寻。从庄子那几近沉醉的言说中,我们可以感受到一种涌自人类原初的深邃情感和至今仍然激动人心的亲切力量。

谈“道”,就不能不从老子说起。作为

1 道家的始祖,老子曾开宗明义地指出“道可道,非常道”,“道”是不可言说的,能以言传的就不是真正意义上的“道”了。可是从道家这一基本概念出现的那天起,包括老子在内的无数人就试图通过各种语言表现方式把“道”传达给人们,于是,本来不可言说的“道”就这样被不尽的言说开去。

面对这无形无象,无视无闻,却又无处不在,无所不能的“道”,在不可言说又不得不言说的悖论夹缝中,哲人的处境是尴尬的。摆脱这种尴尬的直接后果就是“道”的现实喻体的出现,不可言说的抽象的“道”有了可以言说的形象的喻体,于是“道”从至无玄境跌落言诠之网,但也因此摆脱了“言不尽意”的困扰,踏上了“立象以尽意”的具象阐释途程。

黑格尔在论述自觉的象征表现时说:“神是一切事物中的唯一意义,在神面前,一切事物都显得是可消逝的,空虚的。但是如果意义可以从本身有局限的有限事物中找到它的类似形象或比喻,那么,意义本身就会更是有局限的,……外在于内容的单凭诗人任意选择的形象,由于和内容有某些类似点,就被认为是相对恰当的形象。”<sup>①</sup>我们若把这

里的“神”换成老子的“道”,情形也极为相似。就“道”的性质而言,“道”是不可物喻的,当不得不使用以物喻道的方法时,那么就只能甘冒意义本身会变得更有局限的影响,去选择和“道”的性质内容“有某些类似点”,因而“被认为是相对恰当的形象”来作为“道”的喻体和象征。对“道”的喻体的选择,睿智得几近冷酷的老子对“水”表现出独钟之情。《老子》第八章:“上善若水。水善利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。”由于“水”善利万物,趋下、不争,因而老子从清虚以自守、卑弱以自持的观念出发,结合水的物理特性作出了以水喻道的自觉选择。这种选择基于政治伦理申说的进一步发展,则必然由水的特性而在思维定势上自然而然地指向更为具象的江海,从而导致“道”的更为具象的江海等喻体的出现。如《老子》第三十二章:“譬道之在天下,犹川谷之于江海。”第六十六章:“江海所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王。”看上去这些表述无非是“水”的卑弱、不争、趋下等特性的逻辑发展,但就象在物理意义上水毕竟不同于江海一样,在象征意义上它们也是有区别的。“水”更多地展现出它的趋下性和润物功能,而“江海”则更多地展现出一种恒定浩大的空间状态,是“道”的另一特征:涵容一切的博大永恒。因此当“江海”作为“道”的喻体出现时,一种潜在的意义取向向上的变化已经发生了,而这种作为“道”的喻体的初始原型就是原始先民神话传说中那神秘的东方大壑。

东方大壑最早出现在《山海经·大荒

2 东经》中:“东海之外有大壑,少昊之国。”

郭璞云:“《诗含神雾》曰:‘东注无底之谷。’谓此壑也。”《列子·汤问》进一步记载:“渤海之东,不知其几亿万里,有大壑焉。实惟无底之谷,其下无底,名曰归墟。八弦九野之水,天汉之流,莫不注之,而无增减焉。”这似乎只是一种自然物和自然状态的描写,但在其深无底、其大无际的超常规

模的渲染中已包含了原始先民对自然的思索,包含了他们对许多自然现象进行观察和探究后的哲理化想象。“因为古人在创造神话的时代,就生活在诗的气氛里,所以他们不用抽象思考的方式而用凭想象创造形象的方式,把他们最内在最深刻的内心生活变成认识的对象,他们还没有把抽象的普遍观念和具体的形象分割开来。”<sup>②</sup>原始先民们正是通过“凭想象创造形象的方式”,“把他们最内在最深刻的内心生活”亦即对宇宙万物的本源探究外化成一个博大无比、涵容一切的大壑。这个大壑实质上是先民们的心灵之壑、哲学之壑,正是在这种意义上,这片大壑与道家的“道”有着剪不断的血脉渊源。《楚辞·远游》在叙述主人公游历求索的过程时写道:“经营四荒兮周流六漠,上至列缺兮降望大壑。”洪兴祖注曰:“《列子》曰:‘渤海之东有大壑焉,实惟无底之谷,名曰归墟。’注引《山海经》:‘东海之外有大壑。’”由此可以看到主人公降望的就是原始先民神话传说中的东方大壑,可是主人公到此来求索什么呢?曲终奏雅,《远游》篇末点出“超无为以至清兮,与泰初而为邻。”王逸注曰:“与道并也。”在此我们可以看出两点:一是道家思想对该文作者的影响,二是“道”与大壑的血脉渊源:望到大壑,也就临近了道境,从而也就托身于时间和空间的永恒之中,成为长生不死的仙人。庄子进一步发展了道与壑(道与海)的互喻关系。庄子在《齐物论》篇和《天地》篇中似乎作了一种相互矛盾的喻体选择。《齐物论》中如是说:“孰知不言之辩,不道之道?若有能知,此之谓天府。注焉而不满,酌焉而不竭,而不知其所由来,此之谓葆光。”这是一种内在的心境,是体悟道境之后超乎常人的一种心态,它博大、稳定,恢复了原始天性的朴素与纯真。可是在《天地》篇中又写道:“淳芒将东之大壑,适遇苑风于东海之滨。苑风曰:‘子将奚之?’曰:‘将之大壑。’曰:‘奚为焉?’曰:‘夫大壑之为物也,注焉而不满,酌焉而不竭;吾将游焉。’”这是一片外在的海洋,是在空间上无限广大、时间上永无尽期的永恒存在物。和《齐物论》的那段文字相对照,二者看去内外异域,相去殊甚,若细加品味会发现庄子在这两处描述的是同一种“道境”。“道”在庄子笔下,内化于心则为“注焉而不满,酌焉而不竭”的心海,外化于物则为“注焉而不满,酌焉而不竭”的大壑。两者修辞完全相同,在意义上可以互训。类似的以海喻道的例子在《庄子》中还有很多,如《天地》:

夫道,渊乎其居也,乎其清也。疏曰:“至理深玄,譬犹渊海。”

若夫益之而不加益,损之而不加损者,圣人之所以保也。渊乎其若海,巍巍乎其终则复始也。疏曰:“尾闾泄之而不耗,百川注之而不增,渊澄深大,故譬玄道。”

但庄子汪洋恣肆的笔锋并未就此停止,而是在以海喻道的同时,又匠心独运地翻进一层,进一步把喻道的河海人格化、神格化,于是在《庄子》中出现了极具文学色彩的海神、河伯形象,这集中地表现在《秋水》篇中。

黑格尔指出:“每一个形象都不能充分地如实地把要旨和意义表现出来,它只是意义的一种图形和比喻。”<sup>③</sup>直接以物

喻道易流于偏执和拘泥,无法圆转无碍地传达道的消息,因此在《秋水》篇中庄子对以海喻道的方法进行了改造,塑造了两个介乎具象与抽象之间的象征物——海神与河伯。这一方面取消了大海作为道的现实喻体的作用,使之成为一个释道过程中的参照物,表现了对大海这一具体喻体的超越;一方面又使大海人格化,塑造了一个象征、代表大海的海神形象和一个象征、代表黄河的河伯形象,表现了一种对大海渊源有自的深沉崇尚。

《秋水》篇中的大海依然是那么浩瀚:“天下之水,莫大于海,万川归之,不知何时止而不盈;尾闾泄之,不知何时已而不虚;春秋不变,水旱不知。”这是北海若的自述,突出的还是大海的永恒无限。但由于在海与道之间出现了海神这一环节,大海喻道的作用消解了,大海成了一个程度上比衬大小的参照物,于是出现了这样一个释道过程:首先,以大海之大比衬黄河之小:“秋水时至,百川灌河,泾流之大,两涘渚崖之间,不辨牛马。”但等河伯“顺流而东行,至于北海,东面而视,不见水端”,始觉其小,乃发望洋之叹。紧接着又以大海之大比衬至道更大:“此其过江河之流,不可为量数,……在天地之间,犹小石小木之在大山也,……计四海之在天地之间也,不似空之在大泽乎?”在这种反向比衬下,海的直接喻体作用消失了,但所阐释的道的形象却更丰满,意义却更完整了。至于海神、河伯形象所传达出的对大海渊源有自的深沉崇尚,则表现在庄子对原始先民神话传说中海神、河伯形象的改造之中。

在庄子时代,河、海神并称已为习见,但庄子在

匠心独运地改造神话传说中的河伯、海神形象时，并不是把二者并列地等量齐观，而是在阐道寓道的同时，以河神形象比衬和烘托海神形象，表现出对大海乃至海神的崇尚之情。

《山海经》中记载着我国最早的关于北、东、南、西四海海神的神话传说：

“北方禺疆，人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇。”这是北海海神禺疆。

“东海之渚中，有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虺。”这是禺疆的父亲，东海之神禺虺。

“南海渚中，有神，人面，珥两青蛇，践两赤蛇，曰不廷胡余。”这是南海之神不廷胡余。

“西海渚中，有神人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇，名曰兹。”这是西海之神兹。

这四位海神都是君临大海之上的，是大海的征服者和管理者。海神与大海的关系是征服与被征服、控制与被控制的关系。这种对大海的征服性、控制性鲜明地表现在四位海神“鸟身珥蛇践蛇”的共同特点上。首先从“鸟身”说起。有人认为禺疆即“冥勤其官而水死”的冥，亦即商殷先祖之一，而“商与少昊氏皆以鸟为图腾，故其祖先成为‘鸟身人面’的神灵。”<sup>①</sup>也就是说海神之所以为鸟身实源于商与少昊氏之鸟图腾崇拜。这种说法若单以东海、北海为度似不无道理，可考虑到西海之神与南海之神也均为鸟身，若也仅据此立论，似有不当。笔者认为海神鸟身形象的底蕴首先应该从海神与大海的关系出发去考虑，因为海神是大海的征服者、控制者及管理者，所以与大海应有类的区别，即应是凌驾超越于大海之上的不同类属。只有这样方能体现其君临其上的神性，而在原始先民眼中有此能力的无疑自由地飞翔于大海之上的鸟类，于是就把鸟类的形体赋诸想象中的大海统治者海神，这似乎是情理之中、自然而然的事。再者，生活在水域、海滨的原始先民们在渔猎之时常见飞鸟捕食水中鱼虫的场面，这也有助于在他们头脑中形成一种鸟类能控制、征服水中鱼类的观念。《山海经·大荒南经》称：“头人面鸟喙，有翼，食海中鱼，杖翼而行。”头捕鱼于海，是大海的征服者，他的形象是杂揉人和鸟的特征创造出来的。传说中的海神皆为鸟身人面，也是遵循着相同的思路，是把鸟视为大海征服者、管理者的结果。再看珥蛇践蛇。《山海经》中有许多这类形象，蛇是作为灵异的象征出现的。《大荒西经》中的夏后启“珥两青蛇”，能够三次升到天界；

《大荒北经》中的疆良“衔蛇操蛇”，据《后汉书·礼仪志》记载，疆良乃是鬼魅的克星；凤凰是传说中的神鸟，《海内西经》中的凤凰“皆戴蛇践蛇，膺有赤蛇”。由此可见传说中的海神珥蛇践蛇，无非是为了突出它们超乎自然的神性。

对神话传说中海神“鸟身、珥蛇、践蛇”这一最主要的外部形象特征以及作为大海的征服者、管理者对大海的统治功能，庄子在《秋水》篇中进行了较大的改造。这种改造主要表现在相应的二个方面：一是外部形象的改造。这是显而易见的，即把“鸟身、珥蛇、践蛇”的海神改变为“人格神灵”——北海若；二是性质及功能上的改造。即把海神由原来大海的统治者改造为大海的代表和象征。此时的海神已不再是君临于大海之上的统治者而成为大海的化身，与大海是二位一体的关系，并在此基础上进而成为游心大道的形象，象征着大道的渊深宏泓和博大永恒。这主要表现在河伯与北海若有关大道的七番问答之中。对河伯面向大海而发的感慨和自惭，北海若开门见山地指出：“井蛙不可语于海者，拘于虚也；夏虫不可语于冰者，笃于时也；曲士不可语于道者，束于教也。”局限于环境的“井蛙”、受制于季节的“夏虫”，以及偏执于一隅之见的“曲士”，在北海若看来都是偏离大道而不能与之共语的，要真正体悟大道必须超越这些内在和外在的局限。接着，北海若针对河伯探寻大道的六次发问，分别从空间、时间和对曲士之见的否定等方面对大道进行了了解，表达了他对大道的体悟。北海若认为道表现在空间上是至大无朋的，“计四海之在天地之间也，不似空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？”而这一切都存在于大道之中，为大道所涵盖、包容。同时道又表现在数量众多的事物之中，而这些事物的大小关系又是极具辩证意味的。“因其所大而大之，则万物莫不大，因其所小而小之，则万物莫不小；知天地之为稊米也，知毫末之为丘山也，则差数睹矣。”道不仅大可囊括四海，小可存于毫末，而且四海与毫末在体道者的眼里其大小关系也不是固定不变的。在此基础上，北海若更进一步地跨越了以“精”、“粗”界定事物的方法，指出真正的大道的消息恰恰存在于“言之所不能论，意之所不能致”的“不期精粗”之中。道在时间上的体现，北海若认为是其无始无终、循环往复的性质。“万物一齐，孰短孰长？道无终始，物有死生，不恃其成；……年不可举，时不可止；消息盈虚，终

则有始。”时间无限,物各有终,循环往复以至无穷,而道就隐含,体现在万事万物永无休止的运动变化之中。至于大道有别于曲士之见的地方,北海若给河伯的启示是“达理”、“明权”、“不以物害己”,并且只有达到“无有人灭天,无以故灭命,无以得殉名”的境界,才有“反其真”,还归于大道的可能。北海若这些对大道的精妙的体悟和阐释,结合其浩大无边的海洋背景,在与寡闻而渺小的河伯形象的比衬叙述之中,突出地表现了与以往神话传说中河神形象的不同。此时的北海若不仅成为一种游心大道的体道者形象,而且还通过他所代表和象征的大海在人类观念中无可比拟的广大和永恒,直接而感性地对大道起着一种象征作用。

河神形象在《山海经》中也有记载:“从极之渊深三百仞,维冰夷恒都焉。冰夷人面,乘两龙。”郭璞云:“冰夷,冯夷也。《淮南》云:‘冯夷得道,以潜大川。’即河伯也。《穆天子传》所谓‘河伯无夷’者,《竹书》作冯夷,字或作冰也。”从这“乘两龙”的形象看,河伯也是以黄河的统治者身份出现的。此外,《楚辞·九歌·河伯》篇且不论其表现的是人神恋爱的浪漫故事,还是人祭河的残酷古俗,但河伯是作为一个既流浪风流又冷酷无情的河神形象出现在作品中的。而《博物志》卷七还有记载:“澹台子羽渡河,赍千金之璧于河,河伯欲之,至阳侯波起,两蛟挟船,子羽左撑壁,右操剑,击蛟皆死。既渡,三投璧于河伯,河伯跃而归之,子羽毁而去。”由此可见,河伯还兼具贪婪、怯懦等劣性。但在《秋水》篇中,河伯形象一改前貌。首先,此时的河伯已不再是“乘两龙”的黄河的统治者,而成为黄河的化身,代表、象征着黄河,与黄河已是二位一体的关系。再者,此时的河伯也不再是一个风流流浪、冷酷无情或贪婪怯懦的反面神灵形象,而成为一个始以自喜、继以惶惑、终以求索的寻道者,同时还起着比衬至道和大海的作用。

通过上述海、河神形象的比较分析,我们可以看出在庄子对海、河神形象的改造之中所蕴含着的

对大海的眷恋和崇尚,即便是在意识到以海喻道的片面性后,仍在重塑海、河神形象时自觉、不自觉地表达出对大海如许的脉脉深情。

以海喻道的情形也出现在古代印度。

4 如《金刚三昧本性清净不坏不灭经》曰:

“如何藕达池出四大河,此四大河为八河。及阎浮提一切众流皆归大海,以沃焦山故,大海不增;以金刚轮故,大海不灭。”<sup>⑤</sup>一切众流皆归大海,因为有沃焦的蒸发,所以海水不增加;因为“金刚轮”的原因,所以大海不减少。这里佛家的“金刚轮”与道家的“道”性质相类,都是指宇宙万物的根本之道。“金刚轮”是海的存在前提,大海则是“金刚轮”存在的表征。《梨俱吠陀》第7卷第49首《水》中也有如此描述:

以海为首,从天水中流出,  
净洗一切,永不休息;  
因陀罗,持金刚杵英雄,开了道路,  
水女神,请赐我保护。  
天上流来的水或是人工挖掘的,  
或是自己流出来的,  
向海流去的,纯洁的,净化者  
水女神,请赐我保护<sup>⑥</sup>。

一切水从天水中流出,向大海流去,“永不休息”,“持金刚杵英雄”所体现的宇宙根本之道就蕴藏在这永不停息的周流之中。同是以海喻道,但通过对古印度经典、佛经和《庄子》的比较,我们不难发现其间的差别:在相同的喻体中,《梨俱吠陀》和佛经侧重于强调宇宙大道周流不息的运动性;庄子虽也论及“道”的运动变化,但更侧重于突出其永恒博大的空间状态。同时,佛家和庄子在道本不可物喻这点上有着极为相似的见解。《华严经》云:“海水深广无量,于如来无量智海,百分不及一,乃至不可为譬,但随所应化,为作譬喻。”<sup>⑦</sup>作为宇宙根本之道的“如来无量智海”本不可以海为喻,但为传佛法记,因“海水深广无量”,虽不及其百分之一,也只好“随所应化,为作譬喻”了。从这种不得已而为之的情形中,我们可以看到一种产生于不同地域、不同文化的相同无奈,而这种相同的无奈又表现在相同的对大海乃至海神(水神)的崇拜之中。

①②③ 黑格尔:《美学》第2卷,商务印书馆1995年版,第100-118页。

④ 吴荣曾:《战国汉代的“操蛇神怪”及其有关神话迷信的变异》,《文物》1989年第10期

(作者系东北师范大学中国古代文学博士研究生)

⑤⑦ 《法苑珠林》卷六十三,上海古籍出版社1995年版。

⑥ 金克木译:《印度古诗选》,湖南人民出版社1984年版,第11页。

〔责任编辑 叶伯泉〕