

中文摘要

本文主要探讨了伊利亚德的宗教现象学的思想渊源，目标和方法，以及核心概念，并考察他对宗教学的贡献和受到的主要批评，以及对中国的神话和宗教研究的启发和借鉴之处。

伊利亚德继承了奥托和列欧宗教研究的现象学进路，发展了他们二人所初步具有的诠释学的维度，以及他们所缺乏的历史的维度

伊利亚德的宗教研究的出发点是描绘神圣在凡俗中的各种显现，包括古今中外的各种各样关于神圣的现象，这些现象构成了广泛的宗教事实。由于人是符号或象征的动物，他的一切活动都与象征体系有关，因此所有的宗教事实都是符号或象征，是承载着丰富意义的“密码”。破译这些密码的宗教意义就是伊利亚德的宗教现象学的直接目标和任务。

虽然认为宗教学研究由于离不开宗教事实而不得不具有观察经验的特点，但伊利亚德从不满足于只是掌握一种或多种宗教的宗教事实，对那些仅仅说明宗教事实发生的历史背景的宗教史学也不满意。他着眼于破译各种宗教事实或宗教象征的结构和普遍性的意义，同时也注意到不同历史背景中的特殊意义以及历时性的意义变迁的研究。因此他的宗教现象学研究的最大特点是把现象学方法和历史学方法结合进宗教象征的诠释，具有现象学、诠释学和历史学三个维度。通过长期而又艰苦的研究，他发现了一些具有相当普遍性的结构和意义，例如神圣、神圣的辩证结构、仪式的死亡和再生结构等。

表面上看来，伊利亚德主要是研究古代和东方的神话和宗教，但实际上他有着强烈的当代关怀。在他关于历史的意义问题的探讨中，既有对自己祖国和人民的历史命运的深切关注，也有对受物质主义和历史主义统治的现代人的精神贫困和绝望处境的命运深深思索。伊利亚德在其古人和现代人的生活模式的对比中，明显地透露出对那种和谐地生活在宇宙韵律之中的古代宗教——“宇宙的宗教”的欣赏，但他的深层动机不是要退回到过去，而是通过古今对话和东西对话，挖掘和发挥宗教在文化中的核心价值，更新西方文化。他希望处在危机中的西方文化能够来一次比文艺复兴更伟大的文化复兴，同时增进整个人类的自我理解。这就是他的宗教现象学的远程目标。

伊利亚德对宗教学的主要贡献是他明确地反对约化论，批判文化地方主义或欧洲中心论，以及他把现象学和历史学的方法结合进宗教象征的诠释的尝试。他对我们的神话和宗教研究的主要借鉴和启发在于，把现象学和历史学方法结合进

宗教象征的诠释，立足传统放眼世界的远大目光，以及他的当代关注，汲取这些将对我们做好全球化背景下的文化交流和发 展工作大 有助益。

关 键 词：伊利亚德 宗教现象学 宗教象征 结构 意义 神圣 实在 原型或范型
再生

中图分类号：B712

Abstract

This dissertation mainly explores the origins, objects and method , as well as the core concepts of Mircea Eliade's phenomenology of religion ,and evaluates his contributions to the science of religion and critiques of him, the significance of his thought for studies of Chinese mythology and religions. Following Rudolf Otto and Van Der Leeuw's phenomenology, Eliade fully developed the hermeneutic path in their researches and the historical perspective which they neglect. By describing a variety of manifestations of the Sacred in the profane world, Eliade started his studies of religion. The descriptions he made include various phenomena of the Sacred at all times and in all over the world, those phenomena constitute comprehensive religious facts. Since man is a *homo symbolicus*, and all his activities involve symbolism , it follows that all religious facts are symbols which are meaningful "codes". To decipher the religious meanings of these codes is the direct purpose and task of Eliade's phenomenology of religion.

Although he believed that studies of religion could not be independent of religious facts and have empirical character, Eliade was never content with simply laying hold of facts of a certain religion or several religions, nor was he satisfied with the historical researches of religion that only explained the historical background of religious facts. What he concerned was to decipher the structures and universal meanings from all kinds of religious facts or of religious symbols. He also noted the inquiry of specific signification in different historical background and the diachronic variation of meanings. The most significant character of his studies of phenomenology of religion is interpreting religious symbols by integrating the method of phenomenology with method of history study, therefore his phenomenology contains three dimensions: phenomenology, hermeneutic and history study. By many years of labor in research, he found some universal structures and meanings of religion,such as the sacred,the dialect of the sacred,birth and rebirth,etc.

It seems that Eliade's research is mainly concerned with ancient and oriental mythology and religions, but in fact he also has enthusiasm for contemporary world. His investigation of the meaning of history shows not only considerable concern for the destination of his country and people but also meditations on the spiritual poverty

and hopeless situation of the moderns who are dominated by materialism and historicism. Comparing the different life styles of the ancients and the moderns, Eliade expressed his appreciation of “the cosmic religion” which is characterized by living harmony with the cosmic rhythm. What he actually hoped was not to get back to the past, but to find and develop the kernel values of religion in cultures and renewal western culture through the dialogue between ancient and modern and the communication of the West and the East. He expected, there would be a greater cultural regeneration in western culture, which was in crisis, than what happened during the Renaissance, meanwhile the self-understanding of human race could be improved. And this is the remote goal of his phenomenology of religion.

The important contributions of Eliade are that his objection to the reductivism obviously and criticizes cultural provincialism, and his integrating the method of phenomenology with that of history studies to interpret religious symbols, as well as his concern with contemporary world. These contributions are very helpful for our cultural communications and development within the context of globalization.

Key Words: Mircea Eliade; the phenomenology of religion; religious symbol; structure; meaning; the sacred; reality; archetype or exemplary models; rebirth or regeneration

CLCN:B712

第一章 导论

第一节 研究的原因、现状、意义

十九世纪后期，有两个因素对宗教研究产生了很大的影响。一个因素是由旅行家、士兵、传教士和行政官员收集的关于原始宗教的知识日益丰富。另一个因素是达尔文的生物进化论，这一理论导致了对其他进化形式的研究，其中之一便是对宗教进化的研究。¹结果在十九世纪后期和二十世纪初，西方有很多宗教学研究的学者，一方面通过收集整理积累了大量的宗教材料，另一方面热衷于宗教起源的探讨，希望找到一个最初的起源，然后据此建立一种宗教的发展进化理论。例如，泰勒的“万物有灵论—多神教—一神教”的社会进化三阶段的观念，弗雷泽的“巫术—宗教—科学”的阶段发展论等，这些学者们坚信人类的心灵统一性，即人性基本上是一律的，因此相似的结果必产生于相同的原因，换言之，人的心灵总是对相似的外在刺激作出相同的反应，于是，我们在今天能够研究和理解的过程与反应可用来重新构建过去。这些研究者们据此按照一个预设的计划，把取自世界各原始部落的“证据”从其背景中提取出来，然后按照某种阶段顺序，将它们重新安排。也有学者如威廉·施米特则颠倒过来，认为人类开始只信仰一个至高的上帝，后来由于历史环境的影响，人们忽视甚至遗忘了这个独一无二的上帝，涉足越来越复杂的、关于大批神和女神、鬼魂、神话祖先等的信仰。其他还有关于宗教起源的前万物有灵论、祖先崇拜、图腾崇拜论等。所有这些探讨宗教起源的理论的共同点是从一些预先的假设出发，构建关于宗教起源的故事。这些假设有人是理性的、原始人是头脑简单的、社会是进化的等等，说到底主要是实证主义、物质主义和进化论相结合的产物。但到了二十世纪初，有些宗教研究者认为，起源本身不能说明什么问题，因为起源本已就包含多重性质；而要发现宗教的真正本质，像宗教直线进化论那样把不同性质的价值判断强加于材料之上的做法明显不可取，能否找到一种方法，这种方法可以消除这类价值判断，从而让宗教呈现自己的真实面目？基于这种思想，他们从关注宗教现象（包括宗教史上的各种材料以及宗教经验）开始，试图从看起来各不相同的宗教现象中找出贯穿于其中的共同的因素即宗教的本质，在此基础上，划分宗教现象的类型。这就是现代宗教研究的现象学进路。美国著名的宗教现象学研究专家道格拉斯·艾伦认为，在二十世纪宗教学研究的所有进路中，宗教现象学（关于宗教现象学的一般特征，请参考本章第三节）进路最具有革命性，它使某种对宗教的更系统的研

究成为可能，并且成为当今宗教学的内在特性。《宗教人类学导论》一书的作者菲奥纳·鲍伊（Fiona Bowie）说，对许多人来说，无论在宗教研究中还是在社会科学中，已经成为宗教研究之标准化探讨的东西是：现象学方法。²

在伊利亚德之前的宗教现象学家当中，非常突出的是宗教现象学家鲁道夫·奥托和范·德·列欧，他们二人都对伊利亚德直接产生了非常重要的影响。奥托在《论神圣》中关于宗教的著名论述对后来的宗教现象学具有非常深刻的影响。他对宗教现象学有两个方法论上的重要贡献：一个是从经验出发的进路，包括描述宗教经验的本质性的结构；另一个是他的反约化论立场，包括坚持宗教经验的独一无二的神秘特性。奥托试图系统地阐述关于宗教经验的某种普遍性的现象学的结构，通过这种结构，现象学家能够组织安排和分析各种特殊的宗教表现形式。伊利亚德在他的研究中也探究普遍的象征结构，他还直接采纳了很多奥托的结构分析，例如神圣的超越结构；神圣的矛盾结构等。奥托的反约化论坚持非理性的神秘的独一无二的先天性质，反对关于神圣的单方面的理性解释，并且反对把宗教现象约化为语言学、人类学、社会学和心理学的分析，因为他认识到，大多数宗教学的早期研究者由于其预先的假设，不能移情或同情地理解神秘经验，结果导致对宗教现象的内在本性的扭曲的分析。但奥托忽视每种历史的宗教表现形式的特殊意义，在这方面受到一些人的诟病。所以，后来的很多宗教学家认识到，需要公正地对待宗教经验的历史的和特殊的维度。这也是伊利亚德的宗教现象学的一个关系重大的方法论问题，伊利亚德明确表示他在自己的研究中使用经验观察的方法，避免作出任何先天的判断，仅仅描述材料所揭示的东西，与此同时，他也着手揭示各种普遍的结构，似乎将来的材料也不能证伪这些结构。

列欧是公认的宗教现象学的奠基人，他的《宗教的本质和表现形式》被视为宗教现象学这门学科的奠基性著作，该书为宗教的解释提供了一个方法论的框架和基本的结构，在西方宗教学史上占有重要地位。他还于1950年担任新成立的国际宗教史学会的首任主席，享有广泛的国际声望。列欧也受到奥托的很大影响，但与奥托不同的是，他试图对数量惊人的宗教经验的历史性的表达进行分析和系统化。列欧的宗教现象学的核心概念是神秘力量，它是所有宗教形式的基础，决定什么是宗教的东西。他认为，宗教现象学描述人如何处理他自身与神秘力量的关系，描述在所有的宗教经验中所发生的东西。他坚持认为研究者必须尊重宗教现象的意向性，只是描述出现在视野中的东西，但是他给人的强烈印象却是“神秘力量”这个概念的首要性，以至于把他的所有材料都赶进他的解释系统，结果导致他对宗教表达的丰富性、复杂性和个别性感觉迟钝。列欧已经认识到，宗教现象学必须不断诉诸于历史，即必须永远向语言学和考古学的研究的纠正开放，然而他的宗教现象学的最大弱点在于，他不关注宗教的经验和结构的历史条件和

特殊的存在品性。这里就出现了对宗教现象学构成最大挑战的问题，即一个宗教现象学家如何才能做到公正地对待宗教现象的历史和现象、事实和本质、特殊性和普遍性的问题。

伊利亚德接受了奥托关于神圣概念的某些观点，例如，神圣是“完全的他者”，“令人敬畏而又向往的神秘”等，他认为奥托的神圣概念使人们明白：神圣的显现作为一种神秘力量的显现是与自然力量的显现完全不同的显现；神圣自我显现为一种与各种自然的实在完全不同的实在(绝对实在)。但伊利亚德不像奥托局限于宗教要素的非理性与理性的关系方面，而是在神圣与世俗的辩证关系的框架内讨论在所有不同情况下的神圣的显现问题。他把神圣界定为世俗的反面，神圣在世俗中显现自身，正是由于神圣的这种自我显现，人类才能感受到神圣的存在。在伊利亚德看来，所有宗教的历史——从最原始的宗教到最发达的宗教——就是由诸神圣的实在(sacred realities)的各种显现所构成的历史，如何理解由各种各样的神圣的显现所构成的宗教历史材料，如何揭示它们所包含的意义就成为宗教学家的最重要的任务，这就需要一种一般的诠释学理论。伊利亚德与奥托和列欧一样强调同情的理解的重要性，此外，他认为宗教现象即使是在文化的最原始的阶段也是非常复杂的，宗教信仰者不是一个头脑简单的而是一个“整全的人”。由于人是符号或象征的动物，所以他的一切活动都牵涉到象征，因此，揭示象征的结构和意义就成为宗教现象学家最重要的工作。他的宗教现象学的重要方法是把现象学和历史学方法结合进宗教象征的研究。他的这种结合是从处在历史背景中的宗教事实出发，但又跨越宗教事实的历史背景，着重寻找超越时代和地域的普遍性的结构和意义。具体说来，这种研究可分为三步：首先，是进行历史的考证。宗教现象都存在于特殊的历史背景之中，宗教现象学家要在这些历史的材料的基础上工作。其次，是现象学研究，现象学地描述和分析信仰者的宗教经验，找出宗教现象中具有普遍性的结构。第三步是诠释宗教现象的意义，通过对象征和神话的诠释揭示宗教现象的意义。伊利亚德指出，宗教学一直在制造关于宗教材料的种种误解，其原因主要在于人们总倾向于以新的重大发现所打开的视角看问题。所以他要寻找一种“整全的诠释学”，这是一个非常艰巨的任务。伊利亚德认为宗教学家应该掌握好几种宗教的知识，以形成关于人类的宗教行为的一般考虑。宗教学家期望找出一些试探性的结构来解释宗教材料。不过，伊利亚德所寻求的诠释学并没有一个严格的方法论，只是一种宽泛的整合的方法，他称之为“创造性的诠释学”。这种诠释学对宗教知识进行综合，并且能够改变人类和文化。伊利亚德认为，通过把其他文化的价值介绍给西方人，宗教学家能够打开新的视野，促进创造性的思想在西方文化中产生。虽然伊利亚德主要是研究古代和东方的宗教，实际上他有非常强烈的当代关注。在现代社会越来越世俗化的情况

下，在现代人面临相对主义和虚无主义的深渊，承受工业社会对人的种种控制，处在焦虑、断裂和异化、道德规范的丧失等生存危机的情况下，伊利亚德从古代神话和宗教传统、尤其是从他所认为的古人普遍持有的“宇宙的宗教”的角度，对现代西方文化提出深刻的批判。他试图通过揭示宗教现象的结构和意义来理解宗教人的行为和精神世界，通过西方文化与古代和东方文化的对话来更新西方文化，增进人类的自我理解，探索人的存在的多种可能性，将宗教现象学研究推向前所未有的高峰，在西方宗教学界和文化界产生了广泛的影响，他的时代关注给人留下了深刻的印象，这些是吸引我研究他的学说的主要原因。

伊利亚德是全球闻名的 16 卷《宗教百科全书》(*Encyclopedia of Religion*) 的主编，在宗教学界声名显赫，曾被欧美学术界誉为当代宗教研究领域中的“太阳”，他是现代西方宗教现象学的主要代表，他的《永恒复归的神话》(又名《宇宙和历史》)和《神圣与世俗》被译成多国语言，曾经一度成为畅销书。伊凡·斯特仁斯克(Ivan Strenski)在他的《二十世纪的四种神话理论》一书中说，“二十世纪是一个着迷于神话的世纪，任何对这个问题感兴趣的人最终都不得不走近那些与伊利亚德的著作相关的术语”。³劳哥·考勒斯(Roger Corless)说，“我同意尼良·斯马特(Ninian Smart)的说法，即‘也许我们正处在伊利亚德时代的终结期，感谢他的巨大贡献，我们也转向新的问题和主题’”。⁴道格拉斯·艾伦说到，“伊利亚德经常被学者和出版界描述为最有影响力的宗教史学家和最著名的神话和象征的解释者……劳伦斯·苏利万(Lawrence Sullivan 现任哈佛大学世界宗教研究所所长)的说法丝毫也不让人觉得奇怪，他说，‘伊利亚德是向世人介绍宗教意味着什么的最重要人物’”。⁵由于伊利亚德的国际影响力，更确切地说是由于他对人类命运的关注和对现代人的深切关怀，国外对伊利亚德的研究很多。此外，由于塔斯克(W.Trask)把伊利亚德的大量著作翻译成英文，大大地促进了世界范围内对伊利亚德的研究。主要研究著作有：《结构和创造性：伊利亚德的现象学和新方向》(*Structure and Creative in Religion: Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions/Douglas Allen*)；《受考验的宗教：米夏·伊利亚德和他的批评者》(*Religion on Trial: Mircea Eliade and His Critics/Guilford Dudley*)；《作为哲学问题的宗教现象学：关于宗教现象学的理论背景的一般分析，特别分析伊利亚德的宗教现象学的理论背景》(*The Phenomenology of Religion as a Philosophical problem: An Analysis of the Theoretical background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in Particular/Antonio B. de Silva*)；《伊利亚德的新人文主义构想》(*Mircea Eliade's vision for a new humanism/David Cave*)；《改变宗教界》(*Changing religious worlds: the meaning and end of Mircea Eliade/Bryan Rennie*)

等，它们或突出伊利亚德在宗教研究的方法论上的推进，如运用现象学方法和象征解释方法等；或指出他没能提供一种把宗教学变成一个统一学科的方法论；或对伊利亚德的宗教研究方法进行哲学的分析，为人们对他的方法进行建设性批评提供一个基础；或介绍伊利亚德的新人文主义观点，指出新人文主义是他的深层动机等。但这些研究著作都没有把伊利亚德的宗教现象学的目标和其现象学等方法结合起来研究，没有对伊利亚德的宗教现象学的目标进行分层次的分析并将其综合成一个有机的整体。总的说来，关于他的思想的研究有神学、哲学、宗教学、神话学、人类学、文学等多角度的切入，较多的是关注他的研究方法，对他的研究目标的关注甚少，至于把这二者结合起来考虑的著作，目前还没有见到，这实际上不利于理解他的作品的深意，甚至导致很多扭曲和误解。

随着《神秘主义、巫术和文化风尚》、《神圣与世俗》、《宗教思想史》三本伊利亚德著作的中译本的面世，大陆对伊利亚德的思想的了解越来越多，但尚无关于他的研究论文和著作，因此有必要重构伊利亚德，描绘出其思想轮廓，对其思想进行整体性的把握，从而有助于理解他的各部作品的深刻含义。台湾于 2000 年 6 月出版了杨儒宾的译本《宇宙和历史—永恒回归的神话》。香港 2003 年出版的黎志添的著作《宗教研究与诠释学：宗教学建立的思考》中，有部分关于伊利亚德的宗教象征的诠释问题。希望对伊利亚德思想的重构以及对其宗教和神话研究的目标和方法的考查将对国内的宗教和神话的学术研究有所助益，从而进一步促进东西方的文化交流与发展。

为了方便读者理解本论文以及伊利亚德的思想，下面先介绍一下伊利亚德的生平并澄清有关概念。

第二节 伊利亚德的生平和著作

作家之梦 1907 年 3 月 9 日，米夏·伊利亚德（Mircea Eliade）生于罗马尼亚的首都布加勒斯特。父亲是摩尔达维亚人（Moldavian），由于钦佩一位叫 Eliade-R dulescu 的作家，将自己的原来姓氏 Ieremia 改为 Eliade。母亲比父亲小 15 岁，喜欢阅读书籍，特别是圣经中的诗篇、安娜·卡列尼娜以及艾米勒斯库（Eminescu）的诗歌。作为上尉的父亲带领全家随着驻防地的改变而迁移住址，最后定居在布加勒斯特。伊利亚德有一个哥哥和一个妹妹，父母非常关心他们的教育问题，带着出一个钢琴家的梦想，他父亲曾经满腔热情地为伊利亚德及其哥哥奔波操办了一场钢琴演奏会，可惜该场演奏会并不成功。

九岁那年，爆发了罗马尼亚与奥匈帝国的战争。结果，罗马尼亚被迫炸毁自

己的要塞和军火库，奥德联军进入布加勒斯特，伊利亚德的家被指定要腾出部分房间给德国和奥地利的军官居住，后来整个房子都被军队征用。这场战争使他沉入了一个关于秘密军队收复祖国的想象世界里，各种故事情节自动地展现在大脑中，这实际上是他最初的文学创作活动。

此次战后，伊利亚德的家开始逐渐走向贫穷。仅靠上尉退役金不足以供孩子们读书，于是他的父亲租出以前购买的房子以增加补给；为了使孩子们能够进大学和上中学，他的母亲辞退了女仆，另一方面却给伊利亚德足够的钱购买书籍等学习用品，以至于在中学时，伊利亚德就有一个实验室和一房间书。伊利亚德从小就喜欢读书，由于读书时间过多，伊利亚德的视力受到很大损害，当时根本找不到适合他的近视度数的眼镜。他的阅读面很广，主要有巴尔扎克、陀思陀耶夫斯基、伏尔泰、普鲁塔克、帕比尼（Papini）等人的作品。

除了读书之外，在有灵感的时候，他就写一些故事和小说。1921年，他首次发表文章“蚕的敌人”（*The Enemy of the Silkworm*），刊登在《大众科学报》（*The Newspaper of Popular Sciences*）上，这是一篇昆虫学的科普作品。同年，他的短篇小说“我是怎样发现哲人之石的”（*How I Found the Philosopher's Stone*）在《大众科学报》举办的中学生作品竞赛中获奖并在1921年底出版。此时，伊利亚德只是对物质的化学结构感兴趣，分子之间结合的无穷可能性使他遐思万千；七年之后，他才接触到炼金术，并很快被其强烈地吸引住了。

青少年时期的伊利亚德常常受到一种很深的抑郁情绪的困扰，据他自己说，这部分是由于来自父亲的遗传因素，即一种沉湎于幻想和沉思的内在倾向。他一方面自我反抗这种气质，另一方面自我召唤来自母亲方面的遗传特质，即能干、固执和几乎像饲马夫那种粗俗的生机和活力。⁶伊利亚德不得不在两种气质的争斗中求得某种平衡。

从14岁起，他开始从睡眠那里抢夺时间，通过逐步减少睡眠时间的办法，他成功地使自己习惯于每天只睡四五个小时而不影响学习、读书和写作。⁷有一段时间他如饥似渴地阅读Papini早期充满暴风骤雨般激情的作品，觉得自己真正想要做的是像但丁、Carducci那种冷酷的人（*man of stone*），而不是像彼特拉克等浪漫主义的甜言蜜语似的人物。⁸他在读普鲁塔克的《道德论》（*Morals*）中一篇论文“祭司的神谕”（*De Pythiae oraculis*）时陷入了关于意义（*meaning*）问题的困惑，但最终确信：世界是有意义的。⁹在他看来，书籍有时比人更生动和更具有活力，它们也可能装有炸药，与某些书籍交谈之后，你或者受到毁伤，或者变得比以前十倍的强壮。通过阅读帕比尼，他似乎重新发现了自己：例如，早熟，无限的好奇心，想阅读所有书籍并梦想能写出一切等。

东方的魅力 1923年，伊利亚德发现自己逐渐疏远了儿童时期所喜欢的物

理、化学等自然科学，越来越偏向于文学、哲学、东方学和宗教史学（the history of religions），尤其是关于古代东方的东西。“我现在完全被古代东方俘虏住了”，¹⁰ 他在自传中写到“在这几年中，我对古代东方产生一种神秘的钦佩，我相信金字塔的神秘，茄勒底人（Chaldeans, 与巴比伦人血缘相近的闪米特人）的深邃智慧，波斯巫术师的神秘学（the occult sciences），我的努力为下面的希望所养育，即有一天我会解答出各种宗教的、历史的、以及地球上人类命运的所有秘密”¹¹。1924 年秋，他开始写一些关于宗教史学、东方学和和炼金术方面的文章。

1925 年 10 月，伊利亚德进入大学的写作与哲学系学习。在这里他结识了罗马尼亚著名哲学家奈伊·伊奥奈斯库（Nae Ionesco），后者是他的精神顾问和终生的朋友。伊利亚德也曾带着青年人的狂热阅读培根、康德和马勒·伯朗士（Malebranche）的著作，但兴趣最终被拉向宗教史学方面，如 Salmon Reinach 的五卷本《崇祀、神话和宗教》（*Cultes, myths et religions*）¹²。他曾经有好几年时间一直相信：人可以做到一切，只要他想做并且知道如何控制他的意愿（will）。通过强制自己先尝试牙膏，再到肥皂，最后是金龟子、苍蝇、毛虫等，他学会了掌控自己的味觉。当看到自己能够咀嚼或吞下一只昆虫或幼虫而没有常人的厌恶感时，他相信这种自我约束是通向绝对自由的门径。同样地，他与瞌睡作斗争的反常行为也是一种超越人的局限性（the human condition）的英雄尝试。他当时不知道这种方法就是瑜伽术的背离论（the point of departure）。而对瑜伽的兴趣——一三年后把他引向印度——根源于他的关于人的无限可能性的信仰¹³。

这种对绝对自由的追求还有另外的含义，它表明伊利亚德想要超越他的历史的、社会的和文化的条件。不能因为出生在罗马尼亚就被整合和禁锢在一种地方性的文化传统之中，他要开放自己，到国外或者到奇特的精神世界之中去经历各种冒险活动。他不让当代的文化时尚牵着自己的鼻子走，本能地拒斥想要把他纳入流行模式的任何诱惑。超越文化地方主义是他后来学术文化活动的一个重要方面，这在伊利亚德大学时代的个人经历中已有根苗。1926 年 12 月，伊利亚德成为一家叫 Cuvântul 的报社的约定撰稿人，每周为它写两篇小品文。

1927 年春，伊利亚德以校友的身份参加了以前读书的中学所组织的去意大利的三周游活动，见到了久已仰慕并且通过信的作家帕比尼（Papini），布奈蒂（Buonaiuti）和迈西劳（Maccihoro）等人。意大利的风景、语言和文化是那样的诱人，但更使伊利亚德着迷的是东方诸宗教和印度哲学。对炼金术和赫尔墨斯神智学的兴趣，新近发现的诺瓦里斯（Novalis）和克尔凯郭尔，以及关于那种征服生命及其法则的“试验”（指背离常人的行为）的激情，所有这些都与伊利亚德所目睹的意大利的文化传统形成对照。神秘主义使他心醉神迷。尽管如此，伊利亚德所选的毕业论文题目却是意大利文艺复兴时期的哲学，尤其是关于皮科

(Pico)、布鲁诺 (Bruno) 和康帕内拉 (Campanella) 的理论。他当时并没有意识到,自己是在通过对新异教徒、内在论、泛神论以及自然哲学的认真研究,来抗衡他对超越、神秘和东方唯灵论的激情。在自身内通过相对立的力量争斗以求得平衡,这是伊利亚德的一种奇怪秉性,其最终根源可能是上文提到的父亲的遗传与母亲的遗传之间的争斗。一转眼就到了二十岁,伊利亚德感到一种紧迫性。“我明白我不得不争分夺秒;我明白给我们的礼物不会被再次给予;有一天我也许要后悔,当目前一切事情都可能成功的时候,我们却没有立即做这些事情,没有当下“过这种生活”,¹⁴这里的“礼物”是指第一次世界大战后的一段和平发展时机,伊利亚德希望自己的祖国能抓住这一时机兴盛起来,尤其是在文化上兴盛起来或形成必要的规模。他与一位叫里莎的女大学生彼此相爱,却又隐隐觉得他们的爱情将会没有结果。他一方面爱她,另一方面又试图使自己相信自己没有坠入爱河,并尽力使自己从爱情中抽身出来而不再去爱她。他与自己的爱的激情作战,似乎后者威胁到他的自由和精神的整全性 (spiritual integrity)。他在一篇文章中所引用的克尔凯郭尔的名言——一个未婚妻能帮助她所爱的人成为天才,而一个妻子只能使他变成普通人——似乎能道破天机,确确实实,伊利亚德害怕做一个普通人,他感觉到时代和民族加在自己身上的使命和重担。到 1928 年他去印度从事原计划为五年的学习和研究时,他们的爱情结束了。

伊利亚德敏锐地觉察到,他这第一次世界大战后的青年一代与前一辈人不同。后者比较明确地认识到他们的历史使命,即要把被奥匈和沙皇帝国分裂的罗马尼亚人民重新统一起来。而“年轻的一代”所面对的是,无限进步的神话、对科学和工业在建立一个普遍的和平和社会正义中担当决定性角色的信仰、理想主义的卓越地位和不可知论的威信等等,所有这一切都被前线的炮火一扫而空。现在人们在西方的精神和文化生活中明显地感觉到使战争成为可能并且可持续的非理性主义 (irrationalism)。西方世界的危机表明老一辈的即战争的一代的意识形态已经不再有效,年轻一代不得不寻找自己的目标。但不像上一辈人一生下来就活在民族重新统一的理念之中,他们没有现成的理念,他们是“自由的”,可以向各种经验开放。在当时的形式下,可以向各种经验开放并不意味着鼓励浅薄涉猎的半吊子作风或精神上的混乱无序,而是要去尝试和去创造,去进行各种精神历险。生存首先意味着一系列的精神历险活动。这是历史必然性加在他们头上的命运。历史所要实现的目标使他们这一代人首次成为不受预先设定的理念所约束的“自由人”。伊利亚德感到,“为了不舒服地躺在文化地方主义或精神的不育症中睡大觉,我们必须知晓世界各地在我们这个时代正在发生些什么”。伊利亚德此时已经从青少年时期的科学主义和不可知论的影响中走了出来。¹⁵

在一篇题为“为阳刚辩护”的文章中,伊利亚德尝试使“阳刚”(virility)

成为一种在世界中存在的模式，成为获取知识和掌控世界的工具。后来在印度，他通过“阳刚”明白了佛教密教经典中 vajra(字面意义是闪电 thunderbolt，也代表一种在男性生殖器中固有的精神性的潜能 spiritual potentialities)的象征，即象征纯粹意识或精神 (pure consciousness or spirit)。他认为，阳刚在其绝对的形式方面与纯粹精神同一，而厄洛斯 (Eros) 总的说来从属于阳刚；爱，在其所有的存在方式中，都只是精神的重新统一的工具。显然，这篇文章透露出精神事业在伊利亚德心目中的重要性和紧迫性，爱情也要为精神的事业让路。在“给兴趣或眼界狭窄的人的几封信”(Letters to a Provincial) 中，他向“年轻的一代”呼吁，要摆脱陈规陋习、懒惰和平庸，要认真对待自己的青春时光，要尽全力地去工作、去作出一番事业、去创造。“一种时常困扰着我的担心是：我们这一代人——罗马尼亚历史上绝无仅有的“自由的”一代人”——将会没有时间来完成其“使命”：我们将会在某天早晨醒过来时突然发现，自己像父辈、祖辈和更早的祖先那样已经“被动员起来”，于是一切都迟了，我们再也不能自由地创造或做出事业，而只能像被命运所注定的先辈们那样，——战斗、献身和沉默”。¹⁶ 伊利亚德对整个“年轻的一代”感到一种责任，想要使其响应伟大的天命的召唤：首先，要大力扩展罗马尼亚的文化视野和打开通向其他民族的精神世界的窗户，对法国的文化上的依靠明显是一种智力上的懒惰；接着，要以一种超人的勇气努力去学会和去做我们的祖辈没有机会去学和去做的一切事情。他预感到时间紧迫，只有 10 到 20 年的“自由创造”期。后来的历史果真如此，1938 年罗马尼亚复辟的皇帝遣散议会建立起独裁统治，接着来了第二次世界大战，1945 年苏联进入——罗马尼亚于是寂静无声。伊利亚德认为他那一代人的天命不是在政治方面，文化创造是他们的专门任务，他相信罗马尼亚人具有创造出普遍性的大文化而不仅仅是昙花一现的地方性文化的潜力。正是这种观点和信念使他没有过多涉入铁卫军运动¹⁷。后来，也即 1950 年他在巴黎所作的题为“罗马尼亚与东方文化”中提出，罗马尼亚文化能够完成一种中介的功能——充当连接东方文化与西欧文化的真正桥梁。¹⁸

印度之行 1928 年 5 月的一个下午，伊利亚德翻开达斯古毕塔的《印度哲学史》(A History of Indian Philosophy), 从前言中看到作者对马哈拉加 (Maharaja) 赞助他去剑桥学习 5 年并支持出版该书的致谢，他异常兴奋，当即抄下地址和人名，写信给其时正在法国的赞助人，说明自己对印度哲学的深厚兴趣，以及想加尔各答 (Calcutta) 随达斯古毕塔研究两年的愿望。这封信改变了伊利亚德的命运。三个月后，收到回信，他获得为期 5 年的赞助，去印度学习梵文和参悟印度哲学的神秘。1928 年月，伊利亚德以一个哲学家的身份去加尔各答大学，在达斯古必塔的指导下学习和研究。

对伊利亚德来说，东方远不仅仅是一个神化与童话的世界和研究的对象，它的神秘的历史或伟大的精神创造使它成为值得被认识的世界的一个部分，它对他产生一种神奇的吸引力。“印度使我心醉神迷，它像某种神秘的东西一样吸引我，——通过这种神秘的东西我似乎预见了我的未来命运。为了能够去印度，我必须与这里的所有人和一切东西分离，不惜任何代价。”¹⁹ 存在于印度的某个地方的神秘正等着他去与之相遇，等着他去破译，而在破译这个神秘的同时也会揭示出他自身存在的秘密。“我最终将会发现：我是谁？为什么我想成为我所想成为的人？为什么所有这些发生在我身上的事情发生在我身上？为什么我依次对物质性的实体、植物、昆虫、文学、哲学和宗教心醉神迷？以及我如何从空白签的游戏转到现在正困惑着我的这些难题？”²⁰ 伊利亚德在加尔各答大学学习期间，住在导师达斯古必塔的家里，在他的指导下学习印度瑜伽、奥义书和梵文。期间与导师的女儿相恋，随后就和导师不愉快地分开而到喜马拉雅山附近的哈德瓦尔，在一个静修所跟从一位古鲁（师父）修炼瑜伽。后来他回忆说，这段修炼经历对他的后来的生活具有决定性的影响。第一，他发现“神圣”的经验可以改变生活；第二，符号或象征是任何意义上的精神生活的关键所在；第三，也许是最重要的一点，他在印度乡村见到了广泛而深刻的民间宗教的遗留痕迹。

伊利亚德在印度乡村的民间宗教见到了一种精深的宗教意识，这种意识实际上能在生活的各个方面，特别是在自然、农业、以及生命周期（出生、成年礼、结婚和死亡）的神秘之中，认出神圣的临在。朴实的农民认为世界是“生命、死亡和重生的永久性循环”，而且，这种“古代宗教”似乎是世界上大多数地方的人们共有的生活观念。印度乡村最使他感兴趣的是其纷繁驳杂的宗教象征——后来他用“宇宙宗教感”（cosmic religious feeling）来明确表达这种象征。²¹ 他在印度总共呆了三年，1931年底，伊利亚德应召回国服兵役。

教学与社会活动 1933年，他的小说《孟加拉之夜》获奖并成为畅销书，这本小说的原始素材就是他和印度导师的女儿的相恋经历。1933年，伊利亚德以一篇论瑜伽的论文获布加勒斯特大学哲学博士学位，此后一直在那里工作至1940年。1936年，他的博士论文《瑜伽：印度神秘主义的起源》（*Yoga: An Essay on the Origins of Indian Mystical Theology*）（1936）请人译为法文后在法国出版。博士毕业后，他作为哲学家伊奥奈斯库的助手留校任教，后者还是罗马尼亚民族主义组织米切勒军团（*Legion of Archangel Michael*）领袖人物。该团内倾向暴力和恐怖主义的一翼名为铁卫军（*Iron Guard*），团中的一些成员觉得他们在罗马尼亚扮演的角色和纳粹党在德国的角色相类似，伊利亚德在这个圈子里也有一些朋友，但他认为自己主要还是过一种知识的和文化的生活，铁卫军的一位领导人 *Corneliu Cordreanu* 认为铁卫军运动本质上不是政治活动，而是伦理的、宗教的

现象，他多次重复说，他对获得政治权力不感兴趣，他的目的在于创造“新人”。这与伊利亚德热衷于文化创造的观点有合拍之处。至于其他活动，他总是三缄其口，说自己基本上是一个不问政治的人。

伊利亚德对宗教的研究极其投入，认为自己生命的目的之一是指向以伪装的形式隐蔽在世俗之中的神圣之意义。²² 他看到现代人的灵魂中仍然保留着这种永不熄灭的渴求：渴求奇妙怪诞，渴望异地冒险奇遇，以及做白日梦。实际上，这是一种要求超越的渴望，要求泊留于有意义的实在之中的渴望，要求居住在一些本体论或存在论的中心（ontological centers）的渴望。人们想不惜一切代价地离开浑沌无序的、无意义区域，其深层含义是渴望离开世俗而进入神圣即终极实在。²³ 在人的趋向神圣的一般倾向——即人的本体论的直觉或冲动中，存在的真正含义被泄露出来：存在是整一的宇宙，创造把宇宙一分为二（微观宇宙与宏观宇宙）。只有“一”、“全部(the whole)”才能成为神圣的、实在的（real）。

在他看来，一个人如果在一生中一次也没有认真地考虑过神学难题，那你就属于无可救药的平庸。从一个人对神学的回应我们就可估量他精神的维度。在当今西方世界，没有什么比“理智对神学的胜利”这件事更令人沮丧和惊讶了。当然，这种“胜利”更多的是一种聪明人对思想者的胜利。当今世人已经不可救药地变质了，而没有哪种历史之中的力量能使他再生和恢复他那失去了的尊严。人在地球上并不自由，人缺少自由不是由于生物规律的制约，而是人参与历史所导致的后果。²⁴ 不过，伊利亚德相信，人类改变其生命和环境以达到理想化的能力是不受限制的。它是一种真实的力量，决不是幻想。恋爱中的男人将其所爱转变成拜特拉斯(Beatrice《神曲》中理想化了的一位佛罗伦萨女子)或以扫德，这离把平常的“家”变成最完美的中心舞台背景只有一步之遥。

1938—1939年，伊利亚德写了一些关于对立面的一致（coincidentia oppositorum）的宗教史方面的文章，特别解释了雌雄同体的神话和象征，以及将对立面整合进某些神祇之中的辩证法问题。

1941年，伊利亚德被委任为文化参赞去里斯本，在葡萄牙呆了四年半，期间特别是从1942—1945写了大量的日记。“有较长一段时间我只读圣经和克尔凯郭尔、列奥·谢斯桃（Leon Chestov）、狄尔泰和海德格尔的著作，——我除了写日记系列之外不能写其他任何东西。我焦虑地注视着战争的进程。……一天晚上我碰巧收到了一个罗马尼亚语的电台，从此以后按期收听它”。²⁵ 虽然身处异乡，伊利亚德与以前一样关心祖国的情况以及世界局势。

世界格局正处于转变的进程之中，至少其中有一个转变（即亚洲的崛起）使伊利亚德感到高兴，因为他已经预见到这个转变，并在1933—1940年的很多作品中宣布了这个预见。印度朝独立的门槛迈进，亚洲正再次进入历史。对他来

说，这一历史事件并不仅仅是政治意义。伊利亚德所看到的是，东方和西方的精神（spirituality）不久将会以新的面目彼此相遇，一种相同的步调的对话将会成为可能。但这种对话的前提之一是，西方人要正确地认识和理解真正的（true）西方精神——即它的宗教源头。在伊利亚德看来，他所进行的宗教现象学和宗教史学研究正是为这种即将到来的对话而作的最合适的准备。另一个前提是要理解远古的世界（archaic）——即已经被人类学家研究了一个世纪的初民的（primitive）世界。不过，对西方人来说，理解这种远古的精神甚至更难，因为这要对神话思维（mythical thought）具备最低限度的理解。²⁶这就是伊利亚德为什么再次将激情倾注于 *Patterns in Comparative Religion*（《比较宗教学的模式》）一书的写作的原因。

1944 年对罗马尼亚人来说是一个“黑色年”，苏联红军渡过德涅斯特河，美国空军大面积轰炸首都布加勒斯特，这些历史事件触动了伊利亚德想写有关“历史的恐怖”（the terror of history）方面的东西，这样他就在写《比较宗教学的模式》一书的同时，间隔地写《宇宙和历史》，试图澄清历史恐怖现象的起源。二战快要结束之前，伊利亚德很想去巴黎，一者是为了完成上述两本书的最后工作；二者是为了以法文出版它们，他当时是用罗马尼亚文写的，需要请人译成法文出版，这样影响会更快。伊利亚德自认为对超越文化地方主义作出了贡献，而一些欧洲文化仍然深受其害，没有走出地方主义。在他看来，当时的历史迫使人们向普遍的价值开放自身。

巴黎流浪 二战结束后，伊利亚德不愿回国，他于 1945 年 9 月去巴黎，成为一个没有国籍的人，开始了“自由的”流浪生活。他与法国高等研究院保持着紧密联系，他现在将瑜伽的哲学和实践放进更广阔的宗教史视角之中，并撰写了《萨满教与古代降神术》一书。伊利亚德分析萨满教入会礼的类型学，以及萨满进入天庭和地府的狂喜旅程的结构，强调它与入会礼以及与某些初民和东方人士的神秘经验的相似性。他还写了一篇关于战栗（thrill）和灵感的小说，其中心主题是，宇宙的节律和历史事件把精神秩序的深层意义掩饰和伪装起来；爱能够突破一种存在层面而揭示出一个新的存在维度——即对绝对自由的经历和体验。²⁷1946—1949 年的伊利亚德经常生活在贫困和安全得不到保障的恐惧之中，这期间他完成了两部重要的著作，《比较宗教学的模式》（*Patterns in Comparative Religion*）（1949）和《永恒回归的神话》（*The Myth of the Eternal Religion*）（1949），这两部著作都在法国出版。

1950 年对于伊利亚德是一个讲座、集会和学术会议特别多的一年。他应邀参加著名的埃拉诺斯会议（the Eranos Conference），与荣格等著名学者讨论问题；以及参加阿姆斯特当国际宗教史大会。在与一位朋友杰·艾沃拉（J.Evola）关于当

代西方文化的衰落的谈话中，伊利亚德表露：从我对人的精神创造力的强烈信念来说，我不能绝望；文化，即使在它的曙光时代，始终是传达某种价值和传播某种精神信息的唯一手段。另外，亚洲重新进入历史和远古社会精神的发现不会不对西方文化产生影响。²⁸ 杰·艾沃拉认为，太迟了，因为世界已经普遍地受到西方文明的同化。但在伊利亚德看来，这种受同化的现象只是一种更加复杂的过程的第一阶段。神圣和精神的意義被掩饰伪装甚至受同化是人类曙光时代的一般特征，而这只不过是原始的意義变成幼虫存活下来的问题，这种变形使其真正面目变得不可辨认。因此，伊利亚德赋予想象、象征、叙述或者更准确地说诠释的分析以非常重要的地位，这种诠释的分析描述它们的意義和发现它们的原初的功能。

伊利亚德从宗教史的角度分析萨满神话和留存下来的巫术的结构和功能，这些结构和功能或多或少地在宗教史上受到掩饰和伪装。他既不接受关于萨满教的动物生理学观点（如缺少维他命），也不接受心理学解释（如某些无意识因素的突然闯入）。对萨满出神经验和使新入教者圣化的仪式的临在的分析揭示了它们二者与入会礼的范型的一致性。宗教想象不是武断的发明，从词源学上看，各种想象与理想型像是同源同族的，它们都是理想型的表达、模仿和再制作。想象模仿范型——理想型，想象再实现范型，一次又一次地重复范型。²⁹在他看来，检视初民的宗教和（与神话传说相别的）历史的宗教对狂喜的恍惚所赋予的各种意义绝不是无用的和与论题无关的。萨满巫术与瑜伽实践的差距，狂喜与静止的质的不同，以及它们对理解普遍的精神历史的重要意义都是显而易见的。在他看来，一切超越历史的意義必定被掩饰和伪装在具体的历史事件之中。

伊利亚德深信，宗教史的文献和方法比其他任何历史学科更能引向对西方文化的去地方主义化，但以前的很多研究具有很浓厚的西方文化中心论的色彩，例如，认为只有基督教才是真正的宗教或最高的宗教的观点等。宗教史视角的分析具有某种优势，能为理解当代人的焦虑作出新的贡献。在中心议题为“当代的焦虑和精神的責任”（*The Anxiety of the Present Time and the Duties of the Spirits*）的日内瓦国际会议上，他提交的论文是“宗教象征与受到重视的焦虑”。由人的处境（*condition*）的固有的不稳定特性和对大灾难逼近的恐惧所引起的焦虑，以一种典范同时又是警戒的方式说明了对死亡的去神圣化是当代文化的特点。在已往所有的传统社会中，人们认为死亡并不是人的存在的绝对中止，而是通往新的存在方式或样式（*mode*）的仪式。一个人可以这样说，死亡构成了最后的入会考验，感谢死亡带给人一种新的、纯净的精神存在。死亡在现代社会被看成毁灭（*extinction*），而在初民看来则是重生（*regeneration*）。

1955年春，第七次宗教史学国际会议在罗马召开，会议由拉法勒·派塔绕

尼 (Raffaele Pettazzoni) 主持。期间, 瓦哈 (Joachim Wach) 说, 他已经举荐伊利亚德为第六轮哈思科讲座 (the Haskell Lectures) 的 1956—57 年主讲人, 并且担任 10 月—6 月的访问教授。慕尼黑大学哲学教授易·格拉西 (E.Grassi) 邀请伊利亚德写一本综合性的著作: 神圣与世俗 (Das Heilige und das Profane), 作为宗教史和宗教现象学的引论, 然后编入他主编的劳沃特德国百科全书 (Rowohlt Deutsche Encyklopadie) 系列。

任教美国 1956 年, 他出版了《锻炉和坩锅》(Forgerons et Alchimistes), 该书试图展示的是: 炼金术不是一种初级化学, 一种前化学, 而是一种精神或灵的技术 (spiritual technique), 它寻找某种与物质的征服所完全不同的东西, 从根本上说, 是寻求人的质变——他的拯救或解脱 (salvation or liberation), 即超越人的局限性或条件限制性 (condition)。同年, 他应邀去芝加哥大学讲课, 1957 年, 伊利亚德成为芝加哥大学教授。1961 年, 他创办了《宗教史: 国际比较与历史研究杂志》。他的《神圣与世俗》于 1959 年出版。1962 年, 他成为芝加哥大学的“功勋教授”。伊利亚德曾用一个简单的数据来衡量自己的影响: 他到芝加哥时, 整个美国只有三位研究宗教史的重要教授, 二十年后增加到 30 位, 而且其中半数都是他的学生。1986 年 4 月, 伊利亚德因中风去世, 原计划为 4 卷的《宗教思想史》共完成了三卷, 该书是他唯一历时性考察宗教现象的发展过程的重要著作, 而他主编的 16 卷本《宗教百科全书》则在他去世一年后出版。

主要著作 伊利亚德的著作的语言和出版情况比较复杂。二战前他主要用罗马尼亚文写作, 战后主要用法文写作, 也有部分英文作品。主要学术著作有: 《亚洲的炼金术》(1934), 《瑜珈: 印度神秘主义的起源》(1936), 《比较宗教学的模式》(1949, 1958), 《永恒回归的神话》(1949, 1955, 1959 年以《宇宙与历史》重印), 《萨满教古代的出神技术》(1951, 1964), 《像与象征: 论神秘宗教斯象征表现》(1952), 《瑜珈: 不朽和自由》(博士论文, 1954; 1958), 《锻炉与坩锅》(1956), 《神圣与世俗》(1957; 1959), 《神话、梦与神秘物》(1960), 《摩菲斯特与双性人》(1962; 1965, 又名《二与一》), 《探究: 宗教的历史和意义》(1969), 《从查勒摩克西到成吉思汗》(1970), 《澳大利亚宗教: 导论》(1972), 《宗教思想史》(1976, 1978), 《神秘主义、巫术与文化风尚》(1978)

第三节 有关概念的澄清

宗教现象学 宗教现象学与十九世纪的新学科宗教学关系密切。宗教学 (Religionswissenschaft 英文为 the science of religion) 这个概念首次为缪勒

(Friedrich Max Müller, 1823-1900) 于 1870 年提出, 当时的意图是将宗教研究从神学的框架中分离出来, 超越信仰主义的立场, 对纷繁复杂的宗教现象进行不偏不倚的客观研究, 从而把宗教研究变成一门现代意义上的科学; 在今天是指对宗教现象进行学术的或科学的研究的一门学科, 包括比较宗教学、宗教史学、宗教现象学、宗教社会学、宗教心理学、宗教哲学等分支。宗教现象是指祈祷、献祭、仪式、宗教建制、宗教神话、教义等。宗教学的涉及面很广, 宗教学的各分支也不是严格意义上的, 因为有些国家和地区或者某些学者就用这些分支指称宗教学, 其中有的是出于习惯而沿用; 有的是为了突出自己的研究特征, 例如, 为了强调研究的范围是跨宗教的比较研究而称比较宗教学, 为了强调现象学研究方法而称宗教现象学, 为了强调这种研究以历史上存在的宗教事实为基础而称宗教史学等。伊利亚德常称自己所研究的学科为“宗教史学”(history of religions), 这是欧洲传统的说法, 其含义与宗教学大致相同。一般说来, 宗教现象学主要做宗教现象的结构和意义的研究工作, 而宗教史学则是寻求在宗教现象的历史背景中去理解它们。³⁰ 伊利亚德试图在一种更广阔的视域中把这两种进路结合起来, 二者在他那里形成了一个整体。更具体地说, 他的这种结合是从宗教事实出发, 但又跨越宗教事实的历史背景, 寻找超越时代和地域的普遍性的结构和意义; 伊利亚德的绝大部分著作也都是突出结构和意义方面的共时性研究, 由此可见, 他的这种结合是以宗教现象学为主的结合, 换言之, 他是作为宗教现象学家来完成他的历史的工作的。所以大多数学者倾向于称他是宗教现象学家, 例如, 美国的著名学者道格拉斯·艾伦 (Douglas Allen), 西瓦 (Antonio B. de Silva) 等, 本论文认为他主要是一个宗教现象学家, 并且突出他关于宗教和神话的结构和意义的研究, 他的宗教现象学的主要特征是把现象学方法和历史性方法结合进关于宗教象征的诠释。他的研究运用了多种学科的方法, 内容涉及古代宗教和神话、特别是古印度的宗教和哲学等, 在使他成为国际知名的宗教学家的同时也带来了关于他的很多争议。

宗教现象学是作为一个关于宗教研究的专业领域和极有影响的宗教研究进路而在二十世纪出现的, 但要用几句话概括一下“什么是宗教现象学”却是一件很困难的事, 因为这个术语已经变得很流行并被为数众多的学者所使用, 而他们关于这个术语却又几乎没有一致同意的观点。美国学者道格拉斯·艾伦按照术语“宗教现象学”被使用时的含义, 将使用该术语的学者分为四类:³¹ (1) 在最模糊、最宽广和最没有批判性的意义上, 这个术语是指对宗教现象的研究, 很多学者在这个意义上使用它。(2) 从荷兰学者 P.D. 香特皮·德·拉·绍赛耶 (P.D. Chantepie de Saussaye) 到当代学者如斯堪的那维亚的宗教史学家格奥·维登格伦 (Geo Widengren) 和阿科·胡特克朗茨 (Ake Hultkrantz), 这个术语是指宗

教的比较研究和关于不同类型的宗教现象的分类，与特定的现象学的概念、方法或验证程序几乎没有关涉。(3)为数众多的学者，例如 W.Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, C.Jouco Bleeker, Mircea Eliade, 和 Jacques Waardenburg, 把宗教现象学当作宗教学的一个特殊分支，代表了一门学科或方法。(4)许多学者的宗教现象学受胡塞尔所开创的哲学现象学的影响。少数学者如马克斯·舍勒、保罗·利科，明确地把他们的进路与哲学现象学联系起来。有些学者，如鲁道夫·奥托、范·德·列欧和米夏·伊利亚德在他们的宗教研究中运用了现象学方法，他们至少部分地受到哲学现象学的影响；一部分很有影响的神学进路，从弗里德里希·施莱尔马赫的著作到保罗·蒂利茜以及当代的许多神学家的著作，都把宗教现象学当作其神学表达之内的一个初级阶段。

艾伦还概括了现代现象学哲学的与宗教现象学特别相关的五个特征。³² ((1)描述性。现象学的目标是要成为一种严格的和描述性的科学、学科或进路 (approach)。现象学的口号是“面向事情本身”，它表明现象学决心离开传统哲学的理论和概念，走向直接直观和按照现象在当下经验中的显现描述现象。现象学试图描述现象的本质、现象显现自身的方式以及在人类经验的根基处的本质的结构。描述性的现象学致力于精确地描述人类经验中的现象的显现的总体，它要在避免约化论和坚持现象学的悬置 (epoche) 的前提下，把经验的多样性、复杂性和丰富性描述出来。(2)反对约化论。反约化论是要把我们从那些阻碍我们发现现象的特殊性和多样性的、无批判性的前概念中解放出来，从而使我们能够拓广和加深当下的经验以及更精确地描述这种经验。例如，胡塞尔就攻击了各种形式的约化论，比如说“心理学主义”，这种约化论试图从心理学原理中得出逻辑的原理，即把逻辑现象约化为心理现象，甚至推广到把一切现象都约化为心理现象。现象学家反对过分简单的传统经验主义和各种约化论，其目的是忠实地对待作为现象的现象，在其充分的意向性中把握现象所揭示的东西。(3)意向性。就像主体总是意欲着某个对象那样，意向性是指一切意识都有“意识某个东西”的特性。所有意识活动都指向对某个东西的经历和体验，指向意向客体。胡塞尔从其老师弗朗兹·布伦塔诺那里借来这个术语，对他来说，意向性是一种用来描述意识怎样构成现象的描述方法。(4)悬置或“加括号”。对很多现象学家来说，要坚持意向性的当下的经验的不可约化性的反约化论立场就有必要采取现象学的悬置 (epoche)。“悬置”这个希腊词语的字面意思是“禁戒”或“暂停判断”，通常被现象学家们用来指一种“加括号”的方法。(5)本质直观。本质表达了事物的“什么”或结构，表达了某些现象的必然的和不变的特征，简言之，本质也是现象，不过是具有某种程度的稳定不变性的现象。宗教现象学家的重要任务之一是试图析出或分离出包含在特殊的现象之中的本质性的结构。当然，上述五个

特征并没有为宗教现象学家普遍接受,但他们几乎都赞成一种反约化论的和洞见本质性的结构的描述现象学,试图在纷繁复杂的宗教现象种找出一些稳定的和普遍的结构。

第四节 思路方法

研究主要采用现象学方法和诠释学方法以及比较的方法。论文先描述伊利亚德的生平和著作以及宗教现象学概念的基本含义,为理解伊利亚德的宗教现象学提供一个基本的诠释学处境;接下来描述早期宗教学家从宗教的起源来研究宗教的进路,一方面可以与奥托和列欧的宗教现象学进路相比照,从而更容易理解他们二人的宗教现象学的要义,另一方面这二者在一起共同构成理解伊利亚德的宗教现象学的重要思想来源;然后廓清伊利亚德的宗教现象学的目标、方法、以及核心概念,大致勾勒出伊利亚德的宗教现象学的轮廓;最后,通过对伊利亚德的宗教现象学的贡献、不足以及借鉴作用的考察,使人们可以对伊利亚德的思想有更深一层的认识,从而构成一种立体式的理解。

注释:

- ¹ 史宗主编.二十世纪西方宗教人类学[M].金泽 宋立道 徐大建等译.上海:上海三联书店,1995: 9.
- ² 菲奥纳·鲍伊(Fiona Bowie).宗教人类学导论[M].金泽 何其敏译.北京:中国人民大学出版社,2004: 4.
- ³ Ivan Strenski. *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*[M]. Hong Kong:THE MACMILLAN PRESS, 1987:70.
- ⁴ Edited by BRYAN RENNIE.*Changing Religious Works:The Meaning and End of MIRCEA ELIADE*[M]. State University of New York Press,2001:3.
- ⁵ Edited by BRYAN RENNIE. *Changing Religious Works:The Meaning and End of MIRCEA ELIADE*[M]. State University of New York Press,2001:207.
- ⁶ Mircea Eliade. *Autobiography* (Vol.I) [M]. New york: Happer &Row,1981:16.
- ⁷ Mircea Eliade. *Autobiography* (Vol.I) [M]. New york: Happer &Row,1981:63.
- ⁸ Mircea Eliade. *Autobiography* (Vol.I) [M]. New york: Happer &Row,1981:73.
- ⁹ Mircea Eliade. *Autobiography* (Vol.I) [M]. New york: Happer &Row,1981: 81.
- ¹⁰ Mircea Eliade. *Autobiography* (Vol.I) [M]. New york: Happer &Row,1981:84.
- ¹¹ Mircea Eliade. *Autobiography* (Vol.I) [M]. New york: Happer &Row,1981:85.
- ¹² Mircea Eliade. *Autobiography* (Vol.I) [M]. New york: Happer&Row,1981:109.
- ¹³ Mircea Eliade. *Autobiography* (Vol.I) [M]. New york: Happer &Row,1981:110.
- ¹⁴ Mircea Eliade. *Autobiography* (Vol.I) [M]. New york: Happer &Row,1981:128.
- ¹⁵ Mircea Eliade. *Autobiography*(Vol.I)[M]. New york: Happer &Row,1981:133.
- ¹⁶ Mircea Eliade. *Autobiography*(Vol.I)[M]. New york:Happer &Row,1981:135.
- ¹⁷ Mircea Eliade. *Autobiography*(Vol. II)[M].New york:Happer &Row,1981:14.
- ¹⁸ Mircea Eliade. *Autobiography*(Vol.II)[M]. New york:Happer &Row,1981:142. - 143.

-
- ¹⁹ Mircea Eliade. *Autobiography*(Vol.I) [M]. New york: Happer &Row,1981:153.
- ²⁰ Mircea Eliade. *Autobiography*(Vol.I)[M]. New york: Happer &Row,1981:53.
- ²¹ Mircea Eliade. *Patterns in Comparatiive Religion*[M]. Linccoln and London:University of Nebraska Press,xi.
- ²² Mircea Eliade. *Autobiography*(Vol.II)[M]. New york:Happer &Row,1981: Translater's preface,xi.
- ²³ Mircea Eliade. *Autobiography*(Vol.II)[M]. New york:Happer &Row,1981:17.
- ²⁴ Mircea Eliade. *Autobiography*(Vol.II)[M]. New york:Happer &Row,1981:56.
- ²⁵ Mircea Eliade. *Autobiography*(Vol.II)[M]. New york:Happer &Row,1981:106.
- ²⁶ Mircea Eliade. *Autobiography*(Vol.II)[M]. New york:Happer &Row,1981:107.
- ²⁷ Mircea Eliade. *Autobiography*(Vol.II)[M]. New york:Happer &Row,1981:136.
- ²⁸ Mircea Eliade. *Autobiography*(Vol.II)[M]. New york:Happer &Row,1981:152— 153.
- ²⁹ Mircea Eliade. *Autobiography*(Vol.II)[M]. New york:Happer &Row,1981:156.
- ³⁰ Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London:The University of Chicago Press,1969: 8, 注 6.
- ³¹ Eliade(editor in chief).*Encyclopedia of Religion*(vol.6) [M].New York:Simon &Schuster Macrmillan,1995:273.
- ³² Eliade(editor in chief).*Encyclopedia of Religion*(vol.6) [M].New York:Simon &Schuster Macrmillan,1995:274.

第二章 伊利亚德宗教现象学的思想渊源

十九世纪后期，西方诞生了现代宗教学，其初创时期的宗旨是将宗教研究从宗教哲学和神学的框架中分离出来，超越信仰主义的立场，对纷繁复杂的宗教现象进行描述的、科学的和客观的研究，避免以前的宗教研究的规范性和主观性，从而把宗教研究变成一门现代意义上的科学。宗教学诞生后出现了许多分支，如宗教社会学、宗教心理学等，宗教现象学是其中的一支，一度曾在西方产生了很大影响。奥托和范·德·列欧是在伊利亚德之前最著名的宗教现象学家，对伊利亚德影响很大，因此，了解一下他们的相关学说有助于更好地理解伊利亚德的宗教现象学。

第一节 早期宗教学家从宗教的起源来研究宗教的进路

一、缪勒与宗教学的诞生

值得人们注意的是，宗教学是在十九世纪中叶、也即物质主义和实证主义发展的高峰期间诞生的。从 1830—1842 年，奥古斯都·孔德的六卷本《实证哲学教程》全部出版，他的四卷本《实证政治体系》也于 1851—1854 年问世。1856 年，麦克斯·缪勒出版了他的《比较神话学》，该书被视为比较神话学领域里的第一本重要著作。三年之后，也即 1859 年，达尔文出版了《物种起源》。1862 年，赫伯特·斯宾塞出版了《第一原理》。当斯宾塞正在他的一套“综合哲学”中精心阐述实证主义体系的时候，1870 年，缪勒又出版了《宗教学导论》，由于这本书，他被公认为宗教学的创始人。

麦克斯·缪勒（F.Max.Müller1823-1900）是德裔英籍学者，其《宗教学导论》（1870）是宗教学的开山奠基之作，被国际宗教学界视为宗教学这门学科正式诞生的标志。它的重要贡献有下列三个方面：首先，它第一次提出了“宗教学”（the science of religion）这个概念，赋予这门新生的人文社会学科一个比较恰当的名称。其次，它使宗教研究有了相对独立的学术地位。在此之前，具体的宗教研究一直被当成基督教神学的附属物。现在在科学的宗教研究中，一切宗教都是平等的研究对象，都没有权利谋求高于其他宗教的特殊地位。这就使宗教研究摆脱了信仰主义，使宗教学脱离神学的束缚而走上了独立发展的道路。在缪勒看来。如果一个人只知道一种宗教，那么他就会把这种宗教当作至高无上的神圣的事物，

这样一来当然就不会有科学的宗教研究。德国大诗人歌德说过一句话：谁如果只知道一种语言，他对语言就一无所知；类似的，缪勒认为，谁如果只知道一种宗教，他对宗教就一无所知，这句话后来成了比较宗教学者的座右铭。第三，它提出了宗教研究的基本方法。既然宗教学的研究对象是包括基督教在内的众多宗教，因此它的研究方法就只能是比较。比较就是分类，通过对世界上各种宗教的历史形态进行分类，由此寻找宗教的秩序和规律。当时流行的分类有真正的宗教—虚假的宗教，天启的宗教—自然的宗教等。但缪勒认为，这些分类是抬高一种宗教而贬低其他宗教，没有科学价值。在他看来，一切宗教都是人性的表现，在宗教研究面前平等。对这些宗教加以研究，可以使我们深入于宗教的本性、人的本性和人类思想的本性。他说：“一种宗教，无论它可能是何等的不完善，多么的幼稚，它总是把人的灵魂置于上帝面前；而上帝的概念无论可能是何等的不完善，多么的幼稚，它总是代表了人类灵魂在当时所能达到和把握的无上完善的理想”。¹

总之，宗教的现代学术研究大致始于十八世纪后期，很大程度上是启蒙运动的理性的和科学的态度产品，缪勒是这个领域公认的第一个主要人物。他的意图是使宗教学成为一门描述的、客观的科学，从神学的和哲学的规范性的宗教研究中摆脱出来。宗教学在诞生后就得到了迅速的发展，由于出生在科学和实证的年代，它接受了类似的模式：注重事实以及寻找起源，寻找宗教的开端。

二、早期宗教学家关于宗教的起源的探讨

缪勒的自然崇拜说认为，宗教建立在经验基础之上，从经验中获取自己的所有权威，这是不言自明的公理。他通过研究印欧诸民族神话的主神发现，在这些民族中，自然的形式和力量乃是宗教情感所依附的最初对象，它们乃是最早被神圣化了的事物。自然的各个方面使人们的内心强烈地感受到，有一种无限始终包围着他们，支配着他们。宗教正是下这种感觉中引发出来。²

斯宾塞则持祖先崇拜学（Herbert Spencer 1820-1903）。斯宾塞坚定地相信，所有人类，不论他们的技术多么简单，都同样是理性的。宗教起源于对梦中自我可以离开身体这一现象的观察。人死之后，精灵或灵魂可以继续出现在活人的梦中。遥远的祖先和杰出人物的鬼魂最终获得神灵的地位。在祖先墓前倾洒祭酒的活动普遍存在，给他们提供食物的活动，发展成为对神灵的祭祀。因此，祖先崇拜是各种宗教的根源。

被誉为人类学之父的英国人类学家泰勒（Edward Burnett Tylor, 1832-1917）认为，一切宗教，无论是发展层次较高的宗教，还是发展层次较低的宗教，它最深层、最根本的原因就是对“灵魂”或“精灵”的信仰。³他在1871年出版的《原

始文化》中试图重构宗教经验和宗教信仰的起源和发展。泰勒认为，宗教的第一阶段是“万物有灵论”，即大自然有一个灵魂，所有的生物与非生物都具有灵魂（或生命力与人格）；从万物有灵论发展到多神教，多神教最后有让位于一神教。万物有灵论—多神教—一神教是社会进化的三个阶段。

1900年，马蕾特（R.R.Marett, 1854—1941）发表了他的著名论文“前万物有灵论的宗教”，试图证明宗教的初始阶段不是对灵魂的普遍信仰，而是遭遇一种非人格的力量玛纳（mana）后所激起的一种敬畏和惊奇的情绪。很多学者接受并详尽描述这种理论，玛纳几乎在一段时期内成了一个陈词滥调。

著名的人类学家弗雷泽（James Frazer, 1854-1941）认为在人类史上巫术先于宗教，并提出巫术—宗教—科学的发展三段论。

杜尔凯姆、弗洛伊德等人关于宗教的图腾起源论影响很大。杜尔凯姆（Durkheim, 1858—1917）认为宗教是社会经验的投射。1912年，杜尔凯姆在《宗教生活的基本形式》（*Les formes élémentaires de la vie religieuse*）一书中试图解释宗教的起源和内在本性（nature）。他认为，宗教现象的特征是将整个宇宙分为相互排斥的两大类：神圣事物和凡俗事物。⁴神圣事物与凡俗事物之间存在一种绝对的异质性，不像善与恶只是同一类别，即道德领域中的两个彼此对立的类型，神圣事物与凡俗事物无论何时何地都被人们看作是互不相同的两大类，就好比迥然不同的两个世界。但这两个世界可以通过仪式等方式沟通起来。不过，在两者之间建立联系的必要条件是凡俗事物肯抛弃自己的特征，借助某种方式或在某种程度上成为神圣的东西。这两大类别不可能既相互接触，又独善其身。⁵宗教信仰就是表达神圣事物的性质、神圣事物之间的关系以及神圣事物与凡俗事物之间的关系的各种表现。通常的，一种宗教是由某些信仰及其相应的仪式以及教会所构成的整体。⁶确切地说，“宗教是一种与既与众不同、又不可冒犯的神圣事物有关的信仰与仪轨所组成的统一体系，这些信仰与仪轨将所有信奉它们的人结合在一个被称之为‘教会’的道德共同体之内”。⁷教会是构成宗教的第二个要素。

通过研究澳洲宗教，杜尔凯姆发现，图腾制度的膜拜是比泛灵论和自然崇拜的膜拜更基本、更原始的膜拜，而后面的两种膜拜只不过是前者的派生形式或特殊方面而已。由于图腾原则是部落的象征，所以可以从图腾里面解译出宗教态度。人不能单独地生存，所以人们完全依靠他们视为神圣的社会；由于社会是复杂的，人们于是用图腾来象征地代表他们的部落，这样一来，他们的宗教态度就指向了图腾。“我们已经看到，这种神话以多种不同形式加以表现的实在，这种构成宗教经验的各种自成一类的感觉的绝对而永恒的客观原因，其实就是社会。……社会是宗教的起源。……如果说宗教产生了社会所有最本质的方面，那是因为社会的观念正是宗教的灵魂”⁸因此，上帝这个词的真正含义、以及作为宗教情感

和实践的真正客体乃是社会。宗教不过是社会这一整个集体生活的象征表达。简而言之，宗教的本质是社会。

威廉·施米特(Wilhelm Schmidt, 1868—1954)认为宗教生活的最古老形式是信仰至高的上帝，在他看来，图腾崇拜在人类文化史上出现较晚，它既不是人类文化的开始，也不是所有民族都必须经过的阶段。他在1912年出版的两部书《神的观念的起源》和《澳洲语言的分析》从根本上推翻了杜尔凯姆的泛图腾论。⁹按照施米特，起初人类只相信一个大能的、创造的上帝，后来由于历史环境的影响，人们忽视甚至遗忘了这个独一无二的上帝，涉足越来越复杂的、关于大批神和女神、鬼魂、神话祖先等的信仰。¹⁰

总之，寻找“起源”和“原初”是十九世纪前后倾向于科学态度的学者的宗教和神话研究活动的一个非常突出的特征，这些研究大体上是实证主义的进路。伊利亚德一方面在自己的研究中广泛引用这些宗教学家所积累的大量宗教文献资料，并部分地汲取他们重视历史事实的思想；另一方面又批评他们只关注宗教事实而疏于诠释其意义；此外，伊利亚德还批评了他们当中某些人的直线进化论，批评他们过于简单地看待宗教现象，以及批评他们中的有些人把宗教约化为不是宗教的其他东西，这些事实表明，他们对伊利亚德的研究既有正面的促进作用，也有反面的刺激作用。

第二节 在伊利亚德之前的宗教研究的现象学进路

在很多思想家热衷于通过探讨宗教的起源和历史来寻求宗教的本质的时候，有少数思想家反其道而行之；认为只有通过宗教的基本因素或本质，那些前宗教的阶段本身才得以可能并且才能得到正确地解释，起源本身不能说明什么问题，因为起源本已就包含多重性质；而要发现宗教的真正本质，像宗教直线进化论那样把不同性质的价值判断强加于材料之上的做法明显不可取，能否找到一种方法，这种方法可以消除这类价值判断，从而让宗教呈现自己的真实面目？基于这种思想，他们从关注宗教现象（包括宗教史上的各种材料以及宗教经验）开始，试图从看起来各不相同的宗教现象中找出贯穿于其中的共同的因素即宗教的本质，在此基础之上，划分宗教现象的类型、重构宗教的历史、以及解释宗教的历史起源和进一步发展。在这些与宗教史研究密切相关的思想家当中，非常突出的是鲁道夫·奥托和范·德·列欧。前者与施莱尔马赫的神学联系紧密，后者则成长于宗教学大背景下的荷兰的宗教现象学传统。但他们二人都对伊利亚德有非常大的直接影响。

一、香特皮·德·绍赛耶与宗教现象学的诞生

现在一般公认，“宗教现象学”（die phänomenologie der Reliigion，英文为 phenomenology of religion）这个术语是由荷兰学者香特皮·德·绍赛耶（P.D.Chantepie de Saussaye）于 1887 年发明的，用来指对宗教现象进行系统地分类和描述，与胡塞尔的现象学几乎没有关联。¹¹至于将胡塞尔的现象学方法用于宗教研究的学者最早可回溯到杰·海林（Jean Hering）。¹²杰·海林是胡塞尔早期的一个法国学生，他的研究工作既论证胡塞尔的本质分析又将其应用于宗教研究。相关的论文著作有“关于本质、本质性和观念的评论”（1921 年）（“Bemerkungen über das Wessen, die Wessenheit und die Idee, ”）（见《哲学和现象学研究年鉴》（*Jahrbuch für philosophie und Phänomenologische Forschung*）1921 年第 4 卷，第 495—543 页和《现象学与宗教哲学》（*Phénoménologie et philosophie religieuse*（Paris:F.Alcan,1926）。¹³舍勒也是较早将现象学方法用于宗教研究的人，尽管马克斯·舍勒对现象学还原的理解与胡塞尔的很有不同，他的宗教研究，特别是在其著作《论人心中的永恒》（*On the Eternal in Man*）中所展开的研究，可以看作是一种将胡塞尔的方法加以改造后运用于宗教课题的现象学研究。舍勒的现象学研究自成一体，与伊利亚德以历史材料作为研究起点的现象学研究有很大不同，在这里不展开探讨。下面我们主要讨论的是从香特皮开始，后来在范·德·列欧的著作中得到发展的宗教现象学。这种研究先在十九世纪末的荷兰发展，其背景是缪勒所开创的宗教学，即对宗教的科学研究（the scientific study of religion），一般说来，宗教现象学可看作宗教学的一个分支，其研究始终与宗教的历史材料保持一种密切的关系。

“宗教现象学”这个词首次出现在 1887 年出版的绍赛耶的《宗教史教科书》（*Lehrbuch der Religionsgeschichte*）的第一部分标题中。¹⁴但它在这本书中的含义与胡塞尔及其后继者的所意指的有很大差别。在绍赛耶的心目中，宗教学（the science of religion）是最近才形成的一个独立的和自成一体的学科。它由两部分组成：宗教哲学和宗教史。这两部分分别处理宗教的本质和宗教的表现形式问题。宗教哲学又分为宗教心理学和宗教形而上学，后者按照宗教的主体和客体两方面来探讨宗教的本质问题。然而，绍赛耶的教科书并没有包含宗教哲学。该书的目的是介绍宗教研究的一些最重要的成果，回避了宗教的观念或本质问题、教义或宗教意识的分析问题。所以他觉得有必要给出一个关于最重要的宗教现象的轮廓。于是他在解释宗教史之前加上“现象学”。宗教史也分成两部分：人种志的部分和和历史的的部分。前者关于文字记载之前的人类的信息；后者关于一些历史上著名的宗教的发展。绍赛耶所指的现象学是尝试以某种方式综合安排主要的宗

教概念群，使得最重要的部分和方面能够从其他材料中突出地显示出来。它既没有穷本溯源的原因论，也没有关于现象的理论，也没有关于自然法则的推断，它只是牵涉到对材料的明晰地描绘和安排。绍赛耶多次反复地把它说成是一种对主要的宗教概念群，以及最重要的与宗教有关的人种志的和历史性的材料的收集、组合、安排和分类。¹⁵而他所选择的现象和这些材料的安排特征也证实了他的这种解释。

他的“现象学”部分以关于偶像崇拜的讨论开始，这里的崇拜特指对神性存在的譬如性的代表的崇拜或者对一般公认的包含神圣力量的物体和场所的敬畏。接着考虑诸如圣石、圣树、圣化的动物，对人、神、献祭物、圣所、神圣的時刻的崇拜等论题。黑格尔派的现象学曾把宗教形式按照概念上升、综合或普遍性的秩序加以安排，与这种努力相反，绍赛耶没有按照一个严格的系统性的秩序或某种与实际的事实不相称的理论的划分来处理这些仪式和教义形式的最重要方面。此外，他的理论出发点牵涉到对自然主义的解释的反对，这一点也许可以被视为与胡塞尔的现象学的某些考虑相平行。¹⁶

尽管绍赛耶所使用的现象学概念从含义上说并不就是后来宗教现象学学者的现象学概念，但这些学者几乎都承认，他的《宗教史教科书》是尝试对宗教进行现象学的研究的第一本著作。例如，以著作《宗教的本质和表现形式》而成为宗教现象学的真正奠基人范·德·列欧就认为，宗教的现象学研究开始于香特皮·绍赛耶。¹⁷

简而言之，绍赛耶是在对宗教进行科学研究的背景下首次使用现象学这一术语，其重要意义在于，这一术语代表了一种独特的、与其他宗教研究（如神学研究，宗教哲学研究以及寻找起源的宗教学研究等）不同的宗教研究进路。在这个意义上，他作为宗教现象学的开创者是当之无愧的。此外，他的描述和分类方法也为宗教现象学的奠基人范·德·列欧所继承。

二、范·德·列欧的宗教现象学

范·德·列欧（1890—1950）是荷兰的神学家和宗教史学家，他的著作《宗教的本质和表现形式》（*Religion in Essence and Manifestation*, 1938。原著为德文，名为《宗教现象学》*Phänomenologie der Religion*, 1933），被公认为是宗教现象学的奠基性经典文本，该书为宗教的解释提供了一个方法论的框架和基本结构。夏普（Eric J. Sharpe）在他的《比较宗教学》中写道，在1925—1950年之间，宗教现象学几乎只是和荷兰学者范·德·列欧及其著作《宗教现象学》联系在一起。¹⁸在他的宗教研究的现象学进路中，范·德·列欧引用了很多胡塞尔的词汇和术语，但他自己的进路在多大程度上建立在胡塞尔的前提和假设之上却

很难确定。特别值得一提的是，威廉·狄尔泰关于诠释学和“理解”的概念对范·德·列欧的宗教现象学有很大影响，因此，他的现象学立场包括“对自己之外的宗教经验保持一种热心和贴近的同情”。¹⁹

按照范·德·列欧，现象学是一种对所呈现出来的东西的系统讨论²⁰。宗教现象学不可能把握自在状态的神秘力量，而只能在体验到它的现象之中把握它。宗教现象学的目的和主要任务是探索呈现在体验中的宗教现象的结构。他的宗教现象学的方法大致地说来体现在以下三个方面：经验（或遭遇）、理解（或分类）和提供证据（或沟通）。现象学牵涉到一种需要被理解和提供佐证的经验。²¹此外，由于我们的经验经常需要被忆起因而它常常必须被重构。通过细心地留意和描述材料，我们从中觉察到一些模式（patterns）或结构。在一些关键的研究点上，我们也许会开始明白有关诸种联系。结构引起某些区分、澄清和关联，它们通常被范畴化为一些类型（types）。类型在一系列给定的现象中构成一种可区别和可知觉的结构关系，它是比较和分析的基础。²²

范·德·列欧将其现象学的方法概述为七个方面。在他看来，这些方面总是同时而不是前后相继地对宗教材料发生作用。²³ (1)命名，让所显现的东西获得一个名称，即为宗教材料的不同显现形式或显现次序指定名称(如献祭，净化等)。(2)把宗教现象添加进我们自己的生活中去。即研究者要尽量热切和亲密地对他人的经验保持一种强烈的同情，同时也持有自己的往日经验。人与人之间无论有多么大的差异，但人总归是人，总是保有人的基本性质，因此人与人之间的理解的是可能的，尽管这种同情的经验是受到诸多限制的。²⁴ (3)遵守胡塞尔现象学的悬置(epoche)。现象学只关乎现象，即显现出来的东西（appearance）；现象背后没有任何东西。这种现象学的抑止（restraint）——即抑止住对存在的态度——含意不仅仅是方法论意义上的手段和细心的程序，而是关于一个人对实在的整体态度方面的与众不同的特征。(4)按照现象之间的结构关联而不是诉之于因果关系对现象进行分类，要把所有那些可归属于同一种秩序(order)之下的现象放在一起，同时把那些在类型上不同的现象分离开来。这种并置现象的做法意味着宗教现象学寻求的是观念的、类型的相互关系；宗教现象学试图在某个更广的意义整体中安排这种关系。²⁵ (5)以上这些活动一起并且同时起作用而构成真正的理解，即那种混沌的和顽固不化的“实在”（这里主要是指原本或原初的、混沌未分的、活生生的经历和体验)变成某种显露（manifestation）、某种揭示。也就是说，原本或原初的经验通过其自身的表达（即各种显露，显现）而被理解。不可捉摸的经验本身虽然不能被理解和被掌握，但它向我们显露某种东西，向我们言说什么；于是，经验观察的、本体论的（ontal）、或形而上学的事实（fact）变成了材料，对象（或客体）变成了活生生的言说，刚硬不变且不可进入的东西

变成了表达。因此，理解不是理解物自身，而是理解所呈现和提供给我们东西，理解经验的表达或经验向我们显露的东西。所以说，科学的目的是理解这个“逻各斯”（logos）；科学本质上是诠释学。（6）宗教现象学要完成自己的任务，它有必要永远接受最细心的语文学（philological）和考古学研究的修正。因此它必须总是准备着面对物质性的事实（material facts），尽管关于这些事实本身的实际操作不可能是一个没有解释（interpretation）的过程。（7）这些复杂的全部程序的最终目标是纯粹的客观性。现象学不以物（things）为目标，也较少以诸物之间的关系为目标，尤其是不以“物自身”为目标。它的愿望是获得进入实事本身（facts themselves）的通道；为此它需要一个纯粹客观的意义——因为它不能随心所欲地经历和体验这些事实（facts），而所有对这种客观性的背离——无论是经验观察的背离，还是逻辑的或形而上学的背离都要被排除在外。实际上，宗教现象学的唯一愿望是为被显露出来的东西提供佐证。要做到这一点，它只能通过间接的方法，通过对事件的第二次经历和体验，通过一种彻底地重构。言说被看到的东西是可能的。²⁶

除了提供收集资料的方法之外，范·德·列欧还提出了一些理解宗教现象的概念范畴。他的基本诠释结构是围绕着其主要概念神秘力量（religious Power），及其显现为意志（Will）和形态（Form）而组织安排的。

范·德·列欧把神秘力量这个概念假定为宗教的根基。神秘力量充满整个宇宙，他用 Codrington 和缪勒关于术语“玛纳”的用法来解释它，“在南海群岛玛纳总是意味着一种宗教的神秘力量”。²⁷

范·德·列欧关于主体对神秘力量的反应的描述中，奥托的影响明显可见。首先可见于他对作为“完全的他者”的神秘者的理解。他认为，当一个人遭遇到宗教意义上的神秘力量时，他当下意识到“它是一种非常例外的和印象极其深刻的‘他者’。”施莱尔马赫的影响也暗含在范·德·列欧的下述主张之中，即主体有一种“离开所有通常的和熟悉的东西的感觉”，同时被唤起一种对这个具有神秘力量的他者的“绝对依赖的意识”。²⁸此外，在一些戏剧性的例子中，与神秘力量的遭遇会对主体产生一种信仰改变或再生的转变效果。“因为在信仰改变的过程中，不仅有神秘力量的彻底的重新定向，而且还有一种我们自己的力量对另外一种力量的悦诚的屈服，那种力量完全压倒我们，并且作为神圣和‘完全的他者’而被我们经历和体验到”。²⁹其次，可见于他的关于神秘力量的特征的陈述，“凡被领悟为神秘力量的同时也被领悟为令人敬畏的”。³⁰也就是说，神秘力量常常引起主体的敬畏感，无论它是在一个崇拜物上显现，还是在某个人身上（先知，神秘主义的启蒙者，或萨满）显现。我们被迫带着一种尊重和敬畏感面对它们。当我们没能做到这一点时（意即当我们破坏一个禁忌时），我们冒着引起这

种神秘力量的震怒的危险。³¹第三，在关于神秘力量的经历和体验中有一种狂喜的要素。这包括在产生敬畏感的同时也感觉到一种惊愕。³²

范·德·列欧从其他文化中的许多类似于神秘力量的观念中概括出神秘力量这个概念。由此他推断这个概念具有普适性。他把用神秘力量来解释宇宙的学说称为力本论（*dynamism*）。他的力本论包含了泛灵论和前泛灵论，特别关注原始文化的解释。在某种程度上，宗教现象学的重心从描述主体的反应，例如奥托和施莱尔马赫，开始在范·德·列欧身上转向描述“对象”（*the object*）或者说内容，即便不宜直接描述对象至少也可以说是描述对象的显现。但这并不暗示范·德·列欧不重视主体和对象之间的关系及其和谐一致性。对神秘力量的领悟是通过它的显现（即显现为意志和形态）进行的。

宗教的力即神秘力量可以表现为“意志”（*Will*）。在某些宗教传统中，宗教的力被想象成某种模糊的、无形式的或无人格的东西，例如玛纳或道教的道。然而，宗教的力也能表现为“意志”——即方向、人格和驱迫力（*force*）。意志这种属性常常可以归属于灵（*spirit*）、鬼魂、天使、神或者上帝。按照列欧，原始人把世界和自然都看成是秉有“意志”，或多种意志的，这一点与泛灵论相关联。³³人们常常祈求这些意志以便能获得很多具有积极意义的东西（或保护），或者在某些情况下（如巫术和邪念的情况）获得一些消极意义的东西。这些意志在道德上可以是中立的或模糊的，例如“骗子”的形象。在某种意义上，基督徒按照灵魂与肉体的区分来谈论意志。至少就灵魂不朽观念常常和意志联系在一起以及灵魂被视为与肉体（形态）不同来看是这样。最后，如果离开形态或样态将很难想象意志，例如，鬼魂的流行描绘是穿了鞋子的。在这些情况下，不可见的灵（*Will*）就被描绘成带有可感的形态或样态。

在宗教的意义上，神秘力量是通过它的各种各样具体的显现形态而被领悟的。“神圣必须借用某种形态：它必须‘局部化’（*localizable*），变成空间的、时间的、可见的和可听的东西。或者更简单地说：神圣必须‘发生’（*take place*）”。³⁴列欧强调他所论及的形式概念是指可感知的（*perceptible*）、可见的形态。“‘形态或样态’（*Form*）这个术语，是目前这部著作的最重要概念之一。参考最近的‘格式塔’（*Gestalt*）心理学将会更好地理解它。格式塔心理学认为，意识的每个对象都是一个整体或统一体，而不仅仅是一堆分析所能够揭示的诸构成要素……但极端重要的是要注意到，这本书从头到尾，所有的形态都是可见的、或有形的，或者是可知觉的。因此，赋有形态或形态创造表明了原初的无形态的感觉和情绪成型为某种可感觉的和统一的形态”。³⁵

人类常常通过各种各样的崇拜形态而把他们关于神圣的经历和体验具体化。“在崇拜中，属于人这一方面的形态变得确定，属于上帝方面的东西变成信仰的

内容，而他们之间的关系的形式则在行为中被经历和体验到”。³⁶通常会出现这种情况——即在更具包含性的宗教样态中存在着可以叫做亚样态的东西，尽管列欧没有用这个术语。例如，天主教的弥撒是一种样态，它包括两种亚样态：圣言的礼拜仪式和圣餐的礼拜仪式。其他形态（圣经，面包和酒等）构成了附加的亚形态。

神秘力量在宗教仪式的所有形态中显现或临在。它也在仪式的形态被违反的时候显现或临在，例如，信徒在弥撒过程中滴落圣餐的一部分时会感觉到神秘力量的临在。在某些宗教系统中，当事人在宗教样态被违反时要经受神秘力量的震怒。

列欧认为，神秘力量，意志和形态构成了“宗教客体的全部概念”。³⁷然而，人们更多的是接受列欧的现象学方法而不是他的关于神秘力量、意志和形态的宗教现象学范畴。例如，艾伦（Douglas Allen）抱怨，范·德·列欧使宗教表达的丰富多样性变成了一个解释系统或神秘力量的观念。³⁸同样，查理斯·劳（Charles Long）也批评列欧关于神秘力量概念的运用，因为这个概念把诸历史表达的特殊性质和结构降到最低程度³⁹伊利亚德一方面十分推崇列欧的《宗教的本质和表现形式》，承认列欧是一个杰出的宗教史学家，后者在第二世界大战后召集和主持了第一次宗教史学国际会议。他还认为范·德·列欧没有受到充分的认识是一件不幸的事情。另一方面，伊利亚德也批评范·德·列欧，认为他把宗教现象约化为三个基本的结构而忽视了历史背景：“他错误地认为他可以把全部的宗教现象约化为三个基本结构：力本论、泛灵论（万物有灵论）和自然神论（理神论）。可是，他却对宗教结构的历史不感兴趣。这方面他的进路就存在着最严重的不足，因为甚至是最高水平的宗教表达（例如一种神秘的狂喜）也通过特殊的结构和文化表达来显现自身，这些结构和文化表达都是受历史条件所制约的。事实上，范德列欧从来就没有尝试去做宗教形态学或宗教现象的发生学的考察工作。然而，这些缺陷并不能减少他的著作的重要性。即令他的多才多艺没有让他完成和系统化一种新的宗教诠释学，他仍然是一位热情的先锋者”。⁴⁰此外，列欧有时还直接或间接地受到这种批评，即没有能够在现象学和神学之间保持一个清晰可见的分界线，但他的现象学进路的反约化论则是无可怀疑的。⁴¹

总之，范·德·列欧从奥托所写的关于神圣的主体的宗教经验出发，发展出一种关于宗教的力及其通过意志和样态而表现出来的各种显现的解释结构。尽管他是一个基督教神学家，现象学对他来说似乎是一种有助于他的神学思考的工具，但他的关于宗教现象学的著作成为该领域内的经典著作，对伊利亚德宗教和神话研究产生了很大影响。但由于他们二人都在很大程度上接受了奥托的关于神圣的论述，因此我们接下来要考察一下奥托的神圣观念。

三、鲁道夫·奥托的宗教现象学

作者简介及该书的反响 菲利普 C·艾尔蒙 (Philip C. Almond) 在他的《鲁道夫·奥托哲学神学引论》(Rudolf Otto An Introduction to His Philosophical Theology) 一书的序言中写道,“鲁道夫·奥托和他关于“神秘”之经验的分析是现代宗教研究中经常讨论的熟悉话题,当代人们谈到宗教经验的本质时无可逃避地要去参考他最出名的著作——《论神圣》”。《论神圣》的中译者也在他的序言中指出,奥托 48 岁时所作的《论神圣》,是使他一举成名并享有广泛声誉的一部最重要的作品,它在第一次世界大战后的许多年间一直是神学和宗教哲学谈论的主要对象,并被美国学者 F.N.麦吉尔列为世界 225 本哲学名著之一。阿道夫·哈纳克 (Adolf Harnack) 把它和弗里德里希·施莱尔马赫的《论宗教》(*Speeches on Religion*)相提并论,“施莱尔马赫在一百三十年前为我们留下‘宗教’,当今时代,奥托则从重重缠绕和遮盖的复杂关系中为我们寻出‘神圣’,它像阳光雨露一样照亮并滋润着德国福音派教徒的心田”。⁴²《论神圣》一书的影响力和受欢迎程度还从它的版次和译本上反映出来,自 1917 年初版以来的六年间,它就出了十版;除德国有数不清的版本之外,该书在初版的十二年当中被译成七种语言:英语 (1927),瑞典语 (1924),西班牙语 (1925),意大利语 (1926),日语 (1927),荷兰语 (1928),以及法语 (1929)。该书似乎在德国国外较之国内取得了更大的成功。A·巴蕾特—布朗 (A.Barret-Burown) 在《朋友》(The Friend) 中说,它为自威廉·詹姆士《宗教经验的类别》以来对宗教本质的理解作出了最重要的贡献。

路易丝·卡尔·鲁道夫·奥托(Louis Karl Rudolf Otto, 1869—1937),德国基督教神学家、宗教史家和宗教现象学家,1869年9月25日出生于帕也诺(哈瑙佛)的一个宗教气味很浓的家庭,严格的福音路德派的虔敬从早年时候起就对他的宗教观产生了强烈的影响。抱着长大后当个牧师的愿望,他对一切与神学有关的事情都表现出急切的心情和异乎寻常的兴趣。从 1888 年至 1899 年,他往返就读于艾尔南根和哥廷根,在艺术、历史、音乐、建筑以及球状感觉等方面的兴趣爱好对他后来的宗教研究造成相当深的影响。1904 年奥托开始在哥廷根大学任教,1914 年到布勒斯劳担任系统神学教授,并开始撰写《论神圣》。1917 年他到马堡大学任教,并一直住在马堡,直至 1937 年逝世。

奥托懂得多种语言,如梵文、亚拉姆语、阿拉伯语等,去过印度、尼泊尔、中国、日本、埃及、巴勒斯坦、希腊和其他地区,感受并收集多种宗教的宗教经验和第一手资料,为他探讨宗教的本质打下了坚实的基础。他著书甚丰,除《论神圣》外,主要著作有:《自然主义世界观与宗教世界观》,《康德—弗里斯派的

宗教哲学》，《东西方的神秘主义》，《印度的神恩宗教与基督教》，《神国与人子》等。他还把一些印度宗教著作翻译成德文。

《论神圣》是奥托的前期代表作，但关于神圣的观念在奥托一生的学术中处于核心地位，奥托死后被葬在弗里道夫的马尔布尔格，在他的墓碑上刻着：“Heilig, Heilig, Heilig, ist der Herr Zabaoth.”其意是，“神圣的，神圣的，神圣的，主查报特（指上帝）是神圣的”。

“神圣”之为“神秘” 按照狄奥尼修斯的观点，神学类型可分为三种：由上而下的启示神学，由下而上的处境神学和直指神圣奥秘的圣名论神学。⁴³《论神圣》一书的核心部分即第一~八章，当属于对神圣的本质因素进行描述的奥托的圣名论。

奥托认为，“神圣”即“神圣者”，它是宗教领域特有的解释范畴和评价范畴，包括理性因素和非理性因素两个方面。理性因素常用“完善”（completely good）来表示，蕴含着伦理道德的意义；非理性因素奥托用他自造的一个词“神秘”（numinous）指称，是“神圣”中剔除了理性的道德含义之后的剩余物，“神秘”是“神圣”的原初含义，是宗教的根基，也是将宗教与哲学等其它东西区别开来的试金石。这个观点一方面继承了狄奥尼修斯的传统，另一方面旗帜鲜明地表达了与“理性的”宗教的对立。狄奥尼修斯在他的第九封信中指出，“神学传统有双重方面，一方面是不可言说的和神秘的，另一方面是公开的与明显的。前者诉诸于象征法，并以入教为前提；后者是哲学式的，并援用证明方法。（不过，不可表述者与能被说出者是结合在一起的。）一方使用说服并使人接受所断言者的真实性；另一方行动，并且借助无法传授的神秘而使灵魂稳定地面对上帝的临在”。⁴⁴奥托在承接神学传统的双重方面的同时，明确断定非理性方面处于本质的、核心的、基础的地位，坚决反对宗教的过分理性化。随着西方近代哲学的创立，西方的宗教和宗教理论亦发生重大变化，逐渐形成了理性宗教。它的特点是以理性为基础从事宗教理论和宗教实践，认为神学真理的获得主要依靠逻辑推理，而不是象以前那样依靠启示和宗教体验，完全遵循理性解释《圣经》，把理性的标准当作宗教信仰的最后根据。宗教改革之后的基督教，无论是新教还是罗马天主教，都沿着这个方向发展。但近代以来基督教日渐式微的颓势，以及理性自身局限的逐渐暴露，迫使人们不得不反思理性对基督教信仰的作用，重新认识宗教和信仰的本质。因此，奥托对宗教的非理性本质的肯定及其与理性关系的阐述，具有重大的时代意义，为将宗教和宗教研究的发展推向正确的道路作出了永不可磨灭的贡献，难怪有人把他和卡尔·巴特称为第一次世界大战后在德国神学界具有重大影响的两位神学家。⁴⁵奥托反对那种认为神的本性可以通过理性的概念而被完整无缺地表达出来的观点，认为理性概念根本不能穷尽神这一观念。

他指出，正统派基督教之所以赋予上帝这一观念以一种片面的、理智主义和理性主义的解释，是因为其没能够把宗教中的非理性因素活生生地保留在宗教经验的核心处。理性化倾向不仅仍然主宰着神学，而且也完全主宰着一般比较宗教学的研究，这样，它的坏处就不仅仅是瓦解和腐蚀基督教，更在于使宗教学研究滑入歧途，使人们偏离宗教学的基础，看不到隐藏在宗教经验当中的那种非常独特的东西——“神秘”（mysterium）或“经历神秘”。

奥托的“神秘”包括同时存在的两个方面：“神秘者”和“神秘感”，前者是客观的，后者属主观，从这里可看到艾尔南根神学学派创始人弗兰克（Frank）在大学时代对奥托的影响，因为弗兰克曾试图公正地对待信仰的主观一极和客观的一极。在奥托看来，宗教科学的基础是宗教感受和经验，神秘者和神秘感同时出现在一种独特的宗教感受的经验当中，神秘者是神秘感的对象，神秘感是神秘者得以在其中显现自身的“神秘的”心态，没有神秘者的感受算不上神秘感，没有神秘感，神秘者也就变成虚无或被随意妄说的东西。“神秘”指示着某种隐匿、奥秘、超常和陌生的东西，这种东西超出概念的理解，故不能以肯定的方式正面地言说，但我们可以在宗教感受中经验到这种绝对真实的东西，然后用“表意符合”类比、象征地加以指称。按照奥托的说法，神秘者被感受为一种客观的和外在于自我的对象——“令人畏惧的神秘”（mysterium tremendum），形容词“令人畏惧的”（tremendum）标志着神秘者有三个方面的“可感性质”：敬畏的、不可抗拒的和有驱迫力的。

宗教的敬畏不同于“自然的”畏惧感受，它是一种充满了内在战栗的具有类似魔力性质的恐惧，是只有神秘者才能引起的独特的恐惧，其它任何受造物，哪怕是最有威胁、最有力量的受造物都无法激起这种恐惧，例如《约伯记》第九章第34节的“愿他把杖离开我，不使惊惶威吓我”、以及第十三章第21节的“勿使你的惊惶威吓我”等。这种原始的、独特的、非派生的“神秘之畏”是蛰伏在整个宗教发展过程下面的基本因素与基本冲动，从古至今，它表现为三种形式：对魔鬼的畏惧、对神灵的崇拜和对上帝的崇拜。“魔鬼”崇拜是敬畏的最粗糙、最原始的形式，“神灵”崇拜是更高阶段的较纯形式，上帝崇拜则是处于最高水准上的最纯粹形式。在经验敬畏的同时，还可感受到神秘者的“威力”、“强力”和“绝对不可抗拒性”，即神秘者的“威严”因素。当我们与神秘者的“不可抗拒性”相对照时，便感到自己的卑微渺小和一无是处，觉得自己不过是“灰尘”与虚无，“受造感”（即施莱尔马赫的“依赖感”）由此而生，“我不过是零，而您则是一切”。除了敬畏与威严之外，神秘者还具有驱迫性或活力性，这种因素在神的“忿怒”尤为生动可感，例如，《圣经》中的“耶和华的忿怒”，印度万神殿里的神祇似乎全带有此种忿怒等，这些忿怒与任何道德性质无关，它们有如一种

隐秘的自然力，有如储存着的电力，会击中任何过于靠近它的人，在这种“忿怒”中，可让人感受到某种超理性的东西的跳动和闪现，并会激起一种“神秘的”恐惧。此外，常可看到驱迫因素被生机、激情、情绪、意志、力、活力、激越、行动、动力等表意符号象征性表达和指示。显然，包含驱迫因素的上帝与纯粹理性的可被界定的静止的“哲学式”上帝形成有力的对抗。

必须要指出的是，这里对神秘者的描述以及“神秘”本身都只不过是一种表意符号，用来类比地指示神秘者，并非说它可被这些符号界定或清楚地阐明。从宗教含义上看，神秘者是“完全相异者”，即某一与世内存在者迥然不同的实在（上帝）。神秘者全然处于可被思考之外，它在形式上、性质上和实质上都纯然是“完全相异者”它完全超出了通常的、可理解的与熟悉的范围，完全落在理性“辨察”之外并与之相对峙，使心灵充满了茫然的惊奇与惊愕。在奥托看来，东方人的“空”，西方神秘主义的“虚无”，都是这个“完全相异者”的神秘的表意符号。

神秘感具有与神秘者相联系的二元性质：畏惧与神往。一方面是“畏惧感”，即崇拜者在神秘者面前所产生的那种战战兢兢、胆怯万分、自惭形秽以及卑微渺小的神秘感受。另一方面，则是“神往感”，尽管崇拜者在这个神秘者面前无比畏惧，“但同时又总要情不自禁地转向它，甚至还要使之变成他自身的东西”，当事人在感到困惑与惊惶失措的同时，还感到某种极度迷狂的如醉如痴。畏惧与神往这两种性质以一种奇特的对立统一方式结合在神秘感之中。这种心态自成一类，不可归结为其它心态。这种既畏惧又神往的情感是宗教经验所特殊和独有的东西，它闪避着概念之思的领悟，只有具有这种宗教体验的人才能切身感受到它，而要获得这种体验，不能被人教授，唯一的途径是：通过诱导和激发，加上崇拜者自身的灵性（即接受和领悟“神秘”的天生的潜在能力，神秘主义者所称的“灵魂的根基”），使神秘者和神秘意识在崇拜者心中被唤醒。神秘意识也是不能被准确完整地传达的，任何要描述神秘感的这种对立与和谐的意图都不可能取得真正的成功。但奥托认为运用美学领域内的“崇高”概念进行类比，从远处了望“神秘”，在一定程度上能够勾画出神秘感的二元对立性质。一方面，“崇高”在康德美学中也是一个不可阐明的概念，它里面有某种神秘的难以说清的东西，类似于（但并不就是）包含在“神秘”中的东西。另一方面，“崇高”恰也展示出类似的二元性质：它对于心灵，既是恐吓性的，同时也是吸引性的。它既使我们感到卑微渺小，又使我们觉得崇高飞扬，既压制我们，又解放我们，既使我们产生出类似恐惧的感受，又使我们感到愉悦快乐。崇高类比为什么能了望“神秘”呢？在奥托看来，是因为“神秘”与其它感受和范畴有某种内在联系。

“神秘”之被图式化 奥托用感受联想律和图式化来说明“神秘”与其它感

受和理性概念之间的联系。心理学有这样一条基本规则：观念可以相互下“吸引”，只要相似，一种观念就可以在心中激起另一种观念。以感受取代观念，就变成了奥托的感受联想律。需要强调的是，一种感觉向别种感觉的转变是以彼代此的置换（replacement），而不是该种感觉的进化或发展。感受联想律是想表明：第一，“神秘感”是原始独立的，它不是由任何别的感受演化出来的，而是有其自身的来源，即在所有理性之上的“神秘”，用神秘主义者的词汇来说就是灵魂的根基，它被认为是隐藏在我们天性之中的、在我们理性存在之上与之外的最后和最高部分，它是“神秘”能被唤醒的前提和真正原因；第二，神秘感与其它感受虽不属同类，但它们之间有类似或相似之处，能够在心中相互激发，相互引起，能够成为彼此的诱因。这样，潜藏在人心之中的源于灵魂根基的“神秘”有可能被其它感受所唤醒，有如源于道德原则的具有普遍强制力的“应该”观念被偶性的简单强制的习惯所激发和引起一样。例如，神秘感和崇高感之间的相互激发。但神秘感能恒久地联系于崇高感，使人想到这二者的关系也许不仅仅是那种根据外在相似律的单纯连接，而是一种根据真正内在联系原则的必然结合。

奥托认为，因果范畴与其时相的“图式”这二者之间的结合就是必然结合的一个例子，按照康德的理论，时相的图式是两个相随事件的时相联系，在通过因果范畴而被关联起来的情况下，就被认知和看着为这两个事件的一种因果联系。在这里，范畴与图式的类似是本质的相似，在此基础之上，这种时相的联系把因果范畴“图式化”了。“神圣”观念中的非理性因素与理性因素的联系正是一种“图式化”的联系。例如，爱、慈悲、怜悯、慰藉等观念和概念，不过是“神往”这一非理性因素被理性概念“图式化”的结果，是理性方面的类比或“图解”而已。“图解”虽不能穷尽非理性的“神秘”经验，但能够在“神秘”和这些观念和概念之间建立内在的持久的对应联系，因而对表达宗教经验来说是重要的，否则只能陷入神秘主义。实际上，正是由于理性概念对非理性“神秘”经验不断加以图解，才产生出“神圣”这个含义丰富完整的复杂范畴。图解化的过程同时也是非理性的“神秘”向理性概念不断渗透的过程，因此，非理性因素和理性因素在宗教意识中相互渗透，就象纬线和经线在一件纺织品中相互交织一样。这种相互渗透的关系可以通过我们熟悉的爱情和歌曲来加以说明。奥托认为，“神秘”是在所有理性之上的，而性冲动则在理性之下；“神秘”从上面浇灌理性，“性欲”则从下面来掀迫理性，二者与那个处在它们之间理性都有一种密切的对应关系。只有当生殖本能已超出单纯的本能生命形式，已渗透到更富人性的一般人类心灵和感受生活时，“性爱”这个十分特别的领域才被带入存在，也就是说，它总是一种已经有非理性的性冲动和理性两种因素构成的混合物了。歌曲的歌词通常表达了那些“自然的”感受诸如对家乡的思念、对未来美好的希望等，而且都可用

概念性的语词来加以描述；另一方面它由伴有音乐——纯粹作为音乐的音乐。歌曲在我们心中引起“音乐性”的体验和激动，独特的非理性的“音乐意识”被“图式化”和“理性化”，非音乐的情绪状态被召入音乐意识并与之融合，结果就产生出一种复杂的感受——非理性的音乐感受与一般的人类感受与情绪状态交织成的纺织品。

不过，应该说明的是，一方面，“神圣”观念中非理性因素和理性因素之间存在着一种“图式化”的联系，理性可以对非理性进行“图式化”，“图式化”表明“神秘”的独特性和模糊性绝不等同于不可知，对它可以进行某种言说；另一方面要认清，“图式化”并非概念的阐明，它终归是运用表意符号的一种类比和图解，是一种“否定方式”的言说，从这里也可看到狄奥尼修斯的否定神学的传统。

“神秘”显现的诸方式 “神秘”与其它经验及理性因素的联系表明，存在着使“神秘”得以被表现出来的方式。（1）直接方式——进入“神秘”。神秘意识或经验是不能被教给的，而必须从人的精神中加以唤醒，任何表意符号对神秘意识的传达都与经历神秘本身相差太远，这就象亲自聆听一曲音乐，与由别人向他转述该音乐的演奏大不相同一样。奥托预设了“神秘”潜在于人的精神之中，通过特殊宗教情境和言词等的激发，可以直接唤醒崇拜者的神秘意识。对于具有灵性的人，常常只需要很少的激发和微弱的刺激，就足以产生神秘的意识了。显然，能够通过唤醒而直接进入“神秘”状态的人只是少数。

（2）间接方式——了望“神秘”。对于不能直接进入神秘意识的人来说，使神秘感受得以表达与激发的方式都是间接的，即通过其它相类似的感受来对“神秘”进行类比，这可分为两种：（a）“自然”领域的感受类比，（b）艺术的类比。例如，“自然”而非宗教领域内的害怕和恐惧的感受，惊异和震骇的感受等，都可类比于“神秘畏惧”的感受。在几乎所有的艺术中，表现神秘的最有力的方式乃是“崇高”，黑暗与静默也是常见的表现“神秘”的类比方式。例如，那种迸射在拱形大厅中间或浮动在一块高耸的森林空地的树枝下面的半黑暗，常能以其“神秘的”效力强有力地感染人的灵魂。静默往往会造成某种“神秘在场”的感觉效果。除了静默和黑暗之外，东方艺术还用空和空阔来产生强烈的神秘印象。

和谐的宗教 由上可知，“神圣”观念是通过理性概念对非理性的“神秘”诸事实加以图解化而得到的，图解化的过程也是非理性的“神秘”向理性概念不断渗透的过程。这种理性与非理性的相互渗透，会深化我们关于上帝的理解。如果忽视神秘因素会导致宗教的孱弱，那么，同样真实的是，基督教意义上的“神圣”也不可缺少理性和伦理含义。我们必须总是把“神圣”理解为完全浸透着理性、目的、人格性、道德等因素的神秘，是非理性因素和理性因素交织而成的织

品。

与概念的二重性相对应，宗教研究应看出，宗教历史的发展也呈现出两个过程。一方面是非理性的发展过程，即由“魔鬼之畏”上升到“神灵之畏”再由此二上升至“上帝之畏。”原始宗教意识在“魔鬼之畏”这一形式中最先领会到的是一种特殊的、非理性的东西，此种非理性因素在自身中经历了一个本身的发展过程，“畏惧”变成崇拜，神秘变成神和上帝，当神秘被绝对化之时，神秘的诸种性质被加诸于神灵和上帝，这是那种完全在非理性领域中产生出来的发展过程所能达到的顶峰。另一方面是建立在神秘意识基础之上的理性化、道德化的发展历程。这个过程几乎与纯粹的神秘的发展各阶段同步。义务、正义、善等观念越来越多地进入神秘的本质之中并使这个词语充盈着伦理的内涵而神秘则变成这些观念的后台与动因。“神圣”成了“善”，而“善”则反过来成为“神圣”，直至这二者稳定地结合到一起，最终产生出更完满、意义更丰富的“神圣”，此“神圣”同时既是善又是圣。神秘的理性化和道德化的过程不是对神秘的压抑和取代，而毋宁是神秘的完成，是神秘负载了某些新内容。这也就是说，“道德化”过程接受了神秘，并且只是以神秘为基础这一过程才得以完成。为了分析的方便，我们将“神圣”观念分为非理性因素和理性因素，宗教也析为两个过程，实际上，两种因素、两个过程是相互渗透、相互交织在一起的，用现象学的术语来说，“神圣”观念是不断被“充盈”起来的，与此类似，宗教和宗教研究也是在理性和非理性的相互渗透相互交织中不断才得以发展和丰富。

奥托强调“神秘”在“神圣”概念的核心地位，但并未因此而走向神秘主义，相反，他十分重视理性因素的地位作用。在他看来，宗教非理性成分的持续的、生动的活动可以使宗教不会有变为“唯理主义”之虞；由于它同时浸淫着理性的因素，它又没有堕落为盲信或仅仅一种神秘物，没有变成蒙昧主义或神秘主义。在此基础之上，他提出，宗教中理性与非理性的成分出现的比例以及二者相互渗透结合的程度，应作为衡量各种宗教不同等级的标准，并认为这是一种特别具有宗教性质的标准。然后，他运用这个标准，说明基督教较之于其它姐妹宗教的优越性。在他看来，基督教非理性的一面只是基础和背景，只是编织物的纬线，为基督教保留了其神秘的深度，从而赋予它深沉的宗教含义和浓重的神秘主义阴影，但又不使之仅仅变为更高级的神秘物；以此为基础，基督教又建立起它那明晰、纯净的概念、情感以及经验的清明大厦。基督教的非理性和理性两类成分处于一种健康的、成比例的和谐之中，与其它宗教比较的研究发现，人类精神生活中“神秘”成分已经以一种高级而不可比拟的方式首次在基督教中变得成熟了，因此，按照他自己提出的标准，奥托认为，基督教是最高的宗教，是可望发展成为全体文明人类的宗教的普遍宗教。虽然奥托所设置的标准未见得公平合理，尤

其是他没有论证为什么应该是这样的标准，但我们可以从中清楚地看出他的和谐宗教观。

奥托的宗教现象学难以与其神学相分离，在某种程度上，可以说他的神学和形而上学相当大地遮蔽了他的宗教现象学。正如胡塞尔在给奥托的信中所说，“《论神圣》给我的印象极为深刻，……此乃宗教现象学的首创。……总之，我对嵌入其中的哲学推理不敢苟同。……在我看来，形而上学家（神学家）奥托已经用他的翅膀卷走了现象学奥托。……但无论怎样，该书在真正的宗教哲学或更确切地说是宗教现象学的历史上享有永恒的地位。”⁴⁶

总之，利用“令人敬畏而又向往的神秘”、“完全的他者”等范畴，奥托能够把关于神圣的经验与其他经验分离开来并且予以分析和澄清。此外，由于《论神圣》一书的巨大影响力，他使这种描述主体的宗教意识的进路变得流行起来。他在宗教现象学领域具有一种范式性的影响，尤其对列欧和伊利亚德的思想形成影响重大。

四、列欧和奥托的宗教现象学的特征

描述性、非历史的（a-historical）和反约化论是列欧和奥托的宗教现象学的三大特征。首先，列欧和奥托的宗教现象学的显著特征是它的描述性。他们的宗教现象学有从神学的规范研究中跳出来的倾向，这种倾向的一个非常重要表现就是他们对概念和思辨一定程度的排斥，强调原本的、活生生的宗教经历和体验的重要性。例如，范德列欧在其对于宗教经验的描述中尊重宗教材料本身及其独特的意向。他们致力于描述呈现在宗教意识中的东西，而描述的目的是要获得一种客观的、具有某种程度的普遍性的、从而能够为人们所共同承认的东西，即本质或本质性的结构。列欧和奥托都既是神学家又是宗教现象学家，因此，为了更好地理解他们的宗教现象学的描述性，我们可以把宗教现象学研究和神学研究简单地比较一下。第一，宗教现象学与神学的出发点不同。神学的出发点是一个独一无二的特殊对象，聆听这个对象的启示，正如托马斯所说的，神学受启于上帝，关呼上帝的教导，并指向上帝；宗教现象学则从宗教信徒的宗教意识出发，描述意识中所呈现的原本的活生生的宗教经验。第二，二者在态度上不同。神学家委身（commitment）于其研究对象，他不能妥协，不能像其他研究领域那样对待其研究对象，他持一种蒂利希（Paul Tillich）的“终极关怀”的态度。而对宗教现象学者来说，宗教客体不具有终极性的意义。第三，二者的视角不同。神学家对其研究对象的委身不仅影响他对研究对象的态度，而且还会影响他看研究对象以及看世界的视角。

其次，他们的宗教现象学是非历史的。这里所谓“非历史的”，首先是指宗

教现象学者系统地而不是历史地处理材料。他们不是按照历史上发生的年代顺序建立一种宗教材料的编年排列 (chronology), 而是把这些材料作为现象来进行研究。现象学者从历史中抽象出某些现象群, 对它们进行分类研究。说得更具体些, 就是从形态学的一类型学的 (morphological-typological)、比较的角度, 对宗教观念、仪式和神话传统进行分类和系统地调查研究。换一种表达方式说, 这种研究本质上 (in natural) 不是历时性的 (diachronic) 而是共时性的 (synchronic)。宗教现象学不是按照现象发生时间上的先后, 而是按照现象所表现出的相似性研究宗教材料, 不关心这些现象究竟是何时何地发生的。如果说它必定也按照某种顺序来研究材料的话, 它所按照的乃是类型学的次序 (typological order) ——一种逻辑顺序*。其次, “非历史的”是指宗教现象学者并不打算展示宗教现象在某种规律或必然性制约下的发展或演化。他们不承认也不建立某种宗教现象然倾向的目的因, 以便宗教现象在这种目的因的光照下得以被理解。因此, 宗教现象学是非历史的意味着它不是关于宗教的发展研究。范德列欧曾说, 现象学和宗教史是非常不同的, 现象学根本不知道宗教的历史发展问题。⁴⁷第三, “非历史的”是指, 尽管宗教现象学者承认他们所研究的宗教材料的历史特性, 时空上的偶然性, 但他们不是把这些宗教现象视为“纯粹历史的” (purely historical) ——所谓纯粹历史的, 意即它们只不过是其在之前的历史力量 (historical forces) 的结果。现象学研究的目的是不是仅仅揭示某些宗教现象发生的必要和充分的历史条件 (historical conditions), 从而把它们还原为历史。宗教现象学者关注具有普遍性的结构。在它反对把宗教现象约化为仅仅是偶然性和历史变迁的研究的意义上, 宗教的现象学进路是反对历史主义的, 这里的历史主义是指十九世纪广为学者们所知的一种思潮。

宗教现象学在将自身与宗教的历史进路和神学进路区别开来的同时, 又坚持宗教的独特性, 换句话说, 它又是反约化论的。这里的反约化论是指宗教现象学反对把所研究的宗教材料约化为不是宗教的东西, 例如, 弗洛伊德、马克思的宗教分析把宗教的本质分别归于心理和经济政治因素。这一特征使列欧和奥托的宗教现象学的进路与十九世纪宗教学背景下的其他分析明显区别开来。范·德·列欧指出, 宗教表达不可被约化为社会的、心理学的或理性的功能, 同时他还拒绝

* 这里似乎存在两个问题: 1、离开了具体背景的现象, 其意义如何得到说明? 2、表面上相似的现象在不同的文化传统中可能具有不同的意义, 因为事物的意义由其所在的结构系统来决定。解答: 在引用一个宗教现象来证明某个论点时, 作者是把该现象和其意义一同引用过来的。作者先是对该现象有所理解, 当然首先是放在该现象所在的文化传统中来理解的, 例如根据词源学、神话、风俗等手段来加以理解, 或者直接依据其他学者的理解。在某种意义上说, 正是由于在不同传统中发现某些现象具有类似的意义, 作者才将这些现象放在了一起, 换言之, 意义是引用资料和组织安排现象的基础。不过, 在实际工作中也存在着由于误解了意义而把一些材料和现象放在一起的情况, 但这只是操作过程中的失误, 不能据此而否认这种操作本身的合法性。

那些自然主义的偏见，即寻求把宗教解释为不是宗教的东西。宗教现象学的反约化论预设了宗教是独立的、自成一体的领域，奥托在《论神圣》（1917年）中明确地宣称了宗教的独立性和不可被道德、理性约化的非理性特征；同时担心宗教材料中所包含的最重要东西会被约化论丢弃或漏掉，换句话说，这些东西是约化论所无法看到、无法获得的，从视角理论来看，这是很有道理的。反约化论是宗教现象学对宗教研究的重要贡献，首先，坚持宗教的独立性，不让宗教被经济、社会、心理等因素化掉，使宗教现象学成为一门具有自己独特视角的、不可被其他学科替代的学术性学科；其次，有利于对宗教的本质进行慎重的和深刻的探讨。虽然关于宗教的本质未必就是奥托的“神秘”或列欧的“神秘力量”，但他们的学说的广泛和持久的影响力激发了人们对宗教本质的进一步探求和对宗教现象的意义的充分认识，也许这种探求和认识就像“认识你自己”一样是永远没有止境的。

注释：

- ¹ 王晓朝.宗教学基础十五讲[M].北京：北京大学出版社，2003：1—3.
- ² 王晓朝.宗教学基础十五讲[M].北京：北京大学出版社，2003：94—95.
- ³ 孙亦平主编.宗教学名著提要[M].南昌：江西人民出版社，2002：55.
- ⁴ 杜尔凯姆.宗教生活的基本形式[M].渠东等译.上海：上海人民出版社，1999：47.
- ⁵ 杜尔凯姆.宗教生活的基本形式[M].渠东等译.上海：上海人民出版社，1999：44—45—47.
- ⁶ 杜尔凯姆.宗教生活的基本形式[M].渠东等译.上海：上海人民出版社，1999：44—45—47.
- ⁷ 杜尔凯姆.宗教生活的基本形式[M].渠东等译.上海：上海人民出版社，1999：44—45—47.
- ⁸ 杜尔凯姆.宗教生活的基本形式[M].渠东等译.上海：上海人民出版社，1999：551—552.
- ⁹ 孙亦平主编.宗教学名著提要[M].南昌：江西人民出版社，2002：343.
- ¹⁰ Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:47
- ¹¹ 埃里克J.夏普.比较宗教学史[M].吕大吉等译.上海人民出版社,1988:289.
- ¹² George Alfred James.*Interpreting Religion—The phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, [M]. Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 1995:40
- ¹³ George Alfred James.*Interpreting Religion—The phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, [M]. Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 1995:40, note 38.
- ¹⁴ George Alfred James.*Interpreting Religion—The phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, [M]. Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 1995:42.
- ¹⁵ George Alfred James.*Interpreting Religion—The phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, [M]. Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 1995:43.
- ¹⁶ George Alfred James.*Interpreting Religion—The phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, [M]. Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 1995: 43.
- ¹⁷ George Alfred James.*Interpreting Religion—The phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, [M]. Washington, D.C.:The Catholic University of America Press, 1995: 44.

- ¹⁸ Eliade(editor in chief).*Encyclopedia of Religion*(vol.6) [M].New York:Simon &Schuster Macmillan,1995:277.
- ¹⁹ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:675.
- ²⁰ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:683.
- ²¹ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:671.
- ²² G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:674.
- ²³ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:674.
- ²⁴ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:675.
- ²⁵ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:676.
- ²⁶ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:677—678.
- ²⁷ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963: 27.
- ²⁸ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:23-24.
- ²⁹ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:534.
- ³⁰ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:24,note3.
- ³¹ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:38.
- ³² G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:28.
- ³³ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:83.
- ³⁴ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:447.
- ³⁵ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:87-88,note3.
- ³⁶ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:447.
- ³⁷ G.Van der Leeuw.*Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton,New Jersey:Princeton university Press, 1963:87.
- ³⁸ Douglas Allen.*Structure and Creativity:Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*[M]. the Hague. Paris.New York :university of Maine ,Mouton Publisers, 1977:64
- ³⁹ Charles Long.“Archaism and Hermeneutics”,in *The History of Religions:Essays on the Problem of Understanding*[M]. ed.J.Kitagawa.Chicago:University of Chicago Press,1967:73.
- ⁴⁰ Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*. Chicago and London:The University of Chicago Press,1969: 35.另外，关于 Form,参考 *Religion in Essence and Manifestation*,165,167,595.
- ⁴¹ Arvind Sharma. *To the Things Themselves*[M].New York:Walter de Gruyter Berlin,2001: 179
- ⁴² Philip C.Almond *Rudolf. Otto, An Introduction to His Philosophical Theology*[M].Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984:7.
- ⁴³ 狄奥尼修斯著，包利民译.神秘神学[M].北京：生活·读书·新知三联书店，1998;序，27.
- ⁴⁴ 狄奥尼修斯著，包利民译.神秘神学[M].北京：生活·读书·新知三联书店，1998;序，247.
- ⁴⁵ Eliade(editor in chief).*Encyclopedia of Religion*(vol.11) [M].New York:Simon &Schuster Macmillan,1995:39.
- ⁴⁶ Philip C.Almond *Rudolf. Otto, An Introduction to His Philosophical Theology*[M].Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984:85-87.

⁴⁷ George Alfred James. *Interpreting Religion—The phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, [M]. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1995:45.

第三章 伊利亚德宗教现象学的目标和方法

关于伊利亚德的宗教现象学的目标和方法问题是一个非常复杂的问题，因为他并没有就这方面的问题作专门的论述，只是在有关著作或论文中零星地提到或暗示了它们，他主要的精力都放在揭示宗教现象的结构和意义的研究活动当中。不过，透过他关于这方面问题所提到和暗示的信息，以及他的研究活动和成果，我们可以清理出其目标和方法，从而更好地阅读和理解他的著作。本章先论述伊利亚德的宗教现象学的目标，再考察其方法，最后就其目标和方法之间的关系作些探讨。

第一节 伊利亚德宗教现象学的目标

在伊利亚德看来，宗教是关于神圣的经历和体验。宗教并非必然地暗含着信仰上帝、诸神或鬼魂，但却与存在、意义和真理的观念密切相关。宗教现象学家利用历史性的文献材料工作，这些文献和材料是各种神显（hierophanies, or manifestations of the sacred）的表达；从它们的表达之中，他试图破译出它们所表达的生存处境（the existential situation）和宗教意义，从而达到理解、以及让人理解宗教人的行为和精神世界的目标。这些目标可视为伊利亚德的宗教现象学的直接目标，在它们背后，还隐藏着伊利亚德的深层动机，即通过对古代和东方宗教传统的理解，更新处在危机当中的西方文化，同时增进人类的自我理解，探求人的存在的多种可能性，以把握人类自身的命运。这种“新人文主义”可看作是他的宗教现象学的远程目标。之所以称为远程目标，是因为其他很多人文学科也都具有这些目标，因而不能通过它们把宗教现象学与其他人文学科区别开来。但远程目标并不意味着影响较小，实际上却对研究和学科建设具有方向性的指导作用。远程目标将在第五章关于伊利亚德对宗教学的贡献中简略论述，本节主要论述其直接目标。具体说来，他的宗教现象学的直接目标可分为两个方面：1、描述宗教现象和结构；2、揭示宗教现象的意义。

一、描述现象和结构

描述现象是伊利亚德宗教现象学的基本目标。与奥托关注神圣的非理性因素及其与理性因素的关系不同，伊利亚德打算描绘出在所有不同情况下关于神圣的

现象。¹伊利亚德的研究从现象出发，这与胡塞尔将其现象学建基于被给予的现象自身的做法是一致的。他说“由于怀疑那种从关于宗教现象的定义开始的研究的价值，我将只是检视各种‘显圣物’——这个术语在最广泛的意义上是指任何显现神圣的东西”²，他的主要研究对象是各种显圣物，显圣物标指着神圣的显现，这是它的主要含义，所以伊利亚德常常在显圣物和神圣的显现之间不作区分，说显圣物即神圣的显现，例如“从最初级的显圣物——即神圣的在一块石头或一颗树上的显现——到最高级的显圣物（对于基督徒来说，就是上帝以耶稣体现的道成肉身），不存在连续性的中断”。³这些显圣物在他看来是宗教行为的符号或象征，尽量精确地描述这些作为宗教生活中的普遍现象的显圣物或神圣的显现是宗教现象学所要做的初步工作。人觉察到神圣是因为神圣展现其自身。神圣总是作为某种与凡俗完全不同的东西向我们显现其自身，显圣物表明了这种神圣的显现活动，可以说宗教——从最原始的宗教到最发达的宗教——的历史就是由许许多多的显圣物构成的。⁴在人类史上，石头、植物、动物、水、大地、月亮、太阳、天空等都曾经作为显圣物而存在。我们可以在他关于不同种类的宗教经验的研究中，看到他对瑜伽、萨满、炼金术和其他古代宗教的宗教体验，宗教人关于神圣空间和时间的体验，以及净化、入会礼和新年祭仪式等现象的、给人印象深刻的现象学描述。

这里只举几例。例如，他对瑜伽行者在无想三昧中所处的处境的描述。“它是完全空虚的平衡，没有感官内容和理智结构，是一种不再是‘经验’（因为在意识和世界之间不再有进一步的联系），而是‘揭露’的无限制状态。理智(菩提)已完成他的使命，退却了，使它自己摆脱神我，返回原质之中。自我仍是自由的，自主的；它沉思自身。‘人类’意识被压抑；即，它不再活动，它的构成元素被再吸收回原初质料中。瑜伽行者达到了解救；像一个死人，他与生活不再有联系；他‘在生活中死去’。他是生前解脱者，‘在生活中解脱了的人’。他不再在时间中和在时间的统治下生活，而是生活于永恒的现在”。⁵

又如，澳大利亚东南诸部落的至高神拜阿谟（Baiaame），祂住在天上的一条大河旁，接受清白者的灵魂。祂坐在一个水晶宝座上，太阳和月亮是祂的“儿子”，即祂的与大地联系的天使。雷霆是祂的声音，祂掌管雨，是大地变绿和丰产，在这种意义上祂也是创造者。⁶

再如，印度的宇宙树象征。《奥义书》说，宇宙是一颗倒置的树，它的根在天上，树枝伸展到并且覆盖整个大地。⁷

由于人是符号或象征的动物，并且他的所有活动都牵涉到符号或象征体系，因此在伊利亚德看来，所有的宗教现象或宗教事实都具有象征的特点。早期宗教学家在宗教材料的积累上做了大量的工作，但创造性的诠释较少，因此，伊利亚

德把破译宗教象征的结构和意义当作他的宗教史学的直接目标和主要任务。可以说，伊利亚德的主要精力都集中在揭示宗教现象的结构和意义上面，“一句话，现代人不仅生活在一个历史和自然的世界里，也生活在存在的、私人的世界和想象世界之中。正是宗教史家和宗教现象学家能够从后者之中认出和破译出‘宗教的’结构和意义”。⁸而且他的研究实际上更关注的是那些具有某种普遍性的结构和意义，因此很多人把他当作宗教现象学家。他的“结构和意义”的含义相当复杂，先谈谈他对结构的现象学描述。

大致说来，伊利亚德的宗教现象学所揭示的结构分为三个层次：浅层结构、较深层的结构好好最深层的结构。

浅层结构 浅层结构是指那些容易看出或归纳出的结构，例如神话故事的情节的结构，仪式的程式结构，某些神话的主神结构等。例如，《巴比伦史诗》叙述的宇宙创造故事。故事的基本结构是：1、太初天地未分的汪洋世界；2、主要的神祇（通常是双性同体）的诞生；3、主要神祇之间的战斗；4、胜利者用对方的尸体即通过献祭创造世界。⁹又如，巴比伦新年祭的仪式的一连串戏剧性要素：1、仪式的第一幕代表提马阿特的支配力量，它显示宇宙退回到天地创造以前的神话时代。所有形式都被视为沉入太初之水，混沌一片。2、在每年开始之际，世界都要重新显现发生于“彼时”的天地创造、3、人作为演出者能直接参与天地创造的业绩（两群表演者分别代表马尔杜克与提马阿特的斗争）。这种参与仪式将人投入神话的时间，使他与天地开辟之际同在。4、“命运祭典”也是一种创造的程式，其间每月每日的命运皆被确定下来。5、神婚是世界与人类重生的具体实现。在伊利亚德看来，整个古代—东方世界都可发现与巴比伦新年同样的仪式。¹⁰至于主神结构就更简单了。如印度的特尤斯（Dyaus）、希腊的宙斯、罗马的朱庇特等。

较深层的结构 较深层结构是指那些通过对宗教象征的揭示而得出的结构或体系，如天空神、地母神、丰产女神的结构和月亮象征体系；宇宙树象征的结构、升天或飞行的象征结构；大众的历史记忆结构、神话的一般特性等。例如，天空神的一般特征是与天空的联系，诸如住在高处，有大能，酬答正义和捍卫道德，常被其他与人们生活联系更紧密的神顶到后台即成为退位神等。又如，印度的宇宙树、日尔曼神话中的乾坤树等宇宙树象征的各个变体虽然千姿百态，但它们的共同结构即宇宙树的象征结构是它象征了永恒重生的神圣宇宙。

“上升到天上”的象征是一个复杂的问题。印度有经过祭柱（象征着宇宙树）上升到天上的仪式；萨满教的树有七、九、或十六级，每一级象征一重天，攀登它等同于上祭柱；佛陀出生后，立刻就走了七步，触摸世界的顶点。从类型上说，所有这些活动分有相同的结构，每一个在它自己的层面上都标志着一种超越俗世

世界并达到神的世界或存在或绝对的特殊方式。¹¹伊利亚德还通过描述和分析历史人物“神话化”的现象，揭示出大众集体关于历史事件和人物的记忆结构——即以范畴代替事件，以原型取代历史人物。他说，“人的记忆很难保存个别的事件与实际的人物，记忆的结构相当特殊：它以范畴代替事件，以原型取代历史人物。历史人物同化于神话模型（英雄等），事件则与神话行动的范畴相等同（大战怪物或兄弟敌对等）”。¹²

伊利亚德认为，古代社会所经历和体验的神话有如下一般特性：1、神话是超自然存有的活动历史；2、这个历史是绝对真实的（true）（因为它与各种实在相关）和神圣的（因为它是超自然存有的工作）；3、神话总是与“创造”有关，因为它告诉人们某事物是怎样进入存在的（*came into existence*），或者某种行为模式、某种制度和某种工作方式是怎样建立起来的；这就是神话之所以构成了所有重要的人类活动的范型的原因；4、通过知道神话，一个人知道关于事物的“起源”并因此能够随意控制和操纵它们的知识；这种知识不是外在的、抽象的知识，而是一种通过仪式性地经历和体验了的知识；5、在一个人被神圣“抓住”，激发重新收集或重新激活的神秘力量的意义上，他过着神话的生活。¹³

最深层的结构 最深层的结构同时也是那些关于宗教现象的最普遍最一般的结构，如宗教现象的神圣性，显圣物的普遍结构，对立面的一致结构；仪式的死亡和再生（即重行天地创造）结构；宗教人渴望参与实在（神圣）、害怕无意义的深层意识结构，以及抛弃历史的冲动和渴望回到超越时间的起点——即原初的“一”——的“天堂的乡愁”的深层意识结构。伊利亚德认为神圣是一切宗教经验中不可约化的因素，所以神圣性是所有宗教现象的基本结构。神圣总是通过显圣物来显现自身，万事万物都可以成为神圣显现自身的工具或载体，所以显圣物的形式多样，石头、树木、月亮、动物，天空，人等都可以成为显圣物。但所有显圣物都有共同的结构，即神圣的辩证法。一方面，显圣物显现了某种与其自身异质的神圣性但又保持自身是一个凡俗的存在；另一方面，它暗示了神圣在显现自身的同时又限制、遮蔽自身。神圣的辩证法把所有的显圣物都统一起来。

伊利亚德发现，在各种仪式活动中，都可以见到模仿和重复原型、即宇宙起源神话的行为。人有一种要变成原型的或典范的，即趋向原型化和典范化的倾向¹⁴在他看来，最原始、最根本的是再生的观念，也就是重行天地创造的观念。受洗，新王登基，结婚，孩子诞生，虽然形式有异，但都具有再生的结构。“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”¹⁵而且，伊利亚德发现，所有再生手段都趋向同一个目的：重返彼时，重现宇宙开辟的事迹，将过去的时间作废，将历史消除。古人这种排斥历史并且永无休止地仿效原型的行为，证明了他们渴求实在，以及害怕自己被俗世存在之无意义所湮没而“丧失”

自己。古人人具有渴望参与实在（神圣）的深层意识结构，以及抛弃历史的冲动和渴望回到超越时间的起点——即原初的“一”——的“天堂的乡愁”的深层意识结构。不仅古人如此，现代人也并没能消除这种结构要素，“神圣是人类意识结构中的一个要素，而不意识史的一个阶段”，¹⁶ 不过与以往情况不同的是，这种结构在现代人常常是通过梦、无意识、艺术等形式表达出来。

二、揭示宗教现象的意义

伊利亚德强调揭示宗教现象的意义跟宗教学的研究历史有关。缪勒、泰勒、弗雷泽、马林诺夫斯基、施米特等人收集整理了大量的资料，但伊利亚德对前辈只顾积累材料的做法不满，他认为，宗教学的当前研究形势是，诠释学是这个学科最不发达的方面。以前的注意力和精力都被收集、出版和分析宗教材料所占据了，学者们有时疏忽于研究它们的意义。现在我们知道，这些材料是各种宗教经验的表达；最终的分析表明，它们表现了人类在历史过程中的立场和处境。不管喜欢听与否，当学者重构了某种宗教形式的历史或者找出其社会学的、经济的、或者政治的背景时，他还没有完成他的工作。换言之，他还必须理解它的意义，即认出和阐明那些危机和社会心理意识，是它们引致该宗教形式在一个特定的历史深刻出现或取得胜利，或者使得其出现或胜利成为可能。¹⁷所以，伊利亚德说要揭示宗教现象的意义，一方面是反对堆积宗教材料，另一方面是不满足于那种社会、经济、政治背景的解释，他要揭示的是那些材料的宗教方面的意义。在他看来，这些材料是一种前反思的语言，需要一种特别的诠释学。¹⁸这种“创造性”的诠释学通过破译神话、符号和其他传统的宗教结构的意义，一句话，即通过破译宗教象征的意义，可以丰富西方人的头脑，甚至可以在某种意义上使研究者和读者发生内在的转变。

他经常所说的“意义”含义复杂，却又从来没有予以界定和说明，只是在谈到巫术飞行时提了一下，说宗教象征的意义是有不同层面的，以及应该寻求最普遍的意义，后者可以使我们理解其他相关的特殊意义是如何形成一个结构或体系的。“为了破译一个宗教象征，我们不仅有必要考虑它的所有背景，还必须反思它在‘成熟’时所具有的意义。在以前分析“巫术飞行”的工作中，我们曾经得出结论说，它揭示了某种还处于模糊状态的解脱和超越的观念。但主要是在精神活动的层面上，飞行和升天的象征才变成完全可理解的。这不是说我们必须把这个象征的所有意义放到同一个层面上——从萨满的飞行到神秘主义的升天。然而，因为由这个象征所构成的‘密码’在其自身的结构中携带着在时间进程中逐渐揭示出来的所有价值，所以在破译它们的过程中，我们必须考虑它们的最一般的意义，这种最一般的意义可以表达所有其他特殊的意义，并且可以使我们理解

其他相关的特殊意义是如何形成一个结构或体系的”。¹⁹大致地说来，我们可以把他所说的意义分为特殊性的意义和普遍性的意义。

所谓宗教象征的特殊性的意义是指局限于某一时代或某一地域的意义，而普遍性的意义则是跨越时代或地域的意义。例如，在印度的某个地方敬畏一颗叫阿斯瓦达 (*asvattha*) 的树，在这颗树上的神显仅仅对该地方的人有意义，因为只是对他们而言，这颗树才不仅是一颗树，它还是神圣的显现，也就是说，其他地方或其他时代的人不把它当作显圣物，因此这颗树的象征只具有特殊性的意义。然而，印度还有一种宇宙树的象征（宇宙的轴心），这个神话的和象征的显圣物是普遍的，因为我们可以古代文明中到处发现宇宙树，换言之，这个神显具有或达到了世界范围内的意义，所以，宇宙树的象征就具有普遍性的意义，超越时代和地域。在这里，印度的宇宙树象征就具有典型的地位。

值得我们注意的是，伊利亚德关于某个普遍性的意义与相关的特殊性的意义的关系，即那些特殊性的意义丰富了该普遍性的意义，而且，在以普遍性的意义为参照的前提下，通过结合处境的考察，可以恢复一个象征在其历史进程中的所有意义，这实际上就是对该象征的全面考察。

第二节 方法

一、现象学方法和历史方法相结合

与宗教现象学家奥托和范·德·列欧相类似，伊利亚德的宗教研究的出发点是宗教现象，即关于神圣的现象，这与胡塞尔的现象学将其整个学说的基础建立在现象上面的做法也是一致的。不过伊利亚德也十分重视宗教现象的历史性，这与只关注现象的结构不考虑时间问题的列欧的宗教现象学有很大不同。考虑到宗教现象学的特殊性，伊利亚德认为，宗教史学家要使用经验观察的方法。宗教史学家要利用宗教的和历史的事实材料工作，寻求理解它们以及使它们对其他人成为可理解的。他对宗教现象的意义和历史都要关注，公正地对待二者而不牺牲其中的任何一个；当然，他也要系统化他所发现的结果和反思宗教现象的结构；但他是作为宗教现象学家或宗教哲学家来完成他的历史的工作的。在宽泛的意义上，宗教史学包括了宗教现象学以及宗教哲学。²⁰

宗教史学家决不忽视具体的、历史的东西。他在时间的、历史的具体之中破译宗教经验，那些经验产生于人的不可抗拒的要超越时间和历史的渴望。一切真正的宗教经验都暗含着一种揭示万物的根基即终极实在的极度努力。但这种经验的所有表达，包括概念化的表达和非概念化的表达，都嵌在历史背景之中，“我

们看到的每一个神显也是一个历史事实。神圣的每一个展现都是发生在某种历史处境之中。甚至最个人的和超越的神秘体验也受其所处时代的影响”。²¹后来，这些表达变成了历史的文献资料。伊利亚德认为宗教史学的最大优点在于它努力在“事实”之中进行破译活动，这种事实受到历史时刻、时代的文化风格以及使它成为可能的生存处境的制约。

伊利亚德反复强调，宗教人代表了“整全的人”（the “total man”）因此宗教学必须成为一门整全的学科，也就是说，它必须运用、整合和贯通各种宗教研究方法所获得的有关结果。仅仅掌握一种宗教现象在某个文化背景中的意义，以及随后破译出作为密码所包含的“讯息”是不够的；它也必须研究和理解该宗教现象的“历史”（这里的“历史”不是指关于现象的发生的编年史，而是指这种现象（包括现象的结构）在不同文化中的意义增添和遗失，类似于概念的变迁史考察），即揭示它的更迭和变化，它的来龙去脉，这是宗教现象学的部分工作，例如揭示天空神的结构在宗教思想史上的变迁；最后，它还要阐明该现象对整个文化有什么贡献。²²在伊利亚德之前，一部分学者已经认识到要超越宗教现象学和宗教史学，并在一个更广的视域中综合运用二者的必要性。例如，派特绕尼，但比较成功地结合宗教现象学和宗教史学并取得举世瞩目的成就的人非伊利亚德莫属。

派特绕尼（Raffaele Pettazzoni）是研究意大利的撒丁人（Sardinia）的原始宗教的宗教史家，但他想成为一个宗教史学家（historian of religions），而不是在某个单一领域的专家，他试图掌握普遍的宗教学（allgemeine Religionswissenschaft）的整个领域。很多自认为是宗教史家（historian of religions）的优秀学者只接受历史的方法和预设，他们实际上仅仅专攻一种宗教，有时只是那个宗教的一个阶段或方面。当然，他们的著作有很大价值，实际上也是建立一种普遍的宗教学所必不可少的。

对宗教研究者来说，“历史”首先意味着所有的宗教现象都是受条件限制的。纯粹的宗教现象是不存在的。一种宗教现象同时也总是一个社会的、经济的和心理学的现象，当然也是一个历史的现象，因为它发生在历史时间之中并且受限于前此所发生的一切事情。但问题在于，难道说明这些条件限制系统本身就是对宗教现象的充分解释吗？十九世纪的科学发现迫使其同时代人通过物质来解释一切——不仅通过物质来解释生命，而且通过它来解释心智及其活动。与此相类似，二十世纪初对历史的重要性的发现也驱使我们当代的很多人把人约化为他的历史维度，即约化为他的条件限制系统，人不可救药地嵌于这个系统之中。但我们不能把构成人的存在的历史环境与人的存在本身混淆起来，正如思想活动与思想活动的内容应该要区分开来一样。对宗教史学家来说，神话或仪式总是受历史制

约的事实并没有把这种神话或仪式的存在或内容解释清楚。换句话说，宗教经验的历史性并没有告诉我们这种宗教经验到底是什么，正如《几何原本》的历史性并没有也不能告诉我们它的真正内在的内容一样。在伊利亚德看来，我们只能通过神圣的各种表现(manifestations)来把握神圣，这些表现总是受历史的限制，是历史的东西。但仅仅把这些历史的东西即种种事实呈现出来是不够的，因为这样做并没有回答这些问题：什么是神圣？一种宗教经验实际上意味着什么？在事实与意义之间，意义显得更重要。总之，作为宗教史学家的伊利亚德拒绝接受实证性的经验观察主义或者一些流行的社会学学派和历史学派的相对主义。他清楚地知道，他注定要用历史的文献和材料来进行工作，但他同时又感到这些文献材料告诉他一些这种简单的事实——即它们反映了历史的处境或状况——之外的东西。他以某种方式感到它们向他揭示了一些关于人以及人与神圣的关系的重要真理。但怎样把握这些真理？已经有人提供了一些答案，但比任何答案更重要的是宗教史学家们在问这个问题。与过去经常发生的情况一样，一个正确的问题可以作为一个山穷水尽的科学注入新的生命。²³

在一个世纪多的不倦劳作之后，学者们被迫放弃借助于历史工具而把握宗教的起源的旧梦。他们于是致力于宗教生活的不同阶段和方面的研究。但是，难道这就是宗教学的最后话语吗？我们注定要无限期地用我们的宗教材料工作，同时把它们仅仅视为历史的文献，也即不同年代的不同生存处境或状况的表达吗？我们不能抵达宗教的开端的事实意味着我们也不能把握宗教现象的本质吗？²⁴

特别要强调的是，伊利亚德虽然承认宗教现象的历史性并且重视历史处境的作用，但他更关注的是普遍性的结构和意义。他说，我的意思不是说，在精神的运作中，每个神显和每个宗教经验都是独一无二的和不可重复的。那些最伟大的经验不仅在内容上彼此相似，而且它们在表达上也通常类同。鲁道夫·奥托曾发现，艾克哈特大师的词汇和表达与萨卡拉的存在着惊人的相似。神显总是一个历史的事件(也就是说，总是在一个确定的处境中发生)并不减少或降低它的普遍性质。某些神显只具有纯粹地方性的目的，但另有些神显则具有或达到了世界范围内的意义。²⁵

要揭示宗教现象的结构和意义，必须做的基础工作是要尽量精确地描述宗教现象，例如描述各种新年祭仪式和入会礼仪式的现象、宗教徒与神圣相遇的经历和体验等等。要达到这个目标，研究者必须进行现象学的悬置，排除各种预先的假设。对于伊利亚德来说，最关键的是要消除各种约化论的假设(例如杜尔凯姆、马克思和弗洛伊德等人的社会的、经济政治的和心理的假设，以及缪勒、弗雷泽等人的线性进化的假设)，从宗教信仰者本身的经验而不是从研究者的预先的理论假设出发，尽量精确地描述其经历和体验，然后通过对宗教信仰者的经验和语

言的诠释,达到对宗教的本质性的理解。伊利亚德并不全盘否认关于宗教的社会、经济政治等解释的有效性,但认为这些解释由于预先的假设而掩盖了宗教事实,因而无从把握宗教的本质;而他自己则要深入到这些假设的下面,达到实际的经验。当然,现象学家不必亲身经这些经验,他所要做的只是保持某种距离的现象学描述。关于对宗教信仰者本身的经验的描述在伊利亚德的著作中多处可见。例如,宗教人关于神圣空间和凡俗空间的宗教经验,瑜伽师的入定经验、萨满的出神经验等等。

为了获取某些宗教现象的本质性的结构和特征,伊利亚德常常跨时空的征引资料,通过对这些资料的比较、通过本质直观把握它们所呈现出来的重点或突出特征、乃至至于稳定性的结构和本质。例如,他在《宇宙和历史》第二章中,用现象学的方式,将多种周期性的净化仪式(恶魔、疾病与罪恶的驱除)和岁末年初的新年祭仪式放到一起,不加解释和价值评估,只描述那些呈现出来的共同的结构,即消除过去的时间,再现宇宙的开辟,周期性地使自己重生的死亡和再生结构。比较突出的是他寻找宗教象征的结构或价格体系,他说,“至于象征揭示世界的深层结构的功能,我们可以回想前面关于宇宙树的主要意义。这个象征把世界揭示为一个活生生的整体,定期地自我更新或再生,而且通过这种更新继续成为多产的、丰富的和不可竭尽的。这里也不是一个反思的知识的问题,而是关乎一种对世界这个“密码”的当下直觉或直观”。²⁶他还把自己的这种研究方法与诗歌的研究相比较,“重要的事情是如何阐明这种宗教体验……从某种程度上而言,这就好像是为了能更透彻地把握诗的现象,我们求助于众多风格迥异的诗歌一样……从文学史的观点来看,把这种不同风格、不同时期和不同国度的诗歌相提并论,其作用是令人怀疑的。但是如果我们的目的只是为了描述诗歌现象与表明诗歌的语言和日常语言间的本质有什么不同的话,那么这种方法还是十分有效的”。²⁷

不过,为了把握某类现象的结构,伊利亚德并不是简单地和随便地把这类现象的材料一股脑儿放到一起然后去发现稳定的结构性特征,而是着重考察某些“重要的”现象。例如,在研究宇宙树的象征时,他认为宇宙树在美索不达米亚或古印度的形象在揭示宇宙树象征的结构和意义时占有更多比重,他说,“不可能通过仅仅考虑一个或一些它的变体而理解这个象征的意义。只有通过分析相当数量的变体才能破译出这个象征的结构。而且,只有在研究了一些最重要的类型和变体之后,我们才能理解某种宇宙树的意义”。²⁸由此看来,伊利亚德的做法与胡塞尔的通过自由想象变更来直观本质的方法有所不同,但令人困惑的是,在发现结构之前,如何知道某些变体是比其他变体对于结构而言是更重要的呢?

伊利亚德认为宗教现象的某些普遍形式和一般模式可以从它们原先存在的

地点和时间抽离出来，与其他的形式和模式作比较。在他看来，虽然时间、地点、人物和文化背景不同，但有些精神性的内容可以是相同的。这和胡塞尔关于思想过程与思想的内容的区分相合。例如，天空神结构，在很多神话和宗教中都可发现存在着这种结构。

对于宗教现象学的不断上升的兴趣在宗教学研究当中引起了一种紧张关系。不同的历史学派强烈反对宗教现象学家们关于能够抓住宗教现象的本质和结构的宣称。对历史学家来说，宗教完全是一种历史事实（historical fact），没有任何超历史的意义或价值，寻求“本质”等于是向后倒退而掉进古老的柏拉图哲学的错误之中。不用说，这些历史学家是忽视胡塞尔的。²⁹在承认现象学家和历史学家的紧张关系是不可消除的前提下，伊利亚德倾向于那种把宗教的现象学进路和历史学进路整合进宗教学研究之中的努力，“已经有一些学者感到，那种在宗教现象学和宗教史学之间进行非此即彼的选择需要被超越，以达到一个更广阔的视角，在这种视角下，现象学和历史学的两种操作可以结合在一起运用。如今学者们似乎是以朝向完整的宗教学概念努力的方向导引自己。确乎如此，这两种进路在某种程度上对应着两种不同的哲学气质。一个试图理解宗教现象的本质和结构，另一个只关注宗教现象的历史，期望这二者之间的紧张关系有一天将会被完全消除的想法肯定是天真的。事实上，正是由于这种紧张关系宗教学使自己逃离了教条主义、呆滞与死气沉沉”。³⁰不过，伊利亚德认为，诠释学更能引起我们的兴趣，因为这是我们这个学科最不发达的方面。以前的注意力和精力都被收集、出版和分析宗教材料所占据了，学者们有时疏忽于研究它们的意义。现在我们知道，这些材料是各种宗教经验的表达；最终的分析表明，它们表现了人类在历史过程中的立场和处境。不管喜欢听与否，当学者重构了某种宗教形式的历史或者找出其社会学的、经济的、或者政治的背景时，他还没有完成他的工作。换言之，他还必须理解它的意义，即认出和阐明那些危机和社会心理意识，是它们引致该宗教形式在一个特定的历史深刻出现或取得胜利，或者使得其出现或胜利成为可能。³¹因此，评判一个研究者的工作最终还是要看他在理解各种宗教创造方面的贡献，“只是在他通过诠释学而成功地把物质性的材料变为精神性的讯息时，这个宗教史家才算是履行了他在当代文化中的角色”³²，他自己也正是这样去做的。伊利亚德的努力获得了很大的效果，他通过自己的广博学识和丰富的想象力，在使宗教学变得空前的丰富的同时大大地推动了宗教诠释学的发展，特别给人印象深刻的是他关于宗教象征的解释。下面两节将分别谈论这两方面的问题。

二、强调综合和创造性的诠释

宗教史学在东方学开始后不久建成了一个独立的学科，它在有些方面依靠东方专家的研究，而且大大得益于人类学的发展。换句话说，宗教史学的两个主要文献资料来源过去一直是、而且现在仍然是亚洲文化和“初民”的文化。这些人民和国家在二十世纪的上半部分摆脱了欧洲的“监护”并且担当起他们的历史责任。在伊利亚德看来，很难想象还有其他人文学科能比宗教史学占据一个更好的位置：既能致力于拓宽西方文化视野的工作，又能为重建西方与东方和古代文化的代表们之间的友谊关系而作出贡献。宗教史学家应该能够知晓亚洲的宗教和广大初民世界的宗教的基本的和最重要的东西。显然，这里的问题不是要他们成为一个这些宗教领域的语言学家和历史学家，而是要他们吸收语言学家的研究成果并且将其整合进宗教史学的特殊视域。宗教史学家的方法与生物学家的相类似。生物学家不会去取代昆虫学家的工作，他只是扩展、面对和整合昆虫学家的调查研究的结果。当然，生物学家也是动物学的某个分支的专家，但他的工作程式与动物学家的不同，他全神贯注于动物生命的一般或普遍的结构，而不仅仅是某个物种的“历史”。宗教史学的前辈们，如麦克斯·缪勒、安德鲁·郎、弗雷泽、马蕾特、列维—布留尔等，喜欢做并且已经做了很多片断性、分析性的研究工作，他们的努力为宗教史学构筑了一个坚固的基础，可是却较少有创造性的进展和解释性的文化综合，而且现在大众对类似的片断性和分析性的研究著作越来越没有兴趣，他们迫切需要理解外文化以便更好地与这些文化传统的人们打交道。因此伊利亚德强调综合和诠释，他说，“宗教史学不仅仅是一门像考古学或者钱币学那样的历史的学科，它是一门完全诠释学（total hermeneutics），它要破译和解说从史前到当今的人们与神圣的每一种相遇”。³³他认为，宗教史学应该担起历史所赋予的重任，宗教史学应该成为破译和解释西方人所面临的“未知世界”（古代和东方世界）的典范学科；宗教史学家要意识到他们的“无限可能性”，不要被巨大的工作量所吓倒，抛弃那种等待所有文献资料都收集齐备之后才进行综合、理解和解释的借口；除此之外，还必须从这种迷信中挣脱出来：即认为分析代表了真正的科学和一个人只应当在晚年才提出综合或概括的东西。他指出，任何一门科学或人文学科的重要代表人物都不是仅仅完全投身于分析而不事先勾勒一个运作假设或草拟一个概括。当人的心智以划分的方式工作时，它是以牺牲它的创造性为代价的。也许在各种各样的科学的学科中，有某些学者从没有越过分析的阶段，但他们是现代研究机构的牺牲品。无论如何，他们不应当被当作模范，而科学也不把任何重大发现归因于他们。³⁴对宗教史学来说，“分析”相当于“语言学”。一个负责任的学者必须掌握关于他所研究的宗教的语言学，即具备该种宗教所在的社会语言、历史和文化方面的知识。尼采有理由把语言学当

作一种“入会礼”，一个人只有在经过入会礼的门槛之后才能参与和分享“神秘”，即踏进希腊精神的源头。但没有一个十九世纪的伟大古文学家，从弗里德里希·威尔克(Frederich Welcky)到埃文·劳德(Erwin Rohde)和威拉茅维茨—牟棱道尔夫(Willamowitz—Moelendorff)，停留在严格意义上的语文学的范围之内。他们每个人都以自己的方式生产出辉煌的综合性的著作，这些著作一直在滋养着西方文化。

与其他人文科学类似，宗教史学也是通过诠释学而走向综合(synthesis)。³⁵但在宗教史学领域，诠释学的运作更加复杂，因为这里的问题不仅仅是理解和解释“宗教事实(religious facts)”。这些宗教事实由于其内在本性而需要以一种创造性的方式对之加以思考。伊利亚德把这种与宗教史学相适应的诠释学称为“创造性的诠释学”(creative hermeneutics)。但宗教史学家们的工作似乎并非总是受这种创造性的诠释学的指导，其原因也许是“科学主义”在某些人文学科里的胜利所形成的阻止作用。较之于社会科学和某些人类学努力要变成更“科学的”东西而言，宗教史学家却表现得更加慎重，或者说更加“胆怯”。在伊利亚德看来，宗教史学和其他任何人文科学都不应当像长久以来所做的那样遵从那些从自然科学借来的模式，尤其是那些从物理学借来的、现在已经过时了的模式。宗教史学由于自身的存在模式的约束不得不生产“全部作品”，即除了生产那种博学的知识之类的著作之外，它还要借助于创造性的诠释学生产另一类作品，即诠释宗教文献材料的意义的作品。每种文化都是由对其神话和特有的意识形态进行一系列解释和价值重估所构成的。意大利人文主义之所以能在思想史上占有重要性更多的是要归功于“解释者”而不是归功于严格意义上的创造性的作家。例如，通过批判性的编辑、语言学的集注、评论和通讯等手段，伊拉斯谟(Erasmus)更新了西方文化。从某种观点来看，可以说宗教改革和反宗教改革通过一种大胆的重新解释，构成了浩大的诠释学的、热情的和持续不断的重估犹太—基督教的努力。不用多举例，布尔克哈特的情况就是一个说明“创造性的诠释学”的极好例证。雅科比·布尔克哈特(Jakob Burckhardt)的《意大利文艺复兴时期的文化》(1860)引起了相当大的反响，这本书远远不只是当时受人尊敬的史学著作之一，它实际上促进了十九世纪的史学意识(historiographic consciousness)的形成。它通过揭示意大利文艺复兴的一个前此未有维度而用一种新的“价值”丰富了西方文化。反之，每一种“专门化”的结果则是使宗教的各种形式变得陈腐，最后抹掉他们的意义。³⁶

创造性的诠释学不仅反对借用自然科学的方法和模式，也反对盲目地因循流行的哲学观点和方法。因为对那些反映了与西方传统差异太大的行为和观念的文献材料，西方哲学家很可能会不知道如何恰当地对待它们。关于它们的诠释学工

作必须由宗教史学家自己来做，因为只有他有能力而且愿意去理解和欣赏他的那些语义复杂的文献资料。伊利亚德认为，以一种当代哲学家们所已经熟悉的形式来“包装”古代的和外来的符号、神话和观念，这不仅是不合法的也是根本无效的。在这方面，伊利亚德认为宗教史学家应该从尼采的例子中受到鼓舞和指导。尼采成功地更新了西方哲学恰恰是因为他尝试用适当的法和手段来明确地表达其思想。³⁷当然这不是说宗教史学家应该去模仿尼采的独特风格，而是强调他的自由表达方法。当一个宗教史学家想要分析初民的神话世界、新道教的技术或者萨满的入会礼等诸如此类的东西时，他根本没有必要或者借用当代哲学家的方法，或者借用心理学、文化人类学或社会学的视角或语言。相反，历史的和宗教的创造性的解释学还能够刺激、滋养和更新哲学思想。

宗教史学也引起了艺术家、作家和文学批判家的兴趣。在伊利亚德看来，当代的艺术活动有助于宗教史学的研究，反过来，宗教史学的诠释也刺激着艺术活动，二者之间存在着密切的关系。例如，在超现实主义反叛传统的艺术形式和攻击资产阶级社会与道德的时候，它不仅详尽描述了一种革命性的美学，而且明确地表达了一种技术，这些艺术家们希望通过这种技术而改变人的条件性（the human condition）。艺术家们试图获得一种既参与清醒状态又参与睡眠状态的生存方式的努力，或者试图实现意识和无意识同时共存的努力，诸如此类的练习使人想起瑜伽或禅定的实践。此外，人们可以从早期超现实主义者的艺术冲动中破译出一种对原初的整全(primordial totality)的乡愁，一种在具体之中实现对立面的一致渴望，以及泯除历史从而带着元初的力量和纯净重新开始的期望。这些乡愁和希望都是宗教史学家非常熟悉的东西。近二、三十年来的批评家，特别是在美国，已经利用宗教史学的文献来解释文学作品。

创造性的诠释学引向新的文化价值的创新的事实并不暗含着它是不“客观”的。在某种意义上，我们可以拿这种诠释学与科学的或技术的“发现”作一下比较。在科学发现之前，人们将要去发现的实在就已经存在在那儿，只不过人们没有看见它，或者没有理解它，或者不知道如何使用它而已。同样，创造性的诠释学所揭示的各种意义也是人们以前没有把握到的，或者人们将这些意义放进一种对照之中，以至于在吸收了这种新的解释之后，人们的意识就变得和以前的意识不再一样了。³⁸

重要的是，创造性的解释学改变人。它不仅仅对研究具有指导作用，而且是一门能改变生存的性质的精神技术。一本好的宗教史学的书籍应当在读者身上产生一种唤醒的效应，例如，《论神圣》或《希腊诸神》。原则上，每一次历史的和宗教的诠释都应当具有类似的结果，因为在呈现和分析澳大利亚、非洲或大西洋的神话和仪式时，在给出关于查拉斯图特拉的赞美诗、道教文本、或者萨满教的

神话学和技术评论时，宗教史学家揭示了一些现代西方读者不知道或难以想象的生存处境或状况；而与这些外部世界的不断相遇不可能不产生某些后果。

简言之，宗教史学将自身确认为既是一种“教育学”³⁹，即能够改变人的学科的同时，又是一种文化价值的创造的源泉。

然而，只是在创造性的解释学被视为宗教史学的捷径的时候，宗教史学在文化中所扮演的重要角色才会显现出来。这不仅仅是由于宗教史学揭示了许多新的价值，——这些价值通过努力理解初民的宗教或外教或者理解西方传统之外的存在模式而被发现，并且丰富了西方文化；而且首先是由于这样的事实，即宗教史学能够为西方思想、为哲学、以及为艺术创造打开一些新的视角。西方哲学不可能无限制地固守在自己的传统之内而不冒成为地方主义的风险。如今宗教史学家能够调查研究和阐明世界上相当多的“重要处境 (significant situations)”和生存样式，这些东西通过其他途径是得不到的。这不仅仅是提供“原材料”的问题，人们对一个宗教史学家的期望是，他将破译和阐明谜一样的行为和处境，简言之，“他将通过恢复或重新建立被遗忘、被怀疑或被消除了的意义以增进对人类的理解。宗教史学家的工作的原创性和重要性在于这样的事实，即他们探索和照亮了那些被湮没了的或只有通过克服巨大的困难才可接近的世界”。⁴⁰

宗教史学家认识到一种构成人类史的基础的精神统一性。在研究澳大利亚人、吠陀时期的印度人或者其他人种的人群或文化系统时，宗教史学家并没有一种走进一个完全陌生或与他完全无关联的世界的感觉。当然，其他学科如语言学、人类学和社会学等也接受这种人种的统一性，但宗教史学家具有在最深层次上把握这种统一性的优势。当今的历史正在首次变成真正普遍的历史，文化也相应地处在走向全球化的进程之中。从旧石器时代到当今时代的人类史注定要在人文主义教育中占据核心地位。宗教史学在走向文化全球化的努力中将扮演最重要的角色，它能为阐述一种普遍的文化作出根本性的贡献。⁴¹处在这样的历史时刻，很难相信宗教史学家不考虑他们这个学科的创新可能性。伊利亚德问道，如何从文化方面吸收非洲、大洋洲和东南亚向他们开放的精神世界 (spiritual univers)？所有这些精神世界都有一个宗教的起源和结构。如果人们不从宗教史学的视角接近它们，它们将会作为精神世界而消失不见，它们将被约化为关于社会组织的、经济制度的、前殖民的纪元和殖民的历史等各种事实。换言之，它们将不能作为精神性的创造而被西方人把握，不能丰富西方文化和世界文化。

三、同情的理解和运用象征揭示宗教现象的含义

在很多古代文化传统中，人们认为村庄、庙宇或者房屋座落在“世界的中心”。试图对这种信仰去神圣化是毫无意义的做法，例如，说事实上不存在世界的中心，

或者说多个世界中心是荒唐的因为它自相矛盾等。像列欧强调对其他传统的宗教行为抱同情的态度一样，伊利亚德认为，只有抱着同情的态度，认真对待宗教人的这种信仰，才能进入他们的世界，研究者才能成功地领悟一个世界中心的信仰者的生存处境（*existential situation*），进而努力澄清它的宇宙论的、仪式的和社会的含意。这样，宗教人的所有行为，他的关于世界的理解，以及他赋予生命和他自己的存在的种种价值，于是都呈现出来并且成为一个“系统”之中的表达，即构成一个有机的整体，这个系统就建立在他的信仰——他的房屋或村庄位于世界之轴附近——的基础之上。⁴²显然，如果研究者一开始就去掉宗教人的信仰，他将无从重构宗教人的世界，他对宗教人的种种活动和表现的解释从一开始就会大大地偏离了真实情况。伊利亚德的这种研究态度和他的关于宗教现象具有不可约化的神圣要素的方法论有关。他对这种假设的正当性的证明似乎是说，至少在开始阶段，宗教现象学家的任务是按照宗教经验对信仰者所是的那样去理解该经验，也就是说，诠释的首要途径在于依据信仰者所觉知的那样理解信息。跟宗教学早期的研究者把自己的规范性的标准添加到其研究材料上的做法不同，伊利亚德想忠实地对待作为现象的现象，看看他的材料揭示了什么。在他看来，材料首先表明，某些人具有一些他们自己视为宗教的经验。因此，现象学家必须首先尊重材料所表达的这种原初的意向或用意，他必须试图把这些现象作为宗教的东西来理解。这具有某些现象学的悬置的意味，但不是悬置所有预设标准，也就是说，通过悬置，现象学家试图同情地把握他者的经验的意义，这实际上是按照“他者”的立场或视角去接近材料，进入信仰者的视域去把握宗教现象的意义。不过，这只是伊利亚德宗教研究的一个方面，具有心理学诠释学的特征。

伊利亚德更多的是从宗教象征的角度来研究宗教，努力从宗教象征结构和体系来理解宗教现象的不同层次的结构和意义，这就超出了心理学诠释学的范围。在他看来，没有任何一门学科像宗教史学那样全神贯注于宗教象征，后者与宗教经验或者关于世界的宗教观有着密切的关系。⁴³范·德·列欧已经注意到言词在宗教的主体与客体的关系中的重要性，他认为原始人的言词大多是由希望和感受构成的，言词使生活的样式得以确定。神话实际上就是言词本身。然而，现代人用科学的抽象把言词降格为一种事物，难以体会到言词能唤醒宗教的神秘力量这种深层关系。⁴⁴这表明范·德·列欧已注意到不能抽象地解释宗教中的言词，他关于言词的观点影响和启示了伊利亚德，例如，伊利亚德认为，“世界通过符号或象征而不是用一种实用的和客观的语言在说或者揭示自身。符号或象征不仅是客观实在的反映，它还揭示了某种更深刻更基本的东西”。从注意言词的宗教性到注意宗教的象征只有一步之隔，如果说他是没有特别关注宗教象征从而没能“完成和系统化一种新的宗教诠释学”（伊利亚德语）的话，伊利亚德正是通过

宗教象征的诠释而大大推进了宗教现象学的诠释学方面。

不过，伊利亚德有他研究宗教象征的时代优势。首先，深层心理学已经表明了这样的事实，即无意识的活动能够通过对象、图形和场景的解释而得到把握。它们在其表面价值之外具有作为指示某些处境和类型的“密码”的功能，而这些处境和类型是意识不想面对或不能认识到的。第二，世纪之交的抽象艺术以及一战后超现实主义的诗歌试验使知识分子开始熟悉那些非写实的和梦的世界。但只有在人们破译了这些世界的象征结构之后，这些世界的意义才会显露出来。第三，列维-布留尔（Lévy-Bruhl）关于前逻辑的原始思维的假设将知识精英的注意力引向对原始人的行为、心灵生活以及文化创造。最后，某些哲学家、语言学家试图证明，不仅是语言而且人类的所有其他精神活动——从仪式和神话到艺术和科学——都具有象征或符号的特点，例如认为人有构造符号的能力，人的所有产品都是符号的等，这大大地促进了关于符号或象征体系问题的广泛流行。

与其他学科的学者关于宗教象征的研究不同的是，宗教史学家试图以一种适当的视角把宗教的和历史的材料整合进普遍的或一般的宗教学之中。宗教史学家的任务在于对人类的宗教行为进行一般的或普遍的考虑并将考虑结果明确表达出来。那么，如何以宗教学的视角来研究宗教象征呢？

宗教史学家所面临的第一个困难是大量的宗教符号或象征。一开始就有这样的问题，即使一个人掌握了这些数量惊人的资料，他就有权利无歧视地使用它们——即组合它们、比较它们，甚至至于按照自己的方便操纵它们？这些宗教材料同时又是历史的文献材料，它们分别是来自不同文化背景的某个整体中的一部分，具有具体的意义，怎样处理它们才合适呢？类似的困难在他的全部工作中注定会经常遇到，因为，一方面，宗教史学家想知道宗教行为的所有历史处境，另一方面他又必须抽象出这种行为的结构。下面让我们通过一个具体的例子来看看伊利亚德是如何解决这种困难的。

例如，存在着关于宇宙树的象征的无数变体。其中有一定数量的变体可被看作是从一些中心传播得来的，甚至最终的分析有可能表明所有的变体都来自于一个传播中心，在这种情况下，宇宙树的象征的“历史”可以通过详述起源的中心、传播路径、以及在迁移途中被附加的各种价值而被重构出来，这种历史的专著是对宗教学的一个很大贡献。但到这里为止关于宇宙树的象征的问题还没有解决，这个象征的意义是什么？作为一个宗教象征它向我们揭示了什么？研究发现，在某些变体中宇宙树的象征意义是宇宙的缩影；另有些例子中的含义是宇宙之轴，即支撑天空的柱子，贯穿天空、大地和地狱这三个宇宙区域，同时使天地之间的交流成为可能；还有的变体强调它的定期更新宇宙的功能，或者强调它作为世界的中心或创造的潜能等等。因此，不可能通过仅仅考虑一个或一些它的变体而理

解这个象征的意义。伊利亚德认为，只有通过分析相当数量的变体才能破译出这个象征的结构。而且，只有在研究了一些最重要的类型和变体之后，我们才能理解某种宇宙树的意义。具体地说，只有在阐明宇宙树在美索不达米亚或古印度的特殊意义（这种特殊意义是一种典型的意义）之后，人们才能理解北欧的乾空树或者中亚及西伯利亚的宇宙树的意义。⁴⁵

在通过比较析出或分离出宇宙树的象征的结构之后，人们可以更清楚地理解它在传播路途中的意义丰富或改变过程。正是因为宇宙树象征了永恒再生的神圣世界，它能够同时或接着去象征支撑世界的柱子和人类的摇篮，宇宙的更新和月亮的节律，世界的中心和由地上天的通道等等。所有这些新的价值之所以可能是因为，从一开始宇宙树的象征或符号就自我揭示为世界的一个“密码”，世界被把握为活生生的实在，神圣的和用之不竭的。在此基础之上，宗教史学家必须阐明为什么某种文化保留、发展或者遗忘了宇宙树的象征的某个方面，从而他将更深地透视这种文化的核心，并且能够把它与其他文化区分开来。

显然，伊利亚德不仅关注宗教表达在其自身文化背景中的意义，他对在广阔的跨文化的历史变迁中一般性地理解宗教似乎更感兴趣。在宗教学中，比较既用来发现相似点也可用来寻找差别之处，因此宗教史家既理解诸多形式的相似也欣赏各种类型的差异。从这个例子我们可以看出，伊利亚德的研究具有由特殊到一般、再由一般到特殊的结构。先通过某个象征在一些典型的、特殊的文化传统中的意义得出这个象征的普遍性的结构，再利用这种普遍结构考察它在各个特殊的文化传统中的价值上的增添或遗失，历史研究与现象学研究交织在一起。

伊利亚德认为，从某种观点来看，我们可以把宗教史学的情形与深层心理学的相比较。二者都必须保持与既定事实的紧密联系；它们的目标是分别理解历史的处境和个人的处境。除非心理学家能够成功地揭示出隐藏在一些突出的症状背后的结构，即在个体的独特历史中认出其心灵历史的主要要点或一个纲要，他才能理解患者个体的处境并帮助其恢复健康。另一方面，心理学家通过仔细考虑在分析过程中形成的一些发现而改进他的研究手段和改正其理论性的结论。宗教史学家的工作程序与此相同，例如他关于世界树的象征的研究。是将自己局限于中亚或印度尼西亚，还是相反而从整体上接近这种象征？但无论如何，他只有通过考虑所有重要的宇宙树的变体才能完成他的工作。

由于人是符号或象征的动物，并且他的所有活动都牵涉到符号或象征体系，因此在伊利亚德看来，所有的宗教事实都具有象征的特点。这句话确乎是真的，如果我们认识到每种宗教行为和每个崇拜物指向一个“元经验”（meta-empirical）的实在的话。当一颗树变成崇拜物时，它并不是作为一颗树而是作为一个神圣的显现来加以崇拜的。每种宗教行为，仅凭它是“宗教的”这一事实，就已经秉有

一种说到底是象征的意义，因为它与超自然的价值或存有（beings）有关。于是我们可以说，所有关于宗教课题的研究都暗示了这种研究是象征的。

伊利亚德从象征的角度研究了某些宗教建制如入会礼、宗教行为如朝拜东方等。这种象征研究的目的是不顾各种建制和行为的社会的和历史的背景，集中注意力于它们所暗示的象征体系。他的方法是在关于一个象征的多种不同宗教事实即多种表现形式或多种表达中揭示这个象征的意义。入会礼象征是一个复杂的现象，包含了多种仪式、不同的神话、不同的社会背景以及多种多样的目的。这些东西说到底都与象征有关，但入会礼象征的研究的目的不在它们上面，它首先要破译这个象征在这种和那种入会仪式或入会神话中的暗含的象征体系，要对这些象征进行形态学的和历史的研究，以及要阐明使这些象征的形成成为可能的生存处境。⁴⁶存在着无数朝拜东方的仪式和为它们作论证的神话，但所有这些都源出于关于神圣空间的经历和体验。所以我们无需详细研究这些仪式和神话，而可以将朝拜东方的象征研究构想为关于神圣空间的象征的研究。关于其他很多如巫术飞行和升天，黑夜、太阳、月亮、植物升天等具体象征的研究程序本质上与前两者的一样。研究者应该在各种宗教事实的虽然不同但却有结构上关联的表现中把握该宗教事实的象征意义或结构。这种程序并非暗示把所有的意义约化为同一个公分母。寻找象征的结构不是约化的工作而是一种整合。我们把一个象征的两种表达进行比较或对照，目的不是把它们约化为一个单一的、先前存在的表达，我们的目的是发现一种结构可能被添加上丰富的意义的过程。

不过，除了揭示象征的意义之外，宗教史学家还要辨明宗教象征的一般功能。首先，宗教象征能够揭示实在的某种存在方式或者世界（the World）的结构，这种结构在当下经验的层面上并不是显而易见的。为了说明在什么意义上宗教象征能指向人类的其他一般经验所难以理解的实在的存在方式，我们可以看看水的象征的例子。水的象征能够表达前形式的、潜在和混沌无序。显然这不是一个关乎理性知识的问题，而是活生生的宗教意识通过前反思的象征把握实在。世界正是通过这种把握而被构成。后来，随着这些意义的扩展，它们将宗教意识引向对世界的终极基础的反思，即引向从吠陀时代到前苏格拉底的所有的宇宙论和本体论。至于象征揭示世界的深层结构的功能，我们可以回想前面关于宇宙树的主要意义。这个象征把世界揭示为一个活生生的整体，定期地自我更新或再生，而且通过这种更新继续成为多产的、丰富的和不可竭尽的。这里也不是一个反思的知识的问题，而是关乎一种对世界这个“密码”的当下直觉或直观。⁴⁷世界通过宇宙树的象征来言说，而这种言词被直接领悟。世界被理解为生命，而生命在原始思维里是存在（being）的一个方面。顺便说一下，对古人或原始人而言，象征总是宗教的，因为它们指向某种实在或指向世界的结构。在古代文化的水平上，

实在，即有神秘力量的（powerful）、有意义的和活生生的，等同于神圣。至于世界则是诸神或超自然存有的创造物，揭示世界的结构等于揭示了一个秘密或者破译了神的作品的一个密码。由于这个原因，伊利亚德认为，古人的宗教象征暗含着本体论，当然，这是一种前系统的本体论，表达了一种关于世界和人的存在的价值判断，这种判断不是以概念的方式进行明确的表达，它也常常不让自身被概念化。

其次，宗教象征的一个基本特征是它的多义性，它能够同时表达多种意义，这些意义的连贯性在当下经验的层面上不是显而易见的。例如，月亮的象征揭示了月亮的节律、时间的生成、水、植物的生长、阴性原则、死亡和复活、人的命运等之间的固有关联。与太阳没有变化总是同样的自身的情况不同，月亮天体渐满、亏缺和消失。它的存在服从于宇宙的生成变化、出生和死亡法则。星空中出现连续三天没有月亮的情况，但月亮会在三天的“死亡”之后又重生，变成一个“新月”。“这种不断回到开始的永恒回归的循环使月亮比其他任何天体更关乎生命的节律。所以丝毫不令人奇怪的是，月亮支配了所有那些落入回归循环法则的自然物体，如水、雨、植物生命、丰产等等”⁴⁸人事实上被月相所图解的时间节律所“度量”，也就是说，他注定要死亡，但正如月亮在三个黑夜之后会重现一样，人也能重新开始他的生存，无论如何，他滋生出死后生命的希望，这种生命通过某种入会仪式而得到保证或改善。说到底，月亮的象征揭示了各种层次的宇宙的实在与某些人的存在方式之间的神秘的一致关系。这种一致关系既不是在当下经验中自然而然地就会变成显而易见的，也不是通过批判的反思而得出。它是某种“存在临在世界”的结果。

第三，由于宗教象征能够揭示多种结构上相关联的意义，所以它能够揭示一个视域，不同种类的实在能在其中被明确表达成一个整体，甚至于能被整合成一个“系统”。换言之，宗教象征能使人发现世界的某种统一性，同时向他揭示他自己作为世界整体的一部分的适当命运。月亮象征的不同意义形成一种系统或体系。在宇宙论、人类学和精神等不同层面上，月亮的节律揭示了一些具有相似或同系关系的结构，也就是说，这些存在方式都服从时间的法则和循环生成的法则。世界由于月亮象征体系而不再显得像一个不同种类的实在任意组成的集合体。这些宇宙中的不同层次的实在彼此沟通，通过这同样的月亮的节律而被绑在一起，人类的生活也被编织进去，其命运也已经为月亮这个编织女神所预先确定。另一个例子也许比月亮象征能更好地说明象征的这种打开一个视域的功能，通过这个视域，事物能够被把握和明确表达成一个体系。这就是黑夜和黑暗的象征。这种象征可在宇宙起源神话、入会礼仪式、以及描绘夜间活动的动物或地下动物的插图中经常找到。黑暗象征了前宇宙的混沌无序、狂欢(社会混乱)和放荡(人格的

瓦解和消失)，它揭示了在前宇宙和出生前的黑暗与死亡、再生、和入会礼之间的结构上的关联。这不仅使关于某种存在方式的直觉成为可能，也使关于这种存在方式在世界的构造中的“位置”的理解、以及关于人的条件性(condition)的理解成为可能。宇宙黑夜的象征可以使人想象在他之前和在世界之前的东西是什么，使他理解事物如何生成或如何进入存在，事物在开始存在之前“存在”于什么地方。这不是思辨行为，而是对这种神秘——即事物有一个开始，而所有先于这个开始的东西和与这个开始有关的东西对人的存在具有举足轻重的影响——的一种直接把握。这里只需回想一下古人对暗示了回到原初的入会礼仪式所赋予的极端重要性——通过这种入会礼仪式，古人相信他能够开始一种新的生存；或者回想一下那些用来定期再现元初的混沌与再生出世界和人类社会的无数庆典。

第四，也许宗教象征的最重要功能使它能够表达某些悖论性的处境，或者终极实在的某些结构，否则这些东西是难以言传的。例如，关于西门普乐给德(Symplegades)的象征，⁴⁹这种象征可以在无数的神话、传奇、形象之中找到，这些神话、传奇、形象提供了从一种存在模式转到另一种存在模式的悖论性的通道，例如从这个世界转移到另一个世界，从人间转到天堂或地狱，从世俗的生存模式等等。这种象征的最常见的形象是：从两块不断相碰而合到一起的大石头或冰山之间穿过，从两座不断移动的山头之间穿过，从某个怪物的上下颚之间穿过，或者完好无损伤地从齿状叶鞘中穿透和退回，或者进入一座无门之山。我们知道所有这些形象指向什么；如果存在某种“通道”的可能性，那么这种可能性只能在“精神”之中实现，“精神”在古代社会的含义是指一种去掉化身后(disincarnated)的存在模式，以及心像的世界和观念的世界。就一个人能精神性地行动，就他证明自己拥有想象和智力并且能够将自己从当下的实在（即凡俗的存在状态）中分离出来而言，他能够通过西门普乐给德这种艰难的通道。没有任何其他关于“艰难通道”的象征——甚至剑刃、细桥——能比西门普乐给德的象征更好地揭示这种意义，即存在着一种当下经验所不能达到的存在模式，而且一个人只有通过弃绝关于物质的不可消除性的朴素信仰才能达到这种存在模式。

最后，宗教象征总是指向某种实在或者指向某种人的存在被卷入其中的处境，这是宗教象征的生存论价值。正是这种生存论的维度把宗教象征与概念区分开来。宗教象征仍然保持其与生命的深层源泉的紧密关系，它们表达了“活生生的精神”。这就是为什么宗教象征具有一种“神秘的气息”。宗教象征揭示：那些精神的形式同时也是生命的表现形式，故而它们与人的存在直接关联。宗教象征不仅揭示实在的某种结构或者存在的某个维度，而且将意义带进人的存在。⁵⁰因此，指向终极实在的宗教象征同时又为破译出它们的讯息的人构成生存论的揭示。宗教象征把人的处境翻译为宇宙论的术语，反之亦然。更准确地说，它揭示

了人的存在的诸结构与宇宙的诸结构之间的关联性。这意味着人并不感到自己在宇宙中是孤立的，而是向世界开放，这个世界由于象征的作用而证明是他所“熟悉的”。另一方面，象征的宇宙论价值使他能够将某种处境的主观性抛在身后而认识到他的个人经验的客观性，即这种经验的普遍性，“那些最伟大的经验不仅在内容上彼此相似，而且它们在表达上也通常类同”⁵¹。结果必然是，理解了宗教象征的人不仅向客观的、普遍的世界开放，同时成功地从他的特殊的处境中现出并且达到对普遍或全体（the universal）的理解。之所以能够如此，是因为象征能够使当下实在（即时空中的凡俗存在状态）以及特殊的处境被爆破或突破。当一颗树成为宇宙树的化身，或者当一个铲子与阴茎和带有生产性的农活联系起来时，我们可以说，这些物体或活动的当下实在在一种更深刻的实在的闯入下爆破了。个殊性的处境（individual situation）的情况与此类似，例如新手被锁进入会礼的小茅屋的情况。因为入会礼茅屋同时被比作母亲的子宫和怪物的肚腹以及地狱，而小屋的黑暗象征着宇宙黑夜，以及世界的前形式的、胎儿的状态等，所以这种入会礼的宗教象征突破其特殊的处境的束缚而成为范型，也就是说，成为在很多变化了的背景下可被无限地重复的东西。随后，个体的经验因为这个宗教象征而被“唤醒”并被转变为精神的行为。经历和体验一种宗教象征和正确地破译出它的讯息暗示着向精神（the Spirit）开放，以及最后通达普遍或全体。

在深入探讨宗教象征的意义和功能之外，伊利亚德还特别地探讨了宗教象征的“历史性”问题。说一个宗教象征有“历史性”意味着两样东西：1、这个象征是在某个历史时刻形成，因此它不可能在那个时刻之前就已经存在；2、这个象征从某个文化中心开始传布，由于这个原因，人们不能自然而然地就在所有它被找到的文化中重新发现它。

宗教象征无疑依附于历史处境。例如，很显然，在马被驯养之前，它不可能变成死亡的象征。在农业出现之前，用于干农活的铲子不可能与阴茎关联起来，也没有农业活动与性行为的类似关系。同样正确的是，那些依赖于农业、马和其他东西的宗教象征在传布过程中很可能会带上其他文化因素和意识形态。但认识到某些宗教象征的历史性并不能取消前面所说的宗教象征的一般功能。虽然有很多宗教象征与文化事实和历史联系紧密，但人们可以看到更多的是关于宇宙的结构或者与人的条件限制性（condition）相关的宗教象征。大多数宗教象征揭示了世界整体或者它的结构的一个要素如黑夜、水、天空、星星、季节、植物，时间节律、动物生命等等），或者它们提及构成所有人的存在的一些处境（situations）——即人是必死的、性的存在，以及有对现在我们所说的“终极实在”的追求。在某些情况下，那些与死、性和死后生命有关联的古代宗教象征被类似的象征修改甚至取代，这些类似的象征为更高级的文化浪潮所带入。但那些与文化的最近

阶段相关联的象征是依照与最古老的宗教象征同样的方式而构成的，也就是说，它们也是生存的危机或紧张关系的结果和多种整体地把握世界的方式的结果。象征的起源和传布研究并不能免除学者理解它的职责，他要恢复它在其历史进程中的所有意义。

总之，伊利亚德将现象学方法和历史性方法结合进关于宗教象征的诠释，在着重揭示宗教象征的最一般的意义的同时，兼顾该象征在各种历史和文化的变体的形态学研究，即揭示众多特殊的意义，并且在最一般意义的基础上，力图理解这些特殊意义如何形成一个结构或系统。

注释：

- ¹ Mircea Eliade. *The Sacred and the Profane* [M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:10.
- ² Mircea Eliade. *Patterns in Comparatiive Religion* [M]. Linccoln and London:University of Nebraska Press,1958;xviii.
- ³ Mircea Eliade. *The Sacred and the Profane* [M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:11.
- ⁴ Mircea Eliade. *The Sacred and the Profane* [M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:11.
- ⁵ 米夏·伊利亚德.《瑜珈》[M].武锡申译.北京：中国致公出版社，2001：103.
- ⁶ Mircea Eliade. *Patterns in Comparatiive Religion* [M]. Linccoln and London:University of Nebraska Press,41.
- ⁷ Mircea Eliade. *Patterns in Comparatiive Religion* [M]. Linccoln and London:University of Nebraska Press,273.
- ⁸ Mircea Eliade. *The Quest:History and meaning in Religion*, The University of Chicago Press, Chicago and London,preface.
- ⁹ 米夏·伊利亚德.宗教思想史[M].宴可佳等译.上海社会科学出版社，2004:62.
- ¹⁰ 米夏·伊利亚德著.宇宙与历史——永恒回归的神话[M]杨儒宾译.台湾：联经出版事业公司，2000：53.
- ¹¹ 米夏·伊利亚德.瑜珈[M].武锡申译.北京：中国致公出版社，2001：362—363.
- ¹² 米夏·伊利亚德著.宇宙与历史——永恒回归的神话[M]杨儒宾译.台湾：联经出版事业公司，2000：35.
- ¹³ Mircea Eliade. *Myth and Reality* [M].London :Gerge Allen &Unwin Ltd.,1963 :19.
- ¹⁴ 米夏·伊利亚德著.宇宙与历史——永恒回归的神话[M]杨儒宾译.台湾：联经出版事业公司，2000：28.
- ¹⁵ 米夏·伊利亚德.神秘主义、巫术和文化风尚[M].宋立道译.北京：光明日报出版社，1990:48.
- ¹⁶ Mircea Eliade. *The Quest:History and meaning in Religion* [M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:preface.
- ¹⁷ Mircea Eliade. *The Quest:History and meaning in Religion* [M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:2.
- ¹⁸ Mircea Eliade. *The Quest:History and meaning in Religion* [M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969: preface.
- ¹⁹ *The History of Religions—Essays in Methodology*, Edited by Mircea Eliade and Joseph M.Kitagawa,The Uniiversity of Chicago Press,Chicago &London,107.
- ²⁰ Edited by Mircea Eliade and Joseph M.Kitagawa. *The History of Religions—Essays in Methodology* [M]. Chicago &London:The Uniiversity of Chicago Press,1959:88.
- ²¹ Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion* [M]. Linccoln and London:University of Nebraska Press,1958:2.
- ²² Mircea Eliade. *The Quest:History and meaning in Religion* [M]. Chicago and London :The

University of Chicago Press, 1969:8.

²³ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:52—53.

²⁴ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:52.

²⁵ Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion*[M]. Lincoln and London:University of Nebraska Press,1958:3.

²⁶ Edited by Mircea Eliade and Joseph M.Kitagawa. *The History of Religions—Essays in Methodology*[M]. Chicago &London:The University of Chicago Press,1959:98.

²⁷ 米夏·伊利亚德.神圣与世俗[M].王建光译.北京:华夏出版社,2002:序言6.

²⁸ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:94.

²⁹ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:35—36.

³⁰ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:8—9.

³¹ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:2.

³² Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:38.

³³ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:58.

³⁴ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:59.

³⁵ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:60.

³⁶ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:62.

³⁷ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:64.

³⁸ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:61-62.

³⁹ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:66.

⁴⁰ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:63.

⁴¹ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:69.

⁴² Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:69.

⁴³ Edited by Mircea Eliade and Joseph M.Kitagawa. *The History of Religions—Essays in Methodology*[M]. Chicago &London:The University of Chicago Press,1959:88.

⁴⁴ 孙亦平主编.西方宗教学名著提要[M].南昌:江西人民出版社,2002:382.

⁴⁵ Edited by Mircea Eliade and Joseph M.Kitagawa. *The History of Religions—Essays in Methodology*[M]. Chicago &London:The University of Chicago Press,1959:94.

⁴⁶ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:96.

⁴⁷ Edited by Mircea Eliade and Joseph M.Kitagawa. *The History of Religions—Essays in Methodology*[M]. Chicago &London:The University of Chicago Press,1959:98.

⁴⁸ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:154.

⁴⁹ Edited by Mircea Eliade and Joseph M.Kitagawa. *The History of Religions—Essays in Methodology*[M]. Chicago &London:The University of Chicago Press,1959:101.

⁵⁰ Edited by Mircea Eliade and Joseph M.Kitagawa. *The History of Religions—Essays in Methodology*[M]. Chicago &London:The University of Chicago Press,1959:102.

⁵¹ Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The

University of Chicago Press, 1969:3.

第四章 伊利亚德宗教现象学的核心概念

伊利亚德一生的学术著作很多，研究的范围非常广泛，纵向看起自史前时代至当代，横向看涉及历史上著名的各大宗教以及原始宗教和民间宗教。之所以这样全面的考察宗教现象是基于他的这种观点：神圣的展现并不限于一时一地，神圣的显现形式无穷多样；各种各样的宗教现象其实就是神圣的辩证显现。但伊利亚德的主要思想集中体现在几本重要的著作之中，它们是《瑜珈——不死与自由》（博士论文）、《比较宗教学的模式》、《永恒回归的神话》、《神圣与世俗》、《探究》、《宗教思想史》。透过这些著作，我们可以发现伊利亚德思想的主要论题，如神圣与世俗、神圣的显现（神显）、仪式、对立的和谐统一、原型与重现、再生、宗教人、历史的恐怖、超越与自由等。必须注意的是，伊利亚德思想的各要素是相互依赖的，每个要素只有在其他要素被掌握之后才能得到充分的理解。下面将通过他的一些核心概念来重构伊利亚德的思想，使我们对他的思想及其特征有一个轮廓和概要性的了解，这些概念是：神圣与世俗，显圣物，原型或范型，宗教象征，宗教人，历史的恐怖。

第一节 神圣与世俗

伊利亚德在《神圣与世俗》的导言部分给出了神圣的简单定义，“神圣是世俗的反面”，¹这个界定直接使人想到杜尔凯姆关于宇宙万物的两类划分——一类是神圣事物，另一类则是世俗事物。奇怪的是，伊利亚德在此处只字未提杜尔凯姆，倒是奥托及其《论神圣》说了很多。明显地，他是在表明自己关于神圣的概念与奥托的神圣概念有密切关系。下面先是描述伊利亚德关于神圣概念的重要论述和运用，然后把他与奥托和杜尔凯姆进行比较，从而使我们对伊利亚德的神圣与世俗概念有更全面和更深刻的理解。

一、神圣—实在—存在

在伊利亚德关于神圣概念的论述和运用中，我们常常可以见到他关于存在、实在、虚幻、创世神话等概念的论述，因此，在与这些概念的关系中理解伊利亚德的神圣和世俗概念将是一个方便而又切实的途径。

伊利亚德认为，在古代社会，人们倾向于尽可能地生活于神圣之中，或者尽

可能地接近已被奉为神圣的东西。为什么会有这种倾向呢？因为神圣对于他们来说就是具有支配作用的权能（power），而且归根到底，神圣就是最真实的、绝对的实在。“对于早期人类以及前现代社会的人来说，神圣就是权能，而且归根到底，神圣就是实在。神圣饱含存在（being）。神圣的力量意味着实在，同时也意味着持久、不朽和灵验。这种神圣与世俗的两极相反经常被表达为实在的与非实在的、或者实在的与假冒为实在的之间的对立。（自然的，我们不能指望在古代语言中找到这种实在的与非实在的之类的哲学术语，但是我们能从中发现这种思想）这样我们就很容易理解，宗教人在内心深处渴望着去存在，渴望着分享实在，以及渴望着被神圣力量所充满。”²

在伊利亚德看来，渴望活在神圣之中等于渴望拥有神圣的力量和活在客观的实在之中。“神圣是一种卓越超群、无与伦比的实在，因此它同时也是一种力量，一种灵验、以及生命和丰产的源泉。事实上，宗教人对生活在神圣之中的渴望就等于是要把其住所安置在客观的实在之中的渴望，就是不让自己被永无休止的纯粹主观体验的相对性所困惑的渴望，就是对能居住于一个实在的和灵验的世界之中、而不是居住在一个虚幻的世界之中的渴望”。³他又说，“对古人而言，生命是绝对的实在，因此也就是神圣的”。⁴伊利亚德对神圣的“力量”特性的强调，使人想起列欧的“神秘力量”；而对神圣的实在性的强调，则是与他自己发现的古代本体论或存在论密切相关。

他把神圣和存在（being）视为等同，“在古代文化中，存在和神圣是同一的”，⁵因此，在古代本体论或存在论的意义上，对神圣的渴望反映在对存在的渴望之中：“这就是说，宗教人只能生活在一个神圣的世界之中，因为只有在这样的世界中他们才能分有和参与存在，才能拥有一种真正的人的存在（real existence）。这种宗教需要表达了一种按捺不住的、本体论的渴望。宗教人渴望存在（being）。他对他所居住的世界成为浑沌的惊恐正如同他对虚无的恐惧一样”。⁶而对存在的渴望同时也就是对实在的渴望（the real）。⁷理解神圣与存在和实在的关系，有助于我们更确切地理解古人的世界，包括他们最突兀的行为都可以理解，而不至于对它们嗤之以鼻。事实上，这些行为的用意在于不遗余力地保持某种与存在的接触。

这里我们可以看到一系列的二元对立概念：神圣—凡俗，存在—非存在（虚无），实在（真实的）—幻象（虚幻的），有意义的—无意义的，（被赋予秩序的）世界—浑沌，宗教人—非宗教人等，其中神圣—凡俗是最基本的区分。古代人没有对这些概念进行细致的划分，他们常常把一个概念等同与另一个概念，用部分代表整体，用后来突出的东西代替它们所由之从出的东西等等，大致说来，在古代文化的水平上，实在（the real），即有神秘力量的（the powerful）、有意义的和

活生生的，等同于神圣。⁸但这并不表明他们思维混乱，恰恰相反，在他们粗看起来模糊混杂的诸多观念中，呈现出某种中心和脉络，例如，他们直觉地把神圣视为最核心、最重要的东西等。伊利亚德也没有在这些概念组之间作出明确区分和辨析，他只不过选出这些重要概念，按照古代人的立场，力求真实地描述和再现古代人的（隐含着的）观念体系或象征系统而已。

因此在伊利亚德的表述中，或者说在古代人（the archaic）或初民（the primitive）的眼中，一方面，神圣等于实在，等于绝对的真理，等于存在。一切神圣的东西都是实在的，而一切实在的东西必须是神圣的，否则它就是假冒为实在的东西。例如，宇宙之所以是实在的，是因为它是由神或半神的英雄在初始时刻所创造的。另一方面，他们把凡俗的东西看作是不真实的或虚幻的，是不具有实在性的东西；凡俗的东西因而也是不重要的、无意义的东西。这样，神圣—世俗就构成了伊利亚德描述和分析宗教现象的基本框架。

按照伊利亚德关于作为实在的神圣的分析，在彻底的凡俗中识别出神圣的能力正是所有宗教的核心特征，而古代人关于神圣的经历和体验，明显地与宇宙起源的神话相关连。

二、神圣的神话

伊利亚德认为，至少在二十世纪之后，西方学地者在如何看到神话的问题上与他们的先辈有显著差别。那些十九世纪的神话研究者受启蒙运动思想家的影响，实际上把神话当作虚构的东西，神话意味着传说、杜撰和虚构捏造。而新世纪的学者则按照古代人对神话的理解来接受神话，神话意味着“真实的故事”，不仅如此，这种故事还被古代人当作无比珍贵的财富，因为神话是神圣的、典范的和意义重大的。⁹

在伊利亚德看来，古代的和初民的神话总是谈及创造宇宙的原初活动或者某种被创造的实在的起源。“神话叙述着一个神圣的故事；它讲述一个发生在元初时刻——传说中的开天辟地的初始时刻——的事件。换言之，神话告诉人们，通过诸超自然存在的一番作为，一种实在是如何变成存在着的东西。这种实在可以是实在的整体，即宇宙；也可以是实在的一部分——一个岛屿、一种植物、一种特殊的人类行为。因此，神话是某种创造的解释和说明；它讲述某种东西是怎样被创制出来，怎样开始它的存在。神话只告诉人们那些真实地发生的事件，那些完全显现自身的东西。神话中的主要角色是诸超自然存在。他们广为人知是由于他们在超越性的初始时刻所作出的业绩。因此，神话揭示了他们的创造性活动并且显示了他们的作品的神圣性（或简单地说是超自然性）。简而言之，神话描述了神圣（或超自然存在）的各种各样的、有时候是戏剧性的对圣俗界线的突破和对

世界的切入。正是神圣的这种突破才把世界真正建立起来并且使它成为今天所是的样子”¹⁰

由于古代的和初民的神话解释了诸种实在的起源，这些神话因而也被当作是神圣的和永远真实的。“在古代人看来，神话表达了绝对真理。因为神话叙述了一个神圣的历史，即一种发生在伟大时刻的黎明的、在初始时刻的神圣时间中超越人类的启示。神话是真的和神圣的，由于它起着典范的作用并且是所有人类活动的合法性根据，所以神话变成范型(exemplary)并且是可重复的。换言之，神话是一个关于在初始时刻发生的事情的真实历史，神话为人类的行为提供了样型和模式。在模仿一个神祇或神话英雄的典范行为时，或只是通过讲述他们的冒险经历，古代社会的人使自己与凡俗的时间相分离并且魔术般地再次进入‘伟大时刻’这种神圣时间之中。”¹¹

神话被视为一个神圣的故事，因而是一种“真实的历史(true history)”，还因为神话与诸实在相关。¹²伊利亚德把神圣的或神话的时间和历史与凡俗的、暂时性的时间和历史加以对照。通过“重返”(living)神话,古代人浮出凡俗的、有年代先后的时间之水面，同时进入一种非同质的、神圣的时间——同时也是一种原初的、可以无限次被再寻回的时间。¹³关于这一点，道格拉斯·艾伦有比较详细的描述：“按照伊利亚德的解释，古代人把同质的、不可逆转的、通常的、凡俗的时间和历史看成是无关紧要的和没有意义的。与之相反，神圣的时间和神话和宗教的历史则是重要的和有意义的。通常的、凡俗的时间和历史部分，只有在它被超越人类的、范型的、超越的、神话的以及其他神圣的结构所经历和所切入之后，才能成为连贯的重要的意义世界的一部分”。¹⁴

伊利亚德暗示，在讲述一个民族的“真实的历史”的时候，神话被当作是人类行为的典范和模型。因此，古代人的和初民的社会的文化传统习俗的起源可以回溯到这些由神圣的神话中的主要角色所建立起来的具有范式功能的样型(the paradigmatic patterns)。每种神话都含有这些关于在元初的创造时刻的诸神的创造活动的神圣的故事。我们可以说，对初民而言，神圣的神话具有象蓄水池一样贮积社团的行为规范和伦理准则的功能。它向一个社团或一种文化启示了某种重大意义，这些意义被认为是神圣的，即具有终极意义的真实的、实在的和有价值的。¹⁵在古代社会，这些意义通常是由中心、神圣空间、神圣时间等象征表示出来。

此外，神圣的神话也是社团的宗教和文化活动的范型(model)，同时也是宗教生活和仪式的基础和根据。宗教人与神圣接触的主要手段是通过仪式生活来重复和模仿诸神和神话祖先的原初创造活动。¹⁶

伊利亚德说道，“我还得补充说明的是：对传统社会而言，所有生活上的重

要行为都是诸神或英雄在元初时启示的，人只是永无休止地重行这些典范事迹。”¹⁷通过仪式性的重复，宗教人在其生活中经常与中心保持接触，这种具有威力和再生能力的中心被认为是可以通达神圣的地方。

神话通过原型（archetypes）启示实在。原型是仪式地重复的“范例的和范式的姿态”的源泉。不过，这里的“原型”不是在荣格的意义上使用的，伊利亚德为此在《宇宙与历史—永恒回归的神话》的英译本前言和《自传》等处作了解释。“在本书里，我使用‘范例’（exemplary models）、‘典范’（paradigms）、以及‘原型’（archtypex）等词，为的是强调一项特殊的事实——传统与古代的人相信：他所有的建制的模型，与他各种行为的规范，都是在时间肇端之际‘天启’而来的；所以，这些模型与规范的来源被视为起自‘方外’而且‘超越’的源头。我使用‘原型’一词时，忘了指明：我所用的并非荣格教授（C.G.Jung）的用法，这错失实在令人遗憾。因为，使用一个在荣格心理学里极重要的术语而意思截然不同，这会导致混淆。我大可不必再费笔墨，大家都知道荣格教授的原型指的是集体无意识的结构。但是，我在此书未曾触及深层心理学的问题，也从不使用集体无意识这个概念。如上文所说，我使用‘原型’一词，与尤金尼尔·德欧斯（Eugenio d’Ors）的用法一样，与‘范例’或‘典范’同义。归根结底，这是奥古斯丁（Augustine）的用法。但在今日，此词已为荣格教授所借用，并赋予它新的意思，因此，我们使用‘原型’一词时，除非明确地加以分辨，否则最好不要再取荣格之前的用法”。¹⁸

对伊利亚德来说，各种文化的创世神话所启示的‘原型’，实际上是作为典范或范例而发挥其作用的。这些神话被认为是神圣的和真实的，与凡俗的时间和历史形成对比。这里特别应指明的是，原型是“真实的”（real），即它是有效的或灵验的；在凡俗模仿它们的范围内，它们具有授予凡俗以实在性的权能。凡俗被授予实在性的程度也就是凡俗被神圣化的程度。伊利亚德说道，“他们认为某一事物或行为要变为真的（具有实在性），只有模仿或重复某一原型之后，才可以达成。是故，事物只有通过重复或分有与参与才能获得其实在性。凡缺乏范例的事物，都‘无意义’，即缺乏实在性（reality），或者说，虚妄不实”。¹⁹因此，在各种传统文化的仪式生活中所进行的重复原型的活动，使这些传统文化中的古代人和初民能够与实在保持一种亲密的接触，同时使他们生活中的各个方面都能够获得实在性和意义。伊利亚德进一步解释道：“这种重复有个意义：它赋予事物实在性；事件一再重复，因为它们仿效一个原型——范例事件。再者，由于此种重复，时间被悬搁了，至少其毒性被消除了”。²⁰

“对传统文化中的人而言，生活是什么意思？生活首先意指按照超人类模型、符合原型而生活。所以，生活的意思就是活在实在的中心，因为——如第一

章再三强调的——因为除了原型之外，没有什么东西真正是真的（即只有原型才是真正的实在）。（古人）依照原型生活，即等于尊敬‘法则’，因为法则是太初之神圣显现，是由神或神话英雄在‘初始时刻’（*illo tempore*）揭启的关于人的存在规范。古人藉着仿效典范事迹与周期性的仪式而泯除时间——这点已探讨过——即可说是与宇宙韵律和谐生活。”²¹

显然，关于神圣的神话的话题涉及到宗教生活和仪式的基础和根据的问题。伊利亚德多次指出，创世神话在古代宗教中扮演着核心的角色，之所以如此的根本原因是：当神话在叙述世界怎样进入存在的时候，它揭示了实在，即“存在”本身（“Being” it self）怎样进入存在。²²

三、与奥托和杜尔凯姆的关系

伊利亚德接受了奥托关于神圣的二重性质——令人敬畏又吸引人心向往之，以及神圣是“完全的他者”的观点，伊利亚德在关于神圣的显现的时候强调神圣与凡俗的异质性，强调神圣的存在模式是与凡俗截然不同的存在模式。奥托坚持神圣经验的自成一体的特性，与之类似，伊利亚德反约化论也坚持神圣是宗教现象的不可约化的因素。奥托认为在一定程度上可以用其他经验类比地指示和了解神圣经验，可用象征、比附等方式对神圣作暗示性的表述，伊利亚德受此启发，把所有的宗教现象视为符号或象征，努力运用象征来破译宗教现象的意义。当然二者之间也存在着很多不同点，首先，二者的分析框架不同。奥托在非理性与理性的关系的框架内研究宗教的本质，伊利亚德则在神圣与世俗的对立的框架内全面揭示神圣在凡俗世界中的各种显现。其次，伊利亚德并不像奥托那样强调神圣的非理性特征，从其突出神圣的多种多样的展现以及着重寻求宗教现象的意义来看，伊利亚德实际上强调神圣的可被理解的方面，他通过对宗教象征的研究孜孜不倦地寻求对宗教现象的意义的揭示，并突出其对人类生活的影响。在他看来，神圣的展现意味着人类的理解并藉着这种理解而行动，以之为范型构建自己的意义世界，全面组织自己的生活。第三，奥托在他的著作中表露出基督教的某种优越感，将其视为宗教发展的最高阶段，伊利亚德则没有这种偏见，他是反对欧洲中心论的，而且实际上，他认为古人的“宇宙的宗教”有很大优点。

伊利亚德的神圣与世俗的划分使人直接想到杜尔凯姆，但在《神圣与世俗》这本重要著作中却只字不提杜尔凯姆，其原因可能在于，首先，杜尔凯姆的约化论是伊利亚德所反对的。杜氏是以世俗的立场来看神圣，宗教在他看来不过是社会这个实在的一种外在表现形式，从而宗教就没有自己的独立性，宗教就不是自成一体的、相反却是附着于社会的现象。其次，伊利亚德似乎找到比杜尔凯姆更早、更久远的神圣—世俗二分的用法。他说，“婆罗们教的文献区分两种异质的

时间，说得十分清楚，有神圣时间和世俗时间，前者属于神，是不朽的，后者属于人类，与死亡并行”。²³ 第三、伊利亚德的神圣与世俗的划分只是表面上的，或者说是为了把问题说清楚而不得不采取的分析手段；在更深层的意义上，伊利亚德是“神圣一元论的”。神圣不是与经验的实在世界并列的另一个世界，而是作为真正的实在事件和实在的东西居留在经验世界之中。神圣是核心、中心，可以把世俗空间圣化，世俗空间是一种浑沌、虚无、非存在，所以真正存在着的空间都是被圣化了空间，其核心是神圣。现代人眼中的世俗世界不过是把更深层的实在即神圣伪装和掩盖起来的虚幻的世界，即便是在这样的世界里，人们仍然可以通过宗教的象征和像喻来揭示出居留在其中的神圣或实在。同样，凡俗时间（profane time）也只是一种把神圣时间隐匿起来的、虚幻的和不具有实在性的一种面罩或遮蔽物。“从某种观点我们可以说，神圣时间并不是流逝（pass），它并不构成一个不可逆转的时间序列。它是一个本体论的巴门尼德式的时间。它总是依然故我，既不改变自己也不会耗尽自己。……因此，宗教人便生活在两种时间之中，其中更重要的是神圣时间”。²⁴ 因此，神圣揭示出世界的最深层的结构，即现实存在的所谓凡俗的时空世界实际上是由神圣时间和神圣空间建构起来的，现代社会的世俗化充其量只能在意识层面实现，无法到达无意识的层面，“人类的全体从来没有被完全去神圣化，人们甚至怀疑全体世俗化是否可能。世俗化在意识生活的层面是非常成功的……但正常的、活生生的人不能被约化为他的意识的、理性的活动，因为现代人仍然作梦、坠入爱河、听音乐、观看戏剧和电影以及阅读书籍等等，一句话，现代人不仅生活在一个历史和自然的世界里，也生活在存在的、私人的世界和想象世界之中。正是宗教史家和宗教现象学家能够从后者之中认出和破译出“宗教的”结构和意义”。²⁵特别值得注意的是，在其后期著作《宗教思想史》第一卷中，伊利亚德把神圣与世俗视为等同，“我指的是去神圣化（desacralization）的最后阶段。对于宗教史家而言，这一过程是相当有趣的，因为它表明‘神圣’全然地隐而不彰了，更确切地说，它与‘世俗’相等同了”。²⁶ 实际上，并非神圣全然消失不见和对人类的生活变得无效和没有影响力；神圣是永恒的，对神圣的渴求以及建立意义世界是人的内在本性，神圣怎会消失呢？“‘神圣’是意识结构彰的一种元素，而不是意识史中的一个阶段”，²⁷只要人类存在，人类必定要建立意义世界，必定要以种种方式有意无意地寻求与神圣的接近。但与传统社会相比，神圣的显现或接近神圣的方式发生了重大改变。现代社会的人以一种“拟宗教”和衰减的神话的方式接近神圣，神圣并没有停止显现，而是掉进了无意识的领域，神圣仍然活跃在无意识领域——第二次堕落。因此世俗化并没有真正地消除神圣因素，世俗化的实质在伊利亚德看来不过是神显方式的改变而已。

但这不是说杜尔凯姆对伊利亚德没有影响，恰恰相反，从伊利亚德关于神圣与世俗的关系的一些说明，我们可以看出，伊利亚德对杜尔凯姆的神圣与世俗的论述很是在意，这从侧面表明了杜尔凯姆对伊利亚德的影响。首先，杜尔凯姆强调在神圣与世俗之间人为建立关系的一面，其方向是由世俗向神圣的跃升，立足点是世俗；而伊利亚德则强调神圣的自主性，世人不知道神圣何时何地因何之故而临在于某物或某时某地，其方向是由圣而俗的下降，立足点是神圣，强调神圣对世俗的切入。其次，杜尔凯姆认为世俗之物只有抛弃自己的特征才能成为圣物，伊利亚德否认这一点，他的关于显圣物的辩证法说明的正是一种神圣与世俗二者同时存在的悖论特性。

第二节 显圣物

一、显圣物的含义

显圣物 (hierophany) 是伊利亚德新创的词，由希腊语 hiero(意为神圣, the holy, the sacred) 和 phainein(意为显现, to show) 复合而成，因此，神显就是对神圣的觉知。伊利亚德自己说过，“这个术语在最广泛的意义上是指任何显现神圣的东西”²⁸；宗教百科全书说“‘hierophany’ 是一个用来表明神圣的显现的术语，这个术语不包含进一步的详细说明”。²⁹ 尽管如此，问题决不是像伊利亚德所说的那样简单。

我们还是从伊利亚德对这个术语的运用情况来探讨它的含义吧。在伊利亚德的早期作品中没有出现“神显”一词，只是在 1949 年的《比较宗教学的模式》中一下子冒出“神显”一词的较多使用。Mac Ricketts 在《罗马尼亚之根》(Romanian Roots) 中指出伊利亚德直到 1936 年底的一段重要时期。在 1936 年之前，伊利亚德的宗教研究所使用的是一些相对简单的两极对立结构。例如，在他 1936 年发表的关于瑜伽的文章《短评：神秘的印地安人的起源》(Essai sur l'origine de la mystique indienne) 中，伊利亚德寻求用一些基本的范畴来解释瑜伽，其中主要的两对概念是‘巫术的 (magical) 与神秘的’和‘抽象与具体’。只是在 1936 年之后，伊利亚德开始使用‘神显’这个术语和一些西方读者从 1949 年开始熟悉的分析范畴。他的第一篇以英文出版的论文“天人感应和瑜伽”(1937 年) 最有力地表明了这种思想发展。正如伊利亚德在它的这些关于瑜伽的论文中所说的，瑜伽技巧表达了一种趋向具体的倾向，在它们强调瑜伽实践以及个人的经历和体验的意义上它们是经验观察的。这种被伊利亚德所强调的、特定的可观察的经验本质上被当作是绝对“实在的”(real), 是对真正的“存在”(being) 的经历和

体验。Ricketts 指出，这种把“具体的经历和体验”等同于对形而上学的“实在”（real）寻求的做法在这篇关于瑜伽的论文中只出现了一次，而且没有重点强调，它几乎像一个后添物一样附在最后一页上。然而，在 1937 年的文章中，伊利亚德直接强调道：“这种趋向具体的倾向，这种趋向“实在”（the real）的努力，意味着一种超出日常的、凡俗的、无关紧要的、虚幻的生活经验的方式”。关于实在的经验现在进一步被视为救世学，一种从凡俗中获得拯救的手段。瑜伽师寻求用关于实在的经验来取代其虚幻的、没有实在性的经验。最后，他们的努力使存在与非存在协调一致。显然，这预示了伊利亚德后来所称的对立面的契合（*coincidentia oppositorum*）。瑜伽师达到了对真正的存在（Being）的经历和体验，然而却又继续存活在人世间，即便他不再参与人类的处境。在伊利亚德看来，瑜伽师的所有努力和练习都是一种逃避人的处境（the human condition）或将这种处境虚无化的尝试。因此，常规的、日常的经验被看作是虚幻的、非实在的和凡俗的。伊利亚德用大量的文本性的例子支持这种视角，但是，对一般的宗教学学生，伊利亚德则诉之于这样的事实：即基督教传统把现象世界视为本质上是堕落的（fallen），即由于原罪而从预期的神性状况降到堕落的、低一级的状态；对印度教来说，这个暂时性的世界是由摩耶（maya）——一种幻相的魔力——所产生的；如此之类。

然而，同一种经验或所发生的事件，当以某种特殊的方法去理解它们、以一种特定的方式去解释它们时，可以变成真正的、实在的和神圣的东西，即变成一个显圣物。他的这种看法受范·德·列欧的影响很大，列欧认为，对于原始心理来说，任何东西都可能成为神秘力量的载体，成为神秘力量展现自己特殊生命的工具，因此，任何东西都可能是上帝，只要说它是就行了。³⁰ 伊利亚德也说，“人与之打交道的、接触的、感受到的或喜爱的东西都能变成显圣物”。³¹ 显圣物的含义照此看来就显得非常自然而然的了。这种含义具有一种康德主义和柏拉图主义的结构。感观经验的内容分享和参与神圣，神圣像柏拉图的理念世界那样，是所有意义的源泉；而经验，像康德的“自在之物”那样，其本身是没有意义的，它只是在被具有解释功能的心智加工过后才变成了现象世界。于是，活生生的经验取代了康德的“自在之物”。它不是无法达到的，相反，它直接呈现给我们的感觉（senses）；然而，它的含义和意义在具有解释功能的知觉加工处理之前是不可达到的，知觉把经验不是解释为神圣，就是解释为凡俗。这种对知觉的加工作用和解释的理解一开始就把永恒的实在（actuality）的概念与真理概念分离开来。

按照伊利亚德的分析，各个地方根据其文化传统的特点而给予神显以特定的意义并且限制该神显的可能的变化方式和范围。下面我们来检视一下伊利亚德分析的几个例子。

先看天空的例子。天空在人类出现之前就已经存在。在人类出现之前，天空就在那儿存在着，但天空并不仅仅是在那儿存在着。天空是高远的、超越的、无限的和不变的；天空之所以是这样只是因为天空存在着。正如伊利亚德所说的，“我再说一遍：甚至在任何宗教价值被加在天空上面之前，天空就一直启示它的超越性。天空‘象征’着超越、权能（power）和不变只是由于它在那儿存在着。天空存在是因为它是高远的、无限的、不变的和有权能的。”³²伊利亚德在这里的基本观点是，并不是人类作为一种理解天空的方式，如宗教地理解、神话地理解、象征地理解等等，而把这些“性质”（qualities）投射到或归之于天空。“天空像它真正所是的那样——即无限的和超越——显示其自身。天空的价值比其他任何事物更是某种与人及其寿命这些微小的东西迥然不同的东西。天空的超越的象征不过是来自于它的无限高的内在本性的实现或具体化（realization）而已”。³³我们之所以觉察到和能够想象无限和超越，只是因为天空像它所是的那样在那儿存在着。我们关于天空的原初经验只可能是它之所是。

像其他具有本体论地位的基本显圣物或核心显圣物一样，天空对于由它而来的各种变化形式和天空显圣物系列而言，是一个取之不尽、用之不竭的源泉。因此，在星星之间或在大气上层所发生的一切——星星的有节律地旋转，追赶的云朵，雷电，流星，彩虹——都只是天空这一整个的显圣物的一个片刻而已。³⁴

另一个例子是水。水是不受形式限制的，因为水没有自身固有的形状。水不能被创造，即不能被赋予一个所创设的形式，因为“水决不能超出它自身的存在方式——决不能以诸种形式的方式表现自身”³⁵。由于水不能被创造（创造即被赋予某种形式）因此它总是存在着。这意味着水总是和必定先于所有创造。而且因为它先于一切，所以水不是单独的水，而是包容了一切的东西。“水总是能发芽的（即能产生新东西），水在它完好无损的统一体中潜在地包含了所有的形式”³⁶。它是所有形式的不可缺少的子宫或孕育之地，是支撑所有创造的必要基础。于是，一物被创造就意味着该物与水分离开来。水决不能超越这种处境（condition）——即一种潜在的、种子的和隐而未发的威能（power）的状态。任何具有形式的东西都出现在水面之上，与水相分离。水的这些基本特性是与水的象征有关的无数变化形式的基础。正如伊利亚德所强调指出的，“在各种宗教框架中，水总是表现出同样的功能”³⁷

伊利亚德向读者们提供了一些对理解宗教史而言是最基本的显圣物，这些显圣物是当代人可以接触到的，并且关于它们是最少可能产生异议的。但人与显圣物之间的关系却是非常复杂的。虽然伊利亚德认为我们不是简单地把无限和超越的性质“投射”到天空上面的观点是正确的，但他接着以为我们仅仅通过关于天空的经历和体验就被给予了这些概念的想法则是错误的。实际上，我们对于世

界的经历和体验是相互的事。如果没有一些关于无限的先在(pre-existent)概念,我们决不可能认出通过天空而显现给我们的无限。关于神圣的无限和超越等性质的把握,虽然不是依靠简单的“投射”,但是却依赖于我们人类所具有的特殊条件(condition)。要是我们不是具有视觉的存在者,天空依然还能显现出无限?由天文学可知月亮是有寿命的,它不可能“代代无穷已”地消长下去,而且在毁灭之前它可能会出现不规则变化,那么它依然还能够给每代人以周期性地“再生”的宇宙节律的启示?因此,我们的知觉是外在的事物状态和我们已经具有的对我们构成限制的诸种倾向和能力这二者共同起作用的结果。正如英国诗人柯尔律治(Coleridge,1772-1834)所说的,“世界一半是被创造的,一半是被觉知的”。

对伊利亚德来说,神圣在一个物体上显现并不构成偶像崇拜。并不是神圣的物体或显圣物自身被崇拜,而是显圣物指向一个自身之外的另一种实在。“只有当一个物体具体地体现了某种不是它自身的东西时,它才转变成神圣的物体。”³⁸而且,被神圣所充满的自然物“总是表现出某种超越它自身的东西”³⁹。伊利亚德的这种观点也与列欧的观点非常相似,列欧说,“我们在死亡物神崇拜或偶像崇拜中都能发现这种心理结构,人们崇拜的不是这些东西,而是它们中的(神秘)力量”。⁴⁰

当一个物体变成显圣物或成为神圣的一种显现时,它便与凡俗世界的其余部分相分离而成为一个价值中心。在某些情况下,人们在神圣显现的地方(the site of the hierophany)建一座庙宇或祭坛,以便能够永远在这里与神圣相接近。神显发生的地理位置成为神圣空间与神圣时间的交汇处。⁴¹一个庙宇是一个神圣空间,与其他通常的空间相分离,这个庙宇同时象征了神圣的永恒临在,或一种神圣的时间。在与神圣相遇时,时间和空间是未经区分的,二者都反映出神圣的创造活动之原初的时刻和地点。

此外,应该注意的是,神显(a manifestation of the sacred)究竟在何处发生,与其说是人类的“选择”,不如说是人类的“发现”,这一点非常重要;是神圣在该处把自己显现给人们而已。⁴²如果这种说法成立的话,那么我们可以推断:神圣是不可约化为人的实际的和创设的活动的,神圣总是留有一种不可约化的神秘。

伊利亚德在他的著作中引用资料证明了遍及世界的各种各样的显圣物,“神显的形式随着文化的不同而变化。这个问题很复杂,因为在整个历史过程中,各种文化传统在心理学、经济学、灵智学和社会生活中到处都可找到神显。几乎没有任何物体、活动、心理官能、物种,甚至娱乐,不可以在某种情况下成为神显。人类所接触到的任何东西都可以被转变成显圣物。乐器、建筑形式、役畜以及运输工具都可以是神圣的物体。在适当的环境中,任何物体都可以变成显圣物。”⁴³

那么，对显圣物而言是否存在某种高低等级的问题呢？在《神圣与世俗》中有一段话：“从最初级的显圣物——一些最平凡不过的物体，例如一块石头或一颗树的对神圣的表证——到一些高级的显圣物（对于一个基督徒来说，这种最高的显圣物即是以耶稣基督体现的道成肉身）”，⁴⁴有人据此说伊利亚德跟很多基督教传统的学者一样有宗教歧视或基督教优越论，这是难以令人信服的。首先，伊利亚德并不认为基督教是最高的宗教。如果他认为基督教是最高的宗教，他就应该径直地说耶稣基督是最高的显圣物，但是在这里伊利亚德只是将道成肉身看成诸多高级显圣物的其中之一。实际上，伊利亚德对瑜伽师的“对立面的一致”的无想三昧瑜伽状态推崇备至，认为它是人近乎神的状态，换言之，也就是神圣的存在——非存在和谐一致的根本特性的在瑜伽师身上的显现，瑜伽师在这里当然也就成了高级的显圣物。其次，这里关于显圣物的初级与高级问题，与宗教的发展阶段的低和高无关。伊利亚德没有像弗雷泽那样提出某个如“巫术—宗教—科学”的线性发展的阶段理论，他关注的是神圣在世界之中的各种显现，原则上各种显现是没有高低等级之分的，因为它们都是神圣在不同时间不同地点的显现，神圣是永恒的实在，不会忽高忽低，因此神圣的显现也没有高低之分。另一方面，显圣物作为神圣显现的载体又属于世俗世界的事物，从显圣物的世俗属性来说，所有的显圣物都是世俗世界的一员，在宗教的眼光中它们同属于一个层次——世俗的层次。第三，显圣物的等级可能与伊利亚德的象征体系的理论有关。例如，月亮凭借其在一个象征体系中的中心地位和丰富复杂的多重意义而成为一种高级显圣物。简言之，各种显圣物都以某种方式表达了神圣的某种形式和神圣在祂的历史之中的某个时刻。每种显圣物都是有价值的，因为第一，他揭示了神圣的某种形式；第二，它是一个历史的事件，它揭示了人类所曾经持有的某种态度。

45

总的说来，显圣物的真正含意是神圣的显现而不是在于表明它是物，也不在于表明与该显圣物相关的宗教的级别的高低。当一颗树变成一个崇拜对象，它不是作为一颗树而被崇拜，而是作为显圣物，即作为神圣的一个显现而被崇拜。。也就是说，显圣物的重要意义在于它是神圣的显现，而不是一个凡俗空间的某物。当伊利亚德说到显圣物时，他的着眼点都是它所揭示的关于神圣的意义，因此，在伊利亚德的著作中，很多情况下“显圣物”与“神圣的显现”可以互换。

二、显圣物的多样性和辩证性

“神圣总是通过某个东西显现，这个东西（即显圣物）也许是近处的某个物体，或者是大如世界的东西，或者是一个神性角色，一个符号，一个道德法则或者甚至是一个观念”。⁴⁶这表明显圣物的形式多种多样，一块石头、一颗树、一

顿晚餐、一个婚礼、一场狩猎活动等都可以成为神圣的显现，换言之宇宙中的每个物体都有变成一个显圣物的潜能，并且，每种显圣物都表达了神圣的某种存在方式，这决不是什么拜物教。在伊利亚德看来，任何地方、任何领域（如心理、经济、精神和社会生活等领域）都可以找到显圣物。实际上，任何东西——物体、运动、心理功能、游戏等都有可能人类生活的某个时代或某个地方被转化成显圣物。当然，一般说来，显圣物只对那些相关信仰的人而言才是神圣的显现。

要想说明为什么某个东西变成了显圣物是一件非常困难的事情，但可以相当确定的是，任何人类所感觉到的、接触到的和与之打交道的东西都能成为显圣物。⁴⁷ 在伊利亚德看来，所有的举止、舞蹈、儿童游戏及其很多玩具，都有一个宗教的起源。同样地，乐器和运输工具（某些动物、马车、船只等）都开始于神圣的物体和神圣的活动。贸易、艺术、工业和技术要么是起源于某种神圣的东西，要么就是在经年累月中被灌注进神圣的价值。还有人的日常活动（如起床、行走、奔跑），他的生理活动（如摄食、性生活等），甚至语言的基本词汇无不具有某种宗教意义和宗教价值。

我们知道，当一个凡俗的物体被转变成一个显圣物时，它就被“拣选”了出来，具有与其周遭的物体绝然不同的属性和地位，也就是说，它超凡脱俗，进入了圣界。一个作为显圣物的石头会被“供”起来，附近的地方可能成为禁地等等。可是它仍然是一个石头，仍然可以保留它的凡俗的存在方式。⁴⁸ 例如，一个变成显圣物的石头并没有失去它的“石头属性”，它仍然保有石头这个词汇的通常意义，也就是说，它仍然是凡俗世界的一个组成部分，这样，在它身上就既显示了神圣的属性，又显示了凡俗的属性，而这两种属性是互相对立的，这不是明显的悖论吗？

是的，显圣物确实具有悖论的特点，这就是它的辩证性。显圣物的辩证法有两方面的含义。

首先，每一个显圣物都把相反本质的一致性清楚地展示出来。⁴⁹一方面，显圣物可以向人们显示某种不属于其自身的性质（凡俗世界的东西），“圣树、圣石并不是被作为一块石头或者一颗树来加以崇拜的；它们之所以被崇拜正是因为它们是显圣物，正是因为它们向人们揭示了某种不再属于石头或树、而是属于神圣（完全的他者，奥托语）的东西”。⁵⁰显圣物的这种功能显然是通过象征来实现的，如果以“情人的戒指”来类比宗教人的显圣物，世俗的人将不难理解显圣物的这种象征功能以及它所象征的意义。

而且，显圣物由于表现了神圣而与世俗世界相分离，卓然不群，实现了某种跳跃，变成某种超自然的存在，因而也被宗教人置于特殊的位置。“通过表现神圣，任何物体都能够变成某种‘别的东西’……它的当下实在已经被转化成一种

超自然的实在”⁵¹

另一方面，显圣物又继续保有自身，仍然作为其类属中的一员而继续存留于宇宙之内的某个环境之中。“然而它继续保有自身，因为它继续参与它周遭的宇宙之内的（自然或社会）环境。一块神圣的石头仍然是一块石头。显而易见（或者更确切地说，从世俗的观点来看），这块石头与任何别的一块石头没有什么不同之处。但是对于那些认为一块石头能够自我揭示为神圣的石头的人来说，那块石头的当下实在（即一种自然的实在之物）已经被转化成一种超自然的实在”。

52

其次，显圣物的辩证法还有更深层的含意。“神圣无论何时显现，祂都同时也限制自身”⁵³ 神圣的显现构成了对其他可能性遮蔽，即每次显现只能显示神圣的某个方面。通过在具体的形式如一块石头、一种植物中显现，或者通过道成肉身，神圣停止成为绝对的存在，因为神圣由以在其中显现的物体（即显圣物）留有凡俗世界的部分。在某些方面，每个显圣物表达了一种无法理解的悖论，这种悖论产生于伟大的奥秘（the great mystery），每个显圣物都以这种奥秘为中心论题：事实情况是，神圣在显现自身……这种既显现又限制的悖论性结构是每个显圣物都具有的共同特征。⁵⁴关于神圣的显现和遮蔽的辩证法是我们理解宗教经验的关键所在。一旦所有的显圣物在这个基本的方面被理解为相同的，那么我们就可以发现研究宗教经验的两个起点。第一，关于神圣的所有显现，无论是卓越的，还是简单的。都可视为是这同一个辩证法的体现。第二，人类全部的宗教生活都可置于一个共同的立足点上。尽管它是丰富而又种类繁多的，人类的宗教生活史证明它没有根本性的断裂，具有某种统一性，即，在每一个显圣物的基底是这同一个辩证法：神圣在显现自身的同时，又限制自身。

不过，一般说来，一种显圣物的信仰者对它的意义的理解不是通过概念和推理，而是前逻辑的，他们不是去思索显圣物的含义和辩证性，而是亲身去经历和体验神圣的显现，去参与和分享神圣。在伊利亚德看来，古人普遍的宗教行为是仪式性地参与原型，即宇宙起源神话。

第三节 原型与宗教象征

一、原型

伊利亚德的“原型”（archtype）概念与荣格（C.G.Jung）的深层心理学的原型是同一个词，这很容易产生混淆，为此，伊利亚德曾在《宇宙和历史》的英译本前言中特别澄清了二者的不同。荣格的原型指的是集体无意识的结构，而伊利亚德的原型的意思是范型（exemplary models）或典范（paradigms），指的是这样一

个事实，即在传统与古代社会，人们相信：他们所有的建制的模型，以及其他各种行为的规范，都是在时间开始之际“天启”而来的。所以，这些模型与规范被当作是起自“方外”，具有某种“超越”的源头。

原型概念显示了古人的本体论 (archaic ontology)，他们认为一事物或行为若要变成实在的，只有模仿或重复某一原型之后，才可以达成。所以，事物只有通过重复或参与某种超越它们的实在之后，才能真实不虚；凡缺乏范例的事物，都“无意义”，换言之，虚妄不实。⁵⁵由此可见，人类具有一种趋于原型化与典范化的倾向。顺便说一下，伊利亚德经常说到的“古人”(the archaic)和“初民”(the primitive)是指前现代的人，即没有受到现代的科学主义和历史主义的污染的人。在伊利亚德看来，古人的形而上学观念通常不会用理论的语言表达出来，但他们可以通过象征、神话和仪式等等，在各种不同的层面上，拥有复杂连贯的体系，表达出关于事物的终极实在性的观点，也就是说，虽无其语，却有其实。这种体系可以视为一套形而上学。研究者若想把这些象征、神话和仪式翻译成我们的日常用语，他事先就必须理解其中的深层含义。

下面我们可以看一些原型的例子。依据美索不达米亚的信仰，底格里斯河，乃模仿阿努尼特星 (Anunit) 上的模型而形成的；而幼发拉底河的模型则在燕子星 (the Swallow) 上。对乌拉—阿尔泰民族来说，山峦的理想原型在天上。埃及人的情况也是这样，他们相信场所和地域都是仿效天上的“区域”而命名。人们应该先认识天上的区域，然后在下界的地理上找到相应的地方。在西奈山上，耶和華向摩西显示后者要为祂建造的神雕的形式。上帝创造了天上的耶路撒冷城，然后，此城才经过人手而建于地上。同样的理论也见于印度，所有的王都都是模仿黄金时代的天界仙都的神话模型而建造的。然而，围绕我们周遭的世界的事物并不一定都有上述的那种模型，例如，怪物居住的沙漠地带、未经开垦的土地、未有水手敢冒险一探的陌生海洋等，它们并不像巴比伦的城市那样享有已经分化的原型，但它们也有与之对应的的神话模型——混沌，所有这些荒凉、未经开垦的地域都处于创世之前未经分化、无形无象的模态。总而言之，环绕我们、为人手所开发的世界，都取法于一个超越尘世以外的原型。

对于古人来说，在草莽未辟、未为人知的乡野上植垦，此事相当于创造世界。斯堪的那维亚的殖民者占取冰岛开始开垦时，并不认为那是崭新的事业，也不认为那是人世凡俗的工作。他们自以为是在重复太初的一项事迹，即通过神祇的创造活动，混沌变为宇宙。说得更明白些，只有在完成占有仪式之后，土地的占有才具有实在性。婆罗门的任何牺牲仪式，都只是重复创世纪的行为。简而言之，各种仪式行为的用意在于，通过仪式的作用，赋予事物以实在性。显然，通过仪式的模仿，人被投入原型初现的神话时刻，参与神话时间。由此我们发现，只要

一项行为或事物重行某种典范事迹而获得实在性(而且也只能通过它而获得实在性),那么它便暗中泯除了世俗时间,泯除了“历史”。世俗时间的搁置,回应了初民的一项深层需求,即古人难以容忍世俗时间的绵延,难以忍受历史,他总要尝试周期性地消除它,通过重现宇宙的开辟,周期性地使自己重生。伊利亚德在这里提出了一个非常重要的理论,他认为在所有古代民族的想法中,占据主导地位的那个主题就是抛弃历史的冲动,以及回到宇宙创生的初始时刻。伊利亚德说道,这种想回到原初的渴望在古人的灵魂里是最深的企盼,最持久、最发自内心的伤痛。古代仪式和神话的永恒主题就是“渴望生活在一个像刚从造物主手中诞生出来的世界上:崭新、纯净和强壮”。⁵⁶当然,这种永恒回归是通过宗教象征来实现的。

二、宗教象征

伊利亚德认为,宗教史学完全为宗教象征所占据,后者与宗教经验和关于世界的宗教观念紧密联系在一起。⁵⁷所以,宗教史学家正是通过宗教象征来寻求理解神圣的内在本性和人类的宗教生活。

在伊利亚德看来,宗教史学家要尽可能多地理解大量的宗教象征。一方面,研究者想知道宗教行为的所有历史的处境;另一方面,他必须抽象出这种行为的结构,以便能够把它从多种处境中识别出来。⁵⁸换言之,对伊利亚德来说,宗教史学家从宗教传统中解释材料,是为了从大量的材料中破译出一般的结构或模式,同时试图理解这个特殊的宗教事实的文化和历史背景。在这两种任务之间获得平衡是很难的。对伊利亚德来说,象征的首要任务是揭示不同层次的意义。特别地,宗教象征实在的形式或世界的结构,这些形式和结构在当下的经验的水平上并不是显而易见的。⁵⁹他的意思是说,人在凡俗的日常经验当中并不总是能够直接意识到神圣,但能以神圣的象征作为中介来与神圣相遇。古人或初民能够不断的意识到神圣的临在,他们对所有的象征都是宗教的这种观点丝毫不感到惊奇。相应地,人类通过象征能够对永不竭尽的神圣某些特征获得一种直接的领悟或直觉。其次象征具有多义性的功能,即一个象征能同时表达一系列的意义,这些意义在当下的经验中并非是显然的。此外,宗教象征能够表达悖论性的处境或者终极实在的矛盾的方面。在这里,伊利亚德是指那些反映了对立面的一致的宗教象征,或者表达了从凡俗的存在模式到精神的存在模式的通道的象征。最后,象征能够揭示一个视域,各种性质不同的实在能够表达进一个整体,甚至能整合进一个系统。宗教象征让人们发现世界的某种统一性,同时向他揭示他作为世界整体的一个部分的适当命运,⁶⁰换言之,宗教象征向宗教人传达一种关于意义和目的深刻感受。这就是说,宗教象征有生存论的功能,它使人能够在其生存中把

握一种意义的剩余。“宗教象征不仅揭示实在的结构和生存论的维度，它还通过这种唤醒把意义带进人的存在”。⁶¹例如，黑夜和黑暗的象征在神话世界普遍存在，这些象征使人类把握到作为死亡和再生的主题的存在的神秘，同时指示了一种从原初的混沌之中进行创世的原创性的创造活动。

伊利亚德还谈到现代社会对象征的重新发现。导致这种重新发现的是一系列复杂的因素，诸如精神分析学的出现，聚焦于原始文化的象征的人种学研究的产生，以及当代对诗意的想象强调。他暗示，这种对象征的重新发现是对十九世纪的理性主义、实证主义和科学主义的反抗。⁶²伊利亚德认为，象征是精神生活的实质，它们也许被伪装、被残害或被降级，但它们决不能从人类的意识和人类的价值世界中被根除。⁶³例如，很多西方人对海洋伊甸园和热带的伊甸的渴望反映了一种无意识的“对天堂的乡愁”，即对以伊甸园为例证的至高状态的渴望。换言之，在更深的层次上，关于海洋伊甸园的象征保留了某种宗教意义，但它是被伪装在幸福岛的幻想之中。人的无意识负载着象征意义和神话意义，而精神分析学的发展有助于使那些意义被主体的意识觉察到。世俗化了的当代社会的生活中弥漫着半遗忘的神话、衰落的显圣物和世俗化了的象征。这种状况无疑会对现代人的精神生活有消极的影响，然而，在伊利亚德，就人类受到挑战要在褪色的像中和受损的神话之中重新发现深刻的意义而言，这种象征的降级实际上也提供了精神更新的种子，因此，必须从现代人的心理重新唤醒像和象征，因为正是在那里可发现不可估量的财富。通过对这些象征的充分再发现，人类能够在他们的原初的纯净之中沉思它们以及吸收它们的信息。

按照伊利亚德，宗教史学能为这种精神更新提供便利，或者重新唤醒象征的意义。他暗示，宗教史学的角色之一是促进一种后精神分析学或新产婆术的发展，这种新产婆术打算为人类，特别是为西方人重新发现和评估神圣象征。换言之，对伊利亚德而言，通过使西方人意识到神圣象征的意义——这种意义以前被社会的世俗化所降级或贬低，宗教史学能促进西方人的精神更新。

第四节 宗教人

宗教人并非就是指实际生活中的宗教徒，这一点首先应该搞清楚，它是指一种概念的区分，其实质含义是一种抽象的生存（人的存在）模式；同样，非宗教人也是代表一种生存模式，一种与宗教人相对立的存在模式。显然，宗教人与非宗教人的二元划分是与神圣与世俗的划分是直接相关联的，是为了把问题说清楚而不得不采取的分析手段。按照伊利亚德的理论，在现实生活中，真正以非宗教

人的模式存在的人几乎是没的（也许最彻底的物理学家近乎一个非宗教人），因为神圣在现代社会并非消失了，而是以一种“拟宗教”的形式显现出来，人们仍然通过无意识的、作梦、艺术、旅游等形式表达出对神圣的渴求，对超越和自由的向往，“甚至连最坦诚的非宗教团体在其存在的深处仍然有着一种宗教倾向的行为。不过现代人的‘个体神话’，即他的梦境、他的深思、他的幻想等诸如此类的东西，决不会上升到神话的本体论地位，这正是因为它们不是被整个人类社会所体验到的，因此就不能把一个特殊的状态转换成具有范式意义的状态。同样地，现代人的忧虑、梦中的体验或想象，虽然从它们的形式上来看是宗教性的”。⁶⁴因此可以说，宗教徒较明显地表现出宗教人的特性，非宗教徒一般说来则较明显地表现了非宗教人的特性，同时他也曲折地和隐含地表现了宗教人的特性，“一个‘纯粹的’非宗教人，即使在最世俗化的现代社会中，相对来说也是比较罕见的。大多数的‘无宗教信仰在者’仍然有着宗教的行为和举止，即使他们并没有清楚地意识到这一点……那些已经感到并且宣称自己是非宗教徒的现代人仍然保有许许多多的经过伪装的神话和退化了的神圣仪式”⁶⁵。在人理解和渴望神圣的意义上，所有人都具有宗教人的特性。不过，古代人大多数以宗教人的模式存在，受非宗教人的模式的影响较少，几乎可以说都是比较纯粹的宗教徒，即便如此，“在昔日的伟大文化障，也并不是完全没有非宗教人”⁶⁶。而现代人的存在模式则很复杂，一方面大多数现代人主要以非宗教人的模式存在，把物质的东西当作终极实在；与此同时神圣又以被伪装和被隐藏的方式出现在他们那里。另一方面即使是现代社会的宗教徒，由于他们受非宗教人的模式影响较大，也不像古代社会的宗教徒那样是纯粹的宗教人。

伊利亚德在《神圣与世俗》中就超越性来区分宗教人与非宗教人，“不论宗教人所处的历史背景是什么，他总是坚信有一个绝对的实在，即神圣。祂超越这个尘世而存在，但是又在这个尘世上显现自身，从而使这个世界得以圣化和具有实在性”。⁶⁷而非宗教人则拒绝超越性，拒绝任何诉之于超越性的东西，他只接受“实在”的相对性，甚而至于会怀疑存在的意义。

由于对待超越性的态度的不同，宗教人与非宗教人具有明显不同的历史观。前者持一种神话历史观，认为诸神创造了人类和世界，诸神在元初时刻的活动构成了永恒的、神圣的历史和范型，人的存在通过模仿和再现这些范型而获得意义。“宗教的人还进一步地相信，生命有一个神圣的起源，而且相信，由于这种起源是宗教性的——也即是说生命分有和参与（绝对）实在，所以人类的存在会相应地实现他的所有潜力……人类通过对神圣历史的再现，通过对诸神行为的模仿，而把自己置于与诸神的亲密接触之中，也即是使自己生活在实在和意义之中”。⁶⁸非宗教人 则接受现代历史观，历史，即事件的发生，在某些哲学家如黑格尔的

眼里，自然没有历史，只有人的创造活动才算历史。⁶⁹现代人认为人始终是一种受人的条件性所制约的存在者，人类的历史由自己创造，神圣则被当成是人类成为他自己和获得自由的一大障碍。“现代的非宗教人接受一种新的生存处境（*existential situation*），他只把他自己当作历史的主体和执行者，同时拒绝任何诉之于超越性的东西。换言之，他不接受人的条件性（*the human condition*）这种存在模式之外其他任何存在模式，我们在各种各样的历史处境（*historical situations*）中可以看到这种模式。人类创造自我；并且他越是对自己和世界去神圣化就越是能更圆满地创造自我。神圣是他自由之路的主要障碍。只有当他彻底地去神秘化之后，他才能真正地成为他自己。直到他彻底地消灭了最后一个神，他才能获得真正的自由”⁷⁰

宗教人和非宗教人的不同还表现在他们时间观和空间观的差异。对于宗教人来说，空间不是均质的（*homogeneous*），空间的某些部分与其他部分在性质上是不同的，一部分是神圣空间，其余部分是非神圣空间，即凡俗空间。神圣空间是唯一实在的和真正存在的空间；⁷¹非神圣空间则是没有结构和一致性的混沌一团。伊利亚德认为，宗教人的这种对宇宙空间非均质性的宗教经验不是一种理论的思辨，而是在对这个世界形成反映之前的一种原发性的经历和体验。当神圣在某个显圣物上显现自身的时候，空间的均质性被打破，出现了神圣空间和非神圣空间的对立，前者是神圣揭示自己为绝对实在的空间，因而具有实在性，后者则是非实在的无垠广袤。所以，伊利亚德说，神圣的显现从本体论的层面上建立了这个世界。⁷²在给予这个世界以实在性的同时，神圣的显现还揭示了一个绝对的固定点，这个固定点是世界的中心。

对于非宗教人的经验来说，空间是均质的和中立的，它的不同部分之间没有本质上的差别，不存在突破一部分空间而进入性质不同的另一部分空间。非神圣空间的均质性使它具有一种相对性。由于非神圣空间没有中心，整个空间就像是由无数的同样性质的点所构成的均质性的一团混沌。这样的空间根本不能说是一个世界，而是一个被打碎的宇宙的碎片，根本不是一个适合人居住的世界。从这里可以看出伊利亚德对现代工业社会的批判，“确切地说，不再有什么世界，有的只是一个被打碎的宇宙的碎片，一个由无数的或多或少是中性的地方所构成的一团混沌。人们在这些地方走来走去，受着那种被纳入工业社会的生存（*existence*）的义务的统驭和驱使”，⁷³“现代的非宗教人接受了一种不幸的生存”。⁷⁴相比之下，胡塞尔对均质空间的批判更加严厉，“这个在其视域方面彻底中立化了的世界是一种非人性的东西”，⁷⁵这种绝然的、与主体无关的世界——如果它真的存在的话——将会放弃人的责任，结果会形成在这种科学化了的世界之中生活的危机，即人的生存变得无意义。在胡塞尔看来。造成这种结果的根本

原因是物理学主义的客观主义，这种客观主义的认识态度导致了现代科学的危机并随之而导致了在科学化了的世界中的生活的危机。

不过，现代的非宗教人在世俗空间的经验当中也可经历和体验到与神圣空间的非均质性相类似的特性，例如，他会承认自己的出生地、初恋的地方等处具有一种不同寻常的、无与伦比的意义，它们与所有其他的地方具有完全不同的属性。这些地方是他个人世界中的“圣地”，似乎是在这些地方而不是在其他地方，他接受到某种关于实在的启示。所以伊利亚德说，“但是，在某种程度上，这种世俗空间的体验仍然包含有能够唤起空间的宗教体验所特有的非均质的价值”⁷⁶，换句话说，非宗教人可以通过这种日常生活中的特殊经验而类比地想象和理解宗教人的神圣空间的经验，“同情”地体会神圣空间的非均质性。伊利亚德甚至把这些特殊的经验称为“隐性宗教行为”（crypto-religious behavior），认为它们表现了宗教价值和行为方式的降级和世俗化。

与关于空间的经验类似，宗教人也经历和体验到两种时间：世俗时间和神圣时间。

世俗的时间是指通常的时间上的持续或绵延，它是一种由钟表的时、分、秒来度量的时间。神圣时间是宗教节日所持续的时间段，是永恒的继续。这两种时间的本质区别在于：神圣时间是可逆转的，具有一种永恒回归的或循环的时间结构。“没有哪种事件是不可逆转的，没有那种转变是最终的”。⁷⁷例如，某个宗教节日重复一个发生在元初的神话时间里的神圣事件，这个事件是可恢复的并且可以被无限次地重复。⁷⁸这种永恒回归揭示了一种不被时间和生成变化所污染的本体论的圣洁性。⁷⁹相反，世俗时间则表示一种不可逆转的持续或绵延。世俗时间不能被再次寻回，不能把过去的时光再活一次。在这种世俗的时间之中，不存在任何有宗教意义的行为。世俗时间与宇宙的节律也毫无关联。

但在世界和宇宙时间之间存在着一种密切的宗教联系。在宗教人眼中，宇宙是一个活的统一体，它出生、生长、成熟和在一年的最后一天死去，但又在元旦即新年的第一天获得再生。许多北美的印地安语通过把“世界”这个词与“年”相等同来表达世界和时间的一同出生和再生的关系，“世界已经过去了”的意思是“一年已经过去了”⁸⁰。在新年的第一天，因为时间的重新开始，宇宙也获得再生。⁸¹这种宇宙和时间的密切联系与它们都是由诸神所创造的这一事实有关。正如创世即宇宙的创生是所有创造的原型一样，宇宙时间也是其他一切时间的范型，“新年是对元初的、纯净的时间，即存在于创世那一刻的时间的回归”⁸²，换言之，那一刻成为了后来时间的原型。伊利亚德断言，在仪态、行为和法令都起源于元初时间的意义上，诸种原型为古代人构成了一种历史。于是可以说，古代人知道一种元初的历史，一种在具体的时间之外的神话时间。⁸³

在神圣时间和世俗时间这两种意义的时间之间，存在着一种连续性的中断。不过借助于宗教仪式，宗教人能够毫无危险地从普通的时间绵延过渡到神圣的时间。宗教人通过仪式性地参与世界的结束和重新创造而变成元初时期的同时代人。换句话说，宗教人巫术般（magically）地将自己回投到世界之初，返回到初始时期，籍此而象征性地获得再生。⁸⁴这暗示了生命是不能被修复的，只能通过象征性地重复太初的创世而被重新创造。⁸⁵回投到初始的深刻也意味着变成诸神的同时代人以重复他们的创造行动。对诸神的范式行为的再生产活动表明了宗教人要接近诸神、神圣、生存的方向和生命的中心而生活的需要。

伊利亚德对神圣时间和世俗时间的区分牵涉到传统文化中的宗教人与现代人之间的差异。宗教人将历史的（historical）事件判为无价值的，因为它不是一个人的存在或生存的一部分，相反，现代人却对历史的事件赋予很高的价值。⁸⁶对于历史的自发性、危险性和不可预测性，古代人采取预防的措施以抗拒历史所造成的各种危险，这种预防措施就是通过重复元初的创世而定期性地泯除时间或者给予历史事件一种“元历史”（metahistory）的意义。⁸⁷古代文化中的宗教人的非历史的立场和对历史的戕戮的防御与西方的宗教个体把时间接受为实在的和有意义的行为正好相反。传统社会的个体通过重复原型的宗教行为寻求泯除具体的时间，而现代人则在过去、现在和将来之中发现价值并且把自己当作一个历史的存在（an historical being）。“对我们而言，这些古代系统的最重要之处，在于泯除具体时间以及由是而来的反历史的意图。如此拒绝保存过去的记忆，甚至最近的过去的记忆也不想保留，这似乎是在向我们显示一种独特的人类学：我们指的是，古代人绝对不将自己看作是一个历史的存在，也拒绝对记忆以及对非常态的事件（即不以原型为模范的事件）——它们实际上构成了具体的时间绵延——赋予任何价值”。⁸⁸因此，从比较根本的意义上说，古代文化中的宗教人的总的态度及其仪式都是贬抑时间的价值。唯一有意义的时间是那种连续不断的现在。“从一个恰当的角度来看，尽管古代人的生活（一种可约化为对原型行为进行重复的生活，即它被约化为范畴而不是被约化为事件，被约化为一种对同同样的太初神话的无休止的重演）发生在时间之中，但它并不背负时间的重压，也不记录时间的不可逆转性。换言之，它完全忽视那种在对时间的意识中所呈现出来的特别具有个性特征的、决定性的东西，即不可逆转性。像神秘主义者和一般的宗教人那样，初民（the primitive）总是生活在一种不间断的现在之中（在这个意义上，宗教人可以说是一个初民；他重复他者的举止，并通过这种重复而总是生活在一种非时间性的现在之中）。”⁸⁹因此伊利亚德说，“对时间的不同态度就足以把宗教人和非宗教人区分开来。用现代的话说，宗教人拒绝孤立地生活在一个叫做历史的存在中，他尽力重新获得一种神圣的时间。从某种意义上说，这种神圣的

时间即是一种永恒”。⁹⁰

在伊利亚德的小说《森林禁地》(The Forbidden Forest)中有一个非历史的人阿尼斯(Anisie)与英雄斯泰芬(Stefan)之间的对话。阿尼思(Anisie)总结了他们之间的区别：“对历史的人——一个想去存在并且宣布自己是历史的独一无二的创作者——来说，那种他所有的创造都将全部消失的前景无疑是灾难性的。但除了创造历史的人之外还有另外一种人(humanity),这种人居住在非历史的天堂——初民的世界，如果你原意，也可叫做前历史时代的世界。这是一个我们可以在任何循环的开始之处遭遇到的世界，一个创造神话的世界”。⁹¹

小说中的阿尼斯为了逃离具体的时间而希望他的文明被毁灭掉。斯泰芬认为阿尼斯的梦想要实现的话代价太高，他对他的朋友说：“如果人的存在不过是被约化为神话的范畴，那么人的存在对我来说就是徒然无效的。甚至我很难忍受你所说的那种非历史的天堂，如果该天堂没有一个历史的地狱相伴随的话。我相信——甚至希望：即便在我们的历史的世界之中，逃离时间也是可能办得到的。永恒对我们来说总是可以通达的。上帝之国是可以在任何时候在地球上实现的”。⁹²斯泰芬的评论总结了犹太—基督教的时间概念与传统社会的循环的时间概念之间的根本差异。

必须注意的是，现代社会的非宗教人虽然也经历和体验到时间所具有的某种间断性和非均质性(heterogeneity)，但这与宗教人对神圣时间的经验相比有着一种本质的不同。在非宗教人的生活中，有比较单调乏味的工作时间，也有庆典和欢度节假日的喜庆时间。当他在与热恋的情人相处时，他能够明显地经历和体验到一种与他在辛苦的工作时所感受到的不同的时间律动。但对非宗教人来说，这些时间总是代表着一种人类的经历和体验，根本没有神圣的立足之地。与此相反，宗教人所经历和体验的仪式的时间具有超越人类(transhuman)的性质，它们是元初的时间，是被诸神所神圣化的时间，是一种能通过节日而成为在场的神圣时间。⁹³这种神圣时间起源于太初并且具有一种永恒再现的结构。这种神圣时间是非历史的。伊利亚德指出，在前基督教时期，尤其是在古代宗教时期，这种被周期性地再现的神圣时间是一种神话的时间(a mythical time)，也即是说，是一个元初的时间，不能在历史意义上的过去找到它。在它突然进入存在的意义上，它是一种开端性的(Original)时间，它先于其他任何时间，因为没有时间能够在神话所叙述的实在出现之前存在。⁹⁴

不难看出，在伊利亚德关于古代人的存在模式的分析之中，历史的标准、时间和空间的各自的圣俗之分的标准实际上都是根据其意义来进行划分的。而意义的确定是以原型作为最后依据的。模仿原型的事件才算是正常事件，才能被算入历史之内，否则就是怪异的非常态事件，要被宗教仪式泯除和被人遗忘。从根本

上说，神圣时间和神圣空间都是对元初时刻和创世的返回。值得注意的是伊利亚德对罪的认识或解释，这在他的思想中具有基础性的地位。罪(sins)，即是悖离原型而堕入具体的时间绵延之中。⁹⁵ 搞清这一点有助于我们理解一些伊利亚德的似乎是怪论的东西，例如，由是我们可以理解，为什么伊利亚德称犹太—基督教为堕落的宗教，因为它已经堕入了时间的绵延之中。作为“历史的”宗教，它已摒弃了时间的再生(the regeneration of time)。更确切地说，它将传统的永恒回归和无穷回复(eternal return)改为末日审判的一次性回归。

从伊利亚德的论述可以看出他的倾向，即认为真正的人是宗教人。一方面，人不可能是纯粹世俗的人，因为人不能脱离文化传统，非宗教人不论他喜欢与否，他也是宗教人的衰减产物，他在其生活和各种行为中总或多或少带有传统的某些痕迹，在伊利亚德看来，相当多的现代人的行为方式仍然继续重复着入会礼的基本程式，例如生存竞争、阻碍职业和生涯的磨难和困难，在某种程度上也是对入会礼磨难的再现，也就是说，一个年轻人正是在经受过“打击”之后，经受过精神、甚至肉体上的“苦难”和“折磨”之后，他才能洞察他的责任，在精神上长大成人，故而没有完全世俗性的活动；此外，世俗空间的体验具有唤醒对空间非均质性的宗教体验，或者说，现代人类的实际的生活空间还没有完全被均质化。另一方面，神圣是人的意识结构中的一个要素，而不是意识史上的一个阶段。人渴望实在，并且害怕自己被俗世存在之无意义所湮没而丧失自己。简而言之，人是一种生活在意义世界之中的动物，而意义世界的建立必须有一个最后的基石和最终的源泉，这个基石和源泉授予人类的几乎一切行为和事件以意义。当然这种意义的“授予”是通过的人对元初的范型的模仿和再现来实现的。在文化的最原始水平上，像一个人那样活着这本身就是一个宗教行为。因为饮食男女和工作等活动都是依照超自然存在物所启示的模式来进行的，它们由是而具有一种神圣的价值。因此，伊利亚德说，做一个人就意味着成为一个宗教人。⁹⁶

伊利亚德之所以花大力气研究宗教人是有原因的。一方面，研究宗教人有助于揭示宗教的秘密；另一方面，考察宗教人的生活方式、意识结构和形态不仅有助于揭示宗教的秘密，还有助于发现历史的秘密和人类的自我理解。在伊利亚德看来，宗教人努力要活在神圣之中(live in the sacred)的望，实际上是要与“实在的事件”(real events)——宇宙创造行为——协调一致，远离虚假的或带有欺骗性的没有实在性的凡俗经验，而之所以要心心念念地与创世保持一致，即模仿和再现创世行为，是因为这样做就能安然地生活在神圣的庇护之下，就能逃离“历史的恐怖”。“虽然传统社会中的人被普遍视为是宗教人，但是他的行为构成了人类的一般行为的一部分”⁹⁷ 因此考察宗教人在现代人看来似乎是反常和奇怪的行为和心态，有助于增进整个人类的自我理解。

总之，宗教人在其实际生活中总是自觉地接近神圣，虔诚地寻觅神圣，忽视凡俗的空间和偏爱神圣空间。但神圣空间与世俗空间是否有连接处，在何处可以从世俗空间跃进神圣空间呢？按照伊利亚德，变幻的经验世界与神圣的实在世界可以在各种各样的交叉处会合，而这些交叉处也就转而成为宗教人的圣所。雅各在哈兰枕石头而卧，梦见一个梯子通向了天国，有神的使者在梯子上上上下下，耶和华站在顶端说：“我是耶和华你祖亚伯拉罕的神”。雅各醒后异常害怕，大声说：“这地方何等可畏！这不是别的，乃是神的殿，也是天的门”。他把所枕的石头立作柱子，浇油在上面，并给那地方起名为伯特利，意思是圣殿，圣殿被相信坐落于世界的中心。在宗教领域，中心的象征非常重要，一方面它对信徒的生活意义重大，另一方面，也是学者了解信徒及其宗教、以及发现宗教现象的深刻含义的重要突破口。

第五节 历史的恐怖

古代社会的宗教人生活在由其文化传统中的神话所提供的的安全之中，与之相比，历史的人则代表了一种不同的生存方式，尽管这种方式也并不完全独立于神话的存在模式之外，历史的人却将自己直接暴露在风险和危险面前。与黑格尔形成尖锐对立的是，伊利亚德觉察到了潜伏在历史之中的非理性。⁹⁸伊利亚德也不像奥古斯丁那样认为神佑会在历史之中起作用。二十世纪的历史缺乏超越的价值。而人的存在如果不与超越性相关联便是没有意义的：“恐怖是多种多样的，而集体屠杀被说成是‘无用的’，因为事实上不再有任何意义。这就是为什么这个人间地狱是真正的原因——因为它的残酷是一种纯粹的和荒谬的残酷”⁹⁹。恶魔的要素支配和决定着罪行、残酷和荒谬。由于历史的各种苦难（sufferings）没有了超历史的意义，它们也就不再是某个关怀的神性所加在一个民族或个体身上的富有意义的考验。因为不能在历史之戏剧中找到终极性的意义，当代人注定是处于绝望状态之中。毫无意义的时间之流作为历史的恐怖而与我们直面相对；当代人在这种恶魔力量的压倒一切的戕戮面前无能为力，处于一种麻痹和瘫痪的状态。

历史的恐怖常常作为不祥地笼罩在只具有瞬息命运的现代人头上的、令人敬畏的死亡幽灵而表现出来，它将所有关于未来个人的成就或者在时间之内或超越时间的精神实现等希望统统压为齑粉。在伊利亚德的小说《森林禁地》中，英雄斯泰芬对他的爱人谈到逃离时间的问题：“我不想活到老而变成一个精神的矿石，接着在每一天死掉。我想永远年轻地活着，像我们的民俗神话所说的那样——生

命无死，永远年轻。我相信我有这个权利：即要求分享不死……”¹⁰⁰斯泰芬的信仰表露出一种对天堂——一个超出时间的掌控之外的地方——的乡愁。向历史要求一个人的应有回报也许是荒谬的，因为历史没有良心、没有正义、没有补偿的法则、以及没有希望。在小说中，斯泰芬的秘密房间象征性地具有子宫的功能，它是一个安全、温暖、在历史之外的和非时间性的地方。当离开他的秘密房间时，他就在历史的时间之中变得迷失而找不到方向。于是他的历史的旅程就被想象成一个他必须从中找到出口的迷宫。

在历史的迷宫之中迷失的斯泰芬哀叹他的生存的困惑：“我似乎醒过来并且认识到，从那时候起我的生活就失去了它的意义。它似乎不再是我的生活。我不知道怎样对你解释它。从那时候起一切都变成是虚假的和人造的。我的生活的主体不再是我自己，而是各种事件。我只是被一个不是我自己的生活的携带着前行……”¹⁰¹在失去自我控制、被事件之流带着走以及在苦难的困惑之中迷茫的情况下，斯泰芬获得了另一个悲剧的发现：历史摧毁人的记忆。历史逐渐地在记忆身上做文章：修改记忆，授予历史新的——积极的或消极的——价值，最后使记忆消失。¹⁰²所以，现代人甚至不能回忆起那些在历史之中发生的神圣的启示。

小说中的斯泰芬是伊利亚德的发言人，以反对历史主义的立场及其过分看重历史的倾向。斯泰芬说，“如果生命被约化为不过是我们所创造的历史，那么生活对于我们、对于现代世界的人们来说将会变得不值得过下去。历史只在时间里发生，但人可以利用他所有的更高力量来抵抗时间”。¹⁰³小说中的比瑞斯教授，一个生活在历史中并为历史所界定的、作为历史的人的原型的人，坚决地认为，斯泰芬应该向他看齐，因为这位教授已经与历史和解而安然无事。不幸的是，比瑞斯被审讯他的那些人折磨至死，成为吃人的历史的又一个牺牲品。

有点让人感到奇怪的是，在小说中，正是这个顺从历史的人比瑞斯告诉了斯泰芬印度神话中关于苦行者那拉达（Narada）和毗湿奴（Vishnu）的故事，也许伊利亚德是在暗示历史的人并没有完全忘记神圣的启示吧。毗湿奴是印度吠陀时期的两位大神之一，在《梨俱吠陀》中，毗湿奴是作为对人类仁慈的神而出现的，是因陀罗的朋友和同盟者，他帮助因陀罗打败了弗栗多，并开天辟地。他可在三步之内跨越整个世界，在第三步时到达诸神的居所。毗湿奴是空间无限延伸的象征（这使宇宙得以构成），是使生命得以增强的仁慈而全能的力量，也是稳定世界的宇宙轴心。《梨俱吠陀》特别提到，他支撑着世界的上半部分。后来大约在公元前四世纪，毗湿奴被尊为一神论中的至上神。¹⁰⁴这个故事讲的是，由于那拉达生活神圣、道德崇高，大神毗湿奴答应满足他的一个愿望，那拉达说他想知道摩耶（māyā）的神力。毗湿奴点头同意，示意那拉达跟着他走。¹⁰⁵当他们走到一条荒凉的路边时，烈日当空，毗湿奴感觉口渴，就让那拉达去几百尺远的一个小

村庄取些水来。那拉达匆忙跑过去敲他碰到的第一户人家。一个非常美丽的女孩开了门，这个苦行者看呆了，忘记自己到这里来的目的。女孩的父母对他这个圣贤很是敬重，过了一段时间，那拉达娶了这个女孩，知道了婚姻的甜蜜和生活的艰难。十二年过去了，那拉达现在有了三个孩子，并在岳父死后当了农场主。但就在这第十二年，天降大雨，一天夜里，牲口淹死了，房子也倒塌了。那拉达拉着妻儿在水中艰难地前行，一个不留神，最小的孩子掉到水里，他放开其他两个孩子，想去救他，但是太迟了，水流卷走了他，在那拉达寻找最小的孩子时，洪水卷走了他的另外两个孩子，接着也吞没了他的妻子。那拉达自己也掉进水流，昏迷中被洪水带到一块礁石上，清醒过来并想起了自己的遭遇，放声大哭。突然，他听到一个熟悉的声音，“我的孩子，你给我取的水在哪里呢？我已经等了半个多小时了”！那拉达转过头，看到的不是淹没一切的洪水，而是一片荒地，在阳光下闪闪发亮，神问他，“现在你知道摩耶的秘密了吗”？那拉达不能说完全知道它，但他知道一个基本的东西，毗湿奴的宇宙的摩耶是通过时间来显现的。毗湿奴教导那拉达：时间是虚幻的；时间之中的存在（existence）是无意义的和非实在的（unreal）。这个神话故事同时也告诉我们：个体的人根本不能创造历史（make history），因为他不能掌握自己的命运。与神话中那拉达十二年幻相的经历类似，斯泰芬在十二年后死于非命。他所企图从中逃离的迷宫是摩耶的象征。因此，一个人要成为自由的人就必须冲破摩耶的掌控。

那么，活在时间之中就是一种不好的行为呢？不是的。因为一方面，神圣要在凡俗时间中显现。另一方面，问题的关键在于对待凡俗时间的态度。“如果作为摩耶的时间本身就是神圣的一种显现，那么活在时间之中就其本身而言不是一个坏的行为：坏的行为是相信没有其他东西存在，时间之外没有任何东西存在。人为时间所吞没，不是因为他活在时间之中，而是因为他信仰时间的实在性，并且因此而忘记永恒或认为永恒毫无价值”。¹⁰⁶现代人就是生活在这种悲剧性的存在模式之中。

现代人就是彻底地坚持自己的历史性的人，历史主义、马克思主义、以及存在主义的“人”这方面的特色更是显著。¹⁰⁷历史主义是作为基督教的分解产品而出现的，它赋予历史事件压倒一切的重要性，虽然这是一种源于基督教的观点，但与基督教不同的是，它把这种重要性只仅仅赋予历史事件本身，也就是说，它否认历史事件具有任何启示超历史的、耶稣救世的目的可能性。¹⁰⁸对历史的人来说，历史首先意味着历史事件的去神圣化。这样，人类就没有了附加的人类之外的束缚，就可以自由地创造自己的历史了。人类的历史由自己创造，神圣则被当成是人类成为他自己和获得自由的一大障碍。他只把他自己当作历史的主体和执行者，同时拒绝任何诉之于超越性的东西。换言之，他不接受人的条件性（the

human condition)这种存在模式之外其他任何存在模式。人类创造自我；并且似乎他越是对自己和世界去神圣化就越是能更圆满地创造自我。神圣是他自由之路的主要障碍。似乎只有当他彻底地去神秘化之后，他才能真正地成为他自己。直到他彻底地消灭了最后一个神，他才能获得真正的自由。

但现代人是否能创造历史，已愈来愈可疑。人变得愈现代，他愈无法防止历史的恐怖，也愈没有机会创造历史。因为历史要么是自己制造自己；要么就是倾向于由愈来愈少数的人所制造，这些少数人不仅禁止同时代的大众直接或间接干涉他们所造的历史(或者这一小群人所造的历史)，他们还握有足够的手段来强使每个人都得孤寂地忍受此种历史的结果，也就是说，强使大众直接、不断地生活在历史的恐怖下。“现代人奢言自由创造历史，这自由对几乎所有的人都是幻觉。人所剩下的自由是在两种立场中作选择：(1) 反对一小撮人制造的历史(他的自由选择是在自杀或放逐之间作一抉择)；(2) 苟全于一种没有人性尊严的生存或逃亡避难。在现代的初期，历史存在所蕴涵的自由曾是可能达到的——即使它局限在某些范围之内；但是，“当现代变得愈来愈历史化，也就是愈来愈乖离超历史的范型时，自由就变得高不可攀了。”¹⁰⁹相比之下，古代文化中的人可以自豪于其存在模式，这种模式使他能够获得自由并且具有创造性。我们知道。古代、传统的社会给人自由，让他每年开始一个新的、纯净的存在，其中充满未经开发的潜能。

我们可以结合胡塞尔对“客观性”的批判来加深理解伊利亚德的关于历史的恐怖的分析。由于深受物理学主义的“客观主义”的认识态度的影响，在精神科学(即在人的精神的存在中，在人的历史性的视域中来考察人的科学)领域，人们也认为，严格的科学性要求研究者将一切评价性的态度、一切有关人性主题的、以及人的文化构成物的理性与非理性的问题全都排除掉。科学的客观的真理仅在于确定，世界(包括物质的世界和精神的世界)实际上是什么。“但是如果科学只允许以这种方式将客观上可确定的东西看作是真的，如果历史所能教导我们的无非是，精神世界的一切形成物，人们所依赖的一切生活条件，理想，规范，就如同流逝的波浪一样形成又消失，理性总是变成胡闹，善行总是变成灾祸，过去如此，将来也如此，如果是这样，这个世界以及在其中的人的生存真的能有意义吗？我们能够对此平心静气吗？我们能够生活于那样一个世界中吗，在那里，历史的事件只不过是虚幻的繁荣和痛苦的失望构成的无穷尽的链条？”¹¹⁰胡塞尔批判的焦点是现代研究者企图做到把世界与人相分离，“现代研究企图将世界的存在与它的视域——透视的显现彻底地分隔开来，这种企图会导致这种研究失去它与行为之责任的回溯联结。研究被理解为各种方法和技术措施的一个无限过程，以便强迫作为无限观念的世界无限制地展示自身；这种研究成为一种自由漂浮的、摆

脱了责任的行为”。¹¹¹而伊利亚德的焦点则是现代人致力于把文化传统与人分离开来。二者的共同焦点是批判现代的价值剥离。前者是从方法论批判入手，立足点是意向性的概念，意向意识自身包含与对象的联系；后者则从本体论入手，立足点是“上古存有论”或者说“永恒回归论”，通过重复和再现原型，古代人方便地回到文化传统的源头，也即找到意义的源头，世界的支点。前者认为价值剥离的结果是人的责任和自由的丧失、人的生存的无意义；后者认为结果是人的恐惧和难受加剧、自由的遥遥无期、创造力的贫乏和枯竭以及人的生存找不到根基。

第六节 小结：神显—世界—自由

由以上的核心概念，我们可大致勾勒出古人（即非现代人）的宗教观和生活观的概貌，看到他们如何在各种生存处境中安身立命，并可从中体会他们的生存智慧。

古人自觉主动而且虔诚地寻找和发现神圣的显现，不是完全由于愚昧无知或痴心妄想，而是为了给自己居住的世界确定一个基点或中心，从而使这个世界成为一个真实、实在的世界。“在某种意义上，神圣建构了世界，设定了它的疆界，并确定了它的秩序”，¹¹²古人不能忍受无序的混沌，觉得自己根本无法生活在任何一种没有根基从而是虚幻的世界之中，“而一个富有意义的世界是神显这一辩证过程的结果。”¹¹³对于古人来说，现代人有关“世界”的观念不曾真正存在过。现代人常把世界看作是万事万物的总和，人是这个无生命的、无限的总和的一个部分，他所生存于其中的大自然是一个他所要征服、支配和控制的客体。古人的世界或宇宙是有生命的，它出生、发展并在每年的结尾死去，又在新年的第一天再生，一元起始，万象更新，人也与宇宙一起获得新生，涤除各种罪过并且获得一种原生命力。现代人的宇宙观实质上是科学主义和历史主义的，其基本特点是，时间是无限的和单向均匀流逝的，空间则是均质的和无限延展的，事件的发生都是一次性的，历史不可重复。而在古人的宇宙性的宗教观中，时间、空间和历史都和太初时刻的宇宙起源神话即创世神话相关联，创世神话是他们最刻骨铭心的神圣显现或神圣的象征。

实际上，创世神话成为了古人生活的原型或范型，几乎贯穿到其生活的各个方面，在这个意义上，古人所过的生活几乎完全是一种宗教的生活——关于宇宙性的宗教的生活。诸神或神话英雄们所完成的那些典范行为，世代不断地受到人们的模仿和重复。第一场战斗、第一次婚姻、第一个舞蹈等等都成了非时间性的效仿的范型。这种对创世神话的永恒的回归和再现，向我们显示了一种不受

时间和变化所影响的古人的本体论。该本体论认为，一事物或行为只有模仿或重复某一原型之后，才能变成真实和实在的。是故，事物的实在性只有通过重复或参与才能获得。凡缺乏范型的東西都是“无意义”的，即缺少实在性，虚妄不实。

对原型的模仿和再现常通过仪式进行。例如环节非常完备的巴比伦的新年仪式，婆罗门教的献祭(每次献祭都表示世界的一次新创造)等。更新要有仪式，通过仪式再现从混沌中创世的神话，重返宇宙开辟的刹那，俗世时间被泯除，个人和整个社群的错误与罪过在宇宙重新的创造中被废除，宇宙和人在仪式性的死亡之后重又获得新生，随着新年的建立，时间也被重新“创造”而再生。仪式可以保障社会全体生活得以连绵不断，它实际上具有一种周期性的集体救赎功能，把古人从时间的重负中解救出来，从对于时间推移的恐惧中摆脱出来。

人类如何对待时间是一个非常关键的问题，按照伊利亚德，有三种尝试方案。第一种是像无知的人那样生活在时间和虚幻之中；第二种是虽然活在人类的时间之中，却同时保持对“伟大时间”的开放并且意识到历史时间的非实在性；最后是瑜珈师的做法，即完全弃绝凡俗的生活，活在神圣时间之中。古人选择了第二条、也是中间的道路，在创世神话中获得某种平衡。

古人绝对不将自己视为历史的存在，也拒绝对记忆以及非常态的事件(即不以原型为范例的事件)赋予任何价值。具体的时间绵延没有价值，因为它是由非常态的事件构成。古人集体的记忆历史人物和事件的特征或记忆结构是：即以范畴代替事件，以原型取代历史人物。历史人物同化于神话模型(如神话英雄等)，事件则与神话行动的范畴(如大战怪物或兄弟敌对等)相等同。¹¹⁴因此，仪式具有泯除具体时间以及反历史的意图。在古人看来，假如我们不注意时间，时间也就不存在；一旦人因为犯了“罪”(即悖离原型，堕入时间绵延之中)而感知到它，还是有办法泯除它。由此看来，古人的生活基本上只是重复原型事迹，无休止地重演同样的太初神话，只有范畴而无事件可言。这种生活虽发生于时间之中，却不承担时间的重负，它也不记录时间的不可逆转性。古人力图抹杀“记忆”，遗忘时间，他们只是将它视为个人存在的一个维度而加以容忍，但不曾将它“内化”，也不曾将它转化成意识。这似乎可以视为他们在渴望“自体存在”(ontic)，意欲依照原型存有(beings)——他们不断重复该存有的举止——的样式来成就人之所以为人。如此看来，在传统文化中，人只有认为他已不再是自己本身(以现代人的眼光看)并且满足于模仿和重复他者的举止时，他才是真实的。换言之，他认为自己是真实的，是“真正的自己”的时候，正是他不再是自己时候。

那么，对传统文化中的人而言，活着意味着什么？首先，它意味着按照超人类的模型、符合原型而生活。因此，活着就意味着活在实在(the real)的中心——

因为除了原型之外再也没有什么是真正实在的。¹¹⁵依照原型生活即等于尊敬“法则”，因为法则是太初的神显，是“彼时”由神或神话存有所揭启的生存规范。古人通过仿效典范事迹和周期性的仪式，成功地泯除时间而又依然与宇宙韵律和谐生活。

在这样的架构下，生活中的苦难到底有何意义？大体上说来，苦难被视为违反“规范”的结果。当然，此规范随各民族、各文明而不同。苦难有了原因，也就变得可以理解，因此也就可以容忍、能够忍受。只有原因找不到时，苦难才令人烦恼。原因有了，意义也就有了，于是整个事件可以套进一个体系里，得到解释。在古代文明的架构里，没有一个地方，苦难灾祸是被视为“盲目”、“荒谬”而了无意义的。这种看法使古人能够有效地防止了历史的恐怖。借助于这种看法，千百万人能够一代又一代地忍受巨大的历史压力而没有绝望，没有自杀，也没有陷入精神的贫困，这种贫困总是带有一种相对主义的或虚无主义的历史观。¹¹⁶

对超人类的模式的模仿构成了“宗教的”生活的主要特征之一，这种模仿是一种与特殊地域的文化背景和历史时代无关的结构性的特征。从所能获得的最古老的宗教文献到基督教和伊斯兰教，作为人的存在的规范和指南的模仿从来就没有中断过。

现代人对这种模仿的生活可能很不以为然，说古人将自己囚禁于原型与再现的神话视域之内，毫无创造力；而现代人没有诸神和神话的束缚，可以自由地创造历史和造就自己。但现代人能否自由地创造历史，已越来越让人感到可疑。两次世界大战，冷战、法西斯主义、恐怖主义、以及经济消费和社会传媒的强迫等历史事实使人们看到，似乎只是一小部分人在自由地创造历史，绝大多数人或者说冒着极大危险反抗，或者是苟全于没有人性尊严的生存，结果是，当人变得越来越现代化时，他反而越来越无法防止历史的恐怖，也越来越没有机会创造历史。实际上，古人的模仿和再现并不阻碍其创造，因为他们的每次回到开端都不是简单的重复，而是一次结合具体的生存处境而作出的新的诠释。宗教学家通过揭示古人和东方的宗教经验的意义，将有助于扩展西方知识界的视野，为在新的历史时期、新的处境下的西方文化创新、乃至巨大的更新作好准备，同时促进不同文化传统之间的对话，增进整个人类的自我理解。

注释：

¹ Mircea Eliade. *The Sacred and the Profane* [M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:8.

² Mircea Eliade. *The Sacred and the Profane* [M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:12-13.

³ Mircea Eliade. *The Sacred and the Profane* [M]. New York :Harcourt,brace and Company,

1959:28.

⁴ 米夏·伊利亚德著.宇宙与历史——永恒回归的神话[M]杨儒宾译.台湾:联经出版事业公司,2000:55.

⁵ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company,1959:101.

⁶ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company,1959:64.

⁷ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company,1959:80.

⁸ Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press,1969:99.

⁹ Mircea Eliade.*Myth and Reality*[M].London :Gerge Allen &Unwin Ltd.,1963 :1.

¹⁰ Mircea Eliade.*Myth and Reality*[M].London :Gerge Allen &Unwin Ltd.,1963 :5—6.

¹¹ Mircea Eliade.*Myths,Dreams,and Mysteries*[M]New York:Harper & Row,1960:p23.

¹² Mircea Eliade.*Myth and Reality*[M].London :Gerge Allen &Unwin Ltd.,1963 :6.

¹³ Mircea Eliade.*Myth and Reality*[M].London :Gerge Allen &Unwin Ltd.,1963 :18.

¹⁴ Douglas Allen,*Myth and Religion in Mircea Eliade*[M]. New York and London:Garland Publishing,Inc,1998:206.

¹⁵ Mircea Eliade.*Myth and Reality*[M].London :Gerge Allen &Unwin Ltd.,1963 :6—7.

¹⁶ Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bolliingen Foundation Inc. ,1954:22.

¹⁷ Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bolliingen Foundation Inc. ,1954:32.

¹⁸ 米夏·伊利亚德著.宇宙与历史——永恒回归的神话[M]杨儒宾译.台湾:联经出版事业公司,2000:前言,13.

¹⁹ Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bolliingen Foundation Inc. ,1954:34.

²⁰ Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bolliingen Foundation Inc. ,1954:90.

²¹ Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bolliingen Foundation Inc. ,1954:95.

²² Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press,1969:41注2.

²³ Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bolliingen Foundation Inc. ,1954:36.

²⁴ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company,1959:69—70.

²⁵ Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press,1969:preface.

²⁶ 米夏·伊利亚德.宗教思想史[M].宴可佳等译.上海社会科学出版社,2004:6.

²⁷ Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press,1969:preface.又见《宗教思想史》卷一,第3页.

²⁸ Mircea Eliade. *Patterns in Comparatiive Religion*[M]. Linccoln and London:University of Nebraska Press,xviii.

²⁹ Eliade(editor in chief).*Encyclopedia of Religion*(vol.6) [M].New York:Simon &Schuster Macrmillan,1995:313.

³⁰ 孙亦平主编.西方宗教学名著提要[M].南昌:江西人民出版社,2002:375—376.

³¹ Mircea Eliade. *Patterns in Comparatiive Religion*[M]. Linccoln and London:University of Nebraska Press,11.

³² Mircea Eliade. *Patterns in Comparatiive Religion*[M]. Linccoln and London:University of Nebraska Press,39.

³³ Mircea Eliade. *Patterns in Comparatiive Religion*[M]. Linccoln and London:University of Nebraska Press,38.

³⁴ Mircea Eliade. *Patterns in Comparatiive Religion*[M]. Linccoln and London:University of Nebraska Press,40.

- ³⁵ Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion*[M]. Lincoln and London:University of Nebraska Press,212.
- ³⁶ Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion*[M]. Lincoln and London:University of Nebraska Press,188.
- ³⁷ Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion*[M]. Lincoln and London:University of Nebraska Press,212.
- ³⁸ Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion*[M]. Lincoln and London:University of Nebraska Press,13.
- ³⁹ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:118.
- ⁴⁰ 孙亦平主编.西方宗教学名著提要[M].南昌:江西人民出版社,2002:376.
- ⁴¹ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:75.
- ⁴² Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion*[M]. Lincoln and London:University of Nebraska Press,369.
- ⁴³ Eliade(editor in chief).*Encyclopedia of Religion*(vol.6) [M].New York:Simon &Schuster Macmillan,1995:313.
- ⁴⁴ 米夏·伊利亚德.神圣与世俗[M].王建光译.北京:华夏出版社,2002:序言,3.
- ⁴⁵ Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion*[M]. Lincoln and London:University of Nebraska Press,2.
- ⁴⁶ Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion*[M]. Lincoln and London:University of Nebraska Press,26.
- ⁴⁷ Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion*[M]. Lincoln and London:University of Nebraska Press, 11.
- ⁴⁸ Eliade(editor in chief).*Encyclopedia of Religion*(vol.6) [M].New York:Simon &Schuster Macmillan,1995:313.
- ⁴⁹ Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion*[M]. Lincoln and London:University of Nebraska Press,29.
- ⁵⁰ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:11-12.
- ⁵¹ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:12.
- ⁵² Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:12.
- ⁵³ Eliade(editor in chief).*Encyclopedia of Religion*(vol.6) [M].New York:Simon &Schuster Macmillan,1995:314.
- ⁵⁴ Eliade(editor in chief).*Encyclopedia of Religion*(vol.6) [M].New York:Simon &Schuster Macmillan,1995:314.
- ⁵⁵ Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bollingen Foundation Inc. ,1954:34.
- ⁵⁶ 米夏·伊利亚德.神圣与世俗[M].王建光译.北京:华夏出版社,2002:47.
- ⁵⁷ Edited by Mircea Eliade and Joseph M.Kitagawa. *The History of Religions—Essays in Methodology*[M]. Chicago &London:The University of Chicago Press,1959:88.
- ⁵⁸ Edited by Mircea Eliade and Joseph M.Kitagawa. *The History of Religions—Essays in Methodology*[M]. Chicago &London:The University of Chicago Press,1959:82-93.
- ⁵⁹ Edited by Mircea Eliade and Joseph M.Kitagawa. *The History of Religions—Essays in Methodology*[M]. Chicago &London:The University of Chicago Press,1959:98.
- ⁶⁰ Edited by Mircea Eliade and Joseph M.Kitagawa. *The History of Religions—Essays in Methodology*[M]. Chicago &London:The University of Chicago Press,1959:100.
- ⁶¹ Edited by Mircea Eliade and Joseph M.Kitagawa. *The History of Religions—Essays in Methodology*[M]. Chicago &London:The University of Chicago Press,1959:102.
- ⁶² Mircea Eliade.*Images and symbols*[M]. Kansas City: Subsidiary of universal Press Syndicate,1961:9.
- ⁶³ Mircea Eliade.*Images and symbols*[M]. Kansas City: Subsidiary of universal Press Syndicate,1961:11.
- ⁶⁴ 米夏·伊利亚德.神圣与世俗[M].王建光译.北京:华夏出版社,2002:123—124.

- ⁶⁵ 米夏·伊利亚德.神圣与世俗[M].王建光译.北京:华夏出版社,2002:120.
- ⁶⁶ 米夏·伊利亚德.神圣与世俗[M].王建光译.北京:华夏出版社,2002:119.
- ⁶⁷ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:118.
- ⁶⁸ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:202 .
- ⁶⁹ 米夏·伊利亚德.宇宙与历史——永恒回归的神话[M]杨儒宾译.台湾:联经出版事业公司, 2000: 138—139.
- ⁷⁰ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:203 .
- ⁷¹ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:20.
- ⁷² Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:20.
- ⁷³ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:23-24.
- ⁷⁴ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:203.
- ⁷⁵ 埃德蒙德·胡塞尔.生活世界现象学[M].克劳斯·黑尔德编,倪梁康 张廷国译.上海译文出版社,2002:40.
- ⁷⁶ 米夏·伊利亚德.神圣与世俗[M].王建光译.北京:华夏出版社,2002:3.
- ⁷⁷ Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bolliingen Foundation Inc. ,1954:89.
- ⁷⁸ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:68-69.
- ⁷⁹ Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bolliingen Foundation Inc. ,1954:89.
- ⁸⁰ 米夏·伊利亚德.神圣与世俗[M].王建光译.北京:华夏出版社,2002:35.
- ⁸¹ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:73.
- ⁸² Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:77-78.
- ⁸³ Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bolliingen Foundation Inc. ,1954:155.
- ⁸⁴ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:80.
- ⁸⁵ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:82.
- ⁸⁶ Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bolliingen Foundation Inc. ,1954:141,154.
- ⁸⁷ Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bolliingen Foundation Inc. ,1954:142.
- ⁸⁸ Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bolliingen Foundation Inc. ,1954:85.
- ⁸⁹ Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bolliingen Foundation Inc. ,1954:86.
- ⁹⁰ 米夏·伊利亚德.神圣与世俗[M].王建光译.北京:华夏出版社,2002:33.
- ⁹¹ Mircea Eliade,*The Forbidden Forest*[M].trans. Mac Linscott Ricketts and Mary Park Stevenson.*Notre Dame,London:Uniiversity of nottle Dame press,1978 : 313.*
- ⁹² Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bolliingen Foundation Inc. ,1954:314.
- ⁹³ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:71.
- ⁹⁴ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:72.

- ⁹⁵ Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York: Bollingen Foundation Inc., 1954:85.
- ⁹⁶ Mircea Eliade.*The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969: preface.
- ⁹⁷ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:18.
- ⁹⁸ Mircea Eliade,Ordeal by Labyrinth,(The University of ChiicagoPress,Chicago1982:121.
- ⁹⁹ Mircea Eliade,Ordeal by Labyrinth,(The University of ChiicagoPress,Chicago1982:126.
- ¹⁰⁰ Mircea Eliade,The Forbidden Forest, trans. Mac Linscott Ricketts and Mary Park Stevenson(Notre Dame,London:Uniiversity of nottle Dame press,1978,304.
- ¹⁰¹ Mircea Eliade,The Forbidden Forest, trans. Mac Linscott Ricketts and Mary Park Stevenson(Notre Dame,London:Uniiversity of nottle Dame press,1978,418.
- ¹⁰² Mircea Eliade,The Forbidden Forest, trans. Mac Linscott Ricketts and Mary Park Stevenson(Notre Dame,London:Uniiversity of nottle Dame press,1978,509.
- ¹⁰³ Mircea Eliade,The Forbidden Forest, trans. Mac Linscott Ricketts and Mary Park Stevenson(Notre Dame,London:Uniiversity of nottle Dame press,1978,171.
- ¹⁰⁴米夏·伊利亚德.宗教思想史[M].宴可佳等译.上海社会科学出版社, 2004:182.
- ¹⁰⁵ Miircea Eliade,*Images and symbols*[M]. Kansas City: Subsidiary of universal Press Syndicate,1961:70—71.
- ¹⁰⁶ Miircea Eliade,*Images and symbols*[M]. Kansas City: Subsidiary of universal Press Syndicate,1961:89—90.
- ¹⁰⁷ 米夏·伊利亚德.宇宙与历史——永恒回归的神话[M]杨儒宾译.台湾: 联经出版事业公司, 2000: 147,注 12.
- ¹⁰⁸ Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959:112.
- ¹⁰⁹ 米夏·伊利亚德.宇宙与历史——永恒回归的神话[M]杨儒宾译.台湾: 联经出版事业公司, 2000: 140.
- ¹¹⁰ 埃德蒙德.胡塞尔.欧洲科学的危机与超越论的现象学[M].王炳文译.北京: 商务印书馆, 2001:16—17.
- ¹¹¹ 埃德蒙德.胡塞尔.生活世界现象学[M].克劳斯.黑尔德编,倪梁康 张廷国译.上海译文出版社, 2002: 40.
- ¹¹² 米夏·伊利亚德.神圣与世俗[M].王建光译.北京: 华夏出版社, 2002: 7.
- ¹¹³ Mircea Eliade.*The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:preface.
- ¹¹⁴ 米夏·伊利亚德著.宇宙与历史——永恒回归的神话[M]杨儒宾译.台湾: 联经出版事业公司, 2000: 35.
- ¹¹⁵ 米夏·伊利亚德著.宇宙与历史——永恒回归的神话[M]杨儒宾译.台湾: 联经出版事业公司, 2000: 87—88.
- ¹¹⁶ 埃里克.J.夏普.比较宗教学史[M].吕大吉等译.上海人民出版,1988:282.

第五章 结束语：贡献、批评与借鉴

伊利亚德作为二十世纪西方最伟大的宗教学家之一，对西方宗教学的研究与发展有着深远的影响。了解他的贡献和不足，将能有助于我们更好地理解西方宗教学这门学科，并把握其未来发展方向和趋势；同时他的一些重要理论和方法可以对我们的神话和宗教研究具有重要的启发和借鉴作用。本章先论述伊利亚德的主要贡献，然后指出其不足之处以及值得我们借鉴的地方。

第一节 伊利亚德的贡献

伊利亚德关于宗教研究的主要贡献在于他的反约化论、批判文化地方主义、将现象学和历史学方法结合进宗教象征诠释的研究三个方面。

一、反约化论

伊利亚德认为，神圣是宗教现象的不可约化的因素，宗教现象必须具有超自然和超历史的维度，他的这种方法论预设起自于对在他之前的宗教研究者的约化论立场的批判。他对宗教学研究第一阶段的一批学者（如缪勒、斯宾塞、泰勒和弗雷泽等）不满的是，他们利用某些假定的规范如理性主义、实证主义等，常常把他们的研究材料赶进线性发展计划。第二阶段的研究者如杜尔凯姆、弗洛伊德等社会学家和心理学家虽然打开了神圣的某些新的维度，但伊利亚德批评他们把材料的宗教意义约化为社会学或心理学的东西。我们可以把上述二者分别称为内约化论和外约化论，内约化论把宗教的意义过于简单化，以一种线性发展观剪裁历史；外约化论把宗教变成不是宗教的东西。伊利亚德多次强调宗教现象的复杂性、多义性，他还认为初民思维并非像某些研究者所想象的那样简单，他们虽然没有一套又一套的概念系统，但可以借助象征而形成一种独特的系统化的理解。伊利亚德自己宣称，宗教史学努力从与其自身相关的层面把握宗教现象，即当作某种宗教的东西来理解；把宗教现象约化为社会学、心理学等东西的解释会忽视那些现象所包含的用意或意向（intentionality），把握不到隐藏在它们之中的独一无二的和不可约化的因素——神圣，即不能把握宗教现象的本质。他甚至说外约化论研究是“错误的或不真实的”。“‘宗教现象’唯一可被认识的方式就是从其自身的层面来理解，也就是说，把它当作某种宗教的东西来研究。试图通过生理

学、心理学、社会学、经济学、语言学、艺术学等任何其他的研究方式来把握宗教的本质都是错误的，因为这样触及不到那独一无二的、不可约化的因素——神圣”。¹ 当然，这里所说的“假的”，不是指逻辑上错误的和方法上错误的，而是意指这种做法会漏掉古代和东方的宝贵的精神性的东西，不利于西方文化自身的发展和更新，因而是贫乏的和缺乏创造性的。他在文章“危机和更新”中说，“我很难相信，生活在我们这样的历史深刻，一个宗教史学家会不考虑他的学科的创新可能性。如何从文化方面吸收非洲、大洋洲、东南亚向我们开放的精神世界？如果我们不从宗教史学的视角接近它们，它们会作为精神世界而从我们的眼中消失不见；它们将被约化为关于社会组织的、经济制度的、前殖民的纪元和殖民的历史等各种事实。换言之，它们将不能作为精神性的创造而被我们把握，不能丰富西方和世界文化，——它们不过是增加在档案馆里已经骇人的分类文献资料的数量，等待电子计算机去处理它们而已”。²

值得一提的是伊利亚德反约化论的立场是基于理论，基于探求宗教的秘密和本质的需要，跟他的个人信仰没什么直接联系。“伊利亚德基于纯粹的理论基础之上的反约化论视角，引起了很多学者，甚至是持不可知论态度的学者的关注。在他们看来，抛开个人信仰来解释宗教是一种更好的做法”。³

除为了努力获得关于宗教的一种真正的、内在的理解之外，伊利亚德反约化论还另有深意，第一，强调宗教经验的不可约化性，有助于促进宗教学成为一门独立的、成熟的学科。既然宗教经验本质上是不可约化为社会学、心理学和经济学的东西，那就意味着社会学方法、心理学方法和经济学方法等对宗教经验的解释就不可能是切中本质的，这一方面坚持了宗教史学这门学科的独立性，另一方面也提出了建立宗教史学的研究方法的必要性和迫切性，只有这样，才能真正使宗教史学不沦为其他约化宗教的学科的附属物而成为一门独立的学科。第二，伊利亚德之所以强调宗教经验的不可约化性，是因为只有这样才能揭示宗教经验对于人类文化生活的独一无二的重要性。约化论严重误解了宗教在人类生活中的地位，在他看来，宗教史学比其他任何人文学科如心理学、人类学、社会学等更能打开一条通向哲学人类学的道路，因为神圣具有一种普遍的维度，而且我们知道，文化的开端植根于宗教的经验和信仰，人们所说的“世俗文化”在人类精神史上是比较晚近的事，在开端处，每种文化创造——工具、制度、艺术、意识形态等——都是一种宗教表达或者具有宗教的理由或源泉。此外，甚至在它们被彻底世俗化之后，诸如社会制度、技术、道德观念、艺术等文化创造不可能得到正确地理解，如果人们不知道它们的宗教源头的话。⁴宗教实际上是一种蕴涵着精神价值并且典型地表达了人的存在的境况的文化现象，人的存在的危机（即人的存在变得没有实在性，没有意义）最终还是“宗教性”的（即与神圣相关的），因为

在古代文化中，存在和神圣是同一的。简言之，宗教是人类生存一个不可减弱而且普遍的方面，宗教体验处在文化本身的基底，宗教表现的历史就是人类精神的历史，就是人类对自身生存意义理解的历史。⁵在伊利亚德看来，很难想象还有其他人文学科能比宗教史学占据一个更好的位置：既能致力于拓宽西方文化视野的工作，又能为重建西方与东方和古代文化的代表们之间的友谊关系而作出贡献。宗教史学应该担起历史所赋予的重任，宗教史学应该成为破译和解释西方人所面临的“未知世界”（古代和东方世界）的典范学科；它还应该是一种文化价值的创造的源泉。这样，伊利亚德在深化宗教学研究的意义的同时，也提高了宗教学学科的地位，地位总是职责相连，所以，伊利亚德又挑明了宗教学的重大历史使命——吸收外部文化的精髓，更新西方文化，但文化地方主义，即西方中心论却成为履行这种历史使命的一个绊脚石。所以伊利亚德批判文化地方主义，即欧洲文化中心论，倡导新人文主义。

二、批判文化地方主义和倡导新人文主义

就宗教史学将会履行其任务——特别是要使宗教材料的意义对西方心智而言成为可理解的——而言，宗教史学将执行其真正的文化功能。伊利亚德认为宗教史学在不远的将来注定要扮演无比重要的文化角色。他多次说，“我们所处的历史时刻迫使我们面对五十年前不可能想象到的局面”，这个局面就是二十世纪上半期亚、非、拉人民以独立的身份走上历史舞台，成为具有主动性的历史主体，西方人不再是唯一造就历史的人，因而西方的精神和文化价值也不再享有特权地位，更不必说前几代的没有疑问的权威性了，“总有一天，西方人将不得不认识和理解非西方人的存在处境及其文化世界，而且，西方将开始把它们评价为人类精神史的整体中的一部分，不再把它们当作不成熟的历史的片断或者偏离了人类史的范型——这种历史被构想为西方人的历史”。⁶

西方的文化价值受到非西方人的分析、比较和评判；西方人也日益增加对其他文化的研究、反思和理解。在伊利亚德看来，“……西方文化假如鄙视或忽略与其他文化的对话，就将面临走向一种导致绝嗣的地方主义的危险。诠释学是西方人对于当代历史的召唤的反响，是西方人对于西方不得不与其他文化价值相遇的反响——也是唯一可能的反响”。⁷但真正的和有硕果的对话必须面对对话参与者的核心文化价值，因此要正确理解那些非西方文化的价值，西方人就必须知道它们的宗教资源，这些资源如今仍然滋养着那些非欧洲的文化。所以，宗教史学注定要在当代文化生活中扮演重要角色。但宗教史学的功能不仅在于通过理解外部的和古代的宗教而促进文化对话，更重要的在于，“通过试图理解由文献材料所表达的生存处境，宗教史学家必然会达到对人的更深认识。正是在这种认识的

基础之上，一种新人文主义将会以世界范围的规模发展起来”。⁸这种新人文主义的范围比文艺复兴时期的人文主义更大。

伊利亚德发现，在文艺复兴时期，很多学者和神学家对赫尔墨斯神智学感兴趣，他认为这种对赫尔墨斯的浓厚兴趣意义重大，揭示了文艺复兴时期的人渴望一种原初的启示，这种启示不仅包括摩西和卡巴拉（Cabbala）也包括柏拉图，而且首要的是也包括埃及和波斯的神秘主义宗教。这也揭示了人们对中世纪的神学和中世纪的关于宇宙和人的观念的深层不满；揭示了人们对纯粹的西方基督教、也即我们所说的地方主义的一种反抗；以及揭示了人们对一种普救论的、超越历史的、神话的宗教的渴望。埃及和赫尔墨斯神智学——即埃及的巫术（magic）差不多在两个世纪内困扰着无数的神学家和哲学家——他们是基督教的信仰者、不信仰者或者是隐蔽的无神论者。而布鲁诺之所以热情地宣传哥白尼的日心说，是因为他想到了太阳中心论有着深刻的宗教和巫术意义，他预言了即将发生的古埃及巫术宗教的回归。布鲁诺超越哥白尼的地方在于，当哥白尼把他的理论仅仅当作数学来理解时，布鲁诺能够将哥白尼的范式解释为神性神秘的符号。实际上，对前摩西的启示的探究预示了一系列的危机，探究后来也伴随着这些危机继续进行。这些危机动摇了西方基督教世界并且最终为十九世纪的自然主义和实证主义意识形态开辟了道路。各种自然主义哲学和数学的物理科学取得了优势地位。基督教和其他所有已知的宗教都被当作是不仅是没有基础的而且具有一种文化上的危险性，因为这些宗教通常阻碍科学的进步与发展。在知识分子当中达成一致的意见是：哲学家已经证明了关于上帝存在的证明的不可能性；更进一步的宣称是，科学正在证明人仅由物质生成，也就是说，没有灵魂这种东西，没有那种独立于肉体并使肉体存活的精神实体。⁹大致说来，文艺复兴的结果是科学和物质的胜利，古代和东方文化没能导致西方文化的根本意义上的创新。在伊利亚德看来，文艺复兴时期的人本主义过多地仿照地中海沿岸的文学、艺术和哲学古典主义。而他倡导的新人文主义则在更大范围的巫术和炼金术活动中，在亚洲的宗教体系着，以及在世界各地的农业社会和古代民间文化的神话、传说和象征物中发现宗教意义。

分析到底，宗教史学注定要阐明大量西方人所不熟悉的处境，通过理解这种外部的处境，文化地方主义将被超越。而且，正是与“他者”——即属于各种古代的和外部社会的人类——的相遇将会刺激西方哲学思维和拓宽其视域，促进文化的创新和使文化变得更有活力和更加丰富，文化地方主义的贫乏和不育症当然也就消失了。

伊利亚德的新人文主义隐含着对于现代西方文化的批判，隐含着与另一个较少堕落的社会的成员进行深入的对话的尝试，这种对话对于寻找其失去的灵魂、

以及由于现代文明的压力导致人的完整性的崩溃甚至是人格本身的分裂的西方人来说，将会大有裨益，“由上所论，我们可以看出藉重现开创宇宙的行动来达成集体重生，此事对历史民族有多重要”¹⁰它不仅可以作为某种参照而衡量现代化给西方人带来的损失程度，还为西方文化的重建和复兴提供某种可能性。

三、现象学和历史学方法结合进象征诠释的研究

从前面第二章关于伊利亚德的宗教现象学的方法的考察，以及他的关于宗教现象的结构和意义很多创造性解释，我们可以说，他的尝试获得了相当大的成功，尽管这种尝试还存在着很多这样那样的问题，他对宇宙树象征的探讨为后来的宗教研究提供了非常大启示，甚至可以说具有某种范例功能。他首先不考虑各个变体的特殊背景，通过考察一定数量的关于宇宙树象征的各个变体，直观出其共同的结构；再反过来，在这个共同结构的基础上考察各个变体，在各个变体的特殊背景中考察这些变体的意义构成情况，看看它们由于什么处境的影响而增添了某些意义，遗失了某些意义，从而发现各个变体的处境，更深刻地理解各个变体，理解各个变体所在的文化传统的特征，例如，某个传统中的宇宙树之所以有七个分枝，是由于其发现了七颗行星的缘故。

伊利亚德认为，“世界通过宇宙树的象征来言说，而这种言词被直接领悟”，¹¹又说，“宗教象征把人的处境翻译为宇宙论的术语，反之亦然。更准确地说，它揭示了人的存在的诸结构与宇宙的诸结构之间的关联性”。¹²这就是说，宗教象征是一种语言，一方面，通过这种特别的语言，宗教信仰者可以领悟关于终极实在的某些讯息，领悟到宇宙和人的生命的宗教意义；另一方面，由于宗教象征这种语言宗教象征总是指向某种实在，并且揭示了人的存在与宇宙的存在之间的关联性，所以研究者通过宗教象征的研究，可以循着宗教信仰者的特别“思维”，再现或重构他们的宗教观，可以同时发现信仰者和宇宙的存在结构。简言之，宗教象征把关于神圣的讯息以及宗教信仰者的经验凝聚为某种客观的形式，研究者通过它可以把握宗教信仰者的意义世界的结构，因为个体的经验因为这个宗教象征而被“唤醒”，因为“宗教象征不仅揭示实在的某种结构或者存在的某个维度，而且这种“唤醒”将意义带进人的存在”。¹³

此外，他的月亮象征体系的研究，以及关于宗教象征的体系性、多义性等功能的理论都是宗教学的宝贵财富。

总之，伊利亚德的反约化论、批判欧洲中心论和倡导新人文主义，以及把历史方法和现象学方法结合进宗教象征的诠释的尝试，为宗教学的发展作出了巨大贡献。他对宗教学的重要地位和当代的历史使命的强调，深化了宗教学研究，有利于宗教学发展成为一种独立的和成熟的学科，从而更好地为西方文化的更新、

加深东西方文化交流以及增进人类的自我理解作出贡献。

第二节 批评与借鉴

一、批评

尽管伊利亚德在他的宗教研究中取得了令人瞩目的成就，受到很多赞誉和欣赏，但也有很多学者对他的宗教史学和宗教现象学研究不以为然，提出了很多批评，其中有些批评不乏尖锐甚至苛刻。“最常见的批判是说伊利亚德在方法论上是未加批判的（methodologically uncritical）；或者说他提出了一些目空一切的、武断的和主观的概括性论断，这些论断并非基于特殊的历史的和经验观察的材料。批评者们还指责他的进路受多种规范性的判断和一种假定的本体论的观点的影响，这种观点偏向那种宗教的、无历史的存在模式，以及偏向某些东方的和古代的现象”。¹⁴下面就这些批判作些简单地探讨。

伊利亚德确实没有对自己的一些重要方法进行过系统的论证，但还是零星地提出了一些关于方法合理性的考察。例如，关于为了发现某些宗教现象的结构而跨时空、跨文化地征引资料的方法的合理性问题，他说，“在处理几种历史相关的文化时，差异性和相似性是同等重要的。葡萄牙语与法语和罗马尼亚语有差异的事实并不能阻止语文学家把它们三者都视为拉丁系语言，它们从发生学上看都来自于拉丁语这一共同的源泉……关键是比较历史相关的和结构相似的古代近东宗教现象的合法性。事实上，如果存在比较方法可以正当地应用于其中的某个领域的话，那么古代近东就是这样的一个领域。我们知道，农业、新石器村落文化、以及后来的城市文明都以大小不同的半径起自于这个近东中心”。¹⁵不过，人们会说，把有文化同族或亲缘关系的材料放在一起是具有很大的合理性，但对那些根本没有文化同宗关系的材料进行比较有什么意义呢？这些材料也许表面上相似，但由于文化传统的不同而具有不同的意义。关于这种疑问，伊利亚德也曾经考虑过，“重要的事情是如何阐明这种宗教体验，而不是去表现这些因历史的沿革而造成的众多变化和不同。从某种程度上而言，这就好像是为了能更透彻地把握诗的现象，我们求助于众多风格迥异的诗歌一样。如把荷马与但丁相提并论，或者引用印度、中国和墨西哥的诗文……从文学史的观点来看，把这种不同风格、不同时期和不同国度的诗歌相提并论，其作用是令人怀疑的。但是如果我们的目的只是为了描述诗歌现象与表明诗歌的语言和日常语言间的本质有什么不同的话，那么这种方法还是十分有效的”。¹⁶伊利亚德的辩解也许并没有多大的理论证明力度，但实际上，这里的关键问题不在于跨文化的问题，而是洞察力

的深浅的问题。如果伊利亚德能够在表面上不同的材料之中洞见了共同的、结构相似的东西，那么把这些表面上不同的材料放在一起比较有何不可呢？如果事先就根据时空的不同、文化传统的差异而把材料永远地囚禁于某个区域，怎能发现新的东西呢？这些事先的归类难道不正是要被现象学悬置暂时放进“括号”里的东西吗？如果要说明伊利亚德的结论不对，那么只要找出处在共同的结构之外的反例不就行了吗？

第二种批评正是直指伊利亚德的某些结论。例如关于入会仪式问题的某些论断。他们认为，伊利亚德在相当深入地研究了一些澳洲部落之后，就凭借从其他地方拿来的一些随意和缺乏相关性的例子来支撑他的一些结论。除开伊利亚德没有区分入会礼和成年礼的差别不说，人种学的事实表明，并非所有的社团都举行入会礼，入会礼也并不都是带有考验或身体伤残，并不都是揭示部落秘密或者传授神圣知识；至于死亡和再生的主题的展示，尽管普通常见，但决不是普遍的。因此，当伊利亚德说相对于对凡俗状态的死和相对于一个新世界的复活在每一种入会礼中都有文献证明，或者说入会礼对女孩是个别举行，对男人总是集体举行时，人类学家的回答是，这些论断从事实来看是错误的。¹⁷人种学或人类学的批评是相当尖锐的，这表明普遍性的论断在以事实为基础的宗教学领域是很危险的，在“普通常见”和“普遍”之间的跨越的真理性是没有保障的。

有人认为伊利亚德强调宗教经验的神圣性，实际上把宗教学研究变成了规范性的研究。这种看法可能太表面化了。伊利亚德除了认为宗教未必就是信仰上帝、诸神和鬼魂，而是与实在、意义和真理的观念密切相关之外，他又明确地说，“是一个人，更确切地说是成为（become）一个人，就意味着是‘宗教的’”，¹⁸因此，他的研究根本不能认为具有护教色彩，他真正关注的是人的安身立命和精神文化创造。现在越来越多的学者接受了这种观点，即没有任何研究，甚至没有任何知觉能够做到价值中立，所以，伊利亚德所表露出的对古代和东方的宗教的赞赏本身无可厚非。从某种角度来说，这种宇宙的宗教确有它的优点，它能够很方便地使社会和个体与宇宙一起定期更新，生活在时间和历史之中而又可以逃离历史的恐怖，并且可以凭借对宇宙起源神话原型的模仿和再现不断进行精神和文化的创造，而且最重要的是，伊利亚德并不是要用这种宗教来取代其他宗教和文化形式，他的目的不过是希望通过与这种宗教文化的相遇对话来为西方文化注入新的活力，从而更新西方文化，走出相对主义和虚无主义的精神贫困而已。如此看来，恐怕只有具有强烈欧洲中心论倾向的人，才会在这方面对伊利亚德提出苛刻的批评吧。

笔者非常欣赏伊利亚德把现象学和历史学方法结合进宗教象征的研究的做法，但对于他在探求宗教现象的结构过程中的某些做法感到有些疑惑。例如，在

寻找宇宙树的象征的结构时，伊利亚德认为，某些关于这个象征的变体（例如印度的和美索不达米亚的）处于更重要的地位，即对于探寻共同的结构贡献较多。既然结构是各个变体共有的，那么各个变体在关于寻找这个结构的贡献方面就应该是等效的，为什么要厚此薄彼呢？如果说这些变体更好地或更突出地显现了共同的结构，那么在本质和结构被找出之前，如何知道它们更好地或更突出地显现了本质呢？因此，说它们更重要，只能是本质找出之后的个人感受，或者是找出之前的个人偏好而已。此外，对于一个事物的凡俗属性与它是否成为显圣物的关系方面，笔者也发现伊利亚德的观点有些模糊。他一方面说，任何东西都可以成为显圣物，这跟该载体本身的属性无关；另一方面又说，石头代表了神圣事物，因为它们是坚固的、不变的、强大的，这难道不是在说，石头的某些属性成为了它变成神圣的载体的至少是部分的原因。再如，天空，伊利亚德也承认天空的高远属性容易引起无限、崇高和敬畏的感觉，这同样也是在承认某些事物的属性使它们更可能被人们当作显圣物。事实上，在很多情况下，事物的自然属性都对其成为显圣物有一定的贡献，说显圣物与该物的自然属性无关，很大程度上是一种类似于思辨的表达。

二、借鉴

伊利亚德对宗教研究作出了巨大的贡献，也受到了很多批评，但他有很多地方值得我们中国的神话和宗教研究者借鉴和学习。首先是他将现象学和历史学方法结合进宗教象征诠释的研究方法。我们一方面应该积极运用本质直观的方法来寻找某些现象的结构，另一方面也要参考现代归纳法，顾及一些反例，努力求得本质和结构，同时对自己的结论保持一种谦逊的态度，也就是说，准备根据研究过程中的新发现和别人的合理批评对自己的结论作出某些修正。在此基础上，结合现象的历史处境考察现象是如何构成的，从而对现象有更全面和更深刻的理解。

其次是伊利亚德立足传统放眼世界的眼光。伊利亚德虽然非常推崇古代和东方的宇宙的宗教，但始终坚持以西方思想传统为背景对瑜伽和萨满技术作一种理智的解释。他认为对于古代文化和东方传统的理解丰富了西方思想传统，但一个人不必因此而使自己东方化。一个评论家曾说，他是（罗马尼亚学者中）第一个对印度有直接经验而又完全知道不应该消融在它之中的人。印度并没有淹没他的工作和他的思想；它只是滋养了他的工作和思想……¹⁹他研究古代和东方神话和宗教的目的很明确，促进西方知识界理解其他文化的精髓，使西方有可能来一次比文艺复兴更伟大的二次复兴，同时增进人类的自我理解。伊利亚德雄心勃勃且尽头十足，他宣称自己是“全球性”的比较研究者，力求全面地理解宗教的各

种形式，综合人类的思想和经验，为西方文化的更新竭尽自己的全部心力。我们也应该立足于自己的文化传统，虽然“中体西用”已经被证明有很多困难，但自己的传统无论如何不能也不应该抛弃掉，因为我们的骨髓早已经浸泡在传统之中，我们的传统对人的生活方式也有自己独到的领悟和理解。我们的正确态度应该是在理解吸收国外文化精髓的过程中，发掘和重新认识中国传统文化的价值，在现代社会的挑战和机遇中寻找出路和创新点。

最后，是他的当代关注。伊利亚德虽然主要研究古代的神话和宗教，但他特别重视宗教史学研究对于当代社会的意义。他说，“通过一种适当的诠释学，宗教史不再是一个化石、废墟和过时的奇迹所构成的博物馆，而是变成对调查研究者而言一开始就应该所是的那样：一系列等着人们去破译和理解的“讯息”。对这种讯息的兴趣不完全是历史的。它们不仅向我们言说久已死去的过去，而且还向我们揭示出与现代人直接相关的一些基本的生存处境。那种破译神话、符号和其他传统的宗教结构的意义的诠释学努力会极大地充实和丰富人类的意识”。²⁰在他看来，神话与象征并非只是一些奇品古玩，而是理解人类的极其重要的钥匙。伊利亚德认为他是一个与自己时代的思想和文化密切相关的人，他利用自己掌握的古代和东方的知识来提出和思考现今社会所面临的重大问题，例如，“……人如何忍受历史……本文所说的这些教义回答的是全体当代历史的命运所提出的问题，而不是个体的命运引起的问题”。²¹伊利亚德虽然没有直接投身政治，但他对自己祖国和人民的命运有着深切的关怀，罗马尼亚饱受历史的恐怖的折磨，它的西面是德国，南面是奥匈帝国，东面是苏联，仅仅因为一个偶然性的地理位置，它在两次世界大战中历尽苦难。他充满义愤地问道，“我们想知道，许多民族只因为他们的地理位置恰好位于历史要走的道路上，只因为他们当了不断扩张的帝国的邻居，所以就得遭受苦难与毁灭。人如何可能忍受这些苦难与毁灭，并为之辩解呢？……它们甚至必须放弃争取更好的历史处境，放弃一切达成世界层次上的精神创造的冲劲……在我们这个时代，历史的压力布下了天罗地网，任何人无逃于天地之间，他如何能忍受历史的种种灾难与恐怖——从集体放逐到大屠杀到原子弹轰炸……？”²²伊利亚德还把宗教史学研究与文化全球化联系起来，认为宗教史学能在文化全球化的努力中扮演根本性的角色，能为一种普遍的文化的详细描述作出贡献。我们同样也应该把自己的研究与当前的民族命运、时代问题联系起来。我们应该思考，我们的研究能为物欲横流、道德滑坡说些什么？能为加深对外交流做些什么？能为人的精神提升和自我理解做些什么？同时我们还应该围绕这些问题踏踏实实地作出自己的贡献。

注释:

- ¹ Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion*[M]. Lincoln and London:University of Nebraska Press,1958: xvii.
- ² Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:70—71.
- ³ Daniel L.Pals.Seven Theories of Religion[M].New York:Oxford University Press,1996:281.
- ⁴ Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:9.
- ⁵ 伊丽莎白·迪瓦恩等编.20世纪思想家辞典——生平、著作、评论[M].贺仁麟总校译.上海人民出版社, 1996: 154.
- ⁶ Mircea Eliade.*Myths.Dreams and Mysteries*[M].New York: Harper and Row Publishers,1967:9.
- ⁷ 埃里克.J.夏普.比较宗教学史[M].吕大吉等译.上海人民出版社,1988:280.
- ⁸ Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:3.
- ⁹ Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:39.
- ¹⁰ 米夏·伊利亚德著.宇宙与历——永恒回归的神话[M]杨儒宾译.台湾: 联经出版事业公司, 2000: 66.
- ¹¹ Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:98.
- ¹² Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:103.
- ¹³ Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:102.
- ¹⁴ Eliade(editor in chief).*Encyclopedia of Religion*(vol.6) [M].New York:Simon &Schuster Macmillan,1995:279.
- ¹⁵ Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:31.
- ¹⁶ 米夏·伊利亚德.神圣与世俗[M].王建光译.北京: 华夏出版社, 2002: 序言 6.
- ¹⁷ John A.Saliba, 'Homo Religiosus' in Mircea Eliade [M]. Netherlands: E.j.Brill, 1976:105-106.
- ¹⁸ Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:preface.
- ¹⁹ 埃里克.J.夏普.比较宗教学史[M].吕大吉等译.上海人民出版社,1988:279.
- ²⁰ Mircea Eliade.*The Quest:History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London :The University of Chicago Press, 1969:preface.
- ²¹ 米夏·伊利亚德著.宇宙与历史——永恒回归的神话[M]杨儒宾译.台湾: 联经出版事业公司, 2000: 116—117.
- ²² 米夏·伊利亚德著.宇宙与历史——永恒回归的神话[M]杨儒宾译.台湾: 联经出版事业公司, 2000: 135—136, 147 注 11.

参考文献

中文部分:

1. 倪梁康选编.胡塞尔选集(上、下)[M].上海三联书店, 1997.
2. 埃德蒙德.胡塞尔.逻辑研究(第一、二卷)[M].倪梁康译.上海译文出版社, 1999.
3. 埃德蒙德.胡塞尔.欧洲科学的危机与超越论的现象学[M].王炳文译.北京: 商务印书馆, 2001.
4. 埃德蒙德.胡塞尔.纯粹现象学通论[M].李幼蒸译.北京: 商务印书馆, 1996.
5. 赫伯特.施皮格伯.现象学运动[M].北京: 商务印书馆, 1995.
6. 施太格缪勒.当代哲学主流(上、下卷)[M].北京: 商务印书馆, 2000.
7. 李鹏程.胡塞尔传[M].石家庄: 河北人民出版社, 1998.
8. 埃德蒙德.胡塞尔.世界现象学[M]. 克劳斯.黑尔德编.倪梁康等译.北京: 生活.读书.新知三联书店, 2003.
9. [M].上海译文出版社, 生活世界现象学[M].倪梁康等译.上海译文出版社, 2002.
10. 倪梁康.现象学及其效应胡塞尔与当代德国哲学[M].北京: 生活.读书.新知三联书店, 1996.
11. 马丁.海德格尔.存在与时间[M].陈嘉映等译.北京: 生活.读书.新知三联书店, 1999.
12. 张廷国.重建经验世界——胡塞尔晚期思想研究[M].武汉: 华中科技大学出版社, 2003.
13. 洪汉鼎主编.理解与解释——诠释学文选[M].北京: 东方出版社, 2001.
14. 洪汉鼎.诠释学——它的历史和当代发展[M].北京: 人民出版社, 2001.
15. 中国现象学与哲学评论(第二辑, 现象学方法)[M].上海译文出版社, 1998.
16. 中国现象学与哲学评论(第五辑, 现象学与中国文化)[M].上海译文出版社, 2003.
17. 现象学在中国——胡塞尔《逻辑研究》发表一百周年国际会议(特辑)[M].上海译文出版社, 2003.
18. 埃德蒙德.胡塞尔.现象学的观念[M].倪梁康译.上海译文出版社, 1986.
19. 埃德蒙德.胡塞尔.现象学的方法倪梁康译.上海译文出版社, 1994.
20. 约翰·麦奎利.二十世纪宗教思想[M].高师宁等译.上海出版社, 1989.
21. 刘易士.宗教哲学[M].黄明德译.台湾: 东南亚神学院协会, 1981.
22. 威尔弗雷德.坎特韦尔.史密斯.宗教的意义与终结[M].董江阳译.北京: 中国人民大学出版社, 2005.
23. 徐以骅 张庆熊主编.基督教学术(第二辑)[J].上海: 上海古籍出版社, 2004.
24. 张庆熊 徐以骅主编.基督教学术(第三辑)[J].上海: 上海古籍出版社, 2005.
25. 张庆熊.基督教神学范畴——历史的和文化比较的考察.[M]上海: 上海人民出版社, 2003.
26. 冯川.神话人格——荣格[M].武汉: 长江文艺出版社, 1996.

27. 加缪.西西弗的神话[M].杜小真译.北京:西苑出版社,2003.
28. 渡边公三.列维-斯特劳斯——结构[M].周维宏译.石家庄:河北教育出版社,2002.
29. 大卫.雷.格里芬.后现代宗教[M].孙慕天译.北京:中国城市出版社,2003.
30. 保罗.普帕尔.宗教[M].管震湖译.北京:商务印书馆,2005.
31. A.J.格雷马斯.论意义——符号学论文集[M].吴泓渺等译.天津:百花文艺出版社,2005.
32. 史宗主编.二十世纪西方宗教人类学[M].金泽 宋立道 徐大建等译.上海:上海三联书店,1995.
33. 菲奥纳.鲍伊.宗教人类学导论[M].金泽 何其敏译.北京:中国人民大学出版社,2004.
34. 王晓朝.宗教学基础十五讲[M].北京:北京大学出版社,2003.
35. 孙亦平主编.宗教学名著提要[M].南昌:江西人民出版社,2002.
36. 杜尔凯姆.宗教生活的基本形式[M].渠东等译.上海:上海人民出版社,1999.
37. 埃里克.J.夏普.比较宗教学史[M].吕大吉等译.上海人民出版社,1988.
38. 狄奥尼修斯著,包利民译.神秘神学[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1998.
39. 米夏.伊利亚德.瑜珈[M].武锡申译.北京:中国致公出版社,2001.
40. 米夏.伊利亚德.宗教思想史[M].宴可佳等译.上海社会科学出版社,2004.
41. 米夏.伊利亚德著.宇宙与历史——永恒回归的神话[M].杨儒宾译.台湾:联经出版事业公司,2000.
42. 米夏.伊利亚德.神秘主义、巫术和文化风尚[M].宋立道译.北京:光明日报出版社,1990.
43. 米夏.伊利亚德.神圣与世俗[M].王建光译.北京:华夏出版社,2002.
44. 伊丽莎白·迪瓦恩等编.20世纪思想家辞典——生平、著作、评论[M].贺仁麟总校译.上海人民出版社,1996.
45. 黎志添.宗教研究诠释学:宗教学建立的思考[M].香港:香港中文大学出版社,2003.

外文部分:

1. Paul Ricoeur. *The Conflict of Interpretations*[M].Londen.New York:northwesten university Press,2004.
2. Steven M.Wassertrom.*Religion after Religion*[M].New Jersy:Princeton University Press,1999.
3. Sumner B.Twiss and Walter H.Conser,Jr.(Ediitors).*Experience of the Sacred*[M].Hanover &London:University Press of New England,1992.
4. Mircea Eliade.*Journal:1945-1955*[M].Chicago & London:The University of Chicaago Press,1990.
5. Antonio B.de Silva. *The Phenomenology of Religion as a Philosophical problem:An Analysis of the Theoretical background of the Phenomenology of Religion,in General,and*

- of M.Eliade's Phenomenological Approach, in Particular*[M].Uppsala ,1982.
6. Joseph Dabney Bettis. *Phenomenology of religion : eight modern descriptions of the essence of religion*[M]. London : SCM Press, 1969.
 7. Arvind Sharma Berlin. *To the things themselves : essays on the discourse and practice of the phenomenology of religion* [M].New York : De Gruyter, 2001.
 8. David Cave. *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*[M]. New York: Oxford University Press,1993.
 9. Seth D.Kunin. *Religion: The Modern Theories*[M].Edinburgh:Edinburgh University press,2003.
 10. Ivan Strenski. *Four theories of Myth in Twentieth-Century History*[M].London: The Macmillan Press Ltd,1987.
 11. Mircea Eliade. *Rites and symbols of initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*[M].New York: The Academy Library Harper & Row,1958.
 12. Edited by BRYAN RENNIE. *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of MIRCEA ELIADE*[M]. State University of New York Press,2001.
 13. Mircea Eliade. *Autobiography (Vol.I&II)* [M]. New York: Harper & Row,1981.
 14. Mircea Eliade. *Patterns in Comparative Religion*[M].New York: Lincoln and London: University of Nebraska Press,1958.
 15. Mircea Eliade. *The Quest: History and meaning in Religion*[M]. Chicago and London: The University of Chicago Press,1969.
 16. Eliade (editor in chief). *Encyclopedia of Religion (vol.6)* [M].New York: Simon & Schuster Macmillan,1995.
 17. George Alfred James. *Interpreting Religion—The phenomenological Approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, [M]. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1995.
 18. G. Van der Leeuw. *Religion in Essence and Manifestation*[M]. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1963.
 19. Douglas Allen. *Structure and Creativity: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions* [M]. The Hague. Paris. New York : University of Maine, Mouton Publishers, 1977.
 20. J. Kitagawa (ed.). *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding* [M]. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
 21. Philip C. Almond. *Rudolf Otto, An Introduction to His Philosophical Theology*[M]. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.

22. Mircea Eliade.*The Sacred and the Profane*[M]. New York :Harcourt,brace and Company, 1959.
23. Mircea Eliade.*Myth and Reality*[M].London :Gerge Allen &Unwin Ltd.,1963.
24. Edited by Mircea Eliade and Joseph M.Kitagawa.*The History of Religions—Essays in Methodology*[M]. Chicago &London:The University of Chicago Press, 1959.
25. Mircea Eliade:*Myths,Dreams,and Mysteries*[M]New York:Harper & Row,1960.
26. Douglas Allen,*Myth and Religion in Mircea Eliade*[M]. New York and London:Garland Publishing,Inc,1998.
27. Mircea Eliade.*The Myth of the Eternal Return*[M]. New York:Bolliingen Foundation Inc. ,1954.
28. Miircea Eliade,*Images and symbols*[M]. Kansas City: Subsidiary of universal Press Syndicate,1961.
29. *Mircea Eliade,The Forbidden Forest*[M].trans. Mac Linscott Ricketts and Mary Park Stevenson.*Notre Dame,London:Uniiversity of nottre Dame press,1978.*
30. Mircea Eliade.*Ordeal by Labyrinth*[M].Chicago:The University of ChicagoPress, 1982.
31. Mircea Eliade,*Images and symbols*[M]. Kansas City: Subsidiary of universal Press Syndicate,1961.
32. John A.Saliba, 'Homo Religiosus' in Mircea Eliade [M]. Netherlands: E.j.Brill, 1976.
33. Guilford Dudley. *Religion on Trial: Mircea Eliade and His Critics*[M].Philadelphia: Temple University Press,1977.

后记

匆匆忙忙地写完论文的最后一个字，忽然间比任何时候都更强烈地感觉到，三年的学习时间是如此的短促！论文不过勾勒了伊利亚德的思想轮廓，这仅仅是对他丰富复杂的思想 and 学说进行研究的开始。但愿该研究能有助于人们更好地理解伊利亚德的思想学说，同时成为自己今后致力于神话、宗教比较研究和文化交流事业的良好开端。

在三年的学习期间，尤其是在论文的写作过程中我曾得到一些老师和同学们的指导和帮助，在此不能不深表谢意。首先，感谢导师张庆熊教授，先生的引导和鼓励常常使我暗暗鞭策自己：一定要努力学习，做出成绩，决不辜负恩师的殷切期望。感谢我的硕士生导师邓安庆教授，他是我今后从事学术工作的重要学习榜样之一。感谢刘放桐教授、黄颂杰教授、俞吾金教授、张汝伦教授、汪堂家教授、莫伟民教授和余碧平教授等老师三年来的教诲，觉得自己能聆听这么多名师的指教真是三生有幸。

其次，感谢香港汉语基督教文化研究所的奖学金资助，感谢香港浸会大学等机构的资料上的帮助，感谢上海社科院的晏可佳先生，以及刘友古、韦海波、张梅、陆红坚、高丽敏、刘晶晶等同学，他们为我的论文写作提供了宝贵的资料援助。

最后，感谢何兵同学、马如俊同学关于论文格式的调整，感谢我的朋友覃丹丹对论文写作的多方支持和帮助。

三年的紧张学习生活，说短不短，说长不长，唯一“快”字是最好的表达。临近毕业，许许多多的情景像电影片断一样在脑海中闪现，顷刻间我似乎领悟了何谓永恒。搞不清今后究竟向何处去，只知道真理在前面引路……

2005年5月15日识于复旦尚公苑