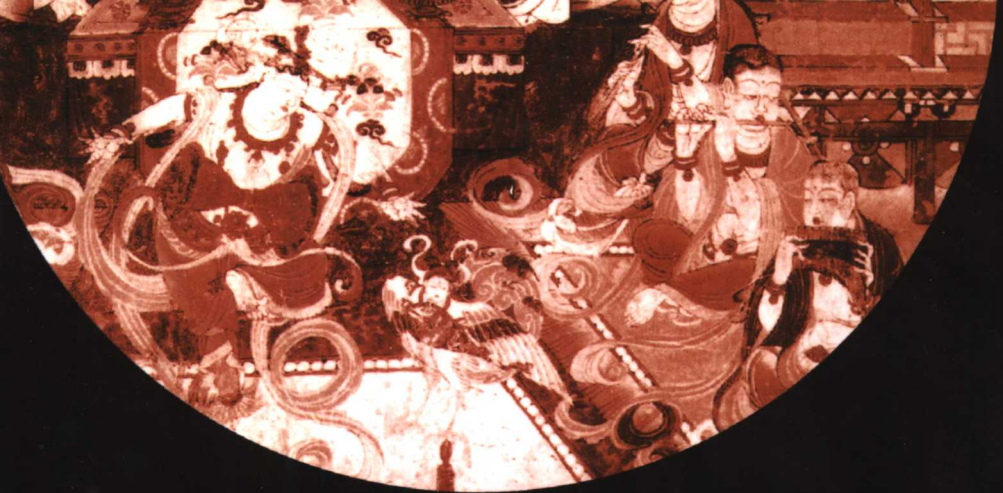




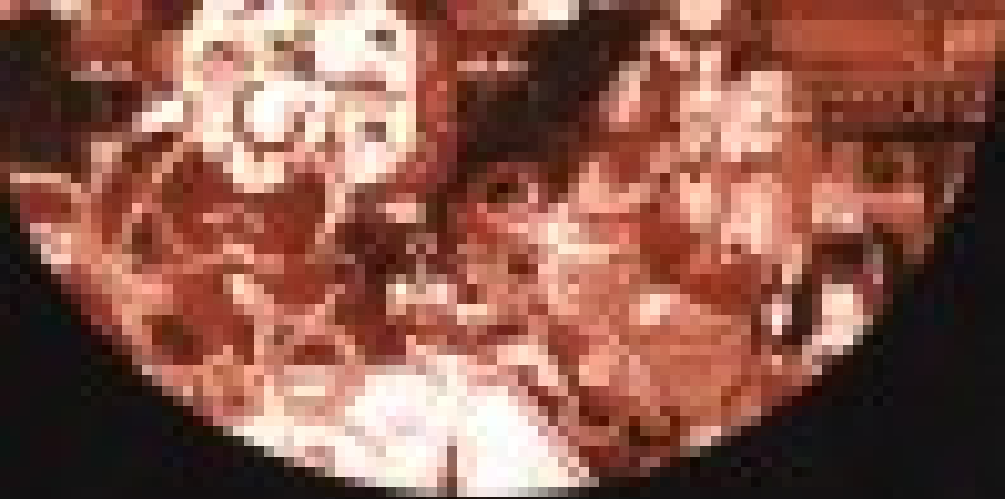
面向神圣人生

何世明博士文化讲座（二）

主编 李志刚 冯达文

四川出版集团
巴蜀书社





面向神圣人生

胡继明博士文化讲稿

王康 序

胡继明讲
王康书



C53

L331

面向神圣人生

何世明博士文化讲座(二)

主编 李志刚 冯达文

RA Z17/07

四川出版集团

巴蜀书社

图书在版编目 (CIP) 数据

面向神圣人生：何世明博士文化讲座 2/李志刚 冯达文
主编. —成都：巴蜀书社，2004.2

ISBN 7-80659-545-7

I. 面... II. ①李...②冯... III. 社会科学-文集
IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 115431 号

责任编辑 林 建 李 蓓

封面设计 文小牛

面 向 神 圣 人 生 李志刚 冯达文 主编

四川出版集团

巴蜀书社出版发行

总编室电话：(028)86656816

新华书店经销

(成都盐道街三号 邮编 610012)

发行科电话：(028)86662019 86658275

成都蜀通印务有限责任公司印刷

成都市二仙桥东三段 5 号 (028)84122206

开本 850×1168 1/32 印张：11.75 字数：300 千

2004 年 2 月第一版 2004 年 2 月第一次印刷

印数：1-1950 册

ISBN 7-80659-545-7/I·198 定价：25.00 元

本书如有印装质量问题请与工厂调换

目 录

遭遇“宗教人”

——与伊利亚德一起面向神圣人生

..... 陈立胜 (1)

灵知人马克安的现代显灵..... 刘小枫 (41)

基督教神学的基础：一个后自由神学的建议

..... 曹伟彤 (64)

宗教经典与上帝之言..... 张 宪 (77)

论牟宗三对基督宗教的判释..... 邓绍光 (95)

在“天”与“人”、信仰与理性之间

——再论先秦两汉思想转型提供的启示

..... 冯达文 (110)

民本与民主

——黄宗羲与洛克的比较研究 杨庆球 (137)

洪秀全对耶儒的认识及其应用

——纪念太平天国起义 150 周年 ... 李志刚 (174)

西欧中世纪的女性观初探 贺璋镕 (191)

中国文化建设的宗教维度 王忠欣 (211)

析当今中国知识分子面对基督教的一种特殊

方式 李兰芬 (226)

《大般泥洹经》的传译及其与北本《涅槃经》

的异同问题 冯焕珍 (240)

北宋古塔主承古及其禅法 杨曾文 (268)

调适与反抗

——以近代东亚佛教传统与政治关系

中的两个案例为中心 龚 隽 (292)

五至·养气·心斋 庞 朴 (316)

《齐物论》与先秦诸子 陈少明 (323)

申论《文子》与《淮南子》的关系 张丰乾 (340)

遭遇“宗教人”

——与伊利亚德一起面向神圣人生

陈立胜

(中山大学现象学研究所)

伊利亚德 (Mircea Eliade, 1907 - 1986) 是公认的“神圣领域的大师”，是 20 世纪“最伟大的宗教历史学家”^①。他的宗教现象学运思涉及各种各样的宗教形态与宗教现象，从萨满教到瑜伽，从世界各大神话到巫术，从炼金术到印第安土著宗教。他确实是一位整个古代宗教世界、整个东西方炼金术世界、整个印度

^① John R. Mason: *Reading and Responding to Mircea Eliade's History of Religious Ideas: The Lure of the Late Eliade*, Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1993, p.i.

瑜伽世界“最伟大的诠释者”^①，他一生跋涉于宗教世界中，并与宗教世界的种种亡灵“沟通”、“神会”、“对话”，从而为我们这些现代人“复原”或“塑造”出“宗教人”（the homo religiosus）面相，让我们与之“遭遇”。

需要指出的是，“宗教人”这一概念在伊利亚德的许多重要著述中并没有出现（如 *Yoga: Immortality and Freedom*, *Patterns in Comparative Religion*, *Cosmos and History*），在他最负盛名的著作 *The Sacred and the Profane* 中，这个词也只出现了十次，而“宗教的人”（religious man）则出现了二十次之多^②。这两个词尽管在很多情况下可以互用，但在伊利亚德的行文中，两者还是存在着微妙的区别。前者实际上是一个“理想类型”式的概念，即人之为人的“宗教性”一面，后者则指历史与现实存在的各种类型的宗教的人，如牧师、萨满、僧侣、拉比等等。毫无疑问，“宗教的人”（religious man）体现了“宗教人”（the homo religiosus），但即便凡俗的人又何尝不带有几分“宗教人”的影子呢？可以说，“宗教人”概念集中体现了伊利亚德对宗教之为宗教的理解。因此，尽管这个概念出现的频率并不高，但这并没有影响它在伊利亚德宗教运思中的地位。伊利亚德一生致力于宗教现象的诠释工作，他甚至认为宗教学最终必须成为“创造的诠释学”（the creative hermeneutics），其宗旨是通过通过对澳大利亚、非洲神话与仪式的分析，通过对琐斯里德亚教赞美诗、道教

① Thomas J. J. Altizer: *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Westport, Connecticut: Greenwood Press, Publishers, 1975, p.16.（以下援引该书，只注书名与页码，不再注明出版地、出版社及版次，其他注解亦依此例。）

② Bryan S. Rennie: *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, Albany: State University of New York Press, 1996, p.41.

经文或者萨满教神话与技术的评注，通过对各种各样宗教形态的理解，而揭示出“现代人所未了解的生存处境”，从而让“现代人”产生“唤醒的行动”，最终“转化”现代人。这样，宗教学研究必然通向“哲学人类学”：

因为神圣者是一个普遍的向度，文化的起源就扎根于宗教体验与信仰之中。而且即便在它们被彻底世俗化以后，如果人们不懂得它们的缘起的宗教母体——它们在默默批判、修改或拒绝的对象，而最终变成了它们现在的样子：世俗的文化价值——那么，诸如社会建制、技术、道德观念、艺术等等文化创造物就不可能得到正确的理解^①。

在这种意义上，伊利亚德的宗教现象学即是通过对各种各样宗教形态的描述与诠释，而揭示出其背后的“意向性”结构，并洞察“宗教性”之本质。这种宗教研究进路显然与自然主义、历史主义、化约主义的进路根本有别，它的着眼点是宗教现象本身、“宗教人”本身，而不将宗教现象、宗教人归结为某些非宗教现象、非宗教人上面去。这与奥托（Rudolf Otto, 1869 - 1937）开辟的宗教现象学之路是一脉相承的。

一、如何遭遇“宗教人”：方法论问题

奥托在《论“神圣”》一书中以其现象学描述的方法，细致入微地展现出宗教所独有的体验——神圣体验之特质，从而开启

^① Mircea Elade: *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969, p.9.

了与化约主义迥异其趣的宗教理解理路。然而奥托的旨趣基本限制在神圣体验的非理性之一面，他虽然对各种各样的化约主义进行过批判，但是他本身的做法亦有化约主义的嫌疑。有论者就径直称他本人就是一个化约主义者（reductionist）。这不仅表现在他的宗教性的探究是依赖某种康德式的假设与范畴上面，偏向于某些非历史的、神秘的体验类型，而且他个人的基督神学的信仰一直成为他宗教探究中的前提^①。对于神圣体验之复杂性、对于整体的神圣生活，奥托显然并没有给予足够的考量。而伊里亚德的宗教现象学正是由此而切入的，所以可以说他是接着奥托讲。他所出版的《神圣与凡俗》（*Das Heilige und Das Profane*, 1957年）一书可以说是奥托《论神圣》（*Das Heilige*）一书的“一个回应与一个发展”^②。“接着”便有个如何接着之“接法”问题，那么，伊里亚德是如何接着奥托讲的？

1. 历史主义旨趣被悬搁。如同奥托一样，伊里亚德对将宗教化约至历史环境与世俗因素等等历史主义、自然主义的致思方式予以悬搁，但这并不意味着他否认历史环境对于宗教的影响，恰恰相反，作为一位宗教历史学家，他有着非常敏锐的历史意识：

每一神圣之显示皆发生在某种历史处境之中。即便最个

① Douglas Allen: *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, The Hague/Paris/New York: Mouton Publishers, 1978, p.62, p.93. 至于伊里亚德宗教研究进路与先前的宗教现象学方法论氛围之间的关联，可参：Frank Whaling (ed.): *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Berlin/New York: Mouton de Gruyter, 1995, pp.41-176.

② Bryan S. Rennie: *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, p.27.

人化的与超验的神秘体验也受到它们所出现的时代之影响^①。

人类生活中的一切，即便他的机体生活，都在他的宗教生活中有所回响。狩猎、农业、冶金等技术的发现，不仅仅改变了人类的物质生活，它也进一步甚至是更富有成果地影响着人类的灵性^②。

以农业为例，大地母亲（Mother Earth）、女性的神圣化等诸如此类的宗教象征与崇拜，显然离不开农业的发现过程，一个专事狩猎的前农业的社会，是不能够以同样的方式或同样的强度感受到大地母亲的神圣性的。因此，农业技术的发明在很大程度上改变了人类对神圣者体验的方式：

农业的发现不仅在根本上改变了初民的经济（economy）而且也特别改变了神圣者的运作方式（*economy of the sacred*）。其他的宗教力量——性、生殖、女性与大地的神话等等，开始出现。宗教的体验变得更具体，也就是说与生活

① Eliade: *Patterns in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed, London: Sheed and Ward, 1958, p.2.

② *ibid.* p.464.

的联系更密切了^①。

一言以蔽之，在宗教体验中，因经济、文化、社会组织，因历史之差别而存在着种种差别。然而，伊里亚德的旨趣并不在此：

对于宗教历史学家来说，一种神话或仪式总是受到历史制约的，但这并没有因此而把这样的一种神话或仪式的存在本身给解释掉了。换言之，宗教体验的历史性本身并没有告诉我们宗教体验最终是什么。我们明白我们只能通过总是受到历史制约的诸显示形态来把握神圣者。但对这些受到历史制约的表达形态的研究并不能为我们回答这个问题：神圣者是什么？宗教体验到底意味着什么^②？

他关心的是宗教生活之为宗教生活的共性、普遍性，也就是说，神圣与凡俗之间的本质区别对于伊里亚德来说，远远重于神圣形态在不同历史环境中的差异性。他关注的焦点是宗教人之为宗教人共同的要素与行为类型：

宗教现象不可能在它的“历史”之外，即在它的文化的与社会经济的脉络之外得到理解。根本就不存在一种在历史

① Eliade: *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask, New York: Harper & Row, Publishers, 1961, p.126. 伊里亚德在高度评价马克思、弗洛伊德、施特劳斯等人解神话（demystification）的工作的同时也对其化约主义的流弊进行了批判：任何一种技术发现都为人类把握某种以前难以把握的存在结构创造了机会，比如说狩猎文明，猎人固然也对季节的韵律有所觉察，但这个韵律并不是赋予人类生活意义的理论建构的中心，而农业文明便为某种更大的综合提供了机遇，土壤的开垦、女性、大地、月亮、生育、种植、死亡、重生等等因为农业的出现而成为一个意义系统。但是如果这种“解神话”的方法流于化约主义，例如把宗教现象归约为某种经济结构，或者把古代人认为他们所居住的村庄乃是宇宙的中心这一信仰视为“幻觉”，那么，这种宗教现象本身便被破坏了，我们必须在宗教现象本身的层面上了解它。我们必须学会理解为什么这些人相信他们所居的村庄乃是宇宙的中心，理解他们的神话、他们的神学、他们的生存方式。（pp.134-137）

② Eliade: *The Quest: History and Meaning in Religion*, p.53.

之外“纯粹的”宗教……每一种宗教体验都是在一个独特的历史脉络中得到表达与传递的。但是，承认宗教体验的历史性并不意味着这些体验可以被化约到非宗教的行为方式上面。主张宗教与料总是一种历史与料并不意味着它可以被化约到一种非宗教的历史上面，例如化约到经济、社会或政治的历史上面^①。

在游牧的猎人与定居的农耕者之间，他们在行为上的相似性对我们来说远远重要于其差异性：两者皆生存于一个神圣的宇宙中，都分享同样显示于动物世界和植物世界中的宇宙神圣性。我们只须将他们的生存处境与生活于去圣化的宇宙中的现代社会的人类处境加以比较，我们就会即刻觉察将他从其中分离出来的一切。同时，我们会意识到有关不同文化的宗教事实之间比较的有效性；所有这些事实都是从单一的行为类型即宗教人（*homo religiosus*）的行为类型中产生的^②。

而且，尽管历史既可能有助于新的宗教体验、新的灵性价值的产生，也可能使原初的宗教体验式微，但无论如何，“它不可能消除宗教体验的需求”^③。显然，伊里亚德的任务是要对宗教体验本身的生活、神圣生活进行现象学的描述。

2. 心理化约被搁置。把宗教等同于人之需要的投射，这一费尔巴哈的洞见在现代宗教学中影响颇大，以弗洛伊德为代表的

① *ibid.* p.7.

② Eliade: *The Sacred and the Profane*, pp.17 - 18, cf. pp.62 - 63. 另参: Eliade: *Patterns in Comparative Religion*, p.464.

③ Eliade: *Patterns in Comparative Religion*, pp.464 - 465.

精神分析理论即为其中之典型个例。宗教信仰中的“完满的世界”、“天堂”、“伊甸园”等等宗教的怀乡 (a religious nostalgia)、源头的怀乡 (the nostalgia for origins), 被现代心理学家诠释为“退回子宫”的心理冲动, 是掩饰面对新危险所产生的焦虑, 因而是对真正的历史生存拒绝负责之逃避举动。伊利亚德并没有简单地驳斥这种宗教的心理化约论, 而是指出现代人在理解古代人时所面临的巨大困难。因为, 现代与古代对责任的理解是完全不同的两种范式, 所以使得现代人很难理解古代人的行为, 毕竟古代人是非常勇敢地承担着自己的责任的:

他勇敢地承担起重大的责任, 例如, 担负起在井然有序之宇宙的创造中的合作之责任, 或者创造他自己的世界之责任, 或者保护植物与动物生命之责任, 等等。但是, 对于我们这些现代人来说, 它确实是一种和那些看起来是唯一真正的有效责任全然不同的一种责任。它是一种在宇宙层面上的责任, 而与道德的、社会的或历史的责任这些在现代文明中被视为唯一有效的责任相对立。从世俗的生存观点看, 人类除了对他自己及社会外, 便感受不到什么责任了^①。

所以, 心理化约主义有可能将真正的宗教独有的东西给抹杀掉, 对宗教的怀乡现象的理解必须尊重其“宗教性”的品格, 而不是将其消解成世俗的心理需要:

我们没有任何理由将向原初神圣时间的周期性回归诠释成对真实世界的否定以及逃避进梦幻之中。相反, 在这里, 似乎我们又可以识别出我们业已提到的本体论的着魔 (on-

① Eliade: *The Sacred and the Profane*, p.93.

tological obsession), 它可被视为初民及古代社会之本质特征^①。

尊重宗教现象的宗教性, 而不是怀疑并进而解构其宗教性, 这是“尊重的现象学”(phenomenology of respect) 与“怀疑的诠释学”(hermeneutics of suspicion) 对宗教理解进路的根本区别所在。宗教历史学家必须在宗教现象自身所指涉的层面上来把握宗教, 即把它作为一种“宗教现象”来对待。将我们对宗教现象的解释化约到心理、社会层面会必然忽视宗教现象丰富的意向性, 而无法把握它们独特的、不可化约的神圣因素。

3. 启蒙心态被搁置。启蒙运动以降, 一种儿童—野蛮人类比(child-savage analogy) 模式在宗教学等人文领域一度盛行, 依此模式, 人类早期的宗教心态如同儿童一样, 幼稚、单纯、甚至荒唐, 随着人类的日趋成熟, 宗教心态与形态也不断趋向成熟, 而真正成熟的人是理性自觉的人, 是不受幻觉支配的人, 因而是无宗教信仰的人, 或者只能是理性宗教信仰的人。孔德、斯宾塞、马克思、弗洛伊德基本上都可以说是这一模式的支持者^②。这种以西方文明为中心的历史进步观与宗教观很容易与教化约主义结合在一起, 而视宗教为人类文明发展过程某一阶段的产物, 是一历史现象。奥托宗教现象学对此启蒙心态予以搁置, 认为宗教体验源于它自身(“宗教理性”、“宗教直觉”、“宗教感”), 它在精神自身的隐秘深处有它自己独立的根。“神秘感

① ibid. p. 94.

② 对儿童—野蛮人模式的阐发, 见特朗普:《宗教起源探索》, 孙善玲、代强译, 四川人民出版社, 1995年12月第1版, 页40-41、页111-115、页146-148、页164。

受”不是由任何别的感受“衍生”的，在这个意义上，它是“非进化的”^①。然而奥托并没有彻底抛弃其西方中心论、基督教中心论的立场，而伊里亚德则对启蒙心态、西方中心论有非常清醒与自觉的意识：“一个人接近一种异在的灵性时，他理解的主要是由他自己的意志、他的文化倾向和他属于的历史时刻所预定的那些东西。”19世纪创造的“低级社会”的形象，很大程度上源于探险家、人种学家所带有的“实证的、反宗教的和非形而上学的态度”，在“原始人”中，他们处处发现了“偶像崇拜”、“宗教幼稚病”，因为他们看不到别的东西^②。

对历史旨趣与外在解释悬搁、对心理化约的搁置、对启蒙之进步心态的搁置，皆属“负的方面”，皆为彰显“正的方面”，皆为直面宗教现象本身，而让宗教之事实如其所是地展现出来。那么，如何理解“神圣现象”？如何通达“宗教心态”？

4. 明证性的强调。奥托认为：“帮助一个人对此种心态获得理解的途径只有一条：他必须通过自己的心灵对此心态有所思虑和检视并由此而得到指引，直至这种‘神秘者’在他心中油然而生并在意识中呈现出来。”^③“神圣者”的诸多称呼如“不可见者”、“永恒者”、“超自然者”、“超尘世者”等等只是代表那个独特感受内容的“表意符号”，我们必须求助于“想像力”、“同情力”，当然最好自己曾有过这种体验，和“神圣者”有实际的“遭遇”，才能有所晓谕和理解。这一点在伊里亚德的宗教理解的

① 奥托：《论神圣》，页53。

② 伊里亚德：《不死与自由：瑜伽实践的西方阐释》，武锡申译，中国致公出版社，2001年2月第1版，页1。

③ 奥托：《论神圣》，页9。

进路中同样得到强调：

去了解宗教人 (*the homo religiosus*) 的心灵世界，我们必须首先考虑这些初民社会的人们。但是在今天对我们来说，他们的文化如果不是全然超乎常规的，也是有点古怪的。无论如何，是很难把握的。除了置身于其中以便从此出发而通达其所有的价值，要理解陌生的心灵世界是别无他途的^①。

为了“从内部”理解宗教人的处境，宗教现象学家就像演员一样，必须将自己的现实身份遗忘而进入自己所扮演的角色之中。然而在宗教现象学家扮演这个“角色”的时候，即重新经历宗教人的信仰生活的时候，由于这个角色如此富有魅力，由于这个角色所处的世界与扮演者所处的现实世界之间的“鸿沟”是如此之大，以致于扮演者的人格本身处在“某种危险的境地”之中。这是这样一种“冒险”，这种冒险就如同心理分析师的冒险一样：心理分析师在分析心理疾病的过程中，不得不放下自己“健全的心态”而与患者一起漫游在非理性的心路历程之中，在这种漫游过程中，心理分析师始终要冒着自身迷失于这个非理性世界之中的危险。同样，宗教历史学家与现象学家在理解人类的各种各样的宗教现象时，他必须进入所理解的宗教世界之中，重新体验、重新创造一种“心灵的现象学”^②。

5. 本质取向：探究和分析神圣体验时，把注意力集中于“该心境独有的东西”上，而不是集中于“它们与类似心态共有

① Eliade: *The Sacred and the Profane*, p.165.

② Eliade: *Ordeal by Labyrinth: Conversations with Claude - Henri Rocquet*, pp.120 - 121.