

欢迎按以下格式引用:吕微.回到神话本身的神话学——神话学的民间文(艺)学-民俗学现象学-先验论革命[J].长江大学学报(社会科学版),2024,47(1):1-17.

# 回到神话本身的神话学

## ——神话学的民间文(艺)学-民俗学现象学-先验论革命<sup>①</sup>

吕微

(中国社会科学院 文学研究所,北京 100732)

**摘要:**神话学革命起源于对神话学理论遮蔽神话主体实践观念而导致的“神话”概念二论背反的自我反思,由此开启了神话学革命对神话主体文化实践的现象学整体观念直观。但是,因现象学无法通过直观神话实践(表演)观念的经验性标准(标定)而抽象出神话实践文化责任的普遍原则(本质),神话学革命就在方法上从现象学观念直观转换为先验论理念演绎,通过对内在于表演准则(责任)的普遍形式(道德法则)的概念分析,还原出表演责任的双向逻辑-意向形式,即纯粹理性-道德法则对任意强制的规定(道德法则作为实践责任的客观动力),以及任意对纯粹理性-道德法则敬重的信仰(道德情感作为实践责任的主观动力)的意向形式,再通过对纯粹实践理性信仰意向形式自我给予的意向对象的理想还原,超越理性的界限而构造出纯粹理性-普遍情感神圣意志的超验意象,完成了神话学先验论革命之于理性信仰对神圣意志的理想直观,最终证成了人的本原性(实践的道德神圣性)、本真性(信仰的超验真实性)神话法则的存在方式,实现了神话学革命的最终目的,即证成了内在于神话现象自身的普遍(绝对)价值判断标准及其内在法则动力。

**关键词:**理性信仰;理念演绎;理想直观

**分类号:**B932 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2024)01-0001-17

我们能够完满地证明的东西对我们来说,是与我们因亲眼目睹而确信的东西一样可靠的。

——康德<sup>②</sup>

### 一、神话学革命的目的与方法

“神话学的民间文(艺)学-民俗学革命”,是说对于“神话学革命”,笔者是从民间文(艺)学-民俗学的学科立场(别人当然可以取其他的学科立场)出发予以考察的。“现象学-先验论革命”,是说这场革命的方法始于现象学而终于先验论。而神话

学革命的目的就是本文的正题所云,回到神话本身,或者,回到神话自身。也就是说,从神话现象回到神话本体,神话本体就是神话本身或者神话自身。神话现象只是神话本体在时间(历史)-空间(社会)等文化-生活的语境条件下,即在经验世界中实然地显现的现象;而神话本体则是神话现象应然的先验前提。本文讨论的对象,主要不是实然的

**收稿日期:**2023-10-29

**第一作者简介:**吕微(1952—),男,山东莱芜人,研究员,博士生导师,主要从事中国神话史、民间文学史研究。

① 本文是笔者根据 2023 年 4 月 20 日在陕西师范大学文学院长安校区“民间文学与文化系列讲座第 2 期”的发言稿修订而成,2023 年 10 月 10 日在北京师范大学社会学院昌平校区“京师社会学讲坛·民俗学系列第 85 讲”再次宣讲,2023 年 11 月 23 日在中国社会科学院大学本科生“神话学”通选课上讲授。

② (德)康德《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆 1999 年版,S.147,第 160 页。

神话现象,而是应然的神话本体;当然,讨论神话本体,必须从现象开始,从现象回(还原)到神话本体。<sup>①</sup>

需要事先说明的是,本文讨论神话本体,与其说“回到神话本身,回到神话自身”就是神话学革命事先拟定好的目标,毋宁说,神话学革命的最终目标是在神话学革命的过程中自己逐渐(从不自觉到自觉地)为自己确立的。也就是说,当我们一步步排除了神话现象的诸多非限定性、非本质因素之后,神话的限定性本质就自然而然地向我们显现出来。我们甚至可以说,神话本体的自我显现,是神话学革命在努力克服理论神话学的理论悖论(神话学革命最初的理论诉求)而转向实践神话学之后的一个意外的认识成果。当然,看似意外,其中还是有某种必然性,这种必然性就是:对神话本质的实践认识必然导致对人的本原性(实践的道德神圣性)、本真性(信仰的超验真实性)存在方式的超验思考;否则,我们就不能给予人的存在的事实判断以进一步的价值判断,即最终给予神话现象以全面(事实判断+价值判断)的综合统一性判断,进而阐

明神话现象在社会(空间)-历史(空间)的文化生活(语境)中根据神话本体即神话法则(原则)自我发展(实践)的内生动力。

传统的、经典的神话学,都以研究实然的神话现象为己任,还没有听说过有谁研究应然的神话本体。“应然”的意思,当然是说,神话本体应该存在,但神话本体是否现实地存在,神话学的现象学-先验论革命并没有给出一个肯定的答案,毋宁说,在人类社会(空间)、历史(时间)的文化生活(语境)的实践条件中,神话本体只是可能的存在,当然,是具有必然可能性的存在,至于这种可能性能否必然成为现实,本文没有特别的设定。<sup>②</sup>但是,尽管神话本体只是应该、应当的存在,它却是实际存在的神话现象的存在条件(康德所谓“存在理由”<sup>③</sup>),并构成了对神话现象予以价值判断的原则基础——现象的本体就意味着现象本身或现象自身内在的原则——研究神话本体的一个重要目的,就是希望能为神话现象的价值判断提供先验的(普遍原则)标准,而神话本体之所以能够为神话现象提供价值判

① “我们的一切知识都从经验开始,这是没有任何怀疑的;因为,如果不是通过对象激动我们的感官,一则由它们自己引起表象,一则使我们的知性活动运作起来,对这些表象加以比较,把它们连结或分开,这样把感性印象的原始素材加工成称之为经验的对象知识,那么知识能力又该由什么来唤起活动呢?所以按照时间[还有空间],我们没有任何知识是先行于经验的,一切知识都是从经验开始的。但尽管我们的一切知识都是以经验开始的,它们却并不因此就都是从经验中发源的。……这样,至少有一个还需要进一步研究而不能一见之下马上打发掉的问题:是否真有这样一种独立于经验,甚至独立于一切感官印象的知识。人们把这样一种知识称之为先天的,并将它们与那些具有后天的来源,即在经验中有其来源的经验性的知识区别开来。……很有些出自经验来源的知识,我们也习惯于说我们能够先验地产生它或享有它,因为我们不是直接从经验中,而是从某个普遍规则中引出这些知识来的,但这个规则本身又仍然还是借自经验的。所以我们会说一个在挖自己房子基础的人:他本可以先天地知道房子要倒,即他不必等到这房子真的倒下来的经验。但他毕竟还不能完全先天地知道这件事。因为他事先总归要通过经验才得知,物体是有重量的,因而若抽掉它们的支撑物它们就会倒下来。所以我们在下面把先天的知识理解为并非不依赖这个那个经验,而是完全不依赖于任何经验所发生的知识。与这些知识相反的是经验性的知识,或是那些只是后天的,即通过经验才可能得到的知识。但先天知识中那些完全没有掺杂任何经验性的东西的知识则称为纯粹的。于是,例如‘每一个变化都是有其原因’这个命题是一个先天命题,只是并不纯粹,因为变化是一个只能从经验中取得的概念。”(德)康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版,B1~3,第1~2页。

② “在胡塞尔的现象学术语中,‘不设定’是指对事物之存在的不执态,对存在问题的悬搁。”倪梁康《胡塞尔现象学概念通释》(修订版),三联书店2007年版,第312页。“‘不带有存在设定’并不意味着,我们不相信他的存在,而是说,我们不关心他是否确实存在过。因此,这里需要注意,‘不设定’是指不去关心某物的存在,而不是指相信某物不存在;相信某人或某物不存在也是一种设定,即否定性的存在设定。因此,胡塞尔也把‘设定’与‘不设定’称之为‘执态’与‘不执态’,即对某物的存在与否做出表态,或不做表态。”倪梁康《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》,三联书店1994年版,第44页。“目的王国……是一个实践的理念,为的是使尚未存在,但通过我们的行为举止能成为现实的事物,恰恰按照这一理念实现出来。”(德)康德《道德形而上学奠基》,杨云飞译,邓晓芒校,人民出版社2013年版,S.436,第74页。

③ “当我现在把自由称为道德法则的条件,而在随后的著作里面又声称道德法则是我们能够最初意识到自由所凭借的条件时,为了使人们不误以为在这里遇到了前后不一贯,我只想提醒一点:自由诚然是道德法则的存在理由(ratio essendi),道德法则却是自由的认识理由(ratio cognoscendi)。因为如果道德法则不是预先在我们的理性中被明白地思想到,那么我们就决不会认为我们有正当理由去认定某种像自由一样的东西(尽管这并不矛盾)。但是,假使没有自由,那么道德法则就不会在我们内心找到。”(德)康德《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆1999年版,S.4,第2页。

断的先验(普遍原则)标准,端在于尽管神话现象实然而(比较)普遍地是非理性的信仰<sup>[1]</sup>,但神话本体却应然且(严格)普遍(必然)地是理性的信仰,因为只有理性才能为人类提供文化价值乃至道德价值的绝对尺度(普遍原则)。

所以,本文的研究对象是作为人的本体存在的神话,即先验的神话、应然的神话、理性的神话——即,起源于理性的信仰意向(形式)的神话,同时也是以理性为信仰意象即意向对象(质料-内容)的神话——就此而言,本文的研究与传统的、经典的神话研究大相径庭。但是,尽管大相径庭、大异其趣,研究本体的神话却并不意味着就否定以往对神话现象的所有经验性研究,在本文中,笔者只是补充了传统的、经典的经验性神话研究的不足。

## 二、神话学革命始于“神话”概念的二论背反

笔者研究神话大约与叶舒宪是同时(或略晚于他)开始的。叶舒宪毕业于文学系,但他后来说,神话不只是文学,神话大于文学;而笔者毕业于历史系,笔者后来也说,神话不仅是历史,神话大于历史。那么,神话究竟是什么?

从文学的角度看,神话(这里说的是神话现象)当然(主要)是民间文学的一种叙事体裁。这一说法是从格林兄弟开始的。格林兄弟(根据德意志民间知识传统)把德国民间叙事文学分为三种体裁:一,作为信仰真实叙事的神话;二,作为半信仰半真实叙事的传说;三,作为非信仰纯虚构叙事的童话(也就是我们常说的“幻想型民间故事”)。但我们现在也经常视神话为民间故事之一种,因为 folklore 即“民间文学”(或“民俗”或“民间知识”)包括神话,都(主要)是“民间传说”或“口头传统”。

格林兄弟之前,一直有人研究神话,但他们都不曾把神话纳入民间文学体裁的分类系统或体系予以考察,所以都不能算是民间文(艺)学-民俗学的神话研究,而只能是历史学、社会学、心理学、哲学……至多只能算是“文学一般”的神话研究。

与“神话”同样意思(“神的故事”)的词,中国古代是没有的,有学者发现明清笔记小说中曾提到“神话”,但那是很偶然的说法。<sup>①</sup>“神话”在中国作为一个现代的学术概念,基本上是 20 世纪初从欧洲经日本辗转引进的。<sup>②</sup>汉语“神话”的英文原文是 myth(台湾学者音义兼顾地译作“谜思”),myth 的希腊文原文是 mythos 或 muthos(拉丁文转写,陈中梅音义兼顾地译作“秘索思”<sup>③</sup>),用汉字“神”和“话”翻译 myth 是日本人的发明,意思是“神的故事”(“话”即叙事亦即“说话”“讲故事”)。myth 的本义并非“神的故事”,只是“叙事”或“叙述”——当然是特殊形态的叙事或叙述,或与 logos(逻辑叙述)、historiae(历史叙事)相对的“神秘叙述”——的意思,是格林兄弟的民间文学分类法赋予了 myth 以“神的故事”的意思,日本人体会格林兄弟的用意,将 myth 翻译成“神话”,我们中国人接受了,一百多年来几乎已家喻户晓。

1900 年以来,近现代中国的许多著名学者,尽管他们并不专门研究神话,却都加入了神话研究的队伍,例如章太炎、梁启超、蒋观云、鲁迅、茅盾、顾颉刚、黄石、谢六逸、林惠祥等,因为神话对于民族国家的文化现代化正当性论证具有重要的意义。他们之中有些人撰写的“神话概论”,一般都从两个方面定义神话,即:其一,神话讲述的是关于神的故事;其二,讲述神话的人都信仰神的故事是真实的叙事。这两点很符合格林兄弟对神话的理解,尽管格林兄弟并没有真正定义过神话,而只是通过对民间文学的体裁分类暗示过“什么是神话”或“神话是什么”。

格林兄弟定义(或暗示)“神话”的方法(如果有方法)延续了西方哲学对概念的定义方式。罗素《西方哲学史》介绍了亚里士多德定义概念(指涉事物现象的能指与所指)的方法。他举例说,一尊雕像,其材料、材质只是质料(或内容),其形象、形制即形式,才是本质,所以,事物的本质即一个事物的限定性条件,其实只是事物的形式,而不是事物的质料。<sup>[2]</sup>亚里士多德把形式作为指涉事物现象之本

① “‘神话’偶然呈现在唐人传奇和明人的辑校点评中”,“明末清初,有一批类似的文体中不约而同地大量出现‘神话’一词,例如《清稗类钞》《一士类稿》《客座偶谈》《春冰室野乘》等”。谭佳《神话与古史——中国现代学术的建构与认同》,社会科学文献出版社 2016 年版,第 43 页,第 45 页。

② 马昌仪《中国神话学发展的一个轮廓(编者序言)》,马昌仪编《中国神话学文论选萃》上册,中国广播电视出版社 1994 年版,第 7 页;刘锡诚《20 世纪中国民间文艺学学术史》,河南大学出版社 2006 年版,第 23 页。

③ 陈中梅《言诗》,北京大学出版社 2008 年版,“muthos 与 logos”,第 146 页,“第三章 秘索思”,第 291 页。



质的限定性条件,对我们定义事物、定义现象,即对指涉事物现象的概念作本质性的规定,是很有启发性的方法。用这种方法定义“神话”概念,我们可以说,如果神话是叙事,那么,神话叙事的题材就是神的故事的叙事内容(内容-质料规定性),而神话叙事的体裁则是对神的故事的信仰形式(形式限定性)。现在,如果我们暂时去掉(即现象学地悬置)神话叙事的内容-质料(故事题材),单单剩下神话叙事的形式(信仰体裁),我们却仍然可以称一则叙事为神话<sup>①</sup>——在经验中往往有这样的现象,例如被人们统称为“起源神话”而并非讲述神的故事的神话——那么,我们就可以说,神话就是信仰体裁的叙事,神话的本质就是信仰,而不是单纯的叙事。叶舒宪说,神话大于文学,于此可见一斑。

格林兄弟根据欧洲(特别是德国)民间传统对叙事文学的分类办法定义“神话”概念是 19 世纪 20 年代的事情,可是才过了一百年,到了 20 世纪 20 年代前后,随着人类学、民俗学对非西方异文化(包括原始文化、下层文化)的研究越来越广泛和深入,研究神话的人类学家、民俗学家们发现,“神话”概念的格林定义在非西方异文化的叙事分类面前,即便不会完全失效,也会经常失效,即理论在实践面前的失效——尽管表面上是西方理论概念在非西方经验对象面前的失效——人类学家、民俗学家们发现,在各种除西方本文化之外的非西方异文化中,特定文化对叙事的实践分类,既有二分法,也有三分法,甚至 N 分法。当然,类似格林兄弟依据当时德国民间文学的三分法也是存在的,但更普遍的是二分法,即真实的信仰叙事和虚构的非信仰叙事。但无论怎样分类,类似格林兄弟“神话”概念的真实性信仰叙事,普遍地存在于任何文化之中,而且在任何民族、任何文化中都处于极其重要的地位。于是马林诺夫斯基认为,神话,作为一种跨文化的真实性信仰叙事体裁,不同于其他叙事体裁(传说、故事),总是一个民族、一种文化信仰的“宪章”(charter),即信仰的根本大法——笔者在一篇文章中称“神话”为民族文化的“第一叙事”<sup>[3]</sup>,即利奥塔称之为“宏

大叙事”<sup>[4]</sup>的神圣叙事——按照马林诺夫斯基“神话即文化宪章”的说法,myth 这个词在中文中应该译作《尚书》之所言“洪范”,即天赐“大法”：“天乃锡禹洪范九畴”，“洪者，大；范者，法也。九畴，九等、九类”<sup>[5]</sup>。在马林诺夫斯基“文化宪章”的实践认识意义上,我们可以称神话为：对超越性叙事题材对象(神的故事的内容-质料)的超越性信仰体裁意向(形式)。

但是,在普遍地运用格林兄弟关于叙事故事题材的内容-质料规定性(神的故事)与叙事信仰体裁的形式限定性(界限规定性)的双重定义方法研究非西方异文化的神话时,“神话”定义往往陷入悖论,例如,神的故事并非真实性的信仰叙事,而真实性的信仰叙事并非神的故事。马林诺夫斯基对此印象尤为深刻,其对“神话”定义困境的表达也最为直接<sup>②</sup>,于是笔者称这种定义困境为“马林诺夫斯基悖论”,即理论命题面对实践课题时表现出来的自身内部的自相矛盾、自我冲突和自行瓦解的二论背反。

20 世纪 20 年代,中国现代神话学家们在研究中国古代神话时遭遇的“马林诺夫斯基悖论”也十分突出,这就是中国古代神话研究中著名的“中国神话历史化”问题。在中国汉语文化(文献)历史上,尽管也有类似于西方(希腊、希伯来)神话题材内容-质料规定性的故事,但这些故事看起来并不像西方神话的题材内容那样形成了某种系统或体系——这当然是根据西方经验的理论观点——中国古代神话的题材内容,按照西方神话的叙事标准看,不但简略而且多半零散而不成系统或体系。于是,按照经验现象普遍性(“西方有中国也应该有”)的规律,研究中国古代神话的学者(包括研究中国古代神话的外国学者如法国学者马伯乐)们就提出了“中国神话历史化”的命题,说,中国本来不是没有成系统、成体系的神话,只是因为以孔老夫子为代表且拥有话语权的一帮儒家学者“不语怪力乱神”,删《诗》《书》以“造伪”,于是,原始神话中的神祇就变成了人君,且神话变成了历史。

“中国神话历史化”命题(据笔者个人的看法)

① “如果你从任何一个有形的或无形的对象的经验性概念中把经验告诉你的一切属性都去掉,你却不可能取消你借以把它思考为实体或依赖于一个实体的那种属性。这样,由于这个概念借以强加于你的这样一种必然性所提供的证据,你就不得不承认这概念在你的先天认识能力中有自己的位置。”(德)康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社 2004 年版,B6,第 4 页。

② “在土人的心目中,近接的历史、半历史的传说,以及纯粹的神话(unmixed myth),[在故事题材内容上]都是彼此交融,形成相接连的顺序,而实际尽着同一[信仰体裁形式]的社会[宪章]功能。”(英)马林诺夫斯基《巫术 科学 宗教与神话》,李安宅译,中国民间文艺出版社 1986 年版,第 109 页;Bronislaw Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, London, 1926, P.78.

有正题、反题两派(几乎没有人做过这样的分析)。正题的代表是茅盾,他说,中国原有神话,但正史中的神话或散佚或被篡改,残篇断简地幸存于诸子百家中,所以茅盾主张到诸子百家中去拼凑中国原始神话。反题的代表是顾颉刚,他也说,中国原有神话,但其主要还是保留在《诗》《书》等经史文献中,已历史化为“古史传说”,“古史传说”就是原始神话的变体,所以顾颉刚主张到正史中去复原中国原始神话。到了 20 世纪 60 年代,主张马林诺夫斯基功能论的人类学考古学家张光直进一步肯定了顾颉刚的观点。他说,古史就是神话,顾颉刚以后已是定论。<sup>①</sup>因为,按照功能论的说法,能够承担中国古代社会文化宪章功能的只能是经史文献中讲述的古史传说这种真实性、信仰性叙事的体裁形式,尽管其记述的是“人的故事”的题材内容;而不是诸子百家中记录的非真实性、非信仰性叙事的体裁形式,尽管其记述了“神的故事”的题材内容。后者的题材内容(“神的故事”)在古代并没有承担起真实性、信仰性叙事的体裁形式的宪章功能,而在古代承担起宪章功能的却是经史文献中真实性、信仰性叙事的体裁形式和“人的故事”的题材内容。于是,“中国神话历史化”命题就陷入了与“马林诺夫斯基悖论”相同的困境。

但是,尽管我们今天更肯定以顾颉刚为代表的“中国神话历史化”命题的反方,但我们也承认以茅盾为代表的“中国神话历史化”命题之正方的学术贡献。换句话说,一旦我们把该命题的正题与反题联结为合题,我们就会发现,作为合题的“中国神话历史化”命题引导我们面向了中国古代叙事制度——经史子集四库分类系统或体系,我们可以称之为叙事体裁的四分法——整体观念的现象学直观,就像人类学家、民俗学家们在非西方异文化中发现的叙事体裁 N 分法那样。所谓现象学直观,就是“回到事情自身”或“回到事情本身”,也就是直观实践主体(这里就是非西方异文化实践主体)的主观意向对象(而且是整体对象,就像索绪尔说的语言符号的系统或体系的整体)这件事情本身。现

在,定义“神话”的方法不再是亚里士多德“大前提—小前提—结论”式的“神话”概念的逻辑定义;而是说,一旦我们还原到某个民族、某种文化实践主体叙事体裁的分类系统或体裁的观念整体,我们就能够说,神话之所以是神话,就在于,“神话不是传说、不是故事”,以及“神话不是……”,等等。这是不同于亚里士多德式(本质主义)的别一种索绪尔式(相对主义)的“神话”概念定义方式。这样,当我们排除了诸子百家非真实性、非信仰性叙事的体裁形式(四库分类的子部、集部),就只剩下真实性、信仰性叙事的体裁形式(四库分类的经部、史部)的“儒家神话”<sup>[6](P30)</sup>“神圣叙事”(Sacred Narrative)<sup>②</sup>,这就是作为中国古代洪范—宪章(大法)的“古史传说”。以此,“中国神话历史化”命题的合题就证明了:在中国古代,作为洪范—宪章(大法)的神圣叙事,其故事题材的内容—质料规定性(是否讲述神的故事)并不是最重要的——即在神话现象的经验性层面是不重要的,但在神话本体的超验层面仍然是重要的——最重要的是其信仰体裁形式限定性(是否信仰“……的故事”)。于是,站在功能论的立场上,陈连山主张,应该用“神圣叙事”的概念取代“神话”作为神话现象研究的总概念<sup>③</sup>,在“神圣叙事”这一总概念下面,我们可以再区分出西方“神圣叙事”的“神话”和中国“神圣叙事”的“历史”的两层分概念。中国古代少有神话(神的故事)多有历史,但中国古代并不缺乏神圣叙事(圣的故事)。这也就满足了我们“外国有中国也有”的民族自信心,同时也摒除了文化自卑感。

陈连山的建议是有道理的,在神话现象的经验性层面,使用“神圣叙事”及其统摄的“神话”“历史”这一组概念,其概念间的关系在逻辑上也能自治。但笔者还是没有接受陈连山的建议,这是因为,较之“神圣叙事”这个更偏向于信仰意向形式限定性的词组,“神话”这个词语,更直接也更准确、更明确地指向了神话本体的超验层面。而在神话本体的超验层面,“神话”理念不仅要指向信仰叙事的意向形式,还要指向信仰叙事的意象(意向对象)内容—

① “‘古史是神话’这一命题在今天已经是不成其为问题的了。”张光直《中国青铜时代》,三联书店 1983 年版,第 251 页。  
② (美)阿兰·邓迪斯编《西方神话学读本》,朝戈金等译,广西师范大学出版社 2006 年版,第 1 页。邓氏该著原名即 Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth, Edited by Alan Dundes, University of California Press, 1984。  
③ 陈连山《“神圣叙事”作为概念的可能性(代序)》,吕微《回到神话本身的神话学——神话学的民俗学现象学—先验论革命》,中国社会科学出版社 2023 年版,第 45 页。

质料,后者即“神”。这是因为,在神话本体的超验层面,神话的信仰意向形式与信仰意象是分析的同—性关系<sup>①</sup>,而不像在神话现象的经验性层面,神话叙事的信仰意向形式与信仰意象(神的故事)是可以分解的,当然也是可以综合的。

### 三、神话还原的第一步:从理论认识到实践认识

“中国神话历史化”的现象学合题是中国神话学者对世界神话研究的重要理论贡献,但是,“中国神话历史化”命题的现象学理论价值和现象学理论价值的历史意义至今还少有人认识到。茅盾、顾颉刚以后,中国学者讨论“中国神话历史化”问题的研究成果汗牛充栋,却总是在“中国神话历史化”(对该命题的肯定)和“中国历史神话化”(对该命题的否定)的经验事实,特别是“神话”概念的叙事题材内容—质料规定性上打转,而无与于神话现象的本质规定性,即亚里士多德式定义“神话”概念的信仰叙事体裁形式限定性——虽然亚里士多德和索绪尔定义概念的方式方法不同,他们却同样诉诸概念内涵的(体裁)形式规定性,而这也是神话学的现象学—先验论革命所开辟的“形式论”实践认识方向。如果我们站在现象学立场上回顾该命题,我们就能够认识到,中国学者在 20 世纪二三十年代所达到的现象学神话学成就,美国学者直到 60 年代才有了比较清醒的认识。这里举美国民俗学家巴斯科姆 *The forms of folklore: prose narratives*<sup>②</sup> 这篇著名论文做例子。

巴斯科姆是马林诺夫斯基的信徒,他继承了马林诺夫斯基的“语境”概念,试图像马林诺夫斯基那

样还原到实践主体的主观意向——马林诺夫斯基认为神话实践的主观意向就是“原始心理”(马林诺夫斯基《原始心理与神话》<sup>③</sup>)——用现象学方法区分了民间文学的三种叙事体裁,即神话、传说和故事。

巴斯科姆用了多重标准区分神话、传说和故事,在这些标准中,既有叙事内容—质料(背景:时间、地点;主要角色)规定性的标准,也有信仰形式(信实性、取态)限定性的标准。但是,尽管巴斯科姆继承了马林诺夫斯基的衣钵,却没有彻底地还原到实践主体叙事制度的主观意向观念整体的事情本身。他的矩阵表格还只是对格林定义的进一步细化,用康德的说法,巴斯科姆仍然局限于“分析性概念”analytical concept——人类学家、民俗学家们把“分析性概念”视为普遍性概念,并与“地方性范畴”native category 即相对性范畴对举,是对“分析性概念”的误用——在康德那里,所谓“分析”,是与“综合”相对的。综合就是把新规定添加到原概念上,这样就给原概念增加了新知识;而分析则只是对原概念做进一步的分化、分解,并没有给原概念增加新知识。当然,尽管巴斯科姆的矩阵式分析没有给“神话”概念增加多少新知识,但其分析的细化,还是为神话学的现象学转向提供了进一步迈进的台阶。美国民俗学家阿默思(他公开宣称自己是现象学美学家克罗齐的粉丝)就在巴斯科姆的基础上现象学地提出了“本族体裁分类系统或体系”,摒弃了神话、传说、故事的普遍理论三分法<sup>④</sup>,而回到民族—文化叙事包括信仰叙事制度的主观实践观念(N 分法)的实践认识命题,终于完成了神话学的民间文(艺)学—民俗学的现象学革命,从而为神话研

① “神话的信仰—叙事(或叙事—信仰)原本就是人的本原性存在的实践行为,而在人的本原性存在的实践行为——这里指的就是神话的信仰—叙事行为——中,神话信仰—叙事的内容和形式是无以(也无需)区分的:神话叙事的内容就是其信仰的形式,而其信仰的形式也就是其叙事的内容。”吕微《回到神话本身的神话学——神话学的民俗学现象学—先验论革命》(下册),中国社会科学出版社 2023 年版,“附录二 神话信仰—叙事是人的本原存在”,第 692 页。

② (美)威廉·巴斯科姆《口头传承的形式:散体叙事》,(美)阿兰·邓迪斯编《西方神话学读本》,朝戈金等译,广西师范大学出版社 2006 年版,第 11 页,第 13 页。*Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Edited by Alan Dundes, University of California Press, 1984, P.9, P.11.

③ 《原始心理与神话》是李安宅的译法。(英)马林诺夫斯基《巫术 科学 宗教与神话》下编,李安宅译,中国民间文艺出版社 1986 年版。准确的译法应该是“原始心理中的神话”。Bronislaw Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, London, 1926.

④ “对言语艺术的本族命名体系是一个现象学的体系。”(美)丹·本—阿默思《分析类别与本族类型》,张举文编译《民俗学概念与方法——丹·本—阿默思文集》,中国社会科学出版社 2018 年版,第 120 页。“作为最早一批受到后现代主义影响的学者”,(美)丹·本—阿默思《我们需要理想的(民俗)类型吗?——致劳里·航柯》,同上引书,第 131 页。“如果克罗齐能把他的关于欧洲文学的哲学观点扩展到祖尼人的叙事中,他将会特别考虑祖尼人自己对诗性行为的分类系统,而我可能就会倒向这位美学家,我在强调‘本族体裁’(ethnic genre)时(Ben-Amos, 1969),他[克罗齐]将成为我的哲学基础。”(美)丹·本—阿默思《我们需要理想的(民俗)类型吗?——致劳里·航柯》,同上引书,第 135 页。



究的理论认识彻底转向实践认识奠定了现象学的方法论基础。这里需要强调的是,神话学从对神话现象的理论认识转向实践认识,首先是运用现象学方法完成的,从而明确了 20 世纪 20~30 年代中国学者未能明确的命题,即神话的实践认识(而不是理

论的认识)一定要现象学地还原到不同民族、不同文化的具体语境(context 即“上下文”)即叙事实践制度,亦即文体或文类(文体类型)的整体性主观观念当中,这正是文体或文类研究的实践认识意义,即如康德所言:“悬置知识,以便给信仰腾出位置”<sup>①</sup>。

表 1 散文叙事三种体裁的形式特征

| 形式特征/体裁<br>form features/genres | 神话 myth    | 传说 legend              | 民间故事 folktale |
|---------------------------------|------------|------------------------|---------------|
| (1)背景                           | 某时某地       | 某时某地                   | 任意时间、地点       |
| a.时间                            | 久远以前       | 不久以前                   | 任意时间          |
| b.地点                            | 古时的或另外的世界  | 今日世界                   | 任意地点          |
| (2)主要角色                         | 非人类        | 人类                     | 人类/非人类        |
| (3)传统的开场                        | 无          | 无                      | 常有            |
| (4)天黑后讲述                        | 不受限制       | 不受限制                   | 常有            |
| (5)信实性 belief                   | 事实 fact    | 事实 fact                | 虚构 fiction    |
| (6)取态 attitude                  | 神圣的 sacred | 世俗的/神圣的 secular/sacred | 世俗的 secular   |

注:根据巴斯科姆《口头传承的形式:散体叙事》“表一”“表二”改订。

也就是说,现象学地“悬置[理论神话学对神话现象的理论]知识,以便给[实践地认识文化主体的实践]信仰腾出位置”——但目前民间文(艺)学-民俗学的文体或文类研究总是拎出某种单一的文体或文类单独加以研究,从而与文体或文类整体研究的实践认识意义失之交臂——以确定什么是神话或神话是什么,而不是用所谓的普遍性理论概念(例如神的故事的叙事题材内容-质料规定性)来判断(其实是遮蔽)不同民族、不同文化主体实践的信仰叙事体裁形式是否是神话。回到实践主体主观相对的观念整体的现象学方法,是 20 世纪后现代思潮的方法论基础,在一定意义上可以说,没有现象学方法就没有后现代思潮——笔者把人类学文化相对主义主张也列入现象学思潮的行列——现象学的目的原本是从主体面对客体的理论认识论,转换为主体面向主体的实践(存在)认识论。但这里有一个问题,如果现象学转向仅仅停留在实践主体主观观念(即便是观念整体)的主观性和相对性“事情本身”的事实判断——每一个人的主观主张都难免是相对的而不一

定是绝对的——那么,现象学转向就仍然止步于残缺的实践认识论,进而无法进一步对主观相对性的认识结果的事实(现象)判断予以客观普遍性的模态(即根据事实本身内在原则的价值)判断。<sup>②</sup>

止步于实践认识的事实判断(甚至是残缺的实践认识)而无与于实践认识的价值判断,是现象学主观性还原的最大病症。神话学的民间文(艺)学-民俗学现象学转向,也遭遇了同样的问题。民间文(艺)学-民俗学的神话学家们尽管同情地理解了不同民族、不同文化、不同内容-质料规定性和形式限定性的神话,但仍然无法真正认识神话实践的形式本质。这是因为,凡说到“本质”,我们说的都是客观性、普遍性和必然性原则,而不是主观性、特殊性和偶然性(或或然性)原则。但是,如果不能认识神话实践的形式本质,神话学家就不能给予神话以价值判断,即便我们已经做出了最大限度的事实判断。最典型的例子就是埃利亚德“神显”(hierophany,或译“显圣物”)的概念<sup>③</sup>，“神显”只是对神话现象予以现象学观念直观的一种事实判断——即对信仰叙事

① (德)康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社 2004 年版,“第二版序”,BXXX,第 22 页。  
② “非模态判断只是断定了事物情况的存在”,而“模态判断”则是对“事物情况的存在”的事实判断的价值判断,金岳霖称之为“判断的模态”或“事物的模态”。金岳霖主编《形式逻辑》,人民出版社 1979 年版,第 125 页,第 127 页。  
③ (罗马尼亚)米尔希·埃利亚德《神秘主义、巫术与文化风尚》,宋立道、鲁奇译,光明日报出版社 1990 年版,第 126~127 页;(罗马尼亚)米尔恰·伊利亚德《神圣与世俗》,王建光译,华夏出版社 2003 年版,第 2~4 页;(罗马尼亚)米尔恰·伊利亚德《神圣的存在:比较宗教的范型》,晏可佳、姚蓓琴译,广西师范大学出版社 2008 年版,第 7 页。

的内容-质料(“神”)和形式(“显”)的主观相对性观念直观的事实判断——而不是价值判断。换句话说,什么是好的神话?什么是坏的神话?即便我们把神话规定为信仰体裁形式的叙事,也还是远远不够的。这就是说,神话学的民间文(艺)学-民俗学现象学革命,还只是迈出了从神话现象的理论认识(事实判断)到神话现象的实践认识(价值判断)的第一步;但是,如果神话学革命仅仅止步于对神话实践的主观性、相对性观念的现象学直观(即便是整体性观念直观),那么,神话学也就还没有完成对神话实践的形式本质的客观性、普遍性、必然性认识,其结果首先是,无以区分好的神话与坏的神话。

浪漫主义以来,神话现象一直被用作现代民族国家的文化合法性的正当性证明,神话被认为是好的神话;但是,20 世纪纳粹神话(“雅利安种族优越”神话)造成的奥斯维辛灾难,打破了我们“好神话”的幻觉。将“神话是什么”与“神话应该是什么”的问题尖锐地摆在神话学家们的眼前:如果文化(包括神话)在事实上已经是现代民族国家的合法性的正当性证明,那么文化(包括神话)如何才能更是现代民主社会的合理性的正当性阐明?卡西尔《国家的神话》尝试现象学地回答这一问题<sup>①</sup>,但他的回答仍然只是事实判断,不是源于神话自身或神话本身先验内在原则的价值判断。卡西尔证明,神话可以是好的神话,也可以是坏的神话。但是,判断神话好与坏的标准是什么呢?难道我们只能通过神话实践的经验结果,进而通过其他学科对这一经验结果的事实判断,例如政治学、社会学对神话实践的经验结果的事实判断,给予神话现象以价值判断吗?判断神话的好与坏有没有出自神话自身或神话本身的先验内在原则?这是企待神话学家在实践上回答的重大理论问题。否则,神话学就永远只能够是一门没有

先验理论的经验学科,甚至可能是随时随地地继续助纣为虐的经验学科,即,神话实践的好与坏,只能诉诸神话实践的经验结果,而不是诉诸神话自身或神话本身内在的先验原则,即先于某一神话观念(例如“雅利安种族优越论”)的经验性实践,就指出该观念的好与坏。进而,如果我们只是执著于民族文化的神话观念的主观性和相对性,神话好与坏的问题就不仅不会有先于经验的答案,甚至即便在现象学的整体性观念直观中,神话的好与坏,也总是主观-相对的。主观-相对的,就是说,没有谁是绝对错误的,也没有谁是绝对正确的,进而都是可以理解甚至可以谅解的。

#### 四、神话还原的第二步骤:从现象学直观到先验论演绎

从事民间文(艺)学-民俗学的神话学家试图认识神话自身或神话本身的内在(先验、普遍)原则的突破口,出现在以鲍曼为代表的美国民俗学的“表演理论”中(阿默思已经提出了在实践认识中追问普遍原则的问题<sup>②</sup>)——为什么选择“表演”作为神话本质实践认识的突破口,乃是因为表演的责任直接指向了人的道德性存在,而道德性存在就是人的本体,也就是神话的存在方式——鲍曼仍然像他的前辈马林诺夫斯基、巴斯科姆那样,试图从民间文学-民俗实践的“框架”(类“体裁”观念)形式中寻求突破。但要在民族文化叙事的诸体裁中寻求普遍原则,就只能把诸叙事体裁规定为同一性事物,于是,鲍曼把民族文化的诸叙事体裁(无论是神话叙事还是传说叙事抑或故事叙事)一视同仁地称之为“表演”(performance),也就是“实践”<sup>③</sup>。阿默思和鲍曼都认为,表演是一种人与人之间交际、交流或交往的实践形式——与马林诺夫斯基神话信仰实践的功能形式相类似,作

① (德)恩斯特·卡西尔《国家的神话》,张国忠译,熊伟校,浙江人民出版社 1988 年版;(德)恩斯特·卡西尔《国家的神话》,范进、杨君游、柯锦华译,华夏出版社 1999 年版。

② “对本族体裁的分析[不仅具有判断真假的意义]还具有评判[善恶]是非的价值。因为对民俗交际体系的文化概念是整个文化认知现实的一部分,所以,在方法论上,应该可以从民俗的分类中推论出某种潜在于自然宇宙观和社会实体的命名体系中的普遍原则。”(美)丹·本-阿默思《分析类别与本族类型》,张举文编译《民俗学概念与方法——丹·本-阿默思文集》,中国社会科学出版社 2018 年版,第 124~125 页。“如果说对普世性的假设或追求是任何科学行为的先决条件的话,在什么层次上思考民俗的普世性是可能的?”同上引书,第 138~139 页。

③ “‘民俗的实践’(the doing of folklore)”,(美)理查德·鲍曼《作为表演的口头艺术》,杨利慧、安德明译,广西师范大学出版社 2008 年版,第 4 页。“表演同使用或实践有关。”同上引书,第 84 页。“最一般性地讲,‘表演’是在‘行动’(doing)或者‘实践’(practice)的意义上被使用的……将表演视为实践。”同上引书,第 103 页。“将表演作为实践”,同上引书,第 104 页。“表演观融合了在更加一般的意义上将表演作为实践的观点。”同上引书,第 105 页。“作为实践的表演”,同上引书,第 159 页。



为“小群体内面对面艺术性交际”(阿默思)的表演也是一种实践的功能形式——而道德或伦理“责任”(responsibility)则是表演的交际、交流或交往实践功能形式的“本质”。从伦理-道德的立场定义“实践”的本质规定性,无疑是一种先验的规定,而且是唯一可能的先验规定——就像康德说过的,对上帝存在的本体论证明、宇宙论证明和自然神学证明都是不可能的,而唯有道德证明才可行<sup>[7](P466~505)</sup>——而不是根据经验现象的抽象、归纳,至于“框架”,则是体现表演(责任)“强度”(民俗学家可以称之为“表演性”<sup>①</sup>)的概念。<sup>②</sup>但这就又回到了亚里士多德-康德传统用“普遍形式”(而不是索绪尔式的“相对形式”)定义概念的方式、方法,即,用“普遍形式”的规定性来限定事物、现象的本质——这就不可能是主观性、相对性的限定形式——当然,正如巴斯科姆说过的,现在“用法[usage]已变化了”<sup>③</sup>。现在,不再是主体面对客体的规定性理论认识,而是主体面对主体的反思性实践认识。

鲍曼把表演分为“完全的表演”和“不完全的表演”甚至“不是表演的表演”。按照鲍曼的意思,所谓“完全的表演”,就是负责任的表演,而“不完全的表演”和“不是表演的表演”则是不大负责任甚至完全

不负责任的表演。但是,所谓“责任”,可以是依据主观相对的准则(借用康德、索绪尔的说法)<sup>④</sup>,也可以是根据客观必然的普遍原则即法则(仅仅借用康德的说法)。鲍曼所谓“表演的责任”可能更偏重于主观准则即文化规则——王杰文有一个很形象的说法“干什么像什么”<sup>⑤</sup>——而不是普遍原则即法则。所以,鲍曼要到小群体(例如“社区”)中(这也是阿默思的做法)去寻找能够对表演做事实判断(其实也是价值判断)的标准——因为,是否“负责任”,不是客观的事实判断而是主观(或主观间客观性)的价值判断——的标准即“表演的标定(keyed)”<sup>⑥</sup>。于是,表演的本质、实践的本质、叙事的本质、神话的本质即形式本质或本质形式,就仍然没有着落。那么,神话学家如何才能彰显神话(叙事、表演、实践)本质的形式规定性?美国民俗学家没有回答。

在美国民俗学家止步的地方,中国民间文(艺)学-民俗学的神话学者希望进一步推进对神话的本质即神话自身或神话本身内在的价值判断标准的普遍性形式化的先验理解,以期回答当代神话学实践所面临的最尖锐的理论问题,即:我们能够根据哪种神话自身或神话本身的内在(先验、普遍)原则,批判坏的神话(现象),践行好的神话(现象)?为此,中国

① 我们可以接受王杰文的建议,用 performative(表演性)这一由奥斯汀最先学术地使用的概念,来界定实践(表演)的先验能力。奥斯汀 performative 这一概念,杨玉成等译作“施行式”。(英)J.L.奥斯汀《如何以言行事——1955 年哈佛大学威廉·詹姆斯讲座》,杨玉成、赵京超译,商务印书馆 2013 年版,第 9 页注释③。王杰文译 performative 为“表演性”。王杰文《表演研究:口头艺术的诗学与社会学》,学苑出版社 2016 年版,第 77 页。“在实践的概念之上还附加了它的如经验所教导的实施。”(德)康德《道德形而上学》,张荣、李秋零译,《康德著作全集》第 6 卷,中国人民大学出版社 2007 年版,S.227,第 234 页。“‘实施’(perform)……表明发出话语就是实施一个行为。”(英)J.L.奥斯汀《如何以言行事——1955 年哈佛大学威廉·詹姆斯讲座》,杨玉成、赵京超译,商务印书馆 2013 年版,第 10 页。Perform 的名词形式 performance,中国民间文(艺)学-民俗学界多译作“表演”(杨利慧、安德明),也译作“演述”(巴莫曲布嫫)。

② “表演框架可被视为能以不同的[责任]强度来利用。”(美)理查德·鲍曼《作为表演的口头艺术》,杨利慧、安德明译,广西师范大学出版社 2008 年版,第 28 页。“表演框架就是以不同的表演[责任]强度,在由文化所界定的一个特定范围的言说方式中发挥作用的。”同上引书,第 28 页。

③ Bascom, *The Forms of Folklore: Prose Narratives, Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, Edited by Alan Dundes, University of California Press, Berkeley, 1984, P.28. “新的用法”, (美)威廉·巴斯科姆《口头传承的形式:散体叙事》, (美)阿兰·邓迪斯编《西方神话学读本》,朝戈金等译,广西师范大学出版社 2006 年版,第 35 页。

④ “语言的一个准则”, (瑞士)费尔迪南·德·索绪尔《普通语言学教程》,高名凯译,岑麒祥等校,商务印书馆 1980 年版,第 138 页。“站在语言[langue]的阵地上,把它当作言语活动[langage]的其他一切表现的准则[norme]。”同上引书,第 30 页。“准则”, 法文 norme, 英文 norm. Ferdinand de Saussure, *Cours De Linguistique Generale*, Paris, 1949, P.25; Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Harris 译, 外语教学与研究出版社 2001 年版,第 9 页。

⑤ 王杰文给笔者的来信。

⑥ 杨利慧、安德明的译法。“笔者则主张译为‘键入’。通读鲍曼的文本并从其上下文来推断,无论‘标定’还是‘键入’,都可以准确地传达作者的本意;但是,笔者的译法却保留了汉语中‘键’这个汉字的本来涵义。”王杰文《表演研究:口头艺术的诗学与社会学》,学苑出版社 2016 年版,第 97 页。

学者必须超越神话学的现象学主观性观念直观的描述性还原方法,而重新回到亚里士多德的形式逻辑传统,进而走向康德哲学先验逻辑的客观性理念演绎的反思性还原方法,以期认识事物现象的形式本质。当然,中国神话学者还是从美国民俗学家止步的地方再起步的(鲍曼已启其端),中国学者批判地接受并发展了鲍曼表演理论的“责任”概念,并从中发现了神话的本质。<sup>①</sup>

对规定了神话实践现象本质的先验理念——本质(绝对普遍性而不是比较普遍性)规定性只能存在于先验论的客观普遍性理念(被现象学讥讽为“本质主义”)当中,而不可能存在于现象学的主观相对性观念当中——的逻辑演绎分两层还原步骤,这也是神话学革命从理论认识还原到实践认识之后先后遭遇的两个难点。第一(即神话还原的第二步骤,本节题目的全称应为“从现象学主观性观念直观到先验论客观性理念演绎”),从准则(责任)的质料还原到准则的形式即普遍原则亦即道德法则;第二(即神话还原的第三步骤,下节题目的全称应为“从先验论客观性理念演绎到超验论客观性理念演绎+理想直观”),从纯粹理性自由的先验立法意志还原到纯粹理性情感神圣的超验立法意志。唯有后者,才是对神话自身或神话本身的本体还原所能够达到的最终的神话理想或神话原型。

所谓“责任”,即便是作为文化准则的责任(仅仅在小群体内部有效的规则),我们仍然可以将其区分为准则的内容-质料和准则的纯粹形式——就像我们区分“神话”概念的内容-质料规定性和形式限定性——那么,什么是“准则”概念的纯粹形式呢?神话叙事的信仰体裁形式,还不是“神话”概念的纯粹形式,而只是特定经验性时-空条件下指称神话现象的“神话”概念的叙事限定形式。<sup>②</sup>而所谓“准则的纯粹形式”,用康德的话说,其所指其实是准则的“普遍合法性”或者说“合普遍法则性”简称“合法则性”

的逻辑形式,而所谓的“合法则性”,意思就是“合于普遍性的原则”即普世性或普适性的道德法则。反过来说,所谓“道德法则”,首先就是一个现象学地暂时排除了文化准则的任何内容-质料规定性(即便是道德性规定性)的纯粹逻辑形式的限定性命题——例如“己所不欲勿施于人”,“欲”什么?不知道——康德将纯粹形式的道德法则(准则的形式)表述为:

这样行动,你意志的准则始终能够同时用作普遍立法的原则。<sup>[8](P31)</sup>

这其实是一句同语反复(好像什么也没说):所谓“道德法则”,就是你的主观实践准则始终能够同时合于(甚至出于)实践的客观、普遍、必然性法则即道德法则。康德为什么这样说?康德认为,无论准则的内容-质料的所指多么繁复,但凡准则,都有一种内在的普遍形式,即准则的内容-质料能够被普遍化(比较普遍性甚至严格普遍性)的形式诉求。人做事有一个特点,就是总要为自己做的事找一个理由(原则),这个理由(原则)能说服其他人,最好能说服所有的人,最后所有的人都能根据你做事的理由(原则)承认你做事的正当性。这就是准则内在的普遍形式诉求,也就是道德法则。纯粹形式的道德法则,是一种超越了任何时间(历史)、空间(社会)的文化生活的经验性条件所提供的主观性、相对性内容-质料而内在于所有实践准则的普遍形式的客观原则。人们根据准则这一内在的普遍形式的客观原则,就能够反思地自我检验我们实践的主观准则的经验性内容-质料规定性是否具有客观甚至必然的形式普遍性<sup>③</sup>,而不是仅仅根据准则的主观性内容-质料就自我独断地宣布我们做事的理由(原则)的正当性。而这种纯粹形式的道德法则,即准则内在地对准则的主观性、相对性和偶然(或或然)性内容-质料的客观性、普遍性和必然性形式诉求,不仅客观、普遍、必然地存在于我们每一个人主观、个别(或特殊)、或然(或偶然)的文化生活实践准则内部,同时也相应地

① 吕微《“表演的责任”与民俗学的“实践研究”——鲍曼〈表演的否认〉的实践民俗学目的-方法论》,《民间文化论坛》2015 年第 1 期,收入吕微《民俗学:一门伟大的学科——从学术反思到实践科学的历史与逻辑研究》,中国社会科学出版社 2015 年版,第十章,第 340~376 页。

② 例如,换一个条件,我们不是以叙事为高位概念,而是以信仰为高位概念,我们就会说,叙事的对象是信仰的内容-质料,而叙事本身是信仰的形式。

③ “康德伦理学中的‘形式’并不是知识论中的构成性原则,而是相对于准则的检验性原则。它并不会改变我们行为原则的内容,而只是对行为原则做道德性的审查、裁断。这就是说,康德的‘义务’观念并不是排斥或否定行为原则的价值内涵,而是要对这一价值内涵提供一个审查的维度。”宫睿《论舍勒对康德道德哲学“形式主义”的批评》,《中国现象学与哲学评论》第十五辑“现象学与实践哲学”,上海译文出版社 2014 年版,第 101 页。

内在于我们每一个人主观、个别(或特殊)、或然(或偶然)的实践观念当中,是我们每一个人作为人,其实践的应然性目的要求,即先验地自我要求实践准则(做事理由)具有客观的普遍性,并且最终具有必然的普遍性的先验内在性要求。我们常说,每个人都有人性,但更准确的说法应该是,我们每个人都应该或应当有人性(因为并非每一个人在事实上都有人性);有时候我们也会说,即便一个坏人,也应该(或应当)有人性(尽管事实并非如此)——例如“宁可我负天下人,不教天下人负我”的反例——康德关于道德法则客观地即应然地内在于人的主观实践准则(道德法则的普遍逻辑形式)并且内在于我们每一个人对实践准则的主观观念(对道德法则的普遍意向形式)的先验论断,为我们的日常说法“每一个人都有人性”,提供了先验逻辑形式的理念推断根据。唯其如此,人应该成为人,应当作为人,也能够成为人,能够作为人,在逻辑上才是必然可能的推论。

法则则是内在于准则的形式,而人对法则的意识又内在于人对准则的意识——于是,现在我们就有了两种普遍形式的道德法则(贝克称之为道德法则的客观类型和主观类型<sup>①</sup>):其一,道德法则作为内在于人的主观准则的客观普遍逻辑形式;其二,对道德法则作为内在于人的主观意识的客观普遍意向形式——换一种说法就是:主观准则内在的普遍形式即道德法则,不仅仅是一种在逻辑上可先验地演绎的普遍形式,同时也是一种在观念中可先验地反思的信仰意向的普遍形式或普遍信仰的意向形式,即人在主观间客观上对道德法则的普遍意识,亦即每一个人的准则观念中都内涵的对内在于准则的普遍形式的法则意向,而这种法则意向,也就是人对自己应该或应当也能够成为人、作为人而先天地拥有的理性-道德性实践的自由权利与自由能力在理性上普遍的自我信仰。而这种人对自己先天地拥有的理性-道德性实践的自由能力与自由权利普遍地自我信仰的意向形式,作为人最本原、最本真的先验意向形式,正是人的所有后天(例如心理学的)信仰能力的先天基础。以此,我们也就可以理解,所有神话现象所表现出来的人的后天信仰(例如马林诺夫斯基所言对神话宪章的信仰心理)能力,都起源于人对自己先天地拥有的道德实践的自由权利与自由能力的

理性信仰的先验意向形式。正如我们在神话现象的经验性研究中反复强调的,神话就是对超越性叙事题材意象(内容-质料)的超越性信仰体裁意向(形式),神话的本质就是信仰——这是我们通过理论神话学的经验认识就已经取得的共识——但是现在,我们竟然在人自身或人本身应然地存在的理性底层发现了信仰,即理性的信仰,就此而言,理性并非与信仰相对立,理性甚至以信仰为前提,没有信仰的理性或理性的信仰——我们完全有理由称之为“神话”——就没有理性的实践,这真是一件奇妙的事情!说“奇妙”是因为,这个结论对西方神话学家来说是很难理解的,因为在 mythos-myth(神秘叙事)的文化语境中,很难想象神话也能够是理性的信仰——正是以此,西方神话学家们更多地讨论的是非理性信仰的神话,而几乎没有讨论过理性信仰的神话,尽管他们总是纠缠于科学(理性)地揭秘神话非理性信仰对象背后的(自然、心理)象征原型——而中国神话学者(顾颉刚已启其端),幸运地拜本文文化所赐,却很容易想象“古史传说”作为经史传统的理性信仰的神圣叙事。

理性的信仰是说,如果人做事有必要(甚至必须、必定)为自己找一个理性的理由,而这个理性的理由必然建立在人对自己的理性-道德性决断的自由权利和自由能力(超越性意象)的自我信仰(超越性意向)的先验基础上,这难道不是人最本原、最本真的存在方式吗?这难道不是马林诺夫斯基所言对神话宪章的信仰心理在人的理性层面的先验原型吗?这样,中国神话学者就通过内在于责任(即便是作为准则的责任)的法则意向形式,发现了神话(应然)的本质,也就是说,通过还原责任意向的普遍形式限定性,中国神话学者最终发现了神话信仰现象的自体或原型,即人对超越性信仰意象内容-质料(人自身的理性-道德性)的超越性信仰意向形式的先验“功能”(当然不同于马林诺夫斯基的经验论功能论)。

这里要提请注意的是,神话信仰的意向形式是双向的,就像鲍曼所言,表演作为交际、交流、交往形式是双向的。不同的是,在鲍曼眼中,所谓“双向”是说表演者(演员)与旁观者(听众、观众)之间的经验性交际、交流或交往的双向性。而神话信仰意向形

① (美)刘易斯·贝克《〈实践理性批判〉通释》,黄涛译,华东师范大学出版社 2011 年版,“纯粹理性的事实”,第 207~208 页。



式的所谓“双向”，是人的理性与理性信仰对象之间双向的先验-超验互动。其实，我们在人的先验责任意向形式中，就已经发现了神话信仰双向意向的踪迹。所谓“责任”，既包括了纯粹理性道德法则对人的任意(有限理性)的先验强制规定，同时也包含了人的任意(有限理性)对纯粹理性道德法则超验反思的“敬重”，而“敬重”就是“道德情感”的“良知”，就是人对自己先天地拥有的道德实践的自由权利与自由能力必然可能的理性信仰的道德情感的良知意向，即人的理性对理性自身或理性本身的信仰，所以康德说“良知……它也被称为 religio(宗教)”<sup>①</sup>，即“反思的信仰”<sup>②</sup>。

从格林兄弟开始，民间文(艺)学-民俗学家们就已经认识到，所谓“神话”就是人对超越(超自然、超经验)性信仰意象(内容-质料)的超越性信仰意向形式——尽管格林兄弟还只是视神话为信仰叙事的体裁形式——而人对自己先天地拥有的道德实践的自由权利与自由能力之必然可能性的理性信仰的道德情感的良知意向，正是人的所有在经验世界中的信仰现象的内在条件或先验基础。有鉴于此，我们才有理由把责任的先验-超验双向(现象学所谓“先验交互性”)意向形式，直接命名为“神话现象本体(原型、理想)的先验-超验形式”。换句话说，我们是从实践准则的普遍逻辑形式，以及每个人对准则形式的先验意识即普遍意向形式中，第一次发现了神话现象真正的本质，即神话现象先验的、绝对的普遍性本质，而不是神话现象在经验中比较的、相对的所谓“普遍性”本质。神话的本质，说到底就是人对自己的道德实践的自由权利和自由能力作为必然可能性

对象的理性信仰的超验-先验(普遍理性道德情感的良知)意向形式，而这完全不同于在神话的经验性现象中人对超自然现象作为可能性对象的非理性信仰的经验性(心理学)意向形式。

由于神话学的现象学-先验论革命，是通过人的“责任”观念和意向还原出神话本身或神话自身——借用康德的话说就是“道德阐明”——因此，先验神话学所理解的“神话”就不仅存在于神话现象的底层，同时也存在于作为现象的任何叙事、任何表演、任何实践，以及任何文化生活方式的底层，因为道德性存在亦即理性-超越性存在——唯有人才可能理性-道德性存在，动物不可能理性-道德性存在；以此，相对于动物性存在来说，人的理性-道德性存在就是超越性存在——是人的任何现象的存在方式的必然可能性本体条件。任何叙事、任何表演、任何实践，以及任何文化生活方式都有其主观的准则(做事的理由)，而任何准则都先天地具有自我普遍化(即道德化)的逻辑形式诉求，而任何持有准则的人，其内心也必然可能先验地拥有将自己的主观准则普遍化的意向形式要求，并通过普遍化的超验形式意向和先验形式逻辑，自我“补充”<sup>③</sup>“先天所与[即先验]”<sup>④</sup>的内容-质料(理性本身)，并将其信仰意向对象(意象)化——尽管我们在神话的经验性研究中曾经指出，判断一则叙事是否是神话，重要的是该叙事的信仰体裁形式，而不是叙事的故事题材内容-质料——这就构成了既包含信仰意向形式同时也包含信仰意象(内容-质料)的神话先验-超验意向；<sup>⑤</sup>同时也就回答了本本伊始所提出的问题：为什么神话大于文学？为什么神话大于历史(时间现象)？答案

① (德)康德《道德形而上学》，张荣、李秋零译，《康德著作全集》第6卷，中国人民大学出版社2007年版，S.440，第450页。

② (德)康德《纯然理性界限内的宗教》，李秋零译，《康德著作全集》第6卷，中国人民大学出版社2007年版，S.52“注释♀”，第53页。

③ “对质料加以限制的法则的单纯形式，同时就是将质料补充给意志但并不以其为先决条件的根据。”(德)康德《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆1999年版，S.34，第36页。

④ “道德上受决定的意志运用于其[由意志的普遍形式]先天所与的客体(至善)”，(德)康德《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆1999年版，S.4，第2页。

⑤ “倘若我们先于道德法则就在善的名称之下认定随便一个客体作为意志的决定根据，然后从其中推出无上的实践原则，那么这个实践原则随后总是会带来他律，排挤道德原则。但是，不言而喻的是，倘若道德法则作为无上的条件已经包含在至善的概念里面，那么不单至善是一个客体，而且它的概念和它通过我们实践理性而可能的实存的表象同时就是纯粹意志的决定根据；因为，事实上正是已经包含在这个概念里面并且被一同思想的道德法则，而不是别的对象依照自律的原则决定意志。关于意志决定的概念的这种秩序不应当忽视；因为否则我们会误解自己，并且在一切都处于彼此极其和谐的地方，以为陷入了自相矛盾。”(德)康德《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆1999年版，S.109~110，第120~121页。

是:神话,作为本体,不仅存在于神话文学现象的底层,同时也存在于作为历史(社会、文化、生活……)的时间(空间)现象的底层。以此之故,神话,作为现象+本体,不仅大于神话文学现象,同时也大于任何社会、历史现象。

但这就意味着,当神话学者从民间文(艺)学-民俗学的立场还原神话自身、神话本身的时候,其他学科的学者同样也可以从其他学科立场即其他学科关注的其他现象的角度还原神话本身、神话自身。当且仅当人们能够从任何学科的立场和现象的角度还原出神话本身、神话自身,人们才可能普遍地断言:神话是人的本原性(实践的道德神圣性)、本真性(信仰的超验真实性)存在方式——当然这只能是通过道德性阐明——也就是说,神话是任何叙事、表演、实践,以及文化生活方式的本体、理想或原型——而不是只能与非神话现象的其他叙事现象、表演现象、实践现象,以及任何文化生活方式现象相区别(如经验论神话学甚至现象学神话学的说法)的神话现象——只要你自己希望必然可能也现实地能够作为人、成为人而存在。现象学神话学家们总是说:神话是人存在的家园。但这话唯有通过对实践现象的道德本质的先验论客观性(通过“责任”概念)的理念演绎,才可能被反思地还原出来;否则,这话就会被抽空为经验的独断,至少是现象学经验的独断。因为,如果不是通过先验论客观性理念演绎的还原方法,而仍然停留在现象学主观性观念直观的还原步骤,我们就无法判断,神话究竟是人存在的美梦(好的神话),还是人存在的噩梦(坏的神话),从而与人的存在最终的“至善(道德+幸福)”归宿擦肩而过。

神话本身或神话自身,不是神话现象,而是神话本体、神话理想、神话原型。换句话说,神话本身、神话自身,不是实然的经验性存在,而是先验-超验的应然存在。这就是说,作为道德实践的神话自身、神话本身,是人之所以能够作为人、成为人应然的理性信仰的先验条件。换句话说,在现实现象中,神话本身、神话自身也许并不存在;但神话本身、神话自身仍然是神话现象的先验条件。或者还可以这样说,在现实经验中,在时间(历史)、空间(社会)的文化生活中,神话现象先于神话本身、神话自身而存在;但是,在逻辑上,神话本身、神话自身仍然是先于神话现象而存在的无条件存在条件(存在原则、存在理由)。也正是以此,神话本身、神话自身才能够作为、成为我们判断所有神话现象——好神话、坏神

话——的普遍诉求的逻辑形式和普遍信仰意向形式的价值标准。神话本身、神话自身,即神话本体、神话原型、神话理想,是人能够作为人、成为人的本原性(实践的道德神圣性)和本真性(信仰的超验真实性)的存在方式,人可以没有宗教(现象)而存在,但人不可能没有神话(本体)而存在。因为,如果没有对于道德应然性的理性信仰,人不可能作为人、成为人。但也正是因为如此,神话本身或神话自身,无法通过对经验现象的事实归纳而为我们感性地直观,甚至也无法通过现象学主观性观念直观而为我们现象学地描述,而只能通过先验论客观性理念演绎而为我们反思地思考,这就是先验论客观性理念演绎的反思还原方法之于神话本质的实践认识成果。

神话学的民间文(艺)学-民俗学现象学-先验论革命,并没有否定以往神话学(主要是理论神话学)的研究成果,甚至没有提供一项新的“神话”概念——仍然是“神话”,但是,此一“神话”(对超越性对象的超越性理性信仰意向)已不同于彼一“神话”(对超越性对象的信仰心理意向)——而只是为传统的、经典的神话研究(神话学的经验性研究甚至现象学研究)提供了一个转换过的新视角。神话学革命的最终成果是通过暂时搁置(不是否定)神话的经验性研究,将神话的现象学研究进一步推进为先验论研究而获致的。对神话自身或神话本身的发现,进一步证明了人先天的道德实践的自由权利和自由能力,而这正是神话本体研究之不同于神话现象研究对于现代民族国家文化合法性证明的别一种现代民主社会的普遍合理性阐明。人之所以先验地应该(应当)享有自由的权利,是因为我们每一个人都先验拥有道德实践的理性-信仰的自由能力,反之亦然,人之所以先验地拥有道德实践的理性-信仰的自由能力,是因为人先验地拥有道德实践的自由权利。这样的神话研究不仅有益于民族国家的族群生存共同体,更有益于民主社会的“人类命运共同体”。

### 五、神话还原的第三步骤:从理念演绎到理想直观

但是,神话学的民间文(艺)学-民俗学现象学-先验论革命最终达成的认识结果还不仅止于此,即对神话理性信仰意向的自由权利和自由能力的先验阐明。如果仅止于此,那么神话学革命也就还只是理性神话学界限之内的革命——神话现象或然地是对超自然对象的非理性信仰,但神话本体必然地是对道德超越性对象的理性信仰——现在,神话学革

命还要从理性信仰的理性对象的界限之内超越到理性对象的界限之外、之上。神话学的现象学-先验论革命之所以还需要这最后一步超验的一跃,乃是因为,理性作为理性信仰的意向对象,还不能完全满足理性对人的道德性存在方式的最终期望,而对这一最终期望,我们可以通俗地描述如下:出于纯粹理性道德法则的生活世界,尽管是每个人都能够正常地在其中生活的世界,但还不是每一个人更愿意快乐地在其中生活的世界,而每一个人更愿意快乐地在其中生活的世界,将是一个既出于纯粹理性的道德法则又出于普遍情感(不是感性情感而是纯粹理性情感)的道德法则的生活世界。这就是说,情感,作为理性信仰的意向对象,现在要在道德立法中发挥作用——席勒、叔本华都曾对康德关于情感(同情心)不能参与道德立法的说法表示过疑惑甚至嘲讽<sup>①</sup>——换句话说,情感不能够仅仅是人的感性情感因纯粹理性对任意(有限理性)的强制而激发的人的任意(有限理性)对道德法则的敬重,情感还应该作为理性信仰的意向对象在道德立法中承担起对法则的颁行,即出于理性情感(而不仅仅是出于理性即便是纯粹理性)的道德立法——即康德所言“以爱命

令人的法则”<sup>②</sup>——这就是说,理性和情感作为理性信仰的意向对象,在道德立法中作为道德立法者,应该是分析的同一性,而不是道德敬重中那样的综合的统一性。但是,人通过道德立法能够成就的,最多只能是出于纯粹理性的道德世界,却无法同时成就出于普遍情感的道德世界。人可以出于感性情感,爱你的亲人、朋友甚至邻居,但人不可能出于感性情感而爱你的敌人,进而爱所有的人;只有出于纯粹理性普遍情感的神圣意志(作为无限超越者、绝对存在者的神),才必然也能够爱所有的人,爱全人类。但是对于人来说,“理性的情感”是一个矛盾——即便如上文所言“道德情感”,也只是由理性激发感性情感而综合统一的理性+情感,不是分析的同一性的理性情感——人或者拥有普遍理性甚至纯粹理性,或者拥有感性情感,但人不可能先天地就拥有纯粹理性的普遍情感。但是,人无法做到的,作为无限超越者、绝对存在者的神能够做到——于是,现在,神不再是一个全知、全善、全能、全在的至上存在者,而是一个当你遭受痛苦时始终陪伴着你,即始终与你一同受难,却为所有的人都带来“尘世中的至善”<sup>③</sup>的非凡存在者(奥斯维辛的启示)<sup>④</sup>——在神那里,

① “还有一个错误,因为它同任何一个人的感情都相抵触,所以是常被驳斥的;席勒在一篇箴言诗里就曾加以讽刺。这就是那迂腐的规定,硬说一个行为,如果真要是善的,值得称颂的,那么这行为就仅仅只能是由于尊重已认识到的准则和义务概念,只能按理性在抽象中意识到的规范来完成,而不是由于志趣,不是由于对别人怀有好意,不是由于好心肠的关怀、同情或一时的情绪高昂来完成的。”(德)叔本华《作为意志和表象的世界》,石冲白译,杨一之校,商务印书馆 1982 年版,第 715 页。“一个行为,他[康德]说,除非是单纯地当作一种义务,为了义务的缘故,不是感觉喜欢它而去做的,便没有真正的道德价值;并且,如果一个人,他心中没有同情心,对别人的痛苦漠不关心,在气质上对人冷漠无情,尽管如此,只要他完全出于可怜的义务感而施惠于人,只有这种性格才开始具有价值。这一断言,它是违反真实的道德情操的;这种把无爱尊为至上,它恰恰是和基督教的道德教义相反,后者把爱置于万事之首……这种愚蠢的道德迂拙之论,席勒曾用适切的两首讽刺短诗加以讥讽,诗的题目是《良心的顾虑》与《决定》。”(德)叔本华《伦理学的两个基本问题》,任立、孟庆时译,商务印书馆 1996 年版,第 155~156 页。《良心的疑虑》:“我愿为朋友效劳,可惜我凭爱好而为之,因此我经常感到懊恼,因为我并非有德者。”《决断》:“现在没有别的办法,你得试着轻视它们,然后嫌恶地去做义务命你去做的事情。”转引自李明辉《康德的“道德情感”理论与席勒对康德伦理学的批判》,《揭谛》2004 年第 7 期。“康德宣称如果同情的感情并没有直接地服务于理性的目的,那么它就应该被摒弃,哪怕一个友人正在我们眼前经受痛苦。”(美)迈克尔·L.弗雷泽《同情的启蒙——18 世纪与当代的正义和道德情感》,胡靖译,译林出版社 2016 年版,第 135 页。

② “诸如爱上帝甚于一切和爱汝邻人如爱己这样一类命令的可能性与法则是完全符合一致的。因为它正是作为命令,要求敬重那条以爱命令人的法则,而非听任随意的选择使爱成为原则。”(德)康德《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆 1999 年版,S.83,第 90 页。“一个与创造者的只能以爱为根据的意图”,(德)康德《道德形而上学》,张荣、李秋零译,《康德著作全集》第 6 卷,中国人民大学出版社 2007 年版,S.491,第 501 页。

③ (德)康德《判断力批判》,李秋零译,《康德著作全集》第 5 卷,中国人民大学出版社 2007 年版,S.450,第 469 页。“尘世的至善”,同上引书,S.469,第 490 页。“尘世上的至善”,(德)康德《纯粹理性界限内的宗教》,李秋零译,《康德著作全集》第 6 卷,中国人民大学出版社 2007 年版,S.5,第 6 页。“尘世上可能的至善”,同上引书,S.6“注释①”,第 8 页。

④ (德)汉斯·约纳斯《奥斯威辛之后的上帝观念》,张荣译,华夏出版社 2003 年版,第 17 页,第 33~38 页。



纯粹理性就是普遍情感,而普遍情感就是纯粹理性,二者是分析的同一性关系,康德称之为普遍的“人类之爱”<sup>①</sup>。因此,道德法则(通过责任)还原到最后,如果人类普遍地要求理性情感作为理性信仰的意向对象参与道德立法,那么,一个超验地同时拥有纯粹理性和普遍情感的无限超越者、绝对存在者(神)的神圣意志,就通过无限而绝对的道德立法者出于理性情感而能够给予的“以爱命令人”的道德法则而自我显现了,或者说,在我们对道德理想的先验演绎及其超验直观(即“理念的构造”<sup>②</sup>)中显现了,这就是道德法则的无限而绝对的立法者。<sup>③</sup>现在,神话本身、神话自身应该这样表述了:神话,就是人的纯粹理性和任意(有限理性)对纯粹理性-普遍情感的神圣意志敬重信仰的“守法”意向,同时也是纯粹理性-普遍情感的神圣意志对人的纯粹理性和任意(有限理性)出于爱的强制(命令)的立法意向,即双向的神话意向形式+意向对象(意象内容-质料),这就是“人类命运共同体”理想的“大宪章”(great charter)。但这也正是笔者最终没有接受“神圣叙事”的概念,用作“神话”“历史”等经验性分概念的上位(同样是经验性)概念的理由。借用户晓辉的话说,作为人的本原性(实践的道德神圣性)和本真性(信仰的超验真实性)存在方式的神话本体或神话原型,不仅需要“自律”,即人出于纯粹理性自我立法的单纯先验意

向形式的“神圣叙事”,而且需要“神律”,<sup>[9]</sup>即,神出于纯粹理性-普遍情感,以爱的名义承认每一个人先验地拥有的道德实践的理性信仰的自由能力(《孟子·告子下》:“人皆可为尧舜”),并尊重每一个人先验地拥有的道德实践的理性信仰的自由权利(天赋人权)的普遍立法的“神话”即含超验意象内容-质料的超验意向形式——没有“神律”,作为有限理性存在者的人就仍然有可能僭越地“替天行道”而制造出一桩接一桩人间苦难(原罪)——而“神律”就是讲的“神的故事”,就是“神话”。

康德讲过一个“神律”的故事。<sup>④</sup>

从前(让我们模仿民间故事的传统开头,其实按照康德的说法,应该是“将来”)有一个目的王国<sup>⑤</sup>,之所以叫“目的王国”,是因为,在这个王国里,人们做事,除了以人自身或人本身为目的,没有其他目的。在目的王国里,有国王,有臣民。但目的王国的臣民同时也就是国王,因为臣民作为守法者同时也是作为理性立法者的国王,所以,目的王国的臣民在守法的同时也就是在遵守自己的立法。但是,在目的王国中,有一个国王除外,他只是国王,不是臣民。原因是:所有的臣民都是通过自己的纯粹理性来立法,同时通过自己被纯粹理性激发的感性情感对道德法则的敬重信仰来守法;而这个国王,他却是通过自己的纯粹理性同时也就是普遍情感来立法,所以

① “应当作为义务的人类之爱”,(德)康德《道德形而上学》,张荣、李秋零译,《康德著作全集》第6卷,中国人民大学出版社2007年版,S.460,第471页。

② “哲学的知识是出自概念的理性知识,数学知识则是出自概念的构造的理性知识。但构造一个概念就意味着:把它与它相应的直观先验地展现出来。所以一个概念的构造要求一个非经验性的直观,因而后者作为直观是一个个别客体,但作为一个概念(即一个普遍的表象)的构造而仍然必须在表象中表达出对一切隶属于该概念之下的可能直观的普遍有效性。所以我构造一个三角形,是由于我把与这个概念相应的对象要么通过在纯粹直观中的单纯想象,要么按照这种想象也在纸上以经验性的直观描绘出来,但两次都是完全先天地描绘,并没有为此从任何一个经验中借来范本。个别被画出的图形是经验性的,却仍然用于表达概念而无损于其普遍性,因为在这个经验性的直观中被注意的永远只是构造这个概念的行动,对该概念来说许多规定如大小、边和角都是完全无关紧要的,因而这些并不改变三角形概念的差异就都被抽象掉了。”(德)康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版,A713~714/B741~742,第553页。“概念的构造,也就是说,在一个纯粹的先天直观中,按照物体在作用与反作用这个法则下的自由运动之可能性的类比来展示这个概念,就像我们在纯粹数学中不能直接从概念中推出,而只能通过概念的构造来发现客体的属性一样。”(德)康德《道德形而上学》,张荣、李秋零译,《康德著作全集》第6卷,中国人民大学出版社2007年版,S.232~233,第240~241页。

③ “比理念显得还要更远离客观实在性的就是我称之为理想的东西,我把它[理想]理解为不单纯是具体的,而且是个体的理念,即作为一种个别之物,唯有通过理念才能规定或才被完全规定之物的理念。”(德)康德《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版,A568/B596,第456页。

④ 综合《道德形而上学奠基》和《实践理性批判》的相关内容。

⑤ 目的王国“是一个实践的理念,为的是使尚未存在,但通过我们的行为举止能成为现实的事物,恰恰按照这一理念实现出来”。(德)康德《道德形而上学奠基》,杨云飞译,邓晓芒校,人民出版社2013年版,S.436,“注释①[康德自注]”,第74页。

他不需要被纯粹理性激发的感性情感来敬重地信仰而遵守道德法则,<sup>①</sup>因为他本人就已经是出于爱而命令人的道德法则的化身。

即便是福音书中的圣徒,在人们把他认做圣徒之前,也得先和我们那位道德完善的理想进行比较;甚至他都对自己这样说:为什么你们

① “一个完全善良的[纯粹理性情感神圣]意志,尽管同样也会服从(善的)客观法则,但却不能由此将它表现为被迫按照法则行动,因为它自发地按其主观性状只能为善的表象所规定。故而,没有什么命令适合上帝的意志,或者一般地说,神圣的意志;在[神圣意志]这里不是这种“应当”[的定言命令]所该待的地方,因为[上帝的主观]意愿自发地已经必然与法则一致了。”(德)康德《道德形而上学奠基》,杨云飞译,邓晓芒校,人民出版社 2013 年版,S.414,第 42 页。“在神的意志中人们不能设想有任何[本能的感性]兴趣。”同上引书,S.413“注释①”,第 42 页。“如果他作为立法者不服从任何一个其他理性存在者的意志,他就作为国王属于目的王国。”同上引书,S.433,第 70 页。“一个完全独立的存在者,并不需要也不限制与其意志相符的能力……义务并不适合目的王国中[拥有神圣意志]的国王。”同上引书,S.433~434,第 70~71 页。“一个无条件的善良意志……这个意志是绝对善的,它不可能是恶的,所以它的准则,如果被做成一条普遍法则,绝不可能与自身冲突。”同上引书,S.437,第 75 页。“准则必然与自律法则协调一致的意志,是神圣的、绝对善良的意志……所以,责任是不能被归于一个神圣的存在者的。”同上引书,S.439,第 79 页。“只要理性存在者有能力依照原理行动,从而也就是有能力依照先天的实践原则(因为只有它才具有理性所要求于原理的那种必然性)行动。因此,它[这种能力就]并非仅限于人类,而且也扩展到一切具有理性和意志的有限存在者,它甚至将作为最高理智的无限存在者也包括进来了。但是在人类这里,这个法则具有一个命令的形式,因为我们虽然设定作为理性存在者的人类具有纯粹[理性的自由]意志,但是我们无法设定作为受需要和感性动机刺激的存在者的人类具有[纯粹理性普遍情感的]神圣意志,亦即不可能有任何与道德法则相抵触的准则这样一种意志。”(德)康德《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆 1999 年版,S.32,第 33 页。“在全足的理智[情感神圣意志]存在者那里,意愿被正确地表象为不可能是一条同时并非客观法则的准则;出于这个缘故而赋予意愿的神圣性概念,纵然不使这种意愿超越一切实践法则,却也使它超越了一切起限制作用的实践法则,因而超越了义务和职责。”同上引书,S.32,第 34 页。“我不能在每一个理性存在者那里都设定这种[感性本能的]需要(在上帝那里是完全没有的)。”同上引书,S.34,第 36 页。“人们决不能赋予神的意志以[感性]动力。”同上引书,S.72,第 78 页。“对于道德法则的敬重不能赋予一个至上的或超脱一切感性的存在者,感性对于它不可能成为实践理性的障碍。”同上引书,S.76,第 82 页。“[主观]动力概念、关切概念和准则概念,只能运用于有限的存在者。因为它们一概以存在者本性的[感性]局限性为先决条件,盖缘存在者意愿的主观性质并非自发地符合实践理性的客观法则;它们设定[有限]存在者有一种以任何方式被推动而至活动的需要,因为一种内在的障碍遏止这个活动。这些[主观动力、关切和准则]概念因此不能运用于上帝的[神圣]意志。”同上引书,S.79,第 86 页。“仿佛我们某一天能够做到这一点:我们无需对法则的敬重,因为后者是与[对法则的]畏惧或至少与犯规的担心联结在一起的,而犹如完全独立不依的崇高神性,仿佛通过意志与纯粹德性法则的一种变成我们本性的、永不更移的契合一致,某一天终于能够拥有意志的神圣性(而德性法则,也由于那时候我们决不可能再受诱惑去背弃它,便可能最终对我们完全不复是一道命令)。这就是说,道德法则对于绝对完满的存在者的[纯粹理性情感]意志是一条神圣性的法则,但对于每一个有限的理性存在者的意志则是一条职责法则,一条道德强制性的法则,一条通过对法则的敬重以及出于对其职责的敬畏而决定有限的理性存在者的行为的法则。”同上引书,S.81~82,第 88~89 页。“上帝不是感觉的对象。”同上引书,S.83,第 90 页。“就像《福音书》中的所有道德规矩一样,描述了最为完满的德性意向,然而它作为没有一个[作为有限理性意志存在者的]创造物能够达到神圣性的理想,仍然是我们应当接近并且在一个不断却无限的进程中为之努力的榜样。如果一个理性的创造物[的主观意愿]某一天达到了能够完全乐意去执行一切道德法则的层次,这无非就意指:在他心中,甚至连存在者引诱他去偏离这些道德法则的[感性]欲望的可能性都没有。”同上引书,S.83,第 90~91 页。“并不担忧意志对于法则的内在拒绝的爱……亦即单纯对法则(它在此时也就不再会是命令,而同时在主观上渐入神圣性的道德性,不再会是德行)的爱。”同上引书,S.84,第 91 页。“意志意向的完全纯粹性之中的神圣性”,同上引书,S.84,第 92 页。“决不把这个主体单纯用作手段,若非同时把它用作目的……这个条件我们甚至有权授予上帝的意志。”同上引书,S.87,第 95 页。“意志与道德法则的完全切合是神圣性,是一种没有哪一个感觉世界的理性存在者在其此在的某一时刻能够达到的完满性。”同上引书,S.122,第 134 页。“上帝,亦即是一个[必然]服从道德法则的世界的创造者。”(德)康德《判断力批判》,李秋零译,《康德著作全集》第 5 卷,中国人民大学出版社 2007 年版,S.476,第 498 页。“伦理的立法不可能是外在的立法(甚至不是一个属神意志的立法)。”(德)康德《道德形而上学》,张荣、李秋零译,《康德著作全集》第 6 卷,中国人民大学出版社 2007 年版,S.219,第 226 页。“[定言]命令式是一条实践规则,通过它,就自身而言偶然的行动被变成了必然的。它与一条实践法则的区别在于,实践法则虽然表现一个行动的必然性,但却不考虑这个行动就自身而言是已经内在必然寓于行动主体(例如一个神圣的存在者)之中,还是(例如对人来说)偶然的,因为在有前者的地方,就不出现命令式。”同上引书,S.222,第 229 页。“先天地和无条件地通过我们自己的理性约束我们的法则,也可以被表述为产生自最高立法者的意志,亦即产生自一个只有法权而没有义务的立法者的意志(因而是属神的意志)。”同上引书,S.227,第 235 页。“一个只有法权而没有义务的立法者的意志(因而是属神的意志)”,同上引书,S.227,第 235 页。“一个只有法权却没有义务的存在者(上帝)”,同上引书,S.241,第 250 页。“有限的神圣存在者(他们就连被引诱去违背义务也根本不可能)”,同上引书,S.383,第 396 页。“德性意味着意志的一种道德力量。但这还没有穷尽这个[德性]概念;因为这种[道德力量]力量也可能属于一个神圣[意志]的(超人的)存在者,在他身上没有任何阻碍的[感性本能]冲动来抵制他的[纯粹理性情感]意志的法则;因此,他[在主观上]很乐意遵循法则来做这一切。”同上引书,S.405,第 417 页。“这些存在者中的一个是对别的存在者只有法权而没有义务的存在者(上帝),因而别的存在者对前者就只有义务而没有法权。”同上引书,S.488,第 498 页。

把(你们看见的)我称为善的?除了(你们看不见的)唯一的上帝,没有谁是善的(善的原型)。<sup>①</sup>

康德讲述的就是神话的理想原型。以此,康德是人类有历史以来最伟大的神话“故事的歌手”<sup>[10]</sup>。康德讲述的神话现象的先验原型即理想的神话,为现代民主社会提供了合理性正当性最充分的立法根据。就此而言,启蒙主义现代性并不排斥超验的纯粹理性神话甚至纯粹理性-普遍情感的神话,相反,超验的纯粹理性-普遍情感的神话必然从根基上支撑着启蒙主义的现代性甚至后现代性的反启蒙主义,既张扬人自我立法的理性尊严,同时又抑制人独断立法的理性狂妄,而设定并信仰一个纯粹理性-普遍情感的神圣意志的无限超越者和绝对存在者的神圣立法者。这是因为,人必然可能先验地拥有纯粹理性,但人必然不可能先验地拥有普遍情感,但如果人也必定希望普遍情感参与人的本原性(实践的道德神圣性)、本真性(信仰的超验真实性)存在的道德立法,那么,人就必须设定并信仰一个纯粹理性-普遍情感的神圣意志的无限超越者和绝对存在者的神圣立法者的超验存在,而这就是“神话”(先验演绎并含超验质料的理性直观)的超验理想——并非统合“神话”和“历史”叙事等经验性概念的“神圣叙事”(纯粹先验演绎而不含对超验意象的理性直观)的先验理念——也就是神话学的民间文(艺)学-民俗学现象学-先验论革命最终达成的实践认识成果,即对神话自身、神话本身亦即神话本体、神话原型(并非神话现象的经验性原型例如弗洛伊德、荣格的心理原型以及弗莱的自然原型)的先验论理念演绎基础上的超验论理性直观——以此,并不像康德说过的,人不可能有什么“理性直观”或“理智直观”,人的理性直观或理智直观就是出于良知的情感而反思地敬

重神圣理想的理性信仰——而神话的理想,无论在现实经验中是否实然地存在,都不影响其超越时空条件而应然地存在,进而构成了任何神话现象的超验存在理由和价值判断标准,同时也就构成了神话史以及神话学史(二者互为因果)之自我普遍化的逻辑形式(作为道德法则的神话法则)诉求和意向形式要求——即朝向神话法则、神话理想(也就是神话学法则<sup>②</sup>、神话学理想)——的内生性动力。<sup>③</sup>至于神话、神话学之所以必然以神话理想、神话法则为自我发展的内生动力,乃是因为,信仰——“反思的良知”通过“理性地直观”——一个拥有纯粹理性-普遍情感的神圣意志,是人之所以能够成为、作为有道德的人的无条件条件,即人的存在的普遍义务、责任、职责原则,以此,神话就是人必然可能作为人、成为人而存在的“使命”或“天职”。<sup>④</sup>

参考文献：

[1]叶舒宪.探索非理性的世界——原型批评的理论与方法[M].成都:四川人民出版社,1988.

[2](英)罗素.西方哲学史(上册)[M].何兆武,译.北京:商务印书馆,1976.

[3]吕微.神话:出于爱而真的“第一叙事”——纳吉著、巴莫曲布嫫译《荷马诸问题》第四章之解读[J].中国社会科学院文学研究所学报,2008.

[4](法)利奥塔.后现代状况——关于知识的报告[M].岛子,译.长沙:湖南美术出版社,1996.

[5]孙星衍.尚书今古文疏证(下)[M].北京:中华书局,1986.

[6]叶舒宪.儒家神话的再发现[A].叶舒宪,唐启翠.儒家神话[C].广州:南方日报出版社,2011.

[7](德)康德.纯粹理性批判[M].邓晓芒,译.北京:人民出版社,2004.

[8](德)康德.实践理性批判[M].韩水法,译.北京:商务印书馆,1999.

[9]户晓辉.神话原型结构的实践民俗学阐释[J].民俗研究,2023(4).

[10](美)阿尔伯特·贝茨·洛德.故事的歌手[M].尹虎彬,译.北京:中华书局,2004.

特约编辑 孙正国

责任编辑 强 琛 E-mail:qiangchen42@163.com

① (德)康德《道德形而上学奠基》,杨云飞译,邓晓芒校,人民出版社 2013 年版,S.408~409,第 34~35 页。“耶稣对他说:‘你为什么称我是良善的?除了神一位之外,再没有良善的。’”《圣经》,中国基督教协会 2002 年版,《新约·马可福音》第 53 页。

② “纯粹实践理性的真正动力就具有这样的性质,它无非就是纯粹道德法则本身。”(德)康德《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆 1999 年版,S.88,第 96 页。

③ 神话是否有其“历史”?这是笔者在《中华民间文学史》(《中国民间文学史》)“神话编”中试图回答的问题,当时,笔者根据神话现象的发展“规律”认为,至少在中国古代,神话史就意味着神话从原始神话到古典神话(理性神话、道德神话)的演变。现在,笔者已经可以明确地指出神话现象朝向神话自身或神话本身(神话本体、神话原型、神话法则)发展的理性化、道德化即古典化本体法则性动力。

④ “认定上帝的此在,在道德上是必然的。”(德)康德《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆 1999 年版,S.125,第 137 页。“认定至上的理智存在者的此在与我们的职责意识是联结在一起的。”同上引书,S.126,第 138 页。“良知就必须被设想为在上帝面前应当为其行为承担责任的主观原则……将在任何时候都包含在那种道德的自我意识之中。”(德)康德《道德形而上学》,张荣、李秋零译,(德)《康德著作全集》第 6 卷,中国人民大学出版社 2007 年版,S.439,第 450 页。“拥有宗教是人对自己的义务……承认这种信仰并且认可宗教学说是一种普遍的义务学说的一个不可或缺的部分。”同上引书,S.444,第 455 页;S.487,第 497 页。“天职”,(德)康德《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆 1999 年版,S.88,第 96 页。“使命”,(德)康德《实践理性批判》,邓晓芒译,人民出版社 2003 年版,第 121 页。