

<<神圣的存在>>

图书基本信息

<<神圣的存在>>

内容概要

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。

<<神圣的存在>>

作者简介

米尔恰·伊利亚德（Mircea Eliade 1907—1986）西方著名宗教史家。

二战结束后到1955年这一期间他的宗教研究达到了一个顶峰以法文的形式出版了一系列宗教著作《神圣的存在：比较宗教的范型》《宇宙和历史》《永恒回归的神话》《瑜伽不死与自由》《神圣与世俗》以及《萨满教》。

这几本著作几乎涵盖了20世纪宗教学所有重要研究领域使他迅速崛起成为一名蜚声国际学术界的宗教史家。

1957年任芝加哥大学宗教学系主任和教授等职。

1961年主编出版了《宗教史》成为美洲大陆宗教研究的一份重要刊物。

20世纪80年代伊利亚德的学术声名日盛担任《宗教百科全书》的主编1987年16卷本的《宗教百科全书》正式出版

<<神圣的存在>>

书籍目录

缩语表中译本导读作者前言第1章 初论：神圣的结构和形态 1.“神圣”和“世俗”——2.方法的困难——3.神显的差异性——4.神显的多样性——5.神显的辩证法——6.禁忌和对待神圣的矛盾态度——7.玛纳——8.神显的结构——9.神显的重估——10.“原始”宗教的复杂性第2章天和天神 11.天的神圣性——12.澳大利亚土著的天神——13.安达曼群岛和非洲诸民族的天神——14.“退位神”——15.新的“神圣形式”替代天神——16.融合与替代——17.至上天神的遗迹——18.北极圈和中亚各民族的天神——19.美索不达米亚——20.特尤斯、伐楼那——21.伐楼那和统治地位——22.伊朗的天神——23.乌刺诺斯——24.宙斯——25.朱庇特、奥丁、塔拉尼斯——26.风暴之神——27.生殖神——28.大母神的配偶——29.雅赫维——30.以生殖神取代天神——31.天空的象征——32.登天神话——33.登天仪式——34.登天的象征——35.结论第3章 太阳和太阳崇拜 36.太阳的神显和“理性化”——37.至上神的“太阳化”——38.非洲、印度尼西亚——39.蒙达人中间出现的“太阳化”——40.太阳的祭祀——41.太阳的子嗣——42.作为神显和灵魂向导的太阳——43.埃及人的太阳崇拜——44.古代东方和地中海的太阳崇拜——45.印度：太阳的两面性——46.太阳英雄、死者和选民第4章 月亮和月亮的神秘 47.月亮和时间——48.各种月亮显现的内在一致性——49.月亮和水——50.月亮和植物——51.月亮和丰产——52.月亮、女人和蛇——53.月亮的象征——54.月亮和死亡——55.月亮和入会礼——56.月亮“变化”的象征——57.宇宙—生物学和神话生理学——58.月亮和命运——59.月亮的形而上学第5章水和水的象征 60.水和万物的种子——61.宇宙起源于水——62.作为宇宙之母的水——63.“生命之水”——64.浸礼的象征——65.基督教的洗礼——66.死者的干渴——67.发布神谕的奇迹之泉——68.水的显现和水神——69.自然女神——70.波塞冬、埃吉尔，等等——71.水生动物和水的符号——72.洪水的象征——73.总结第6章 神石：显现、符号和形式 74.作为显示力量的石头——75.墓地巨石——76.具有丰产作用的石头——77.“蹭石”——78.有洞的石头：“雷石”——79.陨石和石柱——80.石头的神显和象征——81.圣石、翁法洛斯、“世界的中心”——82.符号和形式第7章 大地、女人和丰产 83.大地母亲——84.最初的夫妇：天和地——85.大地神显的结构——86.大地之母性——87.人类生于大地——88.再生——89.人类—泥土——90.宇宙的统一性——91.土地和妇女——92.妇女和农业——93.妇女和畦田——94.综述第8章 植物：再生的仪式和象征 95.初步的分类——96.圣树——97.作为小宇宙的树——98.住在树里的神灵——99.宇宙树——100.倒生的树——101.雨格德拉希尔——102.植物神显——103.植物和大女神——104.图像的象征——105.大女神—生命树——106.知识树——107.生命树的守卫者——108.妖怪和狮鹫兽——109.树和十字架——110.返老还童和长生不死——111.草药的原型——112.作为世界之轴的树——113.人类源自植物的神话——114.变形为植物——115.人和植物的关系——116.再生的树——117.与树成婚——118.五月树——119.“国王”和“王后”——120.性和植物——121.各种代表植物的形象——122.仪式性的竞赛——123.宇宙象征——124.总结第9章 农业与丰产崇拜 125.农业仪式——126.妇女、性与农业——127.农业献祭——128.收获的“权能”——129.神秘的人格化——130.人祭——131.阿兹特克人和孔德人的人祭——132.献祭和更新——133.收割结束的仪式 134.种子和死者——135.农业和丧葬之神——136.性生活和土地丰产——137.狂欢的仪式功能——138.狂欢和重新整合——139.农业的神秘和救赎第10章 圣地：神庙、宫殿与“世界的中心” 140.神显和重复——141.空间的圣化——142.神圣空间的“构造”——143.“世界的中心”——144.宇宙范型和建筑仪式——145.“中心”的象征体系——146.“天堂的乡愁”第11章 神圣时间和永恒更新的神话 147.时间的非均质性——148.神显时间的统一性和紧致性——149.周期的再现与永恒的在场——150.神话时间的复位——151.非周期性的再现——152.时间的更新——153.每年重复的创世行为——154.与特定场合相关的创造世界的重复——155.整体的更新第12章 神话的形态与功能 156.创世神话—典范神话——157.宇宙起源之卵——158.神话的内涵——159.对立统——神话范型——160.神灵双性同体的神话——161.人类双性同体的神话——162.更新、构建、八会礼等的神话——163.神话的掩饰：伐楼那和弗栗多——164.作为“历史典范”的神话——165.神话的讹传第13章 象征的结构 166.象征性的石头——167.象征的退化——168.幼化——169.符号和神显——170.象征的内在一致性——171.象征的功能——172.象征的逻辑结论译名对照表

<<神圣的存在>>

章节摘录

第1章 初论：神圣的结构和形态 1. “神圣”和“世俗” 迄今为止对宗教现象所下的全部定义有一个共同之处：每个定义都用自己的一套方式表明神圣的、宗教的生活就是世俗和现世生活的对立面。

但是，一旦着手规定神圣这个概念的范围就会遭遇到各种困难——既有理论的困难，也有实践的困难。

因为，在尝试给宗教现象下一个定义的时候，你必须知道从什么地方寻找证据，而且首先必须寻找到那些能够在“纯粹状态”下看到的各种宗教的表现——亦即那些尽可能“素朴的”、尽可能接近其源头的表现。

不幸的是，这类证据是根本找不到的；在任何我们已知其历史的社会里，在任何“原始人”及当今未开化的民族中间都找不到。

我们在任何地方所看到的宗教现象几乎都是一个复合体，表明其有着一个漫长的历史进化过程。

因此，就是将某个宗教的材料加以收集整理，也会遭遇相当严重的操作上的困难。

甚至一个人仅仅研究种宗教，终其一生也不足以完成此项研究，若想做比较宗教的研究，则好几辈子也不足以达到目的。

然而我们想要的正是这样一种比较研究，因为，惟其如此我们才能发现神圣不断变化的形态及其历史发展。

所以在着手这项研究之际，我们必须从历史学或者人种学已经发现的诸多宗教中撷取若干种，然后仅仅去研究它们的某些方面和某些阶段。

这种选择，即使仅限于某些主要的神圣的显现，也是一件颇为棘手的事情。

如果我们想要对神圣作出一些限定和规定，我们必得拥有足敷操作的一定数量的宗教表达以供使用。

如此的话开端已属不易，那么，这些宗教表达之纷繁复杂则将令我们愈加气馁。

我们会面对各种仪式、神话、神圣形式、神圣和敬拜的对象、象征、宇宙观、关于神的话语、被祝圣的人、动物和植物、圣地，不一而足。

每一个范畴都各有其自身的形态（morphology）——各有衍生的、繁复的内涵。

我们不得不处理一大批杂乱无章的材料，美拉尼西亚的宇宙起源神话或者婆罗门的献祭，以及圣特雷莎（St. Teresa）或者日莲宗僧人的神秘著作、澳大利亚土著的图腾、原始民族的入会礼（initiation）、

“婆罗浮屠”（Borobudur）、西伯利亚萨满举行仪式的服饰和舞蹈、许多地方发现的圣石、大女神的神话和仪式、古代国王的登基以及附丽于宝石之上的诸种迷信，都值得我们关注。

每种现象都必须被视为一个神显，因为它通过某种方式表达了神圣在历史上的某个瞬间所表现出来的某种模态，也就是说人类已有的诸多神圣经验中的某一种。

每一个现象皆因其告诉我们两件事情而具有意义：其一，它是一个神显，所以它揭示了神圣的某种模态；其二，它是一个历史事件，所以就揭示了当时人类对于神圣的态度。

例如，以下的《吠陀》文本是送给一位死者的：“爬回到你的母亲，大地那里去吧。

愿她将你从虚无中拯救出来！

”这份文献表明了大地崇拜的特点；大地被视为母亲，大地母亲（Tellus Mater）；但是它也表明了印度宗教历史的某个特定阶段，当时大地母亲——至少在某个团体里面——被当作抗拒虚无的女保护神而被认为是有意义的，而在《奥义书》的改革和佛陀的教训中这种意义就被清除出去了。

我们且回到开始之处，如果我们想要对宗教现象有所理解，则每一种类型的证据（神话、仪式、诸神、迷信，等等）在我们看来实际上都是同等重要的。

对宗教现象的理解总是和历史联系在一起。

我们所观察到的每一个神显也是一个历史事实。

神圣的每一种显现都发生在某种历史情境里面。

甚至最个人化和最超越的神秘经验也受到它们所处时代的影响。

犹太先知得益于重大的历史事件，重大的历史事件证明了他们的正义，证实了他们的真实；他们也得益于以色列的宗教史，以色列的宗教史使他们能够解释所经验到的一切。

<<神圣的存在>>

作为一种历史现象——不过不是作为一种个人经验——某些大乘佛教神秘家的虚无主义和本体论若是没有《奥义书》的沉思、梵语的发展以及其他事物便是绝无可能的。

我并不是说每一种神显和每一种宗教经验都是在神性活动中独一无二的、不可重复的偶然事件。

最伟大的经验不仅在内容上有所相似，而且在表达上也经常是相似的。

鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）在爱克哈特大师（Meister Eckhardt）和商羯罗（Sankara）的语汇和术语中就发现了许多共同之处。

一个神显总是一个历史事件（也就是说，总是在某种特定的情境中发生），这个事实并不削弱其普遍性。

某些神显仅仅在当地才有意义；而其他的神显则拥有或者获得了世界范围内的意义。

例如，印度人称某树为菩提树（agvattha）；在这棵特定的植物中显现的神圣仅对他们而言具有意义，那是因为仅对他们而言菩提树不仅仅是一棵树。

因而那个神显不仅具有时间的特定性（每一个神显均无例外），而且具有区域的特定性。

尽管如此，印度人还有宇宙树（大地之轴EAxis Mundi]）的象征，而这个神话一象征的神显是普遍的，因为我们在诸古代文明中都能找到宇宙树。

但是请注意，菩提树之所以受到敬拜，在于它具体体现了在生命的不断更新中的宇宙的神圣意义；事实上，它之所以受到敬拜，是因为它体现了各种神话中宇宙树所代表的那个宇宙（参见 § 99），或者说是这个宇宙的一部分，或者象征着这个宇宙。

然而，虽然我们可以用在宇宙树拥有的同样象征来解释菩提树，但是，将一种特定的植物形式转变为一棵神树的神显，只是在特定的印度社会中才有意义。

我们再举一个例子——在此例子中，一个神显被相关民族的现实历史所遗弃：闪米特人曾经在历史上崇拜过飓风和生殖之神巴力（Ba'al）和丰产女神（尤其是大地的丰产）贝利特（Belit）所组成的一对神界夫妻。

犹太先知称这些崇拜是渎神的。

闪米特人认为——也就是由于摩西改革后那些获得了一个比较纯粹、比较完全的上帝观念的闪米特人的观点——这样一种批评是完全正确的。

不过古老的闪米特人对巴力和贝利特的崇拜也是一种神显：它表明（尽管具有不健康的、魔鬼般的形式）有机生命、血液的基本力量、性和丰产的宗教价值。

这个启示的重要性即使没有延续数千年，至少也有数百年的历史了。

作为一个神显，它占据统治地位，直到被另外一个神显所取代，而这种新神显——在精英宗教的经验中臻于完满——证明其自身令人更加满意，达到了更完满的程度。

耶和华的“神圣形式”胜过了巴力的“神圣形式”；它显示出一种更加完满的神圣性，它赋予生命以神圣，却不会任集中在巴力崇拜中的那些基本力量的肆意放纵，它揭示了一种灵性的经济学，人的生命和命运可以从中获得一个全新的价值；与此同时，通过它可以获得一种更为丰富的宗教经验，一种比较纯洁、比较完善的与神交流的形式。

耶和華的神显获得了最后的胜利；因为它代表着一种神圣的普遍的模式，它所具有的本性就是要向其他文化开放；它通过基督教而变成全世界的宗教价值。

因此可以看到，某些神显拥有或者通过这种方式而变得具有普遍的价值和意义，而其他一些神显依旧是地方性的和阶段性的——它们不对其他文化开放，而最终甚至在它们由之产生的社会中也消失了。

2. 方法的困难 但是，我们暂且回到前面提到的巨大的实际困难上来：那就是材料的极端多样性。

更为严重的是，每当我们把这些成千上万的零碎证据收罗在一起的时候，这些材料所涉及的范围似乎是无限多样的。

首先（正如所有历史材料一样），我们必须处理的材料多少是由于偶然的原因而留存至今的（文献如此，纪念建筑、碑铭、口头传说和习俗亦概莫能外）。

此外，那些偶然留存下来的材料来源各不相同。

例如，如果我们想要拼接出早期希腊宗教的历史，我们只有为数不多相互迥异的纪念建筑以及某些还愿品；在日耳曼和斯拉夫宗教那里，我们只有利用一些简单的民间传说，在处理和解释这些传说的过

<<神圣的存在>>

程中必然是险境重重。

一份鲁尼文碑铭、一个在不知其意且历经数世纪之后方才记载下来的神话、一些具有象征意义的绘画、一些史前纪念建筑、大量的仪式以及大约一个世纪以前的民间传奇——日耳曼和斯拉夫宗教的历史学家手头就只有这些材料。

如果人们只研究一种宗教，这些东西混在一起还好说，但是当人们试图进行比较宗教的研究或者试图把握大量不同的神圣模态的时候，情况就会变得更加复杂了。

这完全如同一位批评家手头只有一些拉辛（Racine）的手稿、一份拉布鲁耶（La Bruyere）的西班牙文翻译、一些外国批评家曾经引用的文本、一些游客和外交家的文字回忆、一份外省图书馆的书目以及其他一些诸如此类的文献，就不得不去写作一本法国文学史一样。

一个宗教史学家能够得到的全部材料大抵如此：大量残缺不全的祭司口传知识（这是一个阶层独有的产物）、旅行家的笔记摘录、外国传教士收集的资料、世俗文献中反映的内容、一些纪念建筑、一些碑铭以及依旧保存在当地传统中的记忆。

当然，历史学就是要将这类零碎的偶然的证据串连起来。

但是宗教史家面对一个比历史学家更为重大的任务，历史学家只是将保留在他那里的一些证据组合成为一个事件或者一系列事件；宗教史家不仅必须追溯一个特定神显的历史，而且必须首先理解并且解释该神显所揭示的神圣模态。

而在任何情况下，要解释一个神显的意义就已经够困难了，而所得到的证据的歧义性和偶然性会加大这一工作的难度。

想象一个佛教徒试图凭着一些福音书的残篇断简、一本天主教的每日祈祷书、各式各样的装饰物（拜占庭的图像、巴洛克的圣徒雕像，也许还有一件东正教的圣袍）来理解基督教，但是另一方面他能够研究欧洲某个村庄的宗教生活。

毫无疑问，我们这位佛教徒观察家将会注意到，在农民的宗教生活方式以及乡村教士的神学的、道德的以及神秘主义的观念之间的明显区别。

然而，虽然他能够把握到这种区别固然没错，但是如果他仅仅因为那位教士只是一个个体——如果他坚持认为，只有作为一个共同体的村庄所表达的经验才是真实可靠的——而拒绝根据这位教士所保存下来的传统来判断基督教，那么他就是错误的。

基督教所揭示的神圣模态实际上更加真实地保存在教士表达的传统（尽管具有很强的历史的和神学的色彩）而不是村民的信仰里面。

这个观察家感兴趣的不是基督教历史上的一个瞬间或者基督教世界的一个部分，而是基督教本身。

在整个村庄里面只有一个人可能拥有关于基督教的仪式、教义和神秘主义的正确知识，而该共同体的其他成员所得到的相关知识是错误的，他们的宗教生活沾染了迷信成分（也就是被抛弃了的神显的残余），这个事实对于他的研究而言或许无足轻重。

但重要的是要认识到这个人保存了比较完整的，即使不是原创的基督教经验，至少也是其最基本的因素，以及其神秘的、神学的和仪式的价值。

我们在人种学研究中常常发现这个方法上的错误。

由于传教士古兴德（Gusinde）在其研究中仅仅局限于一个人，保罗·拉丁（Paul Radin）就认为应当拒绝他所得出的结论。

这种立场只有在严格局限于社会学研究对象时才是正确的：如果我们要研究在一个特定时期火地岛（Fuegian）共同体的宗教生活，不妨采取这样的立场；但是当我们要发现火地岛民有多少宗教经验的能力，那么我们的立场就完全不同了。

原始人认识不同模态的神显的能力是宗教历史上最为重大的难题。

实际上，如果我们能够证明（正如在最近数十年中所作做到的那样），最原始的民族的宗教生活实际是极其复杂的，它们不能被化约为“万物有灵论”、“图腾崇拜”或者甚至是祖先崇拜，它们包含各种拥有一个造物主——上帝的一切全能的至上神的想象，那么，那些否认原始人能够接近“高级的神显”的进化论假设就是无效的。

3. 神显的差异性 当然，我为了说明宗教史家所掌握的证据之稀少而进行的比较乃是一些虚构的事例，并且必须这样看待它们。

<<神圣的存在>>

我的首要目的就是为了证明，我在《神圣的存在·比较宗教的范型》中使用的方法是有其合理性的。考虑到我们的证据的歧异和稀少，我们究竟在多大程度上能够谈论不同的“神圣的模式”呢？这些模式之存在，乃由一个事实所证明，亦即一定的神显可以被一个共同体中的宗教精英和其余成员以极其不同方式所共享和解释。

对每年秋天大批涌入加尔各答的迦梨戈特（Kalighat）神庙的信徒而言，杜尔迦（Durga）只不过是一个恐怖女神，要向她献祭山羊；但是对于那些已经受礼的虔敬者（gaktas）而言，杜尔迦展现了宇宙生命持续不断的、剧烈的更新。

很可能在那些供奉湿婆林伽（lingam）的人中间，许多人只是将其视为一个生殖器官；但是也有人将其视为一个符号，一个象征，代表着宇宙节律性的成住坏灭——宇宙通过各种形式显示自身，并且周期性地回到自己初始的、先于任何形式的统一体，然后再复生。

杜尔迦和湿婆的真正意义究竟是什么——是受礼之人的解读还是大量信众的观点？

在《神圣的存在·比较宗教的范型》中我将试图证明两者具有同等意义；大众所赋予的意义与受礼者的解释一样，都是代表着杜尔迦和湿婆的神圣的真实模式。

我能够证明这两种神显是一致的一它们所显示的神圣的模式绝非矛盾，而是相互补充，是一个整体的不同组成部分。

这就确保我赋予大众经验的记载与仅仅反映精英的记载以同样的重要性质。

这两类范畴都是必不可少的——使我们不仅能够追溯神显的历史，而且，甚至更重要的是，确立神显显示自己的神圣模式。

这些想法——《神圣的存在·比较宗教的范型》还会予以充分的证明——可以运用于我前面谈到的大量不同的神显中。

正如我所说的那样，证据不仅在来源上均衡的（有的来自祭司和受礼者，有的还来自大众，有的仅仅是片言只语、残经和语录，而有的却是完整的经文），而且在形式上也是不均衡的。

<<神圣的存在>>

编辑推荐

《神圣的存在?比较宗教的范型》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。

<<神圣的存在>>

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>