



## 读缪勒《比较神话学》

[文章编号] 1001-5558(2012)02-0162-05

### ●何源远

[中图分类号] C912.4

[文献标识码] A

麦克斯·缪勒(Friedrich Max Müller)1823 年生于德国德骚(Dessau),16 岁到莱比锡(Leipzig)学习古典文学,1841 年进入莱比锡大学学习拉丁语、希腊语以及哲学。1844 年来到柏林,在学者谢霖(Schelling)的建议下翻译了一部分《奥义书》。1845 年到巴黎跟随著名梵文学家博尔诺夫(Eugene Burnouff)学习,博尔诺夫鼓励他对大部头的《梨俱吠陀》(四部《吠陀》中最古老的一部)进行翻译,这也是后来缪勒奉献一生的工作及学术界最伟大的贡献之一。为了这项工作,1846 年,缪勒来到伦敦,从此以英国为家,在牛津大学担任比较语言学教授,1900 年去世。<sup>①</sup>

缪勒的学术生涯基本上是在牛津度过,但是德国背景对他的影响不可忽略。尤其是缪勒的神话学,与从德国兴起的浪漫主义神话学研究传统有着直接关系。<sup>②</sup>

关于德国的浪漫主义思潮,用马克思著名的话来说,就是对“法国革命以及与之相联系的启蒙运动的第一个反作用”,关于人类理性的美好理想在残酷的现实面前愈发有讽刺性,于是人们开始从逝去的时代中寻找精神寄托,“把一切都看成中世纪的”。<sup>③</sup>德国又因其特殊的历史阶段而处于对民族身份的渴求中,导致当时的诗人们、学者们满怀激情地从民间文学中挖掘德意志的历史,重建德国民族的精神,证明德国文化的古老和独特。

同时,那个年代的学者们正在致力于把数种相关的印欧语言进行比较,找出其中有规律的共同点,并且

① 缪勒的生平,参考埃里克·J·夏普,吕大吉等译.比较宗教学史[M].上海:上海人民出版社,1988.45; Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*; p.66, Chicago: The University of Chicago Press, 1999. Sara Abraham and Brannon Hancock (University of Glasgow) 所写的缪勒小传,刊载于 Gifford Lectures 网站 <http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=127>.

② 关于在德国浪漫主义思潮的时代背景之下产生的德国神话研究——格林兄弟及其后继者“青年神话学派”(包括缪勒)等的神话研究,详见刘魁立.欧洲民间文学研究中的神话学派[A].刘魁立.刘魁立民俗学论集[C].上海:上海文艺出版社,1998.

③ 《马克思致恩格斯(1868 年 3 月 25 日)》,《马克思恩格斯全集》(第三十二卷)转引自刘魁立.欧洲民间文学研究中的神话学派[A].刘魁立.刘魁立民俗学论集[C].上海:上海文艺出版社,1998.

试图追溯历史,构建出这数种语言的“原始共同语”。

在这么一个时代背景下,产生了格林兄弟那样的学者,他们热切地从德国神话中寻找某种过去,而他们的办法是从语言学出发推论。既然现在的印欧各民族有着“原始共同语”,那么必然曾经有过一个“原始共同民族”——雅利安民族,而这个原始共同民族自然而然应该有自己的“原始共同神话”。既然各民族语言可以重新捏合,各民族分别流传的神话也就可以互相印证。

在《比较神话学》中,我们可以看到缪勒研究神话的比较语言学方法与上述德国的研究传统同出一辙。格林的主要关注点是德国神话,而缪勒等人作为后继者,则以同样的热情关注了大半个地球的神话。

### 缪勒的比较神话学

《比较神话学》<sup>①</sup>是缪勒 1856 年在《牛津论文集》中发表的一篇早期论文。有两个关键词有助于我们更好地理解这本书:

其一是“比较语言学”。如前所述,缪勒所继承的传统是比较语言学的神话研究,他在书中几乎用了三分之一的篇幅专门讨论比较语言学,展示它的成就。比如,对各民族语言中亲属称谓的词根的研究,能带领我们追溯古雅利安人家庭生活的早期结构,驯化的动物的名称、耕作与谷物、研磨、编制、缝纫、熟食和生食的区别等,则使一个遥远时代的生活面貌历历在目。<sup>②</sup>

其二是“印度”。从缪勒的学术背景可以看出当时印-欧比较语言学的兴盛程度,缪勒自己的诸多头衔之一便是“印度学家”。他的比较神话学建筑在 19 世纪引入欧洲、使整个学术界为之振奋的《吠陀》之上,将《吠陀》与传统希腊罗马神话加以比较,研究雅利安民族的“原始共同神话”便成为可能。缪勒充满激情地评价《吠陀》给神话研究带来的意义:“(比较神话学)这门科学,若离开《吠陀》,就只能是猜测性的工作,既没有固定的原则,也没有可靠的基础。”<sup>③</sup>“整个原始的、自然的、可理解的神话世界,保存在《吠陀》之中。”<sup>④</sup>

必须注意到,缪勒所研究的神话,首先是记录在典籍上的神话,因此是“古代”的、“文字”的神话;其次,他的神话仅指“印欧神话”。以上两点使缪勒的神话和人类学家们研究的活生生的、口述的、遍及世界各地的神话有着本质的不同,甚至和格林兄弟包含民间传说的神话也不同。

那么,神话是如何产生的呢?当然不是因为早期的人非理智或精神紊乱而产生的。缪勒认为,神话是古人在当时语言发展的程度下的一种表达方式,其特质与后世“诗性的语言”有不少共通之处。早期语言有两种特质与神话的产生有关。第一,还没有一种和“具体”对立的“抽象”概念。我们说白天与黑夜、春天与冬天,它们其实不是确切的主体,而是一种性质,现在我们称之为“抽象”,但在古代并没有把这些概念与具体事物特意区别,因此人们在说早、晚、春、冬时,不免使这些概念带上了个体性、主动性、性别及人格。<sup>⑤</sup>第二,早期的语言十分具有弹性,古人对于同一个事物,会用其不同的属性来称呼它,比如大地,他们把它有时叫作 *urvi*(宽广),有时叫作 *prithvi*(辽阔),有时又叫作 *mahi*(伟大、强劲);另一方面,古人又用同一个词称呼不同的事物,因为这些事物有着相同的属性,比如 *urvi* 也指河流, *prithvi* 也用来称呼苍天 and 黎明, *mahi* 又指牛。

同时,由于最早的语言产生于人类行动(如 *Mar* 的发音是伴随着磨光石头或擦亮武器等摩擦行为而出现的),人不自觉地以自己的行为命名事物。人们称呼河流为“奔跑者”、“喧闹者”,锋利的石头是“切割者”,杆尺

① 麦克斯·缪勒,金泽译.比较神话学[M].上海:上海文艺出版社,1989.

② 同上,17页.

③ 同上,97页.

④ 同上,80页.

⑤ 同上,60页.

何源远·读缪勒《比较神话学》

是“测量者”。<sup>①</sup>这是因为“人对自己的行为有其语言的标志,他在外部世界发现了与己相似的行为,他力图通过同样的语音标志,对外部世界各种不同对象加以把握、控制和理解。”<sup>②</sup>但是,这不代表人们愚笨到无法区分人和河流、石头、杆尺等物。“人们绝不会因为把河流称作守卫者就幻想它有腿脚、胳膊和守卫兵器……这一切误解都是后来才出现的。”<sup>③</sup>

我们可以想象,如果太阳和狼由于某一种相同的属性(跑得快?)用同一个词指称时,很快在话语中“狼有利爪和鬃毛”就变成“太阳有利爪和鬃毛”;如果手和光芒也用同一个词来指称,那么“太阳的金色光芒”就等于“太阳的金手”。当太阳在某种语言中被称为“因陀罗”时,神话便产生了——因陀罗换上了金手。

#### 缪勒式神话学之衰微

缪勒在作品中将许多神话中的名字都考证为太阳,因此经常被戏称为“太阳神话派”并遭到攻击,以至于帕尔默在为《比较神话学》写的导言中,用了大半篇幅来为太阳辩护,试图说明太阳作为早期宗教思想的核心对象的正当性。

以太阳中心论来批评缪勒当然是一“日”障目,但不可否认,语言学取向的神话研究确有其内在的缺陷。与缪勒同时代的朗格(Andrew Lang)批评道,对神的名字作语言学考证这种做法实在难以让人追随,因为考证结果总是因人而异,如《吠陀》中的 Urvast 和 Pururavas,语言学派的代表人物——缪勒、昆(Kuhn)、罗斯(Roth),一个考证为太阳和黎明,一个解释为火神话,一个又说暗示了发情期的公牛。<sup>④</sup>

但语言学倾向的比较神话学之最终衰微,主要还是因为语言学研究 and 神话学研究这两个领域都有了明显的范式转向。<sup>⑤</sup>语言学方面有两个发展:一、越来越倾向于研究活生生的、被人们使用的语言,而不是古代文本;二、索绪尔(Ferdinand de Saussure)带来了共时结构语言学,从此语言学的工作不再只专注于历史性的重构。而在神话研究方面,在19世纪晚期,随着欧洲殖民扩张,与“原始人”的接触迅速增多,传教士的记载、旅行者的报告、殖民官员的记录等,为学者打开了另一扇窗。学者们开始从这里提取新鲜的材料,在一个与比较语言学完全不同的路径上研究神话。他们研究口头神话,文本的神话处于从属的次要位置。在他们眼里,神话是与仪式、社会形态等相联系的,而不是与语言、诗歌相联系。人类学的神话研究取代了语言学派,那些人类学学生更加熟悉的名字——泰勒、朗格、罗伯森史密斯、弗雷泽、涂尔干、莫斯……一个接一个出现在了历史舞台,神话研究翻开了新的一页。

“在英国,随着缪勒1900年的去世,被语言学缠绕的比较神话学也一并死去了。”<sup>⑥</sup>即便如此,我们这篇

① 关于古人命名事物的过程,在缪勒另一本著作《宗教的发展与起源》中谈论得更多,详见麦克斯·缪勒,金泽译,《宗教的起源与发展》[M],上海:上海人民出版社,2010,115~119。

② 这里的论述与《比较神话学》中的论述有细微的不同(比如阴阳性的词和中性词哪个较早出现,两本书结论不同),但并不影响我们理解缪勒的主要观点。

③ 这里我们可以看到缪勒对“万物有灵观”等的看法:“所以,在语言的最底层蕴含着我们后来称作图形论、万物有灵论、拟人说、神人同形同性论的真正萌芽。我们认为这萌芽是一种必然性,是语言和思维的必然性,而不是后来所表现的自由的、诗情画意的观念之物。”麦克斯·缪勒,金泽译,《宗教的起源与发展》[M],上海:上海人民出版社,2010,118。

④ 同上,120页。

⑤ Andrew Lang, *Custom and Myth*, p.3, London: Longmans, Green and Co., 1884; Project Gutenberg e-Book version.

⑥ 这一点由 Bruce Lincoln 提出,详见 Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, pp.68~70, Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

⑦ “In England, philologically rounded comparative mythology died with Max Muller in 1900.” Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, pp.71, Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

文章也还不能就此打住。如前所述《比较神话学》在缪勒的著述中属于较早期的作品,而他的神话学观点可以说只是他对于宗教的整体性观点中的一部分。为了不对缪勒理论中的轻重缓急把握失当,我们还需要用一点篇幅阐述一下缪勒的宗教学。

### 缪勒的神话与宗教

评论家夏普认为缪勒的研究分四个阶段,以语言学为开端,经过神话学、宗教学,而以思想科学为最终目标。<sup>①</sup>看他的著作列表,的确能看出这么一种渐进的变化。<sup>②</sup>

怎么理解神话和宗教的关系?不管是《比较神话学》还是《宗教的起源与发展》,缪勒的思想体系里基石中的基石一直是《吠陀》。缪勒问道:《吠陀》中那些雅利安世界最古老的美妙诗篇,它们是献给谁的?它们不是献给树干或石头(缪勒把这些划为“可触知的对象”),而是献给山岭、河流、大海、大地(缪勒所谓的“半触知的对象”)和苍天、太阳、月亮、众星、黎明(缪勒所谓的“不可触知的对象”)的。从这些诗篇赞美的对象当中,在这些半触知、可触知的超越的伟大中,人们得到了“无限”和“规律”的观念,这就是宗教的起源。这些对象,则是一般所说的“神”,对它们的祈祷、赞美、叙述,则是一般所说的“神话”。

塞加尔(Robert Segal)认为<sup>③</sup>,缪勒和朗格<sup>④</sup>对宗教和神话作了严格的二分,认为宗教才是最原初的,其性质是崇高的、超越的,而神话是非理性、迷信、退化的。塞加尔该概括说,缪勒认为所有人都是宗教性的。他把宗教性视为一种独特的思维能力,即使是早期的人类也一样有这个能力,他们通过“神性”在太阳和其他天体现象中的彰显,体验到“神”,即缪勒的“无限”。而神话是从原初宗教的堕落。

我认为塞加尔对缪勒的这段概括的准确程度端看如何定义神话了。如果把神话定义为后人添油加醋的故事以及与之关联的拜物教,那么缪勒的观点大概符合塞加尔的描述;如果神话指的是《吠陀》中献给神的篇章,那么缪勒大概会说:“神话”其实是宗教的起源,是人们通往“无限”的一个个脚步,如果回到《比较神

① 夏普,吕大吉等译.比较宗教学史[M].上海:上海人民出版社,1988.50.

② 缪勒的宗教学著作,中文版有《宗教学导论》、《宗教的起源与发展》两本,都是十分有代表性的。麦克斯·缪勒,陈观胜、李培荣译.宗教学导论[M].上海:上海人民出版社,1989;麦克斯·缪勒,金泽译.宗教的起源与发展[M].上海:上海人民出版社,2010.

《宗教学导论》出版于1873年,是缪勒1870年在英国皇家学会作的一系列演讲的讲稿汇集。我认为其中思想可以这样概括:告诉众人“比较宗教学”并不可怕,它并非亵渎神圣,而是能够通过比较更加清晰地认识“神”——所有宗教共同的核心。

《宗教的起源与发展》,1878年出版,也是一系列讲座的汇集。中文版没有提及的是它的副标题——“从印度宗教中得出的结论”(Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India),不过内容很明显地说明了这一点,即他的起点是印度宗教,或者说,是从《吠陀》到《奥义书》的发展过程。缪勒最后的宗教学著作,则是其晚年对在Gifford Lectures关于宗教的讲座汇集成的四卷本,分为Natural Religions(1889), Physical Religion(1891), Anthropological Religion(1892), Theosophy or Psychological Religion(1893)。

缪勒的宗教学是他一生最重要的成果,但大多数评论家(包括夏普)只承认他使宗教研究服从于系统科学处理的努力,认为他为后来者拉开了宗教学与神学的距离,廓清了道路,而他的宗教学观点本身却少有人谈论。在我看来,缪勒的宗教学即便在今天,仍然有许多富有启发性并值得借鉴的地方。对于这点,本文不可能深入探讨。在这里,我们只能稍稍论述神话在他关于宗教的整体论述中的位置。

③ Robert A. Segal, “Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship”, *Religious Studies Review*, Volume 28 Number 3/July 2002.

④ 朗格是缪勒的最坚定的反对者。赛加尔认为有趣的是朗格在这个问题上和缪勒观点一致。

话学》给予神话一个最广泛的定义——“古代语言的形式”,那么缪勒说:“神话尽管主要是和自然相联系,其次和那些现实规律、法则、力量以及智慧特征的证明(神迹)联系在一起,但神话对所有一切都是适用的。没有一事物能排除在神话的表达之外,道德哲学以及历史、宗教,无一能够逃脱古代女巫的诅咒。”<sup>①</sup>

## 结 语

在《比较神话学》中,缪勒从语言学的角度出发,比较了印度、希腊、罗马、北欧的神话,认为许多神话都有同样的源头——古代语言的表达方式。这种语言表达方式对人类和天地万物一视同仁,以同样的词表达它们的行为,构成了后来种种不可思议的神话的根基。

虽然这本书中的一些具体论证(比如某个神名的原意是太阳)站不住脚,而依靠古代文本的神话分析也被后人证明过于狭隘,但本书中对语言特性的重视、对语言和思维之联系的精彩论述、对语言导致误解的明确意识,可能反而是许多后来者(人类学家)所缺乏的。

缪勒在书中回顾了雅利安人伟大的史前时代,而我们在这里则回顾了人类学神话研究的史前时代。回顾史前时代,总是能得到许多启示。

[收稿日期]2012-02-23

[作者简介]何源远(1986~ ) ,北京大学社会学系人类学专业博士生。北京 100871



## 交流行为·表演创新·文化传统 ——读《作为表演的口头艺术》

[文章编号] 1001-5558(2012)02-0166-04

### ●李建宗

[中图分类号] K890

[文献标识码] E

“表演理论”(Performance Theory)于20世纪80、90年代风靡西方民俗学界,是分析口头艺术和文化表演的一把钥匙。在美国民俗学界和人类学界享有盛誉的理查德·鲍曼(Richard Bauman)是“表演学派”阵营中的一员大将,为推进这一理论作出了重要的贡献。他的代表性著作有《作为表演的口头艺术》(Verbal Art

<sup>①</sup> 麦克斯·缪勒,金泽译.比较神话学[M].上海:上海文艺出版社,1989.140.