

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中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）一书可以说是与奥托《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宗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，而让宗教之实事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

奥托：《论神圣》，页 53。

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。

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.

的东西”上，从而揭示出神圣体验中“独一无二与不可比较”的东西，这一独一无二者才是宗教之为宗教的核心。这一点在奥托那里已有明确的自觉意识，伊里亚德无疑与奥托一样带有同样的本质渴求之旨趣。他明确指出自己的任务在于“揭示宗教体验独特的性质”而不是展示它的各种各样的变式。例如，“再生”、“灵性的生殖”、“新人”、“脱胎换骨”、“灵性之子”等等宗教现象，在不同宗教传统中，有着种种不同的体验内容与表述形式，“但存在着一个共同的要素、一个不变项。它可以被界定如下：通达灵性之生命总是需要世俗状况的消亡，继以一种新的出生^①。于是，“呈现宗教体验的独特维度，揭示它与凡俗的世界体验之间的差别”便成了伊里亚德宗教现象学的目标。宗教本质的洞察自然离不开种种“自由想像的变更”，通过这种“变更”而触及宗教现象与凡俗现象的“分界线”，在与凡俗的对照中显现出宗教体验的本质：“迄今给出的宗教现象的所有界定有一点是共同的：每一种界定都以其本己的方式表明神圣的宗教生活是与凡俗的世俗生活对立的。”^②所以，“与凡俗相对立”便成了“最简单的神圣者之界定”^③。

二、宗教人的体验结构

1. 显圣物。显圣物（hierophany）是伊里亚德宗教学中一个

① Eliade: *The Sacred and the Profane* . p.201.

② Eliade: *Patterns in Comparative Religion* . p.1.

③ 对伊里亚德“本质直观”方法的讨论可参：Norman J. Girardot and Mac Linscott Ricketts (eds.): *Imagination & Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade*, New York: The Seabury Press, 1982, pp.71-74.

重要术语。希腊文“hiero”，乃神圣的意思；“phainein”的意思是“显现”。顾名思义，“hierophany”的意思是“神圣的显现”。但在具体给出这个“界定”时，伊氏的论说方式却招致了不少的争议。例如，在 *Patterns in Comparative Religion* 一书中，伊利亚德对这个词的界定是“任何显示神圣者的事物”（the term in its widest sense means anything which manifests the sacred），于是有研究者（Bryan S. Rennie）便质疑“是神圣者自身显示抑或是某种事物显示出神圣者”^①，有时，伊利亚德又把“hierophany”界定为“神圣者的宣示行为”（the act of manifestation of the sacred）或“神圣者在其中显示自身的任何东西”（anything by which the sacred show itself）。从现代哲学来看，这是一个成问题的定义，前者是“行为”——显圣行为，属主体的范畴，后者是“东西”——“显圣物”属于客体的范畴。另一个让人困惑的问题是，伊利亚德在言及“hierophany”的种种形态时列举岩石崇拜现象，岩石的坚固性、稳重性、耐久性等种种性质超越人的不稳定性、脆弱性，从而显示出某种绝对的存在样式，这块岩石便向人显示为令人向往同时又让敬畏的东西。那么，人们不免要问：神圣的东西本身是否有某种内在的属性，这种属性让人们产生“神圣的体验”？然而如果作如此的解读，这又与以下一段著名的“hierophany”的界说有些扞格不入：

神圣的树、神圣的石头并非作为石头或树而被崇拜；它们被崇拜恰恰是因为是神圣之显现（hierophanies），因为它

① Bryan S. Rennie: *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion* (Albany: State University of New York Press, 1996), p.7.

们展现出某种神圣的东西、 *the ganz andere* 而非石头或树……通过宣示出神圣者，对象变成了某种别的东西，但它又继续是它所是，因为它仍继续是其周遭宇宙环境的一部分。一块神圣的石头，仍然是一块石头；显然（或者，更准确地说，从凡俗的立场来看），它和其他石头并没有什么两样。但对于那些石头向之显示为神圣的人来说，它的当下之实在便转化为一超自然的实在。换言之，对于拥有宗教体验的人来说，整个自然都能够将自身显示为宇宙的神圣体。宇宙之整体成了一神圣之显现^①。

“显圣物”一词界定的“模糊性”实际上反映了这个词所拥有的独特含义。一方面，它反映了一种“神圣的辩证法”（*the dialectic of the sacred*）：神圣与凡俗以一种吊诡性的方式共存。某种凡俗的、有限的、历史性的东西在保持其自身的“自然性”的同时，却同时又显示了神圣的、无限的、永恒的东西。或者说，一种超验的、无限的、永恒的、全然的他者竟然在某种经验的、有限的、历史性的日常事物之中得到了“体现”。另一方面，它也反映了“宗教人”的意向行为在神圣者显现中所起到的作用。离开宗教人的意向构成，显圣物便会完全丧失其神圣性意味，而沦为全然的自然物事。所以，严格说来，“神圣性”是一种“关系属性”（*relational property*）^②。拥有某种属性的存在者向宗教人

① Eliade: *The Sacred and the Profane*, p.12; cf. Eliade: *Patterns in Comparative Religion*, p.13.

② A. Barbosa da Silva: *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in Particular* (CWK Gleerup, 1982), p.179.

显示为神圣的存在。在伊里亚德看来，此“神圣之显现”构成了宗教生活之本质：

可以说，宗教史——从最原初的宗教到最发达的宗教——都是由大量的神圣之显现、由神圣实在的宣示所构成的。从最初步的神圣之显现——例如，神圣者在某种普通东西诸如一块石头、一株树中宣示出来——到最高级的神圣之显现（对于基督教而言，即为上帝在耶稣基督中的道成肉身），存在着无间断的连续性。在每一种情形中，我们都面对同一神秘之行为——在我们自然的‘凡俗’世界整体的一部分的东西中，一种全然不同等级的东西、一种不属于我们这个世界的实在宣示出来^①。

我们可以说，任何显圣物之为显圣物只有在“宗教人”的生存结构中才能得到真正的展现。在宗教人的生存结构中，存在着一种神圣的诠释机制，神圣的意义是通过这种诠释机制被诠释出来的。一件奇迹只有对于那些有充分心理准备的人、有宗教信念背景的人才显示出奇迹，不然，奇迹不过是一幻觉、或一种有待解释的物理、生理、心理事件而已。至于离开宗教人的诠释机制、离开宗教人的体验结构，这种神圣者是否依然存在，或者神圣者本身是否是某个“自在的东西”、“物自体”，伊里亚德对此存而不论。确实，作为一个宗教现象学家，他没有必要去做形而上学的假设：“伊里亚德的神圣者不是‘置于对象之上的价值’，也不是‘通过对象而发出的力量’，而是两者的复杂的互动。它不是一种分离词，而是一种连接词”，“当然这并不是说他否认神圣者

^① Eliade: *The Sacred and the Profane*, p.11

的本体论上的独立性，但这是一个神学问题或形而上学问题，而不是宗教历史学与现象学的问题”^①。

2. 空间。对凡俗体验来说，空间是同质的、中性的，它是某种几何学意义上的空间，可以在任何方向上加以切割和划界，而不存在任何质的区分，因而在其内在的结构中亦不存在任何的取向。在这里，

任何真正的取向都是不可能的，因为固定之点不再享有独特的本体论之地位；它完全随着一天的需要而出现和消失。准确地讲，这里根本就没有什么世界，有的只是被粉碎的宇宙之片断，有的只是由无限的或多少的中性地点所构成的无组织的混沌，而人在里面活动，并被整合进工业社会的生存义务的统辖和驱使之中^②。

与此相反，对于宗教人来说，空间并不是同质的；他在里面感受到中断、间隔；空间的某些部分在质上与其他的部分不同。这种不同乃是由神圣者的显现、由宗教人之源初的空间（a primordial space）造成的，而不是理论玄思的结果。由于神圣空间之敞开，而启示出一个“固定之点”、一个所有“取向的中心”。毕竟在同质的、无限的广袤中，任何参照点都是不可能的，因而任何取向也都是无从建立的，在此意义上，可以说神圣者在本体论上的显

^① Bryan S. Rennie: *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, p.21. A. Rennie的这种看法也得到了 Barbosa da Silva 的支持：如何证明神圣的体验乃最终奠基于某种人之外的“神圣者”、“实在”，而不单纯是人的意识的产物，不单纯是“意向对象”而已，这一点无论是伊利亚德抑或是奥托都没有意识到这个问题。见氏著：*The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach in Particular*, p.182.

^② Eliade: *The Sacred and the Profane*, p.24

示本身即意味着一个井然有序的世界之挺立。因此，神圣空间对于宗教人来说便拥有“生存的价值”：

如果没有先前的取向——而任何取向都意味着获得固定之点，则无物可以开始，无事情可以做出。正是由于此原因，宗教人才为把居处安在“世界的中心”孜孜以求。如果要生活于一个世界中，这个世界得首先被创立出来，毕竟在同质性的混沌中、在凡俗空间的相对性中是没有什么世界可以诞生的。固定点、中心的发现或筹划就等于世界的创造^①。

神圣者在启示出绝对的实在的同时也使取向成为可能，世界的次第与秩序得以开显。所谓的“世界的中心”、“固定之点”等等实际上都是在意义开显这一方面而言的，所谓的“世界的创造”亦即意义世界的创造。于是，在神圣的空间（惟一真实的、真正存在的空间）与围绕它的无形式的广袤的空间、宗教人居住的领地与周遭未知的、不确定的空间便形成了强烈的对立：前者是有意义的、井然有序的，后者是无意义的、混沌无序的。前者是世界、我们的世界，在它之外的一切不再是井然有序之宇宙，而是某种“另类的世界”（other world），是陌生的、混沌的空间，是鬼魂、精灵、陌生人寄居的。这一对立的根本原因在于，前者首先是被“祝圣”了的，是“诸神的创作”，是与诸神世界的交往所成。世界亦即我们的世界，是神圣者早已在其中显示自身的整体。在这种意义上，我们也不难理解西班牙与葡萄牙的殖民者当初为什么要扛着十字架、以耶稣基督的名义占领一个新地方：

^① Eliade: *The Sacred and the Profane*, p.22