

# 伊利亚德的宗教理念及其现代意义

黄增喜

(中国人民大学文学院,北京100872)

**摘要:**伊利亚德认为宗教基于人对自己的宇宙处境的认识,表达了对逝去天堂的怀念;宗教为人开放自己的存在、超越有限处境提供了可能;现代文明祛除了宇宙的神圣性,但神圣以“退化”“伪装”的形式继续“遗存”在现代人的各种世俗活动中,潜藏在人类的无意识深处。伊利亚德的宗教理念对现代人认识自身处境、理解宗教的意义有着重要的参考价值。

**关键词:**伊利亚德;宗教的本质;天堂的乡愁;存在的开放;伪装与遗存

**中图分类号:**B92 **文献标志码:**A **文章编号:**1674-6627(2016)01-0115-05

宗教的本质令近代以来的思想家纠缠不已,难成定论,但它又是宗教思考无法回避的问题,当代宗教社会学、宗教心理学、宗教人类学、宗教现象学等学科背后,实际上都预设了对宗教本质的某种理解。在《现代人与宗教》开篇,西美尔就否定了一劳永逸地界定宗教本质的企图,但又多少肯定了追溯宗教起源的可行性<sup>[1](4)</sup>。当代著名宗教史学家米尔恰·伊利亚德(Mircea Eliade, 1907~1986, 后文简称伊氏)显然也对宗教现象的多价性了然于心。他就宗教现象的结构、象征和意义等问题发表了大量深有影响的著述,但从没有明确地为宗教下过定义。《神圣与世俗》一书虽以“宗教的本质”为副题,却也始终未对宗教的本质作明确界定。即便如此,他对宗教的心理起源、功能及其与现代人关系的探讨,或能为现代人理解宗教带来诸多启发。

## 一、天堂的乡愁:宗教的心理渊源

在伊利亚德看来,“宗教人”(homo religiosus)<sup>①</sup>的心态中总是包含着对某个远古黄金时代的眷恋与缅怀。他借用基督教的观念,把这种心态称为“天堂的乡愁”(nostalgia for paradise):“我用它来表示渴望永远、毫不费力地居于世界、实在、神圣的中心(at the heart of the world, of reality, of the sacred),并经由自然的方式,暂时地超越人类处境,重新获得一种神圣的状态:基督徒或许会称之为堕落前的状态”<sup>[2](383)</sup>。如果一定要在伊氏的著作中寻找宗教的定义,或许它就暗含在这句话里。

宗教史研究表明,对远古黄金时代的美好想象并非基督教所独有,它是很多民族共有的想象。在此想象中,历史总是不断走向衰落,存在一个远远超出当下时代的美好时代——彼时(illud tempus)。那时候,宇宙万物刚刚成

**收稿日期:**2015-11-08

**基金项目:**中国人民大学科学研究基金项目(中央高校基本科研业务费专项资金资助)“米尔恰·伊利亚德的宗教乡愁论及其文学母题涵义”(15XNH105)

**作者简介:**黄增喜(1981-),男(瑶族),广西富川人,中国人民大学文学院博士生,主要从事宗教文化与西方文学研究。

① 伊氏的“宗教人”首先是在与现代“历史人”(historical man)相区别的意义上使用的,主要指未经西方现代文明濡染的传统社会中的人;其次他认为,没有任何现代人是完全不含宗教性的,在此意义上,现代人往往或多或少还是“宗教人”。参见 Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, translated by Willard Trask, Princeton: Princeton University Press, 1959, pp. 141, 161。

于造物主之手,人类拥有永生,过着自然、自由的生活,能够直达天界,觐见诸神,与动物友好相处且通晓它们的语言,等等。由于人类祖先的愚蠢选择或仪式上的过失(相当于基督教的“堕落”),人类处境出现了本体性的突变(ontological mutation):天地出现分离,人与自然相对立,人要通过辛苦劳作来维持生活;人远离了诸神,只有某些萨满或巫医方可通过出神(ecstasy),即以“精神”的方式抵达诸神那里<sup>[3](60)</sup>。对人类处境改变最大的莫过于死亡的出现:人不再享有永生,而成为时间性、历史性的有限存在。对应于天地的分离,人失去了原初的整全性,肉体与灵魂出现分离;作为精神性的存在,他不再享有肉体的永生<sup>[4](35-36)</sup>。生命的有限与存在的苦难,让人充满对永不可再得的天堂的怀念,宗教在这种神圣的渴望中找到了生长的土壤。在此意义上,宗教是人类堕落的产物,没有人类原初的堕落,也就不会产生宗教<sup>[5](76)</sup>。

按照伊氏的理解,宗教远远超出了传统的狭窄范围。它不仅包括举世闻名的体制宗教,也涵盖了那些并没有形成体制宗教但同样流露着“宗教的乡愁”(religious nostalgia)的众多文化形态。以此观之,所谓中国人有无宗教的漫长争辩就显得多余了。虽有不少人认为中国人的历史观是循环论的,但它依然设定了一个超离于历史循环之外的远古黄金时代——尧舜时代。且不说孔孟、老庄,杜甫虽然生活在盛世唐朝,其理想仍是“致君尧舜上,再使风俗淳”,便是佳例。鲁迅笔下的九斤老太一天到晚念叨“一代不如一代”,同样传达着中国人对久已逝去的黄金时代的缅怀,是一种带有宗教意味的乡愁。伊氏敏锐地注意到中国古代文人钟爱的盆景所蕴含的宗教情感:水、假山、树木、人工洞穴等充满文化意味的元素,使小小的盆景成为整个宇宙的象征,不啻为天堂世界的缩影;它体现了中国文人于世俗之中参赞神圣,重建人、宇宙和自然之间的原初和谐的渴望<sup>[6](153-154)</sup>。

海德格尔认为,死亡使人的存在成为一种走向终结的存在,“死是一种此在刚一存在就承担起来的去存在的方式”,“只要此在生存着,它就实际上死着”<sup>[7](282-289)</sup>。人作为有限的存在,其一生总是从充满生命力的幼年走向最终的衰亡,他累积的所有进步不仅无法为他提供终极确信,甚至总会在死亡的瞬间走向瓦解。死亡是人类衡量自身存在的意义时无法绕过的一个尺度。在此意义上,神学家麦奎利说:“正是死亡,而不是其他任何东西,把我们生存的严酷的有限性带到我们面前,而且必须在死亡之光中,来评价每一项可能性”<sup>[8](73)</sup>。死亡将人类处境的有限性赤裸裸地展现了出来,奥古斯丁年轻时苦苦追寻真理之道,最终不得不承认:“一个人,不论哪一个人,只要是人,能是什么?”<sup>[9](55)</sup> 凡俗历史中的诸多苦难与不确定性,往往不能单凭人自身的力量就得到合理解释和有效消解,人的生命因而迫切需要寻找额外的精神出口。正是基于此,伊氏认为,人必定是一种宗教性的存在,是一种“宗教人”,即便没有任何明确的宗教供奉,他依然有着宗教的需求,他的行为总会或多或少地带有某种宗教性。不论世界如何被去神圣化,没有任何人的行为完全是非宗教的,没有任何人是全然世俗的<sup>[6](23-213)</sup>。

## 二、存在的开放:宗教的超越功能

若说宗教充满了对天堂的乡愁,那么它以何种方式、在何种意义上满足或疏解了这种乡愁?宗教的核心功能在于使人类超越自身的有限处境,伊氏在这一点上的看法与多数宗教思想家并无二致。不同的是,他从古代人的“永恒复归”(eternal return)观念与独特的存在方式出发,强调神话和仪式之于宗教人的重要意义,对宗教的开放与超越功能及其运作模式作了全面的阐释。伊氏在阐释古代人的存在方式时,为“永恒复归”的观念赋予了高度的自我认知与存在建构价值。古代人的生活与自然节律紧密关联,他们从月亮的周期、四季的轮回等自然节律中认识到,宇宙有着永恒复归的趋向,其间的一切都会不断地趋于衰竭并走向循环再生,时间的不可逆性由此得到克服。“万物在每一刻都从自身的起点重新开始。过去仅仅是未来的预兆。没有任何时间是不可逆的,任何转化都不是最终的。”<sup>[10](89)</sup> 既然万物能通过重复(repetition)得到不断的复归与更新,那么,人类也可以通过重复回到自身的原初起点——与诸神同在的黄金时代。神话在此之际彰显了重要功能,与宗教有着密不可分的联系。它不仅解释了万物的起源,而且也是古代人理解自身处境、为存在赋予意义的依据。基于起源神话的优先性与神圣性,诸神、文化英雄和神话祖先的事迹构成了后人一切行为的范型(exemplary model)<sup>[11](6-8,144-145)</sup>。其中,神圣空间与神圣时间的范型在古代人的存在建构中居于核心位置,得到集中的模仿与重复。

诸多创世神话表明,诸神从“宇宙的中心”开始创造世界。“创世意味着一种极度丰盈的实在……神圣对尘世的突入(irruption)。”<sup>[6](44-45)</sup> 随着神圣实在的喷发,宇宙的某些空间得到圣化,被赋予形式,形成“世界”;那些未分实在的空间不属于“这个世界”,而是一片无形式的混沌,为魔鬼或死亡所把持。与此相应,诸神创造世界的时间也成为神圣的时间。作为元始时间,它不参与世俗时间的绵延,是一种“永恒的当下”(eternal present)。进而言之,世俗的时间在创世之前还不存在,因为“每一次创造在原则上都被设想为发生在时间的开端;时间伴随着一种新的存在物的出现而喷发出来”<sup>[6](76)</sup>。因此,在古代人意识中,空间和时间都不是均质的(homogeneity),有神圣与世俗之

别;这种时空观念也成了区分宗教人与非宗教人的重要依据。宗教人总是通过各种仪式,尽可能地让自己生活在神圣的空间与时间中。他利用“世界中心”的“定位”(orientation)功能,尽可能地靠近神圣的空间建造自己的世界(居所、寺庙、祭坛等),并依照诸神创造世界的范型从事自己的各种建造,让自己象征性地生活在世界的中心,也就是神圣、实在的中心。此外,他通过讲述神话、朗诵史诗、举行节日庆典乃至狂欢等仪式来重演创世神话,周期性地泯除(abolish)世俗时间与历史,从而象征性地回归到元始时间,与诸神同在。世俗时间因而不是无限绵延的,它被周期性的神圣时间所中断并重新开始,如此循环反复,世界与人类更新不已<sup>[6](22,87-89)</sup>。

马利坦认为,任何伟大的道德体系都努力以各种方式,不同程度地超脱人类的自然处境<sup>[12](35-36)</sup>。虽然伊氏对宗教的认识与分析表现出较多的主观想象色彩,并因而招来诸多领域的批评,但他的这一认识应该没有多大疑义:面向宇宙,神圣开放自己,是人类存在的一种本质规定性和普遍要求,任何时代、任何地方的人都不可能完全脱离某些超乎人类之上的神圣向度而存在;人的宗教性就在其中。

“此时此地”构成人的根本局限,宗教则为人提供了一个超越的神圣向度。通过对神话范型的仪式性重复,宗教人面向宇宙的神圣开放自己的存在,突破“此时此地”的局限,超越了人类的处境<sup>[11](139-145)</sup>。由此,宗教人的存在就不是孤零零的、封闭的存在,而是面向世界开放的存在,保持着与神圣的交流;“它并没有被严格地限制在人的存在方式上……在生活中,宗教人从不孤单,世界的一部分活在他身上”<sup>[6](166)</sup>。就此而论,永恒复归的观念不能被视为守旧、自欺或悲观,相反,它体现了乐观主义的存在方式。它让宗教人周期性地泯除世俗时间中的罪恶与苦难,在死亡中看到希望,象征性地恢复了原初的天堂状态,重新获得神圣的实在<sup>①</sup>。

### 三、伪装与遗存:世俗时代的神圣

现代人与宗教的关系颇为尴尬:传统信仰越是衰落,人们就越是关注宗教;人们越想深入理解宗教,就越会发觉不知从何谈起。究其原因,尼采的“上帝之死”对任何现代神学家和宗教学者都提出了难以回避的挑战。伊氏对该挑战的回应十分值得关注。

伊氏在世界宗教史中发现了一个普遍的现象——退位神(deus otiosus)。很多民族神话中都曾有过神(Supreme Being),但随着创世的完成,这位神祇就隐遁天际,变得超越、消极无为,不再关注人类生活。尤其是农耕文明兴起以后,人类渐渐遗忘了至高神,开始崇拜风神、丰产神、生殖神等专门化神祇。这些神祇在级别上不如至高神,但更为活泼生动,与生命、生活关系更为密切,更能满足人类的存在需求。只有在遇到这些专门化神灵都无法应对的重大灾难时,人们才会想起至高神,转而向其求助<sup>[2](46-52)</sup>。《旧约全书》中的希伯来下层民众在相对和平、繁荣的时代,往往会转向周边农民崇拜的巴力神(Baals)和阿斯塔特神(Astartes),但在整个民族遇到危机的时候,先知们会发出警告,使民众重新回想起耶和华中上帝<sup>[10](107-108)</sup>。凡此种种表明,至高神并未死去,也并没有从人类的崇拜中完全消失;他之隐遁,乃是因其被遗忘。他或以衰退(decayed)的形式逐渐消融、整合到更次级但也更具活力的专门化神祇中,或以象征的形式遗存(survive)在后世的宗教生活中,难以辨识<sup>[2](52)</sup>。

退位神的概念为伊氏开启了对宗教的另一重理解:至高神的遥不可及与被遗忘,相当于他的死亡。“在某种意义上,可以说退位神是尼采所激动地宣告的‘上帝之死’的先例。”<sup>[11](95)</sup>换言之,上帝之“死”并不是基督教独有的例子,它是宗教史上反复出现的现象,“上帝已死的神学只不过是另一种变形的、彻底世俗化的退位神神话而已”<sup>[13](48,87)</sup>。现代人坚持认为自己是历史的存在,沉迷于历史的创造中;他既抛弃了古代人“永恒复归”的神话史观,也摒弃了犹太—基督教赋予历史的神显(theophany)维度,从而驱逐了历史中的神圣。但伊氏认为神圣不可能被完全剔除,人类也不可能通过历史的创造来抹尽天堂的乡愁。毋宁说,正是至高神的“退位”给世界留下真空,开启了各种形式的神话与宗教<sup>[5](74)</sup>。“‘上帝之死’首先意味着(我们)不可能继续以传统的宗教话语表达宗教体验了……‘上帝之死’更像是一个偶像的坍塌。因此,承认上帝的死亡,就等于承认我们被欺骗(take in)了,承认我们曾经崇拜的只是一个神灵(god),而不是犹太—基督教的鲜活上帝(the living God)。”<sup>[14](81)</sup>死去的只是上帝的某种存在形式,而不是上帝本身。

① 伊氏指出,虽然基督教抛弃了古代人“原型—重复”的历史观念,重视世俗历史作为上帝在其中显现的价值,并把天堂的回归设在末世,但它在某种程度上依然保留了古人的循环观念。例如周期性地纪念耶稣的诞生、受难与复活,实际上就是对于神圣时间的循环再现;只不过这种循环是在有限时间内进行的,它将在末世的来临之日得到彻底克服。更重要的是,基督教同样充满着“天堂的乡愁”。参见 Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, translated by Willard Trask, Princeton: Princeton University Press, 1959, p. 30.

上帝(神圣)在现代人的世俗活动中,尤其在文学和艺术中得到了大量遗存。伊氏用颇具心理学特色的“伪装”(camouflage)一词谈论神圣在世俗时代的遗存方式。在他看来,虽然现代人宣称自己是非宗教人,脱离了神圣,但这只是意识层面的表象;现代人遗忘了宗教,但神圣却遗存了下来,深藏在他们的无意识之中,这是人类“第二次堕落”(second fall)的结果。“在圣经传统看来,人类在堕落之后就丧失了与上帝‘相遇’并‘理解’上帝的可能性;但他仍保留着足够的理解力,在自然和他自己的意识中重新发现上帝的足迹。‘第二次堕落’(对应于尼采所宣称的‘上帝之死’)之后,现代人则失去了在意识层面体验神圣的可能性,但依然被他的无意识所滋养和指引着。并且,正如某些心理学家不断告诉我们的,无意识是由承载着神圣性的各种冲动与意象构成的,在此意义上,无意识是‘宗教性的’。”<sup>[14](82-83)</sup>例如,尽管现代艺术对传统的宗教想象与象征不感兴趣,但这并不代表神圣已完全从现代艺术中消失,只是神圣变得难以辨识而已。“它在形式、目的和意义上都做了伪装,表面上成了‘世俗的’。神圣不再像中世纪艺术中那样‘显明’。我们不能一下子就轻易地认出它来,因为它不再是以传统的宗教语言表达出来。”<sup>[14](82)</sup>现代文学、艺术对晦涩难解的追求,对传统语言和形式的破坏,对无形式(formless)和原始物质(materia prima)的痴迷,都反映出回归创世之前的混沌、重新创造世界的渴求,是古代人“永恒复归”神话在现代世界的回响。当今大众喜爱阅读那些保留了传统神话、史诗结构的历史与叙事文学,同样暴露着对“历史时间”的反抗,对神圣的渴望,对天堂的乡愁<sup>[11](189-193)</sup>。

#### 四、乡愁与历史:伊利亚德的意义

伊利亚德的宗教史学跨越了纯粹的科学的研究,融入了很多的神学与哲学思索,体现出对人类处境与现代人精神世界的鲜明观照。正因如此,他的影响才超出宗教学领域,在后现代语境中获得了多方面的意义。限于篇幅,也囿于学浅,笔者在此只能略作评述。

他一再拓展宗教的外延,引来诸多质疑。例如有论者指出:“伊利亚德又将阅读小说、政治运动、共产主义及完全的性解放运动等归为是宗教性的,此是否陷入泛宗教论或泛神论?”<sup>[15]</sup>依笔者之见,此类质疑或受到传统宗教或神学视角的局限,或没有从根本上理解伊氏的宗教理念。自尼采宣称“上帝已死”以来,基督教神学就已被迫改变言说上帝的方式,更不用说传统意义的宗教了。罗伯特·蒙克等人也认为宗教研究的范围必须扩大,要把宗教关注的各种极端个人的和非传统的表现形式都包括进来<sup>[16](6)</sup>。其次,若宗教之根本目的在于面向终极神圣而开放,那么宗教史表明,通往神圣之路绝非仅此一条。再者,伊氏并未直言上述活动本身就是纯粹的宗教行为,只是认为它们在某种程度上发挥了传统宗教的功能。它们是神圣在经历了世俗社会的不断挤压之后的变相显现,也是现代人被压抑的神圣渴望寻求进发的诸多症候形式。

卡尔·奥尔森(Carl Olson)指出乡愁在伊氏宗教反思中的关键作用,并将这种反思称为“乡愁神学”(theology of nostalgia)。不过,奥尔森认为,它一方面是对古代宗教、罗马尼亚农民的“宇宙基督教”(cosmic Christianity)的美化想象的产物,另一方面则与伊氏的个人体验及漂泊经历有关,伊氏更多是在谈论自己的乡愁而不是其他任何普通人的乡愁。虑及伊氏对现代历史主义潮流的坚决抵制,奥尔森似把伊氏的怀旧情结视为对历史的逃避,进而指出:“与其逃离历史,不如在历史中找到自己的位置。除非我们在历史中找到自己的位置并拒绝任何逃离它的企图,否则将永远无法解决苦难的问题,永远无法拒绝政治的盲从和其他形式的荒谬”<sup>[17](57-58,156)</sup>。这一提议自然不错,但有两点值得商榷。

其一,奥尔森显然否定“天堂的乡愁”的普遍性,从而也就看轻了这一乡愁的深刻根源。如前所述,“天堂的乡愁”是人类的普遍现象,这种普遍性源自人类处境的共通性和古今一致性。人类处境问题的提出,既是人类自我意识觉醒的标志,也是人类各种文化的起点,必定是人类思想的永恒主题。存在主义哲学之所以能在现代获得巨大成功,是因为它在传统宗教信仰日渐衰落的时代背景下,使人类处境问题空前凸显。现代文明虽然在世俗层面为个体生活带来了极大的改善,但它并没有也不可能从根本上改变人在宇宙中的处境——人依然是时间性、历史性的存在。现代历史主义接受“上帝已死”的事实,强调人类存在的历史性,剥离了人类存在的神圣向度,抑制了人类开放自我的超越冲动,不是改善了人类的宇宙处境,而是使之趋于恶化了。这不仅使诸多“历史的恐怖”(terror of history)无法得到合理解释,也导致了现代人的精神焦虑。事实上,天堂的乡愁在现代并没有丧失其普遍性,它不只是伊氏个人的,也不只是西方人的,而依然是全人类的。正因如此,在更为宽泛的意义上讨论现代人的宗教,才拥有了可能性。

其二,将“天堂的乡愁”等同于对历史的逃避,不符合伊氏对历史与人性的理解。伊氏深受印度哲学的影响,其宗教理念打上了鲜明的印度哲学烙印。他们对待时间与历史的态度是,既要将其视为存在的既定事实加以接受,

又不将其视为存在的本质而耽恋其中。伊氏把这种态度的要义概括为：“生活在时间之中本身不是‘坏事’，真正的‘坏事’是认为时间之外无物存在；人被时间吞噬，不是因为它生活在时间之中，而是因为他认为时间是真实的，以至遗忘和轻视了永恒。”<sup>[18](91)</sup>时间性和历史性固然是人类存在不可逃避的维度，但绝不能成为人类存在的全部。人之不同于自然万物，就在于他有超越时间性、历史性的需要，而这种需要唯有通过面向超越于时间、历史之上的神圣实在开放，方可实现。据此，人固然要如奥尔森所言，在历史中找到自己的位置，直面历史，但也不能将自己完全认同为历史的存在，成为历史车轮之下的奴隶，而要尝试超越历史。超越历史不等于逃避历史，而是在承认人之有限处境的同时，努力穿透历史的流云，寻求永恒不变的神圣所在，为有限存在赋予意义。这种意义是历史中的任何发明、创造都无法给予的，也是任何历史变迁都无法碾碎或侵蚀的。正因如此，在一个世俗化的时代里讨论宗教，才拥有了合理性。

伊氏是一位颇具争议的宗教史学家。他开创了20世纪六七十年代宗教学的“伊利亚德时代”，但他的若干观点、研究方法乃至早年政治经历也遭到持续质疑与非议。不过，即便是伊氏的批评者也无法忽视他对众多领域所产生的重大影响。同样可以断言，伊氏对宗教的理解或有管窥蠡测之失，或有主观臆断之嫌，或有陈腐过时之虞，但他所描绘的“天堂的乡愁”绝非臆想，他对现代人处境的关切绝不会过时，人类回归神圣的渴求也绝不会消失。

### 参考文献：

- [1] [德]西美尔. 现代人与宗教(第二版)[M]. 曹卫东,等,译. 北京:中国人民大学出版社,2005.
- [2] Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*[M]. Trans., Rosemary Sheed. New York and Cleveland: The World Publishing Company,1963.
- [3] Eliade, Mircea. *Myth, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities* [M]. Trans., Philip Mairet. London: Harvill Press,1960.
- [4] Eliade, Mircea. *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions*[M]. Chicago: University of Chicago Press,1976.
- [5] Eliade, Mircea. *Journal II, 1957-1969*[M]. Trans., Fred H. Johnson. Chicago and London: University of Chicago Press,1977.
- [6] Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*[M]. Trans. Willard R. Trask. New York: Harcourt, Inc., 1987.
- [7] [德]海德格尔. 存在与时间(修订版)[M]. 陈嘉映,王庆节,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2014.
- [8] [英]麦奎利. 人的生存[A]. 刘小枫,编. 二十世纪西方宗教哲学文选[C]. 上海:三联书店分店,1991.
- [9] [罗马]奥古斯丁. 忏悔录[M]. 周士良,译. 北京:商务印书馆,2014.
- [10] Eliade, Mircea. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*[M]. Trans., Willard Trask. Princeton: Princeton University Press,1959.
- [11] Eliade, Mircea. *Myth and Reality*[M]. Trans., Willard R. Trask. New York: Harper & Row, Publishers,1975.
- [12] [法]马利坦. 人与人类的处境[A]. 刘小枫,编. 二十世纪西方宗教哲学文选[C]. 上海:三联书店分店,1991.
- [13] Eliade, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*[M]. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969.
- [14] Eliade, Mircea. *Symbolism, the Sacred, and the Arts*[M]. Ed., Diane Apostolos-Cappadona. Trans., Diane Apostolos-Cappadona, Frederica Adel, Derek Coltman, Mac Linscott Ricketts. New York: Crossroad,1986.
- [15] 田海华.“宗教乡愁”如何可能?[J]. 宗教学研究,2006(4).
- [16] [美]罗伯特·C. 蒙克,等. 宗教意义探索(第六版)[M]. 朱代强,等,译. 成都:四川人民出版社,2011.
- [17] Olson, Carl. *The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre*[M]. New York: St. Martin's Press,1992.
- [18] Eliade, Mircea, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*[M]. Trans., Philip Mairet. London: Harvill Press, 1961.

【责任编辑 李小凤】