



# 语言疾病与太阳学说遮蔽下的缪勒神话研究

陈刚 刘丽丽

**摘要:**缪勒是著名的比较神话学家,语言疾病和太阳学说是他的两个标签,但经过绝对化,已化为遮蔽其光辉的铁锈,如神话断裂问题、理性主义神话理念、语言学路径、太阳的神话地位、神话的主体内容、语言与文化相结合的方法,往往被忽视。论文依据已经译成中文的著作,尽量以原文为主而减少主观性的阐释,介绍其神话研究的缘起和目的、理论与方法、主要内容,评述其研究的创新与不足,力图还原其神话研究的真实面貌,以求有益于当下神话研究。

**关键词:**缪勒 比较语言学 神话断裂 主体内容 规律性

**中图分类号:**B932 **文献标识码:**A **文章编号:**1001-2338(2018)04-0177-08

**作者简介:**陈刚,男,博士,贵州民族大学学报编辑部副教授;刘丽丽,女,博士,贵州民族大学研究生院副教授。

## 一、缪勒神话研究在中国

Max Müller (1823-1900) 被译为麦克斯·缪勒、马科斯·缪勒等,是伟大的宗教学家、语言学家,是“得到学界公认的近代西方宗教学的奠基人”<sup>[1]序1</sup>和比较宗教学的创建人<sup>[2]</sup>。中国学界多从宗教学角度介绍、研究缪勒,而他作为神话学家的一面往往被低估、被忽视。在他的众多神话学论著中,仅有《比较神话学》和《宗教学导论》被翻译成中文,而且关于缪勒神话思想的研究屈指可数,并往往聚焦于被夸大的不足,而种种创见往往被忽略。

早在20世纪初,随着中国神话学的兴起与发展,缪勒及其神话研究就已被介绍到中国。由于受古典进化论学派影响较大,周作人虽曾介绍过缪勒,但主要批评其不足:一是语言疾病说并非在世界范围普遍适用,二是并非所有的神话都是太阳神话。<sup>[3]</sup>在《文学》一百一十三期介绍希腊神话的文章中,郑振铎曾简短提过缪勒的神话研究:“这故事是叙写太阳对于露点的现象。阿波罗是日神,达芬是露水之神。太阳为露点的美丽所惑,欲迫近她,露点惧怕她的热烈的爱人,逃遁了。当太阳的热息接触着她的时候,她消灭了,

仅留一绿点在消去的那个地方。希腊神话大部分都具有如此解释自然现象的意义的。”<sup>[4]</sup>周作人仍然表示反对,“对于这个本文我别无什么意见,但见篇末的说明觉得有点不很妥当”<sup>[4]</sup>。1927年黄石在“言语学派的解释”中,以缪勒为例介绍语言学派的神话研究,评述缪勒比较语言学研究方法、观点和不足,在批评中充满欣赏,较为客观和公允,但仍缺少对其创见的介绍。<sup>[5]</sup>1928年谢六逸在《中国神话ABC》中简要介绍缪勒的生平及主要观点,是当时较为详细的评述。直至1989年,《比较神话学》才由金泽翻译成中文。自此之后,关于缪勒神话研究的论文逐渐增多,如刘魁立的《刘魁立民俗学论集》<sup>[6]</sup>,孟慧英的《西方民俗学史》<sup>[7]</sup>和《比较语言学派与民俗研究》<sup>[8]</sup>,王倩、尹虎彬的《从语义比较到文明探源——论比较神话学的近代转向》<sup>[9]</sup>,何源远的《读缪勒〈比较神话学〉》<sup>[10]</sup>等。但总体而言,研究者大都从否定立场来批判缪勒的神话研究。除了国内的著述,翻译成中文的国外著述也屡屡提及缪勒的神话研究,如《神话学入门》《神话的诗学》《世界民俗学》等,但限于篇幅,前两者篇幅短小,内容简短,也往往把缪勒与其他比较神话研究学者合而共论,难

**基金项目:**国家社科基金青年项目“苗族史诗《亚鲁王》传承人东郎口述史研究”(17CMZ018)阶段性成果。





以窥见其神话研究全貌。在《世界民俗学》中,多尔森的文章详细介绍了太阳神话学派与安德鲁·兰的论战过程、太阳学派成员的观点,几乎涵盖了缪勒神话研究的全部著述。

中国对缪勒研究的不足主要有三个方面:一是资料不足。关于缪勒的研究与评价,中国学界往往仅根据成书较早的《比较神话学》,较少以提及《宗教学导论》,只有个别学者参考了前苏联关于语言学派的研究成果,而其他包含着缪勒不断发展的神话研究的著作几乎被忽略,如《来自德国工场的碎屑》《麦克斯·缪勒的生活和书信》《语言学的讲演》《自然的宗教》《精神的宗教》《人类学的宗教》《语言、神话和宗教学论文集》《献给神话学》等。二是缺少专业研究者。在现有研究者中,少有专门研究神话者,多是其他领域的研究者,难以深入。三是缺乏对原著的理解。现有研究较少注重对原著的深读与思考,缺少具体论述,多是泛泛而论,言之不详,且多集中于语言疾病与太阳学说。因而中国学界对缪勒神话著述的研究不仅数量少,而且多集中于语言疾病和太阳学说的绝对化,而较少以积极的眼光审视其全貌和创见。欧美也有类似情形:“我们今天以一种居高临下的姿态,嘲笑那些太阳神话学家们。连一贯谨严的学者,如史蒂斯·汤普森,提到这个过去的学派,也冠之以‘荒谬’、‘异想天开’、‘可笑’之类的词。这对现代读者的明智判断力是会带来危险的。”<sup>[11]82</sup>简单而否定的批评不利于真正了解缪勒的神话研究。

客观而论,缪勒神话研究的创见与不足并存。他以希腊神话的“不合理”内容为研究对象,以比较语言学为基本方法,以语言疾病为基本观点,以太阳学说为主要内容。语言疾病和太阳学说是缪勒神话研究的两个著名而声名狼藉的标签,既是其研究成果的结晶,又是理论不足的重要体现,充满了极大争议。支持者赞其具有开创性意义,如郑振铎、黄石、多尔森,却寥寥无几;反对者则斥其荒谬可笑,如绝大多数现代研究者。在解释神话变化时,语言疾病具有积极意义,但在被绝对化之后,弊端迅速彰显,反而掩盖了自身的光辉。

现今我们应该如何对待缪勒的神话研究?多尔森的话也许更为中肯:“即使我们瞧不起那些严阵以待的学者们弄错了的理论,但也让我们记住:他们曾经有过理论,这些理论建立在博学基础之上,并且以优美典雅的语言来表述,它吸引了每一个有文化、有理性的公民,使他们对人类的早期思想,表现出狂热的兴趣。”<sup>[11]21</sup>饱受诟病的缪勒神话研究为什么能够吸引人们对古代文化产生强烈兴趣?如何从学术史的角度来评价它?我们现在又能从中学到什么?刘魁立说:“人

文科学似乎有这样一个特点:它以现实作为支点,面向未来,然而它总是要不断地回顾历史,对历史进行科学意义上的批判,并且从中涉及一切可能得到的启示、灵感,乃至力量。”<sup>[12]中译本序1</sup>作为普通的流派尚有不断回顾的必要,更何况一个影响巨大的学派?“作为19世纪理性主义发展的一部分,太阳神话学有着很光荣的地位。它专心致志的努力,为民俗学领域的新发展贡献了酵素,并且引起了许多传统叙事文学的读者和研究者的注意。……在论战的硝烟消散前,这种有关神话的起源的尖刻争辩,极大地扩展了民俗学学术研究的基础。”<sup>[11]83</sup>以缪勒为代表的比较神话学派不仅为神话研究提供了比较语言学的理论和方法,而且促进了古典进化论学派从习俗、文化角度研究神话,丰富了神话学乃至民俗学的研究对象和方法,甚至缪勒的最大对手安德鲁·兰本人也承认:“没有他们(太阳学派)的挑战,兰和他的民俗学战友可能永远不会进入实质问题”<sup>[11]83</sup>。作为比较神话学派的代表,缪勒的神话研究在神话研究史、民俗研究史上具有举足轻重的地位,仍有必要进行客观介绍、研究。

在目前情况下,全面论述、评价缪勒的神话研究,为时尚早。因此本文尽可能依据现有资料而减少主观性阐发,管窥缪勒的神话研究思想、理论和方法,尽力还原其神话研究的真实面貌,并做简短评述,不使其光辉被语言疾病与太阳学说的阴影遮蔽。

## 二、缪勒神话研究的目的与理论方法

神话研究是缪勒整个学术研究中的一个微小却璀璨夺目的明珠,与其宗教研究、语言研究并称于世。缪勒的神话研究既不同于智者派,也不同于苏格拉底。智者派以当时的社会、思想文化来臆测和解释远古神话,就像孔子解释“夔一足”“黄帝四面”等,而不顾神话的原义,这也正是苏格拉底在《斐德诺》中所批评的<sup>[12]1-2</sup>。苏格拉底强调“冥思静观”自身来理解人类,缪勒主张审视他人而了解自我,客观而严肃地对待神话。缪勒以过去为参照,对比当下,力图解释神话产生的原因与过程,还原神话原义。因此缪勒的神话研究具有现代神话研究的实证性和严谨性,拒斥神话研究的主观性与神秘性。就已翻译成中文的著作而言,缪勒的神话研究集中体现在《比较神话学》中,也分散在《宗教学导论》《宗教的起源与发展》中,大致可以分为研究的目的、理论与方法、主要内容等部分。

### (一) 神话研究的目的

解释希腊神话“不合理”是缪勒研究神话的主要目的。缪勒喜欢神话,撰写了众多的论著,并与古典进化论学派进行了史诗般的论战。缪勒研究神话的时间很长,若从1856年《比较神话学》出版算起,到







1873年,也近二十年。而实际上,缪勒研究神话应该早于1856年,在1873年之后虽减少了,但也不意味着结束了。在1873年后,他已经把主要精力放在梵文典籍的翻译上,“有这些工作摆在我面前,我看不大可能有很多时间来进行我喜欢从事的对古代语言、神话学和宗教的研究了”<sup>[1]序1</sup>。《比较神话学》较为系统展现了缪勒的神话研究,也表明了他写作本书的目的:解释希腊神话中的不合理因素。在热情赞美希腊文明优雅与发达的同时,缪勒也注意到希腊神话充满不合理的因素:“尽管后来的诗人会使某些虚构的传说增添美的魅力,但要回避下述事实却是不可能的:大多数古代神话,无论就其自身内在的、还是其文字的意义而言,都是荒谬可笑的、非理性的,而且经常是和思维、宗教、道德的原则背道而驰的。”<sup>[12]10</sup>希腊神话存在诸多现在看来荒诞不经的内容,如克洛诺斯吞噬自己的子女,宙斯杀死自己的父亲、四处偷情、生下诸多私生子等等。希腊神话的不合理之处让缪勒困惑不已:“人们不可能相信:一个思想幼稚的民族,会产生像泰勒斯、赫拉克利特和毕达哥拉斯这样的伟人;而这种思想幼稚的民族却是由一些闲暇无聊的讲故事的人组成的,他们生活的年代仅仅早于那些贤哲不过二、三百年。”<sup>[12]11-12</sup>这种貌似荒唐的思想既然不是希腊文化的源头,究竟是什么,又是如何产生的?缪勒认为这种思想不仅不能回避,而且必须严肃回答:“真正的困难首先在于:人类思维是如何引导到这类想象上来的?——这些名称和传说是如何产生的?除非这个问题得到解答,否则,我们的坚定信念,即认为贯穿各个时代和所有国度的人类思维和适合规律的前后连贯的发展过程的信念,肯定会被当作一个错误的理论抛弃掉。”<sup>[12]16-17</sup>因此缪勒神话研究的目的是以理性方法解释希腊神话中“不合理”因素。

概而言之,缪勒神话研究的主要目标如下:

一是维护人类的理性和一致性。“作为19世纪理性主义发展的一部分”<sup>[11]83</sup>,缪勒的神话研究肯定神话的存在,否定神学的观点:“如果我们像格罗特先生那样,认为神话只是‘一个从未出现的过去’,无疑是对迫在眉睫的困难退避三舍;而若认为蛮族世界的那些神话都不过是对一个神圣启示的以讹传讹,或误解的片段而已,(这个神圣启示曾给予整个人类——这是基督教神学家经常宣扬的观点之一),那么这种看法不免有点亵渎神圣的味道。”<sup>[12]13</sup>缪勒相信所有的人都是理性的,人类社会中也不存在不合理的现象,“我们相信历史和自然中没有什么不合理东西,也相信人类思维生来要认识和崇敬‘神圣力量’在历史和自然中的种种现象”<sup>[12]6</sup>。为了维护19世纪来之不易且如日中天的理性,缪勒力图用比较语言学来解释神话的“不合理”。

二是探索神话规律。比较语言学在当时取得了令人瞩目的成就:“在语言学中没有无规则的东西,这已被比较语言学所证明了,以前我们曾认为在词尾变化和动词变化中无规则的东西,现在却被看作最有规则和最基本的构成语言。我希望,同样的结局也会在神话学中出现。”<sup>[12]139</sup>在比较语言学的鼓舞下,缪勒希望攻克通往理性之路的重要障碍——希腊神话的“不合理”,并且寻找出它的规律性,把它变为理性的有力证明。

缪勒所提出的希腊神话的“不合理”——神话的断裂,事关神话的早期形态、功能、思维和心理,是神话演变中不可回避的问题,现今仍有待于进一步研究。缪勒所提出的规律性,至今仍是神话研究的重要方面,如结构主义神话学、心理学派、符号学派等等。若将几种理论相互比较,相互借鉴、相互印证,或许可以更加清晰地认识到神话的某些规律。

## (二) 缪勒神话研究的理论与方法

作为比较语言学家,缪勒对语言性质、功能和变化有深刻的理解和认识,他的神话研究理论和方法就是建立在比较语言学之上。

### 1. 缪勒神话研究的理论

(1) 语言是神话研究的必要途径。在缪勒看来,语言不仅是思想和思维的表达形式,而且能够反映社会、经济、文化等,“人们总是把方言称作操持该语言的那些人的科学和生活方式的地图”<sup>[12]32-33</sup>。缪勒认为语言不仅是文化的载体,而且能够影响和制约思想和思维,“任何一种语言形式,在某种程度上可说是人的智力的框架,它表达人的思想……人的智力的最高产物,甚至高度文明的民族的宗教思想和观念,都受说话方式的制约。这一点将由于我们对非洲的研究而越发明确。”<sup>[12]28</sup>因此,他希望通过古今语言特征的比较,从古今语言所表现出的思维差异来解释神话。他把神话看作一种语言形式,“神话,只是一种方言,是语言的古代形式”<sup>[12]139-140</sup>,认为通过古代语言可以理解神话的原义:“若要略有把握地猜测古代传说的原本意义,我们绝对有必要了解该神话起源的那一语言的特质”<sup>[12]24</sup>。了解远古人类思想和思维方式,就可以真正理解神话“不合理”,“如果我们不但能学会用古代的语言说话,而且学会用古代语言思考,那就能认识到所有这一切都是十分自然、合乎情理的”<sup>[13]3</sup>。缪勒认为自己找到了解释神话的合理方法:“要把神话的不合理因素说出个道理,只有两个理论体系能办到。一种理论把不合理的因素当成实有其事;另一种理论认为神话中的不合理因素是不可避免的,是语言对思想的影响的结果;所以只要我们把传说中神和英雄的名字的根本含义弄清楚,许多传说的内容就可以理解了。”<sup>[12]206-207</sup>缪勒显然不同意历史学派的神话观,主张







通过语言的比较来理解神和英雄的名字,从而解释神话。总之,神话的发展受到诸多因素的影响,在思想、习俗、语言、制度等方面留下种种痕迹。作为符号的语言被记载下来,并长期不变,因此通过比较,可以更好了解神话的早期面貌与变化。缪勒以比较语言学为基础,通过古代语言特征来解释神话在后来的难以理解之处。

(2) 语言疾病是神话的根源。作为比较语言学家,缪勒熟知古今语言的特征、演变规律,并从古今语言的差异和演变来阐释神话产生的原因,即语言疾病说。首先,缪勒认为语言与思想必然存在裂痕,而神话正是裂痕的体现:“神话发生是必然的。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,除非语言与思维完全重合,而语言又是永远不会与思维重合的。”<sup>[13]</sup> 语言与思维的裂隙必然导致对语言的误解,而误解正是神话产生的原因。相较而言,语言更趋稳定,思想则易于变化,两者之间必然会产生或大或小的间距,后人往往以变化的思想解释古老的语言,从而赋予语言以新的含义。随着社会、思想文化的快速发展,思想和语言之间的间距越来越大。“神话学可说是语言必然要生的一场病,在埃及由于它的古代的艺术发展和艺术形式,这种病加剧了”<sup>[172]</sup>,并且随着艺术发展,语言和思维之间的裂隙扩大了,也导致了神话更加“不合理”。缪勒进而把“语言疾病”运用到宗教研究上,“我坚持的唯一的信念是:这一类误解在古代语言中是不可避免的,我们必须做好准备在闪族和雅利安各族的宗教中面对这一类问题”<sup>[125]</sup>。因此,缪勒对“语言疾病”深信不疑,颇感自豪。

从语言演变来分析神话产生的观点,吸引一些学者追随,就是反对者中也不乏赞成某些观点者。据《语言与神话》,斯宾塞也认为宗教神话产生于名称的误解。语言疾病是语言演变中的一个重要现象,并非毫无意义,甚至会导致思想文化的变迁。“如果我们剥去语言在其必然的变化过程中,给传说罩上的、令人对传说产生误解的外壳,那么许多先下看来是荒诞无稽的传说,将会重新获得它朴实无华、合乎情理和美丽动人的内容。”<sup>[130]</sup> 缪勒的“语言疾病”开辟了一条神话乃至古代社会、文化研究的途径,引起当时的惊叹和关注。因他专注于语言而引起其他学者对习俗、文化的关注,也因绝对化和语言学家的退出而光辉不再。在以后的研究中,缪勒不仅用语言解释神话,而且也用文化解释语言,并形成语言——文化——神话的互动。关于上帝用亚当的肋骨创造夏娃,缪勒认为:“当我们用现代语言说某个东西与另一个完全一样时,希伯

来则说是某物的骨头,阿拉伯人则说是某物的眼睛。’因此亚当向夏娃表述‘你和我是一样的’的意思时,用希伯来语表示则成了‘你是我的骨中的骨,肉中的肉’。”<sup>[121-22]</sup> 缪勒的解释既包含语言,也包含着文化,已经不是单纯的语言疾病说。因此,只要把语言限制在合理的范围内,并与思想、习俗等结合起来,可以更好地解决神话问题。

## 2. 缪勒神话研究的方法

缪勒神话研究是比较语言学的延伸,因此他研究神话的方法主要是比较语言法,即通过古今语言特质的比较来探析神话的产生、解释神话内容。印欧比较语言学家通过比较欧洲各国语言与印度梵文,证明了古代印度的梵文同希腊语、拉丁语以及近代欧洲的主要语言属于印欧语系,携带着这个巨大胜利投身于神话研究,被称为自然主义神话学派,昆(Adalbert Kuhn)是创始人,缪勒是成就卓著者。<sup>[14]</sup> 缪勒对比较研究充满信心:“所有的高深知识都是通过比较才获得的,并且是以比较为基础的。如果说我们时代的科学研究特征主要是比较,这实际上是说,我们的研究人员是以所能获得的最广泛的证据为基础,以人类心智所能把握的最广阔的感应为基础的。”<sup>[19]</sup> 基于已经取得的巨大成就,缪勒信心十足地宣称只有通过语言的比较,才能透过神话的层层外衣,认识神话的原义。还原神的最初名字及意义,是还原神话的具体方式:“不懂梵文的埃及学者和不懂埃及文的梵文学者各自给这些神取上不同的名称。但比较神话学学者对这些神(不论是亚利安人的神话,还是埃及人的神)却会毫不犹豫地给他们每一个都取个名副其实的名字。”<sup>[171]</sup> 缪勒力图通过还原神的最初名字及意义,进而了解、解释与现代差异很大的神话时代,“然而我们应当借助虽然微小,但意义重大的点滴材料,体会到那个人类思想早期阶段的真实存在——我们认为这个时期就是越来越明了的‘神话时代’”<sup>[1223]</sup>。

## 三、缪勒神话研究的主要内容

缪勒神话研究主要包括两部分:一是神话产生,二是神话内容。缪勒力图通过神话的产生来解释希腊神话中的“不合理”,即语言疾病说。神话内容则是神话产生的进一步发展,认为希腊神话的内容大多源自太阳,即太阳学说。这两者虽包含着诸多富有启发性的观点,但往往因绝对化而被误解和低估。

### (一) 神话的产生

神话的产生主要包括两部分,一是神话产生的时间,二是神话产生的原因。缪勒认为神话产生于神话期。缪勒发现希腊神话存在一些“不合理”:“人类思维在这一阶段产生了一些神和英雄的故事,——以及





丑陋可怕的女人和怪物的故事——都是非人类眼力所能及和人类清醒时不能获知，这类事实如何阐释说明白？”<sup>[12]58</sup>他确认这些文化与现代并不相同，具有独特的性质：“神话的表达方式——这种方式把所有的事物人格化，而且把所有的关系都变成拟人化的行为——十分独特，因而我们必须承认，它的成长在人类文明史中是一个性质截然不同的时期。”<sup>[12]17</sup>缪勒将这个时期称为“神话期”，并认为“神话期”挑战着人类的理性：“在人类思维的历史长河中，这个时期或许是难理解的，而且很有可能动摇我们所持有的关于人类理智发展史合乎规律的信念……但在这个两个阶段中间，有一道鸿沟，任何哲学要想在它上面架一座飞桥似乎都是不可能的。我们把它称为‘神话期’（Mythic Period）。”<sup>[12]10</sup>从语言演变的角度，缪勒把人类语言发展分为四个时期，即词的形成期、方言期、神话期和民族语言期，并进一步确定了神话期的出现时间：“这些神话，都是特定历史时期中人的产物，产生这些神话的年代，介乎‘方言期’和‘民族语言期’之间。”<sup>[12]13</sup>缪勒认为在神话期雅利安人创造了神话，“在这个时期里，尚未分化的雅利安民族——我们这里所谈的，主要是他们的事情——创造了自己的神话”<sup>[12]17</sup>。

## （二）神话期语言的特点

1. 作为雅利安思想文化遗留的《吠陀》。在确定了神话产生的时间之后，缪勒力图通过分析神话期语言的特点来阐释神话产生的原因，“在回答这个问题之前，我们必须就词的构成做些初步的评论。这或许显得冗长乏味，但我们相信，由于进行这种思考，神话学方面的迷雾将逐渐消退，使人看到思想和语言黎明时期的浮云背后，长期隐而不露的神话学的真谛”<sup>[12]58</sup>。凭借比较语言学的丰硕成果和对雅利安文化的熟知，缪勒认为《吠陀》视为雅利安思想文化的遗留物，“雅利安的宗教、思想、语言、神话之谜，皆可能由《吠陀》来解开”<sup>[11]90</sup>，是雅利安民族的真正神谱，只有通过它才能理解雅利安的思想、思维和神话，“《吠陀》是雅利安种族的真正神谱，而赫西俄德的《神谱》则是原初形象之变态的漫画。如果我们想了解充满对神圣力量怀有朴素仪式的人类思维、如何被语言的不可抗拒的力量（亦适于超自然和抽象的观念）必然而又不可避免地操纵着，那我们就必须读《吠陀》；如果我们想让印度人明白，他们所崇拜的东西，只是自然现象的不同名称，它们是逐渐模糊、人格化的神化的，也必须让他们读《吠陀》。”<sup>[12]80</sup>因此缪勒把《吠陀》作为研究希腊神话的参照，“整个原始的、自然的、可以理解的神话世界，保存在《吠陀》之中。《吠陀》神话对语境比较神话学的意义，有如过去以来梵语对比较语法所起的作用”<sup>[12]80</sup>，并进一步强调没有《吠陀》比较神话

学也就没有可靠的依据，“没有《吠陀》为助，达佛涅的名字及其有关的传说就永远是个不解之谜，因为后来的梵语也就没有为这个名字提供答案。这也表明《吠陀》对比较神话学之目标的价值所在，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>[12]97</sup>因此，缪勒的神话研究便在《吠陀》研究的基础上，以比较的视野展开。

2. 雅利安语言的特点。根据比较语言学的成果，缪勒归纳了神话期语言特点。一是感官性。他认为早期语言是感官获得的印象，“因此，我们只能给那个早期时代的语言做下述定义：它是用声音表达的意识，又是所有感官获得的印象。”<sup>[12]58</sup>二是拟人化。早期语言具有拟人化的特征，“自从人们用语言思维以来，人们在说早、晚、春、冬时，不使这些概念带有个体性、主动性、性别及人格这些特性是不可能的”<sup>[12]60</sup>，不同于现在抽象化的语言，“对我们来说，抽象名词如此熟悉，致使我们难以意识到，人们在创造它们时所经历的困难”<sup>[12]58</sup>。因此缪勒认为：“雅利安共同语中的每一个单词在一定的意义上都是一则神话。”三是多名多义。在神话期，每个词都具有丰富的含义和不同的名称，“在创造神话的那个时代，每个词，无论是名词，还是动词，都有其充分的原生功用，每个词都是笨重和复杂的，它们的内涵非常丰富，远远超出它们所应所说的东西”<sup>[12]69</sup>，缪勒将这种特征归纳为：“多名同义（Synonymy）和一名多义（Polyonymy）”<sup>[12]75</sup>。四是助动词实意性。神话期的助动词也具有实在的意义，“在神话学的语言中，我们必须认识到没有什么纯粹的助动词”<sup>[12]69</sup>，只不过随着时代的推移，这种实在意义正在减少，甚至消失，“现在，我们考察古代语言的另一共同的特征——助动词。它们像各种实体中的抽象名词一样，在动词中占有同样的位置。它们形成较晚，而且最初全部都具有较具体的和较有表达力的性质。这些助动词在变成枯萎的、较少生气的形式——以便适于人们的抽象的散文要求——之前，必定经过一系列的变迁。”<sup>[12]65</sup>通过比较，缪勒归纳了神话期语言的四大特点，并在此基础上探寻神话产生的原因。

## （三）语言疾病与神话产生

随着经济、社会、文化的变迁，神话期语言也不断变化，主要趋势是词汇数量的减少，如词意的单一化、助动词的萎缩、抽象词汇的盛行等。“在时间的进程里，这些名称大部分变得毫无用处，而且，它们大都在文学语言里由一个固定的名称取代了，而这一固定名称则被称作这类事物的专有名称。越是古代的语言，在同义词方面就越富有。其次，如果经常运用同义词，必定自然引起同音异义词数量的增长。”<sup>[12]75</sup>有时词汇也会增加，如不同的名称被分离开来，并指代



不同的事物,“再次,在一个事物有两个名字的情况下,将会有这两个名字化为两个人物,而且这两个不同的故事同样可以流传千古,他们或者被描绘为兄弟姐妹,或者被说成父母儿女”<sup>[12]76</sup>。神话期语言的原义被遗忘,而新义被填充进来,“在词汇的语源真意被忘却之后,经常是一种新意应运而生,这是一种在现代语言里依然存在的语源学本能”<sup>[12]76</sup>,以致产生了各种误解,“这种误解是各种途径造成的。或者是某个词的根本意义忘记了,它们本来是统称的,或者某个词就其词源意义来说,已经萎缩为仅仅一个声音——即现代意义的名词”<sup>[12]76</sup>。误解往往意味着新义与原义的断裂,“这些隐喻一旦被忘记,或者后来词汇赖以派生的词根原意变得模糊不清,甚至完全改变了,那么这些词当中自然会有许多失去其诗情画意、及根本性的原意”。语言与思想的断裂导致了神话的产生,语言原义被遗忘,而当后人以自己的思想观念重新解释神话期的语言时,神话便产生了,如阿波罗与达芙妮、克发洛斯与普洛克莉丝<sup>[12]90-91</sup>、乌伐斯<sup>[12]101-105</sup>、亚当肋骨造夏娃<sup>[12]24</sup>等。因此在流传至今的神话中,有些名称是难以理解的,通过比较,原义就会逐渐清晰起来,“这种认识对神话的名称研究特别有用。而要进行神话学的研究,又必须使原属于某种语言的特定名称的本意变得模糊不清,以致忘掉。在一种语言里是神话的东西,在另一种语言里常常是自然的和可以理解的”<sup>[12]76</sup>。因此可以通过语言比较,进而理解神话名称及其原义,“希腊神话中的某些人物用希腊语保存了可以理解的名称时,我们就能够很好揭示其本来的神话意义”<sup>[12]82</sup>。

#### (四) 神话的主要内容

神话的主要内容是什么?缪勒认为在一些民族和神话中太阳是主要内容,甚至是其他神话的原型,即太阳学说。太阳学说是缪勒研究的重要成果,但往往被变形、绝对化,成为诟病他的依据,其合理性被忽视。在相关著述中,缪勒和其他成员可能说过太阳是一切神话的源头,“而我则相信,它们(神)的原初概念总是太阳”<sup>[12]139</sup>,并认为在有的神话中最高神的名字与太阳有关:“我只是想提醒你们回顾古代的语言档案。再把它们汇总以后,我们发现无论在印度、希腊,还是德意志的神话中,都有最高的神的名字。它们不只是词语,它们把人类以往的事实十分生动地展现在我们面前,使我们看到雅利安族的祖先大约在荷马诗和吠陀经以前一千年的时候,就崇拜一个不可见的神,它们用同一个名称称呼他,这是他们在自己的语汇中所能找到的最好、最崇高的名称,那就是‘光亮’和‘天空’。”<sup>[12]74-74</sup>埃及神话也是如此,“埃及神话所肯定的几种力量大多可以溯源于太阳”<sup>[12]70-71</sup>。关于神话的主要内容,缪勒虽然认为在一些民族中太阳是神话的主要

内容,但也并没否认其它事物,“我们注视着日出与日落,昼夜交替,光明与黑暗之争;太阳就像一幕戏剧,每日,每月,每年都在上演。成为早期神话的主要对象”<sup>[12]92</sup>,因此缪勒清楚认识到太阳可能是主要对象,但并非唯一的。许多事物也是神话的重要内容,如月亮、星辰、风等自然现象,“埃及人的神话和雅利安人的一样,它的内容起初是代表自然法则的自然现象,如日、月、星辰的升起和没落,因为埃及宗教的思想基础就是认为世界万物都有规律和秩序。”<sup>[12]70</sup>因此,若以太阳学说来概括缪勒关于神话主要内容的观点,不仅遮蔽了太阳在神话中的合理地位和作用,而且忽视了其他事物在神话中的表现,还会忽略缪勒对神话内容丰富性的认识。

在强调神话主要内容为自然现象的同时,缪勒并不否认抽象事物的作用:“神话尽管主要地和自然相联系,其次和那些显示规律、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。”<sup>[12]139-140</sup>并且认为抽象事物未必就是次要的,“我们在研究神学时一定不可以冒然地把具有抽象或哲理的事物看成次要的事物。在许多情况下这样的事物可能是次要的,但绝非必然如此。……只有把天空、太阳、月亮、黄昏、风看做一切事物的赐与者和创造者以后,人们才想往前越进一步,进而在脑海中形成较抽象的权力观点。”<sup>[12]180</sup>缪勒进而认为神是从物质现象逐渐过渡到精神现象,亦即从自然现象过渡到抽象事物,“神的名称,从物质意义升华到精神含义(从表示‘体力’、‘光明’或‘纯洁’逐渐转变为表示‘伟大’、‘善良’或‘神圣’),一些术语如‘祭祀’、‘祭坛’、‘祈祷’、‘道德’、‘罪恶’、‘身体’、‘精神’等。”<sup>[12]64</sup>缪勒关于神话内容的观点,不仅关注太阳,而且注意到其他自然现象,如月亮、星辰等,还关注抽象的事物,并简述了神名从自然现象到精神现象的转化,因而他的观点具有丰富性与深刻性,不能仅仅用太阳学说来概括。关于神话的主要内容,可能会因民族、地区和时代的不同而不同,但关于太阳在神话中的重要地位、关于物质现象与精神想象之间的关系以及人的思维问题方面,还有待于进一步研究,而现今的研究往往把目光紧紧停留在太阳上。

#### 四、缪勒神话研究的贡献与不足

在人文社科领域,至今还没有一个完美的理论,将来也不可能有,因为完美意味着前进的停滞和探索的终止。任何一个理论都具有优势与不足,这些优势与不足既源于研究者自身,也源于历史。缪勒的神话研究同样如此,充满了创造性与缺憾,而这些似乎不是语言疾病和太阳学说可以概括的,细读原著,我们



仍可以得到诸多启发。

### （一）具有创造性的神话研究

1. 发展比较神话理论与方法。在西方神话研究历史上，比较神话学应是第一个具有现代意义的神话研究流派，具有独创的理论、新颖的方法。缪勒借助比较语言学的丰硕成果，通过语言来解释神话的产生和主要内容，开辟神话研究的一条重要途径。这条途径虽然险僻，却往往能够收到意外的效果。语言疾病虽不是神话产生的根本原因，但在神话产生和发展中发挥着重要作用。正如缪勒自己所说：“不论我们认为芒艾亚人在玩弄他们的语言，或是他们的语言在玩弄他们，在他们的传说中处处都有证据表明，他们的很多传说起源于语言。吉尔先生自己也完全承认这一点；但如果芒艾亚人的全部神话和神学都起源于每个国家的语言所承受的氧化过程，那就是错把锈当作铁了。”<sup>[1]180</sup> 缪勒通过自己的研究，深化和完善了比较神话的理论与方法，使得比较神话学成为神话研究的重要流派。

2. 提出了神话断裂问题和解决方法。缪勒所提出的神话断裂问题，即希腊神话的“不合理”与优雅截然相对，是不同思想文化的体现。神话断裂问题在不同时代、民族中都或多或少地存在，涉及神话演变过程中的形态、功能、思维和心理等因素，是神话研究不可回避的问题。缪勒发现了问题，并力图用比较语言学加以解决，尽管解决得不完美，但至少提供了一种解决方法。同时，这个问题不仅有必要解决，而且有待于进一步解决。

3. 阐释神话的主体内容。作为一个严谨的学者，缪勒确实曾表达过太阳是一切神话的源头的观点，但更坚持太阳只是一些民族中占主要地位，并且重视其他自然现象和抽象事物在神话中的作用，并探讨它们之间的关系，深化了对神话内容的认识。而关于神话的主要内容，为什么不同民族往往并不相同？抽象事物往往从具体事物发展而来，两者是替代关系，还是兼容的，会如何发展？反映了怎样的思维与心理？因此，关于神话内容的问题也仍待于研究，而不能因太阳学说将其忽略。

4. 拓展神话学、民俗学的研究领域。限于时间和专业，缪勒虽然主要通过语言来研究神话，但并不反对风俗、文化研究，在给安德鲁·兰的信中说：“我完全相信，从对原始人的研究中，可以得到一些对雅利安神话的非常好的解释。我从未发现自己为什么要反对无文学民族的风俗研究，因为我是一个雅利安学者。”<sup>[1]101</sup> 有时他把语言与文化结合起来解释神话，这不仅直接拓展神话的研究领域，而且间接推动其他研究者从文化、习俗方面研究神话。缪勒与安德鲁·兰

之间史诗般的论战波澜壮阔，吸引了当时一批顶尖学者的长期参加，相互碰撞，相互促进，把神话与语言联系起来，也把神话与文化、习俗联系起来，不仅完善着自身，而且拓展和深化了神话学乃至民俗学的研究。虽然这论战以缪勒的失败而告终，但其富有创造性的思想和精神，已经深深渗入民俗学的土壤之中。

### （二）缪勒神话研究的缺憾

缪勒的神话研究在具有创造性的同时，也具有种种缺憾。这些缺憾既体现了缪勒的专业的局限和精力的有限，也体现了文化研究的复杂性和时代的局限。与神话研究的价值一样，缪勒研究的缺憾也能启发后人思考。缺憾之处主要体现在以下方面：

1. 不断扩大研究范围。《比较神话学》本为解释希腊神话中“不合理”部分，而在写作过程中，缪勒只是解释了一部分而非全部，同时转移到解释希腊神话的产生和主要内容，继而关涉到雅利安各语族成员的神话，如德国、印度等，进而把埃及神话、希伯来神话、中国神话、蒙古神话、美洲神话等也纳入自己的研究体系。随着研究范围的不断扩大，神话研究需要越来越多的时间与精力，而缪勒并没有更多时间和精力来研究神话。因此缪勒并未关注研究对象的变化，仍然按照最初的研究思路，过多强调了世界神话的相同之处，而忽视了各地区、各民族的文化差异。

2. 对神话的矛盾性认识。作为一个语言学家，缪勒认为神话是语言的误解；作为一个宗教学者，他又认为神话对一个民族具有举足轻重的作用，并借用谢林和黑格尔的话表明自己的观点：“一个民族，只有当它能从神话上判断自身为民族时，才能成其为民族。”<sup>[1]62</sup> 黑格尔在《历史哲学》中写道：“神的观念是民族形成的基础。宗教的形式怎样，国家及其组织的形式就怎样，因为国家是从宗教中产生出来的。”<sup>[1]61-62</sup> 因此他对神话的认识是矛盾的，神话既是一种语言的疾病，又是一个民族形成的基础。如果神话是一个民族的基础，那么神话至少应该早于或同于民族的产生；而作为语言疾病，神话则应该产生于民族之间的语言变迁，应该晚于民族的形成。如神话产生于雅利安民族的分化之中，应晚于雅利安民族，而早于希腊等民族。如果神话是一个民族的基础的话，那雅利安民族也应该有自己的神话，而他们的神话又从何而来？因此，语言疾病说只是部分解释了希腊神话的产生，却解释不了雅利安神话的来源，也解释不了其他民族神话的产生。

3. 夸大语言的作用。语言不仅是思想和思维的工具和表现方式，而且制约着思想和思维的运行方式。缪勒强调了语言的作用，却夸大了语言在人类文化中的作用。语言虽在人类文化中可以决定某些方面，但不能决定全部，因此人类文化不能仅由语言来解释。





## 五、结 语

缪勒神话研究具有鲜明的创造与缺憾,但在绝对化了的语言疾病和太阳学说的笼罩下,其合理之处往往被忽略,而其创见又富有启发性。缪勒的比较神话学与中国的训诂学有诸多相似之处,并且在神话研究中屡有成效。周作人、郑振铎、顾颉刚等学者,具有深厚的语言学知识,信手拈来,往往成效显著。语言确实是研究神话的一条路径,但这条路径对于目前门可罗雀且学科单一的中国神话学界而言,正如六脉神剑,功力不足而勉强运用,不仅难有成效,反受其害。缪勒在提出太阳学说的同时,也指出了作为神话内容的自然事物和抽象事物,并力图阐释彼此之间的关系,这仍能丰富对神话内容的理解。回顾缪勒具有创造性和矛盾性的神话研究,可以较为真实地了解缪勒的神话研究,或有益于当下神话研究。

### 参考文献:

- [1]缪勒.宗教学导论[M].陈观荣,李培荣,译.上海:上海人民出版社,2010.
- [2]夏普.比较宗教学史[M].吕大吉,何光沪,徐大建,译.上海:上

海人民出版社,1988:44-45.

- [3]陈刚,刘丽丽.周作人的神话研究[J].民俗研究,2016(6).
- [4]周作人.雨天的书[M].北京:北京十月文艺出版社,2011:181.
- [5]黄石.神话研究[M].上海:上海文艺出版社,1988:42-53.
- [6]刘魁立.刘魁立民俗学论集[C].上海:上海文艺出版社,1998:45,252-257,296-302.
- [7]孟慧英.西方民俗学史[M].北京:中国社会科学出版社,2006:66-72.
- [8]孟慧英.比较语言学派与民俗研究[J].广西民族研究,2004(2).
- [9]王倩,尹虎彬.从语义比较到文明探源——论比较神话学的近代转向[J].江西社会科学,2009(6).
- [10]何源远.读缪勒《比较神话学》[J].西北民族研究,2012(2).
- [11]邓迪斯.世界民俗学[M].陈建宪,彭海斌,译.上海:上海文艺出版社,1990.
- [12]缪勒.比较神话学[M].金泽,译.上海:上海文艺出版社,1989.
- [13]卡西尔.语言与神话[M].于晓,等译.北京:三联书店,1988:32-33.
- [14]大林太良.神话学入门[M].林相泰,贾福水,译.北京:中国民间文艺出版社,1988:9-10.

(上接第164页)具有直接社会效应的思想而缺乏对于作品的全面分析的现状,我们应该勇敢、敏锐地反思其偏颇的原因和发展的方向,以便及时引导人们确立生态文学研究的基本范畴和研究方法。

对于当下生态文学研究中这些问题的批评,并不是我们的悲观和刻薄,而是对于国内生态文学发展状况的一种必要而有益的反思。回首上世纪末以来的生态文学研究,我们在欣慰于观念更新、生态意识自觉的同时,也急切地期待着生态文学研究的一场变革、一次涅槃,这是国内生态文学研究界无法回避的沉重话题。我们不应耽于对于生态文学成果的自我满足,更不应沉溺于对于将来的乐观预支,而应该脚踏实地地直面尴尬的现实,一个接一个地应对、解决问题。惟其如此,我们才有可能迎接国内生态研究的新纪元。

### 参考文献:

- [1]王诺.欧美生态文学[M].北京:北京大学出版社,2003.
- [2]梭罗.瓦尔登湖[M].许崇信,林春椿,译.南京:译林出版社,2009.
- [3]李文波.前言:拒绝与时代合唱[M]//大地诗学.西安:陕西人民出版社,2000.
- [4]张力军主编.愿地球无恙[M].北京:中国环境科学出版社,1997.
- [5]何向阳.肩上是风[M].郑州:中原农民出版社,1999.
- [6]华海.当代生态诗歌[M].北京:作家出版社,2005.
- [7]陈佳冀.作为一种类型的“动物叙事”——新世纪动物小说类型理论初探[J].当代文坛,2009(3).
- [8]隋丽.现代性与生态审美[M].上海:学林出版社,2009.
- [9]汪树东.生态意识与中国当代文学[M].北京:中国社会科学出版社,2008.
- [10]李美华.英国生态文学[M].上海:学林出版社,2008.

