

# 宗教學概論

Introduction to Religious Studies



● 輔仁大學宗教學系 編著



輔大宗教學叢書4

FU JEN RELIGIOUS SERIES

## 前 言

宗教是人類社會自古以來即存在的社會現象，不同民族在其文化脈絡中發展出不同的宗教型態，而世界各主要宗教在其信仰傳統的建構下，分別建立以其教義為研究對象的學門，如西方的系統神學即是以基督信仰為研究對象建構而成的。

宗教學是十九世紀後期在歐洲新興的學術研究學門，一般認為宗教學的開端乃1870年英籍德國學者麥克斯·繆勒（Max Müller）在英國皇家學院作為題〈宗教學導論〉之演講，首次提到宗教學之名詞和概念，其主張跨出基督信仰的視野，以理智的態度對宗教現象做學術性研究，將宗教從哲學體系中分化出來，成為一門獨立的學科，謂之「宗教學」（The Science of Religion），人稱「宗教學之父」。這股以科學方法研究宗教的潮流發展至今，世界各地的宗教學研究機構紛紛成立。

臺灣宗教學研究機構的設立，肇端於1988年教育部核准輔仁大學設立「宗教學研究所」，此舉開啟了臺灣學術界的宗教學研究之風，以迄於今。十幾年來，臺灣研究宗教學的大學系所及臺灣宗教學會相繼成立，學生人數遽增，有感於宗教學研究的大學用書缺乏，適用於本地的參考資料更是寥寥可數，因此發展建構臺灣的宗教學研究體系乃當務之急。本文的書寫，即是在此前提下，參考中國大陸學者呂大吉所編著的《宗教學通論》之架構，以及筆者的上課講義，由助理彙整而成，以供輔仁大學宗教學系所學生作為宗教學入門之用。

## 第一節 人存在的基本處境

宗教是各古老文明所共同擁有的文化核心，神話則是各民族歷史記憶所承載的祖先智慧，人類社會的發展，似乎從神聖的宗教氛圍逐漸脫離，走向俗化。

## 一、俗化

俗化意指人類社會從古老聖俗未分逐漸邁向世俗化的過程。

初民時代，整個社會籠罩在神聖的氛圍，生活中的各個領域都蘊涵著濃濃的宗教味，各民族古老的歌詠、舞蹈皆是一種崇拜儀式；神話是宗教的故事，同時也代表哲學省思、社會及文化的理論根據，以及文學的表達。那個時代尚未有宗教一詞的使用，對神聖的體驗是原始而直接的，對於聖凡的區分初現端倪。

到了中古時代，人類社會的各領域雖判然分明，但仍未自立自主；宗教源自人們對聖界與凡界的區分所做的反省，此時期人類一切活動都絕對附從於宗教之下，但不再混同為一。

到了近代，人類自主意識擡頭，西方哲學提出「我思故我在」的理性反思，聖界與凡界開始區分，甚至凡界完全擺脫宗教而獨自發展，科學、藝術、哲學、道德由宗教源頭解放出來，人成為宇宙的中心。

俗化現象是人類漸增的自主意識的直接結果，當代可謂是徹底俗化的年代，今日已經沒有任何領域還能被稱為神聖，人在世界上、在心靈中，都不能夠直接經驗神聖，外在世界已被完全人化，人認為科學、技術可以宰控一切。

若時代的發展確是如此，要問的是宗教在俗化社會中究竟能否存在？文化假使沒有另一向度，是不是真正合乎人性？人生命中是否有統合各種價值的能力？這是現代人必須要思考面對的問題。

## 二、人的宗教向度

現代是個徹底俗化的時代，人的生活可以不和宗教有任何聯結，人在日常生活中幾乎感受不到超越或神聖的存在，這是現代人的生活寫照。若真如此，則宗教理當消失，失去其存在的價值，但是綜觀當代的社會現象，宗教並未因時代潮流的俗化而消失，顯見現代人雖走向俗化，卻仍然需要宗教，問題在於俗化心態與宗教態度是否能相容？現代人是否能在俗世中維持一種宗教感？現代人如何在俗世中面臨宗教抉擇？這是現代人所能體驗的宗教感。

### (一)對於宇宙奧祕所感受的新意義

「新」意味著不同於過去，過去對宇宙奧祕的感受必直接涉及一位超越的造物者，而現代科學對宇宙、時間、空間與物質性質方面提出大幅度的新穎見解，再度使人對自身及周圍的世界產生深刻的奧祕感，有些科學家發現這個宇宙遠非他的「客體化」的能力所及，窮其畢生之力亦無能解開宇宙之奧祕，於是停下來沈思，於此產生對宇宙奧祕的敬畏感。現代人對宇宙奧祕的敬畏感，不同於過去神學思辨中對宇宙目的性的推論與肯定，現代人在沈思宇宙時，對於宇宙秩序的感受，遠不如他對其中「神祕的無法理解性」的感受來的大，這奧祕經驗本身並不必然是宗教經驗，但對那些以宗教角度來詮釋的人，宇宙奧祕展現為一種超越界的象徵，人在其中會遭遇超越者。

### (二)對生命偶存性的體驗

人今天存在，明天可能不存在，人對自己生命的存在與否毫無把握，這就是生命的偶存性，有人稱之為生命的不確定性。現代人雖然生活在科技進步的時代，但是當人思索生命的意義時，當人認真面對生命存在的基本事實時，人往往發現人生的際遇其實是許多原因隨意配合的結果，這些原因經過徹底分析又是不可理解的，生命的存在籠罩在一層層的不確定因素之中，絲毫理不出任何的確定與必然，使得現代人對生命意義的追尋深受挫折，不得不真實而坦然的接受生命的偶存，這種接受，是因為人不再奢望對生命的終極可理解性的追求能得到解答。現代人就在這種看似挫折的經驗中凜然遭遇了超越界的奧祕，它把現代人引入一種情境中，現代人必須肯定它的偶存性就是一個終極體，不然就必須宣稱一種對超越界的積極信仰，人必須面對現實並做出抉擇。

### (三)對他人、對自然的緊密聯結

現代人雖因科技的發展而日益進取好勝，甚至因此產生人定勝天的傲慢，但是並未因此而造成人與人之間的完全冷漠，反倒感覺自己與他人、與大自然之間有一種更強的聯結。這個時代，個人與團體對於受苦的人與

受迫害的人逐漸感覺關懷，對於自然生態的關懷也逐漸明顯，這種觀念已經深入現代人的思考模式裡。現代人或許並不比祖先們更關心別人，但是人類彼此分擔共同責任這一觀念，已經成為受過教化的現代人普遍認同的想法了，如非洲饑荒所引發的全球性賑災行動及臭氧層破洞、溫室效應所激起的生態意識，都是前所未見的。這種相互聯結的觀念並不必然與宗教相關，但是就在這種對他人、對大自然的責任感中，俗化時代的人們在此發現了生命的超越向度，人可能因此而與神聖相遇。

為何現代人感覺自己需要跨入另一領域？就以上三種經驗本身，並不能說明這種跨入，只能說，有些人在無法解釋的情況下被迫跨出純經驗的領域，而有超越界的體驗，另一些人則不然。為那些選擇信仰的人而言，他們需要一個無所制約的意義原理，存在本身驅使他們走向超越界；對那些不信的人而言，跨入超越界是找不到合乎理性證明的。今天的宗教態度似乎是個人的與反省的，是個人對生命反省的主動決定，而非被動的順服。為選擇不信者，個人如何安身立命？如何整合其個人的價值與意義？仍然需要其在生命中去面對與答覆。

### 三、終極關懷 (Ultimate Concern)

人的日常生活中存在著不同層次的生命需求，也存在著不同的存在性關懷，依人本心理學家馬斯洛 (Maslow, 1908—1970) 的需求理論而論，人的基本需求可以簡單的區分成三個層級、六個需求，最基本的為X級，包括第一個生理的需求與第二的安全的需求；此需求滿足後向上發展為Y級，包含第三「愛與隸屬的需求」、第四「受人尊重的需求」、第五「自我實現的需求」等三項基本需求；最上層為Z理論，也是第六級的最高需求「超越性或靈性需求」。超越或靈性需求是馬斯洛為了避免個人基本需求理論的封閉性所導致的個人主義的氾濫所提出的修正，隨著生命經驗的成長與反思，馬斯洛發現自我超越才是人生命的終極向度。

邊際經驗的產生，即是人對生命出現了存在性的反省，亦即出現對終極問題的存在性反省，如佛教對生、老、病、死的體悟，或如基督宗教對人生命中的罪惡、痛苦、死亡的理解。西方學者保羅·田立克 (Paul Tillich, 1886—1965) 提出「終極關懷」一詞，認為終極關懷是「個人生活的整合

中心」，是宗教經驗產生的場合，終極關懷本身不是宗教經驗，而是人在終極關懷中與「終極真實」相遇。

現代人對神聖、超越等傳統價值有了新的理解與詮釋，視之為「存在之所以存在的根基」，不同宗教以不同方式對之描述，如佛教的涅槃（成佛），道教的羽化登仙（成仙），基督宗教的天國（成聖）即是。

聖／凡、彼岸／此岸、天上／人間等概念看似對立，卻是不混也不分，因為終極世界釋慰終極關懷，答覆終極問題，產生宗教經驗，形成宗教信仰，這是宗教的現代意涵。

## 第二節 宗教學導論

宗教是一種重要的社會文化現象，其對人類文明的影響極大，特別是對人類的精神文明的影響更是直接而全面性的，毛澤東認為，「如果不批判神學（宗教），就寫不好世界史、文學史和哲學史」，由此可見宗教的重要性。中國大陸文革時代，由於對宗教的錯誤看法，導致企圖用行政手段消滅宗教的運動，為大陸的宗教界帶來一大災難。近年來中國積極展開宗教學的研究，雖然其宗教研究始終無法擺脫共產唯物無神政治思想的領導，但是其累積的宗教研究之成果，仍具參考價值。

臺灣近五十年來，延續五四運動以來的思潮，獨尊科學，貶抑宗教，以實用價值主導一切，導致功利主義盛行。由於對宗教教育的壓制與忽視，社會中瀰漫著各種光怪陸離的宗教現象，蠱惑人心。政府為淨化人心之考量，開放大學的宗教研究，但對中小學的宗教教育卻仍嚴格管控，無意解禁，足見執政者因對宗教的不了解以致政策顯得無所適從，再再突顯宗教學研究在臺灣的重要性。

宗教學研究是科學地揭示宗教的特性、本質和規律，說明它在歷史上對社會、人生和文化的作用和影響，是積極的探索，借鑑歷史，著眼於未來，因此宗教學的研究對於各種具體宗教的研究具有方法論上的意義。

## 一、從近代西方比較宗教學的發展看宗教學的性質和內容構成

宗教學作為一門獨立的人文科學，與個別的宗教理論或學說是有區別的，主要區別有二，一為在學科上的獨立性，二為在研究內容的系統性。究竟宗教學作為一門獨立的學科，其性質為何？研究對象為何？內容與範疇為何？以何原則建構成一合乎邏輯的體系？這是宗教學成為一門獨立的科學首先必須面對的挑戰。關於這方面，十九世紀以來西方世界興起的比較宗教學值得借鑑。

十九世紀下半，西歐宗教研究的特質是跨出基督信仰的視野，以理智的態度對宗教現象做學術性研究，使宗教研究從哲學體系中分化出來，成為一門獨立的學科。事實上，西方近代宗教學興起有其歷史原因，首先是啟蒙思想之影響，將宗教視為理性思考的對象；繼之是新大陸的發現，有助於宗教視野的擴大和各種宗教資料的累積；最終則是進化論的影響，達爾文（Charles Darwin, 1809—1882）於1859年出版《物種起源》，斯賓塞（Herbert Spencer, 1820—1903）將之引入宗教學之研究中，帶動以進化論觀點研究宗教學的時代潮流。

對於宗教學的發展與分期，瓦哈（Joachim Wach, 1898—1955）提出三階段論。第一階段為脫離神學時期，此時期仍具有哲學思辨之性質；第二階段為實證主義時期，此時期開始以各角度研究宗教，尤其熱衷起源與進化的歷史；第三階段為宗教學、神學新結合時期，此時期始於一次大戰後，企圖克服實證主義的偏頗，致力於宗教經驗的研究。而中國學者呂大吉提出二階段論，主張第一階段為宗教學興起至第一次大戰前，這時期主要是在進化論影響下研究宗教的起源與發展，出現許多不同之學說；第二階段為一次大戰後迄今，此時期宗教學分科化，形成不同的分支學科，如宗教史學、宗教社會學、宗教心理學、宗教現象學等。

而宗教學的名稱，有麥克斯·繆勒採用的宗教學（The Science of Religion），指稱所有關於宗教的科學；也有採用比較宗教（Comparative Religion），是比較宗教研究，強調宗教學就是對各種不同的宗教進行比較性的說明研究；也有稱宗教史學（History of Religion），係對歷史上各型

態的宗教進行歷史的研究。若依學術界的習慣用法，各學門發展結果必建立其專有學門，將該學門的用詞後加-ology成為其專有學門，依此慣例，宗教學理當稱為Religiology，但這用詞尚未在國際上得到支持，顯示這門學科性質仍在探索中，未成定論。宗教學的內容和體系構成問題，主要的爭論點在於宗教學研究與神學、哲學的關係；西方學者瓦哈、施米特（Wilhelm Schmidt, 1868—1954）主張神學、哲學應包含在宗教學內，日籍學者岸本英夫（Kishimoto Hideo, 1903—1964）則將之排除在外。

## 二、宗教學的理論和方法

工欲善其事，必先利其器。研究或建立一門學問，若態度正確，方法對路，可以收到事半功倍的效果；反之，則徒勞無功。宗教學研究一直存在著圈內／圈外（Ousight/Insight）、主觀／客觀的爭論，研究者個人有無宗教信仰對宗教學研究勢必造成若干程度的影響。

有宗教信仰者不必然會對宗教學研究造成利多或不利的影響，反之亦然，關鍵在於其如何看待個人信仰。宗教學研究者對於其個人宗教信仰立場所引發的爭議，較常見的有否定、信仰和尊重三種不同的態度。持否定態度者認為宗教信仰的一切都是欺騙和捏造的，故主張消滅宗教；持信仰態度者認為信仰是神聖不可侵犯，人只能五體投地的跪拜，服膺信仰的指引；持尊重的態度者主張在尊重的基礎上研究其信仰，應避免一切盲目的崇拜或否定。宗教學研究反對的不是個人信仰，而是一切服從於個人信仰的信仰主義。

宗教學主張對所有宗教一視同仁，將之置於平等的地位進行客觀的分析與比較，研究者應保持中立，這是宗教學研究的基本態度。但是這種客觀非「中立主義」的客觀，即不問真假，不求是非的中立、冷漠，這種絕對的客觀中立有違宗教研究的本質，因為客觀雖是學術研究的基本前提，但是宗教常涉及個人主體的投入，因此宗教學研究很難絕對的客觀中立。西方學者瓦哈主張相對的客觀主義，即「宗教研究者應對宗教持熱情的態度，而宗教學的任務則在於指導和淨化這種熱誠。」

實證主義者認為任何一種討論事物之內在的本質的理論，都是一種使人類認識超出經驗範圍之外的形而上學，都是一種偽科學，必須拋棄，因



期的人類學家。

### 1. 傳統宗教對宗教的定義

- (1) 印度佛教：佛所說為教，佛弟子所說為宗，合稱意指佛教的教理。
- (2) 中國：有所宗以為教者，以神道設教，視宗教為教化手段。
- (3) 西方：Religion泛指對神的信仰。

### 2. 宗教學家對宗教的定義

早期宗教學者多沿襲上述說法，將之抽象化、一般化，使之適用於世界歷史上的各種宗教體系，如「無限存在物」、「精靈實體」、「超自然存在物」等。

- (1) 麥克斯·繆勒 (Friedrich Max Müller, 1823—1900)

人對無限存在物的信仰。

- (2) 愛德華·泰勒 (Edward Burnett Tylor, 1832—1917)

人對精神實體的信仰 (萬物有靈論)。

- (3) 弗雷澤 (James George Frazer, 1854—1941)

宗教是對超自然和超人間的權威力量討好並祈求和解的一種手段。

- (4) 施米特 (Wilhelm Schmidt, 1868—1954)

人對屬於一個或多個超世間、具有人格的神的知或覺，根據這知覺，人與神之間有一種感通。

- (5) 牛津字典

宗教是人類對一種不可見的超人力量的承認，這力量控制著人類的命運，人類對祂絕對的服從、敬畏與崇拜。

### 3. 小結

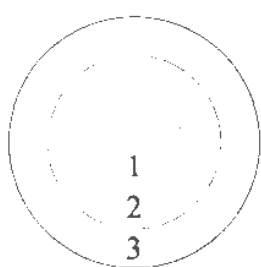
把宗教視為信仰和崇拜神靈的體系，但這種信仰體系並不適合於一切宗教。有一種新的傾向是將神靈改由「神聖事物」(The Sacred) 取代。「神聖」意指不同於普遍世俗的事物，宗教是對某種被奉為「神聖事物」的信奉。另有一種傾向認為宗教是信仰並俯首聽命於某種比人更高的力量，即對於較高勢力的乞求，這種傾向連「神聖」也不要。

聖性，如教堂、廟宇、宮觀等宗教建築所展現的，信徒在其中所感受的即是宗教經驗的一種。

宗教行為則是信仰者的行為，是內在宗教感的客觀表現，是誠於衷，形於外的可觀察現象，有個人性與團體性之分。宗教制度是將信仰行為規範化、組織化、系統化、和制度化，構成宗教最外在的要素。

宗教的四要素揭示了宗教的本質與內容，區分宗教與非宗教，為宗教分類和範疇體系提供理論依據，符合邏輯和歷史的一致性。

《宗教與人生》一書則提出定型宗教的三個層次來論述宗教的要素，即經驗、象徵、制度。這三者 in 宗教真理的等級上有不同的價值，最核心的要素為宗教經驗，人在其生命經驗中與神聖相遇，或對終極真實有所感受，這是宗教現象中最重要，卻也是最不容易實證或觀察的層面。象徵則是人生命經驗的動態性表達，言語和行為即是人生命經驗的表達方式，象徵是用具體、有形、可見的事物來表達抽象、超越、不可見的存在，象徵需要主客雙方的共識達成才具意義。從象徵層面來解析，宗教中的教義、經典、儀式都是宗教經驗的象徵性表達，象徵隨著文化和環境的不同而呈現多元，是宗教外顯的層次。定型宗教的最外圍面向則是制度，其隨著組織的發展而建構，組織創造制度，制度強化組織，好的制度有助於活化宗教經驗，僵化的制度則使生命經驗消失。



- 1.經驗層次
- 2.象徵層次
- 3.制度層次

## (二)宗教的分類

宗教的時空之廣長及內容之豐富多樣令人瞠目結舌，要使我們對宗教的認識，達到多樣性與統一性，較可行的辦法便是對多樣性的宗教進行分類，從分類中發現秩序和規律。

### 1. 時間分類法（時間）

以宗教創立或形成的年代為基礎，分原始宗教、傳統宗教、新興宗教三種。時間分類法的優點是簡單，區分容易；缺點則是對宗教的多樣性、宗教本質及彼此的延續與轉化不能表達。

### 2. 地理學分類法（空間）

以宗教在地理上的分布為基礎，分近東宗教、遠東宗教、印度宗教、非洲宗教、美洲宗教、大洋洲宗教、和古希臘羅馬等古典宗教，同一地理區域的諸神的確常具有些許類似點。此分類法的優點是應用上很方便；缺點為地理位置不能決定宗教的本質因素與其特殊性，在外延上常與實際情況不相符合。

### 3. 人種學——語言學的分類

為麥克斯·繆勒所提出，以各民族在語言及宗教之關係為基礎，做宗教起源之分類，將人種依亞歐大陸分閃米特人、圖蘭人、雅利安人三大族群、三大語系，透過人種——語言的研究，發現各民族宗教的原始統一體，從而揭示出它們的共同起源。優點是有助於宗教學探索某些宗教的共同起源；缺點為不能說明宗教在歷史中的演變，不能決定宗教的共同本質。

### 4. 進化論分類（形態學分類）

以反基督宗教神啟說為主，主張宗教是進化而來的，進化分拜物教→多神教→一神教三階段。優點是有比較嚴謹的體系，有助於探索宗教的發展規律；缺點為無法證實一神教是從原始自然崇拜經多神進化發展而來，且把宗教分低級與高級，並不恰當。

### 5. 現象學分類

現象學研究方法將各種宗教所具有的表現形式進行編組分類，把一切宗教現象視為信教者宗教經驗的表現，而非歷史的同時性分類。優點是有助於深入研究各種宗教現象和宗教要素；缺點為將現象學與進化論對立，不可取。

### 6. 宗教要素的結構性分類及宗教發展的歷史性分類

整合進化論分類與現象學分類，兼取歷史發展與同時展現之現象，橫向為現象學，以四宗教要素為主；縱向採進化論，以恩

格斯的三種不同說法之整合為主。

(1) 宗教要素的結構性分類：

宗教觀念：靈魂觀、神觀、神性觀（天命、神蹟）

宗教體驗：對神聖物的依賴感、驚異感、敬畏感、羞恥感、安寧感、神祕感

宗教行為：巫術、禁忌、獻祭、祈禱、儀式

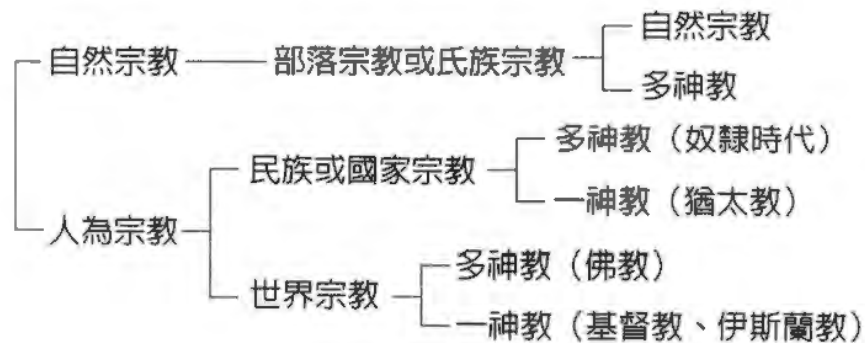
宗教體制：教義、教儀、組織、戒律……

(2) 宗教發展的歷史性分類：

由自發→人為。

由部落→民族→世界。

由自然→多神→一神。



此分類法的優點是架構大，涵蓋面廣；缺點為過於複雜，且自然與人為的界線如何分野，以猶太人和阿拉伯人的共同祖先亞伯拉罕為例，其信仰一神，宗教發展卻是從個人→氏族→民族→國家→世界，並非此分類法所能簡單區隔或說明。

### 第三節 宗教學的神靈觀

各種宗教都有一套說明及論證其信仰的觀念，由這觀念推衍構成完整的宗教世界觀，包括宇宙的形成、生命的起源、意義和目的等。各種宗教體系的觀念，無論其內容有何區別，都得通過一定的語言或文字表現出來（象徵）。最基本的宗教觀念可歸結為靈魂觀、神觀、神性觀三方面。

## 一、靈魂觀

靈魂觀是各宗教的普遍信條，「萬物有靈論」認為靈魂觀念是整個宗教信仰的發端和賴以生存的基礎，是全部宗教意識的核心內容。祖先崇拜即是對祖先亡靈的尊崇；中國人的祭祖、清明節掃墓、祖宗牌位，臺灣民間信仰以中元普渡弔祭孤魂，以有應公、義民廟奉祀孤骨。基督宗教相信靈魂是上帝所創造，不死不滅，有始無終；佛教則有諸法無我、業報輪迴的主體、阿賴耶識、中陰身等看法，也有做七、超渡等法會；臺灣原住民普遍相信祖靈，如賽夏族矮靈祭祭祀矮人……，足見靈魂觀是各宗教共同的信仰。

在哲學的討論，一般將靈魂視為存在於人的身體之中，卻與身體對立的精神實體，這是西方哲學的觀點，主要是基督宗教的看法，但並不適合於一切宗教。有些宗教視靈魂為某種東西，如伊斯蘭教，此教神學家相信存在著一種由阿拉所創造、能離開人體獨立生存的「稀薄細微的物體」，它附著於肉體，人便有生命，離開人體，人便入睡或死亡；它離開肉體後，永存不朽，有感覺，有知覺；在人睡醒前或復生日，它又返回肉體。中國哲學也有物質性的「精氣」的看法，煉精化氣→煉氣化神→煉神還虛，而且認為不僅人才有靈魂，其他生物亦然。

雖然如此，但是對於靈魂的看法，不同宗教或傳統仍具共同點，即認為靈魂是形體行為的主宰，靈魂可離開形體而獨自活動（存在），靈魂是寓於人或物的形體之中，並主宰一切的超自然存在。

### （一）靈魂觀念的產生

最早靈魂觀的產生，來自於考古學的發現。考古學家認為由現今發現最古的墓葬（約距今四萬至十數萬年前的尼安德人和距今二萬五至五萬年前的周口店山頂洞人）即表明，至少從該時起，人們已具有明顯的靈魂觀念和人死後靈魂繼續生活的跡象，這是由死者墓地的方位及隨葬物推論而得。問題在於原始人為何會有靈魂觀呢？對此泰勒提出其觀點，泰勒認為這問題可由兩種生理現象中觀察而得，即睡眠、出神、疾病和死亡等現象與作夢和幻想的現象，泰勒將此兩現象視之為靈魂的活動和作用。人作夢

的經驗，使人產生靈魂可以脫離身體而獨立活動的觀念，而原始人發現死人和活人的區別，人死了一定是少了什麼東西？泰勒認為這使身體活動的生命力就是原始人的靈魂觀念。

麥克斯·繆勒用語言學為靈魂觀作證，他認為「幾乎所有用來稱呼『靈魂』的詞，最初都是指與生命有關的呼吸或生命氣息。」例如《舊約·創世紀》第二章第7節「上帝用土造亞當，吹一口氣，他就成為活人。」一切活物的生命，就在血中，因為人及其他動物，血流致死，因此而認定血就是生命力，就是靈魂。

## (二)靈魂觀念的發展

泰勒認為，由人的靈魂推論至其他生物也有靈魂，靈魂可獨立於體外，靈魂不死；人死了以後沒有肉身，只有純靈魂（精靈）；精靈可附在別人身體之上，即為附體或附魔（原始民族對某些疾病的看法），由此進化發展出多神、至上神的觀念。泰勒的看法即為典型的進化論觀點。

事實上，原始人最初的靈魂觀，很可能不是完全獨立於身體的純粹靈性，如中國古代有魂魄之分，魂為氣，與精神思維有關，歸於天；魄為形（體魄），與感官反應有關，歸於地。在比較發展的宗教中，靈魂觀念也仍是物質性的，如猶太教、印度教、伊斯蘭教等，靈魂去除物質性，成了純精神體，很可能是受柏拉圖（Plato）哲學的影響，柏拉圖主張心物二元，知識來自於觀念界，靈魂先存。

由此看來，靈魂觀的發展似乎是由物質性發展成純精神性。那為何各宗教都相信肉體死亡，靈魂不滅呢？泰勒認為這是由生理及心理現象推論而得，泰勒此說將原始人描繪成原始哲學家。對此持肯定態度者多半是由身體與精神的對立推論而得，世界各大宗教幾乎都有此信仰，其中印度教、佛教更相信輪迴。

關於柏拉圖的靈魂觀，有人質疑其係受東方宗教輪迴觀之影響。柏拉圖認為萬物都有對立面，由生到死，由死到生；靈魂先存，死後出生。哲學家靈魂到天國享福，其他遊魂進到動物中。柏拉圖由「知識即回憶」推論出靈魂的先存，其觀念論所涉及的是哲學的認識論問題，其認為所有事物的毀滅與死亡，乃是由組成事物之部分的分解，換言之，由部分組成的

事物才可被分解，靈魂是沒有組成部分的絕對單一，無組成部分，不能分解，因此靈魂是無生、無死，是永恆存在的。

對於柏拉圖的論點，十八世紀法國百科全書派認為，物質的最基本單位也是單一不可分的；靈魂，只是身體的一種特性，不能脫離人的身體而存在。費爾巴哈將靈魂視為身體的作用和機能，靈魂和身體一起後生出，一起成長，也一起死亡。中國哲學家也有反對靈魂不朽的看法，王充認為「天下無獨燃之火，世間安得無體獨知之精」；范縝也主張，「形神相即，形質神用」。人的身體與靈魂結合，不可分離；身體是本質，是實體，神只是形的作用和機能；「形存則神存，形謝則神滅」。

若靈魂是純物質的東西，如何能產生活力無窮的生命力？對此問題，法國百科全書派學者狄羅德認為，物質是能動的實體，具有普遍的感受性，一切生物的生命和精神特性都是從物質感受性發展而來。只是果真如此，則人與物質、人與其他生物有何區別？這是將靈魂視為物質者難以逃避的質疑。

## 二、神觀

在宗教中，人是信仰者，神是被信仰者；人是崇拜者，神是被崇拜者；人是崇拜的主體，神是崇拜的對象。若沒有神，也就沒有信仰和崇拜的對象，也就沒有宗教。同樣的，若沒有人，也就沒有信仰與崇拜者，也就沒有宗教。

### (一)神是什麼？

神是超自然體中的最高者，一般被認為不具物質軀體，但非不具軀體形象，不受自然規律限制，卻又能對物質世界施加影響，直至主宰物質世界的一定部分或全部。一般相信神與人不同，因此可從人的超越的否定來理解神，人有限，神無限；人有生死，神長生不死；人是遵循自然法則的存在，神則是不受自然法則限制的超自然存在。

若是如此，則人有形象，神理當無形象，對此，宗教上有了雙軌的展現，即肯定神與人的不同，神無形無象，如西方一神教的上帝、阿拉，但是也有神與人的相同的一面，神的人格化，即人格化的超自然存在，如耶

穌。

有形象的神究竟是神的人格化抑或是人的神格化？這是可以討論的。有些原始民族的信仰對象是「神聖化」而非「人格化」，但是一切宗教的崇拜對象，都是與人同性的，神的人格化，意指神與人同性（可同形，也可不同形），即在思想、情感、意慾等方面具有與人相同或相似的性格。在此觀點下，可以肯定地說，一切宗教的崇拜對象，都是與人同性的，無論是神與人同性，或是神與人同性。事實上，人不可能認知或了解神本身，人只能在人有限而可能的範圍內體驗或認識神，中國道教的人法自然（自然宗教），或佛教開展的靠人自身尋求證悟與解脫（自力宗教），或基督宗教的人法神（啟示宗教），人是上帝的肖象，耶穌既是神的人格化，亦是人的神格化。

## (二)神靈觀念的主要類型

各宗教的神靈世界，存在著不同的類型，分述如後：

### 1. 自然神

自然神指的是由自然現象神格化而成的神祇，舉凡大自然的風、雨、雷、電都被原始人類視為有超自然力量的存在而加以崇拜。麥克斯·繆勒認為神名的涵義就是天體或天體現象；泰勒認為這些自然物之所以受到原始人的崇拜，乃是當時人們相信萬物的背後有某種靈魂或精靈（萬物有靈論）；弗雷澤提出人類在進行萬物有靈之崇拜以前，已相信宇宙事物為某種非人格性的超自然力量所統治，並以此進行巫術活動，企圖透過巫術來命令或控制自然事物，只是在巫術無效之後才對之進行宗教性的崇拜（前萬物有靈論：巫術論）；馬雷特則主張人類最初視為神祕超自然力而進行崇拜和敬畏的對象，乃是某種泛靈的非人格的「力」，例如美拉尼西亞人的「瑪納」（前萬物有靈論：巫力論）。在中國遠古傳說中，山川河流、日月星辰、風雨雷電都被視為是神靈，人們求神靈賜恩，免除降災之苦。

### 2. 職能神

在世界各地的宗教神靈中，存在著這樣一種類型，他們不是



某一具體的自然事物，而是自然物所具有的某種特別的屬性或功能；他們不是某個氏族的祖先或領袖，而是某種社會職業的原始創建者或某種行業成敗的操縱者，這種神靈稱之為「職能神」。如中國的伏羲氏、神農氏、魯班（木匠）、媽祖（航海）、文昌帝君（讀書人）、月下老人（男女婚戀）等屬之。

### 3. 氏族神

在氏族社會中，氏族的祖先或領袖必然成為原始氏族社會成員敬仰的中心，人們普遍相信靈魂不死，氏族祖先或領袖的死靈逐漸昇華為氏族集團的保護神。斯賓塞特別強調祖靈崇拜在宗教發展史上的意義，他力圖證明一切宗教形式都是從祖先崇拜發展而出。有學者主張圖騰崇拜是氏族神的原始形式，視圖騰崇拜為自然崇拜與祖先崇拜的結合。所謂圖騰崇拜，就是把某一動物、植物或其他自然物作為一個氏族的共同祖先的信仰體系，相信圖騰物與人有著血緣關係，即該氏族來自於該圖騰。圖騰是該氏族的共同祖先，並依此有一系列完整的宗教禁忌和崇拜儀式。這種氏族神在各民族都很普遍，由許多古代氏族神的動植物身形皆可見，中國古代三皇五帝的傳說也有極濃厚的圖騰及祖先崇拜色彩。

### 4. 高位神或至上神

至上神是一種較高的神格，其之所以產生，理由有二，一為人類理智的需要，理智追溯事物的原因而至第一因，而有了造物主的觀念；二為人的生活和生存上的需要，由於人們對崇尚自然力量感到神祕不解而創造出至上神觀念。傳統的畜牧業社會，由於對天空神祕性的神格化而產生天父的神觀；農業社會則傾向將大地母親的神祕性神格化成地母，麥克斯·繆勒由印歐語系的至上神神名的比較研究而得，發現其字根都是共同的，而且與天的神格化有關。恩格斯則認為沒有統一的君王就沒有統一的神，傾向以人間的社會關係的反映推論至上神的根源。

### 5. 絕對唯一神

至上神觀念並不否定其他諸神的存在，只是將之置於從屬地

位，存在上與下、一與多的區別而已。絕對唯一神則肯定神的唯一性，不存在上下一多的對立，是一個絕對的存在，為世界三大一神教——猶太教、基督宗教、伊斯蘭教——所信奉。只是基督宗教的絕對唯一神已發展成三位一體的神觀，嚴格而論，已非絕對的一神教；伊斯蘭教信奉的阿拉是唯一的神，可是卻又信仰天使，出現次級神靈的神觀。至於絕對唯一神教的產生，進化論觀點的學者認為係來自社會長期的歷史發展過程，但一神教信徒則認為係來自上帝的原始啟示。

### (三)關於神的存在問題

在聖俗未分的原始民族和古代宗教幾乎不討論此問題，因其將神靈存在視為當然而然，無可懷疑的事實。這問題之所以成為問題，是由於自然科學和哲學的發展而來，逐漸出現否定或懷疑神存在的無神論思潮，因而出現從理論上論證神靈存在的必要性。（此乃宗教哲學所關注的問題，本文不擬討論之）

## 三、神性觀

### (一)天命

神以自己的意志和命令來支配和操縱自然和人間生活，乃是神的本性；如果神不具此神性，也就不成為神。換言之，神若不干預人間事，即不能成為神。德國哲學家尼采曾宣判上帝已死，其所指稱的是高高在上，不管人間死活的上帝，實際上並不存在這種上帝。

對於神的意志常分三內容討論之。在道德方面，相信神靈經常關心並干預世界事務，神具有道德倫理性質，有善惡正邪之分；在智慧方面，相信神靈具有必要的智慧，能巧妙地顯示祂對人的意願；在權能方面，相信神靈具有實現其安排和意圖的超自然力量和權能。

對於天命觀念的基本形式取決於各種宗教對其所崇拜的神靈之神性的理解，神的力量有強有弱，有大有小，從而表現為有限天命論和無限天命論二形式。自然宗教和多神教中的神靈，其權能必是有限的，他們主管的

領域和所能支配的事物限於特定的領域，他們發出的命令也不能超出此範圍，如風神、雨神、氏族神……等。在絕對一神教體系中，上帝成了主宰萬有，號令一切，全知全能的絕對實體，上帝的權能及效用都是無限的，三大一神教的絕對一神皆具有絕對無限的性質，能主宰決定一切。

各宗教體系的天命觀中所包含的理智因素和倫理因素各有不同，使天命觀具有不同的色彩，一般而論，自然宗教或多神教的神性反覆多變、不可捉摸，天命取決於神明的好惡，故人可用種種祭獻和儀式去投其所好，試圖影響其天命；而一神教則是有常的天道與井然有序的世界，天命是定然不可改變的。

至於天命如何傳達？一般認為神透過各種天象和天道啟示天命。一般民間相信手、骨、面、痣、籤、生辰、水晶球等一切事物皆可視為天命啟示的徵兆，其中日月星辰之類天象占有突出地位（占星術），認為星象啟示天命，預兆命運的天命觀。西方宗教傾向透過神託，先知、救世主之類的中介者來傳達天命，這是比天象更為直接的啟示方法，而這些中間人是一些特殊人物，和超自然神靈有著特殊、有效的聯繫，原始宗教中的巫師即是此種人物。而各宗教中的「神聖經典」即是這種啟示方式的產物，如基督宗教的《聖經》、伊斯蘭教的《古蘭經》、猶太教的《舊約》等。對於天命的傳達是真是假，需要分辨與批判。

## (二)神蹟觀

神蹟是各宗教共同存在的經驗，對於神可創造神蹟事件的信仰，是一切宗教的特性。宗教所謂的神蹟，就是神照自己的意志和能力創造的某些特殊事件。奇蹟（Miracle）原文意指那些使人感到驚奇的特出反常事件，神蹟具特出及反常兩大特性，是對自然法則的違反或破壞。宗教認為神蹟的存在是對神的萬能，乃至神本身存在的證明，人之所以崇拜神，信仰宗教，即在於人相信可以通過自己的信仰，得到仁慈的神的恩典，滿足靠人力所不能滿足的願望。

### 1. 神蹟的來源

神蹟依各種創造主體可分為：

- (1) 神和神聖力量：神蹟總是發生或起源於某種神聖的、超自然

的、精神性的神祕力量，神蹟是神超自然力量的必然推論。

- (2) 宗教創始人：各宗教的創建人，若非自封，也總是被其信徒奉為神聖人物。（常常需要批判）
- (3) 聖人（薩滿、高僧、聖徒）：宗教體系中有些聖人也常被認為是創造奇蹟事件的主體。
- (4) 聖物：各宗教所歸之於聖人或聖徒的奇蹟大多是通過他們遺留在世上和墳墓中的非生命的遺骸或遺物而發生的，如聖觸、舍利子等。
- (5) 聖地：某些特別神聖的地方，也可成為神蹟的發源地，如西奈山、耶京、麥加及中國許多的名山古剎，朝拜聖地常被宗教組織定為信徒的善功，如天主教徒到梵諦崗、路德的朝聖，穆斯林到麥加的朝聖，猶太教徒到耶路撒冷的朝聖，佛教徒的朝山等。

## 2. 各宗教中的神蹟

### (1) 原始宗教和古代宗教中的神蹟

早在原始宗教，諸神通過法術、神諭、治療疾病、啟示吉凶禍福，創造出許多非人力所能為的奇蹟。

### (2) 中國傳統宗教中的奇蹟

子不語怪、力、亂、神，此說限制了中國人關於奇蹟信仰的想像力。但漢朝以後則改觀，神仙方術賦予神仙以超自然的能力（求長生不死），秦漢方士的神仙思想與巫術宗教相結合，發展為道教，認為人可藉煉修，得道成為長生不老的神仙，具有許多創造奇蹟的法術和神通。佛教傳入中國後，佛、道互相競爭和促進，在佛、道及民間信仰中，充斥著變化莫測的神仙鬼怪，神通廣大，無奇不有。

### (3) 印度宗教和佛教的神蹟

印度哲學宣揚自我可通過苦修擺脫身體的束縛而獲得解脫與自由，從而擁有妙不可言的神通。佛教則有禪定可獲神通的理論，將神通分為五（六）種，使佛教充滿了想像力驚人的神奇事件。

#### (4) 猶太教和基督宗教中的神蹟

信仰一個人格化的創造者，必然包含神蹟觀念。《舊約》認為神蹟是上帝當然應行之事，《新約》記載許多有關於耶穌生平的神蹟事件，奇蹟是上帝力量的展現。天主教最有名的朝聖地法國路德聖母朝聖地亦充滿神蹟，當代神恩復興運動亦出現許多治病神蹟。

#### (5) 伊斯蘭教中的神蹟

伊斯蘭教認為真主阿拉一直在創造奇蹟。《古蘭經》中記載穆聖拒絕使用徵兆或神蹟來證明其阿拉使者的天職，雖然如此，在後來的發展中，穆斯林仍給祂添加了許多神奇色彩，阿拉在必要時要創造反自然的神蹟，一方面表現祂的全能，二則證明祂所派遣使者的真實性。

### 3. 對神蹟的批判

神蹟是否存在？在理性主義與自然科學的時代，奇蹟已喪失昔日的影響力，但是在今天的臺灣社會，神蹟仍到處可見，各宗教都加以渲染，以吸引信徒。神蹟的有無，和信仰有關，信者相信有，不信者則斥為迷信、無稽之談，面對神蹟的基本態度是不輕易相信，常常需要批判，但不排除這種可能性，即不以信仰立場出發，但亦不以反信仰立場出發。

自然哲學傾向用物質本原的組合作用來說明一切自然現象，排除了神的干預，排除了作為破壞自然必然性而產生的神蹟事件的可能性。神蹟是人的無知而起的，是不存在的，但為培養民眾的宗教虔誠是為必要之舉。認識論則認為，一切神蹟，因其違反自然法則，都不能得到科學和理性的證明，因而都是荒謬的，相信荒謬的神蹟，乃是愚昧無知的表現。經驗主義大師休謨（Hume）認為，任何神蹟都不能得到經驗的證明，所有超自然神蹟和神聖傳聞，主要充斥在野蠻無知民族之中，奇蹟信仰的重生及流傳導因於人性的好奇使然。而費爾巴哈提出心理學的批判，認為宗教奇蹟並非客觀的存在，而是人的主觀信仰和意見，其產生的原因，來自於人類利己主義的願望和需要，易言之，是來自

於人內在需求的投射。這些批判都否定了神蹟的可證性，可是單從經驗出發，只能否定神蹟的可證性，卻未能否定神蹟的可能性。

真理的追求，是學術研究的宗旨，但是真理定非唯一，理性亦非絕對，理性真理是哲學真理，當以理性為基礎，而信仰所涉及的是宗教真理，雖不能用理性證明，仍信以為真。差別在於超理性觀，亦即宗教真理應建立在理性基礎上，但有些信條則是超理性的，即雖不能為理性所證明，卻也不違背理性。

## 第四節 宗教的經驗

宗教信仰者對神聖的信仰，既可在信仰者心中表現一定的觀念型態和概念形式，也可以在情緒上引起種種反應，激發起信仰者所謂的「宗教情感」。宗教情感產生於信仰者對其所信奉的神聖對象的特殊感受和直接體驗，美國宗教心理學家威廉·詹姆士將此種感受稱之為「宗教經驗」。

宗教感受（宗教經驗）簡單地說，即是人與神的相遇、相知、相結合過程中的體驗與感受（神祕主義）。十九世紀新教神學家施萊爾馬赫（Friedrich Daniel Ernest Schleiermacher, 1768—1834）和奧托就把宗教信仰者個人對神的依賴感、敬畏感之類的宗教情感（體驗），視之為宗教的核心和基礎。奧托認為任何的宗教都是人與神的相會，以這種人神相會的直接神祕經驗為基礎而產生的對神的恐懼、戰慄、欣喜和虔敬等感情的交織，構成了宗教的核心。當代美籍德國學者瓦哈宣稱，宗教中的決定因素是人與神結合的宗教經驗，這是宗教最深奧的來源。

### 一、宗教經驗及其總表現

宗教經驗是宗教信仰者對其神聖對象的某種內心感受和心靈體驗。各宗教的虔信者（特別是教祖、高僧及聖徒等）總是不斷宣稱他們對於自己所信奉的神靈有某種直覺式的體驗和感受，至於是否確有此事，可以存疑。近代西方宗教學家一般不直接否認此種說法，但企圖對之做出心理學的分析 and 社會學家的解釋。對此說法，不採極端的立場，全信或全不信；但基本立場是要批判與分辨，以較理性和科學態度面對。

## (一)宗教經驗的存在

宗教經驗之說，是宗教家自欺欺人的騙術，或是宗教信仰者生活中客觀存在的事實？對於宗教經驗，基本上應將之視為宗教生活中的事實而加以承認，但是必須批判分辨，並非所有相關的記載和傳聞都是同樣直接，同樣可信的。

## (二)宗教經驗的種種表現

### 1.在神聖對象面前的敬畏感

宗教信仰者把其所信之神聖對象奉為超自然的神聖，自然而然會在內心產生某種尊崇、景仰、愛慕、敬畏的感受和相應的感情流露。在西方的語言中，羅馬人畏怖（Metus）一詞含有宗教之義；宗教（Religion）一詞也有表示畏怖、恐懼之意義。原始民族對於神聖物的敬畏感表達得最為明顯而突出，許多原始民族都把自然界中那些足以引起畏怖恐懼的力量和現象當作自己宗教對象，例如：對惡神的崇拜，是對愈壞的力量愈害怕的一種崇拜表現；也有些把自然現象人格化，如對雷神的崇拜，對雷神的恐懼是一種傳之久遠而普遍的宗教情感。

### 2.對神聖物的依賴感

施萊爾馬赫即把依賴感認知為宗教的基礎（新教立場）。費爾巴哈認為人的宗教感是宗教的基礎（人依賴自然）。人類早期之所以普遍流行自然崇拜，就是因為人要生存就離不開他們。一神教的信仰者之所以會對神聖對象產生依賴，主要是信仰者將其當成自己生命和存在的創造者和維持者，而且當成了世界萬物的創造者和維持者。

### 3.對神聖力量的神奇和無限的驚異感

亞里斯多德（Aristotle, 384—322 B.C.）認為宗教起源於對天體運動和宇宙創造問題的驚異感。對於自然事物和天體現象的驚奇是否是宗教神話的最初原因，尚有爭論，但人類對未知力量有神秘莫測的驚奇感是眾所周知的事實。信仰者常將大自然的現象

之神奇視為神聖對象的神妙和無限而驚異讚嘆不已，人面對自然美景常不自覺的讚嘆鬼斧神工或驚嘆造物的奇妙即是此情的自然流露。

#### 4. 相信神對自己行為的審判而產生罪惡感和羞恥感和信仰神的仁慈與寬恕而產生的安寧感

當宗教信仰者的對象被賦予道德屬性，成為道德規範的立法者和人的行為的審判者的時候，信仰者就會把自己的一言一行和神聖對象的懲罰聯繫起來，產生相應的宗教感受和情感反應。中國周朝時周公發展了「以德配天」的思想，認為天命決定人事是以道德為準，此觀念影響歷代統治者的治民尺度及朝代的變革，孔子說：「獲罪於天，無所禱也」，即是此意。

世界各大宗教幾乎普遍講善惡報應；《周易·坤·文言》說：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」道教將之發展為「承負」說，認為一個人的善惡不僅可以決定本人或者不死而成仙，或者死後而為鬼，尚且可以影響子孫後代的命運。佛教講因果報應，談生死輪迴（積陰德）；基督宗教、伊斯蘭教則講末日審判，這種教義深入人心，普遍而深刻地影響著信仰者的行為動機，在情感上激起強烈而持久的反應。當善男信女自覺其行為不符合教義規定和神明的道德要求時，自然產生罪惡感或羞恥感；當其相信佛的慈悲或神的仁慈時，或相信透過祈禱或誦經儀式，取得神或佛的寬恕時，又會自然產生安寧感，此種情況在信仰者的宗教生活中屢見不鮮（宗教的淨化功能）。

#### 5. 自覺與神際遇或與神合一的神祕感

這是宗教經驗中最深、最神祕的部分，就是宗教信仰者自覺與神遭遇或與神合一的體驗（神祕主義），這種神祕主義的宗教體驗在歷史上的各種型態宗教中都有表現。早期原始宗教中，人們已表現出與所崇拜的對象神祕同一的神迷表情，最典型的表現便是「薩滿」的生活。「薩滿」（Shaman）一詞原意是「因興奮而狂舞的人」，為薩滿教巫師的通稱，一般被視為薩滿神在氏族內的代理人 and 化身，其主要職能有在氏族宗教節日或重大事件



發生時為氏族舉行祭祀祈禱儀式，為氏族成員求兒求女，保畜興旺，或擔任巫師，為氏族成員跳神治病三項。

薩滿施法時，常有入神狀態，神志昏迷，狂奔亂跳，喃喃嚙語，唸唸有詞，藉以傳達神的旨意或精靈的聲音。薩滿的入神狀態，即是其與神或精靈交通的狀態，也就是人神際遇的宗教體驗（常謂其有神靈附體）。現代的宗教研究一般認為這種入神狀態是一種戲劇性的表演，又是一種對薩滿本人自身有效、真實不虛的宗教經驗。

世界各大宗教都將入神際遇的宗教經驗視為最高的宗教體驗，如中國的「天人合一」，古印度宗教的「梵我合一」，基督宗教的「神我合一」。中國先秦儒家的孔孟思想，存心養性，知命知天成了一種具有神祕主義色彩的自我修養的方法。道家把道視為宇宙的本體，萬物則是道的具體表現，這種觀念成了道教神祕主義的基礎。據莊子認為一個人只要得道，就可成為非凡出眾以致擁有神通的人。這種得道觀念後來成了道教所謂人如得道，可以長生不老，羽化成仙的理論根據，甚至相信人在客觀上可以直接成神（這是一種特殊的神祕主義）。

古代印度宗教認為梵即是一，一即一切；大我即是自我，自我就是大梵，人應通過宗教修行最後回到與梵同一的神聖世界。這種神祕主義世界觀導致古代印度人的瑜珈修行術，透過瑜珈實現自我本身的光明而擺脫一切不淨與梵合一。

佛教大、小乘兩派都將「禪定」作為重要的修行方法。禪定的宗教功能即在於通過特定的宗教程序，內省靜思，淨化思想，對治煩惱，由癡生智，去污而淨，使修行者產生出一些神祕的心境，出現某種特殊的宗教經驗，甚至可以斷生死，得神足，獲得自由自在，隨心所欲的神通；淨土宗則認為經常誦念「阿彌陀佛」，可以獲得親見阿彌陀佛前來迎往西天淨土的宗教經驗。

基督宗教中，使徒保祿在往大馬士革路上的經驗，即是典型的神祕經驗，後來的許多聖師的著作中也常提及此種神祕經驗，聖方濟的五傷，大德蘭的神魂超拔等，這些人都主張在此經驗

中，人與上帝合為一體。

威廉·詹姆士的分析認為，神祕的宗教體驗對體驗者自身而言是有效的，神祕狀態在充分發展時，通常且是有權利作為對於體驗者的個人絕對有權威的經驗；但是這些狀態並不發生什麼權威，能使立於其外之人也有不評審就接受他的啟示之義務。這些狀態把只根據悟性和感官的非神祕的（即理性的）意識的權威打倒，它們指出後意識只是意識的一種。至於這種神祕體驗是真實的神祕，或是可以做出理性解釋而並不神祕的心理狀態？這是可以討論的。

## 二、宗教經驗的原因和對象

關於宗教經驗的對象有幾種說法：為宗教虔信者而言，宗教經驗表明了體驗者自身以外的神聖物的實在。奧托認為人對神聖物的體驗是一種「完全特殊的、不可歸約為任何其他東西的心理狀態。」他把這種心理狀態稱之為「Numinous」（對神既敬畏又嚮往的情感交織）。這詞源於拉丁文Numen，意即一種超自然的實體。體驗「對神既敬畏又嚮往的情感交織」，就是體驗到Numen的存在。奧托認為這種體驗雖不能脫離感覺經驗，但並不是來自於對感覺經驗的推理或沈思，而是與來自於外在自我的一個對象具有直接和原始的關係。奧托就從這宗教經驗的真實性進而認定所體驗神聖對象的真實性（不同於哲學的純理性思辨或推論）。

存在主義哲學家如馬賽爾（Gabriel Marcel, 1889—1973）、田立克（P. Tillich, 1886—1965）等則認為上帝以一種能力的形式表現於人的宗教經驗中，這種能力克服了人與上帝的疏離感，並使人把自己實現為完整的人格。田立克更把人對神的宗教經驗與道德責任聯繫起來，並將之作為道德前提，認為人對於道德的無條件的責任感，必須以體驗到神聖物的宗教經驗作為條件，才能得到理解。

懷德海（Alfred North Whitehead, 1864—1947，過程哲學家）承認宗教經驗包含有神的觀念，但其所理解的神的觀念，並非超自然的神，而是將神等同於他所謂的包含於事件體系中的「永恆正義」性，人的宗教經驗即是對此種「永恆正義」的領悟（泛指於自然界中的神性）。威廉·詹姆士

則承認某種非理性的神祕意識的存在，只要加以所需要的刺激，牠就會展現其全貌，因而產生出與神相會合的宗教體驗（內在於心靈深處的神祕體驗）。

以上三種看法或有區別，但也分別表達出宗教經驗所可能包含的各種存在向度。問題在於「宗教感情」是否是完全不同於人的其它一切感情和體驗的獨特的宗教經驗？宗教經驗有沒有客觀的對象？宗教經驗的「特殊對象」究竟是不是神？關於此些問題的討論，不同派別有不同看法，但基本上仍不脫其預設之立場，如經驗主義觀點認為，所謂經驗乃是透過人的感官對於外物的感知和反應，經驗的產生以外物的存在為前提，外物的存在則是經驗的對象和客觀源泉。感覺經驗是人類全部知識的基礎和出發點，一切的知識體系都是在感官經驗的基礎上建立起來的。經驗的真實性，以其是否符合它所反映的客觀對象而定；任何知識或觀念如果沒有作為其最終源泉的感官對象，就不可能具有客觀內容的感官經驗，而只是個人的主觀幻想而已。宗教虔信者所宣稱的「宗教經驗」就是此種純主觀的幻想，因為並無任何存在於感官之外的客觀對象作其源泉。但是世界各大宗教的神學家都相信神的存在，但也都承認神是不可感知的、超經驗的存在物，認為神不可能成為感官經驗的對象。（基本上這涉及知識論的問題，根本問題是人可不可能認識真理？人怎麼認識真理？人認識的真理是不是真理本身？）總言之，經驗論者認為不能從感官經驗得到證實的都不是真的，此論述同樣面臨「人的感官經驗是否就是正確」的質疑。

至於宗教經驗的「超驗對象」是否為主觀觀念的對象化也引起學者的討論。經驗主義認為宗教經驗沒有也不可能有超經驗對象，有的只是一種主觀幻覺，他們體驗到的神聖對象只能是主觀觀念的對象化。費爾巴哈主張一切神靈觀念都是人對自身之外事物的依賴感把所依賴之事物幻化為神的結果。（觀念的投射如何能產生實際的效果？）佛洛伊德則將人的各種情感和行為歸結為壓抑在潛意識領域之下的性驅力使然，宗教情感和宗教行為也不例外。佛氏認為宗教起源於人的依底帕司情結，即在人類早期，父親在性生活方面享有對女性的壟斷特權，他霸占了所有女人，他兒子的性慾因而受到壓制，在性慾的衝動下，他的兒子們聯合起來殺死並吞食了父親，實現了性衝動。事後，兒子對這種亂倫弑父行為感到悔恨，為消除

這股罪惡感，求得精神上的平靜，便把已死的父親供奉為神，並規定相應的宗教崇拜禁律和贖罪儀式，於是形成人類早期的神觀和圖騰宗教。詹姆斯·留巴（James. H. Leuba）認為，「人類同某些超人力量建立聯繫，這個普遍的事實，除了用對生命的追求來解釋外，不需要任何別的解釋。」他認為，對神明的信仰，本質上是人處在生活困境中想得到幫助的願望。人因此深刻體驗而把自己的理想願望客觀化、對象化，從而產生神明觀念，並建立了人與神的相互交往關係。歸結此派學者說法，基本上認為宗教經驗是人對神的心理幻影的對象化而成神聖對象，說穿了只不過是人的幻想罷了。善男信女並不是因為見到神的顯示才信仰和崇拜神，而是傳統的宗教觀念和宗教本身的宣傳才使他們培養出對神的信仰和情感。（先有信仰，才有體驗？或是先有體驗，才有信仰？）這派學者堅稱，有些自稱具有神祕體驗的宗教家，他們的那種體驗可能是生理病態或精神錯亂而產生的結果。問題是這些人之所以吸引人或令人信服，常常不是單純的宗教經驗本身，而是此種經驗後的人的整體的皈依與改變，及其所散發出來強大而振奮人心的心靈指引與生活實踐，這又當如何解釋？恐怕不是單單歸之於精神錯亂所可解釋的。

### 三、獲得宗教經驗的方式

#### (一)理論上的論證

即用邏輯推理的方法，證明神的存在；從理智上堅定對神的信仰，使虔誠的信仰轉化為感情上的反應，產生神祕體驗（信仰尋求理解；理解加深信仰）。基督宗教中世紀神學一直努力在邏輯上證明上帝的存在，雖然有其時代因素使然，然今日這種哲學的思辨已不為大多數宗教人士所認同，因為哲學證明的永恆無限絕對存有是否就是宗教信仰中的上帝？何況理性的理解並不同於生活的實踐。

一般而言，這條路雖是基礎，但並不容易，而且也不為神祕主義者所推崇（常出現對立；直觀與理智對立）。佛教的淨土宗不談高深佛理，從念佛成佛的簡易實踐法門著手，或禪宗的頓悟成佛，更能吸引廣大的善男信女。

## (二)道德的淨化

旨在使心靈潔淨，行為純正，從而邀取神佛的恩寵和悅納。宗教道德的核心，是要求信徒一言一行符合神佛的旨意。一個完全徹底地按照宗教教義和神明的要求來淨化自己的道德行為的宗教信仰者，往往也是嚮往和迷醉於人神合一的神祕主義者，自然更容易在心理上感受到神祕性的宗教體驗。

## (三)藥物的使用

興奮性或麻醉性藥物的使用，也容易激發或產生出類似宗教經驗的出神狀態，有些宗教在儀式中會使用類似麻醉藥的植物來引起這種出神狀態，但不能因此而認定有此種經驗者都是使用藥物的結果。

## (四)宗教的修習

各種宗教的神祕主義者獲得神祕的宗教體驗，都有一套修習的方法，如中國道教的坐忘、止念；印度宗教的瑜珈術；佛教的禪定、止觀、念經誦佛；伊斯蘭教蘇菲主義的靜坐沈思。上述這些方法有個基本的共同點：它們都是通過控制自己的思想和感情，排除外物的刺激和肉體干擾，把思想集中到宗教目標來。從神祕主義的觀點而言，透過各種修習方法可以使修習者的心靈脫離肉體的羈絆，超脫時空條件的限制，直接與超經驗的宗教世界和神明交往際遇，產生神人合一的宗教體驗。這種神祕主義的修行術，在印度和中國等東方宗教中最為發達，近來亦流行於西方世界。

所有方法的實行，僅僅是可能比較容易獲得宗教經驗，但並不是獲得宗教經驗的充足條件。換言之，宗教經驗的出現與否，並非人的努力即可得到，其間並無任何因果關係的存在。有人以「誠則靈」來解釋，若無，則是不誠之故；但歸根結底，這並非誠不誠的問題，而是如「頓悟」一般，人只能等待，那是可遇而不可求的，基督宗教即以上帝的恩寵來解釋。

## 第五節 宗教行為與活動

宗教信仰者內在的宗教觀念和宗教體驗通過外在的身體動作和語言形式表現出來就是宗教行為。宗教行為表現形式多種多樣，歸結起來，主要有：巫術、宗教禁忌、祈禱與獻祭、宗教禮儀等。

### 一、巫術

巫術（Magic）是一種廣泛存在於各地區和各歷史階段的宗教現象，它的形式是通過一定的儀式表演來利用和操縱某種超人的神祕力量影響人類生活或自然界的事件，以滿足一定的目的。巫術的儀式表演常採取象徵性的歌舞形式，並使用某種被認為賦有巫術魔力的實物和咒語。中國古籍記載，巫術是從事通鬼接神活動的宗教職業者，男曰覡，女曰巫。巫者通鬼降神的方式是使用歌舞表演儀式，其中舞蹈是一種降神儀式，而歌的內容可能就是通鬼接神的「咒語」，這種「降神儀式」和「咒語」構成巫術的主要內容。巫術行為總是為達到一定的目的服務的，大凡一切非人力可以預期必成的目的和事務，人們就使用巫術通鬼接神。古時，人患病常被認為是鬼神作祟，故醫病之術多採用驅邪趕鬼的巫術活動。

西方自中世紀以來，受基督教的影響，視巫術為異端，嚴加禁止，因此，遲至十九世紀晚期，宗教學興起後才開始對巫術展開學術性研究，泰勒和弗雷澤是這方面的先驅。泰勒認為原始人為達特定目的，便使用象徵性的模擬行為，假定此象徵性模擬行為與所期望的目的有直接的因果關係，是以理性的類推程序為根據的邏輯思想體系。

弗雷澤繼承泰勒的觀點，認為巫術和科學一樣，以因果律為推理基礎，相信某一特定行為必然而永恆地導致特定的後果，這是原始人的一種錯誤的因果觀念聯想，是一種「假自然律體系」。弗雷澤認為巫術與宗教在性質上是不同的，巫術企圖命令和控制自然力量，宗教則對之祈求。巫術在人類社會中的產生先於宗教，只是當巫術失敗後，才轉而向超自然力量祈求，從而產生宗教，當他們認識到宗教的虛假與無效，因而產生了科學。

## (一)宗教與巫術的比較（態度、方法、目的）

### 1. 態度

宗教信徒對超自然力量的態度是謙卑的，巫術對超自然力量的態度是傲慢的。

### 2. 方法

宗教是通過祈求、禱告和祭獻等卑躬屈節方式邀取崇拜對象的恩寵；巫術信徒則使用頤指氣使的巫術手段命令和控制超人力量為己所用。

### 3. 行爲

宗教信徒行爲所要達到的目的是解決人類生存和生活中根本問題，如死亡、拯救、解脫塵緣之苦……等等；巫術信徒則比較直接和相對侷限，一般是生活中急需解決的具體問題，如治病、測吉凶、祝豐收、打勝仗……等等。

## (二)巫術的起源

馬雷特認為在泰勒的萬物有靈論前，有一個信仰超自然的，但尚未人格化的神祕力量的階段，這種力量在人心中引起恐怖、驚嘆等的情緒。原始人對此無法給予合理的說明，於是產生要把內心感受到的神祕超自然力量對象化、人格化的絕大衝動，於是產生宗教；同時，另一方面，人也產生一種把這種神祕超自然力變為無害、友好的，稱之為巫術。哈特藍德認為人受到神祕力量的壓抑，產生了敬畏和驚奇之類感情，原始人把這種現象認知為是一位人格的顯示。在此情況下，原始人便竭己力與這種人格或發生友好的關係（宗教），或企圖予以控制（巫術），在方式上，則以語言和行動表現。宗教與巫術是從同一根源生長出來，是混雜在一起的。

## 二、宗教禁忌

宗教禁忌是宗教生活中常見的一種現象，由於人們對神祕力量 and 神聖對象在觀念上有所意識，在體驗上有所感受，一般會在情緒上產生驚奇、恐懼、敬畏等宗教情感，這種敬畏感往往在生活行為上表現出來，將人與

神祕力量（或神聖對象）的關係體現為對自己行為上的限制和禁戒規定，這就是宗教禁忌。

宗教禁忌與巫術似同又有別。巫術旨在控制超自然的力量，使之為己所用，積極的為達到有利於己之目的；禁忌是力圖控制自己的行為，避免干犯超自然力量，使之不為己害，是一種消極防範的方式，為免有害於己的結果發生。宗教禁忌是介於巫術與祈禱之間的一種類型。

### （一）宗教禁忌的起源

研究的主要代表人物有威廉·羅伯特森·史密斯（William Robertson Smith, 1846—1894，十九世紀末的英國宗教學者），後來的學者多為其理論之發揮。依史密斯之見，閃米特人把事物區分為神聖事物（Holy Thing）和非神聖事物（Common Thing）兩類。神聖事物乃是指攝於神的震怒而在嚴格的限制之下才能使用的事物；無此限制而可隨意擺布使用的則為普通事物。神聖一詞源出閃族語，含有「分離」（Separation or Withbrawl）的意思，因此，神聖觀念即「禁止」（Prohibition）的觀念。神聖事物是禁止人們隨意使用和處置的事物，可以是時間、地點、人物或自然事物，對此所做的禁戒規定就是宗教學上所說的「禁忌」。神聖物和神聖觀念及禁忌規定有密切關係，其根源相同。依史密斯的研究，禁忌作為一種宗教現象和宗教行為，是與關於神聖事物的觀念和意識同時產生的，當古人把神聖和普通事物區分開來，就對之做出了不同於普通事物的禁忌規定，從而產生宗教禁忌。

涂爾幹認為宗教發端於原始人關於神聖物和世俗事物的嚴格區分，當神聖物被限定出來以後，就必須有一套「禁止」和「隔離」的禁忌規定。就涂氏而言，他認為一個社會集體神聖化，是社會集團設定的制度。納坦·瑟德布羅姆則認為神聖既是生活所依，又有危險，以此雙重性而派生出兩種宗教儀式：

#### 1. 積極儀式（Positive rites）

以獲得、集中和有效地應用神聖力為目的，如成人儀式。



## 2. 消極或禁止儀式 (Negative or Prohibitory rites)

即通常所謂的禁忌，禁忌就是禁止使用神聖物。禁忌一方面是避免危險；另一方面又是社會成員必須無條件執行的無上命令，是人對神聖承擔的義務。原始民族的神聖觀念和相映的神聖制度是當時社會的最珍貴寶庫，人們從中獲得力量、成功和信心。

此派學者認為宗教起源於神聖事物和凡俗事物的畫分，宗教意識發端於神聖觀念，而神聖觀念和神聖事物必然伴生相應的禁忌規定。有神聖觀念就必然會有相應的禁忌規定，若沒有禁忌規定，神聖事物就必然與凡俗之物無異而不復其成為神聖。

### (二) 宗教禁忌的種類

有兩種分類原則：1.按被視為神聖事物的種類來畫分，可分為神聖實體的禁忌、具有超自然神力和神性的人或物的禁忌、神聖地點的禁忌、神聖時間的禁忌等。2.按禁忌規定本身的表現形式和物質手段來畫分，則可分為語言禁忌、行為或作為禁忌、飲食禁忌。

### (三) 宗教禁忌的功能

宗教以神聖事物為其核心，而以禁忌規定為其神聖事物的支撐，強化其神祕性和不可侵犯性。有些宗教系統的禁忌規定，主要目的之一在於獲得神祕性的宗教經驗，如伊斯蘭教之齋戒，其目的有二：順從生命與激勵培養其慷慨好施之美德。宗教禁忌是原始部落用以維持其對外隔離，對內認同的社會標誌，是加強群體的內部團結，培養成員的認同感的一種手段和方法，在社會生活中發生極大的作用和影響。

## 三、獻祭與祈禱

獻祭與祈禱是信仰者與信仰對象、人與神進行交際和溝通的行為方式，表現了人對神的感情和態度。祈禱的方式可以是奉獻禮物，換取神的幫助；可以是阿諛奉承，求其慈悲；也可以是卑躬屈節，求其憐憫……等等，而這些常見於宗教生活中的現象就是獻祭與祈禱。

獻祭和祈禱是人對神靈依賴感和敬畏感等宗教情感的行為表現。獻祭是用物質性的供品來換取神靈的幫助和恩賜，《說文》提到，「祭」之字義從月（同肉），從又（同手），從示（祀神），意即用手拿著肉（祭品）獻給神享用。《孝經·士章疏》：「祭者際也，人神相接，故曰際也。」以上兩種解釋的基本看法是供獻犧牲，與神打交道，把人間事物稟告神靈，冀求神靈賜福。

祈禱行為本質上同於祭獻活動，都是人對神的信賴感和敬畏感的行為表現。就祈禱這一概念的內涵而言，它主要是通過語言形式和身體動作來表現信仰者內在對神的依賴感和敬畏感，不一定要求供獻祭品。不過，在現實的宗教生活中，獻祭與祈禱經常是聯繫在一起進行的。

### (一)獻祭的種類

獻祭表現了人與神之間的宗教關係。獻祭行為有三個主要的構成因素：獻祭的對象、獻祭的主體和獻祭的供品。

#### 1.獻祭的對象

獻祭的對象隨各宗教而有所不同。

#### 2.獻祭的主體

人是獻祭的主體。

#### 3.獻祭的供品

獻祭必現供品於神。供品有輕有重，一般視神聖對象之等級和祈求者個人之身分地位而定。祭品有獻牲的，也有不獻牲的。在世界各民族的宗教史上，幾乎普遍都有以人為牲的情況，人祭是最隆重的獻祭品。

### (二)祈禱的種類

宗教學者依祈禱的目的、內容和祈禱行為的表現形式，將祈禱分為下列幾種類型：

#### 1.祈求

求神賜福。

## 2. 懺悔

向神承認自己有罪，藉以表示對神的堅定信仰，並求得神的寬恕和賜福。

## 3. 代禱

祈禱可以由個人自己進行，也可以由別人代為進行，是為代禱。

## 4. 禮拜或崇拜

宗教神學家一般把禮拜或崇拜視為最高尚的祈禱形式，因為崇拜最充分地表現了人對神的敬畏感。

## 5. 與神合一的祈禱

即在祈禱中獲得與神直接會話以致與神合一的神祕經驗。

獻祭與祈禱強化了人對神的依賴與馴服，固定了人神關係，從而也固定了人神關係所表現的人與人之關係，能純化精神，淨化道德。

# 四、宗教禮儀

宗教信仰者的宗教活動總是要通過一定的禮儀形式來表現，沒有禮儀或不符合禮儀規定的宗教活動一般被認為是瀆神的行為。涂爾幹認為全部宗教現象可以歸結為兩個基本範疇，即信念和禮儀。信念，是意識的狀態，由表象構成；禮儀，是一定的行動方式，涂爾幹非常重視宗教禮儀在宗教中的地位和作用。

人對神聖的宗教觀念和宗教經驗必然要在信仰者的行為上表現出來，個人的信仰總是被納入於一定的社會信仰體制之下，各種宗教活動和個人的宗教行為都會逐漸趨向畫一，固定為一定的程式和規範。宗教行為的程式與規範就是宗教禮儀，換言之，宗教禮儀就是程式化的宗教行為。宗教行為的表現方式基本上都是以象徵性的語言和動作來表達，藉以溝通人神之間的聯繫，各種宗教行為的目的都是為了使人與神的關係更加親近，獲神恩寵或助佑，或藉助神之權能，實現人自力所無法實現的生活欲求。

在宗教禮儀中，人藉象徵性的語言和行動接近神，有些學者稱之為「人的聖化」，即人趨向和接近於神；另一過程則是神接受人的禮拜獻祭後，對人作出回應，臨現在禮儀中，與人相遇，有些學者稱此為「神的俗

化」。易言之，宗教禮儀即是人神相遇相知相結合的具體臨現的過程，即人在禮儀中與神會晤，神在禮儀中對人作出回應。

日本學者竹中信常將宗教禮儀和祈禱具體化為下列圖式：

- 宗教客體（神聖）  
    ↓ 啟示（內容）— 應答（態度）— 俗化（性格）— 還相（方向）
- 宗教關係  
    ↑ 信仰（內容）— 皈依（態度）— 聖化（性格）— 往相（方向）
- 宗教主體（人）

事實上，各種巫術儀式基本上都有某種的降神儀式，神靈附體後對人的請求作出回答。中國傳統祭典雖多而繁，但主要的祭典儀式可歸之為：

1. 獻犧牲；2. 迎神享祭禮；3. 主祭上香；4. 三獻：初獻（中）、正獻（左）、終獻（右）；5. 誦讀祝禱文；6. 賜福祚；7. 送神，祭祀儀式的整個過程，主要是祈求神明和神明賜福這兩個過程。

臺灣原住民賽夏族矮靈祭的祭儀，即含有迎靈、娛靈、送靈的過程，簡言之，有什麼樣的宗教行為，就可在其規範化後產生相應的宗教禮儀。

### (一) 宗教禮儀的分類

宗教禮儀可分為巫術儀式、禁忌儀式（潔淨儀式）、獻祭儀式、祈禱儀式（獻祭和祈禱皆為祈求儀式），一般宗教儀式常是各種形式混雜其中。

### (二) 宗教禮儀之產生

有三種不同的說法，說法一認為，宗教儀禮是神和上帝的直接啟示，猶太教、伊斯蘭教即採此觀點；說法二認為是聖人本諸天道，取法鬼神而制定出來，本質上是宗教的，《說文》：「禮者，履也，所以事神致福也。從示從豐。……豐，行禮之器也。」意即禮是一種事神致福的宗教行為，中國傳統即採此論點；說法三認為一切禮儀之產生，是基於社會之需要，由人事而決定的，禮儀行為只是人際關係的感情和意識的外在表現（投射），宗教禮儀本質上是人際關係的世俗禮儀的宗教化，無神論者多採此觀點。

西方宗教學者羅伯特森·史密斯在1899年出版的《論閃族宗教》中提出「禮儀先行論」，主張其在多數的情況下，是從禮儀派生出神話，而不是從神話中派生出禮儀，禮儀的規範對於禮拜者具有強制性義務的性質，在宗教生活中起著決定性的作用。在宗教禮儀中，本來無形象和非感覺的神祕力量便具體化為可感的形象，隨之而成為人格化的神，於是，在禮儀中所發生的行動和現象就被視為神的行動和現象，因而產生神話。（先有觀念，再有行動？或先有行動，才生觀念？）

### (三)宗教禮儀的功能

宗教禮儀增強了信仰者的宗教情感，加深信者對宗教的興趣，強化其對宗教的信仰；宗教禮儀進行時的莊嚴肅穆，使儀式參加者感受到一種神靈如在上下左右監臨的神祕感和神聖感；宗教禮儀對於保存部落傳統文化，加強部落內部團結的社會作用是實際存在的，如中國文化的祭孔大典，和賽夏族的矮靈祭；宗教禮儀常起刺激和保存藝術文化的作用，如建築、繪畫、雕刻、音樂、文學、法器……。

## 第六節 宗教的組織與制度

宗教組織是由宗教徒在其中過宗教生活並透過它進行活動的機構、團體、會社、社區或其他形式的群體。宗教制度是維繫這種群體，規範宗教生活，指導宗教活動的規章、教法、體制、慣例和傳統等的統稱。組織和制度之間是彼此有別又密不可分的關係，組織必須按一定的規則建立，靠一定的制度維繫。而制度必屬於一定的群體，是組織建立和維繫的依據。宗教組織和制度是宗教必不可少的外部形式，是透過其組織結構和制度慣性，在人類社會中所引起的作用等有形的方式來表現宗教的本質。若沒有一定的行為、組織和制度，宗教的思想、體驗和感情就只能是純屬個人內在的信念而已，不能成為具有社會性的宗教。

### 一、宗教組織、制度的性質

宗教組織和制度常隨宗教種類和宗教派別之不同而不同，隨同一種宗

教或同一個教派之變化而變化，受教義及所處環境文化之影響極深，如佛教的僧伽組織、叢林清規，天主教教區主教制、修會制、隱修院，新教路德派由各地教會自行決定主教、長老或公理制（信義會），英國國教（聖公會）的主教制，加爾文宗（長老教會）的公理制或長老制等。

由於社會文化的歧異，反映為宗教教義信仰上的歧義，世界各大宗教都分裂為若干派別，每個派別都有自己的組織和制度，如佛教的宗派之分，基督宗教的東西新舊之別。宗教組織和制度的不統一性，正是宗教思想的多元性的必然反映，組織制度的紛雜多樣，根源於思想情感文化上的紛雜多樣，是人類社會中的正常和必然的現象。當宗教的形式適合於它的發展時，可以促進內容的發展；但當宗教的內容發生變化時，原來的形式不適合於內容時，就會開始阻礙宗教的發展，因而出現反體制化的宗教運動，此即宗教改革。

宗教組織與制度具有社會的屬性，其本身也屬於社會組織制度的一環。宗教組織與制度常與社會組織與制度交叉甚至重合，愈往古代愈明顯，圖騰宗教即是最好之一例，但也有例外，如早期之基督宗教。

宗教組織與制度常反映著一定歷史階段的社會、經濟、政治、文化等方面的狀況，宗教組織常直接或間接進行社會的政治、經濟、法律、文化、教育、醫療、慈善、社會服務，甚至軍事行動，並以其制度去影響其他社會組織的這類活動。宗教組織和制度與社會其他組織制度常互相影響，彼此滲透，交互作用，使其帶上世俗或社會性色彩。宗教組織與制度隨社會和民族之不同而不同，隨社會民族之發展而變化，在不同社會條件下發揮不同的作用。故，宗教中的可變與不變因素，常因時因地而異。

## 二、宗教組織、制度的形成和發展

決定宗教組織與制度之形成與發展的因素有二，內在因素為宗教內容，外在因素為社會環境。

聖俗未分之前，一切渾沌不明，宗教組織與制度和其他組織制度渾然一體。當一個社會出現創新之宗教時，常導致新舊衝突，新的宗教為取得生存，便需要在其所信仰的基礎上，建立組織和制度，以適應信仰團體及社會的需要，如婆羅門教與佛教，猶太教與基督宗教的形成。

宗教組織與制度隨著社會的經濟基礎和社會結構的發展而發展，其內部發展受宗教內容發展的制約，外部發展則受社會經濟條件的制約。就政治方面而言，宗教組織在發展過程中，總是不同程度的參與政治活動，依程度而言，最甚者為伊斯蘭教，次為基督宗教，再次為道教和佛教，這種政治參與與其各自的教義有關。在經濟方面，宗教組織在其發展過程中往往設置自己的產業，進行經濟活動，成為一種獨立的經濟力量，反過來大大地促進了自身的發展。當宗教組織經濟實力過分膨脹，與世俗統治階級或受剝削階級發生利益衝突時，雙方之鬥爭就不可避免。鬥爭形式一般是世俗統治者方面壓制宗教組織，或是宗教組織內部進行改革。而舊社會文化教育方面，世界各大宗教幾乎都深深涉入社會文化教育之領域，以致出現「基督教文明」、「伊斯蘭文明」、「印度教文明」等說法。

總的來說，宗教組織和制度的發展有日益複雜、日益多元和日益世俗化、現代化這三種趨勢。

### 三、宗教組織與制度的種類與作用

各宗教組織制度彼此不同，且隨時代變遷而變化，因此很難作出一覽無遺的概括，只能就其相對意義約略分類。

依其宗教性質及社會性質之所占比例來畫分，可分為「入世型組織」及「出世型組織」。入世型係直接以影響此世生活為目標，社會活動色彩濃；出世型則以脫離世俗生活，專事宗教修行為宗旨，對社會的影響較為間接。

按宗教組織脫離其他社會組織而獨立的程度，可畫分為「合一型組織」和「獨立型組織」。合一型是與整個社會系統的某些部分緊密結合，渾然一體，如國家宗教；獨立型則與社會系統其餘部分相分離，雖有聯繫，卻是獨立（政教分離）。

按宗教組織在政治上和宗教上所處的地位來看，可畫分為「在朝型組織」和「在野型組織」。在朝型是主流派，在政治和宗教上都占統治地位（宗教顛峰期）；在野型屬異端或非主流，與當權派對立，扮演反對派角色，屬被壓制或迫害的地位（各宗教草創期），只是這兩種角色常會流動、互換或融合。

上述這種宗教組織上的分類畫分，只能是宗教學理論上的分類，實際上是彼此滲透，水乳交融，在實踐上常是合二為一的，是既入世又出世。

若沒有宗教組織與制度，個人性內在信仰就不能變成為社會性的宗教。一般而論，宗教的社會功能有二，積極功能為使宗教觀念得到鞏固和發展的條件，消極功能則會成為宗教觀念進一步發展必須突破的障礙和桎梏。

不同型態的宗教組織和制度，對社會的功能也不盡相同，入世在朝合一型常有助於社會的進步與發展，在野型宗教組織常受統治階級的迫害，為人民的起義反抗披上宗教的外衣。

除了上述的討論之外，宗教作為社會現象的一環，與當代社會的各個面向皆有所關聯，特別是與道德、科學、政治、藝術等四大領域更是關係密切，本文礙於篇幅之限，未能涉及屬於宗教學導論的四個重要課題，在此說明。

## 結 語

宗教的領域極為浩瀚，要用一套學術理論架構將其系統化、邏輯化本身就是一種冒險，因為宗教既要求研究的客觀，同時又需要主體的涉入，主客觀之間的張力與平衡的拿捏，對所有研究宗教者都是挑戰，宗教學導論只不過是其中的入門與基礎。

凡事過猶不及，宗教學的研究既非單一宗教的信仰研究，宗教學導論的介紹理當顧及學術的普遍性，但是要在一篇導論中涵蓋以不同宗教為主軸的宗教學有其困難，因此本文的鋪陳主要仍是以西方宗教為主軸，所用的概念也以西方宗教為主，這是本文的限度。

就一位宗教學的入門者而言，本文的建言是研究宗教學的基本態度最好能兼顧知識的廣博、學術的專精與生命的體悟，以批判的態度面對宗教，並對一切的可能開放。



## 問題與討論

1. 在徹底俗化後的當代，人如何能經驗神聖？
2. 神、上帝、超越、神聖、終極真實等名稱有何異同？
3. 宗教一定要有信仰的對象嗎？
4. 宗教經驗是真實的經驗，或是可以做出理性解釋，並不神祕的心理狀態呢？
5. 巫術、科學與宗教之間的關係為何？
6. 宗教經驗的表達一定是象徵性的嗎？

## 參考書目

### 中文

- 瓦鄧布葛 (Jacques Waardenburg) 著，馬庫斯譯，《宗教學入門》，臺北市：東大，2003。
- 任繼愈主編，卓新平執行主編，《宗教學》，福州：福建教育，2002。
- 呂大吉主編，《宗教學通論》，臺北市：博遠，1993。
- 呂大吉著，《宗教學通論新編》，北京：中國社會科學，1998。
- 杜普瑞 (Louis Dupre) 著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》，臺北市：幼獅，1986。
- 房志榮等編著，《宗教與人生》，臺北縣蘆洲鄉：空中大學，1988。
- 施托爾茨 (Fritz Stolz) 著，馬庫斯譯，《宗教學概論》，臺北市：國立編譯館，2001。
- 張志剛著，《宗教學是什麼》，臺北市：揚智文化，2003。
- 麥克斯·繆勒 (Müller, F. Max) 著，陳觀勝、李培萊譯，《宗教學導論》，上海市：人民，1989。



## 第二章

# 宗教哲學

莊慶信

## 前 言

目前國內開設「宗教哲學」(Philosophy of Religion)課程的學校，僅有屈指可數的幾所私立大學及基督宗教的神學院而已。近幾年來，宗教學系所如雨後春筍般的成立，這個冷門的區塊，才漸漸受到重視。學者發表相關論文的篇數也與日俱增。現在國立空中大學也破天荒地開設了這個課程，甚至天帝教所推出的《宗教哲學》期刊，也成為兩岸學者爭相投稿的新園地。

為讓一個宗教人理解宗教哲學，一定要問的問題是：光憑人的理性或哲學，能認識宗教嗎？若能，到底能認知多少呢？為回答這個問題，本章分成四個部分來表述：第一部分，首先探索西方宗教哲學發展的簡史，同時，略述宗教哲學的定義和研究方法；第二部分，從各種宗教現象（如，宗教體驗、宗教語言、啟示與奇蹟、信仰與理性、宗教與政治等等）去探索宗教的本質；第三部分，從形上的兩極——神聖者和人性——兩角度進行理性思辨，討論終極實在與人類命運的宗教課題；第四部分，特別探討宗教哲學對當代有何影響，並從前三部分的討論中，試著重新為「宗教」下一個更周延的定義。

### 第一節 宗教哲學的歷史與定義

本「宗教哲學」教科書，旨在於引領本校宗教學系學生，透過哲學研究方法、理性思考的論辯，一面探索描述性研究成果所顯示的宗教現象，以窺探宗教的本質；一面直接推論形上領域的人性及神性課題，以反思神聖者與人的性質及其關係。期望透過此一哲學思辨的課程，提升同學們靈性生命中的神聖感及宗教情操。因此，本篇將分為兩大部分共十三講來做扼要地論述。

首先，將從宗教哲學的起源、現況、相關學問、未來方向四方面說明宗教哲學的歷史發展、演變過程和不同的立場。

## 一、「宗教哲學」的興起歷史

廣義來說，宗教哲學在各古文化裡早已存在，如中國古老經典（《詩經》、《書經》、《四書》、《墨子》……）、希臘的三大哲人的神觀就是明證。狹義的「宗教哲學」創始於西方的哲學家，從柏拉圖（Plato, 427—347B.C.）和亞里斯多德（Aristotle, 384—322B.C.）的神學（即後來所謂的「自然神學」，Natural Theology，而非今日所說的神學）開始，經教父時期的護教學（apologetics），到中世紀士林學派（Scholasticism）的自然神學時，宗教哲學已經呼之欲出了。自從十七世紀起，啟蒙運動時期，經過宗教（對《聖經》的歷史批判研究結果的世界觀）、哲學（對士林學派形上學的批判）、科學、政治（提供法律與自由的保證）、社會方面的衝擊；其次，自然神論（Deism）所主張的自然宗教，與原有的超自然宗教（啟示宗教）背道而馳，而為羅曼主義（Romanticism）、唯物論、無神論鋪了路，尤其是當時宗教分裂狀態使得教義和制度都有必要借重理性的研究來幫忙；再者，在此大解放時期講批判理智的知識份子也覺得有此需要，於是宗教哲學乃逐漸成形，而成為哲學裡的一門學科。因此，我們可以套用曾仰如的話說，啟蒙時代綜合了理性主義、經驗主義、泛神論、科學新知、和反傳統宗教的情緒，遂爆發了對傳統宗教的批判及重新評估、對信仰的新解釋、對神的新看法，以純理性、合乎自然和經驗的方法，去研究宗教和有關宗教的一切，這就是「宗教哲學」產生的來龍去脈。

1710年，萊不尼茲（G. W. Leibniz, 1646—1716）首創「Theodicy」（Theodicee神義論）一詞，以維護一些基本的信仰；十八世紀末才正式出現了「philosophy of religion」的名稱，其實，當時的科學、教會、社會各界對宗教哲學仍沒有共識，到十九世紀末西方哲學界依然普遍使用「自然神學」（natural theology）一詞，宗教哲學遲至二十世紀才被舉世哲人接受為哲學裡一門獨立的學問。古來宗教哲學的探究，大體上可以分為兩大類型，一是強調以理性思辨和分析來研究宗教的教義和信念是否合理和一致，一是應用描述性的（descriptive）方法來研究宗教現象，採分析哲學的語言分析法來解析宗教語言、作法、信念。雖然如此，當今的宗教哲學研究又可區分為反宗教型、傳統的護教型、經驗的描述性分析型等三種派

別。

第一種，反宗教型屬於激進的理性思辨型，以自然和社會觀點來批判整個宗教。

自然觀點的反宗教型主張人之外的自然，以及在人類歷史文明之前已存在的人的原始狀態。認為基督宗教疏離了這種自然的觀念，這就是費爾巴哈（L. Feuerbach, 1804—1872）、尼采（F. Nietzsche, 1844—1900）、佛洛伊德（S. Freud, 1856—1939）的進路。此類型後來淪為馬克思主義和進化論的哲學，其中又分為兩種，費爾巴哈屬於浪漫主義者，他由人的「非疏離之自然生命」概念開始；佛洛伊德可說是個懷疑主義者，期望將來所有的宗教「幻像」和禁忌都消失時，人在科學與理智的幫助之下，將可掌控人性潛意識慾力的衝突。激進的反宗教型都希望啟蒙運動所垢病的宗教疏離，能為人類意識帶來巨大的改變；其認為宗教意識的偏差在於缺乏正確的自然觀，對人的潛意識的慾力缺乏洞識。因著人類對人性、對自然的認識，宗教有朝一日會被征服的。這種說法其實只是斯多亞派（Stoicism）宇宙論的翻版罷了，只是一種懷疑主義所夢想的自然無言的世界；以今日世界的科技觀看來，的確是太模糊不清而需要加以修正了。

至於社會觀點的反宗教型，如孔德（A. Comte, 1798—1857）、馬克思（K. Marx, 1818—1883）宣稱宗教（尤其基督宗教）就是一種意識型態，阻礙人的發展、進步，妨害社會的實現，而替不人道的社會和政治辯解，或以虛幻的和好、另一世界的希望來麻醉人們，使人忍受這不合理的現況。然而這套反宗教類型的理論並未解決啟蒙運動基於歷史所提出的問題，今日社會主義或資本主義的科技、或第三世界都無法保證將產生更人道的社會；也無法保證此看法不被濫用，例如，無法保證宗教不被用來當成意識型態而為統治者服務，因此，顯然社會觀的反宗教型論證有必要加以修正。

第二種，傳統的護教型屬於溫和的理性思辨型，好比在十七、十八世紀的自然神論（Deism）和新士林學派（Neo-Scholasticism）所提出的自然神學；二十世紀的超驗哲學（transcendental philosophy）、存在哲學（又譯存在主義existentialism）、位格主義（personalism）都屬於這類型。

主張「自然神學」的學者認為理智可以找出新的理由使所有的人都能

接受宗教和神，且期望以當時具說服力的某種方式保存古代和中世紀的形上學。但歷史研究顯示以前的哲學具有多樣性，而這種超越時間性的預設的護教學式哲學，反而顯出強調理性的自然神學受制於歷史因素，並且無法將其抽離。

主張「超驗哲學」的馬雷夏（J. Marechal, 1878—1944）及其後學在討論宗教時也忽略時間因素，忽略歷史中的宗教傳統內容及現在宗教傳統的方式。這種看法只有在基督宗教世界尚存時才有效果，一旦與傳統明顯決裂，這種宗教哲學的說服力就不夠了。存在主義和位格主義在一次大戰、二次大戰期間，皆對科學、哲學、社會學、政治學都產生了批判作用。位格主義對新士林學派起了一些修正效果；而歐陸的存在主義則對十九、二十世紀的自由主義產生了修正作用，例如，馬賽爾（G. Marcel, 1889—1973）認為人存在的共同特質是忠實，強調愛、希望、自由、甚至存有的特性，他對人的宗教層面的經驗提供了豐富的分析 and 詮釋，因而為宗教經驗的研究提供了哲學基礎；海德格（M. Heidegger, 1889—1976）則以關懷（*Sorge*, *care*）、現實性、空無、真實性、時間性、死亡的預趨等描繪其心目中的存有（*Sein*, *Being*），他的思想是一種存在性的態度及情感的描述。因此不難發現，存在主義（其實，稱為存在哲學較好，因為它對態度的重視甚於主義）對人類經驗的描述大體上均是現象學式的。但存在主義和位格主義兩者都太強調哲學化的人對真正的自由必須作選擇或者放棄，而未注意到今日世界出世的內在性已蕩然無存了。因此，如果想對宗教提供滿意的解釋並觸及現在的真實世界，也就事「倍」功「半」了。

第三種，經驗的描述性分析型也就是「中立」的描述性分析型，是十九世紀末由韋伯（Max Weber, 1864—1920）、特羅屈（E. Troeltsch, 1865—1923）等人在歐美發起，他們以經驗的歷史分析、社會學分析、心理學分析、現象學分析、語言學分析（*linguistic analysis*）等不同的分析方法來研究宗教，但他們儘量避免使用宗教哲學的名稱，直至今日仍多以宗教學（*science of religion*）為總稱，這種學問不是以俗世與教會分家為出發點，而是把社會視為已是由傳統解放出來的社會；此立場既不偏向護教路線，也不傾向反對抨擊路線，而是把當今社會視為老傳統經俗化（*secularization*）過程的結果。此類型是在宗教現象及結構的描述和分析方

面，設法以比較法和類型法探索出宗教本質的一般定義。只是有些這類型的學者站在無宗教的社會之立場，若然已超出了宗教哲學的研究領域了。今天以宗教哲學的眼光看來，這立場的研究範圍並非宗教哲學的領域，可是它的成果卻可作為宗教哲學的出發點。再者，過去那些走極端的心理學和社會學所解說的宗教概念，在今學術界已經漸漸失去了說服力。

總之，宗教哲學由傳統的護教型和反宗教型過渡到今日的描述性分析型並不是一蹴而就的，而是經過學者們在各自的文化脈絡當中，不斷藉著爭論、筆戰、交談等漫長的蛻變歷程，才逐漸找到此出路的。這種中立的分析類型仍須修正自己的立場，才能符合宗教哲學的論域。再者，從塞耳（Alan P. F. Sell）對1875——1980年期間宗教哲學的描繪，讓我們看到了宗教哲學與神學之間的張力，以及兩者之間界限的劃清，同時也看到了宗教哲學家鞠躬盡瘁的心歷路程。

## 二、宗教哲學的研究現況及相關的學科

雖然東方哲人（尤指印度）已有些人投入這學科的研究，直到現在卻無顯著的成果，以致今日宗教哲學仍然以西方為主導。值得注意的是西方的宗教哲學更頻繁地接觸東方宗教之後，對於宗教真理的性質方面，愈來愈注意到以世界觀點來看，換言之，有一種更開放、更中性的態度來論斷各宗教，也互動地把宗教交談的腳步更往前邁進了一大步。世界各大宗教的交流、交談之間，產生了共同的洞識，相對地也衍生了一些問題，如宗教間真理的標準問題，或是哪個宗教比較真等問題。這些問題的浮現，使得當代的研究者不禁要問：原本較偏向規範性研究的宗教哲學，是否該修正原來的比重，而以經驗的描述性為主，概念的規範性研究為輔呢？此外，自從一九六〇年代以來，研究宗教哲學的學者對於神存在的論證興趣日濃，使得宗教語言則成了今日重視經驗主義的西方學者最感興趣的課題；又由於受邏輯實證論影響的宗教語言研究思潮和存在哲學結合，讓宗教研究方面開始注意到人的處境（如，人格和自我）層面，以致在探索宗教語言時，格外注重其奧秘性，而逐漸看出隱喻、神話、象徵等宗教語言的深層意義。在國內這領域的專業學者寥寥無幾，顯示到現在仍未受到國人的青睞。

在各種學科之中，形上學、語言學、倫理學、知識論、宗教學、神學、佛學等等，都是宗教哲學的相關學問；其中以宗教學為最相關，宗教哲學根據宗教學的研究成果所提供的事實，加以推論、思考所探究的宗教問題。

宗教學（science of religion）是一門科學的學問，也可以稱為宗教科學。它用科學的、經驗的方法研究古今所有的宗教（含原始宗教和高級宗教），以及宗教與文化、民族、社會、政治、心理、經濟、地理間的關係。宗教學之中，研究各宗教的起源、成長、教義等基本成分及宗教互動的「宗教史」（religious history），可以說是宗教學的基礎學問；而宗教現象學、比較宗教學、宗教心理學、宗教社會學這四學科可說是宗教學的骨幹。

「宗教現象學」（phenomenology of religion）注重宗教自我呈現的各種方式，諸如聖物、聖地、神聖空間、神聖時間、口傳和成文的傳統、教儀、聖人及聖職人員、宗教團體等現象。宗教現象學不像宗教史回溯宗教的成長及改變，對歷史背景和歷史事件存而不論，而是以宗教史為出發點，只探究上述的宗教現象，用類比和綜合的觀點彙整出宗教的共同成分或相似現象，以便找出其宗教意義。至於傳統的「比較宗教學」（comparative religion）是把某宗教與另一宗教相比較，檢視宗教之間的異同，以評價其高低，做出價值判斷，而成為介於規範性和描述性研究之間的學科。宗教現象學標榜遵照經驗方法的程序，採取胡塞爾（E. Husserl, 1859—1938）現象學方法的一部分，不預存成見，以存而不論的方式去了解宗教的真相及意義，不作價值判斷，不評估宗教真假，不斷定神存在與否。有些學者指出宗教現象學標榜純描述性的研究，不作價值判斷，但當研究者安排資料及結構時，已涉及價值判斷及規範性的論域了；再者，這種不注意時間性而只注重本質的研究進路，似乎把宗教現象變成靜態類型學的缺陷。不論是比較宗教學或宗教現象學，都提供了宗教哲學一些宗教的真相或某種角度的經驗性客觀知識，使後者能繼續其推理工作。

「宗教心理學」（psychology of religion）研究個人的宗教生活以及宗教對主體意義，包含靈修、虔誠、個人行為的宗教性、人的宗教體驗（含皈依 conversion）等課題；十九世紀末，它採用科學性的心理學方法，開始



成為宗教學的一門。由於真實的宗教經驗屬於超自然、超越經驗的領域，已超出了經驗科學的研究範圍，所以，有的學者認為它至多只能研究宗教行為的自然因素而已。換言之，心理學對宗教所作的科學研究，只是片面的觀察和客觀的分析，只局限於現象的描述和說明而已，它使宗教哲學從人的心理角度更進一步理解宗教的現象；可是，想要全面了解宗教信仰，仍需求助於主體的主觀體驗。

「宗教社會學」（sociology of religion）為探討宗教現象對社會的整合或改革有正面或負面功能，必須研究宗教組織制度的內在結構、宗教與社會之間的相互關係、教會與宗派間的關係等課題。韋伯、特羅屈、涂爾幹（E. Durkheim, 1858—1917）等人所開創的宗教社會學，提供了宗教的社會向度的真相，使宗教哲學對宗教有多一層的認識，但單憑它的研究仍無法看到宗教的全貌。

今日的宗教哲學、神學、佛學都得依賴宗教學所發現的各個向度的事實，繼續做更正確、更客觀的思考研究；同理，宗教學也得參考宗教哲學的研究成果或進路，此種關係使雙方都邁入了新紀元。

### 三、宗教哲學未來的方向

今日的宗教哲學由於受到語言分析、詮釋學、存在哲學、科際整合、東方宗教研究、宗教交談等因素的影響，描述性、分析性、整體性、本位化、中立性將是今後的研究方向。若然，宗教哲學的研究者才能更開放、更全面、更客觀地了解其他宗教，不至於為了比較或護教的緣故，而扭曲各宗教的真相。過去個人式的研究工作將日漸被團體的合作研究方式所取代，而研究的成果也將更為客觀，更接近宗教的廬山真面目。

因此，如何加入科際整合的學術團體，以結合科學、科技、社會、倫理、藝術、哲學、宗教各方面的研究成果，將是未來投入形上領域的宗教哲學學者的當務之急；再者，東方學者日漸重視宗教研究，有助於東方宗教哲學的成長與茁壯。東方宗教哲學的研究成果將有助於刺激西方宗教哲學的轉折與發展。

## 四、宗教哲學的定義與方法

接著，將從定義、研究方法方面來看當代宗教哲學的實際意義和基本內容，進而理解整個學問的梗概。

### (一)宗教哲學的定義

宗教哲學是以理性思考、或哲學思辨來研究宗教的一門系統的學問，是哲學的一門；由於宗教哲學涉及存有學所探究的最高存有者，因此，又可以說它屬於普通形上學的領域。它研究或反省宗教本質、宗教經驗、宗教現象、神聖者、宗教問題的廣大領域以及傳統哲學所關注的超越外在實在界的領域（神聖領域、超越界），所涵蓋的範圍也包括各宗教信徒、宗教同情者、宗教反對者的三類進路和態度。

宗教哲學不是一般所謂的神學，亦即它和超自然的啟示「神學」不同，神學雖然也採用理性的推理去研究特定的宗教，可是它以啟示和信仰為出發點；宗教哲學卻是以理智為起點去研究宗教。宗教哲學也不是護教學，因為前者的目的是要以人的理智去理解宗教，而不是為某宗教教義辯護。傳統的「宗教哲學」曾等同於自然神學，源自希臘三大哲人的「自然神學」是以自然的理智去研究神的問題，但是今日的宗教哲學已不只是自然神學，後者所研究的內容全包含在前者之內，前者的範圍比後者大。宗教哲學與宗教之間的關係，好比法律哲學與法律、藝術哲學與藝術、教育哲學與教育、社會哲學與社會、環境哲學與環境之間的關係一樣，前者不能取代後者，但都是為了從哲學觀點幫助人類進一步理解後者。

### (二)宗教哲學的研究方法

研究宗教的基本方法或進路大約可以區分為八種，亦即：歷史（historical）研究法、考古（archaeological）研究法、文學（literary）研究法、心理學（psychological）進路、社會學（sociological）進路、現象學（phenomenological）進路、神學（theological）進路和哲學（philosophical）進路。宗教哲學採取的是最後一種的進路——哲學進路，雖然不直接採用前面七種研究法，卻把這七種進路的研究成果當作出發點或參考。宗教研究方法

如此多，是因宗教本身就是多功能的，含有心理功能、理智功能、社會功能、生態功能、倫理功能、藝術功能、信仰功能等等，所以研究的人可以從任何一個功能的角度切入去研究。也因此有些人只以自己所精通的領域去探索，而易於忽略一生都未涉獵的其他領域，甚至還有人囿於自己的視域，就草率地否定或排斥其他領域的研究成果。其實，研究宗教哲學的正確態度應是接受各種不同的學科、進路和方法所發現的各方面事實及真相。因此，僅就研究者的態度與所採用的方法看來，就不難看出：一旦當我們研究宗教時就已經涉及了宗教交談（dialogue of religions）。

第八種進路——哲學的研究方法大約有演繹法、歸納法、批判法、類比法、辯證法、比較法（或對比法）、現象學法、詮釋學法等。這些方法都離不開以理智推理為基本出發點，所以都是宗教哲學學者常用的研究方法。

## 第二節 宗教的現象與本質

由於類型和立場的差異，今天宗教哲學的研究內容仍然有所爭議，既然宗教的一切都是研究對象，並不限於只對宗教行為主體和神聖者作形上思考，諸凡宗教本身，宗教與人生各層面的關係，以及各宗教中的哲學問題都是宗教哲學的題材；可是學者不可能研究宗教的全部，大家只能挑些比較重要而且有興趣的課題，諸如：宗教的本質、宗教現象、宗教行為、宗教語言、宗教倫理、啟示、信仰、宗教真理、信仰與理性、宗教體驗（含密契（神祕）主義）、宗教與科學、宗教的多樣性、神聖者（或終極實在）的屬性與存在、人的性質與結構、自由意志的難題、惡與痛苦、生命不滅（輪迴與復活）等。這些課題也可以再區分為五大重點加以說明：

### 一、宗教體驗

對於「宗教體驗」（religious experience）除了西方哲人有興趣的課題——皈依（conversion）和奧托（R. Otto, 1869—1937）所謂的神聖經驗之外，宗教哲學的研究者慢慢意識到宗教體驗和人生的各個層面息息相關，因此，宗教體驗不是單單超越層面的事，而是含括人的知覺、情感、

理智、意志、超性（超自然）等整個生命的各層面，換句話說，應是整個人的事。至於「密契經驗」（神祕主義mysticism）有自然的密契和超自然的密契之別，學者對後者都承認是一種極特殊而少見的宗教體驗，而道家、印度教和佛教屬於「自然的密契」，由於缺乏相遇的對象——終極神聖（Ultimate Divine，終極實在Ultimate Reality）或神聖者（the Divine），而與超自然的密契大異其趣，兩者都值得深入鑽研。

## 二、宗教語言

再者，「宗教語言」（religious language）是當代宗教哲學中很重要的一個課題，許多宗教的研究者一直未能登堂入室，不夠了解宗教語言便是主要的原因。宗教中的神話、禮儀、經典、教義、詩歌、祈禱文等等都是宗教語言的涵蓋範圍，若不知這些宗教語言的作用，便不知所云。學者將宗教語言區分為神話性語言、教義性語言、禮儀性語言可以看出其範圍。而宗教語言到底有哪些特性呢？其基本特性約有終極性（彼岸性）、弔詭性、象徵性、神話性，如果能把握這些要領，要進入宗教經典甚至整個宗教，以便了解宗教的本質，自然會比較容易得多。

## 三、啓示與奇蹟

至論「天啟」（revelation，啟示），它給人的印象是基督宗教的特色。基督宗教是個啟示宗教，可是經過學者的研究發現：啟示在高級宗教中是十分普遍的宗教現象（中國的道教亦很重視啟示）；宗教哲學進一步探討的是啟示是否有其合理性，或者全然違背理性呢？而「奇蹟」（miracles）是備受挑戰的宗教現象，連道教、佛教均有此現象。因此，宗教哲學要探討的是奇蹟有可能嗎？合理嗎？在探究啟示和奇蹟之後，我們對於宗教本質會有更深的認識。

## 四、信仰與理性

我們可從人生的各層面探尋宗教的本質。首先，從「宗教與心理」的關係和互動中可看到宗教對心理的功能。其次，從「信仰與理性」的關係中可看到信仰並未與理性衝突，理性有時需要信仰的指點，信仰可以詮

釋為一種超越理性的能力，而非違反理性；信仰之與理性的關係，很類似直覺之與理性，或體悟之與理性的關係一樣，彼此相輔相成，並行不悖。再者，從「宗教與科學」的關係中可看到宗教與科學不但不衝突，科學有時還需要宗教的提醒，科學也可以改進宗教對經典、宇宙的認識。只要雙方都有此共識，各守分寸，古代那種雙方爭執不休的歷史，自然不會再重演。

## 五、宗教與政治

然後，從「宗教與社會」的關係中可看到宗教對社會有正面和負面的影響，而且正面影響大於負面，並非如反宗教者及唯物主義者所說的宗教是有害無益的，例如宗教對整合社會或改革社會常扮演積極的、正面的角色。至論從「宗教與政治」的關係中可看到，古來宗教與政治一直糾纏不清，宗教對政治有正面功能，也有負面功能；因為有時宗教勢力也會妨礙政治運作，但宗教史的研究卻發現政治控制宗教、或假借宗教名義行暴政之實的時期，反而長得多；宗教方面常是受害者，在共產國家此現象尤為明顯。

此外，除了上述從人生三個面向所做的探討之外，我們還可以從「宗教與藝術」的關係中看到宗教不但不阻礙，藝術有時也需要從宗教那裡取得藝術題材、藝術形式、或藝術靈感，而藝術也有助於激發宗教情操。從「宗教與生態」關係的研究，我們可以看到宗教對自然生態有著正面和負面的影響，自然生態的美醜也影響著宗教人的靈修淨土。最後，我們從「宗教與道德」的關係中，可看到宗教與道德在各宗教中都密不可分，宗教常成為道德的基礎，使倫理行為神聖化，而道德也形成宗教倫理，各宗教的改革均以道德規範為訴求。綜合言之，從人生的各層面與宗教關係的探索有助於展現宗教的本質。

### 第三節 形上兩極的理性思辨

#### 一、神聖者（終極實在）的屬性

這個重點，相當於傳統的自然神學部分，屬於形上兩極探索之一，亦即探討神聖者（最高存有者）存在的問題。不論宗教研究者的立場如何，都無法避開這個問題。而要進行理性的推論證明之前，宜先檢視及界定所要論證的神聖者之屬性（attributes，性質）為何，然後再考察古來有哪些有力的論證。神聖者的論證可依兩對立的立場分別討論，一是無神論的論證，一是有神論的論證。

#### 二、論神聖者的存在

在神聖者的存在與否的探索上，學者共分為無神論與有神論兩大陣營。

##### （一）無神論論據(1)

無神論的論證以科學的論證、心理學的論證、社會學的論證和哲學的論證最具代表性。宗教哲學的任務是檢視每個論證的論據，並聽聽所有回應的聲音。

##### （二）無神論論據(2)：惡的問題

在這些無神論證當中以哲學論證最為有力，而哲學論證之中以惡的難題（problem of evil）最為棘手。無神論者提出「惡的邏輯矛盾論據」（logical argument of evil）和「惡的歸納論據」（inductive argument of evil）以反對神的存在，而有神論者也不甘示弱地以自由意志神義論（Free Will Theodicy）、更大的善神義論（Greater Good Theodicy）、最佳可能世界神義論（The best possible World Theodicy）、自然律神義論（Free Will Theodicy）等等論證駁斥無神論論證。的確，以世界上為何有惡，或好人為何受苦等理由來否定神聖者的存在是很有力量的，可是，有神論者的回應

也不可等閒視之。

### (三)有神論論據(1)

有神論的論證很多，較有分量的是永恆真理論證（argument from the eternal Truth）、普遍承認論證（argument from universal consent）、生物學論證、物理學論證、語言學論證、倫理論證（moral argument）、存有學論證（ontological argument）、五路論證（Quinque Viae, Five Ways）、宗教論證、累積論證（cumulative argument）等等。直到今天，倫理論證、存有學論證、五路論證、宗教論證、累積論證等還是學者們不斷探討的論證。「倫理論證」在西方源自亞里斯多德，經奧斯定（St. Augustine, 354—430）、多瑪斯（St. Thomas Aquinas, 約1225—1274），到康德（I. Kant, 1724—1804）時整個論證才定型；其實，論者也看出這樣的論證並非西方所獨有，以我國為例，〈中庸〉的「天命之謂性」，以及古來國人掛在嘴邊的「天理良心」，陸象山（1139—1193）的「此理本天之所以（予）我者……心即理也」都顯示出此論證具有普遍性。反對者常以相對真理或場合倫理加以抨擊，卻不知反對的理由都不出懷疑主義的窠臼，也同樣違反了矛盾律。簡言之，此論證的普遍性強化了本身的說服力。「存有學論證」又譯為本體論證，是安瑟莫（Anselm, 1033—1109）所提出的，當時的高尼龍（Gaunilon）修士、日後的大哲學家多瑪斯和康德都指出此論證混淆了概念界和實在界，而攻擊安氏，但笛卡兒（R. Descartes, 1596—1650）、萊不尼茲和近代的巴特（Karl Barth, 1886—1968）均支持此說，尤其巴特認為這是一種倫理論證而非形上論證，亦即針對信徒的靈修意義，而非純理性推理的形上論證。

### (四)有神論論據(2)：五路論證

「五路論證」可以說是今日學者研究最多的論證了，多瑪斯所提出的五路並非完全獨創的，而是綜合古來經驗方面的論證而成的，但同時將五路並陳就是他個人的創意了。此五路包括第一路「變動論證」（from Motion and Change）、第二路「成因論證」（from Efficient Cause）、第三路「偶有性論證」（from the Contingency of Beings）、第四路「完美等

級論證」(from the Degrees of Perfection of beings)及第五路「秩序和目的論證」(Argument from Design, Teleological Argument)。康德特別把一、二、三路合稱為宇宙論證(Cosmological Argument)，並提出反對的理由，當代宗教哲學家約翰·希克(John Hick, 1922—)認為五路的重點在於宇宙論證，並把五路的難題歸納為三點：1.無限後退(Infinite regress)問題，2.因果律(law of causality)問題，3.哲學的神與宗教的神之問題；同時代的新多瑪斯主義者(Neo-Thomists)也都針對希克所歸納的難題逐一提出答覆回應希克，其中最大的難題是因果律問題，共有休謨的因果說、康德的因果說、概然性的因果說等四種反對宇宙論證背後所預設的因果原理。針對這些設難，新多瑪斯主義者都一一提出反駁。關於因果律問題，他們指出休謨的弱點在於他混淆了自然科學的因果律和形上的因果原理。今日學者對於五路研究的結果發現：1.注意五路在《神學大全》(*Summa Theologiae*)和《駁異大全》(*Summa Contra Gentiles*)的上下文或脈絡中，多瑪斯當時主要動機並不是要反擊無神論，《神學大全》不在於竭盡心思提出論證，而是以大綱綜合體裁為信仰鋪路(*praecambula fidei*)；《駁異大全》則是針對已信神的回教徒，同時駁斥當時主張神存在是自明的(*self-evident*)。2.五路應合觀，不宜將五路分別來看；因為多瑪斯的論證是由各種偶有性變動、萬物成因、可有可無或非必然性、有限的完美、無靈之物之目的性推論出各種神性——不動的推動者(Unmoved Mover, First Mover)、第一因(First Efficient Cause)、自足的必然存有者(Necessary Being)、最完美的存有者(Supreme Being)、管理萬物的最高智慧和設計師(Designer)。中國的學者也許會認為中世紀的士林哲學早已過時了，在這科技發達的今天舊調重彈未免太落伍了，學貫中西的項退結指出古代中國的有神論，不論採用成因進路、或大自然進路、或道德進路來說明神的存在，都缺乏多瑪斯五路中的第二因，以致稍後有作者提出為何善人要受苦的難題時，就給無神論可乘之機；由此可見五路在今天，尤其在中國仍具有時代意義。

綜觀神聖者存在的問題，從宗教哲學的觀點而論，迄今有神論與無神論雙方仍然分不出勝負，海德格早已看出我們無法證明神存在，同樣，也無法證明神不存在。是否神證問題是個永遠解不開的謎？此時是很難斷言



的，也因此為日後的宗教哲學留下了一片尚待開拓的園地。

### 三、人類的命運：來生

人性與人類的命運屬於形上兩極探索之一，主要探討的是宗教行為的主體，特別著重人性的內在結構的了解。看來這部分與哲學人學（人類學）的研究範圍似乎有些重疊，其實不然，在宗教哲學中更注意此人性結構與超越界連繫的可能性。換句話說，人性之內是否有超越向度以致才有接觸超越界的可能性的問題？這是宗教哲學的興趣所在。靈魂（或精神生命）的不死不滅因而也成了探討的課題，亦即，要探討精神生命所具的認識能力（理智）和自由抉擇能力（意志）。曾仰如在其書的總結中，就道出了這方面形上探索的範圍：換言之，人需以理智認識有關神的真理——教義；以意志遵守神所昭示的生活準則——為善避惡——教規；以四肢五官表現對神的虔誠——教儀，以便在今生今世過著合於人性的生活，來世分享神的真、善、美、聖之更幸福的生命，而真正達到「天人合一」最崇高的人生境界。

再者，傳統的哲學把人性結構分成理智、意志、情感，已經比古代中外只分為心物的二分法更為清楚了，可是今日學者更區分為生理、心理、政治、社會、理性、藝術、生態、倫理、宗教等九個層面，從以上各種分法都已指出了人性結構與超越界連繫的可能性，尤其是九層面的分法更是顯而易見。然而以上各種人性結構的分法，均只是靜態的分析而已，今日的宗教哲學除了重視靜態的結構性外，也應注意到動態的觀點。人性的動態面包含關係性和過程性。人的「關係性」指出在人與人、人與大自然、人與終極神聖之間彼此動態地接受和給予中所產生的；而人的「過程性」指出，人在過去、現在、將來三向度之中動態過程裡，與終極神聖交往中不斷成長，走向人性的成熟和圓滿。

此外，人——宗教行為的主體——在走向圓滿時，所遇到的是命運問題或終極問題——來生（Life after life），這問題與上述的精神生命不死不滅論密不可分，亦即，印度教、佛教和道教的「輪迴」觀，基督宗教的「復活」觀，也是宗教哲學在這層面要探索的課題。今日的研究者至少看到了這部分：雖然各種宗教對精神生命不死不滅的說法（輪迴或復活），

或者說對此時此地人的超越體驗以宗教語言而言，共同要表達出的是，超越因素（transcendent element）是不會被死亡所毀滅的。

## 第四節 宗教哲學對當代的影響及整合性的宗教定義

從宗教哲學的應用來看，我們可以看到對當代有多面向的影響，尤其對於棘手的宗教定義，具有釐清及整合的功能。

### 一、宗教哲學對當代的影響

縱使今天有人認為宗教哲學所能找到的只是批判、反對的部分，或者根本就是無解的問題，宗教哲學依然是理解宗教的一個必要工具。誠如黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831）所言，「宗教哲學並不是證道」，它沒辦法在無宗教的人或社會內產生宗教信仰，因為宗教哲學無法把某種它本質上全新或陌生的東西輸入一個人的生命裡。

宗教哲學的基本任務是與宗教、科學、社會交談或爭論時，去呈現上面所描繪的宗教傳統五大重點中的課題和問題；再者，今日的宗教學也需參考宗教哲學的研究成果或進路。換言之，只要這世界有任何宗教真理需要去理解的話，宗教哲學探索宗教的權利是不容否認的。就像法律哲學企求以哲學觀點理解法律的哲學基礎一樣；又像生物科學哲學（Philosophy of Biological Science）要求以理性思辨去挖掘生物學的哲學基礎，與之有關的即使只是細菌或微不足道的小生物，它也不小看牠；更何況在人的生命裡，在人生的旅途上，在社會文化的生活之中不可或缺的宗教。所以，宗教哲學以哲學的、理性的觀點去一窺宗教的堂奧，雖然無法窺見其全貌，只要能盡人性中之理智的極致而挖掘宗教的部分的真相，也是責無旁貸的。也因此，世界上大學裡完備的哲學及宗教系所，大都開設宗教哲學課程，讓學者和莘莘學子在研究天下萬事萬物的根本原理之時，也不忘記在人生重要的一個面向——宗教——之中探蹟索隱，以期增進人類對人生意義與價值的了解。

## 二、整合性的宗教定義

我們可從宗教現象探尋宗教的本質。首先，如何界定「宗教」一詞便是一件十分爭議性的事情，信仰神明或有神論的人，可以接受西式的「人與神的關係」或「神、人之間的連繫」，或中式的「天人合一」當作宗教的定義；但對無神論者或不相信神是造物主的人，就無法接受這樣的定義了。因此，宗教哲學就有義務找出一個較合適、較普遍的定義。有的學者所研究的是專精的、天下學問中狹小的領域（如心理學、或社會學、或生物學……），但同時對宗教卻很有興趣，因而把「宗教」視為心理的投射，或社會的產物，或人類進化過程中的早期現象，甚至說是人民的鴉片。這些各學科的專家對宗教的研究成果，或許有助於宗教哲學對宗教本質的把握，然而其看法難逃以偏概全之嫌。

布魯格（W. Brugger）從字源角度指出宗教的本質是「重新與第一根源及最終目的相連繫」，項退結就不贊成將它詮釋為重新與「上帝」緊緊相連繫，他念茲在茲的是「這一定義一移植到中國與印度就無法完全適用，因為佛教顯然不相信神與上帝。」此癥結在於它犯了以偏概全、以「自己的地區概括全世界」的弊端，佛洛伊德、費爾巴哈、社會學家的定義也都犯了同樣的毛病。雖然田力克（P. Tillich, 1886—1965）一反這種狹隘的定義，改換成廣泛的視野，而將宗教信仰界定為「個人自我的整體及集中行為，亦即無條件、無限而終極關切（Ultimate Concern）的行為。」項退結批評田氏的定義過度廣泛，以至於超人、摩天樓、家庭、政治、科學、經濟活動等都可能提升至絕對層面而成為「宗教」。接著，項退結主要是從描述定義著手，這種定義是「把各種經驗性宗教學科（如，比較宗教史、宗教現象學、宗教心理學、宗教社會學、宗教象徵學）所舉出涉及宗教的各種事實總結起來」，試著對「宗教行為」下一個描述定義，其實，此定義已碰觸了實質定義中的「神聖領域」（Divine Sphere）或終極實在（Ultimate Reality）或神聖者（the Divine），而且神聖領域等這三個名詞都適用於各宗教：「對神聖領域（事物、力量、位格）的信念及由之而來的行動，此項信念與行動往往導致心理、生理、社會及其他功能。」

曾仰如將「宗教」的字面意義解釋為「神人之間的某種聯繫」，並

以為「人對最有價值之物至為重視」可作為它的實質定義。曾氏認為學者提出的四百多種宗教定義中，「絕大多數都只是描述定義——強調宗教的某些特徵」，都「不是完整的定義」。曾氏否認描述定義的必要，無視於全球各領域學者的努力，在這一點上不如項退結的見解。溫斯藤·金（Winston L. King）以為「宗教是生命依其周遭的文化，將各層面深度經驗——因形式、完整性、和明晰性而有所不同——的整合。」金氏注意到實質定義中的人類靈性「生命」在宗教生活中的關鍵地位，也顧及描述定義中的文化因素及人的宗教體驗層面，但他明顯忽略終極實在及項退結所謂的「神聖領域」是宗教信仰的必要因素。

彼得森等人謙虛地假設「宗教是由一套包含個人及團體的且以一終極實在為核心的信念、行動、和經驗所組成的。」這是同時結合實質定義與描述定義的實例，他們一面由實質定義角度切入，以「終極實在」來取代神（或佛或道等等）與項退結的「神聖領域」一樣高明，而此重大觀點卻是金氏望塵莫及的；另一面，同時從描述定義面切入，在經驗性的資料中提高「宗教經驗」的地位與比重，反映出今日宗教學界的研究共識，正好可以補項退結定義的不足。

依據上述五種典型的「宗教」定義，現在我們嘗試整理出一個較為可行的新定義：在周遭的文化中，「人的生命」的生理、心理、社會、理智、藝術、倫理、靈性等各層面整合地、深度地、個別地、或團體地經驗到自己與「終極實在」（神聖領域）之間恢復密切地聯繫。

## 結 語

總之，宗教哲學的研究範圍既然涵蓋宗教的所有層次，還有許多宗教與人生相關的課題值得我們繼續追尋、探索，無法一一臚列，然而真誠、勤奮的宗教哲學研究工作，必然受到人類的肯定。就宗教學研究的角度而言，宗教哲學的研究實在是值得我們參考及重視的一門學問。

## 問題與討論

1. 如何界定「宗教哲學」？研究宗教哲學有哪三大學派或立場。
2. 從宗哲角度看，信仰與理性必然有衝突嗎？
3. 試闡釋宗教語言的象徵性；並說明神話到底是什麼？
4. 試由宗哲角度看，宗教體驗是什麼？
5. 廣義的與狹義的啟示有何差別（宗教哲學講的是哪一種）？並從宗哲觀點啟示全然不合理嗎？
6. 從宗哲觀點看，奇蹟全然不可能嗎？
7. 若有終極實在（Ultimate Reality）或神聖者（the Divine）的存在，此終極實在有哪些基本的屬性？
8. 無神論者提出反對神存在的論證可歸為幾類？哪一類最有力量？為什麼？
9. 既然終極實在是全能且全善的，為何世界上還有「惡的事實」存在？
10. 有神論的存有學論證提出什麼論據，而反對者以什麼意見來反駁？
11. 關於多瑪斯五路中的宇宙論證，休謨有何設難？有神論又如何答覆這些設難？
12. 輪迴觀只有一種嗎？基督宗教的煉獄觀與佛教的輪迴觀，有無可會通之處？

## 參考書目

### 中文

- 王志成，《神聖的渴望：一種宗教哲學》，南京：江蘇人民，2000。
- 布魯格（W. Brugger）編著，《西洋哲學辭典》，項退結編譯，臺北：華香園出版社，1989。
- 杜普瑞（Louis Dūpre），傅佩榮譯，《人的宗教向度》（*The Other Dimension*），臺北：幼獅，1996。
- 房志榮等編著，《宗教與人生》，臺北：國立空大，1993。
- 約翰·希克（John Hick）著，錢永祥譯，《宗教哲學》，臺北：三民，

1989。

風希德布蘭 (Alice von Hildebrand) 著，韓山城譯，《宗教哲學》，臺北：安道社會學社，1983。

莊慶信，〈人與神聖者的內在關連性—評介《信神的理由》〉，《神學論集》129期 (2001.10)，頁467—476。

莊慶信，〈中國宗教哲學的基本構想〉，《哲學與文化》32卷09期 (2005.09)，頁91—108。

莊慶信，〈天啓〉，《哲學大辭書》第2冊，臺北：哲學與文化月刊社，1993，頁871—873。

莊慶信，〈多瑪斯第二路之研究〉，《中世紀哲學專題研究計劃》，輔大哲學系與比利時魯汶大學哲學系學術合作，1994年6月，頁1—20。

莊慶信，〈宗教哲學〉，《哲學大辭書》第4冊，臺北：哲學與文化月刊社，2004年8月，頁2126—2134。

莊慶信，〈宗教對話理論—從宗教哲學看多元論及包容論的困境及出路〉，《哲學與文化》32卷04期 (2005.04)，頁89—108。

莊慶信，〈宗教與政治—從宗教哲學觀點看兩岸的政教關係〉，《哲學與文化》22卷3期 (1995.03)，頁228—240。

莊慶信，〈從宗教哲學觀點看智顛的一念三千〉，《東吳哲學學報》1號 (1996.03) 頁13—25。

莊慶信，〈理性與信仰〉，《輔仁學誌》26期，法管之部 (1994.06)，頁435—452。

莊慶信，〈揭開神話的面紗—關永中《神話與時間》評介〉，《哲學與文化》25卷2期 (1998.02)，頁192—196。

麥克·彼得森 (M. Peterson, et al.) 等著，《理性與宗教信念》三版，北京：人民大學出版社，2005。

傅樂安編，《宗教哲學》，山東人民出版社，1996。

單純，《宗教哲學》，北京：中國社會科學出版社，2003。

曾仰如，《宗教哲學》二版，臺北：臺灣商務，1989。

項退結，〈對宗教哲學的緒言 (上)〉，《哲學與文化》11卷3期，1984。

項退結，《中國人的路》，臺北：東大圖書，1988。

黃懷秋，〈耶穌基督的神話〉，《輔仁宗教研究》1期 (2000.04)，頁41—90。

- 楊紹南，《宗教哲學概論》，臺北：臺灣商務印書館，1969。
- 瑞德（M. Rader）編，傅佩榮譯，《宗教哲學初探》，臺北：黎明，1984。
- 劉仲容、林天河，《宗教哲學》，臺北：空大，1996。
- 謝扶雅，《宗教哲學》，臺中：東海大學，1980。

## 外文

- Hick, John. *Philosophy of Religion*. 3rd ed. Englewood, N. J.: Prentice-Hall, 1983.
- Mitchell, Basil, *The Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Peterson, et al, *Reason and Religious Belief*.
- Peterson, M. et al.(eds.), *Philosophy of Religion: Selected Readings*, N. Y. and Oxford: Oxford Univ. Press, 1996.
- Peterson, M. et al. (eds.), *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, 2nd ed. N. Y.: Oxford Univ. Press, 1998.
- Sell, Alan P.F., *The Philosophy of Religion 1875-1980*, New York : Croom Helm, 1988.
- Warner , Martin, *Religion and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Winston L. King, "Religion," Mircea Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religion* (in 16 vols.)vol.12, N. Y.: Macmillan and Free Press, 1987.



第三章

# 宗教社會學

武金正



## 前 言

人每天的生存和如何活出其意義皆與社會及宗教息息相關，如亞里斯多德（Aristotle, 384—322 B.C.）所肯定的人乃政治的動物，如此，亦能類比指出社會和宗教是屬於人的本性。其中，社會學成為一門科學始於十九世紀，其誕生的歷史脈絡是實證科學的漲潮期，也正值啟蒙運動與批判宗教的高峰。因而，宗教社會學的發展是在自然科學和人文科學的衝突之中，也是在對宗教有所批評和肯定之中形成的。

研究宗教社會學的進路有其多元和不同的重點，可以憑藉「題目」為主軸，如從「宗教經驗」（religious experience）為出發點來探討宗教立於社會的功能，進而再研究宗教如何制度化，以及好壞的結果。在此有限的文章篇幅內所選擇的進路是比較簡單的，即以幾位宗教社會學中對宗教具有代表性的社會學者來說明之，但也有其「系統化」的一面：社會學如何產生、對宗教的解釋之建構、對宗教的批判和肯定兩面，以及其合理化。具體而言，本文將介紹孔德（Auguste Comte, 1798—1857）、涂爾幹（E. Durkheim, 1858—1916）、馬克思（Karl Marx, 1818—1883）和韋伯（M. Weber, 1864—1920）等人的主要社會思想與各學者之間的關聯性以及宗教，另外有柏格（Peter L. Berger, 1929—）和哈伯瑪斯（Jurgen Habermas, 1929—）的宗教合理化，最後，則從宗教社會學的角度提出綜合性反省。

## 第一節 社會主義的基本原則

社會學是在啟蒙運動和實證精神兩股潮流交互激盪之下所建構出來的，啟蒙運動以人的理性為主要批判性，對權威進行反動；亦即反理性的觀點。然而，實證主義是什麼？有何主張、特性和原則以及影響力？本章將由孔德出發來逐一介紹。

### 一、實證主義

所謂實證主義（Positivism），一般而言，是要求任何學問或道德行為

必須以可以感覺到的事實為出發點，思想態度上限定於描述可感覺到的事實及規律。因此，實證主義是按科學的想法和工具來實現它自身的主張。換言之，實證主義在十九世紀試圖取代宗教原先所具有的地位，其思想則指導了大部分的社會學研究，並提供了方法論的基礎。在當時，實證主義思想如風起雲湧般地席捲整個學術界，而它的基本信念就是認為社會科學與自然科學並無根本區別，在當時，科學方法野心勃勃地欲取代宗教成為不容置疑的權威，並將自然科學中卓越有成效的方法轉移運用於社會生活領域，建立了一門探究社會的科學，也就是現在的社會學。

十九世紀社會學與傳統思維分家；而孔德是最早把自己的哲學稱為實證主義的法國思想家。他用拉丁文的字首socio與希臘文的字尾logy合成一個新名詞「sociology」（社會學）；在《實證哲學要義》一書中，他言簡意賅地揭示「實證的」（positive）一詞意為現實的、有用的、可靠的、確切的、肯定的。孔德對孟德斯鳩（Montesquieu, 1689—1755）的歷史與社會現象的決定論以及社會的整體觀表示稱許，他反對十八世紀的個人主義，也不贊成理性時期那種對傳統、道德、價值與宗教的抨擊；因此，他認為其時代正處於深刻的社會危機當中。因此魯道夫·哈勒（Rudolf Haller）說：「從某個特定的角度說，孔德所關心的是科學的世界觀之建立——尤其是在社會理論及社會學領域，以便為社會變革和新的社會秩序提供根據。」對孔氏而言，社會首先是道德生活實踐的場域，因此，他的實證主義可作為尋求秩序和進步、社會穩定與變遷的合一。

## 二、基本原則

孔德所提倡的社會學實證主義有幾項重要的基本原則，成為當時十九世紀進行各種研究的標準，其內容如下：

### （一）本體論的自然主義假設

此假設斷言社會文化現象與自然現象在本質上是同類的。因此，與自然現象相較之下，社會過程並非新鮮陌生的現實，相反地，它是可依照自然規律來解釋的。

## (二)方法論的自然主義假設

社會學知識體系應以自然科學為模範，即採用自然科學方法論觀點，將自然科學的實證方法運用於社會、政治、道德與宗教等問題上。

## (三)認識論的經驗主義原則

實證主義可以被視為是廣義的經驗主義中的一種；強調經驗和感性資料在社會學認識中的作用，排除思辨的社會哲學與形而上學的假問題，而斷言社會知識的可靠性與真理性是取決於觀察與檢驗。

## (四)「價值中立」的要求

科學只與「是什麼」(what is)有關，對於「應是什麼」(what ought to be)意興闌珊。因此，身為社會學家對於被研究的現象與所獲得的結果的本質皆會避免作任何價值判斷。

## (五)社會科學是社會工程的工具與基礎

科學使預測成為可能，而預測則有助於控制社會的過程與終結其自發性及破壞性。因此，社會知識本質上是實踐取向的。

身為實證社會學的代表，孔德主張人類歷史可分為三個階段，即三階段律；最初是「神學的」，接著是「形而上學的」，最後是「實證科學的」階段。

## 第二節 涂爾幹：宗教社會與其功能

自孔德提出「社會學」以來，社會學者們全神貫注地努力論證，希冀建立社會學成為一門獨立科學，最初他們戮力於切割與哲學的關聯，特別是拋棄思辨方法的傳統。而其代表性的新觀點就是社會學必須以解釋社會事實為宗旨，而後者乃是各種社會因素的結果。因此，社會主義致力於發展一套社會學方法規則，以便能指導人們進行研究和解釋社會事實。按照涂爾幹的說法，社會主義有權對那些不能被畫分為社會學的問題作出概括

性的陳述。像孔德等社會主義學者試圖用社會學將研究社會現實的各個不同領域之不同學科串聯起來，他們傳達的一個觀點是不同學科研究的社會事實是互相重疊地交織，而社會學方法就是在於提供一種包容所有社會事實的綜合性觀點，包含有經濟（勞動分工）、政治（失範研究）、宗教與知識等許多領域的社會學分析。

## 一、重視社會功能

這裡我們主要探討的是直接承襲自孔德的社會主義，所學的學者是法國的涂爾幹。涂氏關心的是分工基礎的需求、強調社會的功能性，以及社會事實在社會上的整體意義，並認為人必須受教育，社會才能被組織起來，因為任何一項職業或能力都不能單憑自發力量而得到妥善的安排。

對涂爾幹而言：社會主義首先是重新調整社會機體，其策略是用適合的方法把工業上的機器運作模式納入整個社會，目的是使社會機制的運作能被人類所意識和反省。因而，我們可以把社會主義的中心思想，理解為有意識的重新組織經濟生活的觀念，甚至是使個人有自覺地融合重組在社會機制裡。然而，涂爾幹不願把階級鬥爭，特別是工人和資本家之間的鬥爭視為社會發展的動力，他不同於馬克思推動社會階級革命卻注重社會秩序及其功能，因而他是一位社會主義者。

## 二、對象及其性質

涂爾幹在《社會學方法的規則》中指出社會學是以社會現象（或社會事實）為對象，而且，社會研究不能忽視實際的考察，如果只用一般的哲學推論就無法進行研究，因此其方法的基礎就是把社會現象視為客觀事物，所以社會現象是存在於人們的身體以外的行為模式、思維模式和感覺模式同時通過一種強制力，施加於每一個人。然而，「社會的」一詞，只能用來表示一種綜合的現象，一種與已經形成個體現象分離的現象才有確定的意義。這樣的現象，才是社會學專有的現象。但是作為客觀事物的社會現象其意義並非具體可見，它反映著一種不同於個人理解的現實，是一種「自成一類」（*sui generis*）的特殊實在，亦即無法通過個人的意識進行解釋，也不能簡單的將之等同於社會的普遍現象。因為，社會現實不是

個人的心理現象，而是普通知覺所察覺不到的潛在秩序、結構和模式。所以，社會現象的特性必須通過耐心的觀察與分析才能被揭示出來；這樣的集體性社會現象所呈現的特質與其它的自然科學所研究的現象性質有很大的差異。也因此涂爾幹不斷強調必須使用「社會的」才能表明其集體性特質與涵義。

上述的集體現象先於個人而存在，就如同信徒在出生以前，社會上早已經有宗教信仰一樣，人們用於傳達思維的語言符號系統、財物計算的貨幣制度，與一切商品往來的機制規範等都是獨立於個人之外的，在這點上涂爾幹看法似乎與馬克思是一致的。因為，一個人的意念和傾向都不是他自己造成的，而是來自於社會；人們會使自己的行為、思想和感覺模式都適應於社會團體的標準。社會以人人有差別為基本原則，每個人做不同的工作，各人權力不等、功能不同、責任有異，而個人對於集體意識的過錯所引起的制裁措施，目的在於恢復與維持功能結構。涂氏將社會及政黨機構和人口、交通歸為物質性現象，而道德、集體意識與表象（例如：思維方式、價值模式）以及社會潮流（例如：自殺）則屬於非物質現象；並且，一再強調集體現象與集體意識是存在於社會的現象之中。換言之，涂氏所尋找的不是暫時的社會聯合，如約定主義所主張的，而是社會意識的基礎，它是世界內在的超越性，是社會道德與倫理要求的能量，也是宗教的事實。然而，如何才能發現之？這便是涂氏在研究「自殺」和原始社會所提供的答案。

### 三、宗教社會學

涂爾幹在《宗教生活的基本形式》（*Les formes elementaires de la vie religieuse*）裡，運用上述的集體性意識探討宗教的起源。在研究最原始、最簡單的宗教形式的基礎之上不僅合理，更可以建立一種更高深的宗教理論。由此，可以透過參與觀察社會中的最基本的崇拜形式——圖騰崇拜去捕捉宗教的本質。所以他把宗教視為集體思維的成果，進而推論它可能是某一種特殊的社會需求。該書中，涂爾幹首先定義宗教，然後對澳大利亞的某些部落的氏族和圖騰崇拜進行詳細的分析與描述，並從該崇拜中找出關於宗教本質的理論，以某種圖騰為共同崇拜對象的生活團體，此團體的

存在本身就是神聖事物的現實性所在，職是之故，宗教乃體現生活團體本身。涂爾幹認為宗教是所有主要社會制度、準則的根源，而神聖領域是世俗領域的基礎，因為社會需要藉由宗教來維持其穩定。

涂爾幹認為宗教的範疇必須由兩個世界所組成：神聖的與相對的世俗世界，因為，我們所生活的是一個日常普遍的世界。他主張宗教本質就是神聖世界和世俗的區分；但是宗教不能只通過超自然、神祕和神聖的概念來定義，信仰不僅僅是相信超越或超驗的他者——因為在某些高級的宗教中並不存在著他者的概念。所以，如果只用相信上帝或是一種超越自然的信仰來定義宗教，這樣的定義，並無法說明所有宗教的本質與共同特徵，此即為所謂的「世界內在的超越」。因此，涂爾幹對宗教的說法為：人在宗教生活中，因某種超越於感官經驗限制之神聖體驗進入人的心中，面對神聖，人體驗到尊崇與敬畏。神聖在這一層的表現，約束了人的自然性衝動，將這約束力提升至道德的存在。涂氏相信其社會理論乃是能「救」宗教的事實，因為它在社會不穩定中點出宗教的穩定力量，而這力量如果不是神的，就是神的能力在社會生存中顯出其功效，總之，宗教的角色是穩定著社會秩序。

#### 四、小結

涂爾幹的宗教理論常被概括為上帝等同於世界。在這裡以一個更為貼近涂爾幹的說法為：社會是宗教的對象；因為社會的層次高於個人，對個人而言社會是一種超越的（transcendent）表現。所以涂爾幹嘗試將形上學層次上的超越性轉置於人世之中，並將宗教解釋為某種的社會功能。但是這樣的說法在啟示宗教是無法成立的。涂氏的想法正如孔德所主張的：「超越」或超然（super-natural）該進入社會生活，否則我們即可認出此超越就是非事實；但涂爾幹與孔德又不同的是，該「內在的超越」不是為了整個人類的發展，主要目的是作為在社會學的範圍和具體的步驟。

### 第三節 馬克思：宗教社會現象的批判

馬克思在柏林大學時接觸黑格爾（Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770

## 2. 異化：合理化的意識型態

屬於黑格爾左派的馬克思，對人的關懷由形上的世界轉向實際的現實世界。人之所以為人是因為具有「主體能動性」，人能夠透過實踐成就其自我理想。馬克思對當時被資本主義社會所壓制下的無產階級的生活實況感到不滿，人非但無法通過勞動實現自己，反而在資本主義社會宰制與社會分工中被分離了，也就是他早期所談論的人的異化。馬克思將這一切異化全歸咎到資本社會中階級的不平等關係，於是，他將整個社會結構一分為二，區分上層的資產階級與下層的無產勞動階級；社會的上層結構包括國家法律、道德、宗教與藝術……等，用不同的方式宰制下層的勞動階級，使得勞動階級認命地為上層的資產階級賣命。無產階級在過量的勞動中不但無法實現自身的理想與獲得應有的報酬，還必須受到宗教、道德等意識型態的支配，使得人民順從命運，並在自身之外尋找富足的上帝。因此馬克思認為宗教的束縛力是在人的內心，控制著人的各種情緒——宗教是人民的鴉片；所以人要自由必須先把宗教除掉。

總之，馬氏所深惡痛絕並予以抨擊的是人的異化現況；他認為異化的來源就是兩個原因：宗教和資本主義，此兩者聯手互動壓迫人，並且將之合理化，使異化成為不容易被認出的現況。

### (二) 唯物辯證法——由實踐到真理

唯物論認為世界是以「物質」為中心，精神只是物質進化的結果；精神固然存在卻是受到物質的支配，唯有承認物質的基礎性，精神才會有意義。馬克思的唯物辯證法就是以物質（經濟）為基礎，透過辯證關係而達到心靈、精神與物質合一的關係，也就是人不再被異化——揚棄異化。這種心靈的滿足必須建立在物質的基礎上，先要有一個穩定的大同世界，那麼人就會獲得滿足。在歷史中，活動的是無數的個人，每個人從事活動的目的往往各不相同，甚至會互相衝突，歷史就是由無數個互相衝突的活動總合的結果。辯證歷史先是透過工人從事生產活動，在經過被資本家剝削所產生的革命，而達到由無產階級領導的理想社會，唯有「共產」才是馬氏

所預定的境界，而這也開展了階級鬥爭的歷史。

實踐才會有真理，馬克思認為人民能夠透過勞動自給自足，沒有個人私慾，又是一個理想的互助團體。因此每一個人的心靈與肉身都透過勞動獲得了滿足——實踐是人的屬性和潛能的整合。所以真理必須是要透過提供物質的滿足才會產生，只是單純的講愛與道德是無法讓人實際地達至真理的。

### 三、小結

馬克思認為：人的本質在現實性上是一切社會關係的總和。對馬克思來說，人是透過實踐的方式為形式而表現其存在的存在物。簡言之，人是實踐的存在物。唯物論即真理，人類應做的就是不斷地以行動與世界保持接觸，透過實踐來圓滿社會。但馬克思終其一生沒有親身去實踐過自己的理想，他反對以往各種哲學的形而上說法，也反對基督教影響下的社會主義烏托邦，因此提出社會共產的理論，這是他認為可以經由實踐而達到的一個理想。然而，此理想就如把抽象的理性原則當作知識的基礎，其與教條主義有何差異呢？這些比黑格爾哲學的概念更屬經驗或具體嗎？借用卡爾·波伯（K. Popper）的話，經驗雖然不是知識的唯一來源，但卻是檢驗知識的基礎。因此透過歷史經驗所得出的結果，馬克思的理想完全無法實現在人間，如此，這共產主義就會成為反對其理想國的投射物（projection）。另外，馬克思認為資本社會所存在的階級關係只有鬥爭關係，但忽略了社會階級中的分工合作的關係，並將文化、道德、宗教、政治與法律等列為上層的意識型態，但其共產主義最終也成為代替其他意識型態的一種主義。如此，只能說他是換湯不換藥而已。

馬克思認為宗教是人民的鴉片，只要在此社會建立一個真正的理想國，人就不會去寄望那看不見的天國與來世。而且，馬克思反對宗教的最終理由是他認為意識型態有可能是某種現成的「信仰系統」，此系統也許和社會支配的整個維繫過程有關。宗教包含有形與無形的兩面，一方面，人透過禮儀而參與宗教活動；但是，另一方面，宗教是超驗的，超過一切有形的目的與形式，宗教經驗使信仰變成一種由內而外的力量，並且又將其經驗內化成信念影響人的生活態度和行為，逐漸地形塑一個人的性格。



所以，社會改革與宗教信仰是一個人的「內」與「外」的生活互動，也是一個人的全面。馬克思以為只要外在生活圓滿，即能完全消除人內在對宗教的倚賴。實際上從現有的共產主義國家看來，這些國家的人民並沒有比其他資本主義國家或是社會主義國家的人更幸福，也就是說，將宗教從實際社會上排除並不真的會給人帶來自由。在下一節，我們要介紹將宗教活動與社會型態做結合的韋伯，也許可以藉其方法與馬克思的反宗教做一些對比。

## 第四節 韋伯：宗教社會學與理性化

社會的現況常受到經濟和宗教的嚴重影響，馬克思和韋伯兩人雖然同樣地重視此社會現況，但是，他們對兩者的作用卻有相反的觀點。當馬氏認為宗教是假象，對人產生異化的時候，韋伯卻鏗鏘有聲地堅持宗教能成為推動經濟成長的力量。另一方面，韋伯對狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833—1911）的歷史主義觀念也提出批判，他認為後者在對現實的豐富性之認識問題走上錯誤的道路。韋伯認為即使放棄自然科學的研究模式，卻仍須堅持社會學的研究方法，亦即保持精確與理性的思考。韋氏受到德國人文主義傳統的影響，堅持人與自然兩分，在研究態度上則站在實證主義的一邊，主張事實與價值需截然畫分。他更史無前例地提出至今在社會學研究史上仍然聞名遐邇的「價值中立」理論。以此理論為基礎，發展他對宗教、經濟和政治社會學의各種理論。

### 一、有意義的社會行動

#### (一)意向性

對韋伯而言，社會學理論旨在探討人的主體性之社會行動。行動者賦予主觀意義的一切行為都稱為「行動」（action）。而他所談的「意義」乃是「主觀意向的」（subjective intention），亦即個人對他所採取的行動賦予的主觀意義，一種行動者本人清楚意識到並肯定的目的和價值，這裡所提到的概念是韋伯所關切的：人之社會行動的「意向性」，所謂意向性即為

個人擁有完全自由和充分的理性作判斷並選擇其所認定有意義的價值和目標，並以此所開展的行動。韋伯的社會分析放在個體行動者及行動的主觀動機和意義的關係上，專注於主體賦予意義的行動。有意義的行動是社會行動的本質特徵，是建構歷史領域的主要因素，並且有別於自然現象。總之，自由和理性是韋伯社會學的基本因素，因為「有意義的行動」是由其出發來的。

然而，有意義的行動和實在之間的聯繫是單向或多樣的呢？人類所生活的世界是一個包含無限多樣聯繫的世界，因而，人對於這個世界所產生的態度，也必定是極其多樣的，但是，個人的時間和空間是有限的，使得每一個人對世界所能採取的態度和所能發生的聯繫也變得有限；簡言之，人和世界所締結的關係取決於他的價值觀，此即為價值關聯（Wertbeziehung）。價值可以與實在的任何現象發生聯繫，但是，並非任何現象都具有文化意義。在韋伯看來，要探究資本主義在歐洲發展起來的因果關聯，就必須用比較研究和系統的方法如實地敘述，展現歐洲國家與其他文化國家的獨特歷史性，以此區分當時歐洲國家特有而其他文化國家闕如之資本主義的推動力。韋伯提出「目的合理」的要素與「價值中立」的要素，並以這兩種概念來說明資本主義社會的合理化過程。

## (二)目的合理

韋伯認為人的行動或社會行為包含兩個基本因素：動機（because、will）與目標（in order to），此兩種因素皆與人的內在狀況直接相關。由於相同的行動可能出於極為不同的動機，因而，透過動機而試圖對人的行動提供適切的解釋是極其困難的；但是，行動的另一個因素：目標，則提供一個可能的解釋條件——為理解人的內在狀態。在韋伯看來，人們總是依照一定的目標來選擇適當的行動方式；人們對目標的意識愈明確，就愈能在行動時選擇適當的方法。所以，目的合理的行動唯一地指向是合適且明確地把握住目標之方法。在解釋行動時，我們並非將目的合理從人的心理行為將它推論出來，而是從期望（Erwartungen）中將它推論出來；因此，目的合理是一種理想類型。如果，行動愈是準確地指向合理性的類型，行動過程的意義就愈能拋開心理因素而被解釋。

### (三)價值中立

價值關係僅僅意味著研究者須從價值的向度來選取主題，研究者一旦選定了研究題材，就絕不能將自己的價值觀強加到研究方法和經驗材料的解釋內。研究者必須遵守他所發現的資料的引導，走向事實與邏輯所推論出的結論上。價值中立（Wertfreiheit）作為經驗科學的原則，向人文學科提出了客觀性的要求：將價值判斷從經驗科學的認識中剔除。韋伯繼承了新康德主義關於事實觀念與價值觀念的嚴格區分的觀點，科學毫無權力評判目的、價值，因為從這些實然（is）的判斷推論不出應然（ought to be）的結論。

韋伯用了價值關係與價值中立這兩個對立的概念，試圖為當時人們解決一個常見的矛盾：一個對科學熱中的人一定無法是真正公平客觀的，或是認為宗教是一種迷信為根基的人，將永遠無法深刻理解宗教生活。所以，價值中立的要素主要體現為歐洲的理性主義傳統，而這種傳統又在很大的程度上體現於市民宗教的基督教合理化上，這是推動歐洲社會合理化趨勢的最重要因素。總之，「價值中立」要防備自然科學主義以及主觀意識型態兩者侵犯其價值自由：前者常顯出其主流控制，後者則常不經過判斷而流於主觀意識型態。

### (四)理想類型

理想國像是一烏托邦；而理想類型（Ideal type）是用來描述文化事件的過程，並不是對實際發生的事件的敘述；它表現某種現象是接近典範的，是一種思想圖像。這種理想圖如同將歷史活動的某些關係和事件連結到一個自身無矛盾的世界，這個世界是假想出來的，由各種關聯性組成的。這種烏托邦是通過在思想中強化實在中的某些因素而獲得的。從理論上看來，理想類型具有發展的可能性。從韋伯的整個脈絡看來，決定一個理想類型應該有兩方面的維度：1.主體的價值興趣決定了整個圖像的聯繫，並成為建立理想圖的出發點。2.在實在界中的人，他們的行動動機與社會活動中的各種支配觀念。

韋伯的理想類型是作為與自然主義相對立的研究方法，因為在自然主

義中人們假設某些觀念是處於現象變化之後，是在歷史中發生作用的；但是，理想類型提供了一種分析框架、一種比較研究的判斷標準，並使得社會歷史變得容易理解。所以，韋伯的理想類型既不表現歷史實在中的本質內容，因為那種所謂本質的事物在社會歷史終究不存在，本質只注意具有獨特文化意義的那些因素。而韋伯更斬釘截鐵的說這種本質不可能是人們所描述的歷史標準；因為欲認識歷史實在，必須使人文科學藉由理想類型的協助方能達成。所以，理想類型就不能被當作歷史本身，它也不是黑格爾所說的那種代表歷史動力的絕對精神。總之，假定吾人是常以自然科學為主要的方法作用，而理想類型是人文科學的典範，這與烏托邦又不同，因為前者是以直觀的理性為依靠。

## 二、比較宗教社會學與資本主義精神

### (一)新教倫理與資本主義精神

韋伯對宗教社會學的獻身始自1904年的《新教倫理與資本主義精神》（*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*）一書，他假設並試圖證明新教教義的某種解釋，曾經形塑某些有利於資本主義發展的動機。韋伯認為新教教義中的天職觀，它產生一種與救贖問題相關的制慾倫理，此種倫理態度，使新教徒投入經濟活動時，懷抱著近乎修道者的虔誠和刻苦情懷，對資本主義造成推波助瀾的效果。尤其，據韋伯所述，喀爾文教徒（Calvinistic diaspora）相信可以依靠自己嚴格的理性生活以得救，而不依賴巫術手段，所以，巫術被認為是迷信和罪惡，可以從現世中驅除，此為韋伯所說的「解脫巫術」（*Entzauberung*），是理性達到顛峰的生活方式。韋伯堅持自由主義的觀點，主張個人可以對自己的行動負責，以理性化方式過一種有目標、有發展的資本主義生活。

韋伯的問題涉及到宗教倫理原則，以及經濟活動形式之間的關聯。他的討論針對一種把宗教理解為包括經濟行動在內的人之社會行動賦予意義，並與一定的倫理原則聯繫著。而人們的倫理觀點是在某種更深的關懷中形成的，在《新教倫理》一書中具體的說明此關懷是清教徒的得救問題，其倫理則來自該教派的「天職觀」所連帶的制慾倫理。換句話說，宗

教不論其內容如何，其實質都是對終極的解釋與價值根源的一種系統化，它包括了儀式、團體、信仰等要素，所有這些都與救贖相關，而救贖的根本要義就是要達到有意義的生活，進入一個所謂永生的世界。當人們接受先知的預言或戒律時，就意味著接受一套合理的生活原則，從而導致在內心堅定地確信自己的每個行為都有意義，如此，宗教便對人產生合理的控制。

## (二)社會化和合理化

社會學者稱人類由出生後在成人的手中得到養護到受社會環境薰陶之人化（**Humanization**）過程為「社會化」（**Socialization**）。完整的社會化有三個階段，一為自我中心的絕對權威時期（**primary**），繼之是社會合理化階段（**secondary**），前兩者個體皆在維護傳統的體系之中；在一般的情況下，人是逐漸邁向成熟的過程，社會化過程不會退化，完整的社會化過程還包括最後一個批判期（**critical**），它立足於前面的發展經驗而提出改變，代替原來的或進行修正。如同，韋伯在《新教倫理》所描述的現象，人類社會的演化過程從封建時期走到現代，其行為也由原來受著傳統的支配，脫離到完全受著個人理智來決定。其「解脫巫術」的概念象徵著人由傳統時代的宗教權威控制脫離，而憑著符合社會期待與理性的方式過生活，理性驅策及主宰人的一切。然而反觀歷史，人將其理性絕對化後，社會發展完全受科學宰制，幾乎將人類導向滅亡（兩次世界大戰），生活失去神聖的根源。當人類意識到危機出現之時，宗教再度回到批判地位，對人類社會發展進行反省。如此，宗教不但是穩定社會的力量，亦能幫助人們找到生活幸福的方向，儘管宗教與俗世發展之間有張力存在，但正是在兩者批判與辯證當中，人類能更人性化的尋求自身的幸福。

## 三、小結

針對《新教倫理》一書，韋伯的結論是：在宗教改革之後所產生的喀爾文支派，其預定論促使清教徒在心理上堅持一種制慾倫理，而他們的自我成就也證明了預定論在心理紀律和生活態度之間的有效關聯，據此，不斷地改善並發展經濟。儘管韋伯如此振振有詞，然而，資本主義一旦存

在，人需要由傳統社會過渡以適應資本主義社會並在當中求生存與發展，單就以其成功或失敗作為選民或非選民的評定標準，顯然過於武斷，也忽略了神奧祕的一面。

韋伯的宗教社會學也許說明了人的信仰在宗教的表達上有理性的向度，也就是，他認為清教徒的勤儉與積極改造的精神，最能帶動資本主義正向的發展。然而，事實上，我們並不能排除信奉其他宗教的人，也會有類似或相同的社會行動。

## 第五節 柏格：宗教社會學與合理化

啟蒙運動將人類的整個知識體系畫分為兩種型態：一類是純粹知識，另一類是非純粹知識。前者是科學技術知識，它具有不受社會因素影響，不受歷史條件制約的普遍一致性特點；後者則相反地受社會因素和歷史條件所左右，其為人文科學類。因而，知識論在不同的領域會有其脈絡中的轉變和應用，如此，社會學亦有自己的知識論。

不可否認地，從歷史脈絡觀之，後代學者均須站在前人研究的沃土上繼續耕耘成長，柏格與盧克曼（Luckmann Thomas, 1927—）亦不例外；在二十世紀六〇年代前半期，兩位學者便是借用馬克思、涂爾幹以及韋伯等人的思想及研究論著，而把宗教與社會融合且進行有系統的建構，並將對宗教活動本身的經驗都放在括弧裡，只針對宗教展現在人的日常活動過程及其意義進行研究，可稱之為現象學研究方法。柏格稱真宗教研究方法為「無神論」的方法，並視宗教為社會合理化的重要因素之一，《神聖的帷幕》就是他試圖把從知識社會學的一般理論觀點運用於對宗教現象的研究。

### 一、知識社會學

「知識社會學」（Knowledge of Sociology）一詞源於德文Wissensoziologie，為哲學及社會學大師謝勒（Max Scheler, 1874—1928）在《知識社會學的嘗試》一書中首先使用的；其產生和發展是社會學本身發展的結果，同時也是其轉向意識型態與社會文化之聯繫的研究結果，主要是對知識或

思想的產生與發展以及其與社會文化之間的聯繫進行研究的一門社會學分支學科，或者說是企圖研究社會文化因素如何影響思想和意識型態的產生和發展，故又稱「思想社會學」。這裡的「知識」一詞的涵義包括思想、意識型態、法學觀念、倫理觀念、哲學、藝術、科學和技術等觀念。知識社會學有馬克思的「社會決定論」、尼采哲學以及歷史主義等三大發展。以下分別敘述。

## (一)三大發展

### 1. 馬克思的「社會決定論」

亦即為馬克思關於意識型態的上層與下層結構的衝突理論，因為馬氏認為人類的思想是根植於日常的勞動活動中，及此活動所產生的社會關係。因此，社會知識論者便了解到思想和隱於現實之下的現象應該有某種關連性。

### 2. 尼采哲學

第二個源流為尼采（Nietzsche, Friedrich W., 1844—1900）的悲觀哲學，對社會的不信任，將人類的思想視為求生存與鬥爭的工具。尼采對社會及思想的懷疑，認為假象為一種生活必要的分析，建立了他自己的「謬誤意識」論；但此理論對社會知識論並沒有很明顯的影響。

### 3. 歷史主義（Historicism）

其可說是社會知識論的前身，特色在於著重於人類事物之相對觀的不可規避性。從社會情境來理解歷史的脈絡，造成社會知識論對歷史有高度的興趣。

## (二)對知識了解的不同程度

社會知識論的首要任務乃在於建構對社會世界意義的支持。首先，在結構方面對知識的了解有不同的程度：

### 1. 前理論的層面（pre-theoretical）

其是針對人類在孩提時代常出現之「為什麼」的問題，提出其知識性和規範性的回答：「人就是如此的做。」是在社會化初

期最有效的肯定（first socialization）。

2. 理論上的層面（theoretical）：該層面含有不同的知識程度

如民間的知識，如成語、格言……等。接著是比較有系統的知識，包括學校所教導的各種理論和專長。最後是象徵性的知識，是社會事實的最重要的支持和合理化。以上這些知識是在第二個社會化的過程所實現的，如學校所提供的。有的是在第三個社會化所發生的，如批判，再造知識的層面。

## 二、柏格的合理化（legitimation）

### （一）功能與範圍

1. 合理化為社會法則化與社會控制提供穩定基礎，並解釋和證成（justify）社會秩序。合理化是用於回答任何關於制度設計的「為什麼」問題，所以它同時具有認知（cognitive）和規範（normative）的特質，不僅告訴人們應然（ought to be），而且經常只是陳述實然（is）。
2. 合理化屬於社會客體化的範圍，也是在既有的集體性中被認為是「知識」的東西，最常以諺語、道德格言和傳統智慧的形式去傳遞。而合理化的高峰就是把所有非全面性的合理化在理論上整合到無所不包的世界觀裡，是社會客體化「知識」的一部分。換言之，社會是建構在三個互動的因素之中，其為社會是人的產物、人亦是社會的產物以及社會是客觀的事實三者。
3. 所有合理化都是在維繫社會所定義的實在，而宗教合理化之所以如此有效是因為它把經驗社會中不確定的實在性，與終極實在連結起來。社會世界薄弱的實在性根植於神聖的「實在」，而這「實在」超越了人類意義與活動的各種偶然性（contingencies）；人類活動的不確定和無常的建構也因此被賦予安全和恆久的特質，這過程的社會化是為人性化，包含內在化、客觀化的傳達和認同。



## (二)指向超越

1. 宗教的合理化最為明顯的就是神義論（theodicy）的問題。每一個宗教都會立定一個他者，或是梵（Bráhmaṇ）為最高境界，以此展開宗教對人的倫理規範以及對人生命最後意義的回答。
2. 在基督宗教中，他者作為全然公義的上帝，如同《聖經·約伯記》所記載的，當約伯在受苦而哀求神的憐憫拯救時，約伯的朋友質問約伯：「是否是因為其自身犯罪得罪了上帝，才導致大禍降臨。」這種對神的內隱指控，成了對人的外顯指控，人只能順服上帝或是最高他者的引導。
3. 在其他的宗教中也有透過對來世得到補償的盼望，而對此生的抱怨或災禍屈服。這些都是宗教導致人異化的現象，使得人與自身疏離，將希望寄託於來世的彼岸。另一方面，柏格在《天使的傳言》中認為超越經驗作為宗教的存在是人日常生活的經驗，如秩序、幽默、希望等。

## (三)宗教與異化的關係

柏格認為既然宗教可以將人異化，那宗教也能提供去異化的功能。異化不同於失範現象，因為異化是客體化的過度延伸所以人才失去自我，而被過度物化，與被宗教合理化（在神學上可以理解）。但是在宗教經驗中所經歷到的神聖者的「他在性」，是宗教敬畏的核心，是對神祕的畏懼。所以，在宗教中的神祕經驗是破除人異化的力量之源。就像馬丁路德（Martin Luther, 1483—1546）的宗教改革就是一次的去異化工作，但是又合理化了其他東西。因此，宗教不斷地在合理化→去異化，再合理化→再去異化的歷史循環著。

## 三、世俗化與合理化

世俗化指的是社會與文化的活動領域脫離宗教制度和象徵支配的過程。不能把世俗化理解為完全非宗教化，而是理解為簡單地「非神學化」，本段將逐一說明此世俗化的過程及柏格的理論。

### (一)非神學化過程

從歷史的貫時性來看，基督宗教的內容在一些方面很自由的被翻譯成世俗的語言，與此同時喪失了自己的論證和成為一個神學領域的那種整合。再次以宗教改革為例，將原本合理化的聖的教會與聖的禮儀還原並俗化了。從啟蒙運動開始人們就逐漸懷疑教會的權柄，因此教會從神聖的地上天國那種高調，走入社會落實教義。這樣的世俗化不僅影響社會結構的改變過程，更遍及全體文化生活和觀念，從藝術、哲學、文學，以及作為自立且完全世俗的世界觀的科學之興起，我們可以看到宗教內容的式微。

### (二)柏格的世俗化

柏格特別強調他不是社會制度發生變化的涵義上使用世俗化一詞，而是將之用於人類思想內在的過程，也就是意識上的世俗化。柏格認為在共產國家對宗教的壓制而導致其世俗化的程度，與在民主國家的政府對宗教的開放使其俗化的程度相比，結果是不相上下的。當我們見到在共產國家與在民主國家有類似的社會科學的數據顯示時，馬克思主義的觀察家就會喟歎其鼓吹「科學無神論」的成果有限，而基督教的評論者則會聲言傳福音的失敗；這兩種社會現象真可謂同病相憐。

### (三)今日的方向

既然在民主的國家對宗教採取不干涉的態度，那麼宗教之間就必須是公平競爭的態度，宗教漸漸邁向商業化與企業化經營。昔日的宗教壟斷不能再把信徒的服從視為理所當然的，必須將福音市場化。它必須「賣」給不一定要「買」的信徒，宗教組織成為交易的場所，而傳統則成為消費品。世俗化的形成產生宗教活動逐漸由市場經濟邏輯來主導了。由於產品的推銷必須符合人的購買需求，因此宗教間合作的必要性是及於在多元環境裡使競爭理性化的需要。因為宗教商品化，所以宗教人的訓練、宗教建築及其維護、刊物推廣都並列於宗教產品的成本之內，因此在教派之間會透過互相協商去組織市場，或者是合併經營使得宗教更有效廣泛推廣。

因著宗教多元與世俗化，許許多多的宗教教義必須不斷再詮釋，以

符合時代的潮流，或是說因著時代的遽變，神學也轉向了（以基督教為例）。從最早的由上往下推論的神學（以神為中心），到了今日的神學較多是以人為出發點，由下往上開展了。教義詮釋的轉型說明了宗教如何對應於社會的力量，因此，宗教與社會就像兩股力量互相滲透與互相牽制，將人置於中間給人應有的安全感。

#### 四、小結

世俗化引起多元化，而多元化又加速了世俗化，成了宗教內容的相對化、非客觀化，喪失了被視為理所當然的地位只涉及個人的生存或心理，只能通過不同的方式力求維繫自己特定的第二自然世界。總而言之，多元環境使得宗教在現代社會出現了危機。就世俗化和多元化是今天的世界性現象來說，柏格認為神學的危機也具有世界性。在全球為神學危機出現的過程中，新教神學所出現的危機最具原來的面貌。以下由哈伯瑪斯的溝通來實踐神學的解放。

### 第六節 哈伯瑪斯溝通與解放

馬克思從生產關係的角度對社會制度結構重新分析與認識，其政治經濟學即是針對資本主義社會中資本階級主要的意識型態：「公平交換」展開批判；而哈伯瑪斯傳承了新馬克思主義對資本主義的批判，提出其洞見與方法。本單元的重點首先說明其批判，進而了解其所指的危機為何與其解決之道以及對宗教的觀點。

#### 一、意識型態批判理論

##### (一)知識與趣向

哈伯瑪斯認為任何一種知識都具有一種「趣向」（Interest）以之為基礎，稱之為「準超驗性」（quasi-transzendental）的知識條件；同樣的道理，當人批判某一個意識型態也要提出其問題和解決的趣向。在哈氏的《知識與人的趣向》一書中，他將人的知識區分為三種趣向，其與人生活

中的主要三個方面，即工作、語言和倫理相關。在技術趣向中，人的工作常以作用和有效為指南而逐漸受其控制。在實踐趣向知識中，人以語言中的傳承為權威而成為知識中理所當然的合理化，這也是一種意識型態。關於解放的趣向則是人對人本價值觀的追求，不斷地放而存升，走向完滿的生活世界。

## (二)不合理的合理性

哈伯瑪斯認為，從自由資本主義社會進入到後資本主義社會，由於實行國家干預，因此，公平交換的觀念已然破滅。在揭露認識、利益和統治的三角關係本質之過程中，他重新考察了制度體系與勞動副體系的相互關係及其變化，發現了現代社會中統治者對認識和利益的關係之「技術性」特徵進行干預，也就是說，現代社會之統治往往以勞動行為的「合理性」與勞動目的的相對關係，來掩蓋其中的不合理性與不合法性；為了達到一定的目的而忽略了從表面看來合理的勞動行為之不合理性，由此，權力被理解為合理化力量，其對勞動者的統治也變得合理與合法的了。

## (三)當代危機

哈氏認為是科學技術的知識對於目的與行為的關係所起的合理化作用，掩飾了真實的相對作用體系；也就是說，科學技術力量作為理性產物，披上「合理」的外衣，掩飾著勞動與相互作用中的各種不合理與不合法的因素，使現代統治的合理性與合法性問題含糊起來。所以，哈伯瑪斯的意識型態批判理論的核心問題是對現代統治合法性問題的揭露。如果說，傳統社會的統治形式是經由文化傳達從上天來的「神諭」，而獲得合理化；那麼，現代社會就不需要再祈求天國，反而是立足於現實的社會勞動本身去論證其統治形式的合法性。

換言之，哈氏的「危機的合理化」是人類社會歷史的重建，並指出當代後資本主義的種種問題。他認為後資本主義的危機在於資本主義的意識型態分裂，其利益的趣向是自相矛盾，如「技術」和人「實踐」的方向，使人自己受其意識型態的控制而分裂，因此，哈氏提倡解放的旨趣為人類整體的進展。

## 二、解放的旨趣

哈伯瑪斯知識論之最獨特的核心是「認知旨趣」（或是認識與旨趣），「認知旨趣」是扣合知識和生活的一個重要概念。其目的是希望將知識落實到生活上，透過知識的建構，人們得以重建一個在實際生活中可以使用的共識，建立批判性自我反省之理論基礎。哈氏指出，現代社會之所以成為一個緊密不可分的整體，此整體被形容為是一個生產力高度發達，人人都被困在由高度理性所創造的現代科學技術的龐然大物之文化機器的共同體內，其根本原因是現代社會交往行為與關係的不合理性，而語言和言談卻成為掩飾這不合理性的工具。所以，對個體意識結構的分析必須從研究語言功能、結構及其與意識活動的關係入手，然後在社會交往的總脈絡之中加以考察。

因此，哈伯瑪斯提出在理想溝通情境（ideal speech situation）之說。但是要達到理想的溝通情境必須遵守三個規範。首先是真理的宣示（truth validity claim）：在認知層面的溝通過程中，我們期望所使用的句子能夠反應外在的世界之事實，並透過這些認知句子將相關事實告訴別人——這些句子的有效性是取決於能否表達其真相。第二是正當宣示（rightness claim）：語言使用者和別人溝通時要遵守溝通的社會規範，人際的關係很大程度上是由這些規範造成的；所以在使用語言作為溝通的時候，一定得遵守這些語句的規範，唯有如此我們方能合理和正當地使用它和別人溝通。最後是真誠宣示（sincerity claim）：我們使用的句子是希望別人相信其為我們內心想法和感覺之真誠表達，因此，真誠的溝通是和平的開始。

## 三、溝通的和平

哈伯瑪斯的溝通理論為宗教之間提供了一個理想的模式。溝通理論假設語言之重要性，透過語言因而開始了對話的可能。而在語言所表達的知識中，有了主體和客體的關連，並成為了解知識的形成與傳達以之作為對話的基礎。在討論的層面上，溝通語言主要為解決所提出的問題；而解決的目的是為了要達到共識，且共識是在不斷地溝通中形成的。以哈伯瑪斯的理論為基礎，我們可以知道一個真正的宗教溝通或是宗教交談是沒有所

謂的宗教等級高、低之分的，也不強調宗教間真理的真偽。因為，事實上各個宗教的信仰宣告都是超出驗證的，或是超出客觀事實相稱的問題外。所以宗教交談是要達成彼此之間的共識，並延伸至關懷、改革社會並淨化其為更美好的安居之地。

#### 四、對宗教的看法

哈伯瑪斯對於宗教的看法，無論從哲學或社會學的角度都沒有表示有特別感興趣的觀點，直到最近他才開始解釋其「沈默」的態度——儘管他比較想繼續保持「沈默」和「無神性的方法」；但是他也逐漸了解到當神學界熱烈地討論他的思想時，保持沈默似乎只會演變成為錯誤的回答，如同海德格對過去的政治批判維持沈默的前車之鑑一樣。因而，哈氏最近發表了一些文章，例如：〈以色列和雅典〉（"Israel & Athens"）、〈從世界內的超越〉、〈信仰和知識以及對俗化、自由政權和宗教的關係〉等等，我們從這些著作當中，可以窺見哈氏對宗教的態度顯然有些轉向。

接續新馬克思主義思想的法蘭克福學派（Frankfurt school）對宗教的批判和「無神性」的方法，在另一方面，哈伯瑪斯也注意到關於希望的原則和超越的追求；為此，哈伯瑪斯先與馬克思·韋伯交談，而同意後者的結論：在現代化的世界，宗教已然發展成為「私人化的信仰力量」。另外，哈氏也假設如果宗教倒塌了，剩下來的正是俗化的普遍倫理原則，而其溝通理論就依靠這個倫理而達到共識的。後來，哈伯瑪斯承認上述的「推論」太快了些，而肯定宗教的公共角色，因為俗化之後的現代科學世界極欲剔除宗教，而當後者形成了另一種「信仰」的獨斷權威時，顯示出其缺乏接納多元的寬容態度。特別是在2001年911雙子星大樓所發生的事情，哈氏認為如同「俗化」該更進一步地學習成為更多元的「後俗化」的階段一樣，俗化世界或許也應與宗教攜手，甚至成為彼此的挑戰，不使一方落入極端，因而能形成一種新的內在超越的宗教看法。如此，宗教不但與科學互動也能與民主性建立「共識」。

## 結 語

始自科學出現之時，宗教在社會中即籠罩在實證科學的陰影下，幾乎於歷史上湮滅，但實際上，科學並不能否定宗教的存在。於是涂爾幹用心分析社會的結構，而發現宗教為支持社會穩定的力量，如客尼格（René König）所說的：「在涂爾幹的學派之中，禮儀包括犧牲、奉獻和潔淨的角色之功能，成為接近神聖氛圍的媒介，提供世俗一種穩固的力量；然而，卻不將兩者混合在一起。」

當社會學肯定宗教在社會結構和生活所扮演之具體的角色，同時宗教也成為社會學評論的對象——包含肯定和否定的兩面。馬克思所關注的是違反人本價值觀的方面，亦即反「異化」；他認為使資本主義異化的因素有兩種：下層結構的經濟私人化和上層意識型態——即宗教為合理化的力量。雖然韋伯和馬克思一樣也肯定宗教和社會經濟有密切的關係，但是與馬氏相反，韋伯發現宗教能發揮其貢獻的一面，他認為，社會生活的意義是基於每個人的活動有意義，而其間有關宗教行動為其最強的動機，而這理性化的宗教角色能幫助人達到有效和負責任的結果，後者也正是最受資本界強調和重視的精神。

無論宗教在社會扮演受批判或贊成的角色，其存在是依靠社會的合理化過程，這也是柏格和哈伯瑪斯所關心的社會知識論。當柏格所重視的是知識最基本的合理化——從「前理論」層面到「專家的」層面時，哈伯瑪斯的焦點則放在批判性的社會化和合理化；然而，兩人都認為宗教在當代受到世俗化之合理化的打擊，同時，兩人的理論後期都發展出關懷宗教的幅度。

## 問題與討論

1. 請描述「社會學」（sociology）產生的背景，並說明其基本原則為何？
2. 請試舉兩位在本章中提及對宗教具代表性的社會學者，說明其思想內容為何？

3. 請說明柏格（Peter L. Berger）的合理化。
4. 請說明韋伯（M. Weber）與馬克思（Karl Marx）思想的異同？
5. 何謂世俗化？宗教在世俗化中的影響為何？哈伯瑪斯（Jurgen Habermas）的溝通理論提供什麼樣的看法？

## 參 考 書 目

### 中文

- 于海，《西方社會思想史》，上海：復旦大學，2005。
- 呂巴克（Henri de Lubac）著，陳一壯、王仁宏譯，《無神論的人本主義悲劇》，臺北：唐山，民92。
- 李樹青，《兒童的發育階段與人化過程·人性與社會》，臺灣商務印書館，民74。
- 肖前主編，《馬克思主義哲學原理》，北京：中國人民大學，1994。
- 亞當·庫柏（Kuper, Adam）主編，《社會科學百科全書》，上海：譯文，1989，頁194—196。
- 法勞尼（Vallauri, L. L.），吳予譯著，〈基督教、世俗化和現代法律問題的視野〉，《基督教文化評論》卷6，1997。
- 彼得·柏格（Berger, Peter L）著，蕭羨一譯，《神聖的帷幕》，臺北：商周，2003。
- 保羅·田立克（Paul Tillich）著，魯燕萍譯，《信仰的動力》，臺北：桂冠，1994。
- 施托爾茨（Stolz, Fritz）著，馬庫斯譯，《宗教學概論》，臺北：國立編譯館，2001。
- 柏格、盧克曼（L. Berger & T. Luckmann）合著，鄒理民譯，《知識社會學—社會實體的建構》，臺北：巨流，民80。
- 韋伯（M. Weber）著，簡惠美譯，《宗教與世界：韋伯選集Ⅱ》，臺北：遠流，1989。
- 埃米爾·迪爾凱姆（Émile Durkheim）著，胡傳譯，《社會學方法的規則》（*Les Regles de la Methode Sociologique*），北京：華夏，1998。
- 馬克思·韋伯著，韓水法等譯，〈韋伯社會科學方法論概論〉，《社會科



- 學方法論》（漢譯本序），北京：中央編譯，2002。
- 高宣揚，《哈伯瑪斯論》，臺北：遠流，1991。
- 張漢裕譯，《基督新教倫理與資本主義精神》，臺北：協志工業叢書出版社。
- 黃光國，《社會科學的理路》，臺北：心理，2001。
- 維尼克·彼得（Winch, Peter）著，張君梅譯，《社會科學的理念》，臺北：巨流，民84。
- 魯道夫·哈勒（Haller, Rudolf）著，韓林合譯，《新實證主義》，北京：商務印書館，1998。

## 外文

- Abraham, M.F. "Suicide: The Durkheimian Dilemma and its Resolution," in: *Indian Journal of Social Work* Bd34 (1973).
- Albert, Hans und Ernst Topitsch (eds.) *Werturteilsstreik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- Alpert, Harry E. *Durkheim and his Sociology*, N.Y.: 1961 (2.ed.)
- Avineri, Shlomo *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Univ. Press, 1968.
- Bayet, Albert *Le suicide et la morale*, Paris: 1923;
- Berger, Peter L. and Pullberg, S. Verdinglichung und die soziologische Kritik des Bewusstseins, in: *Soziale Welt* 16 (1965).
- Berger, Peter and Hansfried Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt a.M.: Rowolt, 1975.
- Berger, Peter L. *Auf den Spuren der Engel*, Frankfurt a.M. 1970.
- Berger, Peter L. and Luckmann, Thomas *The Social Construction of Reality*, N.Y.: Doubleday, 1966.
- Birnbaum, Norman / Lenzer, Getrude, *Sociology and Religion. A Book of Readings*, N.J.: Prentice-Hall, 1969.
- Bruun, H.H. *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Copenhagen: Munkgaard, 1972, esp. chap.4.
- Caird, Edward *The Social Philosophy and Religion of Comte*, Glasgow: James McLehose & Sons, 1855, reprinted N.Y.: Kraus, 1968.

- Carry-Lundberg, I. "On Durkheim, Suicide and Anomie," in: *American Sociological Review* vol. 24 (1959).
- Cohen, G.A. *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, N.J.: Princeton Univ. Press, 1978.
- Comte, Auguste *Oeuvres* (12 vols.), Paris: Anthropos, 1968f
- Dieckmann, Johann Die Rationalität des Weberschen Idealtypus, in: *Soziale Welt* 18 (1967).
- Giddens, Anthony The Suicide Problem in French Sociology, in *British Journal of Sociology* vol.16 (1965).
- Ginsberg, Morris *On The Diversity of Morals*, London: 1956.
- Gould, Carol *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*. Mass. Cambridge: Mit Press, 1978.
- Habermas, Juergen *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge, Mass.: Mit, 1998.
- Habermas, Juergen *The Theory of Communicative Action, Vol.1*, London: Heinemann, 1984.
- Habermas, Juergen *Knowledge and human interest*, Boston: 1971.
- Hammond, Philip E. Religious Pluralism and Durkheim's Integration Thesis in A.W.Eister (ed.) *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, N.Y.:1974.
- A.W.Eister (ed.) *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, N.Y.:1974.
- Hrsg, Oscar Schatz, *Hat die Religion Zukunft?* Graz u. A.: Herder, 1971.
- John Staude, *Essays on the Sociology of Knowledge*, N.Y.: Oxford Univ. Press, 1952.
- Kaesler, Dirk (ed.) *Klassiker des soziologischen Denkens*, Vol.1, Muenchen: C.H.Beck, 1976.
- Koenig, René "Emile Durkheim", in: Dirk Kaesler (ed.) *Klassiker des soziologischen Denkens*.
- Lellan, David *McThe Young Hegelians and Karl Marx*, Lichtheim, George *Marxism: A Historical and Critical Study*.N.Y.: Frederick Praeger, 1961.
- Mattes, Joachim, *Religion und Gesellschaft. Einfuehrung in die*

- Religionswissenschaft I*, Hamburg: Rowolt, 1967.
- McLellan, David *The Young Hegelians and Karl Marx*, N.Y.: Frederick Praeger, 1969.
- Mendieta Eduardo ed. *The Frankfurt School on Religion*, N.Y.: Routledge, 2005.
- O'Dea, Thomas F. and O'Dea , Janet K. (eds.), *Readings on the Sociology of Religion*, N.J.: Prentice-Hall, 1973.
- O'Dea, Thomas F., *The Sociology of Religion*, N.J.: Prentice-Hall, 1966.
- Ollman, Bertell *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge: Univ. Press, 1976.
- Outhwaite, William Habermas. *A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press, 1994.
- Piaget, Jean and Inhelder, Barbel *The Psychology of the Child*, New York : Basic Books, 1969.
- Rader, Melvin *Marx's Interpretation of History*, N.Y.: Oxford Univ. Press, 1979.
- Weiss, Johannes *Max Webers Grundlegung der Soziologie. Eine Einfuehrung.* Muenchen: UTB, 1975, esp. pp.33ff.
- Wolfgang J. Mommsen, Max Weber. *Gesellschaft, Politik und Geschichte.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, esp.



第四章

---

# 中國傳統宗教 ——佛教思想入門 (印度篇)

陳敏齡

## 前 言

佛教的基本法則是緣起（*pratitya-samutpada*），所謂緣起，基本上，主張萬事萬物依眾緣而生起，為一種相互依存的關係。在眾緣之中，作為萬事萬物生起的主要條件稱為因，輔助條件稱為緣，生起的完成項就稱為果，所以，因緣果報可說都係緣起一詞的同類語。而在佛教的緣起之說中，重要的觀念之一就是強調「緣」，單一的因是不能存在的，換言之，所有的萬物都不可能自我獨存，而是依眾多的外在的力量（他力），這種自他相互依存的關係，就是緣起（*the principal of relativity*，依存性原理）。

緣起有種種的意涵，一是以緣起的緣為重點，強調緣起之中的相互關係，係一種橫向的論理關係；二是以緣起的起為重點，強調緣起之中的前後關係，係一種縱向的因果關係。前者的緣起說，例如：初期大乘佛教的般若空的解釋、或者天台宗的諸法實相的解釋，乃至華嚴宗的法界緣起之說等。後者的緣起說，例如：原始佛教的十二因緣說，中期大乘佛教的阿賴耶識緣起說和如來藏緣起的思想等。補充說明的是，緣起說的因果論，重視的不是從因到果，而是從果溯因，不同於一般常識的因果論。

### 第一節 原始佛教的緣起說——十二因緣

在初期佛教的經典中，已有提示緣起的基本通則，所謂「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅。」若分析之，則有兩個面向，第一是「此有故彼有，此無故彼無」，意指同時性的相互關係，亦即主觀——客觀的認識關係；第二是「此生故彼生，此滅故彼滅」，意指異時性的相互關係，亦即原因——結果的存續關係。前者為論理的解釋，後者為時間的解釋（乃至胎生學的解釋），初期佛教的階段雖然並未明確地區別二者，但代表初期佛教的緣起說——十二因緣，後來亦有傾向胎生學的解釋一途。

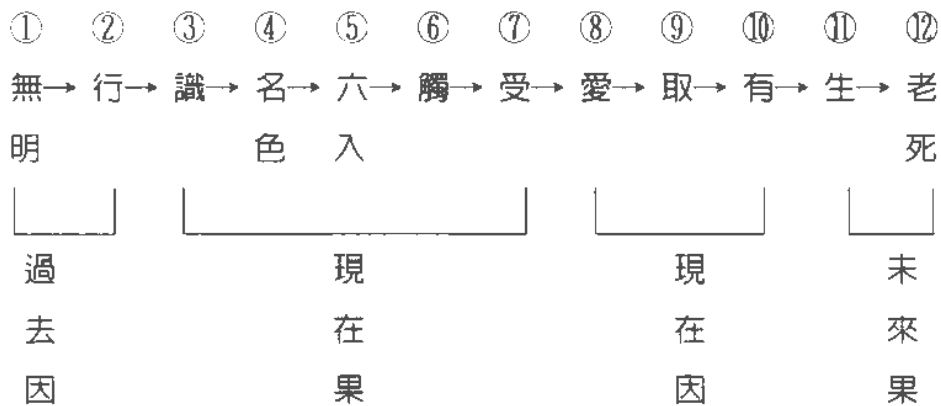
所謂十二因緣的緣起說，是就吾等生存之中取出十二項基本的要素，即：無明（*avidya*）、行（*saṃskāra*）、識（*vijñāna*）、名色（*nāma-*



## 第二節 部派佛教的緣起說——業感緣起

原始佛教的十二因緣說，到了部派佛教的階段，更進一步地體系化，從三世兩重因果說明生死輪迴的相狀，形成所謂的業感緣起說。

所謂三世兩重的因果說，就是以十二因緣的最初的無明、行，為過去世之因；第三的識以及其次的名色、六入、觸、受等五項，亦即從現在世投胎最初之剎那（識），一直到相當於青年期，則為此世的成長順序，這五者是現在世之果；愛、取、有三者為現在世的因，生命的存在就是「有」，佛教提到三種存有的狀態——即「三界」（欲界、色界、無色界），依佛教來說，所有的生類（即六道或五道眾生）都無法決定自己的生，當意識到的時候，生命的型態也就決定了。一般以生為起點，但從佛教的角度來說，在所謂生的起點之前，決定生的業已存在了，所以特別稱呼業為「有」。依這個業之「有」而有來世之生，而有生必有老死，故以生、老死為未來世之果。



在十二因緣之中，無明和愛、取是煩惱、亦即屬於「惑」，行和有是「業」，第三的識以下的五者和生、老死則是「苦」。換言之，在三世兩重因果的因果輪迴之中，依過去世的業而有現在世的生，依現在世的業而有未來世的生，可歸納出一個公式，就是「從惑生起業，依業而感果，輪迴不已」。這種依業為中心的緣起解釋，便稱為業感緣起。

這種業感緣起的說法，簡單地說，就是業（力）論。所謂業，梵文為

karman，就是行為的意思。行為在其行動之後並沒有消失，還有看不見的影響力（無表業），這看不見的後續的力量，就是狹義的業，所以又稱業力（平川彰先生稱行為及其影響力為業）。依此特性，業又分兩種，一種是因和果為同質性，即善因善果、惡因惡果的法則，另一種是因和果為異質性，即善因樂果、惡因苦果的法則，總而言之，業（力）論就是一種善惡因果的法則。但必須說明的是，佛教的業（力）論並不同於宿命論，宿命論是只從業的過去的面向作解釋，佛教的業（力）論雖也是必然地要承擔過去的因果應報，但在必然之中也保有自由意志以決斷未來，其著眼點主要在說明人要為自己的行為負責；同時，從緣起的角度來說，業的因果不僅是個人的（別業），也是社會的、歷史的（共業），所以，就部派佛教而言，從業感緣起思索如何從苦中得解脫的基本態度，和大乘佛教代眾生受苦的大悲心，想來應不是別物。

### 第三節 初期大乘的緣起說——般若中觀的空緣起

大乘佛教為西元前後興起的在家者的宗教運動，依其思想的開展過程，又可分為初中後三期，即：初期的般若中觀、中期的唯心（包含如來藏思想和唯識思想，因兩者同樣都說三界唯心）、後期的大乘密教。

佛教緣起說之根底，就是空的思想。空思想的起源，可上溯至原始佛教，例如阿含經典中的《大空經》、《小空經》等（空定或觀空）。但是空思想的大力弘揚，則要到大乘佛教初期的般若經典，尤其到了龍樹更將空思想加以體系化。

所謂空（śūnya[tā]），在佛教裡，並非什麼都沒有（無或者虛無）的意思，若依上述緣起的角度來說，乃是意指任何事物都沒有永恆不變的實體（無自性），這又可從兩方面說明。一方面是從相對的角度看，現象世界的一切都是生滅的，這就是世俗世界的真理（世俗諦）。但他方面，若能認識到這流動的生滅的世界當下就是真實本身，故從絕對的角度來看，就是超越世界的真理（第一勝諦或真諦）。前者，即《般若心經》所謂的「色即是空」，後者，即《般若心經》所謂的「空即是色」，而般若智慧則是包含這二種真理之全體的直觀的智慧。並且，依其融合色和空不二的



緣故，又稱為「中道」（*madhyamā pratipad*）。

到了龍樹（150—250），便直接以「中道」一語取代空（「衆因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」），空的思想更加體系化。在《中論》一書裡，龍樹將緣起的現象世界之中一切事物最普遍的特性舉出八個項目，即：生和滅（法體的有無）、一和異（空間）、去和來（運動）、常和斷（時間）等四組概念，並各加一個「不」字否定之，即沒有任何一個項目（範疇、個物）是單一存在的實體，一切法不可得。因為八事四對為一切緣起法的基本通性，故又稱為「八不緣起」或「八不中道」（龍樹的八不中道的思想在五世紀初，由鳩摩羅什傳到中國）。在《中論》裡，龍樹深入追究緣起之依存關係，他的論題不僅是傳統的十二因緣，也廣及所有的現象，這又可分為（A）時間上的前後關係（因果關係）和（B）空間上的相互關係（論理關係）兩類，前者（A）例如：①原因和結果、②運動與變化，後者（B）例如：①主體與作用、②主體與客體、③言語與對象。而其論證的方法，主要是依兩難而開展的四句否定的辯證法。所謂「四句否定」，就是從四個角度——包括有、無、亦有亦無、非有非無，論證一切法是空的；而所謂的一切法，最後指陳的就是言語概念（假名），所以，空的思想，也含有言語概念不代表事實自身的意思（「性空唯名」）。在《中論》，便處處可見龍樹如何透過言語的矛盾性論證空的真義（§ 2.7-11/ § 2.18-20行走的人不行走；§ 3.2-5 眼不自見；§ 7.9燈火不照自身）。

A因果關係——①原因和結果——依一異的兩難而來的批判

②運動與變化——依對時間、空間的分析而來的批判

依存性原理

①主體與作用

B相互作用——②主體與客體無限遞及相互依存……依對言語的分析而來的  
（論理關係） 批判

③言語與對象

若將龍樹論證空義的方法，和西洋形式邏輯的三一律相互比較，從俗

諦的角度言，並未違反三一律的原則，例如：同一律（§ 8.10）、矛盾律（§ 7.30）、排中律（§ 2.8），但必須說明的是，龍樹所謂的空，基本上是從徹底否定一切法的實體性立論的。總之，透過對緣起的洞察，從根本否定一切的自己存在（自性）的感覺，也依無自性反轉一切的煩惱，超越一切相對的繫縛，而就在泯卻自我存在之際，找到凡聖相通的途徑。

## 第四節 唯識佛教的緣起說——阿賴耶緣起

代表中期大乘的思想是唯心思想，它有兩個面向，一是以心之現實性為主的唯識思想（「虛妄唯識」），另一則是以心之理想性為主的如來藏思想（「真常唯心」）。唯心說是對緣起觀的另一角度的解說，蓋因原始佛教每從緣起而論無我，但關於造業受報、輪迴生死的主體性的問題似乎欠缺正面的說明，到了部派佛教，諸如：非離蘊我（犢子部）、細意識（經量部）、窮生死蘊（化地部）、阿賴耶識等的各種說法，其實都為解決此類難題，而唯識思想尤其和部派佛教的業感緣起有關，故有「俱舍八年、唯識三年」之說。

唯識思想的特色，一言以蔽之，就是「三界唯心、萬法唯識」，也就是說，世界是由每個人各自的心所營造、所呈現，包括感覺、認知、理解等（由心所造、即心所現、因心所生、映心所顯、隨心所變），我等只是活在一種和自己內心相應的世界，而它往往不是真實的世界（一水四見）。換言之，每個人的身心、環境乃至遭遇都不同，但歸因究底，皆繫於營造出此一認識世界的能力、根據不同，這個能力就在心的深處，而這個深奧的心，就是阿賴耶識。而以阿賴耶識為基盤，說明它和十二因緣的關係，亦即說如何從阿賴耶識展開生死輪迴，便稱為阿賴耶緣起。

所謂阿賴耶識，即第八識。本來，在原始佛教的階段，心的問題只談到第六識，且以心意識為同類語，唯識則進入到第八識，且明顯地區分三者，即以第六識為識（vijñāna毘若南，了別）、第七識為意（manas末那，思量）、第八識為心（citta質多，集起）。阿賴耶（ālaya）的梵文意思為藏，意指第八識具有貯藏的功能，一方面是諸法以結果的狀態藏在第八識中，他方面第八識又以原因的狀態藏在萬法之中（阿賴耶識不是生出諸法

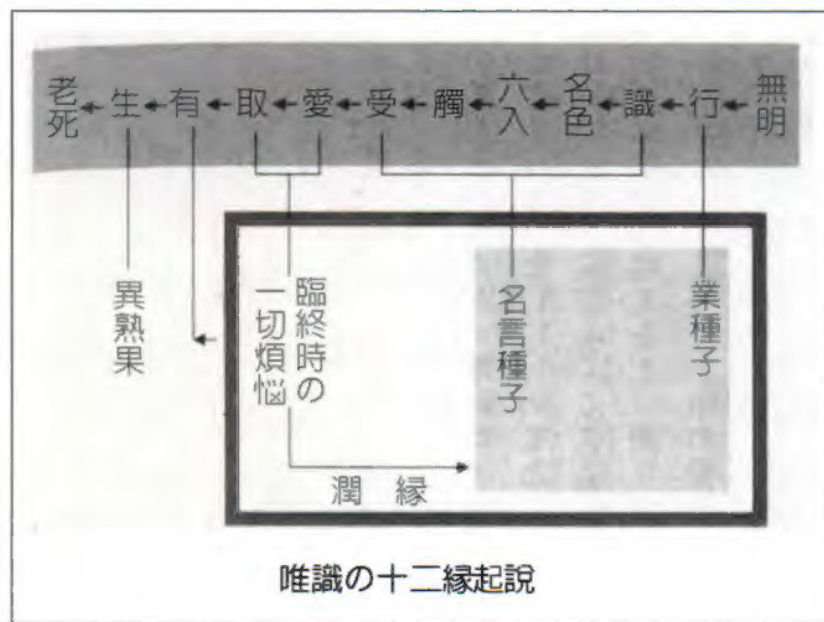
的泉源，而應說是一切認識的中繼點）。依據唯識的說法，阿賴耶識依其特性可有三個名稱。第一是阿賴耶識，指其為生命存在的自體根源（自相），即使肉體消失，它終始繼續存在。第二是異熟識，指當機緣成熟，看不見的力量成為具體的結果（果相），即名異熟識。第三則是一切種子識，從其含藏一切無形的潛在的力量，好比種子能生萬物（一切種）而得名。

如同上述佛教主張業（力）的理論，所有的行為都有其影響力，這看不見的影響力，便是貯藏在阿賴耶識，即使肉體消失，它終始繼續存在。但是，過去的行為如何招感未來的果報？說一切有部等基本上是從「三世實有」說明，即過去雖看不見，但其實是存在的，只是以看不見的方式行使它的影響力。但唯識則主張剎那生滅，唯有現在，一切只是不斷地以從現在（剎那）→現在（剎那）→現在（剎那）→……的方式前進。唯識從獨特的認識理論——熏習（種子與現行的相互作用）——來說明這一切，也就是說，唯識將我等的認識作用分為三個層次，一是表層的前六識，二是深層的第八識，三是恆常不斷思量這一切認識作用為我，而連結前六識和第八識二者的第七識，故亦有分為前七轉識和第八識。總之，在表層生起的意識的活動（七轉識），必然印記在意識深層的第八識，這就是熏習（所謂「種子生現行、現行生種子、三法展轉、因果同時」）。

識的熏習又可分為兩種，一是自身的熏習，為善因善果、惡因惡果的關係（同類因、等流果）。二是善性或惡性的熏習，為決定來生苦樂的要因（異類因、異熟果）。若依種子來說，等流習氣為名言種子，因為意識是以名言為對象，並熏習前五識，而業種子則稱為異熟習氣，因為它是和業果有關的因。

依據唯識的說法，十二因緣為兩世一重的因果關係，即：十二因緣可分為前十支和後二支的因果關係，而且大部分是從種子的角度加以說明。也就是說，十二因緣之中，依無明有行，依行而造業，故行屬於業種子；其次的識、名色、六入、觸、受五者，為名言種子；愛、取二者，則特別稱為臨終時的一切煩惱，有潤水之用，因為這是以名言種子比喻種子，業種子比喻土，故以臨終時的煩惱比喻為水，有加速生長的作用，一方面和重視臨終正念之說有關聯，他方面也必定帶來業的果報，這也就是有；其

次的生、老死，則又是來世的一期生命，復與無明結合輪轉不已。



要之，唯識依據種子現行相互熏習的理論，以名言種子比喻種子，業種子比喻土，臨終時的煩惱比喻如水，在名言種子和業種子之上加上潤水之用，成立生死的輪迴，終於巧妙地說明了如何以阿賴耶識貫串生死輪迴的主體性的問題，值得注意的是，在唯識的解釋裡，一切唯有剎那、剎那的現在識，沒有過去、未來，也沒有任何存在的實體，這也可徹底釐清阿賴耶識和一般的靈魂說的混同，誠如立川武藏教授所說，阿賴耶識不是生出諸法的泉源，而是一切認識之識的中繼點（terminal）。

## 第五節 如來藏思想的緣起說——如來藏緣起

如來藏思想的源流，可上溯至西元三世紀，一方面和中觀、唯識哲學相互影響，他方面又獨立展開。它不但不像中觀徹底否定一切，也不同於以心之現實性為主的唯識思想，而是從心的理想性而言，故又稱真常唯心論。所謂如來藏的藏，例如：如來的種姓（gotra）、胎（garbha）、界（dhātu）等用語皆屬之，其含意有二，一是名詞，指眾生的本性含有如來的性質，也就是一般所說的自性清淨心（citta）或者佛性；二是動詞，指眾生為如來的大悲所含藏。本來，如來的意思亦有二，一是從真如而來，二

是從真如而去，一般每從追求佛陀的慈悲救度的角度切入，故偏稱如來，帶有泛神論的意味。

至於如來藏緣起，它和從說明虛妄的現象心出發的唯識不同，乃是從佛陀的角度切入，導入眾生心皆具有清淨的佛性的說法。依據如來藏的理論，眾生雖具有如來的性質，但不知不識，必須藉由佛陀開示悟入的因緣，方能除去隱覆的煩惱，回復自己本來所具的佛性。但為何也稱之為緣起？這如同《大乘起信論》所謂的從不覺到始覺到究竟覺，可有二義，一是從始覺（修）的角度言，一向未破的煩惱破了，一向隱藏的佛性出現了，這也可稱為緣起。另一是從本覺（性）的角度言，一向未破的煩惱破了，但煩惱本來非實，一向隱藏的佛性出現了，但佛性本來不減，故從本覺（性）的角度言，這就是「性起」。要之，緣起本有斷絕和連續兩個面向，所以，如來藏緣起應也是性修不二的。

所以，所謂如來藏，基本上意指：一、凡夫所具成佛的可能性、潛能，二、如來藏是一種主體性的能力、非神我，三、如來藏是最高的實在，但它不是實體。這種說法，它不但不像中觀徹底否定一切，相反地，它主張若除去隱覆的煩惱，則如來藏自身的光明自然顯現。這種廣泛地流行於西藏、中國、日本佛教的說法，看來和印度哲學似乎有頗多的共通點，而也因此之故，批判佛教認為如來藏說是梵我論、神我論、違反佛教一貫主張的空的真理，但與其批評如來藏說是受到印度教影響的變形，毋寧說是宗教理論的一種典型，是出於人類的普遍心性，也是一種對於神聖之永恆回歸吧。

## 第六節 大乘密教的緣起說——六大緣起

然而，佛教這種建構在融合真俗二種真理之全體的直觀的般若智慧，最後終於在大乘密教的思想體系中完全展現。本來，佛教是從分析四大五蘊談緣起的，部派佛教的階段為分析空，主張我空法有，尚落入現象（事）和本質（理）的二分法。到了大乘佛教的階段為當體空，主張我法二者皆空，現象（事）和本質（理）是相即不二的。但是，或許受到中期大乘佛教的唯心說影響，總有一種心本色末，理勝事劣的色彩。直到大乘

密教，才完全發揮現象當體即是真實的道理，這就是「六大緣起」說。

六大之說，本非密教獨自的思想。原始佛教的六大，亦稱為「六界」，意指構成人體或萬物的六種元素——地、水、火、風、空和識，為現象論的元素說。大乘佛教的般若經典，則從空有二諦的角度說明，依六大所成世界為真空妙有，密教的六大說，更依此空有不二的辯證法進一步發展，終於將現象論的六大提升到本體論的六大。密教的六大說，簡而言之，物質界的地、水、火、風、空，相當於胎藏界（理），精神界的識，則相當於金剛界（智），而胎金二部理智不二，六大是互相涉入融通無礙，如同帝釋天宮的網中的珠玉一般，互為主客，交互輝映。無礙的意味有二，一是互具，表示萬物的普遍性，二是各具，表示萬物的特殊性，普遍即特殊，特殊即普遍。所以，密教的六大說，不同於一般所說的生滅變化的現象之六大，而是法爾常住的實在之六大，然能所一體，法爾隨緣，生滅變化的現象當體即是絕對的真實，這也就是六大互相涉入的緣起體系。因此，密教每以具體的形象表現即事而真的法界，代表宇宙全體的曼陀羅，包含：大曼陀羅（本尊）、三昧耶曼陀羅（手印、法器）、法曼陀羅（梵字）、羯磨曼陀羅（行動威儀）等種種有形的要素，發展到最後，甚至泥木圖像也都等同真佛，充滿了高度的象徵色彩。

要之，在大乘密教的世界，透過六大緣起互相涉入的共生原理，自和他、物和心、主體和客體等等的對立，從根底上瓦解，不僅發見現象世界中一切萬有的永遠生命與價值，同時，也體證大宇宙和小宇宙的同一性，更是六大緣起的根本意義所在。尤其，在六大緣起說之原則下，強調的是即俗而真，也就是俗的聖化，故重視現實，肯定人性的倫理觀，乃至結合心理學和生理學的修行方法，對現代人也是頗富深義的。

## 結 語

印順法師在《印度佛教思想史》中，將佛教分為佛法、大乘佛法、秘密大乘佛法等三階段，其中，又將大乘佛法分為：性空唯名論、虛妄唯識論、真常唯心論，故有「印度大乘三系」之說；然其晚年的另一著作《空之探究》裡，則以「空」的概念貫穿佛教思想之全體。佛教所謂的空，始

終是依於緣起，說明一切萬法不是實有、亦非實無，提示一種從多元角度思考的人生智慧，而這也是本論文特以「緣起」標名、並連串六大段落的用意所在。

## 問題與討論

1. 請概述佛教緣起思想的基本意涵？
2. 試從三世兩重因果說明部派佛教的「業感緣起說」？
3. 試比較龍樹「八不緣起」思想與西洋形式邏輯「三一律」之同異？
4. 試分析「阿賴耶緣起」與「如來藏緣起」的異同？
5. 試論真俗二諦思想於大乘密教義理的開展？
6. 試以「空」思想為主軸，論述自原始佛教至大乘密教思想的流變？

## 參考書目

### 中文

- 木村泰賢，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，臺北：商務印書館，1958。
- 平川彰，《現代人のための佛教》，東京：講談社，1970。
- 平川彰，莊崑木譯，《印度佛教史》，臺北：商周出版社，2002。
- 立川武藏，《はじめてのインド哲学》，東京：講談社，1992。
- 印順法師，《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，1988。
- 印順法師，《空之探究》，臺北：正聞出版社，1985。
- 竹村牧男，《唯識の体系》，東京：佼成出版社，1996。
- 吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1994。
- 惟勵法師，《密教概論》，臺北：淨音出版社，1995。
- 梶山雄一，吳汝鈞譯，《佛教中觀哲學》，高雄：佛光出版社，1978。



第五章

---

# 中國傳統宗教 ——道教

莊宏誼、鄭素春



## 前 言

道教是中國土生土長的宗教。歷經長時期原始文化的醞釀、往聖先哲思想之浸潤，道教將來自祖先的傳統信仰加以系統化、組織化，逐漸形成對於道的信仰以及奉道的行為。透過仔細地觀察，我們不難發現，中國古代的藝術、文學、哲學思維等人文發展深受道教的影響，有關天文、化學、醫藥養生的知識也從道教教理以及生命實踐方式而獲得啟發。

殷商時代的人，上至帝王，下至臣民，多尊神、事神。周人敬拜鬼神，行崇尚天神、地祇、人鬼之禮。屬於天神的有上帝、日、月、星辰、風、雲、雷、雨諸神；屬於地祇的有社稷、山川、五嶽、四瀆之神；屬於人鬼的主要來自各姓氏祖先及古聖先賢。這些敬拜的對象，逐漸形成道教多神的來源。古代巫祝的遺風和古人祭祀的儀禮，大抵融入轉化為後世道教中齋醮法事的內涵。

一般以為，道教教團的形成約在西元二世紀之東漢末年。而實際上，道教的概念於組織性教會形成之前即已存在。春秋時代（722—481B.C.），人們從敬拜天地神靈的信仰，發展至以「道」為萬物本源的思想。而周朝藏書室的史官老子著《道經》、《德經》，五千餘言，就在闡釋此一創生宇宙萬物的「道」，書名為《老子》，又名《道德經》。「道」與「教」的概念，散見於古書之中，可以視為道教的原始意義，如：《周易上經·觀卦》說：「觀天之神道，而四時不忒；聖人以神道設教，而天下服矣。」《中庸》有言：「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。」又，如《禮記·禮器》說：「天道至教，聖人至德。」由引文可知，道教的意義即「道的教化」。古人有感於道或天道的神奇奧秘，聖人乃思以道設教，而使天下百姓信服。

《周禮·天官》說：「儒，以道得民」，是指儒者以道獲得人民信服。後來，形成以孔子（552—479B.C.）為宗師的儒家學派。「道教」二字連用，見於《墨子》一書，指「先王之道教」、「而儒者以為道教」。墨子（約生於475B.C.）批評儒家使人相信命定，而怠忽職責、不求盡善。「道教」一詞，原非道教教團的專稱，就連我們現在公認的早期道教五斗

米道也批判一些詐偽的「道教」。《老子想爾注》傳為創教主張陵（後世尊稱張道陵，34—156）或其孫張魯的注本，其內容說：「真道藏，邪文出。世間常偽伎稱道教，皆為大偽不可用。」文中第二十一章以為，孔子之所以有知識，乃是受道的教化，但後世的人卻只知有孔子，而不信大道。而儒家經典，已有一半入於邪妄。

據學者研究，佛教傳入中國之初，漢譯佛典中稱佛教為道教的經不少，如曹魏康僧鎧譯《佛說無量壽經》、西晉竺法護《光贊經》等。「道教」的意涵，自兩漢至魏晉往往是囊括儒、道以及佛家之道的道教。南北朝以前，「道教」本來只是一個為諸子百家所用，佛、老、儒家共通的概念。北魏「清整道教」時，才用來指五斗米道這個舊教派。

道教教團成立前的宣道之教、傳道之教，學者有用「古道教」、「道教前史」或「前道教時期」來稱呼。在道教形成的過程中，黃老道起了極大的作用。黃老學說起源於戰國時期（403—221B.C.）稷下道家學者的思想，尊崇黃帝、老子。漢初文、景時期（180—141B.C.），以黃老清靜無為之術治天下，一時黃老思想盛行，其中亦包括許多神仙方士，使得黃老之學與先秦以來的方仙道合流，構成早期道教的前身。因此，道教教團在東漢末年成立時，並且還存續了原始的、非組織性道教的成分。道教的內涵可細分為三個層面：一是道家之教；二是教團道教（亦稱教會道教）；三是民眾道教。

道家之教，屬於哲學思想的層面，英文通常採用Philosophical Taoism，即哲學的道家。依太史公司馬談的形容：

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，採儒、墨之善，撮名、法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。（《史記》卷130）

老子和莊子（約364—290B.C.）同列道家，主旨在於修養心性，無為自然。司馬遷（145—86B.C.）評述兩者時以為，「老子所貴道，虛無，因應變化於無為，故著書辭稱微妙難識。莊子散道德，放論，要亦歸之自然。」此外，申不害、韓非的言論皆原於道德之意，可見老子影響之深遠。（《史記·老子韓非列傳》卷63）據東漢班固（32—92）觀察，「道家者

流，蓋出於史官，歷記成敗存亡、禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持。」（《漢書·藝文志》卷30）

教團道教的出現，是「道教」從傳道之教或思想性的道家之教，加以宗教化，如五斗米道和太平道。太平道奉《太平經》而得名，領袖鉅鹿人張角（？—184）於東漢靈帝中平元年（184）起事失敗之後，徒眾潰散，史稱黃巾之亂。沛豐邑人（江蘇豐縣）張陵於順帝（126—144在位）時，在四川鶴鳴山修道立教，稱五斗米道。張陵自稱太上老君降命他為天師，故又稱天師道。張陵傳子張衡、孫張魯，在漢中建立長達三十年政教合一的政權，奠定了道教的基礎。張魯於建安二十年（215）投降曹操（155—220）以後，天師道北遷至鄴城（在今河南省），還能順利地擴張其勢力。

魏、晉以降，道教基本上是一個以道家思想為主流，吸收儒、墨、名、法等諸家學說，受先秦方仙道的影響，並且受外來佛教的刺激而成的，有別於外來的本土宗教。道教的經典、教義、神譜和儀軌，在佛、道文化相互激盪下，也日益增編完備。

民眾道教是流布民間的一種普及而諸教眾神並存的信仰。此一龐雜的民眾道教，又有些成分是道教與古代巫覡信仰互相混合、難以釐清的部分。首先，道教在信仰對象上承襲原始信仰的遺留，除了一些道教特定的神以及由人修鍊成就的神仙外，道教神大多自原始信仰的崇拜對象而來，如：南、北斗等星辰信仰，以及五嶽神、風伯、雨師、雷神、電母、火神、灶神、河神、土地公、后土神等屬於土地山川、自然現象的崇拜。其次，道士行齋建醮，舉行敬天祭祖、超度亡魂、求神問卜等法會活動，他們施行的法術咒語，也頗有類似民間巫俗之處。

民國以來，《辭源》註解「宗教」為：「以神道設教，而設立誠約，使人崇拜信仰者也。專事一神者，如基督教之類，是為一神教。兼祀多神者，如道教之類，是為多神教。」歐陸學者定義Religion（宗教）是人類藉助信仰與行為，來連結人與超乎人類的存在或力量而建立關係的社會活動。信仰的對象，如超自然的力量、一神或是多神；表現出來的行為，則包括根據共同信仰所形成的有系統的儀式等。由於道教吸收原始文化及信仰，在本質上，道教是一個融會於中國人日常生活中的傳統信仰，道教徒毋須定期到教會去敬拜神明，自然與西方教會模式的「宗教」大不相同。

有些學者用「民間信仰」(Popular Religion)來稱呼中國的宗教，而其實中國人的宗教在經歷長期的發展後，涵蓋古道教、思想性的道家、組織性的道教教團以及採擷民間信仰禮俗而成就的民眾道教，其整體而言就是廣義的道教。

本文在撰寫時採用的是廣義的道教的定義，但限於篇幅以及為求行文簡潔，而僅呈現出概括的道教架構，依順序如下：一、信仰的對象，包括道、神以及由人修鍊而成的仙和真；二、《道經》的結集，介紹經書的由來與編目、《道藏》的分類法以及《正統道藏》、《續道藏》的編纂和版本；三、道教的實踐；四、道教發展簡史。

## 第一節 信仰的對象：道、神、仙真

道教的形成，促使中國從原始的多神信仰，朝著神仙譜系的建立推展。老子對道的詮釋，使「玄之又玄」的道，成為宇宙萬物、一切造化的本體。古字之中，與道齊名，而具有「引出萬物者」之名的是「天神」以及「提出萬物者」的地祇（《說文解字注》），祂們是主宰天、地的神。

究竟是「道」先？還是「神」先？我們從歷史實況觀察，似乎中國古人對於天神、地祇、人鬼以及至高上帝的崇拜，是遠在道的崇拜之前。然而對老子而言，「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（《老子》42章）又說：「吾不知誰知子，象帝之先。」（《老子》4章）以此推測，當是由道生神，道也像似在帝之先的存在。

道教文獻中的「神」，以天地未分時的先天真聖，視為先天神，如三清、上帝等；也有先王聖賢或有功於國家的人死後經朝廷冊封為神。

「仙」是由人透過修鍊而成就的「體道真仙」，經由修道積德而成仙，屬於後天的仙聖。以下分項敘述道教信仰的對象，道、神和仙真：

### 一、道

古人對「道」的體認，主要依據《老子》，其形容有一個渾然一體的狀態，在天、地產生之前就已存在，可以比為天下萬物之母。二十五章說：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強名之曰大。

《莊子·大宗師》也抒發對道的感受說：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存。

在五斗米道的宗教思維裡，《老子想爾注》的內容顯示，「道」具備了賞善罰惡的功能。注文五章說：「天地像道，仁於諸善，不仁於諸惡。……是以人當積善功，其精神與天通。」二十章：「道設生以賞善，設死以威惡。」總括該注本對道的詮釋，大致如下：

第一，《想爾注》把道作為根本信仰，推崇並神化道。書中認為，道是無所不包和無所不在的，是一切的開始。天地萬物由道演化而來；道有意識，具有人的各種特性，是主宰人類的至上之神。道有真道和偽道之分。真道指真聖正知的道教，偽道指詐聖邪知的儒學。真道又分天道和生道；所謂天道，是要人們畏天神。所謂生道，即求長生仙壽之道。

第二，《想爾注》奉老子為教主、最高神，尊稱為太上老君。在神化道的同時，將老子看成是道的化身，老子即道，道即老子。

西漢劉向（77—6B.C.）編寫的《列仙傳》中，老子名在「列仙」。東漢章帝元和年間（84—86），文人王阜撰〈老子聖母碑〉說：「老子，道也。乃生於無形之先，起於太初之前，行於太素之元。浮游六虛，出入幽冥。」老子被神化為至上的道、太上老君以後，就成為道教的至上神。

東漢桓帝（146—167在位）延熹八年（165），朝廷派中常侍到陳國苦縣祠老子；九年（166），親祠老子於濯龍，用文蔚（氈）為壇，裝飾以淳金鉞器，設華蓋之坐位，用郊祭時的天樂來伴奏。當時，在陳為相的邊韶撰〈老子銘〉記載，老子為周幽王時代（781—771B.C.）的太史伯陽，而且自伏羲、神農以來，歷世下降為聖者之師，傳道人間。魏晉時期，道教各派有其最高主神，如五斗米道尊老子，為太上老君；上清派有「元始天王」；靈寶派特崇「靈寶天尊」。而後，道教又有「一氣化三清」之說：三清是元始之祖氣所化，分別為玉清元始天尊、上清靈寶天尊以及太清道

德天尊（即太上老君）。

## 二、神

較早的祀神記載，見於春秋時代《尚書·堯典》：「肆類於上帝，禋於六宗，望於山川，遍於群神。」文中說明舜祭拜上帝，陳列祭品給祂；燒煙以敬拜六宗；巡禮行望祀於山川。祭拜的對象，遍及群神。六宗有說是天、地與春、夏、秋、冬四時之神；或是四時、寒暑、日、月、星和水旱之神；又說是天宗日、月、星辰，地宗岱山、河、海等神。

除了一些特定的神如三清以及由人修鍊成就的神仙外，道教神大多自原始信仰的崇拜對象而來。屬於祖先崇拜的，見於《國語·魯語》，有禘祭、祖祭、郊祭和宗祭先祖的儀式，例如：有虞氏禘黃帝而祖顓頊，郊堯而宗舜；亦見《呂氏春秋·十二紀》和《禮記·月令》有按照五行與節令，祭祀五方五帝：東方太皞屬木、南方炎帝屬火、中央黃帝屬土、西方少皞屬金以及北方顓頊屬水。屬於自然崇拜的，如三官大帝（主天、地、水三界）、四御（昊天金闕至尊上帝、勾陳上宮天皇上帝、中天紫微北極大帝、后土皇祇）為對於天、地自然的崇拜；玄天上帝、北斗星君、南斗星君、六十元辰本命星君為星辰信仰；五嶽神、風伯、雨師、雷神、電母、火神、河神、土地公、后土神等屬於土地山川自然現象的崇拜。還有一些屬於來自原始神話的神，如在崑崙山的西王母、補天的女媧等。

諸神名目眾多，常以有天下的國君和封建諸侯負責祭祀之。《禮記·祭法》說：「山林、川谷、丘陵能出雲，為風雨，見怪物，皆曰神。有天下者祭百神，諸侯在其地則祭之，亡其地則不祭。」同書，載祭祀的對象說：

夫聖王之制祭祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之。……此皆有功烈於民者也。及夫日、月、星、辰，民所瞻仰也，山林、川谷、丘陵，民所取材用也。非此族也，不在祀典。

往聖先賢、有功於國的忠義之士，大多在歷史流程中被道教吸收，而列入神譜中，這些是屬於歷代朝廷冊封的神。

### 三、仙真

戰國時代楚國詩人屈原（343—278B.C.）的《楚辭·遠遊》云：「漠虛靜以恬愉兮，澹無為而自得。聞赤松之清塵兮，願承風乎遺則。貴真人之休德兮，美往世之登仙。」僊字同仙，《說文解字注》：「僊，神也。……老而不死曰仙。仙，遷也。遷入山也。……真，僊人變形而登天也。」

古代帝王修道學僊的事蹟，透過神話的傳述或史書的記載，而有黃帝、周穆王、秦始皇、漢武帝等人。關於神山仙境的傳說，有周穆王遊歷崑崙山，會西王母於瑤池的故事；有五神山（岱輿、員嶠、方壺、瀛洲、蓬萊），也有渤海三神山（蓬萊、方丈和瀛洲），傳說山上有仙人提煉著不死的丹藥，服之，可以長生不死。中國自古以來的神話仙說，經歷戰國、秦、漢的長期發展而轉化為道教的中心思想。漢代《太平經》描述，上古第一神人，第二真人，第三仙人，第四道人，這些都是效法天道，得真道意的人。又說：「上士能夠度世、中士可以竟天年、下士則魂神居地下。」東漢《老子想爾注》將道神格化，以道誠為規範。行文說：「奉道誠，積善成功，積精成神，神成仙壽。」又說：「道人行備，道神歸之。避世託死，過太陰中。復生去，為不亡，故壽也。俗人無善功，死者屬地官，便為亡矣。」

隨著時代變遷，道教結合了戰國時代燕、齊的方僊道、黃老道，並融合陰陽五行以及儒、墨的學說，而促成魏晉道教神仙觀念的演變。成仙的理論經歷晉代葛洪（283—363）、北魏寇謙之（365—448）等道士的弘揚；最早的神仙譜系，則由南朝道士陶弘景（456—536）編撰《真靈位業圖》而建立。

## 第二節 道經的結集

道教史經常以太平道採用《太平經》，視其為道教最早的經書，凡一百七十卷。陳國符先生著《道藏源流考》認為，《漢書·藝文志》收錄神僊書十家二百零五卷，是最早的道書記錄。晉葛洪《抱朴子內篇·遐

覽》卷19，著錄的道經六百七十卷、符五百數十卷，也是一次道經的大結集。葛洪說：「鄭君（鄭隱）本大儒士也，晚而好道，……然弟子五十餘人，唯余見受金丹之經及《三皇內文》、《枕中五行記》，其餘人乃有不得一觀此書之首題者矣。」前引《三皇內文》有天、地、人皇內文，共三卷，據說是往昔黃帝東到青丘，見紫府先生，所接受的經書，可以劾召萬神。道教既然是承襲自中國原始信仰而來，道經的來源也就非常地廣泛，可以追溯至遠古。

道教經書的總集，後稱為《道藏》。唐代檢校尚書彭瀆撰〈經藏碑〉顯示，南北朝末隋唐時期將存放道經之處稱為「藏」。宋·謝守灝說：「周武帝建德三年（574）六月戊午下詔，……九流之書，摘其合於道者，並付《道藏》。」

## 一、經書的由來與編目

道經的首次結集固然未有定論，但現在一般學者大多同意，南朝陸修靜正式採用洞真、洞玄和洞神三部類，進行編目。吳興（在浙江）人陸修靜（406—477），是三國時東吳丞相陸凱之後，年少業儒，後學道仙山。宋明帝劉彧時（465—471在位），他奉敕蒐集道經，泰始七年（471）獻《三洞經書目錄》於朝廷。他說：「道家經書並藥方、符圖等，總一千二百二十八卷。其一千九十卷行於世，一百三十八卷猶在天官。」陸氏總括當時上清經、靈寶經、三皇經等諸大經派以及天師道所存見之經典，依上、中、下三乘之義類分為「三洞經」，洞真部經典即《上清經》；洞玄部即《靈寶經》，洞神部即《三皇經》。

(一)天師道的經書，除《老子想爾注》外，還有一些「經籙」非教徒不能觀看。籙的本義即「祕籍」，上面記錄著諸天曹官屬佐吏的名字，受籙有如在天官註冊，以便將來得道成仙。《魏書·釋老志》記載：「張陵受道於鵠鳴，因傳天官章本千有二百，弟子相授，其事大行。齋祠跪拜，各成法道。有三元九府，百二十官，一切諸神，咸所統攝。……其書多有禁祕，非其徒也，不得輒觀。」雖然經籙不為一般人所得見，但後來明代編《正統道藏》為第四十三代天師張宇初等主持，其中錄有正乙部、逐字號《太上三五正一盟威籙》六卷、力六字號《正一法文天師教戒科經》等，



可能來自較原始的經書。

(二)《上清經》的由來，分為兩個脈絡：一傳說是元始高上玉帝撰出《上清寶經》三百卷，經西王母與上元夫人傳授給漢武帝（140—87B.C.在位）。後來，道士茅盈、蘇林受上清三一之法。一是西漢陽洛山方士王褒，感南極夫人和西城真人王方平下降，傳授他《太上寶文》、《八素隱書》、《大洞真經》等道書三十一卷。西晉武帝時（265—290），魏華存（251—334）得其師王褒降授經法、上真景林夫人授她《黃庭內景經》以及正一天師張道陵傳法。魏華存後來降真傳授門人楊羲，再傳許翮（341—370）。

(三)《靈寶經》的由來，有自遠古流傳下來的說法。宋代張君房編《雲笈七籤》卷三記載，《靈寶經》是天真皇人授予軒轅黃帝於峨嵋山，授帝響於牧德之臺，夏禹感降於鐘山，闔閭竊窺於句曲。而後由葛孝先（玄）、鄭思遠（隱），師資相承，蟬聯不絕。同書又載，元始天尊傳授道法於太上大道君。帝響時，太上大道君派遣三天真皇授予帝響《靈寶五篇真文》。東晉安帝年間（379—401），葛洪從孫葛巢甫增撰，而使卷數增加到五十五卷。

(四)《三皇經》的由來，相傳是黃帝獲得《天皇真一經》，東行請教紫府先生，得贈《三皇內文天文大字》以効召萬神，役使群靈。後來仙人王方平傳授給三國人帛和小有《三皇文》，小有傳鄭隱，再傳葛洪。晉代鮑靚也得到《三皇文》，授給葛洪，此書再輾轉由陸修靜獲得。

(五)《三洞經書》的內容，道士多說來自天神傳授。唐代道士孟安排《道教義樞·三洞義》卷二說：「三洞者……釋曰：一者洞真，二者洞玄，三者洞神。真以不雜為義，玄以不滯為義，神以不測為義。」同書又說，三洞教主演說教法，洞真教主天寶君，住玉清境演說教法；洞玄教主靈寶君，住上清境演說教法；洞神教主神寶君，住太清境演說教法。

## 二、《道藏》的分類——三洞、四輔、十二部

道書的編輯，在西元五世紀的南朝時代就已採用三洞、四輔等分類，合為七部，以及三洞之下又各有十二類的分類法。三洞所指的是：洞真、洞玄、洞神三個部。三洞以下各有十二類，可總括為三十六部類的尊經。

四輔是太玄、太平、太清和正一等四部，是為了彌補三洞的不足而新增的。《道教義樞》卷二記載：「太清」表示體太清氣，令人升入太清仙境，太清部管轄金丹經等。「太平」表示太平經出世，則天下太平。此部以《太平經》和《太平洞極經》為主。「太玄」指老君隱太玄之鄉，後改為重玄。此部管轄《道德經》、《西昇經》等。「正一」表示正以治邪，一以統萬。而且，《太清經》輔洞神部；《太平經》輔洞玄部；《太玄經》輔洞真部；《正一》法文，則宗道德、重三洞。三洞以下的十二部類是：本文、神符、玉訣、靈圖、譜籙、戒律、威儀、方法、眾術、記傳、讚頌、表奏等。

### 三、《正統道藏》、《續道藏》的編纂

從東晉以來，歷代都有編修《道藏》。經過多次的編纂與散佚，流傳到現在的是由道教正一派四十三代天師張宇初和通妙真人邵以正，先後負責主持，於明朝英宗正統十年（1445）編成的，稱為《正統道藏》。這部道藏總共收錄道書五千三百零五卷，四百八十函（套的意思），以《千字文》為函目，自「天」字函排到「英」字函。在萬曆三十五年（1607）由第五十天師張國祥續編，俗稱《萬曆續道藏》，共一百八十卷三十二函，函目從「杜」字到「纓」字。因此，《正統道藏》和《續道藏》共五千四百八十五卷，五百一十二函。明《道藏》原存在京城外的靈佑宮。其前身為道院，萬曆三十五年改為真武廟，第二年（1608），拓建為靈佑宮。清代，移《道藏》存於京城內的大光明殿。光緒二十六年（1900），八國聯軍攻入大光明殿，《道藏》毀於一旦。目前坊間流傳的《道藏》版本有：

第一，民國以來，上海涵芬樓本（線裝）；1923年，原北京白雲觀藏本，由上海涵芬樓影印，每部1120冊，共印了350部。每函有標籤寫著「同治五年重修」。

第二，1977年，臺灣藝文印書館本（線裝、精裝），32開本60冊，有總目和索引1冊；

第三，1977年，臺灣新文豐出版公司本（精裝），16開本60冊，另有總目錄1冊。目錄中有「重印道藏緣起」記載，發起人有：嚴家淦、于右

任、莫德惠、謝冠生、黃國書、王世杰、黃季陸、張其昀和張恩溥九人。編印委員會趙家焯，主編蕭天石，出版公司負責人劉修橋。

第四，1986年，日本株式會社中文出版社本（精裝），16開本30冊。

第五，1988年，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社本（精裝），十六開本36冊。第一冊有胡道靜先生〈前言〉和目錄，第三十六冊附白雲霽《道藏目錄詳注》四卷。

第六，2003年，《中華道藏》，華夏出版社本，16開本全49冊，由編輯委員會張繼禹等編纂校對為標點本。

《道藏》經過歷代的編纂，內容包羅萬象。除了經戒、科儀、符圖、煉養等道書外，也收錄了諸子百家等與宗教無關的書，對於不以宗教立場看待這整部經典的人而言，其中蘊藏著中國人長久以來的智慧而成為可供參考的文化的寶庫。

### 第三節 道教的實踐

道教的生命實踐方式，即與道合一的修鍊，是就身心性命整體的修鍊。修道的種類，包含內修和外行，自度度人。戰國、秦、漢以來，傳頌黃帝、周穆王以及秦皇、漢武等帝王尋仙的事蹟，方士煉丹的技術於是隨著朝廷的支持而大為增進，修仙的理論則受經學中易數一派的影響而與之結合起來。

#### 一、《老子》修道於身

為了強化人們對「道」的體悟，《老子》十六章：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。……天乃道，道乃久，沒身不殆。」文中強調的精神即人可以透過修鍊，與道共其長久。沒身不殆，則是指不因身體死亡而消失殆盡。二十五章說：「域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」故人最終是要順應自然，以大道為學習的對象。

五十四章闡釋「修之（道）於身，其德乃真」說：一個人要用無為、抱一的道，來修養自己的身心，他的德性便會至真。人從「知道」而「行

道」，為的是尋求精神上的超越，與道合一。修道之表現於身心舉止，其德性乃可稱為真實。此一真正的美德，方可長久的庇蔭家庭、鄉里、國族與天下。

## 二、《黃帝內經》的修鍊為真人、至人

戰國時代成書的《黃帝內經》假託傳自古代聖王公孫軒轅，即黃帝。其中記載他的話說：「我聽說上古有真人者，可以提挈天地，把握陰陽，呼吸精氣，獨立守神，肌肉若一，故能壽命綿長，等同天地，無有終時。」又說：「中古之時，有至人者。他們淳德全道，合於陰陽，調於四時，能夠去世離俗，積精全神；能夠遊行天地之間，視聽八遠之外。這些人是能增益其壽命而堅強的人吧！我們也將之歸類為真人。」

「把握陰陽」，即在合宜地掌握時機和方法來實踐「道」，以達於真人、至人的境地。真人的心胸氣度，可以如撐天立地之閎闊；把握陰陽消長變化之機，使立身行事相合於道；至人的道德淳厚完全，累積精氣成全其神，可以周遊天地之間。換言之，兩者均身體強健、壽命綿長，為至性全真的人。

## 三、晉代葛洪的神仙觀

葛洪在東晉元帝建武元年（317）完成的《抱朴子》內篇二十卷、外篇五十卷，展現出他的神仙觀念，並將藥學養生、丹道修鍊等方術，隱約地敘述於其中。

葛洪認為道戒教人欲求長生，必須積善立功，有德方能受福於天，所作必成，求仙可冀。淫祀妖邪，是禮律所禁止的，而凡夫終不可悟。葛洪說有得一以生神的地真，守一存真乃能通神。知一不難，難在終守之不失。仙藥中最重要，莫先於金丹；符書之屬，以《三皇文》、《五嶽真形圖》最為神祕。他相信神仙不死之道的存在，人可得而為之。他分神仙為天仙、地仙、尸解仙三種。而長生之道，不在祭祀鬼神，不在道引與屈伸。昇仙之要，在於修鍊神丹。

葛洪主張登名山或入大島嶼合藥修道，他說：根據《仙經》，可以精思合作仙藥的有華山、泰山、霍山、恆山、嵩山、少室山等名山。若不

得登名山合藥，海中大島嶼亦可合藥。他的主張不僅受左元放、鄭隱的影響，也承襲了自秦、漢以來名山洞府、海中仙境傳說的觀念。洞天是山中的洞室，可以通達上天。因此，在洞天修道，是登仙的捷徑。人居福地，受福度世，可以修成地仙。

#### 四、北魏寇謙之的仙界觀與修仙

北魏明元帝神瑞二年（415），寇謙之宣告太上老君授予他「天師」之職，在當時他提出了新的仙界觀念。按《魏書·釋老志》記載：「《錄圖真經》指出上界有三十六重天，每一重天各有一宮，宮中都有一神主持。三十六重天宮中的神之中，依地位順序為：無極至尊、大至真尊、天覆地載陰陽真尊、洪正真尊。洪正真尊姓趙名道隱，在殷商時代得道，是牧土上師李譜文的老師。牧土上師李譜文之後有赤松子、王喬及韓終、張安世、劉根、張陵等修鍊成仙者。」

寇謙之也把佛教釋迦牟尼拉入三十六天的諸神譜系中的第32天，稱為延真宮主。此外，也沒有忘記他自己。寇謙之說牧土上師認他為義子，命令他遷入牧土天宮的內宮，領有太真太寶九州真師、治鬼師、治民師和繼天師四銜，並得授《天中三真太文錄》（又稱《錄圖真經》），用來劾召百神，傳授弟子。

寇謙之所提出的神仙譜系和葛洪及稍後的陶弘景不同。這說明當時道教各派所信奉的神仙彼此間的關係尚未統合。寇謙之把道教的成仙思想和佛教的輪迴觀念結合在一起，提出了新天師道的成仙之路。道教主張鍊形，本來注重今世的修鍊，但是寇謙之把輪迴觀念引入道教，認為前世所作所為，對於今世的修鍊產生影響。如《太上老君戒經》說：「本得無失，謂前身過去已得此戒，故於今身而無失也。」也就是說，人在上輩子已經受過戒，這輩子雖然沒有受戒，但因上輩子的關係，不會失去此戒。寇謙之的主張使信徒對修道成仙多了一份希望，即這輩子的修鍊即使成不了仙，但功夫不會白費，可以累積到下輩子。使道教由今世成仙，增多了累世成仙的理想。

## 五、南朝陶弘景的真靈觀與成神之道

陶弘景編纂《洞玄靈寶真靈位業圖》，今《正統道藏》版為唐代天台道士丘方遠校定，顯示自南朝·梁到唐代的道教神仙譜系觀念。他將當時道教信奉的天神、仙真用七個等級排定座次。在這七個主要的中位之下，分別有左位、右位，有天神、仙真、自然之神、地仙散位、女真、仙官以及鬼官等不同的種類，從而構成了一個龐大的道教神仙譜系。他分天神、仙真為七個等級：玉清境元始天尊、上清高聖太上玉晨玄皇大道君、太極金闕帝君、太清太上老君、九宮尚書張奉、右禁郎定錄真君中茅君和酆都北陰大帝。其中，上清初祖南嶽魏夫人在第二中位之右以後的女真位，正一真人三天法師張道陵在第四中位之左位。

陶弘景著《真誥》一書，論述考核成神的條件，如：一些生前在世積功德、修道行的人或是其後代子弟中有善行者，得在死後擔任文職的「地下主」或武職的「鬼帥」。擔任一百四十年的「地下主」後，依資格晉升一等，經歷三等，乃受下仙之教，授以大道，依序漸進，得補仙官之列。他在《洞玄靈寶真靈位業圖》描繪鬼、神宮室以及人死從鬼而神的登仙進階之途——地下主、鬼帥、下仙、仙官。到了唐末五代《鍾呂傳道集》則訂定神仙的等級為五種，包括鬼仙、人仙、地仙、神仙和天仙。神仙體系的複雜化，從逐漸增多的神仙等級可以洞鑑。

## 六、唐、宋丹經的仙道思想

唐宋時期道教高道輩出，有關內丹修鍊的著作也大量問世。以下僅舉唐代司馬承禎的《天隱子》、崔希範的《崔公入藥鏡》、鍾離權、呂洞賓傳授的《鍾呂傳道集》及宋代張伯端的《悟真篇》等四書，簡述其仙道思想。

### (一)《天隱子》的修仙法門

唐代司馬承禎（647—735）為上清派第十三代宗師。由陶弘景成立上清派茅山宗以後，師徒相傳歷經隋和唐代，傳王遠知、潘師正、司馬承禎等人。隋煬帝（604—617在位）對王遠知頗為敬重，經常詔他入宮中，躬

薦松水以祈福慶，王遠知卻寧可返回茅山。唐太宗李世民尚未登基之前，曾經拜訪他。他宣告天命，預卜秦王李世民將為嗣君。王遠知的傳人潘師正（約卒於682），奉師命居嵩陽（在河南省）修真，唐高宗（649—683在位）曾召見他，後來在其故廬作崇唐觀和奉天宮，傳徒司馬承禎。司馬承禎於唐睿宗（684—690、710—712在位）景雲二年（711）居皇帝為他在天台山所建的桐柏觀。後來司馬承禎至南嶽衡山，傳授三洞秘籙於薛季昌（？—759）。

司馬承禎用「編集」的方式傳授《天隱子》一卷，在《正統道藏》第三十六冊，僅五頁的篇幅，論述成神成仙之道。序言：「神仙之道，以長生為本。長生之要，以養氣為先。夫氣受之於天地，和之於陰陽。陰陽神虛，謂之心。心主晝夜寤寐，謂之魂魄。如此，人之身，大率不遠乎神仙之道。」

在首頁，他以〈神仙〉為標題說：「人生時，稟得虛氣，精明通悟，學無滯塞，則謂之神。宅神於內，遺照於外，自然異於俗人，則謂之神仙。故神仙亦人也。在於修我虛氣，勿為世俗所論折（疑為析之誤）；遂我自然，勿為邪見所凝滯，則成功矣。」

在〈神解〉篇，天隱子採用齋戒、安處、存想、坐忘等四種法門來達成信、定、閑、慧等四種了解，稱為「四解」，以便「通神」，稱為「神解」。故「神」的意義是指「不行而至，不疾而速，陰陽變通，天地長久。」關於神解的法門，細分為四種：齋戒、安處、存想和坐忘。

在最後，他解釋就兼俱天、地、人三才而言，稱為「易」。對於齊萬物而言，是一種萬物平等的心態，謂之「道德」。就本於一性而言，這是以復歸根本的一性，謂之「真如」。因此，大凡一切「易」的動靜變化，他皆用「神」來理解，是神妙不可測的，在人間稱「仙」；在天界為「天仙」；在地界稱「地仙」。

## （二）《崔公入藥鏡》的氣神和會說

唐代崔希範的作品——《崔公入藥鏡》，是一本流傳較廣的內鍊丹經名著。現存《正統道藏》版本為宋代曾慥集《入藥鏡》上、中篇，收在《道樞》卷三十七；另外，有註本見元代混然子王道淵註《崔公入藥鏡註

解》一卷，在《道藏》第四冊。

本書內容在說明，心性隨著境遇變遷，生出精、氣、神三種「業」，「三業」的匯聚而形成生命。人體根元的「氣」在丹田氣海之中，稱為「元氣」，守氣清虛，則生「神光」，神光強盛者，為長生之苗。因此，以我的心假設為鏡，是心鏡。身體為臺，是鏡臺。用自己的神當作藥。當一個人能夠使藏於身、心的「氣」與「神」相合，則在理論上稱為能夠「還源反朴」。

道家修鍊經常說的「三丹田」，在《崔公入藥鏡》這本書中指出，在人的「腦」、「心」和「氣海」。這點訊息，對於當時注重傳授祕訣的修道之士而言，已經透露出重點。而修真者常使「神守丹田」，以鍛鍊神和氣。書末談到相傳唐代純陽子呂洞賓，聞此一道法要訣於崔希範，才知道「修行的方法要有所根據，性命對人而言並無差等」的道理。由此可知，當時有人在缺乏明師指點的情況下，有些人無所依據地隨意修鍊，在身心、氣神上分出性、命的差別，而忽視了修行真正目的是為了達成身、心合一，性、命的一致。

### (三)《鍾呂傳道集》的五等仙

唐初《天隱子》的仙界序位的脈絡，直接影響唐末五代《鍾呂傳道集》的仙道思想。《鍾呂傳道集》三卷，據載是由正陽真人鍾離權敘述、純陽真人呂岳集、華陽真人施肩吾傳，收入《修真十書》第十四、十五和十六卷，在《正統道藏》第七冊，洞真部，方法類，李字號。

道教典籍記載，鍾離權，一稱雲房先生，又號正陽子。傳說是漢朝人，首遇上仙華陽真人王玄甫得長生訣，再遇得傳太乙、刀圭、火符、內丹，後傳道於呂岳。呂洞賓（796—？），名岳，號純陽子。傳說是唐末進士，遊歷廬山（在江西省），遇鍾離權而得道。又，施肩吾是呂岳的弟子，唐憲宗朝庚子年（820）的進士，後來終隱西山。

事實上，呂洞賓和施肩吾都是正史中提及的道士。《宋史》華山道士陳搏（？—989）的傳記說：「關西逸人呂洞賓有劍術，百餘歲而童顏，步履輕疾，頃刻數百里，世以為神仙。（與隱士李琪）皆數來（陳）搏齋中，人咸異之。」關西在函谷關以西，在今陝西、甘肅兩省。《新唐書·



《藝文志》也錄有施肩吾著《辨疑論》一卷，並且註明他是睦州人，元和進士，隱洪州西山。

《鍾呂傳道集》這本書以鍾離權、呂洞賓的一問一答，論述真仙和大道的真諦等。書中強調，人是陰、陽相雜的合成體，果能知道修鍊，則可以超凡入聖而脫質為仙。而「仙」分為，鬼仙、人仙、地仙、神仙和天仙五等。雖然世人不知道如何修仙與得道成仙，但是仙界律法似乎嚴格分明。唯有靠悟徹大道，依法修行，才能按部就班，不斷地超越自我，榮登仙界。茲節錄引文：

鍾：欲免輪迴，無病老死苦。頂天立地，負陰抱陽而為人。為人勿使為鬼，人中修取仙，仙中升取天。純陰無陽者，鬼也。純陽而無陰者，仙也。陰陽相雜者，人也。知之修鍊，超凡入聖而脫質為仙也。仙有五等，法有三成，修持在人，而功成隨分者也。法有三成，小成、中成、大成。仙有五等：鬼仙、人仙、地仙、神仙、天仙。

第一、鬼仙，陰中超脫，神像不明，鬼關無姓，三山無名。不入輪迴。不悟大道，形如槁木，心若死灰，神識內守，一志不散。定中以出陰神，乃清靈之鬼。

第二、人仙，不悟大道，道中得一法。五行之氣交合，形質且固。

第三、地仙，長生住世而不死於人間。地仙下手，法天地升降之理，取日月生成之數，身中用年月日，中用時刻。先要識龍虎，次要配坎離，辨水源清濁，分氣候早晚。收真一，察二儀，列三才，分四象，別五運，定六氣，聚七寶，序八卦，行九州，五行顛倒，氣傳子母，而液行夫婦也。三田反復，燒成丹藥，永鎮下田，鍊形住世，而得長生不死，以作陸地神仙，故曰地仙。

第四、神仙，以地仙厭居塵世，用功不已，關節相連，抽鉛添汞，而金精鍊頂，玉液還丹，鍊形成氣而五氣朝元。三陽聚頂，功滿忘形，胎仙自化，陰盡陽純，身外有身，脫質升仙，超凡入聖，謝絕塵俗，以返三山，乃曰神仙。

第五、天仙，神仙厭居三島，而傳道人間。道上有功，而人間有

如：「金液還丹」，是以火鍊金，返本還源，謂之金丹；「五氣朝元」，是以肝（魂）、心（神）、脾（意）、肺（魄）與腎（精）之五氣無漏，化為一氣；「三花聚頂」，是以精化為氣，以氣化為神，以神化為虛。這些專有名詞的解說，在當時已經算是洩漏祕密的創舉。

由張伯端所傳的法脈，後來稱為道教煉養派「南宗」，是以地域分為內煉修真道士的南派。今一般說法，以「煉精化氣，煉氣化神，煉神還虛」當成修鍊體內精、氣、神的三個階段。

「內丹」的修鍊方法，基本上，是將人體比作爐鼎，以體內之精、氣為藥物，運用「神」去燒煉，使精、氣、神凝為「聖胎」，經過脫胎，成為地仙。然後精修九年，神仙抱一，則可以離開軀體，永世長存，與道合真，變化不測。此一解說，較早出現在南宋翁葆光註解《悟真篇》於宋孝宗乾道九年（1173）的《紫陽真人悟真篇註疏》。其自序說明，修鍊人體就像提煉金丹大藥。進行步驟如下：

第一，以天地未判前的始氣，立為「丹基」。

第二，人體為爐鼎，採用體內真氣，誘導先天之始氣運行，在鼎內結成「金丹」。

第三，取金丹吞歸五臟之內，然後養育精氣，化成金液之質。忽然間尾閭有物（指能量自底部升起），經夾脊雙關，逆上泥丸，觸上顎，顆顆降入口中，形如雀卵，名為「金液還丹」。

第四，將金液還丹徐徐嚥下丹田，結為「聖胎」。

第五，十月胎圓火足，即「脫胎」為純陽之軀，為陸地神仙。

第六，然後面壁九年，空其心，謂之「抱一」。

第七，九年修行期滿，形、神自然俱妙，性、命雙圓，與道合真，變化不測。

道家之結合精神與人體內在能量的步驟，如上文所述。基本上，丹道家所謂的「周天功法」，在現代已經不是祕密，重點在於如何有效地達成。其路線大抵是：氣發丹田，連接任、督兩脈，周流運行，循環不息，為小周天。在此基礎上更進一層，使之延伸到下肢至腳心湧泉，上達頭頂百會，即大周天。近年來的氣功鍛鍊與科學相印證，現代人多能肯定內氣的鍛鍊可以增強身體機能，具有養生的功效。

一1969），於民國39年（1950）到臺灣，嗣位者為其堂姪，即六十四代天師張源先。

修道證真或成仙，是大多數道教徒人生終極追求的目標。神仙信仰有其歷史發展的脈絡可循。此一信仰發源於戰國、秦、漢的神仙神話、不死的信仰。神仙思想由來已久，道教創立後，諸道派的學術及修鍊方法都與此一思想密切關聯，經歷南北朝的演變，而終能發展為道教的中心思想。

戰國時代成書的《莊子》中，對神仙已有大量的描述。魏晉神仙之學乃是繼承戰國燕、齊一帶的方仙道—以黃老道家、陰陽五行家、神仙家為主，雜取儒、墨九流形成的方士之學，經秦漢到魏晉，而由晉代葛洪（283—343）奠定了道教的神仙理論。葛洪的從祖葛玄好神仙修鍊之術，世人稱他為太極葛仙翁，入室弟子有鄭隱等人。葛洪16歲時，拜鄭隱為師，讀了許多道經，學到金丹仙術和口訣。葛洪從二十多歲便立志成一家之言，花了十餘年的時間，寫成《抱朴子》一書，分內、外篇，成為研究道教神仙理論最重要書籍之一。《內篇》二十卷，是一部論述成仙和長生的道書。葛洪自述書中內容，言神仙、方藥、鬼怪、變化、養生、延年、禳邪、卻禍之事，屬於道家。他以明白流暢的語言將戰國、秦漢以來的神仙思想和方術有系統的整理出來，使「來世好長生者有以釋其惑」。《外篇》五十卷，專論人間得失，臧否世事，他提出治國的看法，屬於儒家。葛洪的著作約六十多種，其中對道教影響最鉅的乃屬《抱朴子》一書。

西元四世紀初，晉朝王室因互相爭權而引發內戰，史稱「八王之亂」。中原動亂之際，北方的游牧民族趁機興起，晉懷帝永嘉五年（311），懷帝被匈奴劉聰俘虜。東晉元帝司馬睿在西元318年即位建康，稱建武元年，成立了東晉王朝。中國也陷入南北分裂時期。

政治動亂的同時，卻造成宗教發展的時機。佛教的高僧輩出，經典也一一翻譯成漢文。不論在南方的漢人政權或北方的胡人統治，佛教的興盛有如太陽，史書比喻，相較之下，儒家像星星，而道教就像月亮。換句話說，儒、道二教相形見绌。道教面對佛教的壓力，在北方與南方不約而同地出現改革的聲音。北方以寇謙之（365—448）為代表，南方則以陸修靜（406—477）和陶弘景（456—536）為最著。

寇謙之為秦雍大族，18歲即傾心慕道，初修張魯之術無成，後遇成公

陸修靜（406—477）出身江南世族，他婚後不久，為了專心學道，就入雲蘿山修鍊。他對道教的貢獻，可分三方面：

第一，制訂齋戒儀範，使之完善。他認為人之所以遭到禍害，根源於身、口、心。齋的意義就在去除邪念，檢束身、口、心三業，心神安靜，一心歸道。

第二，整理道經，創造了「三洞四輔十二類」分類法。此分類法奠定了道經分類基礎，為後來各朝代編修道經沿用。

第三，更新了南方天師道的組織。開創道館制度，提供道士集體生活和進行活動的場所，使道教的發展進入新的階段。

陸修靜的弟子頗多，其中以孫游嶽、李果之最著名。孫游嶽的弟子陶弘景（456—536）更是一代大師。陶弘景自幼好道，十歲讀葛洪《神仙傳》，便有養生之志。30歲拜孫游嶽為師，得受符圖、經法、誥訣。36歲時隱居於江蘇茅山，傳《上清大洞經籙》，開道教茅山宗。梁武帝建國時，他建議「梁」字為應運之符，遂定國號為梁。梁武帝每有國家大事，必往茅山請教，時稱「山中宰相」。

陶弘景對道教的貢獻約可分四方面敘述：

第一，綜合修鍊理論與方法，著《登真隱訣》、《真誥》、《養性延命錄》等書，奠定道教教義的基礎。

第二，整理上清派所奉諸神的名號和座次，撰成《洞玄靈寶真靈位業圖》，建立道教神仙的譜系。

第三，吸收儒、佛二教的理論，宣揚三教合流。

第四，著有《效驗方》、《藥總訣》、《本草經集注》等醫藥學專書，改進對藥物的分類及認識。

陶弘景著作很多，《南史》本傳說他「讀書萬餘卷，一事不知，以為深恥。」他所傳的門派稱上清派茅山宗，其法脈素質很高，在隋、唐和宋、元都受到帝王的重視而興盛。

## 二、隋、唐、宋三朝

隋文帝於西元581年滅北周，於589年滅陳，統一了中國。隋王朝的政權雖然僅有38年，但道教仍有顯著的發展。其第一個年號「開皇」，即是

道教的年號，有天地開劫，宣告新時代來臨的意思。隋文帝、煬帝皆重視道教，對於隋代道教的發展狀況，《隋書·經籍志》中有較詳盡的記載。這是正史少有的情形。

唐朝是道教發展史上較興盛的時期。開國帝王李淵父子在打天下時，宣揚是老子的後代子孫，利用老子來神化自己。許多道士也參與製造預言，鼓吹李淵當受天命。唐朝建立後，高祖李淵在山西省羊角山建老君廟，把老君奉為祖宗，於武德八年（625）宣布三教次序為道、儒、佛。高宗在位時，親自到亳州（今河南省鹿邑縣與安徽省渦陽縣鄰界處）參拜老君廟，加號為「太上玄元皇帝」；下令王公以下要學習《老子》，又規定每年明經考試《老子》和《孝經》、《論語》一樣列為考試範圍；命道士隸屬於宗正寺，也就是說，把道士視同皇族。

武則天掌權的時候，因政治鬥爭，揚佛抑道，道教的發展一度受阻。但唐中宗復位後，李氏奪回政權，道教又重新受到帝王的崇奉，其中以玄宗最著。玄宗親註《老子》，受司馬承禎（647—735）法籙，命道士編纂道經，廣設齋醮，屢次加封老子尊號，使道教的發展達到高峰。唐帝王崇道，除了政治因素外，某些皇帝迷戀神仙方術，冀求服食丹藥而長生。唐太宗、憲宗、武宗等因服丹藥而身亡，雖未影響後來帝王的崇道，但道教本身則深切反省，修鍊人體自身精、氣、神的內丹學說日益興起，逐漸取代了服食丹藥而為成仙的主流。

內丹的修鍊方法淵源流長，早期道教的行氣、導引、胎息、存思等都為內丹吸收引用。著名道士成玄英、孫思邈（581—682）、司馬承禎（647—735）、吳筠（？—778）都有關於修鍊本身精氣神的論著。然而最重要、影響後代最深遠的則推鍾離權和呂洞賓。傳世的內丹作品中，署名鍾、呂的很多，但大多是偽託。《正統道藏》蒐集的《秘傳正陽真人靈寶畢法》及呂洞賓弟子施肩吾編《鍾呂傳道集》是比較可靠的著作，在書中以問答的形式有系統的論述內丹修鍊的18個主題。宋代張紫陽的內丹南宗，金代王重陽的全真北宗，都源自鍾（離權）、呂（洞賓）。而明清時期陸潛虛的東派，李涵虛的西派也都宣稱得自鍾呂真傳。在道教史上，鍾、呂為內丹學說的祖師。

宋代開國帝王趙匡胤、趙光義兄弟結束五代十國分裂的局面，統一

中國，但是宋朝一直擺脫不了北方的遼、西夏及後來的金、蒙古的威脅。道教在宋朝有兩次興盛時期，即真宗、徽宗在位時。宋真宗在親征遼國，訂立澶淵之盟後，深以為恥。他與王欽若製造「天書下降」的神話，沿用天書的名稱改年號為大中祥符，並將天書下降日定為天慶節。為增強趙氏的威望，在天書下降五年之後，又編造了趙氏始祖「趙玄朗」奉玉皇大帝的命令傳授天書的神話。奉趙玄朗為道教大神，玉皇大帝的地位也水漲船高，被尊奉為管理天上眾神的至高神。

宋徽宗在位時，內憂外患不斷，他狂熱地崇奉道教，寵信道士徐神翁、王老志、林靈素、王文卿等人，企圖以法術來挽救其王朝。他自稱曾夢遊天上的神霄府，林靈素附會徽宗就是神霄玉清王，上帝的長子，號長生大帝君，徽宗因而令道錄院冊封自己為「教主道君皇帝」。徽宗也就成為人君、天神、教主三位一體的皇帝，道教也隨之成為國教。徽宗除了自封外，也熱衷於給神仙加賜封號，仿照儒學，在各州縣設立道學，編修《道藏》為《政和萬壽道藏》和道教史書《道史》和《仙史》。宋徽宗在靖康元年（1126）被俘虜，中國北方陷於金的政權。在異族統治下的漢人，不免怨憎徽宗所崇奉的道教。道教徒在國破之際，痛定思痛，在修鍊傳道有新的體認，而有了新的道派的產生。相對於新道派，史稱徽宗崇奉的為舊道教。

撇開道教與政治的關係，宋代道教在教義及修鍊理論與方法上有大的突破。首先，陳搏（？—989）著有《指玄篇》，註《正易心法》，又有〈無極圖〉傳世，表達了他對道教修鍊理論與次第的看法，啟發了周敦頤的〈太極圖〉學說，影響宋明理學甚鉅。再者，張伯端（987—1082）著有《悟真篇》、《玉清金笥青華秘文金寶內煉丹訣》，為內丹的經典之作。此外，王文卿、林靈素等人雖然受徽宗寵信，有誤國的嫌疑，但他們在雷法的修鍊上有一定的成就和貢獻。

### 三、金、元以後的道教

北宋靖康之難後，康王趙構於西元1127年建都臨安（浙江省杭州），而北方則為金王朝統治，中國陷於南北分裂。十三世紀初，蒙古興起於大漠，於1234年滅金，1279年滅宋，整個中國落入蒙古統治。此時期政治動

## 結 語

從東漢張道陵開創教團起，隨著時代的發展，不斷有新的改革、新的修鍊方法、新教派的產生。當然，不合時宜的主張或方法也隨著時間的轉移而被淘汰。在二十一世紀的今日，原來適合農業社會的道教儀式，修鍊方法，是否能繼續沿用於現代？道教一向以養生著長，其養生原理與方法是否能與現代醫學相提並論？能否善取西方科學的優點，改良傳統功法而適合現代人修鍊？

在網路普遍，資訊流通的現代，道教修道口訣不傳六耳，功法密傳的觀念，能否加以調整？使道法能與時俱化，讓更多的人可以得到真傳，而不是僅在少數人之間密傳？道教千百年來高道的修道經驗紀錄於《道藏》中，如何整理道教典籍，以方便現代人閱讀學習，亦是重大課題。本文限於個人能力及篇幅，僅就上述幾點敘述，難免掛一漏萬。期望閱讀本文僅是認識道教的開端，讀者能繼續深入探究中華文化的奧祕，即使未能修道成仙，亦能提升自我的精氣神，身心健康，延年益壽。

## 問題與討論

1. 在二十一世紀的現代社會，道教如何保留其精華，淘汰不合時代需求的舊觀念？
2. 何謂修道？如何修道？
3. 現代人如何看待道教仙學？如何發揚道教仙學？

## 參考書目

### 中文

- 王青，《漢朝的本土宗教與神話》，臺北：洪葉文化，1998。
- 任繼愈主編，《中國道教史》上、下冊，臺北：桂冠圖書公司，1991。
- 朱越利，《道經總論》，瀋陽：遼寧教育出版社，1992。



第六章

---

# 基督宗教概論

黃懷秋



## 前 言

在本文內，基督宗教（Christianity）一詞，是指所有以耶穌基督（Jesus Christ）為信仰核心的宗教，它包括羅馬公教（Roman Catholic Church，在中國，一般稱作天主教），東正教（Eastern Orthodox Church），和新教（Protestantism，一般稱作基督教，或基督新教）三個教派。其中，天主教和東正教都是全球統一的教派，新教卻是一個統稱，指十六世紀馬丁路德（Martin Luther）教改運動（Reformation）之後才衍生的各個「新」教派，而所謂新者，或所「反對」者，是相對於十六世紀的天主教會而言。

本文基本上把基督宗教視作一個整體來論述，除了必要時交代各教派的來源及特性外，其餘內容並不以單一教派為主，而是盡量尋求全體的適應性。內容方面，由於基督宗教源自猶太教，其思想、象徵語言等亦多與猶太教相連續，故行文先交代猶太教的主要觀念，再進入耶穌基督本人，介紹其最基本的宗教經驗，再而分期敘述基督宗教二千年的教會簡史，最後是敘述基督宗教主要的教義思想。因是概論性質，不擬長篇大論，而以簡單明瞭為主。神名上，上帝、天主、神通用，第三位稱聖靈，第二位道則稱聖言。其他人名地名則是先列出天主教稱呼，再用括弧內補充基督教的譯名，並附上英文翻譯。《聖經》採用思高版本。

## 第一節 猶太宗教：基督宗教的來源

### 一、神話和歷史

古代以色列是從一人開始，發展到一個家庭，進而到一個民族，一個宗教和一個國家，再到一個末日的希望的。這一段猶太民族的歷史記錄在《舊約聖經》裡。

一人：亞巴郎（亞伯拉罕，Abraham，約1850B.C.），以色列人的祖宗，回應神的召喚，離開父親之家，往神指定的「福地」去。神把那地賜給他，又答應他子嗣連綿，亞巴郎就信了上帝。後來基督徒詮釋這

段故事為「信心之旅」，而亞巴郎也稱為「信心之父」（《羅馬書》第四章）。

- 一家：亞巴郎年老產子依撒格（以撒，Isaac），實現了神的許諾。依撒格又生下雙胞胎厄撒烏（以掃，Esau）和雅各伯（雅各，Jacob）。雅各伯雖是次子，卻是神恩寵指定的繼承人，神後來為他改名為以色列，就是以色列一名的由來。基督徒詮釋這段故事為天主召喚的主動性與自由（《羅馬書》第九章）。
- 一族：以色列生子十二人，由於幼子若瑟（約瑟，Joseph）以色列人因緣際會移居埃及，後來更成長為一個有著十二支派的大民族。
- 宗教：神在荊棘叢中召喚梅瑟（摩西，Moses，約1250B.C.），要求他帶領以色列人出埃及，梅瑟降災十二，最後成功地越過紅海。紅海經驗是以色列人的組成經驗，神被經驗為救贖的神。離開埃及後，神在西乃山上與以色列人立盟約，給予「十誡」，作為盟約之律。以色列宗教因而是法律（律法）的宗教，法律是神的恩典，是祂旨意的宣告，以色列人經由守法遵守神的盟約，成為「神的子民」。
- 國家：以色列人再度占領「許地」，並建立了一個國家（約1030B.C.）。有名的古代聖王包括撒烏耳（掃羅，Saul）、達味（大衛，David）、撒落滿（所羅門，Solomon）。之後國家遭分裂的命運（約930 B.C.），並遭充軍與亡國之苦（約550B.C.）。但是以色列人記得上帝的許諾。上帝曾給達味許諾一個「永存的國」，是由「達味之子」所建立的。這給以色列人無限的希望，以色列人慢慢把這希望挪移到末日，等待默西亞（彌賽亞，Messiah）的來臨。

## 二、神話的解讀

每一個古老的民族都有它的神話，神話與歷史既合又分，呈現出該民族的共同信仰，它來自真實的生活體驗，卻用象徵故事的形態來表達。神話有建立、凝聚的作用，是一個民族的精神指標。近代的宗教研究認為神話是宗教的靈魂，是神聖的言語。這一種言語是古老的，表面看來怪異而扭曲，實質上充滿了象徵性。因而神話不能從字面去理解，卻要透過故事的表層，把握其深層涵義。

總無法滿全神的意志。

3. 神是正義的，祂是公義的維護者。
4. 神是仁愛的，祂懲罰祂的百姓，然後「含淚」寬恕。神的仁愛尤其顯現在祂對窮人的愛心。
5. 神是大能的，而最偉大的能力顯示在創造上，祂的創造包含「天地」。天地兩個極端是一切的意思。

## (二)法律（律法）

猶太宗教的中心是法律。法律連接上帝與人。一方面，它啟示神的意志，另一方面，守法則表現人對神、對盟約的忠誠。人藉著守法得以「在盟約中」，守法的人得享神的恩典。而神的恩典，則在於歷史中的救援，大至國家命運，小至畜牧農作，都是神的恩典與災禍出現的地方。宗教研究者說，猶太宗教看重歷史，視之為上帝恩典的地方，是這個宗教和原始宗教最為差異之處。

法律規範人生活的全部，全猶太律法共613條，包括禮儀法和倫理法。近代宗教研究顯示，猶太法律獨特的地方不是內容，許多中東地區的法律亦與猶太法相去不遠。其獨特的地方是其神權詮釋：在猶太，法律是神授的，它有著神聖的地位，是人得救贖的必要條件。充軍後，聖殿被毀，法律更成為猶太宗教的全部。孩子從小學習法律，經師詮釋法律，教導法律。

## (三)默西亞（彌賽亞，messiah）

默西亞是猶太宗教的特點。默西亞的原意是受傅者（受膏者，the anointed one）。油膏（anointment），是猶太宗教的儀式，接受油膏者是領受神命的人，包括司祭、先知、君王都受油膏之禮。本來只是一個尋常的宗教儀式。《舊約》〈撒慕爾紀下〉七章記載先知納堂（拿單，Nathan）的神諭，天主要在達味之後興起他的一個後裔，給他王權天恩，直到永遠。

猶太宗教本來就與家國歷史不可分，亡國之後，這個神諭更成為猶太教的核心，先知教導亦充滿「默西亞的期待」：默西亞的時期將是個救贖的時代，這時，上帝將賜給他的人民一個真正的君王，領導他們進入真正

的福地。

## 四、以色列宗教和基督宗教的相續與相離

以色列宗教和基督宗教有著連續性與相異性。首先，耶穌是個典型的猶太人，他的宗教經驗必須從猶太背景來理解。最早的基督徒大多是猶太人，他們的生活（除了聚會擘餅外）幾乎與猶太人無異。最重要的是，基督宗教的語言和象徵都是猶太的，而希臘文的「基督」就是希伯來文的「默西亞」。猶太人期望的末日境界，基督徒宣稱，在耶穌基督身上已經來到。

## 第二節 耶穌基督：基督宗教的「教主」

### 一、耶穌是誰？

耶穌（希臘文Jesus，希伯來文Joshua），是個相當普通的猶太男子名，原意是「上主拯救」。《新舊約聖經》中有幾個人的名字都叫作耶穌。我們所說的耶穌，是若瑟（約瑟，Joseph）的兒子，瑪利亞（Mary）之子耶穌。聖經說他生於白冷（伯利恆，Bethlehem），長於納匝肋（拿撒勒，Nazareth），因而又名納匝肋人耶穌。他生於大黑落德王（大希律王，Herod the Great）的時候，這時，猶太人正被羅馬人所統治，所以對於默西亞的問題非常敏感。在民間，猶太民眾十分期待默西亞早日來臨，但是社會上的宗教領袖們，卻態度曖昧，他們寧願保持某種政治的穩定性，害怕默西亞的謠言會破壞政局的平衡。耶穌生在這個時候。公開生活（public life）以前的歲月，幾乎完全不為人所悉。《新約聖經》寫於他復活之後，是早期基督徒對他們復活的主的記憶，卻是我們唯一的資料來源。下面我們試著根據《新約》的敘述，重整耶穌在世的生活。開始的時候，讓我們先對於一些容易引起誤解的部分，做點澄清。

## 二、消極地說，耶穌沒有做什麼？

### (一)耶穌應該沒有政治的意圖

雖然默西亞（基督）之名讓人聯想到政治問題，也雖然耶穌可能以「猶太人的國王」之名被釘，甚至最初的門徒亦可能有政治的期待，但耶穌的公開生活及其宣講應該與政治無關。

### (二)耶穌沒有好好遵行傳統宗教的某些規定

法律方面：違反安息日、潔禮、禁食……等規定。社會習俗方面：與罪人、稅吏、娼妓……等來往，違反「聖俗區隔」的規定。宗教方面：稱天主為父、為阿爸，又這樣教導門徒，與傳統之教導有別

### (三)小結

耶穌與猶太宗教的衝突，讓他與這宗教的領袖們關係緊張。他認為內心守法比外面守法更重要，而倘若法律讓人心硬，缺乏憐憫之心，這法律必不為上主所喜。因而他在安息日治病，交結罪人，認為罪人比義人更接近上主。他相信，上帝的「聖」就是他的憐憫。而這一切宗教上看來是反叛的作法，其基礎就是他的「阿爸經驗」。耶穌稱天主為阿爸，阿爸是家庭中小孩對父親的稱呼，一般不是宗教神聖的用語。耶穌卻深深感到只有「阿爸」才能表達他與神的關係。基於這種內在的阿爸經驗，耶穌才有外在的宗教宣講。可以說，「神國」（天主的國或天國）就是與耶穌這個內在經驗相對等的外在化語言象徵。他給人宣講天國就是基於他自己阿爸經驗的催迫。

## 三、積極地說，耶穌在三年公開生活中，到底做了些什麼？

此問題的答案是：他宣講「天主之國」（神的國，kingdom of God）

(一)何謂「天國」？先從一些常見的錯誤觀念說起：

1. 空間上的錯誤：天國不是在「天」的國，而是在此地、在人間。
2. 時間上的錯誤：天國不是「將來」的國，而是此時、今天出現。

(二)天國，全文是「天主的國」，或神的國。國，在猶太，不是疆地之意，而是權能，是力之所至。因而天國即是天主的權能，他的仁愛所至之處。

1. 神的絕對慈愛，無條件地給予一切人，就連罪人亦不例外。
2. 每一個人在神眼中都有無限的價值，神在乎他們，不是他們的工作。
3. 重要的是，人伸手接納神的仁慈，讓祂的權能灌注。
4. 然後，白白領受恩典的人，也白白地給，接受其他沒有功勞的罪人。

#### 四、耶穌實現天國的方法：比喻和奇蹟

(一)比喻是行動的言語：

耶穌用比喻述說天國，比喻不是空洞的話，而是有能力的行動語言，它讓天國「實現」出來，在當下成為真實。凡聆聽並接受者，當即進入天主的國。

從耶穌所講的比喻，可見耶穌的天國有幾個特色：

1. 天國是罪人的（如蕩子的比喻、失羊的比喻——〈路加〉十五章）
2. 天國是天主的恩典（召請工人的葡萄園主人的比喻——〈瑪竇〉二十章）
3. 天國要求人回應（不寬恕的僕人不獲主人的寬恕——〈瑪竇〉十八章）
4. 天國在末日的審判中完成（末日審判的比喻——〈瑪竇〉二五章）

## (二)奇蹟是言語的行動：

耶穌顯現的奇蹟是為讓天國的比喻看得見，讓耶穌說「天國臨近」的宣講不致成為空洞之言。他治好患病的人，讓盲人看見，啞巴說話，讓他們可以體驗天國在人間的喜悅。

耶穌說：「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已來到你們中間了」（〈瑪竇福音〉十二章八節）

神學的解釋：奇蹟是天國的標誌，它標明天國已經來到了。但是奇蹟只是天國的標誌，不是天國本身，所以耶穌有時也會拒絕顯奇蹟。

## 五、耶穌之死

耶穌傳教三年之後，漸漸體會到四周不友善的宗教勢力，也開始理解到死亡隨時都會臨到。但是，內心天國的感動澎湃，阿爸的經驗讓他明知危險，仍毅然往耶路撒冷去。在逾越節的夜晚，與門徒吃過晚餐後（這一晚餐後來成了基督徒禮儀紀念的核心），到一個葡萄園祈禱。之後被士兵捉捕，經過簡單的宗教審訊後，猶太宗教領袖把他交與羅馬官員之手。第二天，他被人以猶太君王假默西亞的罪名釘在十字架上，至下午三點左右，斷氣而死。

## 六、耶穌復活

復活的報導開始得很早。我們只知道，耶穌被捕後，他的門徒都嚇壞了。害怕死亡，保護自己的念頭，讓他們躲藏起來。耶穌死後最初幾天，耶路撒冷（Jerusalem）幾乎成了死城。門徒可能都害怕得逃到加里肋亞（加利利，Galilee）去了。但是，不久之後，有人報告說，他們見到了死而復活的耶穌。門徒們深深震動，這是死亡遇到生命的震動：耶穌的臨在讓門徒們有了和以前不一樣的神聖經驗。奧托說，神聖經驗讓人畏懼，也讓人著迷。門徒正是這樣。而更重要的是，主觀內的神聖經驗反映出客觀世界神聖者的在場。一方面，耶穌顯出了神聖的偉大與可畏，他們看著他，彷彿見著上帝一樣，不敢直視。另一方面，耶穌讓他們內心感到平安喜悅，一種與神同在的感覺深深吸引他們。於是他們開始禱告，用耶穌教導

把基督徒的經驗與一神信仰相結合呢？現在，參與大公會議的「教父」（church father）們以深湛的希臘哲學重述基督徒的經驗，他們用「性體」（substance）與「位格」（person）等詞來表達耶穌與天父之間的相同與相異，即耶穌既是天主，也與天主教有別（下詳）。這些會議解決了教會內教義的紛爭，從此，基督宗教乃趨向教義上的單一化，也開啟了議會制度的先河。

(八)公元四世紀之後的基督教會，還包括隱修制度（本篤會）的發展，對於童貞聖母瑪利亞的敬禮等。與此同時，基督宗教也逐漸走向禮儀的隆重化與複雜化。

## 二、中世紀教會 (Medieval Church, 七世紀~十五世紀)

中世紀是介於教父時期與後來啟蒙時代的中間，故稱「中間時代」（Middle Ages）。教會經過了初期的風雨飄搖，現在已進入穩定發展期。但是另一些隱憂卻日漸浮現：政教合一、教會貴族化、神職沒落……終於導致馬丁路德的教改。下面分點述說：

### (一)歐洲基督宗教化

西羅馬帝國在北方諸民族入侵下滅亡（476），歐洲變成了一個混亂的局面。異族紛紛立國，在政治上是分裂的，這時候，唯一統一的是教會。在各地王侯都領洗入教後，整個歐洲基督宗教化。羅馬教宗成為歐洲最高權力者。

### (二)教會與政治的角力

公元800年，法王查理曼（Charlemagne）受教宗加冕為神聖羅馬帝王，權力大增，並開始覬覦教會，也開始了教會和帝王的權力爭戰。通常，政府都想干預教務，待世俗權力進入教會後，帝王更掌握神職的任免權，主教都成了帝王部屬。在這情況下，絕大多數的教宗都是懦弱地選擇順從，配合國王的政策。偶爾有一兩個有魄力者，從事「改革」，則是要把權力從帝王手裡搶回來。這樣，教會與王室形成混戰，教宗權力時起時跌，權力高時，曾經絕罰國王，權力低時，則曾為國王所幽禁。



### (三)東西教會分裂

東（拜占庭）西（羅馬）教會由於語言、習俗、制度的不同，尤其是教宗權威的認同問題，在1054年，分裂為二。東方教會在制度上有自己的宗主教，在教義上，只承認最早七屆大公會議的決斷，在教會習俗上，一些中世紀的紀律問題（如西方教會的神職獨身），都和拉丁教會有別。

### (四)教會的建設

中世紀最大的問題是政教不分而引致的俗化危機，但是中世紀教會也並非毫無建樹，教會出現了偉大的音樂、藝術與建築。此外，士林神學的發展，建立了龐大的神學體系，理性追尋信仰，解釋信仰，也為信仰服務。

### (五)俗浪中的清流

中世紀教會貴族腐化，但是天主的恩寵卻仍與教會同在。道明會與方濟會（Dominican and Franciscan Orders, 十二世紀貧窮修會）的建立，成為教會內更新的力量。

## 三、宗教改革與反改革（十六～十七世紀）

### (一)成因

原因是中世紀教會的腐敗。腐敗的神職界，上級主教毫無司鐸聖召，下級神職受教育機會極小。教會內，隆重的儀式，物質化的聖事，在善功，大赦，煉獄等理論下，教會成了分施恩寵的機構。

但另一方面，教會內其實充滿宗教的虔誠，信徒渴求宗教，熱心救靈事務，恐懼死亡，他們慷慨捐獻，修橋補路，興建教堂，為求得善終。

近因是梅因茲（Mainz）的主教出售贖罪券，直接導致馬丁路德（Martin Luther）的抗議。

## (二)馬丁路德的宗教改革

相傳1517年10月31日，路德張貼九十五論題於威登堡（Wittenberg）大殿內，公開反對當時教會的做法：指教宗濫用權力，否認煉獄的理論，也否認所謂「善功寶庫」。羅馬方面可能一開始時小看了路德的威力，到開始注意他時路德已經有許多支持者，並且拒絕和談，宗教的衝突一發不可收拾。幾經波折，直到1521年，教宗終於下令絕罰路德。

## (三)宗教改革的政治色彩

中世紀每一件事都牽動著政治的因素，路德和羅馬各有政治的支持者。神聖羅馬帝王查理五世（Charles V）堅決支持教宗，他不欲看見國家因著宗教而分裂；而路德亦有支持者，即薩克森（Saxony）的選帝侯腓烈特（Elector Friedrich）。其他王侯或擁護羅馬，或支持路德，但已不是純粹宗教的考量了。也不知道是幸還是不幸，正值這個要緊關頭，查理又帶兵出征土耳其，離開國境凡九年之久。待查理回國後（1530），路德的改革已深入德國中南部，國家內亂，反對查理的勢力很大。到1552年，查理終於讓步，1555年公布《奧斯堡合約》（*Edict of Augsburg*），路德思想獲得法律上的認可。

## (四)其他改革派別

包括奧地利的加爾文（Calvin）、慈運理（Zwingli）等人的改革運動亦接著展開，並相繼獲得承認。基本上，改革派所反對的以天主教的人事、制度、神職和禮儀為主，廢除大部分的聖事（聖禮，sacrament），或給予不同的詮釋（如主餐、洗禮的「實質性效果」），這樣，也等於廢除其實在意義，只承認其象徵或紀念意義了。

## (五)羅馬的回應

羅馬除了在1520年譴責路德外，最實際的回應行動就是1545——1563年召開的特利騰大公會議了（天特會議，Council of Trent）。會議中羅馬教會澄清了自己在聖事、聖經、聖傳（tradition）、及成義（justification）等

問題上與路德主義的不同，堅持大赦、煉獄、聖人、聖像等傳統教會的做法。

## 四、現代的教會（十八世紀以後）

啟蒙運動的來臨，基督宗教面對前所未有的威脅，下面只述其重要者：

### (一) 俗化世界中的教會

俗化有兩種，一種是解放性的，即近代社會脫離中世紀那種事事由教會主宰的、政教不分的生活方式。表面看來，教會是失勢了，實際上，它是回到它自己的精神領域。基督說，他的國不屬於世界。教會必須不屬於世界，才能屬於基督。

第二種俗化則是指理性主義、科學主義、自由主義、和實證主義等「俗化」思想對教會的挑戰。這些挑戰一方面讓教會反省自己信仰的合宜性，另一方面也得堅持自己信仰的自主性。總之，教會須在理性與信仰間找尋平衡。

### (二) 海外傳教，與其他宗教文化的相遇

十五、六世紀以後，基督宗教開始遠離「唯獨歐洲」的階段；到今天，基督徒遍布全世界，實現了基督「你們到普天下去」的願望。另一方面，海外傳教的結果，基督宗教與其他宗教相遇。基督宗教走過與其他宗教對立、排斥、鬥爭的階段，現在的問題不僅是如何與其他宗教和平相處，更是如何互相豐富、互相學習。

## 第四節 基督宗教的基本教義

### 一、三位一體

「三位一體」，是基督宗教信仰神學內最「奧秘」的部分，也由於

這神學本身的複雜和抽象，要解釋它便十分困難。最早的神學建構要到奧力振（Origen）和奧斯定（Augustine）才開始。《恩格爾聖經字典》（*Unger's Bible Dictionary*）解釋「三位一體」為「三位格而合為一體的神」，即是說，神既是一，卻又是三。因為凡終極的東西都是一的，但是，歷史上，這唯一的終極神卻有三種與人接近的方式（或三種面貌，如同舞臺上一位演員戴著三個面具、扮演三種角色一樣）。基督徒稱為聖父、聖子、聖靈（天主教習慣稱聖靈為聖神），而他們都擁有同一神性和同一本質。神學家亞爾卓爾（Gleason L. Archer）在《聖經難題百科全書》（*Encyclopedia of Bible Difficulties*）裡解釋：「神是擁有三個合一的位格：父、子、聖靈，他們都是同一的真神。」另一位神學家華菲德（B. B. Warfield）寫出：「神只有一位，但有三個同永恆、同位分的位格，他們同本質，但有不同的存在職分。」本質說的是三位的同，位格說的是同一神之異。

### （一）從《舊約》隱含的三位一體

由於聖經並沒有直接提及「三位一體」這名詞，但是神學家認為，從《新約》、《舊約》的某些經文，可以看到有關「神是三位」、「神是獨一」的間接表達。而有不少神學家認為，在《舊約》裡，描寫「神是獨一」的經文較多，所以讀《舊約》時便會多從這方面探討。

#### 1. 神是獨一

〈申命記〉第六章4節的記載，是有關猶太人宣告他們的信仰：「以色列啊！你要聽，耶和華我們神是獨一的主。」還有其他《舊約》記載的經文，如〈出埃及記〉二十章3節、〈依撒意亞〉四十六章9節等，都指出獨一真神的意思。

#### 2. 神是三位

《舊約》經文內也有涉及「神是三位」的道理，例如：「神」這字是用眾數代名詞寫出（〈創〉一26，三22，十二7；〈依〉六8），在原文也用眾數的動詞描寫神自己（〈創〉一26，十二7）。此外，《舊約》提及「上主的使者」時，是把他當為與

神同等，但又與神有所不同（〈創〉16、18、19）。更有些《舊約》經文描寫在這神性裡的不同位格，例如：神的靈與神是有分別的（〈依〉四八16，五九21，六三9—10）。

## (二)《新約》中的三一神論

經文如〈格前〉八章4——6節和〈雅各伯書〉二章19節，都談到了「神是獨一」；在〈馬爾谷福音〉十二章29節，耶穌自己也確定這觀點，他引用〈申命紀〉六章4節說：「上主我們的天主是唯一的天主。」

至於涉及三位格的經文，都很容易看到「父、子、聖靈」是同一的神。〈若望福音〉六章27節和〈伯多祿前書〉一章2節，都說明聖父是神。聖父在基督宗教的神觀中並沒有構成很大的爭論；相反，聖子和聖靈卻產生很多不同的爭議，直至現今也是如此。

### 1. 聖子、聖靈的位格

在《新約聖經》中，確實看到耶穌是神的兒子，他被形容為具有神的屬性，如天父一樣的全知（〈瑪〉九4）和無所不在（〈瑪〉二十八20）。耶穌所做的，只有神才能做到，如赦罪（〈谷〉二1—12）、叫死人復活（〈若〉十二9），和創造（〈若〉3）。〈約翰福音〉一章1節說「聖言」（道／基督）與神同在，同時更指出「道就是神」。

在〈宗徒大事錄〉五章3至4節，聖靈也被稱為神，而且他擁有的屬性，只有神才可以有，如全知（〈格前〉二10）和全能（〈格前〉六19）；他所做的事情，只有神才能做，如使人重生（〈若〉三5—6、8）。

### 2. 「三一」模式

〈厄弗所書〉被稱之為「三一神學觀的書信」，因為整卷書裡有不少關於這神學概念的經文。例如：〈厄弗所書〉一章3至6節論及父神，第7節和12節論及神的兒子，第13、14節論及有關神的靈。在同一書卷裡提及有關三一論的其他經文有：四章4至6節和五章18至20節。

在〈若望福音〉十章28至30節裡，耶穌宣稱他與父原為一；十四章16至17節和十五章26節裡指出，他會求天父差派一位保惠師，就是聖靈，這處說明三位格是同本質。〈猶達書〉20至21節裡引出三一真神的經文，在〈若望一書〉五章4至13節也同樣可以找到。但這些，都只能說是暗示而已，《新約》有三處比較明顯的經文，聖父、聖子、聖靈並列。

### 3. 三處清楚的「三一論公式」

《新約聖經》有三處記載，以公式的方式提到三位一體：

- (1) 〈格林多前書〉的公式可能是最早的，〈格前〉十二4—6說到神恩時，所用的公式是聖靈——主——天主的次序，保祿以此解釋神恩的一與多。
- (2) 保祿在〈格林多後書〉十三章14節的最後祝福，用公式化的表達方式來祈禱：「願主耶穌基督的恩寵、天主的愛情、以及聖神的相通，常與你們眾人相偕。」次序仍與今天的三一公式有別。
- (3) 最後，到〈瑪竇福音〉二十八章16——20節的「大派遣」（great commission）經文，論及領施的權柄根據時，說：「因父、及子、及聖神的名，給他們授洗」，和今天的三一次序完全相符，而這個「名」字更是用單數寫出，並不是用眾數描述，從此可以看到，用三個位格來表述同一信仰對象。

### (三) 結語

過去在教會歷史裡，很多異端或是教派，都是因為對於三一神論有不同認知而引致的。例如：過分偏重於「獨一」便出現了「獨神論」（Unitarianism），像歷史中出現的亞略派（Arianism）；過分偏重「三位格」便會出現像三神。其他較重要的神學概念，如「救恩論」和「啟示論」等，也都要是以三一論來作立基才能建立。

## 二、耶穌基督

總的說來，基督論就是關乎基督的位格和身分的教義，而因為歷史因

## (二)中世紀基督論

古典的基督論在《新約》之後形成，站在新約基督論（若望基督論）的頂峰，一直往上走。結果是人的耶穌幾乎被遺忘掉。七世紀之後，基督宗教的基督論基本完成。耶穌兩性一位的教義成為標準。中世紀的基督論只提出幾點微末枝節，如基督的知識、恩寵、與自由等等。十三世紀安瑟莫（Anselm）問：為什麼天主要成為人？答案是：只有一個既是人又是神的天主才能救贖人類的重罪。這是個「比例」的問題。而基督論亦發展成救援論：前者討論基督的位格，後者討論基督的工程。

## (三)近代的基督論

到了近代，也許只有一個問題吸引近代人的注意：就是耶穌基督的歷史。有關耶穌歷史的問題非常複雜。中世紀由於強調耶穌的神性，遺忘了人間的耶穌，對耶穌的歷史並不重視。近代可說是歷史耶穌「復活」的時代，他的人間生命再度為人所悉。歷史耶穌的復活與近代聖經的重現有關。

基督徒《聖經》在中世紀被人束之高閣，到文藝復興時代才再重現人間。發現了《聖經》，也發現了一個與傳統不一樣的人間基督，他有血有肉，有情有義，絕非不食人間煙火的中世紀基督可比。於是激起基督徒要找尋歷史耶穌的決心。隨著聖經批判學（Biblical Criticism）的興起，〈馬爾谷福音〉被看成是最古老的福音，也就是最富歷史性的福音、最有價值的福音、最真實的福音；而〈若望福音〉、還有〈保祿書信〉則是信仰、是教義下的產物。於是「信仰」和「歷史」對立起來，人們要穿過信仰發現信仰背後的歷史耶穌。

這一個追尋歷史耶穌的行動已經持續了兩個多世紀了。1900年，哈納克（Adolf Von Harnack）的《基督教的本質》（*What Is Christianity?*）的問世，是這個運動的高峰。到了二十世紀，布特曼（Rudolf Bultmann）的出現，還有新教最偉大的神學家巴特（Karl Barth）都對這運動作出了不同程度的打擊。當代比較清楚看出歷史和信仰的不可分，它們並不是對立的、或二者擇一的選擇題。而如何保持信仰和歷史的張力，就是當今基督論的

主要課題。

當代基督論的另一個話題與比較宗教有關。生活在亞洲、在臺灣多元宗教的基督徒應該更敏感於基督宗教和本地宗教的關係，還有基督和其他亞洲宗教的教主之關係。亞洲主教團建議亞洲基督徒可以建立本地化的基督論，也就是智慧基督論、或聖靈基督論，以便與傳統西方的聖言基督論相區隔。但到底怎樣的基督論才算是智慧基督論？當今還在摸索的階段，還需要大家同心合力，在聖靈的光照下，往前邁進。

## 結 語

基督宗教信仰的兩個核心，一為三一神論，二為基督論，兩者其實是環環相扣的。因為對於三位一體的理解，教會先有其對於神觀、基督論、以及聖神（聖靈），先有其個別獨立的論述，進而再從這些神學論述中，建構起基督宗教此一豐富的信仰所在。

## 問題與討論

1. 從本文中發現，猶太教（以色列宗教）與基督宗教（世界宗教）的傳承及關聯性為何？
2. 耶穌是誰？對基督宗教的意義為何？
3. 何種概念是初期教會最主要討論的？
4. 宗教改革為何？對現在的基督宗教有何影響？
5. 試從《聖經》經文中去發現何謂三位一體。

## 參考書目

### 中文

- 史密士，《人的宗教》，臺北：立緒，1998。
- 阿姆斯特壯，《神的歷史》，臺北：立緒，1996。
- 威爾森，《基督宗教的世界》，臺北市：貓頭鷹出版，1999。



柯成林，《基督論再詮》，臺北：光啓，1993。

柯林斯、普瑞斯著，謝青峰、李文茹譯，《基督教的故事》，臺灣：麥克，2005。

高慎、董聆聖合著，李秀薇譯，《福音初探》，臺北：光啓，2002。

張春申，《基督的啓示》，臺北：光啓，1987。

郭乃弘主編，《基督教會崇拜的重探》，香港：香港基督徒學會，1994。

麥奎利，《基督教神學原理》，香港，漢語基督教文化研究所，1998。

黃懷秋，《伴你讀「保祿」》，臺北：上智，2002。

黃懷秋，〈從初傳到四部福音〉，《四福音》，香港：思維，1995。

奧爾森，《神學的故事》，臺北：校園，2002。

輔仁神學著作編譯會編輯，《神學辭典》，臺北：光啓，1996。

## 外文

Hans Küng, *Christianity: Its Essence and History*, London: SCM, 1995.

## 附錄 天主教和基督新教之差異

新教之出現，無疑是因為十五世紀天主教人事的腐敗所造成。但人事問題只是分裂的機緣而已，新教與天主教的差別可以從淺到深敘述如下：

表面的差別：人事的問題（神職的存廢）、教宗的權柄、統一的行政、長久的教會習俗（如聖母及聖人敬禮、修院制度、神父獨身守貞等）、教會象徵（聖像、聖人遺物）、聖事及其差異的詮釋（聖體的臨在與否、洗禮的除罪與否等），此外，還有煉獄的信仰、善功是否可行等等問題。

較深層的差別：路德提出三個sola（唯靠信仰、唯靠恩典、唯靠聖經），確立了新教的典範，他堅持要回到初期教會以上帝為中心的信仰原則，以《聖經》的啟示來破除天主教會1500年來的歷史包袱。只有上帝才能救贖人，只有《聖經》才有啟示的真理，如此，他乃解除了天主教在教會傳統上的訓導權。強調人的罪，在人間沒有不錯的權威，所以教會亦不能站在神與人之間，沒有任何人間的「中保」。聖事並不能產生「實質性的效果」，只有信能讓人看清自己。因而人只因信「稱義」，而無法「成義」，任何「善功」都沒有讓人得救的價值。

更深層的差別：神和人之間有沒有合作的可能性？神與人是深度相同，還是本質對立？人可否參與神的「經世策略」？理性的問題對認識上帝有沒有用？可否建立認識上帝的象徵系統？神學除了從上而下（啟示）之路徑以外，有沒有從下而上的可能？天主的創造物與祂之間的關係怎樣？可否從受造物追問它的創造主？各類存有（神聖存有與世間存有）之間可有「類比」？天主「降生」人間（道成肉身）的意義是否暗示神人之間早已不復永久隔離？

對以上問題的不同答案，構成天主教和新教最深度的差別。不過，這些差別雖大，新教和天主教卻仍不致分裂成兩個完全不一樣的宗教，原因就是：它們擁有共同的、對主耶穌基督的信仰。耶穌是主，不管如何，救贖必須經過他完成。





第七章

# 比較宗教學

陳德光

宗教學是宗教學家繆勒於1870年提出的意見，把世界各宗教作為客觀研究的材料或對象，以人文學科作研究的出發點，例如：哲學、（實證）神學、人類學、考古學、民俗學、社會學、心理學、現象學、詮釋學等，屬人文科學的一部分。

## （一）比較宗教學與宗教研修學

### 1. 歷史

比較宗教學產生於歐洲，最早回應繆勒理想與主張，在歐洲有瑞士的日內瓦大學，於1873年設有宗教史課程，荷蘭則有來登（Leiden University）大學，其他不少公立大學的神學院自1877年亦逐漸轉為世俗的教育機構，開設宗教歷史與宗教哲學課程，一些地區的神學與宗教學則尋求合作互補。

北美方面，維吉尼亞大學於1822年把神學、護教學、聖經等課程當作宗派門戶的罪魁禍首對待，宗教教育課程只得併入倫理與古典語言類課程。十九世紀北美大學發展初階時，神學變成大學學術的邊陲。到二十世紀中葉，宗教學開始茁壯，一九六〇年代一些大學出現不帶宗教傳統辦學背景的比較宗教學課程，宗教與神聖的主題成為新的討論重點，取代過去以神或上帝為中心的主題。

宗教研修學指神、道、佛等宗教團體內的研修之學，歷史悠久，成果豐碩，雖於方法上抽離主觀因素的研究，但仍屬於「圈內人」之學。事實上，宗教傳統中之宗教教育（religious education within religious communities）比宗教學教育或宗教知識教育（public religious education）實施得早。西方教育制度中的宗教教育流行於第二次世界大戰後，帶人格培育色彩，比神學教育涵義更廣。值得注意的是，宗教傳統的研修之學都有往外擴大，爭取人文界更大迴響共鳴與承認的傾向。宗教研修學歷史悠久，說明如下：

基督宗教的情形，耶穌大約死於公元30年，當四福音於公元70至100年間寫成的時候，已經發展出各種神學，若望光榮十字架

護教的目的。

宗教研修學的批判標準採「圈內人」的內在批判，以信仰本身的圓融或矛盾與否為標準，做自我檢視。針對外人的疑難與不解的問題，宗教傳統內部都有自己的論述與解答，以基督宗教為例：《聖經》天圓地方宇宙觀與現代宇宙觀、神愛世人與人間痛苦；道教方面，「我命在我」與壇醮儀式的他力信仰；佛教方面，空的道理與積極的人生等問題。

### 3. 相關性

比較宗教學是宗教研修學與學界、社會相通的管道。除了宗教傳統的「圈內人」立場，「圈外人」（其他宗教與其他學科）的立場亦不能忽視，建立學界與社會對宗教知識的共識，否則永遠不能和外界溝通。過去「信者恆信，疑者恆疑」，是反溝通的寫照。

宗教研修學是比較宗教學的一個研究素材。針對宗教傳統，需要透過研究、參與、訪問，了解該教一般信眾和菁英代表的意見，徒有外在批判的「圈外人」之見，入不了堂奧，沒有「圈內人」認同的比較研究就缺失代表性。

## (二) 比較宗教學與宗教交談

### 1. 個別範圍

宗教交談是宗教團體之間或「圈內人」之間的交流與對話，大致有下面範圍：宗教體驗（例如：神聖與神祕）、宗教道理（例如：聖戰與宗教戰爭）、宗教關懷（例如：弱勢族群）、宗教禮拜（例如：祈福大會）等。

比較宗教學代表著「圈外人」的觀點，起碼是方法上的「圈外人」，從局外人的角度來溝通、協調、裁決，甚至扮演有如指揮與樂團的協和關係。

### 2. 相異性

比較宗教學重視理論與科際的整合，雖能以宗教研修（如神學）立場出發，但仍重視個別宗教傳統的普遍意義。此外，為保

持理論的系統性，研究成果多數是個人努力的成就。

宗教交談是不同傳統信仰經驗的分享和見證，分工合作，達成各自革新，服務社會的目的。

### 3. 相關性

比較宗教學可以作宗教交談的知性的橋梁；宗教交談分享不同傳統的生活體證，可以作比較宗教研究的一個出發點。

## (三) 宗教史學與宗教現象學

### 1. 宗教史學

宗教歷史研究能作比較宗教學的影響研究。蕭登福認為農曆七月十五日慶祝佛教盂蘭節，受到道教中元節的影響，就是一個研究案例。

### 2. 宗教現象學

宗教現象學能作比較宗教學的平行研究。以邱明忠的研究為例，樹頭公與十字架的信仰背後，隱含著植物崇拜，一種「貫通三界」的宗教原型。

## 二、比較宗教研究的條件

依夏普（Eric J. Sharpe）之見，比較宗教研究有三個條件，以下說明之。

### (一) 資訊

資訊要正確與全面，正確易懂，全面則要解釋說明。例如：有人認為天主教拜聖母，基督教拜耶穌，這是有問題的懂法，應該注意反映部分事實與全面性的問題。從事比較宗教學的人宜分清楚，傳統有制度與民間二面，也有健全與衰頹的時候，所以，需特別注意資訊的背景，從事比較研究可以避免以偏概全。

## (二)態度

宗教態度雖多，但基本上可依據美國學者萊思（Alan Race）於1983年提出宗教交談的三種態度：排外主義（exclusivism）、包容主義（inclusivism）與多元主義（pluralism）。宗教態度影響比較宗教研究甚深，其中問題錯綜複雜，簡要說明如下。

排外主義要證明眾人皆錯，別人的信仰都是迷信，無法作比較宗教學。包容主義是以自己的信仰包容別人的信仰，別人的信仰是無名的信仰，自己的信仰是有名的信仰：如無名基督徒，無名菩薩等。包容主義是一般進行宗教交談的基礎，雖然肯定自己的優先性，但接納其他宗教傳統，在自己信仰的中心下，溝通、判準與欣賞。然而，由於包容態度可能變成併吞態度，除非變成互相承認的包含，應用於宗教的對話與比較實在不宜。

多元主義不同於沒有中心的相對主義，信仰之間平等互補，是同一的真理與不同的道路似乎是比較宗教的基礎。然而，宗教團體仍未普遍接受，因為多元主義反映哲學與宗教神祕主義的立場。

## (三)方法

大致上，宗教學是宗教學家繆勒於1870年提出的意見；把世界各宗教作為研究的對象，以歌德（Johann Wolfgang von Goethe, 1749—1832）論語言的論點，配合到宗教學：「只知其一者，一無所知（He who knows one, knows none）」。宗教學方法參照人文學科的方法，例如：哲學、（實證）神學、人類學、考古學、民俗學、社會學、心理學、現象學、詮釋學等，因此，比較宗教研究的方法與一般宗教學方法相通。

比較宗教的方法特色在於影響比較與平行比較，前者注重歷史影響，後者注重主題，尋找對比的結構，在不抹煞各自獨特性中，求同存異，事實上，任何事物的認識都離不開對比。

最後，比較宗教的方法精神在於對等性或一致性，就是針對同一的議題，採取對等或一致的標準。舉例說明，龔天民認為大乘非佛教，因為大乘（mahayana）是佛滅五百年後出現的，大乘經典於佛滅後才完成，



亦即非世尊親口所說，舉例來說，如《大乘涅槃經》、《法華經》、《華嚴經》、《維摩經》、《無量壽經》。龔天民的研究涉及經典的正統性問題，預設有一定的傳承模式，就是經典的正典性基於創教者直接與個人的傳授。然而，如果以同樣的標準來審視，恐怕《梅瑟五書》非亦梅瑟的經書，因為梅瑟是西元前1250年的人物，然而，《梅瑟五書》依考據卻是西元前950至400年之間的作品。

## 第一節 比較宗教學發展史

### 一、西方

#### (一)希臘、羅馬時期

希臘、羅馬時期從公元前第十世紀至公元第一世紀，有人本中心、實用精神。宗教方面，以功利交換對待神，是「我求你應」(do ut des)的關係，神明愈多愈好，只要不妨礙國家祭典，國家能容忍不同的宗教存在。以荷馬(Homer, 公元前九世紀)神話為例，神明都像人，甚至有過之無不及，宙斯(Zeus)的情慾，維納斯(Venus)的無奈，戴安娜(Diana)的忠貞。希臘人的神明與神殿，羅馬人亦照單全收，只有名稱的拉丁化：Zeus——Jupiter，Aphrodite——Venus，Cupid——Eros。

哲學方面，倡人本理性，代表人物有：普羅達哥拉斯(Protagoras, 約480—410B.C.)主張「人為萬物之尺度」；亞里斯多德(Aristotle, 384—322B.C.)倡下學上達，由果及因，上達純形或純精神之路。

古希臘與羅馬時期可稱為宗教學建立的觀察前期，一些學者曾對不同宗教表達意見，留傳後世，討論的內容有：神學、哲學、神話與遊記等。代表人物有柏拉圖、亞里斯多德、西塞洛、斐羅等人。

另外，比宗的相關問題：這時代雖然有資訊取得的方便，但由於態度實用，只是撿別人思考結果，挑為己用，未加整合，更沒有系統化，無法產生有意義的宗教比較。

## (二)中世紀

中世紀從承接希臘羅馬時期，從初世紀至第十五世紀，以神本為中心，堅持唯一真神信仰（〈出〉二十；〈宗〉四），這時期的重要事件，如：米蘭詔書象徵宗教容忍政策的頒布（313），基督宗教逐漸成為羅馬國教，奠定歐洲大一統的基礎；十字軍與伊斯蘭教的衝突（1093—1291）；基督宗教對猶太教的箝制，例如：拉特朗公會IV（1215）禁止猶太人擔任公職與禁止基督徒與猶太人通婚，焚毀猶太教經書；鮑尼法教宗VIII（1302）再次宣示「教會之外無救恩」（*Extra ecclesiam nulla salus*）；方舟神學等。

中世紀的特色是服膺信仰的理性，哲學是神學的婢女（*philosophia ancilla theologiae*），有絕對、符應與靜態的真理觀（"*veritas est adequatio rei et intellectus*"），哥德式教堂高聳入雲的尖塔是時代「舉心向上」的象徵。這時期的前期有教父神學，後期有士林哲學。

這時期對外教也有開放的一面，例如：肯定自然理性之光（〈羅〉一），多瑪斯（*Thomas Aquinas*, 約1225—1274）依亞里斯多德哲學，發揮其五路論證，把第一個不動的原動者配合到神觀。然而，基督宗教與伊斯蘭教雙方時常互相攻擊：克羅切（*Ricoldo da Monte Di Croce*）醜化與扭曲穆罕默德形象，是個無癲癩的強盜頭子，伊斯蘭教亦醜化耶穌是個私生子。

中世紀可稱為西方宗教學觀察後期，代表人物舉例如下，基督宗教的護教者與教父：猶斯定、戴都良、奧立振、奧斯定；猶太教的代表：邁茂尼德（*Maimonides/Moshe ben Maimon*, 1135—1204），伊斯蘭教的代表：阿偉羅埃（*Averroes/ Ibn-Roschd*, 1126—1198）；其他西方代表馬可波羅等人。

比較宗教學相關問題，由於態度排外，導致資訊扭曲，方法是護教或宣教。

## (三)近代

近代自第十五世紀到第十九世紀，其中又包括：文藝復興（*Renaissance*，

十五世紀）、理性主義（Rationalism，十七世紀）、啟蒙運動（Enlightenment，十八世紀）、與浪漫主義（Romanticism，十九世紀）四個階段，富人本的特色。

文藝復興為近代奠基。理性主義重視客觀、平衡與對稱，宗教上有自然神論（Deism）與理性宗教，十六到十八世紀之間流行於英、法、德等國。西方傳教士翻譯中國四書五經，把儒家思想道德介紹到西方，間接提供自然神論者理論佐證。活字印刷術的發明（Johann Gutenberg, 約1398—1468）有助教育與知識的普及。

近代前二階段的代表人物如：重視驗證的培根（Francis Bacon, 1561—1626）、理性主義的笛卡兒（Rene Descartes, 1596—1650）；文藝方面代表人物有：米開朗基羅（Michelangelo Buonarroti, 1475—1564）、巴哈（Johann Sebastian Bach, 1685—1750）；宗教方面：馬丁路德（Martin Luther, 1483—1546）於威登堡張貼九十五條反大赦，進行宗教改革（1517），利瑪竇（Matteo Ricci, 1552—1610）把四書翻譯成拉丁文。

啟蒙運動更廣開視域，相關事件如：發明對數表的萊布尼茲（G. W. Leibnitz, 1646—1716），驚奇於河圖洛書之餘，向康熙申請入中國籍被拒，引以為憾；歐洲王公貴族流行中國藝術與園林，蔚成風氣。瓦特（James Watt, 1736—1819）發明蒸汽機，推動工業革命性與商業發展，舊有農業社會背景的政教系統解體，俗人中產階級擡頭，社會崇拜偶像天才，古典派音樂當道，代表人物有：莫札特（Wolfgang Amadeus Mozart, 1756—1791）和貝多芬（Ludwig van Beethoven, 1770—1827）。

浪漫主義產生於十九世紀，重視主體、整體、喜歡大自然，帶幾分神秘色彩，思想界代表如：康德（Immanuel Kant, 1724—1804）認為知識構成有主觀成分，純粹理性不能證明神的存在，證明神的存在需依靠實踐理性；史萊爾馬哈（Friedrich Schleiermacher, 1768—1834）認為宗教是絕對依靠的感覺（feeling of absolute dependence）。藝術界崇尚自然，以自然作創作主題，浪漫派音樂有舒伯特與孟德爾頌等代表。

近代時期直接影響，與準備宗教學的建立，有三個特徵：新天（打破地球中心論）、新地（發現新大陸）和新人（從神本到人本）。其間，哥倫布發現新美洲大陸（1492）擴張歐洲人的視域，拿破崙入埃及（1797—

8) 帶動法國的埃及學，激勵各國紛設亞非學院，培養職業外交官，間接造就漢學家，以及比較文化學者，荷蘭學者高羅佩（Van Gulik）就是一例。近代時期代表人物有：史萊爾馬哈、休謨、康德、謝林、黑格爾、孔德等人。

比宗相關問題：由於態度以西方為中心，資訊的獲取難免有偏差，是西方中心的對比研究方法，例如：自然神論針對天啟宗教，誇張了儒家的宗教意涵。

#### (四)現代前期

現代包含十九與二十世紀，是整合與信心充滿的時代。十九世紀後半才開始有人以非護教的立場，即中性的態度研究世界諸宗教，宗教學應運而生。一般公認宗教學的開山祖師以繆勒（神話學）、蒂勒（Cornelius P. Tiele, 1830—1902，歷史學）及香德比（P.D. Chantepie de la Saussaye, 1848—1920，現象學）三人為首。

早期的宗教學包含10種研究法，奠定今天研究的方向：人類學派（E. B. Tylor, A. Lang, R. R. Marett, J.G. Frazer）、社會人類學派（M' Lennan, É. Durkheim, L. Lévy-Bruhl, B. Malinowski,）、文化人類學派（W. Schmidt, R. Pettazzoni）、神學派（N. Söderblom, R. Otto, A. Loisy）、心理學派（W. James, J. H. Leuba, Pratt）、心理分析學派（Freud, Jung,）、社會學派（Weber, Marx,）、現象學派（Van der Leeuw, Wach,）、哲學派（Buber, Whitehead, Tillich）及自然科學派（Teilhard de Chardin）。一些教內學者有兩難處境，一方面不為教內所接納，一方面圈外人質疑其開放性；天主教現代主義者洛阿斯（Alfred Loisy, 1857—1940）與有神進化論者德日進（Pierre Teilhard de Chardin, 1881—1955）與當代教會的緊張關係可見一般。

比宗相關問題。資訊的取得雖然無妨，但時有偏差，態度兼具排外與包容兩種，方法是多元的，但仍以西方為中心，只是不再是神學，而是西方的人文主義與理性。以進化論影響比較宗教研究為例，十九世紀的人類學家與考古學家，受到達爾文直線進化論的影響，認為生物進化與文化進化相關，生物有由簡而繁的過程，文化亦自低到高，原始即幼兒期或幼稚期。孔德（M.F. Auguste Comte, 1798—1857）認為文化有三時期：神學

（有拜物——而多神——到一神）——形上學——科學。主張遺存物理論的英國學者泰勒（Edward B. Tylor, 1830—1917）認為文化的分期是：萬物有靈——祖先崇拜——自然物——類神（行業、戰爭等）——一神。

上述立場有錯誤的假設，物質水平與文化水平有平行的關係，把科學或一神論變成最高的文化表徵。從批判角度言，奧地利施米特神父（Wilhelm Schmidt, 1868—1954）從神學觀點提出退化論以反駁，一神比多神先存在，之後退化為多神。事實上，從今天人類生活到二十一世紀來反思，宗教與科學並不互相排斥，甚至有科學愈昌明，宗教益盛的現象。

### （五）現代後期

現代後期約始於第二次世界大戰結束，其中含以服務業為主的後現代（1963）。現代後期有失去傳統宗教與理性的中心的特徵，宗教一方面俗化與式微，另一方面復甦與神祕化。思想方面有相對、多元、開顯、神祕、啟發性的真理觀，代表人物有：胡賽爾、海德格、維根斯坦、希克等人。事件方面，天主教梵諦岡第二屆大公會議（1962—1965），與國際宗教歷史學會（International Association of History of Religion，簡稱IAHR）的成立（1950），在多元與紛亂中，全世界的價值與潮流趨向博愛、自由與平等。

西方宗教學自建立後，經過一百年的努力，已有成果，但研究成果以西方為主，亞洲以日本研究出名，木村泰賢與鈴木大拙皆為佼佼者，京都學派研究成果斐然，印度方面代表有拉達克里希南（Sir Radhakrishnan）。

美國方面的學者有：伊利亞德（宗教現象學）、斯密夫（W. C. Smith，經典與詮釋）、佛洛姆（E. Fromm，心理學），歐洲學者有：卡西爾（Cassirer，文化哲學）、李維史陀（C. Lévi-Strauss，結構人類學）、維登格倫（G. Widengren，歷史學與現象學）、蔡納爾（R. C. Zaehner，宗教經驗）、斯馬特（N. Smart，宗教學方法論）、培頓（W. Paden，神聖）。

比宗相關問題為資訊氾濫；態度多元；方法對等。世界各地大學宗教學系的設立就是推展宗教知識教育（public religious education），有關宗教學（science of religion, religious studies）的教育。

## (六)三種比較宗教策略

依培頓之見，西方直到十九世紀初仍把宗教分成四大類：基督宗教、猶太教、伊斯蘭教和外教；前三類是一神教，《聖經》之外的都是偶像崇拜。為解釋宗教的多元性，西方傳統有三種主要策略：基督宗教神學、理性主義、普世主義。

### 1. 基督宗教神學

重點在於維護《聖經》的啟示，證明自己信仰的唯一性與絕對性，確實與眾不同。其他宗教不是從基督信仰的源頭中產生，就是以預象或無名的方式等待基督信仰的圓滿完成。

《聖經》雖強調啟示，然而，因為有宗教競爭的背景，自然地對其他宗教採護教的立場。同理，基督宗教強調在基督身上的絕對性啟示，反對唯一真神之外的偶像信仰（〈出〉二十）。其中又有五種解釋的策略：

- (1) 外教是魔鬼的力量或人性的墮落，天主教與基督新教間也有互相攻擊。一本基督新教的書 *A Comparative View of Christianity* (1826) 攻擊伊斯蘭教與羅馬教宗為「反基督」(Antichrist)。
- (2) 外教多神信仰來自純潔的一神教信仰，是忘本與墮落的結果，是純正信仰的變種。費伯 (George Faber, 1816) 認為外教皆來自諾厄 (Noah) 的原型世界：印度教的三個神 (Brahman 創造、Vishnu 守護、Shiva 破壞) 來自諾厄的三個兒子。希臘歷史家猶希麥如 (Euhemerus, III B.C.) 認為神明是歷史偉人的理想化與神化，宙斯原是克利特島 (Crete) 的國王，這理論被教父借用，認為外教神明並非真神，只是歷史人物 (國王英雄) 的神話化，例如：諾厄的兒子含 Ham 就是埃及宗教的 Ammon 神，印度教的 Brahma 原是亞巴郎 Abraham，婆羅門 Brahmins 是亞巴郎後代；希臘的神 Serapis 是若瑟，因為如果把神的名字拆開成 Sarras pais (Sarah's child)，也就是亞巴郎妻子撒拉 (Sarah) 的曾孫——若瑟；希臘神 Atlas 是《聖經》中的羅特 Lot，因為腓尼基

文（Phoenician）作Lota，與Otlā差不多，最後演變成Atlas。

- (3) 外教經典如《舊約聖經》，是基督真理的預象。羅斯（Alexander Ross）於1648年編輯一部外教神明與英雄的百科全書，外教神明皆含有基督宗教的道理，以希臘神話中的Achilles為例，Achilles除了腳外，全身刀槍不入，因為他除了腳，全身曾泡浸在Stigian湖中，基督徒除非以聖洗的水接受洗禮，才能進入永生與不朽；其他例子如，希臘女神雅典娜（Athena）是天主的智慧，Themis是天主的正義。
- (4) 外教的道理與實踐有缺點，比不上基督信仰。不同時代有不同的重點，中古世紀的基督徒以獨身和單偶制度，攻擊穆罕默德與伊斯蘭教的多妻制，認為是道德的敗壞與淪亡。
- (5) 人類皆有先天內在的靈性潛能，可以達到部分真理，天啟真理卻是最完善的真理。這種意見不再挑剔外教的宗教本質，對外教持更肯定講法；教父認為聖言種子雖於教會開花結果，但也遍及全人類，憑理性之光，對神能有自然真理的認知，建立自然宗教，這一點也是天主教梵二的立場。換言之，基督宗教特點在於天啟和救恩歷史，其他宗教只是自然或人性的產物。

## 2. 理性主義

理性主義可追溯到希臘羅馬哲學，主張神明與神話俱是人們心理的投射，啟蒙運動和自然神論與之呼應，挑戰基督宗教傳統的護教者。理性主義代表如啟蒙運動者伏爾泰（Voltaire, 1694—1778）、休謨（D. Hume, 1711—1776）、弗雷澤（J. G. Frazer, 1854—1941）等人，主要立場反對超自然與基督宗教的啟示，以比較方法駁倒《聖經》和其他啟示宗教所宣稱的超自然性與絕對性，提供理性主義對宗教歷史的解讀：由原始宗教或幼稚迷信，到理性時代，所有宗教皆起源於原始，皆涉及偶像崇拜，《聖經》也有原始與發展。原始宗教與基督宗教的宗教現象是一樣的，犯同樣錯誤，沒有例外。理性主義反駁各個宗教自以唯一，自以擁有絕對真理的共同主張。

正如基督神學去外教化，理性主義就去基督宗教化。基督

宗教的超自然解釋，只是前科學時期的錯誤想法，宗教始源非諾厄的一神主義，而是一些過時的信仰：庶物崇拜（Charles de Brosses）、自然力量與圖像的崇拜（C. F. Dupuis）、祖先的崇拜（J. Spencer）、階級的鬥爭（K. Marx）、神聖的團體價值（E. Durkheim）、心理的不成熟（S. Freud）、萬物有靈論（E. B. Tylor）。總之，理性主義認為宗教只是社會或個人的需要。

### 3. 普世主義

普世主義自西洋古典時代就有，見於古典的斯多亞派（Classical Stoicism）與新柏拉圖主義，後來各種浪漫主義與超驗主義將之強化，不少亞洲宗教信仰與之唱和。普世主義有真理同源與多元主義的立場，強調所有宗教本質上的統一性，有神祕主義特色，不同傳統只是同一精神或真理的多元表象或道路。普世主義與地域主義（parochialism）相對。

希臘史家希羅多德（Herodotus，公元前五世紀）認為埃及神明名字只是希臘神明的另一種講法，例如：Ammon——Zeus、Horus——Apollo、Isis——Demeter、Osiris——Dionysus。換言之，不同宗教的神明只是相同真理的不同名字，或同一個神明不同屬性的稱呼。新柏拉圖主義提出永恆與至一的世界，相對於變幻的世界。普世主義的形上基礎，影響近代思想，自然神論不僅有理性主義的背景，也是普世主義的一種，在攻擊傳統宗教同時，提出自然宗教，人類先天所共有的深層普世原理。依自然神論之父赫伯特（Herbert of Cherbury, 1582—1648）見解，宗教的共通點有五：神的存在、拜神的責任、虔誠與善行、悔罪及此生與來生的報應。

普世主義者針對基督宗教優於其他宗教的講法，推崇其他宗教的智慧與標準，認為希臘、埃及、中國、印度等宗教來自相同的真理之源。甚至有人（Louis M. Langles，十八世紀）認為梅瑟的思想學自埃及，或者認為《梅瑟五書》與儒家的五經，都來自印度教的《五本吠陀》。普世主義以十九世紀著名的印度教聖者拉達克里希納（Sri Ramakrishana）為例，認為所有生命都是一個



神靈（梵Brahman）的顯示，千萬的神明就是梵向有限意識顯示時的多種面向。

基督徒比較困難接受普世主義，不能如印度教一樣吸收別的宗教，接受基督只是最高神的一個化身。印度教不要求西方人士改宗，只要幫助人們發現自己宗教中更深與普世的元素，中國佛教與日本佛教也認為其他宗教的神明是佛和菩薩的化顯。榮格（Carl Gustav Jung, 1875—1961）從心理學與神話學出發，主張每個人的心靈（psyche）都有普世、集體的原型，神話與神明代表每個人的無意識，到處都有母親、英雄的版本，都是自我與無意識關係的反射。坎培爾（Joseph Campbell）著《千面英雄》（*The Hero with a Thousand Faces*），認為原型在每人心中，人類心靈旅途階段有相同的模式，以到處不同的地域特色表達出來。

#### 4. 小結

隨著不同文化的接觸，尤其十九世紀與二十世紀東西方宗教的接觸，宗教世界的版圖加入新的宗教。繆勒研究東方經典出身，親身參與《東方聖典》（*Sacred Books of the East*）的翻譯與出版，西方人對《道德經》、《奧義書》（*Upanishad*）、《薄伽梵歌》（*Bhagavatgita*）等聖典不再陌生。經過兩次大戰，人口的流通，宗教交流的深化勢在必行。

比較宗教研究離不開態度的因素，其中涉及心理和社會等生存的因素，過去強調其他宗教對自身存在的威脅，挑戰自己所屬團體的信念與共識，包括獨特性、唯一性與權威性。但歷史的發展，從排他的態度，到不能抹煞別人存在的事實，加以包容性的解讀，以免別人的存在變成自己團體或世界的一個亂源，打破自己固有的世界觀或生活秩序。

最後，西方傳統的三種比較宗教策略，今天依然存在，其中有主流與非主流之分，直接影響宗教解釋學或比較宗教學。每個立場有其特有的背景與目標，以及論理的方式。基督宗教有歷史與傳統的特色，問題在於如何不再排斥其他正確的信仰，釐清唯一真神與唯我獨尊的分別，平等交流與互補；理性主義持守人文

主義，問題在於如何不落入唯理主義，深化人文主義；普世主義突顯真理同源的道理，問題在於如何建立一套理論體系，接受多元文化的同時，不失對個性宗教傳統與歷史的尊重。

## 二、中國

### (一)漢魏兩晉

漢魏兩晉（206B.C.—420）之時，中國宗教開始建立與接觸，有互相依賴的特徵。張道陵降曹操封侯，五斗米道得以傳開。張角於黃巾之亂被平定，太平道不得傳。佛教部分，大概於東漢明帝（58—75）之時，傳入中國。

首先、談採納方面：

道教「君父師」（三寶）採自儒「君父夫」（三綱）的思想；漢《太平經》的承負觀念涉及先人功過與後人承負的問題，離孝道思想背景不遠；《抱朴子》內篇與外篇分別有道本儒末特色，內講養生與神仙，外講救劫與忠孝。

佛教方面，魏晉初傳時採格義法，以道家學說解佛，東晉曾注釋《莊子·逍遙遊》的僧人支道林（314—366），以老莊之「逍遙虛無」解釋般若（prajna），直觀事物本質，非思辨主客二元的空觀；運用起來，空義就是因緣所生的假而不實的「四大皆空」，無則是「無我」。東晉原崇信老莊的僧肇，採道家真人，就是修道得真，莫生莫死之人（《莊子·大宗師》），注釋涅槃與法身（《涅槃無名論》）。

其次、談排斥方面：

受到《史記》老子西行出函谷關，不知所終的影響，《後漢書》與《三國志》已有「老子化胡」，老子赴天竺，度化浮屠作弟子的講法，當時佛教依附在道教中生存發展，並無異議。三國末，佛教逐漸壯大，道教徒不滿佛教凌駕本土宗教之上，西晉天師道祭酒王浮作《老子化胡經》貶佛。佛教方面，法祖作《清靜法行經》反制王浮，內容為佛陀派三弟子教化震旦，即老子、孔子、與顏回。

此期比較宗教學的相關問題為：整體而言，有合的特徵，資訊可能，

首先、談採納方面：

道教方面，唐代曾注《老子》與《南華真經》的成玄英創重玄派，採佛教之「中道」解釋「玄之又玄」之道，依《老子》原義，指道乃非有、非無的玄（元），是有、無未分之際的神祕本體與本源，故「有以觀其微，無以觀其妙」。佛教「中道」有「緣起性空」道理的背景，離開因緣所生的假相。成玄英解釋「玄之又玄」：放下對立的有、無（玄），同時把「放下」也放下（玄之又玄），這種「否定之否定」的思想可以追溯到西晉郭象，提出「既遣是非，又遣其遣，遣之又遣」（《莊子注》）。這道理又可對照《心經》中「不生、不滅、不垢、不淨、不增、不減」的道理，龍樹的《中論》與其八不的論點：「不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不去」，天台宗的空假中三諦思想（「眾因緣說法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」）。

其次、談排斥方面：

韓愈批評佛教出世與反倫常，因《論佛骨表》被貶為潮州刺史。其背景為唐憲宗於宮內祭拜佛祖指骨三天，引起韓愈的不滿，終而被貶。韓愈對事件的感慨，抒發為詩〈左遷至藍關示姪孫湘〉傳世：「一封朝奏九重天，夕貶潮陽路八千，欲為聖名除弊事，肯將衰朽惜殘年，雲橫秦嶺家何在，雪擁藍關馬不前，知汝遠來應有意，好收吾骨瘴江邊」。

此時期比較宗教學的相關問題：基本上是一個合的時代，資訊可能，態度包容，方法採納與爭辯兼有。皇帝權力介入宗教事務，穩定政治。

#### (四)宋元以後

宋元以後（960迄今）有融合三教，盛極而衰，振興在望的特色。宋代崇道，真宗借靈驗振國威，宋仁宗宣揚是玉皇大帝命赤腳大仙降世下凡。元代崇佛，於佛道辯論中，判《老子化胡經》為偽經。清代重佛輕道，清末道光時道教被停止朝覲特權，天師官位一品至五品不等。

臺灣於日治時代（1895—1945）有皇民化運動（1937），反拜祖先、拆宮廟、燒神像，稱神升天運動，對今天宗教折衷現象不無影響：臺北龍山寺正殿供奉觀音，後殿供奉媽祖，嘉義有萬教宮，同時供奉本土諸神，還有穆罕默德與耶穌基督。

首先、談採納方面：

道教南宗尊為初祖的張伯瑞於《悟真篇》提倡儒釋道三教「教雖分三，道乃歸一」。王重陽（1112—1170）創立全真道，以讀《道德經》、《般若心經》、《孝經》為號召，又提倡性命雙修以修性為首，道士出家，神仙重新定義為「氣神相結」，其中含寶精、氣結、凝神要領，基本理論是「真性不亂，萬緣不挂，無去無來，長生不死」（《授丹陽二十四訣》）。追求精神或意志的集中，身心之統一，非徒身體之不朽，此點與佛教的明心見性，理學家李翱的復性一致。依復性理論，復性非情不作或如石木之無情，本心（性）與煩惱（情）非矛盾，本性於情而無情，與六祖壇經「無相者於相而離相，無念者於念而無念」相通。

明清時代繼續深化三教融合，尤其反映在民間宗教。民間宗教雖然沒有傳統三教義理系統的精緻與圓融，但是對生命的理解與實踐，有其繼承與獨到之處。例如：明代民間宗教祖師林兆恩（1517—1568），融合儒道釋傳統，創立三一教以及「孔門心法」，實質上強調「三教歸儒」，該教至今仍活躍於福建、臺灣等地。此外，於1949年後傳入臺灣的一貫道，其信仰體系，除無生老母外，也兼具佛教彌勒信仰，以及儒家教化的特色。

其次、談排斥方面：

雖然自宋以來道教提出三教合一，但於現實利益上道佛爭執時有所聞，尤其全真道伺機侵占佛教教產，誣蔑佛教，老子化胡說亦引發兩次佛道辯論。第二次於元世祖忽必烈之時，以《老子化胡經》為主題，最終元世祖判佛教勝利，《老子化胡經》為偽經，朝廷判道士剃髮，焚道經四十五部，歸還所占的佛寺。

而比宗相關問題。這時代的基本精神是合，但資訊可能但有簡化之嫌，如以《論語》、《孝經》代表儒家，以《老子》代表道教，以《維摩詰經》、《心經》代表佛教，其他方面，態度包容，方法採補與折衷。

### (五)三種比較宗教策略

對比西方傳統基督宗教、理性主義與普世主義三種壁壘分明的策略，中國文化沒有基督宗教對唯一真神的自信，以及理性主義對人本或實證理性的堅持，與普世主義和其神祕主義的背景倒有幾分

相似，更重視宗教之間內在的同一性。歷史的階段大致是合——分——合。宗教建立初期互相依賴是合，茁壯之後競爭明顯是分，當發現人家不可能銷聲匿跡，轉而求合，有務實的理由，政治樂見合作的原因，也講內在的道理。由於過於實用，沒有產生宗教學的比較宗教研究，就是為研究而研究的精神或態度。較少排外，更多採納。然亦可分為三種策略：

### 1. 地域主義

歷史上的紛爭以外在理由居多，爭社會資源與意識領導，有人戲稱為長頭髮與剃頭之爭，本土對外來宗教排斥，外來宗教亦批判本土宗教，都是地域主義意識型態作祟，嚴格言只爭而不辯。舉例如：華夷之爭、老子化胡之說等，都是無法於客觀層面找到依據的論說，一旦離開了支持的群眾與團體，就沒有說服力，大致言從本位走向大同，但也有局部退化的例子。

### 2. 政治至上

中國的為政者，從統治角度，更希望宗教互相制衡，和平相處，輔助國家的統一與鞏固領導的權力，大致而言，漢人政權（如：唐、宋）偏道，外族政權（如：元、清）偏佛，元朝佛道辯論判佛勝就是一例。

### 3. 普世主義

中國宗教的發展也有普世主義的特色。宗教的衝突，例如：出世與入世、棄養與孝道、輪迴與祭祖，隨著時間都有化解與融合，基本上走向宗教合一與互相採補。箇中原因除了基於現實考慮，消滅不了對方，妥協共存，也有思想的根據，包括實用主義與神祕主義，外顯為一種普世主義。

採補的例子，如：王重陽，成玄英，雖然補為己用，自我中心，不等於比較宗教，但論及採補的基礎，則反映普世主義，宗教雖然不同，但提升靈性生命，度過坦然與平安的人生則相同。

最後，很多中國人兼修多教，也易導致普世主義。除了前面提過的人物，以道教茅山宗的陶弘景為例，受佛教五戒，有勝力菩薩稱號，死後用二教儀式。

### 三、中西方宗教相遇

#### (一)唐

唐代（618—907）期間，景教（Nestorian）傳入中國，景教是基督宗教的一派異端，主張二性論，瑪利亞只是耶穌人性，非天主性的母親，被東羅馬帝國驅逐，其傳教士阿羅本經絲綢之路，於唐太宗貞觀九年傳入中國，唐太宗下詔納之，留下「大秦景教流行中國碑」的歷史見證，該碑於781年立，明代（1625）重新發現，如今在西安碑林。

佛教其時已經興盛與壯大，景教神職景淨與佛教合譯經典，景淨參與六波羅密多經的翻譯工作，並採用佛教詞語翻譯景教《八卷經》，《八卷經》曾於廿世紀初一度出現，現今下落不明，例如：諸佛譯天使、受戒譯受洗，牟西譯梅瑟、三常譯信望愛、淨風譯聖靈、天尊譯天父、三一妙身譯聖三；景教並用蓮花式十字架，楊州景教徒蓮花十字架的墓碑。此外，有一些翻譯令人匪夷所思，影響景教傳播於廣大中國人口，例如：移鼠譯 Jesus、莫豔譯 Maria、若昏譯 John。

景教既是羅馬帝國驅逐之異端，姿態低調，開放度高，正統問題較淡；唯於唐武宗（845）滅佛時，恐判成佛教一派，同時被消滅。

#### (二)元、明

元代（1277—1367），景教（時稱也里可溫教）再傳入，但主要事件是天主教意大利主教蒙特哥維（Montecorvino）1294年來華傳教，譯《新約》與《聖詠》為蒙文。由於只在蒙古人中傳道，元滅教滅。

明代（1368—1644），海疆不寧靜，沿海倭寇為患，1554年入侵溫州，因此海禁深嚴，寸板不得下海，其他事件，葡萄牙於1553年借住澳門，荷蘭於1624年占臺灣。

耶穌會傳教士方濟沙勿略（Francis Xavier, 1506—1552）來華傳教不得其門而入，死於廣東上川島，死前呼喚說：「岩石！岩石！你何時才能裂開！」，同會弟兄利瑪竇（Matteo Ricci, 1552—

1610) 於1583年(明神宗)來華，獻時鐘與世界地圖，並置中國於地圖中心，投中國人好奇與自我中心的心理。

利瑪竇初時曾隨羅明堅穿僧服，剃髮，肇慶教堂亦稱作仙花寺，人稱西僧；1594年後，了解明代崇儒貶佛，儒有科舉考試與社會地位，又認識孔子「子不語怪力亂神」，雖拜天地(天壇地壇)與皇天上帝，卻不供奉神像，更沒有靈魂與死後報應的道理，因此，一改作風，批佛而入儒，穿上士大夫服，與文人交，勤讀並翻譯四書，唯未學佛。依湯一介講法，大致有合儒、補儒、超儒、附儒四點：

1. 合儒：《天主實義》(1603)中認為儒的天即基督宗教的天主(Deus)。儒家經典的天與帝是有意志的神格，一位賞善罰惡的主宰，例如，《書經·召誥》：「皇天上帝」，〈湯誓〉：「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正」；《詩經》：「天生蒸民有物有則」；《論語》：「獲罪於天無所禱也」。利瑪竇捨棄道的譯法，避免與道教混淆。
2. 補儒：以天堂地獄觀，補充儒家不談個人身後不朽的問題。
3. 超儒：孟子雖談盡心——知性——知天(《孟子·盡心章》)，有內在超越的意義；但基督宗教的天主是一個外在超越的力量與中心。
4. 附儒：善意解釋儒家祀孔、祭祖與祭天，淡化原罪的道理，而原罪則指人有限與趨向罪惡的天性，憑自己不能成神或達到絕對的善。

利瑪竇死於1610，利瑪竇對祀孔、祭祖慎終追遠，無關拜神的原則成為後來清代爭論的要點。利瑪竇反立妻妾，反拜偶像，認為中國人過於依賴表象。

利瑪竇與佛教的爭論，尤其反對佛教的一元論與唯識(心)論，曾與皇太子師傅黃輝的「萬物一體」論辯，《天主實義》中有對一元論的答辯(《辯學遺牘》)。利瑪竇有西方實在論與二元論背景：神、人(心靈)，萬物有所區別；認識作用始自外界客體，人心反映客觀事物，不能無中生有。利瑪竇曾為難三准和尚，請他

用心或識造一個火爐。

利瑪竇與明末四大高僧之一的株宏，或稱蓮池大師互相對陣，後者著《竹窗三筆天說》，以「愚爾妖魔」指利瑪竇，利瑪竇則以「蚊喧蛙叫」回應，對立程度可想而知。

兩方面的認知都不夠，誤會頻生。基督教認為佛教自以為神，事實上，佛教要義是「緣起性空」，沒有創造神與靈魂觀，事物是緣起而生，性空是事物無自性的理與本體，但亦非西方之實體（substance）。雙方有不同的出發點與層次：佛教論超越創造與非創造的層次，或超越神與人、物的二元境界，或緣起性空的層次。

利瑪竇有他的時代背景與特色，一方面是西方文藝復興之子，受理性宗教或自然神論影響，另一方面有士林哲學傳統，倡符應、靜態、客觀之真理觀；適逢1492年哥倫布發現新大陸後的傳教運動，歐洲教會先向南美洲，後向亞洲傳教，以勸化異端邪說為目標。

### (三)清、民國

清、民國（1644迄今），其中有爭辯與交流。重要事件，如：基督新教馬禮遜於1807年來華；洪秀全創太平天國，自認耶穌之弟席捲十五省（1851—1866）。天主教方面初期得到賞識與重用，清代承明制欽天監任用傳教士，康熙個人曾染虐疾經傳教士用金雞納霜治癒，對傳教士禮遇有加，甚至拜傳教士為師，但旋即爆發禮儀之爭。

禮儀之爭本身是教會內部神學與紀律的問題，論其可否，也就是祭祖是否單純屬於慎終追遠，或迷信與亡靈崇拜的問題，傳教士之間因對象不同，見仁見智，教宗克來孟十一世（1704）卻下令全面禁止祭祖。事情惡化在於當教廷特使多羅，由福建代牧嚴加祿隨伴，晉見康熙時，康熙向嚴加祿考問御座後的四字匾額，嚴加祿只認得一個字，招致康熙動怒斥責：「愚不識字，擅敢妄論中國之道」，凡不接受利瑪竇祭祖成規者，下令皆逐，教會內部問題演變為民族與文化的衝突。

祭祖問題至道光二十四（1844）年，清廷才下達解禁令，可參中法黃浦條約，但也因此教案不斷，1900年有庚子義和團之亂爆發教難。民國初



年（1922—1927）有反基運動，知識份子的理由包括：理性主義與經驗主義，民族主義，共產主義（宗教是鴉片）。羅馬教廷終於1939年終於接納中國教徒祭祖，臺灣一九六〇年代爆發基佛爭辯，《牧師和尚辯道集》見證部分歷史。

#### (四)中西宗教相遇與比宗相關問題

中西宗教相遇與比宗相關問題。雖然資訊有獲取的可能，但態度是國教與天朝的對立，資訊得不到正確或全面的解讀與應用；方法言，利瑪竇雖有啟蒙時期的意識背景，但受當代哲學的影響，真理觀易物化，至於傳教策略，對佛教嚴厲與欠了解，對儒家又過於肯定。

### 四、小結

受到西方比較宗教學的影響，八〇年代以來國內紛紛成立宗教學的系所，有兩點值得注意：一方面，歷史上比教宗教產生的問題，尤其是中西方宗教相遇產生的問題，今天依然存在，成為學術論文的主題；另一方面，比較宗教學需要本地學者的努力與貢獻，包括圈內人與圈外人的研究成果，也就是比較宗教學進展緩慢的一個原因。

具體言之，臺灣中央研究院有更久遠的宗教研究歷史，採人類學、民俗學、民族學、考古學、宗教社會學等方法，成果豐富。研修背景的貢獻不少，過去人物有新教神學背景的謝扶雅、天主教神學背景的甘易逢（Yves Raguin）。今天宗教研究所的研究方向呈多元現象，研究方法有：神學、哲學、宗教現象學、人類學、社會學、心理學、自然科學等。

## 第二節 比較宗教學研究方法

前文提到比較宗教學的發展與比較語言學密不可分，中外比較文學的方法對比較宗教學可茲參考。

## 一、狹義的比較宗教學方法

### (一)影響研究

#### 1. 內容介紹

影響研究屬於貫時性（*diachronic*）研究，有時候稱為縱向，或歷史性的影響與詮釋的研究，比較不同傳統之間互相的影響，有歸納、實證或格物致知的精神，其中又可畫分成：

流傳學，例如：佛教中國流傳的問題。依冉雲華之見，由於印度本土的佛教主出家修道，離開世事與煩惱，大乘佛教名著《維摩詰經》於印度並無論疏，中國則有三十多種論疏，因為維氏係佛陀時代人，通曉佛法的大乘居士，入世修行的榜樣，兼有家室、財富、與事業，受到中國佛教的重視，解脫不一定過嚴格出家修行生活。

淵源學，例如：宗教節慶的源頭問題。蕭登福認為佛教盂蘭盆節於七月十五日舉行是受到道教中元節的影響，佛教盂蘭盆節採中元節時間，約於南朝梁武帝之時；依道教傳統，上元一月十五日，為天官賜福日；中元七月十五日，為地官赦罪日；下元十月十五日，為水官解厄日，倘若依印度的陽曆，每月分黑月、白月二部分，各十五天，沒有某月十五日講法。西方學者認為十二月二十五日的耶誕節於公元第四世紀才產生，當天原是羅馬人於冬至慶祝的無敵太陽神節，取白日漸長黑夜漸短，光明勝黑暗意義。

媒介學，例如：經典翻譯與詮釋的問題。《老子》五章：「天地不仁以百姓為芻狗，聖人不仁以萬物為芻狗」，道教傳統的註釋《老子想爾注》，與道家哲學王弼的注釋大不相同。王弼的天地有哲理義，天地無所謂仁與不仁，該用該棄都合乎自然，無所憐惜，一如祭典用的芻狗；《老子想爾注》有位格義的解讀，天地對不仁的百姓如芻狗。大乘佛教把Sukhavati譯成淨土，《無量壽經》有西方淨土，《法華經》有靈山淨土；依原文sukha

有妙樂、安樂、極樂的意義，中文翻譯把重點轉移到清淨，提醒人非一般世俗義的樂土。《聖經·創世紀》提到有一天，夏娃後裔將踏碎蛇或魔鬼的頭（〈創〉三15），原文指陽性的後裔，聖師耶羅尼莫（Jerome, 340—420）把原文譯成翻成陰性，影響天主教會認為聖母瑪利亞踏碎蛇的頭顱。

## 2. 檢討

影響比較的特色是注重不同傳統之間的差異性與特徵，突顯本義（子題）。優點是較易得到客觀的檢定與結果，就是較易舉證與獲得大家的肯定；缺點是研究範圍受限於歷史接觸面。

## (二) 平行研究

平行研究屬於共時性（synchronic）研究，有時候稱為橫向，或結構面的研究，注意內在精神或本質的掌握，超時超空，突顯通義，注意「人同此心、心同此理」，尋找不同傳統的共同結構與模式。

### 1. 內容介紹

尋找不同傳統用來抒發思想感情的共同題目或主題，例如，宗教現象的四大類：靈修體驗、思想道理、儀式活動、制度組織。

以宗教思想的生死學為例，研究主題可以依不同的宗教傳統分成：存在實況（罪人、苦海、劫海）；終極境界（神的子女、成佛、成道）。

模式（Pattern）和原型（archtype）。模式就是一個共同的結構，讓不同的傳統得以溝通，原型涉及關於深層的學說，以榮格的集體無意識為例，認為人人有先天的思想與感情的原型。無論模式與原型都可作比較研究的母題或深義，例如：死亡的無奈、死亡而復生、聖俗的辯證等。

## 舉例：愛（參圖表）

|       | 基督宗教   | 佛 教   | 儒 家   |
|-------|--|---|---|
| 通義或主題 | 愛<br>一般的愛不是基督宗教關鍵字                                       | 愛<br>愛有污染義，是十二因緣之一（無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死） | 愛<br>一般的愛不是儒家關鍵字  |
| 本義或子題 | 慈愛（Hesed）<br>指天主或上帝的母性的俯就之愛<br>博愛（Agape）<br>指基督無條件的全人類之愛 | 慈悲《大智度論》卷27<br>大慈與一切衆生樂<br>大悲拔一切衆生苦             | 仁為諸德之本與總稱，仁是義禮智的本源（《論語·陽貨第十七》）<br>低標：己所不欲勿施於人（《論語·顏淵》）<br>高標：殺身成仁（《論語·衛靈公》） |
| 深義或母題 | 捨而後得<br>死而復生   | 捨而後得<br>無緣大悲                                    | 捨而後得<br>殺身成仁  |

## 2. 檢討

平行比較的優點在於其研究範圍不受限於歷史接觸面，其問題在於不易得到客觀的認定，一方面由於研究範圍大，牽涉到不同傳統的歷史，另一方面需要想像力與創意。除非有足夠的歷史資訊與觀察力，不然平行比較流於支離破碎，穿鑿附會，過於偏重相同點。

## (三)四個比較研究的範疇與舉例

|     |   | 空 間 |   |
|-----|---|-----|---|
|     |   | 同   | 異 |
| 時 間 | 同 | 1   | 2 |
|     | 異 | 3   | 4 |

1. 唐代：慧能——神秀，頓悟與漸悟之比較（影響與平行）。
2. 清初：教廷——清廷，祭祖的爭論（影響與平行）。
3. 西方：亞里士多德——多瑪斯，形質論與靈魂論（影響與平行）。
4. 東西：媽祖——觀音——瑪利亞，處女與母親的特質（平行研究）。

## 二、廣義的比較宗教學方法

### (一)人類學

十九世紀人類學的宗教研究受到達爾文（Charles Darwin, 1809—1882）理論的影響，或受到達爾文主義人類學的宗教研究，帶動考古學、神話學、民俗學與田野研究的風氣，以進化論為研究骨幹，有所謂「遺存物理論」（the theory of survivals），當代原始社會的宗教現象，就是古代宗教的遺存物。

泰勒（Edward B. Tylor, 1832—1917）有人類學之父之稱，宗教起源即原始社會的精靈崇拜，或「萬物有靈論」（animism），1871年出版（*Primitive Culture*）。泰勒仍受限於進化思想與基督宗教至上觀，孔德的三階說反映科學至上的看法，同樣也失去影響。

弗雷澤（James G. Frazer, 1854—1941），著有《金枝》（*The Golden Bough*, 1890），研究巫術，聖王與植物女神的死與復活的神話。Frazer以平等眼光審視宗教的原始形式巫術，超脫傳統基督宗教中心的藩籬，但認為超自然力量不存在，巫術與基督信仰都是假科學。其他代表人物有蘭格（Andrew Lang, 1844—1912）與馬雷特（Robert R. Marett, 1866—1943）等人。

荷蘭學者根尼普（A. Van Gennep）著有《通過禮》（*The Rites of Passage*），提出為幫助人生安然通過不同階段的關口而有的禮儀，其中分有分離（separation）、過度（transition）、與整合（incorporation）三步驟，至今仍是有影響的理論。

比較異同尋找模式；(5)宗教象徵的結構。

(1)暫時中止主觀的價值判斷

現象研究要求對其他宗教，顧及詮釋學揭示人皆有預設立場或先入為主觀念的道理，放下唯我獨尊的意識，暫時中止主觀的判斷，以便產生開放性的了解。

(2)現象的觀察與描述

現象研究也是詳細觀察並描述整個現象的學問。宗教現象學基本上以神聖經驗作現象觀察與描述的核心，注意宗教現實對信徒生活的意義。

(3)感情的移入或同情態度

感情的移入或同情的態度才能設身處地，從內部了解宗教現象，讓現象的觀察與描述得以完備。人文科學有「同性之知」（*knowledge by connaturality*）的特色，也就是分享體驗得來的知識。

(4)比較異同尋找類型

宗教現象學的目的就是尋找類型（*pattern*），其中包含對比異同的分析。與穆勒齊名的宗教學家尚德比（*P.D.Chantepie de la Saussaye*），其百科全書式著作 *Manuel of the Science of Religion*（1887），第一部分有宗教現象的分類，例如：朝拜對象——石頭、樹、動物、天地、日月、火、祖先、聖人、英雄、神明；宗教實踐——預言、祭獻、祈禱、聖舞、聖樂、遊行、潔淨禮、神聖時間與地點；其他類別有祭司，聖典，宗教團體，神話等。每項都有宗教傳統的例證，開始宗教主題研究的先河，帶出宗教學的形式或分類問題。

二十世紀重要進展在於萊烏（*Van der Leeuw*, 1890—1950）與伊利亞德把尚德比單純的宗教現象分類，賦予內在的意義，宗教現象模式內在地與神聖經驗的意義相關。萊烏（*Religion in Essence and Manifestation*, 1933），對106種宗教形式提出其宗教的意義與功能。

深層心理學家榮格提出人集體潛意識中有「原型」（*arche-*

type)，伊利亞德則強調人類有共同的「類型」，例如：聖樹、宇宙創生神話、入門禮，以及其「中心」象徵，各有系統，而各系統的發現與個別象徵的了解，都有歷史背景與生活意義的脈絡。因此，類型與歷史（*pattern and history*）相輔相成。

#### (5) 宗教象徵的結構

宗教現象學最後一步，從類型的象徵中發現其特別的結構，也就是進入神聖顯現的象徵結構。以邱明忠依伊利亞德對聖樹的分析為例，類型或象徵的結構就是貫通三界（天上、地下、人間），聖樹的特色在於同時生存在三元次的世界作宇宙的中軸。老太婆拜樹頭公，基督徒拜十字架，雖然傳統相異，卻都有崇拜貫通三界神祕力量的意涵。

## 2. 伊利亞德的宗教現象學

伊利亞德（Mircea Eliade, 1907—1986）把宗教現象詮釋為神聖經驗，也就是人神相遇，或人與神聖相遇的經驗，於宗教研究是自成一類的方法。伊利亞德論宗教經驗的特色，在於不再以奧托「理性」與「非理性」的二分法作論述方式，而是專注探討神聖的「顯現」，人與神聖相遇的問題，任何讓神聖顯現，或使人與神聖相遇的東西就是「聖顯」（*hierophany*）。

伊利亞德認為宗教經驗好像一個啟悟之旅，當人經驗在與神聖相遇後，便可以從凡俗的存在模態過渡到神聖的存在模態，連接當前的世界到萬物本原的世界，也就是神聖的宗教意義。因此，宗教人與神聖相遇的經驗不是脫離凡俗的世界，《比較宗教的模式》（*Patterns in Comparative Religion*）書中就指出，自然之物對宗教人都可能變成神聖顯現的象徵物。此外，在《神聖與凡俗》（*On Sacred and Profane*）書中討論「神聖時間」與「神聖空間」：前者反映「在那時候」（*in illo tempore*）的經驗，也就是把現代人的凡俗時間轉化為遠古人類或「宗教人」的神聖時間；後者反映宇宙世界中心的經驗，兩者都是生命再造，回歸永恆體悟生命意義。

補充「聖顯」的辯證：凡俗與神聖，同質與異質的對立和諧。「聖顯」的象徵特質是「對立並存」：一方面，顯聖媒介之物是凡俗與個別之物，例如：一塊石頭、一棵大樹、一個婚禮；另一方面，凡俗物顯聖時與周遭世俗物在價值秩序上區分來，就是打破同質平淡的裂隙（break），開展異質聖境，例如：聖石、聖樹、啟示等。同質的人永遠不了解愛的呼喚，這是針對一切只顧賺錢，有效性與物質滿足的人而說的。

### 第三節 比較宗教研究問題與個案舉例——觀音、媽祖、瑪利亞三位女神的性別問題

現在以觀音、媽祖、瑪利亞三位女神的性別問題作比較宗教的研究案例，特色以桑高仁的女神研究論題作出發點，突顯宗教研究的人類學觀點與宗教傳統觀點，也就是「圈外人」與「圈內人」觀點的同異問題。

#### 一、桑高仁的論題

桑高仁（Steven Sangren）現任教美國康乃爾大學人類學系，曾在北臺灣作田野研究，1983年於*Signs*學刊以英文發表〈中國宗教象徵中的女性——觀音、媽祖與西王母〉論文。桑高仁從中國宗教象徵的女性——觀音、媽祖、西王母出發，發現漢人文化中女性污染（經血）觀影響其對女神的看法，女神都稱為媽，但都越過貞女或童女的階段，就是父權社會認為負面的階段。桑高仁有人類學的宗教研究觀點。

#### 二、桑高仁的研究內容

依桑高仁的性別研究，女性一生可分為三大階段——童女、人妻、人母。人妻或媳婦階段又與污染或不潔的觀念相關，經血、生育過程的性行為、分娩都代表女性的污染或不潔，對年輕男子構成危險與惶恐，一些父權社會還有初夜權的習慣，童女的初夜屬於部落中父執輩的權限。究其原因，經血的污染就父權社會言，代表分裂的危機，年輕處女的媳婦讓兒子



迷戀，教他萌生分家的念頭，因此，人妻或媳婦階段與污染或不潔相關。人母則代表女性理想的一面，婦女有子嗣後，在公公家地位穩住，成為真正的家人，能終老與死後入嗣，有機會盡其整合的角色，母親主內，在家庭掌管教權與經濟權，男則主外。

女神受到人間性別看法的影響，女神既是人間理想的呈現，必須克服與超越女性污染（經血、性行為、分娩）的階段，否定作為人妻的負面角色與過程，從童女直接到母親，才能成為一個聖潔與完美的女神，與凡人不同。因此，女神必須捨棄、避免與排斥人妻的一面。下面是三個例子：

### (一) 觀音

依「妙善公主」傳說，觀音妙善公主違背父王妙莊王的意旨，為保持純潔童身，抗拒結婚。

### (二) 媽祖（姑娘仔）

媽祖是民間化的道教神，雜合儒道釋的成分。依歷史考據，是宋代人物，年輕即得道行醫（巫）救世，未婚就羽化升天，沒有經過妻子污染的階段。

### (三) 西王母

西王母的來源有諸多說法，大概是先天神，後來演變成人，同樣沒有結婚。花蓮慈惠堂是臺灣西王母信仰的中心。

## 三、桑高仁的論點

女神擁有母神（*madonna-virgin*）身分，反映一些男性戀母情結，女神的特徵如下：

### (一) 包容性（*inclusivity*）

男神具有階級性與地區性，舉例如：玉皇大帝、城隍爺、土地公等；女神則不分地區與階級，更具包容性。觀音、媽祖、西王母都有包容與慈

2. 宗教象徵言，可以接受「神的擬人化」，否則只能以空、無的方式講神，然而，「人的神格化」則有問題。「人的神格化」，或把人間社會的標準絕對化，是一種偶像崇拜，有失宗教的超然性。因此，無論父權社會，或任何人間標準都不可以神化或絕對化，女神不接受人間的規範。從象徵言之，母親表達慈愛一面，超越區域與階級的關愛，同樣地，妻子能表達女性純潔，吸引的一面，不應予以排斥。
3. 女神的調解角色。依桑高仁意見，罪惡深重的信眾不敢直接面對最高神，依賴觀音、媽祖、西王母的調解，這講法預設有一套嚴密的佛（道）學系統或神明系統，女神作為至上神與人間的中介或橋梁，佛教與道教的神明系統是否如此，有值得質疑與說明的地方。
4. 男女平等問題。依Mary Douglas之見，污或髒（dirty）是脫序（disorder），月經、性行為、分娩等皆屬脫序，可經過淨化回歸秩序。因此，流經血亦可解釋成為有傷身體的完整性的脫序。Mary Douglas從西方文化背景出發，研究《聖經》肋未（利未）人的污染問題，認為髒與脫序是男女皆有的問題，男性遺精也不潔。不潔只針對於女性，似乎不夠周延。

(三)桑高仁的研究針對提醒宗教學自成一類的問題，這不僅是一個學術或方法論問題，更是一個研究態度或生活實踐的問題，讓人再一次思考宗教的本質與宗教經驗的超然性。此外，桑高仁也認同神明反映人間理想的一面，只是對理想的認定應有父權社會之外的看法。最後，人妻與人母能否有「對立的統一」可以是未來的研究方向。

## 結 語

引言中提及今天受人觸目的比較宗教學研究態度，撇開科學實證的研究角度，基本上分「圈內人」與「圈外人」兩種：「圈內人」或信仰者有宗教傳統的背景，發展出宗教研修之學；「圈外人」或研究者強調宗教信仰的客觀性或合理性。目前「圈內人」與「圈外人」之間的溝通仍然不

- 夏普著，呂大吉等譯，《比較宗教學一個歷史的考察》，臺北：桂冠，1991。
- 孫尚揚，《明末天主教與儒學的交流與衝突》，臺北：文津，1991。
- 翁玲玲，《麻油雞之外——婦女作月子的種種情事》，臺北：稻香，1994。
- 卿希泰，《道教與中國傳統文化》，臺北：中華道統，1996。
- 卿希泰，《中華道教史》卷一至卷四，臺北：中華道統，1997。
- 張春申，〈宗教學與天主教傳統〉，《輔仁宗教研究》第五期（2002.06），頁1—14。
- 陳德光、盧惠馨、林長寬等編著，《宗教神聖：現象與詮釋》，臺北：五南，2003。
- 董芳苑，《台灣民宅門楣八卦牌守護功用的研究》，臺北：稻香，1988。
- 董芳苑，《宗教學導論》，輔仁大學宗教研究所，1999。
- 湯一介，〈論利瑪竇匯合東西文化的嘗試〉，《文化雜誌（中文版）1594—1994澳門聖保祿學院四百周年論文特輯》，澳門文化司署出版，第二十一期，1994，頁90—96。
- 黃懷秋等著，《宗教交談——理論與實踐》，臺北：五南，2000。
- 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，2003。
- 蕭登福，《道教與佛教》，臺北：東大，1995。

## 外文

- Douglas, M., *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, London and New York: Routledge, 1966.
- Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, New York, 1958.
- Eliade, M., *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York: Harcourt, 1959.
- Eliade, M., ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York: MacMillan Publ., 1987.
- Gennep, A. van, *The Rites of Passage*, London, 1977 (法文1909).
- Hjelde, S., "The Science of religion and theology: The Question of their interrelationship", *Religion in the Making*, Ed. by A. Molendijk and Peter Pels, Leiden: Brill, 1998.
- McCutcheon, R.T., ed., *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*,

New York: Cassell, 1999.

Otto, R., *The Idea of the Holy—An Inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*, Oxford Univ. Press, 1950 (德文 1917).

Paden, W., *Religious Worlds. The Comparative Study of Religion*, Boston: Beacon Press, 1994.

Race, A., *Christians and religious Pluralism*, London: SCM, 1983.

Sangren, P. S., "Female Gender in Chinese Religious Symbols : Kuan Yin, Ma Tsu, and the Eternal Mother", in *Signs* 9 (1983 Autumn) , pp. 4-25.



第八章

---

# 臺灣宗教研究

董芳苑

## 前 言

教末於結束「輔大」宗教研究所兼任教席之前，能夠受邀和大家談一談有關〈臺灣宗教研究〉，委實受寵若驚！人文科學之一的「宗教學」（*History of Religions, or Religionswissenschaft*）這類學術訓練，可以說是一門「吃到老，學到老」的學問。為此，教末不敢以「專家」之身分自居，只能以「研究者」之身分就教諸位先進。當然也以個人之見解提出一些期望，以期臺灣學界（非宗教界）對於「宗教學」之研究更為健全來嘉惠學子。

時下臺灣學界已經有十個以上的宗教研究系所，當檢視他們的課程安排之後，只見大家的努力與用心僅只停留於「宗教研究」（*Religious Studies*）之上，談不上是真正的「宗教學」學術訓練。而且是以各種宗教專題性之研究居多，方法論的探討嫌弱，這種情形明顯是師資缺乏及對於人文科學之一的「宗教學」認識不深的緣故。最可疑的一點，不外屬於基督宗教開辦的大學之宗教研究系所，則比較強化基督宗教的「神學」及「哲學」之研究。屬於佛教所開辦的大學之宗教研究系所，則「佛學」與「生死學」比較強調。如此現象及傾向，可以說十分自然。問題是：「宗教學」這種人文科學之一的學術訓練，不是為某種宗教背書，或說來說去都是某種宗教勝利的學問。如果滲入特定意識型態（宗教的或政治的）的話，它將成為二流的學問，也可說是一種「信仰」而不是「學術」。過去有些友人時常問起一些問題：你身為基督徒，又是臺灣基督長老教會牧師，為何不專攻「神學」而去研究「臺灣民間信仰」？基督徒教起「臺灣民間信仰」來是否和自己的信仰有所衝突？其實要回應這些問題並不困難，就是將自己的宗教信仰和學術訓練分開。為的是「宗教信仰」是相當主觀性的宗教經驗，不能強其作為教學之內容。而「學術」貴在忠實與客觀，宜以事實來加以陳述及分類，才能夠真正去傳授科學的宗教知識。因此教末個人之信仰絕對不會和各種宗教知識的傳授有所衝突或發生矛盾，反而有機會對自己的宗教信仰加以嚴格的檢驗與批判。不過教末也不得不承認：過去在「臺灣神學院」（屬於臺灣基督長老教會「北部大會」）

執教的25年間，所開的宗教研究課程均是為「基督教宣教學」（Christian Missiology）鋪路的學問，也即說來說去都是「基督宗教」勝利的那一套，所以立場相當主觀。儘管如此，教末一向之作風是力主以客觀之態度了解其他宗教，因為這是「宗教交互對話」（inter-religious dialogue）以及「諸教和平共存」（co-existence in peace of religions）之基礎。為了飯碗問題，一個擁有國家教育部所不承認的「神學博士」（D. Theol.）學位的人，其發揮學術訓練之空間也只能在神學教育機構而已。比較幸運的是；教末因長期探索「臺灣民間信仰」這個塑造臺灣人社會價值觀的宗教現象，才有機會被當作一個「小專家」在各個公私立大學兼課及評審論文。關於這點，教末必須感謝「輔大」的胡國禎神父、陳德光教授及黃懷秋教授。如果沒有他們的引進及包容，教末根本沒有機會在「輔大」執教。

下面就請容許我來談談個人宗教研究之心路歷程，以及個人對於人文科學之一的「宗教學」之幾點認識。

## 第一節 宗教研究之心路歷程

身為臺南市第一代基督徒，因雙親於二次世界大戰期間亡故之後，被唯一的姑母扶養才跟着她老人家入信基督教的。其時只有八歲，根本不懂宗教信仰之堂奧為何。因為姑母是一位熱心的基督徒又無己出，所以自小被鼓勵獻身作基督教的傳道人，此事雖然出於被迫，為感念姑母養育之恩也只好順服。1967年自「臺灣神學院」完成學業，又被派往高雄縣大寮鄉的「潮寮教會」擔任傳道師時，才真正地從那裡的信徒身上體會到真正的基督教信仰。在此之前，「基督教神學」（Christian Theology）之訓練，反而使個人對於宗教信仰更沒有自信。至於個人對於宗教研究之動機，係直接受到臺灣大學地質學教授林朝榮博士之鼓勵（林教授為當時臺北市「東門教會」的長老）。記得當時的林教授曾經提醒教末說，臺灣本地基督教傳教師只有知道《新舊約聖經》的內容是不夠的，他們必須認識臺灣的「宗教文化」才能夠有效的從事傳教事工。於是拿出三張名片要教末去拜訪三位學者，他們分別是當時臺灣省文獻委員會的林衡道先生及陳漢光先生，另一位是中央研究院民族學研究所的劉枝萬研究員。林教授所

簽名引介的名片果真相當有效，這幾位長輩一見教末是「朝榮先」的學生時，非但樂於指教更贈送許多他們的大作及作品抽印本。這就是教末開始摸索「臺灣民間信仰」及其他「宗教研究」之開始，只是還不懂什麼是正規「宗教研究」之方法論（methodology）。再說，雖然那時候在「臺灣神學院」的課表上有開了一門「臺灣諸宗教」之課程，並且由郭和烈教授執教（其作品有《臺灣民間宗教》（1970）及《臺灣諸宗教》（1962）兩冊），然而都是立場主觀卻說來說去都是基督教勝利的作品。1967年教末自「臺灣神學院」完成「神學士」（B. Theol.）學位時，就以《臺灣民間信仰之觀察：兼論基督教的關懷》之學位論文榮獲論文獎。這件事對於教末日後選擇專攻「宗教學」，委實有非常大的關係。

1967年教末在南部從事傳道師的牧會工作這段時間，即進一步觀察民間信仰之祭典現象與作一些民俗調查，也陸續發表幾篇研究論文於《同工月刊》上面，果然得到許多方面的回響及鼓勵。1969年教末被按立為「牧師」之後，即於隔年考進「東南亞神學研究院」（The South-East Asia Graduate School of Theology），專攻「宗教學」這一學門及亞洲宗教。兩年後完成學業，並以《臺灣南部「宋江陣」之研究》的論文獲得「神學碩士」（M. Theol.）學位。指導教授為當時擔任「臺南神學院」院長的蕭清芬博士（即蕭美琴立法委員的父親）。因為這一東南亞神學教育機構分別由當時16個東南亞基督教大學及神學院所組成，並為培養神學教育人才而設。所以教末於畢業後即分別在「臺南神學院」及「臺灣神學院」兼任教席。1973年教末應聘於「臺灣神學院」為專職講師，正式進入教書匠的生涯。三年後又被徵選進入「東南亞神學研究院」攻讀博士學位，並獲得兩萬美金的獎學金。因為「東南亞神學研究院」（簡寫“SEAGST”）有支援研究生在國外留學的制度，為此教末才有機會在香港中文大學「崇基學院」從事研究一、兩年的時間。在前後6年的博士課程研究時間中，教末從臺灣區的蕭清芬博士、張德香博士、甘易逢神父（Fr. Raguin），以及香港區的沈宣仁博士、潘應求博士、戴志民博士（Prof. Dr Charles Deutch）等學者之教導獲得莫大的啟蒙，從而奠定「宗教學」之基礎。當然「羅馬不是一天造成的」，要完成「學位」容易，欲成為「專家」則非用心努力不可。教末發現不是所有在國內各宗教研究所的教師都是「專家」，他們可



門，也都在研究「宗教」，它們既然都是一種獨立的科學，就作為一門學術研究的「宗教學」，就更有資格去研究「宗教」了。

再就「完全客觀化」的問題而論，世上確實沒有一門學問能夠達到此一標準。一般所謂的「科學」(science)，其定律、公式、假設，也常在修整與改變。所以任何「科學」，都沒有絕對客觀化的可能，何況學術性的東西，其假設與推論，以至系統化過程，均多少帶有主觀性。如果沒有主觀合理之判斷，科學便不能成立。這麼說，一門學術的完全客觀化，根本是不可能的。美國宗教學家史密斯(W.C.Smith)曾經舉例來說明這點：人做學問就如觀察金魚在魚缸裡游水一樣，旁觀者只能看到金魚在魚缸裡的動作，根本看不到魚缸裡那條金魚的感想為何。同樣的道理，「宗教學」所欲處理與探究的問題，只是人類歷史上出現的各種宗教所表現於思想上、儀式、及教團組織上之內容，也就是「宗教」的現象與歷史，只是探討的過程免不了有其主觀性，這是它的限制所在。

### 三、正名

「宗教學」又叫作「宗教史學」(History of Religions)，那麼「歷史」可視為一種「人文科學」嗎？對於這個問題，人類學家馬累特(R. R. Marett)的回答是肯定的。許多人以為「科學」之目的，在於發現與時間無關的定律。這類說法倘若可以成立的話，就只有「數學」與「物理學」才夠資格叫作「科學」。事實上，這是一般太過狹窄的科學觀。這也難怪，因為物質運動的定律，好像是屬於非時間性的「數學」、「物理學」一類的東西，其實那是一種人的錯覺。再說，「歷史」的目的，乃是關心時間之過程，像「生物學」這種具有時間性的科學，就使上述的假設站不住腳，因為「生物學」介入了時間性。「歷史」與「生物學」一樣，也講生命的演化，就如人類的社會及文化就不斷地在演化，而「歷史」的責任就是去譜定許多社會與文化之演化過程，又將演化過程做一有系統的記述，這就是「歷史」的科學定律。「宗教史」就是根據此一「歷史科學」的原則，來處理宗教的起源與現象等等演化過程之問題。如同「生物學」在探討生物的演化一樣，「宗教學」旨在探討人類宗教生活的演化與解釋宗教所表現的象徵。因為「宗教人」(*homo religiosus*)不是一部機器，他是有

教行為、宗教門派，藉以幫助現代人去了解「宗教」的本質與功能為何。也就是說，「宗教學」是一種學術、一門學問；它的「使命」不在於「救人」，乃在乎協助人去正視「宗教」的歷史現象及功能。說得更妥切地，「宗教學」如同基礎醫學一樣，它只指出病理，而不能醫治人的疾病；醫治人疾病的任務，是臨床醫學的使命。作為人文科學重要學術之一的「宗教學」，既然不同於解決人間生死終極問題的「宗教」，而是一種將「宗教史」、「宗教現象」加以觀察、歸納、記述的學問，就「宗教學者」自然有別於法師、祭司、和尚、與神父、牧師一類的宗教家了。引人皈依入信宗教，替人解除精神苦痛者，乃是「宗教家」的使命，而非「宗教學者」的使命。總而言之，「宗教學」的角色是一門學術，它的使命旨在提供現代人一些具體而有關人文科學之宗教知識。同時也採取「宗教哲學」方法去檢視宗教有否健全，批判其有否脫序與迷信等等問題。

### 第三節 宗教學與宗教哲學的區別

「宗教學」（或「宗教史」）與「宗教哲學」（Philosophy of Religion）可以說是兩種不同的學術訓練，其本質的確有很大的差別。

前曾經提及，「宗教學」這門科學的任務是記述宗教史，觀察宗教現象，並將宗教史之資料系統化。也就是說，它採用了人文科學的方法給「宗教」這一研究對象加以記述、分析、比較、和解釋。因此「宗教學」的內容包含宗教的歷史、宗教現象學、宗教人類學、宗教社會學、宗教心理學、宗教語言與象徵之研究範疇等等。所以「宗教學」的主要關心是「宗教」的形而下現象，其學者之研究態度注重客觀事實之記述及解釋，避免主觀的論斷與批判。

至於「宗教哲學」這門學術，則旨在處理「宗教學」所未達到的研究領域，尤其是形而上的宗教領域。就如探討宗教神學的問題，宗教對於人性善惡的看法，宗教的宇宙論，宗教人的生活觀，以及宗教與宗教之間的對話（交談）等。這等於是說，「宗教哲學」的主要關心是宗教價值的問題，因此注重批判性的探討，也包含價值判斷。「宗教哲學」與「神學」的不同處，乃是前者採取宗教資料去討論與批判究極真理的問題，後者則

要先肯定一種究極的真理（相信神鬼）再去研究宗教。

下面就來看看三位中外學者對於「宗教學」與「宗教哲學」區分之見解。

## 一、瓦哈的區分法

宗教學者瓦哈（Joachim Wach, 1898—1955）就提出學者對於「宗教」研究有兩種明顯的立場：一是主觀立場，另者是客觀立場。前者是「神學」（Theology）與「宗教哲學」（Philosophy of Religion）的態度，後者是「宗教學」（History of Religions）的態度。

### （一）「宗教哲學」與「神學」

用「主觀」立場探討「宗教」的究極問題，批判其研究對象，此即「宗教哲學」的任務。用「信仰」為出發點，有系統的探討究極真理的問題，就是「神學」的任務（因此有「系統神學」之稱）。

### （二）「宗教學」的立場

以「客觀」立場處理宗教思想、儀式行為、與宗教共同體的歷史演變及現象，就是「宗教學」的主要任務。

因此瓦哈就將「神學」與「宗教哲學」稱為「規範式研究」（normative study），稱「宗教學」為「記述式研究」（descriptive study）：

|                              |   |  |
|------------------------------|---|--|
| 宗教学研究<br>(Religious studies) | 1. 主 觀 → 規範式研究<br>(subjective) (normative study)  | 神學 (Theology)<br>宗教哲學 (Philosophy of Religion) |
|                              | 2. 客 觀 → 記述式研究<br>(objective) (descriptive study) | 宗教學 (History of Religions)                     |

由此可見，「宗教哲學」是規範式研究的學問，因其入門既是主觀又具批判性的，「神學」也屬於此一範疇。「宗教學」是記述式研究之學

其宗教現象之是非究竟，批判其真偽及價值判斷。

又宗教哲學家約翰·希克（John Hick, 1922—）在他的《宗教哲學》一書裡，也清楚界說「宗教哲學」的任務是：研究「神學」的概念、命題，以及神學家們的推理。同時也研究「宗教」所出現的宗教經驗與行為。十分顯然的，「宗教哲學」所分析的主題是「上帝」、「神聖」、「魔鬼」、「創造」、「拯救」、「崇拜」、「禮儀」、「人性之善惡」、「永恆的生命」等概念，並檢示宗教用語之問題。

儘管「宗教學」與「宗教哲學」有上列基本上的區別，事實上兩者的關係仍然相當密切，「宗教學」提供資料給「宗教哲學」，「宗教哲學」則批判「宗教學」的用語與方法，因此兩者可以互相輔助。

## 第四節 宗教學的研究對象

作為人文科學之一的「宗教學」，其研究對象當然即出現於人類歷史上所有的各種「宗教」。人類的種族多元，文化也多元，因此「宗教」自然出現相當多元之現象。例如近東出現的宗教有：「波斯教」（Zoroastrianism）、「猶太教」（Judaism）、「基督宗教」（Christianity）、「伊斯蘭教」（Islam）。印度出現的宗教有：「印度教」（Hinduism）、「耆那教」（Jainism）、「佛教」（Buddhism）、「錫克教」（Sikhism）。東北亞出現的宗教有「儒教」（Religious Confucianism）、「道教」（Religious Taoism），與「神道教」（Shintoism）。以上所舉的各種宗教，即「宗教學」必須探討的對象。當然「宗教學」研究之對象，並非止於上列這些現代宗教而已，它尚有宗教發展史之研究，宗教分類之研究，及宗教結構之研究。

### 一、宗教發展史之研究

「宗教」出現於人類歷史當中，已經有一段相當漫長的歷史。所以「宗教史」的探究，對於人文科學之一的「宗教學」而言，就顯得格外重要。這點也正是現代英語世界稱「宗教學」為「宗教史學」（History of Religions）之原因所在，為的是人文科學的基礎就是「歷史」（History）。

一般學界研究宗教發展史，均以「原始宗教」（Primitive Religion）、「古代宗教」（Ancient Religions），與「現代宗教」（Modern Religions）來加以歸類。

### （一）原始宗教（Primitive Religions）

按「原始」（Primitive）一辭所指者，有時間上的年代原始（Chronological primitive）、文化的原始（cultural primitive），以及心理的原始（psychological primitive）之區別。與宗教發展史研究有直接關係的，就是年代上的原始，為此，其資料來源就必須倚仗考古學、地質學，及古生物學等學術領域的成果之貢獻，而且還要靠著人類學家對於現有的非洲、澳洲、美洲等那些土著原始部落（即文化上之原始人）宗教現象之記述，來加以比較研究，企圖找出歷史上原始人類的真正宗教痕跡。

### （二）古代宗教（Ancient Religions）

人類於歷史上發展自己的文化以至達到某種程度之文明，都會出現多彩多姿的宗教現象，而且它們也都曾經在歷史上風行一時，又深遠影響現代眾多的宗教，儘管它們都已成為過去。就是這個緣故，這類古代宗教也被稱為：「過去的宗教」（Bygone Religions）。最值得現代學者研究的「古代宗教」，計有下列幾個：

古埃及宗教（Ancient Egyptian Religion）

古巴比倫宗教（Ancient Babylonian Religion）

古迦南宗教（Ancient Canaanite Religion）

古希臘宗教（Ancient Greek Religion）

古羅馬宗教（Ancient Roman Religion）

此外，古代印度婆羅門教、古代中國宗教，因為多少混合於現代「印度教」、「耆那教」、「佛教」、「儒教」及「道教」之中，較少做獨立主題之研究。又美洲發現的「印加宗教」（Inca Religion，發現於南美秘魯的Andes山區）、「馬雅宗教」（Mayas Religion，發現於中美洲地區），及「阿茲特克宗教」（Aztec Religion，發現於墨西哥中部地區）的印第安人宗教現象，雖然對於現代宗教不具什麼影響力，卻也是宗教學者了解古代印

第安人宗教的一個研究主題。

### (三)現代世界諸宗教 (Modern World Religions)

現代世界諸宗教是「宗教學」最著力的研究主題，因為它們對於現代人文思想及社會價值觀的影響最大。當然現代世界諸宗教的特徵，不出於具備歷史、地域、種族及文化等等特色。就如猶太教與基督宗教的猶太性質、伊斯蘭教的阿拉伯性質，印度教、耆那教、佛教、錫克教的印度性質，儒教與道教的中國性質，以及神道教的日本性質等等可以為例。由此可見，現代世界諸宗教所表現的多元現象，正是宗教學者致力探究它們的理由所在。畢竟這些現代宗教之於人類的精神生活太重要了，這些現代世界諸宗教的歸類，有下列十二類：

- 波斯教 (Zoroastrianism)
- 猶太教 (Judaism)
- 基督宗教 (Christianity, or Christian Religion)
- 伊斯蘭教 (Islam)
- 印度教 (Hinduism)
- 耆那教 (Jainism)
- 佛 教 (Buddhism)
- 錫克教 (Sikhism)
- 儒 教 (Religious Confucianism)
- 道 教 (Religious Taoism)
- 神道教 (Shintoism)
- 新興宗教 (New Religions)

必須留意的是：這類現代世界諸宗教每一教團之名稱，均是一個代表性的大名詞，因為在各教團之名下都有許許多多的宗門流派，他們也都是獨立研究之對象。就像基督宗教之名下有「羅馬大公教會」(Roman Catholic Church即「天主教」)、「東方正統教會」(Eastern Orthodox Church)及「歸正教會」(Reformed or Protestant Church)；伊斯蘭教之名下有：「遜尼派」(Sunni)、「十葉派」(Shia)與「蘇菲派」(Sufis)；佛教之名下有：「南傳佛教」(小乘佛教)、「北傳佛教」

（大乘佛教）與「藏傳佛教」（分為黃教、紅教、白教、花教、黑教等喇嘛教門）；印度教之名下有：「毘濕奴派」（Vishnuism）、「濕婆派」（Sivaism）與「性力派」（Tantricism）等等，委實引不勝引。再者，現代「新興宗教」更有眾多流派，所以必須選擇具有國際影響力者加以個別研究。

## 二、現代宗教之分類研究

將現代世界諸宗教加以分類研究，也是探討「宗教學」方法論的一部分。歷來宗教學者對於現代宗教之分類研究，的確有不同之區分，茲簡述如下：

### （一）一般分類（General Classification）

#### 1. 國際宗教（International Religions）

這類跨越國際的現代世界重要宗教，因其宗教活動十分積極而且已經國際化，所以可說是十足資格的「世界諸宗教」（World Religions）代表性教團。它們就是：

基督宗教（Christianity, or Christian Religion）

伊斯蘭教（Islam）

佛教（Buddhism）

#### 2. 民族宗教（Ethnic Religions）

這類以特定民族為主體所突顯之宗教信仰，均冠以民族之稱謂（諸如：波斯教、猶太教、印度教），或以該民族宗教思想特徵為名稱（諸如：儒教、道教、神道教）的教團，對於人類歷史之影響也相當深遠。它們就是下列幾個：

波斯教（Zoroastrianism）——波斯人的宗教

猶太教（Judaism）——猶太人的宗教

印度教（Hinduism）——印度人的宗教

耆那教（Jainism）——印度人的宗教

錫克教（Sikhism）——印度人的宗教

儒教（Religious Confucianism）——華人的宗教

道 教 (Religious Taoism) ——華人的宗教

神道教 (Shintoism) ——日本人的宗教

### 3. 國家宗教 (State Religions)

由國家立法規定與支持的特定教團，並要求全國人民奉行的宗教，可歸類為國家宗教。就如：英國、沙烏地阿拉伯、斯里蘭卡、泰國、與臺灣（戰後由國民黨政權引入的「國家儒家」，其法定奉祀官為孔德成），都有法定的「國家宗教」存在。例如：

安立甘宗教團 (Anglican Church) ——基督教的一個大宗派，於十六世紀時由皇家響應宗教改革，因而成為大英帝國之國家宗教。

遜尼教團 (Sunni Islam) ——沙烏地阿拉伯的國家宗教，國王也是伊斯蘭教之當然領袖，其影響力超越國際。

十葉派教團 (Shia Islam) ——伊朗的國家宗教，其總統具備政教合一之權力，其影響力超越國際。

南傳佛教 (Southern Buddhism) ——斯里蘭卡及泰國的國家宗教，北傳佛教稱其為「小乘佛教」 (Hinayana Buddhism)。

藏傳佛教 (Tibetan Buddhism) ——西藏之國家宗教，大喇嘛為國家的當然領導人，因此又稱為「喇嘛教」 (Lamaism)。

國家儒教 (State Confucianism) ——臺灣的國民政府沿襲古代科舉制度而存在的國家宗教，目的在於強調教忠教孝這類落伍時代之公民教育。

### 4. 民間宗教 (Folk Religions)

世界各地區均有民間宗教，也是世界各地人民的傳統信仰。其特徵是混合各種宗教信仰而自成一格，並且與當地文化結合。在「民間宗教」一詞之下，也可分為兩大類：

民間信仰 (Folk Beliefs)：各地區民間基層人口的主要傳統信仰，而且與民間習俗結合。因具備文化特質，甚至影響他宗教信仰徒的生活風習。

民間教團 (Folk Cults)：典型的各地傳統宗教新現象，深具宗教混合主義特徵。臺灣社會出現的「鸞堂」 (儒宗神教)、



響力的政治類似宗教，有下列四個：

納粹主義（Nazism）：出現於戰前德國之政治類似宗教，被神化之人物為希特勒（Adolf Hitler）。

軍國主義（Militarism）：出現於戰前日本之政治類似宗教，由首相東條英機及國家神道教所主導，被神化之人物為昭和天皇。

共產主義（Communism）：二十世紀由蘇維埃聯邦（USSR）主導之國際政治類似宗教，其影響力遍及西方及東方各國，被神化之人物為馬克思（Karl Marx）與列寧（Nikolai Lenin）。

三民主義：二十世紀由中國革命家孫中山主導的政治類似宗教，1950年以後深深影響臺灣社會，被神化之人物為號稱「英明領袖」的蔣介石。

## (二)地理分類（Geographic Classification）

近代知名學者諾斯（John B. Noss）在其《人類的宗教》（*Man's Religions*, 1949）一書，及司馬特（Ninian Smart）在其《人類的宗教經驗》（*The Religious Experience of Mankind*, 1969）一書的宗教研究，就採取世界地理區域的分類，如此之宗教研究分類方法，頗值得宗教學者參考：

### 1. 印度諸宗教（The Religions of India）

印度教（Hinduism）

耆那教（Jainism）

佛 教（Buddhism）

錫克教（Sikhism）

### 2. 東亞諸宗教（The Religions of East Asia）

道教（Taoism）

儒教（Confucianism）

神道教（Shintoism）

### 3. 中東諸宗教（The Religions of Middle East）

波斯教（Zoroastrianism）

## 2. 第二部：宗教的主體

- (1) 神聖人物：君王、巫師、祭司、先知聖徒、邪惡的人類等等之宗教結構分析。
- (2) 神聖共同體：團契、婚姻、家庭、部落、約法、宗派、教團、國家等等之宗教結構分析。
- (3) 人類內在之聖質是靈魂：有關靈魂之形式、永恆性、不朽性、國魂、及靈魂與命運之宗教結構分析。

## 3. 第三部：客體與主體之間的交互活動

- (1) 外在行為：喜慶、清淨、獻祭、崇拜、神聖時間、神聖空間、神話、禮俗、祈禱、巫術等等之宗教結構分析。
- (2) 內在行為：宗教經驗、與神立約、與神為友、跟從神靈、神靈附身、神祕主義、神的兒女、神的敵人、信仰、悔改、重生、頌讚等等之宗教結構分析。

## 4. 第四部：論世界

探討創造與神的旨意，以人為目標之啟示，以世界為目標之啟示、及以神為目標之啟示等等之宗教結構分析。

## 5. 第五部：各種形式

- (1) 諸宗教：探討各種宗教之超然性、使命、混合主義、復興、改革、情愛、慈悲、順服、人性、及尊嚴之宗教結構分析。
- (2) 創教者：探討創教者（教主）、改革者、教師、哲學家、神學家、及中保（神媒）等等之宗教結構分析。
- (3) 後記：現象學、宗教、及宗教現象學之關係及差別。

## (二) 瓦哈的宗教詮釋學

這位因逃避德國納粹政權迫害而移居美國的猶太人學者瓦哈（Joachim Wach, 1898－1955），是美國芝加哥學派的創始人。在其《宗教的比較研究》（*The Comparative Study of Religions*, 1958）一書裡，提出了宗教現象學路線之「宗教詮釋學」（religious hermeneutics）幾個基本原則：

### 1. 比較宗教研究的發展、意義、與方法

### 13.各種象徵之結構

伊利亞德詮釋「宗教象徵」之方法，的確影響近代之宗教學相當深遠，因而成為美國芝加哥大學宗教學派之中堅人物。

以上簡要介紹「宗教學」這門人文科學之研究方法與內容，只是期望能夠喚起學界對於「宗教學」之認識與關心，肯定它的學術貢獻，使更多優秀學子能夠提起興趣加入此一人文科學的重要研究領域。

## 第五節 宗教學與其他人文科學的關係

「宗教學」之研究對象雖然是「宗教」(Religions)，然而它是「人文科學」的一支，所以也和相關的「人文科學」(歷史學、人類學、民俗學、民族學、考古學、社會學、心理學、政治學、經濟學、醫學、哲學(尤其是現象學))有關。甚至也與立足於宗教信仰的基督教神學，伊斯蘭教神學、佛教之佛學，都有密切關聯。畢竟「人文科學」及主觀性各種宗教的「教義學」，都是以出現於歷史上之人類活動現象為主的學術研究，因此自然和「宗教學」之關係密不可分。在「人文科學」各學門之學術領域之中，「宗教學」均應用其不同學術科系的方法論從事於宗教研究，同時學者也可選擇世上某一「宗教」為其專門研究之領域，就像：基督宗教、猶太教、伊斯蘭教、印度教、耆那教、佛教等等。至於對「宗教學」之研究有所貢獻於歷史上之學者個人，當然也是一種研究對象，藉以探究其宗教研究之方法論及學術貢獻。

### 一、人文科學對於宗教研究之影響

儘管「人文科學」分門別類，卻都是立足於人類各種活動為研究主題之「社會科學」(social science)。因此「宗教」與它關係密切，各學門之「方法論」(methodology)也可加以應用。就「宗教學」的方法論(研究方法)而言，它除了有自己的研究方法(諸如：宗教史、宗教學發展史、神話學、宗教解釋學、宗教經驗型態學)之外，也應用許多「人文科學」學門的方法論來從事宗教研究。因此就出現「宗教人類學」(Anthropology

of Religion)、「宗教社會學」(Sociology of Religion)、「宗教現象學」(Phenomenology of Religion)、「宗教心理學」(Psychology of Religion)、「宗教哲學」(Philosophy of Religion)等等之相關學科。由此可見，「宗教學」應用各種「人文科學」方法論的範圍委實很廣，目的不外於豐富宗教研究之學術內涵，究竟人文之研究都有所相關，也互相補充。也許卡普斯(Walter H. Capps)的《了解宗教之各種管道》(*Ways of Understanding Religion*, New York: The Macmillan Company, 1972)一書的內容分類，可以充分認識「人文科學」與「宗教研究」的直接關係(見下列之分類)：

### (一)第一部：還原第一原理

宗教不可缺少的條件 (Reduction to First Principles : *The Sine Qua Non* of Religion)

#### 1. 奧托 (Rudolf Otto)

宗教是神靈之經驗 (Religion as Numinal Experience)。

#### 2. 史密特 (Wilhelm Schmidt)

宗教是信仰至上神 (Religion as Belief in the High God)。

#### 3. 畢搭佐尼 (Raffaele Pettazzoni)

一般的宗教動能 (On Common Religion Impulses)。

#### 4. 鈴木大拙 (Daisetz Teitaro Suzuki)

開悟 (Enlightenment)。

#### 5. 古登那夫 (Erwin R. Goodenough)

宗教是人類敬畏感之調整 (Religion as Man's Adjustment to the Tremendum)。

#### 6. 田立克 (Paul Tillich)

宗教是文化中之深度層面 (Religion as the Depth Dimension in Culture)。

### (二)第二部：起源與發展

恢復宗教的原始性企圖 (Origin and Development : The Attempt

to Recover Religion's Primordium)

1. 巴賀芬 (J.J. Bachofen)

人類歷史的母系時期 (The Matriarchal Period of Human History)。

2. 繆勒 (Max Müller)

野蠻人的反應 (Reflections on Savage Man)。

3. 弗雷澤 (James G. Frazer)

人類神觀之起源 (The Origin of Man's Conception of God)。

4. 禮維布魯 (Lucien Lévy-Bruhl)

原始人心態 (On Primitive Mentality)。

5. 涂爾幹 (Emile Durkheim)

宗教生活的基本諸形式 (The Elementary Forms of Religious Life)。

6. 柏格森 (Henri Bergson)

動力宗教對靜態宗教 (Dynamic vs. Static Religion)。

7. 尼爾遜 (Martin P. Nilsson)

一個修整的進化觀 (A Modified Evolutionary View)。

8. 威登格連 (Geo Widengren)

「進化」分析是一個解釋原則 (An Analysis of "Evolution" as an Interpretive Principle)。

9. 伊凡普立查 (E.E. Evans-Pritchard)

尋找宗教的起源之觀察 (Observation on the Search for Religion's Primordium)。

(三) 第三部，結構的諸描述

宗教的明顯外觀 (Structural Depictions : Perceptible Aspects of Religion)

1. 梅洛龐帝 (Maurice Merleau-Ponty)

何為現象學？ (What is Phenomenology?)。

2. 威登格連 (Geo Widengren)

一個宗教現象學導論 (An Introduction to Phenomenology of Religion)。

3. 布里克 (C.J. Bleeker)

宗教諸現象的「潛勢力」 (The "Entelecheia" of Religious Phenomena)。

4. 利特爾敦論杜默契 (C. Scott Littleton on Georges Dumezil)

〈印歐神話中的三分制〉 ("Tripartitism in Indo-European Mythology")。

5. 伊利亞德 (Mircea Eliade)

〈宗教經驗型態學〉 ("On the Morphology of Religious Experience")。

6. 列維·史特勞斯禮維史特勞斯 (Harold W. Scheffler on Claude Lévi-Strauss)

社會中人類行為的結構 (The Structures of Human Behavior in Society)。

7. 吉爾茲 (Clifford Geertz)

由不可缺條件到文化系統 (From Sine Qua Non to Cultural System)。

(四) 第四部，檢示組織上的對等

諸宗教與宗教的諸傳統 (Examining Organic Coordinates : Religions and Religious Traditions)

1. 史密斯 (Wilfred Cantwell Smith)

〈宗教的比較研究〉 ("On the Comparative Study of Religion")。

2. 司馬特 (Ninian Smart)

〈中立的宗教比較〉 ("Cross-Religious Comparisons")。

3. 韋伯 (Max Weber)

〈世界諸宗教的社會心理學〉 ("On the Social Psychology of

#### 4. 馬斯洛 (Abraham H. Maslow)

〈高峰的經驗〉 ("The Peak-Experience")。

從上列的卡普斯 (W.H. Capps) 作品內容見之，就可以明白「宗教學」與一般「人文科學」的關係是如何的密切。因其學術訓練涉及：神學、哲學、人類學、現象學 (哲學方法之一)、社會學、民族學、語言學、以至心理學等等，委實相當明顯。雖然「人文科學」各個領域的學者並不是「宗教學」的專家，卻是他們有關「宗教」之研究成果，均可成為「宗教學」的學者從事宗教研究之重要資料來源。時下專攻「宗教學」的學人倘若需要進一步探討「宗教學」如何應用人文科學相關的學術貢獻的話，可以參考：Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion, Aims, Methods and Theories of Research*, 2 Vols. Vol.I, Introduction and Anthology; Vol.2, Bibliography, (The Hague, Paris: Mouton, 1973—1974) 這部上下兩冊的重要參考文獻。

## 二、人文科學相關學門方法論之應用

「宗教學」和其他人文科學的學術領域之關連性，不但如上面一段的討論而已，也應用其中相關學門之「方法論」 (methodology)，來從事宗教研究。下面的介紹，便可以看出「宗教學」如何應用「人文科學」相關學門的「方法論」之重要事實。

### (一) 宗教定義問題

對於給「宗教」下「定義」 (definition) 一事，的確是一種主觀性之「作業假設」 (operational hypothesis)。儘管「定義」是一種作業假設，也必須給「宗教」之基本意義作個簡要的規範。因此當宗教學者在探討「宗教」入門時，都得藉助人文科學各個學術領域的學者為「宗教」所下的一些定義，來闡釋「宗教」的意義與價值。因此，就有神學家、哲學家、歷史學家、人類學家、社會學家、心理學家、經濟學家、及政治學家等等不同的「宗教定義」出現。雖然他們所下的宗教定義均各說各話，可以說僅是「宗教」的部分意義 (難以包含宗教意義的全部) 而已，但卻突顯宗教

研究與「人文科學」相關學門的關係如何之密切。（關於宗教定義範例，將在另篇文章加以詳細討論）。

## (二)宗教起源之探索

對於「宗教起源」之探索，宗教學者就必須藉助於「考古學」（Archaeology）、「古生物學」（Paleobiology）、「人類學」（Anthropology）等等學術之方法與資料。當然由考古而出（或鋤頭挖出）之資料，均需要加以考證與斷定。其中尤其是「人類學」，對於宗教起源論說之影響最大。因此又出現「宗教人類學」（Anthropology of Religion）此一學科（人種學、民俗學、民族學也與它有關）。更具體來說，宗教學者若從「歷史」著手來探討宗教起源問題時，就非要藉助「考古學」與「古生物學」的資料來加以探究不可，只是從遠古年代去探查原始人類社會之「宗教現象」，由考古而出的資料實在相當有限，於是又得藉助「人類學」的資料去探究宗教起源的問題；而「人類學」的方法，就是從近代所發現之原始社會人類的宗教現象，來推敲「宗教起源」的問題。因為學者相信：此一文化上的原始社會人類之宗教現象，可能是遠古人類宗教生活之「殘存」（survivals）。因此蒐集近代尚存之原始社會人類宗教生活的各種特徵，應該可以假定遠古人類社會宗教現象之種種。雖然這樣的作業假設未必全然正確，至少可以說是上述人文科學之重要貢獻。

## (三)教團及其活動之研究

宗教學者為欲研究各個宗教之「教團」組織體制、「宗派」（信仰圈）之分布及影響、「祭典」（祭祀圈）活動情形、「新興宗教」之形成等等與「社會學」（Sociology）有關的問題，因而採取「社會學」方法來進行研究，因而就出現「宗教社會學」（Sociology of Religion）之學科，從事這一範疇的研究作業。普世各種宗教均有「教團」之（或地方性結社）組織，同時也突顯其宗教人群體宗教行為所產生的影響力之各種社會功能，所以說，「宗教社會學」是宗教學者所不能忽略的一個研究主題。有關此一範疇之研究，就得藉助「社會學」之研究方法（方法論）及田野調查。就像中央研究院民族學研究所前研究員劉枝萬對於臺灣民間信仰「建



醮」祭典活動之研究，林美容研究員的「祭祀圈」及「信仰圈」之研究，瞿海源研究員的臺灣宗教變遷之社會政治分析，均類屬於「宗教社會學」之研究範疇。私立東海大學宗教研究所趙星光所長的基督教宗派之研究，同樣見長於「宗教社會學」方法論之應用。

#### (四)宗教結構之分析

宗教研究十分注重「宗教結構」之分析（見前「宗教結構分析之研究」一段），此即「宗教解釋學」（Religious Hermeneutics）之基礎。

「宗教結構」分析之內容有：宗教本質、宗教語言、及宗教象徵之分析及詮釋。因此又有「宗教型態學」（Morphology of Religion）之稱。宗教學者為欲分析「宗教結構」（本質、語言、象徵）之內涵，所採取之方法論係來自哲學的「現象學」（以至「心理學」）。但卻由此而發展為自成一格的「宗教現象學」（Phenomenology of Religion），因其涉及「神學」

（Theology）及「深度心理學」（Depth Psychology）方法論之應用。由此足見，「宗教學」的研究方法所涉及的人文科學範圍，以及其方法論應用之廣泛。從事這一宗教研究範疇的知名學者，有：范·德·萊烏（Gerardus van der Leeuw, 1890—1950）、瓦哈（Joachim Wach, 1898—1955）、及伊利亞德（Mircea Eliade, 1907—1986）等人。其中以美國芝加哥學派伊利亞德的「宗教經驗型態學」（Morphology of Religious Experience）之影響最大，其宗教解釋學說（宗教象徵論）也因此被學界普遍引用。另外，「宗教語言」也是不可忽視的一個研究主題。舉凡各種宗教的「經典」與「神話」，均為形而上之「信仰語言」（languages of faith）。此一「信仰語言」，也是一種難以「科學語言」（scientific languages）驗證之宗教象徵。因此「宗教語言」之象徵意義，也得藉助德國學人卡西勒（Ernst Cassirer, 1874—1945）與法國學人呂格爾（Paul Ricoeur, 1913—）之語言象徵學說，來加以處理與探究其象徵意義。

#### (五)宗教人行爲之心理分析

宗教人的皈依經驗與靈異經驗，薩滿巫（shamans，即「童乩」）的入神現象與自虐行為，驅邪師（exorcists, or sorcerers，即「法師」）的巫術與

參 考 書 目

中文

- 約翰·希克 (John Hick) 著, 《宗教哲學》, 臺北: 三民, 民65。  
馬累特 (Robert R. Marett) 著, 何淑公譯, 《人類學》, 臺北: 五洲, 民56。  
魯一士 (Josiah Royce) 著, 謝扶雅譯, 《宗教哲學》, 臺北: 臺灣商務, 民56。

外文

- Bachofen Johann Jakob, *Myth, Religion and Mother Right: Selected Writings of J. Bachofen*, London: Routledge & Kegan Paul, 1967.  
Bergson Henri, *Two Sources of Morality and Religion*, Garden City: Doubleday, 1935.  
Cassirer Ernst, *Language and Myth*; tr. by Suranne K. Langer, NY.: Dover Publication Inc, 1946.  
Danielou Jean, *The Lord of History*, London: Longmans, 1958.  
Durkheim Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, NY.: Free Pr, 1968.  
Eliade Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1996.  
Erikson Erik, *Insight and Responsibility*, NY.: Norton, 1964.  
Evans-Pritchard E. E., *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Clarendon Pr, 1965  
Frazer James G., *The Golden Bough: a study in magic and religion*, NY.: Macmillan, 1951.  
G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, 2 Vols., tr. by J.E. Turer, NY.: Harper & Row, 1963.  
Geertz, Clifford, *Islam Observed: religious development in Morocco and Indonesia*, Chicago: University of Chicago Press, 1971.  
Goodenough Erwin R., *Psychology of Religious Experiences*, London: MD: Univ. Pr. of America, 1986.  
James William, *The Varieties of Religious Experience pragmatism a pluralistic universe the meaning of truth some problems of philosophy essays*, NY.: the

- library of America, 1987.
- Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions*, N.Y & London: Columbia University Press, 1958.
- John B. Noss, *Man's Religions*, Revised edition, NY: The Macmillan Company, 1956.
- Jung Carl G., 1875—1961, *Psychology and Religion*, New Haven: Yale Univ. Press, 1938.
- Kraemer Hendrik, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London: Edinburgh House Press, 1947.
- Langer Susanne K., *Philosophy in a New Key*, NY: Penguin, 1942.
- Lévi-Strauss Claude, *Structural Anthropology*, London: Allen Lane The Penguin Press, 1968.
- Maslow Abraham H., *Religion, Values, and Peak-Experiences*, NY.: Penguin, 1970.
- Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Pr, 1963.
- Merleau-Ponty Maurice, *Phenomenology of Perception*, by Colin Smith, London: Routledge and Kegan, 1962.
- Mircea Eliade Joseph M. Kitagawa, *The History of Religions*, 1987 Atlanta: Scholars Press. , University of Chicago , 1973.
- Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, tr. by Rosemary Sheed, New York: The World Publishing Company, 1963.
- Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, N.Y Charles Scribner's Sons, 1969.
- Pettazzon, Fr. Raffaele, *The All-Knowing God*, New York, 1956.
- Radhakrishnan Sarvepalli, *Eastern Religions and Western Thought*, London: George Allen & Unwin, 1952.
- Schmidt, Wilhelm, *Der Ursprung der Gottesidee*, Munster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1926.
- Sharpe, Eric J., *Comparative Religion-A History*, London: Duckworth, 1975.
- Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, 1991.
- Tillich, Paul Johannes, *Systematic Theology*, Chicago: University of Chicago, 1959.

# 索引

## 第一章 宗教學導論 (簡鴻模)

### 關鍵字、專有名詞、人名

信仰主義 8  
 客觀主義 8  
 實證主義 7-9  
 無神論 12, 22, 40  
 異化 12, 13  
 宗教經驗 4, 6, 7, 11, 13-15, 26-33, 37, 39, 45  
 神祕主義 26, 28, 29, 32, 33  
 巫術 16, 20, 24, 34-36, 40, 45  
 禁忌 16, 21, 34-37, 40  
 宗教組織 24, 41-44  
 宗教制度 13, 14, 41  
 聖俗 3, 22, 42  
 瓦哈 7, 8, 26  
 達爾文主義 9  
 麥克斯·繆勒 2, 10  
 愛德華·泰勒 10  
 弗雷澤 10, 20, 34  
 施米特 8, 10  
 依底帕司情節 11  
 詹姆斯 32  
 奧托 11, 26, 30  
 麥奎立 11  
 涂爾幹 11, 36, 39  
 馬克思 12

恩格斯 12, 15, 21  
 施萊爾馬赫 26, 27  
 薩滿 24, 28, 29  
 天人合一 29  
 梵我合一 29  
 神我合一 29  
 禪定 24, 29, 33  
 道 13, 24, 29  
 馬賽爾 30  
 田立克 5, 30  
 懷德海 30  
 獻祭祈禱 16, 37-40

## 第二章 宗教哲學 (莊慶信)

### 關鍵字、專有名詞、人名

宗教哲學 (Philosophy of Religion)  
 48  
 超驗哲學 50, 51  
 宗教學 48, 51, 53, 54, 63-65  
 宗教現象學 53, 64  
 宗教交談 52, 54, 56  
 宗教體驗 48, 53, 56, 57, 65, 66  
 密契經驗 57  
 宗教語言 48, 49, 52, 56, 57, 63, 66  
 無神論 49, 59, 61, 64, 66  
 有神論 59, 60, 61, 64, 66  
 五路論證 60

# 宗教學概論

Introduction to Religious Studies



「宗教學」又稱為「宗教的學術研究」或「宗教科學」，以分析不同宗教間的共同因素為研究方向，以便找出宗教的「定義」和發展規則，界定其起源或最早形式，又或審視其終向與未來等等。宗教與文化的養成、社會和諧、倫理道德均有密不可分的關係，宗教並且涉及身、心、靈的平衡，人格發展，潛能開發等等，所以一套有遠見的、包羅萬象的、以宗教為核心的書籍正是大眾所殷切期待的，因此輔大宗教學系力圖出版這系列書籍。

本書內容分八章，包括宗教學導論、宗教哲學、宗教社會學、中國傳統宗教——佛教思想入門（印度篇）、中國傳統宗教——道教、基督宗教概論、比較宗教學、臺灣宗教研究，是想了解宗教入門的最佳書籍。



五南文化事業

ISBN 978-957-11-4653-9 (200)



9 789571 146539

五南圖書出版公司