



轻与重

10

古希腊人是否相信他们的神话

论构建的想象

[法] 保罗·韦纳 著 张 竝 译

姜丹丹 何乏笔 主编

Paul Veyne

Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?

Essai sur l'imagination constituante



轻与重
FESTINA LENTE

姜丹丹 何乏笔 (Fabian Heubel) 主编

古希腊人是否相信他们的神话

论构建的想象

[法] 保罗·韦纳 著 张 竝 译

Paul Veyne

Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?

Essai sur l'imagination constituante

图书在版编目(CIP)数据

古希腊人是否相信他们的神话/(法)韦纳著;张竝译.--上海:华东师范大学出版社, 2014. 8
ISBN 978-7-5675-2044-8

I. ①古… II. ①韦…②张… III. ①神话—研究—古希腊 IV. ①B932.545

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 148403 号



Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante

By Paul VEYNE

Copyright © Editions du Seuil, 1983

Published by arrangement with LES EDITIONS DU SEUIL

Simplified Chinese Translation Copyright © 2014 by East China Normal University Press Ltd

ALL RIGHTS RESERVED.

上海市版权局著作权合同登记 图字:09-2011-239 号

轻与重文丛

古希腊人是否相信他们的神话

主 编 姜丹丹 何乏笔
著 者 (法)保罗·韦纳
译 者 张 竝
责任编辑 高建红
审读编辑 阮 芬
封面设计 姚 荣

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537
门市(邮购)电话 021-62869887
地 址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 店 <http://hdsdcbs.tmall.com>

印 刷 者 上海中华商务联合印刷有限公司
开 本 890×1240 1/32
印 张 5.75
字 数 145 千字
版 次 2014 年 8 月第 1 版
印 次 2014 年 8 月第 1 次
书 号 ISBN 978-7-5675-2044-8/G·7347
定 价 38.00 元

出 版 人 王 焰

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)



VIHORAE

华东师范大学出版社六点分社 策划

主编的话

1

时下距京师同文馆设立推动西学东渐之兴起已有一百五十载。百余年来,尤其是近三十年,西学移译林林总总,汗牛充栋,累积了一代又一代中国学人从西方寻找出路的理想,以至当下中国人提出问题、关注问题、思考问题的进路和理路深受各种各样的西学所规定,而由此引发的新问题也往往被归咎于西方的影响。处在 21 世纪中西文化交流的新情境里,如何在译介西学时作出新的选择,又如何以新的思想姿态回应,成为我们必须重新思考的一个严峻问题。

2

自晚清以来,中国一代又一代知识分子一直面临着现代性的冲击所带来的种种尖锐的提问:传统是否构成现代化进程的障碍?在中西古今的碰撞与磨合中,重构中华文化的身份与主体性如何得以实现?“五四”新文化运动带来的“中西、古今”的对立倾向能否彻底扭转?在历经沧桑之后,当下的中国经济崛起,如何重新激发中华文化生生不息

的活力？在对现代性的批判与反思中，当代西方文明形态的理想模式一再经历祛魅，西方对中国的意义已然发生结构性的改变。但问题是：以何种态度应答这一改变？

中华文化的复兴，召唤对新时代所提出的精神挑战的深刻自觉，与此同时，也需要在更广阔、更细致的层面上展开文化的互动，在更深入、更充盈的跨文化思考中重建经典，既包括对古典的历史文化资源的梳理与考察，也包含对已成为古典的“现代经典”的体认与奠定。

面对种种历史危机与社会转型，欧洲学人选择一次又一次地重新解读欧洲的经典，既谦卑地尊重历史文化的真理内涵，又有抱负地重新连结文明的精神巨链，从当代问题出发，进行批判性重建。这种重新出发和叩问的勇气，值得借鉴。

3

一只螃蟹，一只蝴蝶，铸型了古罗马皇帝奥古斯都的一枚金币图案，象征一个明君应具备的双重品质，演绎了奥古斯都的座右铭：“FESTINALENTE”（慢慢地，快进）。我们化用为“轻与重”文丛的图标，旨在传递这种悠远的隐喻：轻与重，或曰：快与慢。

轻，则快，隐喻思想灵动自由；重，则慢，象征诗意栖息大地。蝴蝶之轻灵，宛如对思想芬芳的追逐，朝圣“空气的神灵”；螃蟹之沉稳，恰似对文化土壤的立足，依托“土地的重量”。

在文艺复兴时期的人文主义那里，这种悖论演绎出一种智慧：审慎的精神与平衡的探求。思想的表达和传播，快者，易乱；慢者，易坠。故既要审慎，又求平衡。在此，可这样领会：该快时当快，坚守一种持续不断的开拓与创造；该慢时宜慢，保有一份不可或缺的决心沉潜与深耕。用不逃避重负的态度面向传统耕耘与劳作，期待思想的轻盈转化与超越。

“轻与重”文丛，特别注重选择在欧洲（德法尤甚）与主流思想形态相平行的一种称作 *essai*（随笔）的文本。*Essai* 的词源有“平衡”（*exagium*）的涵义，也与考量、检验（*examen*）的精细联结在一起，且隐含“尝试”的意味。

这种文本孕育出的思想表达形态，承袭了从蒙田、帕斯卡尔到卢梭、尼采的传统，在 20 世纪，经过从本雅明到阿多诺，从柏格森到萨特、罗兰·巴特、福柯等诸位思想大师的传承，发展为一种富有活力的知性实践，形成一种求索和传达真理的风格。*Essai*，远不只是一种书写的风格，也成为一种思考与存在的方式。既体现思索个体的主体性与节奏，又承载历史文化的积淀与转化，融思辨与感触、考证与诠释为一炉。

选择这样的文本，意在不渲染一种思潮、不言说一套学说或理论，而是传达西方学人如何在错综复杂的问题场域提问和解析，进而透彻理解西方学人对自身历史文化的自觉，对自身文明既自信又质疑、既肯定又批判的根本所在，而这恰恰是汉语学界还需要深思的。

提供这样的思想文化资源，旨在分享西方学者深入认知与解读欧洲经典的各种方式与问题意识，引领中国读者进一步思索传统与现代、古典文化与当代处境的复杂关系，进而为汉语学界重返中国经典研究、回应西方的经典重建做好更坚实的准备，为文化之间的平等对话创造可能性的条件。

是为序。

姜丹丹、何乏笔（Fabian Heubel）

2012 年 7 月

常识：“无真理即为真理”乃自相矛盾之词。

米歇尔·福柯(Michel Foucault):“当然,若我们置身于命题的层面上,深入至论说内部,那真与假之间的分歧就既非随意而为,亦不可更动。但若我们置身于另一个尺度,若我们提问,究竟是否知道从我们的漫长历史中穿越而来的这一求真意志曾经为何、当今又何时……”

《言说的秩序》(*L'Ordre du discours*),第16页

多米尼克·雅尼戈(Dominique Janicaud):“‘若’这个词至关重要,我们可由此选择另一尺度。福柯并未屈从于反唯理主义的夸张词藻。对他而言,如此方可扩大视野。唉,无法否认的是,哈贝马斯念兹在兹的普遍正当性并未能调节历史的进程。”

《再论哲学》(*A nouveau la philosophie*),第75页

献给埃斯泰尔·布朗

……这一切都是我们理想主义者千真万确的疾病。

佩索阿(Pessoa)

目 录

引言 / 3

当历史实相成为传说和俗见 / 8

实相世界的多元性与类同化 / 23

知识的社会分配与信仰的样态 / 39

信仰的社会多样性与头脑的细分化 / 55

该社会学中实相所暗含的规划 / 78

如何使神话拥有成因论的实相 / 95

被用作“宣传套语”的神话 / 107

波桑尼阿斯有时也会躲避自己的规划 / 125

其他的实相：造假者与语文学家的实相 / 136

在文化与对实相的信仰中必须择一 / 153

我们怎样才会将信将疑,或者说相信那些自相矛盾的东西? 儿童既相信圣诞老人会从烟囱而入给他们带来玩具,也相信这些玩具都是父母放在那儿的;可他们果真相信圣诞老人吗? 是的,而多尔泽人(Dorzé)的信仰也不见得不完整;当·斯佩伯(Dan Sperber)告诉我们,在这些埃塞俄比亚人看来,“豹子是信仰基督教的动物,它尊重科普特教会的斋戒期,在埃塞俄比亚,遵守教规乃是测试虔诚与否的主要手段;不过,每逢周三和周五这样的斋戒日,多尔泽人会像一周中的其他日子一样,也会急着去保护自己的牲畜;他既以豹子斋戒为真,也以豹子天天开荤为真;无论何时,豹子都很危险,这一点他由经验而知;可豹子又都是基督徒,传说就是这么让他确信的”。

至于希腊人是否相信自己的神话,我对自己的建议就是去研究信仰的多元化形态:对语言的信仰,对经验的信仰,等等。该研究有两次使我稍有进展。

必须承认的是,与其去言说信仰,还不如去好好地言说实相^①。实相本

^① 书中大量用到的 *vérité*,并非意指那种形而上的真理,而是指真相、真实、实情等,下文纯用“实相”,偶用“真理”译之,望读者察知。——译注

身乃是想象的产物。我们并不会让自己形成事物的虚假观念：从古至今，事物之实相的构成都颇为古怪。实相远远不是简便至极的现实主义经验，万物之中属它最古老。曾有一段时间，诗人或史学家针对每个君主及其谱系虚构出各色的故事；这并非在造假，他们也未瞒天过海：他们遵从的是当时通行的方法，以期臻至实相。顺着这一观点直抵尽头，我们便会发现按照他们的方式，我们就会将所谓的虚构视为真，书本再次合上：《伊利亚特》或《爱丽丝漫游奇境记》均为真，与菲斯泰尔·德·库朗热(Fustel de Coulanges)不遑相让。更何况，我们还会将所有往昔之事视为确乎令人感兴趣的幻想，只将“科学的最新状况”视为极其短暂的真实。而这就是文化。

我丝毫不想说，想象可宣告未来的实相，应由它居庙堂之高，而是想说实相就是想象，而想象一直以来都位居九五之尊；当道的是它，而非现实、理性，亦非负片的长时间冲洗过程。

我们发现，这一想象并不具有该词通常的心理学与历史学机能(faculté)；它并不会以幻想和预言的方式来扩张我们被锁闭其间的瓶中的维度；相反，它会竖起瓶壁，而在这瓶子之外，它根本就不存在。甚至未来的实相也是如此：故而对它们只能不着一词。宗教或文学在这些瓶中得以塑形，政治、行为和科学莫不如是。该想象就是某种机能，但这是就康德使用该词的意义而言；它具有超验性；它构成我们的世界，却并未成为酵素或魔鬼。不过，这种超验性和历史性却让康德难辞其咎的目空一切消逝得无影无踪，只因各种文化前仆后继，彼此并不相像。人类找不到实相：他们制造实相，就像他们制造自己的历史那般，令其自我感觉良好。

我要真诚地感谢米歇尔·福柯，我曾同他谈论过该书，还要感谢我在希腊研究协会的同事雅克·邦佩尔(Jacques Bompaire)和让·布斯凯(Jean Bousquet)，以及弗朗索瓦·瓦尔(François Wahl)，感谢他们所作的建议和批评。

引 言

古希腊人是否相信他们自己的神话？要作出回应很难，因为“相信”意味着许多东西……没人相信弥诺斯(Minos)会继续在地狱里当判官^①，也没人相信忒修斯(Thésée)会和牛头怪(Minotaure)打斗^②，他们都知道诗人在“撒谎”。尽管如此，他们虽不相信，却并不感到不安；因为在他们看来，忒修斯仍然是存在的；只是得“用理性来提纯神话^③”，得将这位赫拉克勒斯(Hercule)同伴的生平浓缩至其历史的核心处。至于弥诺斯，修昔底德(Thucydide)以其丰赡的思想力度，从中抽离出同样的核心：“在我们经道听途说而知晓的所有那些人当中，弥

① 死者在地下继续过着生前的生活；地狱里的弥诺斯继续当着判官，如同俄里翁(Orion)在地下继续捕猎一般(尼尔森[M. Nilsson]，《希腊宗教史》[*Geschichte der griechischen Religion*]，第2版，慕尼黑：贝克出版社(Beck)，1955，卷1，第677页)。不应像拉辛(Racine)那样，说是诸神让弥诺斯成了死者的判官。关于诗人刻意撒谎，参阅普鲁塔克(Plutarque)，《青年如何成为诗人》(Quomodo adulescens poetas)，II，16F—17F。

② 普鲁塔克，《忒修斯传》(*Vie de Thésée*)，15，2—16，2。参阅德恩·博埃(W. Den Boer)，《忒修斯，历史中神话的发展》(Theseus, the growth of a myth in history)，《希腊与罗马》(*Greece and Rome*)，卷16，1969，第1—13页。

③ 普鲁塔克，《忒修斯传》，1，5：“由逻各斯(logos)来提纯神话(mythôdes)”；逻各斯(logos)与神话(mythos)的对立源自柏拉图(Platon)，《高尔吉亚篇》(*Gorgias*)，523 A。

诺斯最为古老,他拥有一支船队^①”;身为淮德拉(Phèdre)的父亲、帕西法厄(Pasiphaë)的丈夫,他已不再是统管大海的国王。通过逻各斯(logos)来提纯神话并非永恒争战中的一段小插曲,伏尔泰(Voltaire)与勒南(Renan)的观点便植根于此,它介于迷信和理性之间,使希腊的守护神光彩夺目;尽管内斯特勒(Nestle)并不这么认为,但神话与逻各斯并不像谬误与真相那般对立^②。我们说智术师发起的这项运动旨在阐释(Aufklärung),在之后的六个世纪里,神话仍是严肃反思的主题^③,希腊人也尚未破除神话。理性远未胜利,通过逻各斯来提纯神话是一项由来已久的规划,荒谬突然从这中间现身而出:为何希腊人要为此等小事自寻烦恼,想在虚构中分辨良种与稗种,而非将其随手一扔,无论是忒修斯,还是牛头怪,无论是某个弥诺斯这样的存在,还是传统认为传说中的弥诺斯并不足信,都可将之抛弃?当我们知道面对神话的此种态度已持续整整两千年时,就会发现该问题极具广度。在博絮埃(Bossuet)的《世界史论》(Discours sur l'histoire universelle)这本史书中,基督教真理与往昔现实彼此相依,他以自己的方式重述神话的编年史,使之与起自创世之初的神圣编年史相适应,他还为之确定了日期,在“亚比米勒(Abimélech)之后不久”,在“安菲特律翁(Amphitryon)之子赫丘

① 修昔底德, I, 4, 1: “经道听说说而知晓”, 也就是经由神话而知晓。对比: 波桑尼阿斯, VIII, 10, 2。希罗多德(Hérodote), III, 122, 他对弥诺斯也持相同的观点。参阅亚里士多德(Aristote), 《政治学》(Politique), 1271 B 38。

② 内斯特勒(W. Nestle), 《从神话至逻各斯》(Vom mythos zum logos), 斯图加特: 梅茨勒出版社(Metzler), 1940。就我们在此研究的各种问题而言, 还有一本重要的著作是约翰·福斯代克(John Forsdyke)的《荷马之前的希腊: 古代编年史与神话学》(Greece before Homer. Ancient chronology and mythology), 纽约, 1957。

③ 罗斯塔尼(A. Rostagni), 《亚历山大里亚的诗人》(Poeti alessandrini), 新版, 罗马: 布雷特施奈德出版社(Bretschneider), 1972, 第148页, 264页。修昔底德或厄福洛斯(Ephore)对神话所作的历史或自然主义的注解, 斯多亚派和修辞家所作的隐喻派注释, 希腊化时期的诗人将神话改编成传奇风格, 这些都堪称例证。

利有名的战斗”以及“朱庇特之子萨耳珀冬(Sarpédon)”之死之后没多长时间^①。这位默城(Meaux)主教在写下这些话时,头脑里曾是如何想的呢?我们在同时面对矛盾的事物,如遭遇政治和精神分析学时,头脑里又是如何想的呢?

这就像我们的民俗学家面对传说的宝库,或弗洛伊德面对法院院长施莱伯(Schreber)的多言癖那样,对这一大堆妄想又该如何是好呢?所有这一切怎么会毫无意义、动机与功能,或至少某种结构呢?欲知寓言是否具备货真价实的内容,这样的问题从不会以确定的形式提出来:想知道弥诺斯是否存在,首先就必须明确神话是否只是些虚妄的故事,或是些改头换面的历史;任何实证主义批评都无法穷究虚构之事或超自然现象^②。那人们如何才能不再相信传奇故事呢?人们如何才能不再相信雅典民主制的奠基者是忒修斯,相信罗马的创建者是罗穆路斯(Romulus),相信罗马历史中最初几个世纪的历史真实性呢?人们如何才能不再相信法兰克王国源于特洛伊呢?

就近代而言,多亏了乔治·于佩尔(George Huppert)写的关于埃斯蒂安·帕斯基耶(Estienne Pasquier)的那本好书,我们方能看得更清楚^③。我们所认为的那种历史就此诞生,但并未就此创造出考证,因考证久已存在,此刻考证一职与史学家一职将不再殊途同归:“数世纪以来,一直有人在从事历史研究,却并未深刻影响写史的方式,这两项活

① 引自库东(G. Couton)的重要论文《帕斯卡反对〈论三个骗子〉的思想》(Les Pensées de Pascal contre la thèse des Trois Imposteurs),载《十七世纪》(*XVII^e siècle*),卷32,1980,第183页。

② 差不多就像勒南说的那样,只需承认超自然现象,便无法证明奇迹不存在。只需用相信奥斯威辛大屠杀未曾发生过,那所有有关奥斯威辛的证言就都会变得不可信。但从从未有人去证明过朱庇特不存在。参见本书第6页注释2与第22页注释1的例证。

③ 于佩尔,《完美历史的观念》(*Idée de l'histoire parfaite*),巴黎:弗拉马里翁出版社(Flammarion),1973,第7页。

动彼此相异,有时就存在于同一个人的头脑中。”古典时代是否也是如此,历史理性是否存在某种绝对的通途,任何时代是否仅有这唯一一种途径呢?我们以莫米里亚诺(A. D. Momigliano)的观点来作为引线^①:“近代历史研究的方法完全建立在原始资料与二手资料之间的差异上。”大学者是否都会不偏不倚,对此种观点,他并不很确定;我甚至认为这种观点并不合理。但它有个好处,就是尽管观点相左,但它仍能使入提出方法论的问题,至少表面上如此。我们来想想博夫尔(Beaufort)或尼布尔(Niebuhr),他们之所以会对罗马早期历史持怀疑态度,是因为缺乏古代的资料与文献之故。至少,因为缺乏文献资料,怀疑还是站得住脚的^②。

科学史并非是那种逐渐发现有效方法和切实真理的历史。希腊人自有其方式去相信或怀疑他们的神话,说这种方式与我们的方式相似真是大谬不然。他们也有其写史的方式,也与我们的不同;不过这种方式依赖某个不言自明的前提,如原始资料与二手资料之间的差异,它并未因方法上的缺陷而遭冷落,也不会遭到质询。波桑尼阿斯(Pausanias)就是其中的一个例子,值得多说一下,我们还会经常引用到他。

① 引自于佩尔,第7页,n.1。莫米里亚诺对历史问题与历史编纂的方法所作的各种尝试如今能在其两本选集中看到:《历史编纂研究》(*Studies in historiography*),魏登费尔德和尼科尔松出版社(Weidenfeld et Nicholson),1966,与《古代与近代历史编纂散论》(*Essays in ancient and modern historiography*),牛津:布莱克威尔出版社,1977。

② 如果我们想了解“精确”、“方法”、“文献批评”在这些领域中派上的用场究竟有多小,只需引用还在1838年时,勒克莱尔(V. Leclerc)对尼布尔的反驳即可:“把一个世纪的历史弃之不顾,就因为历史中混杂了寓言,这等于将任何时代的历史都弃之不顾。早期的罗马令我们生疑,是因为罗穆路斯的母狼、努马(Numa)的盾牌,出现了卡斯托耳(Castor)和波吕丢刻斯(Pollux)的缘故。故而因为恺撒(César)死时天现异象,所以就将从罗马史中抹去他所有的历史,因为奥古斯都(Auguste)说自己是阿波罗(Apollon)的儿子,以蛇形示人,也得抹去他的历史”(《罗马人日志》[*Les journaux chez les Romains*],巴黎,1838,第166页)。由此可见,博夫尔和尼布尔的怀疑态度并非以原始和二手资料的差异为基准,而是以18世纪思想家的圣经批评为准。

波桑尼阿斯^①这人的头脑万不可低估,有人说他写的《希腊志》(*Description de l'Hellade*)是古希腊旅行指南(Baedaker),这对他不公。波桑尼阿斯相当于当时那个伟大时代的德国语文学家或考古学家。为了描绘希腊的重要场所,记叙希腊地区各类历史,他遍寻图书馆,四处游历,锤炼自己的修养,一切均需亲眼所见^②。他充满热情地搜集当地鲜活的传说故事,堪与拿破仑三世(Napoléon III)时代的外省学者旗鼓相当。他描述清晰,信息翔实,眼见为实(由于看雕像时还会追究成像日期,故波桑尼阿斯学会通过风格来推定雕像的年代)。最后,正如我们所见,波桑尼阿斯也为神话问题所困扰,与这个谜团争论不休。

① 学界对这位古典作家的名字尚无十分统一的译法,也有译作“帕乌撒尼亚斯”、“鲍桑尼亚”、“保萨尼阿斯”、“保萨尼亚斯”等等。——译注

② 以前有人问,波桑尼阿斯是否只是埋身于故纸堆里而已。可以说这种说法并不对。波桑尼阿斯是在脚踏实地地工作,参阅恩斯特·迈尔(Ernst Meyer)在波桑尼阿斯的简译本里所作的鲜活生动的描写:《波桑尼阿斯,希腊志》(*Pausanias, Beschreibung Griechenlands*),第2版,慕尼黑与苏黎士:阿特米斯出版社(Artemis Verlag),1967,引言,第42页。——关于波桑尼阿斯,最后可参阅米勒(K. E. Müller),《古人种志史》(*Geschichte der antiken Ethnographie*),威斯巴登:施泰纳出版社(Steiner),1980,卷2,第176—180页。

当历史实相成为传说和俗见

古代历史学家很少会有机会让我们了解其是否会去区分原始资料与二手信息,他这么做自有其很好的理由:古代史学家不会去引用资料,或者说他极少会去这么做,而且做起来几无规律,这与我们引用资料时的理由截然不同。然而,若我们去寻找这种缄默所包含的意涵,若我们顺着这条环环相扣的线走下去,整片织物就会呈现出来。我们会发现历史这个名词与我们的认识有共通性。我并不想说那时候的历史尚不完善,仍需不断发展方能完全成为它一直所是的那门科学。就其类型而言,也可以认为它已臻于完成,作为证实的手段,它与我们的新闻学相似,且与后者更为相近。这片“隐藏的冰山”就是以前的历史,它如此庞大,以致不再是原来的那座冰山。

古代史学家不“做脚注”。他要么做原创性的研究,要么依据二手资料研究,相信的是口传;除非他对自己发现了某个鲜为人知的作家感到自豪,除非他想要传播某篇珍稀的文本,否则这只是仅就他个人而言的珍品,算不上什么资料^①。更经常的是,波桑尼阿斯还会很自得地说:

^① 像“当地人说……”或“忒拜人(Thébains)叙述……”这类套话大量包含于波桑尼阿斯的著作中,我们将之称为文字资料。只是,在波桑尼阿斯看来,这样的文(转下页注)

“我了解到……”或“根据向我提供信息的人的说法……”，这些提供信息者或释义者既是指书面资料，亦指他在游历途中遇见的当地祭司或文化人的口头说辞^①。像这样对资料来源只字不提并不令人奇怪……

(接上页注)字还算不上资料。他将传说，特别是口头传说，仅将传说整理成文的文本才视为资料。比如，波桑尼阿斯研究阿尔卡狄亚(Arcadia)时就宣称：“我是通过原初资料(akoè)，即传闻来了解这个的，我的所有先人也都是如此。”同样，他也是通过传闻了解了忒瑞西阿斯(Tirésias)(IX, 33, 2)。也就是说波桑尼阿斯及其先人(我们可将他们视为波桑尼阿斯的资料来源)并未亲眼所见(参阅 IX, 39, 14)，只是将口头传说整理成篇。正如我们所见，波桑尼阿斯将原初资料与二手资料做了明确的区分。我们都知道他的前辈是哪些人。波桑尼阿斯在阿尔卡狄亚研究中也就偶然提及这么一次，如史诗人阿西俄斯(Asios)。他读过后者很多诗歌，常在它处引用(VIII, 1, 4:“阿西俄斯就此写过这样的诗句。”前面七行，波桑尼阿斯又写道：“阿尔卡狄亚人说……”)。可以说，阿西俄斯重述了阿尔卡狄亚的传说。对波桑尼阿斯而言，唯一真正的资料来源应是事件发生时亲历者的证词。因此若这些当事人未通过文字来转述自己的亲眼所见，就会成为无法弥补的损失(I, 6, 1)。亦请参阅弗拉维乌斯·约塞夫(Flavius Josèphe)，《犹太人的战争》(*Guerre des Juifs*)，I, 序言, 5, 15。此种无论是口头抑或是文字的资料，史学家都只是重述而已，他们不断地确立事件的正确版本。情势如此，结果他们只能去援引自己未曾经手资料(波桑尼阿斯也是如此，I, 9, 8，他只有在细节上无法求证的时刻，才会去引用卡尔蒂亚的西耶罗尼慕斯[Hiéronyme de Cardia])。实相匿名，只有谬误才具个人性。在某些社会，该原则可走得很远；参阅勒南就摩西五经(Pentateuque)的形成所写的文字(《全集》(*Œuvres complètes*)，卷9，第520页)：“远古时代并未具有书本内容是否需真实的概念。每个人都想让自己的作品包罗万象，会加上各种必需的材料，供人了解。在那个时代，他们并不拷贝文本，而是重塑文本，将之与其他文本合并起来。整本书结构具有绝对的客观性，没有书名，没有作者名，不停地变形，会有人无穷无尽地往里添加内容。”当今时代，印度出版了一两千年前宗教哲学文本(Upanishads)的各种普及版，但为了显得真实，还天真地添加补足了各种内容。我们发现书中还提及了电的发现。这并非伪造。若有人补足或修订某本仅仅只是真实的书籍，像电话黄页之类的书时，是不会去造假的。换句话说，这儿的关键并非是实相观，而是作者的观点。亦请参阅彼得(H. Peter)，《真理与艺术：古代的历史编纂与抄袭》(*Wahrheit und Kunst: Geschichtsschreibung und Plagiat im klass. Altertum*)，1911，重印，1965，希尔德斯海姆(Hildesheim)：奥尔姆施出版社(G. Olms)，第436页。——关于通过传闻了解历史，目前可参阅阿尔托(F. Hartog)，《希罗多德的镜子：论如何呈现他者》(*Le mémoire d'Hérodote: essai sur la représentation de l'autre*)，巴黎：伽利玛出版社，1981，第272页及以下。

① 提供信息者(“注释者”)，波桑尼阿斯提到有约二十次之多，他们并非都是作者的导游。有了“释义者”，波桑尼阿斯也就能指出他的书面资料来源(恩斯特·迈尔，第37页，引用I, 42, 4)。关于这些释义者，亦可参阅克罗尔(W. Kroll)，《为理解罗马文化所作的研究》(*Studien zum Verständnis des römischen Literatur*)，斯图加特：梅茨勒出版社，1924，第313页。参见本书第104页注释1。

这样便导致文献研究(Quellenforschung)的出现。

让我们再回到埃斯蒂安·帕斯基耶,他的《法兰西研究》(*Recherches de la France*)出版于1560年。于佩尔说^①,出版前,帕斯基耶让朋友们阅读了自己的手稿。最常指责他的那些人说他习惯经常标明引用资料来源的出处。照他们的说法,这种方法会使“学习不畅”,根本不适合历史著作。真的有必要每次都确认一番,“说自己的话引自某某古代作家”吗?尽管这是想使作品显得有权威性,具有可信度,但他在那个时代只能孤单。毕竟,古人的作品不会添一大堆引言,其权威性会随着时代的变迁而明了。帕斯基耶只得任凭时代来裁决他的作品!

这些令人惊讶的文字终令人发现我们的历史观与另一种历史观之间的深渊究竟有多大,后者是古典时代所有史学家的历史观,也是帕斯基耶同时代人的历史观。照此种观点看来,历史实相乃是漫长时代以来众人约定俗成的看法;约定俗成就能产生实相,能确立所谓古典作家的名声,还能如我所认为的确立教会传统。根本不需要借助参考资料来确立实相,帕斯基耶倒是应该耐心地等待,等待自己的著作被人接受,在页脚作注,像法学家那样来给出自己的证明,试图迫使后人来一致认同他的作品,这样做极不审慎。就这样的历史实相观来看,他们是没法借口说原初与二手资料之间的差异被忽视了,没法借口说这种差异既未被注意到,也尚未被发现。说什么差异完全无意义,也无用处,若有人能让古代史学家注意到他们自己都已忘却的那种借口,那他们就会回答说他们只不过是造出这种差异罢了。我并不是说他们没错,而只想说他们的实相观与我们的不同,其间的间距尚无法得到解释。

如果我们愿意去理解这种历史观与俗见传统,那我们就能用编订

^① 于佩尔,见前引书,第36页。

古代作家,甚至不过一个半世纪前的帕斯卡《思想录》(*Pensées*)的那种方式,来与之作比较。我们印刷出来的都是得到接纳的文本,都是约定俗成的文本;帕斯卡的手稿,编订者都能接触到,但他们不会跑到国王图书馆(*la Bibliothèque du Roi*)去查阅它,因为人们会重印传统文本。拉丁与希腊文本的编订者倒是会求助于手稿,但他们并不会去确定这些抄本的谱系脉络,也不会尝试着将文本建基于彻底考证的基准上,而是以白板示人。他们拿出的是“优良的手稿”,把它寄给出版商时,满足于对照自己查阅或发现的其他文本,对传统文本的细节做点润色。他们不会重铸文本,而只会把俗见补足和优化。

古代史学家在叙述伯罗奔尼撒战争或罗马远古的传奇历史时,都是互相抄袭。这并非仅仅是因为他们由于没有其他可信的文献资料,只能这么去做,还因为这方面的文献我们也少得可怜,只能重拾这些史学家的牙慧,却又对他们不信任。我们只是把他们看作资料来源,而他们则将先人传下的文本视之为传统。尽管他们有这个能力,但他们并不想重铸该传统,仅只优化它而已。此外,在涉及到那些有文献可资参考的时代时,他们也没去加以利用,或者说虽然利用了,但他们利用的程度远未像我们那样,且截然不同。

李维(Tite-Live)与哈利卡尔那索斯的狄奥尼修斯(Denys d'Halicarnasse)便是如此不动声色地叙述了罗马早期四个世纪的晦暗不明的历史,他们把前人所说的话全部糅合进来,却不自问:“这是真的吗?”,而是仅仅把看似错误的,毋宁说是不真实和虚构的细节挪走;他们假定前人说的都没错。所谓的前人只不过是其所述事件发生好几个世纪以后才出生,狄奥尼修斯或李维从未就此提出这个在我们看来如此简单的问题:“他又是如何知道的呢?”难道他们认为这个前人自己也有前人可依,而最初的那个人则是见证过真实事件之人吗?绝非如此;

他们都很清楚,罗马最古老的史学家乃是罗穆路斯之后四个世纪出生的,但他们并未觉得有什么不对劲:传说终在,它就是实相,就这么简单。若他们了解到最初的传说是如何在罗马最早的史学家中形成的,有何种资料来源、何种传奇故事及何种回忆融合进了他们的熔炉里,那他们就只能见到传说的史前历史。他们就不会将之视为真实可靠的文本,传说的资料并非该传说本身。传说向来以文本的形式示人,那是拥有权威性的叙述:历史以传说的形式诞生,而不会依据资料来源酝酿成形。我们已知,照波桑尼阿斯的说法,若趋近重要事件的那些人未曾想过去叙述那个时代的历史的话,对它的回忆最终总会遗落。在《犹太人的战争》一书的前言里,约塞夫(Josèphe)认为最值得称颂的史学家就是能叙述其所处时代的事件、供后人阅读的人。为什么写同时代历史就要比写古代历史有更大的优势呢?就此而言,是因为往昔已有它自己的史学家,而所处的那个时代则也会有某个历史学家来提供历史的资料来源,确立传统。我们发现古代史学家并不采用文献资料,他自己就是文献资料。毋宁说,历史并不依照资料来源而酝酿。它会重现史学家所述的内容,或许还会修正或补足他们未曾知晓的内容。

有时,某个古代史学家会指出,自己之所以具有“权威性”,是因为就某个观点有不同的看法,甚至还会宣称自己并不知道就该观点而言何为实相,因版本的分歧太大。但这些具有考证精神的表白并未构建起某种可支持其文本的提供证据和变量的工具,并未以参考资料的形式涵盖历史著作每一页的页脚。这只不过是他不知如何是好,觉得可疑,对细节不放心时所说的话。古代史学家首先就是相信,只是在遇到自己不再相信的细节时才会产生疑问。

也会有某个史学家引用文献,整理文献,或描述某个考古对象。他这么做,就是为了替传说添加细节,就是为了使叙述生彩,且为读者着

想说些离题话。李维在其著作第四卷的某一页中同时做了两件事。他自问,若科奈留斯·科苏斯(Cornélius Cossus)在某次战斗中杀了维艾(Véies)的伊特鲁里亚国王,当上护民官,像所有权威史书所说的那样,又或如果征服者科奈留斯是执政官,李维就会选择第二种解决方案,让科奈留斯把该国王刻有铭文的护胸甲供奉在神庙里,执政官还会说这样的话。他写道:“我听见自己对创建、修复了所有神庙的奥古斯都说,只要进入这座废墟般的神殿,他就会读到执政官写在国王亚麻护胸甲上的字,所以我觉得若不让皇帝亲眼见证科苏斯及其战利品,几乎就是大不敬。”李维没研究过文献:他是偶然碰见某篇文献,便囫圇吞枣地吸收了皇帝的证言,而这篇文献根本算不上是可让人获取知识的来源,只能说是考古和宗教上的奇闻异谈而已,而君主的威望可为往日的英雄增光添彩。往昔时代,甚而当今时代的史学家都常常如此引用现今仍能见到的那些古代名著,这么做并非是为了证明他们的观点,而是用来使历史光彩夺目,只是他们无法澄清历史本身。

既然史学家对其后继者而言乃是权威,那其后继者肯定就会对他作出批评。这并非是说他们会把他的作品推翻重写,但他们会指出其中的谬误并加以修正;他们并不重建,而是订正。否则,他们就得非难权威,因为指出谬误很有可能会使人设定样本。简言之,他们不会对整体或细节的阐释作考证,但他们会着手摧毁对方的声誉,褫夺对方不应得的权威。希罗多德的叙述是否可被视为权威,抑或他只是在撒谎?所谓的权威、传统,就是正统性:要么捷足登天,要么一无是处。

古代史学家并不引用权威,因他认为自己就是无所不能的权威。我们都喜欢说波里比乌斯(Polybe)无所不知。我们对他青睐有加,每次都会觉得他或修昔底德的叙述很精练,似乎没有什么能比之更真实,只因他们都能顺应某种政治或战略上的合理性。当某篇文本成了约定

俗成的见解时,将作者实际所写的内容与与名声相称而应该写的内容融合在一起的做法,就会很吸引人;当某段历史成了约定俗成的见解时,他们就不会依据事实真相,对当时实际发生的事与过去定然会发生的事作什么区分;每起事件都自有其类型,这就是为何罗马晦暗时代的历史会充斥着极其详细的叙述,这些细节都颇具现实感,就像维奥莱(Viollet-le-Duc)的修复术都具有原汁原味的真实感一般。正如我们要看到的,这样的历史重构观为造假者大开方便之门,而如今大学的历史编纂学却再也不会提供这些东西。

如果可就历史乃俗见这一实相的方针诞生于何处作一假设的话,那我们就会相信古代史学家对前人传给他们的传说的尊重源自希腊,希腊的历史并非像我们那样诞生于辩论,而是诞生于探询(enquête;恰是希腊语 *historia* 的意思)。当人们探询时只能说(假定我们是旅行者、地理学家、人种史研究者,或记者):这就是我的观察,通常靠此获取大量信息的人,也会对我这么说;添加提供信息者的名单,又有何益,谁 would 去核实呢?再者,评判某个记者难道不是看他对资料持何种尊重态度,而非借助私下的考证,否则在某些细节问题上,人们有可能会当场发现他的谬误和偏见。若把埃斯蒂安·帕斯基耶那些令人震惊的话应用至我们的某个记者身上,就丝毫不会再令人诧异,人们还会饶有兴致地拿古代史学家同记者这一职业的伦理观及方法论作比较。在我们这儿,记者不会为了可信度而添油加醋,但他会徒劳无益地确定提供信息者的身份。我们会按照内在的标准来判断他的价值。我们只要读一下就能知晓他是否聪明、公正、精确,是否拥有坚实广泛的文化背景。波里比乌斯恰是在其著作的第十二卷中采用此种方法,来评判及谴责前人蒂迈欧(Timée)的。他并未讨论细节,只有一个例外(创建罗克里斯[Locres]),运气不错的波里比乌斯抓住一个偶然的机,沿着蒂迈欧

的足迹重走了一遍。修昔底德说,好的史学家不会盲目地采用迎面遇见的所有传说^①,他应该懂得去核实信息,这与我们的记者所说的话如出一辙。

只是史学家不会把所有这些花样都放到读者的眼皮底下。他愈是严于律己,就愈不会这么做。希罗多德很喜欢转述自己搜集到的各种彼此矛盾的传说。修昔底德则几乎从不会这么做,他只会记载 he 认为是可靠的事实^②,责任由他来承担。当他明白无误地断言,雅典人在究竟是谁杀了庇西斯特拉图族人(Pisistratides)这件事上搞错了时,他给出自认真实的版本^③,但他也只是说:他拿不出任何证据。此外,我们也不明白他怎么才能让读者获得核实他所说的那些话的方法。

近代史学家建议要阐述事实,要向读者提供核实信息、让他们另行阐释的方法。古代史学家则靠自己来核实,不会有劳读者,这乃是他们的份内之事。不论人们说什么,他们对原始资料(亲眼目睹的证词,要是没有的话,就靠传说)和二手资料区分得很清楚,但具体详情只归他们自己所用。因为他们的那些读者并非史学家,这与读报者并非记者一般无异:前者和后者都得信任专家。

史学家与读者的关系究竟是何时、为何产生变化的?史学家究竟是何时、为何会提供参考资料的?我并不精通近代史,但有某些细节却颇让我感兴趣。伽森狄(Gassendi)在其《伊壁鸠鲁哲学综论》(*Syntagma Philosophiae Epicureae*)一书中并未给出参考资料;他在随意阐释或深化西塞罗(Cicéron)、埃马可(Hermarque)、奥利金(Origène)的观

① 修昔底德,I,20—22。

② 莫米里亚诺,《历史编纂研究》,第214页。

③ 修昔底德,I,20,2。

点的同时,却并不告诉读者他所说的是伊壁鸠鲁本人的思想还是他自己的思想。伽森狄这么做并非是为了炫耀自己的学识,而是想在其永恒真理中再现伊壁鸠鲁的思想,伊壁鸠鲁派只是他拿来用的东西。相反,博絮埃却在《新教教会流变史》(*Histoire des variations des Eglises protestantes*)中提供参考资料,茹里约(Jurieu)在其同类作品中也这么做了,但这些都是辩论性的作品。

有来头的话都很乏力:引用权威的习惯、博采众长的评注,并非史学家的首创,而是来自神学辩论与司法实践,人们就是以此种方式援引圣经(*l'Ecriture*)、法典(*les Pandectes*)或司法卷宗的;在《驳异大全》(*Summa contra gentiles*)中,圣托马斯(*saint Thomas*)并未参阅亚里士多德的文章段落,因他自己承担起重新阐释这些段落的责任,还将之视为不具名的实相;反之,他引用了圣经,援引的是《启示录》(*Révélation*),而非不具名的实相。戈德伏瓦(*Godefroy*)在他那本出版于1695年、颇受推崇的《狄奥多西法典》(*Code Théodosien*)评注本里,给出了参考资料。正如我们所言,这位法律史家把自己看法学家,而非史学家。简言之,博采众长的评注自有其挑刺、论战的源起。人们先把证据牢牢记在脑中,然后与“科学团体”里的其他成员共享。主要原因是大学正在崛起,智识活动也愈来愈由大学独揽。诱因出在经济与社会层面;不再有靠土地收租的人,这些人本来活得悠闲自在,像蒙田(*Montaigne*)或孟德斯鸠(*Montesquieu*)便是,而且靠某个大贵族的扶持、不靠自己劳作的人如今也不再有什么脸面。

然而在大学里,史学家们已不再像记者或“作家”那样,只为受众写东西,而是为其他史学家、他的那些同事撰述;而古典时代的史学家却并非如此。因此在面对严谨的科学时,史学家们所持的明显宽

松的态度着实令我们吃惊不小。波桑尼阿斯的这部巨著共有十卷，到第八卷时，他是这样写的：“我研究之初，只觉得我们对神话的轻信很是愚蠢；但目前我在研究阿尔卡狄亚（Arcadie）时，却愈益审慎。因为在古代，人们所谓的贤哲（les Sages）都是用云里雾里的话，而非显白的话来表达自身的，我以为与克洛诺斯（Cronos）相关的那些传奇故事就有那么点智慧在里面。”因而，这般迟来的坦诚之语让我们在回溯过去时，得悉波桑尼阿斯对前面六百页里讲给我们听的数不胜数难以置信的传奇故事，竟然连一个字都不信。我们还想起另一句与之同时的老实话，是希罗多德在其九卷本著作中第七卷末尾的一句话：公元前480年，阿尔戈斯人（les Argiens）是否有背叛希腊的意图，同声称与之有个共同的老祖宗珀尔修斯（Persée）的波斯人（les Perses）联手了呢？希罗多德写道，“就我而言，我的责任就是转述别人告诉我的话，但不可尽信，而我刚说的这句话对我著作里余下的部分都会有效^①。”

假若某个近代史学家在科学团体中让他人读自己根本不信的那些事件或传奇故事，那他就是要危及科学的公正性。古代史学家即使对公正观持相异的观点，但至少他们有各类不同的读者。这些读者均非专家，什么人都有，这与杂志读者的构成一样。因而，他们有权，甚至有责任持慎重态度，拥有行动的余地。实相本身并不会张口表白自己，须由他们的读者来形成这一实相观。隐而不现的特色数不胜数，其中就

^① 波桑尼阿斯，VIII,8,3；希罗多德，VII,152,3。参阅库尔特·拉特（Kurt Latte）的“古典时代的历史与史学家”（*Histoire et Historiens de l'Antiquité*），第11页（《古典时代对话录》[*Entretiens sur l'Antiquité classique*, Fondation Hardt], IV, 1956）。在第3卷，9, 2，希罗多德叙述了两个版本，他根本不相信第二个版本，但“他仍旧说了出来，因为别人对我说了”。说出的话已然成了某种存在。

有一种可形成实相观,这表明尽管多有雷同之处,但古人所谓的历史风格与现代人所谓的有着极大的不同。古代史学家面对的公众很混杂;有些读者就想读着消遣,另一些则带着批评的眼光读史,有些甚至还是从政者或战术家。每个史学家都有自己的选择:要不为所有人写,谨慎对待各种类型的读者;要不就写专门史,像修昔底德或波里比乌斯那样,信息都很有用很确实,所获取的资料总能为政客和军人所用。但选择已被给定,况且,公众的混杂性倒给史学家留了某些余地。他可用生涩的色彩或柔缓的色彩来呈现实相,而且还能如其所愿,不致泄露过多。因此,不必对西塞罗那封被近代人笺注过多的信感到吃惊或愤愤不平,西塞罗在信中要卢塞尤斯(Lucceius)“拔高执政官的行为”,拔高至他有可能达不到的高度,而且不要“对历史风格的法则太当回事”;过分考虑公众这种简单的事,同要求向来都会考虑部分公众的记者无太多诚实相比,没有多少差别。

在科学方法或公正性这些显而易见的问题背后,还出现了另一个问题,就是史学家与读者的关系。不过,莫米里亚诺认为帝国后期出现了一种面对文献的新态度,从而宣示未来的历史方法会更具科学性:尤西比乌斯(Eusèbe)的《奥古斯都史》(*Histoire Auguste*),尤其是《教会史》(*Histoire ecclésiastique*)证明有种依附于文献的新价值(new value attached to documents)^①。我承认这些作品给我留下相当不同的印象:《奥古斯都史》并未引用原始资料,作为古典时代颇不寻常的一部巨著,它会时不时地抄录一段出自某名家手笔的文本;而亚历山大里亚人(Alexandrin)早就这么做了。尤西比乌斯也是如此。

^① 莫米里亚诺,《古代与近代历史编纂散论》,第145页;《历史编纂研究》,第217页。

此外,尤西比乌斯并未把原始资料都抄录下来,他抄录的是片断。他辑录了“一部分故事”,就像他在该书开篇亲口说的那样。插入极具价值的断片,自己并不花精力去编订,而是抄袭前人。这万万算不上是新的态度,尤西比乌斯相信“绝对客观性”,这是勒南的话^①,古典时代晚期便是这么看待史书的。大段大段摘录的方法,波菲利(Porphyre)驾轻就熟(他就是这么为我们留存下了泰奥弗拉斯托斯或埃马可的文本),尤西比乌斯在其《福音前经》(*Préparation évangélique*)中也求助于此种方式(他让我们仍能读到犬儒派奥伊诺马奥斯[Oinomaos le Cynique]或逍遥派迪奥根尼亚诺斯[Diogénianos le péripatéticien]的作品)。

客观性先行:在论辩的年代之前,确实如此,而在尼采(Nietzsche)与马克斯·韦伯(Max Weber)的时代之前,事实便已存在。史学家既不用去阐释(因事实已经存在),亦不用去证明(因事实并非论争的焦点):只需叙述事实即可,要么像“记者”,要么像辑录者。为此并不需要极高的智识天赋,他只需拥有三个美德即可。优秀记者便是如此:勤奋、能力与公正。他必须从书中孜孜不倦地搜集信息,如有证人的话,还得找证人,要不就采集传说、“神话”;对政治事

① 勒南这句话,可参阅本书第8页注释1。《奥古斯都史》援引的那些不寻常的文本都是伪篇,每个人都这么说,但整个希腊化与罗马古典时代对待各种类型不寻常的作品时,均有效尤之心。苏埃托尼乌斯(Suétone)或第欧根尼·拉尔修斯(Diogène Laërce)同样也都引用了奥古斯都的信笺或哲学家的遗言,这么做并不是为了去确立事实,而是将之视为罕有其匹的篇章。此处所说的文献乃是以自身为目的,而非作为手段。这些作者不会从自己引用的篇章中抽绎出任何结论、任何论据,根本就没把它们当作“为自己辩护的篇章”。关于波菲利在其《论节制》(*De abstinence*)中使用的引用方法,可参阅波奇尔(W. Pötscher),《泰奥弗拉斯托斯,超越尤西比乌斯》(*Theophrastos, Peri Eusebeias*),莱顿:布里尔出版社(Brill),1964,第12与120页。参阅狄奥多罗斯(Diodore),II,55—60,引用或抄录 Iamboulos。亦请参阅阿多(P. Hadot),《波菲利与维克托里努斯》(*Porphyre et Victorinus*),巴黎:奥古斯丁研究出版社(Études Augustiniennes),1968,卷1,第33页。

务了若指掌,如谋略、地理,这样就能让他理解公众人物的行为,评判自己的那些信息;公正意指不得为佣金而撒谎,不得避重就轻。工作时能有这样的美德就可使史学家通晓往昔时代的实相,而与大众不同。波桑尼阿斯说,因为“大众言说的许多事情都不真实,他们丝毫不懂历史,小时候在合唱团和悲剧里听来的东西,他们就信以为真。比如,他们就是这么说说修斯的,但事实上忒修斯是在墨涅斯泰乌斯(Ménésthée)死后才登上王位的,他的后嗣继续当权,直至四代^①”。

正如我们所见,波桑尼阿斯从稗中挑出了良种;他从忒修斯的传奇中抽取真正的核心。他如何抽取的呢?借助于我们所谓的现实事物这一教义:往昔与现在相似,或毋宁说,奇事并不存在;我们时代,根本见不着长牛头的人,国王倒是存在;所以牛头怪根本不存在,而忒修斯也只不过是国王而已。因为波桑尼阿斯并不怀疑忒修斯的历史真实性^②,而先于其五个世纪之久的亚里士多德对此也毫不生疑。在采取考证的态度将该神话归结为似可为真之前,这位希腊普通人的态度已然不同。按照他的脾气,他要么把该神话视为轻信的老婆婆说的故事,要么在面对以前的奇事时,持这样一种态度,即不管是历史真实性,

① 波桑尼阿斯, I, 3, 3。

② 修昔底德也没什么两样(II, 15)。实际上亚里士多德并不怀疑忒修斯的历史真实性,他认为忒修斯就是雅典民主制的奠基人(《雅典政制》[*Constitution d'Athènes*], XLI, 2), 且将雅典儿童被流放至克里特岛(Crète)、送至牛头怪那儿的神话归结为似可为真(《波蒂埃的政制》[*Constitution des Bottiéens*], 引自普鲁塔克《忒修斯传》, 16, 2)。至于牛头怪, 早于波桑尼阿斯四个世纪的史学家菲洛洛克斯(Philochore)也将之归结为似可为真;他声称自己在克里特人中间搜集了传说(究竟是口头还是抄录的传说, 他并未明说), 照传说的说法, 这些孩子并未被牛头怪吞噬, 而是成为一场体育比赛优胜者的奖励。这场比赛的获胜者是个心狠手辣的人, 精力极其充沛, 名叫托罗(Taurcau)(引自普鲁塔克, 16, 1)。由于弥诺斯的军队是由这个托罗统帅的, 所以他也就成了弥诺斯的托罗(Taurcau de Minos), 或称牛头怪(Minotaure)。

还是虚构,都毫无意义。

波桑尼阿斯、亚里士多德,甚至希罗多德^①之所以会持考证的态度,是因为他们在神话中发现了口头传说、历史资料这些必须予以考证的东西。这个方法是很不错,但也造成一个千年以来令古人无法脱身的伪命题。历史必须变化,基督教为了让自己做到这一点,并不是去解决,而是去遗忘这个问题。问题如下:神话传说传递出真正的核心,在漫长的时代中,该核心四周围裹着种种传奇;这些传奇,而非核心在惹麻烦。正如我们所见,波桑尼阿斯针对且仅针对这些传奇添加物,演绎出了自己的思想^②。

因而对神话传说的考证就是个不恰当的问题:波桑尼阿斯像我们的丰特内尔(Fontenelle)并不符合事实,后者根本没从稗子中分出良种,认为传奇故事都是假的^③。尽管表面相似,但古代对神话的考证与我们的相似处同样不相合。我们尊重传奇中的历史,认为那些历史因“群众的天分”而被放大。对我们而言,这样的神话乃是对重大事件的史诗般的夸大,如“多利安人入侵”。但对希腊人而言,同样的神话乃是因群众的天真无知而被改动过的实相;就真正的核心来看,既然根本就

① 希罗多德,III,122:“希腊人中,就我们所知,波里克拉特(Polycrate)是首个想到海上主权的人,除了克诺索斯的弥诺斯(Minos de Cnossos)和其他一些人,若真有这些人,那他们也都是在他之前统治大海的。但在我们所说的人类世代中,波里克拉特堪称是第一个。”《伊利亚特》中,我们所谓的荷马式理性主义,将诸神对人类事务的干预局限在了神话世代中。

② 波桑尼阿斯,VIII,8,3。对希腊人而言,神话没问题。只有神话元素是否似真这个问题。对神话的考证始自米利都的赫卡泰乌斯(Hécatée de Milet)(他对希腊人[Hellènes]叙述的荒唐事嗤之以鼻,见 fr. 1 Jacoby)。参阅波桑尼阿斯著作中,III,25,5,埃卡塔伊俄斯对凯贝罗斯(Cerbère)神话的考证。

③ 希奇希(H. Hitzig),“趋向波桑尼阿斯之问”,见《1887年秋在苏黎世召开的第39届苏黎世语文学家学会纪念文集:德国语文学家与教育工作者会议》(*Festschrift des philologischen Kränzchens in Zürich zu der in Zürich im Herbst 1889 tagenden 39. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner*),第57页。

没有什么奇事,如英雄的名字及其谱系,那神话的诸多小细节就都会是真的。

悖论极为明显,还得再好好说一下。若有人说传奇故事经常传递出集体记忆,那他就会相信特洛伊战争的历史真实性。若有人认为皆为虚构,那他就不会相信之,就会以另一种方式来阐释考古学挖掘出来的极其模棱两可的材料。方法与实证性的问题预先假设一个更为根本的问题^①:何为神话?何为被篡改的历史?何为被夸大的历史呢?是否是集体的撒谎癖症(mythomaniac)?是隐喻?希腊人是怎么看的呢?趁此机会,我们将观察到对神话的感情很宽泛(它轻而易举地囊括了神话),但也发现“实相”有很多东西要说……最终将虚构文学纳至麾下。

^① 此处有个例证。牛顿观察到罗马在整整两百四十七年中有七个国王当权,他发现就普天下的历史来看,这样长的统治年限是史无前例的,统治的平均年限为十七年。他本可以下结论说罗马国王的编年史都只是传说,可他只是从中得出结论,认为这肯定是假的,还让十七年乘上七,说罗马建国的日期是公元前 630 年。参阅牛顿(Isaac Newton),《古代王国编年史(译自英语)》(*La chronologie des anciens royaumes, traduite de l'anglois*),巴黎,1728。

实相世界的多元性与类同化

与宗教联系极为松散的希腊神话^①其实只是极其大众化的文学体裁,是广义领域的文学,尤其是口头文学,如果“文学”这一术语能被应用在此处的话,而当时已有虚构与真实的区分,同时传奇的因素也被平静地接受。

读波桑尼阿斯,就能理解何为神话。我们的这位文化人描述说小

^① 尼尔森,《希腊宗教史》,第2版,卷1,第14页与371页;诺克(A. D. Nock),《宗教与古代世界散论》(*Essays on Religion and the Ancient World*),牛津:克拉伦敦出版社(Clarendon Press),1972,卷1,第261页;我甚至无法确定是否要将起源神话(les mythes aitiologiques)置于一边:极少有希腊神话对那些仪式作出解释,而那些作出解释的神话则都是欲创建仪式的祭司的发明,只有当地极具创造力的人才会有这想象力,发明某种极富传奇色彩的解释,它们具有浓烈的文化特色,以致使游客着迷;神话解释了仪式,但此种仪式只是当地的奇闻异事。瓦罗(Vallon)的斯多葛式三分法区分了城邦诸神、诗人诸神和哲人诸神,城邦诸神受人崇拜,诗人诸神也就是神话诸神,而哲人诸神仍最具本质性(布瓦扬塞[P. Boyancé],《罗马宗教研究》[*Études sur la religion romaine*],罗马法国学院[École française de Rome],1972,第254页)。至于古典时代神话、君权与谱系间的关联,韦尔南(J. P. Vernant)就此问题常有新的观点,《希腊思想的起源》(*Les origines de la pensée grecque*),巴黎:法国大学出版社(PUF),1962,还有《希腊人眼中的神话与思想》(*Mythe et pensée chez les Grecs*),巴黎:马斯佩罗出版社(Maspero),1965;参阅芬利(M. I. Finley),《神话、回忆与历史》,见《历史与理论》(*History and Theory*),IV,1965,第281—302页;我们对该神话思想的处理极其肤浅,主题也就是罗马希腊化时代的神话思想,但我们却说自己同韦尔南的理性的历史真实性学说相吻合,见《宗教、历史、理性》(*Religions, Histoires, Raisons*),巴黎:帕约出版社(Payot),1979,第97页。

之又小的城镇也有其传奇,且与当地的自然或文化奇观有关^①。这类传奇是由名不见经传的说书人创作的,后来则是由当地的许多博学之士创作,波桑尼阿斯都读过,且称他们为评注者。每个作者或叙述者都很熟悉同行创作些什么,因为不同的传奇故事都有同样的主角,重复同样的主题,而神的谱系或英雄谱系彼此大体上都很相合,没有显而易见的矛盾之处。整个这类默默无闻的文学催生出另一种文学:自墨洛温王朝至金色传奇(Légende dorée)年代,当地殉道士或圣徒的生平。根内普(A. van Gennep)表明博朗派(Bollandistes)难以摒弃的这些不靠谱的圣徒传记,其实都是些契合大众口味的文学:都是讲公主被圣骑士掳走,受到可怕折磨,或得救的故事;都是讲附庸风雅、两性、虐待、冒险的故事。大众喜欢读这些故事,艺术为它们增光添彩,许多诗歌、散文之类的文学作品都在反复讲述它们^②。

这些传奇世界都被人信以为真,就此而言,人们并不怀疑它们,但他们也并不像相信周遭的现实那样去相信那些事。对虔信者而言,充满奇迹的殉道士的生平都在尚无纪年的往昔时代,他们只知道那个时代要先于、外在于、相异于现今的时代;那是“异教徒的时代”。同样也是希腊神话的时代;它们发生在“前”,在英雄辈出的时代,那时诸神与人类尚不分彼此。内在而言,神话的时代与空间同我们的相异^③。希腊人会把诸神置于“天上”,但他若在天上看到他们定会瞠目结舌。若

① 难得一见的例证,但很美:波桑尼阿斯, VII, 23; 关于地方文化人, 克罗尔(W. Kroll), 《为理解罗马文化所作的研究》(Studien zum Verständnis), 308。

② 根内普, 《宗教、风俗与传奇》(Religions, mœurs et légendes), 巴黎, 1911, 卷 3, 第 150 页; 马勒(E. Mâle), 《13 世纪法国宗教艺术》(L'Art religieux du XIII^e siècle en France), 第 269 页; 《16 世纪末的宗教艺术》(L'Art religieux de la fin du XVI^e siècle), 第 132 页, 巴黎:阿尔芒·科兰出版社(Armand Colin), 1948 与 1951。

③ 参阅韦纳(Veyne), 《面包与竞技场》(Le pain et le cirque), 巴黎:瑟伊出版社, 1976, 第 589 页。

有人说起时间,告诉他赫淮斯托斯(Héphaïstos)刚结婚,或雅典娜(Athéna)近来老了许多,他同样也会大惊失色。于是他会“意识到”自己眼中所见的神话时间只不过与日常时间隐约类同而已,尽管如此,神话时间具有的凝滞性却使他一直对其间的相异性说不出个所以然来。这些现存世界的类同性掩盖了其暗藏的多元性。认为人类有其已知或未知的过去,这并非不言而喻的事。人们再也不会以为留存着各种回忆的世代代竟会有界限,被设限的只有视域。除了这道视界,绵延而开的晦暗时代便无法令人看见。人们不再观看,仅此而已。一代又一代的英雄就在这道时间视界的另一侧,处身于另一个世界。至于神话世界,从修昔底德或埃卡塔伊俄斯(Hécatée)到波桑尼阿斯或圣奥古斯丁(saint Augustin)^①,这些思想家仍继续相信其存在。只是他们不再把它视为另一个世界,想将之归结至现行的世界当中去。他们这么做的时候,就仿佛神话隶属于与历史相同的信仰体系^②。

① 圣奥古斯丁并不怀疑埃涅阿斯(Enée)的历史真实性,该神话被认为有可能为真,但埃涅阿斯不再是维纳斯(Vénus)的儿子,就像罗穆路斯也不再是战神(Mars)的儿子一样(《上帝之城》[*Cité de Dieu*], I, 4 与 III, 2—6)。我们将发现西塞罗、李维与狄俄努西俄斯也不再相信罗穆路斯的神圣出身。

② 信仰形态的多元性乃是一个极为庸常的事实,再去强调无甚必要;参阅皮亚杰(J. Piaget),《儿童象征符号的形成》(*La formation du symbole chez l'enfant*),巴黎:德拉绍和尼斯特雷出版社(Delachaux et Niestlé),1939,第177页;艾尔弗雷德·舒茨(Alfred Schutz),《文选》(*Collected papers*),海牙:尼霍夫出版社(Nijhoff),“*Phaenomenologica*”丛书,1960—1966,卷1,第232页:“论多重现实”;卷2,第135页:“唐吉珂德与现实问题”;皮埃尔·雅内(Pierre Janet),《从焦虑至出神》(*De l'angoisse à l'extase*),巴黎:阿尔康出版社(Alcan),1926,卷1,第244页。人们在相同的主题上同时相信不同的实相,也同样是庸常的事实;儿童同时知道玩具是由圣诞老人和自己的父母带来的。皮亚杰,《儿童的判断与推理》(*Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*),巴黎:德拉绍和尼斯特雷出版社(Delachaux et Niestlé),1945,第217页,参阅第325页:“在儿童那儿,存在数种相异的现实:游戏,可观察到的现实,道听途说的事物的世界,等等;这些现实彼此之间或多或少并不连贯,并不独立。因此,当儿童从做事状态进入游戏状态,或从听大人话的状态进入内心审视的状态时,他的观点就会变动得很厉害。”尼尔森,《希腊宗教史》,卷1,第50页:“有个在涟漪荡漾的河中洗澡的十三岁的孩子说:‘河水皱眉头。’尽(转下页注)

相反,那些并非思想家的人,在集体记忆的视域之外,却察觉了远比美好的旧时代更美丽的世界。那并不是经验式的神话世界,它很高贵。这并非是说它体现了“价值”或者成了“价值”的象征。人们并没有发现一代一代英雄要比现今的人更注重培养美德;但他们要比现今的人更具“价值”。英雄超出了人,正如在普鲁斯特(Proust)看来,公爵夫

(接上页)管这样的表达方式形诸了言辞,但这其实是幻想,但与此同时儿童也知道河流里是水,可以喝,等等。同样,原始人会在自然界中处处看见灵魂,他会把某种可感知的不安分的力量置于树中,安抚之或尊崇之。但有一次,他伐倒这棵树,用它来造房子或当柴烧。”亦请参阅马克思·韦伯,《经济与社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*),图宾根:莫尔出版社(Mohr),1976,卷1,第245页。沃尔夫冈·莱昂纳德(Wolfgang Leonard),《革命让孩子离开》(*Die Revolution entlässt ihre Kinder*),法兰克福:比歇尔出版社(Ullstein Bücher),1955,第58页(1937年,作者十九岁,大清洗时期是共青团团员):“我母亲被捕了,我也参与了逮捕我的老师和朋友,当然很久以来我就注意到苏联的现实与《真理报》(*Pravda*)里写的那一套完全是两码事。但我用某种方法将这些东西以及我的表达方式和个人经验,同自己对原则的政治信念,分开了。这有点像存在两张平面图:一张是日常的事情或我自己的体验(就此,我的评判精神并不弱),另一张是党的总路线。尽管有些不适,但我仍继续认为这是正确之道,‘至少本质上如此’。我相信大多数共青团员都很熟悉这种似曾相识的分裂法。”因此,人们似乎根本不会把神话当作历史,也不会废除传奇与历史间的差异,虽然克勒(E. Köhler),《骑士探险:艳情世界的理想与现实》(*L'Aventure chevaleresque; idéal et réalité dans le monde courtois*),巴黎:伽利玛出版社,1971,第8页中并不这么认为。我们毋宁这样说,他们同样也会像相信历史那样相信神话,但却不会去取代历史的地位,也不会仅相信历史。孩子不会再苛求父母使出分身术,像隐身人一般飘浮于空中,那是圣诞老人干的事。原始社会的儿童和各种类型的信仰者均非天真无知。“即便原始人也不会把想象出来的关系同现实存在的关系混同起来”(埃文斯·普里查德[Evans Pritchard],《原始人的宗教》[*La Religion des primitifs*],巴黎:帕约出版社,“小帕约图书馆”丛书,第49页);“Huichol部落的象征符号承认小麦与雄鹿具有同一性;列维-布留尔(M. Lévy-Bruhl)这儿用到的并非符号,而是前逻辑的思想。但只有当部落民在煮小麦粥时认为自己做的是炖鹿肉,Huichol的逻辑才能算是前逻辑”(奥利维耶·勒鲁瓦[Olivier Leroy],《原始理性》[*La Raison primitive*],巴黎:热特内出版社[Geuthner],1927,第70页)。“印度支那的Sedang Moi人创立了一些手段,让人可以放弃人的状态,变成野猪,尽管如此,他们在面对真正的野猪或名义上的野猪时反应仍截然不同”(德弗勒[G. Deveureux],《互补论者的民族精神分析学》[*Ethnopsychanalyse complémentaire*],巴黎:弗拉马里翁出版社,1972,第101页);“尽管有口头传说,但人们极少会在对待经验真理的意义上来对待神话;当人面对死亡时,世界上多如牛毛的一众灵魂不朽的学说,丝毫影响不了自然的情感”(乔治·桑塔亚那[G. Santayana],《理性生活》[*The life of Reason*],卷3,《宗教中的理性》[*Reason in Religion*],纽约,1905,第52页)。故而相信的方式多种多样,或确切地说,主题虽同,实相的方式却有許多。

人要比资产阶级的女人更有价值一样。

关于附庸风雅(若能诉诸幽默,三言两语就能说完),品达(Pindare)会是个极佳的例证。我们都很熟悉这个问题:若品达的《胜利颂歌》(*Epinikia*)真存在统一性的话,那何者会成就这种统一性呢?诗人在叙述优胜者时,为什么在神话与主题并无关系的情况下要拿神话来说事呢?是否诗人就是这么随心所欲?要不运动员只不过是借口,好让品达表达自己珍视的那些看法?要不神话只是隐喻,靠此来影射胜利者或其先祖的某个特色?赫尔曼·弗兰克尔(Hermann Fränkel)做出了出色的解释:品达将胜利者及其胜利抬升至属于诗人的更高世界之中^①;因为身为诗人的品达对诸神和英雄的世界都很熟稔,他将优胜者这位值得如此对待的人提升至自己的世界,以平起平坐的态度对待之,向他提及神话的世界,此后这世界就是他的了,这得多亏品达将他提携而入。在优胜者的个性与诗人精心打理的事务之间并无必然的紧密关联:品达并未形成某种荣誉观,俾使神话总是去刻意地暗指优胜者的人格;重要的是他将优胜者视为同侪,熟不拘礼地使之了解神话的世界。

^① 赫尔曼·弗兰克尔,《希腊早期思想的方法与形式》(*Wege und Formen frühgriech. Denkens*),第2版,慕尼黑:贝克出版社,1960,第366页。在向优胜者论及壮美的英雄世界时,品达是想进一步赋予他荣耀,而非仅仅去唱赞歌。被盖尔芒特家族(Guermantes)接纳令人受宠若惊,要比听恭维话来得惬意。因此弗兰克尔说“胜利者的形象仍常常要比英雄的形象来得含混”。那同样对弗兰克尔(《早期希腊人的诗歌与哲学》[*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*],慕尼黑:贝克出版社,1962,第557页)来说,是否就该认为神圣的英雄世界就是“价值的世界”呢?但他并不认为诸神与英雄都是圣人。他们尊崇那些价值,和凡间贤哲所做的没什么两样,不多,也不少。此处还得强调,我们对神话中的“附庸风雅”并不了解。英雄世界拥有价值,比凡人世界更高贵。同样,对普鲁斯特而言,公爵夫人要比资产阶级女人更高贵,但这并非是因为公爵夫人培养出了所有的价值和所有的美德,而是因为她是公爵夫人之故。当然,身为公爵夫人,因为是公爵夫人,因此她就会拥有道德上的特出性,会去培养它们。英雄世界凭靠的是本质精髓,而非优点长处,故而它要比凡人世界更具有价值。若有人甚而话中有话(*cum grano salis*)地评说附庸风雅一词用在品达和优胜者身上太强烈,那么他就该去重新读一读柏拉图《吕西斯篇》(*Lysis*)中颇为有趣的一个章节,250CD,那段文字该置于品达全集中当引言。

当今,用社会学方法来解释精神产物已成自然的趋势;面对作品时,我们会自问:“它是否注定会被带到社会上来?”这很快就成了一件棘手的事。毋需将对文学的解释或阐释简化为文学社会学。在《论教育》(*Paideia*)中,我们觉得维尔纳·耶格(Werner Jaeger)似乎将各种论断混杂在了一起。照他的说法,希腊贵族在举办后期的几场竞技时,发现品达是个诗人,是他们的诗人,有了他,就能满足社会需求。因为,照耶格看来,贵族阶层中的战士都自认跻身于神话的世界中,有其自身的价值。因而英雄也会是这些战士的典范;品达赞颂神话中的英雄,就是为了颂扬这些贵族听众的心灵。在他的诗行中,神话世界会成为贵族阶层的崇高影像。

这是否是真的呢?我们轻而易举地观察到,在品达那里,求助于神话丝毫无助于赞颂贵族,倒是能很好地提升与交谈者相对的诗人的地位。作为诗人,他屈尊俯就地把被自己倍加赞颂的优胜者拉至同自己齐平的地位,而非优胜者在自行地提升自己。品达诗作中的神话并未履行社会功能,内文中并未包含什么信息。先前他还玩了一招,让符号学具有实用主义的功用。文学并未简化为社会中的因果关系,语言也远未简化为符码和信息。它包含某种表达方式,亦即与交谈者建立各类特定的关系。在信息所包含的内容中,允诺或命令都是无法简约的态度。它并不会去告诉别人说他要承诺,或要发布命令。文学并未全然寄身于其内容当中。当品达为英雄唱起颂歌时,他并未向听众传递与他们的价值或与他们自身相关的信息。他与听众建立起某种关系,在此关系中,神话向诗人敞开,诗人占据着主导性的地位。品达居高临下地说着话,恰是因此他方能大唱赞歌,赋予优胜者以荣耀,将其拉升至与自己齐平的地位。神话确立了颂歌的表达方式。

品达远未将贵族看作是神话中的英雄人物,相反他激切地将神话

世界同凡人世界作了分离；他不停地向贵族听众宣讲说，人类的价值远逊于诸神，故人类需谦逊才是；人若同诸神平起平坐，就是妄自尊大。我们来重读他的《皮提亚颂歌》第十篇(*Pythique*)；品达是否将珀尔修斯作为受其颂扬的那些战士的典范了呢？没有。他讲起辉煌灿烂的传奇故事，讲起难以企及的远古之人，讲起珀尔修斯非人类能做出的丰功伟绩，讲起仙女相助。英雄除了自己的那些功绩之外，诸神若认为他们值得襄助，还会出于好意赋予其荣耀，而这种好意毋宁说定能使凡人更为谦卑，因为即便是英雄，若无某位神祇的帮助，也断不能完成其伟业。品达通过颂扬另一个更高的世界来放大优胜者的荣耀，如此才会具有无上的荣耀。那这个世界是否就是谦卑者的典范或准则呢？照传教者的措辞，应是两者居其一，但品达不是传教者，事实上他就是胜利者；他在提升颂扬和优胜者的同时，也在抬升自己。这恰是因为神话世界是个截然不同的世界，它无人可企及，光辉夺目，因为其是否真实的问题仍处于悬而未决的状态，因为品达的听众仍在惊叹与轻信间飘忽不定。我们不必举仙女为例：若像巴亚尔(Bayard)那样，将珀尔修斯视为典范，那这个异质的世界就会立刻自行显露出其纯粹的虚构性，只有唐吉珂德之流(*Don Quichottes*)仍会相信它。

这样就有一个我们无法规避的问题：希腊人是否相信这些虚构的故事呢？说得更具体一点，他们是否在自认为真实的东西(如特洛伊战争历史上确有其事、阿伽门农[Agamemnon]或朱庇特确有其人)与诗人明显编造的只图取悦公众的那些东西之间作出区分呢？他们是否既相信舰船名录中的地理信息，又相信只有薄伽丘(Boccace)才写得出的情爱故事，如维纳斯与战神偷情结果被丈夫捉奸在床的那些风流韵事呢？若他们果然相信传奇，那他们是否至少该将传奇和虚构区分开来呢？但如此便需明确了解文学或宗教是否要比历史或自然更为虚构，

或反之，我们会说一件艺术作品以其自己的方式而被视为真，即便它被视为虚构也罢。因为实相是个同音异义词，只能被用作复数。只存在实相的不同程序，库朗热不见得比荷马更真实，也不见得比他更不真实，虽然根本不是这么回事。不过，也有像亚里士多德笔下的存在（Être）那样的实相：它既是同音异义词，又是个类推词。因为所有的实相在我们眼里看来似乎都差不多，因而我们才会觉得拉辛（Racine）描绘出了人心的实相。

说老实话，所有的传奇故事，像特洛伊战争、忒拜战争（*Thébaïde*）或阿尔戈英雄（*Argonautes*）的远征，当时全都被认为是真实的；《伊利亚特》的听众所具有的地位就像我们现在看历史故事的读者。后者都很清楚这些作者是为其所叙述的真实事件赋予了戏剧性；若他们写波拿巴（*Bonaparte*）和约瑟芬（*Joséphine*）的风流韵事，就会端出对话，将这些话置于科西嘉独裁者及其恋人之中，可严格说来，没有一句是真说过的；读者心里也都明白，他们没把这当回事，甚至想都没往这上面去想。虽说如此，这些读者在读到那些风流韵事时，还是不会认为那是虚构。波拿巴确有其人，的确曾爱恋约瑟芬。他们只需具有这种盲信就够了，无需去对细节吹毛求疵，这和人们对《新约》诠释的看法一样，认为那些细节只不过是“编出来的”。荷马的听众全盘相信这些是真事，可他们也很乐意去听战神和维纳斯的那些故事。

只是，拿破仑的生平不仅是真的，而且看上去也像真的。相反，人们会说，《伊利亚特》里的世界所呈现出的时间乃是故事的时间，那个诸神参与人事的世界乃是一个虚构的世界。诚然如此，可包法利夫人也真的相信那不勒斯（*Naples*）与我们的世界截然不同。那里的幸福日以继夜，萨特式的自我可得到充分的满足；另一些人则相信，在毛时代中国的人与事不像我们这里那样庸俗琐屑。不幸的是，他们把这种幻境般

的实相当作政治上的实相纲领。世界不会因其自身变得虚构,只在于人们对此相信与否。在现实与虚构之间,差异不会客观化,事物不会有差异,它只会出现在我们身上,就看我们主观上是怎么看待虚构。事物本身从来不会不可信,它与“此”现实的疏离并不会令我们吃惊,因为我们根本就发现不了它,而所有的实相都很相似。

在我们看来,按照某种实相程序,某种演绎和量化的物理学,爱因斯坦(Einstein)乃真有其人。但设若我们相信《伊利亚特》,那么依照神话实相的程序,它也不会不真实。《爱丽丝漫游奇境记》(*Alice au pays des merveilles*)也同样如此。因为即便我们把《爱丽丝》一书及拉辛都视作虚构,但我们在阅读的时候仍会相信它们,我们还会坐在戏院的椅子上为之抽泣。爱丽丝的世界和它的童话式安排也会令我们觉得合情合理,与我们的世界一般真实,可以说同它自己的世界一样现实;我们虽变换了实相的场域,但我们仍处于真实之内,或处于真实的类似物之内。这就是为何现实主义文学既是个幌子(它并非现实),也是种徒劳的激情(童话世界似乎不见得不真实),极其装腔作势(用我们的现实来制作现实,真是何其的矫揉造作!)。虚构远远无法对抗实相,它只不过是副产品而已。我们只需翻开《伊利亚特》,就能步入虚构,就像人们说的,找不着北了。其间唯一的细微差别是,看完之后,我们就不会再去信它。有各种各样的人群,书一旦合上,有的人仍会相信,另一些人则不会再信。

从我们的日常行为来看,当我们阅读拉辛时,我们就会变换实相,只是并未察觉而已。我们刚写了一封充满困惑、满是妒意的信,过一小时后就又匆匆忙忙地发封电报,斥之为满口胡言,而我们阅读拉辛或卡图路斯(Catulle)时,他们妒火中烧的呼声毫不含糊地足足占了四个诗行,犹如发自我们的心底,于是,我们发现这声喊叫是何等的真实!文学乃是魔毯,将我们从一个实相运送至另一个实相,但我们处在酣眠的

状态之中：当我们醒来，步入新的实相时，仍旧会相信先前的实相，这就是为何根本不可能让天真汉们理解不管是拉辛，还是卡图路斯，都既没去描绘人类的心灵，也没去叙述他们的生平的原因，普罗佩提乌斯(Propertius)就更别谈了。不过，依这些天真汉们的方式来看，他们自有道理。所有实相似乎殊途同归。《包法利夫人》“因其和盘托出外省生活而成了一部杰作”，恰是实相的体系间的相似性方使我们进入小说的虚构之中，发现书中的主人公“栩栩如生”，也让我们找到某种与以前的哲学或思想相关的意义。也与当今的哲学和思想有关。《伊利亚特》和爱因斯坦的实相均是想象力而非自然之光的产物。

文学之前的文学既非真实，亦非虚构，因为它外在于经验世界，但要比之更高贵；神话具有另一种特点：正如神话之名所指出的，它就是故事，只是匿名而已，人们可将之汇集重复，却谁都没法成为其作者。照修昔底德看来，理性主义者的精神所阐释的东西乃是历史“传说”，就像回忆，由事件的同代人传给后人。在如此这般乔装成历史之前，神话早已是他物：它并非是用来交流人们所看见的东西，而是用来重复由诸神和英雄所“谈论”的东西。人们为何要去堂而皇之地承认神话呢？要知道，评注者们在论及这个更高的世界时，将自己的话视为间接的引言：“据说……”、“缪斯唱到……”、“逻各斯说……”，直接的讲话者从不会现身，因为缪斯女神本人也只不过是“重述”，从而令人想起这番言语乃属于他自己的父辈^①。当涉及到的是诸神和英雄

① 《埃涅阿斯纪》(*Enéide*)也是如此，I, 8: “Musa, mihi causas memora”(缪斯女神，请向我细细讲述其中的缘由吧)，维吉尔(Virgile)借由这句希腊化的表法方式，要求缪斯向他“重述一番”，保证围绕埃涅阿斯给他讲一讲，而不是让他“回忆”他已忘记或忽略的事情。恰因为如此，人们才会相信缪斯诸女神都是回忆(Mémoire)之女(比较尼尔森，《希腊宗教史》，卷1，第254页)。

时,唯一的知识来源就是“据说”,而这个来源却具有神秘的威力。这不是说他们都是骗子。缪斯诸女神,还有赫西俄德(Hésiode)都认为自己是在讲真话,而非撒谎^①。撒谎的诗人也同样倚仗启发了荷马与赫西俄德的缪斯诸女神。

神话就是信息。存在消息灵通的人,他们获知的并非启示,而仅是那种他们有幸获取的零散知识。若他们成了诗人,那都是被他们买通为之提供消息的缪斯诸女神让他们知道自己的所知所想。尽管如此,神话并非来自上方的启示或秘术。缪斯女神只向他们重述自己的所知所想,就像自然资源,供那些可从中汲取的人支配。

神话并非某种特定的思想模式;它恰恰只是通过获取信息而得到知识,被应用于各知识领域,对我们而言,这些知识可供讨论、可供验证,等等。正如奥斯瓦尔德·杜克罗(Oswald Ducrot)在其《说与不说》(*Dire et ne pas dire*)中所写的,信息就是一种表达行为,只有当获取知识者事先承认讲话者的能力和诚实,信息方能成型;如此才能使信息瞬间跃居真假之分的场域之外。若我们想看见这种知识模式发挥功用的过程,那我们不妨去读一读一个半世纪前尊敬的于克(Huc)神甫叙述自己如何与西藏人交流的那一页:“我们采纳了一种极其古老的学习方式,就是想办法排除掉所有会令人争论不休的东西。专有名词和精确的日期给他们留下的印象远大于逻辑性更强的推论。当他们掌握了耶稣、耶路撒冷、本丢·彼拉多(Ponce Pilate)这些名字

^① 克罗尔,《为理解罗马文化所作的研究》,第49—58页。《神谱》(*Théogonie*)第27和28行并没那么简单;缪斯诸女神引发了谎言,但也引发了诸种真相。后人常常以为诗人们将真相掺入谎言,或将谎言掺入真相之中(参阅斯特拉波,1,2,9,C. 20论荷马的章节)。另一些人则将史诗与训诲诗相对,前者撒谎,后者为真。无疑最好还是这样去想,即赫西俄德并没有认为自己是“训诲”诗人,他将自己所写的神谱与人类谱系诗歌与荷马的诗歌相对,且将荷马视为自己的对手和先辈。

和创世后四千年这一期限时,他们就不会再去怀疑赎罪的奥义和福音书的教诲。此外,我们注意到奥义或奇迹从未让他们觉得难以接受。我们不得不确信,唯有通过教育这一途径,而非辩论,我们才能卓有成效地使这些异教徒(Infidèles)改宗。”

希腊也同样存在一个领域,超自然的领域,其中的所有事情都能从有识之士那里听闻;该领域由事件而非听众以其自身的理性来与之对抗的各种抽象的实相构成;事实都很明确:英雄的姓名从不会缺席,场景地点的标明也同样精确(佩利翁[Pélion]、基塔隆[Cithéron]、提塔雷[Titarèse]……;在腊神话中有用这些地名改编成的乐曲)。此种事物的状态可持续千余年;它不会因为希腊人发现了理性或发明了民主而改变,但会因为知识领域中新的证明力量(历史调研、思辨的物理学)形成时对其版图造成的混乱而改变,它们与神话同台竞争,与神话不同的是,它们还明确地提出如何在真假之中取舍。

每个史学家要去批评的恰是这样的神话,他们虽未放弃对奇事的偏好,可又不承认其特点:他会将神话视为历史文献;会把“神话”(mythos)仅视为当地的“传说”;在对待神话时间时,会将之与历史时间一视同仁。还不尽然。史学家同样还会接触第二种神话文学,即史诗或散文。描写神话谱系的最初有赫西俄德的《名媛录》(Grandes Ehées)、事物源起的故事(aitiologies)、创世故事、史书或当地史诗。此种文学6世纪起在安东尼乌斯诸皇帝(Antonins)治下的小亚(Asie Mineure)便繁盛起来,持续弥久^①。文人的作品推崇的不是追逐奇闻异事,而是了解各种起源。我们可想想从弗里德盖尔

^① 关于这种历史编纂法,可参阅福斯代克(J·Forsdyke),引自本书第4页注释2;尼尔森,《希腊宗教史》,第2版,卷2,第51—54页。

(Frédégairre)到龙沙(Ronsard)的这些人,他们都认为法兰克王国源自特洛伊的传奇故事;既然是特洛伊人创建了配得上这个名字的王国,那么也肯定是他们创建了法兰克王国,既然地名源自人名,那所谓的特洛伊人就只能被叫做法兰克人(Francion)。

波桑尼阿斯在研究迈锡尼(Messénie)时,就这样用到了希腊化时代初期的史诗诗人里阿诺斯(Rhianos)及史学家普里埃内的缪隆(Myron de Priène)^①;至于阿尔卡狄亚,他遵循的是“阿尔卡狄亚人叙述的谱系”,也就是说遵循的是据称由史诗诗人阿西俄斯(Asios)采集的传说^②。我们的这位作者也同样熟悉阿尔卡狄亚无数代国王当政的王朝、佩拉斯戈斯(Pélasgos)的王朝、与刻克洛普斯(Cécrops)同时代的王朝、特洛伊战争时期的王朝。他知道他们的姓名、他们孩子的名字。他将这种谱系与历史时间贴合起来,就此确认由吕卡翁(Lycaon)之子奥伊诺特罗斯(Oinotros)创自第三代的奥伊诺特里亚(Oinotria)必然是希腊人创建的最古老,也是最偏远的殖民地。

波桑尼阿斯视之为历史编纂的这种谱系文学,其实叙述的乃是成因(aitia)、源起,亦即世界秩序的确立;在其中未及言明的观点(诗人卢克莱修[Lucrèce]在其诗作第五卷中提出过)是,我们的世界已经完成、

① 波桑尼阿斯,IV,6,1,关于缪隆;关于里阿诺斯,可阅IV,1—24及其他各处。关于这位里阿诺斯,莱斯基(A. Lesky),《希腊史:文学》(*Geschichte des griech. Literatur*),伯尔尼与慕尼黑:弗兰克出版社(Francke),1963,第788页;我未读过克罗伊曼(J. Kroymann)的《波桑尼阿斯与里阿诺斯》(*Pausanias und Rhianos*, Berlin, 1943)一书,也未读过基希勒(Kiechle)的《迈锡尼研究》(*Messenische Studien*, Kallmünz, 1959)一书。关于波桑尼阿斯的阿尔卡狄亚考古学资料来源,可读内斯特勒的《从神话至逻各斯》,第145页及以后。关于本原、创建(katastasis)与“考古”,可参阅诺登(E. Norden),《不可知的神》(*Agnostos Theos*),达姆施塔特:维希出版社(Wiss. Buchg.), 1956,第372页。

② 波桑尼阿斯,VIII,6,1。但第八卷的整个开头部分都可加以援引。至于奥伊诺特里亚的创建,可参阅VIII,3,5。

设立、完满^①(有个孩子在看到泥瓦工干活的情景时,就这样吃惊地对我说:“伯伯,还没造好所有的房子吗?”)。确定的是,万物已在历史生发之前,即英雄的神话时代,已得到确立;一切都可用来叙述人、习俗或城邦的由来。一旦诞生,城邦就不再依凭其历史的存在而存活,亦不再属于成因论的范畴。

像波里比乌斯这样的人^②都会觉得成因论太幼稚,因成因论都是靠起源来解释事物的。城邦由其创建者建立。仪式源自先前的某个事件,因为人们就是这么再三重复的。民众,由某个诞生于大地的初民,或首位国王创造出来。在最初的事实和我们那起自特洛伊战争的历史时代之间,一代又一代神话人物络绎登场。神话作者所重构,毋宁说虚构的,乃是绵延不绝的国王谱系,在整个神话时代延展而去,他在创造出这一谱系时,为这完满的知识而沾沾自喜。那他是从哪里获得用于谱系中各个阶段的专有名称呢?出自想象,有时以譬喻取名,更常见的则是取自地名。某地区的河流、山脉和城邦名均来自初民的名字,他们住在那儿,以前人们还认为他们都是各地区的国王,而非仅仅是居民这

① 不管人们怎么说,当时传布最广的观点既非时代周而复始的循环,亦非时代的线性发展,而是时代的衰落(卢克莱修视之为证据);一切均已被制作、发明出来,世界已入成年期,因而只能变老。参阅韦纳,《人们如何写历史》(*Comment on écrit l'histoire*),第57页,袖珍本注释4(巴黎:瑟伊出版社,1979)。该观念乃是理解柏拉图《法律篇》(*Lois*),677C中最晦涩难解的句子的暗含的钥匙,对他而言,若大部分人都定期与其所获得的文化知识一并被摧毁的话,那便再也没有创造发明(只不过是再创造)的余地了。

② 波里比乌斯,X,21(关于诸城邦的创建);XII,26D(蒂迈欧胡吹乱侃了一通城邦如何创立以及城邦间的亲族关系);XXXVIII,6(历史故事仅限于叙述起源,丝毫不讲后续的历史)。流行的看法并不认同古代“创建”、现在一成不变的说法,最初之人乃是魔法师。希庇阿斯(Hippias)在斯巴达(Sparte)召开会议时,论及了“英雄的谱系、人类的谱系、原初时代城邦创建的谱系,说得最多的是与古代有关的事”(柏拉图,《希庇阿斯前篇》[*Hippias majeur*],285E)。世界就是这样创建起来(甚而衰落下去的),我们的也是如此,其中包含三个要素:“城市的创建,艺术的发明与法律的修订”(约塞夫的《驳阿皮翁》[*Contre Apion*],I,2,7)。希罗多德周游世界,描写了各个民族,就像有人描写房子时,走入地下室那样:那就是该民族的起源。

么简单,作为人类痕迹的地名均源自神话时代的人名。只要河流名源自人名,我们就能上溯至初民,正是有了初民,各地区才能成为人类的领地^①。

但发生了什么事之后,从前某某国王的名字才被传至,或者说赋予了这条河流?谱系学者甚至从未这么自问过:对他而言,词语间的类似即已足够,他最喜欢的是原型解释模式。需自问的是,在模仿成因论的行为中,在农牧神(Faune)与动物(les Faunes)、海伦(Hellen)与古希腊人(Hellènes)、佩拉斯戈斯(Pélasgos)与佩拉斯吉人(Pélasges),或象神(Eléphant)与象群(les éléphants)之间,究竟有何具体的关联,就像下面这句话:“原初时,象皆无长鼻,但后来有位神祇为了惩罚象欺上瞒下的行为,便把象神的鼻子给揪长了,从那天伊始,所有大象便都有了长鼻子。”这种原型逻辑,波桑尼阿斯已理解不了,他认为像亚当这样独一存在的原型,应是首任国王才是。他说^②，“阿尔卡狄亚人说佩拉斯戈斯是他们那地区的首个居民,但若以为他不是孤身一人,而是有其他人同他在一起,那这样逻辑上更能说得通。否则,这位国王有什么样的臣民可以统治呢?他身材高大、孔武有力、英武俊美,与常人相异,且见识过人,我猜想这就是为何他被选来去统治那些人的缘故。”从诗人阿西俄斯的角度来看,他写下这样的诗句:“等同诸神的佩拉斯戈斯乃由密布

① 就所有这些事实来看,我们将发现波桑尼阿斯满纸都是这些例证,尤其在他各卷著作的开篇几章。用人名来解释地名可使之追溯到人类的源起,结果他就喜欢用仙女的名字而非意为“操场”的词来解释有座山名为诺米娅(Nomia)的缘故。照波桑尼阿斯本人所暗指的说法,这显然是更佳的解释(VIII, 38, 11)。他也想用 aigialos(海岸)一词来解释埃吉亚雷(Aigialée)一名,但阿凯亚人(Achaïens)更喜欢生造一个名叫埃吉亚雷乌斯(Aigialeus)的国王来就此作出解释(VIII, 1, 1)。

② 波桑尼阿斯, VIII, 1, 4; 同样,在修昔底德的著作中, I, 3, “希伦及其诸子”已既非所有希腊人的先祖,亦非象神之于象群那样的神话原型。这是个国王当政的朝代,国王统治着人群。若我们想了解其中历史上的成因,那最简便的方法就是来看看阿里斯托芬(Aristophane)《鸟》(Oiseaux) 466—546 中所作的戏仿。

森林的黑土地所产,好使人类得以成就。”这些诗行像是“拼缀而成”。古老的神话实相在此与讲究理性的种属相贴合,波桑尼阿斯如此行事之时,似乎没怎么意识到这些材料之间的差异。

知识的社会分配与信仰的样态

人们如何才能相信所有这些传奇故事,且对之信以为真呢?问题并未出在主体性的范畴上面:信仰的样态会与拥有实相的各种方式相关;诸世纪以来,就已存在多元的实相程序,其间包含对知识所作的各种各样分配^①,而这些程序则解释了信仰强度的主观程度、拙劣信念、同

① 关于占有真实与对真实的分配,参阅马塞尔·德蒂安娜(Marcel Detienne)极棒的著作《古希腊真理的主人》(*Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*),巴黎:马斯佩罗出版社,1967;关于知识的分配,参阅艾尔弗雷德·舒茨的《文选》(“*Phaenomenologica*”丛书,卷11与15),卷1,第14页:“知识的社会分配”,与卷2,第120页:“消息灵通的市民”;德勒兹(G. Deleuze),《延异与重复》(*Différence et répétition*),巴黎:法国大学出版社,1968,第203页。基督教思想家就被引至这个方向,来深究该观念,尤其是圣奥古斯丁:教会难道不是信仰的社会吗?圣奥古斯丁在《论信仰的收获》(*De utilitate credendi*)中的解释是,我们特别相信话语,知识在交易时也会分配不公,而且若想强迫人们相信,他们就得自己真的相信。若必须去迫害的话,这便是基础,不幸的是,它也是《强迫人教》(*Compelle intrare*)这部名著的基础。若为他人着想,就得不去顾及他人的感受(知识与权力的不平等携手共进),而知识就是善。此种信仰社会学在奥利金那儿已能见到,《驳塞尔苏斯》(*Contre Celse*),I,9—10与III,38。由此可见信仰的教义是暗含其中的:谁信仰教会,谁就将获得荣誉,知晓教会所宣扬的一切。问题是:依据何种无知的等级,虔诚的基督徒方能成为真正的而非名义上的基督徒呢?若人们所知的唯一信仰条款乃是唯有教会拥有知识,拥有理性,那他算不算有信仰呢?参阅贝尔纳德·格勒图森(B. Græthuysen),《法国资产阶级精神的起源:教会与资产阶级》(*Origines de l'esprit bourgeois en France; l'Église et la bourgeoisie*),巴黎:伽利玛出版社,1952,第12页。关于所有这些内容,尤其是圣奥古斯丁,可参阅莱布尼茨(Leibniz),《新论》(*Nouveaux* (转下页注))

一个体身上所具有的矛盾。我们倒是相信米歇尔·福柯的观点：当人们将实相的哲学观历史化时，观念史便真的开始了。

现实并不存在意义，恰恰相反，使往昔的奇事呈现出与当下切近的事物相类已不再必要。神话的内容就置身于柏拉图式高贵的时间性之中，只要它是学校里习得、仅凭口头就需令人相信的浮文虚辞或玄虚理论，就会与个体经验及其兴趣相异。况且，神话还是建基于对他者的信仰之上而汲取的信息。这便是希腊人面对神话时的最初态度。在此种信仰样态中，他们处于仰赖他者之言的状态下。由此产生两个效果。首先，在面对实相与虚构时，显得漠不关心，或至少是迟疑不决。结果这种依赖性又促使人反抗，要全靠自己，且依据自己的经验来判断一切，恰是这一注重现实事物的原则会将奇异之事拿来同日常现实详加比照，从而转至其他的样态。

无行动手段的信仰会诚实可信吗？当某事物与我们掌握的知识产生巨大的裂沟时，我们自己并不知道是该去相信还是不相信好。品达就在神话面前踌躇过，《皮提亚颂歌》第十篇的语言尽管令人肃然起敬，但仍泄露出某种波动：“无论是在大地，还是大海上，我们都找不到通往

(接上页) *Essais*), IV, 20。除了这些政治与社会上的后果外，知识的分配也对知识本身产生影响(人们只有在获得社会认可的权利后，方能学习和创造。若非如此，他们就会犹疑不定，怀疑信仰)。当人们没有权利去学习和提问时，他们就会真的一无所知，仍然盲目。普鲁斯特也说过：“切不可承认。”知识的来源与知识的证明本身也具有历史性。比如，“如果希腊的实相观是一种有关真命题的观点，因该观点既无矛盾之处，亦可查实，那犹太-基督教的实相观就会关涉人与人的关系中如何做到真诚、无诈或无欺”(梅尔[R. Mèhl], 《论新教社会学》[*Traité de sociologie du protestantisme*], 巴黎与纽沙泰尔: 德拉萨和尼斯特雷出版社, 1966, 第 76 页)。我认为，由此便出现了第四福音书的奇怪结论，圣约翰(saint Jean)的一帮门徒宣称：“我们知道他的证词乃千真万确”(XXI, 24)；若这就是希腊语意义中的证词(证人就在现场，亲眼目睹了事件经过)，那这句话就会很荒谬。他们如何能见证圣约翰叙述基督之死的真实性？但这些门徒的意思是说他们很了解约翰，知道他有一颗真诚的心，不可能去撒谎。

广大北方的民众节日的通途。以前,勇往直前的珀尔修斯却能与这些有福者相处甚欢。雅典娜是他的向导,他除掉了戈耳工(Gorgone)!于我言之,没有什么能令我惊诧莫名,让我觉得不可思议,这都是诸神的手笔。”

传播最广的信仰样态是那种依照他者的信仰来相信的样态;我相信东京存在,虽然我从未去过那儿,因为我看不出地理学家和旅行社蒙骗我能得到什么好处^①。只要相信的人奉专家为主臬,或并不存在就该方面设定规则的专家,那么这种样态便有可能持续很长时间;西方人,或至少不是细菌学家的一部分西方人,相信有微生物这么回事,会采取各种各样的预防性的消毒措施,这同阿赞德人(Azandé)相信存在巫师,所以要用各种预防性的魔法来对抗如出一辙:他们完全相信。对品达或荷马的同时代人而言,实相要么依据日常经验,要么依据讲话者来获得定义,它或是诚实可信,或是欺人眼目。那些仍与经验相左的断言既非真,亦非假。它们不再是什么谎言,因为当说谎者从中一无所得,也对我们无害时,就不会是谎言:无私的谎言不是欺骗。神话就是第三种要素(*tertium quid*),既非真,亦非假。对我们来说,若爱因斯坦的实相并非来自第三方资料来源,来自专家的权威之论,那么他就处于这种状态之中。

在遥远的往昔时代,这样的权威尚未诞生,也不存在神学、物理学或历史学。在知识界清一色都是文人。真实的神话和诗人的创造相继传入听众的耳中,他们低眉顺目地听那些有知识的人讲话,对如何将实相与谎言相区隔毫不关心,对虚构之物与任何知识门类的权

^① 该观点,我知道在圣奥古斯丁那儿很重要,特别是在他的《论信仰的收获》和盖伦(Galien)的《论优秀的学派,致特拉苏沃鲁斯》(*De la meilleure secte, à Thrasybule*) 15中也可见到。

威相冲突也丝毫不觉震惊。因此他们是用同样的耳朵在听真实的神话与杜撰之言。赫西俄德只得勃然大怒,宣称诗人经常撒谎,他想以此将自己的同时代人拖出这种酣眠的状态。因赫西俄德欲为自己着想,想构建一个实相的领域,其中无论任何有关诸神的事,都没人再去叙说。

对他人话语的相信以其不对称性确实可用来支持个体行为,用自身的实相来与普遍的谬误或无知相对立。赫西俄德思辨性的神谱便是如此,它并非诸神给予的启示:赫西俄德吸收了缪斯的知识,也就是说他是以其自己的反思这么做的。对人们口中的诸神及世界深思熟虑一番之后,他理解了很多事情,如此方能建起真实、完整的谱系汇编。首先是混沌神(Chaos)、地神(Terre)及爱神(Amour)。混沌神产下夜神(Nuit),地神生下天神(Ciel)和大洋神(Océan)。后者有四十个女儿,赫西俄德说出了她们的名字:珀托(Peitho)、阿德墨忒(Admète)、伊安忒(Ianthé)、美丽的波里多(Poldore)等。其中的许多谱系都是寓言故事,使人觉得赫西俄德对待这些概念性的神祇(dieux-concepts)要比奥林匹亚诸神认真得多。可他怎么会说得如此精确,了解这么多人名呢?那是否由此可见所有古老的宇宙起源论均为真实的传奇故事?这就是不对称性,而不对称性的特点就是相信他人的知识。赫西俄德知道只消凭口头说的话,人们就会相信,他怎么对待自己,别人就会怎么对待他。他是第一个相信自己头脑中的想法的人。

《斐多篇》(Phédon)里说,涉及到重大的问题,若此人无法靠自己找到实相,也无法获取某位神祇的启示,那他只能吸纳最令人满意的说法,或寻求他人的指导^①。神话中“据说”的意义从而发生改变。神话

① 柏拉图,《斐多篇》,85C与99CD。

不再是飘浮空中的信息、自然资源,仅能凭运气或头脑灵活来对接收到的信息作出区分。这是伟大精神的特权,人们就是这么反复教导的。“据说,人死之时,会变成空中的星辰”,阿里斯托芬笔下某主人公如此宣称,他意欲居高临下地把当时某些学派所获取的知识讲述出来^①。

除了或多或少晦涩难解的思辨之外,有关相信的实相亦有另一种类型的主角:参透谜团者;刚诞生的物理学或形而上学便是这样的角色,也就是说西方思想所谓的肇始期恰是如此。研究物理学就在于如何找到世界之谜的钥匙^②,因为存在谜团,而谜一旦参透,所有的秘密便将瞬间敞开,或毋宁说神秘感消失殆尽,露出庐山真面目。

比如,希腊的传说就是这样描绘了初创期的哲学。泰勒斯(Thalès)第一个找到万物之钥:“一切皆水。”他的宣称是否是世界一统的,他是否走在必将通往一元论、通往存在问题和本质一统的路途上呢?因为若相信相关传说的话,那他的论题就既非形而上学,亦非本体论(ontologie),毋宁说更像寓言和……化学的:事物由水构成,同样对我们而言,海盐是由氯和钠构成,既然万物皆为水,那万物都将奔流、流动、变动、逃逸。真是奇怪的化学:它怎么会声称仅凭单质就能使纷繁杂多的化合物重新产生化合作用呢?一元论呢?也不行:我们没法借

① 阿里斯托芬,《和平》(*Paix*),832;参阅《鸟》,第471行及以后。

② 尼采,《朝霞》(*Aurore*),§547:“当今时代,科学的步伐不再被这一偶然事实所束缚,即人能活七十年左右,但过去长期以来都是这么认为的……以前,每个人都想在这段时间里臻于知识的终点,对知识方法的判断亦随这一普遍的欲望而定……既然整个宇宙都依人类组织起来,那他们便会相信若有可能去了解事物,同样也得去适应人类生活的序列……一个动作,一个词,一切都将迎刃而解,隐秘的欲望庶几如此;人们将这项任务呈现为戈耳丁之结或哥伦布之蛋的样貌:他们并不怀疑,靠一个答案了结所有问题自有其可能性;但如何回答依然是个谜。”

由一元论来对着谜这个“词”奇谈怪论一番。可秘诀并非解释。当某个解释能阐明某个现象时，秘诀本身却会使人遗忘谜题，将之抹去，占据其位，同样一句明白晓畅的句子会隐没首次出现的含混不清、难以理解的表达方式。正如希腊哲学传统所展现的那样，泰勒斯并未解释世界的多样性。他赋予其真实的意义，就是“水”，且用它替换含混不清的谜题，而谜题很快就被忘得一干二净。因为他遗忘了谜面，而只有谜面才能引出谜底。

解释会被找到，会得到证明；谜题的关键之处也会被猜中，一旦猜中的话，它立刻就会启动，甚至不用提出论据。帷幕垂落，双眼睁开，只要说“芝麻开门”就行。古希腊最初的每个物理学家都是倏忽之间发现万物均向其一人敞开。两个世纪后，伊壁鸠鲁(Epicure)的物理学仍是这样说得神乎其神。让我们有这个想法的是弗洛伊德(Freud)的著作，令人惊讶的是，在他的作品中稀奇古怪的事都显得稀松平常。这些小册子展现出精神现象深不可测的一面，却不见丝毫证明的影子，不见任何论证，没有任何例证，即便是为了阐述得更明白，却也不见一幅临床插图，我们没法了解弗洛伊德究竟是从哪儿获取所有这些情况的，他是如何知道的，是观察他的病人吗？很有可能是观察他自己？若这部如此陈旧的著作会以同样陈旧的知识形式——注释——续写下去，我们也不会感到惊讶。当谜题中的关键词被找到时，除了加注释之外，还能干什么呢？更且，只有天才、灵光乍现的人，几乎只有神才能猜中这道谜题的关键词。伊壁鸠鲁就是神，是的，是个神，他的弟子卢克莱修就如此宣称。解谜者仅凭口头说的话就会受人信任，他对自己的苛求，不会超过崇拜者对他的苛求。他的弟子不会去续写他的作品，而是使之代代相传，不作丝毫添枝加叶。他们会竭力去维护它、阐释它，使之得到应用。

我们刚刚谈到弟子和老师。确切地说,为了重新思索神话本身,怀疑就此至少得有两个中心点:对他者的话语切不可言听计从,以专业的手法来构建实相的核心。

面对传奇故事,希腊贵族在两种态度之间犹疑不定,这和 18 世纪的情况差不多。像大众那样轻信,因为民众不仅逆来顺受,还会很听话,说什么信什么,要不为自身计,万不可俯首帖耳,只有头脑简单才会这样。启蒙时代就是其中最早出现的一个好处。

第一种情况,贵族除了可以倚仗神话谱系之外,还能从中得到益处;柏拉图笔下的吕西斯(Lysis),其先祖是宙斯的私生子,他在自己家里接待了同父异母的兄弟赫拉克勒斯(Héraclès),后者是宙斯的另一个私生子^①。相反,另一些出身良好的人却拥有良好的品味,极富见识,对群众持不同的看法。色诺芬尼(Xénophane)不希望宴席中宾客们肆无忌惮地争吵,说粗话蠢话,于是不许有人提到“提坦(Titans)、巨人(Géants)、半人半马怪(Centaures)、古人胡编乱造的所有东西^②”。教训就摆在眼前。在阿里斯托芬《马蜂》(Guêpes)的末尾,儿子想方设法向俗不可耐的父亲灌输自己有多么与众不同,让他懂得就餐时说神话故事是不合时宜的举动,必须讲讲人事^③。他的结论是,人与人之间的谈话必须如此。凡事不可尽信,乃是希腊人优秀的品质。“希罗多德说,希腊人的性格因其活跃机敏,不会愚蠢地轻信什么东西,而与蛮族人有霄壤之别。”

对他人的话句句听信,乃是一种个性特点,与阶级利益这类事无涉,人们把这看作是贵族的特权那就大错特错了。若认为这是某些

① 柏拉图,《吕西斯篇》,205 CD。

② 色诺芬尼,残篇 1。

③ 阿里斯托芬,《马蜂》,1179;希罗多德,1,60。

时代专有的现象,随信仰的不同而交替变化,那也是错得离谱。我们来看看《宗教社会学研究》(*Etudes de sociologie religieuse*)^①里的那些内容,加布里埃尔·勒布拉(Gabriel Le Bras)在书中分析了旧制度时期主教视察自己的教区后所写的那些报告:每座村子都有不信教者,他们不敢逃避主日的义务,所以做弥撒时就待在教堂的最后面,要不就待在教堂前的广场上。每个社团都有不信教的二流子,当局或宽容或严厉,他们的人数也会随之变多变少,行为变得或放肆或收敛。希腊也会有不信教者,阿里斯托芬的《骑士》(*Cavaliers*)有行著名的诗句就可引以为证^②。有个奴隶对自己的命运绝望透顶,便对不幸的同伴说:“我们也只配趴在神像的脚下。”他的同伴回答道:“是啊!你说,你真相信有神灵吗?”我不敢肯定这个奴隶是否受到过智术师启蒙时代的熏陶,他属于那种不信神的边缘人物,但你没法把他抹去,他之所以拒绝并非出于推理或理念的运作,而是对当局精雕细琢的形式反其道而行之的反应,甚至波里比乌斯也让自己笔下罗马的某个元老有了此等反应,所有那些将御座同祭坛相联合的人都是这么做的^③。并不是说宗教必然会产生保守的影响力,而是信仰的某些样

① 勒布拉(G. Le Bras),《宗教社会学研究》,巴黎:法国大学出版社,1955,第60、62、68、71、112、199、240、249、267、564、583页。这种知识领域(布尔迪厄的象征领域)里的顺从关系,至少使我们觉得同宗教意识形态方面的内容同样重要,这很容易看出来,很容易将之归结为社会利益,但也更模棱两可。对普鲁东(Proudhon)而言,天主教信仰要求尊重社会等级制,因为望弥撒的时候,尤其在注重席次规定的场合,这样就能突出社会的等级制;这虽毋庸置疑,但在伏尔泰(Voltaire)的《哲学词典》(*Dictionnaire philosophique*)里有句话,而作者有意使之显得反基督教的句子并不会让我们觉得有多么不可思议:“粗俗迷信的大众……闲来无事就会去教堂,因为小民和大人在那儿可平起平坐”(词条“偶像”)。

② 阿里斯托芬,《骑士》,32;参阅尼尔森,《希腊宗教史》,卷1,第780页。

③ 波里比乌斯,VI,56;至于弗拉维乌斯·约塞夫的《驳阿皮翁》,摩西也在宗教中发现了如何制造美德的手段(II,160)。柏拉图那儿,宗教与道德也有相同的功利主义的关联,《法律篇》,839 C与838 BD。见亚里士多德,《形而上学》,1974 B 4。

态乃是一种象征性的顺服形式。相信,就是臣服。宗教的政治角色与意识形态的内容丝毫无关。

不再相信任何话的第二个理由是,就提供信息而言,神话还得与着重真实性的专家相竞争,后者就是“调研者”或史学家,他们犹如专业人士,会着手建立自己的威望。然而在他们看来,既然神话认为自己真实,那它就必须同其余的现实相符。在埃及调研时,希罗多德在那儿发现了赫拉克勒斯信仰^①(因为神不管到任何地方都是神,就像橡树不管至何处都是橡树,但每个民族会赋予它不同的名字,因此那些神圣的名字才会从一种语言译至另一种语言,所有的名字均可通用)。埃及人指派给这位赫拉克勒斯的日子与希腊人传奇编年史中的日期并不是同一天,希罗多德试图解决这个难题,便告诉大家腓尼基人(Phéniciens)也有分配给他们自己的赫拉克勒斯的日子,但这只能让他的困惑有增无减;他从中能得出的唯一结论就是,所有人都会同意把赫拉克勒斯看作一位极其古老的神祇,如此一来只要把两个赫拉克勒斯分别开来,他就能摆脱困境。

这还没完,“希腊人说起许多事来都很冒失。他们讲述有关赫拉克勒斯的神话时,也很轻信。当赫拉克勒斯住在埃及时”,该国的居民都想把宙斯杀死,但赫拉克勒斯可没对此听之任之,于是把他们都给杀了。不可能,希罗多德反驳道:埃及人不会拿活物来献祭,那些了解自己国家的律法的人都知道这一点;再说赫拉克勒斯只是个凡人,他就是这样说的(因为只有死后,赫拉克勒斯才能成为神):“一个凡人凭一己之力结果把其他许许多多人都杀死了,这合乎情理吗?”我们发现希罗

^① 希罗多德,II,42—45,引自翁特施泰纳(M. Untersteiner)的《神话生理学》(*La fisiologia del mito*),第2版,佛罗伦萨:新意大利出版社(La Nuova Italia),1972,第262页。

多德远不会接受他人口中的知识。这样的知识提供以下信息：这个王国的首都是哪座城市？乌特(Untel)的亲戚都有哪些关系？赫拉克勒斯的日期是哪一天？那些提供信息的人因而就成了知情者，就此而言，实相并未与谬误相对，而是有知与无知相对才是。不过，专业的调研者在面对信息时，并不会乖乖地听从他人。他会去印证、核实信息。知识的社会分配由此得到转型。从此以后，其他人就都会乐于找这位专业人士去求证，否则就会被认为没文化。由于调研者会去印证信息，所以他就义务使现实具有条理性。神话时间不再可能仍然与我们的时间性相异。它仅仅是过去而已。

神话考证源自调研方法。若照着智术师运动而非物理学派的宇宙论走，那它什么也见不到，因为智术师更喜欢对宗教和社会进行批评。

对这样的转型该做何种解释呢？我一无所知，也并不是很想知道。很久以来，历史就被定义为解释性叙述，一种对成因的叙述。解释被认为是史学家这一行神圣的一部分。因为他们认为解释就是要从伪装的因由中找出理由，也就是纲要(schéma；资产阶级上升、生产力、民众的暴动)，它与激情满怀的伟大观念有关。但我们来设想一下，让解释仅限于多角度地考虑细小的因由，这些因由并不能去预测分析他人他物，也无法去填充纲要事先确定的那些特定场合。在这种情况下，解释就变得随行就市，充斥着奇闻轶事，只能是去堆垒各种偶然性，几乎会完全丧失其重要性。

反之，还有另一项任务，也同样令人感兴趣。多角度地阐明各类无法预见的轮廓样貌，它不再有约定俗成的形式、大量褶裥，让历史成为某种崇高庄严的悲剧。要让事件具有原初的轮廓，这样的轮廓就遮掩于借来的衣装之下。因为真正的形式，若是奇形怪状的话，人们就无法完全看清楚它。“源于自身”的前提经过之时不易被察觉，相反我们只

能看见约定俗成的泛泛之谈。人们不会去注意所作的调研,也察觉不到发生的争论。他们看见的乃是数世纪以来不断发展出来的历史知识。希腊人对神话的批评成了理性(Raison)进步的一段插曲,希腊民主制本可成为永恒的民主制(Démocratie),如果不是有奴隶制的污点的话。

故而若历史说要把这些褶裥全部拔除,要去阐明源于自身的东西究竟为何,那它就不再会是说明性的;它会成为一种诠释学。因此我们就不会要求自己去了解神话批评源起时究竟有哪些社会原因。至于某种启蒙时代或社会生活的神圣历史,我们更喜欢用长盛不衰的再分配模式来取代由截然不同的细小因由构成的偶然性,这些因由产生出偶然性的效果,但却被认为对人类的目的颇具重要性和启示性。纲要就是纲要,皮埃尔·布尔迪厄(Pierre Bourdieu)的纲要所考虑的乃是力量的各中心之间共享的象征场域所具有的特殊性和自主性,我们认为这比社会阶级的纲要更好。两个纲要比一个纲要更有价值。

我们在此敞开讨论的内容似乎首先只是一些拉拉杂杂的题外话,但这却能将我们引导至神话问题的核心。如果一定要笼而统之地说,认为历史的不可预见性不在于其偶然性(仍然会做事后[post eventum]的解释),而在于创造能力,对此不作解释就会很容易。观念会发笑,因为每个人都知道相信万物总有绝对的开始乃是神秘主义和反科学的。所以,发现科学思维和解释性思维在自己浑然不觉的情况下以专断的假设为基础,就会令人恼火。我们再来说几句,这些话适用于那些人,在公共生活或私人生活中,有天清晨,他们忽然发现自己正在做一些或想一些前一天自己压根儿没想到过的事;也适用于那些人,他们发现自己无法预见自己好朋友的行为,但事后想想以前,他们又能在这朋友的性格或往昔生活中发现某种预兆性的蛛丝马迹。

表面上,没有什么比因果论更具有经验论色彩,更简单的了。火可烧开水,新兴阶层的兴起可引发新的意识形态。这种表面上的简单掩盖了某种遭人忽视的复杂性:积极性与消极性之间的多级样态(polarité)。火是驯服的媒质,水是被动的,它能完成火让它做的事。若想知道究竟发生了什么,只要去找出因顺着哪个方向导出了果就行,再不会信口开河地说一只台球被另一只台球撞击时,会顺着规定好的方向行进。相同的因,就有相同的果。因果论意味着事物的顺序具有规律性。对因果论作经验主义的阐释并不会有什么不同。它摒弃了拟人论的结果,这样的果具有奴性,会按规定遵从因的秩序,但此种阐释又保存了本质性的东西:规律性的观念;经验主义虚假的朴素观将其中的隐喻掩盖了起来。

然而,隐喻彼此之间都是等值的,我们同样也能用不同的词来说火和沸腾,或新兴阶层和革命,其中只会有能动的主体。于是我们就能说,只要有火、锅子、水和许许多多其他细节,那么,水就会“想法”沸腾起来。每次只要把水放到火上,水就会来次再创造。它就像某个角色,会对情势作出回应,使多种可能性成为现实,它会活动起来,将多种细小的因由沟通起来。这些因由都会成为限制能量的障碍,而非动因。隐喻不再会说球扔出去后会有规定好的方向,而是说气体很灵活,会占据留给它的空间。用不着再去考虑所谓的气体将会发生哪些活动的“这个”因,毋宁说根本就没有因。多角度地考虑问题,就不会去预测这一扩张的能量未来的构型,它会通过扩张行为本身而被揭示出来。这种自然的灵活性也被叫做权力意志。

如果在我们生活的社会,用的是这套形而上学的纲要,那我们就会毫不困难地承认,革命、知识模式、帝国主义的推进或政治体制的成功都无法与人性相符,无法与社会需求或事物的逻辑相符,我们不会去承

认人们是因为这些模式、这些规划而充满激情的。不仅 1789 年的法国大革命不会爆发(因为历史是有偶然性的),而且,恐怕资产阶级还会创造出另一套东西。若与这套动态的、偶然的纲要相符的话,我们就会将未来视为一件或多或少难以预见的作品,绝对能动的主体的走向很难预测,它们根本不会去遵从规律。

若该纲要像其他纲要一样同样无法得到核实,同样是形而上学,那我们就会反对它,当然它同那些其他的纲要差别不大,但它更具有优势,可成为一种替代性的解决方法,让我们从虚假的问题中脱身而出,释放我们的想象力。我们开始会觉得,置身于社会与意识形态的功能主义牢笼中会令人很烦恼。若未来只包含能动的主体和因果规律性,而时不时现身而出的后者又是如此无法理喻,那我们同样也会反对它。并不必定如此的是:若我们坚持要把最重级拳击手与次轻量级拳击手放在一起比赛,重量级更大的那个拳击手将会获胜。但我们假设如果把全世界的拳击手胡乱地混杂起来,给他们配对,那种种获胜的规律就不会成为普遍的规则,拳击界也将变成一道彩虹,先是很有规律,接着变得完全无规律可循,就看谁最有天份。我们可这样来分析未来历史中最显见的那个特点:它由各类渐次减弱的事件组成,从最容易预见、最具规律性到最难预见。我们的动能学乃是偶然性的一元论,也就是多元论。我们不会以摩尼教(manichéenne)的方式来将惰性和创新、物质与生命冲动(Elan vital),及恶(Mal)的各种化身与善(Bien)对立起来。混合各类不均等的动因,也能很好地阐明自然界的必然性与激烈的创新精神。万物都是一项一项的创造或再创造。

说句老实话,部分有规律的顺序、再创造,乃是事后切割下来所致,甚至是追溯往事时的幻觉。火可解释沸腾,光滑的马路可说明汽车会经常在这儿出事故,如果我们可以撇开所有其他变化多端的情

况,撇开数不胜数的情节不谈的话。因此,史学家和社会学家根本就无法做预测,不可能总是有道理。就像柏格森(Bergson)在他那本研究可能性与现实性的杰作里所写的,所谓未来的创造性,就是指只要借助回溯性的幻觉,可能性似乎就会存在于现实性之前:“怎么会看不出来,如果在事后事件总能通过以前发生过的这样那样的事件来自圆其说的话,那在相同的情况下,通过选择另外的先例,截然不同的事件也能得到很好的解释——我说的是什么呢?是对同样那些先例作不同的切割、分配、观察,甚至是回溯性的关注吗?”所以,就1968年4月巴黎十大的学生人数这件事,无论是赞成还是反对因果结构所作的事后分析,我们都没有多大兴趣。在1968年5月,若革命者因某个细小的因由,想要痴迷新的宗教感情,那我们就能在他们的精神状态中马上找到事后使该模式变得可资理解的那种方式。最简单的仍旧是把事件本身而非其原因切分开来,这样更方便。若在1968年5月对行政当局(天哪,真是四面楚歌!但所谓的混乱只是被夸大而已,其实并不存在)的不满情绪爆发开来,那对1968年5月所作的真正解释肯定会说,是当时那个时代大学体制中的行政机构出了问题。

考虑问题严肃的人会说,自马克思以来,我们就一直认为历史或科学的未来会出现一系列问题,人类会对此加以考虑,再把它们解决掉,而显然,活跃、博学的人类也仍然会解决一个忘一个,接着再去考虑其他的東西。结果现实主义就不会这样对自己说:“这一切会怎么结束呢?”而是会说:“这次它们还会创造出什么东西呢?”所谓的创造性,意思是说历史与纲要并不相符。希特勒主义是一种创造,从这个意义上说,不能老是通过政治和生产力对它作解释。它是一系列细小的因由相聚产生的结果。“事实并不存在”(出自尼采,而非马克斯·韦伯),这一著名的观点与历史知识的方法论、各类史学家对过去所作的多元阐

释并无关系,它描述的是物理与人类真实的结构。每个事实(生产关系、“权力”、“宗教需求”或社会约束)并不扮演相同的角色,甚至可以说它们都不是同一回事,而是情况各不相同;只有形势这一角色和身份。

再说,若有什么事肯定能让人惊讶的话,那定然不会是对历史形成所作的解释,而是竟然存在相同的形成过程。历史既复杂,又富创造性。在既无目的又无来由的情况下,人类竟然拥有将社会与文化事业及实践这些丰富多彩的构造加以现实化的能力,而这些构造同生命体一样含混复杂、出人意料,仿佛他们精力充沛,只知埋头苦干,可这究竟是何等样的能力呢?

自然界的灵活自如,或权力意志,解释了托克维尔(Tocqueville)效应名下的一个有名悖论:当压迫性的政体开始放任自流时,革命就会爆发。因为起义与烹煮不同,在烹饪时,只要煮开了,锅盖就会跳起来;相反,起义是由于某个外在的原因,使锅盖微微掀起,待锅内的食物沸腾起来,最后锅盖就会被砰地掀开。

说了这么多的题外话,可将我们领到主题的核心:神话和各种各样的无稽之谈再怎么样繁盛,都会因为无根无据、没有用处,而不再神话化,虽然历史本身还是在不断地创造,没有过上勤俭持家这样合情合理的小日子。人们习惯于用某个原因来解释事件,说是它将某个被动对象朝可以预见的方向推去(“注意了,你得听我的话”),但未来仍不可预见,人们便不得不在明白易懂的解决方法中掺入偶然性:一块小石子儿可卡住齿轮或改变其转动的方向,卫兵不愿服从(托洛茨基写道,如果他们俯首帖耳,那1917年2月的革命便不可能爆发),革命不会爆发(托洛茨基又写道,若列宁的膀胱里有块小石子,那1917年10月的革命也不会爆发)。石子儿简直是个小不点儿,不像明白易懂的纲要那般有尊严,也不具备败坏上述纲要的那种尊严。

但可假定我们用灵活性和边数不限的多边形来取代经偶然性修正过的原因(因为切分各条边常常是在回溯事件时完成的)。产生出来的事件本身就具有能动性,它像气体一样会占据各个原因之间整个空空荡荡的空间,而它也愿意去占据这个空间。历史竭尽全力,却一无所获,也无法去满足一己的需求。预言的可能性取决于每个多边形的构型,而且总是会受到限制,因为我们根本无法把数量不限(数不胜数)的边都考虑在内,没有一条边会比另一条边更具决定性。明白易懂的二元论因承认偶然性而遭修正,现在它被抹去,但从另一种意义上说,它其实是被偶然性取而代之了,说实话,这种偶然性远比克里奥佩特拉(Cléopâtre)之鼻丰富得多。对历史最初动因的否定(如生产力、政治、权力意志),对动因多元性的肯定(我们宁愿说:是多边形各条边形成的这些障碍构成了多元性)。数以千计的细小因由把明白易懂性所占的位置夺了过来。后者之所以也会消失,是因为多边形并非纲要。革命并不具有纵贯历史(transhistorique)的纲要,文学或烹饪方面也不存在什么社会偏好。因此,整起事件或多或少都有点像一次难以预见的创造行为。阐明这样的事件要比罗列其细小的因由更有趣,无论如何这肯定会是一个先行的任务。最终,若一切均为历史,若形形色色的多边形和革命一样多,那人类科学该讲述些什么呢?如果在希腊神话方面,历史没能教会我们,那它们又能让我们学到些什么呢?

信仰的社会多样性与头脑的细分化

人们并不知道他们再怎么想方设法也无权知道的东西(由此可见,有这么多的丈夫和父母都是多么的轻信盲目),也不怀疑别人相信的东西,如果那些人受人尊敬的话:实相之间的关系也就是力量的关系。由此人们把这叫做虚伪。

他们区分出两个领域:诸神,英雄。因为总体而言他们并不了解寓言或虚构的功能,他们是按照其内容来评断神话的。对一代又一代英雄提出批评,是想把这些英雄转变成普通人,使那些大同小异的英雄世代成为所谓的人类世代,也就是说使之成为自特洛伊战争以来的历史。此类批评的第一幕就是从历史中将诸神明显可见的干预剔除出去。这些神祇本身的存在却丝毫未受怀疑。可时至今日,诸神仍几乎彻底对人隐身不见。特洛伊战争之前就已如此,生花妙笔的荷马史诗只不过是虚构或盲信而已。确实存在对宗教信仰的批评,但情况与此完全不同。只相信某个神祇存在也罢,甚至有可能相信所有神祇都存在也罢,某些思想家对此均一概否认。相反,绝大多数哲学家和有教养的人士都极少批评诸神,从中他们并未找到与伟大的神性毫不相称的观念。宗教批评意在通过彻底涤除迷信来拯救诸神这一观念,对英雄神话所

作的批评则通过让诸神显得像普通人一般真实来拯救英雄。

这两种批评互不依属,就连最虔敬的人也会一马当先从所谓的英雄时代中把荷马《伊利亚特》里那些幼稚的虚构、奇迹和诸神之间的战斗剔除出去。可没人想过要把那些不光彩的事(l'Infâme)消灭干净,也没人想过要将英雄说成战争机器或散兵游勇,用来指桑骂槐地反对宗教。这就是悖论:有人会不相信诸神的存在,但根本没人会怀疑英雄的存在。理由如下:英雄只不过是凡人,因为人们的轻信才赋予他们了不起的特征,怎么能去怀疑人类现在存在着,以前也存在过呢?相反,整个世界并不准备去相信诸神实有其人,因为人类没法靠眼睛看见他们。结果在我们要去研究的那段将近一千年的时期内,即公元前4世纪至公元后4世纪,根本就没有人,也包含基督徒在内,对埃涅阿斯、罗穆路斯、忒修斯、赫拉克勒斯、阿喀琉斯,甚至狄俄尼索斯,有丝毫的怀疑,就连整个世界都说他们具有历史真实性。我们将在后面解释人们长时期相信这些人物的前提条件是什么。我们首先会描述在这九个世纪内有哪些希腊人会相信这些。

有的民族有许多民间迷信,有时这些迷信也能在所谓的神话中找到。在能读写社会阶层中,这样的神话完全受到信任,品达的时代便是如此。广大公众相信牛头怪真实存在,根本不愿对赫拉克勒斯或狄俄尼索斯的传奇作什么考证。《金色传奇》的读者之所以会如此天真,也是出于同样的理由。由于对别人的话言听计从、日常经验体系化的缺失、出于尊重传统和感化大众的精神状态,他们都很相信圣尼古拉(saint Nicolas)的奇迹和圣女凯瑟琳(sainte Catherine,新教徒称她为“罗马天主教徒心目中的米涅瓦”)的传奇故事。最后则是由学者们对神话进行历史批评,我们知道他们做得很成功。从社会学角度看,有个颇为奇怪的结果:公众的天真和学者的批评并未导致冲突,致使启蒙时代旗开得胜。从文化角度看,前者也未贬值。如此一来,在象征性的力

量关系场域内,便出现了和平共存的现象,属于学者这一派的每个个体也认为这是理所当然的事。一方面,这使得他将信将疑、犹豫、矛盾;另一方面,也存在着多方描述的可能性。尤其是,这样一来便出现了用“意识形态”,甚而修辞学来利用神话的方法。

在佩特罗尼乌斯(Pétrone)的《讽刺集》(*Satiricon*)里,有个天真无知的暴发户说自己亲眼看见了先知西比尔(Sibylle),她小得不可思议,被关在一只瓶子里,就像《一千零一夜》(*Mille et une nuits*)里精灵说的那样。在米南德(Ménandre)的《恨世者》(*Atrabilaire*)里,有个厌世者倾其所有就是为了拥有珀尔修斯众英雄的魔法宝物。帽子可用来隐形,美杜莎的面具可让他把自己讨厌的人变成雕像。他说话时不用隐喻,所有这些奇事他都相信。就在那个时代,属于有教养的社会阶层、都是著名作家的学者们,如小普林尼(Plin le Jeune)都会自问是否真得相信那些虚构的东西。有人对我说过,莎士比亚同时代的英国人也会这样自问,这两者的程度是一样的。

人们对希腊人相信自己的神话并不怀疑,他们的乳母或母亲告诉他们这些神话很久以前便已如此;“阿里阿德涅(Ariane)^①在狄亚(Dia)岛上睡觉的时候,被背信弃义的珀尔修斯抛弃。你的乳母应该已对你

① 菲洛斯特拉特,《想象》(*Imagines*),I,14,(15),《阿里阿德涅》。乳母或母亲讲述寓言故事的主题可追溯至柏拉图,《王制》,378 C 与《法律篇》,887 D。乳母讲述了吃小孩的人面蛇身女怪(Lamies)的可怕故事,当然还有太阳马的故事,德尔图良,《驳瓦伦提尼亚诺斯》(*Ad Valentinianos*),3;对柏拉图而言,老女人才会讲这些故事(《吕西斯篇》,205 D);Minucius Félix说这是 aniles fabulae(老婆婆的故事),XX,4,和 imperiti parentes(父母的无知)相比,我们也没好多少(XXIV,1)。在菲洛斯特拉特的《英雄》(*Héroïque*)中,维涅隆(Vignerion)问作者:“你什么时候开始不再相信寓言故事的?”,而菲洛斯特拉特,或其代言人则答道:“有很长时间了,我还是孩子的时候就不信了:因为小时候,我是信这些故事的,我的乳母会用这些故事来逗我开心,说的时候还会唱些很好听的歌;有些故事甚至还会让她掉眼泪;但长大后,我就想再也不能这么轻易地接受这些故事了”(《英雄》[*Héroikos*],136—137 Kayser;p.8,3 De Lannoy)。昆体良也曾提及 aniles fabulae(转下页注)

讲过这故事,因为这种身份地位的女人这方面知道得很多,她们讲的时候还真会抹眼泪。所以,我的孩子,我不必要对你讲,忒修斯是被船带走的,海滩上看见的是狄俄尼索斯……”故而,我们会肯定地说“相信神话^①就是去采信那些没有真正发生过的、虚构的事件,像和克洛诺斯有关的那些神话。事实上,许多人都很相信”。

但乳母们讲给孩子听的是什么故事呢?她们当然会给孩子讲诸神,因为虔诚和迷信要求她们这么做;她们会用妖怪和人面蛇身女怪来吓孩子。她们会因为自己的缘故给孩子讲新编出来的情感故事,阿里阿德涅或普赛克(Psyché),还会边讲边掉眼泪。她们是否讲述神话系列故事,像忒拜、俄狄浦斯、阿尔戈英雄的那些故事呢?小男孩,当然还有小女孩们^②,他们难道不该期望语法老师来给他们上课,好了解那些伟大的传奇故事^③?

(接上页注)(老婆婆的故事)(《演讲术》[*Inst.*], I, 8, 19)。在欧里庇得斯的《希波利特》(*Hippolyte*)里,乳母把学者也包括了进来。在讲塞墨勒(*Sémélé*)的故事之前,她援引了看过书中这些传奇故事的学者的话(451)。开俄斯(*Chios*)写过一篇很有名的墓志铭(Kaibel,《铭文》[*Epigrammata*], 232),两位“出身于考斯(*Cos*)名门望族”的老年贵妇惋惜曙光不再:“哦,温柔的曙光啊,就着灯光、半人半神的神话,我们为你而歌唱!”因为,或许所有人都在唱的那些歌本身也有神话成分在里面,成为文学作品的主题。见贺拉斯《颂歌》(*Odes*),廷达里斯(*Tyndaris*)就有个美人儿私下里向贺拉斯吟唱“佩内罗帕和太阳神女儿”(Penelope vitreamque Circe)的爱情故事。

① 塞克斯图斯·恩皮里库斯(*Sextus Empiricus*),《怀疑论纲要》(*Hypotyposes pyrrhoniennes*)。

② 因为小女孩会跟着语法老师学习,但还没跟雄辩术老师学习之前,她们就会退学。我要补充的是,课堂是“男女混班”,女孩和男孩都会坐在一起听语法老师讲课。这个细节似乎鲜为人知,马夏尔(*Martial*)的作品中可读到, VIII, 3, 15 与 IX, 68, 2, 以及索兰纳斯(*Soranos*),《论妇女的疾病》(*Sur les maladies des femmes*),第 92 章(第 209 页 Dietz);参阅弗里德伦德尔(*Friedländer*),《罗马风俗史》(*Sittengeschichte Roms*),第 9 版,莱比锡:希策尔出版社(*Hirzel*), 1919, I, 409。神话是在学校里学到的。

③ 关于人面蛇身女怪和希腊的其他妖怪,特请参阅斯特拉波, I, 8, C, 19, 而且该章对研究面对神话的态度也极有帮助。关于爱神与普赛克,魏因赖希(*O. Weinreich*),《有关爱神与普赛克的童话以及古代其他民间童话》(*Das Märchen von Amor und Psyche und andere Volksmärchen im Altertum*),见弗里德伦德尔的《罗马风俗史》第 9 版,卷 9, 第 89 页。

尚需对菲洛斯特拉特(Philostrate)那篇鲜少有人研究的著名文本《英雄论》(*Discours héroïque*)多说几句。这是一篇难读的文章,因为它风格独特,充满幻想,而且洋溢着古代爱国主义意识,和第二代智术师(*Seconde Sophistique*)中经常见到的情形相似,混杂着当时那个时代的现状。菲洛斯特拉特说,有个贫穷的农民^①,在距英雄普洛忒西拉俄斯(Protésilas)的墓地不远的地方种葡萄。这个种葡萄的农民放着其中几块地没去耕种(他自己种地,地都是从奴隶那儿夺来的,但这样的地很少),因为这些地块是前任地主因为普洛忒西拉俄斯向他显灵而专门献给英雄的。这个幽灵继续在我们这位葡萄农和周围农民那儿显灵,显灵的还有跟随普洛忒西拉俄斯攻打特洛伊的那些希腊人(Achéens);有时他们会看见那些盛装的阴影在平原上活动。英雄显的灵根本就不让人害怕,而是很亲切。他为农民们出点子,还能预测何时下雨,何时有好天气。当地农民都向这位英雄许愿,把自己的祷词匆匆写在竖于坟墓上的那尊难看的雕像上^②。因为普洛忒西拉俄斯治好了所有的疾病。他还助那些想要获得青年人青睐的有情人终成眷属。相反,他对通奸则是毫不留情,因为他也有道德感。正如我们所见,这段英雄崇拜史也是幽灵史^③。后

① 尽管能自给自足,但他还是很穷,没钱买东西,而是用葡萄酒和小麦来置换牛羊(I, 129, 7 Kayser)。这倒也说得过去。参阅《罗马研究杂志》(*Journal of Roman studies*), J. Crawford, LX, 1970,说的是乡村地区很少出土货币的情况。

② 《英雄论》, IX, 141, 6。在论述克里同(Clitumne)的文献中都说,这座圣所的墙上和柱子上盖满了涂鸦,写着“某某为神举办典仪”之类的话(普林尼[Pline],《通信集》[*Lettres*], VIII, 8)。参阅米泰斯-维尔肯(Mitteis-Wilcken),《纸莎草学学习选集》(*Chrestomathie d. Papyruskunde*), 希尔德斯海姆:奥尔姆施出版社, 1963, 该书中有封某个名叫尼阿刻斯(Néarchos)的人写的信(n° 117)。我们都知道埃及也有这样的涂鸦“碑文”(proscynème)(比如,在塔尔米斯[Talmis]的神殿石头上就有,参阅诺克[A. D. Nock],《散论》[*Essays*], 牛津:克拉伦敦出版社, 1972, 第 358 页)。《普里阿波颂歌》(*Priapées*);我们还有一幅碑文拓本,《拉丁文铭文全集》(*Corpus inscr. lat.*), V, 2803……除非有原本)首篇影射的是:“在你神殿的墙上所写的这篇诗篇不值一提,我信笔而写,请你笑纳(哦,普里阿波)。”

③ 关于 2 世纪出现的“幽灵之间的争吵”,参阅普林尼,《通信集》, VII, 27; 吕西安(Lucien),《撒谎者》(*Philopseudes*); 普鲁塔克,《狄翁传》(*Vie de Dion*)前言。

面的对话充满了荷马式的幻想,那个时代的人都爱看,说的是葡萄农揭示出了特洛伊战争和战争中的英雄大量鲜为人知的细节。他亲自保存着自己的朋友普洛忒西拉俄斯的这些细节。这段对话篇幅最长,菲洛斯特拉特认为这也是最重要的段落。我们有种感觉,就是菲洛斯特拉特应该很了解这座乡村圣所周围农民们的某些迷信,他还将之与已成学校里经典的神话关联起来看待。他就这样让读者们、自己的同胞们融入到遥远的古希腊文化中,让吕西安(Lucien)或隆戈斯(Longus)的希腊文化融入到永恒的古希腊之中。他那个时代的民族主义的古典主义很珍视这些东西,由此希腊的爱国主义就可与罗马的统治分庭抗礼。可以肯定的是,在其作品中成为人物原型的那些农民对特洛伊战争一无所知。他们宁愿相信自己那种天真无知的崇拜才是古老的普洛忒西拉俄斯之墓最核心的东西。但他们是否了解自己一直这样称呼的这位英雄呢?

民众有自己的传奇,他们说起过某些神话;也是关于英雄的,如赫拉克勒斯,每个人都知道这个名字和他的性格,甚至他冒险过程中的种种细节;另外一些极为古典的传奇都是通过吟唱才为人所知^①。无论如何,是口传文学和肖像画集才让所有人了解神话世界存在虚构的样态,即便他们忽略其中的细节,却仍能觉出个中的滋味。这样的细节只有那些上学的人才会了解。但若以另一种稍微不同的方式来看,难道情况不正是如此吗?人们是否确实相信古典时代的雅典是个庞大的公民集体,公民们齐心协力,剧院则使他们万众一心,普通公民也都对伊俄卡斯忒(Jocaste)或赫拉克勒斯的儿子们(Héraclides)重回家园了若

^① 关于这些歌曲,参阅本书第57页注释1,至结尾。另可参阅欧里庇得斯(Euripide),《伊翁》(Ion),507。

指掌？

神话的本质不会被所有人都了解,但被认为是可以了解,也值得了解。人们通常对此并不了解。《诗学》(*Poétique*)^①里有三个词很有意思。亚里士多德说如果写悲剧的话,人们根本不会局限于使用约定俗成的神话:“这就是一种让人愉快的激情,虽然那些有名的主题只有很少人知道,但它们同样可以取悦所有人。”雅典的民众都知道神话世界是存在的,悲剧就是在神话里展开的,但他们对寓言却不甚了了。况且,对俄狄浦斯传奇里的特点就算丝毫都不了解,也照样能理解《安提戈涅》(*Antigone*)或《腓尼基妇女》(*Phéniciennes*):这位悲剧诗人想要把所有事情都让公众知道,就好像是他自己一手编造了这个情节。但诗人并未把自己置于公众之上,因为神话众所皆知。他并不比其他人知道得多,他创作的并不是掉书袋的文学作品。

到了希腊化时代,万事皆变,文学力图变得学究气。这倒并不是因为它第一次成了精英人士的专用品(确切地说,品达或埃斯库罗斯都不是流行作家),但它要求公众具有文化涵养,这就把业余爱好者给撇在一边。神话于是让位给我们所谓的神话学,且一直持续到18世纪。民众继续保有自己的故事和迷信,但神话学则变得愈益学究,与民众越来越远:神话学在民众的眼里,就是精英人士因掌握知识而享有的威望^②,将人分成了三六九等。

在希腊化时代,文学变成由作者和读者为了自身而培养起来的特殊活动,神话学则变成一门学科,人们很快就能在学校里学到。但相反

① 亚里士多德,《诗学》,IX,8,耶格尔(W. Jaeger),《论教育》(*Paideia*),巴黎,伽利玛出版社,1964,卷1,第326页。

② 这就是让特吕马西翁(Trimalcion)担心的观点(Pétrone, XXXIX, 3—4; XLVIII, 7; LII, 2)。

的是,它并非死的东西,它仍旧是文化中一个重要的元素,也一直成为文人的绊脚石。卡里玛柯斯(Gallimaque)搜集了著名传奇故事和各地神话罕见的版本,这样做并非毫无意义(丝毫不比亚历山大里亚文化肤浅),是出于某种爱国心所致。有人甚至假定他及其仿效者跑遍了希腊世界,怀着明确的目的去采集这些传奇故事^①。四个世纪后,波桑尼阿斯跑遍了希腊,揣着同样的热情在图书馆里埋头翻寻。变成书本知识的神话学继续在成长着,但出版物却需符合当时的口味:以娱乐为目的的新式传奇文学^②偏爱培养对变形和星象(catastérismes)的兴趣。直到卡图卢斯(Catulle)的时代,人们仍对《西里斯》(Ciris)和奥维德(Ovide)感兴趣。最终,由于语法学家和修辞学家之故,成书后的寓言(Fable)将会变得规范化,更为简化,官方版本进入流通领域,各种变体则被人遗忘。学校所用的通俗版本是用来研究古典作家的,该版本构成了人们在吕西安的作品中找到那种神话;古典时代的欧洲用来教育中学生的就是这种版本。其中仍有个重要的层面:这么多的故事会让人作何感想呢?此处有两个学派,人们用现代词汇将这两派混为一谈,俾使理性地对待神话,这种做法是错误的。一派是轻信派,如狄俄多罗斯(Diodore),但也包括埃维麦洛斯(Evhémère);另一派是学者。

确实,有的公众虽然轻信,却又很有教养,他们要求有新的奇事。这样的奇事超越于真假之分,不该存在于遥远的往昔之中。他们希望它具有“科学性”,甚或是历史性。因为他们不愿再去相信古代模式的奇事。我相信,不是智术师所作的解释(Aufklärung),而是历史体裁的胜利才是个中理由。为了找到接受者,从此以后神话就应被

① 罗德(E. Rohde),《希腊化罗马》(Der griech. Roman),柏林,1876,第24、99页。

② 尼尔森,《希腊宗教史》,卷2,第58页。

当作历史。赋予此种神秘化以合理性的假象。由此可见,作为该类体裁主要供应者的蒂迈欧就显得自相矛盾。在蒂迈欧的笔下,历史“充满谎言、奇迹、难以置信的故事。总之,都是些粗鄙的迷信和老太婆嘴里的故事^①”,就是这个蒂迈欧却又给神话以合理的阐释。

狄俄多罗斯写道^②,许多历史学家“都会把神话时间的历史视为畏途而避开”。他自己就想把这个空隙给填上。宙斯是国王,是某个名叫克洛诺斯的人的儿子,克洛诺斯则君临整个东方。这个宙斯乃是世界真正的主人。人们不该把这个宙斯同某个同名同姓的人^③混淆起来,后者只是克里特岛的国王,有十个儿子,名叫库雷特(Courètes)。正是这个狄俄多罗斯^④,过了一百页,又对埃维麦洛斯的魔岛奇幻之旅信以为真,其中一座岛的国王有乌兰诺斯(Ouranos)、克洛诺斯、宙斯,他们因行善事(évergésic)而被尊奉为神,从该地区语言中留下的烙印可见一斑,他们说的“在我们这儿”就是指在诸神那儿。埃维麦洛斯是否将宗教甚或政治的去神秘化伪装成故事了呢?难道他都不愿向自己的读者提供最新的理由,使他们相信神话和奇事吗?人们总是很喜欢讲故事的人。他们

① 波里比乌斯,XII,24,5。

② 狄俄多罗斯,I,3。

③ 狄俄多罗斯,III,61;第四与第六卷专门写希腊英雄和神祇的世代。特洛伊战争无疑出现在第七卷中。狄俄多罗斯著作的最初几卷概述了地理和大量神话,或许正是它才形成了蒂迈欧著作最初几卷的看法。

④ 见 V,41—46,并见尤西比乌斯(Eusèbe)保存下来的第四卷残篇,《福音前经》,II,59。德里(H. Dörrie),《安条克的国王崇拜》(Der königskult des Antiochos Von Kommagene),《哥廷根学会论文》(Abhand. Akad. Göttingen),III,60,1964,第218页,他认为埃维麦洛斯的传奇故事乃是政治乌托邦,是君主的镜像;他给出了典范,认为什么样才是明君(roi évergète)。或许是吧。然而,有一部分奇事和往昔的美好时代其实是在影射政治。而且,整座班查亚(Panchaia)岛并不听命于国王。岛上还有座城邦,类似于司祭共和国(république sacerdotale)。其实,认为诸神能文善武,他们已被人神化或被人视为神祇的看法在在可见,但完全不是埃维麦洛斯著作的题中之意,因后者的作品仅限于写一个故事而已。

认为从史学家本人那儿读到的奇闻怪谈没什么意思,即便史学家并不承认自己记录的只是神话也罢,斯特拉波(Strabon)说^①,因为他们知道史学家除了用编造的奇闻轶事来取悦于人,让人大吃一惊之外,也就没什么噱头了。可是希腊化时代的奇事却有着理性主义的色彩,结果现代人一不留神,都会认为为了真理与知识,哪怕去战斗也是在所不惜。

事实上,对有些读者而言,实相不可少,对另一些人而言,实相根本就不存在。狄俄多罗斯有一段文字可让我们从中窥见一斑。这位历史学家说,叙述神话时代的历史很难,主要是因为编年部分极不精确;这种不精确性便使得许多读者不会把神话历史当回事儿^②。况且,往昔时代的事件太过遥远,太不可信,没人会轻易地去相信它^③。怎么办?赫拉克勒斯的丰功伟绩充满荣耀,非人能做出。“他们要么略过其中某些了不起的功绩不谈,这样一来神灵的荣耀就会黯然失色,要么什么都说,但不去采信。因为某些读者对古老的传说和我们时代的事件持相同严厉的态度,这种做法并不公正。他们从体力充沛方面来评判那些颇具争议的丰功伟绩,认为这与现实情况无甚两样,赫拉克勒斯体现出来的力量是以现实的人类为典范,也有人的弱点。”这些读者认为赫拉克勒斯乃是现实事物的虚假根源,这就像把舞台上发生的事情与城市里发生的事情混为一谈同样错误,这是对英雄的大不敬:“就传奇故事而言,不该从中苛求实相,因为所有这一切都和演戏一样:看戏的时候,我们不会相信真有半人半兽的牛头怪存在,也不会相信有三个身体的革律翁(Géryon)真的存在,但我们却觉得这类体裁中的天方夜谭很有趣,所以鼓掌喝彩之余,我们也会对神祇怀有深

① 斯特拉波,I,2,35,p.43 C。

② 狄俄多罗斯,IV,1,1。

③ 狄俄多罗斯,IV,8。见《福音前经》,卷2,尤西比乌斯长篇引用了狄俄多罗斯记录下来的卡德摩斯(Cadmos)与赫拉克勒斯的神话故事。

深的敬意。因为赫拉克勒斯终其一生都在致力于让大地宜居。若人类忘记自己拥有共同的恩人(évergète),不愿去赞颂他,就会令人震惊不已。”

该文本颇富启发性,话讲得很聪明,也很真诚。人们猜测这两类实相很难和平共存,一为批评,一为尊重^①。冲突使第二类自发形成的支持者更加坚信自己。自此以后,他们便拥有了“信念”,要求别人的尊重。实相观转至第二层面:不尊重会令人愤慨,而令人愤慨的事情就是虚假的。只有善才会同时是真的,而只有真才会是善的。向大众推销自己的狄俄多罗斯在此也扮起了多才多艺的角色。他会从多种角度来看待事物,会给那些思想正统的人留下印象,他会让他们赞成批评的观点,可最终又会将自己置于思想正统者的阵营中。这似乎很不真诚,因为他是用某类批评语言来表达对另一类事物的尊重。这至少向我们证明了相信者永远不乏其人。在他们现代化的版本中,赫丘利与酒神巴科斯(Bacchus)不再是神人,而是既是凡人又是神人的神祇,多亏了他们,人类才能变得文明。确实,有时也会有某个轰动一时的事件^②揭

① 到1873年,年轻的语文学家尼采写道:“希腊人并未天马行空地对待自己的神祇!我们太习惯于在历史中将实相与非实相对立起来;而他们却认为必须使基督教神话在历史上真有其事!人类渴求的真理其实只不过是与他人交往时提供(leistet sie)的一套伦理。整个集体生活都建基其上:人们预料到彼此说谎会带来恶果,由此便诞生了讲真话的责任。但他们却允许史诗作者撒谎,因为根本就不用担心会有什么损人的后果。因而谎言得到认可,还能让人感到愉快:只要不让谎言造成恶果,它就能美丽而优雅!正是因为如此,教士编造出自己神祇的神话:谎言可用来证明诸神至高无上。我们极难重塑那种胡乱编造的神话意识;希腊的大哲学家都完全享有撒谎的权利(Berechtigung zur Lüge)。人类通过很长时间才慢慢懂得要去寻求实相。”(《哲学著作》[Philosophenbuch], 卷10,44与70,Kröner版。我重译了该段文字。)

② 狄翁·卡西乌斯(Dion Cassius),LXXIX,18,发生于221年,该文本与该事件时间上相距很近,他对此毫不怀疑:“有个精灵(daimon)据说是马其顿的亚历山大(Alexandre de Macédoine),脸和亚历山大长得很像,装备也像,他突然出现在多瑙河地区,我不知道为什么他会在那儿现身;他穿过(莫西亚[Mésie]?)和色雷斯(Thrace),以狄俄尼索斯的形象示人,跟随他的有四百个人,都拿着酒神杖,身上披着鹿皮(nebris),没伤害任何人。”人们聚在一起,包括总督和行政官领头。“白天他一直向拜占庭(Bysance)行进(或“人们陪着他”)。他就是这么宣称的,然后他离开这座城市,向着卡尔凯顿(Chalcédoine)进发;夜间,他在那儿举办了仪式,把一匹木马埋在地下,接着就消失不见了。”

示出,无论是大众还是精英人士仍然相信半人半神这样的奇闻轶事。

各种见证都很一致:塞克斯图斯·恩皮里库斯(Sextus Empiricus)说,大多数公众都相信克洛诺斯的传奇故事;阿特米多卢斯(Artémidore)和波桑尼阿斯写道,他们相信悲剧里描写的普罗米修斯(Prométhée)、尼俄柏(Niobé)和忒修斯的故事。为何不呢?学者自己不也很相信忒修斯。大众的要求是不要把神话剔除干净就行。照人类自己看来,和古代一样,人类在过去也先有个奇事的时代,那是另一个世界。对那个时代而言,那是现实的世界,对我们而言则并不现实。当普劳图斯(Plautus)笔下的人物^①在一筹莫展的情况下宣称:“我祈求阿喀琉斯能给我他拿到的相当于赫克托尔(Hector)赎金的黄金”,他满心欢喜所指的是获取黄金所用的那种最不可思议的手段。在此种文明中,人们并未觉察出有什么东西会超越那近在眼前的尘世地平线。人们借伊壁鸠鲁之口问这世界是否不到一千年或两千年之久,或借亚里士多德和柏拉图之口问世界是否并不永恒,而是定期会发生灾祸涂炭生灵,每次灾祸发生后,万物都会如以前那样重新开始,这种想法又与伊壁鸠鲁不谋而合。我们这个世界的节奏是如此的短促,世界会经历各种各样的演变。在古代文明看来,恰是荷马时代、英雄世代构成古代。当维吉尔想要描绘古代的迦太基时,它在他之前即已存在十一个世纪之久,这时他就会借用荷马笔下那样的人物;和女王狄多(Didon)的城市一样,极具福

^① 普劳图斯,《生意人》(Mercator),487,弗伦克尔(Fraenkel)编,《普劳图斯里的普劳图斯式元素》(Elementi plautini in Plauto),佛罗伦萨:新意大利出版社,1960,第74页。至于塞克斯图斯·恩皮里库斯、阿特米多卢斯和波桑尼阿斯,参阅本书第58页注释1、第97页注释3与第20页注释1。

楼拜的风格……

希罗多德已将英雄世代与人类世代相对立。很久之后,当西塞罗欲沉浸于永恒的哲学之歌中,想要赋予这场梦以伊利西昂(élysiens)般的乐园特征时^①,他会欣喜地想到,在这些知识的草场中,自己的灵魂会与尤利西斯(Ulysse)^②或眼光深刻独到的西西弗斯(Sisyphé)交流;若西塞罗的梦并不那么美好,那还不如同罗马历史上的人物交流呢,像西庇阿(Scipion)、加图(Caton)或马凯卢斯(Marcellus),他在四页以后想起了这些人。那个时代的学者会以说教性的断然口吻来解决这些问题。照瓦罗(Varron)的说法^③,从丢卡利翁(Deucalion)到洪水滔天之间,是一段晦暗时期;从大洪水到第一次奥林匹亚赛会纪年(年代很清楚),就是神话时代,“之所以如此称呼,是因为涉及到很多寓言”。从公元前 776 年的首次奥林匹亚赛会到瓦罗和西塞罗的时代,就是历史时代,“各种事件都记录在有据可查的史书中”。

我们发现,学者们并不准备就这么放手去讲故事;但由于有了第一个悖论,所以他们很轻易地就对诸神而非英雄产生怀疑。比如西塞罗,从政治和道德上来看,他明显可同维克托·库赞(Victor Cousin)相比,很容易去相信符合自己兴趣的东西。相反的是,他没什么宗教情怀,在这个领域中,他无法去宣称自己根本不信的东西。凡读过他那篇论诸神本质的文章的人,都会同意他不信神,他甚至都不愿出于政治上的算计去让人相信与之相左的事物。可见在他那个时代,个体在宗教上都

① 参阅本书第 21 页注释 1;西塞罗,《图斯库卢姆谈话录》(Tusculanes),I, 41, 98。

② 罗马人接受了希腊的诸多神话故事,但他们的拉丁语中对诸神及英雄的称呼与希腊语称呼不尽相同。在本例中,尤利西斯对应的是奥德修斯。在后文中出现的赫丘利对应赫拉克勒斯,朱庇特对应宙斯,朱诺对应赫拉,密涅瓦对应雅典娜,巴科斯对应狄奥尼索斯。——译注

③ 瓦罗,引自森索里努斯(Censorinus),《论生日》(De die natali), 21(Jahn, 第 62 页)。

是各执一词,同我们一样。对那个前往罗马周边地区的瓦铁努斯(Vatiénus)而言,卡斯托耳与波吕丢刻斯是否真的实有其人?人们对此争论不休,既有相信古代模式的,也有持怀疑态度^①的;在虚构故事方面人们也都是各执一词:照西塞罗的说法,忒修斯与珀里托斯之间的友谊,以及他们堕入地狱的说法,都只是编造出来的而已,是神话故事(fabula ficta)。因此我们的读者就不用把宗教和神话阶层的兴趣太当回事。可同样是这个西塞罗,他既不信卡斯托耳和他的兄弟会出现,无疑甚至也不信存在卡斯托耳这么一个人,他对此毫不讳言,却又完全承认埃涅阿斯与罗穆路斯的历史真实性。毕竟,此种历史真实性,只是到了19世纪才遭人怀疑。

第二个悖论,几乎叙述到的所有这些人物事情都只是虚无缥缈的虚构故事,但所有这些乌有之物却具有确实性:确实确实有忒修斯这样一个人。西塞罗在《论法律》(*Traité des lois*)中,自第一页起就轻松地拿罗穆路斯所谓的死后显灵以及君王努马(Numa)和仙女埃杰丽(Egérie)情投意合这些事开涮:在其《论共和国》(*République*)中^②,他不

① 西塞罗,《论礼仪的性质》(*De natura decorum*), III, 5, 11。同样,在《爱的艺术》(*Art d'aimer*)中,奥维德也承认他是否在相信诸神方面也是犹豫不决,持保留态度的(参阅赫尔曼·弗兰克尔,《奥维德,两个世界间的作家》(*Ovide, ein Dichter zwischen zwei Welten*), 达姆施塔特:维思出版社, 1974, 第98页与注释65, 第194页)。斐列蒙(Philémon)写过:“说到诸神,要去崇拜他们,对有关他们的事不要作任何探查。因为你的研究会对自己毫无助益。不要去知道他们是否存在,只要把他们当作存在者那样去崇拜他们,好像就在我身边一样就行”(残篇118 AB Kock, 见 Stobée, II, 1, 5)。参阅阿里斯托芬,《骑士》, 32。关于忒修斯和珀里托斯之间友谊的虚构故事(fabula ficta), 参阅《论目的》(*De finibus*), I, 20, 64。

② 西塞罗,《论共和国》, II, 2, 4 与 10, 18。直到19世纪,人们才不相信罗穆路斯真有其人,但正如我们所见,该看法是出于和西塞罗不同的原因。西塞罗相信罗马的创建者罗穆路斯实有其人,因为该神话包含了一个历史核心(无风不起浪),且历史就是往昔时代的政治;博絮埃(Bossuet)之所以相信罗穆路斯或赫拉克勒斯实有其人,是出于对那些文本的尊重,他分不太清何为真实。

再相信罗穆路斯是使维斯塔贞女(Vestale)怀孕的战神的孩子;他也不信罗马创建者可被神化:罗穆路斯死后圣化此等传奇只有无知者才会觉得好听。罗穆路斯只不过是历史上的真实人物,按照西塞罗的说法,他的神化竟然还真是黄金盛世时期编造出来的,因为那时正好是第七次奥林匹亚赛会之后。从罗穆路斯到努马,西塞罗什么都怀疑,只是不怀疑他们实有其人。说得确切些,这儿还有第三个悖论:学者们有时对所有的神话故事都抱持怀疑态度,用几句话就把他们打发走,有时似乎又变得特别轻信,每当这么轻信时,面对某段神话故事,他们都想作出既严肃又负责任的思考。是不诚实,还是将信将疑?非也,而是可以说在两种真实标准之间摇摆不定,其一是要抛弃奇闻怪谈,其二是要让人相信彻头彻尾的撒谎是不可能的事。

神话故事到底是真的还是假的呢?它让人疑窦丛生;因此,学者们对此很是恼火:毕竟那都是老婆婆们唠叨出来的故事。有个修辞学家写道^①,各类城邦的起源要么归于某个神祇,要么归于某个英雄,要么就归于某个创建该城邦的人,“在这些不同的成因论中,那些神圣化的或英雄化的成因都是传奇故事(mythôdes),他们都是人,更值得信任”。神话一词的价值自古代起便发生变化。当某个作者不再把某个故事当回事,他就会采用间接叙述的风格:“神话说……”。他再也不会把道听途说的消息广而告之,而是会摆脱困境,让每个人自己去思考他想说什么。“神话”成了稍含贬义的词,它所代表的传统也令人怀疑;有篇文本颇具划时代意味:伊索克拉底(Isocrates)^②曾勇敢地反对那种传奇故事不会有人再去轻易相信的说法。他写道:“宙

① 修辞学家米南德(Ménandre le Rhéteur),《关于语汇的论述》(*Sur les discours d'apparat*; *Rhetores Graeci*, 卷 3, 第 359 页, 9 Spengel)。

② 伊索克拉底,《致德摩尼科斯》(*Démonicos*), 50。

斯生出赫拉克勒斯和坦塔罗斯(Tantale),神话都是这么说的,所有人都这么相信。”这种轻率的热情暴露出某种不良的意识。由于再也不去思考,所以历史学家厄福洛斯(Ephore)笔下的历史都是以赫拉克勒斯的儿子们^①归家后不愿重登王位的故事来开头的。在我们看来,这仍旧不失为往昔某段有意思的传奇故事。厄福洛斯难道并不承认远古时代的故事都是假的?人们宁愿相信他是竭尽全力拣选出实相,下笔很有节制。事实上,他得痛苦地摒弃古代史学家以约定俗成的方式全盘接受整个传统的倾向。

厄福洛斯克制自己不去赞同,但他和他的同行们也在克制自己不要去作谴责。我们谈到过的第二个动向就在此处开始:借助批评的方法来重新投入轻信怀抱。所有的传奇故事都是真实性的基础。结果,当他们从令人怀疑的整体转至细节,逐个梳理神话时,他们便重新变得小心谨慎起来。他们怀疑作为整体的神话,但对单个神话却并不生疑。任何传奇故事的历史真实性基础都不容否定。一旦再也不用去通盘怀疑,只需在某个关键点上宣布自己的判决,说些博文多识、严肃认真的话,史学家就又会相信。他得致力于拣选及拯救真实性的基础。

这里,我们得注意了:当西塞罗在《论共和国》或李维在其著作前言中承认,“罗马建城之前”发生的那些事,是由于“诗人们用美妙的传奇故事的形式,而不是合理的历史记录”而为人所知,他们不会给我们提供现代历史批判,也不会预见到博夫尔、尼布尔或杜梅齐尔(Dumézil),他们并未表明罗马创建之后的四个世纪普遍而言有何不确定,也未明言该时期的文献整体有多少缺失。他们只是抱怨与远古时期相关的文献不那么令人确信。因为文献确实存在,只是传说

^① 狄俄多罗斯,IV,1,2。

有些令人怀疑而已。这倒并不是因为这些传说是在事后过了很久之后才形成的,而是因为轻信盲从混杂其间之缘故。李维或西塞罗不愿予以重视的,是罗穆路斯的神圣出身或埃涅阿斯的船只变形为仙女的奇迹。

故而,对传奇时代的认知就属于某种我们已完全习以为常的知识模式,但当涉及到历史时,这种知识模式又使古人很不自在地批评、臆断、科学假设。揣测(eikasis)取代了对传统的信任。它的基础是这样的:过去与现在相似。修昔底德就已经在这样的基础上试图了解比传说更多的东西,他重构无根据的希腊早期历史的时候手法极其高明,虚构得很完美。

该原则同样可以厘清神话中的奇闻怪谈,这样一来相信所有的传奇故事就有了可能,那个伟大时代的伟人们就是这么做的。比如亚里士多德就很懂得如何遣词造句,当他说“据说……”或“有人相信”,他就是这个意思。他将神话与非神话做了区分^①。然而,我们发现忒修斯的历史真实性是不容怀疑的,要使牛头怪的故事听起来合情合理^②。修昔底德^③也毫不怀疑弥诺斯的历史真实性,他还相信古希腊人的国王希伦(Hellen)确有其人,且将伊堤罗斯(Itys)、普洛刻涅(Procné)与菲罗墨拉(Philomèle;据传说,她变形后成了鸟儿)重构为真实的政治角色。相反,他拒绝对独眼巨人族库克罗普斯(Cyclopes)和怪物莱斯特

① 可参阅《政治学》(*Politique*), 1284 A:“人们所述的阿尔戈英雄抛弃赫拉克勒斯的神话故事”;《尼各马可伦理学》(*Éthique à Nicomaque*), 1179 A 25:“若诸神对人类事务有少许关心的话,就像人们所相信的那样……”说诸神-星辰是原动力,并非神谕,亚里士多德对此丝毫不信。

② 参阅本书第4页注释1和第20页注释2;对帕莱法托斯(Palaiphatos)而言,第二章中的牛头怪是个年轻的美男子,名叫陶洛斯(Tauros),钟情于帕西法厄;修昔底德对刻克洛普斯(Cécrops)和忒修斯毫不怀疑(II, 15)。

③ 修昔底德, I, 3 与 II, 29。

律贡们(Lestrygons)作任何解释。对此,每个人都会有自己的想法,或对诗人所说的故事作一番思考^①!因为相信过去已经有国王乃是另一码事,相信存在怪物也是另一码事,因为他们已不再存在。对于后续的一千年,针对传说的批评原则已经就位,柏拉图的著作里就能看到^②。

于是作为学者的斯特拉波就能将真和假分离开来。狄俄尼索斯与赫拉克勒斯都是存在的,他们都是伟大的旅行者、地理学家,所以传奇故事都声称他们跑遍了整个世界,凯旋而归。尤利西斯也存在,但并未完成荷马笔下的所有行程,荷马借用这种手法让读者能了解于他们有益的地理知识。至于伊阿宋(Jason)、阿尔戈船、埃厄忒斯(aiétès),“所有人都一致相信”,甚至“荷马与历史资料的说法也很符合”:虚构故事开始的时候,诗人宣称阿尔戈英雄们击中了大洋神俄刻阿诺斯(l'Océan)。其他伟大的旅行者,忒修斯和珀里托斯(Pirithoos)也在天涯海角远航,以致传奇故事声称他们下到了地狱。^③

不太因循守旧的人所作的推理与这位斯多葛派的地理学家不相上下。对伊壁鸠鲁派的卢克莱修^④这位寓言故事的大敌而言,特洛伊和忒拜的战争没有任何疑问。这乃是远古时期最为人熟知的事件。最后就是著名的波里比乌斯^⑤。面对官方版本时,他在叙述时便不会加注:“阿凯亚人(Achaïens)的首位国王是俄瑞斯忒斯(Oreste)的儿子提萨梅诺斯(Tisamène),赫拉克勒斯的儿子们回来后,他便遭斯巴达人

① 修昔底德,VI,2。

② 对柏拉图著作里的神话时代(《理想国》,268 E—269 B;《蒂迈欧篇》,21 A-D;《法律篇》,677 D—685 E),他都作了更正,他对此的相信程度与修昔底德或波桑尼阿斯相类,参阅雷蒙·魏尔(Raymond Weil),《柏拉图考古学》(L'Archéologie de Platon),巴黎:克林克西克出版社(Klincksieck),1959,第14、30、44页。

③ 斯特拉波,I,2,38,C.45;40,C.46;I,3,2,C.48。

④ 《论事物的本质》(De natura rerum),V,324。

⑤ 波里比乌斯,II,41,4;IV,59,5;XXXIV,4。

(Sparte)流放。”当论述不具重要性的神话时,他就会与之保持距离:阿凯亚地区的小城“是由赫拉克勒斯建造的,神话都是这么说的”。但当他承担起史学家的责任时,他就会运用批评方法来对待神话,提出证据,并说“伊俄洛斯(Eole)指明了穿越墨西拿(Messina)海峡的航向,那儿有一道双股水流,退潮时极难通行。于是有人说伊俄洛斯是管风的,人们便把他当作了风的国王。同样,人们在阿尔戈斯城看见的教导人们使用蓄水池的达那俄斯(Danaos),说太阳逆行的阿特柔斯(Atrée),也都被描绘成了国王、占卜师、预言家”。

神话作为无知轻信、迟疑不决和胡乱臆测的对象,已成为某种人们只能小心翼翼谈论的东西。但小心翼翼得有精心的算计。当希腊化和罗马时代的作家对某些传奇故事条分缕析时,他们似乎颇为犹豫;他们常常不愿说出自己的真名;他们会写“据说……”或“据神话所说”。但在随后的句子中,他们对该传奇故事的某个点又会说得很肯定。大胆与犹疑的交替出现不应归于偶然。有三个规则可依循:不要对奇闻怪谈和超自然现象说三道四,要承认其根基还是具有历史真实性,摒弃细节。举一个例子即已足够。在叙述恺撒渡过卢比孔河(Rubicon),庞培逃亡至布林迪西(Brindisi)和杜拉佐(Durazzo)这件事时,阿庇安(Appian)趁此机会述及杜拉佐城的起源,这座古人称为杜拉奇乌姆(Dyrrachium)的城市就座落在伊奥尼亚(Ionicene)海边。城名源于杜拉刻斯(Dyrrachos)之名,而他则是某公主与“据说是尼普顿(Neptune)”生下的儿子。阿庇安断言,这个杜拉刻斯在一场反对其当君主的兄弟的战争中“与赫丘利联手”,所以他被该国人民尊崇为神。这些当地人“说战斗中,赫丘利错杀了盟友杜拉刻斯的儿子伊俄尼奥斯(Ionios),还抛尸大海,所以后来这片大海以这个不幸者的名字来命名”。阿庇安相信赫丘利和这场战争,但不相信尼普顿是他的父亲,并让当地人自行对这则

轶事负责。

在有学识的人那里,批判的轻信可以说是与整体性的怀疑交替出现的,这样的态度与非学者不加反思的轻信盲从有相通之处;这三种态度彼此容忍,从文化角度看,民众的轻信盲从不该被贬低。这种矛盾的信仰和平共处的现象从社会学角度看有种奇异的结果:每个个体均将矛盾内化,把神话视为不可调和的东西,至少逻辑主义者是这么看的。个体并未因这样的矛盾觉得为难,恰恰相反,每个人都可从这些矛盾中各取所需。

以医生盖伦(Galen)这样的头号哲学家为例^①。他对半人半马怪的真实性是信还是不信呢?这得视情况而定。

当他像个知识渊博的人那样说话,阐明自己的理论时,他提及半人半马怪时的用词表明对他及他那些精挑细选而来的读者而言,这些奇怪的生物并不具有现实性。他说,医学教导的是理性的知识或“定理”(théorèmes),好定理的首要条件就是符合常识:“因为若定理不具现实性,还这样说:半人半马怪的胆汁可减轻中风,这种说法就毫无用处,因为我们根本就观察不到。”不存在半人半马怪,或者说还未曾有人看见

① 我们会相继引用:盖伦,《从最佳的方法至色拉西比鲁斯》(*De optima secta ad Thrasylbulum*),3(《全集》[*Opera*]),卷1,p.110 Kühn);《论希波克拉底与柏拉图的观点》(*De placitis Hippocratis et Platonis*),III,8(V,357 Kühn;至于对“将神话简化为似真之物”的阐释,可参阅柏拉图《斐德若》[*Phèdre*],229 E,盖伦几乎是逐字逐句转译过来的)。《论人体有用的部分》(*De usu partium*),III,1(III,169 Kühn;I,123 Helmreich);《医学引论》(*Isagoge seu Medicus*),1(XIV,675 Kühn)。需注意的是,盖伦在此提到了阿斯克勒庇俄斯(Esculape),说他是修辞学家;但与此同时他又向阿斯克勒庇俄斯许愿要全情投入这项事业(卷19,p.19 Kühn),其同代人、同样极其投入的埃流斯·阿里斯蒂德(Aelius Aristide)禁止别人怀疑其真诚性,这并未阻止盖伦造出替诸神去神话化的观点。和许多学者一样,他也认为希腊的多神论是民众并未真正了解诸神,从字面意思上看,诸神非他,而是被视为生命体的星宿、星辰,这是照该词的通常意义上来看的,但他们的能力要远优于人类。参阅这位解剖学家论这些神圣体的完满性时的惊人之语:《论人体有用的部分》,XVII,1(卷4,p.358及以后 Kühn;参阅同上,III,10,卷3,p.238 Kühn)。

过哪怕一只半人半马怪。

半人半马怪属于那种奇异的野兽,在我们的中世纪时就是这么看的,人们以为说这种野兽现实存在会令人困窘,或感到不安。盖伦发现斯多葛派把诗人虚构的故事太当回事,他们孜孜以求地要把诗人有关诸神所说的话都品出寓意来,简直幼稚得可以。他在模仿柏拉图的文风时又说,只要走上正途,人们就能“更正对半人半马怪、吐火怪(Chimère)的看法,如此一来戈耳工或珀伽索斯(Pégase),以及其他荒谬的生物及这类不可思议之物便都可这么看待。尽管不相信他们具有现实性,但人们还是尝试把他们都视为似真之物,若以此种略显粗鄙的智慧去看待之,那人们就是在自找麻烦,而且会一无所获。”若盖伦时代根本没人把半人半马怪的传奇故事当真,那哲学家又有何必要去一本正经地说,将之简化为似真之物呢?若根本没人相信,那盖伦本人还有何必要特地去区分那些不可信的东西呢?况且盖伦在其那本论机体各部分目的性的大部头著作中还坚决驳斥了诸如半人半马怪具有混杂特质的说法。如果没人相信半人半马怪,那他就该使之变得荒谬才是。

但当盖伦并不想强行灌输自己的观点,而是试图进一步吸引新的学生时,他似乎走到了相信者这一边。他在花了一百页的篇幅详细概述自己的医学,决定使这门科学显得无比高贵后,还向我们提及了高贵起源论。他说希腊人认为是诸神的后代或亲友发现了各类艺术;阿波罗教儿子阿斯克勒庇俄斯(Esculape)学会医学;在他之前,人类只略懂一些简单的治病救人术和药草,“比如就是在希腊,半人半马怪刻戎(Chiron)和英雄们懂得很多知识,而刻戎是英雄们的老师”。

当然,此种赋予半人半马怪的历史角色只不过是些浮夸的言辞,是约定俗成的看法;当然,古代就是这么称呼修辞术的,而修辞术则是一门

赢取的技巧,而非讲究理性的技巧;为了赢取,也就是说为了说服,就必须从人们的所思所想着手,而不是去惹恼那些陪审员,说他们错得离谱,以及应该改变一下世界观,从而宣判被告无罪。要相信帕里斯(巴黎)实有其人,就得办一场弥撒,要多收一个门生,就得信半人半马怪。只是将持利害关系的修辞术同哲学对立起来有点似是而非。我不想说修辞术拥有哲学的尊严。完全相反的是,我想说哲学与实相彼此相关。说知识分子撒谎是因为利害关系,讲真话是因为没有利害关系,这都是不真实的。当盖伦以自己倾向性的个人观点获得学生的认同,而非遭到他们的嘲笑时,那他在半人半马怪这事上讲真话、否认其存在是绝对有好处的。因为按照当时情况,研究者都持有不同的目的,有不同的策略。我们也都是这样,即便我们很想摆出一副义愤填膺的姿态,认为自己很高尚,与科学和伦理没有任何利害关系,而且学生都站在我们一边也罢。我们发动战争,是因为让-克劳德·帕斯隆(Jean-Claude Passeron)的分配牛排这一象征性的说法,而且我们的政策也像各民族和党派一样纷杂林立:保持各自的立场,组建互助联盟,征服联盟,不治之治,确立罗马和平(*pax Romana*),夺取帝国,保护各自的权益,寻找处女地,实行一种门罗主义,编织一张公共关系网用来控制某互助型组织……

但由于此种观念政治本身常常并不自知,而变得内在化了。比如,对那些各异的教条很难不去有所相信,正是有了这些教条,人们才会组建攻击性或防御性的联盟。因为人们的信仰是与他们的话语相一致的。结果变得人们再也不知道自己真正思考的东西。于是当不信奉犬儒主义的盖伦依赖于大众对半人半马怪的相信时,他会陷入热衷于说些冠冕堂皇的废话不能自拔,根本就不知道自己究竟在思考些什么。因此便诞生了这些迟疑不决的信仰样态,这种能同时相信互不兼容的实相的能力乃是知识界思想混乱时期的特点;象征场域的细分化反映

在每人头脑中。这样一种思想混乱与各派别之间的联盟政治相符合。就神话而言,希腊人在这种状态下已活了一千年。从人们想要去说服他人、让他人赞同自己的时刻起,就必须尊重那些相异的观点,如果它们很有力量,就必须对它们略作思考。然而我们都知道有学识的人们在神话方面都很尊重大众的看法,他们自身分裂于两个原则之中:抛弃奇闻怪谈,说服他人相信传奇故事具有真实的基础。可见他们头脑中的复杂情形。

亚里士多德或波里比乌斯极不相信神话,无论是出于因循守旧还是政治上的算计,他们都不相信忒修斯或风神伊俄洛斯的历史真实性。他们都在想方设法挑战神话,但又只是做些更正。为什么要去更正呢?因为没有任何东西能与现实当中根本不存在的信仰相契合。为什么不把它们全盘抛弃呢?因为希腊人根本就不承认神话故事都是在彻头彻尾地撒谎;我们将会发现,古代的神话问题被两个受人忽视的教条所局限,因为它们都来自于自身。没有人会从一开始撒谎或彻头彻尾地撒谎,因为知识只是一面镜子。这面镜子与它所映照出来的东西混淆在一起,结果这个中介物就无法同其所传递的信息区分开来。

该社会学中实相所暗含的规划

力量之间的关系,无论是否具有象征性,都会变动不居。它们随意而成的形式无疑具有相类性,但又截然不同,其超历史的外在表象造成相类这样的幻觉。其社会学就包含在随机的历史规划限度之内。

批评神话并不是去证明其虚假性,而是去重新发现它们所拥有的真实性基础。因为这种真实性周身满布着谎言。“无论任何时代,要在真实性的基础之上建一栋虚构的大厦,就得让大部分人不去相信以前发生的事情,甚至是仍旧在发生的事情,那些喜欢从神话化当中领略真意的人也喜欢在里面添加自己的无稽之谈。由于糅合了谎言,他们便只能损害真实性^①。”但由此产生的这些谎言究竟有何用处呢?希腊人很少会对此扪心自问,谎言是否毫无积极之处。根本就不存在,如此而已。他们根本不会问自己为什么某些人会撒谎,而是会问为什么其他人会去相信。恰是在现代人那里,从丰特内尔(Fontenelle)到卡西勒(Cassirer)、柏格森(Bergson)和列维-斯特劳斯(Lévi-Strauss),神话问题才成了神话起源的问题。对希腊人而言,论及起源毫无困难之处。他们打心眼里认为

^① 波桑尼阿斯,VII,2,6—7。

神话乃是真实的历史传说,要不然他们怎么能去谈论根本就不存在的东西呢?他们会篡改实相,但又不懂得缄默不言。在这点上,现代人倒是会自问若没有利害关系的话,自己是否会毫无目的地去谈论,甚至连极大地丰富了神话虚构观的柏格森^①,也首先提出故事讲述起初便具有至关重要的功能。只是这个功能出了毛病,常常是白忙活一场。丰特内尔无疑是第一个这么讲的人^②:寓言没有任何实相之核,甚至都没有什么寓意,“因此除了人类的谬误史之外,寓言中就找不到其他东西了”。

希腊人自己则通过谎言寻找实相。他们指靠的就是谬误,它一派天真烂漫相(cuechia^③),因为这就是个约定俗成的词。由于天真,人们就会相信“在历史基础中掺入虚假的那些东西^④”,而混杂于神话中的这些虚假的东西就叫做传奇故事(mythôdes)^⑤。天真真的得为谎言负责。如果少点天真汉,那么编造者也会少一些^⑥。古人的轻信

① 关于虚构的功能,参阅《道德与宗教的两个来源》(*Deux sources de la morale et de la religion*)令人赞叹的第二章,巴黎:法国大学出版社,1932,第111、124、204页。

② 丰特内尔,《论寓言的起源》(*De l'origine des fables*),见《杂集》(*Œuvres diverses*),阿姆斯特丹,1742,第481—500页。丰特内尔的观点仍极具独创性,既与伏尔泰,也与20世纪的观点相异:对他而言,神话什么都没说,而且毫无目的。确实,在丰特内尔的著作中,神话并未包含任何实相,而虚构故事就更不存在了。这都能通过许多无伤大雅的小缺点不可避免的相遇这种说法得到解释:无知、热情、编写奇闻轶事的癖好、作者的虚荣心、值得赞扬的好奇心,等等。并不存在骗子和傻瓜两大阵营,所有人都是自己骗自己。人就是由小“缺点”构成的,没有什么伟大的本质。

③ 该词来自希罗多德,I,60与II,45,斯特拉波和波桑尼阿斯,IX,31,7,VIII,29,3,与VIII,8,3。德尼斯(Denys)的作品中也能发现这个词。

④ 斯特拉波,I,1,8,C. 6。

⑤ 该词来自修昔底德,I,21,斯特拉波,引自前面的注释,普鲁塔克,引自本书第3页注释3,以及菲洛斯特拉特(本书第95页注释1)。再加上伊索克拉底的《颂辞》(*Panég.*),28。在修辞学家米南德的著作里,传奇故事与纯粹人类的历史相对,“更为可信”(p. 359, 9 Spengel)。

⑥ 西塞罗,《论共和国》,II,10,18。博学多识者愈是少,则有理智的人也愈是少,这样很容易就会使没什么经验的人变得轻信盲从(minus eruditis hominum saeculis, ut fingendi proclivis esset ratio, cum imperiti facile ad credendum impellerentur)。

(antiqua credulitas)表明大多数神话都可追溯至古代^①。神话是记载真实事件时堆积覆盖着传奇故事,而后者则随着时间的流逝而愈来愈多。越是古老的传说,传奇故事越是会充塞其间^②,从而更不值得相信。

相反,对现代人而言,神话毋宁说与大的事件有关系,从中显出其传奇的一面。该事件很少会被次要的因素所篡改,而是会被无限扩大。因为大众会将全国性的重大事件放大。从根底上来说,传奇就是民众的创造,他们编造故事,就是为了讲述真正的真实。传奇中最真实的内容,确切的说就是奇闻怪谈,从中可传递出民族灵魂的动荡状态。无论对错与否,古人与现代人都相信特洛伊战争的历史真实性,但理由相反。我们相信它,是因为它很奇妙,他们相信是因为无视那种奇闻。对希腊人而言,特洛伊战争之所以存在,是因为战争无丝毫奇妙之处。如果他们从荷马史诗中剥夺奇闻,那么剩下的就是战争。对现代人而言,特洛伊战争之所以是真实的,是因为荷马用奇闻包裹着它。恰是这次真正发生过的事件搅动民族的灵魂,使史诗与传奇得以诞生。

对希腊人而言,神话传说的真实与奇闻无关。奥利金(Origène)说得极好^③:历史事件无法成为证明的客体,即便它们是真实的。

① 塞涅卡(Sénèque),《论圣哲的坚韧性》(*De constantia sapientis*),II,2。

② 修昔底德,I,21,1。与伊索克拉底《颂辞》,30 相反(contra)。数世纪以来对传说持相信态度的人愈是多,则古人的赞同就愈能证明其真实性。

③ 奥利金,《驳塞尔苏斯》,I,42(《希腊教父》[*Patrologica Graeca*],XI,738);奥利金补充道:“如需公正,还不要被人欺骗,那就必须阅读史书,在我们添加其中的真实事件之间进行区分,必须分别出哪些为隐喻,哪些为比喻。最终,不值得相信的事件之所以会有人写出来,只是为了博人一笑而已”(该文本存疑;另本是这么写的:“之所以有人写出来,是为了取悦某些人”)。关于古代的历史与经验主义,参阅盖伦的著名文本《论优秀的学派,致特拉苏沃鲁斯》,14—15 章(I,149 Kühn)。关于特洛伊战争的历史真实性,我们赞同芬利的怀疑主义,《希腊研究杂志》(*Journal of Hellenic studies*),1964,第 1—9 页。

比如,证明特洛伊战争确实发生过就不可能,尽管有人否认其真实性,因为对这场战争所作的叙述中包含了不真实的内容,也就是说里面说到了阿喀琉斯是女神的儿子,埃涅阿斯是阿芙洛狄特的儿子,萨尔佩冬(Sarpédon)是宙斯的儿子。“所有那些虚构的神话故事与普遍相信特洛伊确实发生过战争的看法纠缠交错在一起”,我们越是因此而心神不宁,要去证明就越是困难,奥利金继续说,我们还可假设某人“拒绝相信俄狄浦斯、伊俄卡斯忒、埃泰奥克勒(Etéocle)和波吕涅刻斯(Polynice),因为这段历史与斯芬克斯(Sphinx)这个半人半兽的怪物纠缠不清,根本证明不了。对忒拜七英雄的后裔们他们会说许多,因为那段历史中并未包含任何虚构元素,还有赫拉克勒斯的后裔们回家,以及其他许许多多故事均是如此”。因而神话具有真实性基础,尽管特洛伊战争和忒拜战争的历史真实性,所有人都承认,但还是没法去证明,这是因为没有任何事件能得到证明。

确实,若神话除了有虚假内容之外,尚包含真实性,那最紧迫的便不是研究虚构故事者的心理状态,而是要懂得如何对虚假保持警惕。牺牲品比罪人更令人感兴趣。希腊人总是认为,人类科学都是规范性的,而非描述性的,毋宁说他们甚至没想过去做出区分^①。神话学在他们看来,根本不用去让人理解其中的谬误,而是要了解如何对谬误保持警惕。与其去自问神话是否可对仪式作出解释,是否依神话的结构揭示出了人类精神的结构,是否是功能性的虚构,或变得癫狂等等,还不如管控思想来得更为有用。这样他们就能揭示出人类有多么天真无

^① 格朗热(G. Granger),《亚里士多德的科学理论》(*La théorie aristotélicienne de la science*),巴黎:阿尔芒·科兰出版社,1976,第374页。

知,就能区分良种与稗子。

既然可以管控,那么理解造假者的动机,而非去确定造假者,就不那么紧迫了。神话的作者是什么样的人?谁编造出这么多不真实的,其中甚至包含粗鄙的传奇故事,让年幼的孩子们错误地理解诸神?谁让诸神的行为举止与他们的神圣性毫不相称?好吧,人们对此知道得并不多,他没去注意神话编造者的名字。然而,由于必须有一个罪人,于是他们就在荷马、赫西俄德和其他诗人中间寻找^①,“因为无疑就是他们向人们说了这些谎话连篇的故事”,他们至少是捏造了某些神话。还有,除了专门编造谎言的人之外,究竟还有谁在编造谎言?毕竟这些编造出来的故事有某种高雅的隐喻意味,在教书育人的时候,危险性还是很大的。这就是为什么荷马被逐出城邦的缘故^②;我们知道,此处的荷马并不是我们所知道的那个诗人。他并非是《伊利亚特》的作者,而被认为是所有神话的创作者。柏拉图并未去解决国家与文人之间的关系,他解决的是国家与集体意识之间的关系。他的地位并不能通过任何诗人都在编造神话这样的希腊观来加以解释,而是可通过所有神话都是由诗人编造这另一种观点来得到解释^③。

对于理性主义者,以及半个理性主义者而言:他们是否真的相信诗人编造神话是为了找乐子?想象是否毫无价值?照柏拉图的说法,仅仅说只要将神话精挑细选一下,神话也能富含教育意义,这样是不够

① 柏拉图,《理想国》,377 D。

② 《理想国》,378 D 与 382 D。关于比喻与隐喻意,参阅奥利金,引自本书第 80 页注释 3。色诺芬(Xenophane)已对诸神的卑劣行径提出了抗议;亦可参阅伊索克拉底《布希里斯》(Busiris),38。

③ 《斐多篇》,61 B。这些诗人神话也会讲真话(《斐德若篇》,259 C-D;《法律篇》,682 A)。

的:斯特拉波^①认为,任何神话都有教育的目的,诗人写《奥德赛》不是为了娱众,而是为了教授地理知识。理性主义者谴责想象是虚假的,为想象作辩护者则作了反驳,他们认为想象与隐蔽的理性相契合。因为它不可能撒谎。

因所以说神话完全来自虚构是不可能的。希腊人会从细节上来批评神话故事,但不会忽视它们。唯一的争执是神话究竟是部分真实,还是全部真实。尤利西斯的旅途乃是一趟地理之旅,任何内容都是真实的,照克里昔普(Chrysippe)的说法,密涅瓦从朱庇特头部诞生这个传奇故事证明语言需讲究技巧,头部这个词就是指御座。神话是真实的,但这是比喻义;它并未将谎言与历史实相混合在一起。只要不从字面意义来看待寓意,那它就是货真价实地在教授艰深的哲学。因此有两个学派:史学家的传奇批评派,大多数哲学家的传奇隐喻派,其中就有斯多葛派^②。《圣经》的寓意注经法从中脱颖而出,将在十五个世纪里一直占据上风。

斯多葛派寓意观的理由同《圣经》寓意观的理由相同。这本受重视的著作被认为是真正的权威,荷马或其他诗人所说的任何话都能用来作证。从希腊思想的层面来看的话,就必须多说几句。为了证明某件

① 斯特拉波,I,1,10,C. 6—7;I,2,3,C. 15。也可引用亚里士多德的《形而上学》这篇轰动一时的文本,1074 B 1:“来自远古时代的传说,以神话的形式在随后数个世纪中传递,它并未说星辰就是诸神(……);该传说的其余部分是后来添加的,以神话的形式,是为了说服大众,让他们听命于法律和共同利益;因此,他们赋予诸神以人的形态(……);若他们从故事中分离出原初的底基,只单单考虑它(……),那他们就会发现这样的传说乃真正具有神性;然而,据种种可能性来看,各门艺术和哲学从遥远的时代起就已发展过多次,每次遗失后,可以说这些观点就成了那些保存至我们现在的古代智慧的遗留物”(Tricot 译)。希腊思想家膜拜星宿我们会觉得很吃惊,奥邦克(P. Aubenque)很好地归纳出了其特点,《亚里士多德作品中的存在问题》(*Le problème de l'Être chez Aristote*),巴黎:法国大学出版社,1962,第335页及以后。

② 参阅本书第79页注释4。亚里士多德本人属于前者,他对所谓的寓意很不待见:“神话的狡猾之处不值得受到认真审视”(《形而上学》[*Métaph.*], B 4, 1000 A 19)。

事,或说服别人相信某个实相,思想家就会至少采取三种方法:发展出苛刻的推理论证法,用雄辩的修辞来触动听众的心灵,援引荷马或其他古代诗人为权威。对此不悦的盖伦^①说,斯多葛派都是些玩弄逻辑的高手,但若针对某个确定的问题将这一逻辑付诸实践时,他们就会一无是处,会求助于空洞无物的论证模式。他们会大量引用诗人的言辞作为证据。

苛刻的推理论证?身为《第二分析论》(*Seconds analytiques*)这部大作作者的盖伦^②并不熟悉三段论证明法(他甚至说了几何这个词);我不敢肯定他是否在其《论人体有用的部分》(*De usu partium*)中履行了诺言,他在书中证明了人体各个器官的目的性,认为人体同人所造的机械相类似。照亚里士多德派的理想来看,严格论证的主张,甚至演绎法的主张,通常都会简化为某种伦理态度(要节制,不要乱说话),某种

① 盖伦,《论希波克拉底与柏拉图的观点》,II,3(卷5,第225页 Kühn),参考上下文。

② 《论希波克拉底与柏拉图的观点》,II,3(p. 222 Kühn),互参《第二分析论》;关于克里普普的三段论和逻辑法,参第224页,盖伦在此用自己的论点将科学论证法与辩证法相对立,用自己的观点使之同修辞术相对立,用似是而非的文字游戏使之同智术相对立。盖伦认为自己拥有严格的头脑,狂热追求命题判断的必然性(《论自己的著作》[*De libris propriis*], 11; 卷19,第39页 Kühn),而在医学方面,他喜欢采用“语法论证法”(démonstrations grammaticales),也就是几何法,而不喜欢“修辞术所用的证据(pisteis)”(《论形式的发展》[*De fatuum formatione*], 6; 卷4, p. 695 Kühn);修辞家有时会假装求助于科学论证法(《论诊断》[*De praenotione ad Epigenem*], 1; 卷14,第605页)。我在这儿对精确性与雄辩作了区分,写了两种态度。我没有采用古代含义,而且具有各哲学学派所谓的辩证法及修辞论证法的精确性。修辞术会使用三段论法,或至少会用省略三段论法。论证法不知不觉,常常更具辩证性,且与修辞术等同(皮埃尔·阿多,《古典时代的哲学、辩证法、修辞术》[philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité],见《哲学研究》[*Studia philosophica*], XXXIX, 1980, 第145页)。我们在此研究的并非说服的方法,而是面对说服和实相时的态度;就此而言,发现盖伦拒绝某些说服方法,还是饶有兴味的:他不愿在没有证据的情况下去相信,“就像人们相信摩西和基督的法律那样”(《论各类脉象》[*De pulsuum differentiis*], 卷8, 第579, 657页);发现斯多葛派说“说服时的客观条件与主观上的强烈信念混合在一起”(布雷耶[E. Bréhier],《克里普普与古代斯多葛派》[*Chrysippe et l'Ancien Stoïcisme*], 巴黎:法国大学出版社,1951,第63页)也很有意思。

与他人的关系。它们会对论证与说服进行区分,拒绝像修辞术所作的那样对读者的感觉产生影响。当然,修辞术也向演讲者或说教者提供了各种讲演类型、论证范例、公式化或非公式化的说辞,只要展开这套东西就已足够。修辞术的特点仍然是抛弃表象化的技巧和平淡乏味的言辞,通过激情洋溢的沟通、漂亮的含沙射影、打动人心的动作,或有时通过摄人心魄的张力,来说服对方。这种世俗说教者的技艺被视为是一种完全合理的说服模式,公众就或是采取这种模式,或是采取前一种模式。

但还存在第三种说服模式,至少在斯多葛派的创建者那里是如此:援引诗人们,特别是荷马的证词。盖伦^①看见克里昔普常常不用科学方法求证,而是宁愿连篇累牍地引用荷马,气就不打一处来,同样演说

① 《论希波克拉底与柏拉图的观点》,VI,8(卷5,第583页 Kühn)。关于克里昔普大量引用从荷马到欧里庇德斯等著名诗人,意图证明引路人(hegemonikon)占据的是心灵,而非头脑,参阅《论希波克拉底与柏拉图的观点》,III,2与3(第293页及以后)。照盖伦的说法,克里昔普自认为越是引用诗人来佐证,就越能作出证明,但这只不过是演讲者的伎俩而已(III,3,p.310)。斯多葛派怎么才能证明自己对诗歌与神话的求助是最权威的做法呢?怎么就能证明表达的就是常识呢?毫无疑问他们已给出了答案。所有人都能从感官所予的信息、共通的概念中获得,所有人都相信诸神真实存在、灵魂不朽,等等(布雷耶,《克里昔普》,第65页)。除了神话与诗歌之外,词源学也可证明这类常识(关于词源[etymon],词源既是词语最初的含义,也是它真正的意思,参阅盖伦,卷5,第227与295页)。谚语、格言与说话的方式同样也可证明。但在此我们仍不会去考虑斯多葛派以为自己不知不觉就能求得证明的做法。无论如何,他们那儿至少有两种观点共存:无论任何时代,人类都拥有真实、共通的概念,此其一;其二,人类自身本原上就拥有对伟大神圣的真理的认知,这超过了今人。这两种观点并不协调,彼此只能勉强强地去证明此种神秘权威性的说法具有合理性,而斯多葛派就认为神话、诗歌和词源学的话语就拥有这种权威。关于诗歌具有说真话的才能这一说法,可特别参阅柏拉图《法律篇》,682 A。因此诗歌便是受感而发,而任何受感而发的文本(比如柏拉图的文本)就都与诗歌相似,即便是散文也罢(811 C)。若诗歌与神话相似,这倒不是因为诗人在叙述神话,而是因为神话与诗歌这两者肯定是真实的,更可以说它们都受到了神圣的启发。于是我们就能理解伊壁鸠鲁谴责诗歌的真正理由是什么。他并未谴责写诗这件事,而是谴责写散文,确切地说,他甚至都未谴责神话内容,以及他们所谓的谎话连篇的诗歌。他们谴责的是作为权威、作为真理来源的诗歌,他们是出于相同的理由、在同样的层面上谴责了诗歌与神话。他们同样谴责了另一种我们已经谈及的所谓的说服模式——修辞术。

家在法庭上也试图提出尽可能多的证据来给法官留下深刻印象。想要证明占主导性的理性占据的是心灵而非头脑的克里昔普就是这样长篇累牍地引用此类体裁的诗歌：“阿喀琉斯心里打定主意，抽出剑来。”我不知道人们是否通过斯多葛派作品里的诗歌认出此种证据的真正本质，因他们自身似乎并未创造什么理论，但他们的实践却构成了暗含的理论。

荷马^①作为古典诗人，或者说作为代表整个希腊民族性符号的那种威望，对他来说并未显得有多了不起，也不见得拥有普遍意义上的诗歌的威望。克里昔普不是海德格尔(Heidegger)。除了荷马之外，他还援引了其他许多诗人，甚至还有悲剧诗人，只是忘了悲剧人物口中说什么话乃是角色的要求^②，而不具有真实性。而且除了诗歌之外，克里昔普和其他所有斯多葛派人士都会援引神话，他们都是有系统地遵循寓意阐释法。

不过，他们仍不认为神话和诗歌传递出了某种被揭示出来的智慧，因为他们也常常会以同样的理由援引格言，还有词源：词源的意思在他们看来就是“可靠”之意、“真实”之意(这就是“词源”[etymon]一词的指涉)。因而，他们在诗歌活动中并未更进一步看清通往实相的特殊方

① 对荷马与诗歌的这种普遍的迷信颇值得研究。它一直持续到古典时代末期。5世纪初，人们在对特维吉尔时就是这样各执一词：有人认为他只是个诗人、虚构故事的作者，而有人却认为他是博学之士，他极少有诗讲的是真事，值得对他的诗寻根究底；参阅马克罗比乌斯(Macrobe)，《农神节》(Saturnales)，I, 24，与 III-V。此处尚关涉另一个问题：文本与其参照对象所假定的关系。关于斯多葛派论诗歌的真实性，波伦茨(M. Pohlenz)作了说明，《斯多葛派》(Die Stoa)，哥廷根：范登赫克与鲁普雷希特出版社(Vandenhœck et Ruprecht)，1978，卷1，第183与235页，但不像该书的其余部分那样说到了点子上。

② 盖伦，《论希波克拉底与柏拉图的观点》，卷7(卷5，p. 490 Kühn)。关于克里昔普、荷马与盖伦，参阅比菲埃(F. Buffière)，《荷马神话与希腊思想》(Les mythes d'Homère et la pensée grecque)，巴黎：美文出版社，1956，第274页。

式。那么,在诗歌、神话、词源学和谚语之间是否具有共通点呢?这算不算众所公认的证据呢?非也,因为散文也会有说服力,或只不过是路人口中说出的一句滑头的句子而已。这些证言是否很古老呢?非也,因为欧里庇得斯本人也被拿来充数了。

我想,解释就是诗歌与词汇、神话及约定俗成的表达方式一样。它远未因诗人的天生禀赋而获得其权威性,尽管诗人存在,但它只是某种没有作者的话语而已。它没有讲话人,只是“说出”的话而已。因此它无法撒谎,因为这只有作者才能做到。散文有个讲话者,他会说真话,也会撒弥天大谎,要不就是自欺欺人。但诗歌除了词汇之外,不会再有作者。它类似于神话,深刻的理性会对希腊人说诗人本来就是叙述神话者,他或许不在于经常在其诗歌作品中去指涉神话,而是在于这样一个事实,即神话与诗歌都是从自身中获取其权威的。实相出于诗人之口,就像出于孩子之口那样自然,他们只会反映相同的事物。他们表达实相,就像泉水流淌般自然,无法去反映不存在的事物。看来,对克里昔普就像对安提斯蒂尼(Antisthène)一样,并不能去言说不存在之事^①。诗歌就是镜子,具有非其所愿的真实感,这是因为它不自觉地反映出克里昔普不想让自己去积累诗人的证言。若在他们眼里,诗人是思维缜密的思想家,承担着宣扬学说的责任,那么仅有一条引言也就足够,就像盖伦所说的那样。但他们似乎是不假思索地说出实相。惊叹不已的克里昔普不厌其烦地表明,如何才能从其上安放着他自己的哲学的地下室里让各方的实相不停地涌现出来。

既然斯多葛派事先都已确定神话与诗歌说的是真话,那他们只需将之不停地打磨,就能使之适应那个实相。普洛克汝斯忒斯(Pro-

^① 奥邦克,《亚里士多德作品中的存在问题》,第100页。

cruste)之床就将是其隐喻。他们会不达目的誓不罢休。有一天,有人给克里昔普看了一幅画,画中导览式的(ciceroni)情色想象力想要让人看出,朱诺(Junon)用难以启齿却又令人愉快的方式惩罚了朱庇特。克里昔普也能从中认出某种寓意,认为这是在吸纳理性(Raison)精液,使之生产出宇宙。

对哲学家而言,神话因此成为哲学真理的隐喻;对史学家而言,这是对历史实相的小小变形。顺便说一句,这两个版本都能在柏拉图那儿找到——可我们却忽略了这个就连最无畏的注释家也会打退堂鼓的主题。柏拉图时而自己捏造与理念(Idée)相近的神话,时而像人们老早就指出的,他在中途遇见某些希腊的历史神话,于是就像他那个时代的史学家那样,对之进行同样的批评。然而,在柏拉图那里,这种半真理性质的哲学寓意既容易受理念真理的影响,然而同时又不可能产生出严格的感官科学。诗人讲的是包含寓意的真话,对这种看法,斯多葛派本身是如何解释的呢?是为了用谜语来隐藏且展示实相吗?是因为古人天真无知吗?这些思想家或许也没思考过这个问题。对希腊人而言,介质消失在了信息的背后。

寓意或传说略作改动之后,通常而言神话就能受人信任,结果亚里士多德在整本《形而上学》(*Métaphysique*)中^①很少去作那种肤浅的批评,而是抓住适当时机,极尽嘲讽之能事,讨论了神食和作为长生不老之酒的仙露。甚至那些怀疑神话的人也不敢从根本上来否弃神话,这让他们很是困扰。这就是为何他们似乎经常只相信部分神话,或为了信而信的缘故……但果真存在部分相信的样态吗?他们的信仰并未分裂,而是在他们看来,部分神话已经腐烂,因为它分属于两种实相:对不

① 亚里士多德,《形而上学》,B 4,1000 A 12。

真之物或不值之物的批评,这针对的是内容;还有想象中的理性主义,在其看来,内容空洞无物和苍白的想象是不可能的事。因而神话总是把真和假混杂在一起。谎言用来修饰实相^①,就是为了吞噬它,或谎言用谜语和寓意的方式来言说实相,或谎言聚集于实相的根基处。但人最初不懂得撒谎。神话或是传递某个有用的教诲,或是裹着寓意之纱传递自然或神学的教义^②,或是传递对往昔时代事件的回忆。恰如普鲁塔克所言^③,实相与神话就像太阳和彩虹之间的关系一样,光线散射之后,变得五光十色。

在这件事上,让我们感兴趣的乃是作为历史传说的神话。因为由于神话的形式从未成为问题,古代的评论都是根据内容各说各话,使神话中的诸神变得更虔诚,将英雄转变成历史人物。因为传奇故事给我们讲述的就是些与英雄时代的大人物有关的奇闻轶事或故事;这就是历史的众多来源,那何为历史呢?就是以前的政治。因而人们将把神话从政治意涵中抽离出来。希腊人不是最后这样做的人,马基雅维利

① 关于神话作为修饰或作为娱乐,来吞噬实相的说法,参阅卢克莱修, I, 935; 亚里士多德《形而上学》, 1074 B 1; 斯特拉波, I, 6, 19, C. 27。关于人最初不撒谎的观点, 参阅奥邦克, 《亚里士多德作品中的存在问题》, 第 72 页与注释 3。

② 关于神话寓意阐释法这一庞大的主题, 首先是荷马, 有许多东西要说, 我们先来看看让·佩潘(Jean Pépin)的书, 《神话和寓意》(*Mythe et allégorie*), 巴黎: 美文出版社, 1958, 我们发现寓意阐释法远早于斯多葛派, 极受大众欢迎(狄俄多罗斯, III, 62; 对狄俄尼索斯作自然阐释, 说他像颗葡萄; 参阅阿特米多卢斯《梦之钥匙》[*Clé des songes*], II, 37, 第 169 页, 24 Pack 与 IV, 47, 第 274, 21 页), 后来变成《圣经》寓意阐释法, 只需提及波非利的《仙女幽匿》(*Antre des nymphes*)、赫利克勒托斯(Héraclitos)的《荷马的寓意》(*Allégories Homériques*)、克诺托斯(Cornutus)的《神学概要》(*Résumé de théologie*)就已足够, 还可参阅屈蒙(F. Cumont), 《葬礼象征符号研究》(*Recherche sur le symbolisme funéraire*), 巴黎: 热特内出版社, 1942, 第 2 页及以后; 比菲埃, 《荷马神话与希腊思想》, 巴黎: 美文出版社, 1956; 德沙尔姆(Decharme), 《希腊人宗教传说的批评, 从起源至普鲁塔克》(*La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines à Plutarque*), 巴黎, 1905。

③ 普鲁塔克, 《论伊西德》(*De Iside*), 20, 第 358 页。普罗提诺(F. Plotin)深化了这一完全相似的概念(《九章集》[*Ennéades*], III, 5, 9, 24)。

(Machiavel)也还将这么做。照他的说法,摩西就是位君主,必将夺取王位,这里所认为的优点要远优于那些只是在继承王位时遇到点麻烦的人;他有时会同居鲁士(Cyrus)、罗穆路斯(Romulus)和忒修斯分享这个优点,这三人都夺取了权力。“虽然根本不该提及摩西,因他执行的只是上帝的意旨,但”人们都同意他的手段与其他君王的手段“似乎没太大不同”。“那些怀着良好意愿阅读《圣经》的人将会发现摩西为了确保人们遵守律法,不得不杀戮很多人。”摆脱《圣经》后,马基雅维利就能给出摩西的政治版本。对他而言,只要读一读弗拉维乌斯·约塞夫(Flavius Josèphe)的《古代犹太》(*Antiquités Judaïques*)就已足够,后者让摩西蒙受的耻辱同修昔底德或亚里士多德让忒修斯或弥诺斯蒙受的耻辱一样^①。或许正是出于同样秘密的情感,才不用让自己去生造出幼稚的君主观。名为政治的至高至尊之物并不是为天真汉们准备的。然而没有什么东西能比传奇故事更天真的了。传奇用孩童的眼光来看待君王。只有造出对诸神的爱、丰功伟绩、奇迹,方能让老好人们看得眼花缭乱。该如何才能使极其古老的历史文本拥有严肃的政治观呢?

幸好,这样做还是可能的;因为若难以置信的幼稚行为显然是虚假的,那就此而言,虚假就不可能是其他东西,而是变形了的真实。因而修复真实的历史文本就是可能的,人们发现波里比乌斯或亚里士多德已重新觅到了伊俄洛斯或牛头怪的原初意义。但最出色的修正者乃是帕莱法托斯(Palaiphatos)。他的那些原则特别有用。除非受过教育,否则人们就会相信别人对他们说的任何东西,但有智之人自身则什么都不信。在这方面,他们错了,因为人们谈论的任何东西都是存在的(否

^① 马基雅维利,《君主论》(*Le Prince*),第61章;《论李维》(*Discours sur Tite-Live*),III,30;亦可参阅约塞夫的《驳阿皮翁》,157及以后(注意第160章里的观点,即宗教可用来让摩西使人民听话)。

则,人们怎么去谈论?)。只是人们太执着于那个规则,即只有今日仍然存在的东西才是可能的^①。

为了从神话过渡到历史,只需修正错谬即可,且常常只是些简单的文字错讹而已。诗人们谈论的半人半马怪不可能存在,因为若这些杂交生物存在的话,那今日仍应该会有;只需稍作思考,就能明白传说来自何处:为了杀死凶残的公牛,有人杜撰出跃上马背、用投枪刺死公牛的故事。代达罗斯(Dédale)根本造不出生龙活虎的雕塑,但他的风格却要比其对手来的灵活生动。珀罗普斯(Pélops)从来就没坐过生翼的飞马,但他有艘船,船上刻着生翼的飞马。我们需注意的,帕莱法托斯对代达罗斯、珀罗普斯和伊俄洛斯的历史真实性未曾怀疑过分毫(他的解释和波里比乌斯的相似)。他还承认,在这些遥远的时代,诸神与人类都混杂在一起;雅典娜和阿波罗联手折磨马耳绪阿斯(Marsyas),阿波罗确实爱过雅辛托斯(Hyacinthe),但若相信这位神祇把变童(éromène)的名字写在花瓣上,就未免太幼稚了;真相是阿波罗只是给这朵花起了一个美少年的名字而已。

我们甚至发现帕莱法托斯推动了理性的乐观主义;真实的文本并未腐烂变质得不可救药,原因自不待言:人们并不是从一开始起(ex nihilo)就会撒谎,他们只是会使实相变形而已。帕莱法托斯的思想并未有多少令人大惑不解之处,只要看看该观点的基础同希腊人有多亲和即可,而且他另一个认为找到原初文本比较困难的观点也受到了足够

^① 就帕莱法托斯而言,我只使用 1689 年的版本,见《神话论》(*Opuscula mythologica*)、《物理学与伦理学》(*Physica et ethica*),由盖尔(Th. Gale)出版于阿姆斯特丹。关于帕莱法托斯,参阅内斯特勒,《从神话到逻各斯》,第 149 页;米勒,《古人种志史》,卷 1,第 218 页;雅各比(F. Jacoby),《阿提斯,古代雅典编年史》(*Atthis, the local chronicles of ancient Athens*),牛津:牛津大学出版社,1949,第 324 页,注释 37。

严格的限定,因为谬误无穷,正确的方向却只有其一。

那么,该如何找到这个正确的方向呢?要反其道而行之。因为人类存在变形歪曲的倾向,他们会略过事物与言辞之间的关系所构成的所有障碍;他们用一个词来指称一物,一词来指称另一物,用一幅画来指称现实,用一物来指称一个观点。人们发现在面对自埃卡塔尤斯(Hécate)以来对神话所作的批评时,帕莱法托斯颇具原创性:对他而言,神话并未吸纳什么异质的附加物,但却遭到篡改。这就是为什么唯有帕莱法托斯才让诸神的干预继续存在下去的原因:他并未用诸神不再干预这一当今的现实来评判往昔的神话,但他仍亲自对神话作了思考,发现神话被不自觉的误解或文字游戏漫画化。他并未剔除超自然,而是更正符号的变形。

神话就是过去的摹本,而该摹本并未被添加太多内容,而是被篡改了。帕莱法托斯并不认为神话是历史的媒介物,会传递国王、建国者、海洋主人的回忆;或至少他批评的唯一神话是个人的奇闻轶事,以及往昔时代各种简单的事件,因符号的变形而错误转化为奇迹:神话诞生自文字游戏。帕莱法托斯就是这样将潘多拉(Pandore)这个传奇故事(他是如何做到的并不重要)简化为一个有钱夫人喜欢涂脂抹粉这样的轶事。

对各类事件的回忆之所以会一直保存至现在,乃是由于奇闻怪谈都聚到了一起之故。但这么说的是我们,而非希腊人,他们对传说故事为何以及如何得到传递从未问过。传说就在那儿,他们不必再去费心劳神。希腊人对过去的返照(reflète)存在于他们中间丝毫不觉震惊,他们到处搜集神话。这些陨石是怎么来到他们中间的呢?他们不会去琢磨;他们没看见媒介物,只察觉到信息。同样的是,过去留下了回忆,对此他们也毫不惊讶,不言而喻的是任何事物都有其返照,就像身体有

其阴影。对神话的解释是神话反映出历史现实,因为摹本可按照其模型得到解释。他们不会自问这些返照如何穿越漫长的时代、通过何种方法、出于何种企图。同样在《克拉底鲁》(*Cratyle*)中,词语是通过其所描绘的事物得到解释的;时间只会改动词语,而这些改动从来就不配历史之名:它们并不遵循语音演变法则,随机而为,不具本质性;它们没有规律性,也不具任何重要性。人们更不会认为神话是出于正面理由去歪曲实相,就像赞叹国家动荡之类的事情一样;出现这些变动的理由只能是负面的,就在于缺乏批评精神。希腊人从来未曾有过这样的神话学,而只有靠神话传递的历史学。

因为传递的模式并不重要;话语只是一面镜子;通过话语,希腊人理解了神话、词汇(或者说词源)、诗歌、谚语,总之所有事情都“说出来的话”,且仅仅是讲述(因为我们只会去重复)。自此以后,话语如何才能言说虚无呢?人们知道虚无的存在对直至柏拉图的希腊哲学而言都是何等的大问题:我们刚在神话的问题中找到的,乃是这场镜子“演讲”的另一个征候。为了自欺欺人、撒谎或徒劳无益地讲话,就必须讲述不存在的东西;因此必须是不存在的东西,人们才能去讲述它;但什么都不是的虚无究竟是什么?柏拉图决心跳过这个坎,消灭“我们的父亲巴门尼德(*Parménide*)”,用的力道之大,就像希腊数学家承认存在不可数的数字(有名的“无理数”)时所用的力道,还要去承认非存在(*non-être*)的存在。令我们惊讶的是,竟然要在这方面花费很多心思;但如果话语是面镜子,那么困难也就好理解了:镜子如何才能返照出不存在的对象呢?返照不存在之物,就等于说是没法去返照;反之,若镜子返照一个对象,那这对象也就存在了;因而神话不会言说虚无。结论:我们可预先确定哪怕最天真无知的神话也都有实相之根;若我们同帕莱法托斯一道,对从中揭示出的谬误的起源作自我质询的话,

那我们就会观察到这些谬误都是再现过程中的小事故而已：原初是真实的，但在返照这原初时，人们就用一个词对应另一个词，用一物对应一词，等等。

返照虚无，不是返照；返照雾气，同样也会返照得不清不楚：当对象纷杂混乱时，镜子也会如此。因而，知识的等级也与存在的等级相似；整个柏拉图主义都在这儿了。年轻的亚里士多德也会纠缠在这样的问題里：按照一切都会消亡的原则，那这个原则自身也会消亡，但若该原则消亡的话，那事物也就不再会消亡……人们所说的是事物分担事物的命运。模糊不清的科学因而也将会成为模糊的科学本身，成为贫乏的臆测科学。相反，若科学所返照的事物本身是高贵的，那科学也将会高贵。

“关于神话，”柏拉图写道，“由于并不知道古代的事件事实上是如何发生的，所以我们就让虚假尽可能反映出实相的层面^①。”柏拉图并没在嘲讽；我们知道，虚假只不过是确切，故而我们只要修正不确切的传说，就有可能找到实相；用现代的话来说，我们提出的是似真的历史假设。面对神话时代，希腊人持两种态度：天真之态，想要去相信，而且要沉浸其中；清醒之态，永远悬在半空中，我们称之为科学假设。但他们从未找到那种确信无疑感，一旦有了这种感觉，只要返回至真正的历史时代，那他们就会相信历史学家空口说的话，以及经他们还原后的前人所说的话。他们勉强地表达出在面对神话时保留下来的那种科学的怀疑状态，说英雄时代相距太遥远，时移世易，从而才能极有把握地从中分别出轮廓^②。

① 柏拉图，《理想国》，382 D。

② 普林尼，《自然史》（*Histoire naturelle*），XI, 17, 1：“被埋葬的古代遗迹”（*reliqua vetustatis situ obruta*）；修昔底德，I, 21, 1；狄俄多罗斯，IV, 1, 1。

如何使神话拥有成因论的实相

为了澄清神话,创造出纯粹的历史传统,只需清除我们的历史时代所未观察到的所有东西即可;“我不相信神话(mythôdes),原因自不待言:我从未见过有人亲眼见到那些东西。有人说其他人说过,第二个人说那是他的看法,第三个人只要诗人一说话,就把什么都忘了^①。”因此我们必须执着于亲眼观察到的现实发生的事件。你们会对我说赫丘利尽管是凡人之身,最后却变成了神吗?“你们要是能向我解释一物以前可能存在过,如今却不再存在,那我就会很高兴^②。”现实事物充分显示出自然界可能存在之物的的重要性;“据说英雄有十肘高;这样的神话很有魅力,但都是谎话连篇,毫不可信,若有人想想自然界,现实存在的个体就是其尺度^③。”神话简化为历史需要两个步骤。帕莱法托斯只是将从自然界角度来看不可信的传说故事净化了一番,仍得把从历史角度看不可能之事,亦即诸神与凡人共生共息这样的说法剔除出去。因为

① 菲洛斯特拉特,《英雄》,VII,9,p. 136(p. 7, 26 De Lannoy)。

② 西塞罗,《论礼仪的性质》,III,16,40。亦可参阅《论占卜》(*De divinatione*),II,57,117。

③ 菲洛斯特拉特,《英雄》,VII,9,p. 136(p. 7, 29 De Lannoy)。

在我们的历史时代,诸神已经隐退,远离了人类。波桑尼阿斯骚动不安的演变过程就在这两项之间展现开来,我们会从他那儿借用大部分的例证。

伊壁鸠鲁派说,自然界即使没有不得不去创造某某事物的法则,但至少也有契约或盟约(*fœdera*)阻止它去创造某些东西,尤其是阻止它去模糊生物之间的界限。因此自然界不会发生什么变形。有人说波河(*Pô*)旁有个乐师当了那地方的国王,他临死时希望阿波罗能把他变成天鹅。“就我而言”,波桑尼阿斯写道^①，“我确实相信有个乐师当了这地方的国王;但有人变成了鸟在我看来就不值得相信了。”更不会存在什么怪物。那么,刻耳柏洛斯(*Cerbère*)又怎么样呢?有人说塔伊那隆(*Ténare*)有个洞穴,赫拉克勒斯就是从那儿把地狱之犬带回了大地;波桑尼阿斯又说,不幸的是,“在这座洞穴的尽头,根本就没有路通到地面,完全不必去相信诸神在地下有居所,把灵魂圈禁在里面”;米利都的赫卡泰乌斯(*Hécatée de Milet*)曾亲自找到一个“有可能是真的解释”:地狱之“狗”其实是一条巨蛇,它的毒汁可致人于死地,赫拉克勒斯把它杀了^②。学者们不信怪物、人头马身怪(*hippocentaure*)、吐火怪和斯库拉海妖(*Scylla*)^③,卢克莱修^④通过伊壁鸠鲁的物理学确证此种怀疑。这就是为什么没人会再去相信巨人与天神之战的缘故。诸神得与蛇足巨人战斗这个构思不怎么壮丽崇高,从生物学上看也不可能^⑤。

波桑尼阿斯堪称又一个帕莱法托斯。但并不止于此;荷马展现了

① 波桑尼阿斯,I,30,3。

② 波桑尼阿斯,III,25,5。

③ 阿特米多卢斯,《梦之钥匙》,II,44(p. 178,7);IV,47(p. 272,16 Pack)。

④ 卢克莱修,V,878;IV,730。

⑤ 柏拉图,《理想国》,378 C;西塞罗,《论礼仪的性质》,II,28,70;波桑尼阿斯,VIII,29,3;阿特米多卢斯,《梦之钥匙》,IV,47,p. 274,16 Pack;《埃特纳》(*Aetna*),29—93。

英雄时代诸神与人类混杂在一起的场景,但他也默认诸神此后再不会如此行事。但既然过去的历史类似于今日的历史,那诸神就再也不会英雄时代这么做了。历史神话将是不见诸神的神话。诸神、人类和动物相处甚欢的时代堪称黄金时代;但自从世界变得现实,诸神便隐匿起来,也不可能有任何沟通^①：“呜呼，”波桑尼阿斯的结论是，“如今邪恶乖张甚嚣尘上，人类再也不会变身为神，只能向君主阿谀奉承，说些空洞花哨的话^②。”

此后，人们就能像阿特米多卢斯(Artémidore)那样，按照文化上的尊严感来为神话传说分门别类^③。某些传说，无论从历史还是自然界来看，都有可能是真的，结果它们就成了真的；有诸神插手干预的传说，从自然层面来看仍有可取之处，“实际上都不真实，但人们事先都认为这是真的”，比如“与普罗米修斯(Prométhée)、尼俄柏和其他各类悲剧英雄相关的故事”就是如此。相反，与自然相悖的传奇故事，如“巨人与天神之战、从刻克西斯(Colchide)和忒拜的龙牙里诞生的战士，以及其他类似的传奇故事”，没有“任何根基，极其无聊愚蠢”。真实的神话，有可能是真的，也有可能不真实。在历史中，人们只是接受前者，但后者要在整体的文化中才得到采纳。人们可从中抽离出悲剧主题，将之作为修辞学上的样本(exempla)加以引证^④，现代心理学家和哲学家同样也会援引传奇故事里的例证；昆体良(Quintilien)和狄翁(Dion)说，这些样本并不粗糙，至少可作为论据。若有人梦见一个虚假但有可能是

① 我在《面包与竞技场》中将各种参考资料糅合了起来，第581页与注释102，第741页；得特别引证色诺芬的《回忆录》(Mémoires), IV, 3, 13。

② 波桑尼阿斯, VIII, 2, 4—5。

③ 阿特米多卢斯, IV, 47, 第274, 2—21Pack。

④ 狄翁·克里索斯托(Dion de Pruse), XI,《论特洛伊》(Discours Troyen), 42; 昆体良,《演讲术机构》(Institution oratoire), XII, 4。

真的神话,那阿特米多卢斯的建议就是用正确的方法来阐释这个梦。但若梦见了一个荒谬的神话,那么,对之所抱的希望就将成为泡影。

史学家本人也应该将诸神从神话时代中清除出去。无论是西塞罗还是李维都只相信罗穆路斯的父亲是战神,波桑尼阿斯仅相信俄耳甫斯(Orphée)的母亲是仙女^①。我们恰是因此才想起凡人神化论很讨那个时代思想家的欢心,不可能去相信赫丘利神^②,但若认为赫丘利、巴科斯和狄俄斯库洛(Dioscures)都是伟人,出于感激之情,将他们视为神或神的儿子,那么从历史上看还是颇为合理的^③。波桑尼阿斯是神话方面的专家,而不是严格意义上的历史学家,他面不改色地说了许多别人告诉他的传奇故事,但有时他又一时兴起,从神话中剔除掉诸神的干预;他说,阿克泰翁(Actéon)被狗撕成碎片,是出于阿耳忒弥斯(Artémis)的授意,“但我相信阿克泰翁的狗并非是神的干预,而是得了狂犬病,才把他撕成碎片的,就像他们对第一个见到的人做的那样^④”。因而,我们的神话作者会比他们的同行帕莱法托斯走得更远。无论是一个特里同(Triton),还是好几个特里同,狄俄尼索斯在特里同之死这件事上都没有任何瓜葛。还是应该相信另一个版本的传奇故事,其中狄俄尼索斯成了自然的隐喻,还说塔纳格拉(Tanagra)渔民们把酒倾入海中,想灌醉某个在沿岸大肆劫掠的特里同,这样就能轻易地把他杀死。因为特里同们确实存在,波桑尼阿斯还遇见过他们。在罗马,帝国

① 西塞罗,《论共和国》,II,10,18;李维,序言,7;在I,4,2里,他写道维斯塔贞女让战神当上了双胞胎的爸爸。“或是她真的相信,或是为了在光鲜的父亲身份下隐藏自己的错误。”波桑尼阿斯,IX,30,4;在IX,37,7,他还精确地写道:“阿斯卡拉福斯(Ascalphos)与伊阿墨诺斯(Ialmenos)国王据说都是阿瑞斯(Arès)与阿克托耳(Azeus)之女阿斯提奥刻(Astyoché)的儿子。”

② 西塞罗,《论礼仪的性质》,III,16,40及以后。

③ 西塞罗,《图斯库卢姆谈话录》,I,12,27及以后。

④ 波桑尼阿斯,IX,2,3—4。

珍奇官还给他看了一个,其他几个都算作君主的藏品,保存在那儿^①。

作为万物尺度的现实事物的标准乃是一个合理的准则,但要操作起来就比较费事;波桑尼阿斯怀疑许多事物,却并不怀疑特里同们,他也不怀疑斯廷斐罗斯(*Stymphale*)湖的鸟,因为他在阿拉伯也看到过这种鸟^②。确实,不必用我们的熟悉之物来衡量现实事物^③。有个叫克列昂(*Cléon*)的人,是马格尼西亚(*Magnésie du Sipyle*)人,写了本《异闻录》(*Paradoxa*),他就曾注意到那些人什么都没见过就去否认某些奇异事物,其实大错特错^④,波桑尼阿斯承认当人们向埃泰奥克勒和波吕涅刻斯献祭时,祭坛上献给这敌方兄弟的火焰竟奇迹般地分成了两部分,因为这件奇事接连不断地发生,所以波桑尼阿斯亲眼见过^⑤。因此问题是要去了解现实的界限,难道必须相信美塞尼亚人的一流战士阿里斯托梅诺斯(*Messéniens*)击败斯巴达人,死后还参加了琉克特拉(*Leuctres*)战役吗?如果卡尔代昂人(*Chaldécens*)、印度人和柏拉图都有理由认为灵魂不朽,那就很难拒绝这样的神话^⑥。没法反驳灵魂不朽,受质疑的神话同样也是一种创造。任何神话都被假定为真实,如需证明其虚假就得求助于批评,因为真相要比谎言来的自然得多。我们的语文学家逻辑有些混乱,他们反复在说手稿必须被视为真,只要它没让

① 波桑尼阿斯, IX, 20, 4 与 IX, 21, 1。珍奇官(*procurator a mirabilibus*), 又名 *minister a mirabilibus*, 或其他类似头衔, 我认为对此必须考察一下, 先来看看波桑尼阿斯所用的希腊语: *hoi epi tois thaumasin* (就这些珍奇而言)。关于造访罗马时见到的珍奇(*thaumata*), 仍可参阅波桑尼阿斯, IX, 21, 1; 对这个职务是否能通过碑铭得到验证, 我没有印象。

② 波桑尼阿斯, VIII, 22, 4。同样的推理, 见 I, 24, 1: 牛头怪是否是人, 是否只是传奇故事里的一个怪物(参阅注释 23)? 这无法确定, 因为人们经常看见女人生下怪物。

③ 圣奥古斯丁(*Saint Augustin*)为了解释玛土撒拉(*Mathusalem*)为什么这么长寿, 也会这么说(《上帝之城》[*Cité de Dieu*], XV, 9)。

④ 波桑尼阿斯在第十章里讲到过这个马格尼西亚的克列昂, 4, 6。

⑤ 波桑尼阿斯, IX, 18, 3—4。

⑥ 波桑尼阿斯, IV, 32, 4。

人受不了就行……

因此我们在这儿说的并不是什么启迪人心的历史,也不是什么理性对抗神话的历史。因为我们将会发现(神话问题可以说是被遗忘了,而非得到了解决)理性并未获胜,理性的战斗师出无名(现实事物的原则成了所有偏见的避难所:伊壁鸠鲁和圣奥古斯丁以理性之名否认所有相异的事物存在),最终参与战斗的并非理性,而是实相的规划,其前提条件太过奇异,以致我们根本理解不了,或者说当我们要抓住它们的时候,会令我们震惊不已。人们对真实、虚假、神话、迷信从未有过完整的观点,没有证据,也没有自明的征兆(index sui)。修昔底德相信神谕^①,亚里士多德相信占梦,波桑尼阿斯则屈从于自己的梦^②。

一旦不精确的传说得到修正,人们便能了解真实的情况。神话文学无论是口传还是书面,都有许多或知名或无名的作者,再加上其各式各样变体,自此以后就能同正规的身份相抗衡:它将会拥有历史编年体、人学(prosopographique)和传记的条理性。因此若雅典真有俄狄浦斯之墓,那就必须使该已知信息同其他部分相协调:“经过长期研究后,我发现俄狄浦斯的骨骸被从忒拜带到了雅典;因为荷马”,说俄狄浦斯死后葬在了忒拜,“这就让我不再相信索福克勒斯对俄狄浦斯之死所说的那些话^③”。

① 修昔底德,II,17。

② 波桑尼阿斯,I,38,7与IV,33,5。这些梦禁止他揭示某些神圣的秘密。没有什么比那个时代的文学圈更屈从于自己的梦了;阿特米多卢斯梦中接受了阿波罗让他写《梦的钥匙》一书的命令(《野罂粟花》[*Onir.*],II,前言至结尾);狄翁·卡西乌斯(Dion Cassius)梦中接受诸神让他写《罗马史》(*Histoire romaine*)的命令(XXIII,2);盖伦从事医学是听命于父亲的梦,他父亲梦中看到自己儿子当了医生(卷10,609与XVI,223 Kühn);梦让他知道了某种药的构成(XVI,222)。

③ 波桑尼阿斯,I,28,7。

神话时间既无深度,亦无尺度^①。同样还得自问小拇指的冒险故事是在灰姑娘的冒险故事之后还是之前写出来的。尽管如此,英雄这些尊贵的人物都有谱系树。有时也会有预言向某个英雄宣布其家族的不幸在他之后延续了五六代^②。因而神话作者很早就会建立起神话世代的编年史。他不会再这么说:“以前有个国王和一位仙女”,他会战胜那些因传奇故事里没包括编年史而怀疑的人^③,由于年代一致^④,所以他就能将虚假和真实的传奇故事区分开来。伊索克拉底已为遭修辞术者毁谤的布希里斯(Busiris)平了反,他证明了布希里斯要比那个赫拉克勒斯早六个世纪,有人声称赫拉克勒斯曾因他犯下的某些罪行而惩罚了他^⑤。人学变得同样具条理性。人们将会对同名现象进行讨论,且驱散这种现象(波桑尼阿斯确认人们在菲内乌斯[Phénéc]看见其坟墓的忒拉蒙[Télamon]并非阿亚克斯[Ajax]的父亲,而是一个同名同姓的身份不明之人^⑥)。还需把某些事件弄清楚。如据回忆,奥林匹亚最

① 拉德马赫(L. Radermacher),《希腊的神话与传说》(*Mythos und Sage bei den Griechen*),1938,1962年重印,第88页。普林茨(F. Prinz),《原初神话与传说编年史》(*Gründungsmythen und Sagenchronologie*),慕尼黑,1979,与我们的问题无关。

② 埃斯库罗斯,《被缚的普罗米修斯》(*Prométhée enchaîné*),774与853。

③ 狄俄多罗斯,IV,1.1。

④ 关于对年代一致的传奇故事所作的讨论时的例证:波桑尼阿斯,III,24,10—11; IX,31,9; X,17,4。关于这些传奇编年史,参阅克罗尔,《为理解罗马文化所作的研究》,第3章与第310页。他声称立法者俄诺马克里托斯(Onomacrite)、泰勒斯(Thalès)、吕库古(Lycurgue)、卡隆达斯(Charondas)和扎雷乌刻斯(Zaleucos)彼此都是师生关系。亚里士多德从编年史上作了反驳(《政治学》,1274 A 28)。李维用同样的方法证明了努马·蓬皮利乌斯(Numa Pompilius)不可能是毕达哥拉斯(Pythagore)的门生(I,18,2)。亦可参阅德尼(Denys),《古物》,II,52。关于希腊历史编纂中的年代一致问题,莫里亚诺,《古代与近代历史编纂学散论》(*Essays in Ancient and Modern Historiography*),第192页与《历史编纂学研究》(*Studies in Historiography*),第213页。

⑤ 伊索克拉底,《布希里斯》(*Busiris*),36—37。

⑥ 波桑尼阿斯, VIII, 15, 6—7。波桑尼阿斯还讨论了其他同名现象,见 VII, 19, 9—10 与 VII, 22, 5。为了解决编年与人学上的问题,希腊化时代就下定决心作出结论,说存在好几个都叫赫拉克勒斯的人,好几个叫狄俄尼索斯的人,甚至还有好几(转下页注)

古老的一场胜利可追溯到公元前 776 年,但有人下结论说这一年同样也是该竞技比赛首办的日期;但既然他们知道阿波罗已在奥林匹亚战胜了赫耳墨斯(Hermès)和阿瑞斯(Arès),那就必须想象最初的奥林匹亚竞技会是在极其遥远的远古时代创办的,然后渐行废弃,至公元前 776 年才得到复苏。从某个史学家到狄俄罗斯一直都在编造,也可以说从某个语文学家起都是这样,对后者而言,文本就是现实本身。就斯特拉波和波桑尼阿斯而言,他们对此丝毫不信^①;他们对诸神形成了某种不算幼稚的看法。

苛求编年史的这种痴迷状态仍旧意味深长。历史体裁的法则过去要求、现在仍然在要求叙述事件时能够提供日期,如有可能,最好近似到某日。为什么此种精确性常常无用呢?就因为编年史乃是历史之眼,因为它允许人去控制或驳斥假设吗?确实,它是这么允许了,但并非因为如此,人们才赋予它极高的价值;况且,编年史就像地理学和人学一样,首先自足自为,在实相的规划中,当人们可使其中包含的人、事件和地点各就各位时,那他们就能熟悉时间和空间。这乃是历史最坦诚实天真的概念。当有人能品味一幅画,他就成了审美家,但若他能够说出成画的日期,那他就成了艺术史家,他知道该画的前世是怎么一回

(接上页注)个叫宙斯的人(狄俄罗斯、斯特拉波、西塞罗都这么说过,参阅波桑尼阿斯, IX, 27, 8)。

① 关于首届奥林匹亚竞技会,参阅斯特拉波, VIII, 3, 30, C. 355 (他借此将阿尔克墨涅[Alcmène]之子赫拉克勒斯与库雷特[Courètes]之子赫拉克勒斯作了区分,他的结论是:“所有这一切都是以好几种方法得到叙述的,完全不值得信任”);波桑尼阿斯, V, 4, 5; V, 8, 5; VIII, 26, 4; 关于奥林匹亚最初的日期推算, VI, 19, 13 与 VIII, 2, 2 (波桑尼阿斯在推算希腊最为古老的竞技会的日期是否是那一年时,拒绝将首届奥林匹亚竞技会考虑在内,因为赫拉克勒斯与阿波罗都参加了这届竞技会)。此外,波桑尼阿斯知道在那个时代,埃利安诸王(Éléens)尚未留存这些优胜者的名字(VI, 19, 4)。关于国王伊非托斯(Iphitos)创办该竞技会的 776 年与吕库古是否处于同一年,参阅波桑尼阿斯, V, 4, 5, 与普鲁塔克《吕库古传》(Vie de Lycorgue), I。

事。因而希腊人从英雄世代和神话时代中抽离出了历史编年体,与我们的编年史相似,还先于我们,直到约公元前 1200 年发生特洛伊战争这个命中注定的日子,纯粹人类的历史便开始了^①。

为了解英雄时代的历史,都该知道些什么呢? 谱系。帕特拉斯(Patras)建城是百里挑一的例子,它是帕特莱(Patreus)的伟绩,后者是普雷乌吉(Preugénès)的儿子,也是阿革诺耳(Agénor)的孙子,就是他用自已的名字给这座城市取名的;这位阿革诺耳曾把安皮克斯(Ampyx)的儿子阿瑞尤斯(Arcus)当作自己的父亲,他其实是珀利阿斯(Pélias)的儿子,往上追溯分别是埃基内托斯(Aiginétès)、德雷泰斯(Déreitès)、哈耳帕洛斯(Harpalos)、阿姆克拉斯(Amyclas)、拉凯戴蒙(Lacédaimon)^②。对过去了若指掌简化成了对国王或原型这份完整名单的了解,这样便不再会忽略将他们连接起来的父系身份。他们拥有时间的经纬。当地的诗人与史学家到处都在织这些线。神话据说都是没有作者的,与真相混淆不清,它就像历史或文化的回忆,自某些人亲眼所见后便一代代传递下来,得到再三的阐释。若人们想了解城邦的起源,就该去询问该地区的人。语法学家阿皮翁(Apion)想要知道凯凯珀涅罗珀(Pénélope)的那些人究竟葫芦里卖的什么药,他坐在屋子(megaron)门前,手上拿着筹码,向伊塔卡(Ithaque)的居民提出这个问题^③。波桑尼阿斯也与之并无二致。他造访希腊,走遍一座座城邦,每至一城,总会向那些对当地起源感兴趣的名人请教,那些人通常都会有鲜为人知的史学家所写的著作。这些博学者和这些书籍,波桑尼阿斯

① 关于该日期,参阅蒂迈欧,据森索里努斯(Censorinus)所引,《论生日》,XXI,3。关于神话时代与历史时代之间的关联,可参阅波桑尼阿斯,VIII,1—5与6。

② 波桑尼阿斯,VII,18,5;另一个例子,VII,4,1。

③ 阿忒纳尤斯(Athénée),I,16 F—17 B(《奥德赛》,I,107)。

统称为“古物诠释者”，把他们看作导游(ciceroni)或圣器室管理人，其实是错误的^①。波桑尼阿斯常常不会把他们的名字告诉我们。我们都知道，古代的史学家在页下是不会加注的……

但为什么时间的经纬会成了谱系呢？因为神话叙述的是英雄、国王、原型的传记。此种古老的口传文学只讲起源、创建、战士的武功、家庭的悲剧，演员都是王公贵族。我们已发现自从神话本身被视为历史传说起，海伦或佩拉斯戈斯之类的原型均已被视为古代国王。城邦的历史就是皇族的历史，英雄本身也是君主之类的人物。人们从中得出结论，认为“以前在希腊，到处都是国王，却没有自由的城邦^②”。神话文学中的家庭悲剧悲怆感人，自身也摇身一变成了严肃的历史；阿凯亚(Achaïc)^③的古代历史同样充斥着塞琉古(Sélcucides)或拉吉德(Lagides)之类的宫廷动乱。在波桑尼阿斯的笔下，七将攻忒拜的战事有点像伯罗奔尼撒战争，是“英雄时代希腊人最令人难以忘怀的事件”，就像我们的作者在老老实实模仿修昔底德时所写的那样^④。阿尔戈斯和忒拜彼此都有结盟的城邦，这些城邦横穿整个希腊(Hellade)；冲突

① 参阅本书第9页注释1。比如，波桑尼阿斯引用了某个名叫科林斯的卡利珀斯(Callipos de Corinthe)的人，此人撰写了奥尔克索梅诺斯(Orchomène)的历史(IX, 29, 2与38, 10)。他说自己询问了“当地人”、“那些人”(VIII, 41, 5)有时也不知道；于是他请教了“那些土生土长的人，古老的史书(hypomnēmata)会传给他们”；另一次，村里只有一个老人知道某习俗的源起(VIII, 42, 13与VI, 24, 9)。在向他提供信息的人中间，有埃利斯(Elis)地区保存官方文件的官员(VI, 23, 6)、雅典的酒神女祭司(X, 4, 3)、他住的拉里萨(Larissa)的客栈老板(IX, 23, 6)、一个以弗所人(Éphésien)(V, 5, 9)。仍可参阅雅各比，《阿提斯，古代雅典编年史》，第237页，注释2与附录第399页。

② 波桑尼阿斯，IX, 1, 2。关于所有这些谱系和成因论的问题，参阅雅各比，《阿提斯》，特别是第143页及以后与281页及以后。当地神话故事的政治重要性得到了碑铭的确证(帕罗斯[Paros]的大理石板上列出了自波塞冬至哈利卡尔纳索斯[Halicarnasse]的祭司名单、林多斯[Lindos]的编年史)。

③ 波桑尼阿斯，VII, 1与2。

④ 波桑尼阿斯，IX, 9。

包含围城、交锋、决定性战役等几个时期。

在希腊化和罗马时期,当地这段庞大的历史就是这么构成的,我们的老师路易·罗贝尔(Louis Robert)对此作了出色的研究。他描述了每个城邦的起源、祖先,政治家们在结盟或要求提供或大或小的服务时,就会想起的城邦之间富有传奇色彩的亲缘关系;亲缘关系常常令人意想不到:拉努维乌姆(Lanuvium)和桑图里佩(Centuripes)之间,斯巴达和耶路撒冷之间,罗马和伊利翁(Ilion)之间^①。可以说,这乃是造假者编纂出来的历史,哪怕最小的部分都是编造出来的,都是作者的想象。近代,直到更晚近的时代,出现了一种朝代历史编纂法或地区历史编纂法,这同样也是想象出来的^②。

在此种起源的意识形态中,形而上学的阵痛已不再受人尊重。想要在远古时代寻觅深远的根基,这样的研究也不算是走岔了道。成因论只不过是确认政治身份的一种需求而已。

诚然,在这种地区性的历史编纂法中有某种怪异之处,即此种编纂

① 人们知道自古典时代起,城邦之间的亲缘关系便成了某种外交辞令(可参阅希罗多德,VII,150;色诺芬,《希腊志》[*Helléniques*],VI,3,6)。就拉努维乌姆和桑图里佩而言,可参阅J.与L. Robert,《碑文年报》,《希腊研究杂志》(*Revue des études grecques*),LXXVIII,1965,第197页,n°499;关于斯巴达和耶路撒冷,《玛加伯书下卷》(*Second livre des Macchabées*),IV。伊特鲁里亚人(Étrusques)也都了解特洛伊传奇故事的其他内容,他们都把希腊神话当作神话而已;由此可见他们丝毫不了解罗马创建者埃涅阿斯的传奇故事;相反,这类编造完全就是希腊化时代伪史的题中之意。就我而言,我相信佩雷(J. Perret)的论据很不错。此外人们还知道对托尔提格诺萨(Tor Tignosa)小石柱上埃涅阿斯名字的解读其实是错误的(mélecture)(《碑文年鉴》[*Année épigraphique*],1969—1970,第2期)。

② 雅克·德·沃拉吉(Jacques de Voragine),《金色传奇》一书的作者,他同样写了自己的祖国热那亚(Gênes)的历史,人们从中了解到这座城市是把意大利首位国王雅努斯(Janus)当作建国者,然后与前者同名的第二个雅努斯又成了第二位建国者,而特洛伊城就是埃涅阿斯。意大利南部的艺术史一直以来都是拿破仑时代某个博学之士编造出来的,1743年,他捏造出所有艺术家的名字、年月、生平(贝尔托[E. Bertaux],《意大利南部的艺术》[*L'Art dans l'Italie méridionale*],新版,罗马法国学院,1980,前言)。我想象得出这个造假者想要把某个名叫瓦萨里(Vasari)的人安在意大利南部的企图。

法竟简化为了寻根论。它并未去叙述城邦的生平、集体的回忆、伟大的时刻。只要知道城邦何时以及如何创建,就已足够。一旦诞生,城邦就只能自生自灭,像城邦的命运以及它究竟会怎样都是无法假设的。这也没什么。一旦史学家叙述了城邦的创建,城邦就被钉在空间和时间的位臵之上。它有自己的身份证。

这种对固定身份的了解,古人很熟悉。某些墓志铭就是这样确认了死者,维吉尔在悼念战士艾奥鲁斯(Eolus)之死时也模仿这种风格写了几行漂亮的诗行:“这乃是凡人的界石:吕尔奈斯(Lyrnesse)的伊达(Ida)山脚下的雅致居所,这座大地上的雅致居所,乃是坟茔”。维吉尔本人的墓志铭是这样的:“曼图亚(Mantoue)赋予我时日,卡拉布里亚(Calabre)将其夺回。”我还在1908年版的《小拉鲁斯词典》(*Petit Larousse*)中读到过这样几行:“欧仁·德·芝希(Eugène de Zichy),政治家,匈牙利探险家,1837年出生于芝希法尔瓦(Zichyfalva);克劳德·齐格勒(Claude Ziegler),法国画家,出生于伦敦(1804—1856)。”

因此,多亏有了成因论,即便最小的希腊城邦也将有其个性。它会成为一个法人,拥有由诸城邦构成的社会中的所有权利。它堪与纯粹之人,与天生自由人相比。同样的城邦,“自其诞生起,都是贵族,不会一开始就是奴隶”,修辞家米南德在其著作中写道^①。该著作专论动听的演说,就是让演讲者用这样的语汇在大庭广众之下赞美城邦。

^① “关于夸张的演讲”,见《希腊人的修辞术》(*Rhetores Graeci*),卷3, p. 356, 30 Spengel。

被用作“宣传套语”的神话

结果,说神话成了政治意识形态的说法甚至不能算错,而且还有那么点指导意义。有个细节超出了这些普遍性:希腊人似乎常常并不太相信自己的政治神话,他们是第一个在仪式上嘲笑神话的民族。他们养成了在仪式上使用成因论的习惯;因为,神话已成了修辞学上的实相。于是,有人猜测严格来讲,他们并没有什么不信,而是在面对来自这类神话的人物时养成了嘲讽的习惯。由此可见信仰的特殊样态:动听的演说中的内容并不会让人感到真,更不会让人感到假,而是让人感觉到了语言。这种“宣传套语”的责任不在政治权力这一边,而是在于该时代的学校,即修辞术学校。然而,相关利益方并不会去反对这么做,因为他们都懂得如何对文字和良好意图作出区分。尽管这不是真的,但只要说得动听就行。

希腊人很早以来就对说得动听(*bene trovato*)心有戚戚,这确证了尼采年轻时的一个观点:那儿没有谎言,撒谎者对撒谎并无兴趣^①;在

^① 参阅本书第65页注释1。关于这一点,只需引证法伊尔阿本德(Paul Feyerabend)大胆原创的著作即可,《反对方法:知识的无政府主义理论大纲》(*Contre la méthode: esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*),法译本,巴黎:瑟伊出版社,1979,第302页与注释1,论古希腊的谎言和虚构。

说及价值时,说得好或许比说得严格要更有用,这样便没人会撒谎。荷马写给赫耳墨斯的颂歌就体现出这种专注于此的幽默的激情。照诗人的说法,赫耳墨斯神是个调皮捣蛋的神童,刚从母腹里出来,便急着创造歌曲艺术。人类的第一首歌就证明了这种说法,唱的是他的父母之间的爱情。旅行者第一次听到有人吟唱这首颂歌时,肯定都会有种心照不宣的感觉,发自真心地赞美它。没人会被精巧的虚构之言所蒙骗,但仍然会期待赫耳墨斯这么做,感激诗人编造出了这样的传奇故事。

因为这些游人都是老实人,他们尊重价值。严肃的人、负责任的人,确实会从高尚的意义出发来处理良知方面的事情,如:是否可不含迂腐气地谴责某个人,只因他出于某些并非严格意义上的真实的理由而认为动机好一切便好,而善(Bien)的理由同样也是真(Vrai)的理由?论述细节时所犯的言辞上的错误,难道不该被忽略掉吗?当真实的价值得到确定,历史上异彩纷呈的整个一系列行为受到规定时,人们对其真实性同样也会漠不关心。在希腊,这些言辞上的行为在语言上除了履行某种功能之外,并不提供什么信息,国际关系中也能见到这种情况。当涉及内政时,它们呈现出文学风格,在公民面前大肆吹捧城邦。

公元前 480 年,也就是在萨拉米斯(Salamine)战胜波斯人的次日,希腊人便召开国民大会。决定性的胜利已指日可待,将希腊从蛮族手中拯救出来的雅典已显得很像霸主城邦。它拥有权力和话语权。由于另一个城邦竟然将自己的传统特权与雅典新的至高权力相抗衡,于是雅典人便辩驳说他们自身的权利也是渊源已久。以前,雅典人在赫拉克勒斯的后裔们当政时,忒拜战争的时代以及阿玛宗人(Amazones)入侵时就已经战无不胜^①。

^① 希罗多德,IX,26—28。雅典在与阿玛宗人战争中的角色,同样得到了吕西亚斯(Lysias)的《墓前演讲辞》(*Epitaphios*)的赞扬(II,3 及以后)。参阅泰贝(Y. Thébert),“从野蛮人到雅典人的形象”(L'image du Barbare à Athènes),见《第欧根尼》(*Diogène*),第 112 期,1980,第 100 页。

每个人都理解这些话的意思,雅典人胜诉。神话名称用来指称力量对比的关系,那些不用起名字的更有道理。是意识形态涵盖了一切吗?关系并未呈叠合状,就像用盖子盖东西一样。这是言辞的纸币与权力的黄金储备之间的关系。是颂词掩盖了威胁吗?并不尽然。援引高尚的理由,而非展示力量,是以好听的理由有意促使他人臣服,这样就可不伤他人的面子。意识形态并非同源对偶词,它就像硬币深陷于机理当中。神话获得荣耀的名称,各民族之间具有传奇意义上的亲缘关系^①,这些都能使其赢得国际社会的尊崇。每座城邦都会向自己的对手断言自己的传奇起源故事,对此都尽量不去怀疑,这是一种将自己确立为人的方式。由诸城邦构成的社会同样也是由贵族构成的,他们有自己的亲缘关系。当人们将这些虚构故事作为信仰条款加以采纳时,便会表明诸文明城邦的国际生活准则还是挺令人愉快的。

有意思的是,每座城邦个性的确立,以及固化的个体化,在内政中同样起到很大的作用。因为当公民们听见演讲者表达对城邦的赞美时,只能表示高兴。这些赞颂性质的演讲乃是一种延续千年的模式,直到古典时期末才结束。过去希腊人会谈论神话起源和城邦之间的亲缘关系,现在人们同样也会谈论圣日耳曼街区沙龙的前世今生,典出的都

^① 在外交事务方面,对神话的求助可填补关键性的利益与所采取的行动之间可能存在的罅隙。犹太人向斯巴达人断言,千万不要去怀疑这一点,还说他们两大民族都是亚伯拉罕(Abraham)一脉的兄弟;如此强化的手足关系极少有机会得到检验,结果就必须对尊崇定期更新(《玛加伯书上卷》,XII);手足关系时不时地可派上用场,伟大的祭司伊阿宋被打败后,便在斯巴达聊以终老;参阅卡道恩斯(B. Cardauns),“犹太人与斯巴达人”(Juden und Spartaner),见《赫耳墨斯》(Hermes),XCV,1967,第314页。相反,当结盟或解盟是建立在现实利益的基础上时,人们便只能乞灵于传奇故事中的那种亲缘关系,这么做确乎很荒唐;色诺芬的《希腊志》中对此说得很好,VI,3,他将卡里阿斯(Callias)虚头滑脑、荒谬不经的演讲同雅典的其他代表所作的演讲对立了起来。

是同样的理由^①。无论是土生土长的人,还是来自另一个城邦,演讲家都会赞美该城邦的起源,这在颂词中并不会占很少的比重;公民们听着自然心里美滋滋的。“苏格拉底嘲讽地说^②,当我要去赞颂那些刚阵亡的人,还有他们的祖先、城邦和我们自己时,我就会感觉到自己很高尚、很伟大,其他每位听众也都会体验到同样的感情,结果整个公民集体就会膨胀起来,我得花三天时间才能平复这种情绪。”

日常生活虽然荒诞不经、局促艰难,充斥着小小的讽刺,但意识里总会浮出严肃事务的进程。所有城邦无论大小,都有自己的起源,都能受到赞颂:修辞术小册子提供秘诀,供人发现家无论再怎么简陋都能发现其优点。况且,这些赞美之辞并不是为了说某某城邦好过其他城邦,而是为了承认城邦拥有个性化的尊严。这样的颂词并非对团体而是对个体宣讲。在这些当着整个城邦的面所说的赞词中,并不是只有团体才会颂扬自身,像纽约那样。赞颂城邦是要让每个公民感觉到,他并不是被集体力量裹挟而来,而毋宁说除了他的那些优点之外,他还有个体的尊严,也就是说公民的品质。荣耀团体也就是荣耀个体,就像在贵族面前褒扬其高贵品性一样。这不是爱国主义的骄傲之感。个体之所以自豪,并不是因为属于某个而非另一个城邦之故,而是因为他是公民,不是什么无足轻重的人物。因为公民身份并非放之四海而皆准

① 参阅《希庇阿斯后篇》(*Hippias majeur*)中的某个有趣段落,285 DE。这种赞颂模式在罗马帝国时代臻至顶峰;阿普雷乌斯(Apulée)好几次颂扬过迦太基(《弗罗里德》[*Florides*], 18与20);法沃里努斯(Favorinus)赞颂过科林斯(该篇颂词被归于狄翁·克里索斯托的名下,构成了其XXXVII篇演讲),德尔图良(Tertullien)则赞扬过其迦太基的同胞。人们在所有这些情况中都会注意到迦太基和科林斯,它们都是罗马的殖民地,被视为古代城邦。科林斯至今仍被认为是古老的希腊城邦,两个世纪前被罗马人摧毁,后由同名的殖民地取而代之。迦太基同样至今仍被认为是狄多和汉尼拔(Hannibal)的城邦。从中可见到成因论思想在起作用,它抹去了历史,通过起源说而使之更具个性化。

② 柏拉图,《默涅克塞诺斯》(*Ménexène*),235 AB。

的特性,而是个体性的某种零度状态,就像我们那样,我们之所以是法国人或德国人,是因为我们只能成为某种人。所有人都费尽心机地想要属于某个城邦,他们同样会因成为公民而自豪不已。为了解释个中缘由,就必须深入古代政治中隐藏起来的那部分冰山。只是我们得说城邦并非“国民”(population),它并非是诞生的偶然性使之突然现于领土某某空间之内的人类聚合体。每座城邦都觉得自己是某种构成体,就像法国旧制度时期的同业公会或公证人和医生行会一样。在此希腊或彼罗马帝国内,任何自由人,或几乎任何自由人,都是某个城邦的公民,这乃是奇怪的特权。人们发现只要与普适性特权相矛盾,就会使相关的利益人在潜意识中感到某种不安。当人们听到有人发出赞扬之辞,使矛盾对立两项中的一项受到赞美,将另一项完全剔除在外时,此种隐隐约约的折磨就会令他体会到某种鲜活的快乐。

因为我们具备这个能力,可以满怀感情地对那些自己并未真正意识到的矛盾作出反应。由于并不太清楚个中原因,所以我们可趁此机会去检验一下这种对不自在作出的反应,人们称之为荒谬感。希腊人是最早对自己赞颂公民义务的趣味进行嘲讽的人:“哦,雅典人,你们是一群笨蛋;当那些听命于你们的城市的代表们想要欺骗你们时,他们就会叫你们辉煌灿烂的雅典人,而你们一听到这话,就会乐得屁颠屁颠。”在另一个喜剧诗人的作品中^①,有个贩卖女孩的商人为了讨好某个顾客,提醒陪审员他们在作出判决时应配得上城邦创建人赫拉克勒斯和阿斯克勒庇俄斯的大名。不满与怀疑也可源自机能失调。在外交领域,当没有实质性的利益时,乞灵于伟大的先人倒是个很好的理由。当

^① 阿里斯托芬,《阿卡奈人》(*Acharniens*), 636 (参阅《骑士》, 1329); 赫罗达斯(Hérodas), II, 95。

存在这些利益,要去谈论那些事务时,乞灵于先祖就会很荒唐,只能在口头上说说而已^①。

另一个怀疑主义的来源就是修辞术的存在,修辞术很讲究技巧,意识到自己在干什么。这些人在学校里学习说服别人、遣词造句、不上别人当的技艺^②。他们有时会把这种不诚实上升到教诲的高度。伊索克拉底^③在其《雅典颂词》(*Panegyrique d'Athènes*)中就说人们“早在特洛伊战争之前”就在搜寻雅典人伟大和慷慨的证据,他还补充道“尽管说及这些证据的故事都是神话(mythôdes),但这样做也没什么不适合的”。这位演讲家怎么会用如此拙劣的手段来揭穿自己那些言之凿凿的话呢?因为他同样也是教修辞术的老师,他会对自己每次演讲的效果进行评论,以指导自己的读者。

还有一个根源,就是史学家的活动并不专业。我们在前面就发现史学家这么好听的名头,像狄俄多罗斯这样的作者也有,他的目的就在于讨读者的欢心,要不就让读者对自己虔诚的信仰抱着希望,还有像那些“严肃的”史学家,甚至那些“实用主义者”也会有这个名头,后者就是要给政治家提供一些富有指导意义的教训。反正都得相信。其实,他们的目的就是要向政治家们谈谈大好的历史前途,甚至还极富教益,用来指导政治行业里的那些同行们;因为补鞋匠就喜欢听人说补鞋的事。对修昔底德的永久拥有说(Ktéma es aei)和他的那些历史课而言,就是那么回事。因而,有严肃的历史著作,也有许多并非如此的著作,但最

① 色诺芬,《希腊志》,VI,3(参阅本书第109页注释1)。

② 恰是因此,波桑尼阿斯(引自本书第97页注释2)和圣奥古斯丁(《忏悔录》[*Confessions*],VI,6)才会对另一类向皇帝演讲的颂词极尽嘲讽之能事;“写颂词的人虽满口谎言,但铁定能获得听众的赞同,尽管听众都知道真相”,圣奥古斯丁写道。

③ 伊索克拉底,《雅典颂词》,54(参阅68)与28。

严重的是任何外在的征候都无法将前后两者分开。公众就是仅根据这些作品来对此作出判断的。非专业化会产生有害的影响,这一点,我们都知道。还得尽快补充一点,就是现在大学里的专业化也产生了其他背道而驰的影响,令人惊讶的是,大学里的社会学家似乎对此很难分辨得清楚。好坏不分仍然在使人的精神误入歧途,败坏读者的道德感,使他们隐隐约约地守着那套怀疑主义。因此对这个时代的史学家而言,就有必要谨慎对待良莠不分的公众的种种倾向;当李维或西塞罗在《论共和国》中写道,罗马是座极其宏伟的城邦,就是为了让入尊重那些用来为其起源增光添彩的寓言故事,他们这么做并不是用意识形态来作欺骗性宣传,而是恰恰相反。作为优秀的史学家-记者,他们会不屑一顾地任由各式各样倾向的读者自行选择任何一种自己偏爱的版本;他们同样也会流露出,就他们而言,对这些寓言故事,他们一个字儿都不信。

人们发现古代的那种天真坦诚与意识形态的专制状态或装腔作势训人的话相差很远。机能很好地创造出器官,也就是成因论或修辞术的“宣传套语”,但无论是政治还是宗教权威都未施加自己的压力。与基督教或马克思主义时期相比,古典时代经常有种伏尔泰式的氛围;西塞罗写道,两位占卜官见面时不会形同陌路;有个濒死的皇帝说,我觉得自己就是神。

这就提出一个普遍的问题。像多尔泽人既认为豹子会斋戒,又认为必须时时刻刻提防它,希腊人既信又不信自己的神话。他们相信它,但又利用它,如果他们对神话没兴趣,就不会去相信。必须补充的是,得为他们说句公道话,就是他们的不真诚更多的在于信仰,而非在利用利害关系上。神话只是半文盲的迷信,学者们对此是有疑议的。彼此矛盾的实相共存于同一个头脑中,同样也是普遍的事实。列维-斯特劳

斯的巫师相信魔法，恬不知耻地操控它，按照柏格森的说法，魔法师只会等到没有确实可用的手段时才会用到魔法，希腊人询问皮提亚女祭司(Pythie)后知道，有时这个女预言者会为波斯人和马其顿人作宣传，罗马人出于政治目的拿自己的国家宗教弄虚作假，如果祝圣过的小鸡应该作出却又未做出预测的话，就会把它们都投入水中，全体民众都会对自己听到的神谕或自己的统计数据做些改动，就为了确信自己想相信的事情。自助者，天必助之。天堂，那是很遥远的事情。为什么人们在这里就不会去提及意识形态呢？

如果我们能相信自相矛盾的事物，这是因为某些情况下，我们获得某客体的知识因利益影响而被歪曲。因为当然会存在镌刻于现实领域内的客体，而精神的自然之光则会为我们返照出它们；光线有时会直接照射到我们，有时又因想象或激情之故改变方向，就像伟大时代(*le Grand Siècle*)时人们所说的那样，或因权威或利益关系而变化方向，就像今日所说的那样；结果对同一客体，出现了两种返照，第二种就是虚假的。意识形态乃是除了实相和实相不可避免的偶然性失误，即谬误之外的第三种状况(*tertium quid*)。这是一种恒定不变的、有倾向性的谬误。使该纲要获得其合情合理性的东西乃是它所谓的愿望与腐败这一陈旧的观念。利益、金钱会让最正直的良知产生变形。

意识形态这个概念是一种可资赞赏的、有缺陷的尝试，它就是为了防止传奇故事成为某种客观的知识，照此看来，就会存在某种具有自治能力的自然之光，与实际生活中的利益不同。不幸的是，这种尝试导致了某种妥协：意识形态将两种不可调和的知识概念，即返照与操作的概念搅和在一起。该矛盾虽乍一看不太令人惊讶，却是致命的缺点，如果有人对此略作思索的话，就会发现：知识不可能有时候正确，有时候有偏颇。如果像阶级利益或权力之类的力量在知识是虚假的时候使其发

生偏向,那这些力量在知识讲真话的时候也会如此行事。知识乃是这些力量的产物,它并非是其客体的返照。

最好承认任何知识都有利益倾向,实相与利益乃是表达同一样事物的两个不同的词,因为实践会对自己做的事作出思考。人们只是到了要对实相的限度作出解释时,才会对实相与利益进行区分。他们认为实相受到利益的影响和限制。这么说倒是忘了利益本身也是受限的(在任何时代,它们都会受历史条件的限制,在残忍的利益分配中独断专行),它们如同相应的实相一样也有同样的限制,它们包含在历史偶然性分派给不同规划的各领域之内。

否则,人们就会发现利益会成为其自身意识形态的牺牲品这种说法就是个悖论。如果人们忘了实践与利益都是受限的、罕有的,那他们就会将雅典的帝国主义和希特勒的帝国主义视为帝国主义的两种永恒不变的例证,而希特勒的种族主义就成了意识形态花里胡哨的裹体物,当然这又有什么关系呢?种族主义的唯一功能就是为极权主义或法西斯主义辩护,它只不过是一种迷信或一个幌子。于是人们就会震惊不已地观察到希特勒的种族主义有时会使极权帝国主义(*impérialisme totalitaire*)的成功受到牵累。真相要简单得多:希特勒只想将种族主义观念付诸实施,这才是他所关心的;杰克尔(Jackel)和屈伏-罗珀(*Trevor-Roper*)证明了这一点,希特勒真的是把消灭犹太人以及在斯拉夫国家重建日耳曼殖民地作为战争目标的;俄罗斯人、犹太人和布尔什维克,对他而言都是同一回事,他是不会在迫害前两者的时候不去战胜后者的……为了成为“利益当事人”,人不可能是理性的,甚至阶级利益也只是偶然性的产物。

既然利益和实相既非来自“该”现实性,亦非来自强大的基础结构,而是共同受限于偶然性的方针,那么认为它们的潜在矛盾会令人不安,

这种看法就是把它看得太高了。同一个大脑是不会存在自相矛盾的实相的,只会有不同的规划,将其中的每一个实相和不同的利益围裹起来,即便这些实相叫的是同一个名字。我认识一个医生,他对顺势疗法很感兴趣,但他很聪明,当病人病得很严重时,他还是会用抗病毒的药物治疗。他仅将顺势疗法用于小病或不治之症。我敢保证,他是个极为真诚的人。一方面他对非传统的医学很着迷,另一方面他又认为医生和病人的利益都是治愈疾病。这两种规划毫无自相矛盾之处,甚至也无共同之处,表面的矛盾只不过是彼此相应的实相的文字游戏而已,它的意思是要么是顺势疗法医生,要么不是。但诸种实相并不是像星星悬挂于天空中那样刻写在那里。它们都是些小小的光圈,显现在某个规划的镜片的一端,结果两种不同的实相就会明显相应于两个不同的规划,即便其名字一样。

对信仰的历史而言,这并非无利益所在。当感觉自相矛盾的时候,我们的精神会悄悄地改变实相与利益的规划,就像它一直做的那样,这样我们便不会去自寻烦恼了。这儿所说的并不属于意识形态,这是我们日常的存在方式。一个罗马人会按照其政治利益来操控国家宗教,他也许和我的顺势疗法朋友一样真诚。若说他不真诚,那是因为他并不相信其中一个规划却还在利用它,但并非因为他相信两个自相矛盾的实相。此外,不真诚并不总是像我们想的那样。我们的罗马人或许虔诚起来也很真诚。如果他假装对自己毫不相信的宗教表现得很在乎的样子,以便中止人民很容易选错票的选举大会,那这并不能证明他不相信自己的神祇,毋宁说他并不相信国家宗教,认为它是由人编造出来的派用场的冒牌货。更有可能的是,他会以为必须共同去捍卫所有无论是宗教还是国家的价值观,当理性能够支持良好的理由的话,那么理性根本就不糟糕。

我们的日常生活由无数不同的规划构成,觉得日常生活平庸的看法恰是来自于此种多元性,有时候精神上会觉得顾虑重重,这时就会感觉多元化很虚伪。我们不停地从一个规划跑到另一个规划,就像调收音机的波长,但我们这么做的时候是不知不觉的。然而,宗教只不过是其中一种规划,从来不会在其他规划中产生作用。

正如保罗·普鲁泽(Paul Pruyser)在其《宗教动力心理学》(*Dynamic psychology of religion*)中所说的那样,宗教性在信教者一天的思想中只占极小一部分比例,但还有运动员、军人或诗人的思想。它占据的是很窄的波段,可占据的时候很真诚,也很有力度。写这些话的作者一直都对宗教史学家颇有微词。他觉得他们有时会把自已的客体弄成铁板一块,可思想并非石子儿,他们还赋予宗教比其他实践活动以更大的优势,宗教理论上既宏大又很重要。可是日常性揭穿了这些高贵的幻象。宗教、政治或诗歌徒然地想要成为无论是此世还是彼世都是最重要的事物,它们在实践活动中同样只占据很窄的一个地方,他们越是普遍感觉不到矛盾,越是会轻易地容忍其中的悖谬处境。它们同样也很真诚、很激烈:形而上学的重要性或个体对待实相的真实性都可根据其波段的宽窄度来衡量;况且,我们谈论实相时用的是复数,我们相信宗教史拥有某种颇具优势的东西。

当人们认为实相是复数、可类推时,那他们就会觉得研究无论是宗教还是其他事物的信仰便会更容易。恰是由于真实事件的这种类推性,规划的异质性才会不为人察觉:当我们不知不觉地改变波长时,我们总是正确的;当我们五分钟前忘记了实相的迫切性和用法,以便接受新的实相时,我们也挺真诚。

不同的实相在我们眼里都是真的,但我们思考它们时用的并不是头脑里的同一个部分。鲁道夫·奥托(Rodulf Otto)就在其《论神圣》

(*Das Heilige*)中花一个段落分析对幽灵的恐惧。确切地说:如果我们用思考物理事件时所用的头脑来思考幽灵时,我们就不会害怕,或至少不会怕成那个样;我们对幽灵的害怕同对左轮手枪或恶犬的害怕如出一辙,而对幽灵的恐惧乃是一种面对另一个世界侵入时的恐惧。就我而言,我把幽灵看作是纯粹的虚构,但我同样体会过它们的真实性:我对它们几乎有种神经质的恐惧,我有好几个月都在拣选某个死去友人的文件,那真是一段漫长的噩梦期。那个时候,我正在打这些句子,鸡皮疙瘩就开始爬上我的脖颈。没有什么比知道幽灵“真的”存在那样更让我确信了,而它们就是种现象,和其他事物没什么两样,人们可以用完备的工具,比如相机或盖革计数器来研究它们。这就是为什么科幻小说根本不会让我害怕,反而让我很受用的原因。

那么有没有现象学这回事呢?没有。这是历史,只是历史。这得归功于胡塞尔(Husserl),他在《经验与判断》(*Erfahrung und Urteil*)一书中对他所谓的想象世界的描述很有启发性:故事中的时间和空间并不属于他所说的现实经验的世界,个人化在此尚未达成;宙斯只不过是故事中的人物而已,没有真实的公民身份,若问他勾引达娜厄(Danaë)是在勾引勒达(Léda)之前还是之后就太荒唐无稽了。

只是胡塞尔还太古典,他认为存在超越历史的真理地层。然而,其一,将想象世界从经验中区分出来与历史并没有什么关系,想象世界中的实相不仅相异,而且更少;其二,经验或想象世界的数量和结构并非是人类学中的常量,而是会随着历史而改变。只有当真理意欲存在,且该主张只具形式化时,实相才是常量。它的各项规则的内容随着社会的不同而不同,或毋宁说在相同的社会里有好几种实相,它们为了变得不同,彼此也都是真实的。想象又是什么意思呢?想象就是他人的现实,同样根据雷蒙·阿隆(Raymond Aron)使用的一个词,意识形态也

是他人的观念。“想象”并不是心理学家或人类学家的词汇,它和“影像”不同,是从教义上对他人的某些信仰进行判断。然而,若我们并不企图去武断地说上帝或诸神存在,那我们就该注意到希腊人是把自己的神祇视为真实的,即便诸神生活在与信徒们住的地方截然不同的所在。希腊人的此种信仰并不能使我们相信他们的神祇,但就实相对人意味着什么而言,这样的信仰倒很能说明问题。

萨特(Sartre)曾说想象乃是现实的“类似物”(analogon);可以说想象就是我们赋予某些实相时所用的名字,所有实相彼此之间都很相像。这些不同的实相的世界本身也是历史的客体,而非心理现象的常量。阿尔弗雷德·舒茨(Alfred Schutz)曾尝试从哲学上就不同的世界列出一张可让人读的表格,在其《文选》(*Collected papers*)中,他的这些研究的标题很能说明主题:“论多重现实”(On multiple realities)和“唐吉珂德与现实问题”(Don Quixote and the problem of reality)。当史学家读了之后,就会有些失望。舒茨在心理现象中发现的多重现实,人们都很相信,但有些枯燥,有些空洞,这倒赋予其某种永恒的意味。此类现象学就属于受人忽视的当代历史,人们在此徒劳地想要找到一个可以安放希腊人神话信仰的地方。

舒茨同样也有优点,他确证了我们世界的多元化,宗教史学家有时并不了解这点。我们来考虑一下古人用做意识形态的另一种“宣传套语”:君主的圣化。埃及人将他们的法老视为神,希腊-罗马人则将他们死去的或活着的皇帝神圣化,我们还记得波桑尼阿斯在这些造神运动中只看见“空洞的阿谀之词”吗?有个事实竟然表明,我们对自己也是表里不一;但皇帝乃是神,考古学家还发现了成千上万件献给各类神灵的还愿物,有感谢病愈的,有感谢平安回家的,不一而足,但并不存在一样献给皇帝-神的还愿物;当信徒们想要一个真正的神时,他们不会向

皇帝诉说。然而,有些令人震惊的证据却表明,同样这些信徒却会将皇帝视为一个不同凡人的人物,类似于魔法师、魔术师。

对这些人哪些想法是真实的,老是这么想其实徒劳无益,想要解决这些自相矛盾的思想,或将之归于流行宗教,或将之归于社会特权阶层,也同样是无用功。信徒并不认为他们全知全能的主人会和凡人一样,官方将死人奉为神灵的夸大之辞在精神上也是真实的。这与子女孝敬父母相一致,借助这般的咬文嚼字,他们就能更加强烈地体会到这种依赖感。但缺乏还愿物证明,他们没把夸张的说法太当回事。他们也知道至高无上的主子同时也是个凡人,就像在凡尔赛宫,他们一边尊崇伟大的国王,一边对他说三道四一样。在古埃及的流行故事中,波斯纳(G. Posener)发现,法老只是个平庸的统治者,有时还显得很可笑。但尽管如此,同样在埃及,知识分子、神学家也生发出法老神学,其中法老并未纯粹被夸张之词或借代法所圣化:弗朗索瓦·多马斯(François Daumas)写道,该教义是“知识分子地发现,是形而上学和神学所作的论证”,他用矛盾的、新颖的表达法,将这个教义视为字面上的现实性。为什么不呢? 19 和 20 世纪的立宪文本,无论是《人权宣言》还是正统的马克思主义,都很现实,都具有字面上的现实性。相反,在希腊和罗马,皇帝的神化从未将官方教义视为目标,波桑尼阿斯的怀疑主义理所当然是知识分子的看法,但也是皇帝本人的看法,有时他们会最先对自己的神化抱以嗤笑。

所有这一切肯定都属于历史,因为神话、造神运动或权利宣言,无论出于想象与否,同样都是历史力量,因为想象世界中的诸神都是凡人,有男女之别,都有日期可查:早于基督教。说它是历史还有第三个理由:因为这些实相只是力量的外衣,是实践活动,而非光亮指引着它们。当人类依靠某个全知全能的人时,他们就会把他看作凡人,是必死

之人,男仆就持这样的看法,但他们也把他看作自己的主人,因而又把他视为神。实相的多元化会让逻辑吃不消,而这也是力量多元化的标准结果。会思想的芦苇会因将自己虚弱、纯粹的实相同粗蛮的力量相对立而有那么些洋洋自得,而该实相本身也是这些力量中的一员。思想属于权力意志无限多元化的一元论。力量有各种各样的种类:政治权力、专业的知识权威、社会化与训练。而这是因为思想是一种力量,它无法像灵魂与身体相区分那样与实践相区分。它就是其中的一部分。马克思讲意识形态是为了清晰地表明思想就是行动,并非纯粹的阐释,但他由于是老派的唯物主义者,所以仍使灵魂与身体发生关联,而非将其区分,将实践活动视作整体来操控。这就使得史学家们操起辩证法(灵魂作用于身体),以便修复这种混乱状态。

实相遭力量细分化,被力量所阻断。若欲显得不再卑躬屈膝,那么对君主的崇敬与爱就是无济于事的努力:“既然我爱他,那他就不会对我不好”。(有个德国朋友对我说他父亲曾投了希特勒一票,就是为了求个安心。既然我投了他的票,那他就会像我这个犹太人一样思考问题了)。若皇帝让自己,或更为经常的是,任凭自己受人爱戴,那这就会成了“威胁信息”:既然他受人爱戴,那就没有什么人胆敢质疑他的权威。埃及神学家创制了整全的国王-神意识形态,他们做这些确实应该有某些利益在里面,只不过是利益促使他们得到一篇令人激奋的传奇故事。在我们的旧制度时期,人们都认为自己愿意去相信国王的好,任何恶只是来自他的大臣。否则,做什么事都会让人灰心失望,因为他们可不希望像驱逐大臣那样去驱逐国王。正如人们所见,因果性一直都很活跃,即便在那些所谓的因由论那儿也是如此:主人不用向奴隶灌输什么意识形态,只要表现得比后者更有威仪即已足够;奴隶会就此做出反应,而这样锻造出的实相其实都是想象出来的。奴隶就是在做颇富

指导意义的、天资聪颖的心理学家列昂·费斯廷格(Leon Festinger)所说的减少不和谐感这样的事。

心理学确实如此,因为行为的矛盾之处可观察得到,它会泄露隐蔽的力量是如何运行的;亏心和不诚实处于同一水平,可以说就是假仁假义;在日常生活里,处处可见心理学,而任何一门逸闻心理学结果就能让我们很快了解一些次要的模式。既然各种力量就是实相中的实相,那我们就只会知道别人想让我们知道的东西。我们会真心地忽略自己无权了解的东西。“千万别承认,”普鲁斯特向《田园牧人》(*Corydon*)的作者建议。因此没人会知道眼睛捕捉到什么,因为沙龙的正义只接受坦白之词,谴责那些认为自己可以去查问同辈的人。受骗的丈夫同样也很盲目,因为他们若无丝毫证据的话,便没权去怀疑自己的老婆。他们只能无视,只要别让他们看见发生什么事就行。但他们无视得太厉害了,只能缄默不语。

在老贝鲁尔(Béroutl)的《特里斯坦》(*Tristan*)一书中,有个插曲让人浮想联翩。伊索尔德(Yscut)离开国王马克(Marc),同特里斯坦逃入了森林里。三年后的一天清晨,这对恋人醒过来后,已丝毫没法感受到彼此。爱之春药,已耗尽它的功效,贝鲁尔并不相信它会有永恒的效用。特里斯坦决定最明智的做法就是让伊索尔德回到自己丈夫的身边。于是他让伊索尔德回到马克那儿,无论谁若胆敢说 he 碰过伊索尔德,他就会提出决斗。没人接受挑战,王后的清白也就毋庸置疑。贝鲁尔或他的那些读者究竟是怎么想的呢?在此,任何东西都无法替代这篇文本和它不可思议的坦率。

贝鲁尔清楚地感觉到作为心怀妒意的恋人,马克心知肚明,但身为丈夫和国王,他无权去知道。在马克和在贝鲁尔那儿,这场冲突于意识中铺展而开,或毋宁说达到了某个程度,就在意识以下一点点的地方,

那时我们都很清楚为什么我们不应该去意识到这些。受骗的丈夫或盲目的父母从遥远的地方看到自己不该去看的东西，他们的语调变得狂怒、烦躁，且马上竖起了挡箭牌，不让任何人怀疑他们有多么清醒客观，尽管他们并不知道是否如此。从这样的盲目状态到不诚实和极尽阿谀奉承之能事，所有这些心理学层面上的等级都可理解。就神话方面而言，希腊人也是如此，照伊索克拉底的说法，柏拉图泄露了意识左右为难的状态，他是在《法律篇》第七卷中这么说的，他说有两个理由可相信女人擅于制造武器：“一方面，我相信神话中所说的话”，相信阿玛宗人的神话，“另一方面，我知道（因为就该用这个词）在我们这个时代”，索罗马特（Sauromates）部落里的女人都会练习射箭。总而言之，心理学上的逸闻是一码事，而建构起来的想象又是另一码事。尽管柏拉图觉得亏心，或者说正是因为这样，他才没有放弃神话，而是寻求神话中毋庸置疑的实相之核，因为他就是被囚禁在这样的规划中，他的所有同时代人也和他一样。

只是人们仍然只知道（或相信，两者相同）他们有权去知道的事：清醒客观仍旧是这一力量关系的囚徒，该力量自觉认为自己的能力无人能出其右。由此便出现了一定数量的典型例证。我们已经了解到，知道意见遭到了分割很重要，这样就导致了每个头脑的细分化。除非将不敬培育成启发性的方法，否则人们就不会言简意赅地去谴责许多人都相信的东西，故此他们思考的时候也就不再去对此作出谴责。在这方面，人们对自己还是有那么点自信的。知道人们能够去知道同样也很重要。雷蒙·吕耶（Raymond Ruyer）在某个地方曾写过，为了能自己造出原子弹，俄罗斯人其实并不真的得去刺探美国人，只要知道能造出一颗就已足够，自从获悉美国人造出来后，他们也就了解到这一点。文化“继承人”的任何优越性在此尽显无遗。人们就在自学者的事

例中通过对比而了解这一点。对那些没人告诉他们看哪些好书的自学者而言,这一点很关键,但像那样的自学者却可以告诉自己,于是他们认为,要理解这些书还是有可能的,因为和他们一样的人都能看得懂。继承人就是知道不存在秘诀的人,他自认为也能做成自己的父母最终做成的事,若真有秘诀,那么他的父母亲也会知道。因为知道其他人也知道乃是重中之重,或者说相反,知道没什么更多的东西可去知道的,知道除了自己所拥有的那个小小的知识领域之外,并不存在只有其他更有能力的人才能去探险的暗藏玄机的区域,才是重中之重。若人们相信确实存在只有其他人才了解的秘诀,那么研究和创新就会瘫痪:人们并不敢独自一人迈步走。

在对事物极具偏向性的看法中,知识的社会分配(任何人不会知晓一切,每个人都会拥有别人不及的能力)会导致中立及有益的效果,与在经济学家完美市场上交换物品如出一辙;还有什么会比实相的知识更纯洁、更客观?它就是粗俗关系的对立面。确实,除了能力,还是能力。在《法律篇》第四卷,柏拉图这次将两种知识对立起来,一种是行医的奴隶拥有的是缺乏独创精神的知识,他并不理解老师教给他的那套程序,另一种是自由人真正的医学能力,他知道这些程序为何如此,且由于学习得很自由,所以就能“熟稔自然法则”。确实,我们的工程师和医生由于学了很长时间,所以就能理解自己将会加以应用的那些技艺为何如此的理由,结果说不定还能创造出新的技艺。同样真实的,或许还更为真实的是,如此学习的真正功效就是要让他们相信自己拥有的合理性:他们就是自己那个领域的主人,他们有权去谈论,别人却只有听的份。他们不会被所谓的表面上优越的能力弄得不知所措。

波桑尼阿斯有时也会躲避自己的规划

但是,波桑尼阿斯是否就相信自己在每页纸上所说的那些文化神话呢?在作品的结尾处,他记起向我们说过的话,即从这时起,他已将希腊人向他讲述的有关诸神的事都视作天真幼稚的传奇故事。不过他有时一边批评,一边也会去讲这些故事,这我们都知道,或者未作批评,第二种情况要远为频繁得多。他是否接受了所有未受批评的故事,是否有个信仰的灵魂,抑或有的是伏尔泰式的精神,就是去拆毁某些神话以撼动所有的神话?我们会重新研究“波桑尼阿斯之问”,因为将问题复杂化会有好处,同时也表明规划太过狭窄,那些最真诚的人物都在这个规划中挣扎着。因为波桑尼阿斯在其著作的第二部分中就这么挣扎过。

为了表述清晰,最好先简述一下我们的结论。波桑尼阿斯是个理性主义者,但不是我们所谓的理性主义者。此外,他有时是历史学家,叙述现实发生的事情,有时又是语文学家,任务就是叙述他人说的话。他远非伏尔泰式的人物,他对神话的批评证明他对诸神的看法很高。他还会出于虔诚,亲自谴责自己叙述的大多数传奇故事。只是他更是个语文学家,而非历史学家,他叙述的时候常常不加评判。问题是,他也玩这游戏,让自己从历史编纂的角度出发,同我们当今的哲学史家一样,从自己

研究的思想家的角度来看待和评判任何事物,其中也或多或少地包括该思想家本人学说中前后一致的一些细节。至于传奇历史和谱系,他忠实地加以叙述,但他只相信大的谱系。经他筛选后保留下来的内容完全可与修昔底德在“考古”(Archéologie)中所保留的那些内容相比,编造出来的谱系与成因论只能骗骗那些对此极感兴趣的人,但不像针对诸神所说的那些荒唐话让他更感气愤。这就是直到第七卷末尾时他所持的态度。他在阿尔卡狄亚找到大马士革(Damas)之路后,这种态度便一直残存在末三卷著作中,但自此以后他也自问在最先让他反感的那些传奇故事中,是否有时也会存在一种隐喻的,甚或文学的真实。所有这一切都不会让我们的读者感到惊讶,但由于波桑尼阿斯是个谨慎的作者,喜欢开些轻松的玩笑,所以要梳理清楚不总是那么容易。波桑尼阿斯是一个很有个性的人(比如,就要比斯特拉波更有个性)。

有两三次,笔从他手中掉下来^①;“将神话弃置一边”,他就这么写道,还拒绝讲述美杜莎的故事。他写出了该故事的两个版本,不知该如何择取:王后美杜莎在战争中遭戮,她长了个奇形怪状的脑袋,和人们在撒哈拉大沙漠里看到的一样,这都是某个迦太基史学家的证词。这是神话政治或神话自然的理性主义。有三四次,他都是在寻开心^②。有人在曼提涅亚(Mantinée)看见一头鹿,已经很老了,鹿的脖子上挂了

① 波桑尼阿斯,II,21,5;也可参阅I,26,6与VII,18,7,4。人们会发现对神话的另一种“理性主义”阐释,见V,1,4。恩底弥翁(Endymion)不仅仅是月神的爱人,还和公主结婚育有几个孩子,他的几个儿子都用艾托利安(Aitolien)和帕尤尼安(Paioniens)命名。对波桑尼阿斯而言,这就是历史;因为作为修昔底德的学生,他对英雄时代的王权和祖先名号都很相信。见II,21,1,波桑尼阿斯拒绝讨论,亦可参阅II,17,4。

② 波桑尼阿斯,VIII,10,9;同样的幽默,见VIII,10,4;V,13,6;VI,26,2。关于最后一篇文本,参阅德芒热尔(R. Demangel),《古代的法律国际杂志》(*Revue internationale des droits de l'Antiquité*),II,1949,第226页,他提出了“对古代信仰的诚信这个问题”,并承认在此可以发现神秘化乃出于虔诚之心,故而也是出于真诚之心。

个颈圈，上面写着：“我是被前去参加特洛伊战争的阿伽佩诺（Agapénor）捕获的”，这证明鹿比大象活的寿命还要长得多。隐匿的幽默里尚有股对希腊人竟然像蛮族人那样无知产生的愤怒感^①。最后他承认，^②寓言故事在他看来太过于纯粹规范、头脑简单，有时他拒绝为此担责^③：“我在此再三说的都是希腊人说的话”，他就这么写道。

但在大多数情况下，他都克制着不做判断。他仅限于叙述希腊人所说的话，因为这是很久以前就有的一个特殊的实相规划，有了这个规划，波桑尼阿斯便能躲在后面，任何私下的情感都不会显露出来。有人猜测读狄奥尼修斯在其《评判修昔底德》（*Jugement sur Thucydide*）中对公元前5世纪史家的评论时，用的应该就是这样的规划方针：“他们只有一个目的，向来都是如此：让所有人都知道他们所能搜集到的各个城邦的所有故事，所有当地人保留下来的传说，或圣殿里为此所立的纪念物。他们对此不增不减。在这些回忆当中，有很久以来人们一直相信的神话故事，以及传奇的冒险故事，如今听来似乎都很幼稚。”这些以前的史学家若不信是不会去搜集这些当地传说的，就像我们的民俗学家一样，他们由于对相异的信仰持尊重态度，所以都会克制着不去作什么谴责。他们将之视为实相，视为不属于他们自己的、不再属于任何人的实相。这些实相属于当地人，因为土生土长的人会把它们保存得好好的，就是为了了解有关自身的实相，这一关于其城邦的实相尤其为他们所独有，实相所涉的城邦也同样如此。这是一种对他人的公共信仰不加干涉的宗旨。

① 波桑尼阿斯，VI，26，2。

② 波桑尼阿斯，VIII，8，3。

③ 波桑尼阿斯，VIII，3，6；确实，希腊人叙述了卡里斯托（Callisto）的情人宙斯的寓言故事，但和诸神的威严并不相配；若相信诸神把自己的情人变成了星星，那也就太幼稚、神话气息太浓了。

六个世纪后,波桑尼阿斯仍会仿效他们的中立性,因为神话仍旧保留着、今后也仍将一直保留着其文化上的至高地位。寓言故事不算是民俗,无论是在奥林匹亚还是其他地方举办的体育竞技会也不算,它们对群众来说并非什么有益身心的场景^①;那都是各民族的习俗。对民俗有许多定义,在涉及内部标准时,任何一个定义都不能构成其特点,但有个事实,即民俗被抛在文化圈之外,而后者则只将自己视为既好又真。波桑尼阿斯本人并未抛弃各民族的传说,也就是神话。他也尊重其特色,因为他的天职就是搜集每座城邦的珍闻轶事、传奇故事和历史遗迹,嘲讽他的研究成果就是种粗鲁的行为,是不怀好意。他还染指其他作者所写的东西,参与他们的游戏。他常常宣称某某版本的传奇故事要比另一种传奇故事来得更可信。我们得留意别太相信他以自己的名义所说的那些话^②。他是以语文学家的身份在讲话,把自己放

① 普勒凯(H. W. Pleket),《古代体育运动社会学》(Zur Soziologie des antiken sports),见《罗马荷兰学院学报》(Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome),XXXVI,1974,第57页。在帝国的鼎盛时期,运动员常常是从贵族阶层招募而来(参阅米勒[F. Millar]对得克西波斯[Dexippos]所作的研究,见《罗马研究杂志》[Journal of Roman studies],1969),这就是为什么体育运动员并未仅受大众文化支配的缘故。当犬儒派或狄翁·克里索斯托对体育竞技会大肆抨击、极尽嘲讽之能事时,他们指责的是人,毋宁说是全体希腊人那种疯狂和徒劳无益的激情;对仅对草民有益的娱乐活动,他们并未表现出蔑视。罗马则是另一番景象,正如维尔(G. Ville)在其《角斗士》(La gladiature)这本巨著中所说的,罗马法国学院,1982,那种场面被视为对人大有益处。西塞罗或小普林尼也去那儿观看,但假装显得有些轻蔑。不过确切地说,在罗马,场景中的演员都不是从上层阶级里招募来的,而是江湖杂耍艺人,罗马城就是这样。此外,波桑尼阿斯在面对希腊的过去时,持的是当时很普遍的厚古观点,参阅鲍伊(E. L. Bowie),《第二智术士时代的希腊人和他们的过去》(Greeks and their past in the second Sophistic),见《过去与现在》(Past and present),XLVI,1970,第23页。

② 我之所以说得这么明确,是因为波桑尼阿斯有时会以自己的名义说话,这时他会宣称某个版本比另一个版本更可取,见IX,20,4,他就是这样用神话的解释来反反对半人半鱼海怪作更合情理的解釋(参阅本书第99页注释1)。见VIII,39,2,波桑尼阿斯并未说什么得去相信菲伽罗斯(Phigalos)就是吕喀翁(Lycaon)而非某个当地人的儿子。唯一的解释是波桑尼阿斯相信阿尔卡狄亚的国王谱系(参阅VIII,3,1)。此外,他还明确表明自己相信吕喀翁实有其人(VIII,2,4)。人们都知道,阿尔卡狄亚就在前往大马士革的路上。

在作者的角度,将自己对作者的标准应用在后者身上。

于是,在对神话作理性主义的批评之后,随之而来的便是对内在条理性的批评。菲内俄斯(Phénéos)的居民说尤利西斯失去马群之后,在途经那儿时又失而复得,还说他为波塞冬竖起了一尊青铜像。相信传奇故事本身是合情合理的,但相信有铜像就不合情理了,因为在尤利西斯的时代还不会造青铜像^①。这两类批评有时交叠在一起。那喀索斯(Narcisse)因爱自己的倒影而死,死后化为以他名字命名的水仙花,这个传奇故事纯粹是“异想天开”,因为一个长大的男孩分不清现实和自己的倒影实在太不自然,而且水仙花很早以前就有了。每个人都知道珀耳塞福涅(Coré)在草地上玩耍的时候,哈得斯(Hadès)将她逮个正着,掳走了她^②。当波桑尼阿斯就这样将现实也会遵守的内在条理性应用于神话身上时,人们只能得出结论说他相信这个神话的历史真实性。有多少并不相信特吕马西翁(Trimalcion)和麦克白夫人(lady Macbeth)的语文学家也同样混淆了现实与虚构,使得佩特罗尼乌斯(Pétrone)和莎士比亚(Shakespeare)不得不与名分作斗争^③。他们都会去确定特吕马西翁的宴会该放在哪个季节,承认文本中若出现各个季节的水果就会有矛盾。他们还想确定麦克白夫人究竟该有多少个孩子。不过,波桑尼阿斯并不相信哈得斯实有其人,也不相信珀耳塞福涅遭劫持的历史真实性。我们已在上文中知道,照他的看法,“诸神在地下有居所这种事连想都不用去想”。

① 波桑尼阿斯, VIII, 14, 5—8; 另一个例证, VIII, 12, 9。

② 波桑尼阿斯, IX, 31, 7—9。

③ 我们再来看看奈茨(L. C. Knights)的经典研究,《探索》(*Explorations*), 伦敦, 1946; “麦克白夫人有多少孩子?”, 参阅韦勒克与沃伦(R. Wellek et A. Warren), 《文学理论》(*La théorie littéraire*), 巴黎: 瑟伊出版社, 1971, 第 35 页。

波桑尼阿斯作为语文学家,心照不宣地接受了未受自己批评的所有传奇故事,但他作为人,又对它们作了否弃。宙斯的恋人卡里斯托(Callisto)并未变形为星星,因为阿尔卡狄亚人说出了她葬在哪儿。这就是内在条理性的要求所在,而说这话的正是这位语文学家。“我在此再三说的都是希腊人说的话”,首先他明确表示:出现的乃是人,他与荒唐卑劣的传奇故事保持着距离。于是人们得出结论,说宙斯只不过是给星群赋予了卡里斯托这个名字而已。理性主义史学家开始对语言学家的条理性感兴趣,他对人们并不相信实有其事的神话作出了可信的解释^①。波桑尼阿斯思维清晰,文笔细腻。

波桑尼阿斯之所以几乎不相信他辛苦搜集来的任何传奇故事,是出于虔敬之心;我们得把去神话化和不信宗教区分开来。在那个时代,批评神话时不代表不相信,只有批评神谕时才是这样。西塞罗、奥诺玛奥斯(Oinomaos)和狄俄根尼阿诺斯(Diogenianos)^②都不太有虔诚的灵魂。他们在嘲笑神谕的同时,也从未想过要替诸神开罪。波桑尼阿斯本人则相信诸神,甚至还相信诸神所行的奇迹。加拉提亚人(galate)入侵时,德尔斐神庙(Delphes)的神性“显灵”,对他而言乃是毋庸置疑之事^③。

① 波桑尼阿斯, VIII, 3, 6—7; 参阅本书第 127 页注释 3。波桑尼阿斯一直在玩条理性这个语文学家的游戏,他还推断出“林神(Silènes)这个种族”是必死之身,因为在好几个地方都能见到林神的坟墓(VI, 24, 8)。这并不是说波桑尼阿斯不相信林神的程度要比卡尔内阿德斯(Carnéade)的当代人不相信仙女、潘神和林神更厉害(西塞罗,《论礼仪的性质》, III, 17, 43)。

② 西塞罗否认神谕,就像他否认“自然占卜法”一样(《论占卜》, II, 56, 115)。奥诺玛奥斯,可在尤西比乌斯的《福音前经》的第二卷里读到;参阅瓦莱特(P. Vallette),《论犬儒派奥诺玛奥斯》(De Oenomaos Cynico), 巴黎, 1908; 狄俄根尼阿诺斯,可在尤西比乌斯该书的第二与第五卷里读到。普罗提诺相信与神谕相反的东西(《九章集》, II, 9, 9, 41)。

③ 见 VIII, 10, 9, 波桑尼阿斯对神对战争的干预作了严肃的思考,并援引了先前德尔斐神谕受奇迹保护那个毋庸置疑的例子;因为(波桑尼阿斯, X, 23)加拉提亚人被狂风暴雨、大地震吓破了胆,产生了集体性恐慌。关于神性“显灵”保护了这座圣殿,参阅鲁塞尔(P. Roussel),《帕纳马拉的宙斯的奇迹》(Un miracle de Zeus Panmaros), 见《希腊通信年报》(Bulletin de correspondance hellénique), LV, 1931, 第 70 页;及《林多斯编年史》(Chronique de Lindos)的第四部分。

当波桑尼阿斯在研究阿尔卡狄亚的古物时,其著作中发生的小革命倒使人发现某些传奇故事根本没在诽谤诸神,而是能拥有某种更高层次的意义^①。他有时还会坚持对诸神作“自然的”阐释(就像人们说的那样)。在拜访过埃基奥(Aegium)的圣所时,他遇见一个腓尼基人,那人对他讲阿斯克勒庇俄斯就是空气、阿波罗就是太阳,因为空气和太阳能使人获得健康^②,他也承认了这种说法。但他既然在研究阿尔卡狄亚,那他就会另行考虑寓意阐释的可能性,因为以前的贤哲“都有讲谜语的习惯”。阿尔卡狄亚人叙述了一段令人震惊的历史,说的是瑞亚(Rhêa)生出克洛诺斯,为了愚弄克洛诺斯,一匹小马驹把波塞冬从这个恶魔般的父亲手中解救了出来,这段故事并不无聊^③,它有某些深层的含义,或是自然的,或是神学的。这只是第一步:不再执念于神话的字面^④。

第二步令人印象更为深刻:放弃现实事物的原则,承认神话时间中的环境可与我们的环境不同。有一则阿尔卡狄亚的传奇故事就说过吕喀翁(Lycaon)为了向宙斯献祭一个孩子,化身为狼;“这个故事把我给征服了”,波桑尼阿斯写道,“因为阿尔卡狄亚人很早以前就在说这个故事,对他们而言,这可算是个真实的故事。因为那个时代的人都是诸神的客人,只要有正义感和虔诚心,便可同诸神一起用餐^⑤;诸神根据他

① 波桑尼阿斯, VIII, 8, 3; 参阅本书第 17 页注释 1。

② 波桑尼阿斯, VII, 23, 7—8。

③ 波桑尼阿斯, VIII, 8, 3。

④ 比如,对萨卢斯提乌斯(Sallustius)而言,《论神与世界》(*De diis et mundo*), 4, 从自然科学家的角度来看,克洛诺斯就是时间(Chronos),时间吞噬了它自己的每一个时刻。从神学家的角度来看,吞噬了自己孩子的克洛诺斯乃是一个“谜”,它的意思是说智慧(Intelligence)与心智(Intelligible),也就是说同它自己的客体混淆在一起。对普罗提诺而言,克洛诺斯就是心智。波桑尼阿斯会成为中期柏拉图主义者或斯多葛派这些隐喻派大家的听众。

⑤ 波桑尼阿斯, VIII, 2, 3—4。

们的好坏,给予他们的补偿和施加于他们身上的怒火都会毫不含糊。”结果人们发现,在这些遥远的时代,人竟然同诸神平起平坐。为何不呢?不怎么迷信的伊壁鸠鲁^①信誓旦旦地说世界只是始于昨日,所以现在还得添置很多东西(只是从这个意义上来看,才能说他相信“进步”),他从中得出结论,说世界在很短的几个世纪内经过无数次变形;因此他承认以前的人要比现在的人精力更充沛,拥有光天化日之下察觉诸神的敏锐的洞察力,而我们则再也无法捕捉他们发射出来的穿越梦之河道的那些原子。

我们发现,波桑尼阿斯本人明确地将自己所谓的演变同他在阿尔卡狄亚学到的东西结合了起来,还相信吕喀翁的传奇故事,因为这个传说极为古老^②;这并非某种来自后人的想象,将原初的实相遮蔽。首先必须说的是,波桑尼阿斯并不迷信,但不会不信宗教;此外,他在超越了充满书呆子气的三四个世纪的神话之后,重新与鲜为人知的传奇故事所涉的当地生活建立起了书本上的但绝非平庸的联系。他是个书

^① 卢克莱修,V,1170。很少有新柏拉图主义完全不熟悉的观点,后者并不去理会什么历史真实性。

^② 波桑尼阿斯,VIII,2,6—7。关于阿尔卡狄亚保全了远古文明的说法,我们想起卡利马科斯(Callimaque)曾写过一首名为《阿尔卡狄亚》(Arcadia)的诗,他将赞颂宙斯的颂歌这个场景就设在了阿尔卡狄亚。阿尔卡狄亚人以其虔诚(波里比乌斯,IV,20)和虽贫穷却充满美德的品质令人震惊;自由的公民、一家之主都是靠自己的双手劳动,而不是对仆人颐指气使(波里比乌斯,IV,21)。阿尔卡狄亚人吃的都是野果,那乃是人类的首要营养品,这点要比其他希腊人早得多(盖伦,卷6,p.621 Kühn)。这个主题很有启发意义。阿尔卡狄亚人并不是什么落后的民族,他们保持着古代的状态,该状态原封未动,也未遭染指。阿尔卡狄亚的传说故事也极其古老,但并不是说它们可追溯到比任何时代都遥不可及的远古时代,而是说这些传说故事在未经篡改的状态下可追溯至某个往昔时代,而在其他民族那儿,对这个往昔时代的回忆都已变质、有所增删。换句话说,阿尔卡狄亚的传说故事让我们保有了真正的身份。波桑尼阿斯的这两个观念意思是指,经由传说传递而来的往昔时代常常会逐渐被虚假的传奇故事所覆盖(但阿尔卡狄亚并不是这种情况),而且人们还可按照现今仍有的迹象来重构往昔时代;往昔时代可在现今重新被觅回:这就是修昔底德在其考古中所施用的原则。

虫,古旧的书籍让他充满梦想。阿尔卡狄亚也是如此:这座粗砾、贫瘠的土地,鲜有田园牧歌般的氛围,却以其盎然的古风(*archaïsme*),让卡利马科斯(*Callimaque*)做起了美梦,据说那儿原初的习俗和信仰丝毫未遭染指。波桑尼阿斯对古风特别在意,因古风更趋近实相。人们有个很有意思的证据:自从青年时代在雅典工作起,波桑尼阿斯^①便已花了很多精力在赞颂某个叫潘弗斯(*Pamphôs*)的人身上。近代人认为此人生活在希腊化时代,波桑尼阿斯则认为他生活在荷马之前的时代。他当时认为潘弗斯很有可能是受到了阿尔卡狄亚人的教导。简言之,被如此多胡说八道的神话弄得不胜其烦之后,作为一名优秀的希腊人,波桑尼阿斯只能假定彻头彻尾的撒谎还是有可能的,他最终承认,神话要么通过隐喻和谜语来说真话,要么就是逐字逐句地说真话,神话太古老,以致人们没法去怀疑它们受到谎言的歪曲。这是思想上的革命吗?我无从知晓。当然,这肯定是逻辑上无懈可击的演化过程。

演化过程仍旧存留于自修昔底德和柏拉图以来的希腊思想之中。波桑尼阿斯既虔敬,又心怀忐忑,他仍旧是个古典主义者,丝毫无法从他身上预测到新柏拉图主义和未来宗教情感的出现。不过,波桑尼阿斯不是个易读的作者,我得向读者承认对此我也并不确定。虽然我们的作者编织的错综复杂的经纬线已被理清,但仍旧很难确定细节中他是站在自己的立场说话,还是只是作为语文学家在说话。阿尔卡狄亚人,是的,阿尔卡狄亚人是这么对他说的,诸神和巨人之间的战斗发生在他们的家乡,就在阿尔菲(*Alphée*)的周边地区;那他是否会去相信这

① 波桑尼阿斯, VIII, 35, 8; 这个名叫潘弗斯的人比荷马更古老(VIII, 37, 9), 只有奥伦(*Olên*)才比他更久远(IX, 27, 2)。必须知道的是波桑尼阿斯对荷马生活的时代特别做过研究,但他并未发表自己的结论,这是因为荷马诗歌专家圈的教条主义占主导地位所致(IX, 30, 3)。

些色诺芬尼连听都不愿听的有关巨人的寓言故事？他援引了从自然史中抽取出来的论据，辩论了很久^①；他是在玩游戏，还是真的相信？我不做决定。还有一次^②，有人在凯罗尼亚（Chéronée）给他看了阿伽门农的权杖，权杖由赫淮斯托斯亲自锻造而成，就像《伊利亚特》里所说的。他花了很大篇幅讨论这件遗物，从风格上辨明其日期，排除其他由赫淮斯托斯所造的东西，结论是：“极有可能，唯有这根权杖才是赫淮斯托斯的作品。”若这段文字不属于第十卷，那人们就会从中发现语文学家的态度，他假装什么都信，但含着一丝幽默感。只是，由于波桑尼阿斯在第八卷中对我们说过，在古代的诸多世纪中，诸神与人混杂相处，那我就只能这么认为了。在第三种情况下^③，即说的是阿尔卡狄亚的国王谱系，我就更不知道了，因为当波桑尼阿斯谈论历史时，他同样很真诚，在论及宗教传奇故事时，也同样很狡猾。我们得下定决心，承认他这是有意为之：这个人们将之视为编纂者和指南作者的希腊人，很喜欢让我们去产生怀疑，就像瓦雷里（Valéry）或已故的让·保兰（Jean Paulhan）那样。我们毋宁这样说：像卡利马科斯一样；因为亚历山大里亚学派的幽默感就是这么回事。

波桑尼阿斯，作为历史学家：他的方法始终如一，就宗教神话和我们对此的怀疑而言，有时方法都是如出一辙（阿尔卡狄亚国王的谱系……）。那他是否也列出了又一个系列，阿凯亚国王的系列呢？从宗教上来说，他相信神性，但不相信神话；从历史上来说，他相信英雄时代具有完完全全的真实性。只是这样完完全全的真实性与我们的不同，那是修昔底德的真实性，因修昔底德写道，希伦（Hellen）把他的名字赋

① 波桑尼阿斯，VIII，29，1—4。至于色诺芬尼，参阅本书第45页注释2。

② 波桑尼阿斯，IX，40，11至41，5。

③ 参阅本书第101页注释4；怕读者厌烦，此处我不再赘述了。

予了希腊人(Hellènes),因为欧律斯透斯(Eurysthée)的叔父阿特柔斯讨好民众,当了国王。这都是真的,这些是主要人物,是政治秩序领域内的事实。还是专有名词。

相信写到这一段后,人们最终就能分辨波桑尼阿斯的思想和他必须要引用的内容^①之间有何区别,这样就能很快作结:“贝奥提亚(Béotiens)种族就是这样从博约特斯(Boiotos)那儿取了名字,人们说博约特斯就是伊托诺斯(Itonos)和仙女梅拉尼(Mélanippe)的儿子,是安菲克图奥纳斯(Amphictyon)的孙子;若人们考虑一下各座城邦的名字,就会发现贝奥提亚城市都取了男人,尤其是女人的名字。普拉提亚人(Platéa)相反,我觉得,他们都是当地人种;他们的名字来自普拉提亚(Platéa),人们认为普拉提亚就是河神阿索珀斯(Asopos)的女儿。很显然,事实上他们自己原来也有国王。君主政体在希腊很普遍,但如果不是有阿索珀斯以及更早的基塔隆(Cithéron),那普拉提亚人对国王就不会熟悉。他们说后者把自己的名字给了山脉,前者则把名字给了河流。就我而言,我相信我们的城邦从中取名的普拉提亚乃是阿索珀斯国王而非河神阿索珀斯的女儿。”若有人想要了解某座城邦的过去,那他就可问当地人,希望他们能保存着详尽的回忆,所以他们会觉得质疑这些回忆简直毫无理由,但可轻易更正的幼稚话语、仙女和河神之父之类的东西除外。李维并未怀疑罗马诸国王的历史真实性(他只怀疑罗穆路斯之前那些宗教气息太浓的传奇故事)。为什么波桑尼阿斯就得去怀疑阿尔卡狄亚和阿凯亚的那些国王呢?

^① 波桑尼阿斯,IX,1,1—2。

其他的实相：造假者与语文学家的实相

不，波桑尼阿斯并不怀疑这些想象出来的人物列表，这些列表都有各自的编造者，蒙骗了很多。真诚的造假者所作的这种历史编纂法太奇怪，必须叫停：我们将会发现如果人们一直纠缠于造假者的这种问题，要区分想象和现实就几不可能。

自本书开篇起我们就一路检阅过来的所有那些奇异的思想，包含了可称之为希腊理性(Raison hellénique)的东西，毫无疑问最奇异的是虚构竟然极具具体性。为何要把某个国王叫做安皮克斯(Ampyx)呢？为什么要叫这个名字，而不是其他林林总总的叫法呢？因而存在一种实相的规划，可以认为有个人，或是赫西俄德，或是随便什么人，以斯威登堡式的方式(à la svedenborg)说出自己头脑中掠过的那些专有名称，或做那些天马行空的梦时，其实是在说实话。在那些人那里，心理学上的想象就是真实性的根源。

这种态度在宗教的创建者那里很正常，在历史学家眼里也并非不可理解。史学家只不过是马后炮式的预言者，他们会运用想象力来充实和复苏自己事后(post eventum)所作的预测；这就叫做历史追溯法或“综合性总评”，恰是此种想象能力才写出历史书上任何一页中的四分

之三内容,四分之一则来自于文献。更有甚者。历史也是小说,有事实,有专有名称,我们已经发现,人们读书时对所读的内容都是完全相信。他们只是在读后才会把它看作虚构小说,而且他们还必须属于某个存在虚构观念的社会才成。

为什么史学家不去编造自己主人公的名字呢?小说家就做得很好。严格说来,他们两者都没有在编造:他们头脑中没多加思考就发现了一个名字。创造出阿尔卡狄亚国王名单的神话作者也是这样在自己头脑中发现了某种奇异的现实,他并未刻意为之,以前也未曾如此;他沉浸于思绪之中,小说家“想不起自己的人物”时就是这样的状态。他会耽于此种现实之中,因为他不习惯去问历史学家:“您究竟是从哪儿知道的?”

至于读者……他们会期待读到一篇有意思的,甚或有大量信息的故事,故事本身可被认为真实或虚构,第一种情况下,他们要么相信,要么就将之视为造假者的谎言。《伊利亚特》大部分都被视为是历史,但由于读者期待读得开心,于是诗人就会添加些自己的料,他们对此普遍都持无所谓的态度。相反,卡斯托耳是编造出阿尔戈斯(Argos)传奇故事中的长长一串国王名字的史学家。读者在读其著作时,是为了获取信息,所以完全相信那些既非真亦非假的内容,而不会纯粹为了读得开心。但确切地说,信息与消遣之间的边界本身就是约定俗成的,而与我们不同的那些社会就想这样把学问弄得人人都爱看。神话,作为“语法”或学识的一部分,就是古人的一门学问。他们很享受那种被知识冲昏头脑的感觉,喜欢搞点兴趣爱好。当有个很有教养的学生家长,像尤维纳尔(Juvénal)所说的那样,问儿子的语法教师“安喀塞斯(Anchise)的乳母和安刻墨卢斯(Anchemolus)的后母叫什么名字”时,他其实并不担心这些人的历史真实性。即便在我们这儿,读历史就像读侦探小说

那样也很有快感,卡尔柯皮诺(Carcopino)的那些奇怪的作品,虽然很有学院派的风格,但其实还是属于历史小说,他最早的那部写维吉尔和奥斯蒂亚(Ostie)的著作就是如此。

说句实话,问题是要在历史小说和力图变得严肃的历史之间作出区分。人们是否可按照其真实性来对它们作出评断呢?最一本正经的学者有可能会这么自欺欺人,尤其是虚构并非谬误。那从严谨程度来说呢?造假者也很严谨,他的想象力不知不觉间遵从的是实相规划的授意,所谓的严肃史学家也是在不知不觉地遵守这种规划。而且,有时如出一辙。那按照心理上的程式呢?也是一样。科学创造并非仅是灵魂的能力,它同创造就是一回事。按照史学家所属社会的标准呢?苦衷就在这儿:遵从社会实相的规划者会被视为冒牌货,挖空心思地编造些不合时宜的东西。而造假者只是个把时代弄错的凡人而已。

以《金色传奇》一书作者而著名的雅克·德·沃拉吉(Jacques de Voragine)凭借其想象力发现了热那亚城起源于特洛伊的日期,弗里德盖尔(Frédégairre)之前有个人在其著作中找到了法兰克王国源起的日期,他们啥都不干,就是要使之显得合情合理:他们对自己时代的规划的非先验性(a-priori)形成综合性的判断。我们发现任何一个大帝国都是由埃涅阿斯的后裔创建的,比如法兰克人,任何一片土地都会取人的名字,比如法兰西亚(Francia)。有待解释的是埃涅阿斯的这个儿子在弗里兹(Frise)海岸这片法兰克人最初定居的地方都能做些什么。弗里德盖尔的回答不再是种假设,它同样依赖的是那些可靠的证据,就像我们对伊特鲁里亚(Etrusques)的起源或罗马晦暗时代所作的假设一样。

尽管如此,任何时代都有其自己的东西。古代的谱系可创造出诸神或古代国王的名字:每个人都清楚直到那时尚未为人所知的那些神

话都是一下子来到他们面前的。但 1743 年,那不勒斯有个瓦萨里的竞争者彻头彻尾地编造了意大利南部地区艺术家的姓名和生卒日期,当一百五十年后其造假行为被揭穿时,人们都认为他是个撒谎成癖的人。因为到 1890 年,艺术史有了其他的规划,如今看来这些规划又太过学院化,已经过时了。

因此得在所谓的造假者之间作出区分,他们只是做了其同时代人认为再正常不过的事,却又取悦后人,在他们同时代人的眼里看来造假者就是这样的人。若想举那些卑劣至极的畜生为例,我们就得说这第二种情况指的其实是个大人物,对此最好是付之一笑,而非殊觉悲哀,他越是不存在,就越是应该这样,因为所有说他具有现实性的证据均可存疑、撤回。有个骗子在法庭受审,他的著作都是其他人写的,说他存在的所谓亲眼所见的证词要么不公正,要么就是集体幻觉的牺牲品。一旦人们知道他并不存在,那他们就会恍然大悟,最终发现说他具有现实性的证据都是假的,只要没有预先形成的看法就行。这个虚构的存在名叫佛里松(Faurisson)。如果说在他就兰波(Rimbaud)和洛特雷阿蒙(Lautréamont)写了一大堆晦涩的东西之后,我们还得相信他的那些无稽之谈,那到了 1980 年,他就因支持奥斯维辛(Auschwitz)集中营并不存在这种说法而臭名昭著。他这是在找骂。说这个拙劣的家伙险些找到真相,我可不敢苟同。因为他与形形色色的想入非非者很相近,近两个世纪的史学家有时会与这些人发生冲突:反教权者会否认基督(他有刺激我这样的无神论者的天赋)的历史真实性,脑袋疯疯癫癫的人会否认苏格拉底、圣女贞德、莎士比亚或莫里哀的存在,却对亚特兰蒂斯(Atlantide)或复活节岛上外星人竖起的石柱感到莫名兴奋。再过一千年,佛里松还是能够当个前途无量的神话学家,要不再过三个世纪,当个占星师。在他的个性或创造性中,还缺少点什么东西,使他成不了精

神分析师。他同样对荣耀颇有胃口,就像写这些话的作者拥有向善的灵魂那样。不幸的是,在他和他的仰慕者之间存有误解。那些人理解错了,认为实相由于是复数的(如同我们自以为能建立实相那样),所以佛里松就属于神话实相,而非历史实相。实相由于同样还具有类推性,于是这些读者便自以为佛里松和其他有关奥斯维辛集中营的书都建立在相同的规划之上,他们还天真地把他的书和这些书两相对照。佛里松通过模仿这些书的方法,或许还借助于某些操作,促发了他们的麻木迟钝状态,在颇受争议的史学家的行话中,这样的操作就叫做篡改历史实相。

佛里松唯一错误的地方在于把自己置放在了其对手的领地里。他并未像历史学家卡斯托耳那样直截了当地断言,而是硬要去进行辩论。然而,借助于系统化的胡乱阐释,他便将任何事物都置于可质疑的境地,虽然这只是一厢情愿的做法:这就像递棍子给别人来打自己。他必须如此,要么相信有毒气室,要么怀疑一切,就像道家信徒问自己他们是否并非正在做梦的蝴蝶,并未梦见自己是人,也未梦见有过毒气室……但佛里松却想有理有据地驳斥其对手,想和他们一样,对整个宇宙作夸大性怀疑并不合他的要求。

我们就让这个卑劣小人做他的那些小小痴梦吧。造假者的悖论(他总是另一种规划的造假者)完全未在他的头脑中飘过。该悖论要求在伟大世纪(17世纪)归咎于心理想象的谬误和历史中游移(errance)的实相或构成性的想象所认为的实相之间作出区分。这要求人们在滥用自己规划的造假者与采用另一种规划的外人之间作出区分。当赫西俄德在他的头脑中发现所有海神女儿的名字时,他并未造假。是否通过这些前后相续的规划,就能使既成事实的核心持存下去,而该核心则会成为某个累积起来的进程(progrès)的对象?

对事实进行讨论总是发生在某个规划的内部。当然,有一天可能所有人都会发现希腊文本全部是 16 世纪学者捏造篡改出来的。但此种对佛里松而言有其独特意义的夸大其辞的怀疑,这种不排除任何谬误的可能性,其实是一回事。空自怀疑并不会同任何规划都不会强行要求的吐露实情混淆起来。一个半世纪前,人们仍然相信诺亚时代发生过滔天洪水;十五个世纪前,他们也仍然相信神话。

显然,忒修斯和毒气室的存在与否,在空间与时间的某个点上,都具有物质现实性,而不可归于我们的想象。但此种现实性或非现实性,是按照通行的规划,以种种方式得到领会或误解,得到阐释;它不会强行显露出来,事物并不会跳入你我的眼帘。规划同样也是如此:好的规划并不会自然而然地显现出来。不存在事物的实相,实相并未内在于我们。

若想置神话或大洪水于不顾,只需专注地进行研究或采用更好的方法做研究就已足够。必须改变规划。建得歪歪斜斜的楼房没法重建。人们得住到别的地方去。因为实事(matter of facts)只有通过阐释方能为人所了解。我并不想说事实不存在,物质性确实确实存在,它处于活跃状态,但就像邓斯·司各特(Duns Scot)那个老头所说的,它什么事都干不了。毒气室的具体性并不会导致人们可拥有的那种知识。各不相同的实事和阐释本身,对我们而言总是彼此关联,用的都是那些全民公决式的方式,全民公决时戴高乐(de Gaulle)就要求选民针对每两个不同的问题给出唯一一个回答。

换句话说,除了某个规划中的谬误,以及与之相关的佛里松或卡尔柯皮诺之外,还得加上所有规划都有的游移性(errance):人们无法区分想象(imaginations)和想象力(Imagination)。照海德格尔在其《林中路》(Holzwege)中所说的话,“存在者的存置可被拒绝,或只能被掩饰

起来”。对于游移或谬误，“我们根本无法无误地确定自己是否知道它是此，还是彼”。人们都知道海德格尔是如何使我们这个世纪接受了这个观念，即存在者仍旧处于存置状态之中。它们只属于一片林中空场、一片林中空地，我们每次都相信这片林中空地是没有界域的。对我们而言，存在者就是按照源自自身之物(*ce-qui-va-de-soi*)的模式而存在的。只要四周没有树林，人们就会在这片林中空地里发现，在我们的想象力构建的范围之外，无物存在；还发现我们的规划无边无际，都是我们添加于存在之上的附属之物。但海德格尔却持相反的想法，他认为林中空地并非全部，以致他最终重新找到真理的本质，甚至是有时隐匿不见的真理的本质，这真理任由梦想者成为历史学家，但并非仅仅如此（“有一种方式，实相展开其存有，这就是状态[*Etat*]的确立”）。他的揣测是，做点历史与社会批评要比说一大套本体论更为值得。

造假者就是条鱼，他出于个性上的原因，没被放进好的鱼缸里。他的科学想象遵循的那些方法已不再属于那个规划。该规划常常，甚至永远都和造假者的规划同样具有想象力，我倒是心甘情愿地相信这一点。但人们发现存在两类想象：一类发布规划；另一类则执行规划。后者乃属于众所周知的心理学的职权范围，处于历史之内(*intrahistorique*)。前者，或曰构建性想象，并非是居于个体身上的创意能力；这是一种客观的精神，个体便按此精神达成社会化。它构建起每只鱼缸的缸壁，缸壁富有想象力、天马行空，因为千百块不同的缸壁已在漫长的时代中被竖立起来，而今后亦将如此。因此它并非超越历史(*transhistorique*)，而是内在于历史(*interhistorique*)。所有这一切均使我们丧失了彻底区分意欲成真的文化作品和纯粹想象的产物之间的任何方法。我们还会再说到这一点，但首先得为我们这里的情节简短地收个尾。

如我们所想的使历史科学诞生的并不是一手资料与二手资料的区别(对此很早就有过区分,但这样的区分并非万灵药);而是资料与现实的差别,甚至是历史学家与历史事实的区别。然而,波桑尼阿斯的时代之后,人们愈来愈把它们混淆起来,后来很长一段时间也是如此,直到博絮埃认为亚比弥勒(*Abimélech*)和赫丘利属同一年代为止,因为他反复申明尤西比乌斯的《编年史》就是这么说的。我们就将以此种相信神话的新方式作结。

历史体裁与人们长时期以来所称谓的语法或语文学之间的关系并不那么简单。历史想要了解“真正发生过的事情”^①(兰克[*Ranke*]语),然而语文学乃是思之思,是“已知事物的知识”^②(博克赫[*Böckh*]语)。

了解发生过的事情常常只是某种解释古典文本的方法,对此种高贵的对象,历史只是成了参照对象;当罗马共和国的历史确能让人更好地理解西塞罗时,情况便是如此。更为经常的是,两个对象混淆不清;从前所谓的“文学史”(意即经由文学所了解的历史)和如今所说的人文主义均通过共和国最后一个世纪发生的事件来对准西塞罗,且通过西塞罗作品中涵括的无数细节来对准那个世纪的历史^③。至于相反的态度,倒是极其罕见,但也同样存在;它会利用文本来阐明文本所参照的现实,对历史语文学家(*philologue historien*)而言,这仍然是其主要的目标。这就是斯特拉波的态度;人们都知道斯特拉波以其老师克里昔

① 莫米里亚诺曾说兰克的这个经典用词其实来自吕西安的《如何写史》(*Comment écrire histoire*), 39。

② 博克赫(*A. D. Böckh*),《语文学家的百科全书与方法论》(*Enzyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften*),卷1,《语文学知识的形式理论》(*Formale Theorie der philol. Wiss.*), 1877,重印,1967,达姆施塔特:维思出版社。

③ 里法泰尔(*M. Riffaterre*),《文本的生产》(*La production du texte*),巴黎:瑟伊出版社,1979,第176页:“语文学所作的任何努力都在于重构消失的现实,以免诗歌随其参照对象一同死去。”

普为榜样,对荷马抱有盲目的喜爱之情;以至于其《地理志》一书中描述希腊的第八卷首先只关注如何确定人们在荷马作品中读到的那些地名。斯特拉波的目的难道是为了更好地让人理解荷马的文本,或相反,通过参考荷马的作品来突出各城邦?只有第二种阐释说得通,否则像下面这个句子就难以理解:“很难说诗人(le Poète)提及的里贝(Ripé)、斯特拉提耶(Stratié)和狂风肆虐的埃尼斯佩(Enispé)到底在哪儿,若人们知道的话,也毫无用处,因为该地区如今已荒无一人^①。”

但也存在第三种态度,这种态度极为普遍,人们甚至无法在现实和论及该现实的文本之间作区分;恰是这个尤西比乌斯持此种态度,所以像在波桑尼阿斯作品里所发现的神话历史才一直传续到了博絮埃。这并不是说尤西比乌斯无法在事件与文本之间作出区分!而是对他而言,那些资料本身也是历史的一部分,成为历史学家,就要去叙述历史,也要去叙述历史学家。我们大多数哲学家和心理分析学家是否也在他们各自的领域内做其他的事呢?经常可见的情况是:成为哲学家,就得成为哲学史家;要懂哲学,就得懂不同的哲学家所相信的那些东西;要懂什么是俄狄浦斯情结,首先就得懂得或去评注弗洛伊德就此所说的这些话。

说得更确切点,就是在书本与书本所处理的事物之间不加区分时,要么强调事物,要么强调书本自身。前一种情况就是指任何文本都会被视为具有启示性或启示意义。评注亚里士多德、马克思或《学说汇纂》(Digeste),深化文本,假定文本具有条理性,先行信任最为智慧或

① 斯特拉波,VIII,8,2,C. 388。通常还可引斯特拉波,VIII,3,3,C. 337:“我对这些地方的现状同荷马所说的内容作了对比,情形势必如此。诗人太出名,我对他太熟悉了。我的读者都认为只有当任何东西都不与这位极受他们信任的诗人所说的话相矛盾的时候,我的话才能实现。”

最博闻多识的阐释,就是去假定文本具有现实本身所具有的深度和条理性。自此以后,深化文本就会与深化现实一样^①。文本会愈说愈深,因为不可能在作者所写的东西之外进行深入挖掘。人们就此所挖掘的东西会与事物本身混淆在一起。

但也可强调书本,将之作为集体迷信的对象。此种态度就像古典时代对所谓的语法学家那样的语文学家所持的态度。态度并不局限于将文本视为经典,在任何情况下,对文本所作的断言,无论真假,都得做一番了解才最重要。书上所说的话才会被视为真。因此有时语法学家会将传奇故事视为真,尽管像其他人一样,他们并不相信之。有人说^②古典时代最伟大的学者狄底摩斯(Didyme)写过很多书,连自己都记不太清楚,有一天,他对一则别人对他说的历史上的轶闻煞是恼火,照他的说法,这则轶闻乃是空穴来风。当那人给他看他自己著作中将该故事视之为真的说法之后,才使他认为这是真的。

在与神话态度不同的态度中,只有言语在说话,言语好似具有权威。这也与修昔底德、波里比乌斯、波桑尼阿斯的态度不同。他们就像我们的记者,不会去引用资料,似乎想仅凭话语就让人相信,因为他们是为公众,而非自己的同行写东西。尤西比乌斯也不引用资料,而是转抄资料。这并不是说他仅凭口头就相信,更不是说他认为历

① 皮埃尔·阿多(P. Hadot),《哲学、诠释者和曲解》,见《第14届国际哲学大会会报》(*Actes du XIV^e Congrès international de philosophie*),维也纳,1968,第335—337页。

② 该逸闻出自昆体良,I,8,21。关于所有这些内容,参阅福柯(M. Foucault),《词与物》(*Les mots et les choses*),巴黎:伽利玛出版社,1966,第55,41页,关于6世纪的科学:“观察、求证、寓言这一伟大的三分法,表面上还得如此简单,其实根本就不存在……当有人说一则动物的故事时,要在博物学家和编辑者的职业之间作选择就会既无益,又不可能:必须依靠唯一且相同的知识形式来采集所有那些亲眼所见、亲耳所闻的故事,所有那些有人叙述的故事。”若想尽快了解,可只参阅昆体良的《演讲术》(*Inst. Orat.*),I,8,18—21。

史就是“真正的学识”。这是因为他写出的东西成了有待去了解的事物的一部分。尤西比乌斯不在了解事物与了解书本中所写内容之间作区分。他将历史和语法混同^①，若有人相信进步，那此人就会说他的方法是种倒退。

如此的态度，涉及的是如何去了解那些可被了解的东西，这倒很适合成神话的容器。有个很好的例子，就是普林尼的《自然史》(*Histoire naturelle*)。人们在书中发现^②许多发明清单：风的理论归于伊俄洛斯，发明轮子的“照亚里士多德的说法是库克罗普斯”，植物学归于农神之子刻戎，天文学归于阿特拉斯，小麦归于色列斯，“人们就此猜测这是位女神”。由于该思维方式通常总是为了去了解调查表，从而便创造了各种思想。普林尼就屈服于体裁的法则。有待补足的清单恰恰不会去对事物进行反思，而是让这位不知疲倦的读者拒不回答这些问题：“有谁知道是谁发明了什么？”，他的回答是“伊俄洛斯、阿特拉斯”，因为他很了解所有书本里都能找到的任何内容。

尤西比乌斯亦是如此。他的《编年史图表或万史概论》(*Tables*

① 皮埃什(A. Puech),《基督教时期的希腊文学史》(*Histoire de la littérature grecque chrétienne*),巴黎:美文出版社,1930,卷3,第181页:“在尤西比乌斯那儿,普遍性的历史只有经由文学史、借助文学史的方法才会现身而出。”按照古代的表达法,皮埃什是通过文学史,才理解了历史就是经由保存于我们记忆中的文学所叙述的历史。

② 普林尼,《自然史》,VII,56(57),191。人们发现在亚历山大里亚的克莱芒(Clément d'Alexandrie)的《杂缀集》(*Stromates*)中也列出了发明清单,1,74:阿特拉斯(Atlas)发明了航海、伊达山的十指兄弟(les Dactyles)发明了铁、阿皮斯(Apis)发明了医学、美狄亚(Médée)发明了染发法;但色列斯(Cérès)与巴库斯都从清单上消失了……巴库斯只是个人,照伟大的编年史家克莱芒所言,他只不过比赫拉克勒斯早生六十三年;他并没有优先去发明任何东西。在此,普林尼或克莱芒都是被某个方案、某个理性的工具、调查表所牵引着。谁发明了什么?因为调查表是当时思维的技巧之一(还有其他技巧,比如杰出之人之物的清单:世界七大奇迹、十二位大演讲家……)。就像帕斯龙(J.-C. Passeron)写的“清单与表格、卡片与分类、概念与图表并不只是对先于其存在的陈述作纯然、简单的转抄,而是受图解逻辑、断言、比较、补充的限制而突然出现的”(“眼与耳”,《潮流之眼》[*Œil à la page*])的前言,G. I. D. E. S., 1979年11月,巴黎,第11页。

chronologiques ou abrégé de toutes les histoires)扼要阐述了神话九个世纪的历史,使之构成历史知识的基础,甚至连多姆·卡尔梅(Dom Calmet)也包括在内^①。人们从中发现了各类谱系,有西库昂(Sicyone)诸国王的谱系和阿尔戈斯诸国王的谱系,阿尔戈斯的首任国王是伊那科斯(Inachos),资料来自史学家卡斯托耳;迈锡尼(Mycènes)的国王有阿特柔斯、堤厄斯忒斯(Thyeste)、俄瑞斯忒斯,雅典的国王有刻克洛普斯和潘狄翁(Pandion)。时期都是同步的:在亚比米勒统治希伯来的时候,发生了拉庇泰人(Lapithes)和半人半马怪之间的战斗,“帕莱法托斯在其《不该相信的事物》(*Choses à ne pas croire*)一书中说(拉庇泰人)曾是帖撒利亚有名的武士”。日期被加以推算:亚伯拉罕(Abraham)之后过了七百三十五年,美狄亚(Médée)跟随伊阿宋离开其父亲埃厄忒斯,因此也就是救世主诞生之前一千两百三十五年。尤西比乌斯是个理性主义者。在亚伯拉罕 650 岁的时候,加尼米德(Ganymède)被附近的王子抢走了;因而宙斯和他的那只猎鹰就是个“虚无缥缈的寓言故事”。戈耳工的头颅是在亚伯拉罕 670 岁的时候被珀尔修斯砍下的,她只不过是个倾城又倾国的高级妓女而已。最后,我们再引用一下默城主教的《世界史论》这本书:特洛伊战争处于“世界的第五个时期”,这个“时期适合搜集传奇时代的故事”,实相“被虚谬包裹”,“是如此的确定,如此的美丽”。因为,“人们从中看到阿喀琉斯、阿伽门农、墨涅拉俄斯(Ménélas)、尤利西斯、朱庇特的儿子萨尔佩冬、维纳斯的儿子埃涅阿

^① 这位被这些事物逗乐的读者也会去读伊夫·保罗·佩兹龙(Yves-Paul Pezron)的《古老词汇的重建和保护,反对犹太人和新编年史家》(*L'antiquité des tems rétablie et défendue contre les juifs et les nouveaux chronologistes*),巴黎,1687,他会了解到朱庇特在创世后第 2538 年的时候,和欧罗巴(Europe)生了三个孩子。我之所以了解这位作者,多亏了库东(参阅本书第 5 页注释 1)。至于多姆·卡尔梅,他那本吸引了伏尔泰的世界史则出版于 1735 年。

斯”。

从希罗多德到波桑尼阿斯和尤西比乌斯,我得说还有博絮埃,希腊人从来没有不信过神话,也从未停止过提问,在该问题的资料来源方面,甚至在解决问题方面,他们的思想从未有过什么进展;五百年间出现了许多人,有卡尔内阿德(Carnéade)、西塞罗或奥维德,他们都不信诸神,却又未怀疑过赫拉克勒斯或伊俄洛斯,这都是以牺牲理性化为代价得来的。基督徒讽刺神话中的诸神根本没人相信^①,但他们对神话中的英雄却并非只字不提,因为他们像其他人一样都相信英雄,其中就包括亚里士多德、波里比乌斯和卢克莱修。

人们又是如何不再相信伊俄洛斯、赫拉克勒斯或珀尔修斯的历史真实性的呢?非辩证法的健全的科学方法,无论是否唯物主义,都与此无关。政治或知识上的大问题极少会找到解决、调控和超越的出路;更为经常的是,他们会迷失在沙砾中,遭到遗忘,被涂抹殆尽。基督教化抹去了这个问题,希腊人未曾找到该问题的答案,最终也未摆脱掉它。可以设想的是他们是出于偶然的理由才如此钟情于这个问题的。

很久以来,乳母们已不再向孩子们讲述英雄和诸神的故事,但博闻强识之士却仍以自己的那套方式相信这些东西。他们不再相信是出于两个理由。历史诞生之初乃是调查、报道,出现尤西比乌斯后,历史最终却与语文学混同起来。在现代入那里,诞生了一个截然不同的事物,但其仍赋有历史之名,它源于争论及同语文学的分家。人们不再将历史现实同叙述历史现实的文本混淆于同一个层面中,此时古人与现代

^① 圣奥古斯丁在《上帝之城》(*Cité de dieu*)第2卷第10章的开头承认了这一点。反异端的口舌之争乃是某种围绕虚假诸神的喧嚣之声,而非是一个令人信服的理性世界。

人之间的争论(Querelle)才祛除了这些文本的光环。后来出现了丰特内尔,他认为虚构故事中很难说真实的话。然而,人们并未摆脱神话问题的困扰,而是困扰得更厉害了^①。人们不再这样问自己:“寓言究竟有何等样的实相?因为它包含了真实性,根本不能说它什么都没说”,而是问:“神话具有什么样的指义或什么样的功能?因为不可能说话或想象时什么都不表达”。确乎如此。

此种意欲寻觅何以成为虚构故事的理由的需求透露出,我们面对谬误时总有点局促笨拙,恰成为我们自己追求实相和科学的神话学的反面。我们会想人类如何会自欺欺人达如此之长的时间,达如此之大的规模?神话对理性,谬误对实相,这就等于是非此即彼。真理仍旧只有一个,且不容怀疑,而错误或许则在于信仰的模态,随强度和价值的不同而不同。人类今后或许也会犯错,长时间地顺服于权威的论证或社会的表现。但人类真的会相信这一点吗?伏尔泰式的人物私下里都很怀疑自己的邻人真会相信这样的无稽之谈。他们怀疑每一种信仰中都有虚伪的成分在里面。他们并未全错,他们不相信中子、神话或反犹主义,就像他们不相信感官的见证和利益集团的道德观。因为真实并非铁板一块。但这些实相彼此之间可类推(显得相同),它们的真实性相等,因为它们也能调动自己的信徒的积极性。信仰样态的多元化其实就是真实的诸多标准。

这种真实就是想象力之女。我们的信仰的真实性无法根据信仰的

^① 确实,似乎得从根基处重新着手。汉普尔(F. Hampl)所作的研究很不错,《作为批评科学的历史》(*Geschichte als kritische Wissenschaft*),达姆施塔特:维思出版社,1975,卷2,第1—50页。“神话、传说、童话”表明,要在故事、传奇和神话之间作区分,赋予它们不同等级的真实度或迥异于宗教的关系,实为徒劳无益。“神话”并非超越历史的因素和不变量;神话思维的体裁也是异彩纷呈、变动不居、难以把握,与有史以来各方人民创作的其他文学体裁一样。神话并未具有本质性的内涵。

对象来衡量。仍旧必须理解其间的理性,这很简单:我们虚构了自己的真理,但这并非是我们相信的“那个”现实。因为它乃是我们这个利益集团建构性想象的产物。若其并非如此,那几乎整个世界文化就都会开始变得无法理喻,无论是神话、学说、药典,还是伪科学和错误的科学,均是如此。只要我们言说实相,我们将丝毫无法理解文化,我们也将无法对自己的时代拥有那种返观的距离(*recul*),就像我们在面对过去所说的神话和诸神时那样。

希腊人的例子证明即便一千年的时间都无法使他们从谎言中脱身而出。他们根本没说过“神话全部是假的,因为它毫无根据可言”,而博絮埃后来更没有这么去说。这样的想象力从未受到指摘,仿佛心底里的预感在说,若真是如此的话,那任何实相都无法存活下去。要不就是他们会忘却以前的神话,为了去言说其他的事,变换想象力,要不就是想彻底地找到包裹于虚构之中或让虚构来言说的实相之核。

我们会观察到同样的事情,如果我们将自己仅仅去研究的那些英雄神话转化成严格意义上对诸神的信仰。在《古典时代异教的无神论》(*Atheism in pagan Antiquity*)一书中,德拉赫曼(A. B. Drachmann)已表明古代的无神论不太会否认诸神的存在,而是会批评大众的诸神观,它并未将神性更具哲学化的概念排除在外。基督徒按照自己的方式,在否认异教的诸神时走得并不远。他们不太会说“毫无意义的寓言”,而是会说“可耻的概念”。既然他们想把自己的诸神置于异教徒诸神的地位上,那他们就会以为出个极其合适的规划,就会表明朱庇特并不存在,而接下来就能展现上帝存在的证据。该规划并非他们所专有。他们似乎不太说异教诸神并不存在,而是非难那些神不是善类。他们似乎不太急着去否定朱庇特,而是用适合登上神圣御座的国王来取代之。这就是为什么古代基督教的护教论给人留下颇为奇怪的印象的缘故;

似乎为了确立上帝,只需将其他神祇赶走即可。他们并不太想摧毁虚假的观念,而是取代之;即便当基督徒像是在攻击异教的真实性时,他们其实也是什么都没做。我们已在前面知道,他们徒劳无益地批评神话故事既幼稚又不讲道德,但异教徒根本就不相信这些故事,而且这些故事与后出的异教对神性所抱持的那种高贵、精妙的概念毫无共同之处。这场争论的目的不是为了说服对手,而是为了剔除竞争者。让人感觉到善妒的上帝无法容忍任何分享,这与异教的诸神不同,后者彼此之间都会互相容忍(因为所有神都是真的,没人会去排斥他者)。攻击寓言故事里的诸神可耻与否并不重要,重要的是要让人了解他们无法忍受平心静气的推论。异教诸神都很丢脸,这就够了。他们的义愤填膺明明白白地表明自己有多虚伪,但更为重要的是这种知识分子的观点尤其说明了他们再也不想说这样的话:他们不值得存在。如有必要,可好好思索一番,就能将这种义愤填膺阐释成某种主张,他们会凭借尤西比乌斯,说异教诸神都是些伪神,而非谬神。他们都是魔鬼,为了愚弄人类,让人把他们看作神,尤其借助自己对未来的知识来这么做。他们会用真实的神谕来打动人类。

清除想象要比否认想象更为容易。就算是其他人的神,要否认也还是极其困难的,古代的犹太教自身就是费了九牛二虎之力才做到了这一点。他还断言外国诸神没有本国的神那么强有力,或者说他们并不值得受人尊重。是蔑视或恐吓,而非否定。但对一个爱国者而言,这都是一码事。其他人的诸神是否存在呢?他们存在与否并不要紧,重要的是其他人的诸神根本就是一文不值,都是些用木头或石头做成的偶像,它们虽然长着耳朵,但根本没法聆听。其他人的这些诸神,人们“并不熟悉”,这些神“我们并没有去继承下来”,《申命记》(*Deutéronome*)就再三这么说,而更古老的书卷说得也是再清楚不过。

当约柜被抬进大衮(Dagon)的神殿里去时,人们于次日发现非利士人的神大衮仆倒在以色列的神面前,脸伏于地。《撒母耳记》(*Samuel*)就讲了这件事,《诗篇》(*le psaume*)第96篇中说:“万神都匍匐在耶和華面前。”他们只是在做国际贸易时才会去了解其他国家的神祇。当有人对亚摩利人(Amorhéen)说:“你怎会没有拥有你的神加摩斯(Camos)让你拥有的东西呢?”,这么说是为了许诺尊重他们的领地。各个民族轻易地就免掉了真假观,只有某些时代的某些知识分子才会去实践,或以为自己在实践真假观。

若人们对此反思一会儿,就会发现说真理并不存在的观点就不会比永远处于临时状态、朝令夕改的科学真理更充满悖论或绵软无力。科学神话让我们印象深刻,但勿将科学及其教条混淆起来。科学不会去寻找各种实相,无论是可数学化的或可形式化的实相均是如此,它会去发现未知的事实,这样的事实有上千种注释的方式。发现某种亚原子粒子、某种成功的技术方法或脱氧核糖核酸的分子,丝毫不比发现纤毛虫纲、好望角、新世界、机体解剖学或苏美尔文明更崇高。各门科学不比文学更严肃,既然在历史上,事实无法同阐释分开,既然人们能按照自己的想法想象出各种阐释,那在精密的科学中也必定同样如此。

在文化与对实相的信仰中必须择一

因此人们长久以来都相信神话,无论哪个时代,规划有多么不同,都是如此,这是很确实的事。通常而言,人们都会相信想象出来的作品。他们会相信宗教,阅读过程中相信包法利夫人,相信爱因斯坦、菲斯泰尔·德·库朗热、法兰克人的特洛伊起源。尽管如此,在某些社会,其中某些作品仍被视为是虚构故事。想象力的领域并不局限于此:在理解政治实践,而非仅仅是预先形成的意识形态后,我们就能明白政治具有随意性,使确立起来的规划极具惰性;古代城邦属于“冰山隐藏的那部分”差不多与神话持续的时间一般长;在伪古典的宽褶之下围裹着我们已趋平庸化(banalisateur)的政治理性主义,只有它才有这种奇形怪状。日常生活本身远未变得直接,它处在想象力的十字路口,于是人们都会热切地相信种族主义和巫师。经验论和实验都是不容忽视的量。如果纯为举个家喻户晓的例子而言,人们认为爱因斯坦毫无庸俗之处,那他们就会赋予想象力以应有的地位。他竖立起一栋理论大厦,却仍未能得到验证。即便如此,理论仍旧无法得到核实,它甚至不会被削弱。

这还不算是最糟的。这些相继出现的梦想之殿都被认为是真实

的,拥有纷杂多端的实相风格,构成这些风格的想象并未形成观念的连贯性,它偶然才会出现历史的因果性。它甚至无法改变计划,只能改变标准本身,而远未成为什么指征,极能说明问题的是,实相本身乃是最变化多端的衡量尺度。它并非是超越历史的不变量,而是构建性想象的作品。在比利牛斯山的这头和那头或 1789 年之前和之后有着截然不同的观念,并不是什么很严重的事。最重要的是,我们的各类歧见、获取真实观念的标准和模式,简言之也就是规划,都在我们不知不觉中发生改变。

恰如居伊·拉尔多(Guy Lardeau)所写的^①,“说超验性乃是历史建构,这等于是马上承认它不会受普遍性的影响,必须思考特殊的超验性。但总而言之,与通常所谓的文化相比,它不见得有多少神秘。”历史实相的规划是本书所要免除的,该实相并不是要去说理性是如何进步的,法国是如何建立起来的,社会是如何靠自己的那些老底为生的或如何去思考这些老底,而是要让人反思诸多世纪以来实相的构建,让人们回头看看所行之处的痕迹,这乃是自省性的产物。但并不能就此说该规划要比其他规划更真实,也不是说它有更多的理由让别人听命于它,要比其他规划更持久;而只能说人们就此可说出同下面并不抵牾的句子:“实相在于实相会变化。”在这个尼采式的概念中^②,言语和实践的历史扮演起了超验性批评的角色。

构建性的想象力? 这种术语并不是指称个体心理学的机能,而是

① 居伊·拉尔多,《瓦普吉斯之夜的历史》,见《海尔纳备忘录:亨利·科宾》(*Cahiers de l'Herne; Henry Corbin*),1981,第115页,该文极为朴实,回荡着一股真正的哲学气息。

② 参阅《福柯变革了历史》,见韦纳,《如何书写历史》(*Comment on écrire l'histoire*),第203—242页(巴黎:瑟伊出版社;历史要点丛书,1979)。

指称这样一个事实,即每个时代都会处于随意和惰性的范围之内思考和反应(这并不是说在同一个世纪中,这些规划会在各自活动的区划内互相抵牾,而且这些矛盾之处常常会遭到忽视)。人们一旦处在这些瓶子之内,就需要出现某个天才从中脱身而出来进行创新;相反,当瓶子发生令人赞叹的变化时,孺子小儿就会按照新的规划,自底层阶层起就开始变得社会化。对此,他们同自己的祖先一样也是心满意足,从未去想如何脱身而出,因为他们根本就看不到那一边的景象^①。当他们并未看见自己看不见的东西时,他们甚至就连自己看不见这一点都察觉不到。更何况,他们还误解这些界限所具有的奇形怪状的形式:他们以为自己就住在自然的界域之内。此外,实相的伪类推性随着时代的推移而发挥着作用,他们以为先祖们早已占据这个国家,或至少国家统一的达成早已得到预见,某些进步促成了这一点。若某些事物值得担当意识形态之名的话,那这肯定就是实相。

还需要再重复吗?此超验性乃是这样一个事实,即事情就是这么发生的。这就是对此所作的描述,并非是某决策机构、某基础结构使之如此发生的。难道这都是连篇的空话么?从而使他们没法声称历史就是如此简化为某个不可避免、无需担责的程序。我承认无需担责是件很无赖的事情,而且既然它这么无赖,那它肯定就是假的(狄俄多罗斯会对你们这么说)。但谢天谢地,事情并非如此。“睡眠的功效”描述了鸦片的效果,这可从化学成因上做出解释。实相的诸种规划本身都有历史上的成因;它们的惰性、它们相续更替时的缓慢性,本身都属经验论:它归因于我们所谓的社会化(尼采说过“训育”,该词并未含有本应会有种族主义和生物论观念)。可是,所说的缓慢性并非是负片冲洗

^① 关于界限缺位的幻象,参阅保罗·韦纳,第216页。

时那种缓慢的“劳作”，这种劳作亦可叫做抑制本能者的回潮；它并非是指对现实或理性的进步及其他负责的观念所产生的震惊之情。规划的构建和相续可通过与史学家惯于操控的那些相同的原因得到解释，至少在他们不去迎合概论的时候是如此。规划的构建与建筑物相似：垒上一块块砖，每段插曲都会通过先前插曲的细节部分得到解释（个体的创造性与成功的偶然性无论“奏效”与否，或许都会成为这个由无数成因构成的多边形的一部分）。因为，大厦的构造并不会以伟大的理性为准绳，诸如人性、社会需求、事物成其所是的逻辑，或生产力。但不要去降低争论的重要性。像哈贝马斯这样了不起的马克思主义者并不会受诸如生产力或生产关系这些了无生气的词类转换法所困扰。他会兵分两路，从中脱身而出。但他却很难摆脱理性。哈贝马斯在某处用几个词概述了自己的哲学思想：“人不可能不去学习。”在我而言，这似乎很成问题。在马克思-弗洛伊德-尼采这一缺乏连贯性的现代三位一体的时代，哈贝马斯-福柯的对立，亦即马克思-尼采的对立，激发了理性与非理性的冲突^①。

然而，所有这一切对历史研究的现状而言并非毫无结果。自从四十年或八十年前起，热门的历史编纂法便有种不言自明的规划，认为写历史就是写社会史。人们再也不会去相信存在什么人性，也就是政治哲学家们会持这样的观点，即存在事物的实相，但他们相信社会，这样

^① “人不可能不去学习”这些词儿见于《理性与正当性》(*Raison et légitimité*)，巴黎：帕约出版社，1978。如果我的记忆没错的话，就生产关系而言，可参阅同样是哈贝马斯的著作《知识与利益》(*Connaissance et intérêt*)，巴黎：伽利玛出版社，1974，第61、85页。雷蒙·阿隆对历史唯物主义所作的密集的批评，《历史哲学导论》(*Introduction à la philosophie de l'histoire*)，巴黎：伽利玛出版社，1938，第246—250页，仍是基本著作；阿隆的结论恰是，此种批评无法拒斥马克思主义本身，它毋宁说是种哲学，而非历史科学。

便能将以下空间考虑在内,即从所谓的经济学一直延伸至可归之于意识形态标签名下的东西。但其余的该怎么办呢?神话、宗教(在它们甚至不具有意识形态功能的那一刻)、任何那类无稽之谈,或简单点说,艺术和科学该怎么办呢?这很简单:举例而言,要么文学史与社会史挂钩,要么如果文学史不愿或无法与之挂钩,则它就不会成为历史,人们会遗忘其存在。他们会将之弃于特定的范畴内,也就是文学史家那儿,而后者只是空有其名的史学家而已。

大部分文化与社会生活因此仍旧处于历史编纂,甚至于非纯粹记述事件的历史编纂的场域之外。然而,若人们试图将该大多数考虑在内,以期有朝一日能辟出一块垦荒地的话——吕西安·费弗尔(Lucien Febvre)就将这块垦荒地视为热门的历史编纂法的活动天地——他们就会发觉只有拒绝所有那些或大或小的理性主义,以便让大量的想象不再被说成是既非假亦非真时,才能这么做。然而,若人们最终精心拟定一份诸如信念既非真亦非假的学说时,那么所谓的诸如社会与经济史之类的理性化领域,本身也会被视为既非真亦非假:它们无法通过树立理性化的因由来确证自己;照此种包抄策略的说法,我们就必须放弃几十年以来我们关注的所有事物——人文科学、马克思主义、知识社会学。

比方说,政治史定然不会是两千万或五千万法国人的政治史,但若想纯粹记录事件,且快速获得持久性,那它就不会是逸闻趣事。许多事件细节无法通过永恒的现实——统治、控制、权力、国家——来得到阐释,这些高贵的褶裥只不过是理性主义者的抽象物,将规划所具有的隐匿着的庞大的多样性重新覆盖住。自路易十四时期至我们的时代,永恒的政治就像经济现状一样变化多端,对该规划作一番阐释,就能对许多且战且和的事件做出解释,为之找出其意义所在。同样,这也适用于

文学史:将其归之于社会要费很大劲儿,但从未实现过,或许它并不是虚假,而是太空洞无物。文学史的历史真实性并不在此。它会发生大量无意识的改变,在过去的三个世纪内,还对人们不断以骗人的字眼所称呼的“文学”、“美”、“品味”、“艺术”均有所影响。不仅“文学”与“社会”之间的关系发生变化,而且美自身、艺术自身也有所改变。因为这些现状的核心部位根本就没有什么不变量留给哲学家去取用。它具有历史性,而非哲学性,其中并不存在什么内核。而生产力与生产关系……就让它们来决定其余的事物吧(该建议并非如字面上那般虚假,上面所说的“其余”本身就是这些决定它的力量与关系的一个要素。我们还是先撇开它不谈吧)。生产及其关系自身并非随便什么东西,它们并不源于自身。整个历史于不同时期对它们产生决定性影响,使之处于变动不居的状态,它们就包含在仍待阐明的那些规划之中。这有点像居于某个相同的领地内,有着相同的资源,两种属于同一种属的相近的动物种类拥有不同的生活模式,如同食虫类动物或食肉类动物。我们已在前面说过,人们并不明白有哪些行为会自行其是;同样可以说的是,任何行为彼此都是非理性的。就像拉姆塞·麦克莫伦(Ramsay MacMullen)在其《过去与现在》(*Past and present*, 1980)中所写的,“我们现在赋予非理性的那种重要性会使意欲严肃化的历史编纂法的本质产生重要的变化”。

我们在撰写这本书的时候,试图通过将自己限定于非理性的假设之中,以使我们的手段得以成立。我们并未让推进理性的那股力量、自然之光、诸种观念与功能性的社会之间的关系起到任何作用。我们的假设同样也能这样来表述:无论任何时刻,在想象力的殿宇之外不存在任何东西,也没有什么东西会有所反应(即使不是指“物质”现实的半存在状态,也就是说,这些现实的存在尚未得到考虑,未获

得其形式^①，若涉及到的的是填充大炮的火药，就会形成火药或部队用的炮弹）。因此这些殿宇并未竖立在空间之中：它们就是唯一可供支配的空间。当它们被竖立起来时，就会让自己从空间里突然冒出来。在其周围，没有想要寻找进路的压抑的消极性。因而只存在让殿宇倏然出现的想象所构建的东西。

这类居于虚无中的林中空地被社会利益、经济利益、象征利益及所有人们所愿望的那些利益所占据。我们的假设世界也将会拥有我们所熟悉的那种野性。这些利益并未超越历史：它们根据每座殿宇所提供的诸种可能性来行事；它们本身就是宫殿，只是叫另一个名字。如果现在由诸种因由构成的多边形发生变化，那宫殿（也是多边形，只是叫另一个名字）就会被另一座殿宇所取代，后者会构建另一个空间。像这样作部分或整体的替换或许会将直到那时仍纯粹是物质性的诸种潜在性考虑在内，但若真的将其考虑在内，那么它就该被归之于环境的偶合，而非恒定的必然性。最终，任何一座宫殿都不会是功能性建筑支持者的作品，或毋宁说，只有建筑师们前仆后继地形成合理化的概念，任何东西才不再会变动，只有凭靠幻觉，每座宫殿被认为与现实相符，任何东西才不再会静止不动。因为人们会将每种事实状态视为诸种事物的

① 弗朗索瓦·雅各布(F. Jacob)，《生者的逻辑，继承的历史》(*La logique du vivant, une histoire de l'hérédité*)，巴黎：伽利玛出版社，1971，第22页：“看着一具身体直至其消失不见，以将其转换为分析的对象，这样做是不够的。当列文霍克(Leeuwenhoek)第一次通过显微镜注视一滴水滴时，他发现了一个未知的世界，整整一片令人始料不及的生物区系，工具突然可有助于观察。但当时的思想只是想去面对出整个世界。它从未说要去利用这些显微镜下的存在物，从未想过要去和该生者世界的其余部分建立关系；这个发现只是有助于谈资而已。”对物质所持的相同的观点(邓斯·司各特会说，物质处于活跃状态，但不会莫名其妙地活跃)，解释了尼采所说的那句名言为何常常被加到马克斯·韦伯的身上，成了历史客观性问题的基石：“事实并不存在。”参阅《权力意志》(*Der Wille zur Macht*)，n° 70 与 604 Kröner：“Es gibt keine Tatsachen。”尼采对马克斯·韦伯造成很大的影响，值得研究。

实相。对实相产生幻觉致使每座宫殿都会被视为是完全建立在理性的边界地区之内。

任何东西都无法与确信和坚持相提并论,只有这样,我们才会在虚无中展现这些丰富多姿的延展出来的部分。真理与谬误的对置并不属于该现象的序列,对立越来越不明显,理性与神话的对置也不再彰显。神话并不具有本质性,而是杂乱无章的东西^①,而理性则随机分散成各种各样很不明显的合理性内容。甚至连真实与虚构的对置也显得是次要的,只不过具有历史价值而已,想象与现实的分别也不遑稍让。那些有关实相的不太绝对的概念作为纯粹的起控制调节作用的观念、研究理想,均无法成为我们的想象殿宇得以蓬勃发展的借口,后者具有自然生产的自发性,或许既非真亦非假。它们同样不具有功能性,也不是所有的都很美妙。至少它们拥有某种极少被人提及的价值,只有在我们能够明确地说出某件事物拥有何种意义之时,我们才会去提及这一点:它们都很令人感兴趣。因为它们都很复杂。

某些殿宇声称与具实践性的实相之典范有关,说要实现真正的政治、真正的道德……如果典范存在,仿效没有成功,那它们就是虚假的。但如果并不存在万物的典范,那它们就不会比真实更虚假。另一些殿宇则构建学说,声称自己可映照出诸种事物的实相。但若此种所谓的实相只不过是我们对事物随意的看法,那它们的实相规划就与另一种实相规划相等值。此外,实相并不太关心这些打着实相招牌的学说,天马行空的虚构并不是用来吓唬人的,其内在的推进力并非朝向真实,而是朝向丰富性。他们同自然界的作品一样,都拥有同样的组织能力。一棵树既非真亦非假,它很复杂。

^① 参阅本书第149页注释1。

只有当那些构成自然界的生灵无益于自然界时,所有文化宫殿才不再具有有益于“社会”的功能;况且,人们所谓的社会并非他物,而是这些文化宫殿结构性不强的整体(恰恰因为如此,所以资产阶级才会与启蒙时代同路,拥有清教徒般的虔诚感)。无定形的聚合体,但扩散得也很厉害。神话虚构是这种文化扩散的极好例子。

扩散对我们的理性主义发出了挑战,它必须尽可能地剪除这些莫名其妙的赘疣和赘生物。对虚构作化约有好几种方式,每一种通常都是以自我为中心,因为每个时代都会认为只有自己才是文化的中心。

第一种方法:神话说的是真话。它是属于我们的永恒实相的隐喻性镜像。除非这面镜像稍稍使过去的事件产生变形,这些事件都与当今的政治事件相似(神话就是历史),或者与当今政治个体化的起源相似(神话就是成因论)。由于认为神话就是历史或各类成因(aitia),希腊人便以为世界在他们之前两千年就已开始:首先是神话的开场,之后便是他们往昔的历史,长达一千年左右。因为他们毫不怀疑其回忆中的远古先人就是最初存在的人类;众所周知的遥远的古人就是创建者。正如旧制度时期的贵族,他们在家族编年史中这么写的时候,根本不会去考虑作什么甄别:“我们家族的创建者是布希的戈德隆(Godron de Bussy),931年他将土地赐予弗拉维尼(Flavigny)修道院。”因为这样的捐赠堪称是其契据中保存下来的最古老的文献。

尽管如此,某些希腊思想家仍旧认为世界,包括其中的动物种群、人类和神祇要更加古老,甚或永恒地存在着。这种范围巨大的观点是如何简化为我们的理性的呢?他们的解决办法就是相信事物与人类的实相。世界的未来就是周而复始,因为万物均会被周期性的大灾难毁灭,而神话时代只不过是这些时期中的最后一段周期而已。柏拉图在其《法律篇》的第三卷里就是这么教导的:在每次循环的过程中,同样的

现实状况与同样的创新都会重新显现,就像瓶塞,其本质如此,总会浮在动荡不定的水面上。人们在亚里士多德的《政治学》第七卷中发现一个极有意思的例子,该例子就表明这种对自然实相的信任感。这位哲学家说:“就这样过了很长时间,政治理论承认在城邦中,武士阶层应该与劳动阶层区分开来。”至于共同用餐的机构(任何时候,所有公民都得在该机构中共餐,城邦呈现出的是修道院食堂的场景),也很古老,并且是由克里特的弥诺斯和意大利的伊塔洛斯(Italos)所创制。亚里士多德又说:“尽管如此,最好还是这么看,即这些机构和其他许多机构一样,在漫长的岁月中被创造出来好多次,或者说无数次。”这最末几句话都是从字面上来理解的:亚里士多德相信世界的永恒性,结果便这么说了。他相信的是永恒回返(Eternel Retour)。他并未将其视为某类宇宙牌戏,将永不相同的牌洗来洗去,在宇宙牌戏中,同样的聚合体会不可避免地回返,但毫无理性,从而表明万物都只是偶然的结合体(与因果论不同)。他的看法要更令人鼓舞,他认为,同样的现实状态都会以循环的方式往上上升,事物的实相会让人认识到这一点:此乃皆大欢喜的结局(happy end)。

我们现代人都不再相信轮回,而是相信进化。人类很久以前是孩童,如今已长大成人,不会再去讲述神话故事。人类正从或将从其以前的历史中走出来。我们的哲学总是以鼓舞和祝福为己任,但现在只有(革命)进化才能让人心里舒坦。在我们看来,神话已不再会讲真话;相反,人们认为它什么都没说。它缺乏实相,具有的是社会功能或至关重要的功能。实相本身仍旧居于我们这边,仍以自我为中心。涵括神话的社会功能确保我们都处在事物的实相当中,此时我们会通过社会来解释进化。人们同样也会讲到意识形态的功能,而这这就是为什么后者对我们如此重要的原因。所有这一切都很不错,但关键在于:是否真的

存在事物的实相？

当人们将一座城邦，甚或一座宫殿弃之不顾时，除了河流与山脉之外，宫殿就会既非真亦非假，并不存在与之相符与否的山脉典范。宫殿就是开始成形的事物的秩序，而且是有了宫殿才会如此，就此还有些话要说：住在宫殿里的人会发现，此种专断随意的秩序倒是同事物的实相本身挺契合的，因为这种迷信可有助于他们生活下去，但他们中的一些史学家或哲学家却只想就宫殿说些实话，想让人知道宫殿同哪儿都不存在的典范根本就不契合。为了改变隐喻，世界的暗夜中没有丝毫的亮光。事物的物质性并不会自然而然地发出闪光，也没有任何闪光的航标让人有航道可循。人类无从学习，因为根本就没有任何东西可学。但他们历史中的偶然性同样也是茫无头绪，过于简略，就像一副牌局中相继发出的牌那样，这使得他们会在自己周围不停地投射着不断变换的光亮。不过，事物的物质性会以某种方式自行发出光亮。此种光亮不比其他光亮显得更真或更假，但它却开始让某个世界得到了存在；它乃是随意而为(ad libitum)的创造物，是想象力的产物。当真的存在这样的光亮时，人们一般会将其视为实相本身，因为根本就看不见其他事物。人们同样会就光亮每次使之倏然出现的東西，造出或真或假的句子。想象力的产物，因为这些相继出现的光亮无法同物质性相契合，而在我们眼里，这样的物质性无法脱离开光亮而存在，相继出现的光亮根本无法通过诉诸合理性这样的辩证法要求来得到解释。世界丝毫未允诺我们任何东西，我们也无法从它身上解读出我们的诸种真实。

人无法倚靠真实的观点，可用来区分现代哲学与其仿冒品。是的，想象很时髦，非理性要比理性更风行(这么说的意思是指其他人并不是真的很讲究理性)，未言明之物却有着丰富的意涵。但关键在这儿：此未言明之物是否仅止于存在而已，或是否是个很不错的事物，必须对此

赌咒发誓(要不然,是个不好的事物,必须对此加以拒绝,因为存在某个实相,具有让人自律的教化作用,不过这都是一回事)?它是否同本质相似(或同总是得到重生的野蛮行径相似,这都是一回事)?由于被某个环绕现实宫殿的虚空驱逐出大门,那它是否就必然会想办法进入,是否必然会打开窗户呢?包含于事物中的同样也存在某种本质的趋势,这就是我们的使命,这样一来的话,如果我们遵循该使命,我们是否就会成为好人呢?灌入新的羊皮袋中的是陈年老酒,拥有理性、道德、上帝和真理之名。若把这些酒注入去神秘化的酒囊,对意识和语言提出质疑,让哲学颠倒世界,对意识形态进行批评,便似乎有股现代的口味。只是这些酸涩的、戏剧性的传奇故事都有个不错的结尾,就像以前那样,向我们保证会有一个皆大欢喜的结局。有一种路径,令人放心,此种路径就是我们那条令人兴奋的职业道路。因而,这些仿冒品便通过它们透露出的人情味轻而易举地认出彼此。拿但业(Nathanaël)尤其不让我拥有那种热诚之心。对规划或“论说”作反思性分析,最终并不会使更为真实的规划上位,也不会用更为公正的社会来取代资产阶级社会,若对此不加详细说明,就是在蛊惑人心。反思性的分析只会带来另一种社会,另一种规划或论说。但仍旧还是可以天马行空地偏向于这个崭新的社会或这个崭新的实相,只要不说它更真实或更公正就行。

因此,我们并不会去声称审慎乃是真实的路径,只要不去神化历史、义正辞严地反对给我们带来如此多灾难的意识形态,就已足够。这一守成的规划同其他任何规划一样都是随意得来的。若必须通过死多少人来衡量爱国主义,那再也无人谈论的爱国主义就会同我们愤而将之排除出去的意识形态一样酿成许多牺牲品,今后也会如此。那么该怎么办呢?确切地说,这是一个无需提出的问题。反对法西斯主义和共产主义或爱国主义,乃是一回事。所有生灵都会有意见,譬如我家的

狗的意见就是不要挨饿、不要饥渴、不要跑来跑去让它干活,要求有球玩。可它不会寻思自己应该干什么,应该有什么样的希望。人们希望哲学能够回答这些问题,他们再根据这些答案来作出评断。但只有固执己见的人类中心论才会假定问题包含解决方法,该假定仅出于一个理由,即此种解决方法对我们有益,而且赋予生存理由的那些哲学要比其他哲学更真实。此外,这些问题比我们所认为的更不自然,它们不会思考自身的问题。大部分时代都未曾质疑过自身,也不会去加以考虑。因为所谓的哲学已被用来当作售货亭,里面有五花八门的问题:何为世界?如何才能幸福,也就是自给自足?如何才能让我们的问题同那些天启之书相协调?自行转化(*autotransfiguration*)的路径是什么?如何组织社会,以便沿着历史的方向行进?人们很快会忘却的是问题,而非熟悉的答案。

对历史进行反思就是作批评,以抛弃对知识的主张,只说关于实相的真话,不要假定存在某种真正的政治或科学。这样的批评是否会自相矛盾,是否可说真的不存在实相呢?是的,而且我们并没在玩来自希腊人的撒谎者游戏,当撒谎者撒谎说“我在撒谎”时,他所说的话却是真的。普遍而言,人都不是撒谎者,但只要他说这说那,他就会撒谎。有人说“我老是会虚构”,这么说就不算是虚构,如果他说得很明确:“我所作的虚构就是相信自己接二连三的印象乃是事物的实相。”

因为如果我所持的有关人类和事物的现有实相都是真实的,那普天下的文化就都会成为虚假的,这种虚假的盛行和我所拥有的排斥真实的特权就有待解释。我们是否会按照希腊人的方式,在虚假中寻找真理之核呢?我们是否会像柏格森那样赋予虚构以至关重要的功能,或者以社会学家的方式赋予虚构以社会功能?唯一能让我们从中抽身而出的,就是提出文化若不虚假,根本就不会真实。为此,我曾求助于

笛卡尔(Descartes)。他曾写信向朋友吐露心扉,但未敢将信件刊印,他说上帝不仅仅创造出物,还创造出真理。如果他想要二加二不等于四,那么二加二就会不等于四。因为上帝并未创造预先存在的真实,他如此这般的创造之物乃为真实,而真实和虚假只有在他创造出它们之后才会存在。按照人类构建性的想象力,只需赋予此种能力去构建,并在创造时不预设典范即可。

首先这有种古怪的效果,会让人以为任何东西都是非真非假,但人们很快就对此适应了。理由如下:实相毫无价值,它总是有双重用法。实相乃是我们给予自己所作选择起的名字,我们不会抛弃它,如果我们将之抛弃,也会把它们说成是虚假的。因为我们太尊重实相,甚至纳粹也尊重它,他们会说他们有理,他们不会说他们错了。我们本可反驳他们,说他们这是在自欺欺人,但有什么用呢?他们和我们不在同一个波长上,而且说大地颤动是假的这种说法也太有空谈了。

如果人类无权相信他们自己做的事,如果有人出于无奈只能眼看自己,而用这眼睛就能看到自己的祖先相信朱庇特或赫丘利,是否该大声地说人类的境遇惨不忍睹呢?这样的不幸并不存在,只有书里才这么说,它是修辞学中的主题。只有自省的时候,它才会存在,也只有历史学家才会这么去做。然而历史学家并未不幸,他们很关心自己。至于其他人,自省并不会让他们不自在,也不会让他们不去在乎自己的利益。况且,实相的规划仍旧不言自明,受到那些实践这些规划、说自己拥护实相的人的忽视。只有当人们考虑他人的时候,实相观才会出现。它并非第一个出现,它揭示出一处隐秘的裂痕。是否由此可见,实相鲜有真实之处呢?它处在集体自我满足的表层,将我们同权力意志分隔开。

只有进行历史反思才能阐明实相的规划,揭露其变体;但这样的反

思并非恒久的光亮,并不能标志人类路途上的某个阶段。路途蜿蜒曲折,层层弯道并无真实为其作导向,使之通往地平线,也不会再以坚实、鲜明的基础结构作为其榜样。曲里拐弯的道路胡乱铺陈。大多数时间,旅客对此并不关心。他们每个人都认为自己的道路才是真实的,让其他人走错的岔路对他们不造成任何影响。但有时,在很罕见的情况下,一条曲径让他们往回看到一大段路途,途中弯道相属,有时某些旅客心情不好,就是因这样的彷徨而起。此种回溯性的景象说的乃是实话,但它并不会使道路更虚假,因为道路并不能成为真实。因而,回溯性的澄明之光并不会很重要。它们只是行程中的一次小事故,它们无法令人找到正确的道路,也无法标明旅途的阶段。它们甚至不会使其影响的个体产生变形。人们并未发现历史学家们要比大多数凡人更公正,或者并未发现历史学家们在用另一种方式投票表决,因为人并非是会思想的芦苇。这难道是我隐居乡村写这本书的原因吗?我真希望能像动物那样淡然。

因此,本书的意图极其简单。只要读一读书名,任何人稍微有点历史文化修养,就都能提前给出答案:“当然喽,他们当然相信自己的神话啦!”我们只是想让“他们”也能显而易见地成为我们中的一份子,且从中得出这一最初的实相所造成的影响。

作为西方文明的源头之一，古希腊神话对后世产生了重大影响。那么，古希腊人是否相信他们的神话？神话究竟是对历史实相的变形，还是彻头彻尾的撒谎？如何从传说中抽取真实的内核？法国著名历史学家保罗·韦纳通过研读古典作家和近现代学者，包括从亚里士多德、波桑尼阿斯到西塞罗、尤西比乌斯再到尼采和福柯的各种文本，对这些问题进行了深入的阐释和分析，指出希腊人当然相信他们的神话，揭示出创作神话其实是对真理的追寻这一要义。

上架建议：历史

ISBN 978-7-5675-2044-8



9 787567 520448 >

定价：38.00元

www.ecnupress.com.cn

责任编辑 / 高建红 装帧设计 / 姚 荣