

論神話研究的民俗學路徑

田兆元

摘 要

神話學的民俗學研究，中國學者從理論上和實踐上都做了很好的探索，謝六逸先生，楊堃先生和袁珂先生是理論上的闡發者，而顧頡剛先生，聞一多先生等是把神話從民俗學的視角加以研究的實踐者。神話學的民俗學研究關注那種神話的完整的複合形態，認為民俗行為乃是神話的延展，是神話本身的表現形式。從田野資料採集，文本結構分析，發生演變探討，功能揭示等方面著手，民俗學視角的研究都可以開拓神話學研究的空間。

關鍵詞：神話學、民俗學、複合結構、民俗行為

On the Folklore Approach of Mythology Study

Tian Zhao-yuan

Abstract

The folklore study approach of mythology has been well explored by Chinese scholars both theoretically and practically. Mr Xie Liuyi, Mr Yang Kun and Mr Yuan Ke elucidated the theories while Mr Gu Jiegang and Mr Wen Yiduo practically studied the myths from the view of Folklore. The folklore study of the Mythology focuses on the complete composite form of the myths, and the folk behaviours are regarded as the extensions and manifestations of the myths. The folklore view of Mythology study can expand the space of Mythology study from the perspectives of material acquisition through fieldwork, text structure analysis, discuss of its occurrence and evolution, and the reveal of its function.

Key word : Mythology, Folklore, Composite structure , Folk behaviours

* Professor of the Institute of Anthropology and Folklore at East China Normal University.

神話學在很多學科都得到回應，一方面，這是神話作為文化之源，是很多的研究物件的發生之本，所以很多學科都要涉及到它；另外一方面，神話學研究的多視角理論也可為多學科借鑒。因此，沒有那個學科會像神話學一樣有那麼多的學科爭相將其納入研究範疇。如，民間文學的概論性教程，總是在民間文學具體門類的第一章就列出神話來，以表明自己是神話學的主人。人類學也不示弱，尤其是近年興起的文學人類學，強調神話的高崇地位，文學人類學的研究者似乎不滿意將神話放置在民間文學之下，而要給它一個更高的位置。這兩種研究其實都是文學的研究，是一個大的學科，但方法略有不同而已。歷史學的神話研究則主要是建構史前史、傳說史，近年興起的社會史研究，神話資源也日益得到重視。宗教學研究，往往把宗教神話連稱，仿佛二者是孿生兄弟。心理學一派，尤其是心理分析學派，神話乃是他們理論建立起來的重要憑據。哲學在國外是神話研究的重要派系，如符號學、結構主義等現代西方哲學流派，沒有不重視神話研究的。神話學受到如此的重視，是神話作為文化之源文化之根的看法逐漸得到人們的認同的結果。

但是，這些學科都只是認為神話學是他們要研究的內容之一，很少有學科宣稱，神話學就是某某學。只有民俗學曾經這樣說過：神話學就是民俗學，二者是一回事！這說明，儘管各學科都是這樣那樣地重視神話研究，但都沒有做到像民俗學這樣曾經把神話學當作跟自己可以劃等號的程度。而這樣一種歷史，我們現在似乎開始忘卻，神話學研究與民俗學研究之間曾經有過的具有學術價值的經歷，是值得我們追憶和反思的。有的學者回顧二十世紀的中國神話學研究，竟然不曾提到民俗學與神話學的關係，如陳建憲先生的《精神還鄉的引魂之幡：20世紀中國神話學回眸》一文，說起中國神話的研究學派，只提到人類學的神話學，歷史學的神話學，民族學的神話學，文藝學的神話學四個流派，連民俗學這個詞都不曾提到。¹同樣，葉舒憲先生的百年神話學回顧，也沒有提及神話學的民俗學研究問題。²如此看來，該論題已經很有必要提起

¹ 陳建憲 Chen Jianxian: 〈精神還鄉的引魂之幡：20世紀中國神話學回眸〉“Jinshen huanxiang de yinhunzhifan: 20shiji zhguoshenhuaxue huimou”，《河北師範大學學報》*Hebei shifandaxue xuebao* 第3期（1998年）。

² 葉舒憲 Ye Shuxian: 〈中國神話學百年回眸〉“Zhongguo shenhuaxue bainian huimou”，《學術交流》*Xueshu jiaoliu* 第1期（2005年）。

討論。本文將對於神話學的民俗研究進行一番歷史考察，並對其在未來研究中的路徑進行一些討論，以期拓展神話學的研究空間。

一、中國神話學學者對於神話學的民俗學研究的理論表述

在中國神話學誕生之初，神話學與民俗學的關係就被明確地表述過。周作人在 1923 年 9 月北京晨報社的《自己的園地》裏發表〈神話與傳說〉一文就說過「神話在民俗學研究上的價值大家多已知道」，文章中敘述了民俗學研究神話的多種方法，從那時起，我們知道了神話學的研究是和民俗學聯繫在一起的。

謝六逸先生將日本與歐洲大陸的神話學觀念結合起來，加上自己的理解，把神話學的理論系統地介紹給中國的學術界。謝六逸先生出版於 1928 年的《神話學 ABC》（世界書局）一書在介紹神話學與各學科的關係中，重點介紹了施彭斯（Lewis Spence）的神話觀。施彭斯認為神話學有廣狹二義，狹義的神話學研究神話、民譚（Folk-tale）和古談（Legend），廣義的神話學「與民俗學的領域殆難分別」。他說：

本來神話學是說話的學問，而民俗學則為行為的學問，二者本為同元，可以由兩方面下觀察。將神話學與民俗學合併，稱之為神話學；或稱之為民俗學。就名稱說，無論用那一種都可以的，都可以看為研究原始人的思想及行為的科學。³

謝六逸是中國神話學發生時期，系統介紹神話學基本知識的學者。他的《神話學 ABC》一書把民俗學與神話學這樣緊密地聯繫起來，可謂前無古人。他雖然廣泛介紹當時的各派學人的神話學觀點，但是，他在書中反復強調：神話學與民俗學雖有區別，「以二者合二為一也無有不可」。⁴後來他在講神話學與土俗學（Ethnography 今譯民族志）的區別時，畫了一個表，然後解釋道：「右表中的神話學與民俗學合併，可以成為一個傳說學」。⁵

³ 謝六逸 Xie Liuyi：《神話學 ABC》*Shenhuaxue ABC*（上海[shanghai]：世界書局[Shijie shuju]，1928 年），頁 27。

⁴ 同上註，頁 29。

⁵ 同上註，頁 31。

謝六逸的神話學著作《神話學 ABC》比茅盾的《中國神話研究 ABC》要早一年出版，作為基礎讀物，對於神話學學科有更為系統的闡述。但是，很長時間以來，人們對於茅盾的著作的評價很高，而對於謝六逸先生的著作相對忽視。茅盾對於中國神話研究的貢獻當然很大，其特點是根據西方人類學派系的神話觀，並主要是安德魯·郎（Andrew Lang）的觀點，對於中國神話進行了一番系統構建，初步建立起一個西方神話學體系下的中國神話形態。他有一句話很經典：「據最近的神話研究的結論，各民族的神話是各民族在上古時代（或原始時代）的生活和思想的產物。神話所敘述者……是原始人民的生活狀況和心理狀況之必然的產物。」⁶神話是原始時代的產物，是原始人的生活和心理的反映，這是茅盾神話觀的基本立足點，也是我們後來很多人尊奉的神話學的原則。茅盾雖然承認現代的民族也有神話，但是強調在研究中要防止把地方傳說摻進去，這就明顯地排除了民俗的要素。茅盾對於英國人所寫的《中國神話及傳說》一書的評價極低，因為該書寫了關羽是戰神，所以就是「此書之無價值自不待言」。這種觀點在今天的神話學界看來已經不是很合適了。由於茅盾的神話即是原始社會產物的觀點與馬克思的講法一致，茅盾的排除民俗的原始神話觀，便對於中國的神話研究發生了很大的影響。即使是那些民俗研究者，在對待神話的態度上，往往也將其置於原始社會的文化形態加以對待。如鐘敬文先生主編的《民俗學概論》就這樣寫到：「神話是一種古老的故事體裁，主要產生於原始社會和階級社會的初期。」⁷該書的表述比茅盾還要極端，書中說：「隨著社會文化的發展和人類思維的進步，一些古代神話在流傳過程中往往發生種種變化，新的神話的產生也漸漸減少，以致消失。」⁸這真是很奇怪，已經消失的文體和文化現象，與現代民俗應該完全沒有關係了，為什麼還要在民俗學的教材裏面提到呢？這是一本過去影響很大的民俗學教材，對於神話的這樣的表達，在不同程度上影響了民俗學研究者的神話

⁶ 玄珠 Xuan Zhu:《中國神話研究 ABC》*Zhongguo shenhua yanjiu ABC* (上海[Shanghai]: 世界書局[Shijie shuju], 1929年), 頁 4-5。

⁷ 鐘敬文 Zhong Jingwen 主編:《民俗學概論》*Minsuxue gailun* (上海[Shanghai]: 上海文藝出版社[Shanghai wenyichubanshe], 1998年), 頁 241。

⁸ 同上註, 頁 244-245。

觀念。這種情況的發生固然有後來介紹的馬克思的神話觀念的影響，但茅盾早早地強調神話的原始文化觀的影響絕不可忽視。

但是，這種神話觀只是神話研究的一種表達，一種觀念，不能認為中國現代神話研究整體如此，不能認為 20 世紀的神話學研究者都是這樣認為的，更不能認為民俗學研究者也都是這樣認為的。由於茅盾先生在文學創作和其他方面的重大影響，這本書也隨著茅盾的影響在學術界產生超過其學術含量本身的更大的影響，而謝先生的著作反倒很少有人提及。加上後來謝六逸先生在新聞學方面有更多的開拓，他在文學方面的成就反而被掩蓋，而神話學在過去主要的研究者是文學研究者，新聞學參與神話學研究有限，因此，謝六逸先生的神話學觀念基本上沒有得到重視。

鄧賢瑛對於中國民俗學的神話研究進行了廣泛的討論，這是少見的大幅度地對於該問題的研究。她把謝六逸的神話觀稱為廣義的神話觀，把茅盾的神話觀稱為狹義的神話觀，並指出：「中國神話學的建構與民俗學的興起，有著密不可分的关系。」⁹論文對於民俗學者參與神話研究的歷史梳理細緻深入，對於我們認識中國神話學與民俗學的關係有很大的幫助。但是作者在分析民俗學的神話研究時，只是提到民俗學者如何研究神話，至於民俗學與神話學學科間究竟存在何種關係，文章沒有明確表達出來。

在一些民族學民俗學的研究者看來，把神話學與民俗學結合在一起，是民俗學學科曾經的一段抹不去的歷史。上個世紀 40 年代，也就是謝六逸先生的著作出版十多年後，留學法國歸來的著名漢學家和神話學家葛蘭言 (Marcel Granet) 的弟子楊堃先生在介紹民俗學的發展歷史的時候，這樣表述道：把民俗學與「民族學」、「神話學」或「民間文學」混為一談，屬於民俗學幼年時期的出現的情況，但是在如今的民俗學的學派裏，仍舊有神話學、民間文學和民族學三大流派。楊先生還舉了德國和英國學者的例子，說明民俗學開始的時候都叫神話學。¹⁰

⁹ 鄧賢瑛機 Deng Siaying：《現代中國神話學研究 (1918-1937)》*Xiandai zhongguo shenhua xue yanjiu* (臺北 [Taipei]：國立政治大學中國文學研究所碩士論文 [zhengzhidaxue zhongguo wenxueyanjiusuo shuoshilunwen]，2006 年) 第三章，頁 39。

¹⁰ 楊堃 Yang Kun：《社會學與民俗學》*Shehuixue yu minsuxue* (成都 [Chengdou]：四川民族出版社 [Sichuanminzu chubanshe]，1997 年)，頁 192。

這說明，神話學與民俗學的這種密切關係在上個世紀前期的時候人們是很清楚的，他們的關係不僅僅是稱謂上的聯繫，而且是實質上的聯繫。這種關係以民俗學的神話學流派還存在延續著。

但是，上個世紀中期以來，民俗研究似乎與神話學的研究漸行漸遠，成為不同的學科，神話學似乎漸漸靠近文學，民俗學則進入了社會學的學科之中。神話學雖然還是民俗學研究者關注的物件，但要說神話學與民俗學是一回事，提到的人就少了。在謝六逸先生的神話學著作發表 50 年以後，著名的神話學家袁珂先生在研究中國神話發展歷史的過程中，再次指出了神話的演變與民俗存在關係：

中國神話從狹義到廣義的具體的發展途徑，我看是有兩個大端。一是從混沌狀態綜合體中脫離出來，沿著文學化的方向一直發展下去，成為後來的神話小說和具有神話意味的說唱文學等等。另一是有了文學化的傾向以後，又和後來的宗教、歷史和地方風物、民情風俗相結合，成為仙話中的神話，歷史人物的神話和附會地方風物、民情風俗的神話等等。¹¹

顯然，袁珂先生的這些論述，就是第一個演變的「神話意味的說唱文學」，我們也要將其視為民俗，或者民俗儀式行為；至於第二種演變中與宗教、歷史，地方風物和民情風俗結合起來的神話形態，那就是一個純粹的民俗問題了，可以直接稱為民俗神話。但是，在人們將神話縮小為所謂純粹的原始神話範疇以後，袁珂先生的創造性拓展，所提出的「廣義神話」的見解，往往不被人們理解，質疑之聲不斷。認為袁珂先生的見解打破了茅盾提出的神話觀，似乎把神話研究引向了邪路。似乎研究原始神話是正道，研究民俗神話是邪門，這樣的想法制約著中國神話學的發展。在 20 世紀漫長的歷史上，從理論上造成神話學與民俗學的分離是一個實在的問題。

¹¹ 袁珂 Yuan Ke：《中國神話通論》*Zhongguo shenhua tonglun*（成都[Chengdou]：巴蜀書社[Bashu shu she]，1993 年），頁 32。

二、中國神話研究者神話學的民俗學研究實踐

我們看到，從上個世紀以來，主張或者表述民俗學與神話學存在關係的論者不過聊聊數人，但是，在實際的研究過程中，把神話與民俗結合起來研究確是有人在。人們對於袁珂先生的理論表述大張撻伐，但是對於研究實踐者卻不置可否，這是一個很有意思的問題。歷史學家顧頡剛先生在上個世紀前期的學術研究，人們以不同的學科視角加以評價，把他當作神話學家，也把他作為民俗學家。一身兼有民俗學和神話學兩種身份不等於就是把民俗學和神話學當作一回事，也不等於他的神話學研究就是民俗學的方法。但是，顧頡剛先生確實是這樣做了。他的孟姜女研究可能還只是一些民俗學的視角，其根本研究方法還是歷史的，文獻的考證的方法。但是，他的〈東嶽廟的七十二司〉就是一篇較為典型的神話學的民俗學研究的實踐。東嶽廟裏的七十二司本來是一個關於道教神話的論題，但是顧先生沒有主要去描述關於這個神話的單純的故事內容，而是就民俗行為作了一定程度的研究。更可貴的是：顧先生還採用了田野采風的方式收集資料。顧先生這樣寫道：

本年陰曆元旦，我和潘介泉先生同遊朝陽門外東嶽廟。那天進廟燒香的人真不少，而燒香最多的只有兩處，一是廣嗣神殿，一是阜財神殿。這也奇怪：到廣嗣神殿去燒香的都是貧苦的婦人，而到阜財神殿則衣飾豪華的特多。我見了很痛心，覺得有錢的還要有錢，無錢的偏要多子，未免太苦了。這兩個神殿立在兩廡的中間，兩廡是七十二司所在，我很疑心這原是兩個殿——1，子孫司；2，財帛司，——因為向來燒香的人特多，很小的一間屋子裏容不下，故特建兩個殿供養著，而這兩個地方也就不稱「司」而稱「神殿」了。¹²

這是中國早期的神話學研究的民俗學實踐。先是看他們的調查，有點像旅遊逛街，但又不全是這樣。他們似乎沒有帶筆記本，回來後通過回憶再記下所見到的東西。他們兩人回來以後，回憶那七十二司的名目，才想起一半多一點，還有二十幾個司就是記不起來了。東嶽廟也就

¹² 顧頡剛 Gu Jiegang：〈東嶽廟的七十二司〉“Dongyuemiao de qishiersi”，《歌謠》Geyao 第 50 號（1924 年 4 月 13 日）。

在北京，他想再去把這些名目記下來，但是還是沒有這樣做。還有，對於東嶽廟的子孫司和財帛司的存在，完全是靠推想，沒有從老百姓那裏獲取解釋。這說明，那時我們的民俗學和神話學開始注意到田野調查問題，但調查活動還處在幼稚的階段。

但是，顧頡剛先生的民俗學調查的意識是很強烈的。後來回到蘇州，對於蘇州的東嶽廟，他把其中的神名都記下來了，與北京的做了比較。並希望和把各地的東嶽廟調查一番作更加詳細的研究，這都可以看出，顧頡剛先生對於田野調查很重視。更為特別的是：顧頡剛先生不是專門探討東嶽廟各神的故事，而是通過民眾的信仰崇拜行為來考察道教神靈。這就是典型的神話學的民俗研究方式。東嶽廟諸神他們的故事如何，並不是最重要的，關鍵是老百姓怎麼看待，這些神靈在他們心中居於何種地位。神話故事是在信仰中展開的。

後來，顧頡剛先生等宣導並進行的妙峰山進香的調查，其田野採集的水準明顯改進，獲得的資料更加系統。在整個妙峰山的調查與研究活動中，碧霞元君一神得到了較為充分的研究，顧頡剛、容肇祖等開創了神話學研究的民俗學研究新的路數，從文獻記載到田野調查，他們獲得的調查的資料日漸豐富，碧霞元君的研究可謂神話學之民俗學研究的一個較為突出的案例。

到 1928 年，《妙峰山》結集出版，容肇祖在序言裏提出，北方的山神，南方的水神，以及各類神靈，神靈的性質，神的由來，及其神的效能，是可研究的，而山神與地方紳士的關係，也是可研究的事實。他還舉了很多的例子。顧頡剛、容肇祖等人這樣的研究，顯然開拓了神話研究的空間，神話所具有的更加深廣的內容將被揭示出來。在序言的末尾，容肇祖還提出了搶救民間信仰資源的呼籲，這項民間文化搶救的活動的動議在隔了七十年以後才重新開始，可見容肇祖先生的遠見。

上個世紀 30、40 年代，人類學家芮逸夫、吳澤霖先生在湖南，貴州等地的苗族神話調查研究，把田野調查作業提高到一個新的水準，獲取的資料更加豐富，這種研究，把口頭傳說與民俗行為結合起來，是神話學的民俗學研究的高水準的成就。芮逸夫的調查材料成為聞一多先生在《伏羲考》一文的重要的資料來源。《伏羲考》的最大特色是以圖騰崇拜，祖先崇拜來討論龍神話體現的民族關係，這與一般意義上的故事文本分析有很大的不同。聞一多先生雖然沒有去做田野調查，但是通過風俗信

仰去研究神話，已經成為他的神話學研究的一大特色。歷史民俗的研究與神話學研究的相輔相成，在聞一多先生的神話研究中得到了較為完美的體現。後來的《端午考》分析的端午節雖然有豐富的現實的活態的民俗表現，聞一多沒有去採集這些資料，但通過豐富的歷史文獻資料分析端午這一習俗，以達到對於龍的神話研究。把龍神話置於端午習俗中研究，這在今天看來也是很好的途徑。通過節日習俗研究神話，聞一多先生在神話學之民俗學研究的路上有拓展了一條新的道路，儘管他沒有去做田野調查，但這不影響他對於神話學的民俗學研究的開拓貢獻。

在上個世紀前期，神話學的民俗學研究，無論是理論上的闡述，還是研究的實踐，都為中國神話學的研究拓展了寬闊的路徑。

上個世紀後期開始的很長一段時間裏，中國神話學不僅學術進步有限，在很多方面反而停頓甚至倒退。神話學前輩開拓的神話研究之路，尤其是神話學的民俗學研究的方法反倒多致詬病。神話研究一時退回到原始文化研究的狹窄的路徑之中去了。直到上個世紀末到新世紀以來的十餘年裏，神話學的民俗學研究才重新開始探索。

但是，這種探索無論是在理論上還是實踐上都還處在初級階段，這種研究還有很大的提升空間。

三、神話學的民俗學研究的基本問題

神話學的民俗學研究，是一種方法論的探索，也是神話觀念的變革。

我們必須明確什麼是神話學的民俗學研究這一基本問題。這一問題與我們對於神話的根本屬性的認識密切相關。通常我們還是把神話理解為一種故事，或者語言表述。這樣，神話無論是書面文本還是口頭表達，總是一種語言文本的存在，是一種語言文本的形式。這確實是神話的存在形式，但是這只是神話的存在形式的一種，即敘述文本形式。今天，人們對於神話的理解已經豐富而多元，哲學的，歷史的，文學的，人類學的，宗教學的，民俗學的，各種理解和表達，皆有其合理性。因此，我們進行神話學研究時，必須明確表明自己的語境。

本文探討的是神話學的民俗學研究這樣一種研究方式和觀念，不排除其他神話學研究的表述形式和觀點。神話學的民俗學研究是一種重要的研究方式和觀念，但不是神話學研究的唯一方式。

我們把具有故事形式的神話視為神話的基本形式，或者最簡單明瞭的形式。但是，神話的存在是一個複合的形式。我們認為：神話是以認同性和建構性為目的的神聖性敘述，是一個集敘述與行為為一體的綜合的文化體系。有完整故事的神話敘述是神話，同樣，不完整的神話，如一個片段，一個不明確的敘述，甚至只有一個神的名稱也是神話，對於神話研究者來說，不完整的神話或許更值得關注。另外，完整敘述的衍生形式，如象徵符號（神像、建築，甚至神聖地域空間等），禁忌行為，信仰儀式，風俗習慣等，都是神話的組成部分。不是說所有的民俗都是神話的一部分，但是很多的風俗都是神話敘事的延伸。

對於神話與民俗一體的論述，在西方經典的表述中，為神話——儀式學派（Myth-Ritual School）所樂道。在人類學民俗學的前輩弗雷澤的《金枝》中，一系列的儀式行為的解釋與神話學的解釋相互關聯啟迪了後來的學者。神話——儀式學派一般認為，儀式是神話的濃縮表達，神話傳說是儀式的依據。¹³ 田野的實踐證明：在很多的儀式中，巫術是神話的重演。在北美、非洲和亞洲，很多的儀式多少是傳統故事的扮演。巫術儀式中的咒語，常常重述神話中的事蹟，用以引起神蹟的重演。¹⁴

目前的中國神話學研究者，不少已經認識到，相當一部分民俗與神話傳說是互為表裡的。在節日習俗方面，更是如此。近年大陸地區對於傳統節日的研究十分重視，有很多的節日文化的歷史研究，更有節日的民俗研究，也有學者根據神話——儀式學派的觀點對於節日民俗與神話的關係作了這樣的表達：

根據神話——儀式學派關於神話與儀式同源的說法，如果我們視節日為儀式，那麼節日儀式也就是神話的表演，儀式是戲劇，而神話則是表演的劇本。就此而言，我們可將神話稱之為「節日敘事」，而將神話學稱之為「節日敘事學」。¹⁵

¹³ 參見彭兆榮 Peng Zhaorong：〈第一章〉、〈第二章〉，《文學與儀式：文學人類學的一個文化視野——酒神及其祭祀儀式的發生學原理》*Wenxue yu yishi:wenxuerenleixue de yige wenhua shiye-jiushen ji qi jisi yishi de fashengxue yuanli*（北京[Beijing]：北京大學出版社[Beijingdaxue chubanshe]，2004年）。

¹⁴ 馬凌諾夫斯基（Bronisław Malinowski）：《文化論》*Wenhua lun*（北京[Beijing]：華夏出版社[Huaxia chubanshe]，2002年），頁68。

¹⁵ 中國民俗學會 Zhongguo minsu xuehui、北京民俗博物館 Beijing minsu bowuguan 編：

這樣採用神話——儀式學派的觀點進行研究的做法在漢語學術界很普遍。如著名的人類學家李亦園先生在《宗教與神話》一書裏，對於寒食節與介子推傳說，端午節與屈原傳說，從儀式的視角進行了有趣的分析。李先生認為，儀式對於神話存在著選擇，在文化的發展過程中，選擇一定的神話傳說以與儀式結合。這是一種二者關係的表達，有儀式在前神話在後的意思。但是究竟誰在前誰在後，可能很難判斷。李先生有兩個小的標題很有意思：〈儀式成為民俗〉、〈神話支持儀式〉。¹⁶顯然，李先生沒有將儀式直接視為民俗，這是人類學家依順人類學話語傳統的表現。但民俗學研究者應該堅信這樣一個簡單的事實：具有歷史傳統的儀式，一定就是民俗本身，它在形成儀式為後人追崇的那一刻起，它就是民俗了。也就是說，儀式就是民俗的形式之一。民俗有一些活動可能儀式色彩不明顯，但是，具有傳統的儀式行為一定就是民俗。在關於節日民俗的神話學分析上，我們何必轉到儀式上去呢？難道民俗活動不包含儀式？

我們回到神話學的屬性本身來看神話的結構，就會發現，最富有活力的神話往往是與特定的民俗聯繫在一起的。我們關於神話學的民俗學研究就是研究這樣一類語言敘述與行為表達密切關聯的那一類神話的，也就是說，這樣一種神話敘述，帶動了一系列的民俗行為，我們就有必要對它進行神話的民俗學視角的研究。

不是所有的神話都會帶動民俗行為的，因為有些神話實際上的功能已經死亡了，就只剩下一些語言文字；也有一些民俗本來有神話的支撐，但是這些民俗行為相關的神話傳說已經忘卻，我們沒有辦法追根溯源。於是，我們的文化中便有沒有民俗行為的不完整的神話，也有沒有神話解說的不完整的民俗行為。對於這樣的神話與民俗，我們同樣有必要進行民俗學視角的神話研究。我們要考察出那些民俗背後的神話，也要探討神話延伸出來的民俗。從這樣的視角看，我們依然會相信當年的民俗學前輩的觀念是完全正確的：神話學與民俗學真的難分彼此。

神話學的民俗學研究主要進行哪些方面的研究工作呢？

《節日文化論文集》*Jieri wenhua lunwenji* (北京[Beijing]: 學苑出版社[Xueyuan chubanshe], 2006年), 頁194。

¹⁶ 李亦園 Li Yiyuan: 《宗教與神話》*Zongjiao yu shenhua* (桂林[Guilin]: 廣西師範大學出版社[Guangxi shifandaxue chubanshe], 2004年), 頁216-217。

首先是田野採集神話傳說文本，以其作為研究物件進行研究。在大陸，上個世紀 80 年代，張振犁先生在河南大學組織的中原神話調查，採集大量的女媧、伏羲、黃帝、夸父和盤古等一大批神靈的神話，建立了中原神話群的概念，改變了茅盾斷言的北方和中原神話片段且保存有限的看法。當然這都需要承認這樣一個前提，現存的民俗傳說也是神話，它與古典神話具有同等價值。顯然，這個研究群體自己是堅信不疑的。他們的成果從最初的《中原古典神話流變論考》（上海：上海文藝出版社，1991 年）到《中原神話研究》（上海：上海社會科學院出版社，2009 年），發現了很多的民間神話文本。這種採集民間神話的行為本身我們可以視為一種神話學的民俗學研究的基礎形式，但是，是不是對於神話進行了民俗學視角的研究，還要看作者的學術價值取向，有的研究者主要考察其神話文本的流變，或者考察神話的口述形態，那並不是完整上的神話學的民俗學研究，我們只能稱其為一般的神話學的資源採集。

完整意義上的民俗學視角的神話資源採集，必須連同與敘述相關的民俗行為一起採集。如炎帝神話，如果我們不考察陝西寶雞、湖北隨州、湖南炎陵和山西高平等地的炎帝信仰行為，包括港臺地區甚至海外的炎帝神農信仰，我們就不能得出炎帝神話的完整形態。還有上海的「老祖宗」傳說，故事很有限，但是人們信仰十分虔誠，祭神如神在，祭祀的時候一定要打開窗子，不能碰座椅，以便讓老祖宗進來享用供奉。這本身就是一個神話故事的展演，因此，神話學的田野搜集必須要採集民俗行為，以作為完整的神話學文本。

完整意義上的神話學的民俗學研究，是研究神話與民俗關係密切合一的那種文本物件，並且從民俗活動中解剖神話的結構形態與功能形態，從神話中分析民俗的發生機制，及其流變動力，以及二者的相互作用。

研究民俗與神話的發生演變是一項基本任務。我們一般認為，是神話首先發生，然後與相關習俗的結合，當然不排除先有習俗，然後選擇神話與之配伍。這種發生及其結合能夠剖析文化的特質。如端午節，一般說是先有五月五的時間禁忌，然後或選擇屈原，或選擇伍子胥，逐漸形成影響深遠的端午習俗的。在演變過程中，屈原傳說逐漸勝出，成為主要的端午節的神話解釋。這其中主要是文化選擇的結果：屈原是愛國者，而伍子胥是一個叛國者。儘管伍子胥叛國情有可原，但是不能為主

流的價值所接受。因此，國族之忠誠意識在民俗與神話間相互作用，培育著一種國家的認同。有一些信仰行為顯然是先有傳說然後才有民俗的，如各地的一些地方傳說和信仰。金華地區和香港地區的黃大仙的信仰，應該是發生在東晉葛洪的《神仙傳》之後了，其中叱石成羊、羽化登仙的傳說，顯然不是在黃大仙廟建立起來以後才有的。因此，神話傳說與民俗行為誰先誰後，要做具體分析。民俗與神話的發生是一具有學術意義的話題，是有特殊的文化背景的。

研究神話的結構，無論是文本結構（口傳、書本、神像、雕塑、建築、自然物等），還是民俗行為結構（禁忌、儀式、表演、認同等），確認其神話的複合結構，才能夠達到對於神話的整體理解。我們必須全面理解神話的結構形式，才能真實地解剖神話。同樣以端午節俗為例，龍舟競渡，插艾葉菖蒲，纏避兵縷，吃粽子，實際上就是行為中的神話敘事，與口頭的敘事相表裡。其實在中國古代的民俗學著作裏，這樣將神話傳說與民俗一體化敘述和分析者早有範例，如《荊楚歲時記》就是一部典型的神話的民俗表述的著作，其中關於元日、元宵、寒食、端午、七夕、冬至、臘八、除夕等節慶的記載，都是故事的敘述與習俗合為一體的表達，不會有單一的所謂的神話故事的敘述，也不會是單純的沒有神話解釋的習俗記載。因此，神話的民俗學研究，實際上是一個中國文化傳統的自然延續。

神話的功能，從其延伸出去的民俗中能夠得到最為直觀的體現。神話的功能是多樣性的。我們可以通過禁忌理解其神話的社會的規範作用，通過儀式理解神話的整合社會的作用，通過表演和故事敘述來理解神話的其審美作用，通過認同來理解神話的文化建構作用。這些功能可能是複合發生的，因此，只分析單一的神話的語言文本，是不能全面認識神話的功能和作用的。

於是，我們發現，無論是從學術視野還是應用的視角，神話學的民俗學研究都能夠充分達到揭示文化內涵的目的。神話學的民俗學研究，無論是田野資料採集，結構研究，發生演變研究，還是功能研究，都是神話學研究拓展空間所必要的途徑。今天，我們應該重新回到前輩開闢的路上，把神話的民俗學研究的方法發揚光大。

民俗學研究者在揭示民俗研究的派系時，提出有民俗研究的神話學派，並且將其排在民俗學研究的第一位的派系。如鐘敬文先生主編

的《民俗學概論》就是這樣認為的，該書認為，格林兄弟是民俗學的神話學派的代表，而神話學派的主要觀點是，一切民間文化源出於神話，由於神話的演化，民間故事、敘事詩和傳說等才相繼誕生。加上神話學派的研究往往很重視語言，所以那些研究神話又重視語言研究的人也被視為民俗研究的神話學派。從書中我們可以看出，所謂民俗學研究的神話學派，主要是指那些民間文學相關的研究，民間語言相關的研究，實際上還是指的民俗中的民間文學和民間語言兩個部分，與本文提出的神話的民俗學研究有很大的不同。民俗學者所認同的神話學派是研究民俗中的一部分內容，即神話影響下的一些民間文學與語言形式。而神話學者所認同的民俗學視角的神話研究，是把神話與民俗視為一個整體的研究。

關於神話的民俗學研究，我們也已經通過教材明確提出。如筆者主編的《民間文學概論》（上海：華東師範大學出版社，2009年）的「神話」一章在討論神話學的派系時即提出神話學的民俗學理論的專題，該章的編寫者戴雲紅先生描述民俗學研究者研究神話時提到兩個主要的方法：一是類型研究，母題分析，二是結構分析，要素分拆與綜合，揭示神話中的社會與文化的內涵。雖然書中已經站在神話學的立場上去看民俗學的神話研究，但是，離真正的將民俗視為神話的展演的的神話學觀念還有差距。

神話學的民俗學研究路徑，帶來了一種綜合的文化視野。它主要不是關心神話如何產生出民俗來，而是在研究語言類神話的同時，同樣關注民俗行為本身所蘊含的神話敘事，在民俗行為中解讀神話的結構與功能。在語言的神話文本之外，把民俗行為作為神話文本加以解讀，將是神話學的民俗學研究的最為顯著的特點。於是，我們相信，神話學的民俗學研究的深入發展，將為神話學帶來更為開闊的空間。

【責任編校：林淑禎】

主要參考文獻

專著

- 中國民俗學會 Zhongguo minsu xuehui、北京民俗博物館 Beijing minsu bowuguan 編：《節日文化論文集》*Jieri wenhua lunwenji*，北京 Beijing：學苑出版社 Xueyuan chubanshe，2006 年。
- 玄珠 Xuan Zhu：《中國神話研究 ABC》*Zhongguo shenhua yanjiu ABC*，上海 shanghai：世界書局 Shijie shuju，1929 年。
- 田兆元 Tian, Zhaoyuan：《民間文學概論》*minjian wenxue gailun*，上海 shanghai：華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe，2009 年。
- 李亦園 Li Yiyuan：《宗教與神話》*Zongjiao yu shenhua*，桂林 Guilin：廣西師範大學出版社 Guangxi shifandaxue chubanshe，2004 年。
- 袁珂 Yuan Ke：《中國神話通論》*Zhongguo shenhua tonglun*，成都 Chengdou：巴蜀書社 Bashu shu she，1993 年。
- 彭兆榮 Peng Zhaorong：《文學與儀式：文學人類學的一個文化視野——酒神及其祭祀儀式的發生學原理》*Wenxue yu yishi:wenxuerenleixue de yige wenhua shiye-jiushen ji qi jisi yishi de fashengxue yuanli*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijingdaxue chubanshe，2004 年。
- 馬凌諾夫斯基 (Bronisław Malinowski)：《文化論》*Wenhua lun*，北京 Beijing：華夏出版社 Huaxia chubanshe，2002 年。
- 楊堃 Yang Kun：《社會學與民俗學》*Shehuixue yu minsuxue*，成都 Chengdou：四川民族出版社 Sichuanminzu chubanshe，1997 年。
- 謝六逸 Xie Liuyi：《神話學 ABC》*Shenhuaxue ABC*，上海 shanghai：世界書局 Shijie shuju，1928 年。
- 鐘敬文 Zhong Jingwen 主編：《民俗學概論》*Minsuxue gailun*，上海 Shanghai：上海文藝出版社 Shanghai wenyichubanshe，1998 年。
- 顧頡剛 Gu Jiegang：《妙峰山》*Miao feng shan*，廣州 Guangzhou：中山大學語言歷史研究所 Zhongshan daxue yuyanlishiyanjisuo，1928 年。

審查意見摘要

第一位審查人：

本文對於神話學這門學科的起源有扼要的介紹與討論。特別是指出謝六逸《神話學 ABC》一書在神話學／民俗學上的開啟之功，使吾人可以了解謝氏的貢獻。而對於茅盾《中國神話研究 ABC》的主要觀念及其影響，本文也做了很好的提點和研究。本文也嘗試建構神話學的民俗學研究方法論，從第二節列舉的實例來看，將民俗學作為神話學的研究途徑，應是可行的。而第三節方法論的探索，包括田野調查、結構研究、發生與演變之研究、功能研究等，也提出了相當具體的建議。

第二位審查人：

《神話學的民俗學研究途徑》一文，是關注神話學的民俗學價值與意義的論文，這方面的選題前人有所認識，但沒有從學科高度去關注它，應該說是在學術研究上是推進性的選題，有積極意義。從論文寫作看，作者熟悉中國神話學研究史與國際神話學相關理論，在學術史的清理上脈絡清晰，對前賢的觀點擇善而從，對權威看法有自己的判斷與思考，並不盲從，也不簡單否認，體現了學者的獨立意識。論文對中國神話研究者神話學的民俗學研究實踐，有發掘與總結，對關於神話的民俗學研究的基本問題進行闡述，提出神話不僅是語言文本問題，還包括儀式、禁忌行為與象徵符號等，這樣的看法，無疑是具有創新性的，對於推進神話學的研究是大有裨益的。

當然我們也可在對於什麼是神話學的民俗學研究這一概念進行更深入底分析，如果題目擬為「關於中國神話的民俗學研究途徑」，是否更切題，以上建議，謹供參考。

