

# 迎接神話學的範式變革

## ——關於「神話與圖像」的答客問\*

廖明君<sup>†</sup>、葉舒憲<sup>\*\*</sup>

廖：從上個世紀八十年代文藝新方法大討論中，葉舒憲教授曾經倡導神話—原型批評和結構主義神話學的方法；九十年代起和蕭兵先生進入中國上古經典的文化闡釋工程，提出「三重證據法」並身體力行去實踐其有效性，一些觀點也引發了回應和討論。進入二十一世紀以來，又提出「四重證據法」，並於 2008 年在《民族藝術》開闢「神話與圖像」的欄目，引起多方面的關注和議論。能否請你就此學術方法上的變化，做一些學術脈絡上的清理和說明呢？

### 一、神話學貫通文史哲

葉：學者對自己的知識格局進行補充和更新的能力和速度，是其獲得自我超越的條件。在學術觀點上，大致有兩種類型，可稱為與時俱進型和故步自封型，未可強求一律。有學者終生為堅持自己的觀點而不懈努力，也有學者變化較快，甚至讓人目不暇接。

我在 20 多年前翻譯原型批評和結構主義時，基本上延續的是文學性的神

---

\* 訪談原載於《民族藝術》2009 年第 3 期，本稿經葉教授同意後略做刪節。

<sup>†</sup> 《民族藝術》雜誌社社長，總編輯，廣西民族文化藝術研究院院長，研究員。

<sup>\*\*</sup> 上海交通大學致遠講席教授，中國社會科學院研究員。

話研究路徑，也試圖將哲學和認識論方面與文學打通，所以有神話哲學的探究。近十年來情況發生了改變，主要目標不在譯介，而在於探討解決中國文化特殊性的研究方法問題。涉及人類學和史學方面的思考更多一些，希望把神話從文學本位解放（或者稱釋放）出來，作為文化的編碼和基因來看待，這樣就能夠成為真正打通文史哲宗教學心理學等學科藩籬的有效工具。泛泛地講一些跨學科的大道理較容易，但是要拿出具有跨越學科性質的創新性研究成果卻很不容易。一個根本原因就是沒有找到足以打通多學科之間壁壘的利器。文化概念當然要算關鍵的一個，但是文化概念畢竟過於寬泛，還需要有能夠直接上溯到文化和文明源頭的超學科概念工具，神話恰恰就是這樣的有利工具。一旦將神話從書寫的文學文本的狹小範圍釋放出來，其潛在的跨學科能量是驚人的。舉一個例子說：遼寧出土的五六千年前紅山文化玉鴉，不是用圖像敘事表達的史前神話觀念嗎？何其珍貴啊！為什麼研究中國神話的人不屑一顧呢？出身牛津大學的比較宗教學家凱倫·阿姆斯特朗 2005 年推出《神話簡史》，一上來就講兩三萬年前的「舊石器時代神話」。相比之下，國人的神話研究還能老是滯留在楚辭和莊子的文本裏嗎？一個世紀積累下來的中國神話學研究範式面臨大的突破。

## 二、為什麼強調後現代神話觀

廖：80 年代你譯介神話—原型批評和結構主義神話學以後，好像並沒有繼續譯介後現代主義和後殖民主義的意向。最近幾年卻又在譯介和倡導後現代神話觀，如在《中國比較文學》2007 年開設的「新神話主義」欄目，有〈後現代的神話觀〉、〈再論新神話主義〉等，以及去年翻譯的〈敘事的神聖發生——為神話正名〉（《江西社會科學》2008 年第 8 期）等文章，能否談談後現代神話觀「新」在何處，「後」之後會是怎樣的呢？

葉：我豈好「後」耶？我不得已而已。

梁啓超在第一次見到康有為之後，引發了震撼性的自我反省，似乎以往所

學的知識一下子全部被否定了。梁啓超的那樣一種感覺，雖然未必是十分正確，但是對於學人反思自我的學術認同（包括觀念、立場和方法）卻是非常有效的。

現代教育制度培育出來的國人，有個習慣，喜歡看或者是聽別人的介紹，不喜歡自己用心去精讀原作，這樣就難以融會貫通。否則不會出現有人在電視上講過《論語》就引發書市上持久的《論語》熱潮。現代傳媒所造成的愚民效果，對於大多數對傳媒副作用根本沒有警覺，也就沒有抵抗力或免疫力的人來說，前景堪憂。在中國引進西方的學術思潮、流派和方法時，「後學」的情況也是這樣。幾乎少數「學術洋買辦」就足以包辦了。其實當年的譯介者多從文學藝術角度立論，並沒有將後現代思想大潮的精義傳達過來。大多數人以爲後現代是趕時髦，中國人還沒有實現「現代」，哪裡需要什麼後現代呢？如果不聽別人介紹和炒作，自己讀原著，其所帶來的學術進步有時確實像梁啓超所形容的那樣，是立竿見影的。不信就找來利奧塔的幾萬字小冊子《後現代狀況》讀一下。再舉一個例子，臺灣的政治大學教授陳芳明在《後殖民臺灣》自序中，說明閱讀理論原著如何幫他改變文學研究的觀念和方法：

我的知識盲點，在生命的不同階段總會出現一些突破或克服的時刻。閱讀過薩伊德的系列作品之後，我對於文學的分析與詮釋，不再停留於美學探索的層面。就像我在七〇年代末讀到米列的《性別政治》以及在八〇年代初期閱讀福柯的《訓誡與懲罰》，都不懈不止地要求我必須挖掘語言符號背後的權力結構。……薩伊德的後殖民理論，乃在於重新塑造我們對於世界的看法。他的理論一方面在於抗拒強勢文化的支配，一方面也在於泯除過度膨脹的自我。這種開放的態度，對於臺灣文學研究誠然具有無窮的啓示。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 陳芳明：《後殖民臺灣》自序（臺北：麥田出版，2007年第二版），第10頁。

後殖民、後現代和後結構，這些在「學術買辦」們的推介中被弄得名聲不大好的新理論，原來具有如此重要的「知識範式革命」意義，以及「理論旅行」的意義。在傅柯、薩伊德等人之後，的確不能再像以前那樣看待知識和學術的問題了。同樣道理，在艾利亞德、卡西爾、羅蘭·巴特和列維—斯特勞斯、杜梅齊爾之後，是否還能完全按照茅盾、謝六逸、袁珂所劃定的文學範圍去看神話呢？除非把現代性所建構出的文學專業看成像神授的聖經那樣界限森嚴而不可冒犯、不可逾越，否則就無法限制今人在文學範圍之外去重新看待和理解神話。就拿艾利亞德代表作《永恒回歸的神話》來說吧。這應該是 20 世紀最具影響力的神話學名著之一。我們習慣於從民間文學的一種體裁來理解「神話」，可是該書講的神話涵蓋著整個文化史和思想史。1945 年寫作時法文題為《宇宙與歷史》，後改為《原型與反覆》，1949 年出版時改為《永恒回歸的神話》。弗萊的原型批評理論就深受艾利亞德的啟發，不過他還只在文學範圍談原型，侷限性明顯；而且他對西方以外涉獵不多。艾利亞德就大不一樣了，率先走向知識全球化的大視野。他給學界帶來巨大振動：不懂神話，免談歷史，也免談思想。艾利亞德在《薩滿教》大著中用薩滿魂游的眼光解說屈原《楚辭》，啟發了從張光直到藤野岩友等幾代學者；他的弟子吉拉道特則寫出《早期道家神話與意義》。可惜國內學人限於文學的神話觀，對這些開拓要麼根本不知道，要麼視而不見，還是按照義理詞章的老套路去對待道家和儒家思想的探討。

廖：單從西方文學史的情況看，對神話概念的理解就是幾經起落並且爭議很大的。在基督教神學統治下的中世紀，是排斥神話的。文藝復興使得異教的希臘羅馬神話重新走上前臺。而在 18 至 19 世紀的西歐，是高舉幻想大旗的浪漫主義詩人和作家們推崇神話，並且成功扭轉了神話的負面形象。作為一門學科的神話學正是在此學術背景中孕育出來的。最初的一批神話學家，基本上屬於語言文學專業的。如麥克斯·繆勒是比較語言學家，格林兄弟和施雷格爾等是民間文學家。到了 20 世紀由於人類學和比較宗教學等新興學科的大發展，神話學的格局也就相應拓展開來。由於茅盾和袁珂等中國神話學開路人，基本上承襲的是 19 世紀以來的文學本位的神話研究路徑，國內學人對卡西爾、列

維一斯特勞斯一線的二十世紀大神話學進展不甚瞭解，更不用說大量的迄今尚未介紹到中國來的神話研究成果了。這方面的補課性質的工作需要有人來做。

### 三、神話學的範式變革

**葉：**國際上的神話學研究日新月異，發展的速度和規模都是驚人的。十三年前，英國神話學家西格爾編出一套總結性的文叢——六大卷本《神話理論》，其中的文學批評方面只占一卷，也就是六分之一吧。人類學、心理學等方面研究占據六分之五<sup>2</sup>。換言之，當今的神話研究動向，可以由此六卷書獲得大概的瞭解，文學方面的神話研究雖然也在繼續和發展，但是其比例已經不到百分之二十。出於這種國內外差距的考慮，我正在組織新的規模性的譯介工作——「神話學文庫」，希望能夠對鄭振鐸和周作人以來，我國翻譯介紹希臘神話及研究的滯後狀況做出一些彌補吧。不過，翻譯和介紹的工作很辛苦，涉及希臘文、拉丁文等多種高深文字難點，在當今體制下還往往不算學術成果。以公費出版那些拼湊起來的東西反倒算成果。儘管如此，要想改變學術大滑坡的可悲現狀，費力不討好的譯介工作還得勉力做下去吧。

**廖：**希望這樣的規模性引進工作早日見成效。據你的看法，在 21 世紀推進中國的神話學研究，需要特別關注的問題為何？又有哪些方面可以作為學術生長點呢？

**葉：**這裏只能介紹個人的看法，預測和展望是不容易做好的。當年黑格爾和馬克思等都不看好神話的未來；結果呢，當今的文學、電影、動漫、網遊全部熱情擁抱神話。據近年的研究進展情況看，那種將神話侷限在某一個別學科來研究的格局正在被突破。現在有理由說：神話，一不光是文學，二不只是藝術，三不只是宗教，四不只是原始哲學，N 不只是幻想……換一種說法：神話

<sup>2</sup> Robert A. Segal. *Theories of Myth. (6Vols) vol.1. Psychology and Myth.* New York: Garland Pub., 1996. vol.2. *Anthropology, Folklore, and Myth.* New York: Garland Pub., 1996.

是文、史、哲、藝術、宗教、心理、政治、教育、法律等的共同根源。今天圍繞著以上多種對象分門別類地建構出來各個學科，如文學（文藝學）、歷史學、哲學、思想史、宗教學和宗教史學、心理學等，無一不涉及神話。尤其是在上溯其研究對象的初始階段時，就必然進入到神話敘事的領域。原先的學人只是在探究文學的原型時才看到神話生成性的作用；現在呢，對神話的生成性認識擴展到整個文化方面，所以可以比喻為「文化的基因」或「文化的原型編碼」<sup>3</sup>。

從西方現代的精神危機意義上講，坎貝爾等將危機的根源追溯到現代性對神話的拋棄和遺忘。他還稱神話為「我們賴以生存的東西」<sup>4</sup>；阿姆斯特朗則強調用純世俗的眼光就根本難以進入神話的世界。隨著新時代運動、新薩滿主義的廣泛流傳，以復歸神話的神聖境界為號召，以此來拯救被物欲橫流的現代商業社會所放逐的人類精神性（spirituality），正在形成全球性的文化大潮。這方面的情況，對於還在盲目追趕現代化之夢的我國知識界，是相當陌生的，需要及時補課才好。從新薩滿主義的代表作家卡斯塔尼達的系列小說，到當今人類學和人文學科重新樹立起美洲印第安文化的神話思維和精神性，作為現代人學習效法的新榜樣。可先參看上世紀九十年代美國杜克大學英語系主任托格尼維克的《原始的激情》一書（Marianna Torgovnick. *Primitive Passions*. New York: Alfred Knopf, 1997.）；以及英國學者圖柯爾詮釋 20 世紀西方藝術與文化中薩滿教精神復興的鉅著（Michael Tucker. *Dreaming with Open Eyes: Shamanism in 20 Century Art and Culture*. London: Aquarian, 1992.）；回過頭來再讀賓夕法尼亞州立大學歷史學傑出教授杰金斯近年推出的《尋夢者：美國主流文化如何發現原住民的精神性》（Philip Jenkins. *Dream Catchers: How Mainstream America Discovered Native Spirituality*. Oxford University Press, 2004.）對照之下，就會發現自己所理解的神話觀，相差有多遠的距離。

---

<sup>3</sup> Jarich G. Oosten. *The War of the Gods :the Social Codes in Indo-European Mythology*. London: Routledge, 1985.

<sup>4</sup> Joseph Campbell. *Myths to Live By*. The Viking Press, 1972.

從學術研究的拓展看，需要及時借鑒的新動向，在於神話學主動打通其他學科的突破性成果，如「神話歷史」、「神話考古」、「神話圖像學」、「神話生物學研究」等。其認識論意義上的關鍵改變，就是人文學者如何學會「通過神話去思考」的問題<sup>5</sup>。

**廖**：這幾個方面國人所知不多，不妨再展開談談。

**葉**：就拿「神話歷史」(Mythistory)來說，我和我的研究生們正在讀的一部書名就是「神話歷史」。保守的史學界人士看到這樣的題目，要麼嗤之以鼻，要麼會發出「有沒有搞錯」的疑問。其實回顧近二十年來史學界的大變化，這樣打通神話與歷史的界限，絕不是個別的別出心裁，而是新史學超越舊史學範式的一種發展潮流。晚近的史學家們把通常認為是虛構的「神話」和求實的「歷史」概念組合為一體，造出一個新詞「神話歷史」，不是要講什麼「神話的歷史」(袁珂先生有《中國神話史》，即指中國神話的歷史)，而是要講歷史本身的神話性質，亦即歷史和神話的不可分割性和一脈相承性。應該說，「神話歷史」概念的出現，標誌著啟蒙以來的科學性歷史觀的終結和新的人文性歷史觀的再生。歷史研究可以不再遵循以客觀性為目標社會科學的路徑，不是因為那個目標不好，而是因為過於理想化，在實際研究中太不現實。與其追求一種達不到的飄渺的目標，不如將有限的精力放在力所能及的範圍裡：探究歷史脫胎於神話，想超越神話但又始終無法超越的實際狀況。這種情況正像人類學從早年的目標「人的科學」(The Science of Man)轉向了晚近的「文化的闡釋」(The Interpretation of Culture)一樣！

**廖**：人類學關於「寫文化」的大討論給整個人文社會科學研究帶來一大疑問：問題不在於寫的真還是不真，而在於誰在書寫？歷史也一樣：對史事真實與否的判斷，是因書寫人或敘述人而變化的，並不存在絕對標準。

**葉**：相對而言，掌握著歷史書寫特權的，當然是社會權力階層和戰爭的獲勝一方。敗的一方也許被滅掉了，何談書寫歷史呢？所以後人看到的大多是戰

<sup>5</sup> Kevin Schilbrack. *Thinking Through Myth*. London and New York: Routledge, 2002.

勝者登基時給自己臉上貼金的「歷史」。就拿一個三星堆遺址來說吧：兩米六高的青銅大立人像，舉世罕見，以青銅文明著稱的中原文明也沒有。這是何等輝煌的古國文明！你去查文字記錄的二十五史，居然連一個字也沒有提到它。從「格物致知」的意義上看，當你面對兩米六高的新出土青銅人像，應該說再真實不過了。這是什麼民族建立的古國，傳承了多少年，又是怎樣神秘地消失在巴蜀大地的？中國啊，我們該如何重新思考矚住人們幾千年的「歷史」呢？以司馬遷讀萬卷書行萬里路的大氣魄，在他的時代已經無人能夠企及了。他的《史記》中有第一百一十六卷〈西南夷列傳〉，遠及雲南的夜郎和滇國史事；他能知道比三星堆早兩千年的黃帝事跡傳聞，怎麼就壓根不知道四川盆地有個三星堆古文明呢？也許正是歷史的客觀性假象被「書寫」問題的反思所揭破，追求絕對真實的歷史研究者才恍然大悟，他們部分地轉向「歷史敘事」、「歷史修辭」、「俗民社會史」、「物的歷史」、「圖像證史」等新的目標。這也是將神話學視野融入史學視野的現實契機。我們對「神話歷史」的初步討論，在《百色學院學報》2009年第1期開始了「中國的神話歷史」專欄。

如果說八十年前的「古史辨」派學人，本著科學實證的歷史學宗旨，要把一部中國上古史還原為神話或者「偽史」；那麼，從今日神話學大發展的學術背景看，完全可以期待一場「神話辨」派的反向運動：從神話傳說中詮釋出一部失落的古史線索；或者是眾多的邊緣性敘事的複數的「古史」線索。

#### 四、範式變革的三方面實例

廖：這樣看來，神話學觀念拓展是有非常誘人的目標前景。能不能給出具體一些的示例，來做進一步明確的說明呢？

葉：那就試著提示三方面的實例吧。第一方面是古希臘的神話歷史，第二方面是日本史的，第三方面回到我們中國的例子。

古希臘的神話歷史關係到西方文明史的發源，歷來是西方各國人文學的重鎮。近幾十年的研究突破大致有兩種路徑：一是考古學與神話學結合。二是人



類學、比較宗教學與神話學的結合。後者的代表可以舉出德國學者瓦爾特·伯克特的系列著作<sup>6</sup>。前者的代表著作是尼爾森的《希臘神話的邁錫尼起源》一書（Martin P. Nilsson. *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*. University of California Press, 1972.）該書開篇第一章題為「希臘神話有多古老？」從文學中的神話講起，引申到近代的歷史語言學傾向的「比較神話學」以及歷來的「神話歷史化」問題爭論。由此帶出的還有神話—歷史學派、神話與史詩、荷馬問題等，這些都是過去在文獻資料的範圍內糾纏不清的一系列疑難和焦點。然後介紹新興的考古學材料與史學材料的相互發明印證，由作為文學的古希臘史詩的溯源求本，進入到探索古希臘文明的邁錫尼源頭領域，根據新的發掘出土的神廟及實物，來給希臘神話想像與崇拜的最初場景，重新描繪出一幅逐漸清晰起來的藍圖，稱之為「邁錫尼藝術品中的神話」。這實際上是將考古學、藝術史、物質文化研究、歷史學和比較神話學融為一體的研究，具有十足的範式創新意義。像過去希臘神話和史詩中耳熟能詳的一些形象，珀耳修斯、達那厄、阿特柔斯、阿伽門農，阿耳戈斯、普洛提得斯姊妹、達那伊得斯姊妹等，被重新還原到史前的「邁錫尼諸城邦」的背景中加以辨識，注重分析一些人物當初得到崇拜的神性背景，如希臘聯軍的統帥者就被視為「具有神性阿伽門農」。關注不同地域文化與族群的複雜關係，如神話中的小亞細亞、伊奧利亞、特洛伊聯盟的性質，誰是利西亞人與西里西亞人，誰是小亞細亞的希臘人等等。由此可見，為什麼可以說尼爾森的希臘神話探源研究具有神話學史上的里程碑意義。從這部書足以看出，地下出土的實物新材料對於重新解讀古代神話傳說，起到了怎樣的槓桿性作用。在這方面，影響力更加廣泛的人物當屬已故美國考古學家金芭塔絲。她的較早代表著是《女神的語言》，其最後著作《活著的女

<sup>6</sup> Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Walter Burkert. *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004.

Walter Burkert. *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

神》<sup>7</sup>（英文版 1999，中譯本 2008）標誌著神話考古學所達到的足以傲視前人的學術高度。特別是在女神男神關係及其遠古演化脈絡方面的探究。金芭塔絲根據她多年從事歐洲考古發掘和研究的經驗，尋覓出在男性中心的書寫文明遮蔽下失落的文化線索，將希臘神話和荷馬史詩以來的西方文化的發源，看成是史前期崇拜女神的文化——又稱「古歐洲文化」（Old European culture）被後來的父權制男神崇拜文化——「印歐文化」所征服和同化的產物。透過這種不同文化源流的梳理，重新認識西方宗教和神話的構成要素，包括史前母系社會的女神宗教在克里特、希臘、伊特魯里亞、巴斯克、凱爾特、日耳曼、波羅的海諸文化的後世宗教、神話與民俗中的遺留形態和表現方式。這樣進入歷史縱深的穿透性視野，是建立在大量詳實的考古發掘材料的系統分析之上的，尤其是她對是文字出現以前的圖像符號、幾何符號同女神宗教的象徵傳統之關係的研究，既具有「超長時段」（相對於新史學的「長時段」而言）的宏觀俯視力度（一至兩萬年），又具有具體神話意象的微觀解剖式分析（如代表女神的常見八種動物象徵）。儘管金芭塔絲的女神文明理論對女性主義者回溯歷史具有極大的牽引作用，也因此而引發業內人士的反彈與爭議，還是較為充分地代表著 20 世紀神話學研究的創新範式與理論透視深度。

20 世紀中期以來，隨著考古學發現的迅速累計，對古代文化的認識發生了巨大的變革。在歷史敘事的起源與文明起源等重要領域中，出現了神話學與考古學相互接合的現象，非常引人注目。除了《希臘神話的邁錫尼起源》和《活著的女神》，還可以參考具有「知識考古學」性質的研究成果：如跨文化比較視野的神話傳播史研究，有彭加勒斯的《希臘神話與美索不達米亞》<sup>8</sup>（中譯本即將問世）；思想史和觀念史視野的研究，有理查德·奧尼安斯的《歐洲思想的起源——關於身體、心靈、靈魂、世界、時間和命運》<sup>9</sup>；此外如需要瞭

<sup>7</sup> 金芭塔絲《活著的女神》，葉舒憲等譯（桂林：廣西師範大學出版社，2008 年）。

<sup>8</sup> Charles Penglase. *Greek Myths and Mesopotamia*. London and New York: Routledge, 1994.

<sup>9</sup> Richard Broxton Onians. *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge at the University Press, 1951.

解西方考古學新成就與心理分析視角如何結合，還可參看喬治·弗蘭克《心靈考古》<sup>10</sup>等書。

日本方面的神話歷史研究，有八十年代以來的吉田敦彥《神話の考古學》，《繩文土偶の神話學》，以及最新的安田喜憲主編《龍の文明史》<sup>11</sup>等。這裏僅舉出文學專業出身的三浦佑之教授《神話與歷史敘述》一書為例，這部書體現著神話學與歷史學的學科互動與再生。如書中分析「記紀」所記載的夢故事（說話）：崇神天皇（公元前 97 年即位）時遭遇瘟疫，他在神床上進入夢境，得到大物主神的傳授，用祭祀主神的方式克服了危機。三浦認為天皇充當薩滿的職能，是掌握通神之夢的神職人員。對日本天皇制起源於祭司王（priest king）提出知識考古學的證明<sup>12</sup>。衆所周知，在日本，國家創建的歷史，起源於「天皇家的歷史」。對日本史古層的發掘，神話學和考古學給出同樣重要的再認識線索。在崇神朝以前的系譜中，看到集中表現氏族之祖的女性即母系方面的傾向。而在七世紀後半葉，史書寫定之前夕，則出現明顯的父系家長制的主張和傾向。三浦佑之還指出，史書所記日本第十四代仲哀天皇對神明的懷疑，導致他的死亡。對神聖秩序的破壞帶來國家的混亂狀態。仲哀天皇的妃息長足姬是具有通神和降神能力的女神官，她在天皇死後尊神意而討伐新羅，乃是恢復神聖秩序的舉措。史書關於仲哀之子的敘事，是息長足姬所懷的神之子誕生物語。息長足姬對其敵對者忍熊王等的討伐性的東征，則帶有袪禳性質。因為混亂平息本身也是結束混沌與污染狀態，恢復秩序和潔淨的象徵。歷史敘事和神話敘事所遵循的共同原型是儀式敘事：混沌與秩序的周期性循環。

## 五、在文學之外尋找神話

廖：對儀式和神話的關聯性深入探討，是 20 世紀人類學的重要進展。現

<sup>10</sup> 喬治·弗蘭克：《心靈考古》褚振飛譯（北京：國際文化出版公司，2006 年）。

<sup>11</sup> 安田喜憲主編：《龍の文明史》（東京：八阪書房，2006 年）。

<sup>12</sup> 三浦佑之：《神話與歷史敘述》（東京：若草書房，1998 年），第 188-189 頁。

在看來這一發現已經應用到歷史敘事研究中，帶來多學科互動的效果。儀式與歷史的關聯得到重視，這對於大部分只有神話而沒有成文歷史的民族來說，也是極富有學術意義的。21 世紀將出現歷史學家和社會科學家更多轉向神話研究的情況，這也是很自然的。在此可以看到神話觀念的新界說與人文研究的範式變革意義吧。

**葉：**是的，就是神話學打通文、史、哲、宗教與思想研究的津梁和紐帶意義。正因為有神話觀念的這種變革，我們才不再像 80 年代那樣單純強調文學意義上的原型，而是在弗萊、茅盾和袁珂的神話研究範式之外去探討文化的原型；或者說到文字表現的原型之外去尋求圖像表現的原型，以及作為實物的原型。通過補充有關圖像敘事和物的敘事的新知識，來重新判斷乃至糾正文本敘事的侷限性。最後舉出中國方面的例子來說吧。

弗萊從原型批評視角對西方文學史整體把握和對批評理論的科學建構，成為過去的 20 世紀重要的學術遺產。但是單憑文學原型的視野還不足以帶來神話學打通文史哲的功效。必須借助於考古學給出的神話圖像與實物，摸索到探尋文化基因之原型的有效途徑。《民族藝術》2008 年以來的「神話與圖像」欄目，就為此目的而設。這裏再舉一例來說：漢語文學關於鴟鴞即貓頭鷹的建構，是一種「惡鳥」和「不孝鳥」的負面形象。看錢鍾書《管錐編》對賈誼《鵩鳥賦》的評述，即可知矣。這樣的文字解讀是有誤讀嫌疑的；也不能幫助解讀新發現的鴟鴞形象。如甘肅禮縣秦先公大墓群的重要發現之一，是秦國早期的大墓中的神話動物形象，標示出秦文化源流的重要信息，是連司馬遷也未能看到的，其珍貴程度可想而知。有一種貼於外棺四壁的金製鴟鴞造形，被盜墓者出售在國際的文物市場，後輾轉被法國巴黎著名的集美博物館收藏展出。這才引起國內相關專家的注意。據《史記·秦本紀》記載，嬴秦的先祖大業是顓頊之苗裔孫名叫女脩的吞玄鳥卵所生。這和「玄鳥生商」的神話顯然屬於同類鳥圖騰感生母題。爭議較紛繁的是對「玄鳥」的理解。過去燕子說似乎占據上風。近年來則有「鴟鴞」即貓頭鷹說抬頭。在燕子說和鴟鴞說相持不下的情況下，秦國祖先墓葬出土器物的分量就可想而知了。秦人傳承著鳥生人神話，為什麼

會製造出這樣的猛禽鷓鴣形象呢？出土的器物本身沒有解釋。應該也屬於早已經失傳了的文化。在漢語文學中，從《詩經·鷓鴣》篇開始，對貓頭鷹有一個很不利的污名化的過程，唯有在邊遠地區的原住民族神話中，鷓鴣才保留著初始的神聖面貌。比較神話學的知識在此大有用武之地。日本的原住民阿伊努人就崇拜鷓鴣為圖騰。在阿伊努的寨門上就高掛著木雕鷓鴣神像。臺灣的原住民邵族奉貓頭鷹為聖物，為部落守護神。該族的一個神話敘事講貓頭鷹是一位懷孕的少女所化。每當婦女懷孕，就有貓頭鷹降落其屋發出鳴叫，提醒注意身體和保護新生命。這樣的神話把貓頭鷹表現為生命新生或再生之神的象徵。用在秦先公大墓中木棺四周的一組金質貓頭鷹形象，是否能夠得到解釋呢？只有聯繫三千年前的殷墟婦好墓出土銅鴟尊、石鴟、玉鴟，四千年前齊家文化出土的鴟面罐系列，五千年前紅山文化的玉鴟，以及六千年前仰韶文化出土的陶鴟面，一個比秦人的歷史長一兩倍的鷓鴣神聖崇拜的傳統才隱約地浮出水面。這就是四重證據給當今的文史研究提示的寶貴線索。在有限的文字材料之外去思考神話和歷史，應是未來的一大學術景觀吧。

## 六、神話學與學科整合

廖：《民族藝術》近年來注意刊發藝術人類學和宗教圖像方面的研究成果，和「神話與圖像」的新欄目成爲一種互動和互補的研究態勢，非常感謝各位的探索和支持。希望能夠有進一步的討論、爭鳴，特別是在現有各學科視角整合創新的意義上。例如，藝術史方面圖像學研究，和新史學方面的「圖像證史」研究，相互溝通的空間可觀。能否把藝術作品作爲可詮釋的圖像文本，像解讀詩歌小說那樣加以「解讀」呢？這是牽涉到美學的形式主義、圖像學和藝術史的共同問題。在單一學科內部看，和打通來看，結果很不一樣。新藝術史中的符號學思路與傳統的圖像學研究路徑，就存在天然的方法論聯繫。實際上，人類學的「文化文本」概念足以打通以往相互隔絕的學科關係。像文學文本、藝術文本、歷史文本等等，統統可以視爲文化文本的某種形態，處於同樣有待於

詮釋和解讀的召喚狀態。如美國藝術批評家克勞斯（Rosalind Krauss）的新形式主義理論就突出強調這種內在的聯繫：她反對依據藝術家生平行事解釋其作品的做法，倡導後結構主義符號學和心理分析視角，將符號學的解讀分析看成藝術史學科更新換代的驅動力。克勞斯的觀點顯示了超越既有學科本位觀點的大趨勢。

**葉：**突破學科本位主義束縛的最好辦法，是不要偏食本學科本專業的著述；而是同時閱讀圍繞相似主題的多學科名著。以圖像敘事和物的敘事問題而言，如將人類學家張光直的《美術、神話與祭祀》、考古學家伊恩·霍德、斯哥特·哈特森的《閱讀過去》（徐堅譯，岳麓書社，2005），藝術史家貢布裏希的《理想與偶像：價值在歷史和藝術中的地位》（范景中等譯，上海人民美術出版社，1989年）和新史學家彼得·伯克的《圖像證史》（楊豫譯，北京大學出版社，2008）等書對照起來讀，其所獲得的啟發性認識絕非某一學科所能夠企及。