**南 开 大 学**

本 科 生 学 年 论 文（设 计）

中文题目：说不可说之“神圣”——奥托对“神圣”观念的阐释

 外文题目：Saying of the unsayable "Holy"

——An interpretation of the "Holy" by Rudolf Otto

学 院：\_\_\_哲学院\_\_\_\_\_\_

完成日期：2020年4月29日

# 摘 要

德国基督教神学家鲁道夫﹒奥托（Rudolf Otto）开辟了现代宗教学“神圣”（the Holy）问题研究的典范。他一方面通过对“神圣”的现象学还原，剥离出存在状态与价值状态上纯粹的非理性因素“神秘”（the numinous），以此来反对自启蒙运动以来理性精神对宗教中非理性内核的蚕食；另一方面在康德—弗里斯派（Kantian-Fries）宗教哲学的影响下，为“神圣”中理性因素的存在提供了先验层面的解释，以免宗教在对理性的过分拒斥中滑向极端的神秘主义。奥托对理性主义与神秘主义的“跨越性批判”（transcritique），体现了他在现代性视域中对宗教境遇的批判和反思，特别是在自由主义神学传统中调和基督教与现代性并重建“科学的宗教”的努力。

关键词：“神圣”；“神秘”；先验范畴；宗教现象学；跨越性批判

**Abstract**

Rudolf Otto is a German Christian theologian whose research about the concept Holy has become a model for the modern religious study. On the one hand, in order to resist the erosion of religion’s core by the rational spirit since the Enlightenment, he borrowed the method of reduction from phenomenology and stripped the pure non-rational factor, the ‘numinous’, both in the state of existence and value from the Holy; on the other hand, under the influence of Kantian-Fries’ philosophy of religion, he provided a transcendental explanation for the existence of rational factors in the idea of the Holy, so as to prevent religion from sliding to extreme mysticism in the excessive rejection of reason. Otto’s ‘transcritique’ of rationalism and mysticism mirrored his own critique and reflection on the religious situation in the field of modernity, especially his efforts to reconcile Christianity and modernity and reconstruct ‘science of religion’ in the tradition of liberal theology.

**Keywords：**the Holy; the ‘numinous’; a priori category; phenomenology of religion; transcritique

目 录

[摘 要 2](#_Toc39132671)

[引 言 5](#_Toc39132672)

[一、“神圣”为何不可说？——奥托对理性主义的反驳 6](#_Toc39132673)

[（一）奥托对当代宗教状况的诊断 7](#_Toc39132674)

[（二）从“神圣”到“神秘”的现象学还原 8](#_Toc39132675)

[二、如何说不可说之“神圣”？——奥托对神秘主义的拒斥 16](#_Toc39132676)

[（一）强否定和类比的“外围性”言说 17](#_Toc39132677)

[（二）理性因素对“神秘”的“图式化” 19](#_Toc39132678)

[（三）作为先验范畴的“神圣” 22](#_Toc39132679)

[三、跨越性批判——奥托“神圣”观的方法论特征 26](#_Toc39132680)

[结 语 29](#_Toc39132681)

[参考文献 31](#_Toc39132682)

# 引 言

近代以来，理性主义的强势扩张给宗教神学界带来了前所未有的震荡，正如卡斯培所说：“如今人们视之为当然的东西，只是人的感官所能掌握的实在；而在另一方面，上帝却被怀疑为只是对世界的一种反映，一种纯粹意识形态的建构。”[[1]](#footnote-1)因此，尼采关于“上帝之死”的断言才成为现代社会“世俗化”进程最为有力的暗示：一个没有上帝，没有信仰的时代正在临近。既然上帝已死，那么万事皆可，一旦摆脱了观念的制约与束缚，个体在感到前所未有的自由的同时，却陷入到生命中不能承受之轻的迷茫之中，于是，虚无主义与相对主义思潮泛起。而德国哲学神学家鲁道夫﹒奥托（Rudolf Otto）[[2]](#footnote-2)的代表作《论“神圣”——对神圣观念中的非理性因素及其与理性之关系的研究》（以下简称《论“神圣”》），试图通过对“神圣”范畴的阐释，重新确立上帝存在的根据，并论证通达上帝的可能性。本书是公认的研究“神圣”领域的开山性著作，[[3]](#footnote-3)其中奥托对“神圣”观念极具创造性和洞察力的阐释，不仅使得这个宗教学领域独特而神秘的范畴首次清晰地呈现在人们的视野之中，[[4]](#footnote-4)并成为之后很长一段时间内衡量有关“神圣”问题研究的标准和尺度，而且书中的研究成果还对包括宗教哲学、宗教心理学、圣经研究以及神学在内的多个领域产生了重要影响，[[5]](#footnote-5)因而被美国学者Todd A. Gooch赞誉为二十世纪少有的能被称作宗教学经典的作品之一。[[6]](#footnote-6)正是由于奥托的理论集中凝结了现代宗教学家和神学家对世俗化时代之“上帝失落”的思考和回应，因此他对“神圣”的阐释路径引起了我们的强烈兴趣。

本文尝试对奥托久负盛名的“神圣”（the Holy）观念的内涵与意义做出一定的阐释，以厘清作者的研究思路和方法，并试图表明：奥托的“神圣”观念集中反映了他在现代性视域中对宗教境遇的批判和反思,特别是在自由主义神学传统[[7]](#footnote-7)中调和基督教与现代性并重建“科学的宗教”（science of religion）的努力。具体来说，本文前两部分以理性主义和神秘主义为参照，分别考察奥托对“神圣”观念中非理性和理性因素的阐释，第三部分则借用日本学者柄谷行人的“跨越性批判”观点，揭示奥托在理性主义和神秘主义两极之间“居中”的方法论特征，并对争论已久的关于奥托思想的二重性问题给出自己的回应。

# 一、“神圣”为何不可说？——奥托对理性主义的反驳

“神圣”是什么？这对处于二十一世纪的我们来说确实成为了一个严肃的问题。正如Stephen C. Barton在《“神圣”的前世今生》（Holiness Past and Present）一书中提到的：在现代性和世俗化的影响下，人们逐渐回避对“神圣”的关注和探讨，这使得在道德的包裹下一切有关原初“神圣”的语言和实践都已经“萎缩”。[[8]](#footnote-8)事实上，除却“神圣”一词如今所包含的理性和道德的维度，它还首先是对“神圣者”即上帝所具有的某种神秘本性的称谓，因而在奥托看来，“神圣”是宗教领域特有的，包含着神—人两重主体，对应着非理性和理性双重因素的复杂范畴。[[9]](#footnote-9)其中，奥托将非理性因素命名为“神秘”（the numinous），并视之为“神圣”乃至一切宗教的核心，而附加于其上的理性化道德化内涵则与本质性的“神秘”处于“图式化”的必然连结之中，并与“神秘”一起构成完整的“神圣”观念。在这一部分中，我们首先探讨“神圣”观念中的非理性因素“神秘”，简要介绍现代理性主义布景中“神圣”问题的困境及奥托的解决方案，并沿着现象学的还原路径从“神圣”中剥离出其原初的非理性内核“神秘”。

## （一）奥托对当代宗教状况的诊断

如果化用高尔吉亚认识论的三个命题来表示世俗化进程中“神圣”问题的困境，那就是：第一，“神圣”不存在；第二，如果“神圣”存在，人也无法认识；第三，即便可以认识“神圣”，人也无法向他人言说。奥托正是这样形容人们当时对上帝的普遍态度：“有人证明了上帝的存在却不知道如何与其交往，有人从未在内心中经验到它的存在，有人仅仅将其视作宗教对象的概念，却不是活生生的和真实的存在。”[[10]](#footnote-10)这意味着，宗教存在、理解和传播的基础正逐渐被侵蚀和消解。

但是，奥托对当代宗教神学状况的这种忧虑正是激发他持续工作的动力。[[11]](#footnote-11)实际上，从奥托出生到《论“神圣”》一书出版（1869-1917）的这段时间恰好见证了德国在工业革命的推动下从农业社会向工业强国的转变，这场特殊的“革命”被奥托看作是思想和社会两个层面上的剧变[[12]](#footnote-12)：前者主要表现在理性主义的兴起、对传统和权威的反叛以及对自主和个性的尊重，其结果是，科学的世界观使得作为基督教基石的超自然力量被排除出自然、历史和道德的领域；后者则体现在城市化，工业化以及随之而来的传统社会关系的解体，这使得教会以及基督教世界观对世俗生活的影响急剧减弱。总体来说，现代性要求“打破宗教内容的绝对性及其无可质疑的权威”，[[13]](#footnote-13)宗教已不再是构成和决定个人生活的一个无限包容的、带有霸权性质的文化结构，用Gooch的话来说就是：“宗教已不再是被其他一切所围绕旋转的太阳了。”[[14]](#footnote-14)

有鉴于此，奥托提出，面对现代社会知识体系的挑战，宗教的任务是使其自身建基于“与其他学科相同的形而上学和认识论预设之上”[[15]](#footnote-15)，即强调一种科学的研究态度和方法，以化解现代社会中宗教的“边缘化”（marginalization）处境，这就是他毕生所追求的建立“科学的宗教”的宏伟蓝图。这种“科学的宗教”一方面受到实证主义的影响，要求立足于历史的现象之流，深入研究不同宗教传统在历史中的多元呈现，另一方面又要求与对宗教意识的哲学批判相结合，以发掘宗教现象的一般规律及其背后的先验根基，从而保证宗教作为一套独立于科学和道德的价值规范来源，构成人类精神生活一个自主且不可化约的领域。在A. D. Smith看来，奥托的这些思想完全可以看作是对施莱尔马赫思想的一种延续，[[16]](#footnote-16)后者提出，宗教的本质是个体的“直观”和“情感”，[[17]](#footnote-17)强调二者相对于思考（形而上学）和行动（伦理学）的独立性以保护宗教免受理性和道德的侵蚀，并最终将其归属于心灵的某种先天能力，这些主张无疑塑造了奥托研究“神圣”观念的整体框架。因此，与施莱尔马赫一样从主体出发，奥托将“神圣”看作是宗教经验中最普遍和最根本的因素，并首先对其非理性内核，亦即剔除了“神圣”观念中理性和道德因素之后的“神秘”进行了详细的阐释。

## （二）从“神圣”到“神秘”的现象学还原

事实上，奥托对“神圣”非理性特征的分析，可以看作是他对理性主义侵蚀宗教之独特价值的一种回应。准确来说，奥托所指的理性只是概念思维的能力，他将所有“能从概念上来思虑的对象”称为“理性的”，因而将理性主义所主张的完全以概念来思维上帝的宗教视作“理性的”宗教。[[18]](#footnote-18)在奥托看来，这种宗教对上帝的概念性描述，例如最高、统一、超越等，实质上是理性的“假想的”属性，[[19]](#footnote-19)其背后暗含的是一套神人相似的逻辑，即神的属性不过是推至完全和无限的人的属性。但事实上，这些概念本身所意指的是一个超概念或超理性的主体，奥托称之为“完全相异者”，它依靠与理性概念式推理全然不同的领悟，以“神秘”的形象呈现于最初的意识之中。这是一切宗教的根基，也是宗教客观性的保证，“任何一种宗教的真正核心处都活跃着这种东西，没有这种东西，宗教就不再成其为宗教。”[[20]](#footnote-20)然而，正如形而上学遗忘了存在，宗教发展固有的理性化倾向也遗落了“神圣”范畴的核心“神秘”，因而历史上每次对宗教的“重新发现”，[[21]](#footnote-21)在奥托看来都是对这种“神秘”意识退化和丧失的回应。于是，奥托工作的起点便是对“神秘”的阐释，这在某种程度上也是对宗教原初意义的发现和回归。

奥托继承了早期荷兰-斯堪的那维亚学派宗教现象学的思想资源，[[22]](#footnote-22)开辟了从“神圣”到“神秘”的现象学还原之路。[[23]](#footnote-23)具体来说，奥托描述和分析“神秘”的方式可以概括为词源的分析，直接的描述和借助某种剥离（或还原）的手法三种。[[24]](#footnote-24)首先，奥托对“神秘”的洞察开始于他对“神圣”词源的分析。他敏锐地意识到，我们通常是在伦理道德领域内对“神圣”这一特殊的宗教学范畴进行言说的，即将其等同于一种绝对的道德性质“完善”（completely good），例如康德就是在这个意义上将服从绝对命令的道德意志称为“神圣”意志。然而，经过奥托的考察，一些最初与“神圣”相关的词语，比如希伯来语qādôsh、拉丁语sanctus等，它们在产生之初都意味着某种与“善”截然不同的神秘因素，只是在长期的使用后才渐渐有了伦理道德的含义。于是，奥托抓住“神圣”范畴中这层隐含的非理性因素，并根据拉丁词numen自造出“numinous”（“神秘”）[[25]](#footnote-25)一词对其进行指称，以区别于充实了理性和道德内涵的“神圣”（the Holy）。

其次，关于“神秘”的正面描述则主要是指奥托直接阐述了“神秘”一词指涉的两层含义：一是某种独特而神秘的价值范畴，二是某种确定的神秘的心态，亦即“神秘感”。前者是从“神秘”的价值状态上来说的，后者是从“神秘”的存在状态上来说的。具体来看，奥托将“神秘”看作一种价值范畴，即是意味着“独特的宗教兴趣是塑造人类历史的力量之一，而这些兴趣只能借助于它们所指向的宗教价值才能得到理解”，[[26]](#footnote-26)也就是说，要坚持将以“神秘”为核心的宗教看作是人类精神生活中一个独立的、具有自身价值的领域，反对将宗教简化为纯粹心理活动或社会现象的化约主义立场。[[27]](#footnote-27)同时，“神秘”还可以指某种“自成一类”（sui generis）的心态，奥托将其比作“绝对的、基本的公理”，[[28]](#footnote-28)它可以被讨论，却不能被严格界定。值得注意的是，“神秘感”始终指向某种客观外在于自我的对象，即“神秘者”（numen）或称“完全相异者”（the wholly other），[[29]](#footnote-29)它们是“神秘”分别在主观和客观存在状态上的表现。可以说，“神秘感”和“神秘者”是不能被割裂的一体两面，“神秘者”是“神秘感”领悟到的神秘对象，“神秘感”是“神秘者”被把握到心灵中产生的某种反应，不指向任何对象的“神秘感”只是自欺的幻觉，不能激动个体心灵的“神秘者”只是空洞的虚相。

从“神秘”一词的两层指涉出发，我们可以引出奥托对“神秘”的第三种阐述路径，即借助某种剥离的手法还原“神秘”本身。具体包括两种不同路径的还原：一是对“神秘”在存在状态上的还原，即剔除“神圣”中理性的因素，沿着“神秘感”的指引顺藤摸瓜，还原暗藏于其中的最基本的情感要素与其所指向的那个隐蔽至深的存在者，即“完全相异者”；二是对“神秘”在价值状态上的还原，即通过悬搁“神圣”中的道德因素，将其还原为一种客观的、终极的价值，奥托称之为“神秘”中“威严”（augustus）的一面。[[30]](#footnote-30)

就存在状态上的还原路径而言，“神秘”在奥托看来首先指示着某种隐匿的、奥秘的东西，它闪避着语言的概念式把握，因而是只可体悟、不可言说的存在。如果仅是对概念进行分析，那么“神秘”给出的只是一些否定性的表达，“这个词语还没有从其质的特征方面更肯定地界定这一对象”，[[31]](#footnote-31)但是不可否认的是，其意指的对象却是真实的，能够在感觉中经验到的“纯粹肯定的东西”。[[32]](#footnote-32)因而，“神秘”的本性虽然难以概念化地表达，但却可以借助这种特殊的感受加以暗示，即“神秘感”能够在某种意义上成为“神秘者”的指向标，正如Almond所认为的：宗教的研究必须以对宗教情感的分析为基础，这是奥托宗教理论中的关键问题。[[33]](#footnote-33)

因此，奥托对“神秘”客体的分析就转入与施莱尔马赫相似的对主体情感要素的分析，不过不同的是，奥托提出以“受造感”（creature-feeling）取代施莱尔马赫的“绝对依赖感”（feeling of absolute dependence），并将后者归入“畏惧”，即一种更为源始和直接的情感因素之下。事实上，奥托对“绝对依赖感”的不满主要源于以下两点：一是其与自然意义上的依赖感的关系问题，二是其与本身所指向的“神秘者”的关系问题。[[34]](#footnote-34)关于第一点，这种以“绝对依赖感”命名的特殊情感十分容易与自然意义上的依赖感相混淆。具体来说，后者是指日常生活中“一种对个人欠缺和无能的意识，即受制于条件与处境的意识”，[[35]](#footnote-35)而“绝对依赖感”是在这种依赖感的基础上用“绝对”进行修饰，这暗示了二者似乎仅有程度上的差别而无性质上的区分。但这在奥托看来显然与神人相似论同享一个逻辑，即使将一种自然意义上的依赖感推到极致，也无法等同于其本欲指向的那种具有宗教意义的情感，因为后者始终包含着某种独特的因素，即对处于神秘之域的“神秘者”的意识。

奥托对“绝对依赖感”的第二点批判是更为根本的，他指出“绝对依赖感”与其所指向的“神秘者”是因果的关系而不是意向的关系，进而揭示了施莱尔马赫在宗教上的主观化倾向，这可以说是敏锐地击中了施莱尔马赫的“阿喀琉斯之踵”。在奥托看来，“绝对依赖感”仅仅是一种“自贬意义上的自我评价”，[[36]](#footnote-36)也就是说，这种宗教感受主要涉及的是一种自我意识，即自我对某物有所依赖的感受，而对上帝的意识只是在此基础上借助因果范畴推理所得的产物，因此这种对上帝是因我是果的意识根本上导向了对自我真实性的强调。但奥托指出，这完全是违背心理事实的。相反，事实上是先有上帝的存在，而后才能被我们感知，也就是说，不论是施莱尔马赫的“绝对依赖感”，还是奥托的“受造感”，它们“本身只是另一种感受因素的第一主观伴生物与结果，这种感受因素投射为‘受造感’（或绝对依赖感），但它本身却无疑直接地、首要地关涉到某个外在于自我的对象。”[[37]](#footnote-37)这里所说的“另一种感受因素”就是更为直接和一般的对“神秘者”的感受，亦即奥托所说的“神秘感”。于是，以“受造感”代替“绝对依赖感”，既能凸显造物者和被造物之间的巨大差异，因为“受造”一词与“造物”相对，其本身就是一种“对极端自我鄙薄的暗示”[[38]](#footnote-38)；同时这种意识是对象相关的而不是自我相关的，它是“当着某个具有超常力量与绝对权能的对象的面时所产生的感受”，[[39]](#footnote-39)因而本身就包含了对这个超越者存在的意识。正如Gooch所说：“奥托只是将对宗教情感的分析视作一项准备工作，以使我们的注意力转向对经验反思的方向……这样我们将不再关注事物的体验，而是关注事物本身，并更加积极地投身于探寻事物本质的工作”。[[40]](#footnote-40)

奥托指出，在所有宗教感受的最深处，我们面对的是一种只能以“令人畏惧的神秘”（mysterium tremendum）[[41]](#footnote-41)来恰当表述的东西。因此，作为“第二性”的“受造感”实质上是紧随在对“神秘者”的“畏惧”（tremendum）感之后的一类伴随性的感受。如同“绝对依赖感”与自然意义上的依赖感之间的关系，这里的“畏惧”也与自然意义上害怕的感受不同，虽然二者之间有很大的相似性，以至于可以用后者来暗示这种独特的宗教感受，但“畏惧”远甚于一般意义上的害怕，“它意味着神秘已经开始在心灵面前隐隐浮现，已开始拨动感受之弦”。[[42]](#footnote-42)在历史上，这种原初的神秘之畏成为蛰伏在整个宗教发展过程中的基本因素与冲动，从最初对魔鬼的畏惧开始，其逐渐生发为对神灵的崇拜，并最终开出了对上帝信仰的花朵。尽管这一过程中理性因素逐渐增加，但“神秘”的“畏惧”特性作为核心的因素仍然以不同的方式保留在文字、口耳相传的故事以及最根本的感受和领悟“畏惧”的本性之中。[[43]](#footnote-43)因而，顺着“畏惧”这种“神秘感”的指引，我们可以得出“完全相异者”两个否定的“特性”：“绝对不可接近性”和“绝对不可抗拒性”，这实质上是对其隐匿性的某种象征式表达。[[44]](#footnote-44)

鉴于“完全相异者”的这种隐匿性，面对上帝如同面对虚无。但奥托指出，“完全相异者”并不完全等同于虚无，这不仅是因为它本质上被视作某种确定的存在，还因为其自身蕴含着“活力”的因素。真正宗教的上帝不是哲学静观的上帝，而是“活的”上帝，它以诸如生机、动力、意志等象征性的方式展现自己。当然，如果从纯粹理性的角度来审视“活力”的因素，这显然是一种对上帝“拟人化”的幼稚叙述，但是如果从其隐匿或神秘的本质来思考，这就是一种生动且真实的对上帝的象征性表达。也就是说，“完全相异者”在这里不仅仅是隐匿在深渊中的超绝者，而且在某种意义上临在于万物之中，只要开放人类经验中的宗教维度，“完全相异者”便作为一种“源始发动”[[45]](#footnote-45)主动向人敞开自身，并在“神秘感”中清晰呈现。因而，与这种“活力”因素相对应的是产生于心灵之中的 “神往”的感受，其与“畏惧”既对立又统一，共同构成了“神秘感”所特有的二重属性。确实，如果我们仅仅畏惧“神圣”，那么我们何以将其看作是人们孜孜追寻与渴望的对象？如果我们面对上帝时仅能感到战栗，那么为何我们不能移开注视上帝的目光？奥托将这些问题的回答全部归因于“神往”，它如同“神秘感”中的狄俄尼索斯因素（the Dionysiac-element），使得受造物在上帝面前战战兢兢的同时，又总要“情不自禁地转向它，甚至还要使之变成他自身的东西”。[[46]](#footnote-46)这样，与“畏惧”暗示的某种回避的倾向相反，“神往”呈现为一种主动朝向和迎接的行动，奥托将之看作某种根源于人类天性中的“推动力”，其转而面向那个最高的隐匿者，并最终使之呈现在我们的主观感受之中。

到此为止，如果对“神秘”的各部分重新做一次梳理，我们就可以得到一个虽然是象征的但却是清晰的结构图式：“神秘”包含“神秘感”和“神秘者”两面，首先“神秘感”的“畏惧”因素指向“神秘者”隐匿的一面，即其“绝对不可接近性”和“绝对不可抗拒性”；其次，“神秘感”的“神往”因素指向“神秘者”显明的一面，即其包含的“活力”因素；最后，不论是隐匿还是显明，二者都建立在“神秘者”源始发动和“神秘感”主动迎接的基础之上，也就是说，通过“神秘者”一隐一显的呈现方式，心灵主动迎接，并在“神秘感”中与之相遇。这样，一面是“神秘者”隐匿与活力的两可结构，[[47]](#footnote-47)一面是“神秘感”畏惧与神往的二重属性，二者之间又呈现出和谐的“昭示—应接”[[48]](#footnote-48)关系，于是，“神圣”的非理性因素在奥托的构想中呈现出既对立又和谐的整体架构，这也标志着“神秘”在存在状态上的还原最终完成。

“神秘”在价值状态上的还原较为简单，总体来说，通过对“亵渎”、“罪”等浸满道德色彩的宗教范畴进行分析，奥托挖掘出“神圣”观念中暗藏于道德之下的一层更具基础和本源意义的价值——“威严”（augustus），它是产生“神圣”所包含的一切价值的终极源泉。[[49]](#footnote-49)如前所述，“受造感”是受造物在面对“完全相异者”时产生的一种对自我极端贬抑的意识，这种贬抑主要源于二者在存在状态上的巨大差异，即受造物相较于造物主在质上极度软弱，在量上极度渺小。但奥托指出，与存在的自我贬抑同时进行的还有价值的自我贬抑，即相对于“神秘”的肯定性价值，受造物一侧表现出某种“无价值”状态。[[50]](#footnote-50)在“价值—无价值”的对立中，受造物一方面表现出对充盈的绝对价值的向往，即一种作为价值范畴的“神往”，[[51]](#footnote-51)另一方面表现出对自身价值的贬黜，体现在受造物情感中涌现的“亵渎”或“罪”的感受。奥托认为，与道德领域的阐释相比，基督教的罪感文化首先包含的是对自我无价值的体认[[52]](#footnote-52)，这使得我们仅因无价值的存在本身便构成了对“神圣”的一种“亵渎”。因而“救赎”的渴望才会如此强烈，因为这根本上是“超越这种分裂着的无价值的渴求”，[[53]](#footnote-53)而最终从无价值到价值的巨大飞跃只有借助上帝的恩典才能实现。于是，从“神圣”到“神秘”的价值还原也就是指，抛开“神圣”在道德上具有诸如“完满”、“善”的价值，“神圣”中的“神秘”还具有“威严”的一面，即其本身便被体认为具有要求我们尊敬的客观价值，与受造物的无价值相对应，它是“一切可能的客观价值的非理性根源和泉源”。[[54]](#footnote-54)

概括而言，奥托对“神秘”的分析基本上围绕两条还原路径展开：一条围绕“神秘”的两种存在状态“神秘感”和“神秘者”及其结构和互动关系而展开，另一条则通向“神圣”背后所蕴含的纯粹价值源泉，即“神秘”的“威严”方面。在这里，奥托最终想要阐明的仍然是“神圣”的存在性和异质性问题，他试图指出：在“神圣”观念表面的理性和道德因素之下，还蛰伏着一块概念和思辨难以涉足的“非理性”之地“神秘”，它指向的外在于自我的客观存在，即不可言说的“完全相异者”，是“神圣”乃至整个宗教客观存在的保证，而它内含的对宗教现象的实证研究，亦即寻求不同宗教传统中普遍而统一的情感反应，即“神秘感”，则是通达这一客观存在的路径。

由此观之，奥托所宣称的“神圣”的不可言说性，实质上是抵制理性对非理性因素“神秘”的概念式把握，而并非否认对“神圣”的一切诠释。奥托后续对“神圣”的认识与表达问题的探讨，正是在某种程度上以其对“神圣”观念中非理性和理性因素的诠释为基础。

# 二、如何说不可说之“神圣”？——奥托对神秘主义的拒斥

奥托在《论“神圣”》中的一个基本预设是：作为“神圣”范畴中非理性因素的“神秘”从根本上超越了理性所能思维和断定的领域，[[55]](#footnote-55)但如果因此将奥托归于某些过分荒诞的神秘主义之流，这便是对他最大的误解。事实上奥托本人坚定地主张与这种不健康的倾向作斗争，[[56]](#footnote-56)他声称：“对于一切懒于思考、甘愿放弃澄清其观点并将其信念建立在严谨之思基础上的艰巨责任的人来说，‘非理性’在今天已成为他们偏爱的一个主题”，但是“如果我们尚未对永恒理性（Ratio acterna）作过勤奋认真的研究，就不应染指‘不可言说的神秘’（Numen ineffable）。”[[57]](#footnote-57)

准确来说，“神圣”的非理性因素“神秘”排斥的是理性主义所主张的概念式把握，而非一般意义上的认识和语言表达，从这个意义上说，他并不赞同维特根斯坦所谓的对不可说的事情保持沉默的立场，[[58]](#footnote-58)而是采取类似于康德意义上对“物自体”的“不可知之，但可思之”的态度。在奥托看来，“神秘”并不因其相对于理性的隐匿性而丧失对整个人类认知和表达体系的意义，这种被情感肯定而真切地捕捉到的存在仍然能够被语言所暗示并被理性地分析。[[59]](#footnote-59)因此，这一部分旨在阐明奥托言说“神圣”的方式，亦即“神圣”观念中非理性因素的理性化呈现和表达，包括非概念的“外围性”言说以及“神秘”的“图式化”呈现，并最终将“神圣”提升至先验层面，为认识和言说“神圣”奠定坚实的基础。

## （一）强否定和类比的“外围性”言说

如前所述，我们无法概念式地思维“神秘”并不意味着我们对其一无所知。事实上，奥托将言说“神秘”的前提建立在我们对它的某种把握之上：“尽管这个主体（‘神秘’）总在闪避着概念式的理解方式，但却必然以某种方式总已在我们的把握之中了，否则我们就绝不可能对它有所言说。”[[60]](#footnote-60)因而，他将我们从情感中直接把握到的“神秘”看作一种“非理性的知”，即对处在理性辨察范围之外的某物的朦胧意识。这种意识可以通过畏惧、神往等宗教情感被真切地把握和传扬，因而奥托也将这种“活生生的体认”看作是一种更为本真的“知”，[[61]](#footnote-61)即不借助言辞的宣讲，甚至不需要思维的构建，而是直接将“自我”浸入被激起的情感之中，在一种类似被动的情感接受的过程中获得对“神秘”的某种领悟。于是，这种领悟本身有两个要求：向内沉溺于情绪的高扬甚至是“迷狂”，向外又呈现出无言的沉默和寂静，二者都是在某种程度上规避语言但又同语言平行的表达方式。但如果一味地强调宗教经验中狂热和静默的两极，那么宗教很容易被导向某种盲目的迷信和神秘主义。因而，对于我们切实把握和体悟到的“神秘”，奥托试图寻找居于“失语”两极之间的某种语言表达方式，笔者暂且称之为“外围性”的言说。

“外围性”的言说是一种“从远处”进行的表达，或者说是一种关注“对象的相关”的言说方式，其通过澄清对象的外围而非对象本身来实现对对象的界定。具体来说，这种“外围性”的言说包括两种：一是“强否定”的方式，即关注“对象的相反”，不同于概念从肯定的角度把握对象的本质和属性，“外围性”的言说企图从否定的角度倒逼出对象的轮廓；二是“类比”的方式，即关注“对象的相似”，与概念直接阐述对象本身不同，“类比”的言说通过描述与对象相似的内容来激起心灵关于对象的正面体悟。

首先，以否定的方式言说上帝是基督教否定神学（apophatic theology）的古老准则，其试图在对人类自身有限性的意识中重返对超越上帝的信仰。奥托对“神秘”的描述就延续了这种传统，例如“完全相异者”、“绝对不可接近性”和“绝对不可抗拒性”等概念，它们通过“相异”、“不可”这样的否定式表达，将“神秘”放置在理性可知界限以外的广阔领域。虽然这样仍然无法精确地定位“神秘”，但“强否定”作为“神秘”的一种表述方式，主要是籍此暗示真实感受到的内容，“感受内容的确是最高的肯定……正是通过这种肯定性的感受内容，‘超自然的’与‘超越的’这两个概念才能立刻成为用来指称某个独特的‘完全相异者’的存在与质素的指号。”[[62]](#footnote-62)

其次是类比的言说方式。在奥托看来，“完全相异者”实际上是“完全落到‘辨察’（canny）的领地之外并与之相对峙”[[63]](#footnote-63)的存在，是“与每一可被想到的事物迥然不同且完全与之相对的东西”，[[64]](#footnote-64)因而从根本上来说，与之相关的一切描述包括“神秘”、“神秘者”、“神秘感”等，充其量都只是它们所意指对象的一种类比的“表意符号”，或者说是“一种解说性的替代物”。[[65]](#footnote-65)我们只是借助熟知的自然意义上的神秘来类比这种特殊的宗教经验，它们之间虽然有很大的相似性，但就其本质来说却是截然分属于两个不同的领域——神圣和世俗。与否定的方式不同，“类比”的言说着重从主体的“神秘感”出发，寻找与其相似的感受经验，例如恐惧、崇高等，并借助这种相似性来唤醒对“神秘”的真正的体悟。然而，自然的感受何以能够跃升为宗教领域中的“神秘感”，或者说前者如何成为后者的诱因？为了回答这个问题，奥托提出心理学上的“感受联想律”：与相似的观念之间能够相互“吸引”一样，相似的感受之间也可以相互诱引和激发，而且从一种感受转向另一种感受是“以此代彼的置换”，而不是“由此到彼的蜕变”。[[66]](#footnote-66)因此，“神秘感”不是从其他情感中“进化”而来的，而是在相似感受的刺激或“刺激之链”下从心灵中独立地生发出来的，按奥托的话来说就是，这种感受“早就被潜在地植于他的精神之中了”。[[67]](#footnote-67)于是，奥托将这种特殊的宗教经验看作是只能被内在地激发，而不能被外在地教授的某种东西，也就是说，关于这种宗教经验的指导，我们只能提醒“让他注意到所有那些可在心灵的其他地方找到的熟知的东西”，然后“拿它们去类比或对比我们意欲解释的那种特殊经验”，而通达“神秘”的余下的道路，只能依靠个体在原初被激起的心灵状态中不断地体会与反思，即“通过自己的心灵对此心态（‘神秘感’）有所思虑和检视并由此而得到指引”。[[68]](#footnote-68)

因而，不论是“强否定”还是“类比”的表达方式，二者作为非概念的言说，与正面、肯定地描述对象不同，实质上仅能提供某种方向的指引。[[69]](#footnote-69)所以，对“神秘”的体悟是一种“半自主性”的认知活动，其一方面需要“外围性”言说的激发，否则无法在最初朦胧和混乱的情绪中分离出“神秘”和“神秘”的类似物，另一方面需要依靠个体自主性的领悟，以便能够顺着前者的指引，在繁杂且类似的情绪中把握闪现于其中的“神秘”因素。这种自主性被奥托解释为根植于人本性之中的一种“直感”能力，其与理性“图式化”的能力一起，共同构成了“神圣”观念得以形成的先验根基。

## （二）理性因素对“神秘”的“图式化”

如果说从“神圣”到“神秘”的还原是现象学研究视角下一个思维的过程，那么从“神秘”到“神圣”的充盈则是一段真实的历史发展进程。与前者的剥离过程相反，真正的宗教史是将“神秘”理性化和道德化的历史，亦即“神圣”中理性和伦理内涵逐步充实的历史。但是奥托认为这一充实的过程不是任意的，或者说理性和道德的因素不是仅凭希望和需要便能自然而然地叠加在非理性因素之上的，[[70]](#footnote-70)就好像仅仅是因为人类需要和希望一个至善的上帝，“神秘者”的道德化进程便能依靠着这一点人类意志开始推进。事实上，奥托提出“神圣”观念中理性因素和非理性因素之间有一种先天的连结，即理性因素是非理性因素的“图式化”(schematization)，也就是说，关于上帝的某些理性化和道德化的解读在某种程度上依赖于其神秘而隐匿的一面，这在本质上可以看作是理性为理解“神秘”而创建的某种特殊的解释体系，如同数学中的解析几何以图形的方式直观地呈现某些代数问题一样。

奥托的“图式化”观念正是来源于康德“先验图型”的概念，我们知道，后者在康德的意义上是沟通感性（直观）与知性（范畴）的桥梁，先验的范畴也只有通过时间图型运用于感官呈现的对象才具有客观有效性，因而顺着康德的思路，一些学者也将奥托的“图式化”看作是作为先验范畴的“神圣”与“神秘”经验连结的中介。[[71]](#footnote-71)但这种说法存在一定的问题：首先，如果结合下一节中提到的“直感”概念，我们会发现，由于“直感”本身所具有的认知和评价能力可以起到粘合感觉经验与知性范畴的作用，因而将“图式化”也视作连结这二者的中介实属不必；其次，康德是为先验的知性范畴匹配相应的时间图型，而奥托则反过来对“神秘”的感觉经验加以“图式化”，因而准确来说，奥托的“图式化”不是先验与经验中介，而是理性与非理性因素的连结。Almond就将其看作是对康德“图型”概念的某种大意上的比附，它仅仅借鉴了范畴与其图型之间内在且必然的连结关系。[[72]](#footnote-72)也就是说，他将“神圣”观念中理性因素看作非理性因素的“图式化”，仅仅是想要指出二者的联系并非偶然，而是根据“真正内在联系原则的必然结合”，[[73]](#footnote-73)即某种真实却非逻辑的必然。因而在奥托看来，上帝的爱、至善、慰藉和至福的体验只不过是对“活力”和“神往”这对非理性因素的一种道德化处理，而上帝的至上性、最高权能和绝对、超越，也相应是“隐匿”和“畏惧”的一种理性化图解，这些观念本身都取自理性范围之内的世俗精神生活，因而可以看作是理性在自身能力范围之内从事的一项对“神秘”的翻译工作[[74]](#footnote-74)。

总之，在奥托看来，“神圣”是一个包含着非理性因素及其“图式化”后产生的理性因素的复杂范畴，其中非理性因素“神秘”是这一观念的核心，但同时理性因素也以非理性因素的“图解”这一角色，必然地参与到这一范畴的建构之中。这样，“神圣”就像一张由理性因素作经线，由非理性因素作纬线的“理性化”织网，[[75]](#footnote-75)其中理性与非理性相互渗透，一方面整体因“图式化”而呈现为理性的作品，另一方面非理性作为底色又渗透进整体之中。

以上在阐释非理性因素“图式化”的过程中，我们首先将“神圣”看作是在历史中存在和发展的东西，也就是说，我们是从历史的角度探究“神圣”观念的发展，亦即理性因素出现并充实的原因，这表现为“图式化”的必然连结。因而，从“神秘”到“神圣”就是这样一个过程：从原初对“神秘”的意识出发，人们逐渐对其各个要素进行分辨和认知，[[76]](#footnote-76)进而通过理性的“图式化”运作，这些对“神秘”各要素的朦胧意识开始渐次通过理性的阀门，进入清晰的概念领域，这样，理性的因素在“神秘”的基础上不断叠加和融合，最终形成了如今的“神圣”观念。但同时，奥托指出，“神圣”还可以被视为先验的范畴，即某种内在于精神而非外露于历史的东西：一方面宗教现象的普遍性和相似性以思想中先验的范畴为根基，另一方面不同宗教各自的历史演变可以看作是人类先天宗教倾向的展开和实现。鉴于先验范畴的这种基础性和先天性，奥托着重对“神圣”观念的先验层面进行了考察。

## （三）作为先验范畴的“神圣”

“神圣”作为一个先验范畴意在说明，它本身即蕴含着发展成为历史经验中存在着的“神圣”观念的可能性条件，于是在这个意义上，先验的“神圣”也可以视为一种特殊的“历史”，[[77]](#footnote-77)它拥有某种能够使自身成长为预先安排好的东西的潜力，因而日后的历史只不过是对这种潜力所预先设定的纹路的拓印。这样，我们的探讨就从“以某种外貌出现（历史的）的神圣”转向“作为先验范畴的神圣”。类似于一种对宗教“史前史”的考察，作为先验范畴的“神圣”主要涉及的是“宗教在历史上形成过程的首要因素”，即“先天倾向和刺激的交互作用”。[[78]](#footnote-78)

奥托在论述“神圣”时明确指出：“在这两者中（理性和非理性因素），‘神圣’都是一个纯粹的先验范畴——必须严格坚持这一论断以反对一切感觉主义与自然主义”。[[79]](#footnote-79)这就是说，“神圣”作为先验范畴，其中的理性和非理性因素都不是感官印象接收和积累的结果，而是某种先验机制的产物，更准确地说，是感觉材料刺激某些先天能力运作的产物。进而，奥托分别找到了使非理性和理性因素得以可能的先验机制，前者是非理性的“直感”(divination)能力，后者是理性的“图式化”能力。

对于非理性因素来说，如果将这种直接从情感牵涉出的对“神秘”的意识和某种程度的认知也看作是一种“知识”，那么正如康德视经验为一切知识的开始而非来源，奥托也将感官印象仅仅看作是“神秘”意识得以激活的诱因或“机缘”。从根本上来说，“神秘属于自身能力从内部提供的一类”，[[80]](#footnote-80)它虽然借助于一个自然的刺激因，但本身并非来自这个刺激因。事实上，对“神秘”的感知和经验是由我们自身的“直感”能力提供的，奥托将其表述为“在‘神秘’的种种表现中认识和再认识‘神秘’的能力。”[[81]](#footnote-81)受到施莱尔马赫和弗里斯（J.F. Fries）二人的影响，奥托的“直感”概念具有双重的“认识”能力：第一重“认识”实际上一种被动的感知，即面向经验的一种事实性承接；第二重“再认识”则与前者不同，是一种主动的认知和评价。这种双重的“认识”能力使得主体在体验“神秘”的同时便处于对其的某种认知状态之中。

具体来说，类似施莱尔马赫的“直观”概念，[[82]](#footnote-82)“直感”首先是一种能够直观对象、把握杂多或经验质料的能力，因而其首要的因素是被动性和接受性。不同于康德意义上受限于时空形式的“感性直观”，奥托的“直感”建立在一种比感官接受更为完全的接受能力基础之上，这样的接受是一种不受形式限制的完全的接受，也就是说，这种接受并没有预先规定接受对象的形式，而是在一种完全开放的接受性之中让对象的呈现充满自身。因而，“直感”面对的是一切存在的涌现，其捕捉到的不仅是存在于时空形式中的经验内容，还有某些“额外之物”，[[83]](#footnote-83)它们不能顺利地被时空形式整理而送入知性的运作体系，只能就其本身被经验、整理和理解，这就是“直感”把握到的神秘的质料。这种质料因为拒绝时空形式的整理，所以其本身呈现出某种形式上的隐匿或空缺，在这个意义上我们称之为“神秘”。因此，“神秘”是就其形式而言的，也可以说，“神秘”是这种特殊质料的形式。[[84]](#footnote-84)不同于康德“感性直观”的时空形式使对象呈现为时空之中的自然现象，“直感”的这种质料在进入感受之初就呈现为区别于自然存在的超自然“神秘”，正如哈维（J.W. Harvey）所说：“这个某物（‘神秘’）的性质虽说是逐渐觉知到的，但却是从一开始就被体认为一种超越性的存在即‘超越者’（the beyond）。”[[85]](#footnote-85)

 其次，“直感”具有某种主动认知和评价的能力，受到新康德主义者弗里斯“直感”理论的影响，奥托认为这种先天的“直感”能力同弗里斯的“直感”（Ahndung）概念一样能够打通康德感性世界和理性世界的二元对立，也就是说，奥托的“直感”并未被完全限制在感性的领域，其在被动接受的同时也有某种主动认知的倾向，这就是对“神秘”的再认识。[[86]](#footnote-86)其具体表现在两点：一是这种对“神秘”的再认识不同于被动地感知，其主动承认“神秘”与一般感觉经验的异质性，是对“神秘”之为“神秘”在存在状态上的肯定；二是再认识的过程着重关注“神秘”之意义与价值的彰显，也就是说，“直感”真正关心的不是现象，而是“现象意味着什么”，或者说“它关心的是该现象作为神圣者的‘神迹’的意义”。[[87]](#footnote-87)总体来说，“直感”可以看作是一种认知的方式，不同于理性的反思，它仅靠自身完成对“额外之物”的抓取、整理和理解。在一般的理性认知的标准之下，“直感”把握到的可能只是某种朦胧的闪避概念理解的对象，它无法表达为严格意义上的“理论的陈述”，而仅仅能提供一种“摸索性的暗示”。[[88]](#footnote-88)但是从其来源也就是从“直感”的接受性来看，它仍然是一种对象性的认识，并且相比于从感性到知性的多环节运作，“直感”正是因其单一且直接的接受性认知而更加靠近事物本身。与此同时，“直感”的意义并非是提供一种留待理性加工的半成品，其本身在一瞥永恒者的同时也给出了对“神”之存在和意义的肯定性回答。

有些学者批判奥托同施莱尔马赫一样，陷入了主观主义的泥潭，因为他似乎仅为“神秘”的宗教经验提供了一种心理学上的论证。[[89]](#footnote-89)但事实上，这种经验的客观性在奥托这里至少有两方面的保证：一是在“直感”作为一种接受能力的意义上，它的接受是事实性的，[[90]](#footnote-90)因为它是直面对象且不做任何限制和挑选的接受；二是作为一种独立的具有本源性的活动，“直感”既区别于感性的经验把握，也并非理性的致幻渴望，而是指向蛰伏在人性深处的，亦即神秘主义所宣称的“灵魂的地基”之上的一种宗教信仰的天赋，这是“形成宗教观念和感受的隐蔽而真实的源泉”，[[91]](#footnote-91)是隐藏着的“我们天性的最后和最高的部分”。[[92]](#footnote-92)在这种先天倾向最终能形成对“神秘”的某种客观性认识的意义上，奥托又将其看作是一种最深层次的“纯粹理性”：“它因其内涵非凡卓绝而必然不同于康德的纯粹理论理性与纯粹实践理性，而是比这二者还更高更深的东西”，[[93]](#footnote-93)它在范围上囊括了对宗教信仰对象“神秘”的意识，但其又同纯粹理性一样能够提供某种客观有效性的保证，因而在深度和广度上都是对前者的超越。

至于“神圣”中的理性因素，奥托则是在康德的“纯粹理性”，亦即位居知性之上的狭义理性之中寻找它的先验根基，这一方面是为了抵制感觉主义对宗教中理性概念的侵蚀，另一方面也能够使理性的这种形而上学冲动与连结理性与非理性因素的“图式化”能力相呼应。奥托指出，“神圣”中的理性观念不是从感知（sense-perception）“进化”而来的，[[94]](#footnote-94)而是理性思维的产物，这不仅仅是说超越、绝对、必然性等概念是理性脱离经验运思的结果，而且“神圣”观念中理性因素作为非理性因素“图式化”的产物也有其先天的成分。换言之，在理性因素是非理性因素的“图式化”这一意义上，后者是前者的质料，但“图式化”不仅需要“神秘”的材料，还需要理性先天能力和法则的运作，这就是理性“图式化”的能力。如前所述，“图式化”暗示“神圣”中理性和非理性因素的某种必然结合，这种必然性就来源于理性本身的这种“图式化”能力，因而奥托才将“图式化”的过程看作是某种不言自明的“公理性”的东西，并且认为我们已然对其有一种模糊的、先验的认识。[[95]](#footnote-95)

由此可见，类似于知识从感性到知性的加工过程，奥托“神圣”观念的背后也有一套独特的先验运作体系：从“直感”把握到的“额外之物”出发，经由“神秘”形式的整理，“神圣”中的非理性因素以“神秘”这一面貌呈现在朦胧的意识之中，进而通过理性的“图式化”，这种关于“神秘”的意识便被清晰地表述为种种概念式的理解。与真实的历史进程不同，正是通过对“神圣”观念形成的先验层面的解释，奥托所论证的宗教才获得了独立于科学（理论理性）和道德（实践理性）的客观有效性，“科学的宗教”的哲学奠基也才最终完成。

行文至此，我们完成了对“神圣”中理性因素的简要阐释，这不仅包括对“神秘”的理性言说，而且包括理性因素对“神秘”的“图式化”呈现。我们发现，奥托在这里不仅回答了如何言说“神圣”的问题，而且发掘出人性中蕴含的一套感知和理解“神秘”的机制，从而为认识“神圣”提供了先验的根基。总而言之，这是对“神圣”观念中理性因素的考察，也是奥托为我们提供的通达上帝并与之对话的根本保证。但是，理性主义和神秘主义、经验和超验、人和神，这些相互对立的概念以何种方式共处于奥托的思想之中，或者说，奥托如何在这些概念的张力中自处？为回答这一问题，我们需要引入下一部分对奥托方法论特征的考察。

# 三、跨越性批判——奥托“神圣”观的方法论特征

从前两部分的分析中我们不难发现，奥托对“神圣”的阐释有着两个看似相互矛盾的角度：一方面，他似乎站在“神秘主义”的立场上反对理性主义对宗教的侵蚀，另一方面，他又似乎站在“理性主义”的立场上阻止宗教倒向神秘主义，这种模糊暧昧的思想姿态使得他的“神圣”观念中经验与先验并立，理性与非理性共存。学者们注意到奥托思想中这种明显的二分，于是一派站在宗教现象学的立场上认为其思想存在断裂，[[96]](#footnote-96)而另一派则致力于从神学-形而上学的角度弥合双方的分歧，[[97]](#footnote-97)两派的纷争成为历来奥托思想研究中争执不下的话题。然而，笔者认为，这个困境或许可以借助日本学者柄谷行人的“跨越性批判”视角得以超越，这种带有“居中”特性的批判立场能够从“自我”与“他者”之间的“强烈视差”中为奥托思想的二重性带来新的思考。

“跨越性批判”是柄谷行人在《跨越性批判——康德与马克思》一书中提出的概念，这种批判立场强调在不同话语体系之间的动态转化，正如处于经验论与唯理论“之间”的康德，“他亦不断以经验论对抗武断的理性主义，同时又以理性主义对抗武断的经验论。正是在这种移动中有康德的‘批判’在。”[[98]](#footnote-98)这与奥托所处的理论场域何其相似！可以说，奥托也正是处于理性主义与神秘主义两大思潮，亦即理性与信仰尖锐对立的时代：作为神学家，他反对理性主义以神人相似的逻辑抹平二者的巨大差异；作为宗教神学家，他又反对神秘主义因对“神秘”的极度高扬而陷入“失语”和“虚无”的困境。在这个意义上，奥托的“跨越性批判”，集中体现于他在理性主义与神秘主义之间的往复与跨越，既透过理性审察信仰，又透过信仰谛视理性。

事实上，奥托在这里触到了理性与信仰之间的一种更为深刻的对立，这并不简单是人们通常所理解的：理性否定奇迹而信仰肯定奇迹，而是关涉到宗教内部固有的两种力量的冲突，奥托称之为“宗教生活本身所具有的精神态度与情感内容的质的区别”，[[99]](#footnote-99)或者说是宗教本质的超越性与宗教现实之属人的有限性之间的对立，这个对立最终有赖于对下述两个问题的区分和回答：首先，上帝是理智的还是意志的？其次，在我们的观念中，上帝是理智的还是意志的？

显然，奥托对这两个貌似同语反复的问题的回答不是非此即彼的。如上所论，通过从“神圣”到“神秘”的现象学分析，奥托挖掘出隐藏在“神圣”观念中最根本的因素“完全相异者”，这表明真正的上帝既非理智的也非意志的，而是完全落入辨察领域之外的某种未知，这是对第一个问题的回答。进而，通过对“神圣”作为先验范畴的分析，奥托又阐明了人心对这个异己者的一系列回应机制，这样，他对第二个问题的回答就是：我们观念中的上帝既是意志的又是理智的，因为“直感”将“完全相异者”体认为非理性的“神秘者”，同时理性“图式化”的能力又将其呈现为充满爱和智慧的上帝。如果我们借用康德对“物自体”与“现象”的区分来回应上述两个问题的话，那就是：在背向人的“物自体”一端，上帝是隐匿于深渊的“完全相异者”；而在朝向人的“现象”一端，上帝又彰显为“神圣”观念中理性和非理性因素的统一。因而，正如哈维所说：“作者在本书中坚持的是：宗教不仅是一种自然的东西，而且也是悖论的东西。宗教是关于某个存在者的真正知识，也是与这个存在者的真正的人格的交往，而这个存在者的本性却是超越知识和人格的。”[[100]](#footnote-100)事实上，奥托对“神圣”观念中理性与非理性因素看似断裂而矛盾的阐释正是这种悖论的体现，也就是说，“神圣”之所以会呈现出悖论的形式，根本原因在于奥托“居中”的视角与“跨越性批判”的立场。正是通过论述过程中不同立场的转化，他意图表明：宗教的本性就是悖论的，这是由宗教的主体人与宗教的对象“完全相异者”在存在上的巨大鸿沟所决定的，宗教并不因其本身的悖论变得虚幻和无价值，反而依赖这种悖论成为更加自然而真实的存在。

因而，当理性主义与神秘主义在关于上帝的观念中理性与非理性因素何者为主导的问题上争辩得难解难分之时，奥托敏锐地意识到，这实质上是困在形而上学“对称性”结构中的一个伪命题，也就是说，在上帝观念中处于对称且对立关系中的意志与理智，不论最终是理智压倒意志，还是意志掀翻理智，二者实质上都只是在形而上学内部那个无所不包的“自我”概念中发生的能指游戏，或者说，是说“我”者在自我中心性的规则中进行的一种“自我对话”，[[101]](#footnote-101)而非与真正的“他者”即上帝的对话。从这个角度出发，奥托引入“完全相异者”这样一个真正的“外部的他者”，就具有从形而上学“内部”走向“外部”，从“对称性”转向“非对称性”的重要意义。可以说，正是基于“完全相异者”这个全然的“他者”，理性与信仰走出了形而上学对称性结构中的“零和博弈”，并在“自我”与“他者”的强烈视差中重新建立起二者的“非对称性关系”：理性因难以闯入“完全相异者”的领地而无法同化信仰，信仰也因“完全相异者”的异质性难以与理性共享一个逻辑，我们不能希冀一方在融贯的“自我”中通过同化另一方而达到统一。因而，立足于理性与信仰之间一个永恒的“差额”，即“完全相异者”，宗教本身的悖论及其在“神圣”观念中展开的关于上帝理智与意志的二律背反才能得到真正的理解，这即是肯定这种悖论，并在此基础上发掘第三种批判立场：既非神秘主义的，也非理性主义的，而是居于两者之间的跨越性批判。

到此为止，我们才真正揭示了奥托所谓“科学的宗教”的科学性根源：既不是对宗教现象的实证分析，也不是对宗教意识的哲学奠基，而是基于对“完全相异者”这一绝对“他者”的意识，宗教才得以跳脱理性与神秘的二元困境，呈现为人与上帝的“相遇”之所：宗教不是用至大无外的“我”来包容上帝，也并非用至高无上的“神”来吞没人生，而是凭借着对上帝临显于万物的信仰，依靠着对自身体悟能力的信念，使“此岸之我”与“永恒之你”的关系线在时间的绵延中欣然相结。[[102]](#footnote-102)

# 结 语

正如所有伟大的思想家一样，奥托的理论不仅是对其所处的现代性思潮的总结和反思，而且在某种程度上超前于他的时代，预示着后现代思想的萌芽。Raphael对此评价道：奥托的“神圣”观念“融合了经典的现代性主张、浪漫主义对现代性的批判以及对后现代性因素的预见，它不是某个时代的杰作，事实上，它闪避着思想史的精确分类”。[[103]](#footnote-103)

奥托的“神圣”观首先是对当时理性主义与神秘主义两大思潮的综合，他一方面沿着宗教现象学的还原路径对“神秘”的组成要素与结构作了细致的分析，以此来反对自启蒙运动以来理性精神对宗教中非理性因素的蚕食；另一方面又在康德-弗里斯派宗教哲学的影响下为“神圣”中理性因素的存在提供了合理的解释，即理性因素是非理性因素进入理性概念式理解的必然结果，从而未使其对宗教的定位倒向神秘主义。因此，“神圣”的概念在创造性的张力中持守着宗教的理性和非理性因素，并在极端的理性主义权威与神秘主义的自由之间架起了桥梁，[[104]](#footnote-104)成为现代性视域中调和信仰与理性的新的尝试。同时，奥托对现代性的这个正题与反题的调和并非各取所需式的简单拼接，而是在居于二者之间的第三种动态的立场上展开的跨越性批判，并通过引入一个全然的“他者”，即“完全相异者”，正题与反题的强烈视差才最终得以理解。因而，所谓奥托思想中存在的理性与非理性的矛盾与断裂，实质上是这种跨越性批判立场的体现。

虽然《论“神圣”》一书在出版之初风靡一时，但随着新康德主义的衰落和辩证神学（dialectical theology）的兴起，奥托的名字作为自由派神学的一小段插曲，很快被逐出人们的记忆。[[105]](#footnote-105)然而，随着现代性危机的持续发酵，以极大的热情推翻了旧世界的“现代人”发现以进步和幸福为根本旨趣的现代化方案难以从根本上克服自然与自由的二律背反，[[106]](#footnote-106)如今的我们实际上仍然处于“上帝之死”的余波之中，以至于美国宗教社会学家贝格尔（P.L. Berger）对当代宗教的诊断与一百多年前奥托的说法如出一辙：“如果评论家们能对当代的宗教状况达成什么共识的话，那就是超自然者从现代世界隐退了。这种隐退可以用这样一些戏剧性的说法来表达：‘上帝死了’或‘后基督教时代开始了’”。[[107]](#footnote-107)

上帝悄然隐退，天使已成传言，面对现代性的挑战，人们需要重新转向奥托，转向一百多年前他为时代开出的处方，即作为灵魂休憩之地的“神圣”抑或说宗教。因而Colin Crowder说到：我认为“奥托的复兴”（Otto revival）是毫无疑问的，《论“神圣”》作为经典应该有更多的人去阅读。[[108]](#footnote-108)奥托在本书中以其深刻的洞见和细腻的笔触论述的有关宗教神学的现代性危机、宗教的理性和非理性因素以及“科学的宗教”的宏伟蓝图等问题，值得二十一世纪的宗教学者、哲学家、神学家和现代性问题研究者再次给予关注。

# 参考文献

1. 相关著作
2. [德]鲁道夫·奥托. 论“神圣”——对神圣观念中的非理性因素及其与理性之关系的研究. 成穷、周邦宪译. 成都: 四川人民出版社, 1995.
3. Rudolf Otto. *The Idea of The Holy*. trans. by John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press, 1958.
4. Todd A. Gooch. *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto’s Philosophy of Religion.* Berlin; New York: de Gruyter, 2000.
5. Philip C. Almond. *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*. London: The University of North Carolina Press, 1984.
6. Melissa Raphael. *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
7. Stephen C. Barton. ed., *Holiness Past and Present.* London; New York: T&T Clark Ltd, 2003, 1~47.
8. 朱东华. 宗教学学术史问题研究. 北京: 清华大学出版社, 2016, 43~125.
9. [澳]夏普. 比较宗教学史. 吕大吉、何光沪、徐大建译. 上海: 上海人民出版社， 1998, 201~218.
10. [美]奥尔森. 基督教神学思想史. 吴瑞诚、徐成德译. 北京: 北京大学出版社, 2003, 511~633.
11. [德]卡斯培. 现代语境中的上帝观念——耶稣基督的上帝. 罗选民译. 上海: 华东师范大学出版社, 2011.
12. [美]米歇尔·艾伦·吉莱斯皮. 现代性的神学起源. 张卜天译. 长沙: 湖南科学技术出版社. 2011.
13. [日]柄谷行人. 跨越性批判——康德与马克思. 赵京华译. 北京: 中央编译出版社, 2010.
14. [日]柄谷行人. 作为隐喻的建筑. 应杰译. 北京: 中央编译出版社, 2010.
15. [德]施莱尔马赫. 论宗教. 邓安庆译. 北京: 人民出版社, 2011.
16. [德]马丁·布伯. 我与你. 陈维纲译. 北京: 生活.读书.新知三联书店, 1986.
17. [罗马尼亚]米尔恰·伊利亚德. 神圣与世俗. 王建光译. 北京: 华夏出版社, 2002.
18. 李秋零主编. 康德著作全集. 第六卷: 纯然理性界限内的宗教、道德形而上学. 北京: 中国人民大学出版社, 2007, 1~207.
19. [美]贝格尔. 天使的传言——现代社会与超自然再发现. 高师宁译. 北京: 中国人民大学出版社, 2003.
20. 相关论文
21. 闻骏. “神圣情感”与“绝对依赖”——论施莱尔马赫与奥托宗教思想路向的差异[J]. 宗教学研究, 2013(2):230-234.
22. 陈立胜. 宗教现象的自主性:宗教现象学与化约主义的辩难及其反思[J]. 宗教与哲学, 2012:368~387.
23. 朱东华. 外师诸教 中得心源——论鲁道夫﹒奥托的宗教现象学方法[C]. 基督教思想评论第四辑, 2006(0):266~280.
24. Gregory D. Alles. *Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion.* Journal of the American Academy of Religion, Vol. 69, No. 2 (2001), pp. 323-341.

Lynn Poland. *The Idea of the Holy and the History of the Sublime*. The Journal of Religion, Vol. 72, No. 2 (1992), pp. 175-197.

Mark D. Chapman. *Apologetics and The Religious ‘A Priori’: The Use and Abuse of Kant in German Theology: 1900-20.* The Journal of Theological Studies, NEW SERIES, Vol. 43, No. 2 (1992), pp. 470-510.

Daniel L. Pals. *Colloquium: Does autonomy entail theology? Autonomy, legitimacy, and the study of religion.* Religion, Vol. 20, No. 1 (1990), pp. 1-16.

A. D. Smith. *Otto's Criticisms of Schleiermacher.* Religious Studies, Vol. 45, No. 2 (2009), pp. 187-204.

Andrew Dole. *Schleiermacher and Otto on Religion.* Religious Studies, Vol. 40, No. 4 (2004), pp. 389-413.

A. D. Smith. *Schleiermacher and Otto on religion: a reappraisal*. Religious Studies, Vol. 44, No. 3 (2008), pp. 295-313.

Andrew Dole. *On 'nothing to distinguish' Schleiermacher and Otto: reply to Smith.* Religious Studies, Vol. 46, No. 4 (2010), pp. 449-468.

Leon Schlamm. *Numinous Experience and Religious Language.* Religious Studies, Vol. 28, No. 4 (1992), pp. 533-551.

L. Philip Barnes. *Rudolf Otto and the Limits of Religious Description*. Religious Studies, Vol. 30, No. 2 (1994), pp. 219-230.

David Bastow. *Otto and Numinous Experience.* Religious Studies, Vol. 12, No. 2 (1976), pp. 159-176.

Thomas Ryba. *The Philosophical loadings of Rudolf Otto’s Idea of The Sacred.* Method & Theory in the Study of Religion, Vol. 3, No. 1 (1991), pp. 24-40.

Lorne Dawson. *Otto and Freud on the Uncanny and beyond*. Journal of the American Academy of Religion, Vol. 57, No. 2 (1989), pp. 283-311.

Robin Minney. *The Development of Otto's Thought 1898-1917: From Luther's View of the Holy Spirit to The Holy.* Religious Studies, Vol. 26, No. 4 (1990), pp. 505-524.

Robert F. Streetman. *Some Later Thoughts of Otto on the Holy.* Journal of the American Academy of Religion, Vol. 48, No. 3 (1980), pp. 365-384.

1. [德]卡斯培：《现代语境中的上帝观念——耶稣基督的上帝》,罗选民译，上海：华东师范大学出版社，2011年，第10页。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 鲁道夫·奥托（Rudolf Otto，1869-1937），德国基督教神学家、宗教史家与宗教现象学哲学家。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 参见[澳]夏普：《比较宗教学史》,吕大吉、何光沪、徐大建译，上海：上海人民出版社，1998年，第208页。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 参见Colin Crowder, “Rudolf Otto’s The Idea of the Holy Revisited,” in Stephen C. Barton, ed., *Holiness Past and Present*, London; New York: T&T Clark Ltd, 2003, pp. 22-47. [↑](#footnote-ref-4)
5. 参见Melissa Raphael, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p.1. [↑](#footnote-ref-5)
6. 参见Todd A. Gooch, *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto’s Philosophy of Religion,* Berlin; New York: de Gruyter, 2000, p.13. [↑](#footnote-ref-6)
7. 自由主义神学是指在基督教神学范畴内认同现代主义的一种神学思潮。自由派神学家深信，基督教必须现代化，否则会丧失其身为大众信仰的举世影响与诉求。在这个意义上，奥托调和基督教与现代性二者矛盾的努力就可以看作是对自由主义神学传统的一种延续，但严格来说，奥托的很多思想诸如“完全相异者”等都超越了自由派神学的思想，对之后的辨证神学、解放神学等现代神学思潮都产生了不同程度的影响。更多关于奥托神学背景的介绍请参阅 [美]奥尔森：《基督教神学思想史》，吴瑞诚、徐成德译，北京：北京大学出版社，2003年，第581-588页；Gregory D. Alles, “Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion,” *Journal of the American Academy of Religion,* Vol. 69, No. 2 (2001), pp. 323-341; Mark D. Chapman, “Apologetics and The Religious ‘A Priori’: The Use and Abuse of Kant in German Theology: 1900-20,” *The Journal of Theological Studies*, NEW SERIES, Vol. 43, No. 2 (1992), pp. 470-510. [↑](#footnote-ref-7)
8. 参见Stephen C. Barton, ed., Holiness Past and Present*, Introduction*, London; New York: T&T Clark Ltd, 2003, p. xvi. [↑](#footnote-ref-8)
9. [德]奥托：《论“神圣”——对神圣观念中的非理性因素及其与理性之关系的研究》，成穷、周邦宪译，成都：四川人民出版社，1995年，第6页。 [↑](#footnote-ref-9)
10. Rudolf Otto, *Wie Schleiermacher die Religion wiederentdeckte,* quoted by Todd A. Gooch, The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto’s Philosophy of Religion, Berlin; New York: de Gruyter, 2000, p.37. [↑](#footnote-ref-10)
11. 在奥托看来，启蒙运动在推翻上帝的同时，也带来了精神世界的贫乏和焦虑，而这势必会导致对宗教神学以及对“神圣”的重新回归，也可以说，奥托《论“神圣”》一书的成功很大程度上依赖于一种时代的需要，它因契合大众对超越的热切渴望而在读者心中引起了强烈的共鸣。更多关于奥托所处时代背景的介绍请参阅 Lynn Poland, “The Idea of the Holy and the History of the Sublime,” *The Journal of Religion*, Vol. 72, No. 2 (1992), pp. 175-197; Todd A. Gooch, *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto’s Philosophy of Religion,* Berlin; New York: de Gruyter, 2000, pp.184-218. [↑](#footnote-ref-11)
12. 参见Todd A. Gooch, *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto’s Philosophy of Religion,* Berlin; New York: de Gruyter, 2000, pp.186-188. [↑](#footnote-ref-12)
13. Ibid., p.188. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ibid., p.188. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ibid., p.186. [↑](#footnote-ref-15)
16. 参见A. D. Smith, “Otto's Criticisms of Schleiermacher,” *Religious Studies*, Vol. 45, No. 2 (2009), pp. 187-204.虽然奥托的思想框架可以在施莱尔马赫的延长线上得到理解，但同时他也在深度和广度上极大地拓宽了前者理论研究的视域，这种主要体现在：一方面，奥托注重对不同宗教传统的经验的、实证的分析，并以此为基础提炼出在不同形式的宗教经验中蕴含的统一因素——“神秘”，因而在他看来，《论“神圣”》一书前半部分对“神秘”的现象学描述便是对施莱尔马赫《论宗教》中缺失的对宗教现象分析的一种弥补；另一方面，施莱尔马赫虽然按照康德批判哲学的思路成功地分离出宗教经验的独特心理学因素“绝对依赖感”，但他并未对这种宗教意识做出先验层面的阐明，这在奥托看来就丧失了对宗教普遍有效性的论证，最终这项工作在奥托阐明作为先验范畴的“神圣”之时才得以完成的。更多关于施莱尔马赫和奥托思想的比较请参阅 闻骏：《“神圣情感”与“绝对依赖”——论施莱尔马赫与奥托宗教思想路向的差异》，《宗教学研究》2013年第2期，第230-234页; Andrew Dole, “Schleiermacher and Otto on Religion,” *Religious Studies,* Vol. 40, No. 4 (2004), pp. 389-413; A. D. Smith, “Schleiermacher and Otto on religion: a reappraisal,” *Religious Studies,* Vol. 44, No. 3 (2008), pp. 295-313; Andrew Dole, “On 'nothing to distinguish' Schleiermacher and Otto: reply to Smith,” *Religious Studies*, Vol. 46, No. 4 (2010), pp. 449-468. [↑](#footnote-ref-16)
17. 参见[德]施莱尔马赫：《论宗教》，邓安庆译，北京：人民出版社，2011年，第30-31页。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 奥托：《论“神圣”》，第1页。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 奥托：《论“神圣”》，第3页。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 奥托：《论“神圣”》，第7页。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 奥托认为，宗教中理性因素的发展是以牺牲非理性内核为代价的，因此，奥托所说的对宗教的“重新发现”（rediscovered）是指打破宗教中僵化的教条，并重新向其非理性源头回归的过程，例如邓司各脱的唯意志论神学以及施莱尔马赫提出的新宗教观。详情参见Todd A. Gooch, *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto’s Philosophy of Religion,* Berlin; New York: de Gruyter, 2000, p.191. [↑](#footnote-ref-21)
22. 现象学在宗教研究领域的“独立起源”是早期荷兰-斯堪的那维亚学派的宗教现象学，其代表人物索德布鲁姆（N. Söderblom）的思想与奥托极为相似，前者也明确视“神圣”为宗教的本质特性，并且将其与主观的敬畏感相连。然而，受到经验主义和实证主义的局限，索德布鲁姆的“神圣”仍旧是掺杂着经验的派生意义的“神圣”，因而远未达到奥托研究的深度。更多关于索德布鲁姆思想的介绍请参阅 夏普：《比较宗教学史》,第207-209页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 现象学的“还原”意味着一方面“对某些事物（非本质性的事物）的排斥”，另一方面“向某些事物（本质性的事物）的回归”。这与现象学“回归事实本身”的精神是一致的，是一种“现象学的看”。（参见倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：生活﹒读书﹒新知三联书店，2007年，第396页。）具体来说，这里从“神圣”到“神秘”的现象学还原意味着悬搁“神圣”中理性和道德的因素，转而关注其中的非理性因素“神秘”，因为后者在奥托看来才是“神圣”观念的本质。详情参见朱东华：《宗教学学术史问题研究》，北京：清华大学出版社，2016年，第59-125页。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 朱东华：《宗教学学术史问题研究》，北京：清华大学出版社，2016年，第61页。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 拉丁词numen原是指罗马神话中的守护神，后引申为某种具有神秘力量或精神的存在物。numinous是numen的形容词形式，前者翻译为“神秘”，奥托用其指称“神圣”的非理性因素，后者翻译为“神秘者”，是“神秘”在客观存在状态上的表现。 [↑](#footnote-ref-25)
26. Todd A. Gooch, *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto’s Philosophy of Religion,* Berlin; New York: de Gruyter, 2000, p.114. [↑](#footnote-ref-26)
27. 奥托自始至终坚持宗教的独立性和自主性，反对任何宗教化约主义的立场，这具体表现在两个方面：一是他认为宗教的独特性源于“神秘”的独特性，通过对“神秘”的现象学描述，奥托将宗教视为宗教本身而不是其他现象的附属品来加以研究，因而坚持了宗教现象学家族反化约主义的“研究纲领”；二是他在康德先验哲学的影响下，将宗教根植于心灵的一种原初且不可化约的能力，这在奥托看来是宗教独立性的根本保证。更多关于宗教自主性的介绍请参阅 陈立胜：《宗教现象的自主性:宗教现象学与化约主义的辩难及其反思》，《宗教与哲学》2012年，第368-387页；Daniel L. Pals, “Colloquium: Does autonomy entail theology? Autonomy, legitimacy, and the study of religion,” *Religion,* Vol. 20, No. 1 (1990), pp. 1-16. [↑](#footnote-ref-27)
28. 奥托：《论“神圣”》，第9页。 [↑](#footnote-ref-28)
29. “神秘者”和“完全相异者”都是指某个客观外在于自我的对象，是引起“神秘感”的根源，但二者也有少许的区别，详细内容可参考第二部分第三节的相关论述。简单来说，“神秘者”是“完全相异者”被“直感”赋予“神秘”形式之后所呈现给人的现象，类比康德对“现象”与“物自体”的划分，“完全相异者”相当于康德意义上的物自体，而“神秘者”则是经由“直感”能力整理后呈现出的现象。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 奥托：《论“神圣”》，第60页。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 奥托：《论“神圣”》，第15页。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 奥托：《论“神圣”》，第15页。 [↑](#footnote-ref-32)
33. Philip C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*, London: The University of North Carolina Press, 1984, p.29. [↑](#footnote-ref-33)
34. A. D. Smith通过对施莱尔马赫思想的分析和阐述，认为奥托的批判在某种程度上误解了前者的思想。更多关于奥托批判施莱尔马赫思想的分析请参阅 A. D. Smith, “Otto's Criticisms of Schleiermacher,” *Religious Studies*, Vol. 45, No. 2 (2009), pp. 187-204. [↑](#footnote-ref-34)
35. 奥托：《论“神圣”》，第11页。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 奥托：《论“神圣”》，第12页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 奥托：《论“神圣”》，第13页。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 奥托：《论“神圣”》，第12页。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 奥托：《论“神圣”》，第12页。 [↑](#footnote-ref-39)
40. Todd A. Gooch, *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto’s Philosophy of Religion,* Berlin; New York: de Gruyter, 2000, p.112. [↑](#footnote-ref-40)
41. 奥托：《论“神圣”》，第15页。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 奥托：《论“神圣”》，第18页。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 正如本文第二部分第三节所阐述的，人们这种领悟“神秘”的能力作为一种特有的宗教禀赋被根植于人的先天本性之中，并成为上帝存在甚至是整个宗教存在的先验根基。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 事实上，在奥托看来，“完全相异者”是完全在人的理性把握范围之外的存在，因而对其的言说不是写实性的，而是象征性的，这种对“神秘”言说方式的探讨在本文第二部分第一节有详细阐述。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 朱东华：《宗教学学术史问题研究》，第82页。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 奥托：《论“神圣”》，第36页。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 朱东华教授将“神秘”诸要素之间存在着的既对立又和谐，既排斥又吸引的关系（contrast-harmonie）称为“两可性”（ambivalence），将“神秘”因诸要素的这种关系而呈现出的结构称作“两可结构”（ambivalent structure）。 详情参见朱东华：《宗教学学术史问题研究》，第87页。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 朱东华：《宗教学学术史问题研究》，第82页。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 事实上，在《论“神圣”》一书中关于“神秘”价值方面的阐述仅是作为奥托相关思想的初期阶段而出现，其成熟形式大量存在于奥托后期关于伦理和宗教的著作中。因而，奥托在这里对“神秘”价值的表述事实上存在很多问题，例如，从“神秘”的价值衍生为其他一切客观价值的连续性仍有待证实，因为如果非理性的“神秘”价值是其他一切价值的来源，那么似乎“神圣”观念中理性因素的价值也根源于某种非理性的东西，这不仅与奥托对理性因素的相关阐释发生矛盾，而且如何从非理性因素中生发出理性的萌芽也是十分棘手的问题。更多关于“神秘”价值方面的论述请参阅 Todd A. Gooch, *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto’s Philosophy of Religion,* Berlin; New York: de Gruyter, 2000, p.160-183; Philip C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology,* London: The University of North Carolina Press, 1984, p.106. [↑](#footnote-ref-49)
50. 奥托：《论“神圣”》，第61页。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 作为价值范畴的“神往”因素与之前分析的作为存在范畴的“神往”因素不同，前者“在神秘中并凭借着神秘而具有对于人的主观的价值（=至福）”，即这种“神往”是对于“神秘”所包含的价值的向往。（详情参见奥托：《论“神圣”》，第62页。）虽然奥托并未对这两种“神往”因素做出更为详细的区分和论证，但在笔者看来，作为价值范畴的“神往”因素不过是作为存在范畴的“神往”因素在价值上的表现和运用，或者说，“神往”作为一种已然存在的“神秘感”，既包括对“神秘者”在存在状态上的质和量的向往，也包括对“神秘者”在价值状态上的肯定与充盈的向往。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 奥托认为，基督教“罪”的概念并非产生于某些违背道德律令的行为与“良心”的争斗，因为这很难在不借助某些神话传说的情况下解释“原罪”学说，所以在他看来，“罪”首先包含的是受造物在造物者面前对自我的一种无价值的体认。详情参见奥托：《论“神圣”》，第59-69页。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 奥托：《论“神圣”》，第64页。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 朱东华：《宗教学学术史问题研究》，第76页。 [↑](#footnote-ref-54)
55. 因此，准确来说，作为非理性因素的“神秘”不是反理性的或不理性的，而是某种超理性的存在。 [↑](#footnote-ref-55)
56. 在奥托看来，神秘主义是将宗教经验中共有的“受造感”极度高扬的结果，其过分强调了非理性因素而忽视了理性因素，这会直接导致两个负面的后果：一是对自我的极度贬低以至于将自我等同于“虚无”，正如Friedrich Heiler对神秘主义的定义：“神秘主义是一种与上帝的交往形式，其中世界和自我被绝对否定，个体的人格被溶解、消失并被神格的无限统一所吸收。”（Friedrich Heiler, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion,* Oxford: Oxford University Press, 1932, p.136.）二是对上帝的极端强调以至于将上帝等同于“虚无”，即神秘主义将上帝拉到此岸的无限远，以至于最后使它与存在本身和所有“存在者”相对立，因而在实际上等同于“虚无”。详情参见奥托：《论“神圣”》，第25-34页。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 奥托：《论“神圣”》，作者序第1-2页。 [↑](#footnote-ref-57)
58. 维特根斯坦认为对无法认识的事物就应该保持沉默，“凡是能够说的事情，都能够说清楚，而凡是不能说的事情，就应该沉默。”详情参见维特根斯坦：《逻辑哲学论》，郭英译，北京：商务印书馆，1983年，第20页。 [↑](#footnote-ref-58)
59. 参见Philip C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology,* London: The University of North Carolina Press, 1984, p.4. [↑](#footnote-ref-59)
60. 奥托：《论“神圣”》，第3页。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 事实上，关于这种宗教上的“知”，也即关于“神秘”的知识（knowledge）、经验（experience）和语言（language）三者之间的关系，奥托有两个基本的预设：一是关于“神秘”的知识本质上是非概念的；二是“神秘”的经验及其真实性是超越语言表达的。因此，在奥托看来，关于“神秘”的知识来源于“神秘”经验的直接把握，是一种非概念的、但真实的认识，并且由于其本质是难以言说的，因而相关的语言表达只能是激发性的而不是描述性的，换言之，奥托对宗教经验和宗教语言之间的分离存在预先的认识论假设。在奥托之后，很多分析哲学家开始关注宗教经验的这种认知状态，一些学者致力于阐明“神秘”知识和语言的合理性，而另一些学者则宣称根本没有纯粹的经验，关于“神秘”的语言、认识和经验在某种程度上是相互交错且不可分割的，从而对奥托的观点大加批判。更多关于“神秘”经验与语言的分析请参阅 Leon Schlamm, “Numinous Experience and Religious Language,” *Religious Studies*, Vol. 28, No. 4 (1992), pp. 533-551; L. Philip Barnes, “Rudolf Otto and the Limits of Religious Description,” *Religious Studies,* Vol. 30, No. 2 (1994), pp. 219-230. [↑](#footnote-ref-61)
62. 奥托:《论“神圣”》，第35页。 [↑](#footnote-ref-62)
63. 奥托：《论“神圣”》，第31页。 [↑](#footnote-ref-63)
64. 奥托：《论“神圣”》，第34页。 [↑](#footnote-ref-64)
65. 夏普：《比较宗教学史》，第213页。 [↑](#footnote-ref-65)
66. 奥托：《论“神圣”》，第53页。 [↑](#footnote-ref-66)
67. 奥托：《论“神圣”》，第52页。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 奥托：《论“神圣”》，第9页。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 参见L. Philip Barnes, “Rudolf Otto and the Limits of Religious Description,” *Religious Studies,* Vol. 30, No. 2 (1994), pp. 219-230. [↑](#footnote-ref-69)
70. 这其实是针对康德的理性神学而说的，康德在实践理性中为“上帝”的理念提供了某种客观实在性的保证，但事实上这种客观性仅仅来源于人的某种需要，即由于人的能力并不足以造成幸福与配享幸福的一致，因而“必须假定一个更高的、道德的、最圣洁的和全能的存在者，惟有这个存在者才能把至善的两种因素（德与福）结合起来。”（详情参见李秋零主编：《康德著作全集. 第六卷：纯然理性界限内的宗教、道德形而上学》，北京：中国人民大学出版社，2007年，第6页）所以康德对上帝存在的道德论证站在实践理性的角度，从人的道德需要亦即人作为道德存在的有限性出发论证上帝的实在与属性，这根本上是人们设想的结果而不是认识的结果，也就是说，这里的逻辑是：人们需要一个怎样的上帝，我们就公设和信仰一个怎样的上帝。 [↑](#footnote-ref-70)
71. 例如康德研究专家H. J. Paton就持这种观点，详情参见H. J. Paton, The Modern Predicament, New York: Collier Books, 1962, pp.138-139. 作为先验范畴的“神圣”将在下一节集中阐释。 [↑](#footnote-ref-71)
72. 参见Philip C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology,* London: The University of North Carolina Press, 1984, p.100. [↑](#footnote-ref-72)
73. 虽然奥托没有指出理性与非理性因素之间具体是如何必然地结合在一起的，但是他指出二者的必然性可以通过以下事实得以显明：“它（图式化的结合）不会变成片段，也不会随着对宗教真理的意识的向前向上发展而被切割开来，而只会以更大的确定性被认识到。”详情参见奥托：《论“神圣”》，第54页。 [↑](#footnote-ref-73)
74. 在这里容易混淆的是，“图式化”似乎就是一种“类比”的言说，二者都以理性的方式意指同一个“神秘”，但不同的是，“图式化”意味着一种稳定、永恒和必然的结合，以至于我们可以用“是”作谓词来表明前后项在某种程度上的等同，例如提及上帝是至善，我们在某种意义上陈述的是一个事实命题，即上帝和至善其实是一种东西。而“类比”的连结则是纯粹外在的比附，当说到“畏惧”感，我们不得不为其加上引号以表明诸如隐喻等陈述技巧的使用，也就是说，“类比”仅仅是引导性的言说，而“图式化”则是“神秘”直接的理性化呈现。 [↑](#footnote-ref-74)
75. 奥托：《论“神圣”》，第54页。 [↑](#footnote-ref-75)
76. 奥托认为，如果从认知的角度来说，“神秘”的要素是“逐渐出现、相继觉醒的”，也就是说人们是逐渐意识到并分辨出“神秘”的各个要素的，例如在早期人们可能只是意识到“畏惧”的情感，因而发展出对魔鬼的意识，但这在奥托看来也是宗教的一种形式，尽管人们只是单独强调“畏惧”而忽略了“神往”。他倡导我们要从整体上看待宗教亦即“神秘”出现的整个历史，因而以往对其进行的诸如巫术和宗教的划分在他看来就是不恰当的，“这仿佛是鲸鱼开始逐渐露出水面时，人们便打算用种属去对它的弓形脊背、尾巴及喷水的头部进行分类，而不是把每一个器官当作一个整体的一部分”。详情参见奥托：《论“神圣”》，第159页。 [↑](#footnote-ref-76)
77. 奥托：《论“神圣”》，第207页。 [↑](#footnote-ref-77)
78. 奥托：《论“神圣”》，第208页。 [↑](#footnote-ref-78)
79. 奥托：《论“神圣”》，第135页。 [↑](#footnote-ref-79)
80. 奥托：《论“神圣”》，第136页。 [↑](#footnote-ref-80)
81. 奥托：《论“神圣”》，第136页。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 奥托“直感”的第一重认识能力就十分类似于施莱尔马赫的“直观”概念。与康德的“感性直观”不同，施莱尔马赫的“直观”是在人放弃了主动的把握之后对于无限者亦即“宇宙”整体的一种完全被动性的接受，虽然直观永远是个别的、部分的，但这种直观建立在被直观者本源的、独立的行动基础之上，能够从有限者中直观无限者的存在，因而这是一种特殊的宗教的直观，其中“一切个别的东西都是整体的一部分，所有有限的东西都是无限的一种表现”。详情参见施莱尔马赫：《论宗教》，第33页。 [↑](#footnote-ref-82)
83. 奥托：《论“神圣”》，第174页。 [↑](#footnote-ref-83)
84. 奥托将“神秘感”的内容和形式作了区分，畏惧和神往的因素是它的内容，而“神秘”则是它的形式。（详情参见奥托：《论“神圣”》，第36页。）因而我们也可以根据奥托的思路，将“直感”的内容看作是“完全相异者”，而“直感”的形式则是“神秘”。不过准确来说，这种“神秘”形式是在拒斥时空形式之后呈现出的一种空缺，而非主动地为一切直观杂多赋予“神秘”的形式，后者实质上是伊利亚德对奥托思想的发展，他最终以此为基础将世界划分为两个平行而异质的方面——神圣和世俗。详情参见[罗马尼亚]米尔恰﹒伊利亚德：《神圣与世俗》，王建光译，北京：华夏出版社，2002年。 [↑](#footnote-ref-84)
85. 奥托：《论“神圣”》，英译者序第7页。 [↑](#footnote-ref-85)
86. 奥托借助弗里斯的理论为宗教的情感奠定了更为坚实的认识论基础。作为新康德主义者，弗里斯不满康德理论中自由与必然，理论理性与实践理性，现象与物自体的截然二分，因而希望在理性的多种运用中建立起某种统一性。在此基础上，他将理性“认知”的概念扩展到知识（Wissen）、信念（Glaube）以及直感（Ahndung）三个方面，其中每一方面都有理性的运作，因而能够在我们的精神范围内提供完全相同的确定性。更多关于康德—弗里斯一派的理论及其与奥托思想之关系的探讨请参阅 David Bastow, “Otto and Numinous Experience,” *Religious Studies,* Vol. 12, No. 2 (1976), pp. 159-176; Thomas Ryba, “The Philosophical loadings of Rudolf Otto’s Idea of The Sacred,” *Method & Theory in the Study of Religion,* Vol. 3, No. 1 (1991), pp. 24-40; Lorne Dawson, “Otto and Freud on the Uncanny and beyond,” *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 57, No. 2 (1989), pp. 283-311; Todd A. Gooch, *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto’s Philosophy of Religion,* Berlin; New York: de Gruyter, 2000, p.58-64. [↑](#footnote-ref-86)
87. 奥托：《论“神圣”》，第173页。 [↑](#footnote-ref-87)
88. 奥托：《论“神圣”》，第174页。 [↑](#footnote-ref-88)
89. 参见Philip C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology,* London: The University of North Carolina Press, 1984, p.83. [↑](#footnote-ref-89)
90. 参见奥托：《论“神圣”》，第174页。这种“事实”不是认识符合对象本身这种意义上的真理，而是就其来源而说，它是从外部接受的，而不是纯粹思维的结果，因而有其事实性的根据。正如康德的感性经验都是经由意识的时空形式整理的经验，“神秘”的经验也都是经由“直感”的“神秘”形式叠加之后的一种呈现，至于“神秘者”本身指向的“完全相异者”是什么，正如追问现象背后的“物自体”是什么一样，完全超出了人类所能企及的领域，也就是说，人不能破除现象的屏障而认识“自在之物”，同样人也不能破除“神秘者”的神秘而直视“完全相异者”。 [↑](#footnote-ref-90)
91. 奥托：《论“神圣”》，第137页。 [↑](#footnote-ref-91)
92. 奥托：《论“神圣”》，第42页。 [↑](#footnote-ref-92)
93. 奥托：《论“神圣”》，第137页。 [↑](#footnote-ref-93)
94. 奥托：《论“神圣”》，第135页。 [↑](#footnote-ref-94)
95. 奥托：《论“神圣”》，第162页。 [↑](#footnote-ref-95)
96. 正如Almond所说，如果越是重视《论“神圣”》前半部分对“神秘”的现象学描述，就越倾向于认为奥托的“神圣”观念存在现象学与先验哲学阐释上的断裂，例如现象学家胡塞尔（Edmund Husserl）在给奥托的书信中就提到：“多年以来没有其他任何一本书像《论“神圣”》一样给我留下如此深刻的印象……这是宗教现象学的起点……总之——我不能认同其后插入的哲学理论……在我看来，形而上学家（神学家）已经使现象学家奥托偏离了他最初的路线。”详情参见胡塞尔1919年三月5日给奥托的书信，引自Philip C. Almond. *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*. London: The University of North Carolina Press, 1984, p.87. [↑](#footnote-ref-96)
97. 例如Robin Minney、David Bastow、Almond、Gooch等学者着重从奥托思想中所蕴含的心理学、哲学基础以及其最终指向的神学目的来解释奥托思想的统一，尤其是Robin Minney通过分析奥托在1917年之前，即《论“神圣”》一书出版前的几部作品，勾勒了奥托前期思想的发展过程，并为其内在的一致性提供了详细的论证。详情参见Robin Minney, “The Development of Otto's Thought 1898-1917: From Luther's View of the Holy Spirit to The Holy,” *Religious Studies*, Vol. 26, No. 4 (1990), pp. 505-524.. [↑](#footnote-ref-97)
98. [日]柄谷行人：《跨越性批判——康德与马克思》，赵京华译，北京：中央编译出版社，2010年，导论第4页。 [↑](#footnote-ref-98)
99. 奥托：《论“神圣”》，第3页。 [↑](#footnote-ref-99)
100. 奥托：《论“神圣”》，英译者序第9页。 [↑](#footnote-ref-100)
101. [日]柄谷行人：《作为隐喻的建筑》，应杰译，北京：中央编译出版社，2010年，第96页。 [↑](#footnote-ref-101)
102. 奥托认为，宗教既非理性主义所主张的对上帝的主动把握，也非神秘主义所宣称的对奇迹的被动接受，而是上帝的源始发动与人天生的宗教倾向或者说“直感”能力相结合的产物。因此在这个意义上，奥托的理论与德国宗教哲学家马丁·布伯的思想十分相似，后者以“我—你”关系为枢机的“相遇”哲学反对人实现超越的两种方式：一是“神秘主义”的方式，即人在永恒的神圣面前通过舍弃“我”而试图融入无限的努力；二是“理性主义”的方式，即用至大无外的“自我”概念来吞没一切“他者”，从而在包容万有的意义上通达永恒之境。因而，二人实际上都主张宗教是上帝与人两相交互的结果，而非单方面的行为。详情参见[德]马丁·布伯，《我与你》，陈维纲译，北京：生活.读书.新知三联书店，1986，卷二与卷三。 [↑](#footnote-ref-102)
103. 参见Melissa Raphael, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p.5. [↑](#footnote-ref-103)
104. 参见Melissa Raphael, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p.21-22. [↑](#footnote-ref-104)
105. 奥托对现代宗教学、神学的基本前提和理论预设做出了重要的贡献，被Robert F. Streetman称为现代宗教学研究绕不开的人物。但遗憾的是，这样一位多功能的、撰写了大量英文作品的学者却没有对英语世界产生与之相匹配的重大影响。很多人对奥托的印象停留在曾经红极一时的《论“神圣”》以及其中关于非理性主义的阐述，但事实上奥托本人一生著作颇丰，在《论“神圣”》一书发表之后的二十年之间中，他仍旧在理论上和实践上深化着他对“神圣”的理解和阐释，包括翻译印度教的重要经典，发表东西方宗教比较研究的论文和专著，以及参与基督教的礼仪改革，主张建立人类宗教联盟（the Religious League for Mankind）等。更多关于奥托后期思想的介绍及其衰落原因的分析请参阅 Robert F. Streetman, “Some Later Thoughts of Otto on the Holy,” *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 48, No. 3 (1980), pp. 365-384. [↑](#footnote-ref-105)
106. [美]米歇尔·艾伦·吉莱斯皮：《现代性的神学起源》，张卜天译，长沙：湖南科学技术出版社，2011年，第14页。 [↑](#footnote-ref-106)
107. [美]贝格尔：《天使的传言——现代社会与超自然再发现》，高师宁译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第1页。 [↑](#footnote-ref-107)
108. Colin Crowder, “Rudolf Otto’s The Idea of the Holy Revisited,” in Stephen C. Barton, ed., *Holiness Past and Present,* London; New York: T&T Clark Ltd, 2003, pp. 22-47. [↑](#footnote-ref-108)