

谢林论神话的起源和本质

先 刚

【摘 要】谢林在同一性哲学时期曾经把神话看作哲学的外衣,随后在世界时代哲学时期甚至试图把神话当作哲学本身来处理。但只有到了后期的神话哲学,他才把神话的起源和本质确立为哲学的核心问题,并通过历史—批判的方法对此进行了深入的阐发。在这个问题上,谢林的基本立场是拒绝把神话看作“人为的发明”(既不是任何个人的发明,也不是单个民族的发明),进而批驳了各种诗意的、历史的、科学的、宗教的神话解释,最终从民族的起源和分化以及人类原初意识的角度揭示出了神话的起源和本质。

【关键词】神话;神话哲学;民族起源;一神论;多神论

【作者简介】先刚,北京大学外国哲学研究所教授、北京大学美学与美育研究中心研究员(北京 100871)。

【原文出处】《学术月刊》(沪),2022.7.18~26

【基金项目】本文为国家社会科学基金项目“德国唯心论在费希特、谢林和黑格尔哲学体系中的不同终结方案研究”(20BZX088)的成果之一。

当代的神话研究已经普遍承认德国古典哲学家谢林在本领域的重要功绩^①,但对于谢林具体的神话哲学思想仍然缺乏深入的探讨。无疑,“神话”(Mythos, Mythologie)从始至终是谢林关注的核心问题之一。他早在18岁的时候就撰写了《论远古世界的神话、历史传说和哲学论题》,并且直到去世的前一天还在修改作为“神话哲学之哲学导论”的《唯理论哲学述要》。在其间的数十年时间里,无论是早期所谓的《德国唯心论的最早体系纲领》^②和自然哲学,还是中期的先验唯心论和同一性哲学,乃至后期的世界时代哲学、神话哲学和启示哲学,都赋予神话以一种至关重要的地位和意义,而且这个趋势愈到后面愈加明显。这个鲜明的特征赋予谢林哲学一种独特的诗意魅力,同时也为其招致“神秘主义”“宗教信仰”“非理性主义”等批评意见。但正如我们在别的地方反复指出的^③,这些批评意见只不过是出于对谢林哲学的无知,然后以讹传讹而已。事实上,谢林终其一生都在明确而坚定地捍卫哲学和理性的至高无上的地位,只不过他所追求的不是抽象而偏狭的哲学,而是力图把人类所有重要的精神现象——神话

自然也不例外——包揽进他的哲学之内,以成就一种真正意义上的大全一体哲学。

正因如此,谢林不可能像黑格尔那样轻率地把神话当作幼稚的思想而从哲学里排除出去。^④另一方面,他也拒绝像很多学者那样随心所欲地鼓吹神话的“深刻意蕴”,实则只是把后人乃至当代人的各种观念强行灌输到神话里面。毋宁说,他所追求的是一门新的科学,亦即“神话哲学”(Philosophie der Mythologie),这门科学不是像古典学和历史学那样去查明神话的具体事实并给出一些偶然的解释,而是超越神话的“存在”,去探寻神话的“本性或本质”(XI, 5)^⑤,而这项工作必然又联系到对于神话的“起源”的追问。

但谢林并不是从一开始就达到了这个构想,而是也经历了一些周折。大致说来,谢林的广义上的神话观可以分为三个阶段:(1)同一性哲学时期,他主要从诗或艺术的角度来看待神话,把神话看作纯粹的哲学思想的外衣;(2)世界时代哲学时期,他甚至要亲自创作神话,或更确切地说,把哲学本身改造为神话;(3)以上两个阶段多多少少已经涉及神话的起源

和本质的问题,但只有到了后期的严格意义上的神话哲学,他才明确地将其树立为最重要的核心问题,并且把之前的相关思想扬弃在自身之内,既不把神话看作哲学的赝品,也不再用神话替代哲学,而是把神话理解为哲学的自然意义和逻辑意义上的前身。有鉴于此,本文拟分为三个部分依次梳理谢林的神话思想,以展示出谢林对于神话的起源和本质这一问题给出的最终答案。

一、神话作为哲学的外衣

谢林从1800年的《先验唯心论体系》开始,一直到1802/03年的《艺术哲学》,都在强调艺术是哲学的客观呈现,其功能在于帮助普通人理解把握哲学的思辨晦涩的真理。^⑥鉴于在西方通常的观念里,诗总是被列为艺术的最高峰,而诗的最原初、最典型的代表是古希腊神话,所以,谢林经常也在同样的意义上谈论诗和哲学以及神话(乃至宗教)和哲学的关系。简言之,艺术(以及诗、神话或宗教)和哲学之间是合作的关系,前者是“显白的”(exoterisch),面向普通人乃至每一个人,后者是“隐秘的”(esoterisch),只面向少数精英。不仅如此,二者也是可以相互转化的,当艺术超越了客观性,就进入哲学思辨的层次,反之当哲学达到完全客观的呈现,就转变为艺术。柏拉图作为独一无二的“诗人哲学家”,就是这件事情的最佳例证。

这个和谐的关系在《艺术哲学》里达到了顶峰。在谢林的同一性哲学里,当唯一的绝对者具有某一个规定(这个规定同时也是一个限制或否定),就是理念。换言之,理念是普遍性(代表着绝对者)和特殊性(代表着特殊规定)的统一体。现在谢林指出,这个统一体,作为实在的东西来看,就是“诸神”,因此,每一个理念都是“特殊形式下的神”“特殊的神”或“受限状态下的神”等。^⑦这里所说的“实在的东西”,当然不是指普通人以为的通过感性经验而认识到的实在东西,比如手边的锅碗瓢盆之类,而是指通过思想而认识到的真实存在。也就是说,哲学家所说的理念的实在性和神话里的诸神的实在性是同一回事,正因如此,像希腊人这样达到高度教化的民族(包括他们的哲学家)才对诸神的存在深信不疑,而这根本不是什么“迷信”。

每一位神都有自己的本质特征,这个特征是他的规定性,同时也对他构成了某种限制。比如,雅典娜智慧而强大,但丝毫没有女性的柔情。阿佛罗狄忒拥有最柔情的美,但缺乏力量,也不太聪明。赫淮斯托斯拥有巧夺天工的双手,却是个瘸子,如此等等。这些缺失或受限状态绝不是一种“缺陷”,毋宁恰恰成就了这一位神,正如理念假若不是在某一方面遭到限制,也就不会成为这一个理念。诸神是存在的理念,就此而言,谢林可以说:“哲学建构起来的理念王国所包含的全部可能性实际上在希腊神话里已经完全穷尽了。”^⑧神话的整体作为理念王国是一个自足的世界;与此相关联的是,谢林区分了普遍者与特殊东西的三种结合方式,即范型式(schema-tisch,指普遍者意味着特殊东西)、寓托式(allegorisch,指特殊东西意味着普遍者)和象征式(symbolisch,指普遍者直接是特殊东西,特殊东西直接是普遍者)^⑨,而神话恰恰是一种象征式存在,也就是说,诸神不是意味着理念(亦即不是理念的寓托),毋宁就“是”理念,并且被看作实实在在的存在者。

诸神在本质上既然就是理念,那么,如果说理念世界起源于绝对者的某种“流溢”,神话又是起源于什么东西呢?谢林赞成同时代的古典学家沃尔夫(F. A. Wolf)的观点,即神话不是个别诗人(荷马或赫希俄德)的作品,而是“一个等同于个人的族类”的作品,是产生于这个民族的“共同的艺术冲动”。^⑩但他并没有进一步追问这种共同的艺术冲动究竟是怎么回事,也没有追问为什么恰恰是希腊民族而非别的民族创作出他所说的这种神话。总的说来,这个时期的谢林过于关注和赞美希腊神话在艺术里达到的完满象征意义,因此没有在绝对的意义上探究神话的起源和本质。

而当谢林超出艺术的范围,上升到更宏大的视野,问题的复杂性就凸显出来了。此前我们指出,谢林本来已经在一般的意义上把神话和哲学的关系看作显白思想和隐秘思想的关系,亦即外衣和内核的关系,但他现在又在神话自身之内进一步区分外和内,也就是说,他在人们通常所说的“神话”内部,区分出作为民间信仰的“神话”和真正具有哲学意义的“神秘学”(Mysterien),而且不是强调二者的和谐关

系,而是强调二者的对立和冲突。关于谢林的“神秘学”思想,我曾经有一篇论文专门予以辨析^⑩,这里不再复述其中的主要内容,而是仅限在本文的主题范围之内提出几个要点。简言之,“神秘学”——它在字面上不再是“传说”的意思,而是意味着“封闭的秘密”——虽然在形式上也是神话,但主要指一些流传于厄流希斯(Eleusis)地区,以狄奥尼索斯、德墨忒尔及其女儿佩耳塞福涅这些在奥林波斯神话里无足轻重的神的生平事迹为内容的神话,讲述了神的受难和复活、万物的生长发育和生灭循环、灵魂不朽等思想。关键在于,谢林把上述思想看作真正的哲学,认为它们与诗人创作的神话有根本的不同,因此在1802年的《布鲁诺》里宣称:“一切神秘学的目的无非就是从人们寻常只习惯于看到其摹本的所有东西中展示出原型……崇高的哲学便在于对永恒者和不变者的认识,所以神秘学无非就是那种最崇高、最神圣又最卓越的哲学,从最崇高的古代流传下来的哲学,因此正如我们相信的那样,神秘学与神话的真实关系就好比哲学与诗的关系。这样我们有充分的理由断定,虽然诗人创制了神话,但创制神秘学却是哲学家的。”^⑪

对神秘学的单独褒奖意味着神话里的诸神不再代表着理念,神话作为整体也不再是理念王国,而是与神秘学及其背后的哲学形成紧张关系。实际上,谢林在《艺术哲学》里也提到了与神话对立的“神秘学要素”,但仅仅把这些要素看作“外来的”、原本对希腊文明而言陌生的东西^⑫,没有给予特别的强调。但在1804年的《哲学与宗教》里,谢林却又把神秘学看作希腊文明原生的东西,并且把它看作哲学与宗教最初共同栖身的“同一座神庙”^⑬,至于哲学后来之所以与宗教分离,则是因为神秘学被那些原本属于民间信仰的“杂质”——亦即神话——玷污了,于是保持纯洁的神秘学(哲学)与被玷污的神秘学(与神话掺杂在一起的宗教)分道扬镳。诚然,哲学与宗教最终应当重新建立“永恒同盟”,但宗教(包括神话)必须被严格地限制在外在方面,与哲学内核保持距离。按照这个思路,神话的意义被大大削弱了,甚至成为一种负面的东西,即民间信仰的杂质。当然,如果把神秘学重新放回广义上的“神话”里,那么可以说神

话作为神秘学仍然是哲学的一件外衣。但这个东西究竟起源于哪里呢?如果它是外来的,来自什么地方?如果它是原生的,其原生地又在哪里?对于这些问题,谢林同样没有答复,而是仅仅把神话当作既有的、不可预思的东西(Unvordenkliches)接受下来。

二、神话作为哲学本身

归根结底,在谢林的同一性哲学时期,无论是广义上的神话,还是狭义上的神秘学,其实都是服务于哲学。但在谢林从1810年开始构思的《世界时代》里,这个思想发生了重大转折。他把这部著作看作自己的“代表作”,宣称其“不仅就内容而言最为丰富,而且就表达而言也最为通俗易懂”^⑭。这里的关键在于“通俗易懂”这个说法,因为谢林对自己的哲学体系在内容上的真理性一向充满自信,但一直都在探索如何阐述这些思想的最佳方式。用他的话说就是:“当科学在质料方面达到客观性之后,看起来有一个自然的结果,就是它开始寻求形式方面的客观性。”^⑮这就是艺术尤其是神话的那种客观性。此前除了普通著作的形式之外,他已经尝试过书信体、对话录、几何学式演绎、箴言录等写作形式,既然如此,为什么不尝试神话的形式,直接把哲学当作神话来叙述呢?

在该书的导论里,谢林一开始就提出一连串问题:“为什么这个工作在过去是不可能的,或者说一直到现在都是不可能的?为什么在最高科学里面,知道的东西不能像任何别的知道的东西一样,被直接简明地叙述出来?是什么东西在阻碍着那个憧憬到的黄金时代的来临,到那个时候,真理又将成为故事,而故事又将成为真理?”^⑯很显然,无论是“叙述”(Erzählung)还是“故事”(Fabel),其实就是“神话”(Mythos)一词的原本意思,只不过谢林在这里没有提到神话,而是拿“历史”来说事。他声称:“难道对于事物的原初开端的回忆永远都不会达到如此生动的地步,以至于科学——它在事实上并且按词义而言就是‘历史’(Historie)——在外表形式上也成为历史,使得哲学家,就像神一般的柏拉图那样,虽然在其整个系列的著作中都是采取辩证探究的方式,但在其学说的最高点和最终的澄明点却全都变成历史叙述的方式,回归到历史的单纯?”^⑰他在这里以柏拉图为

例子,恰恰表明他想创作的不是普通的历史,而是一种神话,确切地说,一种像神话那样以讲故事的方式叙述真理的哲学。这个构想让我们回想起1796/97年的那份《德国唯心论的最早纲领》,因为那里同样提出我们必须创造出一种“新的神话”或“理性神话”,并通过人们长久以来徒劳寻找的这种通俗性使“广大民众”对哲学理念产生兴趣。^⑨

事实上,《世界时代》也确实采取了神话的叙述方式。谢林在其中谈到了原初的爱的意志和自私意志如何相遇相识,如何从起初充满喜悦的结合再到“分离”(Scheidung,同时也是“离婚”的意思)的过程,或上帝自身内的爱如何克服了上帝的自私,最终导致上帝做出创世的行为并走向三位一体的历程。这些当然都是神话,而且谢林是故意采用这种叙述方式,因为他希望表明这些神话就是哲学本身,读者能够在听故事的同时直接理解他的哲学。诚然,熟悉谢林的自然哲学和同一性哲学的人都知道,其中表述的仍然无非是绝对同一性自身的“二重化”(Duplikation)以及与之联系在一起“潜能阶次”(Potenzen)思想等,但普通读者能够做到这一点吗?更何况谢林也不是完全在讲故事,而是随时用一些哲学概念来解释那些神话形象,或插入一些纯粹思辨的哲学论证(比如关于主词和谓词的关系,关于同一律与根据律的关系等),因为他终究不是为讲神话而讲神话,而是要阐述自己的哲学体系!但这样一来,他起初标榜的那种通俗性也就荡然无存了。

正因如此,《世界时代》作为一部空前绝后的交织着神话叙述和哲学思辨的奇书,虽然其中的思想是如此之丰富和深刻,虽然其文笔是如此之优美隽永,但注定不可能达到谢林既定的目的,即将科学直接转化为一种通俗易懂的神话叙事。谢林对此有着深刻的意识,所以他虽然孜孜不倦撰写了十几份不同的《世界时代》手稿,但始终拒绝将其正式出版,哪怕其中的“原稿I”和“原稿II”已经排版完毕,也在正式开机印刷的前夜将其撤回。哲学史上通常把谢林的《世界时代》看作其哲学生涯中的一个重大挫败,实际上,如果这个评价有一定的合理之处,那也不是针对谢林的哲学思想本身,而是针对他阐述哲学的神话方式。也就是说,如果神话不应当被看作哲学

的外衣,那么它更不应当被等同于哲学,不应当成为哲学的替代品。

三、对神话的起源和本质的历史批判考察

谢林在“世界时代哲学”构想里挣扎了十八年,当他在1827/28年重新登上慕尼黑大学的讲台时,虽然其讲授的题目是“世界时代体系”,但无论是在内容上还是在形式上都已经与当初的《世界时代》大相径庭,最终演变为“神话哲学”和“启示哲学”的双联体。我们在这里不打算通盘考察谢林向着后期哲学转变的原因,而是仅仅从神话的角度来看待这个问题。简言之,在经历了之前所说的那两个阶段之后,谢林如今与神话保持着距离,而正是这种距离使得神话真正成为科学研究的对象。相应地,在1842年的《神话哲学之历史批判导论》(*Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*)里,谢林开门见山就提出了对神话的起源和本质的追问。

在提问之前,谢林首先对“*Mythos*”这个术语进行了界定。严格说来,这个希腊词语的字面意思仅仅是“叙述”或“话”,并没有体现出“神”,而它最终被看作“神话”,则是基于一个基本事实,即它所叙述的对象是神。就此而言,神话是“诸神学说”(Götterlehre)。但诸神学说不是杂乱无章地进行叙述,而是呈现出诸神之间的关系,因此神话真正说来是“诸神的历史”(Göttergeschichte),亦即“神谱”(Theogonie)。(XI, 7)

在这里,谢林指出,每一个初次接触神话的人都会提出两个问题:(1)神话意味着什么,或者说神话叙述的是真理吗?(2)神话是如何产生出来的?从根本上说,为了回答后一个问题,必须首先解决前一个问题,而围绕这个问题,人们立即产生了巨大的分歧。

谢林首先提到的是莫里茨(K. Ph. Moritz)等学者主张的“诗意的观点”,后者认为神话之所以产生出来,绝不是为了主张或教导任何真理,而是仅仅为了满足一个原初的诗意的发明冲动:这个观点也立即回答了第二个问题,即神话起源于诗人的创作或“虚构”(erdichten),而这一点看起来也得到了希罗多德的证实,因为他明确指出:“是赫希俄德和荷马给希腊人制造出神谱。”^⑩实际上,诗意观点的最大动机是要维护神话的诗歌魅力,害怕对于所谓的真理的探

究可能破坏乃至消灭这种魅力。但这个担忧是没有必要的,正如自然科学研究并不妨碍人们自由地仅仅以审美的方式看待自然界。至于希罗多德的那个证词,并不是如表面上看起来那么简单,因为在荷马史诗里,我们发现作者熟知诸神的庙宇、祭司、祭品和祭坛等,而且不是把它们当作某种全新的东西发明出来,而是当作远古已有的事物传承下来。赫希俄德虽然创作了一部名副其实的《神谱》,但希罗多德并没有给他特殊的地位,而是简单地将他与荷马相提并论,由此可知他所叙述的也是一种既有的事实。简言之,希罗多德真正的意思是,神话不是由诗人“发明”(erfunden)的,而是被他们“发现”(gefunden)的,然后首次被他们叙述出来。换句话说,神话在诗人之前并非不存在,毋宁只是没有被意识到(ouk episteato)而已。(XI, 16-17)就此而言,神话的黑暗工场或最初的诞生地位于所有诗歌的彼岸。

诗意观点遭遇到的另一个巨大困难,就是它无论如何没法否认神话确实包含着某种意义或真理,毕竟说一种伟大的诗歌却毫无意义或真理可言,这本身就是荒谬的。有些人比如福斯(J. H. Voss)主张这些真理是纯属偶然地混杂进神话的,这个辩护显然非常无力。因此,真正占据上风的是另一种观点,即认为神话包含着真理,并且在宣讲真理。那么这些真理和神话是怎样的关系呢?更重要的是,它们究竟是什么真理呢?因为这种观点异常复杂,所以谢林在其内部区分出两类观点:其中一类观点认为神话是真理的**包装或掩饰**,另一类观点认为神话是对真理的**误解或扭曲**。基于对“真理”的不同理解,每一类观点又有两个分支:(1)神话是历史真理的包装或掩饰;(2)神话是科学真理的包装或掩饰;(3)神话是对科学真理的误解或扭曲;(4)神话是对宗教真理的误解或扭曲。这里面(2)和(3)基本相似,因此总的说来有三个观点。而针对这三个观点及其代表人物的主张,谢林依次作出了辨析和批驳。

首先,克雷里克(Johannes Clericus)、莫斯海姆(J. L. Mosheim)、希尔曼(K. D. Hüllmann)等学者认为,神话中的诸神原本是历史中的国王和英雄等有着丰功伟绩的人物,后来才被尊奉为神,比如完成十二项伟业的赫拉克勒斯、在大海上经常救助船员的孪生兄

弟卡斯托耳和波鲁克斯,以及救死扶伤的阿斯克勒庇俄斯等就是如此。这个观点可以叫作“**历史学的观点**”,而谢林将其称作“欧赫美尔式解释”,因为希腊哲学家欧赫美尔(Euemerios)早在两千多年前就主张希腊诸神原本是爱琴海岛国上的国王,后来才被拔高为神。对此谢林一针见血地指出,这个解释已经以真实的诸神为前提,否则它不会想到区分出某些被想象为神的人。(XI, 27)也就是说,关键不在于具体的哪个神是由人拔高而来的,而是在于当人们这样做的时候,头脑中已经有关于“神”的观念。问题在于人为什么会有这个观念呢?这个更深层次的前提恰恰是欧赫美尔式解释所没有触及的。

相比之下“**科学的观点**”具有大得多的影响。它认为诸神其实是自然属性和自然现象的人格化,神话其实是一种自然的世界生成学说(宇宙谱系学)。这方面的代表人物是海涅(Ch. G. Heyne)及其学生赫尔曼(Gottfried Hermann)。赫尔曼从词源学出发,坚持认为诸神只不过是自然事物的人格化,比如,酒神狄奥尼索斯(Dionysos)无非是“酒”,他的母亲塞墨勒(Semele)无非是“葡萄藤”,谷神的女儿佩耳塞福涅(Persephone)无非是“谷种”,百臂巨人科托斯(Kottos)、古埃斯(Guges)、布里阿瑞俄斯(Briareos)无非是“撞击的冰雹”“冲刷堑沟的雨”“沉重的雪”,如此等等。在赫希俄德的《神谱》里,赫尔曼甚至看到了一整套宇宙论,他认为其中叙述的三位最古老的神卡俄斯(Chaos)、该亚(Gea)和厄若斯(Eros)其实是“空间”“物质”和“联合者”,然后这三个要素合起来产生出运动和自然万物,直到克罗诺斯(Kronos,其实是“时间”)完成这一系列创造。总而言之,赫尔曼“毫不迟疑地宣称那种位于神谱根基处的学说是古代世界最令人惊叹的旷世杰作;他在那些神话传说里看到的不是许多猜想的肤浅堆砌,而是各种立足于漫长经验、细致观察乃至精确计算的理论”(XI, 37-39)。由于篇幅所限,这里无暇复述赫尔曼的具体分析。这些分析虽然有牵强附会之处,但也包含着许多天才的洞见,正因如此,谢林宣称他“毫无保留地完全赞同”赫尔曼的那个做法,即揭示出了神话里明确无误地显露出来的一种哲学意识。(XI, 43)但这里有两个关键疑问:第一,究竟是哪位或哪些哲学家最初认识到了这

种宇宙论?第二,更重要的是,哲学家既然有着如此深刻的哲学洞见,为什么不干脆提出哲学理论,传授哲学真理,反而主动或被动地让它们披上神话的外衣呢?

恰恰在后面这个问题上,海涅陷入了离奇的猜想。他宣称哲学家是迫不得已才选择神话的叙述方式,一方面是因为最古老的语言缺乏合适的科学术语,于是只能把抽象概念予以人格化,另一方面是因为哲学家是如此地着迷于这些对象,以至于亲自或让别的诗人以戏剧的方式把那些自然对象当作行动的人物而呈现在听众面前,让后者更容易接受它们。(XI,31)至于赫尔曼,更是简单地以为,哲学家只是提出哲学思想,然后撒手不管,仿佛民众自己就会牢牢记住这些智慧,并将其转化为一种神话。但正如谢林指出的,他俩最大的问题在于没有注意到,远古时期的民族怎么可能拥有如此睿智的、却始终默默无闻的一位或几位哲学家,以及远古时期怎么可能明确地区分哲学和诗等。(XI,40,56)也就是说,那些所谓的哲学家完全是海涅和赫尔曼杜撰出来的,而这个杜撰又是基于一个错误的猜想,即以为神话是个别人的发明或创造。

那么,把神话看作整个民族的发明是否就能克服这个困难呢?此前我们已经提到,谢林在《艺术哲学》里就是主张神话是“一个等同于个人的族类”的作品。但如今谢林本人也批评这个观点,因为它不能解释不同民族的神话之间明显的一致性和亲族相似性。琼斯(William Jones)和克罗伊策(Friedrich Creuzer)等学者已经注意到这个重要现象,于是假设这些神话观念最初是某一个民族发明出来的,然后传播到第二个民族,再传播到第三个民族,如此以往。但谢林对此提出了一个最为尖锐的问题:“民族究竟是个什么东西,或者说究竟什么东西使它成为一个民族?”(XI,62)答案是:恰恰是神话——以及与之密切相关的语言、诗歌、国家制度、法律、伦常习俗等——才使得一个民族成为民族,因此这些东西是和—个民族一起被给予的,以至于“我们根本不能设想一个民族在没有神话的情况下存在着”。(XI,63)换言之,希腊人在成为希腊人的同时,就已经拥有了希腊神话,而不是后来才将它发明出来。其他民族

同样也是如此。因此现在已经有一个明确的结论,即神话绝不是个别人或某个民族的发明。^②

在这种情况下,神话的起源问题就和民族的起源问题融合了。那么各个民族是如何产生出来的呢?对于这个问题,诸如“各个民族是从一开始就有的”或“各个民族是自行产生出来的”之类答复都不成功,因为它们同样不能解释各个民族的神话观念的一致性和亲缘性。而谢林给出的解释是,各个民族起源于一个共同的人类,这个人类经历了一种精神上的大分化(Krisis)或意识的震荡(Erschütterung),分裂为各个民族,与此同时,他们曾经共有的语言发生变乱(Verwirrung),成为各个民族的语言,而原初意识的碎片保存在各个民族的意识里,作为一种真实的回忆(Erinnerung),作为对于原初发生的那些事情的追忆(Reminiscenz),成为他们的神话。(XI,101-103)在谢林看来,《旧约·创世记》记载的巴别塔之乱就是指这个事件。

这样一来,对神话的解释就从“科学的观点”过渡到“宗教的观点”。从宗教的角度看,神话是多神论。休谟认为最初的人类充满迷信,把各种可见和不可见的东西臆想为神,进而发展出多神论;他同时认为,从多神论不可能走向真正的一神论,因为后者只是人们通过抽象的思考推论出来的,充其量只能叫作理神论(Deismus)。(XI,79 ff.)这就在多神论和一神论之间划出了一道不可逾越的鸿沟。然而谢林恰恰指出,多神论本身包含着一个巨大的区别:如果只是泛泛承认一定数目的神,那么这是一种同时式(simultanen)多神论,但如果在承认多个神的同时又强调每一个阶段都只有唯一的一个至高无上的神,并且认为各个阶段的至高无上的神之间是前后相继的关系,那么这是一种相继式(successiven)多神论,而且同时是一种一神论。(XI,120-121)比如,如果只看到宙斯统领的奥林波斯诸神,那么希腊神话是同时式多神论,但如果把乌兰诺斯和克罗诺斯这两位曾经的最高神及其神族考虑进来,那么希腊神话其实是相继式多神论。换言之,相继式多神论并不是一神论的绝对对立面,而是后者的展开。在这个意义上,谢林说:“这种多神论是一个谜,这里是问题之所在,但正因如此也是解密密钥之所在。”(XI,121)要解答

这个谜,关键是要认识到这个相继性不是由神话造成的,毋宁说神话是由这个相继性造成的,或者说神话是“通过一个在意识里面现实发生的序列”而产生出来的。(XI,125)就此而言,这个序列只能在一个位于多神论之外的东西里去寻找,而这个东西不是别的,正是一神论。

一神论能够包含一个序列吗?按照通常的理解,一神论就是只承认独一的神,此外无他。但也有这种情况,即人们之所以只承认独一的神,只不过是因为他们还不知道有另外的神。也就是说,这种一神论虽然在抱此信仰的人看来是“绝对的”一神论,但就事情本身而言却仅仅是一种“相对的”一神论,甚至可以说是一种“潜在的”多神论。假若真的只有绝对的独一神,只有唯一的本原,就难以解释为什么在其统治下会发生之前所说的那种大分化或意识的震荡,进而也不能解释多神论或神话的产生。因此必定有第二个神出现,推动起初的独一神发生转化,最终将其驱逐,而这又是为第三个神的出现扫清障碍。(XI,126-130)正是神与神之间的这个斗争导致了原初人类和原初意识的大分化,作为其结局,分裂出来的民族里,有的仍然坚守着最初的那个独一神(比如犹太教),有的则是接受了三位神的序列(比如印度神话、埃及神话、希腊神话)。如果我们把基督教也考虑进来,那么其三位一体的思想也同样包含着这个序列,虽然基督教严格说来已经是神话或多神论的终结。

谢林对于“相对的一神论”的推崇很容易遭到质疑,因为很多人认为《圣经》的启示是原初的真理,而启示的内容是一种“绝对的一神论”,因此作为多神论的神话仅仅是对这个宗教真理的误解或扭曲。但正是在这里,谢林要表明,《圣经》尤其是其最初的摩西五经也是从前面所说的那种意义上的“相对的一神论”出发的。关于这个问题,谢林作出了大量细致的考证和分析,我们只能选择其列出的几项关键证据。简言之,上帝在摩西五经里面有两个名字,一个是复数形式的“以罗欣”(Elohim),另一个是单数形式的“耶和华”(Jehova),前者严格说来不是一个专名,而是一个统称,因此通行的各种语言的《圣经》(包括中文版《圣经》和合本)都是直接将其译为“上帝”。《创

世记》第四章里谈到了一个宗谱,亚当(最初的人)生了塞特,塞特生了以挪士,从以挪士的时候起,人们才第一次开始呼唤耶和华的名字,而之前都是称上帝为以罗欣。为什么以挪士的时候要呼唤耶和华的名字呢,因为以挪士已经代表着第二个人类,或者说人类的另一个阶段,这时另一个上帝已经显露出来,而为了坚持他们心目中真正的上帝(第一个神),他们就呼唤自己的上帝的名字。这就是谢林指出的:“这些先祖是在一些重要关头呼唤耶和华的名字,仿佛是在呼唤一个他们想要牢牢抓住或一个应当显现的人。”(XI,161)换句话说,正是第二个神的出现或多神论的诱惑,促使人们区分真正的上帝,因此并非启示造成了神话(多神论),毋宁说是启示面对着神话这个不依赖于它的前提,并且以神话为前提,才让后来的亚伯拉罕坚守一神论,即希伯来人一直坚持的一神论。(XI,179)真正的一神论应当是一个结果,不是在《圣经》的开始就启示出来的那种所谓的“绝对的一神论”,而是完全展开的、把相继式多神论的环节包揽进来并在基督教三位一体的理念里得以完成的一神论。

四、人类原初意识作为神话的诞生地

至此,谢林已经批判了那种认为神话与真理完全无关的观点(“诗意的观点”),和那种认为神话只是某种真理的掩饰或扭曲的观点(其中又分为“历史学的观点”“科学的观点”和“宗教的观点”)。但谢林并非单纯进行批判,而是在这个过程中已经逐步展示出一些正面的界定。首要的一点是,神话当然包含着真理,而且这个真理不是个别人或个别民族发明出来的,不是以遮遮掩掩或扭曲变形的方式包含在神话中的,毋宁说,神话完全是这个真理的体现。那么这个真理是什么呢?从形式上说,就是一个原初统一体由于第二本原的出现而降格为第一潜能阶次,成为第二本原的根据,随之向作为二者的统一体的第三本原敞开,而这个“潜能升级”(Potenzierung)造成了大分化的局面。从内容上说,就是起初貌似绝对的独一神让位给第二个神,最终和后者一起从属于第三个神。这里我们突然发现,这些和谢林此前的哲学思想并没有根本的区别,但现在最大的不同之处是,它们不再是某种独断的理论,而是通过历史批

判的考察推演出来的结果。此外,或许人们会质疑,丰富多彩的神话世界怎么可能只有这点“干瘪的”内容?实际上,谢林从一开始就指出,他所探究的是“作为一个整体”的神话,因此仅仅考察神话的本质、内核或“原初材料”(Urstoff, XI, 6),或用我们的话来说,神话的基本结构。至于这个原初材料或基本结构在后来漫长的岁月里派生出多少诗歌或历史、科学、宗教方面的意义,这些对于神话的本质而言都是次要的。

最重要的是,那个大分化一方面可以被看作宇宙的生成,就此而言是在人类之外发生的,另一方面也是在人类的原初意识(Urbewußtsein)里发生的。原初意识不是自我意识(这已经是一种现实的意识),而是一种纯粹的意识,但意识必须是关于某东西的意识,因此在原初状态下只能是关于上帝的意识(这里以及随后所说的“上帝”也可以理解为哲学意义上的“本原”)。在这个意义上,谢林说:“原初的人不是通过一个行动,而是通过其本性就成为上帝的设定者(das Gott Setzende)。”(XI, 185)此外,他还说:“人类的原初存在完全只是为了成为上帝的这个设定者。”(Ebd.)“上帝的设定者”乍听起来是一个很玄乎的说法,它不是指人类创造出上帝,而是指人类把上帝确立为固定的对象(这也是费希特最初使用“设定”这个术语所含的意思),也就是说,人类的原初意识从一开始(在本性上)就已经把一个最高本原当作对象,而且它和这个对象的关系是如此之密切,简直可以说是“沉迷”于对象之中。在这个意义上,我们也可以说原初意识是“本原意识”。基于这种亲密关系,我们才能理解当初谢林在《世界时代》里说“唯有人的灵魂能够追溯那条漫长的发展道路……[因为]人的灵魂具有关于创世的共同知识(Mitwissenschaft)”^②是什么意思。这也解释了,为什么哲学从一开始就能够提出“本原”思想,就以探究本原和万物的关系为己任。

正因如此,当最初的独一神自身发生大分化,这个“潜能升级”必定也反映在原初意识里,而原初意识在发生大分化的同时也离开上帝,转向自身,成为现实的意识或自我意识,至于大分化或潜能升级运动则是以朦胧模糊的形式保存在其中,转变为以相继式多神论为基本结构的神话。原初意识转变为神

话意识(在迄今展现出的更精确的意义上,应当叫作“神谱意识”),而神话意识不是别的,毋宁就是哲学意识的前身,因为二者的基本结构是完全一致的,都是由原初意识的对象的基本结构所决定的。推而言之,自然界和精神世界也遵循着同样的基本结构。比如,谢林明确指出:“人在神话过程中所面对的根本不是事物,而是一些在意识自身的内核里面崛起、并且推动着意识的力量。……过程的内容不是一些仅仅位于观念中的潜能阶次,而是潜能阶次本身——它们不但创造了意识,而且创造了自然界(因为意识仅仅是自然界的终点),因此同样是一些现实的力量。”(XI, 207)这就是神话的“普遍的意义”,即“那个仅仅以特殊的方式在神话中不断重复着的过程乃是一个普遍的、绝对的过程”(XI, 215-216)。所以,那种在神话中呈现出这个绝对过程的科学就是“神话哲学”,相应地,那种在启示宗教中把这个过程呈现出来的科学也就是“启示哲学”。

至此我们可以看出,谢林后期的神话哲学(乃至启示哲学)的最终目标,仍然是遵循“自我意识的推进史”这一线索,去建立他一直以来宣扬的“大全一体”(All-Einheit)学说,因此,他既不会放弃自然哲学(虽然这部分内容在后期哲学里已经很少提及),也不会放弃艺术哲学、哲学史等其他精神领域,而是要将它们完全包揽在自身之内。在谢林的这个宏大体系构想里,神话问题始终是一块试金石,以验证他的哲学体系能否真正圆融地建立起来。而正如我们看到的,谢林在经过漫长的思考和尝试之后,终于以科学的亦即历史批判的方式,通过探寻神话的本质和起源,不但确立了一种全新的神话观,而且为他的哲学体系结构提出了一个极具说服力的范例。

注释:

①凯文·斯齐布瑞克:《神话的哲学思考》,姜丹丹、刘建树译,西安:陕西师范大学出版社,2019年,第1页。

②关于这份撰写于1796/97年的手稿的作者究竟是黑格尔还是谢林抑或荷尔德林,学界一直争论不休,但基本上已经达成一个共识,即其中的思想至少应当被看作三位哲学家的共有财富。Vgl. Manfred Frank und Gerhard Kurz (hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt am

Main, 1975, S. 25–31.

③关于这个问题,可参阅我在《哲学与宗教的永恒同盟:谢林〈哲学与宗教〉释义》(北京:北京大学出版社,2015年)中的大量论述。

④黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,第82–87页。

⑤本文在引用谢林原文时,首先参考已出版的中译本,如没有中译本,则依据十四卷本《谢林全集》(Schelling, *Sämtliche Werke*, Hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg, 1856–1861),并采用通行的缩写方式,即罗马数字代表相应的卷册,后面的阿拉伯数字表示该卷页码。

⑥参见谢林:《先验唯心论体系》,梁志学、石泉译,北京:商务印书馆,1976年,第276–278页;谢林:《学术研究方法论》,先刚译,北京:北京大学出版社,2019年,第246页;谢林:《艺术哲学》,先刚译,北京:北京大学出版社,2021年,第28–29页。

⑦谢林:《艺术哲学》,第53页。

⑧谢林:《艺术哲学》,第64–65页。

⑨谢林:《艺术哲学》,第72页以下。

⑩谢林:《艺术哲学》,第81–82页。

⑪参见先刚:《谢林论“神秘学”》,《云南大学学报(社会科学版)》2014年第3期。

学版)》2014年第3期。

⑫谢林:《布鲁诺》,庄振华译,北京:北京大学出版社,2020年,第28–29页。译文略有改动。

⑬谢林:《艺术哲学》,第88页。

⑭谢林:《哲学与宗教》,先刚译,北京:北京大学出版社,2017年,第21页。

⑮Horst Fuhrmans und Liselotte Lohrer, *Schelling und Cotta. Briefwechsel. 1803–1848*, Stuttgart, 1965, S. 58.

⑯谢林:《世界时代》,先刚译,北京:北京大学出版社,2018年,第4页。

⑰谢林:《世界时代》,第4页。

⑱谢林:《世界时代》,第10页。

⑲Manfred Frank und Gerhard Kurz (Hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt am Main, 1975, S. 111–112.

⑳希罗多德:《历史》(上册),王以铸译,北京:商务印书馆,1959年,第135页。

㉑当代学者布鲁门贝格(Hans Blumenberg)继承了这个观点,参见布鲁门贝格:《神话研究》(上),胡继华译,上海:上海人民出版社,2012年,第168页。

㉒谢林:《世界时代》,第4页。

Schelling on the Origin and Nature of Mythology

Xian Gang

Abstract: In his early and middle periods Schelling saw myth as a veneer of philosophy and even philosophy itself, but it was only in his later philosophy of mythology that he established the origin and nature of myth as a central issue and expounded it in depth through a historical–critical approach. In the process, he rejects the idea that mythology is an "invention", refutes various poetic, historical, scientific and religious interpretations, and finally reveals the origin and essence of mythology from the perspective of ethnic origins and original human consciousness.

Key words: mythology; philosophy of mythology; ethnic origins; monotheism; polytheism