

## 理论研究

## 原始思维与神话的隐喻

王 诺

神话时代的人类思维与文明人的思维有相当大的差异，而神话又正是那种原始思维的产物，因此，不了解原始思维的特点，便很难理解神话。原始思维又被称为前逻辑思维、神秘的思维、野性的思维、神话思维、隐喻思维、灵感思维等。在这个问题上，影响很大的研究者主要有列维-布留尔、列维-斯特劳斯、卡西尔等。他们的理论各有侧重，也各有不同，但是在一些基本问题上，他们的看法实际上是相近的。综合他们的相近观点，我们可以看出，原始思维有两个基本的特征：

一、前逻辑的整体把握。“前逻辑的”(*prélogique*)这个术语是列维-布留尔首先运用的。他说：“我们用‘前逻辑的’这个术语，并不意味着我们主张原始人的思维乃是在时间上先于逻辑思维的什么阶段。……我说它是前逻辑的，只是想说它不像我们的思维那样必须避免矛盾。……具有这种趋向的思维并不怎么害怕矛盾（这一点使它在我们的眼里成为完全荒谬的东西），但它也不尽力去避免矛盾。它往往是以完全不关心的态

度来对待矛盾的。”<sup>①</sup>以逻辑思维的眼光来看，原始思维的一个突出特性就是矛盾性。从神话里我们可以看到，许多在今天看来完全不搭界的事物、许多前因不搭后果的东西被原始人的思维线索联系在一起，仅凭理性我们几乎无法理解。正因为如此，布留尔明确提出，思维不遵守今日逻辑学的矛盾律，“在大多数神话中这个特征可以说是第一个引人注目的特征”。<sup>②</sup>原始人不在意我们所以为的那些矛盾，那他们在意什么呢？他们重视整体的、综合的把握。布留尔指出，“前逻辑思维本质上是综合的思维”，但它的综合又与逻辑思维的綜合不同。那是一种直觉的整体把握。“集体表象不是孤立地在原始人的思维中表现出来的，它们也不为了以后能够被安置在逻辑秩序中而进行分解。”<sup>③</sup>原始思维的整体把握这一特点已被多数神话学家承认和强调。克雷默所说的整体的、“宇宙论倾向的洞察力”，<sup>④</sup>皮肯所说的“整体的理解”<sup>⑤</sup>都是这个意思。原始思维的整体把握性决定了我们在分析神话内涵时，必须注意神话故事的整体含义及它的多义性。

二、物我交感的直觉感悟。原始思维是直觉思维，或者说是通过形象进行的直觉感

悟。这种直觉感悟的另一个特点便是物我同化，天人合一，生命一体化 (solidarity of life)，或称物我交感。卡西尔特别强调了原始思维的主、客体之间相交感的 (sympathetic) 特性，指出，“如果我们没有抓住这一点，我们就不可能找到通向神话世界之路”。<sup>⑥</sup>

在原始人看来，人与物之间、不同类型的生命之间、生物与非生物之间并没有截然不同的区别，没有不可突破的界限。天地之间的一切就是一个共同体，所有的部分都可以互相沟通，甚至互相转化。南美的一些印第安人拍着胸向访客保证，他们既是人又是红金刚鹦鹉，尽管他们也知道并没有羽毛、双翼和尖喙。“这不是他们给自己起的名字，也不是宣布他们与金钢鹦哥有亲族关系。他们这样说，是想要表示他们与金钢鹦哥的实际上的同一。”<sup>⑦</sup>他们的这种“原始的共同体意识决不会停留在我们高度发达的生物类概念所设置的界限上，而是要超越那些界限，追求生命之总体性”。他们“以为自己是生命总体链条中的一环，在这链条中，每一种个别生物和事物都与总体有着神秘的关系，因而，持续不断的转化，一物变形为另一物，看来就不只是可能的，而且也是必然的，是生命本身的天然形式”。<sup>⑧</sup>与这种共同体意识相关联，原始人在进行心灵活动时，主体与客体之间便是交感的关系，或者按布留尔的说法，叫做“互渗 (participation)”。 “原始人的思维不像我们的思维那样对存在物和客体的区别感兴趣。实际上，原始人的思维极其经常地忽视这种区别”；“在原始人的思维的集体表象中，客体、存在物、现象能够以我们不可思议的方式同时是它们自身，又是其他什么东西。”<sup>⑨</sup>荣格把原始人的这种物我不分、物我交感的能力称为“心灵认同” (psychic identity) 能力，“无意识认同” (unconscious identity) 能力或“神

秘参与” (mystical participation) 能力。他说，“心灵认同和神秘参与已从我们的物质世界剥去。……我们如此彻底地失去它们，以致在梦中与之相遇时，我们竟认不出它们”。现代“人感到他被孤立于宇宙，因为他不再能参与自然，失去了无意识认同自然现象的能力。自然现象渐渐失去了它们的象征含义。……河流没有了精灵，树木没有了人性，蛇不再是智慧的化身，山洞不再是仙人的住所，石头、植物和动物不再与人说话，人也不再相信自己能听见它们的话。人与自然的联系已经失去，而往日的那种象征性的联系曾经提供给他多么大的能量呵！”<sup>⑩</sup>安德鲁·兰在《神话、祭礼和宗教》一书也指出，原始思维是“心灵的朦胧而混乱的框架，对这种框架来说，所有有生命事物和无生命事物，人，动物，植物或无机物似乎都处于同样的生命、热情和理性的水平上”。<sup>⑪</sup>

原始人在进行思维活动时，不仅主、客体界限不清，而且有形客体与无形内涵也不分，他们通过直觉将客体与其形而上的内涵同时把握。正如菲律宾群岛的伊哥洛人 (Igorots) 所说的那样，“一切东西都与有形的存在一样，也有无形的存在”，而它们可以将这两种存在同时感悟。<sup>⑫</sup>原始人不像我们这样认识事物。我们通常只能感知事物的外部特征，然后再靠理性思维的帮助，推理、判断、分析出事物的内涵。而原始人“不管在他们的意识中呈现出的是什么客体，它必定包含着一些与它分不开的神秘属性；当原始人感知这个或那个客体时，他是从来不把这客体与这神秘属性分开来的”，他们以不可思议的直觉同时感知了客体“里面的神秘力量、能力、性质、作用”。“所以，即使在最平常的知觉中，即使在对最简单的事物的最寻常的知觉中，也表现了我们的意识与原始人的意识之间存在着深刻的差异。原始人的知觉根本上是神秘的，这是因为构成

原始人的任何知觉的必不可缺的因素的集体表象具有神秘的性质”，因为他们发达的无意识把握能力让我们感到神秘莫测不可思议，因为他们热衷于、陶醉于那些神秘的性质，而“我们的意识至少在涉及我们周围大多数事物的时候不再是神秘的了”。<sup>⑬</sup>正因为如此，我们在理解神话的意味时，在发掘原始人所感知的事情的形而上内涵时，不应使神话的神秘性消失殆尽，把神秘莫测的神话变成干巴巴的抽象道理。我们应当意识到，理性永远无法穷尽神话的蕴涵，在我们为自己发掘到神话的深刻意蕴而沾沾自喜时，不要忘了即使自己真的破译了神话的密码，那也不过是全部密码中的一小部分，神话的隐喻中还有更多的“为什么”。既然现在还无法解释，那就让我们充分体悟它那无涯的神秘吧。发掘隐喻的丰富内涵，同时体验它们妙不可言的神奇，我们才能全面地感受神话无尽的魅力。

弄清原始思维的特性，不仅是理解神话的前提，而且有助于我们理解文学，特别是理解诗歌。艺术创作思维在很大程度上与原始思维相关，用荣格的观点来说，这正是原始思维的积淀和部分激活的表现。有人甚至说，原始思维激活的程度越高，诗人气质就越浓，诗歌成就的可能性就越大。神话学家麦克斯·缪勒指出，华兹华斯的某些诗句“完全是神话学的”，“华兹华斯在大声咏诵‘高山、溪谷、百川之水，/我呼唤你们一同分享这轻蔑的激情’时，他感到了它们说的东西；而当他‘最后一座小山和落日会谈’时，表明他和自然融为一体；这是一种到如今还不能翻转成我们传统的和憔悴的会话散文的思想；也是古代人在其共通的会话中保持的一直不曾有羞惭之感的思想”。<sup>⑭</sup>这里所说的“思想”指的就是思维——原始思维。原始思维和文艺创作思维的关系和异同，是文艺学特别是文艺心理学研究的重要

课题。

## 二

原始思维的特征决定了我们对神话的理解和阐释只能主要从隐喻入手。隐喻是理解神话的关键。隐喻是神话表现原始人心理活动的主要手段。这么说并不是指原始人有意识地运用了隐喻，隐喻（metaphor）无论是作为一个术语还是作为一种技法，都是后人创造的。原始人直觉地同时把握了事物的表象和内涵，然后又通过形象无意识地将这两者同时表现出来；于是在今天的人看来，那些形象就是意象，就是隐喻，而且只有把它们当作隐喻才能使我们明白那些形象对原始人来说意味着什么，只有把它们当作隐喻并挖掘出其寓意才能知道原始人直觉把握和无意识表现了什么内涵。

早在18世纪，维柯就在其《新科学》里说过，神话表明古人类认识事物有其特殊的方式，那就是隐喻。隐喻是浓缩的神话，神话是膨胀的隐喻。“每一个隐喻……都是一个精炼的神话故事”。<sup>⑮</sup>俄罗斯作家陀思妥耶夫斯基在19世纪也提出类似观点：“神话是假的，然而其中包孕着暗示！”<sup>⑯</sup>兰克在《艺术和艺术家》一书里说，神话就是隐喻的产物。<sup>⑰</sup>纽曼在《意识的起源和历史》一书里则说，神话是一种象征化的隐喻。<sup>⑱</sup>著名的神话学家利明和贝尔德指出，原始的传说“只有当它们作为隐喻起作用时才是神话”。<sup>⑲</sup>神话研究者T. J. 纳布在《阿兹特克神话中的隐喻与概念》里指出，“隐喻是原始文化的一个基本特征”，“隐喻与概念系统之间的联系构成了文化的本体论的基础。事实上，隐喻是一种文化的概念系统的基础部分”。“通过隐喻，混沌复杂的体验转变成有意义的模式”。“隐喻连接着人类各种各样的体验和文化的概念系统。把握了体验——隐喻——概念之间的联系，才能理解文化的内

在意义”。<sup>②0</sup>人们重视神话的隐喻，主要是因为他们重视隐喻所蕴涵、所暗示的意义，对于今人来说，“神话的真实意义和深刻性并不在于它的结构所启示的东西，而在于神话结构隐匿起来的東西”。<sup>②1</sup>格雷夫斯说得好：“在神话学领域，……深奥难解的含义俯拾即是，因为神话很少是简单的，但却永远是可靠的。”<sup>②2</sup>利明在《神话——英雄历程》（1981）一书中强调，“关键不在于寻求与神话有关的物质的或历史的事物，而在于寻求神话本身的内在的含义”。<sup>②3</sup>

隐喻及其蕴涵的重要性已无须再引证下去。那么，怎样分析神话中的隐喻呢？提出这个问题显然是不明智的，因为隐喻的分析本无一定之规，仁者见仁，智者见智，甚至于“分析”这种方法都引人怀疑，华兹华斯就说过，“剖析无异于屠刀”。然而，无论是叫“分析”还是叫“感悟”，无论用什么方法、从什么角度去挖掘神话的隐喻，有两个基本原则恐怕是不能忽视的。

其一，不能放弃各民族神话的比较。最能也最应引起人们重视的神话隐喻，是“一再于全世界重复出现”（列维-斯特劳斯语）的隐喻，荣格也特别强调了这一类神话隐喻的重要性。他提醒人们，那些在全世界许多地方都出现的原始意象，那些在远隔重洋的不同文化圈出现却极其相似、甚至完全相同的原始意象，必须引起人们的高度重视，因为它们包涵着全人类的集体无意识。利明完全同意荣格的主张，并进一步举例说明：“虽说神话来自特定的问题，涉及到某个特定的种族和部落，但在更深的层次上它们的源头是人类共通的灵魂。阿兹特克人的神话反映了墨西哥的特定现实，这种现实遮蔽了文化。但是，把它与冰岛或埃及或希腊的神话联系起来观察时，阿兹特克神话便显示出它所关心的事物与我们所关心的是同一类型。”<sup>②4</sup>能否选择世界性的隐喻进行分析，决

定了神话隐喻内涵之挖掘的价值，而要做到这样，就离不开各民族神话的比较。即使你对比较神话学不感兴趣，即使你只想认识一个民族的神话，只想理解某一个特定的神话隐喻，你也需开阔视野，看看其他民族的神话有没有类似的隐喻，唯有这样才能保证你的隐喻分析具有特别重要的意义。即使你对人类共通性不感兴趣，只想通过对一个民族的神话密码的破译来认识这个民族的特性，你同样要进行广泛的比较神话研究。不了解其他民族的神话，不了解人类的共性，又何谈民族特性？

其二，不能脱离隐喻所产生的语境。许多原始意象都包含着十分复杂甚至是相互矛盾的意义，这是由前逻辑思维的特性所决定的。仅以“血”这个原始意象来说，它作为一个隐喻至少有以下这些涵义：暗示着生命，进而暗示着各种形式的活力；死亡和战争的预兆；处女失贞的象征；盟誓和兄弟关系的象征；多种禁忌的象征。<sup>②5</sup>面对着这样的隐喻，我们只能联系整个故事去理解，否则我们可能会被纷繁的意义弄得一头雾水，毫无所获。原始思维的整体把握特征决定了我们不能孤立地理解一个隐喻；任何对神话的程式化的、孤立的解释，哪怕它多么符合某种著名的理论，如精神分析理论，都很可能诱导我们偏离神话隐喻的真正含义。然而，这样的失误在不少的神话研究著作里都有出现。我们不妨来看一个实例，看看一些人对希腊神话有关开钮斯的故事中的隐喻的误解。

开钮斯是拉庇泰巨人族的英雄。他原本是一个女郎，名叫开尼斯，被海神波塞冬诱奸，随后竟变形为一位勇猛残暴的男性武士，且刀剑不入。经过一连串的浴血奋战，他因战功赫赫而成为拉庇泰巨人族的国王。他骄傲地将自己的矛枪插在集市的中央，并命令他的臣民从此以后崇拜他的矛枪而无须

敬奉神灵。宙斯为此大怒，派遣马人讨伐他。马人用尽所有办法也没能伤害他，最后只好拔下无数的参天大树掷向他，埋住他。被埋住的开钮斯依旧直直地挺立，绝不屈服，最后被笔直地压入大地，并把大地压出一个深洞。马人仍不放心，又搬来巨石压在开钮斯的头上。<sup>②</sup>

这则神话里有两个隐喻特别引人注目：直插于集市的长矛和把大地挤压出一个深洞的直立的开钮斯。熟悉生殖崇拜和精神分析学的人几乎马上就能联想到男性生殖器。然而正是这种先入之见最容易诱导人们脱离隐喻的语境并孤立地解释它们。德弗罗和德尔考特这两位神话研究者就犯了这样的错误。他们阐释道：开钮斯以及他的臣民“所崇拜的矛枪，就是男性生殖器的象征，而他直插大地的奇特的死亡方式又继续着这种性的隐喻”。德弗罗还从孤立的隐喻解释进一步扩展到对整个神话故事的误读，认为“这个故事表现的是诱奸所导致的神奇的结果，那就是女人因此而获得了奖赏——她拥有了一根男性生殖器。”<sup>③</sup>不难看出德弗罗又套用了弗洛伊德的另一个说法：女性的阳具羡慕。

德弗罗和德尔考特的失误就在于他们把隐喻与其语境割裂开来，并简单地套用精神分析理论作孤立的解释。这个神话故事包含了三个部分，一是开尼斯被诱奸和变性，二是开钮斯残酷的征战和狂妄的自大，三是开钮斯奇特的死亡。三部分密切相关，构成一个整体。对这三部分里的任何隐喻的理解都不应脱离故事的整体联系。这个神话作为一个整体讲的是一个自大的杀戮者的故事，其整体的潜在含义不是性爱、性崇拜、性幻想，而是女性对男性的暴力反抗以及这种暴力反抗的起因和结局。

在考察了整个语境之后再来看那几个隐喻，我们的感悟和理解就会与德弗罗和德尔考特大相径庭。那矛枪不是菲勒斯（phal-

lus）的象征，而是女性暴力反抗和征服男性的象征，是受迫害女性对男性残酷报复的象征。性别的转变也是一个隐喻，从低于男人（less-than-a-man）的性别转变成高于男人（more-than-a-man）的超男人，暗示着女性寻求解放的一个亘古长存的方式：消解女性性别特征，进而男性化甚至超男性化——将男性的野蛮、残酷推向极端并回报男性。开钮斯被直直地压进大地并形成深洞，这个隐喻与性有关，但它并非象征着性交。它意味着：男性对女性反叛的压制。把女性生理和心理的男性因素死死地压住，决不能让阴蒂从大地母体破土而出变成阴茎——象征着决不让女人变性成为男人，哪怕只是心理意义上的男人；进而再造女性性别特征——用那暗示着阴道的深洞来象征，迫使反叛的女人重获男人为她们创造的女性特征。这样的隐喻阐释固然也不可能穷尽隐喻的内涵，但至少它是从具体的神话故事本身出发的，而不是简单的、脱离文本实际的理论套用；它建立在对隐喻产生的语境的整体把握之基础上，顾及了原始思维的整体把握特征。

即使顾及到上述两个原则，隐喻的理解以及其理解是否完全符合原始人的本意，仍存在着很大的不确定性。这主要是因为我们的理性思维与原始人的思维有着根本性的差异。“原始人并不受迂腐的逻辑推理的束缚”，而我们却只能凭借逻辑思维的帮助去理解他们。因而“我们决不可能做到完全符合原始人的观点，用他们的眼光看事物，我们的心也按激动他们的那种情绪而跳动。因此，我们有关原始人及其习惯的一切理论都必然是很难准确的，我们最多只能期望合理程度内的可能而已”。<sup>④</sup>弗雷泽在《金枝》（第四版）的结尾，在他为神话与仪式倾注了全部智慧之后，发出了这样的感叹，得出了这样的结论。这是令他尴尬、痛苦的结

论, 但又是最清醒、最“合理”的结论。在神话思维上耗费了极大精力的卡西尔也有与弗雷泽近似的苦涩感叹和疑惑: “借助神话思维形式去理解神话, 会不会是一种预期理由之误、对神话的一种不恰当的理性化呢? 即使承认这种形式存在, 它会不会只是掩盖神话内核的外壳呢?”<sup>29</sup>神话在其浅表意义之下所隐藏的真正含义究竟是什么? 这个难题困扰着当代的神话学家, 而且, 在致力于神话隐喻内涵的挖掘时, 他们常常会想到: “神话的真正意义或许早已在口头流传的过程中偶然地失去, 或许因为神话的创作者不愿说出他们知道的一切而被有意地隐藏, 或许早已被无数编纂者出于政治、宗教的考虑修订得面目全非。”<sup>30</sup>

神话研究者很早就有如此呼吁: “要注意别把横在前进道路上的或回旋在我们头上透过阴暗向我们叽叽喳喳的一切朦胧的形象误认为真实可靠的东西”。<sup>31</sup>然而, 要做到这一点谈何容易! 目前看来, 神话学者的主要做法有二: 一是尽最大努力、最大限度地利用考古、训诂和人类学家对当代原始部落文化考察的资料, 剔除神话版本中可被证明是非原始的、后人附加的成分。另一是尽可能广泛地进行不同民族神话的比较求同。这后一种方法尤其重要, 而且可行。因为众多的、在互不沟通的原始文化圈内产生的不同民族的神话, 不可能发生同样的异变、被同样地篡改。比较求同的范围越广, 比较对象的文化差异越大, 失真的概率就越小, 求同所得到的相似神话或神话部分必然更接近于它们的原始面貌。在此基础上所发掘的神话意义最有可能趋近于神话的原本意义——尽管我们永远不能绝对地肯定已经把握了神话的本真含义, 尽管我们永远不能穷尽神话的全部内涵。

神话隐喻内涵的不确定性, 绝不意味着人们不能甚至不必对那些隐喻进行分析和阐

释。不能理解的隐喻就不再是隐喻, 无法阐释的象征就不再是象征。事实上, 正是由于对神话的理解多种多样、千差万别, 人们才真切地感受到神话隐喻内涵丰富复杂, 难以用理性将其统一、确定; 人们才惊叹简单的神话里遍布象征性的符号。在谈到神话的隐喻、象征以及它们的原始含义时, 神话学家里兹卡说了这样一句看似悖论的话: “为了相信我们必须理解, 而为了理解我们又必须相信。”<sup>32</sup>这句话充分表达了神话学家在不确定地探讨神话不确定的隐喻内涵时的心态: 他们带着与弗雷泽、卡西尔的上述困惑相似的疑虑, 同时又坚信神话的隐喻性、象征性, 坚信神话隐喻一定有一种或多种真正的意义 (real meaning) ——发自原始人内心的本真含义, 相信他们对神话隐喻的阐释有助于人类日趋接近那本真含义。如果失去了这种信念, 神话学就失去了作为一门学问的价值, 神话学研究也就失去了意义。

许多神话学家还特别强调理解和阐释神话隐喻含义对人类重返原始的精神家园、找回久已失落的直觉感悟能力 (或称交感、互渗、无意识认同能力) 的重要性。里科一再指出, 要复归神话的象征, 复归神话般地对世界的直觉把握, 有一条必经的途径, 那就是解析和解释 (dissolution and explanation) 神话的隐喻和象征。<sup>33</sup>正因为如此, 神话学家才与美国诗人麦克利希的一首诗发生了共鸣, 他们觉得下列几行诗句道出了自己的心声:

当世界的隐喻死亡时,  
世界也就完了。

……

当这些意象还存在,  
但却不再有意义时,  
末日也就降临了。<sup>34</sup>

- ①②③⑦⑨⑫⑬ 列维·布留尔《原始思维》，商务印书馆，1981年，第71、439、102-103、69-70、30、34、35页。
- ④ D. B 皮肯《神话和人类理智》，见《第16届世界哲学会议论文集》，中国社会科学出版社，1984年。
- ⑤⑪⑯ 朱狄《原始文化研究》，三联书店，1886年，第652、8页。
- ⑥ 卡西尔《人论》，上海译文出版社，1985年，第105页。
- ⑧⑳㉑ 卡西尔《神话思维》，中国社会科学出版社，1992年，第213-214、103、77页。
- ⑩ Carl Jung, ed., *Man and His Symbols*, Dell Publishing Co., 1964, p. 31, p. 85.
- ⑭ 麦克斯·缪勒《比较神话学》，上海文艺出版社，1989年，第63页。
- ⑮⑰⑳ K. K. Ruthven, *Myth*, Methuen & Co. Ltd., 1976, p. 56, p. 2.
- ⑯ 谢列兹涅夫《陀思妥耶夫斯基传》，黑龙江人民出版社，1992年，第79页。
- ⑰⑳ 戴维·利明和埃德温·贝尔德《神话学》，上海人民出版社，1990年，第103、104页。
- ㉑ G. H. Gossen, *Symbol and Meaning Beyond the Closed Community*, New York State University Press, 1986, pp. 52-55.
- ㉒ 凯吕等编《世界神话百科全书》，上海文艺出版社，1992年，第7页。
- ㉓㉔ 戴维·利明《神话——英雄历程》，见袁珂主编《中国神话》，中国民间文艺出版社，1987年，第358页。
- ㉕ P. Wheelwright, *Metaphor and Reality*, Indiana University Press, 1962, p. 112.
- ㉖㉗ F. Irving, *Metamorphosis in Greek Myth*, Oxford University Press, 1990, p. 155, pp. 156-157.
- ㉘㉙ 弗雷泽《金枝》，中国民间文艺出版社，1987年，第1003页。
- ㉚ J. J. Liszka, *The Semiotic of Myth*, Indiana University Press, 1989, p. 12.
- ㉛ P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, trans., E. Buchanan, Beacon Press, 1969, p. 350.

(作者单位：厦门大学中文系)

责任编辑：袁玉敏