

思
想
进
阶



SIXIANGJINJIE

[加]J.G.阿拉普拉◎著

J. G. Arapura

杨韶刚 译

作为焦虑和平静的宗教

Religion as Anxiety
and Tranquility



华夏出版社

作为焦虑和平静的宗教

——论精神的比较现象学

[加拿大]J. G. 阿拉普拉著

杨韶刚 译

华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

作为焦虑和平静的宗教/(加)阿拉普拉(Arapura, J. G.)著;

杨韶刚译. - 北京:华夏出版社, 2000.10

(思想进阶)

ISBN 7-5080-2236-X

I. 作… II. ①阿…②杨… III. 宗教心理学-对比研究
-基督教、印度教、佛教 IV. B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 49244 号

© Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York 1973

北京市版权局著作权合同登记号:01-2000-2087

出版发行: 华夏出版社

(北京东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)

经 销: 新华书店经销

印 刷: 中国科学院印刷厂

版 次: 2000 年 10 月北京第 1 版

2001 年 1 月北京第 1 次印刷

开 本: 850×1168 1/32

印 张: 6.125

字 数: 137 千字

定 价: 10.00 元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

序

本书是作者对其多年来最感兴趣的主题之一所做的一种明确表述；实际上，它是一项非常广泛的研究的具体化。以这种浓缩的论文形式把这项研究发表出来被认为是可取的，这是因为，一方面这样做可以全面地表达作者想要表达的东西，另一方面他的心里有一种越来越强烈的渴望，想要和这个世界上与他具有同样关注的学者们和普通人一起分享他的想法——或许可以证明这些学者和普通人的数量要比预期的多得多。

读者们将会注意到在这些页码的字里行间潜藏着一种渴望（不一定在本书中，而更有可能在其它那些会在适当的时候对此做出反应的人的著作中），想要发现比较宗教是建立在某种新的基础上的。在本书中所遵循的步骤是使比较宗教和哲学的命运连接在一起（这是在真正的和永久的意义上，而不是在“哲学”目前所与之联系的那种微不足道的意义上）。但是这条道路有其严重的危险性，主要是因为哲学本身从未能够达到法定年龄。然而，当哲学认识到这种（自相矛盾的）原因时，它就能够有勇气地宣告：和宗教本身一样，它之所以不能达到法定年龄，是因为它天生就是古老的。这种共同的命运必然会遭受痛苦；甚至某些哲学形式的微不足道也成为它的一部分。

在写作本书时，作者尽量只使用明白、简单的语言，除了在

绝对必要的情况下之外,以避免专业语言的晦涩难懂。希望这样做的结果是令人满意的。

作者和这个世界上的那一个人共同分享着完成本书之后所带来的满足,这个人比任何其他人更多地提供了帮助,为此付出了心血,在本书写作的各个阶段,和作者分担着痛苦,与他一起思考,这就是他的妻子,因为她比任何人都更加清楚地知道这本书表达了作者近年来最深刻关注的一个问题。

J.G. 阿拉普拉

目 录

第一章	导言	/ 1
第二章	在宗教中进行比较的哲学范围	/ 12
第三章	比较宗教的浪漫主义养成和马 克斯·缪勒的研究	/ 29
第四章	比较宗教是关于宗教的历史和 对历史的自我认识的探索	/ 44
第五章	某些宗教的现象学理论	/ 58
	鲁道夫·奥托	/ 61
	G·凡·德·利乌	/ 64
	米尔希亚·伊利亚德	/ 69
第六章	意识与宗教	/ 80
	意识对它自己的反思:区分出来的事实与方法	/ 80
	存在的不当感	/ 85
	不在	/ 89
	通过宗教史对意识所做的表述和对不当感 的解释	/ 91
第七章	焦虑与平静:精神的领域	/ 100
	类型问题	/ 100
	意识的焦虑型与平静型之间的基本差异	/ 105
	焦虑型与平静型之间区别的基础	/ 114
第八章	焦虑与平静:某些有关的概念	/ 132
	两类本质	/ 132

良心与罪疚	/ 134
良心与罪疚在平静领域中的对应物	/ 140
达摩或法	/ 149
第九章 对话	/ 156
两种宗教之间的对话	/ 158
对话是在两个精神领域之间发生的事情	/ 161
就思想家所思考的事物而进行的对话	/ 168
译后记	/ 177

第一章 导 言

本书缘起于比较宗教,但是它所关注的问题却很少被考虑过,而且在这点上作者的学识以前从未对这里所尝试的方式做过明确表述。它所关注的那个问题正是子标题所说明的:精神(心灵)的比较现象学。但是比较宗教是它的基础和出发点,因为宗教是我们期望比较的事物的策源地,我们期望比较的事物就是世界上某些自我辨别和自我认同的精神领域。至于推动这项独特研究的动机,一方面,有一种要对当代意识的一个非常重要的方面做出哲学反应的欲望,另一方面,有一种想要看到在比较宗教中进行讨论的愿望,或许通过对这一主题做出不同的明确表述,可以使比较宗教的这些讨论或多或少地与存在主义有更多的联系。

但是,由于比较宗教是其坚实的基础,只有从这个基础中它才能产生出来,若没有这个基础,它是不可能产生的,因此,我们将而且必须首先考虑一下该学科,以便通过它(而且只有通过它)而直接转向所要阐述的问题。所以,本书将不像通常所理解的那样沿着比较宗教的主要过程而进行,因为它将致力于探讨某一比较现象学的有关问题,这个比较现象学包含着比“宗教”一词通常所表达的更广泛的精神生活领域。

但是,鉴于这项研究与比较宗教的这种亲密的,以及事实上

是依赖性的关系,因此对该学科做一讨论就是自然而然地迈出的第一步。就比较宗教而言,本书开始写作的那一年,1970年,具有特殊的意义,因为那是这一学科正式开创的一百周年——如果我们可以这样说的话。^[1]当然,这必须依赖于一个人对这个问题所持的观点,但这并不是决定性的,而只具有象征的意义。毫无疑问,这本书本身的意图是想对比较宗教做出贡献,但它关注的不是正常包含的领域,而是包含着、发源于、以及或许以某些方式构成这些宗教之基础的生活和意识的领域,而不是宗教本身的生活和意识的领域。这些领域就是我们将称之为精神领域的东西。

转向这些领域的目的并不是要摆脱宗教,而是要克服与它们有关的形式上的局限性,这些局限性是在比较研究中以与上帝、人、拯救等有关的历史、社会结构、仪式和教义的形式而表现出来的。认知遵循的是这个事实,许多关心精神生活的人不再在这些形式的限度之内生活、思考或行动。但是通过他们的意识特性,他们仍然和某些宗教有着生活上的联系,而且可能比那些仍然在他们所认识到的限度之内生存和发挥作用的人更深地沉浸在那些万世不朽的精神问题中。例如,像尼采和海德格尔这样的人当然不是基督教本身的发言人,但却是那个精神领域的著名发言人,基督教是这个精神领域的历史的、宗教的核心;因而把这些人从对今天来说确有意义的比较研究中排除出去是很荒谬的。在以下篇幅中所包含的探究是有意识地设计来对付这种情境的。此外,那种已开始被官方称之为比较哲学的正在发展中的、但在很大程度上仍然是刚出现的活动却很遗憾地不可能有效地填补这一角色,因为除了其它的原因之外,它的研究范围仍然非常狭窄。我们希望一种精神的比较现象学能够帮助它发展得或多或少地更加生机勃勃,以及在范围上更大得多。

子标题的这三个词,“比较”、“现象学”和“精神”确实表达了这项研究的实质。这些词中的第一个词的意思是要进行一项比较研究,其重要性自不消说,但与它有关的某些相当新颖的观点将要提出。关于本书之核心的词是“现象学”。意识将表现为现象学探究的本真的主题,但它既是在单一的意义上也是在有区别的意义上表现出来的。在第一种也就是单一的意义上,现象学将关注在它自己身上所反映出来的意识问题——要做到这一点就必须在意识上保持基本的和不可分割的特性——对它的研究既包括描述的也包括经验的方法。而且,由于在它自己身上反映出来的意识必然和宗教有关,因此对它的考虑也将包括宗教现象学的某些方面,这将毫无疑问地需要使用规范的方法。而在第二种也就是有区别的意义上,它将关注某些在精神上知觉到、意识到和表达出来的东西,这些东西将被看作某些基本的差异,沿着和宗教相同的路线分布,并且依赖于这些宗教。据此我们将概述精神生活的某些独特领域。

因此,从意识的自我反思问题开始,两个不同的但又密切相关的问题将得到研究。第一个问题需要挑选和揭示出意识的某种最终的、自我组成的和存在的成分,借助于此,以宗教的原始形式(虽然不是起源本身)表现出来的某种独特的原动力将昭然若揭。这种被称为“存在的不当感”的意识成分将被认为是自我组织的,而不是偶然发生的,因为我们知道意识在此时此地已远离它而去。然而,把它提出来并不是作为对宗教意识现象进行全面的或非常充分的解释的依据,而只是作为需要明确表述的一种基本的但又尚未充分认识到的因素。由于同样的原因,它将指出,我们不能在对不当感进行纯描述性分析方面走得太远,而不把它用规范的方法和在宗教史上所实际发生的事情联系起来。纯描述性的现象学方法以及甚至存在主义方法的局限性也

将必须明确地揭示出来。

现在,当宗教史一词被应用于实际情况而不是应用于该名称所知的学科时,它无疑地必须以复数的形式表达出来。但是,有一些现象学的和存在主义的哲学家们,通过把宗教史结合到他们的思想中而进行了规范的或标准的思考,但遗憾的是,他们的规范或标准是一种宗教即基督教的历史,这在有些人的论著中是公开表现出来的,在另一些人的论著中则是通过断章取义的类比而表现出来的。因此,对意识的这个基本成分,即存在的不当感(the sense of the wrongness of existence),在不同的宗教中得以表现和阐发的方式上的类型差异进行一番彻底的思考似乎是绝对必要的。但是,由于我们的目的并不是对存在意识本身的差异作出任何因果关系的解释,即便这样做是可能的,鉴于本书自己所施加的限制,我们没有必要探讨宗教或文化或任何其它现象的一般类型学问题。我们最好是坚持研究意识本身的类型学,而不是抱着任何意图去做相反的事,即对宗教之间的差异做出因果关系的说明,本书并未提出这样的要求。或许在两者之间存在着某种相互的因果关系,但这类事情——即所有实际的因果关系问题——显然都是这里所建构的现象学研究范围之外的事情。前面提到的那种意识的基本成分,即不当感在不同的宗教中得以理解、表达和对待的不同方式也在精神生活的不同取向中得到了反映,并且被认为表现在与这些宗教具有相同性质的全部精神领域中。这就可以确定,如果不求助于宗教的比较现象学,那么,宗教现象学就不可能得到真正的发展,这反过来又要求我们研究存在的意识。提出这个事实本身可以作为对宗教多样性的一种解释。关于宗教起源的每一种理论都谈到一个单一的、显然可应用于所有宗教的起源。存在着差别这个事实通常是以次要的方式,通过历史、地理和经济学而得到解

释的。但在本书中宗教的起源和差别是在一起考虑的,我们抱着这样一种观点,旨在说明所有的宗教毫无疑问都具有某些共同的发生学基础,在探讨差别的同时我们也追溯了那些根本的基础。

很明显,意识的类型学只有和不同的精神领域在一起研究时才能被把握,大家将会看到,不同的精神领域虽然是以与它们具有同等性质的宗教为基础的,但它们的影响却更大、更广泛、更普遍。本书的内在意图之一是想要证明这些领域是现实存在的,另外,它们在大部分已知的历史中一直保持自我认同,因为正如马库斯·奥勒留(Marcus Aurelius)所说,“某个领域一旦形成就会持续不断地趋向完满和真实。”^[2]这将把我们带到子标题的第三个词“精神”。在使用这个词时无论怎样小心都不会过分,它充斥着一种复杂的形而上学涵义,丝毫也没有黑格尔哲学的意味。它以精神(Geist)的形式占据着黑格尔体系的核心。在这里这个词并不是在黑格尔的意义上使用的,但是这个声明并不是使我们承担起责任,对黑格尔如此彻底和如此全面地精心阐述的东西进行重新界定,因为在像本书这样短的一本论著中承担起这样一种没有保证的责任将是十足地莽撞和自以为是。此外,本书的观点形成也不需要作出这样的努力。我们所要做的就是澄清这个词不是在黑格尔所使用的那种全面的、形而上的意义上使用的,而是从“精神的”(spiritual)这个形容词改变而来的一个名词,这肯定是正常的语言学程序的一种颠倒。那么为什么用“精神的”这个词呢?目的是想要说明是什么使这些领域成为领域的,以及是什么给予它们统一性,也想说明对它们进行相互比较的共同基础。因此,可以把它看作主要地更类似于黑格尔本人所谓“宗教生活”的东西,而不类似于任何别的东西,具有上述明确阐述的限定条件,也就是说,不包括宗教

的形式限定,而是包括从宗教中产生并依赖于宗教的因素。因此再说一遍,我们的目的不是对全部精神领域进行全面的描述和概括。我们的目的只是把能对存在的疑问作出回答的有意义的样本分离出来。

鉴于这本小书的篇幅和意欲写作的方向所限,由“焦虑”和“安宁”这种类型词以及很容易发挥所要求的那种作用的其它诸如此类的词所内涵着的存在意识的某些范畴将被用作进入这两个要进行分析比较的著名领域的钥匙。因此,方法是通过这些主要的范畴对这些领域进行举例说明。对这本小书所施加的这种篇幅的限制并不是一种缺陷,因为真正探索的东西才是这些领域本身的关键,反过来由于这些领域的名声显赫,它们表明有可能研究一系列更广泛的领域。把这些领域限制到将要进行选择的两个独特领域,这主要是出于实际的和历史的考虑,无论包含着什么样的理论原则只是以后的事。通过周密的设计,这本小书的许多内容将是在分别以基督教和印度教——佛教为基础的两个精神领域之间的一种双边比较。人们至少能够说这两个领域是当今的精神意识水平中最明显的领域;而且这些领域还有某种内在的争议。对印度(或者更含糊和更普遍的说法是“东方”)精神性的兴趣是当今时代西方一部分知识分子越来越明显地表现出来的一个特点,这或许可归咎于这样的事实,在这个焦虑日益剧增的时代,他们希望在别的地方而不是在他们习惯的领域发现安宁的源泉,完全不考虑这些高度的期待是否能得到满足这个问题。

现在,通过比较的方法,现象学和精神必定表现出与康德、黑格尔和胡塞尔以及其他人有某种明显的密切关系,必须立即把它揭示出来。但这样一来就必然会明显地发现,有密切关系的那些例子也是这些人所信奉的那些伟大的思想体系的分离

点。批判性的分离也常常包括对其中那些主要的方法和原则的适应。康德关于比较特点的基本学说,黑格尔的以宗教为基础建立哲学的计划,以及为达到这个目的而进行的宗教比较,胡塞尔对意识进行反思的方法是在所要采纳的结构中最明显的。对康德的思想加以利用在于把同质性和异质性原则结合起来。就胡塞尔而言,我们可以简略地说:(1)意识的现象学将通过某些宗教成分而得到全面的指导,因此对它的利用将倾向于越来越不具有描述性而越来越具有规范性,(2)我们将以严格的比较方式进行设想和建构。就黑格尔而言,使我们感兴趣的概念无疑地是精神,但我们的研究将以下述方式而不同于他的观点:(1)精神这个概念将在“精神的”(spiritual)意义上使用,这将真正使其力量处在低水平上的“精神”;(2)比较的方法将不仅仅作为临时的来对待,仿佛最终将被绝对论者的方法所取代,而是自始至终保持如一。现在,通过解释的方法,还必须补充一点,在沿着一条新的思想路线发现一个人的通路时,也必须和其它几种主要的体系进行批判性的分离,但这种分离不应该被看作是对那些体系进行全面的批判,因为即使是在像本书这样一本简短的小册子里给人留下沉浸在这种事情之中的印象至少可以说是鲁莽的。

人们最终可能会问这样的问题,像这样的一种比较研究的真正目的是什么?对这个问题可以从两个方面作出回答,第一,纯人类的自我认识,理解真实存在的精神生活领域。正如E·卡西勒(E. Cassirer)所正确地观察到的那样,在所有真正的哲学中,包括东方和西方哲学,以及在所有的宗教中,自我认识都被认为是“一项基本的任务”、“一种必需履行的范畴职责”、“一个最终的道德和宗教法则”。^[3]在哲学家中必须给黑格尔一个独特的地位,在这个精神的庞大运动中他发现了绝对主义哲学的

内在目标,这就是自我认识,而且他确定宗教在这项运动中占据核心地位。显然,任何部分的、零碎的或偶然的东西都不可能服务于这一目标。如果把宗教看作是许多现象中的一种现象,那就很难保证进行哲学研究。由于哲学的要求是研究那些必要的而不是偶然的事物,^[4]因此必须这样来解释宗教,以便使它落在前一范畴中,如果能够证明它对自我认识是必不可少的,那么,它就会自动地这样去做。总的说来,这些就是黑格尔哲学方法中的内在原则,而且这些原则就应该处在严肃地关心宗教的地方。在我们的方法中,我们将试图以意识为基础表明宗教的那种非偶然的但却是必要的特点,意识和存在一样都是非常必要的。就我们对精神生活领域的理解而言,“对话”(dialogue)这个词就会成为很有意义的。假设这是一个很普通的而且常常被误用的词,带有一种乐观主义的和相当有情感色彩的光环。但在这里它将只能用来表明可能是最深刻水平的比较研究。据此它将表现为一种具有内在理智性的、基本上是沉思性的活动,这是每个人将不得不在其思想的深处进行的、并且通过思想的媒介而表达出来的活动。但是,它并不是一种主观的活动,因为思想的作用是真实而完整地表达精神生活的形式,而且在对话的情境中它表达的是在不止一种领域中存在的形式。

思想家必定通过把不同的领域放在一起思考而在他心里进行一场不同领域之间的对话。在对诸如这里所考虑的现象进行的每一种真正的比较研究中,应该有一种相互的包含,对话必定代表着其中最重大的时刻。相互理解的观点必定被两个事物(或领域)在其基本的相互关系中的理解这个观点所取代。构成其基础的规则是,如果这两个事物一起渗透,那么它们中的每一个都能渗透得更好。这样它将突出地用来服务于哲学的目的,并且揭示这些领域中的一个领域的潜在开端,但是,这将永久地

要求在所有的事情上都有一种双重的观点。我们将要在这里概述的这两个领域将提供对于全面探讨哲学的理解所必不可少的这种双重观点。当然,原则上讲,每一种领域本身将从内外两个方面把这些观点结合起来而提供这种双重的观点。但是,只以某一个领域为基础的双重观点将被迫只从逻辑的角度来考虑而不是从实际精神生活的形式得出其要义,因此在某种意义上说它最终必将成为虚无飘渺的,而如果它是以两个真正存在的领域为基础,情况就不会是这样了。

与当前的许多实际情况相反,作者将不使用在宗教之间进行对话的概念,因为那样的话人们并不真正知道所谈论的是什么。如果一个有组织的社会活动就是它所表达的意思,那么它将几乎没有什么关联性和较少哲学的意义。假设代表着不同宗教的个体的人们之间进行一场会谈,也没有多大意义。再者,虽然教会可能会有代表,但很难发现宗教作为宗教怎样才能拥有它们。与所有这一切相反,如果一种纯粹的哲学活动被标上了“对话”的名称,那么,宗教就必须被安置在更大的背景上,即和精神的领域相对应。对话在哲学上也应该被看作是对自我认识的意义的一种扩展。在每一种自我认识的活动中,必然会发生用柏拉图的话来说就是“心灵与自己的对话”,或用黑格尔的话来说就是“辩证法”。思想家必须根据精神领域之间的对话来完成一项把这些已经完成的自我认识领域结合在一起考虑的相当复杂的任务。他必须派遣出他自己的心灵,像一条猎狗一样穿越精神通过它而在那些领域达到自我认识的小路。可以肯定地说,所有这一切必然听起来多少有些像黑格尔所说的话。但是,当黑格尔似乎是代表精神来讲话甚至为精神而立法的时候,本作者和黑格尔是有分歧的。我们的假设是,我们实际上不能谈论通过精神的辩证运动把自己和他人结合起来的任何事情,

但我们能够谈论关于对话的会心交流,甚至通过人的思想活动把自己和他人结合起来的某些事情。不管怎么说,简言之,精神的比较现象学并非和探索自我认识无关,而是强调其重要性和复杂性。在这种情况下,必须明确地指出在黑格尔哲学和这本小册子所展示出来的思想之间的另一个有明显类似性的例子,这种类似性是是把思想家称为新的牧师有关。但是,差别在于,在这种情况下并不是要求思想家从上述方面或从任何地方来考虑黑格尔的包罗万象的思辨哲学,而只是在同一个水平上来考虑不同的领域。这样一种类似于牧师的行动是这本小册子寻求达到的主要目标,但这个目标也将构成全部研究的基础。

进行最后一项观察的时机现在已经到来。人们很少认为比较宗教能够对哲学、自我认识或任何其它目的做出贡献。总的说来,它一直处在应用学科的水平上,不可能提出自己的原则,而是使用从其它学科借来的原则。这种状况能够而且必须得到改变。在某种真实的意义上说,必须认为黑格尔自己的观点有很大的潜在可能性,可以把它从这种状态加以提升,并且把它放在一种真正的哲学水平上。比较宗教能对自我认识做出贡献,能够对达到哲学所寻求的更全面的认识做出贡献,这个更高级的使命能否被认识到是本书所争论的问题之一。所有这一切都要求人们为了哲学思想而重新发现比较宗教。但是这种努力在这里也必须以某种非常特殊的方式来进行,根据本研究中所预想的一种独特的哲学思想观点来进行。然而,必须自由地承认也存在着达到同一目标的其它方式,尽管我们在以下的篇幅中将致力于以我们自己的方式来完成这一任务。

注 释

[1] 乔丹, (Louis F. Jordan) 在《比较宗教:它的起源和发展》(Comparative