

華人學術處境中的

宗教研究

李士方法的探索

若波羅 黎志添

主編

抱朴子序
 洪僧之逸逸之才偶好無為之業擬
 厲玄特勢足則能追風躡景猶欲既
 之華藏遊跡於跋蹙之位旋况大塊稟我以尋常之
 短羽造化假我於至驚之憲足以自卜言
 正從政力看烟而染中天之翠策跋
 軌御疲母之戶禮求煤揚之美談堆
 于金於和肆哉夫以焦備之拔而企及
 才所以蹈固也以要難之虛而強赴扛鼎之英

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وَبِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ
 اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ
 وَتَقَبَّلْ مِنِّي يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ
 وَتَقَبَّلْ مِنِّي يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

中百鍊不銷取此堅利能斷壞萬物立金皆消
 之金凡止言念者謂鐵也此言全期乃若才命
 之有錫鐵耳譬如智慧能斷絕會頃鐵一切難
 測之見疑者若此謂神之難測也唐言智慧難
 測之神應神照用自在故云般若梵語欲羅
 蜜唐言到彼岸做到彼岸須憑般若此般若乃
 般若生作業受業生死輪迴之地故斷者謂諸
 佛菩薩究竟超脫清淨安樂之進凡大即此願
 佛道即彼岸一念願即此願一念願即彼岸六

華人學術處境中的 宗教研究

本土方法的探索

黎志添——主編



責任編輯 梁偉基
美術設計 鍾文君

書 名 華人學術處境中的宗教研究：本土方法的探索
主 編 黎志添
出 版 三聯書店（香港）有限公司
香港鰂魚涌英皇道 1065 號 1304 室
Joint Publishing (H.K.) Co., Ltd.
Rm. 1304, 1065 King's Road, Quarry Bay, Hong Kong
香港發行 香港聯合書刊物流有限公司
香港新界大埔汀麗路 36 號 3 字樓
印 刷 陽光印刷製本廠
香港柴灣安業街 3 號 6 字樓
版 次 2012 年 5 月香港第一版第一次印刷
規 格 特 16 開（150 × 210 mm）360 面
國際書號 ISBN 978-962-04-3135-7

© 2012 Joint Publishing (H.K.) Co., Ltd.
Published & Printed in Hong Kong

目 錄

[編者言 \(黎志添\)](#)

[1 宗教學：探索華人學者的宗教研究方法](#)

[從宗教的“不可化約性”論華人學術處境中的宗教研究 \(蔡彥仁\) 015](#)

[宗教學對儀式研究方法的啟迪 \(黎志添\) 046](#)

[循理以明情：中國宗教研究管窺 \(蒲慕州\) 068](#)

[2 中國本土宗教研究](#)

[凶死與解除：三個台灣地方祭典的死亡關懷 \(李豐楙\) 091](#)

[佛法詮釋學初探 \(學愚\) 134](#)

基督宗教研究：多元的研究方法

[當《創世記》遇見中國洪水神話：希伯來聖經跨經典閱讀 \(李熾昌\) 161](#)

[李提摩太對大乘佛教的回應：文化研究、宗教研究及神學角度的評析
\(賴品超\) 179](#)

[雙重的父權宰制、自主的婦女發聲：從香港華人婦女基督徒口述歷史研究看宗教歷史研究 \(黃慧貞\) 205](#)

[晚清基督教中文小說研究：一個宗教與文學的角度（黎子鵬） 227](#)

4 [華人學術處境下的伊斯蘭教研究](#)

[華人學術處境下的伊斯蘭教研究：以伊斯蘭教“吉哈德”為例
（沙宗平） 247](#)

[華人文化圈的伊斯蘭研究：議題與方法論的反思（蔡源林） 270](#)

5 [宗教比較：中西的不同視點](#)

[祿是道和傳教士的“中國迷信研究”（李天綱） 309](#)

撰文學者簡介

[參考資料](#)

編者言

在中國，從古至今，無論是在個人意識或是集體生活中，都充斥着對不可思議的神明世界的豐富想像與積極回應，它們一起構成了形成於現實與神聖之間的不斷往復溝通的宗教意義世界。然而，對於這些自殷周至現代都既存的宗教事實的認同，尤其是從“宗教研究”視角出發的學術研究工作的發展過程，卻可謂舉步維艱。若要究其原因，或許可以從以下三個方面講起。

首先，就學術傳統而言，現代宗教研究發端並成熟於西方學界；而在晚清以前的中國，既沒有歐洲人用以界定“religion”語義的概念，也沒有相應的定性辭彙。將西文的“religion”譯為中文的“宗教”，只是由於晚清時期的中國知識分子，受到日本學術界對歐洲宗教問題的討論之影響而借用過來的。並且，當他們使用“宗教”這一概念時，也只不過是按照西方意義的宗教來理解，即是把“宗教”僅看成是神存論的領域，以及與出世間的超越存在相關聯的信念和信仰行為。¹ 這種狹義的宗教概念，不單限制了我們對宗教（尤其是中國民間宗教）的複合性質和多元價值的準確理解，也同時妨礙了華人學者對中國本土宗教研究的進展和方法理論的建立。

此外，在二十世紀初開始初現曙光的中國宗教研究，其特點卻是着重於從歷史和哲學的角度出發，並聚焦於某一種特定宗教之上。雖

然其研究成果亦不容小覷，²但中國學者始終缺乏從理論層面，建構出中國宗教如何作為人類一種獨立自主的經驗活動，與中國人的社會、文化及精神等活動領域之間的互相影響。二十世紀九十年代開始，大量西方宗教學譯著的出版，見證了中國宗教學術研究發展的新階段，但這些譯著也只是局限於宗教哲學、神學、宗教社會學和宗教人類學等領域。可以想見，這批西方宗教學理論除了會對中國學者的宗教研究造成影響外，也會在一定程度上，劃定宗教學專業學子們的研究視域。事實上，中國學者應該接觸更多不同的西方宗教學理論，這將有助於我們可以批判地吸收西方意義上的宗教研究理論，並且應該更多注意到在西方發展成熟的“宗教科學”（*Religionswissenschaft*），強調探究宗教經驗的共同本質，以及那些隱藏在各種宗教傳統的神話、儀式和象徵之下反復出現的模式。

其次，從研究機構的建立與設置而言，近年來，大學制度下的宗教學系及宗教研究所紛紛在中國內地各地成立，其成長勢頭令人頗為驚喜。但它們的一個共同點是作為一門二級學科的宗教學研究，往往被置於哲學研究的體制下，這種體制明顯阻礙了研究者擴大其具有學科自主性的宗教學研究進路。除了從哲學和歷史的角度對宗教進行研究之外，宗教學研究專業的課程設置常常忽視了“科學的宗教研究”領域，以及運用比較、語言學、人類學、考古學、社會學和文學等不同方法，研究複雜的宗教信仰和實踐活動。

最後，我們將看到官方的宗教政策對學術研究的影響。眾所周知，中國的宗教信仰自由政策中只承認五大宗教的合法性，這樣的規定減少了學者研究其他宗教傳統的積極性與機會。例如，中國民間教派多

被加以“封建迷信”的標籤，不足以被稱為一種宗教；中國的天主教地下教會擁有六百萬至八百萬信徒，卻由於中國政府與梵蒂岡的關係以及宗教政策所限，而鮮有學者願意研究。可見，政府的宗教政策仍在繼續決定着中國宗教學術研究的範圍和特點。

即便有上述困難，華人學術界在宗教研究上所付出的努力與取得的進展仍是有目共睹的，這可以華人大學的宗教學系發展為例。近代中國大學的宗教研究，可以追溯至 1926 年，由美國及英國的基督教差會合辦，在燕京大學所建立的“燕京宗教學院”，但它基本上仍是一所由教會大學主辦、以基督新教研究為主而其他宗教研究為輔的宗教學院。³1949 年以後，在香港及台灣的教會大學，亦有相類似的宗教學系成立，例如 1951 年創立的崇基學院，自 1957 年起就開始開辦宗教教育及設立崇基神學院，其中的宗哲系在併入香港中文大學後的 1978 年正式分家，宗教學系成為了大學的獨立學系；⁴台灣的天主教輔仁大學於 1988 年設宗教學研究所，1992 年擴充為宗教學系並設學士班及碩士班。⁵在中國大陸，北京、武漢、四川、上海、南京等地的大學相繼成立宗教學系或宗教研究所，逐漸形成國內宗教研究的重鎮。

合辦此次“首屆華人學者宗教研究論壇”（2010 年 1 月 21-23 日）的四所院校，也是其中的翹楚。國立政治大學的宗教研究中心於 1996 年成立，1999 年開辦宗教研究所碩士班。北京大學於 1982 年即開設了本科宗教學專業，1995 年成立宗教學系，2009 年 11 月又成立了集合各院系專家的宗教文化研究院。復旦大學哲學系的宗教學研究室成立於 1985 年，2000 年開始建立宗教學本科專業，2001 年成立宗教研究所。在兩岸三地的宗教學研究蓬勃發展之際，本論壇的舉辦既是學

界的有意之舉，又似是水到渠成之事。

首屆論壇由香港中文大學舉辦，會議主題定為“華人學術處境中的宗教研究”，共有來自兩岸三地四校學者的二十五篇論文發表，歷時三日，分為“華人學術處境中的宗教研究”、“跨文化中的宗教研究”、“中國佛教研究”、“中國本土宗教研究”、“耶、佛、儒之間的文化交流”、“華人學術處境中的伊斯蘭研究”、“宗教與當代社會之變遷”、“宗教專題研究”、“基督教與中國文化”等九場主題討論，以及一場“專題演講”。會議論文及討論主題所涉範圍之廣，可見一斑。而如今在讀者手中的這本論文集，由於選題原因，僅選錄了其中的十二篇論文。雖難免有遺珠之憾，但其所涉獵的主題並未因此而縮減。其中既有宗教學理論層面的探索，也有對學者自身研究經驗，尤其是作為華人學者身份的反思；既有對中國本土宗教的考察，更有對在中國本土發展的其他宗教傳統的探索；既有傳統的宗教文獻研究，亦不乏田野調查研究；既有宗教傳統及其研究的歷史角度的評析，也包括文化、文學、神學等多元角度的分析。

目前在華人宗教學術界尚無以類似論題組織和編選的論文集，因此，本書的突出貢獻在於，嘗試從華人宗教研究學者的立場和角度，探索適應中國宗教特質的研究方法、研究路徑以及具體處境。本論文集具有以下三方面的優點，為今後華人學術界的宗教研究提供了示範性意義：（1）理論反思與具體個案研究相結合；（2）對適合華人宗教的多元研究方法的探索；及（3）從當下具體處境出發，關注活的宗教對於中國人生活世界的實際意義。

作為論文集的開篇之作，蔡彥仁教授擲地有聲地指出，我們在探

討華人學術處境中的宗教研究之時，首要之務即須思考主體性問題，必須有一個屬於自身的界圍，標示自己的特色，提出其存在的合法性理由。而伊利雅德（Mircea Eliade, 1907-1986）所認為的宗教的“不可化約性”，正可以作為釐定華人學者未來宗教研究走向的重要參照點。身處華人學術處境的我們，更要以“宗教性”為前提，確立宗教研究的客體，提出本地“宗教”的具體內涵。目前看來，建立共識，深化宗教問題意識，提出彼此可以共享的認知前提與進行方式，是仍處於萌芽階段的華人學者宗教研究界的當務之急。

同樣是受到伊利雅德觀點的啟發，黎志添教授的論文則認為，其關於宗教經驗、象徵語言和宗教儀式之間關係的觀點，也同樣為宗教儀式研究提供了堅實的理論基礎，同時也提示我們必須明白，儀式為信仰者揭示的是一個具有開敞性和轉化性的意義世界，這個意義世界是建立在一種雙向性的互動關係之上。界定和理解在人類生活經驗中存在的這種獨特的及普遍的對神聖或其顯現之感受，正是中國宗教研究學者的工作。

那麼，宗教研究學者與研究對象之間的關係究竟是怎樣的呢？蒲慕州教授在論文中對自身成長背景的回顧，提醒我們要反省中國學者對其研究對象由上而下的態度，這或許是一種超越時空的理性主義。但是當我們以中文語境為主，去瞭解“信”的意義時，卻發現它起初是一種相當理性而世俗的德行，後來才逐漸發展成為具有宗教情懷的基本概念。如此，所謂信與不信之間的鴻溝，並非理性與非理性的差別，而是一種理性與另一種理性的差別。去除了理性的學者與感性的信徒之間的障礙，也許我們可以得到瞭解宗教感的更佳途徑，藉此瞭

解人們的信仰抉擇和信仰行為是在什麼樣的智識及社會背景或心理情境之下成立的，而不是去討論信仰內容的真偽問題。

李豐楙教授通過對三個台灣地方祭典的比較研究，為蒲教授的思考提供了生動的例證。他指出，知識精英對於三教之間的異同，比較關懷的是彼此的抗衡與融合，從而提出不同的“三教合一”方式；但民眾不同於知識精英之處，就是知識分子根據經典而闡述其“合一”的獨特形式，地方民眾則是需求儀式之間的相互競合，並不在意精深的義理，只是表現其“兼容”的宗教心態。民眾複合三教的方式，並非西方宗教學所界定的“融合”，而是從形式向義理的多元“複合”。

學愚教授對“佛法詮釋學”理念的思考，將我們的視野從田野調查拉回到了經典文本。他借鏡了現代詮釋學中的語言理念，分析佛教語言與佛法真理或終極關懷——涅槃的關係，探討語言文字的價值和功用。最後他指出，佛教承認語言文字的重要性，同時亦強調其相對性、乃至誤導性，因為它們不是真理本身。

同樣是經典研究，李熾昌教授則採用跨文本閱讀的方法，對聖經洪水敘事和中國納西族洪水神話進行跨文本的解讀，目的是要探究納西族洪水神話如何有助於讀者理解已被非神話化的聖經洪水敘事，並重構《創世記》六章 1 至 4 節的神話片段。他告訴我們，跨文本閱讀方法之於聖經詮釋的意義在於，當我們將非聖經文本納入視野加以整體觀照時，那些聖經經文中經常被忽略的細節也會變得清晰起來。

李熾昌教授的論文已引領我們進入了東西不同文化相遇的處境，而李天綱教授和賴品超教授的兩篇論文正是不約而同地處理了西方傳教士對東方文化的詮釋與研究。李天綱教授的論文以十九、二十世紀

在華的基督教傳教士處理中國民間宗教的例子，幫助我們瞭解西方人的“中國觀”。其中，在華耶穌會士繼承了本會先驅利瑪竇的“漢學”傳統，與法蘭西學院等國家科研機構內的“漢學家”們合作，有計劃、有組織地開展科學研究，法國人祿是道神父的《中國迷信研究》就是其中一部非常重要的著作。他們已經從論證“基督教中心論”、“西方中心論”的領域中脫離出來，轉而對於中國文化進行深入的理解和分析，幫助西方人正確看待“東方”，以矯正西方人的“偏見”。

賴品超教授則以李提摩太對大乘佛教的詮釋為例，指出其詮釋雖然受到他自己的基督教信仰所影響，甚至可以說是受到他的宣教使命所驅使，但他的進路仍是迥然不同於具殖民色彩的東方學進路，反而在動機和態度上更為符合大乘佛教的精神。賴教授由此進一步反思，某種程度上的“東方主義”似乎是無可避免的，在宗教研究中，並沒有完全客觀中立的立場，所以對“其他人的宗教”的一個負責任的再現方法，就是盡可能清晰明確地說明詮釋者自己的立場與前設。此外，圈內人（insider）的詮釋不一定比圈外人（outsider）的詮釋更為可靠，而圈外人之中，那些沒有特定宗教背景的人的詮釋，也不一定優勝過具有別的宗教背景的圈外人的詮釋。這三類研究者都可以各自有不同的假設甚或偏見，並且三者之間更可以有不同程度的互動，不能先驗地（a priori）認為哪者的詮釋一定最可靠或最不可靠。

除卻上述論文所展現的基督宗教的研究方法之外，黃慧貞教授和黎子鵬教授的論文又為我們提供了文化、文學的多元研究視角。黃慧貞教授從其進行的女性主義口述歷史計劃中取材，娓娓道來多個不同成長背景下的華人基督徒婦女的故事，呈現出一幅複雜而多元的真實

圖像。她認為，從女性主義口述歷史所展開的相關的基督教華人婦女計劃可以是一個對宗教歷史研究的新嘗試，這種研究可以引入文化研究的一些理念考量，即是將研究焦點由思想、價值或精義，轉到實物的、日常生活的、以及普羅大眾的方面，例如在地的信徒如何在多元的處境及其引申出的矛盾和衝突中實踐他們所詮釋的信仰。

黎子鵬教授的論文，則介紹了他正在進行的“晚清基督教中文小說”研究計劃，此研究不僅能豐富我們對中國基督教史、中西文化交流史、中國文學史和翻譯史的認識，並且對跨文化視域的宗教研究尤有參考價值，有助於在華人學術處境中建立“宗教與文學”的跨學科研究體系。

對西方社會帶有殖民色彩的東方主義論述的批判已屢見不鮮，但正如蔡源林教授所言，華人社會中也不見得就不存在着對伊斯蘭的另一種形式之“東方主義”。蔡教授與沙宗平教授的兩篇論文，正使得我們的關注視野可以擴大到漢人文化圈之外的宗教傳統。蔡教授認為，有關“東方主義”所引發的學術課題，不只是伊斯蘭世界與西方世界之間的問題而已，也提供了華人學術界去重新檢討西方學術界的漢學或中國研究所存在的知識與權力關係的課題，並刺激華人學者去反省做異文化研究所可能產生的認識論與方法論的問題。他主張擴大研究視野，以涵蓋面更大的華人文化圈的伊斯蘭研究來涵攝中國伊斯蘭研究，並將全球各地有中華文化與伊斯蘭文化互動的區域包括在內，以便全面探討中伊文明交流的特殊經驗。從中國伊斯蘭教的角度來看待中國宗教，可提供不同於以漢民族為本位的傳統宗教史觀點。他還以為若要突破西方本位論述的藩籬，應該從事中國宗教與其他非西方宗

教的比較研究，特別是伊斯蘭教，如此既不會只在自身宗教傳統內劃地自限，又能具有非西方宗教的另一參照角度，以矯正過度倚賴西方學術理論及其問題取向的研究模式，發展出具有東方宗教特色的宗教學。沙宗平教授則是在美國稱霸全球戰略及“妖魔化伊斯蘭”的現實背景下，梳理了東西方學者及穆斯林學者對“吉哈德”一詞的解釋，前者為了說明伊斯蘭教是崇尚暴力與戰爭的宗教，“彰顯”並“放大”其教義；後者為了強調其“和平”與“非暴力”，則“淡化”甚至曲解其含義。沙教授對此現象表示了憂慮，認為伊斯蘭教研究應該盡可能基於客觀的學術立場，減少非學術因素對於宗教學研究的干擾。

首屆華人學者宗教研究論壇得以順利舉辦，我要衷心感謝四所院校的學者們的大力支持與參與，也要對為論壇付出辛勤勞力的香港中文大學文化及宗教研究系的諸位同事和宗教學部的研究生們表示謝意。我相信，通過大家的齊心協力，華人學者宗教研究系列論壇將會持續下去，並能夠為華人學術界宗教研究的發展注入一份動力。最後，希望各位讀者能從本論文集有所收益，對於我們，也是一種勉勵。

黎志添
香港中文大學
二零一二年四月

注釋

- 1 關於晚清中國學者受日本學界對西方宗教研究的影響，可參看 Marianne Bastid-Bruguiere 著，張廣達譯，〈梁啟超與宗教問題〉，《東方學報》，第 70 冊（1998），頁 329-373；陳熙遠，〈“宗教”——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》，第 13 卷，第 4 期（2002），頁 37-66；Anthony C. Yu, *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives* (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2005), 5-25。
- 2 其中，以陳垣（1880-1971）的成就和貢獻最大。即便如此，他也只是將宗教史研究看作“為史學之助”，以補國史之不足。鄭世剛，〈陳垣的宗教史研究〉，收入暨南大學編，《陳垣教授誕生百一十周年紀念文集》（廣州：暨南大學出版社，1994），頁 133。
- 3 吳梓明、梁元生、李金強編，《中國教會大學文獻目錄（一）》（香港：香港中文大學崇基學院，1998），頁 xxvii。
- 4 香港中文大學宗教學系於 2004 年，又與文化研究課程合併，成立文化及宗教研究系。
- 5 胡國楨，〈輔大宗教學系所的發展經驗〉，收入輔大宗教學系編，《宗教教育：理論、現況與前瞻》（台北：五南圖書出版公司，2001），頁 87-124。

宗教學： 探索華人學者的宗教研究方法

從宗教的“不可化約性”論華人學術處境中的宗教研究

蔡彥仁

一、前言

宗教活動自古以來即伴隨人類歷史，出現在世界各地的文明舞台，但是，超越自家宗教傳統的客觀宗教研究，卻在十九世紀下半葉，方成為學術領域中的正式成員。¹華人學術界對於宗教研究的興趣起步更晚，除了香港地區因受英國殖民因素的影響而有不同的發展外，廣大的中國和台灣地區迨至晚近一二十年方目睹宗教研究的急速興起。根據資料顯示，中國大陸目前至少已有超過四十個以上的正式的宗教研究單位，其中包含中央和省級的社會科學院宗教研究所以及許多大學的宗教系，研究的主題涵蓋世界各大宗教、宗教理論、民間信仰等，而幅員狹小的台灣亦有十個宗教系所，從事多元的主題探討。按照當前的趨勢觀察，隨着兩岸三地社會的急遽變化，加上學術知識界對宗教的正視和興趣，此一學門在未來的發展必定更有生命力、更為多姿多采。²

最近，宗教研究在華人地區學界受到青睞固然可喜，但是其中所

蘊藏的問題卻相當棘手，若非藉宗教學者群策群力，集思廣益，這個新興領域非但無法開拓一個康莊坦途，反而容易陷入坎坷困境。這些問題繁多複雜，從參與學者的背景和宗教系所的課程設計可資證明。從客觀的事實來觀察，華人地區的宗教研究絕大部分發軔於 1980 年代中、晚期，而在此之前，嚴格意義的宗教學術研究極為稀少，此即意味着大部分學者並未接受正式的“宗教研究”的學術訓練。在當前各宗教研究單位需才孔急之下，所遴聘的師資或研究員來自各方，其背景多是哲學、中文、歷史等多樣的人文學科者，甚至亦包括政治學、社會學、人類學、心理學等不同學域。如此多樣的背景、不同的學術觀點與方法學訓練，如何建構一個清楚的“宗教研究”學門？如為培育年輕學子，如何在宗教系所內凝聚共識，設計適合宗教主修或專業學生們的核心課程？更有甚者，“宗教研究”源自西方，其前提假設和理論構思與其不同歷史階段的知識發展或學術關懷密不可分，此與近現代華人的歷史經驗和學術處境遙遙相隔，因此不假思索地學步西方是否明智？如果答案是否定，那麼什麼才是華人處境的宗教研究？它有什麼特點？有無與西方類似又相異之處？

我們在探討華人學術處境中的宗教研究，首要之務即須思考主體性問題。如果“宗教研究”要在兩岸三地的學術界發展，它必須有一個屬於自身的界圍，標示自身的特色，提出其存在的合法性理由。有了明確的主體性，宗教學者方有共同的問題意識，年輕學生也才有認同和歸屬感，同時亦可說服其他學術同行，指出宗教研究的特殊性格（*sui generis*），非其他人文或社會學科之延伸，也非其他學門可輕易取代。為利於進行此一議題的討論，本文擬從宗教學家伊

利雅德 (Mircea Eliade, 1907-1986) 所揭櫫的宗教的“不可化約性” (irreducibility) 着手，檢視其對宗教的闡釋和對宗教研究的主張，以及反對者對其質疑詰難的論辯要點，作為我們攻錯反思的借鏡。

二、宗教的“不可化約性”

伊利雅德是 20 世紀西方宗教學界的巨擘，數十年來影響着國際宗教研究的發展至深且遠，³ 他對宗教的“不可化約性”有以下幾段著名的相關論述：

神話的至高功能，在於為所有宗教儀式和人類的其他有意義行動定下範式 (paradigmatic models)，例如飲食、性行為、工作、教育等等。在行動上為表示盡責，人類模仿諸神的典範，重複他們的舉止，不論是簡單的生理功能如吃飯，或者是其他的社會、經濟、文化、軍事等活動皆是。⁴……這種忠實的重複典範導致雙重後果：一、藉由模仿諸神，人類安居在神聖裡，亦即活在真實當中；二、藉由不斷展現神聖的典範舉動，世界因而被聖化。人類的宗教行為協助維持世界的神聖性。⁵

宗教現象僅能在它自身的層次上 (at its own level) 如實地被確認出來，亦即僅能視其為具有宗教性的東西 (something religious) 方可。試圖透過生理學、心理學、社會學、經濟學、語言學、藝術或其他研究去掌握這個現象的本質皆屬虛妄，因為此舉遺漏了其中

一個獨特和不可化約的元素——神聖。……我並非否定從各種不同角度研究宗教現象的做法不可取，但是學者必須首先就這個現象本身正視它，就是它所獨有、無法以其他言詞解釋的〔東西〕。⁶

我們如果在宗教資料自身的參照面上（on its plane of reference）研究它，而非將其化約成次要面向或外在因素之一，方能展現其深層含意。⁷

比起其他人文訓練（例如心理學、人類學、社會學等），宗教研究能夠開創出一種哲學人類學，因為神聖即是一種全方位〔的現象〕……文化的起源都根植於宗教經驗和信仰……事實上，人自覺其存有模式（mode of being）和預設他在世界上的存在（*presence*；注：斜體原作所加），此兩項即構成他的“宗教”（注：引號原作所加）經驗。⁸

伊利雅德的宗教理念，在前提上認為人應是“宗教人”（*homo religiosus*），寓含濃厚的宗教情愫，此先驗的本質普遍存在並且不可化約。⁹ 在悠遠的傳統社會裡，“宗教人”的諸多行為，其實是以神話人物為範式，藉此導引其生活舉止。人類脫離神話時代進入歷史時期，感受到的不是從諸神的宰制中解放，反而是悻怖和恐懼（*terror*），因為至此已遠離美好的彼世，陷入混沌失序的日常俗世。雖然一般人活在特定的歷史時空，受制於身形物質層次，但是藉由對神話的信仰和模仿，人超越了時空的局限，進入永恆神聖的世界，回歸至“彼時”（*illud tempus*）或“原初”（*in illo tempore*）。¹⁰ 神話因此不是荒唐虛構的無聊故事，而是一種象徵（*symbol*）、一種真實（*reality*），

反映“宗教人”的企求，是源自其內在質素的深沉呼應。¹¹ 伊利雅德指出，人類究其實擁有兩種“存有模式”（two modes of being），一為“神聖”（sacred），一為“世俗”（profane），人類的生命過程中，永遠擺盪在此兩極，但亦由此建構其生命意義。¹²

人類因為是“宗教人”，擁有“神聖”的概念與本質，方才在歷史中展現出宗教活動，因此，先有人，再創造出宗教現象，主體與客體，孰先孰後，其理至明。伊利雅德強調，學者研究宗教，應從人類歷史考究宗教各類概念的演變，另一方面，亦應從龐雜的宗教現象中挖掘“模式”（patterns），亦即透過現象學式的探討，理出宗教現象中的內在“有機類型”（morphology）與結構（structure）。¹³ 他畢生從事“宗教歷史學”（History of Religions）研究，所標舉的不僅是狹隘的宗教“歷史”研究，更是宗教意義的詮釋，而後者方是宗教學者應該念茲在茲的重點。¹⁴ 在伊利雅德看來，“宗教人”因為“神聖”而成“全人”（total man），宗教本身即以此為其本質和“核心價值”（central values）。¹⁵ 人類既然是“宗教人”，其在歷史上所展現的宗教現象又是“神聖”的反映，宗教學者理當釐清此現象的真正意涵，從事“解析自史前至今，人類與神聖交會”的“全方位詮釋”（total hermeneutics）。¹⁶

伊利雅德不反對運用諸如社會學、人類學、心理學等方法探討宗教現象，與此相反，他在1960年代初期所主張的“一種新人文主義”（A New Humanism），即大聲疾呼學者需要廣泛汲取新時代的知識，例如神話、藝術研究、文學史、文學批評、深度心理學等，從多角度切入宗教議題，藉此整合各領域之長，在更豐富地蒐羅人文資料與擴

展人文視野之後，深入探索其中的類型結構、“存有模式”與“核心價值”。¹⁷ 伊氏所反對的是二十世紀之後，西方知識與學術界所呈現出的“偏狹主義”（provincialism）。¹⁸ 根據他的觀察，西方學術界在分工漸趨細緻化後，各學科越形窄化，導致見樹不見林、以管窺天之窘境，加以學者因為受制於己身的專業訓練，往往方法學凌駕其他考量，亦導致他們忘卻宗教研究的意義和目的。此兩者之蔽，皆與上述所揭露的“宗教人”、“神聖”、“全方位詮釋”等前提認知背道而馳。在此脈絡下，他批評馬克斯（Karl Marx, 1818-1883）的唯物史觀僅着眼於階級鬥爭，嚴重缺乏“超越意義”（transcendental significance）的層次。¹⁹ 涂爾幹（Emile Durkheim, 1858-1917）的社會功能論，以及佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）的心理圖騰與禁忌說，雖然在“宗教歷史學”的傳統中有其貢獻，但是這些古典學者以偏蓋全，貶斥宗教的其他重要面向，是典型的化約主義者。²⁰ 職是之故，宗教學者對宗教現象的態度，最緊要者即需預設宗教性或“神聖”的存在，再依此認知進行全方位的詮釋，如未能視“宗教”為“宗教”，將其簡化成其他東西即屬“非宗教”，此即是墮入化約主義的謬誤（reductionist fallacy）。

伊利雅德對宗教有其明確而崇高的理念，亦提出多元、整合式的宗教研究方法，但是其對“宗教人”與“神聖”的前提預設，卻遭遇不少學者的批評，而所謂“非化約主義式”（non-reductionist）的“全方位詮釋”是否實際可行，亦有許多反對聲浪。例如，貝爾（Robert D. Baird）認為伊利雅德從未清楚界定什麼是“宗教”，其採用的現象學研究方法屬於“本質—直覺式進路”（essential-

治、社會、經濟、心理等他類活動的依變項（dependent variable）。他所從事的宗教研究，雖然注重宗教歷史的演變，但是他的實質關切卻是現象學式的，亦即希冀從歷史資料中釐清“神聖”的結構和系統，擷取有機類型的各種“聖顯”事例，藉此論證人類宗教性的“超歷史”和普遍性。

“化約論”的學者們質疑伊利雅德宗教論述的有效性，抨擊他未提出明確的“宗教”定義，認為其肯定的“宗教人”和“宗教性”說法過於籠統，充其量僅是一個未經證明的假設，而將“神聖”和“世俗”二元對立的認知架構，亦過於簡化和武斷。他們更加反對的是，伊利雅德因為以“宗教性”和“神聖”為其立論前提，並視其為宗教研究的最初基礎也是最終目的，導致宗教學者必須附從信仰者的觀點，也因此否定了宗教研究的科學、客觀、中立等可能性。他們指出，伊利雅德的過度人文理念色彩趨近“宗教”意味，蒙蔽了他對社會科學的認知，並削弱了他對現代學術發展的信任。究其實，無論在探討起源、功能、真理，還是意義等議題上，社會學、人類學、心理學等，不但能夠清楚地“解釋”，亦能深度地“詮釋”宗教，因此“化約”的研究方式不但可行也是合理的，而如果宗教研究要立足於當今學界，與其他社會科學學門使用相同的語言和操作法則將是必要之舉。²⁸

三、延伸討論

伊利雅德與其反對者兩派之間的論爭，環繞在本質與現象、主體

證主義為代表的現代主流學者（empiricists / positivists），對於知識議題的研究，擅長利用觀察、歸類、分析等方式，瞭解人、事、物和自然環境。他們強調當作工具理性的人類感官（sensory faculty）之不可或缺，認為這是獲得知識的必要及唯一的途徑，而由此所得的知識可重複、可印證，因此可靠、具有普遍性與公信力。時至今日，“科學”、“客觀”理念幾乎已成為獲取知識的普遍法則，不僅在自然和生命科學領域大行其道，即使在社會科學，甚至在人文學域中，同樣強而有力地主導着學者的整體思維運作，在反對伊利雅德的學者中大都採取這種知識觀，例如前述的西格和韋彼，即是其中的典型代表。

誠然，實證主義闡揚人類的認知理性，在協助我們把握現象界方面有其重要的功能和貢獻。但是，人類的知識面向是否僅止於“認知之知”（cognitive knowledge）？我們單憑感官機能的運作，是否即能涵攝所有的生命經驗？除了實證的知識外，我們是否可能挖掘不同的知識層次？杜維明多年來極力闡揚“體知”（embodied knowledge）之學，提醒我們在中文裡存在許多類似體會、體悟、體察、體驗、體味、體諒等的複合詞，說明我們日常活動中其實累積有許多結合身、心、靈、神多層次的知識，也是凸顯儒家所重視的“知”，明顯地有別於西方啟蒙時代以來的知識主流。³⁰這也意味着，人類的知識面向廣而多層次，並非“認知之知”可窮其領域。另外一位著名的宗教學者威爾弗雷德·史密斯（Wilfred C. Smith, 1916-2000），強力批判實證認知所引發的狹窄化和扭曲人類知識之偏頗狀況，認為此類之“知”對於宗教研究有極度的負面影響。他指出，在啟蒙時代之前，“宗教”一詞指涉人內在的心靈活動和感受，尤重虔誠和奉獻之情，但是之後

以“無私之愛”感知“神聖”的存在，把握此“本質”之後，自然有能力在複雜的宗教現象中縱橫馳騁。對比此認知層次，持實證論的學者們對伊利雅德的攻擊，其知識論的立足點迥然不同，而其論述反駁着眼在形質之知，嚴格視之，只是在進行一種“邏輯演練”（logical exercise）而已。³⁴

（二）本體論層面

“什麼是宗教？”這大概是宗教研究學者所遭遇最普遍但也是最艱深的問題。阿那（William E. Arnal）縱覽十九世紀以來的宗教學術發展，指出宗教學者對於這個問題的回答，可以概略區分為“本質論”（Substantivist）與“文化／功能論”（Culturalist / Functionalist）兩類。依他之見，“本質論”的學者試圖界定“宗教是什麼”，因此積極探求宗教的內涵和特質，傾向往宗教的本體層面思索，其幅度經常是跨文化、跨傳統，甚至在超越界尋找參照係數。奧圖（Rudolf Otto, 1869-1937）、伊利雅德屬於此類型。“文化／功能論”的學者則不在意宗教的實體是什麼，但相當注意宗教在歷史特定的時空裡起了什麼作用，發揮了什麼功能。這類學者迴避宗教本身的善、惡、高、下等道德或價值問題，而是視其為人類因生存之需，所建構而來的象徵或溝通產物。馬克斯、佛洛伊德、涂爾幹等古典社會科學家屬於這類型，而當今甚受推崇的人類學者，如濟爾慈（Clifford Geertz）和阿薩德（Talal Asad）亦屬之。³⁵這兩類區分與特點恰如其分地說明上述宗教的“不可化約性”爭論中，正、反兩陣營的觀點差異和癥結所在。

伊利雅德預設人是“宗教人”，具有“宗教性”，又宗教寓含“神

聖”，本身是獨特、唯一、自存的，此類論述即在回答“宗教是什麼”，目的在藉由形上概念描繪一個“實體”（entity），而非解釋其如何在人的生活世界中“展現”（expression）。這些預設不是具體的指涉物，而是“想像的理型建構”（imaginary idealization），為學者的研究，提供了可運作的基準。³⁶ 正如史達史迪（Randall Studstill）所言，所謂宗教的“獨特”（*sui generis*）說法，只是在“告知一種經驗範疇，其本身的實質結構帶有可分辨的特徵，而任何被認定的類似結構皆屬這個範疇”。³⁷ 職是之故，伊利雅德的預設和說法成立與否，可待學者在實際研究探索後再檢驗其有效性，而不一定如反對他的學者所言，“神聖”、“宗教性”等屬於先驗（*a priori*），不是可觀、可觸的形體，必得證明其存在或明確賦予定義後，方可納入學者的研究議程中。³⁸

伊利雅德的本質論觀點並非獨創，乃是繼承了西方一百多年以來，重視宗教實體內涵、直覺體悟、理解與詮釋的學術傳統，即所謂“科學的宗教”（*Religionswissenschaft*）或他本人所命名的“宗教歷史學”。³⁹ 伊氏相當自覺地承接心儀的前人之見，例如他贊同奧圖的“神聖”（*Das Heilige; numinous*）創見，理解為先驗、普遍存在、非關理性（non-rational）之範疇，需藉由人的情感意識體悟之。⁴⁰ 他推崇馮德列夫，指出此位現象學者不僅用心於宗教資料的蒐羅和歸類，更探討現象背後行動者的“意圖性”（intentionality），亦即是社會學、心理學或其他理性功能理論無法解釋的“不可化約”質素。⁴¹ 伊利雅德強調，他所要標舉的即是這些學者們所肯定的“實體”，因為此是信仰者主觀體認的“真理”（truth）或“真實”（reality）。對比之下，一般研究者僅關注現象、表達與功能層面，因此當其解釋宗教

資料時，無法展現宗教的“實體”，反而經常“消解掉”（explaining away）宗教最核心的“神聖”要素。伊利雅德卻把握這個核心部分，目的在理解宗教人“存有模式”的內在邏輯，他相信抱持“入情”或同情式的瞭解，非但不妨礙學者的學術討論，反而更能深刻地呈現“真理”本身。⁴² 宗教社會學者柏格（Peter L. Berger）坦率地指出，過份強調“科學”的宗教研究，經常有意無意地規避宗教中的“超越”（transcendence）層面，因為視其難以觸摸、不可驗證、也不具意義，所以將宗教現象“扁平化”（flattened out），對等於其他的社會或心理現象，並用一般的社會學或心理學方法處理，以致完全忽視宗教意識本身的豐富多面性。⁴³ 柏格的銳利洞識，可說為伊利雅德的宗教理念，以及同其批評者的對比，做了最中肯的注腳。

（三）方法論層面

主張運用科學化約論的西格與韋彼，並未清楚定義他們所標舉的化約論是針對本體、認知或方法層面，也未明示如何具體運用在宗教研究上，但是純粹就方法論層面而言，化約論者面對宗教議題時必定遭遇一些困境。如前所述，社會科學家仿效自然科學的方法，在認定由小可見大、掌握簡單即可馭繁的前提下，先從可見可觀的層次着手。但是，宗教的主體是人，其核心本質在形上、不可捉摸的“神聖”和“宗教性”，分割、局部的現象在經過實證的科學程序處理之後，其加總是否即等於整全的有機體？方法學的操作，是否即可解決本體層次所關心的問題？此是化約論者所未顧及的。⁴⁴ 再者，化約論者堅守科學、中立、客觀原則，亦即研究者與其所研究的對象需保持距離，以利於

進行“化約式”的觀察與分析，如係如此，他們可能忽略了橫互其間的幾重詮釋鴻溝。宗教現象的資料，包括經典、教義、神話、儀式等，乃信仰者“宗教性”的表達媒介，具有濃厚的象徵意味，也因此表示宗教主體與其展現（expressions）之間必存的距離。此其一。化約論學者秉持第三人稱的立場研究第一人稱的信仰者，兩者之間又存另一距離。此其二。研究者使用學術語彙和觀念，“再描述”（redescribe）觀察與分析所得，勢必是再增添、再形構的知識產物，與原初的主體經驗和感受差距更大。此其三。⁴⁵堅持化約論是唯一有效的研究方法者，如以解釋因果關係（explanation）為目的，則至少需克服這三層距離或障礙，但是如認為其研究旨趣不僅在解釋，而是帶有詮釋意義或價值等意圖，則其立場可能不再是純“化約式”，反而與其所反對的本質論者如伊利雅德之立場貼近。

伊利雅德在研究方法上採取兩種途徑，一為歷史方式，亦即考究人類文明在時間軸上的延續發展；一為結構式，此即從歷史資料中，整理出“神聖類型”（modality of the sacred），⁴⁶此兩種研究方法的運用，不但形諸於他對宗教本身的探討，⁴⁷也表現在他對西方宗教學術傳統的批判性繼承。⁴⁸他既然以人的“宗教性”為前提，以闡釋“神聖”的意義為鵠的，他的研究即是在歷史的縱軸以及結構的橫軸上，標示出宗教現象中的諸多“聖顯”事例。如前文所提，伊利雅德並不反對採用社會科學方法進行宗教研究，他那種開放、多元以及綜合的取向與化約論學者所堅持的特定方法學態度形成了強烈的對比。他要強調的是，方法本身不能構成宗教研究的主體，亦不能純以方法預定研究結果，方法的運作或功能僅是在協助我們瞭解宗教的核心本質，

作為學者聚焦探索的對象，延續至今，此一母題意識已根深蒂固，成為宗教學界的普遍共識。伊利雅德強化這個概念，肯定其主體性，視其“不可化約”，從而為宗教學者確定所研究的客體。誠然，正如化約論者的指摘，伊利雅德並未證明此客體的存在，亦未清楚賦予定義，卻逕行預設為“實體”、為“真理”，明顯地犯下以假設為論據的“邏輯謬誤”（begging the question）。但是，如前所闡述，“神聖”、“宗教性”並非形質具像，而是一理想類型，指向超越的形上世界。此一涵蓋廣袤、不受時空局限的範疇特性，正可作為宗教學者的運作假設，其可靠或有效與否，端賴世界各地學者舉例測試，以印證其真偽。在此認知脈絡下，華人宗教學術界有必要做出回應，考慮己身的宗教研究，是否亦可以採納其為研究的客體？由宗教的“不可化約性”之爭論可得知，宗教研究如未能先確立其客體，其學術主體將無從奠定，此關鍵的重要性至為明顯。

我們必須指出，強調宗教研究客體的超時空和普遍特性，並不等同全然接受西方“宗教”（religion）一詞的特殊概念和用法，從而相對地貶抑世界上不同宗教的歷史和文化特質，或間接地否定華人生存世界的特殊性和重要性。例如，在西方傳統的定義下，“宗教”的組成需含經典、系統性教義、人格神、神職人員、科層組織等要素，並以這些項目進行“宗教”比較。已有一些學者批評，“宗教”其實是西方文化和政治的產物，以此移用至其他民族、文化或地區，無疑地有普化西方霸權的“東方主義”（Orientalism）之嫌。他們建議學者進行宗教研究，應從具體的地方脈絡着手，注重不同的地方特色，考慮其歷史背景、社會實踐、權力運作關係等因素，如此才能理解當地

的“宗教”狀況。⁵⁰的確，“宗教”一詞複雜而多面，在不同的文化傳統各有其稱呼、內涵與指涉，以西方既定的概念橫加套用，必然導致偏狹、扭曲的結果，如同上文所評實證主義者所犯的弊病一般。威爾弗雷德·史密斯有見於此，因此提議可捨棄慣用的“宗教”詞彙或概念，另以“信心”（faith）和“積累傳統”（cumulative tradition）作為理解信仰傳統的兩個關鍵詞，前者所指類似伊利雅德的“神聖”和“宗教性”，而後者即是歷史上不同信仰社群所展現的實踐總和，其卓見已獲得不少學者的正面回應。⁵¹

無論如何，華人學者肯定“宗教性”為前提，確立宗教研究的客體，即是在建構學術界圍，以此標示其主體特徵，並以此與其他學域做出區隔。另一方面，華人學者絕對有必要從各自的具體生存處境着手，藉由第一手資料的蒐集、整理、分析等程序，提出本地“宗教”的具體內涵，以此檢視其“宗教性”如何展現。宗教研究在此意義之下，應該是一個交織抽象與具體、普遍與特殊的辯證過程。

第二，伊利雅德所研究的對象是“神聖”及其在歷史文化中的展現，為達此目的，研究者必須持現象學式的“同情”甚或“神入”的態度，進行對“宗教人”的全方位把握。相對之下，“化約論者”則根據科學、實證的態度研究宗教，主張研究者與其研究的對象之間，需保持客觀的距離，以利進行價值中立的分析考察。宗教學者與所研究的客體，究竟要維持怎樣的關係？此原始問題意識先由語言學和文化人類學發其端，⁵²之後宗教學界持續討論，歸類為圈內人 / 圈外人（insider / outsider）或信仰者 / 研究者之對比，⁵³今在宗教的“不可化約性”的議題上突出其重要性，而其實也與我們華人宗教學者試圖

我們可以將其比擬為像是某人在聽貝多芬的奏鳴曲。曲中有屬於物理數學式的音譜，也有樂評家提供的作品原委資訊，但是除非我們對於樂曲本身的音樂特質有感受，否則我們永遠無法理解它。⁵⁷

最後，我們要如何建構華人學術處境中的宗教研究社群？在此，我們有必要從兩方面思考，既將“宗教研究”視為“學術專業”（an academic discipline），也同時將其視為“學門通稱”（a field of academic activities）。⁵⁸

每一門學術皆有它的特殊規範，以此建立它的界圍與主體性，最具體的表達彰顯在大學不同科系對其學生的基礎訓練，尤其越講求“客觀”、“科學性”的學科，其規範性越強、越嚴格，自然科學、醫學領域下屬的各科系即是良好的例證。即便是中國傳統的人文學科，也有其獨立的學術主體，例如歷史系會要求所屬學生修習中國通史、斷代史、西洋通史、西洋國別史、史學方法、歷史哲學等基礎科目，以建立屬於歷史系學生們應該有的知識與共識。對比之下，華人的宗教系、所或宗教研究學術單位，對於“宗教研究”的主體性，以及如何具體地將其轉換成訓練學生的基礎科目，尚未達成共識，主要原因如文首所述，在於新近成立的宗教系所之前無專屬“宗教研究”的師資配置，皆從其他的學術領域調兵遣將，似乎凡是過去曾涉及與“宗教”相關的研究者，皆有可能加入宗教系、所或研究單位，主導這個新興學域的形貌和走向。如果學者或師資的背景多樣而分歧，例如分屬人文學的哲學系和中文系，以及分屬社會科學的人類學系和社會系，彼

此的基礎學識本就迥異，一旦歸屬同一學術單位，又如何達成共識，建構“宗教研究”的主體性？此是我們當前的客觀困難和處境。

如果“宗教研究”是一個有主體性的“學術專業”，那麼首先需要釐清其性質與內容，上文提出有關確立宗教研究的客體論述，即是針對此而發。我們華人學者有必要對這個議題保持高度興趣與關切，將其視為建構宗教學術專業的基礎，以深化“宗教”的問題意識，否則缺乏共識與基礎，此專業即無法成立。但是，強調“宗教研究”是一個有主體性的“學術專業”，並不排除非“宗教研究”學者的參與。正好相反，“宗教研究”亦是一個“學門通稱”，它邀集眾多不同學術領域的學者，共同關注、參與探討這個複雜的人類宗教性現象。我們目前有許多非屬宗教系、所或學術研究單位的學者，從其學術本行，研究或開設如“宗教社會學”、“宗教人類學”、“宗教心理學”、“宗教與藝術”、“宗教與傳播”、“宗教與醫療”、“宗教與政治”、“宗教與生態”等議題或科目，即是顯示“宗教研究”領域的廣大、多元與開放的特性。他們的貢獻，為我們提供豐碩的宗教現象知識，激發我們思索宗教的本質與特性，促進對“宗教”的深度理解。不過，我們必須提出，具有主體性的“學術專業”固然要擷取“學門通稱”下的各類研究精華，卻無法完全以後者替代前者，以致模糊己身存在的正當性。“宗教研究”首先需要確立人的宗教性主體，而不同學科所從事者，即以其特定的認知角度和研究方法，對普遍存在的各類宗教性展現，進行現象觀察和分析。“宗教”在“學門通稱”的脈絡下，通常是一個解釋變項或是一種認知指標，多作為一個泛論性的概念而不一定涉及其中的本體探討。釐清“宗教研究”的“學術專業”與“學

門通稱”這兩面向，當有助於我們瞭解這個學術領域的特性，及其所蘊含的本質與現象、人文與科學之間的辯證關係。

五、結語

西方的宗教研究社群，多年以來不斷地處於爭辯、反思、轉換的過程，對於基督教與世界其他宗教的關係、神學在世俗學術環境的合宜性、宗教本身的定義、東方宗教與西方一神教的差異、宗教研究的各類方法學、原住民信仰和民俗研究、市民宗教、新興宗教等等議題，人言言殊，難有定論。尤其在進入“後現代”（post-modernity）之後，許多宗教研究者對於前輩學者宏觀、綜論式的研究提出嚴厲批評，認為其隱含人類宗教“一致性”的“後設理論”（metatheory），難掩霸權意味，須從根本上檢討和翻轉，本文所舉“化約論者”詰問伊利雅德的宗教的“不可化約性”說，即是其中著名的事例之一。⁵⁹

華人宗教學者所經歷的歷史環境迥異於西方學者，而在華人世界中，兩岸三地的發展和變動，又有各別的特徵。我們今天一起思考如何建構華人的宗教研究學門和社群，不但須要面對與西方的差異性，也須考慮大陸、香港、台灣的特殊社會脈絡，因此直接挪用西方理論或經驗，或是強加同一想法在三地學者之上，皆是不適合、扭曲和錯誤的。本文肯定伊利雅德所主張的宗教的“不可化約性”看法，除了有認識論、本體論、方法論層面的理由，也着眼於我們華人學術處境的特殊進展狀況。從最根本方面來思考，宗教研究在華人世界仍處萌

芽階段，如今當務之急不在解構不存在的傳統，而在建立共識，深化宗教問題意識，提出彼此可以共享的認知前提與進行方式。宗教的“不可化約性”是一個試金石，既讓我們認識西方宗教學界，也可成為釐定華人學者未來宗教研究走向的重要參照點。

注釋

- 1 有關比較宗教的起源和發展，參考 Eric J. Sharpe, *Comparative Religions: A History* (La Salle: Open Court, 1986), esp., 27-46。
- 2 本人對於中國大陸和台灣的宗教研究現況，已有初步觀察報告。參考 Yen-zen Tsai, “The Current Development of Religious Studies in the Chinese Intellectual World,” *Sino-Christian Studies* 6 (2008): 87-133。
- 3 有關介紹伊利雅德的文章與專著不勝枚舉，可參考 Joseph M. Kitagawa, “Mircea Eliade,” in *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 5: 85-90; Norman J. Girardot and Mac L. Ricketts, eds. *Imagination and Meaning: The Scholarly and Literary Worlds of Mircea Eliade* (San Francisco: Harper San Francisco, 1984); Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade* (New York and London: Routledge, 2002); 黎志添，〈宗教學的方法論探索：以“約化論”與“反約化論”的爭議為例〉，《輔仁宗教研究》，第 5 期（2002），頁 87-109；蔡彥仁，〈全球化與宗教研究：再思伊利雅德的“新人文主義”〉，收入魏澤民主編，《覺醒的力量》（台北：世界宗教博物館，2004），頁 107-138。
- 4 Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask (New York: Harper & Row, Publishers, 1961), 98.
- 5 Ibid., 99.
- 6 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trans. R. Sheed (London: Sheed and Ward, 1958), xiii.
- 7 Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1969), 6.
- 8 Ibid., 9.
- 9 Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 15; *The Quest*, 8.
- 10 伊利雅德名此為“永恆回歸的神話” (the myth of the eternal return)，見氏著，*The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1974)。
- 11 伊利雅德對於“神話”的界定是：“神話敘述一個神聖的歷史，連結至一個在亙古時間裡或想像的‘原初’時所發生的事件。”見氏著，*Myth and Reality*, trans. Willard R. Trask (New York and Evanston: Harper & Row, Publishers, 1963), 5。
- 12 Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 14-16.
- 13 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, 1-37; esp., 4-7.

- 14 伊利雅德所提出的“History of Religions”學科，乃譯自德語“*Religionswissenschaft*”（直譯為“科學的宗教”），其實除了包含歷史之外，亦涵蓋比較宗教、宗教類型學、現象學等。見伊氏的解釋，*The Quest*, 1, note 1。
- 15 *Ibid.*, 8.
- 16 *Ibid.*, 58.
- 17 *Ibid.*, 8-10.
- 18 *Ibid.*, 3.
- 19 *Ibid.*, 148.
- 20 *Ibid.*, 19-22.
- 21 Robert D. Baird, *Category Formation and the History of Religions* (Mouton: Mouton & Co., 1971), 74-91.
- 22 Jonathan Z. Smith, *Map Is Not Territory* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1993), 88-103.
- 23 Rosalind Shaw, “Feminist Anthropology and the Gendering of Religious Studies,” in *Religion and Gender*, ed. Ursula King (Oxford: Blackwell, 1995), 97-124.
- 24 以上論點參考 Robert A. Segal, “In Defense of Reductionism,” *Journal of the American Academy of Religion* 51 (1983): 97-124。此篇論文亦收錄於 *The Insider / Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, ed. Russell T. McCutcheon (London and New York: Cassell, 1999), 139-163。本文所引頁數係根據後者出處。
- 25 有關此段論述，參考 Robert A. Segal, “Reductionism in the Study of Religion,” in *Religion & Reductionism: Essays on Eliade, Segal, & the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, ed. Thomas A. Indinopulos & Edward A. Yonan (Leiden: E. J. Brill, 1994), 4-14。
- 26 Donald Wiebe, “‘Understanding’ in Religious Studies: A Gnostic Aberration in the Modern Study of Religion,” *Fu Jen Religious Studies* 5 (2006): 15-56; *idem*, “Beyond the Skeptic and the Devotee: Reductionism in the Scientific Study of Religion,” in *Religion & Reductionism: Essays on Eliade, Segal, & the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, 108-116.
- 27 Wayne Elzey, “Mircea Eliade and the Battle against Reductionism,” in *Religion & Reductionism: Essays on Eliade, Segal, & the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, 82-94.
- 28 有關上述兩方觀點的澄清和論述，可再參考 Randall Studstill, “Eliade, Phenomenology, and the Sacred,” *Religious Studies* 36 (2000): 177-194; Edward Yonan, “Classifying the Strengths and Limits of Reductionism in the Discipline of Religion,” in *Religion &*

Reductionism: Essays on Eliade, Segal, & the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion, 43-48; Thomas A. Idinopulos, "Must Professors of Religion Be Religious? Comments on Eliade's Method of Inquiry and Segal's Defense of Reductionism," *ibid.*, 65-81。

- 29 A. R. Peacocke, "Reductionism: A Review of the Epistemological Issues and their Relevance to Biology and the Problem of Consciousness," *Zygon* 11, no. 4 (1976): 307-334.
- 30 有關杜維明對“體知”的論述集結，參考氏作，《杜維明文集》，郭齊勇、鄭文龍編，第5卷（武漢：武漢出版社，2002），頁329-376。另亦參考學者對“體知”的評論和回應：陳少明主編，《體知與人文學》（北京：華夏出版社，2008）；Yen-zen Tsai, "Review of Embodied Knowledge and the Humanities," *Dao* 8 (2009): 461-466。
- 31 有關威爾弗雷德·史密斯對此議題的論述，可參考其 "Objectivity and the Humane Sciences: A New Proposal," in Wilfred C. Smith, *Religious Diversity*, ed. Willard G. Oxtoby (New York: Crossroad, 1982), 158-180; *idem.*, *Towards a World Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1981), 56-80。
- 32 有關西方近現代之後“宗教”的內涵、意義以及運用，可再參考 Jonathan Z. Smith, "Religion, Religions, Religious," in *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998), 269-284。
- 33 Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, trans. J. E. Turner, 2 vols. (Gloucester: Peter Smith, 1967), 684.
- 34 Thomas A. Idinopulos, "Classifying the Strengths and Limits of Reductionism in the Discipline of Religion," 79; Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, 27-63.
- 35 William E. Arnal, "Definition," in *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun and Russell T. McCutcheon (London and New York: Cassell, 2000), 21-34.
- 36 Douglas Allen, *Myth and Reality in Mircea Eliade*, 38.
- 37 Randall Studstill, "Eliade, phenomenology, and the Sacred," 180.
- 38 Douglas Allen, *Myth and Reality in Mircea Eliade*, 33-34.
- 39 Mircea Eliade, *The Quest*, 12-36.
- 40 *Ibid.*, 23.
- 41 *Ibid.*, 35.
- 42 Daniel Pals, "Reductionism and Belief: An Appraisal of Recent Attacks on the Doctrine of Irreducible Religion," *The Journal of Religion* 66 (1986): 18-36.
- 43 Peter L. Berger, "Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of

Religion,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 13, no.2 (1974): 125-133.

- 44 有關此問題的闡述，可參考 Edward Yonan, “Classifying the Strengths and Limits of Reductionism in the Discipline of Religion,” 43-48。
- 45 有關此一議題，可參考 Tony Edwards, “Religion, Explanation, and the Askesis of Inquiry,” in *The Insider / Outsider Problem in the Study of Religion*, 197-212。
- 46 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, 4-7.
- 47 伊氏在這方面的代表鉅著為 *A History of Religious Ideas*, trans. Willard R. Trask, 3 vols. (London and Chicago: The University of Chicago, 1978, 1982, 1985); *Patterns in Comparative Religion*。
- 48 參考 Mircea Eliade, “The ‘History of Religions’ as a Branch of Knowledge,” in *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, 216-232; idem, “The History of Religions in Retrospect: 1912 and After,” in *The Quest*, 12-36。
- 49 William E. Arnal, “Definition,” 31.
- 50 Richard King, “Orientalism and the Study of Religions,” in *The Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. John R. Hinnells (London and New York: Routledge, 2005), 275-290.
- 51 Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Harper & Row, 1978), esp., 154-192。另參考：蔡彥仁，〈論史密斯 (Wilfred C. Smith) 的“宗教性”：兼談當代新儒家的宗教觀〉，收入國立政治大學文學院編，〈中華文化與台灣文化：延續與斷裂〉 (台北：國立政治大學文學院，2005)，頁 37-52。最近陳熙遠在史密斯的洞見啟發下，重新檢視近代儒家如何在面對西方文化的衝擊下，採用和轉換“宗教”成本土的概念；參考 Hsi-yuan Chen, *Confucianism Encounters with Religion: Rejections, Appropriations, and Transformations* (London and New York: Routledge, 2006)。
- 52 在語言學中，首先由 Kenneth Pike 提出 “phonemic / phonetic” 的分別，以前者指本地人的發音音素，後者則是語言學家的音素，之後引申為 emic 代表本地人的認知範疇，而 “etic” 則是研究者的認知範疇。見氏作，*Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Vol. 1 (Glendale, CA: Summer Institute of Linguistic, 1954)。另外亦參考人類學界對此概念的反省：Bernard McGrane, *Beyond Anthropology: Society and the Other* (New York: Columbia University Press, 1989)。
- 53 參考 Russell T. McCutcheon, “General Introduction,” in *The Insider / Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, 1-11。
- 54 筆者贊同 David J. Hufford 在這個議題上的觀察與批評，見其 “The Scholarly Voice and the Personal Voice: Reflexivity in Belief Studies,” in *The Insider / Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, 294-310。
- 55 參考 Daniel Pals, “Reductionism and Belief: An Appraisal of Recent Attacks on the Doctrine of Irreducible Religion,” 191-193。

- 56 Tony Edwards, "Religion, Explanation, and the *Askesis* of Inquiry," 199-206.
- 57 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. 1 (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), 404.
- 58 韋彼提出宗教研究涵蓋“專業”(discipline)和“學門”(field)這兩方面，但認為兩者對立難以調和，此與本文所論辯者恰好相仿。見 Donald Wiebe, "Religious Studies," in *The Routledge Companion to the Study of Religion*, 98-124。
- 59 有關這方面的介紹與宗教學術史的反思，可參考 Ursula King, ed., *Turning Points in Religious Studies* (Edinburgh: T&T Clark, 1990); Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Gavin Flood, *Beyond Phenomenology* (London and New York: Cassell, 1999); Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1999)。

宗教學對儀式研究方法的啟迪

黎志添

一、前言：宗教與宗教學

在現代西方社會，雖然傳統宗教或建制宗教的地位及影響力有所下降，但是，作為一門獨立的人文學科，宗教研究是被西方大學教育普遍接受的，而且一直得到學術界的支持和發展。在現代西方大學制度中，宗教學系或宗教學院的成立已經有很長久的歷史。例如美國哈佛大學早於 1891 年就設立了“宗教歷史學”（History of Religions）的講座教授。¹ 現代西方大學的宗教研究機構大約可以區分為兩大類，一是私立大學導向型的神學院 / 宗教學院（Divinity School），例如芝加哥大學神學院及哈佛大學神學院；二是公立大學的宗教學系。² 兩者皆強調一種擺脫宗教團體（教會）的影響而服膺於學術專業及非認信性的宗教研究。發展至今天，西方宗教學者在宗教語言、神話、象徵、儀式、聖典、制度、教團、宗教文化、宗教經驗、宗教比較等研究範圍，都已經建立了許多具有說服力的理論和研究方法。³

最近二十年來，在中國大陸、台灣及香港從事宗教學術研究的華人學者日益增多，研究成果也相應地豐富許多。⁴ 但是，華人學者的研

究範圍較多局限於個別宗教的歷史研究，而很少涉獵宗教理論和研究方法的探討。至於如何發展中國文化處境裡的宗教學及與之相關的學科的專題探討更是缺乏。⁵ 然而，屬於宗教的議題卻不斷構成眾多當代人文及社會科學學者討論和研究的對象。我們從 2001 年美國紐約市九一一悲劇事件中可以肯定，人類在二十一世紀正面對宗教文明之間不斷發生互相衝突的現實，但另一方面，亦提醒了宗教研究學者應深化對當代宗教議題的理論層次的研究。因此，除了發掘個別宗教歷史的個案研究之外，在概念和理論層次上，展開對當代複雜的宗教議題做深入和理性的探討，亦是必需和重要的。本論文嘗試從宗教學的立場，考察儀式研究的方法論問題。

正如 Joachim Wach (1898-1955) 的宗教學理論所指出，宗教研究 (*Religionswissenschaft*) 作為一門學科，它的目的是要描述和理解所研究之宗教的複雜的情感、願望和行為。⁶ 就如同歷史、藝術、法律、音樂、語言、文學、戲曲等活動領域，宗教是人類最重要及必需的經驗活動之一，歷時並共時性地與人類文明共存。宗教的影響一直存在於人類的政治、文化、社會與精神心理各種範籌裡。因此，我們甚至可以稱呼人類就是一群“宗教的人” (*Homo religiosus*)。

但是，在宗教學的研究範圍裡，要為“宗教”一詞賦予具有普遍性的公認定義，應是不可能之事。事實上，正如 Wilfred Cantwell、Jonathan Z. Smith、Russell T. McCutcheon 等西方宗教學者指出的那樣，“religion”一詞的字義在西方歷史和文化發展過程中是處於不斷變化和發展的狀態中的。⁷ 至於“宗教”一詞是否是中國語言中原本就有的詞，則至今未有定論。例如，太虛法師稱，“宗與教之二字，雖

聊。道教是一面抄襲老子莊子的教理，一面採佛教的形式及其皮毛，湊合起來的。做中國史，把道教敘述上去，可以說是大羞恥。他們所做的事，對於民族毫無利益，而且以左道惑眾，擾亂治安，歷代不絕。講中國宗教，若拿道教做代表，我實在很不願意，但道教雖很醜，做中國宗教史又不能不敘。他於中國社會既無多大關係，於中國國民心理又無多大影響，我們不過據事直書，略微講講就夠了。¹⁵

“Religion” / “宗教”作為一個在歷史中不斷發展的概念，除了在不同時代和地域中的意思和內涵具有差異性之外，Jonathan Z. Smith 更認為，“宗教”只是一個學科的概念，伴隨宗教研究而產生出來，並非在人類的的生活經驗中已經客觀地存在一種可被稱之為“religious” / “宗教的”東西。¹⁶這些後現代解構式的理論對宗教概念的多重本質及歷史發展，作出了非常精闢的見解。我們也認為，宗教學者把宗教作為一通稱的概念，視道教、佛教、基督教、猶太教、伊斯蘭教或其他非制度性的宗教為一種宗教時，須要承認和接受這是一種學者的研究方法，把“宗教”作為一種分類式的概念，以界定和理解在人類生活經驗中存在的某種獨特的及普遍的對神聖或其顯現之感受；但是，這正是宗教學科的立場和方法所在，也是宗教學者的學術工作，旨在理解宗教，而別無其他理由。

正是建立在這種獨特的宗教學科研究方法的立場之上，西方著名宗教學大師伊利雅德（Mircea Eliade, 1907-1986）提出以下直到今天還引起當代西方宗教學不斷討論、回應或批評的名句：

欲要從宗教現象其自身層次來掌握宗教現象，就只有將宗教現象依它是如此來進行認識，即是說將宗教現象視其具宗教性來進行認識。嘗試以生理學、心理學、社會學、經濟學、語言學、文學或其他研究來獲取宗教的本質是錯誤的；這樣做會失去宗教現象內所蘊含獨有、不可被約化的元素——神聖的元素。¹⁷

雖然伊利雅德同意所有宗教現象的表達方式和資料都是埋藏在歷史之中的，並在歷史文獻裡保存下來，但是他卻反對把宗教現象的歷史性當作是“宗教的”意義的全部。伊利雅德經常提醒我們，宗教與其他形式的文化有區別。他的立場是：宗教自有它獨立、自主和整全的意義結構。宗教內部特殊而不可約化的意義結構，乃是源於在人類經驗深處所碰到的與“神聖”相遇的宗教經驗，以及由此特殊經驗而衍生的各種延伸性意義。¹⁸因此，對伊利雅德來說，宗教的核心部分就是在於宗教信仰者與其所相信的神靈感通相遇的一種經驗關係。

從宗教學的方法而言，伊利雅德指出宗教信仰者與神聖相遇經驗的表達，往往是通過“象徵性語言”的形式而保存下來的。換句話說，通過宗教象徵、符號等獨特的語言形式，個人或群體的神聖經驗乃獲得了一種客觀存在的形式，並以此表達形式而成為宗教學者的第一手研究資料。伊利雅德的宗教學貢獻在於為宗教經驗和象徵語言及宗教儀式之間的關係提供了十分具有說服力的理論基礎。¹⁹本論文嘗試借用一些伊利雅德的宗教學觀點，提出“儀式研究”所應重視的最主要的觀察和描述部分，是在於儀式中有關信仰者（包括儀式的施演者和參與者）的經驗與宗教象徵之間的意義關聯部分。儀式研究一直是宗

教學中主要但卻又是十分困難的部分。研究儀式的宗教意義的困難之處，在於它所表達的符號不單只是為了或僅是對應它的宗教信仰群體而已；並且，儀式的符號表達跟神學教義思想或宗教經典最大的不同之處，在於儀式的意義完全是通過象徵性語言和行動來實現和完成的。因此，可以說，儀式首先不是在意識和概念的水平上為信仰者及研究者傳遞其可令人直接明白的意義。若然如此，由宗教信仰群體以外的研究者去理解和分析宗教儀式的意義，又是否可能呢？

二、宗教學與宗教經驗

宗教學的研究起點是尊重和承認宗教是人類歷史的一種獨特的文化現象。因此，宗教學者的主要任務，乃是要呈現及解釋宗教與其他文化現象的不同之處，並藉此解釋與揭示宗教這一文化現象的獨特意義性，目的是要豐富我們對人類整體文化有更深入的理解。但是，此項研究的任務並不在於去尋求說明或維護某一個宗教傳統所蘊含的信仰成分，較其他文化更為神聖、更具真理、或更有永恆性。換句話說，宗教學的任務絕不是要對宗教信仰者所持的“真理宣稱”作出任何評價或判斷。宗教學之能夠合理地建立一門以宗教作為研究對象的學科，乃是因為宗教一如其他形式的文化，它本身豐厚的意義已經值得我們去探索和研究。

作為一門研究人類的宗教現象、行為和經驗的專門學科，宗教學必須是要把宗教內部的核心部分放在首要或內在層次來進行理解。

這即是我們所強調的：宗教有屬於它自己範疇的表現模態及特有的內在意義世界。²⁰ 依據伊利雅德之言，“宗教現象所蘊藏的宗教意義，只有當宗教被視為具有宗教性來進行研究時，才能呈現出來”（The meaning of religious phenomenon can be recognized as such only if it is studied as something religious.）²¹ 從方法論的層次來說，伊利雅德的意思是要指出，宗教學必須建立在研究宗教自身的獨特性之上。

十九世紀末，西方宗教理論主要受到啟蒙運動的理性主義影響，以致要把研究宗教的進路說成是要以理性的概念來說明和分析在宗教信仰世界裡那些看似“無理性”或“非理性”的行為和經驗。根據理性主義模式的宗教研究方法，非理性的宗教行為和經驗之意義指涉不在於宗教行為自身的宗教性，而是在於由它所衍生出來的與其他非宗教範疇相關聯的功能性意義，例如族群、歷史、權力、社會、心理、經濟和文化等不同範疇的功能。

不過，對宗教學而言，它自身最大的任務卻是要盡最大的努力去理解宗教經驗中“非理性”（或應說“超理性”）的內容。也許有人選擇把某些人類行為稱為“迷信”，但“迷信”不是宗教學者的詞彙。宗教學者的研究工作不應採取類似理性主義模式的宗教研究，把宗教中最重要的“非理性”或“迷信”的部分刪除而不述，並且更要在“神論”或“神學”的論述以外尋找屬於宗教學的學科語言。

在宗教學領域中，對宗教信仰者自身的經驗來說，宗教經驗往往表現於人類日常理性意識所不能直接明白的事件。因此，若要把宗教研究完全歸結到理性的成因與概念，那必然要假設宗教現象裡“無理性”或“非理性”的部分是沒有意義的，甚至認為宗教只屬於一種虛

假性的幻象。就是這種宗教理論導致“去宗教化”的後果。

我們怎樣去理解宗教儀式中的“非理性”部分？例如，在道教齋儀中，首要為亡魂所進行的儀式是“開通冥路科儀”。道士先要為死魂開路，提供一張“冥途路引”（一般簡稱“路票”）。²²在打齋儀式中，道士除了先火化一張“冥途路引”給亡者外，還另備一張與亡者隨葬。由於地下冥途遍設關卡，如無“冥途路引”，守關鬼卒便不會放行亡魂，甚或加害於亡魂。冥途路引上是這樣寫的：“太乙救苦天尊懇恩頒降冥途路引一張，給付亡魂，隨佩帶所過幽獄地府冥司不待攔阻，驗引放行，仍為部領亡過。”一張“冥途路引”的作用乃是希望亡魂憑此路引暢行冥途關津，不會有難險阻礙。²³此外，冥途路引的目的，也強調道教太乙救苦天尊的救苦精神，解除亡魂的苦楚，拔度亡魂，並使亡魂早日脫離地獄之苦。

若果把科學理性或現實經驗作為理解道教儀式中“非理性”部分的最終判斷標準，會造成的問題是：這些實證主義式的研究結果，如果不是錯誤地理解宗教內部的核心部分（例如，把宗教說成是起源於人類的無知與恐懼），就是只觸及到宗教的外部功能（例如，只看重宗教的社會或心理功能）。更不遑說，這類宗教研究完全摸不到宗教者本身內在而深刻的經驗部分及其看似非理性的“合理”意義。結果，宗教經驗與宗教行為所涵具的意義和指涉就無可避免地被這些理論約化到世俗性的層面裡去解釋。

例如，過去一些社會科學理論把宗教行為作為客觀研究的對象時，總是首先否定宗教信仰者在他們所相信和膜拜的非理性或是超理性的主體裡所獲得的一種深刻的經驗。雖然對信仰者來說，在宗教經

驗裡，他們獲得了“神聖者”或“超越者”的真實意志、宣示和終極意義，但是，例如費爾巴哈（Ludwig Feuerbach, 1804-1872）所說：“只不過是人的感情依賴而造成了一個神。”²⁴ 從將宗教作為一種虛假性現象的解釋出發，費爾巴哈就把宗教當作是人類在自然世界的一種自我創造的社會生活的反射。

歸納而言，許多社會科學研究宗教的方法其實只是嘗試以各自學科的理論和語言，去解釋那看似是非理性的宗教現象，包括解釋宗教的本質、起源、發展和宗教的各種功能。²⁵ 許多社會科學的宗教理論的共同點，總是期望把那“虛假的實在”解釋成為一些可明白的隸屬於心理、社會或是生理的原因，並進一步說明宗教在功能意義的層次上，所包含的或負面或正面的心理、社會、文化或生理等方面的價值作用。其次，因為受到現代科學進步主義的影響，有些社會科學理論對宗教的研究又大多採取一種批判性的立場，強調迷信的宗教信仰與現代理性文明的發展背道而馳。過去，一些激進的社會科學理論甚至批判宗教的弊病在於扭曲及使人類不能正確認識其自身和現實社會的實況和問題。²⁶

與上述研究宗教的理論不同，宗教學者卻認為，純粹訴諸以自然科學為藍本的研究方法的問題是，這些解釋只會永遠站在宗教現象的門檻之外，而未能進入宗教現象的核心部分。例如，士萊爾馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834）在 *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*（1799）一書中說過，以理性和非理性的對立式概念不能掌握宗教的最重要的部分。正如在人類的理性世界以外，還有真實的感情或直覺的世界，宗教最重要的部分不在於它的理性表達

部分，例如有神學、教義、信條等部分，而是那份屬於一種對神聖或其顯現之個人內在的特殊感受和體驗。

宗教學承認，宗教文化的獨特性乃在於宗教信仰者與其膜拜的神靈之間的“真實”經驗。這觀點正是宗教學與現代一些社會科學的宗教理論的分歧所在。對宗教學而言，當我們說宗教是人類一種獨特的文化現象，能從其他的文化現象分別出來時，這句話的意思是要指明以下一個宗教的事實：正是出於宗教信仰者對他們所相信的神靈的投入、交感和信靠，才能夠觸動、衍生和發展出各種形式的宗教現象、團體和傳統。

自古以來，宗教在人類社會裡屬於一種涉及個人精神價值和集體祭祀崇拜的文化現象。個人宗教精神的發展源於宗教信仰者接受神靈存在和降臨己身的經驗，因而對神靈持着一種敬虔的態度，進而產生投入某一個宗教團體的熱誠。至於集體祭祀崇拜的行為，宗教信仰群體經常欲以不同的祭祀方式影響自己所相信的神靈的意旨〔儘管不同宗教有不同的神靈名稱〕，目的總是希望獲得神靈的保護，最終能趨吉避凶及禳疾得福。從外在集體行為的模式而言，宗教信仰群體總會以集體形式共同參與特定的祭祀儀式，持守相關的宗教禁忌。

宗教信仰者所有的神靈信仰、宗教經驗、及祭祀儀式，讓宗教具備一套獨特的內容，使之有別於其他形式的歷史文化。如上所述，宗教文化所具備的不同特質，乃是主要源於宗教信仰者在其心靈世界及祭祀儀式裡所接觸到的獨特經驗。我們可以說，這是一種與自己所相信的神靈相互感應後而產生的一種敬虔和畏懼的經驗。伊利雅德經常提醒我們以下一個宗教學的要點：宗教獨立、自主和整全的意義結構

乃源於在人類經驗深處所碰到的與“神聖”相遇的宗教經驗，以及由此而衍生的各種存在意義。²⁷ 雖然伊利雅德沒有反對所有宗教資料都是一種歷史性的表達形式，但是，他反對把宗教現象的歷史性當作宗教的全部意義。伊利雅德所持守的宗教學立場是清晰的：他強調宗教自有它屬於自己範疇的表現模態及內在特有的意義世界。²⁸

所謂“宗教的獨立、自主和整全的意義結構”是指什麼呢？總結而言，伊利雅德在宗教學方法上所關注的，乃是在人類經驗深處裡所碰到的與神聖相遇的宗教經驗，及由此而衍生的有關個人存在的整體意義。²⁹ 根據宗教語言的表述方式，伊利雅德指出，人與神聖相遇的宗教經驗從古老時代一直延續至今，人類生生不息地在宗教世界裡追尋及為自身生命建立更根本的價值意義。在種種不同的宗教經驗裡面，由人與神聖相遇而築起的生命價值，不僅停留在個人的歷史層面，更反映着宗教信仰者所持守的一份與自然萬物一起建立的具有整體性和永恆性的生命模態。這種可稱為神聖的生命模態正是代表一種超越歷史和時間的“永恆的回歸”，即是一種重新通向神聖世界、返本歸根、天人合一之旅。

三、宗教經驗的理解在儀式研究中的重要位置

儀式研究是宗教研究不可或缺的主要部分。宗教儀式的獨特性在於它所依靠的象徵性語言和符號，以及在此符號體系上涵載着的豐富的神話敘事和具規範性的儀式施演。但與詮釋其他宗教論述，例如聖

典、神話和聖詩一樣，理解宗教儀式的困難和問題，在於它所依據的宗教語言和行為都只是為了或僅是對應它的宗教信仰者而已，且儀式符號能夠在同一時間裡表達多種的意義。

可以說，宗教儀式所指涉的對象和神聖意義，首先是面向宗教信仰者（教團）而已。宗教儀式不單為宗教信仰者揭示所意指的神聖事物的意義，並且對他們來說，儀式的象徵意義就是具有終極和存在的意義的、是靈驗的、是實在的。根據伊利雅德的“神聖與凡俗”理論，原是一些平凡的祭品、法器、法服、神像、經書、或儀式空間，在宗教儀式中都會轉化成為“顯聖”的媒體，成為具有神聖性的物件、時間、空間和事件。儀式中使用的各種物件和進行的事情都不是神聖本身，但是當儀式參與者透過它們而經驗到與他們所相信的神靈相遇時，這些媒體就具有神聖性了，便能在參拜者的宗教經驗裡產生多重的意義。

根據上述宗教學的理解，我們不禁要問以下一個重要的問題：由宗教信仰群體以外的研究者去理解和詮釋宗教信仰傳統是屬於什麼性質的研究活動呢？就一場宗教儀式的解讀而言，研究者一旦離開儀式所意指的神聖對象及其對儀式參與者所產生的顯聖 / 存在意義時，我們可否說儀式能夠產生的意義便懸空了，對其他非信仰者而言，甚至無法引起共鳴或不能衍生關聯性的指涉意義？由宗教信仰群體以外的研究者去理解和詮釋宗教儀式的顯聖意義又是否是可能的工作呢？這是怎樣的詮釋事件？並且研究者的詮釋，會否將原來宗教信仰者所相信的在宗教儀式中顯現的神聖意旨抹去呢？

首先，對研究者來說，我們必須要接受任何宗教經驗的表達形式，包括儀式、經典、唱讚和神學等，它們都是以特殊的象徵、語言、文字、

形式、體裁和結構來揭示其內在獨殊的宗教經驗和意義。因此，無論哪一種宗教傳統的儀式，它的特殊表達形式都必然構成研究者在理解和詮釋宗教儀式時所必須接受的客觀界限和限制。³⁰ 借用保羅·利科（Paul Ricoeur, 1913-2005）的文本詮釋學觀點，宗教經典（注：宗教儀式也是一樣）的意義乃是受着它的每一種特殊和不同的“論述形態”或稱文體結構所規限和指引的。³¹ 因此，無論是宗教信仰者（局內人“insiders”）或宗教研究者（局外人“outsiders”），當他們要理解宗教儀式的意義時，就必須首先學習、認識和明白其特殊論述的形式和結構。當然，與宗教信仰者相比較，研究者在進行儀式研究時，還必須講求嚴謹和深度的描述、分析和說明。不過，倘若缺少對儀式如同文本一般的進行形式、體裁、結構和歷史的客觀分析和說明，任何宗教儀式的意義重構和詮釋都是不恰當的，都是經不起考驗，甚至說是不科學的。進一步來說，我們認為任何儀式的意義詮釋和重構都必先要接受儀式本身的“客觀性”的檢視和驗證，即是包括其客觀結構、形式及其歷史發展。

以筆者目前所從事的道教儀式研究為例，任何一位研究道教儀式的學者都必須首先學習和掌握在儀式裡包含着的特殊的儀式語言、動作、象徵、結構、經本及儀式的歷史傳承和演變過程。例如說，道教為什麼專稱其行法儀式為“科儀”呢？早期道經有科律、科戒、科教等同文稱法，它們都概指具規範性的戒律和教法，例如有《九真明科》、《明真科》、《四極明科》、《正一法文天師教戒科經》等道經。道教要稱行法儀式為科儀的原因，是要申明道場儀式的演出程序，必須有一定的連貫性及規範性的程式、節次和固定的內容。因此，道門

稱道場法事儀式的程序就是“科範”；行儀所用的經本就是“科本”；行儀道士的職責就是“照本宣科”，意思是道士不能胡亂行儀；道教教義是透過儀式的施演而傳遞出來的，所以就稱為“科教”。

再者，從儀式的結構和目的而言，道教儀式大致可分為“醮”和“齋”兩大類別。醮儀和齋儀的歷史都有其發展過程。早期天師道行用的上章儀式屬於“醮儀”，目的是請禱天地神靈降臨，祈禳保佑。除了天師道的章醮科儀之外，自六朝展開的道教“齋儀”，尤其是靈寶齋科儀，更成為影響後世最為深遠的道教科儀。六朝道教靈寶經《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》稱，“夫齋法之大者，莫先太上靈寶齋”。³² 現今在香港道壇常見的超薦拔度亡魂的法事科儀便是屬於靈寶齋科儀。早期道教齋儀的初現與六朝靈寶經相關；之後，六朝靈寶齋法逐漸成為一種具有宗教濟度、禳災等目的的全套道教科儀。在吸收了天師道正一旨教齋的影響後，靈寶齋法很快就在江南地區風行起來。³³ 各種不同的靈寶齋法在性質上和作用上都各有差別，但主要以修行、祈福、禳災、拔度幽魂及懺謝悔罪為主。劉宋時期，道教科教宗師陸修靜（406-477）編撰有百餘部齋儀，制定了“九等齋十二法”。至唐代，杜光庭（850-933）則集其大成，編纂了大量齋醮儀式，使其達至成熟的階段，成為後世依循的範本。³⁴

又以香港道教科儀為例，道教儀式自有它內部的語言體系。從目前香港道堂所使用的科儀經本和科目的順序節次而言，現今大多數香港道堂的科儀都建立在近乎相同的範式之上。與其他地方的道教科儀傳統一樣，香港道堂法事科儀也可以依據陽事和陰事兩類劃分。陽事科儀即屬清事、吉事，包括祈福、謝恩、讚星、禮斗、酬神、慶賀、

開光、朝供、禮懺、早晚功課等。至於陰事科儀即屬度亡功德法事，用以攝召亡魂、沐浴過橋、破獄、散花解結、施食煉度等。修建超幽度亡道場是香港道堂經常性的法事活動，廣東人一般稱為“打齋”。³⁵

除了要把握儀式本身特殊的語言、文字、象徵、形式、體裁和規範結構之外，宗教學一直強調的宗教經驗又是怎樣在儀式研究中起着意義詮釋的作用呢？我們認為，宗教學對儀式研究的貢獻在於明白和解釋儀式如何為信仰者揭示出一個具開敞性和轉化性的意義世界。儀式中所揭示的意義是建立在一種雙向性的互動關係之上的。即是說：雖然儀式行為的明顯特徵是表現在它的重複性、保守性和不可改變性，但是由參與者和儀式的象徵世界互相交織、產生出來的意義卻是具開放性、關聯性及處境性的。信仰者在參與儀式中再次獲得與神靈相遇的顯聖經驗，並且由此種經驗而衍生出各種觸動個人存在境況的挑戰、希望和整體意義。建立在顯聖經驗之上，信仰者能夠重新以豐富的想像和盼望去掙開當下那些充滿制約性的困境，在開敞性的儀式意義世界裡面，他們能夠重構自我的身份，接受新的存有模態，建立新的價值觀。

以在香港殯儀館裡由正一派道士所作的打齋儀式為例，雖然大部分喪家孝眷及其親友並不十分明白當中的程序和用意，但是他們大都是寄望死者“去得安安樂樂”，在這些盼望的背後，隱藏了他們對亡魂赴上冥途之旅的擔憂和害怕，以致產生各種對亡魂處於不安定和不安寧的寄託想像。無庸置疑，死亡帶給人類在感情及意識上之衝擊、困惑和悲哀十分巨大。從宗教學研究而言，習俗化了的道教打齋儀式，包涵了整套道教對死魂拯救的宗教價值系統。作為一個明確的救贖性

宗教，道教對死亡的終極關懷，乃是表現在其對亡魂獨特的救濟方法。通過打齋儀式，道教非常具體地表達出它對在幽冥中淒迷飄忽之亡魂的救濟願望。道教儀式不是先從神學教義的解釋入手，去處理死亡的本義問題，而是關注亡魂如何可以順利經歷陰間冥途之旅、如何解除亡者在生時的罪過，以及最終如何重回生命源頭的起始點。

根據宗教學的解釋，儀式之能夠產生意義，必須發生在信仰者自身獲得的一種獨特的宗教經驗。在宗教儀式裡蘊含着的開揭性力量，乃是表現在參拜者體驗到神聖事物如何藉着儀式，使他們對神靈產生膜拜、入迷、敬畏、驚慄的反應。這種感受就如奧托（Rudolf Otto, 1869-1937）提出的一種為宗教信仰者所深刻體會的“密契的經驗”（*numinous experience*〔注：一種對神聖既畏懼又嚮往的情感〕），或如士萊爾馬赫提出的，為宗教者所碰到的獨特的體驗感受乃是一種對自身以外更大力量者（絕對者）的“依賴感”。³⁶ 特雷西（David Tracy）描述顯聖經驗為一種“體認（真理）的經驗”（*realized experience*）。他的意思是說，信仰者與神靈相遇的經驗會經常觸及一種與真理關聯的體驗，以致能夠產生達至重構、改塑、甚至挑戰自己舊有的存有模態的影響。³⁷ 這便是一種具有轉化性的宗教體驗。特雷西稱：“真實在某一時刻的釋放可以說是一種‘確認’：它驚嚇、挑釁、衝激、震動及最終改變我們；一個經驗可以顛倒一般的意見及擴展什麼是可能的，正是那之所以為實質的和永恆的真正領悟。”³⁸

宗教學承認任何形式的宗教經驗都必先牽涉個人的內心情感，但是因為沒有人能夠直接進入別人的內心經驗世界，那麼宗教學又如何能夠解決使信仰者的宗教經驗成為宗教學者研究對象的問題？顯聖的

宗教經驗及由此而產生的儀式意義如何在儀式研究中得到理解呢？

伊利雅德指出以下一個重要的宗教事實，即是：宗教信仰者與神聖相遇的經驗表達往往是通過象徵性語言而保存下來的。並且，正是因為通過這種符號媒體，個人或群體的宗教經驗獲得了一種客觀的形式。³⁹ 宗教儀式正是一種最豐富的象徵語言媒體；它盛載着無數的信仰者與神聖相遇的經驗。但是要研究儀式，宗教學者必須要以“同情地理解”的態度，從儀式經驗者的信仰世界出發，對儀式裡所包含的宗教象徵意義進行深度的理解和詮釋。一方面，宗教學者可以在儀式的詮釋過程中，再現信仰者如何在儀式裡尋找得到與象徵世界背後所指涉的終極本體的融合經驗；另一方面，宗教學者還可以藉着詮釋儀式裡面所包含的神聖世界，去明白信仰者如何在儀式的神聖世界裡築構出一種對世界和生命的宗教價值觀念，以及把握到信仰者是如何依靠這些宗教價值，使得他們在平凡的世界生活裡建立起富有神聖意義的生命態度。換句話說，宗教儀式和象徵就是蘊藏着一種宗教的人從與宇宙本體融合的神聖經驗裡面，而獲得的對這個世界整全而不破碎、超越平凡俗世的真實意義。⁴⁰ 正如伊利雅德所說：“宗教象徵不僅揭示終極本體的結構或存在的向度，同時它亦提供人類〔在歷史上〕生存的一個意義。”⁴¹

伊利雅德的宗教學對儀式研究的啟迪與道教學者從事道教儀式研究有呼應的地方。Kristofer Schipper（施舟人）在“An Outline of Ritual”（〈道教科儀概略〉）一文中指出以下兩點：一方面，道教科儀的儀法結構在歷史流逝過程裡一直保全着它的基本核心；但另一方面，科儀的核心結構卻又積累了不同時代對它的詮釋意義。他比喻

說：“道士法師第一時間寫下儀式，跟着將它演繹……最後的詮釋者則是到了劇台上由儀式的背景所創造的故事。”⁴² 依照施舟人對道教儀式的理解，在道教祭幽施食煉度科儀的例子裡，我們同樣可以發掘出許多歷世積累下的道教信仰和教義。換言之，研究和理解道教儀式可以為我們提供許多寶貴的中國宗教精神和價值資源。⁴³

四、結語

總括而言，伊利雅德的宗教學方法正是一方面從宗教經驗到宗教象徵、神話和儀式，去理解宗教內部的核心部分；另一方面，再從儀式、神話和象徵的詮釋過程中揭示出信仰者所建立起來的關於生命世界的真實意義。這種宗教學的研究方法正是結合了儀式的兩個主要部分，即儀式參與者的宗教經驗與儀式空間的意義產生。伊利雅德指出，宗教學者就是要站在信仰者的經驗世界的角度，以同情理解的態度，去明白和揭示宗教儀式如何蘊藏着信仰者在神聖經驗裡所獲得的對自身和世界的終極意義和具有轉化性的希望。⁴⁴

注釋

- 1 Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (Illinois: Open Court, 1986), 137.
- 2 Joseph Kitagawa, ed., *Religious Studies, Theological Studies and the University-Divinity School* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992), 1-36.
- 3 黎志添，《宗教研究與詮釋學——宗教學建立的思考》（香港：中文大學出版社，2003），頁 xvii。
- 4 例如在張珣、江燦騰合編，《當代台灣宗教研究導論》（北京：宗教文化出版社，2004）就收有江燦騰，〈台灣佛教近百年來的史料收集與研究經驗談〉、林富士，〈台灣地區的“道教研究”概述（1945-1995）〉及張珣，〈百年來台灣漢人宗教研究的人類學回顧〉等有關台灣宗教研究歷史的總結性文章。
- 5 例如張珣、江燦騰合編，《當代台灣宗教研究導論》及張珣、江燦騰合編，《台灣本土宗教研究的新視野和新思維》（台北：南天書局，2003），二書的目的是希望以台灣本土多元宗教現象的研究作為例子，介紹台灣宗教研究的成果，但是由於其側重人類學和歷史學的研究方法，因此，二書未能為宗教學提供學科上的貢獻。
- 6 Joachim Wach, “The Meaning and Task of Religions (*Religionswissenschaft*),” in *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, ed. Russell T. McCutcheon (London and New York: Cassell, 1999), 74-81.
- 7 Wilfred Cantwell Smith, “‘Religion’ in the West,” in idem., *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 15-50; Jonathan Z. Smith, “Religion, Religions, Religious,” in *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 269-284; Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (London: Oxford University Press, 1997).
- 8 見太虛，〈我之宗教觀〉，收入《太虛大師全書》第 41 冊（台北：太虛大師全書影印委員會，1970），頁 1（總第 243 頁）。
- 9 Anthony C. Yu, “Defining Religion in Chinese: The Detour of ‘A Term Question’,” in Yu, *State and Religion in China* (Chicago and La Salle: Open Court, 2005), 12-15。袁昂致法雲的書信裡提到：“仰尋聖典，既顯言不無，但應宗教，歸依其有。就有談有，猶未能盡性，遂於不無論無，斯可遠矣。”見僧祐，《弘明集》卷十，頁三上。另有關中國中古世紀典籍裡所使用的宗教一詞之意及其與現代西方的“religion”之意的差別比較，參 Robert F. Company, “On the Very Idea of Religions (in the Modern West and in Early Medieval China),” *History of Religions* 42, no. 4 (2003): 287-319。
- 10 陳熙遠，〈“宗教”——一個中國近代史上的關鍵詞〉，《新史學》，第 13 卷，第 4 期（2002），頁 37-66。根據陳氏考究，中國人翻譯日語“宗教”一詞最早出現於黃遵憲的《日本國志》（1895）、宋恕《六字課齋津談》（1895）及康有為的《日本書目志》（1897）等學者之著作。

- 11 關於晚清學者受日本學界對西方宗教研究的影響，除了陳熙遠，〈“宗教”——一個中國近代史上的關鍵詞〉一文，另參 Marianne Bastid-Bruguier 著，張廣達譯，〈梁啟超與宗教問題〉，《東方學報》，第 70 冊（1998），頁 329-373。
- 12 近期在中國大陸再出現儒教與儒家之辯的學術討論，參任繼愈主編，《“儒教問題”爭論集》（北京：宗教文化出版社，2000）。
- 13 梁啟超，〈保教非所以尊孔論〉，原文發表於《新民》第 2 號（1902 年 2 月 22 日），現收入梁氏著，吳松等點校，《飲冰室文集點校》第三集（昆明：雲南教育出版社，2001），頁 1343-1349。
- 14 關於五四時期中國學者對宗教的錯誤界定，如何影響他們理解中國本土宗教的問題，參林富士，〈中國宗教史研究芻議：以台灣學者的研究經驗為主的若干省思〉，收入林富士編，《台灣學者中國史研究論叢：禮俗與宗教》（北京：中國大百科全書出版社，2005），頁 1-14。
- 15 梁啟超，《中國歷史研究法補編》（台北：台灣商務印書館，1966），頁 200。
- 16 Jonathan Z. Smith, “Religion, Religions, Religious,” 281；另參 Jonathan Z. Smith, “‘Religion’ and ‘Religious Studies’: No Difference At All,” *Soundings* 71 (1988): 231-244。
- 17 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trans. R. Sheed (New York: Sheed & Ward, Inc., [1949] 1958), xiii. Jonathan Z. Smith 在其近著中，曾有系統和具說服力地解說和評論伊利雅德在 *Patterns in Comparative Religion* 中的基本觀點和方法論，見 Jonathan Z. Smith, *Relating Religion* (Chicago: Chicago University Press, 2004), 61-116。
- 18 見 Mircea Eliade, “A New Humanism,” in idem, *The Quest* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), 6。關於西方宗教學的不可化約論與化約論的爭端，參 Pals, Daniel L. “Is Religion a *Sui Generis* Phenomenon?” *Journal of the American Academy of Religion* 55, no. 2 (1987): 259-282; Robert A. Segel, “In Defense of Reductionism,” in *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, 139-163; Donald Wiebe, “Does Understanding Religion Require Religious Understanding,” in *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, 260-273; 黎志添，〈宗教學的方法論探索：以“約化論”與“反約化論”的爭辯為例〉，《輔仁宗教研究》，第 5 期（2002），頁 87-110。
- 19 參 Mircea Eliade, “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism,” in *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago: University of Chicago Press, 1959), 86-107。
- 20 Mircea Eliade, “A New Humanism,” 6.
- 21 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, xi.
- 22 據道士告訴筆者，若果不先行發給死者路票，以後的打齋法事是沒有用的。
- 23 參江玉祥，〈一張新出土的明代鄂都冥途路引〉，《道家文化研究》，第九輯（1996），頁 319-331；張勳燦，〈江西高安出土南宋淳熙六年徐永墓“鄂都羅山拔苦超生鎮鬼真形圖”

石刻》，《道家文化研究》，第七輯（1995），頁 300-311。

- 24 Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot (New York: Prometheus Books, 1989), xix.
- 25 參黎志添，〈宗教研究與詮釋社會科學〉一文對西方社會科學的宗教理論的批評，收入黎氏著，《宗教研究與詮釋學——宗教學建立的思考》，頁 73-90。
- 26 Karl Marx, "Towards a Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction," in Karl Marx, *Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977), 64.
- 27 Mircea Eliade, "A New Humanism," 6.
- 28 Ibid., 6.
- 29 黎志添，《宗教研究與詮釋學——宗教學建立的思考》，頁 18。
- 30 Paul Ricoeur, "Philosophy and Religious Language," *Journal of Religion* 54 (1974): 71-85.
- 31 Ibid., 75.
- 32 《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》，葉十一上，《道藏》第九冊（上海書店、文物出版社及天津古籍出版社，1994），頁 824。
- 33 黎志添，〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《台灣宗教研究》，第 3 期（2002），頁 1-40 及王承文，〈古靈寶經的定期齋戒和“齋直”與天師道〉，收入王氏，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》（北京：中華書局，2002），頁 357-381。最近，呂鵬志，《唐前道教儀式史綱》（北京：中華書局，2008）提出與過去許多學者的研究相反的結論，他認為：“天師道本來沒有齋儀，大約五世紀初在靈寶齋的影響下出現了後來稱為正一齋的天師道齋儀。”（頁 220）
- 34 參周西波，《杜光庭道教儀範之研究》（台北：新文豐出版公司，2003）。
- 35 黎志添、游子安、吳真，《香港道堂科儀歷史與傳承》（香港：中華書局，2007），頁 18-20。
- 36 Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (New York: Oxford University Press, 1958), 3.
- 37 David Tracy, *Analogical Imagination* (New York: Crossroad, 1981), 108.
- 38 Ibid., 102.
- 39 Mircea Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism," in *The History of Religions: Essays in Methodology*, 103 and Eliade, *The Quest*, 6.
- 40 Mircea Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism," 98-99.

- 41 Ibid., 102.
- 42 Kristofer Schipper, "An Outline of Taoist Ritual," in *Essais Sur Le Rituel*, ed. Anne-Marie Blondeau and K. Schipper (Peeters: Louvain-Paris, 1995), 114-115.
- 43 筆者在〈香港道教齋醮中的超幽施食儀式〉一文裡，曾通過研究道教普度孤魂的儀式，整理出儀式中蘊藏着的道教罪觀、苦難觀和生命觀，此文收入《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》（香港：中文大學出版社，2007），頁 223-239。
- 44 Mircea Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism," 99.

循理以明情：中國宗教研究管窺

蒲慕州

我們能否經由理性的審視來瞭解感性的信仰？這是否為一種自我矛盾的想法？因為宗教信仰，如同愛情一般，實在是無法理解，只能經驗？也許如此。個人以為，作為一種智識的活動，研究宗教的目的應該是在瞭解宗教現象。學者們一般以為，我們終究可以明瞭所有有關宗教的信條、儀式、節慶的基本理念，以及它們與在其中發生且成長的社會文化脈絡之間有何互動關係。但如果說，我們認為宗教信仰是一種活生生的力量，可以影響活生生的人群，那麼我們無可避免地必得要探究人們是如何去體驗宗教。要達到這個目標，我們必須不斷地去擺脫經由文化和知識霸權而產生的偏見。我們甚至得反省，一般學術界所嚴格把持的理性主義立場，是否為一種萬靈丹。我們得思考的是，誰有權力決定何種經驗值得注意，值得討論？理性是否只能有一種？誰又能決定何種理性才是值得承認的理性？理性與感性之間是否存在一個鴻溝？而人又是否能夠跨越這鴻溝？本文的目的，就在嘗試回顧宗教研究在西方與中國的發展，並且由此過程中尋找一些解答。但當然，在此短文中，我所能做的只是點出一些自己的心得，希望引起學界更有深度的討論。

一、西方之宗教研究：古埃及之例

眾所周知，宗教研究在西方學術界有一個相當長的傳統，而這傳統基本上認為所謂宗教信仰是對一個唯一真理和至上神的絕對崇信。不過，在十九世紀中，當古代埃及和兩河流域的宗教被重新發現後，這種態度開始遇到了嚴峻的挑戰。眾多學者發現，他們面對的難題是如何用一種恰當且保持敬意的態度去理解這些古文明中的宗教現象。

以埃及宗教為例，學者們為了想要瞭解自羅馬時代的普魯塔克（Plutarch）以來就多半被遺忘的埃及眾神而傷神不已。十九世紀中期的歐洲學者，如法國的 Emmanuel de Rougé、¹英國的 Peter le Page Renouf、²日耳曼的 Carl Richard Lepsius 等人³，都認為古代埃及有一種最原始的一神信仰，但在歷史發展中，這一神信仰被新的情況破壞而墮落為多神信仰。這多神信仰中的神明其實只是那原始的至上神的各種特質擬人化發展的結果。即是說，多是由一而生。這說法到了二十世紀初之後，隨着人類學及宗教研究的發展而有了改變。學者們現在開始認為多神信仰才是埃及宗教最早的形態。話雖如此，埃及的原始一神信仰的觀念並沒有完全消失，而是以一種新的面貌出現。這種新說法是，在古埃及宗教中有一深層的一神信仰傾向，人們普遍相信宇宙間有一種單一的、無以名其狀的神聖力量。不少著名的埃及學者，如法國的 Jacque Vandier、⁴德國的 Siegfried Morenz 等。⁵Vandier 認為，所謂多神信仰基本上是對於唯一普遍真理的多角度觀察，因為人在面對複雜的現象時，會有一種尋求其背後的統合原則的心理需求。多神信仰可以被視為是不同時與地的人對絕對真理的不同追求途徑。

所謂盲人摸象，也許可以作為比擬。所以，古埃及的宗教不應被視為是所謂的原始多神信仰，至少，在埃及宗教中其實有一種至上神（太陽神）的概念。⁶

這種說法得到不少新一代埃及學者的認同，其中著名的學者 Eric Hornung 可以作為代表。Hornung 的名著題為《一與多》（*Der Eine und die Vielen*）。⁷由書名可知，在西方人（或者至少學者）的意識中，以猶太—基督教為代表的一神信仰與以埃及為代表的多神信仰之間的矛盾，始終是一個必須面對和解決的問題。Hornung 相當小心地不直接觸及有關一神信仰與多神信仰何者較早的問題，他的辦法是設法去瞭解古代埃及人民在其日常生活中，如何經驗到神明的力量和作為。但無論如何，要完全避免埃及多神信仰和猶太—基督教一神信仰之間，在基本結構上的差異，是相當困難的。Hornung 認為，在多神信仰的表象之下，仍然可以找到一種內在的統一性，也就是在多中有一。對於具有猶太—基督教背景的西方埃及學者而言，如果有這麼一種內在的統一性，那麼埃及宗教也就不那麼難瞭解了，因為古埃及人和我們畢竟沒那麼大的差別。

埃及學的例子顯示，學者的觀點和方法會隨時代而變化或進步。不變的是在變化多端的現象背後找尋一個統合的概念。正如新約《聖經》中所說：凡追尋的必尋得（Matthew 7.7）。學者若在宗教信仰中尋找他們認為有意義而重要的東西，大概他最後總會找到。

二、西方的中國宗教研究：西方智識傳統之產物

西方學者對中國宗教的研究也如同對西方古代宗教的研究一樣，經歷了一段類似的智識旅程。⁸ 耶穌會士於十七世紀到中國時，為了方便傳教，將中國的官方宗教活動描述為一神信仰，因而與基督教沒有基本的衝突；而佛教與道教及其他形式的民間信仰則被視為是多神的偶像崇拜。直至今日，這個看法對歐洲知識界影響仍甚大。⁹

十九世紀末荷蘭學者 J. J. M. de Groot (1854-1921) 在他的鉅著《中國宗教體系》(*The Religious System of China, 1892-1910*) 中說：“中國社會仍然流行着許多除了在低等野蠻民族之中才有可能見到的儀式與信仰活動。”¹⁰ 他利用古代中國的文獻記載來證明現代中國的宗教基本上沒有改變，這也就意味着他所見到的中國社會大致仍然是在一種低級的發展階段。他所說的中國宗教信仰的延續性當然有一些道理。因為一直到今日，在台灣或香港的農民曆中，仍有不少篇章和字句是與湖北雲夢睡虎地出土的公元前三世紀時代的《日書》中的材料十分相近，甚至是相同的。眾所周知，今天不少中國人仍然相信風水擇日之術。但如果說這些信仰活動是比較接近野蠻或原始社會才有的東西，恐怕並不妥當。同時，即使我們認為中國社會文化的延續性很高，但相似的信仰活動仍然不一定意味着相似的宗教心態。無論如何，de Groot 的說法也只能代表一家之言。與他大約同時代的翻譯家 James Legge (1815-1897) 就認為，古代中國的宗教信仰屬於一神信仰，儒家關於天的觀念就是崇拜一個至上神的證據。¹¹ 他的說法又與兩百年前耶穌會士的說法若合符節。

二十世紀初，法國學者 Marcel Granet 開始研究中國宗教，¹² 他的思考方式受到社會學家涂爾幹（E. Durkheim, 1858-1917）的影響，重視宗教在社會結構中所扮演的角色。他顯然不認同 de Groot 的研究方法，也不同意 Legge 將中國宗教套入基督新教神學的框架中；他想做的是如何將中國作為用社會學研究視角來瞭解人類社會的一個例子。在二十世紀初的西方，這是相當具有前瞻性的想法。社會學者 Maurice Freedman 認為，Granet 是一個“關懷全人類的人文學者，他之所以研究中國，是為了找尋一條路徑來打破狹隘的歐洲地方主義，以探求其它的文化世界”。¹³ Granet 自己的說法是：“就其範圍之廣，時間之長，人口之多，中國文明是人類最重要的創造；沒有任何其他人群的經驗比它更豐富。但對於地中海區文明而言，它卻是極不為人所知的……雖然如此，今日每個有教養的人都意識到由西方古典研究所定義的世界的偏狹性。如果有關人的事務都應該是他關注的對象，那麼中國為何要被排除在外？”¹⁴ 這些話在今日聽來仍然是擲地有聲。

由 Granet 開始發展的法國漢學將中國的宗教活動，特別是道教和佛教，放在研究的範圍之內，對推動西方世界對中國的瞭解有着重要作用。從一個比他晚了近一個世紀的人的觀點而言，我不能確定的是，Granet 是對於應用涂爾幹社會學理論的興趣比較大，還是對於瞭解中國人的宗教經驗比較有興趣。他自己曾經說：“我不在乎中國。我有興趣的是人。” “La Chine, je m'en fous. Ce qui m'intéresse, c'est l'Homme (I don't give a damn about China. What interests me is Man.)”¹⁵ 這話應該如何解讀？看字面意義，他應該是說，在對於人的研究上，中國人只是一個例子，而他之所以要研究中國人的宗教，

除了上述那個明顯的理由——即中國文化的重要性外，他更有興趣的其實是想用中國的例子來建立一套社會學模式。¹⁶

二十世紀下半葉，西方的中國研究由五十年代至七十年代注重政治和社會經濟轉到八十年代的重視文化，越來越多的研究力量被放在探討位於政治表象之下的文化基礎。有關科學、醫藥健康、文學、教育、性別、社會生活、地方社會、宗教信仰等等的活動，都受到前所未有的關注。這種趨勢當然是反映了西方學界的氛圍，而在此氛圍中，有關中國宗教的研究也都力圖擺脫歐洲中心或猶太—基督教概念之下對於宗教的理解（譬如說，宗教應該是對個人道德生活的一種指引，或者提供給人在困惑無助時的救贖），而企圖得到一種比較擺脫意識形態包袱的理解。有些學者因而主張，研究中國宗教應該注意的不是信仰的重要性，而是儀式，因為那才是中國宗教的特色。譬如歐大年（Daniel Overmyer）所說的：

正是在中國文化所根基的底層民眾之間所重視的價值及地方宗教活動，定義並且保存了中國文化多個世紀；它們提供了人們的認同感。這認同感主要是建立在共同保有地方儀式傳統，崇拜神明和祖先，慶祝年節，依據個人周邊的空間，時間和各種現象來占卜吉凶，並且抵禦惡靈的侵害。¹⁷

歐大年的看法可以代表不少當代研究中國民間信仰的西方學者的意見。採取這種觀點，強調儀式活動的重要性，可以避免用猶太—基督教式的宗教觀點來衡量中國宗教所可能產生的問題，即將宗教活動

與信仰這兩個概念之間劃上等號。這就是說，一個宗教文化和社群之形成和維持常常是經由儀式活動而達成的。宗教觀念誠然重要，但若沒有經由人群的實踐，是無法存在或傳遞下去的。但，即使我們同意歐大年說法，我們仍然可以進一步問，在弄清楚了所有的儀式傳統之後，是否就沒有其他的事可做了？我們是否真能瞭解那些興建廟宇、雕塑神像、組織節慶、參與遊行的信徒的感覺？在強調中國宗教的儀式性之餘，我們是否可能落入另一個陷阱，忽視了人的宗教感的重要性？我希望有機會在本文最後，可以進一步討論這個問題。

總之，不論是用來替某種霸權秩序做準備，或者是用來對抗所謂的歐洲中心主義與東方主義，再或者是用來作為建構後殖民論述的工具，甚或僅僅是一種熱愛中國文化的表現，西方學者研究中國宗教之時，一直無可避免的是西方世界觀及文明論述的影響。我個人的宗教研究在一定程度上也可說是這種西方式世界觀影響之下的產物。

如今最困難的任務，應該是去發現而且承認這樣一種西方式的有色眼鏡。不少學者也許認為這是一種常識，而且學界的研究早已超越了這個階段。但我認為，無可諱言地，當今中外學者對中國宗教甚至中國歷史文化的興趣在不斷增加，也正反映了一種情況，即中國作為一個國家或者一個文化體，在當今世界上的影響力也在不斷增加，這是造成這股中國熱的現實原因。而這股中國熱也正是一種有色眼鏡：只有當中國成為重要的強權時，西方學者才會更加重視中國研究。如果這種說法有部分說服力，我們也許可以說，西方學者對中國宗教研究的興趣有部分是由於中國在當今世界上日漸增長的政經力量。當 Granet 說，任何一個有教養的人都應該對中國有興趣，因為任何有關

人的問題都不應被忽視之時，他的說法在邏輯上應該導致一個結論，即中國宗教的重要性除了是基於它作為人的現象的一環之外，不一定要基於中國的人口面積或歷史之上。我希望這樣的看法應該是宗教研究，或者是任何人文研究的基本出發點。

三、中國的中國宗教研究：由迷信到地方文化

在討論我個人的經驗之前，作為一種背景，我希望先簡單地討論現代中國的中國宗教研究，因為這段歷史也與二十世紀以來橫掃世界的知識潮流有着不可分的關係。

在 1920 年代，中國知識分子遭遇了前所未見的政治和文化危機。大多數新文化運動的領袖們對於西方的知識和價值觀，包括杜威（John Dewey, 1859-1952）哲學、馬克思主義，都採取歡迎的態度。他們認為宗教和迷信是同義詞，是落伍的象徵。北大校長蔡元培曾經主張以美育代替宗教，作為教育現代公民的基礎，正是一個有名的例子。但有點諷刺的是，在 1930 和 1940 年代的政治和社會動亂之中，基督新教因為其與科學、現代化和西方強權的關係，得到某些政治領袖的支持，因而獲得一些發展上的便利。但中國政府和知識分子對宗教一般是採取批判態度的，尤其在 1950 和 1970 年代中期的一段時間內，宗教一詞成為嚴重的罪名。到了七十年代中期之後，總體的政治和社會氛圍發生了轉變，宗教才又成為可以討論的話題。但這轉變並不容易。反宗教的舊思維仍然普遍存在。要研究宗教，最好的合理化藉口，是

要宣稱這是為了人民服務。舉例而言，學者可以宣稱，在傳統社會中，封建地主剝削了廣大人民的生活資源，但人民在這種不利的情況之下，仍然力圖表達他們的宗教情緒。這些宗教情緒雖然是出於對命運的無知或對自然現象的恐懼，但仍然具有某些好的特質，譬如說，保持家族和諧和社會安定。因而對於中國學者而言，研究人們的宗教活動，可以被視為是確認“人民”是歷史的主角的一種方式。

近年來出版的不少作品都將豐富的地方信仰傳統視為地方文化的一部分，或者作為瞭解民間文化的關鍵，這和近年來地方文化意識因為國家整體經濟的好轉而有所提升有關。特別值得注意的是，這種研究地方宗教傳統的潮流也部分地得到不斷增加的國外學者的支持和共同參與，所以也可說是國際合作的結果。這種新的地方主義與西方學者的參與和指導，對中國民間宗教研究的未來發展，有可能產生何種新的影響，尚有待觀察，但總體看來，對信仰者的感情面的處理似乎比較缺乏。明顯的特點是，學者們大多興奮地表示他們能夠研究鄉土文化，同時又能夠得到“存其精華，去其糟粕”的機會。值得注意的是，這種“去其糟粕”的態度，反映出研究者對其研究對象由上而下的態度，而這種態度可能在中國學者之中更明顯，因為他們很容易以為，既然是研究自己的文化，當然對中國宗教比較有發言權，而中國傳統士人與百姓之間的上下關係又很容易被當代學者所繼承。這些都是值得反省。

四、個人的反省

在前述我所瞭解的西方及中國近代宗教研究的大背景之下，我個人的宗教研究歷程也可以作為一個例子，來顯示在中國宗教研究中，個人背景和智識傳統之間可能有的聯繫。我的想法是先呈現個人對某些中國歷史上的宗教現象的瞭解，再用它們來作為反省學界對中國宗教研究的材料。

我對中國宗教的看法不可避免地是個人社會和知識背景的產物，因此我願意在此做一些個人背景的剖析。我自小生長在二次大戰後台灣台中的眷村，對於眷村四周的農村社會的瞭解相當有限。在入大學之前，我對於宗教的瞭解來自幾方面：由家母一方，我對基督新教有一些接觸，因為我自小就常隨她去住家附近的浸信會教堂做禮拜。至於家父，是空軍軍官，受過大學教育，留美學航空機械，戰後隨軍至台灣。在他身上所留下的中國傳統宗教信仰大概只有除夕燒紙錢，在年夜飯前燒香祝拜。我們家中的日常話題從未觸及有關宗教信仰之事。當我在五十至六十年代上學時，儒家思想仍是學校裡主要的意識形態，當然我也不能不注意到自己周遭的農村社會的一些現象，包括各種宗教活動。我也開始形成自己對中國民間信仰的一些粗淺的看法，我記得自己當時是個懷疑論者，對於人們為何能夠維持他們的信仰實在無法理解。這份懷疑在我進入大學之後並沒有太大的轉變，而我的注意力也沒有放在與宗教相關的問題之上。

當我於七十年代中期開始上研究所研讀埃及學時，我對埃及宗教的研讀基本上是跟隨一般的傳統：以語言學的方法解讀宗教文獻，以

社會學或功能主義的角度解釋宗教現象。我對埃及宗教的興趣是相當理性的，並沒有被埃及宗教的一些奇特的現象所困擾，因為我並沒有感情上的牽掛。看來在這方面，我和當時大多數西方的埃及學同學的差別並不大。當我開始工作之後，我開始重新注意到古代中國，而年輕時的感覺又開始出現。這些感覺的特點包括我對於人以外的力量存在與否的困惑；對那些宗教從事人員的嫌惡——因為我認為他們是在欺騙那些無知的百姓；以及我對於那些信徒的憐憫——因為他們無法依仗理性來主導自己的生命。現在我當然知道，在學術性宗教研究中，這些感覺是應該要被揚棄的，我們對宗教的研究應基於客觀的瞭解，全面掌握宗教現象的文化及社會脈絡。在閱讀古代文獻時，我發現自己的感覺其實並不獨特，因為古代中國的知識分子早已表達了類似的意見。我也發現，中國古代知識分子對於社會中一般百姓的宗教活動，從來就採取一種批判和反對的態度，譬如荀子就曾經說：

雩而雨，何也？曰：無何也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神。以為文則吉，以為神則凶也。¹⁸

荀子這種理性的分析，將君子和百姓分為兩種不同的陣營，可以代表後世儒者對中國民間宗教活動的基本態度。他認為儒者所參與的或者贊成的宗教性活動是一種社會群體生活的裝飾，是增加社會生活的趣味的“文”，人不可以真的以為有神明在背後主宰。否則，這所有的宗教活動就是有害的，是所謂的“凶”。

在漢代，構成政府官僚組織的知識分子對地方宗教活動，基本上採取鄙視的態度。我們見到不少地方官員打擊巫者，導引民眾遠離奢侈浪費的祭典活動的例子。官方的態度是，凡是不受政府所支持的宗教活動都應該被禁止，因為這些是所謂的“淫祠”。這一點直到今日聽來仍然相當熟悉。¹⁹

當佛教和道教在中國社會中建立了基礎之後，掌握政權的人可以選擇性地贊助他們，但多半的時候仍然堅持以儒家的意識形態作為政權的基礎。地方性的宗教活動開始學會與佛教或道教產生聯繫，接納它們的儀式和神明，或者讓自己併入佛、道的版圖之中。然而，知識分子仍然會發出批判的聲音：佛教是蠻夷之邦的信仰，道教則充斥着迷信，兩者都不如儒家濟世淑人的入世精神。明清時期，在受理學思想滲入的民間宗族社會中，除了祭祖之外，所有宗教活動都被排除在外。這些現象也告訴我們，現代中國知識分子所表現出的反宗教心態其實並不是現代獨有的現象，也不僅是對西方強權和思想影響之下的反應，而是有着長遠的歷史根源。

但另一方面，很顯然地，中國社會從來就一直存在着各種宗教活動。我進一步認識到，在知識分子和一般大眾的信仰需要之間的衝突可能有另一個面相。我發覺一般所謂與普通百姓相對的“知識分子”其實代表的是一個不十分明確，或不十分同質性的社會階層。至少從帝國時代早期開始，並不是所有的官僚 / 知識分子都對地方宗教活動採取禁止的態度。他們有的甚至會基於各種不同的原因而參加地方宗教活動。同時，即使是同一個人，在面對不同的情況之時，他所表現出來的理性態度也會有不同的程度。譬如說，不少知識分子在白天工

作時寫的是嚴肅的朝代史，但在夜間的消遣卻是閱讀或收集鬼怪奇聞。在東漢末年到魏晉南北朝的一段時間內，志怪小說的流行透露出當時文人和知識分子對超自然世界的心態。這些志怪小說不僅僅是一種消遣，也代表了這些人面對另一個世界的某種情懷。在這另一個世界中有着的一套與人間不同的社會正義，例如一個有關宗岱的故事：

宗岱為青州刺史，禁淫祀，著無鬼論甚精，莫能屈。後有一書生葛巾修刺詣岱，與談論，次及無鬼論，書生乃振衣而去曰：“君絕我輩血食二十餘年，君有青牛將奴，所以未得相困耳；奴已叛，牛已死，今日得相制矣。”言絕而失。明日而岱亡。²⁰

表面上看來，這個故事最主要的意義是在用一種幽默的方式來說明，即使人很難接受鬼神存在的事實，但如果人想要完全否定鬼神的存在，將會是徒勞無功的。除此之外，這個故事還可以有一些其他的意義。宗岱作為一個負責的官僚 / 知識分子，他的作為應該是無可非議的。因此，如果從儒家倫理的角度而言，他的死亡是不幸的，或者是不應該的。但是從一個相信鬼神的人的角度而言，他的作為使得鬼神的生存產生困難，所以他的死亡是應該的。²¹

從這樣的角度來看，宗岱的故事其實可以被理解為對那些自以為是的官員的諷刺，因為他們不願體會百姓的心理需要，用高高在上的道德標準去摧毀百姓的生活。故事中那位以書生面貌出現的鬼所說的話，可以被理解為對那些受苦的百姓希求報復之心的同情之詞。而鬼魂以書生的面貌出現，又可被視為是文人作者將自己的角色投入故事

之中的結果。

宗岱故事中這種隱匿的意義可能並非儒家傳統倫理所能接受或鼓勵的。但這個故事也顯示，在知識分子的思維世界中，一直有着那麼一個隱藏的夾層，它與百姓和民間宗教活動比較接近，所以我們很難說知識分子的思維世界與民間百姓的宗教情懷是可以截然劃分的。

在明瞭了這樣一段中國社會中知識分子與民間信仰之間的衝突與共存的歷史之後，我發覺個人年輕時對中國民間信仰和宗教活動的不能贊同的心態，其實根源於荀子所代表的那種理性主義。這種理性主義是可以超越時空的，因為我並不是讀了《荀子》之後才有那種思維。以下，我再舉有關中國百姓所持有的宇宙觀的例子來說明我所瞭解的中國宗教。

就我們所知，自新石器時代晚期以來，生活在東亞大陸上的人們就認為世界上充滿了所謂的人外力量或者超自然的存在。所以任何我們視為宗教行為的活動，基本上都是對這些人外力量的反應，而在伊斯蘭和基督教進入中國之前，人們的信仰世界基本上是多神信仰。對於大多數人而言，主要的問題不是一神或多神，而是哪一個神明比較靈驗。在基督教或伊斯蘭教中，人們多半認為道德倫理與宗教生活是不可分離的，因為宗教的意義就在於過一種合乎道德的生活。但這在古代中國的宗教生活中並不是一個主要的問題。這並不是說道德是不重要的，因為如果缺乏一套共同的道德倫理系統，沒有任何社會能夠生存下去，但中國宗教心態有一個面向的運作是在倫理系統之外、靈驗系統之內的。

這種瞭解顯示，中國古代宗教活動的性質基本上是功能取向的，

為了要改善個人的福祉，避免那些人外力量所造成的災難，人們選擇去執行各種祈求和逐除儀式，而這些儀式基本上是一些與個人道德沒有多少關係的方術。譬如在睡虎地秦簡《日書》中，記載了不少驅鬼儀式，並沒有任何資料顯示個人的道德行為是否為施行這些儀式的條件。這也就是說，任何人只要得到施行儀式的方法，都可以依法操作，得到同樣的效果。同時，個人行為是否合乎道德準則也與鬼怪是否會來侵擾沒有關係，罪與罰的概念在這種人與人外力量之間的關係中是不存在的。

當然，我們也可以認為，在中國宗教中有所謂的道德因素。學者常常指出，在周代即出現的天命觀，將統治者的道德行為與他的政權合法性接上關係，但事實上，天命觀只能說是一種政治神學，與一般大眾日常生活中的宗教信仰關係不大。一直要到東漢末道教興起之後，個人道德行為才與宗教教義結合。當張魯在漢中發展其教團時，其教導信徒的辦法是“皆教以誠信不欺詐，有病自首其過”。²² 這種教義的假設應該是說，人的病苦來自於其所犯的罪行，只要人能夠承認過失，神明就會原諒他，而病痛也可以得治。但即使在宗教中有這樣的道德性發展，我們仍然可以說，非道德性的心態是構成中國民間信仰的基層因素，不時體現在各個方面。譬如說，只要誦讀佛陀名號足夠次數，或者誦讀某些經文若干遍，就可以讓信徒得到某種救贖，即使其中有某種深刻或神祕的心身經驗，仍然很容易流為數字的機械性動作。明清時期流行的功德簿，有似在銀行中的存款一般，將個人的善行先行寄存，以便日後兌現取用，將無形的虔敬和善念轉化為有形的商品，也是這種非道德性心態的表現。

上面我所舉出而且解說的這幾個例子，可以說明我個人對中國民間宗教信仰的本質的瞭解。這些解說不論是否帶有偏見，其實都可以顯示研究者在看問題時被一種隱而不顯的預設所主導，這預設就是，宗教信仰應該與道德和倫理有關。我雖然在中國古代宗教信仰中看不出宗教活動與個人道德有何密切關係，但我之所以會有這樣的關心，仍然是受到猶太—基督教以及西方啟蒙思潮的影響。在這種思考模式中，我對人的信仰活動有一定角度的瞭解：信仰或者是一種生活方式，一種因各種身心狀態而造成的需要，或者是一種對神明的靈驗的回應。但若要說到信徒的宗教經驗，仍然是無法理解的。當一個信徒點燃一束香，向神明敬禮之時，到底發生了什麼事？我們無法真正得知。這是否因為正如老生常談的，宗教經驗不能經由理性而瞭解？

在這種情況之下，若我們能跨越理性與非理性、信徒與非信徒、學者與其研究對象之間的距離，是否就能找到一些解決的方法？也許，我們可以由“信仰”這個概念出發，做一些探討。在現代中文的用法中，信仰一詞通常被視為是當代英文中“belief”的同義詞，而“信”字為“to believe”的同義詞。實際上，信仰一詞在中文的語境中一直到相當晚近，可能是清代，才被用來指稱宗教信仰之義。《清史稿》中有一段：“噶布倫中擇其為夷情信仰者，令協同辦事。”²³ 此處信仰一詞基本上是“相信”之義，沒有宗教含義。唯一有宗教意義的例子是《清史稿·列傳》中的一段：“義和團起，朝貴崇奉者十之七八，而崇綺亦信仰之。”²⁴ 在更早的文獻中，用來表達宗教信仰的是“崇信”一詞，²⁵ 但當我們在更早的文獻中找尋信字的意義時，可以知道，信的基本意義是“訊息”，引申為“可靠的訊息”。在儒家

傳統中，信字有真實、可靠之意，是一個君子應該有的重要德性。當信字用為動詞，它的意義是“驗證、檢驗、說服”以及“相信”。這“相信”一義就形成了具有宗教性的引申義“信仰”的基礎。²⁶在早期道教經典中，用“信士”一詞來指稱那些接受道教的人，此處的信字就具有完全的宗教意義了。所以信字意義的演變本身是相當有趣的故事：它起初是相當理性而世俗的德性，後來才逐漸發展成為具有宗教情懷的基本概念。

但我們從對於信字的字源分析也可以看出，至少在中文的語境中，“信”或“信仰”的概念應該是基於真實、可靠、可驗證的基礎之上。這與我們在現在一般使用“信仰”一詞的意義，其實有些差別，因為在一般的語意中，信仰一詞帶有非理性的、不需要驗證的，甚至所謂空白支票式的完全信任之義。但根據上面的討論，所謂的信仰，如果是以中文語境為主來瞭解其意義，應該要有一種理性的基礎，要基於可以驗證的事實之上。若信仰的成立是基於信者認為可驗證且可信任的基礎之上，那麼信者的信仰應該是十足的理性行為。也許，信仰者和非信仰者之間並沒有基本的不同。所謂信與不信之間的鴻溝，並非理性與非理性的差別，而是一種理性與另一種理性的差別。同時，我們還得注意到，即使是可驗證的事，人們仍然會有所謂半信半疑的心態，因為人的理性常常不能讓人很容易地看清事實，理解真相。完全沒有任何懷疑的信仰者，恐怕是不存在的。人的認知系統其實是理性和感性的綜合體，兩者的關係可能就像所謂的陰陽相生，信仰中有些疑慮，懷疑中又帶有希望，兩者相輔相成。總之，如果“信”的產生是基於對人外力量的驗證結果，那麼，用理性與非理性的二分概念

來研究宗教是有問題的。

這些觀察與中國宗教有什麼關係？我認為，如果說學者們其實是一群具有某種特殊的信念（現代學術操作方式）的信徒，那麼，我們並不比燒香的信徒更理性。去除了理性的學者與感性的信徒之間的障礙，也許我們可以得到瞭解宗教感的更佳途徑。我們也許應該去瞭解，人們的信仰抉擇和信仰行為是在什麼樣的智識及社會背景或心理情境之下成立的，而不是去討論信仰內容的真偽問題。能夠瞭解這些，也許就能對所謂“人的存在狀況”有多一點認識。

注釋

- 1 Emmanuel de Rougé, *Chrestomathie égyptienne, ou Choix de textes égyptiens transcrits, traduits et accompagnés d'un commentaire perpétuel, et précédés d'un abrégé grammatical* (Paris : A. Franck, 1867-1876).
- 2 P. Le Page Renouf, *The Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religion of Ancient Egypt* (New York : C. Scribner's sons, 1880).
- 3 Carl Richard Lepsius, *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien* (Berlin: Nicolaische Buchhandlung, 1849-1856).
- 4 J. Vandier, *La Religion Egyptienne* (Paris: Press Universitaires de France, 1944).
- 5 Siegfried Morenz, *Ägyptische Religion* (Stuttgart : W. Kohlhammer, 1960)= *Egyptian Religion*, trans. Ann E. Keep (Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1973).
- 6 J. Vandier, *La Religion Egyptienne*, 239.
- 7 Erik Hornung, *Der Eine und die Vielen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971)= *Conceptions of God in Ancient Egypt*, trans. John Baines (Ithaca: Cornell University Press, 1982).
- 8 這裡所說的中國宗教，僅僅指涉在歷史上屬於中國文化範圍之內的土地上所發生的宗教活動，它通常包括所謂的本土信仰，如天地鬼神崇拜，或者佛道等有組織的宗教。至於其他的外來宗教，如基督教、伊斯蘭教、摩尼教、猶太教等等，只有在一些特殊的時與地才會觸及。在本文的範圍內，我所關心的是地方社會中一般人的宗教生活，或者說，是絕大多數中國百姓的宗教生活。
- 9 See Jordan Paper, *The Spirits and Drunk* (Albany: State University of New York Press, 1995), 4-5.
- 10 J. J. M. de Groot, *The Religious System of China, 1892-1910* (Leyden: 1892-1910; Taipei: Southern Materials Reprint, 1989), vol. 1, xi.
- 11 James Legge, *An Argument for Shang-te as the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos in the Chinese Language* (Hong Kong: Hong Kong Register, 1850); idem, *The Religions of China: Confucianism and Taôism Described and Compared with Christianity* (London : Hodder and Stoughton, 1880).
- 12 Marcel Granet, *Danses et Légendes de la Chine Ancienne* (Paris : F. Alcan, 1926).
- 13 Maurice Freedman, "Marcel Granet, Sociologist," in Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, trans. M. Freedman (New York: Harper Torchbooks, 1975), 28.

2

中國本土宗教研究

凶死與解除：三個台灣地方祭典的死亡關懷

李豐楙

子入太廟，每事問。

——《論語·八佾》

執無鬼而學祭禮，
是猶無客而學客禮也，
是猶無魚而為魚罟也。

——《墨子閒詁·公道》第四十八

在先秦社會的“哲學突破”時代中，儒、墨兩家哲人有關鬼神祭祀的兩件記事，雖則敘述簡短也無從究明語錄形成的歷史脈絡，但作為代表性的經典文本，兩位哲人彰顯其面對祭典的態度，卻有足可讓今人深思之處：為何身入太廟後，孔子就需細問禮器、禮文，並究明其踐行禮儀的禮意；為何墨子關於鬼神的論難，需要先從“理”上論證其存在與否的問題？這種論辯行禮之學的態度，是否表明禮儀實踐所重者就是需要每事必問，其中並關涉鬼神的信仰問題。面對有關鬼

盾，民間社會即採取方便的方式加以解決。在此，即以台灣現存的三個地方祭典作為例證，說明地方民眾面對集體的凶死問題，如何複合儒、道、釋三教的教義與儀式加以解決，這種多元複合的社會、文化機制，乃具現了漢人社會在宗教上的含融特性，以此合理化不同禮儀的實踐問題。從“凶死與解除”這個角度，可以理解“常與非常”作為一種文化結構，同樣也被運用於非正常的死亡儀式，就可發現地方性知識也能體現普世性的經驗與智慧。¹

一、常與非常：生命終極的文化結構

台灣漢人社會的喪、祭文化，對於“生死大事”的生命認知就具現於禮制、習俗，從這種地方保存良好的禮俗，就可溯其源流，理解文化傳統如何型塑民眾的文化心理，而能在紛繁的現象下探求其心理結構。死亡的知識可見於訃聞所遺存的語言遺蹟，這種“百姓日用而不知”的文化傳統常經時歷久而不變。訃聞即表現不同的生命終結狀態，其中一組經常使用於正常死亡的用語：“壽終正（內）寢”，基於死亡的禁忌，使用“終”字意指終極、終結，不會直言“死”、“亡”或“死亡”，以免犯忌。各個民族各有其死亡禁忌，漢人社會的禁忌也表現在常用的語言符號中，就如家禮所記載的日用須知，都會有一定的套語格式；既是表示一家人在天性上的情感表達，也是一個社會對文化的生命認知，就從不同的語辭表示所面對的不同狀況。故民間依俗所採用的相應儀節，就在合禮、適俗的禮儀表現上解決死亡的焦

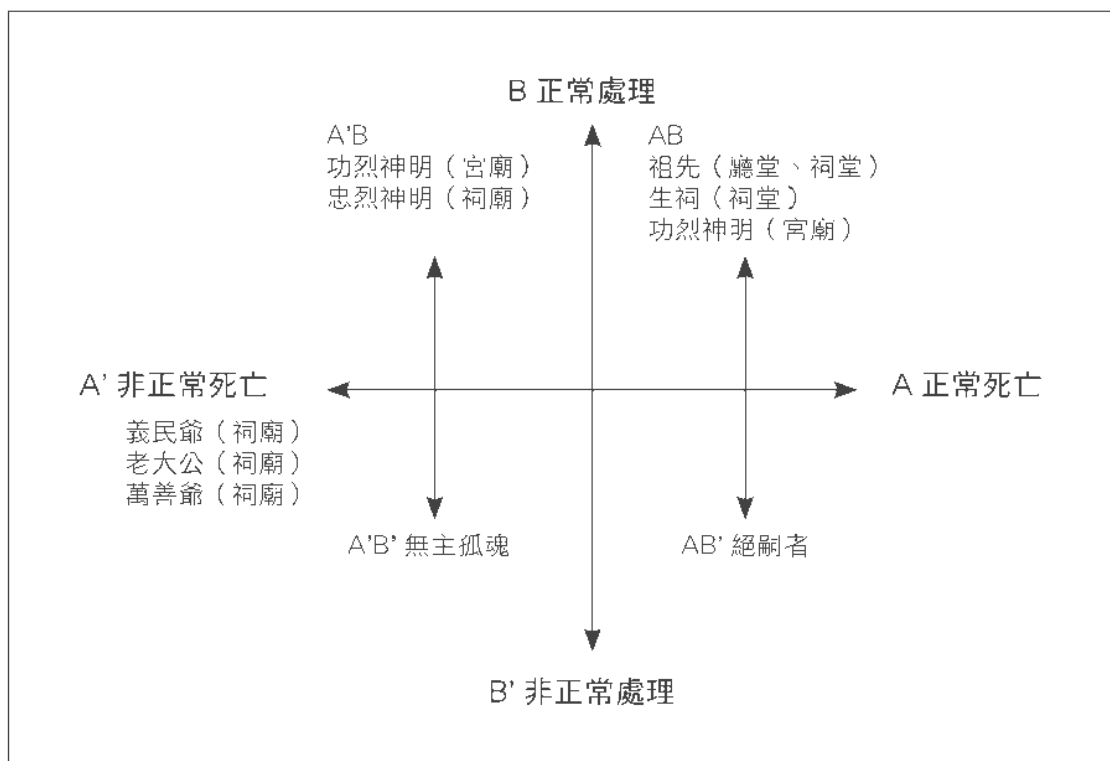
慮，特別是非常死亡的哀傷情緒，都可經由儀式進行悲傷療癒。

“壽終”與“終年”兩個語辭在語言技巧的表現上，或許只是修辭問題，但“終”與年、壽等字複合，既可表示生命終極的生物事實，也可表現人文化成的文化認知。在文化傳統上從經典語言到日用語言，都一致審慎使用不同的複合語詞，並依社會習慣分別認知不同的死亡狀態。正常死亡即以“壽終”表示得享長壽，因而有“福壽”、“長壽”等辭彙，從《尚書·洪範》既列“考終命”為美德，視為人生的五福，就是對自然的生命終結及其意義，借由語言而賦予道德的價值。故輓聯上習見的“福壽全歸”，就可表現終於所當終：時（壽終）、地（正寢或內寢，男女有別）俱宜，也歸於當歸之所，期使魂、魄有所憑依而各得安頓。儒家在禮經中強調祖先之憑藉、依止於木主，宗祠的神主牌即是歸於列祖列宗之列的象徵物，如此就可視為死後的穩定狀態。從古代的宗法社會以至後來的家族社會，所形成的文化傳統即是慎終與收族，故喪祭諸事乃由一家的家庭“大事”連結為舉族的收族大事，正因一己之福即一家一族之福，在訃聞或輓聯中所表現的人情義理，就是將禮意實踐於漢人社會，這種人文化成即表達出對生命的真實認知。

相較於正常的“終年”，使用“得年”，則用以表示對非正常死亡的語言掩飾，就是表述生命終結時面對不得已的狀況，以隱藏非正常終結的非自然狀態。基於辟忌心理，為了得體合宜的權宜用法，而形成訃聞上套語的定型化，雖依俗不便直言凶死，卻可採用辟忌的辭彙，這早就在歷史文獻與出土文物上見於記載，如早期經典所見的“強死”、或地券所用的“殃咎”。根據三禮的祝官傳統，無論吉、凶，均須予以“美號”，在禮儀實踐中具現其人文關懷，以之解除死亡、

特別是凶死的禁忌。從祝詞的美號精神，理解“終年”與“得年”的格套用語，可以修飾正常或非正常的死亡狀態，儒家精英與庶民大眾均重視時地之宜而形成修辭的技巧，既為賢者諱，也為死者忌。²但是經傳的記事也反映不同的死亡事實，對於非壽終正寢者就記述其為“強死”，如《左傳·昭公七年》所言：“匹夫匹婦強死，其魂魄猶能憑依於人，以為涇厲。”使用強與厲諸字，泛指暴力下的死亡，如戰爭、自然災害、流行疾病等，都會形成集體的死亡，也有個別情況在不可抗拒下意外的死亡。這類不同的凶死形式，因其死後的特殊而需特別的處理方式，在《禮記·祭法》中就特別針對絕嗣無後者提出“祭厲”的問題。

日常用語中會反復使用一組相對的觀念，用以指稱不同的死亡狀態：“善終”與“強死”、或“好死”與“凶死”，這些用語的截然二分即表述兩種死亡的狀態：“正常”與“非常”，用以指稱生命終結的“自然”與“非自然”狀態。³漢人社會運用語言所傳達的訊息，乃基於文化心理所形成的結構及意義，為了契合於漢民族的文化心理，將其具現於禮制或習俗。故針對死亡狀態及其處理方式，從不同的案例可以歸納出四種模型，如此，就可補充“神、鬼、祖先”的三分法。⁴在此所選的凡有義民爺、萬善爺與老大公三個例證，在神格上並不同於神、鬼或祖先，而是表現一種模稜兩可而有待升轉的類型。從升轉過程可以理解死亡之後仍存在上升之道，如此，就可方便解說神祇與祖先（神主）之間的關係，從而理解經典文本中所出現的鬼與厲的現象，語意已有異同。綜合諸般錯綜複雜的死亡知識，就可簡括為一種圖式：



生命終極結構圖

這個結構圖以“A—A'”橫軸表示死亡狀態，從分界的中央點越往A或A'兩極，就表示越趨於正常或非正常，成為一組相對使用的辭彙，即被人文化成而賦加了道德判準的意義：福（幸福）、德（德行）與凶（凶死）、煞（煞氣）。儒、佛、道三教都面對廣土眾民的文化心理，就需根據各自的義理而調整相應的儀式結構，反映在“B—B'”縱軸，表示民間形成的不同處理方式。地方民眾根據其實際需求，也配合三教的儀式專家，就在各地形成其傳統習俗，人類學者認為可形成“標準化”的儀式結構。⁵Watson 提出喪葬禮儀具有標準化的程序，但是在各地是否都可獲致合理的解釋？台灣的地方社會如同香港新界，既曾受帝制王朝的國家權力所掌控，也有地方知識精英的介入指導，而民眾既

傳承儒家的禮儀實踐，也配合地方習俗調整後，成為各地合宜的禮俗。一個地方社會的民眾會因應在地化的信仰環境，將儒家之禮與地方之俗自行複合而採取三教。所以選擇三個地方性的祭典作為例證，不僅可檢討所形成的儀式結構，而從當地結合歷史、經典與地方文化於一，還能理解義理結構與儀式結構為歷經整合的結果。

在結構圖左右兩側的象限中出現雙箭頭的符號，就是表示升轉或下降，為死亡之後由道教的儀式專家進行“解除”的儀式，目的就是為了解決凶死的焦慮，在漢人社會發展為一套複雜的文化機制，以解決“A—A'”軸以下神魂可能下降的危機。道教為了因應社會的需求，在喪葬制度上所形成的解除儀式，正是順應民眾對於凶死的怖懼情緒。在AB'象限就有生前的過繼或死後的過房，乃以儀式性的“過房書”解決香火傳續的問題，可知“祖先祭祀”確為核心家庭的結構。在生前可完成“香火傳續”的即為過繼，⁶若生前未能解決而延續到死後，為了避免絕嗣之後進而絕祀，即需“過房”而得享祭祀。從四個象限可以理解歷史學、人類學等不同的研究方法，都會根據不同時代的材料得出一致的結論，就可證明這個問題自古至今一直存在。所以維繫家族結構的繼嗣與繼祀問題，台灣的信仰習俗就可委請道士等儀式專家，經由儀式的處理而解決“倒房”的絕嗣問題。

從經典到民間都關注死後為厲的問題，縱使孔子曾有理性的訓示：“不語怪力亂神”，但“不語”並不表示就不予解決，《禮記·祭法》及相關的禮經，在祭義上都只作原則性的規範，俾使祭神或祭厲之禮各能獲致合理化的依據。祭法中有關祀典的祭祀，先有厲鬼之祭，後為功烈之祀，後者屬於A'B象限（非常死亡、正常處理），A'B'象限

(非常死亡、非常處理)所關聯的是祭厲。相對於祖先祭祀的 AB 象限，在儀式結構中被認為比較容易“標準化”，但從經典詮釋到調查研究都表明，禮儀的形成與變化，基本上都需體現喪葬禮俗的基本原則：禮意不變，而禮文、禮器則可權宜而與時俱變。歷朝對於符合功烈的神明均予以祀典的規範化，從國家的祭禮到地方的祭祀，都依各代累積的禮制行事。A'B' 既有地方官員的厲祭，也有民間習俗的七月普度，公、私儀式各遵循年例性的禮俗祭祀，三教各以儀式實踐關懷孤幽的處境，以解除無主孤魂或餓鬼之苦的問題，歷史學與人類學的相關研究均曾對此嘗試予以解釋。在此則集中於 A'B 與 A'B' 兩象限所存在的模稜狀態，選擇台灣的三個地方個案作為例證，就可解釋這種類型的祠廟信仰：義民爺、老大公與萬善爺，其神格剛好介於功烈神明與無主孤魂之間，既為非常的死亡 (A') 而可經由正常化的處理 (B' → B)，正因其間的升轉過程具有模稜性，就可觀察“凶死與解除”中集體性的非正常死亡者，均需借由儀式性的解除，在地方祠祀的形成過程也都歷經變化。

在 AB 與 AB' 兩象限中間的符號 \updownarrow ，即表示死後靈魂的升轉與下降，絕嗣者可因過繼而得承續香火，就由 AB' 上升於 AB；反之，因變故而絕嗣者，就從 AB 下降為 AB'，這就是《禮記·祭法》先論述泰厲、公厲、族厲，而後才綜述祀典的祭法原則之故。而 A'B 與 A'B' 之間同樣也有升轉與下降的現象，所祀之神被認為不靈顯而為民眾所棄，不僅是香火冷清且可能被廢棄，或官方以淫祠為由採取暴力毀廟，可見國家權力的介入和干涉，也會使神格地位下降甚或消失。對於無主孤魂的升轉問題，就是《禮記·祭法》既已強調的厲祭，儒家官僚

依照禮制，在年中例須赴厲壇祭祀，台灣方志中就可見厲壇及厲祭的項目；道、釋二教中人則活躍於“七月十五”同一民俗節日，從魏晉南北朝道教形成三元節的過程，既將三會日、三元齋結合於三官信仰，“慶讚中元”即為地官大帝於此日“赦罪”，期使孤魂滯魄即時懺悔以求赦免罪愆。其在唐代定型化之後即由官方頒行於民間，使道教節期與民俗節日合而為一。而佛教為民間習俗所接受者則為盂蘭盆，是成功轉化於中土的佛教節日，將印度的結夏安居誦經迴向以至解夏之制在地化，梵語“Ulamana”被轉譯為盂蘭盆，期使功德迴向以解倒懸之苦，乃轉化中土的厲祭而融入於教義，成為定期性的懺悔儀式；目蓮救母故事的通俗化方便結合於“孝道”，使佛教節日與民間節俗巧妙合一。⁷ 三教各依其教義的實踐，分別幫助民眾處理非常死亡的危機，主要的目的就是為了“解除”凶厲之苦，將禮祀與宗教“複合”於民俗節日，通俗化之後便於地方民眾的接受；而三教的教義也經由儀式實踐，在儀式專家主導下有助於決定地方社會的祭典方式，結果就使陰神逐漸轉升陽神，從這種非關理性因素可以理解民眾的宗教意識。

AA' 軸的界線區隔上下兩個象限，民間顯然善於活用陰陽相對的思維模式，一般習俗就將祠廟分作“陰祠”與“陽廟”，所祭祀者也分為“陰神”與“陽神”，以此鬼神的高下階位區分，高者為陽神，反之則為陰神。陰陽的相對區分也使用於時間、空間，如七月的普度儀式都選在午時之後，因其陽氣漸消而陰氣漸長；而空間上的形式，陰祠有別於陽廟的設置，在一個地方的空間位置上，多在村莊的聚落外緣；甚而連建築形式也有繁簡、等第之分，多必須嚴守陰、陽神格

的不同職司。⁸ 這種文化心理表現於思維方式，並非哲學上抽象思維的艱深、繁瑣，而需實際踐行於信仰生活，民眾在信仰知識上所作的“分類”，就反映重視鬼神的神學宇宙觀。故思考鬼神世界的形成並非知識精英的興趣，反而是民眾習於借神話思維表達其信仰習俗，楊慶堃視之為綜攝性宗教。⁹ 陰與陽的理念並非 AA' 軸線即可截然二分，在不同地方的民眾基於“靈驗”，神格既可升轉也可下降，因而出現浮動的狀態。民間祭祀的有應公、萬善爺，常被定性為“陰祠”，到底在何種狀況下陰祠可以逐漸“升轉”？選擇三個地方社會的民間信仰，就可論證其升轉的主因。

從三個信仰個案試圖理解基層民眾“如何”解決問題？“為什麼”又需如此解決？面對三教的被選擇運用，乃提出“複合”的觀念解釋民眾的宗教心態，印證神格上的陰、陽可以升轉或下降，地方民眾均視其所需而將三教自由“複合”。每一個案中調查其儀式細節，就可解釋民眾如何彈性選用三教，目的就是為了神格的升轉。傳統的三教合一問題，學者習於針對一人的思想強調其合一，即着重於“融合”主義的思想特質；但民間則從“複合”三教的儀式期使三教並存，以模糊化的方式化解彼此之間的義理差異。由於儒家的禮儀文化偏重在祀典的社會、人文意義，故將禮祀之制實質運用於帝制中國的祀典，成為“自上而下”具規範性的祭祀體制；相較之下，道教就靈活運用陰陽、五行等思維於神道，將宗教的文化工具實踐於儀式結構中，就可契合於文化傳統下的象徵體系，地方社會就借此奠定其宗教威信。佛教適應中土的過程，則在不違其教義的原則下“本土化”，漢傳佛教在盂蘭盆會的功德迴向，就是經由宗教儀式化解餓鬼的倒懸之苦。

三教在民眾的信仰中就被“複合”，三個地方社會也各自形成其地方傳統，儀式專家就可同一期間分別出現在不同的舞台上，每一個地方信仰史也銘刻了台灣不同地區在不同階段的開發經驗，各自形成各具區域性特色的信仰文化，台灣社會便如此成功保存了華人宗教的寶貴經驗。

二、從陰轉陽：三個地方祭典的神格升轉問題

從檢討知識精英對於儒、道、釋三教的“合一”，而後擴大理解民間在信仰上如何“合”，就不能局限於三教的教義、思想闡述，而需實際針對一地的信仰及其儀式實踐，才可實質檢討“合”的過程。從合一問題觀察三個地方社會的信仰形成，這一個錯綜複雜的問題是理解民眾宗教的良好典型，乃經由地方民眾與儀式專家之間善巧的調適而被實現，其中的宗教經驗到底是“融合”（syncretize）抑或複合（combine）、聯合（integrate）？雄辯的答案就具現於以下三個分別選自台灣北部、中北部及中南部的個案中，它們剛好代表了漳州、客家及泉州優佔的三個主要族群，三個地方信仰以往均已累積完整的調查成果，就可方便根據這些基礎進行綜合性的觀察。¹⁰ 這三處的開發符合漢人社會在台灣的移民經驗，代表漳、客及泉屬族群的信仰習俗與祭祀區域，三地形成其地方史約在一兩百年間，在時間跨距上不長不短，空間距離上也不大不小，就適合觀察其發生、衍變的過程。而三個事件在性質上都有一致性，皆屬於非正常的集體死亡，反映移民

社會從不穩定而漸趨穩定的社會經驗，發生“凶死”事件的主要原因就是不同形式的“暴力”：國家權力參與運作的平亂、不同族群爭奪利益的分類械鬥，以及開發初期的生存條件所無法抗拒的自然暴力。三個地方都曾發生嚴重的集體死難，而凶死的怖懼也引發了生存的危機，就亟需尋求三教的教義與儀式，以之“解除”集體死亡的生存焦慮，這就是非正常死亡所激發的宗教經驗。

三個個案發生的地點，分別在北部的基隆，中北部的新竹、桃園及苗栗，中南部則為雲林縣濱海地區的口湖鄉，在地域分佈上既呈現空間的均衡，也可彰顯族群分佈的地理、生產與生活方式。移民社會的通例是，常在初期因經濟、文化衝突而發生暴力的事件：械鬥與戰爭，以及因適應自然環境而發生的海難、水難問題。華人社會基於不同的歷史條件，導致不同族群間出現武力的衝突，如早期馬來亞華人移民的會黨衝突，即形成中馬地區的仙師信仰，可作為海外移民爭地盤求生存的經驗；¹¹同樣的歷史也發生在台灣，一兩百年前不同籍屬的移民間，也以武力的械鬥解決紛爭，等地盤底定後，政治、經濟也漸趨穩定，這就提供了民族遷移史上一個普世性的經驗。在原住民所居地上加入的漢人社會，不同省份（閩、粵）、籍屬（泉、漳、客等）的族群先後移入，生活在一起的族群之間就易於“各分氣類”；而形成人群“分類”的根本原因，既有土地分配、經濟利益上的衝突，也有政治權益、文化差異的問題，其中的關鍵都涉及國家權力的介入和控制。根據台灣早期的方志就是內地化問題——從政治體制到信仰習俗的移植便是如此，民間習俗被認為泉之俗行於泉，漳之俗行於漳，並可據此推知其後“客之俗行於客”。如果族群也如民族主義一樣乃

是一種“想像的共同體”，則台灣漢人社會所形成的移民實驗，可提供說明信仰作為文化象徵，對外可標示其族群標誌，對內則可用以凝聚、整合內部。¹² 類似老大公與義民爺信仰，在族群內部都有歷史記憶的意義，故成為地方社會的信仰習俗，年例反復地進行的儀式實踐，作為文化象徵就成為一種信仰共同體。

三個個案的儀式結構及其背後支持的義理，在族群的衝突後，解決暴力的方法就只有仰賴宗教祭祀，如此，才能使非正常死亡的集體失序得以快速恢復秩序。從社會學解釋這種暴力性的“械鬥”，多歸因於族群間彼此的信任不足，所激成的緊張關係，一旦有意外事件及外力介入，就會引發非理性的激烈衝突：早期基隆地區的“漳泉拚”，就由於港口地區的漳屬為維護其經濟利益，在開發的爭執中與泉屬引發衝突；此中也有語言、習俗的文化差異，而水權、土地權的爭奪，才是實質的利益。漳州人在慶安宮聚會，與獅球嶺的泉屬在咸豐年間連續械鬥，最嚴重的一次事件死亡達百人以上，他們被成數化為一百零八位“漳壯士”。第二個例證發生在新竹、桃園及苗栗地區，客家人與福佬之間存在緊張的關係，乃爆發了林爽文事變及後來的戴潮春事變，在“福客拚”中被凸顯的，就是客莊為了護守莊園安全，乃選擇與清將福康安合作。清廷的國家權力介入，激發了原本就隱伏的族群矛盾。從兩件拚鬥事件的形成，就可發現泉、漳或客屬緣於原籍地緣的族群特性，既基於族群認同，也參雜了利益衝突，一旦爭端被激起後，彼此之間就會發生分類械鬥，所以相互拚鬥的族群衝突隱含了認同與識別的雙重性質。

滿清帝制王朝採取中央集權的統治，對於邊陲地區難治的暴力事

件，為了統治的方便，常運用國家的權力，針對地方勢力進行分化與合作，目的就在有效控制民間的力量。台灣史的研究者曾關注的“忠”與“義”，就是官方巧妙使用了儒家倫理的德目，用以激勵地方士紳或廣大民眾的政治倫理，巧用忠或義作為分化族群的工具。為了平定林爽文事變，清廷就一再利用族群間的矛盾關係，將願意與官方合作的一方稱為“義民”，反之，就可妖邪化為反叛團體，形成正義／不義、褒忠／亂賊的印象。故清廷官僚一再倡議“義民”論，權謀地運用名分，進而掌控其集體的力量，透過“褒忠”的賜封策略加以籠絡。¹³類似的匾額與亭台、地名，在台灣各地頗為常見，即因忠、義的德目可用以達到分化的目的，將忠／不忠二分判定其是否“政治正確”，儒家倫理的忠與義就被工具化，使之具有政治的實用價值與教化意義。

新竹新埔的義民廟高懸着“褒忠”匾額，廟方特別強調這是乾隆御筆，被反復印行加框後販售，以應信徒之需；雖則經學者審慎論證後，認為這不能確定為御賜之物，卻無妨於桃、竹、苗客籍人士的信念：義民廟既被褒賜匾額，義民爺也就視同祀典神。清廷的權力操控和利用只是誘因，主因仍在客家人亟需滿足生存的基本需求，平常就組織團練自保，由客莊的大戶、士紳領導莊勇，而被視為義勇、義士者則義務護衛村莊，亂事一起就集體參與平亂的行動，即所謂“慷慨赴義”，事平後戰死者也被朝廷稱許為“義民”。由於當時進行收屍只憑黑臂章辨認，並以牛車運回歸葬之地，一選在苗栗；¹⁴另一即載返新竹，途中經過義民廟現址暫停，拉牛車的牛竟停止不動。桃、竹地區盛傳的這個立祠神話，就是義民爺信仰的聖蹟典型。在祠祀中強調朝廷的敕封，乃是祀典精神的祭法體現，縱使賜匾之事不一定真實，

仍無妨其以“擬似”祀典祭祀，有助於義民之魂的升轉。故從早期“義民祠”易名為“義民廟”，表示朝廷已經認可視之為台民之有義者，就可作為族群認同的一種象徵。桃、竹一帶的客莊客民為凝聚其認同感，從初期的六業戶輪值轉變為四大庄輪值，祭祀區不斷地擴大，也超越了原本各莊所祀的原鄉神祇，成為跨越村境、縣境之神，因而參加的村庄逐漸增加，依次祭祀的輪普區目前已達十五大庄之多。其神格的升轉象徵表現在祠廟所供奉的牌位，並以黑旗為分香的信物，顯示其神格化由陰祠逐漸轉為陽廟。在廟制及組織上規模日漸擴大，被客家人士視為護境之神，“褒忠”匾也就象徵其符合“有功烈於民”，故可確定客民集體認知的神格，並非凶死為厲者而是功烈的義士，成為由成人而成神的祀典類型！¹⁵

中國帝制時期的地方神祇是否“標準化”？關鍵就在曾否列於祀典而正祀化；而民間社會所崇祀的信仰，如南宋時期的媽祖、五通神、張王、梓潼，或是許真君，都是在地方民眾、廟方執事與士紳的共同合作下，最後經由官方禮部的封賜而完成神格的“升轉”程序。¹⁶ 民間都深知朝廷的規範有助於“標準化”，但福州人的經驗則自知五帝為瘟神信仰，並未獲得朝廷的封賜，為了避免被地方官一再的毀祠，乃設法包裝、掩飾，因而虛幻的標準化為另一種觀察視角。¹⁷ 台灣為一個清廷控制較不易及的邊陲地區，就會出現這一“擬似”標準化義民信仰的現象，朝廷雖不一定明確地敕封，官方的態度也不干涉，就非屬於“淫祠”而不會被毀。從義民信仰之尊稱為“爺”推及其他兩個地方，同樣稱為老大公、萬善爺的公、爺之號，地方官僚也表現其體恤“民”情的牧民精神，認可地方人士以祭祀之事終結地方械鬥而

凶死的悲情，故官方與民間可以“合作”解釋祀典的體制。由此觀察基隆地區的老大公、雲林口湖地區的萬善爺，都可發現地方官借此伸張儒家的神道，因時、地之宜而選擇參與地方的祭祀大事，並非一定表現其政治權力的操控。歷代祀典所形成的禮祀模式，就是對於武力或自然暴力形成的集體死亡，使用神道的設教方式解除生存危機，故儒家士人、地方民眾與官方的合作，形成了推動祀典的力量，可以解決禮制上的問題。

基隆地區的“漳泉拚”為清領時期地方械鬥的典型，這個歷史事件在平息之後，漳、泉二籍人士不願事件再被提起；官方也基於息事寧人的治人原則，寧可隱晦而不願張揚其事。這種息事心態就具體表現於老大公信仰的碑銘文字，在敘述上巧用了政治語言的修辭術，將老大公由械鬥犧牲的漳壯士，轉移焦點成為與西班牙之爭或中法戰爭的死難者。基隆的開港、貿易存在諸多死難的原因，“外來”的侵略戰事、海上交通的死難、煤礦開採或是鐵路開築的意外傷亡，都可轉移死難事件的歷史記憶。這種欲掩還彰的修辭，其實彰顯了官方與地方人士的辟忌心理：“事情過了何必再提！”但是祭祀老大公的歷史事件，終究無法完全從地方民眾的記憶中消除，故將其歷史遺蹟隱藏於碑文上，老大公的名義“漳壯士”，仍隱含為漳州人而械鬥犧牲的壯士身份。

原本基隆的民俗有普度海難死難者，依例在七月舉行“慶讚中元”或“盂蘭勝會”，這種民眾自發的普度至今仍遺存於各式的公普：碼頭公會普、市場普、街仔普、金蘭普、囡仔普，但這種節俗並不會被刻意凸顯。而揭舉“雞籠（基隆）中元祭”為公眾性的祭典名稱，在

祭祀組織上才能跨越漳、泉族群之限，故突出地以“字姓”為姓氏的組織，目的就是為了解決“漳泉拚”所造成的歷史創傷。在經歷咸豐年間持續性的械鬥事件後，所造成的傷亡使地方官僚與有識之士警覺：這種報仇事件不能惡性地循環下去，化解之道就是借由傳統節俗而賦予在地化的宗教新意。故官民共同推動同姓或相關姓氏的組合，形成擬似血緣關係的祭祀團體：大姓如林姓既有足夠的經濟力，就可組成單姓的林姓宗親會，小姓的如何、藍、韓就可合組為字姓宗親，目的就是讓他們有能力承擔舉辦“金、雞、貂、石”的跨區域祀事。當初乃以雞籠為主並含括金包里（金山）、三貂嶺、石門等濱海地區，如此擴大字姓就可沖淡械鬥事件的歷史真相，也可體現地區共同開發的歷史記憶；後來金、貂、石三地雖因地遠而不再參與，基隆在地的字姓仍有能力舉行年例的活動。字姓的組合，需顧慮及所有的小姓，不使之冷落了祭祀的地方大事，其他的小姓就可加入“聯姓會”，若小姓已有能力就可獨立舉辦，李姓後來成為第十五個祭祀組織，即是以血緣、擬似血緣取代地緣關係的成功著例。

這種“五百年前同一家”的同宗意識，不分漳與泉所形成的擬親屬的血緣關係，成為唯一可跨越地緣、族群的聯結關係。台灣各地自然村少而雜姓村多，即在數個大姓中參雜其他小姓，就形成了移民社會裡複雜的字姓關係。這種家族關係間的糾紛並非沒有；但三年、五年之間的大小動亂則多以地緣性或族群性標誌的漳、泉、客為名目，成為分籍氣類的械鬥主因，故借由“擬似”血緣的字姓可化解地緣的迷思。台灣的民俗活動本就有“拚”的精神，這種神道下的儀式性拚陣，可被轉移為當地人所說的：“拚陣頭代替打破人頭。”宗親會各

自組成的祭祀單位，每年輪流負責主普成為競比陣頭的競賽單位，這是異於桃、竹地區拚賽的村舍競賽模型；原本其時間安排從七月初到七月底，還包括了節俗與祭典的方式，與義民祭之於七月舉行一樣，均避開七月十五日的中元正日。直到 1963 年台灣省政府基於“改善民間習俗”的節約辦法，才與七月十五“慶讚中元”的時間合為同一日，也將紀念性的節日節俗化。這一活動的空間就不像義民廟有聖蹟神話，早期本是漳、泉各有其地：泉人在獅球嶺建祠；而漳人紀念“漳壯士”的地點，則因港區的交通繁忙而一再遷移，老大公祠祀之地最後才擇定於現址，也將主普壇遷定於山上公園。由於港區漳籍人所選定的遊行地點，在港區旁較早開發的平地作為斗燈、水燈遊行區，就標誌了早期共同的歷史記憶，漳人與泉人都共同參與。清廷雖然不曾封賜老大公，卻參與字姓的祭祀活動，至今地方首長與政黨代表仍會依例與祭；地方人士也使用“老大公墓”之名取代早期的“漳壯士墓”，以此減低族群的敏感性，晚近更基於“萬善同歸”的同歸於善觀，擴及於法軍葬埋之墓地，在港區成為節俗性節日的紀念活動。

老大公的神格升轉雖由陰逐漸轉陽，但仍不能視同慶安宮媽祖或開漳聖王之類的陽神，其升轉之迹仍是存在，如七月初開鬼門在老大公廟則稱“開龕門”，各界都會派代表祭祀，遊行活動並不請出老大公神位只是斗燈或“送水燈”的遊行。同一情況也出現於義民爺信仰，都僅供祀於祠廟而不遊行；口湖萬善爺的信仰亦復如此，在一百五十週年慶的活動前，村中頭人就為了是否遊行繞境，在籌備過程中引發爭議，反對的就認為萬善爺不可與媽祖、王爺相等。當初對於口湖濱海地區風災、水難的死難者，光緒皇帝僅依集體凶死之例，頒下“萬

善同歸”碑，“同歸”於善之意就如普度場紙厝上所標的“同歸所”，其意與“寒林所”同為孤幽的性質，屬於陰祠的陰神性質。而祭祀的時間並非選擇七月，地方民眾乃以對待死難親人而決定按忌辰原則，定於每年的水難日：六月七、八兩日，由於不像義民爺的戰死者無法確知一定的日期，所以萬善爺所祭祀的忌日仍是“祖先忌”。早期即稱為“萬善祠”，並祠祀“萬善同歸”牌位，就如義民爺之例；後來才逐漸升轉，既衍化為萬善爺神像，廟名也易為“萬善爺廟”。此乃緣於地方民眾在悲痛的心情下，將光緒皇帝所頒的慰藉性碑文視同“封賜”，以之化解凶死的悲痛。故在議決“是否在水難發生地區繞境遊行”，正反兩種意見的爭辯焦點，就是萬善爺既非真正的陽神、陽廟，而只是陰轉陽的神格，豈可繞境！可知在升轉過程中仍遺存了凶終的集體記憶，最後的解決方式，就是遊行的名義只是死難的紀念活動。這種陰轉陽的本質民眾雖仍有基本的認知，卻容許信仰上發生變化，遺存了諸多遺蹟，其升轉的變化異於老大公、義民爺者，就表現於所塑的神像“擬似”王爺，連鄉人外出的分香也可迎請神像；改建多次的廟貌也“擬似”正祀的宮廟，早期所遺下的“萬善同歸”碑，目前只被嵌存於蚶仔寮本廟神龕後的內壁上。清領期結束後，日本殖民政府與國民政府統治下的宗教政策，既不直接干預其神格問題，萬善爺廟的“爐下弟子”則基於靈驗性，也出現迎請分香的奇特現象。這種升轉過程印證以基隆與桃、竹兩地，就可見其普遍存在的宗教經驗，一個地方社會的信仰形成，主要的發動者常是地方士紳與村社民眾。

三個地方神祇的形成關鍵就在於“升轉”。Arthur Wolf 調查所得的科層制模型：神、鬼、祖先，確定三級為固定不變的模式，但類似稱

為公、爺的神明，卻打破了三層級的區隔，而有明確的上升現象；也可回應形成標準化與國家權力的介入不一定有必然的關係。主要的原因就是發生變化的時間，正是帝制中國禮制崩壞的時候，台灣在政權轉換之後，既處於“王化”的王法之外，不再由禮祀制決定其祠祀地位，民間則企圖借由“擬似”祀典希求正祠化，其原因也與歷代毀“淫祠”的歷史教訓無關；地方社會借升轉而使之正神化，目的就是借此定位，確定在鄉民的信仰中合法化的地位。自帝制解體後，民主時代政府主管祠祀的內政部民政司，已不再干涉神格問題，民眾既依俗而行也遵循社會需求，相信靈驗決定了如何衍變為可祈求的神祇。

三個例證反映了移民社會從遷移開發到在地定籍，信仰的形成乃以暴力始而以信仰終，表達其對死亡關懷的背後，彰顯人文化的“神道”：忠與義、仁與孝；而體現於祭祀儀式中的三個地方祭典，其終極目的就是為了“解除”凶死的禁忌。在地方的祭祀活動中，官與民可以同時登場，公儀式中一起出現的地方頭人、士紳與宗族代表，都在行禮如儀中表示其參與地方事務。由此彰顯地方精英在祀典的社會地位，正如古例所宣示的“國之大事，在祀與戎”，祀之先於戎，就可印證三個地方，均始於戎事的暴力而終於祀事的禮儀，以此解決人間的爭鬥與死亡。地方人士至今仍視祭祀為一境的“大事”，就表示集體所關懷者大，在祀事上無論是簡單而隆重，抑或是複雜而靡費，士紳與官員都依禮而踐行其儀，完成公眾的託付，也正促成一個地方傳統的形成。從三個地方信仰論證地方神祇的形成及其信仰儀式，官方所代表的國家權力，並非是唯一的決定性的操縱力量，反而是地方民眾亟需“擬似”標準化，以之支持所祀的神格模糊之公、爺諸神，

期使之能順利升轉神格。雖然台灣歷經清代帝制晚期與日本的殖民統治，官方的控制力量並非如是之大，真正推動的主力仍是地方民眾，所尋求的禮儀實踐固然也有禮祝之儒的職掌，但亟需解決凶死諸厄的解除儀式，則需仰賴道教或佛教在地化的儀式專家，儒家也需讓出禮儀空間，才能與道、釋二家在競合關係中“複合”其教義與儀式。

三、複合儀式中道、佛的解除之道

三個地方信仰的形成到底如何“複合”各種儀式專家，才能圓滿處理非常性的凶死禁忌？從儀式細節的觀察就可發現一個關鍵的問題，就是集體性的死亡者並非一家一姓而是眾姓，那就無法根據儒家孝義規範的“標準化”喪禮，完成孝眷正常舉行的喪祭儀禮。本來一家遭遇非正常性的死亡，民間除採用儒家的喪葬禮儀外，也會因地制宜而採用道、佛二教的儀式，相較於儒家的主要系統，這種儀式是否只是“次要系統”？這可能會引起學者不同的論辯。¹⁸ 漢人社會中道、佛二教為何能長期深入民間，就是因為集體性凶死所引發的恐懼與疑慮，民眾亟需尋求安定眾人之心的儀式，道教所提供的“解除”儀式或法術，正可解決非常性凶死所帶來的生存危機。由於儒家喪禮的禮意主要針對正常死亡，故所重者在孝義，祀典神明的祭儀也體現“功烈”的人文意義，兩者都是理性面對生死大事期待知識精英與民眾依禮（理）行事；但對於三個集體死亡的個案，地方民眾顯然還亟需道、佛二教的儀式性解除，在儀式背後需有宗教教義的支持，才能解決凶

死所破壞的生存秩序，這是三地頗為一致的儀式結構。

宗教主要的依據即是經典義理，三個地方不同的族群分佈區內，都存在地方人士所信賴的道、佛二教，就可依“俗”合“儀”地進行儀式。雲林縣口湖鄉正是“濱海多泉”的沿海地區，舉行喪禮習俗的儀式專家即為泉籍道士——一般習稱為“烏頭道士”，就是兼行紅白事而以喪儀為主；解除水難所必行的儀式就是“牽水輾（或狀）”，即是一種集體的牽引亡魂以進行濟度的儀式。作為一境居民共同參與的公儀式，早期都是由地方上的烏頭道士職掌，直到晚近才因應信佛者的需求而安排佛教的超度，這樣新加入的儀式雖各自獨立舉行，卻形成多元的“複合”現象。桃園、新竹為北部客家的優佔區，民家的喪禮都由“釋教”人士負責，即俗稱“香花和尚”的龍華派，這種在家法師當地通稱“法師”或“師公”（齋公）；而在區域內的吉事、紅事，則由“道法二門”的儀式專家職司，平常以小法為生計，偶或被請求進行“進錢補運”的大補運：“作獅”，就是早期台灣方志上所稱的“客仔師”（紅頭師）；¹⁹而表現於“道”的職掌即為正一派道士，在“慶讚中元”時也經常舉行中元齋儀。義民爺之祭選在七月十六或十七日，主要是由釋教的香花和尚所職掌，只有在輪普區內才出現正一道士職司的義民祭。這一情況也出現於基隆的中元祭，開、關龕門的儀式先舉行禮祝之儒的三獻禮，而後才由正一道士接續完成儀式；而慶安宮例行的儀式常由出家僧眾主持盂蘭勝會。整個七月市內諸普分由道、釋二教各司普度儀式，就出現台諺所說的“七月無閒和尚”，也無閒道士，在信仰習俗上成為“複合”三教的地方傳統。三個地方既移植了閩、粵的地區傳統，也被融入了在地的歷史文化脈

絡，地方傳統所形成的信仰既有賴在地社會的民眾主導，也仰賴儀式專家所傳承的宗教義理，故整體的儀式實踐“複合”了儒、佛、道三教。

道教所踐行的行內通稱為“科儀”，科字既有科盟而授的科戒意、規範意，也用以指稱儀式的程式化、規範化，這是文字學的本義與衍生義；儀式動作的程式化就如戲劇學所用的科介，故在儀式劇動作中具有表演意，而可稱作“演法”。從南到北三地的地方傳統都有道教科儀，為了解除非正常的凶死而形成的在地化的儀式結構，道士以專業的神職者身份主持，關鍵所在就是地方人士基於傳統習俗決定選擇舉行何種儀式。這種考慮即是顧慮凶死的非常狀況，道教儀式能被地方民眾所信賴，則是基於文化傳統下所認同的同一宇宙觀、生命觀，福建地方道教即因應民眾怖懼凶厲的心理需求，發展出一套解決死亡焦慮的解除術。泉籍道士夙稱專長的就是解決諸般的凶死：對上吊自殺者有“脫絲”、“脫索”以解除吊死之苦，產難見血有“打血盆”或“牽血轆”以解除血厄；而如口湖地區的水難，所牽引的白色水轆則是象徵水厄。水轆由紙糊竹紮作，糊成圓筒狀的轆身，借由旋轉之力牽引出沉淪於水下、水獄的孤魂。道教基於冥獄觀所出現的血湖獄、水獄，旋轉之“轆”則為道教科儀特殊的造字，也被儒家人士書為“狀”字，以示奏上文狀之意，儒、道兩種寫法之異，就顯示解除術屬於道教的儀式專長。²⁰

這一特殊的儀式用具，早已見於閩南地區，可見與道教的地獄說有關，為了完成解除，儀式用具顯然重在旋轉、牽引，針對解救水難的孤魂，在圓形而可旋轉之物上分別黏貼圖像，以牛頭馬面及判官獄卒等表現地獄的禁閉印象，故採用轉動以完成牽引而出的動作，這樣

就可聯結地獄圖的轉輪意象。等到轉動出來後才打破轆身，以示由家人或眾人之手拍打而獲致濟度，類似破獄儀式的打破地獄城，而轉輪的形制也採用紙、木紮作，才方便置於碗上被輪轉打破。一家的私事即由一人被亡魂附身，在恍惚狀態中與家人通傳訊息，多為表明意外死亡所未了的心願，這是為了解除而讓冤魂、怨魂附體的方式；但是集體性的水難並非一人、一家的私事，既是公儀式就可附身或不一定附於一人之身。相較於私家的一支或三兩支，口湖濱海的蚶仔寮、金湖兩地進行的集體牽引，乃是數達千百支以上的集體濟度，從史料所載的三四千餘人到民間附會“萬善”的萬人，都顯示其死難者之眾多，而被神話化為皇帝“金口”所封的萬善故必死萬人，在蚶仔寮與金湖等地遺存的歷史記憶，就殘存於數目達四五千支以上的水轆。解除的程序依循起動→打破→推倒→焚化，反復演出由眾人參與幫助完成牽引的動作，象徵引出沉淪於水面的孤魂滯魄，使之聽經聞懺以得悟解。事件發生距今已超過一百五十年，當初依地方喪俗所決定的即定型化道教的拔度儀式及意義，所解除的既是亡魂之苦也是倖存者之苦，故義理結構支持一致化的儀式結構。

從當地文人堅持寫牽水狀為“狀”字，也可以理解為契合於道教的上章傳統，早期的三官手書即是分別上諸天、地、水三官府署，中元地官職司“赦罪”之任，就可將非正常死亡視為罪愆，故需上章“首過”，自首其過的目的就是“度人”：自度而度他。道教既為經典教、文字教，也就巧妙地運用文疏的赦書傳統，天、地、水三官府署所構成的審判圖像，既可赦罪“解除”凶死之苦，也遺存了上章懺悔以除罪過的悔過傳統。三官信仰既結合於三元齋日，從六朝至唐代定型為

道教的齋日，從此官方化為民間的年例性節日，故民間在傳承節俗中也傳承凶死為罪愆的罪觀，三個地方所保存的就是解除罪苦的解罪傳統。儀式結構的核心都有一定的教義，經誦常用的三經、三懺有《三官經》配合《三元懺》，並有《度人經》與滅罪的《水懺》之類；儀式中的轉經誦懺既是面向三清（元始、靈寶及道德三天尊），也面誥所職司的救苦與普化兩天尊。這種罪與解罪正是宗教性的救贖意識，既為道教、亦為民眾共同傳承的罪感文化，即是以懺悔儀式解決災劫之罪。泉、漳二系的烏頭或紅頭道士，都同樣傳續地官赦罪與度人脫苦的救苦傳統，²¹ 故文狀部分出現在“道場”中，道士為中介者引領齋主人等代之上奏，文書從表文奏章到疏牒文狀均用以表達一心懺悔之意。泉籍道士例行一奏一赦的儀式，主要是在“放赦”儀式中演出“走赦書”的動作，象徵求得三天赦或龍鳳赦後，而可宣示赦免孤魂之罪。²² 這種表演性的儀式有道教義理的支持，民眾則可理解儀式中的動作象徵，從而接受解罪、赦免的核心觀念，在口湖地區形成的信仰傳統，道士之於經典、儀式具有“emic”的認知，而民眾對於經懺文字及儀式細節只是“etic”的認知；但既是作為齋主人等，地方民眾仍經由傳承而擁有宗教知識，根據文化傳統理解儀式所傳承的，就是水難中的非正常死亡者有待赦罪，從儀式的維持表明認識儀式中所蘊含的要義。

基隆與新竹、桃園地區道教正一派所採用的中元齋法，在儀式結構上雖繁簡不一，既有五日夜的大齋，也可簡化為僅行“通疏”。繁複的儀式如朝科進表配合轉經誦懺，可以敷衍為完整的科儀細節；但簡略儀禮的通疏，仍然保存核心的“上章”首過儀式。不管儀式繁簡

都有疏陳罪愆的疏文，先上一疏上呈地官以求赦罪，後一牒文則針對孤魂滯魄，疏牒的先後表示尊卑之序；而民眾則在供桌的上下（或前後）與祭品的清素／含血，表現其區別、豐儉不一，同樣會以頂、下桌或前、後桌作區隔：上者、前者祭祀尊位的地官大帝，下者、後者為卑，則可牒知孤幽等眾。在歲時節俗中保存了解除儀式，民眾也在通稱的“三界公”中祈求地官赦罪的職能，三官手書的赦罪傳統就此深入民俗，至今在三界壇上仍供奉三官大帝，三清壇旁的神圖則高懸救苦天尊與普化天尊，表示職司解除赦罪與救苦。早期既有解除刀兵之劫、百六之劫，直至於今仍有濟度械鬥、洪水的苦難，都延續了六朝時期所提出的災劫與解罪義理，在閩、粵及台灣形成適合地方的儀式傳統。

因為道教形成於亂世而特別強調刀兵之劫，所以必須解決戰爭所導致的“強死”危機；此外，又面對水災、瘟疫的凶死者多，兩種苦難相互勾連，道經稱為“敗軍死將”的即指死將統領敗軍之魂，當時人相信凶厲之氣會“依草附木”也會“行瘟佈氣”。早在《楚辭·九歌》就有〈國殤〉記載：在春、秋二祭舉行祭祀大事，即官方以祭儀為戰死者解除兵傷之苦；道教進而整備解除儀式以化解冤氣、怨氣，否則即導致天災、瘟疫的流行，這是《老子》為何明言“大兵之後，必有凶年”的原因。道教中人傳承古來的劫論及解除的儀式，對於漳壯士與義民的傷亡、水難的溺死之厄，仍以儀式性解除諸多的苦難。民眾亟需道教的儀式，就是為了解決械鬥與洪水所形成的劫難，以免塚訟的注連之厄。這是非正常死亡容易在心理上造成討交替的注連意識，也就是反映出集體的心理創傷，宗教就成為重建秩序的信仰需求。

佛教在漢地的傳佈也為了適應風土民情，而調整原本的教義使之通俗化，目蓮故事與盂蘭盆會同樣是解救倒懸之苦。佛教所懸掛的地獄變圖出現在盂蘭勝會，也就如道教的中元齋壇，都是以必備的法會圖像支持普度孤幽的教義，並將結夏、解夏制的功德迴向，轉化施餓鬼為普施孤幽。三個地方都“複合”佛教儀式，在新埔義民廟舉行義民普，以及各輪值區的地方公普，龍華派即以“民間佛教”進行普度儀式。基隆地區老大公廟習慣採用道教普施，而慶安宮則維持佛教普度儀式，乃是基隆的佛教舊傳統；口湖地區在強固的道教齋儀傳統之外，也接受關仔嶺大仙寺的放焰口儀式。²³ 不管是正信佛教或民間佛教，其儀式結構都基於佛經佈化的罪業觀，對於戰爭、械鬥或天災身亡者都認為是共業，榜文與紙厝雖是襲用了漢地習俗，慈悲濟度觀仍支持其舉行放焰口儀式，對於意外死亡者進行賑濟與救度；在慶安宮有召請水陸孤幽的儀式，設置寒林所，而義民廟則會安排紙紮的“義民祠”，供奉戰亡的義民，用以區別棲於寒林所的孤幽等眾。三個地方都可見佛教普，並由當地的佛教法師承擔普度之任：基隆慶安宮由出家法師主普，新埔義民廟由香火和尚擔任，而口湖則加入大仙寺的出家僧尼，都傳承漢傳佛教的水陸法會或梁皇法會，施食儀容有大有小，從大型的放焰口到蒙山施食儀式，都獨立舉行普施的賑濟。

北部地區的佛教儀軌在盂蘭勝會所施用的，出現大小不一的施食儀，常用的蒙山施食與放焰口施食，都因在地的方便而採用日數不等的儀式。基隆、新埔兩地慶安宮、義民廟的儀式傳統有傳承性，從古迄今堅持舉行盂蘭盆會，相較於老大公廟先行儒家的祭典，再“複合”了道教的中元齋；兩個主要的祭祀中心寺廟，並不採用儒、道的複合

方式，所傳續的是佛教的水陸法會、梁皇法會，或是稱為龍華派、“釋教”的香花僧，都在義理結構的支持下維持獨立的施食儀。²⁴從老大公與義民爺兩個祭典，都選在七月十五或稍後，就表示既融合也區別於中元普度，佛教教義與目蓮故事雖進入了民間文化傳統中，卻又保存其外來教義的核心理念，較諸道教比較未與地方混合。在佛教的眾生平等觀下，漳壯士與眾義民被儒家祭法認為是功烈者，佛教教義則以為可與孤魂等眾一起接受迴向。佛教普施四生六道所表現的慈悲觀，即借由放焰口儀式呼召不同類別的一切群靈，施餓鬼的功果與救倒懸的慈悲，就具體實踐於經懺的轉誦中，期使四生六道十方萬類孤魂等眾“咸蒙法食”，也冀望其能“聞經了悟”當下超升。佛教的救濟觀與道教的拔度觀都是宗教性的救濟之道，故相信終極的“超升”，乃將解救倒懸之苦與赦免孤幽之罪並列，希望壯士、義民與一切群靈都在同一勝會同被超度。漢傳佛教的教義與儀軌既已在地化，就可與本土的道教一樣，理解並接受地方民眾的宗教意識。慶安宮慣行的佛教傳統，與老大公廟的儒、道傳統並列，既可隨俗“複合”於地方習俗中，也可保持獨立的行儀空間，這是地方傳統所支持的。就如法會既畢，依例都由法師主持“手爐交接”的儀式，在基隆這已成為地方慣例。同樣地，在義民廟也由在家法師主持，帶領輪普的地方頭人一同禮佛降聖。可見佛教的義理結構與儀式結構在各地的一致性，都是制度化佛教穩定的義理使之易於“標準化”，雖被融入在地的地方習俗，但在儀式及內在的義理上並未發生根本的改變。可證地方習俗將其“複合”於年中行事，不管是“民間佛教”抑或出家的“正信”佛教，地方民眾採用靈活的宗教心態，希望與儒、釋、道的儀式並列，以完成

地方祭典的複合圖像。

四、導異返常：複合三教的語意表現

“三教合一”在歷史上一直被知識精英視為文化的融合課題，知識階層進行“合”的經驗，總是依序在儒、釋、道三者之間，各自進行一己如何“合”而為一的結果，這都因個人在思想、人生的取向而自行調整，也就成為各有異趣的成果，這就是三教合一的融合主義。但是一個地方傳統的形成，並非僅是一人的思想行事，所慮及的是社會各階層、特別是基層民眾的心理反應，這種“合”不一定就會存在先後之序、主從之慮。由於儒家義理經常透過官僚體制，在成為祀典體制後能有效定位鬼神的神格，並在實質上具有主導的作用；但面對“解除”的專業技術，地方民眾則須仰賴道、佛二教的儀式專家，地方社會習慣尋求在地的宗教，這並不是官方或地方儒生所能完全控制。由於地方士紳在地而習知風俗的動向，也就會順從民之所欲，而發現民眾能靈活地自行“複合”。從傳統習語的“儒家守常，道家達變”，禮祝之儒所理解的死亡知識，較重視常態性的喪葬禮儀，故地方社會中公儀式雖有儒家的家禮，也需顧慮民俗而配合道、釋儀軌。人類學者在各地所獲得的田野經驗，僅能因應正常的地方死亡禮儀，提出“標準化”或主要、次要系統。若是根據三地非正常死亡的解除儀式，就會出現一種“複合”多元的現象：儒家的禮生團體仍保有一定的空間佔有，其他的禮儀空間則由道、釋二教主導。這種複合圖像中三教各

自獨立舉行儀式，各有空間佔有；而從社會生活習俗理解：儒家人士偏於守常，道、釋二教則體現其通權達變的性格，除了“常”態性儀式，也變通處理“非常”死亡，因而三教形成既“競爭”又“合作”的微妙關係。

三個地方的例證，都存在三教之間的既競爭又合作的關係，漢人社會在歷史發展中已形成其因應方式，顯示地區不同的族群都選擇兼容的宗教心態，由地方民眾組織的祭祀團體作決定。三個地方都形成不同的祭祀組織，基隆地區的十五個字姓組織遍及大小宗族，桃、竹凡有十五個地區輪值，每十五年一輪，各區各自組成村社組織；口湖地區則分由蚶仔寮、金湖及下寮組成祭祀組織，都是由整個村社組成祭祀單位。這樣的“組織”既有社會性格也有宗教性格，並非楊慶堃所二分的“制度型”與“擴散型”，而是一種“組織型”的信仰型態。²⁵ 這種自主性的地方“社會”，使祀事成為一地、一境的公眾性“大事”，故老大公廟、義民廟或萬善爺廟的祠廟體制，使闖村之人成為“爐下弟子”，而由地方選出頭人決定祭祀的事宜，故祀事得以長期舉行。這種公眾事務的“公司”性質，既要“遍請”諸神故須“複合”三教，在不同的空間演行各自獨立的教義，才能輔導地方民眾完成祭祀大事。從帝制時代直至於今，地方社會的祭祀習慣，需因應各地存在的儀式專家，自由決定如何“複合”三教而不偏取其一，故民間的“三教合一”就形成“複合”型。地方傳統決定其具地方特色的宗教面向，三教都可被接受的原因，既是儀式結構也是義理結構合一，民眾相信兼取的寬容態度才可“解除”公共的生存危機。

華人宗教的研究者，不論是西方學者或華人學者，都想為“宗

教”建立一個“系統”，並提出一個“定義”，從中、日學界運用漢字新造“宗教”與“社會”兩個辭彙之後，既被廣泛援用也引發許多辯論，至今仍是眾說紛紜，就顯示其問題的複雜性。怎樣才能正確看待三個地方的信仰？首先就要理解當地民眾如何善巧、方便地“複合”三教，其中的關鍵就在地方所形成的“祠廟”組織，這在“複合”三教時具有相當的決定性。人類學界通常使用“民間信仰”，既翻譯為“Popular Religion”，卻也在漢語詞中複合了“民間”與“信仰”或“宗教”，就如複合社與會、宗與教兩個單音孤立語，所認知的“社會”與“宗教”是否就能一舉概括漢人的宗教特性？在實際觀察三個地方的例證後，就可理解地方民眾的祭祀組織具有決定性的力量，既可與官方代表的國家權力配合，也在儀式需求上選擇與儒、道、釋三教自由的合作。地方精英因應民眾之所需，彼此合作組織了各種性質的祭祀團體，這種民間組織決定了“民間信仰”的儀式型態，並非只是平常時間的上香、祭拜，而需正視主、陪神的祭祀“正日”，如何選擇以複合三教，其實也就自然接納各宗教的義理與儀式，並依時間與空間所需安排其主從、輕重，這一決定就確立了三地傳統的地方文化，並無一定的信仰文化模型。基隆、新竹與桃園原本選擇的時間都在七月，卻非中元節的十五日，口湖地區則擇定六月七、八作祖先忌；其次則是擇定不同儀式空間各自所需的儀式專家，唯一的考慮就是如何完成“解除”生存的危機。所以可以確定民間社會的宗教信仰存在一種“組織型”，其性質衍化自早期的祠廟信仰，在信仰型態上既有“社會”性格也有“宗教”性格，目的就是為了解除凶死後被破壞的生存秩序；而社會的需求激發了地方民眾創造“神話”的能力。村落

共同體形成其神話思維，既需因應漢人社會的文化傳統，也需適時滿足民衆的集體需求，可以支持其解決地方社會的生存危機，這就形成了民間信仰的核心信念。

如何解釋神話形成的理由？就從兩地所採集的兩則地方神話開始，神話經常產生於事件平復之後，在口湖地區發生風災、水災的劫難後，剛巧一隻鯨魚被海浪沖擊擱淺於沙灘上，隨即被災後鬧饑荒的民衆分而食之。這一海濱的偶發事件提供了劫後子遺者的創造動機，既滿足了災後的饑饉，也觸發了創造神話的靈感，這一則神話從創造到流傳至今，時逾一百五十餘年，依然被村人視為“真實”而反復敘述：

該次水災是當時天庭玉皇大帝敕命一條聾龍（耳朵不靈的龍），行施海嘯，擬淹斃東港、蚵子寮的居民；因該地居民獲罪於上蒼，不能寬恕。聾龍在接旨時，竟錯聽為新港、蚶仔寮（以上兩村災情最烈）。後來聾龍因違了旨意，罪犯天誅，便變成大鯨魚靠灘，死於附近海邊，任由居民割肉烹食之。並說災後凡患瘟疫之病人，如食鯨魚油必能痊癒。（曾人口採錄，《金湖春秋》）

另外一種目前所採錄的版本，則已將“聾龍”換成“聾王爺”，都強調是在誤犯天條之後被罰變成大魚（或鯨魚），轉換為王爺的原因，應與濱海地域盛行王爺信仰有關。神話敘述的動機與目的就是表示，集體的凶死乃因被懲罰者的誤犯而導致誤死，這種基本模式在民間故事中為常見的一種類型。

在新埔地區所採集的義民爺神話，其形成的背景即是義民廟廟後

的兩個大塚，正後方是林爽文事變後遺骸的瘞埋處，其旁則為戴潮春事件死難者的集體埋葬處，神話敘述正是從墓塚開始。原因即是客家義民之參與是役者，均以戴黑臂章為幟配合所持的黑旗，亂平後收屍，屍骸已腐爛而不易辨識，結果使義民與反方“可能”收在一起，同樣被掩埋於塚內。神話敘述正是這樣展開的：

在天陰雨溼的暗夜裡，廟內及相鄰人家偶會聽到墓中傳出擾攘的聲音，據說聲音的雙方：一是黑旗軍、一是林爽文部從的“叛亂軍”，所激辯的是到底誰忠誰義。劇烈之時還可聞及干戈相擊之聲，隨着新竹風隱隱傳送。

這場口鬥可能永無了時，在有名的新竹風中總是錯將“風聲”當成真，從清朝政府至而後日本政府、國民政府，客家人勢需面臨不同時代的政治處境，而墓中人所激辯的就反映了“為誰而戰”的矛盾。在中央統治者的權力操控下，死難雙方都是政治賭注下的“過河卒子”，在風雲變幻的棋局中被移動廝殺，連死後也難以定是非。而年年仍需舉行宗教儀式的目的，就是正、反雙方都被召請前來“聽經聞幟”，其中經幟所有的宗教智慧，只有超越俗世的政治運作，同歸於善才是真正的解脫之道。

這樣的神話敘述在兩個地方都廣為流傳，創造者與傳述者都會認為“真實”，理性主義者批判的“荒誕”，卻常是這種神話的敘述特質：怪異非常。早在中國小說史的第一章，六朝筆記的志怪文體既已如此敘述，這種末世感也激發道教的“宗教突破”，所突破的宗教觀念，

也突破了敘述志怪文學的非常性。所敘述的雖為孔子所不語，卻表現了正經敘述無法言宣的“真實”，荒誕不經的異常事件所反映的反常現象，干寶既能編纂正史《晉紀》，也獨具隻眼撰述《搜神記》志怪集。這種史家心態就表現出世事的相對性，既以“常”為鑑，也需以“非常”為戒，“常”與“非常”都同樣可以為鑑，故在上書皇帝的表文中，從天人感應的宇宙觀揭舉導致“怪異、非常”的主因。²⁶這一“非常”觀所彰顯的神話思維，在口湖、新埔流行的怪異敘述中，就蘊含了“導異返常”的同一旨趣。²⁷

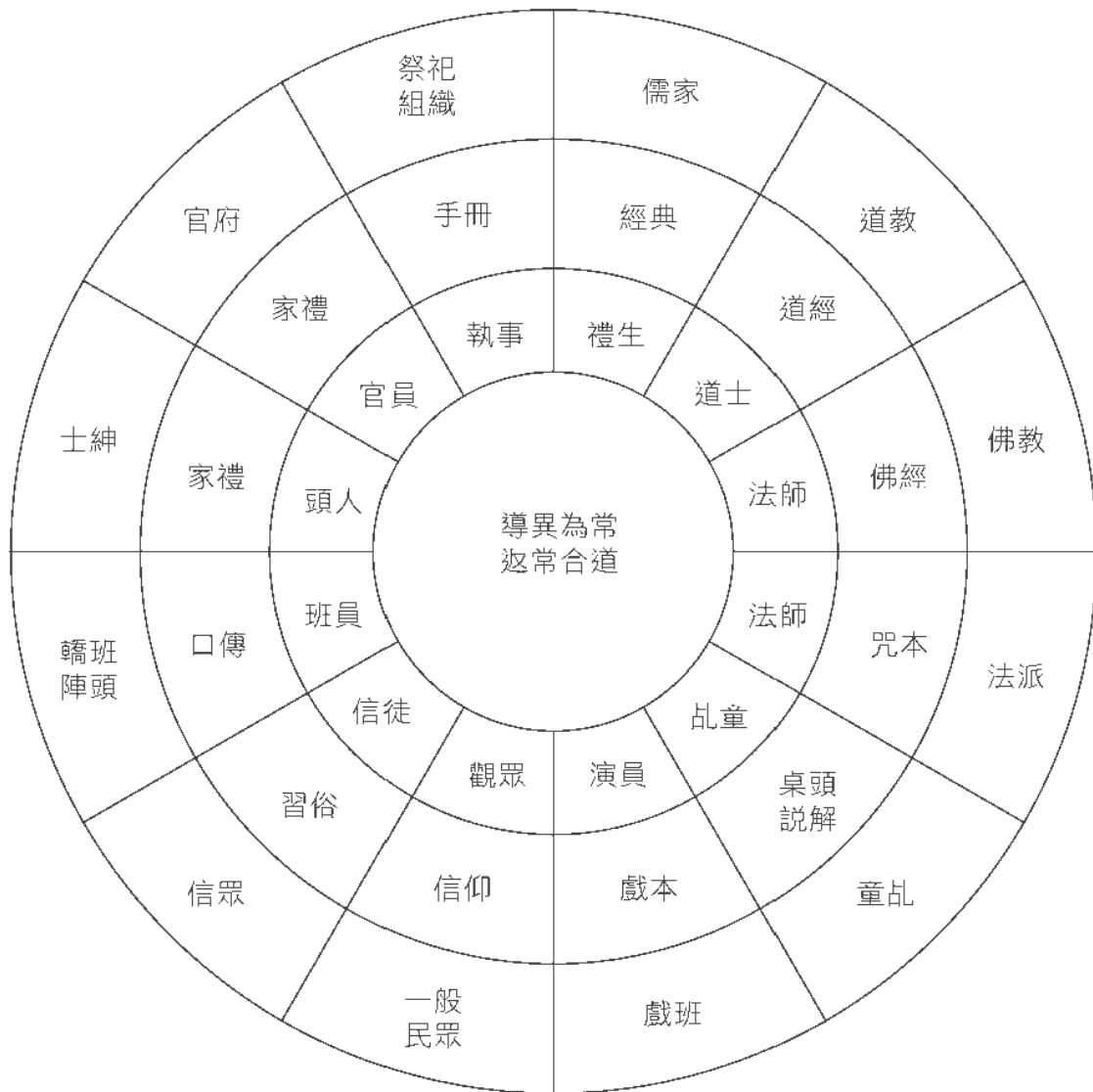
從古到今所創造的怪異敘述，都可發現創造神話的同一心理：荒誕、怪異，而凶死特別容易激發神話敘述，目的是為了表達社會心理中的解除願望。這種亟需解除的罪意識，從個別（一己、一家）到集體（一境、一地），漢文化中都存在“獲罪於天，無所禱也”的罪感，如孔子雖為聖人但仍有懼天的獲罪意識，民眾同樣也有罪感文化：一尾擱淺的大魚就被聯想為龔龍、龔王爺？連新竹的風聲也會被聽出口鬥與兵鬥？這都緣於天災、兵禍所引起的“非常”死亡，也需要神話的“非常”性思維，才能解除集體凶死所引發的罪意識：全台的海線地區均有水災，為何口湖一帶所遭受的劫難如此重大？因械鬥、征戰而忠烈陣亡者卻遭遇身首不全，而有曝屍原野的苦楚！都被認為是一種罪罰，就只能歸諸“獲罪於天”、“天時墜兮威靈怒”。（〈國殤〉句）“非常”事件常借由怪異敘述表現一種語言象徵，解除儀式則是動作象徵，神話與儀式互為一體同樣被用以解除罪罰、一種上天懲罰的天譴隱含於怪誕的神話敘述中，所反映的宗教心態就是相信只有解除才能獲得救贖。

儒家基於理性主義的認知，孔子雖罕言“天”卻有感於獲罪於天的罪意識，這個“罪”字既與“天”有關，就表示是一種宗教性的罪感。而純樸的尋常民眾在思想和行為上，依然傳承畏天的罪意識，道教的義理與儀式則強化了解除的罪感，創造神話正是象徵表現了心理的罪意識。道教既以儀式實踐滿足其心理需求，地方民眾相信要解除罪罰即需借由儀式，才能將異常的失序狀態導返正常秩序。這“返常合道”的神學宇宙觀，即是一種歸復的哲理，並非只屬於知識精英，民眾同樣亟需道教以儀式演出恢復秩序的動作，希求凶死的失序順利地返諸秩序。這類陰陽失調、五行失序的文化符號，就如“文化工具”一樣被廣泛運用，道教的義理與實踐也可為民間所共享。

“如何解除”這一問題同樣踐行於佛教，其精深的教義也走向通俗化，使民眾接納慈悲觀，相信召請孤幽聽經聞懺使之了悟。佛教長期以來與漢人社會相調適，借由超度儀式使之理解深奧的義理，地方民眾雖不能完全悟解但可經由儀式性超度。民眾即相信法師所行的儀式可獲致解脫的願望，故三個地方的祭典都採用了佛教儀式，將其複合於整體的解除儀式中，這就是齋主決定擴大舉行普度的原因。

“複合”儀式能被民眾所接受，在地方傳統中均已相因成習，各教既可保持獨立的教義，也可與他教合作共同解決地方的需求，並未出現劇烈的理念衝突。移民社會既傳承了“俗同內地”的內地化習俗，也面對地方發生的歷史事件創造了在地化的“地方習俗”，漢人社會就在複合形式中選擇保存暴力與凶死的歷史記憶。宗教的義理雖則精深卻可借由儀式滿足地方民眾的需求，只有解除了死難的陰影才能返回正常的秩序。這種“複合”三教的儀式成為完整的解除圖像，地方

民眾相信採用多元的複合形式，在同一時間、不同的空間由不同的專家同時登場獨立地進行。這樣的複合現象就表示三教之間的教義並不衝突，因而形成“既競爭又合作”的競合圖像，可以圖示如下：



圖中表示的每一種宗教類都是被區隔的，從義理到儀式也都各自獨立，並非觀念上的“融合”主義，反而三教的“複合”都被作為有

機體的部分構成，又合組為一個完整的祭祀活動。這種宗教組織型態，並非制度化也非普化型，而是由地方組織決定了民間社會的信仰，三教的職掌者都是屆期才被邀請配合，各地民眾也都習慣接受“複合”的方式，這就是三個地方所顯示的宗教信仰型態。當然三教專家所代表的宗教都會適時出現，而形成不同的空間佔有，只是目的都是為了解除。這種周到的安排就顯示了泛鬼神觀，諸天神佛既需“遍請”，也需“遍招”所有的孤幽不使遺漏，故個別的宗教儀式均可視為一個獨立的單位，只有被“複合”於整體的儀式中，才具有圓滿具足的意義；這就如同漢語語詞學的“複合詞”，故被複合的個別宗教就如語意具足的每個“字”，複合為“詞”後即可指向一個完具的語意，這就是三個地方的祭典為何可以稱為“複合”型的完整圖像。

五、結語

從三個地方民眾所表現的信仰習俗，就可理解台灣漢人社會所保存的宗教型態，每個地方的信仰者都各自創造其地方經驗，建立在地化的地區信仰特色。在中國的宗教系統中，道教、佛教都被視為“制度化宗教”，在經典教義與儀式制度上都可獨立表明其宗教風格；儒家雖不自視為宗教，但在實踐其喪、祭諸禮則表現出一種“宗教性”。傳統的知識精英面對三教之間的異同，早就關懷思想上的抗衡與融合，從而提出“三教合一”的各種融合方式；但民間社會並不直接關注信仰正確與義理正確，而更注重儀式行動的正確，其關鍵就不在融合而

是“複合”。民眾不同於知識精英之處，就是他們尋求儀式之間可以相互複合，並不在意義理上可能隱含的衝突，只是表現其“兼容”的模糊化態度，從而形成多元複合的文化傳統。由台灣三個地方祭典的案例就可檢討：民眾在地方宗教所表現的宗教觀，並非宗教學所界定的“融合”主義，而是從形式到義理的多元“複合”。

從上述的結構圖所表現的“複合”觀念，不同的儀式專家就如分隔線所圖示的，乃是在堅持各自獨立的儀式背後，各有經典義理的支持而不會作任意改變，可見三教在儀式結構與義理結構上各有一致性。從閩、粵兩省所移植的道、釋各派，在原籍既已自成一種地方傳統，隨移民遷移於各族群中而形成“依附”的現象，也在各自的行業圈（地盤）內繼續其宗教傳統。但是三個地方的傳統都一致的出現三教“並存”現象，其中的村廟、公廟才是地方宗教、村社信仰的中心，靈活為“複合”三教的目的就是運用其不同的功能及意義：儒家祭法的禮制可決定其祀典地位；但是暴力的凶死需要“解除”的儀式，就需道、佛二教所傳承的死亡儀式及解罪知識。民眾為了定位其功烈並用以化解亡魂之冤與怨，就會創造神話與儀式配合，故地方宗教乃是“組織型”，在祭祀組織上可與地方官僚合作，避免被視為違禮；而官僚對於地方神祇的形成，也可與民眾合作，藉由“神道”而進行道德教化。民眾之所以堅持這種信仰型態，並不在意被自視進步的知識精英視為“迷信”，就在社會的生存需要一種神話支持其存在與秩序；並在信仰形式上採用“複合”三教的方式，祭祀組織則成功推動了一種地方宗教的信仰型態。

採用“複合”的觀念作為建立本土宗教學的嘗試，主要是建立在

漢語詞學的語彙原理上。漢語構詞的基本單位為單音孤立語，其語言的特性是一字一音表現一意；但是社會複雜化之後也使語言孳繁，故需運用單字以成詞就形成“複合”關係。如“常”字的構字原本用以表達日常服、工作服，但為了擴大社會語言的經驗，因而衍生複雜而多元的語意，就需採用雙正、偏正或正偏關係的複合方式；使用“正常”表示經驗的、不變的常態，“非常”的否定式構詞則意指非經常的、特殊的，可知“複合”兩個單位（字）而成新單位之“詞”，可精確地表現出一個完滿具足的語意。以此原理理解三個地方的複合性祭祀大事，在亟需“解除”儀式的目的下，假設這是一個需精確化的完整語意，就需要在各地各自“複合”三教及其他宗教（如法師、乩童等），才能因應地方之所需。“複合”主義的原理就如“複合詞”一樣，祀事的唯一目的就是為了表達其中心意旨：導異為常、返常合道，故只有複合不同的宗教儀式，才可準確表達解除的精神需求。三個地方的祭典都有不同的“複合”禮儀，就是為了達到不同的祭祀旨趣，就等同於為了完成一個完滿具足的複詞；依隨意性的構詞原則選擇性的自由創造一種在地化的語言符號，就像完成一個圓形結構圖，一個複合詞的構詞程序就是由地方人士組織的祭祀團體來推動。這種活潑的創造力表現為一個地方神話，故所有的複詞即是一個重建社會秩序與宇宙秩序的意義。

面對“非常”的死亡事件只有一個合理的作法，既需有物質上的賑濟，也需在精神上濟度，而鬼神觀即支持了解除儀式，這一地方宗教反映了民眾的宗教心態，從古至今不曾有根本的改變。神話敘述與儀式結構的持續存在，都是基於文化心理的相對結構：常與非常、常

S 非常，而非西方式二分的“常 / 非常”。“S”這一符號就是太極的陰 S 陽模式，所象徵的是兩種力量的互補。解除儀式的目的就是將非常導向正常，以求逐漸回復秩序，就在使異常、反常死亡可能為厲者，導正而返於正常的過程，就需“複合”三教之力。地方民眾對於公眾儀式所表現的宗教心態，就是寧可遍請、兼容也不遺漏、偏用其一，主要的原因就是非屬於一家私事，而是公眾性的地方“大事”，故解決了“祀”事也就解除其帶來的“戎”事之劫。三個地方個案發生的時間距今不近不遠，既可完整調查和研究其歷史成因，也就可理解其如何複合三教。關於宗教、信仰習俗，今人的研究就需如孔子之“入太廟，每事問”，所問者即遍及儀式細節及其結構性的意義，台灣良好的田野考察經驗，可用以理解地方民眾所表現的宗教心態：多元複合，這是解決各地常因宗教之異而頻生衝突的經驗，也可視為一種模糊化的應世智慧。

注釋

- 1 本論文曾於 2006 年 6 月 13 至 15 日，在哈佛燕京社所辦的會議上宣讀：“Reviewing the Past, Projecting the Future: Harvard-Yenching Institute's Contributions to the Advancement of the Humanities & Social Sciences in Asia,” 曾蒙討論人 Stephen F. Teiser 提出寶貴意見，林瑋璜教授也提供建議，特此致謝；此次經增補改寫後，論述重點已略加改變，特此說明。
- 2 有關祝辭，可參鄧國光，《中國文化原點新探：以〈三禮〉的祝為中心的研究》（廣州：廣東人民出版社，1993）。
- 3 詳參拙撰，〈台灣民間禮俗中的生死關懷〉，《哲學雜誌》，第 8 期（1994 年 4 月），頁 32-53。
- 4 Arthur Wolf, “Gods, Ghosts and Ancestors,” in *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. Arthur Wolf (Stanford: Stanford University Press, 1973), 131-182.
- 5 有關標準化的說法，James Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou (‘Empress of Heaven’) along the South China Coast, 960-1960,” in *Popular Culture in Late Imperial China*, ed. David Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), 292-324。Watson 另外的補充說法在，“The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance,” in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, ed. James Watson and Evelyn S. Rawski (Berkeley: University of California Press, 1985), 3-19。
- 6 Ann Waltner, *Getting an Heir: Adoption and the Contraction of Kinship in Late Imperial China* (Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press, 1990)。此書有曹南來中譯本，《煙火接續：明清的收繼與親族關係》（杭州：浙江人民出版社，1999）。
- 7 以佛教為題的歷史研究，可參 Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (New Jersey: Princeton University Press, 1989)。道教三元日，可參拙撰，〈嚴肅與遊戲：道教三元齋與唐代節俗〉，收入《傳承與創新》（台北：中央研究院中國文哲研究所，1999），頁 53-110。
- 8 李亦園在新竹地區調查時，提出陰祠的判定標準，可參《新竹市民宗教行為研究·第一部：公眾崇拜》（民政廳委託研究報告，1987）；〈宗教與族群的文化觀察〉，收入《文化的圖像》（台北：允晨文化，1992），頁 14-63。
- 9 Ching-Kun Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley: University of California Press, 1961).
- 10 李豐楙、劉還月、許麗玲，《雞籠中元祭祭典儀式專輯》（基隆：基隆市政府，1993）；李豐楙，〈台灣雲林舊金湖萬善祠及其牽轡習俗：一個自然 / 非自然、正常 / 非常觀點的結構分析〉，收入傅飛嵐、林富士主編，《遺跡崇拜與聖者崇拜：中國聖者傳記與地域史的材料》（台北：允晨文化，2000），頁 11-55。

- 11 詳參拙撰，〈跨越與整合：仙師信仰在大馬社會的在地性神話〉，收入李豐楙等，《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭、佛教與華人信仰》（台北：中央研究院人文社會科學研究中心亞太區域研究專題中心，2009），頁 385-454。
- 12 詳參拙撰，〈台灣送瘟、改運習俗的內地化與本土化〉，收入《師大第一屆台灣本土文化學術研討會論文集》（台北：國立台灣師範大學文學院國文學系、人文教育研究中心，1995），頁 829-861。
- 13 這類研究在晚近的討論已多，觀點亦不一，如大陸有陳春聲，〈國家意識與清代台灣移民社會：以“義民”的研究為中心〉，可代表大陸學者的觀點；而台灣則如蔡采秀，〈以順稱義：論客家族群在台灣成為義民的歷史過程〉，二文收入賴澤涵、傅寶玉主編，《義民信仰與客家社會》（台北：南天書局，2006），頁 83-108、109-160。
- 14 詳參拙撰，〈苗栗義民廟信仰的形成、衍變與客家社會：一個中國式信仰的個案研究〉，收入《國立中央圖書館台灣分館建館七十八週年暨改隸中央二十週年紀念論文集》（台北：國立中央圖書館台灣分館，1993），頁 91-116。
- 15 詳參拙撰，〈從成人之道到成神之道：一個台灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》，新 4 期（1994 年 10 月），頁 183-209。
- 16 Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1990)。許真君研究，詳參拙撰，〈許遜與吳猛：一個“常與非常”觀點下的人物形象〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論文集》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2007），頁 367-441。
- 17 Michael Szonyi, "The Illusion of Standardizing the God: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China," *Journal of Asian Studies* 56, no.1 (1997): 113-135.
- 18 孔邁隆 (Myron L. Cohen) 主要的論點，即在南部客家區美濃一帶所作的調查，"Souls and Salvation: Conflicting Themes in Chinese Popular Religion," in *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, 180-202。
- 19 詳參拙撰，〈台灣中部“客仔師”與客家移民社會：一個宗教、民俗史的考察〉，收入宋光宇編，《台灣經驗·二：社會文化篇》（台北：東大圖書公司，1994），頁 121-158。
- 20 詳參拙撰，《金湖港文化祭》（口湖：金湖港萬善祀管理委員會，1996）及《雲林縣牽水轆民俗祭典調查報告》（斗六：雲林縣政府文化局，2008）。
- 21 詳參近撰，〈塗炭齋之後：道教與民俗中首過儀式的扮犯表演〉，即將收入中央研究院中國文哲研究所出版的懺悔會議論文集。
- 22 詳參注 20 前引書。
- 23 民間佛教可參譚偉倫主編，《民間佛教研究》（北京：中華書局，2007）。
- 24 有關佛教施食懺儀的調查研究，可參陳省身，《普濟幽冥：瑜伽餓口施食》（台北：台灣書房出版有限公司，2009）。

- 25 詳參注 9 前引書。
- 26 詳參拙撰，〈正常與非常：生產、變化說的結構性意義：試論干寶《搜神記》的變化思想〉，收入《第二屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（台北：文津出版社，1993），頁 75-141。
- 27 詳參劉苑如，《身體、性別、階級：六朝志怪的常異論述與小說美學》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2002）。

佛法詮釋學初探

學愚

一、緒言：語言與存在

二十世紀初以來，人們開始從認識論、現象學、存在主義、以及結構主義等方面來探索和理解存在的意義。存在不再被認為是一種純粹理念、感覺、思維、或意志，而是一種語言。語言是存在的根本，甚至就是存在本身。施萊爾馬赫認為，一切理解皆以語言為前提，沒有語言就沒有理解。¹ 存在主義哲學大師海德格爾則認為：“語言是存在之家。”² 語言不僅是人們認識存在的工具，而且是存在自身。客觀世界就是一個語言的世界，其中包括人的存在。人們不再從思維、感覺層面進入精神世界，語言把人們的主觀世界和客觀世界聯繫在一起。離開語言，精神世界包括思維、意志等皆將失去存在的依託；同樣地，人們必須、而且只能通過語言去理解世界或存在，並用語言來表達這個世界或存在。這樣，理解和詮釋的本質就是語言，人們用語言與文本對話，構成了現代與歷史視域的融合。伽達默爾認為：“語言問題實際上已經是理解問題。一切理解都是解釋，而一切解釋都是通過語言而進行的。語言既是對象的表述，同時又是解釋者自己的語言。”³

語言和世界是同體的，理解了語言就理解了世界，掌握了語言也就掌握了世界。這樣，人存在於語言之中，世界是語言的世界，語言把人和世界聯繫在一起，共同構成一個整體。

在希臘哲學中，“logos”，理或道，原來就是語言的意思。亞里斯多德曾用“logos”來區分人與一般動物，並且認為人是有語言的存在。伽達默爾認為，語言概念的產生預設了語言意識，人們只能在語言中思維。“事實上，我們一直在語言的家園裡，正如我們在世界上一樣。”⁴人的語言是人的理性的直接表現，同時亦是人的“有限”性的真正標誌。思維語言離不開意識，但語言不依意識而存在；只有在特殊情形下，一個人才會意識到他講話的語言，如猶豫不決時，人的語言或許會成為意識。伽達默爾總結出語言的三個特徵，一、自我失忘性：人們在說話時並不意識到所用語言的結構、語法和句法；語言的“實在”存在於語言之中；二、“無我”性：說話是為了讓他人明白，它不屬於說話者“自我”的空間，而是在“我們”的空間；三、普遍性：語言無所不包，語言之外，一物不存；語言與理智具有同一性和普遍性。

宗教作為存在之一，亦存在於語言之中。古埃及人認為，語言能夠打通人與神之間的種種關隘。⁵念誦神的名字、或某種咒語、或祈禱文，人們就能實現自己的願望。亡靈若得再生，或希望進入奧西里斯王國，就必須牢記並稱念神名。在基督宗教傳統中，《聖經》被認為是神的啟示，是神的語言。神用語言創造了世界；因為語言，世界才明亮起來。語言讓這個世界富有意義，並讓人理解。語言通過上帝之口獲得了神聖性，它不再是一般符號，而是神聖或真理本身。從這個方面來看，語言創造了基督宗教，是基督宗教存在的根本。費爾巴

哈認為，基督宗教建立在語言上，宗教的本質就是語言。⁶同時，語言也是宗教思維和經驗傳授的媒體，人們對神的認識就是神與人之間的語言交流。語言使抽象、超世的神具體化、實在化，使人們感受到神的存在。在基督宗教中，《聖經》是天啟，是真理本身。在西方宗教哲學中，真理（Aletheia）意為“去蔽”。語言能夠剝去隱蔽、顯示真理。耶穌曾說：“凡屬真理的人，就聽我的話。”（《約翰福音》，第十八章，第三十七行）基督傳播神的真理，他的話語就是真理，可以掃除人們明白真理的障礙。路得認為，《聖經》是自身解釋自身，“我們既不需要傳統以獲得對《聖經》的正確理解，也不需要一種解釋技術以適應古代文字意義學說，《聖經》的原文本身就有一種明確的、可以從自身得知的意義，即文字意義”。⁷

《聖經》是天啟，是神的語言。神的語言不同於人的語言，人類無法用自己的語言來理解神的語言，明白神的公義。當《聖經》詮釋者用自己的語言來表達神的意志時，這種表達已不再完全是人的語言，而是神的語言在人的語言中的顯示。也許正因為這樣，基督宗教改革者極力倡導回歸《聖經》，在《聖經》中尋找和認識真理。《聖經》詮釋者是人，而人的語言和神的語言間有一種張力，或者說人的語言無法完全表達神的神言。因此，當人們用自己的語言來傳達神的福音、建構神的意志時，就必須利用修辭和象徵。宗教修辭學把神的語言轉換成人的語言，但又不完全相同於人的語言。高長江教授認為，宗教修辭學包括如下三個層面，一、語彙，二、描寫，三、風格或語感學。⁸宗教語彙意義豐富，周延開放，具有無限的想像空間；既有概念意義，又有文化意義，更有宗教意義。宗教語彙十分抽象，具有高度的概括性，有無

限的詮釋空間；宗教一般都用標準書面語彙，營造莊嚴、典雅、神聖的文字氣氛。宗教描寫生動形象，擅於比喻、誇張，充滿理性哲理和警句。宗教語彙風格具有統一、古典、封閉的特徵，給人一種神聖和神在的感受。這樣，詮釋《聖經》、理解神啟的過程就是重新建構神的語言的過程。伽達默爾說：“上帝就是《聖經》，而《聖經》不僅僅是擺在我們面前、或者固定的語詞，而是一個可以說話的文本，因此，理解《聖經》，便是與上帝對話。”⁹

英文的神學一詞“theology”是由希臘文“theos”和“logos”組合而成，神學即是關於神的語言。神學詮釋即是對神的語言的理解。由此看來，一方面，宗教是一種語言現象，人們通過語言工具傳達宗教信仰、經驗和情感，同時又用語言把人類的宗教思想、知識、經驗等儲蓄起來，構成宗教文化和精神寶庫。這樣，語言可以被看成是宗教的工具。另一方面，沒有語言，就沒有宗教；宗教語言是上帝抽象之語，或天啟、或聖言的具體表達，具有神聖性質，其本身即是神在之地。也許正因如此，伽達默爾認為：“語言絕不僅僅是一工具。”¹⁰學習《聖經》並不是利用已有的《聖經》來了解未知的神的世界，而是讓人親近這個世界。只有理解《聖經》（語言），才能明白神的語言；理解了《聖經》，即理解了神啟。但是，在沒有完全理解或明白神啟時，人們按照自己的語言來理解《聖經》，從而產生不同的神學理論。這樣，語言既是工具，又是神在的家園。

與西方宗教不同，佛陀不是神，佛教不是“神啟”宗教。佛教經典或佛陀的語言不是真理本身，而是對真理的表達。佛教經典的神聖性不是因為它們是佛陀親口所講，而是因為它們具有、或表達了真理，

或幫助人們覺悟真理。這樣，任何具有真理的文本都可以被當作佛教經典。也許正因如此，佛教歷史上出現了浩如煙海的佛教經典。經典與真理之間到底存在着什麼樣的聯繫？或者說，佛教對經典語言的態度怎樣？本文將借鏡現代詮釋學中的語言理念，分析佛教語言與佛法真理或終極關懷——涅槃的關係，探討語言文字的價值和功用。在此討論的基礎上，我們將進一步提出佛法詮釋學理念。

二、佛教語言觀

在二千五百多年前的佛陀時代，婆羅門教認為，《吠陀》是天啟，是梵天之語。人們若能準確念誦天啟，就能產生無限的神力；若能正確地理解經典，就能明白“天啟”，與梵合二為一。在當時的印度社會，梵語被認為是高貴語言，是梵音，是神聖所在。但是，佛陀批判了婆羅門教的“天啟”思想，否定了梵天創世之說。同時，他也否定了語言自身的真實性，僅僅把它看成是一種工具，故只有工具的價值和功用。南傳巴利語《小品經》（*Cullagvaggā*）記載了這樣一個故事：有兩位比丘，原出生於婆羅門世家，善於歌聲言說。一天，他們來到佛前，請求佛陀用梵語統一表達“佛語”。他們認為，不同種姓出家的比丘用各自方言俗語講經說法，有損“佛語”的神聖性。佛陀當即表示，用梵語來統一佛語，不但不利於讓不信者信、信者增長，而且只能增長不信，使信者失信。為此，佛陀立即召集眾比丘，隨即宣佈：“不得用梵文表達佛語！違者犯突吉羅。我允許你們，諸比丘，用自己語

言 (sakaya niruttiya) 學習佛所說的話。”¹¹ “sakaya niruttiya” 有兩種可能的解釋，即“佛陀自己的語言”和“比丘自己的語言”。但是，根據前後文，現代學者一般都認為它指的是比丘自己的語言，也就是說，比丘可以用自己的語言文字來傳播和闡述佛陀的語言或佛法。¹²

類似以上的記載出現在許多不同的佛教經典，特別是戒律文本中。雖然表述方式不一，但意思十分明顯，即佛陀要求比丘用各自的語言來理解佛語和佛經，或詮釋佛法，強調了語言隨緣契機的重要性。

《毗尼母經》卷四記載了類似故事，二比丘希望“聽我等依闡陀至持論，撰集佛經，次比文字，使言音辯，了義亦得顯”。但是，佛告比丘言：“‘吾佛法中不與美言為是，但使義理不失，是吾意也。隨諸眾生應與何意而得受悟，應為說之。’是故名為隨國應作。”（《大藏經》卷二四，頁八二二上）《毗尼母經》卷八又說：“我法中不貴浮華之言語。雖質樸不失其義，令人受解為要。”（《大藏經》卷二四，頁八四六下）在《五分律》卷二六中，佛陀這樣對二比丘言：“聽隨國音誦讀〔佛經〕，但不得違失佛意，不聽以佛語作外書語，犯者打蘭遮。”（《大藏經》卷二二，頁一七四上）以上引文告訴我們，佛陀強調了佛法或理，即內容而非形式。語言或經典是傳達佛法的工具，只要符合佛法之理，一切語言皆可成為理解佛意和弘揚佛法的工具。這樣，來自不同地區和國家的人都可以用自己的語言來詮釋和傳誦佛法。有一次，一些來自異域的比丘在一起誦經，音句不正，諸在家居士聽後便譏笑他們不知“男女黃門二根、人語、及多少語法”。眾比丘聽後，甚感羞愧，即至佛前如實稟告。佛遙責諸在家居士：“汝愚癡人，如何譏呵異國誦經，音句不正！”（《大藏經》卷二二，頁

三九下)

佛陀對語言的態度，決定了佛教開明和開放的語言政策。在戒律方面，佛陀的弟子們遵行“隨方清淨”、“隨宜毗尼”的原則。同樣地，他們亦可以用“隨方”和“隨宜”的方法來詮釋和弘揚佛法。弘法者或說戒者不從自身、而從聞法者或實際情況出發，用當地流行的語言講說佛法，傳授戒律。語言是工具，用語言來傳播佛法，貴在讓人明白、讓人實踐，其方法就是“隨宜”和“隨方”。在《五分律》卷一中，佛陀規定：“中國語向邊地人，邊地語向中國人，捨戒。”（《大藏經》卷二二，頁四中）“中國”人不解邊地語，邊地人不解“中國”語，如果比丘用邊地語向中國人、或用中國語向邊地人講戒說法，都是犯戒不當行為。不同的地理和文化環境造就了語言的差別，給人們的思想交流帶來了困難。但是，每一種語言都可以用來表達佛法和傳播佛教。季羨林先生說：“佛（還有他的繼承人）對語言的態度是講求實效的，抱着‘實用主義’的態度。他們的最高目的就是要宣傳教義，弘揚大法。誰聽懂什麼話，就用什麼話向他們宣傳。”¹³

佛陀涅槃後，眾弟子結集其言傳身教，並用當時流行的語言把佛陀所說的內容重誦出來，隨後又用文字記載下來，逐漸構成龐大的經典文獻。佛陀不認為自己的言教是天啟，故不希望弟子們執著某一部經或某一段話，而是要求他們融會貫通佛法思想，並在實踐中加以落實。弟子們不可因文解義，而要因義明文，做到依義不依語。《中阿含經》記載，阿梨吒比丘認為“行欲者無障礙”，並且宣稱這是佛陀所說。佛陀隨即把阿梨吒找來，批評他“顛倒受解義及文”，因為“我不一向說，汝一向說耶”。（《大藏經》卷一，頁七六四上）人們不

但不應執著文字，而且也要明白言說的因緣和處境，由此進一步明白“佛意”。佛陀曾用捉蛇的譬喻來說明語言和語意的關係，以及正確掌握和理解語意的重要性。人們捉蛇，要用鐵杖押住蛇頂，再用手抓住蛇頭，只有這樣才能不被蛇咬。同樣地，人們不應顛倒善受解義及文，而應正知正經、歌詠、記說、偈他、因緣、撰錄、本起、此說、生處、廣解、未曾有法及說義，如此則能真正明白佛說或經意。人們閱讀和解釋經典，實際上是要明白經典的意義。正如捉蛇要捉住要害，否則就有生命危險；同樣地，讀經要理解經意，否則就會喪失法身慧命。在《中阿含經》中，佛陀用竹筏喻，說明“當以捨是法，況非法耶”。法即是佛陀的言教，是渡過生死大海的工具。（《大藏經》卷一，頁七六四下）人們不應執著工具本身，而應充分利用工具，達到解脫的目的。

一切佛經皆依緣起法為根本，皆依緣起而成立。緣起法是人們正確理解經典和掌握文字意義的標準。語言文字、包括佛陀所講的，都是緣起，無自性而假有。正因為無自性，佛陀的話語或佛教經典可以用不同語言文字來表達；佛語和經典皆是因緣所生，皆不是真諦或實相本身。早期大乘佛教強調般若性空，離言絕句；凡有言說皆是戲論，皆不可執為實有。龍樹認為，緣起諸法空寂無自性，假名為有，一切言語皆非實有。“眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義”。諸法空性決定了其不可言說的本質，空也是不可言說的假名，“空則不可說，非空不可說；共不共叵說，但以假名說”。（《大藏經》卷三十，頁三三中）但是，佛法空義甚深難解，故佛陀及諸大聖眾借用語言文字來加以闡述和弘揚。不可說而說，實是不得已而為之，

皆是方便“假說”，指點路人。僧叡認為，龍樹菩薩造《中論》，“以中為名者，照其實也；以論為稱者，盡其言也。實非名不悟，故寄中以宣之；言非釋不盡，故假論以明之。其實既宣，其言既明，於菩薩之行、道場之照，朗然懸解矣”。（《大藏經》卷三十，頁一上）名不當實，實不是名，但是，離開名言，真義亦無從表達。因此，聖者假借名言，以彰真義。

在《思益梵天所問經》卷二中，佛陀講述了“五力說法”，說明語言與法義的關係。一者語說：如來說過去現在未來法、垢淨法、世出世法、有漏無漏法、有為無為法、人我眾生法、生死涅槃法，“當知是諸言說，如幻人說，無決定故；如夢中說，虛妄見故；如響聲說，從空出故；說如影，眾緣合故；說如鏡中像，因不入鏡故；說如野馬，顛倒見故；說如虛空，無生滅故”。（《大藏經》卷十五，頁四十下）諸法實相不可說，凡有所說皆非實相，佛陀的言教亦不例外。二者隨宜：如來說六度、生死等即是涅槃，是為了增加人們的信心；說無我是為了令眾生捨棄我慢，凡有所說皆是契機對治眾生之病。三者方便：如來宣說修持善行的結果，此實是方便說法，實無人我眾生可得，亦無六度菩提、以及聖果可證，凡有所說皆是方便。四者法門：眼耳鼻舌身意是解脫門，空無自性，如來於一切文字中揭示解脫、真諦，皆令眾生趣入解脫、涅槃，凡有所說皆是解脫工具。五者大悲：如來以大悲救護眾生，無我說我、無生說生、無相說相、無生死說生死、無涅槃說涅槃，恆順眾生，慈悲無礙，凡有所說皆是為了慈悲度化眾生。因此，人們應該明白佛陀的本懷和佛法的根本，不着佛陀所說、信受佛陀所說、修學佛陀所說，如此通達佛法、辯才無礙。

一切言教文字皆無自性本體。《解深密經》認為，有為無為皆是假立名、皆是空。所謂有為亦非有為非無為，無為亦非無為非有為。解甚深義密意菩薩解釋說：“言有為者，乃是本師假施設句。若是本師假施設句，即是遍計所集言辭所說；若是遍計所集言辭所說，即是種種遍計言辭所說，不成實故非是有為。善男子，言無為者，亦墮言辭，設離有為無為，少有所說，其相亦爾，然非無事而有所說。何等為事？謂諸聖者以聖智聖見離名言故。現等正覺，即於如是離言法性，為欲令他現等覺故，假立名想謂之有為。”（《大藏經》卷十六，頁六八九上）法性離言絕句，一切言辭皆是虛幻不實，如同魔術師所化現的種種形象，不可執為實有。聖者所言所教是離言“聖智聖見”的表達，亦是為了令眾生悟入離言的“聖智聖見”。聖者具足聖知聖見、不著名言而超越有無；凡夫聞佛所說，或有為或無為，執為實有，故不解聖智聖見。佛陀及諸聖者為令他人同悟離言法性而不得不用名言，假立名為有為。偈云：“佛說離言無二義，甚深非愚之所行；愚夫於此癡所惑，樂著二依言戲論。”（《大藏經》卷十六，頁六八九下）勝義不可言說，不能尋思、比度、信解，超越一異性相；但是沒有語言，聖智聖見又無從顯現。因此，人們需要借用文字，但又超越文字，做到“內證無相之所行，不可言說絕表示；息諸諍論勝義諦，超過一切尋思想”。（《大藏經》卷十六，頁六九〇上）

佛陀傳教四十五年、說法三百餘會，但涅槃前告訴大眾他“未曾說一字”。至理無言，維摩詰菩薩於不二法門不立一言、默然無說。不立文字、教外別傳是中國禪宗的特色，旨在直指人心、明心見性。在《六祖壇經》中，惠能大師提倡“諸佛妙理，非關文字”的理念。

他雖不識字，但通達法義，因為“一切修多羅，及諸文字，大小二乘，十二部經，皆因人置，因智慧性，方能建立。若無世人，一切萬法本自不有。故知萬法本自人興，一切經書因人說有”。一方面，佛教因人而立，是佛法教化人類眾生的模式或方式；另一方面，人能弘法，弘法就是用有形的語言文字把無形的佛法真理，契機地呈現給大眾。佛陀的言教、三藏十二部等皆是佛法呈現的形式。智者自悟，明心見性，不假外求；愚昧眾生不能自悟自性，尋覓大善知識解最上乘，直示正路；悟解心開，即同智者無異。根據《六祖壇經》的記載，法達法師誦《法華經》三千部，但始終未解經義。惠能開示說：“心迷法華轉，心悟轉法華。誦經久不明，與義作讎家。”讀經不解經義，口誦心不行，即是被經轉，口誦心明才是真正的讀經和轉經；轉經而不被經轉即是見義而不被文字束縛。

智者不著文字而解聖言，愚者執著經典而違法義。《六祖壇經》高揚自性清淨、強調自度頓悟、倡導不立文字、教外別傳。不立文字並不是拋棄文字，實為不著文字；只有不著文字，才能運用一切文字，具足無礙辯才，通達一切法門。語言文字是開示眾生的方便法門，幫助人們悟入佛陀知見。《大般若經》云：“云何般若解知諸法？謂諸法異，名言亦異。然一切法不離名言，若解諸法，若知諸法，俱不可說；然順有情所知而說，故名般若。”（《大藏經》卷七，頁一〇六八上）佛法之理遍一切時空，不在語言中，不在語言外，亦不在內外之間；只有不著文字，同時又借用文字，人們才能透過文字明白佛法、如法實踐。文字是“指月”之工具，“月”是手指之目標，“見月”才是指月之目的，見月即是了義悟理。在《楞伽阿跋多羅寶經》卷三中，

大慧菩薩問佛陀：“世尊！如世尊所說，菩薩摩訶薩當善語義。云何為菩薩善語義？云何為語？云何為義？”佛告大慧：“云何為語？謂言字妄想和合，依咽喉唇舌齒斷頰輔，因彼我言說，妄想習氣計着生。是名為語。大慧！云何為義？謂離一切妄想相、言說相，是名為義。”語言是人的妄想無明同音聲的組合體，它與義理沒有必然固定的聯繫。因此，佛陀說：“若語異義者，則不因語辯義，而以語入義，如燈照色。”（《大藏經》卷十六，頁五〇〇下）這就是所謂的“依義不依語”。

人的性質決定了人類必須通過語言文字來理解抽象的絕對真理。佛教承認語言文字的重要性，但同時亦強調其相對性、乃至誤導性，因為它們不是真理本身。一切言說皆是“以假遣假”、指月之手、導引涅槃。《六祖壇經》云：“經經說妄想，終不出於名；若離於言語，亦無有所說。”（《大藏經》卷十六，頁五〇五中）從體的方面來說，實相不可言、不可說；從用的方面來看，言語文字皆可用來表達義理。雖至理無言，但是教化需要言語。這樣，語無義則是空語，義離語則無依。吉藏大師在《勝鬘寶窟》中說：“言即解脫，雖言無言；解脫即言，雖無言而言。言而無言，非定有言；無言而言，非定無言。故非言非無言，亦非理非教，名心無所依，乃識理教意也。”（《大藏經》卷三七，頁五中）語言文字雖不是道，有時甚至障道，但亦可以幫助人們入道見道，成為覺悟之路上的增上緣。僧肇說：“言雖不能言，然非言無以傳。是以聖人終日言，而未嘗言也。”（《大藏經》卷四五，頁一五三下）“無言”不是“不言”、或拋棄文字，而是不著言教文字。只有不著文字，人們才能上契諸佛之理；只有不離文字，人們才能籍教悟宗、下化眾生。佛陀及諸大聖眾深知“無言”與“言”、

義與字的不二，無言而言、言而無言。“言而無言”是智慧，雖有言而不著言；“無言而言”是慈悲，聖者為了眾生離苦得樂，於不可言處而起種種言教。對於聽者受者而言，此種種言教皆是無言而言，故應“得意忘言”。因此，佛教雖然不把語言當作真理或存在本身，但是亦強調了語言文字的重要性，正所謂“依經解義，三世佛冤；離經一字，允為魔說”。

三、佛法詮釋學

1973年，一些西方佛教和基督教學者共同舉辦了一場基督教－佛教詮釋學對話研討會。與會者探討了現代詮釋學對基督宗教和佛教研究的啟發，以及機遇和挑戰。¹⁴這是當代佛教學者嘗試運用現代詮釋學理論和方法詮釋佛教的開始。隨後，一些宗教或佛教刊物逐漸出現了有關佛教詮釋理論的文章，分析佛教詮釋思想歷史，探討現代佛教詮釋學方法。¹⁵1984年春，二十多位來自美國、德國、日本等國家的宗教學者，在美國舊金山（Kuroda Institute for the Study of Buddhism and Human Values）召開了佛教詮釋學研討會。他們分別介紹了上座部佛教、大乘佛教和密宗佛教的詮釋思想和發展歷史，提出佛教詮釋學的新理念。部分會議文章收集於《佛教詮釋學》一書中，並於1988年出版。¹⁶

佛教詮釋學不同於其他宗教詮釋學，經典文字不是其唯一的理解依據。Donald Lopez Jr. 提醒人們要注意佛陀涅槃前的叮囑：“當自熾

燃，熾燃於法，勿他熾燃。當自歸依，歸依於法，勿他歸依。”¹⁷ 他認為，“以法為師、自我皈依”的思想可以成為建構現代佛教詮釋學的基礎。佛陀涅槃前，佛弟子以佛為師，佛是法的化身和代表；佛陀涅槃以後，法即代佛為師。此法不是屬於某一個人或群體，而是屬於每一個人。明白佛意或覺悟佛法之人皆可為師。在兩千多年的歷史中，佛教傳播世界各地，出現了大量佛教經典，可以說，這些經典的產生正是人們對佛法的不同理解和詮釋的結果。歷代詮釋者依據自己信奉的傳統或經典，根據時代處境及其需要，不斷重新詮釋佛法，建立新的思想體系。在如此眾多的傳統和經典中，不乏矛盾之處，乃至有思想和實踐上的對立，如歷史上的大小乘之爭、自力和他力的辯論等。佛教傳入中國後，中國人對印度佛教經典進行了“格義”的詮釋，用中國傳統哲學和宗教理論“過濾”了印度佛教思想，產生了相應的中國佛教。同時為了契應中國社會的發展需要，中國佛教編纂新經典、建立新思想和實踐，全面實現了佛教中國化。這樣，中國佛教，如同一棵成長中的大樹，不斷生長出枝幹花葉，產生了豐富多彩的佛教經典、宗派、思想和實踐。

Etienne Lamotte 以《四依處經》（*Catuhpratisarana sutra*）為基礎，分析了大乘經典的詮釋原則。他認為，現代學術界和佛教界應以“依法不依人，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識”為原則，建立佛教詮釋學。同時，他亦強調了詮釋者的“自覺”和對“了義”的把握在詮釋中的重要性。詮釋者應把握佛法精神，直觀佛陀本懷，理解經典的意思，同時參考其他經典內容，進行綜合理解。這樣的過程其實就是與覺者對話、重新體驗佛法的過程。但是，這並不是說，

個人觀念、語言文字，以及不了義和知識性理解完全是錯誤的，而是說，當這樣的理解出現問題時，“自覺”或“了義”是檢驗理解是否正確的標準。¹⁸ 義有方便和究竟、或了義和不了義之分。不了義即是方便說，重在隨順眾生；了義為究竟，直截了當，重在契理。藏傳佛教進一步提出理解“不了義”的四種標準，一、意向，二、意向基礎，三、動機，四、依文解意的矛盾所在。¹⁹ 意向即是佛陀想要說的和希望聽者明白的。意向的基礎是佛陀對聽眾根機的瞭解，即明白他們的需要和理解能力。動機即是佛陀在明白大眾性格和能力等情況後，講說經典的意圖。這樣，人們若要理解某一經典，必須首先了解佛陀講說此經典的因緣和處境。最後，人們以反證方法來達到對此佛經的理解，把它同其他“了義”的經典進行比較，並作理性的分析，以確定其佛法性。在這個方面，詮釋者要用自己的“心”去領會經典中的“佛意”和“法義”，達到與佛心相印、與法義道交。

傅偉勳先生從存在論、心性論、解脫論、修行論和道德論等五個方面，闡述了大乘優於小乘的觀點，其主要理據就是小乘佛教是“依文解義”，而大乘佛教卻是“依義解文”。大乘佛教的依義解文可以成為現代佛教詮釋學的基礎，這彰顯理解創新發展的重要性。傅偉勳教授說：“我的意思是說，從根本佛教到遠東大乘佛教的綿延流長的思想發展史，乃是佛教傳統範圍內的一部繼續不斷的‘創造的詮釋學史’。”²⁰ 詮釋學的客觀性和正確性並非是絕對的，其核心重在創新。詮釋學中的相互主體性，一方面涉及歷史傳統的延續和傳承（continuity and inheritance），另一方面又涉及到對此歷史傳統的批判以及轉化重生（transformative rebirth）。在〈創造的詮釋學及其

應用〉一文中，傅偉勳教授主張：“真實的詮釋學（永遠）帶有辯證開放的學術性格，也（必須）不斷地吸納適時可行的新觀點、新進路，形成永不枯竭的學術活泉。”²¹ 為此，他提出了創造詮釋學理論，從五個層面對文本和傳統加以分析，即實謂（What exactly did the original thinker or text say?）、意謂（What did he original thinker intend or mean to say?）、蘊謂（What could the original thinker have said? Or What could the original thinker's sayings have implied?）、當謂（What should the original thinker have said?）和必謂（What must the original thinker say now?）。創造詮釋學理論為佛教詮釋學的發展開闢了新的進路，或許可以“救活”數百年來停滯不前的佛教哲學和思想研究。但是，“當謂”和“必謂”亦帶有強烈的主觀性，人們如何才能知道經典文本中的“當謂”和“必謂”呢？另外，對經典的作者和讀者來說，“當謂”和“必謂”可能並不是一成不變的定值，不同的讀者對同一部經典中的“當謂”或“必謂”，亦可能會有不同的理解。這也許正是佛教詮釋學所面對的普遍問題。

詮釋學包括文獻詮釋和哲學詮釋兩大類，這也是當代佛教研究的雙軌。文獻詮釋學是對各種古典佛教語言、文獻版本、碑銘圖像等的研究；哲學詮釋學則是運用東西方哲學研究進路來詮釋佛教的哲學義理，以期闡述佛教思想的整體結構和深層意義。賴賢宗教授認為，佛教哲學詮釋就是本體詮釋（Buddhistische onto-Hermeneutic），闡釋緣起的深層意義在大乘佛教思想史中的發展進路，論述空的力動（dynamic）到佛性的存有力動（ontodynamic）思想展開及其基本理論結構。²² 所謂本體，就是大乘佛教，特別是禪宗佛教的佛性論或

勝意自性，這與海德格爾的“超存有學”（Metontologie）的進路有相似之處。²³ 本體詮釋的提出連接了佛教哲學與西方哲學，但是它的運用也可能帶有誤導性。大乘佛教各宗派對“佛性”持有不同的認識，但一般都不認為它是一不變之本體或自性（Svabhava）。即使佛教經典中有時也出現“本體”一詞，但它與西方哲學，特別是海德格爾哲學中的“存有”並非同一概念。²⁴ 林鎮國教授避免了“本體詮釋”論，而以《解深密經》為例，提出了“解脫詮釋學”。²⁵ 解脫詮釋學似乎已經超出學術範圍，進入宗教修習領域。印順法師主張以空義抉擇如來藏，回歸到印度佛教的緣起性空思想。但是，他沒有把如來藏完全看成是梵化佛教，而是正視其在大乘佛教思想發展中的積極意義。印順法師對佛教的理解既具有批判性，同時又具創造性，並由此建立了其人間佛教思想的理論基礎。²⁶

基於前人的研究，我們提出佛法詮釋學理念。在討論佛法詮釋學之前，我們有必要簡要解釋一下佛教、佛學和佛法以及它們之間的關係。什麼是佛教？佛教是宗教還是哲學？歐陽竟無先生曾在上個世紀二十年代聲稱，“佛法非宗教非哲學”。宗教（Religion）和哲學（Philosophy）是近代西方傳入中國的兩個概念，其內容與佛教有很大的差異。²⁷ 台灣學者方東美教授認為“佛學是亦宗教、亦哲學”。²⁸ 歐陽竟無與方東美的觀點看起來矛盾對立，其實不然。佛法、佛教、佛學三個概念有不同的內涵和外延。佛教是佛陀和歷代佛教聖賢依佛法建立起來的宗教，其中包括各種宗派、教理教義、經典、團體、信仰、修習儀式和經驗、規章制度、生活方式等，以及由此累積而成的傳統和文化等。佛學，即佛教哲學，是對佛教三藏十二部經典和佛教思想

的研究。如同神學一樣，佛學包括佛陀和歷代聖賢的言傳身教和思想、個人宗教經驗以及佛教歷史等研究，屬於知識範疇。²⁹ 佛法“Dharma”是世界存在的本質，即真理，³⁰ 是釋迦牟尼佛在菩提樹下覺悟的內容。佛陀四十五年的弘法生涯，就是對此覺悟的不斷重新闡述和詮釋。但是，佛陀覺悟的佛法，遠遠超越了他一生中的言教。佛法包括了佛陀“已知未說”的內容，包括可言詮（俗諦）與不可言詮（真諦）兩種。佛法是無限的、無形的，佛教是有限的、有形的；佛法之理，即緣起法常存，而佛教形式因時空等因緣而變化；佛學是對此有限無限、有形無形的“理”和“事”的探討和研究。佛法、佛教、佛學“三位一體”，是三個大小不一的同心圓。佛教是佛法在這個世界存在和教化人類眾生的表現形式，佛學是“言詮可及的佛法乃依語言表達的方便設施而成，展現具有極其豐富的哲理蘊含的種種大、小乘佛教教義”。³¹

佛法即緣起法。佛法詮釋學就是依緣起之理為依據，融合歷史和傳統視域，對佛教經典和傳統進行契合時代的再詮釋。它不僅是對佛教經典文本、思想或傳統的重新理解，而且是對佛法的創造性詮釋。佛法或緣起之理不生不滅、無新無舊。佛教建立於佛陀乃至歷代佛教徒對佛法的理解和詮釋的基礎之上，是佛法教化世間的形式或方法，其生起、存在、乃至消亡亦遵循緣起法則，故佛教亦有新舊、傳統與現代之分。這樣，佛法詮釋學就是在佛法中，不斷開發出契機教化時代社會人心的理論和方法，重新認識歷史以及過去人們對佛法的詮釋和理解，拋棄不再符合時代社會的傳統，重新回歸到佛陀覺悟的、古今恆存的真理——緣起法，並在社會人生實踐中加以應用。太虛大師說：“……觀察現代的一切新的經濟、政治、教育、文藝及科學、哲

學諸文化，無一不可為佛法所批評的對象或發揚的工具，這就是應用佛法的新。”³² 人們可以從佛法中找到契機，解決時代社會人生問題的方法，並且根據現代社會人生的實際情況來理解和詮釋佛法。太虛大師說：“然依佛法契理契機的契機原則，以佛法適應這現代的思想潮流及將來的趨勢上，因為人類在一個區域之中一個時代裡面，適應其現在的將來的生活，則有一種新的意義。便是契機的意思。”³³ 契機即是創新，即是佛法應用的新，也就是創造新的佛教。

佛法詮釋學重在契理契機。契理即是遵循緣起之理，契機即是順應緣起之相，充分認識時代社會因緣，把緣起之理運用到社會人生的實踐之中。值得注意的是，釋迦牟尼佛時代的佛教是佛法契機教化那個時代人類的形式，它是佛陀及其弟子們根據自己覺悟而建立起來的宗教形式，重在應化當時的人類大眾。但是，佛陀時代的佛教並不是佛法全部，其所教化的對象主要是聲聞弟子以及當時中印度的社會大眾。佛陀涅槃後，佛弟子依教奉行，乃至證佛所證。但是，因為他們所處的時間和空間因緣發生了變化，所度的眾生、所處的社會都與佛陀時代不一樣，佛陀時代的佛教不一定再適應時代社會人生的需要。這樣，人們創造性地詮釋傳統經典，結合自己的宗教體驗，不斷創立新的佛教，出現了部派佛教和大乘佛教及其眾多宗派模式。在此眾多佛教模式中，緣起法是“一貫”之法。在二千五百多年的佛教歷史中，佛教不斷推陳出新、與時俱進，由此產生了豐富多彩的佛教文化和傳統，但始終以緣起法為中心。因此，佛法詮釋學就是緣起詮釋學，就是對緣起法契理契機的理解和應用。

大小乘佛教及其宗派的產生，在很大程度上是生活在不同時代和

社會中的佛教徒創造性地詮釋佛法的結果。雖然各宗派在思想和實踐上有很大的差異，而且各自都有自己的經典文獻、思想和組織，但它們都依緣起法而立。緣起思想為當代佛法詮釋學的建立，或者說為人們創造性地理解法，提供了理論依據。水野弘元教授認為：“佛教的根本主張，在所有時代的佛教（發展），可以說是皆由廣義的緣起說一以貫之。”³⁴ 傅偉勳教授認為，兩千五百多年來的佛教思想發展過程，可以被看成是大小乘各宗分別對原始佛教的根本教義，如依緣起法而產生的三法印、四諦等所作的“詮釋再詮釋，建構再建構”，即相當於海德格爾所說的“理解循環”。“此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅”的緣起法則是佛教思想中心，經後人不斷重新詮釋，出現多種表達形式。在原始佛教中，緣起法只有二支或三支之說，第一次結集後的部派佛教才有十二因緣的說法。龍樹空宗的八不緣起，瑜伽有宗的阿賴耶緣起，真常唯心宗的如來藏緣起，天臺宗的中道緣起和一念三千思想，華嚴宗的法界緣起，乃至禪宗的心性論，淨土宗自力與他力的關係等，都是對緣起法的再詮釋，都是佛法詮釋學的實際運用。³⁵

佛法詮釋學亦包括佛教歷史和佛學理論的探討。早期佛教經典反映了當時社會實際情況以及宗教哲學思想。早期婆羅門吠陀經典認為，人生是快樂的、人類可以享受今生的快樂，死後又可以享受天樂。到了佛陀時代，這種思想被人生是苦的理念所取代，各種宗教哲學紛紛提出離苦的理論和方法。佛教作為當時諸宗教之一，即從苦、集、滅、道四聖諦入手，說明苦的事實、分析苦之根源、指出苦的終止、以及終止苦的方法。在佛教經典中，苦與苦滅佔有相當重要的位置。佛教

的苦，不單是精神方面的，也有物質方面、心靈方面、社會方面、生理方面，即一切苦，這從三苦八苦等名相分析可以看出端倪。佛教說苦與苦滅，與佛陀時代的社會和人生有着密切的關係，反映了當時社會人生的需要。當時的印度社會正經歷巨大動盪，戰爭不斷，天災不息，種姓制度日益森嚴，造成嚴重的社會問題。佛陀及其諸大弟子根據當時的社會需要，從佛法中開發出種種離苦得樂的方法，出現了原始佛教。同樣地，部派佛教和大眾佛教的出現，也可以被認為是佛教徒根據各自時代的社會需要，重新詮釋佛法，創造新佛教的結果。

“苦”存在於每一時代和每一個社會，乃至每一個人人生之中，苦具有普遍性和特殊性。佛陀時代的人所經受的苦，與現代人所受之苦既有相同的地方，如三苦八苦，亦有不同方面，如當今社會之苦，其感受和認知方面亦有不同之處，對苦的理解也受到時代和社會的影響。佛陀所教、或者說佛陀時代的佛教主要是為了解脫當時人們的痛苦。每一個時代都有各自特別的苦，每一個時代的人都可以重新詮解佛法，創造性地發現醫治其社會時代之苦的特別方法，建立新的佛教。人類的現代之苦與過去之苦有許多共同點，但亦有其特殊性。現代人亦可以依據緣起之理，借鏡過去乃至佛陀時代的佛教治苦的方法，創造性地開發醫治現代病苦的藥方，建立新的佛教。這就是佛法詮釋學。

四、結語

《雜阿含經》（卷一二）說：“若佛出世，若未出世，此（緣起）

法常住、法住法界。”³⁶ 佛陀沒有創造佛法，而是發現了佛法，並用自己的言行身教及其思想，詮釋佛法，建立佛教，展示佛法化導人間的功能。《法華經》云：“諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世，欲令眾生開、示、悟、入佛之知見。”³⁷ 佛陀知見即智慧，語言文字是開示眾生悟入智慧的重要形式和工具。佛陀因人施教、方便權巧接引不同根機的眾生，並且希望弟子們用不同的語言傳播和教授佛法。歷代佛教聖賢依教奉行、以法為師，不斷重新結集和詮釋佛教經典，建立新思想和新傳統。這樣，在二千五百多年的佛教歷史中，出現了浩如煙海的佛教經典。這些經典雖然不一定是佛陀親口所說，大多數是後來人對佛法或對佛陀所教的循環詮釋，但只要不違背緣起佛法，它們都是佛法的一部分，由此而建立的組織形式即可是佛教。在南傳《大涅槃經》（*Mahāparinibbāna Sutta*）中，佛陀告訴眾弟子，若有人言，他親聽佛說、或聽一寺大眾共說、或聽一寺多聞者說、或聽一寺一大德說，“此是法，此是律，此是佛陀所言”。他的話不應被接受、亦不應被拒絕，人們應仔細推敲，同經與律相對照；若相符，則為佛說；若矛盾，則為非佛說。³⁸ 因此，語言文字、乃至經典說教都是工具，只有不著文字、亦離不開文字，不著傳統亦不離傳統，人們才能透過文字並超越文字而覺悟佛法。也只有這樣，人們才能不斷從佛法中開拓出新的文字和傳統、乃至新的佛教。從詮釋學方面來說，這就是所謂的“視域融合”和“循環理解”。

注釋

- 1 Wnmer G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance* (London: Macmillan, 1991), 45-46.
- 2 海德格爾著，孫周興譯，《在通向語言的途中》（北京：商務印書館，1997），頁 134。
- 3 漢斯—格奧爾格·伽達默爾著，洪漢鼎譯，《詮釋學 I：真理與方法》（北京：商務印書館，2007），頁 543。
- 4 Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge (Berkeley: University of California Press, 1976), 63.
- 5 華理士·布奇著，羅塵譯，《埃及亡靈書》（北京：京華出版社，2001），頁 254、256。
- 6 費爾巴哈，《費爾巴哈哲學著作選集》（北京：商務印書館，1984），頁 688-689。
- 7 漢斯—格奧爾格·伽達默爾著，洪漢鼎譯，《詮釋學 I：真理與方法》，頁 243。
- 8 高長江，《宗教的闡釋》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁 265-266。
- 9 楊慧林，《聖言·人言——神學詮釋學》（上海：上海譯文出版社，2002），頁 70、86。
- 10 Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, 62.
- 11 季羨林，《季羨林佛教學術論文集》（台北：東初出版社，1995），頁 55-56。
- 12 在這裡要注意的是，佛陀反對的是用記載吠陀經典的“闍陀語”來讀誦佛言，並不同於後來的梵語。在佛陀時代，此一語言已經專門作為書面語言使用，不再於社會流通，唯有一小部分婆羅門掌握此種語言。
- 13 季羨林，《季羨林佛教學術論文集》，頁 175。
- 14 Michael Pye and Robert Morgan, eds., *The Cardinal Meaning* (The Hague: Mouton, 1973).
- 15 Allan Andrews, “Pure Land Buddhist Hermeneutics: Honen’s Interpretation of Nembutsu,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10, no.2 (1987): 7-25; Shojun Bando, “Shinran’s Indebtedness to T’an-luan,” *Eastern Buddhist* 4, no.1 (1971): 72-87; David Chappell, “Is Tendai Buddhism Relevant to the Modern World?” *Japanese Journal of Religious Studies* 14 (1987): 246-266; and Peter Gregory, “Chinese Buddhist Hermeneutics: The Case of Hua-Yen,” *Journal of the American Academy of Religion* 51 (1983): 231-249.
- 16 Donald S. Lopez, Jr. ed., *Buddhist Hermeneutics* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988).
- 17 《大藏經》，卷一，頁一五中。

- 18 Etienne Lamotte, "The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism," in Donald S. Lopez, Jr. ed., *Buddhist Hermeneutics*, 24-25.
- 19 見 Donald S. Lopez, Jr. ed., *Buddhist Hermeneutics*, 55-56。
- 20 傅偉勳，〈從創造的詮釋學到大乘佛學〉（台北：東大圖書公司，1990），頁 130。
- 21 同上注，頁 3。
- 22 賴賢宗，〈佛教詮釋學〉（台北：新文豐出版公司，2003），頁 3。
- 23 同上注，頁 29-34。
- 24 同上注，頁 67。
- 25 林鎮國，〈辯證的行旅〉（台北：立緒文化，2002），頁 187-230。
- 26 印順，〈印度佛教思想史〉（台北：正聞出版社，2005），頁 2。印順法師在〈契理契機之人間佛教〉一文中解釋道：“我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中振興純正的佛法。”收入《人間佛教集》（台北：正聞出版社，2002），頁 2。
- 27 歐陽漸，〈歐陽大師遺集〉第四冊（台北：新文豐出版公司，1976），頁 3457-3458。
- 28 方東美，〈華嚴宗哲學〉上冊（台北：黎明文化出版公司，1981），頁 1-2。
- 29 有關佛學的解釋，請參考太虛大師的〈什麼是佛學〉以及〈佛學即慧學〉等，收入黃夏年編，〈太虛集〉（北京：中國社會科學出版社，1995），頁 56-69。
- 30 有關這個字在印度宗教中的意義，請參閱 John M Koller, "Dharma: An Expression of Universal Order," *Philosophy East and West* 22, No. 2 (1971): 131-144。
- 31 傅偉勳，〈從創造的詮釋學到大乘佛學〉，頁 127。
- 32 太虛，〈太虛集〉，頁 74。
- 33 同上注，頁 73-74。
- 34 水野弘元，〈原始佛教〉（京都：平樂寺書店，1956），頁 137。
- 35 有關這個方面的討論，請參考傅偉勳，〈從創造的詮釋學到大乘佛學〉，頁 131-163。
- 36 《大藏經》，卷二，頁八四中。
- 37 同上注，卷九，頁七上。
- 38 那爛陀著，學愚譯，〈覺悟之路〉（濟南：山東人民出版社，1996），頁 144-146。



基督宗教研究：多元的研究方法

當《創世記》遇見中國洪水神話： 希伯來聖經跨經典閱讀

李熾昌

一、導言

這篇論文試圖從中國洪水神話的視野考察聖經洪水敘事。本文擬採用跨文本閱讀的詮釋方法，對聖經洪水敘事和中國納西族洪水神話進行跨文本閱讀。¹ 本文所選的納西族神話文本，取自東巴文字的文學名著《創世經》，它包含大量與聖經洪水敘事類似的主題，也涉及中國其他一些洪水神話母題。聖經洪水敘事和納西族創世記所反映的神人關係，是本文特別要討論的問題。本文的目的是要探究納西族洪水神話如何有助於讀者理解已被非神話化的聖經洪水敘事，並重構《創世記》六章 1 至 4 節的神話片斷。我將首先考察十七世紀耶穌會士攜聖經《創世記》抵華，與中國文化相遇時的歷史處境，這樣的考察旨在突出兩種文化傳統的差別。由於多數讀者可能對納西族神話比較陌生，本文會提供較多這方面的資訊，供讀者參考。

二、聖經洪水敘事與中國的歷史性相遇

十七至十八世紀，當耶穌會士第一次攜帶《創世記》裡的創始故事來到中國時，並沒有為中國聽眾帶來多少文化衝擊。相反，在耶穌會士的歐洲老家卻有一些意想不到的反應和激烈的挑戰，歐洲學者開始熱烈爭議《創世記》裡創造和洪水故事的權威性與歷史真實性。根據耶穌會士傳回歐洲的訊息，中國上古史是一個連續而從未中斷的歷史，與聖經所記宇宙大洪水毀壞整個世界、人類只有八口之家存活下來的故事截然不同。如果挪亞時代的大洪水事件之記述是真確的，那麼中國人就是洪水的幸存者，又或者中國根本未受洪水的影響。由於中國編年史年代甚至早於聖經中的亞當、夏娃以及大洪水的故事，如何調和中國史與聖經二者之間的矛盾？這對西方教會和奉聖經為圭臬的讀者而言，是一個巨大的挑戰。教會堅持認為《創世記》中的記載乃基本史實，但是由耶穌會士記述並帶回歐洲的中國歷史，顯然與源自聖經的歷史格格不入。此乃橫亘於文藝復興時期歐洲基督徒面前的一個嚴重問題。

意大利耶穌會傳教士衛匡國（Martino Martini, 1614-1661）於1643年來中國，²瞭解到中國自伏羲以降的古老歷史，伏羲早在公元前2952年就締造了中國。衛匡國對此上古史深信不疑，並在《中國上古史》（1658）一書中維護它的可靠性。³此書向西方人提出了一個挑戰：聖經將世界之創造上溯至公元前4004年，並推斷挪亞時代的大洪水發生在公元前2348年，這和中國上古編年史之間顯然存在矛盾。爭議集中在伏羲的統治（公元前2952年）早於大洪水六百年，沒有

任何證據表明中國曾經遭受過滅頂之災，也沒有任何證據證明自伏羲以降，中國歷史出現過任何斷裂。這個被歷史學家稱為“歐洲發現中國”的說法，極大地衝擊了相信聖經洪水敘事歷史真實性的教會。⁴ 衛匡國帶給歐洲人的有關中國與其上古編年史的資料，挑戰着聖經的真實性和權威性。

事實上，聖經的歷史真實性和權威性早在這之前就已經備受質疑，大洪水年代和中國上古史之間的矛盾只不過進一步推動了這種爭議。在歐洲知識分子中間，對中國起源問題的興趣已經持續了近一個世紀。他們熱烈討論在大洪水中幸存下來的“前亞當”時期的中國人（Pre-Adam humanity）。爭論最後集中在希伯來聖經和希臘七十士譯本的文本權威上，它們作為兩種不同的聖經文本，代表了兩種殊異的確定創造和大洪水的時間系統，前者計算洪水滅世時間為公元前 2348 年，而後者則確定為公元前 2952 年。⁵ 希臘七十士譯本的年份與中國編年史之間較具互通之處，但希伯來正典的文本權威、歷史基礎及真理之普世性仍遭致更大的爭議。⁶ 因為這個問題涉及在中國和歐洲的文化交流中，聖經擔當的角色和被接受程度，所以在本文之外，應該有更多周邊研究對此類問題加以探討。以上內容旨在強調兩個文本在東西方文化交流歷史中的相遇。在考察中國五十六個民族豐富多樣的洪水敘事之前，下文首先返回到記載中國漢族洪水故事的典籍。

三、混沌之序和大禹治水

按照《詩經》和《書經》等先秦文獻記載，中國人最怕“洪水猛獸”。他們關於洪水的記憶與文化英雄大禹治水有關：⁷

天下之生久矣，一治一亂。當堯之時，⁸水逆行，氾濫於中國，蛇龍居之，民無所定，下者為巢，上者為營窟。書曰：“水警予”洚水者，洪水也。使禹治之，禹掘地而注之海，趨蛇龍而放之道，水由地中行，江淮河漢是也；險阻既遠，鳥獸之害人者消，然後人得平土而居之。（《孟子·滕文公下》）

這段材料是中國古籍中較完整、最為人所知的洪水敘事之一。大禹的任務有兩個：治理洪患和驅逐猛獸。大禹的成功帶來一個有序的社會和人們的安居樂業。就像古代西亞的洪水英雄那樣，大禹也獲得了統治塵世的王權，締造了中國第一個奴隸制國家夏朝（公元前 2783 至前 1751 年）。

大禹取得的成就，如果從聖經意義上來講，就是將混沌規約為秩序的創造，以及締造和管理夏朝的政治經濟秩序。顧頡剛、童書業等古史辯學者們認為，大禹是神話中上帝派到人間治理洪水之神，有關大禹的歷史事件是後來“被創造”出來的，並比附到他身上，使他成為繼堯舜之後又一位賢明的君王。⁹大禹和湯、文、武等其他三位文化英雄一齊被歌頌成天的兒子，他們都服從天的意志，並繼承帝位。¹⁰卜德（Derk Bodde）的研究認為，“中國人發達的歷史思維”和“他

們拒絕對宇宙作出超自然解釋的慣性——使得他們將原本是神話的東西‘人化’或者‘歷史化’為真實的歷史”。¹¹大禹治水的故事集中體現了中國人的這一思維，這個故事有助於我們瞭解中國的創世神話。大多古代聖賢在其著作中提及此點，在眾多記述中，大禹征服混沌、頒佈秩序的偉業，對開創未來的中國人來說，構成了強大的象徵意義。根據中國神話，洪水既是一種人類經驗，又是政治混亂和道德敗壞的象徵。研究中國神話的著名漢學家卜德，對中國洪水神話有這樣的思考：

中國洪水故事和聖經與其他古代近東洪水故事之間存在本質差異：在中國洪水故事裡，洪水並不是對人類的懲罰，而只是有組織的人類社會存在以前的世界狀況。因此，洪水並不是故事強調的要素，而排澇泄洪、安置百姓的任務才是故事強調的重點。因此，從本質上講，中國洪水神話主要講述的是文明的起源，聖人大禹是天帝的後代，他為人類安置了棲居之所，並建立第一個文明國度，他和凡人婚配，以期這個國度能永世長存。¹²

如果把中國洪水神話僅僅限定在古籍記載和漢族的範圍裡，而不考慮中國其他少數民族以書面或口頭形式流傳下來的洪水神話，那麼卜德這樣的看法也不無道理。很明顯，中國漫長的歷史和遼闊的疆域所形成的文化多樣性，讓一切本質主義都站不住腳。的確，中國的大量典籍都浸潤着儒家的哲學和政治主張，它們將神話支離成碎片，通過神話即歷史的改造過程，將神話歷史化，並用濃厚的教化口吻，表

達道德訓誡。《創世記》一至十一章的所謂太古歷史，也通過去神話和添加神學旨趣的方式，達到異曲同工之處。肆虐的洪水淹沒中國大地、治水英雄建立豐功偉業、為人類提供棲居之所、在混沌中重整秩序等主題，都有助於塑造一個理想化的儒家統治者和文化英雄。跳出漢族儒家的視野，我們會發現中國還有其他民族豐富多彩的洪水故事。

四、跨文本閱讀聖經洪水敘事和納西族洪水神話： 洪水故事的神話結構和神人相續

除了中國典籍記載，洪水故事在民間也廣為流傳。除了大禹治水，還有女媧補天的洪水神話，支撐天地的柱子倒塌，天地傾覆毀壞，造成原始混沌，這使得創造被大洪水完全吞沒。最近幾年，人類學、宗教學和民俗研究等領域的學者相繼發現更多版本的洪水神話。

大洪水是雲南少數民族神話群裡一個共同的主題。¹³ 根據陳建憲的統計，中國五十六個民族至今記錄在冊的洪水神話，大約有五百六十八個版本，¹⁴ 大多數版本在被寫成現今的文學形式以前，就經歷了漫長的口耳相傳階段。¹⁵ 少數民族的洪水神話在敘事結構上，主要有八個母題，它們的順序依次為：（1）洪水的起因：神怒或者復仇；（2）宣佈要降下洪水；（3）指導人們如何逃離（藏身葫蘆或者鑽進皮質或木質的鼓裡）；（4）唯一的幸存者，或者一對男女幸存者；（5）兄妹婚的亂倫禁忌，或者只有一個幸存者時，神人通婚的禁忌；（6）獲得神允的方式；（7）不正常的頭生子和棄嬰（這一點在苗族傳統裡

尤其明顯，母親生出一個肉球或者一隻葫蘆。肉球被切成小塊，就變成人類。如果是葫蘆，當它被打開後，就從裡面跳出各民族的祖先）；
 (8) 人類的起源（不同種族 / 部落的誕生）。¹⁶

人類偉大的族長 / 族母成為大洪水的幸存者。從中國洪水敘事的結構來看，中國西南少數民族，尤其是雲南的苗族和瑤族，婚姻和孕育下一代往往是他們洪水神話裡的主題，這些主題關注後洪水時代人們的生活。這些故事多數以一對幸存者結合（兄妹通婚或者神人交合）、繁衍後代作為結尾。這兩個關於孕育人類的亂倫主題有各種各樣的版本。就神人通婚而言，神聖存在者無一例外地都是女性，而洪水幸存者全都是男性。這一點至關重要，它符合中國神話和文學作品裡神人交合模式的趣味，凡夫俗子總是期待和神女孕育後代。中國少數民族的造人神話裡，最初被造的人類往往並不完美。人類的缺陷（例如獨眼或者豎目），歷經世代才慢慢得到改善或者修復，有時候，一些超凡特徵逐漸為我們今天認為的普通人所擁有。這不禁讓我們聯想到聖經裡神人通婚之後，生出巨人族，而不是正常的人類（《創世記》六章 1 至 4 節）。

在這個龐大的神話群裡，共有三百八十八個版本涉及亂倫婚的主題。只有看到天上清晰的記號、預兆以及神蹟之後，幸存者才會做出亂倫這樣的艱難決定。獲得神允的方式千差萬別，不過有三種方式比較典型。其一，兄妹二人分別從相對的山頭滾磨石，如果磨石恰好吻合，就說明通婚符合神意。其二，兄妹二人在相對的山頭點火，如果兩股煙合在一起，也說明符合神意。其三，兄妹站在相對的山頭，哥哥扔出一團線，妹妹高舉一根針，如果線頭恰好穿過針眼，就說明通

婚符合神意。所有涉及兄妹婚的洪水神話都要求顯現神蹟，從兄妹婚開始，人類不斷繁衍生息。

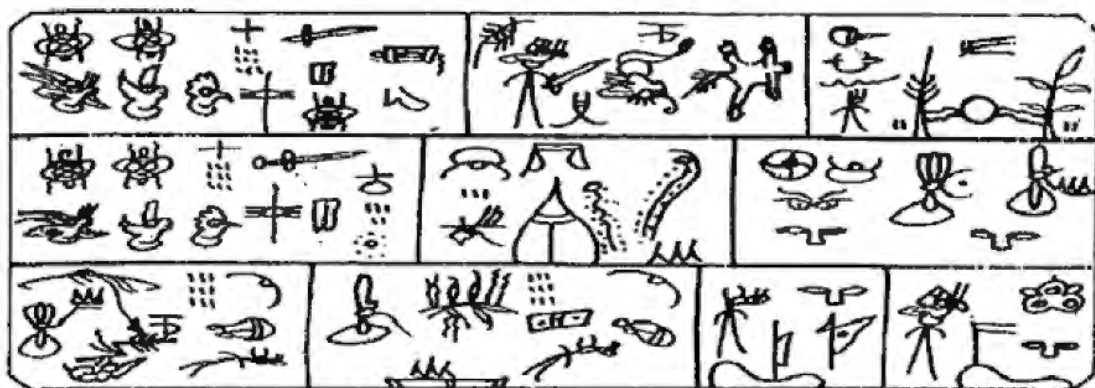
盼望神允和神蹟的出現，為這類故事增添了一些趣味。中國神話的敘述者承認為了孕育新的人類，兄妹婚會帶來不可避免的後果，因此第一代以後，亂倫就被禁止。敘述者明確肯定所有人類出自同一家庭，人與人之間存在緊密的血緣關係。

中國各族神話裡有一百零八個兄妹通婚的版本，這裡的兄妹通常被確定為伏羲和女媧，也就是漢朝時掌管豐產的人類始祖。他們經常出現在中國典籍和藝術作品裡。他們的名字在漢朝名著《淮南子》裡首次一同出現。¹⁷ 考古挖掘的漢墓中，就有夫婦二人交尾的畫面（見以下圖片）。¹⁸



神人通婚是洪水後人類繁衍的另一個主題。在中國西南地區的雲南和四川交界處，就有三十六種洪水神話版本涉及男幸存者和天女間的通婚。¹⁹ 這些神話來自納西族、彝族，以及普米族的部落。東巴典籍《創世經》記載了納西族起源神話最精彩、最豐富的部分。《創世經》最初的納西語名稱是《崇搬圖》，意為“人類起源記（或者人類遷徙記）”。它主要包括兩部分：創造和大洪水。這本書是東巴文學和宗教典籍的傑出代表。²⁰ 它講述了洪水後男主人公想盡一切辦法繁衍後代而未果，後在神界尋找妻子的故事。為了繁衍地上的人類，他上到天界求娶美麗的女神或者天帝之女為妻。

中國現今有二十五萬納西族人，他們大多生活在中國西南地區的雲南和四川境內，學者認為他們是從西藏南遷至此。納西族主要在風景如畫的麗江山區定居，擁有一套由圖片和象徵符號構成的書寫系統，通常指的就是東巴文字（“東巴”是納西族用來稱呼祭司或者文士這些能讀會寫的人）。²¹ 以下符號就是記述大洪水故事的東巴文字。²²



本文在此概述納西族《創世經》的主要內容，供不熟悉這個故事的讀者參考：

遠古時候，天地混沌、陰陽混雜，樹木走路、石頭說話，一切都在晃蕩。先有三樣天地日月影子……日光變出白蛋，白蛋孵出神與人；月光變出黑蛋，孵出各種鬼怪，天神九兄弟開了天，地神七姐妹闢了地……所有的人來建造居那若保神山，撐牢天穹……經過九代，傳到從忍利恩。

利恩兄弟姐妹匹配，穢氣污染了天地，招了洪禍……天神派野豬把地翻平，利恩兄弟捉了野豬，天神前來，也被打傷，只有利恩為陽神陰神治傷。於是陽神授之以皮鼓逃生之計。洪水滔天，利恩獨存……利恩找不到伴侶，陽神叫他去娶橫眼天女，利恩卻娶了美貌的豎眼天女。結果生了蛇蛙野獸。利恩到黑白交界處，²³ 幸與天女襯紅褒白相遇。褒白違抗父命，拒絕嫁給雨和風暴之神可樂可興。這就是為什麼她化身仙鶴、下凡人間的原因。利恩愛上她，並駕鶴來到天上，設法令天神阿普、襯紅之父同意他們的婚事……阿普設置了過刀梯、一天砍完九十九座山的樹林、一天燒完九十九山的樹、一天播種九十九山的地、一天揀回九十九片山地上的種籽、找回被斑鳩和螞蟻吃去的種籽、打岩羊、捕魚、擠虎乳等道道難關，利恩在襯紅幫助下一一做到了，終於化險為夷，逼使阿普把女兒嫁給了利恩。

從忍利恩和襯紅褒白成婚後，帶着從阿普那裡得來的豐厚嫁妝，遷回人間。途中經歷重重險關……後來襯紅褒白生了三個兒子，不

會說話……利恩、襯紅為天神阿普獻祭後，三個兒子同時用不同語言說出一句話，分別成了藏、白、納西三民族，萬世昌盛。這個獻祭儀式後來就成為一年一度的活動，一月的大祭獻給天神，七月的小祭獻給雨和風暴之神。²⁴

在這裡，聖經洪水敘事和納西洪水神話之間相似的主題一目了然：天帝 / 上帝降下洪水，洪水摧毀了一切造物，極少數生命借方舟或者皮鼓得以逃生，洪水過後，都以獻祭作為感恩儀式。²⁵ 在納西洪水神話結尾，每年舉行崇拜納西族天神、天后阿普、阿朱的儀式。阿普和阿朱在納西語裡意為“祖父”和“祖母”，他們是襯紅褒白的父母，作為神祖受到人類的崇拜。阿普和阿朱的女兒下到凡間與從忍利恩——大洪水的幸存者、人類的祖先——成婚。²⁶

納西族洪水故事裡，初次創造發生在洪水之前，再次創造使得人類繁衍，而洪水是初次創造和再次創造的分水嶺。在聖經洪水敘事裡，《創世記》九章 7 節回應了《創世記》一章 28 節，兩者都使用了類似的語言“生養眾多”。但聖經洪水敘事的一神論傾向和納西洪水神話的多神論背景，存在明顯差異。我們將兩種敘事放在一起作跨文本閱讀時，會發現兩者在神學觀念上的格格不入。聖經觀念認為神人之間有不可逾越的鴻溝，人類企圖變得和上帝一樣就是罪性的體現，就要受到壓制。相反，在中國的宗教世界裡，無論是中原的漢族，還是山區峽谷裡的少數民族，都認為飛升成仙不僅可能，而且倍受推崇。在納西洪水神話裡，洪水後的一代鼓勵“人的兒子”和“天神的女兒”通婚。這樣的認知背景會令中國讀者對《創世記》中上帝對人類的懲

罰感到不可思議。

當人在世上多起來、又生女兒的時候，神的兒子們看見人的女子美貌，就隨意挑選，娶來為妻。耶和華說：“人既屬乎血氣，我的靈就不永遠住在他裡面；然而他的日子還可到一百二十年。”那時候有偉人在地上，後來 神的兒子們和人的女子們交合生子；那就是上古英武有名的人。（《創世記》六章 1 至 4 節）

《創世記》一至十一章表達了神人分際的一貫思想，克勞斯·韋斯德曼（Claus Westermann）甚至將人類的罪歸因於藐視神人之間的界限。²⁷他在評注《創世記》六章 1 至 4 節時，將這個故事解讀成對人類踐踏神人界限的懲罰：“第三節表明上帝直接介入，懲罰逾矩行為。”²⁸《創世記》六章 1 至 4 節的神話表達了懲罰人類的神學主張，禁止上帝的靈永遠住在人的生命裡，並將人類的壽命縮減至一百二十歲。根據查爾茲（B. S. Child）的觀點，《創世記》六章 1 至 4 節裡的神人通婚，也許解釋了洪水的起因：“人類在上帝面前罪孽加重的原因，可以用（神人通婚）這種極富彈性的藉口加以解釋。”²⁹

作為神話，“上帝的兒子”和“人的女子”通婚，就對人類中的特殊族類做了推源解釋。³⁰人類超越神人界限從而受到懲罰的含義，與最初的神話語境相去甚遠。而且，正如學者已經指出的，上帝的兒子主動娶人類為妻，因此懲罰人類有失公允。《創世記》的洪水神話是否一開始就立意表現懲罰的主題？³¹我們認為《創世記》一至十一章的神話顯然經過神學的处理，這樣，《創世記》六章 1 至 4 節裡的

神話，就成為人類逾越神人界限、上帝降下洪水以示懲罰的原因。³²

儘管中國洪水神話與聖經洪水神話都陳述了洪水對於人類的摧殘，但西方神學對於洪水神話的神學解讀，使聖經呈現出“懲罰”的言外之意。一個從未接觸過聖經的中國讀者，出於中國洪水故事的文化語境，很可能將《創世記》六章 1 至 4 節這段經文看成洪水傳統的一部分，即用來解釋神人通婚下的人類繁衍問題。這就提醒我們要通過跨文本閱讀，尋找文本背後的敘事結構。比如納西族洪水神話以神人通婚作為故事結尾，這或許可以提示我們，如果試將《創世記》六章 1 至 4 節看做洪水敘事的結尾，將它放置於《創世記》九章 28 節後面：“洪水以後，挪亞又活了三百五十年。挪亞共活了九百五十歲就死了。”因為如果按照《創世記》六章 1 至 4 節現在所處的位置，作為上帝的懲戒之一的一百二十年短壽，顯然與挪亞及其兒子漫長的壽命無法協調。而且，“當人在世上多起來，又生女兒的時候”，這句話用來解釋洪水後諸代的繁衍，似乎更為恰當。緊接着《創世記》十章和十一章進一步表達了“遍滿地面”的人類繁衍主題。

正如前文所述，神人通婚（或者亂倫結合³³）、繁衍後代、語言差異、遷徙四方以及農耕文明等主題，都是納西族洪水神話關心的問題。類似的主題也出現在《創世記》九章、十章、十一章裡。《創世記》九章 18 至 27 節講述了挪亞和他的三個兒子，以及含的兒子迦南的故事。這段經文所起的作用長久以來飽受學者質疑：“情節晦暗不明，人物性格模稜兩可。”³⁴立約的記號彩虹出現後，經文毫無徵兆地插進一句“出方舟挪亞的兒子”（九章 18 節），這句話揭示了洪水後挪亞作為耕種土地的第一代農民（“挪亞作起農夫來，栽了一個葡

萄園”) 和同時作為洪水英雄之間的聯繫。挪亞的三個兒子在人類繁衍中扮演着舉足輕重的角色：“這是挪亞的三個兒子，他們的後裔分散在全地。”（九章19節）³⁵《創世記》十章1節也和洪水聯繫起來：“挪亞的兒子閃、含、雅弗的後代記在下面：洪水以後，他們都生了兒子。”

《創世記》十章8至9節提到洪水後的英雄，如果把這經文和洪水後的六章1至4節放在一起，可能更易於理解。

借助於納西洪水神話給予的啟迪，我們再來探討《創世記》十章5節、20節、30至31節所謂的“列國表”。表中詳細說明挪亞一家遍滿地面的情況，《創世記》十一章巴別塔故事又涉及百姓遷徙的主題，這兩方面都是中西洪水神話表達的共同主題，應該被看做洪水傳統的一部分。儘管我們不太可能重建《創世記》中不同神話碎片最初的文化與歷史語境，然而將納西族《創世經》和《創世記》作跨文本閱讀，可以幫助我們瞭解將《創世記》六章1至4節作為後洪水時代神話主題來詮釋的可能性。

五、結語

在中國文學和神話故事裡，神人通婚從來不會受到譴責。相反，它表達了人類與神聖合一的渴望。和《創世記》六章1至4節相比，中國的神人通婚故事裡，下凡人間的多數是女性，而其人類配偶是男性。神人交合與通婚可以看成是一種特殊的宗教經驗，是中國宗教及哲學裡“天人合一”的另一種表達。在中國古人的觀念裡，人類和神

聖存在者之間沒有嚴格的區分，道教和民間信仰也主張天庭派神仙或天神到凡間，以完成天庭交給他們的任務。這些神聖存在者化身人形，在古代社會扮演各種角色。他們參與人類事務，介入歷史進程。根據道教傳統，老子在世界存在以前就有跡可循，他到凡間是要承擔不同的歷史角色，或者口授道教教義，或者傳閱道教典籍，或者作為政治說客四處活動。³⁶ 不僅是天神下凡，人類也可飛升到天界並被奉為天神，尤其是那些建立豐功偉績的歷史人物以及有影響力的智者或者文化英雄，他們被賦予永生和定居天庭的能力。女媧和伏羲是中國漢族的人類始祖，後人出於尊重和讚美之情，設計他們飛升至天界的情節，這是人類因其卓越的成就而被賦予神性的例證。

中國宗教世界“神人相雜”的特點，與猶太—基督教傳統所信奉的神人嚴格分界的一神論觀念，大相逕庭。與此相關，美索不達米亞阿達巴的故事和吉爾伽美什史詩，以及聖經《創世記》敘事，都一致主張只有上帝擁有永生的神力。³⁷ 然而，神人互動的痕跡並未從聖經裡完全滅絕，上舉“上帝的兒子”到地上和“人的女子”婚配（《創世記》六章 1 至 4 節），以及巴別塔故事，人類渴望到達上天（《創世記》十一章 1 至 9 節），反映的都是神學有意識地重構《創世記》之前的古代信仰。這種信仰與中國的神人相雜觀念，呈現出相似的軌跡，即，人類對永生或者成聖的永恆渴望。瞭解了這一點，將幫助我們探索《創世記》的故事傳統與神話結構。這也是跨文本閱讀方法之於聖經詮釋的意義：當我們將非聖經文本納入視野加以整體觀照時，那些經文中經常被忽略的細節也會變得清晰起來了。

注釋

- 1 本文乃“中文聖經與中國多元文本處境”研究項目之部分成果，得蒙香港研究資助局撥款資助，謹此致謝。作者已就跨文本閱讀方法寫過一些文章，見“Biblical Interpretation in Asian Perspective,” *Asia Journal of Theology* 7, no. 1 (1993): 35-39 以及“Cross-textual Interpretation and its Implications for Biblical Studies,” in *Teaching the Bible: Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, ed. Fernando F. Segovia and Mary Ann Tolbert (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), 247-254。
- 2 見衛匡國研究會議論文集：Franco Demarchi and Riccardo Scartezini, eds., *Martino Martini: a Humanist and Scientist in Seventeenth Century* (Trento: Università degli studi di Trento, 1996)。
- 3 John Lust, *Western Books on China Published up to 1850: in the Library of SOAS* (London: Bamboo Publishing Ltd, 1987)。又見朗宓榭 (Michael Lackner) 對中國歷史的研究，以及在所謂符象論 (figurism) 裡對聖經象徵所做的詮釋。Michael Lackner, “Jesuit Figurism,” in *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries*, ed. Thomas H. C. Lee (Hong Kong: The Chinese University Press, 1991), 129-151，尤其是頁 132-133。
- 4 見 Edwin J. Van Kley, “Europe’s ‘Discovery’ of China and the Writing of World History,” *The American Historical Review* 76 (1971): 358-385。
- 5 參 David E. Mungello, *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden, 1985), 172。
- 6 吳莉葦，〈當諾亞方舟遭遇伏羲神農：啟蒙時代歐洲的中國上古史論爭〉（北京：中國人民大學出版社，2005），頁 566-569。
- 7 大禹治水的故事，見 Derk Bodde, “Myths of Ancient China,” in *Mythologies of the Ancient World*, ed. S. N. Kramer (Garden City: Doubleday & Co., 1961), 398-403。
- 8 堯是儒家傳統裡的聖王、文化英雄，一般認為他生活在公元前 2358 至公元前 2258 年。
- 9 顧頡剛、童書業，〈鯀禹的傳說〉，收入顧頡剛等編，〈《古史辨》第七冊（下）〉（上海：上海古籍出版社，1982），頁 142-172。
- 10 Burton Watson tran., *Mo Tzu: Basic Writings* (New York: Columbia University Press, 1963), 78-83.
- 11 Derk Bodde, “Myths of Ancient China,” 403.
- 12 Ibid., 402-403.
- 13 Lucien Miller ed., *South of the Clouds: Tales from Yunnan* (Seattle: University of Washington Press, 1994), 44.

- 14 陳建憲的博士論文（2005）認為，全中國的洪水神話大約有五百六十八個版本，但在十年前的一篇論文中，他認為只有四百多個版本。見〈中國洪水神話的類型與分佈——對 443 篇異文的初步宏觀分析〉，《民間文化論壇》，第 3 期（1996），頁 2-10。這表明中國在研究少數民族文化，尤其是少數民族洪水神話方面，取得了長足和快速的進步。
- 15 見陳建憲 2005 年提交給華中師範大學的博士論文：〈論中國洪水故事圈——關於 568 篇異文的結構分析〉。
- 16 史軍超，〈洪水與葫蘆的象徵系統〉，《民間文化論壇》，第 1 期（1995），頁 30-41。
- 17 John S. Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought: Chapters Three, Four and Five of the Huainanzi* (Albany: State University of New York Press, 1993).
- 18 近年，在中國境內，尤其是新疆的漢墓出土了大量女媧和伏羲的壁畫。圖片顯示，女媧右手執規畫圓，伏羲左手持矩畫方。女媧、伏羲手裡的工具暗示他們創造天地的工作，他們的尾巴絞纏在一起，生育人類。這裡的第一幅圖來自考古發掘的新聞報導 www.renminbao.com/rmb/articles/2006/10/17/41950b.html (accessed Sept. 22, 2010)，第二幅圖來自網上百科全書 www.newworldencyclopedia.org/entry/Fu_Xi (accessed Sept. 22, 2010)。
- 19 陳建憲，〈論中國洪水故事圈——關於 568 篇異文的結構分析〉，頁 75。
- 20 全文參見李霖燦編，《麼些經典譯注九種》（台北：中華叢書編審委員會，1957），頁 1-62。
- 21 Lucien Miller ed., *South of the Clouds*, 284-285.
- 22 李霖燦編，《麼些經典譯注九種》，頁 29。
- 23 《納西族文學史》裡的不同顏色有不同的象徵意義，本文無法複製這些色彩。
- 24 和鐘華、楊世光編，《納西族文學史》（成都：四川民族出版社，1992），頁 130-131。
- 25 聖經故事的不同之處，在於詳細描寫洪水是否真的退去（放出鳥來測試），也有上帝再也不會降下洪水毀滅人類的應許。彩虹正是上帝應許的標記。
- 26 此外，每年七月，人們還要敬拜一位擁有三分之一神性的風雨之神，他是天叔，最初與襯紅褰白訂婚，但是被拒婚。
- 27 Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), 367.
- 28 Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary*, 368.
- 29 B. S. Child, *Myth and Reality in the Old Testament* (London: SCM Press, 1960), 58.
- 30 “偉人”（nephilim）一詞除了在這裡出現過，也出現在《民數記》十三章 33 節裡。對巨人的描述，可見《申命記》二章 20 至 21 節，《以西結書》三十二章 21 節、27 節，《阿摩司

書》二章 9 節。

- 31 見馮·拉德對這段經文的討論。G. von Rad, *Genesis: A Commentary* (Philadelphia: The Westminster Press, 1972 revised ed.), 115。
- 32 當然以聖經洪水敘事目前的形式來看，沒必要把神人通婚的情節引入挪亞一家在洪水中幸存下來的故事。
- 33 含對挪亞的冒犯，可以被理解成亂倫、雞姦，或者去勢。“赤身”往往比喻性交，就像《創世記》二至三章裡的夏娃和亞當。Herbert Chanan Brichto, *The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 175。
- 34 Herbert Chanan Brichto, *The Names of God*, 167.
- 35 和納西創世神話不同的是，《創世記》六章 1 至 4 節裡“神的兒子”和“人的女子”都使用了複數形式。其次，中國文化傳統裡，和神通婚的往往是男性，而不是女性。
- 36 Archie C. C. Lee, “Asians Encountering Jesus Christ- A Chinese Reading of Jesus in the Wisdom Matrix,” *Quest: An Interdisciplinary Journal for Asian Christian Scholars* 4, no.1(2005): 41-62.
- 37 Thorkild, Jacobsen, “Mesopotamia,” in *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, ed. Henri Frankfort (Chicago: The University of Chicago Press, 1946), 210-211.

三篇文章透露出他的翻譯的前設、目的和進路等。³

從文化研究的視角而言，後殖民理論家薩義德（Edward Said, 1935-2003）曾提出，近現代西方、尤其在十九世紀盛行的對東方的學術研究，簡稱東方學或東方主義（Orientalism），其實並非只是一種研究或學問（東方學）而已，它也是一種學術建制，並且帶有一定的權力關係與意識形態（東方主義），它透過詮釋一些古代的文本來重構出一個東方的形象，並以此形成與西方形象的簡化二分對比，繼而突出西方文化的優越性，最終是強化西方殖民主義的心態和權力。⁴ 一個值得探討的問題是，李提摩太對大乘佛教的詮釋有沒有這些傾向或弊病？李提摩太的詮釋是否帶有薩義德等人所批判的“東方主義”的特色？尤其有否反映及合理化歐洲或西方世界的殖民權力？⁵

宗教學者利查·金（Richard King）曾沿着後殖民主義對東方主義的批判去追問，一些西方人對“東方宗教”的研究，會否也犯上類似的毛病，包括：“文本主義”（將某宗教等同於一套古代文獻，忽視其在當代的活生生的、在文獻以外的呈現）、“本質主義”（將某宗教在某時某地的表現等同為其本質，抹煞其在不同時代、不同地方的差異）、以及“將東西方文化作簡化的二元對立”等。⁶ 從宗教研究及基督教神學的視角出發，本文將會討論：李提摩太對佛教的詮釋，與他同時代的宗教學者的佛學研究相比，有何異同？對宗教研究的方法論來說又有何意義？他如何理解對大乘佛教的研究與自己的宣教工作的關係？他對宣教的關注有否及如何影響他對大乘佛教的研究？他的神學預設或基礎又是什麼？本文將會嘗試指出，雖然李提摩太對大

研究者所接觸到的是以上座部（長老）佛教（Theravada Buddhism）為主，並以此等同於佛教的整體，時至今天，不少學者仍堅持上座部佛教更為接近佛陀原來的教導，也因此而更為純正，而這種堅持甚至令其他的佛教徒也感到詫異。¹¹

三、小乘、大乘與高級佛教的新約

李提摩太在《高級佛教的新約》中所說的“高級佛教”，所指的基本上就是“大乘佛教”。李提摩太在1907年的一篇文章中，已經明確列出大乘佛教和小乘佛教之間的四個主要對比。第一，小乘是無神論的，而大乘是有神論的。第二，小乘強調自力，強調應該依靠人自己的力量取得救贖；而大乘則強調依靠神聖的恩典。第三，小乘主要針對在現世的痛苦世界中努力獲得個人的解放；而大乘則認為要保持與目前的人類世界的關係，主張拯救自己以及他人。第四，小乘相信人們必須經過輪迴才能達到救贖，大乘則希望人們能夠直接到達天堂或樂土。¹² 在〈致世界釋家書〉（1916）中，他也簡潔地概述了原始佛教和更高的佛教之間的對比。¹³ 正如李提摩太自己也承認，大乘佛教與“南傳”或“原始”或“小乘”佛教之間的對比，在學界已經相當清楚明白了。¹⁴ 李提摩太對大乘佛教的討論較為特別的地方，不在於他對二者分別的界說，而在於他所作出的價值判斷或說判教。這種判斷基本上是“神學性的”（theological），就是認為大乘佛教是佛教中“較為高級”的，而不是一種扭曲的、變質的低等佛教。從李提摩

太在《高級佛教的新約》中，將“新約”這個詞應用於大乘佛教的典籍，已清楚顯示出，他是傾向於認為大乘佛教比“原始佛教”更為高級，二者之關係就如在一些基督徒的眼中，新約聖經高於舊約聖經一樣。

李提摩太之所以突出大乘佛教的特性和優越性，主要是出於宗教或神學的原因。他一方面強調原始佛教與高級佛教之間的對比，另一方面嘗試突出大乘佛教和基督教之間的平行之處。¹⁵ 李提摩太認為，除了大乘佛教的敬拜對象也具有三位一體的特性外，¹⁶ “基督徒和佛教徒兩者都以他們的敬拜對象為神聖並對人類的痛苦滿有憐憫”。¹⁷ 而與基督教最為顯著平行的，就是大乘佛教中的阿彌陀佛或淨土的教理，這種教理可歸結為三點：（1）從上帝而來的幫助，拯救自己和其他人脫離受苦；（2）與上帝契合，讓心靈得到最欣喜的休息；（3）透過新生來分享上帝的本性，成為神聖及不朽。¹⁸ 李提摩太甚至宣稱：

如果，大乘信仰（越來越使人相信）不是恰如其名的佛教的，而是我們的主、救主耶穌基督的同一個福音的亞洲形式、用佛教的名相來表達；它與舊的佛教的分別，就有如新約與舊約之分別。¹⁹

由此可見，李提摩太深深欣賞的，並非一般的佛教，也不是早期佛教或南傳佛教，而是主要在中國和日本盛行的大乘佛教。

李提摩太之傾向於高抬大乘佛教明確地表示出，李提摩太是否定那種“本質主義”的思維方式的，即建構一個理想化了的“佛教”，並將“佛教的本質”等同為一套為歷代所共守的絲毫不變的教義，又或以之作為標準，將後來的發展評價為對“原本”或“純淨”的佛教

的扭曲。對李提摩太來說，佛教是有一個進化的歷程，是由新的佛教取代（superseding）舊的，若將原始的與先進的混在一起是不可能的，也是一種荒謬的時代誤置（anachronism）。²⁰

四、學術以外的關懷

雖然李提摩太花了不少功夫在佛經的翻譯上，但他對佛教的認識並非局限於古代典籍。事實上，正因為他與中國佛教徒、特別是與著名佛教改革家楊文會（1837-1911）的相遇，讓李提摩太發現，雖然當時佛教的實際情況仍然在一片混亂中，但佛教是正在發展中並且充滿生命力的。²¹ 因此，與某些只關注古代典籍的東方學家不同，李提摩太對佛教的關注，更多是落在活生生的當代佛教徒，而不是局限在古代的文獻。

事實上，李提摩太的興趣，並不在於一種“客觀”的宗教比較學。李提摩太表示，他早在 1894 年已將《大乘起信論》翻譯成為英文，並且先於鈴木大拙（1870-1966）在 1900 年出版的英譯，²² 而李提摩太在鈴木大拙的翻譯出版之後再出版他自己的翻譯，目的不是純粹的學術上的原因。事實上，李提摩太並沒有宣稱他的翻譯有任何技術上的優越性，他只是認為，他的翻譯更能忠於佛教的傳統，並且更能展示出與基督教的哲學和宗教相協調。²³ 換言之，李提摩太是明確地指出，他所致力提供的是一個有宗教觀點的翻譯。

根據李提摩太的憶述，他嘗試從基督教的觀點閱讀及翻譯佛經，

是源於他在第一次閱讀佛經時發現，佛教竟與基督教的教義有着驚人的相似性。²⁴ 李提摩太認為，“凡對基督教的特點有所認識者，無人能在閱讀這些東西（按：佛經的某些段落）而不為新佛教（按：即大乘佛教）的這些可圈可點的相似的地方所動”。²⁵ 此外，李提摩太在愛丁堡的一間書店買了畢爾（Samuel Bael, 1825-1889）所撰寫的有關佛教的書來看，他發現畢爾也稱《大乘起信論》為“偽基督宗教的書”（a pseudo-Christian book），這進一步印證了李提摩太對《大乘起信論》與基督教的相似性的發現。²⁶ 李提摩太的翻譯，不僅是要說明這部佛教典籍與基督教教義的相似性，而更是為了一個非常實際的目的。他明言：“雖然我沒有時間去小心修訂我的翻譯，但我仍把它出版。因為我相信，若在基督教的亮光中詮釋，它可以在不同宗教的人之間產生兄弟情誼（brotherhood）。”²⁷ 李提摩太期望，透過發現兩者的相似之處，佛教徒和基督徒“不再是敵人般互相畏懼，而是如朋友般互相幫助”。²⁸ 換句話說，李提摩太希望透過顯示佛經所具有的基督教特色，能為基督教與佛教建立一個合作或友誼的共同基礎，而不是使佛教徒皈依基督教。

同樣地，李提摩太也是被《妙法蓮華經》和基督教福音書之間的“美妙的相似性”所感動。²⁹ 他發現《妙法蓮華經》的教導跟“約翰福音中對生命、真光和愛的教導，是一樣的，這種教導成為東西方宗教及文明之間的分歧的一個美好的橋樑”，³⁰ 而二者皆宣告，人主要是靠神聖的恩典而不是單靠善行而得救。³¹ 李提摩太表明，他把《妙法蓮華經》的一個概要翻譯成英文的目的，既不是為了學術，也不是要使中國人從佛教改信基督，而是要顯示出“東方和西方之間的最強

的聯合”，也就是流行於東方與西方的共同宗教理念，再透過促進宗教上的聯合，不同的宗教可以同心協力去提升普遍的善意，以對抗這時代自私的唯物主義的力量。³² 換句話說，李提摩太之翻譯佛經的目的，不是使佛教徒皈依基督教，而是要將佛教徒和基督徒聯合起來，一同努力去服務人群。

五、宣教異象與殖民主義

值得注意的是，當李提摩太進行中國佛教研究時，他基本上仍是以傳教士的身份來進行的，因此我們有必要在李提摩太的傳教活動的脈絡下，去理解他對中國佛教的研究。³³ 正如禾爾斯（Andrew F. Walls）指出，李提摩太對宣教使命的理解曾經有過幾番轉變。李提摩太最初來到中國，是以傳揚一種只關乎個人靈魂的福音為目的，但自從在中國工作後，他開始變得更加關注並着力於解決種種的社會問題；起初是賑濟中國飢民的問題，之後擴展到在全亞洲受到的壓迫，以及各國、尤其是西方列強間的軍備競賽的恐怖底下的公義與和平的課題。³⁴

李提摩太的這種政治關懷，十分清楚地反映在《高級佛教的新約》之中。例如在《妙法蓮華經》的英譯導言中，在勾畫出基督教與此部佛經的相似性、強烈鼓勵佛教與基督教之間的合作等之後，他繼續說：

我們需要一個偉大的裁判，成為各國政府所畏懼的。一個中央

的聯邦政府，為了整個地球而武裝起來，以推行上帝公義的旨意；它不是所有的人為自己的目的而武裝起來的一個記號（score），而是現在所缺乏的一件大事；而這也是所有宗教的公義的先知所經常宣告的，上帝國在地的其中一個偉大的特徵。³⁵

不管我們如何評價李提摩太的政治理念，他對政治議題的關注是與他對在地上建立天國這個宣教異象有關的。

李提摩太承認，“我們基督徒相信，此世的國度將要成為基督的國度，並且將來只會有一個信仰”。³⁶驟眼看來，這似乎是假設宣教的目的是要消滅其他宗教；然而，正如李提摩太的澄清，這並不必然指向現有的其中一個宗教，而是一個可以包容來自不同宗教傳統的價值的宗教。³⁷他相信，“在宗教演化的下一步，不是這些互相角逐的眾宗教中有任何一者可以獲得壟斷（monopoly），而是一個全部的聯盟（federation of all）”。³⁸李提摩太真正關心的，並不是哪一個宗教最終會獲勝，而是社會的公義與和平。正如他在《妙法蓮華經》的英譯導言中的結束部分中的進一步闡釋：

整個可理解的世界，厭倦了不同宗教間在教義與實踐上的鬥爭，以及他們的結黨分派，但也願意知道他們個別或整體所可以投出的亮光：如何將世界從貧窮與受壓中釋放？如何將世上一半的人，從製造罷工、暴亂、背叛及戰爭的暴力的人中釋放出來？如何將一半以上的人從無知與迷信中釋放出來，以至對上帝給予我們最好的知識的果子能得到收穫？如何將所有人的心從自私與罪的疾病釋放出

來，使他們於上帝及人面前成為正直？要正確回答這些問題，是開始將上帝國在地上建立起來，這是耶穌命令他的門徒去傳的，並且也是那個屬於將來的偉大宗教。³⁹

對於李提摩太來說，宣教的最終目的，不是教會在人數上的增長或拯救個別的靈魂脫離世界，而是要建立地上天國，就是要解決那些貧窮者和受壓迫者的需要，並建立一個公義與和平的世界，而基督徒應當為了地上所有人類的福祉，與非基督徒通力合作。於此，我們更可清楚看見，李提摩太是從上帝國並以教會作為中心去思考宣教，在這種視野下，他可以肯定即使是沒有信仰的人也可以成為建立上帝國度的（從上帝的角度言）工具或（從教會的角度言）伙伴。

在1910年，也就是《高級佛教的新約》出版的那一年，李提摩太出席了在愛丁堡舉行的世界宣教會議（World Missionary Conference）。他的發言本來應該是集中在“與非基督教有關的差傳信息”，但他的發言卻轉為對貧窮和受欺壓的處境的批評，這不單包括生活在非基督宗教列國的腐敗政府下的人民的苦況，更包括生活在基督教世界的列強暴政的“恐怖軍備”下的受苦者。他甚至提出，如果現代基督教和其他宗教拒絕聆聽貧窮與受壓者的呼喊，上帝會呼召社會主義，並邀請革命分子和虛無主義者去打破這些壓制。⁴⁰ 李提摩太在及後的〈致世界釋家書〉中再次表明，他出版此書的目的，是要為一個新穎的及世界性的文明奠下基礎，並且幫助所有民族聯合起來；這不是要說服佛教徒歸信基督教，而是邀請他們與基督徒合作，一同去服務貧窮和受壓迫的人。⁴¹

佛教學者奧頓堡（Hermann Oldenberg, 1854-1920）之純以小乘經典為依據去瞭解佛教的做法，認為此舉就有如只由舊約聖經去瞭解基督宗教；李提摩太反而支持埃德文·阿諾德爵士（Sir Edwin Arnold, 1832-1904）之重視大乘佛教及其與基督宗教的相似性，以至得出大乘佛教作為亞洲之光（Light of Asia）的結論。⁴⁷

無可否認，李提摩太之重大乘輕南傳佛教是受了他本人的宗教背景所影響的，然而對比來自佛教背景的鈴木大拙，他對禪宗的詮釋也是強調其與基督宗教中的某些冥契家（mystics）的相似，並且更有把禪宗“去處境化”及在某種程度上出現“吠檀多化”（Vedānticization）的問題。⁴⁸如此看來，正如利查·金所言，某種程度上的“東方主義”似乎是無可避免的，⁴⁹在宗教研究中，並沒有完全客觀中立的立場，所以對“其他人的宗教”的一個負責任的再現方法，就是盡可能清晰明確地說明詮釋者自己的立場與前設。當李提摩太翻譯《大乘起信論》時，他正是把他的神學假設清楚說明，這可能比鈴木大拙以禪宗代言人自居，更為誠實、負責任和不矯飾。對於大乘佛教的信徒來說，李提摩太對佛教的詮釋、尤其是它的正視甚至高抬大乘，正是十分吻合大乘佛教的精神，至少比某些西方學者之以南傳佛教代表真正的佛教的觀點更為可取。

對推進學界的佛教研究來說，李提摩太這種凸顯大乘佛教的詮釋，更有助於西方人對佛教有更全面的理解。這是因為，李提摩太對於佛教的詮釋，更能凸顯佛教傳統間的分歧，而不是同一化所有形式的佛教。他對大乘佛教的偏好，以及採用一種宗教歷史的進化觀，使他與那些提倡“本質主義”的方法和對起源有懷古癖（nostalgia for

origins) 的東方主義者明顯不同。⁵⁰ 同樣地，李提摩太之所以揀選那兩篇佛典去翻譯，不像當時的東方主義者般強調東西方之間的區別和對比。他的目的主要是突出它們的相似之處，以及佛教和基督教之間的歷史連結，以至東方與西方的歷史連結。對於李提摩太而言，若認為東方和西方在直到現代之前仍是彼此孤立分離的，這是錯誤的。他試圖表明甚至在古時，東西兩地的思想已互相傳遞。⁵¹

事實上，李提摩太的方法和目的，並不是要把東方和西方作對立二分，他所努力說明的正是東方與西方並非必然彼此對立，在東西方的偉大宗教中也有共同的女思想和真理。⁵² 李提摩太不僅強調佛教和基督教之間的相似之處，並且嘗試說明二者之間的歷史交流。或許我們可以認為，李提摩太把基督的形象投射在大乘佛教上，然而我們也可以看到，從後果上說，李提摩太所做的，正是要克服不少學者所假設的東西方二元對立的困局。

在宗教研究方法論上，一個頗為核心的問題是圈內人 (insider) 與圈外人 (outsider) 的問題。⁵³ 從李提摩太的個案、包括他與其他同代人對佛教的詮釋的比較可見，圈內人 (佛教徒) 的詮釋不一定比圈外人 (非佛教徒) 的詮釋更為可靠，而圈外人之中，那些沒有特定宗教背景的人的詮釋，也不一定優勝過具有別的宗教背景 (例如基督宗教) 的圈外人的詮釋。這三類研究者都可以各自有不同的假設甚或偏見，並且三者之間更可以有不同程度的互動，不能先驗地 (a priori) 認為哪者的詮釋一定最可靠或最不可靠。

七、以國度為中心的諸宗教神學

從基督教神學的角度而言，有關基督宗教對待其他宗教的神學立場，是屬於諸宗教神學的問題，在此領域的討論，最常見的是將不同的立場歸納為三個主要的範式，就是所謂的多元論、包容論與排斥論的三分類型論，近年也有學者提出要加上獨特論而成為四分類型論。⁵⁴

表面上看，李提摩太對佛教的態度似乎是與當時流行在英國的成全神學（fulfillment theology）很相似，就是強調基督教的福音是所有宗教的成全。⁵⁵事實上，李提摩太曾經在對《法華經》的導言中，提及這種成全神學的一些經典性的表達，例如：

我們應記住我們的主對其他宗教的態度。他來不是為了廢棄，而是為了成全。聖保羅在雅典的講道，引用並推許希臘詩人。殉道者游斯丁（Justin Martyr）與奧古斯丁認為別的宗教也是來自上帝，只是基督教更為圓滿和完美。⁵⁶

然而，值得指出的是，李提摩太是為了提出基督徒對其他宗教曾經有一種正面態度時，才提及這些歷史的或神學的背景；但當他試圖表達自己的想法時，他明顯地與這傳統有相異之處，就是他使這成全的關係變為雙向的相互關係，而非單向的。在他的《大乘起信論》的導論中，他表示：

近年越來越清晰的是，不同的真理（truths），無論在何處尋獲，是不能互相敵對的。他們並不互相抵消，而是互補；不是互相毀滅，而是彼此成全。⁵⁷

李提摩太這種對成全神學的範例的修正，將由單向的成全變成雙向的彼此成全，可以說是對東方主義者對西方優越性的假定提出質疑，這也標示了他與東方主義的殖民心態的分道揚鑣。這種對成全神學的範例的修正，表面上看似乎是展示出一種多元論的傾向；然而，李提摩太既不是通盤地否定佛教，但也不是如某些多元論者那樣，通盤甚或盲目地認同佛教的一切。正如他在《選佛譜》英譯本的〈譯者導言〉中指出，他翻譯此佛典的目的，是想展示出佛教既有強的一面也有弱的一面。⁵⁸ 唯恐別人不知道所指為何，李提摩太在全書的開始，也就是在〈譯者導言〉之前，加了一頁的篇幅扼要地說明所謂的“一般佛教的強處與弱點”，而他提出的一個弱點，就是佛教未有充分正視教育、物質、社會的價值。⁵⁹ 換言之，李提摩太除了強調佛教與基督教之間的相似處之外，更看到當時的佛教雖然頗為衰落，但也呈現復興的勢頭，而基督教的使命是要去“淨化”佛教，包括把與舊佛教混為一談的新佛教分別出來，使佛教變得比之前更好、更純淨。⁶⁰

在當代的諸宗教神學、尤其是有關“多元—包容—排斥”的類型論劃分中，其核心問題是別的宗教徒能否獲得基督宗教所講的永生或拯救。但在李提摩太就基督宗教與佛教的關係的論述中，上帝國的概念是扮演了一個十分重要的角色；他是以促進宗教間的合作為宗教

對話的目標，而宗教間的合作是以促進人類社會的公義、解放及和平等為目標，而這一切的終極目標是上帝國的來臨。以此觀之，“多元—包容—排斥”的類型論劃分，並不十分適用於李提摩太。他的立場應是更為接近於以保羅·尼特（Paul Knitter）及杜普伊（Jacques Dupuis, 1923-2004）為代表的，以國度為中心（Kingdom-centered）的類型。⁶¹

杜普伊本人曾討論過上帝中心論、教會中心論（Ecclesiocentrism）及基督中心論（Christocentrism）；此外，他也提及拯救中心論、管治中心論（Regnocentrism）、甚至聖道中心論（Logocentrism）、聖靈中心論（Pneumatocentrism）等，但卻認為我們應當超越這些西方的範疇。⁶² 杜普伊更認為，我們不必將這些不同的觀點視為互相排斥的典範（paradigms），而是可以結合互補的模式（models）。例如，他本人便認為可以用三一論式基督論（Trinitarian Christology）為基礎，開展一種結合三一論式與基督中心論的進路。⁶³ 因此，若要將杜普伊的立場作清楚的歸類，恐怕並不容易。正如卡凱寧（Veli-Matti Kärkkäinen）一方面曾認為杜普伊的進路是三一論式的，⁶⁴ 另一方面也認為杜普伊的進路基本上是基督中心論，但也可以說是一種對拯救的以國度為中心的模式。⁶⁵ 其中，也許以國度為中心的模式相對來說最能概括杜普伊的立場，因為在杜普伊的著作中可以發現，他在講基督論與三一論之餘，確實用了頗長的篇幅去講“上帝的管治”，並且到了後期講得越發詳盡。⁶⁶

至於尼特，他最近提出“置換模式”、“成全模式”、“互益模式”及“接受模式”的四分類型論。⁶⁷ 有趣的是，尼特本人在他的成名作《沒

有別的名字？》中，雖然是以“上帝為中心”（theocentric）的模式自居，但也可以看到他的進路帶有解放神學的色彩，並且書中不少地方談及上帝的國度。⁶⁸他在後來出版的《耶穌與別的名字》（書名與前書相呼應）中，不僅用了更多的篇幅去討論上帝國的觀念，還直接用“國度為中心”或“拯救為中心”（soteriocentric）來概括他自己在宗教對話上的進路。⁶⁹正如尼特指出，此書是《一個地球多種宗教：多信仰對話與全球責任》⁷⁰的姊妹篇或續篇，目的是要處理前書遺留下來的神學問題，嘗試為前書對宗教對話的理解提供堅實的神學基礎。⁷¹換言之，對於作為一個神學家的尼特來說，他參與及推動宗教對話，尤其是那種強調不同宗教應同心協力促進生態——人類的福祉（或說拯救）的對話，⁷²其背後的神學依據就在於“上帝國”的觀念，正因如此，尼特的立場也可以說是一種國度中心論。⁷³

考慮到李提摩太的立場與尼特及杜普伊的立場的相似性，若要將李提摩太的立場加以分類，也許不應採用慣常見的“多元—包容—排斥”的類型論，而是採取另一種類型論的劃分，把李提摩太視為以國度為中心的類型的先驅。⁷⁴

八、結語

李提摩太對佛教的詮釋和欣賞，截然不同於很多與他同代的東方學家或漢學家。當時的東方學家往往傾向於集中研究南傳佛教，而漢學家則傾向於集中研究儒家和道家的典籍，二者皆傾向於忽視中國佛

其是基督新教的相似之處。事實上，當天主教傳教士在日本遇到淨土真宗時，也有相類似的驚訝，就是發現淨土真宗的信仰型態與所謂的“路德派異端”有驚人的相似性；對此，即使是基督新教神學家，無論樂意或不樂意，也不得不承認二者在“因恩藉信得救”的教義上的相似性。⁷⁵ 事實上，李提摩太並不是懷着傲慢甚或敵對的態度，企圖證明基督宗教優勝過佛教，而是由於受基督宗教與大乘佛教一些表面上的相似所吸引，再加上渴望建立二者之間的合作關係，因而一廂情願地使用基督宗教的概念來翻譯佛經，以為這樣可以增加兩教之間的溝通和合作。這不僅成為他研究佛教背後的動力，也可以成為一種阻礙，就是太集中甚或誇大基督宗教與大乘佛教之間的相似性，而未能正視二者之間的差異。當然，對於佛教徒來說，李提摩太對中國的大乘佛教的詮釋，似乎仍是帶有帝國主義或殖民主義的色彩，就是未有充分尊重佛教徒對這些典籍的理解與詮釋。然而，與他同時代的學者對佛教的詮釋，也不見得比他的詮釋更為“客觀”或“中立”，反而李提摩太能十分清楚地表明他的神學立場及假設，這種做法可能比起一些假裝是“客觀”或“中立”的進路，更為負責任、也更不易誤導讀者。

雖然李提摩太的做法不被佛教徒所認同，但從宗教研究的歷史發展來說，李提摩太這種帶着基督教神學背景的對佛教的詮釋，對日後的耶佛研究（Buddhist-Christian Studies）有一定的貢獻，因為他除了曾較直接地啟發了艾香德（Ludwig Reichelt, 1877-1952）及蘇慧廉（William Soothill, 1861-1935）等傳教士對中國佛學、大乘佛教的研究外，也間接地透過蘇慧廉啟發了斯特里特（Burnett Hillman Streeter,

1874-1937) 的耶佛研究。⁷⁶ 此外，他那種傾向於以國度為中心的諸宗神學所衍生的宗教對話模式，即使是放在二十一世紀的今天，仍有一定的參考價值。⁷⁷

注釋

- 1 本文的研究，受惠於香港研究資助局 (Research Grants Council, Hong Kong) 的資助 (General Research Fund, project no. CUHK 445509)，並獲何慶昌博士協助整理文稿，謹此致謝。
- 2 例如：李智浩、蘇遠泰，〈化敵為友——剖析李提摩太進行耶佛對話的原因〉，《山道期刊》，第 12 期（2003），頁 105-129；李智浩，〈中國耶佛對話的再思——李提摩太以耶釋佛的個案〉，《輔仁宗教研究》，第 11 期（2005），頁 181-204。
- 3 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism* (Edinburgh: T & T Clark, 1910).
- 4 薩義德對東方學 / 東方主義的分析與批評，詳參 Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (Harmondsworth: Penguin, 1995), 1-28。
- 5 筆者曾從後殖民主義對東方主義的批判去考量李提摩太對大乘佛教的詮釋。參賴品超，〈李提摩太對大乘佛教的回應：從後殖民對東方學的批判着眼〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》，第 40 卷，第 3 期（2010 年 5 月），頁 30-39。本文部分材料改寫自此論文。
- 6 詳參 Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"* (London: Routledge, 1999)。
- 7 從神學及哲學的角度討論宗教多元的問題，這二者之間的分別可參賴品超，〈宗教多元問題的哲學及神學進路：一個漢語神學的觀點〉，《漢語基督教學術論評》，第 7 期（2009 年 6 月），頁 165-196。
- 8 參賴品超，〈基督宗教對中國宗教的態度：歷史回顧與理論反思〉，收入中國人民大學基督教文化研究所主編，《基督教文化學刊》第 21 輯（北京：宗教文化出版社，2009），頁 219-244。
- 9 何建明、賴品超，〈佛教對基督宗教在華的本色化的啟迪〉，收入賴品超編，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》（香港：道風書社，2003），頁 26-27。另可參本書增訂版：賴品超編，《佛耶對話：近代中國佛教與基督宗教的相遇》（北京：宗教文化出版社，2008）。
- 10 James Legge, *The Religions of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity* (London: Hodder and Stoughton, 1880).
- 11 Richard King, *Orientalism and Religion*, 159.
- 12 Timothy Richard, "New Buddhism," in *Conversion by the Million in China* (Shanghai: Christian Literature Society, 1907), 1: 296.
- 13 Timothy Richard, *An Epistle to All Buddhists* (Shanghai: Christian Literature Society, 1916), 5-6.
- 14 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, 2.

- 15 Ibid., 12.
- 16 根據李提摩太的詮釋，這個大乘的三位一體，是由阿彌陀佛居中（對應聖父）、右有大勢至（對應聖子）而左有觀音（對應聖靈）所組成的。詳參 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, 1-23。
- 17 Ibid., 23.
- 18 Ibid., 26.
- 19 Ibid., 39.
- 20 Ibid., 39-40.
- 21 何建明、賴品超，〈佛教對基督宗教在華的本色化的啟迪〉，頁 27-28。
- 22 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, 46.
- 23 Ibid., 3.
- 24 Ibid., 45.
- 25 Ibid., 48.
- 26 Ibid., 45.
- 27 Ibid., 47.
- 28 Ibid., 49.
- 29 Ibid., 129.
- 30 Ibid., 2.
- 31 Ibid., 138.
- 32 Ibid., 141-142.
- 33 Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History* (Maryknoll, NY: Orbis, 2002), 236-258, esp., 254-255.
- 34 Ibid., 257.
- 35 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, 143-144.
- 36 Ibid., 33.

- 37 Ibid., 35.
- 38 Ibid., 34.
- 39 Ibid., 35-36.
- 40 詳參 Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History*, 256-257。
- 41 Timothy Richard, *An Epistle to All Buddhists*, 11.
- 42 馮友蘭，〈傳教士林樂知、李提摩太的思想——帝國主義奴役殖民地人民的工具〉，收入馮友蘭編：《中國近代史論文集》（上海：上海人民出版社，1958），頁 200-210。
- 43 Richard King, *Orientalism and Religion*, 82.
- 44 詳參賴品超，〈中國佛教對現代科學及基督宗教的回應：從文化全球化的觀點看〉，《世界宗教文化》，總第 63 期，第 3 期（2010 年 6 月），頁 13-18。
- 45 詳參 Donald S. Lopez, *Buddhism and Science* (Chicago: The Chicago University Press, 2008), 12-16。
- 46 Timothy Richard, "Translator's Introduction," in Timothy Richard trans., *Guide to Buddhahood* (Shanghai: Christian Literature Society, 1907), v.
- 47 Ibid., iv.
- 48 Richard King, *Orientalism and Religion*, 156-160.
- 49 Ibid., 94-95.
- 50 Ibid., 145-148.
- 51 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, 4-11.
- 52 Timothy Richard, *An Epistle to All Buddhists*, 11.
- 53 詳參 Russell T. McCutcheon ed., *The Insider / Outsider Problem in the Study of Religion* (London: Cassell, 1999)。
- 54 相關的討論可參賴品超，〈德科斯塔與諸宗教神學類型論〉，《道風》，第 31 期（2009 年秋），頁 177-201。
- 55 Paul Hedges, *Preparation and Fulfillment: A History and Study of Fulfillment Theology in Modern British Thought in Indian Context* (Oxford: Peter Lang, 2001).
- 56 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, 131.

- 57 Ibid., 49.
- 58 Timothy Richard, "Translator's Introduction," in *Guide to Buddhahood*, vi.
- 59 Timothy Richard, "The Strength and Weakness of Ordinary Buddhism," in *Guide to Buddhahood*, no page number (before the "Translator's Introduction").
- 60 Timothy Richard, *The New Testament of Higher Buddhism*, 134-136.
- 61 希臘文的“王國”或“國度”(basileia)，在希伯來文中的相應字眼為“malkuth”，原意是指上帝的統治(reign)或上帝的王權(Kingship)，而不一定指有形體的國家或國土。當代神學家，既有沿用較常見的“上帝國”(Kingdom of God)及“國度為中心”(Kingdom-centered)的(如尼特)，也有寧用“上帝的統治”(Reign of God)及“管治為中心”(Regnocentric)的表述(如杜普伊)，但二者的意義基本上是相通的。
- 62 Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (Maryknoll: Orbis Books, 1997), 180-201; *Christianity and the Other Religions: From Confrontation to Dialogue*, trans. Philip Berryman (Maryknoll: Orbis, 2001), 74-95.
- 63 Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 203-210.
- 64 Veli-Matti Kärkkäinen, *Trinity and Religious Pluralism* (Aldershot, Hants, England: Ashgate Publishing Limited, 2004), 49-66.
- 65 Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to the Theology of Religions: Biblical, Historical and Contemporary Perspectives* (Downers Grove, Illinois: Inter-Varsity Press, 2003), 205-215.
- 66 參考及比較見：Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, esp., 45-52, 330-357; *Christianity and the Other Religions*, 17-44, 195-217。
- 67 Paul F. Knitter, *Introducing Theologies of Religions* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2002).
- 68 Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1985).
- 69 Paul F. Knitter, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility* (Maryknoll: Orbis Books, 1996), 89-93, 108-124, 165.
- 70 Paul F. Knitter, *One Earth, Many Religions: Multifaith Dialogue & Global Responsibility* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995).
- 71 Paul F. Knitter, *Jesus and the Other Names*, 1, 15.
- 72 Paul F. Knitter, *One Earth, Many Religions*, 118-135.
- 73 Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 194-195; *Christianity and the Other Religions*, 80-81.

- 74 詳參賴品超，〈和諧社會作為宗教對話的目的與主題〉，發表於“第二屆宗教對話與和諧社會學術研討會”（蘭州：蘭州大學哲學社會學院，2009年6月11至14日），會議手冊，頁29-42。
- 75 Karl Barth, *Church Dogmatics* Vol.1, Part 2, trans. G. T. Thomson & H. Knight (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), 340-344, esp., 341。另參：Timothy C. Tennent, *Theology in the Context of World Christianity* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2007), 135-161。
- 76 參賴品超，〈佛教、基督宗教與科學：斯特里特與中西文化交流〉，《輔仁宗教研究》，第18期(2009年春)，頁41-73。
- 77 詳參 Lai Pan-chiu, “Christian Missions among Chinese Buddhists: A Centennial Reflection,” position paper for “Hamburg Consultation on Christian Mission among Other Faiths”, organized by Edinburgh 2010, held in Hamburg, 17-19 August 2009, <http://www.edinburgh2010.org/en/study-themes/1-foundations-for-mission/hamburg-consultation.html> (accessed December 1, 2009)。

雙重的父權宰制、自主的婦女發聲：從香港華人婦女基督徒口述歷史研究看宗教歷史研究¹

黃慧貞

一、前言

自十九世紀以來，西方基督教婦女一直在教會內外爭取性別平等，並希望透過聖經、教義、歷史等多方面的重新發掘和詮釋，為基督教的發展提供更新的動力。在這過程之中，部分的西方“後基督教女性主義者”注意到在基督教傳統之外，²特別是西方以外的女性神祇及另類宗教傳統，銳意從中發掘非父權文化的另類宗教資源，因而發展了一系列女性宗教精神運動的寫作和實踐。³二十世紀五十年代開始，一群具本土意識的亞洲基督教神學家，倡議回到本土，並發起一場以本土資源為號召的亞洲神學運動，激起了基督教婦女的相關回應，於八十年代啟動亞洲基督教女性主義運動。其中的不少努力及嘗試正是針對亞洲本土文化及宗教傳統的探索，希望藉着亞洲本土宗教中豐富的女神崇拜和宗教象徵，可以重新提倡在西方宣教運動中引入連串

文化侵略以前的“非父權”的社群價值。⁴諷刺的是，當西方女性主義企圖借非西方宗教文化擺脫基督教傳統和文化中的父權之時，亞洲基督教婦女卻發現本土宗教和文化傳統同樣滲透着父權，同樣需要批判。更令人泄氣的是，雖然來自完全不同的歷史和文化價值系統，繼承和生活在混雜文化及宗教傳統中的婦女，在各自不同宗教傳統的主流論述中，同樣須要從屬父權宰制的要求，接受各自傳統中劃定給婦女的“本分”的教導。由是，與亞洲基督教女性主義者的期許相反，本土宗教傳統文化竟與基督教的教導合謀，在很大程度上成為壓制婦女權利及她們各自成長和發展空間的共犯。

對於華人基督徒婦女來說，她們要面對的是同時來自近代基督教及中國文化變遷的雙重挑戰。一方面，經過六十年代以來女性主義神學的不斷論證，基督教經典及中古神學傳統中由來已久的父權統帥，早為近代歷史研究者所公認；另一方面，中國傳統裡以男尊女卑為主導的性別觀念，經過五四運動以來的不斷批判，亦已成為學術界的共識。如是，處於雙重文化交遇下的華人基督徒婦女，既要承受中國傳統中的父權主義，也要接受基督教傳統中的父權宰制的洗禮，豈非要承受加倍的性別規範和壓制，女性發聲的空間完全被抹煞？如此情形正好呼應以下事實：二十世紀不同國家中全身參與反殖民主義運動的婦女，到頭來發覺殖民主義中的父權，不單沒有隨着國族獨立運動成功而被驅逐出去，反而成為本土國族運動戰士的藉口，反過來強化本土社會和文化中的父權操作。亞洲婦女神學學者瑪麗安·卡托坡（Marianne Katoppo）就說過，基督教婦女在亞洲的處境中要遭遇三重的“他者”異化。⁵難怪史碧娃（Gayatri Chakravorty Spivak）會提

出“賤民婦女不能發聲”的嗟嘆。⁶那麼，性別公義議題可以如何介入在地實踐？華人基督徒婦女的經驗又可以如何豐富基督教女性主義的“本土”論說？

要解答這兩個問題，單靠傳統的從文本分析得出的建制主流論說，已顯得力不從心。歷史及文化傳統事實並不是鐵板一塊，文本上所反映的只是在位者的關注或歷代史官學人的觀點。福柯的權力論說最精彩的地方，正是指出原來權力的行使與反抗並不是對立的，而是彼此依存的。⁷就是說，反抗的力量從來都沒有因為權力的壓制而停止過，只是這些反抗點未必發生在大家熟悉的公眾舞台之上，更不要說予以整理及記錄下來。近代美國著名的基督教歷史學者嘉露蓮·拜琳（Caroline Walker Bynum）就進行了一系列對中古世紀教會婦女的歷史研究，並找出很多有趣的另類婦女圖像。在她的成名作《聖筵和聖齋》（*Holy Feast and Holy Fast*）中，她從中世紀婦女生活中處理食物的種種態度出發，提出就婦女與食物的關係分析，可以對拆解婦女宗教生活的意義起一定的作用。她解釋道，對於一般沒有錢財或產業決定權的婦女來說，宗教儀節中對食物的管理和實踐，不單可以成為她們在生活中體現自主的渠道，通過宗教規範中的禁食，這些婦女更可以公然拒婚，放棄家庭職責，如相夫教子，甚至藉着她們禁食所展露的虔敬，成就她們批判世俗及宗教權力腐敗的能力。這個研究最有啟發性的發現是，生活中最日常的瑣事，如婦女對食物的操控權，竟可以在一定程度上發展成為她們“有效”地改變各人命運的空間。⁸

與上文宗教傳統中的主流父權論述相比，拜琳的研究為基督教婦女歷史研究開闢了一條新鮮的進路。它呈現出歷史中的婦女不單只

還具備一項建立婦女社群的功能。在講述、聆聽和分享的過程中，一方面可以讓訪談者及受訪的婦女“惺惺相識”、交流“女性主義”的見地；另一方面，作為一種最有力的大眾記憶，口述歷史可以為婦女建立一個橫跨時空和地域的女性社群意識。¹⁶如是，婦女的個人敘事不單是瞭解婦女經驗的最佳工具，也同時就着婦女的不同處境、不同生活空間，為她們遭遇各種因性別身份而帶來的困境、她們的不同解脫方法，保存最豐富的記錄。

1997年以後，各種有關香港的口述史紛紛出爐，以女性為重點的書冊就有數卷。其中三種主要由新婦女協進會策劃及編寫的女性口述史，分別關心：七十年代婦女勞工、年長婦女、及十六歲或以上的年輕少女。¹⁷它們有的敘述香港早期女工為撐起一家人的生活，必須提早投入勞動市場，只能靠自己邊做工邊上夜學來進修；十個阿婆的口述歷史則是首次為香港婦女從戰後到香港的生活，留下如此詳盡和精彩的片段；再加上十六到二十五歲這組年齡段的大女孩，暢談她們的工作、戀愛和情慾，記錄了香港新一代的女性經歷。這些記錄都是有意識地填補香港歷史缺口的書寫，正如小思指出的，後者的歷史主要由男性及殖民者壟斷，¹⁸對於本土特別是女性的記敘有嚴重缺失。九十年代以來，女性口述歷史越見蓬勃，也別具特色，涵蓋的範圍有“性小眾”（包括不同性傾向、跨性別及性工作者等）、製衣女工和新來港婦女等。¹⁹由於早期華人基督徒婦女在香港教會及社會所處的獨特位置，香港婦女運動歷史上不可能遺漏這個重要的部分。口述歷史便成為捕捉這些早期華人基督徒婦女的生活經驗及其當時所身處的社會和世界的重要途徑。

三、書寫香港華人基督徒婦女的口述歷史

2007年，在香港大學撥款委員會研究基金的資助下，“華人婦女基督徒與香港基督教”的口述歷史計劃正式展開。由本人、香港中文大學教育學院蔡寶瓊教授和香港基督教女青年會、香港婦女基督徒協會及香港中文大學天主教研究中心代表組成的研究隊伍，分別約訪了二十六名年過六十五歲的基督徒婦女，進行深入訪談，聆聽她們的生命故事。由於其中部分受訪者之後改變心意，不願意公開她們的故事；或部分人士已經語意不清，未能清楚交待事情始末，最後成功謄寫出版的只有二十二個故事。雖然只有二十二位婦女，但是她們來自不同的教會宗派，有着不同的成長背景，經歷各自不一樣的家庭和婚姻生活，受訪者年紀從六十八歲到九十三歲，跨越不同階層，各有各的際遇，各有各的精彩，非常難得。每位婦女最少有兩次訪談會面，受訪者與訪談員之間逐漸建立起一定的信任，由小心謹慎的分享，發展成開懷暢談動人經歷，受訪與被訪的關係已相互滲透，訪談成為一場跨年代、跨時空的姊妹支援和心路交流。

口述歷史的書寫在方法論上具有爭議性，不斷受到質疑：究竟在敘述者所“口述的”與記敘者所“書寫的”中間存在的隙縫是否可以彌補？這個問題在香港這個以廣東話為主的城市中更見顯著。女作家西西就曾經在她著名的小說《我城》中，自嘲香港人的“口”和“手”多年來在言語表達上的爭執。²⁰ 再加上香港自始就是一個匯聚來自廣東及中國其他省份不斷“南來”的移民的地方，不同的鄉音、方言在表述上的差異，都構成書寫“口述”故事的困難。如何在眾多的語言、

人、勞工，以及逃避各種刑罰或災禍的人，與海上過來的英國殖民軍官、各國的傳教士、東南亞商旅、漁民甚至是海盜等之間，形成了一個獨特的海港社群。²³直到今天，香港主要的人口增長都是來自內地移民，他們繼續與被香港各式國際業務吸引過來的海外專業人員，共同編織着大家渴慕的國際都會圖像。這個匯聚各方“人才”的香港都會，是如何通過許多人，尤其是婦女的足跡一步一步走來的？可惜，在描述香港歷史的開端之時，除了人口稀少的特徵外，更強調男比女多的狀況。離鄉別井去討生活，主要擔當殖民者跑腿或碼頭商船苦力的，據報都是男性。早期歷史記述中提到婦女的地方，就只有在整頓娼妓、性病、和跟從外國人生活的女性的時候。²⁴聆聽一群資深的基督徒婦女述說故事，跟着她們的記憶去尋索香港婦女如何穿過中國近代的歷史時空，在戰亂與流徙中經歷家庭的種種變遷，從而窺見她們是如何同樣跨境越界，遊走於模糊的地域邊緣的兩方。

其實婦女的流徙一點也不難理解：不管家中的男人在不在身邊，婦女也要生活、一樣要避走饑荒、災禍和戰亂。劉婆婆的旅程是眾故事中最顛簸的一個。她一家四口因為避走戰亂流落南洋，與父兄失散後，母親邊工作邊等，讓小女孩寄養在棚屋中、寄人籬下地漂泊成長。蘇婆婆的父親本來富甲一方，因為共產黨的土地改革運動的展開，一家人一夜間死的死、走的走，留下她一個人一星期“收三條屍”，²⁵最後在一番努力下逃到澳門、再輾轉乘船到香港，過程步步驚心。垚婆婆與周婆婆則於香港日佔時期分別逃難北上。垚婆婆家境較好，可以與母親由香港坐轎前往廣州，再避走到鄉間教書賺取食糧；周婆婆則與母親亡命出走，擠上貨船避難到廣西，身上的積蓄卻一下子丟光，

母女欲哭無淚，幸得行船的人員仗義相助，載她們回香港。有趣的是，這些逃難的故事中因着不同的原因，都只剩下母女相依，父兄的身影卻不知所蹤。唯一有兄長陪伴的“跨境”旅程是義妹婆婆經歷三天兩夜從惠陽徒步走到香港，旅程的終點卻是義妹被姐姐以一百元賣作楊家的童養媳。跨境旅程原來可以這麼簡單：惠州與香港的距離因義妹婆婆徒步的腳程而縮短，卻又因着她以後幾十年守在楊家孤苦過活的日子而變得遙遠漫長。

（二）活在華人 / 婦女 / 基督徒的身份之間

在傳教士撰寫的從十九到二十世紀的歸國報告的描述中，婦女為中國傳統所壓迫的境況都是慘不忍睹的。“華人婦女”這個符號就好像永遠象徵着落後、封建和無盡的屈委。一群二、三十年代出生的婦女，她們成長於中國家庭，承受着制度及文化的束縛，長輩重男輕女的觀念及有意無意的對女孩的無視，使得婦女的身份背負着一定的壓力。她們大部分生長在一個婦女只屬於家庭“私領域”的時代，她們的祖母、母親往往代表着“中國傳統”中婦女應守的禮節和從屬的地位。儘管父兄早已離散或從來沒有負起家庭責任，女孩仍然被視為負累；儘管家中的男丁不成大器，少女再聰明懂事，也是得準備嫁為人婦，並從此守在夫家、侍奉翁姑、養兒終老。在社會資源和生育資訊嚴重不足的情況下，婦女的性、生育、帶養孩童都成為了她們身心的重擔，穿插在她們婚後各種的經歷之中，刻骨銘心。弔詭的是，中國人對女性的偏見，及以生育及家庭作為婦女侍奉天職的觀念根深蒂固，既是她們生命中的打擊，同時也是激勵；而基督教雖然也教導婦女順

不管歸信基督教與否，情況也沒有改善。對她們來說，中國文化總離不開大家庭中幾房人之間的生活，大群兄弟姊妹的成長，及家中長輩高高在上的地位等。其中，楊婆婆雖然因為父親將家財散盡，以致與祖母及姑姐流落香港，但因為在家中始終是長房，每逢過年過節，她便要代表祖母向長輩問候和送禮，中國人的禮教成為她成長的重要部分。她嫁給了一位立志要做傳道人的丈夫，卻因為她堅守中國人的禮數，夫家的長輩都很疼惜和尊重她，甚至以她的家教和出身為傲。雖然現在一家人都投身教會的神職工作，但通過家庭成員關係的維繫，她堅守的中國人禮節繼續成為她基督徒身份的一部分。

熊婆婆曾是一位活潑好動的少女，因為她聰明，所以父親將店裡掌櫃的責任交給她，店舖的管理大權也落在她身上。不過，由於她個性好動，父親恐防她結識一些不良青年，便安排她與一個比她年長十多年的男子結婚，當年她才十八歲。誰料婚後彷彿換了一個世界。用她自己的話說：“一夜間變成另一個人。”在一個極度霸道的家姑的管理下，當年的熊少婦只好貼貼服服地充當媳婦的職份，“婆婆（家姑）說月亮是圓的就是圓的”。在婆婆無理謾罵的時候，熊少婦會用祈禱掩過，“什麼也聽不進去”。她每天最大的樂趣是趁着家姑離家的時間，溜到教會裡去，“什麼都參加”、“什麼都做”，直到家姑將要返家的時間將到，才匆匆趕回去。

與熊婆婆婚後的生活相似，英婆婆也是十八歲出嫁，因為家裡認為這年齡結婚已經算遲了。英婆婆的丈夫“蠢蠢地”，²⁶翁姑對她守得更嚴。除了每日外出買菜燒飯之外，根本不能離開家門。也是自小就上禮拜堂的英婆婆，在婚後與教會完全隔絕。不過，信仰成為她困

連和流動的一個又一個活生生的“複合體”。

（三）書寫歷史主體

大部分婆婆成長時經歷的香港，還是一個名不見經傳的小商埠，不過因着她們與教會的不同聯繫，她們大多有機會唸書，間接地學會一點外語，也學點文書與簿記，令年輕的女子可以有一技之長，為香港早期的經濟發展出一分力。受過中學教育的蘇婆婆、莫婆婆當過會計；劉婆婆、馮婆婆則從事過傳銷、保險，又在工廠、快餐店打過工，差不多什麼都做過了；有更多的婆婆是邊讀邊做的，為自己不斷增值，在工作上得到晉升。對部分婆婆來說，與教會結緣，總算是多了一條社會脈絡和一個機會。眾受訪者之中，最少有十四位在基督教學校擔任教師、主任或校長。她們的基督徒身份也順理成章地成為她們生活的中心。這些經歷述說了華人婦女如何在具體工作與教會事奉的空間，在主要仍是華人文化氛圍的香港社會中，戰戰兢兢地實踐各人的“主體性”。

然而，更多的華人婦女基督徒沒有進入教會的體制，包括學校及教會內部的工作崗位，沒有擔當社會或公眾角色，所以沒有留下她們發揮主體能動性的具體足跡。只是，通過對自己生命的訴述，這些婦女一樣躍升成為自己生命故事的主角，並且在一定的時空下，成為香港教會和社會歷史的“主體”。事實上，個人敘事中的主體是一個複雜的社會性行動者（social actor），包含着由周遭的人際網絡、當下身處的心理和實際場景和時空變化等因素，互相牽動建構而成。靠着記憶，個人敘述帶着社會文化的觀感，在歲月經年中形成了自我理解，

總括而言，從女性主義口述歷史所展開的香港基督教華人婦女計劃也可以是一個對宗教歷史研究的新嘗試。一方面，因着有關文獻的欠缺，口述歷史計劃成了銘記那些曾經歷過殖民地時代教會及社會生活，但仍被排拒於香港歷史學邊緣的華人基督徒婦女的記敘。另一方面，從口述歷史引申的宗教歷史研究可以引入文化研究的一些理念去考量。除了從文本入手外，文化研究的另一主要的方法是民族誌考察，目的就是從現象進入，去瞭解某一事件或社群的複雜和多元性，並進行深入的分析。文化研究將研究的焦點由思想、價值或精義，轉到實物的、日常生活的、以及普羅大眾的方面。今日對基督教的研究是否可以不單單依賴神學理念和教義，也可以聚焦於具體歷史和社會情境中的社群實踐和轉化過程？是否可以不只是研究抽象的價值宣講，也可以着眼於一些宗教象徵、禮儀，及信念如何在每日生活中被接受、調適和置換？是否可以不僅僅考察宏觀的基督教大義，而是觀察在地的基督教如何在文化中實踐或進行商議，以及在地的信徒如何在多元的處境及其引申出的矛盾和衝突中，實踐他們所詮釋的信仰？³⁹ 雖然這裡不能詳細盡錄或仔細分析二十二個華人基督徒婦女的故事，不過，它們所呈現的圖像是複雜和多元的，為基督教歷史研究提出了很不一樣的研究課題。

注釋

- 1 本文部分引用自黃慧貞《華人婦女與香港基督教：口述歷史》（香港：牛津大學出版社，2010），〈前言〉，頁 xi-xxviii。本研究計劃得到香港政府大學撥款委員會的研究基金贊助。
- 2 部分早期基督教婦女神學家雖然最終決定離開基督教，卻仍然以基督教傳統為她們個人成長歷史的一部分，故出現了“後基督徒” (post-Christian) 的稱謂。
- 3 有關這方面的介紹，可參黃慧貞，〈從西方“婦女宗教精神”運動到亞洲基督徒婦女神學的反省〉，《道風：漢語神學學刊》，第 10 期 (1999 年春)，頁 107-110。
- 4 參黃慧貞，〈敢於做夢：亞洲普世運動與女性主義神學的起動〉，《新世紀宗教研究》，第 4 卷，第 3 期 (2006 年 3 月)，頁 55-92。
- 5 瑪麗安·卡托坡 (Marianne Katoppo) 是其中一位最早的印尼籍亞洲婦女神學家。她在 1979 年的著作中提出亞洲基督徒婦女的三重“他者”身份，即婦女除了作為西方殖民主義及本土主流宗教的“他者”之外，更是本土父權文化的“他者”。參 Marianne Katoppo, *Compassionate and Free: An Asian Women's Theology* (Geneva: World Council of Churches, 1979), 6-7。
- 6 參 Gayatri Chakravorty Spivak, “Can the Subaltern Speak?” in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (London: Macmillan, 1988), 316。
- 7 參 Michel Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction*, Vol. 1 (Orig. 1976; New York: Vintage Books, 1990), 92-96。
- 8 拜琳的資料中記載了兩個相當有力的例證：英國婦人瑪覺麗·卡暗比 (Margery Kempe) 經常拒絕進食或為丈夫接待的友人預備食物，加上平日齋戒素服，令丈夫及其家人非常尷尬。最後丈夫同意她的請求，只要一切待客如常，她可以免於性事。另一例證是斯恩拿的嘉芙蓮 (Catherine of Siena)，她用禁食使自己的外貌變得極其難看，從而拒絕婚嫁，最後要求進入修道院中過另類生活。參 Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley: University of California Press, 1987), 189-218。
- 9 Cf. Paul Thompson, *The Voice of the Past: Oral History* (Oxford: Oxford University Press, 1978).
- 10 Robert Perks, *Oral History: Talking About the Past* (London: The Historical Association in association with the Oral History Society, 1992), 5.
- 11 Hong Lysa, “Ideology and Oral History Institutions in Southeast Asia,” in *Oral History in Southeast Asia: Theory and Method*, ed. P. Lim Pui Heun, James H. Morrison, and Kwa Chong Guan (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1996), 33-43.
- 12 參張慧真、孔強生，《從十一萬到三千：淪陷時期香港教育口述歷史》（香港：牛津大學出版社，

- 27 Mary Jo Maynes, Jennifer L. Pierce, and Barbara Laslett, *Telling Stories: The Use of Personal Narratives in the Social Sciences and History* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2008), 41-42.
- 28 引述自 Ken Plummer, *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Worlds* (London: Routledge, 1995), 1。
- 29 她是香港聖公會教友，參與創立香港基督教女青年會(女青)。她的父親是聖公會聖司提反堂霍靜山牧師，丈夫是先施公司創辦人馬應彪。有關霍慶棠對反蓄婢運動的貢獻，參 Carl T. Smith, *Chinese Christians: Elites, Middlemen, and the Church in Hong Kong* (Hong Kong: Oxford University Press, 1985); Wai-Ching Wong, "Negotiating Gender Identity: Postcolonialism and Hong Kong Christian Women," in *Gender and Change in Hong Kong: Globalization, Postcolonialism, and Chinese Patriarchy*, ed. Eliza W. Y. Lee (Vancouver: UBC Press, 2003), 158-159, 162。
- 30 李曹秀群，《浮生歲月》(香港：私人印行，1993)。
- 31 參 Elizabeth Andrew and Katharine Bushnell, *Heathen Slaves and Christian Rulers* (Oakland: Messiah's Advocate, 1907) 及 Susanna Hoe, *Chinese Footprints: Exploring Women's History in China, Hong Kong and Macau* (Hong Kong: Roundhouse Publications, 1996)。
- 32 參何笑馨，《華人婦女神學初探》(香港：信義宗神學院，1988)；徐珍妮、何麗嫻、翎灝編，《她的神學：港台婦女神學交流紀實》(香港：香港婦女基督徒協會，1996)；黃慧貞、黃慧賢、蘇敏嫻編，《婦女經驗與婦女牧養》(香港：香港婦女基督徒協會，2003)；黃慧賢、盧居樂編，《婦女牧養與事奉——2002 華人婦女神學會議報告文集》(香港：香港婦女基督徒協會，2005) 等。
- 33 如黃玉梅編寫的《香港基督教女青年會歷史：1920-1988》(香港：香港基督教女青年會，1988)，以及何芷芊主編的《演進：香港基督教女青年會的八十年》(香港：香港基督教女青年會，2000)。
- 34 參 Susan Romanik and Denise Tong Ka-wing, eds., *Uncertain Times: Hong Kong Women Facing 1997* (Hong Kong: Hong Kong Women Christian Council, 1997)。
- 35 李曹秀群自傳如注 30。其餘見李添嫻，《生命的雨點》(香港：聖公會宗教教育中心，1993)；李清詞，《半邊天——婦女在教會的地位》(香港：基道書樓，1993) 及《我憶故我在》(香港：香港基督徒學會，2000)。
- 36 盧蕙馨，〈性別、家庭與佛教——以佛教慈濟功德會為例〉，收入李豐楙、朱榮貴編，《性別、神格與台灣宗教論述》(台北：中央研究院中國文哲研究所，1997)，頁 97-120。
- 37 李玉珍，〈寺院廚房裡的姊妹情：戰後台灣佛教婦女的性別意識與修行〉，收入李玉珍、林美玫編，《婦女與宗教：跨領域的視野》(台北：里仁書局，2003)，頁 281-332。
- 38 George C. Rosenwald and Richard L. Ochberg, eds., *Storied Lives: The Cultural Politics of Self-Understanding* (New Haven: Yale University Press, 1992), 9.
- 39 參 Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997)。

晚清基督教中文小說研究：一個宗教與文學的角度¹

黎子鵬

一、前言

宗教研究是一門跨學科、跨文化的學科，其顯著的研究特色，就是善於借鑑和整合其他相關學科（如歷史學、人類學、社會學、心理學、語言學等）的研究理論和方法，從而建立起一套綜合的宗教研究體系。宗教與文學，關係甚密。宗教需要表達，表達訴之以文，即產生宗教文本。宗教文本要喻理移情，引人入勝，或多或少須借助文學手段。如此，在宗教與文學之間，便架起一座溝通的橋樑，彼此依存，相互充實。饒宗頤教授在〈中國文學史上宗教與文學的特殊關係〉中指出：“宗教思想之與文學，就好像一物的內蘊與外廓互相依存着表裡的關係。宗教必待文學而後有高度的表達，文學作品因時代而轉移，必借宗教思想來充實它的內容。”²

自基督新教來華至清朝覆亡（1807-1911），西方傳教士在中國出版了數以千計的基督教漢語文本。這批作品中有不少具有中國傳統小說的神韻風貌，既承載着深刻的宗教內涵，也表現出明顯的文學特徵，

可算為一類特殊的宗教文學作品，值得研究者在宗教與文學之間找到一個有效突破口以解其要妙。但由於中國特定的歷史原因，這批基督教小說散藏於世界各地，一向鮮為中國傳統學界所知。本文計劃試以晚清基督教中文小說研究為例，探討宗教與文學的互動關係，以期助益於進行宗教與文學的跨學科研究，以下是該項研究計劃的基本構思。

二、研究現狀

在華人學術界的文學研究領域中，探討宗教因素對中國文學作品的滲透，學術成果已碩。³ 廖肇亨教授強調：“宗教是研究中國文學的一個重要門徑，一個不容忽視的重要範疇，一種層次豐富的方法。”⁴ 但在華人宗教學界，透過文學看宗教的研究者卻不多。余國藩教授是其中重要的倡導者，他在〈宗教研究與文學史〉中開宗明義地指出：“研究宗教不能偏廢文學上的資料。”箇中原因，是這些宗教文學作品“都具有保存宗教觀念，掀露宗教活動的功能”，甚至在某些宗教傳統中，“文學有時更可能是宗教傳統唯一主要的紀錄”。⁵

就中國宗教文學作品而言，“佛教文學”、“道教文學”的研究成果相當可觀，⁶ 但關於基督教與中國文學關係的研究卻顯得相對薄弱。近十年來，學界比較關注基督教文化對中國現當代作家和文學的影響，已有一些研究成果問世。⁷ 而對於二十世紀前的中國基督教文學，研究尚屬起步階段，僅有若干墾荒之作。李爽學教授治學甚勤，過去十多年來致力於明末清初天主教著作的研究，強調從文學角度研

究基督宗教作品的重要性，其專著《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證》為明末天主教作品（尤其是證道故事）的研究，開闢了新領域，該著作結合歐洲中世紀的文學源流進行中西對照研究，無論在論述架構和文本分析方面都令人眼界大開。李教授近年來進一步對相關的文學作品（如《聖夢歌》、《聖母行實》等）進行了深入而精闢的考察，其方法論對本研究具有很大的參考價值。⁸另外，陳慶浩教授也對清初天主教小說有所研究，其突出的成果是對耶穌會傳教士馬若瑟（Joseph-Henri de Prémare, 1666-1736）的《儒交信》進行了拋磚引玉的論析。⁹關於華人天主教文學，明末清初的中國天主教神父吳漁山（1632-1718）創作了大批“天學詩”，近來也引起了學術界的關注，¹⁰但尚待進一步的深入考察。

對於本文關涉的具體課題——晚清基督教小說研究，隨着原始資料的逐步被發掘，近年來已有學者開始關注這批小說文本，並有幾篇學術論文發表。韓南教授（Patrick Hanan）在2000年發表的〈中國十九世紀傳教士小說〉（“The Missionary Novels of Nineteenth-Century China”）可謂“開山之作”，這篇論文提出了“傳教士小說”的概念，梳理了部分重要傳教士小說的作者和源流，為十九世紀基督教小說的研究奠定了基礎。¹¹受到韓南的啟發，學界開始重視這一研究課題，近年來也有可喜的研究進展。如吳淳邦教授深度探討傳教士中文小說在韓國的傳播與翻譯概況。¹²他最新的成果是發現了晚清由華人創作的基督教小說（在此之前，研究的文本資料多為傳教士所作）。¹³此外，宋莉華教授在其論文中綜述傳教士小說的研究現狀時，把這批小說視為“西方傳教士漢學的分支”。¹⁴她主要研究了傳

教士小說的文化適應策略，並對小說文本進行了個案分析，例如第一部基督新教中文小說《張遠兩友相論》（1819）的版本、流傳和影響等。由此可見，關於晚清基督教小說的研究，無論是整體文獻、研究框架、理論方法還是文本分析，都亟待相關領域的學者進行更為系統和深入的探究和討論。

三、研究意義

宗教文學在宗教的傳播中扮演着相當關鍵的角色。饒宗頤教授認為，文學手段不時在宗教家手上多方運用，甚至會成為宗教宣傳的一種工具。¹⁵ 以佛教在中國的傳播為例，佛教得以在中國民間發展和普及，佛教文學實在功不可沒。孫昌武教授在《佛教與中國文學》中指出：“中國小說在向民眾灌輸佛教信仰和佛教觀念方面也起了特殊重要的作用。中國民間關於輪迴、關於報應、關於地獄天堂、菩薩、鬼神的許多認識，往往並不是直接來自佛典，而是得自文學作品，特別是小說、戲曲和講唱文學的。”¹⁶ 由此可見，宗教文學對宗教研究具有重要意義，它在很大程度上能豐富我們對宗教史和宗教傳播的認識。

對於推進宗教傳播以及教義普及化而言，基督教文學與佛教文學有着異曲同工之妙，其主要的原因是：基督教中文小說的敘述語言，往往離不開中文《聖經》的語言土壤，這有助於《聖經》的普及與傳播。以基督教寓言小說《天路歷程》（*The Pilgrim's Progress*）為例，其直接引用《聖經》經文或典故等之部分，據統計就高達八成之多。來華

傳教士賓為霖 (William Chalmers Burns, 1815-1868) 在 1865 年把小說譯為官話，在序言中強調了小說與聖經“兩相印證”的密切關係：

因是書自始至終悉是喻言，初譯無注，誠恐閱者不解，今於白文旁加增小注，並注明見聖書某卷幾章幾節，以便考究。凡閱是書，務於案頭置新舊約，以備兩相印證，依此而行，則聖經之義，自能融洽於胸中矣。¹⁷

此外，基督教中文小說多以中國受眾喜聞樂見的章回體小說樣式為載體，又多配有插圖，生動有趣，在廣大的閱讀群體中有一定的影響力。在某種程度上，這些小說又增強了一般信徒對《聖經》的閱讀興趣和理解。如傳教士理雅各 (James Legge, 1815-1897) 把舊約《聖經》中約瑟的故事改編為章回小說體的《約瑟紀畧》(1852)，並在序言中開宗明義地談到其改編的目的：

茲由聖經采出，畧倣小說之體，編為小卷，莫非因我世人，每檢聖經，則厭其繁，一展卷，即忽忽欲睡，惟於小說裨官，則觀之不倦，披之不釋。姑倣其體，欲人喜讀，而獲其益，亦勸世之婆心耳。¹⁸

而另一位傳教士李提摩太 (Timothy Richard, 1845-1919) 在概述基督教文學在傳教活動中所扮演的角色時強調：“在一切成功的傳道工作中，無論在落後或文明的國家，《聖經》必須靠其他書籍加以補足。”¹⁹

此外，基督教中文小說對中國近代和現代文學史也具有重要

1818年馬禮遜出版的《養心神詩》到1936年的《普天頌讚》，聖詩的文本資料數量十分可觀。此外，傳教士偶爾也會翻譯西方著名詩人的作品，如麥都思（Walter Henry Medhurst, 1796-1857）翻譯彌爾頓（John Milton, 1608-1674）的〈論失明〉（“On His Blindness”）；²⁴李提摩太在二十世紀初把蒲柏（Alexander Pope, 1688-1744）的“An Essay on Man”（1734）漢譯為〈天倫詩〉。²⁵再者，不少基督教小說也常倣效中國傳統小說的敘事方式，不時加插詩歌於敘事之中，這些詩歌往往起到總結和評論的作用。基督教詩歌可劃為另一獨立的研究課題，本研究暫置不論，而將重點研究基督教小說。

（二）釐清概念和作品分類

對本文研究文獻的命名，學界沒有統一規範的提法。如韓南稱之為“傳教士小說”（missionary novel），意為基督教傳教士及其助手以小說形式著譯的中文敘事文本。又如吳淳邦稱“中國基督教小說”，陳慶浩稱“基督教古本漢文小說”等。韓氏的提法，沒有涵蓋中國基督徒單獨創作的小說；吳氏沒有規定語言載體，不利於集中研究；陳氏的“古本漢文”並非現代華人圈廣泛通用的辭彙。綜合以上幾種命名，筆者認為謂之晚清“基督教中文小說”較為合理，這從時段、語言載體和內容上都恰當地規限了本文的研究對象，也更符合已掌握文獻的實際情況。

翻譯的作品究竟應否歸入“基督教中文小說”之列？這就關乎我們怎樣理解翻譯的概念，以及如何評價翻譯作品。以往中國學術界存在一個頗為普遍的觀點，就是“翻譯小說非中國小說”。²⁶然而，

近二十年來，翻譯研究已逐漸發展為一門獨立的學科，其發展方向也從“原語文本取向”（source text-oriented）向“目標文本取向”（target text-oriented）範式轉移。翻譯的作品已脫離原語文化（original culture），獨立於原文而存在，成為目標文化（target culture）的有機組成部分。²⁷ 換言之，翻譯成中文的文學作品已成為中國文化的一部分，與中國文學產生互動，甚至影響中國文學的發展。此種歸類有先例可參，如《中國近代文學大系》和《中國現代文學總書目》就包括了翻譯文學部分。²⁸ 正如樽本照雄所強調：“清末民初時期如果排除了翻譯小說，則就無法把握近代小說的所有內涵。”²⁹ 同樣，如果不討論翻譯的作品，基督教中文小說的研究難免嚴重闕如。

換個角度來看，研究晚清基督教中文小說，我們必須對翻譯的概念進行更深入的反思。翻譯並非局限於忠於原文、亦步亦趨地逐字逐句對譯。為了遷就譯入語的文化與宗教處境、翻譯目的和出版經費等限制，譯者往往不惜對原文進行大刀闊斧的改寫、改編、節錄和重述等。因此，翻譯與創作的關係、界線有時顯得模糊不清。英國傳教士楊格非（Griffith John, 1831-1912）把馬皆璧（Mark Guy Pearse, 1842-1930）的宗教喻言故事 *Terrible Red Dwarf* 翻譯為《紅侏儒傳》（1882），正如其在〈跋〉中談及翻譯的經驗和策略一樣：

余向在西國，見一袖珍小本，言紅侏儒之事……譯以中國文字，其間或芟其冗煩，或潤以華藻，推陳出新，翻波助瀾，是脫胎於原本，非按字謹譯也。閱是編者，謂之譯可，謂之著可，謂之半譯半著亦無不可。³⁰

這種“半譯半著”的現象在晚清基督教中文作品中相當常見，充分體現了譯者的創造性，故此，筆者把這批“譯著”或“譯述”作品也納入研究的範疇。

基於以上的討論，筆者認為凡是以中文撰寫或翻譯的基督教小說，不論作者或譯者是中國基督徒還是西方傳教士等，都應歸類為“基督教中文小說”。根據現時的文獻資料，我們可初步按作者和內容把這批小說加以分類。按作者劃分，晚清基督教中文小說大概可分為三類：第一，由傳教士和華人助手合作翻譯的西方小說，如《天路歷程》、《紅侏儒傳》、《正道啟蒙》、《安樂家》等；第二，由傳教士與華人助手共同創作的中文小說，如《張遠兩友相論》、《引家當道》、《約瑟紀畧》等；第三，華人創作的中文小說，如《夢治三癱小說》、《道德除害傳》等。依內容來看，這批文本資料大概可分四類，筆者初步把這四類小說命名為：第一，“本土證道小說”（從中國本土文化、處境出發，有別於西方翻譯作品），如《張遠兩友相論》、《贖罪之道傳》、《引家當道》等；第二，“宗教寓言小說”，如《天路歷程》、《紅侏儒傳》等；第三，“兒童訓道小說”（以兒童為故事的主人翁，及主要讀者對象），如《孩童故事》、《安樂家》等；第四，“聖經人物傳記小說”，如《約瑟紀畧》、《以利亞紀畧》等。³¹ 除此，尤要說明的是，本研究雖以基督新教的小說為主，但也不應忽略同期天主教小說的翻譯與創作。然而，缺少文本資料是開展晚清天主教小說研究的主要阻礙。筆者目前發現一部天主教小說：獻縣修道院耶穌會的孟司鐸翻譯的《聖召小說》。³² 筆者相信還有其他類似的作品，隨着研究的深進，筆者將逐步補充所研究的文本。

（三）方法論

晚清基督教中文小說，既有豐富的宗教內涵，又有明顯的文學特徵；既可視為宗教文獻，又可視為中國文學中的特殊部分，無論從宗教學的角度或文學的角度進行單方面的研究，都顯得不足。因此，我們必須同時借助宗教學和文學這兩方面的學術資源開展綜合性考察。從宗教學的角度看，這些小說具有鮮明的基督教底蘊和濃厚的宗教對話色彩，還不時借用中國的儒、釋、道等宗教詞彙和概念表述基督教的思想。那麼，宗教對話和“跨文本詮釋”（cross-textual hermeneutics）等宗教研究法，無疑是研究這批小說的重要工具。由於宗教研究法多為宗教學者所熟知，在此不作贅述，而是重點介紹以文學考察宗教的方法論。具體來講，本研究將以文學的研究法探討晚清基督教中文小說的三大方面：作者、文本和評價接受。

首先，關於“作者”，筆者將考察西方傳教士、華人助手及中國信徒等的教育背景、宗教和政治立場、彼此間的合作關係等，這有助我們深入瞭解他們著述的目的和風格。例如，金陵人沈子星（1825-？）從1860年代初至1880年代一直充當傳教士楊格非的助手，二人共同翻譯了“宗教寓言小說”《紅侏儒傳》，以寓言的形式（“紅侏儒”乃比喻人的舌頭）講述舌頭所作的惡；二人又合力創作了“本土證道小說”《引家當道》，這部講述一個中國家庭信仰基督教的故事的作品，借用聖經道理來回應中國晚清時期的社會問題（如婦女纏足、重男輕女等）。在這些作品的字裡行間，常常貫穿着作者의思想和觀點。應該說，考察小說作者和譯者的背景乃是深入分析文本的不可或缺的第一步。

其次，關於“文本”，本研究將採用敘事學（narratology）的方法來分析這批小說的敘事藝術和技巧，例如敘事結構、情節、人物、意象和語言等。另外，如上所述，基督教中文小說在創作過程中會受到《聖經》的巨大影響，甚至有意識地將大量的《聖經》原型移置到作品中：如或將《聖經》原典改編成連貫流暢的《聖經》故事；或借用《聖經》原型以創作證道故事；甚或直接和間接地引用《聖經》原型意象來闡述其故事喻意等。故此，在分析文本時，本研究也會借助如諾斯羅普·弗萊（Northrop Frye, 1912-1991）的文學原型理論（theory of archetypes），將這些小說置於《聖經》文化語境中進行文本分析，以探討其母題、典故和象徵等《聖經》中的原型。舉例來說，從英文漢譯而來的“兒童訓道小說”《安樂家》以《聖經》中盼望永恆天家的母題為敘事主線，我們在分析此文本時，原型批評理論就甚具借鑑價值。

再者，關於閱讀和評價這批小說的角度，李爽學指出：“不論《儒交信》或《張遠兩友相論》，我們都不能以傳統中國小說的標準衡之。”³³而吳淳邦和宋莉華等學者則認為：應從中國古典小說的觀點來評價基督教中文小說。筆者認為，晚清基督教小說既是西方異質宗教文化在中國傳播的產物，又植根於晚清中國的歷史發展脈絡和文學思潮中，我們應該結合中西文化交流、文學通俗化、文學救國論和小說界革命等近代話題展開討論，³⁴進而考察它們的傳播源流，重評它們在晚清中國社會急劇轉型時期所扮演的角色，以及對中國的宗教、文學和文化等發展所作的貢獻。對於這一部分的討論，接受理論的方法很值得參考。根據接受理論（reception theory），研究者要力圖“一方面將文學置於總的歷史潮流中，另一方面又要把感受的主體即讀者

*image
not
available*

附錄一：晚清基督教中文小說（部分）

| 小說分類 | 小說名稱 | 譯者 / 作者 |
|---------------------|--|---|
| 1. 由傳教士和華人助手翻譯的西方小說 | 《天路歷程》 (<i>Pilgrim's Progress</i> , by John Bunyan) (1853) | William C. Burns (賓為霖) |
| | 《亨利實錄》 (<i>Little Henry and His Bearer</i> , by Mary Sherwood) (1865) | Henry Blodget (柏亨利) |
| | 《兩可喻言》 (<i>Parley the Porter</i> , by Hannah More) (1875) | Mary Porter (博美瑞) |
| | 《紅侏儒傳》 (<i>Terrible Red Dwarf</i> , by Mark Guy Pearse) (1882) | Griffith John (楊格非) and Shen Zixing (沈子星) |
| | 《人靈戰紀》 (<i>Holy War</i> , by John Bunyan) (1884) | William Muirhead (慕維廉) |
| | 《喻道要旨》 (<i>Parables</i> , by F. A. Krummacher) (1894) | Timothy Richard (李提摩太) |
| | 《聖召小說》 (1910?) | 孟司鐸 (獻縣修道院耶穌會) |
| 2. 由傳教士和華人助手創作的中文小說 | 《張遠兩友相論》 (<i>Two Friends</i>) (1819) | William Milne (米憐) |
| | 《贖罪之道傳》 (<i>The Doctrine of Redemption</i>) (1836) | Karl Gützlaff (郭實獵) |
| | 《約瑟紀畧》 (<i>The Life of Joseph</i>) (1852) | James Legge (理雅各) |
| | 《喻道傳》 (<i>Religious Allegories</i>) (1858) | W. A. P. Martin (丁韋良) |
| | 《以利亞紀畧》 (<i>The Life of Elijah</i>) (1863) | George Piercy (俾士) |
| | 《引家當道》 (<i>Leading the Family in the Right Way</i>) (1882) | Griffith John (楊格非) and Shen Zixing (沈子星) |
| 3. 華人創作的中文小說 | 《夢治三癱小說》 (1895) | 鍾清源 (廣東長樂巴色會) |
| | 《道德除害傳》 (1895) | 王盼莊 (直隸永平府灤州); 李景山 (唐山耶穌教會聖道堂) |
| | 《驅魔傳》 (1895) | 郭子符 (山東瑯琊) |
| | 《醒世新編》 (1897) | 詹熙 (浙江衢縣) |
| | 《良謨》 (?) | 劉安如 (福建美部會) |
| | 《五更鐘》 (1907) | 陳春生 (江蘇潤州) |

附錄二：理雅各（James Legge）《約瑟紀畧》（1852）書影



注釋

- 1 本文的研究，承蒙香港研究資助局“優配研究金”(General Research Fund, Research Grants Council) (項目編號 CUHK447510) 及香港中文大學“直接資助計劃”(Direct Grant for Research) (項目編號 2010341) 的資助，謹此致謝。
- 2 饒宗頤，〈中國文學史上宗教與文學的特殊關係〉，收入氏著，《饒宗頤二十世紀學術文集》(北京：中國人民大學出版社，2009)，卷五，頁 29。
- 3 關於中國文學與宗教關係的研究，較早期的成果有：輔仁大學外語學院編，《文學與宗教：第一屆國際文學與宗教會議論文集》(台北：時報文化出版企業有限公司，1987)。約在十年前，香港浸會大學舉辦了一系列以“文學與宗教”為主題的學術會議，後來會議論文結集出版，包括黃子平主編，《中國小說與宗教》(香港：中華書局，1998)；鄭健行主編，《中國詩歌與宗教》(香港：中華書局，1999)；朱耀偉編，《中國作家與宗教》(香港：中華書局，2001)。台灣中央研究院中國文哲研究所於 2004 年舉辦了以“聖傳與詩禪：中國文學與宗教”為題的學術會議，後來與會論文收入李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》(台北：中央研究院中國文哲研究所，2007)。
- 4 廖肇亨，〈導言(二)〉，收入李豐楙、廖肇亨主編，《聖傳與詩禪：中國文學與宗教論集》，頁 24。
- 5 參閱余國藩，〈宗教研究與文學史〉，收入氏著，李爽學編譯，《余國藩西遊記論集》(台北：聯經出版公司，1989)，頁 257-290；余教授其他有關宗教與文學的專著，包括：Anthony C. Yu, *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dream of the Red Chamber* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997)；李爽學編譯，《〈紅樓夢〉、〈西遊記〉與其他：余國藩論學文選》(北京：三聯書店，2006)。
- 6 近年較為重要的專著，包括：孫昌武，《佛教與中國文學》(上海：上海人民出版社，2007 第二版)；《禪詩與詩情》(北京：中華書局，2007 修訂本)；陳洪，《佛教與中古小說》(上海：學林出版社，2007)；丁敏，《中國佛教文學的古典與現代：主題與敘事》(長沙：岳麓書社，2006)；李豐楙，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》(台北：台灣學生書局，1996)；苟波，《道教與神魔小說》(成都：巴蜀書社，1999)；李生龍，《道家及其對文學的影響》(長沙：岳麓書社，2005 修訂本)；劉敏，《天道與人心：道教文化與中國小說傳統》(北京：中國社會科學出版社，2007)。
- 7 這方面的專著，包括：Lewis Stewart Robinson, *Double-edged Sword: Christianity & 20th Century Chinese Fiction* (Hong Kong: Tao Fong Shan Ecumenical Centre, 1986)；馬佳，《十字架下的徘徊：基督宗教文化和中國現代文學》(上海：學林出版社，1995)；楊劍龍，《曠野的呼聲：中國現代作家與基督教文化》(上海：上海教育出版社，1998)；王本朝，《20 世紀中國文學與基督教文化》(合肥：安徽教育出版社，2000)；許正林，《中國現代文學與基督教》(上海：上海大學出版社，2003)；劉麗霞，《中國基督教文學的歷史存在》(北京：社會科學文獻出版社，2006)；陳偉華，《基督教文化與中國小說敘事新質》(北京：中國社會科學出版社，2007)。
- 8 參閱李爽學，《中國晚明與歐洲文學——明末耶穌會古典型證道故事考證》(台北：中央

- 研究院、聯經出版公司，2005)；〈中譯第一首“英詩”——艾儒略譯《聖夢歌》初探〉，《中國文哲研究集刊》，第30期(2007年3月)，頁87-142；〈三面瑪利亞——論高一志《聖母行實》裡的聖母奇蹟故事的跨國流變及其意義〉，《中國文哲研究集刊》，第34期(2009年3月)，頁53-110；“The Art of Misreading: An Analysis of Jesuit Fable in Late-Ming China,” in *Translating China*, ed. Luo Xuanming and He Yuanjian (Bristol: Multilingual Matters, 2009), 71-94; “The Archaeology of Dreams: The *Shengmengge*, its Translation and its Transformation,” in *Christianity and Cultures: China and Japan in Comparison, 1543-1644*, ed. M. Antoni J. Üçerler (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009), 67-80。
- 9 陳慶浩，〈新發現的天主教基督教古本漢文小說〉，收入徐志平主編，《傳播與交融：第二屆中國小說戲曲國際學術研討會論文集》(台北：里仁書局，2006)，頁467-485。另外，《儒交信》的內容簡介亦見於張西平，《歐洲早期漢學史——中西文化交流與西方漢學的興起》(北京：中華書局，2009)，頁593-598。
- 10 Jonathan Chaves, *Singing of the Source: Nature and God in the Poetry of the Chinese Painter Wu Li* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993)；章文欽，《吳漁山及其華化天學》(北京：中華書局，2008)；吳歷撰，章文欽箋注，《吳漁山集箋注》(北京：中華書局，2007)；劉耘華，〈行旅與尋夢：吳漁山詩歌中的信仰世界〉，《道風：基督教文化評論》，第36期(2012)，頁261-287。
- 11 Patrick Hanan, “The Missionary Novels of Nineteenth-Century China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 60, no. 2 (December 2000): 413-443.
- 12 吳淳邦，〈20世紀前西方傳教士對晚清小說的影響研究〉，收入國立中央大學中國文學系所主編，《第五屆近代中國學術研討會論文集》(中壢：國立中央大學中國文學系所，1999)，頁92-119；吳淳邦，〈19世紀90年代中國基督教小說在韓國的傳播與翻譯〉，《東華人文學報》，第9期(2006)，頁215-250。
- 13 吳淳邦，〈新發現的傅蘭雅(John Fryer)徵文小說《夢治三癱小說》〉，收入蔡忠道主編，《第三屆中國小說戲曲國際學術研討會論文集》(台北：里仁書局，2008)，頁177-205。另見附錄一。
- 14 宋莉華，〈十九世紀傳教士小說的文化解讀〉，《文學評論》，第1期(2005)，頁81-88；〈第一部傳教士中文小說的流傳與影響——米憐《張遠兩友相論》論略〉，《文學遺產》，第2期(2005)，頁116-126；〈西方傳教士漢學的分支：傳教士漢文小說研究現狀〉，《國外社會科學》，第5期(2008)，頁99-103。
- 15 饒宗頤，〈中國文學史上宗教與文學的特殊關係〉，頁37。
- 16 孫昌武，《佛教與中國文學》，頁199。
- 17 〈天路歷程官話·自序〉，見約翰·本仁(John Bunyan)著，賓為霖譯，《天路歷程官話》(京都：福音堂，同治四年〔1865〕)。藏於英國牛津大學圖書館(BOD Sinica 390)。
- 18 〈約瑟紀畧·序〉，見理雅各，《約瑟紀畧》(香港：英華書院，同治九年〔1870〕)。藏於英國牛津大學圖書館(BOD Sinica 1213)。參附錄二。

4

華人學術處境下的伊斯蘭教研究

華人學術處境下的伊斯蘭教研究： 以伊斯蘭教“吉哈德”為例¹

沙宗平

1991年蘇聯解體之後，美國加速了其稱霸全球的步伐；九一一事件後，美國為推行其全球霸權以及儘快實現“一超獨霸世界”的美夢而在全球掀起所謂“反恐戰爭”以來，伊斯蘭教幾乎成為“恐怖主義”的代名詞，伊斯蘭原教旨主義幾乎成為“宗教極端主義”的代名詞，伊斯蘭教的一項重要宗教功課“吉哈德”（“聖戰”）遭到了來自諸多方面的衝擊：東西方一些學者，為了說明伊斯蘭教是崇尚暴力與戰爭的宗教，極力“彰顯”並“放大”伊斯蘭教關於“吉哈德”的教義；一些穆斯林學者則反其道而行之，為了“強調”伊斯蘭教的“和平”與“非暴力”，極力“淡化”甚至不惜曲解“吉哈德”一詞的含義。筆者對此現象深感憂慮，為了使伊斯蘭教研究盡可能基於客觀的學術立場，減少非學術因素對於宗教學研究的干擾，特作此文，以就教於方家。

一、“妖魔化伊斯蘭”與美國稱霸全球的戰略

二十世紀七八十年代，以美國為首的西方世界因為要與蘇聯爭奪世界霸權（即對於全球事務的絕對影響力），對伊斯蘭教（伊斯蘭世界）基本處於密切關注階段，保持“拉攏”與“威懾”態勢是其全球戰略定位。九十年代以來，由於東歐劇變、蘇聯解體，美國迅速調整其稱霸全球的戰略，開始全面妖魔化伊斯蘭教，為其採取直接的軍事行動製造輿論，並積極尋覓戰機，主動出擊。其對於伊斯蘭世界的戰略定位，由“間接威懾”轉入伺機“直接打擊”，企圖在俄羅斯尚未恢復元氣、中國尚未全面崛起之前，完成其稱霸全球戰略的重要環節——主要根據美國（及西歐盟國）的國家利益來重新安排阿拉伯伊斯蘭世界的秩序。

1979年美國《時代》週刊發表〈伊斯蘭世界〉一文，該文着重分析了七十年代的伊斯蘭復興運動及其對各國的影響，認為經過十多年醞釀的伊斯蘭復興運動在很大程度上被認為是由於蔑視西方準則、蔑視那種使許多國家的經濟和社會問題加深的現代化而要求穩定和鞏固的現象。文章結尾時指出，“西方是否應當擔心伊斯蘭復興呢？大部分專家一致認為，從長遠看，回答是不必擔心。雖然，在不久的未來，華盛頓的確要對中東進一步的不穩定的後果感到憂慮不安。因而，作為伊朗革命的結果，美國分析家們正在密切注意在其他伊斯蘭國家（窮國和富國都一樣）中正在醞釀的社會力量。國務卿萬斯說：‘伊斯蘭在一系列國家中復興表明它返回到了它的原教旨主義根源和更加依賴在實現現代化的行動中被撇在一邊的原則。’美國政府認為，伊斯蘭

期就是顯而易見”、“伊斯蘭好戰”、“伊朗好鬥學生”、“一個國家接一個國家的正統穆斯林正在覺醒，躍躍欲試，並變得更加好鬥”等等；⁵“間接妖魔化”表述有，“世界上的穆斯林國家正發起某種形式的意味深長的伊斯蘭社團。1945年，在亞歷山大創立阿拉伯聯盟。1955年創立穆斯林青年國際大會。1969年伊斯蘭外長會議在吉達召開。次年，在卡拉奇通過了伊斯蘭大會憲章，為伊斯蘭國家最高級首腦會議常設外長會議和吉達秘書處作準備。1972年建立一個伊斯蘭國際新聞社。1972年3月，在卡拉奇建立開始就有10億美元儲蓄的伊斯蘭發展銀行。1974年，穆斯林世界聯盟會議採取步驟以協調全世界的伊斯蘭教活動。在同一會上，要求所有穆斯林政府將《古蘭經》和穆罕默德的聖行作為基礎檔並加強伊斯蘭法律”。甚至不惜危言聳聽、謠言惑眾，稱“基督教所要特別注意的是，每個穆斯林國家的基督教傳教活動都被禁止，其機構被接管，並改為伊斯蘭教所用”，“在幾個伊斯蘭教國家，基督教學校已被國有化，不再給基督教傳教士簽發新的入境簽證”。⁶由於基督教和伊斯蘭教相互之間的“陌生”與“隔閡”，在上述信仰基督教的作者們看來，舉凡伊斯蘭世界的政治、經濟、文化等活動，都難免帶有“伊斯蘭教印記”，都是“伊斯蘭特性”的體現，也都是“伊斯蘭力量”存在與活躍的證明，這對於福音的傳播自然是一種障礙。

儘管如此，該文章作者基於傳播福音基礎上的思考與觀察，對於我們依然具有一定的啟發。第一，兩點思考。一，我們必須把基督教資訊和西方文明分開。二，基督教固然要尊重自己的文化，他們同樣要尊重在其中工作的穆斯林文化。第二，兩點觀察。一，伊斯蘭教幾

乎在世界範圍內復活。作為西方基督徒，如果捲入伊斯蘭和西方那種長期的對抗賽，將給基督教的傳教事業帶來不可彌補的危害。二，福音在不少穆斯林國家以前所未有的速度傳播着。⁷ 尤其是作者自基督教神學立場對於伊斯蘭復興運動的觀察，有助於我們客觀地認識伊斯蘭復興這一歷史潮流。作者指出，“但當我們認識到，伊斯蘭復興是對西方世俗主義，連同其無神主義，唯物質主義，和道德墮落的一種否定，那我們就可以指望，穆斯林渴望更加以神為中心和更加道德的東西”。並且建議說：“我們不要盲目反對伊斯蘭的復興及其咄咄逼人的宣教活動，從而助長過去的那種文化偏見。”⁸

1984年7月，美國《基督教科學箴言報》刊發記者訪問埃及、巴基斯坦、英國等國後撰寫的系列調查報告〈伊斯蘭教和穆斯林〉，作者在分析伊斯蘭教與政治的關係時說，自1967年中東戰爭後，許多穆斯林學者都在辯論伊斯蘭要求建立什麼樣的政府的問題。伊朗革命等事件使這場辯論更加激烈。但是，各種各樣的穆斯林思想家，無論是“現代派”的還是“正統派”的，都認為“沒有民眾參加的政府實際上是與《古蘭經》和先知穆罕默德的遺訓和學說背道而馳的”。作者考察了伊斯蘭復興運動後認為，在一般的原教旨主義者看來，當務之急是“擺脫歐洲二百年殖民統治的影響，恢復伊斯蘭的純潔性”。正是這種“純潔性”導致了最初在世界掀起的伊斯蘭高潮。作者認為，伊斯蘭教涉及的方面是廣泛的，包括政治、社會生活和經濟等。此外，伊斯蘭教還面臨着西方世界先進的科學技術、發達的經濟、主要是非宗教的觀點等問題的衝擊。⁹

九十年代以來，在波斯尼亞，非穆斯林的塞族軍隊在一場戰爭

中蹂躪了穆斯林波黑，在戰爭中，人們親眼目睹了以“種族清洗”和強姦穆斯林婦女為政治武器而加以使用的醜惡現象，而外部世界對此卻袖手旁觀，似乎無能為力。在印度，印度教“原教旨主義者們”搗毀了在阿沃德亞的一座有爭議的清真寺，在全印度引起廣泛的騷亂和印度教徒與穆斯林社團之間的流血衝突。在巴勒斯坦，又有大約三百九十六名哈馬斯（伊斯蘭抵抗組織）成員被以色列驅逐出加沙，在無人居住的黎巴嫩南部的曠野中尋求生機。

此外，對日益增長的伊斯蘭威脅的“恐懼”已經變得更加普遍：既作為對政治事件的回應，又作為國家行為的合理根據。塞族領導人米洛索維奇像過去一樣在談論今天的防衛，以阻止伊斯蘭教向整個歐洲傳播。以色列領導人堅持認為，如同過去防止共產主義的傳播一樣，今天它的戰略重要性是作為一個堡壘，以防止伊斯蘭激進主義或原教旨主義的傳播。以色列總理拉賓宣佈：“我們今天正站在反對極端主義的伊斯蘭危險的火線的前沿。”¹⁰

基於多元的學術立場與視域，以及對於“西方的全球性安全”的不同理論與構想，以色列和美國的一些“學術分析家”和“政治評論家”們不斷地警告伊斯蘭原教旨主義對西方的全球性威脅，並在文章中對伊斯蘭教和阿拉伯文化與民主的適應性提出質疑，諸如“伊斯蘭原教旨主義的如意算盤”、¹¹“靠和平還是靠利劍”、¹²“謹防宗教的斯大林主義者”、¹³“以色列再次單槍匹馬地保衛西方”、¹⁴“伊斯蘭教反對民主”等言辭。¹⁵一些專欄作家模仿以色列和埃及指控的腔調，宣稱美國和西方已成為穆斯林極端分子的基地：“英國和美國已成為極端分子的基地，他們尋求把伊斯蘭教變成一種侵略性的政治運

動。”¹⁶ 美國議院共和黨研究委員會於 1992 年 12 月提出了一份題為〈反恐怖主義特遣部隊與非常規戰爭〉的研究報告，它似乎是在摘錄時代的歇斯底里，斷言波斯尼亞總統是世界範圍內激進的伊斯蘭運動成員，從伊朗獲得支持；宣稱波斯尼亞青年在中東的學校裡被培訓為“激進的毛拉”；貝爾格萊德在八十年代承認它已經成為伊斯蘭恐怖主義的基地；歐洲日益增長的穆斯林人口是歐洲伊斯蘭主義者在未來採取恐怖主義行動的一個信號，這些伊斯蘭主義者“有良好的組織和國家的支援”等等。¹⁷

二、國內學術界與宗教界對於“吉哈德”一詞的闡釋

與上述國際大環境相適應，一方面是國內個別從事伊斯蘭教研究的資深學者自二十世紀九十年代以來對於伊斯蘭教“聖戰”（吉哈德）一詞不斷的“暴力彰顯”，即繼續“抹黑”；另一方面則是伊斯蘭教內的一些學者對於“吉哈德”一詞的“去暴力化”（即去“聖戰”化），或稱“漂白”。

其一，如認為《古蘭經》中有關穆斯林從事“聖戰”的經文不少於五十段。它強調“聖戰”為伊斯蘭教的“定制”之一（見 2：216）；且“聖訓”更明確地鼓勵“聖戰”。¹⁸ 並進而認為，“在伊斯蘭教史上亦不乏以‘聖戰’為口號或旗幟所從事的戰爭。在當代，兩伊戰爭中，雙方同樣以‘聖戰’為鼓舞士氣的手段；在埃及、黎巴嫩等國有以‘聖戰者’為名的極端主義組織，它們往往在‘聖戰’的名

是為了讓我們去信仰他。真主締造我們並以這個宗教賜福我們，他命令我們去執行聖戰是為了把真主的神喻²¹傳遞給那些不通道的人。’ ” 作者隨後肯定地說：“它的社會政治主張及其從事的種種罪惡活動表明，它是個國際性的恐怖主義組織。”（頁 191）而該書（《認識宗教》）居然是“人文科學通識教育叢書”，是“沒有宣傳或批判宗教任務”的“客觀的描述探討”（《認識宗教·前言》）。穆斯林在阿富汗的武裝鬥爭，當其矛頭指向前蘇聯侵略者時，他們就是“勇敢的聖戰者”和“正義的抵抗者”；一旦他們把矛頭指向美國侵略者時，由於美國指責其為“恐怖主義組織”，於是他們也就自然地成為所謂“罪惡團夥”。穆斯林在阿富汗的武裝鬥爭，無論是抵抗蘇聯侵略者，抑或是抵抗美國侵略者，均屬於反對外國侵略的保家衛國戰爭；此種反侵略戰爭，無論是否稱為“聖戰”，都是正義的和神聖的。上述那種人云亦云的立場與態度，值得從事嚴謹學術研究者的深思和反省。

其二，又如《中國新疆地區伊斯蘭史》（第一冊）認為：“‘聖戰’一詞是阿拉伯語的意譯，音譯為‘吉哈德’，原意是‘奮鬥’。最初是由穆罕默德為反對麥加貴族對穆斯林的迫害，抵禦其對麥地那穆斯林公社的武裝進攻而提出的。哈里發國家建立後，‘聖戰’的性質發生了質的變化，從反對迫害的鬥爭，變為侵略擴張的戰爭。為保證‘聖戰’的勝利，阿拉伯哈里發帝國的統治者逐步完善了‘聖戰’制度。他們宣稱‘聖戰’就是‘為主道而戰’，是神聖的宗教義務。為‘聖戰’而死，靈魂就可以進‘天園’，以此來激發戰士的宗教狂熱；他們還通過戰利品分配制度，鼓勵士兵從被征服國家掠奪財富，刺激士兵通過戰爭發財的欲望，使他們無論為着今世的生活還是來世的享受，都

上文作者並引用埃及宗教基金部長、伊斯蘭事務最高理事會主席穆罕默德·哈姆迪·紮克祖格在其《伊斯蘭教揭示了不信者的偏見》一書中的話：“西方世界把穆斯林抵抗外來侵略的戰爭曲解為‘聖戰’。事實上，伊斯蘭教不承認‘聖戰’這個詞。‘吉哈德’……第二層含義指在正義和正直的戰爭中努力奮鬥。……‘小吉哈德’，其含義是進行正義、正直的戰鬥。”²⁴

筆者推測，紮克祖格此處所謂的“聖戰”，阿拉伯文似乎應該不是“吉哈德”，因為他在書中明確肯定“吉哈德”的第二層含義是“指在正義和正直的戰爭中努力奮鬥”，“小吉哈德”的含義“是進行正義、正直的戰鬥”。因為“聖戰”畢竟是根據阿拉伯文的中文翻譯，因此西方世界的“曲解”所使用的文字也應該不是中文（“聖戰”）。

前引上文作者認為：“‘小吉哈德’不是個人隨意的活動，而是由伊斯蘭教領袖發出號召的有組織的行動。歷史上從事戰爭的動員令都是聖人、哈里發或伊瑪目們親自發佈，並親任統帥。所以‘小吉哈德’從來就是一種正大光明、堂堂正正的行動。那些爆炸、暗殺、破壞及其他暴力恐怖活動，不是伊斯蘭教的‘小吉哈德’。”²⁵筆者以為，“吉哈德”作為“聖戰”是論其性質與作為伊斯蘭教術語的固定含義，至於“聖戰”的發佈與形式，則屬於另外的問題。筆者以為，既然是戰爭，則必定要求遵循一般的戰爭規律，要根據戰爭的條件、戰爭的內容來確定戰爭的形式。所以，戰爭的規則就是沒有規則。《聖訓》謂：“據傳，賈比爾曾聽先知講：‘兵不厭詐。’”²⁶又，“據艾卜·胡萊賴說，先知曾稱戰爭為詐術”；²⁷又，“據伊本·歐麥爾說，先知曾乘穆斯塔利格族人給牲畜飲水沒有防備之機，²⁸發動了對他們的

第三，根據1997年出版的《伊斯蘭教辭典》（金宜久主編），“吉哈德”即“聖戰”。³⁷該辭典“聖戰”條謂：“阿拉伯文 Jihad 的意譯，音譯‘吉哈德’。原意為‘盡力’、‘奮鬥’，引申為‘為主道而奮鬥’，包括為傳播伊斯蘭教所作的一切努力。《古蘭經》根據早期穆斯林的鬥爭需要，規定除禮拜和施捨外，拿起武器與多神教徒戰鬥，以財產和生命為主道而‘奮鬥’（見《古蘭經》2：244），也是一項重要的宗教義務。聖戰是早期穆斯林履行這項義務的主要形式，在阿拉伯哈里發國家的建立和伊斯蘭教的傳播過程中起着重大作用。根據教法，宣佈聖戰是哈里發的一項主要職責，但始終未能成為伊斯蘭教的一項主要宗教義務。只有哈瓦利吉派才主張與五功並列，作為第六項功課，其犧牲者有‘舍希德’之稱。”³⁸

第四，馬肇椿教授在其《世界伊斯蘭教簡史》（列印稿）一書裡，³⁹列有附表“伊斯蘭教學者論宗教（dīn）”，伊斯蘭教學者認為——“宗教（dīn）”包括一、理論即信仰（imān）：“六大信仰”；二、實踐：包括（1）宗教功課（ibādāt）“五功”：念“清真言”、禮拜、齋戒、天課、朝覲、（聖戰）（Jihād）；⁴⁰（2）善功（ihsān）。⁴¹該附表明言係“伊斯蘭教學者論宗教”，並在注釋裡明確指出，“有的伊斯蘭學者主張在‘五功’之上再加‘聖戰’成為‘六功’，但不為大多數學者所同意”。此處的“聖戰”一詞，作者業已注明就是“吉哈德”。

第五，馬賢教授在其譯著《聖訓珠璣》⁴²第三十四章“宣教與聖戰”正文之前有一篇專門討論“聖戰”的“譯者按語”（可稱為“論聖戰”）中指出：“聖戰係阿拉伯語 al-Jihad 一詞的意譯，本意為‘奮鬥’（見《古蘭經》2：218，9：20、24，29：6等）。通常將該詞與‘為

克禮阿訇（1924-1970）在其 1965 年完成修訂的譯著《聖訓經（中）》第二十四章“論戰爭、和平、戰略戰役及軍事措施”之第 1 節“戰鬥的高貴和重要”的注釋 1 裡說：“戰鬥即衛教戰爭，為傳教是副主命，為禦敵是正天命。”⁴⁷此處的“戰鬥”應該就是“吉哈德”一詞的翻譯，其中“主命”、“天命”異名同實，均係伊斯蘭教所規定的第一等義務。陳克禮所強調的“禦敵”，筆者理解應該就是“反抗侵略，抵禦外侮”。而“傳教”正是“宣教”的不同翻譯。據此，聯繫上文所引述的楊宗山教授之論述“吉哈德”（聖戰）一詞包括用心、舌、手（筆）和劍，則“宣教”自然不在其外。

三、結語：吉哈德與聖戰

“被進攻者，已獲得反抗的許可，因為他們是受壓迫的。真主對於援助他們，確是全能的。他們被逐出故鄉，只因他們常說：‘我們的主是真主。’” 《古蘭經》（22：39-40）

“你們當為主道而抵抗進攻你們的人，你們不要過分，因為真主必定不喜愛過分者。你們在那裡發現他們，就在那裡殺戮他們；並將他們逐出境外，猶如他們從前驅逐你們一樣，迫害是比殺戮更殘酷的。” 《古蘭經》（2：190-191）

根據埃及學者穆罕默德·胡澤里的研究，先知穆罕默德遷徙麥地那之後“獲准與麥加人進行戰爭”，所依據的就是上述《古蘭經》。⁴⁸《穆罕默德傳》一書中，譯者仔細區分穆罕默德時期的“討伐”與“聖

注釋

- 1 本文係國家社科基金一般專案“中世紀阿拉伯神秘主義思想——照明哲學研究”（09BZX041）的階段性成果。本文初稿曾於2008年9月宗教學沙龍之中央民族大學座談會上宣讀，感謝各位同仁之寶貴意見。
- 2 霞飛譯，劉幼蘭校，〈伊斯蘭世界〉，收入楊效農主編，《穆斯林世界》（新華社《參考消息》編輯部編，1984），頁42。該文原載於美國《時代》週刊，1979年4月16日。
- 3 （美）唐·麥克里著，顏昌友譯，〈穆斯林為什麼勇於戰鬥〉，轉引自楊效農主編，《穆斯林世界》，頁47-48。該文原載於美國《今日基督教》，1980年3月21日。
- 4 Metin Heper and Raphael Israeli eds., *Islam and Politics in the Modern Middle East* (Sydney: Croom Helm Ltd., 1984), 107-108。轉引自治清，〈對“伊斯蘭威脅論”的幾點反思〉，《阿拉伯世界》，第3期（2003），頁37。
- 5 （美）唐·麥克里，〈穆斯林為什麼勇於戰鬥〉。
- 6 同上注。
- 7 同上注。
- 8 同上注。
- 9 大衛·K·威利斯著，王成風、白景山等譯，〈伊斯蘭教和穆斯林〉一文的“內容提要”，收入楊效農主編，《穆斯林世界》，頁1。該文原載於美國《基督教科學箴言報》，1984年7月23至27日。
- 10 克萊德·哈伯曼，〈槍戰阻止阿拉伯被驅出國境者返回以色列地區〉，轉引自（美）約翰·埃斯波西托著，東方曉等譯，《伊斯蘭威脅——神話還是現實？》（北京：社會科學文獻出版社，1999），“紙皮普及本序”，頁1。該文原載於《紐約時報》，1992年12月22日。
- 11 阿摩斯·帕爾馬特，〈伊斯蘭原教旨主義的如意算盤〉，轉引自（美）約翰·埃斯波西托著，東方曉等譯，《伊斯蘭威脅——神話還是現實？》，“紙皮普及本序”，頁3。該文原載於《華盛頓郵報》，1991年1月19日。
- 12 E·默克奎德，〈靠和平還是靠利劍〉，轉引自（美）約翰·埃斯波西托著，東方曉等譯，《伊斯蘭威脅——神話還是現實？》，“紙皮普及本序”，頁3。該文原載於《耶路撒冷郵報》，1992年12月16日。
- 13 莫頓·朱可曼，〈謹防宗教的斯大林主義者〉，轉引自（美）約翰·埃斯波西托著，東方曉等譯，《伊斯蘭威脅——神話還是現實？》，“紙皮普及本序”，頁3。該文原載於《美國新聞與世界報導》，1993年3月22日。
- 14 米海爾·派克，〈以色列再次單槍匹馬地保衛西方〉，轉引自（美）約翰·埃斯波西托著，

- 46 其實該章僅 36 節，原著缺 14 節；譯著雖缺 15 節，但所缺第 5 節所屬之兩段聖訓（1134、1135）均已譯出，只是遺漏了第 5 節標題“戰爭中允許欺騙”，所以實際亦缺 14 節。但原著與譯著之聖訓序數均連續不斷，所以內容並無缺失。
- 47 （埃及）納·阿·曼蘇爾著，陳克禮譯，《聖訓經（中）》（民間刊印，1998），頁 389。陳克禮曾師從王靜齋、馬汝鄰、馬松亭、龐士謙等著名阿林，曾先後擔任北京大學東方語言系助教（1951）、中國伊斯蘭教經學院教授（1952-1957），並在經學院教授《古蘭經》、聖訓、認主學和教法學等課程，係中國著名伊斯蘭學者、聖訓研究專家。1970 年在家鄉河南省襄城縣被襄城縣公安機關軍管組以“現行反革命罪”判處死刑，時年四十七歲。1980 年襄城縣委予以平反昭雪。
- 48 （埃及）穆罕默德·胡澤里著，秦德茂、田希寶根據買買提·賽來維文譯稿轉譯，《穆罕默德傳》（銀川：寧夏人民出版社，1983），頁 99。
- 49 同上注，頁 102。
- 50 金宜久主編，《伊斯蘭教概論》（西寧：青海人民出版社，1987），頁 24。
- 51 同上注，頁 395。
- 52 希提的《阿拉伯通史》由北京大學著名教授馬堅翻譯為中文，馬堅教授精通中文、阿拉伯文和英文。此處的中文“聖戰”乃阿拉伯文“吉哈德”的對譯。
- 53 此處標注的是《古蘭經》章節。
- 54 （美）希提著，馬堅譯，《阿拉伯通史》上冊（北京：商務印書館，1979），頁 159-160。
- 55 同上注，頁 159，注釋 1。

華人文化圈的伊斯蘭研究：議題與方法論的反思

蔡源林

從世界史的角度來看，中世紀初期所誕生的伊斯蘭文明扮演著中古世界東西方文化交流的關鍵性媒介。唐宋時代，中國與西方世界貿易的主要中介者便是所謂的“大食”商人，“大食”即伊斯蘭帝國，它透過大批的經由海上與陸上絲路東來的穆斯林商人，帶來中國人前所未見的珠寶、香料、藥材、手工藝品、樂器，乃至伊斯蘭宗教習俗，豐富了唐宋時代的中國文化，而中國人所發明的造紙術與火藥，也是透過穆斯林商人傳到西方的。中古世界的穆斯林民族在商業上和文化上所扮演之東西方媒介的角色，西方學界早有定論，但其對中華文明的影響則是一個尚未被完整探究的課題。

中華與伊斯蘭文明之間的交流，就雙方的中世紀歷史文獻來看，肯定是相當頻繁的，但因諸多因素的影響，這種交流在近現代時期轉趨沉寂，使得這兩大東方文明之間的相互理解甚為缺乏。筆者個人在教學與研究工作上廣泛接觸到台灣與其他華人地區各大學院校的許多教師與學生，發覺他們大多對伊斯蘭文明的認知程度甚淺，更遑論一般社會大眾，與西方世界相比，不可同日而語。在西方學術界的異

文化研究中，伊斯蘭研究可說是最具深度與廣度的研究領域，比起漢學研究更為源遠流長，堪稱西方的“東方學”（Orientalism）領域中體系最為龐大的分支，其學術成果對西方一般文化現象的影響最大，九一一事件之後，西方文明與伊斯蘭文明的衝突和糾葛關係再度成為公眾議題，也刺激了西方學術界更深刻的反省。反觀華人世界，對伊斯蘭文明的接觸雖不比西方晚，但對其瞭解卻甚為貧乏。

對伊斯蘭教的稱呼，華人向來以“回教”名之，對穆斯林則以“回民”或“回教徒”稱之，由於這些稱法均由來已久，最後變成歷史文獻的正統用法，除中國大陸以外的華人世界至今仍沿用上述名稱，並未覺得有何不妥。其實若考據“回教”一辭的涵義與由來，其中所隱含的漢民族中心主義甚為明顯，這個用法在元朝以後逐漸定型，其意乃指涉中國西北地區回民之特殊宗教習俗，即以族群名稱定其宗教習俗名稱，¹而全然忽視了該信仰者如何稱呼自身宗教傳統的方式，如此以訛傳訛竟有六七個世紀之久，所謂名不正、言不順，在華人的世界觀中，將伊斯蘭文明世界邊緣化之後，更難有動力去深究其宗教文化內涵了。若說西方社會存在着對伊斯蘭的“東方主義”論述已是不爭的事實，華人社會也不見得就不存在着對伊斯蘭的另一種形式之“東方主義”。

近二十年來，西方學界的“後殖民主義”（post-colonialism）所挑起的學術論戰，一個重要的淵源是來自薩依德（Edward W. Said, 1935-2003）的《東方主義》（*Orientalism*, 1978）一書，由於該書的影響，加上美國與中東國家的政經利益衝突，伊斯蘭研究成為晚近西方人文與社會科學界的暴風圈核心。受到薩依德及後繼的後殖民學者

這當然與其政治關懷密切相關，不過，他仍期待其他的東方民族能對西方的學術霸權如何影響諸如“印度學”（Indology）、“漢學”（Sinology）、“中國研究”（Chinese Studies）、“非洲研究”（African Studies），乃至“亞洲研究”（Asian Studies）等等，有更多的批判分析。³

有關薩依德的東方主義論述，是否適用於東亞地區，港、台與大陸各地學者均有許多討論，但由於絕大多數參與論戰的學者均非伊斯蘭研究專家，故此處無暇加以論列。部分學者認為薩依德的理論不適用於東亞世界，或認為西方當代的中國研究似乎未出現薩依德所論的東方主義現象，並因此否定東方主義論述的相關性。不過，上述觀點的提出者有時並未觸及認識論與方法論的問題，也對西方的中國研究所衍生出來的知識與權力關係的課題想得過於簡化了。

無論是戰前的漢學，或戰後的中國研究，都牽涉到主導此學術領域的西方強權與中國的權力關係，自然和西方強權與穆斯林國家的權力關係不同，所以伊斯蘭研究與中國研究的知識面貌就很不一樣，也不足為奇。但其中也有共通點，即研究主體與被研究客體之間不對稱的權力關係，以及從中所衍生的特殊之認識論與方法論的問題，因此，兩者之間也不見得就沒有相似之處。除非能將漢學或中國研究進行類似於薩依德的《東方主義》那樣的知識譜系學考察，否則，不應斷言東方主義論述在中國研究領域的適用與否，這並不是本文所能全面處理的課題，但在第二節論及英美學界的中國伊斯蘭研究之學術傳統時，可提供部分佐證。在進入實質的討論之前，先就薩依德如何論述伊斯蘭研究與西方殖民主義的關係進行重點說明。

民化的情境提供西方學者這種可能性，所以東方學專家的科學事業和殖民政府的統治事業是不可分離的。

對東方世界研究的科學典範與認知風格的轉變，和西方殖民史的歷史階段與殖民權力建制的轉變是密切相關的。從殖民萌芽期（至十九世紀前半葉為止）以建立可供比較的高度抽象與理論化的語言學典範，轉變到殖民高峰期（至第一次世界大戰為止）以實際深入被殖民地地區從事田野調查的人類學與民族學典範為主，代表着殖民統治者對被研究地區和屬民的權力更加鞏固。故無需依賴文本與古物來研究，而是直接深入東方世界，仰賴着殖民政府所建立的社會秩序，以及白種人在當地所享有的優勢地位，直接與土著接觸，詳盡深入取得田野材料，在學術工作上善用了殖民主宰與被殖民附從者的不對稱權力關係來從事知識的再生產。第二次世界大戰結束，標示着歐洲古典帝國主義的終結，美國新帝國主義時代的來臨，於是有結合前兩項研究典範，並服務於美國全球性政經利益的新型東方研究產生，即是結合各種社會科學研究方法的區域研究。⁵

就薩依德的知識與權力關係的理論模式來看，從戰前的東方學到戰後的區域研究，從前者的語言學典範到後者的社會科學典範，正是權力宰制關係深化的結果，而西方的宗教學或宗教研究發展成為獨立學科，正是在此歷史轉折脈絡下所孕育出來的，所以當時從事宗教研究的學者不可能自外於與東方學相關的知識與權力脈絡。

作為從東方學到區域研究的關鍵性中介者，即第一代的社會科學家，薩依德有其敏銳之處，而古典社會學理論三大師：馬克思、韋伯與涂爾幹，不只深深地影響了戰後的社會科學研究，對戰後的宗教研

究亦有同等重要的影響。故許多比較宗教理論也與東方學有知識譜系上的傳承關係，其隱含的東方主義也是當代從事宗教研究的學者不可能迴避的問題。在此值得引述《東方主義》一書中討論韋伯與涂爾幹的重要段落：

……二十世紀初期的思想家，如韋伯、涂爾幹、盧卡奇、曼漢，以及其他社會知識論者，都經常檢驗“類型”（types）的精確歷史，但我想還沒有人提過，韋伯對基督新教、猶太教與佛教的研究，使他（或許在不知不覺間）跨入原本為東方主義者所有的領土，他從其中那些相信東、西方經濟（與宗教）“心態”（mentalities）本體上截然不同的十九世紀思想家身上，得到許多鼓舞；他雖然從未徹底研究過伊斯蘭教，卻對伊斯蘭研究有很大的影響，這主要是因為，他的類型觀念只是從“外在”，去肯定東方主義者持有的許多正統論點，而那些東方主義者的經濟觀念，從未超脫東方基本上無力經營貿易、商業與經濟思維的看法。在伊斯蘭研究領域裡，這些陳腔濫調真的一盛行就是好幾百年……，而且在現代社會科學中，因類似的抽象觀念、典範或類型的滋養，益發成長茁壯。⁶

薩依德在此不只批判韋伯的伊斯蘭研究，且對現代社會科學中的異文化研究之認識論基礎提出根本的質疑，並認為包括韋伯在內的西方第一代社會科學家乃是十九世紀東方學遺產的直接繼承者，向下開啟了二十世紀後半葉的社會科學研究。而研究的重心從歐洲轉到美國，美國也企圖全盤繼承歐洲的殖民事業，但與被殖民國家的關係卻採取

不同的權力關係形式，故其展現的知識風格也頗為不同。

薩依德以為持現代化理論、發展理論及結構功能論的美國政治學者、社會學者及區域專家，既繼承了第一代社會科學理論，也間接延續了早先歐洲的東方學傳統，並將之放入以“發展”（development）與“現代化”（modernization）為核心的各種學術論述之中，甚至以發展與現代化為名直接干預第三世界的經濟與政治運作，而反對這種措施的政權或團體，也經常被一套東方主義的論述污名化。美國政府對中東的干預就是最典型的範例，而許多本土的反抗勢力以伊斯蘭之名義號召群眾，反抗美國的霸權干預，導致美國學術界及大眾媒體將伊斯蘭與反現代化與落後守舊串聯起來。薩依德指出，學界和媒體在處理有關伊朗、黎巴嫩和巴勒斯坦、伊拉克事件時，均採同一模式，由於美國固守其現代化的援外政策，對接受其政策的政權，如伊朗巴勒維政權、黎巴嫩基督教政權、以色列政權，均被說成是對國家人民之現代化與自由化的有功者，反對他們的伊斯蘭團體則是反現代化的好戰分子。⁷

當代宗教理論的相關論述中同樣充滿着許多二分法的類型學，整體而言，與東方學的二元認識論有複雜的譜系關係，包括：“理性/感性”、“超越性/內在性”、“入世/出世”、“科學/信仰”等。在討論許多當代的新興宗教運動時，也會區別何者為“現代”改革派、何者為“傳統”保守派，“現代”一詞本身已內含了此種認識論上的二元對立，而宗教信仰在當代學術與文化體制中，成為“現代”的一個反命題，且已經深植人心，即使是置身於高度現代化之東亞社會脈絡的宗教學者，也應能感同身受到這點，故西方殖民主義所留在東亞

社會的東方主義遺產，是如何滲透到當代華人文化圈的宗教論述中，值得深入探索。

二、英語學界的中國伊斯蘭研究： 從東方學到區域研究

薩依德的《東方主義》一書對西方的東方研究做了批判性的歷史回顧，雖然他是以前述研究為分析對象，但其部分論點若用來看西方從漢學到中國研究的學術史變遷，也有幾分道理。十九世紀的語言學典範，以對古典語文及原典文獻的掌握為學術基本功夫，當時漢學為東方學的分支之一，也受到相同的方法論典範影響，這無需贅述；一直到二十世紀初期逐漸發展出社會科學典範，採用直接參與觀察及調查的方法以蒐集當地材料，而二次大戰結束後，取而代之的是美國霸權的興起，在區域研究的學術架構下，社會科學典範更具有主導性，社會調查與統計方法被廣泛運用在經濟學、社會學、政治學的領域，形成中國研究的學術領域，逐漸取代漢學而具有主導地位，語言學典範不能說完全消失，但在區域研究的學術論述下，這兩種方法論典範的主從關係已逆轉。薩依德認為以美國所主導的“新東方學”雖能從當地社會取得大量的一手資料，但由於逐漸忽視對古典語文與文獻研究的訓練，故當代以社會科學為主導的區域研究專家，對原典史料的掌握與研讀能力有下滑的情形。⁸ 這種現象不只出現在薩依德所探討的戰前伊斯蘭研究至戰後中東研究的轉變，也出現在從漢學至中國研究

會”參與了在英國愛丁堡召開的史無前例之基督新教跨宗派大會——“世界傳教士會議”（World Missionary Conference 或 Edinburgh Missionary Conference）。¹²海恩波為第一評議會（Commission I）委員，該會職掌為“廣傳福音於非基督教世界”（Carrying the Gospel to all the Non-Christian World），海恩波將其中國伊斯蘭的研究成果摘要納入第一評議會向大會提交的報告，並於同年出版完整的研究成果，企圖喚起基督教界重視向中國穆斯林的傳教工作。

為海恩波的著作寫序者有三位：莫特（John R. Mott, 1865-1955）¹³、Harlan P. Beach、池維謀（Samuel M. Zwemer, 1867-1952）¹⁴，均為第一評議會的委員，其中莫特、池維謀是當時積極向非基督教世界傳播福音的知名傳教士，莫特更是十九世紀末至二十世紀前半葉全球基督教傳教組織的領袖之一，以及普世教會合一運動的重要推手。

莫特等三位在序言中，稱許海恩波的著作“包含歷史及現況之描述，且立基於徹底之調查及對材料之科學的批判分析”，¹⁵為英語界的第一本關於中國伊斯蘭的著作，這歸功於作者的三大特質：具備中國傳教的經歷、熟悉世界主要都會的圖書館材料、交遊遍佈中國各地，因而能蒐集到許多一手材料，所以“使他完成這本比先前法文、德文與俄文著作更有助益於傳教目標的著作，雖然不比某法文著作那麼無所不包，但其結論的正確性更甚之”。¹⁶莫特等又強調：

海恩波呈現在基督教世界眼前者，乃是一個前所未聞的主題之實況。中國穆斯林人口比埃及、波斯或阿拉伯半島的穆斯林更多，但他們的存在幾乎被傳教運動所忽略，迄今為止未針對他們有任何

實際作為。……中國穆斯林的傳教工作已面臨其關鍵時刻，學者專家已開始着手為基督贏得此一被忽視的龐大群體。……該問題的專業特性，有待專業訓練的同工及一套專業的文獻資料。¹⁷

最後，莫特等讚許海恩波的著作為“針對本世紀最重大的傳教問題之一，所做的最有助益之貢獻”。¹⁸莫特等為海恩波著作所寫的序言，可視為愛丁堡會議的其中一項特質——以紮實的學術研究來支持傳教事業，為其提供有力的注腳。

海恩波的著作反映了戰前東方學的方法論特質，以語言學與文獻學為方法論的根底，除廣泛參考法文、德文、俄文及土耳其文中有關中國穆斯林的二手著作之外，並透過親自調察及人脈關係，蒐集散佈各地的阿文、波文、土文及中文的一手文獻及碑銘，但海恩波的專長為中文，各種伊斯蘭原典語文則請教包括池維謀在內的各國東方學專家。¹⁹海恩波見證了當時鄂圖曼帝國所發動的泛伊斯蘭運動對於全中國穆斯林社群的影響，因此深感憂慮地提醒西方宗教人士：

由於交通工具的發達，促成東方與西方的接觸，對麥加與中國，正如同其他文明中心一樣，產生作用。因此，遠東地區的伊斯蘭將不可能維持現在的朦朧狀況。……若一直延誤專門針對他們的傳教事工，並導致未來他們被挑起更大的宗教狂熱，這將會是身為傳教士的最大愚昧及身為吾主耶穌基督的僕人之最大過失。²⁰

因此，海恩波認為相對於中國的廣土眾民，傳教工作顯然人手不

足，造成中國穆斯林長期被忽略，現在應該要像西藏一樣受到重視，呼籲各教會應派遣更多傳教士積極向中國穆斯林傳福音，以免其再度被納入伊斯蘭世界宗教勢力影響的範圍。²¹

二次大戰之前的東方學，特別是其中的宗教研究，受到傳教實際需求的深刻影響，²²海恩波及池維謀的伊斯蘭研究都是最典型的事例。姑且不論傳教士對殖民主義的功過與影響等涉及價值判斷的問題，基督教會在東方世界的傳教士誠為比較宗教研究的開路先鋒。故雖然二次大戰之後的第三世界反殖民運動造成了基督教會第一波全球福傳運動的退潮，戰前傳教士所開啟的東方學研究成果透過相關的學術管道，仍為戰後西方的各種人文學及社會科學之東西方比較研究奠定了基礎，這在宗教學領域中其間的傳承脈絡更為清晰可見，中國伊斯蘭研究在戰後的後續發展可為此提供具體事例。

池維謀這位當時美國的阿拉伯－伊斯蘭研究的權威，不但激發了海恩波在中國伊斯蘭研究，1917年到上海訪問時，巧遇為貴格會的海外傳教組織“海外傳教之友會”服務的英國傳教士梅森，池維謀亦鼓勵梅森向中國穆斯林傳教並探索中國伊斯蘭文獻。梅森受到啟發後，便同時着手針對中國穆斯林的文字事工及相關的文獻蒐集，終於完成第一篇中國伊斯蘭文獻的目錄學著作。1926年，梅森協助池維謀的女婿畢敬士牧師（Claude L Pickens, 1900-1985）²³成立“中國穆斯林之友社”。畢敬士也是另一位受池維謀影響而投入中國伊斯蘭研究的傳教士學者，他本身為聖公會牧師，並主持該會以漢口為中心的長江流域傳教工作，藉此廣泛接觸中國內陸各省的穆斯林社群。1927年梅森退休返回英國，便將所蒐集到的中國伊斯蘭文獻

全部贈給畢敬士，1933年與其岳父一同前往中國西北穆斯林地區做考察活動，1936年二度考察，這些特殊經驗使他成為美國的中國伊斯蘭研究及中國西北區域研究的開拓者。二次大戰爆發後，他被迫中止其在中國的傳教活動而返回美國，但繼續專注於中國伊斯蘭研究。畢敬士與岳父池維謀的生平經歷算是傳教活動及東方學結合的著名例子，也是戰前的東方學及戰後的區域研究之間的主要中介者，在傳教工作結束後，均轉任學術機構擔任教學及研究工作，培養戰後新一代的區域研究專家。

（二）戰後的區域研究世代

海恩波的著作於1966年再版，成為中國伊斯蘭研究再度受到重視的徵兆，作為開啟戰後新一波中國伊斯蘭研究的第一代學者，仍然可見其承續戰前之語言文獻學傳統。不過，因為美國霸權的崛起，導致政治和經濟利益之先決條件產生改變，使得學術興趣亦逐漸轉向，終於形成區域研究的新興學科，展開了迥然不同於戰前“東方學”的研究議題與學術方法。

戰後在區域研究架構下組成的中國研究領域，可說是由美國學術機構所主導，中國伊斯蘭研究當然也不例外，絕大部分的研究成果若非出於美國出身的學者之手，便是國外出身、但在美國接受研究所教育者。有趣的是，戰前東方學的學術分工既以語言學及文獻學傳統為基礎，在此一前提之下，伊斯蘭研究足以組成一個完整的學術領域，但戰後區域研究則以文化及地理區域為分工基礎，導致戰前的伊斯蘭研究遺產被切割與重組，分別進入中東研究、中亞研究、東南亞研究

等等，但中國伊斯蘭研究在這兩種學術分工的模式之下，都很難成為重要的研究次領域。從戰前的學術成果來看，中國伊斯蘭研究為伊斯蘭研究與漢學之下的邊緣次領域；從戰後的學術成果來看，中國伊斯蘭研究為中國研究及中亞研究的邊緣次領域。而且，因為學術典範不同，區域研究對宗教面向的重視程度相對降低，所以戰後的中國伊斯蘭研究其實更像是中國穆斯林的社會與文化研究，而非宗教研究，這種學術研究的“世俗化”，絕非只是學術典範轉移的結果，更是反映出西方殖民主義的“世俗化”。戰前西方列強的殖民事業之中，傳教士與殖民官員、東方學者並列為殖民主義的三大支柱；戰後的新殖民主義則為政經利益掛帥，由跨國公司、政府策士、專業學術機構所把持，傳教利益被擺在次要地位。這種差異不只反映在戰前與戰後中國伊斯蘭研究學者的個人背景及背後所支持的學術建制之不同，也整體性地反映在戰前東方學與戰後區域研究的不同，此點薩依德已有詳述，不再贅述。²⁴

因為學術分工的新模式，以及反殖民運動導致傳教活動的暫時沉寂，具有傳教士身份的業餘性東方學者在戰後的世代便不再出現，並為官方機構補助的專業學者取而代之。不過，後者對宗教議題的重視程度自然不如前者，這意味着中國穆斯林研究與伊斯蘭研究越來越疏遠，且對實地田野調查的重視使得語言文獻學的基礎越加備受漠視。但戰後直到 1980 年左右的第一代中國伊斯蘭研究專家，尚可見前述兩種研究途徑交錯與過渡的跡象，最著名的有弗萊徹、列斯萊（Donald D. Leslie, 1922-）、以斯拉利（Raphael Israeli），三人的學術生涯正好呈現了從漢學至中國研究的典範轉型期特質，其學術生涯的前半期

Confrontation (1980)，雖是一本採用不少中文原典史料的通史式著作，但已嘗試以人類學式的論述來架構中國伊斯蘭教史的相關課題，並將清末回民反抗清朝政府視為漢回民族文化對立的歷史高峰，最後以回民之全面被鎮壓作為結局。以斯拉利的以色列背景，使其晚近著作跨越中東研究及中國研究這兩個領域，不像其中國伊斯蘭的著作以歷史課題為主，中東研究的論著均以當代中東的政治與宗教衝突課題為關注重點，顯然善用其中國、猶太教、伊斯蘭這三種學術背景，遊走於區域研究的不同領域之間。

列斯萊則為另一位猶太裔的中國伊斯蘭專家，與以斯拉利同樣都以歷史文獻方法為底。不過，列斯萊的學術成名作則為中國開封猶太教徒的歷史考據（1972），此書透過其文獻分析及實地調查的追溯，使得中國“藍帽回回”（即融入中國回民社群的猶太教徒）的歷史源流公諸於世。其中國伊斯蘭研究可說衍生自對中國猶太教史的學術興趣，成果則包括一本明末清初回族學者的著述選目與評介集（1981）及一本簡短的中國伊斯蘭通史（1986）。列斯萊的另一學術貢獻為將《論語》翻譯成希伯來文，算是罕見的跨越漢學與伊斯蘭研究的西方學者，但不似以斯拉利，其著作較不受晚近區域研究學風的影響，是更典型的歷史學者。以斯拉利與列斯萊均同具猶太教背景，並相繼對中國伊斯蘭研究做出具體貢獻，這絕非偶然，也因此，他們兩位有關中國伊斯蘭史的著述尚可歸類於宗教研究，且多少仍沿襲戰前東方學的語言文獻學之遺緒，而此種學術風格已少見於戰後第二代的中國伊斯蘭研究專家了。

自 1980 年代以後，在區域研究的學術架構之下，逐漸出現一批

複雜與糾葛。富比士以研究民國時期新疆歷史起家（1986），從中發展出其相關的中國穆斯林研究，特別是中國西南地區的穆斯林社群及其向鄰近的東南亞地區遷移的歷史（1988），不過，富比士後來的學術興趣已轉向東南亞的在地民族。李普曼的西北回族史研究亦偏重在政治與社會面向，他的 *Familiar Strangers*（1997）一書涵蓋西北回民從清初到民國初年的歷史發展，以甘肅回民反抗為論述主軸，探討地理環境、宗教傳統、政治與族群認同之間的複雜關係，為西北回族史的佳作。

杜磊與迪隆則反映出更年輕的世代從事中國研究的學者特質，即更多社會科學理論性論述，更關注於當代政治、社會與文化議題，更不重視歷史與宗教面向的探究，此乃學術專業分工及區域研究的學術取向使然。迪隆所編的兩大冊近百年西方的中國伊斯蘭史研究選集（2009），可為上述的學術史演變趨勢提供甚佳的佐證。杜磊為目前美國人類學界從事中國穆斯林研究最著名者，他和李普曼兩人都主張透過穆斯林族群認同的探討，來挑戰傳統的以漢族大一統思想為本位的歷史觀與民族觀。杜磊的主要論點便是主張，穆斯林少數族群認同乃是國家機制的建構以及穆斯林本身之調適兩者之間辯證關係的產物，故區別穆斯林民族的客觀標準根本是不存在的。杜磊的論點當然與晚近一二十年以來的美國社會科學界裡一股強調以國家或政權為中心的論述有關，反映在人類學上則形成了所謂的文化作為國家工具論的觀點，與早期人類學者的文化本質論的看法形成對比。²⁷

杜磊與李普曼對穆斯林民族認同的研究，頗能代表晚近美國的區域研究途徑所主導的中國研究之方法論取向，一方面反對單一之漢族

三、華人文化圈的伊斯蘭：可能的研究課題

中華文明與域外文明的交流自漢朝張騫通西域即已開始，其中對於中古時期中國和印度文明的交流，已因佛教之東傳而廣被學者所研究；同時期及稍後之中國和西方文明的交流，亦因近代西方殖民主義的強勢影響與中西互動之頻繁，致有許多東西方學者從事各項主題的研究工作，發表龐大的研究成果。但對在中世紀綻放出輝煌的文明，主導着東西方文明相互交流的伊斯蘭世界，其如何和中華文明互動，卻少有足夠分量的研究著述。在世界史進入近代時期之後，西方文明佔有主導優勢，發展殖民主義而向全球擴張，將現代化運動帶到全球，導致非西方民族都只想學習西方、趕上西方，只想要和西方文明交流，卻對其他東方文明失去興趣。

近代以降，伊斯蘭文明的擴張已經結束，伊斯蘭世界只能勉強維持固有疆界。中華文明在近代以前已很少向中國大陸以外的地區擴展，但自明朝以後也有中國東南沿海閩粵居民開始向東南亞與台灣遷移。到了十九世紀以後，隨着全球交通運輸的發達，華人大規模地向東南亞及全球其他地區移民，開始與其他主要文明有更多的接觸。華人文化圈的範圍逐漸超出了中國本土，並在東南亞地區與伊斯蘭文明有直接與深入的接觸，與自中世紀以降，伊斯蘭文明進入中國而與中華文明的互動，形成了主客關係易位的不同互動模式。但不論是在中國或在東南亞地區，中伊文明之間的互動，都不像西方文明挾其殖民主義的威勢與其他文明建立的那種主從關係，也未產生像今日西方與伊斯蘭文明之間的“文明衝突”。若能對中華和伊斯蘭文明之間的互

動所發展出來的許多科技、經濟、政治、文化與宗教信仰的交融成果進行有系統的學術研究，或能逐漸跳脫西方的異文化研究所建構的東方主義式霸權論述之影響，發展出東方民族本身的異文化研究之學術論述。基於這樣的關注，個人主張擴大研究視野，以涵蓋面更大的華人文化圈的伊斯蘭研究來涵攝中國伊斯蘭研究，並將全球各地有中華文化與伊斯蘭文化互動的區域亦包括在內，以便全面探討中伊文明交流的特殊經驗。若單從宗教研究的角度來看，此一研究領域具有三個學術意義。

（一）提供宗教史比較研究之範例

這裡可分為伊斯蘭教史與一般宗教史兩個角度來談。伊斯蘭目前為世界的第二大宗教傳統，其分佈區域甚廣，所牽涉到的語言、民族與文化甚為複雜，國際學界的伊斯蘭研究若以區域來劃分的話，則中國伊斯蘭研究可說是最少學者探究的次領域，由於西方學者有長期的伊斯蘭研究傳統，但其研究最多的自然是和西方關係最密切的中東地區的伊斯蘭。西方伊斯蘭學者習慣上將伊斯蘭世界區分為東西兩大部分，以阿拉伯半島為中心，以西地區便是西部伊斯蘭世界，以東便是東部伊斯蘭世界。由於和西方的地緣關係與歷史上的際遇，故整個環地中海地區的伊斯蘭文明自十九世紀初以後就被西方學者深入研究；而東部伊斯蘭世界除伊朗由於為古典伊斯蘭文明的核心地帶，故西方學者研究亦多；再往東邊的中亞與中國為伊斯蘭文明之東陲，研究成果則相對稀少；而同為東部伊斯蘭世界的南亞與東南亞地區，則因其已成為該區域的主流宗教之一，具有政治上與文化上的重要性，所以

西方學者之研究自亦不少；最後，歐美地區的伊斯蘭教，由於關係到當代西方各國的政治、社會與文化的現實利益，所以近數十年的研究成果急速增加，有後來居上之勢。整體而言，中國伊斯蘭可說是整個伊斯蘭世界中學術成果最少的地區，而華人學者若有語言及文獻上的優勢，自然可在這方面有所貢獻，但為使中國伊斯蘭研究能和世界伊斯蘭研究接軌，自然應善用其他區域的研究成果，進行相同主題之不同區域的比較研究，並將中國伊斯蘭教史放在伊斯蘭文明東傳的歷史脈絡中加以探究，從而對何以伊斯蘭能夠在原來與阿拉伯、波斯民族在文化、信仰與生活方式如此不同的東方諸民族之間傳播的相關歷史疑點有所澄清。其中尤其是印度伊斯蘭傳統與中國伊斯蘭傳統有值得比較之處，蓋中印兩民族原都有古老的文明傳統和多神信仰，何以後來均在其國度中逐漸形成為數可觀的穆斯林少數族群，其外在與內在因素都值得透過比較研究去深入探討，以便填補伊斯蘭研究的一部分空白地帶。

就一般宗教史研究而言，中國穆斯林可說是一個有趣的特例，可以和類似的特例做比較，加深吾人對宗教、族群、政治與文化等諸多因素之間複雜關係的瞭解。許多學者已經留意到穆斯林在中國的歷史情境和歐洲猶太人的歷史情境有類似之處，²⁸ 兩者同樣是處於少數民族的地位，且均以宗教信仰為其族群認同的基礎，以致無法完全融入當地的主流社會，特別是在宗教文化的層面上。反過來說，在語言與物質文化的大部分層面上，這兩個少數民族仍受着當地主流民族的影響，故中國的回族以使用中文及當地方言居多，服飾與住宅形制均和漢民族差異不大，甚至部分清真寺的建築外觀也和漢人寺廟無異，並

與漢人有密切之經濟互動；同樣地，歐洲猶太人住在希臘地區者使用希臘文、住在德國地區者使用德文、住在英美地區者使用英文等，一般的物質生活層面差異不大，並積極參與歐洲社會的工商業活動。暫且不論這些在物質文明上融入當地社會的狀況，兩者的共通點便是宗教認同乃是凝聚族群和社區意識、區隔本族與異族的關鍵要素，這也使得主流民族與該少數民族的關係處於某種緊張狀態，歐洲的基督徒與猶太教徒在歷史上的關係就明顯地反映出上述的特質；中國的漢民族與回族在歷史上雖沒有像猶太教徒與基督徒那種明顯的矛盾，但漢回之間的疏離與隔閡仍是事實，故在清朝初年以後，因漢回衝突而導致的回民武裝反抗便頻繁地發生。這種基於宗教信仰認同之差異所導致的族群間的衝突與調適，已成為全球普遍的現象，值得做深入的宗教在地化及族群化的比較研究。

（二）從中國伊斯蘭的角度重新詮釋中國宗教

當今三大世界宗教——佛教、伊斯蘭教、基督宗教，一開始均以外來者的身份傳入中國，並先後與中國本土的儒家與道教傳統產生了互動、衝突、交融等複雜關係。最早傳入的佛教，固然已經融入中國宗教傳統之中，形成與儒、道鼎足而立的三個大傳統之一；反之，最晚傳入的基督宗教，不論是天主教、東正教，或者是基督（新）教，都始終無法與中國三教形成交融關係，故雖許多中國人改宗基督教，但仍難以擺脫“外來”宗教的身份；而傳入時間介於兩教中間的伊斯蘭教，其與中國傳統的交融程度亦介於兩教中間，即使伊斯蘭教已為中國宗教之一，仍難以擺脫被大多數中國人視為“少數民族”宗教的

地位。這種狀況是否說明了在中國宗教傳統之中，仍有某種“內/外”或“正統/異端”之分，則有待探究。

從後殖民研究的角度來看，異文化的呈現乃是反映本文化的主體認同，若將此應用在中國伊斯蘭教的情況，則伊斯蘭教在中國的“他者”形象，正好反映了中華民族認同的某種“自我”形象，並由一套宗教文化論述鞏固了“自我”與“他者”的文化疆界。唐宋時代，遷徙中國的穆斯林被視為“大食人”或“蕃客”，直到元代，穆斯林逐漸被納入“色目人”及“回回”的範疇，明清兩代更強勢的漢化政策，導致穆斯林後代的“回族”化，最後在國共政府時期，中國穆斯林的後代正式成為中華民族大家庭中的一個“少數民族”，這個歷史過程反映了政治、文化與宗教共同型塑的正統性對待“他者”的不同模式。

從上述歷史過程來看，伊斯蘭教算是已經“融入”了中華文化嗎？恐怕不然，尤其相較於佛教而言。到底是什麼原因導致相當具有融合力量的中華文化，終究無法完全融合在中國已經生息繁衍超過千年以上的穆斯林民族呢？這個答案恐怕還是得從伊斯蘭宗教與文化傳統中去尋找關鍵線索。雖說從歷史上或從今日的世界局勢來看，中華文明與伊斯蘭文明的衝突遠不如西方文明與伊斯蘭文明的衝突來的大，但中國人對穆斯林特有的宗教與習俗的偏見並非沒有，而歷代中國政權對回民的壓制與回民的反抗，導致“回變”、“回亂”與“回民起義”，乃是中國近現代史上耳熟能詳的史實。故從中國伊斯蘭教的角度來看待中國宗教，可提供不同於傳統以漢民族為本位的宗教史觀點。

般性之宗教學理論建構之外，加上西方原有之東方學各分支領域所累積的龐大的文獻資料，使得西方學界在進行東西方宗教傳統之比較研究與宗教對話時取得的優勢為其他地區所難以望及項背。相對照之下，華人世界的宗教研究之落後，或受制於意識型態的因素，或受制於學術資源的不足，以致在短期內很難趕上西方宗教研究的廣度與深度。當務之急，便是發展出具有華人主體性及東方文化特質的宗教研究，但這絕非只是關起門來，以自己華人宗教素材來大作文章，便足夠矣！我們應該要發展從華人立場出發的比較宗教研究，以平衡今日由西方本位的比較宗教觀點主導的狀況，若只研究自身的宗教而無其他參照點，也不一定能走出被“東方化的東方主義”（Orientalized Orientalism）制約的狀況；但若只想從事中西方宗教的比較研究，卻仍難跳脫西方本位論述的藩籬。個人以為，要突破這種兩難困境，應該從事中國宗教與其他非西方宗教的比較研究，特別是伊斯蘭教，如此既不會只在自身宗教傳統內劃地自限，又能具有非西方宗教的另一參照角度，以矯正過度倚賴西方學術理論及其問題取向的研究模式，在未來發展出具有東方宗教特色的宗教學。

個人以為，明清時代的“回儒”，從最早的王岱輿，以迄集大成的劉智，已經為中國宗教與伊斯蘭教的比較研究做了開創性的貢獻。雖然王、劉諸家的著作以今日的學術標準來看，只能算是一種護教意味濃厚的伊斯蘭神學論述，但由於“回儒”身兼中國與伊斯蘭兩大文明的傳承，其跨文明的視角在中世紀可說是前無古人。相較於同時代的天主教耶穌會士純以天主教神學觀點來看待中國宗教傳統，“回儒”則具有雙重視角，其對中國宗教與文化的理解深度遠遠超過耶穌會士。

個東方傳統進行比較或對話，不論是由華人或西方學者主導該研討會主題，西方傳統經常是比較之兩方中的其一，卻很少有兩個非西方傳統之間的比較，例如：印度教與伊斯蘭教，或是中國宗教與伊斯蘭教的比較等等；同樣地，也幾乎找不到穆斯林學者對中國宗教有比較或對話之成果者，似乎每一個東方傳統都想和西方傳統比較，卻少有興趣與其他東方傳統比較，宗教研究領域如此，其他人文學術研究領域亦然。如果吾人接受後殖民的觀點，認為學術知識再生產與權力關係密不可分的話，則上述現象不可謂不是西方文化的全球性擴張，以及非西方文化轉而成為只是區域性文化、缺乏外向的開拓性之結果。形成今日世界西方與非西方世界的學術與政治權力的不對稱關係，其實此一結果只是近兩百年的歷史過程所致，絕非歷史的必然。如果亞洲為世界宗教的主要發源地，曾經發揮了對全球宗教文明的開創性影響，則發展出具有亞洲各民族特色的宗教學術，相對於其他學術領域，應是更可企及的目標。正值兩岸三地宗教學術論壇的難得機緣，提出個人對華人文化圈中發展伊斯蘭研究的淺見，以就教於來自三地的宗教學者。

斯林翻譯了許多基督教文獻，於 1926 年與畢敬士牧師 (Claude L Pickens, 詳見注 23) 合作成立“中國穆斯林之友社”(the Society of Friends of the Moslems in China, FOM)，1927 年返回英國，將其蒐集與著述分別贈予畢敬士及紐約公立圖書館，1939 年病逝於英國。參閱哈佛燕京圖書館畢敬士的中國穆斯林特藏資料：http://oasis.lib.harvard.edu/oasis/deliver/findingAidDisplay?_collection=oasis&eadid=hyl00001 (accessed July 20, 2010)。

- 11 “中國內地會”為十九世紀後半葉基督新教跨宗派的福音運動所促成，該會宗旨為向中國內地各省傳播福音，1865 年由戴德生在倫敦創立，標榜不依賴外界募款，一切憑藉神的旨意，由傳教士以共同信仰為基礎，自力更生推動傳教活動。戴德生成立該會隔年（1866）便率領二十二人的傳教團體於上海登陸，隨即前往杭州設立傳教所，1872 年倫敦總會正式成立，1875 年開始實踐向中國內陸各省廣傳福音的目標。戴德生先挑選十八位傳教士，分往九個尚未有任何基督新教教會的省份設立傳教所，分別為：河南（1875）、湖南（1875）、山西（1876）、陝西（1876）、甘肅（1876）、四川（1876）、貴州（1877）、廣西（1877）、雲南（1877），然後又設傳教所於兩個非漢族行政區：西藏（1877）、新疆（1904）。直到十九世紀結束，“中國內地會”在中國的傳教事跡聞名於全球基督教界，該會傳教士穿着中國傳統服飾、融入中國庶民的生活模式，可說是當時基督新教本土化傳教的代表。1900 年義和團事變，“中國內地會”遭遇空前教難，共有五十八位成人及二十一位孩童遇害殉道。1901 年八國聯軍侵華之後，西方列強向清廷要求巨額賠款，但戴德生竟拒絕接受任何對“中國內地會”生命與財產損失的賠款，強調與中國民眾站在同一陣線。不過，戴德生的事變之後身心健康大受影響，決定交棒給 Dixon Edward Hoste（1861-1946），旋於 1905 年病逝。1912 年辛亥革命之際，該會已有超過千人的傳教士，為當時中國最大的基督教傳教組織，民國時期仍繼續成長，1934 年為其高峰期，共有一千三百六十八位傳教士，分佈於中國各省三百六十四個傳教所。二次大戰期間，不少傳教士被日軍以戰犯拘禁至大戰結束。1949 年中共政權建立，“中國內地會”開始考慮逐步撤離中國。1951 年中共當局發佈“三自愛國運動”，全國基督教會納入政府體制管控，“中國內地會”決議將中國總部從上海遷往新加坡，並更名為“中國內地會海外傳教士友誼會”（the China Inland Mission Overseas Missionary Fellowship），正式全面撤離中國。1954 年再度改組，將傳教重心轉移至東亞與東南亞各國，並廣泛接納非西方基督徒為會員。1964 年正式更名為“海外傳教士友誼會”（the Overseas Missionary Fellowship），結束了“中國內地會”的百年中國傳教事業。有關“中國內地會”的傳教史實，可參閱 Alwyn Austin, *China's Millions: The China Inland Mission and Late Qing Society*; Alfred Broomhall, *Hudson Taylor and China's Open Century*。
- 12 1910 年的愛丁堡會議，標誌着十九世紀後半葉掀起的基督教福音運動向全球擴展的歷史巔峰，並開啓了基督新教的“普世教會合一”（ecumenism）運動，促成了二次大戰後“普世教協”（the World Council of Churches, WCC）的成立（1948）。愛丁堡會議在籌備期間先組成八個評議會，每個評議會有二十位委員，分別花兩年時間探索攸關全球傳教的八大議題，以便在大會召開時向與會成員提出完整的研究報告。該會議相關資料，請參閱愛丁堡會議官方網站：<http://www.edinburgh2010.org/en/resources/1910-documents.html> (accessed July 21, 2010)。
- 13 莫特為愛丁堡會議的發起人之一，會議期間擔任第一評議會主席，當時為美國學生海外傳教運動及 YMCA 的領導者，歷任“世界基督教學生聯合會”（World Student Christian Federation, WSCF）秘書長（1895-1920）、主席（1920-1928），並以其長期推動基督教青年學生在海外傳教的豐富經驗，被推選為“普世教協”的第一任主席，且因長期推動國際和平運動，於 1946 年榮獲諾貝爾和平獎。莫特的生平事跡，請參閱：Kenneth Scott Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age: A History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (New York: Harper & Brothers, 1962), 3:127-128, 244-245, 413-

415,443,486-490; 4:504-506；諾貝爾獎組織官方網站：http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1946/mott-bio.html (accessed July 21, 2010)。

- 14** 池維謀為美國向阿拉伯世界傳教的先驅，也是美國伊斯蘭研究的開創者，1867年出生於密西根州 Vriesland，1887年在家鄉的希望學院取得學士學位後，便積極從事基督教青年學生的海外傳教志工服務。1890年於新澤西州的布隆斯維克神學院取得神道學碩士後，在愛荷華州被按立為荷蘭改革宗牧師，自此以後池維謀便從事阿拉伯伊斯蘭世界的傳教工作。1891至1912年間主要集中於波斯灣沿岸地區傳教，1896年結識同在中東傳教的護士 Amy Elizabeth Wilkes 而結婚，育有六名子女。1905年回美國鼓吹穆斯林國家的傳教工作，1906年參加在開羅召開的首次針對伊斯蘭世界的基督教傳教士大會。1911年創辦 *Moslem World* 學術期刊，至今仍為英語世界最主要的伊斯蘭專業期刊之一。1912至1929年間，將伊斯蘭傳教重心移往埃及開羅，並任教於當地傳教士所開辦的神學院，積極投入針對穆斯林的基督教文獻出版工作。1927年被提名為普林斯頓神學院基督教傳教及宗教史教授，1937年退休，1952年病逝於紐約州。池維謀到訪中國兩次：1917年，在上海碰到當時從事基督教文字事工的梅森；1933年，受女婿畢敬士之邀，前往參加江西牯嶺大會做專題演講，並趁便進行西北地區考察。參閱哈佛燕京圖書館網站：同注 10。
- 15** Marshall B. Broomhall, *Islam in China: An Overlooked Problem* (New York: Paragon Book Reprint Corp., 1966), ix.
- 16** *Ibid.*
- 17** *Ibid.*, ix-x.
- 18** *Ibid.*
- 19** *Ibid.*, xii-xiv.
- 20** *Ibid.*, xiv-xv.
- 21** *Ibid.*
- 22** Edward W. Said, *Orientalism*, 99-100, 214-215。轉引自薩依德著，王志宏等譯，《東方主義》，頁 145、316。
- 23** 畢敬士，1900年出生於維吉尼亞州的亞歷山卓，1923年在密西根大學獲得學士學位後，1925年娶池維謀之女、任職美軍護士的 Nellie Elizabeth Pickens 為妻，育有五位子女。1926年於維吉尼亞神學院取得神道學士後在華府被按立為聖公會牧師，隨即與妻前往中國，在聖公會所屬的“海內外傳教會”（the Foreign and Domestic Missionary Society, FDMS）服務。在南京學習中文時因為遭遇北伐戰爭，旋遷往上海，在此結識梅森，合組“中國穆斯林之友社”，自任秘書長。1927至1937年間，以漢口為中心，在長江沿岸城鎮傳教，1933年與岳父一同前往西北穆斯林地區做田野考察，1936年再度造訪西北。1937年中日戰爭爆發，先回美國再到菲律賓的 Zamboanga 島向穆斯林傳教，1939年舉家遷回湖北，在漢口聖保羅大教堂任職，1941至1942年間被日軍視為戰犯監禁。1942至1945年間回國任職紐約市海內外傳教會，並在1945年取得哥倫比亞大學中國與日本學系的碩士，1953至1965年間為美國的“全國基督教會聯合會”（the National Council of Churches）的“學生志工運動”（Student Volunteer Movement）服務，1962年前往阿拉伯半島工作，1969年在麻州退休，

1985年過世。為紀念亡故的哈佛大學中國與內亞洲歷史專家弗萊徹（Joseph Fletcher），過世後將其生平所蒐集的中國穆斯林史料與田野資料，連同池維謀及梅森的所有穆斯林研究資料，均贈予哈佛燕京圖書館典藏。參閱哈佛燕京圖書館網站：同注 10。

- 24 Edward W. Said, *Orientalism*, 99-100, 214-215。轉引自薩依德著，王志宏等譯，《東方主義》，頁 145、316。
- 25 Joseph F. Fletcher, *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia* (London: Variorum Press, 1995), vii-x.
- 26 Joseph F. Fletcher, *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*; "Central Asian Sufism and Ma Ming-hsin's New Teaching," in *Proceedings of the Fourth East Asian Altaistic Conference*, ed. Ch'en Chieh-hsien (Taipei: National Taiwan University, 1975), 75-96.
- 27 Dru C. Gladney, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 69-78.
- 28 Michael Dillon, *China's Muslim Hui Community: Migration, Settlement and Sects* (Surrey: Curzon Press, 1999), 7-8.
- 29 王岱輿的《清真大學》及劉智的《真鏡昭微》、《天方性理》已有 Sachiko Murata 的英譯，由於 Murata 為伊斯蘭蘇非主義的專家，又通曉中文，故對中國伊斯蘭思想的研究深度在英美學界為罕見者。參閱 Sachiko Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light* (Albany: State University of New York Press, 2000) 及 *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms* (Cambridge: Harvard University Press, 2009)。

5

宗教比較：中西的不同視點

祿是迺和傳教士的“中國迷信研究”

李天綱

基督教從十七世紀開始，判中國宗教為“迷信”。1645年9月12日，梵蒂岡天主教羅馬傳信部頒發會議文件，將中國人對孔子、城隍、土地、關帝、天后等的拜祭，判定為“搞偶像崇拜和迷信活動”，¹禁止天主教徒參加諸如此類的迎神賽會。在清朝爆發“中國禮儀之爭”之後，這是天主教第一次在正式檔案中宣判中國人的信仰方式為“迷信”。1817年，最早來華的英國倫敦會傳教士馬禮遜，同樣也是以基督教神學為標準，判定中國的宗教為“迷信”。馬禮遜在1817年的一部著作中說：“他們（中國人）比歐洲人還害怕說出真理。他們普遍地傾向於推諉、欺騙和說謊。迷信和偶像崇拜，敗壞了真正宗教的地位。”²如果要追溯天主教、基督新教對於中國宗教的“迷信”批判，這兩個案例可為代表。

在“基督教中心主義”時代，“迷信”一詞經常被歐洲旅行作家提到，基督徒指責其他宗教，稱之為“異教”。“異教徒”是指那些不信基督上帝的野蠻人。儒教罵不馴順的外國人為“夷人”、“夷性犬羊”，基督徒稱他人為“異教徒”、“迷信”，顯然也包含了對於其他宗教信徒的鄙視。從1704年到1939年，梵蒂岡羅馬天主教曾經

改變“利瑪竇規矩”，嚴肅耶穌會制定的寬容儒家的傳教路線，在中國禁行迷信的“中國禮儀”。中國的天主教徒不得參與祭祖、祭孔的儀式。改變宗教寬容政策，其結果是災難性的，幾乎毀滅了中國天主教會。中西宗教禮儀的衝突，其癥結在於歐洲的天主教徒，不能夠接受用中國人的方式崇拜“天主”。他們認為：既為天主教徒，就不能使用“異教”和“迷信”的儀式來祭祀上帝。換言之，歐洲這些虔誠信徒們認為：祭祀上帝的方法，只能是一種，不能是多種，信仰表述上的“多樣性”不可以，否則就是“迷信”。

從信仰角度挑剔異民族的宗教、文化、禮儀和習俗，在十九世紀的西方新教基督徒中間更加普遍。英國、美國、德國和其他歐美國家在經歷了“工業革命”、“科技發展”和“靈性復興”之後，隨之就有了一次次強大的“海外傳教運動”。基督教傳教士懷抱對上帝的信仰，離開本土，在非洲、亞洲傳播福音和文明。面對經濟落後、政治混亂和教育缺失的東方社會，自然會生出許多批評。批評的理性來源，最直接的就是基督教義。馬禮遜在讚美了中國民族性格的“溫良恭儉讓”之後，批評了華人的性格弱點。他認為中國人的錯誤宗教導致了另一些民族性：“從另外一個方面看，中國人又是口是心非，虛假不實的。嫉妒、小氣、不信任，都達到了很高的程度。在他們當中，懷疑論、撒都該論（Sadducean），還有無神論精神，都相當盛行。他們的舉止，通常就像人們從那些腦袋中既感受不到神聖權威，也感受不到神之莊嚴和善之昭示的那種人身上自然可以預料到的那樣。這種威嚴，在聖書中有所命名：‘上帝之畏’（Fear of God）。”³

英國、美國、德國等新教國家在十九世紀的高速發展，令馬禮遜

中國歷來都有學者注意民間宗教現象，但是多半是在儒學範疇之內，以“干寶搜神”、“齊東野語”、“子不語”等名義，記錄一些“淫祀”、“志怪”、“狐仙”等軼事，附在文集後面，加以鄙視。傳教士學者參照近代基督教神學、宗教學、人類學和社會學等等學問，開始對民間宗教進行較為詳細的記錄、描述和比較，雖不能說是客觀、公正，但也足以看出他們的“科學”意圖。

系統的中國民間宗教研究，最初是由進入中國的基督教傳教士學者宣導起來的。美國公理會傳教士盧公明（Justus Doolittle, 1824-1880）在福建傳教十四年，根據福州地區的民間宗教，著有《華人的社會生活》（*Social Life of the Chinese*, 1865）；⁶此外，英國倫敦會傳教士理雅各（James Legge, 1814-1897）著有《中國的宗教：儒教和道教的評述及其和基督教的比較》（*The Religions of China, Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, 1880）；英國駐華外交官德呢克（Nicholas Belfield Dennys, ?-1900）著有《中國的民間傳說》（*The Folk Lore of China*, 1876）；英國駐華海軍牧師畢爾（Samuel Beal, 1825-1889）著有《中國的佛教》（*Buddhism in China*, 1884）；英國浸禮會傳教士李提摩太（Timothy Richard, 1845-1919）著有《華夏諸神表》（*Calendar of Gods in China*, 1906）；荷蘭殖民地外交官格羅特（Jan Jakob Maria de Groot, 1854-1921）著有《中國的宗教系統》（*The Religious System of China*, 1892）；英國借我會傳教士蘇慧廉（William Edward Soothill, 1861-1935）著有《中國的三教》（*The Three Religions of China*, 1913）；德國同善會傳教士哈克曼（Heinrich Friederich Lic Hackmann, 1864-

1935) 著有《作為宗教的佛教》(*Buddhism as a Religion*, 1910)；英國倫敦會傳教士麥嘉溫(John McGowan, ?-1922)著有《中國民俗》(*Chinese Folk-Lore*, ?)；法國耶穌會士戴遂良(Léon Wieger, 1856-1933)著有《中國近代民間傳說》(*Folk-Lore Chinois Moderne*, 1909)；英國領事官倭訥(Edward Theodore Chalmers Werner, 1864-1954)著有《中國的神話和傳奇》(*Myths and Legends of China*, 1922)。

從如上的列舉來看，十九世紀西方傳教士的中國宗教研究，新教來華傳教士的著作佔了主導地位。這和英美教會傳教人數多，經費足，以及牧師個人可以自由選題著述的風氣有關。天主教會對研究的設項和出版有嚴格管理，經費也有限，多數修會對學問不甚感興趣，因此著述不及英美人士活躍。但是，我們並不能據此忽視在華耶穌會士的研究工作。耶穌會士繼承了本會先驅利瑪竇的“漢學”傳統，與法蘭西學院等國家科研機構內的“漢學家”們合作，有計劃、有組織地開展科學研究，學術水準非常高。法國耶穌會在上海徐家匯、河北獻縣、天津、北平先後設立了好幾個重要的研究機構，一批有學問的神父對中國的天文、氣象、地質、地理、動物、植物、歷史、文化、風俗，以及宗教，做了系統的研究，發表了一大批重要成果。法國人祿是道神父的《中國迷信研究》就是一部非常重要的著作。

祿是道(Henri Doré, 1859-1931)神父，生於法國，在勒芒神學院預科畢業後，於1882年晉鐸。因國內反教風氣嚴重，他去蘇格蘭加入耶穌會。1884年來中國，用一年時間在上海學習了中文口語和寫作，然後去安徽傳教，直到1895年因健康問題回到上海。在徐家匯耶穌會

總部進修、療養一年後，又到江蘇各教區傳教。祿是道神父一直在“兩江總督”管轄範圍之內，亦即天主教法國耶穌會巴黎省負責傳教的“江南教區”農村工作，歷三十多年。上海西郊的徐家匯，是法國耶穌會在江南傳教事業的後方基地，祿是道神父常常回到上海，從事僻靜、進修、研究、療養和教學活動。1918年以後，因積勞成疾，患上了慢性腸胃病，健康每況愈下，祿是道就留在了上海，在耶穌會徐家匯住院專事研究工作。同時，祿是道也在上海主教區的董家渡沙勿略堂講道，在盧家灣震旦學院講課，在洋涇浜救濟院做慈善工作。1931年12月，經長期病痛之後，在徐家匯路（今華山路）聖母聖心會的普愛堂（241弄7號）去世。享年72歲，留居江南四十七年。

傳教士研究中國民間宗教，動機非常自然，他們需要瞭解當地宗教狀況，以便傳教。祿是道神父研究中國民間宗教，起因也是傳教。按其《中國迷信研究》序言的交代，“作者出版這一著作的主要目的，是要幫助在鄉間的同事們，即那些新近從西方到達，還不瞭解中國人民宗教狀況的傳教士們。這些人總有一天要去和這個國家的迷信打交道。因此，他們必須對人們如何思想、信仰和崇拜有一些瞭解。有此配備後，他們就會少冒犯一些當地人的成見，更好地推進將基督教真理植入這塊土地的偉大工作”。⁷但是，按照作者的設想，把中國人的迷信方式整理出來，供傳教士查閱，不要無故冒犯中國人，除了這個審慎的傳教目的之外，本書還有另外兩個實用目的：一，為從事“比較宗教學”的學者，提供一套研究東方信仰的範本；二，給一般讀者提供一種讀物，用以瞭解下層民眾信仰中的“中國的真宗教”。⁸

值得注意的是，處在講究“科學”的十九世紀，宗教研究也漸漸

“科學化”。祿是道神父已經不能再單單使用基督教神學來評判“異教”，他必須結合“比較宗教學”、“人類學”等“科學”方法來研究中國的“迷信”。按他的話說，主要不是要批判“迷信”，而是要揭示一個“真正的中國”。祿是道以為，上海這樣的通商口岸，能夠引領中國的理想，卻不能代表中國的真實，他說：“真正的中國，在通商口岸城市很少存在。文明在這裡起着作用，將中國人提升到一個比他的鄉村同胞較高的層面。所以，誰要想研究中國的真實生活，就必須在遙遠的地區，即一些離奇的老鎮，一些邊遠省份的隱蔽村莊來觀察中國，這就是傳教士所作的。”為此，祿是道“作為傳教士在江蘇、安徽兩省做了二十多年，還從事左右中國人社會和家庭生活的宗教，和其他無窮無盡的迷信的研究。他訪問了市鎮、廟宇和寺觀，向人們詢問神公、神母、地方神祇和神仙人物，為他未來的巨著收集了珍貴的材料”。⁹ 這種“田野調查”，已經接近了現代人類學的方法。祿神父的研究，雖然還殘留着基督教神學的痕跡，例如他還常常會直接表露他對“迷信”的鄙視和批評，但是總體上來說，他的研究屬描述性，是力求客觀的，因而大致符合作者預想中的“科學”方法。

作者雖然力求“科學”，但我們也不能說《中國迷信研究》已經是一部擺脫神學氣息的科學著作。在一百多年前，人類學、社會學、比較宗教學正處於草創時期，一個天主教耶穌會士必然還會有很多“非科學”的關懷。正如作者所交代的，本書的主要讀者，是他的傳教士同事，其次才是一般西方讀者。這樣的讀者定位，以及作者自己的價值傾向，使得本書還是要對“中國迷信”作出符合時代的評判。比如，作者和譯者們，把“符咒”判斷為“迷信”，指出它們“在人們中激

起一種求利與恐懼之心，遠勝於真正的（對於上帝的）崇尚和榮耀。任何訪問過中國都市寺觀的人都很容易發現這點。它也助長了多神論傾向，從而導致對於上帝的忽略”。¹⁰顯然，這是用基督教“一神論”和“基督論”做判斷，說他們是“基督教中心論”，也是可以的。

《中國迷信研究》是一部超越前人的劃時代巨著。以前有人（如李提摩太、蘇慧廉）論述了中國的“三教”和民間信仰，也有人（如盧公明）研究某一地區的民間宗教，但要麼是對中文文獻的閱讀和理解，要麼是把下層社會的宗教活動做些描述和評論。像祿是道神父這樣積幾十年之力，結合文獻研讀和田野調查，以如此大的篇幅來記錄、介紹和研究，歷史上絕無僅有。《中國迷信研究》引用的文獻，中文的就有《搜神記》、《神仙通鑑》、《文獻通考》、《續文獻通考》、《佩文韻府》、《淵鑑類函》、《太平廣記》、《抱朴子》、《竹書紀年》、《三五帝紀》、《事物原會》、《老子》、《莊子》、《列子》、《山海經》、《齊東野語》、《尚書》、《詩經》、《封神演義》、《西遊記》、《三國演義》、《二十四史》、《資治通鑑綱目》、《訓真辯妄》、《西陽雜俎》、《簷曝雜記》、《陔餘叢考》、《百丈清規》、《仙傳拾遺》、《廣輿記》、《明一統志》、《江南通志》。另外，他收集調查所到的地區，包括了安徽的徽州、黟州、廬州、無為、太平、合肥、池州、滁州、和州、潁州、泗州、霍山等地；江蘇的上海、蘇州、常州、鎮江、通州、泰興、如皋、宿州、邳州、海州等地。如此大規模地結合文獻和實地的調查研究，耗費了他的一生，除了參考黃伯祿神父所作的一些文獻研究之外，其田野調查部分基本上是他一個人完成的。

祿是道神父的這部著作，先在安徽、江蘇等地用法文寫作，在徐

家匯的土山灣印書館出版。晚年回到上海基地後，他在徐家匯的同事、愛爾蘭籍耶穌會士甘沛澍（Martin Kennelly, 1859-?），聯絡了遠在香港香港仔天主教修院的愛爾蘭籍會士芬戴禮（Daniel. J. Finn, 1886-1936）一起，幫助他翻譯成英文。¹¹ 法文原版分兩部分，共十六卷，英文翻譯本合併為十卷。相比法文版，英文版是一個比較好的版本。翻譯的時候，祿是道神父還在世，他懂得英語，有什麼翻譯問題，他們一起商量解決。利用英文版翻譯的契機，兩位母語是英語的神父參照了英、美、德、荷、比等非法語學者研究中國民間宗教的著作，相互印證，使視野更廣闊，更便於讀者引用。更重要的是，在翻譯過程中，他們對引用的中文古籍做了仔細的核對和訂正，做了更多的注釋，使研究更加精確。英文版做了大量的修訂、增寫和注釋，可以說是一部更新的著作，更加值得重視。英文版的第一卷於 1911 年由土山灣印書館印製發行，接下來的三卷分別在 1912 年、1913 年發行，全書大約於 1915 年完卷。

《中國迷信研究》甫出版，法蘭西學院（College de France）授予了他們一個特別獎，¹² 這是法國主流學術界對於教會學術界的承認，非常難得。法蘭西學院是“學院派”，是歐洲“科學”和“理性”的宣導者和堅守者，通常對天主教神學持嚴厲的批評態度。他們樂意承認在華神父學者們的“中國迷信研究”，原因有二：一，法國學院派“漢學”受耶穌會“漢學”影響很重，法蘭西學院漢學家雷慕沙（Jean-Pierre Abel-Remusat, 1788-1832）、儒蓮（Stanislas Julien, 1797-1873）的中國宗教研究，直接繼承了法國耶穌會士的“漢學”；二，法國著名社會學家杜爾克姆的學生葛蘭言（Marcel Granet, 1884-1940）個人關注

祿是道神父的研究。葛蘭言於 1911 年在北平留學，留居平、滬兩年。1919 年完成博士論文《古代中國的節慶與歌謠》（*Fetes et Chansons Anciennes de la Chine*），成為法國最有影響力的漢學家。祿是道、甘沛澍和芬戴禮在本書的著述中，不斷引用該著作，試圖加重本書的“學院派”色彩。葛蘭言的中國宗教研究，繼承了杜爾克姆的社會學方法，改變過去的基督教神學取向，把古典文獻和田野考察結合，建立“比較宗教學”。《中國迷信研究》一書中所運用的研究方法，在某種程度上和法國本土的宗教學新潮流相契合。1939 年，法蘭西學院的周邊學術機構北平法國漢學研究所成立，民俗學組的研究人員在擬定研究專案的時候，選擇了《中國迷信研究》，再結合格羅特的《中國的宗教系統》等書，以編製人名、書名通檢及研究卡片，作為首要課題。¹³

英譯者芬戴禮提示我們：理解祿是道神父的學術思想，需要參看戴遂良（L. Wieger）的《歷代中國》（*China Throughout the Ages*）和《中國宗教信仰及哲學觀點通史》（*A History of Religious Beliefs and Philosophical Opinions in China*）、馬伯樂（H. Maspero）的《古代中國》（*La Chine Antique*）和葛蘭言的《中國文明》（*Chinese Civilization*）。這些書籍都是西方“漢學”的主流成果，着力研究中國古代社會，關心夏、商、周三代古史傳說中的聖賢人物。祿是道的《中國迷信研究》，從民間信仰的角度，參與法國漢學的古史研究。祿是道在江南地區的民間信仰中，也找到了“三皇五帝”，伏羲、神農、堯、舜、禹、湯，他把《封神演義》中的民間信仰帶入古史研究，也證明了本書的學術取向。

祿是道等人的《中國迷信研究》一直受到學術界的重視，正如

士也送給他很多幅。有些符咒，還能在諸如《趨吉避凶全書》、《增補秘傳萬法歸宗》等書裡找到，發表的只是他整理出來的一部分。¹⁴ 幸虧有這本著作，為我們保留了諸多一百多年前的符籙原本，供我們觀賞研究。

十九世紀傳播“科學”，以理性的邏輯來裁判“迷信”。其實，“迷信”自有自己的邏輯。例如，“迷信”的功用之一是“懲惡揚善”；“迷信”的來源之一是傳說，這樣，它的邏輯當然是“非科學”的，而是接近“文學”的，故不能單單以“理性”來衡量後加以去除，否則，人類文化就僵硬得只有一種形式，缺乏多樣性。祿是道對中國社會生活中的信仰活動，做了迄今為止最為完整的收集和描述。經過他的收集和整理，中國各宗教（包括對其“宗教性”有爭議的儒教）的信仰特徵暴露無遺。有這樣一部著作，再要說中國本土文化當中沒有宗教，就很難了。因為《中國迷信研究》揭示的宗教性也存在於儒家之中，說儒家不是宗教，也很難了。1930年代起，馮友蘭先生力辯“儒家非宗教”，但鑑於祿是道《中國迷信研究》的確鑿記錄，他不得不承認祿是道在書中描述的儒家禮儀確實是“宗教性的”。馮友蘭在英文論文中說：“祿是道的《中國迷信研究》中有幾章是關於喪禮、供禮和婚禮的。祿神父書中描述的這些禮儀和《禮記》所描述的並不完全相同，但兩者確實都有一些迷信，在某種意義上，它們確實是宗教性的（Religious）。”¹⁵ 然後，馮先生提出解釋：儒家“在經典中把宗教性的元素改造成詩歌，它們不再是宗教性的了，而僅僅是詩歌性的了”。儒教真的已經把中國人的宗教禮儀改成“詩歌”嗎？讀《中國迷信研究》，聯繫當時還天天在社會生活中演練的“中國禮儀”（祭

祖、祭孔、祭天），很難否認它們的“宗教性”。最後，馮友蘭也不得不按照孔德（Auguste Comte, 1798-1857）的定義，說儒家是一種“人文主義”、“人文宗教”：“如果說它們是宗教，那麼它們是‘人文宗教’。”（If they are to be called religion, they are the “Religion of Humanity” .）由於祿是道《中國迷信研究》這本書，馮友蘭不得不承認儒家也是某種宗教。

《中國迷信研究》是祿是道神父的個人作品，但在很大程度上得到了在華耶穌會士們的集體幫助，上海徐家匯耶穌會住院內良好的學術環境，給祿是道神父的幫助尤其重大。這裡學術機構眾多，學者人士雲集，學習條件優越，曾經產生出大量優秀的學術作品，《中國迷信研究》只是其中一種。在此書寫作過程中，已經有中國籍耶穌會士黃伯祿（斐默）的中國迷信研究著作出版，祿是道神父顯然運用了其中的材料。

黃伯祿（1830-1909），江蘇海門人，1851年參與上海徐家匯依納爵公學的創辦與教學，通法文、英文。1860年晉鐸，1875年任徐匯公學校長，一直在徐家匯從事文教工作，直到去世。著作有《訓真辯妄》、《集說詮真》、《集說詮真續編》、《正教奉褒》、《正教奉傳》等著作，是中國天主教會中間學術淵博、著述豐富的著名華籍耶穌會士。《訓真辯妄》、《集說詮真》是天主教會安排黃伯祿寫作的反迷信著作，目的是宣傳和建立正確的天主教信仰。《訓真辯妄》有光緒三十年（1904）上海慈母堂第三次印本；《集說詮真》、《集說詮真續編》有光緒三十二年（1906）上海慈母堂排印本。可見在祿是道出版《中國迷信研究》之前，黃伯祿已經完成了中文“中國迷信研究”。《集說詮真》

“籤卜”、“擲筊”、“測字”、“輪迴”、“避煞”、“戒殺”、“放生”、“吃素”、“招魂”、“念佛珠”、“臘八粥”、“赤豆粥”、“上立特寵之聖人理應敬禮”、“孔子”、“老君”、“釋迦佛”、“元始天尊”、“玉皇大帝”、“關帝”、“文昌君”、“魁星”、“社稷”、“城隍”、“土地”、“閻王”、“地藏”、“龜君”、“西王母”、“觀音”、“天妃”、“麻姑”、“紫姑神”、“東嶽”、“張天師”、“八仙”、“劉猛”、“三茅君”、“蕭公”、“晏公”、“許真君”、“三官”、“五聖”、“龍王”、“馬王”、“財神”、“門神”、“鍾馗”、“痘神”、“四大金剛”、“灌口神”、“祠山張大帝”、“鄂王”、“施相公”、“都天神”、“蕭王”、“壽星神”、“火神”、“水神”、“風伯”、“雷公”。

祿是道的《中國迷信研究》，無疑延續了黃伯祿的《訓真辯妄》。兩者之間的關係，是黃書在前，祿書在後。由於黃書在先，故比較簡略；因為祿書在後，有機會補充增訂，故而更加詳盡。還有一個更有興味的對比特徵：由於黃伯祿神父是華人教徒，對中國迷信的批判更加強烈；由於祿是道神父是法國神父，對“中國迷信”反而表現出滋滋有味、津津樂道的樣子。把黃伯祿和祿是道的中西文著作對比，很容易看出華人學者的自我批判更加嚴厲，外籍學者的對照研究比較客觀。祿是道神父想要品嚐中國宗教“味道”的欲望，使得《中國迷信研究》如此詳盡、仔細，圖文並茂。

為了說明祿是道《中國迷信研究》和黃伯祿《訓真辯妄》之間的關係，我們可以把《訓真辯妄》中的“許真君第九十六篇”和《中國迷信研究》中的“許真君”作一對比。兩篇有同樣的古籍來源：《太

平廣記》和《搜神記》，敘述也大同小異。《訓真辯妄·許真君》：“許真君第九十六篇：世稱真君，姓許，名遜，字敬之。河南汝寧府人（或謂江西江寧府人），生於吳赤烏二年。及長，舉孝廉（中舉人），晉武帝太康初年，授旌陽（在湖北枝江縣北）令，嘗點瓦礫成金，分施於民，並以符咒治疫。旋棄官歸，浪遊江左（江南）。時有蛟精化為少年，自名慎郎，春夏旅遊於江湖。一日，許遜于豫章（江西南昌府）遇之，慎郎遂化黃牛逃遁。許遜即化黑牛追之。黃牛投井，黑牛跟入。黃牛既出，奔往潭州（屬河南），復變為人。許遜跟至潭州，令慎郎化歸本形，並飭空中神兵誅之。東晉孝武帝寧康二年八月初一日，於南昌（府屬江西）城外西山舉家四十二人，白日升天，雞犬隨去，宋徽宗封為妙濟真君（分見《太平廣記》、《重增搜神記》）。按許遜點瓦礫為金，誦符咒治疫，以及白日飛升等事，同一荒誕，毋庸置辯。又按蛟精變人，復變黃牛，許遜變黑牛，追殺誅之，其事不但荒幻不經，且捏造未圓其說。蓋許遜既能令神兵誅戮蛟精，何不于豫章初遇時即令誅之，乃等變黑牛追逐投井。且身為孝廉，曾官邑宰，何竟若是之不自惜耶？”

《中國迷信研究·許真君》：“許真君，這位人物姓李，通常叫做遜，字敬之。對他的出生地沒有一致的權威說法。有人說他來自河南汝寧府。《廣輿記》的作者相反，認為他來自江西南昌府。他的父親是許肅，祖父是許談。她的母親做過一個夢，夢中有一個帶金色羽毛的鳳凰。這個鳳凰嘴裡銜着一顆珍珠，扔到了她的胸中，於是她就有了孩子。孫權（吳國的建立人）掌權後的赤烏第二年，這個孩子出生了。在他小的時候，學習了道法。在他剛剛成年的時候，他對父母

孝順，過着有節度的生活。在晉武帝太康（280）初期，他被指令為旌陽令。這個古老的地方坐落於湖北荊州府，枝江縣北面的郊區。在那幾年乾旱的時候，他摸過的瓦片碎塊能變成金子，這樣那些悲傷的人們可以還清賦稅的欠款。千家萬戶都因為他的法寶和符籙從疾病中恢復過來。在國家陷入麻煩的時候，他辭了官，來到了揚子江南面，……。”

《中國迷信研究》和《訓真辯妄》之間確實有聯繫，為此，荷蘭漢學家 Barend J. ter HAAR 認為祿是適的著作抄襲了黃書，故全書價值不高。在 Barend J. ter HAAR 的個人網頁中，¹⁷ 他認為祿是適只是不加改進地沿用了黃伯祿的成果，告誡學生，不要使用《中國迷信研究》。（Doré, Henri. *Researches sur les superstitions chinoises*. This work is a plagiarized version of Chinese research by a fellow Jesuit priest, without any improvement and horrible Westernized illustrations. Instead use the works in *Zhongguo Minjian Xinyang Ziliao Huibian*, which includes Doré's original source.）這個結論是否真的能夠成立，要根據進一步的研究，比較兩者在文獻考據上的不同貢獻，才能做出結論。

現代學者批評祿是適的著作中有“可怕的西方化意象”（Horrible Westernized Illustrations）。這樣的批評，表達了當代西方學者對於自己過去歷史上的“殖民主義”的深刻反省，是一種可貴的良知。揚棄舊時代“基督教中心論”的宗教研究，對於今天眾教平等的宗教學研究是非常必要的。但是，我們也不能過於“以今律古”。要看在一百多年前，祿是適是否比其他人有更多的“西方化意象”，如果不是，甚至比他人更多些客觀，則我們就要承認在華耶穌會士和新教傳教

士對中國宗教研究的開創之功。只要比較一下基督新教著名的“反迷信”中文著作《破除迷信全書》（李幹忱，美以美會全國書報部印本，1924年），就可以看出天主教耶穌會士對中國迷信的批評，已是相對溫和。和西方流行的其他極端反異教、反迷信的作品相比，在華傳教士的中國宗教研究，又是相對溫和。上海徐家匯的耶穌會士們，還在繼承利瑪竇以來的“漢學”傳統，比較尊重中國文化，突破歐洲十九世紀強烈的“基督教中心主義”和“西方中心主義”，容納東方，接受中國。他們研究中國宗教的目的之一，主要還是希望西方的基督徒們能夠正視中國文化。這種態度，值得肯定。再者，反過來說，中國讀者為什麼不能也像當代西方學者一樣，經常反省一下自己的歷史過錯，一定都要讀到對自己文化的讚詞才高興呢？“聞過則喜”，雖很難做到，卻很有意義。

注釋

- 1 蘇爾編，沈保義等譯，《中國禮儀之爭西文文獻一百篇》（上海：上海古籍出版社，2001），頁2。
- 2 Robert Morrison, *A View of China for Philological Purpose: Containing a Sketch of Chinese Chronology, Geography, Government, Religion and Custom* (Macao: East India Company, 1817), 122.
- 3 *Ibid.*, 122.
- 4 知非子，〈儒教辨謬〉，原文連載於《萬國公報》第四百八十一卷（光緒四年二月二十日）至五百八十卷（光緒四年十一月二十一日）。其選錄五則，刊登於《萬國公報》第四百九十八卷、四百九十九卷、五百零二卷、五百一十五卷和五百一十六卷，收錄於李天綱編校，《〈萬國公報〉文選》（香港：三聯書店，1998），頁31-41。
- 5 近年來，中西方學者常常運用“後殖民”文化批評理論去評論中國研究狀況，將“漢學”和“中國學”列為“東方學”（Orientalism）。作者以為應該慎重運用後現代批評，以免割裂中國的實際情況。參見拙作〈“人文主義”還是“殖民主義”〉，收入《跨文化的詮釋：經學與神學的相遇》（北京：新星出版社，2007），頁412-436。
- 6 參見林立強，〈美國公理會傳教士盧公明與晚清福州民間信仰〉，《世界宗教研究》，第2期（2005），頁83-94。
- 7 甘沛澍，〈《中國迷信研究》序〉，見祿是道著，據甘沛樹英譯本，王定安譯，李天綱校，《中國民間崇拜》（上海：上海科學技術文獻出版社，2009），第一卷卷首。
- 8 同上注。
- 9 同上注。
- 10 見《中國民間崇拜》，第二卷，甘沛澍神父代做的“前言”。
- 11 甘沛澍，1886年來華，一直在上海傳教。除了把祿是道的《中國迷信研究》翻譯成英文外，還把法國籍耶穌會士、震旦大學教授夏之時（Richard Louis, 1868-?）的法文著作《中國坤輿全志》（*Geographie de l'Empire de Chine*, 1905）翻譯成英文，*Comprehensive Geography of the Chinese Empire and Dependencies* (Shanghai: T'suewei Press, 1908)。芬戴禮：1927年到達香港，曾任香港大學地理系教授。1932年主持發掘香港仔古文化遺址；1933年發現南丫島古文化遺址；1936年在廣東海豐發現古文化遺址，是香港和華南考古事業的開創者之一。
- 12 芬戴禮：〈《中國迷信研究》序言〉，收入《中國民間崇拜》。
- 13 葛夫平，〈北京中法漢學研究所的沿革及其學術活動〉，《漢學研究通訊》，第24卷，第4期（2005），頁1-6。

- 14 見 Henri Doré, *Researches into Chinese Superstitions*, trans. M. Kennelly (Taipei: Ch'eng-Wen Publishing Co., 1966; Shanghai: T'usewei Printing Press, 1914-1915), 第二卷中有關符咒研究的部分。
- 15 Feng, Yu-Lan, "The Confucianist Theory of Mourning, Sacrificial, and Wedding Rites," *The Chinese Social and Political Science Review* 15, no. 3 (October 1931): 335-346.
- 16 王秋桂、李豐楙編，《中國民間信仰資料彙編》第一輯，第 22 至 23 冊（台北：台灣學生書局，1989）。
- 17 <http://website.leidenuniv.nl/~haarbjer/chinrelbibl.htm> (accessed Oct., 25, 2010).

委。在中國內地出版的中文著述主要有：《生命言說與社群認同：希伯來聖經五小卷研究》（與游斌合著，中國社會科學出版社，2004）、《文本實踐與身份辨識：中國基督徒知識分子的中文著述，1583-1949》（主編，上海古籍出版社，2005）、《聖號論衡：晚清〈萬國公報〉基督教“聖號論爭”文獻滙編》（主編，上海古籍出版社，2008）。

李豐楙，台灣師範大學中國文學系學士，政治大學中國文學研究所碩士、博士。現任政治大學文學院講座教授暨宗教研究所專任教授、中國古典文學學會理事及台灣宗教學會理事。研究領域以中國文學、道教文學、道教文化、華人宗教、身體文化為主。曾任中央研究院中國文哲研究所研究員，及任教於靜宜大學中國文學系、政治大學中國文學系，並擔任過台灣宗教學會理事長。1994、1997年獲國科會傑出研究獎，著有《翁方綱及其詩論》、《不死的探求：抱朴子》、《神話的故鄉：山海經》、《六朝隋唐仙道類小說研究》、《探求不死》、《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》、《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》、《許遜與薩守堅：鄧志謨小說研究》、《文英館館藏台灣宗教文物分類圖錄》、《台灣節慶之美》、《台南縣地區王船祭典保存計畫：台江內海迎王祭》及台灣各地醮志十餘本，另有論文兩百餘篇。

沙宗平，北京大學哲學系宗教學系副教授。合著有《世界伊斯蘭教發展史簡明教程》（試用本，北京：宗教文化出版社，2007）、《聖訓基礎簡明教程》（試用本，北京：宗教文化出版社，2009）、《伊斯蘭教教義簡明教程》（試用本，北京：宗教文化出版社，2009）。曾

發表論文包括：〈從劉智的五典看回族伊斯蘭倫理〉（《宗教與民族》，北京：宗教文化出版社，2009，頁 235-252）、〈“聖訓”中關於穆斯林飲食禁忌的規定初探〉（《中國回商文化》第二輯，銀川：寧夏人民出版社，2010，頁 65-75）。

黃慧貞，於芝加哥大學獲哲學博士，現任香港中文大學文化及宗教研究系副教授，兼任香港中文大學崇基神學院之榮譽教授，以及香港中文大學性別研究研究學部主任。近期中文編著包括：《性別意識與聖經詮釋》（香港基督徒學會，2000），《亞洲女性主義神學》（文藝，2009），及《華人婦女與香港基督教》（牛津大學出版社，2010）。英文著作有：《The Poor Woman》（Peter Lang, 2002）、“Negotiating Gender: Postcolonialism and Hong Kong Christian Women”（收錄於 *Gender and Society in Hong Kong*, University of British Columbia Press, 2003），及“*Our Bodies, Our Stories: Narrating Female Sexuality in Hong Kong*”（收錄於 *Gender Mainstreaming in Hong Kong*, The Chinese University Press, 2009）。

蒲慕州，香港中文大學歷史系講座教授，比較古代研究中心主任。著作有《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》（台北：聯經出版社，1993；北京：中華書局，2008）、《尼羅河畔的文采——古埃及文選》（台北：遠流，1993）、《追尋·一己之福——中國古代的信仰世界》（台北：允晨，1995；麥田，2004；上海：上海古籍出版社，2007）、《中國文化史》（合著，台北：東華，1997）、《法老的國度——古埃及文

化史》（台北：麥田，2001；廣西師範大學出版社，2003）、《西洋上古文化——探索與反思》（台北：三民書局，2009）等。英文專書有 *Wine and Wine Offering in the Religion of Ancient Egypt* (London: Kegan Paul International, 1995) , *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion* (Albany: State University of New York Press, 1998) , *Enemies of Civilization: Attitudes toward Foreigners in Ancient Mesopotamia, Egypt and China* (Albany: State University of New York Press, 2005) , *Rethinking Ghosts in World Religions*(ed.)(Leiden: Brill, 2009) 等，另有論文數十篇。

蔡彥仁，哈佛大學宗教歷史學神學博士，目前是台灣政治大學宗教研究所專任特聘教授，國立政治大學宗教研究所創所所長(2000-2010)。他於1999至2000年間擔任柏克萊加州大學(UC Berkeley)傅爾柏萊特訪問學者(Fulbright Visiting Scholar)，2005年擔任安多佛—牛頓神學院(Andover Newton Theological School)傑遜訪問教授(Jadson Visiting Professor)，2006至2007年於荷蘭萊登大學(Leiden University)擔任歐洲中國研究講座教授。他與台灣宗教學術界同仁共創“台灣宗教學會”(1999)，並於2003至2005年間榮任理事長。其研究與授課範圍涵蓋早期基督教、比較宗教、宗教理論、儒家傳統等。著作包括 *“Religio and Superstitio: State Policy toward the Mystery Cults in the Early Roman Empire”* (1999) , *“Scripture and Authority: the Political Dimension of Han Wu-ti’s Canonization of the Five Classics”* (2000) , 《天啟與救贖：西洋上古的末世思想》(2001) , 〈“世界觀”與“面向”：

Missionaries in Nineteenth-century China 將於 2011 年由 Monumenta Serica 出版。中文譯著包括霍米克 (Joseph Homick) 的《晨光喜露——聖經與生命的反思》(*Joy Comes with Dawn*, 2009) 及聖艾爾雷德 (Aelred of Rievaulx) 的《屬靈友情禮讚》(*Spiritual Friendship*, 2010)。他現正從事“晚清基督教中文小說 (1807-1911)：宗教與文學的跨學科研究”的課題，此項研究由香港研究資助局資助。

黎志添，美國芝加哥大學哲學碩士及哲學博士。現任香港中文大學文化及宗教研究系系主任、教授、道教文化研究中心主任。目前主要研究領域包括：六朝道教史、天師道正一法文經、宋代道教黃籙齋儀、清代《道藏輯要》、廣東道教史、廣東道教廟宇碑刻及香港正一和全真道教科儀。現正進行的研究課題有：1. 廣州府縣道教廟宇碑刻——道教與地方社會研究（香港特別行政區研究資助局資助）；2. 道教虛擬博物館——從明至現代廣東道教廟宇（香港特別行政區研究資助局資助）；3. 主持國際《道藏輯要》提要編纂計劃。專著有《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》（2007）、《宗教研究與詮釋學》（2003）；合著有《廣州府道教廟宇碑刻集釋》（2013）、《香港道教》（2009）、《香港道堂科儀歷史與傳承》（2007）；編著有《華人學術處境中的宗教研究：本土方法的探索》（2012）、《宗教的衝突與和平》（2007）、《香港及華南道教研究》（2005）、《道教研究與中國宗教文化》（2003）、*Interpretation of Hope in Chinese Religions and Christianity*（2002）、《道教與民間宗教》（1999）等。已發表道教學術研究論文數十多篇，成果刊載於 *T'oung Pao*、*China*

Quarterly、*Asia Major* 3rd series、*Numen*、《中央研究院歷史語言研究所集刊》、《中央研究院近代史研究所集刊》、《中國文化研究所學報》、《台灣宗教研究》等國際著名中國研究期刊。

賴品超，現任香港中文大學文化及宗教研究系教授、文學院副院長。學術興趣包括：現代基督教思想、宗教間對話、基督宗教與中國文化、基督宗教史、宗教哲學、環境倫理及宗教與自然科學。近著有：《傳承與轉化：基督教神學與諸文化傳統》（香港：基督教文藝出版社，2006）；《儒耶對話與生態關懷》（與林宏星合著，北京：宗教文化出版社，2006）；Lai Pan-chiu & Jason Lam (eds.), *Sino-Christian Theology: A Theological Qua Cultural Movement in Contemporary China* (Frankfurt-am-Main: Peter Lang, 2010) 等。

學愚，曾就學於斯里蘭卡肯拉尼亞大學、日本東京大學、美國普林斯頓大學和愛荷華大學，並曾任職於美國格林內爾大學院，現為香港中文大學文化及宗教研究系助理教授。主要從事原始佛教、中國佛教，及人間佛教思想和歷史方面的研究。2006 至 2007 年間，於哈佛大學做訪問學者；2008 年任香港中文大學“人間佛教研究中心”主任，主編《人間佛教研究叢書》。他最近出版的作品包括《佛教、戰爭以及民族主義》、《人間佛教的社會和政治參與》。

2010年1月，兩岸三地幾所著名大學攜手合辦“首屆華人學者宗教研究論壇”，香港中文大學有幸擔任首屆論壇的主辦單位，並以“華人學術處境中的宗教研究”為是次論壇的主題，涉及“華人學術處境中的宗教研究”、“跨文化中的宗教研究”、“耶、佛、儒之間的文化交流”等範疇，討論內涵豐富而多元。

本書收集了是次論壇其中十二位與會學者的論文，這些論文對佛教、道教、基督教、伊斯蘭教在華人學術處境中的研究方法，進行了探討與反思。由此可見，本書是一部對華人學術界宗教研究具有創新與啟發意義的重要著作。



三聯書店(香港)有限公司
Joint Publishing (H.K.) Co., Ltd.

HK\$ 128.00

