

CSSCI集刊

文学评论丛刊

【第13卷 第1期】

主办 | 南京大学文学院
《文学评论》编辑部

神话：一种隐喻性文体

空间叙事：从《山海经》到《禹贡》

论唐代帝王诗序

五四时代的生命观念及其对新文学的意义

新世纪十年诗歌热点问题回顾与反思

卡夫卡的中国寓言



南京大学出版社

CSSCI集刊

文学评论丛刊

【第13卷 第1期】

主办 | 南京大学文学院
《文学评论》编辑部



南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

文学评论丛刊. 第13卷. 第1期 / 周勋初, 杨义主编.
—南京: 南京大学出版社, 2011. 1
ISBN 978-7-305-08032-6

I. ①文… II. ①周…②杨… III. ①文学评论—中
国—丛刊 IV. ①I206-55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 008348 号

出版发行 南京大学出版社
社 址 南京市汉口路 22 号
网 址 <http://www.NjupCo.com>
出 版 人 左 健

书 名 文学评论丛刊(第13卷第1期)
主 编 周勋初 杨 义

责任编辑 荣卫红 编辑热线 025-83593963

照 排 南京紫藤制版印务中心
印 刷 丹阳教育印刷厂

开 本 787×1092 1/16 印张 13.75 字数 335 千

版 次 2011 年 1 月第 1 版 2011 年 1 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-305-08032-6

定 价 32.00 元

发行热线 025-83594756

电子邮箱 Press@NjupCo.com

Sales@NjupCo.com(市场部)

* 版权所有, 侵权必究

* 凡购买南大版图书, 如有印装质量问题, 请与所购
图书销售部门联系调换

《文学评论丛刊》编委会

主 编	周勋初	杨 义		
副 主 编	赵宪章	王保生	丁 帆	徐兴无
编 委	(按姓氏笔画排序)			
	丁 帆	王保生	王彬彬	左 健
	张宏生	杨 义	杨正润	周 宪
	周勋初	金鑫荣	赵宪章	胡星亮
	莫砺锋	钱林森	徐兴无	董 健
执行编委	徐兴无			

目 录

神话：一种隐喻性文体	朱全国(1)
语言的牢笼及其突围	
——詹姆逊的形式主义美学思想解读	杨向荣(8)
小说插图：叙事的停顿与凝视	陆 涛(16)
文学误读的内在生成机制探析	李 兵(27)
原始视觉文化与图像意识的发生	肖伟胜(34)
论“空”在中国诗学范畴中的地位	田淑晶(40)
※ ※ ※ ※ ※ ※	
空间叙事：从《山海经》到《禹贡》	童 强(48)
屈宋赋文体性质辨析	
——兼论银雀山汉简《唐勒赋》	高华平(57)
论唐代帝王诗序	吴振华(67)
“沧洲诗社”考述	郭 鹏(82)
元好问五言古诗研究	颜庆余(90)
明中期六朝初唐诗风兴起的历史考察	余来明(106)
刘大櫟《精选八家文钞》及其选评特点	杨新平(114)
※ ※ ※ ※ ※ ※	
五四时代的生命观念及其对新文学的意义	肖百容(121)
胡秋原与“左联”	秋 石(130)
在“古典”语境中建立“新诗”观念	
——论废名对诗的“新旧”之辨及其建构意义	赵黎明(139)
“雨巷诗人”的“园”与“天”	
——戴望舒诗歌意象图式新探	雷世文(147)
浅草—沉钟社模仿性写作的文学史意义	丁亚芳(154)

穆旦 40 年代诗歌的隐喻与其非指涉性	李章斌(162)
论“文革”主流诗歌的抒情模态	武善增(172)
新世纪十年诗歌热点问题回顾与反思	王士强(181)
卡夫卡的中国寓言	昂智慧(195)

※ ※ ※ ※ ※ ※

评陈致《从礼仪化到世俗化——〈诗经〉的形成》	孙立尧(202)
比较文学研究著作中的翹楚 ——评胡星亮著《当代中外比较戏剧史论(1949—2000)》	陈 辽(209)

Contents

The Myth: A Metaphorical Style	Zhu Quanguo(1)
Prison and Breakthrough of Language	
—The Reading of Jameson's Aesthetic Thoughts of Formalism	
.....	Yang Xiangrong(8)
Novel inset: The Pause and Gaze of Narrative	Lu Tao(16)
The Analysis on the Internal Generative Mechanism of Literary Misreading	
.....	Li Bing(27)
The Original Visual Culture and the Occurrence of Image Consciousness	
.....	Xiao Weisheng(34)
The Concept of "Kong" in Traditional Chinese Poetics	Tian Shujing(40)
※ ※ ※ ※ ※ ※	
Space Narrative: From <i>Sea Classics</i> to <i>Yu Gong</i>	Tong Qiang(48)
A Differentiation and Analysis on the Characters of Qu Yuan and Song Yu Fu Style	
—Also on the Bamboo Slips of the Han Dynasty: <i>Tangle Fu</i> Unearthed from Yinque-shan Tomb	Gao Huaping(57)
Discussion of Poem Preface of Tang Dynasty Emperors	Wu Zhenhua(67)
The Examination of "Cangzhou Poetry Club"	Guo Peng(82)
The Study of Five-word Classical Poems of Yuan Haowen	Yan Qingyu(90)
A Historical Study about Rising of Liu Chao and Early Tang Poetry in Mid-Ming Dynasty	
.....	Yu Laiming(106)
<i>The Anthology of Eight Masters in Tang and Song Dynasties</i> Compiled by Liu Dakui and Its Features of Comments	Yang Xinpings(114)
※ ※ ※ ※ ※ ※	
Life Consciousness of the May 4 Time and It's Significance to the Chinese New Literature	
.....	Xiao Bairong(121)
Hu Qiuyuan and "Zuolian"	Qiu Shi(130)
The "New Poetry" Concept Established from the Classical Context	
—On Fei Ming's Poem Philosophy of "Old and New" and the Meaning of Construction	Zhao Liming(139)
"Garden" and "Day" of "Rain Alley Poets"	
—New Exploration of Dai Wangshu Poetic Image Schema	Lei Shiwen(147)

Shallow Grass — The Historic Literature Significance of Mimetism Writing of Sink-clock Club	Ding Yafang(154)
On the Metaphors of Mudan's Poetry in 1940s and Their Non-referentiality	Li Zhangbin(162)
On the Lyrical Mode of the Mainstream Poetry of Cultural Revolution	Wu Shanzeng(172)
Retrospection and Reflection on Hot Topics of Chinese New Poetry in the 2000s	Wang Shiqiang(181)
Kafka's Chinese Fable	Ang Zhihui(195)
※ ※ ※ ※ ※ ※	
Evaluation on the Chen Zhen's <i>From the Etiquette to Secularization—the Formation of Odes</i>	Sun Liyao(202)
The Outstanding Performance in Comparative literature Research Works —The Evaluation on Hu Xingliang's <i>Contemporary Sino-foreign Comparative Drama History</i> (1949—2000)	Chen Liao(209)

神话：一种隐喻性文体^{*}

朱全国

在各种文体中都可以看到隐喻的广泛存在,相对来说,隐喻与神话的关系尤其紧密,甚至可以说神话就是一种隐喻性文体,因此研究隐喻与神话的关系就显得十分必要。神话与隐喻的关系主要体现在三个方面:一是神话思维就是一种隐喻思维;二是神话的作品结构呈现出隐喻性;三是作品中的神话原型以隐喻的方式存在。

一、隐喻与神话思维

在众多的文体形态中,神话与隐喻的关系最为悠久,这从人类本身的认识水平与文学的发展实际中就可以发现。神话总体上可以分为狭义与广义,狭义的神话主要是指特定时代的艺术创作,是原始时期人们不自觉地把自然界和社会生活加以形象化、人格化而形成的幻想的语言艺术创作。广义的“神话是非科学却联系着科学的幻想的虚构,本身具有多学科的性质,它通过幻想的三棱镜反映现实并对现实采取革命的态度”^[1]。本文依据其狭义的定义,从神话思维、神话作品结构、神话原型三个方面对神话与隐喻的关系展开分析。

“神话思维从根本上说来富于隐喻性”^[2],维柯在《新科学》中指出以己度物是神话产生的原因。维柯认为,“最初的人类都是用符号说话,自然相信电光箭弩和雷声轰鸣都是天神向人们所作的一种姿势或记号……他们相信天帝用些记号来发号施令,这些记号就是实物文字,自然界就是天帝的语言。”^[3]同时他们又从自身出发去思索自然,这样就赋予自然以情感,“把整个自然界看作一个巨大的躯体,能感受到情欲和恩爱”。而“最初的神学诗人们就是以这样的方式创造了第一个神的神话故事,他们所创造的最伟大的神话故事就是关于天帝约夫的”^[4]。很明显,自然成为“天帝”的隐喻,而神则成为人的隐喻。从古代的神话著作中,尤其是《伊利亚特》、《奥德赛》和《神谱》中的神的形象中可以看到,各种自然都具有神的一面,而且神具有普通人不可达到的力量,也具有普通人一样的情感和欲望。特别是《神谱》,里面的神以及神的秩序几乎与人类无异,神的世界就是人的世界的隐喻反映,人们甚至可以把其中的神叫做“神人”。与古希腊神话一样,中国也有很多的神话,但是并不如《神谱》中的神那样系统。《神话经典》一书比较全面地收集了中国古代的神话,分为四种:自然性神话(29篇)、自然社会性神话(44篇)、社会性神话(63篇)、综合性神话(6篇),共142篇^[5],这

^{*} 本文为教育部人文社会科学研究项目基金资助(项目编号09YJC751038)的阶段性成果。

些神之间并没有形成一个系统。与西方不同的是,在这些神话里,神与人的界限很清晰。神在中国主要体现为正义或者公理的隐喻(象征),已经不是物我不分的状态了。因此自然、社会不再是维柯所谓的“天帝的语言”,而是人的语言,神是人、自然与社会的隐喻。

与维柯直接把人与自然相提并论不同,恩斯特·卡西尔更加注意到了语言与神话、隐喻的关系。在《语言与神话》中,他指出神话、隐喻、语言三位一体的状况,认为隐喻是神话与语言的联结点,所有的神话与语言在起初就具有了隐喻的特点。在《国家的神话》中,他提到对古代神话的理解时说,“在语言与神话之间,不仅存在一种亲密无间的关系,而且存在一种真正的一致性。如果我们懂得这种同一性的本质,我们也就把握了步入神话世界的金钥匙。”^[6]在《神话思维》中,他指出,“神话观念的开端既不是设想出独特的神概念,也不是心理和人格概念,而是始于对事物内部固有的神秘效验、神秘力量的一种仍旧全未分化的直观。”^[7]他的这些观点体现出了与维柯一样的对原始思维的认识,但是他进一步明确指出,“词与神话之间的联系环节是隐喻,而隐喻就根植于语言的本质和功能,并赋予想象以导向神话建构的趋向”^[8]。这与其在《神话与语言》中所表述的观点是一致的,“神话似乎便是语言的结果。作为全部神话表述基础的‘根本隐喻’(root metaphor)被视为本质上是语言现象……”^[9]神话、语言的这一隐喻的特点与逻辑概念形式具有相当大的区别,“对于神话观念而言,只有根本的一维关系,一种单一层次的存在”^[10]。这种单一层次的关系体现在,在神话思维中并没有种属之分。在逻辑概念形式之中,种属之间的关系是清楚、明晰的,两者之间并不存在着可以互相包含的可能(只能属包含种,反之则不可)。在神话里,种属之间没有分别,它们之间在一个层面上,可以相互包含。“整体的每一部分就是整体本身;每一个样本即等于整个的种。部分并不只是表象整体,样本也不只是表象它的类;它们与所归属的整体是同一的;它们并不单纯是反思思维的媒介辅助物,而是实际上包含了整体的力量、意义和功效的真正的‘在场’。这里人们一定会想起可以称作语言和神话‘隐喻’之基本原则的‘部分代替整体’原则。全部神话运思都受着这条原则的支配,都渗透着这条原则。这已是大家所熟悉的事实。”^[11]“部分替代整体”的原则实际上就是隐喻的替代原则,因为在神话思维中,部分即是整体,而整体同样表述的是部分的意义。同样的,在神话思维中也无逻辑上的因果而言,由于基于人的身体与情感,在神话中的任何事物之间都能够体现出相似性,任何事物之间都可以相互衍生、相互替代。隐喻成为语言、神话的基本原则。

物我不分的神话思维使众多的神话人物具有多样特殊的面貌。如我国古代神话中,有很多人首蛇身的形象。《山海经·北山经》有“自单狐之山至于隄山,凡二十五山,五千六百九十里,其神皆人面蛇身”的记载。伏羲、女娲……很多都是人首蛇身的形象;王逸《楚辞·天问注》有“女娲人头蛇身”;王延寿《鲁灵光殿赋》有“伏羲鳞身,女娲蛇躯”^[12]。在希腊的神话中也是一样,如斯芬克斯的狮身人面以及宙斯的多变形象,等等。除此之外,人们还以人为出发点来思考自然,如盘古在死亡时,血液成为江河,皮毛成为草木,肌肉成为土地,头发成为星星……从这些神话中,无一不存在着隐喻——自然成为人以及人的生活的隐喻,同一性(相似性的前阶段)成为穿透人与自然、自然与自然之间距离的不二之途,而同一性则实实在在地意味着物、我不分,整体与部分不分,替代原则让神话的世界成为一个名副其实的隐喻世界。在神话中,主体的因素与客体的因素是互渗的,从而使客体仿佛天生就具有人的生命与情感,“这就为表象的类化和符号的分化、发展、定型奠定了基础”^[13]。除此以外,这种

主客互渗的方式的隐喻思维方式使整个思维过程更加带有社会性和集体性，“在象征中，它所包含的主体因素和观念内容都必须是约定俗成的、集体意识的产物。集体表象的形成对人类思维的发展起了重大的作用。”^[14]因此，神话里的人物形象一方面具有多样特殊的面貌，一方面又是原始人类集体表象的体现。

二、隐喻与神话作品结构

列维-斯特劳斯从人类结构主义的方法入手进行分析，对神话作品的结构进行了分析，指出了隐喻是构成神话的基本原则，进一步说明了隐喻之于神话与语言的不可缺少。在《结构人类学》中，列维-斯特劳斯从“俄狄浦斯神话”中分析了神话的结构并以表的形式表现出来，他指出，“假如我们的任务是讲述神话，那我们就不会考虑这种纵栏式的配置，我们只会从左到右、从上到下地逐行阅读。但是，只要我们必须理解神话，历时范畴的一半（从上到下）就会丧失功能性价值，阅读就应从左到右逐栏进行，把每一纵栏当作一个整体。”^[15]

斯特劳斯把这个神话故事按四种要素进行了排列，通常的解释是：第一列包括卡德摩斯寻妹、俄狄浦斯娶母、俄狄浦斯女儿不顾禁令埋葬其兄，这一行是强调的血缘关系的亲和性；第二列是武士之间的残杀、俄狄浦斯弑父，兄弟之间为了王位而残杀，是对血缘关系亲情的破坏；第三列是卡德摩斯屠龙、俄狄浦斯杀死斯芬克斯。龙和斯芬克斯都是爬行、穴居，它们与泥土亲近，杀死它们意味着人的力量；第四列是俄狄浦斯祖孙三代都行走不便，是人的缺陷。一般认为“这四个纵行呈现了两组矛盾关系，它体现了一个困惑人的问题：人来自何处？每个人都是母亲分娩的，但最初的母亲又从何而来呢？许多民族的神话都有人源自泥土的信念”^[16]。斯特劳斯认为通过这样的结构分析可以破译俄狄浦斯神话的结构和意义。

如果说斯特劳斯所关注的问题是结构和意义，那么我在此复述他的结构则是要关注构成神话的结构之间的关系是什么，即是一种什么样的结构联系问题。可以看到，在一至四列中，每一列的构成都具有相似性，第一列的相似点在于对亲情的重视；第二列的相似点在于对亲和关系的破坏；第三列在于对恶的战胜、对泥土的疏远及人的力量；第四列则是行走不便，表示与泥土的亲近及人的缺陷。同时这四列之间并不存在着空间上的毗邻关系，而只是事物之间的相似性把其联系在一起。而从横向，即从左至右、从上到下这样的顺序来看，各个事件是依次出现，它们之间构成了毗邻的关系。因此人们就会发现，如果从列的角度来看，每一列实际上都是以相似性聚在一起；同样从行的角度来看，每一行都是以毗邻性而聚在一起，这实际上就形成了所谓的隐喻关系和转喻关系，列的各个要素形成隐喻关系，行的要素则相应地形成转喻关系。

之所以做出这个判断是出自于雅克布森关于隐喻与转喻之间关系的分析。在《隐喻和转喻的两极》一文中，雅克布森依据在失语症中对语义的观察认为相似性与隐喻联系在一起，而毗邻性与转喻联系在一起，并由此在借用索绪尔对语言的分析的基础上认为以相似性关系形成的组合则形成隐喻关系，而以毗邻性的关系形成的组合则为转喻关系。从列维-斯特劳斯对“俄狄浦斯神话”所做的结构分析来看，每一列都形成了一个隐喻的结构。如从第一行来看，人们可以从中得出：兄—妹、母—子、妹—兄这样三对关系，而这三对关系都是男女至亲之间的关系。在亲情这一点上，二者实际上是可以互换的，如兄与子之间、母与妹之

间。这样一来,人们可以看到,第一列不仅仅体现出对亲情的重视,而且还体现出亲情之间的禁忌,因为俄狄浦斯娶母后刺瞎双眼的意义在这个隐喻中也同时作用在其余的隐喻关系之中。同样的分析还可以出现在后面的列中,如第二列可以看作权力与亲情之间关系的隐喻,第三列可以看作人与自然之间的隐喻(与泥土疏远),第四列则可以看作人自身缺陷的隐喻(与泥土亲近)。从神话的整个四个列来看,同样也是一种隐喻结构,如列维-斯特劳斯就认为前两行的关系与后两行的形成替代,因为前两列与后两列之间的矛盾关系是一样的,具有同一性,所以就具有替换的可能,“这就是说,俄狄浦斯神话表明,希腊文化本来持有的正统信念是相信人类出自地下,犹如植物生长于泥土,但这一信念与人类实际上是男女结合产生的这一现实经验相矛盾,俄狄浦斯神话就在信仰与现实之间找到了一种过渡的解决办法,它给人们提供了一种逻辑转换工具,即把人是从地里生长出来的问题转化成了人是由男女结合所生的问题”^[17]。从神话的结构与意义的关系来看,神话的这种结构决定了神话是以隐喻为主,体现人自身以及人对自然认识的话语方式。

神话的隐喻式思维和隐喻式的结构注定对神话的理解要以隐喻的方式进行。神话除了其中的人物或事情是人的社会的隐喻式反映外,在整体上也是一个隐喻体,这是因为“一个神话故事或神话不是像通常所认为的那样,只是个据信是偶然发生的超自然的故事。它是个故事,但却是用言语的方式表达了神话观念”^[18]。为了找出神话中所体现的“神话观念”,对神话的理解必然依据隐喻的方式进行。罗伯特·西格尔认为,“为了能被现代人接受,神话必须用象征主义的方法加以解释”。象征主义的方法就是把对象看成象征体,而象征在本质上就是斥之观念的隐喻。因此对于神话的理解是不能从字面意义上进行的。约·坎贝尔认为,“必须承认……无论什么时候,只要从字面上理解神话,其意义便受到歪曲……”因此坎贝尔对神话的解释所持的观点就是“神话的真正意义是象征性的”^[19]。尽管他的这些观点招致了一些神话研究者如罗伯特·西格尔等人的怀疑,但是无论是怎么样的怀疑都无法回避一个问题,即人们不能从现代的眼光直接来看神话,不能直接从字面意思去理解神话。这是因为神话是隐喻思维的结晶,要真正理解神话就必须持一种隐喻的眼光,否则对于神话中的观念人们将会无法获知,也会歪曲对神话的理解。

作为最原始的文体现形态,神话因此具备了以后所有文学形态所不具有的特质,即它的隐喻是历史化的,所谓历史化就是不可重复性。从神话与原始人的关系来看,与其说是原始人创造了神话,不如说原始人经历了这些神话。“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。因为,对神话世界观而言,根本就没有一个确定的、分别开的‘原因的世界’。”^[20]我们不能把神话看成是虚构的,因为物我不分使原始人遵循的是同一性的思维,因此,神话中的事就是原始人自己的事,就是他们的生活。古希腊有一则神话:克里特岛上的迷宫中住着吃人的牛首怪物“米诺陶洛斯”,希腊英雄提修斯在国王的女儿阿莉阿德尼的帮助下除掉了怪物。出人意料的是,英国考古学家伊文斯依据神话却将这座迷宫发掘出来了,神话中的事竟然就是人类曾经生活的历史真实!而这种神话与人的生活同一的现象,将因为人类心智的发展不会再现,正如马克思《政治经济学导言》中所说,“在艺术本身的领域内,某些有重大意义的艺术形式只有在艺术发展的不发达阶段上才是可能的”,原始神话就是如此。同一性思维的消失,物我相分,构成原始隐喻的同一性不复存在,神话也就衰落。如埃里克·达戴尔所言,“当着人与世界之间的距离逐

渐加大,当着事物开始相互分离,开始处于不同的层次时,神话就开始衰落了”^[21]。可以说,隐喻的同一性与神话相伴相生,同一性取决于物我不分,当物我相分时,同一性就不复存在,这也正是神话衰落的时候。

三、隐喻与神话原型

当神话存在的社会历史条件不复存在时,神话的衰落不可避免,但是却并未消失,而是以原型或原始意象的方式存留下来,“在作为原型的诸多载体中,神话是最为重要和直接的”^[22],神话那种感性直观的隐喻也因此发展为观念形态的隐喻——象征,神话成为一种“古代残留物”。“关于‘古代残存物’,我称之为‘原型’或‘原始意象’”^[23],原型与原始意象的称谓取之于不同的学科,“原型从历史的角度讲,表现为社会运动过程中的‘重演’和‘模式’化的规律性‘反复’;从哲学的角度讲,表现为人类认识世界的过程中对宇宙万物的‘本原’揭示;从宗教的角度讲,是把个体精神的寄托变为集体无意识行为;那么从文艺的角度讲,原型就是人类艺术地感悟和把握世界的规律性的反复及其置换形式”^[24]。在文艺学中,人们往往以原始意象来代称艺术中的原型或者以后者代替前者。而在心理学家荣格那里,这两个术语则是混用的。荣格认为,原型特征的内容就是集体无意识过程的表现,它所体现的内容不是指任何意识或曾经意识到的东西,而根本就是无意识的,神话就是这样一种集体无意识的体现。“神话所能做的只是对某种无意识的意核做出近似的描述。这一意核的最终含义过去从没有被意识到、将来也永远不会被意识到。”^[25]之所以无法意识到,是因为人们永远也无法重复过去的历史,无法重复那种物我不分的现实。荣格认为,“原型首先而且最重要的一点就是以比喻表达其内容。如果这个内容讲的是太阳,而认为狮子、国王、巨龙看守的黄金宝藏或者是创造人之生命与健康的力量等同于太阳,则在这些比喻中表现的既不是这件东西,也不是那件东西,而是一种说不清楚的第三件东西;而且使有才智者一直伤脑筋的是,第三件东西总是说不清楚,难以套入任何公式。”^[26]“第三件东西”的隐喻的整个内容由于是建立在神话的感性直观之上,后世的人永远也无法再现其产生的情境,因此现世的任何理论试图完全了解神话内容的企图都是徒劳的。人们所能做的,以及人们所有对于神话原型的理解只能是其隐喻意义的一部分。

但神话却是一个摆脱不了的幽灵,无论是在《圣经》、诗歌以及其他的文学中,人们总不时地发现这种源于神话的原始意象(原型)。剩下能做的,按荣格的说法,“如果我们无法否定原型或者使原型失去意义,那么随着文明的进展,在意识发生异化的每一新阶段,我们就会面临在这一阶段为原型寻找合适的新解释的问题,以便把仍留存于我们身上的过去生活与现在生活衔接起来(后者是想摆脱它的)。”^[27]而解释,由于并无同一性的现实和经验的基础,只能从相似中寻找,这样一来,对于神话的任何解释都不可避免地带上隐喻的色彩。如亚当与夏娃及橄榄枝与鸽子、中国古代兄妹结合最后繁衍人类等。对于人类产生的原始意象或者原型意义的追求只能是隐喻式的,其意义也只能是象征的。于是这样一个步骤出现了,神话随着人类逻辑的发展与进步朝向更为有意识的象征的方向发展,而当神话的内容完全脱离了其存在的情境时,神话就成为一个纯粹观念的隐喻——象征,一种纯粹形式到观念而无经验实质的象征,神话从承载原型的载体变成了原型本身。埃里克·达戴尔在《神

话》一文中的论述清晰地表现出了神话进一步的变迁,“我们可以毫无困难地理解这样一种语言:在这种语言里,白色代表死亡,红色代表生命,鸟儿启发着神话的想象。当神话失去力量时,这种象征就会萎缩,成为寓言或形式主义。寓言于是侵占了古典神话的地盘。神话意象,在其地位削弱而仅剩有形式价值意义后,就成了世俗化活动的题目和俗谚。”^[28]

弗莱认为“原型,就是‘典型的即反复出现的意象’,最基本的文学原型就是神话,神话是一种形式结构的模型,各种文学类型无不是神话的延续和演变”^[29]。而“神话模式……在文学的一切模式中,是最抽象、最为程式化的……文学结构原理与神话……关系十分紧密”。在《原型批评:神话的理论》一文中,他指出,“只要记住一条原理,即诗歌的含义或范型乃是一种具有观念内涵的形象的结构,那么就意义或要旨(dianoia)说来,我们把神话依然看作和人间一样,是个供展开活动的地方。”弗莱的这句话里有两个要点:一是这里并不是关注于诗歌的具体的意义及具体的经验与感受,关注的重点在于“范型”、“观念”、“形象结构”这样的诗歌中的抽象的内容;二是在这样一个抽象意义的基础上来看待人间与神话。正是因为此,他做出了这样一个判断,“充满神话形象的世界,通常是以宗教中天堂或乐土的观念体现出来的;这个世界是神谕天启的,本身便是个完整的隐喻,其中任何事物都可能等同于其他事物,仿佛一切都处在一个无限的整体之中。”因此,就神话本身的理解而言,弗莱对神话的理解与维柯对隐喻的理解基本上是一致的。这可以从他对神话与现实主义作品的论述中看出,“现实主义,或曰追求逼真的艺术,会唤起人们的如下反应:‘这一切与我们所知的事多么相似!’当作品中所写的与读者所知的相似,这便是一种包含有扩展或含蓄的明喻的艺术。若说现实主义艺术是含蓄的明喻,那么神话便是一门通过含蓄隐喻来体现同一性的艺术。”^[30]

弗莱认为,文学中的神话和原型象征主要有三种组成方式。“一种是未经移位的神话,通常涉及神祇或魔鬼,并呈现为两相对立的完全用隐喻表现同一性的世界,人们向往其中之一,厌恶另一个……第二种组成方式便是我们一般称作传奇的倾向,即指一个与人类经验关系更接近的世界中那些隐约的神话模式。最后一种是‘现实主义’倾向(加上引号,这说明我对这个欠妥的术语并无好感),即强调一个故事的内容与表现,而不是其形式。”^[31]弗莱的这三个分类实际上展示了神话衰落与神话原型形成的过程。“同一性”的世界即是原始社会物我不分的时期,神祇与魔鬼的世界就是人们所经历的世界,自然世界与人类的世界是同一的,神话就是人类生活和世界的隐喻,如《圣经》中的伊甸园,它所体现出来的人的生活就是原始神祇们的生活,同时也是当时人们生活的经历;第二种即传奇,它展示的是人从物我不分到人我相分时的境况,主体意识到自身的与外界的不同,只是出于某种相似性,从而在彼此之间形成人所共知的隐喻,如英国诗人弥尔顿的《失乐园》虽然也是写的神祇的生活,但是由于人们所处的社会已然不同于原始社会的状态,这很显然只是当时社会的一个隐喻。从诗歌中的上帝形象来看,人们无法去喜欢他。相反,撒旦的形象充满魅力,他和弥尔顿一样,都是挑战权威的叛逆者,而这两个叛逆者似乎都以失败告终。因此,撒旦不仅是弥尔顿的隐喻,而且也是英国资产阶级革命者的象征。第三类即所谓“现实主义”的倾向,如日本作家渡边淳一的长篇小说《失乐园》,其中描写的不伦之爱以及标题就不能不让人想到其依神话创作的意味。但是这种作品中的神话隐喻并不是人所共知的具体的隐喻,而是一种观念上的隐喻或象征,是神话原型的重现。

由此,我们可以看到,从神话思维的角度来看,它本身就是一种隐喻的思维;从神话作品的结构来看,其内部结构也体现出隐喻的类聚性;从原型角度来看,神话原型也在文学作品中广泛存在,并以象征这样一种观念式的隐喻体现出来,神话与隐喻的关系不可分离,对其理解也必然是隐喻式的,神话是最具隐喻性的文体。

注释

- [1] 袁珂:《再论广义神话》,《民间文学论坛》1984年第3期。
- [2] 叶·莫·梅列金斯基:《神话的诗学》,魏庆征译,商务印书馆1990年版,第87页。
- [3][4] 维柯:《新科学》上册,朱光潜译,商务印书馆1989年版,第185、184页。
- [5] 刘城淮、刘爱梅编:《神话经典》,湖南文艺出版社1996年版,目录第1-6页。
- [6] 恩斯特·卡西尔:《国家的神话》,范进等译,华夏出版社1999年版,第19页。
- [7][8][10] 恩斯特·卡西尔:《神话思维》,黄保龙、周振选译,中国社会科学出版社1992年版,第18、24、71页。
- [9][11] 恩斯特·卡西尔:《语言与神话》,于晓译,三联书店1988年版,第104、109页。
- [12] 转引自闻一多:《神话研究》,巴蜀书社2002年版,第60页。
- [13][14] 邓启耀:《中国神话的思维结构》,重庆出版社1992年版,第210、210页。
- [15] 列维-斯特劳斯:《结构人类学》,张祖建译,中国人民大学出版社2006年版,第229页,请参见其表。
- [16] 朱立元:《当代西方文艺理论》,华东师范大学出版社2005年版,第236页。
- [17] 李克:《列维-斯特劳斯神话研究刍议》,《深圳大学学报》2001年第14期。
- [18][19][21][28] 阿兰·邓迪斯编:《西方神话学论文选》,朝戈金、尹伊等译,上海文艺出版社1994年版,第166、345、315、314页。
- [20] 恩斯特·卡西尔:《人文科学的逻辑》,沉晖、海平、叶舟译,中国人民大学出版社2004年版,第92页。
- [22][24] 程金城:《原型批判与重释》,东方出版社1998年版,第242、286、287页。
- [23] 荣格等:《人类及其象征》,张举文译,辽宁教育出版社1988年版,第49页。
- [25][26][27] 荣格:《儿童原型心理学》,见阿兰·邓迪斯编《西方神话学论文选》,朝戈金、尹伊、金泽等译,上海文艺出版社1994年版,第330、331、331页。
- [29][30][31] 诺思罗普·弗莱:《批评的剖析》,陈慧、袁宪军、吴伟仁译,百花文艺出版社2006年版,再版序言第3、190—193、197—198页。

(作者单位:九江学院文化传播学院)

语言的牢笼及其突围

——詹姆逊的形式主义美学思想解读*

杨向荣

“语言的牢笼”这个概念源于詹姆逊于1972年出版的《语言的牢笼》一书。在此书中，詹姆逊认为，英美哲学忽视了欧陆哲学在语言学方向上的新思考，因而也就失去了考察和分析问题的新视角与新方法。詹姆逊指出：“强调意义抑或强调语言？诉诸逻辑学说还是诉诸语言学？这两项关键性的重大的选择构成了当今英国哲学和欧陆哲学之间的巨大的差异，也构成了分析语言学派或普通语言和几乎就在我们眼皮底下发展起来的结构主义之间的悬殊区别。”^[1]在他看来，“以语言为模式、按语言学的逻辑把一切从头再思考一遍，奇怪的倒是过去不曾有人想到这样做过，因为在构成意识和社会生活的所有因素中，语言显然在主体意义上享有某种无与伦比的优先地位，尽管其性质尚待确定。”^[2]基于此，詹姆逊对索绪尔、俄国形式主义与法国结构主义在语言学方面的贡献作了高度的评价和批评性的思考，并指出：人类应该冲出语言的牢笼，构建一种新的，真正能将形式与内容、能指与所指结合起来的阐释学和语符学。

—

詹姆逊提出“语言的牢笼”命题，这与西方思想史上的“语言学转向”事件有着密切关联。西方哲学自产生以来经历了两次重大的范式转换，第一次转向是“认识论的转向”，以笛卡儿的哲学理论为基石，标志着欧洲传统的本体论哲学向认识论哲学的转向；第二次转向是“语言学转向”，以维特根斯坦和海德格尔的哲学理论以及索绪尔的语言学理论为基石，标志着认识论哲学向语言论哲学的转向。“认识论转向”是西方思想史，尤其是哲学史上的一次伟大转折，它将欧洲传统哲学的根本问题“世界的本质是什么”转变为“人的认识怎么可能和如何可能”的问题。而“语言学转向”可以说是承接笛卡儿所开创的“认识论转向”，由于这一转换，自古希腊时代以来的人文科学的基础遭到了严重怀疑，人们把握世界的方式发生了根本变化。在传统哲学中，哲学家们都是将语言当作认识世界的一种“表征”或“再现”的工具。在传统哲学的理论域中，语言是对世界的“再现”，它忠实而可靠，它是意义的载体，它在主体与世界之间透明而忠实地反映出原样。而“语言学转向”发生后，人们发现，人文科学的认识

* 本文为国家社会科学基金项目：齐美尔与法兰克福学派文艺理论的关联研究(10CZW007)阶段性成果。

和思想归根结底要靠语言才能传达,哲学的根本问题既不是探究对象世界的本质,也不是追问主体本身的认识能力,而是探究语言问题。在某种意义上,这种转变意味着自然科学的认识论与人文科学的语言论的分道扬镳。对此,历史哲学家伊格尔斯指出:“语言学转向”的核心命意在于承认语言或话语对于构成社会的重要性。语言被看成是社会和文化决定因素的社会结构,而社会也被理解成为一种用语言和话语交往的文化产物。^[3]因此,20 世纪的“语言学转向”可以说是迄今为止发生的最深刻、最激进的哲学范式的转换。

“语言学转向”是西方现代哲学方法论上的伟大革命,但语言学转向不仅仅发生在哲学领域,它同时也发生在语言学领域,它与西方现代语言学,特别是索绪尔所开创的结构语言学有着相当密切的关联。促成这一转向的索绪尔认为,传统语言学的主要目的在于揭示不同语言的差异以及形成差异的社会根源,但是这种研究视角并没有抓住语言的本质和揭示语言学的内在规律,因此,应致力于创立一门属于语言学的独立学科。在《普通语言学教程》中,索绪尔认为,语言学唯一而真正的对象,是就语言并为语言而研究的语言。在他看来,现代语言学是一种共时语言学,研究对象是“同一集体意识感觉到的各项同时存在并构成系统的要素间的逻辑关系和心理关系”^[4]。我以为,索绪尔对语言学领域的“语言学转向”提供了两方面的理论支撑:一是把语言和言语加以区分,强调语言学研究的任务不在于个体的语言,即言语,而在于所有言语行为者都必须共享的规则和系统,即语言;第二,把语言看成一个由能指和所指组成的符号系统,认为语言的音义结合、能指与所指之间的结合并不是天生注定的,其间没有必然的联系,而是经过长期的社会实践、社会交际而约定俗成的。也就是说,在索绪尔的理论域中,词的语音和语义并没有必然的联系,某一个意义不一定非得用某种声音代表不可,声音和意义之间的关系是任意的,从某个语言的生理或物理特性看不出它要与某个概念和意义结合成语言符号的征兆。可见,索绪尔提出的语言学理论可谓西方语言学领域的“哥白尼式的革命”,他所提出的理论彻底颠覆了传统的语言观,使语言学的研究对象由言语转向语言,研究方法由历时转向共时,这不仅实现了现代语言学由外部研究转向内部研究的革命性转型,而且他的理论与分析哲学和存在主义哲学对传统语言观的颠覆走到了一起,共同促进了“语言学转向”的最终完成。

应当说,索绪尔的贡献为詹姆逊的“语言的牢笼”命题提供了理论上的有力支撑,在《语言的牢笼》一书中,詹姆逊认为,索绪尔的语言学理论不仅是对传统语言学的某些教条的突破,而且也是思想上的一次大解放:“索绪尔的创新就在于他坚持认为语言是一个有系统的整体,任何时刻都是完整的,不管其内部在片刻之前发生过什么变化。这就是说,索绪尔提出的时间模式是一个一系列完整的系统顺时相继出现的模式,也就是说在索绪尔看来,语言永远是此时此刻的存在,每一时刻都存在着产生意义的一切可能。”^[5]在詹姆逊看来,这种视语言为系统或整体的见解正是索绪尔的语言学理论的前提,其中所蕴涵的思想资源为俄国形式主义和法国结构主义的发展留下了广阔的理论空间。同时,詹姆逊指出:“把共时和历时加以区分这一举动是索绪尔的理论首先能够成立的唯一的基础。毫无疑问,这一区分是不顾历史的,也是不符合辩证法的,因为它的基点是一种纯粹的对立,是一对永远不可能以任何形式调和在一起的绝对的对立面。然而,我们一旦承认它是一个新起点,一旦进入到共时系统本身之后,我们就会发现那里的情况大不相同。”^[6]在詹姆逊看来,从语言的共时性结