

21 世纪以来的中外神话学

发布日期：2014-04-03 作者：杨利慧

内容提要：本文以多位具有一定代表性的欧美和东亚神话学者的研究成果为例，对 21 世纪以来的中外神话学现状做一个管窥式的综述。文章关注的主要问题包括：自 2001 年以来神话学家们都在研究什么？是从哪些理论视角出发的？采用了何种研究方法？其中呈现出哪些具有共同性的学术取向？经过梳理，本文发现：第一、一些传统的研究视角和方法——例如比较神话学——依然保持着旺盛的生命力；第二、涌现出不少反思之作以及新的理论视角和方法；第三、“神话”的边界依然流动不羁，因此在就神话进行学术对话时，必须明了所讨论概念的意涵及其所发生的语境；第四、神话与科学之间的关系得到进一步探讨，20 世纪视神话与科学为和谐互容的观点得到进一步深化，神话遵从于科学的情形遭到质疑。论文最后倡议神话学不应该一味将眼光投向遥远的过去，同时还应该关注神话与当下现实生活的联系。

关键词：神话 神话学 学术史 欧美 东亚

大家好！看到诸位济济一堂，不禁使我想起了 1996 年“首届民间文化高级研讨班”举办时的情形。当时钟敬文先生已经是 93 岁高龄了，依然坚持经常到课堂听课。我当时刚刚从博士后阶段

出站留校任教，也和教研室的老师们、在读的研究生们一道，一边听课，一边忙些会务工作。如今一晃已经 16 年了！今天坐在台下的，许多是我们的学生。真是“江山代有才人出”、“长江后浪推前浪”啊！

此次暑校讲课，董晓萍教授希望我能谈谈“全球化视野下的神话学”，以从神话学的角度，考察世界学术界近年来的一些发展动向。我对这个话题很感兴趣，而且也的确一直较为关注，不过，要对世界各国晚近的神话学动态做出归纳，却显然非我所能，因为很多国家的神话学历史和现状都是我所不了解的。所以，今天我想换一个角度，谈谈“我所知道的 21 世纪的中外神话学”，以我所知晓(其中有些相当谙熟)的一些神话学家——这些神话学家在其各自的国家中都有一定的代表性，很多在世界范围内也卓有影响——为例，看看他们在 21 世纪(自 2001 年始)以来都在研究什么，是从什么视角去研究的，其间存在哪些共同性的取向？以此管窥见豹，从一些侧面透视 21 世纪神话学的发展状况。

一、引言

人类对神话的研究可以追溯到前苏格拉底时代。从古希腊时代起，神话在人类 2000 多年来的学术探索活动中一直占有显著的位置，是诸多学人努力探索的对象之一，神话学因此成为人文社会科学领域里的一个重要分支，是很多人文社会科学工作者探

索的对象。英国著名社会人类学家马林诺夫斯基(Bronislaw k. Malinowski, 1884~1942)曾经评论说：“神话学一直是各门学科交汇点：古典人文学者必须确定宙斯是月亮或太阳，……然后，考古学家还要通过考察加勒底人、埃及人……等各个不同部落的神话阶段来重新探讨这些问题。历史学家、社会学家、文学研究者、语法学家、日尔曼文化专家和古罗马文化专家、凯尔特语学者及斯拉夫语学者，也都在各自的圈子内进行探讨。逻辑学家、心理学家、形而上学论者和认识论者同样要涉足神话，更不用说像通神论者、现代占星术者和基督教科学派教徒这些人了。最后，还有精神分析学家……人类学家和民俗学家……”。

尽管对神话的研究跨越了诸多学科，但是，对三大问题的关注和解答将这些研究有机地联结了起来，从而构成了“神话学”(Mythology)这一研究领域：神话的起源(origin)、功能(function)以及主旨(subject matter)。“起源”问题要追问和解答的是：神话为什么产生?又是如何产生的?“功能”问题要追问和解答的是：神话缘何延续?如何延续?“主旨”问题要追问和解答的是神话的能指(referent of myth)是什么?——例如有的理论从字面意义上阐释神话，神话的能指便是直接、显在的，比如神祇;而有的理论则从象征的层面来解释神话，神话的能指就可能是所象征的任何事物。神话学家罗伯特·西格尔(Robert Segal)指出：神话研究领域中各种理论和视角的差异不仅在于它们对这些问题的回答不同，

也在于它们提出的问题不同。有些理论着重回答起源问题，有的主要回答功能问题，而有的则重点解答主旨问题。只有很少的理论尝试回答所有的这三个问题；同时，有的理论在探索起源和功能时，或者解答“为什么”(why)，或者解答“如何”(how)，而不是两个都回答。

尽管对神话的研究可以在古希腊时代找到其刍型和滥觞，但是，现代学术意义上的神话研究的兴起却是 18 世纪以后、尤其是在 19 世纪后半期的事情。在此之前，有关神话的各种理论往往是“猜测性的、抽象的”，而此后的理论则“更多地立足于不断积累起来的资料之上”。以后，神话研究不断地开阔自己新的视野，也不断地提出新的问题和解决这些问题的方法，从 19 世纪末到 20 世纪，神话学史上涌现出了诸多研究流派，例如自然神话学派、人类学派、神话-仪典学派、功能学派、历史-地理学派、心理学派、结构主义学派等等。

神话是一扇洞察世界的重要窗口。迄今为止，学者们探索神话有着不同的目的：有人致力于对这种现象本身做出解释，有人却力图从中探寻人类社会演进的脚步、文化和科学发展的进程、人类心理的普遍规律、人类思维的深层结构，或者人类如何运用语言艺术达成其社会生活。就此而言，神话学与其他民俗事象的研究可谓殊途同归。在此意义上，我也希望本场讲座对那些不研究“神话”这一文类(genre)的同学也有着认识论和方法论上的启

示意义。

二、21 世纪以来的外国神话学

下面，我就以所知晓的一些神话学家为例，管窥见豹，从中透视 21 世纪世界神话学的一些发展状况。

(一)迈克尔·威策尔：劳亚古大陆神话模式与历史比较神话学

迈克尔·威策尔(Michael Witzel, 1943—)，德裔美国语文学家(philologist)，哈佛大学南亚学系教授。他早年在德国学习印度学，1986 年以后执教于哈佛大学，因其对吠陀梵语方言、早期印度历史与吠陀宗教信仰发展史、南亚史前语言学等的精深研究而闻名于世。他较早的研究主要集中于吠陀经的版本，并致力于阐明其对于吠陀文化在北印度以及更广大区域的地理流播的重要性。1987 年以后日益关注吠陀经文本的地方化以及其中蕴含的印度早期历史的证据(evidence)。自 1990 年开始，尤其是 2001 年以来，他开始探索古印度、欧亚大陆以及其他地域的神话之间的彼此关联，并组织成立了国际比较神话学会(International Association for Comparative Mythology, 简称 IACM)，至今担任该会主席。该学会的主要任务包括：利用各种必要的方法，例如文献学、语言学、遗传学以及其他科学方法，来研究历史上以及史前史中各种形式的神话，包括仪式中运用的神话、考古遗迹和宗教中出现的神话;研究所有人群的神话的起源与流布，将业已

消失的与现存的神话进行比较，以发现其源头与特性;采取措施，使世界范围内濒临危机的神话形式得以存留;通过发表著述将上述研究成果予以传播，召开公开会议进行演讲和讨论，在网络及其他媒体上开设函授课程，为教育机构提供相关课程，等等。自2006年起，该学会每年召开一次国际学术会议，并积极出版了诸多相关研究成果。

威策尔教授在其多年的研究中，逐渐发展出了“历史比较神话学”(historical comparative mythology)的方法。他认为：尽管神话研究有着悠久的历史，对神话的比较研究也长达一百余年，然而迄今并未发展出强有力的解释神话关系的理论体系。以往的研究或者集中于某一个神话，或者是该神话的各种异文，神话之间存在的相似性往往被用转播(diffusion)或者原型(archetype)理论来加以解释。在威策尔看来，这些解释都限于局部，未能对神话的整个系统(whole systems of myths)予以解释。他提出的比较神话学方法则力图突破上述局限，对世界范围内的神话的起源做出解释。该方法的步骤包括：首先，考察共同的(故事线索)特征;其次，考虑各个地域神话体系的全部范围和结构(whole extent and structure);最后，建立起一个关于欧亚大陆、北非以及美洲等地的、有机统一的神话学，也可以称之为“劳亚古大陆 神话学”(Laurasian Mythology)。

威策尔的研究方法与旨趣与神话学史上的“神话学派”(一称

“自然神话学派”)有不少相似之处：19 世纪后半叶，一批印欧比较语言学家借助于语言学中的历史比较研究法，积极探究印欧语系诸民族神话能指的共同源头，并将其本质全部或者部分地归结于各种自然现象。但是显然，威策尔的研究并没有局限于语言学，而是扩展到了遗传学、考古学等更广大的领域，他的兴趣也并不在于证明神话的能指是太阳还是大气现象，而在于使比较神话学能在一定程度上为遗传学、语文学、考古学和人种学提供佐证，为揭秘人类文明的起源与传播历程提供助力，为洞悉人类的远古文化史提供钥匙。

2006 年，国际比较神话学会在北京大学召开成立大会及学术研讨会，威策尔在会议上发表了论文：《走出非洲：最初神话的传播》(“Out of Africa: The Spread of Our Earliest Mythologies”)。与其上述主张相一致，该文通过对古代与现代的神话圈(mythological cycles)进行比较，力图发掘出潜藏在劳亚古大陆神话中的模式(the Laurasian pattern)，这一模式的特征是一条特殊的故事线索(a unique story line)：从世界和人类的出现，到世界的最终毁灭以及对新世界的期许。他认为这一模式是由早期走出非洲的远古移民建构起来的，其中部分移民的生活年代远在 6 万年以前。神话学、语文学和遗传学三个领域里的研究，得到了考古学的支持，也得到了对那些最古老的文本以及地理上最隔绝的现代文本的研究的支持。这些研究都显示出走出非洲的现今智人

(present homo sapiens)的早期分布：沿着印度洋的海岸一直延伸到澳洲，随后发生的又一次移民浪潮将劳亚古大陆模式带给了大部分的欧亚人和美洲人。现在我们能够把这些移民的流布与目前发现的他们的基因标记(genetic markers)(线粒体 DNA 中 M、N、R 的后裔，人类 Y 染色体 DNA 单倍型类群中的 V—X)以及语系关系[例如诺斯特拉语系(Nostratic)、汉藏语系、南方语系(Austriac)、美洲印第安语系(Amerindian)等等]联系起来，更可以看出其中的相互关系。正因如此，威策尔认为：历史比较神话学非常有助于人文科学与自然科学的合作与融合；劳亚古大陆模式潜藏在现今大部分人群(也包括大部分非洲人和澳洲人)的神话中，劳亚板块神话群为人们——包括政治家们——提供了指导：研究这些广泛共享的神话，将有助于认识我们共同的精神起源，发现我们思想之下的共同模式。

(二)威廉·汉森：神话的意义与边界

威廉·汉森(William Hansen, 1941—)，退休前为美国印第安纳大学古典学教授，长期研究古希腊、古罗马神话，著述甚丰。我曾蒙他馈赠过两本大作，一本是《古典神话学：古希腊罗马神话世界导读》(Classical Mythology. A Guide to the Mythical World of the Greeks and Romans, Oxford University Press, 2005)，一本是《古典神话手册》(Handbook of Classical Mythology, ABC-CLIO, 2004)。拙著《神话与神话学》中对他的学术观点有所介绍，我

个人的神话研究也从他的著述中受益良多。

这里我想特别谈谈对我启发较大的一篇文章：《意义与边界：对汤普森〈神话与民间故事〉一文的反思》（2002）。在这篇文章中，汉森对美国著名民俗学者斯蒂·汤普森(Stith Thompson)于1955年发表的一篇很有影响的文章《神话与民间故事》(“Myth and Folktales”)进行了批评，他发现：汤普森此文与其他多篇文章都热衷于对起源(origin)的追寻，例如文中常常发出这样的疑问：“神话与民间故事是从哪里来的?”“它们最初是如何被发明的?”汤普森强调起源和历时性研究，特别是将故事的意义与故事的起源联系起来，认为故事的意义即是最初制造故事的人的脑子里所想的意义，这个原初的意义继续存在于故事中，成为故事的真实和确当的意义(true and proper meaning);即便故事对于后世的传承者而言具有了别的意义，但是这些意义是次要的，是学者们不感兴趣的。

汉森对汤氏的上述观点进行了清理和反驳。他举了两个例子来证明这一观点至今依然流行。这两个例子都试图证明神话故事的意义与其远古的社会文化之间的有机联系。一个例子是古典学者伯纳德·塞振特(Bernard Sergent)在其著作《希腊神话中的同性恋》(Homosexuality in Greek Myth, 1984年在法国出版，1986年被译为英语出版)里，认为希腊神话里有关珀罗普斯(Pelops，海神波塞冬的性伴侣，借了波塞冬的战车和有翅膀的马匹，赢得了

战车比赛，最终娶公主为妻)的神话，是建立在史前时代古希腊盛行的鸡奸仪式制度的基础上的，后来成为男子的一项成年礼仪式。因此，他认为对珀罗普斯神话的阐释，不是根据它们对不同时期的不同听众意味着什么，而是只要根据它们对最初的那些编创者意味着什么，这些最初的意义才是故事最真实、最本质的意义——他认为自己的研究揭示了隐藏在珀罗普斯神话背后的那个本质的意义。另一个例子是著名人类学家玛丽·道格拉斯(Mary Douglas)在一篇 1996 年发表的文章中，认为在世界上广泛流传的《小红帽》故事，起源于法国，而法国最早的故事异文中出现的别针和针的母题，象征着女性社会角色的不同阶段。所以，她认为，这一故事的原初意义，在于它标明了女性生活中的不同角色。

汉森认为，对这一世界各地广泛流行的故事类型能否做这样的阐释，存在很大的问题：他们都没有对另一个重要问题做出解答——为什么神话故事在后世继续代代相传，而众多传承者可能根本不知道神话的原初仪式和原初意义？

汉森此文对于今天的神话研究具有重要的启示作用：神话的原初意义往往是很难追溯并确切地证实的，对于众多传承者而言，神话故事的原初仪式和原初意义渺不可知，也并不重要，因此，研究者与其煞费苦心地猜度那虚无缥缈的或然性源头，不如把握当下，通过民族志的方法，具体生动地呈现出当下特定语境中神话文本化的过程以及其中生成的对于表演者和听众的即时

性意义。这一观念也与 1960 年代末逐渐兴起的表演理论 (Performance Theory) 的主张相协调一致——表演理论即特别注重探讨特定情境中的民俗表演事件，强调民俗表演是情境化的，“其形式、功能和意义都植根于由文化所规定的背景或事件中，这些背景或事件为行动、阐释和评价确立了富有意义的语境”。

不过，近两三年来我在研究中也逐渐认识到：口头艺术的意义、内容、形式、功能似乎均有着多重指向，其中一部分会随着语境的不同而发生相应的变化，而另一些部分则保持着相对的稳定性，它们形成了口头艺术可以辨识、命名和谈论的那些文类特征，由此看来，文本自身也的确具有一定的自足性。如何把语境的视角与文本中那相对稳定的内核的探究相结合？这个问题尚有待未来更深入的探索。

(三) 格雷戈里·施润普：现代科学与神话的“再神话化”

格雷戈里·施润普 (Gregory Schrempf, 1950—)，现为美国印第安纳大学民俗学与民族音乐学系副教授。2000—2001 年我在印大访学时，曾旁听过他讲授的“印第安人神话”、“民族志导读”以及“宇宙论与世界观”等课程。他的博士学位论文写的是《神奇之箭：毛利人、希腊人以及有关宇宙的民俗》(Magical Arrows: The Maori, the Greeks, and the Folklore of the Universe, Madison: University of Wisconsin Press, 1992)。施教授近年来热衷于从神话

学者的视角探讨神话与现代科学以及科普著作之间的关系。2011年，他在青海西宁召开的“昆仑神话与世界创世神话国际学术论坛”上，发表了论文《传统起源神话与现代科学：一个神话学者对于〈宇宙中心观〉一书的回应》（“Traditional Origin Myths and Modern Science: A Mythologist's Response to Primack and Abrams' The View from the Center of the Universe”）。文中认为，传统起源神话与现代科学所倡导的对于宇宙的起源、人类生存空间的认知之间存在着关联，对于这种关联，研究领域一直存在两种观点：一种观点来自于大批科学家，他们认为传统神话表达了前科学时代的人们的天真幼稚的信仰和幻想，以此来强调科学上的进步；另一个观点来自于许多思想者，他们对神话采取了更宽容的态度，并运用现代科学的新发现来对神话进行新的理解和阐释，施润普称之为“再神话化”(re-mythologizing)。施文集中批驳了约尔·普里麦克(Joel Primack)与南希·爱伦·艾布拉姆斯(Nancy Ellen Abrams)夫妇(一位是加州一所大学的物理学杰出教授，一位是律师)在其所著的《宇宙中心观》(The View from the Center of the Universe)一书中的主张：科学所揭示的宇宙能够部分地通过象征性地发掘传统神话中蕴含的宇宙观而被“再神话化”。施润普指出：作为神话学者，我发现他们的论述尽管迷人，却是有问题的，例如，被它们科学地“再神话化”的宇宙，与传统神话中所包含的同一类的认识和愿望是相同的吗？他们利用科学的新发现，为神话的合法性做出新解释——例如，他们说人类的确是中心

的，正像神话中描述的一样，不过其科学的原因是宇宙的不断膨胀，在一个宇宙时间中，人类恰好是处于中心的位置。这样的理解虽然很吸引人，但是与神话并非一样的东西。比如在古希腊神话中，宙斯试图通过吞食墨提斯(Metis) 来拥有智慧与技艺，试图一直统治宇宙。因此，这种新的科学的人类中心主义是否与古老的神话表述着同样的观点和愿望?答案显然是否定的。

该文是他的新著《现代科学的古代神话：一位神话学者对于科普著述的严肃考察》(The Ancient Mythology of Modern Science: A Mythologist Looks (Seriously) at Popular Science Writing, McGill-Queen's University Press, 2012)的一部分。书中将科普著述(popular science writing)当成一种文类，立足神话学的视角，认为科普写作的最大特点并非是将现代科学简单化或者为智力不及的人们深入浅出地讲述道理，而是竭力使科学发现成为美学上和道德上赏心悦目的幻象，并为人类提供指导。在此过程中，科普著述以各种方式再生产了——或者富有创造性地发明了——传统神话中所表述的宇宙观念的结构、策略以及对于宇宙的想象。如同出版社在该书封底的推荐文字中所说：这些看法“对于将神话与科学相分离的普遍取向提出了挑战”。

(四)尹教任：神话的表演

尹教任(Kyoim Yun, 1969-)，民俗学博士，美国堪萨斯大学

东亚系讲师。我十多年前在印大访学时她还是博士生，读书勤奋，思考明敏，颇得教授们的夸奖。我们曾一同旁听过理查德·鲍曼(Richard Bauman)教授的课程，而且都有志于借鉴“表演”(Performance)的理论视角以研究现代口承神话。她的博士学位论文《表演神圣：韩国济州岛上的政治经济学与萨满仪式》("Performing The Sacred: Political Economy and Shamanic Ritual on Chaju Island, South Korea," Indiana University, 2007)中曾辟有专章(第二章)，详细考察了发生于2001~2002年间的一次当代韩国萨满跳神仪式语境中的神话讲述和表演活动，以论述萨满传统背后根深蒂固的交换性互惠经济。从她的研究中，可以看到美国年轻一代学者对于神话研究的新气象。

2011年，尹教任也应邀参加了“昆仑神话与世界创世神话国际学术论坛”，会上发表了论文《在民族志境遇中协商一则韩国民族神话》("Negotiating a Korean National Myth in an Ethnographic Encounter")。论文以作者2002年在济州岛对韩国著名的檀君神话的一次田野访谈为基础，引发出关于民俗学以及一般社会科学研究理论反思。

在尹教任看来，迄今为止对檀君神话的研究大多是将之视为自足的文本(a self-contained text)，而她的研究则要关注故事的表演。论文细致地呈现并分析了表演的过程——由于两位田野调查者与业余的神话讲述者在知识结构、价值观以及表演期待上的不

同，使得讲述过程充满了互动和协商，最终形成的的是一个有缺陷的表演(a flawed performance)。论文进而引申出关于田野研究和民俗学研究应该关注“有缺陷的表演”的理论倡导，认为民俗学长期关注的是“精湛的表演”(masterful performances)，田野工作者所津津乐道的自己田野作业中“初次相逢”的故事，也往往充满着对艰辛和困境的成功化解，因此，对多数田野工作者而言，在“实际发生了什么”与“应该发生什么”之间或许存在着张力。尹教任主张对于田野工作者与访谈对象的初次相遇中的不同兴趣和期待，应该给予更多关注，因为它们揭示出了学者与外行存在的假想，因而更符合民族志的目标：理解社会生活的进程。

(五)罗伯特·西格尔：神话是“假信为真”的游戏

罗伯特·西格尔(Robert Segal, 1948-)，现为英国阿伯丁大学神学历史学与哲学学院教授，曾执教于兰开斯特大学。他的主要研究兴趣是神话学理论和神话学史，主要著述有《神话的理论化》(Theorizing about myth, University of Massachusetts Press, 1999)、《神话简介》(Myth: A Very Short Introduction, Oxford University Press, 2004)等。

其中 2004 年出版的《神话简介》一书已由刘象愚教授翻译为中文(中译本名为《神话理论》)，2008 年由外语教学与研究出版社出版了双语合订版，2011 年重印。该书的撰写目的并非在

于介绍各种神话，而是阐述现代神话的各种理论：作者巧妙地选取了阿多尼斯神话作为个案，从神话与科学、哲学、宗教、仪式、文学、心理学、结构和社会等八个维度，全面评述了自 19 世纪末直至 20 世纪末以来有关神话的种种理论。

值得关注的是在“结语：神话研究的未来”部分，该书对 21 世纪的神话学做出了展望。作者指出：19 世纪的神话理论——以泰勒和弗雷泽为代表——认为神话是宗教的一部分，而宗教则是科学的原始对应物(primitive counterpart)，随着科学的产生，神话必然消亡，但是它们无法对神话拥有的一系列其他功能和意义作出说明，也无法说明神话为何至今依然存续；而 20 世纪的神话理论则通过重新界定神话而实现了神话与科学的和解。“到了 21 世纪，神话研究的问题在于，在不轻易损害科学之权威的前提下，神话还能不能再被带回到外部世界(external world)中呢？”作为实现这一可能的一种方式，西格尔建议将英国儿童精神病医生和精神分析学家温尼科特(D.W. Winnicott, 1896~1971)关于儿童游戏的分析运用到神话研究中。

温尼科特认为：游戏被接受为是不真实的，孩子们知道自己是在玩耍嬉戏，一把汤勺并非真的是一列火车，可是在游戏的时间里，汤勺即是火车。“游戏并非只是幻想或逃避现实这么简单。它在建构具有个人意义的某种真实”(It is the construction of a reality with personal meaning)。游戏也延伸到成人的领域，比如

园艺、烹饪、艺术和宗教，在这些领域中，人们都利用外部世界的元素创造出了具有个人意义的世界。游戏是“过渡性”活动，它提供了一个从儿童时期向成年时期的过渡，从内在的幻想世界向外部的现实世界的过渡，从已知的外部世界向未知的外部世界的过渡。儿童通过物质客体——把玩具熊当成妈妈——创造一个愉快安全的世界，成年人则依赖内化的客体——兴趣、嗜好，或者神话——使自己能够面对一个更广大的世界。他们明知神话不是现实，仍然执着于它，仿佛它是真的，神话是“假信为真”(make-believe)。

在西格尔看来，那些名人的故事便是这类神话的极好例子：他们具有神一般的力量，不仅要消灭贫穷、种族主义，还要结束环境污染、抑制全球变暖的趋势、拯救濒危的物质。他们能够做成的事情，国家、甚至联合国也无法做成。好莱坞明星们就是这样的神，他们出现在银幕上时，千变万化、无所不能、永生不灭，影迷们尽管明知他们在现实生活中并非万能，但是却无视这一切，如同中了魔咒。这就是一种“假信为真”。去影院观影助长了对影星的神化。影院阻隔了外部世界，以自己的世界取而代之。电影越是具有感染力，观众就越是忘记自己身在何处，而想象自己就是生活在电影的时空中。去电影院观影就是同意“一起游戏”。“去电影院将神话与仪式结合了起来，并且将诸神，因此也将神话、带回到世界中——而在这样做的时候，又没有摒弃科

学。”

(六)阿尔穆特-芭芭拉·雷格尔：神话在新文化语境中的变化

阿尔穆特-芭芭拉·雷格尔(Almut-Barbara Renger, 1969-), 德国柏林自由大学宗教科学研究所大学教授(university professor)。主要研究领域包括神话与故事理论、文类理论、叙事学、宗教社会学等。其博士学位论文研究的是荷马史诗、卡夫卡以及瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin)作品中的民间故事和神话;2009 年的教授资格论文讨论的是古代神话及其在 20 世纪文化语境中的变化。自 2001 年以来,她出版或者(联合)主编了不少与神话有关的学术专著或论集,例如《纳西索斯神话:从古代到赛博空间》(Narcissus: A Myth from Antiquity to Cyberspace, 2002)、《在童话与神话之间:尤利西斯冒险故事以及从荷马到本雅明的其他故事》(Between Fairy Tale and Myth: The Adventures of Ulysses and Other Tales from Homer to Walter Benjamin, 2006)、《欧罗巴——公牛和星环:从与宙斯结盟到国家联合体》(Europe – The Bull and the Ring of Stars: From the Union with Zeus to the Union of Nations, 2009), 等等。

《纳西索斯神话:从古代到赛博空间》一书对 18 世纪末期以来文学和文化作品中反复讲述的纳西索斯神话进行了细腻的梳理,以代表性的个案和问题为线索,揭示了从古典时代开始,

文学和文化作品如何对该神话进行吸收和接纳，涉及范畴包括卢梭、纳西索斯作为诗学形象、1900 年左右的小说以及现代媒体中的纳西索斯等等。作者发现：18 世纪初是这一神话进入现代转型的一个关键性节点：现代主体概念开始凸现出来，纳西索斯开始进入诗歌、艺术和文化的各个领域。在 20 世纪，经由心理分析和自恋主义的理论，纳西索斯走进现代人的自我理解与社会生活之中。在 21 世纪，纳西索斯进入了新的虚拟空间，以阿凡达、生物机械混合人(Cyborg)以及其他对人自身的复制形式出现在数字媒体空间中。

雷格尔与人合编的论文集《欧罗巴——公牛和星环：从与宙斯结盟到国家联合体》一书，汇聚了诸多知名学者的智慧，探讨了当今欧盟社会共同面临的严峻现实问题：欧洲是什么？欧洲的身份认同是如何形成的？以这一重大问题为发端，该书的编者认为：“欧洲”不仅仅是一个地理空间，它还包含了政治、经济、尤其是历史、意识形态和文化方面丰富多样的内涵；欧洲身份认同建立在共同的象征、传统和神话之上，民众以此认同自己的身份，感到自己是欧洲的一员。该书通过欧罗巴被宙斯绑架这个古老的神话，第一次从不同学科(包括历史学、文学、哲学、艺术史、人类学和政治学等)的角度，对这个贯穿整个欧洲历史的著名神话进行了诠释。

雷格尔也曾应邀参加 2011 年在西宁召开的创世神话国际论

坛，并发表了论文《早期希腊诗人赫西俄德的普罗米修斯-潘多拉神话：神-人、男人-女人、献祭和欺骗》。论文选取了赫西俄德作品的相关细节，对潘多拉神话进行了详细分析，认为赫西俄德在此神话叙事中，采用了“过去-现在”、“神-人”和“男人-女人”的二元制方式，把想象中的人类历史的远古时期描述为理想状态。该文已由简涛老师翻译为中文，大家可以找来一看。

(七)米妮克·斯希珀：跨文化比较研究法

米妮克·斯希珀(Mineke Schipper, 1938--)，荷兰莱顿大学跨文化文学研究(Intercultural Literary Studies)方向的教授，兴趣广泛，既写作小说和随笔，也出版过多部学术专著——其中包括《别娶大脚女人做老婆：世界谚语中的女人》(Never Marry a Woman With Big Feet: Women in Proverbs from Around the World, Amsterdam University Press, 2006)。

在神话研究方面，斯希珀多使用跨文化比较研究的方法(cross-cultural comparison approach)。2011年，她与中国学者叶舒宪、尹虎斌联合主编了《中国的创世和起源神话：对口头和书面传统的跨文化探索》一书(China's Creation and Origin Myths: Cross-cultural Explorations in Oral and Written Traditions, Brill, 2011)，并在开篇发表的《世界创世与起源神话中的人类的起源》(“Humanity's Beginnings in Creation and Origin Myths from around

the World”)一文中,明确提出了“比较文学”以及“跨文化比较研究方法”的重要性,她认为比较文学的任务之一是“寻求那些历史上有关联的和无关联的文化传统在形式上和主题上的相似性和差异性”,而“文学的跨文化比较方法通过研究来自不同文化中的口头叙事或者书写文本中的一个特定单元(specific unit)——它属于某个特定文类或者主题,或者二者兼而有之,——能够使研究者发现,作为人类,我们共享些什么,哪些不共享”。她在该文中并未提出宏大深奥的结论,而是通过对包括中国在内的世界范围的人类起源神话的比较,从时间、空间、主题(例如肢解作为创世场景、如何创世、为何创世)、特征等四个方面,朴实地归纳人类起源神话的较普遍特点。

2011年,斯希珀在西宁论坛上发表的论文《犹太教、基督教和伊斯兰教传统中的天堂之梦》(“Dreams of Paradise in Jewish, Christian and Islamic Traditions”),也可为她的上述研究方法提供生动的案例。她在该文中指出:世界各地都流传着天堂神话——人间天堂或者天上天堂,那里充满福佑和永生,其中最为流行的就是亚当夏娃与伊甸园的故事。这个故事以早先发源于中东的传统为基础,以后逐渐为全世界所知。在被记录在《圣经》中之前,它有长期的流传,有多种形式。在犹太教、基督教和伊斯兰教中,亚当和夏娃一直被(至今依然如此)信仰为是人类的最初始祖。该论文讨论的是《圣经》以及《古兰经》中的亚当夏娃与伊甸园故

事，它如何启发了新的叙事，诗歌描写、以及对于现实中亚当夏娃究竟住在何处的真实天堂地址的论述，而且也引导产生了富于魅力的艺术作品，其中充满了象征符号和相关性。文章援引了大量文献，着力分析了几个传统中关于天堂的描述和想象(人间天堂和天上天堂、地点、动物和植物、亚当对动物的命名、艺术作品中表现的天堂之梦)。

(八)山田仁史和金绳初美：民族学的神话研究

日本神话学有着悠久的历史，而且成就丰硕，曾给予中国神话学深刻影响。为现代日本神话学做出杰出贡献的学者也有不少，其中较为中国大陆学者熟知的有大林太良以及吉田敦彦等人，吉田敦彦的弟子松村一男(1953—，日本和光大学)目前在日本神话学领域也十分活跃。

这里我想介绍两位我认识的日本青年神话学者。其中一位是山田仁史(1972—)，现为日本东北大学大学院文学研究科宗教学研究室副教授，曾在慕尼黑大学学习民族学，是大林太良晚年的学生，其治学背景和大林有着一定程度上的重叠，治学方法也颇得乃师真传：用民族学的方法来研究神话。2009年，他在台湾中兴大学召开的“新世纪神话研究之反思”学术研讨会上，发表论文《台湾原住民有关星辰的概念和神话》，颇能反映其研究特点。该文采用了“宗教民族学的角度”，具体地说，该视角探讨的是“与

人们的生活与生产密切相关的对于天体的认识，是如何反应到星辰神话中去的”。作者最终得出的结论朴实而谨严：1、台湾原住民的星辰观念和神话总体上非常少，这一点与大林太良以往指出的几个因素或其共同作用有关；2、某种人(特别是不幸的人)升天而变成星星的故事较多。3、很多星辰神话与原住民的生活和生产密切相关，比如农耕历法、狩猎、渔业等。论文选材审慎，分析细密，推理严谨，颇有大林太良之风。

另一位日本青年神话学者是金绳初美(1967—)，现为北九州市立大学外语系副教授，是老一辈神话学家王孝廉先生的弟子，目前在其大学开设有神话学课程，近十年来一直研究中国云南泸沽湖边的摩梭人的神话、婚姻家庭、宗教信仰与文化变迁，其间曾进行多次赴泸沽湖进行田野调查。2009年，她在台湾中兴大学会议上发表论文《泸沽湖摩梭人的神话及其生活意识》，主要考察了摩梭人的女神神话、有关成年礼及其他祭祀仪式的传说，以此揭示其背后蕴藏的摩梭人的一些生活意识、家庭意识以及近年来的变迁。2010年，她在云南开远召开的兄妹婚神话国际研讨会上，撰文详细比较了日本与中国西南地区兄妹婚神话的异同。

除独立的学者外，在日本，现今还有不少团体也在从事着神话研究的工作。山田仁史曾向我列举了其中两个和他本人有关联的团体。一个是由法国文学专业的筱田知和基主持的“比较神

话学研究会”(Groupe de Recherche de la Mythologie Comparée, 简称 GRMC)。该组织每年举办两次专题讨论会,与会研究人员来自文学、文献学、民族学、人类学等多个领域。另一个是由山田仁史等人共同发起成立的“环太平洋神话研究会”,该会将环太平洋地区作为研究的重心,不定期地召开专题讨论会。

(九)郑在书:反对文化中心主义,建立“差异的神话学”

郑在书(1952—),韩国梨花女子大学中文系教授,曾任职于哈佛燕京学社及国际日本文化研究中心,主要研究领域为神话学及道教研究,著有《山海经译注》(汉城 民音社,1985)、《不死的神话与思想:从山海经到神仙传》(汉城 民音社,1994)、《道教和文学想象力》(汉城 青林出版社,2000)等,他在神话学方面发表的许多著述都颇具启发性与批判精神。例如,在他与叶舒宪、萧兵合著的《山海经的文化寻踪——“想象地理学”与东西文化碰触》一书(湖北人民出版社,2003)中,认为“中国早期文明的形态,其实应是一种多样化的地域性文化交流、结合后的结果”,他尖锐地批评不少中国学者秉持“自我中心主义”的文化观,主张中国神话一定要有“自己同一”的“体系性”,“在解释反映出平等及多元化特性的神话时却常常援引后起之华夷论观点进行解释”。在郑氏看来,中国神话和古代典籍应当被视为可容纳多种解释的“文本”(Text),而不是处在“中国”作者支配下的“著作”(Work),应当认识到中国神话“是叙述由许多英雄竞争的互文性的神话体

系”，而不是“由单一英雄发声音的单元神话体系”。

郑氏上述反对文化中心主义、坚持文化多元论的主张在他为拙著《神话与神话学》撰写的评论《对建立“差异的神话学”的一些意见》中再一次得到鲜明的体现。他认为：“像近代以来所有的学问分野一样,神话学的世界也不公平。现行神话学以特定地区即希腊罗马地域的神话为根据来确定概念、分类、特性等,在这一过程中产生的西方神话理论对包括中国神话在内的非西方神话享有标准的地位。其结果是，按照所谓‘普洛克路斯特斯之床’(Procrustes's Bed) 般的西方神话学的尺度，中国神话的大部分就被看做了非神话或者被歪曲了其内容。”他因此警醒并倡导中国神话学者以至所有东方神话学者，建立起一门“差异的神话学”：

对中国神话学而言，谋求与西方理论的接触点而确认共同原型的心态很重要，但是树立“差异的神话学”这件事更重要，这就是以固有的神话土壤和资产为基础，去挑战已存神话学的体系。中国神话学与其顺应西方神话观念，不如发现相违之处，再加上新的神话观念，以克服已存第一世界中心神话学的单声性(monophony)，要丰富世界神话学的内容，这就是中国神话学要追求的目标之一。与此有关，还必须要批评检讨西欧神话学对于中国神话学的一些偏见——从东方主义而来的神话学上的一些争论点，比如“缺乏体系神话论”、“依据故事三分法对神话的界

定”、“俄狄浦斯情结的普遍性与否”等。以这些为本，应立足于东方文化的土壤，建立中国神话学。

郑氏的上述提醒和倡议无疑卓有见地，对中国当前以至未来的神话学建设都至关重要。就目前中国神话学的情形而言，诸多核心概念、分类标准和对神话本质的认识都是参照西方神话学的研究成果做出的，它们对中国神话的适用性如何？是否像希腊神话中的“普洛克路斯特斯之床”一样将中国神话强行套入其标准之中？西方的观念对于中国学者理解中国神话具有哪些影响？是否存在内化的东方主义？……对这些问题保持警醒十分必要——中国神话学的大厦理应建立在本土神话的土壤之上。对上述这些问题，中国神话学界迄今尚缺乏充分全面的反省。

三、21 世纪以来的中国神话学

20 世纪末，我曾经应《文艺报》之约写过一篇文章，题目叫做《中国神话学的现状与未来》（《文艺报》1999 年 9 月 21 日），对 20 世纪中国神话学的成就与特点作了回顾与总结，并对 21 世纪的中国神话学提出了展望。如今看来，当时的展望还是比较恰当的，许多任务依然有待今天去完成。

21 世纪以来，中国神话学取得了不少新的研究成果。比如恢复了中国神话学会，召开了多次高质量的国际学术研讨会，神话资料的田野调查、归档以及数据化都有重大推进，理论与方法

也有不少新的突破，很多神话学者(比如李子贤、陈建宪、田兆元、陈连山、那木吉拉、吴晓东、陈岗龙、王宪昭等大陆学者以及台湾的鹿亿鹿、钟宗宪、高莉芬、刘惠萍等)均为此做出了重要贡献。由于时间有限，下面我简要谈谈理论研究方面的一些新进展。

(一)叶舒宪：文学人类学、四重证据法与新神话主义

叶舒宪多年来一直注重用比较神话学的宏阔视野来研究神话，21世纪以来他的研究在此方向上有重大推进，例如倡导并推动以尊重文化多样性为前提的“文学人类学”，2005年以来更以“四重证据法”来研究神话与人类文明之间的关系。其研究往往纵横捭阖，旁征博引，气势恢宏。所谓“四重证据”指的是：第一重证据是传世文献；第二重证据是地下出土的文字材料；第三重证据是指民俗学、民族学所提供的相关参照资料，包括口传的神话传说、活态的民俗礼仪、祭祀象征等；第四重证据则专指考古发掘出的或者传世的远古实物及图像。叶舒宪认为：将这四重证据结合起来进行研究，可以帮助神话研究乃至古史研究走出语言文字研究的老路，借助于文化人类学的宏阔视野和跨学科知识系谱，“获得多方参照和交叉透视的‘打通’效果，使得传世古文献中误解的和无解的难题获得重新审视的新契机”。“四重证据法”是中国神话学在21世纪伊始所取得的显著成绩之一，将之在实践

中发展，将是今后一段时期神话研究的重要内容。

“新神话主义”指的是 20 世纪后期以来席卷全球的文化寻根思潮，它表现在文学和艺术创作、影视动漫产品及其他各种视觉文化方面，以至蔓延至整个文化创意产业。其共同特征是在题材和主题上回归前现代社会的神话想象和民间信仰传统，在价值观上反思文明社会，批判资本主义和现代性，向往原始、纯真的初民社会。代表作有畅销小说《魔戒》、《塞莱斯廷预言》、《第十种洞察力》，以及《与狼共舞》、《指环王》、《哈利·波特》、《达·芬奇密码》、《蜘蛛侠》、《纳尼亚传奇》等电影。对魔法巫术、女神信仰和非西方神话传统的再发现，成为新神话主义潮流进入 21 世纪以来最突出的三大题材。叶舒宪敏锐地抓住这一世界热点话题，撰写文章或发表演讲，对新神话主义现象进行介绍和评论，论证新神话主义潮流给比较神话学学科带来的新机遇，并提醒广大文人学者：对于当代再造神话而言，学术底蕴比想象力更加重要；跨文化比较的大视野和多民族神话遗产的知识，理应成为今天的作家、批评家、比较文学研究者，尤其是重述神话作者们的必备素质。

(二)吕微：神话信仰-叙事是人的本原的存在

与叶舒宪所致力比较神话学不同，吕微多年来一直潜心于建设“一个以思想人的本原存在为根本目的的‘实践认识’的神话

学”，其神话研究惯从哲学角度出发，深究背后的人的本原性存在与实践本质，他对一些神话学领域重要概念和经典命题的深刻反思，常给人带来不同视角的启发。2011年，吕微为我与学生合著的《现代口承神话的民族志研究》一书撰写了长篇序言中，其中熔铸了他近年来对于神话的本质及其内容与形式的关系等等神话学根本问题的深入思考。在回应我从经验实证维度对神话的神圣性的质疑时，他对现代神话学的经典性表述——“神话是神圣性的信仰叙事”——进行了重新阐述，而且进一步认定“神话信仰-叙事是人的本原的存在”：

神话-起源故事，由于讲述了人性统一性的超越性本原，使得神话的信仰-叙事不仅是人的本原性存在-实践本身，同时也是人的本原性存在-实践的客观性条件。由于人的本原性存在-实践的神话信仰-叙事，是“人自身”的纯粹理性的必然性要求，同时也是人的纯粹理性得以践行其自身的客观性条件，所以对于人的本原的存在-实践来说，神话信仰-叙事本身以及神话信仰-叙事所给出的超越对象就具有了人的存在与实践的绝对真实性和神圣性。

这些论述力图从根本上消解长期困扰着各国神话学者的关于神话的内容与形式之间的悖论性表述，不仅努力为神话学成为现代学而非“发思古之幽情”的古代学建立合法性，而且也为神话学的经验研究提供理论上的支撑。不过，我认为，该论文中对于

这一至关重要的问题——“神话信仰-叙事”何以便是“人的本原的存在”——的论证并不充分。

(三)杨利慧：现代口承神话的民族志研究

与叶舒宪、吕微的研究取向不同，我的神话研究特点可以概括为“现代口承神话的民族志研究”，这一视角的形成更多地汲取了当代世界民俗学(尤其是表演理论)以及文化人类学的成果，意在细致深入地考察以往神话学史上很少关注的一些维度，比如神话在特定语境中的传承、表演及其意义的即时创造、表演者与参与者之间的交流，以及各种社会权力关系在表演过程中的交织与协商等等。

我与学生张霞、徐芳、李红武、仝云丽一同合作完成的《现代口承神话的民族志研究——以四个汉族社区为个案》(陕西师范大学出版社，2011)一书，通过对重庆市司鼓村、陕西安康市伏羲山女娲山区、山西洪洞县侯村以及河南淮阳县四个汉族社区的田野研究，对当代中国口承神话的传承与讲述现状进行了实地考察，力图突破中国神话学界和国际汉学领域长期流行的依赖古代文献和考古学资料、对中国古典神话进行文本考据的方法和视角的局限，对当代中国、尤其是以往较少关注的汉民族社区中传承的“现代口承神话”进行具体而微的民族志考察，弄清楚一些中国神话学安身立命的基本事实(facts)，例如在当代中国，神话是

怎样在一个个特定的社区中生存的?它们担负着何种功能?是哪些人依然在讲述神话?他们是如何看待和理解神话的?神话如何在具体的讲述情境中发生变化?中国现代以来的巨大社会变迁给神话传承造成了怎样的影响?.....通过实践这些追求,该书力图对于世界神话学有所贡献,而且,还期望从一个特殊领域的研究实践,对中国民俗学的研究现状进行反思。

我们在研究中发现不少值得关注的现象和问题,今天我想就其中的一部分在这里和大家一起分享。

1、 神话传统的积极承载者与消极承载者。

在当代中国的汉民族中,现代口承神话的讲述者已远远不限于巫师、祭司、萨满、故事家、歌手等“少数有才能者”,而是普遍地涉及到了从老人到青少年、从男性到女性、从干部到群众、从受过高等教育的知识分子到目不识丁的平民百姓等几乎所有的人群。当然,这并不意味着人们对神话传统知识的把握是均等的,相对而言,社区中对地方掌故、区域历史以及民间传统怀有兴趣的老人、民间精英以及虔诚地信仰相关神灵的香会会首或者一般信众,所具有的神话知识通常更加丰富,能讲述的神话往往更多,也更愿意主动讲述。这一类人,我称之为“神话传统的积极承载者”(creative bearers of myth tradition),除这类人外,另有一些这样的讲述者:他们也知晓一定的神话故事,但是相对而言,

其神话知识较少，往往只能叙述故事的核心母题，而无法完整、生动地讲述完整的神话，而且在生活中一般并不主动讲述这些神话知识，我称这类讲述人为“神话传统的消极承载者”(passive bearers of myth tradition)。对于神话传统的传承而言，这两类人群都很重要，他们共同构成了神话传统的主要传承力量——通过习得神话知识并把神话讲唱给别人听，他们赋予了神话文本以丰富多样的、实际的形式、功能和意义，使神话能跨越个体生命的时间局限而代代相传，并将神话传播到不同的地方。不过，在迄今为止的研究中，那些积极的承载者往往受到关注，而那些消极的承载者则常被忽视，这一点也需要在今后的研究中补足。

此外，导游显然成为了新时代的职业神话讲述人。在河北省涉县的娲皇宫，导游们会积极从民间搜集各种口头神话传说，对之进行整理以后印刷成文，所有的导游便依据这类文本，为前来游览的游客讲述有关女娲造人、补天、制笙簧、置婚姻等神话事迹。在他们的神话传承中，口头与书面的关系尤为密切。全云丽在淮阳的个案中也发现：在人祖庙里有许多专门的职业技术学校毕业或高中毕业的导游，专门负责给游客讲解相关的神话和信仰知识。导游们在民间口头流传的人祖神话的基础上，把关于人祖神话的书面文献资料揉入自己的讲解，在很大程度上充实了民间口承神话的内容。由于他们讲起来头头是道，往往成为了当地神话知识的新权威。

另外，本书虽然没有涉及但已经注意到一个重要的现象：对于为数众多的儿童和青少年来说，教师也成为神话传承(当然远不仅限于神话)的主要力量之一。2009年，在为北京师范大学文学院2006级本科生讲授神话学课程时，我曾做过一个随机调查。其中一个问题是：你主要是通过哪些途径了解神话的？在参与调查的40位中国学生中(尚有60多位留学生也参与了调查，这里暂且不论)，有34人回答：听老师讲课是主要的方式之一。有学生在问卷中答道：“在小学时，便听老师讲过嫦娥奔月、玉兔与吴刚伐树等故事。上大学以后，在东方文学史、民间文学、神话学等课程上，更了解了許多以往不曾听过的神话。由于平时少有机会主动查阅相关知识，老师讲课便成为我最主要的神话来源之一。”在2010年对同一学院2007级本科生的调查中，这一情形依然非常突出：在103名选课的中国学生中，有93%的人选择了“听老师讲课”作为自己了解神话的主要方式之一。

由此可见，在今天，现代口承神话的讲述者已经发生了诸多变化，传统上被认为承载着本真的、正统的神话传统的祭司、巫师等宗教性的职业讲述人正逐渐淡出人们的视野，而导游、老师则日益担负起了新时代里的职业讲述人的角色。

2、现代口承神话的传播方式日益多样化。

长期以来，神话在社会生活中的传播主要是以口头语言为媒

介、以口耳相传为传播方式的。本书的研究发现：这一方式中依然是现代口承神话的主要传播方式，不过，值得注意的是，当下汉民族社区中，神话的传播方式正日益多样化。李红武的个案研究发现：尽管口耳相传一直是口承叙事传承的主流——他从老人那里获得的故事占总数的 63%左右——，但是，一种新的趋势正在出现，即书面传承和电子传媒传承在口承叙事传承中占的比重越来越大，大约占到总数的 37%。他进而预测：随着乡村现代化步伐的加快和教育水平的提高，现代口承神话的传承将越来越多元化，现代媒体在传承神话方面将起着越来越重要的作用(第三章)。仝云丽在淮阳的个案研究也有类似的发现：随着现代社会科学技术的发展，广播、电视、电脑等逐渐走入人们的日常生活，并为口承神话提供了更为快捷、辐射范围更广的传播方式，尤其是庙会期间，越来越多的年轻人和中老年人都可以从电视中便捷地获知地方政府和媒体所大力宣传的地方掌故和人祖神话，这些知识反过来影响着他们对人祖神话的接受和传承。媒体对太昊陵和人祖伏羲进行的大规模宣传不仅传递着地方性知识，也增强了人们的地方认同(第五章)。这些个案研究的结果在笔者 2009 年对北京师范大学文学院 2006 级本科生的那次随机调查中也得到了进一步的证实。面对“你主要是通过哪些途径(比如读书、观看电影电视、听广播、听老师讲课、听长辈或朋友讲述、听导游讲述、网络浏览等)了解到神话的?”的问题，40 名参与调查的“80 后”大学生，全都做出了多种选择，认为自己了解神话的途径是多样化

的,其中选择“读书”方式的占总数的97.5%(39人);“听老师讲课”方式的占85%(34人);“观看电影电视”方式的占72.5%的人(29人);“听长辈或朋友讲述”的占67.5%(27人);“听导游讲述”的占32.5%(13人);“听广播”的有2人;另有2人选择了“网络浏览”方式。2010年的调查结果与此基本一致:在参与调查的103名中国学生中,选择“读书”方式的约占总数的96%(99人);“听老师讲课”方式的约占93%(96人);“观看电影电视”方式的约占82%的人(84人);“听长辈或朋友讲述”的约占73%(75人);“听导游讲述”的占41%(42人);“网络浏览”方式的约占40%(37人);“听广播”方式的约占3%(3人),另有13人选择了“其他方式”。很显然,在这些“80后”的大学生中,神话的传播方式多种多样,其中,书面阅读与面对面的口头交流(包括教师授课、长辈或朋友讲述、导游讲述等)无疑是这些当代大学生了解神话的最主要的两条途径,而观看电影电视则成为他们知晓神话传统的第三种主要方式。

多样化的传承途径及其对神话传统带来的影响显然为当下和今后的神话研究提出了挑战——迄今为止,神话学界对当代社会、尤其是青年人当中多样化的神话存在和传播形态,显然缺乏足够的关注,对那些通过书本、电影电视、网络以及电子游戏、教师的课堂和导游的宣介等途径传播的神话传统,未予充分重视,这不仅加剧了神话学在当今社会中的封闭、狭隘情势,也减弱了神话学对于年轻人的吸引力。未来的神话学,应当在这一方

面有充分的自觉和积极的介入。

有鉴于此，2011年开始，我和几位研究生一道，再次组织团队，着力以遗产旅游和电子传媒为中心，对神话在当代中国的传承状况进行一番新的调查。与前一个调查以及传统的神话学取向不同：它更多地面向都市(而不是原住民和农村);面向年轻人(而不是老年人和文化专家);面向现代和后现代社会中的消费文化和新媒介产生的巨大影响。本课题将进一步打破神话学“向后看”的传统，直面中国神话在当下现实生活中的传承与变迁，注重新媒介和新传播形式的涌现为中国神话带来的影响。这一研究在国际国内神话学领域都具有一定开拓性和前瞻性，不仅对神话学的发展有重要的建设意义，同时也对新形势下中国传统文化的保护具有积极的探索和借鉴作用。

四、结论：21世纪神话学的一些取向

上面的梳理无疑挂一漏万，但是管窥见豹，从中我们还是能够大致看到21世纪以来，中外神话学领域呈现出的一些共同取向：

(一) 一些传统的研究视角和方法依然保持着旺盛的生命力。

在神话学界，普遍流行着一个观点：19世纪的神话学热衷于对起源问题进行历时性的研究，而进入20世纪以后，学者们对于神话的功能、交流性的讲述与展演及其与人类心理和深层思

维结构等的研究，促使神话学发生了向共时性研究的转变。这一概括在较大程度上反映出了世界神话学总体发展历程的大致特点，但是，应当指出，它并没有能完全涵盖神话研究的视角和方法上一直存在的复杂多样性。从我们上文的梳理便可以看出：比较神话学一直有着鲜活旺盛的生命力，它对于起源和传播的兴趣，构成了 21 世纪神话学的一道耀目的风景。对于比较神话学，如今似乎大多数中国民俗学者和学生并不十分感兴趣——实证的、经验性的、限定于特定区域的民族志研究也正在中国民俗学界风行。但是，上述现实却提醒我们：没有哪一种方法是万能的，也很少有一种方法完全过时无用。阿兰·邓迪斯(Alan Dundes)曾经坚决主张：既然人类存在着普同性，就可以对广泛流行的神话进行比较分析。他在 2005 年的美国民俗学会年会上曾做大会发言，题目是《21 世纪的民俗学》，其中对民俗学缺乏宏大理论 (grand theory) 创新、从而失去对普适性问题阐释力的现象提出了尖锐批评(他发现“极为有意思的是，关于民俗的大多数宏大理论是由扶手椅民俗学者或图书馆民俗学者而非田野工作者所提出”)。斯人已逝，言犹在耳!它提醒我们对所使用的民族志方法保持反省和自觉：当我们热衷于对特定社区中的某一类民俗事象进行经验研究的时候，不要把这当做是唯一的通衢大道，而要认识到它的局限以及其他方法的长处，并尽可能扬长避短，进行综合研究。

(二)涌现出不少反思之作以及新的理论视角和方法。

21 世纪，神话学领域里出现了不少反思之作，例如汉森对于神话研究追溯原初仪式和原初意义的质疑；郑在书对于“中国文化中心主义”以及“西方中心主义”的批评以及建立“差异的神话学”的倡议等等。这些反思及倡议显然与近半个多世纪以来整个人文社会科学领域发生的后现代主义、后殖民主义思潮以及对于传统、本真性、权力的反思和对文化多元化的追求一脉相承，彼此关联。

此外，一些新的理论视角和研究方法也给神话学带来了新气象。例如尹教任与我均借鉴“表演”的视角以分析当下活形态的神话，注重考察特定语境中神话的表演及其文本、意义的生成过程、表演者与参与者之间的交流，以及各种社会权力关系在表演过程中的交织与协商。从这一视角来看，神话不再是洪荒年代流传下来的“文化遗留物”，而是处于不断生成和重建的动态过程之中的现实民俗。叶舒宪的“四重证据法”则将口头的与书面的、地上的与地下的、文字的与图像的结合起来进行交叉透视，为神话研究乃至古史研究开辟了新路。

(三)神话——依然流动的边界。

对神话的界定是见仁见智的事，日本著名神话学家大林太良曾经断言：“我们可以毫不夸张地说，有多少学者研究这个问题

就有多少个神话定义。”在 21 世纪，情形大约依然如此。有人秉持传统的较狭义的看法，主要将神话视为创世(creation)和起源故事(例如上面提到的威策尔、斯希珀以及我本人)，或者“神圣性的叙事”(例如吕微)，但也有人持更宽泛的观点，例如，西格尔将神话界定为：一个故事，一个具有深远含义的故事(故事可以发生在过去，也可以在现在或未来);也可以是一种信仰或信条(例如“一夜暴富神话”);主要人物为人格化的形象;具有举足轻重的功能(大于传说和民间故事);假信为真(是虚假的，但又冥顽不化)。在他看来，那些名人故事便是神话，而去影院观影，便是神话与仪式的结合。看来，“神话”一词的边界依然是流动不羁而远非确定无疑的，因此，我们在就神话进行学术对话时，必须明了所讨论概念的意涵及其所发生的语境。

(四)神话与科学之间的关系得到进一步探讨，20 世纪视神话与科学为和谐互容的观点得到进一步深化，神话遵从于科学的情形遭到质疑。

西格尔曾经指出:19 世纪与 20 世纪神话学的最大差异在于，19 世纪的学者将神话视为科学的原始对应物(primitive counterpart)，因此它终将为科学所抛弃;而 20 世纪的学者们则将神话与科学看作是彼此和谐互容的(reconcile)，现代人不必抛弃神话。从上文的梳理中我们可以发现，在 21 世纪，神话与科学的关系依然是人们讨论的重要话题，有人将神话学与遗传学等科

学相结合,来揭秘人类文明的起源与传播历程(威策尔);有人检讨神话与现代科学以及科普著述之间的相互关系,批评科普著述与现代科学阐释对于古代神话的“再神话化”(施润普);有人探讨如何在不损害科学权威性的前提下,使神话重新与外部世界密切相连(西格尔)……。看来,在21世纪的神话学史上,神话遵从于科学的情形将逐渐遭到彻底质疑和摒弃。

100多年前,伟大的思想家卡尔·马克思曾经预言:随着科技的发展,神话必将成为明日黄花:“在罗伯茨公司面前,武尔坎又在哪里?在避雷针面前,丘必特又在哪里?在动产信用公司面前,海尔梅斯又在哪里?”如今一个多世纪过去了,相信科学魅力的人们并没能见到神话的消亡,相反,20世纪末和21世纪初的人们却迎来了神话的又一次复兴。在当今世界里,大众传媒的出现使神话的形象、类型和母题的传播更加广泛、迅捷;如火如荼的文化旅游促使一些地方的导游成为了新时代的职业神话讲述人;非物质文化遗产保护运动也使一些地方的神话借助新的宣传媒介和政治力量在更广大的范围里传播;“重述神话”(Retelling Myth)的全球性大型国际图书项目(2005年在英国启动)再次使神话成为世界范围内方兴未艾的文化产业的重要动力和深厚资源。有鉴于此,我认为,今天的神话学不应该一味将眼光投向遥远的古代,同时还应该关注神话与当下现实生活的联系,关注神话在当下社会文化语境中呈现出何种形态?具有何种新的内容、功能

和意义?经历了怎样的生产和再生产过程?人们如何主动地、创造性地传承和利用神话以服务于其当前的社会生活?其目的何在?这样的探讨,不仅有助于对神话的生命力的研究——有助于解答汉森教授所提出的问题:为什么神话故事在后世继续代代相传,而众多传承者可能根本不知道神话的原初仪式和原初意义?——也有助于使神话学跳出自身狭隘的小圈子,而参与到与活生生的现实对话、与更多学科的对话之中。

(本文发表于《民俗学与新时期国家文化建设》,朝戈金、董晓萍、萧放主编,133~162页,中国社会科学出版社,2013年。文字稍有改动)

文章来源:中国民族文学网