

BRUCE
LINCOLN

死亡、战争 与献祭

DEATH, WAR,
AND SACRIFICE

Studies in Ideology and Practice

[美] 布鲁斯·林肯 —— 著
晏可佳 —— 译 龚方震 —— 校

上海人民出版社

死亡、战争
与献祭

DEATH, WAR,
AND SACRIFICE

Studies in Ideology and Practice

BRUCE LINCOLN

[美] 布鲁斯·林肯——著

晏可佳——译 龚方震——校

图书在版编目(CIP)数据

死亡、战争与献祭/(美)林肯(Lincoln, B.)著;
晏可佳译;龚方震校. —上海:上海人民出版社,
2018

(人与宗教译丛)

书名原文:Death, War and Sacrifice, Studies in
Ideology & Practice

ISBN 978-7-208-13696-0

I. ①死… II. ①林… ②晏… ③龚… III. ①宗教史
—研究—世界 IV. ①B929.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 058459 号

责任编辑 黄玉婷

封面设计 COMPUS·道辙

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.

© 1991 by The University of Chicago. All rights reserved.

人与宗教译丛

死亡、战争与献祭

[美]布鲁斯·林肯 著 晏可佳 译 龚方震 校

出版 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号)
发行 上海人民出版社发行中心
印刷 上海盛通时代印刷有限公司
开本 850×1168 1/32
印张 15
插页 5
字数 308,000
版次 2018 年 8 月第 1 版
印次 2018 年 8 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-208-13696-0/B·1176
定价 75.00 元

作者中译本导言

对于拙作的中文译本能够与中国大众见面,本人深感荣幸,我尤其是要感谢上海社会科学院宗教研究所的晏可佳,因为是他使得这件事成为现实。拙作的英文本出版于1991年,在英文本的自序里,我试图解释为什么会有以下诸文,以及我为什么要做这样的研究。除此之外,晏先生还要求我为中国读者写一篇导论,以便使他们能够了解西方是怎样开展神话和宗教研究的。这一话题实在是太大了,于我本人真是勉为其难,难以负此重任,不过为着他的好意,我还是必须作一番尝试,以下便是我的一些看法。

20世纪60—70年代,克洛德·列维-施特劳斯(Claude Lévi-Strauss)的《神话学》四部曲^[1],乔治·杜米兹(George Dumézil)的多卷本《神话与历史》^[2],米尔恰·伊利亚德(Mircea Eliade)的三卷本《宗教思想史》^[3]均告完成。自从这些史诗般的鸿篇巨制问世以来,对于一些专门的神话和神话体系虽有不少相当出色的分析——我所想到的就有马塞尔·迪恬(Marcel Detienne)、让-皮埃尔·维尔南(Jean-Pierre Vernant)、温迪·多尼格(Wendy Doniger)和克里斯第安努·格

罗塔内利(Cristiano Grottanelli),等等^[4]——可是鲜有将神话当作一种文化类型而对其进行理论探讨者^[5]。而是追逐学术上变幻多端的潮流,把注意力从“神话”本身转到了对于神话理论(和理论家)进行元批评性的评价上去了^[6]。

这种批评对于这三位直到最近还被视为神话理论大师的学者颇不友好。有人指责伊利亚德毫无节制地、有倾向性地运用一种比较的方法,推究出了一套迎合自己特殊癖好的神学来,还有人谴责他在30年代至40年代就卷入了罗马尼亚铁卫军这一政治问题^[7]。与此相似,杜米兹早年与法兰西运动过往从密,晚年又和新右派若即若离,故也遭到了谴责,说他把法西斯意识形态编进了他所重构的印欧神话中去^[8]。列维-施特劳斯的生平和他关于神话著作的讨论倒是未见有如此激烈,但是他的大部分学术工作相继遭到存在主义者、马克思主义者和后结构主义者的猛烈批判,他们以自己特有的用词指责他的思想是一种闲暇自由的形式主义,且抱有一种共时性的取向,它们在运用到神话叙述中时,就榨干了所有神话的历史背景和政治作用^[9]。

随着这些巨擘纷纷落马,理论构造的活动便终止了。1945年以来执神话研究之牛耳的模式或者方法已无生存之余地,而其他理论又无以代之。为了摆脱这一困境,在此就近代以来神话研究的大致谱系作一概述,回顾一下交织在一起但相互斗争的两类话语,也许不无裨益。其中一类话语植根于法国启蒙运动,包括如下人物:皮埃尔·培尔(1647—1706)、伏尔泰(1694—1778)、霍尔巴赫男爵(1723—1789)、安德鲁·朗(1844—1912)、詹姆士·乔治·弗雷泽(1854—1941)、西格蒙特·弗洛伊德(1856—1939)、鲁道夫·布尔特

曼(1884—1976)以及罗兰·巴特(1915—1980)^[10]。这一类话语对待它们所选择的研究对象总是躲躲闪闪地,有时也是赤裸裸地抱有一种居高临下的优越感,把神话确定为“原始”思维过程的产物,这种思维在进化过程上早于、在质量上低于“现代”的、“理性”的思维。由于这一取向,神话研究就变成了——一纸批判纲领,大多汲汲于炮制证据,以证明白皮肤的欧美人在理智上和道德上优越于他们殖民地的各民族。然而这一话语略加调整后,又被一小撮拥护启蒙运动价值并将自己理解为代表着“进步”之必然成就的欧美社会善加利用。通过证明其对手如何依然残留有神话思想的余绪、碎屑或者遗存,他们将对手贬损为彻头彻尾地委身于从前原始的、非理性的力量。伏尔泰对天主教会的攻击、布尔特曼把《圣经》非神话化的纲领以及巴特将神话与政治权利联系在一起的做法,都可以理解为这一策略的变体^[11]。

与此相对立的一方则采取了另外一类话语,它起源于德国的浪漫主义。浪漫主义是对19世纪初法国启蒙主义,尤其是对1793—1794年之革命恐怖和拿破仑之(1806年)在耶拿和奥尔施塔特大败普鲁士军队所作出的激烈反应。这些事件导致了许多人不仅一概拒绝凡与法国有联系的理想,而且导致他们去寻找借以建立一个统一的可靠的德意志国家以对抗法国强权的工具^[12]。与赞美理性主义和现代性、主张神话是堕落的范畴的话语针锋相对,浪漫主义者另外创造了一类话语,在这一类话语中,神话正是因其非理性和古老特性而受到美誉。于是他们创造出了另外一种与莱茵河西岸的哲学迥然不同的“神话”,即把神话视为灵感和神秘智慧的源泉,更有甚

者,视为一处能够找回规范其民族、人种或人民之真正传统的宝藏。以詹巴蒂斯塔·维柯(Giambattisto Vico, 1668—1744)的作品为先导,在詹姆士·麦克弗森(James Macpherson)之声称译自奥希安(Ossian, 1760—1763)的诗歌的刺激下^[13],这些观点在民族主义者如J.G.赫尔德尔(1744—1803)、弗雷德里希·施莱格尔(Friedrich Schlegel, 1772—1829)、雅各布·格林和威廉·格林(1785—1836, 1786—1859);种族主义者如理查德·瓦格纳(1813—1883)和朱利乌斯·埃沃拉(Julius Evola, 1898—1974);神秘主义者如弗雷德里希·克鲁则尔(1771—1858)、C.G.荣格(1875—1961)、热内·基农(Réné Guénon, 1886—1951)和约瑟夫·坎贝尔(Joseph Campbell, 1904—1987);以及一些不安静人物,如罗格·卡洛依斯(1913—1978)那里得到了充分的发展^[14]。在多数情况下,我认为伊利亚德(1907—1986)——他是我的师友,尽管我的观点与他的大不相同^[15]——乃是极有诱惑力的浪漫主义话语中成就最为斐然的现代大师,因为他是一位诗人、民族主义者、梦想家和极端的保守主义者,也是一位神话学者和神话爱好者。他不仅把神话描述为一种文化类型,这一文化类型为“古人”(这是一个成问题的范畴,他把甚至更加成问题的“原始人的”和“东方的”范畴都归结在这个范畴之下)提供了创造性、真实存在以及神圣力量的范本,而且他还把神话当作救赎的工具奉送给那些想要逃避世俗的、浅薄的、堕落的和衰弱的现代社会之无意义和贫乏的人,他把这些人的痛苦用比喻性的、意味深长的术语描述为“恐惧历史”和“怀念天堂”^[16]。

在启蒙主义和浪漫主义的话语纷争中,双方在 19、20

世纪中各有得分,但是谁都没有能够胜出对方而获得全胜。就浪漫主义而言,它促进了对于神话的重新评价,但是神话的价值就在于它的非理性,这一点却未能令它的对手信服。与此不同,大多数严肃的学者和理论家得出的结论是,神话的非理性与其说是真实,不如说是表象,他们以发现他们所研究的神话叙事中不同形式的理性为己任。他们认为那是一种与欧美现代社会中的理性迥然不同的理性,但是相比之下,其谨严、其复杂与其价值绝不亚于后者。持这一立场的先锋人物乃是布洛尼斯劳·马林诺夫斯基(1884—1942),他在神话中寻找丰富的实践理性,将其描述为“社会宪章”的一种形式,亦即一种叙述活动,它通过诉诸想象中的神圣惯例,保持一种合乎需要的稳定的现状,由此把现在构造成为归结于始源性的过去^[17]。然而,列维-施特劳斯(1908—2009)将注意力由实践理性转到形式理性,从而把这一研究方向提到了一个新的高度。他基本上是把神话当作一种特有的文化类型,人们能够从中观察到思想本身的运作,因为他认为神话就是复杂的逻辑运算——二元对立、转换以及沉思——的叙事性的表现,各种文化便从中产生了一种“具体的科学”^[18]。

其他人则将启蒙运动和浪漫主义的话语结合起来,形成了一种有趣但是不太成功的理论形式。这样一种综合早在1784年威廉·琼斯《论希腊、意大利和印度诸神》一文中即初露端倪了,该文本着启蒙运动的理性主义和英国殖民主义的纲领,进行印欧神话学的比较研究,同时采取了许多为浪漫主义所赞同的立场^[19]。后人的尝试则见于恩斯特·勒南(Ernest Renan, 1823—1892)、恩斯特·卡西尔(1874—1945)

以及拉斐尔·佩塔佐尼(Raffaele Pettazzoni, 1883—1959)的著作,在他们的著作里,对待神话既居高临下又尊敬有加的态度常以一种难分难解的张力而共存,由此唤起了神话的理性主义、非理性主义以及理性主义之外的理性等神话理论^[20]。

我认为杜米兹(1898—1986)也是这样的一个人物。与列维-施特劳斯一样,他把对神话的尊敬与坚持神话的合理性结合在一起,以阐释充斥在他所研究的文本中的复杂的逻辑(尤其是社会-逻辑)分类为己任。然而与列维-施特劳斯不同,杜米兹并不关注一般神话,或者人类思想的普遍结构。相反,他把自己限制在某一个特殊的族群,他想象这一族群是他自身文明的最古老的祖先。他们就是“印欧民族”,一个根据语言学证据而重构起来的假设的族群,浪漫主义学者如施莱格尔、格林、瓦格纳、麦克斯·缪勒、勒南、基农和埃沃拉,以及其他怀有甚至更加公开的、攻击性的种族主义取向的人称之为“雅利安人”^[21]。

杜米兹声称,他在这些民族的神话中找到了其他全部文化所没有的理想的社会组织模式,而这一模式精确地反映了自然的秩序。在这个模式中,神圣的权威——国王和祭司——维系着一个分层的社会秩序,令人强烈地联想到法国的旧制度(*Ancien Régime*,译者按:指1789年法国资产阶级革命之前的封建制度)和柏拉图的理想国^[22]。尽管杜米兹的学术用语大多植根于启蒙主义的传统,但是其偶尔出现的一些浪漫主义的亚文本使得富有同情心的读者把印欧神话解读为一种古老的源泉,误入歧途的现代社会可以从中重新找回永恒真理。至此,较为谨慎的读者能够感受到真正的——而且

是令人不安的——自相矛盾。

在试图把杜米兹的精华——其数量可谓多矣——提取出来时,我应当强调他的严密、系统和结构感、他对研究材料的合理性的尊重以及他对于神话叙述中复杂的分类逻辑的编码的解释。我感到,杜米兹在这些方面与列维-施特劳斯的工作有着惊人的相似之处^[23]。我认为这种相似性并非出于偶然,因为两人的知识结构虽然在许多方面有所不同^[24],但是他们在巴黎的社会环境有一部分是重合在一起的,有几个人对他们都有深刻的影响:其中最重要的是马塞尔·毛斯^[25]。进而言之,在毛斯的作品中有一句非同寻常的话,如果我没有误解,它对于我们理解杜米兹和列维-施特劳斯的神话研究是特别有启发的。那就是毛斯在与杜尔克姆合写的一篇讨论原始分类的论文结尾处提出的一种看法,这两位社会学派大师提到但是未能阐发的一个观念,即神话可以被理解成表现为叙事形式的分类学(taxonomy)^[26]。

尾随着这个洞见就可采掘到所有杜米兹和列维-施特劳斯的精华,而且我揣测,还能够使我们摆脱当今理论上的僵局。但是我们也必须注意到它的局限性,因为就像所有杜尔克姆的系统阐述一样,它与政治学和历史学问题极不协调。于是我发现对它略加修正是不无裨益的。我特别要提出的是,分类几乎不能说是一个中性的过程,因为在所有被分类事物(包括仅仅是通过比喻或暗示所涉及的项目,特别是那些人类团体如年龄、种族、种姓、阶级、人种以及性别)中确立的秩序既是等级性的,也是范畴性的^[27]。当分类以神话形式加以编码的时候,神话故事不仅把特有的、偶然的群分体系包装在

一个颇有吸引力的值得记忆的叙事里面,而且使之自然化和合法化。神话不仅是分类,更是通过叙事形式表现出来的意识形态。

此外,还有其他一些意见可以献丑。列维-施特劳斯以为,神话的各种变体是由于一个逻辑体系探求其自身的变化形态而至于枯竭这样一种非人格过程所造成的,这一点我不敢苟同。毋宁是,带有先入之见的叙述者策略性地(即使未必有意识地或者是有预谋地)修改了某个著名故事的细节,从而在分类顺序上产生了相应的变化。神话并非稳定的分类与层级的一成不变的诸种表现,而是它们在不断发展过程中重新定位以后的结果。然而叙述者不是这些定位的唯一的催化剂。人们还必须对于受体加以说明,因为听众(或者相当于听众的那一部分人)通过他们自己有选择的聆听和再解释,或能够抵制革新,或能够引进革新。最终为人们所接受的乃是一种标准的、恰到好处的或者是占统治地位的神话版本,它是一种不可移易的集体产物,是经过了叙述者和听众的长期切磋捉摸而形成的。

从理念上讲,人们研究每一种神话之变体,不仅要研究它与其他变体的关系,而且要注意使之得以产生、得以接受的那个社会历史状况,以便能够知道,在整个社会范围里,叙述者与听众之间是如何发生作用而产生故事上的损益、分类上的变更以及权利上的分配的。换言之,在我们考察了文本、文本上下、文本之间、前文本、亚文本及其相互之间的前因后果以前,我们的任务就不算完成。真是未有穷期啊。

1997年12月于芝加哥

注 释

- [1] 克洛德·列维-施特劳斯,《神话学》,卷1,“生食与熟食”(巴黎:Librairie Plon, 1964;英译本,纽约:哈泼和罗,1969);卷2,“自蜜至灰”(1966;英译本,1973);卷3,“饮食方式的起源”(1968;英译本,1978);卷4,“裸人”(1971;英译本,1981)。
- [2] 乔治·杜米兹,《神话与历史》,卷1,“各印欧民族史诗中的三重功能的意识形态”(巴黎:伽利玛尔出版社,1968;第二版,1971);卷2,“印欧史诗的类型:一个英雄、一个巫师、一个国王”(1971)和卷3,“古罗马史”(1973)。卷2、卷3一部分已翻译成了英文,名《一个国王的命运》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1973),《卡米卢斯(Camillus)》(洛杉矶和伯克利:加利福尼亚大学出版社,1980),《武士的奖赏》(洛杉矶和伯克利:加利福尼亚大学出版社,1983)和《巫师的誓约》(洛杉矶和伯克利:加利福尼亚大学出版社,1986)。
- [3] 米尔恰·伊利亚德,《宗教思想史》,卷1,“从石器时代到伊流欣努秘仪”(巴黎:Payot, 1976;英译本,芝加哥大学出版社,1978);卷2,“从乔达摩·悉达多到基督教的胜利”(1978;英译本,1982);卷3,“从穆罕默德到宗教改革”(1978;英译本,1985)。
- [4] 比如,参见马塞尔·迪恬,《神话学的创造》(巴黎:伽利玛尔出版社,1981;英译本,芝加哥大学,1986),让-皮埃尔·维尔南,《死与不死》(普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1991),温迪·多尼格,《各民族神话》(纽约:麦克米伦,1988)以及克里斯第安努·格罗塔内利,《国王与先知》(纽约:牛津大学出版社,即出)。
- [5] 一个著名的例外是汉斯·布鲁门贝格(Hans Blumenberg),《神话研究》(法兰克福:Suhrkamp Verlag, 1979;英译本,麻省,坎布里奇:麻省理工学院出版社,1985)。
- [6] 比如,参见伊凡·斯特伦斯基(Ivan Strenski),《20世纪历史上的

四大神话理论:卡西尔、伊利亚德、列维-施特劳斯和马林诺夫斯基(艾奥瓦:艾奥瓦大学出版社,1987),同上,《论宗教关系》(查尔斯顿:南卡来罗纳大学出版社,1933),但以理·杜贝松(Daniel Dubuisson),《20世纪神话学》(里尔:里尔大学出版社,1933),克里斯第安努·格罗塔内利,《意识形态、神话、屠杀:杜米兹的印欧人》(巴勒莫:Sellario, 1993),马可·曼伽纳罗(Marc Manganaro),《神话、修辞学和权威之声:弗雷泽、弗莱与坎贝尔批判》(纽黑文:耶鲁大学出版社,1992)以及安德拉斯·霍恩(András Horn),《神话思想与神话文学》(Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995)。

- [7] 对伊利亚德的批判性考察,参见斯特伦斯基,《20世纪历史上的四大神话理论》,第70—159页,同上,《论宗教关系》,第15—40、166—179页;杜贝松,《20世纪神话学》,第217—303页;埃德蒙·利奇(Edmund Leach),“有一个在阶梯上布道的人”,《纽约书评》7/6(1996·10·20),第28—31页;约拿单·Z.史密斯(Jonathan Z. Smith),《地图并非地界》(莱顿:E.J. Brill, 1978),第88—103页,同上,《发生:通向仪式的理论》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1987),第1—23页;诺尔曼·玛尼雅(Norman Manea),“快乐的罪恶感:米尔恰·伊利亚德、法西斯主义和罗马尼亚的不幸命运”,《新共和》(1991·5·8),第27—36页;阿德里亚纳·贝格尔(Adriana Berger),“米尔恰·伊利亚德:浪漫主义的法西斯主义和美国的宗教史”,载于南希·哈罗维慈(Nancy Harrowitz)主编《被玷污了的崇高:反犹主义与文化英雄》(费城:天普大学出版社,1994),第51—74页;罗素·麦堪奇(Russell McCutcheon),《制造宗教:特殊宗教论和乡愁政治》(纽约:牛津大学出版社,1997),史迪文·瓦瑟斯托罗姆(Steven Wasserstrom),“伊利亚德与埃沃拉(第一部)”,载于布莱昂·莱尼(Bryan Rennie)主编《伊利亚德之争》(奥巴尼:纽约州立大学出版社,即出),同上,《宗教

后面的宗教:乔斯霍姆·肖勒姆(Gershom Sholem)、米尔恰·伊利亚德和亨利·科宾》(即出)以及克里斯第安努·格罗塔内利,“Amici segreti”(即出)。为伊利亚德辩护或者仅仅是采取一种欣赏态度的近作包括:大卫·卡拉斯库(David Carrasco)和简·劳(Jane Law)主编《等待黎明:米尔恰·伊利亚德面面观》(Boulder: Westview, 1985);卡尔·奥尔森,《伊利亚德的神学与哲学:核心研究》(纽约:圣马丁出版社,1992);大卫·凯夫(David Cave),《米尔恰·伊利亚德的新人道主义观》(纽约:牛津大学出版社,1993)以及布莱昂·S.莱尼《重构伊利亚德:理解宗教》(奥巴尼:纽约州立大学出版社,1996)。

- [8] 对乔治·杜米兹的批判性考察,参见格罗塔内利,《意识形态、神话、屠杀》,阿那尔多·莫米格里阿努(Arnaldo Momigliano),“关于乔治·杜米兹的一个讨论的导论”,载于《当代学术研究》(贝克莱:加利福尼亚大学出版社,1994),第286—301页,同上,“乔治·杜米兹对罗马文明的三重功能的研究”,载于《历史与理论》23(1984),第312—330页;卡罗·金兹伯格(Carlo Ginzberg),“日耳曼神话学与纳粹:论乔治·杜米兹的一部旧作”,载于《线索、神话与历史方法》(巴尔的摩:约翰·霍普金斯大学出版社,1989),第126—145页和布鲁斯·林肯,《死亡、战争与献祭:意识形态与实践研究》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1991),第231—268页。对杜米兹辩护刊载于杜贝松的《20世纪神话学》,第21—128页;迪迪埃·埃利邦(Didier Eribon),《杜米兹需要点把火吗:神话学、科学与政治学》(巴黎:Flammarion, 1922)以及C.司各特·利特尔顿(Scott Littleton),《新比较神话学:对乔治·杜米兹学说的人类学评价》(伯克利:加利福尼亚大学出版社,1966;第三版,1982)。

- [9] 参见特别是鲁西安·戈德曼(Lucien Goldmann),“结构主义、马

克思主义、存在主义”，载于《人与社会》2(1966)，第 105—124 页；列昂耐尔·阿贝尔(Lionel Abel)，“萨特与列维-施特劳斯”，载于《公益》84(1966)，第 364—368 页；毛里斯·戈德里耶(Maurice Godelier)，“神话与历史”，载于《新左派评论》69(1971)，第 93—112 页；斯坦利·戴蒙(Stanley Diamond)，“结构主义的神话”，载于《文化中的无意识：克洛德·列维-施特劳斯结构主义面面观》(纽约：E.P. Dutton, 1971)，第 292—335 页，亨利·勒费弗尔，《结构主义论》(巴黎：Anthropos, 1971)，弗雷德里克·詹姆森(Frederic Jameson)，《语言的囚笼：结构主义与俄罗斯形式主义的批判评论》(普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1972)，皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)，《实践理论概述》(剑桥：剑桥大学出版社，1977)和舒尔特(B. Scholte)，“从论述到沉默：结构主义者的困境”，载于斯坦利·戴蒙主编《走向马克思主义人类学》(海牙：Mouton, 1979)，第 31—67 页。在结构主义范围内的有些批判也很有意思，特朗斯·特纳(Terence Turner)，“叙事结构与神话创作：结构主义神话、叙事与诗学概念的批判与重组”，载于 *Arethusa* 10 (1977)，第 103—163 页；罗伊·瓦格纳(Roy Wagner)，《致死的话语：作为符号性预防的 Daribi 神话》(旃色佳，纽约：康奈尔大学出版社，1978)和马可·莫斯科(Mark Mosko)，“神话与非神话的经典公式”，载于《美国人种志学家》18 (1991)，第 126—151 页。高度赞扬与坚决支持的文字见诸埃德蒙·利奇主编《神话与图腾的结构研究》(伦敦：Tavistock, 1967)，同上，《克洛德·列维-施特劳斯》(纽约：Viking, 1970)；霍华德·加德纳(Howard Gardner)，《探索心灵：皮亚杰、列维-施特劳斯和结构主义运动》(芝加哥：芝加哥大学出版社，1973)，还有在罗西主编的《文化中的无意识》以及 E.海耶斯(E. Hayes)和塔妮亚(Tanya)·海耶斯主编《克洛德·列维-施特劳斯：作为英雄

的人类学家》(坎布里奇,马萨诸塞:麻省理工学院出版社,1970)中的多数论文。

- [10] 有关早期人物、他们的作品摘录书目节选,参见布尔顿·费尔德曼(Burton Feldman)和罗伯特·D.理查逊主编《现代神话学的兴起,1680—1860》(布鲁明顿:印第安纳大学出版社,1972)。亦参见路丝·怀兰(Ruth Whelan),《迷信的解析:皮埃尔·培尔的历史与实践理论研究》(牛津:伏尔泰基金,1989);勒内·波缪(René Pomeau),《论伏尔泰的宗教》(巴黎:Nize, 1968);安东尼乌斯·德·科克(Antonius De Cocq),《安德鲁·朗:19世纪人类学家》(Tilberg Zwijzen, 1968);罗伯特·阿克曼(Robert Ackerman),《J.G.弗雷泽:生平与著作》(剑桥:剑桥大学出版社,1987);约拿单·Z.史密斯,《地图并非地界》,第208—239页;曼伽纳罗(Manganaro),《神话、修辞和权威之声:弗雷泽、爱略特、弗莱和坎贝尔批判》;彼得·盖伊(Peter Gay),《一个不信神的犹太人:弗洛伊德、无神论以及心理分析的形成》(纽黑文:耶鲁大学出版社,1987);罗杰尔·强生(Roger Johnson),《非神话化的起源:鲁道夫·布尔特曼神学中的哲学和编年史学》(莱顿:E.J. Brill, 1974);安涅特·雷弗斯(Annette Lavers),《罗兰·巴特、结构主义以及以后》(坎布里奇,马萨诸塞:哈佛大学出版社,1982);以及安德鲁·利克(Andrew Leak),《巴特的神话学》(伦敦:格兰特与卡尔特,1994)。
- [11] 参见勒内·波缪,《伏尔泰的宗教》;罗兰·巴特,《神话学》(纽约: Hill & Wang, 1972);以及鲁道夫·布尔特曼和卡尔·雅斯贝尔斯,《神话和基督教:没有神话的宗教的可能性的研究》(纽约: Noonday Press, 1958)。
- [12] 更加充分的讨论,参见马丁·托姆(Martin Thom),《共和国、国家和部落》(伦敦:Verso, 1995);莫里斯·格兰森(Maurice Gran-

son),《浪漫主义运动》(牛津:Blackwell,1994),以及让-米歇尔·海摩内(Jean-Nichel Heimonet),《符号政治学:对传统与现代的浪漫主义的批判》(巴黎:Kimé,1993)。

- [13] 约瑟夫·马理(Joseph Mali),《神话的复兴:维柯的〈新科学〉》(剑桥:剑桥大学出版社,1992);费奥拉·斯坦福(Fiona Stanford),《崇高的野蛮人:詹姆士·麦克弗森与奥希安的诗歌》(爱丁堡:爱丁堡大学出版社,1988);霍华德·加斯基尔(Howard Gaskill),《再访奥希安》(爱丁堡:爱丁堡大学出版社,1991)。
- [14] 早期人物仍可参阅费尔德曼和理查逊的作品。此外,参见瓦勒里奥·维拉(Valerio Verra),《赫尔德尔及其时代的神话、启示神学》(米兰:Marzorati,1966);曼弗雷德·弗兰克(Manfred Frank),《来到的上帝,有关新神话的讲义》(法兰克福:Suhrkamp,1982);杰克·福尔兹曼(Jack Forstman),《浪漫主义的三角:施莱尔马赫与早期德国浪漫主义》(米诺里,蒙塔那:学者出版社,1977);欧根纽斯·克林(Eugeniusz Klin),《弗雷德里希·施莱格尔在浪漫主义危急关头作出的解释学和批判性的贡献》;约翰·埃利斯(John Ellis),《一个童话太多:格林兄弟及其故事》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1985);杰克·齐贝斯(Jack Zipes),《格林兄弟:从歌唱的森林到现代世界》(纽约:Routledge,1988);马克·维纳(Mack Weiner),《理查德·瓦格纳和反犹太主义想象》(林肯:内布拉斯加大学出版社,1995);保罗·露丝(Paul Rose),《瓦格纳:种族和革命》(纽黑文:耶鲁大学出版社,1992);史迪文·瓦瑟斯托罗姆(Steven Wasserstrom),“埃沃拉男爵生平”,载于《阿尔法贝特城》4—5(1995),84—90;马克·闵赫(Mack Münch),《弗雷德里克·克罗伊采(Friedrich Creuzer)的符号》(巴黎:Ophrys,1976);威廉·奎恩(William Quinn),《唯一的传统:安纳达·K.库马拉斯维米(Anada K. Coomaraswamy)和勒内·基农