

绪 论

神话是人类智慧的蓓蕾；神话是人类文明的温床；神话是诗；神话是梦；神话是心灵的奇迹；神话是谜一样的狂想。

哪一个民族没有自己的神话？神话是人类的影子，凡有人群的地方就必定有产生神话的土壤。

人类精神文化中许多重要方面——宗教、哲学、文学、艺术等无一不与神话有着千丝万缕的联系。因此，在某种意义上说，对神话的研究，几乎可以说是进行人文科学中许多分支学科研究的基础。

神话研究的重要性与它作为一个独特的文化系统自身的复杂性所构成的矛盾，不仅困扰而且也吸引了越来越多的思想的探险者们。他们中有著名的哲学家、思想家，也有杰出的神话学家、人类学家，还有语言学家、历史学家、心理学家。尤其是在现代，学者们无论是在深度还是在广度方面已经将神话学研究推向了一个新的水准。然而，在学术繁荣的背后，实际上也潜含着学术观点的各行其是与研究方法的五花八门。因此，在开始我们的研究之前，有必要对有关神话研究的理论问题先来一番检讨。

一、神话的性质与神话学的意义

什么是神话？安特留·朗格认为：“神话是‘关于宇宙起源、神灵英雄等的故事’”；列维·布留尔认为：“神话是‘原始民族的圣经’”。

故事”。^①马林诺夫斯基则认为，“神话乃是人类文明中一项重要的成分；不是闲话，而是吃苦的积极力量；不是理智的解说或艺术的想象，而是原始信仰与道德智慧上实用的特许证书。”^②朗格和布留尔都强调神话就是一种特殊的“故事”；马林诺夫斯基大概认为“故事”这一说法易于混淆神话与童话、传说、历史的界限，故而只说神话“乃是人类文明中的一项重要的成分”。不过，我宁愿接受朗格与布留尔的“故事说”，而不愿采纳马氏含混不清（尽管他的目的是要使各概念间不至于含混不清）的“成分说”。当然，对前两位学者的“故事说”，我也并不想全盘接受，而是要将它作些限定或修正，即：神话是原始民族留给我们的一系列具有超人、超验、超时空特点的故事。

在神话世界里，人类只不过是一伙渺小而无助的可怜虫，是至高无上的神仙们的奴仆；神却是主宰世界的不可抗拒的绝对的力量。神具有人类可以想象到的、人类自身所不具有的种种超然的能力。神完全摆脱了人类所具有的那种生物本能，吃、喝、拉、撒、睡，已经不再是诸神必需的“功课”了；他们也不再有人类对于衰老、死亡的恐惧，已经完全摆脱了时空对于他们的限制。在神话世界里，大自然中的一切都具有生命与灵性；在神话世界里，甚至连死也是一种“活”，一种变相的“生”。因为死人的灵魂依然在世界的各个角落游荡。因此，神话，如果要用最简单的语言来描绘它的本质，那就是——普遍的神化与活化。

所谓普遍的神化，是指神话中表现出的原始人类心中无意识的神本主义倾向——或者说，是一种原始的宗教感对自我以外的另一生命体的力量和超人人格作无限夸张的过程。这一过程使得人类这一宇宙的主体丧失了应有的地位与价值，而一系列虚幻的

列维·布留尔：《原始思维》第 437 页。

^② 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》第 86 页。

生命（及其变体）不仅占领了人类在宇宙中的主体位置，而且成了凌驾于自然与人类之上的主宰世界万物的绝对的精神实体。

普遍的活化，则是原始人类以万物有灵的有色眼镜观照世界并对宇宙万物人格化的过程，这一过程使得整个宇宙都充满了灵性和神秘的魔力。人类与宇宙产生着某种神秘的联系，神与人的行为常常会莫名其妙地影响宇宙的和谐与秩序。这一过程使得人类有了同周围世界进行对话的机会，于是也就产生了仪式、巫术……然而，这一过程也同时使人类处于更加可悲可恨的窘境，因为人类的本质几乎完全被扭曲，或者说，被抽空了。

神话作为一种文化形态，大致表现为如下一些特点：

(1) 神秘感。所谓神秘感，简言之，就是一种一体感。原始人类认为他们无时无刻不是参与着宇宙的进程，当他们感觉着自己参与宇宙进程的时候，自我与世界，主体与客体就产生了无差别的奇异的融合与统一，一切奇迹也就由此发生。比如，在羿射九日的故事中，羿既是一位超人的英雄和神，同时，也是一个人。因为我们很难想象，在羿射九日的壮举中，人类仅仅是一个旁观者。事实上，人类和羿一道参加了这一壮举，因为在原始人那里神话并非“神话”——并非谎言，它是对原始人“亲历”的事件的“真切”的描述。因此“从情感上看就是听神话对他们来说和对我们来说，也是根本不同的。他们在神话中听到的东西在他们身上唤起了一种和声的全音域，但在我们这里却不存在这种现象。”^①换句话说，对原始人来说，一切都是自然的；对我们来说，一切都是神秘的。神秘感更多的是指我们听神话时的心灵状态，而非原始人的心灵状态。

(2) 真实感。神话发生于很古的时候，它们是被一代一代传

^① 列维·布留尔：《原始思维》第 436 页。

下来的。之所以能被流传下来，以至于使后人根本无法追溯它们产生的具体年代，主要的原因，即在于这种真实感——后来的人们完全把神话当成了“真话”甚至于假想成了他们所亲历的事。正是这样一种真实感，后人才能有了一次又一次体验远古人类那种一体感的机会。这也是神话得以绵延不绝的一个重要原因。

(3) 说明性（隐喻性）。神话中有很大一部分属宇宙和自然的神话。如天地的形成，山水的形成，季节的形成等等，都有相应的神话来作出说明与解释。它表现了原始人认识自我和周围世界的幼稚而有趣味的努力——对世界本质推本究原的努力。

(4) 人格化与物象化。赋予非人的事物以生命和人格，赋予人类以物性，这是神话的一大特色。在神话世界里，我们常常看到，一棵树或一块石头，往往具有人的生命与思想；而人，也往往会化而为石，或具有树那种不老不死（原始人认为树不死）的特性。幻想与现实，虚假与真实，这些概念，在这个世界里，完全失去了存在的价值。不仅如此，人与物，物与人还可以互相转化，这种变幻的物象化，实际上包含了原始人的魔术（magic）思维因素。

(5) 类同性。同类型的神话往往可以出现在不同的民族之中。如果将神话作一个基本的分类，我们会发现，在几乎每一个民族，几乎都存在着神话中的这些基本类型。有些学者对这一现象的解释是取“传播说”，即认为神话源出于某一最古老的民族（如苏美尔），然后由此民族传播开来；也有一类学者对此采取“人心作用相似说”，因为原始人的思维都是一种“野性思维”，因此，不同地域，不同族团的原始人会创造出情节和结构相似的神话来。这两说各有其道理，但不能绝对化，因为从整体上说，这两种情况都存在。

(6) 野蛮性。这是指：在神话中，存在着很多非文明的，不合理的因素。比如，在中外神话中的解决争端的方式上和婚配方

式上，都表现出一种野蛮化倾向，如暴力，人（神）与动物之婚配等等。

“神话学即是关于神话的科学（*λογος*），抑或说是关于宗教概念诸形式的科学。”^① 英文 *Mythology*，源自两个希腊字的复合——*Mythos* 和 *Logos*。*Mythos* 的意义，包含下列几个方面：（1）一种想象的故事；（2）远古时代的故事或神与英雄的故事；（3）如实际的历史似的传说着的通常故事。*Logos* 意为记述。*Mythos* 和 *Logos* 合起来可以解释为三方面意思：（1）关于神话和故事的学问和知识；（2）对神话的搜集或整理；（3）传说的书物等^②。

严格意义上的神话学，我认为应该是在对神话进行广泛搜集和整理的基础上，建立神话学的理论体系或者通过神话来研究人类发展的历史、思维和心灵的历史、宗教的历史、民族的历史、文明的历史与文化精神等等。人类学（民族学）、心理学（思维科学）、哲学、社会学、语言学、文学、艺术、逻辑学、民俗学、历史学、宗教学、伦理学……这些学科无一不与神话学有着广泛而密切的联系，因此，在人文科学领域，神话学研究有着相当广阔而美好的前景。

二、神话发生学与神话学研究方法

神话是如何起源的？要回答这个问题，唯一的办法恐怕只有采用假设或类比推理。因为神话出现的那个时代离我们实在太远了——无论它产生于“泛灵时代”也罢，“多神教时代”也罢，还是“表情时代”也罢。因此，一些神话学和心理学研究者，诸如

① 卡西尔：《语言与神话》第 43 页。

② 参见谢六逸：《神话学 ABC》绪论，上海文艺出版社，1989 年。

维科、皮亚杰等，往往用儿童关于世界起源的提问和概念，来类比原始人类的神话冲动。维科说：“初人犹如人类的儿童，对事物尚不能构成心智的类概念，自然只能编造诗歌人物，即幻想的类和共相，并视之为一定的典型或理想的模式，以期将其类似的各个种归属于其中。”^① 另一些神话学研究者则以对现存的原始民族或族团的原始思维的研究，以反推原始人类的神话起源。这与前一方法大致相似，只是前者更多些假设，后者更多些客观而已。

然而，学者们对于神话发生的始因与机缘却有着好多种说法：

(1) 经验动力说。认为人类所有关于神的观念全是由人类的自身经验而来。人经历了死亡，于是就有了与时间抗衡的不死观念和不死之神；人经历了风雨雷霆的打击以及由此而产生的恐惧的袭击，于是就有了风雨雷霆之神等等。持此观点的有贝利、魏勒^② 等人。

(2) 想象动力说与思索动力说。泰勒是这一观念的鼓吹者。他认为神话乃是原始人类基于自身的经验而对他们所处的自然世界想象和思索的结果。他说：“人对于他所逢着的事件，便想知道那件事件为什么活动，又人所探索的事物的状态，何如为甲，何故为乙，有这样的愿望。此愿望非高级文明的产物，可视为有低级文明的人种的一个特质。即使在粗野的野蛮人之中，在不为战斗、竞技、食物，或睡眠所夺去的时间，他们都想有以知的欲望而得到满足的要求。连波妥库夺与澳州土人，在实际的经验之中，也含着科学的思想之芽。”^③ 泰勒的这一观点曾经在西方神话学研究领域里产生广泛的影响。

(3) 万物有灵论。魏勒认为：“原始人非常自然地认为一切自

转引自梅列金斯基：《神话的诗学》第 8 页。

^② 魏勒说：“原始人关于神和超自然存在物所想象或虚构的任何东西，都是依据于他已有所认识的东西。”见魏勒：《性崇拜》第 175 页，

^③ 转自谢六逸：《神话学 ABC》第 36 页。

然现象或力量都具有人的生活、行动、思想 特别是性的特点 由此在头脑里创造了司风雨、暑热、寒冬等的各种各样的神，这比更高级的神的概念要早很多年代。^① 魏勒进而推论说，原始人类最早的关于超自然力量的观念，很可能是畏惧幽灵。当野蛮人梦见一个死去的朋友时，他自然会得出结论说他看到了他朋友的幽灵：他梦见他的朋友拿着武器，穿着衣服，因而他认为这些武器、衣服也有灵魂或幽灵。这就构成了对万物有灵论的信仰，也就是说 人们相信灵魂或人格寓于每一事物之中。太阳是有灵魂的 月亮是有灵魂的，而且也有人一样的性别——太阳是男的，月亮是女的。甚至连木棍、石头、小花小草也是有灵魂的。花仙子、护身符这类至今仍在民间遗存着的古老信仰，即是这种万物有灵论的残余。泰勒也是这一观念的鼓吹者。

(4) 语言疾病说和语言误解说。近代以来，神话研究者将语言学的研究成果用之于神话研究，从而形成了语言学派的一整套影响深远的的神话学说。语言学派的领袖为麦克斯·缪勒。缪勒认为，神话既不是变形为荒诞故事的历史，也不是作为历史而被接受的寓言；可以同样肯定，神话也并非直接起源于对自然界宏大的形态和力量的观照。我们称之为神话的，是以语言为媒介并由此得以传播的某种东西；实际上，在缪勒看来，神话是语言的某种基本缺陷，某种固有弱点的产物。所有的语言意义在本质上都是模糊的——而恰恰是在这种模糊性中，在语词的这种“同源相似现象”(Paronymia)之中，存在着全部神话的根源。缪勒举例说，在希腊神话中，丢卡利翁和皮拉是大洪水后人类仅存的一对夫妇。当他们乘船（他们在洪水前听从普罗米修斯的劝告所造的船）来到帕耳那索斯山顶峰旁时，繁殖人类的问题便被提到了他们的议事日程。他们请求神父 帕耳那索斯神忒弥斯告诉他们他

^① 魏勒：《性崇拜》第 172 页。

们必须把母亲的骨头越肩扔向身后。聪明的丢卡利翁领悟到：大地便是他们的母亲——人类的母亲，万物的母亲，母亲的骨头自然是地上的石头。于是，这对夫妇便开始投掷石头，丢卡利翁投掷的石头变成了男人，皮拉投掷的石头变成了女人。他们成了新的人类的祖先。缪勒说：这种人由石变的起源说看起来荒诞不经，无由索解，可是，只要我们回想一下，在希腊语中，人和石头是由发音相同，至少也是发音相近的名称所指代的，问题不是一清而楚了吗？缪勒还举了伊俄斯（EOS）、达佛涅（Daphne）的例子，通过梵语与希腊语的比较参照，得出了同样的结论。由此，缪勒坚信“神话是必然发生的 如果我们承认语言是思维的外在形式和显现的话，那么，神话就是自然而然的了，它是语言固有的必然产物；实际上，神话是语言投射在思维上的阴影。这道阴影永远不会消失……因为我们就生活在它的阴影之中，也因为我们在真理眩目的光照之下显得那样渺小。……最高意义的神话，是语言的心理活动的一切可能范围内加上思维上的势能。”^①

赫伯特·斯宾塞也从语言角度解释神话的起源和成因，不过他提出，古人之所以将宇宙拟人化不是因为语言疾病，乃是出于对语言（名称）的误解。他提出，由于古代传说后来失去了原意，或者由于古人的名字本身具有作出多方面解释的可能性，于是受到后人的误解，于是发生了拟人化的神话。他说，古人的名字常常根据出生的时间和天象来定。例如，澳洲土著，南美俄比包尔（Abipools）人，北美奥日贝人多取名“黎明”、“白日”、“黑云”、“太阳”等。这些对个人来说本来是很平常的事。可是时过境迁，后来的人们就会忘了或失去了这些日常事情的真相，当他们反过来追诘何以如此的原因时，就不可避免地会出现一些创造性误解，于是一系列关于宇宙天象的神话就产生了。比如，那些取名为日

① 转引自卡西尔：《语言与神话》第 33 页。

月星辰的人，那些取名为风雨雷电的人，自然也就变成了与他们相对应的拟人化的神，并且受到后人的崇拜了。

对于上述各派之神话起源说，我认为应该既看到其合理的一面，也要看到其不合理的一面。采用任何一派的观点来解释某类神话的起源，可能会获得理想的效果；但是，如果单纯采用某派观点来解释所有神话的起源，必定会得出许多荒谬的结论来。我认为，不仅自然神话与人文神话这两个大类在发生学上应该有不同的解释，在自然神话这个大系统的各分支之间，在人文神话这个大系统的各分支之间，在发生学上也应该而且必然有不同的解释。

神话学研究方法 大致说来 有下列几种：

(1) 心理分析方法；(2) 文化人类学方法；(3) 语言学阐释方法；(4) 结构主义阐释方法。

语言学阐释方法，在上面已提及，兹不赘述。下面着重介绍其余三种方法。

心理分析方法

这是以齐·弗洛伊德和古·荣格为首的精神分析学派所采用的神话研究方法。

弗洛伊德所有关于神话的理论，可以说完全建立在一种泛性论的基础之上。弗洛伊德在多年的医疗实践中发现，在所有后来变为精神神经病患者的儿童的精神生活中，他们的父母亲起了主要的作用。爱双亲中的一个而恨另一个，这是精神冲动的基本因素之一。弗洛伊德由此而推论：所有的儿童在其潜意识中都有一种杀父娶母或恨母恋父的倾向，这就是所谓的俄狄浦斯情结和厄

① 指影响较大的神话学派的方法，不是全部。

拉克特拉情结。人类的神话，图腾、宗教，无不与这两种情结密切相关。弗洛伊德在考察了索福克勒斯的悲剧《俄狄浦斯王》之后，指出：“……俄狄浦斯的传说起源于某个原始的梦的材料，这个材料的内容表明孩子与双亲关系中令人苦恼的障碍是由于第一个性冲动引起的。”^① 俄狄浦斯杀父娶母的传说，正是以幻梦实现的形式，对人类的乱伦欲念提出了正严的警告，“正如这些梦在被成年人梦见时伴随着厌恶感一样，这个传说也必然包含着恐怖与自我惩罚。”^② 弗洛伊德在他 1912 年出版的《图腾与禁忌》一书中，更把这种恋母（或恋父）情结以及对乱伦的恐惧说成是古代图腾、禁忌与宗教的根源。弗洛伊德通过古希腊的提坦系列神话假设，在远古时代，有一个具有至高无上权力的父亲统治着一群儿子。这位父亲独占了所有的女人。于是，儿子们在童年的时候，就有了除掉父亲，获取心爱的女人的幻想。于是，成年后，兄弟们联合起来，杀死了父亲。可是，问题接着又来了，兄弟之间为了女人又发生了激烈的竞争，每一个人都希望像他父亲一样拥有所有妇女。可事实上，没有任何一个人能够像他们的父亲那样取得绝对的权力，于是只好制定防止乱伦的法律，于是就出现了图腾与外婚制。弗洛伊德说，“图腾宗教是导源于儿子们的罪恶感，他们为了减轻此种心理而以服从它的方式来请求父亲的宽恕。”^③ “图腾体制，就某种观点来说，它是儿子们与父亲的一种契约行为，这是因为，就图腾来说，它提供了一位父亲所能提供给他的儿子们的一切幻想——保护、照顾和恩惠——而人们（儿子们）则保证尊重其生命，即，保证不再用对付其父亲的手段对待之。”^④ 弗洛伊德认为，图腾宗教不仅表现出儿子们的悔恨和祈求赎罪的心理，

① 弗洛伊德：《弗洛伊德论美文选》第 16 页。

② 弗洛伊德：《弗洛伊德论美文选》第 17 页。

③ 弗洛伊德：《图腾与禁忌》第 179~180 页。

④ 弗洛伊德：《图腾与禁忌》第 179~180 页。

同时，它也意味着对战胜父亲的一种纪念。弗洛伊德进一步推论：神本身实际上就是一种图腾动物，它是在较后期渗入宗教感情才转变而产生的。图腾可以说是人们对父亲影像的第一个替代物，而神则是稍后才产生的，在此期间父亲的影像又恢复到了人的形象。

弗洛伊德对基督教的“原罪”说的剖析也使用了从前他在剖析俄狄浦斯悲剧时的心理分析模式。他认为，人类之所以带有原罪，实在是因为人类在童年时曾有过暗杀天父的念头。人类把天父视为性爱上的第一大障碍，所以一直想除掉它。虽然这只是一个念头，并没有真的实施谋杀，但这也是一桩不容饶恕的罪过了。因此，在基督教中，才有耶稣替代人类向天父赎罪的事发生。弗洛伊德说，在基督教的理论中，我们可以发现，人们所犯的罪必然是极为严重的罪，因为必须要经由耶稣的牺牲才能补偿此种原罪。对父亲的赎罪还包括了对女人的完全弃绝，因为女人被视为反抗父亲的起点。不过，也就在这个观点上，我们看到了一种矛盾情感的情况存在。当儿子在尽最大的可能偿罪时，我们同时也看到了他达到反抗父亲的愿望。因为他自己终于被列为神，或者说终于取代了父亲的地位。

弗洛伊德的泛性论受到了他的学生、瑞士心理分析学家 C·容格的反对。容格认为：“性欲只不过是所有生活本能之一——许多心理与生理功能之一而已”，^① 仅仅用性来解释整个人类的一切文化现象，是片面的，没有说服力的。他对弗洛伊德的意识、前意识、潜意识这种立体的心理学结构进行了改造，将人类的意识分为两个层级：个人无意识和集体无意识，从而提出了著名的原型说。容格认为，从太古以来，人类世代代普遍性的心理经验长期积累，沉淀在每一个人无意识的深层。这深层无意识中的内容并非是个人的，而是集体的，普遍的，是历史在种族记忆中的

^① 容格：《现代灵魂的自我拯救》第 186 页。

投影，这就是所谓的集体无意识，又叫做“原型”。而神话，图腾等，在一定程度上，正是集体无意识（原型）的显现。“原始意象即原型——无论是神怪，是人，还是一个过程——都总是在历史的进程中反复出现的一个形象，在创造性幻想得到自由表现的地方，也会见到这种形象，因此，它基本上是神话的形象。”^①容格对古希腊母女合体神话进行了有趣的研究。在古希腊，一些被崇拜的女神大多有一段扯不清的角色变换历史。比如珀耳塞福涅这位统治地狱的女神，在希腊人入侵巴尔干半岛之前就已受到希腊人广泛的崇拜，希腊人占领巴尔干半岛之后，对珀耳塞福涅的崇拜就同对处女神科瑞的崇拜混为一体了，新的神成了珀耳塞福涅—科瑞。而科瑞在一些地方又被尊为丰收女神了，这又显然是同母神和丰产女神得墨忒耳混为一体了。所以新的母女合体神珀耳塞福涅就又变成了得墨忒耳的女儿。容格认为，在这个神话系列中，显然包含了人类代代相传的那种与时间抗衡而祈求永生的原始心理。因为，很显然，母与女的重合实际代表着成熟青春的重合，老年与青年的替换，表述了古代人类对生命的模糊而执着的关切。容格说：“从人类社会形成之初起，就留下许多痕迹，这些痕迹表明人类努力要赋予他朦朦胧胧的思想一种表述形式”，^②人类的这类神话正是人类“朦朦胧胧思想”的一种“表达形式”。

同弗洛伊德一样，容格不仅将他的心理分析方法用于之于神话，而且也用于文学和艺术，在西方产生了深远的影响。

文化人类学方法

詹姆斯·乔治·弗雷泽和马林诺夫斯基可以说是运用文化人

转自张隆溪：《二十世纪西方文论述评》第 60 页，三联书店，1986 年。

容格：《心理学与文学》见《外国现代文艺批评方法论》江西人民出版社，1985 年。

类学方法研究神话的集大成者。

弗雷泽受英国学者爱德华·泰勒的影响，试图运用进化论观点，全面论证世界神话的产生、发展和残留，从而构拟人类文明的发展轮廓。弗雷泽非常重视仪式与神话的关系。他用一种能给人以启示的方式把巫术、宗教、科学按照进化论序列排出来他说：“如果我们考虑到，一方面在不同时代他们为满足这些需求而采用的手段的极大差别，我们大约会被引向这样一个结论：较高级思想的运动，在我们所能追溯的范围内，总的说来是由巫术经宗教到科学的”。^①由此，弗雷泽提出了神话起源于仪式的观点。

弗雷泽的神话学观点主要体现在他那部长达七部十二卷的巨著《金枝》（Golden Bough）中。这部书的重点，就是解释古代奇怪而野蛮的习俗。书名《金枝》正是弗雷泽着重要解剖的这类习俗之一。弗雷泽告诉我们罗马诗人维吉尔曾记述过一个传说在罗马附近的乃米（Nemi）湖畔的一片圣林中，古希腊罗马人曾在这里供奉月神、猎神、分娩之神和植物女神狄安娜。圣林中的“金枝”代表着主管这类仪式的祭司的性命，祭司的继任者要想取代老祭司，必须首先折断金枝，然后向当职祭司走去，把他杀死。弗雷泽从这个奇异的习俗中，发掘出更为古老的神话和仪式。弗雷泽通过广泛考察埃及、印度、希腊等民族的神话资料发现许多古代人们确信这些人神的衰朽，会带来神灵的衰朽，唯有定期地提前杀死他们，神灵才会象植物一样地冬死春活。“金枝”其实是一种偶尔长在橡树上的槲寄生，因为较为罕见，因此，古代人认为它是由雷电所生，附着了天神的神性，又藏匿着祭司的灵魂。弗雷泽相信，这些古老的神话仪式，显然关联到植物的生长，四季的更替，这可能出于古代民族祈雨望丰的心理需求。这

^① 阎云翔：《泰勒·兰·弗雷泽神话学理论述评》，载《云南社会科学》1984年第6期。

就是为什么原始人类相信，生殖神性能力强健，植物就茂盛，反之，就会有天灾降临（或冬季到来），大地荒芜。弗雷泽认为，杀死衰朽的祭司（国王），是为了让他们把人间的不祥和罪过带走，重新换来生殖神与植物和水源的“复活”。这种野蛮的仪式，后来逐步演变为在仪式中象征性地杀死和礼葬生殖神的替代物了。古代巫术性祭仪中所蕴含的人类心理意义与社会功能意义，在弗雷泽富有洞察力的目光的审视下，得到了充分的显示。正是采用了这种精巧的分析方法，弗雷泽对巫术的象征功能及其本质、巫术及其对宗教和科学的关系作出了深刻的剖析。他认为构成巫术基础的是两个基本原则：（1）在相同性基础之上的类似或模仿原则；（2）基于交往和传染规律的感染原则。弗雷泽举例说，古代人相信，一只石鹬的凝视会治愈黄疸病，因为石鹬能吸出人体中的病源，这是一个模仿巫术的例子。弗雷泽认为，这种巫术无疑是荒诞的，然而却同人类后来发展的科学有着割不断的联系。因为在弗雷泽看来，巫术只不过是错误地运用了思想的联想，“所有的巫术都是虚假的和贫乏的，一旦它成为真实的或富有成果时，它就不再是巫术而成为科学了。”因此，在弗雷泽的眼中，巫术成了“科学的私生姐妹。”可是，巫术这样一种由古代人用来直接控制自然的方法，常常并不能奏效，于是，原始人开始有所戒惧或希望，有所祈祷或反抗，然后乞灵于更高的超自然体的能力，如神与鬼、灵等，于是就产生了神话和宗教。所以，弗雷泽认为，宗教实际上是原始人自己招认巫术在自然面前失败之后的产物，它是一种超越人类神的一种劝解与抚慰。

弗雷泽从人类学角度研究巫术与宗教，很快就吸引了一批崇拜者和追随者。英国学者马林诺夫斯基就是其中的一位。马林诺夫斯基是英国民族志学家，是人种学领域所谓功能学派的奠基者。马林诺夫斯基对弗雷泽极为推崇，他曾说：“近代人类学，因有弗

雷泽尔淹博动人的著作，最充分地表现出广阔深奥的前途。^①早在青年时代，马林诺夫斯基就受到弗雷泽《金枝》的影响，放弃了物理学、数学与哲学，转入了人类学的研究。然而，马林诺夫斯基在研究的路数和视角上，与弗雷泽极为不同。弗雷泽是一位安乐椅上的人类学家，他所采用的是用第二手材料进行主观推论的方法；马林诺夫斯基却极其重视田野调查，他的许多观点都是建筑在他对一些土著群落的实地考察之上。不同的研究路数必然导致不同的学术视角。弗雷泽倾向于“将神话置于‘原始状态’的异域诸部落那种活的文化环境中加以探考，而不是囿于比较进化论范畴”。^②马林诺夫斯基“民族志学的实地考察只是为古希腊罗马世界或欧洲诸民族现代‘克洛代尔’（指民间传统、习俗、仪礼、观念、信仰、艺术等等的总和）中某些风习和神话题材之遗存性提供佐证”。^③马林诺夫斯基曾在大洋洲地区特里布里思群岛和南太平洋卜连兹兰岛中作过多年考察，他把研究结果载于他的《巫术科学宗教与神话》^④一书中。马林诺夫斯基指出：神话在原始社会，在它还没成为人类心理的“残存物”之时，并不具有理论意义，也不是人们赖以对周围世界进行科学的或前科学的认识的手段，而只是负有纯实践的功能，即诉诸史前事迹的超自然现实来维系部落文化的传统及其延续性。神话使思想法典化，强化道德，确立一定的处世准则，认可种种礼仪，使社会体制合理化。巫术、仪式、神话、传说、童话以及社会组织、生产活动等等，都是某个完整的文化体系中相互作用的要素，既互相制约，又协同作用。马林诺夫斯基立足于神话的实际功能对神话进行解剖。一方面，他

① 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》第 4 页。

② 梅列金斯基：《神话的诗学》第 36 页。

③ 梅列金斯基：《神话的诗学》第 36 页。

④ 此书为作者的论文《巫术科学与宗教》和《原始心理与神话》一书的合集。

把神话当作一种工具。人们可以通过神话解答涉及个人和社会的凶吉祸福诸类令人困惑的问题；另一方面，他又把神话视为一种手段，原始人同经济因素与社会因素之间的和谐正是经由神话而达到的。因此，马林诺夫斯基提出“神话并不是象征的，而是材料的直接表现；不是要满足科学的趣意而有的解说，乃是要满足深切的宗教欲望，道德的要求，社会的服从与表白，以及什么实用的条件而有的关于荒古的实体的复活的叙述。神话在原始文化中有不可缺少的功用，那就是将信仰表现出来并提高了而加以制定；给道德以保障而加以执行；证明仪式的功效而有实用的规律以指导人群，所以神话乃是人类文明中一项重要的成分；不是闲话，而是吃苦的积极的力量；不是理智的解说或艺术的想象，而是原始信仰与道德智慧上实用的特许证书。”^①“存在野蛮社会里的神话，以原始形式而出现的神话，不只是一要说一说故事，乃是要活下去的实体。那不过是我们近代小说中所见到的虚构，乃是认为在荒古的时候发生过的实事，而在那以后便继续影响世界影响人类命运的。”^②“没有重要的巫术、仪式或礼教是没有信仰的；信仰则都是编在具体的有例可援的故事上。这其间的结合是很密切的，因为神话不只是多使我们知道一点东西的评论，乃是关于实际活动的保状、证书，而且常是向导。另一方面，仪式、风俗、社会组织等有时直接引证神话，以为是神话故事所产生的结果。文化事实是纪念碑，神话便在碑里得到具体表现；神话也是产生道德规律、社会组合、仪式和风俗的真正原因。”^③在这里，马林诺夫斯基提出了与弗雷泽截然相反的看法，即，神话是仪式产生的源泉。

- ① 参见马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》第 86 页。
② 参见马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》第 85 页。
③ 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》第 92 页。

尽管弗雷泽和马林诺夫斯基在研究方法、学术视角以至观点上有着明显的不同，然而，他们在神话研究中，对原始人的社会学、宗教、风俗与人生观的高度重视却是一致的，这也是人类学派研究上的一个最具有共同性的特点。

结构主义方法

结构主义是 20 世纪 60 年代在法国产生并风行一时的一种哲学思潮。这一思潮的核心便是结构主义方法。然而，结构主义并不限于指它所运用的方法或方法学的讨论部分，同时也指运用这一方法所产生的种种结论，以及结构主义者所具有的一般哲学态度和倾向。

结构主义的奠基人是瑞士著名语言学家索绪尔。他在晚年提出了语言的结构主义模式，强调研究语言的同时性结构重于历时性结构，强调语言与言语的区别。索绪尔的语言结构观点经由布拉格语言学家雅可布森而得到法国人类学家列维·斯特劳斯的继承与发展。列维·斯特劳斯在建构了他的结构人类学理论，并正式运用结构主义这一哲学名词后，结构主义作为一种哲学思潮很快就从法国扩展到整个欧洲，结构主义方法也被广泛运用于人文科学的几乎所有领域。

列维·斯特劳斯既是神话学（人类学）领域中结构主义的先行者，也是这一领域中这一理论的集大成者，下面简要介绍一下他的理论与方法。

列维·斯特劳斯的神话研究成果主要体现在《结构人类学》、《野性思维》和《神话学诸问题》中。他通过对美洲印第安人和澳洲等处原始团体的实际研究，对这些未开化人类思维的“具体性”与“整体性”特点作了深刻的探考。他提出，未开化人的具体性思维与开化人的抽象思维并不象人们通常所认为的那样，分别属于“原始”与“现代”或“初级”与“高级”这样两种不同