

原道文从

郑志明 著



想 象

—— 图像 · 文字 · 数字 · 故事
—— 中国神话与仪式

贵州出版集团公司
贵州人民出版社



想 象

图像·文字·数字·故事

——中国神话与仪式

郑志明 著

贵州出版集团公司
贵州人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

想象:图像·文字·数字·故事:中国神话与仪式 / 郑志明著. —贵阳:贵州人民出版社, 2010.3

ISBN 978-7-221-08882-6

I. 想… II. ①郑… III. ①神话—研究—中国
IV. ①B932.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 030654 号

责任编辑:杨建国

封面设计:韩捷

想象:图像·文字·数字·故事 ——中国神话与仪式

作者:郑志明

出版发行:贵州出版集团公司

贵州人民出版社

(贵阳市中华北路 289 号)

邮 编:550001

电子邮箱:guojian57@sina.com

经 销:新华书店

印 刷:中国电影出版社印刷厂

开 本:1/16 787×1092mm

印 张:24

字 数:300 千字

版 次:2010 年 4 月第 1 版 2010 年 4 月第 1 次印刷

书 号:ISBN 978-7-221-08882-6

定 价:38.00 元

自序

古老神话与崇拜仪式在传统社会往往是理性知识发展后所努力要清除掉的对象。在恨铁不成钢的心理下,或者是在教化的挫折下,有不少人对于民间神话与仪式的愚蠢或幼稚颇为不满,更容不下愚夫愚父的怪力乱神,进而强烈地加以抗争,希望远古的蒙昧与近世的迷信,都能远离了传统社会。在如此理性的教化之下,真实的民间不见了,理想层的人生目标取代了现实层的民俗活动,形成了一般所谓的大传统文化;也就是说大传统文化等同于理性文化,不包含民俗文化,进而认为古老的神话与仪式不是固有的文化传统,这样的心态使我们远离了神话美善的真实感受。

传统社会的民俗生活有着相当稳定的历史传承,外在的生产方式、社会制度、生活状况与地理环境没有太大的变迁,如此其文化意识也没有太大的改变,所形成的民族性格也保有稳定的传承性,形成一套社会的深层结构。传统社会的文化形态是颇为复杂,其内在的思维方式与意象构建也是相当多元,有哲学思维,有艺术思维,也有神话思维,可以说存在着相当多样的系统思维,彼此间又相互融合,展现出集体性的文化特征。这中间有理性的思维,也有世俗的思维,结合成为一个更大的文化系统。

本书是从神话的起源与仪式发展来讨论人们崇拜的信仰问题,指出神话与仪式是互为一体,不是原始社会才有神话,神话是人类精神的自主性的表现,新的神话会随着历史的进展不断地产生,神话成为描述社会行为的特殊方法,可以说是社会固有的信仰、态度与情感的混合物,经由鬼神崇拜展现其特有的文化魅力。

本书的神话与仪式偏重在社会民族宗教集体意识的思维活动上,这种思维活动是与整个传统文化合为一体与联成一脉,进行文化的整合与心理的认同,且经由神人秩序的新沟通,形成了一定的文化心理与行为规范。如此神话与仪式不单是幻化的思维活动而已,同时也是信仰意识综合组建的

思维活动,能够经由熟悉的生活情境有着出神入化的取舍组接,丰富了人们的文化模式与行为美学。神话与仪式是社会文化的心理依托,也是人们生活的精神支柱,随着传统文化的成熟,其思维活动更加的复杂,同时也就更具有个性,表现出民族文化的集体意识与行为模式,进而建构出一套完整的思想体系与社会规范。

郑志明于北投辅仁书房

2009年4月6日

第一章 神话研究趋势综论

- 一、“广义神话” ·001
- 二、“神话哲学”奠定了神话的精神系统 ·005
- 三、“民俗神话”发达了神话的外延研究 ·008
- 四、结 论 ·011

第二章 《山海经》的神话与鬼神崇拜

- 一、前 言 ·016
- 二、自然崇拜的没落 ·019
- 三、上帝崇拜的抬头 ·038
- 四、精灵崇拜的流行 ·045
- 五、结 论 ·052

第三章 楚辞《九歌》的神话崇拜与巫仪

- 一、前 言 ·057
- 二、《九歌》的崇拜体系 ·058
- 三、《九歌》的巫祭仪式 ·072
- 四、结 论 ·083

第四章 至上神的神话崇拜起源与发展

- 一、前 言 ·088
- 二、“天”的至上神崇拜 ·093
- 三、“上帝”的神话与崇拜 ·102
- 四、黄帝、五帝等神话与崇拜 ·113
- 五、结 论 ·127

第五章 古代起源神话的宇宙论与宗教观

- 一、前 言 ·132
- 二、古代起源神话的性质与种类 ·134
- 三、古代起源神话的宇宙图式 ·144
- 四、古代起源神话的宗教功能 ·149
- 五、结 论 ·154

第六章 东王公与西王母的神话发展

- 一、前 言 ·161
- 二、神话之间的流变关系 ·162
- 三、神话的空间象征意涵 ·173
- 四、东王公与西王母的神性发展 ·185
- 五、结 论 ·194

第七章 《周易》数字的神话思维

- 一、前 言 ·201
- 二、天地之数与大衍之数 ·202
- 三、从一至十的宇宙意识 ·208
- 四、“数”的宇宙意识 ·222
- 五、结 论 ·225

第八章 庄子的鬼神观

- 一、前 言 ·229
- 二、人物灵三者一体的混沌观 ·230
- 三、从鬼灵到魂灵 ·234

四、从精灵到神灵	•238
五、从神人到灵府	•241
六、结 论	•245
第九章 《史记·封禅书》的神话与仪式	
一、前 言	•252
二、天地人鬼神五位一体	•253
三、“核心”与“四方”关系的五帝崇拜	•260
四、祭祀场所的神圣空间	•265
五、结 论	•269
第十章 《说文解字》的鬼神信仰与巫仪	
一、前 言	•273
二、“鬼”字的字源取向与语源内涵	•273
三、“雉”的逐鬼仪式	•276
四、人交感神灵的方法	•280
五、结 论	•285
第十一章 道教《太上洞玄步虚章》的步虚词与仪式	
一、前 言	•287
二、步虚科仪的神话意境	•288
三、步虚歌词的文学意涵	•294
四、步虚歌词的神人交感	•301
五、结 论	•304

第十二章 《搜神记》的神话与鬼神崇拜

- 一、前 言 ·307
- 二、神灵崇拜与精怪变化 ·311
- 三、佛道教化与新兴崇拜 ·329
- 四、古代巫术与宗教道法 ·335
- 五、结 论 ·342

第十三章 《搜神记》的生命观

- 一、前 言 ·349
- 二、人与鬼神同灵 ·350
- 三、人与物妖同界 ·364
- 四、人与阴阳同化 ·368
- 五、结 论 ·372

第一章 神话研究趋势综论

一、“广义神话”

“广义神话”是袁珂所提出新的观念^[1],曾引起学界的热烈讨论,不管赞成或反对,“广义神话”已进入到神话研究的领域之中,他认为神话研究不应该局限于狭义神话^[2],主张神话是群众意识形态的反映,会随着后代社会结构的变迁不断地产生新的神话。这种定义也取消了有些学者“拟神话”之说^[3],扩大了神话的范畴,如此,神话的范畴还包括了后代有神话色彩的传说、仙话、志怪小说、佛话、童话、民间的风俗典故、少数民族的神话传说等。其实在前人的神话研究中早已涉及了这些材料,而袁珂则经由广义神话的界定,将这些研究的成果都纳入到神话的范畴。因此袁珂认为广义神话并没有否定狭义神话,也包含了狭义神话,不反对学者仅以狭义神话作为研究核心,只是延长了神话的传播时间,开阔了神话研究的视野。袁珂以这样的观念撰写了《中国神话史》一书^[4],亲自作个示范,把神话研究的领域标示出来。

“广义神话”的真正目的不在于扩充研究的范畴,而是重新界定神话的内在意涵,神话的主要内容是人类解释自然现象的集体创作,反映出人类与自然相抗争的心理历程。问题就在于对“人类”的解释上,一般是限制在“初民”这个概念,遂将神话界定为原始社会初民的口头传说,如此神话变成一种古老文化的语言化石。袁珂认为“初民”不是一种生理形式,而是一种心理形式,这种心理形式类似近代西方学者所谓的“神话思维”^[5]。基本上,袁珂是接受了“神话思维”的观念建立起其个人广义神话的理论系统,认为初民的心理可以在不同的社会与时代继续地演变与发展。从这样的观点,袁珂认为神话的要素,主要有下列七项:一、以前万物有灵、万物有灵等信仰观念作为主导思想;二、以变化、神力与法术作为表现形式;三、以人神

同台演出作为中心主题;四、有意义深远的解释作用;五、对现实采取革命的态度;六、时间与空间的视野广阔;七、流传较广影响较大^[6]。袁珂声明每个具体神话只需其中四五项大约就足够了,其中又以第一项最为重要,1965年袁珂撰写了《神话的起源及其与宗教的关系》一文时即已接受了万物有灵的观念^[7],到了1985年撰写了《前万物有灵论时期的神话》^[8],进一步地接受了“前万物有灵”的观念,认为神话的起源来自于物我混同的原始思维状态,人们以这种思维形态创造了活物论式的神话^[9]。

袁珂的这种起源说,将神话与原始宗教结合在一起,神话不只是一套原始的口头文学,其实是原始宗教的一套诠释系统。这样的概念在20世纪80年代初期已逐渐形成了共识,如潜明兹于1981年发表了《神话与原始宗教源于一个统一体》一文^[10],指出神话与原始宗教在起源上是同源互生的,是人类共有的意识形态,彼此间是相互依存的。白崇人也于1981年同时间发表了《试论神话与原始宗教的关系》一文^[11],指出原始宗教的神与神话中的神是一体的,二者有着不可分割的关系。如此神话的研究也必然扩及原始宗教的研究范畴中,二者在某些课题上也有着相互依存的关系,即神话学者必须具备了人类学或宗教学等基本知识,方能厘清神话与自然崇拜、图腾崇拜、生殖崇拜、始祖崇拜、鬼灵崇拜、至上神崇拜等之间种种互动关系。近年来以原始宗教来探讨中国古代神话的著作有逐渐多起来的趋势,如王小盾的《原始信仰和中国古神》一书^[12]即以自然信仰、图腾信仰与祖先信仰、生殖信仰等观点重新来省察古代神话内涵,指出殷周时期,中国古神话有两种走向,自然神纷纷向上帝与帝臣演化,图腾神纷纷向祖先神演化,这两种演化造成了大批共同神亦即文化神的出现^[13]。如此的诠释观点,有助于判别神话的宗教本质,及其历史演变的进程。也有一些学者专注于某一类崇拜与神话间的关系研究,如何星亮的《中国自然神与自然崇拜》一书^[14],以自然神的探究,沟通了神话与自然崇拜间的关系,彼此间相互激发,丰富了传统的信仰文化与文学宝库^[15]。何星亮的另一本书《中国图腾文化》则探讨了图腾崇拜与图腾神话间的关系,将中国图腾神话分成三大类型,即祖先恩人神话、始祖创生神话、创造者神话等^[16]。有关生殖崇拜与神话关系研究的论文或专著不少,如陈建宪的《宇宙卵与太极图——论盘古神话的中国根》^[17]、李景江的《生殖崇拜的仪式习俗及其神话》^[18]、赵国华的《生殖崇

拜文化论》^[19]、龚维英的《原始崇拜纲要——中华图腾文化与生殖文化》^[20]等,讨论到人类起源神话与生殖崇拜的各种关系。萧兵与叶舒宪合著的近作《老子的文化解读——性与神话学之研究》^[21],可谓是后出转精的力作,吸收了各种学术论点,重新展现神话的文化意识,追究神话与生殖崇拜间的种种互动关系。

神话与原始宗教的结合绝非是外在文化形式的相重叠,实际上是内在精神系统的相交汇,这种内在的精神系统也是人类一种庞大复杂且历史久远的文化体,不仅出现于古老的原始社会之中,也经由世代的传承散播于现代的生存情境里,如少数民族的信仰文化与民间通俗的信仰文化,依旧保存着浓厚的原始宗教的色彩,承袭着其内在的精神系统^[22]。故原始宗教与神话并未随着原始社会的消失而灭亡,依旧以其深层的文化结构形成了稳定的心理定势,支配了民众的生存理念,在少数民族的文化形态上比较完整地保持了这种深层的文化结构,造成了原始宗教与神话在许多的部落民族中依旧是丰富多彩且又庞杂繁芜的流传着。如此,当代的神话研究逐渐转移到少数民族的文化系统上来,除了大量采取了各少数民族的神话,也进行了不少相关的研究,如王孝廉的《中国的神话世界——各民族的创世神话及信仰》一书^[23]已将少数民族的文化纳入到神话研究的课题中,到了陶阳、牟钟秀的《中国创世神话》^[24]、刘城准的《中国上古神话通论》^[25]等书所取得的案例几乎偏重在少数民族的神话上。若加上对各个少数民族的原始宗教与神话的专门研究的论文与著作,堪称目前神话研究数量最为庞大的主流。少数民族的神话之所以受重视,主要的原因在于其神话的类型仍在古代神话的范畴中,虽然加入了后代许多浪漫的想象,其信仰的主调思想依旧不变,相应于古代的原始信仰,在精神系统上有类似的关系,创造而出的神话也就来自于相似的意识形态,加上某些世代承袭的说法模式,成为这些民族最为珍贵的精神财富^[26]。

汉族的民间信仰不能算是一种原始宗教,已加入后代各类的文化模式,形成了一套综合化或混合化的精神系统,就其某些信仰心理来说,仍保存一些深层的崇拜意识,继承了原始宗教的形而上学,转而成为民众崇拜各种鬼神的文化心灵^[27]。从这种文化心灵来说,原始信仰的精神系统在现代社会还是占有着一席之地,经由各种崇拜活动支配了民众的信仰感情与

行为。就神话来说,依旧有其存活的空间,在民间以口头散播的方式广为流传,张振犁的《中原古典神话流变论考》是一部颇有价值的书,探讨古代各种神话在民间流传演变的脉络与轨迹,除了发现古代神话在民间仍具有着相当大活力外,尚且注意到了民众文化意识与崇拜活动结合还有着创造出“新神话”的可能^[28]。张氏将这种新神话分成两类,一类是原始宗教观念下的神话,一类是受后代宗教意识渗透下的传说,张氏认为后者不是神话,若依袁珂的“广义神话”的界定,后者也可算是神话。近年来,根据广义神话的论点作民间信仰的神话研究的学者也逐渐多起来,如郑志明的《文学与宗教之间——以台湾神明传说为例》^[29]、《台湾民间信仰的神话思维》^[30]等文,指出神明传说即是民间新神话,依附于民众的崇拜心理,重新建构而成的一套诠释系统,作为民众现实生活需要的精神实现,虽然在形式或观念上渗入了后世其他精神系统,就其内部思维方式却往往不自觉地反映出某些一脉相承的原始精神遗迹,有着极为根深蒂固的因袭性与稳定性^[31]。杨知勇也重视民间信仰与神话间的关系,在《从民间信仰的神灵特点看神话的发展》一文中指出民间信仰的神灵不完全是原始意识的遗留物,已留存了后代许多人为意识,不能算是神话,甚至是神话的毁灭。杨氏的论点有些矛盾,似乎是套在马克思主义的观点下,不得不作如此的结论^[32],刘守华的《今人之原始思想不能产生新神话》也有类似的论点^[33]。若依广义神话的观点,这些论点都有必要重新加以调整,原始形态的精神意识并不会因后世文化观念的加入而毁灭,反而提供了更为浪漫的想象空间,促进原始意识的感性发展,即神话思维不因原始社会的解体而消失,也不会因新的精神系统兴起而灭亡,其内在深层的意识结构依旧主宰了民众的崇拜心理,继续建构神话来整合其现实生活的需求。

神话不只是与原始宗教同源,也与原始艺术同源。这种同源说又扩大了神话研究的范畴,在宗教、神话、艺术等三者浑然同体下,也可以经由各种原始艺术来触及神话研究,如程蔷在《神话发生的时代条件》一文中,谓神话的发生,除了与原始崇拜密切相关外,也与原始的音乐、舞蹈、歌谣、造型艺术等构成了相互交流的文化基础^[34]。即神话与原始艺术都是人类内心情感的表现形式与表现工具,原始艺术偏重在通过生动的形象来反映生活,抒发人们对社会生活和自然界的理解、情感、愿望与意志^[35],此一特点

与神话相接近,都触及既存的原始意识,只是神话不仅作客观形式的描述,还以有限的形象意念去试图交感、捕捉、把握原始意识的神秘属性,进入到超验的精神状态之中,故易中天的《艺术人类学》称神话为“艺术形而上学”^[36],史作桢则称为“形上美学”^[37]。史作桢的《美学生命与原始中国》一书,对原始意识的形上规律与表现形式,作了较为深入的理论探索^[38],认为艺术与神话都不能仅停留在工具的表达目的上,应从形式的穷尽处,契合“无限”的可能^[39],如此扩充了神话的解释性格,与艺术的美学境界相结合,意识到各种造型符号的终极作用^[40]。神话如果作为艺术的形而上学,必然侧重在其超越的观念系统,此时神话又与原始哲学同源,反映出早期人类对宇宙、社会与自身的全面看法,这一点留在下一节再来做详细的讨论。纯就艺术与神话的表现形式来说,原始艺术与神话的审美本质都是在漫长的创造过程中逐渐形成^[41],二者之间有了长期互动的关系,如武世珍的《神话与审美》一文谓原始艺术与神话在审美经验上是相互影响^[42]。昔日神话的研究大多偏重在神话的文学形式,广义神话则发展到任何艺术的审美关系上来,绘画、音乐、舞蹈、歌谣、造型艺术等,也都可以与神话相结合,丰富了神话的内涵,或以神话来扩充该艺术的表现形态,二者相互补充与发展,造成神话可以延伸到其他的人文领域里,以各种表现形式来流传神话,如周凯模的《祭舞神乐——民族宗教乐舞论》^[43]、戈阿干的《东巴神系与东巴舞谱》^[44]、张文勋主编的《滇文化与民族审美》^[45]等书主要在于讨论神话与其他艺术间的互动关系。同样的,神话也可以反映出社会的各类文化形态与现象特征,这一类的研究论著引进了其他学科的知识与方法,扩大了神话的讨论空间,如谢选骏的《神话与民族精神》^[46]、罗开玉的《中国科学神话宗教的协合——以李冰为中心》^[47]、师蒂的《神话与法制——西南民族法文化研究》^[48]等书,以新的诠释观点与课题领域,开启了神话研究的崭新空间。

二、“神话哲学”莫立了神话的精神系统

“广义神话”的观念形成与“神话思维”理论有着密切的关系,溯源到人类原始的文化意识,得知神话是人类最初精神形态所凝聚而成的价值认知。这一套价值认知系统虽然是原始形态,却未必是荒诞无知,而是以人类最初的心理认知进行自我调适、取舍、组织,所形成的一套思想体系,已是

人类思维一个高级发展的产物^[49],其中虽夹杂了若干不合理的成分,即一些未经由自觉之理性而盲目置定的文化形式,唐君毅认为此一思想体系却已包含了后代任何哲学形而上道体的共同性质^[50],从此一论点来看,“原始”与“人文”不是相对立的,彼此间在某些形而上的课题上是一贯相承^[51],如此神话研究有一个崭新的发展空间,即“神话哲学”的开拓,注意到神话内部的精神系统,探讨神话理念内在共同规律。

在谈“神话哲学”之前,先来谈“神话思维”。大陆学者很早就注意了神话思维的问题,但是初期大多承续了马克思主义的观点,从其唯物的思考方式,基本上是反对神话思维的发展。到了20世纪80年代,由于其他神话思维理论的传入与流行,才逐渐有比较完善的讨论^[52],但是初期由于受限于马克思主义的指导原则,在论点上还难达成共识,有着不少争议,如1987年刘魁立主编的《神话新论》收集了好几篇有关神话思维的文章,在观念上却出入甚大,有的仍坚持马克思主义的思想,强调随着原始社会的消失,神话思维也解体了,后代人不可能再创造新神话,也有人意谓到神话思维是一种高层次的思维方式,却又不肯跳脱出马克思的理论,丧失了其论点的主要意旨^[53]。也有人虽然在论文上自谓坚持马克思主义的原则,实质上却引进了新的学说,对神话思维有着较高的评价^[54]。也有人完全跳脱出马列教条,接受外来新的理论,重新反省神话思维的内涵^[55]。后来由于外在环境的开放,以及对西方理论的消化吸收,有关原始思维与神话思维的研究论文逐渐地丰富起来,如赵仲牧、章建刚、伍雄武、刘文英、刘蔚华、邓启耀等人都有相关的论文发表。另外苗启明的《原始思维》^[56]、《原始社会的精神历史构架》^[57]等书是理论比较完整的代表作,对原始思维的思维背景与思维情势有着相当深入的描述,探究了原始思维主体内在的观念系统及其互渗的表现形态,也分析了原始宗教与原始思维的各种互动关系,尤其是对原始思维的实践形式(求优模式)有着体系性的说明。在前人研究成果的基础下,邓启耀的《中国神话的思维结构》一书^[58]相当具有开创性,将神话思维理论运用到上古神话的课题上来,探讨中国神话与民族思维模式间的互动关系,触及民族文化的心理背景,以及思维形式的发展形态,认为神话本身就是一个与宇宙感应的统一整体,是可以自成一套哲学体系^[59]。

神话与哲学的结合,不单是受神话思维的影响,学者也从不同的管道,

意识到这个问题的存在,如于乃昌的《关于神话的哲学研究》是从人类社会实践活动的结构系统中注意到神话与哲学的关系,认为神话是人类精神活动的价值实现,原本就是人类潜在的哲学系统,直接反应了人的本质提升过程^[60]。陶思炎的《中国宇宙神话略论》一文^[61],则是从神话的课题意识到神话本身就是一套丰富的哲学体系,反映出宇宙构造、人神交通等形上观念。有人则是从神话自身的规律,发现神话内在的哲学结构,如傅光宇引用法国人类学家杜梅兹尔的“三元结构”理论,撰写了《试论中国神话传说的三元结构》一文^[62],后来发展成《三元——中国神话结构》一书,发现中国神话结构的本身就是一套哲理性的结构,沟通了宇宙与社会的三界观念,形成了均衡的存在秩序,累积了社会发展下的文化遗产,展现出充实完善的思想内涵,神话自身就是一套带有完整体系的哲学结构^[63]。萧兵则从民间文化学的观点,认为神话与哲学原本就是同根相生,如其《黑马:民间文化学向哲学挑战——兼论老子哲学的民俗神话背景》一文,指出神话与哲学都是民族文化心理的集聚或结晶,彼此长期的相互溶解,神话是哲学的原生态,或者称为“原人的哲学”,哲学则来自于神话的民俗环境,仰赖神话的养分而成长。即神话与哲学都是萌芽于原始社会生活的基本结构,虽然后来的发展大不相同,其思想的讯息是相互交流的,故神话提供了我们探讨民族文化心灵的新材料,进入到哲学的文化心灵之中^[64]。

神话是一套原始哲学的观念,逐渐形成了共识,神话不再是野蛮或无知的象征,而是根源于民族心灵的集体意识与精神表征,是长期积淀在群体的潜意识或无意识里,后代哲学的发展,即是这种意识的开发,其基本形态有的早潜存于神话中,因此也可以经由神话的重新反省,体会到民族文化共同的哲学心灵。叶舒宪的《神话哲学》可以说是第一部对中国古代神话进行哲学研究的专著,探讨中国神话中的哲学蕴含以及中国哲学思维模式的神话基础问题^[65]。“神话哲学”的观念提出对神话研究有相当大的冲击,首先是视野的扩充,改变了过去小格局的研究态度,以往的神话研究大多环绕在历史文献的考辨与训诂上,常为一小段的证据与推论,争论不休。神话哲学则将个别的片面研究推向于全体的整合研究上,以宏观的文化视野来扩充微观考证的效用。如此神话本身就是灵活的思维原型模式,充分地展现出人类意识活动的精神特征,在哲学尚未发达之前,神话发挥了其原

始哲学的功能,以其幻想式的语言形态对宇宙万物与人类自身的起源与性质,作直观式的体验与浪漫式的解释,传达了社会共有的文化诠释观与价值观。在旧有的价值系统里,根本就轻视神话的存在,认为神话是非理性的荒诞文化,神话哲学的研究则是回到神话自身还给它本来面貌,了解到神话原本来自于人类深层的文化心灵,不仅存在于原始社会,经过文明洗礼过的现代人在其心理底层中仍然潜存着神话思维的孑遗与酵母,即神话的文化形态早已是人类意识的一部分,深植于民族的集体意识之中。神话哲学研究唤醒了人们对这种潜在精神系统的重视,重新回到生命的根源来面对人性的问题。

叶舒宪为了探究这种深层意识的原型模式,引用了人类学的“元语言(metalanguage)”理论,所谓“元语言”又可称为“后设语言”或“普遍语言”,即神话可以视为一种“元语言”系统,是可以解开文化深层意蕴的密码本,从中能得知文化深层中的意义、象征、价值与观念系统。叶氏以这种元语言的译码意义,重新对神话进行新的解读,将神话放在其所由发生的文化与语意背景之中,去译解神话与该文化意识形态的整体内在结构,将神话研究与哲学研究、文化心理研究融合为一体^[66]。叶舒宪的这种研究方法,获得了萧兵的支持,企图将这套解码理论带入到古籍研究,将上古某些号称神秘莫测的典籍或现象,进行文化破译与现代阐释,先后出版了《<楚辞>的文化破译》^[67]、《<诗经>的文化阐释》^[68]、《<老子>的文化解读》等书。这些书的出版,将神话研究带到了另一个高峰,有些人以为神话研究的空间已经饱和,只是在老问题上一再打转,可是这三大巨著的出版,展示出神话研究的庞大发展空间,这三本书不只是页数多,外表庞大而已,更开拓出许多新的讨论空间,让不少人恍然大悟,体会到神话研究原来是与古文化、哲学结合在一起,文化与哲学的讨论对象也正是神话可以参与的学术空间。如此神话研究已不是传统的故事的分析或文献的考证而已,而是深入到文化的系统之中,探讨神话本身的符号功能,以及其背景文化发展的运行规律,触及人类心理的深层意识空间与生活实践的表现空间。

三、“民俗神话”发达了神话的外延研究

文化的运作主要可以区分为两大系统,一个为解释系统,一个为操作