



神话学与人类学

[文章编号] 1001-5558(2010)04-0067-16

● 王铭铭

[中图分类号] C912.4

[文献标识码] A

“神话”(myth)一词源于古希腊的 mythos,本意为“语词”、“言说”、“虚构故事”等;而神话学的“学”字,则从古希腊中与 mythos 相对的 logos(逻各斯)而来,指潜藏在万物混乱的外表下的秩序、规则和本质,及相对于“语词”、“言说”、“虚构故事”,能完整表达本质、本源、真理、绝对思想和语文体系。

“神话学”一词由两个相对概念组合而成,是个对立统一体。

这个词的出现,既可意味逻各斯对于神话世界的“入侵”,亦可意味神话在逻各斯中的延伸。

德里达(Jacques Derrida,1930~2004)指出,自柏拉图和亚里士多德开始,西方形而上学传统以“逻各斯中心主义”为特征。逻各斯中心主义(logocentrism)是以现时为中心的本体论及以音节语言为中心的语言学之结合体,其基本信仰是,在场的语言能完善表达思想和反映客观世界。^①

哲学家界中或有人相信,神话为科学的“概念思维”之前身“直接思维”,^②但其成员的大多数则视神话为“逻各斯之他者”。不少神话学研究者以理性来“征服”或“消化”神话“他者”,认为,以“征服”或“消化”神话为手段,证实逻各斯的普遍价值,乃为神话学之主旨。不少其他学者则采取一种特殊的相对主义态度对待神话,他们坚信,神话并非没有逻各斯,它的逻各斯,或为隐晦地表达的历史真相,或为社会或文明之事实,或为某种表面混乱实则具有高度创造力的智慧。逻各斯中心主义的信仰者自视有能力以准确的语言涵盖所有一切事物,^③故亦深信,其对神话之“包容”,乃为天职。

* 本文为作者于2010年春季在中国人民大学历史与社会高等研究所讲授的“物与心:神话学、历史学、人类学”课程的讲课概要。

① [法]德里达,汪堂家译.论文字学[M].上海:上海译文出版社,1999.

② 卡西尔(Ernst Cassirer,1874~1945)的神话哲学即是一例。[德]卡西尔,黄龙保、周振选译.神话思维[M].北京:中国社会科学出版社,1992.

③ 因此,在犹太—基督教传统下从事神话学研究,甚至可能用宗教范畴内的“逻各斯”来“理解”神话。

逻各斯中心主义的西方学界,神话学发端甚早。若是我们将古代人文学算在内,则此学术类型之起源可追溯到古代哲学。

古代中国有接近“逻各斯”一词的字,如“道”。然而,就思想的总体形态而言,则在西学东渐之前,“逻各斯中心主义”从未在中国自我完善过,更无机会成为古代思想的主流。

若可用“道”来译解“逻各斯”,则中国历史上“逻各斯”可谓并不鲜见。然而,“道”并不全然疏离于神话,因之,其“逻各斯”方面的含义并不充分。

人们常说:“‘神话’这名词,中国向来是没有的,但神话的材料——虽然只是些片段的材料——却散见于古籍甚多。”^①

我们的“神话”二字,先由日本学界借来指西方文明史中的上古情景,此词 20 世纪初风行于中国思想界与学术界。

汉文“神话”两字,字面意思与原文 *mythos* 有距离。“神话”确能生动表达 *mythos* 中“有关神祇的虚构故事”这层意思,但并不包含原文的“非逻各斯性”。

把 *mythos* 这种本属语言性质的概念翻译为“神话”,让人以为神话可以“归纳为偶像的表演”。^②

“神话”这一“讹译”了 *mythos* 的词,是直接或间接从西方化来的,它虽有将具有语文学本质的概念“故事化”的嫌疑,却依旧还是发挥了将“散见于古籍”的“中国神话”整理为国故的效用。

有学者指出,我国神话学缘起于清末,是帝制与共和的“钟摆阶段”中西学东渐、民族主义、平民意识的产物。^③百年来,中国神话学经历数个阶段的变化,却始终存在着两股并行的学术思潮:一是西方传来的人类学派神话学的理论和方法,一是以搜神述异传统为主导的中国传统神话理论和方法。这两股思潮来源不同,体系有别,但都体现出现代性的学术自觉。^④

人类学派神话学的理论与方法的引进,及在境内各民族神话研究中的运用,向来有“中国化”的倾向。被引进与运用的理论与方法,被用以“将一部分古代史还原为神话”^⑤,其目的在于使中国上古史与古希腊一样富有神奇色彩。

国内民俗学界所谓“中国传统神话理论和方法”其实指“古史辨派”神话学,其特征也是现代性的。这派认为:“中国的古史,为了糅杂了许多非历史的成分,弄成了一笔糊涂账。”^⑥这便就是说,古史有不少 *mythos* 的成分,有待学者去伪存真。具体言之,不少史书,为所述历史时代之后世所撰述,为后世对于前世的虚构性追述(传说)这些虚构性追述背后,存在某种历史真实,但这种历史真实并非其所述之历史时代之真实,而是后世政治生活之真相——权势人物对于历史的虚构。若要揭开虚构性追述的真相,则学者先要质疑此类追述之政治史的真实性。

在“古史辨”派中,神话、传说、故事这些词语被用来指称这个意义上的“古史虚构性”。

人类学派神话学,与“古史辨”派的神话学,之间有诸多差异与分歧。人类学派倾向于将神话还原为可知的中国意义上的“人之初”的真实世界与想象世界之面貌,而“古史辨”派则倾向于将某些长期被误以为是历史真实的古史还原为可信度有限的“传说”。二者的研究路径不同,但其主观之外的“客观后果”一致——它们都“将一部分古代史还原为神话”。

① 茅盾.中国神话研究初探[M].南京:凤凰出版传媒集团、江苏文艺出版社,2009.1.

② [法]列维-斯特劳斯,谢维扬、俞孟宣译.对神话作结构的研究[A].列维-斯特劳斯.结构人类学[C](上卷).上海:上海译文出版社,1995.222.

③ 马昌仪所编《中国神话文论选萃》(上下编,北京:中国广播电视出版社,1994),收录清末以来中国神话学有代表性的论著,全面介绍这一领域的思想进程与学术成就,为中国神话学的经典读本。

④ 刘锡诚.20世纪中国神话学概观——《中国神话学文论选萃》(增订本)序言[J].西北民族研究,2010(1).

⑤ 茅盾.中国神话研究初探[M].南京:凤凰出版传媒集团、江苏文艺出版社,2009.110.

⑥ 顾颉刚.自序一[A].顾颉刚.中国上古史研究讲义[C].北京:中华书局,1988.1.

中国神话学对于历史真实性的追求,既与西方“逻各斯中心主义”不谋而合,又具有鲜明的“中国特色”。

中国神话学在运用这些学派的解释时,倾向于摘取其中有助于还原中国古史的那部分,如英国人类学家泰勒(Edward Tylor, 1832~1917)、安德鲁·朗(Andrew Lang, 1844~1912)、库朗热(Fustel de Coulanges, 1830~1889)等的文化余存论,而舍弃其他,如那些其实特别具有“西方特色”的部分,包括语文学上的逻各斯中心主义、宗教学上的神圣论、社会学及心理分析学等。

不无矛盾的是,在过去的100年中,中国神话学对西学的选择性运用并未造成西学译解的停顿;正相反,具有“两面性”的中国神话学,长期以来致力于吸收西学诸传统,这就使西学译解成为它的重要组成部分,成为它的成就的另一重要特征。

在此条件下,整理有重要影响的西方神话学思想,将有助于我们识别中国神话学的西学之源,也将有助于我们认识中国神话学之既有特征及其形成原因。

“一部分神话是宗教的,一部分神话是历史的,一部分神话是形而上学的,一部分神话是诗歌,但神话作为整体,则既非宗教的,又非历史的,又非哲学的,又非诗歌,而是把它们全部包含在内,以一种特别的形式表现出来。”^①本无所不包的神话,在近代神话学中常被分开研究,于是,西方神话学便有哲学、文学、史学、人类学、宗教学等传统。

仅以对国内神话学研究影响最深的人类学言之,与之密切相关的近代神话学,便大抵有三类:思想史类,语言学类,社会科学类。思想史类的追溯,多从维柯(Giovanni Battista Vico, 1668~1744)、卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712~1778)到赫尔德(Herder, Johann Gottfried von, 1744~1803)的这一脉络入手;语言学类的追溯,多以英国人威廉·琼斯(Sir William Jones, 1746~1794)为起点,以麦克斯·缪勒(Max Müller, 1832~1900)为中心;社会科学类的追溯,多与弗雷泽(Sir James George Frazer, 1854~1941)的人类学、弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856~1939)的心理学及涂尔干的社会学相关。晚近人类学、古典学、宗教学及文艺理论方面分别出现的结构神话学、神圣论及“复调”现实论,创新颇多,但未脱离这些传统的轨道。

一个世纪以来,西方神话学的这些成就,都或多或少地得到了中国学者的选择性运用,甚至其宗教学传统,亦有传人(如江绍原^②)。然而,因中国神话学家的特殊关注乃在如何理解历史,乃在证实“一国之神话与一国之历史,皆于人心上有莫大之影响”,^③故对西方神话学内在的谱系及关注并不深究。

无需直击中国神话学的问题,只需梳理西方神话学的相关脉络,便可以以“自然流露”的方式,映衬出“问题”之所在。

西方神话学的汉译工作成就斐然,这使我们有可能仅局限于汉文,顺着上述线索整理出某一“谱系”。而也正是这一让人宽慰的方面,给我们带来了担忧,逐字逐句进行的神话学译述,与极度有选择的,甚至是不求甚解的“中国化”形成鲜明反差。我们固然不应从这一问题之存在,引申出神话学“再西化”的主张,但可指出,这一反差映照出了我们的神话学的问题,暗含着对此类研究加以重新构思的要求。

这就是说,我们的这一评论并非是悲观论调的某种表露,而是乐观的,它表明,神话学在中国学术中的再开拓仍是必要和可能的。

维柯、卢梭与赫尔德

“神话”的概念既然源于古希腊,那么对于这类言辞与故事的研究,便一定也有古老的起源。曾有人将人类学之根追溯到希罗多德,若这一做法合乎情理,那么,神话学也一样可以有其古希腊的源头。

① [英]缪勒、陈观胜、李培荣译.宗教学导论[M].上海:上海人民出版社,2010.159.56.

② 参见江绍原.研究宗教学之要素[A].江绍原.江绍原民俗学论集[C].上海:上海文艺出版社,1998.36-49.

③ 观云.神话历史养成之人物[A].马昌仪编.中国神话文论选萃[M](上编).北京:中国广播电视出版社,1994.18.

然而 很少有人否认 神话学之类的学科 为西方近代之产物 是西方思想史的一个相关局部 造就了神话学的观念基础。

这个局部 是由意大利维柯、法国卢梭及德国的赫尔德的“近代思想”组成的。这三位近代“文化英雄” 常被作为近代人类学、民族学、民俗学这类学科的“思想源头”来表述。

维柯有志于开拓人文科学 竭力摸索从原始到文明的衍化规律 但他推崇神话时代的“诗性智慧”。卢梭一面深究人的“自然史” 主张文化的返璞归真 但又为“后发”的社会不平等之反思奠定了重要的社会哲学基础。赫尔德是一个民粹—民族主义者 却致力于从异邦来想象民族文化。

维柯、卢梭、赫尔德可谓都是“启蒙运动内部的反启蒙主义者” 其思想的双重性 成为神话学与人类学的基本特征。

要充分了解其思想构成的脉络 需进行专门的思想史研究。不过 若只是想了解近代神话学的思想背景 则可选读维柯的《新科学》^①、卢梭的《论人类不平等的起源》^② 而受译文之限 关于赫尔德 我们先以卡岑巴赫(Friedrich Wilhelm Kantzenbach, 1932~)的《赫尔德传》^③为切入点。

维柯的《新科学》为朱光潜先生所译。所谓“新科学” 大抵是指 17 世纪新学如数学、物理、生物和医学之外的 以“民族世界”为主要关注点的人文科学。哲学与语言学是维柯《新科学》的主要内容 但《新科学》的历史色彩浓厚。该书陈述的历史 起点是民族习俗的异同 认为人类从原始、野蛮人向有社会化文明的人的过渡 仰赖于某些“普遍习俗”(如宗教与仪式)。这一“民族世界”的演化史 含有历史演进说的因素。不过 与一般历史演进说的宣扬者不同 维柯认为 历史上才华横溢之人及制度创造者对于历史有着关键作用 其诗性智慧 乃是新科学之根本。诗性智慧对于世界有着重要的积极性 为人文科学之思想源泉。

《新科学》对于后世神话学家关注的人类精神史也作了初步的定义 对各民族的历史作了“阶段论”的诠释 认为神的时代、英雄的时代和人的时代的“三级”转变是这一历史的基本样貌。

维柯用童年、青年、壮年来形容神、英雄、人的三个时代。维柯所言并非“进化论” 相反 他时常透露出某种宿命主义的“轮回观”与“天意论” 在其中含有“反理性”意识。

与维柯一样 卢梭在《论人类不平等的起源》一书中也涉及人类的三种“状态”或“阶段” 所不同的是 卢梭对于中间状态的评价似乎高些。他说人类从野蛮继而自然 从自然继而文明 自然状态乃为野蛮与文明之间的、似可称之为“文野之间”或“文质彬彬”的状态。野蛮状态中的人 孤独无助 不会说话 没有房子 相互之间不存在差异 所以不会争斗 没有战争 野蛮状态与维柯所说的“神的时代”和“英雄的时代”都不同。在自然状态中 “社会”如共同语言、共同的闲暇及家户之间的纽带出现了。此时之人 既无野蛮人的愚钝 又无后来的文明人的不幸 其状态是人类史上最可取的状态。不过 自然状态也有宿命 它孕育出了私有制及高度发达的创造发明 把人带入文明状态。

维柯的“诗性的智慧”含有某种对人类最初状态(神的时代)的向往 而卢梭对此状态则给予不同判断。卢梭推崇“自然状态” 这不同于“神的时代” 他不全然好古。他对文明时代的不平等有反感 与此同时 却对于孕育等级的“新石器时代”抱有好感。

赫尔德深受卢梭的“自然人”概念的影响 后又接受康德哲学 崇尚人的道德、理性 同时却又矛盾地侧重从“文化”入手 强调在“民众生活”中理解不同民族的精神世界 反对理性主义 主张相对看待不同民族之文化。

卡岑巴赫的《赫尔德传》对于赫氏的人生与思想作了比较全面的介绍 侧重从宗教思想角度解释赫尔德的著述。

关于神话与宗教 赫尔德说:“世上诸民族有一点是共同的 他们最初设想神 不是在世界之外 而是在世界之中 当然他们也将神置于自己之上。”^④企图在自然世界中发现神的“原型” 在人、神、世界三者之间寻找

① [意]维柯 朱光潜译.新科学[M](上、下).合肥:安徽教育出版社,2006.

② [法]卢梭,李常山译.论人类不平等的起源[M].北京:商务印书馆,1997.

③ [德]卡岑巴赫,任立译.赫尔德传[M].北京:商务印书馆,1993.

④ [德]赫尔德,张晓梅译.反纯粹理性——论宗教、语言和历史文选[C].北京:商务印书馆,2010.61.

到一种辩证的“上下关系”，似为赫尔德“反纯粹理性”思想的核心内容。

缪勒

神话学中的语言学因素，与威廉姆·琼斯、格林兄弟(Jacob Grimm, 1785~1863; Wilhelm Grimm, 1786~1859)、麦克斯·缪勒这三个人的名字相联系。对此，20世纪前期国内已有学者了解较全。^①这三位都可谓印欧中心观下的语言学家和神话学家，他们的眼光却大抵集中于南亚，关注印欧语言关系，重视探究印欧语言谱系的构造与来历，相信只有在这些构造与来历得以说明之后，方可清楚说明神话和宗教的源流。

威廉姆·琼斯、格林兄弟、麦克斯·缪勒既不同于维柯，不注重人类童年时代“诗性智慧”的发掘，又不同于卢梭，不强调用“自然人”来想象人类成长过程中“文质彬彬”的状态。维柯和卢梭的叙述围绕的是人类无文字的“初始时代”，而这些语言学的神话学思考，则多围绕文明化的梵文展开。

作为神话学古典语言学派的集大成者，“缪勒的神话学说起源于发现雅利安系各种语言的联系，如凯尔特语(Celt)、日耳曼语、梵语、波斯语(Zend)、拉丁语、希腊语都可以推测其起于一源。希腊语种一个无意义的字，在同属雅利安系的别支语言如梵语、波斯语中也同样有，而且可以借以推导其意义。故如要明了希腊神名的起源及意义并推知其神话发生的原因，可以参考拉丁语、日耳曼语、梵语、波斯语而得解决。”^②缪勒之所以重视语言学研究，是因为在他看来，以往存在的宗教起源于原始人的拜物之主张，不能解释历史的真实。他认为，在拜物教之前，一些语言的先决条件已存在，宗教学应研究这些先决条件，而神话学为我们理解它们提供了重要线索。

缪勒确有言：“宗教是看得见，说得出，摸得到，清清楚楚，能向旁人描绘得出，使别人了解得到的”，是“人类语言中的神圣方言”^③，而神话则是“语言必然要生的一场病”^④。这一神话与宗教二分观，延续了古基督教的逻各斯说，该说综合了古希腊思想和希伯来犹太思想、主张。如果说逻各斯是世界的神圣原则，那么，神的理性便是一种神圣智慧。作为神的理性和智慧的逻各斯，乃神创世界之原型。

缪勒也耗费许多心血来解析神话阶段人类的自然观。他认为人之初，自然是最不自然的，也就是说，在人们心目中，自然是一种最具有震撼力的语言。神话是“语言必然要生的一场病”，正是因为原始人对于自然有极度的敬畏之心，或者说，自然对于他们有远比现代人严重得多的心灵冲击。缪勒时常也用我们可称为历史相对主义的观点看神话，主张神话是一个“完整思想阶段”，它在其所流传的时代里是可以理解的。^⑤

弗雷泽的《金枝》

神话学被普遍运用于19世纪的古代社会研究中。在人类学史上占据显赫地位的巴霍芬(Johann Jakob Bachofen, 1815~1887)、梅因(Henry S. Maine, 1822~1888)、麦克伦南(John Ferguson McLennan, 1827~1881)、摩尔根(Lewis Henry Morgan, 1818~1881)、库朗热，本都有神话学与古典学的素养与论述，而诸如泰勒、安德鲁·朗等曾深刻影响神话学研究的人类学家，则对神话有更专门的阐述。

这些人物从制度、法律、社会结构形态及文化诸方面展开大量比较研究，可谓是神话学比较研究法的开

① 如周作人《童话略论》[A]，马昌仪编《中国神话文论选萃》[C](上编)，北京：中国广播电视出版社，1994.48~53。

② 林惠祥《神话学》[M]，上海：商务印书馆，1934.8。

③ [英]缪勒、陈观胜、李培荣译《宗教学导论》[M]，上海：上海人民出版社，2010.56。

④ 同上，62页。

⑤ 同上，136~165页。

创者。但因他们有进化论“历史臆想”的特征，故其比较法甚为粗糙。^①

在神话学比较研究中建树更高、为后世人类学家接受更多的，非弗雷泽莫属。

《金枝》^②被认为是弗雷泽的代表作。该书的叙述围绕着上演在古罗马附近的阿里奇亚丛林里的一个古老习俗而展开的。让弗雷泽着迷的一项观察是：世界各民族都曾有过同时是祭司和王的大人物。弗雷泽认为，这种神、王合一的大人物，自身是原始人心中信仰的巫力的展现。在人类的早期，交感巫术盛行，巫师因而有可能同时握有“神权”与“政权”，成为“神王”。原始的“政教合一”，不源于后发之“宗教”中的人格神，而是与物的崇拜息息相关。被崇拜的“自然之物”被视作拥有特殊的巫力，主宰着自身与其他物的生命。弗雷泽认为，神话是巫力的理论，而仪式则是巫力的实践。在体制化的宗教中，这种巫力的理论与实践得到了继承。

在语言学的神话学研究中，欧洲学者与神话世界已形成某种双重纽带，他们一方面视神话世界（在时间和空间上远在的境界）为近代文明之母体，另一方面则又视之为比近代文明低级而不成熟的“孩童”。

弗雷泽反对缪勒等人将神话与宗教分开的观点，但他一样地将巫术—宗教这个心灵连续体视为文明的幼稚的母体，企图在其中探寻文明之根。然而，他同时深信，这个母体（即神话世界）与近代科学之间有巨大鸿沟。他相信近代科学才使他有可能真正地把握神话世界的真相，而巫术—宗教的理论与实践都不包含这种认识力量。

弗雷泽的比较人类学，与维柯的《新科学》一样，浸染着三段论。维柯用童年、青年、壮年来形容神、英雄、人的三个时代，弗雷泽用相近的一个框架来形容巫术、宗教、科学这三个阶段。这个论述的历史感被后世认为是进化论的，但弗雷泽似乎更重视不同的文化与“阶段”中人认识世界、处理其与世界之间关系的各种“智慧”。他对“迷信”与“科学”、神话与理性所作的区分过度清晰，但他对巫术、神话等我们可称为“力的信仰”的事项之研究方面，却仍最有建树。

涂尔干、莫斯的《原始分类》与弗洛伊德的《图腾与禁忌》

弗雷泽围绕巫术—神话、宗教、仪式展开的历史与宇宙论方面的论述，为人类学的神话学研究作了重要开拓。在相近的一个阶段，将认识类型的研究纳入人的社会世界的努力，也越来越受到社会科学研究者的重视。在这方面，法国社会学年鉴派的著述一枝独秀。

对于神话学研究而言，年鉴派的涂尔干（Emile Durkheim, 1858~1917）和莫斯（M. Marcel Mauss, 1872~1950）（又译“毛斯”）合著之《原始分类》^③，有着深刻的影响。该书将“原始分类”定义成具有道德或宗教性质的符号分类。涂尔干和莫斯称，“原始分类”背后包含了原始人理解世界的方式，乃为原始世界的影子。为了呈现原始世界的影子的社会性——道德性与宗教性，涂尔干和莫斯也对历史作了“分段”。他们认为，在柏拉图之前，人们仍不赋予事物间清晰界线，在“原始人”中，流行“图腾”，这些“图腾”的一致特征是，动物、人、非生命体之间的对应关系被构想为圆满的统一体。涂尔干和莫斯追溯的“人之初”时代，不是维柯说的“神的时代”，而是一个“人—物混合”的“图腾时代”。“人以类聚，物以群分”，在澳洲土著、美洲的祖尼人、苏人及中国人中，在物的分类体系中都显露着人群关系。在某些澳洲土著部落中，胞族被用来对自然事物进行分类，自身是一条自然的普遍法则。在另一个澳洲部落中，存在图腾和次图腾、氏族和次氏族的区分。而在祖尼人和苏人的部落中，图腾与方位得到了融合。中国人继承了这种图腾与方位的“感受”，有四方对应四种动物的“分类”，有人—物部分的五行观、十二生肖等等。作为社会学家，涂尔干和莫斯将分类的本质视作是社会的，他们有一种普遍的社会论，认为社会关系是逻辑关系的原型，分类本是社会的“逻各斯”。

^① Franz Boas, “Tylor’s ‘adhesions’ and the distribution of myth—elements”, in *A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883~1911*, edited by George W. Stocking, Jr., pp.131~134, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

^② [英]弗雷泽,徐育新等译.金枝[M].北京:大众文艺出版社,1998.

^③ [法]涂尔干、莫斯,汲喆译.原始分类[M].上海:上海人民出版社,2005.

与弗雷泽不同,涂尔干和莫斯认定,无论是在巫术、宗教时代,还是在科学时代,人们借以“把握世界”的概念类别,都普遍具有社会属性。

在人类学的神话学研究中,社会学解释向来影响至深。学者借助涂尔干等的论著,来诠释神话,将之视作一套以区分事物为达到社会构成的目的的方法。

在神话学与古典学领域中,对于涂尔干社会学主张,尤其是其关于宗教的社会本质的主张^①的延伸,最著名的例子之一,为英人赫丽生(Jane Ellen Harrison, 1850~1928)的《古希腊宗教的社会起源》一书。^②

对于神话学研究有深刻影响的另一学门是心理分析学,这学门的建立与弗洛伊德的开拓息息相关。

弗洛伊德著述浩如烟海,其对神话学研究最有影响的,是关于图腾、禁忌与文明方面的论述。

对弗雷泽而言,人类有一个文明认知进程,从幼稚的、宗教的到科学的。这些阶段性的进化,人类的幼年、青年和成年,可以通过神话研究来追溯,“原始人”如同儿童,不可用道德来判断。弗洛伊德则认为,人性本恶,其成长从性的自恋到成熟,分别为自恋、俄狄浦斯、潜隐、成熟四个阶段。他所谓“成熟”,便是“文明”。

弗洛伊德认为人由两部分组成——意识和无意识,之间的界线是“本我”。对弗洛伊德而言,神话为我们回到人类的前几个阶段提供了线索。

要了解弗洛伊德心理分析学对于神话学的运用,不妨读他的《图腾与禁忌》^③一书。该书考察保留在儿童时期的图腾崇拜遗迹,由此推导图腾崇拜的本来意义。图腾也是此书的主题。不过,弗洛伊德不将图腾当成分类体系,而是将之与更具有文明制约性特征的乱伦禁忌联系起来。对他而言,澳洲土著人崇拜图腾,是因为他们认为触犯图腾是莫大的罪过,而这种“罪过观”,与乱伦禁忌有关。在弗洛伊德看来,儿童最初与恋爱对象的关系是“乱伦性”的,只有到长大以后,乱伦诱惑才会消失。图腾与“塔布”(Taboo)有密切关系,“塔布”意思接近于“可怕的圣物”,是一种禁忌,是不应触犯的东西。弗洛伊德认为,人之初性本恶,也需要用规则来约束自己,图腾、塔布作为“禁忌”,表示一些原始的约束。这些约束之所以可能,是由于原始时代的人信仰泛灵论,泛灵论既是一种解释现象的宇宙论整体,又“落实”于处理人与世界之间关系的巫术方法上,到宗教阶段,集中于神身上。然而,有约束力的图腾、禁忌之类,含义是矛盾的。一方面,其存在表明,所谓“原始时代”已存在文明的禁忌,禁止杀害图腾(物)与禁止和同一图腾氏族中的女子产生性关系,两相映照;另一方面,这一规则的存在亦反映出“原始时代”存在儿童的原初欲望。

弗洛伊德心理分析学,遭到注重具体经验的人类学家马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski, 1884~1942)的批评。马氏针对其“本能论”提出了文化起源论。^④

在法国年鉴派的“第二代”中,社会学与心理学曾出现微妙的综合趋势,但面临质疑的社会学家为了维护社会学的立场,最终也选择“消化”心理学的策略。莫斯本人在其著名的论文《一种人的精神范畴:人的概念,“我”的概念》中,以社会学的理念为基准,梳理了“我”的概念的形成史。这篇论文将被心理学家视为天然的“我”的概念放在非西方与西方的广大文化领域中审视。莫斯先以美洲、澳大利亚、印度和中国的民族志资料中有关“人”的概念为例,说明古时“个人”并不永恒,且是与社会不可分割的存在,只有在西方文明中,才渐渐衍生出永恒的个体的观点。莫斯将“我”这一概念的起源追溯到古代希腊罗马世界中,尤其强调,希腊思想、罗马法、基督教、近代哲学中“人”的概念如何从“有道德意识的自我”渐渐演化为“我”。^⑤

弗洛伊德却使用一种个体主义的“人观”,他的研究也侧重解析“本能”,但从其对禁忌与文明的论述看,我们应承认,他的心理分析学向来不排斥对社会结构性因素的研究,其与人类学及社会学的分歧并非是根本

① [法]涂尔干,渠东、汲喆译.宗教生活的基本形式[M].上海:上海人民出版社,1999.

② [英]赫丽生,谢世坚译.古希腊宗教的社会起源[M].桂林:广西师范大学出版社,2004.

③ [奥]弗洛伊德,赵立玮译.图腾与禁忌[M].上海:上海人民出版社,2005.

④ [英]马林诺夫斯基,李安宅译.两性社会学[M].上海:上海人民出版社,2003.

⑤ [法]毛斯,余碧平译.一种人的精神范畴:人的概念,“我”的概念[A].毛斯.社会学与人类学[C].上海:上海译文出版社,2003.171~198.

性的。也因之,他的思想先浮现于美国文化人类学的“文化与人格学派”中,^①后又为列维-斯特劳(Claude Levi-Strauss, 1908~2009)所采用。^②

列维-斯特劳

从理论的观点来看,50年来这方面的形势无所改观,即仍然是一片混乱。神话仍然被各种矛盾的方法作着漫无边际的解释,作为集体的梦,作为一种审美的表演,或者作为宗教仪式的基础。神话的形象被当作是人格化的抽象、神话的英雄或沦落的神。^③

这是列维-斯特劳在《对神话作结构的研究》一文中对他之前的神话学所作的尖锐批判。

对于20世纪下半叶以来的人类学来说,对既往研究又持批判的列维-斯特劳,其神话学之影响,本该比现状高。然而,在他的神话学论著出版之前,民族志传统与社会学思想已在人类学界深入人心,不无遗憾地使描述神话学在地位上远超比较和理论神话学。故而,列氏虽抱负极高,但其重要著述,常为人们所忽视或误解。

要了解列氏的学术渊源,可从了解他的人生开始,而贝多莱所著《列维-斯特劳传》^④堪称一部人生史佳作。

列维-斯特劳先有反叛年鉴派之意,但在20世纪40年代,他有回归于它的表现。列维-斯特劳将人类学设想为不同于哲学的“另类哲学”。他的民族学有经验的本质,他沉浸于探究不同文明的内在逻辑,却又坚持普遍主义原则。列维-斯特劳出名的研究是亲属制度方面的。不过,后来,他的论述集中于神话学、美学等。到20世纪50年代,他坦言了他的理论与卢梭思想的渊源。

在分析方法上,列氏的结构神话学受语言哲学启发颇多。^⑤

与涂尔干同代的瑞士语言学大师索绪尔(Ferdinand de Saussure, 1857~1913)曾区分 idea(观念)、word(词)、real world(真实世界),主张语言学重点考察观念与词汇之间的差异的关系,消解经验主义所集中考虑的词汇与真实世界的关系。他认为个别词的意义是在一个更大的关系体中产生的,语言现象是一种无意识,词要在系统中理解。

列氏的结构主义先与索绪尔这一说产生了联系,不过,这一学说在局部上与前苏联普洛普(Vladimir Propp, 1895~1970)的形式主义神话学之间也有相通之处。

普氏侧重关注句式,研究的专长是民间故事。普氏继承歌德的诗歌传统,但其研究亦如语言哲学那样,区分深层和浅层结构。普洛普把深层结构看成抽象的句法体系,通过句子的叙事的功能表现行动。

另一个对结构主义有贡献的俄罗斯人是巴赫金(M.M. Bakhtin, 1895~1975)。他先于列维-斯特劳把 syntagmatic(句法性)和 paradigmatic(范型性)糅合在一起,关心叙事中主人公和文本结构关系之分析。

对列维-斯特劳有最直接影响的是雅各布逊(Roman Jakobson, 1896~1982)。雅氏的贡献在于空前强调了语音研究。他认为词自身是一个体系,其声音的构成和语义的构成本身就是体系化的。与注重研究句子和意义体系的索绪尔不同,雅各布逊认为,任何一个单词都有这个体系,由几个字母构成一个词,字母之间的组合不是随意的。这点导致范型性的结构主义和句法性的结构主义之分。

① Ceza Roheim, *Psychoanalysis and Anthropology: Culture, Personality, and the Unconscious*, New York: International Universities Press, 1950.

② 列氏称,他有三个学术上的“情人”,即地质学、麦克斯及弗洛伊德。见叶舒宪编选《结构主义神话学》[C],西安:陕西师范大学出版社,1988.48~88.190~205.

③ [法]列维-斯特劳,谢维扬、俞孟宣译.对神话作结构的研究[A].列维-斯特劳.结构人类学[C](上卷).上海:上海译文出版社,1995.222.

④ [法]贝多莱,于秀英译.列维-斯特劳传[M].北京:中国人民大学出版社,2008.

⑤ [法]列维-斯特劳,谢维扬、俞孟宣译.语言与社会法则的分析[A].列维-斯特劳.结构人类学[C](上卷).上海:上海译文出版社,1995.59~71.

列氏也因袭了莫斯关于民族学的一些论点,尤其是其关于物质性与心理学的论述。^①

相对于民族学,列氏对社会学的兴趣少些。他用结构语言学方法修改葛兰言(Marcel Granet, 1884~1940)历史和神话“混一”的方法,引申了语言学的传统和美国学派人类学,借用英国的体制为形式,使结构人类学有了法国学派自己的关注。

在神话学上,列维-斯特劳斯所用的资料,大多来源于美国人类学家的美洲神话学研究,其理论思考,也深受美国现代人类学之父波亚士的有关论述之启发。^②

列维-斯特劳斯的亲属制度理论的主要关注是,在某些社会中,人们极端景仰舅舅,在另一些极端类型里,人们极端重视父亲。在重视父亲的社会中,人们与舅舅的关系疏远,在景仰舅舅的社会中,人们越重视舅舅,越跟父亲疏远。这两极之间有无数变体。

列氏认为,父亲的出现,是文明的关键。在他看来,早期神话有一种挣扎,舅权和父权是挣扎的主线,而与此相关,这一挣扎的本质是亲属制度的,是人生于一还是生于二,或者生于同(autochthony)还是生于异(alterity)的对立统一。^③

由于列氏对人类学的想象多来自卢梭关于“文质彬彬”状态的思考,因之,他对于制度化的宗教并不十分有兴趣。^④

列氏认为人与物两相映照,为人类思维的普遍形式。他将民族学的文化与自然之间关系的思考与科学联系起来,认为,神话是有关世界、实在、人的来历及生活的理论,也是社会生活中观念、风俗和体制存在理由之解释。在神话中,人类学家可以发现人类心智的共同逻辑。

列维-斯特劳斯的神话学论著丰厚,在其1963年至1971年间出版的四卷本《神话学》中,对于神话的“逻各斯”进行了有层次的分析。

列氏拒绝接受古典人类学将科学与神话对立看待的观点,尤其是拒绝接受他的法国民族学前辈列维-布留尔(Lucien Levy-Bruhl, 1857~1939)有关“原始思维”截然不同于科学的看法。^⑤他认为,“神话思想中的那些逻辑与现代科学中的逻辑是一样的”。^⑥

《神话学》第一卷《生与熟》探究神话的“性质的逻辑”(如生与熟、新鲜与腐烂、干与湿),第二卷《从蜂蜜到烟灰》进入神话的“形式的逻辑”(如虚空与充实、内与外、包含与排除),第三卷《餐桌礼仪的起源》探究神话的“命题的逻辑”(如亲近与疏远、内婚制与外婚制),即“关系的关系”,第四卷《裸人》从神话的多元进入“惟一的神话”。^⑦以美洲神话的“多元一体格局”为案例,列氏论述了文化与自然部分的思维模式如何贯通于古今,决定人们如何处置其与世界之间的关系,及如何处置人与人相互之间的关系的方式。

以上论著的纲要先已发表于《人类学讲演集》^⑧中,《人类学讲演集》,反映了列氏神话学的总追求。天、地

① [法]列维-斯特劳斯,余碧平译,马塞尔·毛斯的著作导言[A].毛斯.社会学与人类学[C].上海:上海译文出版社,2003,1~28.

② Franz Boas, “The mythologies of American Indians”, in A Franz Boas Reader: The Shaping of American Anthropology, 1883~1911, edited by George W. Stocking, Jr., pp.135~157, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

③ [法]列维-斯特劳斯,谢维扬、俞孟宣译.对神话作结构的研究[A].列维-斯特劳斯.结构人类学[C](上卷).上海:上海译文出版社,1995.221~248.

④ [法]列维-斯特劳斯,俞孟宣、谢维扬、白信才译.让-雅克卢梭:人的科学的奠基人[A].列维-斯特劳斯.结构人类学[C](第二卷).上海:上海译文出版社,1999.38~49.

⑤ [法]列维-布留尔,丁山译.原始思维[M].北京:商务印书馆,1994.

⑥ [法]列维-斯特劳斯,谢维扬、俞孟宣译.对神话作结构的研究[A].列维-斯特劳斯.结构人类学[C](上卷).上海:上海译文出版社,1995.248.

⑦ 关于列氏所著四卷《神话学》,参见周昌忠.译者序[A].列维-斯特劳斯.神话学[C](四卷).北京:中国人民大学出版社,2007.1~6.

⑧ [法]列维-斯特劳斯,张毅声、张祖建、杨珊译.人类学讲演集[C].北京:中国人民大学出版社,2007.

及作为人类文明创造的火三者之间的关系,是列氏神话学集中关注的问题。在列氏看来,这实为自然与文化之间的关系,是自然向文化过渡的历史进程中长期存在的结构张力。矛盾的解决办法通常来自矛盾的另外一方,即“他者”,如相对于火的水,或相对于男人的女人,但神话表达的矛盾,因是由文明脱离于自然而来,故不可能“回头”。

结构语言学的三个“关键词”——idea、word、real world——可译为“观念”、“词”与“真实世界”。此三词,实可理解为心、词、物。在列维-斯特劳那里,此三个“变项”转化为两个,他把词与心的结合视作文化,将物视作自然。

结构神话学有三个核心关注:祭祀、农业、女人。祭祀是火,女人也是火,也可能是炉子。列维-斯特劳主要涉及的是农业和女人,祭祀涉及得少。

《人类学讲演集》是列氏讲课材料的汇编。该书用列氏的框架驾驭来自世界各地的民族志材料,用物自身的语言来表露心灵,而心也表示“社会”。该书展现了列氏比较研究的风范。如在有关“亡灵的探访”的阐述中,列氏说,人与他们的祖宗形成过两种关系:一种是让祖宗和自己无关,另一种是害怕祖宗,又期待祖宗能保佑自己。^①

《嫉妒的制陶女》^②也是列氏神话学中的一部重要之作。该书通过繁复的分析表明,神话从经验领域中汲取了潜在特性的符号,运用这些符号加以“运算”。神话中出现的嫉妒、制陶、夜鹰、嫉妒、粪便、流星等等符号之间表面上毫无关系,其实只要加以比较与联想,便能发现它们反映着人脑的二元对立思维结构,这种思维结构既是自然科学式的,又是社会道德式的。

书中,列氏围绕着南美部落希瓦罗人的神话将一种工艺(制陶)与精神情感(嫉妒)、物(夜鹰)联系在一起的事实展开思考。通过广泛的比较研究,列氏发现,相距甚远的不同地区,在神话的结构和内涵内容上有着惊人的类似性,而这一相似性背后,除了地区之间的人文关系之外,还隐藏着神话的深层观念逻辑。

《嫉妒的制陶女》一书,除了有语言学 and 数学的特征之外,还有精神分析学的“阴影”。弗洛伊德基于比较神话学与民俗心理学提出的文明论,对于列氏有深刻影响。弗洛伊德将神话学与宗教学研究纳入了心理学的范畴,以人的内在情感、欲望、压抑,解释社会与文明的缘起症结。他以俄狄浦斯情结为“原型”,呈现了人类史上种种献祭仪式与罪感之间的关系,认为这类仪式有着罪恶与赎罪的双重性。列维-斯特劳斯的《嫉妒的制陶女》则集中分析南美洲印第安部落希瓦罗人的创世神话,将弗洛伊德的“道德语言”化为人与物互为隐喻的“结构语言”,以之为表达方式,呈现文明诞生阶段嫉妒所起的关键作用。

列氏关注不同类型的文化之间的相互转换。他的《乘着太阳和月亮的独木舟去旅行》^③一文,集中探究了转换的线索。该文处理河流、独木舟及太阳、月亮在神话学中的意义。神话中的河流是双向流动的,区分不同区域世界,自东而西的河流,属于上部世界,自南而北的河流,属于下部世界。独木舟属于旅行与出征之事,与身体的摧毁与繁殖、火与农业的“对立”是一致的。太阳与月亮的关系是亲属制度式的,如夫妻、兄弟,也是天体和身体器官之间位置对应的表达。

从神话学和心理分析学入手开拓人类学理论视野的,还有英国的福忒斯(Meyer Fortes, 1906-1983)。他在《西非宗教中的俄狄浦斯与约伯》一书中提出,可以从希腊神话中提炼出有普遍解释力的概念。^④列维-斯特劳斯的努力表面与之相近,但本质上是与之有别的。

列氏并不赞同在古希腊寻找普遍概念,而是致力于通过“其他文化”的广泛研究及比较联想来抵达心灵深处,发现共同的“逻各斯”。从神话的“人—物混杂”中,列氏摸索出一种与科学相通的民族学。他认为许多“科学创造”在卢梭说的“文质彬彬”的时代中即已产生,此后的发明,不过是那个阶段的发明的延伸。无论是

① [法]列维-斯特劳,张毅声、张祖建、杨珊译.人类学讲演集[C].北京:中国人民大学出版社,2007.233-236.

② [法]列维-斯特劳,刘汉全译.嫉妒的制陶女[M].北京:中国人民大学出版社,2006.

③ [法]列维-斯特劳,周昌忠译.乘着太阳和月亮的独木舟去旅行[A].列维-斯特劳,餐桌礼仪的起源[C].北京:中国人民大学出版社,2007.

④ Meyer Fortes, Oedipus and Job in West African Religion, Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

自然科学还是人文科学,都无法超越那个似乎既已成为往事的年代出现的结构。这个结构有其内在矛盾,即它既有亲近于自然的一面,又有脱离自然成为“人文世界”的大势。神话集中反映了这一结构矛盾。因为有这样的信仰,列氏在诸如《乘着太阳和月亮的独木舟去旅行》之类的论著中,才特别将天上之物、地上之物与人三个领域联系起来看待,用神话中本有的“对立统一”思想来呈现自然与文化的关系。

在这个意义上,列氏与弗雷泽的观点是对反的:后者认为,以“逻各斯”为基础的科学理性,不同于神话—宗教这个“连续统”,而列氏则认为,“逻各斯”是可在“他者”——那个“连续统”——中发掘到的,只不过是,为了认识的需要,认识者必须置身于这个“他者”之外。

韦尔南

古典学的任务,是“利用科学的方法来复活那已逝的世界”。^①这一“复古”的使命,也是神话学所担当的。但神话学意义上的“已逝的世界”不同于古典学意义上作为整体的希腊—罗马文明。它要么是神的时代,要么是“文质彬彬”的时代。有的神话学诠释者认为神话是最古老的宗教,是神祇与秩序的“虚拟现实”;有的神话学诠释者则认为,神话是文化与自然关系的一个特定阶段的表现。

列维-斯特劳斯在神话学上有双重旨趣:他既想揭示人—物、自然—文化未彻底割裂阶段人的世界想象之特征,又想指出,人群与人群之间的交换关系是“社会”的本质。

这一神话学论说的观念,来源于卢梭的“自然人”概念,与强调神话是最古老的宗教那一说形成了对立。

其神话学的资料多来自对“无文字社会”(如列氏笔下的美洲)的民族志描述,因之,其神话学不同于那些与古典学相配合的神话学(这种神话学显然自视为古典学的一个组成部分)。

列氏对神话展开的比较与关联的研究,有助于我们把握“混沌”阶段“道法自然”的文化生成原理,也有助于我们把握宏观区域内部区分与联系形成的原理。这对于中国神话学的展开,有特殊意义。

清末以来,我国神话学论述多数集中于民族论述,对神话学中历史与神话、人与物之间关系的论述关注得相对少得多。究其原因,这一方面是因为“民族精神”的重建,成为“后帝制中国”学人自认的文化使命,另一方面则是因为中国文明并不注重“分析”。^②中国文明时间感很强,历史发达,但在宇宙论上接续了“原始人的世界观”。有这一特色的中国文明,很难用神话—历史、人—物二分的观点来研究,很难用“民族精神”的概念来概括。而对于这一文明之特征的研究,列氏的诠释是有重要意义的。^③

列氏结构神话学追求文化与自然的平衡关系,批判文明中心论,其研究焦点是“无文字社会”的心灵。与之不同,另一些结构神话学家致力于神话的宗教—道德内涵之诠释。

在《恶的象征》^④中,利科(Paul Ricoeur, 1913~)提出,古代宗教是以神话的形式出现的。神话是表达亵渎、罪、有罪这些东西的特殊语言,神话把人的体验凝聚为原型,以故事为形式对人的体验加以道德化。神话叙述的是人的沉沦与拯救、罪的起源与终结。神话叙事有创世戏剧型、悲剧型、堕落型、灵魂放逐型,分别以苏美尔阿卡德的神统纪神话(这类神话将神的起源放在世界的形成之前,叙说恶的原始与创造秩序的作用,致使人们相信国王是诸神的奴仆,宇宙等同于国家)、古希腊悲剧神话(在这类神话中,神既善又恶,既会“劝

① [德]维拉莫威兹,陈恒译.古典学的历史[M].北京:三联书店,2008.1.

② 梁启超.中国历史研究法[M].上海:上海古籍出版社,1998.

③ 从19世纪早期到20世纪早期100年间,欧洲汉学界有不少中国早期神话的译述。在这个阶段中,法国、俄罗斯、德国汉学家,对于《尚书》、《山海经》、《诗经》、《列子》等著作有浓厚兴趣,也将这些古代文本译为欧洲语言。(参见叶舒宪《中国神话的特征之新解释》《中国社会科学院研究生院院报》2005年第5期)以神祇、英雄、人三段式来理解神话的欧洲人在译解本不存在神话—历史、人—物二分的“中国神话”,其措辞必定有许多值得推敲之处。这些“文化的翻译”包含的矛盾若得到揭示,则可为比较神话学提供良好的素材。

④ [法]里克尔,公车译.恶的象征[M].上海:上海人民出版社,2005.

善”,又会将人引入歧途,左右人的是“命运”,“自由”不过是与“命运”对抗)、亚当神话(这类神话把恶的起源归咎于一位人类始祖,叙说人的堕落如何导致人的苦难)、古俄耳普斯教(这类神话创立了灵魂和肉体二分的模式)为代表。

另一位对神话学有重要建树的古典学家兼人类学家韦尔南(Jean-Pierre Vernant, 1914~2007),承认列氏“混沌初开”观点的意义,但主张在神话的“第二个原点”上作发挥。这“第二个原点”即为众神时代向英雄时代的转变。他的《众神飞颺——希腊诸神的起源》^①开端论述的是原始的“卡奥斯”(即“混沌”)宇宙混一阶段如何退让于区分,接着,论述了诸神之战及人神区分的形成。在韦氏那里,神话学成为不同层次的文化区分形成过程的分析:会吃东西的动物怎样沿着食物生与熟分化出人与兽,火在当中如何起到关键作用,献祭怎样区分人与神。

中文世界韦尔南的译本已颇丰,除了《众神飞颺》这样的小书之外,尚有《希腊思想的起源》^②、《神话与政治之间》^③及《古希腊的神话与宗教》^④。这些译本,展现了韦尔南神话学思想的丰富内涵。

古希腊神话呈现的“文明进程”,在韦尔南对赫西俄德(Hesiod)的《工作与时日》^⑤的研究中得到了解释。该文据诗人作品中黄金、白银、青铜、黑铁诸时代及种族的区分,揭示神话的本质,叙述不朽、有限人生与半神半人的英雄三种人“存在方式”之间的历史关系。

韦尔南集中研究的是希腊的神话、宗教与思想,也光大了结构人类学关于交换、亲属制度与物质文明的有关看法。关于不朽之神与人之间的关系,他认为这既有献祭式的奉献与接受的“开放性交换”,也有两者之间的相互欺骗。韦氏似乎也特别强调解决神话论述的“生于一”到“生于异”的转变问题,对于神话中的晚期时代女人的出现尤其关注。在赫西俄德的《工作与时日》中,妇女的角色得到渲染,这个“妇女”就是潘多拉,她兼具善恶两面,位于人神、神兽之间,可谓是道德问题的原点。神话学关心几个关键概念:女人、祭祀、农业和火。在韦尔南笔下的希腊社会中,女人外善内恶,祭祀一方面是开放的,一方面是掩饰性的;农业使人有吃的,但劳动会使人早衰,火更明确,对人如此重要,不过却是偷来的。上古道德如何诞生,同样是韦氏关心的问题。

韦尔南先受到历史心理学家伊尼亚斯·迈耶松(Ignace Meyerson, 1888~1983)的影响,后又结识了路易·热尔奈(Louis Gernet, 1882~1962),为其希腊研究所吸引。他探究了古希腊人从宗教世界走向理性世界的进程。作为自由麦克斯主义者,他对于古希腊人的公私观、劳动观及永恒观有着天然的兴趣。

韦尔南的神话学,也间接与汉学家葛兰言的思想形成了关系。葛兰言是法国年鉴派第三代领袖。他同两个人交往甚密——希腊学家热尔奈和历史学家布洛赫。热尔奈的儿子谢和耐(Jacques Gernet, 1921~)跟葛兰言学汉学,后成为汉学大师。韦尔南专攻希腊学,受热尔奈的影响很深,而一定也从他那里了解到汉学的重要意义。

葛兰言的思想与顾颉刚关系密切。顾颉刚说上古中国的历史是传说,并由此认为它们是可疑的。^⑥但葛兰言认为这并不表明它就是可疑的,他相信,中国的许多史书,确是孔子之后制作的,但通过神话学、社会学与历史学的结合研究,我们可以认识史书记述之前的“历史”的。^⑦

葛兰言的一个大的建树在于展示了神话学研究和历史研究结合的可能。

神话、传说和民间故事,是一组容易混淆的相关类别。一般我们用两个标准来区别神话、传说和民间故事,第一个标准是“被认为是真的”,第二标准是“与现在一样”。沉浸于神话世界中的人认为,神话是真的,但它不同于现在的世界。而传说也被认为是真的,但它与现在的世界相同。民间故事则不认为是真的,但它与

① [法]韦尔南,曹胜超译.众神飞颺:希腊诸神的起源[M].北京:中信出版社,2003.

② [法]韦尔南,秦海鹰译.希腊思想的起源[M].北京:三联书店,1996.

③ [法]韦尔南,余中先译.神话与政治之间[M].北京:三联书店,2001.

④ [法]韦尔南,杜小真译.古希腊的神话与宗教[M].北京:三联书店,2001.

⑤ [古希腊]赫西俄德.工作与时日:神谱[M].北京:商务印书馆,2009.

⑥ 顾颉刚.中国上古史研究讲义[C].北京:中华书局,1988.

⑦ 李璜译述.古中国的跳舞与神秘故事[M].上海:中华书局,1935.

现在的世界是相同的。^①

这些都牵涉到历史。历史被认为身处神话、传说和民间故事之外,不过,人们似乎也用判断后者的两个标准来判断它。历史也被认为是真的,但它与现在的世界不同。如此说来,在人们眼中,神话与历史有相通之处。

“被认为是真的”这一标准,意味着“真实性”,而“与现在不一样”,则意味着时间性的差异。

神话学关注的核心问题之一即是:到底我们应该说神话是现实的影子,还是应该说现实是神话的延续?过去有神话学家认为神话是历史的影子。有人解释说,这是因为神话没有被文字完整书写,而历史则是以充分的文献记载为基础的。

相关于神话与历史,从20世纪初以来,人类学界就一直认为,真正的神话是口述的,不同于书写下来的历史。

人类学家认为,历史是有时间性的,而神话是无时间性的,历史是文字性的,而神话是口述性的。

葛兰言以中国上古文明为案例,说明口述史与文献史的观念若得到综合,神话学、历史学和宗教学研究,可能出现一个令人兴奋的局面。

与葛兰言相关的,有杜梅齐尔(Georges Dumézil,1898~1986),此人倾慕葛氏。葛兰言从中国研究中提炼出一个“希腊罗马神话的东方他者”,十分注重研究上古时期中国的“礼教”,而杜氏却无缘于东方,故专注于西方,其研究集中于印欧语言、神话与宗教,他以结构方法,揭示了印欧模式的基本特征——王、祭祀、生产者大众这“三重功能”。^②

韦尔南的神话学与葛兰言的主张,有着某种值得追究的关系。

尽管韦尔南和列维-斯特劳斯同为结构主义者,但二者之间存在鲜明差异。韦氏强调,研究神话要有三个步骤:其一,从文本本身看神话叙述的时代,将时代视作一种“语法”;其二,考察同一神话的不同版本,处理语词和观念的差异;其三,通过神话学进行文化和观念形态的分析,把神话文本放到当时社会情景中分析。在这三点中,第二点是列氏强调过的,其他两点则具有韦尔南自身的特色。

对于政治理性的起源的关注,使韦尔南自觉或不自觉地在时代的叙述上重新采纳了维柯神话、英雄、人“三段论”的基本框架。这就使他在思想方法上与因袭卢梭“自然人”主张的列维-斯特劳斯有了不同。

伊利亚德与巴赫金

人类学家对于宗教的“实在性”总有怀疑。^③虽则如此,他们却不是“同一伙人”,他们围绕着到底如何理解“神圣”而分化为“神圣论者”与“物质论者”两类。不是说那些采取神的时代、英雄的时代、人的时代看法的人类学家都属“神圣论者”,也不是说那些采取“文质彬彬”看法的都属“物质论者”,人类学家各自的观点,其实都有相互掺杂之处。以弗雷泽为例,他的历史解释确有以人类为中心的“科学主义”的嫌疑,但他在具体论述中显然透露出某种对于神话与宗教时代的向往。以法国结构神话学为例,这个“派别”内分为列氏的“人一物一体”的神话学及以宗教文明研究为中心的神话学,其中,前者似有更多“物质论”的特征,后者更多表现出某种宗教学的特征,但二者对于宗教的态度,都具有逆反性特征。

人类学行内之人会坚信只有自身是最懂得“从文化的局内理解文化”的,而行外之人则会认为,将神话、宗教这些“神圣之事”化约为“文化”,实乃是一种“宗教虚无主义”。

对于神话、象征、宗教、仪式、语言学、比较人类学、社会学、心理学、结构主义的诠释,似都无法摆脱一个问题之纠缠:倘若人类学家自视为一群有本事“从文化的局内理解文化”之人,那么,他们是否因之有本事“从

① 王铭铭.葛兰言(Marcel Granet)何故少有追随者?[J].民族学刊,2010,(1)(创刊号).

② [法]埃里邦·孟华译.神话与史诗——乔治·杜梅齐尔传[M].北京:北京大学出版社,2006.

③ 怀疑并非一无是处,它的优点有二:其一,让我们更易理解那些弥散于生活中的神话、象征、仪式;其二,复原神创论之外的世界观的重要历史与现实地位。

宗教的局内理解宗教”？

人类学相关于神话、宗教、人事的研究，面对着来自宗教学的挑战。

在宗教学中，一个最值得人类学研究者考虑的“宗教学因素”似为伊利亚德(Mircea Eliade, 1907~1986)。此人出入于“宗教人”的世界，企图“从宗教局内理解宗教”，对于神话，他也作了重要论述。

伊氏认为，古人置身于宇宙韵律中，将历史想象为宇宙韵律的一部分，而现代人则只能从己身与抽离于宇宙韵律之外的历史之间的关系中寻找定位。神话学与比较宗教学若说有什么意义，那么，这便是，它们能使我们回归于古人的思想世界中。伊氏的这一“宗教论”是开放的，它超越于犹太—基督教传统。伊氏关注的，亦超越“神的时代”，涉及广义上的“古时候”的种种神圣感受。这可谓是基于神话学的想象而来的，他认为，在古人眼里，人之造物及行为，范型都源于初始时期之“天启”，此类范型，由外而内，因之超越社会。

关于神话，伊氏有“永恒回归的神话”之说。此说接近列维-斯特劳斯之“无时间论”，其意涵为，“旧社会”有对历史时间的抵御之心，其人之存在，乃为对事物起源的神话时代的周期性的回归。回归于神话的社会由是摆脱了历史(时间)，人们心境不同于我们，生活于这些社会中的人们，心都放在过去，他们反复回归于“原型”，“神话保存并传递典范或范例，它促使人的活动与之呼应。藉着神话时代启示给人的这些典型，宇宙与社会便周期性地再生。”^①

伊利亚德对“神圣”一词作了重新定义，认为，在古人那里，有一种不同的“存有论”(ontology)。人们相信，某些特殊之物，一旦成为外力之容器或表现，便获得其“神圣性”。神话学意义上对于物的“他者”的“圣化”，与人类学意义上对于人自身行为的圣化，力量都源于“超越”，而“超越”就是对于“他者”的服膺，对于神话中初始时期的回归。表现神话中初始时期的世界情状的，可以是如地上的山岳、树木等“自然物”，也可以是神殿、寺院与圣城，这些凸显之物，从仿造神话的黄金时代的天界而来，之所以为人们所膜拜，是因为它们使人所处的世界与超越大地之上的“原型”有了某种相似性。^②

“神圣”既在人界之上，又在人界的中心，既高于人，又对人的世界的开辟与再生提供无穷的源泉。所谓“神话”就是对天、大地、万物、人的上下关系秩序的呈现。^③

伊利亚德论及了天上、地上、人间诸事，但仍将神圣与诸神联系起来。他说：“人类通过对神圣历史的再现，通过对诸神行为的模仿，而把自己置于与诸神的亲密接触之中，也即是置自己于真实的和有意义的生存之中。”^④这种注重复原神圣秩序及诸神“原型”的神话学，不同于现实主义文化论。

要理解伊利亚德的思想，不妨从他的“对立面”巴赫金的现实主义理论入手。

巴赫金的论述与伊利亚德所表达的意思，形成了鲜明的反差：伊氏侧重关注广泛包括祭祀、舞蹈、战争等的仪式，认定种种人的种种仪式行为，都是对于神话原型的模仿或重复；巴赫金则更关注狂欢节，在其眼中，节庆不同于日常生活，但其对于生活的意义，不在于使之周而复始，回归于神话原型，而是一种对于闭锁的点到，狂欢节破除社会边界，不受规矩限制，君臣平时相分，此时都参与其中，放弃等级关系。^⑤

在巴赫金看来，对秩序与神圣的“去魅”，是狂欢节的精神，而这一精神，在小说体中表露得最为显然。

巴赫金对史诗作了深入研究。^⑥在他看来，史诗中的神话“时间上的特征和价值上的特征……融为一个整体……一切参与这一过去的事物，借此也便具有了真正的重要性和价值。”^⑦因之，史诗是“封闭的，如同一

① [美]伊利亚德,杨儒宾译.宇宙与历史[M].台北:联经出版事业公司,2000.13.

② 同上,6~7页.

③ 同上,23~28页.

④ [美]伊利亚德,王建光译.神圣与世俗[M].北京:华夏出版社,2002.118.

⑤ [俄]巴赫金.拉伯雷的创作与中世纪和文艺复兴时期的民间文化[A].巴赫金.巴赫金全集[C](第六卷).石家庄:河北教育出版社,1998.

⑥ [俄]巴赫金.史诗与小说[A].巴赫金.巴赫金全集[C](第三卷).石家庄:河北教育出版社,1998.505~545.

⑦ 同上,519页.

个圆圈,内中的一切都是现成的”、史诗世界“没有未来的考虑”。^①此外,史诗中的人物形象刻板,缺乏性格的内在丰富性。相比而言,在小说体中,史诗的单调被破除了,人物形象也产生巨大变化,其性格可以是属于己身,亦可源于他人,叙述结构变得空前地以复调思维为特征。

被伊利亚德崇尚为对现代人有裨益的神圣,得到了相反的评价。

对于古典学与神话学共同追思的“希腊化”阶段,巴赫金所作的判断更是负面的。他认为那个时代的希腊文明,存在着“闭锁”和“集中”倾向。在《长篇小说话语的发端》^②中,巴氏说:

在希腊人生活的那个历史时期,亦即在语言方面较为稳定的单语时期,他们的一切情节、一切指物表象的材料、一切基本的形象、情感和语调等,都是在他们本族语的土壤上诞生的。所有外来的东西(外来的东西是很不少的),在闭锁的单语那种强大的自信的氛围中完全被同化了,因为单语对异邦世界的多语抱着一种鄙视的态度。正是从这个自信而不容置疑的单语环境里,产生出希腊人的伟大的直接的体裁,即他们的史诗和悲剧。这些体裁反映了语言的集中倾向。^③

巴赫金并没有对古希腊彻底失望,而是抱着某种热情,在它的历史中寻找神话、史诗、悲剧之外的可能。他认为,尽管当时的体裁不具备到文艺复兴时期才充分兴发的复调特征,但在希腊的“底层民众中间,讽刺滑稽化的创作也繁荣起来,它保存了古代语言斗争的痕迹,又从不断发生的语言瓦解和分化过程中获得滋养。”这些“杂语”的存在,必定使“认为只有一种语言的神话,和认为只有一个统一语言的神话”“同时破灭”。^④

作为一个现实主义者,巴赫金将狂欢节与小说的“解放”追溯到古老的民间文化,他视叙述神祇力量与英雄业绩的史诗与悲剧为闭锁的“单语”。这一观点,与同是麦克斯主义者的韦尔南大相径庭,后者深信,英雄这一人物形象滋养了政治理性。

巴赫金与伊利亚德的理论,在一个重要的方面是相通的,这就是,二者都认为,正是外来的“他者”构成“内在的土壤”的条件。但也是在这点上,二者的理论有严重分歧。与坚持用神圣来定义“他者”的伊利亚德不同,巴赫金质疑神圣历史的价值,认定,与神话一样,宗教是“语言的集中倾向”的集中表现。在他眼里,“他者”不是宗教学意义上的神圣,而是具体的、非希腊的、东方的“多语”或“复调”,这本是希腊化面对的事实,却为希腊的主流体裁所压抑。

巴赫金对于神话的“去魅”,折射出伊利亚德神话的宗教学诠释的总体特征——它是一种“反去魅”的、理解的神话学。

“诗歌是一种非得蒙受歪曲否则便不能翻译的言语,而神话的神话价值却在哪怕是最糟的翻译中也保存着。”^⑤列维-斯特劳斯指出:对诗歌,哪怕我再想真实地把握其原来意义,曲解也是必然的,而对神话,即使我们再不解其背后的文化,再不了解其表达的真实,也能体会到它是神话。神话的本质在于它本身——它是“故事”,是一种高超的语言,这种语言脱离一般的逻各斯,在一个特别高的水平上发挥着交流的作用。“神话是语言,要让人知道,神话就必须被说出来”,它又是言语的一部分,它有语言的时间可逆性,也有言语的时间不可逆性,因之,是“第三种时间系”——“神话总是涉及被说成是很久以前就发生的事情。但使神话获得操作价值的乃是,被描述的这种特殊的模式是不在时间中的,它说明现在和过去,也说明未来。”^⑥

① 同上,518页。

② [俄]巴赫金:《长篇小说话语的发端》[A]. 巴赫金:《巴赫金全集》[C](第三卷). 石家庄:河北教育出版社,1998.464~504.

③ 同上,486页。

④ 同上,488~489页。

⑤ [法]列维-斯特劳斯,谢维扬、俞孟宣译:《神话作结构的研究》[A]. 列维-斯特劳斯:《结构人类学》[C](上卷). 上海:上海译文出版社,1995.225.

⑥ [法]列维-斯特劳斯,谢维扬、俞孟宣译:《神话作结构的研究》[A]. 列维-斯特劳斯:《结构人类学》[C](上卷). 上海:上海译文出版社,1995.224~225页。

在列氏提出神话是 *mythos* 与 *logos* 之间(而非之外)的“第三类”的观点之前,西方有将神话视为逻各斯的对立面的做法。

无论是维科的精神史的时代,缪勒的神话语言学,还是弗雷泽的巫术论或列维-布留尔的非科学的“互渗律”,都有二元对立的倾向。以精神史、语言学及人类学为方式将神话推到逻各斯的对立面,不是出于恶意,恰相反,对神话“诗性思维”(维科)、对“整体思想”(缪勒)、巫力与神性(弗雷泽)的信仰之心灵价值的诠释,及基于原始思维与科学理性的对照提出的“他者论”(列维-布留尔),都是对神话之珍爱的表现。

在现代西方人类学中,德国和美国人类学惯用“文化”概念,法国和英国人类学惯用“社会”概念,前者倾向于相对主义,后者则为普遍主义的社会科学(这种社会科学的构建,除了社会学家之外,也得到了以弗洛伊德为代表的心理分析学家的参与)。但正是在这两个概念谱系下,神话与逻各斯之间的对立遭到质疑。神话与宗教的缪勒式对反,到了弗雷泽那里得到消解,而弗雷泽对于神话—宗教这个连续统与科学理性之间的界分,到了涂尔干和弗洛伊德那里也遭到了抛弃(涂氏认为社会性贯穿于神话、宗教与科学的观念形态与行为中,而弗氏则认为“本我”与“超我”的张力贯穿于所有人生中)。

认为所有的民族都有其文化,与认为所有的社会都有其共有的“表象”与“良知”,这两个观点,为神话在逻各斯世界中找到了一席之地。

而正如列氏不断重申的,对于他的“第三类”观点起到启蒙作用的,既有语言哲学的方法,还有卢梭的“文野之间”的境界之说。不过,若无文化的与社会的人类学,则结构神话学亦难以出现。

“文化”与“社会”这两个概念在人文科学与社会科学中成为“关键词”,还带来一个副产品,即,宗教世界可以被放在非宗教性的状态中考察。在将神话列为语言与时间的“第三类”时,列维-斯特劳斯其实也同时将神话的宗教领悟化约成宇宙观的逻各斯式的方程式。还是有人类学家“同情”宗教,但是,他们的“同情”通常也是他们对于文化或社会的必然性与合理性的“再确认”。即使是韦尔南这样重视研究神话的宗教性的结构神话学家,也相信无论是神话,还是宗教,都应放在其存在的“社会背景”中分析。在这样的大背景下,诸如伊利亚德的理解的宗教学,并未真正得到人类学家的理解。近期西方人类学对于巴赫金的“民间文化”理论的重新发现,也是对于“文化”与“社会”概念下现代人类学的现实主义特征的重新发现——这一重新发现已被标榜为一种“思想革命”。

中国的民族主义与平民主义的神话学,既崇尚西学中的逻各斯中心主义,又崇尚古代神话中包含的“民族精神”。如果说逻各斯中心主义为这一神话学传统提供了自我创造的工具的话,那么也可以说,在古老的传统中挖掘出“民族精神”,恰是它的目的。梁启超主张,“说明中国民族成立之迹而推求其所以能保存盛大之故,且察其有无衰败之证”是中国史学的首要任务。^①可以认为,这一中国史学自认的使命,也为中国神话学所认同。我国神话学似乎总是沉浸于解答三个问题:(1)能不能把一部分古代史还原为神话?(2)能不能把国内不同民族和地区的神话视作是一个以国家为单位的神话体系的“多元一体格局”?(3)在汉文献中远比神话丰富的灾异迷信、鬼神说、变形记能否被视为是神话或原始信仰的素材来研究?^②因以逻各斯的方法,塑造出一个与印欧及“原始社会”中存在的系统的神话体系一样系统的逻各斯的“他者”——神话体系,是20世纪中国神话学的追求,故对于“多元一体”的神话体系的探索,被局限于二元对立的圈套中。我们无暇顾及的事项实在太多,其中包括了神话—逻各斯的对反所不断诱发的焦虑与美好想象。

[收稿日期]2010-07-09

[作者简介]王铭铭,男,北京大学社会学系教授,博导。北京 100871

① 梁启超.中国历史研究法[M].上海:上海古籍出版社,1998.6.

② 这些问题早已在茅盾作于1928年的《中国神话研究初探》中全面提出。见茅盾.中国神话研究初探[M].南京:凤凰出版传媒集团、江苏文艺出版社,2009.110-111.