

YIN DU

陕西人民出版社



世界文化艺术译丛

MENG HUAN SHI JIE

[美] 温蒂·朵妮吉·奥弗莱厄蒂 著

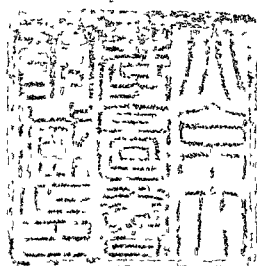
吴康 译

印度梦幻世界



印度梦幻世界

〔美〕温蒂·朵妮吉·奥弗莱厄蒂 著 吴康 译



陕西人民出版社

出版说明

本书是美国学者奥弗莱厄蒂的一部关于梦幻和神话的著作。作者从神话学、宗教哲学和比较文化学的角度，对古代印度经典梦幻神话作品进行了深入的考察分析和阐释，并在此基础上探讨了印度民族文化精神的源流。这些内容，对于我们了解古印度文化，研究印度神话、梦幻、宗教等，都有相当的参考价值。但是，对于本书中的许多价值观念理论、方法及思想倾向，我们是不尽同意的。相信读者在阅读过程中，能够以马列主义为指导，在学习借鉴本书有益的营养的同时，也能识别和摒弃其思想和理论上的种种谬误。

目 录

导言：转化与矛盾	(1)
第一章 远古的梦	(1)
印度文献	(2)
《吠陀经》与中世纪文献中的梦	(2)
《罗摩衍那》中的梦：湿婆与跋罗陀	(18)
《摩诃婆罗多》中的梦：伽雉与伽陀维耶	(25)
佛教梦：居罗拉与妖王后	(30)
西方论点	(33)
品达与柏拉图	(33)
弗洛伊德论梦的现实性	(40)
后弗洛伊德的梦与儿童	(57)
第二章 共享梦	(66)
印度文献	(66)
共享梦	(67)
正勤日王寻找摩罗耶娃提	(68)
乌莎的强奸	(71)
柴孩	(80)
西方论点	(83)
共享梦与原型神话	(83)
精神分析中的双人梦	(87)

第三章 幻变	(95)
印度文献	(95)
那罗多变女人	(95)
魔幻化身	(106)
苏诃与苏诃罗	(107)
《罗摩衍那》的化身：湿婆与罗伐拿	(110)
女子化身	(120)
商波罗家的摩耶娃提	(121)
两个丽若	(124)
宇宙化身	(126)
毗湿伐米多罗的中间世界	(126)
神嘴之中：耶舍陀、阿居那和马坎德耶	(135)
论点	(142)
印度：幻觉的意义	(142)
西方：硬性-软性论与谢勒密尔先生	(153)
第四章 梦幻认识论：相互套人的梦	(160)
印度文献	(167)
梦见自己成了贱民醒后发现果有其事的国王	(167)
梦见自己是贱民和梦见自己是国王的婆罗门	(170)
拉瓦罗与伽底：相关的直喻	(172)
印度教国王的苦难	(178)
贱民中的诃梨坎多罗	(182)
佛教国王的苦难	(187)
维桑陀罗的奉献	(187)
乔达摩的梦幻	(191)
其他人中的苦难	(203)

拉瓦罗和伽底故事的民间变体·····	(211)
印度论点·····	(221)
确证的方法：权威性·····	(221)
非真实的检验·····	(225)
普遍观念与矛盾·····	(231)
西方论点·····	(243)
现实检验·····	(243)
缩减的框架：相互套入的梦·····	(254)
第五章 梦幻本体论：被梦的梦者 ·····	(267)
印度文献及论点·····	(268)
梦中遇见众生的僧侣·····	(268)
羯磨与再生·····	(278)
记忆错觉：记忆和感情·····	(286)
僧侣和叙述者·····	(298)
石头里的少女·····	(304)
茂比乌斯宇宙·····	(312)
西方文献与论点·····	(319)
复仇女神与红王·····	(319)
被梦见的梦者·····	(328)
第六章 梦幻艺术 ·····	(339)
印度文献·····	(341)
《婆喜史多瑜珈》的基本暗喻·····	(341)
用于错觉的暗喻：蛇与绳·····	(341)
用于不可能的暗喻：不孕女人的儿子·····	(344)
用于纯粹偶然性的暗喻：乌鸦与棕榈树·····	(346)
用于幻觉的暗喻：空中魔城·····	(351)

印度与西方论点.....	(365)
艺术和真实中的投射.....	(365)
超现实主义艺术幻觉中的细节与平庸.....	(375)
作为魔法师的艺术家.....	(379)
作为艺术家的神.....	(385)
结 语.....	(390)
奇缘与着迷.....	(390)
彷徨于白昼的梦.....	(392)
注 释.....	(401)

· 导言：转化与矛盾

这是一本关于神话、梦和幻觉的书。它涉及到它们相类似的方面，它们相异的方面，涉及到它们所教给我们的真实性。一种类型向另一类型的转化是神话的关键；奥维德（Ovid）高度集中地把希腊和罗马神话叫作变形（metamorphoses）。转化尤其是伟大的印度神话的特征，在这里它们表现为种种不同的形式：有时它们在物质世界中被当作实际的变化，有时则被看成幻觉，有时看成梦，有时看作物质世界中的暂时的魔术变化，有时则被看作对真实的另一面的披露。如果故事讲述者开始讲一个幻觉故事，各种变化便会在醒觉生活或在梦中发生，并且在结尾处，我们难以说什么发生了还是没有发生。如果讲述者开始讲一个梦的故事，他可能叙述一些似乎确实并不真实但结果是完全真实的事件。如果他开始讲一个魔法故事，他可能描述魔法师或神实际上使之得以发生的某些具体变化。如果他开始讲述一个启示的故事，他可能描述一些剥去表面的伪饰而显露出另一更神秘的真实的事件，这些真实一直摆在人们面前但人们却视而不见。

这些故事往往相互交错；作为魔法故事开始或甚至明显宣称它将发展为魔法故事的讲述，可能会转变为幻觉故事。有时，

使我们知道故事想要描述一个梦还是要描述一个魔法显示的故事，不过是故事的一种风格，它以某种主题的出现为标志，该主题一般与一种类型向另一种类型的转变相联系。这些相互联系和相互变化并非相关主题之间来回往复的简单的借代的结果。可以说，故事中间，某种类型通常变化为另一种类型是因为，故事的某个观点想要说明，讲述类型的相互转化是多么的困难。

例如，梦的故事表明，作梦和醒觉具有同样的真实，无论精神上还是实际上都是如此（第一章）。同样有这种意味的是共享梦神话的观点（第二章）。幻觉故事继续显示出，当我们经历种种类型的转化之时，我们难以说我们醒着还是睡眠了，我们也无法判断，梦与醒觉经验何者更为真实。这是神嘴神话的观点（第三章）。魔法故事则在结尾处赋予一种意想不到的转折，着魔的人或梦者无法确定他是否从一系列梦的最后的梦里醒过来了。这是回溯构架的神话的观点（第四章）。最后，认为他处在他自己梦的最后框架中的梦者或许仍不得不考虑到他不过是他人梦的部分的可能性。这是梦中梦神话的观点（第五章）。

本书中故事也是另一种转化的例证，人类经验通过叙述转变为语词和意象。梦与神话都从实际的人类经验的某些重大的时刻中吸取词汇，但是，把这些时刻从梦的个人领域中带出来，使之转化进入神话的公众领域的是艺术。并且，我们对艺术经验的认识允许我们把它们感受为对生活经验的认识；艺术允许我们当作生活的幻觉来观察我们自己（第六章）。

最引人注目的神话经验之一是使我们疑惑我们是真实的亦是不真实的这种确定性的事件的经验。从印度人的观点来看，人类经验的基本状况是幻觉状况（第三章）。当我们于醒觉生活中

瞥见幻觉的力量时，我们或许抵制它，不理解它；但在睡眠时当理性思想的障碍减少时，我们便作幻觉的梦——即是说，我们梦见最终不同于它们所应该如此的事物，梦见似乎从一种样式来回转变成另一种样式的事物（第一章和第二章）。当我们醒来，我们可能把这些幻景归属于各种检验形式，因而想努力建立梦的真实与醒觉生活的真实之间的某种联系（第四章）。但是，不管这些检验的结果怎样，我们发现我们最终面临一个本体论的困境，困境使检验变得毫无意义而要求一种我们怀疑什么是真实的什么是非真实的信念的跳跃（第五章）。这个跳跃是想象的艺术的创造与发现的行动（第六章）。

每一章都依赖其自身叙述的分主题的系列，虽然它们常常超出而涉入了其他章节。这些主题包括梦的转化——飞向或骑马走向另一世界里的女主人公的历险（第二章）；幻觉的转化——性别的变化，自我化身或宇宙化身创造的变化（第三章）；社会转化——变成贱民的国王或婆罗门的地位的戏剧性变化（第四章）；本体论的转化——再生为另一个人或动物（第五章）；艺术转化——直喻与暗喻（第六章）。

所有这些主题都出现在古典印度文献的领域。第一、第二和第三章显示了古代印度对它们的处理方式，它们始于最早记载的文献（《梨俱吠陀》），经由中世纪的梵文往世书而进入现代民间故事。但是，在第四和第五章里（也在其他章节的一些篇章中），我集中讨论了一个特殊的梵文文献《婆喜史多瑜珈》，该书约在纪元 9 至 12 世纪之间成书于克什米尔。

虽然我所有的主要文献是印度的，但我的论述着眼于印度与非印度对于梦和幻觉的探索的比较（主要是古希腊和 20 世纪的欧洲），这常出现在非印度文献和观点的引述中，当我写作该

书时许多西方的类似事件出现在我面前；我相信，同样情形也会出现在读者面前。但我尽了最大的努力，删去了它们的大部分以便突出印度文献。我之求助于我所使用的西方文献并不希望说些在西方传统中比我更熟悉的学者们不曾说出的东西，而是想有助于理解印度文献中所表达的观念。不管怎样，重要的是，当我们阅读外国文献时应该撇开我们自己的假设和先见，只有通过检验这些假设，弄清楚那使我们发现印度文献如此令人困惑的东西，我们才能理解为什么有些印度人并没有发现它们有什么困惑之处，而别人则总觉迷惑难解。

这些西方文献的内涵因而有益于某种心理学的或认识论的目的：它有助于我们理解我们怎样掌握印度文献。但它也意味着有益于一个本体论目的：有助于我们理解印度文献所设置的实际问题。当我们反思我们自己的伟人所提供的观念时我们对印度观念的理解力便极大地提高了，这些伟人长时期地深刻地思考过这些同样的问题。

并非像在每一较小的观点上把印度理论与非印度理论搅在一起那样的把水搅浑了，我在前五章的末尾集合了西方理论，我们尽可能努力地把最有价值的东西赋予了很少为大多数人所知但我却很熟悉的印度文献。但我也同时尽可能地鼓励西方读者记住这两种态度，当一种占据了中心位置时，另一种则展翅翱翔了，我还赞成每一种有所表达时便表现出来，正像老式气象站晴雨计上相对的小男人和小女人。继续把两种态度永远分离开来是人为的；我在导言、结语和第六章的最后一节中把对印度和西方这两种传统的处理结合起来了，我也不时地将结合贯穿全书。然而，我以为，尽管两种态度在许多同样的问题上可以相互映照，但它们实际上永远无法相容；即便在内容似乎表

面上相同的地方，不同的文化情境也常常给我们显示，表面一致的是对不同问题的相同的回答——因而毕竟不是同样的回答。

读者也将知道，我只不过没有把印度和西方观点同印度和西方故事混淆起来，除非故事与观点本身相混淆。从第一至第四章，我努力把文本与观点分别开来，但在第五章它们在形式上相联结，实际上有着联系全书故事的观点。在这点上，我仿效了我正论述的传统；即是说，本书的形式映现其内容。不知不觉地，我发现我自己徜徉于文本与论说之间，像《婆喜史多瑜珈》所作的一样（见第四章），实际上所有往世书都是如此。所以本书被当作某种美国学究的往世书，它把读者从一个故事引向一个又一个的故事，仅作必需的评说。并且，像往世书一样，我觉得我可随意租借似有相应点的任何传统，不仅可以使使用古典文献，也可使用民间传说、五行打油诗和儿童书籍。我认为，不只是印度文献的古典作品并没有取消本书往世书式的性质，西方读者对这些古籍的反应就正像印度读者在往世书里通常所引证的对印度古典文献的反应一样；因而效果是相比较的（虽然并不完全同一）。

但是，西方读者在一本往世书式的文本中（像本书）依循其思维模式时或许会比印度读者遇到更多的麻烦。我的论说并不具有严密的结构；我想它是这种论述，在它流动到下一个终点之前时它可自由漫流。因为这是一本讲述故事中的故事的书，当某个故事结束了时读者认为论述也结束了——但它并没有结束；每一最后观点结果都只是另一最后观点的半议半叙，另一最后观点也是这样……等等。我以为，只是借助辩解与告诫，我才有了勇气；所有观点都意味这一指向：本书没有终结。

我已承认了本书并非所要为之的这种状况：它并不像西方对梦和幻觉所提出的问题的研究的某种完整的观点一样，要作出某种结论。也有许多本书没有想到要作的许多其他情况。历史学家无须期待一种稳固的编年史的发展；虽然某些观点通过与它们最终的形式相应的历史的发展来追溯，但大多数时间我叙述了在特定时刻有助于我的目的的任何文本。人类学家无须期待坚实有力的叙述；这些材料很难切合于我的大多数文本成书的时代，它们也很少与我想要产生的观点相应。这是一本有关观念史的书；它不是社会形式或风俗史。在第四章，我将论述这个选择的原则，并尽可能地阐释它。在这里，我只能说，我的程序在与我所论述的文本的程序相一致的基础上能得到辩解，这些文本必定使我们否定任何接受人类学家和历史学家所希望接受的某种材料的可能性，因为印度作家并不把这类材料看作与梦和幻觉的问题相应。我相当认真地处理了文体的惯例和幻想幻觉的多种意见与观念，从此我努力想回答印度及非印度故事和理论的某些问题。我以为，产生于这个过程的随心所欲的这种形式被阅读此书初稿的读者作了巧妙地描述，它将其描述为对“把印度教和佛教主题转化为相互衔接的幻觉游戏的那些文献的一种复杂的汇编——国王的观点包含于僧侣，僧侣的观点含于诃黎阇，诃黎阇的含于女人，女人的含于男人，男人的含于享乐主义的，享乐主义的含于禁欲主义的，禁欲主义的含于吠陀的，吠陀的含于哲学的，哲学的观点含于其对立的观点，所有这些观点都从内外，从前后，通过对现在生活的预言和回溯来观察，然后最终循环有序地消失了……”^{〔1〕}。这是一种螺旋式的而不是直线性的探索，我担心，这会使那些想要总结观点大致结构的人们感到恼火。

当我采用文本本身的风格时，我在散布于各处的分析中拓宽了理论方法的领域。因为每一章都涉及了现实与幻觉问题的不同层面，我在不同的观点上使用了印度的和西方的不同的阐释方法。虽然每一方法总与该章相应，但它们也混入了另一章，正像那些梦幻主题本身所作的那样，它们可能简要地重复出现于别的章节，而那些章节并非主要地讨论它们。在第一章，为了分析印度人对梦的探讨，我描述了柏拉图、弗洛伊德和一些当代人类学家的观点。在第二章，我讨论了荣格式的原型概念。在第三章，我使用了古代印度哲学和西方分析幻觉理论的认识论。第四章包含科学哲学，尤其卡尔·波普尔先生(Sir Karl Popper)、托马斯·库恩(Thomas Kuhn)和米歇尔·波兰伊(michael Polanyi)的著作。在第五章，与梦中梦的困境相协调，我发现了某些西方的逻辑困境，尤其像道格拉斯·霍夫斯塔特(Douglas Hofstadter)所重新归纳的。最后，在第六章，我依赖于恩斯特·冈布里奇先生(Sir Ernst Gombrich)对艺术中幻觉使用的阐述。

像掉了帽子的兔子，我必须制作一个关于真实的定义的时刻到了。但我未能这样作；整本书便是我的兔子。普通人（印度和西方的）有着自己关于真实的预感，他由于信赖他并不真正理解的权威而模模糊糊地支持某种真实。因为这种相当授摆的本体论基础，他总想收集某些肯定的证据来证实他的预感，如果你逼迫他，为了为他原初的信念辩护他会转而求助特定的定义。本书的这些故事便在这方面强调了这种原初的本体论力量；它们向我们表明，我们所信赖的东西并不一定要规定（下定义）。确实，有些信念无法下定义；据说伊莎朵娜·邓肯(Isadora Duncan)有这样的评说，当问及她的某个舞蹈的意义

时，她说：“如果我能告诉你，我就用不着跳舞了。”

一说到真实，我们通常会举出一连串的设置。在我们脑海里并没有某个明确的定义系列，确实，我们总设法煞费苦心地给真实下定论，但我们可以用某种方式假设，我们都同意我们所意指的东西。一般说来，我们的意思是，真实是我们赋予价值的东西，我们所关心的东西。但是我们常意指某些更特殊、更可争辩的、与这很少相关的东西。我们中的一些人认为真实是实在可见之物；另一些人则认为真实并非实在可见之物。我们倾向于认为，我们的思维方法不过是一种普遍观念的表达，是理解和处理日常世界的最明显的方法。但是，因为普遍观念包含了关于真实的潜在的定义，所以，以此来定义真实是件同义反复的傻事。像爱因斯坦曾经评论的，普遍观念是我们6岁便学会了的东西；即，它们具有文化而非自然的品质，是神话而不是真实的部分。当科学家和艺术家们在重构他们的真实而变得更其冒险时，普遍观念与星盘和永动机一道冲进了布满灰尘的古老的殿堂。像克利福德·吉尔兹（Clifford Geertz）所表明的，普遍观念是极其多样的文化结构，包含众多的先验判断^[2]；然而，每种文化都认为，它不仅知悉普遍观念，而且知道普遍观念怎样地区别于另一种认识世界的方式——那可能是，但并不必然是神秘的或魔幻的方式。

在西方，普遍观念常被当作科学的立场，就像这是同一回事，但并非如此。真实不是物理学家的问题，除了在关于计量精确性的最琐细的领域；他们的关于真实是什么的固定意义很长时间被想当然地认为相当于一把计算尺^[3]。普遍观念是任何被设定为先验之物的世界观。科学家有一个或几个世界观；非科学家有别的世界观；神秘主义者有他们的世界观。（像我们将