

媒介、神話及《聖經》

——論弗萊對《批評的解剖》的理論完善

Medium, Mythology and Bible: On Frye's Theoretical Repair to *Anatomy of Criticism*

李 巍

LI Wei

作者簡介

李巍，惠州學院文學與傳媒學院講師。

Introduction to the author

LI Wei, Doctor of literature, lecturer, School of Literature and Media, Huizhou University.

Email: li19871129wei@163.com

Abstract

Anatomy of Criticism established Northrup Frye's academic status and enabled the integration of world literature, but the book also left many theoretical loopholes behind. Various unanswered questions highlight Frye's theoretical plight, such as the communicability of literary archetypes or the possibility of the circulation of literature as a whole. Frye continued to improve his theory and ultimately constructed a complete theoretical system with three core pillars: media, mythology, and the Bible. Drawing on a media studies perspective and the work of Marshall McLuhan, literary language is seen to gain its metaphorical nature because of its origins in the oral era, while the interaction of metaphors ensures the communicative nature of literary prototypes. This revision to the concept of myth enabled mythology to be soothing and holistic, bringing dual possibilities to the holistic circulation of literature. Study of the Bible has confirmed its status as a primal mythology, and proven how later literature has substituted for, and borrowed from it. These critical advances have not only repaired the previous theoretical loopholes, but also propelled Frye's critical theory to expand in a postmodern direction.

Keywords: *Anatomy of Criticism*; Frye; Medium; Mythology; Bible

用“純粹”概括諾斯洛普·弗萊（Northrop Frye, 1912-1991）的學術研究可謂名副其實，弗萊不僅始終堅持文學及文學批評的本體地位，其學術觸角的伸展也始終圍繞原型批評這一核心範疇。《批評的解剖》（該書首次出版於1957年）算得上弗萊真正意義上的學術起點，它促使原型批評流派的崛起，給弗萊帶來世界性聲譽，也奠定其未來幾十年學術研究的基調。弗萊最為重要的批評觀點都脫胎於此，但由於時間倉促以及“為了確保本書能夠成功並公開出版，相應地採用了演繹的方法”^①，該書也無可避免地遺留下諸多亟待填補的理論漏洞。弗萊往往急於拋出各種結論，如文學整體從神話向諷刺的循環流轉，一切文學皆是神話派生物等，卻沒有展示結論生成的推導依據，有的只是大量文學作品的填鴨式佐證，其深層動因的探究往往一筆帶過極為粗糙。原型可交流性的依據何在？文學循環的整體性如何保證？後世文學如何實現對神話的置換？諸多懸而未決的問題撕裂了弗萊精心建構的理論大廈，也讓弗萊受到來自各方面的非難。基於此，弗萊後續的諸多理論著作多是圍繞它而展開，如《批評之路》（*The Critical Path: An Essay on the Social Context of Literary Criticism*）《偉大的代碼：聖經與文學》（*The Great Code: The Bible and Literature*）《神力的語言：“聖經與文學”研究續編》（*Words with Power: Being a Second Study of The Bible and Literature*）等。它們持續不斷地為其提供學理佐證，致力於漏洞修補。截至《神力的語言》（1990），修葺工作可以說基本完成，自此弗萊也形成了從媒介出發，以神話的整體性和關懷性為核心，以《聖經》為具體實踐場域

^①【加】諾思羅普·弗萊：《批評的解剖》，陳慧、袁憲軍、吳偉仁等譯，天津：百花文藝出版社，2006年，第41頁。[Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, trans. CHEN Hui, YUAN Xiajun, WU Weiren, et al. (Tianjin: Baihua Literature and Art Publishing House, 2006), 41.]

的整體有機文學批評觀。

一、原型何以能交流？

弗萊曾多處提及原型並界定其內涵，儘管具體表述不同，但主要內涵變化不大。如“原型是一種典型的或反覆的形象。是將一首詩與另一首詩聯繫起來的象徵”。^①又或者“原型成為文學傳統中的某些結構性因素，是常規、文類以及反覆使用的某些意象或意象群”。^②作為特殊文學意象的原型，可交流是其首要特徵。那麼其可交流性如何保障。不同時代的作者可能並無交集，如果恪守實證主義，那麼原型建立起來的聯繫將十分可疑。在此之前，弗雷澤（James Frazer, 1854-1941）、榮格（Carl Jung, 1875-1961）分別從人類學和心理學出發提出各自的解決之道。從神話原型理論的發展譜系來看，弗萊有繼承也有突破。對弗雷澤的繼承主要體現在對遠古神話的關注，不過兩者側重點不同，基於弗雷澤人類學發展起來的劍橋學派比較注重神話和巫術儀式的聯動研究，弗萊則偏向通過希臘神話尤其是《聖經》來編織一個大一統的文學世界。此外弗雷澤對各種死而復生神話及其儀式的論述也深刻影響了弗萊建構的各種文學循環論。榮格的影響體現在藝術創作和欣賞的集體性，它是弗萊的文學整體論的先聲。弗萊與弗雷澤、榮格的最大區別在於後兩者致力於闡釋不同時代文學之間的相似性，而弗萊的目的是將古今中外所有文學統一起來。一個是復現論，一個是循環論。“弗萊的文學循環觀，原型前後相連且呈規律性排列，並有一個作為基點的原型，其他原型由其置換而來，它們只在一個層面上周而復始。弗雷澤和榮格的復現觀，有一個存在之存在的原

^①【加】諾思羅普·弗萊：《批評的解剖》，第142頁。

^②【加】諾思羅普·弗萊：《批評之路》，王逢振、秦明利等譯，北京：北京大學出版社，1998年，第8頁。[Northrop Frye, *The Critical Path*, trans. WANG Fengzhen, QIN Minli, et al. (Beijing: Peking University Press, 1998), 8.]

型存在着，原型意象之間不必存在數學排列規律，卻有不斷復現的可能，它們的共同性在於它們屬於同一個原型。”^① 弗萊不肯建立一個類似於集體無意識的深層次存在，因為它勢必會導致文學淪為附屬，進而影響文學以及文學批評的本體地位。彌補理論漏洞的急切與恪守文學批評的本體論立場合流，促使弗萊走到英美新批評的老路上，因為唯有從語言角度出發才可以兼顧兩者。

英美新批評和俄國形式主義從文學語言與日常語言、科學語言的區別入手，界定出文學獨立存在的伊甸園。弗萊沿着這一思路繼續深入，他認為當文學語言獲得某種特殊性之後，文學意象就自然而然獲得了某種特殊秉性讓它得以擺脫實證主義的困擾，從而進入可交流的自由天地。與新批評不同，弗萊文學語言觀的特殊之處在於他借鑒了麥克盧漢（Marshall McLuhan, 1911-1980）的媒介學觀點。麥克盧漢從媒介角度出發把人類歷史分為口頭、文字到印刷、電子三個階段，還以主體的參與度高低區分了媒介的冷熱。麥克盧漢認為“媒介即是訊息”，“任何媒介（即人的任何延伸）對個人和社會的任何影響，都是由於新的尺度產生的；我們的任何一種延伸（或曰任何新的技術），都要在我們的事務中引進一種新的尺度。”^② 真正改變社會和人類世界的是新媒介形式的引入和發明，人們具體怎麼使用它倒是其次。弗萊認為，“麥克盧漢把用‘媒體就是信息’來表達的一種形式主義理論置於一種新馬克思主義決定論的語境之中，按照這種理論，交流傳媒所起的作用與更正統的馬克思主義理論中的生產工具一樣。”^③ 弗萊看到麥克盧漢用“媒

^① 李巍：《多元對話與融通——論諾思洛普·弗萊文學置換循環論的生成》，《溫州大學學報(社會科學版)》，2019年第5期，第87頁。[Li Wei, “Pluralistic Dialogues and Integration--On the Generation of Frye's Theory of Replacement and Cycle,” *Journal of Wenzhou University (Social Sciences Edition)*, no. 5(2019): 87.]

^② 【加】馬歇爾·麥克盧漢：《理解媒介：論人的延伸》，何道寬譯，北京：商務印書館，2000年，第33頁。[Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, trans. HE Daokuan. (Beijing: Commercial Press, 2000), 33.]

^③ 【加】諾思洛普·弗萊：《批評之路》，第7頁。

介”本體替換了“生產力”本體，這正是弗萊苦苦尋找的東西，因為對語言媒介的專注不僅沒有違背文學批評的本體論立場，還順便以一種不同於文獻式批評的方式解決了文學何以運動和交流的困境。由於麥克盧漢的這一觀點最早是在1964年提出，而《批評的解剖》寫於1957年，所以當時沒法援引，但在弗萊之後的著作中麥克盧漢的影子可以說無處不在。弗萊曾在一篇生前未發表的文章中說，“麥克盧漢以及一些理論家的著述將文學批評的興趣擴展到其他領域，他們都毫無疑問地擴展了我所說的社會神話領域。”^①

弗萊在《文學與機械模型》（“Literary and Mechanical Models”）一文中說，“麥克盧漢的格言指明形式和媒介（medium）的同一性，這一點是我沒能意識到的。媒介是一種傳播的工具或方式。真正的形式並不是媒體（media），而是自石器時代以來的口語和圖像結構單元。”^②深受啟發的弗萊開始從語言的承載媒介這一角度來闡釋文學原型的可能性，在《批評之路》（1971）中他提及文學存在“口頭文化”這一特殊時期，“在口頭文化中，神話與文學幾乎共存：神話的主要傳播者是詩人。”^③通過口頭文化弗萊確認了早期神話與詩的內在關聯，同時暗示當今的文學是由書寫媒介造就的。到了《偉大的代碼》（1982）成書時，弗萊從媒介角度出發，析離出語言的隱喻、轉喻、描述三種特性，它們代表了語言發展的三個階段以及三種功能，後來在《神力的語言》中弗萊又添加一個意識形態階段，介於隱喻和轉喻之間。隱喻對應口傳時代，此階段神話和隱喻思維盛行；轉喻對應書寫時代，此時對形而上學的興趣大增，古希臘古羅馬是其典型代表；描述對應印刷時代，此時科學崛起成為主流，文藝復

^①Northrop Frye, *Northrop Frye on literature and society, 1936-1989: unpublished papers* (Toronto: University of Toronto Press, 2002), 233.

^②Northrop Frye, *The Secular Scripture and Other Writings on Critical Theory, 1976-1991* (Toronto: University of Toronto Press, 2006), 455.

^③【加】諾思洛普·弗萊：《批評之路》，第20頁。

與之後的西方基本都處於這一階段。這幾個功能依次出現並共存於當下，只是地位和作用不同。如同金字塔一樣，隱喻性處在最底層，頂層是描述性，隱喻是語言最內在最本質的特性，缺失其他特性的語言都是存在的，唯獨缺少隱喻性的語言是不可想像的。美國學者萊考夫（George P. Lakoff）在《我們賴以生存的隱喻》（*Metaphor We Live by*）中指出隱喻無處不在，它是人類思維層面的東西，“隱喻能以語言的形式表達出來，正是由於人的概念系統中存在隱喻。”^①弗萊也認可隱喻之於人類的絕對性和永恆性，不過他不會將隱喻推進到思維層面，因為這樣只會創造出另一個類似集體無意識的存在，從而威脅到文學和文學批評的本體地位。

語言的隱喻功能和描述功能分別居於兩端，它們解釋了原型交流的可能性和“不可能性”。可能性指向語言隱喻性的永恆性和絕對性，那些非難者所說的“不可能性”源於現代人以科學或描述的方式切入文學。如《聖經》中《約翰福音》開篇說“太初有道”，就不能站在轉喻或描述的角度來理解，否則勢必造成曲解。不僅《聖經》，對其他上古文本的闡釋亦是如此。原型批評之所以從神話開始源於最初的神話是口傳的，只不過後來在不同媒介的介入下其隱喻性受到了抑制。萊考夫認為隱喻是通過一個事物來理解另一個事物，弗萊認為語言的隱喻性指向人與萬物的交互，“表示存在於人與自然之間的生命或力量或能的同一性的意思”。^②顯然弗萊借用了列維·布留爾（Lucien Lévy-Bruhl）的“互滲律”，即“在原始人的思維的集體表象中，客體、存在物、現象能夠以我們不可思議的方式同時是它們自

^①【美】喬治·萊考夫、馬克·約翰遜：《我們賴以生存的隱喻》，何文忠譯，杭州：浙江大學出版社，2015年，第6頁。[George Lakoff, Mark Johnson, *Metaphor We Live by*, trans. HE Wenzhong. (Hangzhou: Zhejiang University Press, 2015), 6.]

^②【加】諾思洛普·弗萊：《偉大的代碼：聖經與文學》，郝振益等譯，北京：北京大學出版社，1998年，第24頁。[Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature*, trans. HAO Zhenyi, et al. (Beijing: Peking University Press, 1998), 24.]

身，又是其他甚麼東西”。^①這種原始部落習見的“互滲律”思維或隱喻思維始終存在。弗萊認為隨着社會發展以及科學哲學的崛起，語言的隱喻性在各個領域都受到了極大擠壓和排擠，卻始終在文學中處於核心位置。存留至今的隱喻性使得文學成為一種人人可以介入的場域，它保證了文學意象的可交流性以及普遍性。其他學科則不同，掌握必要的專業術語是進入其中的必備前提，而且隨着描述性的不斷加強，這種進入的門檻會不斷提高，圈子也會日漸縮小。

在闡釋語言如何由隱喻走向轉喻和描述時，弗萊同樣依賴於媒介學的解釋。語言功能的首次轉向發端於書寫傳統的出現。書寫對人的思維和官能利用都造成了極為深刻的改變，線性排列的西方拼音文字十分強調視覺，這導致五官中視覺的優先權，原本語言交流中的感官綜合性被勾銷，只剩下邏輯和修辭。視覺霸權與拼音崛起催生了注重因果關係的邏輯思維模式。以往鮮活隱喻的口傳文學是面對面交流，雙方都具備隨時調整的可能，而面對書寫文本，讀者只能接收和推理。弗萊對這一點的論述也符合麥克盧漢對媒介所做的冷熱區分，即“熱媒介要求的參與度低；冷媒介要求的參與度高”。^②弗萊認為“麥克盧漢對冷熱媒介的區分是對媒體的真正區分，這其中感知模式是最根本的方面”。^③口傳與書寫兩種媒介的冷熱不同是語言隱喻蛻變的關鍵所在。值得注意的是，麥克盧漢之所以認為西方邏輯思維發達，中國更注重發散思維，原因也是媒介使然，“象形文字或會意文字之類的冷媒介，與拼音文字之類的熱烈而爆發性的媒介，也具有大不一樣的影響。”^④中國的象形文字是一種冷媒介，需要更多的感知

^①【法】列維·布留爾：《原始思維》，丁由譯，北京：商務印書館，2014年，第79頁。[Lucien Lévy-Bruhl, *The Savage Mind*, trans. DING You. (Beijing: Commercial Press, 2014), 79.]

^②【加】馬歇爾·麥克盧漢：《理解媒介：論人的延伸》，第51-52頁。

^③Northrop Frye, *Northrop Frye's Notebooks and Lectures on the Bible and Other Religious Texts* (Toronto: University of Toronto Press, 2003), 96.

^④【加】馬歇爾·麥克盧漢：《理解媒介：論人的延伸》，第52頁。

接入才能最終理解其含義。西方那種熱媒介，強調邏輯前後一致和整體有機，因此發散的隱喻性被更強力地抑制了，進而成為語言的次要功能。麥克盧漢認為中國人是不同於西方視覺人的聽覺人，中國的象數思維和文學中的興象傳統都有賴於對聽覺的重視。對聽覺和視覺的不同側重所造成的不同影響，弗萊很早就注意到，如他反覆舉“聽笑話”和“看笑話”的例子，“我們雖說是‘聽’（listen）笑話，但是一‘see’（明白）這笑話，就不想再聽了。”^①對同一笑話的不同反應之所以能用兩種不同的感官模式來表述，在於它們對應着不同的主體參與度。語言功能的第二次轉變發生於印刷術和科學崛起之後，語言的描述功能被極大強化。描述的首要職責是與客觀環境或事物的嚴格對應，客觀事實的變化要求語言能及時跟進。所以在科學昌明的時代，新詞彙、新術語的出現如雨後春筍。站在這個角度，一切文學都是歷時性的變化的，不存在所謂“統一性”的內在原則，基於此，對文學進行原型批評的可能性為零。因為與語言相對的歷史事件遠去後，其對應的語言表達（如文學）自然也就過時了。那麼承繼傳統便是多此一舉，作為貫通歷史且可交流的象徵原型更沒有存在的必要。在這種語言觀主導下只會產生文學流派的其興也勃其滅也忽，這正是文學步入現代後的存在狀態。弗萊認為要確認原型的可交流性必然要破除被加諸在語言上的描述性神話，回到語言的隱喻性。在當下由於隱喻性僅被文學等少數領域繼承，因此作為文學意象的原型具備高度互文和可交際性也是自然而然的事情。

二、文學世界的整體循環何以可能？

文學語言的隱喻性解決了原型何以能交流的難題，在此基礎上

^①【加】諾思洛普·弗萊：《諾思洛普·弗萊文論選集》，吳持哲等譯，北京：北京大學出版社，1998年，第193頁。[Northrop Frye, *Northrop Frye: Selected Essays*, trans. WU Chizhe, et al. (Beijing: Peking University Press, 1998), 193.]

文學的整體循環性問題又凸顯出來。對這一障礙的拔除有賴於另外兩個問題的闡明：一是文學世界的有機整體性如何保證，另一個是文學整體的循環何以可能。關於第二個問題還存在一個附帶問題，即循環的動力來自哪裏。在後續的學術研究中，弗萊對此都基本做了解答。

弗萊依靠對神話概念進行重構來解決第一個問題，弗萊認為整體性是神話的特性之一，神話必然以神話群的狀態存在。這一界定依賴於兩組對立參照物，一是神話與民間故事的區別，二是文學所代表的關懷神話與科學所代表的自由神話的不同。弗萊反覆強調民間故事是遊牧式存在，很容易跨越文化與國界，不同文化和民族中可以存在結構類似的故事。神話則是一個文化內部比較頑固的東西，具備百科全書式特點。“隨着一種文化的發展，它的神話傾向於包羅各個學科，擴展成一個總的神話，它包括一個社會對它的過去、現在和將來的看法，與它的諸神和鄰里之間的關係，它的傳統，它的社會和宗教責任，以及它的最終歸宿。”^①神話肩負的關懷職責是它能以整體方式存在於某個文化內部的根本緣由，關懷神話的目的是“為了將社會凝聚在一起”，解決族群內人們的“持續性焦慮”^②，在關懷神話中父輩權威被視為社會安全的基礎。與此相反，自由神話“不是直接訴諸於關懷而是訴諸於更能自我確證的標準，如論證的邏輯或（通常在後期）非個人的證據和檢驗。他所演化出的心理態度，其中包括客觀性、判斷推理、容忍和尊重個人，也會變成社會態度”^③。之後弗萊又將關懷細分為兩種關切，第一關切針對生老病死等人生基本問題，目的是解決人類得不到基本滿足時產生的焦慮；“第二關切包括愛國主義及其忠誠的感情、宗教信仰、以及由階級決定的立場和行

^①【加】諾思洛普·弗萊：《批評之路》，第18頁。

^②同上，第19頁。

^③同上，第24-25頁。

為。”^①第二關切多與意識形態密切聯繫，圍繞精神歸屬問題展開。物質關懷是第一位的、必須的，意識形態關懷是第二位的次要的，但並非無足輕重。奇怪的是“在人類的全部歷史中，第二位關切的問題一直優先於第一位關切的問題”^②。在《批評的解剖》中神話還只是一種榮格和弗雷澤相結合的混合體，“儀式和夢幻在一種語言交流的形式中合為一體，這便是神話。”^③那時的神話無所不包，民間故事、歌謠和滑稽劇都是其囊中之物。這些神話相互連接的方式散漫無序，作為一種“整體”的功能尚未體現出來。關懷功能的提出，讓所有這些意象或原型具備了功能上的統一性以及隨社會意識形態一同翻轉的可能性。這種確定統一性的努力，在《批評的解剖》中曾以一種超越原型階段的總釋階段表現出來，但總釋階段近乎玄學的推導缺乏說服力。

關懷神話導致另一個問題應運而生，即非關懷的文學類型（如民間故事）被排除在神話之外，但顯然它們也是文學。“神話同民間故事或傳說具有同樣的文學形式”。^④這意味着它們可以游離神話之外，不遵循神話循環的整體節奏。如此一來，文學的整體性勢必會因為這一塊的缺失而又變得可疑起來。此種缺陷在之前並不存在，因為彼時弗萊把民間故事、歌謠等都視為神話的一部分。這一問題在《世俗的經典》中得以解決。民間故事雖是散兵游勇，但它們主要是對神話的戲仿。總免不了要受到主流文學（神話）的影響，甚至是被脅迫綁架，成為意識形態的工具。如中世紀傳奇對基督教聖徒史傳的戲仿等。“在每個時期，總有些上升進步的價值觀念被社會接受，並

^①【加】諾思洛普·弗萊：《神力的語言：“聖經與文學”研究續編》，吳持哲譯，北京：社會科學文獻出版社，2004年，第45頁。[Northrop Frye, *Words with Power Being a Second Study of "The Bible and Literature"*, trans. WU Chizhe. (Beijing: Social Science Academic Press, 2004), 45.]

^②同上，第47頁。

^③【加】諾思羅普·弗萊：《批評的解剖》，第152頁。

^④【加】諾思洛普·弗萊：《批評之路》，第17頁。

體現在嚴肅文學當中。通常，這一進程包括某種形式的‘被脅迫綑綁的傳奇’，即被用來反映某些上升進步的宗教或者社會理想的傳奇程式。”^①關於這一點，在《批評的解剖》中已露端倪，那時弗萊認為“在每個時代，社會的統治階級或知識界的權威階層總是用某種傳奇的形式來表現自己的理想”。^②不同的是，那時傳奇是夏季敘事結構的典型形式，與其他文學樣態無異，也沒有被排除在神話體系之外。由此可見，主流文學作為關懷神話以整體方式存在，民間文學作為散兵游勇又總是被主流意識形態脅迫，那麼文學趨於整體運動的可能性得以確認。

接下來的問題是文學的整體運動為何以循環方式進行。對此，弗萊的首要工作是否定文學進化論。神話“不會隨着社會或技術的發展而改進，更不會消失。”^③科技的進步是確然無疑的，與之相對的描述語言也確實處在進化論的線性歷史中，不過它們屬於自由神話範疇，與文學和關懷神話無涉。關懷的內容是永恆的生老病死，因此不能判定一時代的文學比另一時代的文學更進步，它們只是關懷的側重點不同。“進化的概念對於文學批評家來說沒有甚麼用途，這與測量一個光年對木匠沒有用途差不多是同樣道理。”^④文學可進化的信奉者主要是達爾文主義或馬克思主義等“漸進主義神話”的擁躉。既然文學無所謂進化退化，那麼某種意象的反覆出現和不斷變化只能仰仗於置換循環論的闡釋了。弗萊在多處反覆不斷引用布萊克（William Blake）、葉芝（William Yeats）、艾略特（Thomas Eliot）等文學家以及維科（Giambattista Vico）、斯賓格勒（Oswald Spengler）等社科學

^①【加】諾思洛普·弗萊：《世俗的經典：傳奇故事結構研究》，孟祥春譯，上海：上海人民出版社，2010年，第32頁。[Northrop Frye, *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*, trans. MENG Xiangchun. (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2010), 32.]

^②【加】諾思洛普·弗萊：《批評的解剖》，第268頁。

^③【加】諾思洛普·弗萊：《偉大的代碼：聖經與文學》，第60頁。

^④【加】諾思洛普·弗萊：《批評之路》，第55頁。

者，而這些人都是循環論的擁躉。“斯賓格勒的《西方的沒落》（*The Decline of the West*）一書中，文化更替發展的整體規律被還原為歷史循環論，認為人類各主要文明都或早或晚地重演着發生、成長、衰老和死亡的有機生命原則。”^① 弗萊非常明確地承認自己受其影響。“從學生時代起，他倆（斯賓格勒和弗雷澤）便是我所仰慕的文化界的傑出人物。他們提出的觀點，在我所研究的一切課題都有所涉及，並使我深受啟發。”^② 弗萊對進化論的否定還有一個深層原因，即進化論強調變遷的社會語境對文學造成的影響，文學難免又要踏上附屬學科的宿命。因此詩的意義不能通過外圍的文獻式方法達至，而只能在文學本身之中尋覓，所以弗萊讚賞新批評，認為他們“最大優點在於承認詩的語言和形式是詩歌意義的基礎。”^③ 但此種方法又有很大缺點，即缺乏對語境或歷史維度的關注。弗萊斷言他們中的很多人遲早會重回已經確立的某種文獻的語境，這種語境存在的邏輯脈絡由進化論提供。為此弗萊嘗試建立一種新的方法，“這種研究方法應該是一部真正的文學史或者包含一種真正的文學史，而不是把文學比作某種其他的歷史。”^④ 經此方法（原型批評）重建的歷史維度必然是循環的而不可能是進化的，因為循環說明文學與外部語境是互動關係而不是隸屬關係，文學的因時而變不再是進化舊我而是找回舊我。

不可否認的是循環依然是一種變化，變化的動力來源依然是一個未決的難題。弗萊最初對這個問題並不在意，多是順便提及循環始於某種社會變遷，進而文學在內部進行自我調節以適應外部變化。“虛構的現實主義文學中存在一種神話的結構，這就向我們提出如何使作

^① 葉舒憲：《文學與人類學：知識全球化時代的文學研究》，北京：社會科學文獻出版社，2003年，第134頁。[YE Shuxian, *Wen xue yu ren lei xue: zhi shi quan qiu hua shi dai de wen xue yan jiu* (Literature and Anthropology: Literary Studies in the Era of Knowledge Globalization) (Beijing: Social Science Academic Press, 2003), 134.]

^② 【加】諾思洛普·弗萊：《諾思洛普·弗萊文論選集》，第158頁。

^③ 【加】諾思洛普·弗萊：《批評之路》，第6頁。

^④ 同上，第8頁。

品顯得可信的一些技術問題；為了解決這些問題所採用的何種方法可以概括地稱為‘移位’。”^①後期弗萊可能覺得文學循環的動力僅僅是出於要“顯得可信”有些過於粗糙和敷衍，所以他引進馬克思主義的一個重要範疇——意識形態作為外援。如上所述，意識形態被置於隱喻和轉喻之間，處於顯要位置。隱喻之後的第一個階段就是意識形態，這基本表明意識形態與文明興起同步，也間接承認了神話的推進和變化有賴於意識形態的變動。弗萊的意識形態不指涉權力，而是一種語言功能。起初，處於隱喻階段的語言讓人與萬物互聯互滲，能指對應的所指無窮無盡，語言沒有變化的動力。是意識形態讓語言的這種多重無窮指涉功能被有意識地篩選，進而留下一些意識形態認為有用的東西。“每種意識形態開始時都就其傳統神話體系中意義重大部分提出自己的認識，並利用這種認識去形成並實施一種社會契約。這樣一來，意識形態便成了應用神話體系。”^②由於“文學並不做出明確判斷，僅僅展示象徵和例證”^③，意識形態會對這種行為進行防範和過濾，所以意識形態的變化自然成了文學不斷置換變形的動力所在。弗萊接受斯賓格勒的理論，認為國家文明是依照發生、成長、衰老和死亡的方式循環，依附於其上的意識形態自然也是循環的。弗萊對意識形態概念的引進讓他與西方馬克思主義的理論產生了某種對接和互動，西方馬克思主義的研究某種意義上都變成了弗萊置換循環輪的旁證。

三、從理論建構到實踐佐證的《聖經》研究

弗萊後期的學術拓展基本圍繞《聖經》展開，這表明弗萊修繕漏洞的方式有所轉變，前期的理論建構讓位於具體的實踐佐證。對《聖

^①【加】諾思羅普·弗萊：《批評的解剖》，第293頁。

^②【加】諾思洛普·弗萊：《神力的語言：“聖經與文學”研究續編》，第25頁。

^③同上，第25頁。

經》的關注與弗萊的宗教信仰不無關係，但如果僅就弗萊學術脈絡的發展來看，《聖經》的突入也不意外。首先弗萊的學術視綫從未超越西方，他著作中的文學實例基本來自西方。其次，在西方文化中只有《聖經》符合弗萊的神話標準。西方兩大神話源頭分別是《聖經》和希臘神話，但作為主流意識形態只有《聖經》自始至終處於舞臺中央，古希臘神話早在中世紀就已經淪落為散兵游勇，和民間傳奇混雜相容。在西方範圍內，追索文學的神話淵源，再加之其“向後站”的視角和文學本體論立場，弗萊最後遭遇《聖經》是必然的。所以弗萊說，“從一定意義上說，我所有的文學批評著作，從1947年發表的對布萊克的研究開始，到十年後完成的《批評的解剖》，都是圍繞聖經的。”^①弗萊有關《聖經》的批評實踐及其與原型理論的互證體現在兩個方面，第一是不厭其煩地論證《聖經》的神話特徵。第二是致力於以《聖經》中引出的“世界之軸”原型對接後世文學的方方面面。

弗萊對《聖經》神話特徵的確認亦是通過兩個方面完成的。首先，明確《聖經》誕生於口傳時代，最早是以色列的民族神話，由神話語言寫成，內容上充斥着隱喻。弗萊多次強調《聖經》目前呈現出來的意義源於後人對其進行了書面化轉化，歷史上《聖經》曾以三種不同的方式被人們解讀。書寫媒介的出現和發展讓《聖經》開始固化為聖典，人們對其理解逐漸變得理性，最後越來越偏離本意。從“上帝”含義的不斷轉換中可窺一斑，“在語言的第一階段，即隱喻的階段，文字表達的統一的成分是‘上帝’或自然神靈。在語言的第二階段，超然的‘上帝’的概念成為詞語排列的核心。在第三階段，現實的標準是對自然規律進行感知的源泉；不可能找到‘上帝’，也不再相信‘神祇’。”^②對語言階段的突出意在強調目前對《聖經》的切入方式本身就存在問題，以描述性的語言進入本是隱喻時代的《聖

^①【加】諾思洛普·弗萊：《偉大的代碼：聖經與文學》，第4頁。

^②【加】諾思洛普·弗萊：《偉大的代碼：聖經與文學》，第33頁。

經》，很多內容自然變得不可理喻，三位一體的教義、耶穌的死而復生等都需要在隱喻層次被理解。《聖經》不是哲學思辨更不是歷史記載，它不會因為違背科學或不符合史實的敘述而變得無關緊要。其二、《聖經》體系完整且具備關懷屬性。它從創世傳說到啟示錄，中間包含了極為廣泛的內容。“聖經的百科全書形式，從創世到啟示，則使它特別適合為文化提供一種神話的框架。”^①《聖經》雖是不同人在不同時間進行的匯編和再加工，但不能否認它們作為一個整體履行着維護社會穩定的功能。作為神話，《聖經》的社會關懷指向尤為明顯，它對歐美社會的建構與維繫是任何其他力量都無可比擬的。不僅如此，弗萊還特意指出《聖經》具備的所謂“類型學模式”，“類型學就是神話反覆不斷的一種特殊形式”。^②除了《聖經》，馬克思主義也被認為具備類型學特點，類型學是指一種思維模式也是一種修辭手段，它以前後一致為特徵，後一事件以前一件事的語言為“前提”，前一件事是後一件事的“原型”。類型學思維模式的存在源於人們相信可以把握未來，類型學不同於因果律，因果律向前追溯原型，而類型學面向未來。弗萊對《聖經》類型學特徵的強調以及將之與馬克思主義做對比都意在表明《聖經》整合社會以及維穩社會的強大關懷屬性。

《聖經》對後世文學的滲透主要是在《神力的語言》中得以證明，該書第一編在《偉大的代碼》的基礎之上繼續論述《聖經》的隱喻和神話特性，第二編則以大量實例闡釋《聖經》在後世文學中的具體存在。弗萊稱之為主題的不同變體，其實就是早期的置換變形論。幾個主要的變體是高山、花園、洞穴和熔爐。四種變體對應於人們首要的四大關切：“一是關於製造和創造；二是關於愛；三是改造環境，維持自己的生命，其隱喻的核心是飲食；四是不願意受奴役及

^①【加】諾思洛普·弗萊：《批評之路》，第196頁。

^②【加】諾思洛普·弗萊：《偉大的代碼：聖經與文學》，第118頁。

束縛。”^①它們皆可歸到“世界之軸”這一原型之中。弗萊認為“世界之軸”原型最早闡揚於《聖經》，它是一種神話觀念，也是一種隱喻，它提供了一幅宇宙四層次畫面，宇宙由四個地位不等的世界組成，最上層是神的世界，中間是人間樂園或伊甸園，第三層是現實世界，最後是地獄，一個徹底混沌的世界。人們可以在其間來回穿梭，手段便是通過梯子進行墮落或上升。四個層次分別對應四種關切和四種變體。高山對應天堂，花園對應伊甸園，或人類曾經擁有現在失去的樂園，洞穴對應現實世界，在這個世界大地是主要形象，人們主要關心飲食。熔爐對應地獄或混沌世界。其實早在《世俗的經典》中，弗萊就論述了民間傳奇的上升和墮落主題，以及男女主人公的行為程式等。該書提到了文學的四種敘事方式，即“從更高級的世界墮落塵世，從塵世墮落到一個更為低級的世界，從一個更為低級的世界上升到塵世，從塵世上升至一個更為高級的世界”。^②它所暗含的宇宙觀已然是“世界之軸”四重宇宙觀的萌芽狀態。甚至可以說“世界之軸”的構想早在《批評的解剖》中就已萌芽，因為梯子的隱喻形象已經出現，“但丁和葉芝作品中的塔樓及盤旋而上的扶梯、雅閣夢見的登天梯、新柏拉圖主義愛情詩作家筆下的梯子”^③等。但那時梯子尚未擴展成“世界之軸”這麼寬泛的概念，它只不過是對應無機界的一種神諭形象。對“世界之軸”的借用構成了後世文學，特別是敘事類虛構文學的中心，男女主人公的經歷雖千奇百怪，但他們行動的動力沒有超出四大關切，其人生曲綫也總是驚人相似，可以說這些命運沉浮早在創世之初就被注定了。在《神力的語言》中，弗萊以此為出發點討論了所有稱得上神話的文學，所有文學程式都無一例外地被歸到這個核心原型。

“世界之軸”不僅輻射了所有文學主題與類型，甚至其他學科也

^①【加】諾思洛普·弗萊：《神力的語言：“聖經與文學”研究續編》，第153頁。

^②【加】諾思洛普·弗萊：《世俗的經典：傳奇故事結構研究》，第105頁。

^③【加】諾思羅普·弗萊：《批評的解剖》，第205頁。

依賴於“世界之軸”的理解範式，如吉本（Edward Gibbon）的歷史著作《羅馬帝國衰亡史》（*The History of The Decline and Fall of the Roman Empire*）（弗萊曾多次以它為例），隨着更多史料的發掘，該書失去了歷史學上的正確性，但依然具備反覆閱讀價值，因為它成了一本文學著作。“衰亡”一詞明確了其借用神話思維的事實，標題透露出它將要講述一個由升到降，對應“世界之軸”下行部分的墮落主題。對歷史的這種理解在《聖經》中被無數次提及，《聖經》記錄的猶太歷史就是一種“U型敘事結構：背叛之後是落入災難與奴役，雖只是悔悟，然後通過解放又上升到差不多相當於上次開始下降的高度”。^①大致的順序是從伊甸園（升）——該隱之城（降）——應許之地：畜牧（升）——埃及（降）——應許之地：農業（升）——法利士人（降）——耶路撒冷（升）——巴比倫（降）——重建聖殿（升）——安條克四世（降）等一系列的升降。顯然《羅馬帝國衰亡史》對羅馬歷史的闡釋與此並無二致。除了歷史，在弗萊看來其他任何專業的東西也只有借助神話才能被普通人理解，成為普羅大眾的意識，否則只能是流通於少數人的專業意識。特別是各種現代科學，它們的發現若想要成為大眾共有的思想，都必須要經過隱喻上的創造性轉化，在“世界之軸”中尋找可被理解的養分。“一切想成為人類意識一個重要部分的事物，都必須運用這同一種神話共同語。”^②如，進化論必須借用《聖經》中早已存在的梯子隱喻或者神話中多重世界的隱喻假設才能被大眾理解。馬克思的社會發展階段論和階級論也必須借助這樣的隱喻轉化才能成為所有人的共識。弗萊的這一觀點與德國學者沃爾夫岡·韋爾施（Wolfgang Iser）對認知審美化的論述有異曲同工之妙，韋爾施說“當你面對‘大爆炸’一類的理論或永無止境的關於誇克的故事，你除了認真地考慮審美因素和虛構因素之間的巨大相似性外，幾乎就是一無所能。”^③文學語言的隱喻特性讓其成

^① 【加】諾思洛普·弗萊：《偉大的代碼：聖經與文學》，第220頁。

^② 【加】諾思洛普·弗萊：《諾思洛普·弗萊文論選集》，第206頁。

為把握一切超驗概念的基礎，如果沒有它，沒有《聖經》早已確立的隱喻原則，描述層面的任何交流將是不可想像的。

結語

《批評的解剖》突破新批評的理論範式，建構了新的文學話語空間，也留下了許多有待打掃的理論碎片。在弗萊深入清理之後，媒介、神話及《聖經》逐漸成為其理論大廈的三大核心支柱。弗萊對理論漏洞的填補不僅保證了其整體文學批評觀的邏輯性和嚴密性，同時也將原型批評推向更廣闊的文化研究，為之後諸多後現代文藝思潮的誕生鋪展了前期路基。儘管弗萊努力建構的理論架構依然是一種現代性範式，形而上學的理論傾向也十分明顯，但“弗萊的批評實踐，都是深刻地與批評家的解放視野連在一起的，這些批評家不僅挑戰文學批評的種種局限，而且挑戰了構成所有社會的控制模式和思想框框的樊籬。”^①如，弗萊對文字隱喻特性的強調和論述，對《羅馬帝國衰亡史》的分析論斷，證明了歷史總是試圖尋找一種可被理解的神話結構，這有意無意間消除了文學與歷史的界線，開啟了新歷史主義的先河。當德裏達將哲學與詩在根本上解構時，弗萊的觀點爆發出驚人的生命力。此外弗萊對文學的原型研究，特別是他把視野擴展到普通的民間文學和傳奇等領域，都對文學觀念的進一步發展有巨大的促進作用。

^①【德】沃爾夫岡·韋爾施：《重構美學》，張岩冰、陸揚譯，上海：上海譯文出版社，2006年，第31頁。[Wolfgang Iser, *Aesthetic Reconstruction*, trans. ZHANG Yanbing, LU Yang, (Shanghai: shanghai translation publishing house, 2006), 31.]

^②【加】帕米拉·麥考勒姆：《後現在主義質疑歷史》，藍仁哲、韓啟群譯，北京：中國社會科學出版社，2008年，第10頁。[Pamela Mccallum, *The Postmodern Problematizing of History*, trans. LAN Renzhe, HAN Qiqun (Shanghai: shanghai translation publishing house, 2008), 10.]

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Frye, Northrop. *Northrop Frye on literature and society, 1936-1989: unpublished papers*. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- _____. *Northrop Frye's Notebooks and Lectures on the Bible and Other Religious Texts*. Toronto: University of Toronto Press, 2003.
- _____. *The Secular Scripture and Other Writings on Critical Theory, 1976-1991*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 李巍：《多元對話與融通——論諾思洛普·弗萊文學置換循環論的生成》，《溫州大學學報(社會科學版)》，2019年第5期，第87頁。[LI Wei. "Pluralistic Dialogues and Integration—On the Generation of Frye's Theory of Replacement and Cycle." *Journal of Wenzhou University (Social Sciences Edition)*, no. 5(2019): 87.]
- 【法】列維·布留爾：《原始思維》，丁由譯，北京：商務印書館，2014年。[Lévy-Bruhl, Lucien. *The Savage Mind*. Translated by DING You. Beijing: Commercial Press, 2014.]
- 【加】馬歇爾·麥克盧漢：《理解媒介：論人的延伸》，何道寬譯，北京：商務印書館，2000年。[McLuhan, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Translated by HE Daokuan. Beijing: Commercial Press, 2000.]
- 【加】諾思洛普·弗萊：《諾思洛普·弗萊文論選集》，吳持哲等譯，北京：北京大學出版社，1998年，第193頁。[Frye, Northrop. *Northrop Frye: Selected Essays*. Translated by WU Chizhe, et al. Beijing: Peking University Press, 1998.]
- 【加】諾思洛普·弗萊：《批評之路》，王逢振、秦明利等譯，北京：北京大學出版社，1998年。[Frye, Northrop. *The Critical Path*. Translated by WANG Fengzhen, QIN Minli, et al. Beijing: Peking University Press, 1998.]
- 【加】諾思洛普·弗萊：《偉大的代碼：聖經與文學》，郝振益等譯，北京：北京大學出版社，1998年。[Frye, Northrop. *The Great Code: The Bible and Literature*. Translated by HAO Zhenyi et al. Beijing: Peking University Press, 1998.]
- 【加】諾思洛普·弗萊：《神力的語言：“聖經與文學”研究續編》，吳持哲譯，北京：社會科學文獻出版社，2004年。[Frye, Northrop. *Words with Power Being a Second Study of "The Bible and Literature"*. Translated by WU Chizhe. Beijing: Social Science Academic Press, 2004.]

- 【加】諾思羅普·弗萊：《批評的解剖》，陳慧、袁憲軍、吳偉仁等譯，天津：百花文藝出版社，2006年。[Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism*. Translated by CHEN Hui, YUAN Xianjun, WU Weiren, et al. Tianjin: Baihua Literature and Art Publishing House, 2006.]
- 【加】諾思羅普·弗萊：《世俗的經典：傳奇故事結構研究》，孟祥春譯，上海：上海人民出版社，2010年。[Frye, Northrop. *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*. Translated by MENG Xiangchun. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2010.]
- 【加】帕米拉·麥考勒姆：《後現在主義質疑歷史》，藍仁哲、韓啟群譯，北京：中國社會科學出版社，2008年。[Mccallum, Pamela. *The Postmodern Problematizing of History*. Translated by LAN Renzhe, HAN Qiqun. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2008.]
- 【美】喬治·萊考夫、馬克·約翰遜：《我們賴以生存的隱喻》，何文忠譯，杭州：浙江大學出版社，2015年。[Lakoff, George and Johnson, Mark. *Metaphor We Live by*. Translated by HE Wenzhong. Hangzhou: Zhejiang University Press, 2015.]
- 【德】沃爾夫岡·韋爾施：《重構美學》，張岩冰、陸揚譯，上海：上海譯文出版社，2006年。[Welsch, Wolfgang. *Aesthetic Reconstruction*. Translated by ZHANG Yanbing, LU Yang. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2006.]
- 葉舒憲：《文學與人類學：知識全球化時代的文學研究》，北京：社會科學文獻出版社，2003年。[YE Shuxian. *Wen xue yu ren lei xue: zhi shi quan qiu hua shi dai de wen xue yan jiu* (Literature and Anthropology: Literary Research in the Era of Knowledge Globalization). Beijing: Social Science Academic Press, 2003.]