

後宗教學

周慶華◎著



目次

序

第 1 章 緒論 1

- 一、「後宗教學」釋義 / 1
- 二、倡導後宗教學的用意 / 4
- 三、後宗教學的起點與開展方向 / 7

第 2 章 後宗教與文明說 11

- 一、在宗教與科學的拉鋸戰中突進 / 11
- 二、人類既有文明的幾種重要的形態 / 15
- 三、過去解釋文明發生演變的一些盲點 / 18
- 四、宗教信仰介入求知與締造文明的可能性探討 / 21
- 五、今後可以再作思考與努力的方向 / 23

第 3 章 後宗教生死觀 27

- 一、生死的辯證思維 / 27
- 二、從生死學到生死觀 / 29
- 三、宗教生死觀的建構概況 / 33
- 四、所建構宗教生死觀的問題分辨 / 36

五、新宗教生死觀的創設方向／ 39

第 4 章 後宗教對話 41

一、宗教對話與對話宗教／ 41

二、宗教對話的理論與實際基礎／ 43

三、宗教對話的時代需求與可能途徑／ 46

四、宗教對話必要的一些承諾／ 48

第 5 章 後基督教神學 51

一、神學與基督教神學／ 51

二、基督教神學的概況／ 53

三、基督教神學的爭議及其問題／ 56

四、新基督教神學的建構方向／ 61

第 6 章 後人間佛教的建構 65

一、人間佛教的名與實／ 65

二、當今「人間佛教」的群相／ 67

三、人間佛教的解釋權之爭／ 71

四、現實人間佛教的辯證性格／ 76

五、繼起人間佛教的安全閥／ 79

第 7 章 後禪學研究的突破 83

一、論題的緣起／ 83

二、當代禪學研究的界定／ 84

三、當代禪學研究的概況／ 87

四、既有研究的兩重困境／ 91

五、突破困境的方向／ 94

第 8 章 後道教文化研究的方向 97

一、道教的文化性格／ 97

二、道教文化建構的歷史痕跡／ 100

三、道教文化建構的現代進程／ 104

四、現代進程所隱藏的問題／ 107

五、一個可能的研究模式／ 109

第 9 章 後佛教與儒家的對話 113

一、佛儒會通說的檢討／ 113

二、對諍式對話的新考慮／ 115

三、對諍式對話的理論基礎／ 118

四、佛儒對諍式對話的幾個方向／ 123

五、佛儒未來合作的可能性／ 128

第 10 章 後民俗信仰研究的進路 135

一、民俗信仰的界定／ 135

二、既有民俗信仰研究的形態／ 138

三、既有民俗信仰研究的幾個盲點／ 140

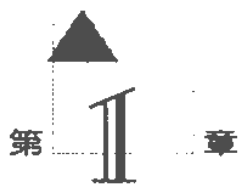
四、突破盲點的可能的作法／ 145

第 11 章 結 論 149

一、主要內容的回顧／ 149

二、未來的展望 / 150

參考文獻..... 153



緒 論

（一）「後宗教學」釋義

現有的宗教一詞，源自西方，取它的「神道設教」義；而在非西方（特指傳統中國），原只有「有所宗以為教」一義，但從近代以來，接受了西方宗教學的薰陶，同時也接受了宗教所有的神道設教義。雖然如此，宗教一詞在西方人的後續界定中，還是多少有些「量」上的差異。也就是說，除了承認宗教是神道設教涵義，還是會對宗教的形式有或寬或窄的限定，導至有關宗教的定義至今仍是眾說紛紜〔詳見崔默（W. C. Tremmel），2000；呂大吉主編，1993〕。這裡為了方便論說（其實，先前所有有關宗教的定義，也都是基於「方便論說」這一個前提；而方便論說，又為權力意志的發用），姑且取現成的「宗教是一群藉以解釋他們認為超自然和（或）神聖的事物與（或）現象並對之反應的一套信仰行為的體系」〔史美舍（N. J. Smelser），1991：485〕這個定義作為本脈絡中的宗教的意涵。

就宗教的形式來說，它包括有神話、教義、教儀、教規、典禮、活動和器物等成分〔參見涂爾幹（E. Durkheim），1992；宋光宇，1990〕；而所謂的「信仰行為的體系」，就是這些成分的總稱。不過，它在眾人的研究中，卻又衍生出許多的「類型」；所謂「宗教存在的類型多種多樣。按其敬拜對象可分為拜物教和拜神教；按其神靈觀念可分為多神教和一神教；按其文化年輪可分為原始宗教和文明宗教；按其發展起因可分為自發宗教和人為宗教；按其形成方式可分為自然宗教和天啟宗教；按其傳播特徵可分為口傳宗教和成文宗教；按其組織建構可分為教主宗教和先知宗教；按其信仰表述可分為唯理宗教和神祕宗教；按其政治地位可分為國教或非國教；按其群體歸屬可分為民族宗教或世界宗教等。這些宗教分類之間亦存有或是對立，或是疊合，或是演進，或是擴展的複雜關係；它們是宗教現象在人們頭腦中的紛亂的反映」（任繼愈主編，1998：緒論 9），就是指這種情況（該諸類型都是論者在賦予，而不是宗教本身自我如此顯示）。這基本上只可「嘆為觀止」，而不便引來論說。在本脈絡中，仍然要權作決定，以有特定的組織及相應的教義、教儀等為制度宗教；其餘的為非制度宗教（可以稱為民俗信仰）。

從人類發展出宗教的形式以來，就陸續的有宗教研究這一「跟進」的行為，將制度宗教和非制度宗教「攤開」在陽光下，接受學術尺度的檢驗，而逐漸形成所謂的「宗教學」這樣的學問。有人曾敘及這段史略：「人類對宗教現象的認真觀察和系統研究由來已久，但多以各宗教及其文獻的歷史考證和神學思辨為主。而專門把宗教作為一種社會現象來對待，加以客觀、科學研究的宗教學則始於十九世紀下半葉〔按：多半以繆勒（F. M. Müller）於 1873 年出版的《宗教學導論》為分界線〕，迄今不過一百多年。這種宗教學包括對宗教的描述性研究和規範性研究。前者涉及宗教史學、比較宗教學、宗教現象學、宗教社會學、宗教心理學、宗教人類學、宗

教地理學和宗教生態學的觀點和方法；後者則為宗教哲學、宗教神學、宗教倫理學和宗教批評學的立意與命題。此外，現代宗教研究還開拓了宗教政治學、宗教經濟學、宗教傳播學和宗教美學等新領域」（同上，12）。但不論如何，這種宗教學的建構，已經顯現某種程度的「疲態」；也就是它不再能彰顯在新時代中的「特殊性」了。理由是人類經歷了一個從現代到後現代、甚至到後現代之後的社會，所有文化各層面都已經有過「天翻地覆」的大變動，而宗教這一「最保守」的領域（緣於它的專注於和超自然界或神聖界的聯繫——不易受世俗事務的左右），如何能由宗教學的曳引走出「洞窟」去參與整個世界的躍動和激進？顯然宗教是不習慣這樣自我「降格」的，它依然要維持既有的神祕性或神聖性（以為超脫俗流），以至所有的宗教學都不免要隨它在一些特定的框框中討活計。這樣一來，我們要對宗教有所謂「新的期待」（再出轉機），就得寄望新的宗教學來「激勵」或「促進」了（宗教本身很難看到它會大幅度的自我轉變）。這種新的宗教學，我依便稱它為「後宗教學」。

後宗教學的「後」，可以有「後現代」或「後設」的意思；但又不盡相同。一般所說的「後現代」，它有某些可以察考的文化邏輯，如「體現在哲學上，則是『元話語』的失效和中心性、同一性的消失；體現在美學上，則是傳統美學趣味和深度的消失，走上沒有深度、沒有歷史感的平面，從而導至『表徵紊亂』；體現在文藝上，則表現為精神維度的消逝，本能成為一切，人的消亡使冷漠的純客觀的寫作成為後現代的標誌；體現在宗教上，則是關注焦慮、絕望、自殺一類課題，以走向『新宗教』來挽救合法性危機的根源——信仰危機」（王岳川等編，1993：代序 38）；但在宗教方面，後宗教學則不只在呼籲人類回歸宗教信仰而已，它還有更積極的「勸導宗教」的作為（詳後）。此外，「後設」一詞是「自我意識」的稱呼〔參見渥厄（P. Waugh），1995〕；用在宗教學上，就

是對既有宗教學的反省或質疑。不過，它還有是只具中性的「哲學方法論」上的意義還是兼具非中性的「規範理論」上的爭議（參見傅偉勳，1990：6～7；周慶華，1997a：200～204）。而本脈絡中的後宗教學則無疑是規範性的；為了避免「混淆」，這裡還是要跟後設稍作區別。換句話說，後宗教學是相對於前宗教學（包括後現代宗教學對人的籲求回歸宗教信仰）而命名和定位的。它是不滿於既有宗教學的「泛論」或「乏效」而提出的，希望能循此「突破舊規」的路線，而開展出宗教學的新的面貌。

（二）倡導後宗教學的用意

比較制度宗教和非制度宗教，我們會發現制度宗教的傳播衝動和影響力遠比非制度宗教可觀；不但傳統的制度宗教（如猶太教、基督教、回教、佛教、印度教、道教、儒教等）並世在馳騁競勝，還有許多新興的制度宗教也乘機在自鑄美貌，使得原本紛繁多姿的當代社會更添一分宗教熱。因此，這一部分也就成了特該關注的重點（至於非制度宗教僅在特定區域或族群中流行，不及制度宗教在傳播中會造成「連續」效應，所以「偶爾觸及」就可以了）。

依照個人的習慣，還是要將這類宗教略作次類型的區分，才方便後續的談論。首先是傳統的制度宗教。這可以再分出超越型的宗教、神祕型的宗教和中間型的宗教等幾類。超越型的宗教是相對於某一種神祕境界的體驗來說的，特別以一絕對性的超越實體（神／上帝／真主／阿拉）為信仰對象（事實上在信仰的過程中，也有一些神祕的體驗），包括猶太教、基督教、回教等；神祕型的宗教是相對於某一超越實體的信仰來說的，特別講究身心冶鍊或修鍊冥想（其實修行所達到的寂靜境界，也有超越凡俗性），包括佛教、印度教、錫克教（分化自印度教）等；中間型的宗教是指儒教／儒

家、道教／道家之類，它們也有創始人（教主）、教義、教儀、教規、典禮、活動和器物等，但並不以某一超越實體或神祕境界為信仰或體證對象（可以視為泛神或多神信仰），同時也比較缺乏其他宗教所見的嚴密的組織和熱絡的宣教活動，所以歸為中間型（詳見周慶華，1999a）。其次是新興的制度宗教。這是當代（約近一個世紀）新出現的宗教團體，（以在臺灣一地可見的為例）還可以再分出靈恩派、靈驗派和其他等幾類。這些教派的出現，有的是「對世俗的神權宗教（如共產主義）的反動和對舊有各種宗教的不滿，為尋求新的靈性指望，以便解脫人生的苦難」；有的是「受到世俗的同化，但以宗教服務為流通內容，宛如一種外來的消費項目和個人風格的裝飾品」（參見董芳苑，1991；林本炫，1993）。其中靈恩派多半是沿西方一神教（超越型宗教）而來的，特別強調「靈恩」，如天理教、生長之家、創價學會、摩門教、耶和華見證人、統一教、超覺靜坐、阿蘭達瑪加瑜珈等都是；靈驗派則是沿中國傳統宗教（儒教、道教）而來或從民俗信仰演變而來，特別講究「靈驗」，如一貫道、鸞堂、天德教、天帝教、紅卍字會道院等都是；而其他則是跟佛教相通的禪修團體，特別注重「冥契」，如濟海的禪定學會、宗聖的萬佛會、盧勝彥的靈仙真佛宗、妙天的印心禪學會、李元松的現代禪等都是（參見董芳苑，1997；鄭志明，1999）。

相對來說，現在除了中國傳統宗教因不敵外來文化和信仰而日漸沒落，其餘都還保有相當強盛的活力；而比較傳統的宗教和新興的宗教，又以傳統的宗教最擅勝場〔許多新興的宗教都不免要從傳統的宗教汲取「養分」。如二十世紀六〇年代以後在美國興起的教派中，有的是從基督教母體演化出來的（如上帝之子會、國際之路會、愛的以色列、阿拉漢基金會、上帝聖殿教派等；這些教派多半致力於把《聖經》的福音主義和流行於六、七〇年代反傳統的「嬉皮士」生活方式結合起來）；有的是受東方宗教影響的神祕主義教派（如國際黑天覺悟會、神光會、先驗沉思派、幸福健康神聖會

等；這些教派的基本思想分別源於東方的佛教、印度教、錫克教、道教等，它們主要提倡透過參禪靜悟、禁欲苦行來獲得肉體的解脫）；有的是把東方的宗教神祕主義跟現代心理學融合起來的各種準宗教派別（如科學信仰教會、艾哈德訓練研究會、西維亞科學控制會、再生會等；這些教派注重開發人的潛能，信仰宗教是為了治療身心的疾病），都可以看出傳統宗教的「魅力」不歇的一斑。參見奈思比（J. Naisbitt）等，1992：277～278；劉宗坤，1996：224～227〕。而這已經出現兩個為宗教學者所特別留意的現象：一個是超越型宗教（特別是基督教）的一神信仰重新被多方的期待；一個是神祕型宗教（特別是佛教）的修行法門逐漸在廣為傳布。前者是起因於西方社會從現代（由文藝復興、啟蒙運動和工業革命所「綜合」開啟）起放逐神而追求自主性，所藉來代替失落的終極關懷的是哲學和科學；而哲學和科學到了為追求更大自由的後現代（以電腦發明而進入資訊社會為分線界）也一併被放逐了，人們從此生活在一個沒有深度且支離破碎的平面的世界中（這在進入後現代之後的網路社會而達到極致）。為了避免繼續「迷失」，許多人已經看出必須「超越後現代心靈」，重返對神的信仰，才能挽回嚴重扭曲的人性和化解塵世快速沉淪的危機〔參見布洛克（A. Bullock），2000；史密斯（H. Smith），2000；威爾伯（K. Wilber），2000；阿姆斯壯（K. Armstrong），1999〕。後者是起因於科技文明所帶來的生命的威脅和心靈的壓迫，而不得不循此方式以為尋出路；所謂「在此二十一世紀伊始，佛教顯然已吸引了西方世界許多受過教育人士的興趣。例如在法國，佛教目前是最流行的『新宗教』。從佛教書籍市場銷路的廣大，不難了解人們對佛教教義的渴求程度。在美國麻州波士頓的一家出版商，單單出版的藏傳佛教書籍便多達五十種。佛教修行講求嚴格的紀律，要求盤腿靜坐數小時，或數息冥想，或專注內心世界冥思，或者在行走中練習收心專注於行走。這種收斂心神的生活態度，與時下普遍強調勤奮工

作賺大錢、為享樂消費的文化正好針鋒相對。凡是對『老鼠競賽』的生活方式感到失望的人，都會轉向內在自由與喜悅感受的佛教修行」〔費雪（M. P. Fisher），1999：72〕，正道出了世人寄望於這類宗教的心聲。

然而，後宗教學的建構，卻不能只停留在這個層次（也就是強調宗教的重要性或探求「新」的宗教）。因為超越後現代心靈一事只侷限於西方人（才有這個必要；非西方人原非信仰一神，無所謂「靈性復歸」的問題。參見周慶華，2001：87～94），而提倡神祕修行也容易被轉利用於參與西方科技文明的運作（也就是現代人會藉著短暫的神祕修行來提振精神，使自己更有能耐在職場上「長久奮鬥」，終究未能深體該神祕修行的「離世」或「超世」的用意），畢竟還沒有大為提升宗教的「境界」。為了顯示繼起宗教學建構的必要性，超越現有宗教學所能觸及的層次也就「勢在必行」了。它一方面可以有助於宗教的開啟新猷，另一方面則可以促使人類思考長治久安的對策。

（三）後宗教學的起點與開展方向

宗教學探討宗教的特性、本質和規律等等，它已對宗教有一「全面性」的研究，所以後宗教學就不再重複這些，而專以探討「未來發展」的問題。這是前兩節的論說所得出的結論，也是往後我們進一步思考宗教的一個不可或缺的著力點。接著要談的是後宗教學的可能的狀況。

基本上，這裡不再擔心一些論者所提及的「成熟度」的問題，如「就總體研究狀況而言，宗教學遠不是一門成熟的學科，既沒有在研究對象、方法、目的等方面達成共識，更沒有構造出某種影響廣泛的理論體系，而是仍處於不斷發現問題、轉換視角、深化爭論

的過程之中，甚至與其他人文學科相交叉、相融合，你中有我，你我難分。這或許是當代宏觀學術背景之多元化的反映，或許是一門綜合性學科興起階段的特徵，或許像這樣一個跨文化、跨科學的學術批判領域原本就不該有傳統意義上的『基本原理』或『邏輯體系』……無論如何，有一點可以肯定：這門新興學科潛力巨大，前景可觀」（張志剛，1995：序1~2）。論者這種憂慮，也可擴及許多人文學科和社會學科（因為它們也還處在「眾說紛紜」階段），使得單單關涉宗教學就沒有多大道理。那麼後宗教學究竟要談些什麼？我想有一個人類所大意鑄成的「能趨疲」（entropy）危機，只有等待宗教來「挽救」；而所謂後宗教學就是從這一特定點開始，為宗教和人類的永續發展（存活）籌謀對策。

我們知道，從近代工業革命以來，物質科技文明的日新月異和驚人成果，已經把人類「逼向」了必須面對能趨疲到達臨界點（不可再生能源趨於飽和而使地球陷於一片死寂）的不堪處境；但人類自己卻至今還不肯縮手（或說難以縮手）。這當中有很多人看不到或不願正視：整個時代的進展，可說是環繞著牛頓機械論而形成的一種剛性的科學決定論世界。這種機械論及決定論的世界觀（按：它是由基督教所說的神造萬物的「創造觀」衍生而來的。參見周慶華，2001：75~78）不但操縱著科技，同時也支配著政治、經濟、社會、文化等各方面。它雖然為西方及大半世界帶來科技上的突飛猛進，經濟的單方向的空前發達，給大半人類帶來從未享有過的福利，但也帶來或伏下許多人類過去從未經驗過的災難和危機。更有甚者，急性的核子恐怖、慢性的生態危機，正在讓全體人類面臨絕滅的邊緣。所以會造成這種後果，除了整個社會是由機械論和決定論所建構的，還有就是支持整個社會的信念另本於質能不滅、過程可逆及物質和能源取用不盡等三種基本假設上。這明顯存有兩大弊端：第一，它漠視了能趨疲法則的警世意義，也就是現代科技固然可以開發出巨大的能量，但卻消耗了巨量的能源（不可逆）；科技

文明固然造就了空前的富裕生活，但也相對造成了空前的高能趨疲社會。第二，機械論所探討的是一個無機物的世界，但人類側身其間的卻是有生命的世界。這種物理和生物的矛盾，一方面造成人和自然的對立，另一方面則導至物質文明本身的嚴重危機，也就是現代質能基礎的衰微和生態的破壞〔詳見雷夫金（J. Rifkin），1988；梅納德（H. B. Maynard, Jr.）等，1994；華玉洪，1995；周慶華，1999a〕。而這追根究柢，跟西方人的一神信仰有密切的關係（非西方社會則是在西方人的「鼓動」或「逼迫」下走上同樣的道路）。也就是說，西方人嚮往天國的永生，自然不會珍惜塵世的一切東西；而為了容易被上帝接納而順利進入天國，也得以高度的科技成就和財富累積作為憑藉（詳見第三、五章）。因此，要挽救能趨疲的危機，就得調整最深層次的一神信仰。其他非一神信仰的宗教，也得一起來共謀對策（不宜參與耗用地球有限資源的行列），才能顯出宗教在現時的特殊作用（如果宗教團體不率先來減少資源的耗用，還能寄望誰呢）。

所謂後宗教學的起點，就是全力於提醒宗教團體面對能趨疲問題並設法予以解決。至於後宗教學的開展方向，則在於為各宗教團體謀得有助於因應現時處境（能趨疲危機）的發展空間。這一方面要盡力為宗教鋪展出得「聚焦」於因應能趨疲危機的必要性和迫切性的「事實」（而不是再「散焦」於關心教義的傳播、信徒的招攬、社會服務的多寡等不涉「大局」的問題）；另一方面則要盡力為宗教規劃一個「合作致勝」的場域。後面這一點，多半是要透過宗教「對話」來引入的，得格外受重視。也因為要對話解決能趨疲問題，所以有必要建立「互相尊重」（正視其間的差異性）的無形的體制。這樣一來，一神教和非一神教都該共享「宗教」的名號及其實質；也就是在各自尋求發展空間（不論是內蘊的各種攸關當下存活的欲求還是轉此處所發因應能趨疲危機的欲求）的過程中，應把凌駕和宰制他人（他教）的慾望降到最低。後宗教學就是要在這

些環節反覆或多方的申論致意；而個人目前所作的雖然還只是「初為發凡」，但已無妨這門「新學科」的「勢必」誕生（同時可以期待它成長和茁壯）。


 第 2 章

後宗教與文明說

（一）在宗教與科學的拉鋸戰中突進

近三十年內前後有兩本頗為轟動且對宗教構成相當程度的「威脅」的書，一本是丹尼肯（E. V. Däniken）的《文明的歷程》；一本是巴克萊（D. Barclay）的《揭開幽浮之謎》。前者提出「上帝就是古代太空人」的說法，它從《舊約·聖經》中發現上帝自稱「我們」是複數和某些準確的古代地圖、精鍊的金屬物、穿著白金繫帶太空裝的人物繪像、移動迅速的飛天戰車的記載等遺跡以及從木乃伊的等待復活樣而推及是外星人對地球人的再臨解救承諾（終於被記入《聖經》）等處得到印證（詳見丹尼肯，1974）。後者更「進一步」說被人類稱為上帝的外星人恰是古代的恐龍，而人類就是恐龍豢養的寵物；那些恐龍在一場核戰中死亡殆盡，僥倖活存的全是找到地球南北極間中空的地方躲避的結果，以至不時要出來活動現身（詳見巴克萊，1997）。二者都肯定上帝是外星人，不同處在於前者認為人類是外星人試驗生殖的劣質品，而後者認為人類和

恐龍都是演化而來（只是人類不及恐龍進化那麼快）。這又是一齣「科學戰勝宗教」的戲碼，演來熱鬧非凡！

長期以來，科學和宗教相衝突的案例，不計其數。擁護科學的人，對於宗教事涉神祕部分的撻伐，總是不遺餘力；尤其近代天文學、地質學、醫學、生物學、太空科學的快速發展，更挑戰著宗教既有的權威性（參見林天民，1994：7～9；張志剛，1995：55～65）。而熱愛宗教的人，對於科學不能解決「人生」問題的反擊，一向也力道十足；甚至反過來嘲弄科學也逐漸成了一種宗教：「為何科學竟是如此的敵視宗教？那是因為宗教清楚知道，由於科學，人最後將淪入迷失其生存意義和目的的地步。也就是說，今日的真理，明日也許會被新的真理否定。科學的真理不過是暫定的。若是如此，現在我們可依恃的是什麼？如果只是『相對的真理』，那麼我們不是將失去了存在的理由？宗教指責這樣的科學相對主義。為了對抗如此的責難，科學只有主張自身的絕對性——科學的真理雖是相對的，但科學卻是永遠的，科學的進步是無限的。於是，科學的進步被無條件的相信了。無法經實證確認的宗教所說是虛構的，而可經實證確認的科學真理雖屢被超越，但在有限度之內卻是絕對的。如此的思想被標舉之後，自其中就產生出以科學進步為信仰對象的『類宗教』，而支持它的是人道主義者」（石田慶和，1991：20）、「共產主義有其『宗教』因素——它的先知，它對正統信仰的強調，它的禮儀，它的聖殿，其信奉者的傳道熱情和無條件的信服。而那些認為科學主義也夠資格作為一種宗教的人則發現了相似的模式：關於科學研究的有用性的信仰體系，一套實踐（科學方法），老一代的先知（現代科學的創始者），聖地（實驗室、計算機房），其追隨者最高的忠誠和信奉，如果你願意的話，還有其支持者企圖用以使其他人同意他們的科學信念的傳道熱情」（約翰斯通（R. L. Johnstone），1991：25）。面對這種對峙局勢，「看不過去」的人，就會出來緩頰，而有所謂「調和」的論調。這

大約有三種情況：第一是認為科學和宗教「各司其職」，不必硬將它們扯在一起談論，如：

其實，「宗教就該詞最寬泛、最基本的意義而論，就是終極的關切（關懷）。」也就是說，在一切人類精神活動領域中反映出來的那種終極關切狀態，其本身就是宗教性的。「宗教是人類精神生活的本體、基礎和根柢。人類精神中的宗教方面就是指此而言的。」這樣，田力克便找到了把以往衝突雙方分離開的基本依據，即作為「終極關切」的宗教信仰理應有別於近現代意義上的科學（高師寧等編，1996：133～134）。

這就是典型的例子。它所強調的是科學真理和宗教真理並不屬於同一意域，以至科學和宗教彼此都無權干預對方。第二是認為科學和宗教的精神是一致的，一般人要窮作分辨，只會白費力氣，如：

長期以來，無神論的宣傳模糊了人們的視野，以至人們普遍認為信仰與科學水火不容，實際上，在西方歷史上，如果離開基督教而談近代科學，是不可想像的事情……第一，基督教與科學的目標一致，都是為了對真理的追求……第二，基督教和科學都把世界看作是有序的，有嚴格的規律可循……第三，由於研究自然是信仰上帝的行為，所以教會在中世紀後期開始重視教育、提倡科學……（劉啟良，1998）。

這也是典型的例子。它所強調的是科學研究和宗教信仰（特指基督教信仰）並不衝突，反而多掌握自然知識後可以更好地為信仰服務。第三是認為科學最終就是在論證宗教所指出的「宇宙是神造的奇蹟」這一真理，根本無法把它們分離開來，如：

自然界的深奧，不能為人類的科學解釋淨盡，更不能為純物質型的理論包括無遺，因為其中含有無限量的智慧。人類的知識、科學和技術，雖然已夠龐大雄厚；可是面對似乎無限大的宇宙，以及無窮小的細胞和原子世界，人類所知道的，幾乎有等於無。宇宙間任何一個小物體，對人來說都含有發掘不完的奧理。因此，有些科學家，簡直把自己所研究的科目，當作對神的論證。不只全部大自然是神造的奇蹟，甚至每一個小物體都是，尤其是具有美妙生命的小動物（武長德，1984：413）。

這也是典型的例子。它所強調的是科學所發掘有關宇宙的真理，最後都要「歸功」給上帝（神）；因為這是上帝創造的，別人並沒有該項能耐。不論上述三種說法之間是否有不搭調的現象，都可以看出調和論者重樹相關話語威信的用心。特別是最後一說，所透露的科學研究的目的就是在於「證明的上帝的英明」這一訊息，給人的感覺是宗教又「反敗為勝」（扳回一成）了。

然而，這樣「往復循環」的論證模式，終究無法解決一個「求知意願」的問題。也就是說，用來增強宗教信仰和理解科學研究所需要的一套套知識的建構，並不只是為了合理化該信仰或該研究而已，它還得有不盡需要面對彼此的競勝而仍然會努力以赴的建構（知識的）動力。或許這才是人類文明得以進展的主因（而不是上述那一「競勝」心態使然）；更何況那只反映了西方的（局部）狀況，有關東方的信仰實踐並不在同一範圍。因此，對於人類無止盡的投入求知的行列這種行為，我們應該別為看待。至於科學和宗教的拉鋸戰，只能是激發我們調整注意力的一個觸媒，並不能因此而侷限我們的思路或乾脆以它終結我們的思路。

（二）人類既有文明的幾種重要的形態

所以會從宗教和科學的衝突談起，以及預告整體的論述脈絡要在科學和宗教的拉鋸戰中突進，主要是有一種文明形態是奠基在科學和宗教的磐石上，而該科學和宗教歷來就喧嚷爭勝不斷，如果不從這裡起論，也未必可以找到更好的切入點。現在就順勢再開闢論域，先把跟本論題有關的人類既有的文明作一點必要的描繪。

所謂文明，相對應的英文是 *civilization*，它在中國最早見於《周易·乾》九二文言傳「見龍在天，天下文明」及〈賁〉彖傳「文明以止，人文也」，大概是指「有文章而光明」（孔穎達疏）的意思；但現在多已隨英文取義。雖然如此，文明一詞在現代人的用法中，還是頗多歧義。如「僅是外在的物質文化通常稱為文明，它的任務乃是作為內在精神文化之基礎和先決條件」〔布魯格（W. M. Brugger），1989：140〕、「文明為人類開始在都市居住後的一種生活方式。一個文明包含構成一個社會的一切生活方式，無論是藝術、風俗、工技、政府形態等等。從這方面看來，文明和文化一樣。但是文化指的是任何生活方式，無論繁簡，文明則指的是表現出複雜的經濟制度、政治制度和社會制度以及發達的工技等等的生活方式。因此，每個人都生活在一個文化中，但並不是所有的人都生活在文明中」（張之傑主編，1986：133）等，這都是蒐羅成說而呈現的（並非新創或重構），卻一個意指物質文化而一個意指複雜的生活方式（兼有物質文化和精神文化），可以想見依違在這「兩極」間的文明界義還會有很多。其實，文明也和其他用詞一樣，都是屬於「界定式用法」（不具有必然性或先驗性），目的是為了方便論說。在這種情況下，如屬必要也可以重作界定，而不一定要從舊說中擇取一義。

依個人論述的需要，在這裡要讓文明等同於文化（culture）而可以變換為用。但如果可能的話，這種文明／文化還要限定它只負擔「人類表現其創造力的歷程和成果」一個意涵，以有別於停留在較素樸層次的生活方式也可以稱為文明／文化那種意涵（參見沈清松，1986；周慶華，1997b）。這種界定，相對於底下這一「史實」的論述，顯然有它的「彙整」或「重塑」的意味：「十八世紀以降，從『文明』與『文化』這兩個詞彙出現之時，各個不同領域的學者都曾試圖研討這二者之間的關係，並從不同的角度作出了諸多解釋。從那時以來，對它們的關係雖然是眾說紛紜，但在這種爭論中，大體流行著如下幾種觀點：（一）認為『文明』與『文化』可以作為涵義相近或等同的兩個概念。這種觀點在十八、十九世紀相當流行。在啟蒙思想家的著作中，『文明』是與那個時代的『社會生活』、『社會福利』、『社會契約』、『市民社會』等概念聯繫在一起的，它更多地被賦予人類追求光明和歷史進步的一種信念，以此與中世紀社會的黑暗和上古社會的野蠻狀態相區別，這就是他們心目中的西方文化。到了十九世紀，這種情況尤甚，一些人類學家 and 社會學家用文明這個概念來顯示當時一些先進民族在社會生活中所體現出來的總的特徵，以與那些同時代仍處於未開化狀態的『野蠻』民族相對照……；（二）認為『文明』與『文化』可以按物質和精神兩個方面來加以區分，前者是物質進步的產物，後者則與精神領域的遺產相聯繫。這一說法可以追溯到近代德國學者，尤其是康德那裡，他們把人類在物質與技術上的進步稱之為『文明』，而把人類在道德精神方面的進步稱之為『文化』。在現代的學者中，持這類意見特別在哲學或社會學家中較為普遍……；（三）認為文明是文化發展到一定程度的產物，或者說文明是文化的一個較高的發展階段……在現代歷史學家的代表作中，不乏這類論見的闡述」（張廣智等，1994：7～8）。不論如何，這裡所謂的文明／文化，都是「進取式」的；它顯現在自我前後聯結功能的不斷強化及對外支配的慾

望的不斷試探。換句話說，這種文明／文化中的個別表現都是有目的的；而總合個別表現為集體表現時也是如此。

照這樣說，也就處處無不見文明了（因為幾乎到處都可以看見創造力和創造成果），但又不然。在理論上，可能是四處存有文明；但在實際上，沒有人有那個能耐一一觀遍而在討論時也可以全部囊括。因此，「選擇性的談論」自然就是不可避免的結局了。一般的情況，是將世界文明區分成幾個類型來討論。這原本是不得已的作法（或說基於論說方便所不得不採行的策略），但它卻又衍生出「究竟要分出幾個類型才合理」的問題來。以個人所考察到的為例，即使排除像「人類的發展過程中，曾出現許多的文明。其中埃及、兩河流域、印度、中國等文明，號稱『世界四大古文明』。而歐洲的希臘、羅馬文明，亞洲的日、韓文明，以及美洲印地安人所建的瑪雅、阿茲特克和托提克等文明均屬悠久文明」（陳三井等，1987：11～12）。「（文明可劃分為）西方基督教文明、東正教文明、伊朗文明、阿拉伯文明、印度文明、遠東文明、古希臘文明、敘利亞文明、中國文明、米諾斯文明、印度河流域古文明、蘇美文明、赫梯文明、巴比倫文明、古埃及文明、安棣文明、古墨西哥文明、瑪雅文明等類型」〔詳見湯恩比（A. J. Toynbee），1984：146～149〕這類事涉難以詳知的古文明和暗示可以無止盡發掘定型的區分法外，也還有二分為海洋文明和大陸文明（詳見沈清松，1998）或精神文明和物質文明（詳見韋政通，1973：11～13引）或東方文明和西方文明（詳見黃克劍，1992）以及多分為遊牧文明、農業文明、工業文明、商業文明（詳見錢穆，1996：弁言1～7）或西方文明、拉丁美洲文明、非洲文明、回教文明、中國文明、印度教文明、希臘正教文明、佛教文明、日本文明〔詳見杭亭頓（S. P. Huntington），1998：3～28〕等區分法。這些差異，除了隱含有不可共量的分類標準，還隱含有各自缺乏對所作分類如何可能及是否有效的自覺和反省。我們可以設想：所有的分類行為，都是要為相

關的知識建構奠定基礎，以至實際的分類就得避免「含混籠統」及「可以無限衍變」等低效率或不好善後的弊病。從上述的各種二分法來看，都不容易清楚「指實」或無從有效「切割」；而從上述的各多分法來看，也都不禁會讓人聯想到還有更多的次文明可以補入（如後工業文明、後後工業文明或南洋文明、大洋洲文明之類）而論者卻有意無意的「掛一漏萬」，顯然那些分類方式是比較有問題的。在這裡，個人嘗試把人類文明區分為創造觀式的、氣化觀式的、緣起觀式的等三種主要類型。它是以比較具有優位性宇宙觀（世界觀）作為區分依據，而可以把歷來大家所矚目的一神教（包括基督教、猶太教、回教等）、儒教（儒家）／道教（道家）、佛教等教示及其所帶動的創造活動統攝起來。換句話說，這種區分，一方面有利於整體論述的進行，一方面又可以避去現有那些區分法因強劃文明區而無法處理「重疊」或「交涉」問題的困擾；在個人一番評估後是很可以用來作為建構相關知識的基礎的，就暫且以它來取代其他的類型區分。

（三）過去解釋文明發生演變的一些盲點

把人類文明區分為上述三種類型後，還得面對其他分類法所得面對的「實際狀況怎樣」、「彼此有何差異」以及「什麼因素促成它的發生演變」等一系列問題的回答。其中「什麼因素促成它的發生演變」一個問題只能憑推理給予說明，又可說是裡頭的關鍵。而就其他的分類法來說，有關它們對於「實際狀況怎樣」和「彼此有何差異」兩個問題的解說，已因本論述不認同它們所作分類本身而失去「對觀」的必要性，剩下來就是針對「什麼因素促成它的發生演變」這個問題的解答還有一點可藉以「催思」的作用。因此，不妨就「近便」的撮取一些來檢視。

一般在解釋這個問題時，多半把它（文明的發生演變）歸諸客觀環境或主觀意願或宿命關係。如前所引區分文明為海洋文明和大陸文明兩種類型的論者，就認為古希臘文明可以作為海洋文明的代表，而它是由於「海洋通商促進了商業發達，進而發展出民主政治、科學知識和藝術創造，一直到哲學思想的出現，把人類精神的開放性與創作性發揮得淋漓盡致，而且能在穩定中創進，在和合中競爭，在實際中追求理想，即有限而趨無窮」；至於大陸文明則可以歐洲哲學為代表，「近代哲學側重人的主體性，傾向於以意志的宰制來界定人的自由，認為知識就是權力，並以表象的經營來界定理性之作用，於是形成了以歐洲文明為典範的近代文化」（詳見沈清松，1998）。這就在相當程度上以為客觀環境具有決定性的影響力。又如前所引區分文明為多種類型之一的湯恩比，就認為每一個文明都要經歷起源、生長、衰落和解體（死亡）四個連續發展的階段；而這個過程，可以作一個極簡單的概括：文明起源於「挑戰與回應」。這種挑戰包括自然環境和人為環境。凡是對這種環境進行了求勝的應戰，文明就隨之產生。而文明的生長，是由於這個社會內具有「創造性的少數人」對「挑戰」不斷進行新的「回應」和不斷創造的過程。而文明的衰落則歸結為一個文明喪失了「自決能力」，「創造性的少數人」變為統治的少數人，結果導至分裂，社會各部分之間喪失了和諧狀態；而隨著「自決能力」的喪失，文明終於走上了解體的歷程（詳見湯恩比，1984：197～227）。這也在相當程度上以為主觀意願（包括正面和負面）具有決定性的影響力。又如《西方的沒落》一書的作者史賓格勒（O. Spengler），就認為當一具偉大的靈魂，從永恆童稚的原始精神中覺醒過來，自行脫離蒙昧原始的狀態，而從無形的、無限的和永恆的變為一個有形的、有限的且終有一死的東西時，一種文明（文化）就誕生了。文明誕生後，會像植物一樣，在一塊可以確定它的景象的土地上開花結果。而當這具靈魂，已經以民族、語言、教義、藝術、國家和科

學的形式，實現它自身所有或所能的潛力之後，又復歸到原始精神（靈魂）中時，文明便死亡了（詳見史賓格勒，1985）。這也在相當程度上以為宿命關係（支配性的命運）具有決定性的影響力。

上述這類解釋，很明顯存在著兩個盲點：第一，從文明的發生來說，各文明的出現並非「易地或易人而皆然」（如很多同為瀕海地區卻沒有出現像古希臘那種文明，而很多同為內陸地區也沒有出現歐洲那種文明；又如主觀的意願可以在同一個地區締造出不同的文明，導至背後還有更深沈的原因而不能僅訴諸該一意願而已）；同時所有創發文明的心靈的覺醒有偶然性但不盡全由命定（最初也許是靈光一現，但往後任一階段的進展卻無法脫離強烈的「自主」欲求）。第二，從文明的演變來說，每一個文明都可能跟另一個文明在異時異地而匯流（並流）發展，這顯現了各文明大都隱含有傳播支配的企圖和動力，無法只從單一環境因素或主觀因素或命定因素來考察它的變遷痕跡。此外，作為一種對文明的解釋，所成就的也只不過是韋伯（M. Weber）所說的一種「理想類型」罷了。也就是說，那些解釋並不是實際存在的各種特徵的綜合，而是論者設計出來的一種用來驗證個別事物的理論假設。因此，它在任何時候都不以純粹的形態存在於現實中；它是人的思維中的非現實的因果關係，而不是存在於歷史上的現時的因果關係（有關「理想類型」的問題，詳見韋伯，1993）。既然如此，那麼它就有待「驗證」且必須提供相當的足以「展望」未來的訊息，才能引發別人蒐尋的雅興和再造（或共創）文明的動機。然而，上述那些論者卻少有這類自覺，總以為他們是「事實」的見證者，而對未來又常流露出「薄望」的情調，實在不知要教別人「如何是好」！

（五）今後可以再作思考與努力的方向

以上的解釋系統，也許還得解決一個有關西方（以歐美國家為主）的政治民主和科學發達而非西方（如東方的中國）則否的問題。關於這一點，不妨這樣來思考：

西方國家，長久以來就混合著古希臘哲學傳統和基督教信仰（源於希伯萊宗教，又分化出天主教、東正教和新教），這二者都預設（相信）著宇宙萬物受造於一個至高無上的主宰（上帝），彼此激盪後難免會讓人（特指西方人）聯想到在塵世創造器物和發明學說以媲美上帝的風采，科學就這樣在該構想被「勉為實踐」的情況下誕生了（同為希伯萊宗教後裔的猶太教和回教，在他們所存在的地區，因為缺乏古希臘傳統的「相輔相成」，就不及西方那樣成就耀眼）。至於民主政治方面，那又是根源於基督徒深信人類的始祖因為背叛上帝的旨意而貶謫到塵世（形諸他們所信奉的《舊約·聖經》），以至後世子孫代代背負著罪惡而來（形諸他們所信奉的《新約·聖經》）。而為了防止該罪惡的滋生蔓延，他們設計了一個「相互牽制」或「相互監視」的人為環境，也就是所謂的民主政治（一樣的，信奉猶太教和回教的國家並沒有強烈的「原罪」觀念或根本沒有「原罪」的觀念，所以就不時興基督徒所崇尚的那種制度，而終於也沒有開展出民主政治來）。反觀信守氣化觀或緣起觀的東方國家，他們內部層級人事的規劃安排或淡化欲求的脫苦作為，都不容易走上民主政治的道路。因為人既被認定是偶然氣化而成，自然就會有「資質」的差異，接著必須想到得規避「齊頭式平等」的策略以朝向「勞心」「勞力」或「賢能」「凡庸」分治或殊職的方向去籌劃；而一旦正視起因緣對所有事物的決定性力量，就不致會耽戀塵世的福分和費心經營人間的網絡。同樣的，科學發明

Frankl)，1977〕。前者常能「堅定」後者的信念；而後者也常能「增強」前者的反思能力，以至彼此自然成了一種辯證的關係。不過，一般人更關心死後的世界以及自己所能趨入的途徑，難免又讓後者佔據思維的絕大部分。

這種情況，多半是從「死後如何」的問題思考起的。而死後如何的問題，不外有三種解答：第一，死了就死了，生命結束了，如同煙消雲散那樣；第二，人死之後，靈體繼續存在；第三，靈體不但不死，而且會從一個肉體轉入另一個肉體，再轉入另一個肉體（參見孫振青，1994）。其實，這在分類上只有「全了」和「仍存」兩種解答。「全了」式的為無神論者或唯物論者或不可知論者所主張，它自然沒有「後續」（死後世界）的關懷。而「仍存」式的為哲學家或宗教家所主張而有各種相應的對策；它又可以分為靈體「但存」（而不輪迴）和靈體會「輪迴」兩種情況。當中只有宗教家才能提供死後的世界；其他只能猜測設想或憑經驗推理，結果還得面對「如果死亡在，你就不在；如果你在，死亡就不在。因此，你無法證明死亡」這類伊壁鳩魯式的悖論的挑戰（參見中國社會科學院外國文學研究所《世界文論》編輯委員會編，1993：128）。而宗教家所以能夠提供死後的世界，是因為他可以進一步得自神啟或神示（就是人死後所進入世界的主宰者或主導者的啟示）而告訴世人死後的遭遇，是為「可信」（無須「證明」）。

不過，所涉及的如果是死後世界和現存世界的「互動」，那麼這又會因為太過離奇而引發世人的爭議。比如輪迴觀就曾遭受底下這類的質疑而可能無從再予以「圓說」：「不錯，輪迴預設一個未來的完美的終局，使人燃起希望與期待。但是它忽略了兩方面的問題：第一，個人既然是許多世中的一環，今生許多際遇由前世所決定，那麼我又何必在乎來世的我的際遇？反正這個『我』到了最後，終究會解脫的。如此一來，責任可以向未來無限延伸，同時個人『在什麼意義上』必須為今生所作所為負責，也變得難以索解

了。第二，如果在明白終局之後，還想探問這一切的來源，就是：費了幾十年（甚至幾百世）所進行的這齣宇宙大劇，究竟是偶然發生的，還是有一神明在設計的？若是偶然發生，則終局如何可以肯定？若是有神設計，則可以保證終局，但是仍可再問：有神與輪迴之間，是否可以並行不悖？不論這個問題的答案是什麼，我們都知道：光靠輪迴不足以解說人生奧秘」（傅佩榮，1994），這不免會影響到信守（輪迴）者對「生」的規劃。然而，這明顯是苛求於「語言」和「行動」的結果！語言所傳達的訊息，可以有不同的理解（如輪迴過程中自力和他力等變數都會影響輪迴的方向，為何只限定在他力方面呢）；而行動所導至的目的，也可以有不同的考量（如果是自力在相對上可以左右輪迴的方向，那麼它也未必是「一蹴可幾」的；也許要歷經「千折百回」才成功，而結局卻可能因為在過程中「不斷調整策略」而有所偏移或反向）。因此，輪迴路理當遠超出論者所想像的範圍；而上述的質疑在某種程度上也可以視為「無的放矢」！由此可以推想，生死問題還是會繼續被重視，直到人可以不再以生死擔心或整個世界終止了生死。

（二）從生死學到生死觀

依現有的文獻來看，除了無神論者或唯物論者或不可知論者（包括懷疑論者）會否定（不承認）死後世界的存在〔參見漆秀爾（R. M. Chisholm），1986；柴熙，1983；趙雅博，1990；孫振青，1990〕，其餘可以說都相信靈體會在肉體死亡後繼續存在。所謂「自古以來，人的精神生命（靈體）是否不死，一直是人類的最大問題之一。自命瀟灑承認人的個體生命是走向死亡的存有，不能算是真正的英雄好漢，而只是蒙蔽了人對生命意義的追求而已。否認人有不死生命的，有唯物論、實踐論、批判哲學、泛神論和生物

主義；一直護衛人有不死生命的，則有世界各大宗教、世界各地人的自然信念、古代的大哲（如畢達歌拉斯、柏拉圖、柏羅丁；對於亞里斯多德所說不朽的意義則並無定論）、中世紀的大哲（奧古斯丁、多瑪斯）、理性主義者如笛卡兒和萊布尼茲、甚至有些經驗論者，即如康德至少也視精神生命不死為實踐理性的要求」（布魯格，1989：275），正簡略的劃分了這兩個範疇（上述唯物論、實踐論、批判哲學、泛神論和生物主義等，都是同一個「否定死後世界」的路數）。不過，這是特就西方來說的；東方則未必有類似的「兩大派別」的對峙現象。

在東方，只有極少數「形（肉體）神（靈體）不分」的說法，此外則全認為「形神分離」。前者如「神即形也，形即神也。是以形存則神存，形謝則神滅也。形者神之質，神者形之用。是則形稱其質，神言其用。形之與神，不得相異。神之於質，猶利之於刀。形之於用，猶刀之於利。利之名，非刀也。刀之名，非利也。然而捨利無刀，捨刀無利。未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在也」（范鎮〈神滅論〉撮要，《弘明集》卷9，《大正藏》卷52：55上、中）；後者則源遠流長且常存在文人論著和民俗信仰中（參見張珣，1989；宋光宇，1995；李亦園，1996；瞿海源，1997；鄭志明，1997；周慶華，1999a；林富士，2000）。而在形神分離論的前提下，又有所謂神會輪迴轉生這一特別引人注意的說法。這是起源於印度佛教而後外傳為許多中國人所接受〔按：輪迴說並不是佛教的專利，早在婆羅門教、奧義書時代，輪迴的觀念已經在印度各派宗教和學說中流傳開來；同時在古希臘哲學中也不乏這一思想（參見高大鵬，1994；孫振青，1994）。但論及「影響」的深遠程度，還是以佛教為優先〕，並廣為傳揚。而根據學者的考察，作為報應主體的，在原始佛教中是指十二因緣中的「識」，「『行緣識』，是表示由業生緣；『識緣名色』，是表示由識而五蘊結合成為有生命的個體。但是在翻譯時，作為報應主體的『識』借用了類

似的字根『神』來表達。『識』與『神』這兩個概念，不論就內涵或外延方面都不是完全一致的。在中國運用起來，還將它們同魂、靈、精神等混同了」（呂澂，1985：161）。這種混同，主要是中國原沒有「識」的觀念，所以才有意無意的以「神」等觀念去譯解它（也就是當時所謂的「格義」）。而在當時的佛教界，「神」被視為是永恆的存在，所謂「神也者，圓應無主，妙盡無名，感物所動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮。有情則可以物感，有識則可以數求。數有精神，故其性各異；智有明暗，故其照不同。推此而論，則知化以情感，神以化傳。情為化之母，神為情之根。情有會物之道，神有冥移之功。但悟徹者反本，惑理者逐物耳」（慧遠〈沙門不敬王者論〉，《弘明集》卷5，《大正藏》卷53：31下）。約略就是這個意思。而該神奇居在人形中，一旦形亡，神就隨業轉生，《法句經·生死品》（支謙翻譯時所加）說：「如人一身居，去其故室中。神以形為廬，形壞神不亡。精神居形軀，猶雀藏器中。器破雀飛去，身壞神逝生」（《大正藏》卷4：574中）。顯然這比泛泛的形神分離說要「更進一層」（參見周慶華，1999c：28~29），而為往後靈體無止盡輪迴觀的主要依據。

不論如何，「死後世界是否存在」以及「死後世界如果存在，它又是如何存在」，已經是一個檯面上的問題，逼得人要勇於面對才能繼續思考自己一生「應有」的作為。當中除了靈體被唯物論者視為「神經位元的作用」或「真空能量的虛擬震盪作用」〔詳見克里克（F. Crick），2000；沃爾夫（F. A. Wolf），1999〕以及其他不起延續作用的可能的原質等思維進路而比較無助於人「規劃生涯」（以符應死後的一波存在觀），其餘的靈體觀都會引發人的好奇和重視，而出現所謂「總為生死關心」的慨嘆及其相應的「積極奮起」或「消極妥協」等作為。這在某些有心人相繼努力的探討和設想下，儼然已經開發出了一門新的學問，叫做「生死學」。

所謂生死學 (life and death studies)，原稱死亡學 (thanatology)，是一門探討死亡問題且屬科際整合的新興的學問。所研究的對象，包括「死亡的確認」（主要屬於醫學和生物學內容，部分涉及社會學和法律）、「死亡前現象」（屬於心理學和醫療學）、「死亡經驗」（屬於心理學、神學）、「死亡尊嚴和禮儀」（屬於社會和宗教學）、「死亡管理和經濟」（屬於經濟學、管理學）及「自殺和生命價值」（屬於心理學、教育學和社會學）等等（參見陶在樸，1999：3～8）。二十世紀九〇年代初期，由傅偉勳模仿日本人的翻譯而成。傅氏主張死亡學應該放在廣義的生死學探討範圍之內；他所持的理由「乃是由於生與死構成不可分離的一體兩面之故。生命的意義必須假定死亡的意義，才會彰顯它的終極深意，反之亦然。如說孔子所云『未知生，焉知死』，有見於『生』而無見於『死』，固屬一邊之見；死亡學也有偏重『死』而忽略『生』的危險，亦屬一邊之見。因此，我們必須結合『生』與『死』，生、死問題的學理探討一時並了，而讓死亡學在現代生死學的研究領域，發揮它的學理功能與真實意義出來」（傅偉勳，1993：178）。這不論是否有必要如此截然劃分（因為死亡學是人所創設的，自然可以再為它添加一些「衍生性」和「生」的內容），都可以因此而聯想到既有的可用來言說或印證的生死觀，無異都來自生死學的探討或設想所得。也就是說，先前存在於文獻上的一些相關生死課題的討論，都得由生死學論著予以「整合」、「條理」和「詮解」，才形成我們當今可以藉為陳述和評斷的資源。因此，所謂的生死觀是「後」於生死學而發生的（反過來說，生死學塑造了生死觀）。這對於我們思考「新生死觀」的問題，應該有著莫大的幫助。換句話說，生死觀是經由（生死學後設的）建構而成的，我們不滿於既有的生死觀，也可以透過類似生死學的討論而重塑一種新的生死觀。所謂「後宗教生死觀」的命題，就是在這個前提下成立的。

（三）宗教生死觀的建構概況

就整體來說，隨著各門學科的產生和發展，死亡問題也逐漸地成了它們所關注和探討的對象；如生物學、生理學、醫學、心理學、政治學、法學，乃至現代物理學、環境科學、社會心理學等等，多少都會從本門學科的角度涉及死亡問題。而在成形中的死亡學，又會吸收各門學科的研究成果「充實」它的內涵。其中原為死亡學的「本然」而後被各學科「瓜分」獨剩討論相關死亡的形上問題的「死亡哲學」，特別具有人文的意義。

這種死亡哲學，被認為是要對「人類死亡現象和死亡事實『進行總體的、全方位的、形而上的考察』，『換言之，它是以理論思維形式表現出來的關於死亡的形而上學』。大體上來說，它和其他科學（學科）關於死亡問題的研究之間的關係，也就類似於一般哲學與各門具體科學或精確科學之間的關係。它也和宗教及文學藝術等文化部門對死亡問題的態度和處理方式不一樣。例如它並不具體地討論或描述『死後的天國生活圖案』之類，也不討論其他具體科學要處理的『臨床死亡』、『安樂死』的具體措施、植物人的死亡權利、器官移植技術和器官捐贈手續以及其他類此的具體問題，而是要討論『死亡的必然性與偶然性、死亡的終極性與非終極性、人生的有限性與無限性、死亡和永生的個體性與群體性、死亡的必然性與人生的自由、生死的排拒與融會』以及『諸如此類有關死亡的形而上學問題』。因此，死亡哲學對其他科學有關死亡的研究的關係，也正如一般哲學對具體科學一樣有一種統攝和指導作用」（段德智，1994；陳修齋等序2~3）。但在科際整合盛行的當前，有些人又覺得這樣「窄化」有關死亡的思考，終將不利一門學科的發展，於是提倡一種跨學科、跨界域、跨世代及跨文化的「哲學生死

學」，當中包含著七個主要的論題：(一)生死學具有明顯的跨越特性和整合意義，並以此預示了自身發展的四部曲；(二)生死學有基本的兩個研究部門，就是一般生死學和應用生死學。它的基礎理論及其後設運用，促成了各式各樣的生死議題；(三)生死學擁有自身證成的循環性，這就是哲學生死學及其相應的生死哲學；(四)生死學的基本關懷是人，因此以人文精神的三向度表現作為對比歷程的內容和目標；(五)生死學具有三個環環相扣的價值取向，也就是生死、性愛和虛擬真實；(六)生死學實踐中有相應的診斷和治療功能，也就是透過在己、為己、為己共業、為他共業的四種狀態的工夫應用而產生；(七)生死學及其對比態度的解消，最終是透過「生死學區分」而完成的（詳見蔡瑞霖，1999：253～254）。雖然如此，這還是不及宗教所透顯出來的生死觀那麼直逼人心終極的需求和可以無盡開闊人的視域（雖然上述那些論說也有將宗教生死觀「消融」在裡頭的意圖），以至最後我們仍將得轉移焦點到宗教生死觀的展演上。

當然，宗教生死觀也是由宗教學（含宗教生死學）所提供，我們難以透過非宗教學的著作掌握到所謂的宗教生死觀（即使有這種著作，那也是吸收先前宗教學的著作才成形的，可以視同宗教學的著作）。而所謂宗教生死觀直逼人心終極的需求和可以無盡的開闊人的視域，主要是指人對「生」的考慮，最後都要以知道「死」後會如何為指導原則，而宗教生死觀正能提供這方面的資源；此外，宗教所預告的死後世界，不論是上帝國的永生圖譜，還是神仙界的超凡景象，或是三界六道的輪迴極地，都能無止盡的引人遐想和滋生對策。在這種情況下，就沒有一種生死觀能比宗教生死觀更能令人耽念和警醒（如果有這種生死觀，那就可以將它等同於宗教生死觀或直接當它是宗教生死觀所從出）！

雖然如此，現有的相關宗教生死學的著作，也不盡能勾勒出面目比較清晰或具有同一輪廓的宗教生死觀〔這類情況，可見雲格爾（E. Jungel），1995；鮑克（J. Bowker），1994；馬伯赫（H. Mar-

phet) , 1997 ; 克雷馬 (K. P. Kramer) , 1997 ; 郭于華 , 1994 ; 鄭曉江 , 1994 ; 黎國雄 , 1994 ; 索甲仁波切 , 1996] 。在討論時，得再度或重新的給予「整合」、「條理」和「詮解」，才方便後續的論說「引以為據」。在這個前提下，個人依據超越型宗教、神祕型宗教和中間型宗教的分類（詳見第一章），而彙整條理所知如下：

首先是超越型宗教。超越型宗教（包括猶太教、基督教、回教等等）認為人是造物主（神／上帝／真主／阿拉）所造，在塵世的肉體死亡後，靈體會回到造物主身邊（不被造物主接納而進不了天國的，都要到地獄去受懲罰）；而這一切由凡世到聖地（天國）的旅程，是以人的墮落被遣和懺悔尋求救贖為根據的。由於靈體的「必然回歸」以及塵世的「濁惡潛質」，所以靈體不會復現於另一肉體中而繼續先前的磨難。只是該靈體到底是什麼以及天國和地獄又在那裡，至今仍沒有確切或一定的說法〔前者，有的說是「稀薄細微的物體」或「生氣」或「血」，有的說是「精神性實體」或「內在宇宙」或「較高的自我」；後者，有的說是在上空和地心，有的說是在星際和另一星球上。詳見柯西諾（P. Cousineau）主編，1998；麥克勞林（C. Mclaughlin）等，1998；呂大吉主編，1993；魏特罕，2000〕。

其次是神祕型宗教。神祕型宗教（主要指佛教）認為人是由業因而招感三界、六道的生死流轉中的一環。而所謂業，就是造作的意思。造作一義，統匯身、口、意三名。它以「無明」為遠因，而以「愛欲」為根本因。身、口、意三業，恆久存在於「本有」（現在身）、「中有」（死後中陰身）和「後有」（後世受生身）等三有中，而以「欲界」、「色界」和「無色界」等三界為轉生受報所依的環境。至於轉生的方式，則有「卵生」、「胎生」、「濕生」和「化生」等四種；而轉生所趨向的途徑，則有「天」、「人」、「阿修羅」、「畜生」、「地獄」和「餓鬼」等六道。雖然如此，此業並不具有「獨存」性，它只能以「種子」的方式聚積在阿賴耶

識中，以至有所謂業識並稱或單以識為生命流轉的主體。這樣一來，識就等於靈體，可以無止盡在三界、六道中輪迴受身。但該識究竟是什麼以及在輪迴中每一次第的過渡又如何可能，同樣也不明不白（參見木村泰賢，1993；藍吉富，1991；周慶華，1997a）。

再次是中間型宗教。中間型宗教（特指儒教／儒家、道教／道家）認為人是陰陽精氣的化生。該精氣就是一般所稱的神靈（陽為神，陰為靈），內化為人體後，又有所謂魂魄的別稱。而人死後，魂魄消散，又恢復為神靈。不過，魂氣固然還原為「神」，魄氣卻又多出一個「鬼」名；而這魄氣只能歸地（而不像魂氣可以升天），從此與魂氣分異。可見陰陽精氣本是流布於天地間（在天為天神，在地為地祇），「經過」人體而後再出去的，才有「鬼」號（其實神祇鬼全是沒有形體可見的精氣）。而進一層看，這些陰陽變化、鬼神遷貿，都是不假人力而在「自然」中進行。此類宗教又姑且以「道」來指稱這無可名狀的事實，並認為人能體道達道（不自戕賊物），就可以「與道合流」（同享道名）；而有關某些「聖真仙」的名號，就是特許給有這種成就的人（如果有可以保肉體不死的藥物或術數，還可以帶著肉體成仙）。這很明顯地說出靈體就是精氣，使人不費猜疑。只是它沒有進一步交代經過人體而後再出去的精氣是否永不再重新化生為人，以至有逐漸被涵化中的神祕型宗教的「輪迴」觀所取代的趨勢（參見周慶華：1999a；陳榮捷，1987；賴亞生，1993）。

（四）所建構宗教生死觀的問題分辨

研究死亡問題，目的是為了超越死亡或克服死亡。不然又為何？一般把靈體視為隨肉體的死亡而消失（死亡）的人，就不了解這一點。但有關靈體的存在狀況以及在異時空中到底如何以純靈體

的形式行動，卻成了眾「測」紛紜的對象〔詳見魏斯（B. Weiss），1994；陳勝英，1999；黎國雄，1995；天外伺朗，1999；蔡信健，1996；李嗣涔等，2000；王步貴，1993〕。這在宗教生死學的著作方面，也一樣「言人言殊」，導至後來者要優先從這裡「綜觀攝取」，就遇到了難題。

這種難題，還應該包括該著作所透顯個別宗教生死關一些無法「自圓其說」或「礙難實踐」的問題。比如超越型宗教方面，它所示人因應回歸天國的對策中，已經隱含著（濁惡）塵世的必要唾棄，這樣信徒就毋須留戀塵世。而實際上有很多這種信徒正是在無度的榨取（利用）塵世的一切（西方長期以來極力發展物質文明，就是天國觀底下「不必珍惜塵世所有事物」心態的明證），導至現實生存「窘迫」的危機。而從另一個角度看，這類宗教要信徒懺悔尋求救贖所明陳的「裏發式」籲請，無異是在暗示信徒得有一些積極上的行為，才能「保證」救贖的有效。所謂「德國社會學家韋伯和美國科學社會學的奠基人默頓對（肯定）新教倫理對科學的發展起過促進作用。默頓認為新教倫理有如下三條原則：（一）鼓勵人們去頌揚上帝，頌揚上帝的偉大，是每個上帝臣民的職責；（二）讚頌上帝的最好途徑，或者是研究和認識自然，或者是為社會謀福利，而運用科學技術可以創造更多的物質財富，所以大多數人應去從事科學技術和對社會有益的職業；（三）提倡過簡樸的生活和辛勤勞動，每個人都應辛勤工作，為社會謀幸福，以此感謝上帝的恩德」（潘世墨等，1995：114），就是在說這種情況。但這與前者是「同一理路」，也就是都以塵世為生命的中途站，將它勘破、耗盡、甚至毀壞也不足惜！這樣一來，越後出的人就越無資源可用，也越深陷於「不得久留」的苦境中。這顯然是過度自私的表現，結局不但無從想像後出的人還有「生」可以規劃，更不知道塵世一旦陷入死寂，是否就不再需要尋求救贖（屆時還有什麼可以作為「憑藉」呢）。

又如神祕型宗教方面，它所提點的輪迴觀，並不以描述生命的

流轉現象為已足，最終還是要引人終止輪迴而證入涅槃（寂靜自在境界）；不然也得為善以避墮入惡道（如畜生、地獄、惡鬼等）。問題是活著終止輪迴「仍然不免一死」，這時靈體已經在輪迴的「路上」，如何讓人相信「終止」說是可靠的？還有為善以避墮入惡道，也隱含著背後另有趨力，不全由「己力」所致，這不但違背業因自招（緣起）說的「原義」，也跟終止輪迴可憑己意說相矛盾。再說它另有慈航倒駕（修成正果後回返現實普渡眾生）的濟渡勝義，如果真能實現，那麼該行為本身在當下所顯示的執著（於渡人）相，又如何避免再墮入輪迴圈？上述兩種為善說（平常的善行要求和修成正果後的濟渡期待），落實後都會導至更激烈的生命的流轉（當今一般受感化的在家眾，常常「督促」自己做善事；而出家眾也自比佛菩薩「努力」在慈悲救渡，讓人間充滿著另一種紛亂，就可以想見一斑）；殊不知「不善不惡」才是終止生命流轉的上策！神祕型宗教敢「依理」這樣標榜嗎？我看是不敢。這就註定它無法超脫俗流太多（不保證它的存在具有什麼優位性）。

又如中間型宗教方面，它所執意的「唯生是務」說，必然帶來積極性的「重視現世經營」和消極性的「求長生不老術」等後果。其中「重視現世經營」部分，稍一不慎或逸出，就會混上超越型宗教徒力求「現世成就」的作為（證諸當今國人拚命「造福人群」、「享受生活」而不知正參與耗用地球有限資源的行列，就可以會意一二。但這又和超越型宗教徒有一天國可以蕪向不類，終究只能在現世中忍受「得與失」的輪替不定的煎熬）。而「求長生不老術」部分，已經證明難以成功（歷來的藥物和術數的嘗試，不見延續，顯然是今人不願再冒「失敗」可能導至賠上性命的危險）；但它的可能性還在，總有一天大家會再回過頭來作起「活著成仙」的美夢（只要現世還有一點值得大家留戀的東西）。只是如果當真人可以不死了，那麼接著要怎麼過生活？「前途」又將是哪一種樣子？還有繼續出世的人，又要拿什麼來「收容」他們？難道「活著成仙」

只合是個夢想（而根本不必「進一步」想及上述的問題）？倘若是的話，那麼我們為何要做這種無謂（無法保證什麼）的夢想？中間型宗教也沒有準備好回應這些問題，以至我們仍然不知道要怎麼「活法」比較好。

所被建構成的宗教生死觀本身，都有這種重重疑雲且教人不敢樂觀的問題，更何況它們之間或大或小的差異而讓人費心選擇（或仲裁）？因此，現有的宗教生死觀明顯是「不符所望」或「不濟於事」的，我們需要重開新局，另創新的宗教生死觀。

（五）新宗教生死觀的創設方向

所謂另創新的宗教生死觀，意味著現有宗教的自我調適以及別立專屬的宗教充當。如果是前者，以現在各教派依舊「各有堅持」的情況來看，不敢保證可以成功（除非有那一個教派願意放棄原有的教義，重新來過）；所以只好特別寄望於後者了。

這總提一句，就是因應新能趨疲時代的需求，而把生活場域中的資源的利用降到最低程度。換句話說，不必競謀人類的物質生活的幸福而「生產過剩」或「無謂浪費」（當今有太多食品、物品、設備的生產和製造，都是「供過於求」而被銷毀或棄置；長久以往，地球勢必要加速到達能趨疲的臨界點）。這就得改變「重視現世成就」和「為人類謀眼前福利」的觀念（不論是超越型宗教式的，還是神祕型宗教式的，或是中間型宗教式的），而以簡樸、清雅、閒適及少競爭的規約來共勉營生。這時原被神祕型宗教遺忘或脫略的「不善不惡」的觀念將被重新召喚回來，而超越型宗教和中間型宗教的「必要塵念」也要別為賦予「確保生生相續」和「不留後遺症」（包括不破壞生態、不製造污染和不兵戎相見等等）等先決條件。這樣的新宗教生死觀，就不全是憑空創設，它仍然有「現

個世紀了，成效又如何？恐怕不太樂觀吧！先別說首開風氣之先的普世教會當初倡導對話所要協調的基督教新教各派別的差會在第三世界國家的傳教活動而始終難以如願，就說該普世教會運動在後續的發展中所擴及的跟其他宗教的對話一事來說，也充滿著弔詭和困境！所謂「對話神學所需面對與克服的兩大困難，乃是『相對主義』及『混合主義』的兩難與雙重危險。一方面如果因尊重對方而主張各宗教有不同真理與救贖，有其獨特性，則真理的普遍性乃受挑戰，基督教宣教、見證的動機與理由乃面對質疑。另一方面如果因尊重對方是因為假設每個宗教都具有相同的真理與救贖，則不免陷於混合主義、斷章取義，既誤解他人也妥協自己，而致扭曲了各宗教之特性與內容」；此外，歷來的宗教對話，「不是把宗教視為客觀的學科研究，就是把對話工作專注於教義異同的辯證。這種把宗教從人的心靈拉開的神學導向，實是宗教神學的致命傷」（黃伯和，1990：196～197），無不指出它的徒勞無功。所以會導至這樣的結局，追根究柢，就在「宗教對話」的立意未彰，而一下子就被引到「對話宗教」上，不但失去了焦點，也錯估了情勢。

綜觀現有的宗教對話，幾乎都還停留在「排他論」（認為信仰的真諦繫於某一特定的宗教）、「兼容論」（認為宗教信仰是多樣的，神或上帝的啟示是普世性的，但眾多宗教在真理問題上的不同主張卻有真和假、絕對和相對之分）、「多元論」（認為世界上各大宗教傳統所體現的是，人類對同一無限的、神聖的實在的不同感知和回應）等無謂的真理之爭中（參見張志剛，1995），所要達到「有益於人類社會和宗教本身的發展」目的的具體的成果自然有限。換句話說，不論是「排他論」還是「兼容論」或是「多元論」，都不會有預期的（好）結果。原因就在裡頭隱含著「主觀的統一性」和「客觀的統一性」的路線之爭（前者指「排他論」，後者指「多元論」，而「兼容論」則依違在二者之間），自我抵銷了前進的動力，最後仍落得回到原點而各行其是的下場（參見周慶

③ 宗教對話的時代需求與可能途徑

宗教對話得從原有的辯證教義異同或較量正信與否一類的議題中超脫出來，而往有關公共事務或人類前途的議題去扣關探路，這應是可以或必要形塑的趨勢。而所以期待宗教來主導這類的對話，主要是宗教在相對上所具有的「超然性」（比較不會專謀「一己之私」，而最後又「壞了事」）以及所擔負道德的「最後的防線」（如果連宗教都挺不住要「沈淪」了，那麼還有誰夠資格去當中流砥柱呢）；其他團體就不敢這樣保證，而政府單位也常心餘力絀，無法面面顧到。至於各教派內部所存在的或顯或隱的問題，原有要透過對話去發掘和解決的，也得等到對話關係公共事務或人類前途的議題後，各教派自行回返己教，反省自己所欠缺或過度的部分，再去考慮調整。但如果一開始就彼此較量「長短」，鐵定不會有效果，畢竟在那種「有礙顏面」的情境中，任何一個教派都不會承認自己有需要調整的地方；只有在對話關係公共事務或人類前途的議題後，各自知道難處何在，才有可能設想自我「改善」的對策。

經由這樣一「轉移」宗教對話的焦點，照樣難以脫離辯證的獨白的範圍；但這時所「同調」的是對攸關全體性命所發出的諍言，而不再涉及各教派既得利益的相互「爭奪」，應當會顯得「可愛」一點。那麼宗教對話又要對話那些具體的議題？所謂公共事務或人類前途的議題，在不同的時代可能有不同的「質」和「量」以及優先順序的考量，而今後的宗教對話又要如何選擇？我們知道，普世教會（於二十世紀中定名為「基督教世界聯合會」）在過去的幾十年中，特別注重參與國際事務，而在維護世界和平、保護人權、反對戰爭、反對種族歧視和社會壓迫方面做了大量的工作（如曾大力支持第三世界人民反殖民主義的獨立運動以及南非黑人反對白人種

族主義的鬥爭；而在東西方冷戰時期，也曾呼籲超級大國停止軍備競賽，全面銷毀核子武器，並對美國入侵越南以及蘇聯出兵捷克提出抗議；還有隨著東西方冷戰的結束，所關注的重心越來越集中到一些全球性的問題上，諸如生態環境惡化、大氣污染、社會發展不平衡、吸毒、愛滋病、貧困、難民以及種族之間和男女之間的權力平等等問題）（參見劉宗坤，1996：265～266）。這一定會透過內部的對話而形成「共識」後才去執行的；問題是實際的成效怎樣？在內部的對話過程中有無反對聲音？是否試著邀集更多教派一起對話以解決這些大眾問題或推行這些公益事業？倘若實際成效不是很好，而內部有歧見也不受（主其事者的）重視，以及只要自己「攬功」而不願其他教派插手，那這樣的主導者和所主導過程中「點綴」性的對話，也就沒有什麼存在的必要性（參見周慶華，1999a：45～46）。此外，今人也曾設想一些可以對話的議題，包括「什麼是正確的世界觀及積極的人生觀」、「人生的意義為何」、「如何共同實現社會正義」、「如何共同教育社會」、「如何防止迷信及宗教詐騙」、「如何防止政客禍國殃民、壓抑人權」、「如何共同保護生態環境」、「如何改革宗教教育」、「如何推動社會正義，促成全民福利」、「如何使全民合而為一、全人類合而為一？如何不以暴力戰爭，而以和平對話達成和平」、「如何幫助弱小族群，保障生存權力」等（連福隆，1997）。這跟上述普世教會所「開展」出來的對話格局相似，都是要讓宗教對話的功能發揮到極致。倘若相關的問題（如上述那樣）都能一併解決，那麼這就是我們所可以期待於宗教來推動的對話了。

雖然如此，今後的宗教對話，還是有更迫切而重要的議題在等待著，那就是「如何防止地球上的資源被耗盡而到達能趨疲的臨界點」（參見雷夫金，1988；普里戈金，1990）。這是人類最大的難題，也是可預見的最深的苦痛！有識之士已經紛紛在開立藥方，倡導起「大倫理觀」或「深綠色思想」（參見華玉洪，1995；葉闖，

1996)；而一向帶頭耗用資源的企業界，也積極的在尋求「能源再利用」或「替代性能源」的途徑〔參見梅納德等，1994；托佛勒（A. Toffler）等，1997〕。然而，這一切都只是「點」的出擊，還沒有形成「面」的效應；何況裡頭仍存有「轉利用替代性能源或再利用舊有能源的耗餘部分」就可以永續經營的迷思（參見周慶華，1999a：71），很可能成了減緩地球趨於死寂的負數呢！現在由宗教出面，提倡全面性的對話（由各教派聯合對話，並擴及社會各界），一來沒有企業的負擔，二來也可以理直氣壯的以自己少利用資源為例勸諭大家仿效，或許地球上的資源在「降低再降低被利用」的情況下，能夠讓人類「存活」得久一點。此外，就無法想像還有什麼更好的辦法，可以藉來保障人類在地球上的長久的生存。當然，這首要的前提是宗教本身不能「墮落」為俗流而參與耗用資源的行列，否則就不會有進展，大家合該繼續沈淪下去。

（四）宗教對話必要的一些承諾

如果宗教對話真能依照上述模式而轉向，那麼這就有別於傳統只知「對話宗教」的宗教對話了。我們無妨稱它為「後宗教對話」。在後宗教對話中，還有一點「配件」需要提出來供宗教界參考採擇。首先是一般正式或有規模的對話所要考慮參與對話的角色以及共同約定一些規則（如對話諸方需要具備跟議題相關的基本的知識能力、對話諸方需要具備起碼的寬容意識和共存共榮的思維能力、對話諸方需要遵循共同的對話議題以從事對話之類）（參見蔣原倫等，1994：205～208），今後的宗教對話也不例外；這樣才能有效的決定對話的層次和具體的形態以及確保對話的順利進行。不然再像過去所常見的「各說各話」一番而後「作鳥獸散」，那就白費大家的心力了。

其次是長久存在宗教界的像「傳統基督教認為自己優越於其他任何宗教，它的基礎固如磐石，因為它是上帝親自創建的。同樣，傳統佛教認為佛陀把握到了宇宙之法，也稱其他宗教為外道。傳統伊斯蘭教（回教）認為自己是最好的，穆罕默德是神的最後一位先知，將完成其偉大的使命。儒教也認為自己是最好的，有的新儒家強調務實精神，而看不起其他宗教的虛幻性的一面」（王志成，1996：21～22）這類「相輕」習氣，在轉移對話焦點到有關公共事務和人類前途的議題後，就不必再虛矯而窮「比大」下去，應該彼此平等對待，共謀問題的解決。否則有人「氣不過」，憤而離席，最終還會是一事無成。

再次是參與對話者普遍會關心的一些事，諸如「為什麼要參加對話」、「參加對話時各自要付出什麼」、「參加對話後各自該採取什麼行動」、「整個過程彼此可以分享到什麼好處」等等，主導對話者也都得詳加規劃並取得對話諸方的諒解和承諾，對話才有向心力；尤其後面這一項特別重要，也就是說，只有在彼此可以分享到什麼好處有了著落（確定）後，彼此才會認真去思考對話的對象以及所要付出的力量和所要採取的行動（參見周慶華，1999a：47）。這樣說，也許有人會認為這種「權益分享承諾」可能會轉移對話所要解決的關係公共事務或人類前途的問題重點；但也不然，問題本來就是要解決，卻常常解決不了（無法或難以付諸行動），主要是各教派之間的相互猜忌（權益沒有得到合理的分配承諾）所造成的（同上，57）。因此，如何在這個「關卡」上拿捏，也就成了今後所有參與宗教對話者所得費心的一件要緊事。

宗教對話有沒有「希望」或能不能「開新」，就看這些理念和計略能否得著徹底的實踐而定了。在現實中，宗教原就有許多工作要做（包括壯大自己、招攬信徒、回饋社會等等），現在還要聯袂來對話解決有關眾人的事，「超負荷」是在所難免的。但這種「差事」又拖延不得，今天不做，明天可能就會後悔。既然「命定」要

做這些事，何不把它做得漂亮一點？個人所形塑的這個方案，背後多少是有這麼一點「渴盼的心情」在的。其餘，如果還有別的理想（像競爭有關宗教對話議題的發言權之類），那就不怎麼重要了。



第 5 章

後基督教神學

（一）神學與基督教神學

神學，顧名思義，是探討跟神有關的學問。它容或有「是對宗教信念的有系統陳述」〔希克（J. Hick），1991：2〕和「是要思考各種宗教及其所提出的問題」〔福特（D. F. Ford），2000：3〕這樣純對象理論和兼後設理論的認定上的差異；但跟一般所說的宗教哲學卻是截然不同。宗教哲學不論是被侷限在「研究神學中的概念、命題，以及神學家的推理，同時還研究神學所立基、所由之而生的諸般宗教經驗的現象及崇拜的活動」（希克，1991：2）這類狹小的範圍，還是被擴及「討論宗教對人生各種重要問題（如生死、現世、來生、善惡、賞罰、苦樂等）的解答」、「看宗教救人淑世的意義、使命和心願」以及「探討它（宗教）的現象；思索它的起源；批判它的發展；觀察它的分類；分析它的功能；追溯它的情操；研究它的本質與因素；鑽研它的活動與行為」（曾仰如，1993：自序 3）這類較廣涵的範圍，都顯示它是第二級序以上的後

設論述。而神學除了它也要跨越到後設論述的領域（才跟宗教哲學有重疊），不然都得「謹守分寸」，只處理相關宗教信仰的問題。

照理說，神學是「不分教派」的；只要有系統陳述宗教信仰的事實，就得給予神學的名號。但長期以來，它卻專屬於基督教，而有所謂神學就是（等於）基督教神學這樣的普遍的「默許」。這自然是跟神學起源於基督教有關。神學的英文字 *theology*，來自希臘文 *theologia*，它「是對基督教信仰內容作系統研究和理論說明的宗教學科。其希臘文由 *theos*（神）及 *logos*（言論、道理、學問）兩詞合成，指『神的邏各斯』，即人對神的『談論』、理性解釋，意為『論述神的學科』或研究神性的道理及學問。最早為柏拉圖所使用」（任繼愈主編，1998：696）。這樣一來，凡是以神學標名的著作，不是專指基督教的信仰，就是不脫離基督教信仰的「籠罩」。因此，在其他宗教不急著「分用」神學的名號前，所指稱的神學，就是基督教神學的節略。

從現實的角度來看，人對神學的希求或期待，主要是宗教的關係：「宗教也像家庭一樣，它的許多後果影響之深、範圍之廣，幾乎使人意識不到它們的存在。所以即使是那些已放棄他們的家庭或信仰的人，通常還會受其影響；為了獲取一種滿意的生活，逐漸地也需要另一種類似家庭或信仰的東西。對於這些出現了信仰危機或者正在轉變信仰的人來說，他們想要努力解決這些大問題；因此，不可避免地就要面臨最寬泛意義上的神學」（福特，2000：4）。這是說人需要信仰，而宗教所提供給人的情境，如何讓他知道該信仰的實質和進路以及後續的效益等等，就有賴神學來完成「整體」（有體系的）告知的工作。因此，神學伴隨宗教而出現後，也成為人堅定信仰和發展信仰的一個重要的參據或依歸（在某種程度上，它比教會或神職人員的中介帶領，還要來得影響深遠）。雖然如此，基督教神學從興起以來，屢經更迭變動，派別紛繁且不時有衝突對立的現象發生；這已經極難條理，更何況它還隱含著一些嚴重

的問題，至今尚未見到有效的解決呢！現在個人就是要針對最後這一點發言，嘗試為後續的基督教神學的建構重擬方向，以便能看到它有更「合理」的效應發生。

（二）基督教神學的概況

為了導出基督教神學的必要重構的結論，首先得將現有的基督教神學的情況略作鋪陳（以便作為論述所需的依據或前提）。一般會把基督教神學依教派的不同，而區分為天主教神學、東正教神學和新教神學等三大系統。但最重要的是神學在基督教理論體系中包含有多層意義，如神學研究分類、神學研究方法、神學學科分支和神學理論思潮等。比較詳細的情況，如「按其研究分類，神學可分為自然神學和啟示神學兩大部類。自然神學指運用人的理性從各種自然現象中推知上帝的存在及其神性；啟示神學則根據上帝特殊的啟示來認識和理解上帝創世、救世及存在奧秘。按其研究方法，神學可分為哲理神學、奧秘神學、實定神學、否定神學、論證神學和論爭神學等。哲理神學是基於哲學思辨方法的神學探討；奧秘神學指以描述、分析人識神達神之神祕經驗為方法的神學研究；實定神學是採用肯定論證和解說上帝之方法的神學體系；否定神學則認為上帝不可直接論證，從而以否定對上帝的任何人為界定為方法來從事其神學探究；論證神學是根據邏輯規律來演繹、論證，從而認識啟示真理的唯理探討；論爭神學則是以論戰、和平或普世方法為手段的教義分析。按神學學科分支，基督教神學的主體為教義神學，即教義學和系統神學；在天主教神學中習稱信理神學和基本神學，內容包括對基督教各項基本教義所作的理論性闡述，其歷史意義上的探討則包括教會史、教父學、神學史、聖經史等。此外，其應用學科和專題神學等方面的學科分支，還有實用神學，如教牧神學、

聖經神學、聖禮神學、道德神學（基督教倫理學），以及崇拜學、教政學、信表學、佈道學、教會法等。按神學理論思潮，則包括基督教神學思想史上從古至今的各種神學流派及思潮，如古代基督教中的亞歷山大里亞學派、安提阿學派、奧利主義、奧古斯丁主義，中世紀基督教中的托馬斯主義、司各脫主義，宗教改革以來近代基督教中的路德主義、加爾文主義、阿明尼烏主義、茨溫利主義、詹森主義、杜賓根學派、埃爾蘭根學派，以及現代基督教發展中的現代主義、基要主義、社會福音、自由主義神學、進化神學、新正統神學、危機神學、辯證神學、宣道神學、歷史神學、過程神學、希望神學、存在主義神學、世俗神學、上帝之死派神學、政治神學、女權神學、解放神學、黑人神學、婦女主義神學、革命神學、神學詮釋學、生態神學、對話神學、普世神學、梵二會議神學、基督教社會主義、基督教現實主義、新托馬斯主義、神學美學和文化神學等」（任繼愈主編，1998：696）。

這樣的繁複面貌，當然有它的「內在的理路」。所謂「自柏拉圖以來，希臘哲學家已使用神學一詞。他們用以指關於諸神譜系的研究和記述。柏拉圖在《理想國》中、亞里斯多德在《形而上學》中曾指稱古希臘詩人荷馬、赫西俄德等為『神學家』，因他們曾論述過神和諸神譜系。斯多葛派稱其為『合理地分析研究神』，並將之分為神話學、自然神學（用理性分析研究宗教）和民事神學（敘述各種宗教儀式和典禮）三部分。基督教沿用此詞，作為對所信上帝之存在、本體、本性，及其同世界、人類的關係進行研究、論述的理論體系。早期教父用以指對《聖經》中所論上帝、基督及其與世人關係的研究。奧古斯丁所下定義說，神學是『關於神的理論或論述』。阿拉伯爾主張神學利用哲學來闡述基督教教義，他們立論的出發點，一般都依據所信仰的啟示、《聖經》、《信經》和教會傳統等。在中世紀早期，神學曾專指對《聖經》和彼得·倫巴德所著《教父言論集》的研究。此後托馬斯·阿奎那把神學分為自然神

學和啟示神學兩部分，肯定自然神學的可能和必要，認為可借重理智，透過對自然現象的觀察分析而得到關於神的一部分知識，領受神的一定啟示。強調啟示神學蘊涵基督教獨有的宗教真理，並著有《神學大全》，根據亞里斯多德哲學論證神學。他建立的神學體系，使神學成為包括和貫通一切知識的『科學的皇后』。十三世紀末以來，神學的範圍逐漸擴展到論證基督教全部教義的各個方面，舉凡上帝、基督、人性、倫理、虔修、教會等，都成為神學的論題」（同上，697），就是嘗試在疏通它（可能）的脈絡。此外，宗教改革後，馬丁·路德和加爾文創立了新教神學，強調因信稱義、得救預定、《聖經》權威和啟示神學，這不無帶動或刺激了另一波神學研究的風潮，導至近世以來神學的分支日益增多，學派也不斷分化；如「歐洲相繼湧現出理性神學、理性超自然主義、自然神論、泛神論、浪漫主義神學、道德神學、思辨神學等思潮」，而「現代神學隨著社會危機和人的異化現象的日趨嚴重，也更為複雜和多元。神學界派系林立，眾說紛紜，彼此之間的思想交鋒和理論交流也逐漸擴大和加深」（同上）。但不論如何（這還包括現代基督教神學各流派都在加強與哲學、社會學、人類學、心理學等領域的聯繫和溝通，以及借用各種學科的理論和方法等），各教派神學的根本精神都是從承認上帝的啟示出發，而歸結於相信和踐履上帝所給的啟示。

從二十世紀後半葉開始，基督教神學又有所謂後現代範式的轉換問題。根據孔漢司（Hans Kung）的說法，基督教的歷史經歷了六種範式的轉換：第一是早期猶太基督教的末世觀範式；第二是教父時期的希臘—拜占庭範式；第三是中世紀時期的羅馬公教範式；第四是宗教改革時期的福音派新教範式；第五是啟蒙時期的現代範式；第六是當今（指二十世紀末）正在醞釀的後啟蒙、後現代範式。其中，現代範式發端於文藝復興時期，在十七世紀透過一種對理性的信任態度而確立下來。但現代範式中的理性和啟蒙、自然科

學和技術、民族主義和帝國主義觀念以及人類主宰自己和世界的理想與實踐，最終導至了人類失去自然和上帝，使現代性陷入了危機。而二十世紀後半葉，基督教正在經歷從啟蒙主義的現代範式向後啟蒙、後現代範式的轉換。孔漢司認為這首先是得益於世界格局的變化。兩次世界大戰以後，世界格局發生了轉變，西方列強主宰世界的時代已經成為過去，一種新的後現代的、後殖民主義的、後帝國主義的世界政治體系已經開始形成，出現了一個多中心的世界格局；而藉著交通技術的發達，整個世界被編織在一個越來越複雜的網絡中。其次，啟蒙主義範式本身明顯地面臨著內在的危機。也就是說，現代範式不僅沒有使人獲得解放，反而使人的生存受到威脅。而人們要從這種威脅中脫身，就必須改變看待世界的方式。事實上，過去幾十年中興起的婦女解放運動、環境保護運動、世界和平運動以及各種宗教運動已經極大地改變了人們對待科學、技術、工業、民主、種族、階級、性、自然，甚至宗教的態度。比如婦女解放運動使人們以一種新型的關係看待男性和女性的作用和地位；環境保護運動使人們認識到了自然資源的有限和環境污染的威脅；和平運動反對把戰爭和暴力作為解決政治問題的手段；而世界各地的宗教運動則使各種宗教之間逐步以對話取代了對抗。在這種情況下，宗教還是會有它的一席之地，也就是世界會期待它引導大家繼續走向「普世運動」的道路；而所謂後現代的基督教神學，就是可以在這個環節上貢獻「它的所能」（參見劉宗坤，1996：22~28）。

（三）基督教神學的爭議及其問題

基督教神學所能被歸納或概括的表面現象，大略如上所述。再來要指出基督教神學所潛藏的問題（才能進一步推出它需要「重

建」的結論），這就得從基督教神學內部的一些爭議談起。

幾乎可以說從有基督教神學開始，就隱含著「意見分歧」的因子（不然也不必要去為信仰「爭說」什麼；至於新出或繼起的神學理論，那也不過是在「炒熱」所爭的而已），以至所謂的「內部的爭議」也就不可避免。如二十世紀頗有影響力的激進神學（基督教現實主義）、存在主義神學和新正統神學等，彼此就有相當程度的「南轅北轍」情況：「激進神學以一種現世主義精神對工業社會的理性主義和技術主義持基本肯定的態度；而存在主義神學與新正統神學則十分接近，都致力於批判工業社會對物質和技術極度關注的世俗精神，深刻揭示人的異化、空虛和絕望的處境。後兩種觀點的區別（按：這屬於「第二度」的南轅北轍情況）在於：存在主義神學在對工業社會精神和意識哲學的批判中，致力於激勵人發自終極關懷的存在的勇氣；而新正統神學則強調上帝在人的絕望中對人的拯救」〔塞爾（E. Cell），1995：譯序 xxxix〕。但這僅涉及信仰的「質」或「量」的差異，它基本上是「無可奈何」的事（除非誰能把人「齊一化」），外人也無從去「仲裁」或「調和」什麼。比較會引發外界疑慮的是基督教神學一些「涉外」的論調；像二十世紀中較後出但至今還在發揮影響力的解放神學和對話神學，就是明顯的例子。前者（指解放神學），要上溯到新教的宗教改革，「宗教改革剝去了教廷神聖的面紗，教皇不再是上帝在人間的代言人，教會也不再稟有完全的神聖性」；既然新教「把宗教儀式減少到了最低的程度，天主教所具有的神祕、奇蹟和魔力統統被摒棄。神聖的權威既然已經被打倒，救贖的權柄就掌握在人的手中了」（劉宗坤，1996：32）。爾後（當代）就有解放神學家大力倡導教會的工作要從僅限於屬靈的層面拓廣到世俗的層面。他們指出歷史是一個統一而不可分割的過程，人類於其中要麼就是達成自我實現，不然就是未能自我實現；正因為歷史是這樣一種統一的過程，所以沒有社會／經濟和政治層面的解放，心靈的救贖是不可能的。因此，當

心靈救贖的整個概念，被建構成跟社會和政治解放的條件不可分離時，它已經是被徹底歷史化了。這一重新詮釋的其中一項重要結果，是基督教的「原罪」概念也被歷史化了。這一概念不再限於指稱人的未能遵守《聖經》的律法，它還包括「起於人類不以兄弟相互對待，起於為少數人的利益，以及為剝削某些民族、種族與社會階級而設的壓迫性結構。罪是最根本的異化，但正因如此，它本身無法展現出來；它只有在具體的、歷史的情境中，以特定形態的異化而發生」（林本炫編譯，1993：86）。在這種以歷史化的方式來詮釋罪這一觀念的情況下，隨之而來的是，自罪中解脫也必然同樣是歷史性的過程。結果是「解脫」不僅須包括心靈救贖的方案，同時也須包括社會／歷史性的方案。在這一救贖方案所提出來的替代性社會秩序中，其社會結構不會系統性地割裂人和上帝，以及人和其兄弟姊妹的關係（同上，86～87）。這種解放神學，已經蔓延到世界許多地方〔參見武金正，1993；林本炫編譯，1993；劉宗坤，1996；王崇堯，1995；蘆德爾（E. M. Wendel），1995〕，儼然是基督教思想另一波的「征服行動」〔先前它已有過強力傳播非西方社會的紀錄。詳見克里木凱特（H. J. Klimkeit），1995；高師寧等編，1996；章開沅主編，1996；克魯格（J. S. Krüger）等，2000；威爾森（B. Wilson），1999〕。因此，它的內部爭議（和其他神學爭議要不要擴大救贖或解脫的範圍），正在波及全世界對它的認同與否及其或迎或拒而轉生出無止盡的糾結（詳後）。

至於後者（指對話神學），是在基督教內部不斷發出跟其他宗教、其他意識形態、甚至馬克思主義對話，以及全世界所有地區所有宗教「重新合一」的呼聲中逐漸成形的。它具體表現為所謂的「普世運動」。普世運動在二十世紀初期由歐洲和北美一些較大宗派的傳教機構發起，最初為協調對亞非拉地區的傳教活動，後來漸漸發展為世界多數國家新教教會和東正教參加的範圍廣泛的運動。1910年，一百五十九個新教教會在愛丁堡召集「世界宣教大會」，

1912年成為跨宗派的聯合組織「國際宣教協會」。協會中亞非拉地區教會的代表，從三〇年代開始增加到半數以上。協會主要致力於調整和協調各教會的傳教方針。1925年，在斯德哥爾摩召開了第一次「普世基督教生活和事工大會」，有東正教代表參加。1927年在洛桑召開了第一次「世界信仰和典制大會」。前者主要謀求各宗派在教會和社會的關係方面合作；後者則尋求在教義和教會體制方面合一的途徑。二者以後逐步合流，於1948年在阿姆斯特丹正式成立「世界基督教會聯合會」。1961年，「國際宣教協會」也跟它合併。世界基督教會聯合會是各國各地區各宗派教會的聯誼性組織，以「教會合一，世界合一，人類合一」為口號，成員包括大多數新教教會和東正教教會（蘇聯的俄羅斯正教會也於1961年加入）。羅馬教廷自從1929年通過拉特蘭條約建立梵蒂岡城國以來，一直採取保守方針，到六〇年代才開始改變僵硬的立場。1962至1965年召開的第二屆梵蒂岡公會議提出「革新」和「對話」方針以後，羅馬天主教會也開始跟聯合會進行接觸和合作。由於第三世界成員教會日益增加，以及蘇聯和東歐國家教會加入，聯合會在社會政治事務上從純粹的西方立場逐漸轉向了「緩和」及調解立場，從發達國家立場逐漸轉向了發展中國家立場。同時所舉辦的宗教對話也擴及其他宗教（如猶太教、回教、佛教、印度教、錫克教及其他傳統宗教等），而對話的內容也不再侷限於宗教議題（還包括一些人權、和平、正義、環保等議題）（參見呂大吉主編，1993：678～679；黃伯和，1990：193～195；周慶華，1999a：31～48）。這種對話神學，帶起了宗教對話的熱潮，逐漸襲向世界各個角落，也儼然是基督教普同觀念「全面獲勝」的顯現（這只要看看底下這些專論或泛談宗教對話的著作都沿著該一倡議而來，就可以會意一二：莊嘉慶，1997；黃懷秋等，2000；周聯華等，1985；鄭志明主編，2000）。但它的「混和主義」和「相對主義」的矛盾衝突以及「一元論」和「多元論」的路線爭執，使得這類宗教對話的成效微乎其

微（詳見第四章）；以至它的內部爭議也影響到全世界對它的承襲與否及其或進或退而轉生出無止盡的困擾（詳後）。

綜觀基督教所以積極的向外傳揚福音並取得佈教和協調的主導權，主要是根源於它對上帝的信仰。這個上帝是絕對的權威，也是唯一可以仿效的對象。因此，基督徒自然會不知不覺的代替上帝行使起祂的威權（順服的有獎賞，不順服的有懲罰——情節嚴重的加以毀滅。詳見《聖經·創世紀》），也不由自主的要在自己可以媲美上帝的風采（如高度的科學成就）時興起別人「步他後塵」的奢求。所謂「罪就是對上帝的反叛。如果有限與自由相混，見處於理想的可能性之中而不能說它無罪的話，那麼它一定是有罪的，這是由於人總是自詡是自己有限中的絕對。他力圖將他有限的存在變為一種更為永久、更為絕對的存在形式。人們一廂情願的尋求將他們專斷的、偶然的存在置於絕對現實的王國之內。然而，他們實際上總是將有限與永恆混為一談，聲稱他們自己、他們的國家、他們的文明或者是他們的階級是存在的中心。這便是人身上一切帝國主義性的根源，它也說明了為何動物界受限制的掠奪慾會變成人類生活中無窮的、巨大的野心。這樣一來，想在生活中建立秩序的道德慾望便與想使自己成為該秩序中心的野心混雜在一起，而將一切對超驗價值的奉獻敗壞於將自我的利益塞入該價值的企圖之中。生活與歷史有組織的中心必須超越生活與歷史自身，因為在時間上、歷史上出現的一切太片面、太大不完全，無以成為其中心。但由於人認識的侷限性，由於希望自己能克服自身的有限這兩點，使之註定會對他局部有限的價值提出絕對的要求。簡言之，他企圖使自己成為上帝」〔尼布爾（R. Niebuhr），1992：58〕，就是在說基督徒的情況。這在宗教改革後，新教徒極力於締造現世的成就以榮耀上帝（並期待優先獲得上帝的接納）開始，已經露出端倪了（詳見韋伯，1988）；爾後為了擴大在現世成就的範圍，進一步「掠奪」他人的資源（藉以壯盛自己），而造成以「資本主義」（自由貿易）

為名而行剝削、壓榨和宰制他人的「殖民主義」的事實。殊不知其他地區的人，並不崇尚上帝，也不時興「戡天役物」（來顯示特能領會上帝揀選自己來塵世的「用意」），為何要被「強迫」接受這種宗教信仰及其相應的觀念？而當其他地區的人不願接受時，就忿而以武力相向？所謂「西方資產階級把基督教世界之外的異教地區視為『化外之邦』，所以當他們獲得了生產力的迅速發展所賦予的巨大力量，可以向海外擴張之時，他們所使用的武器不僅僅是大炮，而且也有《聖經》；不僅有炮艦，而且也有傳教士」（呂大吉主編，1993：681），這豈有一點誇張？西方國家過去靠著強大的軍事力量征服別人，後來又藉著經濟、文化的優勢侵略別人〔參見波寇克（R. Boccock），1991；湯林森（J. Tomlinson），1994；托佛勒等，1997；杭亭頓，1998；余羅（L. C. Thurow），1999；貝克（U. Beck），1999；薩伊德（E. Said），2001〕，這前後「一以貫之」的表現，所帶給世界的（衝突）紛擾、（殖民）災難和（生態破壞）危機，不啻要將人類逼向絕滅的境地！以至後起的具有指引作用的基督教神學，如何能不有所「警醒」、「懺罪」而仍一逕的比照前例的「我行我素」？

（四）新基督教神學的建構方向

基於世界長治久安的要求，基督教神學顯然得重構來「收斂自己」和「默助新秩序的誕生」。因此，像「上帝是創造主，是永遠存在的、愛的、有秩序的、有權力的……如果上帝只有一位，那麼上帝不但是基督教的上帝，也是其他宗教的上帝。上帝是不受限制的，是超越一切宗教的；因為上帝是創造宇宙萬物的主宰」（林天民，1994：56～61）這類只知有自己的「上帝」而不知有他人的「佛」或「道」或其他非造物身分的神靈的論調，就得略作調整，

而改以「自我圓足」（自我受用即可，不必強要他人接受）。還有像「宗教（特指基督教）也帶給社會與國家錯綜而普遍的影響。傳統的儀式撫慰了精神，並聯繫了世世代代的子孫。地方教會將個人組成社群，成為一個大家庭。英國大教堂則成為統一自治區的產物與誇耀物。生命得到神聖藝術的潤飾，而宗教音樂也將舒緩的和諧注入心靈與群體之中。宗教對與我們本性相違、但對文明卻不可缺少的道德典範，提供了超自然的制裁與支持——無所不見的神靈、永生受罰的威脅、萬世至福的許諾，以及不尚人間脆弱的權威而尚天上神力的聖訓」〔杜蘭（W. Durant），1977：2~3〕這類基督教的「貢獻」說，也有情境的限制（非西方未必也有相同的感受），不當把它「推廣」而要所有人來認同並將它「昌盛」化！

其實，基督教內部也不是沒有想到自己已經「鑄下了大錯」，而紛紛在尋求補救的措施。所謂「基督教的傳統教示，塵世的歷史是有其確切的起始和結束的，真正有價值的東西，僅存於上帝所在的天國。這種強調『他世』的說法，往往導至人們對今世物質世界的罔顧或甚至無度的榨取，而助長生態的破壞和物質的消耗。基督教學說的其他缺點，就是有關『支配萬物』的觀念；它一直被人們利用來作為殘酷地操縱及榨取自然的理據。然而，當今基督教學說的『再型構』已開始要成形了；基督教學者紛紛在重新界定『支配萬物』的意義，他們主張任何剝削或殘害上帝創物的舉動都是有罪的，而且也是叛逆上帝意旨的一種褻瀆行動；同樣的，任何破壞所賦予自然世界的固定意旨和秩序，也是一種罪行和叛逆。因此，許多新宗教學者指出，所謂『支配萬物』並不意味著人類有權剝削大自然，它的真意乃是指管理大自然。有人認為當這種新的管理教義及熱力學定律與更為正統的神學結合之後，它就能為一種新的、再型構的基督教義和誓約奠定了健全的基礎，使其配合於能趨疲世界觀的『生態急務』」（撮自雷夫金，1988：355~361），這裡提到的新神學家的「謙論」，就是普遍而顯著的例子。但這還不夠！最

重要的是要解除對他人有形無形的宰制；它不能再像底下這種論調這樣自我陶醉：「一個正視挑戰，並接受對它和對我們時代整個文化的共同生活之審判的基督教，可以為人們應付更嚴重困境的方式作出深遠的貢獻。基督教的作用不在於它似乎可以成為政治—經濟—社會的替換物。基督教本身不是在技術世界中建立起的一種不同的工程，也不是另一種管理城市和處理國際事物的方式。但是基督教可以為新的希望提供基礎。因為透過對基督的信仰，它賦予人們以『天國公民』之感，同時伴隨著塵世的責任感。在這裡，人們敢於承認自己真正的罪惡。同時，基督教能夠對社會衝突提供富有成效的抨擊；因為透過對基督的信仰，它使人們意識到，即使歷史的分化不能消除，『我們都在基督裡合一』」（塞爾，1995：120）。所謂「塵世的責任感」，無異暴露了基督徒的普同幻想和支配慾望，難免要成為衝突或紛爭的根源（參見周慶華，1999a：216～219）。因此，只有化解宰制意識和行為後，再回過頭來面對能趨疲，才能看出成效（不然它會再度的榨取自然，以便有更多本錢來施加壓力在他人身上，以索得悔過的承諾）。換句話說，新基督教神學是要返回自身的「具足」，減去暴力愛（對他人的宰制），減去對地球有限資源的耗用，讓大家都樂見「還有明天」；否則，這世界就只好繼續深化人為殖民的痛苦和大地反撲的劫難！

第 6 章

後人間佛教的建構

（一）人間佛教的名與實

宗教的生發演變，常起因於對某一超越於世俗的終極實體（上帝或神）的信仰及其認知上的差異，獨獨佛教不然。佛教一開始，就拈出一個涅槃境界，作為信徒體證或追求的對象，而往後的演變，也就集中於討論趨入該涅槃境界的階次或迴向問題；不像其他宗教都要追問到該終極實體的認可及其奉行與否等層面。這樣一來，我們對於佛教，就無從跟隨比較宗教學者的腳步強為「比附」，而必須單獨看待。

這在當代，有一個特別的現象，值得大家留意，那就是「人間佛教」的形塑。過去佛教曾有原始佛教、部派佛教（小乘佛教）、大乘佛教等幾個階段性的「發展」；而大乘佛教又有中觀學派和瑜伽學派（或唯識、中觀和真常等三系）的分歧，以及三論宗、法相宗、律宗、淨土宗、密宗、天臺宗、華嚴宗和禪宗等八宗的建立，但都沒有別為標榜「人間」或「非人間」的。以至「人間佛教」的

提出，就有著「本體論的轉向」的意味。換句話說，佛教的存在或發展，隱含有「非人間」化的傾向，才讓「人間佛教」的主張有發揮的空間；這當中所涉及的是佛教本體的現代扭轉或重新貞定，而不僅僅是先前佛教各流派所關聯的認識論或體證工夫的殊異而已。

從相關的主張來看，「人間佛教」已經是一個哲學命題（而不是一個概念），它的語言形式無非是「佛教的屬性是人間的」或「人間化的佛教才是真正的佛教」。顯然這超出了（概念對）現象描述的範圍，而進入到（命題對）現象論斷的領域，並且隱含有「佛教的屬性是非人間的」或「非人間化的佛教不是真正的佛教」的批判。然而，這種論斷並沒有先驗的條件，只得仰賴後天經驗或事理的證成；同時人間佛教和非人間佛教的「二元對立」，也不是理則上的「不可通貫」或「不可相涉」，而是心理上的「權宜認定」或「有意區劃」。因此，從人間佛教的「名」的提出到人間佛教的「實」的驗證或創設的過程中，就存在著幾許的不確定性：

首先，人間佛教內涵的賦予會因人而異，使得後人在「檢證」路上不免覺得顛躓難行。好比今人要花很大的力氣，「才能」稍為理出前行有關人間佛教論述的頭緒，所代表的是檢證路上一些「歧出」的陷阱讓人不安而試圖予以圓說或判別；今後關心同樣議題的人，自然也無法免俗。

其次，不同的人，所以會賦予人間佛教不同的內涵，所牽涉的問題也不得不跟其他命題內涵的賦予一樣的複雜。它包括著文化修養、價值意識、權力慾望和時勢機運等等變數，任由後人再怎麼詳考或理測，都難以道著「全面」（論述都有「論題」或「情境」以及「觀看角度」或「特殊立場」的限制，不可能「盡數囊括」或「鉅細靡遺」）。

再次，經由「比較」或「理尋」後，不認同先前相關人間佛教的主張的人，也可以「仿例」而別立一套說詞作為「對諍」或「另起風潮」。這不論是繼太虛後轉提倡「徹底化」的人間佛教的印

順，還是特能付諸實踐並兼主「現代化」的人間佛教的星雲（詳後），都未嘗逸離範圍；今後要重拾這類論題的人，當然也會經歷相似的心理過程。

在這種情況下，有關人間佛教的討論，就可以找到一些特定的著力點，而可能鋪展出一副比較新穎的論述面貌來。也就是說，所有後出的相關人間佛教的判斷或主張，都有「超越」前出的相關人間佛教的判斷或主張的企圖，而這種「超越」觀究竟如何可能，那就必須從上述的框架去勉為定位和闡發。現在個人再重提這個話題，不敢說有什麼更好或更合理的見解，只是想開出一條理路以及預告重構人間佛教可能或必要的方向。由於這種論述是要導出「再建構」或「重新建構」人間佛教的結論，不跟現有的同類型的論述僅停留在「爬梳」或「分判」階段同一步調，所以才把論題訂為〈後人間佛教的建構〉（以便看出題旨的取向）。

（二）當今「人間佛教」的群相

有關「人間佛教」的命名和取義，一般都要追溯到太虛「人生佛教」的主張。太虛生在清末民初佛教「末法弊極」並「迭遭迫害」的時代（前者，指佛教本身已墮落到專務拜懺或寫作雜術的地步；後者，指當時外來一神教的競爭排擠和社會各界一片「摧殘佛教」或「寺產興學」的惡聲相向。參見陳榮捷，1987；藍吉富等主編，1993；釋東初，1974；中村元等，1993），睿智和膽識獨發，而有所謂教理、教制、教產等革命觀的提倡以及培植興教人才和建設人生佛教等理想的實踐（參見印順，1973；郭朋等，1989；洪金蓮，1995）。其中人生佛教一項，特別具有理論爭辯的價值，所遭影響至今仍未稍歇。

太虛提出人生佛教的主張（時間大約在 1927 年左右，參見太

虛，1955a：199～204；印順，1987：18；楊惠南，1991：86），目的是要營造一個既能適應時代環境又能改善社會風氣的佛教新形象。所謂「連接以大乘十信位的菩薩行，而建設由人而菩薩而佛的人生佛教」、「以大乘的人生佛教精神，整理原來的寺僧，而建設適應現時中國環境的佛教僧伽制」、「宣傳大乘的人生佛教以吸收新的信佛民眾，及開化舊的信佛民眾，團結組織起來，而建設適應現時中國環境的佛教信眾制」和「昌明大乘的人生佛教於中國的全民眾，使農工商學軍政教藝各群眾皆融洽於佛教的十善化，養成中華國族為十善文化的國俗；擴充至全人世成為十善文化的人世」等等（太虛，1955b：597～598），就是在闡述這個道理。而人生佛教的內涵，是從大乘教法和五乘共法轉來，為一種半截式的或遮斷式的向原始佛教的回歸：

佛說的一切教法，可總括為三類：一，大乘教法；二，三乘教法；三，五乘教法。這五乘共法的教義，是說明由人乘進到天乘和聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘的進化論，以人生為進化的基礎……普通人批評佛法為非人性、非倫理，是因為他們對於佛法只知出世的三乘教法，而沒有了解到普遍的大乘教法和五乘共法的意義。其實佛法根本在五乘教法，就在說明人生的道德——教人應該養成怎樣善的思想和善的行為，方算是人生社會合於理性的道德（太虛，1955a：161～162）。

故「人生佛學」者，當暫置「天」、「鬼」等於不論。且從「人生」求其完成以至於發達為超人生、超超人生，洗除一切近於「天教」、「鬼教」等迷信；依現代人的人生化、群眾化、科學化為基礎，於此基礎上建設趨向無上正遍覺之圓漸的大乘佛學（同上，209）。

佛教講五趣（天、人、畜生、地獄、餓鬼；或含阿修羅為六道），本有神鬼「升沈」的預警，但太虛認為如果不重視人間而重視神鬼一邊，會變成著迷永生或死亡的「神教」（天教）或「鬼教」，使佛教偏向神化或鬼化而背離原始佛教「也重」或「更重」人化的本義。這是他考察北傳中國佛教的鬼化和印度後期佛教（密教）的神化後，所提出的針砭或對治新詞（詳見太虛，1955c：457～464），以至「此所以對向來死鬼的佛教而講人生的佛教也」（太虛，1955a：219），也就成了一道「曠古奇響」，先後喚起無數人的注意。

稍後（1933年），太虛又「變換為用」，而有意涵相近的「人間佛教」的說詞：「人間佛教，是表明並非教人離開人類去作神作鬼，或皆出家到寺院山林裡去作和尚的佛教（按：除了這一點，其餘都跟先前的主張相同），乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教」（太虛，1955d：431）。人間佛教一詞，似乎也從那時傳開了。1934年《海潮音》雜誌就曾出過這一論題的專刊；稍後，慈航（太虛的學生）也在星洲創辦一個名為《人間佛教》的刊物。而在中日戰爭期間，浙江縉雲縣也出了一個名叫《人間佛教月刊》的雜誌；爾後，法舫（也是太虛的學生）在暹羅也以「人間佛教」為題，做了一次演講（參見印順，1987：18）。從此，以「人間佛教」標目的論說日漸增多，終於取代了「人生佛教」一詞，而成為時代的新寵。

雖然如此，太虛在提倡人生佛教或人間佛教時，並沒有什麼舞臺可以讓他發揮。當時除了保守勢力的抵制，最大的問題是家國內亂外患不斷，人人疲於避難保命而無暇理會來自佛教界的高見偉論。以至一切的改革理想，終究要付諸流水，而徒留遺憾於人間！不過，後起者如印順、星雲、聖嚴、證嚴等，卻意外的把它「中興」於臺灣並擴及海外，而且有超越或突出的表現。其中，印順的主張，還帶有「開啟爭端」的作用。印順同為太虛的學生，但在學

理的認知上卻有歧異。所謂「虛大師說『人生佛教』，是針對重鬼重死的中國佛教。我以印度佛教的天（神）化，情勢異常嚴重，也嚴重影響到中國佛教，所以我不說『人生』而說『人間』。希望中國佛教，能脫落神化，回到現實的人間」（印順，1985：18～19），這是說太虛並沒有如其所說的真正擺脫佛教的天神化，導至他要另起爐灶而別造徹底人間化的佛教；「所以特提『人間』二字來對治他：這不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。真正的佛教，是人間的；唯有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。所以我們應繼承『人生佛教』的真義，來發揚人間的佛教」（印順，1987：22），也就成了他們師徒二人分道揚鑣的「明甚宣言」了。印順這種說法，在當時並未獲得太虛的「諒解」，反而被數落了一頓：

佛法應於一切眾生中特重人生，本為余所力倡，如「人生佛教」、「人間佛教」、「建設人間淨土」、「人乘直接大乘」、「由人生發達向上漸進以至圓滿即為成佛」等。然佛法究應以『十方器界一切眾生業果相續的世間』為第一層，而世間中的「人間」則為特勝之第二階層，方需有業續解脫之三乘及普渡有情之大乘。原著以《阿含》「諸佛皆出人間，終不在天上成佛也」片言，有將佛法割離餘有情界，孤取人間為本之趨向，「則落人本之狹隘」（太虛，1955e：52）。

於是這就出現了一個力主由人乘進到天乘和聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘的進化論（一反世俗的「逆向進取」），而一個則堅持人菩薩的從悲起智的優位性（再反太虛的天菩薩法），人間佛教說終於「衍生」出兩大派別。

太虛於 1947 年過世，法脈暫時中斷；而印順於 1952 年來臺定

居，則將人間佛教觀念帶進了此地，陸陸續續的深獲佛教界的迴響。當中響應者多半以實踐為務（如聖嚴所帶領的法鼓山、證嚴所帶領的慈濟功德會等都是），不去細究「前後」人間佛教主張的分歧；只有創辦佛光山的星雲，坦承紹續太虛一脈，並勤於著述闡揚人間佛教的道理以及擴大規模人間佛教落實的方案（詳見星雲編著，1995）。後者不但光大了太虛當年所倡導「佛教現代化」（人生化、群眾化、科學化等）的理念，而進一步朝「佛法現代語文化」、「傳播現代科技化」、「修行現代生活化」和「寺院現代學校化」等綜合先進的現代化道路邁進；還實現了太虛當年所無緣實現的「擴充至全人世成為十善文化的人世」理想，而在世界五大洲普建道場並創設國際佛光會，使「佛光普照三千界，法水長流五大洲」（詳見星雲，1997；佛光山宗務委員會編，1997）。人間佛教的「轉折」或「演變」，到此大略告一段落。而這也應了前面所說人間佛教的內涵可任由人賦予的話；今後如果還有不同的意見要加入，依照前例來看，自然也是沒有人能夠阻止的（正如太虛或印順，甚至星雲那樣，各自信守一套說詞）。

（三）人間佛教的解釋權之爭

縱是如此，也還有一個現象讓人困惑莫名，就是為何同樣一個哲學命題會有不同的說法？這就涉及人間佛教的解釋權之爭問題，必須再作細緻一點的探討，才能預估下一回合同類型主張的「發展」方向。

所謂人間佛教的解釋權之爭，是在遭遇「挑戰」或為了「抗衡」的情況下發生的，它兼有防衛「既得利益」和排斥「異己攪局」的雙重性。這在佛教界前後幾波有關人間佛教的「攻防戰」是這樣，所延伸到學術界為人間佛教名實的議論爭執也是這樣。現在

就概要的鋪展這一場「世紀之爭」的狀況：

首先是佛教界的解釋權之爭部分。原來太虛把佛法判攝為正法、像法和末法等三期；其中「依天乘行果趣獲大乘果」的「天教」、「鬼教」（指密宗、淨土宗）被歸為像法時期，而「依人乘行果趣進修大乘行」的「人生佛教」或「人乘法」則被劃入末法時期。這末法時期，也就是太虛所要確立的：

這是踏上了佛滅後第三千年的時代了，到了這時候——末法的開始，依天乘行果修淨密勉強的雖還有人做到；然而就最近的趨勢上觀察，修天乘行果這一著也不適時代機宜了。因此，也就失了能趣大乘的功效……而且依聲聞行果是要被詬為消極逃世的，依天乘行果是要被謗為迷信神權的，不唯不是方便而反成為障礙了。所以在今日的情形，所向的應在進趣大乘行。而所依的，既非初期的聲聞行果，亦非三期的天乘行果；而確定是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教原理。依著人乘正法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代的所需，尤為我國的情形所宜（太虛，1955f：528）。

太虛所以這樣主張，還有一點要跟中國傳統思想主流儒家較量的意味。所謂「儒家的道理僅說到人間，其沒有佛法的廣度，尤其沒有佛法的高度深度。故居人間而人所依止的一切法，一切眾生，不能深切明徹。其超人之三界天人，三乘之聖者，菩薩境界，乃究竟之佛境界，皆未之聞也。故佛教與儒家不同；而向來儒家每謂佛法厭世忽略人生，今則特倡人生佛教，注重人生的因果業報，繼善成性達佛之極果。一面又指明儒家的道理不及佛法的宏廣高深也」（太虛，1955a：230），正透露了這一訊息。只是到了印順，無法認同他這種仍存敬「天」色彩的融貫說詞：

近代太虛大師特長於融會貫通的……大乘佛教的寬容性，在有利於大乘流通的要求下，種種「方便」漸漸融攝進來，終於到達「天佛一如」的境界……太虛大師長於圓融，而能放下方便，凸顯適應現代的「人生佛教」，可說是希有！但對讀者，大師心目中的「人生佛教」，總不免為圓融所累（印順，1989a：64～65）！

印順所持的理由是「天菩薩」那些東西，根本不是佛教的本意（而是後人加上去的）；因此，想要發揚佛教（提倡人生佛教或人間佛教），還得先回歸正統的佛教才行。所謂「人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地」（印順，1987：15）、「現在所提倡的人間佛教，我們是人，應以人為中心，應攝取印度初中二期佛教的人菩薩的慈悲與智慧，特應從悲起智，而不取後期佛教的天菩薩法」（同上，43），都說得斬釘截鐵，不可退讓！然而，太虛卻批駁這種理路會「落人本之狹隘」而遭人譏諷（見前）！因為「果真如此」，則「但求現實人間樂者，將謂法不如儒道之切要——（如）梁漱溟、熊于真（十力）、馬一浮、馮友蘭等；但求未來天上樂者，將謂佛法不如耶、回之簡捷。而佛法恰須被棄於人間矣」（太虛，1955e：52）。顯然這是為維護佛教的優位性而提出的辯解（也就是如照印順所說的那樣，佛教比起儒道或一神教，勢必不再擁有什麼特殊性），也充分顯現了兩種不可共量的解釋系統。這在星雲那裡，似乎沒有那麼多顧慮。他一邊說要八宗兼弘（見星雲，1991：145～146），一邊又說要「給人信心，給人歡喜，給人希望，給人方便」（見星雲編著，1995：201～202），理論的深淺不說，口號喊起來響亮動聽，聞者（信眾）無不欣然嚮慕。他對人間佛教的看法，僅止於那是因為：

釋迦牟尼佛出生在人間，修道在人間，成佛在人間，弘法在人間，

這些都是說明佛教是人間的佛教。佛陀一代的說法沒有以鬼以神為對象，所以佛教不是鬼的佛教，也不是神的佛教。佛陀說法完全是對人而說的，因此，所有佛教應該完全是人間佛教（星雲，1995：1）。

這「應該」說，所要面對的是歷來所出現的大小乘、顯密的對立以及人、天、聲聞、緣覺、菩薩五乘的階滯偏行等問題。但星雲卻「寧願」略過而站在制高點上說：「到了今天，是人間圓融的時代。不論是小乘的、大乘的、南傳的、北傳的、西藏的、中國的佛教，今日提出的人間佛教，是要把最原始的佛陀時代到現代的佛教融合起來，統攝起來」（同上，186）；又「人天乘的佛教重於人世的，聲聞緣覺乘的佛教重於出世的。我們常講具有人天乘入世的精神，再有聲聞緣覺乘出世的思想，那就是菩薩道。我們要以菩薩為目標，自利利他，自渡渡人，自覺覺人，把人我的關係看成是分不開的，是一致的。利他也是充實自己，並且能從普渡眾生，我也能夠得到自利。這五乘佛法調和起來，就是人間的佛教」（同上，189）。這就不同於印順的對佛教徹底「人間化」的堅持，也把太虛「天菩薩」的進路巧妙的轉為世用，可說是前二說外的另一個解釋系統。

其次是學術界的解釋權之爭部分。嚴格說來，學術界是「無緣」為人間佛教作解釋的；因為學術界中人既不主張人間佛教，也不實踐人間佛教，他們怎會想到要為人間佛教解釋什麼？但基於學術研究的興趣，涉足到這個領域，相互爭取「發言權」的結果，也就出現了眾多解釋系統，而造成彼此在「爭奇鬥艷」的盛大景觀了。如在爬梳佛教界相關的論述後，有人對於印順的想法多致以同情：「宗教思想上的開創者，往往比那些維持傳統信仰的人士，來得步履艱辛……無疑地，印順導師並不會寂寞，他在冰雪大地上所

撒下的種子，也必有發芽的一天。這證諸菩提達摩、竺道生、慧思，乃至惠能的思想，在受到無情的批判之後，仍然成為後代盛極一時的主流思想，即可肯定這一斷言」（楊惠南，1991：220）；有人覺得還是太虛的主張比較切合實際（而對印順的主張則有所質疑）：「印順法師主張的『人間佛教』，雖說以人為本，但他並未否認其他『有情器界』的存在，只是說成佛並不需要升天。佛在人間，成佛在人，這是以釋尊在人間成佛為榜樣的教法，人當然可以效法。問題是：這一教法的提倡，固然對治了傳統中國佛教常有的重經懺法會，喜神祕神通的流弊現象，但是同時也削弱了宗教體驗的成分。眾生的根器有不同，一般的佛教徒，是很難靠純義理的分析，來解消生活的困難或生命的疑惑的。所以愈是簡單、功利性的教法，愈能為大多數的信眾所接受」（江燦騰，1990：153）；有人則認為星雲的作法特別可取：「由其結合現代觀念、承認現代觀念的部分看，他是反傳統的、現代的。由其轉化現代觀念的部分看，則他又是超越現代的。在許多地方，可與西方許多反省現代社會文明的後現代思潮比觀。這樣的人間佛教，才不會只是現代社會的依附者，而真正可以提供新時代思省的方向。星雲大師所開啟的這個模式，我覺得是人間佛教運動幾十年發展中最值得注意並予以發揚的」（龔鵬程，1998a：406～407）。此外，類似或依違在這幾種講法之間的，又不計其數（參見冉雲華，1990；法住學會主編，1991；佛光山文教基金會主編，1998）。這歸納起來，不外乎有「無意中形成異議」、「暗中較量是非」和「擺明互不妥協」等幾種情況（雖然不便一一「對號入座」），顯示學術界也「不落人後」的態勢（或者說裡面也有「各為其主」或「各護所愛」的成分）。雖然這並沒有給既有的解釋系統增添什麼，但如此頻繁的出現，不免會「左右視聽」而影響後人的「好惡去取」，還是為它保留一個位子。

上述的三系解釋，以現代學術（包括詮釋學、言說理論、解構

理論等等)的立場來說，已經不再如一般人所想像的是一種「是非之爭」或「真理之爭」，而是文化修養和價值意識等「前結構」以及權力慾望和時勢機運等「內外機制」的競馳爭勝〔有關前結構和內外機制的問題，參見張汝倫，1988；殷鼎，1990；麥克唐納(D. Macdonell)，1990；佛思(S. K. Foss)等，1996；周慶華，2000〕。因為原始佛教究竟是何種面貌的認定，是根源於認定者有「前結構」的先在，才使它成為可能的(並不如太虛、印順等人或參與解釋權爭奪的學者們所認為的是「不證自明的」或「客觀的」真理)；而認定者所在的立場或情境以及所要影響或支配他人的預設，又會滲入到所作認定的堅持與否的抉擇中，成為最終且不可忽略的變數。至於每一種認定終究都無法脫離「文本互涉」或「指意連鎖」的場景，則又是餘事(參見周慶華，1997a：91~107)。因此，有關人間佛教的每一個解釋系統，就只能自我完善，在理論上不留有漏洞(這是權宜上要言說的最低的限度)，而無從相互詆諆(按：有些後起的禪修團體，如新雨社、現代禪等等，一再宣稱敬重印順，但不取他的學說，而使得徹底「人間化」的佛教觀越來越沒有賣點。這也得依上述的架構來衡量，而不能視為印順「又錯了」。有關新雨社、現代禪團體對印順的批判，詳見楊惠南，2000)；同時接受不接受由人，任何強制性的手段都可能造成災難，而這也是要藉解釋系統的建立來遂行權力慾望的上限。

④ 現實人間佛教的辯證性格

佛教界所說的「正法」時期，於理只是「臆測」(見前)，而佛陀是否純粹靠己力得道(而絲毫不雜「天神諸佛」的加被)，也無從「求證」。因此，今人爭論的關鍵「佛教的人間性」，也就只得置於當前的時空，才能顯示它的特殊的意義。

我們可以設想，佛陀寂滅後，信徒勢必要將他定位在「天神」（五趣中最高層級）或「神佛」（不生不滅），才能對他完成持續性的膜拜或信仰。後人一定要將他拉回人間證果層次而進行仿效，顯然不明白當中已經脫落了一個環節，也就是（佛陀）「死後」又如何看待？也因此，不能說佛教在演進中的「增飾」現象（如淨土宗和密宗的求神佛接引或護持之類）是一種背離或墮落（而得回返原始佛教才行）。這只是在挑相關說詞的「小毛病」，用意無非是要提醒大家爭論一些無益當前「需要」的事物的無謂。換句話說，每一個時期的人，都可能根據他們的需要去「改造」佛教或「新創」佛教，我們憑什麼說他們「過分」或「不可以」？今天我們要「重立」佛教的威信，真正關心的是當下的需求（而「追根溯源」那些，不過是個幌子）；那麼我們又知道多少這個時代所需求於佛教的地方？

太虛和印順當初都說自己的主張如何的為時代所需：「所云中國佛教本位的新，是以中國兩千年來傳演流變的佛法為根據，在適應中國目前及將來的需要上，去吸收採擇各時代各方域佛教的特長，以成為復興中國民族中的中國新佛教，以適應中國目前及將來趨勢上的需求」（太虛，1955f：452）、「我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。我是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的。所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的、更適應於現代的抉擇」（印順，1989：32）；後來卻又承認自己有弱點而導至改革行動失敗或不易推行：「後起的人應知我的弱點及弱點的由來而自矯自勉，勿徒盼望我而苛責我……以我的失敗為來者的成功之母」（太虛，1955g：63）、「我缺少祖師精神，沒有組織才能，所以我並不以團結更多人在身邊為光榮……」（印順，1973：122）；甚至在整個過程中還互相批判對方不合時宜：「真正大乘精神，如彌勒的『不修禪定，不斷煩惱』，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，

在『至圓』、『至簡』、『至頓』的傳統思想下，是不可能發揚的」（印順，1989：45）、「中國人向稱佛教為空門，虛無寂滅，詆為蔑倫逃世，使聞者因而卻步，不敢一究佛法。今若更盛張『解脫歸寂滅，法性皆唯名』之說，不益將示佛教為畏途，拒人千里乎」（太虛，1955e：67）。此外，學術界的人也陸續加入「戰局」而說得口沫橫飛：「太虛過度強調佛教以『人類』為中心」「獨斷地論定『人類』是佛教的中心」（游祥洲，1990）、「儘管如此，百年來，如無太虛大師的『人生佛教』或『人間佛教』之提倡，中國佛教現代化的問題，恐怕迄今猶難有足夠代表性的思想來討論。即使印順法師個人而言，也可能走上另一條不同的路上去」（江燦騰，1992：188）、「無疑地，印順是個思想的革命家，但卻不是行動的革命家。也許，只有行動之革命家的太虛，以及思想的革命家之印順合而為一，當代中國佛教的革命才能成功吧」（楊惠南，1991：125）。然而，所謂成功／失敗，能從自我標榜／自我論斷或沿著別人的自我標榜／自我論斷再「順水推舟」一番嗎？我看是不能。就當事人來說，除了沒有考慮「時勢機運」一個變數（有些宗教界的人，偶然興會的提出一種主張，立刻得著風行；有人千辛萬苦的草擬學說，卻怎麼也對不上眾人的胃口），對於立說本身也欠缺反省。所謂「人間佛教無法落實」，可能是理論有問題，也可能是實踐遇到阻礙，還可能是理論和實踐都出了狀況，誰能肯定一定是那個環節斷裂或脫序？太虛和印順自我評估改革行動失敗或不易推行部分，也許只是在現實層面上沒有什麼人響應或沒有什麼機會推動，並非學說的「遺誤」，以至他們相關的自我咎責或相互指摘就屬多餘；而學術界的人順勢權衡得失或議論是非，自然也是不相干了。否則，我們如何來看待當今國內各佛教團體所發動成功的「佛教人間化」的熱潮？那裡面又何嘗有（如前人）「綿密的理論」在指導？他們的成功，在相當程度上難道不是政治民主、經濟自由、社會開放、宗教鬆綁等時勢所助？太虛所倡導人生

佛教的三、四〇年代（的中國）和印順所推行人間佛教的五、六〇年代（的臺灣），有這樣的機運嗎？

不過，人間佛教及其相關的解釋究竟還是一種理論；而這種理論的形塑又不純粹出於單單立說的興趣，它還得跟現實構成辯證的關係，才能保證「人間化」的實至名歸。也就是說，人間佛教的理論勢必要在人間施行無礙；如果不能施行無礙，就得回過頭調整理論本身，造成人間佛教的理論和實際永遠要處在相互辯證的情境中。倘若不「准許」這樣發展，那麼就不知道提倡人間佛教還有什麼必要性。因此，像太虛的由「人乘進到天乘和聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘」那種漫長的修行進路或像印順的純為「人菩薩」那種刻意截斷神祕體證一環的作法，真要放到現實中去廣泛實踐，恐怕都難得有多一點的人感興趣。這也就是為什麼至今仍是「淨密當道」而「禪為助緣」的緣故；畢竟它們（指禪淨密）都是方便道，為廣大群眾所「易學易入」。太虛的主張和印順的主張，在今天看來，就未免都「高調獨唱」了（難怪到現在還沒有一個佛教團體在採用他們所創「人間佛教」的名稱之餘，也願意全盤吸收他們的學說而運用在現實事業的經營上）。

（五）繼起人間佛教的安全閥

依當今的情況來看，國內各個佛教團體，幾十年來積極於從事教育、文化、慈善、醫療、觀光等佛化事業的創辦和推廣，無不明喻暗示著是在建設人間淨土、實踐佛菩薩慈悲救渡的精神，這就印證了他們所信守的「在人間成佛」的人間佛教的主張（詳細的理論尋繹雖然無法在此處條陳，但前面所舉星雲的主張多少都可以算是代表了這個趨勢，大家很可據為窺見一斑）。以至他們也就不需要像太虛和印順那樣，窮於為自己的主張「圓說」。

然而，這裡又有一個新的問題產生了：今天人間佛教的實踐，是在當前科技高度發達且沒有戰火的社會中「乘勢而行」的，而人類在可見的未來就得遭逢因為無止盡發展科技所帶來的資源短缺、環境惡化、生態危機、核子恐怖等後遺症以及彼此搶奪資源、搶奪財富、搶奪人才、搶奪糧食等爭戰陰影。倡導人間佛教的人，可有什麼有效的辦法克服這個大難關？多年來，許多國際人士看好佛教，只因為佛教愛好和平而可以給紛爭不斷的國際社會注入一股清流〔參見赫基斯（B. K. Hawkins），1999〕，以及佛教講究修練冥想最少耗費資源而可以給凜於生態急務迫切要建立起來的「新能趨疲時代的宗教」帶頭示範（參見雷夫金，1988；淨慧主編，1991；池田大作，1998），一直渴望於參與「富足」和「進步」社會的建設的人間佛教行者，又如何面對國際人士的「嘆異」或「不解」？

雖然有人對於能趨疲是否真會發生（不可再生能源趨於飽和而使地球陷於一片死寂）有不同的看法，而提出類如底下這一勸告世人不必憂慮的意見：「當我們停留於目前的時空觀念、宇宙觀念時，這樣的見解（按：指能趨疲）委實嚴峻而徹底。然而，當我們站在新的科學領域裡瞥見更廣闊的真理時，就覺得這危言聳聽也有些可笑！我們相信有三維、四維以上的空間存在。我們相信還有我們現在不知道的更高層次的宇宙的存在。我們相信，我們目前看到的這個宇宙是個很狹小的世界。我們對世界的了解是極其有限的。因此，我們已掌握的那些定律——包括熱力學定律，能趨疲定律——也是在一個非常狹隘的範圍內才成立的定律。我們沒有必要將其絕對化。因為它原本就並非絕對真理」（柯雲路，1996：125），但問題是在我們還無法證實「三維、四維以上的空間」存在且能實際化解能趨疲危機之前，我們已經在忍受著日漸惡化的環境和資源短缺所帶來的恐慌以及相互爭戰陰影的威脅。還有也許有人會再引用普里戈金的耗散結構理論（見普里戈金，1990），認為我們可以求取利用可再生資源，以作為新的能量基礎，利用遺傳工

程學以作為一種新的技術轉化器，依然能造成大量的能量流通，無限制的成長，以及永無終止地追求物質上的進步〔按：這種理念正在快速的伸展實踐中，參見雷夫金，1999；輕部征夫，2000；奧利佛（R. W. Oliver），2000〕。這顯然是過度樂觀的想法；因為它忽略了底下這樣的問題：

就實際的意義上來說，所謂「可再生的資源」，其實也是不可再生的資源。這就是說，每一根草或微生物雖然可以繼續繁殖，但是它們今日的生產即意味著未來的減產……太陽能本身雖然幾乎是無限制的，但是形成地殼的「質能」卻是有限的。地球上的物質是不斷地在衰退與消散。自然的循環再製只不過是為未來之用，取回一部分已用盡的物質能量而已。而其他大部分仍然是無可恢復地失去了。因此，我們益形加速「質能」在系統裡的流動，則我們耗盡可再生資源的速度也將較快，不管陽光照射的時間有多久。而在同時，能趨疲日益升高對「基因源」及地球脆弱生態系統可能造成的殘害，將是極其慘重的；其對地球的損害，將遠甚於整個不可再生能源之流時代（雷夫金，1988：373）。

因此，所調的無限成長，豈是一個可以等待的夢想（參見周慶華，1999a：165～169）？另外，還有人不認為耗用資源燃放過多二氧化碳而造成溫室效應是一件壞事：「縱使同意人類是地球溫室效應的罪魁禍首，地球平均溫度提高幾度，對住在寒帶地區的居民未必是壞事。開暖器比開冷氣的成本高，加雪鏈也要多花錢……溫室效應固然會衝擊部分國家的農業，但是其他國家的農業勢必會受惠……天氣變暖，海洋蒸發的水氣會更多，其他地區的降雨也會更多。地球大部分地區都是沙漠，需要更多的降雨。有些降雨可能正好化解部分地區的缺水之苦……地球可能因此更適合人類居住」

〔梭羅（L. C. Thurow），2000：211〕，但我們卻得在這種不確定會如何「洗牌」或「大搬風」的過程中，不斷地要面臨旱澇交替的煎熬和被吞噬的痛苦。所謂「科技的反撲」的警告〔參見田納（E. Tenner），1998；費根（B. Fagan），1999〕，難道都是「謊言」？何況誰又敢保證那種（得不償失的）「美景」真會出現？這樣「盲目」走下去，又豈不是形同要「同歸於盡」？

由此可見，作為人類希望所繫的佛教，就不當隨順時代的潮流，競相走上為謀物質福分而參與耗用資源的行列。它繼續要發揮「社會功能」的安全閥，可能就在本身減少資源的耗費以及有效的教人減少資源的耗費。前出的人間佛教行者（如太虛、印順等），並沒有機會普遍推行他們所倡導的人間佛教，也就無從以上述這些「諍言」來檢驗；而現在的人間佛教行者已經廣為實現他們的人間佛教的理想了，上述的「諍言」也就可以派上用場，轉期待於他們來籌謀對策。但願個人所說的是「危言聳聽」或「杞人憂天」，那麼大家就可以持續享有已經到手的福分。問題是誰又敢樂觀？



第 7 章

後禪學研究的突破

（一）論題的緣起

「禪」作為一種學問，似乎是要在「屙屎送尿」、「擔水砍柴」的感性體驗外，另立可作為了解該體驗為何是「無上妙道」的依據的理性知見。這種轉變，無疑是來自西方學術著重於建構表象世界的刺激，而且時間不會早於西方文化東漸的近代。同時，從它成形以來，也一併埋下了因歧見所導至的無窮爭端，到當前（以近五十年為限）依然可見零星的刀光劍影。

從學術論辯的角度來看，當代禪學研究要彰顯特有的意義，就得從如何超越現有的爭端而開出新境界這個層面著眼，否則只是在延續爭端或將爭端擴大而已。那麼具體的方向又在那裡？我們不妨這樣設想：禪在前人的討論裡，有講的清楚的部分，也有講的不清楚的部分。前者，就無須我們再饒舌；後者，正是我們可以致力的地方。而我們只要找到沒有被講清楚的部分，嘗試將它理出頭緒，給予必要的規諫或期待，就算邁開新的步伐且能超越現有的爭端。

這在我個人的觀感裡，有這樣的印象：當代禪學研究在本體研究方面，不論是祖述教義，還是闡釋教義，都非常缺乏方法意識或價值意識；而在應用研究方面，將禪理禪術運用於各行各業，也短少系統意識或時代意識，使得整體成效頗嫌有限。補救辦法在彌縫上述的裂隙，並且開發新的禪境，展現新的研究成果。而所謂前人「講的不清楚的部分」，也就蘊涵在上述的問題（裂隙）裡，個人願意「率先」來加以解決。因此，這一章就是為了提供這方面的資源（如何突破禪學研究的困境）而擬定的。至於後面的論述可不可信，則留待讀者自行研判；此刻，在我來說，是相當有信心把它「表露無遺」的。

（二）當代禪學研究的界定

相傳「（釋迦牟尼）世尊昔在靈山會上，拈花示眾。是時眾皆默然，唯迦葉尊者破顏微笑。世尊云：『吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。』」（《無門關》，《大正藏》卷48：293下）這一「教外別傳」，到了二十八祖達摩，轉往中土：「達摩受法天竺，躬至中華，見此方學人多未得法，唯以名數為解，事相為行。欲令知月不在指，法是我心故，但以心傳心，不立文字」（《禪源諸詮集都序》卷1，《大正藏》卷48：400中），從此開啟禪宗在中國流傳的契機。而所謂「禪學」，就是指禪宗之學，或更窄化指禪宗所屬禪之學。

依照小乘禪和大乘如來禪的講法，禪是成佛或悟道的方法（禪是梵語禪那的音譯，義為冥想或靜慮或思維修），所以小乘禪和大乘如來禪也叫作修習禪。而禪宗的講法剛好相反，它以為禪就是佛教本身或佛本身。因此，其他宗派所說的禪，是指經、戒、禪三者

迷，即是眾生；自性覺，即是佛」（《六祖法寶壇經·疑問第3》，《大正藏》卷48：352中），人人都有可能在一念悟間擁有絕對（無待）的自由（參見周慶華，1997a：162～163）。

大體說來，禪宗的「見性成佛」是不依任何經教，而由「直指人心」完成的。這是由於只有「人心」才是一切經典所從來的根源，才是使所有教法成其為教法的真理依據。「人心」（作為釋迦至尊的自內證而最初由他所自覺的心）是經典的根源，是教法的依據，這點在佛教所有宗派都同樣認許，並不限於禪宗。但其他宗派以為只有透過所依的經典和世尊所說的教法，才能達到世尊所自覺到的心；而禪宗則以為我們不必透過經典和教法，就可達到跟世尊所自覺的相同的心（參見阿部正雄，1989）。正如底下這段話所說的：「善知識，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。緣其人中有愚有智；愚為小人，智為大人。愚者問於智人，智者與愚人說法。愚人忽然悟解心開，即與智人無別。善知識，不悟即佛是眾生；一念悟時，眾生是佛。故知萬法盡在自心，何不從自心中頓見真如本性？《菩薩戒經》云：『我本元自性清靜，若識自心見性，皆成佛道。』」（《六祖法寶壇經·般若第2》，《大正藏》卷48：351上）這就是禪宗的獨特處。至於禪師們不免要以言教傳心或要學人藉教悟宗，這已落入第二義，必須別為看待（參見周慶華，1997a：163～166）。

所謂「當代禪學研究」，以個人所觀察到的，就是環繞上述幾個層面而展開的。即使不盡然如此，個人也要略帶點「獨斷」的語氣說，只有以這幾個層面為對象的禪學研究，才有加以考察和論辯的價值。雖然如此，「當代禪學研究」在這裡毋寧要讓它以較寬泛的集合存在，而無法給予特定的案例或具體內涵的指實。此外，「當代禪學研究」也不限於某一地域範圍（如臺灣的、大陸的、日

本的、歐美的之類），但容許讀者以「異例」或「反例」相對證。

③ 當代禪學研究的概況

以個人的考察為準（它如何可靠的問題，容後再敘），當代禪學研究不外循著兩個途徑在進行：一個是針對禪宗的本體而發，對於諸如禪義、禪悟、禪教等等（如前面所說）有所祖述或闡釋，並兼及歷史的建構和在文學或文化上表現的揭發（相關的專著和論文甚多，不便一一舉出）；一個是針對禪道的應用而發，將禪理禪術應用在心理治療或醫藥養生或企業管理上，一一為它建立起必要的知識及可能的模式（相關的專著和論文甚多，也不便一一舉出）。這兩種研究的形態，固然有內在理路的相通，但從「成形」以來，似乎後者都一致被看好而前者始終有見解上的分歧。

先說本體研究部分。大家對於禪宗（特指慧能所傳南宗禪）的理論核心或思想特質方面，就有不同的說法，如「禪宗理論的核心是『見性』說，即眾生自性清靜，圓滿具足；見自本性，直了成佛；只需『自身自性自渡』，不要向外馳求。這是自部派佛教『心性本淨』說經大乘佛教『悉有佛性』及『如來藏』思想的進一步發展，也是佛家心性學說與儒家人性論相調和的產物」（孫昌武，1994：2）、「從哲學理論言，慧能實已把『無』在主體性對世界的不取不捨的妙用這一脈絡，提煉成一個理念。爾後南宗禪的發展，不管是義理方面，抑是實踐方面，都是環繞著這個理念而展開的。這點可以在南宗禪的很多基本典籍中得到證明。即使是發展到公案禪，『無』字也成為一核心的公案，為修禪者所必須通過的關」（吳汝鈞，1991）、「禪宗，特別是指六祖慧能之後所開展出來的『南禪』，受到了印度佛教之兩大思想的影響；因此，這兩大思想，也成了禪宗的思想傳統（核心）。這兩大印度佛教思想是：

(一)《般若經》中的『般若』思想；(二)《楞伽經》中的『佛性』思想」(楊惠南, 1995: 377)等, 這究竟禪宗的理論核心或思想特質是在「見性」還是在「無」或是在「般若」(空)和「佛性」(如來藏), 以及禪宗的該理論或思想是純粹外來還是本土內蘊或是漸進發展, 論者多少都有不同的判定。此外, 就是見於相關課題的「赤裸裸」的爭論。這種爭論, 大抵由胡適和鈴木大拙所開啟(詳見胡適等, 1991), 而為當代論者所延續。例子如傅偉勳在〈胡適、鈴木大拙與禪宗真髓〉一文中(收於《從西方哲學到禪佛教——「哲學與宗教」一集》)對胡適和鈴木大拙的批判:

鈴木比胡適更能把握到, 釋迦牟尼在菩提樹下的頓悟成道乃是一切佛教哲理與修行的源頭與歸宿, 因此頓悟並不是道生或慧能的新創。但是鈴木以般若知為頓悟禪的核心, 並沒有顯出中國禪的真髓所在, 因為般若知已在印度空宗與《金剛經》等般若系統的經典提出, 而為中國大乘佛學以及禪宗所接受發揚。我的看法是, 中國禪的真髓或根本義諦即不外是佛心佛性或本心本性的絕對肯定與大徹大悟。「佛心佛性」是大乘佛學的傳統名詞, 「本心本性」則源自《孟子》, 慧能首次正式借用, 裝上超道德的實存醒悟的本原這個禪宗新義。慧能以後, 中國禪者特別喜用《莊子》的「無心」一詞, 似乎更能表現禪者頓悟之心無念無住而又隨時隨處大機大用之義(傅偉勳, 1986: 338)。

這明顯在「指責」胡適和鈴木大拙論禪不精, 而以他自己所認定的道理(佛心佛性或本心本性的絕對肯定和大徹大悟)相對勘。又如楊惠南在〈從般若到分別智——鈴木大拙之禪學與心理分析之比較與反省〉一文中(收於《禪史與禪思》)對鈴木大拙的批判:

鈴木大拙所謂禪乃「不合邏輯」、「不合理性」的「反智」主張，衍生出來的結論，不但是「反歷史」，而且是反科學、反知識。這也是對禪，甚至整個佛教的嚴重誤解……與其說禪是「前科學」的、「後科學」的、「反科學」的、「反歷史」的，不如說禪是一種試圖在二元對立、主客分割的「染濁依他」上，去掉遍計所執，以便使它成為「清靜依他」，並且恢復其「有」性、清靜無執性的一種心靈活動。而且最值得注意的是，在整個心靈活動的過程當中，至少在剛開始的時候，由般若轉變而成的分別識，扮演著舉足輕重的角色。這樣看來，禪並不全然是「不合邏輯」、「不合理性」的（楊惠南，1995：345～350）。

這也明顯在「挑剔」鈴木大拙見禪不透，而以他自己所認定的道理（禪是一種去掉遍計所執並恢復其清靜無執性的心靈活動）相駁斥。又如楊慶豐在〈關於禪宗的幾個誤解〉一文中（收於《佛學與哲學》）對胡適、鈴木大拙以下眾人的批判：

另外一種對禪宗常見的誤解（按：論者還論及一種「禪宗是神祕主義」的誤解），則將禪宗視為一種特殊的智性開脫，而不及佛門解脫境界的證現，這其實是對禪宗的真正境界沒有確實的了悟，如鈴木大拙者也不過是將之與心理分析比對，甚至混上所謂「無意識」，而沒有確切了悟及禪宗的真正解脫境界。禪宗的境界，其實就是真空妙有境界的現行，一達到這種境界，則是「青山不動自如如，朝暮雲霞任卷舒」，其與所謂「無意識」之相差，又豈可以道里計！另一方面，不解禪宗與佛門關係的，如胡適先生則又以為中國禪宗乃是對印度禪那的一種革命，其實禪宗不是對禪那的革命，而是對禪那的正定境界擴及於一切行、住、坐、臥，始為生命究竟自在、一切如如的禪宗之「禪」的意義，其實一般禪定與禪宗皆是

印度佛門所傳，何曾有革命的意思？由於對禪宗與佛門的傳承不了解，另一個常見的誤解，便是將禪宗視為中國文化自家的產物，如鈴木大拙便認為禪宗是中國文化自創的，其實這是錯誤的。禪宗的傳承，首來的釋迦牟尼付囑與摩訶迦葉，以後在印度歷傳二十八祖，中國禪宗第一祖菩提「達摩」也正是印度人東來傳法，此事實歷歷，禪宗何曾是中國自創的？不過，禪宗自來中國傳法以後，尤其是自六祖慧能以後，其生妙活潑，允為特色，而為在印度所無，則又是事實。但這只能說禪宗在中國賦有新生命，卻不能說禪宗徹頭徹尾是中國文化自創。不了解禪宗的佛家境界，便又很容易將之與中國固有文化比附，如南懷瑾以為禪宗有融合儒、道兩家思想，又如吳經雄、吳怡以為禪宗來自於老莊思想，其實這都是錯誤的，佛家畢竟不同於儒家與道家（楊慶堃，1993：117～118）。

這也明顯在「為難」胡適、鈴木大拙以下眾人解禪浮誇，而以他自己所認定的道理（禪是佛門解脫境界的證現及禪宗純是印度佛門所傳）相規諫。類似這種「彼見為非而已見為是」的論調，幾乎可以在所有討論禪學的著作中看到，形成一種為禪宗或禪道爭「真相」的盛大景象，而胡適和鈴木大拙對於禪是否非理性的和禪宗是否為佛教內部的革新的歧見，也就成了大家的刺激源或攻擊標靶。

再說應用研究部分。將禪理禪術應用在心理治療和醫藥養生方面，還僅見零星的倡議（參見傅偉勳，1993；沖本克己等，1996；鄭金德，1984；鄭志明，1998a；石朝穎，1996），實際的「效果」如何並不容易評估。倒是應用在企業管理方面，一開始就有風起雲湧的態勢（先在日本流行而後感染到美國、臺灣等地），特別值得一提。所謂「在一般企業裡，若老闆能見性了解自己職掌角色，則可無怨無悔的付出；而企業員工若能見性，了解自己該扮演的角色，則可無怨無悔的配合企業成長的腳步。當每個人了解自己

於它最終得以「有效」與否供人檢驗，必須置於具體情境考慮成效和風險，以至只強調它的系統意識或時代意識。

所謂方法意識或價值意識，是指論者能清楚的知道他是在什麼情況下進行對於諸如「禪義、禪悟、禪教等等的祖述或闡釋」並兼及「歷史的建構和在文學或文化上表現的揭發」。這涉及研究程序的評估和研究對象的選擇；主體所意識的，既是「方法」的，也是「價值」的（二者互為因果，也就是以「方法」為前提來限定「價值」而以「價值」為前提來選用「方法」）。那麼當代禪學研究在這方面又是如何的不足？第一，禪宗的存在，論者是不會否認的；而「見性」、「無」、「佛性」等等，也是可以從禪宗典籍發現它的蹤跡。但論者一定要說禪宗是純粹外來還是本土內蘊或是漸進發展，以及禪宗的思想核心是在「見性」還是在「無」或是在「佛性」（兼有「般若」），這就不是「實然」的禪宗，而是論者所認為或期許的「應然」的禪宗。它不具有客觀性，最多只具有相互主觀性（能獲得相同或相近背景的人的認同）。依此類推，論者所爭論的論禪精不精或見禪透不透或解禪浮不浮誇，也是在同一個窠臼裡。

第二，論者所以能作這樣的認定，完全是受制於他的「先見」（先備知識或經驗）和「權力意志」（試圖影響別人兼謀取某些好處）。「先見」，使得論者知道如何去重建有關禪宗的知識；而「權力意志」，使得論者知道如何去調整重建有關禪宗的知識的策略。這可以從當代哲學詮釋學、方法詮釋學和批判詮釋學得著啟發而「確立」下來的一套後設知見（參見周慶華，1997a：1~19）。

第三，由於所有關於禪義、禪悟、禪教等等的祖述或闡釋以及相關歷史的建構和在文學或文化上表現的揭發，都是緣於主體權力意志的發用和受主體先見的制約，所以論者就無從聲稱它所見的為「真」（相對的別人所見的為「假」或「概然真」）。何況論者所見的部分，依照解構學的講法，也得處在「延異」中（也就是意指

沒有給它作過合理的交代，後人在祖述教義或闡釋教義時也含糊其詞，導至大家到今天還在打啞謎。

即使不盡然如此，而確實有可以體驗或認知的一個稱作寂靜自在的境界，但從禪宗開始就沒有把它說清楚，以至今人可以勉力來說清楚它。因此，往後的禪學研究，就有了兩個新的著力點：一個是專從現有的禪境（近似寂靜自在的境界）的具體情狀去揭發描摹；一個是專從可能有的如實的寂靜自在的境界去探祕刻劃。而二者所成就的，都可以姑且稱它為新禪境的開發。這是在較高層次上大家無妨齊力以赴的，並且藉它來展現禪學研究的新成果。



第 8 章

後道教文化研究的方向

（一）道教的文化性格

道教在現代學者的研究中，不斷地引發諸如「道教是否為宗教」、「道教信仰是否為迷信」、「道教的起源及其派別傳承又如何」、「道教的教義、儀軌、齋醮等是否受佛教的影響」、「道教是否促進了科學的進步」、「道教和經濟的關係究竟是如何」等爭論；而這些爭論，幾乎都環繞著道教的不死信念和長生術而發。前者（不死信念）的存在，已經使得前人對道教的神仙信仰有過重重的建構，更導至後人無止盡的重新再建構；而後者（長生術）的存在，也使得道教的派別分化林立，也更導至後人窮為爬梳區劃。以至經由學者所「揭露」的一些可爭議點，似乎越來越明顯，也越來越使人困惑。明顯的是「白紙黑字」各有引據，儼然不是隨便胡謔；困惑的是我們又將如何再面對這樣一個「詭異」的教派？

顯然這無法從既有的研究中獲得答案；因為那些研究都在強調自己所見的為「真」，合起來道教就像一個萬花筒，觀看的人每變

換一次角度，就會看到不一樣的東西，而不禁懷疑起道教怎會有這麼多且偶雜矛盾的面貌。因此，要解開這個困惑，只有別為寄望了。我們試想：當學者在為「道教是否為宗教」或「道教信仰是否為迷信」或「道教的起源及其派別傳承又如何」或「道教的教義、儀軌、齋醮等是否受佛教的影響」或「道教是否促進了科學的進步」、「道教和經濟的關係究竟是如何」議題而爭論時（見藍吉富等主編，1993；劉精誠，1998；劉仲宇，1997；趙有聲等，1991；龔鵬程，1998b；蕭登福，1995；金正耀，1994；湯一介主編，1994），無非是要求得道教的「事實」。問題是所謂的「事實」如何可得？先不要說誰有能耐「造出」事實（也許神或造物主就有辦法），就說從學者所提出的一切說法來看，每個人還不都是一樣的在對相關的文獻進行串聯、詮釋？而就每一種（後出的）串聯、詮釋本身來說，所以要進行那樣的串聯、詮釋，目的無不在重建或新擬道教的面貌。因此，任何一種道教研究表面所要追求的真相，都抵不過這一內在重構道教的實質來得真切。而上面所說的別為寄望解開困惑的途徑，大略就在這裡了。

這不妨依底下這樣的步驟進行勾勒：首先，「道教是否為宗教」這個議題，不宜再置於神學或宗教學的領域去討論（否則永遠無法冷卻兩極化或多極化的無謂爭議），而得從文化學的角度來看待它（虛化它的宗教性而實化它的文化性），才能避免再度陷入「徒有爭論而無結果」的泥淖。其次，從文化學的角度看待道教，也是一種重構道教的作為，但它可以回過頭檢驗「道教信仰是否為迷信」以下諸議題的爭執而一悟雙邊見解都不過是一種建構（或再建構）罷了。再次，明白了上述的道理，我們也可以基於某種必要性，再度的來建構道教。這條思路，應該就是想要祛疑解惑所需要仰賴的。而這也不妨由個人來作點「示範」，進而「逼出」（貢獻）一個可能的研究道教的模式。

現在就從道教的文化性格說起。以文化的次級系統「終極信

仰」（詳後）一點來看，特別容易看出道教的特色。曾經有人說「儒畏天命，修身以俟；佛亦謂此身根塵幻合，業不可逃，壽終有盡。道教獨欲長生不老，變化飛昇，其不信天命，不信業果，力抗自然，勇猛何如耶」（傅勤家，1988：241）、「有了《道德經》和《莊子》那一套說法，仙也和修道不能分離，但老莊多言同死生，仙道文化運動則直欲不死……修仙運動，不但提供了衛生主義，而也與世道人心有了很多的裨益」（杜而未，1985：185）、「對於人生終極的生死問題，儒家從孔子抱持『不語』死及死後世界的態度後，其喪禮所表現的要義多比較屬於一種人文精神、社會意義；而對此當時民俗則多比較採取禁忌的態度，或是在死亡之前以平常心對待？道教則在與生死有關的關鍵問題上採取了一種獨特的看法：諸如形神問題、魂魄問題之類，兩者又是二而一的……而當時的佛教信仰者則從『神不滅』的觀點，認為形魄雖則不存，而神魂則可往生或轉入涅槃。在這一形神論爭中，道教由於傳承了古代的神仙不死的精神，並自信掌握了保存形體不朽的修鍊方法，自然也就折衷調停於其間，認為形魄可鍊、神魂可存，形成一種魂魄鍊度得以度世的長生思想。在世界各大宗教中，類似這種鍛鍊形神並能長久駐世而逍遙自在的解脫道，也是較少見的一種解決生死之道」（李豐楙，1996：3），這以「獨欲長生不老」或「直欲不死」或「鍛鍊不死」或「鍛鍊形神並能長久駐世而逍遙自在的解脫道」為道教的標記，是一種常見的建構道教的方式（道教在歷代被建構的過程中，並非都顯現出盡在追求不死，詳後）；而它也的確可以「凸顯」道教的特殊性（使道教有別於傳統的儒道二家、印度的佛教和西方的一神教）。因此，這裡也要藉它來充作道教的特性所在，而重新略作底下這樣的建構：

一般所說的信仰，可以是一種行為，也可以是一種習性（參見曾仰如，1993：280）；但實際上有信仰這一習性（信德），也必定或大多會表現出信仰的行為，而這種行為主要呈顯在對信仰對象

及其啟示的關懷上。由於它是終極性的（由終極信仰轉來），所以可以稱為終極關懷。這種終極關懷，可以構成一個「立體」的存在體系，也就是由終極關懷而引出構成此終極關懷的「真實」和所要追求的「目標」，以及為獲致「目標」而有的「承諾」（自我擔負）（參見傅偉勳，1990：189～208）。如果把終極關懷當作一個「對象性的存在」，那麼從終極真實到終極目標到終極承諾就是一個「實踐性的存在」。而所以統以「終極關懷」一詞指稱該對象性和實踐性的存在，是為了終極關懷本身難可自存，而要有終極真實「保證」它的成立，有終極目標「指引」它的出路，以及有終極承諾「推動」它的進程，彼此構成一個關係緊密的存在體（參見周慶華，1997b：79～80）。「神仙」是道教的終極信仰所在，而由此終極信仰轉來的終極關懷就是人的命限（兼及境限）；而造成人的命限的終極真實是人都會死；而最後要以克服命限而成為神仙（長生不老）為終極目標；而為了達成這個目標則必須以習得方術（如服食、燒鍊、導引、內丹、符籙、禁劾、祈禳等）為終極承諾。道教這種不死的信念和對形體不朽的追求，比起其他教派僅有靈魂不滅而極力寄託在彼岸的觀念和作為，顯然可以獨樹一幟（自成一種文化性格）。

（二）道教文化建構的歷史痕跡

這種獨樹一幟的文化性格，在道教來說也並不是先驗的，而是逐步建構起來的（後驗的）。它先把神仙信仰（長生久視之道）確立下來，然後略為排除對它不利的言論。所謂「真道藏，邪文出，世間常偽伎稱道教，皆為大偽不用何謂邪文。其五經半入邪；其五經以外眾書傳記，尸人所作，悉邪耳」（《老子想爾往》第十八章）、「淺識之徒，拘俗守常，咸曰世間不見仙人，便云天下必無

此事。夫目之所曾見，當何足言哉？天地之間，無外之大，其中殊奇，豈遽有限？詣老戴天而無知其上；終身履地而莫識其下；形骸己所自有也，而莫知其心志之所以然焉；壽命在我者也，而莫知其脩短之能至焉；況乎神仙之遠理，道德之幽玄？仗其短淺之耳目，以斷微妙之有無，豈不悲哉」（葛洪《抱朴子·論仙》）等，正將常人所稱道的經史眾書貼上「偽伎邪文」的標籤，而對於不信神仙的人也給他們戴上「淺識之徒」的帽子，這就是一種常見的排除對它不利言論的手段。此外，就盡從正面提出神仙可致的方案。如「引內養性，黃老自然。含德之厚，歸根返元。近在我心，不離己身。抱一毋舍，可以長存。」（魏伯陽《周易參同契·自做啟後章》）、「巨勝尚延年，還丹可入口。金性不敗朽，故為萬物寶。術士伏食之，壽命得長久」（魏伯陽《周易參同契·二土金功章》）等，所強調的是內外丹術；又如「夫人神乃生內，返游於外。游不以時，還為身害。即能追之以還，自治不敗也。追之如何？使空屋內傍無人，畫象隨其臟色，與四時氣相應，懸之衰光之中而思之。上有藏象，下有十鄉，臥即念以近懸象，思之不止，五臟神能報二十四時氣，五行神且來救助之，萬疾皆癒」（《太平經·以樂卻災法》）、「子欲長生守一，當明思一至饑，一與之糧；思一至湯，一與之漿。一有姓字服色，男長九分，女長六分。或在臍下二寸四分下丹田中；或在心下絳官金闕中丹田也；或在人兩眉間，卻行一寸為明堂，二寸為洞房，三寸為上丹田也」（葛洪《抱朴子·地真》引《仙經》）等，所強調的是存思法。依此類推，可以無窮無盡：

老子為十三聖師，養性得仙，各自有法，凡三十六：或以五行六甲陳，或以服食度骨筋，或以深巷大巖門，或以呼吸見丹田，或以流理還神丹，或以獻飲遊天山，或以元陽長九分，或以恬澹存五官，

或以清淨飛凌雲，或以三神建斗迴，或以三五竟復還，或以聲罔處海濱，或以三黃居魄魂，或以太乙行成均，或以六甲御六丁，或以祭祀至鬼神，或以吹响沈深泉，或以命門故靈根，或以璇璣得玉泉，或以專守升於天，或以混沌留我年，或以把握知塞門，或以太乙柱英氛，或以虛無斷精神，或以黃庭乘僮人，或以柱天得神仙，或以玉衡上柱天，或以六甲遊玄門，或以導引俛仰伸，或以寂寞在人間，或以藥石上騰雲，或以九道致紅泉，或以厥陰三毛間，或以去欲但存神（《淵鑑類函》道部引崔元山《瀨鄉記》）。

這三十幾種長生法，顯然不足以涵括一切。而在某些層面上，道教中人對於神仙信仰也可以別為指引出路，所謂「此恐學道之人不通性理，獨修金丹，如此既性命之道未修，則運心不普，物我難齊，又焉能究竟圓通，迴超三界……故此《悟真篇》者，先以神仙命脈誘其修鍊，次以諸佛妙用廣其神通，終以真如峴性遺其幻妄，而歸於究竟空寂之本源矣」（《悟真篇拾遺·禪宗歌頌詩曲雜言》），像張紫陽（《悟真篇》作者）這樣看重性命雙修的人，就不會盡以不死為念；而性命雙修的結果，將道引入禪，一改仍陷於三界疆域的神仙本命，而朝空寂無生和神通妙用的境界昇華。但不論如何，這都不脫離是「建構」而非「事實」的窠臼。換句話說，所有的不死信念和長生術（包括上述那種不盡以不死為念的長生術在內），都是經由建構才成為可能的。

同樣的，非道教中人，基於對道教的「關心」，也可以有一番說詞；只是在相對上，他們會有多一點的批判，以至我們可以從這裡窺見另外一個建構模式。這不妨從班固《漢書·藝文志》對神仙道的述評看起：「神仙者，所以保性命之真，而遊求於其外者也。聊以盪意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中。然而或者專以為務，則誕欺怪迂之文彌以益多，非聖王之所以教也」。班固但取神

仙的啟示義（可使人「聊以盪意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中」），而對於專務神仙道的人則有所撻伐，這不啻是在否定追求神仙的必要性。此後，類似的說法，似乎都沒有中斷過，如「其術業優者，行諸符禁，往往神驗。而金丹玉液長生之事，歷代糜費，不可勝記，竟無效焉」（長孫無忌等《隋書·經籍志》）、「道家之術，雜而多端，先儒之論備矣。蓋清淨一說也，鍊養一說也，服食又一說也，符籙又一說也，經典科教又一說也。黃帝、老子、列禦寇、莊周之書所言者，清淨無為而已，而略及鍊養之事，服食以下所不道也。至赤松子、魏伯陽之徒，則言鍊養而不言清淨。盧生、李少君、樂大之徒，則言服食而不言鍊養。張道陵、寇謙之之徒，則言符籙而俱不言鍊養服食。至杜光庭而下，以及近世黃冠師之徒，則專言經典科教，所謂符籙者，特其教中一事。於是不惟清淨無為之說略不能知其趣，雖所謂鍊養、服食之書，亦未嘗過而問焉矣。然俱欲冒以老氏為之宗主而行其教。蓋嘗即是數說者而詳其是非，如清淨無為之言，曹相國、李文靖師其意而不擾，則足以致治，何晏、王衍樂其誕而自肆，則足以致亂，蓋得失相半者也；鍊養之說，歐陽文忠公嘗刪正《黃庭》，朱文公嘗稱《參同契》，二公大儒，攘斥異端，不遺餘力，獨不以其說為非，山林獨善之士以此養生全年，固未嘗得罪於名教也；至於經典科教之說，盡鄙淺之言庸，黃冠以上逐食，常欲與釋子抗衡，而其說較釋氏不能三之一，為世患蠹，未為甚鉅也；獨服食、符籙二家，其說本邪僻謬悠，而惑之者罹禍不淺，樂大、李少君、干吉、張津之徒，以此殺身，柳泌、趙歸真之徒，以此禍人而卒自嬰其戮，張角、孫恩、呂用之徒，遂以此敗人天下國家。然則柱史五千言，曷嘗有是乎？蓋愈遠而愈失真矣」（馬端臨《文獻通考·經籍考》）、「後世神怪之跡，多附於道家，道家亦自矜其異，如《神仙傳》、《道教靈驗記》是也。要其本始，則主於清淨自持，而濟以堅忍之力；以柔制剛，以退為進。故申子、韓子流為刑名之學，而《陰符經》可通於

兵。其後長生之說，與神仙家合為一，而服餌，導引入之；房中近於神仙者亦入之；鴻寶有書燒鍊入之；張魯立教符籙入之；北魏寇謙之等又以齋醮章咒入之。世所傳述，大抵多後附之文，非其本旨」（永瑤等《四庫全書總目提要·子部·道家類》）等，可以略見一斑。這在分辨道教（道家）各派別之餘，對於稍為涉及「僭越之思」（違背「常情」）的部分，都毫不留情的加以數落，儼然要世人不再以長生為念。這等於是反面的建構法（有別於道教內部的正面的建構法）；也就是先鋪展一副道教的面貌，然後將它當靶子而拚命的射擊。在這種情況下，道教就脫離了實踐的層次（論者不會去追求神仙），而僅剩在理論上可供爭辯的意義。過去有關道教文化的建構，就屬上述兩條進路較為顯著。至於伴隨這兩條進路的一些附麗或黜斥現象（前者為不死信念和長生術而強化的種種見證和模擬；後者為不死信念和長生術而弱化的種種反證和解消），這裡限於體例就不再多說了。

（三）道教文化建構的現代進程

建構道教的事件，演變到現代，又有一些新的形態出現。這除了少數片面宣告類似「道教無疑的已經接近衰竭，它的崩離至少有五個原因，第一個是它已經喪失宗教的本質（道士主要關心的還是世俗的幸福以及維持迷信的風氣）……道教迅速沒落的第二個原因，可以在它各派別的墮落上發現……道教之所以迅速衰微，第三個原因在於它缺乏領導……道教之迅速衰微另外還有一個原因，那就是缺乏現代的作為……當然，道教之所以衰微的主要原因在於它傾全力追求世俗的享樂——財富、健康、長壽、幸福、多子多孫等一切事物……由諸種理由來看，道教確是在迅速的衰微。這個過程一旦過去，它能夠留傳什麼東西嗎？毫無疑問的，它會成為一種

純粹的哲學」(陳榮捷, 1987: 188~195) 這樣道教已經沒有多方研究的價值(只剩純粹的哲學旨趣部分可供懸念), 其餘都對道教的「整體」有或多或少的關注之情。

從類型來看, 現代學者所作的有考證(見陳國符, 1975; 陳援庵, 1977)、闡發教義(見陸麟, 1988; 龔鵬程, 1991)、疏通類例(見黃兆漢, 1994; 劉守華, 1991; 王宜娥, 1997; 詹石窗, 1997; 蒲亨強, 1993; 劉仲宇, 1997; 韓廷傑等, 1997; 馬濟人, 1997; 宋天彬等, 1997; 郝勤, 1997; 金正耀, 1994)、撰述教史(見卿希泰, 1981; 湯一介, 1991; 劉峰等, 1997; 任繼愈主編, 1998; 胡孚琛, 1989; 蕭登福, 1998)及綜合論述(見葛兆光, 1989; 文史知識編輯部編, 1992; 龔鵬程主編, 1996)等等; 而從內涵來看, 持正反面看法的仍然各有人在, 只是所論大多不同於往昔; 因為他們已經援引西方的學術或當代的知識來討論道教, 使得道教蒙上時代的色彩而變得「繁複多姿」。後面這種情況, 不勝枚舉, 僅以常見的幾類為例: 「在世俗的宇宙裡, 長生不死與樂園情境也許是一種永遠無法滿足的夢, 但經由神話、宗教及巫術等神祕方式, 充分發揮其滿足心理與社會需要的功能(解除個人乃至種族的生命危機), 這就是神仙道教在中國歷史中的重要意義」(藍吉富等主編, 1993: 189), 這是以心理學或人類學作為討論道教的依據; 「從道教諸天書真文的故事面看, 這些神話確實悠邈無稽。但它可能是一種對文字及文明創始的理論說明, 而非事實描述……文字, 既為掌握宇宙創生之理的方法, 則道教一切修鍊法門, 就幾乎都環繞著這個核心而展開」(龔鵬程, 1991: 56~57), 這是以語言(文字)文化學或文化符號學作為討論道教的依據; 「觀《抱朴子(內篇)》一書, 則知魏晉以來, 有此種方士之迷信。其事神祕怪誕, 而卒能邀世俗, 甚至於士大夫之崇信。則知事出有因, 斷非憑空而然也。然此種迷信之起源, 其創始約有二種原因: (一)騙取金錢或他人之崇拜。(二)偶然引起迷信之心理」(賀昌群等, 1984:

還可以感受到它更使得道教進入純粹的理論層面而被「掌握」（不像以前一部分對道教持肯定態度的人會實際去追求神仙）。

（四）現代進程所隱藏的問題

道教在現代被建構的過程中，還存在一些相互「爭辯」的場面，這無形中把道教帶進了更形「複雜」的命運裡。如有人認為道教所強調的是生命安頓的問題（見龔鵬程，1991：82～89），有人就認為道教「乃是對失去的理想人生與理想世界的追憶和幻想」而「道教的太平世界也是對遠古的公社制度的追憶和幻想」（見趙有聲等，1991：213～217），彼此有天壤之別；又如有人認為神仙信仰是迷信愚昧的表現（見文史知識編輯部編，1992：217～225），有人就認為道教信徒不可能接受「迷信」這類的字眼，因為他們也像其他虔誠的宗教徒一樣「往往是用一種理想主義的觀點把所謂『超人的神祕力量』看成是超越性的『真、善、美』的化身，或者說他們往往把他們關於『真、善、美』的理想看成是一種『超人的神祕力量』，他們真誠地相信是如此，並努力致力於把他們這種關於『真、善、美』的理想實現於社會生活中」（見湯一介主編，1994：144～145），彼此也是南轅北轍；又如有人認為道教促進了古代科技文明的發達（詳見杜石然等，1982），有人就認為「道教產生於中國古代科學體系已然形成之後，在魏晉隋唐幾代，發生聯繫的也非農、醫、天算等全部科學領域，在古代科學的發展高峰階段，道教反而縮小了它的聯繫範圍。所以從根本上說，認為道教促進了古代科技文明的發達這種觀點，是有欠妥當的」（金正耀，1994：237），彼此也是互不相侔；又如有人認為道教的長生術繁多而必須通觀（詳見黃公偉，1982），有人就認為道教的長生術偶涉違反科學而必須截取「剔除其外丹、服石、服散等違反科學之

法，重加分類，計得內丹周天功法、行氣吐納法、意念修鍊法、導引按摩術、辟穀之道、草木藥服餌、房中養生術，香湯沐浴法、起居雜修法、女子修鍊法等十個大類。這樣一卷在手，對於我國道教的養生長生之道，便就一目瞭然了」（洪丕謨，1992：9），彼此也是不盡搭調。

觀看這些爭論，無不盤繞在「道教是怎樣的」和「應該怎樣看待道教」兩個問題上打轉。前者的答案是實然，後者的答案是應然。雖然如此，後者也得先預設前者才有可能。也就是說，當學者要告訴別人應該怎樣看待道教時，他也得先知道道教究竟是怎麼一回事。然而，難題也就在這裡：後人在面對「龐大」的道教文獻時，誰能如數掌握且能說得完全（道教是怎麼一回事）？最後還不是得有所選擇來論述。既然是有所選擇來論述，那麼就無法避免落入「有所見」和「有所不見」的二元循環中。好比德希達（J.Derrida）對寫實主義的批判：寫實主義者所以認為現實（事實）可辨，無非是基於西方長久以來賴以建立的一個形上學的根本信念，就是被認識的對象是一種「完全的顯在」。由於「顯在」這個觀念成了我們認識事物的基本前提和學說主張不證自明的假設，所以我們就無法看到另外一面的「非在」。「顯在」本身有在場、在眼前的意思。它是個認識論的概念，所表示的僅僅是存在於知覺和精神中的對象，它的確切意義不是「現實」，而是對「現實」的確定。但由於對事物的確定是多種多樣的，認識主體不可能同時把握對事物全部的確定，總自覺或不自覺地選擇某些確定而排除另外一些確定。這些被排掉的確定及未確定或不確定，都可稱為「非在」（有不在場、缺席的意思）。而「非在」在西方哲學中，就那樣長期被埋沒了（見孟悅等，1988：32～34）。德希達認為「顯在」本身為哲學及文學製造了一個中心論的說法（「顯在」就是認識的中心，而「非在」變成了邊緣）。「顯在」是「有」，但這個「有」事實上應該還有一個「有」作為純粹的前提，我們只是存而不論罷了。如

人行為參與而得的知識。理論上是這樣說，實際上事實之所以被認為事實，也只不過是依賴於不盡完善的觀察力和不盡周全的鑑定工具而已。而真實狀況既然加諸事實狀況摘要的主觀見識，就不可能獲取合於「事實」的資料，也就沒有一個客觀標準作為確定其存在的依據（事實由於觀察力和工具、技術的改進而改變；真實狀況的「實質」，也就隨著新事實的出現而修正改變了）。至於實際狀況，涉及如何運用認知的方法和親歷其境，參與所欲認知的事物這二者的交互作用；但這一體驗和原先的認知，必然會有差距，以至難以辨認體驗和認知的孰是孰非（參見李明燦，1989：162～166）。這樣一來，照理大家所要宣稱的有關道教的「事實」，也就無從著手了。最後只剩一個個被建構成文本，在展現著它們「相互指涉」（互為文本）的特性。

所謂「重建道教」，也就是在這個基礎上成為可能。換句話說，先前的對道教的建構，都少了自我意識是「建構」而非「事實」以及容許別人的對諍（甚至拆解）等條件，以至有賴於一種新的可作為示範的建構模式。這在個人的想法，得從兩個層面入手：一個是需要某一具有廣涵性的道教文化的理論架構作為依據。一般所說的文化，有所謂二分法（分為精神面和物質面）、三分法（分為理念層、制度層和器物質）和五分法（分為終極信仰、觀念系統、規範系統、表現系統和行動系統）等，其中要數五分法特別具有包容性和系統性，甚至明晰性（二分法中的精神、物質和三分法中的理念、制度、器物等概念，都嫌籠統含混）（參見周慶華，1997b：74～76）。這五分法所給文化的定義是說：文化是一個歷史性的生活團體（也就是其成員在時間中共同成長發展的團體）表現其創造力的歷程和結果的整體。當中終極信仰是指該歷史性的生活團體的成員，由於對人生和世界的究竟意義的終極關懷，而將自己的生命所投向的最後根基，如希伯來民族和基督宗教的終極信仰是投向一個有位格的創造主，而漢民族所認定的天、天帝、天神、

道、理等等，也表現了漢民族的終極信仰；觀念系統是指該歷史性的生活團體的成員，認識自己和世界的方式，並由此而產生一套認知體系和一套延續並發展其認知體系的方法，如神話、傳說以及各種程度的知識和各種哲學思想都是屬於觀念系統，而科學以作為一種精神、方法和研究成果來說也是屬於觀念系統的構成因素；規範系統是指該歷史性的生活團體的成員，依據其終極信仰和自己對自身及對世界的了解（就是觀念系統）而制定的一套行為規範，並依據這些規範而產生一套行為模式，如倫理、道德等等；表現系統是指用一種感性的方式來表現該團體的終極信仰、觀念系統和規範系統，因而產生各種文學和藝術作品；行動系統是指該歷史性的生活團體的成員，對於自然和人群所採取的開發或管理的全套辦法，如自然技術（開發自然、控制自然和利用自然的技術）和管理技術（就是社會技術或社會工程，當中包含政治、經濟、社會三部分——政治涉及權力的構成和分配；經濟涉及生產財和消費財的製造和分配；社會涉及群體的整合、發展和變遷以及社會福利等等問題）。一個歷史性的生活團體的創造力就是經由這五部分來表現（這五部分彼此相涉——並非各自獨立），並且在這五部分中經歷所謂潛能和實現、傳承和創新的歷程（參見沈清松，1986：24~29）。所謂的道教文化，也可以在這個定義下，分別建構出它的終極信仰、觀念系統、規範系統、表現系統和行動系統，綜合而成一個有關道教文化的理論架構。另一個是任何一種後續的再建構工作，都有必要關聯到當前的情境，才能彰顯它特有的意義和價值，如「指出」道教的反支配特性（以不死信念抗拒世俗的必死信念），可給予人改變觀念（人生觀、世界觀）、革新制度和開創生命境界（人生價值）的刺激，以及「強調」道教的神仙信仰和長生術，可減少人對於命限和境限的焦慮並進而營造確能安居樂業的環境等等（參見周慶華，1999a），就是值得採行的方向。否則，難免要淪落「為古人服務」的無謂舉動的境地。現代的道教研究，對


 第 9 章

後佛教與儒家的對話

（一）佛儒會通說的檢討

佛教傳入中國，參與中國文化的運作已近兩千年。原只有儒道思想交替或並轡流行的社會，因為佛教的介入而開始有另一番折衝或激盪的景象。其間所見的一些相互排斥式的纏訟或迎拒向背式的糾葛，都緣於佛教的外來身分及其對中土社會所帶來的解構式衝擊。然而，佛教又不如後來傳入的一神教那樣的「潔癖」自恃，而願意在某些容許的範圍內自我妥協的融入中土社會；因此逐漸贏得眾多人心的護持，也為中國文化重啟儒釋道「花開三葉」的新局面。

雖然如此，佛教在中土社會依舊避免不了招來諸如「身分適任性」或「加重倫理危機」之類的詰問或批判。所謂「人之惑怪神也，甚哉！若佛者，特西域一槁人耳……至漢十四葉書入中國……鞮譯差殊，不可研詰；華人之譎誕者，又攘莊周、列禦寇之說佐其高，層累架騰，直出其表」（《新唐書·李蔚傳贊》）、「蓋佛氏

之所謂慈，並無緣由，只是無所不愛。若如愛親之愛，渠便以為有緣；故父母棄而不養，而遇虎之飢餓，則捨身以食之，此何義理耶」（《朱子語類》卷126〈釋氏〉）、「佛教的基本教義適合於各種剝削階級的利益，因而得到不同國家（包括中國）的歷代統治者的支持」（呂大吉主編，1993：656）等，就是鮮明的例子。但這只是「執著一端」而予以論斷的結果，根本忽略了佛教的因緣觀（緣起法）、苦業意識和解脫法門等等，跟中國傳統所有的氣化宇宙觀（重偶然性和不定性）、憂患意識和復性論等等（參見周慶華，1997a；牟宗三，1987；張灝，1989），有相當程度的契合、甚至更精於構設辨析（相對的傳入中國的一神教所有的終極關懷和救贖觀念，跟中國人原有的認知大不相應，大多數人才會始終跟它保持距離），才會被中國人所接受並在中國土地上生根發展（參見周慶華，1999c：21）。因此，重點在於如何吸收佛教的「精髓」以及如何促進佛教的「升級」，而不是再一味的詆斥或排擠。

這點在今人多有「儒佛會通」睿見的倡導（光華梵大學哲學系近年來所舉辦的多次「儒佛會通學術研討會」，就可以窺見今人寬容進取的用心），也積極的在重新詮釋歷來佛教和中土文化可能有的「調和」的努力（詳見中村元等，1993；郭朋，1994；蔣義斌，1997；林義正，1999）。只是這種「會通說」或「調和論」仍然改變不了佛教和儒家還在「對峙」的事實，也看不出因此而可以扭轉佛教和儒家未來的「命運」；以至這裡還有調整觀點或另闢視野的空間。

個人所以這樣說，理由是佛教所能契合於中國文化的，僅在於它的「前半段學說」（如前面所述的因緣觀、苦業意識和解脫法門等等）；至於「後半段學說」（追求涅槃或成佛極境），就不易為中國人所想像（參見譚其驥等，1987：232～233；馮友蘭，1967：661～663；加地哲定，1993：20～21）。而佛教也不會自我脫卸，全力於迎合時流所尚；所謂「近人常說中國佛教如何如何，印度佛

教如何如何，好像有兩個佛教似的。其實只是一個佛教之繼續發展。這一發展是中國和尚解除了印度社會歷史習氣之制約，全憑經論義理而立言。彼等雖處在中國社會中，因而有所謂中國化；然而從義理上說，他們仍然是純粹的佛教。中國的傳統文化生命與智慧之方向對於他們並無多大的影響，他們亦並不契解，他們亦不想會通，亦不取而判釋其同異；他們只是站在宗教的立場上，爾為爾，我為我」（牟宗三，1984：序4~5），正道出了此中消息。在這種情況下，佛教和儒家的會通說或調和論還有什麼可靠的依據？既然現有的會通說或調和論已經要被證明為行不通，那麼我們還想思考同樣的課題，可有新的途徑？應該是有的，這個新途徑，我稱它為「對諍式對話」。

（二）對諍式對話的新考慮

一般所謂的會通或融合，都泛指會通或融合的雙方（或多方）的相互改造或相互吸收成分，而不及細辨此類的會通或融合是否有意義（有價值）。例子如「唐高祖時曾發生佛道論爭，後來又加入了儒教；自代宗以後到昭宗之世，每屆皇帝誕辰之日，即召集各教代表匯集宮中，舉行三教論談。於是三教抗爭，也漸漸走向融合之途；直到宋代，儒佛之間終於建立了良好的關係」（中村元等，1993：376）、「自佛教傳入中土以來，就一直與中土的儒道思想發生既相互吸收又彼此競爭的局面；在發展上，其主流仍是走向三教合一之路」（林義正，1999）等，這除了「籠統」的說會通或融合（按：「非籠統」的說法，詳後），還缺乏論辯的價值，此外對於會通或融合的雙方（或多方）是否真的需要會通或融合，也少有警覺而不能在論述中多加著墨。

這個問題，不妨這樣思考：如果會通或融合的雙方（或多方）

已經條件相等了，那麼這就無所謂會通或融合。顯然大家所說的會通或融合不會是指這種情況。剩下來的，就是會通或融合的雙方（或多方）條件不相等。會通或融合的雙方（或多方）條件不相等，這又有兩種情況：第一是局部相等、局部不相等。局部相等部分，實際上無所謂會通或融合（如果有的話，僅止於表面上的，也就是出發點相同而終點不同。這就可以連到後面的情況來談）；而局部不相等部分，如果進行相互改造或相互吸收，那麼這就有會通或融合的事實。但所謂的相互改造或相互吸收，實際上是有侷限的（僅在「不相等」的部分斟酌），就單方的整體來說並沒有增加多少東西（何況它還可能抑制自己原有的東西而取對方的東西來填補，依然「不增不減」）；以至這種會通或融合就不是很「實在」。第二是完全不相等。這種情況，如果雙方（或多方）進行相互改造或相互吸收，那麼同樣會有會通或融合的事實。但它不能是前面那種「汰一取一」式的改造或吸收（否則也沒有增加什麼），而必須是添加己方所欠缺的（從對方取來），才能算是「正格」或「可期待」的會通或融合。但這同樣也無從保證（首先，我們無法確定任何一方究竟擁有多少東西；其次，我們也無法確定所謂的「添加己方所欠缺的」不是「妥協」或「退讓」下的產物）；它很可能也是抑制自己所有的一些東西而取對方所有的另一些東西來填補（如大乘佛教各流派在中國「各取所需」而融入中國文化的過程中，同時也擺落了它從原始佛教以來所積聚的某些習氣或義理），實際上是「有得有失」，並不如一般人想像的有所謂的「成長」。因此，所謂的會通或融合，只不過是個假象（或說沒有多大意義），終究未能在實質上促進人類文化的發展。

試以底下這段敘述為例：「在中國歷史上，佛教的主要轉變之一，便是由觀望來世轉而注目現世。現今仍然存在的各個宗派全部都強調現世與來世一樣重要，甚至是更重要……在這些宗派之外，只有淨土宗推崇『彼岸』或『極樂世界』。有人會說，既然大部分

東西（不只如文中所說「天華共信、禪淨雙修」這種情況所具有的「豐富」性，更指向合大小乘佛教在整體上所顯現在那種「豐富」性）後才成形的；美其名是在跟人家會通或融合，實際上則是自我削減或退卻。

從這一點來看，佛教除非不想維持自己「本來的面目」，否則沒有跟別教或其他學說會通或融合的本錢的。同樣的，儒家這方面的情況，也可以比照思考，這裡就不多加舉證了。而這都是為了導向佛儒「對諍式對話」這種「新的接觸」而預作的分辨；「成功」與否，就看底下的理論能建構到什麼程度。

（三）對諍式對話的理論基礎

上面所說的會通或融合，是從我們第三者的角度觀看的；如果改從會通或融合的一方的角度觀看，當會發現會通或融合其實是一種對話的籲求。這種對話的籲求，所預設的無非是對參與對話者的同化企圖；也就是大家真正希望的是別人主動來會通或融合（接受改造），而不是自己去迎合別人而造成會通或融合的事實。但既然已經證明這種會通或融合式的對話不可行（或沒有多大意義），那麼就得改弦易轍而以對諍式的對話來重開新局。而這不妨從「對話」本身開始談起。

對話，是任何語言結構體的深層結構（有別於語音、語詞、語法這些表層結構以及描述、詮釋、評價等表達方式這些次表層結構），它存在於語言的發處和所要到達的終點中（參見周慶華，1997c：231～233）。換句話說，經由組織的語言，在深層次上是一個對話性的結構：首先，言說者（寫作者）在與外物接觸或觀感外物時，已經涉及言說者和外物的對話（也就是理解外物、質疑外物、批判外物之類）；其次，言說者（寫作者）在言說（寫作）

響」到後起的對話構想在採擇借鏡上的為難或不便。這種為難或不便，再「精細」一點的說，約有兩種情況難以決斷：

第一，後起的對話雙方（或多方），多少會有「難以適從」感：如果是像蘇格拉底和柏拉圖那種為導向終極真理的「辯證式」對話，那麼就要問導向那一方的終極真理？如果是像巴赫汀那種開放的「眾聲喧嘩式」對話，那麼也要問如何持續下去且不會浪費力氣或虛擲力氣？如果是像托多洛夫那種執著的「探索真理式」對話或像曼紐什那種相互解構的「懷疑論式」對話，那麼更得問怎麼可能或怎樣才不致引起後遺症？這些問題，都不是不假思索就可以輕易解決的（參見周慶華，1999a：179～181）。

第二，就對話的實質向度來說，現有的各種類型的對話，無不存在著對話設計者或主導者特有的目的預設（即使是「各說各話」的對話，也預設著「持續」各說各話的意圖）。這就使得該對話無不同乘一個質性，也就是「自我辯證的戲劇性獨白」：「對話的重點不是對話雙方彼此的溝通交流、相互理解，而是一個黑格爾理念式的『主題』透過對話雙方的正反立場進行自我辯證的戲劇性獨白。這是自柏拉圖對話錄以降，主宰整個西方思考模式的『辯證法』。所有的『對話』都是一種『辯證』的獨白，通過相對差異的發言位置而到達普遍絕對的理念。法國科學哲學家瑟赫指出：『辯證法使得對話的雙方站在同一邊進行，他們共同戰鬥以產生他們所能同意的真理，那就是說，產生成功的溝通。』『這樣的溝通是兩個對話者所玩的一種遊戲，他們聯合起來抵制干擾和混淆，抵制那些貿然中斷溝通的個體。』凡是在溝通傳播的過程中造成干擾阻礙的現象，瑟赫稱之為『雜音』；中斷溝通傳播的個體，則稱之為『第三者』。對話作為一種辯證的遊戲，其最終旨趣就是要抵銷『雜音』，排除『第三者』；唯有設置一個『第三者』作為共同敵人，兩造的對話才能並立於同一陣線，成為秉持同一『共識』的『我們』」（路況，1993：32）。以至那些對話就沒有可期待「增

廣見聞」或「有益內省」的誘因和實質。一個熟悉「內情」的人，豈不要在這個關口「躊躇不前」？

可見如果再執迷於上述任何一種對話，不是「盲目」，就是「沒有意義」。而佛教和儒家的存在，既然也是由語言（及相關類語言符號）構成且隱含著對話性結構，如今要具體顯現於彼此實際的會通或融合中，這就不免要遭遇同一難題。因此，重新考慮而轉為對諍式對話，也許就是改變命運的一個契機。

所謂對諍式對話，是指對話雙方（或多方）以彼此所欠缺或不足的部分作為對話的重點，相互提供諍言，以便為進一步的合作或發展奠定基礎（參見周慶華，1999a：181）。它的目的不在改造自己或改造對方，也不在為自己增添東西或為對方增添東西，而在為「彈性應世」作準備。也就是說，當自己原有的東西不足以應世時，不妨以對方所有而可用的東西「權為應付」，過後又恢復「本來面目」。也因為對話雙方（或多方）彼此有這種「雅量」和「權變」情況，人類文化就儼然有另一條「支脈」在活躍（如果能產生「連鎖效應」，那麼將有更多支脈出現），終而促成自我（指整體人類文化）的進展或成長。

為了使上述這一點可以作為建構理論所需的前提，它還必須再預設「佛儒不同調」（對諍才有可能）。而這種預設無從求其「客觀基礎」（倘若「硬要」搬出後結構主義或解構主義的說法，佛教和儒家的義理都處在「文本互涉」或「指意連鎖」的情境中，那麼該預設就白費力氣），只能期待它具有「相互主觀性」（能獲得相近或相似背景的人的認同）。而第一節所謂的吸收「精髓」以及促進「升級」云云，也就是在上述對諍式對話的過程中或完結後成形的。

到涅槃極靜自在境界為終極目標。而身為佛教徒所要有的終極承諾就是由「八正道」（正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）進入涅槃而得解脫（參見周慶華，1997b：81）。後者所關懷的是倫常的「敗壞」（社會不安定）：這是儒家的先知孔、孟等人考察人間世私心和私利橫行所造成而需要舒緩的惡跡（參見錢穆，1978；牟宗三，1987；方東美，1985；謝仲明，1986）。它以人倫的不和諧而導至社會的不安定為關懷對象，並且認定私心和私利是構成此一倫常敗壞的終極真實。如何扭轉，就在確立仁行仁政這一終極目標，而以推己及人（己欲立而立人，己欲達而達人）為終極承諾（參見周慶華，1997b：82～83）。由此可知，佛教所在意的是一己痛苦的解脫（濟眾拔苦本身，也是為使他人一己痛苦的解脫），而儒家所在意的是倫常的和諧。雖然如此，佛教也不是不關心倫常的問題。它以苦業意識來消滅人心的惡魔孽障，也是為了看到人間一片淨土，到處一片祥和；只是它的考慮多了一個轉折，不像儒家那樣直就自己和他人的關係切入，一舉揪出倫常敗壞的原因及其對策。

從整體來看，佛教和儒家都是「病態」社會的「大藥王」；但在各自運作中是否能發揮或產生「藥到病除」的功能，就有待理論和實際的檢驗。以佛教來說，出離輪迴生死海而達到涅槃極靜自在境界是一普遍的籲求，以至凡是成佛者（自證涅槃）幾乎都得慈航倒駕以渡未成佛者。所謂「如來之性，實無生滅；為化眾生，故示生滅」（《大般涅槃經》卷9，《大正藏》卷12：416上）、「觀世音菩薩，不可思議威神之力。已於過去無量劫中，已作佛竟，號正法名如來。大悲願力，為欲發起一切菩薩，安樂成熟諸眾生故，現作菩薩」（《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，《大正藏》卷20：110上）等，說的就是這個意思。而這種行為，就是佛教所說的慈悲：「諸佛世尊，成大慈悲；以大悲為力，弘益眾生……是故比丘，常念修行此大慈悲」（《增壹阿含

經》卷 31，《大正藏》卷 2：717 中）。但這種慈悲，是一種高難度的「無差等的愛」：「如來如是：為諸眾生，令得安穩，不惜身命，拔諸繫縛，令得解脫。如是藥上如來，永離三毒之惱，為諸世間，作大燈明；於地獄、畜生、惡鬼、阿修羅、老少眾生，拔令解脫」（《僧伽吒經》卷 3，《大正藏》卷 13：971 下～972 上）；在實踐時得常懷「悲壯」感：「今此三界，皆是我有；其中眾生，悉是吾子，而今此處，多諸患難；唯我一人，能夠救護」（《妙法蓮華經》卷 2，《大正藏》卷 9：14 下），甚至不惜以「割肉餵鷹」或「捨身飼虎」來顯示自己救渡眾生的決心（詳見《大智度論》卷 35 及《佛說菩薩投身餓餓虎起塔因緣經》，《大正藏》卷 25：314 下及 426 下～427 下）。只是自證涅槃僅屬「自信」的範圍，並無客觀的標準可以檢證（參見周慶華，1997a：159～176）；而倒駕慈航也只在眾生主動「需求」下為有效，並非常態且無恆久的「榮耀」可享。在這種情況下，佛教「無差等的愛」，就無從保證它的「必要性」和「可能性」。倒是另一種「有差等的愛」（詳後）以「機遇性」或「或然性」存在，可期待能者盡力實踐；實踐不得，則退而自守，兩無虧欠，為較符人性的作法。不過，佛教的自證涅槃是以無盡的「空」諸見為前提：「若執空理為究竟者，空性亦空；執空作病，亦應除遣」（《大乘本生心地觀經》卷 8，《卍續藏》卷 34：233 上）、「大聖說空法，為離諸見故。若復見有空，諸佛所不化」（《中論》卷 2，《大正藏》卷 30：18 下）；依此類推，倒駕慈航所得渡的成績，也不當算計。這種「行後去執」的情操（也就是實有榮耀，卻不以榮耀為念），遠比另一種「留名情節」（詳後）為可愛，對於社會普遍奔競於不朽功名的追求而不能減免壓抑他人的亂象，特別有「對治」的功效。可見佛教有它的所「長」，也有它的所「短」，終究要留下一些罅隙給予後人權為「填補」。

又以儒家來說，仁行仁政固然也是一種普遍的籲求，但它從發

處到終點卻始終以「合分」（義）為衡量標準，不強人所難。所謂「子貢曰：『如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁？也必聖乎？堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達仁。能近取譬，可謂仁之方也已！』」（《論語·雍也》）、「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。《詩》云：『刑於寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』言舉斯心，加諸彼而已！故推恩足以保四海；不推恩無以保妻子」（《孟子·梁惠王》）等，就是對仁道在人可以「量力而為」的極明白的提點。這顯然是基於人有資質能力的差異所作的考慮；而它的充分實踐後（能力小的人為自己或一、二人服務；能力大的人為多人或眾蒼生服務），很可能會出現「大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作。故外戶而不閉，是謂大同」（《禮記·禮運》）這樣的和諧而安樂的社會。因此，講究「親親而仁民，仁民而愛物」（《孟子·盡心》）這一「有差等的愛」，也就成了儒家特有的標誌；而它的籲求也遠比「無差等的愛」的籲求要合理且具有恆久的意義（它是隨時且永遠可實踐的）。然而，儒家的「留名情節」卻又造成這一美好設計的拖累：「君子疾沒世而名不稱焉」（《論語·衛靈公》）、「君子去仁，惡乎成名」（同上〈里仁〉）、「夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也」（《孟子·公孫丑》）；這不但演變成世俗中人以現世成就（除了以「德」名，還「衍生」出以「文」為名、以「藝」名、以「政」名、以「功」名、以「武」名、甚至以「財」名）相標榜而又不免於惡質競爭，還鼓舞了能耐有限或修養不足者在「不知己短」的情況下妄以為天下人都「有待拯救」而強伸援手，以至整個社會承受過多的「熱情」而終至擾攘不安！這自然不

及佛教所有的「行後去執」的情操來得可貴且有益於躁動人心的「安撫」。可見儒家也有它的「優」「劣」而有待後人勉為予以「彌合」。

既然佛教和儒家都有致礙處而可以由對方取得借鏡的資源，那麼彼此衍發為對諍關係，隨時以「各行其是而實為合作」的姿態面世，豈不比完全「單打獨鬥」要有意義？而依此對諍（益世）的模式，還會發現佛教和儒家在細部的層面有更多可以相對諍的。如儒家的「我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而》）、「人皆有不忍之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非其惡其聲而然也」（《孟子·公孫丑》）這一後設覺知（意識）仁心，就可以對諍佛教的心識變現萬有而無法解決心識何以能「自我覺知」的難題。所謂「三界虛偽，唯心所作」（《大乘起信論》，《大正藏》卷32：577中）、「皆唯有識，無有境界」（《攝大乘論本》卷中，《大正藏》卷31：138中）中的「心」「識」難道不是人有後設覺知能力才存在的嗎？因此，後設覺知能力才是關鍵；先前的佛教唯識學派「轉識成智」或真常系的「一心開二門」一類的說法及其所引發的爭議，都得重新繫於後設覺知能力項下來看待，才有辦法解決該心識何以能自我覺知的難題（我另有〈後緣起觀的開展方向〉一文專門在解決這個問題，尚未發表）。又如佛教所提點的「一切諸佛，無有別法；一切諸佛，智慧具足；一切諸煩惱，究竟滅盡，得清靜佛地（涅槃）」（《金光明最勝王經》卷2，《大正藏》卷16：408下）、「大般涅槃，不壞不死。若死者，應更受生；若壞者，應是有為。是故涅槃，不壞不死，諸修行者之所歸趣」（《大乘入楞伽經》卷3，《大正藏》卷16：602中）這一為修行者所終極歸趣的涅槃境界，也可以對諍儒家相人偶仁行（甚至仁政）終究未能安頓

自我的侷限。也就是說，儒家所強調的「君子無終食之間違仁；造次必於是，顛沛必於是」（《論語·里仁》）而一輩子栖栖惶惶，卻無法自我預期「止境」，以至才会有孔子那樣到了臨終前還在感嘆「天意」的不如人意（而不是自我「釋懷」）：「子路死於衛。孔子病，子貢請見。孔子方負杖逍遙於門，曰：『賜，汝來何其晚也？』孔子因嘆，歌曰：『太山壞乎！梁柱摧乎！哲人萎乎！』因此涕下……後七日卒」（《史記·孔子世家》），這明顯不是一件「美事」。雖然儒家能看透倫常敗壞的原因而亟思以仁行仁政來挽救，但對於「行得」或「行不得」後的自我對待問題卻很少關懷，終究不如佛教徒以涅槃境界為蘄向所顯現行為的「穩重」或「優雅」。因此，儒家在這個環節上，還有得向佛教看齊，才能保證學說的「通行無礙」。

（五）佛儒未來合作的可能性

佛教和儒家已經各自發展了二千多年，過程不論平順與否，在面對當今一個來自西方的強勢的一神教文化及其科技文明的「挑戰」，畢竟都要做出有效的回應，才能重新「立足」於世。過去近百年中，許多人眼看著西方科學理性的發達，紛紛撰文倡導傳統儒學的現代化，以期能迎頭趕上西方的步伐。當中有所謂的「道德主體轉出知性主體」（仁心或良知的自我坎陷）的思辨（詳見牟宗三，1975；蔡仁厚，1982；劉述先，1983）。但這卻有內在的難題，理由正如底下這段議論所說的：

現在新儒家力圖將科學理性精神亦收攝於人心，並將它的發用規約於「發展仁教」即暢達仁體之道德心願的範圍之內，這的確較為嚴

格地保守了傳統儒學「德性優先」的基本立場；但是科學理性精神也不能不由此遭到扭曲。這其中的一個明顯標誌，就是認知主體在現代新儒學之中並未取得真正的獨立地位。就其來源而言，認知主體的顯發既是由德性主體的內在要求所決定，同時也是由於德性主體的「暫時退位」而成就的。就其歸宿而言，當認知主體按照德性主體的要求完成認知過程之後，它必須「退藏於密」，歸附於德性主體。可見認知主體的存在只是暫時的、相對的，認知主體是具有絕對優位性之德性主體的附庸……在這裡，與其說是真正開顯了現在意義上的科學理性精神，不如說是沿用傳統心學「心外無理、心外無物」的理路，力圖將科學理性精神所作用的事實世界亦收歸於一心的統攝之下。由此，事實世界與認知理性均變成了「無而能有、有而能無」的，沒有任何客觀必然性的東西。顯然在這裡「科學理性精神」已經被扭曲了。儘管新儒家的確表現出了在儒學中真心接納科學理性精神的熱切願望，但是由於「道德中心主義」的阻隔，科學理性精神並沒有能夠在現代儒學中紮根，新儒家所自期的開出科學、民主新「外王」的時代使命也就不可能真正完成（李翔海，2000）。

除了該思辨的理論基礎薄弱，還有當中所隱含的「救亡圖存」的想法也有不切實際的地方。所謂「『良知』無論在原始儒家還是宋明理學，都是指主體的道德意識，它們用『良知』的擴充膨脹，來代替人的認識活動，這和近代科學方法和認識論，從結構到功能都是兩碼事。要從『良知』中『開顯』出知性主體，豈不如同緣木求魚？即便按照新儒家的設想，中國的道德、西方的科學，真有這樣二元的辦法也緩解不了其間的衝突，科學未必能健康地發展，闖騰了多少年『中體西用』並沒有讓科學昌明起來，不就是很好的說明嗎……道德在中國文化中不單是個人行為規範、倫理準則，它還是

整個文化的價值基因，滲透到社會生活的各個角落。傳統文化價值系統不排除個別人科學上可以取得成就，卻不能給這些成就社會化，成為全民族共同的精神財富。中國歷史上許多科技發明得而復失，以至最終絕傳的事例，一個重要原因就是與傳統文化中的價值觀念有關」（包遵信，1989：11～12），正指出它的盲點所在。類似的反思辨（兼含為儒家尋找新創的途徑），到今天仍然可以看到它的「斑斑蹤跡」（詳見王英銘編著，2001）。其實，儒家的轉化說或新創說（上述「正」「反」兩派的意見）的出現，都是對西方的科學理性不甚了了所造成的。西方的科學理性和西方的一神信仰息息相關；也就是所有科學上的成就，都是為了「證明上帝的英明」或為了藉來「榮耀上帝」（參見武長德，1984；韋伯，1988）。所謂「上帝的力量在於祂所引發的崇拜。一種宗教的思想方式或儀式，若能促使人們領會到高於一切的超視，它便是強大的。對上帝的崇拜不是安危的法則，而是一種精神的探險，是追求無法達成的目標之行動。壓抑高尚的探險希望，就是宗教滅亡的來臨」〔懷德海（A.N.Whitehead），2000：276〕，這不只是在說宗教，也是在說科學。甚至西方近代所發展出來的民主制度，也是根源於該一神信仰（人「平等」受造於上帝，所以沒有人有權享受比他人較多的權益；以至必須造一個「平權」的社會，才是「合理」的）。但它忽略了人的資質能力有「差等」的問題，以至長期以來一直都無法解決（避免）「強凌弱」、「眾暴寡」的問題（這最「可觀」的是衍變出殖民主義對「非我族類」的巧取豪奪，至今仍未饜足。參見周慶華，1999a：207～221）。試問儒家原本不是這種性格，為什麼要把自己轉化或新創來迎合別人或跟別人一較長短？它（指轉化或新創）的「失敗」自是可以理解的。

至於佛教，由於一向堅持脫苦的指標，立意難以動搖，所以情況還不致像儒家那樣「糟透」。但近百年來，它也快挺不住了，有越來越要「向下沉淪」的趨勢。原因是佛教為了更有利於在現實中

生存，也不惜代價的要隨西方人的腳跟而步上「現代化」的旅程；不但多方借重西方所開發的傳播技術，還積極於引進西方的企業觀念和民主理念來從事教會組織的重建和傳統教義的革新（參見周慶華，1997a：21～37；1999a：129～152），導至佛教的面目日漸在「模糊」中。稍早一些有識之士所看重於佛教的，是佛教所講究的修鍊冥想、瑜伽術以及其他心身冶鍊，把消耗能量降到最低限度而可以配合於能趨疲世界觀的「生態急務」這一特色（詳見雷夫金，1988：355～361）；而近來有更多人還兼看重佛教對世界和平的貢獻：「佛教之所以吸引很多人，尤其是在西方社會的科學環境中長大的人們，有一個特徵就是佛教不提『超自然』的觀念……佛教備受歡迎的另一個理由是，它傾向個人獨修而非團體集體表達宗教情感……在歐美個人主義抬頭的社會裡，這絕對是個優勢；尤其是當個人要求擁有更多屬於自己的時間，以及原本配合農業社會緩慢步調，（所）舉行的堂皇猶太教及基督教節慶儀式，在工業社會中變得愈來愈不切實際。還有，個人可以自行選擇修行時間的多寡。大部分的西方宗教都得在正式的儀式內舉行，但是佛教徒不需借助於任何儀式即可修持。在另一方面，那些希望有正式儀式幫助他們禪修的人也很容易如願……佛教對個人的重視也在其他方面表現出來。佛教沒有其他宗教所有的那種固定偏見；因此，不同種族、性別、性別傾向及不同生活形態的人都可以在佛教找到支撐點，這是在西方宗教裡無法找到的……另外一個吸引人的佛教特性是佛教長久以來使用世俗語文，而非只有少數專家才了解的超凡語文……此外，佛教沒有居中的牧師職位，這表示佛教徒擁有相同的潛力可去完成對實相的體會，而不須依賴他人。也許佛教最偉大之處在於它對和平的貢獻。過去一百年來，我們的世界爆發了兩次世界大戰及無數小衝突，佛教徒呼籲和平不遺餘力……因此，我們堅信佛教必定會持續有力的號召建設一個較為溫和的世界。只要有關於人類生存的問題繼續存在，佛教都會在每一世代找到宣揚希望、和平、慈悲

的訊息。它也能持續提供人們對應人生很多失望及悲劇的方法，以及人類與這個世界互動的可行模式」（赫基斯，1999：115～118），但這都無關於佛教的「現代化」。現在佛教要步西方科技文明的後塵而參與耗用世上有限資源的行列，豈不是要教人「扼腕嘆息」？這樣下去，又如何能保有自己的「本來面目」？

佛教和儒家所以會隨人走上不歸路，全是惑於西方科技文明的「強大威力」，而看不到自己所有的跟該科技文明對諍或抗衡的優勢。這當然是主導佛教和儒家走向的人的不夠「明智之舉」（而不是佛教和儒家「自己」甘願隨波逐流）！因此真正可議的是主導者的心態。「矯正」的方案在於不是把佛教和儒家加以改造或強為接納西方的東西而造成佛教和儒家現代化的事實，而是在普世現代化的過程中有那些不適應症或弊病或困境而可由佛教和儒家來提供對諍或救治的藥方，這才是佛教和儒家在現代社會可以再「復振」的契機。換句話說，佛教和儒家的學說雖然不再全盤可實踐於已深深浸染科技文明的社會，但它們卻能成為一種緩和科技宰制的安全瓣和針砭科技弊害的批判力。從這一點著眼，才有可能使現代人深化對佛教和儒家的感情，終而促使佛教和儒家學說在當今社會的重新「挺立」。

再說每一個人處於今日社會，很難冀望透過一家一派的思想來指引前路，它毋寧是要綜攝或萃取各種「有用」的資源來厚實自己可以「自我圓滿」和「與人競爭」的本錢。因此，儒家和佛教值得被珍惜的是它們所內蘊的自覺仁心而發為仁行仁政所顯現的「綰結人情」和「諧和自然」的特性以及自證涅槃而解脫煩惱痛苦所表率的「毋庸我執」和「少量輕取」的風範，可以用來對治畸形科技和假性民主（現有的民主制度的設計都無法容許「等值的參與」，只能在「程序」上動腦筋而又不免為少數人所操控，不啻形同虛設）的過度發展，使人類得有機會「重返」較素樸以及較平和的生活形態，以避免能趨疲（耗用資源而使不可再生能源趨於飽和）的快速


 第 10 章

後民俗信仰研究的進路

（一）民俗信仰的界定

從宗教一名特許給有特定教義、組織、教儀等形式對象後（詳見第一章），一些同樣具有對超自然或神聖事務的信仰行為，就不再歸屬宗教，而被稱為「民俗信仰」。雖然這種信仰的本質還是宗教的，但它的非制度性或非強制性卻不及一般已成定格的宗教（教派）那樣容易理解和掌握，以至常常要別為討論，才能看出它所隱含的意義和價值。尤其是一個社會還普遍存有這種信仰時，它被關注和被探討的可能性也就越高；甚至當這種信仰在某種情況下熱絡於一般宗教信仰時，它被重視和被深入研究的迫切性恐怕得與日俱增。本章就是基於這個前提而考慮撰寫的，目的在於提供一個方法論的思辨以及對於這類研究的新的期待。

首先要對民俗信仰作一個可以作為論述依據的限定。我們知道，在西方，信仰（faith）和相信（believe）二詞一開始就被用來翻譯《聖經》中的 Fides 和 Credere（希臘文 Pistis 和 Pistéuein）。

而在信仰帶有基督教色彩的情況下，自然就衍生出不少的意義，如(一)指新約所說人對顯示於耶穌基督的上帝而因上帝之恩成為可能的肯定答覆，這項答覆無所不包，是全面的自我獻身；(二)指理智的接受，它首要對象並非任何信條，而是相信耶穌基督為上帝之子，正如同祂針對祂自己所啟示的；(三)針對相信的信仰之所信的信仰（一個信仰命題），如果經教會的決定而被宣布為信仰命題，就稱為信理或信條（參見布魯格，1989：204）。如果不特地從基督教的觀點來說，狹義的信仰（廣義的信仰還包括一些不能立即證實的判斷，如科學上的假定。參見溫公頤編譯，1983：116～117），可以具體地指對神的信仰，也就是指任何一種宗教信念（即使並不以神的啟示為基礎）。這一意義的信仰，仍然是整個人自由的、道德上的決定。但現代的不可知論，把理性基礎從信仰中除去，爾後都以非理性的信仰取代過去以理性為基礎的信仰。晚近，從「信仰上帝」、「信仰神」的宗教內容中發展出一種完全屬於世俗意義的信仰。根據這一點，信仰意指一種由情感強烈激盪發生堅定的信念和信任，而完全抗拒任何懷疑的困擾。某些人藉著這種信仰會幾近宗教狂熱地依附於自己所相信的人或事（參見布魯格，1989：120）。然而，不論信仰是否針對上帝或神而來，它應該都是理性（理智）的行為（差別只在理性的程度）。理由正如奧古斯丁（St. Augustine）和多瑪斯（St. Thomas）所說的「沒有先行的知識，便沒有信仰；如果一個人什麼都不了解，他也不可能相信上帝」、「一個人若是根本不了解某個命題的話，他也不可能相信或表示贊同」〔皮柏（J. Pieper），1985：7引〕。何況在生命中重要的場合，沒有一人絕對只靠客觀、可以證明的知識而活。「因為普遍來說，人的生命基礎還是在可靠的信仰上。若是沒有相互的信賴，人群共同生活是不可能的。但是，嚴格地說，沒有一個人能向別人證明自己的可以信賴。這樣看來，信仰便不是不足的知識，而是人的原始創行」（孫志文主編，1984：71）。本脈絡中的信仰，也是從

這裡取義，當它是一種針對超自然或神聖事物的理智的信賴（有關信仰意涵的爬梳，參見周慶華，1997b：76～79）。而所謂民俗，是取它的狹義俗民或一般民眾的習性（廣義的民俗還包括甚多民間具有傳承性的文化現象，參見陳啟新，1996）。由於信仰本身已經是一種習性，所以民俗信仰就是複詞偏義（偏重在民俗）；正如宗教信仰也是複詞偏義（偏重在宗教）一樣。

雖然如此，民俗信仰一詞已日漸不流行（早期民俗學的書常用這個名稱），而為「民間信仰」一詞所取代，甚至有時還會被混同於「民間宗教」（使用「民間」一詞，有點奇怪；有那一種信仰或宗教不在民間發生？這樣命名究竟要跟誰區分）。所謂「『民間信仰』係一普世性宗教現象，也是一種族群的宗教。就像印度有印度族群的民間信仰，日本有大和民族的民間信仰」（董芳苑，1997：51）、「所謂民間宗教，實含民間通俗信仰與民間宗教結社。民間通俗信仰屬普化宗教，其信仰與儀式混合在民間制度和風俗習慣之中，無教團形式也無固定教義。民間宗教結社介於普化宗教與制化宗教之間，一方面自立教團，一方面又依存於通俗信仰的生態環境上，在教義思想上代表了民間文人或鄉土百姓的意識形態，在教團組織上缺少強而有力的組織體系，形成各自為政地緣性的小團體」（鄭志明，1998b：5～6），就是分別在顯示這種情況（略具有代表性）；其餘會再使用民俗信仰一詞的已經不多（可見黃文博，1996；陳啟新，1996）。然而，「民間宗教結社」部分，已形同「宗教」（多被視為「新興宗教」，參見奈思比等，1992；林本炫編譯，1993；劉宗坤，1996）；而「民間信仰」的「民間」涵義又有點含混，以至這裡還是維持「原有」（較早）的民俗信仰的稱呼。

（二）既有民俗信仰研究的形態

民俗信仰值得重視這件事，自然沒有什麼可疑；只是由誰來重視以及重視後該採取什麼相應的行動，卻未必會在一般喧嚷「重視民俗信仰」的聲音中聽出些許「提點」的訊息。這就得再為相關的研究作一些彙整的工作，以便可以從中思考「再出發」的問題。換句話說，相關的研究是一片「重視民俗信仰」籲聲中的踐履成果，它們儼然已是常人面對民俗信仰時所能參照思慮的指標，很可以取來作為檢視、勘驗的對象。

一般的民俗信仰，不出神明崇拜、祖先崇拜、生命禮俗、歲時祭儀、巫覡術數等範圍，以至常被判定它是「社會文化的產物」，且其「信仰習俗往往因民族的遷徙，自然環境的影響而產生變化」（阮昌銳，1990：37）。這就不免影響到研究者的研究態度和研究觀點。前者（指研究態度），既然認定民俗信仰是社會文化的產物，那麼理所當然就會衍生出「看重」這種產物和「憂心」這種產物的不搭調的說詞。如「人文信仰與宗教信仰呈現的另一種形式，就是民間信仰（民俗信仰）與制度宗教。前者源自各民族的風俗習慣，以一種『約定俗成』的方式，用人性理性可理解的禮儀來敬拜生活習慣各方面的神明，而且會以具體的形象塑造崇拜的天神地祇。後者的制度則首先以政治制度為首，一方面作為鞏固政權利用的工具，另一方面符合民眾的宗教訴求。其教義、教規、教儀的規定有嚴密的體系，其違規者的處分也會似刑法一樣的嚴厲……由於民間信仰的時空定點都由風俗習慣所形成，固然擁有某種社會規範，但仍然是不成文的規定。一旦政治社會的制度入侵，改變的情形就在所難免。較有智慧的為政者會利用懷柔政策，收買人心……在人類歷史文化的發展中，民間信仰與制度宗教多同步發展，尤其在原

始民族的生活中，這同步發展的情形更形清晰。人文信仰或宗教信仰的區分和各類發展，都是歷史流變中所形成。不過，民間信仰與制度宗教並不因為人文信仰和宗教信仰的區分，而有所改變，反而更形興盛」（鄔昆如，1999：129），這直把民俗信仰視為社會的「平衡機制」或政治的「緩衝區」，顯然是不會漠視它的存在的。「民間由於太過重視本位主義的祈安求福，看重自身於現世的安危，信仰態度因而變得相當放任。任何一類鬼神只要被乩童法師宣傳為靈驗者，就門庭若市，香火鼎盛。並且以靈驗與否作為崇拜對象的取捨標準，只是這種交替神主義的作風把神人關係弄得本末顛倒，這點不能不說是迷信行徑……固然民間信仰（民俗信仰）具有保留傳統文化的價值，以及安定民心的社會功能，但那些影響心理健康的命運觀和懼鬼心態，確實有商榷的必要……無論如何，我們必須認真地正視民間信仰文化層面以至社會功能的價值；而民間所表現的那種『摩登原始人宗教心理』因與現代潮流脫節，實在無法教人認同」（董芳苑，1984：302），這對於民俗信仰不能像一般宗教信仰（按：在文中特指一神信仰）那樣「合理則」且「秩序化」而深感憂慮，明顯是不看好它的存在。同樣是判定民俗信仰為社會文化的產物，一個認為現實有此需求而「缺之不可」，一個卻認為現實不務實際而「多此一舉」〔按：後者有「宗教真偽的判斷準則，乃是在乎它能否解脫人性桎梏，使信徒獲得心靈的自由，教人在困苦經驗中能夠積極人生，並在人生過程中充滿平安喜樂這點」（同上）這樣的論斷依據，可以知道那是論者以他所受一神信仰的好處去推想別人「不如此」就落伍的結果，殊不知別人未必如他「臆想」的那樣沒有蒙受好處〕。這無異展現了兩種截然不同的態度：同情（同其情）和不同情。第一種態度還有發展的空間（詳後）；第二種態度則自我阻絕了進路（以董芳苑研究臺灣的民俗信仰來說，雖然後出的《探討臺灣民間信仰》一書比起先前的《臺灣民間宗教信仰》一書已經有較多的「美言」，但他的一神信仰的優

越感還是漫布在字裡行間，這就會妨礙他進一步「深入」的研究）。

至於後者（指研究觀點），既然認定民俗信仰是社會文化的產物，那麼也理所當然的會運用到相關的研究方法來進行資料的蒐集、分析和研判。比較常見的有現象學、心理學、歷史學、社會學和人類學等。現象學的方法是把民俗信仰的各種歷史形態「置於括號之中」（存而不論），只對呈現在意識中的各種民俗信仰的表象和想像世界進行旁觀性洞察和參與性理解；心理學的方法是以個體和群體在信仰活動中特有的心理現象、民俗信仰和社會生活相互作用的心理規律、民俗信仰內容對個體心理過程和個性特徵發展的影響以及民俗信仰意識和民俗信仰感情的特點等等為探討的對象；歷史學的方法是針對民俗信仰的起源、發展及其性質等予以縱貫的研究；社會學的方法是針對民俗信仰和人的社會行為的關係、民俗信仰和社會生活各種領域（包括政治、經濟、社會階層、婚姻家庭等）的關係、民俗信仰的社會功能以及民俗信仰的興衰和社會的關係等予以橫貫的研究；人類學的方法是在說明民俗信仰的行為以及找出該行為的象徵意義等，這以臺灣的民俗信仰為例，都不出這個範圍（詳見王世慶，1971；李亦園，1978；劉枝萬，1983；阮昌銳，1990；林富士，1995；宋光宇，1995；瞿海源，1997；鄭志明，1998b）。只是這類研究都是在「民俗信仰是社會文化的產物」的前提下進行的，自然看不到民俗信仰在相當程度上對社會文化的「塑造」（而且有它的「歷久性」），顯然還是有可議的地方（詳後）。

（三）既有民俗信仰研究的幾個盲點

從整體來看，不論是以同情的態度來研究民俗信仰，還是以不同情的態度來研究民俗信仰，都會（要）遇到「之後又如何」的問題。換句話說，這類研究到底有什麼目的或寄望產生什麼作用？當

求或支配欲求那一有關論者的目的——雖然論者的目的要在研究民俗信仰本身的目的達到後才有可能達到）。然而，這種改造欲求卻是以另一個系統強為衡量「矯正」而來的，根本不是從該信仰內部所發「救危」籲請而來的，它的無稽且無效是顯而易見的。就以相關臺灣的民俗信仰為例，論者有這樣的說法：「目前在臺灣民間最具代表性神祇，可說是上列十種（略），牠們對社會及民心的影響，構成一道抗拒基督福音的圍牆，以及福音蒞臺一世紀後的今天，基督徒在臺灣民間的比例還不及百分之五，委實令人深省。值此強調平信徒職域傳道的今日，讓我們基督徒來了解那些圍繞我們四周、影響我們生活習慣的民間祀神，威信是有意義的。因為唯有知道我們的祖先所信的對象是什麼，才能激發我們同胞宣揚福音的關懷（按：這有要扭轉民俗信仰改宗一神教的意味）」（董芳苑，1984：195～196）、「臺灣民間宗教（民俗信仰）承襲閩粵大陸文化的傳統，融合了儒、釋、道及古代原始精靈信仰，形成了多神的宗教，適合農業社會人們的需要。近年來，工商業的發展，物質已有顯著的進步，但精神生活宗教信仰都未能隨著進步。因此，形成若干失調的現象：如有些善男信女過分迷信，給予神棍斂財的機會；有的婦女則人財兩失。工商業人士有了錢，認為是守護神的庇佑，因此捐錢建廟，但卻不知是政府的拓展外貿，低利貸款以及各項優惠的措施。一般人民生活的好轉，安和樂利，歸功於神靈的護佑，而不是政治修明、建設進步、經濟繁榮所致。因此，促成寺廟愈蓋愈大，有些信眾就愈來愈多。為提升人民的精神生活，就應淨化信仰以美化人生。因此，我們提出端正民眾宗教信仰」（阮昌銳，1990：392～393）。這是以一神教、現代科學文明（傳自西方）為標準所下的論斷，強要民俗信仰屈就一神信仰或自動棄守，不但無理，而且霸道，合該不被接受。換句話說，信仰一神／信仰多神、相信科學／相信神力，都是各信其所信；如果要以一方取代另一方，就不可避免人世間的相互壓迫和相互宰制。論者既不了解

民俗信仰，也不了解自己的主張（如果遂行，會造成人為的災難）。幸好民俗信仰依然「行其所當行」，否則不知又要增添多少人世間的緊張氣氛。

再次，由於論者不了解自己所論只是從某一特定立場出發以及受制於深層的權力意志，導至無法察覺自己在解釋相關現象時的不徹底性以及難免跟人發生無謂的爭執。再以關於臺灣民俗信仰的研究為例，有位論者這麼說：「（從臺灣民間宗教信仰）最少可以看到三種藉宗教的力量以及對超自然存在的態度，隨時可轉化為世俗社會之所用。首先是宗教滿足個人的需求逐漸取代其對社群的功能，這種轉變不但大大滿足在現代工商社會中個人企圖往上衝刺、努力競爭的驅力與心態。其次從神明體系的無限擴大態度中，我們也可看到那種只要有利就可包容之心態的反映，而這種心態所透露的很可能是多種選擇、多方試行以及多角經營、善盡營鑽等等實用行為的根源。其三則是借神靈的力量以滿足投機冒險的心態，這種操縱神明以為其所用的態度，正與彼得·柏格在新加坡所看到的神媒對待神靈有如經理對待公司職員如出一轍，這確是傳統民間信仰（民俗信仰）中才有的超自然態度。更有甚者，民間宗教信仰的另一種趨勢，表面上是與功利主義相反的道德復振運動，但是這些道德復振教派所採的手段卻是十足的形式主義；因此，在其不同的儀式下所表現出來的，卻反而是滿足現實需求的種種行動，包括積極服務、刻苦經營、發揮相互支援的企業精神而從事各種連鎖性企業的積極經營等等」（李亦園，1999：305）。這能夠解釋臺灣民俗信仰中多神崇拜的現實意義，卻無法（不知）進一步解釋這種多神崇拜緣何而來（不能反過來說為了現實需要而發展出這種信仰，否則就成了循環論證），以至有些論斷（如擴大神明體系、操縱神靈之類）就成了「望文生義」，不能帶給人觀念上的啟迪（詳後）。而這很可能會衍生出對某些信仰現象的不諒解；如上述那位論者對於臺灣社會中所存在乩童作法不能符合他所訂「理信」原則，就判

定它為「迷信」（按：論者有這樣的定義：「凡是經驗技術與知識所能解決的事而不以之為解決的手段，轉而徵之於神靈或超自然的，都應視之為迷信。」而人有困難，求助於乩童，靠他作法通神，自然是一種迷信行為。詳見李亦園，1998：36～46）。這種迷信說，已經有許多人持過（詳見許地山，1986；費鴻年編，1982；劉道超，1992）；但他們從未想過當事人並不「這樣認為」，為何要用自己的標準去迫使別人接受（那是迷信）？當然，也有論者不同意多神崇拜（包括透過靈媒作法通神）是迷信：「以『迷信』看待民間信仰（民俗信仰），就是否定該宗教活動神人間的交感關係，這已經是價值的全盤否定，其出發點是『全有』與『全無』的爭辯。不可否認，民間信仰的層次較低，其神祇的來源不少是『子虛烏有』，儀式有時也許雜亂無章，更談不上固定的教義思想，難與其他宗教相媲美。但是其天神人鬼的神靈崇拜，不亦具有宗教的基本形式嗎？加上社會習俗的長期傳承，累積不少先人的智慧財產，難道是一句迷信，就被全盤抹煞掉嗎」（鄭志明，1997：16）。這有點近似「如果我們認為那些習俗是迷信，那麼我們就得承認下面一些不合理結論：（一）人的智力是無限的、萬能的，可洞悉所有事理，上天下地沒有人的智力不能達到的領域；（二）每一個人的所有知識都由自己研究得來的，不必靠別人的權威；（三）歷史上至少有些人，在探討真理的過程中，在追求知識所作的努力上，未曾犯過任何錯誤」（撮自曾仰如，1993：283～284）這種哲學思辨的味道；但他不能再說出那一非迷信究竟是什麼道理（以為對方祛疑），難免又要跟人發生無謂的爭辯（一個說是迷信，一個說不是迷信，彼此根據的卻是不同的前提）。

以上所舉，只是荦荦大者。此外，對於研究者（論者）自我游離於民俗信仰之外而不自知（也就是研究者研究民俗信仰而自己並未「受用」）以及有意無意在呼籲或誘引政治力介入干預而不知正在扼殺民族文化的生命力（也就是要大家「齊一」向西方仿效）等

等，也是相當嚴重的盲點。這裡基於論點的「集中性」原理，就不再岔出去深入討論了。

④ 突破盲點的可能的作法

相較於已經遇到重大瓶頸的既有的民俗信仰研究，另一種可以開啟新視野的民俗信仰研究，也就得「呼之而出」了；不然何必浪費這許多筆墨在檢討這檢討那？換句話說，這種「去舊啟新」的工作，總得有人來做；而我個人既然已經把先前的研究都「刮」了一頓，自然要勉為其難的「示範」一下不同的研究法。由於這是著重在「提點」方向（相關的研究，一方面可以參考我一些有關宗教的著作；一方面則不妨期待我「陸續」努力），所以還不會有具體的「長篇大論」。

這種新的思路，是要從改變既有研究所假定的民俗信仰為社會文化的產物一點開始的。我們不妨這樣想：如果民俗信仰是社會文化的產物，那麼（我們可以繼續問）社會文化又是怎麼來的？難道社會文化不是匯聚了各種信仰（包括民俗信仰）、思想、生活方式、創造表現等等而成的嗎？為何「獨獨」民俗信仰一項要被「貶」後出現？倘若能夠正視民俗信仰在社會文化中「缺此一環不得」的主動性或重要性，那麼所有對民俗信仰的「憂心」就沒有了（不該這樣胡亂的憂心），而所有對民俗信仰的「看重」也會改為「平常心對待」（不必過度期待民俗信仰要如何如何）或發展出另一種更積極的「看待」方式（也就是考察它如何的形塑社會文化）。

順著後面這一點，我們會發現民俗信仰最能維繫一個民族文化的傳統（也就是說，其他層面都遭到外來文化的影響而異化了，民俗信仰還會保有本文化傳統的法脈）；它在過去是社會的主流信

仰，現在因為不敵外來文化才退居第二線而變成非精英式的「俗民文化」。其實，它在骨子裡是唯一能夠表現傳統文化精神的實體；略過它，我們就很難「觀察」到一個民族文化的「早期」面貌。就以現在在臺灣一地流傳的多神信仰為例，它是傳統中國的「氣化觀」式文化（文明）還延續至今的最明顯的徵象。在氣化觀的前提下，宇宙萬物都是陰陽精氣的化生；而該精氣就是所謂的神靈。因此，外界的神靈（精氣的別稱）和人物體內的神靈（由精氣聚合而來）是相通且可以互感的（只是一個沒有形體負擔而一個有形體負擔，彼此的能耐或本事略有強弱或大小的差異而已）。而這也就是臺灣一般民眾敬祀多神或凡事求神的緣故（人物的肉體死亡後，體內的精氣又回復原貌，進入外界眾神靈的行列，也成為生人祭拜求請的對象。參見周慶華，1997b；1999a）。一般研究者不了解這一點動輒拿異文化系統相衡量，遇有不合就說民俗信仰需要改造或棄守；難怪他們所論不合常識，也缺乏學理基礎。至於一些不同樣「見識」的研究者，因為還沒有契入到這個層面（萬物有神靈，而神靈可以無所不有），所以在論述上還是流於枝節比附，不盡能解人疑惑。

由上述這點來說，尋求更合適的解釋項，也就成了突破既有民俗信仰研究侷限的關鍵（在臺灣的民俗信仰研究方面，就是重新以氣化觀來解釋多神信仰現象）。而依其解釋結果來凸顯信仰的差異性，減少互相宰制的機會（多半是一神教想強勢凌駕其他宗教或信仰），讓彼此「各適其性」和「各安所信」。這樣研究者對於研究對象才是真有深入同情的了解，也才有所謂的受用。換句話說，在民俗信仰中，所崇拜的每一個神都有它的功能，也有它的侷限（如土地公可以賜人財運和平安，卻難以為人撮合姻緣；而文昌帝君可以啟人智慧和考運，卻無法為人帶來財富之類），人也不可能像一神教信徒那樣在深有信仰後會不自覺的自比該神（萬能且高高在上）而衍生出對他人的凌駕和宰制。研究者如果真有同情共感，那

麼他就會在這裡學著智慧（將來他的靈體也可能依理這樣過渡，仍然要跟人世間有多方的「糾葛」），而不再視它為純客觀對象而加以「指指點點」或一味的「分派它的不是」。至於這種新的研究途徑，也不免是權力意志的發用，跟既有的研究並沒有「內質」上的差異：我的自省是它已有此自覺且以自己受用為優先考量（再寄望別人能受用），已經將不當的支配降到了最低程度，應該不會影響到它的「可愛」性。



後宗教學是基於超越既有宗教學的前提而構設的，它以宗教得「因應能趨疲的危機」為著眼點，而展開一系列相關的論述。一方面在為宗教鋪展出的「聚焦」於因應能趨疲危機的必要性和迫切性的「事實」；另一方面則在為宗教規劃一個「合作致勝」的場域。它標示著對宗教的新的期待，也標示著一門新學科的誕生；很可以作為關心宗教前途的人以及研究宗教的學者參酌仿效的對象。



五南文化事業

ISBN 957-11-2578-4



9 789571 125787

五南圖書出版公司