

缪勒比较宗教学与伊利亚德宗教现象学方法之比较研究

——宗教研究的方法论及学科旨归

王 涛

缪勒的比较宗教学借助比较语言学进路，试图对宗教现象作出科学的归纳与解释，并赋予宗教研究以独立学科地位。但其方法论中充斥着自然科学的客体化、实在化特征，化约了宗教作为人类存在活动的主体性本质，将宗教学研究的最初旨归确立为内涵含混的客观真理，宗教学术活动从而成了对宗教信仰或宗教性的化约，宗教研究和宗教之间的矛盾对立在缪勒的体系中凸显出来。伊利亚德的宗教现象学方法则倡导“非化约主义”，在宗教研究中使宗教近乎其所是的显现自身，“神圣”因素成为宗教最终不可化约的特质和宗教学的学科母体，而体验“神圣”、以宗教性方式生存的“宗教人”则成为宗教活动中的主体。

关键词：比较宗教学 缪勒 宗教现象学 伊利亚德 化约论

作者王涛，1977年生，香港中文大学文化及宗教研究系天主教研究中心研究人员。

由于宗教同人的存在具有本体上的关联，拥有突出的主体性特征，因此将宗教离析出主体生存论范畴之外，而将其客体化、实在化的宗教学，在创建伊始便面临着学科合法性问题。缪勒早先对宗教学的学科构想勾画出了这一门新兴学科的大致轮廓。当今宗教学领域最具代表性的学者，美国芝加哥大学神学院宗教史学系已故教授伊利亚德（Mircea Eliade, 1907~1986）则凭借其宗教现象学（phenomenology of religion）方法，代表了宗教学发展的新方向，使这门方兴未艾的学科更趋向成熟。对于以缪勒为代表的宗教学早期的比较宗教方法同以伊利亚德为代表的宗教现象学方法的比较研究，不但可以窥见宗教学发展的基本脉络，更能展开宗教学研究的问题意识和内在矛盾张力的图景，明确宗教学的学科定位，对于宗教学的学科前途具有前瞻性的重要意义。

一、缪勒的比较宗教学：理论神学与真理

1. 缪勒的比较宗教学背景和语言学进路

瓦赫指出，当代的宗教比较研究在大约一个世纪以前始于麦克斯·缪勒。^① 缪勒的“宗教科学”有其特定的思想背景，他的目的是针对欧洲中心论和基督教护教论，试图把对于诸宗教、尤其是作为西方语境之他者的东方宗教知识，从传统的基督教神学框架中解放出来，^② 缪勒对宗教学学术及科学特性的坚持基于特定的背景：其目的并非有意化约宗教的信仰本质，而是针对当时对于多元宗教占主导地位的自然宗教/启示宗教二分法所造成的对非基督宗教的排他态度。而在缪勒看来，“科学”恰恰意味着一种以公正和开放为特征的方法。^③ 缪勒指出，一般而言，不能在相互抵触的宗教观念之间假设一个中立的立场，我们有义务反抗亵渎宗教信仰的行为，也必须反对迷信和伪善对信仰与道德的侵蚀，但如果对于宗教科学的学者而言，“我们则需要进入一个更高尚、更祥和的氛围。”^④

缪勒是以比较语言学（comparative philology）的进路为模型来建构比较宗教学的。他将世界宗教归为三类，即雅利安宗教、闪米特宗教和都兰宗教，这一分类便是他在印欧比较语言学方面的成果向比较宗教学的移植。他认为，事实上宗教三大古代中心同语言三大古代中心基本是一致的，因此可以视之为科学处理世界主要宗教的真正历史基础。^⑤ 一旦清楚地理解早期宗教对于语言的依赖，那么在语言科学中最有用的一切分类都会被证实在宗教科学中同样有用。^⑥ 而语言和宗教存在着一种天然的联系，因此，语言的分类同样可以运用于世界古代宗教的分类上。^⑦

因此，缪勒的宗教科学一开始便不但产生了“宗教研究”和“神学”的对立，而且也引起了“宗教研究”和“宗教”的对立。他忽略了宗教作为信仰的主体性特征，这也正是宗教学欲成为自成一格（*sui generis*）的学科的根本特质。对于缪勒来说，关键的

① Joachim Wach and Joseph M. Kitagawa (ed.), *The Comparative Study of Religions* (New York: Columbia University Press, 1958), p. 3.

② 当然，不可否认的是，缪勒宗教学的学术议程背后，与他同时代的相关学者相仿，都具有潜在的基督教福音传播意识，恰恰是一种基督教的护教论。

③ Joseph M. Kitagawa and John S. Strong, "Friedrich Max Muller and the Comparative Study of Religion," in Ninian Smart (ed.), *Nineteenth Century Religious Thought in the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 206.

④ Friedrich Max Muller, *Introduction to the Science of Religion* (New York: Arno Press, 1978), p. 8.

⑤ Muller, *Introduction to the Science of Religion*, p. 216.

⑥ Ibid., p. 154.

⑦ Ibid., p. 215.

问题在于寻找宗教学的学科母体。缪勒看到了作为科学研究宗教的学者和作为宗教信仰的信徒之间的区别，但没有指出宗教中区别于其它科学所处理的对象——即作为人类存在之终极关切的神圣因素——在宗教研究中不可化约的核心地位，它即是宗教学的学科母体。缪勒保守地拒斥神学，对于宗教研究来说有着矫枉过正的影响，连宗教的主体性也被科学的客观性所化约。

2. 缪勒的理论神学与科学客观真理

缪勒指出，“宗教”有两个层面的意义，一方面指外在的宗教象征，另一方面指人类学意义上人类的“第三官能”，即感知无限者的能力——信仰能力。对应这二者，缪勒指出宗教科学的两个组成部分：比较神学（Comparative Theology）和理论神学（Theoretic Theology）。^①前者必须处理宗教的历史诸形式，而后者则解释宗教无论在其最低还是最高形式上成为可能的条件。^②理论神学实质就是宗教哲学。因此，缪勒比较宗教学方法大致分为四个层次：第一层是资料层次，其次是分类整理，后来是比较神学和理论神学，而在他宗教科学的议程中主要是比较神学，内容是处理宗教历史的诸外在形式。而理论神学的问题则需要在对世界各大宗教的比较研究获得的证据得到充分的收集、分类和分析之后着手处理。^③可以看出，理论神学才是其宗教学的旨归，也是宗教学获得合法性的最终保证。理论神学处理的问题才是关乎宗教性本质——宗教学的学科母体的，考察并评估缪勒的宗教学必须从此入手。

缪勒强调，如果有哲学性的学科处理感官的和直觉的知识状况，亦有哲学性的学科考察理性的、概念性的知识状况的话，很显然也应有一个位置留给哲学性的学科去检视同感觉和理性相并列的人的第三官能——即感知无限的能力，它是一切宗教的根基。^④他指出德文中对人天生所具有的三种官能有着明确的分野，即感觉（*Sinne*）、理性（*Verstand*）、信仰（*Vernunft*）。缪勒还特别强调歌德对语言的两种知识的区分，即作为“知其所以然”（*know-how/konnen*）的知识和“知其然”（*knowledge about/kennen*）的知识。运用于宗教学，前者指既定宗教传统的宗教内部人士（指信仰者）推动日常生活的知识，而后者则指特定宗教自然特征和社会结构的外在知识。当然，前者对应于理论神学，而后者则对应比较神学。^⑤在缪勒那里理论神学不能脱离比较神学而独立存在，韦比（Donald Wiebe）指出：

当然，被理解为具有宗教性的“知其所以然”的理论神学，必须被排除于宗教学之外，因为它浸淫于主体性当中。即便是在一种内在的、准黑格尔式的意识基

① 此处缪勒所称的“神学”已不是传统意义上的作为护教学、体现基督教特征的、令信仰系统化的“神学”，而是针对神学概念盛行的语境而“旧瓶装新酒”的学术策略。

② Muller, *Introduction to the Science of Religion*, pp. 21~22.

③ Ibid., p. 22.

④ Ibid., p. 18.

⑤ Muller, *Introduction to the Science of Religion*, p. 16; Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies*, (New York: St. Martin's Press, 1999), p. 18.

础之上构造其理念的理论神学,也并非可论证的宗教科学的要素。只有当哲学家们的理论神学发端于由比较神学所获得的知识时,它才可以被称作宗教科学研究的真正方面。^①

因此,缪勒的体系中并没有给出理论神学和比较神学二者内在联结的充足理由,相反,却使其呈现出明显的脱节,缪勒的宗教学议题中是不允许主体性介入的,理论神学在实质上并不是他尚不成熟的宗教科学建构之未完成计划,而是他科学理念和宗教性的内在矛盾性所致,也就是说,他对于理论神学实际是持模棱两可的怀疑态度的。

对待宗教,缪勒采取的是主客二分的自然科学方法,也就是将宗教意识和宗教对象区分开来进行研究,找出宗教区别于他者的本质特征,为宗教学确立学科母体。在他看来,既然一个适当的定义或详尽无遗的描述,对一切所谓宗教而言是不可能的,那么可能做到的就是提出某些特征,它们既可以把宗教意识的对象与其它对象区分开来,又可以把我们施加在宗教对象上的意识活动,同用感性和理性涉及其它对象时的意识活动区别开来。^② 缪勒明确反对将宗教学变成对信仰的内在的、独立的研究,他认为信仰的能力不是独立的意识,而是意识的功能之一,是意识作用于新的对象,以及新的对象对意识的反作用。而承认信仰是一种独立的宗教本能或有神论的天性,以便把宗教当作一个事实来解释,在缪勒看来,不过是玩弄文字游戏,亵渎真理而已。^③

缪勒强调,宗教的基本要素是承认神灵的存在,但这既非感性也非理性所能解释的。理解宗教所信仰的“无限者”是否存在第三种功能?缪勒称之为“信仰的潜能”,后者并不神秘,只是感官知觉的另一种发展,完全和理性一样。但这种“信仰的潜能”只有在特定条件下才可能出现,如果没有它的话,宗教事实无论是主观的还是客观的,都无法得到解释,而仅靠一般意义上的感性和理性,根本无法解释这些事实。^④

缪勒坚决拒斥所谓“直觉的信仰”和“理性的宗教”,前者是宗教经验和神学范畴的,他认为不具有科学性,而后者的哲学唯心主义进路也是他所不认可的。缪勒断言,他所处时代的哲学思想对于宗教学无所为用,一方面,它们在描述研究主体时,不可避免地会相互抵触,另一方面,更为重要的是,当这些哲学思想试图定义宗教时,违反了宗教信仰与实践在历史中的实际。因此,无法为宗教提供一个可以运用于一切宗教之上的定义。^⑤ 而且,哲学在处理宗教时并未关注宗教的特质,缪勒指出,真正的哲学问题并不是宗教应如何被定义,而是为何哲学并没有充分注意到我们对于感官无法察觉、理性无法构想的事物存在意识。^⑥ 缪勒在神学和哲学之外选择了科学,以作为处理宗教问

① Wiebe, *The Politics of Religious Studies*, p. 19.

②③ 缪勒:《宗教的起源与发展》,第14页。

④ 同上书,第16~17页。

⑤ Kitagawa and Strong, "Friedrich Max Muller and the Comparative Study of Religion," in Smart (ed.), *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, p. 190.

⑥ Ibid., p. 192.

题的学科方法。我们知道，科学区别于神学和哲学，它的要求是必须在其外在表现方面处理宗教，即视其为可感的和确定的，而不是在人内心中运作的一种静默的力量。^①

“科学”在缪勒这里主要体现为自然科学的实证科学，Religionswissenschaft 成为比较宗教和历史语言学的同义词。但德文中的 Wissenschaft 一词内涵也包含人文科学 (Humanities) 和社会科学等严密的学术科学，这些学科的科学方法与自然科学的方法有着显著的区别，它们是从主体性问题出发的。而英文的 science 则指称自然科学类型。缪勒对于 Religionswissenschaft 一词的模糊使用影响了宗教领域，而“科学” (science) 这一术语的模糊性直至今日仍然发挥着作用。因此，在缪勒的宗教学构想中，充斥着这种科学性客观真理诉求和宗教之不可化约的独特本质之间的矛盾，也就是宗教作为科学研究对象同宗教作为“自成一格”学科之间的二律背反。

韦比指出，缪勒在其著作和演讲中反复重申自己对科学和科学方法的委身，甚至达到了令人吃惊的程度。他充分地认识到，以这样一种方法解释宗教教会迫使对信仰结构进行痛苦的改变。^② 宗教学的学科目的，不是为了信仰本身，而是为了“坚定地、毫不妥协地忠诚于真理”。^③ 缪勒坚称，“我们要以开放的心胸和宽厚的心境去阅读世界古代宗教的记载，而毋需诉诸权威。在这种心境当中，不要思考罪恶问题，而是在可以觅得真理之处充满喜乐。”^④ 对于这种矛盾，缪勒试图在终极真理上去得到化解。缪勒认为对真理的关切，以及惟有真理，再加之对于批判性学术规则的委身，是宗教的学术的、科学的研究之根本。^⑤ 在缪勒的信念中，宗教的真理与科学的真理最终一定会会聚在一起，宗教学这门学科在比较宗教的方法下，无论是知识上的，还是灵性上的，都定会有所裨益，如夏普所总结，“他（缪勒）的最终目的是建立一种关于人类思想的完全科学，为此，他确定了四个阶段，以语言学为开端，经过神话学和宗教学，而以思想科学为最终目标”。^⑥ 缪勒的思想科学实质上是对宗教和宗教学之间矛盾的调和与回避。

宗教不可化约的本质究竟是什么？缪勒选择“无限” (Infinite) 一词来表达，因为它最能超出一般意义上的感性和理性。人类对于无限的向往是普遍的，所有宗教都不缺乏某种对无限的意识。他说，

宗教的目的，无论我们在何处遇到，总是神圣的。无论一个宗教是怎样的不完美、怎样的幼稚，它总是把人的灵魂置于至上神的临在当中。无论至上神的概念是多么不完美、多么的幼稚，它也总是体现着人类灵魂暂时可以触及和把握的圆满之最高理念。因此，宗教将人的灵魂置于其最高理念的临现当中，并将其提升至普遍的善之

① Wiebe, *The Politics of Religious Studies*, p. 16.

② Ibid., p. 20.

③ Muller, *Introduction to the Science of Religion*, p. 7.

④ Ibid., pp. 229~230.

⑤ Wiebe, *The Politics of Religious Studies*, p. 16.

⑥ 夏普：《比较宗教学》，第 50 页。

上,生发出至少一种对更高更好的生活的热望——一种在至上神的荣光中的生活。^①遗憾的是,宗教的目的和宗教学的旨归在缪勒的方法论体系中并没有最终实现统一,虽然缪勒也提到,宗教不同于其它主题,它诉诸的不仅是我们的头脑,而且是我们的内心,^②但在作为比较神学的宗教学中,它只是提供给我们客观的真理,或者更为确切的说,提供了科学的知识,这种知识让我们更加了解作为客体对象的宗教为何物。缪勒虽然认识到宗教独一的本质,却没有把它整合和解释在宗教科学的范式当中。缪勒深受当时流行的进化论的影响,这使他深信,各种知识最终会汇入终极真理当中,无论是人文主体性还是科学客观性,均引领我们趋向完满和无限,宗教的客观真理,同作为信仰的宗教所能够提供给我们的是相同的。夏普指出,宗教研究虽然在某种意义上是世俗的、历史的,甚至是化解超越性的(de-transcendentalized),但事实上,“真正的宗教”与“真正的科学”是同一的,宗教科学研究的出现于是便具有宗教性,宗教研究之所以与宗教不可区分,正是因为科学的所作所为在同一时代是近乎相同的。自由主义的两个显著特点:强烈的道德主义与对人类共有特质的探询,以及对人类无限的可陶冶性的信念,让我们看到宗教与宗教研究是同一的。^③正是这种乐观主义,使缪勒的宗教学构想刻板中带有乌托邦的色彩,却矛盾重重。其略显单薄的理论神学与比较神学之间产生了一条难以逾越的鸿沟,使宗教学的学科合法性倍受争议。

二、伊利亚德宗教现象学方法及“新人文主义”旨归

1. 宗教现象学方法论

宗教现象学是当今宗教学的显学。其概念是荷兰宗教学者莱乌在其著作《宗教现象学》(*Phänomenologie der Religion*, 1948)中正式提出的。宗教现象学给人的一般印象就是“有同情心的宗教研究”,这种看法并没有错误,但过于简单。宗教现象学的理论来源于胡塞尔(Edmund Husserl)的哲学现象学方法,后者为宗教现象学提供了两个重要的概念和理解原则,即悬搁(epoche)和本质直观。夏普总结道:悬搁主要用来防止不成熟的和无理由的自称得到了真理,它令现象学家不再需要关心宗教的起源和发展问题,宗教就是给予,而不是任何别的什么东西。而现象学家的全部任务主要是对现象簇族指派名称;把宗教经验引进一个人自己的生活之中,并且以同情的态度来体验这些经验;行使悬搁,亦即退到一边去进行观察;进行澄清和理解;面对杂乱无章的现实并证实自己所理解的东西。^④

① Muller, *Introduction to the Science of Religion*, p. 263.

② Friedrich Max Muller, *Anthropological Religion: The Gifford Lectures Delivered Before the University of Glasgow in 1891* (London: Longmans, 1892), p. 1.

③ Wiebe, *The Politics of Religious Studies*, pp. 10~11.

④ 夏普:《比较宗教学》,第308页。

而本质直观是意指并为了意指主观性的一种形式。它意味着在获得了客观的、未失真的资料前提下，在整体上对于一种情境的实质作直观的把握。^① 也就是，由细节构造出整体。因此，“……现象学试图获取所有在宗教史中具有决定性作用的诸理念和动机之总体观点。”^② 总之，宗教现象学方法努力使宗教如其自身所是地呈现出来，“提及象征和仪式，现象学诉诸信众的主张。它谨慎地去明确表达对应于信仰者真理观念的判断。它的目标是达到对众多事实的坚实理解，使其因此而接近于其所是地呈现自身。”^③

同时，宗教现象学也反对哲学形而上学对宗教学研究的介入。贝蒂斯（Joseph D. Betteis）认为，宗教现象学至少在三个重要进路上区别于宗教哲学。第一，它并未特别首先关注宗教的理念和教义，而是在对其的描述中尝试涵括宗教表达的各种形式——仪式的、象征的、神话和教义的，它不愿将这些表达形式还原为观念化的内容；第二，宗教现象学并不试图在文化形式下获得共同的根基。在描述宗教本质时，宗教现象学不会在各种文化形态下寻觅一种公共的“自然宗教”。它认为文化形态诸形式是人们表达的唯一形式；第三，宗教现象学试图描述而不是去解释宗教行为。^④ 在对所谓“理性的宗教”的拒斥上，宗教现象学方法同缪勒的立场有相似之处，但在缪勒的体系中却存在比较宗教学的前设——即自然宗教，我们可以称之为原初的普遍启示，自然宗教是缪勒设定的作为全人类共同拥有的东西，乃是宗教每一个发展形式的本体。^⑤ 而宗教现象学则恰是悬搁这样的形而上学前提，令现象自行显现自身所是。

宗教现象学也不是神学，夏普在谈及莱乌的“宗教现象学”时强调，不能将宗教现象学等同于神学，因为神学谈论上帝，而现象学家不能这样做。现象学所把握的上帝要么是主体，要么是对象，二者必居其一，而上帝既非主体也非对象。虽然现象学家可以研究宗教经验，可以观察正在对上帝的启示作出回应的男男女女，但启示本身却是现象学家达不到的。^⑥

2. 伊利亚德的宗教现象学方法及其“新人文主义”旨归

不同于缪勒比较宗教学的方法论传统，伊利亚德的宗教现象学并不是实证科学意义上的科学，而是在德文 *Geisteswissenschaft*（精神科学）意义上的科学。^⑦ 对于 Reli-

① 夏普：《比较宗教学》，第 298 页。

② W. Brede Kristensen, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion* (The Hague: M. Nijhoff, 1960), p. 2.

③ Edward Jabra Jurji, *The Phenomenology of Religion* (Philadelphia: Westminster Press, 1963), p. 1.

④ Joseph Dabney Betteis, *Phenomenology of Religion: Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion* (London: SCM Press, 1969), p. 3.

⑤ 夏普：《比较宗教学》，第 48 页。

⑥ 同上书，第 307 页。

⑦ Carl Olson, *The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre*, p. 18.

gionswissenschaft 作为一门学科,人们普遍批评它是无生命的智性主义和历史主义。^①依照瓦赫的观点,宗教学的真实意图并非消解价值,而是追寻价值。追求超自然的意义并未被宗教学所废止,而是为其所丰富。当宗教研究揭示出宗教的感受、渴望和行为时,它也有助于更为充分地展示出宗教性的深度和广度。^②与缪勒比较宗教学的客观性真理旨归有所不同,宗教现象学反对在宗教学研究中对宗教独特性进行任何形式的化约,并最终在对“神圣”这一宗教学学科母体之超越性的深入探究当中,直指人的主体性,突出宗教学作为人文科学的独特价值与意义。

伊利亚德指出对于宗教的社会学和心理学研究都是对宗教的次级研究,是对宗教本身的化约,真正的宗教学应当首先保证宗教之为宗教的内核不被剔除。他说:“宗教资料拥有其对自身而言独特的存在模式;它们在其特定领域内存在于自身的参照平面上。……同样的,在我们看来,宗教资料在其参照平面上被考虑时方才呈现出其深层涵义,而不是被化约为次一级的方面或语境之时。”^③因此,伊利亚德的方法被称为“神圣之不可化约性的方法论假设”、“反化约论原则”。他的研究目的是要带出宗教经验的特质,这便是所谓的宗教之不可化约的“神圣”因素,也就是宗教科学的学科母体。他认为,神圣与凡俗是世界上所存在的两种模式,是人类在历史过程中所呈现的两种存在性情境。^④神圣不是外来的对既定生活世界的侵入,而是对于世界不同宗教性的体验方式,神圣在空间和时间上既与凡俗具有异质性和断裂,又可以在凡俗中自我显示,即所谓“圣显”(hierophany),后者包括以位格神的形式显现的“神显”(theophany),和以非位格的巨大能力形式显现的“力显”(kratophany)。因此,在伊利亚德看来,对那些有宗教经验的人来说,自然界的一切,都可能显现自身为宇宙的神圣性。整个宇宙便是一个圣显。^⑤“这个世界,成为我们所能理解的世界、所能理解的宇宙,是它显示自身为一个神圣的世界。”^⑥伊利亚德认为,区分神圣与凡俗并不取决于客体对象本身,也不取决于介入其中的不同的官能。而是取决于人观照世界的方式。^⑦

伊利亚德在宗教学中引出了主体,提出了一个十分重要的概念,即“宗教人”(homo religiosus)。宗教人是以神圣的方式经验世界的人,他们的生存为神圣所渗透,他

① Joachim Wach, "The Meaning and Task of the History of Religions (Religionswissenschaft)," in Russell T. McCutcheon (ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader* (London/New York: Cassell, 1999), p. 83.

② Ibid., pp. 83~84.

③ Mircea Eliade, "A New Humanism," in Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), p. 6.

④ 伊利亚德:《圣与俗——宗教的本质》(台北:桂冠图书,2001),第66页。

⑤ 同上书,第63页。

⑥ 同上书,第112页。

⑦ Joseph Dabney Bettis, *Phenomenology of Religion: Eight Modern Descriptions of the Essence of Religion*, pp. 200~201.

们眼中的世界是二元对立的，在他们看来，神圣与凡俗的区别就是真实与虚妄的对立。伊利亚德这样描述宗教人：

宗教人在世界上采取一种独特的、典型的存在模式，而且，尽管有无数的“历史性宗教形式”；这个典型的模式总是可以辨识出来。无论他所在之处的历史性脉络如何，宗教人总是相信有一绝对的真实，即：神圣者超越世界，又在世界当中显示自己，因而圣化了世界，使世界成为真实的。宗教人更进一步相信，生命有一个神圣的起源，而且人类得以实现他所有的潜能，便是依据这种宗教性，也就是参与真实。诸神创造人和世界、文化英雄完成了创世工程，而所有这些神与半神人之作为的历史，皆被保存在神话故事里。经由再实现神圣的历史、经由模仿神的行为，（宗教）人使自己安置并维持与诸神的密切性，亦即安置并维持在真实而有意义里头。^①

纯粹世俗的人，在伊利亚德看来，是在当今“已剔除了神圣的世界”中的晚近现象。以前的人在不同程度上都是“宗教人”。即使对于现代被“剔除神圣”的纯粹世俗的人来说，神圣的痕迹都不会完全消失，因为确切而言，绝大多数的非宗教行为，并未从宗教行为、神学和神话故事中得到解放。^②在现代社会中，我们依然可以窥到神圣的形态特征，因为，即使是把神圣剔得最彻底的存在方式，都仍在世上保留了宗教的痕迹。^③因而，伊利亚德对神圣与凡俗对立而连续的二元关系的讨论，明确了“神圣”是一个普遍存在的现象，从某种程度上说，任何人都在不同程度上是一个“宗教人”。在伊利亚德那里，“宗教人”成为宗教信仰者的一个共有名称，它不再从属某个体制化宗教的信徒，而是与神圣发生关系的、以神圣的方式体验存在的人的总称，它更是一个反映人类宗教性存在特征的主体性概念，“宗教人并非被赋予的，而是经由各种神圣模式的路径，成为他自己。”^④宗教人无论怎样去宣称自己的宗教真理理解和经验世界的方式的真理性 and 独一性，都无法否定自己与神圣之间牢不可破的关系，宗教人将宗教理解为自成一格的，他们是不可约化的神圣之宗教经验的主体。伊利亚德的宗教学研究正是将宗教人及其同神圣之间的相遇作为研究对象和主题的。

伊利亚德的宗教现象学方法努力将“宗教学”视为人文学科，强调人文科学的主体性及参与体验性，即所谓对宗教的“同理心”（empathy/Einfühlung），或译为“移情式的”研究。而现象学家正是通过强调对宗教现象同情的理解，在很大程度上贡献于对宗教的一般性研究，这便是所谓的宗教经验的同理心和对宗教的一种欣赏。^⑤宗教现象学方法同缪勒的比较宗教学方法有本质的区别，后者要求价值中立，反对将主观性因素带

① 伊利亚德：《圣与俗——宗教的本质》，第 241 页。

② 同上书，第 244 页。

③ 同上书，第 73 页。

④ 同上书，第 145 页。

⑤ Leonard Swidler and Paul Mojzes, *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue* (Philadelphia: Temple University Press, 2000), p. 144.

人客观性科学研究当中，而现象学方法则要求研究者以同理心去感同宗教经验，这种感同不是再造式的体验，或一次完全相同的宗教经验，而是一种阐释（interpretation），区别于缪勒的解释（explanation），这种阐释需要同理心品性的介入，即宗教性意识的参与。而在缪勒所强调的两种知识——“知其所以然”的知识和“知其然”的知识之外，又加入了第三种知识，即同理心带来的阐释性知识，这是人文科学主体性研究的独特成果。这种同理心的宗教性意识，伊利亚德称为“超意识”（trans-consciousness），它是宗教意识之不可化约的状态。里凯特（Mac L. Ricketts）在分析超意识的概念时指出，在试图更为充分地描述奥托关于神圣的先验范畴时，伊利亚德希望借助超意识发现一个区别于其它的心理结构或能力，它仅能在宗教经验中发挥作用。^①

依靠宗教现象进行本质直观的宗教现象学，又被称作宗教学的“软”方法，与之相对，则是缪勒以来的比较宗教那种经验主义的、受资料限制的、思想学派性的“硬”方法。^② 宗教现象学在打破地理以及人与其过去的诸般界限同时，同样要面对大量有待系统化科学处理的历史性宗教资料，在伊利亚德的宗教现象学方法里，两种方法是相互结合，而不是矛盾冲突的。现象学赋予历史学科无法获致的宗教性意义，宗教现象学是对历史的宗教性理解，它是在宗教向度上的历史，因此，宗教现象学与历史并非两种不同的科学，而是宗教整体科学互补的两个方面。^③

宗教象征便是伊利亚德贯通这两种方法的媒介，一旦理解了诸象征特定的普遍结构，即它们投射出的意义模式以及这些象征的历史，就可以把个人的象征性表达带入到特定的宗教现象中，并依照普遍结构和宗教象征体系的模式来解释它们。^④ 伊利亚德认为，古代象征的结构是一永恒的宇宙的结构，是不可废止的。宗教象征是对神圣之普遍结构的揭示，是宗教经验和神圣意义的载体，它们将与神圣相遇的经验同公共文化价值系统联系起来，用客观的形式表达出神圣显现的价值与意义结构，因此，象征也反映着人作为同神圣相遇相关联之存在的深层生存结构。而且，这些象征具有相当的弹性，它们在历史中不断的具体化（incarnation，或译为“道成肉身”），而被赋予新的价值，从中我们可以体悟到新的宗教意义。宗教向人们提供了一个关于实在的普遍性陈述，在历史中建构了一个本体论，这一本体论包含在象征和神话的诸般表达当中，它是人类存在的本体论，是人作为“宗教人”的本体论。

伊利亚德认为，比较宗教学在未来注定要承担文化的角色，只有在宗教文献的涵义

① Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade* (New York: Garland Pub., 1998), p. 17.

② Guilford Dudley III, *Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics* (Philadelphia: Temple University Press, 1977), p. 3.

③ R. Pettazzoni, "The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development," in Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago: University of Chicago Press, 1959), p. 66.

④ Guilford Dudley III, *Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics*, p. 16.

为现代人的意识所能理解的范围內方可实现其真正的文化功能。^① 在确定了宗教学在人类文化整体的功能后，宗教史注定会在当代文化生活中扮演重要角色的原因，不仅是因为理解外来的和古代的宗教，将意味深长地促进同这些宗教所代表的文化对话，而且更为重要的是通过尝试理解文献中所表达的生存处境，宗教史学者将不可避免地获得对人的深层知识。正是在这一知识基础之上，一种新人文主义将在世界范围内发展起来。^②

在缪勒那里，亦是为了摆脱基督教神学框架和欧洲中心主义巢窠，达到对宗教、尤其是东方宗教和原始宗教之为宗教的本质、起源和发展的知识，这个知识是超越文化偏狭主义、比较以“有限”为对象所获知识更为丰富博大的客观真理。伊利亚德则在克服文化偏狭主义、阐明非西方的文化处境同时，将宗教学作为人类文化的一部分以及丰富和深化主体性的“新人文主义”来看待。杜德利指出，“伊利亚德根据普遍人文主义的精神来处理诸宗教的历史，并雄辩式地和预言般地论及他的学科贡献能够带来“第二次文艺复兴”。新的文艺复兴通过与东方思想最终将会在哲学层面上所发生的相遇，期待着对西方意识的深化。”^③

在宗教科学力图推动的新人文主义中，宗教自成一格的价值成为了学科的核心，而不是应被化约掉的成分。伊利亚德强调，如果宗教史注定要促进一种新人文主义的兴起的话，宗教史学者有义务使这些原始宗教运动的灵性创造价值显露出来。^④ 宗教学作为文化和人文的研究学科，必然不能游离于历史之外，对于宗教学的历史研究，伊利亚德指出，在一种特定的文化中掌握宗教现象的涵义，从而解释其“信息”，是不够的，还必须研究和理解它的“历史”，即解释其变化和调整，并最终阐明其对整个文化的贡献。^⑤ 宗教的涵义正是在宗教人同神圣在历史中不断的相遇中，得到丰富和深化的，宗教涵义的历史必须一直被视为人类精神历史正在形成中的部分。^⑥ 伊利亚德指出，人对自己存在模式的自觉，以及对自身临在的承担，共同构成了“宗教（信仰）的”经验。^⑦ 因此，宗教史的研究可以为哲学人类学开启一条道路。^⑧ 伊利亚德的宗教科学最后通向的是人的科学。

三、结论：化约论和非化约论

对比缪勒的比较宗教方法和伊利亚德的宗教现象学进路，我们很清楚地看到，宗教学作为一门学科，必须确立其独特的学科母体，即宗教作为宗教之不可化约的因素，方

① Eliade, "A New Humanism," in Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, p. 2.

② Ibid., p. 3.

③ Guilford Dudley III, *Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics*, p. 81.

④ Eliade, "A New Humanism," in Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, pp. 6~7.

⑤ Ibid., p. 8.

⑥ Ibid., p. 9.

⑦⑧ Ibid.

可得到其切实的学科合法性。尽管任何次级的关乎宗教的研究 (study about religion), 如那些支持化约论的宗教学者所赞成的, 是对于宗教现象知识的增进, 是一种丰富而不是减损。但宗教学的第一位研究才是决定宗教学学科性质和学科前途的宗教的研究 (study of religion)。而宗教学最终必须将自身定位于人文学科的理论范式之内, 才能体现出自成一格的学科独有价值, 正如依蒂诺普洛斯所说, 宗教中的智慧力量超过其科学力量。^①

在宗教研究中, 一种方法因为以下两种原因成为化约论的: 一是因哲学缘故, 对宗教的实证研究方法有计划地进行选择取舍; 二是集中于相关问题的特定方面。^② 化约一般包括本体论化约和价值化约。也有以下的观点认为, 当被使用于宗教史和宗教研究中时, “化约论”则指用世俗的术语分析宗教资料的方法; 而与之相反的“非化约论” (non-reductionism) 指仅使用宗教的术语分析宗教资料的方法。^③ 这种观点颇为激进, 等于基本否定了宗教学作为世俗学科, 尤其是作为大学学院的学科的合法性, 有重新将宗教学拖入神学旧框架的嫌疑。

西格尔 (Robert A. Segal) 认为伊利亚德属于非化约论, 但这一化约论是从宗教信仰者自觉的观点来阐释宗教, 并建立了信仰者 (非化约论者) 和怀疑论者/非信仰者 (化约论者) 之间的二元对立关系。伊利亚德不仅使用信仰者自身的术语呈现和描述宗教, 而且事实上是认可了信仰者的观点。^④ 这样, 宗教学便成为了神学, 宗教现象学便成了神学现象学。另外一种极端的观点则认为, 任何对于宗教的研究方法都是化约论的, 包括伊利亚德的宗教现象学方法在内。这种观点是较为普通, 因为根据康德对于本体 (noumena) 和现象 (phenomena) 的划分, 任何对于第一级的响应都不可避免的是次级的, 都是对于无法企及的本体之现象的描述。但我们在此所指的宗教研究中的化约论, 是对宗教之为宗教的本质核心的化约, 而不是指未能从信仰者对宗教之理解的意义上去理解宗教所造成的化约, 因为信仰者同时也必须是隶属于某一特定信仰形式的信仰者。

(责任编辑 黄夏年)

① Thomas A. Idinopulos, “Must Professors of Religion be Religious? Comments on Eliade’s Method of Inquiry and Segal’s Defense of Reductionism,” in Thomas A. Idinopulos and Edward A. Yonan (eds.), *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion* (Leiden/New York: E. J. Brill, 1994), p. 69.

② Ugo Bianchi, “Current Methodological Issues in the History of Religions,” in Joseph M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Retrospect and Prospect: A Collection of Original Essays* (New York: Macmillan/London: Collier Macmillan, 1985), p. 54.

③ Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, p. 3.

④ Ibid., pp. 35~36.