



# 神圣的存在

比较宗教的范型

PATTERNS IN  
COMPARATIVE RELIGION

[美] 米尔恰·伊利亚德 著  
晏可佳 姚蓓琴 译



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社



学术文库

西方宗教学名著

# 神圣的存在

## 比较宗教的范型

PATTERNS IN  
COMPARATIVE RELIGION

[美] 米尔恰·伊利亚德 著  
晏可佳 姚蓓琴 译

广西师范大学出版社  
· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

神圣的存在:比较宗教的范型/(美)伊利亚德著;晏可佳,姚蓓琴译.

—桂林:广西师范大学出版社,2008.8

(学术文库·西方宗教学名著)

ISBN 978-7-5633-7013-9

I. 神… II. ①伊…②晏…③姚… III. 宗教史—世界 IV. B929.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 015853 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市中华路 22 号 邮政编码:541001  
网址:www. bbtpress. com)

出版人:何林夏

全国新华书店经销

发行热线:010-64284815

北京忠信诚胶印厂

(北京市通州区张家湾镇 邮政编码:101113)

开本:960mm×690mm 1/16

印张:30.5 字数:360千字

2008年8月第1版 2008年8月第1次印刷

印数:0 001~5 000 定价:48.00元

---

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

## 中译本导读

### 一 磨剑十年

对于米尔恰·伊利亚德(Mircea Eliade, 1907—1986年)而言,1940年代是十分关键的时期。他开始分别撰写两部重要的著作,一部是《比较宗教学史导论》(*Prolegomena to a Comparative History of Religions*);另外一部是《永恒轮回的神话》(*The Myth of the Eternal Return*),它们标志着伊利亚德的宗教思想开始逐步系统化。在此之前,伊利亚德在布加勒斯特大学讲授宗教和哲学,编辑出版宗教杂志《查莫西斯:宗教研究评论》,同欧洲各国学术界保持十分密切的联系,他在以后出版的一系列的重要著作,包括《比较宗教学史导论》在内,其中许多材料都是在这段时间收集整理,有的内容还曾在课堂里面讲授。

然而,当时的欧洲正处在一个极其艰难的时期,天空布满战争乌云,伊利亚德注定将要在颠沛流离中完成他的学术研究。由于罗马尼亚国内政治动荡,国王卡罗尔二世决定将一批有才华的年轻文人学者送出国外,到罗马尼亚的驻外机构任职。伊利亚德被任命为罗马尼亚皇家驻英使团的文化专员,1940年4月10日启程赴伦敦,9月德国对英国本土实施大轰炸,他便随使团转移牛津。这份闲差令他有更多时间继续从事学术研究,他是这样回忆他的外交生

涯的:“我大约每星期回伦敦两次,和同事或者外国新闻记者见面,并且找出使馆收到的新闻……其余时间我就读书、做笔记,构思一部综合论述宗教的形态(morphology)和历史著作的写作计划,这种综合乃是我在响彻警报声的防空洞里面突然灵光闪现的。”<sup>①</sup>

1940年秋,罗马尼亚政权更替,安东内斯库执掌实权,罗马尼亚加入轴心国。次年,英国宣布与罗马尼亚断交,伊利亚德被新政权任命为驻葡萄牙使馆的文化专员。他称自己一直游弋在使团的“边缘”,他在葡萄牙的日子里与其说是一位外交官,不如说更像一位访问学者。一方面,他和葡萄牙的知识界交往密切,很快和著名文人如奥尔特加·伊·加西特(Ortega y Gasset)和欧亨尼奥·道尔斯(Eugenio d'Ors)成为好友,另一方面利用有限的图书资料,继续写作《比较宗教学史导论》,特别是1943年5月以后,他几乎就是全力以赴将写作重点放在这本书上面。有时候,这位多愁善感的学者甚至把写作看成在此艰难时世中的逃避“历史”,寻找心灵安宁的办法。<sup>②</sup>

1944年,罗马尼亚共产党领导发动8·23起义,罗马尼亚加入反法西斯联盟,1945年3月成立联合政府,随后第二次世界大战也宣告结束。远在葡萄牙的伊利亚德略带兴奋地感受着世事的变迁。早在印度留学期间,他就预言印度独立将不可避免,亚洲正在重新进入历史,东西方的精神也将重新平等相遇,重新相互认识并且开展对话。与此同时,世界其他民族也将摆脱西方殖民主义,这同样也需要通过对他们神话传统的研究,对其精神世界有所理解。他相信,宗教研究必将在战后有重大的发展。

1945年8月,伊利亚德决定接受朋友的帮助,移居巴黎,从此再也没有回到他的故乡罗马尼亚。战争结束不久的巴黎生活十分艰难,伊利亚德的生活主要依靠罗马尼亚的朋友接济,甚至他的女儿也要编织帽子赚取一些收入以补贴家用。因此他称自己在这段时间最关心的两件事情,一是每周的旅馆钱,一是坚持写作《比较宗教学史导论》。1946年底,巴黎著名宗教学家乔治·杜米兹找到伊利亚德,邀请他去法国高等社会科学学院授课;他还仔细阅读该书的部分书稿,并且提出了修改意见,这无疑给伊利亚德极大鼓舞。在杜米兹的

① 伊利亚德《自传》第2卷(1937--1960年),芝加哥大学出版社,1988年,第84页。

② 林斯科特·里克兹(Linscott Ricketts)《米尔恰·伊利亚德:罗马尼亚之根》(下),哥伦比亚大学出版社,1988年,第1119页。

斡旋和推荐下,1949年《比较宗教学史导论》以《宗教史论》(*Traité d'Histoire des Religions*)为名正式出版,很快在法国学术界获得普遍赞赏,一举奠定了他在法国学术界的地位。1956年,该书在美国出版,取名《比较宗教的范型》(*Patterns of Comparative Religion*),这就是读者看到的中译本底本之一。虽说此书在篇幅上仅及以后出版的三卷本《宗教思想史》的三分之一,但是伊利亚德在书中比较全面、透彻地阐述了宗教研究基本方法以及若干重要范畴,有助于我们对伊利亚德这位上世纪最著名的宗教史学家有一个更为深入的认识和思考。

## 二 方法略述

要真正透彻而全面领会伊利亚德的思想并非易事。伊利亚德在上世纪70年代的一次访谈中就说:“只有我的全部作品才能够揭示我工作的意义”<sup>①</sup>。这便要求把他所发表的作品当作一个整体加以研究。众所周知,伊利亚德是一位极其勤勉的学者,其学术视野几乎涵盖了所有20世纪宗教研究的领域,是一位公认的“百科全书式”的大家,谓其著作等身,实非虚言。按照伊利亚德的弟子、也是他罗马尼亚文和法文著作的主要英译者马克·林斯科特·里科茨(Mac Linscott Ricketts)统计,伊利亚德一生发表了1500多种著作和论文,芝加哥大学的雷根斯坦图书馆的特藏部还收藏了他数量更多的手稿。此外,伊利亚德还是一位著名的学院派的小说家,他的小说不仅在罗马尼亚颇受欢迎,在欧洲其他国家至今仍有不少拥趸者。早在1933年他就以罗马尼亚文发表了小说《弥勒惹》(*Maitreyi*),好评如潮,使他成为一位家喻户晓的青年作家,日后他被当选为罗马尼亚作家协会主席,与此不无关系。<sup>②</sup>不仅如此,他的小说还不断被搬上银幕。《弥勒惹》在首版五十五年后的1988年,由法国电视二台搬

① 《迷宫考验》,芝加哥大学出版社,1982年,第187页。

② 《弥勒惹》以伊利亚德本人的梵文和印度哲学导师达斯古普塔的女儿弥勒惹·德薇的真实故事推衍的具有自传性质的小说;此书1950在巴黎出版法文本,名《孟加拉之夜》。1974年,书中女主人公的原型、当时已经成为印度著名的诗人和女权主义者弥勒惹后来获知这部小说出版和在西方的影响,认为小说情节和真实发生的事情存在颇多的差异,于是也写了一本自传体的小说《真爱永存》(*It Does not Die*)。芝加哥大学出版社先后于1993年和1994年刊行了这两本小说的英文本,许多学者竟然从两人的爱情叙事引申出诸多东西方文化的差异和比较的话题。

上银幕,担纲主演的即是如今大红大紫的英国小生修·格兰特;1996年罗马尼亚将他若干小说合编为另一部电影《我叫亚当》。2007年,美国著名导演科波拉在十年复出之后导演的第一部的电影《没有青春青春》,也是根据伊利亚德的小说改编的。

显然,我们不必也不可能在此将伊利亚德的全部著作逐一阅读评点,我们希望将散见于伊利亚德若干主要著作中的方法论思想以及宗教研究的范畴加以梳理和介绍,以便读者对这篇幅不算太小的著作有一个初步的了解。

纵观伊利亚德一生的学术生涯,他始终坚守如一的一个基本立场就是所谓的反化约论(anti-reductionism)。伊利亚德在许多著作中都反复强调了这一立场,在《神圣的存在:比较宗教的范型》一书,他首次予以全面的阐述。在本书的前言里,伊利亚德明确指出:

一个宗教现象只有在其自身的层面上去把握它,也就是说,只有把它当成某种宗教的东西,才有可能去认识它。企图通过生理学、心理学、社会学、经济学、语言学、艺术或是其他任何研究去把握它的本质都是大谬不然的。这样做只会丢失其中的独特性和不可化约的因素——也就是它的神圣性。<sup>①</sup>

所谓化约论,其实也是近代西方学术界宗教研究领域一种普遍倾向,其中尤以弗洛伊德、杜尔克姆和马克思等著名思想家为代表,他们受到实证科学的极大影响,以一种功能主义的方法去研究宗教。伊利亚德并不否认功能主义本身的合理性和有效性,“宗教是人类的,正是由于这样一个原因,也必然因此是社会的、语言学的、经济学的——你们不能认为人类可以脱离语言和社会”;<sup>②</sup>但是用语言学、社会学和心理学等并不能揭示宗教现象的本身,反而是将宗教现象遗漏了,或者将它归结到某种非宗教的因素中,例如杜尔克姆的“神圣”实际上就是社会本身。宗教学研究有所不同,它要透过各种宗教现象发现宗教,从整体上把握宗教的结构并且探索宗教的意义。让宗教回归宗教,让宗教研究回归到研究宗教本身上来。

---

① 参见本书,第1页。

② 同上,第1页。

宗教学以宗教现象的研究为鹄的。然则何谓宗教现象？这实际上涉及宗教研究的方法。伊利亚德曾多次引用法国科学家彭加勒的名言“尺度造就现象”。<sup>①</sup>伊利亚德一度把他的研究称为宗教现象学，意图用现象学方法来框定宗教现象，不过到后来他更多使用宗教史学来指称宗教研究，并且不断赋予宗教史学以特定含义。事实上，他正是试图通过这种方式来超越一般意义上的现象学和历史学的宗教研究。

在伊利亚德看来，能够把握宗教的结构和意义的，非宗教史学家莫属。对宗教现象的研究首先是一种历史的研究。如果说哲学就是哲学史，那么在某种意义上，宗教也就是宗教史，因为任何一种宗教研究都不可避免要将宗教放在它所产生和发展的社会历史的背景下面加以考察。任何宗教现象总是历史的一部分。和一般历史学家一样，宗教史学家也要收集、整理各种史料，在此基础上重构某个或者某类宗教的历史发展的轨迹，从而推断、评估各种历史事件的因果联系。伊利亚德十分重视宗教史对宗教研究的巨大贡献。在宗教发展的百余年历史上，正是通过大量历史素材的发掘，极大地丰富了宗教研究的内容，开拓了宗教研究的视野；特别是进入20世纪，人类学家和民族学家的田野工作更使得原始民族以及亚洲各民族的宗教也进入了“历史”的范畴。

但是，他认为宗教史学家仅仅把自己当成一个史学家是不够的。“许多出色的学者因为广泛接受历史学的方法和假设就认为自己就是‘宗教史学家’。然而，事实上，他们只是某种宗教的专家，有时仅为该宗教的某个阶段或者某个方面的专家。”<sup>②</sup>作为一门独立的学科，宗教史学不可在这些具体的历史研究上止步不前。“广泛意义上的宗教史学家不可将自己拘泥于某个领域。正是因为此一学科的结构使然，他必须至少研究若干种其他宗教以便能够将它们加以比较，由此理解宗教的行为、组织以及观念的模态（神话、仪式、祈祷、巫术、入会礼、高位神，等等）。”<sup>③</sup>

一位宗教史学家的任务，就是在历史的具体处境下，把各种不同的宗教现象放在一起，加以比较研究，从而寻找这些宗教现象的共同结构。因此，“对于宗教史学家而言，一种神话或者一种意识总是受到历史的局限，这并不能将这

① 参见本书，第1页。

② 伊利亚德《探索宗教的历史和意义》，第28页，芝加哥大学出版社，1969年。

③ 伊利亚德，同上书，第28页。



个神话和仪式解释了。换言之,一种宗教经验的历史性并不能告诉我们宗教经验本身究竟是什么。我们知道我们可以通过在历史条件下的显现而把握神圣。但是对于这些受到历史局限的表达并不能回答我们这个问题:什么是神圣?宗教经验实际上是什么?”<sup>①</sup>

或许由于伊利亚德强调超越于一般历史的范围去研究宗教现象,很多学者将其归入宗教现象学家,甚至企图在一般现象学、宗教现象学和伊利亚德关于宗教的概念之间寻找种种联系。实际上,尽管伊利亚德赞同用现象学方法研究宗教,但是他并不是无条件地接受现象学方法,甚至还在晚年对以范·德里乌(Van der Leeuw)为代表的宗教现象学提出了批评。在一篇回顾和评述20世纪上半叶宗教史研究的论文中,伊利亚德认为,德里乌的宗教现象学将一切宗教现象归结为三种基本结构:物力论、万物有灵论和自然神论,这个结论无疑是错误的,然而比这个错误更加严重的错误则在于德里乌对宗教结构的历史毫无兴趣。<sup>②</sup>伊利亚德批评道,宗教现象学家“在原则上拒绝任何比较的工作;由于只和一种或者另外一种宗教现象打交道,因此只囿于‘研究’一种宗教并推测它的意义”<sup>③</sup>。

总之,伊利亚德心目中的宗教史学家,既不只是将各种显现于历史进程中各种宗教现象加以罗列的编年史家,也不是只是通过本质的直观而研究宗教现象的现象学家。毋宁说是将宗教史和宗教现象学有机地结合起来,对宗教本身形成某种整体认识,从而揭示教现象的结构和意义。不过,正如前文所述,他更加愿意用广泛意义上的宗教史学家来概括宗教研究。例如在《萨满教》的前言中,伊利亚德对此种广泛意义上的宗教史学家作了极为详尽的描述:

宗教史学家只有将一种宗教现象和其他数千种相似或者不相似的现象加以比较,只有将它置身于其他现象中间,否则就无法获得对它的理解;这些现象不仅在时间上而且在空间上都是相互分离的。因为同样的原因,宗教史学家不能仅仅自我局限于一种宗教材料的类型或者形态中;他知道“历史”并不能穷尽宗教现象的内容,但是他也不能忘记,正是

---

① 伊利亚德,《探索宗教的历史和意义》,第52—53页。

② 伊利亚德,同上书,第16页。

③ 伊利亚德《萨满教》,第XV页,普林斯顿大学出版社,1964年。

在——最广泛意义上的——历史(History)里面,一种宗教材料方能够展开其各个方面,显示其全部的意义。换言之,宗教史学家利用一种宗教现象在历史上的各种显现来发现这个现象“不得不说”的什么;一方面,他坚持历史的具体性,另一方面,他试图解密一种宗教现象通过历史而显示出来的超历史的内容。<sup>①</sup>

### 三 基本观念

对伊利亚德宗教研究的目标及其方法有了初步的了解,那么我们就难理解他关于宗教的一些基本立场和范畴。

第一,“神圣”及其在历史上的显现,或者“神显”乃是伊利亚德宗教研究的重要范畴。在宗教史学家看来,在各种宗教现象中存在着一个不可化约的因素,那就是“神圣”(the Sacred)。“神圣”通过“世俗”显现自己,于是这个“世俗”就变成完全不同的事物,这个事物就是所谓的“神显”(hierophany)。神圣是一个完全不同的事物,这一点无疑受到了鲁道夫·奥托《论神圣》的影响。神显的形式多种多样,既可以是自然事物,如石头、树木以及河流,甚至整个宇宙也能成为神显的一种;也可以是像基督教那样的道成肉身。宗教的历史就是由无数“神显”的实体所构成的历史。<sup>②</sup>

在这里,我们遇到了伊利亚德一个十分重要的基本立场,那就是一种鲜明的非西方中心论;在宗教研究中,也就是一种非犹太教—基督教中心论。确实,用“神显”来概括历史上一切宗教现象,对于犹太教—基督教而言确实有些难以接受,因为西方人很难理解神圣如何竟然能够在自然事物中显现,他们更加习惯于将其称为“拜物教”或者偶像崇拜。但是伊利亚德强调,神显就是“神圣向我们自己显示出他自己”,除此之外,没有别的意思。<sup>③</sup> 树木、石头之所以变成“神显”而受到人们的崇拜,并不是因为它们是树木或者石头,而是因为它们是神显的形式,是全然的他者。神显的形式是多种多样的。有些神显仅具有地方意义,比如印度人之崇拜菩提树,但是也有许多神显是在世界各地的神

<sup>①</sup> 伊利亚德,《萨满教》,第 XV 页。

<sup>②</sup> 伊利亚德《神圣与世俗》,哈科特·布雷斯·约万诺维奇出版社,1959 年,第 11 页。

<sup>③</sup> 伊利亚德,同上书,第 11 页。

话中普遍存在的，比如宇宙树便是如此；在同一个民族中，有的神显可以被另外一个神显所取代，最终在历史的长河里面消失，但是在伊利亚德看来，这只是前者不能满足人们寻求意义的需要，而不是真理战胜了谬误。不管哪一种情况，“在每一次具体的显现中，我们都是面对同样的奥秘行动；这奥秘的行动是某种完全不同于这个世界的实体，以一个在我们自然凡俗世界中不可或缺部分的物质，向我们显现”。<sup>①</sup>

正是基于同样的理由，伊利亚德甚至对所谓的盛行于古代社会的偶像崇拜进行辩护。从历史的角度看，“偶像崇拜及对于偶像崇拜的谴责乃是人类精神面对神显的现象自然而然产生的两种不同的立场；双方各有证明自己的理由”<sup>②</sup>。神显的辩证法就是这样发生作用：“神圣通过某种与自身不同的东西来表达自身；它通过某些事物、神话或者象征表现自身，而不是整体地或者直接地表现自身。因此，从这样一个观点出发，一块神圣的石头，一个毗湿奴的化身(avatar)、一座朱庇特的雕像或者一次耶和华的降临，只是由于其中每次神圣的自我显现都是有限的、具体的，所以信仰者都会把它们当成一次真实的同时也是不恰当的神显。在宗教的历史上，这种最终使得神显——不管是最初级的神显还是上帝的话在基督里面的至高无上的道成肉身——成为可能的具体化(incarnation)的吊诡可谓俯拾即是。”<sup>③</sup>

第二，人类的生存因与“神圣”相遇而具有真实存在的意义。我们且以空间的神圣化为例。由于神圣的显现，人类的空間被神圣化了。在宗教徒看来，神圣的空间和世俗的空间是可以中断的，可以从世俗的空间走入神圣的空间，这个神圣的空间和其他空间有着本质的不同。<sup>④</sup>当耶和华向摩西显现的时候，对摩西说：“不要近前来，每当把你脚上的鞋脱下来，因为你所站之地是圣地。”<sup>⑤</sup>由于耶和华在此地显现，因而这块神圣的土地成为具有强烈的、意义重大的空间，而其他的空间则并非神圣，因而也就不具有结构和一致性，而是一片混沌。空间的这种非均质性，表明由于神圣在空间显现之后，在浩渺的均质

---

① 伊利亚德，《神圣与世俗》，第12页。

② 参见本书，第9节，“神显的结构”。

③ 同上书。

④ 伊利亚德《神圣与世俗》，第20页。

⑤ 《旧约·出埃及记》3:5。

性的宇宙中间出现了某个参照点,一个中心。而人类的生活也全都围绕这个中心展开,人类的住所、城镇、神庙都是围绕这个中心的展开,在混沌的世界上漂泊的人类终于找到了一个可以栖居的地方。事实上,“在某种意义上,神圣构建了世界,设定了它的疆界,并确定了它的秩序”<sup>①</sup>。这个中心不仅是人类栖居的中心,也是人类世界和神灵世界交往的地方。

伊利亚德列举了澳大利亚阿龙塔部落(Arunta)的一个传说来说明空间神圣化的过程。努巴库拉(Numbakula)神把阿奇里帕人(Achhipa)的土地宇宙化,创造了他们的祖先,建立了各种风俗习惯。他还用橡树干制成一根圣柱,沿着树干爬到了天上。这根圣柱就成为宇宙轴心的象征。阿奇里帕人在迁移的过程中就将这根柱子随身带在身边,圣柱弯向何处,他们就向那个方向迁移。阿奇帕里人不论迁移到哪里都生活在世界的中心。如果这根圣柱折断,整个部落将会遭到灭顶之灾,全体成员就会惊恐万状地俯伏在地,等待死亡的降临。在这里,圣柱具有两方面的意义:一是它代表着努库巴拉神的圣化宇宙,因而也是宇宙起源的神话,二是阿奇里帕人通过圣柱保持与天神相互交往,仿效努库巴拉创造宇宙行为,从而确保自身在宇宙中的生存意义。

空间可以成为神显,时间同样也可以成为神显,因而历史本身也可以成为神显。大自然中的一切与人类相关的事物都可以成为神显,山川、大地、草木、日月、星辰等莫不如是。此外,人类生命和整个宇宙也可以成为一个神显。因此,人类及其生活的世界也就是一个神圣的世界,正是在这个意义上,人类多少就是宗教的人(Homo Religiosus)。

第三,伊利亚德还特别重视发掘“宗教史”在现代社会中的意义,用他自己的话说就是要通过“宗教史”而迈向一种“新的人道主义”。伊利亚德认为,现代社会是一个“去神圣化”的世界(a desacralized world),在这个社会中,“宗教史”可以开拓我们的视野,帮助我们寻找人类的意义。首先,它丰富了现代社会有关宗教的知识,尤其是它使得原始民族以及亚洲文明的宗教文化重新进入历史。其次,通过分析“神圣”以及“神圣”在历史中的显现,揭示“宗教人”的思想和行为模式,“宗教史”力图从中发掘人的意义和价值。

第四,伊利亚德还以不无浪漫主义的笔触,描绘了人类对于过去怀有某种

---

① 伊利亚德《神圣与世俗》,第7页。

拂之不去的“乡愁”。这“乡愁”不仅表现为各种宗教都涉及的“失乐园”主题，就是现代社会的人其实也不能免俗。在“去神圣化”的现代社会，人类并不能真正摆脱过去的神圣历史，他们还是会自觉或不自觉地从宗教的遗产中寻找意义，新兴宗教、通俗小说、政治意识形态，等等，也会显示出某种衰减的、隐藏的宗教行为。用他的话说：“那些声称不信教的人，宗教和神话只是‘隐蔽’在他们意识的幽暗之处——换言之，对于这些人而言，人生的宗教观是深藏在他们心底的。”

在这里，我们要指出的是，正是在上个世纪中叶西方学术界对宗教世俗化理论甚嚣尘上的时候，伊利亚德就已经敏锐地观察到，即使在世俗化的背后，还是有这样或者那样的宗教的形式在影响着人们的生活。宗教并不会因为世俗化而消亡。

## 四 全书大旨

前文概述了本书的创作过程，及伊利亚德宗教研究的立场和范畴，最后我们还要对全书的结构进行简单的描述。

神显普遍存在一切事物之中，在宗教经验中经验到这点是一回事，如何表达出来却是另外一回事。对于宗教史学家而言，首先要考察历史上各种神显的诸种形式，探索它们对于人类生存的处境所蕴含的意义，然后才有可能在这些基础上对宗教史上的一些问题展开深入的研究，从而构成完整的宗教思想发展史。本书就是这样一部主要研究神显的诸种形式的重要著作。如果我们把伊利亚德讨论宗教的历史与方法的著作放在一起加以比较，就能够更为清晰地看出本书在伊利亚德宗教思想中的重要性。在其三卷本的《宗教思想史》中，伊利亚德提到了与本书的不同之处，“（《宗教思想史》）根据时间顺序分析神圣的各种表现”，<sup>①</sup>因此更多的是一部关于宗教的史学巨著，它几乎没有涉及宗教研究的方法论；和本书相比，伊利亚德的另一部著作《神圣与世俗》在篇幅上要单薄许多，很难从容地将古代社会和原始民族的神显的丰富性完全表达出来，甚至连伊利亚德本人也承认，它“不算是严格意义上宗教史研究”，<sup>②</sup>而是一

① 伊利亚德：《宗教思想史》（晏可佳等译），第1卷，上海社会科学院出版社，2004年，第3页。

② 伊利亚德：《神圣与世俗》，第18页。

本导论性的著作。

在本书中,伊利亚德依次探讨了神圣的主要显现形式。首先是神圣在宇宙中的显现,例如天、太阳和月亮的神显。其次是神圣在地球上的显现,例如水、大地、石头、植物的崇拜。最后是女性和丰产崇拜中的神显。在此,我们不必对其神显形式逐一加以概括,仅以天神为例说明神显和人类生活之间的对应关系。

不论在古代社会还是原始民族中,对于天和天神的信仰,毫无疑问“是普遍存在的,天神创造宇宙(普降甘霖),确保大地的丰产。这些神灵拥有无限的预知能力和智慧;道德律令以及经常还包括的部落仪式都是他们在短暂造访人间时所确立的”<sup>①</sup>。这种对于天和天神崇拜,直接来源于人们对天的超越性、权威性和神圣性的最为直接的体验。但是,由于天空浩渺无边、遥不可及,天空之神无一例外都逐渐退出宗教生活的核心,他逍遥自在,不问世事,成为所谓的“退位神”。天神的位置被其他的更加贴近人类生活的神灵,例如风神、雨神和丰产神所替代,这个过程和人类生活方式的转换,亦即农业的出现有着直接关系;人们的耕作、播种和收获都必须得到这些更加接近人类生活的神灵的护佑。因此,除了成为“退位神”外,天神最后走上两条不同的发展方向,“第一,天神、世界之主、绝对的统治者(暴君)、法律的捍卫者;第二,天神、创造者、至高无上的男性、大地之母的配偶、雨水的施与者”。天神的变迁反映着人类生产和生活状态的变化。

在本书中,伊利亚德还将神话和象征引入神显的研究,这有助于从另一个侧面深化对古代社会和原始民族的宗教世界的理解。

通过对世界各地林林总总的神话和象征的研究,伊利亚德在最后两章分别深入探讨了神话和象征的意义。首先,不论是起源神话还是典范神话,都为人类创造了一个行为的范例,“我们必须做诸神在起初所作的”。其次,神话揭示了超越于经验和理性的现实世界,因而揭示了神圣的二元对立的基本结构,它表明神圣和人类之间存在多么巨大的鸿沟。再次,人类可以通过各种途径超越这一鸿沟。不论原始人举行的狂欢仪式,还是东方苦行僧通过入定而超越人类一切的痛苦和快乐,都是力图消泯此种二元对立的状态。

---

<sup>①</sup> 参见本书,第11节。

象征也是如此。象征本身也包含有神显的辩证法:每一个未曾被神显直接圣化的事物,由于其参与了一个象征而变成神圣。“因为它将事物转变成为某种与在世俗的经验看来不一样的东西:一块石头变成代表宇宙的中心象征,等等;由于变成了象征,也就变成了超越实在的符号,这些符号取消了它们物质的限制,不再是孤立的碎片,而是成为一个完整的体系;或者更确切地说,尽管有着不稳定的、碎片化的性质,它们自身还是体现着相关体系的整体性。”<sup>①</sup>因此象征和神显之间存在着某种必然联系,“严格说来,‘象征’这个术语应当用来指这样一些象征,它们使得一个神显得以延续,或者本身就构成一种其他任何巫术—宗教形式(仪式、神话、神圣形式等)所无法表达的‘启示’”<sup>②</sup>。但是与神显不同,它并没有中断宗教经验,而是恒常在人类和神圣之间建立一种紧密联系。正是通过象征的中介作用,神圣世界不断得到拓展和延伸,从而使得整个人类生活的世界都获得圣化。

本书在翻译过程中得到许多同事和朋友的帮助,其中我们特别要感谢如今已迁居北美的吴亚魁先生,他在多年以前即慷慨馈赠我若干伊利亚德的中文译著及其相关中文研究著作;我们要感谢曼彻斯特大学的乐羽音博士(Dr. Francesca Tarocco)、澳门利氏学社的高照民神父(Christian Cochini, S. J.)以及上海社会科学院哲学研究所王才勇研究员,他们对于书中出现的大量拉丁文、法文以及德文的引文和书目的翻译,提供了无私的帮助。我们还要感谢广西师范大学出版社的吴晓斌和李丹婕两位编辑,在整个的翻译过程中他们的热忱、敬业和耐心始终伴随着我们,令我们时常感动不已。

本书得到上海社会科学院宗教研究所的科研项目的资助。

译者

2008年6月16日

---

① 参见本书,第171节。

② 参见本书,第169节。

## 作者前言

现代科学已经恢复了一条19世纪曾因某些困惑而陷入极度危险之中的原则：“尺度造就现象”。昂利·彭加勒(Henri Poincare)曾语带嘲讽地质疑：“一位只在显微镜下研究大象的博物学家会不会认为他对这些动物已有足够的认识呢？”显微镜显示，大象细胞的构造和机制与一切多细胞有机体并无二致。然而这就是我们所要认识的全部吗？在显微镜层面上还不能完全确定。在人眼的层面上，在这个至少承认大象是一个动物学现象的层面上，一切的不确定性就全部烟消云散了。同样，一个宗教现象只有在其自身的层面上去把握它，也就是说，只有把它当成某种宗教的东西，才有可能去认识它。企图通过生理学、心理学、社会学、经济学、语言学、艺术或是其他任何研究去把握它的本质都是大谬不然的；这样做只会丢失其中的独特性和不可还原的因素——也就是它的神圣性。显然，没有纯粹的宗教现象，没有一种现象可以仅仅被当作独一无二的宗教现象。因为宗教是人类的，正是由于这样一个原因，它也必然因此是社会的、语言学的、经济学的——你们不能认为人类可以脱离语言和社会。但是企图按照这些基本功能中的任何一种解释宗教仍是毫无希望的，它们只不过是用另外一种方式说明人是什么而已。你以为罗列一份写满了社会的、经济的和政治的事实的单子，凭着它就能解释《包法利夫人》，这实在是无的放矢。不管这些事实有多少真实性，都不能对这部作为文学作品的小说产生任何影响。



我并不是要否认从各种不同角度研究宗教之为有用，但是必须首先将宗教看作是它自己，它只属于它自己，不可以根据其他事物来解释它。要做到这一点并不容易。这样做，即使不是要给宗教现象下一个准确的定义，至少也要明确它的范围并且摆正它与心灵中其他事物的关系。正如罗杰尔·加鲁瓦（Roger Caillois）在其出色的短篇著作《人和神圣》的开场白所言：“归根到底，人们能够唯一有望从总体上谈论神圣的，恰好就包含在对这个术语的定义里面：它是世俗的对立面。当人们试图清楚地描述此种对立的性质和模态，就立刻会陷入困境。没有一个公式，无论它多么基本，都无法涵盖这些事实所构成的复杂性。”在我的研究中我主要感兴趣的乃是这些事实，这种由完全无法形成任何公式或者定义的因素所构成的谜一般的复杂性。禁忌、仪式、象征、神话、魔鬼、神灵——这些只是其中一部分而已，仅仅凭着这样一份单子来讲述故事的来龙去脉则是极其简单化的做法。我们真正所要着手处理的乃是一大堆各不相同的且混乱的行为、信仰和体系，它们汇集到一起而构成了我们所说的宗教现象。

本书所探讨的问题包含两个方面：第一，什么是宗教，第二，我们能够在何种深度上谈论宗教的历史？我相信，在一开始就给宗教现象下一个定义是没有任何意义的，因此我只是打算考察各种“神显”（hierophanies）——我在最宽泛的意义上使用这个术语，就是指任何显示神圣的事物。因此我们只有在考察了一定数量的宗教形式之后，才能够考虑回答宗教形式的历史这个问题。就我为本书所确定的目标而言，从最简单的现象开始，向最复杂的现象发展，一部如此综论宗教现象的学术著作在我看来并非合乎时宜——我是指这样一类学术著作，它们先是讨论最基本的神显（玛纳、异常现象，等等），接着讨论图腾崇拜、拜物教、自然崇拜和精灵崇拜，然后是诸神和魔鬼，最后一神教的上帝观念。这样一种布局是十分随意的，它是以宗教现象有一种从最简单到最复杂的进化过程为前提条件的，而这种进化不过是一种无法证明的假设而已。我们还没有遇到一种仅仅包含最基本的神显的简单宗教，除此之外，这也与我所要达到的目标相抵触——我只是要看一看哪些事物在本质上是宗教的，它们揭示了什么。

我所采取的路径，即使不是比较容易的，至少也是比较稳妥的。我从叙述某些宇宙的神显，也就是在不同宇宙层面——天空、水、大地、石头——所显现