

“投竿也未迟”——论秘索思

陈中梅

古希腊人创用的 λόγος (logos) 是个多义词。在讨论并解释该词在公元前五世纪的含义时, 当代古希腊哲学史家格思里 (W. K. C. Guthrie) 用了长短不一的 11 个“条目”。早在公元前一世纪, logos 已是个“国际词汇”, 古罗马哲人和文论家们熟悉它, 出生或生活在以色列、巴勒斯坦、埃及、南意大利和地中海沿岸其它地区的学者及宗教界人士也知道该词的主导含义。Logos 指“话语”和借助话语进行分辨的能力, 代表“分析”和进行“说理”所必须依循的“规则”, 显示理性的沉稳和科学的规范, 象征逻辑 (logikē, 派生自 logos) 的力量。在《牛津英语词典》(OED) 里, logos 是个拥有众多“派生词”的重点词条; 同样, 在陆谷孙教授主编的《英汉大词典》里, logos 是为数不多的可以用音译直接表示的词汇。简言之, 在我国, “逻各斯”早已是一个为学界所认可和接受的规范用语。

本文的主旨是讨论“秘索思”, 而笔者却以逻各斯“开场”, 是否有文不对题之嫌? 非也。作为西方“逻各斯中心主义”和“逻各斯精神”(当然还有不很体面的“西方中心论”) 中的主干成分, logos 受到了公元前

五世纪以后几乎所有时代的西方学人的重视。对一个如此重要的文化“内核”, 我们理应在探讨秘索思时予以必要和足够的提及。笔者自己谈论, 并且也不反对别人谈论逻各斯; 使我们感到担心的是学界对作为(或有资格作为) 一个与逻各斯互为补充的核心概念的秘索思的长期和“习惯性”的忽视。与长盛不衰的 logos 相比, 同样来自希腊语和同样是个多义词的 muthos (或 mythos, 秘索思) 在被欧洲各主要语言中的“神话”和“神秘”取代后, 几乎被打入了冷宫, 处于“门可罗雀”的凄凉境地。如果应该用两条腿走路, 而我们却坚持只用单脚, 如果有两个(带有“集成”特色的)“元”概念, 而我们却只是反复强调其中的一个, 这么做当然可以(尽管极有可能在研究中偏离西方文化发展的客观的历史维度), 但却不一定“公正”, 也肯定不算合理。所以, 当现今东西方某些学者大炒逻各斯的时候, 我们似乎有必要追根寻源, 多方论证, 指出并把握 muthos 的基本含义, 纠正以往将它简单地解作神话或神话故事的做法, 挖掘它的可与逻各斯对等和互补的本原潜力, 使其担负起应该由它担负的责任, 成为逻各

斯以外的另一个重要范畴的“称谓”。笔者相信, 我们的研究将拓宽及(在一定程度上)重新定位人们对神话和文学的认识, 将大幅度提高文学在解析西方文化中的地位, 将从概念和范畴上提供新的“机遇”, 打破以往不合理的逻各斯“一枝独秀”的局面, 为一种以秘索思和逻各斯对等互补为基本走向的更为稳妥和平衡的新格局的建立创造条件。

—

马丁·海德格尔说过, 语言乃存在之居所。我们认为, 语言既是存在的某种意义上的居所, 又是打开这一居所之门的钥匙。和 logos 一样, muthos 也是西方文化大厦的基石。Muthos (Μῦθος) 可能与动词 muein (紧闭) 同根, 追溯起来, 最终可以在印欧语词根 MU (比较古希腊语的 mū 和拉丁语的 mu) 里找到它的“祖宗”。Muein 的作用是合拢双唇, 以便实施 muō, 后者意为“(我)合拢我的双唇”(或“(我)闭上我的眼睛”),^①时而发出低沉的呼声。“闭嘴”不等于简单的无声, 而(常常)是为了浓添宗教氛围的庄重, 表示“司仪场合的寂静”。^②作为一个古老的词汇, my (s) 已被迈锡尼王国(约公元前 1600—1100 年)的祭司们用于有关的祭祀场合, 尽管由于年代的久远, 该词的具体实施情况已经很难确切考证。根据执教于哈佛大学的 G. 纳吉教授的分析, muō 在教仪的“标记语境中”可作不同于常规情况下的解释, 意为“我用特殊的方式说话”(或“我用特殊的方式视看”)。这一层意思既包含在 mustēs (入仪者) 和 mustērion (受仪的场所) 之中, 也见之于——纳吉接着写道——同样派生自 muō 的 muthos 的词义, 后者指带有虚构色彩的“特殊话语”, “与日常”就事论事的“言谈形成对比”。^③ Muthos 直接或经由拉丁词

mythus 进入其它欧洲语言, 成为英语词 myth (和 muthos) 以及德、法、意、西、葡等语言中相关词语的前身。

在荷马史诗里, muthos 是个中性词汇, 可作“词”、“话”或“故事”解。^④然而, 随着岁月的流逝, 随着荷马威望的提高, 荷马史诗本身也和(史诗)人物的讲述一起变成了诗人传诵的传奇, 成了(虚构的)“故事”, 肩负起教育民众的使命。公元前六世纪, 米利都哲人首先对 muthos 的虚构性和神秘性发难, 开始了一个试图以科学的 logos 取代 muthos 的进程。泰勒斯提出了“水”乃万物之源的观点; 不久以后, 阿那克西美尼建议用“气”取而代之。毕达哥拉斯力主确立以音乐和数字为轴心的“原则”, 并打算以此奠定(准)科学宇宙论的基础, 巴门尼德则独辟蹊径, 首次比较系统地提出了在西方哲学史上占有重要地位的关于存在(on, onta)的学说。所有这一切反映了古希腊学人试图通过理性分析(logos)认知世界的愿望, 在认识论领域引发了一场伟大的革命。

—

Logos (理性、真实的叙述) 试图取代 muthos (虚假的叙述) 的努力引发了西方历史上第一场旷日持久的启蒙运动, 其影响涉及到政治、社会、宗教等领域, 强烈地震撼了人们的思想。诗人赫希奥德生活在一个呼唤法律与和平的年代, 他比荷马更深刻地理解日常生活的艰难。或许是先行看到(或感悟到)了逻各斯的力量, 这位像荷马一样用六音步长短格写作的诗人讲述了一个“五代家族”的故事, 并说这是一个 logos (可作“蕴含哲理的叙述”解), 要求听取的对方把它“铭记在心”(eniphresi)。^⑤公元前六世纪, 诗人哲学家塞诺芬尼对荷马的多神论和“拟人化”描述进行了不留情面的评

击。与此同时，大都用散文体写作的自然哲学家、历史学家、医学专家和广义上的学问家们几乎“一哄而起”，借助逻各斯的精密直接或间接地驳斥了秘索思（诗与文学）的荒唐和虚假。

历史（historia，解作“游记”亦未尝不可）^⑥是早期散文（即非格律文）写作中的一个重要门类。早期的历史学家们是 logos 在人文领域的主要传播者。泰勒斯的同乡、米利都人赫卡泰俄斯写过一部《英雄家族记》，表示要摈弃传说中“内容荒诞”的成分。^⑦如果说《英雄家族记》还是一部“muthographic work”，^⑧“历史之父”希罗多德的《希波战争史》（即《历史》）则已是一部较为严谨的学术著作。^⑨修昔底德认为，尽管他的著作缺少 muthos 的点缀，但作品着力于揭示历史发展的规律，因此可以“ktēma te es aiei”（彪炳千秋）。^⑩像希罗多德一样，他显然也以能够写作“真实的叙述”而自豪。

面对逻各斯的进逼，秘索思（虚构的故事，包括神话）只能在文理科的各个领域全线后撤。展开正面冲突，进行对具体问题的局部和实验式的论证，不是秘索思的强项。秘索思似乎必须承认逻各斯的力量，容忍它的存在，同时也要看到自身的不足，以避免既有局限的扩大。昔日以创编秘索思见长的诗人（如上文提及的赫希奥德），其时也跟上了历史的步伐，以他们的方式推涌着弘扬逻各斯精神的时代潮流。埃斯库罗斯关心理性与“必然”（anankē）的合作，在《奥瑞斯提亚》里形象地描写了理性原则对粗野与蛮横（hubris）的“统合”。索福克勒斯坚信神力不同于机遇或“偶然”（tuchē），强调了象征规律的神谕的正确。和索福克勒斯一样，欧里庇得斯也曾深受智者的影响，仰慕逻各斯的力量，开创了写作颇具智辩风格的大段演说词的先河。在公元前四世纪，接受

高深的修辞训练几乎是所有悲剧诗人的愿望。

品达以擅写长句闻名，他的隐喻可以像晦涩的谜语一样让人绞尽脑汁。然而，他也有头脑清醒的时候，在处理秘索思与逻各斯的问题上，这位才华横溢的抒情诗人似乎比悲剧作家们更准确地把住了时代的脉搏。品达不满古代诗人对神明的亵渎：唐塔洛斯曾杀子款待神明，而黛弥忒耳竟于悲痛之中吞咽了一口人肉。品达认为，诸如此类故事（muthoi）充斥“精心编制的虚假”（pseude-si poikilois），旨在欺世盗名，“超越了真实的叙述”（huper ton alathē logon）。^⑪他表示要纠正前辈诗人的错误（antia proterōn），^⑫在《奥林匹亚颂》1 里改写这段故事，暗示他的叙述将是一个 alathē logos。品达拒绝接受有关赫拉克利特在普洛斯特大战波塞冬、阿波罗和哀地斯的传说，声称“辱骂”神明是一种“可恨的小聪明”（echthra sophia）。^⑬荷马所说的并非全都可信，他对俄底修斯的称颂“言过其实”。^⑭品达试图用他的“真实的叙述”取代传统的“虚假的故事”，尽管他实际上做不到这一点。秘索思只能是虚构的，否则它就成了“科学报告”。不过，从品达的论述中，我们可以体察到秘索思的顽强，感悟到它强劲的应变能力。

如果说品达侧重于对神话或故事的优化，喜剧诗人阿里斯托芬则似乎更想在对“叙述”的划分上做点文章。在《黄蜂》里，剧作家描写了老头菲洛克勒昂与儿子贝德鲁克勒昂之间的一段有趣的对话。儿子问关心公众事务的老子，问他是否能讲几则适用于体面场合和内容高雅的故事（logoi）。父亲随即开口，举出例子：恶女拉弥娅被抓后连放臭屁……卡耳多比昂……。儿子打断父亲的叙述，纠正道：“不要讲述虚幻的故事（muthoi），我要你讲说人间的事情……在家里说的那种。”父亲再次理解出错，以为儿

子要他说个寓言逗乐：“从前，有一只老鼠和一只白鼬……。”^⑮儿子有意让老子讲述有关生活中“常人”的故事，而老子则先用神话，继而又用寓言（显然，这又是一个 muthos）搪塞，闹了个不大不小的笑语。在公元前五至四世纪，面对逻各斯的冲击，muthos 继续保持了多义词的功能，既可表示“话语”、“叙述”、“诗歌”（亦即“文学”），亦可表示“神话”、“传奇”、“寓言”等（迟至公元三世纪，语法学家阿弗索尼乌斯仍将伊索寓言归为 muthoi），但它的主导含义似应为“虚构的故事（或叙述）”，它的核心是以想象和编造为取向的虚构。在亚里士多德的诗学里，muthos 的常规含义不是“神话”，而是“情节”。情节（muthos）是悲剧的根本（archē），是它的灵魂（psuchē）。^⑯由此可见，至少在某些上下文里，用秘索思对译 muthos 似乎比“神话”更为妥贴——后者仅是 muthos 的一种含义。

三

公元前四世纪是古希腊历史上的一个集大成的时代。走在这一时代前列的是两位出类拔萃的学问大师——柏拉图和亚里士多德。柏拉图承前启后。他强化了前辈学人对 muthos 与 logos 的区分，此乃承前；他的论述为亚里士多德的形式逻辑（logikē）奠定了理论基础，为文理科领域内学科（—logia）体制的创立（或草创）铺平了道路，此乃启后。M. L. 摩根认为，柏拉图看到了神话（myth）与论述（logos）的不同。^⑰L. 伯里松指出，柏拉图从语义学的角度出发考察了这两个词汇，基本上确定了各自的所指范围。^⑱P. 维纳肯定了 muthos 与 logos 的分工，在《希腊人是否相信他们的神话》一书中写道：自柏拉图起，muthos 开始成为指称“神话”的专门术语（请注意，上述学者用“神话”掩盖了 muthos 所具备的

“虚构的故事”这一涵盖面更大的释义），而 logos 则带上了更多“理性的”和“哲学的”“言外之意”，从亚里士多德的逻辑抽象走向圣·约翰的“福音”。^⑲柏拉图认为，muthos 既是话语（logos）中的“部分”，又是一个可以与 logos 并立的相对自足的“成分”。在讨论对儿童的教育时，他沿用了传统的观点，即指出教育的“手段”分两种，一种是诗乐（mousikē），另一种为体育（gymnastikē），前者调养人的心魂（psuchē），后者强健人的体魄（sōma）。^⑳接着，柏拉图使用了 logos 的广义：“你说的诗乐包括叙述（logous），对吗？”“是的。”“叙述分两类，一类是真实的（alēthēs），另一类则是虚假的（pseudos），对吗？”“是的。”然而，二者虽有真假之分，但却不可偏废；教育“应以虚构的（故事）开始。”^㉑在这里，柏拉图笔锋一转，将“虚假的”与“真实的”并立使用，使二者在“名分上”具有了同等重要的地位。“我们先用故事（muthos）教育儿童，”^㉒至于 logos（说理、分析）——假如我们愿意依据上下文推测——可在教育的第二阶段中实施。作为一个整体（to holon），muthos 是虚构（所以是“假”）的，但也包含真理（alēthē）。^㉓很明显，柏拉图在区分了 logos 与 muthos 的同时，突出了秘索思的虚构性。

故事或诗歌（muthos）包含有限的 alēthē，但却不等于真理。柏拉图不会把荷马史诗“整体地”视为真理，否则他将无法解释为何对它进行了如此严厉的批评。他大概不会反对我们的引申：秘索思若想真正做到与逻各斯平分秋色，就只有最大限度地展示自己表述真理的潜能。秘索思是教育儿童必用的初级教材，但（教育者）却不能不分青红皂白，一概用之。事实上，柏拉图随即对传统诗歌进行了猛烈的抨击，决心把除了颂神诗和赞美诗以外的诗文逐出邦国。^㉔秘

索思是虚构的，所以国家必须规定和审查诗人进行虚构的方式，使之服务于教育的目的；秘索思可以包含真理，也有糟粕以外的精华，所以理应受到哲学家的重视，对其实行改造（包括创新），以便为哲学的拓展开辟另一条途径。这，或许便是柏拉图对待和处理秘索思的两点基本态度。在开发秘索思的潜能方面，柏拉图的努力既为中世纪神学和“文学表述”（如《圣经》故事）的盛行借来了东风，也为近当代西方学人提供了一个成功地使用秘索思的范例（比较海德格尔对“诗”的使用）。柏拉图的研讨，加之对荷马（即传统的诗歌）文化的批评，使 muthos 与 logos 的对垒在“常规”的意义上变得更加泾渭分明。^{②③}神话和关于神的传说是古老和不真实的“谎言”；在它的对面，生机勃勃的逻各斯（“真实的叙述”、哲学）方兴未艾，以一个背靠哲学和辨析的后起之秀的架势，虎视眈眈，威胁着秘索思的生存。在公元前四世纪末，秘索思（“神话”；在此，请允许我们暂且按西方学者的思路理解）的地位已江河日下，今非昔比。人们已把秘索思贬为“玩笑”，当作“老姬的趣谈”。^{②④}“Myth is left behind.”^{②⑤}已被飞跑的逻各斯马车抛在后头，像一位不再走红的歌手，失去了昔日的风采。不过，西方学者一般都倾向于忽略 mythos 的文化内涵，忽略了对作为逻各斯的对立面的秘索思的深层次和历时性研究。神话或许有过的时候，但作为“虚构的故事”的秘索思不会。

四

秘索思不会退出历史舞台，就连狭义上的它（指“神话”）也不会因为逻各斯的进逼而销声匿迹。柏拉图以“暗渡陈仓”的老到功夫不仅延续了“故事”的生存，而且极大地拓展了它的应用和阐释范围。《斐多篇》借 logos（说理、分析）开篇，以 muthos

（故事、传说）收尾；在重要的《国家篇》里，柏拉图把诗（muthos）与哲学（logos, philosophia）的结合推向极限，创编（实为虚构）了一部新时代的“诗篇”。^{②⑥}柏拉图把 logos 引入了 muthos，又用 muthos 画龙点睛般地凸显了 logos。秘索思依然存在（甚至在哲学之中）；它分享逻各斯的精密，掩饰思辨的短缺。柏拉图使古老的秘索思获得了新生，logos、ethos 和 mythos 构成了其哲学的“中坚”。^{②⑦}

中世纪的欧洲是一个神秘主义（mysticism）^{②⑧}风行，因而从某种意义上来说也是以虚构和诗化为特征的秘索思占统治地位的、横跨千余年的“大时代”。《圣经》是“世界文学史上的杰作”，^{②⑨}是一部汇集多种体裁的文学精品。《雅歌》文辞优美，佳句迭出，笔调抒情、飘逸，文学性极强，寓意深远。《圣咏集》的创作涉及到当时人们所熟悉的五个诗歌门类，即赞美诗、咏史诗、预言诗、抒情诗和哀怨诗。此外，《圣经》中包含形形色色的故事，包含神和耶稣创造的种种奇迹（包括上帝的创世），似乎和任何一种神话一样，展现出诗意的美妙和令人眼花缭乱的玄幻。

说基督教是一个虚构的故事或故事系列，大概不算过分。埃斯库罗斯可能确实想过打算留下一批传世的佳作，伊索也可能确曾希望能够通过寓言教育后世的民众，但是谁能企望将自己编写的故事定格为左右人的信仰的真理，成为千古绝唱的教规和至理名言？荷马知道，诗歌的描述不同于真实的生活；柏拉图知道，主张心魂不灭可能是件“崇高”的事情，但却包含着危险。^{③①}象征文学的秘索思不同于代表哲学和科学的逻各斯。然而，在《圣经》里，秘索思摇身一变，成了“上帝的智慧”，成了不容置疑和“永久的诫命”。^{③②}《若望福音》（即《约翰福音》）的作者巧妙地结合了希伯来人的诗意

和古希腊哲人的思辨精神，将上帝与逻各斯混为一谈：“在起初已有圣言（logos），圣言与天主同在，圣言就是天主。”^③然而，秘索思可以借用逻各斯的虎皮，但却不能改变由内容决定的实质。以 logos 命名的秘索思还是秘索思。如果说在公元前五至四世纪，逻各斯曾一度压制了秘索思的虚幻，那么在公元一世纪以后，由于《圣经》和基督教日益扩大的影响，秘索思在逻各斯大旗的掩护下，实际上成了执西方文化发展之牛耳的力量。不用推而广之，只须考虑秘索思在整个中世纪所发挥的巨大作用，我们似乎就很难赞同某些西方学者尤其是德里达将（他们之前的）西方文化简单地归纳为“逻各斯中心主义”的做法。西方文化并非只有一个中心。

五

经过中世纪的漫漫长夜，欧洲文明迎来了文艺复兴的曙光。然而，在理性（logos）主义的滚滚波涛下面，我们看到的是秘索思（即神话、神秘、文学等）的潜流，看到的是这股潜流的不断壮大。19 世纪初叶，德国学者克琉泽尔（G. F. Creuzer）发表了一部颇有特色的著作，名为《古代先民的象征主义与神话》，至少影响了两代人的思考。以他为首的一批学者提出了一系列重要的观点，认为神话表述的并不是天方夜谭，而是包含深刻的可思辨内容的真理。马克思·缪勒（Max Müller）极为重视神话研究，从比较语文学的角度出发探讨了神话与“自然现象”之间的关系，论证了前者“象征”规律的作用。弗洛伊德对“那尔基索斯主义”进行过深入的研析，认为这是人类意识发展史上的初级阶段在文学中的真实反映。^④荣格提出了著名的“原型模式”，坚信神话是原型的基础，是民族精神的“真正的表述者”。^⑤应该指出的是，（古）希腊词 muthos

并不只是对等“神话”。即使在现代英、法、德、俄和意大利语里，myth、mythe、mythus、μῦθος 和 mito 仍可指谎言和虚构的故事。一些西方学者有意识地用 mythos 或 myth 等专指神话或古希腊神话，在客观上使读者产生了上述词汇仅指“神话”的印象。这种狭隘的理解不利于我们对西方文化的实质性把握，轻而易举地取消了 mythos 在大范围内与 logos 进行对等和互补的资格。

工业化、科学化和现代化的浪潮没有冲走秘索思的魅力。W. 布莱克称神话（不过，我们在此谈论的秘索思的涵盖面大于“神话”）为人类全部历史的内在结构，托马斯·曼誉之为（他用了 mythus 一词）生活的基础；C. 列维·斯特劳斯认为，人类学家应该沿用索绪尔的语言分析方法，进入文化积淀的深层，从神话里找出具有普遍意义的结构。加拿大学者 N. 弗莱在其《批评的解剖》一书中对神话进行了综合研究，提出了一种近似于循环论的揭示文学模式更替的“交换模式”。弗莱指出，西方文学在经历了神话、罗曼司（即传奇小说）、高级摹仿、低级摹仿和反讽的循序交换后，如今又回到了神话文学的阶段。不言而喻，无论是神话还是罗曼司都是虚构的产物，我们似乎有充足的理由将其归入秘索思统辖的范围。

秘索思具有逻各斯所没有或缺少的瑰美，那种令人销魂的诗意。果戈里曾亲往耶路撒冷朝圣，高尔基也主张要创造一个公正的上帝；巴尔扎克并不认为坚持现实主义的创作原则会与宗教和对神的信仰构成矛盾，叶芝也曾在神秘主义的陷阱里挣扎，从中寻找生活的真谛。卡夫卡希望能揭示“真实的生活”，里尔克亦表述过同样的愿望；普鲁斯特说过，他要进行类似的寻找，并称文学就是真实的，即真正意义上的“最终被发现和照亮”的生活。^⑥

秘索思（诗与文学）可以使作者挣脱

“现实”的捆绑，使读者进入不同于分析和推理的接收领域，使文本透溢出不同于科学论著的灵气。《奥德赛》和有关俄底修斯（即尤利西斯）的传说曾使一代又一代的西方文学家们产生美妙和奇特的遐想。在古罗马，在中世纪，在文艺复兴时代，俄底修斯时而走向前台，时而若隐若现，但却始终没有绝迹。自19世纪以来，俄底修斯的传奇依旧撩拨着人们的心弦；背靠同一类 *mythos* 的创作活动将丁尼生、莫拉维亚、帕斯科利（Pascoli）、塞菲里斯（Séféris）和卡赞扎斯基（Kazantzaki）等一批作家增入了“俄底修斯文学”创作者的名单。乔伊斯的创作不仅削弱了传统意义上的情节和性格刻画的主导地位，而且经常无视一般的逻辑规则，不受事件编排的次序和因果关系的制约。在《尤利西斯》里，乔伊斯讲述的不是某一个人的经历，而是作为一个群体的人（或海德格尔所说的 *das Man*）的生存状况。像那位爱尔兰犹太人利奥波德·布卢姆（“象征”俄底修斯；比较托尔斯泰笔下的伊凡·伊里奇）一样，人们生活在芜杂的世界里，面对无法或难以作出解释的现实。^③乍看混乱无序的事件在时而变幻莫测、时而又凝固不动的时间里暗示着这部不寻常的小说与神话的通连。人物的出现，场景的交换，主动和被动意义上的行为，所有的一切“仿佛出自魔术”一般。^④

T. S. 艾略特曾盛赞《尤利西斯》的艺术成就。^⑤凑巧的是，艾略特也在同年（即1922年）首次发表了他的《荒原》，以诗的形式对等了乔伊斯在小说领域里取得的巨大成功。在《奥德赛》第十一卷里，荷马描述了手握黄金节杖的提瑞西亚的足智多谋；在《变形记》（比较卡夫卡的《变形记》）第三卷里，奥维德转述了一些有趣的古代神话，巧妙地融合了有关提瑞西亚、艾科和那尔基索斯的传说，托出了一个脍炙人口的故事拼

盘。自从戈尔丁（A. Golding，生卒约为1536—1605年）的英译本问世以来，《变形记》曾使不少英国诗人为之动心。艾略特将提瑞西亚引入了《荒原》，使古老的叙事诗中的人物在现代哲学诗人的作品里体验象征带来的玄妙和超越所包含的凄楚。在古代和现代的背后隐藏着跨越时空的诗的久远——艾略特不会因为神秘感的困扰而放弃追求。诗人曾对《荒原》作过有针对性的“自注”，其中的某些内容或许会有助于读者对作品的解析。提瑞西亚是“贯连”全诗的纽带。事实上，正如荷马笔下的提瑞西亚（的心魂）能对俄底修斯透露“真情”，^⑥在《荒原》里，艾略特让提瑞西亚“看到了”“诗作的实质”。提瑞西亚是作品中“最重要的成员，串连所有别的角色。”男性人物并非迥然不同，“所有的女人归结为一个女人，两种性别在提瑞西亚这里汇集”。^⑦毫无疑问，这种“汇集”只有在允许艺术夸张的氛围里才能成为可能，而艾略特的结合“现实”与“永恒”的创作意图也只有在秘索思的可以容纳神话和传奇的框架里才能得以实现。在以上分析中，我们沿用了西方文人将 *mythos* 等同于神话的做法。读者们或许不难看出，即使是从狭义的角度理解，秘索思在当代西方文学和文化中也是一张极有分量的“王牌”。

六

应该说，文学家们对诗歌、神话和神秘产生兴趣不足为怪，因为即便是一位没有丝毫神秘感的作家也必须在秘索思（即虚构、文学创作）的范围内工作。必须引起我们重视的还有哲学家的动向，他们的叙述（和“疏忽”）或许更能证明秘索思的价值，证明它对“科学”和“理论”的不容忽视的适应能力（文学已越来越多地融入了哲学）。雅各贝斯区分了“历史”和“历史科学”，并称“历史”具有“历史典籍”所不具备的超

越性（无独有偶，德里达也曾表述过类似的观点）。这个超越性使它成为一种“密码”。作为“密码”的语言分三种，即原始的、直观的和哲学的。^⑬“原始语言为形而上学之‘体验’，直观语言为神话，哲学的则为‘思辨的语言’”。^⑭我们知道，卡西勒区分过神话思维与理论思维，^⑮所不同的是他没有把二者看作是“密码”的支项。法国神学哲学家J. 马利坦认为，哲学家需要一种神秘的经验，它比信仰更有用处。所谓的“圣宠”对哲学家非常重要；“如果不借助于圣宠就不能达到一种完全的、毫不掺杂错误的哲学智慧。”^⑯看来，马利坦是打算以《圣经》的作者们或许不会赞同的方式来提高秘索思的地位，即不仅把它置于逻各斯之上，而且还想使其拥有凌驾于信仰之上的权威。宗教本来就严重依赖于虚构；现在看来，它在一般的信仰之上又增设了一层“诗”的体验。

在维特根斯坦看来，语言的自我表达和人的叙述是两码事情。语言（或许应该包括索绪尔所说的语言和话语）不能表示（语言）本身所能反映的内容。世界上“当然有说不出的东西；它显示自己，这就是神秘的东西。”^⑰维特根斯坦虚构出一套连罗素亦感到颇为不安的神秘主义理论；“因为，在他那里，所谓‘显示’是神秘的，‘可显示的东西’也是神秘的。”^⑱然而，维特根斯坦是一位极其注重“结构”的哲学家；逻各斯常常是他心目中与神秘构成对比的另一个“方面”。逻辑与神秘的结合产生了一种古怪的理论，即他的“逻辑神秘主义”。“逻辑神秘主义”不是一套思路十分清晰的理论，它用逻辑的技巧布设迷阵，又用神秘的诗化使人产生似是而非的感觉。“神秘主义理论”为维特根斯坦的哲学研究开辟了另一条途径，但却“未能帮助他的唯我主义接近真理”。^⑲

作为诗人哲学家，海德格尔赞同荷尔德林“诗意是一种尺度”的说法；此外，他也毫无保留地接受了后者“人诗意地居住”的观点。^⑳我们注意到海德格尔哲学严重的诗化倾向；他不是简单地谈论“神秘”，而是反复强调“诗”的重要。“诗”可以包括神秘，但又不仅仅是神秘。海德格尔确实喜欢谈论“玄秘的 Ereignis”（道，据说等于逻各斯），提倡对“非知识逻辑的神秘启悟”，^㉑但他反复强调的则是“思乃原诗”，“诗即思”。^㉒在这方面，他似乎走得比柏拉图更远，即不满足于“故事”可以在一定程度上表现真理的提法，而是把“诗”等同于“思”，把体现思辨精神的虚构当作是接近和揭示真理的途径。和德里达一样，海德格尔反对传统的形而上学。然而，他在这么做的时候，所借助的不（完全）是冷冰冰的哲学分析，而是（他的）充满诗意的逻各斯与“解蔽”的合一。海德格尔从秘索思的协助中得到实惠，打出的却是逻各斯的招牌。他认定西方文化只有一个中心，即要么是传统意义上的逻各斯（即各种“在场的形而上学”），要么是他的 logos——传统哲学的“错误”在于用逻辑（logik）取代了逻各斯（logos）的本原精神。所以，海德格尔的全部努力就是要让西方重返对逻各斯的冥思（用胡塞尔的话来说，就是要“回复到事物本身”）。我们知道，海德格尔曾追溯过 logos 的词源，并且针对它的含义作过略似“六经注我”式的引申。^㉓然而，像近当代几乎所有对古希腊哲学感兴趣的西方哲学家一样，他似乎也忽略了对另一个希腊词即 muthos 的考证，从而在词源上放过了一条重要的线索，最终只能从对 logos（尽管从某种意义上来说，他已走到秘索思的边缘）的超限度开发中寻找出路。

在公元前五至四世纪，muthos 并非只

是指对“神话”（应该看到的是，这一点也在一定程度上适用于我们今天对 myth、mythe 和 mythus 等词汇的理解；此外，荷马史诗也并非全系神话）。因此，muthos 与 logos 的对立并非只是神话与科学的对立。秘索思是想象的、虚构的，逻各斯是研析的、实证的。Muthos 代表一个范畴，代表广义上的“诗”（即虚构的故事），正如 logos 是一个范畴的“浓缩”或“标记”，表示广义上的“理性”。从这个意义上来说，我们的全部努力只是一次初步的“解蔽”。秘索思的核心是“虚构”，是“虚构的话语”，它包括神话，但并非只是神话。如果这一结论可以成立，我们就可以很自然地用它来指称任何以虚构为特征的文化现象，如中世纪的《圣经》文学。我们还可就此推论，作为一个可以在大范围内与 logos 分担“责任”的词汇的 muthos 的被认可与否，并不会影响作为两个范畴的秘索思和逻各斯的存在，因为范畴的实际存在显然无须以某一个特定名称的已被认可为前提。然而，有了范畴而没有名称无疑是一件憾事，是一件需要补做的工作。现在，我们要做的就是找出这个词，使它能和逻各斯一起把我们刚才提到的这两个范畴形象而又清晰地标示出来。出于这一考虑，我们推出了秘索思，或许它是这“另一个词汇”的最佳候选。读过此番评析，不知同仁们可会赞同我们的观点，可有不同的意见？“秉烛唯须饮，投竿也未迟”。挺身而出吧，秘索思，为我们的研究开辟一块园地，提供一个与逻各斯对应和互补的领域——这里有你古老的故事情结，有你中世纪的扑朔迷离，有你与逻各斯两千多年的恩恩怨怨，有你属于现代“大文学”的诗意。秘索思，我们期待着你。

ume 1, edited by G. A. Kennedy, Cambridge University Press, 1989, p. 3. Mu 还是西方主要语言中的一批表示“神秘”之义的词汇的“原始词根”。以英语为例。现代英语中的 mystery 在中世纪时作 mysterie 是希腊词 mysterion 的拉丁化形式 mysterium 的“翻版”。Mysterion（举行秘仪的场所）派生自 mustēs（参加秘仪者），由动词 muein（入仪）延伸而来，后者与其“前身”mūein（闭眼，词根 mur）的差别仅在于重音的位置。

- ② 埃利亚德（Mircea Eliade）教授还提请读者比较希腊词 myō（埃氏对其中的 o [= u] 作了拉丁化处理，即用 y 取代 u；对本文中出现的类似现象，笔者不再再另作说明）、myō（意为“介入秘仪”）和 mūsis（“入仪”），参见 *A History of Religious Ideas*, volume 1, translated by W. R. Inge, The University of Chicago Press, 1978, p. 458. 比较立陶宛语中的 maudū 和 mausti（渴望）、古斯拉夫语中的 mysle（思考）、古爱尔兰语中的 smūainim（（我）想）和印欧语词根 mud- 及 mudh-（思考、想象）。
- ③ Gregory Nagy, “Early Greek Views of Poets and Poetry”, in *The Cambridge History of Literary Criticism*, volume 1, edited by G. A. Kennedy, Cambridge University Press, 1989, p. 3.
- ④ 参考《伊利亚特》1. 25, 《奥德赛》4. 214—215 等处。
- ⑤ 《农作与日子》106 行以下。
- ⑥ 古希腊人好旅游，重记载。Historia（复数 historiai）派生自动词 hisōr（视察、判断），原意为“探究”、“询索”（在希罗多德的《历史》，即《希波战争史》里，historē 可作“历史”解的只有绝无仅有的一例，7. 96），是一种不同于诗（mousikē）的求知和记叙手段。
- ⑦ F. G. H. 片断 1，转引自 O. Murray, *Early Greece*, Stanford University Press, 1983, p. 26.
- ⑧ *The Oxford Classical Dictionary*, edited by N. G. L. Hammond and H. H. Sculard, second edition, 1992, p. 490.
- ⑨ 参考《希波战争史》2. 23.
- ⑩ 《希波战争史》1. 22.
- ⑪ 《奥林匹亚颂》1. 28—29.
- ⑫ 《奥林匹亚颂》1. 36.
- ⑬ 同上，9. 35—39.
- ⑭ 《奈弥亚颂》7. 20—24.
- ⑮ 参见《黄蜂》1174—1181.
- ⑯ 参见《诗学》6. 1450a37. 详阅第 6 至 11 章。
- ⑰ M. L. Morgan, *Platonic Piety*, Yale University Press, 1992, p. 170.
- ⑱ 参阅 Luc Brisson, *Platon: Les mots et mythes*,

① *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol.

- Paris, 1982, 第114页以下。
- ① Paul Veyne, *Did the Greeks Believe in their Myths?* The University of Chicago Press, 1988, p. 1.
- ② 《国家篇》2 376E。
- ③ 同上, 2 376E8—377A1。
- ④ 同上, 2 377A4—5。
- ⑤ 同上, 2 377A5—6。
- ⑥ 同上, 10. 607A。
- ⑦ A. E. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford, Basil Blackwell, 1963, p. 236。
- ⑧ 参考柏拉图《高尔吉亚篇》527A; 比较《斐德罗篇》114D。
- ⑨ W. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, 1987, p. 312。公元前四世纪末, 学者帕莱法托斯 (Pakiphatos) 曾以柏拉图式的严厉指责建立在虚构基础上的秘索思 (stories of myth)、荒谬 (geloion)、虚假 (pseudēs)、神话味十足 (muthōdes)、不可信 (apistos) 和不可能 (oukeikos), 详见 D. C. Feeney, *The Gods in Epic*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 31。
- ⑩ 柏拉图声称, 他将“像荷马一样”祈求神灵, 他的叙述将沿用悲剧的风格 (《国家篇》8 545E)。《国家篇》是“我们用词语讲说的故事” (muthologoumen logōi, 5. 501E)。
- ⑪ Paul Friedländer, *Plato 3*, translated by Hans Meyerhoff, Princeton University Press, 1970, p. 59。关于文学在柏拉图哲学中的地位, 参考拙文“论柏拉图哲学的文学基础”, 载《外国文学评论》1997年第一、二期。
- ⑫ 参考注①。
- ⑬ 参见中国天主教教团核准的《圣经》, 1992年版, 第5页。
- ⑭ 详见《斐多篇》114D等处。
- ⑮ 《德训篇》1. 5, “《圣经》是神圣不可侵犯的经典, 信徒对其中的每一句话都只能绝对信仰, 不得丝毫怀疑”, 《西方宗教学术史》, 吕大吉著, 中国社会科学出版社, 1994年, 第232—233页。
- ⑯ 《若望福音》1. 1。从另一角度来看, 《圣经》似代表了一种更古老即前逻各斯的传统。
- ⑰ 详见 *Civilization and Its Discontents*, London, Hogarth Press, 1949, 第12页以下。
- ⑱ C. G. Jung, “The Structure of the Psyche,” (The Structure and Dynamics of the Psyche) in *The Collected Works of C. G. Jung*, volume 8, translated from the German by R. F. C. Hull, Routledge and K. Paul, 1981, pp. 40, 62—63。
- ⑲ May Bilen, “The Mythico-Poetic Attitude”, in *Companion to Literary Myths, Heroes and Archetypes*, edited by Pierre Brunel, Routledge, 1992, p. 733。
- ⑳ 参考 Oto Bihalji-Merin, *Adventure of Modern Art*, New York, Harry N. Abrams, 1996, p. 7。
- ㉑ Martin Ross, *Music and James Joyce*, The Argus Book shop, 1973, p. 5。
- ㉒ 艾略特认为《尤利西斯》是那个时代所能“找到”的“the most important expression”。他特别提到了乔伊斯对神话的巧用 (详见“Ulysses, Order and Myth,” *The Dial* (LXXV) 1923, pp. 480—483)。
- ㉓ τοι ῥέμτερτα εἶπὼ (《奥德赛》11. 96)。
- ㉔ *Masterpieces of World Literature*, edited by Frand N. Magill, Harper and Row Publishers, 1989, p. 940。
- ㉕④④ 《哲学》(雅各贝斯著), 第三卷第129页, 转引自《思·史·诗》, 叶秀山著, 人民出版社, 1995年, 第257、257页。
- ㉖⑤ *The Modern Tradition*, edited by R. Ellmann and C. Friedelson, Oxford University Press, 1965, p. 661。
- ㉗⑥ 《现代西方哲学概论》, 王守昌、车铭洲著, 商务印书馆, 1983年, 第184页。和他的同胞萨特不同, 加布里埃尔·马塞尔认为, “存在主义的思想就是关于‘难以捉摸的自我’的思想”。
- ㉘⑦ 维特根斯坦在其《逻辑哲学论》一书里“系统”地表述了这一观点 (重点参考该书之 4. 12, 121; 6. 43, 45等处)。
- ㉙⑧⑨ 《维特根斯坦哲学评述》, 舒炜光著, 三联书店, 1982年, 第268、273页。
- ㉚⑩ “‘人诗意地居住’”, 《诗·语言·思》(海德格尔著), 彭富春译, 文化艺术出版社, 1991年, 第195、185页。
- ㉛⑪ 《说不可说之神秘》(海德格尔后期思想研究), 孙周兴著, 三联书店上海分店, 1994年, 第279、323页。
- ㉜⑫ 此乃海德格尔在《林中路》等几本著作里所表述的一个“中心思想”。
- ㉝⑬ 参见 Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, Harper Collins Publishers, 1984, pp. 59—78。另参考“逻各斯的概念”, 《存在与时间》(海德格尔著), 陈嘉映、王庆节译, 生活·读书·新知三联书店, 1987年, 第40—43页。

(作者单位: 中国社会科学院
外国文学研究所)
责任编辑: 袁玉敏