

### 编者按:

20世纪中国神话学的百年探索与发展,是中西学术交流语境的一个重要成果。如何呈现这一学科史及其代表作品,是中国神话学史研究的前沿问题。近十余年来,我们与中国神话学会合作,以话题讨论、学者观察、田野报告、前沿争鸣等形式,一方面大量刊发年轻学者的神话学研究新成果,另一方面,宏观策划,整体展示,2015、2016年先后刊发了24位中国神话学家的最新论文,介绍他们的整体研究,全面评述其神话学研究贡献,勾勒出了中国神话学较为清晰的当代景观。基于此,为呼应前两年中国神话学家的集体表达,2017、2018年我们致力于扫描国际神话学的世界群象,着重对12位西方神话学家及其相关学派、论著,作出理论、方法和学术史价值等方面的梳理,以期完成中西学术交流对神话学西方来源的基本论证,为中国神话学科史提供新的意义。本期特推出胥志强博士《论斯卡伯勒的现象学神话理论》及梁青《平成期以来日本神话研究动向》,敬请学界关注并惠赐佳作。

## 论斯卡伯勒的现象学神话理论

胥志强

(华中师范大学 文学院,湖北 武汉 430079)

**摘要:**现代神话学的基本立场是对神话的否定,这一理论偏见来源于启蒙运动以来西方现代性观念中的一些基本预设,尤其是主体与客体或内在经验与外在世界的划分这一二元论。但现代性观念未能取消神话,神话一直潜藏在现代性内部,甚至在其核心如现代物理学之中。斯卡伯勒的神话研究,在胡塞尔、梅洛-庞蒂等人的现象学及迈克尔·波兰尼的知识论基础上,超越了现代理论偏见,提出了一个“面向神话本身”的现象学神话理论方案。

**关键词:**神话;斯卡伯勒;现代性;二元论;神话现象学

**分类号:**B932 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-1395(2017)03-0001-09

在今天的日常语言中,神话(myth)一词的含义是矛盾的,它既指某种不容忽视的现象,又认定其(实际上)是虚假的。这样的矛盾观念也代表了现代神话学的基本理论立场,塑造了现代神话学的核心

问题意识,并留下了迄今未决的理论难题。但这样的矛盾源自何处?有没有克服的可能?美国学者弥尔顿·斯卡伯勒(Milton Scarborough)<sup>①</sup>的研究提供了一个很有启发意义的回答。在其专著《神话与

**收稿日期:**2017-03-08

**基金项目:**中央高校基本科研业务费项目(CCNU16A03031)

**作者简介:**胥志强(1981-),男,甘肃秦安人,讲师,博士,主要从事神话学、民间文艺学研究。

① 斯卡伯勒是美国森特学院的退休教授,杜克大学哲学博士(基督教与文化方向),研究领域包括神话学、佛教哲学、科学哲学以及现象学等,他的主要著作除《神话与现代性:后批判反思》(Myth and Modernity: Postcritical Reflections, 1994)外,还有《非二元性的比较论:追寻中道》(Comparative Theories of Nonduality: The Search for a Middle Way, 2009)等。

现代性:后批判反思》<sup>[1]</sup>中,斯卡伯勒认为,我们今天对神话的矛盾态度,实际上是西方启蒙运动以来形成的一些基本预设,主要是由内在经验与外在世界或心灵与世界的二元论导致的,大多数现代神话理论直接或间接地是这个二元论的产物。因此,如果要克服神话理论中的矛盾,就首先要克服和超越这一二元论,这是否可能呢?

## 一、敌视神话的现代性

虽然19世纪的理论家建立起了现代神话学,但他们的基本意见,却是宣布神话的死亡。不过,对神话的拒绝这种理论姿态,源于欧洲17、18世纪的启蒙运动。启蒙理论家如丰特奈尔(Fontenelle)、贝尔(Pierre Bayle)、伏尔泰(Boltaire)和狄德罗(Diderot)等人,奠定了我们对神话的基本看法。如丰特奈尔认为,神话不过是一团妄想、梦幻和荒谬之物。<sup>[2](P11)</sup>伏尔泰将之看作教士或政客用来压制大众的发明。<sup>[1](P13)</sup>不过,启蒙运动既没能消除神话,也未能阻止19、20世纪学者对神话的兴趣。但这种兴趣不是对神话的复兴,而是一种欧赫迈罗斯主义(Euhemerism)的复兴。公元前4世纪的希腊人欧赫迈罗斯(Euhemerus)不把神话看作诸神的历史,而是看作夸大了的英雄的历史。现代的欧赫迈罗斯主义者也认为,神话只是在表面上事关神怪,实际上另有所指,20世纪主要的神话理论,都在探求这一“另有所指”。

但现代的欧赫迈罗斯主义获得了哲学和认识论上的新的补给,这就是启蒙运动尤其是笛卡尔奠基的“现代性”的基本预设。什么是现代性的基本预设呢?斯卡伯勒借用了德裔美国哲学家苏珊·朗格(Susanne Langer)的分析。在朗格看来,标志现时代的是一个革命性的观念:“将所有的实在划分为内在经验与外在世界、主体与客体、私人现实与公共真理的二元论。”<sup>[3](P8)</sup>而这一二元论的开端,是哥白尼、开普勒和伽利略等人创造的关于自然世界的新的形而上学,其后又在笛卡尔的哲学中得到了决定性的发展。斯卡伯勒认为,就其对现代神话学的影响而言,关键的理论步骤包括以下几个方面。

首先,是数学在人类知识中中心地位的建立。在古希腊时代,比如亚里士多德那里,数量或数学不过是解释实在时所用的十种范畴之一,而且其中最重要的还是“逻辑”(logic)。但15世纪以来,随着新毕达哥拉斯主义在欧洲的蔓延,数学替代逻辑成为了最基础的学科。哥白尼等人都是新毕达哥拉斯派

的热情拥护者,怀抱宇宙由数构成的信念。在他们眼里,自然是由长度、宽度、形状、位置、方向、速度和加速度等构成的,而这些都是可以测量,并能用数学语言加以表述的特征。

其次,是从开普勒开始的对事物的“第一性质”(primary qualities)与“第二性质”(secondary qualities)的区分。在开普勒看来,第一性质就是前述可加以度量并用数学表述的性质,而第二性质是味道、感觉、气味以及颜色等不可度量的性质。伽利略补充道,第二性质不是恒定不变的,它因人而异,无法测量,不能用数学语言表述。所以只有第一性质是真实的,第二性质则仅仅存在于心灵之中。<sup>[1](P11)</sup>内外二元论由此发端。

最后,这一区分被用于对人自身的理解。人的生活经验,譬如声、色、哀、乐、情、欲,等等,都难以量化,因此,真实的世界就是外在于人的,而要准确地认识人的本质,就必须从这一真实的第一领域来进行。<sup>[4](P68)</sup>笛卡尔对这个观点进行了系统性的哲学建构。他把外在世界称为“广延的实体”(extended substance),其中包括了被理解为机器的人的身体;此外,是一个“能思维的实体”(thinking substance),包括上帝与人类的心灵。内在经验与外在世界的二元论由此奠基。在笛卡尔看来,这一区分是获取绝对知识的关键。<sup>[1](P12)</sup>

内在经验与外在世界的二元论,对理解神话的意义是关键性的,但也是毁灭性的。现代神话学必须在二者之中择一,神话要么指向心灵的某些方面,要么指向客观世界的某些特征。这一二元论预设造就的学术史后果我们是清楚的:缪勒、泰勒和弗雷泽等人站在客观世界这一边,精神分析学派、结构主义、卡西尔等站在了内在经验这一边。

但二元论的影响还体现在更深入更细微的方面。首先,世界或自然不再是天人合一式的全息构造,把神话看作自然之隐喻的旧观点没法再继续了,神话现在只能是更真实的第一领域——“自然现象”的(歪曲)反映。这是太阳神话和自然神话理论的基础。其次,历史也不再是诸神业绩的记录,而是发生于客观世界的事件,“神话”和“历史”也分道扬镳了,神话不过是被非理性的心灵附加于客观历史之上的虚构。这即是中国现代神话学中的重要命题“神话的历史化”的根源。

## 二、现代性的神话维度

现代神话学面临的一个根本困难或矛盾是:神

话是虚假的,但难以摆脱。斯卡伯勒总结说,面对这一困难,西方知识史是以拖延的策略节节退避(或败退)。譬如,基督教护教论者会承认神话是存在的,但基督教没有神话;泰勒、马林诺夫斯基会承认西方世界也有神话,但那只是在古代;启蒙理论家会说我们有神话,但在最近已经抛弃了;卡西尔、布尔特曼(Rudolf Bultmann)会说,我们依然有神话,但只是在宗教领域中<sup>①</sup>;到最后,则是承认神话不仅在宗教,而且在政治、大众文化、集体无意识等方面都存在,但至少科学除外。<sup>[1](P33)</sup>但到了20世纪,科学这一最后的堡垒也难以固守了,辩护者面临无处可退的境地。

首先,一些学者承认了神话在现代性的一些边缘领域的存在。其中人类的社会历史首当其冲。比如,伊利亚德在马克思的理论规划中就发现了“伪装的神话”:共产主义之于末世论,无阶级社会之于黄金时代。<sup>[1](P34)</sup>斯蒂文森(Taylor Stevenson)则更是依据伊利亚德的神话定义做出推论:历史也是神话。伊利亚德对神话的界定包括以下五个方面:(a)神话是超自然力量在时间中行动;(b)神话关乎现实,所以是神圣的和真实的;(c)神话关乎创造或起源,并提供了供追慕的典范;(d)理解了起源神话,人便能对之加以控制;(e)人通过生活于神话之中来超越世俗时间,等等。<sup>[5](P5~8)</sup>斯蒂文森则指出,历史同样能满足以上五个方面:人是历史的创造者和历史规则的制定者,所以也能被看作是超自然的(a);历史是对现实的说明,涉及制度的起源,为人类的重要行动提供了范式(c、d);而当人被过往事件中神圣的、向上的力量所激励时,他就生活在“神话式的历史”中(b、e)。<sup>[1](P34)</sup>当然,斯蒂文森的理论不乏粗率夸张之处,但也说明,神话与历史的固有界限在今天正变得模糊。

变得模糊的不仅是历史领域,科学与神话的关系也开始不那么泾渭分明了。斯卡伯勒所列举了这方面的一些重要理论成果。比如,神学家考克斯(Harvey Cox)认为,创世纪神话通过对自然的世俗化处理,使之成了科学探索的对象,因此神话也有功于科学的诞生。<sup>[1](P37)</sup>马奇亚尔兹(Edward Maziarz)认为,神话既不是非逻辑的也不是前逻辑的,而是具有重要意义的逻辑成就。神话开启了对终极实体等

的探索,为科学的诞生做出了积极的贡献,而且,神话在今天还在持续影响着科学探究活动。譬如,科学共同体其实与原始部落一样,有成年仪式,有对专属语言之魔力的信仰,有划分科学家荣誉的禁忌,等等。而且,原始人和现代人都需要用(神话的或科学的)符号形式来超越现象世界。<sup>[1](P43)</sup>科学哲学家图尔明(Stephen Toulmin)则指出,今天的科学实际上已经越界,充当了道德、神学等领域的权威,成为了一种科学神话。<sup>[1](P39)</sup>①总之,如同斯卡伯勒总结的,今天许多学者都开始承认以下观点,至少是其中之一:神话为现代性和科学准备了道路,神话与现代性的某些方面有一致之处,神话与现代性分享了某些形式上的相似性。<sup>[1](P46)</sup>

其次,一些学者在现代性的核心领域中,也发现了神话的踪迹。斯卡伯勒的分析主要依据的是圣经《创世纪》和柏拉图《蒂迈欧篇》<sup>[6](P11~31)</sup>中的两篇创世神话。这两篇创世神话对西方文化有着深远的影响。斯卡伯勒认为,20世纪的一些物理学、人类学和意识形态理论,其深层的思维模式或者是蒂迈欧式的,或者是创世纪式的,但其都难以消除神话的影响。

虽然同为创世神话,但《蒂迈欧篇》和《创世纪》的情节、主题还是有一些深刻的差异。柏拉图在《蒂迈欧篇》中,强调了理式(Form)的优先性,认为创造活动必须依据这一先验的理式;《创世纪》则强调创造活动的开放性,认为创造者上帝也难以预知造物的性质,所以会有“神看着是好的”这一“后见之明”。在20世纪物理学的宇宙论中,我们就可以发现与这两种创世神话相对应的理论。受20年代天文学家发现的银河系膨胀现象的启发,物理学家伽莫夫(George Gamow)提出,宇宙形成于大约140亿年前的一次大爆炸,这就是著名的“大爆炸理论”(big bang theory);与此针锋相对的宇宙“恒稳态理论”(steady state theory)则认为,宇宙无始无终,结构恒定。可以看出,恒稳态理论对应于蒂迈欧神话,而大爆炸理论对应于创世纪神话。斯卡伯勒认为,当代宇宙论与古老神话的一致并不是一个巧合,而是反映了理论的形成过程对于神话的潜在依赖;这种依赖不限于科学活动的外在方面,而是深入到了科

① 鲁道夫·布尔特曼(1884—1976),德国著名神学家。他在《新约与神话学》(1941)中提出了著名的“去神话化”(demythology)方法,对如何解释神话的方法论讨论产生了深远的影响。



学理论的内部和核心。<sup>[1](P56)</sup>这对神话与科学或现代性的关系是个重大的颠覆。

蒂迈欧与创世纪神话的影响同样表现在20世纪的哲学人类学,尤其是本质主义(essentialism)与存在主义(existentialism)的对立上。本质主义者认为“本质先于存在”,人有某种命定的本质,如亚里士多德所谓的“理性”。但萨特这样的存在主义者则主张“存在先于本质”,人是自由的,没有天生注定的本质,人是在生活和历史中由自己的决定和行动创造出来的。<sup>[1](P57),[7]</sup>显然,“本质”的观念源于柏拉图的理式,本质主义对应于《蒂迈欧篇》;存在主义则对应于《创世纪》。这两种对立的神话,也表现在当代的政治意识形态中。罗兰·巴特在分析大众媒介的著名论文中,指出了大众媒介的神话功能在于将历史固定化、自然化和本质化。他以报纸上一张黑人致敬法国国旗的照片为例指出,图像将法国的殖民历史洗白或自然化了。<sup>[8](P176~177)</sup>这是一种柏拉图式的策略,以静态、恒定抵制破坏、流动和时间性——也就是汉语所谓的“保守”性。相反的,一种革命的政治则内在是“反神话”的(antimythical),它强调现实的历史本质、人类生存的革新,以及选择的变革力量——因此是要求“进步”的。所以,马克思主义的革命理论明显受惠于《创世纪》。

再次,当代的知识论肯定了人类认识活动对神话的依赖,这是更关键的一步。斯卡伯勒主要援引的是英国学者波兰尼(Michael Polanyi)的“默会知识”(tacit knowing)<sup>[9]</sup>理论。波兰尼指出,科学发现并不是通过明确的推论(归纳或演绎)获得的,而是自始至终都依赖于心灵的一种潜在(tacit)力量,这种依赖从知觉就开始了。默会知识理论源于格式塔心理学,它指出,我们的意识活动,会将一些处于边缘的、附属性的迹象(clues),整合成一个处于焦点的、明确的对象。认知过程是一个处于边缘的默会知识与处于焦点的明确知识不断形成、重构的过程。比如,意识会先把纸上绘下的特定的圆、点、线和椭圆(默会知识1),整合成一只“兔子”(明确知识1);接下来,我们依托这个兔子(默会知识2),就可以进行新的知识分析:兔子的耳朵、尾巴(明确知识2)——而不再是椭圆、线条。假如意识没有这一机能,我们面前看到的也许只有色彩、线条,而不会有兔子。身体其实也是一个具有默会力量的系统。譬

如,音乐家之所以能弹奏钢琴,是因为手指在与琴键接触时,触感已经内化而成为一种默会的因素,这样演奏者就能聚精会神于旋律(明确知识);如果身体或知觉缺乏这样的机能,不能将琴键的“触感”与琴键的“音高”这些从属的、默会的因素统合到一个系统,以服从“旋律”这个明确的、焦点的知识,人将无从弹奏钢琴。就像一旦明确知识因为某种原因被迫转移到手指——比如在手指受伤的情况下,人心中将“只有手指”(all fingers)<sup>①</sup>,弹奏则难以进行。科学发现中的默会维度与知觉的情形相似,只不过程度不同,但都需要将默会的因素整合起来,明确地加以利用。

斯卡伯勒的推论是,神话也属于默会维度,而且是在默会维度的更深层发挥作用。科学发现,默会维度的表现之一是理论模型(model)。伊恩·巴伯(Ian Barbour)认为,模型实际上是系统地建构起来的隐喻,而隐喻的功能是在抽象概念与事件之间建立起一种相似关系。理论模型把经验数据中本不存在的概念和概念关系赋予了说明对象,使得说明对象变得鲜活清晰,容易理解。而且,理论模型要比说明对象更丰富,它自身包含有冗余的意义,不能穷尽。所以科学家们也承认,在科学发现过程中,模型隐喻要比语言和数学思维更占主导地位。<sup>[1](P70)</sup>斯卡伯勒认为,理论模型的这些特征,如鲜活性(vividness)、开放性(openness)和启发性(suggestiveness),同样也是神话的特征。但是,神话并不直接就是原始的科学(教条、规则等明确知识),而是“一切思考者/行动者在所有反思/实践的领域需要依赖的必备手段、暗示和工具”,因此,“我们的思考依赖神话来进行,甚至当神话本身成了我们思考对象的时候也一样”。<sup>[1](P70)</sup>那么,在今天的科学理论中发现古希腊和古希伯来神话的影子,就不是一种偶然的历史性影响,而是具有内在的必然性。

如果这样的情形属实,现代人的知识也就离不开神话了,但这样的论点显然让人难以接受。无论科学怎样受神话的影响,现代科学毕竟依托启蒙运动以来奠基的那些预设,超越了神话。神话想要证明它的存在,除非能推翻现代性反对神话的那些理由或基本预设;而这一点,确实得到了20世纪自然科学和现象学哲学发展的有力支持。

① all fingers,英语俗语,手足无措,笨手笨脚。



### 三、现代性的终结与超越

如前所述,现代性及其对神话的敌视,奠基于一一些基本的预设,而在 20 世纪自然科学尤其是物理学的发展中,这些预设被一一推翻。

一方面,是第一性质的优先地位的坍塌。第一性质与第二性质的区分这一现代科学的关键理念,被当代物理学的一些重要发现消解了。在量子理论中,变量中的两者(譬如粒子的位置和速度)是相互联系的,如果在实验过程中越是瞄准于准确测定其中一方,那另一方就越不易测定。这就是著名的“不确定性原理”(the uncertainty principle)。位置与速度原本被开普勒和伽利略视作“第一性质”,对牛顿运动定律、机械自然观具有根本意义。但现在看来,二者在微观世界中并不易测定,具有不确定性;而且,对它们的测定看起来还取决于人的选择。这样,第一性质的优越性被废黜了,笛卡尔以来建立的内外之别的科学基础也被剥夺了。

另一方面,是数学知识优先地位的坍塌。数学家哥德尔(Kurt Goedel)指出,任意一个形式系统中,都存在一个命题,它在这个系统内既不能被证明也不能被否定。这就是著名的“哥德尔不完全性定理”。这个命题对我们眼下的论题意义何在呢?前文说过,新毕达哥拉斯学派把上帝看作几何学家,把数学看作在确定性与真理方面可与上帝的神圣全知媲美的人类之知。现在,这一确定性坍塌了。斯卡伯勒总结道,如果说不确定性原理是对把世界看作数学的这一本体论的否定,哥德尔不完全性定理则是对把数学看作完美知识的典范,看作所有领域知识的清晰、严格、确定性之希望的抛弃,也就是对笛卡尔的“数学宇宙”(mathesis universalis)之梦的抛弃。<sup>[1](P78)</sup>

自然科学上的这些推进,使得对于科学理论的严格客观性的声称,在 20 世纪都成了问题。实际上,当代科学已经抛弃了幼稚的实在论——那种科学能提供对实在的具体详尽描述的观念。斯卡伯勒总结道,“20 世纪物理学中的这些革命性观念,通过抛弃第一属性与第二属性的区别以及内外二元论,颠覆了现代性的本体论与认识论基础。”<sup>[1](P79)</sup>而胡塞尔开创的现象学哲学,尤其是“意向性”观念的发现,更是对科学世界观尤其是内外之别的严重打击,当然也开启了超越现代性的理论道路。

胡塞尔现象学的核心概念之一是意向性(intentionality)。意向性是对意识特征的全新描述,其

关键内涵是:所有的意识都是关于某物的意识。因此意识不是“内在”的观念和再现,而总是朝向某物的,但意识并不建构而只是揭示某物或对象。所以,意识及其对象不是分离的,而是从原初就是相互建构的。如同倪梁康所言,意向性既不存在于内部主体之中,也不存在于外部客体之中,而就是整个主客体关系本身。在这个意义上,意向性既意味着进行我思的自我极,也意味着通过我思而被构造的对象极。<sup>[10](P253)</sup>这对笛卡尔以来的主客体二元论是个深刻的超越。在后期,胡塞尔又引入了生活世界(life-world)概念。生活世界是反思之下和之前的世界,它是使得事物有意义、可理解的框架、视野。对我们眼下的议题而言,意向性与生活世界概念的共同意义,就在于推翻并超越了笛卡尔以来的内外二元论。

梅洛-庞蒂的“具身主体”(body-subject)思想也具有重要意义,为我们启示了一条超越“身一心”二元论的思路。在代表作《知觉现象学》的导言中,庞蒂说道:“真理不仅仅‘寓于内在的人’,更确切地说,没有内在的人,人在世界上存在,人只有在世界中才能认识自己。”<sup>[11](P6)</sup>主体和客体其实是对这个更原初的“在世界之中存在”的一种抽象。对于身体,庞蒂认为,我们不能把它理解成空间中的一个普通客体。身体是具有意向性特征的主体,而且,这个身体—主体的意向性,不是判断、意识、反思,而是前反思的、前意识的一个“运作的意向性”(operative intentionality)。可以隐喻地说,运作的意向性意在打造一个世界。所以,主体—身体—世界是原初地就关联起来的,主体不仅与身体和世界互动,而且就是他的世界本身,或者说,身、心、世界是个统一体。

总之,在从胡塞尔到梅洛-庞蒂的现象学传统中,内在经验与外在世界、心灵与身体等二元论都被抛弃、超越了。加上自然科学预设的自我瓦解,这些理论资源为我们反思现代神话学,建立“面向神话本身”的现象学神话理论,铺平了道路。

### 四、神话的现象学界定

在超越现代性预设的基础上,斯卡伯勒提出了一种对神话的现象学界定和分析。这一界定包括以下十个方面:“神话是(1)意向性的一种形式;(2)它为生存提供一种方向(orientation);(3)这种方向是一种综合性的生活世界(life-world);(4)它在语言中表达自身;(5)这种语言是高度浓缩的;(6)它采用了故事的形式;(7)其语言既不是字面上的,也不是隐喻式的;(8)神话是理论思考的一种先天(apriori)

基础;(9)神话最恰当的位置是在人类生存的背景之中;以及(10)神话是身体的一部分。”<sup>[1](P84)</sup> 斯卡伯勒这里提出的重要观点可以概括为以下五个方面。

### (一)神话的意向性特征

神话是意向性的一种形式。这个结论意味着,神话不是被当作一种再现(representation),而首先是投入了生活世界之中的主体的意向性的一种运作形式。所以,神话不是对世界的说明,不是原始的科学,也不是文学形式的哲学智慧。<sup>[1](P84)</sup> 套用马克思的一句名言,我们可以说,原先神话被认为是在解释世界,实际上神话是在构造世界。当然,这里的“世界”不是那个二元论意义上的“自然世界”,而是现象学意义上的“生活世界”。神话作为一种意向性,它开启构造人的生活世界,它是生活世界这个肌体的血脉。

神话的意向性的功能,在于为人类生存提供一个方向。首先,在我们的生活经验中,空间和方向这些不是客观的、外在的、与人及其活动无关的,而恰恰就是由“具身主体”的某个具体的意向性设定的。斯卡伯勒举了一个例子。假设某人正在讲课,那么,讲课这一意向性就以特定的方式集中或安置了空间——教室、课桌、讲桌、黑板都是在这个意向性下的安排,我们也据此来判断各种物件是否合用。但假如他要返回教室取走遗落在课桌上的衣服的话,那么,原本合适的屋门、课桌的安排便具有了不同的含义,成了取衣服的障碍。所以,即使空间的“客观”安排没变,不同的意向性也使之呈现出不同的意义。神话的意向性也一样,同样为我们的行动提供一种方向,安排空间与空间中的物件。<sup>[1](P85)</sup>

但神话的意向性有别于前述一般的意向性。神话的意向性利用一般的意向性提供的线索,为生活世界制定了一个“综合性”的定向。也就是说,神话的意向性意在作为整体的生活世界。<sup>[1](P85)</sup> 而上课、找东西这类具体的意向性,是以这个综合的意向性、生活世界为前提的。正如海德格尔在论述古希腊一座庙宇的意义时说的,通过神庙,神在神庙中在场,由此“诞生和死亡,灾祸和福祉,胜利和耻辱,忍耐和堕落——从人类存在那里获得了人类命运的形态”<sup>[12](P24)</sup>。海德格尔这里所用的“命运”,正是描述这种“整体性”的常用词。

### (二)神话的语言特征

神话意向性在语言中传达自身。这里涉及语言的现象学意义。海德格尔认为,语言勾画着生活世界的轮廓,“现身在世的可理解性作为语言道出自

身”<sup>[13](P188)</sup>。斯卡伯勒对神话语言的分析与此很相似。他说,那些口头或书面神话的意义,实际上是“具身主体”保持它所把握到的某个总体性“生活世界”的一种途径。<sup>[1](P87)</sup>

神话的语言是高度浓缩的。神话既然是对世界的综合性把握,将这一意义打包进一个简洁的故事,看来是必然的。<sup>[1](P87)</sup>

神话的语言形式是故事。斯卡伯勒指出,人类的语言包括了从痛苦时的哀嚎到理论命题的广阔范围,不同的语言种类有其自身的逻辑,实际上是不同生存模式的语言反映。故事是一种位于哀嚎与理论之间的形式,它比理论更接近生命力、感觉、身体和对生活世界的具体参与。<sup>[1](P87)</sup> 受现象学传统影响的叙述理论认为,人类生活自身具有一种故事或时间性的结构。如大卫·卡尔(David Carr)用胡塞尔的术语解释的,我们的时间体验——如同听音乐时那样,不是只追随当下的音符,而是在一个持续的滞留(retention)与前摄(pretention)结构中行进,这样,我们才能听见旋律而不是一个个的音,旋律也才能构成一首整体的音乐作品。就是说,时间意识中也有一个格式塔心理学在空间知觉中发现的“视野一焦点”结构,这样的结构是一个有开端、中间和结尾的“事件”或叙事。<sup>[14](P44)</sup> 所以,我们的生活和行动不是单纯的序列,而是一个被构型(configured)在事件中的序列。这个序列也不是事后的构造,而就内在于我们的行动过程中。我们的日常生活充满多种模式的事件或叙事结构,我们在这个行动、叙事结构中自我说明(self-explication)和自我澄清(self-clarification)。所以说,生活是以叙事建构起来的,神话是建构生活叙事的一种类型。<sup>[1](P89)</sup>

### (三)神话与隐喻的关系

神话不是隐喻式的。诚如斯卡伯勒所言,这样的论断冒犯了所有对神话的现代解释。斯氏的观点有一定的理由,也很有启发意义,但其论证并不是很完善。他的理由我们可以概括为:流行的隐喻理论建立在“字面意义”与“隐喻意义”的二元对立之上,但这样的二元对立遭到了当代学者尤其是一些后现代主义者的“解构”,难以为继。比如沃尔特·翁(Walter Ong)就认为,“字面的”就已经是个隐喻了,因为这个概念首先出现在文字社会,在那里,字母才是对语言之音的表现。波蒂特(William Poteat)也认为,“字面的”根本没有字面意义,而只有隐喻意义,因为从词源学角度讲,字面的就是“由字母中获得的”,但 l-i-t-e-r-a-l 这几个字母根本不是

一个词(literal),所以要把几个字母当作一个词,我们已经是在用隐喻来理解“字面”了。一些后现代主义者如保罗·德曼(Paul de Man),由此得出了更激进的推论:所有的语言都是隐喻的。但这里显然有逻辑问题,因为字面与隐喻是相互界定的,如果所有的意义都是隐喻的,那么隐喻意指什么呢?隐喻理论自身瓦解,是斯卡伯勒认为神话不是隐喻式的第一个理由。<sup>[1](P90)</sup>

但是我们认为,传统隐喻理论的瓦解,也只是说明了从隐喻角度分析神话的失效,并没有回答不是隐喻式的神话本身是什么。对这一点,斯卡伯勒的回答并不能让人满意。

斯卡伯勒的分析援用的是一个神话性语言的例子,即基督教圣餐仪式上的祈祷语“赐我今日之食,天天皆然”(Give us this day our daily bread),这里也可以直译为“给我们今天的面包”。从一般的观点看来,这句话只能从隐喻的角度来解释。比如波蒂特就建议我们设想一下,像“给我们今天的面包”这种话,在什么情况下是正常的。那只能是在把钱放到面包店的柜台,然后期待店员将面包递过来的时候。在这个场合,这句话是直接严肃认真的。而如果眼前空无一人——尤其是没有面包店店员,却大声言语:“给我们今天的面包。”这该怎么理解呢?难道他们认为自己是在要面包(字面含义)吗?肯定不是,因为他们自己也知道这样的话不会有效验。那么我们只能假设,他们的语言是在“字面的”事态之上增加了一重比喻。字面的和直接的语言是严肃真实的,其他的语言,无论多么动听诱人,都是第二位第三位的。但斯卡伯勒说,这并没有提供什么深刻的洞见,不过是加重了现代隐喻理论的二元论偏见而已。斯卡伯勒自己的看法是,祈祷场合说出的言辞“赐我今日之食,天天皆然”的重量和力量,在于其“自身所是”,而非其他任何东西,它就是直接的和明确的,翻译(成隐喻)没有让其含义增强或更加合理。祈祷的语言同样属于一种赋予“我”生活的世界以形式的语言。<sup>[1](P93)</sup>而那些在适当语境中使用神话性语言的人,他就生活在这一神话语言之中,而且不会去区分自己所说的话哪些是隐喻义,哪些是字面义。“在语言中表达出来的神话性意向,其意图所在,就是言说‘体现’(embodied)的这一世界本

身。”<sup>[1](P93)</sup>在现象学立场上,这样的话毫无疑问是正确的。但问题在于,同样一句话——譬如前文的例子,在不同场合说出来,其“意向性”、“世界”的差别在哪?这是斯卡伯勒没有回答的,也是现象学神话理论尚未解决的难题之一。

#### (四)神话与理论的关系

神话是理论思考的先天条件。对这个论点,斯卡伯勒依赖的就是波兰尼的默会知识理论,前文已有相关说明。这里需要指出的是,神话作为对生活世界原初的和综合性的把握,从来都在默会维度中在场。类似于康德的“先天”(apriori)概念,神话是所有视域的视域,是人的一切行动包括理论思考的终极语境。神话是我们进行判断活动的必要条件,但不是逻辑层面的条件,而是存在上(existential)的条件。因此,理论工作需要一个已经定向的世界,这个世界需要神话来构建一个初始的方向,由此出发,次一级的定向和组织才能进行。

在这个意义上,神话首先属于人类存在的背景。需要指出的是,波兰哲学家柯拉科夫斯基(Leszek Kolakowski)在其著作《神话的现存性》(*The Presence of Myth*)中,也持有非常相似的观点,可作为补充的证明。<sup>[15]①</sup>

#### (五)神话的身体性

神话是身体的一部分。当然,这样的论断首先建立在对身体的现象学理解基础之上。前文已经指出,梅洛-庞蒂并没有把身体看作诸客体中的一个,而是将其看作一个“主体”,而神话是“具身主体”的意向性运作的一种形式。在这个意义上,神话与身体共享着诸多共同特征。<sup>[1](P95)</sup>

第一,身体不是客体,因为我们不能像对待客体那样抛弃身体,身不离“我”,身体就是“我”,神话也是这样。对于观点、理论、信条、意识形态之类的事物,我们可能会在一段时间深信不疑,但也会过后弃之不顾。但神话的情形与之不同,神话如同人的母语,是在生命的早期就前意识前反思地与“我”同化了的。和语言一样,神话严格地讲,也不是工具,而就是身体的一部分。所以,神话不是“我”可以偶尔怀有、弃之不顾的,而是与人不离不弃。它是我们身份(identity)的一部分。<sup>[1](P95)</sup>

第二,如同庞蒂认为的,身体抵制对它的探究。

① 这本神话理论著作同样也是现象学传统的产物,许多观点与斯卡伯勒相一致,1989年被翻译为英文在美国出版,但不知道为何斯卡伯勒在著作中没有提及。



“我”可以彻底地打量探究摆放在眼前的客体,但“我”只能部分地看见或感知到“我”的身体。譬如,我能看见眼前的花束,但看不见眼睛肌肉的运动。即使在镜中,我能看见我,但看不见我的注视本身。而且,身体不是从某个视角给予我的;它就是视角本身,事物从这个角度显现给我。<sup>[1](P95)</sup>神话也一样。神话也位于我们知行的一个“精微”的维度。神话表达出来的蕴含着意义的生活世界,早已融入“我”的浑然不察的身体之中。当我们意识到了我们对神话的依赖,而试图对之进行探究时,也只能是惊鸿一瞥,所以理论对神话的探究永远只能是管中窥豹。斯卡伯勒承认,他的工作也毫不例外。<sup>[1](P95)</sup>

第三,身体是有感觉的,神话亦然。西方的哲学传统试图割裂理智和情感,而且一直认为真理源于理智,但这一点遭到了当代科学哲学的挑战。数学和物理学中的等式具有美感,推翻旧理论的努力也需要激情。神话也一样。现代神话理论同样承认神话的情感特征,但现象学角度的分析与之有深刻差异,因为神话中的情感,不是被当作主体内部的“无端愁绪”,而被看作是一种介入性的情感,原初地就介入了人的身体性存在(embodied existence)悲喜交加的种种紧急状况之中。<sup>[1](P96)</sup>关于这一点,鲁道夫·奥托对“神圣”的情感(如恐惧、着迷等)的现象学分析,是个有力的补充。<sup>[16]</sup>

第四,一些心理学家认为,身体不同于客体之处,在于它有“运动觉”(kinesthetic sensations),梅洛-庞蒂认为此说法虽然有所误导,但也道出了部分实情。移动身体不同于移动物体,它不需要特别的唤起,或像电脑一样需要事先输入程序。譬如,当“把花盆搬到壁炉去”这个念头在我脑中出现时,在思维发现胳膊、对其发出指令并指导其完成动作前,胳膊就已经就位了。所以,身体或“具身主体”是先于思维的,它植根于当下具体的情境,神话也是这样。在人进行种种活动,比如创立哲学、发布犯罪通缉令、写作小说之时,无须首先定位神话,指示其引导我们的行动。相反,作为身体的一部分,神话在反思前已然就位。<sup>[1](P97)</sup>

第五,身体有种“双重感知”。譬如当我的左手触摸右手(作为客体)的,右手也会有感觉(如同主体)。这种现象神话也有,虽然不是非常明显。比如当我用一种理论(如心理分析)去分析神话时,理论与神话的关系就如同前例中的左手和右手。也就是说,不仅是理论在感知(解释、分析、说明)神话,神话也在感知着理论(影响理论的选择、建构)。神话作

为身体的一部分,同时理解着理论并为理论所理解。

其实,前文一再提及的波兰尼的默会知识,也确认了神话是身体的一部分这一观点。波兰尼默会知识的认识论功能,实际上与庞蒂的“具身主体”思想非常相似。波兰尼说,所有的明确知识拥有一个默会的因素,庞蒂则指出,反思和知觉都植根于我们身体性的“在世存在”。身体不是固定不变的,它能膨胀自身,譬如通过使用工具延伸自己。当然,工具有随手一用的(如斧头),有终身保有的(如弹琴之技)。同样,我们对理论、信条和意识形态的依赖,就是一种随手一用的临时性的“身处”(indwelling),而对神话的依赖是种终身保有的永恒性的“体现”(embodiment)。总之,神话是身体的一部分。<sup>[1](P98)</sup>

以上五个方面,即是斯卡伯勒对神话所做的现象学解说,虽然某些部分较为仓促草率,一些理论环节没有深入展开,某些论述也有可推敲之处。但瑕不掩瑜,斯卡伯勒的工作毕竟是学术史上首次运用现象学对神话所作的系统分析,这一成绩不容否定。而且需要指出的是,斯卡伯勒的分析工作,不仅为神话理论补充了一个新的视角和方法(现象学),而且是建立在对现代神话学的根本问题及其根源的深刻反思和超越的基础之上,因此可谓开启了神话理论的新阶段,这一点特别值得注意。近年来,国内神话研究界对现象学方法表现出较大的兴趣,但对国外尤其是西方已有理论成果普遍了解不够。因此,斯卡伯勒这部篇幅不大的著作,对于推进我们的研究具有重要的启示意义。

#### 参考文献:

- [1] Milton, Scarborough. Myth and Modernity: Postcritical Reflections[M]. Albany: State University of New York Press, 1994.
- [2] Bernard Fontenelle. Of the Origin of Fables[A]. Burton Feldman and Robert D. Richardson, Jr. The Rise of Modern Mythology: 1680~1860[C]. Bloomington: Indiana University Press, 1972.
- [3] Susanne K. Langer. Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art[M]. New York: New American Library, 1948.
- [4] (美)爱德文·阿瑟·伯特. 近代物理科学的形而上学基础[M]. 徐向东, 译. 北京: 北京大学出版社, 2003.
- [5] Mircea Eliade. Myth and Reality[M]. New York: Harper and Row Publishers, 1963.
- [6] (古希腊)柏拉图. 蒂迈欧篇[M]. 谢文郁, 译. 上海: 上海人民出版社, 2005.
- [7] (法)让-保罗·萨特. 存在主义是一种人道主义[M]. 周煦良, 汤永宽, 译. 上海: 上海译文出版社, 1995.
- [8] (法)罗兰·巴特. 神话修辞术[M]. 屠友祥, 译. 上海: 上海人民出版社, 2009.

[9](英)迈克尔·波拉尼.个人知识:迈向后批判哲学[M].许泽民,译.贵阳:贵州人民出版社,2000.

[10]倪梁康.胡塞尔现象学概念通释[M].北京:三联书店,2007.

[11](法)莫里斯·梅洛-庞蒂.知觉现象学[M].姜志辉,译.北京:商务印书馆,2001.

[12](德)海德格尔.林中路[M].孙周兴,译.上海:上海译文出版社,2008.

[13](德)海德格尔.存在与时间[M].陈嘉映,等,译.北京:三联书店,2007.

[14]David Carr.Time,Narrative,and History[M].Bloomington:Indiana University Press,1986.

[15]Leszek Kolakowski.The Presence of Myth[M].Chicago:University of Chicago Press,1989.

[16](德)鲁道夫·奥托.论“神圣”[M].成穷,周邦宪,译.成都:四川人民出版社,1995.

特约编辑 孙正国

责任编辑 强 琛 E-mail:qiangchen42@163.com

On Scarborough’s Phenomenological Theory of Myth

Xu Zhiqiang

(College of Chinese Language and Literature,Central China Normal University,Wuhan 430079)

**Abstract:** Denying the myth is the basic standpoint of modern mythologies, which has root in the fundamental presupposition of modernity since the Enlightenment in west world. The most significant one is the dualism between subject and object or inner experience and outer world. Nonetheless modernity failed to eliminate myth and myth lurked behind the modernity, even in the heart of it-modern physics. On the basis of phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty and Michael Polanyi’s knowledge theory, Scarborough’s study of myth transcended the modern prejudice and proposed a phenomenological theory on myth which faces myth itself.

**Key words:** myth; Scarborough; modernity; dualism; phenomenology of mythology