

《蒙古秘史》的德性与 教化思想研究

萨·巴特尔◎著

《蒙古秘史》的德性与 教化思想研究

萨·巴特尔◎著

 华夏出版社
HUAXIA PUBLISHING HOUSE

图书在版编目 (CIP) 数据

《蒙古秘史》的德性与教化思想研究/萨·巴特尔著. —北京: 华夏出版社, 2016. 3

ISBN 978 - 7 - 5080 - 8748 - 1

I. ①蒙… II. ①萨… III. ①蒙古族—民族历史—研究—中国
IV. ①K281. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 029565 号

《蒙古秘史》的德性与教化思想研究

作 者 萨·巴特尔

责任编辑 杜晓宇 王 敏

出版发行 华夏出版社

经 销 新华书店

印 装 三河市少明印务有限公司

版 次 2016 年 3 月北京第 1 版 2016 年 3 月北京第 1 次印刷

开 本 720 × 1030 1/16

印 张 13

字 数 232 千字

定 价 50.00 元

华夏出版社 地址: 北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编: 100028

网址: www.hxph.com.cn 电话: (010) 64663331 (转)

若发现本版图书有印装质量问题, 请与我社营销中心联系调换。

内蒙古师范大学学术著作出版基金
资助出版

人活在自己的语言中，语言是人“存在的家”，人在说话，话在说人。

——海德格尔

目 录

第一章 《蒙古秘史》：蒙古族神话和历史的共创精神	1
第一节 《蒙古秘史》的神话意识	4
一、何谓“神话意识”	5
二、神话意识及其道德本性	9
三、神话意识及其伦理基础	13
第二节 《蒙古秘史》的历史意识	17
一、何谓“历史意识”	19
二、历史意识及其道德本性	23
三、历史意识及其伦理基础	30
第三节 《蒙古秘史》中的民族精神	33
一、何谓“民族精神”	35
二、民族精神与伦理精神	39
三、民族精神与道德精神	43
第二章 《蒙古秘史》与蒙古族伦理精神（上）	45
第一节 《蒙古秘史》的宗教理念	47
一、腾格理（tengri）	48
二、额秃坚（etügen）	54
三、不峋罕（burxan）	59
四、博额（böge）	62
五、依都干（iduγan）	64
第二节 《蒙古秘史》的祖先理念	68
一、孛儿帖·赤那（börte - čino_a）	73
二、豁埃·马阑勒（huwa - maral）	77
三、成吉思（činggis）	79
第三节 《蒙古秘史》的社会理念	88
一、兀鲁思（ulus）	90

二、亦儿坚 (irgen)	95
三、嫩秃黑 (nutuγ)	98
第四节 《蒙古秘史》的国家理念	102
一、脱劣 (törö)	103
二、约孙 (yoson)	104
三、札撒黑 (jasarγ)	106
四、札儿里黑 (jarliγ)	107
第三章 《蒙古秘史》与蒙古族伦理精神 (下)	109
第一节 《蒙古秘史》的生命观念	110
一、速讷速 (sünesü)	111
二、阿米 (ami)	114
三、速勒德 (sülde)	116
第二节 《蒙古秘史》的善恶观念	119
一、撒因 (sain)	120
二、卯兀 (mayu)	125
第三节 《蒙古秘史》的交往观念	129
一、那可儿 (nōxör)	129
二、安达 (anda)	133
第四节 《蒙古秘史》的幸福观念	136
一、巴牙思兀郎 (bayasxulang)	137
二、只儿合郎 (jarγalang)	142
三、阿木忽郎 (amuyulang)	146
第四章 《蒙古秘史》与蒙古族传统主导德性	151
第一节 《蒙古秘史》及其智慧的德性	153
一、必里克 (bilig)	154
二、薛禅 (sečen)	158
三、篋儿干 (mergen)	162
第二节 《蒙古秘史》及其勇敢的德性	165
一、把阿秃儿 (bayatur)	167
二、亦惕客勒 (itegel)	171

三、勺里黑 (joriγ)	175
第三节 《蒙古秘史》及其忠诚的德性	177
一、兀年赤 (ünenči)	178
二、失都儿忽 (sidurγu)	183
三、识理温 (silurγun)	186
参考文献	188
附录	197

第一章 《蒙古秘史》：蒙古族神话和历史的共创精神

虽然，人与动物相比而言有理性（oyun），但人的理性还是非常有限的。就像人不可能完全认识赖以生存的自然及其现象那样，人也不可能完全认识我们生存的社会及其现象。然而，人的本性决定了我们对越是“不可能完全认识”的东西越感到好奇，这也许是人类认识活动不断得以延伸的真正原因所在。虽然人类认识的深度和广度不断拓展，但到目前为止，世界上任何民族的传统文化所获得的成果，都无法证明其对于自然和社会采取的态度、观念和方法，究竟在何种意义上才是完全正确的。因此，所谓的传统文化（ulamjilaltu soyol）及其多样性，只不过是人与自然和人与社会之间的关联上，寻找更契合于人的德性的自然，以及这种“自然”在民族的传统文化中所表现出来的态度、观念和方法的多样性而已。^①从这个意义上说，人类精神是通过不断追求或不断趋于合乎德性的自然，以及这种“自然”在各民族的传统文化中沉淀下来的自我认识中表现出来的。

据说，在德尔菲神庙的墙上有两条最为著名的格言，其中之一便是我们再熟悉不过的“认识你自己”。^②在人与自然和人与社会之间的关联上，不同民族的传统文化必然带有民族的多样性。可见，人类不同民族的哲学思想，在对“认识你自己”这个道德格言的理解上，同样也表现出彼此之间不可避免的多样性。在

① “传统文化”是文明演化而汇集成的一种反映民族特质和风貌的文化复合体，是民族历史上各种思想文化、观念形态的总体表征。就此而言，我们所谓的“传统文化”乃是指特定民族在他们历史上所创造的一切与人的活动有关的文化形态。在世界各地，各民族都有其独特的传统文化。正因为如此，世界才能变成丰富多彩的世界。从这个意义上说，世界的多样性在于民族的多样性，民族的多样性则在于文化的多样性，而文化的多样性则在于传统的多样性。民族传统的多样性主要基于民族历史事件以及围绕这些历史事件所形成的文字的记述形式，或通过文字记述形式所反映出来的人们的心灵、情感、思想，甚至精神的形态表现或体现出来的。因此，英国著名人类学家爱德华·B. 泰勒就指出：“当传统用文字传下来时，特别是在诗人们赋予传说以诗的形式时，传统就获得了更大的稳定性。”（参见〔英〕爱德华·B. 泰勒著，连树声译：《人类学》，桂林：广西师范大学出版社，2004年5月第1版，第351页）

编者按：本书引文保留文献原貌，不以现行规范处理。

② 叶秀山：《苏格拉底及其哲学思想》，北京：人民出版社，1986年2月第1版，第70页。

蒙古族先民的神话思维 (domoylaxu sedxixüi) 和历史思维 (teüxečilexü sedxixüi) 的发展中,对“自我”的思索,其实很早就产生并引导着他们的哲学,尤其是伦理思想的演进方向。正是由于这个缘故,我们的祖先很早以前就不断思索着“人是什么”这样一个理论问题,就是理所当然的事情了。值得注意的是,对这个问题的理解和解释,在人类哲学的童年又离不开“我是什么”和“我是谁”这样一些既简单又复杂的思维逻辑的思考活动。

“我是什么”,这也许是蒙古族先民经常思考的问题。因此,这在他们的神话及“意义世界”中显得非常重要,几乎所有的祖先神话无不以解说这个问题而展开。并且,正是围绕这个问题,我们的先民才开始显露出神话精神最原始的光芒。我们只要稍微留意一下蒙古族先民的古老而经典的神话语言,就很容易发现他们神话意识的这种生命源泉。有意思的是,这种最初的神话语言及其精神的光芒,首先是通过迄今为止最早的、并且在世上广为流传的《蒙古秘史》这部巨著保留下来的。比如,《蒙古秘史》开篇就说:“当初元朝的人祖。是天生一个苍色的狼。与一个惨白色的鹿相配了。”^①这段记载引导我们思考路径的首要方向,首先并不指明成吉思汗 (činggis xayan, 1162—1227) 的历史是如何诞生的,而似乎更明显地指向了通过神话语言的方式记述的成吉思汗祖先的“意义世界”及其精神光芒。可见,《蒙古秘史》的这个富有神话色彩的记载,留给我们的第一个信息就是:有关苍色的狼 (börte - čino_a) 和惨白色的鹿 (huwa - maral), 及其各种神话想象力的精神空间。在这个既简单又复杂的神话思维里面,我们很容易发现“我是什么”与“我是由何而来”有着直接的关联。因此,《蒙古秘史》的这段记载,在给后人留下了各种想象力的精神空间的同时,却把想象力的主要根源放在了蒙古族先民的神话意识形式上。于是,我们的先民通过“系统的或概念的”原始语言,运用“语言”及其“隐喻”形式,向人们传递着祖先生命及其“意义世界”的各种想象力的基本信息。

“我是谁”,这同样是蒙古族先民经常思考的问题。因此,在他们的历史及“意义世界”里,这个问题显得非常重要,似乎所有的历史传说都是以解说这个

① 额尔登泰、乌云达赉校勘:《〈蒙古秘史〉校勘本》,呼和浩特:内蒙古人民出版社,1980年9月第1版,第913页。札奇斯钦先生译作:“成吉思可汗的先世,是奉上天之命而生的孛儿帖·赤那。他的妻子是豁埃·马阑勒。”(参见札奇斯钦著:《〈蒙古秘史〉新译并注释》,台北:联经出版事业公司,1979年12月第1版,第3页)道润梯步先生译作:“成吉思合罕之根源。奉天命而生之孛儿帖赤那,其妻豁埃马阑勒。”(参见道润梯步译著:《新译简注〈蒙古秘史〉》,呼和浩特:内蒙古人民出版社,1978年11月第1版,第1页)阿尔达扎布先生译作:“成吉思·合罕的祖先。孛儿帖·赤那奉上天之命而生。他的妻子是豁埃·马阑勒。”(参见阿尔达扎布译注:《新译集注〈蒙古秘史〉》,呼和浩特:内蒙古大学出版社,2005年12月第1版,第1页)

问题而展开的。并且，正是围绕这个问题，我们的先民才显露出了他们历史精神的光芒。根据《蒙古秘史》的记载，我们也很容易发现他们历史意识的这种生命源泉。有意思的是，这种历史意识最初是通过叙述成吉思汗历史活动而被当时的人们记述下来的。也就是说，《蒙古秘史》的这个富有神话色彩的记载，留给我们的第二个信息就是：有关成吉思汗的历史形式及其各种想象力的精神空间。在这个既简单又复杂的思维逻辑里面，我们很容易发现“我是谁”这个问题自然而然也与“我是谁的”这个问题有着直接的关联。因此，《蒙古秘史》的这段记载，在给后人留下各种想象力的精神空间的同时，却把想象力的主要根源放在了蒙古族先民的历史意识形式上。于是，我们的先民通过“系统的或概念的”原始语言，运用“语言”及其“隐喻”形式，向人们传递着成吉思汗及其“自我”意识的各种想象力的基本信息。

可见，《蒙古秘史》的神话意识和历史意识，在古代蒙古族先民哲学思维雏形形成时，发挥了双管齐下的重要作用。但是，在以往人们研究少数民族哲学伦理思想时，往往片面强调“已知”的历史，以及在这个历史阶段内所获得的认识发展成果，而很少有人去研究历史以前的神话，以及在这个领域里“未知”的认识发展成果。这样，蒙古族先民的神话在哲学，尤其是伦理思想研究中，始终未得到它应有的精神空间和话语权，也没有引起学界应有的关注。因此，我在这里不得不回味德国学者卡西尔（Ernst Cassirer, 1874—1945）的话，他说：“神话就其本义和本质而言乃是非理论的。它对我们的基本思想范畴公然提出挑战。它的逻辑——如果它有什么逻辑的话——是与我们关于经验真理或科学真理的一切概念风马牛不相干的。但是，哲学绝不能承认这样一种异端。哲学深信，神话创作功能的产物一定具有一个哲学的，亦即一个可理解的‘意义’。如果神话在所有各种图像和符号之下隐匿起了这种意义，那么把这种意义揭示出来就成了哲学的任务。”^①

在我们这个时代，少数民族的神话在他们的哲学，尤其是伦理思想研究中，同样也被“遗忘”了。因为我们的研究者们对待少数民族的神话时，往往运用思维与存在、主体与客体的眼光来看待，更有甚者还将神话看作唯物或唯心所谓的“真理”标准来衡量。其实，神话不同于理论哲学的理性思维。在神话里面，我们找不到“存在”和“非存在”、“自然”和“非自然”的区别。它有的只是通过“语言”的述说所构造的虚拟的世界。人在这个虚拟世界里面的情感联系，

^① [德] 恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海：上海译文出版社，1985年12月第1版，第94页。

其实就是创造神话的原初动力。因此,与其说古人用自己的理性创造了神话,还不如说,古人用自己的情感创造了神话。从这个意义上说,人类既是神话的创造者,也是历史的创造者。如若我们认为,神话的创造力体现了人类的想象力,及其情感德性的张力,那么,历史的创造力则体现了人类的理性力,及其理智德性的张力。

第一节 《蒙古秘史》的神话意识

神话思维的统一性,是由神话意识的统一性所决定的;而神话意识的统一性,又是在神话情感的统一性中才得到确证的。因此,思维(sedxixüi)、意识(uxamsar)和情感(sedxilge),在神话的自然结构中并不是彼此可分离的,而是有机地结合在一起的。这就是神话及其自然结构的内在规定性。但是,这里所说的“内在规定性”,是指我们先民的心灵,甚至灵魂的内在规定性,而不是指神话及其自然结构本身的内在规定性。神话就其本性而言,是我们先民的心灵,甚至灵魂,在那个时代的“情感世界”中得到统一的最好的表征。因此,德国学者卡西尔在研究神话哲学时非常重视“情感”这个概念,他认为,“神话的真正基质不是思维的基质而是情感的基质。神话和原始宗教决不是完全无条理性的,它们并不是没有道理或没有原因的。但是它们的条理性更多地依赖于情感的统一性而不是依赖于逻辑的法则。这种情感的统一性是原始思维最强烈最深刻的推动力之一”^①。

人类情感的这种统一性,不仅对原始思维的产生和成熟产生了最强烈最深刻的影响,而且在神话思维由想象迈进理性的过程中,同样也做出了不可磨灭的贡献。就人类情感的本性而言,无论它是原始人的情感还是现代人的情感,都不可避免地带有伦理(yosojüi)和道德(yoso surtaxun)的烙印,进而才能变成合于德性的真正的人的情感。因此,伦理和道德所必然指向的德性及其教化精神,在人类的“情感世界”里面发挥着非常重要的作用。人正是在这个教化精神的自然洗礼中,才能变成“共同体”所需要的具有生命活力的“个体”。

可见,我们的先民们创造神话的真正意义,并不仅仅体现在神话及其形式的完美性和多样性上,更多的是体现在通过神话思维来展现的“意义世界”及其伦理和道德精神的诉求上。

^① [德] 恩斯特·卡西尔著,甘阳译:《人论》,上海:上海译文出版社,1985年12月第1版,第104页。

一、何谓“神话意识”

“人是社会的存在”这个事实，决定着人的文化本性；同时，“人是历史的存在”这个事实，又决定着人的传统本性。人类社会的文化——如果人类社会有什么文化的话，那么，首要的就是民族的文化；而民族的文化——如果民族有什么文化的话，那么，首要的就是文化的传统。因此，只有民族的文化才能成为真正意义上的“传统文化”，离开了民族的文化，人们所说的“传统文化”立刻就会变成难以理解和解释的对象。

正是在这个意义上，我们应当对不加任何限定的“西方文化的源头在于希腊，而东方文化的源头在于中国”的泛西方化或泛东方化的观点提出质疑。因为，这种提法至少存在着缺乏科学理性的嫌疑。从文化人类学的角度来说，在西方——如果西方有什么文化源头的话，那么，在西方各民族所创造的传统文化里面，才有可能找到解决问题的真正答案；同样，在东方——如果东方有什么文化源头的话，那么，在东方各民族所创造的传统文化里面，才有可能找到解决问题的真正答案。

我们只有将西方和东方的文化及其来源，看作多民族以其各自的“神话”形式传承下来的人类文化传统时，我们所探讨的人类文化，尤其是人类古代哲学智慧意义上的传统哲理文化，才能更接近于我们所探讨的问题及其本性。^① 在人

① 在西方，英文中的神话（Myth）这个词，是从希腊语的 mythos 这个词而来的，该词的原始含义是指“语词”“言说”“故事”“虚构故事”或“寓言故事”。与古希腊语的另一个词逻各斯（Logos）有着相对的涵义。按照意大利学者维柯的观点，“Logic（逻辑）这个词来自逻葛斯（Logos），它的最初的本意是寓言故事（Fabula），派生出意大利文 Favella，就是说唱文。在希腊文里，寓言故事也叫做 Mythos，即神话故事，从这个词派生出拉丁文的 Mutus，Mute（缄默或哑口无言），因为语言在初产生的时代，原是哑口无声的，它原是在心中默想的或用作符号的语言”（参见〔意〕维柯著，朱光潜译：《新科学》（上册），北京：商务印书馆，1989年6月第1版，第197页）。美国神话学家戴维·李明·埃德温·贝尔德也认为，“‘神话’源于希腊语的 Mythos，其词根是 mu 意为‘咕啞’，即用嘴发出声音之意”（参见〔美〕戴维·李明·埃德温·贝尔德著，李培荣、何其敏、金泽译：《神话学》，上海：上海人民出版社，1990年6月第1版，第105页）。在中国的古代文献中，我们没有发现“神话”这个名词，学术界一般认为“神话”这个词是从日本或欧洲移植而来的，而第一个作为概念的形式使用“神话”这个词的是梁启超先生。他于1902年1月在日本东京创办《新民丛报》这个刊物来宣传民族文化、历史和传统的遗留思想。该刊从1902年2月8日开始连续刊载梁启超先生撰写的系列文章《新史学》，从而拉开了继1896年在《时务报》发表的《变法通议》系列文章之后的第二次文化革命行动的序幕。《新史学》系列文章中有一篇题为《历史与人种之关系》，他在该文中第一次使用了“神话”这个新的名词。他写道：“当希腊人文未发达之始，其政治学术宗教卓然有牢笼一世之概者，厥惟亚西里亚（或译作亚述）、巴比伦、腓尼西亚诸国。沁密忒人（闪米特人——引者），实世界宗教之源泉也，犹太教起于是，基督教起于是，回教起于是。希腊古代之神话，其神名及其祭礼，无一不自亚西里亚、腓尼西亚而来。”（参见梁启超著：《梁启超史学论著四种》，长沙：岳麓书社，1985年8月第1版，第255页）

类传统的哲理文化当中, 尽管西方和东方表现或体现出了彼此不大相同的实践或生活路径, 但在问题的“源点”上, 却没有表现或体现出人类精神的“实然”的或“原本”具有的、且不可避免的差异性。因此, 在问题的“源点”上, 这些精神的伦理教化意义是统一的, 都围绕着人类道德精神和应该具有的德性品质来构建文化的主流方向。在这一点上, 法国学者菲利普·尼摩 (Philippe Nemo, 1949—) 似乎表现出了更宽容的心态和更趋于理性的道德精神。他在谈到西方文明时指出: “我所试图定义的‘西方’并非一个民族, 而是一种由好几个民族接续传承下来的文明。在这种文明的传承历史中包括了一些不同种族的人, 他们自愿接受一些不属于其群体原本价值的外来价值。”^① 这里, 菲利普·尼摩虽然强调了外来文化的价值, 但不可否认的是, 所有的外来文化都是融合了不同种族原本具有的文化传统, 最终才能变成其群体的价值取向。

这就说明, 撇开民族的传统, 不仅人类的文化会立刻变成难以理解和解释的对象, 而且民族文化本身的来源也会立刻变成“无源之水和无本之木”的某种假说。对于世界上的任何民族来说, 其民族文化的传统及其来源的一个重要方面, 就是他们先民们所创造的语言和神话的想象力。正是通过这些想象力才逐渐彰显出了民族的精神空间。同时需要指出的是, 这个精神空间的构成元素通过他们的语言和神话的生命力, 最终才得以保存下来。如前所述, 神话的生命力——如若神话有什么生命力的话——在于它的想象力, 而想象力就是人类的一种创造力。在这一点上, 古人的想象力远远超过了我们现代人的想象力。因为, 想象力的本性在于它所追求的那个精神的本性; 离开了精神本性的这种自我张力, 人的想象力就会失去它的本来意义。因此, 德国学者卡西尔就指出: “在神话想象中, 总是暗含有一种相信的活动。没有对它的对象的实在性的相信, 神话就会失去它的根基。”^②

当然, 神话所“相信”的那个对象, 在它的本性上不是客观存在的对象, 而是在创造神话的人们的思维中形成的一种意识的“实在性”本身。如果我们将创造神话的这种意识的“实在性”理解为被意识到的一种意识的话, 那么,

① [法] 菲利普·尼摩著, 阎雪梅译: 《什么是西方: 西方文明的五大来源》(引言), 桂林: 广西师范大学出版社, 2009年5月第1版, 第4页。黑格尔更明确指出: “世界历史从‘东方’到‘西方’, 因为欧洲绝对地是历史的终点, 亚洲是起点。世界历史有一个东方 κατέξοχόν (‘东方’这个名词本身是一个完全相对的东西); 因为地球虽然是圆的, 历史并不围绕着它转动, 相反地, 历史是有一个决定的‘东方’, 就是亚细亚。”(参见[德] 黑格尔著, 王造时译: 《历史哲学》(绪论), 上海: 上海书店出版社, 2006年3月第1版, 第95页)

② [德] 恩斯特·卡西尔著, 甘阳译: 《人论》, 上海: 上海译文出版社, 1985年12月第1版, 第96页。

这个意识本身就自然而然会成为创造神话的意识本身。^①同时，我们还应该指出的是，所有神话都是在古人的充满幻影或浪漫主义的理想心灵中形成的。因此，神话及其形式上的完美性和多样性，主要取决于神话思维本身的基本法则。这样，神话及其内容上的丰富性和多样性，最终取决于神话意识本身的基本法则是不言而喻的。我们研究神话时，不能将这个意识本身的基本法则简单理解为人的心灵之外的自然的某种现象，而应当将这个意识本身的基本法则理解为人心灵、情感的某种影像。因此，德国学者卡西尔说的非常正确，他说：“……神话的根基不是别的其实就是表达的感知。神话世界观的特点是把表达的感知置于事物的感知的首位。”^②

从这个意义上说，只有在神话思维中被意识到的意识，才能上升为神话意识；相反，在神话思维中未被意识到的意识，是不可能构成神话意识的。神话意识总是指向神话所彰显的那个精神，这是由神话意识的生命活力所决定的。因此，德国学者卡西尔又说：“我们不能把神话归结为某种静止不变的要素，而必须努力从它的内在生命力中去把握它，从它的运动性和多面性中去把握它，总之一要从它的动力学原则中去把握它。”^③

虽然德国学者卡西尔反复强调，研究神话时必须从它的“内在生命力”或“动力学原则”上去把握它，但他还是认为“虽然神话是虚构的，但它是一种无意识的虚构，而不是有意识的虚构：原始精神并没有意识到它自己的创造物的意义，揭示这种意义——探查在这无数的假面具之后的真相，乃是我们，是我们的科学分析”^④。这样，卡西尔的观点就陷入了自相矛盾的境地：那就是究竟神话意识是有意识的还是无意识的呢？哲学的基本常识告诉我们，神话的“内在生命力”或者是“动力学原则”，是由创造神话的人的意识的生命力所决定的，离开了人的意识的生命力，卡西尔所说的那种“动力学”是根本不存在的。可见，

① 我在这里所强调的“人们”，是指创造或传承神话的人类群体。从这个意义上说，创造和传承“神话”的人们不可能为单个的历史人物，而应该为民族的群体。正因为如此，我们应该知道，创造或传承“神话”的人不是个人，而是民族的“共同体”。这种具有神话意识的“共同体”在民族传统文化中首先表现为文化的“共同体”。因此，德国学者恩斯特·卡西尔就说：“一旦我们考虑到文化生存的基本形式起源于神话意识，神话在这个整体中以及对这个整体的重要意义就显而易见了。”（参见[德]恩斯特·卡西尔著，黄龙堡、周振选译：《神话思维》（序言），北京：中国社会科学出版社，1992年3月第1版，第3页）

② [德]恩斯特·卡西尔著，沉晖、海平、叶舟译：《人文科学的逻辑》，北京：中国人民大学出版社，2004年8月第1版，第92页。

③ [德]恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海：上海译文出版社，1985年12月第1版，第97页。

④ 同上，第94页。

卡西尔在这个问题上偏离了哲学的基本常识。因为，神话如果离开了创造神话的人的意识的生命力，那么，这个人的思维就无法虚构神话。因而，它必然缺乏“内在生命力”的冲动，更谈不上具有“动力学原则”的思维。一个没有“内在生命力”或不以“动力学原则”构成的思维是不能创造出神话的“意义世界”及其精神的。

因此，神话的生命力，其实就是意识的生命力。只有意识及其内在生命力才能构成神话意识。因此，只有将神话理解为非自然的存在，理解为意识的存在时，我们才能真正理解神话意识及其所孕育的精神的力量。人的精神的这种力量始终引导着他所追求的精神的价值取向。如果我们将这里所说的“精神力量”理解为人类创造文化的实践活动，那么，这种活动的根源就在于引发活动的人及其内在欲望的冲动力。因此，德国学者卡西尔还说：“人类藉以把自己当作与事物相对立的独立存在的最初动力正是那种欲望。在欲望中，人不再简单地接受事物的世界和实在，而是为了自身的目的建造它们。这就是人类赋予实在形式的能力的原初意识。”^①

那么，神话意识究竟是什么样的意识呢？既然神话是虚构的，那么，这种意识的根基并不在于意识本身之外，而理应在于意识本身之中。所以，任何从神话之外去寻找意识根源的方法，最终都必然陷入徒劳无功的境地。我在这里所说的意识，并不是别的什么东西，而恰恰是古人运用神话思维模式，通过神话语言的形式，隐喻人的内在心灵及其精神的价值诉求。只有这样理解和解释神话意识，我们才能获得“语言”在“神话”或“神话”在“语言”领域的有益的知识和经验。古人运用他们的神话思维模式，通过他们的神话语言形式，隐喻他们的内在心灵及其精神，最终必然在民族文化中得以传承和延续。这种传承和延续孕育着民族精神，而民族精神经伦理精神会走向道德教化精神。因此，任何民族的古老“神话”及其思维模式，虽然都是虚构的，但它的意识是真实的。并且，这种意识的“真实性”，主要体现在创造神话的“自我”意识的本性上。因此，英国学者乔治·弗兰克尔（George Frankl, 1921—2004），在谈神话、上帝与道德的关系时说：“……上帝，既是导师又是万能的造物主。他是这样的一个人：他的智慧和能力超越了我们的理解，他的精神范围是无边无际的。然而，在人类历史中，我们一直在不间断地尝试为他勾画出一个可视的现象。许多神话和宗教将他描述成人的形象，如在美索不达米亚、巴比伦、埃及和希腊以及其他文明之

^① [德] 恩斯特·卡西尔著，黄龙保、周振选译：《神话思维》，北京：中国社会科学出版社，1992年3月第1版，第176页。

中。这些各种各样神的形象都有一种性格、个性和一个自我，我们将我们自己的愿望、渴望、希望和恐惧、爱与恨、战争与和平都投射到了这个自我上。”^①可见，神话意识，其实是教化意识。古人在这种意识的支配下，通过他们的神话语言的形式，向我们传递着民族道德教化及其精神的价值取向。

二、神话意识及其道德本性

《蒙古秘史》的作者在记述成吉思汗祖先的“影像”时，以蒙古族先民的神话思维形式，用非常简短的语句描述了有关 *börte - čino_a*（苍色的狼）和 *huwa - maral*（惨白色的鹿）的信息。有意思的是，这种思维模式的描述，首先是通过蒙古族先民的神话语言形式，利用语言本身的隐喻力量，将人们的意识引向了“神”的生命的普遍联系及其内在统一性，而并非指向“人”。生命的这种普遍联系及其内在统一性的问题，集中体现在蒙古族先民所普遍欲求的内在心灵及其精神的价值诉求上。那么，蒙古族先民所普遍欲求的内在心灵及其精神的价值诉求究竟是什么呢？

首先，蒙古族先民的内在心灵及其精神的价值诉求，不可能指向与人类毫无直接关联的某种动物本身。因为，任何民族在本性上，都不可能教化其子孙后代应该回归到动物本身，相反，会教化其子孙后代如何从动物的兽性逐渐上升为人的本性。《蒙古秘史》中蒙古语的 *börte - čino_a* 和 *huwa - maral* 等，明显是以动物的名称作为成吉思汗祖先的名称。但这个名称的“意义”，绝非名称所指向的那些动物，而是通过名称的创造及其语言的“隐喻”形式，展现人们普遍欲求的内在心灵及其精神的价值诉求。

可见，这种内在心灵及其精神的价值诉求，不可能是 *börte - čino_a* 和 *huwa - maral* 等具体的动物本身，而是在这些动物身上所表现出来的、被人们所普遍欲求的某种精神及其状态。当然，被人们所普遍欲求的这些精神，在动物身上原本并不是作为精神而存在着的，也许只是这些动物的某种生活习性而已。因此，如果动物有什么精神的话，那么，完全是被人类赋予的，以某种被我们称作“精神”的，通过那种纯粹神话思维的“隐喻”形式而获得的主体意识的结果。民族的图腾大多数是以动物或植物的名称作为其特定对象物的“指称”，这一事实表明，生命及其普遍的关联在原始神话意识中的意义。正如德国学者卡西尔所说：“即便在那些作为神话原始灵魂和本质的形象中，在那些直接、具体地体现

^① [英] 乔治·弗兰克尔著，王雪梅译：《道德的基础》，北京：国际文化出版公司，2007年5月第1版，第120页。