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[1]

吕微

目录

一　引言：巴莫的问题清单
二　解题：一位古典学者的民族志情结
三　神话：自然观点下的理论用法与反思视野中的实践认识
四　马林诺夫斯基问题：在文本内容与功能形式之间
五　有标记的言语行为和无标记的言语行为
六　有内容的功能与纯形式的标记
七　记忆的真实性与验证的真实性
八　真理（真实）性信仰（信任设定）的神话实践
九　演述神话的神话和被神话演述的神话
十　从经验内容到先天形式：神话演述的先验还原与本质直观
十一　存在设定的神话意向对象与其意义质料
十二　互文（涉）性记忆：使团场景中的诸神冲突
十三　结论：神话——出于爱而及于真的第一叙事

内容提要：纳吉通过引进语言学概念，将荷马史诗分析为“有标记的”神话演述部分和“无标记的”史诗语境部分，开出了以人类学“民族志”语境研究方法把握荷马史诗的可能性。与此同时，“有标记的”和“无标记的”作为纯粹形式化的分析性概念还转换了马林诺夫斯基功能论神话学之民族志方法的经验论问题。“马林诺夫斯基问题”的实质在于：一方面，神话功能研究企图回溯到神话叙事者的主观目的；另一方面，又诉诸神话叙事的经验效果作为其主观目的的表象根据，因此未能从纯粹先天的实践法则的高度把握神话叙事之于人类生活的奠基意义。在本文中，笔者取康德、胡塞尔、索绪尔以来意识形式的先验还原方法，悬置神话叙事的功能效果，在引进哈贝马斯关于三种真理宣称的言语行为方式的命题基础上，分析了神话叙事作为真实性叙事、信实性叙事和真诚性叙事的不同层次，指出：在马林诺夫斯基所描述的神话信实性叙事以及真实性叙事等含经验表象的功能性叙事层次之下，还存在着可以先天地思想并认识的出于爱而及于真（真诚性）的仅含纯粹意向性的先天对象的意义质料且可普遍形式化的非功能性的自由叙事层次。于是，神话作为蕴涵着出于爱而真的交往－沟通的实践理性普遍法则的民族性“第一叙事”才指向了人类共同的超越不同时代、地域的日常文化经验而本原且本真地实践的生活意义世界。

关键词：神话 史诗 功能 法则 生活世界 实践理性

> 如果科学应当得到促进，那么一切困难就必须揭示出来，甚至那些尚隐藏在科学道路之中的困难也必须搜索出来；因为每一种困难都唤起一种辅助手段，而这种手段不可能被发现而不造成科学无论在规模还是在精确性方面的增长，这样一来，甚至连各种障碍都成了科学彻底性的促进手段。
>
> ——康德《实践理性批判》

一　引言：巴莫的问题清单

刘魁立先生主编“民间文化新经典译丛”的第三本《荷马诸问题》2008 年 6 月由广西师范大学出版社出版。著者是美国哈佛大学教授——荷马学者格雷戈里·纳吉，译者为中国

[1] 感谢巴莫曲布嫫赐予我最新的译作！没有巴莫的惠赠，也就不会有本文的诞生。当然，首先要感谢的应该是纳吉先生，他贡献了一本值得译介给非英语学界的大作。要特别感谢的是在本文中只出场了一次的吴晓东，本文第十节是对他数年前给予我的一项批评的回答，对于我的这次回答，晓东可能仍不满意。最后，感谢在本文中已经提到的和没有提到的所有我敬重的对话者！

社会科学院民族文学研究所研究员巴莫曲布嫫。

据我所知，译者巴莫一向“认真”甚至“较真”于身边的种种俗务、琐事，也“自维（惟）一向好咬文嚼字”（《译后小记》，下同），于是，从 2004 年巴莫正式“着手（翻译），到今年（2008 年）春勉强收工，回首竟有四年之久了”。四年当中，巴莫在“翻译中‘信步游走’”，“但凡遇到一个知识点，就会本能地展开全方位的查询和阅读，穷根究源，以至沉溺在信息搜求和资料累积的过程本身，由此随阅读量加大而来的‘副产品’可能就是在翻译的同时建立了一个还算详备的国际史诗学术史的资料专档。”

《荷马诸问题》（汉译本）全书 350 页，其中“汉译本专名和术语小释”就占了 95 页。这将近全书 1／3 篇幅的内容，我想，大概就取自“国际史诗学术史的资料专档”吧！“小释”共收词条 285 条。这些词条，短则一句话，长则就是一篇短文（比如“言语行为”条 1200 多字，这还不是最长的词条），其学术价值将来自有公论给予评价，此不赘言（想当年，潘光旦译霭理士《性心理学》，一些篇章注释的字数直逼正文，而谁又会否认那些注释的学术价值其实不在正文之下呢）。巴莫把这些当初本为自己翻译之用而孜孜以求地建立起来的资料专档贡献出来以飨读者，让我们能够和译者一起，“在一段时间内从容读书，反思沉淀，并对自己的学术路线作出某些调整”，并分享“信步游走”在这样“一个补课的过程，一个自我训练的过程，一个不断追问的过程”中“走走停停”的种种快乐，为此，除了感谢巴莫，感谢她送给了我们一本值得信赖的学术译作，我们还能说什么呢？

也许，我们还能做的事情就是用我们的阅读心得去交换巴莫的翻译体验，我想，这一定是巴莫最希望的。我相信，在翻译工作结束以后，巴莫手中的“问题清单”已足够我们讨论多年。那么，就让我们来猜一猜，巴莫在她的清单上都列出了些什么问题。当然，在本文中，我只能从其中的一个问题开始，这就是：“神话”与“史诗”的关系。我以为，《荷马诸问题》第四章“荷马传统中作为范例的神话”就是从这个基础问题起步才引发了著者本人更深入的思考并给予了读者以意外的收获。

《荷马诸问题》是一本近著，美国德克萨斯大学 1992 年出版英文版第一版，距今仅仅过去 17 年。17 年，在英语世界该书应已得到初步的消化了。据著者为该书所写的《序》，该书的核心原是一篇演讲稿，即著者 1991 年在美国语文学会大会上的主席就职讲话，后来扩展成一篇文章，并与著者在其他地方发表的两篇文章构成一个整体，这三篇文章应该就是本书前三章的内容。全书四章的标题分别如下：

第一章　荷马与口头诗歌诸问题

第二章　荷马诗歌的形成及其演进的模型

第三章　荷马与荷马文本的沿革

第四章　荷马传统中作为范例的神话

仅从四章的题目就可以看出，第四章的内容与前三章有一定的距离，可以独立成篇，因此，本文作为该书第四章的读后感，在不涉及前三章内容的情况下，应该也大体能够成立。

二　解题：一位古典学者的民族志情结

神话是什么？自马林诺夫斯基以来，神话的概念主要是由站在功能论立场的人类学家们来定义的，比如：

（神话是）一种传统的叙事，往往用作现实的一种指归。神话是实用的叙事。神话描述了一种意味深长而且非常重要的现实，而这种现实适用于整个集体，进而超越着个体。（伯克尔特，见《荷马诸问题》汉译本第 158 页，下同）

一俟脱离其**社会语境**，神话便会失去全部的意义。神话对于那些使用它们的人来说是“真实的”，但是，我们不能简单地从文本的解读中去推断真实的性质，我们不得不去鉴别文本所指涉的语境。（利奇，第 159 页）

“社会语境”、“原初语境”或“原初社会语境”、“原初时空语境”是利奇用于讨论列维-斯特劳斯结构主义神话学研究的批评性概念，纳吉也认为，“斯特劳斯并未给予（神话）‘演述语境’以充分的重视”（第 159 页），纳吉引利奇对列维-斯特劳斯的评论：

从技术层面上讲，列维-斯特劳斯使用的全部神话资料都有相当的缺陷。其中的绝大部分已完全脱离了**原初的社会语境**，因而所有的资料都遭到了扭曲变形，这样的结果乃是因为神话被誊录为一种书面文本，受到无情的删节，并从本地语言翻译为一种欧洲语言，甚或连续被翻译为几种欧洲语言。例如，在其《神话学》中得到分析的神话，绝大部分撷取自印刷文本，而且仅占几行的篇幅；而这些神话来自基督教传教士记录的葡萄牙语文本，列维-斯特劳斯本人将这些类似于缩写本的译文又翻译成了法文。几乎可以肯定的是，在**原初的语境**中，这些神话材料的每一个段落都相应地需要好几个小时的口头复述，同时还伴随着精心安排的生动演述。（第 160 页）一切都丧失在了翻译之中。（第 162 页）

对此质疑，列维-斯特劳斯当然可以反驳说：

诗歌是一种非得蒙受歪曲否则便不能翻译的**言语**；而神话的神话价值却在哪怕是最糟糕的翻译中也保存着的。无论我们对产生神话的那种语言和那个民族的文化怎样缺少了解，神话依然被世界各地的读者体会到是神话。它的本质不在于其风格、最初的音乐性和句法，而在于它所讲述的故事。神话是**语言**，它在一个特别高度的水平上发挥作用，在这个水平上，它的意义能够在实际上“脱离”其赖以保持发展的语言的基础。[2]

这就是说，神话是最不怕翻译的，最怕翻译的是诗，而神话恰恰不是诗，尽管有时神话也以诗的形式呈现，但神话依然只是故事，神话的**语言**（注意，是“语言”）从来不依赖于用生动、神圣的诗的**言语**（注意，是“言语”）表达而存在，任何神话故事都可以被浓缩为最简单的语言结构（诗从来只有特定的言语风格而没有固定的语言结构[3]）。因此，只要翻译之余的神话文本保留了最基本的故事框架乃至其中蕴含的思维模式，结构主义方法就能够大显身手。

纳吉当然懂得这一点，所以他也为列维-斯特劳斯开脱，称“列维-斯特劳斯的著作依然堪称‘结构主义’方法的典范，其宗旨在于揭示所谓‘原始’社会制度下的人类思想及其丰富性和复杂性”（第 161 页）。这就是说，结构主义研究的宗旨是以揭示人类最基本、最普遍的思维方式为鹄的，并不需要考虑神话所赖以发挥实用功能的生活语境，因此，对于神话的原初语境，结构主义者完全可以置之不理。相反，只有在“对那些从**原初时空语境**中分离出来的书面文本”（第 159）进行文本间的互文性（intertextuality[4]）比较研究，列维-斯特劳斯才能够发现被语言（故事）结构所凸显出来的人类思维普遍存在的基本形式。这样说来，语境研究和脱语境研究能够服务于不同的研究目的，至于二者本身，并没有什么对、错之分。[5]

但纳吉似乎不愿意就此放弃对荷马史诗进行语境研究的学术渴望，于是，对荷马史诗“作出（人类学）民族志理解的可能性”（第 159 页）就成为迫切需要纳吉解决的问题。尽管“要让诸如荷马诗歌的‘文学文本获得民族志的理解’这一任务的希望是何其渺茫！”（第 162 页）“然而，并不是所有的希望都失去了。或许还有别的途径（可以民族志的方式）来讨论荷马诗歌中的神话”（第 162 页），可以说，《荷马诸问题》第四章就是对这一“别的途

---

[2] 列维-斯特劳斯《结构人类学》，谢维扬等译，第 226 页，上海译文出版社 1995 年。

[3] 所谓“诗没有固定的语言结构”只是一种相对的说法，诗的语言当然有“结构”，特别是长篇叙事诗歌如史诗就更是有其“结构”了，“口头诗学”就是研究史诗“固定”的语言结构的理论，参见弗里《口头诗学：帕里-洛德理论》，朝戈金译，社会科学文献出版社 2000 年。至于故事如神话者也有其特定的言语风格（style，或译“样式”、“类型”、“文体”），瑞士口承文艺学家麦克斯·吕蒂《欧洲民间童话——形式与本质》就是研究童话故事特定言语风格的名著。西村真志叶写道：“民间幻想故事作为一种口承文艺，本文用‘文体’一词来称呼它的特定表述方式，显然是不恰当的。英文中，同样被称为 style 的‘样式’或‘式样’等词或许更为合适。实际上在日本口承文艺学界，‘样式’作为‘文体’的代名词，已经获得了市民权。尽管如此，在国内民间文学研究领域，‘样式’还是一个比较陌生的字眼。由于作为核心概念不断出现在正文中，本文还是选择了中国人更熟悉的、也是更好理解的‘文体’一词，以避免理解上的混淆。”西村真志叶《中国民间幻想故事的文体特征研究》，硕士论文，北京师范大学 2003 年。

[4] 萨莫瓦约《互文性研究》，邵炜译，天津人民出版社 2003 年。

[5] 参见陈连山这个问题上的出色论述，陈连山《普遍性与特殊性之争——确定中国民间故事类型的两种思路》，《中国社会科学院院报》2008 年 7 月 31 日。

径”的认真求索。

注意，在此，纳吉区分了“荷马诗歌”与“荷马诗歌中的神话”，也就是说在纳吉看来，荷马史诗文本本身并不全都属于神话。神话只是我们能够在荷马史诗当中读（看、听）出的一个部分的内容。这就涉及到“史诗”与“神话”的区别，而纳吉在《荷马诸问题》第四章中所要处理问题正是以“史诗与神话”的关系为起点的，所以他才把这一章的内容概括为这样一个标题：“荷马传统（Homer）中作为范例的神话”。[6]

三　神话：自然观点下的理论用法与反思视野中的实践认识

神话与史诗的关系问题，有一种经验论的看法，认为：史诗是一个（比喻意义上的）物理的、现实的对象，一部（即使不十分完整的）史诗，自有其开头和结尾，有以自身的“起、承、转、合”所划定的音义结合的物理边界。而神话只是一个心理的、观念的对象。我们可以仅凭经验性的直观就感知到一个物理的、现实的对象，[7]但我们却不可能仅凭经验性直观就感知到一个心理的、观念的对象。对于一个心理的、观念的对象，我们必须在经验性直观之前，由一个先于经验的理性观念作引导，通过这个先天理念意向性地指向一组因该理念而集合在一起的经验性直观表象，于是我们才能识别出这个心理或观念的对象（比如神话），让心理、观念的对象像物理、现实的对象一样在经验性现象中向直观者直观地呈现。[8]

对此，观念论者早就反驳过了，世界上从来不存在什么仅凭经验性直观就可以感知到的纯粹物理或现实的文化现象，对所谓纯粹现实或物理的文化现象的经验性直观也要有先于经验的理性观念的引导。你能够在对史诗的内容毫不知情的情况下就从一个人嘴里发出的一连串声音中判断出哪段声音属于史诗，哪段声音纯粹是发声音者的胡言乱语？

一般的声音当然是实存的，作为符号能指的声音当然也是实存的，比如在言语活动中，人必须发出声音才能够表达、交流。但是，作为语言符号的能指的声音则不是同样意义的实存，而是心理上的实存。这就是说，外在于“语言事实”[9]的声音尽管实存却不属于语言，[10]内在于“语言事实”的声音又不在同样的物理意义上实存，而是心理意义上的实存。极端地说，在语言之外的声音是非心理的，在语言之内的声音是“非物理”的。[11]

---

[6] 该章原英文题目为：Myth as Exemplum in Homer，如果直译应为：荷马中作为范例的神话。试比较第二章的题目 Homeric Poetry（荷马诗歌）、第三章的题目 Homeric Text（荷马文本），以及第一章和第三章的题目 Homer and……（荷马与……），根据第四章题目的上下文语义，并为了合于汉语表达的习惯，巴莫将……in Homer 译为：荷马**传统**中（的）……。在纳吉的英文原文中，“荷马传统”即“Homer”，也就是“荷马史诗传统”的意思，参见纳吉《荷马诸问题》，巴莫曲布嫫译，第 26—36 页，以及第三章，广西师范大学出版社 2008 年，以下凡引此书仅注页码。

[7] 在自然观点下和日常态度中，“直观就总是已经假定世界的有效性这种普遍的基础。”胡塞尔《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，第 179 页，商务印书馆 2001 年。

[8] “纯粹知性原理与可能的经验对象相关联，即与现象相关联；而且我们能够证明，这些现象是依照那些法则而被置于范畴之下的，只有这样，它们才能作为经验的对象被认识，因而一切可能的经验必须符合这些法则。”康德《实践理性批判》，韩水法译，第 49 页，商务印书馆 1999 年。“语言、神话或艺术，因为它们也都各有一种独特的‘看’的方式，也都在自身内部各有其特殊而合适的光源。在概念之光初照之下产生的直观，其功能是永远也不会从事物本身那里得到的，也是永远无法通过其客观内容的性质而理会的。因为，这不是我们在某个着眼点上看到了什么的问题，而是着眼点本身的问题。”“事物的界限必须首先借助于语言媒介才能得以设定，事物的轮廓必须首先借助于语言媒介才能得以规划。”卡西尔《语言与神话》，于晓等译，第 39 页，第 63 页，三联书店 1988 年。

9 索绪尔《普通语言学教程》，高名凯译，第 35 页，商务印书馆 1980 年。

10 “一连串声音要支持着某一观念，才是属于语言学的”，单纯的声音“没有语言的价值”，语言学意义上的声音“本身不能单独存在”。索绪尔《普通语言学教程》，高名凯译，第 146 页，第 138 页，第 29 页，商务印书馆 1980 年。比如我们所不懂的外语发音，对于我们来说就是一种“无意义”的声音，尽管我们也承认那是出自某种语言的声音。

[11] 吕微《语言作为非物理的心理现象的现实性与客观性》，读书笔记，未刊。奥斯汀把言语行为区分为发声行为、发音行为和表意行为。“若要说些什么，首先要发出声音，这就是发声行为。但仅仅发出声音不够，要发出符合某一语言习惯的音节和词来，这就是发音行为。然而仅仅发出语音、词语来还不够，发出的音节、词语还得要有连贯的意义，这就是表意行为。”奥斯汀《如何以言行事》，顾曰国《导读》，F29 页，外语教学与研究出版社 2002 年。

这就是说，在听出一段史诗之前，听众一定已经知道史诗讲述的都是些关于英雄诞生、成长、婚姻和死亡的故事，或者关于部落征战、迁徙的故事。没有这些关于史诗内容的基本常识（其中，理性观念已经加在感性材料之上），人们无从仅凭声音就明确史诗演述（或演唱）的声音物理边界。这就是说，史诗与神话一样，都是人的主观、先天的心理、观念对象，在主观的心理、观念对象的基础上，史诗才有其客观、经验的声音物理边界。[12]

同样，人们要在一段声音中识别出神话，没有关于神话内容的基本常识，神话也无从得以显现。纳吉在《荷马诸问题》第四章中不曾讨论“什么是神话”的问题，因为这是一个在西方（欧洲各国）语境中无需讨论的问题，这就是说，当站在西方（欧洲）语境中的纳吉指认“荷马诗歌中的神话”的时候，他并不需要特别解释“什么是神话”这个问题，亦即：“荷马诗歌中的神话”为什么就一定属于“神话”（纳吉没有意识到这需要解释，在他之前的马林诺夫斯基更不曾意识到）。因为，myth 这个词早在古希腊语中就有其历史的前身——muthos，现代西方（欧洲各国）语言中的“神话”（如英语 myth）一词都是从 muthos 演变而来的。

所以，现代以来，神话学家总是在追问：“神话是什么？”而从来不过问：“什么是神话？”换句话说，神话究竟用什么材料（情节内容）做成的，这是约定俗成、不言自明的事情[13]，因为 myth 这个词语本身已经回答了这个问题。用晚近神话学家的说法，凡神话，都是讲述的关于起源（等情节内容）的故事，大林太良甚至认为，按照现代知识逻辑划分，神话只有三大（内容）主题（类型）：世界起源神话、人类起源神话和文化起源神话。[14]而这也就意味着，每当我们说出“神话”这个肯定性的词汇的时候，我们已经将所有非“起源”的否定性的故事排除在神话之外了。[15]

正是由于神话文本的识别特别依赖于对神话内容（材料）的先于经验性直观的理念性把握，所以，列维-斯特劳斯关于“无论我们对产生神话的那种语言和那个民族的文化怎样缺少了解，神话依然被世界各地的读者体会到是神话”的“教导”也就仍然值得我们牢记。于是，汤普森建议根据“起源故事”这一“最低限度”的内容标准辨认“什么是神话”的做法也就有了充分的理由。[16]当然，汤普森“最低限度定义”标准的神话辨认法最好被严格限制在西方（欧洲）的语境中而不能像列维-斯特劳斯所坚持的那样到处使用，因为只有在西方（欧洲），“起源故事”的题材内容（主题）与神话故事的体裁形式之间基于历史（实践）约定的先天理念才有可能使得神话的识别转换为康德所说的理性的理论运用中经验性概念加直观的“先天综合判断”。[17]

这就是说，当我们说“神话”这个词语内涵着一个有关神话内容（感觉材料）或主题（内

---

[12] 用康德的话说就是：“将所与直观的杂多的综合统一性规定在一个意识之中”，或“把（感性）直观的杂多规在一个先天的意识之下。”康德《实践理性批判》，韩水法译，第 70 页，第 71 页，商务印书馆 1999 年。

[13] 人们对“什么内容的故事属于神话”的理解当然有语用学的历史性演变，但于 myth 这个词语的现代理解（如“幻想叙事”、“虚构故事”）早在后荷马时期就已基本定型了，参见下文所引纳吉的相关论述。

[14] 大林太良《神话学入门》，林相泰等译，第 46 页以下，中国民间文艺出版社 1989 年。

[15] 参见康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，第 66 页，人民出版社，2004 年。

[16] “对于一般的读者和研究者来说,汤普森在 1955 年提出的关于神话的‘最低限度的定义’也许是实用的:‘神话所涉及的是神及其活动,是创世以及宇宙和世界的普遍属性。’这样一个定义是比较宽泛的:它没有纠缠于神圣与否的问题,从而给探索……（各种）社会文化中的神话提供了广袤的空间；它也没有刻意区别神话的韵文和散文形式,从而为超越这一狭隘的形式上的界限、建立更加广阔的学术视野提供了可能性。但是,它又是有限定的,因而从某种程度上说,它又是狭义的——与我国著名神话学家袁珂先生提出的‘广义神话’相比,它把神话的范畴限定在了‘神及其活动,是创世以及宇宙和世界的普遍属性’,而这显然是自古至今大部分神话研究者所集中关注的对象。”杨利慧《神话一定是“神圣的叙事”吗?——对神话界定的反思》，载《民族文学研究》2006 年第 3 期。

[17] “史诗”和“神话”作为日常用语和学术用语何以是知性的“先天综合判断”？“综合和规定的规则不是产生于感觉。它们也不是通过单纯的连结而获得。它们归因于知性的自发性，知性给自己‘想出’规则，以便连结直观地被给予的东西，并且观察它所想的东西是否证实自己就是被给予物的含义。”赫费《康德：生平、著作与影响》，郑伊倩译，第 74 页，人民出版社 2007 年。但是另一方面，“出于单纯概念而无直观的综合原理（也）是不可能的，相反，综合原理只有与乃系感性的直观相关联时，从而只有在与可能经验的对象相关联时才能发生，因为唯有与这种直观相联结的知性概念才使我们称之为经验的那种知识成为可能。”“没有直观客体根本无法被给予，因而也就没有什么东西能够以综合的方式被认识到。”康德《实践理性批判》，韩水法译，第 45 页，第 47 页，商务印书馆 1999 年。

容抽象）的先天理念，当然有其历史发生学的实践基础。[18]从 muthos 到 myth 的语用学历史已经表明，“神话”这个词语在相当长的时间里只是个（未经学者分析的）日常用语，尽管日后学者们花费了无数精力对其进行语义学和语源学的考察，但在长时间里，学者们的努力与日常生活中的民众仍不相干，民众总是在与学术语言“毫不相干的地平线上”使用“神话”这个词语并经营他们的日常生活。[19]民众可以不了解“神话是什么”的学术概念的定义语式究竟表达了什么（即神话是什么性质的故事），但民众却理所当然地知道“什么是神话”（即什么内容和主题的故事属于神话，正如上述，“神话”这个词语本身就已经指涉了特定的叙事内容和主题，与此同时也排除了非相关的内容和主题），进而毫无困难地使用“神话”这个词语去指涉他们所听到、所看到的故事文本，无论他们与什么样的故事文本相遭遇，他们都会根据该文本的内容、主题毫不畏难地指出该文本的故事“是”或“不是”神话。

显然，民众始终在根据一种“日常的态度”去看待神话，这种“日常的态度”就是胡塞尔所说的“自然的观点”（或“自然观点”的“总命题”general positing）。[20]所谓“自然的观点”或“日常的态度”，简单地说就是：在非专题性反思的情况下直接“使用”（运用、应用）即实践而不是仅仅经验性地“直观”该“物理”对象本身，进而“有意”地“忽视”或“无意”地“遗忘”了“什么内容的故事属于神话”这个不同于经验性直观的实践理念的心理起源。换句话说，被“忽视”或“遗忘”了的先天实践理念才是现实的实践行为在逻辑上而非时间上的起源，庶几，纯粹出于先天理念的实践的“历史结果”恰恰（像马克思所说的）构成了日后学者的经验性直观的知性概念的“自然前提”，于是学者的经验性直观才能够如此地显得自然，显得日常，似乎经验性直观从来不曾以任何从实践理念借用来的知性概念作为自己的先验条件，而是直接地面对世界、面对现实并把握世界、把握现实。

如果说在民众作为神话的直接实践者与神话实践的直接对象之间没有任何理论性的观念作为先天中介项，那么对于民众的神话实践来说，就是直接面对神话文本的叙事内容和叙事主题，与此同时，民众作为神话的直接实践者却“忘记”了：正是关于“哪些故事属于神话”的实践理念的先天设定才把叙述某类内容、某类主题的故事（叙事）集合到“神话”的实践名义之下。[21]而民众作为神话的直接实践者之所以“故意”或“着意”“忘记”规定了神话内容及主题的先于经验性直观的实践理念的起源，只是因为民众与对神话的理论认识无关，而仅仅关涉神话的实践。对于讲述神话的民众来说，有关神话的理念在日常生活中原本直接就是实践的，即对神话理念的直接的实践运用。因此，“神话”这个词语仅仅是民众之

---

[18] “通常人们习惯于说的‘先天的’，其实只有相对的意义。例如一个人挖墙角，我们不待他挖穿就预先知道这所房子一定会倒塌。这种知识是我们在不依靠经验的情况下先于经验而得到的，即先天地知道房子一定会倒塌。康德认为，这里的先天或先于经验只是相对地独立于经验。为什么我们知道房子一定要倒塌，是因为我们从过去的经验中获得过类似的知识，并经多次重复而总结出了这样的一般性认识。所以这种‘先天’不是真正的先天，实际上还是来自经验，只不过不是来自当下直接的经验，而是来自过去的间接的经验而已。”（邓晓芒《康德<纯粹理性批判>指要》，第 50 页，人民出版社 2001 年）“房子可能倒塌”这个例子原是康德先举的：“很有些出自经验来源的知识，我们也习惯于说我们能够先天地产生它或享有它，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。”康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，第 2 页，人民出版社 2004 年。关于先天、先验、超验以及超越等概念的区别参见齐良骥《康德的知识学》，第 24 页以下，商务印书馆 2000 年。

[19] 西村真志叶《日常叙事的体裁研究》，北京师范大学博士论文，2007 年。

[20] 胡塞尔《现象学的方法》，黑尔德“导言”，倪梁康译，第 025 页，上海译文出版社 2005 年。胡塞尔的相关概念还有：自然的世界概念、自然经验、视域、世界视域、周围世界、信仰确然性、信念、原信念等。倪梁康《胡塞尔现象学概念通释》，第 191 页，三联书店 2007 年。

[21] “现在的问题是：是否就连概念也是作为条件先天地先行的，某物惟有在这些条件下，虽然不是被直观，但却是作为一般对象被思维？在这种情况下，对象的一切经验性知识就都以必然的方式符合这样的概念，因为不以它们为前提条件，就没有任何东西可能是经验的客体。但现在，一切经验在某物被给与所凭借的感官直观之外，还包含着一个在直观中被给与或者显现的对象的概念，据此，一般而言的对象的概念就作为先天条件成为所有经验知识的基础。所以，范畴作为先天概念的客观有效性的依据是：惟有通过它们，经验（就思维的形式而言）才是可能的。在这种情况下，范畴就以必然的方式并且先天地与经验的对象相关，因为一般而言只有凭借范畴，经验的某个对象才能够被思维。”康德《纯粹理性批判》，A93，B126，李秋零译，第 114 页，中国人民大学出版社 2004 年。

于神话的叙事内容（文本）及其叙事实践（演述）的“命名的努力”，亦即对于神话叙事的“实践的命名”，[22]而不是纯粹为了认识神话而建立在经验性直观基础上而理论地运用的知性概念。

显然，19 世纪以来对神话的理论认识（让我们从泰勒开始）比如人类学的进化论学派的神话研究就是在民众对于神话所持的“日常态度”、“自然观点”（“直观的命名”）以及“日常用法”、“自然用法”（“实践的命名”）的基础上发展起来的神话学理论。进化论学派的神话学家们接受了西方（欧洲）日常语言中具有上千年历史的“神话”这个词语，并将其转换为一种学术用语（术语）即知性的概念，以用作神话研究。他们在将日常用语的“神话”转换为学术用语的“神话”的同时，一方面没有改变日常生活中该词语之于神话叙事内容的“日常态度”或“自然观点”下的实践理念所指涉的内容或主题；另一方面却改变了该词语的“日常用法”或“自然用法”即“实践的运用”而为纯粹认识的“理论的运用”（康德语）。

“神话”（命名）之于民众的日常用法或自然用法（实践的运用）与学者之于“神话”（概念）的学术用法（认识的运用或理论的运用）形成了对比。现在，神话叙事之于学者来说已再不是直接实践的内在行为，而是外在（胡塞尔意义上的“超越”）于他们的认识的客观对象。尽管学者们现在是以与民众的神话理念之实践的直观相似的经验性直观直面神话的叙事内容，但是，由于这样的经验性直观并不与实践相结合，而是与纯粹的知性认识相结合，因此神话的叙事内容也就不再是其实践运用的直接对象而与神话的叙事行为一起，同时转换成为“神话”的知性概念在其纯粹的理论运用的经验性直观的认识对象。于是，在“神话”这一纯粹知性概念的纯粹认识用法或理论用法（而非实践用法）中，“神话”作为学术的理论认识的知性概念（即上文所述比喻意义上的心理、观念对象），只有在与对神话的叙事内容和叙事行为的经验性直观相结合之后，才能够将“神话”做成理性理论地运用于经验性直观的认识对象之上的经验知识或理论知识（即各种神话学派的不同主张）。[23]

但是，建立在“日常态度”或“自然观点”基础上的“理论用法”的进化论人类学的神话研究日后遭遇了以马林诺夫斯基为代表的持反思立场的功能论人类学的神话研究的反对。当然，马林诺夫斯基的不很明确也很不自觉的反思立场的神话研究并未彻底清除神话研究中建立在“日常态度”、“自然观点”基础上的“理论用法”，建立在“日常态度”、“自然观点”之上的“神话”概念的“理论用法”至今或隐或显地影响着神话研究的学术潮流。而纳吉则游走于“日常态度”、“自然观点”下的“理论用法”与反思视野中对实践用法的“实践认识”之间；但是，纳吉的确又试图清理马林诺夫斯基之于神话研究的“理论用法”的残余，以进一步扩展神话研究中的“神话”概念之于“实践认识”的可能性。这是我们在阅读《荷马诸问题》第四章时应该始终记住并努力甄别的问题。

四　马林诺夫斯基问题：在文本内容与功能形式之间

如果我们简略地说明秉持“自然观点”、“日常态度”与“认识用法”、“理论用法”的进化论神话学与站在反思立场上试图认识神话的实践用法的功能论神话学之间的不同，我们可以暂时这样描述：首先，虽然二者都企图回答“神话是什么”的问题，但进化论神话学是在没有认真考虑“什么是神话”的问题之前，就欣然接受了“神话”一词的在西方语境下主观相对的日常性、文化性的实践命名，并冒然回答了“神话是什么”的认识论的理论性问题。也就是说，当进化论神话学直接面对着特定的叙事文本，一旦从中发现了他们在西方（欧洲）语境中习以为常的实践对象——叙事的内容和主题，就得出了“神话是对自然现象的前科学

[22] “命名的努力”和“实践的命名”参见西村真志叶《日常叙事的体裁研究》，北京师范大学博士论文，2007 年。

[23] 户晓辉引美国学者巴斯科姆、阿莫斯以及德国学者莫恩的说法，把神话区分为作为抽象概念的“神话”和作为具体现象的神话，户晓辉站在现象学的立场进一步认为，二者都是现象，前者是研究者“看”到的神话现象，而后者是被研究者“看”到的神话现象（户晓辉《神话与形式》，即将发表于《中国社会科学院文学研究所学刊》2008 年），从而从现象学观念论的角度有力推进了对“神话”概念的理解。先验概念与经验现象在康德那里已给出了最经典的表述，而且康德还区分了两种现象，即单纯理论认识（概念加直观）的经验现象和纯粹实践的现象（“法象”或“品象”，详见下文注释引康德《实践理性批判》）。站在康德的立场看，户晓辉关于神话的两种现象的区分实为研究者通过概念认识的现象和被研究者借助“命名”实践的现象，我以为，康德关于两种现象的划分为我们认识神话提供了更清晰而有说服力的理论框架。

解释”、“神话是对超自然现象的文学式想象”，以及……如此等等的理论性认识结论。

而反思立场的功能论神话学不再站在曲解过的“自然的观点”和“日常的态度”的立场上经验性地直观并理论性地认识原本属于民众的实践对象的神话文本(神话的叙事内容和主题)，而是认为，“什么”是神话文本的叙事内容（后天材料）和主题（内容抽象）并不重要，重要的是，当神话的演述者实践地演述一段神话的时候，他们的主观意向（目的），他们希望达成的客观文化作用、社会效果（功能），总之，神话演述的功能性价值（意义）是什么？他们希望通过直观神话演述者之于神话演述的实践用法所发挥的社会、文化效果、作用（功能）来认识“神话是什么”比如“神话是社会生活的文化宪章或特许证书（charter)”之类的理论问题。[24]进一步说，功能论神话学希望在理解神话演述即神话的实践用法的经验性效果、作用（功能）为神话演述者提供了经验性的意义表象以作为神话实践的意向（目的）根据的基础上给出“神话是什么”[25]的理论性认识论解释。

这样，功能论神话学就暂时搁置（不是否定）了进化论神话学的“自然观点”和“日常态度”，不再仅仅直观神话文本的叙事内容和主题（实践对象），而是以反思的立场还原到神话演述者的主体实践用法本身。套用当代德国现象学家黑尔德的话说，现在，神话学者不再直观神话文本即神话的实践对象，而是把神话文本和神话文本的演述者及其演述行为即实践用法同时都置于括号之内，而自己则站在括号外边，直观神话演述者如何操作神话文本，看看神话演述者如何以特定的实践用法投射到神话文本上(或者反过来说神话演述的实践用法如何赋予了神话演述者）以主观的实践性目的，使之发挥客观的功能性作用和效果。[26]

而这样一来，功能论神话学就具有了先验论和现象学的方法论倾向，功能论神话学站在反思的立场上，还原到神话演述者的主体主观的行为意向这以实践用法的“事情本身”，开创了神话学实践用法研究即实践认识的先验论、现象学新境界。而这也就意味着，马林诺夫斯基功能论神话学并非仅仅把科学的实证性、经验性研究即康德所说的理性的理论运用的认识论方法从文本的视域扩展到田野-语境的视域，而是在人类学、民俗学和神话学领域挑起了一场神话的实践用法研究的先验论、现象学转向。

在讨论了功能论神话学所开启的神话研究的先验论、现象学倾向之后，我们再来回顾纳吉所引利奇对神话的定义，我们就能理解，为何利奇特别强调神话的意义不在文本内容(题材）当中而在文本的语境使用（实践用法）的功能形式（体裁）当中（马林诺夫斯基特别重视学者与土著之于神话、传说和童话等叙事体裁的分类原则[27])。“马林诺夫斯基坚持认为，语词并不负载任何观念，它的意义是外在的，在于它的经验‘效用’之中。”[28]后来维特根斯坦也说过类似的话：“词的含义在于它的用法。”[29]从马林诺夫斯基开始，直观口头性或书面化文本(text)等神话的实践对象不再是神话研究的第一要务，而是要还原到文本通过其“演述”（表演）即实践用法而被给予意义（赋义、立义）的功能性语境（context)，从此，神话的“演述”（表演）即实践用法的功能性“语境”上升到神话研究第一要务的位置。

在此需要注意，尽管功能论神话学给予了“神话是什么”的问题以不同于进化论神话学的解答，但前者并没有否定后者对“什么是神话”这个问题所给出的答案。换句话说，功能论神话学并没有否定进化论神话学建立在对文本内容和主题（题材）进行经验性直观和知性综合而同时却遗忘了民众之于神话的“实践命名”的基础上所给出的关于神话的理论定义。对于功能论神话学来说，神话所讲述的内容和主题仍然像进化论神话学所断言的那样是关于“诸神的故事”或关于“起源的故事”，是对超自然、超现实甚至超经验的存在的想象。无论马林诺夫斯基、列维-斯特劳斯、利奇，还是纳吉都不曾对早期泰勒、弗雷泽之于“什么

---

[24] 马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，第 86 页，中国民间文艺出版社 1986 年。

[25] “所有那些以为通过探究经验领域，通过探究客体世界便可以找到神话起源的理论；所有那些以为神话是从客体产生，并在客体中发展和传播的理论，都必定是片面的、不充分的。……神话式表述是不能如此简单地通过确定它直接而原始地集中表述的客体就可以理解和领会到的。它现在是并将永远是心灵的奇迹；现在是并将永远是一个谜，而无论它所覆盖的是这一个还是那一个实际的物体，无论它力求解释与阐明的是心理的过程抑或是物理的事物。”卡西尔《语言与神话》，第 38 页，三联书店 1988 年。

[26] “在作为自然体验着的人的他本身与作为存在着的而显现给这个人的对象之间有某种联系，现象学家将自己置身于这联系之外。可以说，他将这个联系置于括号之中，并且从外面来观察处于括号之中的意向生活。”胡塞尔《现象学的方法》，黑尔德“导言”，倪梁康译，第 027 页，上海译文出版社 1994 年。

[27] 马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，第 86 页以下，中国民间文艺出版社 1986 年。

[28] 参见萨林斯《文化与实践理性》，赵丙祥译，第 101 页，上海人民出版社 2002 年。

[29] 维特根斯坦《哲学研究》，陈嘉映译，第 197 条，上海人民出版社 2001 年。

（内容和主题的故事题材）属于神话”的基于西方（欧洲）语境的、主观相对的文化性、生活性实践常识的知性转换提出些许疑问或产生丝毫怀疑。换句话说，马林诺夫斯基以后的神话学家都不曾否定而是毫无悬念地接受了前辈学者关于“什么是神话”的源于西方文化-生活实践的学科知识成见，他们都把前人的日常（实践）和学术（理论）成见作为无需再讨论的共识接受了下来。但是以此，功能论神话学也就为进化论神话学基于“自然观点”、“日常态度”的“认识用法”、“理论用法”的研究范式留下了一条理论-实证的经验论、认识论尾巴（黑尔德语），从而陷入了我所谓的“马林诺夫斯基问题”。

所谓“马林诺夫斯基问题”（就最表面的意思）是说，当神话学家面对一篇在特定语境中被演述、被使用的叙事文本——比如土著人或原住民的一篇完整的“谱系叙事”，其中依次讲述了从现代知识逻辑分类的立场所定义的“纯粹的神话”、“半历史的传说”以及“近接的历史”——的时候，

> 如果“半历史的传说”和“近接的历史”也“实际尽着同一的社会功能”，那么传说叙事和历史叙事也就应当与“纯粹的神话”一样同属于“神圣的故事”。[30]假设我们把“半历史的传说”和“近接的历史”等历史叙事和准历史叙事从“相接连的顺序”中抽离出来，那么完整的谱系叙事就将失去与人们的现实生活的中间联系环节，于是，仅仅是“纯粹的神话”又如何可能“实际尽着同一的社会功能”？[31]

这就是说，从对语境功能的实践认识的立场看，只有土著人或原住民完整的叙事行为即体裁形式才能发挥文化宪章的社会功能；而从对文本内容的理论认识的角度看，在土著人或原住民完整的叙事文本即题材内容中，并非所有的部分都属于民俗学者对西方（欧洲）民众叙事生活之实践对象的知性认识所认定的神话主题。[32]在此，持“自然观点”、“日常态度”加“认识用法”、“理论用法”的神话研究与持反思立场的实践认识的神话研究陷入了矛盾：神话学者必须分割土著人或原住民的一篇叙事文本的完整的题材内容和主题才能得到神话；而与此同时，他们又必须保持该叙事行为的完整的体裁形式才能使之发挥对于土著人或原住民来说的社会、文化功能。[33]

于是，我们能否既延续转换了“自然的观点”和“日常的态度”的“认识的用法”、“理论的用法”，也坚持反思立场以达成对土著人或原住民之于神话的“实践用法”的认识，就成为了马林诺夫斯基为后功能论神话学留下的问题。我不知道纳吉是否意识到了这个问题，但无论如何，纳吉都无法避免让自己面对这个问题，因为当他希望自己能够用民族志的方法去理解和把握荷马的“纯文本”的时候，由于荷马长期以来一直是理性的理论运用的学术对象，而马林诺夫斯基的民族志则代表了对理性的实践给予认识的可能方向，于是，当我们看到纳吉在《荷马诸问题》第四章中的确在试图回答所谓的“马林诺夫斯基问题”的时候，尽管他自己并没有意识到，也就并不让人感到惊异了。

我曾经认为，马林诺夫斯基之所以陷入自我矛盾，是因为他的反思立场的神话研究的先验论、现象学转向不够彻底，因而为神话研究的经验-实证论的“认识用法”、“理论用法”预留了生存的空间。现在，当我看到马林诺夫斯基以后的列维-斯特劳斯、利奇以及纳吉至今没有放弃关于“什么是神话”的“日常态度”和“自然观点”以及“认识的用法”和“理

---

[30] “神圣的故事”，见马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，第 81 页，第 82 页，第 83 页，第 85 页，第 126 页，中国民间文艺出版社 1986 年。

[31] 吕微《重读经典：二元立场的“马林诺夫斯基问题”》，未刊。

[32] “题材”theme 和“体裁”style 的区别：一般来说，民间散文叙事作品的题材与内容是同义语，不同的题材即含有不同主题的内容（theme 的主要意思就是题目和主题）。而体裁（神话、传说、故事）则是从叙事者的主观角度定义的叙事者对作品内容的“取态”结果，即叙事者对作品内容的认识（是否“真实”）和信仰（是否“神圣”）。如对神话的内容，叙事者一般认之为“真实”，信之为“神圣”；对狭义的民间故事的内容，叙事者往往认之为“虚构”，信之为“非神圣”；而对传说的内容，叙事者的认识和信仰“取态”则徘徊在对神话与故事的态度之间。参见巴斯科姆《口头传承形式：散体叙事》，邓迪斯编《西方神话学读本》，朝戈金等译，第 11 页，第 13 页，广西师范大学出版社 2006 年。

[33] 萨林斯认为：马林诺夫斯基“对此现实（功能）的‘理解’是以牺牲（文化）内容为代价的。”其次，萨林斯也多次谈到，在功能主义视野中“文化的消失”或“文化内容的丧失”。萨林斯《文化与实践理性》，赵丙祥译，第 95 页，第 92 页，第 96 页，上海人民出版社 2002 年。但究竟是马林诺夫斯基牺牲了文化，还是他同时也造成了对功能理解的狭隘化，可以继续讨论。

论的用法”——特别是当列维-斯特劳斯公然宣称，任何人都能够毫不犹豫地指认（即经验性直观的知性认识）一则叙事的内容是否属于神话的主题而无论该叙事的民族性、文化性生活-实践用法——的时候，我更加相信，仅仅用文本主题-内容研究和语境功能-形式研究分别为进化论神话学与功能论神话学分别定性绝没有切中问题的实质。

在此需要指出的是，我长期忽视的一个重要（上文已经多次提及）的问题，这就是：在西方（欧洲），“神话”（muthos、myth）这个词语并不从来都是学术的理论用语，在更长的历史时段中，“神话”只是一个日常的实践用语，而日常实践用语的特点就是：尽管使用该词语的人们因“忽略”或“遗忘”而并不刻意地去规定该词语的内涵和外延，但人们却仍然能够在在先被给予的情况下，将其作为不言而喻的“命名”，从而虽然是模糊地把握但也能够大致正确地使用它，即在实践用法中指涉（命名）其意向中的材料（所指）以作为实践的对象，且毫不怀疑。

muthos（复数 muthoi）在荷马史诗里一般表示“叙说”、“谈论”、“话语”等意思，有时亦可作“想法”、“思考”或“内心独白”解。在亚里士多德《诗学》中，muthos 保留了该词的传统意思，即“故事”或“传说”。例如，亚氏认为，关于赫拉克勒斯的故事（muthos）不是一个整一的行动。他还告诫说，诗人可以和应该有所创新，但不宜改动家喻户晓的故事（muthos）。在多数情况下，《诗学》中的 muthos 指作品的“情节”。[34]

在《诗学》第 13 章中，亚里士多德提到“不幸遭受过或做过可怕之事的人的故事（muthos）”，这些故事是关于阿尔克迈恩、俄底浦斯、俄瑞斯忒斯、墨勒阿格罗斯、苏厄斯忒斯、忒勒福斯等人的故事，以及希腊喜剧里俄瑞斯忒斯和埃吉索斯等希腊英雄的传说（muthos）。在第 14 章中，亚里士多德写道：“对历史上流传下来的故事（muthos），我指的是如俄瑞斯忒斯杀死克鲁泰梅丝特拉或阿尔克迈恩杀死厄里芙勒这样的事例，（诗人）不宜作脱胎换骨式的变动。”陈中梅注：“因为这些都是家喻户晓的事，改动的幅度过大，就难以取信于人。”[35]

在漫长的语用历史中，人们通过反复地使用一个词语，在该词语与其相关的对象材料之间建立了牢固的、不容质疑的意指-实践联系。于是，当一代大师泰勒、弗雷泽把源于古希腊语的“神话”一词从日常用语提升为学术用语的时候，他们的“神话”概念正是建立在对日常用语“神话”一词的所指即实践的对象材料（特定的传说、故事）的毫不怀疑的基础上。甚至，当马林诺夫斯基对单纯文本研究的有效性产生怀疑的时候，他的怀疑也仍然是以对“神话”对象的材料所指的不怀疑为前提的。而且，我们看到，凡生活在西方（欧洲）语境中的神话学者又有谁曾经怀疑过“神话”一词的材料所指的自明性呢？即使如卡西尔这位主张“神话即符号”的新康德主义神话学家也不曾怀疑过：神话符号的先天形式（对象的意义）与其经验材料（对象的内容）是否应该分而治之？[36]这正如维特根斯坦所说的：“怀疑这种游戏本身就预先假定了确实性。”“怀疑出现在信念之后。”[37]

有鉴于此，我们也就能够发现普遍隐藏在西方（欧洲）学者内心的一个秘密：西方（欧洲）学者对神话的理解乃至其神话研究，一方面，始终建立在日常语言的实践的直观（命名）并将其提升为理论认识（概念）的基础上；另一方面，又在一个时期（比如进化论神话学阶段）遗忘了日常语言语境用法实践命名的起源。似乎“神话”一词从来就是一个该着理论运用的概念。就此而言，马林诺夫斯基也未能免俗，尽管他的功能论神话学一改进化论神话学建立在“自然观点”和“日常态度”上的“认识用法”和“理论用法”的研究路径，企图把理论认识的学术用语即作为理论认识工具的“神话”概念重新还原为能够认识实践用法的类日常

---

[34] 亚里士多德《诗学》，“附录（一）muthos”，陈中梅译，第 197—198 页，商务印书馆 1996 年。

[35] 这些都是关于希腊人间英雄的故事，而非关于诸神的故事。参见亚里士多德《诗学》，陈中梅译，第 98 页，第 105 页，第 109 页，第 197—198 页，商务印书馆 1996 年。而后来的神话学家往往认为“神话大抵以一‘神格’为中枢，又推演为叙说，而于所叙说之神、之事，又从而信仰敬畏之，于是歌颂其威灵，致美于坛庙，久而愈进，文物遂繁。故神话不特为宗教之萌芽，美术所由起，且实为文章之渊源。……迨神话演进，则为中枢者渐近于人性，凡所叙述，今谓之传说。”鲁迅《中国小说史略》，载《鲁迅全集》，第 8 卷，第 11—12 页，人民文学出版社 1957 年。

[36] 卡西尔《语言与神话》，于晓等译，三联书店 1988 年。

[37] 维特根斯坦《论确实性》，张金言译，第 115 条，第 160 条，广西师范大学出版社 2002 年。

用语式的“实践命名”，以期在特定文化的生活语境中，还神话演述以实践用法即实践命名的本来面目；但是，如果不彻底放弃“神话”概念的理论用法，而是仍然将生活研究、语境研究局限在经验-实证研究的认识论领地之内，那么我们就会像马林诺夫斯基一样，陷入西方学者的理论用法和当地土著人或原住民的实践用法，甚至不同生活语境中神话演述之主观相对的不同实践用法之间的矛盾而难以自拔。

这就是说，在神话的理论认识转换为实践认识的研究框架下，神话一旦被置于文化生活的实践语境当中，用认识论的“文本”和“语境”概念看待神话的演述即神话的实践是否还是一个有意义的问题就成了一个问题。就像索绪尔区分了“语言系统”和“言语行为”，在索绪尔之后，问题被这样提出来：在日常生活中，在什么意义上区分“语言”和“言语”是有意义的？换句话说，“语言”作为理论认识的抽象或构造，在日常生活中本是不存在的。在日常生活中，只有被说出的、在场的、具体的“言语”即言语的特殊用法，而没有没被说出的、不在场的作为理论认识对象的普遍“语言”。于是，语用学的实践认识的主要目的就是要通过直观日常性、文化性语境生活的言语实践，还原到言语实践的先天的实践原理即作为言语实践的意义法则的语言系统，而不是要还原到脱离言语实践即纯粹理论认识的材料对象的语言系统。因为，语言实践的言语用法的法则性意义似乎并不在不在场的纯粹认识的理论世界当中，而就在在场实践的生活世界（此在）当中，对于神话来说，神话演述的法则性意义就在其日常性、文化性生活情境的先天性实践当中。

于是，经历了语言学的语用学转向，语言和言语重新合一，文本和语境也重归于好。文本和语境都不再是理论认识的单纯直观的经验对象，文本就是实践认识下含先天性法则的语境化行为。或许，这正是奥斯汀“以言行事（do things with words）”[38]的命题和他的学生塞尔“言语行为（speech act）”[39]的概念所要解决的问题，即：悬置认识对象的“语言”，直观语言的实践运用的“言语”，通过在场的生活化、情境性“言语行为”的不同实践用法——即马林诺夫斯基所云神话叙事的“活的实体（living reality 或 reality still alive）”[40]——还原到言语行为的先天实践法则。

正如康德所云，实践只有“通过行为而可能”；[41]而塞尔则断言，“说出某种语言就是在实施言语行为”；[42]而在塞尔之前，马林诺夫斯基也已经说过，“词语是行动的一部分，它们与行动是相等的”。[43]于是在实践认识的先验视野中，我们有必要暂时搁置理论认识的“语言”和“言语”，以及“文本”和“语境”等知性概念，在神话研究中就是暂时搁置理论认识的经验视野下的“神话”概念甚至神话的“功能”概念。还是套用维特根斯坦的话说，神话的意义不在经验直观的文本语言的主题观念——题材内容当中，甚至不在理论认识的言语功能的语境用法——体裁形式当中，而就在实践认识的神话演述的实践用法的先天根据当中。

于是，问题的关键不啻是：对于神话研究来说，不仅不同人类群体所使用的后天的神话文本（材料对象）首先就各不相同（尽管也有使用相同的文本如各种异文的情况），其次，不同神话文本在（日常、文化的）不同语境中的实践用法也不尽相同。而且，严格说来，不同神话之间的异同首先并不在于其题材内容在同一的经验性直观中是否存在差异，而在于其体裁形式在不同的实践性用法下是否存在差别。于是，在对神话文本和神话演述施以同样的经验直观和理论认识的情况下，我们就无法避免陷入马林诺夫斯基式的困境:无法给予神话演述以真正的实践认识，即无法给予神话演述的不同文化性、语境化实践用法之间所共同拥有的先天法则以先验的认识。于是，我们也就能够恍然，马林诺夫斯基本人之于理论理性的认识运用的经验性直观概念——“功能”为什么难以达成对神话实践的普遍、必然性本质认识的初衷，尽管马林诺夫斯基的“功能”已经为我们实证地认识存在于不同民族的文化实践和日常生活中的神话提供了一个经验论的、可普遍化的纯粹形式概念的客观标准。

这就是说，当马林诺夫斯基悬置（不是否定而是不予讨论）神话的“语言”即神话的材

---

[38] 奥斯汀《如何以言行事》，外语教学与研究出版社 2002 年。

[39] 塞尔《表述和意义：言语行为研究》，外语教学与研究出版社 2001 年。

[40] 马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，第 85 页，第 109 页，中国民间文艺出版社，1986 年；英文原文见美国 anchor books（铁锚丛书）1954 年版 A 种第 23 册第 100 页、第 126 页。

[41] 康德《实践理性批判》，韩水法译，第 125 页，商务印书馆 1999 年。

[42] 塞尔《表述和意义：言语行为研究》，张绍杰“导读”，F23 页，外语教学与研究出版社 2001 年。

[43] 马林诺夫斯基，1935 年，转引自萨林斯《文化与实践理性》，赵丙祥译，第 99 页，上海人民出版社 2002 年。

料对象问题的同时，他却陷入了不同民族文化间的“言语”在不同生活语境下各自“主观相对”的不同实践用法的矛盾之中。从表面意义看，“马林诺夫斯基问题”首先是学者对神话文本的认定和民众对神话文本的使用之间的矛盾。而现在我们知道，“马林诺夫斯基问题”的实质是马林诺夫斯基所坚持的“神话”概念的理论用法与民众自己的神话的实践用法的矛盾。于是，当马林诺夫斯基理论地、经验地认识民众自己的神话实践时，他除了能够**直观**到神话功能的经验效果，而根本无法**思想**到神话实践的先天法则，尽管马林诺夫斯基的功能论神话学具有还原到神话实践者的主观先天性（实践目的）的先验论、现象学倾向。

而且，马林诺夫斯基在对“神话”概念做语境式、生活化、日常性、实践性还原的时候忽略了一个重要的问题，即作为日常用语“神话”的原初性实践用法和实践命名的（西方）文化性和非（世界）普遍性，因而，被提升为学术用语的“神话”概念是无法在非西方文化世界中通过引进的“神话”这一理论性、认识论概念，并将其作为日常态度和自然观点下的实践用法而加以生活化的原初性还原，而只能作为一种外在于本土文化日常生活实践用法的先验的知性概念而被理论地运用以发现并认识本土文化中可实证地经验的神话对象，因为“神话”概念在非西方文化世界中从来不曾有过作为生活用语的实践命名而被实践地运用且被日常态度和自然观点所直观的幸运。

据此，联系上文对作为学术用语的理论-认识概念的“神话”和作为日常用语的实践命名的“神话”的分析，马林诺夫斯基就在双重意义上遮蔽了土著人或原住民的神话演述的主观相对性的日常性生活与文化性实践——首先，他站在将西方（欧洲）语境下实践命名的日常用语提升为经验直观和实证认识的学术用语即理论概念的立场上直观土著人或原住民的叙事文本（题材内容）；其次，他站在对土著人或原住民之于神话演述（体裁形式）的语境用法（功能目的）的不彻底的实践认识的立场上直观土著人或原住民的叙事行为，最终让土著人或原住民的主观相对性的神话实践用法和实践根据服从了马林诺夫斯基本人之于“神话”概念的可实证地经验的“认识用法”和“理论用法”。正如萨林斯评论马林诺夫斯基时所言：

> 马林诺夫斯基确实能够“按照本地人看待事物的方式（即源于实践用法的日常态度和自然观点——笔者注）去看待事物”，但条件是，就像在他的作品中所表明的，那些本地人要按照他本人看待事物的方式（即理论用法和实践用法——笔者注）去看待事物才行。本地人不得不屈从于他的分析……[44]

马林诺夫斯基功能主义神话研究之于可经验实证的知性概念的理论用法和认识用法之所以没能还原到土著人或原住民之于神话的实践用法的主观先天性上来，是因为在认识论的研究框架下，马林诺夫斯基对于外在于认识者（即马林诺夫斯基自己）的研究对象——神话（包括神话演述），只能是在将其视为可实证的经验对象（现象）而加以直观的基础上给予知性概念的理论认识。于是，在经验性-感性直观的前提下，土著人或原住民之于神话的功能性用法只能呈现为建立在能够感性地直观到的功能性效果（结果、作用）的基础上的经验性实践，其超越经验性的实践意志（功利性目的）的先天性决定根据（非功利性目的）就为理论认识的经验直观所遮蔽了（在康德看来，人的先天的实践根据是无法直观而只能思想或设想地认识的）。

正如尤林在引述了马林夫斯基《西太平洋的航海者》关于“民族志的最终目的就是去掌握土著的观点与生活关系，进而了解他们的世界观（先天实践根据——笔者注）”的宣称后所指出的：“他的这一（实践认识——笔者注）观点与他的实际（理论认识——笔者注）研究方法直接矛盾……他的实际程序，几乎完全忽视土著的‘世界观’。”最终，“马氏认为无须认真地看待当地人特有的对文化现象的自我理解。因此，马林诺夫斯基没有把文化现象及社会现象连同赋予这两类现象意义的那些**前定的规则和惯例**（亦即先天实践根据——笔者注）结合起来……”尤林指出，马氏之所以坚持无须认真看待土著人或原住民特有的世界观，是因为马氏认为，土著人或原住民“服从的是他们的本能和冲动”，他们对自己制定的前定的行动规则和行为惯例并没有理性的理解，他们只是靠潜意识的本能遵循这些支配他们行为的前定规则和惯例，于是“揭示这种受规则支配而又无意识的世界观”的任务便落到了

44 萨林斯《文化与实践理性》，赵丙祥译，第 103 页，上海人民出版社 2002 年。

作为“理智存在者”的民族志作者的身上。[45]

尤林对马氏的最后一项指责当然是错误的，因为马林诺夫斯基早已十分清楚地表述过他的观点，马氏认为，土著人或原住民的神话叙事是出于实用目的（以客观经验效果所形成的主观表象作为决定根据的行为意向）的理性行为，尽管他们自己并不完全理解自己的行为，但他们的行为也绝非本能性和非理性的。因此，不是马林诺夫斯基“完全忽视土著的‘世界观’”，而是马氏的研究立场和方法没能让他自己的研究回溯到土著人或原住民神话演述的“前定规则和惯例”。

于是，问题就变成：为了理解土著人或原住民的前定（即先天）的行为惯例和行动规则，马林诺夫斯基回到土著人或原住民日常语言的功能用法、回到言语行为的生活情境的做法为什么没能达成预期的目标？亦即，当马林诺夫斯基基于反思立场而试图还原到土著人或原住民神话演述的实践用法和实践命名的自然观点和日常态度之下以后，为什么没能继续按照他本人的主观设想穿越经验-实证的认识论理论路径进一步还原到神话实践者主观先天性的绝对必然性和严格普遍性的神话实践用法的先天根据本身？面对这样的诘问，我们不得不进一步细致地思考“马林诺夫斯基问题”的问题究竟出在哪里？

这就是说，尽管言语的意义就在言语被使用的情境化行为本身当中，生活的意义就在生活“被生活”的事件性实践本身当中，然而，对于言语和生活自身的意义，作为“当事人”的言语者和生活者却没有也不需要自觉的课题意识（但也不是仅仅“服从本能和冲动”），作为“庸常的有限理性存在者”（康德语），言语者和生活者始终在模糊“命名”的基础上，大致准确而有效地实践着并不断地再生产出这些意义，因为言语者和生活者本人只是主观地、直观地即非课题地铺展他们的言语实践和生活实践，[46]而无需对言语和生活的实践用法本身的先天意义做反身性的思考。正是以此，强调没有私人语言且语言的意义尽在其“用法”当中的维特根斯坦才特别关注内在于语言游戏的使用规则，尽管他悬置（不是否认）了对游戏规则先天性的提问，但语言作为内在于言语的游戏规则（索绪尔及维特根斯坦语）仍然是不得不被考虑的根本问题。

这样，“马林诺夫斯基问题”实际上就告诉我们，以经验的感性态度直观特定语境下神话演述的言语行为即直观神话命名下日常、自然的实践用法，并不就是已经还原到了神话在生活语境中的实践用法的先天根据本身，尽管可以经验地直观到并据此认识土著人或原住民在生活化语境中神话演述的功能性效果。由于马林诺夫斯基功能论神话学的先验论、现象学还原的不彻底即他残留的学术理性的理论运用下经验直观和知性思维的认识论视野，所以在马林诺夫斯基那里，尤林所云土著人或原住民的日常言语实践行为中前定即先天的行为惯例或行动规则，即其经验性、文化性用法——主观相对性的“**实践准则**”，与超越实践准则的实践用法——主观间客观性的绝对性“**实践法则**”（康德语），没有得到区别并加以追问。于是，马林诺夫斯基的功能论神话学的认识论结论尽管可以走出西太平洋群岛，超越其地域性、时代性、文化性局限，但却无法超越其日常经验性而真正还原到土著人或原住民乃至所有有限的理性存在者主观间（客观性）的先天性存在即实践性意义本身。

萨林斯和尤林批评马林诺夫斯基把西方经济人的工具（功利）理性的认识框架套用到土著人或原住民身上，此理固然，然而更重要的是：马林诺夫斯基之所以坚持这样做，完全是因为功能论的核心概念——以可直观到的为自然需求和对文化效果的需求所刺激起来的感性接受性为实践根据[47]而不是以仅仅可被思想或认识到的纯粹出于理性的自发性为实践根据的——“功能”本身总是携带有感性经验的特殊质料内容而无法成为先天理性的普遍形式范畴。

套用康德的说法，我们只有在日常性、文化性的含经验质料的实践用法准则中思想并认识到其中纯粹先天的实践形式，我们才能真正通达经验直观所无法直接抵至的理性存在者的主观间客观性存在的先天性法则本身，[48]进而开辟跨越文化亦即超越日常生活的实践认识的先天视野。跨越文化及超越日常生活的视野绝非经验-实证的语境比较的理论认识所能奏

---

45 尤林《理解文化：从人类学和社会理论视角》，何国强译，第 44～47 页，北京大学出版社 2005 年。

46 对于胡塞尔来说，“生活世界”是非课（专）题的、奠基性的、直观的和主观相对的主体间意向性的意义视域。参见倪梁康《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》，第 132 页，三联书店 1994 年。

47 马林诺夫斯基《文化论》，费孝通译，第 90 页，中国民间文艺出版社 1987 年。

48 “给作为感性自然的感觉世界谋得知性世界的形式，即超越感性自然的形式。”康德《实践理性批判》，韩水法译，第 45 页，商务印书馆 1999 年。

效，恰恰相反，跨文化及超越日常生活的研究特别需要对纯粹形式的实践认识的先验论、超越论立场。在《荷马诸问题》第四章中，纳吉正为我们提供了一条通向言语行为的先天实践用法的纯粹形式分析的学理路径，尽管他本人并不曾朝着这个方向再做进一步的深入讨论，毕竟，这不是纳吉主观上要处理的问题。

尽管马林诺夫斯基的功能论神话学研究从神话叙事文本客体的题材内容即材料对象还原到了神话叙事行为主体的体裁形式即功能用法，但是马林诺夫斯基并没有彻底还原到神话叙事行为主体纯粹主观先天的实践意向而停留于对其实践效果的经验把握。马林诺夫斯基之所以如此，乃是因为马林诺夫斯基仍然从学术理性的理论运用的认识论立场出发，站在神话叙事行为主体之外，视神话叙事行为及其叙事主体为感性直观的经验认识的客体对象，这也就意味着，将几乎已接近被主体（“本体”）化的神话叙事主体连同其叙事行为重新“现象”化了。于是，在马林诺夫斯基眼中，神话叙事主体及其叙事行为仅仅呈现为具有“经验性品格”的理论认识对象，而这样一来，神话叙事的实践效果所形成的作为神话叙事主体的行为意向（功能目的）之决定根据的质料（意义）表象（即“感性接受性”的经验性意义）就在直观的基础上得到了充分的描述。

而与此同时，神话叙事主体行为意向的“理智性品格”的“理性自发性”以及行为意向所内涵的主观先天的“**前定的规则和惯例**”之完全被忽略也就在情理当中了。在马林诺夫斯基的感性经验的直观认识和理性-知性的实证认识中得到呈现的只是土著人或原住民之于神话叙事的主观相对的日常性、文化性、语境性、经验性的实践用法，尽管马林诺夫斯基的田野研究能够给出关于神话实践用法的“理论认识”的比较（而非严格）的普遍性结论，但却于土著人或原住民的实践用法之绝对必然性的“实践认识”擦肩而过。于是，在马林诺夫斯基的笔下，人只能是服从于由各种实践的客观性、经验性功能效果所形成的主观性质料需求的感性和有限理性存在者，即使该质料性意义需求或亦全部来自于人的理性实践，但只要该实践意向的决定根据被置于实践客体的刺激性以及实践主体的接受性之中，由于一切来自经验性实践效果的质料性实践原则本身皆为同一种类，即从属于各种现实性感受的普遍原则，[49]那么马林诺夫斯基眼中的土著人或原住民皆为仅具有特殊现实性的“经验性品格”而不具备普遍必然性的“理智性品格”的同一种类的感性和有限理性存在者（尤林等人错误地认为是完全的本能存在者即完全的感性存在者）也就理所当然了。[50]

五　有标记的言语行为和无标记的言语行为

在引进了奥斯汀“以言行事”的命题和塞尔“言语行为”即马林诺夫斯基所云之“活的实体”概念之后，现在，我们可以讨论纳吉针对“马林诺夫斯基问题”所提出的先天形式化而非经验质料性的解决方案了。

对于纳吉来说，“什么是神话”的问题也是无需考虑的，纳吉与他的西方学术前辈一样，始终把这个问题交付给西方语言日常实践的语用历史去处理，在《荷马诸问题》第四章中，纳吉每每引用神话故事，却从来没有讨论过这些故事为什么可以被指认为是“神话”。纳吉要做的事情只是，消解我们的神话研究的进化论经典立场，不是仅仅视神话为文本性的故事和语言，而是视其为语境化的言语行为，进而为讨论言语在特定语境中的实践用法校正观察角度。纳吉说：“我要论述的是，神话本身，在专设的情境之中，一俟由荷马人物说出，它就理当成为一种**言语行为**。”（第 163 页）

纳吉把“荷马史诗中的人物讲述出来的种种神话”（第 162 页）视为言语行为——“在

---

[49] “一切质料的实践原则本身皆为同一种类，并且从属于自爱或个人幸福的普遍原则。”“一切质料的原则，既然将意愿的决定根据置于从任何一个对象的现实性那里感受到的快乐与不快之中，便在它们一并属于自爱原则或个人幸福的范围之内，皆为同一种类。”康德《实践理性批评》，韩水法译，第 20—21 页，商务印书馆 1999 年。

[50] 阿利森注意到康德将人的实践理性行为分为：属于现象界的即同时具有感性接受性和理性自发性的“经验性品格”的一般实践理性行为，和属于本体界的仅仅具有理性自发性的“智性品格”的纯粹实践理性行为。阿利森认为，对于作为现象的实践行为和作为本体法象的实践行为的认识是基于不同立场对寓于同一行为当中的两种不同行为性质的两种不同认识，前者是理论认识，后者是实践认识，对于前者我们能够经验地直观并知性地规定，但对于后者我们只能先天地思想（设想）。参见阿利森《康德的自由理论》，陈虎平译，第 30 页以下，辽宁教育出版社 2001 年。

荷马句法中用于指代言语行为的词（正）是 muthos”（第 163 页）——而把两部鸿篇巨制的《伊利亚特》和《奥德赛》视为神话的演述语境，我们看到，“荷马叙事是怎样重现了言语行为的语境，纵使其形式是风格化了的”（第 162 页），于是在纳吉笔下的《荷马诸问题》第四章中，muthos 就与 epos（即 epic“史诗”的希腊语前身）[51]形成了一种对立关系。[52]

与此同时，纳吉还引进了布拉格语言学派提出的另一组命题：“有标记的”（marked）-“无标记的”（unmarked）。[53]纳吉以此“有标记的”和“无标记的”的命题对应荷马史诗中的 muthos 和 epos，这样，我们就得到了如下的一份对立关系表，这份对立关系表中的对立项可以取代“文本”和“语境”的对立项。我在上文已经指出，从生活的实践认识而不是理论认识的立场看，文本和语境甚至语言和言语的对立关系不是一个有意义的问题（当然从理论认识的角度看，文本和语境的区分甚至语言和言语的区分仍然是有意义的），有意义的问题毋宁是：语境化文本或言语的实践用法与其先天法则的关系。而纳吉将文本和语境同时“言语行为化”的做法的实践认识的意义正在于此，尽管纳吉在这个问题上的立场始终是游移和模糊的。

muthos	epos
1 有标记的演述	1 无标记的话语或表述
2 特殊、权威的言语行为演述	2 普通、日常的言语行为
3 表示权威，用相当长的一段时间来演述，通常是公开的，注重每一个细节，注重经由述说者来实现的演述 [54]	3 在理念上是短小的，伴随一种动作行为，注重于讯息，经由听众而被感知

根据对“荷马句法”的研究，muthos 和 epos 的意思都是言语或言语行为，但是，尽管 muthos 有时也可以被用来指称 epos，但 epos 却从来没有被用来指称 muthos。这就是说，在 muthos 和 epos 之间，存在着一种“标记充盈”的 muthos 和“标记缺省”的 epos 的不可逆关系（第 163—165 页）。纳吉直观到并且加以描述的这一经验现象非常重要！纳吉认为，这样一来，我们就可以视“标记缺省”的 epos 为被从自身挑选出来加以标记的 muthos 的周围语境，从而，“一种特殊的语境（epos）被保留了下来”（第 165 页）。亦即，普通的、日常的言语行为 epos 成为了特殊的、权威的言语行为 muthos 的“一个更宽泛的情境范围”（第 164 页）。

纳吉的这一结论当然是可以讨论的，正如纳吉自己所言，“有标记的”言语行为 muthos 可以（尽管只是“有时”）被用来指称“无标记的”言语行为 epos，但相反的情况却至今没有被发现。因此，这至少可以经验地认为，“有标记的”言语行为 muthos 较之“无标记的”言语行为 epos 更具有普遍性（尽管只是经验的普遍性）。而换个角度说这也就是，“有标记的”言语行为 muthos 可以作为“无标记的”言语行为 epos 的指称（或评判）标准，即 muthos 可以指认 epos“是”或“不是”muthos，而 epos 却没有能力指认 muthos“是”或“不是”epos。故而“有标记的”言语行为 muthos 实际上构成了“无标记的”言语行为 epos 的理解“语境”，而不是相反（至少在逻辑上我们可以这样认为）。但我们暂且把这个问题放下，我现在的问题是：纳吉在荷马史诗中区分出“有标记的”言语行为 muthos 和“无标记的”言语行为 epos 与我在上文中所分析的“马林诺夫斯基问题”有什么相关呢？我的初步回答是：

---

[51] “epos（词、话语）语义的专用化，与后来 muthos 语义的专用化，间接地映射为现代借词史诗（epic）与神话（myth）。”第 175 页。

[52] “我们不妨比较一下亚里士多德的用法，他在 epic 的意义上使用 epe，在 myth 作为‘情节’（plot）的意义上使用 muthos。”第 175 页。

[53] “有标记的（marked）和无标记的（unmarked）：指的是语言学中的标记性（markedness）分析原则，即一对视作对立的语言特征被赋予‘正’（有标记）和‘负’（无标记）或中性的值。从最一般的涵义理解，这种区别是指某一语言特征的存在或不存在。例如，英语大多数名词有一形式特征标记复数；复数因此是‘有标记的’，单数则是‘无标记的’。最早使用这一术语的有布拉格学派音系学：一个音如具有某一区别性特征（例如带声）就是有标记的，如缺乏这一特征就是无标记的（这个无标记是在对立中和对立时使用的一项）。详见克里斯忒尔：《现代语言学词典》。”第 336 页。

[54] R. P. Martin 关于 muthos 之“荷马含义的指导性定义”的原文为：“一种言语行为，表示权威，用相当长的一段时间来演述，通常是公开的，注重每一个细节。”第 164 页。

纳吉悬置文本内容的纯粹形式化做法正可用来修正马林诺夫斯基功能论神话学之于神话演述的实践用法的理论认识，从而为通达神话演述的实践用法之先天法则提供一种实践认识的可能性。

在马林诺夫斯基那里，文本 text 和语境 context 的分立，是功能论神话学的理论基础，而到了纳吉这里，文本和语境的对立被转换了，代之以“有标记的言语行为”和“无标记的言语行为”的对立，文本不再是单纯的语言，语境也不再是语言单纯的社会、历史文化背景（就语境只是社会、历史文化背景而言仍然具有文本的性质，context 的原义正是“上下文”，而无论何种文本作为感性直观的经验对象都需要理论的认识而不是实践的认识对待），文本和语境在纳吉手中同时被言语行为化之后，不仅文本被视为一种言语行为，语境同样被视为一种言语行为，[55]亦即：一种言语行为以另一种言语行为为语境，或一种言语行为为另一种言语行为提供了实践的语境；或：两种言语行为之间的实践关系就被凸显出来。

这样，纳吉首先回答了（当然没完全解决）来自人类学对古典学、语文学的批评，在人类学家看来，古典文献中“神话的语境在移译过程中原本就已经流失了”（第 159 页），因此，人类学家对于“从原初时空语境中分离出来的书面文本是否能够作出民族志理解的可能性”（第 159 页）一直表示怀疑。但纳吉坚信：“正如它们是在语境中被施以演述的”，“由荷马史诗中的人物讲述出来的种种神话，确实又是语境化了的”（第 162 页）。而荷马史诗中“种种神话”的语境就是整部荷马史诗本身，正如有学者指出的：“史诗不仅是一种体裁，也是一种生活方式。”[56]现在，生活方式（形式）、生活语境、生活世界已经是学术研究的铁锨触及到的生活基底，就像让铁锨卷刃的岩石和墙壁一样。[57]

纳吉的做法是把传世的书面文本言语行为化，在这种“以言行事”（奥斯汀）的“言语行为”（塞尔）中再区分出可标记的、被演（引）述的权威性言语行为和无标记的、被感知的普通言语行为，并从无标记的、被感知的普通言语行为与有标记的、被演（引）述的权威性言语行为之间的关系语境中观察（有标记的）神话是如何被（无标记的）史诗所使用的。这样一来，纳吉就通过把曾经被认为是非语境的荷马诗歌还原为言语行为从而使书面文本生活化且语境化了。这就是说，如果荷马诗歌等书面文本不再被视为僵死的文献，而被视为生活中活生生的言语行为，那么阅读者也就进入了一种并未消失且仍然活着的生活形式（方式）或生活情境、生活世界即“活的实体”（马林诺夫斯基语）。而纳吉之所以能够做到这一点，只是缘于他将脱离生活的学术语言（myth、epic）同时还原为曾经就在生活中的日常语言（muthos、epos），从而消解了二者之间的界限，即成功地克服了马林诺夫斯基忽而使用学术语言“神话”（指称神话文本）忽而使用日常语言“神话”（指称神话的语境化实践）的两难（实际上马林诺夫斯基没有做出这样的区分）。

我在上文已经指出，对于神话研究的实践认识来说，在日常语言中，没有语言，只有语言的使用，或者说，只有言语或言语行为。同样，在日常生活中，没有文本，只有文本的使用，甚至没有语境，只有生活形式，或者，只有生活本身。以上所说的“只有”和“没有”都只是一种价值判断而不是事实判断，因此也可以一种转换的方式加以表达：只有对于神话研究的理论认识来说，区分文本和语境以及语言和言语才是一个有意义的问题，而这样的区分对于神话研究的实践认识来说可能甚至是一种遮蔽，正如马林诺夫斯基为我们提供的教训所表明的那样。对于神话研究的实践认识来说，更有意义的问题或许只是：神话演述的不同实践用法（言语行为）之间的实践关系所体现出来的先天性、法则性的实践本质。

就此而言，纳吉将神话和史诗同时言语行为化而与此同时又区分出不同的言语行为的学术价值，就不仅仅在于将荷马史诗本身重新恢复为理解荷马史诗中的神话所必需的具体的生活语境或实践情境，而在于为我们提供了一种将不同的言语行为把握为语言的不同实践用法的新角度。要之，在纳吉的笔下，无论荷马史诗，还是荷马史诗中的神话，都不过是作为言语行为的不同实践用法而出现的，而不同的言语行为的实践用法（维特根斯坦所谓不同的“生活形式”）之间的“指称”与“被指称”关系正可以引导我们克服马林诺夫斯基式的对于特

---

[55] “语言的言语化”不仅是从言语的视角研究语言的结果，同时也是通过语言研究言语的过程，正如塞尔所言：“研究言语行为的合适方法就是研究语言（Adequate study of speech acts is a study of langue）。”塞尔《言语行为：语言哲学论》，第 17 页，外语教学与研究出版社 2001 年。

[56] 列文《〈故事的歌手〉序》，见洛德《故事的歌手》，尹虎彬译，第 35 页，中华书局 2004 年。

[57] 吕微《中国民间文学的西西弗斯——刘锡诚<20 世纪中国民间文学学术史>读后》，缩写版《民间文学的西西弗斯——<20 世纪中国民间文学学术史>读后》，载《中国社会科学院院报》2008 年 7 月 31 日。

定的神话实践用法及其生活语境给予经验性直观和理论性认识的局限，从而通达（即还原到）存在（即被遮蔽）于不同的神话实践用法之间基于先天实践法则的人的主观自由选择——正如纳吉于无意间说过的一句话：**“在仪式的语境中‘标记的’言语**（muthos）**是作为一种法则而出现的**”（第 176 页）——从而为将神话理解为人的非日常的、跨文化的即具有严格普遍性和绝对必然性的主观而先天的自由生活法则提供一种实践认识的方法论。

六　有内容的功能与纯形式的标记

一种言语行为（神话、史诗）是有标记的、特殊的，还是无标记的、普通的，并非凝固不变。在后荷马时期，比如在公元前 5 世纪古希腊诗人品达的诗歌句法中就出现了一个开始与 muthos 形成对立关系（在荷马句法中不曾出现此对立关系，第 169 页）的新的语词，“在这样的语境中，muthos 却按照其自身的轨辙成为‘普通的’了”（第 167 页）。这个新的、与 muthos 对立的词语就是 alethes（真实的）或 aletheia（事实）。在 muthos 与 alethes（aletheia）的对立语境中，我们得到了一份新的对立关系表：

alethes（aletheia）	muthos
1 特殊的	1 普通的
2 有标记的	2 无标记的
3 真实的言语	3 不足为信、不被相信的言语（第 167 页）

需要注意的是，在品达诗歌句法中出现的 alethes（真实的）或 aletheia（事实）这个词语并不具有“客观事实”或“客观验证的真实性”等经验性直观的意义。alethes 的词根 leth-的意思是“忘记”，leth-加上否定性前缀 a-“表示明白无误的否定，由此也含蓄地表示了对 mne-（记得）的一种肯定”（第 167 页）（而 muthos 的词根 mu-或许正与 mne-相关联？），“荷马诗歌中的 muthos 一词，与依凭记忆的叙述相关联，他将之描述为回忆的修辞行为。这种回忆的言语行为是一种 mne-（记得）的行为，明确地限定为一种 muthos”（第 167 页）。

这就是说，在荷马和品达的时代，无论 muthos 还是 alethes（aletheia），都表示了一种真实性的“记忆”或真实性的“回忆”，所谓“真实”意味着“记得”某件事情，而这就是所谓“事实”。而“任何这类（记忆或回忆等——笔者注）言语行为的失灵则是以 leth-（忘记）这一行为来标记的”，“从概念本身看，alethes（真实的）或 aletheia（事实），表达的是言语行为中要避免这种失灵的诉求”（第 168 页），从而“拥有了 muthos 的全部语力”——宗教或法律的正式（第 168 页）的“言语行为力量”即“语力”（illocutionary force）[58]。

当然，alethes（真实的）或 aletheia（事实）作为 muthos 的对立项并被“打上了明确区分于 muthos 的标记”（第 169 页）是在品达的诗歌句法中才出现的，muthos“作为（有标记的）言语行为的意义从此被边缘化了”（第 169 页），muthos 的“‘述说’成了‘未标记项’”（第 170 页），尽管“这种边缘化的痕迹甚至可以上溯到更早的阶段（比如赫西俄德《神谱》）”（第 169 页）。

从“有标记的言语行为”与“无标记的言语行为”之间相互转换的趋势看，“有标记的言语行为”之所以能够在社会中发挥类似法律正式性或宗教正式性的“语力”作用——亦即马林诺夫斯基所说的特许证书（charter）功能——首先并不在于“有标记的言语行为”能够对社会直接产生什么马氏所言之“实体性”（reality）或索绪尔所言之“实质性”（substance）[59]的文化作用，而在于不同的言语行为之间，哪种言语行为被自由地选择为“有标记的”。

在不同的时代，不同的地域，不同的文化，不同的族群当中，“有标记的言语行为”不

[58] 记忆与神话的关系，参见韦尔南《希腊人神话和思想——历史心理分析研究》之“记忆的神话特征”，黄艳红译，第 110 页以下，中国人民大学出版社 2007 年。

[59] 索绪尔否认外在世界的存在“实质性”地决定了符号的意义，在索绪尔看来，符号系统是一内在的世界，符号的意义是在符号系统内部自我规定和相互规定地生成的，符号的意义与外在世界的存在没有“实质性”的决定论关系，因此符号世界是一个纯粹形式的封闭世界。

仅会在时间中也会在空间中被不断地选择（正是以此我们可以经验地直观到这些选择）。正如古代希腊，muthos 并没有永远占居着“有标记的言语行为”的“泛希腊”的中心、权威位置，在 muthos 之前和之后，epos 和 alethes（或 aletheia）也都曾经占居过被标记的神圣位置。于是，当 muthos 不再占居“有标记的言语行为”的位置之后，作为日常、普通言语行为，muthos 的所指内容（诸神和英雄的故事）也就不再能够对社会发挥“有标记的言语行为”的“语力”——文化作用，亦即马林诺夫斯基和索绪尔所谓“实体性”、“实质性”的社会、文化功能。有鉴于此，比较神话学者如若以古代希腊 muthos 的所指内容为经验样板，到非西方的异文化中去寻找同样内容的“有标记的言语行为”，不啻缘木求鱼。正如我们依据 muthos 的所指在中国文化中所发现的“中国神话”只能是汪晖所指出的中国文化中的西方“经验相似物”，[60]而不是中国文化自身的“有标记的言语行为”。

要之，唯当我们悬置我们自己作为理论认识者的理论认识视野中基于特定共同体之于“什么是神话”而形成的任何先天理念及经验表象的中介，直接面对即直观任一共同体中由各异的言语行为（语言游戏、生活形式）-实践用法所相互联结而成的直接实践的生活整体即生活世界本身，该共同体直接实践的生活世界的关系整体中“有标记的言语行为”（实践用法）才能够通过与“无标记的言语行为”（同样是实践用法）的对立向作为实践认识者的我们显现其自身。“有标记的言语行为”和“无标记的言语行为”结成了一种不同言语行为的不同实践用法（功能）之间互相制约的纯粹形式化的非功能关系，这种纯粹形式化的非功能关系不同于马林诺夫斯基所言“文化实体”与其社会实践之间的“实体性”或索绪尔所言之“实质性”的功能性-经验性的自然关系，而是一种在不同言语行为-实践用法之间根据一定的先天原理进行选择的非功能性的自由关系。

具体地说，如果马林诺夫斯基所谓的神话功能还与具体（如宗教的、法律的、政治的、道德的……生活领域，以及规范的、认知的、情感的……生活目的）的生活内容以及实质（实体）性、经验性的社会、文化效果（功能）难脱干系，那么纳吉为我们描述的“有标记的”和“无标记的”言语行为之间的关系则是一种纯粹形式化的不同言语行为的实践用法之间非功能（非功利）性的自由关系。进入这种不同的言语行为-实践用法之间的纯粹形式化的非功能关系，我们就能够摆脱任何感性的经验直观以及理性的理论运用的认识论局限，站在实践认识的立场还原到理性存在者主观间先天性的实践法则这件事情本身，从而抵达人自身自由地选择、创造的本原且本真的生存意义[61]。

七　记忆的真实性与验证的真实性

上文已经指出，在日常生活中，人们会在不同的言语行为即不同的实践用法之间自由地选择其中之一作为有标记的即法则性的生活形式，而其他的实践用法的言语行为则边缘化为无标记即“标记（法则）缺省”的生活形式。若问：人们何以选择这种言语行为而不是选

[60] 汪晖《韦伯与中国的现代性问题》，载《汪晖自选集》，第 31 页以下，广西师范大学出版社 1997 年。吕微《从翻译看学术研究中的主体间关系》，载《民间文化论坛》2006 年第 4 期。

[61] 康德区分了一般实践理性与纯粹实践理性，一般实践理性以感性经验为理性实践的主观意志的决定根据，纯粹实践理性则绝不以任何感性经验而仅以纯粹理性的先天意向为理性实践的主观意志的决定根据。为此，康德区分了不同实践理性的主观意志决定根据的诸多“原理 Grundsatze”（第 190 页），主要是：“准则 Maximen”(第 192 页)和“法则 Gesetz”（第 182 页），此外，概念意思接近的术语还有：原则 Prinzipien（第 190 页）、规则 Regel（第 183 页）、规矩 Vorschrift（第 183 页）等。参见康德《实践理性批判》，韩水法译，商务印书馆 1999 年。康德以“准则”为一般实践理性主观意志决定根据的原理，如果实践理性的主观意志的决定根据合于理性实践的后天质料（对象、客体）的经验效果，那么该原理就是一般实践理性的含后天质料经验表象的主观准则；如果实践理性的主观意志的决定根据出于理性实践的主观意志的自由形式并自行给出先天质料而不计先天质料的经验效果如何，那么该原理就是纯粹实践理性的仅含先天质料且拥有可普遍化形式的必然性客观法则。这就是说，尽管实践理性总是人的主观意志，但因其不同的意志决定根据原理，或以合于一般理性实践的对象客体的后天效果或后天证据所形成的质料表象为其主观意志的决定根据而制定准则，或以出于纯粹实践自身的自由实践（自律）形式的先天意向为主观意志的决定根据而给出主观间先天性的质料而制定法则（准则和法则都是规则，但准则含经验质料表象不可普遍化而法则仅含先天质料表象可以普遍化），则实践理性可进一步区分为：一般实践理性的主观、后天行为和纯粹实践理性的主观间（客观）及先天性的行为。以此，康德曰：“意志应当是客体的原因：这样，客体的因果性将其决定根据单单放置在纯粹的理性能力之中，这种能力因而就能够叫做纯粹实践理性。”康德《实践理性批判》，韩水法译，第 47 页，商务印书馆 1999 年。

择那种言语行为作为有标记的、法则性的生活形式？纳吉在《荷马诸问题》第四章中曾一度像马林诺夫斯基那样企图给出一个社会学的实体性、实质性的经验性解释。

在纳吉看来，比如在荷马诗歌句法中，与有标记的言语行为 muthos 和无标记的言语行为 epos 相对应的历史经验的事实是：泛希腊的史诗版本和地方性的史诗异文。有标记的泛希腊版本 muthos 是从众多无标记的地方性异文 epos 中被遴选出来的，“这样的变异来自一连串的分化过程，即从种种未标记的变体及其多重性中分离出单一的且标记为泛希腊的版本，前者被理解为地方性的异文，或至少具有更多地方性的异文”（第 170 页）。

这是一种不断选择的双向运动的文化过程，当众多无标记的话语中产生了新的标记性话语时，旧的标记性话语就重新“被缺省到了一种未标记的范畴之中”（第 171 页）。就像在 muthos 之前，epos 也可能曾经作为有标记的言语行为，而在 muthos 之后，alethes（或 aletheia）又成为了新的标记性言语行为，而 epos 和 muthos 都先后重新沦落到标记缺省的地步。在 muthos 之后，“muthoi（神话，muthos 的复数形式）代表一种无分化的外壳，包裹着地方性神话，来自各地的各种异文可能会发生潜在的相互颉颃。而 aletheia（事实）则代表一种分化了的内核，其中心是排外性的泛希腊神话，往往倾向于避免地方性异文之间的冲抵”（第 171 页）。

纳吉在此暗示，有标记的和无标记的言语行为及其实践用法，是与中心和边缘（地方）的社会或文化权力关系相对应的，正是以此，有标记的言语行为及其实践用法才具有了处于权力中心的特殊性、权威性等标记效果或法则效应。从某一地方率先发展出某种言语行为和实践用法并上升为中心地区的标记性言语行为和权威性即法则性的实践用法，纳吉的这种社会学解释不仅在逻辑上可以成立，在经验上也可以得到实质的证明（比如科学理性的言语行为就首先在古希腊发展起来然后扩散到全世界俨然成为标记性、法则性、霸权性的言语行为）。

但问题在于，这可能是一种无限后退的循环论证，我们最终无法知晓：究竟是作为言语行为的实践效果而产生的权力中心决定了某种言语行为的实践用法被标记即被法则化？抑或某种言语行为的实践用法之被标记且被法则化的实践效果才使得权力发生了位置转移？也许正是因为虑及于此，纳吉才没有在这种社会学的思路上继续往前走，至少在《荷马诸问题》第四章中，纳吉对此只是浅尝辄止，纳吉更关心不同时代发展出的不同类型的标记性言语行为及其实践用法，以及不同类型即不同标记性言语行为-实践用法之间的细微差别，借用维特根斯坦的话说就是：不同的言语行为即不同的语言用法就是“家族相似”但绝不相同的“语言游戏”或“生活形式”。比如，无论 epos、muthos、alethes（aletheia），都含有“真实”的语义或词义，但这种相似不只是在普通语义学的认识论视野中的内容相似，重要的是，我们现在更应该从语用学的实践认识的句法、用法角度看，不同的言语行为之间在**实践形式**上是否存在相同之处和相异之处。

让我们来看 muthos 和 alethes（aletheia）之间的对立。在品达诗歌句法中出现的 alethes（真实的）或 aletheia（事实）这个词并不具有“客观事实”或“客观验证的真实性”等现代意义，而仅具有“记忆”的真实性或“回忆”的真实性的意义。纳吉写道：“在我看来，将形容词 alethes（真实的）解释为‘能证实的’尚不足以立论”（第 172 页），“在词源学意义上，该词排除了‘超出某人的意识范畴’的观念……负载着‘为了真实的’而看待某事的观念”（第 172 页）。这就是说，alethes 的意思是：具有不超出人的意识（如回忆、记忆）的范围而到意识范围之外去寻求明证的真实性。就此而言，alethes（aletheia）与 muthos 就不只是在普通语义学上是同义的，上文已经说过，与 mne-（记得）有语源关系的 muthos“不仅意味着‘记得’，而且还意味着某种‘依凭记忆的叙述’”（第 172 页）。

就 muthos 是“依凭记忆的叙述”而言，在 muthos 与 alethes（aletheia）的对立关系中，二者都涵有“在意识之内寻求真实性”的实践的用法意义。但是，尽管 alethes（真实的）或 aletheia（事实）还没有获得后起的现代的实践用法意义：在意识范围之外求得证据的真实性。但作为标记项的 alethes（或 aletheia）在与 muthos 的对立语境中却使得后者“成为未标记项，（而使）其含义变得边缘化了”，甚至“意味着如同我们今天所使用的‘神话’（myth）一词及其通常意义上的理解，而且在指涉上与‘事实’（truth）相对立”（第 171 页）。纳吉举例说：“在品达的诗歌句法中，muthos 实际上可以在‘神话’这个词汇的现代（指“想象”、“虚构”等实践用法——笔者注）的意义上进行对译”（第 171 页）。

但是，在赫西俄德《神谱》中，我们却看到了另一种对立关系，即：alethea（真实的

事）[62]和 pseudea（假象）的对立。试比较一下以“意识无流失”意义上的 aletheia（事实）与“意识流失”意义上的 lethe（遗忘、忘记）（第 173 页）的“神话主义”的对立，就可以了然，这种后起的 alethea（真实的事）和 pseudea（假象）的对立意味着一种“新的理性主义的对立”，代表了一种“更为理性（即“凭借验证”——笔者注）的思维方式”（第 173 页）即实践用法的前奏。

因为，正如我们所看到的，造成前一种对立“真实——不真实”的原因是：“记得”和“不记得”的言语实践。“记得”意味着真实，而“不记得”则意味着不真实——也就是说，导致“不真实”的原因是“不记得”或记忆的实践用法的“失灵”（第 168 页）——在这种对立中，不仅真实性要依凭可靠的内在记忆的言语实践，就是因记忆的失灵所导致的不真实也要依靠内在的回忆来恢复其实践用法的有效性。

而造成后一种对立“真实——不真实”的原因则是：真实的事相（真相）和假象。在这种对立中，真实性已依稀开始了凭借可靠的外在证据的言语行为-实践用法的蛛丝马迹，因为假象不再能依靠内在的回忆而只有依靠外在明证的言语实践才能得到纠正。[63]这就好比维特根斯坦所说的，当你发现列车时刻表的“标记”有误，那么你反复查阅同一张时刻表甚至换一张时刻表都是没有用的，现在你需要凭借时刻表之外的查询（实践）手段了。于是，真实性权威所赖以建立的可靠性基地（尺度和标准）亦即游戏的实践规则发生了位移。[64]

但是，纳吉写道，由于上述“两种对立相互重合而且在事实上彼此共存”，所以，后荷马时代仍然是一个以不同的对立关系所代表的不同的言语行为-实践用法共生共存的时代，这个时代和以后建立在新的、单一的对立关系（也许这种单一性从来不曾有过）之上的“标记性”言语行为-实践用法之间之所以能够自由地过渡，只是因为在这两者的背后存在着一种能够让存在者据以自由选择的纯粹形式化的主观间先天性的法则基础。

八　真理（真实）性信仰（信任设定）的神话实践

在《荷马诸问题》第四章中，纳吉一度想给出某种言语行为的实践用法之所以能够被标记的社会动力学答案，但此想法刚一冒头，马上又被纳吉打消了，纳吉很快回到不同功能性言语行为-实践用法之间纯形式关系的思考方向。要之，纳吉仍然希望在人的不同类型（借用民间文学的术语就是不同“体裁”）即不同功能的言语行为-实践用法之间的纯形式关系的方向上解决标记性言语行为的自由选择问题。这就是说，纳吉暂时悬置了标记性言语行为的选择是否受制于种种社会的、文化的客观权力结构的提问方向；纳吉更关心的是：在发挥不同功能的不同类型（体裁）的言语行为的实践用法亦即人们不同的生活方式、生活形式之间，人的主观选择的自由基底何在？

于是问题就以如下方式被提出来：人出于什么目的、欲求或意向要在不同类型、不同体裁即不同实践用法的言语行为之间进行遴选并标记某种言语行为以赋予其权威性和神圣性从而获得人们法则般的敬重？对于马林诺夫斯基来说，答案很是简单，马林诺夫斯基马上就给出了一个土著人或原住民出于实用目的和经验效果（即满足某种自然和社会文化需要）的答案。但是，对于试图把史诗和神话文本言语行为化即实践用法化并还原为人的纯粹主观间先天性的形式化意向性存在的纳吉（尽管他并没有明确的意识）来说，事情就不那么简单，于是，纳吉在言语行为-实践用法之标记性选择的客观性动因和主观性动因之间徘徊也就可

---

[62] 为了区分 aletheia 和 alethea，巴莫将 aletheia 译为“事实”，将 alethea 译为“真实的事”，但有一处的译法正相反：aletheia（真实的事），alethea（事实），可能是校对时的偶误，见第 173 页。

63 例如公元前 5 世纪希腊历史学家希罗多德的著作《历史》中，希罗多德区分了可通过调查而证实的历史（historiae，现代英语 history 的希腊语前身）与“超出正常调查界限”即无法通过调查而证实的故事（mythos）。Historia 的意思是“调查”，而这个词也就是希罗多德《历史》一书的书名（historiae）。芬利主编《希腊的遗产》，张强等译，第 320—321 页，上海人民出版社 2004 年。在《历史》一书的开头处，希罗多德就用了 historia 一词，该词有“研究”、“探索”之意。参见希罗多德《历史》，王以铸译，上册，iii，商务印书馆 1985 年。

[64] “只要一个幻象还没有被认作是错觉，它就仍然是感知，它就仍然隐含着存在信仰，即相信显现物是真实存在着的。一旦它被证明是幻象，这种存在信仰就变化成为另一种存在信仰，即对显现物的存在的否定：被误认为是被感知之物的东西实际上不存在。所以，幻象本身含有对存在的评判，这使它与其他不设定的行为区分开来；它所含有的这种否定性的存在评判又使它区别于感知，因为感知始终伴随着对其对象的存在的肯定评判。”倪梁康《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》，第 63 页，三联书店 1994 年。

以理解了。

但仍需追问的是，为什么 muthos 最终走向了边缘化并被指代为不可靠的言语，与从神话借用来的这一现代词汇的通俗用法相类似？（第 175 页）

在不同类型、不同体裁的言语行为-实践用法的诸多变项——epos，muthos，alethes（或 aletheia），甚至 logos（其词义或语义均为“词语”或“话语”）——中，我们发现其中都涵有不会变更的常项，[65]也就是说，都呈现出追求“真实（真理）性”的同一实践用法。正是由于这些类型、体裁的言语行为-实践用法都具有“真实（真理）性”宣称的常项本质，于是才能够被人们先后从种种不同类型、体裁的言语行为-实践用法中选拔出来，并最终被赋予了标记性、法则性、神圣性、权威性的先天敬重和并导致了社会实践的经验性力量——“语力”（第 168 页）。但是，最初选择并标记某种言语行为-实践用法的起因却不是出于对该言语行为-实践用法的任何经验性效果的功利性考量，这是因为，在具有真实（真理）性宣称的诸言语行为-实践用法当中，哪种（无论诉诸于记忆的、验证的还是逻辑的）言语行为-实践用法的真实（真理）性宣称更具有绝对性地位并不是一个需要经验性直观佐证的认识论问题，而是一个先天就能够为理性所直接决定的实践**设定**（**信仰**）的自由选择的问题（马林诺夫斯基的神话实践论诉诸于实践的经验效果而非其先天根据[66]则是理性的理论运用的认识结果）。

纳吉认为，在不同言语行为的诸多实践用法当中，都“内嵌着这种绝对主义”（第 174 页）实践追求。也就是说，人们一直在进行一种非经验性的考量：哪种类型、体裁的言语行为的实践用法能够赋予被言说的话语以更绝对的真实（真理）性的**信任**（**信仰**）与敬重。由此，真理宣称的绝对真实性就成为了某种类型、体裁的言语行为-实践用法最终能够上升为有标记的权威话语的主观间先天性（并不顾及其实践功能的经验效果）的法则性指标。这就是说，对于言语行为绝对真实（真理）性的实践用法（句法）的非功能性目的纯粹性追求构成了先于建立社会权威或马林诺夫斯基所谓达成文化宪章的经验性实践效果的主观间先天性的纯粹目的或纯粹意向，正是这种对言语行为的绝对真实（真理）性实践用法的非功能性考量才导致了不同类型、体裁的功能性言语行为-实践用法之间标记性的相互竞争和历史更迭。

在 muthos 一词走向式微之前，为了求取这种绝对主义（的真理、真实性），这个词汇被更新的种种术语所取代，在此过程中该词发生了动摇。神话成为相对的，不被**信任**的（和不真实且不具有真理性的，）正如我们甚至在（今天）对该词（通俗意义）的日常使用中所看到的那样。（第 174 页）

在此，纳吉区分了诉诸主观意识的“记忆的真实性”和诉诸客观经验的“验证的真实性”[67]，但是纳吉也注意到，当人们在“记忆的真实性”和“验证的真实性”的言语行为-实践用法之间所做出的**信任**（**信仰**）选择（**设定**）本身却并未诉诸任何真理宣称的经验性直观证据。正是由于纳吉能够从纯粹主观间先天性的**信仰**（**信任**）**设定**的实践用法的角度思考不同言语行为之间的自由选择，所以他对希腊历史上标记性、权威性和绝对性真理宣称的言语行为-实践用法之间的纯形式嬗变、更迭给出了接近先验论-现象学的直观描述而并未给出任何认识论的理论说明。

随着与 alethes（真实的）或 aletheia（事实）形成的新对立，muthos 的边缘化也接踵而至，这或许与标记的 muthos 与未标记的 epos（词、话语）之间的对立不无关联。

---

[65] 从“变更”的诸“变项”中直观到不“变更”的“常项”，是胡塞尔现象学描述的本质直观的方法。倪梁康《胡塞尔现象学概念通释》，修订版，第 483 页，三联书店 2007 年。

[66] 马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，第 82 页，第 86 页，中国民间文艺出版社 1986 年。

[67] “凭借验证的真实性言语行为”是我根据纳吉的命题“依凭记忆的真实性言语行为”设定的对立命题，不是纳吉自己的表述，但纳吉本人的表述中暗含了“凭借验证的真实性言语行为”的命题。纳吉写道：“在我看来，将形容词 alethes（真实的）解释为‘能证实的’尚不足以立论”，“在词源学意义上，该词（alethes，真实的）排除了‘超出某人的意识范畴’的观念。”（第 172 页）

在分化过程的每一个阶段，我们必须承认有这样的可能性，即对立中的未标记项在早期的对立集合中曾经是标记项，……epos（词、话语）本身曾经是一个标记的词，与其他某些表示“言语”（speech）的未标记的词相对立，因而在荷马句法中，epos（词、话语）只是在与 muthos 形成的对立关系之内起着未标记词的作用。（第 175 页）

在描述不同类型、体裁（功能）的言语行为-实践用法之间纯粹形式化、非功能性交替的同时，纳吉也为我们描述了曾经“标记充盈”和“标记缺省”的词语比如“神话”（muthos、myth）一词的日常实践意义和学术理论意义。纳吉指出，与我们今天在神话（myth）一词的通俗意义上的日常实践用法（如“想象”、“虚构”等词义）不同，人类学家的学术理论（学理）用法不是视神话为想象的、虚构的，即不真实的讲述，而是“将一个特定社会里的神话视同为对那个社会而言（主观信实性）的事实”（174 页）。纳吉写道：“神话的这种学理意义，与荷马句法中折射的 muthos 的早期（日常实践）意义是相匹配的。在这个早期阶段，muthos 可以将依凭记忆的叙述——这一实际（即实践）的言语行为——指涉为来自过去的权威性神话。”（第 174 页）纳吉认为：“在希腊语 muthos 的早期（实践）意义和后期（实践）意义之间出现的差异，恰如现代借词神话（myth）在通俗（实践）意义与学术（理论）意义之间的（反向）区别，二者有着丝丝入扣的匹配性。”（第 174 页）[68]

纳吉所谓人类学对“神话”一词意义的学理性用法主要就是指的马林诺夫斯基以来人类学家在小社会里所发现的功能性用法：神话是社会性生活的实在性先例、实体性宪章和实践性事实。马林诺夫斯基也讨论过“小社会”的土著人或原住民在神话、历史传说和童话等不同类型、不同体裁的言语行为之间进行标记性选择的情况。[69]在马林诺夫斯基笔下，“绝对主义的真实（真理）性”同样是土著人或原住民小社会将某种类型（体裁）的叙事标记为权威性、神圣性话语的主观性准则基础，只是在马林诺夫斯基所参与观察的小社会中，古希腊语 muthos 的后期以及英语 myth 的现代日常实践用法所表示的“想象”、“虚构”等“‘验证的真实性’的缺省”这种词语意义还不曾出现，于是，马林诺夫斯基就用自己所持有的现代性的“凭借验证”的真理观念作为神话叙事对象内容的认识标准，并且根据直观到的神话实践的经验效果，理论地处理并遮蔽了土著人或原住民的“依凭记忆”的真理宣称的神话实践，而没有意识到，现在，我们需要一种不同于理论认识的实践认识的方法原则，即回溯到人的主观间先天性的实践认识的方法和原则，才能够最终认识神话实践的本质，因为神话的本质——正如马林诺夫斯基自己所指出的——不在其文本的内容而在其实践的形式当中，但是又不在马林诺夫斯基所说的神话实践的经验效果当中，而是在神话实践的先天法则当中。

遗憾的是，马林诺夫斯基对神话实践的真理（真实）性用法最终没有能够完全、彻底地“从（局内人的）主观（实践性）方面去理解”[70]，而是从局外人的客观认识论的立场，在分割了神话文本题材内容的同时，还用神话实践体裁形式功能（作用）的实用经验效果（意义）来解释神话实践者的主观意向（目的），从而陷入了双重的感性的经验性直观与理性的实证性认识的解释窠臼。这就是说，当我们说马林诺夫斯基功能主义神话研究的先验论、现象学实践认识转向仍然为神话研究的经验论、实证论的理论认识预留了残存的空间时，除了他继续沿用进化论神话学之基于民众的日常态度和自然观点的直观命名和实践用法而转换生成的理论用法的神话定义，他从神话实践的形式功能的客观经验效果的角度判断神话实践的主观意向准则的做法也阻止了他的神话学转向被后人从纯粹主观间先天性形式还原的现象学、先验论立场进一步阐发神话内在的纯粹理性实践之基质的可能性。

九　演述神话的神话和被神话演述的神话

对于纳吉来说，希腊古典神话作为表达“绝对真实性记忆”的言语行为和实践用法，

[68] 希腊文 muthos 在经拉丁文过渡演变为欧洲各国语言之后，有些保留了希腊语的早期意义，“mythos 原来在意大利文里的定义是‘实物，真事，或真话的语言’”即是。参见维柯《新科学》，朱光潜译，第 178 页，人民文学出版社 1986 年。

[69] 马林诺夫斯基区分了土著人或原住民的“库夸乃布”（kukwanebu，童话）、“利薄窝过”（libwoguo，传说）和“里留”（liliu，神话），马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，第 86 页以下，中国民间文艺出版社 1986 年。

[70] 马克思《关于费尔巴哈的提纲》，见《马克思恩格斯选集》，第 1 卷，第 16 页，人民出版社 1972 年。

因被主观标记而成为客观权威。神话叙事为什么能够被我们认为是一种言语行为甚至有标记的言语行为的实践用法？神话为什么最终又退出了有标记的言语行为的实践用法的行列？纳吉通过引进功能论人类学“神话-仪式”理论试图从总体上回答这些艰难的问题，从纳吉提供的答案中我们可以看出，纳吉在某种言语行为的实践用法之所以被标记的原因方面，或者诉诸于客观经验原因，或者诉诸于主观先天原因，反映了纳吉在这个问题上的含混立场。纳吉的论证逻辑如下：

第一，通过将“言语行为”联结于“神话仪式”，（神话）话语与（仪式）行动（行为）之间的对应、共生关系就被建立起来了，“muthos 既是（神话）话语也是（仪式）行动（行为）”。[71]

第二，神话文本作为一种传统的范式、范例或惯例而被希腊英雄所引用，从而成为“嵌入荷马叙事中的言语行为”，并因“适从于听众”而成为一种“演述”的言语行为。[72]

第三，神话这种特殊的“言语行为”因具备文化宪章之“专用”或“专设”的社会功能而被标记，从而成为“一个特定社会肯定其自身现实的方式”；而日常言语行为因不具备这种“专设”或“专用”的社会规范和文化宪章功能而不被标记。[73]——此条综合了神话之被标记的客观社会、文化原因，是纳吉的经验实在论。

第四，神话之所以能够被标记为专设或专用的规范、宪章，乃是因为神话“并非虚构的故事”，神话“传达了一个特定社会有关真实的价值观”；但是，倘若神话“在革新方式中（其价值观的真实性）遭遇到了严重毁损，那么神话将会失去其被**尊**为惯例（而获得敬重）的说服力（语力）”。[74]——此条分析了神话之被标记的主观意向原因，是纳吉的先验观念论或先天实践论。

从第四条看，纳吉提供了一种关于神话式微即 muthos 如何丧失其标记的先验观念论或先天实践论假说，这一假说源于纳吉对神话演述的主观间先天性的纯粹意向性（目的、意愿）所进行的现象学先验论还原。纳吉由此得出结论：

> muthos 并非仅仅只是通过诗歌呈现出来的言语行为，它也是诗歌自身的言语行为。据此而言，神话正是在神话自身的演述中暗示了仪式。正如在一个神话的范例之内，通过引述 muthos，荷马史诗展示出诗歌自身的 muthos 是怎样得以运用的。（第 182 页）[75]

---

[71] “在泛希腊的诗歌传统中，任何明确指涉地方传统神话（myth）的细节，都会联系到地方传统仪式。……为 myth 一词的语义带来活力的是希腊古代社会中的神话与仪式，亦即话语与行动之间的联系。……我们发现**在仪式的语境中标记的言语是作为一种法则而出现的**，正如我们在复杂程度最低或规模最小的社会中所能得到的最为清晰的观察那样。也正是在这样的社会中我们才能最为清晰地观察到仪式与神话之间的共生关系，观察到仪式与神话的语言是如何被标记的，而‘日常’语言则是未标记的。……这个词意味着神话与仪式的‘专用的言语’，相对于‘日常的言语’。”（第 176 页）

[72] “荷马叙事中的人物由此得以呈现，他们使得神话和其他（被引述的）言语行为有了专设性。在小规模社会的‘真实生活’情境中，神话的讲述者将这些神话运用到他们自身的情境之中。（利奇援引马林诺夫斯基的观点主张）‘这些故事的主要用途是为了证明现行的一切都说合理正当的。（神话）为社会行动提供宪章（charters，也就是法定的先例）。神话不仅为社会现实提供了一种型范，而且也使社会行为得以贯彻，好像神话指涉的就是当下存在的真实世界，人类力图参与到这个真实世界中来’。神话是专用的言语，是一个特定社会肯定自身现实的途径。”（第 181 页）

[73] “muthos 负载着仪式和神话的双重维度，而且在荷马句法中肯定有着特定的指涉，与人类学意义上的神话讲述可以互为参证。在荷马句法中，muthos 一词在最为全面的意义上展示了‘神话’，并非在虚构故事——与经验事实相对立——的狭隘意义上，而是在传统叙事的广阔意义上传达了一个特定社会有关真实的价值观。从人类学的视野来看，‘神话’确实是‘专用的言语’，因为神话是一个特定社会肯定其自身现实的方式。”（第 179 页）

[74] “兰从细节上说明了有关诸神冲突的 paradeigmata（范式）即范例有着怎样错综复杂却又连贯一致的取向。诸神之间的冲突具有超越叙事点（马丁所谓‘嵌入荷马叙事中的言语行为’）的‘优先权’，其间这种 paradeigmata（范式）通过《伊利亚特》的人物被加以引述（马丁所谓‘英雄们用于彼此之间的述说方式，为我们彰显出演述适从于听众的这一现象’）。神话已然‘在那里’，可供随时调用。兰论述道：‘神话作为一种 paradeigmata（范式）而被呈现，倘若该神话在革新方式中遭遇到了严重毁损，那么它将会失去其被尊为惯例的说服力（语力）。’”（第 180 页）

[75] “由此——这时纳吉突然插话——我提倡，将探究荷马传统中的神话范例及其运作当作一种方法。”（186 页）纳吉所说的这种方法据我看来其实与民间文学家们一直在使用的母题分析方法相似。在《荷马诸问题》中，纳吉所云之作为史诗“叙述点”即被引述的神话“范例”就是被“史诗人物”（第 187 页）所使用的神话母题，而与（这）一个故事母题相应的语境就是（这）一个类型故事。

尽管纳吉的这段论述意思不很明确，但大体还能理解，他区分出“通过诗歌（演述）呈现出来的”muthos（范例），以及作为“诗歌自身”（仪式语境、“演述场合”，第 186 页）的 muthos，当然，二者都是“言语行为”，都是 muthos（只是前者是“有标记”的言语行为-实践用法或——借用中国现代最杰出的神话学家袁珂的说法——狭义的 muthos，后者是“无标记”的言语行为-实践用法或广义的 muthos），即“荷马诗歌中的神话”和“作为荷马诗歌自身的神话”。“但凡根据荷马叙事去追寻史诗人物所引述的神话，也就等于去追寻构型为外层叙事的神话，因其框定了引述的神话。”（第 187 页）于是我们就得到了一组新的对立：“构型为外层叙事的神话”（史诗）——“被框定、被引述的神话”（神话范例）。纳吉写道：“在一个大规模的尺度上，框定神话诸多范例的外层叙事，正是某一个神话范例自身。”（第 187 页）

要之，纳吉视荷马史诗的整体即（“构型外层叙事的神话”）为被引述、被框定的神话范例的语境场合（荷马史诗自身也是神话范例即言语行为）。当然，纳吉清楚地意识到：“荷马诗歌并没有为其特有的社会语境提供昭然若揭的参证，问题在于其自身（作为言语行为所）潜隐的演述性及其场合。”（第 187 页）以此，纳吉不同意功能论人类学家如利奇关于古典学研究没有语境化条件的下述说法：“对于使用（神话范例）的人来说，神话是（被相信为）‘真实的’，但是我们不能简单地依凭文本解读就从中推断那种（被相信为）真实的性质；我们不得不去了解文本所指涉的语境。”（第 187 页）因为在纳吉看来，荷马史诗本身作为言语行为所潜隐的演述性已经为被演述的神话范例提供了被相信为真实的语境场合，也就是说，神话之被引述本身就已经体现了引述者对于神话真实性的信任，于是我们也就可以通过深入这种神话演述的语境场合以体验神话演述者是如何相信神话故事中的“真实世界”的。“倘若荷马叙事本身为我们提供了在其自有‘文本’之内的‘种种文本’，并且还给出了这些‘文本’所指涉的确当语境，那么，外部的语境，亦即既在‘真实世界’之中又在其外的语境，至少能得以间接的重获。”（第 187 页）纳吉还是经常希望借助“文本-语境”的对立模式来看待荷马诗歌，尽管在他看来，文本和语境都是言语行为即不同语言的不同实践用法。

至此，纳吉《荷马诸问题》第四章的主旨就进一步被明确了，即引进人类学民族志的视角改造传统的古典学、语文学的荷马史诗研究范式。传统古典学、语文学研究视荷马史诗为纯粹的文本，因此从人类学民族志的立场看，这种纯粹文本研究并不能给出神话文本之能够再现被相信、被信任为“真实世界”的信仰结论，站在人类学民族志的立场看，文本内容的“真实性”意义仅仅在其信仰语境的实践用法当中。而纳吉的研究主旨所要回答的问题正是：如何给予荷马史诗以人类学民族志的理解和解释？即如何把荷马史诗的纯文本研究改造成为语境式研究？上文已经指出，纳吉是通过在荷马诗歌中区分出一系列对立项达成其改造古典学目标的，而且我们根据纳吉的设想也已经列出了两份荷马诗歌中的对立项关系表（见上文），行文至此，这份表格已更加充实。

muthos	muthos（epos）
有标记的言语行为	无标记的言语行为
专用（专设）的言语	日常的言语
神话主题	史诗句法[76]
叙事文本	仪式语境
引述的惯例	演述的场合
嵌入的范例	外层叙事
叙事点	遗存体系

这样的划分使得为荷马史诗的语境研究赢得了可能性。纳吉接受并改造了功能论神话学的“文本-语境”的分析框架，而他的进一步努力是将整部荷马史诗言语行为化，这就为荷马史诗的古典学、语文学研究开辟了新的思路、注入了新的活力。[77]

[76] “诗歌形式被等同于‘句法’，而内容则被等同于‘主题’。”第 197 页。

[77] 由于荷马史诗研究完全是在西方语境下进行的，所以尽管功能论神话学在马林诺夫斯基那里曾经遭遇了跨文化的难题，但当纳吉把功能论神话学的言语行为化了的分析框架还原到西方文本的文化语境以后，其

当然，纳吉将整部荷马史诗言语行为化的尝试并非大功告成。当纳吉用“有标记的”和“无标记的”语用学指标完成了他的种种分解试验之后，以利奇为代表的功能论人类学家仍然有理由质问他：即使你拿出荷马史诗的全部文本，就称得上是复原、再现了荷马句法中“神话范例”的“演述场景”亦即可以直观并经验的活形态的生活情境了吗？当然，纳吉也可以反驳说，既然活形态的可直观经验的生活情境仍然要依赖于研究者之先于直观经验的知性概念——“语境”的“先天综合判断”的建构努力，亦即：只要语境研究仍然被框限于理论认识范围之内，那么我们有什么理由怀疑作为文本的荷马史诗也能够为我们提供语境建构的感性直观（即使不是经验直观的）素材？[78]于是，荷马史诗作为神话范例之引述语境的复原和再现就再度被还原为一个建构效果或建构程度即知性概念的理论运用的问题，在这方面，古典语文学与文化人类学同样作为理性认识的理论研究、经验研究，并非站在不同的起跑线上。

如果说，纳吉试图通过荷马史诗的文本自身建构即认识神话语境的努力不是一项可预期的成功，那么纳吉的另一项努力则潜隐着真正的学术生长的可能性。

十　从经验内容到先天形式：神话演述的先验还原与本质直观

《荷马诸问题》第四章有两大主题，其一为显性主题，即上述“用民族志理解、解释荷马诗歌”的尝试。其二为隐性主题，在以上的行文中，这一潜隐的主题也已多次显露，即对“有标记的”和“无标记的”功能性言语行为之间纯粹形式化的非功能性关系，以及相应的在此基础上对不同类型（体裁）的言语行为-实践用法的主观间先天性的自由选择的纯粹意向及其所依据的普遍法则的追问或还原。对于前者来说，只是一种理论研究视角向另一种理论研究视角的转换；而对于后者来说，则是学术理性的理论运用向真正的学术理性的实践认识的研究立场的根本转变。也许，这才是纳吉此章内容的真正价值所在！

起先，“有标记的言语行为”和“无标记的言语行为”是为划分荷马诗歌中的“神话范例”和“演述场景”而提出的一对“分析性原则”。但是，这对原则或命题的提出却无意间指向了超越功能论的生活化或语境化的理论认识（理性的理论运用），即朝向先验论和现象学的主观间先天性实践意向的还原认识（对理性的实践运用的理性认识或即实践认识[79]）的可能性。就此而言，只要我们囿于对文化实践的经验研究视野（将理性运用于对理性的实践运用的对象化理论认识而不是将理性运用于对理性的实践运用的主观间先天性的还原论反思认识），我们就既不能从对本文化实践的理论认识跨入对他文化实践的理论认识，也无法从日常生活主观相对的文化实践返回到纯粹意向、纯粹实践的本原的生活世界之主观间（客观性）先天性的实践法则本身。

上文已经指出，由于马林诺夫斯基对神话演述的主观间先天性还原仍然携带着日常性、文化性实践经验的“功能归属物”，[80]也就是说，他仍然以神话演述的特定文化的题材内容（客体）及其体裁形式（功能）的客观效果（经验）所形成的质料表象作为神话演述的主体行为（实践）的主观意向（对象性目的）的决定根据（意义），那么，无论从神话演述文本的内容规定看，还是从神话演述行为的形式规定看，功能论神话学都仍然是对文化实践的神话演述的视为学术理性的知性概念理论地运用于其上的认识论视野下经验性、实证性的感性直观对象，因而没有找到恰切的路径以还原到神话演述者的“主观的先天”，进而无法真正地把

跨文化、跨语境的难题反而意外（其实是意料之中）地消失了。纳吉真是一个幸运者。纳吉身处的西方语境，因 muthos 一词有其自明的所指，即其指涉的对象无需争辩，所以他从史诗中发现“神话范例”轻而易举。

[78] “我们把一个神话文本剖析开,发现每个要素都是有用的。我们既要关注那些母题在神话文本中流动的要素,更要关注那些与文化土壤扎根的要素。通过扩展性解读,我们可以发现神话中更多的信息。”田兆元《神话文本研究方法探索:多元的要素扩展分析法——“精卫填海”的扩展研究》，载《长江大学学报》(社会科学版)2007 年第 5 期

[79] 即康德所云“在实践方面拓展”但“无法为自身觅得相应的直观，从而无法以理论的方式为自身觅得客观实在性”作为基础的“纯粹认识”康德《实践理性批判》，韩水法译，第 146 页，商务印书馆 1999 年。

[80] “功能归属”是塞尔提出的一个命题，塞尔写道:“功能不是内在于物体，而是必须由某个外在的行为者或行为者们归予物体。行为者将一种功能归予或将一种功能赋予某种自然物体。行为者利用物体的自然属性以达到他们的目的。”是“功能归属”导致了功能的经验对象的生成以及经验效果的产生。参见塞尔《心灵、语言和社会》，第 118 页，上海译文出版社 2006 年。

握神话和神话叙事之于神话叙事者的神话实践的本质规定性。于是，经验-实证性的跨文化神话功能比较研究也就与同样是经验-实证性的跨文化的神话文本比较研究一样，只能在异文化中发现并证实本文化的神话经验相似物，从而难以抹去本文化神话中心论的色彩；并且滞留于日常生活文化语境的实践功能的经验效果的感性直观领域，而无法还原到人自身本原性的生活世界，即超越日常性、文化性的实践理性的纯粹主观间先天性的纯粹理性的观念领域。

作为人的理性的实践运用的生活世界既是一个主观间客观性的先天性视域（本原的生活世界）；同时也是一个主观间相对性的经验性视域（日常的生活世界）。[81]在不同的时代和地域，持有不同文化的族群共同体对自身存在于其间的日常生活世界的不同行为方式、生活形式之实践功能的权重划分之所以是主观的、相对的，只是因为在日常生活世界中，沉沦于时代、地域、文化与族群等种种“经验性品格”的实践关系的制约之中，即囿于主观相对的“自然观点”和“日常态度”及其相应的准则性实践用法及其实践命名的一般实践理性的意义视域——日常是生活世界，遮蔽了其中纯粹“知性品格”的实践用法的主观间（客观性）先天性的法则性实践用法的纯粹实践理性的意义视域——本原的生活世界。

比如，此民族中价值权重最高的生活形式即具有“经验性品格”的一般实践理性行为的规范功能，在纯粹实践的意义上，于彼民族却很可能被同样是“经验性品格”（在我们理论视野下）的纯粹理论理性行为的认识功能甚至非理性情感行为的认同功能所取代（恩格斯论述过基于血缘关系的氏族及其共同情感曾经是人类社会的天然基础）。进一步说，具有同样价值权重的 charter（宪章）规范功能，此民族由宗教叙事行为承担，而彼民族中则可能由政治叙事甚至历史叙事、科学叙事行为来代替。立足于理论认识的视野中，马林诺夫斯基在西太平洋群岛上发现了可与西方文化实践的“经验性品格”相比附的经验相似物（即理性的理论运用的认识对象）——神话，而且岛民的神话正承担着该文化实践中价值权重最高的 charter-规范功能，于是马林诺夫斯基就断言，岛民那与西方神话具有“题材内容同一性”的神话叙事及其承担的 charter-规范功能具有世界普遍性和超越时代的必然性的“体裁形式的同一性”。殊不知，一旦走出西太平洋群岛，就连在古希腊，muthos 也早早就从具有 charter-规范功能的神坛上跌落了下来，而代之以“借助验证的真实（真理）性宣称的言语行为”。这说明，从经验研究或理论认识角度直观人的实践，必然将人的实践行为即文化生活对象化，从而无法获得对于人的主观间先天性生活实践的绝对普遍性和客观必然性的实践认识的把握。

迄今，现代世界各个共同体的文化 charter-规范功能经常由政治意识形态的话语实践所承担，于是在罗兰·巴特神话学中，“现代神话”才成一关键词，[82]而西方现代政治神话的题材内容与古代希腊奥林匹斯神话之间没有任何素材（内容）上的继承性（同一性）。就此而言，马林诺夫斯基神话学部分搁置了对神话演述的后天材料即题材内容（主题、母题等）的考量，而仅仅关注于神话演述的先天形式即体裁功能（目的、意义）的考量，这种行为功能论视角的确较之文本结构论视角更少学术理性的理论运用的经验认识色彩，更多了对人类理性的实践运用的反思认识的特征。户晓辉从人的“主观（纯粹观念或纯粹实践的存在——笔者注）形式”的角度视马林诺夫斯基的功能论神话学为纯粹形式论神话学，他指出：

马林诺夫斯基对神话功能的关注主要是一种形式研究，也就是说，功能是对叙事现场的神话形式的直观，这时候，讲述神话的人与其说是“神话文本的持有者、占有者”，还不如说是神话的创造者和直接赋义者。因此，在我们看来，马林诺夫斯基倡导的田野作业不应该是到田野里复原神话的“语境”或者在实证的意义上做出归纳，而是“以意逆志”，以研

[81] 张廷国认为，从胡塞尔的“生活世界”的概念中应再区分出“日常生活世界”和“原始生活世界”两个概念，前者就是一般所说的“生活世界”，后者才是“生活世界”的最原始的“基底世界”。张廷国《重建经验视界——胡塞尔晚期思想研究》之〈危机与拯救——胡塞尔的生活世界理论〉，第 111 页以下，华中师范大学出版社 2003 年。吕微《民间文学-民俗学研究中的“性质世界”、“意义世界”与“生活世界”——重新解读《歌谣》周刊的“两个目的”》，载《民间文化论坛》2006 年第 3 期。另：康德在《实践理性批判》当中也谈到了作为“原型世界”的“超感性的自然”或“可能的自然”（纯粹知性世界）与作为“摹本世界”的“感性的自然”或“现实的自然”（感觉世界）。康德《纯粹实践理性批判》，韩水法译，第 45—48 页，商务印书馆 1999 年。

[82] 吕微《神话的“在场”——2007 年神话研究述评》，未刊。

究者的主观去“会”被研究者或神话讲述人（使用者）的主观。神话功能研究之所以是一种纯粹形式研究或描述，恰恰因为它给这样的主观间的“风云际会”预留了空位。……这实际上也是把神话还原为“现象”，即关注它在人的主观意向中所呈现或者被赋予的意义。因此，神话的功能不是“客观的”，它即是讲述、使用、发明神话的人想让神话起到的作用或者为神话赋予的意义，也是研究者通过直观“看”出来的东西。[83]

户晓辉所言神话功能、神话形式、神话现象据我理解即“讲述、使用、发明神话的人想让神话起到的作用或者为神话赋予的意义”。“赋予的意义”也就是神话在神话的“直接赋义者”（演述者）和“间接赋义者”（研究者）的“主观（或主观间）意向中所呈现或者被赋予的意义”；因此，神话“起到的作用”就不是像马林诺夫斯基本人所理论地、经验地“看（直观）”到的文化实践的社会作用等“功能归属物”的客观经验的实践效果；[84]相反，神话的“作用”被严格限定在人的主观，即限定在神话“赋义”的主观（间）实践的先天意向性之内，因此，神话演述的功能既体现了神话演述者的主观（间）实践的先天意向性（目的），同时也呈现为神话演述者主观（间）实践的先天意向性的意向相关项（意义），即承载了存在者主观间先天性实践目的的意向性、观念性意义的质料性对象（非材料性对象,即非神话文本的题材内容）。

这是一种对神话演述的言语行为和实践用法进行观念还原、意向还原的先验论现象学思路。户晓辉所言“纯粹形式”的“神话功能”可以给予如下理解：神话功能（意义、目的）是对于神话演述者来说的主观间先天性的实践意向方式，因此相对于神话演述的实体性、实质性的客观经验的实践效果来说，就是一种非实体性、非实质性的纯粹形式化的非功能性的纯粹意向性实践。因此，“纯粹形式研究、描述”视野下的神话“功能”是说：主观（间）先天性的神话演述的纯粹意向性实践（目的）是无论神话演述的客观实践效果（意义）从而使得神话演述的决定根据绝不依赖于其意向性实践的客体对象的实践效果在神话演述者的主观意向中所形成的质料表象，于是，神话演述的纯粹主观（间）先天性的决定根据就上升为先于经验且可被普遍化并具有必然性的纯粹实践的意向原理。

但是，正如我们所看到的，马林诺夫斯基神话学的“功能”原理并没有达到“很”形式的纯粹程度，当他把前脚伸进人的主观、先天的理智世界的同时，仍然把后腿留在了对人的实践领域（包括实践行为及其效果）的理智世界做经验直观与理论认识因而对象化了的现象世界里，所以马林诺夫斯基才会认为，神话只是为了满足人的自然与文化的经验性需求的一般实践理性行为，而没有去刻意追问其中所蕴含的任何基于主观先天原则的纯粹实践意向。[85]

在本文中，我借助现象学还原的方法将神话演述者的神话演述回溯到了神话演述者纯粹主观（间）先天性的意向性意识和意向性行为（活动）的言语赋义（立义）的实践用法的纯粹“知性品格”的“现象”这件非功能性、纯形式化的事情本身。[86]这就是说，在言语行为-实践用法的先天意向中，言语行为者出于自身主观间客观性的先天意向给出纯粹形式化和非关功能性的意向性质料——神话演述的意向对象的意义相关项，而不是以该意向性对象的文化性实践的经验性效果（功能）作为其能否生成为神话演述的决定根据的质料表象。于

---

[83] 户晓辉：《神话与形式》，载《中国社会科学院文学研究所学刊》，2008 年。萨林斯也谈到，马林诺夫斯基功能论神话学变“文化内容”研究为功能行为的“行为形式”研究。萨林斯《文化与实践理性》，赵丙祥译，第 97 页，上海人民出版社 2002 年。

[84] 萨林斯已经批评过马林诺夫斯基：“把（神话）象征和系统排除于文化实践（功能）之外的做法，即功能（研究）吞并了（神话）形式研究，实际上是一种否认文化自身有资格作为人类学研究对象的认识论。”萨林斯《文化与实践理性》，赵丙祥译，第 102—103 页，上海人民出版社 2002 年。

[85] 康德认为：“一切质料的实践原则本身皆为同一种类。”而无论该实践行为的意志决定根据的质料性、经验性表象究竟源于感性还是知性。康德：《实践理性批判》，韩水法译，第 20 页以下，商务印书馆 1999 年。

[86] 在本文中，我对言语与功能的主观同一性界定是综合了索绪尔关于语言是与外在客观世界没有实质性指涉关系的、纯粹形式化的主观意义系统，以及普罗普视故事角色行为（或活动）意义即角色功能的思想。索绪尔说过：“语言是形式（forme），而不是实质（或实体，substance）。”参见索绪尔《普通语言学教程》，高名凯译，第 158 页，第 169 页，商务印书馆 1980 年。普罗普则指出：“功能指的是从其对于行动过程意义角度定义的角色行为。” 参见普罗普《故事形态学》，贾放译，第 18 页，中华书局 2006 年。这就是说，功能是从目的、效果（意义）的角度对活动、行动、行为的界定，因此，功能也就是有意义的活动、行动或行为，在“以言行事”情况下，功能亦指言语行为在行为效果中显现的行为意义。

是，马林诺夫斯基甚至纳吉视神话演述为可实证地、经验地研究的语境化对象即学术理性的理论运用于其上的认识论思路的残余就都被彻底拒绝了。

在本文中，对神话演述的现象学还原遵循以下步骤：首先，悬置神话演述（语言）文本的意向内容——题材结构，还原到神话演述之（言语）行为（活动）的意向（赋义）形式——体裁功能方面，即还原到神话演述这一主观先天的意向形式——具有赋义功能的言语活动、行为的实践这一“单纯现象”的事情本身。[87]亦即，悬置神话演述（言语行为）作为文化实践的经验效果（作用）——“功能归属物”，将目光彻底回收到神话演述者纯粹主观的先天意向——神话演述的意向目的及其意向对象（或意向相关项——理念、观念）本身（以上为现象学还原的先验还原）。然后，悬置神话演述（言语行为）的任一具体的行为属性，将神话演述的意向行为还原为纯然不含任何功能质料、功能形式和功能质性等属性规定的纯粹意向性实践本身（以上为现象学还原的本质直观）。于是，我们终于发现，神话演述者主观间先天性的意向性（意义赋予或赋义）对象，既不存在于神话文本的演述内容——结构性的题材——当中，也不存在于神话文本的演述效果——建构性的社会、文化现实在神话演述者的主观上所形成的意志决定根据的质料表象当中，而是存在于神话演述的无关内容、非关功利的纯粹实践的言语行为即神话演述之仅含先天意向的体裁形式即实践用法本身。也许，纳吉所云“有标记的言语行为”正合此意吧？

而马林诺夫斯基尽管具有了现象学转向的朦胧取向，但正如上文所述，马氏仍然将学术理性理论地运用于人的理性的实践运用之上，因此，如果我们在马林诺夫斯基的仍然含有经验论、实证论残余的认识论基础上没有做出进一步的先验论、现象学还原之前，如果我们审视神话演述的目光中仍然残留着视文化实践的“功能归属物”为经验对象的现象实体并期待以其经验效果作为实践意向的决定根据的质料表象，即:如果我们就如康德所言，对于实践意志的决定根据的不同（质料的或纯粹的）形式不做出进一步的区分，[88]那么，我们就会像马克思所说的，无法从人的主观方面给出神话演述的言语行为的文化实践如何被标记为权威话语的先天必然性而只能给出经验（比较的）普遍性的答案。

为了彻底还原到神话演述行为的纯粹主观和纯粹先天的纯粹意向的体裁形式方面，我

---

[87] 康德认为对纯粹理性的实践行为只能够有理性的“实践认识”（第 113 页）而不能够有直观的认识，即“没有什么相应的直观能够置为它的基础”（第 113 页），由于纯粹实践理性的概念就是“单纯的纯粹理性概念，无法为自己觅得相应的直观”（第 146 页），因此纯粹理性的实践行为“不是任何经验的事实，而是纯粹理性的唯一事实”（第 32 页），因而是属于理智界的（只能用理论概念给以思想并实践的）事实，而不是属于现象界的（可以直观的）事实，对于理智界的事实，人无法给予经验性的直观“规定”（第 115 页，第 148 页），即由于人作为有限的理性存在者不具备“理智直观”的能力，于是给予实践理性的“超感性对象”、“超感性存在者”（第 148 页，第 149 页）、“超感性的东西”（第 154 页）等“一般的客体”（第 149 页）、“一般对象”（第 154 页）的“任何直观也是（人所）不能要求的”（第 147 页），因此，人对于实践的认识只能是“在实践方面拓展”的“纯粹认识”（第 146 页）。因此，象“公正”之类的实践理性的纯粹理念“决不可能成为现象，相反，它的概念存在于知性（实即理性）中，并表现为（实践）行为的（道德的）性状，这性状是属于这些（实践）行为的自在（本体）本身（而非现象）的”（康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，第 43 页，人民出版社 2004 年）。在康德看来，人的理智直观即“超感性的直观”只能导致“臆想的经验”从而引发“迷信”的情感“狂热”（第 148 页），这是非常危险的。但是，纯粹实践理性行为的事实虽然不是经验现象的事实，却仍然因自由意志的自律法则的自发性在现象界、经验界引起了自然行为的自然现象，对于这种自然现象，康德称之为“超感性对象”的“单纯现象”（德文“erscheinungen”）或“法象”（德文“phanomen”，因为英文没有相应语义的词汇，故《实践理性批判》的英文译本译作“phenomenon”），即“包含关涉道德法则的意向的种种单纯现象（品格的现象）”，因此，“法象”也可译作“品象”即合乎品德的现象（行为）。康德说：“鉴于对于感官生命的此在的理智意识（自由意识），感官生命具有绝对的法象统一性，而法象在它包含关涉道德法则的意向的种种单纯现象（品格的现象）时，是不应当依照那属于作为现象的它的自然必然性来判断的，而是应当依照自由的绝对自发性来判断的（第 108 页）。”这里，康德实际上已接近提出人能够给予（胡塞尔式的）理智界的“法象”以理智直观、观念直观的问题。在康德那里，“纯粹理性的事实”“被视为一预先被给予的先验上实在的价值，它以某种方式得到纯粹理性的把握，即被一直接的非感性的洞见或‘理智直观’所把握。虽然康德有时似乎以此方式诠释此一事实并且常常被人认为已经这样做过，但这样一种解读与康德对于理智直观的能力的否认出于尖锐的矛盾之中。”阿利森《康德的自由理论》，陈虎平译，第 352 页，辽宁教育出版社 2001 年。

[88] 康德认为：实践规则“会以各种形式取决于（主体）欲求能力的特殊性质”。参见康德《实践理性批判》，韩水法译，第 18 页，第 26 页，商务印书馆 1999 年。而主体不同性质的欲求能力则取决于行为主体主观意志的不同形式的决定根据，如果不对这些实践行为的“特殊性质”做进一步的现象学还原，就无法达到洞察纯粹实践理性行为的高度。

们需要进一步区分和还原神话演述功能行为的“质料”、“形式”和“质性”等具体的行为属性，[89]只有在进一步区分并还原了神话演述的功能性行为的具体属性规定性，我们对神话演述的功能还原工作才能真正抵达神话演述者纯粹主观间先天性的能动性、创造性的纯形式、非功能的实践（立义、赋义）“语境”——人的本原意义上的生活世界。

所谓主观间先天性的实践语境就是以人的非功能性、纯形式化的纯粹意向（先天地被给与的实践目的）本身为立义根据并给出赋义对象——纯粹意向的实践形式即体裁用法——的主观间先天性选择环境。主观间先天性的实践语境不仅与神话演述的任何外化的实践效果即后天经验的“功能归属物”无关，也与人的任何功能性行为本身具体的属性规定性无关，而是在经历了对神话演述-言语行为的现象学先验还原之后，对仍然含有具体属性规定性的神话演述这一功能性行为进一步给予本质直观的结果。换句话说，本质直观就是对神话演述的功能性行为之具体属性规定性的进一步功能无化和形式纯化，[90]即还原到神话演述的言语行为的纯粹意向的实践形式的不同实践用法即体裁形式之间的非功能性、纯形式化关系本身。

就此而言，神话学者刻意追求的神话演述的立义（赋义）语境不是学术理性的理论运用（实证-经验性直观或“深描”）的目的地，而是学术理性的实践认识的现象学还原的地平线（现象学还原后的神话演述的立义语境的地平线永远在我们的眼前向后退去、退去……只要我们的现象学还原的脚步不断向前、向前……）。因此，神话演述的立义语境作为判断、评价神话文本和神话演述的标准只能是经过现象学还原之后的经过“标记”（包括“有标记的”和“无标记的”）选择的剩余之物，而不是未经现象学还原的未“标记”（即尚未对“有标记的”和“无标记的”进行识别）的滞留之物。

这就是说，不是“无标记的”神话文本或神话演述构成了理解、解释“有标记的”神话文本或神话演述的语境（在这一点上纳吉说错了），恰恰相反，是经过“标记”的所有言语行为（包括“有标记的”和“无标记的”）之间的“标记间”非功能性关系的整体构成了理解和解释“有标记的”和“无标记的”的各类言语行为的共同语境或共同法则（正如纳吉于无意间说过的一句话：**“在仪式的语境中标记的言语是作为一种法则而出现的”**，第 176 页）。

因此，神话的立义语境——“标记间”作为标记性法则——不是靠我们通过感性直观（似乎是直接地其实是）间接地获得的经验性的存在者之物，而是通过一系列现象学还原的程序，让人的纯粹实践意向自己显现出来直接与我们谋面的主观间先天性的存在维度。用户晓辉的话说就是：用自我的主观去会他者的主观。在主观间的风云际会中，神话的立义语境即神话演述的不同功能性实践用法之间非功能性的纯粹实践关系才会作为法则性的“标记间”语境向我们展现自己的庐山真面目。

按照胡塞尔对意向行为的分析，神话演述意向行为具体的功能属性规定有如下述：

就神话演述意向行为的功能目的（“意义质料”而非“内容质料”等感性材料）来说，神话有认识（知）、情感（情）、规范（意）……的价值和意义。[91]就神话演述行为的功能形式来说，神话有宗教、历史和科学……的领域和范围。就神话演述行为的功能“质性”来说——按照纳吉的说法——神话有“凭记忆的真实性”和“可验证的真实性”……等存在信仰（设定）的方式和类型。由于马林诺夫斯基始终执著于神话演述（言语）行为意向功能的意义对象的感性材料而非其意义质料、宗教和巫术性形式以及“依凭记忆”的想象性“质性”，

---

[89] 胡塞尔对意向性意识行为的质料、形式和质性的划分，参见倪梁康《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》，第 37 页以下，三联书店 1994 年。

[90] “在人类生活中，有两种基本关系要处理，一种是与他人的关系，一种是与他物的关系。在日常生活中，这两种关系更多的都是展现为功能性的关系。如果说与他人的功能性关系主要由伦理习俗、法律等来规范，那么与他物的功能关系则由各种经验知识来规定。虽然我们的日常生活离不开与他人他物的功能性关系，但是，功能性关系并不是日常生活的全部，更不是日常生活的本质。因为使我们的日常生活成为可能的，或者说，使我们的日常生活成为人的日常生活的，恰恰是非功能性关系。正是这种非功能性关系使我们的功能性关系成为可能。”黄裕生《爱与自由——论基督教的普遍之爱》，载《浙江学刊》2007 年第 4 期。

[91] 对古希腊人来说，“质料”即“材料”，对胡塞尔来说，“质料”即观念性、理念性的意向性“意义”。“‘质料’、‘含义’和‘意义’在胡塞尔那里是同义的。”倪梁康《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》，第 47 页，三联书店 1994 年。视“质料”为实践行动、意向行为的意义对象而非内容对象（感性材料）对于我们理解和解释康德所云理性的理论运用同时也可以是理性的实践运用有非常主要的理论价值，详见下文。

而且，特别执著于神话演述具体的文化实践用法的功能效果，以作为神话演述的主观先天的行为意向之决定根据的质料表象，因此，其神话功能还原、形式还原才保留了诸多“实质”的经验滞留物。

显然，如果继续坚持以学术理性的理论运用将神话演述的各种文化实践的意向用法视为经验研究的客体对象（现象），那么，我们以往通过引进理论理性的西方现代神话学在本文化中所发现的神话演述的主观相对的实践用法（比如具有合法性证明功能的神圣性叙事）就可能仍然是比照着异文化的“功能归属物”而在本文化发现（甚至发明）的“经验相似物”，[92]而不是我们直接面对本文化自身的生活世界即功能性实践的功能间关系的整体存在的时候，给予本文化主观性、相对化的生活世界即实践关系的存在整体以现象学的先验还原和本质直观的结果。如果神话演述的主观间先天性的意向性对象（意义质料）仅仅存在于该意向性行为的纯粹形式化的实践用法即其实践的功能间整体关系当中，那么对神话演述的主观间先天性意向的意义追问只能出自对特定文化的生活世界（日常生活世界）整体所包含的不同生活形式——各种类型（体裁）的意向性实践的不同功能性用法之间非功能性、纯形式化的相互关系整体的先验还原和本质直观。[93]

而纳吉对言语、意向的行为方式（实践用法，包括有标记的和无标记的）非功能性、纯形式化划分为我们提供了一种认识日常民俗-生活世界不同生活形式（实践用法）的功能间关系的非功能性、纯形式化整体关系的认识视角。纳吉接受了布拉格学派关于“有标记的言语行为”和“无标记的言语行为”的分析性命题，在此分析性命题之下进一步悬置了言语意向行为（实践用法）功能的意向质料、意向形式以及意向质性等具体的属性规定性，使得不同类型、体裁的言语意向行为（实践用法）进一步向我们呈现出索绪尔所描述的功能行为（具有指涉功能的话语实践）之间非功能性（非实指性即非实质性）的纯粹意向性之间的纯粹形式化关系。[94]

在纳吉那里，“有标记的言语行为”意味着特定文化中最具有权威性的言语意向行为（马林诺夫斯基也说到“最重要的神话故事或神圣故事”[95]）。如果神话意味着特定文化中最重要、最权威的言语意向行为，那么神话叙事就是特定文化中的“第一叙事”。[96]正如纳吉对“有标记行为”和“无标记行为”之间的纯形式化（非实质性）嬗替所做的现象学描述所昭示的那样，如果我们不再执著于言语意向的功能行为自身的任何具体的属性规定，那么我们就可以据此进一步返回到任一民族文化的纯形式（无关内容）、非功能（无涉功利）的生活方式、行为类型或实践用法（体裁）的关系整体本身进而通过该关系整体进一步还原到人的纯粹主观间先天性的本原地存在的生活意义世界，从而认识该民族如何通过该文化自身“有标记的”加“无标记的”的不同功能性实践用法之间非功能性、纯形式化的意向行为关系整体的主观间先天性，将不同的生活方式（生活形式）、行为类型或实践用法以功能质料、功能形式和

---

[92] 感谢吴晓东几年前对我提出的一项质疑！吴晓东的问题是：我们以马林诺夫斯基在西太平洋群岛上发现的“神话功能”现象为样板而在中国本文化中发现的具有同样功能的叙事行为不仍然是一种相对于异文化的“经验相似物”么？于是，如何进一步剔除神话功能形式研究中的经验成分，就成为我近年学习的一个重要方向。

[93] 对存在整体的直观为什么就是对无上的生活本质的直观？因为整体作为无条件（即“无上条件”或“至上条件”）的存在指向了作为现象世界之本原（本质）的本体（物自体）世界，我们只有抵达了这个超越的世界，我们才能认识理性实践纯粹主观的、先天的本质。康德指出：“至上既能够意指无上的东西，也能够意指完整的东西。前者是这样一种条件，它自身是无条件的，亦即不委质于任何其他条件；后者是这样一种整体，它不是某个更大的同类整体的一个部分。”“对所与的有条件者要求绝对的条件总体，而后者从根本上说只能在物自体那里找到。”在康德看来，对物自体是无法感性地直观的，但康德同时又认为，无法感性地直观物自体又是“人类理性向来所能陷入的最富裨益的困境；因为它最终驱使我们去寻求走出这个迷宫的线索，而这个线索一经发现，还会揭示我们并不寻求却仍然需要的东西，也就是对于事物的一种更高而不变化的秩序的展望；我们现在已经处于这个秩序之中，而且我们从现在起能够受确定的规矩之命依照至上的理性决定在这个秩序之中继续我们的此在。”康德《实践理性批判》，韩水法译，第 121 页，第 118—119 页，商务印书馆 1999 年。

[94] “中心的问题乃是观念作用的诸形式之间怎样相互限定和相互补充的问题。因为，尽管这些形式在建构精神实在的过程中共同地有机地发挥着作用，但每一个器官都各有其独特的功能（属性规定）。” 卡西尔《语言与神话》，于晓等译，第 36 页，三联书店 1988 年。

[95] 马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，第 91 页，中国民间文艺出版社 1986 年。

[96] 在此，我借用了笛卡尔和胡塞尔“第一哲学”以及利奥塔尔“元叙事”meta-narrative 的比喻。参见利奥塔尔《后现代状况：关于知识的报告》，车槿山译，三联书店 1997 年。

功能质性等不同方面的权重组合为与他民族、异文化不同的功能性神话范例。

十一　存在设定的神话意向对象与其意义质料

纳吉关于“有标记的”和“无标记的”言语行为的分析框架把功能论神话学提高到了一个新的阶段，进一步摒弃了功能研究中理性之理论运用的经验论、实证论色彩，还功能研究以理性的实践认识之试图还原理性的实践运用（实践用法、生活形式）的纯粹主观间先天性的本原目标。但是，纳吉在《荷马诸问题》第四章中还贡献了另一对分析性命题：“依凭记忆的真实性言语行为”，以及“凭借验证的真实性言语行为”。这对命题所涉及的是功能性言语-意向行为的功能“质性”（quality）的属性规定。

所谓意向行为的功能“质性”“在这里意味着一种类型的行为所共同具有的本己属性”，[97]胡塞尔把意向行为分为具有“存在设定”（position）质性的意向行为和“不设定存在”质性的意向行为。

（意向行为的质性）决定着一个行为是否带有“存在设定”。一个行为或者具有“设定的”质性，或者具有“不设定的”质性，“前者是指在某种程度上对存在的意指；……后者则将存在置而不论”。因此，“设定”这个概念与“信仰”或“存在信仰”（belief）是同义的。[98]

“存在设定”的质性是说，意向者对于意向行为所指对象的存在与否持肯定或否定的态度（即使否定也属于对对象存在的另一种方式的肯定），而与此完全相反的是：对意向对象的存在，既不肯定也不否定其存在，即“不设定存在”，“不设定存在”意味着对于意向对象的存在不再持以信仰与否的执态。

“不带有存在设定”并不意味着，我们不相信某人或某物的存在，而是说，我们不关心其是否确实存在过。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。[99]

从“设定存在”的意向行为向“不设定存在”的意向行为的过渡被胡塞尔（借用纳吉的说法）“标记”为一种变异，亦即信仰状况的变异。[100]

纳吉提出的“依凭记忆的真实性言语行为”和“凭借验证的真实性言语行为”都是设定所指对象存在的意向行为，前者是想象（即否定性）的存在设定行为，后者是感知（即肯定性）的存在设定行为。[101]特别是前者（想象）——其所指对象仅仅存在于（记忆、回忆等）意识之内——之所以被我们视为存在设定的意向行为，正是由于我们悬置了我们自己之于意向行为的存在设定的日常态度和自然观点，对于外在于意识而客观、现实地存在的所指（比如感知）对象，采取了不设定其存在的现象学态度和立场，把所有不同质性的意向行为及其所指对象的存在都回收到意向性意识的视域之内，于是，我们才能把感知（肯定性设定）的意向行为和想象（否定性设定）的意向行为都视为存在设定（存在信仰）的意向行为（从理

---

[97] 倪梁康《胡塞尔现象学概念通释》，修订版，第 389 页，三联书店 2007 年。

[98] 倪梁康《胡塞尔现象学概念通释》，修订版，第 389 页，三联书店 2007 年；倪梁康《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》，第 42 页，三联书店 1994 年。

[99] 倪梁康《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》，第 44 页，三联书店 1994 年。

[100] “‘设定’概念在胡塞尔现象学中是一个‘立场’同义的术语。因此，胡塞尔也将它与‘命题’、‘执态’、‘信念’等相应概念等义使用，它们被用来规定一个意识行为在进行时是否带有对意识对象的存在信仰。这种存在信仰并非是指对事物之存在与否的设定；严格地说，设定对象的存在或设定它的不存在，这两种设定都已经是存在设定。因此，‘设定’自身包含着存在与不存在的对应；而与‘设定’相对立的毋宁说是‘不设定’，即对事物之存在与否的保持中立、不设定、不执态。相对于‘不设定的行为’而言，‘设定性的行为’是奠基性的行为……因此胡塞尔也将‘设定性行为’称作‘基质行为’或‘未变异的行为’；而‘不设定的行为’则是‘在质性上变异了的行为’。”倪梁康《胡塞尔现象学概念通释》，修订版，第 435 页，三联书店 2007 年。

[101] 胡塞尔把直观的意向行为分为感知的和想象的意向行为。参见倪梁康《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》，第 51 页，第 55 页，第 56 页，第 61 页，三联书店 1994 年。

性的理论运用的立场看，感知是非信仰的行为，而想象是信仰的行为；但从理性的实践运用的立场看，二者都属于信仰的行为。胡塞尔视想象为否定性的存在设定是基于理论认识的立场）。进一步说，在彻底悬置了存在于意识之外的意向对象之后，现象学还原的“剩余物”唯有在意识之内的意向性对象即其存在设定（信仰，包括认识论视野下的否定性的存在设定行为——感知）的（胡塞尔意义上的）“意向相关项”——纯粹观念性的对象及其意义质料的规定性。

从进化论的角度看，“凭借（感知）验证的真实性言语行为（比如科学研究行为、历史叙事行为）”要比“依凭（想象）记忆的真实性言语行为（比如宗教叙事行为）”处在更高的进化阶梯上，但是从（胡塞尔含有认识论残余的）现象学观点看，感知的意向行为对想象的意向行为反而起着奠基性作用，想象的意向行为恰恰是在感知的意向行为的基础上“发展”起来的。这样，现象学就肯定了想象的信仰（比如近代以来为科学所排斥的“迷信”）的意向行为的观念对象及其意义质料之主观间的客观实在性与真实可信性，从而拉平了感知的意向行为与想象的意向行为之间平等的价值关系。

现象学之所以能够拉平“凭借验证的真实性言语行为”和“依凭记忆的真实性言语行为”之间的价值关系，是因为现象学是从意向者主观间先天性的意义赋予（赋义或立义）的角度看待意向行为及其意向对象的。意义永远是一个主体赋义（立义）的观念之物，意义反映了主体的意向性意识与其相关项即观念性对象之间的纯粹形式化关系，[102]而这样的一种意向性意识和意向性对象之间的形式相关性关系完全是主体主观建构即主体主观赋义（立义）的结果。就意义是一个纯粹形式化的观念性对象而言，意义作为观念对象的质料规定性究竟是依托于一个外在于意识的客观存在的自然之物或现实之物（功能归属物）无关紧要，因为，意义并不产生于外在于意识的存在之物，但意义一定依附于一个内在于意识的主观间存在的观念之物（意向相关物）。就此而言，现象学悬置外在于意识的存在之物，对于让意义作为内在于意识的观念之物的质料规定性而显现其自身起到了至关重要的作用。

胡塞尔把意向行为的质性分为“存在设定的”和“不设定存在的”，对于我们理解和解释纳吉关于言语行为（如神话）之被“标记（标记充盈）”或“标记缺省”的问题大有助益。在本文中，我把“依凭记忆（回忆）的言语行为”视为“想象行为”，是追随胡塞尔把“回忆”归入“想象”的做法。但是，胡塞尔于“想象”和“回忆”的关系没有定论，他既说过，“任何一个‘回忆’都是‘想象’”，也说过，“‘回忆’……不是‘想象’”。胡塞尔也曾把“想象”分为“包括回忆的想象”和“单纯想象（表象）”，“单纯想象”是不带有存在设定的，而“回忆”是设定存在的。当胡塞尔把“回忆”归入“想象”的时候，他对“回忆”的界定是“设定性想象”，[103]用神话学家的说法就是：“神话对于那些使用它们的人来说是‘真实的’”（利奇语，见前引文）想象的真实性信仰。[104]

在纳吉的解释中，“依凭记忆（回忆）的言语行为”（如神话）的意向对象是存在于“意识之内”的，这正如人类学家所言：对于信仰神话的人来说，神话“记忆（回忆）”所讲述的内容是真实可信的事实。就此而言，认为神话叙事这种言语意向行为具有“存在设定”或“存在信仰”的质性（尽管从认识论的角度看，神话记忆只是具有否定性的存在设定），与胡塞尔关于“包括回忆的想象”“带有存在设定”的判断是一致的。但是，胡塞尔认为，“包括回忆的想象”也可能向“单纯的想象”过渡。“单纯的想象”是说，在想象中不再包括回忆，于是，在单纯的想象行为中，人们不再依凭回忆想象存在设定的真实性事实，但是此时，人们也还未开始凭借证据对真实性事实给与存在的设定。这样，人们也就对单纯想象的意向对象不再设定其“在意识之内”的存在，即：既不肯定也不否定其存在，更遑论其在意识之外的存在。

毋宁说，一旦人们暂时对“包括记忆的想象”的意向对象的存在与否开始持犹豫不决的态度，新的标记性言语行为就开始取代“依凭记忆的言语行为”的标记性位置，从而造成胡塞尔所言“存在信仰的变异”的历史契机。如今，“依凭记忆的言语行为”之意向对象的

---

[102] 比如我的赋义或立义对象“桌子”，不是在我的意识之外的那张实物的桌子，而是在我的意识之内作为概念的“桌子”，作为概念的“桌子”才是我赋义或立义的相关对象（意向相关项、意向相关物），即观念对象、意义对象。

[103] 参见倪梁康《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》，第 44—45 页，第 63—64 页，第 66—67 页，三联书店 1994 年。

[104] 陈连山《<山海经>学术史考论》，北京大学博士论文，第 169 页，2004 年。

存在已被完全否定（如上述“神话”一词的现代通俗用法），依据胡塞尔对“存在设定”的解释，对存在的否定也是一种设定（信仰），但否定性的存在设定无法承担起“有标记的言语行为”的正式性和权威性，因为正如上文已经指出的，被“标记”的前提是该言语行为一定是“真实性”宣称，且言说对象也一定被绝对地肯定是存在的。于是，“凭借验证的言语行为”才最终代替了“依凭记忆的言语行为”而上升为具有肯定性存在设定的神话实践（这是纳吉意欲回答却最终没能给出肯定的答案的问题）。但是，这并非是说，作为信仰实践的“凭借验证的言语行为”，其对于外在于意识的实在对象之经验直观的存在设定就成为了我们判断其作为“标记性言语行为”的标准。毋宁说，从实践认识的立场看，作为“有标记的”言语行为，“凭借验证的真实性宣称方式”之于外在于意识的实在对象的存在设定，对于理性的实践运用来说并不是决定性的。

正如胡塞尔所指出的，无论肯定性的对存在对象的感知设定还是否定性的对存在对象的想象设定都是关于对象的存在设定即关于存在对象的信仰。而站在不设定其客观存在的现象学立场上看，凡在意识之内的无论感知还是想象的纯粹主观地存在设定的意向对象都是无需经验直观作为基础或前提的，因而内在于意识的主观性存在设定的意向性对象都只是纯粹主观意向性的意向相关物，而不是需要学术理性理论地运用于其上以给出认识的经验直观物。在此，需要我们进一步区分意向对象表象与其所附着于其上的意义质料表象。纯粹主观意向性的意向相关物只是就意向对象的意义质料而言，所以尽管我们可以在理论的意义上经验地、直观地设定意向对象的客观性存在，但我们也可以同时在实践的意义上理性地设定意义对象的意义质料的主观存在。正是在纯粹实践的意义上，纳吉在依凭记忆的存在设定与凭借验证的存在设定之间所直观到的标记性选择才能够被理解为纯粹的存在信仰的实践方式的转换，而不是人的宗教信仰向理性认识的行为方式的转变。

然而，尽管实践的意向性对象只是决定于纯粹观念性（即由纯粹意向性自身所给出的）的先天意义质料而非经验性直观的感性内容材料，但是，在学术理性的理论运用（经验认识）的视野中，作为实践的先天意义质料所附着于其上的、已经不设定其客观存在的纯粹观念性对象的感觉性内容材料却仍然能够被置为实践意志的决定根据的意向表象，[105]于是，不具有经验直观的客观实在性而仅仅作为主观相对的文化性、实践性用法的意向对象的感性材料内容（比如西方神话中讲述的“诸神”），也就因此而参与规定了对作为经验对象的神话叙事的理论认识。于是，如果我们意欲返还到神话演述的纯粹主观的先天视域以把握神话叙事的普遍必然的实践本质，我们就必须对作为文化实践的神话演述的意向对象的感性材料（比如“诸神”）的的理论视野下的经验直观做更进一步的现象学还原，通过对神话意向对象的感性材料的彻底搁置而返回到神话演述的纯粹意向的意义质料，进而返还到神话演述的实践用法的纯粹主观间先天性的纯粹意向性本身。

十二　互文（涉）性记忆：使团场景中的诸神冲突

根据纳吉的思路，我们最后来到了总结不同质料、不同形式、不同质性的言语行为之所以能够还原为“有标记的言语行为”和“无标记的言语行为”之间的纯粹形式关系的时候了。具体地说，以某种具体的属性规定（质料、形式、质性）的行为方式行事的言语行为之所以能够被标记，只是因为以该方式行事的言语行为获得了较之其他类型（体裁）言语行为宣称的真理（前述“真实世界”）以更高甚至绝对的真实性，即获得了“绝对主义”的存在设定的质性，而无论其以怎样（宗教、历史或科学）的形式（用法）被实践的，并且给予了何种（认识、规范或情感）的（对象）质料。那么，与“凭借验证的言语行为”相比，不同于我们的经验理性的日常知识，“依凭记忆的言语行为”究竟是以何种方式获得了绝对主义的真理（真实）性宣称的存在设定（尽管从理论认识的角度看完全是否定性的存在设定而从实践的立场看则是肯定性的存在设定）“质性”这种至高无上的荣誉呢？纳吉为我们提供了一种特别的说明：

[105] “各种对象的表象无论如何不同，无论是知性表象，甚至是与感觉表象相对立的理性表象，它们所借以从根本上成为意志的决定根据的那种快乐情感皆为同一种类。”康德《实践理性批判》，韩水法译，第 21 页，商务印书馆 1999 年。

各种各样的故事（例如，一个特定社会的神话）形成一种遗存。它们紧固地联系为一体，构成一个统一的神学的-宇宙观-（法律的）完整体系。从这一遗存的某一部分生发出来的故事，以知悉从其他部分延伸出来的故事为先决条件。从一个部分到另一个部分，彼此间存在着潜隐的交互指涉。（纳吉引兰的观点指出：因此，）“这个神话适合于整个遗存，相互连接的种种神话，遍布地贯穿在《伊利亚特》之中，关系到奥林匹斯诸神之间的冲突”。（第179 页）

这就是说，与可验证的真理不同，凭记忆的真理并不从外在于意识的客观存在那里获得真实性的支撑，而是奠基于整个记忆体系的各个部分之间的交互指涉（所谓“互文性”）而获得真实性的存在设定。[106]具体到纳吉的举例，荷马诗歌中种种神话范例的具体言语行为的绝对真实性绝不依赖于这些个别的言语行为所指的可验证的客观经验事实，而是依赖于荷马史诗“遗存”中由种种神话范例“紧固地联系为一体”所“构成（的）一个统一”、完整的体系，个别神话范例所指的真实性正是由整个史诗体系对于作为“叙事点”的个别神话范例的“优先权”来保证的。由此可以推论，神话的“真实-可标记性”的取得与丧失都是因为遍布和贯穿在《伊利亚特》之中“相互连接”、“交互指涉”、“错综复杂却又连贯一致”的种种神话范例所形成的整个史诗传统或史诗遗存体系拥有或不再拥有“说服力（语力）”，而不是因为个别神话范例的所指被客观存在的经验事实所证实或证伪。

在论文的最后部分，纳吉讨论了被命名为“使团场景”的神话范例，力图说明，“依凭记忆的言语行为”如何能够获得人们对其真实（真理）性宣称的普遍认同（存在信仰）。

在荷马史诗的这一段落或那一段落中出现的上下文之间的前后矛盾……也正是解决由这些不一致带来的种种问题的一种方法。无论荷马史诗段落起初在短小的范围内看上去有怎样的不一致性，但从其宏大的篇制来看这种不一致性却可能是通向整个《伊利亚特》和《奥德赛》各种中心主题的关键。（第 188 页）

《伊利亚特》第 9 卷有被称为“使团场景”的一段描述，该段情节描述了“诸神冲突”的内容。其中讲到，三位使者受阿伽门农的派遣，设法前去说服阿基琉斯，让他消除怒火回到武士伙伴们的队伍中来。这三位使者分别是：福伊尼克斯、埃阿斯和奥德修斯。但在《伊利亚特》的一个早期版本中，却不是三位使者而只有两位使者：埃阿斯和奥德修斯。与三位使者一同前去的还有两名传令官：俄底俄斯、欧鲁巴忒斯。“实际上一共有五位使者”（第190 页）。“我们还可以注意另一个叙事组合，两位传令官塔尔苏比俄斯、欧鲁巴忒斯，正如在《伊利亚特》第 1 卷中所提到那样。”（第 191 页）

对于荷马史诗上下文中出现的这种种矛盾，我们当然可以做出各种解释，其中最方便的法门就是考虑“在神话制作传统中经历时间的汰洗而发生的变化因素”（第 189 页），因此“使团场景”所显示的荷马史诗中上下文的不一致也许正是将经历了时间的叠加而发生的种种变体被压缩进一个“一般现在时”的共时性场景，从而这种“尝试性的解决方案暗示了文本的一种叠合”（第 190 页），“‘使团场景’在我们现在看到的史诗中‘并非是相互矛盾的文本及其笨拙的拼凑结果，而是种种变异的叙事传统及其艺术的编排’，”（第 190 页）“‘使团场景’吸纳了大量可能存在的传统变体，在（史诗）制作过程中，所有变体都是范例”（第190 页）。

但是，我们也许可以换一种思路，捐弃经验的时间以及空间因素对于神话范例诸“变

[106] “按照笛卡尔的看法，我们的全部知识都建立在少数不证自明的真理基础上，其他知识都说用演绎方法由此推导出来的。而洛克则著作知识来自感觉经验，证实这些经验才构成了我们全部知识的基础。尽管唯理论者与经验论者在知识的来源上抱着相反的看法，两派哲学家在知识的构成上却持有相同的观点，即都认为有一种先于其他知识的知识。维特根斯坦与他们都不相同，他在说这些不容怀疑的确实性命题是基础时，并不是把它们看做知识的‘出发点’，用之来建构我们的全部知识，而是把它们当做我们必须接受的某种先于知识的早已给予的事实。因为脱离了这些确实性命题我们就无法思想，无法行动。这些确实性命题不是先于其他知识的知识，人而是属于一个相互依赖的体系。维特根斯坦在他谈论证据、经验判断、假定、语言游戏以及信念和怀疑时也经常讲到体系。这种对于确实性命题的整体性认识是维特根斯坦与传统认识论者的根本区别。”维特根斯坦《论确实性》，张金言“译者序”，第 7 页，广西师范大学出版社 2002 年。

体”“叠合”的自我组织、集成能力的影响，我们现在考虑的是造成诸神话范例相互“叠合”的先天因素，因为只有绝不依赖于传世神话文本“叠合”的诸多后天因素，对于荷马史诗叙事内容之真实性存在设定的信仰才是可理解的。这就是说，对于造成荷马史诗中诸神话范例相互叠合的后天因素的考量只是理论地解释了荷马史诗之呈现为传世现行文本的经验原因，而根本无法解释荷马史诗之被“信以为真”的先天的实践理由，正如我将要指出的，神话“变体”的存在本身就是神话叙事的言语行为-实践用法的一个先天事实，而根本就无需诉诸于后天经验的理论解释。

据史阳在菲律宾山地民族中调查洪水神话时的经历：几位长老围坐着给我讲述部族古老的传说，你一言我一语，互相修正，互相补充，在讲述的过程中，他们之间会经常出现分歧，从而引起争论，但最后都达成了一致意见，形成了一篇由多位讲述人享有“合作著作权”的洪水故事，[107]从而“在杂音和无序的大洋中创造出高概率的小岛和网络”。[108]

另据邹明华在山西洪洞对尧之二女亦舜之二妃——娥皇女英的传说以及相关的“接姑姑迎娘娘”走亲习俗所做的调查。当地流传着种种传说的异文，通过这些异文，当地人争辩着娥皇、女英当初婚嫁的住、行路线。重要的是，种种互不相让的争辩不仅没有销弱当地民众对尧舜的信仰，反而通过大量异文之间的“相互连接”、“交互指涉”（第 179 页）甚至“相互颉颃”、“相互冲抵”（第 171 页）的彼此问难、补充的对话与协商，共同维护了民众对尧舜作为上古时代真实的贤明君主的存在信仰亦即“存在设定”。[109]

由此我们可以重新考虑民间文学研究中使用最为频繁的术语之一的“异文”。在经典的民间文学研究中，异文的作用往往且仅仅在于为普遍性的理论解释提供个案。在一定意义上说，民间文学学科本身就起源于对民间文学文本内容情节之间异中之同的惊异：一个故事在全世界竟然存在这么多种异文，而且这些异文的基本结构又是如此的雷同！于是，民间文学研究的基本任务似乎就是要解开民间故事异中之同这一世界之谜的理论问题。一些民间文学家终其一生只研究了一个或几个民间故事，他们将该故事在全世界的数百上千种异文搜罗殆尽，通过比较各个异文之间细微的内容差异、变化，勾勒出该故事在全世界的传播路线以及在历史上的传承线索，[110]即做出能够得到经验证明的理论说明。

今天，上个世纪以前各国民间文学界颇为流行这种历史-地理学派的理论课题虽然已为多数学者所放弃，但在学者们的眼中，异文的价值不仅没有降温反而升温。换句话说，在今天的民间文学家眼中，异文不再是寻求说明普遍性理论的经验性例证，每篇异文作为此在的自身就有其异（实践）大于同（理论）的存在意义。

> 我的论述说明荷马史诗中的神话范例源于一个丰富、复杂，而且微妙的传统，为了力图说服那些对此依然不太信服的人，这里我建议他们思考拉丁语 exemplum（范例）一词的含义……（作为）从其他相似对象中分离出来的某一对象，旨在作为一种典范。对于被分离、被抽取出来的某种事物而言，它必定是突出的、特殊的，其特殊性在于，这一作为典范的典范是传统的。（第 199-200 页）

比较而言，经典的民间文学研究更注重“一般的”文本，而晚近的民间文学研究越来越注重“特定的”文本，或者，“这一个”文本取代“一个”文本越来越引起学者们的密切

---

[107] 史阳《蜕变与再生——菲律宾洪水神话的宏观结构》，载《长江大学学报》2006 年第 6 期。

[108] 莫兰《方法：天然之天性》，吴泓缈等译，第 314 页，北京大学出版社 2002 年，参见西村真志叶《日常叙事的体裁研究》，北京师范大学博士论文，2007 年。

[109] 邹明华《“伪历史”与“真文化”——山西洪洞的活态古史传说》，载《文学评论》2008 年第 3 期。我们由此还可以联想到《新约》的四部《福音书》。“四福音”都讲述了耶稣受难和复活的奇迹，虽然每一部福音的讲述内容都不完全一样甚至很不一样，但正是在这相异的记忆中，耶稣存在的奇迹反而得到了“绝对主义”的相同见证。再如，这是一则来自检察官的审讯经验：如果犯罪嫌疑人的口供前后始终一致，那么这份口供很可能是谎言，因为这是经过深思熟虑的结果；但如果犯罪嫌疑人的口供前后不很一致，那倒很可能是其诚实的坦白，因为当犯罪嫌疑人确信自己始终在讲真话、实话的时候，他会坚信自己依据亲历的讲述不会有偏差因而会略呈随意，这就是说，恰恰是亲历（存在）的自我确信会在不同时间、不同地点将记忆的内容（对记忆对象的存在设定）组织为大同小异的“异文”。以上“最佳论据”（哈贝马斯语）来自我的妻子和女儿，感谢我的妻子和女儿参与的家庭讨论会！我们讨论了“依凭记忆的言语行为”之真实（真理）性宣称的运行机制。

[110] 丁乃通《中西叙事文学比较研究》，陈建宪等译，华中师范大学出版社 1994 年。

关注，正是在这样的试图给与神话叙事以实践认识的理论环境中，我们才能理解纳吉之所言："所有的变体都是范例！"（第 190 页）而范例、异文的价值就在于：所有范例和异文的实践都"以传统（记忆）为本"，[111]但与此同时，每一个范例，每一篇异文的实践也都支撑着传统记忆，并作为延续传统记忆的"典范的典范"而引起人们的无限敬意和赞叹。[112]上文已经提及，从神话叙事的言语行为-实践用法的角度看，在场的只有"这一个""特定的"异文，"一般的""一个"文本作为对传统的理论的、抽象的设定从不在场或者只是在别一种意义上在场而"生活在别处"即生活在叙述理性的理论认识当中。[113]我们只有彻底悬置"生活在（理论认识的）别处"的不在场，我们才能真正回到此在的、生活现场[114]的神话实践的主观世界和先天世界。

由于越来越多的异文作为范例进入研究者的视野，异文之间的互文性也就越来越被凸显出来。尽管文学理论研究和文学批评中的"互文性"概念歧义且含混，但对"互文性"概念的共同理解仍然可以例数：任何独创性的文学文本和文学行动（言语行为）内部都有他性的存在，有前人和来者来相遇，因此文学行动总是一个自我与他者以及自性和他性对话的实践过程。就文学总是在一个记忆传统之内的实践行动来说，文学也是一种柏拉图意义上的"回忆"的实践行为，文学通过对传统记忆的"回忆"与承载着他性的他者展开对话实践，从而延续了记忆的传统。[115]在"回忆"和"对话"的过程中，每一次言语行为都是实践的范例或典范，每一位言语者的言语实践都是支撑整个传统记忆这面墙壁的砖石。你可以说，拆掉了砖石仍然有梁柱结构支撑着房屋不会倒塌，但要我说，整个房屋就是靠所有砖石之间的"勾心斗角"[116]而共同支撑的，尽管每块砖石所在的位置（实践的角度）都不一样。

这就是说，回忆或记忆作为一种存在设定的真理宣称方式，只有从理性的实践运用及其纯粹的实践意向的角度才能够被理解，否则，回忆或记忆作为真理的宣称方式就是不可理喻的。而回忆或记忆作为真理性宣称的实践却只有在悬置了其指涉的意义对象（胡塞尔所言之意向"质料"）的经验性直观存在的基础上才能够被解释，因为实践的意义质料的存在设定并不以其具备经验性直观与否为条件，实践对象（意义质料）的存在设定仅仅建立在主体与其先天意义质料（康德所谓"先天对象"）之间纯粹主观、纯粹观念、纯粹意向的实践关系的基础之上。

与"依凭记忆的真理宣称"一样，"凭借验证的真理宣称"作为一种理性的实践方式，同样不依赖于其实践对象（意义质料）的经验性直观存在，尽管从理论认识的角度看，实践对象"感性材料"之实质所指的直观存在也许是一个可验证的经验事实，但是，对于"凭借验证的真理宣称方式"的意义质料来说，只有在我们悬置了该意义质料所附着于其上的感性材料（塞尔所言之"功能归属物"）即"不设定其存在"之后，"凭借验证的真理宣称"的纯粹实践的存在设定（康德所云"实践的公设"）也才是可以从实践信仰的立场给予认识的。

从纯粹实践、纯粹意向的角度看，人通过自身的理性在神话叙事的不同文化实践用法之间所做出的主观间（客观）性的自由决定和自由选择构成了神话演述的文化实践的意志决定的先天基础和前提。这样，作为可验证的真理宣称方式，一方面是人类理性的理论运用的

---

[111] 朝戈金《口传史诗诗学：冉皮勒<江格尔>程式句法研究》，第 72 页以下，广西人民出版社 2000 年。

[112] "我们必须返回到最原始的感叹语层次。感叹语表示的不是某一样东西，而是一种印象，并且还被用来表达对任何一种超乎寻常、奇迹般的、奇异卓绝或令人惊恐的事物的敬意。"卡西尔《语言与神话》，第 91 页，三联书店 1988 年。

[113] 为什么说"生活在别处"？因为我们不曾生活在别处，因为我们只能生活在此处，无论我们愿意不愿意。每个人的存在都具有一种问题的形式，"对于小说家来说，一个特定的历史状况是一个人类学家的实验室，在这个实验室里，他探索他的基本问题：人类的生存是什么？"昆德拉《生活在别处》，第 3—4 页，作家出版社 1989 年。我们也可以说，一个特定的文本就是一个实验室，实验室的生活是我们每个人都正在经历的。

[114] 巴莫在她的博士论文"演述场域的确定"一节中提出了"五个在场"的命题：一，史诗演述传统的在场；二，表演事件的在场；三，受众的在场；四，演述人的在场；五，研究者的在场。我注意到，巴莫在说到"传统的在场"时，首先引彝族谚语："先辈不开路，后代无路可行；前人不说克智，后人不会言语。"因此在巴莫看来，彝族史诗传统不是抽象的观念的存在而是具体的记忆的存在。巴莫曲布嫫《史诗传统的田野研究：以诺苏彝族史诗"勒俄"为个案》，第 205 页，北京师范大学 2003 年。

[115] 托多罗夫《巴赫金、对话理论及其他》，<米哈伊尔·巴赫金与对话理论>之"互文性"，蒋子华等译，第 258 页以下，百花文艺出版社，2001 年。

[116] 杜牧《阿房宫赋》："五步一楼，十步一阁；廊腰缦回，檐牙高啄；各抱地势，勾心斗角。"

形式（理论用法）；另一方面，却也可同时以理性的实践运用的形式（实践用法）之一而视之。这正如康德所说的：实践理性“会将它的疆界扩展到一切东西之上，并且只要自己有所需要，就会试图将前者（即‘理论理性’——笔者注）纳入自己的领域……因为一切关切（包括理论关切和实践关切——笔者注）归根结底都是实践的（关切）。”[117]据此，在理性的实践用法的范围内，历史叙事与科学等理论认识的“论理（逻辑）知识”被人的自由意志所决定、所选择并因此而被转用为理性的实践运用即成为文化实践形式的一种特殊的言语意向行为——神话叙事，也就不是不可理喻的事情了。[118]

十三　结论：神话——出于爱而及于真的第一叙事[119]

我在上文已经暗示，人们在“有标记的”和“无标记的”以及“依凭记忆的”与“凭借验证的”的言语行为之间所进行的自由选择，是人的纯粹主观意向性即非关客观功能性的实践行为，在这种自由选择的实践行为背后潜涵着哈贝马斯所说的存在于人与人主观间的客观性和先天性的交往-沟通理想的纯粹意向的实践理性原理和法则，这些主观间先天性的纯粹意向性的实践理性原理和法则是通过我们对人与人在不同类型、不同体裁的实质性的功能性言语行为之间（索绪尔式的）非实质、纯形式关系[120]中的自由决定（选择）这一“理性的事实”的“直观”而直接认识到的。[121]由于交往-沟通行为是以人自己先天地自我规定和自由规定的纯粹实践的理性原理和法则本身为行为意志（或意向）的决定根据的纯粹实践理性行为，因而绝不染指于实践行为的意向客体的任何实质性的实践效果（包括产生的客观证据）并以之为行为意志的决定根据。[122]

这就是说，唯当我们对指向后天经验性、功能性对象的一般实践理性行为进行现象学先验还原和本质直观的基础上，蕴涵在不同的一般实践理性行为之间的非实质、纯形式关系中作为主体（主观）间先天性的纯粹实践理性行为之意向根据的交往-沟通原理和法则才能够为我们所直观地体验和领会。与此同时，我们也就能直接认识到，正是出于主体（主观）间先天性的纯粹理性实践原理和法则本身因给出先天客体（意义对象、意义质料）而显现的纯粹实践意向性才构成了人们在不同类型、不同体裁的含有后天实质性、功能性（感性-经

---

[117] 康德《实践理性批判》，韩水法译，第 133 页，商务印书馆 1999 年。

[118] 论理知识如何也能够被用作文化实践的神话之一种，参见吕微《神话何为——神圣叙事的传承与阐释》之“神话叙事与论理知识”，第 191 页以下，社会科学文献出版社 2001 年。

[119] 本节内容从标题到主题都受到户晓辉《返回爱与自由——纯粹民间文学关键词的哲学阐释》之《导言：纯粹民间文学——返回爱与自由的学科本源》（未刊）的直接启发，谨此致谢！

[120] 按照索绪尔的思想，判断一种行为的属性，如果依据该种行为所产生的实践性功能的实质性效果，那么规定这种行为属性的标准就是实质性的或经验性的；如果判断某种行为的属性所依据的仅仅是该种行为与其他种类行为之间的形式区别，那么规定该种行为属性的标准就是非实质性的，或者说是纯粹形式化的即纯粹先天的。

[121] 对于以纯粹实践理性法则为意志的自由决定根据这一“理性的事实”，康德不认为能够通过经验性直观甚至先天（理智）直观给予认识。“它的可能性并不需要（对于一个理智世界的）先天的直观，而这种直观作为超感性的东西，即使在这种情形下对于我们来说也必定是不可能的。”康德《实践理性批判》，韩水法译，第 45 页，第 48 页，商务印书馆 1999 年。

[122] 尽管奥斯汀区分了言语行为中的施事行为和取效行为，但“奥斯汀津津乐道的是施事行为，取效行为则较少论及。奥斯汀之后的言语行为理论也完全侧重于施事行为，施事行为甚至成了言语行为的代名词。”参见奥斯汀《如何以言行事》，顾曰国《导读》，F28 页，外语教学与研究出版社 2002 年。另一方面，在分析取效行为时，“要使它（取效行为）有传递性，听者就必须像机器人一样的驯服，一接到指令，马上无条件地执行做出反应，这种理想中的听者，消极被动，在现实生活中是少有的。因为听者不是无意志的、听任说者支配的机器人（康德在《实践理性批判》中也谈及作为‘精神的自动机’或‘思想着的自动机器’的所谓‘主体’，参见《实践理性批判》，第 106 页，第 110 页，商务印书馆 1999 年）。‘产生’（效果）除个别情形外不能用因果关系来解释，不能用效果来定义。正确的做法是：话语产生效果是一个说听者相互作用的过程。说者所为仅限于言语行为和其他辅助行为，效果是听者的反应，是听者所为。所谓‘产生效果’，是说、听者双方的一种配合或合作。所以取效行为不是说者一人所为，而是说者和听者两人合为。”同上，F36 页。但是，纯粹实践理性的对话-协商的交往-沟通行为不是说者和听者之间功能性的互动取效行为，而是说者与说者同时也是听者与听者之间共同缔造的非取效性、非功能性的对话-协商、交往-沟通的纯粹意向性行为，亦即实践行为的目的“必须被先天地被给与”（康德《实践理性批判》，韩水法译，第 146 页，商务印书馆 1999 年），尽管纯粹意向的实践行为最终能够取得人与人之间实现交往与沟通的现实化即客观实在性的功能效果。

验性材料）对象的一般实践理性行为之间进行选择且加以标记的无条件的前提条件。

哈贝马斯描述了主体间为达成自由、理性地相互交往与沟通的自在目的——以人自身自由、理性的交互存在为主观间先天性目的[123]——而遵循的三种言语行为（speech act）的语用学（正确地运用语言的）规则，即三种有效的真理宣称方式:

我们可以从三个“有效宣称”去了解语言使用的制约。它们分别是：真理宣称、正当宣称和真诚宣称。就是说，在语言使用的时候，说话者希望别人相信其语句是真实地指涉外在世界的事物；同时，说话者要遵守社会的规范才可正确和恰当地运用语言；最后，说话者希望别人相信他（她）的语句是真诚地表达其内心的想法。这三项宣称分别指涉着三个不同的世界：客观世界、社会世界、主观世界。[124]

启蒙运动以来人们一直坚持，人的理性主要是指实证-认知的理论理性，其次也指思辨-规范的实践理性；但哈贝马斯认为：除了理论认知理性、实践规范理性，还有其他“理想类型”（模式）的理性行为，如对话-协商的交往-沟通的实践理性行为。而人的各种理性行为在本质上都是交往-沟通的实践行为。因为，无论在理论认知的还是在实践规范的理性行为中，认知者和规范者在将自我“认之为真”、“践之以行”的真理加以宣称的同时，先天地（无待经验的证据和实践的效果）就已经意向于达成自我与他者之间相互交往与沟通（“希望别人相信”）的纯粹目的，所以人们的认知行为和规范行为都必然以（广义的）对话-协商行为为其先天的基础。

但是，不同类型、不同体裁的交往-沟通行为又各有其真理宣称方式所遵循的具体原理和规则以及分别给出的含有不同的（先天或经验性）意义质料的意向对象或客体：认知行为和规范行为的真理宣称方式的原理和规则所给出的都是全部合于或部分合于后天的实证经验证据和实践经验效果的客体对象的意义质料——认知的**真实性**和规范的**正当性(信实性)**，而（狭义的和广义的）交往-沟通行为的真理宣称方式的原理和规则所给出的则仅仅是出于对话与协商行为的纯粹先天的客体对象的意义质料——**真诚性**。

真诚性与真实性、信实性（正当性）不同，作为实践客体的意义质料，真实性和信实性都“缺乏那必须被先天地认识的客观必然性”，也就是说，真实性和信实性都全部或部分地依赖于直观的经验证据和实践的经验效果以作为其实践意志的意义对象之决定根据的质料表象，而这种经验性的意义质料在实践中具有相当的普遍性。而真诚性则是先天地就能够为主体间的实践法则所认定，而绝无由后天经验来保证其成立的必要，因为在实践中，真诚性是“必须先天地指明”或“必定是由理性先天地认识到，而非通过经验认识到的”，这就是说，真诚性作为“纯粹实践理性被给予的对象”[125]的意义规定性或质料规定性是尽管不能够被普遍地直观到但却必然可以被思想到和认识到的一个纯粹实践的“理性的事实”。

这就是说，由于纯粹实践理性的“这种认识能够自己成为对象实存的根据”，因此，对于一个具有自由（亦即理性）意志的人来说，真诚性是“他愿意什么，他也就能做什么”的纯粹实践理性的先天原理和法则直接“呈献”的“行为方式”的“先天必然的客体”的意义规定性或质料规定性。这个行为客体的规定性是“从一个先行的实践法则推论出来的”，这也就是：纯粹实践的理性法则“自己造就它们与之相关联的东西的实在性”。就此而言，尽管纯粹实践理性的意义对象的意义质料不是一个“直观的客体”的规定性，但就实践行为本身的“实在性”来说，实践行为之实践意向的“整个对象”包括其意义质料也就是“现实地存在的”，[126]尽管纯粹实践理性的意义对象之意义规定性或质料规定性的实在性是我们无法直观而只能思想和认识的。

就人的真理宣称-言语行为在本质上总是以人自己即主体间的交往-沟通本身为先天意

---

[123] 用康德的话说即“不是一个起作用的目的，而是一个独立的目的……它只能是一切可能的目的本身的主体”，语出康德《道德形而上学基础》，参见邓晓芒《康德哲学诸问题》，第 116 页，三联书店 2006 年。

[124] 阮新邦等《解读<沟通行动论>》，第 60 页，并参见第 5 页，上海三联书店 2003 年。哈贝马斯《交往行为理论》，第一卷“行为合理性与社会合理化”，曹卫东译，第 99 页以下，上海人们出版社 2004 年。

[125] 康德《实践理性批判》，韩水法译，第 20 页，第 26 页，第 78 页，第 79 页，第 154 页，商务印书馆 1999 年。

[126] 康德《实践理性批判》，韩水法译，第 49 页，第 40 页，第 149 页，第 65 页，第 125 页，第 62 页，第 71 页，第 97 页，第 60 页，第 61 页，第 120 页，商务印书馆 1999 年。

向的**纯粹实践理性行为**而言，我们可以把这三种真理宣称-言语行为视为人的主观间先天性的非功能性交往-沟通的纯粹实践理性行为在不同实践层次上的功能性显现，而不仅仅是将其分属于**一般实践理性行为**的三个不同的功能性领域。[127]进而言之，任一真理宣称方式的一般实践理性行为都或然地包涵着认知、规范等含经验性、实质性（实践的对象客体产生经验效果、形成经验证据并以之为意志决定根据的质料表象）的功能性层次，但一定都必然地包涵着对话-协商的纯粹主观间先天性纯形式的非功能性层次，同时，也相应地遵循着逐渐上升的从主体的含经验性意义质料的一般实践理性行为的实践原理和准则到绝对先天地给出纯粹实践理性行为的意义质料的实践原理和法则的“进化”（其实是还原）阶梯。[128]

现在需要考虑的是：以真实性为意向对象（含意义质料的意义客体）的认知行为和以信实性为意向对象的规范行为，以及以真诚性为意向对象的对话-协商行为——按照纳吉的说法——哪种行为是“有标记的”，哪种行为属于“无标记的”？而它们之间的关系又如何？亦即，它们之间是如何相互“指称”的？

所谓两件或两件以上经由理性联结起来的事物之中的优先地位，我理解的是其中一件事物成为与所有其他事物联结的首要决定根据的优先权。在狭窄的实践意义下面，它意指其中一种关切的优先权，亦即其他的关切隶属于它（它不能居于任何其他关切之后）。

于是，在纯粹思辨理性与纯粹实践理性联结成一个认识时，假定这种联结不是偶然的和任意的，而是先天地以理性自身为基础的，从而是必然的，实践理性就占据了优先的地位。

我们根本不能向纯粹实践理性提出这样过分的要求：隶属于思辨理性，因而颠倒次序，因为一切关切归根结底都是实践的，甚至思辨理性的关切也仅仅是有条件的，只有在实践的运用中才是完整的。[129]

这就是说，三种功能性的真理性宣称方式（包括狭义的对话-协商行为）及其原则都内在地蕴涵着非功能性的（广义的）交往-沟通行为的真理宣称方式及其原则，并奠基于（隶属于）后者。因而我们不能说，是认知的真实性和规范的信实性导致了对话-协商的真诚性，恰恰相反，只有出于（而不是“合于”）真诚性的交往-沟通的纯粹实践理性才能成就以真实性为诉求的理论理性和以信实性为诉求的一般实践理性，进而，我们只能用真诚性的“语境法则”（纳吉，第 176 页）为标准来“标记”、衡量真实性和信实性的“文本”，而不可能相反。用纳吉的话说就是：纯粹先天的意义质料即“标记充盈”的真诚性和与之相对立的经验性意义质料即“标记缺省”的真实性与信实性之间的“指称”关系是不可逆的。

对于以后天经验为条件（至少是部分地以之为条件）的一般实践理性行为所给出的真实性和信实性等意义质料来说，（按照胡塞尔的说法）纯粹实践理性行为所给出的纯粹先天的意义质料——真诚性是奠基性的，亦即：真诚性是纯粹实践理性行为所给出的非功能、无（经验）条件的客观**法则**所给出的先天性意义质料，而真实性和信实性则只是一般实践理性行为的功能性、（经验）条件性主观**准则**所给出的以实践效果所形成的经验性意义质料。正如纳吉所言，由于“有标记的”言语行为被“无标记的”言语行为所“引述”（所蕴含），我们因此而得以直观到“有标记的”言语行为相对于“无标记的”言语行为的客观实在性。但是，该“有标记的”言语行为所先天地给出的意义质料——真诚性本身则仍然是我们只能够思想和认识而无法直观到的“理性的事实”。

进一步说，由于人们在“依凭记忆的”和“凭借验证的”信实性和真实性真理宣称方式之间，在悬置了实践对象所形成的客观经验证据及其实践效果，并在纯粹理性的实践法则

---

[127] “不纯粹的理性之所以是理性，还是因为它里面包含着纯粹的理性，纯粹实践理性并不是一个单独的什么理性，而是一般的实践理性中的一个层次，一个最高的层次，一个必然的成分。”邓晓芒《康德哲学讲演录》，第 84 页，广西师范大学出版社 2005 年。“奥斯汀的抽象法不是把一个完整的言语行为如同切西瓜那样分割成三块，再把其中的一块切成三小块。抽象实际上是在不同的层次上或从不同的角度来看某一事物。被抽象出来的行为之间不存在组合关系，而是蕴含关系。”奥斯汀《如何以言行事》，顾曰国《导读》，F27 页，外语教学与研究出版社 2002 年。

[128] “在一般实践理性的活动中逐步上升到纯粹实践理性，实现真正的自由意志。人们的感性活动其实已经包含着纯粹的成分，只不过没有意识到而已，经过实践理性层次的提高和境界的提高，人们就会越来越意识到自己的纯粹实践理性。”邓晓芒《康德哲学讲演录》，第 87 页，广西师范大学出版社 2005 年。

[129] 康德《实践理性批判》，韩水法译，第 131 页，第 133 页，商务印书馆 1999 年。

下，仅就真实性和信实性等意义质料的纯粹观念性存在设定本身所行的自由选择和自由决定的情况下，真实性和信实性等意义质料就转而成为了纯粹实践理性所给出的纯粹先天的意义质料——真诚性所据以附着的“单纯形式”或非实质性的客体表象，进而也就为纯粹实践理性所先天地给出的意义质料——真诚性这一“仿佛是作为一个我们先天地意识到而又必定确实的纯粹理性的事实”，“不是任何经验的事实，而是纯粹理性的唯一事实”[130]的实践认识提供了充分的可能性。[131]

由于真诚性是交往-沟通的纯粹实践理性之不以任何形成行为功能的规范性、信实性经验效果和认知性、真实性客观证据且仅以自身的自由选择、自由决定即纯粹交互的主体间自律性（非他律性）实践法则本身为意志决定根据所给出的纯粹先天的意义质料，因而是不携带由任何客观经验所形成的质料表象而仅以出于自身的自由交往即人与人之间纯粹之爱的先天意向本身为意志决定根据的必然性且可普遍化的纯粹实践原理和法则所给出的纯粹先天的实践对象的质料规定性。[132]

由于出于爱的真诚性是绝不以实践行为所产生的客观功能效果且无论实践对象所形成的客观经验证据且仅以人自身的自由-交互存在即爱本身为目的的非关实质性功能而仅仅出于纯粹形式化意向的纯粹实践理性行为的绝对原理和法则所给出意向对象的意义质料的先天规定性，所以真诚性不可能产生于一般实践理性之合于客观经验效果或证据的功能性、实质性准则的规范行为与认知行为，而只能发生于纯粹实践理性之出于主观间先天性原理和法则的非关功能的、“单纯形式”的爱的纯粹先天意向本身，或者说，真诚性就是纯粹实践理性的爱的普遍性、必然性原理和法则本身所给出的具有自由、自律的纯粹形式规定性的先天对象的意义质料。[133]

正是因为有了真诚性作为纯粹实践理性的普遍性、必然性原理和法则的先天对象的意义质料规定性，[134]作为纯粹实践理性的普遍必然的原理性和法则性之爱的纯粹先天意向性也才能真正显现为“纯粹的爱（reine Liebe）”。作为纯粹实践理性的交往-沟通行为的先天对象的意义质料——真诚性所体现的纯粹意向性和纯粹实践性就是人与人之间出于爱的纯粹实

---

[130] 康德《实践理性批判》，韩水法译，第 50 页，第 32 页，第 44 页，第 45 页，商务印书馆 1999 年。据阿利森统计，康德在《实践理性批判》中共 8 次提到纯粹或纯粹理性的“事实”，见阿利森《康德的自由理论》，陈虎平译，第 349—351 页，辽宁教育出版社 2001 年。

[131] 真诚性作为交往-沟通理性的普遍法则所给出的主观间先天性的意向对象的意义质料一定是“为人认识到是先天的，从而是实践上必然的，而不是从经验里推论出来的”（康德《实践理性批判》，韩水法译，第 124 页，商务印书馆 1999 年）；这也就是“以自明的方式将主观（先天）性揭示出来，而不是将它杜撰出来，不是以神秘的方式将它构造出来”（胡塞尔《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，第 179 页，商务印书馆 2001 年）。

[132] 康德区分了两种爱：一种是对于经验对象或“感觉对象”的爱，即“出于自愿的爱慕”；一种是出于先天道德法则的“对法则的爱”，即“实践的爱”。前者是感性的爱，康德说：“出于对（感性存在者的）人的爱和同情的关怀而向他们行善，是非常好的，但这还不是我们的举止的真正的道德准则。”而后者是基于纯粹理性的爱，用康德《实践理性批判》里的话说就是：对于道德法则的敬重情感，而“敬重就变成爱”。本文所言出于人与人之间交往-沟通的纯粹理性实践法则的爱，即此。参见康德《实践理性批判》，韩水法译，第 89—92 页，商务印书馆 1999 年。在爱是出于自由意志的道德法则的唯一情感的意义上，爱与自由是同一的。户晓辉指出，“爱就是自由，自由就是爱，二者是一而二、二而一的‘东西’。自由是爱的前提，而爱则是自由的归宿。”“这种爱不以任何经验性的对象为对象，而是以爱本身或爱的原则为对象。”这就是说，“纯粹的爱”“实际上是要爱爱本身，爱爱的原则或法则本身。”户晓辉引康德《单纯理性限度内的宗教》云：“最高的、对于人来说从未完全达到的有限被造物的道德完善性目标就是……对法则的爱。”而自由也是“不以任何经验性的对象为对象，而只是以自由本身或者以自由的原则为对象”，因此“人的纯粹意志（即自由意志——笔者注）恰恰可以或者应该以出于自身的原则或原理为对象”。参见户晓辉《返回爱与自由——纯粹民间文学关键词的哲学阐释》之《导言：纯粹民间文学——返回爱与自由的学科本源》，未刊。关于爱与自由的同一性关系的深入讨论，参见黄裕生《爱与自由——论基督教的普遍之爱》，载《浙江学刊》2007 年第 4 期。

[133] “人的真正之爱，必定包含着相信-信任-信仰（Glauben）。也可以说，人的真爱必定在相信-信任-信仰这个意识向度之中。怀疑中无爱，爱不在怀疑中。”黄裕生《爱与自由——论基督教的普遍之爱》，载《浙江学刊》2007 年第 4 期。

[134] “当实践理性检验我打算据以作见证的那个准则时，我总要审视，如果它被算作一条普遍的自然法则，它会怎么样。显然，在这样一种方式下，它会强使每个人说真话。因为既承认证词有证明力量，又听任故意作伪，自然法则的普遍性就无法自持了。”康德《实践理性批判》，韩水法译，第 46 页，商务印书馆 1999 年。

践原理和法则以及由这法则和原理而生的以真诚性为意义质料规定性的普遍交往-沟通的先天对象所由之而生的人的纯粹实践理性。

人之所以能够以合于真实性和信实性的真理宣称方式存在，只是因为人首先能够以出于爱的真诚性的真理宣称方式存在。人首先以出于爱的真诚性的存在方式存在，人才能够继之以合于真实性和信实性的存在方式存在。[135]出于爱的真诚性才是人的本真（本原）的“绝对主义”（纳吉语）的存在方式的先天实践的意义对象的意向性质料和意向性规定，正如黄裕生所言：“人的所有功能性关系（的存在方式）都要以非功能性关系（的存在方式）为基础。”人首先以本真或本原的、“绝对主义”的、非功能（无功利）的纯粹主观间先天性（纯形式、非实质）的存在方式存在，然后，人才能（在逻辑上而非在时间上）在非本原或非本真的、相对化的、功能-功利性的经验地直观的存在方式之间进行自由而理性的选择并依据出于爱本身的纯粹实践理性原理和法则并以真诚性为先天规定的意义质料标准对真实性和信实性等一般实践理性原理和准则及其意义质料的价值给出自由的“标记”性选择。

作为奠基形式（或最高形式）的纯粹实践理性的真理宣称方式——真诚性协商-对话的交往-沟通行为——是人以纯粹主观间先天性的真诚之爱本身为自在目的的非关其行为对象功能的经验效果和证据且仅以其单纯的自由存在形式为依托而发生的纯粹实践理性行为，其主观间先天性意向（意义）质料的表象根据就是人与人之间出于纯粹的爱的交往-沟通意愿的普遍原理和法则，并由这普遍原理和法则所必然给出的真诚性这一主观间先天性的纯粹意向对象的意义质料进而规定了实践理性自身的纯粹性。由此我们也就接近了纳吉未能给出最终答案的问题：人之所以能够在“有标记的言语行为”和“无标记的言语行为”乃至“依凭记忆的真理宣称”以及“凭借验证的真理宣称”之间不断做出理性的自由选择，从纯粹实践认识而不是理论认识的观点看，只是因了人与人之间源于爱的真诚意向亦即纯粹意向而继之以纯粹实践理性的相互交往与沟通行为的普遍、必然性原理和法则，因此，爱既是真诚性真理宣称方式之纯粹意向性、纯粹实践性的最终决定根据，同时也就是出于爱的纯粹实践理性之“先天所与的客体”[136]即先天意向对象的纯粹意义质料——真诚性的本原出处，即如康德所言：纯粹意向、纯粹实践“自己造就它们与之关联的东西（意义对象）的实在性”，[137]亦

---

[135] 黄裕生《真理与自由——康德哲学的存在论阐释》，第 27 页，江苏人民出版社 2002 年。

[136] 康德《实践理性批判》，韩水法译，第 2 页，商务印书馆 1999 年。纯粹实践理性“先天所与的客体”、“先天的客体”（第 63 页）、“纯粹的理性存在者的我们意志的客体”（第 47 页）或“理智对象（第 76 页），即“超感性（界）的……（对象、东西、事物）”（第 4 页，第 48 页，第 59 页，第 60 页，第 61 页，第 74 页），尽管也关联于人的自然的存在，但却不仅仅属于“感性自然”（第 45 页）、“实在自然”（第 46 页）的“感觉世界”（第 45 页，第 46 页，第 53 页，第 94 页，第 102 页，第 114 页，第 115 页，第 116 页）、“感性世界”（第 115 页）即“感性的此在”（第 96 页）；同时也属于“受实践理性的自律所支配的一种自然”（第 46 页）或“单单通过我们依照纯粹实践法则的意志而可能的自然”（第 47 页），亦即“超感性自然”（第 45 页，第 46 页，第 47 页，第 48 页，第 50 页，第 54 页）、“超感性的世界”（第 71 页）、“超感性存在”（第 96 页）、“超感性领域”（第 113 页）、“超感性的秩序”（第 116 页）、“超感性的东西的王国”（第 161 页）或“理智自然”（第 76 页）、“理智秩序”（第 44 页）、“理智世界”（第 52 页，第 54 页，第 94 页，第 102 页，第 114 页，第 115 页）、“思维世界”（第 114 页）、“纯粹知性世界”（第 45 页，第 46 页，第 54 页，第 116 页、第 157 页）、“更高而不变化的秩序”（第 119 页）。于是，人的自由意志的实践决定“从理论的目的来看会是超验的（逾界的），而从实践的目的来看则是内在的”（第 115 页）。

[137] 康德《实践理性批判》，韩水法译，第 71 页，商务印书馆 1999 年。纯粹理性实践行为的“实在性”包括两个意思：第一，作为纯粹理性（理智）的实践行为的实在性，即“理智的实存”（第 106 页）、“思维的实存”（第 112 页）；以及第二，作为与意志决定的纯粹理性的道德法则的自由实践的“自发性”（第 108 页）即“我们主体的……感觉存在自身借此和我们心中的理智基质相连的关联”（第 108 页）亦即“自由的因果性”（第 109 页）所产生的自然行为“后果”（第 107 页，第 109 页），即品格的行为、“品格的现象”（第 108 页）——“法象”（第 108 页），“法象”不是可经验直观的自然生命现象即“感觉的实存”（第 112 页），而是“包含关涉道德法则的意向的种种单纯现象”（第 108 页）或“表现品格的现象”（第 109 页）亦即汉语所谓“品行”，以此，康德称人的“品行”为“自由这一原本系先验概念的实在化”，反过来说，品行或法象则是由“位居感觉世界的存在者的（自由）因果性的先验断定”（第 102 页）所决定的。这样，同时用感觉世界的法则和理智世界的法则看待同一个人的同一个行为并不困难，“在这里，可以在时间和空间中得到决定的实存被看作是物自身的实存；因此，这个困难并不强制我们放弃我们最紧要的先决条件，即作为感性直观的单纯形式，从而作为那属于感觉世界的主体所特有的单纯表象方式的时间的观念性，也就是只要求把这个先决条件与自由这个理念结合起来”（第 109—110 页）。反过来说则是：“一个理智存在者与感觉世界的联结”（第 115 页）。就此而言，康德对于纯粹理性的实践行为“实在性”的两个规定又是同一个规定，从根本说，人的道德行为本质上是“思维的实存”（第 112 页）行为而不是“感觉的实存”（第 112

即胡塞尔所云之纯粹意向性意识的“意向相关项”。在康德看来，唯有纯粹意向性“而不是（人的可以经验性直观的自然而具体的）行为，才是人道能够并且应当通过行为给自己求得的那种崇高价值的立身之所”，[138]在这个意义上，康德认为，实践行为的纯粹意向即可能的目的而不是实践行为的现实结果才构成了纯粹实践理性法则中的关键所在。[139]

而马林诺夫斯基所设想的规范性实践理性行为之依据实践的经验效果（作为客体内容的文化宪章的社会功能所形成的质料表象，用马林诺夫斯基自己的话说就是“文化功能所满足的自然物质与社会精神需求”[140]）为其主观意志（意向）的决定根据的信实性意义质料，甚至认知性实践理性行为之附着于客观的经验证据（附着于外在于意识的客体内容所形成的感性表象的存在设定）为其主观的决定根据的真实性意义质料，都是出于爱而及于真的交往-沟通行为的纯粹实践理性的非语境、无条件的普遍性、必然性原理和法则的基础上展开的语境化、条件性的一般实践理性的原理和准则。

受哈贝马斯“交往-沟通”命题的启发，现再回顾《荷马诸问题》第四章纳吉之所言，我们可以这样考虑：“依凭记忆的真实性言语行为”和“凭借验证的真实性言语行为”都属于哈贝马斯所言之规范性实践理性行为和认知性实践理性行为（二者并不是相互排斥的）。二者之间的嬗变如上文所言正反映了人在不同层次的一般实践理性行为之间，以出于爱的纯粹实践理性原理和法则为决定根据并在给出真诚性的先天对象的意义质料的基础上，而不是以一般实践理性行为的客观经验效果为决定根据的信实性原理和准则，甚至不是以一般实践理性行为的客观经验证据为决定根据的真实性原理和准则而做出的主观间先天性的自由、理性的“标记”性选择。

历史上曾葆有不同文化的不同民族在不同时代、不同地域曾分别突出了属于不同类型、不同体裁的真理宣称方式，并奉为本民族、本文化的“有标记的”言语行为即“第一叙事”。但是，无论怎样选择，认知的真理宣称方式的真实性质料准则也好，规范的真理宣称方式的信实性质料准则也好，尽管这些质料准则的决定根据因来源于客观经验对象客体的具体内容的功能效果或证据，因而不具有可普遍化的必然性自由形式，但这些选择本身却同样都出于对话-协商的交往-沟通的真理宣称方式这一人类出于普遍之爱的纯粹意向性且可普遍形式化的原理和法则，及其由爱的原理和法则所给出的先天意义对象的先天意义质料即其先天规定性——真诚性。这就是说，在世界各民族的历史上，“有标记的言语行为”以及对其中所蕴涵的“标记性法则”的选择性嬗变是一种库恩式的（但不是非理性的）革命过程，而这同时也就意味着，后起的选择不一定在价值上优于在先的选择，在此，进化论无缘置喙。

进而言之，如果我们承认神话是持有不同文化的不同民族在“有标记”和“无标记”的、“依凭记忆”和“凭借验证”的不同类型、不同体裁的言语行为（而不是不同题材内容-主题的语言文本[141]）之间在纯形式（与内容无关）、非功能（与功利无涉）的赋义水平层次上的理性而自由地选择并构造出的“第一叙事”（尽管该“第一叙事”还不就是纯粹理性实践行为本身），[142]那么我们也就应该承认，神话并不总是事关非理性的存在信仰或存在设定，

页）行为，尽管是以自然行为即“感觉实存”行为的形式产生出来。这样，人的“一个行为在属于感觉世界时始终是以感性为条件的，亦即是机械地必然的，同时，在那行动着的存在者属于理智世界的情形下，而这同一个行为属于这个存在者的因果性时，仍旧能够有一种不以感性为条件的因果性作为其基础，从而能够被思想为自由的”（第 114 页）。因此，对于实践的认识实际上是一种关于两种“实在性”的“联结的认识”（第 116 页），因而是“是实践方面拓展”的“纯粹认识”（第 146 页）。

[138] 康德《实践理性批判》，韩水法译，第 77 页，商务印书馆 1999 年。

[139] 康德《实践理性批判》，韩水法译，第 89 页，商务印书馆 1999 年。

[140] 马林诺夫斯基《文化论》，费孝通译，中国民间文艺出版社 1987 年。马林诺夫斯基和康德思想的区别我们可以用马克思的一个命题给以比喻。马克思认为，不仅生产生产了消费，消费也生产了生产。马林诺夫斯基仅仅关注消费如何经验地生产了生产的对象表象，而康德只是关注生产如何先天地生产了表象的消费对象。参见马克思《政治经济学批判导言》，《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社 1972 年。

[141] 我们对文化性、民族性神话的确认不能用直观叙事内容及功能的经验、实证方法，而必须采用建立在现象学先验还原基础上的本质直观的方法，还原到共同体生活世界的整体本身，直观不同生活形式之间与内容无关、与功利无涉的纯形式化、非实质性关系，庶几，我们才能从人的“主观间（客观性）的先天”的角度给出“神话是什么”的普遍、必然性答案。尽管我们这样做的最后结果所得到的文化性、民族性神话的“第一叙事”可能在经验内容与功能方面仍与希腊神话相雷同，但这已是经过现象学先验还原和本质直观后的认识，而不是未经反思的常识。

[142] “作为一种无属性的东西而与这个世界隔开了。因为任何一种单纯的‘属性’都会限制到它的纯粹性质。”卡西尔《语言与神话》，第 93 页，三联书店 1988 年。

[143]而是对于蕴含着普遍性、必然性的标记性原理和法则及其意向对象之含真理性意义质料的“绝对主义”、理想主义追求，于是在对话-协商的交往-沟通的真理宣称方式的基础上，作为含有非功能性和纯形式性的纯粹实践理性原理和法则的神话“本身”也就蕴涵着自由地开启认知的真实性宣称以及规范的信实性宣称等一般实践理性的功能性行为的可能性和现实性。[144]

无论是合于一般实践理性行为的客观经验的规范-信实性效果，还是同样合于一般实践理性行为的客观经验的认知-真实性证据，二者在人的主观中所形成的行为意志的决定根据的质料表象都不是“第一叙事”神话出于自由意志所给出的纯粹先天的意向对象的意义质料)，“第一叙事”神话所给出的纯粹先天的意向对象及其意义质料只能是出于人自身的主观性或主观间性的爱与自由的交往-沟通的纯粹实践理性的普遍原理或法则（观念、理念）本身的行为意志决定根据所给出的真诚性行为意向本身，正是在出于爱而及于真的纯粹先天的理念或观念本身为意向对象的意义质料的纯粹实践理性行为的基础上，人们才开启了以真实性和信实性等含有实践经验表象的主观意向对象的一般实践理性行为。也正是藉此蕴涵着出于爱而及于真的标记性“第一叙事”——神话，持以不同文化立场的不同民族才能够同样地在纯粹意向、纯粹实践的基础上自由而理性、普遍而必然地经营他们的神圣（非常）的和普通（日常）的物质和精神生活。也许，在历史上，在现实中，人类还不曾真正实践过这种纯粹意向、纯粹实践的纯形式、非实质（无功利）的真理宣称方式，正如“即便……人们不能够在经验中找到任何完全遵守道德法则的实例”，[145]但道德法则仍然可能是且必然是客观地存在的。康德云：

所有一切法则之中的那条（纯粹实践理性）法则，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。

这种神圣性同时就是一个必定充任榜样的实践理念，无止境地趋近这个理念是一切有限的理性存在者唯一有权做的事情，并且这种神圣性也就把因此而称为神圣的纯粹道德法则持续而正确地置于他们眼前；有限的实践理性能够成就的极限，就是确信他们的准则朝着这个法则的无穷前进，以及他们向着持续不断的进步的坚定不移：这就是德行。[146]

来自田野的所有可能经验性地直观到且必然地可以思想到的人的自由、自律这一纯粹实践理性行为及其意向的事实也让我们重新思考了“有标记的”言语行为和“无标记的”言语行为，以及“依凭记忆的”言语行为和“凭借验证的”言语行为之别，这些概念或命题都为我们重新理解和解释“什么是神话”这一神话的实践用法的认识问题（而不是“神话是什么”的理论认识的用法问题）提供了新的思路。这就是说，尽管我们的研究并没有给出关于“神话是什么”的最新的理论认识的答案（这就是说，进化论学派和功能论学派关于“神话是什么”的经验的、理论的解答至今有效，而且我坚持认为，功能论提供了迄今为止关于这个问题的最佳理论答案)，但却为我们更深入地把握“什么是神话”的实践用法问题提供了可以思想且能够认识甚或可能“直观”的实践认识的基础，因此也就为我们在没有日常用语

---

[143] “神话与逻各斯完全相反，就像幻想与理性，日常语言与论证语言完全相反一样。语言的一半是逻各斯，另一半是神话，是精神生活的两种同等重要的功能。逻各斯做另一种推理，是要说服人；在听众身上，它必然引起某种判断。如果逻各斯是正确的、符合逻辑的，它就是真实的；如果它掩饰某种隐蔽的诡计，一种诡辩，它就是虚假的。但是，神话除了自身之外没有别的意图。人们相信不相信神话，取决于神话是否令人高兴，是不是令人满意或像真的一样，或者只是愿意相信它。这样，神话把人类思想中的非理性的部分吸引到自己的周围。”〔法〕格里马尔著、尚杰等译:《希腊神话》，第 2—3 页，商务印书馆，北京，2005 年。

[144] 认知理性行为、规范理性行为和交往(沟通)理性行为为什么都是一种信仰行为？就“有标记的”和“无标记的”言语行为，以及“依凭记忆的真实性言语行为”和“凭借验证的真实性言语行为”都属于“存在设定”的言语行为而言，对于意向相关项的存在设定就已经包含着“存在的信仰”。

[145] 康德《实践理性批判》，韩水法译，第 50 页，商务印书馆 1999 年。

[146] 康德《实践理性批判》，韩水法译，第 91 页，第 34 页，商务印书馆 1999 年。正如康德区分了历史的信仰与纯粹的信仰，在历史的信仰中已经包含着纯粹的信仰，尽管历史的信仰还不就是纯粹的信仰本身而只是纯粹的信仰的历史表现形式，但纯粹的信仰最终会通过人的理性反思直接显现其自身。参见邓晓芒《康德哲学诸问题》，第 116 页，三联书店 2006 年。

myth 的实践用法的直接命名的语境情况下也能够还原到各个非西方民族或非西方文化的本原的生活世界的事实本身，识别并描述其蕴含了（与经验无涉、与功利无缘的）纯粹意向性的“标记性叙事”亦即“第一性叙事”——出于爱而及于真的神圣叙事[147]——提供了实践认识的方法论原则。

当然正如上文已经指出的，在这样的方法论视野中，作为“第一叙事”的神话并不必然是一个可以现实地直观到且可以把学术理性理论地运用于其上的经验事实(尽管这种经验性直观的现实可能性是永远存在的)，而只是一种必然而可能先天地思想和认识到的实践的事实或理性的事实，因此，即使世界上各个民族、各种文化（在理论-经验视野中）的神话都不存在了甚至从来没有产生，作为必然而可能的“第一叙事”——“神话”的理念本身却仍然能够存在且始终存在，而这同时也就构成了我们检视世界上所有民族、所有文化是否真正曾经拥有神话的先天标准，因为这种可能正是神话“通过人类自由意志而实现的根据”。[148]

在中国进入现代社会以前，本土并没有“神话学”这门学科，因此也就不知道何谓“神话”，据研究中国现代神话学史的马昌仪先生考察，1903 年，留学日本的中国学生蒋观云在当时梁启超主编的《新民丛报》（蒋时任该报编辑）上发表了一篇题为《神话·历史养成之人物》的文章，这是中国学者第一次使用“神话”这个由日本学者翻译西文 myth 时所创造的汉字术语。当然，在此之前——也是 1903 年——“神话”这个词语已经出现在几部从日文翻译成中文的文明史著作中。[149]总之，1903 年是一个起点，从此中国人逐渐知道了有一门叫作“神话学”的学问，同时也知道了“神话是什么”的理论问题并以此问题为视角在中国文化中发现甚至发明了最终令国人骄傲的神话文本及其相应的叙事（表演、演述）行为；但是，与此同时，我们于“什么是神话”的实践问题——特别是对中国文化来说该问题意味着什么——却至今未必了然。[150]

从 1903 年到现在，一百多年过去了，“神话”这个词语在现代中国的土地上早已深入人心，以至于近年杨利慧在河南、李红武在山西以及西村真志叶在北京郊区门头沟清水镇燕家台村做田野调查时发现，“神话”这个当初从日文引进的学术概念或学科术语如今已是当地村民“熟悉的世界”中的一个日常说法了。[151]当然，这样的“神话”作为普通的日常用语和实践用法既不表示“有标记”的言语行为，也不表示“真理性”的宣称方式，因此，这样的“神话”难以担当起人们当下的生活世界中“第一叙事”之于实践意义的“存在设定”的重任。百年来的中国现代神话学学科竟险些与我们本土的、本原的神話——“第一叙事”失之交臂，这不能不说是中国现代神话学学术史上的一桩最大公案。

典范是一种惯例，而且惯例会失去其说服力，失去其本身的力量。作为惯例，神话的范例要求有不变的心智状态，也就是要求恪守其典范。范例存在着，由此社会可以遵循它或规避它，而且范例在实质上就是思想和精神的运作。罗马词典编纂传统说得好：

“所谓范例是指吸引我们或排斥我们的事物，而示例则是我们使别的事物与之相类似的事

---

147 这里，神话作为神圣（性）叙事，是在康德意义上的判断，亦即神话是对人自身作为存在目的和存在主体的肯定。康德云：“在目的的秩序里，人（以及每一个理性存在者）就是目的本身，亦即他决不可能为任何人（甚至上帝）单单用作手段，若非在这种情形下他自身同时就是目的；于是，我们人格之中的人道对于我们自身来说必定是神圣的，因为它是道德法则的主体，从而是那些本身乃神圣的东西的主体，一般来说，正是出于这个缘故并且与此契合，某些东西才能够被称为神圣的。”康德《实践理性批判》，韩水法译，第 144 页，商务印书馆 1999 年。

148 康德《实践理性批判》，韩水法译，第 48 页，商务印书馆 1999 年。

149 如高山林次郎《西洋文明史》、白河次郎、国府种德《世界文明史》，高山林次郎《世界文明史》，参见马昌仪编《中国神话学文论选萃》，马昌仪“中国神话学发展的一个轮廓”（编者序言），第 9 页，中国广播电视出版社 1994 年。

150 当然，中国学者也间接地触及到了这个问题：比如以顾颉刚为首的古史辨学派，他们从古史系统中剔除神话传说的经验、实证的努力，正在于阻断本土传统的神话叙事的实践用法；再比如袁珂，他的重建中国神话系统的尝试，尽管比照的是经验对象的西方神话，因而看起来是一种神话学的理论运用，但实际上却是现代性和中国化的神话叙事的文化实践。

151“所有被提问者基本上都认为‘神话’是‘想象中的古代故事，就像咱们拿来唱戏的《三国演义》、《西游记》’，是一种‘胡说’。其中有两位被提问者纠正笔者：‘这边儿的人不说拉家个神话，就说拉古。’‘神话，是有人给你说古老的时儿的传说。’‘假的故事是神话，比如我们说的《西游记》就是神话。’”西村真志叶：《作为日常概念的体裁——体裁概念的共同理解及其运作》，第四届民间文化青年论坛论文，武汉，2006 年；载《民俗研究》2006 年第 2 期。

物。示例是视力所见，而范例是精神所感。”

我谈到的是荷马的范例，而非荷马的示例。(第 200 页)

让我们记住纳吉的忠告：荷马史诗永远是全世界人们的精神范例，而不是经验的示例。