


The Idea of the Holy

了如指掌

神圣者的观念

[德] 鲁道夫·奥托 / 著

Rudolf Otto

 江西教育出版社

WESTERN CLASSICS

了如指掌·西学正典

The Idea of the Holy

REPRINTED BY
DARTMOUTH COLLEGE
BOOKSTORE
1978

了如指掌·西学正典

海德格尔《存在与时间》

海德格尔《存在与时间》

海德格尔《存在与时间》

神圣者的观念

海德格尔《存在与时间》

The Idea of the Holy

海德格尔《存在与时间》

海德格尔《存在与时间》

海德格尔《存在与时间》

海德格尔《存在与时间》

海德格尔《存在与时间》

海德格尔《存在与时间》

海德格尔《存在与时间》

Rudolf Otto

【德】鲁道夫·奥托 / 著

江西教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

神圣者的观念 / (德) 奥托著 ; 丁建波译. —南昌 :
江西教育出版社, 2014.1
(了如指掌·西学正典)
ISBN 978-7-5392-7261-0

I. ①神… II. ①奥… ②丁… III. ①宗教哲学IV.
①B920

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第285481号

神圣者的观念

SHENSHENGZHEDEGUANNIAN

作者: (德) 鲁道夫·奥托

出品人: 傅伟中
策划: 周建森
组稿编辑: 万哲
责任编辑: 万哲
特约编辑: 孙明新
装帧设计: 了如指掌创意馆

出版: 江西教育出版社
发行: 江西教育出版社
社址: 南昌市抚河北路291号
邮编: 330008
开本: 787mm×1092mm 1/16
印张: 11
字数: 166千字
版次: 2014年1月第1版
印次: 2014年2月第1次印刷
印刷: 北京市通州鑫欣印刷厂
书号: ISBN 978-7-5392-7261-0
定价: 23.80元

赣教版图书如有印装质量问题, 可向我社产品制作部调换
电话: 0791-86710427 (江西教育出版社产品制作部)
赣版权登字-02-2013-416
版权所有, 侵权必究

永不落架的书

每个时代都有每个时代杰出的思想，每个时代都会产生一些比大众对真理的形态看得更清楚的人物。他们超越同侪，且有深刻的见解和远大的眼光；他们看到人类问题的全体，免于繁琐、短视的思想。

美国思想家、诗人埃默森说：“从所有文明国度里精挑细选出那些最具智慧、最富机趣的人来陪伴你，然后再以最佳的秩序将这些选择好的伴侣一一排列起来。”这样的人都知道每个时代、每个地方的每个人，都面临一个不变的问题——关乎个人和其同侪、社会，乃至全人类、宇宙之间基本关系的性质的问题。对这种问题的看法，可以决定他会怎么做，甚至可以决定他成为怎样的人。

对于这类问题，人类把所能想出来的最好的答案流传下去，从柏拉图、亚里士多德、塔西佗，到马克斯·韦伯、熊彼特，以资下一代和更下一代的人去考验、去辩论，而这些最好的答案又汇聚成一部部传世之作。法国思想家笛卡尔说：“读杰出的书籍，有如和过去最杰出的人物促膝交谈。”这些人类最深邃的思想，最高超成就的文字记录，能把我们在过去、现在、未来所面临的问题，能把人类所做过的、即将面对的以及将来可能发生的事情，做出最正确而永久的记录。

例如，经济学的主要创立者亚当·斯密不但写出了《国民财富的性质与原理》，还在更早之前完成了《道德情操论》。该书从人类的情感和同情心

出发，讨论善恶、美丑、正义、责任等概念，进而揭示人类社会赖以维系、和谐发展的秘密，是市场经济良性运行不可或缺的“圣经”，堪称西方世界的《论语》。

法国伟大的启蒙思想家卢梭的《论人类不平等的起源》，是一部充满智慧的书，每行都渗透着卢梭的苦苦求索，从各个角度清晰地阐释为什么人类的进步史就是人类的堕落史。卢梭认为，私有制的确立是造成人类不平等及其严重后果的根源。这篇论文可谓卢梭整个政治学说的导论。

凯恩斯的宏观经济学、弗洛伊德的精神分析法和爱因斯坦的相对论并称为20世纪人类知识界的三大革命。《就业、利息和货币通论》是为应对20世纪30年代西方世界普遍的经济大萧条而作，它的核心主题是如何解决就业，以缓解市场供求力量失衡的问题。正是在这本书中，凯恩斯提出了国家调控思想，成为现代宏观经济学的扛鼎之作。该书的出版，在西方经济学界和政治界引起了巨大的反响。一些经济学家把该书的出版，称为经济学理论的“凯恩斯”革命，并认为它与亚当·斯密的《国民财富的性质与原理》及马克思的《资本论》同为经济学说史上非常伟大的著作。

那些对人类追寻真理有永久贡献的书，我们称之为“经典”。新东方联合创始人王强更深情款款地指出：“‘经典’是那些永远占据着你的书架，又永远不会被你翻读完的书。”也就是永不落架的书。凡是能对重大的事情，给多数人的思想以久远而深刻影响的书，便是了不起的书。这样的书可以充实任何年纪的人，使之能以别的时代、别的人们为背景，从而能真正地透视今日。

——编者

目 录

第一章 理性与非理性.....	1
第二章 “神秘”与“神秘者”.....	5
第三章 “神秘者”的诸因素.....	8
第四章 “令人畏惧的神秘”.....	12
第五章 对“神秘”的分析.....	24
第六章	30
第七章 类比和联想感受.....	40
第八章 作为一种价值范畴的神圣.....	48
第九章 表达神秘的各种方式.....	57
第十章 《旧约》中的神秘.....	68
第十一章 《新约》中的神秘.....	78
第十二章 路德思想中的神秘.....	89
第十三章 两种发展过程.....	104
第十四章 作为一种先验范畴的神圣.....	107
第十五章 最初的表现.....	112
第十六章 “较粗糙的”诸阶段.....	125
第十七章 作为一种先验范畴的神圣.....	129

第十八章 “神圣”的诸种表现以及“直觉感受”的能力	135
第十九章 原始基督教中的直觉感受	147
第二十章 今日基督教中的直觉感受	153
第二十一章 历史与宗教中的先验：总结与结论	164
译者后记	167

目 录

（此部分为目录的模糊倒影，内容不可辨识）

第一章 理性与非理性

对于任何一种有神论的神的观念，尤其是对于基督教的上帝观念来说，用精神、理性、目的、善良意志、最高权能、统一、自性等特性来标示和精确地描述神性，都是至关重要的。这样，对神之本质的思考就来自于人的与神相类似的理性与人格的本质，只不过，我们都很清楚，这些特性在被用于人自身时是有所限定的；而在被用于上帝时，则是完备的，也就是说，是绝对的，毫无限制的。现在，所有的特性都可以形成清晰明确的概念：这些概念能被理智把握，能被思想分析，甚至能被定义。一种能这样用概念思考把握的对象就可以被称作理性的。那么，用上述特性所描述的神性本质就是一种理性本质，而用这种观点来认识和对待上帝的宗教就是理性的宗教。只有以这些理性概念为基础的信仰，才能够与纯粹的情感相抗衡。至少对基督教来说，说“情感就是一切，名号只是虚声”^[1]是错误的——在这里“名号”指的是概念和思想。在更大程度上，我们把理性概念视作一种宗教的较高层次、较大价值的标志和尺度，这种宗教不会缺乏关于上帝的观念，它会以概念思维的形式承认那些无论是已经提到过的还是继承和发展的关于超越者的

[1] 歌德《浮士德》。

知识——也就是通过信仰得到的知识。基督教不仅拥有这些概念，而且在拥有这些概念方面表现出其独有的清晰与丰富，就此而言——尽管不是唯一的或者甚至不是主要的，但这正是基督教优于其他形式的以及处于不同层面的宗教的真正标志。这是在一开始就必须正面加以确认的。

但是，尽管承认这一点，我们也必须提防下面一种误解，它会把我们引向对宗教的错误的和片面的理解。这种观点就是：神的本性能够通过上述的或在别处提到的“理性的”性质被完备地彻底地表达出来，这并不是一种不合情理的误解。通过传统的训导语言和它特有的术语与观念，通过对在传道和神学教诲中出现的奇迹问题的专业处理，甚至通过《圣经》的经文本身，我们都很容易陷入上述错误。在这些情形中，“理性的”因素非常突出，而其他因素则丝毫没有显露出来，不过这也在意料之中。一切语言——只要它是由词汇构成的——都声称以传达观念或者概念为业，而这正是语言的意义所在；一种语言在概念与观念的表达上越是清晰明确，这种语言就越好。因此，通过语言来阐释宗教真理，就不可避免地要倾向于强调上帝的是“理性”的性质。

尽管上述错误是再自然不过的了，但是，它仍不失为严重的误导。由于这些“理性的”性质根本不能穷尽神性观念，它们事实上意味着一种非理性或者超理性的主体，而这些性质就是这一主体的诸多属性。它们是那一主体的“根本的”（而不仅仅是“偶然的”）性质，但是必须注意的是，它们也是一些假想的根本性质。也就是说，我们不得不借助它们来界定那个由它们修饰的主体，但是那一主体的更深的本质却不是，事实上也不能通过它们来领会，而更要靠一种完全不同的领会。然而，尽管这一主体总是躲避着概念式的理解方式，但它必然会以某种方式为我们所把握，否则，我们对它就绝对没有任何可说的了。即便是神秘主义——当它把这一主体当做不可言说之物来谈论时——也并不是真的意味着宗教意识的对象就是真的绝对不可言说，不然，神秘主义就只能存在于沉寂之中，然而，神秘主义者的一个总的特征就是他们的滔滔雄辩。

在这里，我们首次遭遇到理性主义与更深刻的宗教之间的冲突，而且在

下面我们还要反复提及这种冲突及其表现。事实上，我们在这里即应获得了理性主义的最主要的也是最显著的特征，而它的其他特征都是与此紧密联系在一起。它并不是人们通常所确认的理性主义否定奇迹，而宗教则相反，是对奇迹的肯定。这很显然是一种错误的或者至少是十分肤浅的区别。传统的奇迹理论将奇迹视为自然的因果链条的偶然断裂，而这一因果链条及其断裂都是由一个存在者创立并控制的——这一理论本身就不能再是非常“理性的”了。理性主义者们一贯默认这种意义上的奇迹，甚至自己也对建构这种理论作出了贡献，而与之相反，反理性主义者们则往往对有关奇迹的整个争论持漠不关心的态度。理性主义与其对立面之间的区别要到其他地方去寻找。这种区别甚至将自己与宗教生活中的精神状态与情感内容的质的区别缠绕在一起。所有这些都取决于这一点：在我们关于上帝的观念中，是非理性主义被理性主义压服甚至是被完全地排斥呢，或者相反，是非理性主义胜过了理性主义呢？如此看来，我们便发现，那种把正统观念视为理性主义之根和普通格言在一定意义上是颇有根据的。这不单是因为正统派专注于教义与教条的建构，还因为这些还牵涉到那些最狂热的神秘主义者。原因更在于正统派在建构教条与教义时，找不到能够公正地对待主体的非理性方面的途径。由于远未做到将宗教中的非理性因素活生生地保留在宗教体验的核心，正统的基督教显然没有认识到非理性的价值，并且由于这种错误，他们赋予上帝观念以片面的理智主义的和理性主义的解释。

这种理性化的倾向不仅仍然主宰着神学，而且也完全主宰着一般的比较宗教学的研究。那些神话学的现代研究者们，以及那些将研究深入到“原始人”的宗教中并力图重新建构起宗教的“基础”和“源泉”的人，都是这种理性化倾向的受害者。当然了，在这些研究中，人们并没有采用我们引为出发点的神圣的“理性的”概念，但是他们倾向于使用这些概念以及概念的逐步“进化”来设定他们所探究的主要问题、制定一些具有较低价值的观念与看法，并以此来拓展道路。人们总是以“自然的”概念或者观念的形式来述诸该主题，这些概念或者观念都存在于人们的观念生活的一般范围之中，而且并不是十分“宗教的”。然后，通过一种让人不得不羡慕的坚定和狡黠，

人们断然无视那些在宗教体验中非常独特的东西，即便它们是最原始的信仰形式。但是这一点与其说让人欣羨，不如说让人震惊！因为，如果有一个关于人类经验的独特领域，它能为我们展示出尤其对于其自身来说是毫无疑问的特别而独具的东西，那么，这无疑就是宗教生活。事实上，无论是比起宗教的斗士，还是中立的、保持着职业的不偏不倚的理论家，宗教的敌人对这一问题的见解都更加敏锐。从他们的立场出发，反对者非常清楚，所有的“关于神秘主义的争吵”都与“理智”和“理性”毫不相干。因此，对我们有利的一点就是，我们应当被激励着去注意，宗教并不是由一系列“理性的”断言所独断地彻底地构成的。同时，努力把不同的宗教“要素”之间的关系清晰地揭示出来，从而使宗教的本质更加清晰明白，也是一件值得去做的事情。

目前我们所要致力于其中的，就是“神圣”这一十分特殊的范畴。

第二章 “神秘”与“神秘者”

“神圣”即“神圣者”，是宗教领域中一个特有的解释与评价范畴。事实上，它也被转用于其他的领域，如伦理学，但它本身却不是从这一领域中来的。尽管它有些复杂，但是，这一范畴却包含着十分独特的因素或者“要素”，这种因素或“要素”不同于上述我们给予“理性”这一词的含义，并且由于无法使用概念来把握，它也是不可言说的。关于美的范畴（就一个完全不同的经验领域来说）也是如此。

如果“神圣”一词不仅在普通的用法上，而且在哲学甚至是神学的用法上仅仅是其字面意思，那么，上述说法从一开始就是完全错误的。事实上，我们只是在完全派生的意义上使用holy、sacred (heilig) 等词的，这种含义与其本义相去甚远。通常我们用“神圣”来表示“完全的善”，这是一种绝对的道德性质，指的是道德至善。在这一意义上，康德将那种出于责任的动机而坚决服从道德律的意志称为“神圣”意志。很显然，这里我们所得到的仅仅是完全道德的意志。用同样的方式，我们还可以谈论责任或者法律的神圣性，但是这也仅仅意味着它们在行动上的必要性和普遍的强制性。

但是，对“神圣”一词的这种普通用法是不正确的。的确，所有的道德含义都包含在“神圣”一词之中，但是除此之外，它还包含着（即便是我们

只能感觉到)一种明显的额外含义,而当下我们的任务就是将这一额外含义分离出来。这种含义绝不是后来才获得的,相反,“神圣”一词或者至少是拉丁语、希腊语、闪米特语以及其他古代语言中的同等的词汇,它的首先或者最主要的意义,都仅仅是这一额外含义:即便其中都包含有伦理的因素,但是无论如何这些伦理因素都绝不是原初的,而且绝对不能构成该词的全部含义。今天任何一个使用该词的人,无疑都会感受到包含在“神圣”一词中的“道德的善”。因此,在我们探究神圣观念的独特因素时,创造一个专门的术语来代表“神圣”,剔除其中的道德因素,同时(就像我们能够加上一样)一块儿去除其中“理性的”方面,这将是有所裨益的——至少就我们当下的研究目的来说是这样的。

我们将尽我们所能向读者暗示这种尚未命名的东西,以便读者能自己感受到它。任何一种宗教的最核心处都有这种东西存在,如果没有它,宗教也就不成其为宗教了。在闪米特人的宗教中,它是一种卓越的活生生的力量,而这种力量在任何一种宗教中,都不如在《圣经》中那样具有活力。同样,在《圣经》中,这种东西已经拥有了自己的名字,这就是希伯来语的qādōsh,希腊语的ἅγιος,拉丁语的sanctus(更确切地说,应当是sacer),都是与之相当的词。当然,无可争议的是,当这一概念逐渐成熟起来并达到它发展的最高阶段时,上述三种语言中的这些词汇也都把善、至善作为部分的含义包含在自身之中。那么我们就用“神圣”一词来翻译它们。不过这个“神圣”在那时所代表的是逐渐成形和逐渐充实的伦理含义,或者是那种我们应当称之为“图式化”的做法,即对于一种独特的原初性的情感反应的图式化处理——这种情感反应可以只是纯伦理性的并要求只从它本身的权力来考虑。当这种要素或因素出现并开始其漫长的发展时,所有这些词汇(qādōsh, ἅγιος, sacer, & c.)都毫无疑问地意味着与“善”大不相同的东西。这种观点已经为当代批评界所普遍认同,正是当代批评界正确地揭示了以“善”来译qādōsh是一种误译,是对这一术语没有根据的“理性化处理”或者“道德化处理”。

相应地,正如我们所说过的,找一个语词来指称这种分离出来的因素,

即上述“神圣”含义之外的并且超出了善的含义的那个“额外”部分，是十分有意义的。凭借这一特殊词汇，首先，我们就可以更好地把那层含义更清晰明确地标示出来；其次，我们也将更好地从联系的方面去理解、区分它随后显示出来的发展中的次生形式或阶段。为了这个目的，我采用了一个借助于拉丁文的*numen*而创制的词汇。既然omen（预兆）可以产生ominous（有预兆的），那么就没有任何理由说，我们不可以从*numen*相似地造出一个*numinous*。那么，我就需要说一说独特的“神秘的”价值范畴的与明确的“神秘的”心态——这种心态在使用该范畴的地方都可以发现。这种心态完全自成一类（*suigeneris*），不能简化为其他类，因此，就像每一个绝对重要和基本的公理一样，它们允许讨论，却不能被严格地界定。帮助他人理解这种心态的途径只有一条：他必须通过自己的心灵对这种心态加以考虑和探讨，从而得到引导，直到这种“神秘者”在他的生活和意识中不由自主地生发出来。在这个过程中，我们可以相互配合，即让他注意在他心灵的其他地方所能找到的所有那些已经了解并且熟悉的东西，来类比或者再次专门对比那些我们意欲阐明的特殊经验。然后我们还要作如下补充：“我们的这个X并不恰好就是这种经验，但却类似于这个经验而与别的经验相冲突。难道到现在你还认识不到它是什么吗？”换言之，我们的这个X严格地说来是不能教的，它只能在心中被激起与唤醒，就像任何一种东西，只要“出自精神”，那就必须被唤醒。

第三章 “神秘者”的诸因素

被造感

首先，我们请读者以一种宗教体验的瞬间深刻感受来导引自己的心灵，尽量不用别的意识形式来描摹这种经验。谁做不到这一点，对自己体验中的这种瞬间一无所知，那就不要再继续读下去了。因为对于那些能够回想起儿时的情绪、因消化不良引起的不适，或者说能记起社会性的情感却丝毫都记不起内在的宗教情感的人，是很难与他讨论有关宗教心理的问题的。当一个人试图借助于他所知道的解释原理——如以感官愉悦来解释“美学”、以社交本能和社会标准或者更加原始的某种东西来解释“宗教”——来尽可能地自我提升时，我们是不会责怪他的。不过，那些对审美体验中的独特元素了如指掌的艺术家们会婉言谢绝他的解释，而宗教信徒则会更加坚定地拒斥之。

其次，在探究和分析诸如庄严崇拜这样的心灵状态时，我们应该把注意力集中在这种心态所独有的东西上，而不要集中在那些与类似心态所共有的东西上。沉迷于崇拜是一回事，通过冥思善行而得到道德上的鼓舞是另一回事。我们所要尽可能认真关注的不是它们共有的特点，而是那些为前者所独

具的情感因素。作为基督徒，无疑我们在这里首先遇到了一些以较弱的形式存在于其他体验领域中的非常熟悉的感情，诸如感激之情、信任之情、喜爱之情、信赖之情、谦卑驯顺以及奉献之情等。但是，这些并没有穷尽宗教崇拜的内涵。在上面所述的各种情感因素中，我们都找不到庄严崇拜的那种独一无二的同时又是无与伦比的经验的特征。这些特征会存在于什么地方呢？

施莱尔马赫因从这种体验中分离出一个非常重要的因素而声名卓著。这个重要因素就是“依赖感”。但是施氏的这一重要发现还有很多方面值得商榷。

首先，在他心中，“依赖感”这一术语中所包含的感觉或者情感是就其特殊意义而言的，并不是该词的“自然”意义。这种情感更多地从其他生活领域和其他体验领域中而不是从宗教生活经验中产生出来，诸如人对欠缺与无能为力的感觉，即对受制于条件与环境的感觉等。施莱尔马赫笔下的“依赖感”与这些心态有着无法否定的相似性：这些心态对“依赖感”起着一种指示作用，而“依赖感”的本质能被这些心态所阐明，因此，遵循这些心态的指向，这种情感能够被自发地感受到。然而，这种情感同时又与这些类似的心态有着质的差异。施莱尔马赫自己也多少认识到了这一点，这从他把虔敬感或者宗教依赖感从其他所有的依赖感中区分出来就可以看到。他的错误在于，他对二者仅作了“绝对的”和“相对的”依赖感的区分，由此认为二者只是度的差别，而不是内在的质的不同。他所忽视的是，在给这种感受完全命名为“依赖感”时，我们真正采用的正是这种非常接近的相似性。我认为，任何一个通过内省来比较这两种心态的人都会明白我的意思。这种感受不能用任何别的东西表达，因为它是我们精神生活中最原始和最基本的东西，因此，只能通过它自身来加以界定。如果我举一个非常有名的例子，或许会对施莱尔马赫有所帮助——这一例子中，我们所谈论的那种宗教感受的“要素”或者因素非常明显。当亚伯拉罕冒昧地向上帝请求宽恕所多玛时，他说：“我虽然是灰尘，还敢对主说话。”（《创世纪》第18章27节）在这里，你可以看到一种自认的“依赖感”，但是同时又远不止于或者根本就不仅仅是一种依赖感。由于渴望着给它一个属于自己的名字，我建议称之为