

国际文化思潮

**神秘主义、
巫术与文化风尚**

OCCULTISM, WITCHCRAFT
AND CULTURAL FASHION

米尔希·埃利亚德 著

光明日报出版社

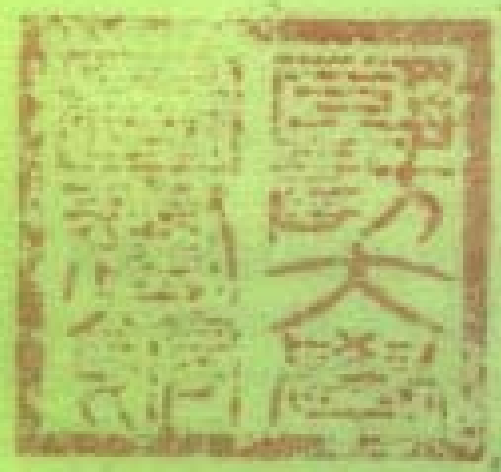


神秘主义、巫术与文化风尚

AND CULTURAL FASHION

米尔希·埃利亚德 著

宋立道 鲁奇 译



光明日报出版社

神秘主义、巫术与文化风尚

光明日报出版社出版发行

(北京永安路108号)

新华书店北京发行所发行 经济科学印刷厂印刷

850×1168 32开本 5.5印张 134千字

1990年11月第一版 1990年11月第一次印刷

1—4200册 定价2.06元

ISBN7-80014-794-0/C·40

前 言

到了老年的某个时候，一位多产的著作家必然会发现，好些在他心中酝酿很久了的研究著作仍未动笔。对这种令人不安的发现，我不知道别人作何感想，就我自己言，我怀着感伤的只能听命的感情，决意放弃一些过去25年中已经起草过的并且写作了一部份的著作。不过，事情通常是这样的。我已经许多次地运用了这些笔记、材料来准备讲座、演讲和撰稿。当然这些偶然撰写的文章并非多年研究的总结，也不能以一种前后一致的方式将同一题目的许多方面都讲到。但因为它们主要是为并非专家的听众准备的，所以有一个任何读者用点脑筋都能接受的优点。尽管为了“通俗化”会冒点危险，但这一优点是不容忽视的。归根结底，希望学术圈之外的人读自己的东西是学者的无害的奢望。在我的一些早年的著作中，我努力地讨论过为什么宗教历史学科的学者应该特别为这种奢望受到鼓励的理由。

因此，我从过去10年的好几十篇报告和文章中挑出了这个集子中的材料。它们都直接或间接地与主要的研究著作相关。这里的文章大都具有导言性质，它们的用意在于重温某些古老的但如今已被忽视的问题，或者是从新的或人们不太熟悉的视角重新引起大家熟知的争论。除最后一篇文章（即第六章）外所有各篇最初都是讲座报告。我无意改变它们的口语特征，只是加了点注，某些段落偶而作点补充。

显而易见,最后一章“灵魂,光及种子”与其他各篇形成了对照。因为是为学术杂志写的,罗列了一些鲜为人知的文化体系中的文献并在注释中提供了冗长的书目。但这种外在的(有人可能会说是印刷方面的)特征不应使读者误会,此文并不想跻身于纯粹渊博的著作中间。旁征博引及批评性的参照文字仅仅是为了让读者了解一些“神人拟同”(theologomenon)的现象。这种古老而流布甚广的意识有许多表现现象,就是说,它等同神的及“灵魂”的存在方式与对净土的体验,等同神的创造与射精的活动。这个题目是非常迷人的,它对宗教体验历史中的“普遍者”(“不变者”)问题是相当重要的。实际上,如果联系到光的显神与“内在光”的体验的形态学,那么“灵=光=神(灵魂)的创造性”便会使宗教史家发现一个与今天人们熟知的“骇人听闻的神秘宗教”(mysterium tremendum)同样重要的“普遍的事物”。

感谢我以前的学生为本书作了订正和润色工作,他们是:南希·福尔克(Nancy Falk)教授(第一章),诺曼·吉拉多(Norman Girardot)(第二章)以及帕克·麦克金提(Park McInty)(第六章)。我还要特别感谢我的助手布鲁斯·林肯(Bruce Lincoln)先生,他为第三、四、五各章作了订正编辑工作。所有这些文字,与我前25年中所有写作一样,若无我的妻子的鼓励和始终不渝的支持是无从完成的。不过……“既然言不尽意,就必须沉默”吧。

米尔希·埃利亚德于芝加哥大学

国际文化系列丛书

国际文化思潮编委会

顾问:

冯友兰

贺麟

洪谦

张岱年

主编:

范进

编委 (按姓氏笔划为序):

刁炜

方鸣

王玮

王鹏令

安廷明

李小兵

李河

沈大德

沈原

何光沪

吴学金

苏国勋

宋正纯

宋祖良

张晓明

单少杰

郭小平

姜兴宏

徐友渔

唐合俭

章建刚

韩水法

景天魁

谢地坤

程志民

目 录

前 言

- 第一章 文化风尚与宗教史…………… (1)
- 第二章 世界·城市·房屋…………… (22)
- 第三章 有关死亡的神话：导论…………… (40)
- 第四章 神秘事物与现代世界…………… (60)
- 第五章 对欧洲巫术的一些看法…………… (94)
- 第六章 灵魂、光及种子…………… (128)

第一章

文化风尚与宗教史

艺术家未知的神话

我想在这篇文章中讨论的问题如下：一个宗教史学家对他置身其中的时代背景必须要说些什么呢？在何种意义上他能对理解该时代的文学或哲学运动及其近代具有重大意义的艺术倾向有所贡献呢？甚至，作为一位宗教史学家，对作为该时代哲学与文学风尚、它的所谓文化风尚的时代精神(Zeitgeist)所呈现出的种种现象，他应该说些什么呢？在我看来似乎是，至少在某些情况下，他的特殊训练应当使他能解释出别人不大明了的意义和目的。我说的不是某件作品的含义或其宗教的来龙去脉多少较为显然的那种情况，例如象查格尔(Chagall)的绘画那样，总要画上巨大的“上帝的眼睛”、天使、砍下的头颅、颠倒着飞翔的身躯—及那头典型的救世牲畜，他在每一处都要画上的驴。或如约拿斯柯(Ionesco)的近代剧《国王

本文是1965年10月在芝加哥大学所做的一篇公开讲演，并刊印在由约瑟夫·M·北川(Joseph·M·Katagawa)与米尔希·伊利亚德(Mircea Eliade)和查理斯·H·朗(Charles H·Long)合作编辑的《宗教史，有关知性问题的论文》(芝加哥，芝加哥大学出版社，1967年)一书中，第20—38页。

之死》(Le Roi se meurt)，如果人们不懂《西藏死人书》(Tibetan Book of the Dead)和《奥义书》(Upanishads)，该剧就不能被充分理解。(而且我能为这件事作证，约拿斯柯的确读过这些经典；但我们所要确定的重要事情是，他接受了些什么或忽视和抛弃了些什么。因而，通过他与外来的和传统宗教世界的冲突，考察约拿斯柯重建的那虚幻的富有创造性的世界，就不是一个追本溯源的问题，而是一次更为激动人心的尝试。)

然而，当只有宗教史学家才能发现某一无无论是古代的还是当代的文化创造的某种神秘意义时，就会有些例证的。例如：只有宗教史学家才可能会看出来，在詹姆斯·乔伊斯(James Joyce)的《尤利西斯》(Ulysses)与某种澳大利亚英雄图腾类型的神话之间，存在着某种惊人的结构上的相似。而且，正像澳大利亚的文化英雄们那无休止的漫游与邂逅相逢对那些熟悉波利尼西亚、印欧、或北美神话的人似乎是单调乏味的那样，《尤利西斯》中利奥波德·布卢姆(Leopold Bloom)的漫游对某个巴尔扎克或托尔斯泰的仰慕者来说也似乎是枯燥单调的。但是宗教史学家知道，那些神话祖先们的枯燥的漫游和功绩向澳大利亚人展示出一部他存在于其中的宏伟历史，而且可以把这件事看作是利奥波德·布卢姆在他出生的城市中那种显然是枯燥和平庸的游历。此外，只有宗教史学家才可能会抓住澳大利亚人与柏拉图肉体再生和回忆理论之间这种惊人的相似。对柏拉图来说，学习即是回忆。物质客体帮助精神返回自身，并且通过这种“回返”，去再发现和重新获得它在其现象界以外的条件中曾经具有的那种原初的知识。于是，通过其成人仪式，一个新加入社会的成员发现在神话时代他就已经生活于其中了，他曾经以神话祖先的形态在这里存在过。通过入会仪式，他再一次学习做那些他在一开始就曾做过的事情，那

时他是以某个神话中的人第一次出现的。

堆积更多的例证是无益的。我仅想补充说，宗教史学家对于理解像朱尔斯·维恩(Jules Verne)和杰勒德·德·纳沃尔(Gérard de Nerval)、诺瓦利斯(Nov-pzalis)和加希亚·洛卡(García Lorca)①那样不同的作家还是能够有所贡献的。令人惊异的是，几乎没有什么宗教史学家曾试图用他们自己的观点解释一部文学作品。(眼下我能想起来的只有马里拉·福尔克(Maryla Falk)研究诺瓦利斯的著作和施蒂格·维肯德(Stig Wikander)对法国著作家从朱尔斯·米西莱(Jules Michelet)到马拉梅(Mallarme)的研究。杜柴斯内—吉尔曼(Duchesne-Guillemain)论述马拉梅和华莱理(Valéry)的重要专题论文本来是可由任何杰出的文学批评家来撰写的，无需与宗教史有什么联系。相反，正如人们熟知的那样，许多文学批评家，尤其在美国，却毫不犹豫地吧宗教史的种种发现用在他们的解释性工作中。人们只需想想在现代小说和诗歌的解释中经常使用的“神话与仪式”理论或“入

① 如，可参见里昂·塞莱尔(Léon Cellier)《法国浪漫时期的最初的小说》(Le Roman initiatique en France au temps du romantisme)载《国际象征主义问题园地》第4期(1964年)22—44页；让·里舍尔(Jean Richer)《纳瓦尔，经验与创造》(Nerval, Expérience et création)(巴黎，1963)；马里拉·福尔克(Maryla Falk)《小说中的神秘》(I "Misteri" di Novalis, 拿不勒斯，1939年)；埃里卡·洛仑兹《现代西班牙抒情诗的形而上学宇宙1936—1956年》(Der Metaphysische Kosmos der modernen spanischen Lyrik, 1936—1956)汉堡，1961年。

会仪式模式”就够了。①

我并没有过份的奢望。我试图看看一个宗教史学家是否能够破译出我们所谓文化风尚中的某些隐含着的意义。以三大近代风尚为例，这三种风尚都起源于巴黎，但现在却已传遍了整个西欧，甚至还传到了美国。那么，正像我们都熟知的那样，对一种特殊的理论或哲学来说，变得时兴起来，或流行起来，成为一种时尚，既不意味着它是一种非凡的创造，也不意味着它没有任何价值。“文化风尚”最迷人的方面之一是，无论争论中的事实以及对它们的解释真确与否，对它来说都无关紧要。任何批评并不能消灭一种时尚，时尚对批评的不屑一顾，即令其方式是狭隘的，宗派性的，但其中总存在着某种“宗教性的”东西。但即令在此一般特点之后，某些文化风尚对宗教史学家来说还是极有意义的。这些风尚的流行，特别是在知识分子当中的流行，揭示了西方人的不满、各种追求，以及怀旧之情中的某些东西。

“图腾饕宴”与寓言中的骆驼

这里只给出一个例证：大约50年前，弗洛伊德认为，他已经发现了社会组织、道德约束，以及原始谋杀的宗教起源，亦即，第一个弑父者。他在《图腾与禁忌》这部著作中讲述了这个故事。起初，这位父亲把所有的女人留给他自己，而且，当他的儿子们长大到足以激起他的嫉妒时，他就把他们赶走。有

① 在我的论文《入会仪式与现代世界》(Initiation and the Modern World)中，我讨论了其中的一些解释，该文重刊于《探索：宗教的历史与意义》(The quest, History and Meaning in Religion, 芝加哥, 1969年, 第112—26页。

一天，被放逐的儿子们杀了他们的父亲，吃了他，并且还占有了他的女人。“这种图腾饕宴，”弗洛依德写道，“这个也许是人类曾不断庆贺过的第一个盛宴；这种图腾饕宴，人类庆贺的第一个节日，是这一著名犯罪行为的重复，是回忆它的节日”。^①既然弗洛依德认为，上帝就是升华了的这位肉体父亲，那么，在图腾献祭中，正是上帝自己被杀掉做了牺牲。

“这次对父一神 (father god) 的残杀成了人类的原罪。这个血债是要由耶稣的血淋淋的死来偿还的”。^②

与弗洛依德同时的民族学家，从里弗斯 (W·H·Rivers) 和博厄斯 (F·Boas) (1858——1942年，美国人类学家，生于德国——译者) 到克罗伯 (A·L·Kroeber)、马林诺夫斯基 (B·Malinowski, 1884——1942年，著名波兰人类学家——译者) 以及 W·施米特 (Schmidt) (1868—1954年，奥地利语言学家和民俗学家——译者)，论证了这种原始“图腾饕宴”^③ 的荒谬性是徒劳无益的。他们徒劳地指出，在宗教的初始阶段并未发现过图腾制度，而且图腾制度并不普遍，因为不是所有的民族都经历过一个“图腾阶段”；而且，弗雷泽 (Frazer)

① 西格蒙德·弗洛依德《图腾与禁忌》(Totem and Tabu) 1913年，110页，据 A·L·克罗伯 (A·L·Kroeber) 《图腾与禁忌：一部人类文化学的精神分析著作》(Totem and Taboo: An Ethnological Psychoanalysis) 载《美国人类学家》第22期(1920年)，第48—55页。

② 威廉·施米特 (Wilhelm Schmidt) 《宗教的起源与发展》(The Origin and Growth of Religion)，罗斯 (H·J·Rose) 译，纽约，1931年，第112页。

③ 参见米尔希·埃利亚德 (Mircea Eliade) 《宗教史的回瞰，1912—1962年》(The History of Religions in Retrospect, 1912—1962)，重刊于《探索》，第12—36页。

(1854—1941年, 苏格兰人类学家——译者) 早就证明过, 在几百个图腾部落中, 仅有四个部落懂得一种近乎对“图腾神”的仪式性杀戮和吞食的仪式(一种被弗洛伊德假定为图腾制度之永恒特征的仪式); 所以, 这种仪式与献祭的起源没有任何关系, 因为, 图腾制度在最古老的文化中完全不存在。威廉·施米特也曾徒劳地指出, 说前图腾民族并不懂得食人肉习俗, 说在这些民族中的弑父行为

“从心理学、社会学、以及伦理学的角度来看是完全不可能的, [而且]…前图腾的家庭形式, 亦即我们希望通过人类文化学能对它有所了解的最早的人类家庭形式, 既不是普遍的杂交也不是群婚制, 在第一流的人类学家们看来, 这两种情况根本就存在过^①”。

这种反对意见对弗洛伊德未曾有过丝毫影响, 《图腾与禁忌》, 这本放荡的“粗野小说”却从此成了西方知识分子三代人的小型福音书之一。

当然, 弗洛伊德的天才与精神分析学的功过不该用作为客观的历史事实写在《图腾与禁忌》中的令人恐怖厌恶的故事断定。尽管本世纪重要的人类学家们提出了所有这些批判, 但把这种发狂似的假说颂扬为合理的科学理论还是很有意义的。在这场胜利的背后, 首先是精神分析学超越过旧心理学的胜利, 其次是, 精神分析学是作为一种文化风尚出现的(尽管还有许多其他原因)。于是, 1920年以后, 弗洛伊德的思想体系就被人们全盘接受了。关于这部“黑色狂乱的小说”, 即《图腾与禁忌》的惊人成功的意义就能写成一部迷人的书。用现代分析

① 施米特《宗教的起源与发展》(The Origin and Growth of Religion), 第112—15页。

心理学这个工具与方法，我们能把现代西方知识分子的某些悲剧性的内心秘密揭示出来；例如，他对历史基督教那种陈腐形式的极度不满，以及他难以控制的使自己摆脱其祖先仰信的愿望，都伴随着一种奇怪的罪恶感，好像是他自己杀死了他并不信仰的上帝，但他又不能容忍上帝的消失。由于这个原因，我才说过，无论其客观价值是什么，每种文化风尚都是非常有意义的；某些观念或思想意识的成功会向我们揭示出所有这些人的精神与存在的状况，对这些人来说，这些观念或思想意识会构成一种救世学的。

当然，在其他学科甚至在宗教史这门学科中也存在着一些风尚，尽管这些风尚显然不如《图腾与禁忌》所包含的那些风尚迷人。我们的父辈与祖父辈让《金枝》弄得神魂颠倒是一件可以理解的和十分体面的事情。不容易让人理解而又只能解释为一种风尚的是，1900年至1920年这段时间，几乎所有的宗教史学都在搜寻母亲女神、谷母和植物精灵——这样他们当然会在各个地方，在世界的所有宗教和民间传说中找到她们的。这种对母源的寻觅（大地、树母、谷母）以及对其他与植物和农业有关的精灵式事物的寻觅，对我们理解本世纪初西方知识分子无意识的怀旧情绪也是有意义的。

还是让我另外给你们一个例证说明宗教史中风尚的力量与威望吧。这次既不是神也不是女神，既非谷母又非植物精灵，而是一种动物，明确地说，一只骆驼。我现在所谈的是生活在4世纪后期的一个叫尼禄斯（Nilus）的人所写下的那次著名的骆驼献祭。当他在西奈山寺院作僧人的时候，贝督因阿拉伯人袭击了这座庙寺。因而，尼禄斯能现场观察到贝督因人的生活与信仰，并且，在他的论著《对西奈山僧侣的大屠杀》中，他记下了很多这方面的观察材料。他对那次把一匹骆驼“奉献给晨星”的献祭的描写是特别富有戏剧性的。捆在一个石头堆

起的简陋祭坛上，这匹骆驼被切成了碎块，并被崇拜者们狼吞虎咽地生吞了。尼禄斯又写道，它被生吞得是那么迅急，“以至在标志着祈祷开始时刻的晨星的出现到其光辉在升起的太阳面前消失这个短暂的间隙中，整个骆驼，肌肉与骨路，生皮、血浆和内脏都一股脑给吞食了”^①。虽然韦尔豪森(J·Wellhausen)是第一个在他的著作《阿拉伯多神教徒的残余》(Reste arabischen Heidenthumes)(1887年)中谈到这次献祭的人。但是，可以这样说，正是威廉·罗伯逊·史密斯(William Robertson Smith)证实了尼禄斯骆驼那独特的符合科学规律的声望。在他的《关于闪米特人诸宗教的讲演》(1889年)一书中，他屡屡提到了这次献祭，把它看作是“已知的阿拉伯人献祭的最古老的形式”，^②而且，他还把尼禄斯的记述说成是“关于西奈沙漠阿拉伯人风习的直接证据。”^③从那之后，所有罗伯逊·史密斯献祭理论的追随者如莱纳赫(S·Reinach)、温德尔(A·Wendel)、库克(A·S·Cook)、胡克(S·H·Hooke)——都反复不倦地论述了尼禄斯的记载。更令人难以理解的是，就连那些可能或不敢接受罗伯逊·史密斯理论的学者，在讨论献祭的一般问题时，都要充分论述到尼禄斯记述的故事。^④实际上，纵使很多学者拒绝接受

① W·罗伯逊·史密斯(W·Robertson Smith)在《闪米特宗教问题演说集》(Lectures on the Religion of the Semites)，再版本，伦敦，1899年，第338页。

② 同上。

③ 同上，第281页。

④ 参见约瑟夫·亨尼格尔(Joseph Henninger)《所谓尼禄斯报告是有用的宗教史资料吗？》一文的文献目录，载《人类学》第50期(1955年)，第81—148页，尤请参阅第86页及以后各页。

罗伯逊·罗密斯对尼禄斯的叙述的解释，但似乎没有一个人怀疑它的真实性。因而，到本世纪之初，尼禄斯的骆驼在宗教史学家如旧约学者、社会学者以及文化人类学者——的著作中已是无处不在了，以致福卡德(G·Foucard)在他的著作《宗教史与比较方法》(Histoire des religions et méthode comparative)中直言说：

“看来，任何著作家只要不能恭敬地论述到这件逸闻轶事，他就不再具有论述宗教史的权力了。因为它毕竟是一件轶闻，……一只与作为‘弦外之音’有关的元件；并且所根据的是那样没有说服力的独特的事实，这样人们就不能真正建立起能有效说明整个人类的宗教理论”^①

怀着巨大的理智的勇气，福卡德概括了他的方法论主张：

“关于尼禄斯骆驼，我坚持这个观点，不能把宗教史的基本要素——宗教起源的重要性归在这个故事身上”。^②

福卡德说得对。对原文与历史的仔细分析已经证实，尼禄斯并不是《对西奈山僧侣的大屠杀》这篇论著的作者，这是一部用笔名写的著作，大概写于4世纪或5世纪，而且，更重要的

① 福卡德(G·Foucard)《宗教史与比较方法》(Histoire des religions et m'ethode comparative),第二版,巴黎,1912年,第132页及以后各页。

② 同上注中第65页：“对于圣者尼禄斯的骆驼，我坚持认为用来证明宗教起源是站不住脚的”(“Et pour le chameau de saint Nil, je persisterai à croire qu'il ne mérite pas de porter sur son dos le poids des origines d'une partie de l'histoire des religions.”)。

是，原文中充满了从希腊小说中抄袭来的文学上的陈词滥调；例如，对屠宰和生吞这只骆驼的描写，“把那还颤动着的鲜肉砍成碎块并生吞了整个牲口，连骨带肉地吞食了”它除了把这些希腊小说的感情修辞风格知识表现出来外，没有任何文化人类学的价值。不过，尽管由于特别是卡尔·霍伊希（Heussi）的苦心分析，^①第一次世界大战刚一结束，这些事实就已被人们了解了，但尼禄斯骆驼还是在很多新近的科学著作中出现了。^②不足为奇，这篇对假定为献祭的原始形式和宗教教派开端的短小与动人的描写是为了满足所有人的口味与爱好而特别编撰的。正像他们当中的许多人相信的那样，西方知识分子最乐意相信的是，史前原始人类几乎无异于一种食肉兽；因而也认为，宗教的起源能反映出史前穴居人的心理和行为。而且，共同吞食一匹骆驼肯定会证明许多社会学家的这种主张，如果宗教并非恰恰是社会本身的实在投影，那也只是一种社会性事实。甚至那些自称为基督徒的学者也莫名奇妙地喜爱尼禄斯的记述。他们总是欣然地谈及横亘在囫圇吞食一匹骆驼——连骨带皮，即令不只是象征性的也是高度精神化了的基督教圣餐之间的那种巨大差距。如果与所有先前异教徒的教义和信条正相反对，一神教特别是基督教那种突出的优越性可能会更令人信服地表现出来。于是，所有这些学者、基督徒以及不可知论者或

① 参见亨尼格尔（Henninger）书中的文献目录第86页及以后各页。

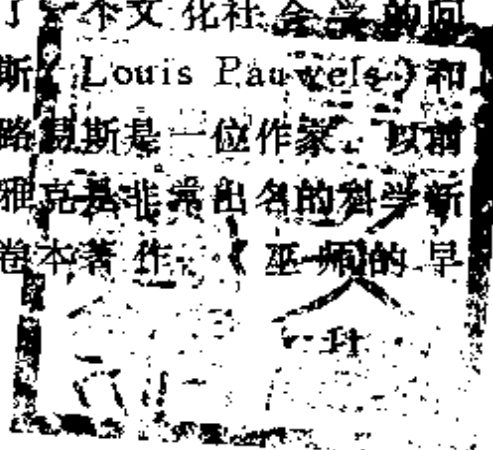
② 卡尔·霍伊希（Karl Heussi）《尼禄斯问题》（Das Nilusproblem）（莱比锡，1921年）亨尼格尔提出并讨论了霍伊希论尼禄斯问题著作中的文献目录，见亨尼格尔《所谓尼禄斯报告……》（Ist der sogenannte Nilus-Bericht……）第89页及以后各页。

无神论者当然会对他们的身份——文明化的西方人和永恒进步的斗士，——感到极端的骄傲和满意了。

我不怀疑我在这篇文章开始时所涉及的对这三种文化风尚的分析将会给我们的巨大启示，尽管这三种风尚与宗教史并无直接的联系。当然，也不能认为它们三者的意义相等。至少，其中一种风尚可能很快就会过时的。这对我们的论题无关紧要。有关的是这个事实。在过去的四、五年中——即60年代初期一份名为《行》星(Planète)的杂志及两名作者，迪哈德·德·萨尔丹(Teilhard de Chardin)和克劳德·列维·施特劳斯(Claude Lévi-Strauss)在巴黎风靡一时，至可以说所征服了巴黎。必须指出，我并无意在此讨论迪哈德和列维·施特劳斯的理论。令我感兴趣的是这些理论那样令人惊异的受人欢迎，我也将只论及可以解释这种风靡一时的原因的两位作者的看法。

一份名为《行星》的期刊

由于某些显而易见的原因，我将从《行星》杂志着手论述。实际上，在我之前就有人思考过它这种前所未闻的流行所具有的文化意义了。不久以前，著名的并且非常严肃的巴黎报刊《世界》(Le Monde)对这个问题，即《行星》杂志出人意料的令人难以置信的成功问题，发表了两篇长篇文章。一份相当昂贵的杂志能够拥有大约8万家订户和10万名购买者的确是巴黎的一种奇特现象，并且也构成了一个文化社会学的问题。该杂志的编辑是路易斯·鲍威尔斯(Louis Pauwels)和雅克·伯杰尔(Jacques Bergier)。路易斯是一位作家，以前也是古德吉(Gurdjiev)的信徒；而雅克是非常出名的科学新闻记者。1961年，他们出版了一部多卷本著作《巫师的早



晨》(Le Matin des sorciers)，这部著作很快就成了畅销书。事实上，《行星》是由于《巫师的早晨》赢得的专利版权才发行的。这本书也被译成了英文，但它对盎格鲁-美国人公众却未造成相似的影响。这本书是通俗科学、神秘主义、占星术、科幻小说和宗教方法的奇怪的大杂烩。但它又不止如此。该书虽未明说，但却自命要把这个世界、第二次世界大战、失去的文明、希特勒对占星术的迷恋等等无数的重要秘密揭示出来。两位作者都阅读甚广，而且，正像我已经指出的那样，雅克·伯杰尔还具有科学根底，因而，读者自然会相信，他现在被授予的是事实真相，或者至少也是可靠的假说——也即是在任何情况下，他都不会被引入歧途。《行星》也是在同样情况的基础上创办的，而且遵循着相同的模式：在这份杂志上都是论述有人居住的星球的可能性、心理战的新形式、现代爱情的种种观点、洛夫克拉夫特(H·P·Lovecraft)和美国的科幻小说、“真正的”理解迪哈德·德·萨尔丹的秘诀、动物世界的神秘性等等问题的文章。

现在，为了理解这本书和这份杂志那出人意料的成功，人们有必要回顾一下50年代后期法国的文化背景。正如人们熟知的那样，战争结束后不久，存在主义就极为流行了。让·保罗·萨特(J·P·Sartre)、卡缪(Camus)、西蒙娜·德·波娃(Simone de Beauvoir)就成了启迪一代新人的引路人和榜样。萨特独自享有了自伏尔泰(Voltaire)、狄德罗(Diderot)时代以来和德雷福斯事件(Dreyfusaffair)时期的维克多·雨果或左拉之后没有任何法国作家可以比拟的声望。在萨特公开声明了他本人对共产主义的同情之前，马克思主义本身并不是吸引年青知识分子的引力。法国20年代初期的天主教复兴几乎什么影响也没留下。雅克·马里坦(Jacques Maritain)和新托马斯主义者早在第二次世界大战开始的时候就

已过时。除了加布里埃尔·马塞尔 (Gabriel Marcel) 的基督教存在主义外，当时天主教内唯一有生气的运动便是构成稳健团体的一帮人。他们包括 (强调神秘体验重要性，鼓动研究宗教心理学和象征主义的) 《圣衣会研究》 (Études Carmélitaines) 以及主张重新评价希腊教父和恢复典礼的《基督教源泉》 (Sources Chrétiennes)。但是，这些天主教的思想运动自然既无萨特存在主义的妖娆动人也无共产主义的超凡魅力。那时的文化环境，从哲学和政治意识形态到文学、艺术、电影和报刊，都是被一些观念和若干陈腐思想所支配着的：例如：人类存在的荒谬、疏远、义务、处境、历史阶段等等。不错，萨特总是无休止地谈论着自由；但是，归根到底这种自由是毫无意义的。50年代后期，阿尔及利亚战争在知识分子中间即刻引起了极度的不安。无论是存在主义者、马克思主义者，还是自由派天主教徒，都必须做出个人的选择。法国知识分子不得不几乎无一例外地生活在自己的“历史阶段”之中有许多年了。萨特曾教导说，任何认真负责的个人都应当这么做。

在这种阴郁、枯燥和令人莫名其妙的偏狭气氛中 (因为，似乎只有巴黎，更确切些说附近神圣的日耳曼人和此时的阿尔及利亚才能真正算在这个世界内) 《行星》的出现就造成了出人意料的影晌。其普遍的倾向性、所论争的各种问题、语言的风格这一切都是不同的。那里存在的不再是对个人自己存在的“处境”和历史的“义务”的过分关注了，而是一场指向一个奇妙世界的宏壮的序幕：这个星球的未来的组织、人类无限的可能性、我们随时准备深入探索的神秘宇宙，等等、等等。并不是这种科学的态度本身，而是“那新近科学发展”的令人着迷的冲击力和它们那即将来临的胜利的宣言激起了这种集体的热情。当然，正如我已经指出的那样，过去科学曾是以炼金术、科幻小说、以及政治和文化新闻来补充的。但是，使法国

读者感到兴奋和新颖的是，它其把科学与神秘主义结合起来的乐观与整体的世界观，并且把一个活生生的、迷人的和神秘的宇宙呈现在人们面前了，在这个宇宙中人的生命又变得有意义了并展现出了无限完善的前景。人类不再被诅咒为某种相当乏味的受到条件限制的人了，相反，他却被号召来去征服他自己的肉体世界和阐明神秘主义者和诺斯替教徒所揭示出来的那另一个迷一般的世界。但与早先的诺斯替与神秘教派和思想运动形成对照的是，《行星》并不无视当今世界的社会和政治问题。简言之，它传播了一种救世的科学：即同时又是救世论的科学知识。在一个人类偶然进入其中而又没有任何目的的荒谬的世界上，人类不再是疏远的和无用的了。

迪哈德的声望的文化意义

现在我必须要中断我对《行星》取得成功的原因所做的草率分析，因为我认识到，许多我所谈到的与这份期刊有关的事情都能几乎毫无二致地适用于迪哈德·德·萨尔丹的风行一时。无须多说，现在不是要谈论迪哈德的科学与哲学的功绩而是谈论他的著作取得的成功。因为，他的科学与哲学的功绩是确凿无疑的，他的全部著作，正像人们熟知的那样，也是在死后出版的。一种令人不可思议的似非而是的现象是，他那时的教会当局竟会阻止这位赢得了众多可信赖听众的杰出的罗马天主教思想家出版他这些今天在旧大陆和新大陆都是畅销书的著作。更重要的是，在不到10年的时间内，世界各地刊印了至少有100卷书籍和数以千计的文章，在大多数文章和书籍中都是富有同情心地讨论着迪哈德·德·萨尔丹的思想。如果我们考虑到甚至象这一代最受人欢迎的哲学家萨特在25年的积极活动之后尚且未获得如此巨大的反响这样一个事实的话，我们就必

须承认迪哈德成功的文化意义。除了仅有的几篇文章外，我们找不到一部论述路易斯·鲍威尔斯和雅克·伯杰尔思想的著作（《世界》上刊登的两篇文章还都是关于他们主办的杂志《行星》的流行性问题的），而人们撰写的关于迪哈德的书籍和文章的大部分都是讨论他的哲学和其宗教观念的。

也许《行星》的读者与迪哈德·德·萨尔丹的读者不同，但他们有许多共同之处。首先，他们所有的人都厌倦了存在主义和马克思主义，也厌倦了对历史、历史条件、历史阶段、义务等等问题的无止无休的谈论。迪哈德和《行星》的读者都对历史不怎么感兴趣，他们感兴趣的是自然和生命。迪哈德本人认为历史在辉煌的宇宙进程中只是很小的一部分，这一宇宙过程开始于生命出现，它将持续亿万年，直到最后的星系听见作为“道”（逻各斯，Logos）的耶稣的宣言。无论是《行星》的思想体系还是迪哈德·德·萨尔丹的哲学基本上都是乐观主义的。事实上，迪哈德是柏格森（Bergson）之后敢于表示对生命和人类的信仰和信心的第一位哲学家。而且，当批评家们企图证明迪哈德的基本观念并不是基督教传统的合法成分时，他们通常指的是他的乐观主义、他对意义深长和无限进化的信仰、以及他在总体上对原罪和邪恶的不屑一顾。

但是，另一方面，那些读过迪哈德著作的不可知论科学家们承认，他们第一次理解了作一个宗教徒、信仰上帝甚至信仰耶稣基督和圣礼究竟能意味着什么。事实是，迪哈德是以用意深刻且易于了解的语言将他的信仰向不可知论科学家和对宗教一无所知者表达出来的第一个基督教作家。本世纪，受过科学教育的不可知论和无神论的欧洲民众才第一次懂得基督徒所谈论的东西究竟是什么。这并不能归因于迪哈德是一位科学家这个事实。在他以前，有过很多并不隐瞒自己基督教信仰的伟大科学家。在迪哈德身上是新颖的而且至少能部分地解释他的声

望的是这样一个事实，他的基督教信仰是根植在一种科学的研究和对自然与生活的理解之中的。他谈到了“物质的精神力量”并承认了一种“对所有能在黑暗的物质块中活动起来的東西的强烈同情”。迪哈德这种对宇宙物质和宇宙生命的热爱似乎给科学家们留下了深刻的印象。他坦率地承认，在气质上他一直是个“泛神论”者，而且承认，与其说他“是个天国的孩子倒不如说是个大地儿子”。甚至最精密和深奥的科学工具（例如电子计算机）也得到过迪哈德的赞扬，因为他把这些东西看作是生命的辅助物和推进物。

但是，人们不能把这简单地成为迪哈德的“活力论”，因为他是一位宗教人士，而且生命对他来说是圣化了的；此外，宇宙物质本身在其总体上也是易于被神化的，至少这点似乎就是那篇题为《天国的弥撒》的优美经文的意义。当迪哈德谈论用宇宙理性对各星系的渗透洞察时，相形之下，甚至连对诸菩萨那难以想象的赞美都显得有节制而缺乏想象力。因为，对迪哈德来说，千百百万年后基督要在那里布道的诸星系是实在的，是活的物体。它们不是虚幻的更不是短暂即逝的。在《精神》杂志的一篇文章中，迪哈德曾经承认过，他简直不能相信世界的一个灾难性结局，不信现在会有，也不信亿万年之后会有；他甚至也不相信热力学的第二定律。对他来说，宇宙是实在的、活生生的、有意义的、富有创造力的、神圣的；而且，如果在哲学的意义上不是永恒的话，至少也是无穷期的。

此时对迪哈德取得的巨大声望的原因我们能够理解了：他不仅在科学与基督教之间架起了一座桥梁；他不仅对宇宙和人类的进化表达出了一种乐观的看法而且特别坚持了处在宇宙当中的人的方式的特殊价值；而且，他还揭示出了自然与生命的最高的神圣性。现代人不仅与他自己疏远了，而且也与自然疏远了。当然人们不能返回到在先知时代就已过时后来又遭到过

基督徒迫害与压制的“宇宙宗教”去。人们也不能返回到浪漫的或田园式的接近自然的方式中去。但对已失去的与自然的神秘联系的怀念仍在困扰着西方人。而迪哈德却给他展现出了一个出乎意料的前景，在这个前景中，自然一面充满了宗教的价值，一面又保持着它自身的完全“客观的”现实性。

结构主义的流行

我不打算过多地谈论这第三种近代的风尚，即克劳德·列维-施特劳斯的流行，因为这一般总要与对结构语言学 and 结构主义的广泛兴趣互相联系起来。无论人们对列维-施特劳斯的结论有什么看法，都必须承认他的著作的价值。由于下列理由，我个人认为他是很重要的人物：（1）尽管他是一位训练有素的职业人类学家，但在本质上他是一位哲学家，而且他不畏惧观念—理论、以及理论的语言；因此，他迫使着人类学家们去思考、甚至是痛苦地去思考。对于经验地思想的人类学家来说，这的确是个灾难，但宗教史学家不禁要为列维-施特劳斯在讨论他所谓的原始资料时所占据的理论高度感到欣慰。（2）即使人们不能完全接受其结构主义的方法，但列维-施特劳斯对人类学历史主义的批判还是非常适时的。大量的时间和精力都被人类学家们花在复原原始文化史上了，而对理解这些原始文化的意义却几乎未花费什么时间和精力。（3）最后，列维-施特劳斯还是一位杰出的作家；他的《苦闷的热带》（*Tristes tropiques*）就是一部伟大的著作，依我看来是他最重要的著作。此外，列维-施特劳斯还是我称为的一个“现代百科全书式的人物”，在这个意义上说，他熟悉许许多多的现代发现、创造和技术；例如，控制论与信息论、马克思主义、语言学、抽象艺术和比拉·巴尔托克（*Béla Bartók*）

(匈牙利作曲家和钢琴家,1881-1945年——译者)、十二音符音乐和法国小说的“新浪潮”等等、等等。

很可能,正是这些成就中的一些成就促成了列维-施特劳斯的声望,他对这样多现代思维方法的兴趣,他对马克思主义的同情、他对尤内斯库(Ionesco)或罗伯·格里耶(Robbe-Grillet)的敏锐的理解,这些在年青一代知识分子的眼中都是不容忽视的品质。但在我看来,列维-斯特劳斯的流行的原因主要应在当时的存在主义和新实证主义中,在他对历史的不关心和对物质性的“东西”以及物质的赞美中寻找。对他来说,“科学已在各种事物中形成了”(la science est déjà faite dans les choses);科学已在各种事物中、在物质客体中形成了。逻辑已在自然中预先显现出来了。这就是说,无需考虑精神就可以理解人类。《野性的思维》(La Pensée sauvage)给了我们一种无需思想家的思想和无需逻辑学家的逻辑。^①这既是一种新实证主义也是一种新唯名论,但同时,

① 有关对列维·斯特劳斯新实证主义的批判性评价,请参见,乔杰斯·古斯道夫(Georgos Gusdorf)《摩里斯·林哈德的地位或列维-斯特劳斯的法国人种学》(Situation de Maurice Lénaardt ou l'ethnologie française de Lévy-Bruhl à Lévi-Strauss)载《非基督教世界》71/72(1964年7月/12月);第139—92。亦请参见保罗·利科尔(Paul Ricoeur)《象征体系及现世性》(Symbolique et temporalité)载《Ermeneutica e Tradizione》安里科·卡斯特李(Enrico Castelli)辑(罗马,1963年)第5—31页;加斯顿·费萨德(Gaston Fessard)《象征·超自然物·会话》(Symbole, Surnaturel, Dialogue)载《Demittizzazione e Morale》,安里科·卡斯特李编辑,帕都阿,1965年,第105—54页。

它又含有更多的东西。它是一种人类再返回到自然中去的过程——很显然，人类所回到的既不是酒神式的或浪漫的自然，也不是弗洛伊德的那种盲目的、热情的、性欲式的冲动，而是通过核物理学和控制论才能认识的自然，某种处在其原始结构的自然；而这些结构无论在宇宙实体和人类思维中都是完全相同的。此时，正像我已说过的那样，我并不能在这里讨论列维-施特劳斯的理论。然而，我想提醒读者的是法国“新潮”小说家，特别是罗伯·格里耶的最明显的特点之一：即其对“事物”本身的重视，和对物质客体的重视，最终言之，即对空间与自然的最高权威的重视，以及对历史与历史时代的漠视。在说“科学已在各种事物中形成了”的列维-施特劳斯的身上和在罗伯·格里耶身上，我们都能看到对“各种事物”的一种新的领悟，即对物质性被提高到无所不包的唯一实在性的颖悟。

因而，所有这三种近代的流行风尚似乎有某种共同的东西：它们对存在主义的激烈反对，它们对历史的漠视，它们对物质自然的赞美。当然，在《行星》那十分天真的科学热情与迪哈德对物质与生命的热爱以及他对未来的科学与技术奇迹的信心之间，还是有着很大的距离的，而在迪哈德与列维-斯特劳斯的观念之间，二者的差距就更大了。但是我们不妨说他们的“意象世界”在某种程度上是相似的：在所有这三种流行风尚中，我们都会碰到某种物质的神话（*mythology of matter*），而无论是富有想象力的、充满活力的一类（例如《行星》、迪哈德·德·萨尔丹），还是结构主义的、代数式的一类（例如克劳德·列维-施特劳斯）。

如果我的分析不错，那么，这三种风尚中那独特的反存在主义和反历史主义以及它们对物质自然的赞美，对宗教史学家来说显然是饶有兴味的。成千上万的欧洲知识分子那样热情地读着《行星》与迪哈德·德·萨尔丹的著作这一事实对宗教史

学家可能具有不同于文化社会学家感受的另一番意义。如果我们说这是对历史的恐惧再一次地变得令人不能容忍，说这些欧洲的知识分子，既不能在虚无主义中找到避难所也不能在马克思主义中获得慰藉，他们正在满怀希望地探索一个新的（因为它是科学地着手的）并且有魅力的世界，就有些过于简单了。我们当然也不能把这些流行风气的含义硬性归纳为“宇宙与历史”之间那种陈旧的和人们熟知的紧张关系。在《行星》与迪哈德·德·萨尔丹的著作中所描写的那个宇宙本身就是一种历史的产物，因为它是根据科学所理解的宇宙和处在不断被技术所征服和改变过程中的宇宙。然而，其特殊与新颖之处在于，其对得到科学和技术的非凡探索与改造的这个自然界，这种宇宙物质的结构和价值，却有着几乎是宗教式的兴趣。我们在这三种风尚中作过鉴别的反历史主义并不是对历史本身的反对，毋宁说它倒是某些近代历史学家的悲观主义和虚无主义的一种抗议。我们甚至怀疑是对可称为宏观历史，即星系史甚至是宇宙史的一种怀旧情绪。但是，无论怎样评价这种对更综合地理解历史的怀恋，有一件事却是确切无疑的：即当《行星》、迪哈德·德·萨尔丹、以及列维-施特劳斯的迷恋者们面对着自然客体时，他们并没有萨特的那种恶心感；他们并不觉得自己在这个世界上是多余的；简言之，他们并不象存在主义者那样去体验自己在宇宙中的处境。

与所有的风尚一样，这些新的风气也将会凋落并最终消失的。但它们的实际意义将不会失去效力的：《行星》、迪哈德·德·萨尔丹与克劳德·列维-施特劳斯的声望会把当代西方人的怀旧病、无意识或半有意识的欲望中的某些东西展现在我们面前。如果我们考虑到用现代艺术竟能把某些相似的意向解释出来这个事实的话，那么，对宗教史学家来说，这些近代风尚的意义就会显得更为惊人。的确，在许许多多当代艺术家的

作品中，人们会看到对物质本身的兴趣在不断地枯萎。我并不想论及布兰库西（Braucusi），因为他对物质的热爱是人们所熟知的。布兰库西对待石块的态度与一位新石器时代人面对神遗来作他祭司的石块时所具有的焦虑、恐惧、尊崇等情绪很相似；换句话说，它们也表现出了一种神圣与终极的实在。但在现代艺术中，从立体派到抽象派，我们总是会看到艺术家为揭示出物体的终极结构而使自己从事物的“表面”摆脱出来而深入到物质之中所做的一种不断努力。我在另外一个地方曾论述过当代艺术家努力去取消形式与数量，似乎要深入到物质内部揭示其秘密或其原生形态这种做法的宗教意义。^①这种对物质的基本形态的迷恋把想使自己从死形式的重压下解放出来的欲望、以及使自己沉浸在一种极光世界的怀旧病都表现出来了。

如果我们的分析正确的话，那么，在艺术家对待物质的态度与西方人的怀旧病之间，就存在着一种明显的趋同现象，例如，它们都可根据我们论述过的这三种近代风尚得到解释。一件众所周知的事实是，艺术家们通过他们的创造物，通常总是预言着在其他社会与文化生活方面将要产生的东西——有时是一两个世代之后要出现的東西。

① 米尔西·利埃亚德(Mircea Eliade)《神圣的与现代的艺术家》载《批评准则》(Criterion)1965年春，第22—24页。本文原出版名为《现代艺术中的神圣性与永恒性》(Sur la Permanence du sacré dans l'art contemporain)《时代》xx^e、no. 24(1964年12月)第3—10页。

第二章

世界·城市·房屋

在人们自身的世界中生活

多年以前，我的一位布加勒斯特大学教授有机会聆听了著名历史学家狄奥多·毛姆森（Theodore Mommsen）举办的系列讲座。那时，在19世纪90年代早期，毛姆森虽然已经很老了，但他的头脑还很清晰，并有着惊人准确完美的记忆力。在他的首次讲座中，毛姆森讲述了苏格拉底时代的雅典。他走到黑板前面，不用任何笔记，就把5世纪时这座城市的规划勾勒了出来；接着他又把各个宙宇和公共建筑的位置以及某些著名井泉与园林的座落地点一一指示出来。特别令人难忘的是，他把《菲德诺斯》（Phaedrus）的环境背景生动地再现了出来。在引述了苏格拉底询问李西亚斯（Lysias）住在何处，菲德诺斯回答说他与伊毕克拉替斯（Epicrates）住在一起那一节后，毛姆森指出了伊毕克拉替斯的宅邸的可能位置，并解释说，经文上说的“摩里求斯”（Morychus）曾经住过的那所房子就在奥林匹斯山神宇斯庙附近”。毛姆森接着又把苏格拉

本文系1970年2月在芝加哥罗耀拉大学所做的一次公开讲座。

底和菲德诺斯沿爱利苏斯 (Ilisus) 河而行时所选择的那条路线的地图勾画了出来，而且还指出了他们停歇和进行过对话的可能地点，这是一处生长着“高大梧桐”、“宁静幽僻的所在”。我的这位教授被毛姆森那惊人的博学、记忆和精熟的文献知识深深地震惊了，以至在讲座结束之后，他仍不愿意即刻离开那个圆环剧场。此时，他看到一位年长的男仆走上前来轻轻地搀扶起毛姆森的手臂引导他走出圆环剧场。一位当时也在场的学者说，这位著名的历史学家独自一人就不知道怎样回家。这位 5 世纪雅典问题的最伟大、充满活力的权威对他自己居住的城市威廉敏娜柏林竟是完全漠然无知的。

对我打算在这篇文章中所要论述的问题来说，我几乎再也找不到一个更好的说明了。毛姆森就极好地说明了“在人们的自身世界中生活”这句话的存在主义意义。他那真实的世界，即那个唯一与他密切相关并且富有意义的世界，就是古典的希腊-罗马世界。对毛姆森来说，希腊人和罗马人的世界并不仅仅是历史，即由历史编辑性的回忆重新发现的一种僵死的过去；而是他的世界——即他能在那里漫步、思考、品味生存与创造福泽的场所。他是否总是要他的仆人领他回家，我并不知晓。可能并不总是如此。与大多数富有创造性的学者一样，他可能生活在两个世界中：一个是价值与结构的世界，即那个他贡献了自己的一生去理解和认识的世界，那个以某种方式与原始人那“宇宙化的”因而也是“神圣的”世界相一致的世界；另一个就是“世俗的”世界，就象海德格尔 (Heidegger) 常说的那样，那个他被“抛入”其中的世界。但在他老年的时候，毛姆森明显有着与那个世俗的、非本质的，而且对他来说毫无意义又极端混乱的近代柏林世界相隔绝的感觉。只要人们提到与这个世俗的柏林世界有关的记忆丧失症，人们也就必须要认识到，这种记忆丧失症过去是由对与毛姆森那个存在主义

的世界，即古典希腊-罗马世界有关的一切东西的令人难以置信的回忆来给予补偿的。在他的老年，毛姆森的确是生活在一个原始模式的世界中了。

或许，在澳大利亚阿兰达部落（Aranda tribes）之一的阿基帕斯人（Achipas）中可以找到与这种在陌生、浑沌世界中的失落感最为相似的东西。根据他们的神话，一位称为努巴库拉（Numbakula）的神“宇宙化”了他们的国土，创造了他们的祖先，并且创立了他们的风俗制度。努巴库拉用桉树树干做了一根圣竿，沿竿爬到天上后就消失遁迹了。这根圣竿代表天轴，因为正是在这个天轴的周围，大地才变得可以居住，并且被改造成了“世界”。因为这个原因，这根圣竿的宗教仪式作用才是非常重要的。在他们的漫游中，阿基帕斯人总是带着这根圣竿，并按照它倾倒的方向确定他们要择取的流浪方向。尽管他们总是不断地四处漂游，但这样做总会使他们感到，他们是在“他们自己的世界”中呢，同时又与努巴库拉消逝在其中的苍天保持着联系。如果这根圣竿折断了，那么这便是一场灾难；在某种程度上说，这也就是“世界的末日”和一种向浑沌状态的回归。斯宾塞（Spencer）（1820—1903年，英国哲学家——译者）与吉伦（Gillen）讲述了一个传说，在这个传说中，圣竿折断了因而整个部落都被痛苦所折磨着。这个部落的人随意游荡了一段时间，最后在一地安扎营盘并让自己渐渐死去。^①这对于那种要使生活的地域“不断宇宙化”的需要来说是一个绝好的说明。对阿基帕斯人来说，只有在这个“世界”能再制造出那种被努巴库拉条理化和神圣化的宇宙时，它才能成为“他们自己的世界”。没有这个能保证一条通往那个

① B·斯宾塞与F·J·吉伦著《阿龙塔人》（The Arunta）第2卷（伦敦1926年），1：388。

超然物的“通道”同时又可使他们在空间的定向有保障的垂直轴，他们是不能生活的。换言之，人们不能在“浑沌”中生活。一旦与那个超然物的联系中断，其定向制度一旦瓦解，那么，在这个世界上的生存也就不再是可能的了，因而，阿基帕斯人才让自己去死。^①

巴西的神经不正常的人 (Matto Grosso) 布罗罗村人 (Bororos) 的情形也具有同样的戏剧性，克劳德·列维·施特劳斯在他的著作《苦闷的热带》中出色地论述了他们的情況。根据传统，布罗罗村是依照一个环绕着男人的房屋和舞蹈场的粗略草率的圆圈组建起来的；并且，还用两条轴线把全村分割成四个小区，一条轴线由北到南，另一条轴线由东到西。这些小分区统驭着该村的整个社会生活，尤其是该村的近亲通婚和亲属关系的制度。最早与这个部落打交道的撒助爵会 (Salesian) 传教士们认为，救助他们的唯一办法是劝说他们离弃他们的传统村落到另一个新村定居下来。这些慈悲和善意的传教士们建起了一个由一排排平行排列的矩形棚屋组成的村落，在他们看来这是一种颇为便利和实用的村落。这次改建彻底摧毁了复杂的布罗罗社会制度，因为其社会制度与它那传统的村落布局有着非常紧密的联系，以致它在向一种不同的自然环境的转变过程中也是难于幸免的。虽然他们的生活方式是准游牧性的，但更具有悲剧性的是，布罗罗人一旦脱离了用其村落规划表现出来的他们那传统的宇宙论，他们就会感到在这个世界上是完全无所适从的。因此，在这样的情况下，他们就会接受撒助爵会教士对他们那陌生与令人迷惑的世界所做的任何

① 参看米尔希·埃利亚德《圣人与俗人》(The Sacred and the Profane)(纽约1959年)第31—39页、亦请参阅上文《澳大利亚的宗教》(纽约, 1973年)第50—53页。

可能的解释。①

要而言之,对于仍具古风色彩的社会中的人来说,在这个世界上生活这件特定的事实就具有一种宗教的价值。因为,他生活于一个由超自然存在者创造的世界中,在这个世界上,他的住宅和村庄是这个宇宙的表象。这种宇宙论尚未具有世俗的、原科学的价值与功能。这种宇宙论,即显示出可居住的世界的表象和象征,并不仅仅是一套宗教观念系统,而且是一种宗教行为的模式。

城市建筑的宇宙起源论模式

但是,对古代人来说,如果在世上生活具有一种宗教价值的话,那么这也就是可以称为“神圣空间”这种特殊经验所产生的结果。的确,对宗教人士来说,空间并不是同质的;有些空间部分在质量上是完全不同的。那么,是不是存在着一个神圣的,因而也是刚健的、有意义的宇宙空间;又存在着一些非神圣的,因而是无结构、无形式或无意义的其他空间呢,情况也完全不是这样。对宗教人士来说,这种空间的非同质性表现在那唯一真实与实际存在的空间,即神圣的空间与所有其他空间,即环绕神圣空间的无形苍穹之间的对立经验中。这种空间非同质性的宗教经验是一种原始的经验,与世界的创立相类似。因为,正是这种在空间上形成的分离才使得世界得以构

① 克劳德·列维-施特劳斯《苦闷的热带》(巴黎1955年)第227页以下各页;约瑟夫·赖克沃特(Joseph Rykwert)《一个城镇的规划》(The Idea of a Town),转印自《论坛》(Lectura Architectonica),希尔弗瑟姆(Hilversum),日期不详,第41页。

成，因为，它为所有未来的取向展示出了固定的点即那个中心轴。当这种神圣通过教义来表现时，就不仅仅是对空间同质性的突破，也是对绝对实在的启示。这种绝对实在与四周广袤苍穹的非实在性是互相对立的。在本体论上，这种神圣的自我显现就创造了这个世界。在那个同质性的和无限的苍穹中，在那个没有一个可能的参照点因而也可能确立任何定向的苍穹中，宗教秘义阐释学揭示出了一个绝对的固定点，即一个中心。

很清楚，这一发现，即关于某一神圣空间的启示对宗教信仰徒拥有着极为重要的存在主义价值；没有事先的定向，什么事也不能开始，什么事也不能做——而且任何一种定向都意味着需要一个固定的点。正是由于这个原因，宗教信仰徒才总是试图在“世界的中心”确定他的居所。如果这个世界是可以让人生活的，它就必须是已经创造出来的，而且没有一个世界是能够在非神圣空间的同质性与相对性的混乱中产生的。这个固定点，即中心点的发现和投射，便等于创造世界。神圣空间的仪式性定向与构造具有某种宇宙起源论的价值；因为人类据以建构一处神圣空间的那种宗教仪式在它能够再现诸神的创造之功——即宇宙的起源，——这个范围中是很灵验的。

罗马的历史，是随着罗马城的创立开始的，其他的城市或民族的历史也是如此；这也就是说，城市的创立等于某种宇宙的起源。每一座新城市都标志着世界的一个新的开端。正象我们从有关罗慕路斯（Romulus，罗马传说中的罗马建国者——译者）传说中所了解到的那样，其环形沟、即原始沟渠的挖掘，标志着该城城墙的建立。一些古典学者曾尝试过把从“urvum”即犁铧曲线，或“urvo”，即“我环圈犁沟”中引伸出“urbs”（城市）这个词；其中有些人从“obis”，即一件圆曲物，一个球体，亦即世界中引伸出了城市这个词。瑟维尤斯（Servius）说：“古人的风俗规定，当一座新城是用犁来建

立起来时，它也就应当用这种相同的风习去毁掉。”^①

罗马的中央曾是一个孔洞，mundus，即世俗世界与地狱之间互相沟通交往的要害。罗施尔（Roscher）长期来一直把mundus释为omphalos（即，地球的肚脐）；每个拥有一个mundus的城市都被认为是座落在世界的中心，即座落在大地的肚脐上的。提出这样一种看法也是很有见地的，即不应当只在形状上把方形的罗马看成是矩形的，而应当把它看成是分割为四个地区的。罗马人的宇宙论是以分成四个地区的地球形象为基础的。^②

无论在新石器时代的世界中，还是在早期青铜时代都能发现相似的概念。在印度，其城镇和庙宇都是照着宇宙的样子来建造的。其创建城市的基本习俗象征着印度人对其宇宙论的不断重复。在其城市的中心，他们的宇宙之山，弥卢山（Mount Meru）象征性地座落在那里，山上还有一些高级的神祇；其城市四个主要城门中的每一扇城门都受一位神祇的保护。在某种意义上说，印度的城市及其居民都提高到了—种超人的地位；即其城市与弥卢山等同，而其城市居民也就成了与众神祇“相像的人物”了。甚至晚至18世纪，斋浦尔城（Jaipur）还是按

① 《依尼埃德》4,212；参看，赖克沃特《一个城镇的规划》，

② 参看《圣人与俗人》第47页；亦请参阅埃利亚德所著《世界、庙宇、房屋的中心》载R·布洛克等编《宗教遗址的宇宙象征主义》（Le Symbolisme cosmique des monuments religieux）罗马，1957年，第57—82页；保罗·惠特利（Paul Wheatley）《作为象征的城市》（The City as Symbol），伦敦，1967年；同上《四区的中轴线：古代中国城市的起源与特征初探》（The Pivot of the Four Quarters, A Preliminary Inquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City），芝加哥，1971年。

照《工巧论》('Silpa' sastra)中所描绘的那种传统模式来建造的。^①

伊朗的大都市规划与印度城镇的规划相同,也就是说,它也是一种世界的镜象(Imago mundi)。根据伊朗的传统,宇宙被想象为中间有个像肚脐眼那样的大孔道的六辐车轮。其经文上说,“伊朗国”(Airyanam vaejah)是世界的中央和心脏;因而,在所有其他的国家中它是最宝贵的。由于这个原因,琐罗亚斯德(Zarathustra) (一名 Zoroaster, 纪元前1000年左右波斯宗教家,波斯国教祆教创始人。——译者)出生的城市设兹(Shiz)就曾被看作是王权的源地。科斯洛埃斯二世(Chosroes II)的御座就是以一种象征着宇宙的形式做成的。这个伊朗国王曾被称为“世界的轴心”,或叫作是“世界的极心”,坐在他的宫殿中心的王座上,这位国王就象征性地处在了其宇宙性的城市即其天国之城(Uranopolis)的中心了。^②

看看柬埔寨的吴哥城,这种类型的宇宙象征主义是更为惊人的:

带有城墙与壕沟的吴哥城代表着用其绵延的山峦和神话中的海洋围绕起来的整个世界。该城中心的庙宇象征着弥卢山,庙中的五座宝塔象弥卢山的五座山峰那样矗立着。庙中次一级的神殿代表着按其轨道顺序排列的各星宿,即其宇宙时间。要求其信徒履行的主要仪式规定是,按预先规定的方向环该建筑漫步而

①参见斯特拉·克拉姆利什(Stella Kramrish)《印度庙宇》(The Hindu Temple),第2卷,加尔各答,1946年,1:14以下各页,26以下各页,以及书中各处均可参见;亦请参阅我们即将出版的著作《世界的中心》(The Center of the World)。

②参见《世界的中心》所引的资料。

行，这样才能顺序通过每个太阳周期阶段，换句话说，
随着时间的步伐穿越空间。这座庙宇实际上是一张时
间表，象征和支配着其神圣的宇宙学和宇宙地志学，
在这个宇宙中它是一个理念上的中心和调节物。^①

尽管有些变异现象，但在东南亚各地我们都能看到这种相
同的模式。暹罗就曾被划分为四个省区，中央是它的大都市；
皇家宫殿又位于其城市的中心。因而，暹罗国就是这个宇宙
的象征；因为照暹罗人的宇宙论来看，宇宙就是一个中央有座弥
卢山的正方形。曼谷现在也被称为“天国的王城”，“众神祇
之城”等等。居住在这个世界中心的暹罗国王过去就是一位转
轮王（Cakravartin），即一位宇宙的支配者。同样，在緬
甸，1857年建成的曼德勒城（Mandalay）所依据的也是这种
传统的宇宙论，即作为一种世界意象的东西，——亦即中心有
座王宫的正方形。在中国，我们也能看到这种相同的宇宙论
模式，以及与此相同的那种宇宙、国家、城市和宫殿之间的相
互关系。过去中国人把世界看作是一个中国位于中央的长方
形；在其四周分别是四海、四圣山和四蛮族。中国的城市被建
成为一种正方形，每一边有三扇城门，宫殿位于城正中，恰与
极星相对应。从这个中心，中国那无所不能的皇帝就能统驭整
个的宇宙了。

①伯纳德-菲利普·格罗斯利尔（Bernard-philippe Groslier）、
雅克·阿瑟德（Jacques Arthaud）《吴哥的艺术与文明》
（The Arts and Civilization of Angkor），纽约，1957年，
第30页。

世界中心的房屋

如果认为，这种宇宙论象征主义仅限于宫殿、庙宇和王家府邸，只有那些有学问的神学家、阔绰而有权力的国君、行政官吏，以及贵族才懂得这种象征符号，那就错了。由于种种原因，我调查了一些最著名的建筑；我们在各种传统社会的房屋、茅舍、或营帐结构中所看到的也是这种宇宙论象征符号，甚至在最古老和最“原始的”社会的房屋结构中也仍复如是。

实际上，如果不对其城市、圣殿、或社会作一番调查便谈论其房舍建筑通常是不可能的。在许多情形中，对其房屋建筑的论述也同样适用于其村落或城镇。这种在宇宙、土地、城市、庙宇、房屋、以及茅舍中的多重对应所强调的也是这种基本的象征符号；其中每一个形象都表达出了在这个世界中的存在主义式的经验，更确切地说，表达出了在这个有组织有意义的世界中生存的经验（即，因为世界是由超自然物所创造的，所以是有组织有意义的）。在空间和结构的意义上系统形成的这种千篇一律的宇宙论象征主义也在房屋、城市和社会中表现出来了。为了理解一所达雅克(Dyak)人房屋的象征符号，人们就必须懂得其宇宙论的神话，也即是说，世界是作为两个北极精灵即最高神马哈塔拉(Mahatala)和原始水蛇之间的战斗结果出现的，每一所房屋都是原始典型房屋的复制品；它是象征性地建在水蛇脊背上的，屋顶象征着马哈塔拉加冕登基的那座原始之山，而且还有一把雨伞象征着生命之树。印尼的宗教，文化、以及社会的这种宇宙论两重性也以同样的方式在其每一幢

①参考材料请阅《世界的中心》第二章。

房屋的结构中清楚地表现出来了，标示出了其仪式性地固定下来的“男性”和“女性”的界限。^①

传统的中国房屋也同样是用一种宇宙符号表现出来的。其房屋顶部的开口，称为“天窗”，保证了人与天之间的联系。中国人还用这个词称呼蒙古帐篷顶端的开口。“天窗”这个词在中文中还有“烟筒”的意思。蒙古帐是由一根中心柱建成的，这根中心柱正是从这个顶端洞孔穿出去的。这根中心柱被人们象征性地看作是“世界之柱”，即，世界之轴(axis mundi)。在世界许多地区，这个世界之轴不是用支撑着其房屋的中心柱，便是以称为“世界之柱”的一个个孤立的桩子这种形式具体地体现出来的。换言之，在日常住宅的特定结构中都可以看到宇宙的象征符号。房屋就是世界的成象，因为人们把天想象成由一根中心柱支撑着的广大无边的篷帐，所以，帐柱、或房屋的中心柱便也被比作世界之柱并且也这样给它命名的。^②

在很多北美印第安人部落中，特别在奥根奎恩人(Algonquins)和辛奥克斯人(Sioux)中，也可看到这些类似的观

①参见米利希·埃里亚德《探索：宗教的历史与意义》(The quest, History and Meaning in Religion)芝加哥，1969年，第77页以后，及160页以后。

②参见我们的论文《打破屋顶：建筑象征及微妙的心理学》(Braser le toit de la maison: Symbolisme et physiologie subtile),载《神秘主义与宗教研究——奉给格尔松姆·G·肖勒姆》，乌尔巴赫(E·E·Urbach)，兹维·韦布洛斯基(R·J·Zwi·Werblowsky)和C·沃斯朱斯基(C·Wirszuski)编辑，耶路撒冷，1967年，第131—39页，与《世界的中心》第三—四章。

念。他们的神圣棚屋，即要在那里举行入会仪式的地方，就是代表着宇宙的。屋顶象征着天盖，地极象征着陆地，四壁象征着宇宙空间的四方。其神圣场所的仪式建筑是用三重象征符号突出体现出来的，四扇门，四扇窗户、以及四种颜色都表示着东、西、南、北四方。其神圣棚室的结构就这样重现出了宇宙起源论，因为它们那间圣棚所代表的是整个世界。我们也许还可指出，宇宙与宇宙时间（“循环的”时间）之间的互相依存也被人们强烈地感觉到了，以至在几种印第安语中，“世界”这个词也有“年度”的含义。例如：某些加里福尼亚部落说“世界已消失了”（The world is past）或“地球已消逝了”（The earth has passed）都是“一年已过去了”的意思。达科他人（Dakotas）说：“一年就是环世界绕了一圈”，这就是说环其圣棚屋绕了一圈。①

也许，喀麦隆北部法里人（Fali）的房屋象征符号是最有启发性的例证。他们的房屋就是宇宙的形象，也就是人表现出来的微观宇宙；但它却在同时也反映出了宇宙论神话的各个阶段。换句话说，他们的房屋不单是一个固定的建筑，而且还蕴含着一种与宇宙起源过程各个不同阶段相适应的“运动”。各单独单元（中心柱、墙壁、屋顶的方位），以及工具与家具的位置都与居住人的运动和他们在房屋中所处位置有关。这也就是说，其家庭成员要根据不同的季节、一天的时间、以及他们的家庭与社会地位的改变来变换他们在其屋室中的位置。②

对于人类栖居之地的宗教意义我已说得很多了，从而结论

①参见《圣人与俗人》第46页，第73页—74页。

②参见J·P·Lebeuf《喀麦隆北部山区居民的住宅》（L'Habitation des Fali montagnards, du Cameroun septentrional），巴黎，1961年，第457页以后。

也就几乎成了不言而喻的东西。如象其城市或神庙的圣化，住宅也全部或部分地由宇宙象征主义或仪式神圣化了。就是为什么在某处定居——通过建造一个村落或仅仅建筑一所房屋——代表着一种严肃的决定，因为这里包含着人类的生存问题；简言之，他必须要创造出他自己的世界，并要假定出维护和更新这个世界的责任。宅地不是轻易可以改变的，因为抛弃掉人们的世界是不容易的。房屋不是一件物体，一部“可以居住的车辆”；它是人类模仿诸神的范例性造物，即模仿宇宙的起源而为自己建造的宇宙。象建造和落成一所新房屋都在某种程度上等同于一个新的开端，一个新的生命。而且，每一次新的开端都再现了那个原初的开端，即宇宙第一次看到白昼之光的开端。甚至在现代社会中，虽然其渎神化的程度很高，但伴随着乔迁新居的喜庆和欢乐仍然保存着很久以前的，标志新生之始的节日庆典的追忆。

以色列，神圣的土地

我认为，我们不能因为它们属于过去对现代人无关而不去考虑所有这些信念和感受。对宇宙空间的科学理解（即认为宇宙无中心而且是无限的）与生活在一个人们熟悉且充满意义的世界中的生存体验毫不相关。如果没有可譬之于我所讨论的某些模式的宇宙论框架，甚至象犹太人这种重视历史的民族也不能生存。犹太人也认为，以色列位处世界的中心，并认为耶路撒冷神庙的基石代表着世界的创立。耶路撒冷的坚固基石深深地扎根地下达到了地下水体（tehom）。耶路撒冷庙就正是座落在这泓地下水之上，希伯来文的这个字与巴比伦文的“apsu”相同，意即创世之前的水。“apsu”和“tehom”象征着水的混沌即最初的宇宙物质形式，同时，也象征着死亡的世界，来

世的世界。这样，耶路撒冷的坚固基石也就标志着下界与世俗世界之间的交叉点和联络点。此外，这个垂直的意象也就与水平的空间等同了，与人们可以把冥界与环绕现实世界的未知的荒凉世界联系在一起一样；这就是说，这个宇宙牢牢建立其上的地下世界是与耶路撒冷城边境之外的那个混沌世界是一致的。①

因而，耶路撒冷就是：

“人世上离天最近的地方，不仅在平面上是地理世界的正中心，而且在垂直线上也是上界与下界的正中心，在耶路撒冷上天与地狱都是离地表最近的，上天仅高于其地面2英里或18英里，地下水仅距耶路撒冷神庙下一千腕尺（每腕尺自肘至中指端，约18——22英寸——译者）。对犹太人来说，旅行到耶路撒冷就是升迁到那个创造之初的熔炉，万物的发源地、现实实在的中心和源泉、卓越杰出的祈福之地。”②

由于这个原因，正象伯拉第斯拉瓦（Bratislava）的拉比·纳赫曼说的那样，以色列是“生命精神的现实中心，因而也是世界更新的现实中心……，欢乐的源地，智慧的至善至美之区，……纯粹的世界愈合力的所在”。③以色列国家与耶路撒冷神庙的这种巨大的生命力以不同的方式表现出来。对此，犹太学者们常常象是要进行一番夸大其辞的较量。在这相同的意义上，一篇犹太法学博士的经文断言说，“一旦耶路撒冷神庙

①参见埃利亚德《永恒复归的神话》（The Myth of the Eternal Return）中所引资料，纽约，1959年，第77页以后，以及《圣人与俗人》中所引资料，第36页以后。

②乔纳森·Z·史密斯（Jonathan·Z·Smith）《土地与众神》载《宗教学报》第49期（1969年），第112页。

③引文，同前注，第113页。

被毁，神的赐福就会离开现实世界”。对于这种犹太法学博士家的传说，宗教史学家乔纳森·Z·史密斯（Jonathan Z·Smith）是这样解释的。

耶路撒冷神庙及其仪式起着宇宙柱或“圣竿”的作用，支撑着现实世界。如果其仪式作用被中断或被破坏，如果做了错事，那么，这个世界，神的赐福、人类的繁殖力，甚至源于这个中心的所有造物便也会遭到破坏。就象阿基帕斯人（Achilpas）的圣竿那样，对其中心和其神力的破坏就是切断了实在与现实世界的联系，而这个现实世界是要依赖这个神圣之地的。无论是由于错误还是由于背井离乡，切断了这种关系便是一场宇宙的灾难。^①

当代的犹太学者和著作家们，象切姆·拉斐尔（Chaim Raphael）、戴维·本—古利恩（David Ben-Gurion）、理查德·L·鲁宾斯坦（Richard·L·Rubenstein）、以及乔纳森等人，当他们企图说明背井离乡对犹太人意味着什么时，他们也用了这种相似的宇宙起源论观念。乔纳森·史密斯写道，“虽然这次背井离乡是一次可按公元70年后的年代顺序找到的事件”，但根本上说，这完全是一个神话传说事件：“是一次向浑沌状态的复归，一次毁灭、一次就象那次原始洪水的大灾难一样的与神性的分离。”^②切姆·拉斐尔写道，耶路撒冷的丧失所意味的不仅是被逐犹太人的历史事件，“上帝本人被放逐了。世界分离了。这场毁灭就是这一事件的象征。”^③当然，“无家可归的上帝”，被逐上帝的出现都是公元1世纪的拉

①同⑤，第117页。

②同上，第118页。

③同上，第120页，注41。

比·爱凯巴 (Rabbi Akiba) 早先所用过的意象；但是，更为有意义的是，这些意象在现代仍然十分流行。一位18世纪的犹太教法典学者，乔纳森·埃布舒茨 (Jonathan Eibschutz) 写到：“如果我们没有耶路撒冷，……我们怎么会有生命呢？……不错，我们是从生走向死的。但反过来也仍复如是。一旦上帝又恢复了对犹太人的管束，我们就又会从死到生了。”^①令人惊异的是：

甚至在建立起第一个以色列集体农庄的那些所谓的无神论者、非宗教主义者、深刻马克思主义者的犹太复国主义者中间，他们的“土地与劳动”宗教也不过是回复中心的旧话重提，一种与土地分享生活的复活。例如，被很多人看作是20世纪初世俗公有制鼓吹者领袖的A·D·戈登 (A·D·Gordon)，就是以一种使人联想到宇宙之树、世界中心等等的华丽词藻来描绘他们的经验的；A·D·戈登写到：“我们所需要的是生命，不多于此，也不少于此，我们自己的生命要依我们祖国的蓝天之下和田野中的生命资源为生。……为了在我们被逐出的自己的天然土地上耕种，我们来到了自己的祖国。……把我们全部的力量都献给这个世界中心是我们的责任。……我们想在巴勒斯坦建立的是一个新的再创造了的犹太民族。”^②

当然，我还可以很容易地再加上一些引文，我还能从其他的现代文化中再加上很多可供比较的例证。我之所以着重说明了犹太人的宇宙起源论象征主义，是因为人们对它尚不大熟

①同上，第119页。

②同上，第125—26页。

悉；①实际上，在某种程度上，犹太教、基督教都被人们看成几乎完全是历史的，亦即具时间取向的宗教。在其国土的中心有耶路撒冷和神庙的以色列是一个神圣的国家，因为它具有着神圣的历史，这部神圣的历史是由上帝为其人民的利益所计划和实现的众多悠久和寓言般的事件所构成的。但许多其他的原始宗教和东方人的宗教也是如此。阿兰德斯人（Arandas）、达雅克人，以及布洛洛人的国王也是神圣的，因为其国土是由超自然物创造出来并组织起来的；宇宙的起源仅仅是一部神圣历史的开端，随着神圣历史开端而来的便是人类和其他诸神话事件的创造。

我觉得无需在此讨论所谓原始的、宇宙的宗教与历史的、圣经信仰的诸宗教之间的异同。与我们所讨论的主题有关的是，我们在每个地方都发现了这种基本的观念，即生活在一个概念的和有意义的世界上是必要的，而且我们也发现，这种观念归根到底是发源于神圣空间的体验的。现在人们会问，在何种意义上说，这种有关房屋、城市、以及国土的神圣空间观念对现代非神圣化的人还仍然有意义呢？我们知道，人类从未在由数学家和物理学家们所设想出来的各向同性的那种空间生活过，即未在各个方向的特征都相同的空间中生活过。人类在其中生活的空间是有取向性的，因而也是各向异性的，因为每一维和每一方向都有其特殊的价值；例如，沿着垂直轴，“上”与“下”的价值是不同的；沿着水平轴，左与右在价值上也是有别的。问题是，这种有定向的空间经验与其他可比较的有意使

①亦请参阅理查德·L·鲁宾斯坦“洞穴、基石、以及帐篷：住所的意义”（The Cave, the Rock, and the Tent, The Meaning of place），载《统一体》（Continuum）第6期，1968年，第143—155页。

其结构化的空间经验（例如，艺术与建筑的不同空间）是否与由人类宗教表现出来的神圣空间有什么共同之处。

的确，这是一个难题，一旦人们能期望谁来给出一个答案呢？回答这个问题的人当然不是某个对神圣空间究竟意味着什么全然无知的人，也不应是完全不关心传统住宅中的宇宙象征符号的人。但遗憾的是，情况却常常如此。

我很乐意以再向大家提醒一下勃兰库希（Brancusi）在纽约军械展览厅的首次展览后所发生的那场著名的诉讼案来结束本文。例如，纽约海关官员认为，勃兰库西的某些雕塑品——波哥尼女郎（Pogany）和缪斯（Muse）——不是真正的艺术品，所以按大理石对它们征了重税。我们不要太急于对纽约海关官员的行为下断言，因为在有关对勃兰库西的艺术品征税的诉讼案发生后，至少有一位美国艺术批评家的领袖人物就宣称说，波哥尼女郎和缪斯不过是些磨光滑了的大理石片！

1913年，勃兰库西的艺术品太新颖了，以致某些艺术专家都不能懂得它。同样，神圣空间的宇宙象征符号是十分古老的，也是人们极为熟悉的，以致很多人至今尚不能认识它。

第三章

有关死亡的神话：导论

关于死亡起源的神话

为了提请人们注意澳大利亚男人的关于人生不同转折点的观念，W·劳埃德·沃纳（W·Lloyd Warner）写道：

诞生前的人格是纯精神的；在这个人格的生活早期，就其社会生活与妇女们属于一类时，他是完全世俗的非精神的，而随着他逐渐长大变老，走向死亡，他便日益礼仪化，神圣化了；而一旦死去，他又变成纯粹精神性的与神圣的了。^①

无论他们是怎样看待死亡的，大多数当代人肯定不会承认，死亡是一种“纯粹精神的和神圣的”存在方式。对大多数无宗教信仰的人来说，甚至在死亡来临之前，死亡就使所有的宗教意义都化为乌有了。对有些人来说，发现死的平庸也就预期了对生的荒谬和无意义的发现。据说，一位匿名的英国精神分析学家说

本文是1973年11月在芝加哥举行的美国宗教学会年度大会上所作的公开演讲。

①W·劳埃德·沃纳，《黑色文明：关于一个澳大利亚部落的研究》（A Black Civilization, A study of an Australian Tribe），1937年版，1958年修订，1964年纽约再版，第5—6页。

过：“我们生来就是疯子；于是我们就要去寻求得到道德并且变得愚蠢和郁郁不欢；然后我们便一死了之。”

这最后一句话——“然后我们便一死了之”——绝妙地说出了西方人对其人生目标的理解，但这与在其他文化中所发现的对人生归宿的理解有些许不同，在那些文化中，人们也是尽力想看透死亡的秘密并且理解死亡的意义。我们还未发现一种单一文化，其中并不以“然后我们便一死了之”为理所当然的。但是如果不把这句话与其神话背景联系起来看的话，那么，这种有关人类死亡的直率断言也只不过是一种装模作样的老生常谈。一个有内在联系和有意义的结论性句子应该是，“……所以我们就要死掉。”甚至在大多数传统的文化中，死亡会被说成是一种在生命之始便已产生了的不幸事件。初民，即那些神话祖先，还不知道死亡为何物，对死亡的认识是发生在原始时期的某种事件的结果。^①当人们懂得了死亡最初是怎样出现在这个世界上时，人们也就认识到了个人死亡的原因了：一个人要死去，因为一生下来便有这样的事发生了。无论这种神话对最初死亡的详细描述是什么样的。这个神话本身已为人们提供了一种其死亡的解释。

众所周知，仅有几种神话把死亡说成是人类违反神圣戒律的结果。更普遍些的是那些把死亡与恶魔的残酷和专断的行为

^①有关死亡起源的传说，参见J·G·弗雷泽《旧约中的民间传说》(Folklore in the old Testament)，第3卷，伦敦，1919年，1：45-77；西奥多·H·加斯特(Theodor·H·Gaster)《旧约中的神话、传说与习俗》(Myth, Legend and Custom in the Old Testament)纽约，1969年，第35—47页，第339—340页；米利希·埃利亚德《从原始人到禅宗：宗教史主要原始资料》(A Thematic Source Book of the History of Religions)，纽约，1967年，第139—144页。

联系在一起的神话。例如，在澳大利亚各部落中，在中亚地区、西伯利亚，以及北美神话中，就可看到这种有关死亡的神话题材，在这些神话中死亡就是由创世主的敌人带到这个世界上来的。^①与此形成对照的是，在古代社会中，大多数神话都把死亡说成是一件荒唐事，或者是由最早的祖先一次愚蠢的选择的结果。读者可能会回想起大量象“两个使者”，“或未应验的预言”这类故事，这两个故事在非洲尤为普遍。^②根据这两个故事，上帝派变色龙给人的祖先送信儿，说他们将会长生不死，让蜥蜴送信儿说，他们会死的，但是变色龙沿途走走停停，蜥蜴却先赶到了，她把这个口信儿传达完后，死亡便来到了世上。

我们很少看到对死亡荒谬性的更好的说明。人们可能会有这种印象，倘若他们在读法国存在主义作家的描述。的确，从存在到非存在是那样绝望地令人不可理解，以致一种荒谬的解释倒是更令人信服的，因为死亡本身就是那样可笑而荒谬的。当然，这样的神话是以精心阐释的圣经神学为先决条件的；即上帝不能改变成命，原因很简单，一旦说出来，说出的

①关于澳大利亚诸部落、以及其他事情，参看T·G·H·施太龙(T·G·H·Strehlow)《阿兰德人的传统》(Aranda Traditions)，墨尔本，1947年，第44—45页，以及在《从原始人到禅宗》中改写的神话，第140—142页。

关于中亚、西伯利亚、以及北美神话，参阅米利希·埃利亚德《札尔莫克希斯：消失的神》(Zalmoxis, the Vanishing God)所举的一些例证。威拉德·R·特拉斯克(Willard·R·Trask)译，芝加哥，1972年，第76页以后。

②参见汉斯·亚伯拉罕森(Hans Abrahamsson)《死亡的起源：非洲神话研究》(The Origin of Death, Studies in African Mythology)，乌普萨拉，1951年，

话便要创造出实在。

将死亡的出现与神话祖先的愚蠢行为联系起来的神话也是同样引人注目的。例如，一则美拉尼西亚神话讲到，随着初民在生命上的进步，他们蜕掉了象蛇那样的皮，并在身上长出了新皮。一次，一个返老还童的老妪回家时，她的孩子认不出她了。为了不让她的孩子感到困惑，她又把老皮披在身上，从此之后，人就又变成是会死的了。^①最后，允许我再讲一则有关石头与香蕉的美妙印度尼西亚神话。在创世之初，天与地离得很近，创世主是用一根绳索系下来他给人的礼物的。一天，他系下来一块石头。但人的祖先们却不想要它，他们向上帝喊道：“我们能用这石头干什么呢？给我们点别的东西吧。”主照着做了；不久后，他系下来一根香蕉，人们非常高兴地接受了它。于是祖先们听到了从上天传来的声音：“因为你们选择了香蕉，所以你们的生命就会象香蕉的生命一样，当香蕉树长出子枝时，主干枝就会死去；所以你们也会死亡的，你们的孩子将会代替你们的。如果你们选择了石头，你们的生命便会象石头的生命那样，永恒不朽的。”^②

这则印尼神话非常巧妙地解释了生与死之间的辩证法。这块石头象征着不可毁灭性和不可伤害性，因而它也是一个无限的不变延续的物体。但这块石头也是愚钝、惰性、以及固定性的象征，而一般的生命和人类本身的生命都是以创造性和自由

① R·H·科德林顿 (R·H·Codrington) 《美拉尼西亚人》 (The Melanesians), 牛津, 1895年, 第265页; 参见《从原始人到禅宗》, 第139页。

② J·G·弗雷泽《对不朽的信仰》 (The Belief in Immortality), 第3卷, 伦敦, 1918年, 1: 74-75, 引自A·C·克鲁基特 (A·C·Kruijt); 参见《从原始人到禅宗》, 第140页。

为特征的。对人类来说，这终归还是意味着精神的创造性和精神的自由。因而，死亡便成了人类生命的组成部分；因为，正象我们即刻便会看到的，正是这种死亡的经验才使人们形成了精神与精神存在物这种抽象的概念。简言之，无论最初之死的原因是什么，正是因为人类充分认识到了自己必然要死亡，他才成了他自己，并能完成他自己的特定目标。

威廉和亨利的父亲，老亨利·詹姆斯曾经写到，“夏娃对亚当最初也是最大的贡献就是使他被逐出了天堂。”当然，这是对那场原始灾难，即对天堂与不朽的丧失所持的一种现代的、西方的观点。死亡在任何一种传统文化中都不被人们看作是一种赐福。相反，在古代社会中，人们倒可看到人类长生不老的观念，也就是说，他们深信不疑的是，虽然人不再是永恒不死的了，但只要敌对的力量不来杀害他，他也会无限地活下去的。换言之，自然的死亡简直是难以想象的。正是由于偶然的事件和魔鬼的阴谋，人类祖先才丢掉了其不朽性，因而，人现在之所以要死，是因为他成了魔法、鬼怪以及其他超自然力侵入者的牺牲品。

不过，在很多的古代文化中，正如石头与香蕉神话非常优美地暗示的那样，死被看作是生的必要补充。在本质上说，这意味着，死亡改变了人类的本体论地位。肉体与灵魂的分离造成了一种新的存在形式。以此推之，人类被化作为一种精神的存在：他成了一个鬼神，一个“精灵”。

靠仪的宇宙起源论象征主义

在许多种文化中，都存在着这样一种观念，由于最初的死亡所产生的精神与肉体的分离是伴随着一次整个宇宙的结构变化的；天被隔得更远了，天地之间的联系手段也被毁坏了（把

天地联在一起的树、藤蔓、或天梯被切断了，或者，那座宇宙之山也被夷平了)。此后，诸神便再也不象以前那样容易接近了；他们住在远隔人世的最高天上，只有萨满和巫师才能到那儿见到他们，见到神灵时，巫师、萨满表现得心醉神迷，据说这是“神灵附身。”①

还有一种观点是，当人最初被造出来时，造物主赋予了他灵魂，而大地给了他肉体。死亡的时候，这两种要素便回到各自的本源那去：肉体回到大地，灵魂则回到其上天的创造人那里。②

可以说，在宇宙起源论、人种起源论、以及死亡问题中的这些相似之处把死亡行为的这个“创造性的”内在效力表现出来了。在传统社会中普遍的看法是，在葬礼正式结束之前，死亡不被人们看作是真正的死亡。换句话说，生理性死亡的开始，仅仅是一个信号，向人们表明，为了“创造”出死者的新身份，必须要举行完成一套新的仪式程序。死者的尸体必须要得到处理，但不是以一种使其奇迹般地复活的方式，而是使它变成借以表达悲伤行为的手段。更为重要的是，其灵魂必须要被

①参见M·埃利亚德《神话、梦、与玄秘》(Myths, Dreams, and Mysteries), 菲利普·梅雅雷特(Philip Mairet)译, 纽约, 1960年版; 1967年再版, 纽约, 第59页以后。亦参阅同上著者: 《澳大利亚宗教: 导论》(Australian Religions, An Introduction), 伊萨卡, 纽约, 1973年, 第33页以后。

②参见其他人的著作, 奥洛夫·彼得森(Olof Petterson): 《关于拉布兰宗教中的死人与死人王国的比较研究》(Jabmek and Jabmeaimo, A Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead in Lappish Religion), Lund, 1957年, 第20页以后。

引导到其新居所，并仪式性地与冥界成员的灵魂结合在一起。

遗憾的是，我们对古代和传统社会中葬仪的宗教象征符号几乎一无所知。幸亏一位当代人类学家得到了亲眼目睹一次葬仪而且还有人给他解说这个葬仪的机会，我们才意识到自己无知的程度。1966年，哥伦比亚人类学家赖歇尔-多尔马托夫（Reichel-Dolmatoff）参加了圣大玛利亚内华达山中的科济（Kogi）部落一个年轻姑娘的葬礼。他出版的有关这次葬仪的描写至今仍未广泛为人们所知；在此将其概括叙述一下是值得的。

选定了坟地后，他们的萨满（妈妈mama）一边做着一些仪式性的动作一边说：“此处是死神之乡；这里是死神的仪式庙堂；此乃生命的子宫。我要打开这间房屋。这间房屋是双门紧闭的，我就要去打开这间房屋”。说完，她又说，“房屋打开了”，并把人们应当掘墓的地点指给人们看。在这个墓穴的底部，人们铺上些小绿石块、贝壳动物和一个蜗牛壳。接着，萨满装着尽力去抬起姑娘的尸体，但却屡屡失败，给人一种尸体很重的印象；在第九次尝试着抬起这尸体时，她才如愿以偿。尸体是头朝东地置放在坟墓中的，这样，她便又“把这房屋关闭起来”，也即是说向墓内填土。接着就是环绕墓地的一些其他仪式活动，最后，全部人马回村了事。墓葬仪式延续约2小时。

正如赖歇尔-多尔马托夫所论，日后发掘此墓的考古学家将会看到一具头朝东的骸骨和一些石块、贝壳。但最重要的是，其葬礼仪式程序以及在这仪式程序中所包含着的宗教观念形态却是不能与其他的東西一起再“重新复原的”。此外，对一位今天的外国观察者来说，如果他忽视了科济人宗教的完整性的话，他还是得不到这次葬仪的象征意义的。因为，正如赖歇尔-多尔马托夫所理解的，“死神之乡”和“死神的礼仪庙堂”都是这次葬仪的语言表达形式，而“房屋”、“子宫”则是这座坟墓的语言表达形式（这说明了这具尸体胎儿时的位

置，躺在墓中右侧)。这些仪式程序之后，是些贡献祭品的“语言表达形式”，例如“给死者供上食品”，和“打开”，“关闭”这个“房屋”、“子宫”的仪式。最后是用洁身礼结束这次葬仪的。

而且，科济人是把这个世界——宇宙之母的子宫——与每个村落、每个教派的庙宇、每个宅院、每个坟墓联系在一起。他们的萨满要把这具尸体抬起九次，这意味着，这具尸体是反着通过九个月的妊娠期回返到其胎儿状态的。并且，由于科济人的坟墓是被比作这个世界的，所以其葬仪的供献物也就有了一种宇宙的意义。此外，这些供献物，这些“给死人供上的食品”，也具有某种性的意义，因为在神话和睡梦中，在婚礼中，吃的行为都象征着性行为；所以，其葬仪上的供献物正是使宇宙之母受精的精液。墓中的贝壳动物也具有很复杂的象征意义，并不仅具有一种性意义。它们代表着活着的家庭成员，而那只蜗牛壳则象征着死者的“配偶”；因为倘若墓中没有这个蜗牛壳，那么当这个年青的姑娘到达另一个世界时，她“就要找个丈夫”，而这则将会引起该部落一个年青男子的死亡。^①

①G·赖歇尔-多尔马托夫“关于索塔玛里雅的西耶拉·涅瓦达印地安人的宗教象征的札记”(Notas sobre el simbolismo religioso de los Indios de la Sierra Nevada de Santa Maria)载《Raz' on Y Fabula, Revista de la Universidad de los Andes》,第1期,1967年,第55—72页;特别参阅,第63页以后。亦请参阅M·埃利亚德《一项探索:宗教的历史与意义》,芝加哥,1969年,第138页以后;同上著者《南美的高级神祇,第二部分》(South American High Gods Part I)载《宗教史》,第3期,1971年,第234—266页,特别见第256页以后。

通过仪式及出神状态对死的预期

这里我们插上两句，这便是赖歇尔·多尔马托夫（Reichel—Dolmatoff）的深入分析。这个事例表明，对于传统葬礼中以人类为中心的宇宙论象征意义，我们的理解是多么地靠不住；对古代社会中有关死亡和行将死亡的宗教方面的知识了解得是多么的少。但是，有一件事实我们是深信不疑的，即，在每一个传统社会中，死亡都被或曾被人们看作是一次再生，亦即一个新的、精神的存在的开端。然而，这次新生，不象第一次诞生那样是一次自然的生物的诞生；也就是说它不是谁“给予的”而应是仪式性地创造出来的。在这个意义上，死亡是一次入会式，是进入一种新的存在方式的入门。而且，如所周知，任何入会式基本上都是由一次象征性的死亡和随后的再生或复活构成的。^①此外，任何从一种存在形式到另一种存在形式的转移都意味着一次必要的象征性的死亡行为。为了重新降生到一种新的、更优越的状态，人们必须要死去回复到先前的状况。在青春期的成年仪式上，成熟的青年先要死去，回复到他那自然的、生物的状态，然后再作为一个文化上的存在者再生出来；而且从此以后，他就能有机会接近这个部落的各种精神价值物了。在他们的入会式期间，人们把这些新教徒视作死人，而且举止行为犹如幽灵^②。在这样的情况中，我们可目睹

^①参阅M. 埃利亚德《诞生与再生》(Birth and Rebirth)，威拉德·R·特拉斯克译，纽约，1958年，再版题为《入会式的仪式与象征》(Rites and Symbols of Initiation)，纽约，1965年。

^②《诞生与再生》，第15页以后。

到相当真诚的对死亡的期望，即对那种幽灵般存在方式的期待。所以，在某些文化中就存在着这样一种信念，只有那些正规接受过入会式训练的人才能得到真正的后存在（postexistence）；其他人不是注定要处在一种幼虫般的状态，就是要成为“第二次死亡”的牺牲品。

我无意谈论所有这些由面对死亡问题而引起的重要的宗教与文化上的创造。人们可以更详细地讨论祖先与英雄的各种崇拜偶像，或讨论各种与向死者的共同复归行为有关的观念与仪式，即，某些学者在其中看到了戏剧早期形态的那些同期性化妆舞会。无论人们对希腊悲剧的起源有什么看法，可以肯定的是，庆祝周期性向死者复归的各种仪式造成了复杂的和戏剧般的壮丽场景，这在许多的民间文化中起了相当明显的作用。

特别是萨满们那迷狂般的经验，即他们到天国或到冥界旅行的经验是尤富有创造性的。象征着灵魂脱离了肉体的出神体验过去曾被人们看作是一种对死亡的期待，现在也仍然如此。由于能在精神的世界中旅行并能看到许多超人之物（神、魔鬼、死人的精灵），所以萨满对有关死亡的知识做出了广泛贡献。

很可能，许多“葬仪地理学”的特点，以及某些关于死亡问题的神话题材都是萨满们出神体验的结果。在出神状态中他旅行到了另一世界，在那里，萨满到过的地方和遇见过的人物，无论是在他神情恍惚之时还是在此之后，他本人都十分细致地描绘出来了。因而，这个未知的与可怕的冥界也具有了形式，而且依据某种特殊的型式组织起来。最终它表现出某种结构，而且，随着时间的推移，它也就日益为人们所熟悉并且被接受。反过来，冥界中的超自然居民也变得具有可见性了；他们都有某种形状，某种人格，甚至还有一部传记。渐渐地，冥界也有了可知性。归

根结底，萨满对其出神态中的旅行的叙述对于冥界的“精神化”起了很大作用，同时，他们又以许多奇妙的形式和人物进一步丰富了冥界。①

在萨满的出神体验叙述与西伯利亚、中亚、波里尼西亚、以及北美部落的口头文学中存在的某些史诗题材之间也存在着明显的相似性。②正如为了召回病人的灵魂，萨满要下到地狱去一样，史诗英雄也是到冥界去经历了种种磨难之后才把死者的灵魂召回来的，例如，人们熟悉的俄耳甫斯(Orpheus, 阿波罗之子, 善音乐。——译者)历尽千辛召回欧律狄克(Ellidyce, 俄耳甫斯之妻。——译者)的灵魂这个故事, 就是一例。

此外，神话与民间传说中存在的大量戏剧般的主题都讲的是到大洋的彼岸或是世界的尽头等寓言般的境地去旅行的故事。显然，这些神话般的境地所代表的正是死人们的王国。追溯这种葬仪地理的起源或“历史”是不可能的，但这些地理知识却是直接或间接地与关系另一世界的不同见解联在一起的。人们最熟悉的是地下、天上和太洋彼岸国度的地理观点。③

①M·埃利亚德《萨满教, 古代迷狂技巧》(Shamanism, Archaic Techniques of Ecstasy), 威拉德·R·特拉斯克译, 纽约, 1964年, 第15页以后。

②参见前注, 第213页, 311页以及368页以后。亦参见R·A·斯坦(R·A·Stein)《西藏史诗和诗人的研究》(Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet), 巴黎, 1959年, 第317页和370页以后。

③关于此一问题的文献很多。弗雷泽的著作(《对不朽的信仰》, 卷1—3)和奥洛夫·彼得森的著作(《Jabmek and Jameaimo》)对我们所收集的资料起了重大作用(参见彼得森著作中的文献目录, 第233—241页)。关于相当简要的概述请参见F·巴尔(F·Bar)的《彼岸世界之路》(Les Routes de l'autre monde), 巴黎, 1946年。

后面我还会更多地提到这种神话地理知识的，眼下，还是让我再回顾一下可称为对死亡和死亡行为的“创造性的”认识的一些其他例证吧。事实上，一旦把死亡解释为向另一处超越的存在形式的转移，它也就成了人生当中所有重大变化的示范模式。哲学与死亡预期的精神同化过程随时间推移，成了一种古老的譬喻。但这并不是针对神秘主义的体验说的，它指的是从萨满的出神体验而向高级的宗教当中神秘主义大师们精神感受的过渡。无论是印度教徒还是基督徒圣者，他们的“死”是针对世俗状态而言的，即只是“就现世说死了”。这对犹太教和穆斯林神秘主义者大师们说来也一样。

所有这些富有创造性的同类现象——即通过把死亡行为当作是任何重大转变的示范性模式而产生的象征和隐喻——所强调的都是死亡的精神性作用；也就是这样一个事实，死亡把人变成了一种精神的形式，人成了灵魂、幽灵、天国的躯体、或任何诸如此类的东西。但是，另一方面，这种精神上的转变都是通过与诞生、再生、或复活，也就是说，与某种新的有时甚至是更强大的生命有关联的诸种观念和象征符号表现出来的。这个矛盾已经隐含在把死亡行为说成是一种新存在形式开端的最早解释中了。

事实上，在许多面对死亡问题的仪式模式中，即使不是存在着一种潜在的反抗的话，也是存在着一种奇异的矛盾心理的。虽然人们对死亡的精神化德性给予了热情的赞美，但是对这个躯体和化身生命的热爱却表现得更为强烈。正如劳埃德·沃纳所指出的，一个澳大利亚男人在死亡的时刻就变得“完全是精神的和神圣的了”，这种转变所得到的却并不是喜悦。相反，在澳大利亚各地，当某人死亡时，就会出现一种大灾难降临的危机气氛。妇人们的号嚎痛哭，某个人把头部切破让它滴滴着鲜血，以及其他诸如此类的悲哀绝望的表现达到了真

正的疯狂状态，这种集体的悲哀与愤怒基于对以下观念的确信不疑与反复强调，即死者会得以复仇。^①

离世灵魂的矛盾性的多元位置

大部分这些矛盾的观念与行为都是由死灵魂的所处位置的问题所引起的。有一种普遍的看法是，离世灵魂会在它们所熟悉的四周游荡寻觅的，尽管人们也假定这些灵魂又是同时性地在其墓中和阴间存在的。对这种矛盾的灵魂多重位置问题人们是据不同的宗教体系在不同的角度予以解释的。或是认为，死灵魂的一部分仍然留在其它地或墓地的附近，而其余的“主要”部分则去了死人的王国；或是说，在死灵魂最终并入阴间的集体之前，它要在生人的附近逗留一段时间。无论这些解释以及其他相类的解释怎样，在大部分宗教中还是存在着一种普遍看法的，即死灵魂是在墓中和某个精神王国中同时存在的。在地中海地区这样一种广为流传的观念是得到过基督教会正式承认的。甚至一些最严肃的神学家们也是承认这种观念，例如米兰的圣·安布路斯（Saint Ambrose）。当他的兄弟萨苔路斯（Satyrus）在公元379年去世时，安布路斯就把他埋葬在一位殉教者的尸体近旁。而且这位伟大的神学家还写下了这样的墓葬铭文：“安布路斯把他的兄弟曼路易斯·萨苔路斯葬在了一位殉教者的左手一侧；为了报答他善良的一生，这位殉教者的圣洁的鲜血便会渗入他的身体，洗涤他的身躯”。^②因

^①M·埃利亚德《澳大利亚宗教》，第167页。

^②巴施勒（Buocheler）辑《卡尔米纳拉丁墓志铭》（*Carmina Latina epigraphica*）no. 1421，引文据J·P·雅各布森（J·P·Jacobsen）《*Les Manes*》3卷本，巴黎，1924年，1：72。

而，尽管此时已假定萨苔路斯已然升在天国了，但是这位殉道者的鲜血仍能对埋在坟墓中的萨苔路斯起作用。这种对死者之双重位置的信仰与基督教死身复活的教义没有什么关系；因为，正如奥斯卡·库尔曼（Oscar Cullmann）正确指出的那样，“死身复活是一种其中包含所有一切的新创造活动，它与意味着获救的某一种神圣全部过程相联系着。”^①

认为死者既存在于尘世又存在于精神世界的这种几近遍布全球的信念是有重大意义的。它揭示了一种秘而不宣的希望，虽然所有的证据都是与之相悖的，但死者还是能够以某种方式参予生者世界的生活。正如我们所见，死的出现使精神的存在方式成为可能，相反，精神化的过程却是由生命的象征和隐喻来实现和表现的。人们被提示以这种相互转化，即通过死表现人生最重要活动或通过人生最重要活动表现死，例如，结婚即死亡，死亡即诞生等等诸如此类的关系。归根结底，这种矛盾的过程揭示出了一种怀旧病，或许也揭示了一种隐秘的希望，盼望着抵达生与死、灵与肉只是一个最终极实在的不同的表现方面或各个辩证阶段的境地。间接地说，这意味着一种对纯粹精神状态的蔑视。的确，除俄耳甫斯教、柏拉图主义、以及诺斯替教外，人们可以说，近东和欧洲的人类学家们所看到的理想人物不仅是一个独特的精神存在，也是一个人体化的精神。与此相似的一些观念也可用某些古代神话来解释。而且，人们还可指出在某种原始的赐福千年运动中所存在的末世说对死尸复活

① 奥斯卡·库尔曼《灵魂的不朽还是死人的复活？》（Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead），载克里斯特尔·斯坦达尔（Kristen Stendahl）编辑的《不朽与复活》（Immortality and Resurrection），纽约，1965年，第29页。

的期望，祆教、犹太教，基督教，以及伊斯兰教都有这种希望。①

生命象征与隐喻，死亡象征与隐喻，其相互转化这种矛盾引起某些心理学家、语言学家、以及哲学家的关注，但是，到目前为止（就我所知），尚无宗教史学家对此做过重要的论述。然而，宗教史学家也许能对其他研究者不能解释的含义与目的做出解释。这种相互转化的矛盾表明，无论人们对生与死的看法怎样，他也要永恒地经验着死亡的各种形式与各个阶段。这不仅意味着对死亡总会在生命中出现这种生物学老生常谈的证实，重要的是，无论是有意识地还是无意识地，我们总是在探索着想像中的死亡世界，而且不倦地编造出新的想象世界。这还意味着，我们在期待着死亡的体验，可以这么说，甚至当我们被最富有启发性的生命顿悟所支配时也是如此。

神话葬仪地理知识

为了进行说明，还是让我们回到刚刚讨论过的神话葬仪地理知识问题。这种寓言般境界的结构形态是极其丰富和复杂的。没有一个学者能说他一切死人居住的天堂、地狱、下界和阴间（或称冥界）都很熟悉。他也不能断言说他知道通往这些仙境的所有道路，尽管他肯定这条道路上会有河流和桥梁；海洋与渡船；树木、洞穴、或者悬崖峭壁，以及一只狗和一种恶魔般或天使般的壮丽奇景，亦或守门人等等——这里仅提及了通往不返之乡（the Land-of-no-return）路上的那些

①有关例证请参阅M·埃利亚德《靡菲斯特与两性兼有》（Méphistophéset l' Androgyne），1962年，第171页以后。

英译本为 Mephistopheles and the Androgyne, 纽约, 1965年, 第137页。

最通常的种种特色。①

但是令我们感兴趣的并不是这些无穷的幻想境地，正如我所说，令我们感兴趣的正是它们仍在滋养着和激发着我们的想象力这个事实。此外，新的不返之乡与可以安全抵达那里的新的道路还在不断地在我们的梦幻中、或是由儿童、诗人、小说家、画家、以及电影制片人把它们再现出来。那些想象出这种境地和景观、各种人物、各种角色、以及各种行动的人对于它们的真正含义未必总是很清楚的，这倒无关紧要。欧洲和美国的儿童仍在玩跳房子的游戏，他们并未意识到他们是在把一种原始的游戏再现出来，这个游戏的目的是先深入到一个迷宫之中，然后再从其中成功地返回来；因为在他们玩耍跳房子这个游戏时，他们就是在象征性地下到阴间然后又从那儿返回世间。②

这样，有关死亡的神话与葬仪地理知识已成了现代人日常生活的组成部分这个事实就不仅具有启示意义，而且也是很重要的了。人们时常引用的一句法国格言说，“离别，犹如死亡”（Partir, C'est mourir un peu），但这句话并不是一个富有启发性的例证。死亡并不是仅由例如出走，离开一个城镇或

①在正在草拟的一部著作中，即《世界上的神话学》（*Mythologies de la mort*）我将讨论了这些神话般的地理景象。

②参见简·德·弗里斯（Jan de Vries）《跳跃游戏的研究：跳房子的儿童游戏》（*Untersuchung über der Hipfspiel, Kinderspiel-kulttan*）载《民俗学者通讯》（*Folklore Fellows Communication*），第173期，赫尔辛基，1957年，第83页以后，亦请参阅希格伯特·赫梅尔（Siegbert Hummel）与保尔·G·布鲁斯特（Paul·G·Brewster）《西藏人的游戏》（*Games of Tibetans*）载《民俗学者通讯》，第187期，赫尔辛基，1963年，第18—19，第32—33页。

一个乡村等等一类行动来象征性地预期和经历的。无论是对地狱、天堂、以及炼狱具有很多生动联想的日常语言，还是常常涉及到这些地方的许多格言，都不能肯定现代人类生活中的想象性宇宙万象所起的那种创造性作用。自20世纪初期以来，文学批评家们已成功地破译了幻想小说、戏剧、诗歌中有关死亡的神话和有关死亡的地理知识。宗教史学家可更深一步地探索下去，并向人们证明，许许多多日常生活中的举止和行为都是象征性地与死亡的方式及境地有关的。任何黑暗中的沉思，任何闪光的刹那之念，都代表着与死亡的接触。对于任何登山、飞行、游泳，或是长期的旅行，对一个未知国家的发现，甚至与一个陌生人的有意义的邂逅相遇，等等这些体验，我们都可以这么说。这些经历中的每一个体验都会从那些已知的想象世界中，从神话或民俗中，甚至从人们的睡梦中和幻觉中回忆起和再现出一种景观、一个形象、或是一个事件。无需强调说，我们很少能意识到这种体验中的象征意义。重要的是，尽管是无意识的，但这些象征意义在我们的生活中却起着决定性的作用。这已被如下的事实所证实了，即我们不能简单地使自己脱离这类想象世界，无论我们在工作还是在思考，无论是轻松地休息还是娱乐，无论是在酣睡之地还是在好梦之乡，甚至在那痛苦的失眠之夜，总之，在何处我们都离不开这类想象的世界。

作为与对立面统一的死亡

我们已反复地论述了生死观念与隐喻所包含的矛盾心理。在诸种想象的世界中，与在众多的神话与宗教中一样，生死都是辩证地联系在一起的。无疑，在我们当中还存在着很多由可怕的葬礼形象所诱发的梦魇；在这类梦魇中我们实际上是在与原始的经验打交道，尽管我们很少能意识到这点。简言之，我

们可以这样说，甚至现代的西方人，尽管他对宗教是忽视的，对死亡问题是不屑一顾的，他也仍然有意无意地卷入到了曾困扰过我们祖先的这种神秘的辩证法之中。如果死亡不是以这种或那种方式与一种新的存在形式相联系的，它便是不可思议的，至于把这种形式想象成什么样子倒是无关紧要的：后存在、再生、新的化身、精神的不朽、或是死尸的复活。在许多种传统中，还存在着一种要恢复原始长生不老的愿望。这最终等于说，倘若我们再回顾一下印尼神话的话，唯一令人满意的解决办法是，那些神话中的祖先应当既要石头也要香蕉。分而言之，无论是香蕉还是石头都不能单独满足人类这种矛盾的怀念，完全地沉浸在生活之中，同时又要享受到永恒——这便是他想要在现世与来生中都存在的渴念。

这种矛盾的内驱力和怀旧病是宗教史学家所熟悉的。在大量的宗教创造物中，我们能看到那种为了得到某种与对立面的统一，即那种其中排除了种种对立物的整体，而超越对立面、超越极性和超越二重性的愿望。这里我们仅引一个例证，即那两性兼有的理想人，他既享受了现世的生活，又具有长生不死性。

正如人们所熟知的那样，这种对立双方的矛盾结合正是印度本体论与解脱论的特征。主要由龙树发展起来的中观派学说，是对大乘佛教最深刻和最大胆的重新诠释，它达到了辩证法的极端：没有什么比龙树的宣称更骇人听闻，甚而亵渎宗教的了，他说“没有任何东西能把世间与涅槃区别开来，也没有任何东西能把涅槃与世间区别开来”。^①为了使心摆脱开依靠语言的虚幻结构，龙树精心建构了一种导致最高的与普遍的对立统

①《根本中观颂释》(Mūlamadhyamakākānikās) 25, 19;
弗里德里克·J·施特伦(Frederick J. Sfreug)译，《空论》
(Emptiness) 那士维，1967年，第217页。

一的辩证法。但是他的宗教与哲学禀赋是其古老的、泛印度传统所哺育而成的，这种传统所强调的正是存在与非存在、永恒与暂时的一瞬、至福与痛苦的矛盾统一。

诚然，这样宏大的印度形而上学的创造不能与那些产生出西方人的种种想象世界的矛盾内驱力与怀旧病等量齐观。然而，它们在结构上的相似性却是明显的，而且它们都对哲学家与心理学家提出了新的和迷人的问题。另一方面，我们必须记住那些最深刻、最富有创新性的西方思想家重新发现死亡之存在意义的一再努力。实际上，尽管由于西方世俗化过程的加速已使死亡问题失去了宗教的意义，但是自从《存在与时间》(Sein und Zeit)发表之后，死亡问题又成了哲学探索的中心话题。海德格尔的研究所得到的超乎寻常的成功(人们几乎可说形成了一种普遍的风尚)，说明了现代人对死亡渴望得到一种存在主义式的理解。

力图在此概括海德格尔的决定性贡献是不可能的。但是注意到这点却很重要，即使海德格尔把人类的存在描写为“走向死亡的存在”(Sein Zum Tode)，并把死亡说成是“此在之最恰当的、唯一的、和基本的潜力”，^①可是他也这样说过“死亡是一处藏身之所，在那里存在好象退到了深山的营堡之中”。^②或引其另一段话，死亡“作为存放非存在的骨殖匣，它在自身中包藏了有的临在(das Wesende des Seins)”，^③

①马丁·海德格尔《存在与时间》，第250页，以及威廉·J·理查森(William J. Richardson)的评论《海德格尔，通过现象学到思想》，海牙，1967年第76页。

②理查森《海德格尔》第574页。

③海德格尔《讲演与论文集》(Vorfrage and Aufsätze pfullingen, 1954年，第177页，以及理查森的评论，《海德格尔》第573—574页。

用一句清晰而简单的公式把海德格尔的任何一个基本哲学结论表达出来几乎是不可能的。但是，在他看来，似乎正是由于对死亡的正确理解，人类才掌握了他自己并因而使他自己理解了存在。的解，只有领悟了死亡的必然性，一个存在实体才能成为真正的实体，即完全的人，人类才能实现“走向死亡的自由”。但是，因为死亡“在其自身中已隐藏着有之存在”，人们就可能这样诠释海德格尔的思想，认为它显示出每一死亡行动都有际遇存在（Sein）的可能。无论海德格尔的阐释者怎样考虑这种解释，重要的事实是海德格尔绝妙地证明了生与死、存在与非存在的矛盾共存。

一个宗教史家特别会为海德格尔所倾倒。海德格尔敏锐地分析了生死核心中的死亡的多种形式的存在，分析了非存在当中对于存在的掩蔽。也许，从史前时代至今，从一种幼稚而费解如石头与香蕉的传说，到高深莫测、恢宏庞大如《存在与时间》的杰作，去发现人类的思想与想象力的连续性，正是宗教史学家的殊荣，也是他的最大乐事。

第四章

神秘事物与现代世界

在一开始，我应当告诉大家我打算在本文中讨论的内容。首先，我将具体说明“神秘”、“神秘主义”以及“秘教”等名称的含义。之后，我再回顾一下从19世纪中叶至今对神秘者研究的短暂历史。为了理解我们在当代西方世界，特别是美国所目睹的这种急剧变化，这样的回顾是必要的。再后，我还要论述些秘密习俗、神秘教的戒律以及秘教理论，这主要是由于它们在年轻的美利坚文化中现在流传较广。在本文中，我不能不在我们可利用的许多实例中做出严格的挑选。对于许多重要的现象，诸如新的宗教教派、降灵术者团体、超心理学研究等，我将不再予以考虑。必须说明，我是作为一位宗教史学者来论述本文出现的所有现象的，这即是说，对于这些现象的心理学、社会学、乃至政治上的背景情况、种种意义或各种作用，我都不打算加以讨论（这些问题应留给那些更有资格讨论它们

本文是在1974年5月24日在费城举行的第二十一届弗洛伊德纪念演讲年会上的报告，发表在《费城精神分析学会学报》上，第3期（1974年9月），第195—213页。一些辅加资料、主要是文献目录亦包括在本文中了。经允许重印。

的人)。①

①有关神秘教与神秘教复兴的文献很多。人们可参阅的有：理查德·卡文迪什(Richard Cavendish)的《妖术》，纽约，1987年；科林·威尔逊(Colin Wilson)《神秘教》(The Occult)，纽约，1971年；爱德华·F·希南(Edward F. Heenan)《秘物、巫术与奇迹：后水族时代的宗教》(Mystery, Magic, and Miracles, Religion in a Post-Aquarian Age)，恩格阿德·克利夫斯公司，1973年；理查德·伍利(Richard Woolly)《神秘教革命，一位基督徒的沉思》(The Occult Revolution, A Christian Meditation)，纽约，1973年；马丁·马蒂(Martin Marty)《神秘教的创建》(The Occult Establishment)载《社会研究》37(1970年)第212—230页；安德鲁·M·格里利(Andrew M. Greeley)《青年文化神秘行为的宗教社会学释义》(Implications for the Sociology of Religion of Occult Behavior in the Youth Culture)载《青年与社会》，1970年，第131—140页；马塞罗·特鲁兹(Marcello Truzzi)《作为流行文化的神秘教复兴：有关旧式与新兴女巫的某些随机观察》，载《社会学季刊》，1972年，第16—36页(文附大量目录)；爱德华·A·Tiryakian《关于秘教文化的社会学》(Toward the Sociology of Esoteric Culture)载《美国社会学杂志》，1972年11月，第491—512页；同上作者《神秘主义与社会学中的大众神秘说》。亦请参阅爱德华·A·Tiryakian编辑《论可见物的界限：社会学、秘教、与神秘教》(On the Margin of the Visible, sociology, the Esoteric, and the Occult)，纽约，1974年；罗伯特·加尔布雷思(Robert Galbreath)《现代神秘主义史：文献目录调查》(The History of Modern Occultism)，载《通俗文化杂志》，1971年，第726—754页，重刊于《神秘教：研究与评价》(The Occult, Studies and Evaluation)，博令格林，俄亥俄，1972年。

根据《牛津词典》，“神秘”一词最早用于1545年，意思是，“未被人的思维认识过，或是人的思维不能理解的；超出了理智或一般知识认识的范围。”几乎在一个世纪之后，1633年，这个词又有了一个补充的意义，即，“那些古代与中世纪的著名学科，通常认为包括有对神秘不可知本质的诸种力量的认识与利用（如巫，术、炼金术、占星术、通神学等）。”爱德华·A·梯利耶基安（Tiryakiau）在其力作《关于秘教文化社会学》一文中对“神秘”一词提出了更为广泛的解释，他的解释与这个词的现代用法是相符合的。“就神秘这个词来说，”梯利耶基安写道：

我认为，具有一定意图的习惯，各种技术，或各种程序，a) 凭借的是不能用现代科学的手段测定或认识的那些自然或宇宙中的神秘不见的力量。b) 它们会得到人们预想的经验性结果，例如，了解各种事件经验性过程，或是改变这些事件在不受这种干预时本来会出现的状况。……更进一步说，神秘行动的主体并不只是行动者，而是掌握了专门知识和上述秘教行事的必要技巧的人，而且就这些技巧的学习与传授的社会组织（但不是公开的）化的，固定程式化了的，仪式化的形式说，我们可以将这些种种行事称作神秘主义科学或神秘术。^①

对“秘教”的解释更复杂了。“秘教”这个词，梯利耶基安认为，那些：

^①梯利耶基安《关于秘教文化的社会学》，第498页以后。

构成了神秘的技术与行事基础的宗教-哲学观念体系；指的是那些对自然和宇宙具有更广泛认识作用的描绘，是对终极实在的认识论与本体论的反思，这些描绘构成了为神秘程序提供基础的认识主干。^①

但是，当代最重要、最有影响的神秘主义代表人物，雷内·古安农（René Guénon）对所谓神秘的行事表示强烈反对。我们将会看到，这种差异是很重要的，它将有助我们去理解在现代社会中神秘主义与秘教的类似作用。

正象人们熟知的那样，被神秘的与秘教的这两个词所囊括的一切观念、理论，以及种种技术在晚近古代已经很流行了。其中有些——例如，巫术、占星术、妖术、扶乩的巫术，大约在2000年前就已在埃及和美索不达米亚地区发明出来并得以系统化了。仅仅补充说大多数这些活动中世纪时还尚未完全消逝并没有什么意义。然而，在意大利文艺复兴中，它们的确重获新的威望，得到了人们的高度尊重并成了一种时髦的风尚。我至少还会间接地再谈到这点，因为它可给我们所谈论的问题带来某种意想不到的启迪。

19世纪的法国作家以及他们对神秘事物的兴趣

神秘主义的风气是由一名法国的神学院学生所倡导的，他名叫阿方斯-路易斯·康斯坦特（Alphonse-Louis Constant），生于1810年，以其笔名埃利普斯·列维^②而闻名于世。事实上，“神秘主义”（Occultism）一词便是这位未来的神

^①同前注，第499页。

^②关于伊利法斯·列维，参阅理查德·卡文迪什的著作《黑色的艺术》，第31页以后。

父创造的；1881年，西纳特（A·DSinnet）首先在英语中使用了这个词汇。成熟之后，列维读了克里斯蒂安·罗森诺特的《神秘教义真像》和《神秘教传法》（Kabbala Denudata），后来又读了雅各布·贝姆（Jacob Boehme）、斯韦登伯格（Swedenberg）、路易斯—克劳德·德·圣-马丁（Louis-Claude de Saint-Martin）〔即《哲学的陌路人》（Le philosophe Inconnu）〕的著作，以及其他18世纪的的神智学著作。他的那些著作——《古代巫术的教条和礼仪》（Dogme et rituel de la haute magie, 1856年），《巫术史》（L' Histoire de la magie, 1859年），以及《重大神异的钥匙》（La Clef des grands mystères, 1861年~获得的成功是今天所不能理解的，因为这些著作都是些自命不凡的混乱的大杂烩。“教父”列维在法国和英国也曾受礼过并加入过许多秘密会社如蔷薇十字会（17、18世纪流行的秘密结社，有各种秘传之知识和力量）、共济会等等；他见到过布尔沃—利顿（Bulwer-Lytton, 著名神秘教小说《aznoni》的作者），而且列维还给神智学会的创建人·布拉伐茨基夫人留下了特别深的印象。

伊利法斯·列维1875年去世,后代的法国新神秘主义者对他极为重视,在他的弟子中最出名的是恩考斯医生(Dr. Encausse),生于1865年,他用的笔名是“巴布斯”(Papus)①。他宣称说,他已获得过那个十分神秘的人物邓·马蒂尼斯·德·帕斯夸利(Don Martines de Pascually)(1743-

①关于巴布斯,参阅雷内·古安农《神智学:一种伪宗教之历史》巴黎,1921年版,第202页以后。

74年)所施的印证仪式,帕斯夸利建立过一种新的秘教团体,花俏地命名为“世界共济会特选骑士团,法国共济会分团”^①。巴布斯也自称是圣·马丁这个哲学陌路人的“真正信徒”^②。虽然我不能在此考察马蒂尼斯·德·帕斯夸利的主要观点;但有充分的理由可以说,对他来说,入会的目的是使人类与他已失去的“亚当的特权”再次结合起来,即,重新恢复“以上帝之形创造的人神”的原始状态。那位哲学陌路人以及大多数18世纪的基督教神智学者都抱有这类信念。的确,对所有这些作者来说,人类在其堕落之前所处的那种原始状态是可通过“精神的完善”、魔法(即,唤起天使的精灵)或炼金术的作用而重新复得的。18世纪中无数的秘密会社、神秘团体、共济会分会所追求的都是那个堕落之人的再生。这些会社的主要象征标志便是那所罗门神庙、圣殿骑士团(Order of Knights Templars)以及圣杯。所罗门神庙是象征性地重逢成的,圣堂骑士团至少也是要重新建立的,而圣杯的神话与隐含的意义被设想存在于精神性的炼金过程中。

巴布斯宣称,他早已得到了全部的神秘教传统。因而,他便创立了(用他的话说是“重新创立的”)马丁会团(Martinis Order),他愿通过这个会团向会员们传授路易斯-克劳德·德·圣·马丁的神秘学说。但是据得此道者(Cogno-

①参阅格拉德·冯·李因伯克(Gérard van Rinberk)《18世纪的奇迹者:马蒂尼斯·德·帕斯夸利,他的生平,著作和教团》2卷集,巴黎,1935年,1938年。

②关于路易斯-克劳德·德·圣-马丁,即“哲学的陌路人”,参阅安托尼·费伏勒《18世纪的神秘主义》巴黎,1973年,第188页以后,以及第201页上所引录的文献目录,及注125。

scenti)说,这个会团反映出的几乎全是帕布斯本人的思想。不过,一开始,马丁会团还是取得了极大的成功的。在其首届“最高会议”的成员中,很多都是著名的作家,例如,莫里斯·巴雷斯(Maurici Barrès)、保尔·亚当(Paul Adam)、约瑟夫·佩拉丹(Joseph Péladan)、斯坦尼斯拉斯·德·古哀塔(Stanislas Guaita),以及其他一些人。同时,帕布斯还帮助建立了一些其他的神秘团体,例如“世界神智教团”以及“蔷薇十字秘密教团”。

这一世纪中人们所以对神秘事物如此醉心,法国作家们起了很大的作用。甚至象阿纳托尔·弗朗斯这样的怀疑论者也在1890年发表的一篇文章中说:

要理解这个时期的大量文学作品,具有神秘教科学的一定知识是必要的。在我们的诗人和小说家的想象力中,巫术占有重要的地位。对不可见之物的晕眩攫住了他们,对不可知之物的观念象鬼魂一样缠绕着他们,这是一个回到了艾普利乌斯(Apuleius,公元2世纪罗马哲学家、讽刺家——译者)和特拉列斯的弗列根(Phlegon of Tralles)的时代。^①

阿纳托尔·弗朗斯说的对。甚至连那个时代最流行的小说之一, J. K. 休伊斯曼斯(J. K. Huysmans)所著的《底层》(L'À bas),也是受到当代妖术家即被免去了天主教牧师的布兰(Boullan)教士,以及他与另一位男巫即作家斯坦尼斯拉斯

①《名人杂志》(Revue Illustrée), 1890年2月15日,引文据卢西恩·默罗斯(Lucien Méroz)《雷内·古安农或最初的圣者》(René Guénon ou la sagesse initiatique),巴黎,1962年,第28页。

·德·古哀塔之间的巫术竞赛的启发的。实际上，当布兰于1893年死去的时候，休伊斯曼斯以及该神秘教团的其他密友都认为，布兰是被德·古哀塔施展的魔术杀死的。^①把同时期大量英国作家参与神秘教活动与热切寻求加入秘密炼金社团的情况概略论述一下也是值得的。我想给大家介绍的是“金色晨曦社团”（Order of the Golden Dawn），威廉·巴特勒·耶茨（William Butler yeats），S. L. 马修斯（S. L. Matthews），以及阿赖斯特·克劳利（Aleister Crowley）^②便是这个社团的成员。关于布拉伐茨基夫人的神智学会以及其他类似团体如鲁道夫·斯坦纳（Rudolf Steiner）的人智学会这些神秘主义运动的由来与发展的后期历史，我将不再进行考察了。然而，关于这个问题，我要发表两点看法。（1）已有人对这些所谓神秘团体做出了最博学、最令人折服的批判，而这个评价家却不是一位理性主义的“局外”观察者，而是出自团体内部的一位作家，他正式加入过某些秘密团体，且对这些团体的神秘学说十分熟悉；而且，他的批判并不是以怀疑论或实证论的观点来指导的，而是从他所称的“传统的神秘主义”出发的。这位博学和不妥协的批评家就是雷内·古安农。（2）除某些例外，这种神秘主义活动并未曾引起过各时期卓越思想史学家的注意，但它却使好些重要作家入迷，他们包括

①参见理查德·长文迪什《妖术》第34页及以后各页。

②同①第37页及以后各页；参阅J.西蒙兹（J. Symonds）《巨兽》（The Great Beast），纽约，1952年，亦请参阅《阿赖斯特·克劳利自述：一部自传》（The Confessions of Aleister Crowley: An Autobiography），约翰·西蒙兹（John Symonds）与肯尼思·格兰特（Kenneth Grant）编辑，纽约，1969年。

从波德莱尔 (Baudelaire) 弗厄莱恩 (Verlaine)、里姆保德 (Rimbaud) 直到安德烈·布雷顿 (André Breton), 以及某些后期超现实主义作家, 例如, 雷内·多姆尔 (René Daumal)。

关于雷内·古安农及其对上个世纪所有神秘的与伪唯灵论者运动的激烈批判, 我以后还会更多地论及。眼下, 让我们先看看这类思想观念对欧洲作家的影响, 特别是要考虑一下, 他们醉心于神秘事物所产生的意义。在18世纪的启蒙运动中, 以及在19世纪前半纪的前浪漫主义和浪漫主义运动时期, 很多德国和法国作家就已在他们的作品中随心所欲地利用神秘主义和神智学的知识了。1740年到1840年间, 出现了大量的非常流行的有时也是很出色的长、短篇小说, 这些小说的作者有歌德 (Goethe) 《威廉·麦斯特的漫游年代》 (Wilhelm Meisters Wanderjahre)、席勒 (Schiller) 《视灵者》 (Der Geistesseher)、让-保尔 (Jean-Paul) 《看不见的包厢》 (Die unsichtbare Loge)、阿希姆·冯·阿尼姆 (Achim von Arnim) 《王冠守护人》 (Der Krohenwächter), 诺瓦利斯 (Novalis) 《塞斯的徒弟》 (Die Lehrlinge von Sais)、扎卡赖亚斯·沃纳 (Zacharias Werner) 《泰勒斯的儿子们》 (Die Söhne des Thales)、查尔斯·诺迪尔 (Charles Nodier) 《毡帽》 (Trilby); 《让·斯博格》 (Jean Sbogar)、巴尔扎克 (Balzac) 《舍拉非塔》 (Shraphita), 以及其他一些作品。很显然, 把所有这些文学作品都用一个共同的准则来分析是困难的。然而, 我们可以说, 它们的神秘主义的主题和思想则反映了对个人与集体更新 (renovatio) 的希望, 对人类本来的尊严与力量的神秘的恢复; 简言之, 这些文学作品反映了并且进一步延续了第18、19两个世纪

的神智学者的思想观念及其渊源。

在19世纪后半期那些被伊利法斯·列维、巴布斯、以及斯坦尼拉斯·德·古哀塔所普遍推广开的神秘主义思想、神话、以及种种秘密行为所吸引的法国作家中，也明显存在着另一种完全相反的倾向。从波德莱尔、弗厄莱恩、劳特里蒙特、里姆保德到我们当代的作家安德烈·布雷顿及其信徒，所有这些文学艺术家都把神秘主义当成了他们反对资产阶级法规及其意识形态的强大武器。^①他们拒绝接受官方的现代宗教、道德、社会惯例、以及美学观点。他们当中有些人，就象大多数法国知识分子那样，不仅是反教会的，而且是反基督的，实际上，他们拒绝接受所有的犹太教基督教共有的社会准则和希腊罗马以及文艺复兴的理想目标。他们变得对诺斯替教以及其他秘密团体有兴趣，不仅是因为它们那宝贵的神秘主义知识，而且因为这些教派会团一直遭受着基督教会的迫害。这些文学艺术家在神秘主义传统中所寻求的是前犹太—基督教以及古典时前期（前希腊）的种种要素，即埃及、波斯、印度、或中国的富有创造性的方法和精神性的价值。他们是在最古老的艺术中、在“原始”的美的发现中寻找他们的美学理想的。斯蒂芬·马拉姆认为，一位现代诗人必须要超越荷马，因为西方诗歌的发微正是从他开始的。而当采访者问他：“那么在荷马之前存在的是什么样的诗歌呢？”马拉姆回答说：“是吠陀诗”。

20世纪先锋派作家和艺术家甚至走得更远：他们是在远东、在非洲那富有创造力的艺术中，以及在大洋洲的面具和雕塑中寻找新的灵感材料的。安德烈·布雷顿的超现实主义宣告

^①参阅梯利耶基安《关于秘教文化的社会学》，第504页及以后各页。

了整个西方美学传统的灭亡。还有其他超现实主义者们，象伊劳德（Eluard）和阿拉贡（Aragon）。阿拉贡虽然是信奉共产主义的，但他不仅要到不同的无意识内驱力中去寻求诗的灵感，而且亦在炼金术与恶魔崇拜中寻觅诗的灵感。雷内·多姆尔自学梵文并且重新发现了印度的美学；此外，他相信，通过古尔德季耶夫（Gurdjieff），这位高加索的神秘主义大师，他发现了一种已被西方忘记很久的原初传统^①。总而言之，从波德莱尔到安德烈·布雷顿，与神秘主义的结合为法国的文学艺术先锋派提供了最有效的批评西方宗教与文化价值的方法之一和最有效的摒弃西方宗教与文化价值的方法之一——它之所以有效是因为人们认为它是建立在历史事实的基础之上的。

正如人们普遍了解的，我之所以强调问题的这个方面，是因为，文学艺术的革命（即美学价值的转变）预示着一两个世代之后在更大的社会部分中要发生的事情。而且，作家们对神秘主义的兴趣是与当代弗洛伊德对无意识的调查研究联系在一起的。至少部分原因如此；也是与精神分析方法的发现联系在一起的，这两方面对欧洲社会道德与思想方式的转变起了重大的作用。弗洛伊德证实了幻念产物的直觉价值，这点，在那时候，还被人们视作是无意义的或晦涩难懂的。一旦涉及无意识的表达使用，即一种与非语词语言相类的意义系统，那么大量在文学作品中反映出来的意象世界便会揭示出独立于各个作品的艺术价值的、更深的和隐秘的意义。

^①关于雷内·多姆尔，请参阅让·比斯（Jean Biès）《法国文学与印度思想：从最初到1950年》，巴黎，1974年，第491页及以后各页，以及文献目录第670页。

秘教教义与当代的学术成就

当我们进而论述更近的时代，便会被一种重要的差别所震惊：即19世纪的作家对神秘教的热衷并未伴之以思想史学家们的可与之相比的好奇心，然而在过去的三、四十年中情况却正与此相反。虽然现在仍在追随休伊斯曼斯和安德烈·布雷顿的作家依然很多，但是思想史学家们却在神秘教传统的理解上做出了决定性的和富有启发性的贡献。事实上，人们几乎可说，始于60年代中期的那种神秘教的惊人流行是由一系列出版于40年代到60年代之间的论述秘教教义与神秘实践的基本科学著作预示出来了。当然，我们必须记住，在本世纪最享盛名的发现中，有两种发现揭示出了源于秘密会社或秘教团体的大量文献。我指的是那哥哈马蒂的诺斯替派文献和发现于死海洞穴中的手稿，这些东西很可能是属于苦修教教派团体的。现在对这些文件的出版的翻译工作仍在进行。不过，一代人之前还在争论不休的两个问题已很明朗了。

不过，除了这些考古发现，当代的学术研究也产生出了很多非常宝贵的著作，这些著作迅速地改变了我们对秘教唯灵论传统的理解与评价。首先，格尔雄·肖勒姆(Gershom Scholem)针对希伯莱神秘学说和犹太诺斯替教义以及神秘学体系写出了许多优秀的专题论文。肖勒姆的渊博学识与深刻的洞察力揭示了过去通常当作巫术和迷信而抛弃掉的经典中的深刻而有内在联系的意义世界。非专业读者并不太清楚的这些著作有许多属于伊朗伊斯兰教系统的神秘主义的伊斯马仪派著作译本，以及研究它们的专论。完成这项翻译介绍工作的是亨利

·科宾(Henry Corbin)及其弟子们。①还有如下一些出版著作,雷内·德·福雷斯蒂尔(René de Forestier)关于18世纪秘密共济会的论著;艾丽斯·乔利(Alice Joly)和杰拉德·冯·莱茵贝克(Gerard van Reinbeck)关于马蒂尼斯·帕丝夸利以及里昂(Lyon)秘密分会的论著;安托尼·费福勒(Antoine Faivre)关于18世纪秘教的著作;以及一些其他著作。②同样,在过去的30年中,我们还看到了对中国、印度、以及西方炼金术更为正确与广泛的评价。直到最近,人们对炼金术还是持有两种看法的,一种认为,炼金术是原始的化学,即是一种胚胎期的、朴素的、或是前科学的学科。一种意见认为,炼金术只是一堆在文化上毫无联系的迷信垃圾。李约瑟(Joseph Needham)和南森·西维因(Nansan Sivin)的调查研究证明了中国炼金术的整体结构,即,它是一种独特的传统科学。可以这么说,如果没有它的宇宙论、它的伦理学和“存在主义式”的假定以及救世论内涵,它便是不

①允请参阅H.科宾的《论伊朗穆斯林》(En Islam iranien) 4卷本。巴黎,1971—72年。

②参阅雷内·德·福雷斯蒂尔《共济会圣殿骑士团和神秘主义者》(La Franc-Maçonnerie Temnlière et occultiste),巴黎,1970年;艾丽斯·乔利《里昂神秘主义者及共济会秘密》(Un Mystique Lyonnais et les secrets de la Franc-Maçonnerie),马孔,1938年;杰拉德·冯·莱茵贝克《17世纪的创奇迹者》(Un Thaumaturge au XVII siècle);安托尼·费福勒《18世纪的教会和启蒙主义》(Kirchberger et l'illumination du 18 siècle),海牙,1966年;同上作者《艾卡豪森和基督教神学》(Eckartshausen et la théosophie chrétienne),巴黎,1969年;《18世纪的神秘主义》(L'Esotérisme au XVIII siècle),巴黎,1973年。

可理解的。①通过对印度炼金术的研究，我发现了其与瑜伽和密典的有机联系，即，与特殊精神心理术的有机联系。②更有意义的是，在中国，炼金术是与道教的秘密活动紧密联系在一起；在印度，它是密教瑜伽的组成部分；而在西方，在希腊—埃及以及在文艺复兴中，炼金术通常是与诺斯替教和炼金术联系在一起，即是与一种秘密的“神秘”传统联系在一起的。

请允许我在此谈一下我个人有局限的经历，1928年，当我尚是一位年青的学生时，我在加尔各答大学随达斯古布塔（S.N.Dasgupta）学习瑜伽和密典，那时，有关这些问题的优秀著作屈指可数。今天，严肃的出版著作便有五、六十种，其中有些载有梵文和藏文经典的译著和校订著作，以及被人们认为是秘密的藏文经典，也即是说，它们只在特别的宗教派别成员中流传。（实际上也确是如此，如果没有一位大师的口头解释，这种经典几乎是不能理解的）。另外，虽然半个世纪之前，大多瑜伽和密典经文还被人们看作是纯粹的胡言乱语，或是蒙昧的托钵僧和精神错乱之妖术家们所创造的产物，

①参见南森·西维因著《中国炼金术：初步研究》（Chinese Alchemy, preliminary Studies），马萨诸塞，剑桥，1968年；参阅M.埃利亚德《中国的炼金术与科学》（Alchemy and Science of China）载《宗教史》，1970年11月第178-182页。此后便请参阅李约瑟的五卷本宏篇巨著《中国科学技术史》，（Science and Civilization in China），英国，剑桥1974年本书题献给“炼金术的发现与发明，炼金术与不死”。

②M.埃利亚德《熔炉与坩锅：炼金术的起源与结构》（The Forge and the Crucible），The Origins and Structures of Alchemy），纽约，1971年，该书最初以《锻造者与炼金术士》（Forgerons et alchimistes）书名出版，巴黎，1956年。

但是当代西方与印度的学术研究却已充分证明了它们在理论上的一致性及其重要的心理学意义。①再举另一个例子，40年代，当我开始研究西伯利亚和中亚萨满教时，关于这个问题的论著仅有两篇，而且都是用德文写的；但是现在却已有了一部包括了主要西欧语言的庞大文献目录。②一个世代之前，人们不是把萨满教看成是一种精神错乱的现象，就是把它看成是一种原始的治病习俗和一种古代妖术，但是，当代的学术研究成果却已令人信服地证明了萨满教入会式及其活动的复杂性、严密性和丰富的精神意义。如果我们记得萨满教是最古老的和分布最广的神秘传统的话，那么，这些研究成果便是非常重要的。今天，我们无须再说，瑜伽、密典、以及萨满教仅是在美国的年轻文化中是极为盛行的，也无需再说它们在当前流行的神秘主义风尚中起了一种特殊作用。③

①参见M. 埃利亚德《瑜伽：不死与自由》(Yoga: Immortality and Freedom), 纽约, 1958年; 该书最初以法文出版(巴黎, 1954年); 艾格罕安达·布哈拉蒂(Agehananda Bharati)《密教传统》, 伦敦和纽约, 1963年; 亚历克斯·韦曼(Alex Wayman)《佛教密典》, 纽约, 1973年。

②参见M. 埃利亚德《萨满教：古代的迷狂技术》(Shamanism, Arcient Techniques of Ecstasy), 纽约, 1964年; 最初以法文出版(巴黎, 1951年); 参阅该书文献目录, 第518—569页。

③为了说明对萨满教的广泛兴趣, 我再援引两部新近的出版著作: 《致幻药物与萨满教》(Hallucinogens and Shamanism), 迈克尔·J·哈尼尔(Michael Harner)编辑, 纽约, 1973年。以及大型期刊《加拿大艺术》, 第184—187期(1973年9月和1974年1月), 载文题为《石块、骨胳与皮肤: 仪式与萨满艺术》(Stones, Bones and Skins: Ritual and Shamanic Art), 该文附有丰富的图示说明。

当代学术研究中最惊人的一项成果是发现了巫术与炼金术神秘主义不仅在意大利的文艺复兴中，而且在哥白尼新天文学的胜利中，即在太阳系日心说中所起的重要作用。在一部近期著作中，即《乔达诺·布鲁诺与炼金术传统》(Giordano Bruno and the Alchemic Tradition)，弗朗西斯·A·耶茨(Frances A. Yates)出色地分析了这个时期对炼金术的热情关心的深刻内涵。对炼金术的兴趣揭示出了文艺复兴时期的人对一种“原始”启示的渴望，这种原始启示不仅包括着摩西和柏拉图，而且也包括着《巫术》(Magia)和《秘法》(Cabbala)，而最主要的，则是埃及和波斯的神秘宗教。这种兴趣也揭示出了一种对中世纪神学与中世纪对人和宇宙之观念的强烈不满，和一种对我们可称作“地方性”文明，即纯西方文明的反感，以及一种对普遍救世的、超历史的、“神话般”宗教的渴念。埃及与炼金术，即，埃及巫术和神秘主义迷住了不可数计的神学家和哲学家——基督徒、怀疑论者以及潜在的无神论者几乎达两个世纪之久。如果说乔达诺·布鲁诺曾热情地为哥白尼的种种发现欢呼喝采，那么，这并不主要是因为这些发现在科学上和哲学上有着重要价值；而是因为，布鲁诺认为，日心学说具有一种深刻的宗教意义和巫术的意义。当他在英国的时候，他就预言说，正如在一篇著名的炼金术经文《阿斯克莱庇奥斯》中所说的，一次向古代埃及人的神秘宗教的复归就要开始了。布鲁诺觉得自己比哥白尼高明，因为，布鲁诺说，他能根据一种具有神圣的秘仪的象形符号来解释哥白尼的天体图，而哥白尼却只不过是作为一位数学家来理解他自己的理论的。①

①弗朗西丝·A·耶茨《乔达诺·布鲁诺与炼金术传统》，芝加哥，1964年；同上作者《文艺复兴科学中的炼金术传统》载查尔

虽然我还能列举一些其他的例证，但此时还是以简要论述一下当代对欧洲巫术的再评价来结束此段评述为好。大约80年前，一些杰出的学者，例如约瑟夫·汉森(Josenh Hansen)亨利·查尔斯·利(Henry Charles Lea)就曾认为，欧洲巫术的源起是很清楚的，发明巫术的正是异端审判所，而非女巫师们。换句话说，人们认为所有关于女巫师在安息日的聚会、魔王崇拜者礼拜活动、狂欢滥交、以及种种罪恶的故事，一方面是神经过敏者凭想像杜撰的，一方面是在审判中从被告人那里得来的供词，特别是用苦刑折磨被告人时他所招出的供词。这点在女巫风气十分盛行的15、16、以及17世纪尤为如此，但是我们现在知道，巫术并不是由宗教异端审判所发明的。宗教异端审判所只不过是把巫术与异端邪说等同起来了，并以与它用来对待异端者相同的残酷手法来进一步根除所谓的女巫师。对于任何熟悉非欧洲文献资料特别是熟悉印度—西藏文献资料的宗教史学家来说，宗教异端审判所不可能发明巫术是很显然的，因为在印度—西藏文献中也能看到相似的特征。^①

但是西方巫术起源的问题并未曾得到解决。1921年，一位

(接上页注)

斯·S·辛格尔顿(Charles S. Singleton)编《文艺复兴中的艺术、科学与历史》(Art, Science and History of Renaissance), 巴尔的摩, 1967年, 第255—274页; 同上作者《世界的剧作》(The Theater of the World), 芝加哥, 1967年; 同上作者《秘教徒的启蒙运动》伦敦, 1972年, 亦请参阅彼得·弗伦切(Peter J. French)《约翰·迪伊: 一位伊丽莎白时期占星家的世界》(John Dee, The World of an Elizabethan Magus), 伦敦, 1972年。

①参见以后之第五章“欧洲巫术的某些看法”。

早期的埃及学家，玛格丽特·默里（Margaret Murray）出版了《西欧的女巫崇拜》（*The Witch-Worship in Western Europe*），这是一部最有影响的著作，至今仍拥有着大量读者，特别是青年读者。默里博士认为，被那些教会作者称为巫术的东西实际上是一种前基督教的，古代的生殖宗教。在此后的一系列著作中，作者又作了进一步的探索，力图证明甚至在英国皇室和教会僧侣统治集团最高等级中间也存在着这种异教徒崇拜的残遗。默里的理论受到了考古学家，历史学家，以及民俗学家等学者的批判，这是可以理解的。事实上，除了一项重要的假定外，在她所建构的理论中几乎没什么是正确的。她的假定认为，前基督教的生殖崇拜曾在过去存在过，但在中世纪中，这种异教崇拜残遗曾被诬为巫术。这并不是一个新的观点，但通过默里的这本书这种观点流行了起来。我须即刻补充说，无论是她选来用以证明其假说的文献史料，还是她的解释方法都是不能令人信服的。但是，似乎一些近期研究至少证实了她的论著中的某些观点。意大利历史学家卡洛·金斯伯格（Carlo Ginsberg）已经证明，16、17世纪在弗留勒（Friule）省十分活跃而盛行的生殖崇拜在宗教异端审判所的镇压下逐渐被改变了模样，最后终于与传统的巫术概念十分相似了^①。此外，近期对罗马尼亚通俗文化的调查研究揭示出了大量的异教残遗，这些异教残遗清楚地表明了某种生殖崇拜的存在，以及可与西方中世纪巫术某些方面相比较的可称作“白巫术”的存在。^②

要而言之，当代的学术研究成果把记载于许许多多文明世

①卡洛·金斯伯格《伯南丹迪》（*I Benandanti*），都灵，1966年。

②参阅以后第五章《关于欧洲巫术的某些调查研究》。

界（欧洲的和非欧洲的）处在各种文化阶段的，从民间礼仪（如魔法与巫术）到最有学问和最精细的秘密技术以及秘教沉思冥想——炼金术、瑜伽、密典、诺斯替教、文艺复兴的炼金术，以及各种秘密会和启蒙运动时期的共济会分会中的大量神秘主义活动、信仰和理论的一贯宗教意义和文化作用，都揭示出来了。

最近期的“神秘主义扩张”

确定出这些近期的学术研究成果与70年代的“神秘主义扩张”之间的关系是困难的。或许，只有现在于英国盛行起来的所谓白巫术分会反映出了默里理论的影响。似乎，在关于占星术的历史所进行的科学探索——这当然是整个科学研究很小的一部分——与这种最古老的神秘学说令人惊异的盛行之间并没有什么联系。即使我们有充分的时间，我们也不能把当代美国与欧洲对占星术的狂热完全展现出来。仅指出如下一点就足够了，至少有500万美国人是照着占星术的预言来安排他们的生活的，在美国的1,750份日报中，大约有1,200份登载过算命天宫图。

在美国这类行业很多，足够维持1万名专职占星术家和175万名业余的占星术家从事这类行业。据估计约4,000万美国人把黄道星占业办成了年收益2亿美元的企业。近来，又有了几台以用占星术算命和解释算命天宫图的计算机。其中一台用20美元便可在几分钟内印出一份万余字的算命天宫图。另一台可为全国大约二千所大学提供24小时的全天星占计算。第三台计算机安装在大中心站，每天可制出大约500份算

命天宫图。①

当然，占星术，即人们想知道未来的希望，一直是有钱有势的人——国王、王子、教皇等人所十分喜欢的，自文艺复兴以来尤为如此。人们也许会说，对根据星位决定命运的信仰最终将会揭示出基督教的另一次失败。的确，基督教神父曾激烈地攻击过在罗马帝国最后几个世纪中占统治地位的占星术宿命论。

“我们是超于命运之上的”，泰蒂安写道，“太阳、月亮都是为我们人所造的！”②虽然在基督教的世界中存在着这种有关人类自由的神学，但占星术却从未在这个世界中被消灭过。但是，在历史上它也从未像现在这样达到了如此显赫的地位和占如此巨大的比重。从1791年8月在伦敦出现的第一本月刊到今天出版的遍布西方世界的几千种占星术杂志，这是一次多么令人难以置信的进步呀。占星术在现代社会中那令人目眩的名声与威望的历史也成了迷人的读物。1899年来到纽约并很快成了“美国女拿斯特拉得马斯”（Nostradamus，法国星相学家，1503—1566年）的伊万杰琳·亚当斯（Evangeline Adams）

①爱德华·F·希南（Edward F. Heenan）编辑的《神秘物、巫术与奇迹》（Mystery, Magic and Miracle），第87页。亦请参阅米尔本·克里斯托佛（Milbourne Christopher）《ESP，先知与女巫》（ESP, Seers and Psychics），纽约，1970年，第101面及以后各页；马塞罗·特鲁兹（Marcello Truzzi），《作为通俗文化的神秘教复兴》，第19页及以下各页；爱德华·A·Tiryakian《关于秘教文化社会学》，第494页及以后各页；马丁·马蒂《神秘教的创建》，第217页及以后各页。

②泰蒂安《希腊宣讲集》（Oratio ad Grecos）4, 9；参见M·埃利亚德《有关永恒复归的神话》（The Myth of the Eternal Return），纽约，1954年，第132页及以后各页。

所得到的荣耀只不过是平常的一个例证。玛丽·皮克福德 (Mary Pickford) 和恩里科·卡鲁索 (Enrico Caruso) 把所有的电影以及歌剧名星都带到了她的身边，且据传闻说，就连大金融家，皮尔·庞特·摩根 (J. Pierpont Morgan)，当他未征得伊万杰琳·亚当斯的意见之前，他“从不在华尔街采取什么重要行动”。在30年代，还有些其他的星相家，例如，托马斯·门尼斯 (Thomas Menes)，据说他的预言“无不 应验，还没人打破过他的纪录”。^① 尽管他的预言大多数还是不能应验的，但他的声望却未曾受到影响。至于希特勒对占星术的兴趣无须在此多说了。大家可在H·R·特雷弗—罗珀 (H·R·Trevor-Roper) 的著作《希特勒的最后几天》(The Last Days of Hitler) 中看到，1945年的4月中旬，希特勒和戈培尔是怎样再次推算那张算命天宫图的，这张图预言说，4月下旬会有一场重大胜利，8月可得到和平。不论如何，希特勒是在4月30日自杀的，而德国军队是在5月7日投降的。最后，我们还可回想起数不清的电视星相节目（尽管1952年3月国家广播者协会曾投票阻断过这类节目），以及蒙哥马利 (Ruth Montgomery) 所写的那部《预言的礼品》(A Gift of Prophecy) 一类的畅销书（蒙哥马利的这部书的精装本销出了26万册以上，平装本销出280万册。）

用什么才能解释这种惊人的成功呢？最近，一些法国社会学家和心理学家出版了一部著作，名为《星相家的复现》我们可以看到，在这部书中，他们公布了法国公众意见调查所搜集的调查结果，并分析了这些研究资

^①参见M.克利斯托佛《ESP，先知与女巫》，第109页及以后各页。

料，^① 根据性别、职业、年龄分类的占星术信仰者的社会特征，以及资料的收集范围问题。我不在此概括罗列了，而仅把其中的某些结论在此引述一下，例如，埃德加·莫林，便把占星术在现代青年人中的感染力解释为是“源于资产阶级社会的文化危机”。他认为，在今日年轻人的文化修养看来，“占星术也是一种新的神秘直觉的组成部分，这种新的神秘直觉具有一种关于一个新时代的革命性观点，这个新时代便是宝瓶座时代”。更为重要的是这样一个事实，即，对占星术表现出最大兴趣的“不是在乡下，不是农民，也不是职业结构中的低等阶层人物，而是在人口最密集的大城市中心的白领工人。”^②

虽然这些法国作者并不是在坚持占星术的类宗教功能。然而，发现你的生命与星体现象是相关的的确给你的人生提供了新的意义。你再也不象海德格尔和萨特所描写的那样，仅仅是一个没有个性的个体了，也不再象萨特曾经说过的那样，是一个被扔到一个荒谬而无意义的世界中的陌生客了，一个注定没有自由，其自由也仅限于其所处之环境和受到历史阶段限制的陌生人了。相反，算命天宫图却向您展示出了一种新的尊严；它向你指出，你与整个宇宙的联系是如何的紧密。当然，你的生活还是由天上星辰的运动来决定的，但是这种决定因素至少具有了一种无可比拟的庄严。尽管，你最终还是一只让根根不可见的绳索牵动着的傀儡，但你已是天上世界的一部分了。而且，有关人的存在的这种先前命定论就是一种神秘物。

①菲利普·迪弗朗斯 (Philippe Defrance)，克劳德·费希尔 (Claude Fischler)、埃德加·莫林 (Edgar Morin)，以及莉娜·佩特罗希亚 (Lena Petrosian) 《星相家的复现》，巴黎，1971年。

②梯利耶基安《关于秘教文化社会学》第496页。

它意味着，宇宙是按照一种先前制定好的计划向前运动的；人类的生活和历史本身也是遵着某种模式逐渐接近某个目标的。这个终极目标是神秘的，或者是人类的认识所不可企及的，但是它至少给一个被大多数科学家都看作是盲目偶然之结果的宇宙赋予了意义，也给萨特认为是多余的人类存在赋予了意义，甚至还可把占星术这个类宗教侧面看成是比现存宗教还高明的东西，因为它没有什么神学难题：诸如一个人的或超人的神的存在，创世问题的暧昧含糊，罪恶的起源，等等。按照你的算命天宫图，你会感到与宇宙是和谐的，而且你也不会为困苦的、变动的，或不可解决的问题所苦恼。与此同时，你还会承认，无论是有意识地还是无意识地，一场宏大的、宇宙的戏剧在一幕幕地表演着，尽管它不可理解，但你却是这出戏的一个组成部分；因而，你并不是多余的。

在大多数当代的所谓巫术和神秘主义运动中，人们是怀着极大的热忱来实现这种向某一崇高地位的自我提升的。对于某些广泛传布的恶魔信仰分会，例如象旧金山的撒旦教会创始人和高等教士安东·拉·维伊（Anton La Vey）创办的分会，我不再论述。对这种反世界一神论解释的反叛态度有兴趣的读者可以读一下拉·维伊本人的著作，《恶魔的圣经》^①

^①该书1969年出版，继《恶魔的圣经》出版后问世的还有《坎坡利特巫师》（*The Compleat Witch*），纽约，1971年。亦请参阅拉·维伊的自白，由约翰·弗里兹舍尔（John Fritscher）记录，《巫师自述》（*Straight from the Witch's Mouth*）载爱德华·F·希南辑《秘物、巫术与奇迹》，第89—107页。E.J.穆迪教授（E.J. Moody），他参予旧金山第一恶魔教会两年半之久，在这两年半中，他作了现场观察，此后，他发表了一篇著名论文《巫术治疗法：当代恶魔教的人类学调查》（*Magical Therapy: An Anthropological Investigation of*

(The Satantic Bible)。由于种种其他原因，我也不再考察某些神秘教派，例如象由古尔德李耶夫创立并由乌斯潘斯基(Ouspensky)、雷内·多姆尔、以及路易斯·鲍威尔(Louis Pauwerl)作过解释说明的那一派。此外，还有一些据传实行仪式巫术和妖术的加里福尼亚团体，但所得资料十分稀少而且还值得怀疑。然而，人们所称的“神秘主义的扩张”确实波及了很多地方，以至可轻而易举地找出一些例子以说明这

接上页注

Contemporary Satanism)载《当代美国的宗教运动》，欧文·扎雷斯基(Irving Zaretsky)与马克·P·莱昂(Mrak P. Leone)主编(普林斯顿，1974年)，第355—82页。照穆迪说，“这位未来的恶魔教徒是从缺乏神力方面来阐述他的问题的”，(第364页)，除了教这位新教徒恶魔教的妖术外，他的同伴巫师、魔法师还教他，他是“罪恶的”，但是恶魔的解释却已改变了。……别人还积极地鼓励他说出他的邪恶(不正常的)思想和行为，然后再赞美这些思想与行为而不是诅咒它们。罪恶与犯罪行为所处的时间地点是有关的，这是恶魔教神学的基本原则。恶魔教会的观点认为，“白光魔法师”(基督徒)为了证实人是会犯罪的把罪恶看成是自然的人类冲动。这样，他们便把获救说成是取决于对基督教的信仰的，“引诱了”很多人上钩并使他们依靠基督教会从恐惧中得到自由。相形之下，恶魔教徒则是劝导新会员迷恋自己的人性，自由支配他们的自然冲动，无需恐惧和内疚地沉溺在自己的欲望之中。会员们常被提醒说，人类是一种人的动物，并鼓励他们摆脱基督教的束缚，并去再发现生活的欢乐。(第365页)。当然，这种生活的欢乐是与一种不受禁止的性活动有机地联系在一起。人们可从中看出那种旧的欧洲反道德论者运动的形式，以及更具有现代诸倾向的特点(例如，A.克劳利，J.伊沃拉等人表现出的倾向)。

些新秘密巫术宗教同一崇拜组织的一般倾向。^①因而，在罗伯特·埃尔伍德 (Robert Ellwood) 的《现代美国的宗教与精神团体》(Religious and Spiritual Groupin Modern America) 一书中，人们可看到有关“圣所建设团”、“光明教会”、以及“全世界教会”或称“弗拉菲利亚”(Ferateria) 等宗教团体的资料。^②我们看到，“圣所建设团”由保罗·福斯特·凯斯 (Paul Foster Caze, 1884—1954年) 所创，这些建设者的精神生活支柱便是神秘教与炼金术传统。“他们的庙宇四壁布满了美丽闪光的塔罗特 (Tarot) 纸牌绘画，光彩耀人，

① “1970年6月16日，加里福尼亚大学授予了第一个美国从未授予过的巫术文学学士学位。”(希南，载爱德华F·希南编辑《秘物、巫术与奇迹》第88页)，亦见特鲁兹《神秘教的复兴》，第23页及以后各页；马蒂《神秘教的建立》第215页及以后各页；爱德华·F·希南《哪种巫术？某些个人的与社会学的印象》(Which Witch? Some Personal and Sociological Impressions) 载《秘物、巫术与奇迹》第105—118页；阿瑟·莱昂《扭曲的根》(The Twisted Roots) 载《秘物、巫术与奇迹》第119—138页。

② 小罗伯特·S·埃尔伍德《现代美国的宗教与精神团体》(恩格伍德·克利夫斯，1973年)，第179页及以后各页。亦见埃根·拉森 (Egon Larsen) 《奇怪的宗派与崇拜对象：对这些团体之起源与影响的研究》(Strange Sects and Cults, A Study of Their Origins and Influence)，纽约，1971年)；彼得·罗利 (Peter Rowley) 《美国新神祇》(New Gods in America)，纽约，1971年；威廉·彼得森 (William Peterson) 《那些奇异的新崇拜对象》(Those Curious New Cults)，新坎南，1973年；威廉·布雷登 (William Braden) 《宝瓶座时代：技术与文化革命》(The Age of Aauarius, Techology and the Cultural Revolution)，芝加哥，1970年。

他们的圣坛上充斥着黑白相间的所罗门立柱和玄秘圣树”^①。1932年，爱尔伯特·本杰明（Elbert Benjamine, 1882—1951年）建立了“光明教会”，他宣称说，1909年他“作了一次神秘的旅行，在这次旅行中他正式就任了三人委员会委员”，这三个人统管着其秘密社会的一个秘密团体。光明教会的入会式有50个等级，“通过这50个等级才可抵达‘灵魂级’，达到这个等级的人必须要说出他在这个意识更高级阶段的特殊认识”^②。“全世界教会”是一个颇不寻常的教派，即使以当代对神秘教的认识标准判断也是如此，该教派是由著名科幻小说作家罗伯特·A·海因莱因（Robert A Heinlein）和两名读过《一个奇异世界的陌生人》（The Stranger in a Strange-Land）的密苏里威斯敏斯特学院的学生于1961年创立的。该派会员互相致意时，通常是用这样一句话：“您是上帝”（Thou art God）。实际上，每个人都是上帝，因而都负有上帝的职责：“这个世界究竟是否会使自己毁灭，美好的女神〔即，地球的整个生命圈〕能否在这个星球上复苏，都取决于我们。”^③

最后，我再谈一下在加利福尼亚以帕萨迪纳（Pasadena）为中心的新异教运动，“弗拉菲利亚派”。可能它是最近才建立

① 埃尔伍德《宗教与精神团体》第179页。

② 同前注，第104页。

③ 同上第203页。另一更复杂、更成功的“新宗教”是由L.罗恩·哈伯德（L. Ron Hubbard）创立的科学教（Scientology），该派把根据野心勃勃的思维理论的秩序技术与取源于传统神秘主义的某些成就都结合在一起了。参见乔治·马尔科（George Malko）《科学教，现代宗教》（Scientology, The New Religion）载欧文·I·扎拉斯基和马克·P·莱昂编辑的《当代美国的宗教运动》第547—587页。

的教派之一，这个教派是由其创始人弗里德里克·M·亚当斯（Frederik MAdams）在1967年8月2日组织建立的。它仅有22名得秘传者以及大约100名成员。这个教派团体举行庆祝季节性节日的活动，并且实行裸体主义。“弗拉菲利亚派认为，宗教生活应当是与自然和人们各自的性爱意识的相互作用当中的一部分。”^① 他们的重要象征性标志就是希腊女神科拉（Kore），德米特（Demeter，希腊司农业、丰饶、婚姻之女神——译者）的女儿。其秘仪传授式达到了一种与自然及科拉，这位神圣的“处女”的统一，而其传授者也竭力去恢复一种原始的“园艺的天堂。”弗拉菲利亚教把自己本身看作是未来文化的先驱，在这种未来文化中女性的原始形态以“处女巫术师”的形式再次回复到宗教的中心地位上，而且，在这种未来的文化中，人类也会在与自然和生活的交往中重新恢复尊严感”。^②

① 埃尔伍德《宗教与精神团体》第195页。

② 罗伯特·S·埃尔伍德，《美国新异教宗教团体札记》（Notes on a Neopagan Religious Group）载《宗教史》11期（1971年8月）第138页。在他写的小册子《科拉》（弗拉菲利亚公司，1969年）中，弗里德里克·亚当斯把女性原始形态，即年轻美丽的少女，的再现与宝瓶座时代联系在一起了：为了预告那个依宗教庆典来决定生存的、生态心灵的宝瓶座时代的降临，一些久被抑制的神性形象又再现出来了：作乐少女、圣母玛利亚、莉玛、奇境中的阿莉丝、奥兹玛公主、朱利亚、劳莉塔、坎迪、地下铁路的扎依、布利吉特、巴巴拉勒、以及温迪——这些初看起来奇形怪状、矛盾不协调的集会名词——竟是这位天上美貌处女的早期先驱，她一个人便可操纵该“神圣家族”其他三个拟人神性之间的相互作用。这三位神性是统治过旧石器和新石器时代的“大母王”，开创了家族时代的“大父王”，以及那位使后家族时代的大都市居民的思想具体化的“儿子”。正是这位“银月”的秀丽女

对于更新的期望

这些宗教团体和派别当中，好些都将要经历种种根本的变化或是衰颓或是消失，也可能被其他的宗教团体所取代，不论怎样，它们代表着当代的年轻文化，而且以比‘神智学会’或“人智学会”这类较老的组织更有力更明快地表现出对神秘主义的狂热。它们展示出了许多的具体特征。最重要的是，所有这些秘密会社和秘仪团体都宣称它们对基督教会——无论是罗马天主教还是新教教会——是不满的。在更为普遍的意义上，人们可把这说成是对任何传统西方宗教的反抗。这种反抗并不意味着是对某些特殊教义与教会制度的神学的和哲学的批判，而是意味着一种相当广泛的不满。事实上，大多数新宗派团体的成员几乎都对自己的宗教传统是全然无知的，但是他们耳闻、目睹或从书中读到的有关基督教的一切，都已使他们感到失望了。还有许多青年人希望从他们自己的教会中得到除伦理之外的精神指导，许多积极参加教会生活的人所追求的是神圣的体验，尤其是他们含糊称为“神秘直觉”和“神秘主义”的教诲。当然，他们无疑是失望了。在过去的50年中，所有的基督教派别都做出了决定，基督教会最紧迫的任务就是积极地与现在的社会现状结合起来。唯一尚保持着影响强大的圣餐礼的西

(接上页注)

儿将把“大父”与“儿子”的饱和之作品变成了存在之物质基础的整体，而不用牺牲掉男人结合方式所取得的实际成就。而且她是以一种不用父母或英雄等权威形象的那种让人丧失才能的强迫性来完成这个任务的，看着她的嘻笑戏耍把大父和儿子再次变成了令人敬慕的自然异教神和得到生活认可的异教神，是多么令人愉快呀。（据埃尔伍德《札记》引，第134页）。

方基督教传统，即罗马天主教会目前也在竭力把它大大简化。然而，从最初起，教会机构就是迫害和谴责“灵智”及“灵智的思辨”的。西方诸教会对于神秘主义者和神秘经验也很少能容忍。但是，唯有东正教基督教精心建构并保持了内容丰富的圣餐礼传统，又鼓励灵智的思辨和神秘的体验。

我必须指出，对基督教传统的这种不满并不能说明始于60年代的对神秘主义日益增强的兴趣，也不能说它为70年代的神秘主义的扩张铺平了道路。的确，在某些场合这种对巫术与神秘直觉的富有挑衅性的推崇本身也含有一种反教会的意向：人们可用夸张的说法把这解释成是受教会迫害者所采取的一种报复方式，但这样的情况是很偶然的。更为普遍的意义则在于凭一种被认为广泛和有效得多的方法摒弃基督教的传统，从而一举两得地获得个体的和集体的更新。^①即使这些思想观念是幼稚地甚至是荒唐地表现出来的，人们也总是怀着一种不言而喻的坚定信念，认为逃离现代生活的这种浑沌与无意义的方式仍然存在着，而且深信，这种逃遁方式就是被传授以秘法秘仪，并从而一下子把握那些古老的受人尊崇的秘密。正是这种对个人获秘仪传授的兴趣才能解释当代对神秘主义的迷恋。众所周

^①事实上，正如西奥多·罗斯扎克（Theodore Roszak）和哈维伊·考克斯（Harvey Cox）指出的，这种整体年轻人（反对传统）文化的方向便是一种迅速的“存在主义的”更新。这种现象在相对较近的欧洲历史上不是没有先例的。当代青年运动的某些特征与第一次世界大战前著名的德国青年运动——青年徒步旅行奖励会——是相同的。参见：内森·阿德勒（Nathan Adler）《仪式、释放与倾向》（Ritual, Release, and Orientation）戴欧文·扎莱斯基与马克·P·莱昂编辑《当代美国的宗教运动》（Religious Movements in Contemporary America）第288—89页。

知，基督教是反对具有秘仪传授的神秘宗教型式的。^①基督教的“秘密”是公开的；它是“在屋顶上向人们宣布的”，而诺斯替教徒之所以遭到迫害，正是因为他们的秘仪传授的仪礼。然而，在当代的神秘教扩张中，秘仪传授——参加者是懂得这个词的——则具有了一种重要的功用：它赋予了参加者一种新的地位；他会感到，他是以某种方式从毫无个性特征的而又孤独的群体中“挑选”出来的。此外，在大多数的神秘教团体中，入会式也具有一种超个人的作用，因为每个新入会人都被假定为对世界的更新做出了贡献。

这样一种希望在人们竭力去再发现自然之神圣性的努力中也表现得很明显。不能把仪礼上的裸体与仪式性的性交的意义单纯说成是淫欲的偏好。近些年的性革命早把性欲上装腔作势的伪装弄得陈腐不堪了，而仪式性裸体和放荡活动的目的则是为了重新得到性行为的神圣价值。人们还可把这说成是无意识的对寓言般的、天堂般的存在的怀恋，对摆脱限制与禁忌的无意识怀恋。指出这点是很重要的，即在大多数神秘会社中，自由的概念是涉及宇宙更新、宗教世界主义特别是意味着对东方传统的再发现、以及通过入会的精神升华而延续到来世的观念体系的一部分。总之，近年来的所有神秘主义团体，都有意识地或无意识地包含了：我想称之为关于人的存在的乐观主义进化论。

^①参见M.埃利亚德《诞生与再生：人类文化中入会式的意义》纽约，1958年；再版名为《入会的仪式与象征》，纽约，1965年，第115页及以后各页。

对神秘教的另一考察：雷内·古安农

这种幼稚的乐观主义会遭受事实上也确实遭受到了许多出自不同视角的批判。例如，理性主义的批判认为，神秘主义的复兴是一种“通俗”宗教形式。比这种看法更有意义的是现代神秘主义的代表，雷内·古安农的激烈批判。古安农1886年出生在一个天主教徒的家庭，当他还是青年人时就对神秘主义感兴趣；但是，在加入过许多巴黎秘密会社后，他反倒抛弃了它们并决定尊奉东方的传统。1912年，他成了一名穆斯林教徒，1930年前往埃及，此后到1951年去世，他一直住在埃及。^①倘若他能目睹当代的神秘主义扩张的话，雷内·古安农可能就会写出比他那部《神智学伪宗教史》（1921年）更令人折服的著作。在这部博学杰出的著作中，古安农揭露了所有的神秘团体或秘教团体，从布拉伐茨基夫人的神智学会、巴布斯，到许多的新唯灵论者或是伪蔷薇十字会支部都遭到了他的揭露。考虑到他自己是一个真正的会员，并且是从真正的秘教传统方面着眼论述的，所以古安农不仅否定了现代西方的所谓神秘主义的可靠性，而且否定了任何西方之个人接触到可靠秘教组织的能力。对古安农来说，仅有一个共济会支部还保持了传统制度的某些内容；但是他又指出，这个分会的大多数成员也并未意识到这个遗产。所以，在他的很多著作和文章中，古安农从未放弃过他的观点，即他认为真正的秘教传统仅在东方还仍然存在

^①参见卢西恩·梅罗兹（Lucien Merx）《雷内·古安农或智慧》的创始人》。

着。而且，他还指出，对于现代人来说，想实践任何神秘术的努力，对他都意味着严重的心灵的以至肉体的冒险。

显然，在此概括古安农本人的学说是不可可能的。^①我们的目的仅限于指出，他明确地反对了个人和宇宙更新的一般的乐观主义和希望。这种更新似乎表现为神秘主义的特征。在他1924年出版的《东方与西方》和1927年出版的《现代世界的危机》这两本著作中，古安农便已说明了西方世界的不可救药的颓败并宣告了它的结束。借用了印度传统的说法，他说我们正在迅速地达到伽利瑜伽（Kali-Yuga）的最后阶段，即宇宙循环的终极阶段。照古安德看来，没有办法能改变甚至减缓这个过程。因而，不存在任何宇宙或社会更新的希望。新的循环只有在现存这个循环彻底完结之后才能开始。对于个人来说，古安农认为，原则上说，个人有可能接触东方仍然残存的秘仪传授中心，但这种机会是很有限的。

更为重要的——而且与包含在近期神秘主义运动中的思想根本矛盾的是——古安农否认了人类存在的特权地位。他直率地说人类：

所代表的仅是真实存在的一种暂时的和偶然的现象。……人类的个体……也不应当在总体存在的无限等级地位“系列之外”具有一种特权地位；在这个总的存在等级中，人的存在所占据的等级位置绝不该比

①我们须立即指出，他的学说比19世纪和20世纪的神秘主义者和炼金术士的学说都远为严谨并更有说服力。为了能了解到这点，请参阅，梅罗兹《雷内·古安农》第59页及以下各页，亦参阅让·比尔斯《法国文学与印度思想》第328页及以下各页，以及第661页上的文献目录。

其他存在所占据的地位更重要。①

雷内·古安农生前是一位不怎么出名的著作家。他虽曾拥有过一些狂热的崇拜者，但为数很少。只是自他死后，特别是在过去的10年到20年中，他的著作才一直被人们再版和翻译，他的思想才广为人知。这种现象是非常奇怪的，因为，正如我所说，古安农对世界的观点是悲观的；并且宣告了它的即将来临的灾难性结局。事实上，他的信徒也并不很坚持历史循环真有不可逃避的结局，他们只是竭力去发展他关于秘教传统在特殊文化中的作用的见解。②我还可补充说，他的大部分信徒都皈依了伊斯兰教，或是成了有关印—藏传统问题的学者。

这样，我们便碰到了一种相当矛盾的情况：一方面，神秘主义扩张，一种“通俗”宗教特别成了美国青年人文化的特征，这种文化宣告了后宝瓶座时代的伟大复兴；另一方面，是对传统神秘主义尽管很有节制但却逐渐拓广的发现和接受，例如，接过雷内·古安农的被改造了的神秘主义。雷内·古安农的神秘主义反对可以不经现代世界的灾难性瓦解便有宇宙和历史复兴的乐观主义希望。这两种观点是相反的。现在也有一些迹象表明，有人在努力去缓和古安农学说的悲观主义世界观，但此时对其结果下断语还为时过早。

①R. 古安农《东方的形而上学》(La Métaphysique orientale)，巴黎，1937年，第12页及以后各页。

②参见，弗里斯乔夫·舒恩(Frithjof Schuon)马科·帕利斯(Marco Pallis)、泰特斯·伯克哈特(Titus Burckhardt)，以及其他人所写的论文，载雅各布·尼德尔曼(Jacob Needleman)编辑《神秘直觉之剑：玄学、宇宙论、传统、象征》(The Sword of Gnosis, Metaphysics, Cosmology, Tradition, Symbolism)，巴尔的摩，1974年。

宗教史学家必须抵制预言在很近的将来会发生什么事情的诱惑——在目前这个问题上，就是不要预言这两种对神秘主义传统的相反理解将会怎样发展。正如我们所见，当作家与艺术家们也表现出对神秘主义的兴趣时，我们至少可以努力将当代的情形与19世纪和20世纪初的情形进行比较。但是，今天的文学和艺术上的想象力是那样的复杂丰富，以至不允许我们做出仓促的概括。幻想和奇谈异闻的文学，特别是在科幻作品中，是人们极为需要的，但是我们却不知道其与各种不同神秘主义传统的关系。赫西（Hesse）的作品《东方旅行》（1951年）在50年代中的流行预示了60年代后期的神秘主义复兴。但是谁能给我们解释一下《罗斯马莉的婴孩》（Rosemary's Baby）和《2001年》那令人惊愕的成功呢？我现在只能提出这个问题。

第五章

对欧洲巫术的一些看法

作为一名宗教史学者，我不可能对现代西方文化和亚文化中巫术的惊人普遍性没有深刻印象。但本文不拟讨论这一巫术热，因为当代对巫术的兴趣仅仅是一个大得多的潮流——即是对秘术和神秘者趋之若鹜的风尚，它包括从占星术和所有的伪精神运动直到点金术、炼丹术、瑜伽、密宗和别的东方神智学和技巧——的重要部份。而同样使宗教史家着迷的是最近关于西方巫术起源及发展的解说尝试及争论，特别是人们对16及17世纪巫术热的重新考察。要理解这些问题在现代历史编纂中的重要性，就只能引述艾提耶勒·德坎伯尔(Etienne Delcambre)、特列沃尔—洛柏尔(H. R. Trevor-Roper)、罗素(J. B. Russell)、或基斯·托马斯(Keith Thomas)的

①艾提耶勒·德坎伯尔，《16—17世纪洛林地区的巫术概念》(Le Concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVI^e et XVII^e siècle, 1948—1951年)；T.洛柏尔，《16—17世纪欧洲巫师热及其他论文》(The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays, 纽约, 1969年)，这是哈珀知识丛书的一部，其中重印了《17世纪的危机：宗教，改革运动和社会变迁》(The Crisis of the Seventeenth Century, Religion, the Reformation and Social Changes)

著作^①。我将利用这些著作，但我并不打算讨论这些作者的发现、结论和方法论的假设。我宁可将自己的说明局限于两个争论较大的问题：（1）西方巫术的起源，即它与前基督教的信仰与仪式可能的关系的问题；及（2）所谓的女巫秘密仪式，它们从被异教吸收之时起，便一直是处在被指责攻击的中心。

约摸80年之前，西方巫术的起源曾被确定认为是解决了的。博学的德国档案学家约瑟夫·汉森(Joseph Hansen)发表了他的《巫术妄想，宗教裁判和女巫迫害案》并陆续出版了这些审判的记录，另一位同样博学的美国历史家亨利·查尔斯·利(Henry Charles Lea)也出版了他的《中世纪宗教裁判史》并致力于搜集大量的材料，这些在他死后得以出版，书名为《巫术史的材料》¹。用汉森自己的话说：“对魔术师和女

（接上页注）

中的第1—4章，1968年；J·B·罗素，《中世纪的巫术》(Witchcraft in the Middle Ages, 纽约，1972年)，其中附有丰富的参考书目(第350—377页)；基斯·托马斯，《宗教和魔法的衰落》(Religion and the Decline of Magic, 纽约，1971)，也参阅蒙特尔(E. W. Monter)编辑的《欧洲的巫术》(European Witchcraft, New York, 1969)亦即《欧洲巫术的历史编纂：进步与展望》(The Historiography of European Witchcraft, Progress and Prospects)，载于《跨学科历史杂志》第2号(1972年)第435—451页。

①约瑟夫·汉森的《中世纪的魔术妄想、宗教裁判和女巫案以及重大女巫迫害案的产生》，(慕尼黑，1900年、1964年于慕尼黑再版)，也见《中世纪巫术史和巫师迫害案的根源及调查》

巫的迫害是中世纪神学及教会组织的产物，而这些魔法审判都是由教皇和宗教裁判所导演的。而处在魔鬼学学术影响下的这些审判象是对异教的审判。”^①利似乎得出这样的结论：发明出巫术的是宗教裁判所，而不是巫师。从而，这位硕学之士断定巫术是14世纪中期才形成的。^②直到本世纪20年代初这种反映了开明态度，理性主义和反教权的时代精神的，并以大量文献作依据的意见是对欧洲巫术兴衰所作的唯一有说服力的解说。当然，也有一些反对人士，如蒙塔古·萨默斯(Montage Summers)等较晚近的人，他们并不怀疑魔鬼对巫术形成的影响。^③从而，萨默斯对女巫们可能从事的活动的真实性并没有任何怀疑，诸如飞着去参加秘密集会，崇拜撒旦，杀婴，

接上页注

波恩，1901年，希尔德斯，海姆1963年重印；H·C·利，《中世纪宗教裁判史》(The History of the Inquisition in the Middle Ages)，三卷本，纽约，1883年；1957年重版于纽约；另见亚瑟·豪兰德(Arthur Howland)主编的《巫术史的材料》(Materials towards a History of Witchcraft)，三卷本，费城，1939年；1957年再版于纽约。

- ①汉森的《魔术妄想》，第328页；参见罗素《中世纪的巫术》第34页。
- ②参见《宗教裁判史》(History of the Inquisition) 3：359；罗素，第31页关于乔治·林肯·伯尔，参见罗素的著作，第32页及第298页，注9。
- ③参见蒙塔古·萨默斯的《巫术及魔鬼学的历史》(The History of Witchcraft and Demonology)，伦敦，1926年；再版于纽约，1956年；《巫术地理学》(The Geography of Witchcraft) (伦敦，1927)《巫术及妖法》(Witchcraft and Black Magic)，伦敦，1946年，萨默斯的著作“有漏洞而不可靠，但绝非没有价值”(罗素语，见《中世纪的巫术》，第30页)。

食人肉，狂欢仪式等等。怀有这种极端保守的观点的人不但是某些天主教护教主义者，也有神秘主义者及一些作家；这在黑色弥撒（the Black Mass，被认为属于撒旦信徒的某些对基督教弥撒活动的模仿——译者）和恶魔娱乐的爱好者中尤为普遍。简而言之，开明的理性主义的解释不承认历史上有依赖巫术中包含的超自然成份而存在的巫师；相反，极端保守的人又主张接受宗教裁判所的那些指控的真实性，因为他们认为魔鬼的真实性是当然的事。

巫术史编篡及宗教史

我无意在此总结过去半个世纪的研究成果。只需指出这点也就够了：随着工作的进展，要用一个事实来解说巫术这一现象显得更为复杂从而也就更困难了。这一点变得越来越清楚，如果不借助其他学科，如象民俗学、人种学、社会学、心理学和宗教史等，要对巫术作令人满意的理解是不可能的。依据宗教史家的处理方法，这些材料特别地适合于构成巫术本身的背景。例如，任何一位不带偏见的读者，略为认真地读读印度和西藏的文献的话，都会确信，巫术不可能是宗教迫害或政治迫害的产物，或者是某个崇拜撒旦的派别和邪恶推动的产物。事实上，与欧洲女巫们相关的所有这些特征，除了撒旦和半夜的聚会，都是印度及西藏的瑜伽师和术士们声称具有的。人们也认为他们能夜间飞行空中，变化隐身，远距离杀人，役使魔鬼魂，如此等等。此外，某些派别的印度异人还吹嘘他们可以破除任何宗教禁忌和社会约束，诸如行人祭，食人肉以及同族性交等，同时他们还可以食粪便，令人恶心的动物以至人的尸

体。^①换言之，他们颇为骄傲地宣称拥有一些在西方的欧洲审判中怀着嫌恶感引证的罪行和令人发指的仪式。

可惜，很少有人试图从宗教史的角度来考察欧洲巫术的现象，这方面的努力简直是令人绝望地欠缺的。而一旦有谁作这样的努力便获得意外的成功，并特别在半瓶醋的行家中孚有众望。我指的是玛格丽特·默里的书《西欧的女巫崇拜》，该书于1921年由牛津大学出版社出版。半个多世纪来，默里博士的理论一直有很大的影响力，《不列颠百科全书》中她所撰写的论巫术的文章直到最近还一再重印。从一开始，就有许多学者指出默里许多事实的失真和方法论方面的失误。^②但《西欧的女巫崇拜》的影响一直持续到1962年，当时一位英国的历史学家，爱略特·罗斯（Elliot Rose）以整整一部书——《山羊的剃刀》——来批判她的理论。这部文字幽默的书作了总结性的分析。罗斯这样总结她的理论说：

“女巫本质上是某种宗教组织的成员，这并不是对基督教的背叛，而是完全独立的，更古老的宗教。事实上，它是在正常的改宗之后仍保留下来，持续好些世纪的前基督教的西欧的异教信仰。其信仰对象有两副面孔，长着角，可等同于贾纳斯（Janus）或戴纳斯（《金枝》的前几章对他们有详细的描绘）以及凯尔特人的凯努诺斯（Celtic Cernunnos）。宗教裁

①参见例如M·埃利亚德的《瑜伽：不死及自由》（Yoga, Immortality and Freedom），伦敦，1958年，第296页和419页以下文字。

②在她后期的著作中这些失误是严重的，如《巫师的上帝》（The God of the Witches），伦敦，1934年，第二版，1952年；《英国的神王》（The Divine King in England），伦敦，1954年。

判者们或出于无知，或出于偏执，将这个神等同于教会的撒旦恶魔，但事实上，对这个神的信仰绝不比对耶和华的信仰更不值得尊重，并且在当地它更享有优先权。事实上，在整个中世纪，这种信仰是英国和邻近几个国家的大众宗教。而基督教仅仅是官方的门面，是统治者出于权宜且强求外表一致的宗教。但即使是统治者也不能真的镇压女巫崇拜（或者，按默里博士的说法，叫戴纳斯崇拜。）因为其宗教实践活动，非但不是邪恶的或反社会的，而且一般说来被认为是社会的福祉所必需的。这一点在它还是公开的异教信仰的时代便是如此的；也因为如此，直到宗教改革之后，它还得到暗地里的鼓励，支持者都是国家的高层人士，或者准确地说，是那些公开场合憎恶带角的神及其有关活动的人。我们被告之，这种仿佛是一神论的信仰有一套基于乃女巫团（Coven）的复杂组织，该组织包括社会各阶层，上至国王及大臣，甚而至于，在名义上包括了高级教士们。①

我已经指出了，史家们揭示的不胜枚举的惊人错误已经使

①见艾略特·罗斯 (Elliot Rose) 的《山羊的剃刀》第16页，该书全名为：《山羊的剃刀：对巫术和妖术中某些问题的讨论》(A Razor for a Goat: A Discussion of Certain Problems in the History of Witchcraft and Diabolism)，多伦多，1962年。特列沃尔·洛柏尔在一个底注中（《欧洲的巫师热》第116页注1）说“已故的玛格丽特·默里的异想天开的说法不一定能妨碍我们，如果它们曾是撩人的，也被一位真正的学者当作‘毫无趣味的梦话’给驱散了。”（见C.L.艾文的《对某些巫术的批判》(Some Witchcraft Criticism)，1938年。

得默里对欧洲巫术状况的复原失去了可信度。宗教史家们能做的只是补充一句，她把握比较材料以及使用宗教学的一般方法的结果是不幸的。不过，伯兰特罗素，(她的批评者之一)说，默里著作的成绩是她强调了基督教传入后，异教的民间习俗和信仰始终持续着。^①事实上，从雅各布·格林(Jacob Grimm)到奥托·霍夫勒的许多学者都一再强调了前基督教时代的信仰与仪式遗留了下来。这在西欧和中欧尤其如此。而默里的中心论点是说宗教裁判所心怀恶意地将某种古代的生殖崇拜错误解释为撒旦崇拜。现在，依据众所周知的事实，8世纪以后，一般民众的妖术迷信与巫术，以及有异教色彩的巫术是同时发展的。^②不过很难理解为什么默里所谓的生殖崇拜竟能发展成了专事破坏性目标的秘密会社；事实上，中世纪的女巫所以闻名正由于她们会引起旱灾、雹灾，瘟疫，不育，说到底，引起死亡。诚然，人们总是指控女巫们与异教徒一样有狂欢的仪式；但据女巫们自己的表白(这并不都是酷刑下的供词)，她们在狂欢滥交中生下的孩子被作为祭品，在秘密集会中被吃掉。换句话说，这种女巫的狂欢集会并不真正地可以划入狂欢的生殖崇拜仪式一类的。

伯南丹迪的事例

默里的论题在很大程度上依据的是英国的材料。那么就算英国直到中世纪仍有前基督教时代的生殖崇拜遗留下来，我就不明白如何才可以用手边的文献证据来说明这一番自相矛盾的。

①见罗素的《中世纪的巫术》第37页。

②关于斥责耶稣和礼敬魔鬼的“盟约”的观念最初似乎是出现在8世纪，见上书的第66页以后部份。

说法了。不过，从16至17世纪在意大利的弗里留地区似乎存在着类似的过程，这就给我们提供了有价值的比较材料。多亏卡洛·金斯伯格（Carlo Ginsburg），我们现在才了解在宗教裁判所的压力之下，一种意大利的民间信仰是如何逐步演变的，结果它也仿佛成了传统的巫术。^①我所指的是所谓“伯南丹迪”（意为‘漫游者’流浪者）的信仰。明显的记载，首次是1575年3月21日的一份文件。这一天阿奎勒亚（Aquila）和孔科尔迪亚（Cuneo）省的代理主教和宗教裁判首次获悉在有些村里，有一批自称伯南丹迪的魔法师。他们宣称自己是“善良的”魔法师，因为他们反对另一种称“斯特列戈尼”的巫师。对第一批伯南丹迪的调查揭示如下事实：他们每年4次在夜间秘密集会（在4个大斋的星期）他们集会时骑着公猪、猫或别的动物去，这种集会并不带有任何女巫团体特别闻名的“撒旦”色彩，既不宣誓放弃正教信仰，也不咒骂任何圣物和十字架，也不向魔鬼致敬。其仪式中心至今仍是谜。伯南丹迪以茴香枝同巫师（斯特列戈尼或斯特里克），作对，后者的武器是象扫帚的芦苇。伯南丹迪宣称他们反对女巫们的邪恶行径，并为受她们魔咒之害的人解魔。如果伯南丹迪在这大斋的四周战斗中获胜，那么这一年的庄稼就会丰收；否则就要发生灾荒饥馑。^②

进一步的调查弄清了伯南丹迪如何吸收新成员的某些细节以及他们夜间集会的程序。他们宣称是“天上来的天使”要求

①见卡洛·金斯伯格的《伯南丹迪：16—17世纪的斯特列戈尼及农业崇拜的研究》，都灵，1966年。

②同上，第8—9页。

他们参加这个团体的，并且参加这秘密会社的人年龄在20到28岁之间，该团体按写事形式组织起来有一个首领，当听到首领击鼓时，成员便集合起来。成员都举行过秘密宣誓^①，集会时，人员有时多达5000，他们虽然来自同一地区，往往彼此并不认识。他们有一面装饰过的白貂皮旗帜，而巫师们的旗帜是黄色的，上缀有4个魔鬼。所有的伯南丹迪都有一个共同特点，即生来“就带有衬衫”，就是说裹在一层胞衣中。^②

当宗教裁判所依据关于巫师秘密集会的老一套看法而问起，究竟“天使”是否许诺他们以美味的食物，女人或别的什么淫荡的娱乐时，被告们骄傲地否认了这些暗示。他们宣布，只有巫师（斯特列戈尼）才跳舞和在集会上寻欢作乐。伯南丹迪最不可解的活动便是他们前往集会地址的“旅程”。他们都宣称，他们在睡觉时精神前去集会。“动身”之前，他们陷入了昏迷状态，几乎是四肢僵硬的假死状态，这样，他们的灵魂才能脱离身体。他们也不为这“旅途”准备药膏，这个旅程尽管是精神的，但对这些人说来却是真实的。

1581年有两个伯南丹迪被判处以6个月监禁以期改正错误。^③以后6年中还有多次这类审讯，我们将会看到它的结

①尽管他们有时也因为多嘴饶舌或夸耀而违犯这条规定。参见金斯伯格的同一部书第19页。

②同前书，第19页及注2。托马斯·R·福布斯（Thomas R. Forbes）的“胞衣的社会史”（The Social History of the Caul）中针对与胞衣相关的信仰仪式列有丰富的书目。该文可见《耶鲁生物及医学杂志》（Yale Journal of Biology and Medicine）25期（1953年），第495—508页。

③参见金斯伯格的《伯南丹迪》第18页。在监牢中一个被告准备取消以往的誓约；因为一位天使告诉他，他们的所作所为是邪恶的（参见第14页）。

果。姑且让我们依据那个时代的文献，试着恢复这一大众秘密信仰的结构原状。显然，伯南丹迪的仪式中心是为确保葡萄园和“所有地上的果实”丰收而反对妖术师的斗争仪式。①斗争在农历上的4个关键夜晚举行这个事实本身便证实了它的目的。可能伯南丹迪及斯特列戈尼之间的战争是某种古代仪式的残留，它反映了两个相反的势力之间的促进自然创造力和人类社会生殖的竞争和较量的仪式。②尽管伯南丹迪们宣布说自己在为十字架和“基督信仰”战斗，但这一仪式性的斗争只有表面上的基督教色彩。③对斯特列戈尼的指控也并非人们熟知的神学罪行，他们有罪也仅仅因为毁庄稼，对儿童施魔咒之类。④仅仅是在1634年（即阿奎勒亚和孔科尔迪亚的宗教裁判所举行的850次审判和谴责之后）我们才看到了一例对斯特列戈尼的起诉，罪名是举行传统的恶魔的半夜集会。事实上明确发生在北意大利对巫术的控诉都不是说他们对魔鬼行崇拜，而是对狄安娜的崇拜（Dianism）⑤。

但是，作为无数次审判的结果，伯南丹迪变得符合宗教裁判所始终强加给他们的魔鬼崇拜形式了。在某一时间之后我们便不再听说这种基本的生殖崇拜仪式了。1600年之后，伯南丹迪们承认他们仅仅为妖术师的受害者祛病。这样的声明也并非没有危险，因为宗教裁判所认为，驱逐邪恶咒语的能力本身显

①参见前一书引述的文件（第28页）。

②关于这种神秘仪式的状况，参见M·埃利亚德《宗教的历史和意义的探索》，芝加哥，1969年，第165页以下。

③见金斯伯格《伯南丹迪》第34页。

④同上，第35页。

⑤只是在1532年，一些狄安娜信徒在酷刑下才承认曾亵渎过十字架和圣物（参见：金斯伯格引用的文件，他的著作第36页）。

然也是巫术的证据。①随着时间的推移，伯南丹迪不只是对自己的地位有了更清楚的认识。他们也加强了对那些被他们认为是女巫的人的谴责。虽然对女巫的敌视态度更强烈了，但他们又无意识地在向这些斯特里克和斯特列戈尼靠拢。1618年，一位女伯南丹迪承认，说她参加过魔鬼主持的半夜集会，但她补充说，她所以这么做，是为了从魔鬼那里取得祛病的力量。②

最后，到1634年，即宗教裁判所的审判历时半世纪后，伯南丹迪承认他们与巫师们（斯特里克及斯特列戈尼）是一样的。③有位被告坦白道，他用一种特别的油膏涂在裸露的身上，再去参加半夜集会，他在那里目睹许多女巫的仪式，舞蹈、滥交；但他强调说，伯南丹迪并不参与这种狂欢。几年之后，有一位伯南丹迪承认他与魔鬼有过誓约，立誓弃绝基督和基督教信仰，最后，他还杀害了3个孩子④。进一步的审讯也就公布出截止目前对女巫们半夜集会作传统描写总少不了的那些东西；这个伯南丹迪承认他们参加过女巫们的半夜集会，他们向魔鬼致敬并吻他的屁股。最富戏剧性的坦白发生在1644年。被告者详细描写了魔鬼并叙述如何将灵魂交给魔鬼。进而又坦白他以巫咒杀害了4个孩子。但当囚犯与主教团代理人单独在囚室中见面时，他又宣布整个坦白全是谎言，他既不是伯南丹迪也不是斯特列戈尼。法官们也都同意犯人“坦白了所有向他暗示的东西”。我们不知道这桩案子如何判决，但犯人自己在牢中吊死了。事实上，这是最后一桩有关伯南丹迪的要案。⑤

①参见金斯伯格的《伯南丹迪》第87页以下。

②同上，第110页以下。

③同上，第115页以下。

④参见金斯伯格的《伯南丹迪》第133—134页。

⑤同上，第148页以下，但甚而晚至1661年仍有某些伯南丹迪有魔

这个例子并未佐证默里的全部立论，因为这当中看不出有“两面的带角的神”或者什么“基于乃巫师团的复杂组织”。此外，伯南丹迪是在出神态中，也就是在睡眠中去赴会的。尽管如此，我们这里得出了一个有详细文献记载的发展过程，一个大众的古代的秘密生殖崇拜在宗教裁判所的压迫下经此过程而转化为仅为魔法的，甚而邪恶妖术的仪式。

一个类似伯南丹迪的值得注意的案子可见于审讯一位68岁的立陶宛人的报告。这次审讯在于尔根堡举行，案情叙述由H·冯·布鲁宁克公布了^①。应该感谢奥托·霍夫勒注意到了这份特别的文件。他在著作《日尔曼人的秘密崇拜团体》^②的附录中重新显示了文件的关键部分。年迈的希斯当着法官们承认他是狼人（Wahrwolf），并且，据说，他与魔鬼作对。每年有三次，即圣诞节之前的圣路西（Saintlucie）节、五旬节（Pentecost）及圣约翰节，他与伙伴们变作狼，徒步到“大海的尽头，也就是地狱中去。他们在那里与魔鬼和妖术师战斗，象狗一样追赶他们。”（更早一些时候，有这么一次希斯与某个魔术师打斗，用扫帚把打折了他的鼻子。）希斯对法

（接上页注）

气宣称自己为维护基督教而与斯特列戈尼（参第155页）作对。米兰1684—1690年间发生的魔法案有两起，罗素在其中发现了有类似伯南丹迪的成份，（参罗素的《中世纪的巫术》第212页）。

① “因而在1662年元月由本得森地方法院和多特森宫廷法廷对李弗兰的狼人提出控告”，见《李弗兰地方史报告》第22卷，里加，1924—1928年，第163—220页。

② （1934年5月于法兰克福）I：345—351。

官们解释说，狼人变成狼下到地狱是为了取回被妖术师偷到那里去的财物，如牲畜，麦子及地上的其他果实。如果他们的行动不及时，就会出现以往年份的恶果，地狱的大门给堵上了，因而他们便无法搬回麦子或别的谷物，也就出现了灾荒。

希斯宣布说，到死时，狼人的灵魂升到天上，而妖术师则被魔鬼带去了。狼人们仇恨魔鬼，他们是“上帝的狗”。要不是他们的积极干预，魔鬼就会糟塌人间了。不但立陶宛的狼人为了庄稼与魔鬼和妖术师打仗，俄罗斯及德国的狼人也这样，虽然他们下到别的地狱去。当法官们竭力要让希斯相信狼人与魔鬼有盟约时，老人强烈表现抗议；他们召来了教区牧师希望他们说服希斯坦白罪行，但他对牧师大声喊叫，他的行为比牧师的更有益。直到最终，希斯拒绝忏悔，结果他因为迷信和崇拜偶像的罪过被判处鞭笞10下。

冯·布鲁宁克还引述了普塞的《关于占卜能力的产生……》的一个报告。^①在里加的一个宴会上，有个年轻人昏倒了，在场的某人认出了他是狼人。第二天，这位年轻人说，他与变化为蝴蝶四处游荡的女巫战斗来着。（普塞评论说，事实上狼人们是在吹嘘他们驱赶女巫。）卡洛·金斯伯格正确地将伯南丹迪与立陶宛狼人同萨满作了比较，后者在出神态中到阴间去以拯救他们自己的族人^②。另一方面，我们应当记住北欧的这样普遍信仰：同魔鬼势力斗争的是死去的勇士和众神。^③

① 维滕贝格，1580年，第133—134页。

② 《伯南丹迪》第40页。

③ 尤清参奥托·霍夫勒的《变化的信仰，民间传说及神话》，维也纳，1973年，第15页，第234页以后。

罗马尼亚的类似现象：斯特里戈伊和狄安娜的众军

现在我将转到另一个研究范围中来。遗憾的是，这一范围并未受到西方学术界的重视，这便是罗马尼亚的民俗传统。我们在这里遇见的是一种并不象中欧及西欧的那么严峻的教会控制下发展起来的民俗文化。此外，罗马尼亚教会与所有其他东欧的希腊正教会一样并不拥有宗教裁判所那样的机构；结果，虽然也有异教徒的说法，但却没有系统组织的，大规模的对女巫的迫害。更重要的是，罗马尼亚语在中世纪是受教会和学院拉丁语影响的一种罗曼斯语。也就是说，罗马尼亚语代表了我们的纪元的第一世纪时达契亚省所讲的俗拉丁语的直接发展产物。它的古语特征对于理解欧洲巫术是极为有帮助的。

我只限于分析两个与我们的问题有决定性意义的词汇：斯特里加（Striga）和狄安娜（Diana），前为拉丁语的“女巫”，后者是罗马人的女神，在西欧，后来变成了女巫的首领。古罗马尼亚语中，斯特里加一词成了“斯特尼戈伊”（Strigoi），意为或者活着的或者死了的女巫（在后一种情形中，它指吸血鬼魅）。活着的斯特里戈伊出生时即裹有一层胞衣，待到长成人，一旦披上这胞衣，便可以隐身。据报导说她们有超自然的能力，例如可以进入锁上了的门户或者与狼或熊为伍而不受伤害。她们干所有女巫总会做的坏事：传播瘟疫给人和牲畜，“束缚”或改变人形，“拴”住雨水造成旱灾，使奶牛不产奶，尤其是施种种恶毒的魔咒^①。斯特列戈伊可以变化为

^① 关于斯特列戈伊。参见依昂·穆斯利（Ion Muslea）及奥维弟乌·比尔利（Ovidiu Birlea）汇集的丰富文献Tipologia

狗、猫、狼、猪、癞蛤蟆及别的动物。^①通常认为他们在某几个特别的夜晚，如圣乔治和圣安德鲁之夜出来活动；当她们要回家时，便翻三个筋斗以恢复人形。她们的灵魂可以离开躯体骑着马、扫帚或木桶漫游。斯特里戈伊在村子外的某一片田地中集会，或者是在“世界的尽头，连草也不长的地方”。一到了那里，她们便恢复人形，相互打斗起来，用木棒、斧头和镰刀作武器。她们打斗一夜，最后哭喊起来，也就相互住手了。回到家中时，她们都精疲力尽。面色苍白，自己也不明白发生了什么事，倒床便睡了过去。^②可惜对这些彻夜打斗的意义或目的我们一无所知。它使我们想到的是伯南丹迪和威尔德·希尔（Wild Hill）——中欧和西欧为人熟知的魔王的大军。不过伯南丹迪完全是同斯特里加打斗，而罗马尼亚的斯特里戈伊是自己打斗，但他们的打斗都以哭喊和相互妥协而告终。至于说

（接上页注）

folclorului》（布加勒斯特，1970年）第244—270页。认为巫师们在自己身上涂一种特殊油膏从烟囱出入的信仰较少见（参第248、256页）。

① 同上，第251页。

② 死去的新特里戈伊同样也在半夜集会，操着同活的斯特里戈伊一样的武器相互打斗（同前书第267页以下）。同其他许多欧洲民间信仰一样，大蒜被认为是对付两类斯特里戈伊的有效武器（同书，第254页及268页以下）。依据（11世纪的）沃姆斯的布恰德的《订正者》（Corrector）一书，是不允许人们信仰有的妇女说的“她们夜里从紧闭的大门出去飞入云端打仗”的说的（参见罗素的《中世纪巫术》第82页）。但就罗马尼亚的斯特里戈伊言，《订正者》并未叙述10世纪时的妇女曾经同他们作战。

与威尔德·希尔的相似处，它缺少最显明的这一特征，即并不发出那使村民们恐惧的可怕的声响。^①无论如何，罗马尼亚的女巫真实地再现了前基督教时代的信仰状况，这种信仰的基础是梦幻出游及出神状态中的仪式性战斗，其模式可见于欧洲其他好些地区。

让我们来看第二个拉丁词汇“狄安娜”(Diana)，它在罗马尼亚的狄安娜民间信仰中起了重要作用。古代的达契亚省份(今日罗马尼亚人居住的喀尔巴阡——多瑙河地区)的这位女神的历史也许可以意外地解答欧洲巫术一般的发展问题。事实上，在讲罗曼斯语的西欧民族——如意大利人，法国人，西班牙人和葡萄牙人——中，如果他们与狄安娜相关的信仰与宗教仪式在中世纪有联系，我们很怀疑这只是反映了熟悉拉丁文献的僧侣们的意见。对于罗马尼亚人的狄安娜崇拜的历史就不会存在这种质疑。这个女神的名称本身在罗马尼亚语中是Zina(来自dziana)，意为“仙女”。此外还有一个来自同一词根

① 关于魔王大军，可参见维克托·瓦希尼弟乌斯的《伯尔特，霍尔达及相关形态：一份关于德国家教史的文献》(perht, Holda und verwandte Gestalten, Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte), 维也纳, 1914年, 尤见第173页以下; 奥托·霍夫勒的《日耳曼人的秘密崇拜团体》1: 68页以下, 及同一作者的《变化的信仰, 民间传说及神话》第78页以下, 瓦尔德曼·纽曼(Waldelmann Luemann)的《从幼发拉底到莱茵的传统变迁》(Traditionsanderungen · Euphrat—Rhein), 民俗学者通报第118号, 赫尔辛基, 1937年, 第596页以下, R·本海默尔(Bernheimer)的《中世纪的野人》(Wild Men in the Middle Ages), 马萨诸塞州剑桥, 1952年, 第79页以下; 金斯伯格的《伯南丹迪》第48页以下。

的词，叫Zinatec，意为“没头脑的人，神智不清的人，疯子”，亦即被狄安娜或仙女附体的人。①很可能狄安娜这个名字取代了土著的色雷斯——盖特人（住在多瑙河下游的古代民族，属印欧语族——译者）女神的当地叫法。②无论如何，与罗马尼亚的狄安娜信仰有关的仪式的古老渊源是不容置疑的。

从而，济纳（Zine）——她们的名称显示出自安娜——这些仙女表现出善恶兼有的两面特性。她们是残忍的，因此最好避免说出她们的名字。人们称之为“神圣者”“慷慨者”“罗莎利娅”或只称“她们（jele）”。仙女们是不死的，但看起来象是顽皮的迷人的漂亮姑娘。她们在白天看不见，总穿白衣服，裸露着胸部。她们长有翅膀，特别是夜晚在空中飞行。仙女还喜欢唱歌跳舞，在她们跳过舞的田野上，草象是给火烧过似的。她们使那些偷看跳舞或不能谨奉她们的禁忌的人患病。她们施播的疾病中，最常见的是精神病，风湿，偏瘫，癫痫，霍乱及鼠疫。③

① 关于Zina (L. Diana) 和Zinate (< dianaticus) 的词源，参见Alejandro Cioranescu的Diccionario etimológico Rumana一书（德拉拉古纳大学，1961年）中的批引书目，第915页；另见AL, Rosetei, Istoria limbii romane（布加勒斯特，1968年）第367，395页。Zine的一组特称，即Sinziene大约来自拉丁语Sanctae Diatae，sinziene是相当友善的仙女，她们的名称被用来给施洗者圣徒约翰的节日命名（即6月24日）。

② 参M. 埃利亚德的：《查尔摩克西斯，消失的神》(Zalmoxis: The Vanishing God)，芝加哥，1972年，第68页。

③ 关于Zine和iele，尤其参见：I. Aurel Candrea, Folclorul romanese comparat(布加勒斯特，1944年)第156页以下；另见穆斯列(Muslea)和比尔利(Birlea)的Tipologia folclorului，第206页以下。

卡鲁萨里——净化舞者

所有这些疾病都成功地由一组舞蹈者通过舞蹈的洗罪的仪式来治疗。这些舞蹈者组成某种称作卡鲁萨里的秘密会社（男性秘密团体，Mannerbund）。卡鲁萨里一名源于罗马尼亚语的“马”（cal）一词（源于拉丁语的“aballus”）^①。而使人惊异不已的是，这些拔除邪恶的秘密会社的保护人是“妖精们的王后”（Domna Zinelor）——狄安娜的罗马尼亚变形。她又被称作伊洛蒂娅达（亦即希洛蒂娅达）或阿拉达，这两个名字在西欧的女巫中是极闻名的。^②这里我们不能详细地叙述某一长者是如何挑选、教导并主持或7个、或9个或12个年轻人参加秘密会社的。我们仅能指出，这些授受活动是古森林中或僻静处进行的，其内容主要是学习舞蹈，特别是某些奇技舞。卡鲁萨里们手执木棒或剑并带有一个木马头及一面“旗帜”。他们以手按在旗帜上宣誓要尊重卡鲁萨里的规矩，彼此

① 参见《哥伦比亚大学古代近东杂志》（1973年）5，第115—122页中关于卡鲁萨里的注。埃利亚德撰写。

② 与狄安娜及希洛蒂娅达有关的中世纪传说（如“与狄安娜同游”等）可以参见H·C·利的《巫术史的材料》1：177页以下，第190页以下；罗素的《中世纪巫术》第47页，第75页，第157页，第211页，第235页以下（有关狄安娜的理论）。在伊比利亚半岛的西北地区，狄安娜有时与某些称作狄安妮（Dianae）的精灵为伍；参见朱利奥·卡洛·巴洛加（Julio Caro Baroja）的《巫师们的世界》（The World of the Witches），芝加哥，1964年，第65页；并参见罗马尼亚的Doamna Zinelor和Zine，再参见前面边码第79页的注。

以兄弟相待，在此后的7天（或12天或14天）保持斋戒净洁，保证不向任何人泄露他们遇见到或听到的东西，并服从头目。宣誓之后，顶端束有药草的“旗帜”给高挂起来，卡鲁萨里们不许出声，据他们说，以免被济纳（Zine）降病^①。

卡鲁萨里的最主要特征是他们的奇技舞蹈，特别是他们能给人以飞行空中的印象。显然他们的跳跃暗示出奔跑的马的动作，同时也显示妖精们（Zine）的翻飞舞蹈。实际上，有些被认为罹有妖精造成的疾病的人也开始“象卡鲁萨里一样的”又跳又喊叫，“好象脚不落地一样”。卡鲁萨里与济纳之间的关系也有矛盾的两面性：舞蹈者希望获得希洛蒂娅达的庇护，但又有或为这位女王的妖精们的牺牲者的危险。卡鲁萨里模仿济纳们的飞行，但同时又强调他们与马的密切联系，以及象征男性和英雄。这种两重的矛盾关系也表现在行为和活动的方式上。在约两周的时间中，卡鲁萨里要走遍方近所有大小村庄，有两三个琴师跟着他们，舞蹈奏乐尽力祛除妖精们的牺牲者的疾病。人们相信，从复活节后第3个星期直到圣灵降临节这段

① 关于卡鲁萨里组织及仪式的最重要材料见图多尔·潘菲尔（Tudor Pampfile）的*Sarbatorile de Vara la Romani*，布加勒斯特，1910年，第64—75页；西奥多·布拉德（Theodor T. Burada）的*Istona teruluien Moldova*（2卷本，贾西版，1905年）第1卷第62—70页。米哈依·波普（Mihai pop）在其著作*Despre medicina populară ramantasce*（布加勒斯特，1970）中（第213—222页上）提供了新材料；另参见乔治·弗拉比（Gheorghe Verabie）的*Folclorul*（布加勒斯特，1970年）第511—531页；霍利亚·巴布·奥布利桑（Holia Barbu Opri San）的*Calusarii*（布加勒斯特，1969年）。至于入会式和宣誓仪，参见埃利亚德的“卡鲁萨里注释”（前注所说的同一出处）第116页注5及注6。

期间，济纳们特别在夜里飞行，歌唱并舞蹈；人们可以听得见她们的钟声、鼓声和其他乐器的声音。因为妖精们也有一大帮侍从的琴师和风笛手甚而有旗手^①。防范这些妖精最有效的方法便是大蒜和艾蒿，这也就是捆在卡鲁萨里旗杆尖上的药草。卡鲁萨里尽可能多地嚼碎大蒜，在祛病过程中为首的卡鲁萨里将大蒜啐在病人脸上^②。

卡鲁萨里显然有军事的，模拟男性秘密结社（para Manner-bund）的因素，这从其旗帜，刀剑，木棒和木马头等可以看出。此外，如果两组卡鲁萨里相遇，他们一定要大打出手。当他们回到村里，举行的表演也就叫做“战争”，他们的旗杆牢牢插进地里，由一个卡鲁萨里爬上去并且高喊“战争，兄弟们，战争哟”。尽管卡鲁萨里宣誓仪式以上帝的名义进行，但其神秘内容与基督教全无关系。我们可以设想在早期，教会当局曾以暴力压制过他们，因为17世纪时记载的好些古代痕迹都已经消失了。甚至晚至19世纪末，卡鲁萨里在某些地区还有三年时间被排斥在圣餐活动之外^③。但最终教会还是决定对他们采取容忍态度。

对立面的融合：山托亚德里和济纳

卡鲁萨里的起源并不清楚，所以我不在这里费劲地讨

① 参见穆斯利和比尔利的Tipologia第211页以下；另见埃利亚德的“注释”（同前注中言及的著作，第117页以下）。

② 同前注。

③ 见沃龙加（F·N·Voronca），《Sarbașoarea Molilor la București》（1915年），第92页，另参见埃利亚德的“注释”，前注书中之第120页以下）。

论^①。但我在此要引述一个颇有说明性的类似济纳和卡鲁萨里之间矛盾关系的例子。在罗马尼亚民间信仰中有一组作用相当重要的神话人物，他们有7个或9个，名叫山托亚德里（Sant-oaderi，这个名字来自西奥多圣者）。他们被描绘成有着长长的脚和蹄子的男人，用披风遮住背上的鬃毛。他们唱着歌打着鼓去村子里，突兀地出现又神秘地消失掉。人们听得见他们的金属铁蹄的沉重声音。他们在将要罹病者的身上跳舞，用铁链将他拴起来，使他得风湿痛。年青的姑娘们特别害怕这些山托亚德里，她们在赦罪的星期二之前的三个夜晚都不敢冒险走出屋外。所有这些传说的基本成份仿佛是某种古老的“男性秘仪结社”的残余，它具有恐吓妇女的暴力特征。^②

但是在圣西奥多之夜，未婚的姑娘都到森林里或爬上山坡去，围着一堆篝火，一边跳舞一边齐声唱道：“西奥多，圣西奥多，让姑娘的头发长得象马尾巴。我给你面包和盐，你给我多多的头发；我给你面包和胡桃，你带给我甜蜜的嘴唇！”他们唱歌跳舞通宵达旦，然后在回村的路上沿途采撷药草，花卉。她们将采到的花草煮水洗头，相信这样便很快可以结婚了。这样看来，那象匹马的山托亚德里，保护神（它是妇女

① 见R·乌雅(Vuia)的《Originea jocului de calusari》Dacoromania I (1922年)：第215—254页，另参见埃利亚德“注释”，注①中同书第120页以下。

② 关于山托亚德里，参见S·F·Marian的《Sărbătorile la Români》(2卷本)，(布加勒斯特，1839年，第40页以下；另参见奥克塔维安·布霍齐乌(Octavian Bunociu)的《春天的民俗残余》(Le Folkloreroumain de printemps)，巴黎大学的打字本论文，1959年，第164页以下；另参见埃利亚德“注释”第120页。

们，特别青年姑娘的恶煞）也受到她们的吁请，帮忙使姑娘们长出美丽的头发并早早成婚。

一句话，济纳和山托亚德里之间有亲密的关系：两者都在特别日子的夜晚出游，唱歌跳舞，且有琴师伴奏。两者都对那些被认为违反了某种禁令的人施以患病的惩罚；两者又都同有魔力的或医疗作用的植物有关（对于仙女们特殊的草可以使她们不能接近；而以圣西奥多名义搜集的药草可以加快姑娘们出嫁的日子到来）。另外，复活节之后第24天，有一个仙女们与山托亚德里聚会娱乐的节日。最后给他们每人一束特殊的花（一种薄荷或薄荷香草）^①。这个节日强调了结合两种超自然存在物的愿望，而两者都代表了不同的但对人类社会怀有恶意的势力。

那么，这些“神话的”马人或山托亚德里就与秘密传授的称卡鲁萨里的净化团体不是一回事，尽管后者从字面上说也是“马人”之意。但依据民间传说的形式，这两种神话学人物亦即妖精们及山托亚德里是混在一块的。民间传说形式从卡鲁萨里的神话礼仪结构中发现了惊人的相似处；同类的男性的秘密会社，并因为能医治济纳的受害者而闻名，但它又仍然处在妖精们王后（Doamna Zinelor）即狄安娜的保护之下。尽管卡鲁萨里使用驱邪的象征物和材料（例如马或药草等）以免受妖精们侵犯，但他们清除污秽和治疗性的技巧仍主要以某种模仿妖精们存在及行为方式的舞蹈动作为依据的。归根结底，这套通过卡鲁萨里体现的结构暗示出了相反的，尽管也是互补的、魔法宗教观与魔法宗教技术的融合。这种惊人的根深蒂固的古代结构极可能以这一事实来解释：相互妥协的共处的敌对原则，诸如

① 参见在霍齐乌的《民俗残余》第180页以下；另参见埃利亚德的“注释”第121—122页。

病与死、健康与生殖都通过一些非常启发人的表现形式而拟人化了。这便是原始的男性——女性二元体，妖精和骑马的驱邪的英雄。

不过，只有罗马尼亚才留存下来这种古老的前基督教时代的形式，虽然不可避免地有了一些变化，并失去了某些原来的成份。毋需多说，这样一种神话礼仪的起源与发展不能说明西方巫术的起源。但罗马尼亚文献对我们理解西欧巫术和妖法的产生过程肯定是有用的。首先，对于某些重要的异教礼仪和信仰（主要是生殖和健康方面的）的连续性是不会有怀疑的。其次这样的神话礼仪结构包含着两组相反的，尽管也是互补的力量。这些力量已经人格化成为礼仪上由青年男女（参见：伯南丹迪，斯特里加，卡鲁萨卡）扮演的神话人物（以后是民间传说的人物）。第三，仪式性质的战争，在有的场合下紧随着两组敌对力量的和解，第四，这种礼仪上两分的集体性暗含着某种兼有爱恨的矛盾心理，因为对立两组之一总是扮演了对立的否定方面，表现了宇宙生命和生殖的过程；另外，历史的某一时刻或某些场合，由人来充当否定的原则可以解释为某种恶的显现^①。就罗马尼亚的斯特里戈伊而言，便是这种情况，在某种程度上，济纳，那相当于“狄安娜的众军”的妖精们也是如此。在宗教裁判所的压力下，类似于伯南丹迪的变化也就难免。在西方，这一变化过程相当复杂，这是因为在初期前基督教的神话礼仪残余被等同于撒旦信仰，以后又被视为异教徒。当然我的意思绝不是说不存在巫术和妖术。它们从遥远的往昔就存在于欧洲各地。中世纪作者们称之为巫术的，以及于14、16和17世纪成为女巫热的，其根源便在某些可譬之于意大利伯南

① 关于某一种二元宗教的二分或两极化包含了恶的观念的说法，参见埃利亚德的《探索》（The Quest）第173页以下。

丹迪和罗马尼亚民间文化的，保存下来的古代神话礼仪结构。在宗教和社会危机的时代，由于经济或教会的压力，这种通俗宗教遗迹或自发，或在宗教裁判所的审讯影响下接受了新的方向，特别倾向于驱使魔鬼的魔术。

熄 灯

现在我们来谈女巫们通常遭受的第二种指责——狂欢滥交的礼拜。最初的证据得自布尔朋的斯蒂芬。他从1235年起，担任南部法国的宗教裁判官。一位女巫对他说过下面的故事：

她有一位女主人，后者常常带着她去地下的某个地方。那有有拿着火把和蜡烛的大群男女集会。他们围着一个巨大的装满水的钵，水中插有一根杆子（这是生殖的礼仪？）。然后那头领招呼卢西费尔加入进去。然后一只相貌丑恶的猫顺着杆子溜下来到了房间里，把尾巴浸进水里，蘸了水当洒水器用。再之后所有的灯都灭了，每个人都抓住旁边的人狂吻乱抱。^①

这个描绘与以后几个世纪中大量记载的女巫们的狂欢集会情形很少有什么不同的。特点也就是在地下集会，召请魔鬼到场并且熄灯，然后是滥交。这样的千篇一律的说法从11世纪开始变得一下子意义重要起来，我们知道，也就是这种指控被加诸那些被诬为异教徒的不同改革派运动。所以，1022年在奥尔良，就有一批宗教改革派被控于夜里在地下洞穴或废墟中进行性乱交狂欢。依据控诉状，信徒们唱赞魔鬼的名；而当罪恶精灵出现，灯便灭了。这伙人便拖拉旁边的任何一个成员，无论她是母亲、姊妹，还是修女。“这种狂欢会上怀孕的孩子生下来 8

^① 罗素《中世纪的巫术》第157—158页。

天便被烧掉……他们的骨灰被用在渎神的模仿基督徒圣餐的活动中。”^①

这样的乱伦成了陈词滥调，只要是被指控为异教徒的团体都重复这么一套说法。1175年的一份报告说，维罗纳的异教徒们在某个地下大厅聚会，先是作一个渎神的神道，然后便熄灯滥交。^②完全相同的指控在11世纪被加给德国^③的异教徒，如帕塔列纳派（Patarenes）和净化派（Cathari）等的身上。13世纪时莱茵兰的自由精灵兄弟会北意大利的使徒派，自1227年出现于德国的卢西费尔派以及14至15世纪的波西米亚裸形派都被指控在地下某处有滥交狂欢活动。^④据马堡的康拉德，这位教皇在德国的首任宗教裁判官说，“13世纪的分裂派常常在某个秘密地点集会；那里魔鬼变成动物出场，”先是大家唱歌，举行简短的仪式，灯灭之后便开始了两性滥交。^⑤在14和15世纪，华尔多派（Waldensians）和净化派与女巫们更彻底地同化了，或者也可以说他们吸收了女巫。净化派据说在夜里集会，

① 罗素的《中世纪初期的异端派和改革》（*Dissent and Reform in the Early Middle Ages*）（伯克利及洛杉矶，1965）第27—35页；他的《中世纪的巫术》第86页以下，也参见沃尔特·韦克菲尔德（Walter Wakerfield）及奥斯丁·P·伊文斯（Austin P·Evans）的《中世纪盛期的异教》（*Heresies of the High Middle Ages*），纽约，1969年第74页以下。

② 罗素《中世纪的巫术》第126页。

③ 参见文献，同上第128—130，318—319页。

④ 参见前注中同一材料来源及讨论，同前引书第141页，第178页以下，第224页。

⑤ 同上书第161页。

先听讲道，领受异教的圣礼，然后大吃大喝，最后才灭灯。^①同样的指控也反对过自由精灵兄弟会^②甚至于弗朗替塞里派（Franticelli）即圣芳济会的改革派，他们“在熄灯后滥交并杀死滥交生出的孩子，将他们的骨头磨成粉掺在圣餐的面粉中。”^③

我们一定会想起反基督徒的多神崇拜者的相似罪名：滥交狂欢，乱伦，食人肉。而基督教的作家们，从阿里斯蒂德斯（Aristides）和殉道者琼斯汀（Justin Martyr）到特尔图里安（Tertullian）及米努西乌斯·费利克斯（Minucius Felix）都一再努力，要驳斥自奥尔良审判案之后非常流行的那些陈词滥调，即所谓熄灯，狂欢，乱伦和杀婴仪式以及之后的食人肉，或“圣餐”即食婴儿的血肉。公元3世纪，基督教的作家们就开始指责多神教徒们有邪恶的食人肉的礼仪。但他们矛头真正所指是基督教的异端。公元150年时的殉道者琼斯汀（Ju-

① 同上书第223页。

② 同上书第224页。

③ 同上书第250页，第341页的注61。圣彼得被控以一个一岁婴孩作祭品以保证基督教延续365年，圣·奥古斯丁觉得有必要驳斥这种诽谤，这件事本身就是显示出：即令在公元4世纪时，罗马信仰多神的地区仍相信魔法的作用。参见J·胡波（Hubaux）的“一岁婴孩”，载于Collection Latomus第2卷中的《对约瑟夫·比得和弗朗兹·吉蒙的尊崇》（Hommages a Joseph Bidez et à Granzumont），布鲁塞尔，1949年第143—158页；参见J·多杰尔（Dölger）的“杀婴圣礼”（Sacramentum infanticidii），载于《古代及基督教》（Antike und christentum）（明斯特，1929—1950年，4，第48—50页。

stin) 就已经指责异端分子们的“在灭了灯的情况下”^① 滥交、乱伦和食人肉。亚历山大城的克莱门特也以同样的说法攻击卡波克拉特派 (Carpocratians)、蒙塔努斯派 (Montanists) 和诺斯替派 (Gnostics)。奥古斯丁声称摩尼教徒们实行熄灯和滥交集会。7至9世纪间, 类似的指责用来攻击梅萨里派 (Messalian) 保罗派 (Paulicians) 及鲍格米勒 (Bogomils) 等派。^②

任何学者都不会接受这些针对中世纪巫师和改革派或称“异端”运动以及早期基督教徒和诺斯替与其他派别的指责。但从另一方面看, 似乎也难以同意这种说法: 仪式性的集会和熄灯之后的滥交可以解释为有意识或无意识地采用的, 反对某种遭人歧视的宗教少数派的凭空捏造。诚然, 诸如“地下场所”或“熄灯”(原文拉丁文 *loco subterraneo*, (*ucerna extincta*) 的说法曾经成为人所尽知的有力的老调。但如果一个老调不能证明它所指控的行为存在, 又不证明它不存在。那么象 *loco subterraneo* 或 *lucerna extincta* 一类的东西就属于想像界的内容, 而现在我们正开始承认任何想像界所揭示的神秘的“超实在”(法文: *sur-réalité*) 的意义。从而, 人们也能在中亚的某些狂欢仪式的描绘中找到“熄灯”的程式; 而且在喜马拉雅山地区, 特别是在加瓦尔 (Garhwal) 的性力派或密宗团体内, 这种仪式性的集会被称为“科里道” (Coli marg), 这是由于仪式中每个男人都可以依据他凭运气扯下的女人胸布得到某个女性伙伴(“科里”即指胸布)。婆拉巴阿闍梨派 (V-

① 参见琼汀的《与特利弗对话》(Dialogue With Trypho) 10 : 1.

② 参见罗素在其《中世纪巫术》中的相关材料, 第90—93页; 第314页的注48—注49.

allabhācāryas, 指以 婆拉巴 为祖师的一个昆斯奴教派——译者)的“拉萨曼陀里”(Rasamandali, 礼敬克里希那神的一种舞蹈——译者)——字面意义为“舞蹈场”——就常常蜕变为滥交狂欢。^①对此所作的有关叙述的真实性尚有争论,但据我们所了解的俄国各教派及比萨拉比亚(Bessarabia)的英诺肯提派(Innocentists)的情况,出现这种狂欢并非不可能。^②

此外,象有时以熄灯为先奏的滥交狂欢也在不同民族中有所记载,例如库尔德人,西藏人,爱斯基摩人,马尔加什人,雅朱达雅克人以及澳洲人等。它的动机是多方面的,但一般说来,这种狂欢集会是为了缓解某种自然或社会的危机——旱灾,流行病,某些气候异常现象(例如“南极光”),或者是对某些吉祥事件(如结婚,生产等)提供宗教法术的保障,其手段是将潜藏的性力释放出来或加以提高。^③针对某种

① 参见埃利亚德在《瑜伽》中的有关引述,第420—421页。

② 参见卡尔·孔拉德·格拉斯(Karl Konrad Grass)的《俄国宗教教派》(Die russischen Sekten)3卷本,莱比锡,1905—1914年3,第201页以下。

③ 参见M·埃利亚德的《比较宗教类型》(Patterns in Comparative Religions)纽约,1958年“礼仪性狂欢”一条下面,也见豪维特(A·WHowitt)的《东南澳洲的土著部落》(The Native Tribes of South-East Australia)(伦敦,1904年第170, 195, 276等页以下(在南极光或瘟疫出现时,交换妻子);斯宾塞(B·Spencer)和吉伦(J·Gillen)的《中澳洲的北方部落》(The Northern Tribes of Central Australia)伦敦,1904年,第136页以下;同一作者的《中澳洲土著部落》(The Native Tribes of Central Australia)伦敦,1899年第96页以下(也请参见底注

危机或喜庆事件，这种混杂和过度的性交将整个集体投入了传说中的最初时代。这一点显然可见于逢岁末或某些特别神圣的节日周期性地举行的狂欢集会。事实上，正是这种类型的狂欢滥交仪式——无疑它是非常古老的——揭示了起初的混杂群交的活动。这样的仪式具体再现了原始的创世的时刻或极乐的初期阶段，那时既没有性的禁忌也不存在道德或社会的约束。也许能够给这种观念予最深刻印象的描述的便是达雅克的雅朱人和一些澳洲部落了。

仪式性的狂欢及对“原初时代”的怀旧情绪

对于达雅克雅朱人岁末意味着一个纪元，同时也是一个世界的结束。其仪式清楚的表明了向前宇宙时间的复归，神圣的整体时间的复归。事实上，在此典型的神圣时期中，村子中全体居民都回到了原始的（亦即宇宙创生前的）时代，所有的规

接上页注

65)；爱德华·威斯特马克(Edward Westermarck)的《人类婚姻史》(The History of Human Marriage)(3卷本；纽约，1922年1：第170页)关于(Deersim)的杜希克库尔德人“Dusik Kurds”每年一度的节日：灯火熄灭后开始的滥交)；第231，233页上(爱斯基摩人的换妻和熄灯)；第235页上(菲律宾人婚礼后的狂欢；马达加斯加；王室儿童出生之后)；洛克希尔(W·W·Rockhill)的《喇嘛之国》(The Land of the Lamas)纽约，1891页第80页以下(“挑选帽子的节日”，青海藏人)；格洛利(A·E·Grawley)的《神秘的玫瑰》(The Mystic Rose)，由西奥多·伯斯特曼(Theodore Besterman)审订增补，3卷本，纽约，1927年1：第362页以下(夏威夷葬礼等)。

则及禁令暂时搁置起来，因为世界已经不再存在。在等待着新的创世的同时，全社会都依傍着神性。更正确地说，都生活在总体的原始神性当中。举行狂欢是符合这种神性的诫令的，参予狂欢的人也便在自身当中恢复了这种总体的神性。如谢莱尔（Scharer）指出的：“（即令我们可能会觉得仿佛如此）但并不存在秩序混乱的问题，存在的是另一种秩序。”^①

就达雅克人说来，我们可以将这种周期性的狂欢礼仪解释为渴望重新与创世之前就有的完美整体性相结合。不过这种对原初时代的怀旧也可以有别的表现形式。中部澳洲的阿兰达人部落定期庆祝他们神话中的祖先漫游全岛时而实行的创世活动。对阿兰达人说来，这个奇迹的时代大致相当于天堂的时代。不单是有不同的野物可供他们轻易捕猎，也有充足饮水和果实，而且这些祖先们也不受种种生活在有组织的共同体中的人类难免遭遇的禁令和挫折。^②阿兰达人对这个原始的天堂不能忘怀。我们可以将这个一切禁令搁置起来的狂欢的短暂期间解释为对祖先们所享有的自由与幸福的为时有限的复归。^③

这种对神话中的初始时期的幸福的宗教性怀旧情绪似乎是无法根除的。亚当派（Adamites）——14至15世纪时的波希米亚一教派——就竭力要重新获得他们神话中祖先，也是我们的祖先亚当的单纯天真的状况。因而，他们不穿衣服，性爱不受约束。男人与女人生活在一起，处在一种完全的没有任何禁忌的乱交状态中。^④14世纪初，拉扎勒斯（Lazarus）——一位

① 汉斯·夏勒尔（Hans Scharer）的《雅朱的宗教》（海牙，1963年）第94—95页；参见第150及159页。

② 参见埃利亚德的《探索》第85页。

③ 参见埃利亚德的《澳洲宗教：导言》（Australian Religion, An Introduction）纽约伊萨克，1973年，第46页以下。

④ 罗素的《中世纪的巫术》第224页以下及第327页注21。

来自圣山的修士，前鲍格米勒派信徒——自立了一个宗派，宣称裸体生活是恢复到亚当堕落之前的那阶段的最佳手段。^① 巡回传道师西奥多西乌斯（Theodosius）创立了另一宗派。他不但要求有裸体的仪式而且鼓励其信徒们沉溺于滥交以获取忏悔的恩典。^② 19至20世纪俄国的英诺肯提教派也宣称类似的理由：他们实际上赤身裸体地生活在地下洞穴中并且毫无分别地实行滥交，希望通过他们的重罪而获救。^③

有的人拿不定主意是否将这些乱交合者列在基督徒教徒甚而基督教派的行列。由于犹太——基督教传统将性视作恶魔化了的，所以任何类型的乱交都是撒旦的恶，从而是对神圣的亵渎，理应受到严厉的惩罚。但众所周知，性生活的神圣仪式化并不可能完全根除，这在犹太教或基督教中都如此。因为裸体生活的礼仪和自由性交的典礼不只是强有力的魔法——宗教力量；而且它们还表现了这种犹太——基督教背景中的对人的幸福的存在的怀旧。这种幸福时代符合亚当堕落前的快乐境地。从宗教角度来看，第一对人类祖先遭遇的灾难暗示了禁止裸体并失去了无意识的性的单纯。随之而来的便是努力去重新争取失去的权力和幸福，而这种行动便有意无意地，直接或间接地伴随着性道德的急剧改变。

对于秘密的狂欢集会，女巫们所作的供词如果不是不可能

① 参见斯蒂文·仑希曼(Steven Runciman)的《中世纪的摩尼教徒：基督教二元论异端的研究》(The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualism Heresy) 英国剑桥，1946年；1961年再版于纽约，第96页。

② 同上，第97页。

③ M·埃利亚德的“Mitul Reintegrării”（布加勒斯特，1942年）第24页以下。

区分其真实或虚构成份，至少是难以作此区分的。大量的口供一望而知是教会审判的结果，它们出自天主教会或路德教或加尔文教会之手。这种千篇一律的陈词滥调不过证明了性的魔法——宗教的力量。这种力量能够将基督徒转变为渎神宗教的异端，并最终成为危险的、魔鬼的存在物。斥责他们，称之为拜魔鬼者只是传统的惯伎。关键的事实在于，无论女巫们的狂欢是否属于虚构杜撰，但象所有异端的放纵活动一样，它们是会危及社会或神学的现存制度的；事实上，它们流露出来的是对与典型基督徒生活不同的某一生活方式的怀念，希冀和企望。如果我们记住乡村居民们一般说来对性的兴趣是比较有节制的，似乎这就证明是这种仪式上的性放纵追求的并不是淫欲的满足，而是其他的目标。这是一种朦胧的希望，即通过破坏性禁忌，参予“魔界的”狂欢，他们可以在某一方面改变自己的存在状况。归根结底，诱感人成为巫师的是被禁止的性行为习惯的魔法——宗教的力量，即令这样的仪式圣化了的冒险只能在想像的范围内实行。实际上，大多数女巫都说到过她们与魔鬼的交往并没有什么快乐。我们在阅读她们的供词时，感觉到它并不是快乐的聚会，而更象是某种急迫的入会式考验。女巫们这种集会的痛苦性质是人们熟知的，这并不仅只是对那些后来被怀疑玩弄巫术的女巫如此。当然，起诉人本来就能迫使被告供认曾与魔鬼有性关系。但也有许多年轻姑娘们的供词，大段地生动地描述魔鬼如何强奸她们以使她们完成入会式——虽然医学检查表明，她们是处女。^①

① 参见巴洛加的《巫师们的世界》第186页。但是，礼仪要求的裸体和仪式性的性交是欧洲的巫师们的入会方式，这一传统也留存到美国；参见例如万斯·兰德夫的《奥札尔克迷信》（纽约，1947年）第12章以及“奥札尔克民间信仰中的裸

结论。欧洲的女巫们的这种真实的或想像的滥交狂欢活动揭示出某种宗教模式。首先，性狂欢集会反映了对当代的宗教及社会状况的强烈抗议——这是一种被刺激而养成的反叛情绪，它的肇因是由于希望恢复某种失去了的极乐的完美境地，即那种萦绕在人们想像中的传说中的“初始时代”的快乐。这种希望尤其表现在人们处在灾难性危机时。第二，所谓女巫邪恶的滥交集会实则并不存在而只是审讯时强加的；说到底，关于撒旦的这套说法已经成了巫术流行时代指控他人的主要罪状。但也有可能，被描绘为撒旦般的这种仪式实在是美好的；在这种情况下，它们表达了对基督教制度的反叛，后者没有能够“拯救”人类；它们特别针对教会的颓废倾向和教会僧侣政治腐败。此外，我们还必须牢记，在某些类型的人物中，恶具有不可抵抗的吸引力。第三，无论原因如何，重要的事实是——乱交的仪式证明是某种宗教的怀旧情绪，一种回归古老的文化时期的强烈欲望，即那种梦幻般的传说中的“原初时代”。

类似的情形今天也有，这主要在青年文化中。首先，这是对现存的制度——宗教的、伦理的、社会的、政治的制度的整个的不满。同过去的这种断裂本质上就兼有爱恨两种感情：一方面，它通过对所有的规则和教条以及所谓的理所当然的事物的冒犯和反叛来表现自身，所有这些东西都无意识地与某种类似宗教裁判所的迫害和专制联系在一起。另一方面，对现代社会结构及道德价值观的否定包含了对文明的，归根结底，是对历史的否定。它有某种宗教意义，尽管这一宗教的领域很少被如

接上页注

身”（1953年）。

此领悟到。事实上，从这种青年文化的某些部份中我们注意到了“宇宙宗教”及人的存在的神圣象征的领域，这一方面的明显因素有，例如，与自然的勾通，仪式性的裸体，不受禁约的性自由，完全地生活于现在的意志，如是等等。此外，青年文化的明显特征是对神秘事物的兴趣，对以往受到迫害的或者至少教会为之蹙眉的古老信仰和宗教观念（如象占星术，魔法，通灵，点金术以及秘密宗教仪式等），它都表现出复活它们的愿望，并且要从中发现和培养起非基督教的解脱方法（如瑜伽，密教以及禅等等）。

所有这些都与一个基本的动机有关，即超越自己父辈的、祖父辈的意义世界，重新发现那“原初时代”的丧失了的意义和至福并希望籍此而发现某种新的创造性的现世的生活方式。

第六章

灵魂、光及种子

在一篇1957年写的文章中我讨论过一些与“神秘的光”相关的体验、神话和思辨。^①我的主要目的是建立一个便于进行相关的比较分析的形态学。从根本上说，那篇论文有一个方法论的意图，亦即要说明只有对类似的宗教现象加以比较，才能同时把握其一般的结构及其特殊的独特的意义。我所以挑选对“神秘的光”的体验及观念来研究，因为它们广泛地分布在时间与空间中。事实上，我们也可以充分运用不同宗教的大量例证，不但有古代的东方宗教，而且包含三个一神教的传统，即犹太教、基督教和伊斯兰教。尤为有意义的是，关于内在的光的自发的或“自然的”体验有着大量的文献记录，即是说它们是由一些不怀有任何禁欲或神秘的意图而且显然没有宗教关心的人的体验。

① “‘内在光’的意义”一文，载于“伊拉诺斯年鉴”（*Eranos Jahrbuch*）25号（1957年）第189—242页，增订重印于《靡菲斯特与两性兼有》一书（巴黎，1962年）第17—94页中；此处引自后者。也见英译本的《靡菲斯特与两性兼有》（*Mephistopheles and the Androgyne*），纽约，1965年重印于1969年，哈珀丛书，书名为《两个与一个》（*The Two and the One*）第19—77页。

在此，我并不打算对自己的研究成果作总结。可以预想，从形态学上看这些体验的相同和差异就会显示出独特的，但可以比较的，宗教的或神学的意义。请允许我引述我的结论，所有类型的光的体验都有着共同的因素：

“它们使一个人脱离其世俗的宇宙或历史的状况，将他投入一个在质上完全不同的宇宙，一个具有根本区别的超越的神圣的世界。这个神圣的超越的宇宙的构造依据人的文化和宗教而有不同。尽管如此，共同的因素还是存在的。就是说，通过与光的交会而被启示出来的宇宙与世俗的宇宙形成对立并超越后者，因为它在本质上是精神性的，换言之，唯有具有灵魂者才能达到它。对光的体检通过揭示灵魂的世界而从根本上改变了主体的存在论状况。人类历史上存在过无数种不同的想像与评价灵魂世界的方法，这是明白的事。怎么可能不如此呢？因为所有的概念化过程都不可救药地与语言联结在一起了，从而也就与文化和历史联结起来。我们可以说，这种超自然的光的意义是直接地传达给体验者的灵魂的——尽管这一意义只能通过某种潜在的观念形态完全地达到他的意识。从而也就有这么一个悖论：一方面这光的意义是终极的个人的发现；而另一方面，每个人又都发现他在精神和文化上的意向总准备着这种发现。但对我们说来，仍存在一个根本的必须思考的事实：无论随后的观念形态如何与之统一，证见这种光也就突破了主体的存在，向他揭示出，或者使他较以前更为清楚地看见了那个精神的，神圣性的，自由的世界；简而言之，这是作为神的创造物的存在，或是由于神的临在而圣化了的世界。”^①

在我的论文中讨论过的不同的证见光的体验——除了仅有

^① 参见《靡菲斯特与两性兼有》（英译本，纽约，1965年）第76—77页（稍有改动）。

的几个自发性例子——都始终依其所在传统的背景作了估价。要言之，某些对光的体验被认为是宗教体验，因为在既有的神话或神学的体系中，光被认为是神、灵或圣化了的生命的表现。当然我们找不到任何一种可譬之于印度的、伊朗的、或诺斯替派的明确阐述的有关神的光的神学或形而上学。但是，大部份的神话体系、神学、灵智学都以光——神——灵——生命的恒等式为基础，这是不容怀疑的。换句话说，对于有关“神秘的光”的体验的丰富的印象深刻的记录，那怕只审查其中的一部份，也很难不得出这样的假定，在光被高度评价的宗教和宗派中，这样的体验只能是各个光的神学的源泉、前提和确证。

本章中，我的讨论限于包含了光作为神和人的灵魂（或灵）的表现，同时作为神的创造力的表现，从而作为宇宙的和人类的生命表现的学说的文献，这样我便于进行更详尽的分析。归根结底，我将讨论一系列以神格开头而以精液（*Semen virile*）结束的同化化和同形化。所以我将限于考察印度、伊朗和诺斯替派的文献纪录。不过为了领悟这些宗教体验的类型，我也将讨论一个南美部落的例证。

内在的光与太阳的种子

似乎早在吠陀时代，人们便已经把握了神格、太阳、光和灵（阿特曼 *atman*）与在不同宇宙层次上活动着的创造能（*Creative energy*）的同种性。^①《梨俱吠陀》（X·121·1）

① 这里不拟讨论这些恒等式被统摄其中的更大的理论体系，例如，那些古代的肯定属印度伊朗的男女及创造性的光（“气息”“智”）和暗的成对对立物；太初混沌的水面，或者吠陀和婆罗门经典的对火和苏摩的玄想。我们将在此考察的这些恒等式

中，生主（Prajapati，意即造物主）被描绘为“金色的胎儿”（Hiranyagarbha）亦即“太阳的精子”。①《婆罗门书》显然将精液（Semen virile）认为是太阳神的显视。“当人类之父将彼作为精子射入子宫时，以彼为精子射入子宫的即是太阳。”②因为“光便是生殖的力”。③但在《大林间奥义书》中精液仅仅是“不死者”（亦即我梵atman Brahman）的车乘：“彼住于精液④而精液不知；精液即彼之身体（乘物，运载工具），彼即汝之自我（阿特曼，ātman），即内在的支配者和不死者。”⑤但是，《歌者奥义》（Ⅱ·17·7）将“原初的种子”与光联系起来，后者是最高光，即太阳。⑥

接上页注

是特别的精神体验及理论组织化的结果，后者形成了某种新的形态学。

- ① 参见《梨俱吠陀》(Rig Veda) (X·82·5—6)《阿闼婆吠陀》(Atharva Veda) (X·7·28)；以后，创世神话谈到了金卵。
- ② 参《闍弥尼奥义梵书》(Jaiminiya Upanisad Brāhmaṇa) Ⅱ·10·4—5。
- ③ 《泰蒂利耶书》(Taittirya Saṃhita) V Ⅱ·1·1·1；《百道梵书》(Satapatha Brāhmaṇa) V Ⅱ·7·1·16。
- ④ A·库马拉什瓦米(Coomaraswamy)正确地将ti s̥thān(现在)等同于instans；参见“‘精神父亲’与‘傀儡情结’”，载于《精神病学》(Psychiatry)第8号(1954年8月)，第25—35页，特别是26页。
- ⑤ 《大林间奥义》(Brhadāranya Ra Up·) Ⅱ·7·23；另参见 Ⅱ 9·28。
- ⑥ 也参见《考史多启奥义书》(Kausltaki Brāhmaṇa U p) 1·6 “我之生出作为给妻子的精液，作为年岁的光，作为每一单

众所周知，以太阳为生殖者是一种极为广泛的思想方法。在许多美洲神话和民间传说中处女性的观念是以“未沐浴过阳光”的词意来表达的。^①在古埃及，生命有如从太阳泄出的光线，或从创造之神的生殖器流出的精液。^②在讨论更晚近一些的中近东文献时，我们将碰见类似的，尽管会更复杂一些的思辨。

回过来说《奥义书》，我无需去回忆那些在拙著《靡菲斯特与两性兼有》(Méphistophélès et, Androgyne)(第27—30页，英译本为第26—28页)已经讨论过的段落。其中论述了光与存在(阿特曼之梵)的同一性。这里仅强调这一事实便够了，就是：对于印度人的精神，“自我(阿特曼)的实现”仅仅有一种可能的证实，这便是体验到“内在的光”(请参见《大林间奥义》IV·3·7)，这种“实现”是突然

接上页注

个生物的自我(阿特曼)”。其他的印度经典，从奥义书到罗摩奴阇，都把梵描写为纯粹的光。也参见J·贡达(JGonda)的《吠陀诗人们的幻见》(The Vision of the Vedic Poets)(海牙，1963年，第270页以下。

- ① 关于太阳授孕，参见哈特兰(E·S·Hartland)的《原始的父亲制》(Primitive Paternity)(2卷本，伦敦，1910年1：25以下；第89页以下。这一神话主题的意义由于也被基督教造像学所融合和重新评价而得到证实，在大量的拜占庭和希腊正教的圣像上以及著名的基督诞生图上，光线都从太阳直接射向圣母。
- ② 最重要的文献都被艾尔文·古丁纳夫(Erwin Goodenough)方便地引述并重录于《希腊罗马时期的犹太象征》(Jewish Symbol of the Greco-Roman Period)一书中(13卷本，纽约1956年)，5：16以下以及图片第154以下。

的。“犹如转瞬间的闪电”（《由谁奥义》IV·4）；这种对存在的瞬间光亮般的领悟同时是关于形而上的真理的启示；也即“在闪电——真理中”（《考司多启梵书》IV·2）。同样，颜色各异的光——《白净识者奥义》（I·11）中称呼“梵的诸种预备形态”——被苦行者和冥想中的瑜伽师体验到（《靡菲斯特及两性兼有》第30—33页；英译本第28—31页）。

可以理解，诸神“较之太阳和月亮更为光辉灿烂”，梵的所有显现都通过这升起的光和映射的光环”。^①此外，伟大的救世主的和圣者的诞生或启蒙都由超自然之光的充溢而得以宣布，因此，在大雄诞生之夜，“有一巨大的神一般的光”。^②不过，特别在佛经和佛教图像学中有大量的光的显现。我（在《靡菲斯特与两性兼有》中，第36页以下；英译本第33页以下）已经援引过一些例子；佛陀诞生之际有五色宇宙光辉现：每一佛陀都可以通过去眉间的白毫光遍照全宇宙。世尊宣布，在其说法終了，他将“成为火焰。”佛陀处于三摩地中时，“在他头上通过肉髻（*usinisa*）发射出（作为灵智的光饰

① 《长部经典》19·15；T·w李斯·大卫(T·W·Rhys Davids)译《佛陀对话录》(Dialogues of the Buddha) 2：264。

② 《阿卡兰伽》(Akārāṅga Sūtra) 1·15·7(另《著那经》(Jaina sūtras)，第1部份，赫尔曼·雅各比(Hermann Jacobi)译，见《东方圣书》第50卷，牛津版，1884年22：191。该经之后有解说，认为光“生自下降或上升的诸男女神”它是古代的泛印度的学术性的理性化说明。另参见贤手(Bhadra-bāhu)的《仪轨经》(Kalpa Sūtra)，第97页；Akārāṅga Sūtra经中重录有该经(同前书，第251页)。

的)光”。① 被举类似的许多例子并不困难。② 伽梵波提 (Gavampati, 意为“牛主”, 佛弟子——译者) 在成涅槃后, 身体便涌出火焰, 从而自我焚化了。③ 同样, 阿难也自己发出火光而进入涅槃。④ 当然我们讨论的是一个泛印度的观念。从著名的瑜伽师和冥想者的头顶, 总有火焰升起, 从他们的体内, 总有猛烈的能量幅射出来。⑤

① 《普曜经》(Lalitavistara) I, 第3页, A·库马什瓦米, 曾经引用并讨论过, 见《美国东方学会杂志》(Journal of the American Oriental Society)(1941年)的“Lilā(游戏)”的第98—100页, 尤其见第100页。也参见塞纳特 (E·Senart) 的《关于佛陀传奇的论文》(Essai sur la légende du Bouddha), 第二版(巴黎, 1882年)第126页以下, 第149页等。这里的上下文中 usnisa (汉译“肉髻”——译者注) 用来意味“头盖骨的隆起”(这是库马拉什瓦米的说法) 还是仍为“发髻”是无关紧要的; 克里希那 (K·Krishna) 在“佛陀头和肉髻上的毛发”一文中(见《东西方》(East and West) 第16号, 注3—4, 1966年9—12月, 第275—289页得出结论: “usnisa一词的字面意义为戴了帽子的头, 或发髻或有发髻的头”; 但如库马拉什瓦米正确评论为, “任何一种情况下, 头顶都发光的。”

② 参见塞纳特的《佛陀》(Bouddha) 第127页以下; 贡达的《吠陀诗人们的幻见》第268页以下; 也请参见埃济耶纳·拉摩特 (Etienne Lamotte) 的《龙树的大智慧》(Le Traité de la Grande Vertu de sagesse de Nāgārjuna) (两卷本, 卢万, 1944年1: 第431页以下, 第527页以下及有关段落。

③ 克恩 (H·Kern) 的《印度佛教史》(Histoire du Bouddhisme dans l'Inde) (两卷本, 巴黎, 1901—1903年) 1: 第69页。

④ 同上书, 第296页。

⑤ 贡达, 《吠陀诗人们的幻见》第274页以下。

佛教徒否认有作为最终的不灭的灵魂实体的阿特曼存在，将对内心自我的发光的体验解释成纯粹思想的本有属性。《增一阿含经》（1·10）说“此心光明，然偶为烦恼所染”。有的小乘佛教派别在阐释这段经文时断言心（思想）从根本上说是光明通被的（Cittam prabhasvaram），但它可以是烦恼（Klesa）所染的或者是离烦恼的（Vi-pramukta）。但烦恼绝不是心的本有属性，因而心的烦恼是客尘烦恼（agantuka，偶发性的，随机性的）。①对某些瑜伽行派的著作家说来，“明净（光明的）之心”与“如来藏”是一回事。因而有一部经引《楞伽经》描绘如来藏道“自性清净（纯粹，光明）含藏万有”②。《大般涅槃经》讨论自我（阿特曼）的本性时说道：“我（阿特曼）即如来藏；诸法（万有）皆有佛性，此即为我。但从开始以来，烦恼所障，众生不能得见。”③

① 参见埃济耶纳·拉摩特的《维摩诘的教诲》（L'Enseignement de Vimalakirti）（即《维摩诘所说经》（Vimalakirti-nirdesa）的译注本），1962年版第53页；也参D·s·鲁格（Ruegg）的《如来藏及种姓的理论：佛教的解脱论与知识论研究》（La Théorie du Tathāgatagarbha et du Gotra, Etudes sur la sotériologie et la gnoseologie du bouddhisme）（巴黎，1969年第409—457页（“思想的本有光辉”），G·图齐以及W·海辛（Heissing）的《西藏和蒙古的宗教》（Les Religions du Tibet et de la Mongolie）巴黎，1973年第110页和125页以下。

② 《楞伽经》（Laṅkāvatāra）第77—78页；拉摩特的《教诲》第55页。

③ 依据般若经的“非非想”理论，心的本性仍被认为是清净的（光明的），参见拉摩特的《教诲》第58页；也请参E·孔茨的“佛教

依据这种理论，可以说人的根本性质是一个自我清净光明的精神存在(心，阿特曼)，它与如来藏是同一的。“实在”，心及佛性是光。我们可以将含藏万法的如来藏的观念与古老的印度的相同图式系列——神格—灵—光—种子——进行比较。

蒙古人与西藏人：生殖的光

神格—灵—光—精液的同体性可以在西藏和蒙古人中得到证实。^①依据传说，成吉思汗的祖先生自某个神性的存在者。

(接上页注)

和灵知”，载于乌戈比安齐(Ugo Bianchi)主编的《灵知的起源》(The Origins of Gnosticism)，莱顿，1967年，651—667页；尤见第654页，其中援引了图齐的《西藏的唐卡》(Tibetan painted Scripts)，3卷本，罗马，1949年，1：第211页“对于大乘佛教，人生的内在本性是‘空性，最纯粹之光，自性清净菩提心’(boddhicittam prakrtiprabhasvaram)”。至于藏传佛教中对“放射的光”的体验及意义，见赫伯特V·冈瑟(Herbert V·Guenther)的《那饶巴生平及教导》(The Life and Teaching of Naropa)，牛津，1963年，第69—72页(经文)；第188—197页(译者注释)。

① 我不打算再引述我在《靡菲斯特和两性兼有》(第52—58页，英译本45—49页)中已讨论过的中国的材料。特别有趣的是道教的“吸五色气”的过程，五色气象征着四极和中央，即是说它来自全宇宙中的这五个方位。这一观念相当古老(尤其参见格兰纳特(M·Granet)的《中国思想》(巴黎1934年)第151页，342页之后；科斯特(H·Koster)的《中国人的宇宙象征》(Symbolik des chinesischen Universismus)，斯图加特，1968年，第50页以下；我们在研究伊

这个神从帐篷的出烟口降临，他象一个光柱射到成吉思汗母亲身体内。^①而仙饶——本教的创立人与庇护人——的出生也有两种传说；其中之一是极力摹写释迦牟尼的诞生，它告诉我们一束白色的光，象箭一样射入他父王的王冠；而一束红色的光射入他母后的头，那光的形状象是纺锤。另外一个更古老些的传说讲到仙饶本人以五色光的形态(象是彩虹)从天宫下来，变为鸟的形状，棲止在他未来的母亲的头上；两束光线，一白一赤，从他的性器发出，穿过他母亲的头顶进入体内。^②依据西藏人的说法，诞生之前，小孩的灵魂是通过头颅的前缝线(b-rabmarandhra)进入母亲头内的；而人在将死之际，灵魂也从同一缝隙离开身体。^③为了使灵魂早点通过头颅骨缝逸出，

(接上页注)

朗的，即摩尼教对道教的影响时，必须记住这点(请参下面第113页)。同样重要的是《金花的秘密》(The secret of the Golden Flower)一书中描述的新道教的方术，特别是内在光在体内的流转和“真精”的产生，后者最后转化为胎(见《摩菲斯特与两性兼有》第56—57页，英译本为第46—48页)；也参见亨茨(C·Hentze)的《古代中国眼目之光的象征及意义》(Lichtsymbolik und die Bedeutung von Auge und Sehen im ältesten China)，载于《总研究》(Studium Generale)第13号(1960年)；第333—351页。

- ① 斯坦(R·A·Stein)的《远东宗教思想和建筑》(Architcte et pensee religieuse)载于《亚洲艺术》(Arts Asia tiques)第4号(1957年)；第180页。
- ② 参见R·A·斯坦的《西藏的文明》(巴黎，1962年)第205—206页。
- ③ 因此，喇嘛从颅骨前合缝处拔去几根头发；参见埃文斯·温茨(Evans Wentz)的《西藏死人书》(The Tibetan Book of the Dead)第三版，伦敦，1960年，第18页。关于

喇嘛要实行某种仪式操作，称作“向屋顶的洞射箭”，这个箭是光明的，被想像成如流星一样。①

拙作《靡菲斯特和两性兼有》中概述的西藏神话（见第47页以下；英译本为第41页以下）解释了宇宙的起源以及人从某种白光或原初的存在生出。依据类似的传统，一开始，人便被他自己的内在之光注满，是没有性别的。太阳和月亮也不存在。但当性冲动觉醒后，便出现了性器官；在光从人那里消失后，天空中便出现了太阳与月亮。②

（接上页注）

头颅上的合缝线，参见埃利亚德的《瑜伽：不死和自由》，该书英译者为·特拉斯克（Willard R. Trask），纽约，1958年，第234页，第237页，第243页及以下。

- ① R·S·斯坦，《宗教思想和建筑》第184页；同一作者之《西藏的文明》第189页以下；另参见M·埃利亚德的“‘破坏屋顶’：建筑学的象征及微妙的生理学”，载于《神秘主义和宗教研究》（*Studies in Mysticism and Religion*），该书由E·E·乌尔巴赫（Urbach），R·J·Z·维布洛斯基和C·维楚布斯基合著，耶路撒冷，1967年，第131—139页。
- ② 《靡菲斯特和两性兼有》第48—49页；英译本第41—43页。据一位藏僧说，创世之初，人的繁殖方式是这样的：从男人体内发出的光射入子宫，照射而使之受孕。人堕落之后，以手接触，最后又发现了性结合。参见M·赫尔曼斯（Hermanns）的《西藏的神话，神秘，魔幻及宗教》（*Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter*），科隆，1959年，第16页。参见《靡菲斯特和两性兼有》第48页注50，英译本第42页注2的参考书目。另参见图齐的《西藏的唐卡》2：第711页，第730—731页。按某些犹太—基督教派和诺斯替派的说法，亚当在犯“罪”（性交）后，便失去了最初的光；参

密教的光与精液

这些观念究竟反映的是印度的（或者称印度——伊朗的）传统，还是受了晚期伊朗的即摩尼教徒的理论的影响，这很难加以确定。^①（神的）灵、光、精液的同体性观念肯定是印度——伊朗的，甚而会更具古老性。另一方面，至少可以有一个例子说明摩尼教的影响，就是说，可以看月称对密宗的仪礼“迈图纳”（Maithuna，字面意义“为结婚”“性交”等——译者）的解

（接上页注）

见穆尔默斯坦（B·Mummelstein）的“亚当：一份关于救主学说的文献”（Adam：Ein Beitrag zur Messiaslehre）载于《维也纳东方学论文》（Wiener Zeitschrift für die Kunde der Morgenlandes）第35号（1928年），第245—275页（尤其第255页注3的参考书目）；另参见E·普罗欣（Preuschen）的Festgruss Bernhard Stade，吉森，1900年，第166—252页，尤其是第176，187，190，205诸页。

- ① 关于伊朗对西藏的影响，参见R·A·斯坦的《西藏史诗及诗人研究》（Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet），巴黎，1959年，第390—391页；F·希克斯曼（Sierksman）的“措巴，西藏的寺院辩论”（Rtsodpa, The Monachal Disputation in Tibet）年载于“印度——伊朗杂志”第8号（1964年），第130—152页，尤其第146页以下；马赛厄斯·赫尔曼斯（M·Hermanns）的《藏族史诗：格萨尔王传》（Das National-Epos der Tibeter, Kling König Gesar），雷根斯堡，1965年，第63页，71页以下。G·图齐的杰作《西藏的唐卡》中讨论了楚尔凡派，摩尼派和诺斯替派对中亚佛教、西藏本教及印藏密教的影响；见同书之1，第711页，730页以下；另本书100页（边码）。

释。众所周知，佛教密宗的仪式中，与“少女”（Mudra，或 yogini，意即“修瑜伽女”——译者）的性交必不可以射精。^① 图齐（Tucci）早在1935年就指出了月称对《最上秘密大教王经》（Gubyasamāja Tantra）的注释和宗喀巴注解的重要性。^② 依据古老的传统，^③ 月称将如来藏与蕴解释为纯粹清净的（光明的）法；但他特别说道“一切如来都是五色的”，即是色彩各异的。月称教导说，修定者在冥想中应该想像佛陀安坐在眩目的光明之中。宗喀巴解释说，绝对的真理（胜义谛）——当下的直观（nirvikalpa，无分别想）——便是对这种光的神秘领悟。月称和宗喀巴在评论佛陀与相应的性力（Sakti）的结合时，证实说菩提心（Bodhicitta，字面意义为“觉悟的心”）是露滴，它以五色之光从头顶注下，充满两种性器官：“（在与性力结合）为一时，人必须观想金刚（Vajra，男根）与莲花（Padma，子宫），想象白等五色光充溢其中。”^④ 在图齐看来，“作为神秘的解脱过程的宇宙流出过程中

① 见埃利亚德的《瑜伽》第259页以下。不过也有例外：参见阿格哈南达·巴那蒂（Agehananda Bharati）的《密教传统》（The Tantric Tradition），伦敦，1965年，第265页以下；莱辛（Ferdinand D. Lessing）和阿列克斯·维曼（Alex Wayman）的《格鲁派密传要义》，海牙，1968年，第319页。

② 图齐的“《秘密大教王经》的一些注释”（Some Glosses up on the Guhyasamāja），载于《汉学及佛学合刊》第3号（1935年），第339—353页。

③ 参见上书，第97页及注释第14—21。

④ 图齐的“一些注释”一文，第344页；另见《摩菲斯特及两性兼有》第45—47页；英译本第40—41页。

的清淨（光明）之法的重要性”显示出摩尼教的宇宙论与救世论中起着重大作用的五种清淨光明成份有着惊人的类同。^①

象许多别的佛教和印度教密典一样，《最上秘密大教王经》对古代的仪礼及传统的宗教观念形态的多样性，还对有时出乎预想的评价作了丰富的展示。性交与性爱的象征意义记录在自吠陀时代以来的印度宗教生活中。作为圣礼行动的两性结合（*maihuna*）的目的在于将人类的夫妇与他们的神性的模式（湿婆与性力，佛陀与佛母般若）^②视为同一，这是左道印度教密宗和许多金刚乘派别都必不可少的前提。但是《最上秘密大教王经》及其注释中最引人注意的是它竭力地要在交合之际体验五色的神秘之光。这种交合只是一种“游戏”（*lila*），因为它是不射精的（*bodhicittam notinjet*，无欲菩提心）。如我们在第96页（指原书边码）上所见的，这种五彩的光是苦行者或观想者在瑜伽禅定中体验的。依据印度—西藏传统，这种光也是人死后，灵魂在中阴状态（*bardo*）中所见的。^③这种出神状态的幻象的“经验的”性质是不容怀疑的。依据文献纪录，这些自发的，或靠药物引发的对内在之光的感受

① 参见M·埃利亚德的《瑜伽》第254页以下。

② 参孔茨的《佛教与灵智》，第657页，它使我们联想到密教出现前几个世纪，智者派（*Sophia*）在某些希伯莱冥想中被描绘为“适于性交的”（援引Ringgren的《词与智慧》（*Word and Wisdom*）〔乌普萨拉，1947年〕第119页）；后来，诺斯替派的西蒙（*Simon*）称他的伴侣海伦——他在泰雅城中的妓院结识的妓女——为“索菲娅”（即智者）或“埃洛娅”（*Ennoia*，即知识）。

③ 参见《靡菲斯特与两性兼有》第42—45页；英译本第37—40页。

的例子，简直不胜枚举。^①因此，我们必须再次强调这种神秘

- ① 见上书第17—18页，第79—90页中所举例；英译本在19—20，66—75页上，主要出自布克(R·M·Bucke)的《宇宙意识》(The Cosmic Consciousness)，费城，1901年；约翰逊(R·C·Johnson)的《被囚禁的光辉》(The Imprisoned Splendour)，纽约，1953年；沃纳·艾伦(Warner Allen)的《无时间的瞬间》(The Timeless Moment)，伦敦，1946年，以及怀特曼(H·M·Whiteman)的系列文章，这些文章重印于他的《神秘生命》(The Mystical Life)，伦敦，1961年。马斯特斯(R·E·LMasters)和琼·休斯敦(Jean Houston)最近讨论了一些致幻剂造成的神秘体验(见《致幻药物引起的体验种种》(The Varieties of Psychedelic Experience，纽约，1967年)，他们说到206位致幻药物受试者中仅有6位有神秘体验，“几乎这几例中的体验都在开头感受到了自我消融在无边际的存在中。这一过程中几乎始终伴随这种感受：主体被吞没在超自然之光的激流中”(该书第307页)。一位49岁的妇女写道，“我的周围，我的全身都充溢着光，成亿兆的水晶微粒在眩目的白势态中闪烁着。我通过这光达到了超越出神态的某种出神之中”(该书第307—308页)。一位52岁的工程师写道，既不冷也不热，他体验到了“白色的光辉的一团火”(该书第309页)。另一位受试者(“一位神经过敏，聪颖的50多岁的女人，”她研究东方宗教文献达25年，修习过禅定，靠(Mescaline了解了赫胥黎的体验，希望通过使用LSD获得同样的体验)说：“我变成了发颤的光，穿进某种灿烂闪烁的，颤抖着的东西——然后迸发开去——使眩目的光线的雨洒下来——每一光线都充满众多色彩，金色的，紫色的，鲜绿的，殷红的；每一光线都满载能流，溅射着火花——这是一切与自我的同一也消融的出神状态；其中没有时空的感觉，而只有存在本身。”(该书第310—311页)。

之光的“经验的”实在性；就是说它们并非故意地“想像出来的”或者是为了构筑宇宙论的或人类学的“体系”而作的理性的发明。

至于密宗的“无欲菩提心 (boddhicittam not-injet)”的命令，则使我们想起摩尼教的禁约：不能射精，不可使女子怀孕。无疑，对摩尼教和密宗言，抑制精液的意义和作用都是各不相同的。但是，在摩尼教中，精液被认为与宇宙的神圣的光是同一的（参见后文，边码107页）。

“孔达戈拉卡”：游戏与消耗

但西藏密教仪式也显示出另一些类似诺斯替仪式的特征。依据印度教秘宗传统，交给 (Maithuna) 并不必然意味抑制精液。^① 但对于这种寻求特别宗教体验的复杂的性仪式，我们所知甚少。所以，例如在11世纪时的印度教大著作家阿比纳伐古布塔 (Abhinavagupta) 的著作《秘密界》(Tantrāloka) 中，便将 majthuna 描述成为某种旨在达到“止息喜乐” (anandavisrantj) 的仪式。在仪式性的性交中，“人进入了完全的止息状态 (visrānfidharma)，一切现象客体都消融在自我当中”。^② 但是阿比纳伐古布塔的研究者们在最近的著作中

① 参见巴拉蒂的《密教传统》第266页。

② 参见马森 (J·L·Masson) 和帕特瓦达 (M·V·Patwardha) 的《香塔拉萨和阿比纳瓦古布达的美哲学》(Santarasa and Abhinavaguptais philosophy of Aesthetics)，浦那的班达卡尔东方研究所，1969年，第43页，其中引了《秘密界》(Tantraloka) 第97页的第137页。在交合当中，阿比达伐写道，“我不存在，别的一切也不存在”（见第44页第64颂）。依据闍耶拉塔 (Jayaratha) 的注释，性交仪式的目标

这么说：

“实际上，在叙述性交过程时，所表达的语言是晦涩的象征性的，^①所以很难弄懂它究竟是什么意思……关于实际上的射精的那段文字尤为晦涩，从第89页和其他地方可以清楚看到，萨克蒂（Sakti，性力）的脸是最重要的生命中枢，它似乎意味着——尽管我们并不能肯定自己已经正确理解了它——男子向女子的口中射精（例如，可见第88页）。依据贾耶拉塔（Jayaratha）所引的许多话看来，显然曾经有而现在已经佚去了的专论这一主题的详尽而严肃的文献。在解释第91页上的难解的小节（第128颂）时，贾耶拉塔说明，精液应该在男女的口中来回吐注，最终才注入一个圣罐。阿比纳伐引了几节《阿舍经》的文字作证……他讨论了好几种射精的方式，都以古代的权威们来佐证。”^②

图齐在分析《秘密界》（Tantrāloka）中相同的文字时指出，孔达戈拉卡（Kundagolaka）——即指精液与女性的分泌液的混合——收集在圣罐中。贾耶拉塔的注释显示，孔达戈拉

（接上页注）

在于“揭示”或“暗示”最高我之中的喜悦（atmananda）。

参见Masson及Patwardhan书中的第40—41页。

① 关于这些“秘密语言”，见埃利亚德的《瑜伽》第249页；巴拉蒂的《密教传统》第164页；斯内尔格罗夫（D·L·Snellgrove）的《金刚密法》（Hevajra Tantra），两卷本，伦敦，1959年，1；第22页以下。

② 参见马森和帕特瓦达的《香塔拉萨》一书第42页注1。不过阿比纳瓦和贾耶拉塔“都谨慎地指出，从事这项仪式的理由多半是超越性的，而不至于是满足肉欲和贪欲。”

卡是可以吃下去的。①如图齐所说：

“这种东西可能被吃下这一点，可以由西藏宁玛派在授较高的密法仪式中的实践得到证明，它的仪式显示出同湿婆教秘密法文献的混合。这么做的理由在于孔达戈拉克与心(cit, citta)，即与尽管受时空限制但一开始(abinitio)就存在于我们中的意识是同种类的；这种仪礼的举行并不只是为了快乐，而是为了获得对这种体验包含意义的充分理解，即它再现了创造及再吸收以及再结合的过程，这一过程是在唯一的实在，初始的意识，却作为纯杵不动的潜在力的湿婆那里实现的。”②

图齐近来发表和解说的一件犍陀罗文物也许可以对这种秘密仪式提供新的解释。这是个三面刻有雕象的石台。其中一幅雕像作手淫状。石台顶部有一个方形的洞，这大约便是用来收集孔达戈拉克的。照图齐的说法，这幅犍陀罗雕象表达了犍陀罗密教中的某个阿祜拉(Akula)派仪礼的形而上学的概念。③

“犍陀罗是湿婆教的一个中心地，有些特别的湿婆派别（如克拉玛派Krama）就是在斯瓦特发展起来的”。④这件仪式用

① 参见《秘密界》第29卷，第127—128节。第92页，图齐所援引的是此段。“东方的笔记之三：犍陀罗的一尊特殊造像”（Oriental Notes III, A Peculiar Image from Gandhara），载于《东西方》第18号，注3—4（1968年9—12月）第289—292页；尤其第292页注15—16。

② 同前注，见该书第292页。

③ Kula意味着Sakti（性力），akula意味着湿婆；akulavira意味着单独的英雄，他是万物，“他不是湿婆不是性力，而是超越他们之上的一”（前一注中同书第290页）。

④ 同上书第292页的注18。

的遗物，还由于其古老的特性，而显得更贵重了，它是公元1世纪或2世纪初的作品。这就意味着，后期密教文献记载的这种秘密性交仪式“早在公元1世纪或2世纪之初，就在印巴次大陆西北部的某地的某些宗派——它们的名称我们尚不能毫无争论地指出——中就已经甚为流行了”。^①

快 乐 的 悖 论

仪礼性的性交、性器分泌液的收集以及被当作圣物分食的仪式在某个放纵的诺斯替宗派菲比奥尼 (phibionites) 那里也有。我们在分析了伊朗的和诺斯替派的神、灵、光和种子的紧密关系之后将来讨论菲比奥尼派的放纵的神学(见后文第109—112页，边码)。在对密教的交合的看法告一段落之时，我们想重申的是这种交合的仪式意义的重要。密教的著作家们都坚持这点，他们强调 maithuna (即交合) 与世俗的性交根本不是同一回事，必须严肃地从事。就此作出的唯一结论似乎是：那些没有精神或技巧素养作准备的人在 maithuna 中所能获得的仅仅是普通性交的感受。另一方面，我们必须记住，就印度教与佛教传统而言，其根本的密教理论都有悖论性质。在奥义书的时代，拯救性的灵知就被认为是以将圣者“投射”超越善与恶。“有知此者，无论其人似所作之罪恶如何多，皆必尽消，净化而纯洁，不老而永生矣”（《大林间奥义》V·14.8）。照密教著作家因陀罗菩提 (Indrabhuti) 的说法，“同样的行动可以使有的人在地狱中被业火烧数千年，而有的修瑜伽者则可得永恒的解脱。”^② 佛教的密典的哲学基础是涅

① 同上书第292页。

② 《智成就经》(Inānasiddhi) 第15页，为埃利亚德在其《瑜伽》第263页上所引用。

与盘世间一如的中观派理论，即绝对者（或“最终极实在。”）与人的经验（或“非有”）是同一的。这种对立同一的实现往往归结为悖论的情形。印度教徒的“即生解脱”（jivanmukta），即“今生获解脱者”生活于时间中而获永恒不朽；也意谓活着时已获解脱等。^①佛教的菩萨同样不乏悖论性质，菩萨虽然：

“已达涅槃，但仍示现世间：已知无生，但仍求渡尽众生；确住清静，仍不弃欲乐。菩萨虽乐法喜，身边常有妇人、歌舞嬉戏。”^②

按照印度人的思维，绝对的自由（三昧，涅槃等）可以以一种相当不完善的方式，借助一系列“对立面的一致”来加以解释。无怪乎，在为获得这种悖论性质的存在方式而提出的诸方法中，最严酷的禁欲和无数禅定技巧与maithuna和孔达戈拉卡的享用可以相并存在了。

斯瓦列纳与生殖液

依据9世纪时的帕拉维作品《登卡特》（Denkart）记载的传说，琐罗亚斯德出生前三个晚上，从他母亲身上发出的光辉煌亮了整个村子。村里的居民认为起了大火，纷纷从村子里往外跑，待到他们回来时，知道一个遍体光芒四射的婴孩降生了。^③同样，琐罗亚斯德的母亲，弗琳（Frin）出生时，房

① 参见上书《瑜伽》第93页以下。

② 原文出自实叉难陀（siksānanda）的汉译本《华严经》，拉摩特引用于其书《维摩诘的教诲》中，见第36页（我对拉摩特的经文作的翻译）。

③ 见《登卡特》（Denkart）7·2·56页以下，参马里让·莫勒（Marijan Molé）的《古代伊朗的宗教信仰、神话和宇宙

子也好像着了火。她的父母看见她包裹在耀眼的光辉中。弗琳^琳 15岁时，她走到哪里，就把光带到哪里。经文上解释，说她的光辉来自体内的斯瓦列纳（Xvarenah, Xvar）。①

救世主的母亲从天上吸收那白炽的光以倾泻在琐罗亚斯德身上并使之圣化。但当这个传说形成文字时，这位先知—救世主的传统已经差不多完全神话化了。因而，琐罗亚斯德被说成是从豪摩（haomo）^②——一种类似苏摩汁（Soma）的神圣液体——中生出来的。而我们将看到，豪摩“满是斯瓦列纳”。说到底，斯瓦列纳代表某种神圣的具有生殖力的、火一样明亮的液体。

尽管这种观念在晚出的论文中才得到系统叙述，但它本身的历史肯定要早得多。在伽泰的（Gāthic）及阿维斯陀的（Avestic）经典中，斯瓦列纳突出了神性存在的特征。在奉献给密特拉神（Mithra）的赞颂中提到，从该神的前额“喷射出熊熊火焰，此即王家的强大的斯瓦列纳。”^③另外一首颂赞

（接上页注）

论》，Culte mythe et cosmologie dans l'Iran ancien-t）（巴黎，1963年，第289页。

- ① 《札茨普兰》（Zatspram）5，为莫勒所译，第284页；参《登卡特》7·2·1页以下。也见亨利·科宾的《伊朗的伊斯兰》（En Islam iranien），4卷本，巴黎，1972年，4：319页，“在第12伊玛目诞生之时，他母亲身上放射出令人目炫的光”
- ② 参见莫勒的《宗教信仰、神话与宇宙论》第285页以下引述之经文。
- ③ 《颂赞》（Yast）X·127，格谢维希（I·Gershevitch）将这些颂诗定在前6世纪后半期；参见他的《给密特拉的阿维斯陀颂赞》（The Avestan Hymn to Mithra），（英国剑桥，

(xlx·10)解释说,阿胡拉·玛兹达为了“创造一切被造物”而具有斯瓦列纳^①;或者按《登卡特》所说的,“为保护它的创造”而具有斯瓦列纳。^②尽管同统治权有特殊的持续的关系,但斯瓦列纳并不专限于国王所有。^③每个人都有自

(接上页注)

1959年第3页;参见诺利(G·Gnoli)的《那不勒斯东方研究所年鉴》(Annali dell'Istituto Orientale di Napoli),1962年第12期,第95—128页,尤其是第99页,“玛兹达信仰及摩尼教中象征的一个特殊方面”;另参见J·杜森·吉耶曼(Duchesne-Guillemin)的“斯瓦列纳”(Le Xvarenah),在《那不勒斯东方研究所年鉴》(语言分册5)(1963年)第19—31页,特别是第22页以下。

- ① 参见诺利的“特殊方面”一文,前注所提及相关书之第106页;关于斯瓦列纳,也参见诺利载于“安泰约斯”(Antaios)第8号(1967年);第528—549页的“古代伊朗的光象征”(Lichtsymbolik in Alt-Iran);R·C·Zaehner的《琐罗亚斯德教的黎明和曙光》(The Dawn and Twilight of Zoroastrianism),伦敦,1961年第150页。
- ② 参见莫勒所引之经文,在《文化,神话及宇宙论》中第437页以下。
- ③ 参见上书第467页,美素不达米亚对伊朗王权观点的可能影响,最近有好些学者讨论。可参见,特别是G·威登格仑(Widengren)的《神圣王权》(La Regalita Sacra,莱顿,1959年)第245—257页上的“伊朗的神圣王权”;同一内容也参见《伊朗的宗教》(Die Religionen Irans,斯图亚特,1965年)第151页以下,第310页以下,第342页以下;R·N·Frye的“古代伊朗的王权的魅力”(The Charisma of Kingship in Ancient Iran),载于《古代伊朗》第4期1964年,第36—54页;J·Gonda的“古代伊朗帝王称号的有关之谜”(Some Riddle

己的斯瓦列纳；而在最终的，即末世更新之时（*fraša*），这一超自然的光将装饰所有的人，“这强大的仿佛从身体中发出的光将持续地照射人间……而（这光）是他们的衣服。它是光。

（接上页注）

s Connected With Royal Titles in Ancient Iran), 载于《赛勒斯纪念文集》(Cyrus Commemoration) 第一卷(1969年), 第29—46特别第45页; G·诺利的《萨珊朝的政治宗教和王权观念》, 载于《中世纪的波斯》(杂志), 罗马, 1971年, 第1—27页, 尤其第20页以后。从形态学角度看, 斯瓦列纳可以譬之于美索不达米亚的“*melannu*”——“神圣的光辉”, 后者也是国王的特征; 参见埃琳娜·卡辛(Elena Cassin)的《神圣的光辉》(La Splendeur divine), 巴黎及海牙, 1968年, 尤其第66页以下(“默拉努(*melannu*)与王室功能”)。对于埃及, 叙利亚和希腊的类似思想观念, 可参见乔治·E·门登霍尔(George E. Mendenhall)的第十代: 《圣经传说的起源》(The Tenth Generation, the Origins of Biblical Tradition), 巴尔的摩和伦敦, 1973年, 第32页以下。类似观念的起源似乎是古代的而且分布甚广的神或半神的超自然的发光观念, 特别请见《阿波罗颂》(Hymn to Apollo) 第440页以下; 及《得墨忒耳颂》(Hymn to Demeter) 第275页以下以及《薄伽梵歌》(Bhagavad Gītā) XI·12以下。“幸运”这个概念也许便来自斯瓦列纳的信仰, 参见阿勒修·邦博齐(Allessio Bombaci)的“库特鲁波尔宗”(Qutluf Bolzun) 载于《乌拉尔—阿尔泰年鉴》(Ural—Altäische Jahrbücher) 第36号(1965年), 第284—291页; 第37号(1966年), 第13—43页, 特别第36号的第22页之后。

辉的，不灭的，不知衰老的。”^①

关于斯瓦列纳的本源和永久居处，经典并无一致的说法，但所有的经典都强调了它的超自然性。阿胡拉·玛兹达（Ohrmazd）从那无限的光产生了斯瓦列纳并将它保存于水与火中。^②据帕拉维语的《札兹布兰姆》（Zātspram），“斯瓦列纳的居处在瓦尔赫兰（Varhrān）的火，即典型的王家之火中^③。但另一部更老的经文（《颂赞》V 1·1 以下）中则说“当太阳燃烧时，诸神分配了斯瓦列纳。”这句话很重要，因为它清楚表明太阳是这种神圣液体的根源。事实上，在1世纪之前，字源学就提出xvarenah（斯瓦列纳）与hvar（太阳）是有联系的，从而也就与梵文svar（亦为太阳）有联系。^④别的经典断定斯瓦列纳住于水中，特别在乌卢卡萨（Vouru Kasa）海中（例如，《颂赞》Ⅶ即如此），这仅仅是看来自相矛盾。据说阿纳希塔女神（Anāhitā）就有大量的斯瓦列纳，而且她的河从胡凯利耶山顶将这种五光十色的液体带进乌卢卡

① 《札茨普兰》由莫勒翻译。见《文化、神话及宇宙论》第98页参见第475页。

② 《登卡特》第347页，由R·C·齐纳编辑并翻译（见《梵尔凡》（Zurvan，牛津，1955年）第359—371页；参见莫勒的《文化、神话及宇宙论》第436页；并见诺利的“特殊方面”一文中有关参考资料，第103页。

③ 见杜森·吉耶曼的“斯瓦列纳”（Le Xvarenah）第26页。

④ 不过，1943年，贝利（H·W·Bailey）在他的博学之作《9世纪经典中的琐罗亚斯德教问题》（Zoroastrian problems in the Ninth Century Books，牛津，1943年）中提出另一个词源，即“生命中的善物”，但他的看法受到了杜森·吉耶曼和诺利有说服力的批判（见“斯瓦列纳”一文，第20页以下；另见“特殊方面”一文，第98页）。

萨海^①。此外，白色的豪摩在帕拉维经典中据称可见于海洋中并等同于哥卡恩（Gokarn）——生命之树。后者位于乌卢卡萨河中央。但白色的豪摩中“满是斯瓦列纳”，它也便是斯瓦列纳的容受者^②。如果我们记住海洋象征着生命的无限可能性以及生殖还有“永生”的源泉^③，那么火一般的物体存于水中这样似乎悖理的说法也就不使人困惑了。吠陀经中的宇宙创生论也有类似的情形：阿耆尼（Agni，火）被描绘存于水中；而苏摩汁尽管源于天界，但被宣布为生命的本质（“种子”）并提供永生不朽。从而，人与动物的种子也就是“火一样的及水一样的”。帕拉维经典证实斯瓦列纳的结构关系就是“种子”。^④《大班达喜兴》。（I·41）说动物和人的种子都由火而成，而其余的一切所造物都由水滴构成^⑤。

“因而”，诺利说，“这种子并不简单地等于光；精液并不是发光的本源，不是令人目眩的光辉，但它是带有这种本源的物质，也就是它的载体”。^⑥精子所持有的发光的价值

① 见诺利所引的经文，载于“特殊方面”一文，第100—102页。

② 最重要的参考资料可见前注中文章，第102页。

③ 参见埃利亚德的《宗教史的特征》（*Traité d'histoire des religions*），巴黎，1949年，第173页以下；诺利的《光象征》第539以下；以及“特殊方面”，第102页。

④ 《登卡特》，第347页（在齐纳〔Zaehner〕的《楚尔凡》中第367—371页）；诺利的“特殊方面”，第103页。

⑤ 齐纳的《楚尔凡》第282—283页；诺利的“特殊方面”第110—111页，“因此，这里再次表现出作为工具和形式的光与火的生殖的胚种的观念。依据这种观念，创造是从人和动物的种子中慢慢分化的，具体化的。同时这种子又在被造物中保持独立的存在，而并不从原初的水滴出生。”

⑥ 诺利的“特殊方面”第121页。

源于斯瓦列纳的“创造”的性质。事实上，斯瓦列纳不但是“神圣的”（神的超俗的）、“强大的”（它实际上造成了王和英雄）、“灵魂的”（它产生知性，施与智慧）、“太阳的”（因而它是“火一样的”、“五彩缤纷的”）；而且也是“创造的”。当然，光依其自身存在形式而成为“创生宇宙的”。至于光出现之前，则无物可以“真正地存在。”（结果，如我们所见〔参见第107页，边码〕。完成诺斯替派和摩尼教徒所希望的宇宙的绝灭，只能是经历一个漫长而复杂的“抽引”出散布在宇宙中的光粒子的，并最终将其再吸收于超越的，非宇宙的“高处”的过程。）不过，发光的本源的创造性只对敏锐的智识者才是不证自明的。宇宙的诞生以及一般说来的不同生命形式的创造在神话中都被想像为生殖活动或神圣的“工作”。发光的本源持有生殖的特性强调了神之光的创造性、永不枯竭的显示实在的特性。

摩尼教：被囚禁的光

我们无需去回忆摩尼教的复杂的天地创造、人类创造以及末世神话^①。尽管摩尼利用了伊朗的及美索不达米亚的成份，

① 皮希(H·Ch·Puech)的《摩尼教》(Le Manicheisme, 巴黎, 1949年)中载有截止1949年的全部参考书目及重要资料；也可参见乔·威登格伦(Geo Widengren)的《摩尼及摩尼教》(Mani and Manichaeism), 伦敦, 1965年；初版为德文, 1961年)；西方人对摩尼教的学术诠释始于19世纪，参见R·曼塞里(Marselli)的《恶的异端》(L'eresia del male), 那不勒斯1963年，第10—27页。

但他仍产生出自己的基本独立的神话体系。这一点也是他之前和之后的诺斯替派，以及直到18世纪时的威廉·布莱克（William Blake）所做的。此外，摩尼是依据他那时代的时代精神而构筑其神话体系的。这一构筑过程依据发散、复制、宏—微观宇宙的对应等而要求某种漫长的有情绪之神性的和宇宙的演化。这中间意味深长之处在于，宇宙演化之初，有一部份光是给桎梏于黑暗的力之中的。

了解到黑暗王子（即恶的本源）准备向光明王国发起进攻，伟大之父自己决意放弃与敌人的冲突。他呼唤出，也即是发散出光之母；而她便投射出某种新的实在（*hypostasis*），即原人（*Primeval Man*）。原人连同他的实则也是其自身存在的五个儿子（后者实际上是他的光的铠甲）降临到边疆之地；但他为黑暗所征服，他的儿子便被魔鬼吞食了。这一失败是宇宙的“混合”的开始，但也是神（的光）的最后胜利的保障。因为在黑暗（物质）占有光粒子的现在，伟大之父在准备着释放被桎梏的它们，在准备最终战胜黑暗。当再次创造时，伟大之父唤出了“生的灵”，它走到黑暗的边界，抓住原人的手将他举至光的天堂——他天上的故乡。战胜了恶魔的总领，光之灵以其皮做成天空，以其肉和排泄物做成大地。他又进行对光的首次解放，创造出日月星辰，后者是不很受黑暗影响的一部份。

最后，“父亲”为了救出仍被俘获的光之粒子，他发散出“第三使者”。这使者创造出巨大的宇宙之轮。上半月，宇宙之轮吸收投向月亮的“光荣的火柱”，释放出来的光粒子；下半月光便从月亮射向太阳并最终达到“光的天堂”。但被恶魔总领们吞食了的光粒子仍残留下来。结果，第三使者便以光辉的美丽的裸体的处女或裸体的光辉的男青年分别显现于女的或男的恶魔。男的恶魔总领为性欲支配，便射出精液，随精液便

释放出光粒子。这些精液种子落到地上，便出现了树及别的植物。女的恶魔已经怀孕，一看到美丽的青年，便流产了。她们的早产儿落到大地上便拼命吃树上的花蕾，以此吸收光的粒子。①

警觉到第三使者的策略，拟人化为物质的“色欲”决意创造出一个更强的固著神圣的光粒子的监牢。阿希夸仑(Ahigualun)及南里尔(Namrael)(男魔及女魔)吞食了所有的早产儿，然后交合。于是他们生出了亚当和夏娃。照皮希说，“由此而产生了我们对食人及性交的种种忌讳。”(见《摩尼教》第80页。不过现在亚当身内聚合了大量的仍未释放的光，从而亚当及其人类子孙便是救赎的主要对象。

我们将不去回想以原人的获救为模式的亚当获得解放的故事。不过，性交的邪恶的性质便是这种有关人类起源的神话的结果。实际上，性交，特别是生殖是恶的，因为它们延长了被俘获的光在子孙们肉体中的囚禁时间。②对于摩尼教徒说来，完美的生命在于不断地净化行为，即是说，使灵魂(光)与物质分离。救赎即是光与物质的截然分别，归根结蒂，它与世界的终了是相应的。

① 参见坎蒙特(F. Cumont)的《摩尼教研究》(Recherches Sur L, Manichéisme), 副标题为:“西奥多·巴·孔尼之后的摩尼教创世论”, 布鲁塞尔, 1908年, 尤其见“恶魔的诱惑”一节文字, 在第54—68页。另参见布赛特(W. Bousset)的《灵智的主要问题》(Haupt probleme der Gnosis), 哥廷根, 1907年, 第76页以下; 皮希的《摩尼教》第79页及第173页(注324)。

② 参见皮希的《摩尼教》第88页。

混 合 与 分 离

过去一百多年的学者们的日益精确的分析揭示了摩尼教的中心神话的伊朗和印度—伊朗的因素。光—精液的宗教意义、宇宙的“混合”理论“三时”的（即被侵犯之前、现世及来世）理论、“恶魔的诱惑”以及许多其他的插曲都在伊朗一系列的诸宗教中有不同先例或类似现象。^①“分离”的观念，亦即结束“混合状态”的意志标志着与从很早期直到萨珊王朝的正统神学不同的特征。诺利解释说琐罗亚斯德教的牺牲献祭(Yasna)的作用是最终促进这种救世论的“分离”。^②通过实行正确的祭献，行祭者能够获得“玛伽”——一种“积极的出神”，它可以使他得到某种具魔法性质的力量和一种神秘视觉能力，关于超常实在的知识。这是肉眼等达不到的^③。此外，在“玛伽”状态中，即“纯洁”的状态中，人可以行使他的“支配权”(axvih)。因为他可以实现“变身”(fraukart)，即从受命运(baxt)支配的肉体(gē

① 尤其请参见威登格仑的《摩尼和摩尼教》第44页，第54页，第60页；另见他的《伊朗的宗教》(斯图加特,1965年)第299页。

② 参见“‘玛伽’的状态”，载于《那不勒斯东方研究所年鉴》第15号(1965年)第105—117页。

③ 《伽泰》中的nisti类似于《吠陀》中的citti(心)，是一种“精神的视力”(mənōk-vēnisnih)或帕拉维经典中的“灵魂视力”(jān-vēnisn)；见诺利的“玛伽状态”第106页以及其“伊朗的灵智：一个问题的新提法”，辑于乌戈·比安齐(Ugo Bianchi)所编的《诺斯替教的起源》(The Origins of Gnosticism)，第281—290页，特别是第287页。

·e)的存在界进入灵魂(mēnōk)的——亦即自由行动的——存在界。据诺利说，这种观念是玛兹达的自由意志(āzātkān)学说的基础，这种学说宣称解脱者本人有可能离弃可怜的境界的局限进入自由的王国。^①

如果诺利对于祭献的解释没有错，就可以说“神秘的”（也就是“出神的”及“诺斯替的”两者）“分离”技巧在伊朗，早在琐罗亚斯德教初期便被认识到了，强调说这种玛伽神学与摩尼教学说及“分离”教义的不同是无意义的。主要的差别关系到宇宙生命与人类存在的起源、意义和目的。对于琐罗亚斯德，创世并不是恶魔首领的工作而是阿胡拉·马兹达的活动。世界在之后腐败了，为此每一信教者的任务便是“分离”。

这里不可能讨论诸如众多宗教、哲学、教派以及作为“分离”观念的中心并提供达到分离的手段的灵智的起源和历史。只须这么说就够了，大约从公元前6世纪的印度和伊朗，从公元5世纪的希腊—东方世界开始，曾有过许许多多致力于获得绝对自由、智慧或者救赎的形而上学、救世论以及神秘的技巧。它们都暗示出“分离”或者是必须的前提或者是最终的目标（例如，数论—瑜伽派、佛教、琐罗亚斯德教、希腊神秘论〔Orphism〕以及希腊和早期基督教时代的诺斯替教，炼金术、炼丹术等）。特别在诺斯替信仰中“分离”的观念和方法被详尽地论述过。而诺斯替的救赎模式几乎始终如一地是用光与黑暗相分离的语言来描述的。^②所有的诺斯替派经典都提出

① 参见“‘玛伽’状态”第114页以下，载于“伊朗的灵智”第287页。

② 当然，在希腊化时代光是神和神性存在的语言及图像学上的典型等值体，类似的比喻也使用于犹太教与早期基督教；参见《摩菲斯特和两性兼体》第65页以下，以及注释86—95；英译本见第55页，也见克莱因(F·N·Klein)的《亚历山大城的手稿

了与摩尼教差异细微的（虽然意义非常重大的）某种神话化了的神学、宇宙创生论、人类学与末世学。至少有些非常重要的诺斯替宗派在时代上处于摩尼教传教活动之前。诺斯替信仰与摩尼教都认为凭魔鬼的力量造成的，即由恶魔总领或他们的头——造物主（*Dimiurge*）造成。这些总领后来所以造出人只是为了始终囚禁普纽玛（*Pneuma*）——从天上溅落下来的“闪光”。为了使人“觉醒”并释放出普纽玛来，据说使者们从光的世界降下，以揭示拯救的灵智。救赎从本质上说意即这种神圣的天界的“内在的人”的解救并重返他所出生的故乡——充满光的王国^①。

）接上页注）

及炼金术材料中的光的术语；对希腊化时期神秘主义者的宗教语言结构的研究》（*Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in der hermetischen Schriften*，*Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik*，1962年）；另参C·科尔普（*Colpe*）的“古代伊朗及希腊犹太教的光象征”（*Lichtsymbolik in alten und antiken Judentums*），载于《总研究》（*Studium Generale* 18，第2号，1965年）第118页以下。

- ① 引用乔纳斯（*Jonas*）的话，“在整个神性的演化的规模上，这一过程是对神本身全体性的部份恢复。这种全体性在前宇宙时代由于丧失部份神的物质而受到损害。只是因为如此，神才卷入了世界的命运，而正是为了挽回失去的成份，神的使者才参与宇宙的历史”（汉斯·乔纳斯的《诺斯替宗教》第二版增补版，波士顿，1963，第45页）。

菲比奥尼特派：通过精液而神圣化

通过把握灵智，普纽玛的所有者（Pneumatikoi）认为他们摆脱了人类的条件性，超越了社会的规则与伦理的禁制，这样一种状况在世界其他部份，特别在印度都有类似的例子。事实上诺斯替派实行禁欲主义和性放纵的自由使我们不禁联想到奥义书风格的圣人和密教瑜伽师。与我们在前面（边码第99—102页）讨论过的湿婆教与密教性交仪式具有惊人类似的肯定是诺斯替的菲比奥尼特派（Phibionites）。我们的资料来源于埃皮法尼乌斯（Epiphanius）。这是位经常参加亚历山大城菲比奥尼特派集会的年轻人，他读过一些该派的书籍。①埃皮法尼乌斯写道，在他们的集会上：

- ① 在《帕纳里翁》（Panarion）一书中（26·8·1），埃皮法尼乌斯引用这些书的名称：《玛丽的问题》（Questions o Mary），《亚当的启示》（Revelaniot of Adam），《水车书》（Book of Noria），《节日前夜的福音》（Gospel of Eve）等等；参见斯蒂芬·本科（Stephen Benkf. o）的《据埃皮法尼乌斯记叙的放荡的诺斯替菲比奥尼特派》（The Libertine Gnostic Sect of the phibionites according to Epiphanius），载于《基督前夜》第1号（1967年），第103—119页，尤其第104页以下。让·多列士（Jean Dore-sse）的《埃及诺斯替派的秘密书籍》（Les Livres secrets des Gnostiques d'Egypte），2卷本，巴黎，1958年；英译本第159页，第163页。其中说到纳格·哈玛蒂图书馆的《总领们的本质》（The Hypostasis of the Archons）是《水车书》（Book of Noria）的缩略本（据多列士说）。感谢乔纳森·斯密斯提醒我注意雷波尔特（J·Leipoldt）和辛

“尽令贫穷的人也提供昂贵的食物，酒与肉等。当他们这样共同吃喝时，也就兴高彩烈起来，过剩的精力也就转成了兴奋与激动。男人们离开自己的妻子并对她说：‘站起来，与兄弟们作爱吧’（Perform the agape）。然后这帮不幸的人便相互交合。我实在耻于说出他们的伤风败俗……尽管如此，我仍要勇敢道出他们所干的并不以为丢脸的事，以便在每个听见他们丑行的人心中引起某种嫌恶感。在淫荡的性欲中滥交之后，他们便向上天夸示自己的冒渎之物。每个男女手上都有精液，他们站立着，将污秽的手向着天并象所有称作斯特拉替奥替（Stratitokoi）与诺斯替（Gnostikoi）的人那么祷告。将手上的东西献给‘造化一切之父’并且说道：‘我们将此贡品——基督的身体——献给您’。然后他们便吃掉它——丢脸的东西，并且说道：‘这是基督的身体，这是我们身体为之受苦，是我们为基督所受苦难忏悔的逾越祝祷’。女人们也一样：当她们月经流出时，她们将污秽的血集起来吃下去并且说：‘这便是基督的血。’”^①

（接上页注）

克(H·M·Schenke)们所译的《总领们的本质》，该文载于“纳格·哈玛蒂(Nag Hammadi)的纸莎草卷本中的诺斯替研究”(1960年)。辛克否认该书与《水车书》有任何关系，但最近的学者们认为有联系；另参见迈克尔·威尔逊(R·McL·Wilson)的《灵智与新约》(The Gnosis and the New-Testament)，伦敦，1968年，第125页以下。

① 见《帕纳里翁》(26·17·1以下)，本科的译本中“放荡的诺斯替宗派”第109—110页，列昂哈德·芬特(Leoharol

这种奇特的耻辱的仪式与非比奥尼特派的宇宙论和神学相关。照他们的说法，父亲（即原初的灵魂）生出了住在第八层天的巴伯洛（Barbelo），又称普努尼科斯（Prounikos）。巴伯洛生出了耶尔达鲍特（Ialdabaoth）又称萨鲍特（Sabaoth），他是下界的创造者。结果，下界所创的有生命的任何东西——首先是魔鬼，即下界的统治者——都持有巴伯洛力量的“火花”。但当她听到耶尔达鲍特说“除我以外再没有别的神（比较《旧约·以赛亚书》45.5），巴伯洛意识到创造世界是一个错误便开始哭泣起来。为了尽可能恢复她的权力，”她

（接上页注）

Fendt)曾讨论过这个经典。该文为《诺斯替派秘密：基督教礼拜史的一份重要文献》（*Gnostische Mysterien, Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes* 慕尼黑，1922年）第3—29页以及莱塞冈（H·Leisegang）的《灵智》（*La Gnose*），后一本书有让·古雅德（Jean Gouillard）的译本（巴黎，1951年），第129—135页；也见诺拉（Alfonso M. di Nola）的《热苏的秘密语言》（都灵，1964年）第87—90页，其中附有非常近期的书目。关于非比奥尼特派的仪式还有一些别的参考资料，最重要的有Pistis Sophia一书第147章；另参见本科的书第112—113页。因此至少在埃皮法尼乌斯写下他的报告之前1世纪，这个教派便存在了。埃皮法尼乌斯的描述得到了纳格·哈玛蒂文献的证实。为此可参见多列士的《秘密书籍》（1：282），英译本见第250页。另参见本科的书第113页以下，其中可见到别的诺斯替派派也有类似性滥交。芬特指出了埃皮法尼乌斯所描绘的这种性滥交仪式的礼拜特征（见其书第3—5页），而本科令人信服地证明了它的基督教的先决条件（见第114—119页），但至少有一点是不可信的，即芬特假定的圣母的影响（第8页以下）。

变化为美丽的女身出现在魔鬼们面前，诱惑他们，而当他们射出精液时，她便获得了那本属于她的力量”。^①因此拯救的希望和实行都是从某种宇宙观出发的，尼可莱派(Nicolaitans)已经宣称过“我们通过经血和有生殖力的液体从身体中获取普努尼科斯的力量”（参《帕纳利昂》25·3·2）。菲比奥尼特派走得更远：

他们管经血和精液中的力量为‘灵魂’，他们搜集并食用这‘灵魂’。而无论我们吃掉肉或蔬菜或面包或别的什么，我们都对被造物有益，因为我们是在搜集“灵魂”……而他们还说，这灵魂散布在牲口和野兽、鱼与蛇、人、野菜、树木及一切所生物中（《帕纳利昂》26·9·3—4）。

据此理由，生殖活动既是错误也是罪恶：它分裂了灵魂并拖延了它在世间的停留^②。

我们可以说菲比奥尼特派的性仪式活动的最终目标是加快与宇宙创生前的阶段的复归结合，也就是“世间的终结”，另一方面，通过渐进的“精液化”而达到与神接近。事实上，不仅精液被领用圣餐般地吃下去，而且，按埃皮法尼乌斯的说法，当他们在仪式中间成为野蛮（出神态？）时，用排出的精液涂手及身体并且还“祈愿以这种仪式而可以同神进行自由对话。”^③

① 本科的《放纵的诺斯替派》第117页中总结了《帕纳里翁》(Paranion 25·2·2 以下)的内容。

② 同前注，我们可以见到诺斯替派的核心神话怎样被多方评价的，也参见前述的摩尼教的解说第107页。

③ 《帕纳里翁》(26·5)，本科的译本中“放纵的诺斯替派”第110页。

如莱塞岗所指出的，《新约·约翰福音》(3:9)中可以找到神学的论证：“神生的就不犯罪，因为神生的种存在于他心里，他就不能犯罪。因为他是由神生的。”此外，依据斯多噶派的被当作火一般的普纽玛的“种子的理性”(Logos spermatikos)的学说，人的精种包含了普纽玛，因此灵魂在胚胎中便形成了。^① 克罗托那(Crotona)的阿克米翁(Alcmaeon)认为，斯多噶的理论是种子在脑中的逻辑结果。^② 就是说种子与灵魂(Psyche)同居于一个器官中。如昂尼安(Onian)所指出的，对柏拉图说来灵魂便是“种子”(Sperma)(见《对话录》73c)，“或者干脆说是在‘种子’之中(91a)，这‘种子’包裹在头盖骨和脊椎骨中(73f)……它通过生殖器进行呼吸(91b)……种子本身就是呼吸或具有呼吸，而生殖活动本身就是这样的呼吸。这对亚里士多德是很明白的事。”^③

回过来说非比奥尼特派，将它与阿比纳伐古布塔提请注意的密宗交合(maithuna)与湿婆教的孔达戈拉克仪式进行比较，我们对他们的仪式和信仰都了解得不充分。所有这些宗教体系似乎都有一个共同的希望，即通过性爱喜悦和消耗精液及经血而重建与原初的神灵的结合。在三个体系中，生殖液都代

① 必须记住在希腊文译本的《旧约》中神的普纽玛漂浮在水上，因而，普纽玛·哈基恩(Pneumahagion)是神的精子，生命的产生者；参见莱塞岗的《灵智》第134页，尤其是他的《普纽玛·哈基恩》(莱比锡，1922年)第71—72页，其中讨论医学和哲学的概念。

② 参见R·B昂尼安的《欧洲思想的起源》(英国剑桥，1951年)第115页。

③ 同前注，第119—120页。

表了神的两种存在方式，即男性和女性的神；从而通过这种仪式性的消耗，增强并加快了仪礼执行人的圣化。但在所有些教派中神—灵—光—种的起源同一性与其他古代的一样相关的概念，例如，神的两重组合，它所包含的女性成份的宗教意义，仪礼执行人在精神上的两性兼有化等，都是混杂起来的。

幻 视 的 形 态 学

因而，总结起来，我们可以得出下列几个主要观念：

1. 物质（恶魔的黑暗）从神的灵（光）的分离是希腊化和早期基督教时代宗教和哲学思辨的及秘密技法中的主题，但它也可以在更早的伊朗和印度得到证明。

2. 大约同一时期，神（灵）=光，及原人（灵魂，普纽玛）=光这样一些等式在诺斯替派、曼达派、隐修派^②、及摩尼教派中都非常普及。这两个等式似乎成了希腊化时代的时代精神特征，而与古希腊的、《旧约》和基督教的精神境界形成对照。

① 尤其见德劳尔（E·SDrower）的《秘密的亚当：纳索里的灵智》（The Secret Adam, A Study of Nasoraean Gnosis），牛津，1960年，第15页，第23—24页，第76—77页等。参见库尔特·鲁道夫（Kurt Rudolph）的《曼达派宗教发展史问题》（Problems of a History of the Development of the Mandaean Religion）载于《宗教史》8期（1969年），第210—235页。

② 例如可见诺克（A·D·Nock）及费斯图吉埃尔（A·J·Festugière）的《三倍伟大的赫尔墨斯的启示》4卷本，（巴黎，1949—1950年），尤见3：106，4：241以下。

3. 对于诺斯替派和摩尼教派^①，救赎也就等于收集、救出埋藏在一切生物，尤其是人的身体内的神之光的火花并送回天上。

4. 尽管别的诺斯替派支派也知道神之光=普纽玛=精液，但它只在菲比奥尼特和摩尼教徒中起着中心的作用。但摩尼教依据这一等式而斥责性行为 赞美严酷的禁欲主义的同时，菲比奥尼特派却颂扬最为卑下的性滥交并实行饮用精液和经血的仪式，要求小心注意的也只是不要怀孕。类似的二极分化，即一方面是极端的禁欲主义，另一方面则是滥交的仪式，远从印度的奥义书时代开始就可以见到了。另外只是在印度，在某些湿婆派和密教宗派中，食用性器分泌液的仪式是可以证实的（参见前面边码162—168页）。

5. 有些密教著述者引述过在交合中见到不同色彩的光的体验。图齐推断为摩尼教的影响，但具有一定秩序的同样多彩的幻视体验在瑜伽冥想之中也是时常可见的（参见前面边码96页）。在道教行法及炼金术中也有这种东西，而在西藏据说在死亡时的痛苦中及刚死的时刻（前面边码第100页）也有这种体验。

6. 由性交引起的幻视以及一般的对不同“神秘”色彩的体验在可以接触的诺斯替派文献中都未见引述；据我所知，只是在《舍姆的释义》中（载于舍诺波斯基翁〔Shenoboskion〕发掘文献第27号）有一重要描述，言及出神态的靈魂的旅行。舍姆在回忆自己灵魂上升的景像时，谈到他穿过了各种颜色的云，“因而，普纽玛(Pneuma)的象是神圣的绿柱石；海曼(Hymen)的云象则是光辉的祖母绿；赛伦斯(Silence)的

① 参见Pistis Sophia，莱塞岗曾于《灵智》第242页等处引用过；也参见多列士《秘密书籍》第66页以下。

云象华丽的不凋之花，默索特斯 (Mesotes) 的云象是纯洁的风信子。”^①

对五颜六色的光的体验在伊斯兰教徒特别是在伊斯玛仪派那里，起着重要的作用。这一派与希腊化时期的诺斯替及伊朗传统之间的关系，亨利·科宾曾有具说服力的揭示^②。苏菲派从很早期就证实过他们有幻视体验^③。不过，特别经过纳吉莫 J·科布拉 (Najmoddin Kobra) (1220年) 见五彩光的幻视得到系统的论述并被解释成最初出神状态的特别时刻。只需读几段纳吉斯 J·科布拉的大作《美丽的花与庄严的香气》(F-

① 参见多列士 (Doresse) 的《秘密书》第146页。

② 依据亨利·科宾列举显示的，我们可以引述如下：

R·特拉斯克所译的《阿维森纳及视幻表演》(Avicenna and the Recital)(纽约，1960年)；拉尔夫·曼海姆译的《伊本·阿拉比苏菲派中的创造性想像》(Creative Imagination in the Sufism of the Arabi)，纽约，1969年；《伊朗年鉴》第23号(1953年)中的“天界及身体复活的好几种伊朗传说”(Terre céleste et Corps de Résurrection d'après quelques traditions iraniennes)，第151—250页；载于《光明与黑暗》(Ombre et lumière, 巴黎及布鲁塞尔, 1961年) 中的“伊朗苏菲派见光者的生理状况”(Physiologie de l'homme de lumière dans Le soufisme iranien) 第135—257页。当然伊斯兰教的光神学有《古兰经》为据，可参见《古兰经》24·35“安拉是天地的光……是光之上的光”等，参见阿纳瓦蒂 (Anawati) 和路易斯·加德 (Louis Gardet) 的《伊斯兰神秘主义》(Mystique musulmane) (巴黎, 1961) 第56页以下。

③ 索尔拉瓦蒂 (Sohrawardi) 讨论过神秘主义者曾体验过的15种幻视，参见科宾的《见光者的生理状态》，该书第186页及注62。

lāwihaljamāl wa-fawātih aljalāl)——科宾有释注本——就足以理解我们所面临的任务是对五彩神秘之光的著名体验作新的规模相当大的再评价。但就科宾提供并加以讨论的文件来判断，光的“生殖的”价值似乎被忽视了，虽然其天地创生的及宇宙论的主旨仍然保留下来。①

一个南美洲的例子：“父亲太阳”、 光—性象征以及幻觉境界

与上面我们讨论的某些光的神学具有惊人相似性的现象是德桑纳人(Desanas)，这是个住在哥伦比亚亚马逊流域的热带森林中讲图卡诺语(Tucano)的小部落。德桑纳人代表一个相当古老的文化阶段。他们轻视捕捞和园耕，赞扬狩猎。既然我已经在别处讨论过了德桑纳宗教观念和制度的总体②。这

① 在中世纪基督教神秘主义和炼金术中的特有的见光体验似乎也有类似情形。参见恩斯特·本茨的《幻视，体验及象界》(Die vision, Erfahrungsformen und Bilderwelt)，斯图加特，1969年，尤其是第94页以下；第326页以下；参见荣格(C·G Jung)的《心理学与炼金术》(Psychology and Alchemy)，胡尔(R·F·C·Hull)译，第2版(新泽西州普林斯顿，1968年)；同一作者的《炼金术研究》(Alchemical Studies)，胡尔译(新泽西州普林斯顿，1967年)，见“光”条。

② 参见埃利亚德的“南美高神”(第二部份)，载于《宗教史》10，第3号(1971年元月)，第234—226页，尤其参见第261—259页以及注83中的书目。主要来源为G·赖歇尔—多尔马托夫(R·eichel-Dolmatoff)的《德桑纳：沃佩斯河图卡诺印地安人的象征》

里我的注意力将限于分析永远存在的“太阳—父亲”及其创造范围的文化作用。

全部创造由“太阳—父亲”的金黄色光线中流出，创造者太阳并不真正地天空的发光体完全等同，而更是一种自身持续存在的创造本源，它尽管是不可见的，但可依据其发射出来的有益影响而被认知。创造活动终止以后，太阳便退归于地下的乐园——艾克斯皮空—蒂雅（Axpikon Dia）。但他将发光体作为代表派出来，这便是我们今日在天空中所见的太阳，通过它，太阳父亲发挥其能力施与光、暖、保护尤其是生育^①。太阳的能量通过具有精液特性的暖和和金黄的光线表现出来^②。所有一切神都是“太阳—父亲”为了保护他的创造而造出来的。这些中间人都是太阳的代表。所以，归根结底，一切宇宙的能，普遍的生命以及一切丰饶都有赖于太阳父亲^③。

按照赖歇夫——多尔马托夫（Reichel—Dolmatoff）最近出版的一个神话^④，人类是从阳光中落出的精液的水滴生出

（接上页注）

（波哥大，1968年，）现有芝加哥大学出版社的英译本，书名为《亚马孙人的宇宙：图卡诺印地安人的性及宗教象征》（Amazonian Cosmos, The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians），芝加哥，1971年。

① 赖歇夫——多尔马托夫，《德桑纳》第31页以下。

② 同前注之书，第72页。

③ 同前注之书，第58页以及第33页。

④ 赖歇夫——多尔马托夫的“有幻觉土著的文化背景”，载于《哥伦比亚实验科学，物理及自然学院评论》（Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas, Fisicas y Naturales）13类第51号（波哥大，1969年）第327—345页，尤其第330页。

来的；然后，太阳父亲命令某位神话人物帕穆里·马克塞引导着沃佩斯河诸部落的祖先到了他们今日居住的地区。这一迁徙是借一个巨大的独木舟，亦即一条巨蛇而完成的。这之中包含的性象征已为帕穆里这个名称的词源意义所证实，这个词暗示射精的男具——就是说，太阳一父亲派了个新的创造者到世间繁衍人口。

性不仅是生命的源泉，它也可能带来死亡、混乱和毁灭。

“太阳一父亲”与他的女儿有乱伦行为，结果她死了，但他将烟斗的烟吹向她而使之复活过来^②。继这种近亲相奸的罪行之后是一个混乱的时代，此时野兽恶魔大量出现，威胁全世界的生命。不过，创世者通过禁止近亲相奸的乱伦而重建了秩序，从而制定了第一条也是最重要的社会伦理规则^③。

依据德桑纳族的看法，灵魂是持有光要素的发光体，这是每个人降生之际太阳所赋予它的。当灵魂受到魔术力量的威胁时，就要呼请三种太阳光来加强灵魂。这中间的第二种是白色光线，它与太阳的生殖力结合在一起。灵魂的内在光辉仅对于传授人——即萨满（Payé）和祭司（Kumú）——才是可见的。^④

萨满的灵魂被譬之于一团火，它的光穿过黑暗使每一样东西显露出来；它被认为是发散出强大的太阳光一般的金色光线的火焰。若不具有这种光线所赋予的知识，萨满便不会有力

① 参见赖歇尔·多尔马托夫的《德桑纳》第18页；至于迁涉的神话，参第44页以下。

② 同前注中之书第20页。当然这个神话解说了女孩的月经及在月经初来以烟熏女孩的仪式的起源。

③ 同前注中之书第42页。

④ 同前注中之书第46页。

量，因为他“是太阳光的一部份”。象阳光一样，萨满的灵魂也是金黄的；换句话说，他代表了太阳的生殖特性。”^① 每个萨满都佩戴（在脖子上挂着）一条黄的或白的石英做成的圆柱体，称作“太阳的男根”。此外，任何水晶或石英都代表着精液^②。祭司据说是比萨满还要光辉的人物，他发射出大量的内在之光，夺目的火焰（这对未获密仪传授者说来是看不见的）。凭着这种光辉，他可以发现所有人的思想。^③

因此，对于德桑纳族（对所有沃佩斯河流域的部落说来也是这样），太阳一父亲不仅代表着某个创造的高神，而且是宇宙间一切神圣性的源泉和起源（*fons et origo*）。从而在阳光、神圣性、创造性和性之间便有某种内在的联系。所有一切宗教观念，人物及活动也都带有性的意义。这种泛性主义的原因也许在阳光及太阳温暖与宇宙的及人类的生命的起源和永恒性的同一之中去寻求。太阳一父亲等于存在的基础，他宇宙的以及精神的活动是其本体论充实的结果。他通过流溢而创造，而这种天地创生和神谱的型式也是人类自身的精神活动的范型模式。太阳父亲始终是不可见的，尽管阳光是生命和智慧的源泉；同样祭司和萨满的内在之光除非通过其结果被认知，否则也是不可见的。

因为阳光被认为是神圣的富于生殖力的精液，所以致幻植物“鸦惹”（*yagé*）引生的出神的五彩见象被譬之于某种性行为也就是可以理解的了。图卡诺族说，在交合当中男人“受到窒息”并“看见了幻象”^④。依据某个神话，鸦惹妇女是通过

① 同前注中之书第98页。

② 同前注中之书第90—100页。

③ 同前注中之书第105页以下。

④ 参见赖歇尔—多尔马托夫的“文化背景”一文第331页。

眼睛受孕的。事实上，图卡诺族都很熟悉眼睛等于阴道的公式。其动词“受精”便来自词根“看见”和“置入”^①。

每年有3或4次要举行饮鸦惹的仪式。时间由祭司(Kumá)决定。由他在集会和宴会中宣布鸦惹的饮用。能参加宴集的人必须是30岁以上的男子。妇女们也到场唱歌助兴^②。当某位年轻人要呕吐而急忙离开小屋时，女人们就发出轻蔑的笑声。说到这种仪式起源的神话叙述了某个超自然的鸦惹女性，她生出了具有“光的形态”的孩子，“他是人，也是光；他是鸦惹。”^③

在饮鸦惹之前和饮鸦惹的中间，要诵唱天地创生的神话及神话中诸部族的谱系。祭司的作用非常突出，他要向参加者解释他们所体验的幻象。一开始宴集者们觉得强风袭来，祭司向他们解释说他们正在升向银河。然后他们又下降到艾克斯皮空一带雅，即地下的乐园并看见了越来越强的光，最后看见发光的物体雨一般地落下来。第二级段开始于到达地下乐园，这时他们会看见五颜六色的形体，祭司解释说这些是各种神祇和太阳的女儿。

① 同上注中之书第331页。

② 参见赖歇尔—多尔马托夫的《德桑纳》第132页。

③ 参见赖歇尔—多尔马托夫的“文化背景”第331页。每一种鸦惹植物，德桑纳族都区分了枝或不同颜色的部份（有绿的、红的、白的），他们将这些不同颜色联系于在幻象中所见的色彩（上注书第332页），也参见迈克尔·J·哈勒尔（Michael J. Harner）的“南美鸦惹体验的共同主题”，在《致幻剂和萨满教》（Hallucinogens and Shamanism），纽约·1973年，第155—175页；另见克劳迪欧·那兰戈（Claudio Narangó）《鸦惹的心理学诸相》，同上书第176—190页。

用来表达饮用鸦惹的词意思是“喝然后看见”，而这被解释成向宇宙子宫的复归，亦即回复到太阳一父亲开始创世的原初时刻。事实上，这些幻象是诸神谱系图以及天地初创的神话的再现：宴集者们看见了太阳一父亲如何创造诸神、世界和人类，如何创立部落文化、社会制度以及伦理规范。饮鸦惹的仪式的目的在于加强宗教信仰；的确，参加者们亲眼目睹部落的诸神谱系以及天地创生都是真实的。除此之外，他们还可以碰见各种各样的超自然的存在物，这是一种以性交词汇来表达的际遇。一位受传教士教育过的土著说：“饮用鸦惹是一种精神的性交，用神父的话说，叫与灵勾通。”^①另一方面，也有的说饮鸦惹者“死了”，^②因为回到宇宙子宫就等于死。

这里我们不可能讨论幻觉体验与图卡诺神学及神话的关系^③。将传统的幻象意义传授给年轻一代的祭司起着重要的作用。不过，作为宗教体系整体的基础的是“太阳一父亲”的神话故事以及作为其结果的光、灵和精液的同种性质。如果任何存在、生存并繁殖的都是太阳的散发，如果“精神性”（知性、智慧和意见等）都具有阳光的性质，那么就可以认为，每一宗教行为同时也就具有某种“生殖的”或某种“幻象的”意

① 参见赖歇尔—多尔马托夫的“文化背景”，第336页。

② 同上注中之书第335页；参见《德桑纳》第132页。

③ 目前尚未有专门讨论致幻植物的神话的著作，就是说，尚无一部记载所有关于这类植物的起源神话、它们的拟人化神话过程及所致幻象的宗教价值的著作。因此，请参见马林·多金·德·利奥斯（Marlene Doh kin del Rios）的“致幻剂在非西方世界的运用”，载于《美洲的麻醉药品使用：展望中的问题》（Drug use in America, problem in Perspective），华盛顿特区，1973年，1：1179—1235。

义。光的体验及幻觉的心像都具有性的意义，这似乎是前后一致的太阳神学的逻辑结果。事实上，尽管性的象征的地位相当突出，但饮鸦惹的仪式并不就有滥交的狂欢特征。对幻觉体验的评价基本上是依据它出神的和光辉的特性；其性爱意味来自太阳神学，即来自太阳—父亲产生一切，从而阳光具有生殖的性质这样一个事实。

德桑纳族的例子可以说明特殊的太阳宗教类型如何能够评价见光的体验并将幻觉见像与某一出神的世界构造结合起来。某些德桑纳人的等式（例如，光=精子）使人想起东方的和地中海的说法。但这个南美的例子还有一个好处，它使人注意到在东方和地中海地区的现存资料的缺乏。事实上，与德桑纳族的这种明确表达的神学、神话以及幻觉仪礼比较起来，密教的和诺斯替派的经典——即令它们是最成熟的——也都似乎只是接近而仍然是不完全的。^①

最后，德桑纳的例子显示给我们在怎样的意义上，在何种程度上，幻觉或非幻觉的出神体验可以丰富并重建某种传统的宗教体系。光、灵、精液与神相等的这个系列似乎仍是“开放的”，就是说，最初的基础的视幻体验可以容受新的意义。此外，视幻的诱发因素似乎也并不限于单一的某种。可以确认的动因如下：极度的禁欲，性行为，或瑜伽的或别的观照实践：

① 还必须补充一点，德桑纳族的精神世界是南美人种学的相当近的发现，并且是通过某个幸运的偶然事件而发现的：几乎我们所了解的德桑纳族的神学体系都由于赖歇尔—多尔马托夫与某位聪明的该族通事的巧遇。要明白这一发现的意义，只要比较一下多尔马托夫的书出版之前我们的了解与现在关于德桑纳族的知识就够了，而对于诺斯替派和密教各宗派说来，作出类似的发现是很值得怀疑的。



2 020 3354 8

自然出现的爆发性视幻；寻求生出“魔术的热”的英雄技法；对火、阳光、及创造力的系统冥想；出神的、幻觉的见象等。归根到底，重要的是赋予对内在光的体验的宗教意义。换句话说，宗教上意义的（religiously meaningful）视幻的“起源”不应在光幻视的“自然原因”或在这样的自发或人为诱发的幻视体验中去寻求。近年来的研究对此提供了丰富的证明，所以如此，原因是极简单的，①（1）不同形式和色彩的光幻视为人们普遍了解，并且（2）这些幻视的诱发动因是多方面的，从最普通的压眼球直到最精致的冥想技巧。令一位宗教史家，事实上也是令所有种类历史家感兴趣的，是对光的体验的数不胜数的评价，就是说，是对人类头脑创造力的评价。

神

① 尤其参见 马克斯·诺尔（Max Knoll）的“对光的内在体验的世界”（Die Welt der inneren Lichterscheinungen），载于《艾拉诺斯年鉴》（Eranos-Jahrbuch）35（1965年），361—397及45幅图片；也见注释及书目，第393—398页。至于幻视现象的心理分析参见舒尔茨（J·H·Schultz）的《自热锻炼》（Das autogene Training），斯图加特，1964年）第232页以后及节357页。也参见杰拉尔德·奥斯特（Gerald Oster）的“光幻视”，载于《科学的美国人》222（1970年2月），第82—87页。