

DOI:10.3969/j.issn.1007-4074.2012.04.033

中国“神话”语源的生成

——检讨“神话”概念中的日本因素*

赵新

(北京大学哲学系,北京 100871)

摘要:日本早期的“东方学”研究对原始儒家赖以生存的思想根基,如“圣王传说”进行了初步的颠覆性的研究,此种学术研究为日本明治维新后“脱亚入欧”社会思潮之反映。受此学术意识之影响,中国早期对神话认知成为启迪民智的工具之一,即通过改造或进行古史研究来达成某些政治夙愿。同时中日早期神话学者研究方法也有诸多趋同化的表现:如均遵从文字、音韵、训诂的传统考据法;共同推重欧洲汉学界惯用的历史与语言相结合的传统语文学研究法,而拒斥葛兰言使用的社会学与历史相结合的新方法。上述方法试图借助对材料或知识的梳理从而复原历史真相,是一种旨在追问真相的求真求实的科学主义态度,而此法对于本身以“神圣性或信仰性”为精神特质的神话来说,值得反思。

关键词:神话;日本因素;《古史辨》派;疑古辨伪

中图分类号:I207.7

文献标识码:A

文章编号:1007-4074(2012)04-0166-07

基金项目:中国博士后科学基金资助项目(2011M500205)

作者简介:赵新,男,北京大学哲学系《儒藏》编纂与研究中心博士后。

在中国古典文献之中,没有“神话”一词的专门用语,中国人原本是把“神”与“话”分开来说的。“神”字,甲骨文未见,但其中有“申”字(𠄎,铁一六三·四、𠄎,佚三二),汉代学者许慎《说文解字·申部》说“申,神也”,郭沫若释“申”字,认为像以一线联结二物之形,而古有重义。杨向奎认为这是正确的解释,并进一步指出所谓“一线联结二物”就是指天和人而言,“申”指的是一种媒介物而言。《尔雅·释诂》云:“申……重也”,正是指人民不能和上帝直接交涉,必须经过“申”的一番手续而言。^{[1](P162)}但是目前在甲骨卜辞中“申”字还没有直接用作天神的例证,实际上古人对天神皆名为帝,这在占卜中能见到许多,如“今二月帝不令雨”(藏123,1)、“庚戌卜贞:帝其降堇”(前3,24,4)等。“神”字初见于金文,多见于战国以后,《尚书》《诗经》中均亦有之,但并未多见。就“神”的字义言,《说文解字·示部》说:“神,天神,引出万物者也。

从示,申声。”又:“祗,地祗,提出万物者也。从示,氏。”所以神、祗二字,在《说文》中是并列对举的。分而言之,天神谓之神,而地神谓之祗。合而言之,则神、祗二字皆可谓之神。徐灏《笺》云:“天地生万物,物有主者曰神。”又《礼记·祭法》云:“山林、川谷、丘陵,能出云,为风雨,见怪物,皆曰神。”显然又是就神祗二字合而诠释的。这样在中国传统的字书诠释上,天地万物之主宰者,也即谓之“神”。至于“话”字,《说文解字·言部》说:“话,会合善言也(按:善言,指贤智之人说的话,可以遗戒后人或著之竹帛),从言,昏声。传曰,告之话言。”而《尔雅·释诂》所释:“言也”,也即今言“说话”之话。所以“话”用为动词就是说话,用为名词就是话语。“话”字与“话本”、“平话”中的“话”字,字义相近,即“故事”。“神话”二字用字义来解释,简单地说就是创造万物或各司其职的主宰;而“神话”一词,就是用语言来传述“神(天神、地祗)”的种种事情,神话也

* 收稿日期:2012-03-15

即是“神的故事”。

一、“神话”的语源

“话”在日本的汉字意思是“故事”，像“民话”，是指民间故事，可见“神话”一词应该就是“神的故事”。有学者怀疑“神话”一词是从19世纪末明治维新时代的日文“Shinwa”借海西渡而来的，“话”在日本的汉字意思是“故事”，与“物语”意思相近，至于历史上最早把“神”与“话”合为一个中文词来使用，马昌仪认为：“西方神话学传入我国，主要通过两条途径：间接的通过日本；直接的来自欧洲。‘神话’和‘比较神话学’这两个词，最早于1903年出现在几部从日文翻译过来的文明史著作（如高山林次郎的《西洋文明史》，上海文明书局版；白河次郎、国府种德的《支那文明史》，竞化书局版；高山林次郎的《世界文明史》，作新社版）中。同年，留日学生蒋观云在《新民丛报》（梁启超于1902年在日本创办的杂志）上，发表了《神话历史养成之人物》一文。”^{[2]（P9）}这一说法得到了神话学界的普遍认同。日本神话学的起步是以1899年3月《中央公论》上发表高山林次郎论文《古事记神代卷的神话与历史》为标志的，当时日本神话学的奠基人高木敏雄正在日本东京大学就读，撰写《素盞鸣尊暴风雨生神论》，积极参与当时学界就高山林次郎论文的讨论。随后高木敏雄一方面广泛地引介西方神话学的理论流派及观点，另一方面则结合日本、中国神话的比较分析提出自己的观点，高木敏雄于1904年发表《比较神话学》一书，成为日本神话学的奠基之作，也是东方文化圈中涉及中国神话研究的第一部著作。

二、中日神话研究背后的“政治共识”

日本现代神话学研究起步较早，得西洋风气之先，并在理论、方法上启发和影响了一批中国学者，这些是无可争辩的事实。日本早期的中国神话学研究属于“东洋史”的研究范畴，而“东洋史”是日本近代出现的概念。1840年中国鸦片战争的失败，给长期吸收儒家文化的日本汉学界带来极大的刺激，深感民族危机的日本思想界一些仁人志士开始反思，为此作为文化概念的“东洋”应运而生。随着明治维新（1868年始）20多年以来取得的巨大成功造就日本进入强国而与西方列强平起平坐后，日本

知识人的自信心随之水涨船高，渴望创造“历史”的冲动呼之欲出，以摆脱长期以来中国儒学与近代西学对日本的“文化殖民”，从而实现“文化独立”。如此一来，区别于近代“西洋文化”和“西洋史”的日本“东洋”新概念粉墨登场。哲学家井上哲次郎（1855—1944）或许“是维新后第一位正式在学术领域提出‘东洋’论的学者，‘东洋’是‘西洋’的对语，意指以中国、印度为主的学问。”仅限于作为“东亚”和“南亚”的泛称，更多时候则作为“东亚”或“中国”的专称。“东洋”在近代文明的语境下时常被当作一面参照标准的镜子，当西方将“东洋”作为他者而观照自我时，建立了以自我为中心的“东洋观”；当日本近代史学家将“东洋”作为他者而观照自我时，同样建立了基于西方思维潜意识下的蔑视“东洋观”或蔑视“中国观”。日本近代“东洋史”新概念诞生之初的“东洋”实已成为一种“文化符号”——停滞、落后、野蛮的象征符号。日本近代东洋史学形成后，围绕着东洋史学研究，逐步在东洋史学界形成了两大学术流派，这就是以东京帝国大学教授白鸟库吉为代表的“东京文献学派”和以京都帝国大学教授内藤湖南为代表的“京都实证学派”。王孝廉考察日本明治维新以后当时的学术中心为东京大学和京都大学，而后来从事中国神话研究的学者都是直接或间接地出自这两个系统。“东京文献学派”创始人和部分初代成员基于批判精神和学术研究认为：中国文明处于停滞，从而形成了中国文化蔑视观或亚洲文明蔑视观的特性。“东京文献学派”初期具有的这个特性与同时期兴起的“京都实证学派”（以内藤湖南史学为代表，桑原鹭藏的中国蔑视观并非该学派的主流）的“亲中观”有所不同，这是两学派的差异之一。“东京文献学派”创始人和部分初代成员的中国文化蔑视观或亚洲文明蔑视观的思想源流，寻根问底，远可追溯到法国“基佐文明史观”和英国“巴克尔文明史观”，近可在福泽谕吉的“文明史观”找到源点。以法国文明史家基佐和英国文明史家巴克尔等人为代表的文明史学的“社会科学化”倾向，在19世纪代表了一种国际潮流，美国的“新史学”流派可视为表现之一，由此成为当时东亚先进知识分子吸收西方史学新知识的先锋。特别是基佐著《法兰西文明史》和巴克尔著《英国文明史》，曾引起这一时期的日本启蒙思想家福泽谕吉的极大关注，福泽谕吉受到这类欧洲文明史学的影响写了日本明治初期影响最大的《文明论之概略》，书中多次引用基佐和巴克尔著作的原

文,其书中第八章“西洋文明的来源”便是“引证法国学者基佐所著文明史以及其他各种著作的要点”写成。从而使得欧洲文明史学在日本明治初期的史学界占据着主导地位。福泽谕吉认为中国人“怯懦卑屈”和“中国半开化”的中国蔑视观,显然源于以欧洲为中心的西洋文明史观。名古屋大学名誉教授安川寿之辅通过对福泽谕吉的深入研究后得出结论道:“福泽谕吉是近代日本侵略亚洲思想和亚洲蔑视观的最大创案人之一。”福泽谕吉的学生那珂通世吸收为师的文明史观后通过对支那史学研究得出的结论是“中国文明停滞论”;那珂通世的学生白鸟库吉接受为师的停滞论后通过运用实证主义手法对蒙古“天”观念的起源研究得出的是“中国文化保守落后论”;白鸟库吉的高徒津田左右吉通过对中日文化对比研究和批判得出的结论是“东洋文化抹杀论”^①。

故此可以说,日本早期的中国神话学研究是相随日本积极开展明治维新的步伐,在政治和文化上“脱亚入欧”的思想大旗下进行的一种学术研究。日本学者开始主张用西学的新泉源新方法替代一脉相承的传统儒学研究,逐渐逸出了对儒家尊奉的道路,特别是对原始儒家的赖以生存的思想根基如“圣王传说”进行了初步的颠覆性的研究。就目前所知最早的一篇论文是井上圆了1882年(明治十五年)发表于《东洋学艺杂志》上的《论尧舜是孔孟之徒所创造的圣人》。1882—1904年间,日本学界有多篇(部)相关论著问世,如《周易起源的传说》(赤松谦淳,1886)、《尧舜》和《续尧舜》(清野勉,1894)、《五帝论》(中村德五郎,1898)、《比较神话学》(高木敏雄,1904)等,这些著作都对可靠的中国古史提出了巨大的疑问。尤其等到日本中国神话研究的真正开拓者白鸟库吉问鼎学界,更以一种全新的历史观念考察神话,全面洗涤儒家的旧尘。1909年,白鸟在东洋协会评议委员会上作《支那古传说之研究》的演说,对中国尧舜禹三代的真实性提出质疑,他发表《中国古代传说研究》一文,他认为尧、舜、禹是根据后出的天地人三才观念虚拟出

来的神话人物:《尧典》专叙天文历日之事,《舜典》将关于政治、巡狩、祭祀等,人君治民之一切事业,殆全加于舜之事迹中,且以人道中最大之孝道,为舜之特性。至于禹,则治洪水,定禹域为关于地之事迹,主张尧代表属于天的天下为公价值观、舜代表属于人的孝顺价值、禹代表属于地的勤劳价值;进而主张天人地是儒家思想的三个支柱,象征着三种美德。而从儒家出现的时间上可以推断尧、舜、禹为春秋战国儒家诞生后的产物,儒家虚构尧舜禹的目的是为宣扬儒家价值。由此通过对虚构史料批判来抹杀“尧舜禹”。尽管白鸟论文的论证细节上不如后来中国学者顾颉刚关于此点的论证精密,但祖鞭先着而领中日古史辨先声的肇路之功不可否也^②。尧舜禹抹杀论对日本儒学“法先王”基本观念产生了极大冲击,动摇了日本汉学家的信仰,成功地破坏了日本汉学家历来以尧舜禹作为中国文明核心而信奉的道德宗教权威形象,使得儒教成为可以由外而内看待且能加以批判的对象,不再是原来汉学那种中日不可分割的修身内涵。尧舜禹抹杀论的发表,一方面“表现了白鸟在情感上排拒中国的企图”,并为否定汉文化做了最初的铺垫;二方面反映出当时日本急于树立自己在亚洲的“威信”而对“东洋”重新认识和界定的时势需要。

再把目光转向大约同时期晚清的学术风云之中,此时清季的今文家为变法改制,采取极端的“尊孔卫道”态度,甚至不惜“强古人以就我”,借托儒家的经典并对儒家经书做出了种种令人匪夷所思的新解释,比如廖平著《知圣篇》与《辟刘篇》、康有为著《新学伪经考》与《孔子改制考》等皆是如此。值得注意的是清季今文家采取的“尊孔卫道”态度与同时期日本学者的“反孔”立场大相径庭,但是这些人的“强古人以就我”的工作本意在于“尊孔卫道”反而大开后世“疑古辨伪”之门^③。时隔不久,1919年2月,胡适半部《中国哲学史大纲》开始“截断众流”,撇开当时无人不尊崇的尧、舜、禹、汤、文、武、周公,挥舞强有力的亚历山大之剑从老子、孔子砍

① 此段主题论述,可详参:甘文杰,《东洋史学与“东京文献学派”初探——兼论黄现璠与这一学派的学术关系》[E/OL]. <http://kbs.cnki.net/forums/81308/ShowThread.aspx>, 2011-07-20.

② “尧舜禹抹杀论”是否对顾颉刚有影响,学界有争议,吴锐先生引用三十年代贺昌群文章证明并无影响,吴锐认为他们二人有共同思想根源受白鸟库吉的老师那珂通世1904年在日本刊校的《崔东壁遗书》的启示。参见:吴锐,《中国思想的起源:前神守—神守时代》[M]. 济南:山东教育出版社2003年版,第35-66页。

③ 清季今文家对儒家经典的历史新解释,其中“尊孔卫道”与“疑古辨伪”内在可能的关联的探讨,可参见:王汎森,《古史辨运动的兴起》[M]. 台北:允晨文化实业公司1987年版第63-74页。

下去,抛舍前面的先秦神话传说和许多可信的材料,如此果敢的行为得到了当时大多数学者的喝彩。到了1923年,顾颉刚发表《与钱玄同先生论古史书》,抛出“层累地造成的中国古史”说,指出中国的传统古史系统都是后人一层一层的加上去伪造出来的,他认为:“周代的人心目中最古的人是禹,到孔子时有尧,到战国时有黄帝神农,到秦有三皇,到汉以后有盘古”、“时代愈后,知道的古史愈前,文献典籍愈无徵,知道的古史愈多。汲黯说‘譬如积薪后来居上’,这是古史很好的譬如”^①。遍疑诸经和先秦典籍,更对古史人物如大禹是否具有神性提出疑问,认为“禹或是九鼎上铸的一种动物”。古史上的尧舜,原是“无是公”、“乌有先生”^{[3](P81)}。再以中国早期学者及民众接受井上圆了所著《妖怪学》一书为例,此书是作者从德国留学归来后,在1891年创立“哲学馆妖怪学研究会”时用西方哲学观点撰写的一部提倡科学、消除迷信的启蒙哲学读物。“鬼博士”谈这些“不可思议”的妖怪之说,目的是为了本于学术之道理,增进国民之福利,所谓“以其心中之迷云,隐智日之光,不去其迷心,则道德革新之功实无可期”^[4]。这样的意见完全“符合”清末民初不断追求新知、以救国为目的的“翻译潮”之思想。因此,此种神话学思想传播进入中国后,很快地进入了这个“救亡图存”的场域。中国早期神话研究者对神话认知也成为启迪民智的工具之一。当然在此阶段,中国的神话研究主要是从属于古史研究,通过改造或进行古史研究来达成某些政治夙愿,例如蒋观云(1866—1929)借用神话来“改革、教化国人民心”^{[2](P18)};特别值得注意的是以顾颉刚开展“古史辨”研究所表达的隐微的政治心态,顾颉刚认为中国文化之所以会衰败,原因是由于“汉以后的君主专制和儒家垄断”^②,于是作为体现这种精神的代表——儒家经典便成为顾颉刚的箭靶子。他认为汉代思想和文化是伪造“神话”的总根源,对《诗经》训解中的“政典”意味极其反感,如“古史辨”运动一开始即向远古的先贤圣君举起了锋利的解剖刀。《古史辨》对传统史学展开的猛烈进攻,摧毁了旧的古史体系,这与五四新文化运动所倡导的

“民主、科学”精神相一致。1931年12月27日,顾颉刚在信中表白如下心迹:“在今日之时势中出《古史辨》,恐将为人所笑。但我以为如不能改变旧思想,即不能改变旧生活,亦即无以建设新国家。我编此书之宗旨,欲使古书仅为古书而不为现代知识,欲使古史仅为古史而不为现代政治与伦理,欲使古人仅为古人而不为现代思想的权威者。”^{[5](P593)}因此,《古史辨》派为过强的政治信念和大胆的“学术假设”使然,给中国学术造成的某些负面影响也是不容忽视的。古帝王受到否定,古史系统也遭到了彻底破坏,这不仅使考察古史的人为之“四顾茫然”^[6],直到现在的中国通史著作或历史教科书出现双轨的现象:大约都是在第一节叙述考古发掘的旧石器时代、新石器时代;第二节又叙述古史传说中的三皇五帝,至夏商周以下,才有了一贯的系统。疑古论者将儒家盛赞的尧舜禹从历史传说驱逐到鬼神世界却使中国史前史变成一片空白。三代历史长达数千百年,中国人在这漫长时间内所建立的社会,形成的国家,创造的文化,都落入了朦胧的虚无之中。远古传统时间已被“层累造成说”真空化了。

三、中日神话研究背后的“学术共鸣”

中日早期神话研究在治学方法和学术取向上也有着惊人的相似。“东京文献学派”早期成员受到西方近代实证主义“兰克学派”的重要影响。实证主义史学创始人兰克注重考实,强调通过史料考订核证,以求历史的真实,同时还不失对普遍理念的执著追求。使得身为“兰克学派”嫡传弟子的白鸟库吉及其门生一走上东洋史的学术研究道路时,便具有了明确的实证求真精神。在“东洋史”的研究中,“东京文献学派”注重文献收集,强调客观的事实,注重文献考证,崇尚“文本主义”或“文献主义”。早期的日本汉学家都是对中国古籍钻研很深而且治学很广的学者,在治学方法上遵从文字、音韵、训诂的传统考据法,受到大多数的日本学者和

① “层累说”的正式表述是在民国十二年(1923年)二月二十五日的《与钱玄同先生论古史书》,而其萌芽及类似的表述则多见于此前的书信之中。见:顾颉刚,《古史辨》第1册[M],海口:海南出版社2005年版,第7页。前揭页相似的说法,见29页、35页、64页等。

② 顾先生认为:“……战国时,我国的文化固然为了许多民族的新的结合而非常壮健,但到了汉以后便因君主的专制和儒教的垄断,把它弄得死气沉沉了”。见:顾颉刚,《古史辨》第1册[M],海口:海南出版社2005年版第49页。

中国学者的追捧,这也包括“古史辨”派的实践操作,这都曾经甚至是目前还一直在使用的研究方法,这种考据法的优点是利用中国文字的特色,特别是一字多义、语音上的互通以及字义上的假借的这套系统,去考释古文献。但是优点也正是其缺失之处,如精通文字学和古文献学的神话研究大家丁山先生考证女娲的身份,得出如下结论:“这位开天辟地孕毓人类的女神,在先秦以前的记载里,忽为舜妃,忽为禹妃,忽为炎帝少女,忽为炎帝母亲,忽为吴回之母,忽为老童之妻,这还不离其宗,知道女娲本是女性;等到螭极、螭牛名词现,她就化身为男子了。”^[7] 杰克·彼得反思这种研究方法:“文词的残缺不全所造成的困难,由于中国古代语言的特性所决定的语言学上的困难而大大加深。……文献A中的象形文字X,在文献B中,看起来像是象形文字Y,而Y在文献C中看起来又像是象形文字Z,那么Y和Z可以互相替代。许多中国学者用这种寻求方法,在解释古代文献方面创造了奇迹。但同时,这种方法的滥用,却使他们得出了完全不可靠的结论。”^[8] 日本学者池田未利晚年也反省这套研究方法,他认为:“用并不明确的古代字音,过分容易地用假借和互通的方法去看问题,是危险而应该反省和自戒的。”^[9]

中日早期神话学者研究方法的趋同化倾向,还表现在对当时称霸欧洲汉学界的以伯希和(Paul Pelliot)为首的巴黎学派和以高本汉(Bernhard Karlgren)为首的瑞典学派的共同推重上。欧洲汉学界惯用历史与语言相结合的传统语文学研究法,颇受日本学界推崇,更令中国学者神往,如1928年国立中央研究院历史语言研究所成立,所颁布的《历史语言研究所工作之旨趣》声明设所的目的就是为使东方学中心从巴黎或京都移回北京^①。而在当时西方汉学界属异类突起但成果丰硕的葛兰言(Marcel Granet)立志对正统的语文学方法纠偏,而采用一种宏阔的社会学与历史思维结合起来的方法,这无疑是一株充满生长的思想种子。在上古神话传说或上古史研究缺乏可靠文献支撑的情

况下,社会学方法和人类学实较传统语文学有优长之处,能为上古文化研究提供较大的回旋空间和弥补余地,也可以说葛兰言的研究方法能为研究中国古代神话传说与早期宗教思想开拓无限的可能性。但是当时的中国学界囿于既定的研究模式,缺乏对新生事物的敏锐力,致使葛兰言的研究方法在中国学界的接受命运坎坷不平,遭到以丁文江为首的绝大多数学者从人文地理到古史研究上的质疑,日本学者也基本如此^②。尽管东方学者之中也有人为之辩护,但均被时流所淹没。在这种学术气氛下,我们就看到顾颉刚对巴黎学派正统门人马伯乐(Henri Maspero)所著《〈书经〉里的神话和传说》^③一书赞誉有加了。其实,根据李春青的分析,中日早期神话(古史)研究所实践的这种传统语文学或训诂治史的研究方法,是受一种内在的认知方式的规引,也就是那种旨在追问真相的求真求实的科学主义态度在暗地里驱使,他们试图借助对材料或知识的梳理从而复原历史真相。但是经过当代学人的研究,特别是后现代主义历史学的洗礼,证实若按上述研究方法来进行研究无疑是走进了一排排深不见底的黑暗的死胡同。不仅如此,李春青指出这种研究方法最大的弊端是忽视对历史或文本本身的意义和价值的建构与阐扬上。^[10] 在我们看来,中日早期学者所鼓倡的“资料主义式”的研究做法,对于本身以“神圣性或信仰性”为构筑特质的神话传说来说,尤其方圆凿枘。在上古史中,特别是在神话传说中,许多文化现象是神话优于事实,信仰优于事实,当学者们采用实证主义的态度拼命地去搞个“水清米白”,无疑是痴人说梦。英国学者劳埃德曾举霍布斯思考“上帝是三而一”的例证,对神话的思考极具启发性:

开始霍布斯对这个问题流露出相当的迷惑,然后提出三位一体的意思也许是指圣父、圣子和圣灵三者每一位都是同一个人的表现……不,神学家们坚持说,上帝不是有三种表现的同一个人,而是三个人——三个人但仍旧是一个人。事实上,

① 史语所筹备处最后一则口号:“我们要科学的东方学之正统在中国!”见《国立中央研究院历史语言研究所集刊》,第1本第1分,1928年,第10页。

② 何炳棣曾谈到了文江批判葛兰言的《中国古代舞蹈与传说》中所描述的郁郁葱葱、池沼密布的黄土高原与平原,丁氏认为黄土高原其实是长期的半干旱的情况下形成的。这篇极重要的书评对何炳棣日后研究中国农业的起源影响甚为深巨。可见丁文江的批判影响至深。参见:何炳棣,读史阅世六十年[M],桂林:广西师范大学出版社2009年版,第126页。

③ 此书序言是顾颉刚所作。

在某些情形下,悖论不是拿来解决的,而是拿来坚持的:例如,它能够强调谈论上帝的那种非常特殊的性质。^[11]

也就是说对各种不同的悖论和明显的非理性行为的模式,我们不应该低估他们的多样性和信仰性。比如古人相信灵魂不灭,死亡常被视为新生的开始,以为死与生有如一环的两端,循环不尽,没有什么值得悲哀的,甚至有时还认为是可喜的情况。因为通过死亡,可以用老弱之躯换来一个新生的身体与生命。也许对于远古有神话信仰的人来说,坟墓是更光明的未知世界里更好更幸福的生活的开端。所以中国远古有把老人打死以便其超生的习俗,如杀死老人的习俗见于甲骨文“微”字的字形“𠄎”^[12]。《庄子·至乐》记载“庄子妻死,鼓盆而歌”的故事,庄子认为生与死是一种回归,本来没有生命,是杂草等物体衍生出了元气,而元气又化成形体,这样才成了一个生命。这就跟四季更迭一样,是自然而然的事情。庄子把存亡视为一体,实际上也是承认生死的连续性而解除了对生死观念的执著,从而安于自然之化。从某一方面说,庄子受到神话思想的启发,是很顺理成章的。《山海经·海外北经》说:“夸父与日逐走……未至,道渴而死,弃其杖,化为邓林”,有学者认为夸父追日出自先民渴望认知太阳东起西落的关心真谛之企求。^[13]但是神话中又提到其杖化成桃林,或许可以看成是古人在灵魂中的、在社会整体内用持续不断的“重复出生”的信念去克服不间断的死亡。^[14]同理,女娃托体精卫与盘古化身万物等也可作如是观。古代中国把文字创造的知识产权,归于黄帝之史仓颉。从汉代石刻所绘的仓颉像来看,仓颉有四只眼睛,《春秋演孔图》云:“仓颉四目,是为并明。”印度耆那教经典也谈到四眼佬,证实纬书上所说没有夸张之处。作为一位圣人,要具有耳目比人聪明的特异功能,中外的传说正是一样的。

又如先秦儒家如孟子、荀子和墨家,皆认为自原始社会以后有一圣王制作之理想社会,而后渐渐沦丧,故此树立了尧、舜、禹、伊尹等圣王贤相与桀纣等暴君佞臣,这两极的政治道德典型,在这样的态度下,往往是先肯定先王之德,再推论由此德行之事当如何,而在肯定先王之德,也就是建立“理”

的过程中,亦即是以己之说附于古圣王之身,而又托古圣王之事以证成己说。这样的“理”确立以后就居于最高地位,而“事”就依之而定,凡违背此“理”者,则非事实,也就是说事情的真实性本身不具独立地位^①,最有名的例子莫过于《孟子·尽心下》载:孟子曰:“尽信书,则不如无书。吾于武成,取二三策而已矣。仁人无敌于天下,以至仁伐至不仁,而何其血之流杵也?”按孟子的理路:周武王是仁者之流,殷纣王为不仁者,仁者无敌,武王伐纣,殷军不可能拼死厮杀,以至血流漂杵。然而就战争的残酷性与现实性而言,孟子有以价值判断完全代替了事实的真伪判断之嫌。孟子“于武成,取二三策而已矣,”或许仅取迎合自己的价值理念者,以“想当然”的心态遮蔽了历史事件的真伪问题了。这样以来,若我们以“史”求真求实的真伪判断来核实孟子所用的传说故事,就有很大的问题了。用现在的俗话说,“古史辨”派旨在学术上“打假”,搞神话传说是卖力“打鬼”,翻古人的旧账可以,但是其丑诋和轻蔑古人的心态实不可取。多年以来,上述研究方法及学术态度也在中国学界有了更多反思的声音。如当时的张荫麟撰文指出其使用默证的方法。^{[3](P199)}著名上古史专家王仲孚检讨顾颉刚的这种错误主要体现在把史籍著成的时代,作为史事发生的时代,因此才会不管某书著作之目的与时代背景如何,凡是某一时代的著作中,未曾记载的事,就当做是历史上未曾发生过的事情。而对古代文献,由于写定的时间较晚,因此也多认为出于后人的作伪,不足凭信,疑古之甚,至谓东周以前无史。^[15]认为春秋以前的文献没有关于尧舜的记载,因而否定春秋以前尧舜的存在,实难免犯了大错,清代毛奇龄说得很好:“古事不记事始,今人但以书之所见,便为权舆,此最不通,《易》、《书》、《诗》无骑字,遂谓古人不骑马,骑是战国以后事。然则六经无髻字,将谓汉以后人始生髻?”^[16]

另外在具体的研究内容上,如中国神话的构成、神话与历史的关系、神话人物考辨、神话的文化内涵、上古神话过早消亡的原因等,一直为中日学者所共同关注。他们有时各自独立研究,却得出相似相近的结论。同时以顾颉刚、杨宽为代表的“古

① 参见:王健文,《战国诸子的古圣王传说及其思想史意义》[M],台北:台湾大学出版委员会,1987年版。如王健文解释诸子对三代“禅让说”的看法均坚持“理”在“事”先的看法,故此对“禅让说”是否存在各说各话,即使同一部子书如《荀子》等对“禅让说”的解释也有前后文相互矛盾的一方面。

史辨”派关于神话研究的成果,对日本学界也影响甚巨。总之,在中日早期神话研究的学术现代性进程中,学者们相互依倚与交相互摄,其开创基业之艰辛和业绩之辉煌均令人感佩,但是其自身研究所存在的某些先天不足之处更是值得今天加以深入反思。

参考文献:

- [1] 杨向奎. 中国古代社会与古代思想研究:上册[M]. 上海:上海人民出版社,1962.
- [2] 马昌仪. 中国神话学文论选萃[M]. 北京:中国广播电视出版社,1994.
- [3] 顾颉刚. 古史辨:第2册[M]. 海口:海南出版社,2005.
- [4] [日]井上圆了. 妖怪学[M]. 蔡元培,译. 上海:上海文艺出版社,1992.
- [5] 顾颉刚. 顾颉刚日记:第2卷(1927—1932)[M]. 台北:联经出版事业股份有限公司,2007.
- [6] 董作宾. 中国古代文化的认识[J]. 大陆杂志,1951(12)
- [7] 丁山. 中国古代宗教与神话考[M]. 上海:龙门联合书局,1961.
- [8] 谢选骏. 神话与民族精神——几个文化圈的比较[M]. 济南:山东文艺出版社,1986.
- [9] 王孝廉. 岭云关雪——民族神话学论集[M]. 北京:学苑出版社,2002.
- [10] 李春青. 20世纪中国古代文论研究史[M]. 济南:山东教育出版社,2008.
- [11] [英]G·E·R·劳埃德. 古代世界的现代思考:透视希腊、中国的科学与文化[M]. 钮卫星,译. 上海:上海科技教育出版社,2008.
- [12] 许进雄. 中国古代社会:文字与人类学的透视[M]. 北京:中国人民大学出版社,2008.
- [13] 张步天. 山海经解[M]. 香港:天马图书有限公司,2004.
- [14] [美]约瑟夫·坎贝尔. 千面英雄[M]. 张承谟,译. 上海:上海文艺出版社,2000.
- [15] 王仲孚. 中国上古史专题研究[M]. 台北:五南图书出版公司,1996.
- [16] 毛奇龄. 经问[M]. 上海:上海鸿宝斋(石印本),清光绪17年(1891).

(责任编辑:粟世来)

Japanese Factor on the Etymology of Myth: Review of “Political Consensus” of the Early Sino-Japanese Scholars of Legends Research

ZHAO Xin

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: The clarification on the concept of myth is a key question in the study of the Chinese myths and legends. The study on the source of the “myth” etymology, which not only be beneficial to concretely show the specific historical context of the early Chinese mythology studies, but also be helpful to review how they borrow ideological resources, how to build their own research methods and academic style and other issues. The generation of the “myth” etymology contains the Sino-Japanese scholars of political consensus and method of resonance. Reflecting on Japanese factor of Chinese myths and legends of modern processes, the pros and cons of academic is worthy to be considered again.

Key words: myth; Japanese factor; discernment of ancient history; distinguishing the ancient and the fake