

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106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2.05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，但这一优点是不可忽视的。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

安延明

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、颠倒着飞翔的身躯一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·纳瓦尔（Gerard de Nerval）、诺瓦利斯（Novalis）和加西亚·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（Mallarmé）的研究。杜柴斯内—吉尔曼（Duchesne-Guillemin）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，可参见利昂·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·洛伦兹《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)《宗教史的回顾：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,在第一批的人类学家们看来,这两种情况根本就没有存在过^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速，“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，肌肉与骨骼，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)中断言说：

“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。