

第一章 印欧宗教导论

印欧人与原始印欧人

直到 18 世纪末——确切地说是 1786 年——近代学者方才认识到原始印欧语言的存在，并由此推导出一个说这种语言的原始印欧民族。那一年，（“东方的”）威廉·琼斯爵士（Sir William Jones）在第三届孟加拉皇家亚洲学会的年度讲演会上发表讲话。他观察到希腊语、拉丁语、梵语和波斯语的词源极为相似，其相似之处多而明显，足以排除偶然性、假借这一类可能的解释。琼斯进一步假设，哥特语和凯尔特语之间可能也有联系，而所有这些在地理和历史早已被抛弃的语言，在发生学上可能是相互关联的，它们可能起源于一个共同的母体，与诸罗曼语（法语、意大利语、西班牙语、葡萄牙语以及罗马尼亚语）起源于拉丁语非常相似。这一类比的主要困难在于，拉丁语是尚在使用中的语言，而且我们对于讲拉丁语的诸文化知之甚多，而原始印欧语——这一拉丁语、希腊语、梵语以及其他语言的母体——在任何地方既没有以口语形式，也没有以文字形式保存下来，因此只能通过语言学上的重构这项艰苦的工作而为人所知。

后世的研究证明，琼斯的理论基本正确，不仅可以把日耳曼语和凯尔特语加入印欧语言表，而且可以把巴尔干语、斯拉夫

语、亚美尼亚语、阿尔巴尼亚语、安纳托利亚语（主要是赫梯语）以及吐火罗语（一种在中国西部和突厥斯坦发现的难解的语言）都加入这一语族。所有这些语言如今都可以归为“印欧语言”，亦即它们是历史上曾经使用的、在其词汇和语法上皆可证明是起源于一种假设的“原始印欧语”。进而言之，这些语言提供了素材，藉着这些素材，我们可以重构我们关于“原始印欧语”这一母体语言的知识。

此种重构包括将已证明为诸原始印欧语言中在语音和/或者语义上相互对应的语词进行缜密、系统的比较。举一个简单的例子，我们可以排出下列一组对照表，来考察一下指“羊”的这个词：

语音形式：梵语 *avīh* = 拉丁语 *ovis* = 希腊语 *ois*
 语词含义：“羊” “羊” “羊”

亚美尼亚语 *hov-iw* = 古高德语 *ouwi* = 英语 *ewe*
 “牧人” “母羊” “母羊”

从这些对应关系里，根据由数百种这类对照表中获得的印欧语言和原始印欧语言的语音学知识，语言学家能够使人信服地重构一种原始印欧语形式 **owi-s*（星号是指该词系一重构的术语，无法以任何文字材料加以证明）意思是羊。各种印欧语言特有的语音规则决定并且解释了原始印欧语在每一种由它所派生出来的语言中是怎样变化的，在亚美尼亚语和日耳曼语系那里发生了明显的语义变化。在亚美尼亚语中，从这一原始印欧语词中起源的不是“羊”这个单义词，而是一个复合词“牧人”、“羊的保护者”，而在日耳曼语系中，另一个全称性的语词，在英语中为 *sheep* 和其他词* 成为指代整个羊的家族，从而产生了

* 现代英语 *sheep* 一词起源于古英语 *scaep*，语言学家认为这个字同古高德语 *scāf* 有关。——译者注

一种特殊的语义变化（原先含义比较宽泛的这个古老的原始印欧语词倒是为‘母羊’所取代了）

其他的比较和重构就并不那么一目了然了。典型的例子是，我们根据某些显然毫无关系的反映形式（*reflexes*）（亦即在派生的诸印欧语言中的实例），如梵语 *cakra-h*，“轮”、希腊语 *kuklos*，“圈”和英语 *wheel*（古英语 *hwēol*，起源于原始德语 **h^weh <w> ula*）重构出一个 **k^wek^wlo-s* 来，意思是“轮”。在此我们不必关心这类比较的细节，尽管这正是语言学家所特别感兴趣的事，不过我们要注意到这样一个至关重要的方法论问题：重构的原始印欧语形式未必与印欧语言的反映形式之间完全相同，甚至没有什么密切的联系。在一些特殊的实例中，诸反映形式之间也不一定有相似之处。*wheel* 和 *cakra* 相互之间大相径庭，与 **k^wek^wlo-s* 也毫无共同之处。但是前两个词肯定是直接起源于后一个词的，而后一个词则又是根据前两个词以及其他的一些反映形式（吐火罗语 *kukäl*，古教会斯拉夫语 *kolo*，立陶宛语 *kāklas* 等等）重构出来的。

正如这两个实例所提示的，人们可以很容易地从语词研究转到文化研究上来。由于说原始印欧语的人拥有指羊和轮的两个词，人们就能有把握地得出结论，他们有着关于羊和轮的知识，而且完全有可能拥有它们。于是，对所有业已重构出来的语词（列于波克尼 Pokorny 1959 或巴克 Buck 1945 进行整体研究就构成了一幅原始印欧文明图，其所运用的方法通称语言学的古生物学 *Linguistic paleontology*，参见施拉得尔—尼赫林〈Schrader-Nehring〉1917—1923 施拉得尔 Schrader 1890 本文尼斯特 Benveniste 1975）。

一幅半定居的游牧民族图便浮现出来了，大量的畜群构成了他们的财产，其中包括驯化的羊、猪、山羊以及最重要的牛。

马匹也相当重要 尤其是用轭连在车驾上用于打仗的马匹 而牛仍是用于和平目的的常用力畜、食物的主要来源以及财富的计量单位。似乎已有了一些农业生产，不过远远不如畜牧或战争那样重要和受到尊敬。战争，特别是掠夺毗邻的非印欧人家畜的战争，由于使用了马车以及一种独特金属——很可能是黄铜或青铜——制造的精良武器而变得更加便利了。

此种武器与军事上的流动性一并使原始印欧人的军事优势超过其他大多数史前民族。他们一贯贪图更大的畜群、更大的牧场 这促使他们发动更大规模的战争和掠夺 最终印欧各民族从当初的原始印欧人的家乡向外扩张，直至印欧人拥有并且统治了从冰岛到印度的大片疆土。在欧洲，只有芬—乌民族 芬兰人、拉普人、爱沙尼亚人、匈牙利人 未遭印欧人的统治 而在亚洲 古代近东的伟大文明——苏美尔人、巴比伦人、亚述和其他民族——在很大程度上能够抵御他们，但是某些印欧族群一度也能够在那里成功地建立帝国，其中最著名的是米坦尼人 (Mitanni) 和喀西特人 (Kassites)。

米坦尼帝国给我们提供了一幅极有可能表现印欧人征服世界之普遍特征的清晰画面。由于成功地渗透进了他们向往已久的土地 印欧武士们便自命为占统治地位的贵族 凌驾于当地居民之上 把他们的语言、宗教和价值观尽可能地强加给他们 同时也把当地居民吸收进他们的底层社会。然而，印欧化就像任何帝国主义一样 不是一个单向的过程 征服者不仅吸收当地的语言、宗教和价值观的某些方面 而且他们自己的生活方式和思想也不得不适应其新的生态、经济以及社会的需要。印欧人每进入一个地方 他们都经过了与当地人口 即所谓的底子 的一种复杂的综合。由于底子各有千秋，定居在意大利的印欧人与定居在巴尔干、或者德国、或者印度、或者伊朗的印欧人逐渐发

生了重大差别。他们所拥有的是一部分共同的遗产，而且仅仅是一部分，每一个印欧民族也各自拥有一份相互之间无任何关联、在许多重要方面与其他民族有所区别的遗产。

关于散居的印欧人原来的故乡，其确切位置长期以来一直争论不休（有关争论的考察 参见玛洛里 Mallory 1973）。最近二十余年以来 考古证据的考量在此争论中独占鳌头 因为许多学者寻求把史前各民族的遗存，与依据语言学的古生物学推断出来的原始印欧文明相互对照。就发展至今的论证而言，得到最广泛接受的论证乃由马利亚·吉布塔丝提出，她考证了她所称的“坟墩文化”年代在公元前第 5 千纪中叶 位于从乌拉尔山延伸到黑海以北地区的南俄罗斯草原，包括诸如里海以北乌拉尔—伏尔加地区的伽姆纳文化（Jamna Culture）以及黑海以北斯烈德尼吉·斯托格二期文化（Srednij Stog II Culture 参见吉布塔丝 1963, 1970, 1973 及 1974 玛洛里 1976—1977 汤玛斯 1982）。在这里，吉布塔丝确定了一个文化区的位置，非常接近于已知的原始印欧人的特征 她还提出 印欧人向欧洲和安纳托利亚扩散 采取了以公元前第 4、第 3 千纪的三次大入侵浪潮的形式，他们先后摧毁了当地此前繁荣一时的诸文明（吉布塔丝 1977, 1980）。

社会组织与祭司地位

我们已经看到，印欧帝国主义的扩张造成了在胜利的武士贵族与被征服的当地民族之间的阶级差别。不过，早在扩张以前 原始印欧武士在分成三个不同阶级的社会里 似乎已经形成了一个明确的社会阶层。这一结论是对描述印度、伊朗、凯尔特和日耳曼民族的社会组织形式的文献，以及对希腊和罗马证据

中的某些片断进行比较而得出的，所有这些民族均表现出在祭司、武士和老百姓或者食物生产者之间有一种独特的区别，有时还有仆人、被征服民族、工匠或类似的第四阶层（杜米兹 1930, 1958 本文尼斯特 1932, 1938, 1975, 227 - 238 利特尔顿〈Littleton〉1982 亦参见波勒美 1982 年新著）

在此等级制内，武士居于特殊位置，特许得到高贵的身份、特殊的训练以及他们通过征服赢得的众多财富，不过他们还不是社会中最重要。总有人对于他们的暴力感到不安，倘若发生在印欧社会内部则对于社会稳定与幸福形成威胁，不过当这种暴力指向外敌时便是产出甚高而且十分必要的（杜米兹 1970）。

武士多保有强力，而政治领导的权威则常属于国王。尽管印欧国王出身于武士，其王权也似乎应得到全体武士的认可，但是他们亦不得不举行复杂的加冕仪式，其主要目的是为未来的国王创造一种社会身份，他不再是一个武士，其自身综合了所有三个社会阶层的本质（杜米兹 1959 和 1972 伊凡诺夫 Ivanov 1960; 杜贝松 1978）。因此国王的正式责任就是为了作为统一整体的社会的利益行事，对社会、政治以及经济作出调整或者主持正义——这两个术语均与原始印欧语国王的称号（* *rēgʷ-s*）有关，任何一个理想的国王，其特点首先是坚持真理和宽宏大量，这些理想仅仅是有时，甚至仅仅是部分地达到。

从技术上讲，国王处在社会等级体制之外，不属于一个阶级，也不属于所有阶级，为全体的利益而不是任何部分利益行动。不过正如哈扎诺夫 Xazanov 在论及非常逼真地保存着原始印欧人范型的斯基泰王族时所正确强调的那样（哈扎诺夫 1975, 335 参见本文尼斯特 1938, 534 - 535）这完全是一种意识形态的烟幕，是为把民众联合在国王周围并且使国王周身弥

漫着合法性和慈爱的味道，不管他们可能是怎样追求自己的利益以及他们所从出的阶级利益。

再者，从技术上讲，社会等级体系的最高位置由祭司把持，他们在理论上甚至比国王的身份还高 例如在印度的仪式里 国王和他的大祭司（*purohita* 或“内侍”）的结合仪式酷似举行一场婚礼 祭司饰男（为主）国王饰女（为辅）这在一定程度上反映了神圣事业——祭司的领域——胜过世俗事业，也意味着规定国王只有在祭司的建议和许可之下方能有所作为 这就是说 世俗的行为是建立在神圣的原则之上的。但是，这也必须视为一种意识形态的烟幕，好像祭司真的为自私自利的国王的政策提供了超自然的许可和神圣的威严似的。

然而 祭司的特权所赖以建立的基础 有的也未必具有欺骗性。在一个还不具备书写之道的社会里，祭司——经过多年的训练 养成了记忆之术后——成为全部知识的仓廩。在其他阶级的生产劳动的支持下，祭司能够把时间花费在各种极为不同的主题的思考上，包括我们会认为是艺术和科学的而非宗教的主题。人们还必须承认，祭司的思考与其说是指向圣书不如说是指向宇宙。最后 祭司是仪式方面的专家 而仪式以其最复杂的形式导致宇宙的持存 而且 人们常常主张 没有适当——也就是说充分的知识上、技术上完美无缺的——祭祀仪式，一切的存在就会毁于一旦。由是观之 不仅武士和国王 就是诸神和自然亦有赖于并且附属于祭司阶层。

诸神的本质

原始印欧人之神灵的一些普遍特征可以从与其有关词汇的运用中推导出来。最常见的术语是原始印欧语 **deywos* 其最

准确的意思是，“天界的、光明的、光芒四射的”（霍普金斯 1932）。它把诸神的所在地固定在天上，与被认为——也有其他术语用于指人——是“地上的、世俗的”存在（梅叶 Meillet）1907,692-693），即人类相对应。不过人与神的其他对应显然也有所强调，因为前者经常是指“有死的”（原始印欧语 **m rto-*）同样 后者经常被称为“不死的”（**nm rto-*）。

在多数情况下 诸神被认为是仁慈的 尤其是合适地举行了仪式之后。他们因此被称为“诸善的施予者”（**dōtores* **weswām*）而物质的财富被认为是由于他们施恩的结果 本身被称作“善”这一术语既具有伦理的也具有物质的意义 施密特（Schmitt）1967,142-48；巴克,1949,769）。例如，一个人道德上是善的 人们就认为他是直接从诸神那里接受物质的财富 这种财富乃是 他或者她（但几乎总是他）之为善的直接果报和标志。

在原始印欧人的万神殿中，有一些神肯定是根据语言学的证据而重构的。其中最重要的一位神是 **Dyeus* 这个名字与指“天界的”词密切相关 它后来就变成了希腊人的宙斯（*Zeus*）罗马人的朱庇特（*Jupiter*，“天上的父”或者“父天”）以及印度人的提尤斯（*Dyaus*）。他有时表现为父亲（拉丁语称号保留了原始印欧语的常用称号的形式）有时表现为国王 他是崇高的、超越的、至高无上的 有时武断并且采取主动 但常常更加倾向于悠闲自在 埃利阿德 1963,82-86）。

几乎同样重要的是——至少根据考古学遗存判断——把太阳 **Swel-*（梵语 *Sūrya-* 拉丁语 *Sōl-* 等等）人格化了，**Swel-* 和 **Dyeus* 一样 是遥不可及的、强有力的、光芒四射的 是善的源泉。被人格化的还有黎明（**Ausos*，女神）火（**Egni-*）、水（**Nepto-no-*，“水之主”）以及风暴 有数种相关的写法 均与动

词* *per-*“打击”有关 参见纳吉 1974) 最后这个神是特别主动、武断的 偶尔还具有攻击性 而火和水作为神灵、宇宙的元素以及家庭生活必需品也具有重要的作用 (施拉勒特 1977, 34 - 35; 鲍伊丝 1975, 1981)。

某些学者 其中最著名的有乔治·杜米兹, 企图将原始印欧人万神殿的结构与他们的社会结构对应起来, 把一些如同日耳曼的奥定和泰尔、罗马的朱庇特和迪乌斯·费迪乌斯 (*Dius Fidius*)* 或者印度的伐楼那和密多罗那样的“统治他人的神”看成至上祭司阶层的反映或者代表 而其他神 如日耳曼的托尔 (*Thor*) 罗马的马尔斯 (*Mars*) 以及印度的因陀罗同样与武士阶层有联系; 至于其他的神, 如日耳曼的尼约德 (*Njord*)、弗雷尔 (*Freyr*) 和弗雷亚 (*Freyja*), 这一组神由一对孪生子另加上一位女神 (可将其视为原型) 罗马的魁里纳斯 (*Quirinus*) 和印度的阿斯文斯 (*Asvins*) 则与平民阶层或者生产者阶层有关 杜米兹 1952, 1977 波勒美, 1980 利特尔顿, 1982)。不过必须强调 这一体系对于我们能够重构其名字的原始印欧人的诸神——它们都是人格化了的自然现象——一个都不能作出说明 而能够重构的名字又一个都不存在于这个体系里 (施拉勒特 1977, 27 以及 34)。由于这一原因以及其他原因, 我倾向于拒绝杜米兹关于万神殿的观点。

然而 这并不是说在社会与宗教之间就不存在联系了 在原始印欧人中间——事实上在任何地方——两者间的联系可谓错综复杂。但是社会与宗教的关系不是在万神殿的神学结构里构成的——实际上, 诸神在原始印欧人的宗教中只是相当平庸且无关紧要的一部分——而是在创世神话, 尤其是在回顾第一代

* 原义是“真理之神”乃朱庇特的另一称号。——译者注

人类祖先的行为中构成的。人们的兴趣，正如埃利阿德（1969）所言，不在于第一种原型（诸神的原型）而在于第二种（亦即祖先的原型）。

起源的神话

在时间开始的时候——原始印欧人的宇宙起源论如是主张——有兄弟俩，一个是祭司，名叫“人”（* *Manu*），一个是国王，名叫“双”（* *Yemo*），他俩与一头牛一起周游各地。不知出于什么原因，他们就自己动手创造了世界。末了，祭司拿他的兄弟和牛献祭，是为初祭。他肢解了他们的身体，用身体各部分创造了物质的宇宙以及人类社会，从第一个国王的身体里取出三等级——如前所述——该国王便将社会整体集于一身了。

和语词的重构一样，神话的重构也依靠对大量反映形式进行系统而详细的比较。同语词的重构一样，神话的每一种反映形式相互之间总有某些差异，与重构的原型也是有差异的。原始印欧神话如何重构，如本文这样的概论不可能作出充分论证，因此我们只是引用许多语词变化中的一部分以说明问题。为此，我们可以引用一印度文本、一古耳曼文本、一古俄罗斯文本（有关比较充分的讨论，参见林肯 1981, 69-95；布魏尔 1975；布克尔特 1962；以及龚特尔特 1923, 315-394）每个文本均集中于人牲的分割。

当他们分割普鲁萨（*Purusha*）* 的时候，他们把他分成几块？

他的嘴是什么？他的手臂、大腿和足叫什么？

* 原义是“人”，在古代印度哲学中亦指“精神”或译“神我”。——译者注

祭司就是他的嘴，武士从他的手臂里出来；
 他的大腿是平民，仆人从他的足里出生。
 月亮从他的心灵里生出来；从他的眼睛里生出了太阳；
 从他的嘴生出了因陀罗和火；从他的呼吸里生出了风；
 从他的肚脐里生出了大气；从他的头里，天连成了一
 片；

从他的足生出了土，从他的耳里生出了四极。

《梨俱吠陀》10.90.11-14

从伊米尔 (Ymir) 的肉体里 创造了大地，
 他的汗生成了大海；
 群山从他的骨头里长成，树从他的头发里生出，
 天从他的脑壳里形成。
 从他的眉毛生出温和的诸神，
 尘世供人类的后代居住；
 从他的大脑里形成了他们所称的云
 形态坚固。

《格里姆尼尔格言(Grimmnismál)》40-41

沙皇和皇后 (Czars and Czarinas)

从诚实的亚当的头中生出。

王子和英雄

从诚实的亚当的骨头里生出。

恪守正统的农民

从亚当神圣的膝盖生出。

引自《鸽王之诗》

所有这些反映形式所从出的原始印欧神话乃是无数微妙而复杂的社会和宗教想象力的产物，其中有几个关键是可以辨别出来的。我们必须注意的有以下这些：(1)社会有一个自上而下的分层 特别是祭司(或君主)武士和老百姓；(2)国王是社会秩序的整体体现，乐意为他的人民奉献自己；(3)祭司的主要职责就是献祭，而献祭是一种典型的创造行为；(4)人类的机体是宇宙的一种微观宇宙模型（事实上是宇宙的源泉），宇宙则是人体的宏观宇宙的反映。

最后这一点——人和宇宙之间的关系是微观宇宙和宏观宇宙的关系——也表现在其他形式里，因为创世神话不仅描述了宇宙的创造，而且描述了人的创造。在此可引两种反映形式，一为古弗里西亚型(Frisian 日耳曼型)，一为古俄罗斯型：

上帝创造了第一个人——那人就是亚当，乃是从几种物质形式中创造的：石头创造骨骼，泥土创造肉体，水创造血液，风创造心灵，云创造思想，露水创造汗，青草创造发绀，太阳创造眼睛，又吹入圣灵(引自《埃姆希格(Emsig)法典》)

于是神从七大元素造人。第一种元素是土，是所有元素中最低下的。第二种是海，造血和智慧。第三种是太阳，造他的美貌和眼睛。第四种是天上的云彩，造思想和嗜好。第五种是风——亦即空气——造气息和嫉妒。第六种是石头，造坚定的性格。第七种造成人体的是世界上的光，亦即谦卑和可爱。第八种是圣灵，置于人的心中是善和热情的来源——这是最主要的元素(引自《三圣徒论道》)

在这些文本里 与在其他文本里一样 我们看到 宇宙起源

的过程被颠倒了过来：物质宇宙的元素转化为人体的组成部分，好像宇宙的起源变成了人类的起源。实际上，宇宙的起源和人类的起源能够——并且曾经——被视为同一个连续创造过程的两个不同阶段，其中物质的东西在存在的宏观宇宙和微观宇宙这两种模式之间永恒地往返，骨头变石头变骨头变石头变骨头，永无止境。物质与转化都是永恒的，而人体和宇宙被证明无非是不同形式的相互转化，各种形态的交替存在。一部重要的印度文本，《爱多列亚奥义书》1·1-2·5 详细叙述了宇宙和人类起源的全部过程，这一过程始于宇宙从初人 Purusa 中创造出来，他在凝神苦行的热气（*tapas*）佐助下，被分割成第一个真我（*ātman*）。

当此人受热时 他的嘴开启 如卵。从嘴生出语言；由语言生火。他的鼻孔开启，由鼻孔生出气息，气息生风。他的眼睛开启。由眼睛生出视觉；视觉生太阳。他的耳朵开启。由耳朵生出听觉；听觉出四极。他的皮肤开启。皮肤生出头发 头发生草木。他的心开启。心生出风 风生月亮。他的肚脐开启。肚脐生出下坠之气；从下坠之气生死亡。他的阴茎开启。阴茎生出精液 精液生水。（《爱多列亚奥义书》* 1·4）

- * 本书引用了许多古代文献 其中已有中文译本的 译文照各中文译本 个别地方略有改动 恕不一一指明。这些中文译本有：《希罗多德历史》王以铸译，商务印书馆 1959 年版；《高卢战记》（古罗马 恺撒著 任炳湘译 商务印书馆 1982 年版；《理想国》（古希腊 柏拉图著 郭斌和、张竹明译 商务印书馆 1986 年版；《日耳曼尼亚志》 塔西佗著 马雍译 商务印书馆 1977 年版；《工作与时日、神谱》（古希腊 赫西俄德著 张竹明、蒋平译 商务印书馆 1996 年版；《五十奥义书》 徐梵澄译 中国社会科学出版社 1984 年版 等等。在此一并表示感谢。又 希腊神话译名参照《希腊罗马神话词典》 鲁刚、郑述谱编译 中国社会科学出版社 1984 年版。——译者注

然而，一旦被创造了出来之后，宇宙诸元素就有了饥饿感。要让人的身体——就是它们当初藉以存在的东西——得到再创造，以便能够吃掉他们以满足自己的口腹之欲。但是正如宇宙的创造只能通过初人（the primordial man）的毁坏而产生一样，人的再创造也只能通过宇宙的毁坏而产生。因此所有的元素又重新合为一体，形成了人的身体。

火化为语言，乃入乎口。风化为气息，乃入乎鼻。太阳化为视觉，乃入乎眼。四极化为听觉，乃入乎耳。草木化为毛发，乃入乎皮肤。月化为意，乃入乎心。死亡化为下气，乃入乎脐。水化为精液，乃入乎阴茎（《爱多列亚奥义书》

2·4）

此段文字表明，饥饿感可能无非就是被理解为人类起源的驱动力，而吃——获取营养的过程——则重复了人类起源。从宏观宇宙的诸元素，比如水和植物中获取物质，将它们转化为微观宇宙的各种形式。与此相似，简单的呼吸是补充宇宙起源和人类起源、创造和毁坏之大韵的一个实例。一个人呼气时，气息（微观宇宙形式）转化为风（宏观宇宙形式），而吸气时则将风又转化为气息。每一次呼吸因而交替地毁坏肉体，创造世界，然后再毁坏世界，创造肉体。

对于创世神话与创造过程的思考，看来早已成为祭司阶层的专门职责。他们总是能够从中解读出更加微妙之处，能够在此基础上构造出更加精致的仪式。另有一个神话，其重要性绝不亚于上一个神话，对于武士阶层的成员显然有比较大的兴趣。这个神话讲述了名叫“第三”（* *Trito*）的第一个武士是怎样第一次抢掠牛群的（林肯 1981, 103 - 124; 伊凡诺夫和托波罗夫 1968）。这里叙述了当初属于印欧人（在有些版本中，是说属于和“第三”有关的“人”或“孪生子”的牛群被一条可怕的三首蛇

(其名正是“蛇”³⁸ *ng^whi-* 盗走,他是一种生活在印欧人所入侵的地区中非印欧人的、土生土长的生物。在这一次盗窃行动之后,轮到“第三”去夺回失窃的牛群,他求武士之神帮助,把酒祭之,便开始他的搜索。获得神的支持后,“第三”出发,找到“蛇”,诛之,救出被妖怪囚禁的牛群。常常引用的是印度、赫梯和罗马的版本,不过还有许多的版本,包括诸如基督教化的圣乔治与龙或圣帕特里克从冰岛逐蛇等。

特里塔 (Trita) 懂得古代兵器,在因陀罗

(战神) 鼓舞下投入战斗。

杀了三首七鬃怪,

特里塔赶回了牛群。

强能的主因陀罗打败了

这个不可一世的企图寻求更大蛮力的妖怪。

把彼斯瓦鲁帕 (Viśvar ū pa)³⁹ 的牛群往前赶,

他撕碎了三首怪。

《梨俱吠陀》10·8·8-9

风暴神和蛇怪在基希克鲁沙城 (Kishkillusha) 斗殴,蛇怪打败了风暴神,风暴神就呼唤诸神:“来呀,来助我一臂之力!”

女神因那拉 (Inara) 就预备了过节的筵席。极尽奢华:一桶葡萄酒,几桶其他的佳酿。她把三只桶都灌得满满的。

现在因那拉去往齐加拉塔 (Zigaratta),她鼓励一个男子胡帕希亚 (Hupashiya)。因那拉说:“看哪,胡帕希亚,我已说得够多——你必须为我而坚强起来。”于是胡帕希亚对因那拉说,“祝福!我要与你同眠。我要到你这里来。我要如你所愿那样去做。”于是他就和她共枕。

因那拉让胡帕希亚离开，并把他藏起来。因那拉自己打扮停当，唤蛇出洞。“瞧，我在过节呢！来享用食物和饮料吧。”

蛇就带着孩子们前来，又吃又喝。

他们把所有的瓮喝了个底朝天，酩酊大醉。他们再也不能下到洞里去了。

胡帕希亚来了，用一根绳索把蛇捆绑起来。风暴之神就地将蛇杀死，诸神与他同在。(KBo III7 和 KUBXVII5)

在那个季节 从你的牛栏里 哦 俄希雅(Erythea)

赫枯勒斯赢得了一头牛犊。

他登上帕拉丁(Palatine)山

他感到疲惫，就把牛安顿下来……

但是 有卡库斯(Kacus,“邪恶者”),一个不诚实的山大王在 他们是得不到安全的：

他偷走了牛，败坏了朱庇特的名声。

卡库斯是当地一个强盗，住在山洞里，

有三张嘴说话。

他为使偷窃不留下痕迹 把牛带回山洞——

但是未曾瞒过神。小牛哞哞叫暴露了贼。

愤怒摧倒了贼的粗糙的门。

卡库斯倒地死了，被赫枯勒斯的棍棒痛打了三下。

普罗佩提乌斯(Propertius)4.9.1-20

这一神话首要关注的是权力与财富的永恒主题。开篇即提出牛——构成了印欧社会财富的基本尺度、生产工具以及交换单位(施拉德尔和尼赫林 1917—1923, 2:254-263)——是完全

属于印欧民族的，只是由于失窃而落入非印欧人之手。盗窃在这里与在印欧律法里一样受到一致的谴责，主要是因为它行动诡秘、背信弃义，与抢掠正好形成对比，而抢掠虽但不受谴责，还受到真心的赞同。抢掠被视为一种英雄行为，为神所嘉许，又有仪式的保障，公开地运用武力重新获得本来就是属于印欧武士和/或其民众的东西。在全部印欧人的历史上，“第三”及其各种神话的反映形式一直保存着印欧武士的模式，使人完全相信他们的行动是神圣而正义的。这一神话必须被视为世界历史上即使不是唯一的，也是各种最具历史意义的重要叙事之一，因为它为印欧人征服欧洲和亚洲提供了意识形态的动力和辩护的理由：它是一种彻头彻尾的帝国主义者的神话。

神话和仪式

在研究这些神话时必须强调的是其中所描述的人物——“人”、“孪生子”和“蛇”——不是被仅仅视为故事中的角色，而是规范性的模式，他们所确立的存在与行为的适当模式应当永远被处在一定的特殊社会阶层中的成员所仿效。每一个祭司，为了成为一个名副其实的祭司，有责任像“人”那样行动，行祭如仪，以确保所有造物的连续性。每一个国王有责任像“孪生子”那样行动，为一切人的利益贡献自己。每一个武士需要像“第三”那样行动，无所畏惧地抢掠所有外敌——他们被视为窃贼和低于人类的妖怪，如“蛇”——杀掉他们或者征服他们，毫不留情地攫取他们的财产，坚定不移地相信没有一头家畜能合法地属于任何非印欧人，一定是被他们偷来的。

于是每一次掠牛都被提高到一种仪式行为的程度。诸神被招来助一臂之力，献酒祭，达到一种出神的狂乱状态（维干德