

# 宗教經驗

／陳莉玲

## 前言：

涂爾幹把宗教的神聖性與世俗化對立起來，作為截然不同的二元劃分，但近幾年台灣一些新興的宗教卻有將兩者融合起來的傾向，台灣被視為「世界宗教的櫥窗」，意即：世界宗教不管大小，都可在台灣找到信徒，此是否意味台灣人對宗教多元化而寬容包納的心態？還是台灣人對宗教評價漸趨一種「各取所需」的功利性，或化約為更主觀的信徒個人感受性，所以使得許多新興宗教並不需要類似傳統宗教提出嚴謹的教義，卻較諸以往更有崛起空間？

雖然有學者提出所謂「安全膜」的概念，即民眾會依社會的真實需要及真正宗教的考核標準這二項「安全膜」去自動篩選適合的宗教，所以唯有真正被民眾接受的宗教或教派才不致被時代淘汰；但也不知是否因為如此，所以現存台灣宗教在「世俗化」上做了許多努力，尤其一些教派特別強調超常的心理神秘經驗，譬如清海之禪定學會，或強調靈恩、恩寵，以及天國將臨或重建的宣傳，如飛碟昇天會等，以迎合一般民眾厭惡現實社會不靖不寧的避難心理。瞿海源編譯之《宗教與社會變遷》中，指出這些新興宗教所具有的八特性內，也特別強調所謂「信徒取向性」，又因普通信徒著重於個人主觀感受、和所祈求事物的靈驗成敗度，所以現存宗教的「入世性」也就日漸趨強了。

本文所探討對象並非針對台灣新興宗教，只是這些就近的宗教現象觀察，使筆者相信當代宗教的愈迎合時代、愈迎合信徒，愈會使得某些人們接收「是宗教需要人，而非人們需要宗教」這樣的訊息，或借用費爾巴哈語：「人是宗教的太陽」，宗教當為人所創造，是人以信仰方式實現自我的一種手段或工具，而不是反過來，人在偌大的寺廟或教會系統下感到自卑，人被宗教當成實踐理念的工具，對於宗教的認識應該還原到「人」身上云云，這種「以利人觀點看宗教活動」的體會，使得筆者對這類相當主觀、個人式、甚或少數的、特殊的、神秘的「宗教經驗」產生過程感到興趣，是以底下將以宗教心理學的角度，結合經驗者本身的宗教文化背景，並假設經驗者本身、也就是認知的角色處於一種能為其認知經驗負責的狀態，將其「宗教經驗」視為一知覺變化的現象加以檢驗，並試圖為宗教經驗的產生心理活動提出詮釋。

## 一、宗教與宗教經驗

首先，我們將說明何謂宗教、它與宗教經驗的關聯。宗教 religion 這個字源始於拉丁文 religio，拉丁字的原義含有禁忌或人與神的契約之意，另一個可

能起源在於 religare，它則有禁制、再約束之意；榮格(C.J.Jung)就是按照拉丁語言所暗藏的神奇力量，藉以定義出他對宗教的看法，他說：「(宗教)是人心靈的一種特殊的態度，這種態度可以依照 religo 這個字的原始用法給予表述，reliquo 意指一種對於確定的動力因素的慎重考慮與觀察，而這些動力因素都被看成爲「力量」：精神、惡魔、神祇、法律、理想，或者人賦予這些因素的任何名稱，也就是說，人只要在這個世界上發現到有力量的、危險的，或者有利益的事物，足以讓他慎重的考慮，或者，發現到巨偉的、美麗的，以及有意義的，足以讓他虔敬地崇拜與熱愛，他就會賦予這些事物任何的名稱。」他這個定義，一方面讓我們清楚人們需要宗教是基於一種人心靈面對某些力量的自然反應，是以人信仰宗教乃呈現出心靈感受能力的一種「表態」；一方面指出宗教既然是人心感知的主觀精神力量的呈顯，是以它表現形式在個人感受上可能是多元且落差極大的，有可能極善或者極惡的，這是他在《心理與宗教》此書的看法。

但是我們若回過頭去看榮格早兩年的另一部著作《轉化的象徵》，他說：「宗教的神話是人偉大的、最具意義的成就之一，他給予人安全感與力量，而使人不致被宇宙的巨大、兇猛的力量所摧毀。」是以總合起來想，榮格似乎以人所創造出來的神話作爲對抗宇宙巨大力量的「武器」，亦即宗教的虔敬態度代表宇宙巨大力量，人類在其面前無法不低頭，但一方面人又創造出某些神話以秩序化、規範化、理性化這些宇宙力量，其最終目的仍暗示著人力與自然力量的抗衡。是以經過了兩年的思考，榮格似乎更加確定了人無法與宇宙的巨大力量抗衡，人力所能做的就是對這種巨大力量的刺激加以反應、有所感而知悟而已。

其實在十八世紀末、十九世紀初的新教神學奠基者史萊馬哈(Schleiermacher)及後來的追隨者奧托(Otto)就抬高了宗教經驗在宗教中的地位，因爲新教神學較不注重外在宗教儀式的意義，卻特別強調信仰者個人內在對於神與神聖物的體驗及情緒感受，因而他們把信仰者的這份對神的崇拜感、怖畏感、依賴感等宗教感情，視爲構成宗教的核心基礎。所以我們可以在奧托著作《論神聖觀念》看到：任何宗教都是敘述人與神的相會，爲何人能與神相會呢？因人內在存著一種「神秘、超自然」(numinous)的感覺，也就是說，人擁有感受一種「全然不同於」他經驗世界的存在物的能力，憑藉此，人與神可能相會，而以這種人與神相會或合一的神秘經驗爲基礎產生的對神的恐懼、戰慄、欣喜、和虔敬等感情的交織，便構成了宗教的核心。特別的是，超自然力量雖然使人畏懼，但它同樣使人著迷，尤其會蠱惑那些接近它的人，是以奧托強調正是這種愛懼交雜的感覺才構成神聖的本質。不僅他們倆人認爲宗教經驗爲宗教的構成基礎，詹姆士(William James)在其《宗教經驗的種種》也如此強調：感受或情感爲宗教的深層根源，而哲學與神學字語均是次要產物，就像是原典的翻譯本相對於原典不過是次要的，遠不如宗教經驗本身來得直接且重要。

又慕勒(Max Müller)：「(宗教)是一種努力，要去想像那種不可想像的東西，去表達難以表達的東西，是對無限(the Infinite)的一種渴望。」此句話完全是從人的條件出發，環顧人的生存條件，人極力想擺脫自己的「現狀侷促」、

言語乏味、尤其是「生存時間及思考受限」有限性的反感，人需要宗教的心理，完全是渴求「全然相反於人」的一種東西的出現，是以對象的表現形式必定是一種非人力所能及的，是以它雖是人類所渴望的，卻不是出自人全然的自發性，因為人所冀求的已逸乎他能力所可主宰控制的部分，只是在人思考邏輯下必須保證有一個這樣無限的存在，但是這樣無限神秘的形式是否願顯現於人前、進而與人的經驗接合，人卻全然處於被動的位置。

既然我們已經知道了「宗教經驗」對某些學派而言，是構成宗教的首要條件，然而人對超自然力量的直接體會，尤其人神合一的神秘體會，並不是靠信仰者有自覺的需索便會必然出現，這裡面必須有許多條件的配合，譬如我們通常只能在許多宗教教派的創始人、高道、高僧、聖徒、先知、降神者身上看到，而較少從平凡普通的老百姓身上得知有類似的經驗；換句話說，擁有宗教經驗的人似乎也是被神所挑選過的，並不是普通的張三李四就能得到這種「神恩」。

## 二、宗教經驗的準據標：

但是被「神恩」所挑中的人才配擁有神秘經驗，此說法意味一種不平衡，表示人被動地對宗教經驗做反應，而非成爲一個主動的宗教意義追求者，是以出現三種宗教認知心理學上的進路，它們都積極地爲宗教經驗的產生提出認識論上的先驗解釋。如凱利(Kelly, 1955)介紹的「個體的構成概念」「personal construts」此後擴充爲海德的「歸屬理論」「attribution」(Heider, 1958)，他們用分類歸屬法和自我詮釋作爲宗教經驗裡的決定因素。如瑞典學派裡的沙登(Hjalmar Sundén)主張的「宗教準據標」「religious reference frame」。如耐瑟(Neisser)和蘭斯(Van der Lans)提出的「資訊排列」概念(the information-processing)

其中凱利的「歸屬理論」，這個名字不是意味著一個明顯的理論學派，不過爲了收集一些相當鬆散模糊的研討走向才因而命名，在那理論內，人被視爲一認知的存有者，他能立即爲某類歸屬外在現象事件和人自身狀態到一常軌的運作之中的這項需要所鼓舞，因爲這種歸屬的急切感，也是他們用來理解宗教經驗的一項利器。

至於沙登與其合作者之所以提出「宗教準據標」的概念，源於他們認爲宗教經驗者必定是一位宗教認知者，因爲他們發覺當一個人很熟悉某宗教傳統的象徵神話時，他便能以此熟悉度作爲其宗教經驗的「準據標」，並據此分辨他的自身經驗裡有沒有符合傳統過去出現的部分，(相反的，若對任何宗教的傳統神話全然陌生時，便不易出現宗教經驗；或者說，經驗者因爲無知，根本無從建立起宗教經驗的準據標，只是將它當作無解的神秘經驗或特殊的幻象、幻聽而已。)；再者，瑞典學派還特地提出了「角色模型」(role-patterns)的理論，每一項宗教傳統皆被視爲「角色扮演與分配」的理論描述，每一個知道這些神話的人，都可以根據他自身的情況與要求，去認同(identify)一特殊神話的角色，尤其去認

同神話中最強的神的角色，這樣「角色同化心理」暗示了人認為神不僅在過去顯過神蹟，且預期神將為人們在現代或未來再做一次，如同祂過去曾做過的，所以沙登認為「宗教經驗」是一導源於人「角色認同——扮演——分配」的預設知覺，此分明是一熟知宗教傳統內角色模型者之產物。

那麼，根據沙登的想法，所謂「宗教經驗」的產生過程，首先必須相當熟悉一宗教傳統神話以及神話在歷代人民心中的象徵意義，這個認知行為乃從「過去」借取教材，接著再將「過去」巧妙轉為對「現在」或「未來」神話「再現」心理的期待，而且神角色認同越強的人，可能越不耐煩於與神相會的被動等待，故進而僭稱自身即是神明再現、或神明附身，其實這種宣稱，充其量表達了他們對過去傳統教義的理解掌握，進而對神產生角色認同心理，故分配自己取代神的傳統功能的地位——毋非是道德勸說、淨化人心、解救世人苦難一類，但他們無法產生新的詮釋意義，因為基本上他們的宗教經驗並非建立於創新性上，而是有相當刻鑿源始於過去的痕跡。

另一派耐瑟的主張並非完全建立在宗教經驗認知者的文化層次上，雖然認知者的文化價值觀依舊重要，但他所提出的「資訊排列」概念，重點轉向要求認知者不同平凡的特殊知識，否則這些人是決不可能擁有神秘的宗教經驗的。耐瑟以電腦升級遊戲為例類比說明：像每一次的電玩升級分數其實取決於過去儲存的累積經驗，第一級尤為重要，它根本主導了後來遊戲進行的順利與否，耐瑟稱之為「先注意排列期」(the preattentive process)，而且他還將此概念運用至宗教經驗內，他主張為了能以宗教方法經驗到真實，一個人在其早年生活中，必須已獲得一特殊知識，而此特殊知識也早已儲存於他記憶之中，平時只是一特殊的潛能潛藏著，但若在某些特定的環境下，便會激發為一主動的認知體系以指導知覺的主動性。也就是說，一個人若無特殊的「早慧」或「慧根」，再加上特定環境的刺激這兩項因素配合，基本上他便不容易擁有一神秘的宗教經驗。

### 三、結語

現代人相較於傳統，對宗教經驗的認知心理，的確是有一些層次上的細緻差別，過去著重理解「宗教經驗為何產生的原因？」或對宗教經驗的分類、宗教經驗發生後產生的道德淨化功能、甚或獲得宗教經驗後對修行功力的提昇，但今日若以認知心理角度進行探討，進路的不同將可引發更豐富的宗教視野。

雖然前文提出的三個心理認知路向皆同意：相關於宗教經驗的發生，必定有一特殊先於經驗、先前存在的認知結構；但為了更能夠進一步解釋「宗教經驗」的發生，必須接著考慮另一個問題，即：這些特殊認知結構如何能更主動且優勢地取代日常經驗的解釋體系？因為當太過強調所謂「宗教的」認知結構，或所謂「先前存在的」認知結構的後果，必將「宗教經驗」視為一全然不同於日常生活的特殊經驗，但這並不是所有的學者都將樂見的，譬如留巴（《對宗教的心理學研究》，1919）認為：「人類同某些超人力量建立聯繫，這個普通的事實，除了用

對生命的追求來解釋以外，不需要任何別的解釋。」他認為宗教經驗也是一種自然現象，是以對它的說明無須求助於超自然的東西；費爾巴哈也分析一切神靈的觀念都是人的依賴感之結果；威廉·詹姆士也不承認宗教經驗的獨特性，它並無不同於人其他的感情，充其量有一特殊的神聖對象，使人主觀產生崇拜依賴的感情，或說將人主觀觀念加以對象化的後果，是以它與一般日常經驗並無不同。

然而，儘管我們可以一再將「宗教經驗」日常化、普通化，但因為宗教經驗裡接觸點是神及神聖相關之物，接觸點本身的啟動對人而言，永遠具被動等待的神秘性，所以我們也永遠只能提出認識論上或心理認知上的詮釋，但卻無能於創造出一「宗教經驗」於日常生活中，這或許便是認知論上的一種侷限吧。（本文作者為淡江大學通識與核心課程教學組副教授）

