

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 另一種「生態平衡」－【宗教研究一瞥】專題引言

doi:10.29665/HS.200402.0001

弘誓雙月刊, (67), 2004

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：2-4

出版日期/Publication Date：2004/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200402.0001>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



另一種「生態平衡」

——【宗教研究一瞥】專題引言

釋昭慧

宗教研究，並不等於（宗教信眾對自己所信奉之宗教所做的）神學或佛學研究，而是跨宗教而作研究，並且對於諸宗教的本質或是功能，提出一種系統理論。

這種研究者的身份，可能是圈內人（insider），也可能是局外人（outsider），前者經常是圈內人以本教與諸宗教作「宗教對話」的過程，後者則建構或延用某種系統理論（如進化論、精神分析理論等），以進行「比較宗教學」的研究。

一般而言，圈內人對局外人的研究充滿疑懼，唯恐其研究方法與研究結論牴觸本教之教義，或是損害本教信眾之信心。而局外人對圈內人之研究則充滿質疑，唯恐其研究態度與研究結論受限於本教信仰的本位主義，而失之偏頗。

然而筆者以為，縱使圈內人與局外人都各有極限，也未嘗不可以在宗教研究的領域之中互補或是互相抗衡，而達致某種「生態平衡」。

圈內人作宗教研究，怕的是不具足公平對待的批判精神，對本教則強行「護短」，對異教則因偏見而無理攻詰。倘能糾正此種「排他主義」的惡劣態度，那麼其宗教研究將有局外人所不具足的兩項好處：

一、許多本教思想、制度與修法的隱微性關鍵，只有圈內人因身處其中，極其熟悉，而可一針見血加以道出；局外人再怎麼看，還是容易霧裡看花，隔靴搔癢。因為置身宗教內部而生活，場域內的一切即是豐富的田野資料，局外人即使有緣側入田野場址，也還刻意置身該宗教的修煉心靈之外，對浮現出來的表像，固然無法如圈內人般蒐羅齊備，對隱於心靈中的特殊經驗，更是無從置喙。

二、圈內人作諸宗教之研究，未嘗不可就著不同宗教的本質與功能，導引教內信眾，與諸宗教之間作健康心態的「宗教對話」。這種理性而友善的對話，往往可以減除彼此的對立與敵意，即使在各該宗教「本質」的一面還是各持立場，但友善的基礎卻使得各宗教間可以展開「功能」性的合作，從而對這個多苦多難的世界，給予「與樂拔苦」的種種關懷。

局外人作宗教研究，確乎可以避免一些宗教本位主義的問題，而且並不全是如前所述的「霧裡看花」。高明的局外人，時可點出各宗教本位人士所看不清楚的事實真象，此時他成了「身在廬山之外」的善意第三者，他的研究結論往往也

良性促發了圈內人的宗教對話。

然而有些局外人以「中立超然」自恃，而對圈內人從事宗教研究嗤之以鼻，殊不知，人們的心靈早經各種文化思想的塗塗抹抹，再加上自己的性向差異，不可能沒有預設的立場。自認為「非宗教」何嘗不是一種立場？以進化論或精神分析理論進行宗教研究，又何嘗不代表各自系統理論主張者的立場？

既然圈內人與局外人作宗教研究都各有優缺點，而宗教研究又有如上所述的正面貢獻，那麼，我們又何妨以一種近乎「生態學」的欣賞態度，讓兩種角色的研究者在此一研究領域裡各擅勝場，讓整體的宗教研究，因其「物種多樣」而能「生態平衡」呢？

兩千餘年圈內人的神、佛學研究，與百餘年來局外人的宗教研究，由來已久，研究成果如此豐盛而多樣，斷非本期本刊短短篇幅所能載盡，因此我們謙遜地稱本期專題為「宗教研究一瞥」。專題中四篇文章的作者，正好涵蓋了圈內人（性廣法師與筆者）與局外人（江燦騰教授）的角色。

四篇文章各自寫成，並沒有事先建立互相呼應的默契。然而巧合的是，性廣法師大作〈只知其一者，一無所知〉，是在時間的縱切面上回顧百餘年來西方局外人與圈內人的宗教研究。拙作〈論宗教學從各宗教分出之過程與問題〉，則是在空間的橫切面上介紹宗教學研究方法的特色，並依 Eric J. Sharpe 從十個面向所作的研究反思，提出回應觀點。兩人文中都不約而同地對圈內人與局外人的研究態度與方法，提出了一些看法。

第三篇係《台灣本土宗教研究導論——少壯派觀點》一書的大陸版序，本文作者江燦騰教授與該書的另一編者張珣教授，即使兼具宗教信仰，但都是以局外人的立場，依史學或人類學方法，而對本土宗教作長期的研究。這正好是性廣法師大作所提到的，二十世紀三十年代以後「尊重異質文化與多元價值」的研究範型。

第四篇是〈人間淨土與地上神國〉一文的下篇，正巧訪談進行到「宗教對話」的進度。由於訪問者潘儒達先生是基督徒，筆者則是佛弟子，兩人均作宗教研究，這樣的會遇，正是「宗教對話」的契機。因此筆者在答問過程中，提出了自己在「宗教倫理學」研究領域中，對二教「本質」與「功能」的部分看法。而這場對話，無形中也就面對了印度神學家潘尼卡（Raimon Panikkar）所提出的三種宗教對話類型——排他主義、包容主義與多元主義，而作了佛法角度的深思。

本期專題雖名「一瞥」，但四篇大塊頭文章，份量頗為不輕，而且內容與觀

點都很豐富，敬請讀者耐煩閱讀，並予不吝賜教！

九三、二、十五 于尊悔樓



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 只知其一者，一無所知－西方百年比較宗教學研究回顧

doi:10.29665/HS.200402.0002

弘誓雙月刊, (67), 2004

作者/Author：釋性廣

頁數/Page：5-12

出版日期/Publication Date：2004/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200402.0002>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



只知其一者，一無所知
——西方百年比較宗教學研究回顧

釋性廣

人類對於宗教信仰做內部自身反思與比較他教歧異的行為，其歷史淵遠流長，然而宗教研究重要的里程碑，是十九世紀六〇至七〇年代以來西方比較宗教學的興起。簡單描述形成這些研究的三個條件是：一、有一個比較研究的動機，起因或許是爲了傳教，或許是對傳統宗教某種程度的不滿，而更或許只是一種好奇心。二、必須能得到相關的資料，也就是關於其它宗教教理和宗教經驗的一手或二手資料，這裡所重視的是不屬於研究者出身傳統的宗教的資料。三、必須有一個論述的方法，俾便組織資料，構成一個可以理解的理論模型。所以，比較宗教研究的歷史，是在動機的引導下，致力於研究方法與解釋範型的建構，以不斷累積資料，提出解釋的過程。

本文介紹西方比較宗教學發展的歷史，並側重研究方法的討論，標題則引用宗教學奠基者繆勒（Friedrich Max Müller）於《宗教學導論》（Introduction to the Science of Religion, 1873）書中的一句話，以凸顯此一學門廣泛了解各種宗教的特色。而一篇介述性的短文自然無法詳盡羅列各家思想及其演變過程，爲節篇幅，本文甚至也略去了重要學者、代表著作的名目，只介紹每一個轉變期中具代表性的思想。雖然敘述的方式以時間先後呈現，並且也略爲提及各地區與各領域的學說特色或研究成果，但這只爲行文的方便；因爲比較宗教學的發展是前後線索關涉，多方思想匯集與各類領域參與所累積的成果，編年體的敘述方式，當然不可能表達實狀，尤其到了晚近時期的發展更是如此。

在資料的引用方面，採用夏普的《比較宗教學》、普拉依的《比較宗教研究》與約而丹的《比較宗教學的起源與發展》和《比較宗教學的附屬學科和相關學門》等書對宗教學發展史的整理。本文意爲引介，不想讓註腳與出處干擾閱讀的流暢，故以述義方式介紹此一學門中幾個重要的論點，讓讀者以了解西方百年宗教學說思想的轉折與演變。

一、「進化論」的研究角度

如果以「進化論」被引爲宗教學研究的理論做爲分水嶺，則前期屬於基督神學的方法，它以「神的啓示」爲前提來看待一切宗教。一八五九至一八六九年間，隨著達爾文《物種起源》一書的出版，宗教學研究在高揚理性、提倡科學的時潮中，引入進化論以解釋宗教。所謂「進化的研究法」，乃是援引達爾文主義的觀點來涵括一切宗教事物，並標舉科學的、批判的、歷史的比較研究法。此中的「科

學」，意謂不相信先驗的、天啓的論斷，而以歸納方法來考察宗教；其所以是「歷史」的，是因為它將人類的信仰行為安置在先後的時序中——從過去延續到現在，以產生未來的一連串連續、有意義的過程；而「批判」，是指面對資料的一種論證態度；所謂的「比較」，是認為這是一切知識的基礎。最明顯的實例是：比照物種分類方法，規定「宗教」是「類」，而「諸神宗教」是「種」，「種」從屬於「類」等等。比較宗教學自此立足於「非宗教」的立場，而且在宗教與科學的對立中，偏向科學這一邊，拒絕基督教的「神聖啓示」——如教會「離開教會，則無救贖」的主張。

以進化論立論的比較宗教學觀點認為：宗教不是本來就有的，而是一個發展的有機體，因此藉著對原始人宗教的研究，論證人類的宗教信仰是通過幾個階段而達到倫理——神教（或不可知論）的階段的；就此，當時的人類學研究成爲進化論最好的理論佐證者。此一時代思潮，至一八八〇年左右達到高峰。進化論的人類學理論主張：人類文化是一個從低級形式發展爲高級形式的連續系列——當然並不單純是直線式的進化。他們提出的方法是：精神文化的發展也可能像物質文明進化的過程一樣，從原始進化到精緻；而「遺存物」的蒐集，使人能透過研究現代的「原始形態」，於其中知道史前的基本狀態。「遺存物」是被進化潮流遺留下來的文化或社會要素——宗教要素亦是如此。所以如果能在未開化民族中找到某種屬於「宗教的」概念，就可以推論這是人類宗教的進化過程中，屬於較早期的階段。

研究「原始部落」，觀察「原初人類」，學者們從外顯行為的記錄，到隱微精神內容的分析，也注意到了外在環境及族群聚集的許多互動模式。而宗教信仰及其附屬物，在（原始）人類族群中，包含了幾個面向。即：一、自身與群體的關係，二、自身與超自然世界的關係，以及這些觀念如何成爲集體的信念，三、所有成員履行種種信念所產生的集體行為等等。研究者所應做的，就是在一切時代中，去了解這些信念將如何透過儀式而實現。至此，宗教研究引入了社會角度的觀察，例如認爲「（個人或集體的）獻祭行為的主要動機是與神建立交往通道」等等，這些方法爲後來的宗教社會學開啓了新的研究角度。

傾向於功能論的學者主張，要理解人類聯合個己以成群體的形式，應從群體本身著手研究，從種種「社會事實」對於個人所行使的強制力量中，發現其中的「集體意識」，這些產物——「集體意識」形成以後，卻又高出並超越（藉以組成集體的）個人的心理力量；而且集體意識狀態所產生的內容，也不再能溯源爲是個人意見的總合，這是從社會生活發展角度立論的宗教學觀點。

無神論的宗教社會學者認爲，任何超自然秩序的力量是不存在的，宗教只是集體思想中最爲獨特的產物，其態度、價值觀和約束力被個人所組成的群體強加

於個人，而且宗教的每一個基本成份，諸如崇拜、禮儀和象徵等等，都在群體內部發揮著一種整合的作用。所以宗教只是附庸於特定社會環境的社會事實。在宗教生活中，「神」的概念不是根本而是附帶的插曲，真正根源是：一切事物基本上都被劃分為「神聖的」和「世俗的」兩個範疇，「位格神」的觀念是隨後加上去的，它不過是集體想像的產物而已。宗教現象的本質是為了解釋種種（群居活動中）義務的執行，故塑造一個權威，進而產生信仰與服從的信念，最後，「社會」向信徒（也即是群眾）規定他們必須相信的教條和必須遵守的禮儀，由此可知，宗教發端於集體的精神狀態。從以上這個角度來看，宗教成為可以理解的事物，因為，如果宗教發源於個人，那麼它是神秘的；但若將宗教定位為一種社會現象，則神秘性就消失了。

有別於社會學研究群體的宗教現象，心理學者則重視信仰行為中的心理狀態與個人體驗。在心理學研究奠基與發展的廿世紀初期，因受科學、理性主義潮流與經驗主義的影響，宗教心理學的研究，多傾向於將人類的信仰心理，做「哲學上的合理解釋」，並評估其「道德上的有益因素」，而對於宗教體驗中超驗對象的真實性，則多少存疑。更有甚者，則否認一切超自然物，認為宗教意識與正常的人類意識並無不同，其中並無任何「超越的」或超驗的實有存在；而所謂神明和靈魂不朽的信仰，都不過是人類心靈的投射而已。

上來介紹從人類學、社會學與心理學等角度對宗教的觀察與描述，可以發現大多以進化、科學、理性為前提，這樣的研究心態，在以後許多年中，一直有著相當的影響力。

二、方法論的更新與反省

在宗教學研究奠基的時代，「進化論」瀰漫於宗教學界，學者們在群體行為或個人心理中，致力於追溯宗教在人類意識中進化的各個階段，認為「原始人」信仰和儀式中的許多殘存，古老傳統和經典神話中的點滴孑遺，都是現代社會的雛型與人類精神的原鄉。在此一彌天蓋地的時潮下，所有一切宗教類型與現象，都被巧妙地安置在先後時序的流程中。

但是漸漸地出現了一些反思，意會到進化理論的無限上綱有其侷限，這是將特定的宗教材料塞到暫時的流行模式的成品；而且進化觀點的極端推論：「宗教將必然進化到科學，而為後者取代」，亦失之偏頗。從一九四〇年代以後，比較宗教學出現了方法論的批判與變革。如果說，理性的、科學的宗教學研究態度，是以特定的觀點——特別是「進化」的觀點來解釋人類的群聚社會與精神活動，而不涉及任何超驗的實在，那麼，信仰的、神學的宗教學研究態度就是以信仰一種超驗的實際存有作為根本前提，這其中或許有虛假的神靈，不正確的信仰，但

沒有理由懷疑或否認超驗實有的存在。

以下從幾個角度與層面介紹種種反「進化論」觀點的宗教學研究：

1. 神學的比較宗教研究

在歐洲社會有著悠久傳統的教會與神學，一開始就對比較宗教學研究採取疑懼和反對的態度，從對外的護教與傳教而言，有「捍衛」與「攻擊」兩種態度，前者是神學家對於不接受「神聖天啓」信仰的宗教研究，為防範其破壞摧毀基督信仰所作的回應；而後者則以鏟除異教為目的。有一個例子記載：十九世紀初，第一批到印度的新教傳教士中，有一位齊根巴爾格，當他把在印度南部的印度教研究寄回歐洲時，卻被提醒說：「他的職責是要在印度根除印度教，而不是在歐洲傳播異教迷信。」但無論研究的心態為何，大多數都同意「詳細而準確地獲得各種異於基督教傳統的異教知識」，將有助於比較宗教學的研究。

面對非信仰型的比較宗教學研究，基督教中雖然有維護傳統信仰的行動，但是在進化論與自由主義思潮的影響下，神學的內容也漸漸轉變，從信仰超驗的唯一至上神，服從聖經或教會的權威，轉向於信仰個人內在的上帝，並且改變「上帝超越並外在於歷史」的觀念，也開始以進化論史觀，肯定上帝的意旨。如說：一、人類追求宗教的能力是神授與的，這種能力將逐步進化，終於在（代表進化的）基督教中找到歸宿，二、人類歷史的進程不是人逐漸從宗教中解放出來的過程，而是上帝逐步向人類揭示真理的過程。雖然有些科學家徹底反對以上的說法，但是從廿世紀初的三十年間，的確產生了一些科學與神學的調和觀點。

2. 重視宗教「神聖」本質的觀點

如果說「達爾文主義」是十九世紀末、廿世紀初以來唯物主義所鼓吹的重要理論之一，則另外一股重視信仰中「非理性成分」的主張也漸漸出現。他們從各宗教傳統中，提出人類對於「神聖（力量或對象）的感受」——一種既令人畏懼又吸引人著迷的神秘對象，認為這是信仰的起源，宗教特有的範疇。他們主張宗教的本質是對於神一種直接的、直覺的感受。他們試圖矯正理性主義、科學精神的偏差，也使大家注意到宗教並不僅僅與教條、教規、教義、經典和社會有關，宗教也不屬於自然科學領域，而應重視其中「非理性——不是理性」的成份。

然而上述的這些觀點，以之做為宗教起源的一種歷史論證，則既不能得到證明，也不能指為錯論；因為研究者根本無法得到最早的原始資料，以資證明人類從多久以前開始得到了一種「對神既敬畏且嚮往的情感直覺」。再者，即便能觀察或體會到一種「神聖」的狀態，但是感覺或思想的內容（如神聖），不必然就

能推論出這就是一個「完全的祂者」或是「超自然的實體」的結論。所以這不是一種理性的論證，而是一種對預設（神聖）信念的宣示。

3. 民族主義的反進化觀點

廿世紀初年，隨著異文化傳播與民族主義的提倡，另外一種反對直線進化論的觀點開始形成，他們認為：如果吾人應該公平地對待各民族，則也沒有理由不平等地對待各民族的文化傳統——包括他們的宗教在內，而且每一種文化（包括宗教）都是獨一無二的，沒有一種宗教比其它的更特殊或更進化。於此，宗教學研究在對象上，也從廣泛比較與綜合各種宗教的方法，轉向在限定的領域或區域中，進行較細密的觀察與分析；在時間上，則從對遙遠的起源進行理論的概說，轉移到關注現時人類日常生活中的宗教行爲。

三、尊重異質文化與多元價值

廿世紀三〇年代以來，一些反進化論的學者認為，各地文化雖相互交流卻又是自成一體，每一種文化都須考量其特性，並予以客觀的評價。此時，宗教學研究開始討論特定的領域和議題，並且質疑以「宗教起源」做為前提的適切性。

1. 宗教價值影響社會經濟形態

關於專門議題，較著名的是討論宗教與文化二者互動關係的研究。早期宗教社會學者關心的是宗教在社會整合中的功能；而現在的觀察則討論宗教影響人類群體活動的內容。亦即各別文化體系何以發展出不同的經濟和社會模式？而宗教的價值系統在此一過程中，又扮演了什麼樣的角色，發揮了什麼樣的功能？

2. 宗教心靈普遍存在於人性之中

再者是對「宗教起源」論點的反思。有關於「宗教的起源」是一個難解問題，從實際考察中發現，在人類信仰中，被視為高等的一神信仰至少與被視為低等的鬼怪和精靈的信仰一樣古老，「宗教進化論」的論點不過只是一個假設。而且，主張：「『文明人』是『合乎邏輯的』，原始人必定是『前邏輯的』和『神秘主義的』」這樣的看法是偏頗的。因為宗教中有不為邏輯和理性所支配的廣闊領域，那些與任何意義上的「原始性」都毫無關係。而且這些因素到處可見，它不是兩個人或兩種文化之間的差別，而是自身或體系中所具有各種因素。人除了具有各種理性的、邏輯的「文明」屬性之外，還具有各種直覺的、本能的和情感的屬性，雖然二者間有截然不同的差異，但卻都是人的成素。最實際的做法，應該是描述人類心靈在任何時候——無關古今，不論方域——在原始部落或現代社會中

都具有的一些普遍的特徵。

3. 宗教心靈與無意識

探討人類心靈的普遍特徵，可以從個人的宗教經驗著手，相較於早期宗教心理學者對有意識心理狀態的描述，廿世紀二〇年代以來則試圖透過精神分析的方法，探討所謂「下意識」的內容。他們認為，「意識」只像一座精神冰山外顯的部份，有意識的心靈下還存在「下意識」（或無意識）的部份；雖然一般人不可能知道下意識，但訓練有素的研究者卻能將它們召喚出來。在心理分析的研究中，發現宗教在人類的精神活動中，佔了相當重要的地位。對於人類宗教心理活動的解釋，弗洛伊德的精神分析法傾向於負面評價；容格的集體潛意識說，則採正面肯定的態度。

雖然從醫學科學所分出來的心理學，強調的是依觀察人的大腦和神經系統活動所獲得的知識；而且正統的宗教學研究，也質疑有關「下意識」內容的斷說充滿了主觀，並且不與宗教的現況相符，但是從一、二次世界大戰期間興起以來，「精神分析」與「深層心理學」對於宗教學的研究，都有直接或間接的影響。

四、中止判斷與（宗教）本質直觀

比較宗教學起初從各個專門領域（如語言學、歷史學、考古學、社會學、心理學等）涉入，注意的是宗教與專門領域之間相關的部份；後來則開始重視對宗教整體做本性或本質的理解與詮釋。當從整體角度觀察時發現，在宗教直線進化論中，已先預設了原始與進化的區分與價值判斷；相反的，能不能在研究之前不先預設立場，允許信仰者親自發表意見，對人類生活中的宗教活動提出客觀的陳述，進而在沒有價值成見的考察中，理解各種宗教現象，把握宗教的本質？

以上觀點是「宗教現象學」的基本原則，在廿世紀五〇年代以來，雖然很少有宗教學者願意（或者能夠）運用哲學的現象學方法，但是其中「懸擱」與「本質直觀」兩個重要概念，則被廣泛地運用於比較宗教的研究中。所謂「懸擱（epochê）」，乃「中止」、「暫停判斷」，意即從一個人的心中排除任何預設的內容，強調觀察者必須以無偏見，不在意真假的態度面對對象。而「本質直觀（eidetic vision）」是觀察者察知一情境或一現象之實際本質的能力；雖然這是觀察者的主觀直觀，但卻是在獲得客觀而不失真的研究材料時，對對象整體的本質直觀。

現象學者強調要尊重信仰者人格的完整，切忌將自己的價值判斷強加於信仰者身上，應該以獲得完全的理解與客觀的知識為理想。相較於前期進化論者、科學與理性主義者，現象學的研究方法顯然不那麼專斷。但是與其說這是一種研究

方法，倒不如說是一種研究的態度與高懸的理念。此中的困難是：「本質直觀」既然是觀察者的主觀直觀，則評斷其為客觀的依據又是什麼呢？當一個研究者試圖越過自身的宗教傳統，以掌握異宗教的內涵或本質時，又能擺脫掉多少源於自身（宗教）傳統的影響呢？所以，最終仍然是解釋者面對對象的態度，與理解材料的能力的問題。

五、宗教學研究之當前與未來趨勢

1. 研究方法的多元

上來側重於比較宗教學研究方法與理論的介述，然而研究方法在宗教學中一直是一個沒有解決的問題，而且儘管宗教研究始終具有高度的學術性與批判性，但是學界卻也無法在專門術語與研究目的上取得一致的意見，新的方法和角度被提出，也不代表舊有的說法會完全消失或無人再採用，比如過往西方學界多關注各種古代的宗教傳統，直到本世紀五〇年代，才不再採取純粹發生學的說法，但久已成習的觀念一時難以改變。

再者，「比較宗教學」一詞，都因信仰或目的認知的不同，而有不同的意涵。略而言之：第一種認為，比較宗教研究完全是一種為（舊教）基督教辯護的學門，故研究各種宗教素材，就是要達到解釋各類異教中，都隱含了具有三個歷史階段的天主教——原始宗教階段，猶太教階段與基督教階段的特質，第二種認為，比較宗教學是一個過程，個人從借助此一過程而達到特殊形式的啓蒙，進入統一而全然無任何（宗教）差別的信仰。第三種是學界百年宗教研究史的主流，也就是主張「比較宗教學」是學術上的共同術語，是「宗教史」或「宗教學」的代名詞，要求絕對的客觀和科學式的精確。

吾人可涵蓋上述三種觀點，統稱之為廣義的比較宗教學，其中除了學界對於宗教學門範疇的異執之外，也因學者型與信仰型，西方與東方之不同，而有不同看法。如：

一、在學界，西方宗教學術思潮自廿世紀初以來，從直線進化觀和泛世界宗教共同特質的析取，轉向以文化史、文化圈的角度，發現各種宗教傳統的獨特性。這兩種路向的學者，後來也都各自將其領域視為「比較宗教學」。雖有以上的不同，但學者大致都認同「比較宗教學」是一門強調理性，信仰中立的歷史學科，重視宗教學研究的本身。

二、相對於西方的純研究方式，東方向來認為宗教研究的目的是深化人對於真實的領悟與理解，並不認為宗教只是躺在學者工作檯上的被動對象而已；宗教

的精髓是親身實踐，假如不能助使我人的生命更加充實，則單純的研究是沒有意義的。雖說研究取向有地域上的不同，然而此為大概之分，與其說是東西方的差異，不如說是學術型與信仰型的差別。

三、學術與信仰的調和論者，除了「本宗調和論」者將宗教學視為藉以達到強化信仰的工具之外。還有一類「泛宗教混合論」者，他們認為：所有宗教都是精神修養的方法和通達上帝的途徑，也都具有同等的價值；所以各宗教間應發展友誼並促進合作。

從單一觀點或方法走向多元，意味著不再受限於單一角度，而除了語言學、歷史學、人類學、社會學等傳統學科的單獨研究之外，亦應將這些學科融合在一起，對關涉多方的人類宗教行為，做學科整合的研究。多方法與多學門的集體努力，是未來宗教研究的趨勢。

2. 宗教之間的對話

雖然許多人不全然認同「泛宗教混合論」者希望達到所有宗教信仰合一的目標，但近幾十年來普遍流行一種看法，認為宗教學的研究應該促進各種宗教之間的對話，改進各種不同傳統宗教信徒之間的關係。雖然許多全球性的宗教會議也有如下的主題，如：一、促進對世界各大宗教的興趣，二、解釋、比較和對照這些體系，三、使它們彼此之間產生更多的理解、和諧和友誼。儘管比較宗教學可以把增進各種宗教徒彼此之間的理解做為一個目標，但是許多人仍然不同意進一步地從世界上支離破碎的各種宗教中，創造出一個綜合的宗教來，或者是宣稱條條路都通往同一個目標。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 論宗教學從各宗教分出之過程與問題

doi:10.29665/HS.200402.0003

弘誓雙月刊, (67), 2004

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：13-30

出版日期/Publication Date：2004/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200402.0003>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



論宗教學從各宗教分出之過程與問題

釋昭慧

壹、前言

自有歷史可考以來，宗教就與人類社會同步存在。但過往在東、西方社會，對宗教之研究，大都僅限於各宗教之僧侶或學者，在自身的信仰範疇內，作思想之闡明，或就正反兩面之不同學說，對異教徒、異學派與反宗教人士展開學說之論辯與攻詰，而鮮見跨領域之諸宗教研究。

在東方或西方，都不乏對於生活周遭所見的宗教現象加以觀察、記錄，對於人類的宗教行為採取批判或比較之態度的學者，如公元前六世紀的古希臘哲學家即是。然而遲至十九世紀，方有德裔英籍語言學者馬克斯·繆勒（Friedrich Max Müller），首先較明確提出「宗教學」（The Science of Religion）的研究概念，而成就該門新學科的雛形。他所著《宗教學導論》（Introduction to the Science of Religion，1873）被視為比較宗教學界在英語世界中的奠基文獻。爾後因各類學者參與，以不同領域的方法學，作各個面向的宗教學研究，由是而產生了宗教人類學、宗教心理學、宗教社會學、宗教現象學、宗教哲學、宗教文化學、宗教史學、神話學、宗教對談等豐富的宗教學門。

「宗教學」此一新學科，最早在歐洲，是從基督宗教的神學研究中，分離出來而獨立的。如今也可廣義地說：它自每一種宗教的內部研究中分離出來，研究的對象可涵括一切宗教，但它也自有從一切宗教獨立出來的研究範疇。

本文之中，擬就此一議題而回溯過往，扼要述介宗教學研究的歷史、方法、特色與宗教學者 Eric J. Sharpe 對宗教學研究所提出的反思，並申管見。

貳、宗教學研究的歷史發展

「宗教」本身是很難定義並設定範疇的，這在各學科中，實屬特例。以下分別介紹四種研究範疇之宗教學的歷史發展。

一、比較宗教學

宗教研究之所以興起而蔚為學風，與地理大發現，和十六世紀以後西方列強的殖民擴張主義，有密切的關係。原來，隨著軍事與貿易事業的入侵，西方人發現了殖民地中有別於歐洲世界的地理、自然和人文景觀，於是，試圖多方了解殖

民地的「人類學研究」應運而生，它可以說是「宗教研究」或「比較宗教研究」的前身。

宗教學一開始就把宗教拿來做科學性的研究。宗教學的奠基者馬克斯·繆勒即試圖以語言學為開端，經過神話學和宗教學，而以思想科學為最終的目標。十九世紀的「進化論」，成為歐洲學界顯學，流風所及，各科學界無不深受影響。在當時的宗教學領域中，學者們深信人類宗教是進化演變的，也呈現著階梯式的高等、低等之別。他們認為：人與文化既然是一個逐漸進化的過程，那麼只要能追溯到原初，則宗教的原形——「原始宗教」或「低等宗教」就能被發掘出來。故從十九世紀七〇年代到二十世紀二〇年代，以人類學為起始的社會科學研究方法，多措心於尋找宗教的「遺存物」或「活化石」[1]，擷取民族誌學者或人類學學者觀察、記錄異域異教（尤其是原始部落、土著民族）的研究成果，以為研究立論的素材。這其中以涂爾幹（Emile Durkheim）對澳洲原住民「圖騰崇拜」的宗教研究最為著稱。

總的來說，此一期間宗教學的主流是「比較宗教學」，其研究內容包括：

- 一、縱向的：歷史研究——著重於宗教史的發展與宗教教義的形成歷程。
- 二、橫向的：系統研究——著重於各種專題，包括學理、制度、儀式、建築、象徵等等。

在方法學上，他們強調以各種方法來研究宗教。由於早期宗教研究學者以西方人士為主，所以他們會特別注意宗教在西方思想史上的發展。此中，文字學、語言學所處理的宗教是較「高級的」，有經典的，文化大傳統中的宗教；而人類學則針對「原始的」，無文字記錄的落後部族而作研究。

二、宗教社會學

比較宗教學的產生與興盛，原建立在對「人類一元發生說」的進化論信仰之上。至二十世紀初，德、奧學者日益覺得，不能再耽迷於過份簡單化的直線進化論。另一方面，隨著第一次世界大戰的發生、區域文化的傳播和民族主義的興起，宗教學界有了反思，不再過份關注於遙遠的起源以進行理論概括，而較多關注於「現存的人」之實際日常生活。這就開創出了「社會人類學」的新時代，把各種人類文化，個別地看作是相互依賴卻又自我包容的整體，並在它自己的獨特背景中予以評價。此一時代的宗教學者，雖然要求區分各種文化的各個層次，卻在實際上描述了人類心靈在任何時空背景之中都具有的普遍特徵。

這代表了一種功能主義，而且堅持實地調查工作對於研究者的必要性，若沒有第一手觀察和記錄的證實，就不作任何結論。這樣的學派思想結束於二十世紀三〇年代，以馬凌諾夫斯基（Malinowski）、馬克斯·韋伯（Max Weber）為最著。

三、宗教心理學

在二十世紀的前三十年中，與宗教社會學同步發展的，另有心理學與比較宗教學。他們只是在相同的材料上，做不同途徑的研究選擇。他們的前提和方法幾乎是沒有區別的；二者的目的，都是把宗教作為人類的一種重要心智活動，以說明其起源和性質。

但是二者還是有一些方法論上的區別：宗教社會學家完全侷限於觀察正在發生的事物；而心理學家則從某種程度的「實驗室方法」中，對心理上的性質與特徵進行測定，以減少個人臆測的問題。

宗教心理學者對待宗教有別於比較宗教學的最大特點是：讓「信教者」（homo religiosus）自己為自己辯護，特別是在「宗教體驗」方面。它似乎預設了「受到詢問的人有能力為自己辯護」的前提。這些特殊的方法，在強調個人體驗和個人宗教的美國環境下蓬勃發展。

早期宗教心理學者，在宗教事務中允許信仰者隨時可以自己發表意見，他們對於宗教材料的理解和同情，特別集中在個人的「宗教經驗上」。此中最顯著的成果是對於「神秘主義」所作的系列研究。神秘主義者必定會提到的，諸如幻象、出神等超常識經驗，得到了學者極其認真的看待。學者們向信仰者個人提出了程度不同的直接性問題，促使他們自己發表意見。

四、宗教現象學

雖然進化論的見解日益深入人心，但在二十世紀前三十年中，一些自由主義學者開始發揮言論的影響力，認為要公正地對待宗教學研究的材料。此中首要的就是「同情心」：要認真地看待所有的宗教。此一時期，納坦·瑟德布洛姆（Nathan Söderblom）、魯道夫·奧托（Rudolf Otto）皆為代表性學者，奧托將「神聖」詮釋為一種「完全特殊（sui generis）且不可歸納為任何其他東西的“das Numinose”，對神既敬畏又嚮往的感情交織」的心理狀態[2]。

這是一種「本質」取向而非「功能」取向的研究。但類似「宗教的本質在對於神一種直接的、幾乎是直覺的領悟」之類的前提，不但無法加以證明，而且也無法涵蓋無神論的宗教。顯然它的主要論據是一種信念，而非來自理則或事相的

檢證。但這種研究取向也有它的貢獻，它使人們注意到，把外在的功能用於宗教，以推斷其「進化」的情形是不可能的，宗教只有從內部的「本質」著眼，才能得到公正的評價。而宗教科學之所以有缺陷，就是因為它試圖成爲一門自然科學。於是，比較宗教的領域被謹慎地限制在純歷史描述的範圍之內，而將解釋的問題留給哲學家 and 神學家。

至第二次世界大戰以後，方法論上也兼容並蓄地採集眾家之說。人們希望能在研究宗教時，消除自身加諸宗教的價值判斷，而讓信仰者自己清楚地發表意見，從而對於宗教在人類生活中的作用，作出客觀的評估。故一部份學者，主要在荷蘭（Holland）和斯堪地納維亞（Scandinavia），開始研究「宗教現象學」方法的可能性。

宗教現象學的重要主張是：對各種宗教現象，進行一種儘可能不受各種價值觀之所約束的自由考察。這爲理解宗教或把握宗教的本質，提供了一條新的途徑。這種新方法有兩個要領：

一、懸擱（epochê）：中止或停止判斷；從心中排除任何可能的預設。人們有必要避開任何種類的價值判斷，以純粹無偏見、不關注真假問題的觀察者之態度，「出現」在上述現象面前。

二、本質直觀（eidetic vision）：這是觀察者察知一個情境的實質或一種現象的真實本質的能力。在獲得了客觀而沒有失真的材料之前提下，觀察者在整體上對於該一情境的實質作直觀的把握。但是，客觀與直觀正好是兩個對立範疇的概念，所以「對客觀材料的本質直觀」，似是一種語詞上的矛盾，也會形成方法論上沒有結果的爭論——先以客觀、科學的方法獲得「事實」，然後再對「事實」加以解釋，在這二者之間，存在著一種緊張關係。

還有，現象學的解釋不能不含主觀的解釋能力因素，而一旦承認了這一點，自稱爲現象學家的人就會陷入認識論的無底深淵。一貫地運用「本質直觀」原則，這使得客觀性影響總是懸而不決。難怪 Oxtoby 會說：

「現象學作爲一種研究方法，是能夠被陳述出來的，但是倘要用它來呈顯現象，那麼，有多少個現象學家，看來就會有多少種現象學。」[3]

參、宗教學研究的特色

以上略述宗教學研究發展史已竟，其次談談宗教學研究的特色，這可從研究心態與研究取向分別說明之：

一、在心態上，屬研究方法上的無神論。

十九世紀末，達爾文「進化論」成爲歐洲學界的「顯學」，流風所及，各科學界無不深受影響。西方學者引入進化論的方法研究宗教，使宗教研究的領域迅速發展；他們將宗教視爲「研究對象」而非「信仰對象」，將來自不同傳統、不同地區、人類歷史的不同時期之宗教材料，排比而進行研究。[4]比較宗教學自此從「非宗教」的立場出發，在信仰與科學的論爭中，順著「科學」這條路發展，拒絕了「天啓說」的主張，而採用了「進化論」的觀點，這是有別於神學立場的學術研究，時至今日，依然是宗教學研究的主要基調。

總而言之，發展於西方的宗教學研究，有著非信仰的，跨信仰系統的，多學科的研究特色，而有別於神學立場對於「宗教」的評價與看法，有著屬於「方法上的無神論」（學術獨立性）之特色。

二、在取向上，採「功能」或「本質」之兩種定義模式。

宗教學者的研究取向，大約可歸納爲兩種定義模式：一是從其本質的認定（substantive definitions）中出發，二是從宗教的功能（function）對社會層面的影響，乃至心理活動的內容而作討論。

「本質論」探討宗教本質的內容而下定義；故有人以「神」爲本質，也有人擴大意象而以「神聖（的對象或經驗）」爲宗教之本質。而「功能論」則著眼於宗教在人類社會所發揮的功能，重視宗教與社會間的互動關係，並進而分析宗教對於社會的影響。宗教社會學的研究，即爲「功能論」的典型代表。簡言之，本質論分析宗教「是什麼」；而功能論則探討宗教「能做什麼」。

根植於絕對一神信仰社會的西方宗教學，受到所處社會之宗教文化影響，無論是本質論還是功能論的研究，大都以「神聖」與「世俗」兩個對立範疇來討論人類的宗教。

肆、Eric J. Sharpe 對宗教學研究方法的反思

有關宗教學的研究方法，Eric J. Sharpe 在〈宗教研究：方法論議題〉一文中，以其淵博深厚的宗教學基礎，提出了宗教研究者在研究宗教時，必須注意到的方法論問題，這可說是截至目前爲止，在該學術領域中最爲周延的總檢討。本文已由中華大學余秀敏教授譯爲中文（未發表）並惠予提供，以下依余教授譯文，扼要述介 Sharpe 精彩的看法如下：

宗教學研究首先面臨的，就是三大問題：

一、動機問題：學者進入此一領域的個人動機，有一部份是或全部都是主觀的事物，若想從各個不同的主觀個人因素中規納出一些原則，將是不智之舉，徒勞無功。

二、資料問題：資料的可用性如何？研究者準備對資料解析到何種程度？

三、方法問題：資料該如何整理及分類？例如，某個宗教實例，適用哪些分析程序？這些程序可以被提昇為方法論上的通則嗎？

然後，更進一步的問題都自動浮現出來了。例如：

四、研究者個人的預設立場，會影響他剖析資料的方法到何種地步？

五、假如宗教研究的確是一門科學，那麼它是一門純科學還是應用科學？

六、宗教研究的目標，是否會超越理性所能了解的範疇？

七、宗教研究應保持中立而不涉及個人所獻身的承諾嗎？學者可以被允許（甚至是被期待）去肯定某一宗教傳統的價值高過其他的宗教傳統嗎？[5]

以上這些和其他類似的問題，近幾年來都在熱烈的討論中。歷史研究法檢視過去宗教研究的方法、取向與歷程；而系統研究法則一方面具有哲學研究的特色，另一方面又含容系統神學的精神，主要研究當代已知或假設的宗教性質，以及研究者本人的預設立場。

對研究者而言，「術業有專攻」是十分必要的，但是假如研究者只知其一而不知有（或不認同）其他的研究方法和取向，或是研究者的能力侷限了宗教能展現的範圍，那麼，專業特長也可能變成研究上的危險。宗教研究作為一個事實上是各個研究領域交集的範圍，而且不同的領域在學術世界裡享有各自的獨立性，由此以觀，從事宗教研究，必須接納各式各樣可能的研究取向及方法。

Eric J.Sharpe 接著從十個面向（價值判斷、專業術語、反應的門檻、局外人與局內人、翻譯的問題、傳統與傳承、世俗化、宗教經驗與神秘主義、宗教領導、文化的問題、科學、藝術和技術等），切入宗教學方法論的議題，提供讀者一個以寬廣的角度來省思研究方法的機會。[6]

一、價值判斷

今日，大家比較傾向於認為「沒有一位學者可以不帶感情、不具主觀看法」，因為每個學者都和某個時代、意識型態、神學理論、社會階層以及形成某個觀念的氣候，有著精細微妙的從屬關係。

宗教現象學的主要目的之一，就是要認出並剔除（或者至少要標示出）研究者的個人特質對研究材料的價值所可能帶來的誤判。但是最近這樣的觀點卻廣受批判，批評者認為：即使研究者真能免於預設立場的影響（事實上這是不可能的事情），而這種希望免於影響的期待，本身仍然還是一種價值判斷。因此，既然研究的客觀性是不可能達成的妄想；那麼，研究方法論就是各種相互較勁的主觀性之必然交會處。

二、專業術語

過去三、四十年來，宗教學十分努力的想要解決進化論曾經主導學術所帶來的影響。但是結果證明：這個嘗試十分困難。進化論者帶給宗教研究一套基本的專業術語；他們從歷史的、地理的、文化的角度，將所有的宗教加以分類，並把宗教系統化成各種不同的「學問體系」（ism），每一個「學問體系」大致等同於生物學「種別」的意義。當宗教學者認為不同宗教之間發生交流的現象時，便設計出一個更新的術語：「宗教調和論」（syncretism），來標示這個宗教互動的現象。

向進化論的預設立場提出質疑，遠比修改進化論的專用術語，來得簡單得多。今日許多流行的教科書，與本世紀初流行的書並沒有什麼不同。例如：雖然反對像「薩滿教」、「圖騰崇拜」這類術語的聲浪持續不斷，但是這兩個術語還是存活了下來。

三、反應的門檻（如何設定信徒批判宗教學術研究的門檻）

「反應的門檻」，是指當今的信徒對自己的傳統，有權利提出獨特的解釋。他們的解釋通常與西方學界的解釋不同，而且我們必須審慎看待他們的解釋。

過去的學者認為，宗教研究是要研擬出宗教運作所依循的自然法則，而至於研究者採取什麼樣的研究立場，則與這個法則毫不相干；但是現在的學者卻認為：在較寬鬆的研究模式中，期能尊重信徒們對自己的信仰傳統，提出自己的詮釋。

當信徒能提出自己的意見，來反駁學者的解釋時，所謂「反應的門檻」就被跨越出去了。在古典的比較宗教學裡頭，這根本不是問題，因為當時的學者把大

部份的時間花在鑽研過去的宗教，而且往往是遠古的過去。相反的，今日的宗教研究大部份都集中在當代的、或至少是近代的現存傳統上，而研究又往往轉向宗教間的對話；在對話當中，彼此的地位（至少在理論上）都是同等重要的。

四、局內人與局外人

有人認為：必須要從宗教的內在，才能深入瞭解宗教本身的特定型式。但也有一些學者認為：假若宗教研究者身為某個宗教真正的信徒、並做為宗教內部的人，他對自己宗教傳統的瞭解，將容易被箝制在某個狹義的範圍之中，因此理想的研究者，應該是一位能站在這個限制之外的立場來從事研究的人。

Sharpe 認為：以上兩種看法都無法做為「放諸四海皆準」的通則。理智上的瞭解是一回事，想像中的同情是另一回事，情緒上的感動則又是第三回事。宗教研究是可以朝此三者中的任何一個來進行的。站在宗教內部的研究者，以及置身於宗教外部的研究者，同樣是在不同的層次上各持己見。

在以上兩個宗教內、外的觀點之間，出現了從中演變而來的（或是融合兩者的）各種觀點，但研究者若是不屬於他所研究的傳統，那麼研究者對這個傳統最好能表現出不易表達的同情——當然，假若缺乏這種同情，我們也很難提出任何可以培育出這種同情心的方法。

五、翻譯的問題

無論是有意或是無意，每位宗教學者都會落入某個對話的傳統之內，這個對話傳統提供一套專業術語，來協助人們理解宗教，其中大部份的術語源自十八、十九世紀的西方；雖或時有補充新的術語，但是整體看來，這些術語所要表達的宗教，不過是西方啓蒙運動之後，理性主義所認為的宗教。在某個不同的層次上，唯一有用的基本教義詞彙是屬於基督教（而且大部分是屬於基督新教）教義的詞彙。其他宗教的想法、觀念、及教義，都被翻譯成最接近西方語言的同等語。

然而，我們必須瞭解：所有的宗教象徵（包括文字），其意義均來自使用他們的整個大環境中。每一個象徵，分別會在信仰者與非信仰者的心中，產生無數的聯想，這些聯想會因年代的不同而有顯著的差別。我們很難理解象徵所帶來的「聯想」與象徵的「意義」，除非我們可以掌握這兩者所涵蓋的範圍。

還有，經文本身永遠不只是經文而已，在超越經文文意的層面上，存在著經文所要傳達的意象、經文對教區生活所起的功能、經文與其他宗教形式（如音樂、舞蹈、神聖場所、咒語、力量的象徵等）之間的關聯，以及經文本身的詮釋傳統。

因此，假如學者一定要去把握經文的相關內容時，學者必須體悟：經文只是複雜綜合體的一部份而已。

六、傳統與薪傳

宗教聖典在時間之流裡，是一個具有生命的傳統，宗教聖典有自己的史前史，也有後來詮釋聖典的歷史。口語傳授的傳統則早於書寫方式的傳承；稍後，這個有機的、不斷發展的團體，又有繼續詮釋、再詮釋的過程——這個過程就是 Wilfred Cantwell Smith 所謂「累積的傳統」。這稍後的面向（也就是累積再詮釋之後的傳統），牽涉到許多非宗教的事物，例如信徒團體與這個團體所處的世界之間的複雜關係、信徒之間的人際關係、信徒與他教信徒、或信奉世俗傳統的人士之間的關係等等。在判斷神聖傳統代代相傳的過程時，不論這個過程是否是以書寫的方式進行，上述的這些非宗教事物，都是需要被納入考量的因素。

七、世俗化

宗教世俗化的程度及範疇，闖入了宗教研究的整個問題裡頭。世俗化的過程可從三個面向來定義：首先是拒絕的面向，也就是當曾經是信徒的人，從信仰宗教轉向信服某個世俗的權威時（通常這個權威是指科學的某種形式而言）；其二是適應的面向，在人們修改舊有的事物以便適應新的思維模式時（也就是自由主義開始抬頭時），便嘗試與新的事物達到相互協調的關係；最後是反應的面向，也就是舊有價值塗上新的色彩，而新的忠誠又十分需要之時。正是在這第三個階段，各種反對叛教者與自由主義者的「根本教義論」形式便出現了。

宗教研究以十分複雜、微妙的方式捲入世俗化的過程之中。宗教可以從信徒團體的內部或外部來研究，但我們幾乎不可能獨立於世俗化的過程之外來研究宗教，因為這會直接影響我們判斷：某個研究是一個學術目的，還是純屬個人信仰上的追求。

八、宗教經驗與神祕主義

「宗教經驗」提供一個十分誘人的研究選擇。很多人認為，學者的責任，就是以超越宗教外在形式的方式，參透（信仰者）個人的神秘經驗。然而在所有宗教的面向中，最難定義和最難分析的，正是宗教經驗。他人的親身經驗，只能在他們能夠而且願意溝通的情況下，透過文字、行動或姿勢的方式，才能讓人瞭解。而除了提供一些最模糊的線索以外，人們也許無法（或是不願意）提供任何線索，來解釋他們宗教經驗的本質。

也許人們有時會故意的欺騙或是無意的隱瞞，但是我們必須體認到，個人經驗會以無限的方式受到他人期待的制約，而個人經驗也會在一個團體裡頭，有自己的定位、價值、以及象徵。假如我們認為個人經驗是所有宗教的決定事物，這種想法其實是錯誤的；在絕大部份的情況下，唯有與信徒的團體發生關連，個人的宗教經驗才能被滿意地處理。

「神秘主義」的研究議題，就像其他的宗教研究議題一樣，因為缺乏專業術語的嚴格定義，導致在研究方法上出現了不一致的問題。即使在定義「神秘主義」這個詞彙時，事實上也很難達到一致的共識；另外，所謂的「神秘」經驗，範疇也很難設定。從全身肌肉僵硬的恍惚狀態，到體會全然的大我與幸福的意義之間，都是神秘所涵蓋的範圍。

九、宗教領導

有關個人在信仰團體中定位的問題，一直是極為重要的。其中一個特別的問題是，探討有關宗教領袖的本質——尤其在 1960 年代新興宗教運動之後，這個問題變得更為尖銳。縱然傳統的領袖已在人人認可的威權結構中，全盤的或是部份的制度化了，而領袖在傳統角色中，也經由威權結構找到了自己的定位，但是綜觀近年來宗教研究的發展，「神聖魅力」領袖的研究一直都放在第一位。從一方面來看，這是有關領袖個人的背景及人格的問題；從另一方面來看，卻是有關那些選擇做為信徒們的疏離感和肯定感。

整體來看，目前為止這方面的分析，比較偏向研究後者的問題（也就是，信徒們的疏離感和肯定感）。我們很驚訝的發現，我們對於任何年代的宗教改革者，其人格特質及其動機，所知都十分的有限，也許由於他們強調：他們的主張是傳達天啓的工具，我們很難在完全肯定或完全否定這個觀點之間，找到一個中途地帶吧！

十、文化的問題（包括科學、藝術和技術）

也許當今宗教研究法中最為迫切的問題，是如何處理在文化多元的世界裡，宗教與文化之間，以及不同宗教傳統相互之間的關係。大家都知道宗教與文化有密切的關係，但是他們之間的關係如何運作？卻又是另一回事。

假如我們視文化為語言、法律、歷史、食物、音樂、文學等的總和，也認為文化能帶給其成員認同該團體的歸屬感，那麼，宗教究應是形成文化的眾多因素之一，還是自立於文化之外的獨立體系？

假如我們同意宗教的外在形式會受文化的影響，那麼宗教是否有不受文化所限制的內在「本質」？抑或是，有相對於「宇宙」宗教的「人種」宗教，「人種宗教」受制於文化，而「宇宙宗教」則否？

基於「永恆的」和「宇宙的」真理，宗教本身時常宣稱宗教是非文化的，或是超越文化的，這種觀點其實無法影響這個（文化與宗教之間的）議題。學者的問題是，雖然實驗法可以輕易地建立起宗教傳統之組成因素，並因此而認為宗教傳統是受文化所制約的，但是卻沒有任何一個實驗方法可以用來衡量無限與超越。在此點上，宗教研究必須跨到神學或至少是形而上學（筆者按：其實也包括佛學、道學等）的領域內，或是採取明智的沈默態度。

綜上所述，Sharpe 的結論是：應有多元的宗教研究方法。

宗教學運用了一或多項的研究技術。不論學者選擇從哪一點開始研究宗教，研究方法影響整體宗教的情形，會以幾乎相同的模式不斷的循環出現。多元的研究方法是既必要且令人期待的；宗教學是——而且必須一直是——各個學科的交會點。換句話說，宗教學是綜合多種研究方法的大學問，其研究目的，則是為了瞭解並解釋（也許是有史以來最古老的）人類狀態的表現。

伍、回應 Eric J. Sharpe 的論述

以上，Sharpe 所述精闢要義，幾已涵蓋宗教學研究可能面對的所有問題了。筆者不得不謙遜而感恩地說，只能在此基礎之上略為補充一點管見。由於上述十點，有些可以歸併以談述之，所以此下化約為六點以作回應：

一、「價值判斷」的問題，直接牽涉到宗教研究者是「局內人」或「局外人」的問題，也直接面對著信徒「反應的門檻」的問題。三個面向其實是一個問題的延申：研究者個人是否可以預設「特定宗教立場」？這在傳統的宗教內部研究中，原是理所當然的；但是，在近代乃至現代的宗教研究學者而言，卻成了無可迴避的問題。

傳統的神學、佛學或道學研究，是局內人（教徒）的研究，信仰上的「價值判斷」業已成形，故亦不須如局外人（學者）審慎地將「信徒的看法」考慮進來。它的好處是：自然就具足對研究對象的「同情心」（更嚴格而言：是「認同感」乃至「崇敬心」），不須喬裝「價值中立」。但它所隱藏的危機是：容易因「認同感」乃至「崇敬心」，而在情意上先行認同信仰內容，這經常導至理性的「繳械」。故筆者曾在〈理性只是情緒的奴隸——「聖戰」與「反戰」的省思〉一文中說：

人因察覺並意圖超越（或是迴避）自己的局限，所以才登入宗教堂奧以尋求答案。宗教，常是因著人類的理性探索，而發展出完整的思想體系，用以滿足其非理性的情意需求，或用以善巧引領人進入其直觀世界的堂奧，好能超越情意的困頓。弔詭的是：人們偏又常在宗教領域裡，惑於其「神聖性」的崇高偉大，而讓情意不設防地接受催眠，無怨無悔地受其驅遣；讓理性不設防地提供服務，以合理化其宗教答案。這樣一來，稍一不慎，教徒往往比俗世中人，更容易加深並加重其知情意方面的錯亂。

宗教上「神啓」或「先驗」的答案，不但無法被理性檢驗，反而讓人類所引以為傲的理性全盤繳械。既然在情意的層面，教徒已接受了此諸答案；理性至此只能降格而為非理性情緒的「臣妾」，它被用來做兩件事情：一、以理性思維發展出綿密的宗教理論，或是尋求類似「神蹟」的事實見證，好證明該宗教所提供的答案為真為對，反面答案為偽為錯。二、運用理性以駕馭所有內在、外在的資源。例如：恐怖份子長期而耐煩地學習增強體能、學習融入異文化世界、學習引爆大樓、駕駛飛機、臨場制服機師、空服員與乘客的技術，研擬天衣無縫的計劃以同步劫持數架飛機……。有此「理性臣妾」之雙重服務，「聖戰」不但可以被曲意地證明其「合理」，而且可以被有力地證實其「神效」！[7]

當然，局內人的這種研究困境，並不是局外人就能避免得了的。誠如前述 Sharpe 所言：「沒有一位學者可以不帶感情、不具主觀看法，因為每個學者都和某個時代、意識型態、神學理論、社會階層以及形成某個觀念的氣候，有著精細微妙的從屬關係。」

「局外人」的研究固然有其「旁觀者清」的優點，但「局內人」的研究也並不是沒有「局外人」所難以企及的優勢。筆者曾在《律學今詮》一書中談到此點：佛學研究者大可不必以局外人（outsider）自居，局內人（insider）自有其更寬闊的視野與更生動的學術題材。insider 不是「能不能作學術研究」的問題所在，問題在於 insider 有沒有問題意識？有沒有批判精神？倘若具足問題意識，觸處都是學術題材，有些題材是 outsider 做夢都想不到的。倘若具足批判精神，那麼所有批判都將是一針見血，而 outsider 反而經常成篇累牘切不到痛處，讀來有隔靴搔癢之感。因為一些隱微而重要的關鍵點，只有 insider 才有機會看出端倪。[8]

二、有關「世俗化」的課題，這是典型的西方宗教課題，在東方，世俗與神聖一向不是打成兩橛的事情。有關此點，筆者在拙著〈政教關係新探〉就曾說到：「以基督宗教而言，或可作此二分；就佛教而言，倒不見得以如此區分為妥。因為，『佛法在世間，不離世間覺』，『不依世俗諦，不得第一義』。也不見得覺悟的境地一定就得跟世間截然二分。所以在東方，政教的互動必須放在歷史的脈絡，而不是聖俗的脈絡來檢討的。」[9]

江燦騰教授更是在近期文章〈關於臺灣宗教學界「神聖性」議題迷思的批判〉一文之中提到：

「宗教學『神聖性』的討論，其實是源自西方天主教的宗教哲學思想，並且和超越或絕對的神人異質（二元論）概念有關，但與東方的神人同質（一元論）的泛神概念又是截然不同的。」[10]

Sharpe 提到：世俗化的過程，可從三個面向來定義：首先是拒絕的面向，也就是，當曾經是信徒的人從信仰宗教轉向信服某個世俗的權威時；其次是適應的面向，在人們修改舊有的事物以便適應新的思維模式時，便嘗試與新的事物達到相互協調的關係；最後是反應的面向，也就是舊有價值塗上新的色彩，而新的忠誠又十分需要之時。

這種抗拒→適應→反應過程，在東方宗教與世俗的互動中，是較為隱微的。原因可能是：

（一）東方宗教的身心操練理論，並不直接與科學產生嚴重對立，所以沒有抗拒科學的過程。

（二）東方宗教（除少數局部的特例如西藏之外）大體遵循「政教分離」路線，所以也較少如歐洲中世紀至近世紀政教關係的張力。

（三）東方宗教中的佛、（全真）道二教，重視個人身心的冥契經驗。雖然相應而言也有倫理學上的理念與規範，但大體較無全面而強勢地介入社會乃至家庭，而形成（乃至改造）風俗習慣、法律規範的企圖心，所以也較無聖、俗二股力量拉扯的感受。

三、「傳統與薪傳」以及「文化的問題」：宗教學研究方法帶給「局內人」研究者的最大啟發，就是：由於前者在檢討到「傳統與薪傳」的問題時，並不落入「學派、宗派、教派」認同的窠臼之中以預設立場，反而注意到了學派、宗派、教派之間複雜交綜的關聯性，並且見及大環境中「文化」對宗教或隱或顯的影響力。這有助於「局內人」更寬廣而深刻地看到自身所信仰的宗教（或教派），在時空座標中所呈現的意義、所彰顯的功能，並爬梳出「文化要素」與「非文化要素」的區別。所以，縱使非屬文化的「本質」，不是「局外人」所感興趣的話題，但它卻因當代「局外人」式的宗教學研究法，而在「局內人」的研究中更清晰地浮現了出來。

當然，這也或多或少會帶來信仰型教徒的惶恐、困惑與反彈。例如：偏向自由主義的《聖經》詮釋法，以及「佛陀是否無所不知、無所不能、無所不在」、「阿彌陀佛信仰與波斯祆教光明神之信仰的關聯性」之類的論證，常是信仰型教徒的心中之痛。他們的對應方式，不是築起一道心牆以拒斥、鄙視這些宗教學術研究，就是跨越「反應的門檻」，發射出悲情而激憤的反擊。

四、有關「專業術語」與「翻譯」的問題，Sharpe 凸顯了它們在宗教學研究中的問題，但它們在宗教信仰的傳佈過程中，同樣是無法避免的課題。以筆者所熟悉的佛教而言：佛教東傳中國，直到晉朝時代，都還存在著「格義佛教」的困局，亦即以道家的語彙與義理來解釋佛教的道理，它常是與佛教原義有所落差的，或甚至是易使讀者被誤導的，但又是無可取代的「方便法」。從無而有地建立「專業術語」，自不免運用該文化圈最熟悉的語彙以替代之，這就是新宗教移植到異國度或異文化圈時，所必然要面對的問題。

梵語譯成漢語時，也一樣面對「翻譯」的問題。古譯師以此緣故而整理出「五不翻」原則，亦即：有五種情形是不予意譯，而保留其原音（音譯）的。[11]

五、有關「宗教經驗」與「神秘主義」的問題，這原即非屬理性討論之範疇，而是「超理性直觀」或「非理性情緒」的一種作用。所以在理性操作的學術場域之中，去論斷宗教的神秘主義或冥契經驗之真偽、深淺，乃至客觀「懸擱」地描模其情境，都難免有「力不從心」的困窘。誠如前述 Sharpe 之所言：沒有任何一個實驗方法，可以用來衡量無限與超越。

但是宗教學介入的這個範疇，也不是全無貢獻的。它最起碼讓「局內人」有機會看到：原先容或誤以為是「獨一無二」的宗教奇蹟，原來還有普世宗教的共通性。這些跨宗教的研究成果，會促成一些信仰圈內的自我檢視與反省，而減除不必要的優越感與偏見。

六、最後要談到「宗教領導」的問題：建制化的宗教或新興宗教都有「宗教領導」。有的是靠傳統的方式誕生，有的是靠領導者個人的「神聖魅力」而出現。前者涉及的往往不祇是組織與權力結構，還有各該宗教的教義及其基本精神。例如：在以「緣起」為正理的佛教教團之中，就因教義上的必然性而「照顧多面向因緣」，如此自不宜產生中央集權的教會結構與教會領袖。在這基本教理的框架之下，某些佛教領袖容或因個人背景及人格特質而有「神聖魅力」，但依慣例都不容把它輕易地轉化為個人無上的行政權力。然而對新興宗教而言，「神聖魅力」就變成是一樁不可或缺的領導要素，而且容易轉化為教團權力的來源了。

宗教學在這方面的研究，只觸及信徒們的疏離感和肯定感是不夠的，即便進

而突破現存的研究瓶頸，探索領導人「神聖魅力」的來源、其人格特質及其動機，也還是無法完全理解教團權力運作的內涵，除非研究者審慎地把各該宗教基本原理的影響力納入考量。

陸、結語

時至今日，宗教學研究，愈來愈傾向於尊重、「懸擱」與對談，學者從「裁判席」退位而為「聆聽者」。隨著宗教現象學的發展，以及對「反應的門檻」的尊重，漸漸地，教徒面對宗教學研究者的疑慮、嫌憎與抗拒心情，已大有改進。不唯如是，連異宗教之間，都在跨宗教研究成果出現之後，逐漸產生了「求同存異」的良性互動。減除立場的驕慢，增強「易地而處」的同理心，這是宗教學研究的長足進步，也是它對人類宗教的一大貢獻。

但是，作為「局外人」的學者，也還是要看到此中所隱藏的危機，那就是：當學者投入特定宗教而作調查研究之時，如何兼顧對受訪者的同情心與對研究內容的公正態度？當政府部門已習慣用「公關」（而非業績）來爭取媒體的認同時，當政府部門編列預算，以籠絡學者為其既定政策，進行學術包裝與辯護之時，媒體工作者與學者都須警策自己：在「同情瞭解」的同時，也要能「抗拒誘惑」。

於是，當一個作為「局外人」的學者，在面對研究對象時，他能釐清與研究對象的「友善互動」，背後所代表的僅只是「同情瞭解」，而無「接受誘惑」的成份嗎？他對研究對象的同情心，有沒有摻雜「拿人手短、吃人口軟」的成份？也許，對一個受過文化薰陶的學者而言，純粹「客觀」或「懸擱」的角度，在事實上是無法企及的，但是最起碼在道德的層面，拒絕「接受誘惑」仍是不容忽略的自我反省。「御用學者」所犯下的過失，「教用學者」也很可能在自覺或不自覺的情況下有所違犯。

撰寫本文，特別要感謝性廣法師與余秀敏教授，前者提供豐富的宗教學資料，後者則不吝提供其翻譯 Sharpe 論文的全文，兩位朋友讓筆者得以在最少時間內，把握了本文的寫作方向與內容。

九十年十月二十二日，于尊悔樓

發表於九十年十一月十六日輔大宗教系所「宗教學與宗教傳統」研討會上

——刊於九十一年九月一日第七一期《妙心雜誌》

收錄於昭慧法師新書《佛法觀點的宗教觀》（妙心出版社九二年十月印行）

參考書目

1. Sharpe, Eric J. 著，呂大吉等譯：《比較宗教學——一個歷史的考察》(Comparative Religion A History)，臺北：聯經出版社，1990年。
2. Müller, Max 著，金澤譯：《比較神話學》，上海：文藝出版社，1989。
3. Müller, Max 著，陳觀勝、李培榮譯：《宗教學導論》，上海：人民出版社，1989。
4. Mary Jo Meadow Richard D. Kahoe 著，陳麟書等譯：《宗教心理學——個人生活中的宗教》(Psychology of Religion, Religion in Individual Lives)，四川：人民出版社，1990年11月。
5. Berger, Peter L. 著，高師寧譯：《神聖的帷幕——宗教社會學理論之要素》(The Sacred Canopy, Elements of A Sociological Theory of Religion)，上海：人民出版社，1990年。
6. Berger, P.L. & Luckmann, T. 合著，鄒理民譯：《知識社會學：社會實體的建構》(The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge，臺北：巨流圖書公司，1997年7月。
7. Sharpe, Eric J. : Understanding Religion, London 1983。
8. Sharpe, Eric J. : " Study of Religion : Methodological Issues", Encyclopaedia of Religion , pp. 83~88 , New York 1987。(本文參看余秀敏教授中譯內容)
9. Oxtoby, W. G. ' Religionswissenschaft Revisited' , in Neusner, J. (ed.), Religions in Antiquity: Studies in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough, pp.590ff. Leiden 1968。
10. 呂大吉：《西方宗教學說史》，北京：中國社會科學出版社，1994年11月。
11. 呂大吉主編：《宗教學通論》，臺北：博遠出版社。
12. 賴永海編：《宗教學概論》，南京大學出版。
13. 卓新平編：《西方宗教學研究導引》，北京：中國社會科學出版社，1990年。

14.江燦騰：〈關於臺灣宗教學界「神聖性」議題迷思的批判〉，《弘誓》雙月刊第53期，台北：弘誓文教基金會，2001年10月。

15.蔡彥仁：〈晚近歐美宗教研究方法評介〉，《世界宗教研究》：1991年，pp. 265～289。

16.蔡彥仁：〈中國宗教研究——定義、範疇與方法學芻議〉，台北：政治大學，《新史學》雜誌第五卷第四期，1994年12月，pp. 125～139。

17.性廣法師：〈宗教學、佛教學研究方法之探討——以佛法中禪觀問題為主〉，《弘誓》雙月刊第38期，台北：弘誓文教基金會，1999年4月。

[1]Eric J. Sharpe, "Comparative Religion A History", 呂大吉等譯，台北：聯經出版社，1990年。第三章，pp. 63—94。

[2]同上，p.217

[3]Oxtoby, 'Religionswissenschaft Revisited', in Neusner (ed.), Religions in Antiquity (1968), p. 597.

[4]如繆勒經常說的，就宗教學而言：「只知其一者，則一無所知」。(《宗教學導論》(Introduction to the Science of Religion, 1873, p. 16。))

[5]Eric J. Sharpe: "Study of Religion:Methodological Issues", Encyclopaedia of Religion, p. 83, New York 1987。參看余秀敏教授中譯內容。

[6]Eric J. Sharpe: "Study of Religion:Methodological Issues", Encyclopaedia of Religion, pp. 83～88, New York 1987。

[7]刊於民國90年10月14日《自由時報》。

[8]見拙著《律學今詮》，p. 40。

[9]見拙著《敢向高樓撞晚鐘》，p. 127。

[10]見《弘誓》雙月刊第53期，p.5。

[11]「五不翻」即：(一)為祕密之故，例如經中諸陀羅尼，係佛之祕密語，微妙深隱，不可思議，故不以義譯之。(二)多種含義，例如薄伽梵一詞，兼具自在、熾盛、端嚴、名稱、吉祥、尊貴等六意，故不可任擇其一而譯。(三)此方所無之故，如閻浮樹產於印度等地，為我國所無，故保留原音。(四)順古之故，例如阿耨多羅三藐三菩提，意指無上正等正覺，然自東漢以降，歷代譯經家皆以音譯之，故保留前人規式。(五)為存尊重之心，故如般若、釋迦牟尼、菩提薩埵等，一概不譯為智慧、能仁、道心眾生等；此乃因前者能令人生尊重之念，後者則易招致等閒視之而輕賤。此一五種不翻之義例乃唐代玄奘大師所倡言，頗為後世譯經者所法式。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 《台灣本土宗教研究導論—少壯派觀點》大陸版序言

doi:10.29665/HS.200402.0004

弘誓雙月刊, (67), 2004

作者/Author：張珣;江燦騰

頁數/Page：31-35

出版日期/Publication Date：2004/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200402.0004>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



《台灣本土宗教研究導論——少壯派觀點》

編者：張珣、江燦騰

大陸版序言

一、出版緣起

本書是在新（21）世紀第一年的夏季，由張珣博士和江燦騰博士兩位編者出面邀稿和編輯，將研究當代台灣本土宗教各領域的少壯派學者所撰寫的學術史回顧論述加以匯整，而由以出版台灣本土研究聞名於世的南天書局隆重出版。出版當時，兩位編者為本書所寫的推薦文，即有如下的兩段扼要敘述：

一、「本書是台灣地區少壯派的宗教學者，關於當代台灣本土宗教研究經驗的精華彙編，其內容的涵蓋面極為廣泛和多元，可以說將台灣地區現有主要宗教的研究狀況，都深入地說明和導覽在內了」。

二、「針對青年學子和廣大社會人士的閱讀需要，本書力求文字明白曉暢，方法清楚易懂，但仍高度維持所需的專業水準和每一位作者各自特有的研究風格，所以既能十分貼近讀者的當下感受，又能充分滿足其求知慾之所需」。

也因此，本書自出版以來，不但在台灣地區的同道學界間深受好評和備受鼓勵，縱在國際漢學界研究台灣宗教的同道中，亦頗有嘉美或高度肯定者。於是我們兩位編者，在感受此一來自學界同道的高度熱情鼓舞之餘，又於 2003 年夏季，繼續編出，另一本《研究典範的追尋：台灣本土宗教研究的新視野和新思維》的集體作品，同樣由南天書局出版。其目的是在彌補本書編輯時，有部分主題研究如：台灣原住民宗教的研究、教派宗教的批評與反思、同性戀與宗教的糾葛、生態維護與宗教思維、新佛教改革運動與國際女性的關聯、台灣民間信仰的國際對話與新視野等，而其中有關文化媽祖的新研究轉向和後祭祀圈的新批判觀念之提出，尤其是編者之一的張珣博士所特別關注的。

所以本書《當代台灣本土宗教研究導論——少壯派的觀點》和新出的《研究典範的追尋：台灣本土宗教研究的新視野和新思維》一書，是少壯派學者自成詮釋系統的集體研究論述，因而兩者在內容上是可以互補的。並且，我們深信：當代台灣宗教研究的學術精華，亦大多被搜羅在內了。只是，由於後者涉及版權的種種問題，此次能在大陸地區順利出版的，唯有本書而已。

爲了能彌補此一出版上的缺陷，所以在大陸版的內容上我們特別取下了一篇王俊中先生有關藏傳在台灣的研究論文，再另外補上編者之一的張珣博士，針對台灣流行的「祭祀圈」理論模型精彩反省的摘錄文章，期使大陸學界對兩岸最紅的神明媽祖，也有一篇來自台灣當代學者的新觀點可資參考。

二、本土宗教研究在當代台灣的現況解說

台灣傳統各種本土宗教，除早期原住民各族所特有者之外，幾乎都是在明末清初之際隨閩粵漢人的來臺拓墾而一併傳入的。因此閩粵地區盛行的佛教、道教、民間教派、民間信仰和官廟崇祀等，自然佔了最大的傳播優勢。到了清朝中期以後，由於漢族移民人口的快速增加，「內地化」的程度加深，所以上述這些源自南中國各種傳統信仰，也更加生根與普及，並長期居於臺灣本島宗教的主流地位迄今。

另外，荷據時期荷蘭人帶來基督教，西班牙人在台灣北部傳播天主教，也對臺灣的漢人及原住民的宗教信仰添加了新的精神內涵與文化向度。到了日據時期，同樣有日本神道教與日式佛教之佈教的大舉來臺，長期配合日本官方在臺的殖民統治政策——包括宗教政策在內——此一強勢作爲，自然也對當時台灣人民的宗教信仰產生了一定的影響。再加上 1949 年後，隨著國民黨政府逃難來台的人士，或帶入、或自創大批民間教派，如一貫道、慈惠堂、皇帝軒轅教、天帝教等等。以及 1960 年代以後，日本的創價學會、天理教、日蓮教，韓國文鮮明的統一教，以及巴哈伊教、摩門教、西藏密教等種種國外教派，隨著全球化運動紛紛入台傳播，雖一度有官方的把關或取締，聲勢稍挫；然不久因正逢臺灣宣佈解除長達三十八年的軍事戒嚴管制，改採信仰較開放的政策，於是原有的各種地下教會或新興宗教團體，亦在〈人民團體法〉通過後，紛紛向官方正式登記，以取得合法地位——而類似以上這些主客觀大環境的急遽改變，毫無疑問地，也會更加帶來宗教傳播的有利條件，並促成了當代臺灣本土宗教幾乎是空前的蓬勃發展現象。

在此同時，若以宗教學術研究者的觀察來看，上述空前蓬勃的臺灣宗教發展現象，不論從歷史面向作縱時性考察，或從社會科學面向作同時性考察，均會呈現出極爲多元、多種類、多中心複雜的宗教樣貌。此即意味著，它所提供給研究者的，其實是一個不可多得珍貴的研究樣本。這當中，所隱含的學術意義是：一方面歷史上不同時期，一波波的台灣移民帶入不同的宗教信仰，另一方面則不同的族群，也帶來並固守各自不同的原有宗教信仰。此因縱使不同時期都有當時的執政者倡導其政策主導的官方宗教，乃至會不同程度地限制過民間信仰，但是大體上還是讓臺灣本土的民間信仰保有一線生機，不至於完全斷傷其命脈，所以歷經數百年來的臺灣政權鼎革，臺灣以漢民族爲主的宗教信仰，迄今其活潑的生命力，依然盛況不衰。[1][1]亦即台灣宗教與政治的關係，雖有局部（與某些宗教

或教派)或短暫時期的緊張衝突,但是尚未達到全面開戰的程度。這是值得宗教研究學者慶幸的。

而若針對具體研究素材或資料來說,則台灣地區歷經數次政權的鼎革之後,在各個時期的宗教信仰仍留下有為數不少的文字資料。例如清朝官方檔案,地方志或採訪冊,文人筆記遊記,碑文或契書都有不少相關的宗教記載。在日據時期,除了官方的宗教調查報告之外,學者私人的調查研究報告,或當時的報紙,雜誌與期刊等,均有不少宗教方面的資料可供參考。[2][2]戰後國民政府在全島性的土地、人口、寺廟、教育、衛生、經濟成長各方面也持續日人之普查政策,而有詳細確實之統計調查。這些統計數字均可提供研究台灣社會經濟發展與民主化變遷過程中宗教所起的作用或關係。也可以說許多學科,政治,經濟,法律,衛生,教育,均可利用已經有的各種一手或二手資料,從事與宗教相關連之研究。所以臺灣本土宗教的研究,前景極為看好,學者不應對此有所忽視。

三、本書的編輯構想與特色

基於以上的考量,接著擬在此向讀者說明有關「本書的編輯構想與特色」。

首先,就本書的編輯構想來說,當然是由於現有的台灣宗教研究之成果,在先前曾有各學科宗教學者的長期努力耕耘,也已累積了不少的資料與論著。然而美中不足的是,這些稍早的台灣宗教研究者,其實是散佈在各大學的不同學科當中,其專業各異,水準也參差不等。在出版品方面,通常有一些出版社資助學者來辦宗教雜誌或出版相關叢書;至於研究活動方面,則有志同道合的學者組成的同仁團體像著名的「東方宗教討論會」等等,其學養或學術品質也同樣彼此落差極大,很難一概以學者或學術出版品視之。

特別是在解嚴以後,臺灣地區的新興宗教或教派林立,吸引了大批游離於傳統宗教信仰門外的現代人。而彼等的各種宗教行爲,又牽涉到法律、經濟、政治層面,使得在認知或從事研究時,倍感其中新問題的頻繁與複雜,遠超過之前的任何時期;同時,一般社會大眾,也對各種宗教知識之需求,日益殷切。但社會上所能提供所需的宗教學術資源,又極為有限。

對於此一現實需求,雖然有「台灣宗教學會」於1999年成立,集合各學科的宗教學者以共謀台灣宗教學術的拓展,但是總體宗教學術研究水準提升的目標,則依然尚待大家的努力。況且,目前臺灣地區已有公私立大學十一所設有宗教研究所課程,若順此發展下去,可以預期未來臺灣本土的宗教研究,將越形專業化與學術化,每年可能都會有數十篇相關的碩博士論文或出版著作問世。如此一來,本書的編者和作者群,有鑒於在現階段對於大量初學者初期從事宗教研究的入門

方法或尋找材料的需要，共同認為可以就目前臺灣地區已經出版的幾篇導論性與綜合性論著加以編輯，以方便學子參考引用。而在挑選相關論文時，其主要的構想，是首先擇取有關台灣本土化的宗教或教派研究論文，加以篩選後，再配合研究視角多元與周延，於是儘量從學科的代表性和整體功能互補的作用性，將各學科（※包括歷史學、社會學、人類學、宗教學），各宗教類別（佛教、道教、民間信仰、民間教派、基督教、天主教），都一一納入，以滿足初學者的各種參考之需。

至於為何又會提出以「少壯派學者觀點」作為編選的主軸呢？其用意有三：其一、在呈現當代臺灣年輕一輩宗教學者的詮釋觀點與既有的心血結晶，以確立臺灣本土宗教研究的主體性和發言權之所在。其次是，當我們以「少壯派學者觀點」為標榜時，即代表我們仍屬成長中或未定型的學習者，尚不足以和現有的學界前輩或大老並稱。^{[3][3]}其三是、本書除了要表達臺灣不同世代宗教學者之間的傳承與創新之外，更期望今後能因而逐漸達成學術研究或詮釋的默契或共識，使學界的彼此合作較過去大有改善，並促進臺灣宗教學術整體水準的實際提升。

此外，在此必須特別強調的是，本書編者在編輯時所秉持的兩個重要態度為：第一，尊重多元的詮釋角度與意見，亦即，尊重原論文作者之專業素養與立場，不做任何評價或摘要，以免犯了坊間常見的用編者之詮釋取代原作者意見之毛病。因此我們讓每位作者自行負責其意見與立場，而不求統一或共調。並歡迎讀者與個別作者討論。^{[4][4]}第二、台灣宗教研究的大架構與體系應該是一個尚未定案，仍待發展與研討的議題。因此我們就目前已經出版的論文中，精選出來的幾篇論文是一個初步編輯，既是成果展現，也是拋磚引玉，希望為學界帶來一個提昇效果，督促學者在做本行專業的個案研究之外，也重視學術史或回顧反省批評性論文之撰寫與構思。

總之，本書所提供的各篇論文，其所共同組成的，並非意在建立一個封閉或自足的解釋體系，反而是在用心呈現出一個尚待發展的圖像。所以在本書中，我們並未窮盡台灣境內現有的各種宗教教派、各種宗教現象或議題。也因為這樣，本書是一本名符其實的「研究導論」。而讀者若有機會，仍可在今後，繼續閱讀我們所編的第二本書《研究典範的追尋：台灣本土宗教研究的新視野和新思維》（南天，2003），則完整的學術面貌，便不難窺見。

2003年冬末編者序於台灣台北

[1] 事實上，不論在日據後期的皇民化運動也好，國民黨早期的改善民俗掃除迷信辦法，或取締一貫道等，都不曾做到斬草除根的絕滅地步。即使解嚴前後，宗教團體的活動力與正當性有所不同。但是並非從無到有的不同。也因此對比起海

外華人或中國大陸所經歷的宗教環境變遷來說，目前台灣宗教如此蓬勃，有其長期宗教自主或半自主之歷史背景。

[2] 特別是，在當時，台灣因為日本殖民統治需要，而作了長期連續全面的人口戶籍資料普查，是全世界少有的珍貴人口資料。

[3] 當然，前輩們的辛勤成果並未被忽視，而是在回顧文章內被一一述及。

[4] 我們認為現代學者應該有胸襟接受批評，也尊重批評者各種相同或相異之看法。尤其本書選輯之論文作者多數是年輕一代，在漫長學術道路上更是應該培養接受批評之氣度，善養與人切磋之習慣。而不應該太早有定於一尊或立一家之言的觀念。



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 人間淨土與地上神國—潘儒達先生訪談錄（下）

doi:10.29665/HS.200402.0005

弘誓雙月刊, (67), 2004

作者/Author：昭慧法師

頁數/Page：36-45

出版日期/Publication Date：2004/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200402.0005>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



人間淨土與地上神國

——潘儒達先生訪談錄（下）

昭慧法師受訪 德發、德風整理 印悅潤稿

【接續前期】

■潘：我想進入另外一個問題，就是有關宗教關係、宗教對話方面的問題。您是否可以談談，從佛法當中，您怎麼去看待或期待其他宗教？

■昭：佛法講的是「緣起」，世間一切都是緣起緣滅，所以佛教不認為世界與人類是來自一神創造的。再者，太過荒誕的鬼神崇拜亦宜避免，因為鬼神的瞋惱心大，貪婪心強，這樣與他們相應並不好。如果對宇宙人生的看法，跟其他宗教完全一樣，佛陀就不需要另說「緣起」，他自有其獨創而不共其他宗教的見地。

但是另外一方面，佛陀對待其他宗教，較無主動攻擊的言行。我看《阿含經》所述，幾乎都是其他宗教的人來找他辯論，他也都平靜地回答；這些人有的回心轉意，願意跟隨佛陀學習佛法，有些人辯輸了，就靜靜地離開，也沒有很強烈的對立衝突。終其一生，佛陀沒有受到其他宗教的重大迫害，這可能與他的平和態度不會讓其他宗教有威脅感有關。

我在《阿含經》裡看到一段故事，有一位尼犍子，亦即今日印度的耆那教人士，奉師長之命，來與佛陀辯論，經過往復辯論之後，他覺得佛陀講得比較有理，於是他決意皈依三寶，並向佛陀稟白，從此不再奉養他的尼犍子師長。當時佛陀答覆道：「你還是要照以前那樣供養他們，因為一切眾生都是依於食物以維持生命的。」從這裡看出，他並不想要獨享宗教資源，他看待其他的宗教，並不是當作「異己」，而是仁慈而平等地對待其他宗教裡的「人」，每一個人都是活生生的人，每一個人都像佛教徒一樣有苦有樂。佛說法，是為幫助人們離苦得樂，不應到頭來反而抽離了「人」，異化了「人」，而把佛教勢力的發展當成目標，卻忘失了對生命的關切與疼惜，這種傳教的熱情將只是「我所愛」，是對他人信仰的控制欲，並形成「黨同伐異」的效果。反之，對生命的關切與疼惜，那是沒有宗教間之藩籬的。

在印度，對宗教行為的部分，佛陀主動表反感的極少，大都被動回應。但是，看到許多馬匹、牛羊，因祭祀而大量被殺，痛苦哀嚎之時，佛陀表達了明確的反感。他認為，要藉著這些生命的苦難而昇天得福，這無異是癡心妄想。顯然同樣是出自於對生命的關切與疼惜，他也會對其他宗教傷害生命的行為而加以譴責，但此譴責的意圖純為苦難生命，而不是為了壯大自己、標榜自己。也因為如此，

佛教比較少與其他宗教發生戰爭，偶而有一些辯論，那是難免的，但是到達發生戰爭的地步卻是沒有的，因為佛教是爲了護念生命而弘傳於世間，沒有理由爲了宗教意識形態之爭，而倒過來剝奪生命。

再者，就緣起法而言，佛陀比較不會強調意識形態的「絕對真理」。緣起法則之下，每一個生命的眼耳鼻舌身意，所接觸的面向是有限、有量的；有限、有量的接觸，就必須要謹慎地自我反省。一個人或一群人，如果在他眼耳鼻舌身意的接觸過程中，與我有著完全不同情境的接觸，那他可能就會產生不同的現況認知與歷史情懷，乃至不同的行爲模式，除非這些認知、情感與行爲，業已牴觸到其他生命的尊嚴，否則對這些差異應予尊重，不要輕易認爲對方絕對錯誤，自己代表絕對真理。不要站在自己是絕對真理的立場去看待對方，而要容留一點餘地，給彼此作友善溝通的機會。

例如在台灣，統獨意識不但存在於基督宗教界，也存在於佛教界。佛教界雖然有統獨歧見，但比較沒有那麼強烈的對立；在我周遭有一些法師比較傾向於兩岸統一，卻與主張台灣獨立的法師居士，大體可以相安無事，這可能是來自於他們的佛法訓練，使得他們易於包容其他不同根性，不同想法的人，不會有「只此一家，別無分號」的霸氣。所以從緣起法的邏輯來看，大體而言，佛教對其他宗教，當然還是站在友善的立場，強調相互尊重，包容多元的開展。

包容多元開展之中，有沒有佛法的主體性？當然還是有。總不會改變說法，跟著其他宗教主張創造論或鬼神崇拜等等。但即使是緣起論的觀點，也不強加在別人的身上。例如：我在這裡跟您談話，我沒有一丁點兒希望您聽了以後，就會對我比較好，或是改變信仰。我說這些，純粹只是在您發問的情境之下，知無不言地將自己的體會與您分享。比如：體會緣起法則，會讓心靈比較平和，不致於產生黨同伐異的心理，這麼好的情境，我希望與人們分享，這個心情是有的；可是，舉心動念卻絕無擴張佛教勢力的想法。表面上看起來，同樣是談論自己的信仰，好像差別微乎其微，可是內在動機不同，某一個關鍵時刻就會出現不同的結果。

■潘：您剛剛談到從緣起的角度看宗教，這讓我想到了，在宗教學裡有一個觀點，就是「多元主義」。它的意思是說，每一個宗教可能是不同的路徑，可是卻指向同一個終極的目標。簡單這樣說好了，這是一種角度。另外，這兩個月我在台灣也有機會跟其他佛教的師父見面，詢問到這個問題的時候，他們有數次提到，其他宗教在佛教體系裡面，大概能夠修到人天乘，或者到達色界天，但是沒有辦法得到真正的解脫，對於這個看法，請問法師的評論是怎樣的？

■昭：我想，當然這樣的說法，就好像是天主教在一九六五年大公會議所下的結論：這些異教徒「離上帝不遠」。天主教已經向異教伸出了友誼的手，認為他們離上帝不遠，但畢竟還是跟主內姊妹兄弟有所不同。每一個宗教在建立它的主體性時，還是與其他宗教有終極目標的清楚切割，他們大概很難認同「純粹只是路徑不同」的說法。因此我不知道如何去談「終極目標的相同」，但因為自己研究宗教倫理學，反而會認為：宗教對話不必然要為「終極目標」而針鋒相對，這部分大家不妨保留各自的餘地，各自發展吧！然而美好的心靈，卻是透過各個不同的宗教系統也可以薰陶成就的。

在宗教倫理學中，透過一神論，與緣起論的佛教一樣可以建構出仁愛原則，不傷害原則、公正原則與自律原則；在基督宗教而言，這些是來自上帝神聖的愛與公義，所以貫徹這些原則而奉行規範，會讓人心愈來愈趨向於真、善、美、聖；佛教則是來自緣起法則的深觀，所以貫徹這些原則而奉行規範，也讓人心愈來愈趨向於真、善、美、聖。彼此的基本原理不同，一個是上帝論，一個是緣起論，這種差異不但源於各自出發的起點，也是各自回歸的終點。這部分我覺得好像不只是語彙的不同，而是基本思路的不同，思路不同，自然會產生重大的異質性。

前段時日我寫了一篇論文：〈宗教倫理學的基本原理與中層原則——以基督宗教與佛教為主軸的一個探索〉，提到兩教之間的異質性，以及各自要解決的問題。佛教要解決什麼問題？基督宗教要解決什麼問題？因為您是基督徒，比我更是基督宗教研究的行家，如果我說錯了，請您趕快糾正我。

生命倫理學可歸納出四個原則——自律原則、不傷害原則、仁愛原則與公正原則。基督宗教很明顯的提到上帝的愛與公義之屬性，因此從形上的基本原理，建立仁愛原則、不傷害原則與公正原則並無問題，這種公義不只是社會性的公義，有的生態神學還建立了生態性的公義。所以建立地上的神國，要靠基督徒將愛與公義實踐於人間。

至於自律原則（亦即自由意志）的部分，既然神創造了我們，那麼我們的罪惡與苦難，到底要不要歸咎於神的創造呢？如果是這樣，就沒有所謂的自律原則可言，因為任何一種審判，都必須建立在自由意志的基礎之上。於是神學家解決了這個問題，他們乾脆把自由意志，同樣當做是神創造人的一部分恩典，神既然已創造了人的自由意志，那麼人就應該為自己自由意志下的行為而負責，並接受終末的審判。也就是說，在「一生一切」（由唯一真神生出一切）的理論之中，並不會構成命定論的陷阱。

各宗教都應該跳開命定論。如果是命定論，各宗教的信徒還有什麼好努力的？佛陀也在譴責命定論，但許多佛教徒在這方面的表現，卻比基督宗教還要差勁，

很多人都掉落到命定論的陷阱，而形成令人窒息的業障論。他們認為一切遭遇來自過去生所造的業障，今生只有忍受一途。對自己尚且如此，對他人的苦難就更不用說了。於是形成了對眾生與社會環境的冷漠，眾生個人的業障不能改變，社會環境的共業就更是不能逆轉。我常常說，如果是這樣的話，那佛為什麼還要說法度生呢？他乾脆看著我們等死，等著所有報應的來到就好了。

佛法是緣起論，而不是命定論，不祇是過去生，現生的所有努力，也都是因緣的一環。因緣是很複雜的，並不是單一因產生單一果這麼簡單的發展。因此，縱使過去生有過惡業，現在依然要努力創造善因緣，這會讓惡業力被沖淡，或者暫時無法成熟而為果報。縱使是共業，為什麼不能夠從一個人、少數人到多數人，形成強大的共願，來轉變這個共業呢？共願的因緣如果夠強，共業也是可以少分、多分轉變的！就像是台灣，從戒嚴到解嚴，豈不也是少數人犧牲身家性命，感動了台灣人民匯聚出共願，共同來改變這個共業嗎？共願有多強，共業能夠被轉換的力量就有多大。同樣的，對自己的業障也應該不死心地努力，縱使因緣不具足，惡業果報終於還是現前，也沒有關係，就坦然地去接受它，因為這些終究也是會成為過去的。努力永遠比不努力好，它會減低宿業的衝擊力；對他人給予友善溫暖的幫助，也可以讓他人的心念與行為轉變，從而逐漸轉變他人的業力。這在緣起的系統理論，是那麼清楚的事情，為什麼到了許多佛弟子的身上，就變質而成為宿命論式的報應說呢？許多佛教徒就是以業障論來看待苦難的，相形之下，我還是讚佩慈濟這樣的團體，不陷入業障論，反而不斷地用長情大愛來擁抱眾生，這是難得可貴的。

除了業障論之外，佛教還有一個容易掉入的思想陷阱，就是「一即一切論」。基督徒的「一生一切論」，還謹慎地用神學的詮釋來避開命定論的陷阱，可是佛教竟還有人透過玄學性的「一即一切論」而陷入了命定論。原則上，一個現象背後一定有無限的因緣，這是對的；因為每一項因緣，如果繼續追蹤下去，必然會發現它本身也是很多因緣成就的。如此展轉無窮，「一」豈不等於來自「一切」了嗎？

例如：土城北城醫院的嬰兒被護士錯用藥劑注射致死，致死的主要因緣，當然是護士注射的那個動作。可是那個護士注射下去，背後依然有很多因緣，往上可一直追溯到無限。然而發生問題，畢竟還是要追查責任，這個護士就成了最直接的禍首，要接受法律的制裁，其他週邊又週邊的因緣，當然是要檢討，但是若擴散到「一切」，那就不要動彈了。所以「一即一切」固然有它的邏輯性，可是在發為動力的時候，會變成讓人覺得一切無從說起，也無從做起。

緣起論的重點不是「一即一切」，而在於「此有故彼有，此生故彼生」。當前我們的眼耳鼻身意，接觸那麼多的境界，我們卻只選擇一或兩個境界而給予關

注，可見得這一兩件事在我們生命的價值體系中，有其優位價值。我們把它拿來排入時間、行程，而這也就是我們目前專注的目標。這個時候，不是要從「一」裡往上冥想「一切」，而是從這個「一」裡尋求主要因緣，用以達成目的。

有時因緣複雜到讓人防不勝防，例如，一隻螺絲釘也可能是導致飛機失事的因素，所以許多看似無關緊要的小因緣，到最後卻往往釀出重大災禍。可是我們起碼要先把最主要的因緣抓住，如果有更多的時間，再去掌握次要乃至更為次要的因緣。如果是風險更高的大事，就要更為密集地注意更為眾多的因緣。我們生命的存在意義就在於，不斷在感官與意識接觸境界時，建立有意義的目標，從這個目標而鎖定專注的對象，從幾個主要因緣來下手，並努力完成目標，這才是佛說緣起的目的。

所以回到前面所言，就自律原則而言，佛教和基督教一樣，理解不當時，都有可能陷入命定論。倒是不傷害原則與仁愛原則，基督宗教認為上帝有愛的屬性，所以愛世人是應該的。但是他也必須要面對另外的一些難題，例如，主內的兄弟姊妹要愛他們，在這之外的呢？他們當然也可以認為：神的愛是無遠弗屆的，包括主內的，也包括教會之外的兄弟姊妹。

■潘：這是基督教需要反省的。

■昭：它要面對的難題是，如何解除它的排他性？從來自上帝的愛而言，是要愛及鄰人與仇敵的。從公義的角度而言，第一、它有普及性的公正，大家一律要奉行誡命，認錯悔改。第二、它也有報應性的公正，每個人都要面對公正的終末審判。這就出現了一個問題：如果不奉行誡命，難道這個人同樣可以得救嗎？可是如果奉行誡命，則前提必須是承認上帝為唯一真神。於是，就它的公正原則而言，如果一個人不承認上帝，不奉行上帝的誡命，也依然同樣得救，這中間的公正原則就被打亂了。所以它必然會推出「終末審判」這一個結論，讓不承認上帝，不奉行上帝的誡命，也不肯認錯悔改的人，受到公正的制裁。以它的邏輯而言，系統思想是頭尾互相呼應的，邏輯也是非常綿密的。而且它會理所當然認為，「罪」之大者無過於不信奉上帝，因為不信奉上帝，就不可能奉行誡命，更不可能認錯悔改。所以對它而言，邏輯上也可以推演出「必須在主內弟兄與不信奉主的人之間有所區隔」的正當性，這是符合其內在理路之公正原則的。

問題是，當他立足世間，面對其他非基督徒族群，而這些非基督徒對它的排他性有畏懼感的時候，他要改變的是自己啊！所以，排他性終究會是一個棘手的問題。

還有，緣起論並不必然要貼上「佛教」的標籤，它只不過是被佛陀所印證並闡述的一種道理：世間一切的現象來自因緣和合，而這是符應經驗法則的。即使是一個科學家，也必須尋求因緣，來證成他目前想要得到的答案。固然他不知道什麼是佛教，甚至不屑於燒香拜拜那一回事，可是思維、探索的依然就是因緣。

佛陀說法，是從個人貼切的生命經驗說起的。生命有種種不得其解的痛苦，倘若沒有痛苦，就不用追隨佛陀來尋求生命離苦得樂的答案；如果目前雖然覺得有苦，卻不想改善它，那也不用追隨佛陀來尋求改善的方法。如果你確知有苦，又想改善現況，那你就聽聽佛陀怎麼提供他的切身經驗與智慧吧！這種身歷其境的體驗，是比較容易讓人咀嚼、體會並接受它的。

基督宗教倫理學的基礎，追溯到根源處，既然是上帝，那麼，上帝的存在與不存在，立刻就要先被肯定，否則後面的一切，就將無從證成。固然基督徒可從神秘經驗來感受到上帝存在的一些異象，或者將經典歸諸「天啓」以證成其權威性。但是神秘經驗並不是普及性的，只能靠已有神秘經驗的人來作見證分享。而「天啓」的權威性，對於不信者恆常是無效的，因為這種人根本就不承認上帝的存在，遑論上帝的啓示？神學家當然也會努力印證上帝的存在，但畢竟那是少數人的思維，而且辯證思維終究還是有其極限。那麼最後只能說，是佛教的如來藏也好，基督宗教的上帝也好，這些都是訴諸信仰的、形上的、超越經驗的。這時人們之信與不信，就不是傳教者片面能夠掌握的了。即連德雷莎修女，有很長一段時日，在內省之中，對天主的信心竟還有動搖的時候，這是基督徒必須面對的難題。

建立在經驗中的事務，能夠反覆操作以求檢證，但建立在超經驗的事務上，就可能要訴諸極大的虔誠信念了。信念要如何建立？這確實是一個挑戰。如前所說，神秘經驗不可多得，神學之辯證也畢竟是少數菁英的思想工程，不太容易全盤普及，也未必能說服得了別人。於是，它訴諸愛德的感化力量。

我覺得基督徒的愛德實踐，比神秘經驗或神學辯證，具足更為強大的感染力，最為難能可貴。這些年來，實在是「人間佛教」的提倡，使得眾多佛教徒也展開了關懷社會與眾生的龐大事工。過往基督徒在這方面做的，遠比佛教為多，他們希望透過愛德的實踐，讓人見證到耶穌基督的永在，讓人因愛之感化，而接納基督宗教。但這也有其侷限，有時候信仰不是可以勉強得來的。一個人心理上歡喜基督徒或敬愛修女是一回事，內心深處對神是否已可純信無疑？又是另外一回事。到後來，信仰可能會逐漸變成一種文化習慣，但這種信根是不是紮得夠深？那又另當別論。

我不是指佛教徒的信根都紮得很深，只是說這部分是基督教可能要面對的難題，佛教也要面對別的難題，如最易滲入佛法之中似是而非的命定論，會使他們對仁愛原則的積極實踐，變得不很熱衷，甚至麻木不仁，將苦難視作業障與共業的現前，在世間不但沒有辦法給苦難眾生帶來安慰，反而讓他們承受到二度傷害。這就是佛教徒要反省的地方。

我並不那麼想自圓其說，肯定基督教與佛教到最後一定是到達同樣的終極目標，但我認為：不應將對方妖魔化了。事實上，難免有一些排他性強的基督徒，讓我們產生恐懼與反感，但在我的生命經驗中，接觸到很多基督徒，他們的慈悲心，溫厚、善良的性格，以及良好的教養，都令我極度欽敬。這難道不也是在他們的神學體系裡，用他們的倫理思維方式，而打造出來的人格？怎麼可以認為，只有佛弟子，用佛教的方式，才會形成這樣美好的心靈呢？所以我先不談終極目標是否相同，單就美好的心靈而言，我在基督徒的身上也一樣看到了它。

■潘：您提出的幾個問題，實在是值得我們思考、反省。另外一方面您提到說，確實在不同的宗教裡有一些差別，您提到在倫理層面，事實上也有一些相通的地方？

■昭：我最近要寫一本書，名為《佛教規範倫理學》，其中一小部分會討論到基督宗教，我要討論基督宗教，用意不在於較量高下，而是要討論到：兩個迥然不同的根本原理，原已意味著終極目標的不同，但是中層原則竟然如此雷同，而且它們所打造出來的美好心靈，也都是如此相同的。我是要談這些，但我也不諱言如前所述的，兩個宗教各自要面對的困境。

■潘：目前我的感覺確實是，我們需要思考、反省。另外一方面，就是有關神這部分，您在過去的一段時間，有跟其他宗教人士接觸。在西方，界定宗教對話，是從各方的思考層面，有些層面關乎教育的交流，有些則是關乎神蹟、靈修的部分，如晨間的禱告等等，還有些是社會關懷，您是否可以就您的經驗，談談台灣宗教交流的現況？

■昭：因為我不是在社會上參加很多活動的人，主要還是用心在學術上，所以關切的面向非常有限，並沒有注意到台灣目前是否有頻繁的宗教交流。我只感覺到彼此有蠻大的善意，常常在公開場合，有一些教會組織的領導人碰面，並作友誼性的交流。縱使它只侷限於「交誼」，但能見面總是好事，見面就有三分情，總好過完全疏離所產生的恐懼感。在教育或靈修方面的交談，我覺得輔大宗教系最為熱心。我是輔大宗教系的老師，系裡每年都舉辦與宗教對話相關的各種主題的研討會。在研討會中，就算是各說各話吧，那總也是一種交流，而且是很生動的交流。

我本身教宗教倫理學，而我之所以會寫《佛教倫理學》，也都還是要感恩前系主任陸達誠神父邀我教學的因緣。佛教有很多倫理素材，可是從來就沒有「佛教倫理學」這門學科。我就爲了教授這門課程，方才開始閱讀倫理神學與西方倫理學書籍，先知曉它們到底是些什麼內容，要怎麼建構一個哲學進路的完整體系，這才開始撰寫《佛教倫理學》的。所以，以我本身的學術背景而言，如果沒有與天主教之間的思想交流與教育交流，不可能作「佛教倫理學」方面的專題研究。

我自己是做社會運動的，在運動的場域裡，某一些與基督宗教可以攜手合作的議題，我們都會一起去做。例如：反賭博合法化，我就拉著輔大神學院院長艾立勤神父以及長老教會的牧師們一齊努力，尤其是台北東門教會盧俊義牧師，正義凜然，讓我欽敬不已。

■潘：我下禮拜也要去拜訪他。

■昭：太好了。我今天正巧還收到一封他的來函，他真的是很熱心，在盯緊長老教會的立委們，強烈表達基督徒民代應該抗拒賭博罪惡的立場。我們之間的友誼，建立在共同的社會理想上，這大概也算是一種宗教交流吧！像艾立勤神父也是，他最關切的就是反墮胎，當然不可能全面禁止墮胎，但他希望某一些條文能略作修正，以免墮胎的門戶洞開，毫不設防，會增加胎兒被輕率地人工流產的命運，我聯署了這份文件，他希望佛教界有更多人可以加入聯署，以形成修法的壓力。所以我才說，在倫理學的層面，許多中層原則是彼此相同的；在相同的部分，我們還可以有極大的合作空間。

■潘：在彼此的教理與教義部分，有可能合作嗎？

■昭：基本原理的部分，我覺得我們做學問的人，很難爲了友情的緣故，而講一些不著邊際的門面話；不同的部分，現在我還沒辦法勉強說它是相同的。但是，還有什麼比生命彼此的友善對待更重要的事情？抽離了生命的宗教，都是異化了的宗教，生命與生命之間的真誠關懷與祝福，這點最爲重要！我不那麼關切非要把門面話講得動聽不可，這有時會扭曲了宗教間的異質性。

■潘：在這個層面上，就是人間淨土的理想上，我想您接觸過一些長老教會牧師或一些基督宗教學者，據您的瞭解，長老教會也在推動建立「地上神國」，這兩個理想是否可能有相通之處？

■昭：就前述不傷害原則、仁愛原則與公正原則而言，兩者的理想是極相類似的，因此兩者爲了苦難眾生與社會公義而共同合作的空間極大。神國可以在人

間建立，這樣的觀念，對基督徒而言，絕對是一個值得奮鬥的目標。它激勵著基督徒，讓他們從「屬靈」的部分拉回來，也兼而注意「屬世」。

但你們可能要注意：在辭令方面，最好避免讓人覺得帶有侵略性。我與幾位講「上帝國」的牧師接觸過，知道他們都沒有排他性，征服慾，他們淳厚而饒富理想與正義感，只是提倡要把上帝的愛與公義，在人間實現出來，就是這樣而已。但是當一般人對基督教賦與「排他性強」的刻板印象時，你再講「地上神國」，人家很少會注意你的神學脈絡與論證內容，可能會立刻生起戒懼之心，以為你們想要當立法委員、當總統，然後把法律改成神律。尤其是伊斯蘭基本教義派，總是企圖把伊斯蘭教的神律跨越而為國家法律，這就讓其他族群大起恐慌了。馬來西亞就是這樣，為什麼巫統老是可以執政呢？因為華裔的馬華公會一定力挺巫統到底，他們害怕回教黨一旦執政，有可能要把伊斯蘭的那一套全部施展開來。所以我覺得在語彙這方面，我有一個善意的建議，你們要加強解釋，甚至考慮轉換語彙，以免增加不必要的排斥感。

■潘：那它會變得政治性很強，這跟過去長老教會在五十年代的政治環境，威權時代的經驗有關，您的看法如何？

■昭：我對長老教會的印象還是很好的。我覺得在過往白色恐怖的時代，如果沒有長老教會陪著民主運動人士一路走來，民主運動將會付出更慘痛的代價。所以我對長老教會的敬意很深。我接觸過幾位長老教會牧師，對他們的印象都非常好。像高俊明牧師、盧俊義牧師，陳南洲牧師等，這幾位傳道人身上所流露出來的風範，就讓我很歡喜基督教長老教會。我認識的幾位天主教神父、修女，也是溫文儒雅，流露出像天人般的氣質。但有些類似宮廷權貴的信仰，那種高高在上的姿態，對本土信仰的輕藐，強烈的排他性，這就令人討厭了。所以我不認為長老教會的政治性很強，準是一件壞事，問題在於它是用什麼動機在介入政治？是否為政治帶來了公義與愛的反省？有否借用政治力量來排擠異教？

■潘：我剛才聽到您講「神國」，我以為一般人對「神」這個字很敏感，卻沒有想到一般人對「國」這個字眼也這麼敏感，您是否可以從佛學的角度來看「神國」，這個貼著宗教標籤而在人間建立的國度？

■昭：一般人對於在地上建立上帝的國，不太知道內容，他們以為這群人大概是想要擁有政權，然後把整個國家基督教化，為什麼會有這樣的印象呢？原來過往你們的宣教策略有問題，高官權貴成為基督徒，佛教徒則飽受歧視，也不敢讓人知道他是佛教徒。心胸狹隘的人甚至透過政治影響力，不著痕跡地微妙打壓佛教或其他宗教。有了這些印象，所以只要想到「上帝國」，就讓非基督徒感到害怕，不知是否想要讓所有的人都成為基督徒。我不敢說所有談「上帝國」的人

都沒有這種企圖，但最起碼我所認識且敬愛的盧俊義牧師，我就覺得他心裡沒有這些霸氣的東西。他認為上帝的公義應該行使於人間，就是如此而已。

■潘：這需要看你怎樣詮釋它。

■昭：就是說，同樣的內涵，語彙上不要讓異教徒看起來很刺眼，引起不必要的誤會，我覺得會更好。

■潘：謝謝你！

■昭：比如說：建立人間淨土，相對的，如果說是建立人間佛國，我相信有些人也會有點害怕，質疑佛教徒是不是想要建立一個佛教國家，這樣其他宗教會害怕被邊緣化了。用「淨土」二字，則讓人比較能體會，這是人類的共同理想。它與「上帝國」的倫理內涵極其相近，就是希望這樣的國度充滿著愛與公義，或是用佛教術語而言，希望淨土中充滿著慈悲的精神，物資與精神糧食都有公正、公平的分配，沒有饑餓、災劫、苦難、罪惡。終極目標姑置不論，兩者的倫理內涵是極其相近的，若你們因為語彙而引起誤會，我也會深覺不忍。

■潘：耽誤您好幾個鐘頭的時間，讓我對於印公導師的思想，有了比較清楚的認識，非常感謝！

【全文完】

本文摘自《活水源頭——印順導師思想論集》，

全書 352 頁，定價 360 元，法界出版社已於九十二年三月下旬出版。

訂購專線：02-87896108 `begin_of_the_skype_highlighting`

02-87896108 `end_of_the_skype_highlighting`

劃撥帳號：15391324 法界出版社

團體訂購，另有優惠

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 菩薩躍然活在當前—側寫林義雄先生

doi:10.29665/HS.200402.0006

弘誓雙月刊, (67), 2004

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：46-49

出版日期/Publication Date：2004/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200402.0006>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



菩薩躍然活在當前
——側寫林義雄先生

釋昭慧

一月十五日，感冒未癒的林義雄先生頂著風雨苦寒，與諸核四公投志工，前往國民黨中央黨部，為核四公投、立委減半等「誠信立國」之訴求，參與「禁食一二〇」活動，絕食靜坐二十四小時。在此之前，一月十三日，筆者也以核四公投志工的身份，絕食靜坐了一整天。

議題可貴，過程亦然

靜坐一整天已非易事，吾人的心平日習慣動盪，剛一靜坐，不是過於高亢（佛經名為掉舉），就是過於低沉（因此會有昏沉現象）。初學靜坐時，往往因心緒紛飛，無法安止，腿子又疼痛無比，而讓人感覺痛苦難忍，更何況還加上一整天的空腹呢！這對每一位參與者而言，都是嚴格的生命錘鍊。

筆者長期投身社運，參與過各種形式的群眾運動。此中，遊行、演講、高喊口號，最能帶動群眾高亢的情緒，也因此被用得最為頻繁。但作為一個必須情緒平穩、張揚理性的修道人而言，置身其間總有極大的不適應感，有些時候還甚至會感覺靦腆。

唯獨義雄先生所設計的活動——靜默苦行，靜默端坐，從頭到尾沒有激情，沒有喧嚷；遇事沉著而彬彬有禮的志工們，則隨時護衛著參與者的人身安全，並維持著隊伍行止之間的井然秩序——這種「非武力抗爭」的形式，讓筆者最感投契。有時參與這些活動，反而讓冗務纏身而案牘勞形的筆者，得以暫時放下萬緣，專注地在行止之間觀照身心。所以，每回參與核四公投促進會的苦行或靜坐活動，內心都對義雄先生以及志工朋友提供給筆者這樣良好的「修行」機會，充滿著感恩之情。

台灣社會當然都知道，義雄先生是「核四公投」運動的靈魂人物。結合著環保與民主的雙重信念，他創造了「核四公投」這樣的社運議題。但這不祇是一樁「議題」，更重要的是，他默默主導著一個「公民自覺（自決）運動」。運動的過程不再祇是為了解達成目的，即連「過程」本身，也都充滿著公民自覺（自決）的教育意義。

締造新的台灣文化

他感召著一群人，捨除亢奮的吶喊、激情的動作，而與他一同餐風宿露以苦行、靜坐。就在這樣「苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身」的過程中，「動心忍性，增益其所不能」，培養出了「由自覺而自決」的堪能性。

筆者認為，未來台灣的社運史上，不但義雄先生所主導的社運「議題」，必將入於青冊，即連他所設計的社運「形式」，都值得鄭重地記載下來。義雄先生是「開風氣之先」的人，他在締造著一種新的台灣文化，透過運動的議題與形式，讓參與者不祇是共同樹立一個願景，共同朝向一個目標，而且就在每一個富有意義的過程之中，錘練出了堅毅卻又兼具柔軟、理性卻又兼具仁慈、互助合作卻又兼具自由心靈、平等互動而又兼顧秩序與禮儀的國民品格。

他當然知道群眾可能會犯錯，但他不像許多以「政治菁英」自詡的人一般，譏嘲公民自決為「民粹主義」，將政治定位為一群被揀選的少數人方能從事的「專業」。因為他更清楚一點：「一群被揀選的少數人」更容易因共同利益的考量，而犯下背叛人民的嚴重錯誤。全民直接民主落實到操作層面，當然有其困難，代議式的間接民主勢不可廢，那麼，公民自決，就成了「一群被揀選的少數人」犯下嚴重錯誤之時，必不可少的救濟手段。

也因此，他選擇了「人跡較少」的一條路，那就是讓全民由「自覺」而「自決」的啓蒙之路。即使公民自決仍有可能犯下錯誤，他依然反對因噎廢食，將命運託付給任何一種形式的「救世主」。他讓人們在自覺教育的過程中，培養出正確判斷的信心與能力，好減少「公民自決」的錯誤機率。這宛如佛陀的覺性教育，提醒人們「自依止，法依止，莫異依止」，強調人人都可透過正確的訓練途徑（八種「正道」）而「證覺」。

打破「救世主」的迷思

由自覺而自決的全民教育，就先從核四公投的志工做起。義雄先生以身作則，以志工之一員自居。他當然知道，假使借力使力，運用自己的社會聲望，將光環集於一身，這將可更迅速地達到效果；但這樣便宜行事，卻會把他自己推向另類「救世主」的寶座，這會妨礙「由自覺而自決」的教育進程。因此他防微杜漸，拒絕成為鎂光燈的焦點。只有輪到他當值星官的那一天，才依值星官之職權發言，平日即使麥克風堵到嘴邊，他還是拒不發言。

記者報導核四公投新聞之時，見到這種情況，總是下個註腳說，義雄先生非常「低調」，言下之意，好像他有什麼顧忌，所以不方便說話似的！其實，接近他的人都知道，他一向既無「高調」也無「低調」，他只是個真誠的「如實語者」。他的言論固然字字真切，他的緘默，同樣也是「呈現真實」的無言之教。他以身

作則，遵守制度，「做什麼就像什麼」，不是召集人或發言人，就決不喧賓奪主。不因人民對他愛戴，社會對他敬重，而就順水推舟地被定格為「救世主」。所以，其緘默的可貴處在於民主風範，而不在於「低調」。

如實語的真情供養

他對任何人說話，都情真意摯。但如果「情」與「真」不可得兼，他會斷然選取「真實」。有一回在宜蘭舉行核四公投苦行，在羅東運動公園休息並分享心得時，一位參與苦行的青年學生發表感言，盛讚「林前主席」（指他是民進黨前任黨主席）的人格偉大，不料義雄先生回應他時，竟然率直告知：「剛才你有一個非常錯誤的示範：你叫我『林前主席』。我們這個社會很奇怪，一大堆『前』，前總統、前院長、前部長什麼的。下台就下台了，哪有什麼『前』不『前』的？」

這就是重視「諸法實相」的義雄先生，筆者不止一次發現，任何人對他的揄揚之詞，他都不會卡在「情面」上而默然接受，一定會將那些「不如實」的部分，率直地加以糾正。你可以說他「不近人情」，但筆者更覺得：這就是他對眾生的真情所在，他將如實的觀照，化約為智慧的直言，作為對人們的真情供養。

怨親平等的菩薩情懷

慈悲、希望、愛，這是義雄先生創辦慈林文教基金會的一貫宗旨，而這也是他對任何人、任何政黨與任何族群的一致表現。有一回參加反核遊行，走到半途，遠遠看到前面地上攤著一大幅國民黨黨旗，寬及整個路面，準備讓遊行群眾踩踏而過。筆者看了正在為難，因為筆者一向堅持，不在言行舉止間，讓任何人或任何族群有受到羞辱的感覺。這時，走在一旁的義雄先生也開口了。他率直地要求主辦單位撤掉這面黨旗。過沒多久，傳話的人回來告知：現在已來不及作業了。他聞後神情頗為凝重，走近之時，他斷然從旁邊繞過，絕不踩踏在旗面上。筆者因此如釋重負，尾隨其後而從旁繞過。

本次為了公投議題，義雄先生兩度面見國民黨主席連戰先生，連先生呼他為「老朋友」，他也立刻真誠回報以「老朋友」的情誼，在第二次會面談論公投事宜之時，順便把小孫子的照片也拿去給連先生看。

多少家破人亡的政治受難者，只要講到「國民黨」三個字，就忍不住咬牙切齒。而義雄先生曾經承受過國民黨政權酷烈的身心摧殘，三代骨肉至親的血海深冤，更是讓他刻骨銘心，然而他卻斷然拒絕踩踏國民黨旗，並回報連先生以「老朋友」之真情，這兩個細膩動作的背後，透出的是何等寬厚與仁慈的情懷！

慈林台北會館客廳牆面掛著一幅《大方廣佛華嚴經》「迴向品」的經句，書法勁拔有力：「我應如日普照一切，不求恩報，眾生有惡悉能容受，終不以此而捨誓願，不以一眾生惡故捨一切眾生，但勤修習善根迴向，普令眾生皆得安樂。」

義雄先生讓經典中的菩薩摩訶薩，躍然活在當前。他的「非武力抗爭」，止於理念之爭，「非武力」已預設了「護念生命」的前提，其抗爭依然是為了「護念生命」。他超越了族群、黨派、性別、階級乃至物種的藩籬，怨親平等地疼惜著每一個生命，每一顆心靈。他不但以「由自覺而自決」的言教，更以「慈悲、希望、愛」的身教，讓我們見證了菩薩道的真實不虛。

九三、一、十九凌晨，于尊悔樓

——刊於九十三年一月二十一日《自由時報》「自由廣場」



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 報佛恩·憶悲情—悼念法雲法師

doi:10.29665/HS.200402.0007

弘誓雙月刊, (67), 2004

作者/Author: 繼如法師

頁數/Page: 50-51

出版日期/Publication Date: 2004/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200402.0007>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼 (Digital Object Identifier, DOI) 的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



報佛恩，憶悲情
——悼念法雲法師

繼如法師（美中佛教會會長）

2003年9月25日，紐約雲門法脈傳人法雲老法師，於紐約以色列醫院捨報往生。消息傳來時，我正授課於德州玉佛寺書院，直到他老於10月1日公祭、茶毘，我還在返紐約的路途上。

法雲老法師受具足戒於禪宗巨匠虛雲老和尚座下，並追隨虛公多年深受器重及培育者。可惜，自1951年虛雲和尚在「雲門事變」中遭受暴政狂徒之磨難，法雲法師等諸追隨者也被波及受難，苦不堪言。1953年法雲法師受虛公之命前往廣州六榕寺任知客。1958年移錫香港慈雲寺，1960年代在香港遇見南洋竺摩法師並答應其邀移居馬國因故未能成行，而於1970年受美東佛教研究總會創辦人應金玉堂居士之請旅美弘法，1974年自行創建報恩寺，後遷址改名佛恩寺。

儘管法雲法師離開共產中國來到資本主義的美國，其坎坷的出家生涯，並不因此而改變。性情淳和、寬容、厚道的他，經歷多少艱苦與磨難，總怪自身業障深重以自慰，每每記取虛雲和尚「打落牙齒和血吞」、「滿口冰雪在心頭」、「天下眾生一擔挑」的聖訓而耐怨害、安受苦。如今，法雲老法師化世緣盡了，身為後輩又住錫紐約多年的我，有義務和責任寫點文字以悼念亡者，也警勉於同道們。

法雲法師一生含辛茹苦，是一位悲情人物，在他的簡歷裏輕輕帶過無數不為人知的苦楚，應該有些隻言半語留給後世吧！我在美國十多年親近他共事及觀察，他確實為紐約市僧伽藍裏接單納眾廣，全無門戶之見者，這是秉承中國禪宗叢林的家風。傳統中國佛教「四方常住」，「千單雲水」的叢林典範，豪義中孕育出無數僧才，前赴後湧地繼承佛法的命脈。我人可以從虛雲和尚「法彙本」中看到禪者的樸實真誠，那種涉及虛偽、浮誇、渲染的習性，肯定遭受當頭棒喝！禪宗語默動靜、直接了當，掃除心中一切狐疑，說理、做事從不拖泥帶水，因此，可以說禪者有豪邁、純陽、直爽的個性，任何一點假造作，將視為光影門頭，騙喫空門飯。宗門下的徒眾必以厭世心而生大慚愧，其生命基於無欲、無染而淨行在世間，因之，反而日夜為世所苦，為人所害，多難多障、多魔多病，但禪者的唯一用心——深悟無常以待見性。

我所目睹的法雲老法師，領眾隨和輕柔而不思安危。這等性情，除了為禪宗直觀的影響外，往往由於僻居伽藍而在邊地謀生，又不得不涉世圖存，以佛心渡眾的他苦難大！部分來自信人不疑，為人所乘，受磨難了一輩子。少數庸俗凡常的佛教徒在美國生活，許多的人都為家庭、事業所困，到了非常時期不顧因果，

惡意作害了佛教事業是個事實！寺院道場本是去染愛、斷惡欲、清平無事的地方，走過繁忙的都市裏卻變成開張店舖，逢迎渡日。唉！遺憾，那個大時代，國難、教難中出逃海外的法師們無親無故，屈己求全，也養成諸多老前輩們卑微內向或剛正隱忍的性格，又囿於信施的逼迫，彼此之間，生存意見多，僧和氣節少，為求佛教發展與復興，老法師們在美國依舊說法、說戒而不重律，不能不說是個缺點。

法雲法師創建寺廟於紐約中國城，先以「報恩」命名，後遷居又改為佛恩寺，顧名思義，就知其思念「四重恩」（父母恩、師長恩、佛恩、眾生恩）的深切心理。禪和子的道德行儀可以從「嚴以內省」的虛雲和尚之身教中看到！而法雲法師親近虛公多年，耳濡目染薰陶了這種良好的禪者風範，在中國城他雖然隨緣有了自己的小廟，從來對於四方雲水僧尼們似乎特有一種慈愍之意，可見「四重恩」的情意已經深植在他老人家的心海裏了。

可惜，生活在國際大都會的現實，實在是個危厄的人間，在這裏僧流雲集，五湖四海，龍蛇混雜。慈和隨緣的法雲法師見才心切，又不善於拒絕沙門所求，多次為「機會主義」的後輩所連累，受了不少屈辱苦果。近年的他法體老病、精神不振，每逢同參道友來探，他時而疲憊地泣告魔怨，自斥障重。唉！慈和而不嚴肅，憑直覺感受而缺少理智洞照，那浪遊失學的青年僧尼，真的把他老人家作弄得夠苦了。

從佛教興衰的世象看，歷史上，滅佛法者，僧徒不差於異教徒！佛法萬古長存，變易的世象則興衰存亡，釋迦佛的法運，每每寄望在末了時期那少數諸君的血性和肝膽了。古來沙門佛子，食無求飽、居不求安，僧尼安耐當以道業自許。而青年的我們西來住錫，雖有傳承而不見來人！

十數年來，每當經過佛恩寺時，總是歡喜向老法師禮座並聊上幾句，喫頓午齋。如今，法雲老法師走了，宗門舊鐵橋忽斷塌，令人臥塌而憂思啊！

後學繼如寫於莊嚴方丈室 10/6/2003

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 民眾不急，急死政客—賭博合法化，將訴諸「全民公投」

doi:10.29665/HS.200402.0008

弘誓雙月刊, (67), 2004

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：52-56

出版日期/Publication Date：2004/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200402.0008>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



民眾不急，急死政客

——賭博合法化，將訴諸「全民公投」

釋昭慧

澎湖縣政府在公投法還未經由總統公告的情況下，爲了迴避公投法的限制而匆忙上路，於十二月二十七日舉行了所謂的「諮詢性博弈公投」，這十足顯示政客不但目無法紀，而且其促賭心態，已到了何等病態的焦慮程度！相對於此，澎湖民眾對「博弈公投」的反應，則顯得相當冷漠，投票率只有百分之二十一。有的投票者被動員到現場時，竟還問道：爲何選票上沒有總統候選人的大名。

說來諷刺，賭場設不設置，民眾不急，急死政客；澎湖人漠不關心，關心的人大部分都與賭博事業有利益關係。澎湖政客運用大把民脂民膏，玩了一場自導自演的公投戲碼，而且意圖以此要脅中央政府，讓他們搜刮更多的民脂民膏以自肥。民眾在無可奈何之餘，只能保持冷眼旁觀的態度，作無言的抗議。

至今澎湖尚未開賭，但四月間已有建商湯紹宏其人，因在澎湖當地先投資，購買大筆土地，等著開發賭場，被索取鉅額賭場投資開發佣金不成，被綁至台北縣深坑鄉山區遭凌虐致死。此一凶殺案只是政客促賭的冰山一角，顯示個中尚有諸多不可告人之密，檢調單位想必會予以注意。

部分政客罔顧廉恥，公然與利益團體唱和，並且數年來不斷透過立法院、地方議會與縣政府三面夾擊，向中央政府施壓。在無計可施的情況下，近時方以不合法、不合理的民調與公投，製造「主流民意贊成賭博合法化」的錯覺。他們甚至咬文嚼字，硬是要將「賭博」這檔子事，搽脂抹粉而命名爲「博弈」，意圖蒙騙選民，來鬆懈其對「公然聚賭」的羞恥感，這可見其心虛到了什麼程度。本次澎湖公投結果，應已粉碎了「主流民意」的謊言，然而這些政客在公投結果出現後的談話顯示，他們還是會繼續使用三面夾擊術來死纏爛打，不達目的，決不罷休。

澎湖縣是否開放觀光賭場，這可說是一項重大的公共政策，不但對澎湖民眾，而且對全國人民都將造成鉅大衝擊。原因是：

一、離島開賭，趨前豪賭的，或是因此而染上賭癮，致令身敗名裂、家破人亡的，多半是本島民眾。因此賭博即使只開放於某一特區，其所造成之治安公害，以及政治、經濟、教育、文化等各方面的衝擊，都勢必會強烈影響全國廣大民眾。賭場之所在，即是黑金之所在，更是無辜者拋灑血淚的源頭。

二、澎湖設若依「博弈公投」而開賭，則金、馬等離島乃至本島各市縣必將跟進，此後的骨牌效應，將使得合法賭場從離島蔓延到本島，使得台灣成了不折不扣的「賭博共和國」(The Republic of Casino)。

基於以上兩點，觀光賭場是否可以設置，就已不是地方自治事項，政客倘必欲促賭，一定得訴諸全民公投。而且在公投之前，必須先經過正反雙方充分的討論與宣導，讓民眾理解，離島設置觀光賭場，對全國人民即將產生的影響。

吾人並非一味訴諸「超高道德水準」的「清教徒」，而是在政、經、教育、治安、人性各方因素的考量下，正視賭場開放所帶來的重重弊端。也因此，反賭博合法化聯盟一向主張將此一議題訴諸公民論壇。早在今年一月十日，冷見部分立委向中央政府施壓促賭時，「吃相」實在太過難看，吾人乃呼籲促賭政客（以及學界一、二位專門製造假數據以矇騙民眾的賭場大亨代言人）站在陽光底下，與反賭陣營作理性的公開辯論，以供人民作明智之選擇。但是他們受到公正第三者「Taiwan News 綜合周刊」的公開辯論邀請函之後，卻個個腳底抹油，溜之乎也。顯見促賭政客何等心虛，不敢將此一議題攤在陽光底下，與反賭博合法化的各界人士作理性的公開辯論，卻意圖透過權謀技倆以少數運作，霸王硬上弓地強迫全民買單。

本次針對澎湖賭博公投，有記者問筆者：我們是否會主動發起對應性的全民公投？筆者的回答是，開不開放賭場，急的是政客，而不是民眾。我們將好整以暇，以逸待勞。依於刑法，賭博尚未除罪化，我們何必主動訴諸公投？然而一旦政客在行政或立法部門，將賭博片面予以除罪化（例如：開放觀光賭場、開放賭馬賭狗等），屆時我們必定會充分運用即將公告的公投法，將此一議題訴諸全民公投。在此先行警告促賭政客，千萬不宜有苟且僥倖，先說先贏的心理，以免諸位的賭業投資，血本無歸！

九二、十二、二八 于尊悔樓

一一刊於九十二年十二月三十日《自由時報》「自由廣場」

本文英文版業經英文報 Taipei Times 英譯並刊載於 2004 年 1 月 12 日 “Taipei Times”

【附錄】本文英譯

Gambling harbors horrible secrets

Translated by Perry Svensson

To avoid restrictions in the Referendum Law (公民投票法), which still hasn't been promulgated by the president, the Penghu County government hurried to hold a consultative referendum on “playing games” on December 27. This is clear evidence that politicians have no regard for the law. Their promotion of gambling has already reached pathologically worrying levels. By comparison, Penghu residents seem to have been fairly cold towards this gambling referendum, with a turnout of only 21 percent. After arriving at the polling stations, some voters even asked why the names of the presidential candidates weren't on the ballot.

It is ironic that while voters are not in a great rush to introduce gambling, politicians are. Penghu residents are totally unconcerned, and most of those concerned have interests in the gambling industry. Penghu politicians have used the public's hard earned money to set up a referendum play which politicians are both directing and acting in. They also try to use it to threaten the central government and gather even more of the people's hard earned money in order to fatten themselves. The helpless public can do nothing but stand by and watch, and protest through their silence.

Gambling in Penghu has as of yet not begun, but in April, the builder Tang Shao-hung (湯紹宏), who had invested large sums of money in local land on which to build casinos, was kidnapped and taken to the mountain area in Shengkeng where he was killed after being unable to pay huge commissions on those investments. This murder is just the tip of the iceberg, and it shows that there still are many unspeakable secrets that are certain to interest prosecutors.

In disregard of honesty and honor, some politicians publicly cooperate with vested interests, and have for several years used the Legislative Yuan, local councils and county governments to put pressure on the central government. At their wits' end, they have lately resorted to illegal and unreasonable public opinion polls and referendums to create the illusion that mainstream public opinion approves of the legalization of gambling. They even mince words and insist on euphemistically calling “gambling” for “playing games” in an attempt at duping voters and easing feelings of shame attached to public gambling, showing us to what levels their hypocrisy has soared. The results of the Penghu referendum have already crushed any “mainstream opinion” lies, but the statements made by politicians following the publication of the referendum results show that they will continue their abusive

three-pronged approach, and that they will not rest until they have achieved their goal.

The question of whether Penghu County should be opened up for gambling is a major public policy issue that will have a major impact not only on Penghu residents, but on all Taiwanese. There are two reasons for this.

First, with the opening up of offshore gambling, most of the people who will make large bets or become addicted, destroy their reputations and have their homes broken up will be residents of Taiwan proper. Even if only a special zone is opened up for gambling, the harm to public order, and the political, economic, educational and cultural impact created will have a powerful impact on the nation at large. Where there are casinos, there is illegal money, and that is also a source of blood and tears of innocent people.

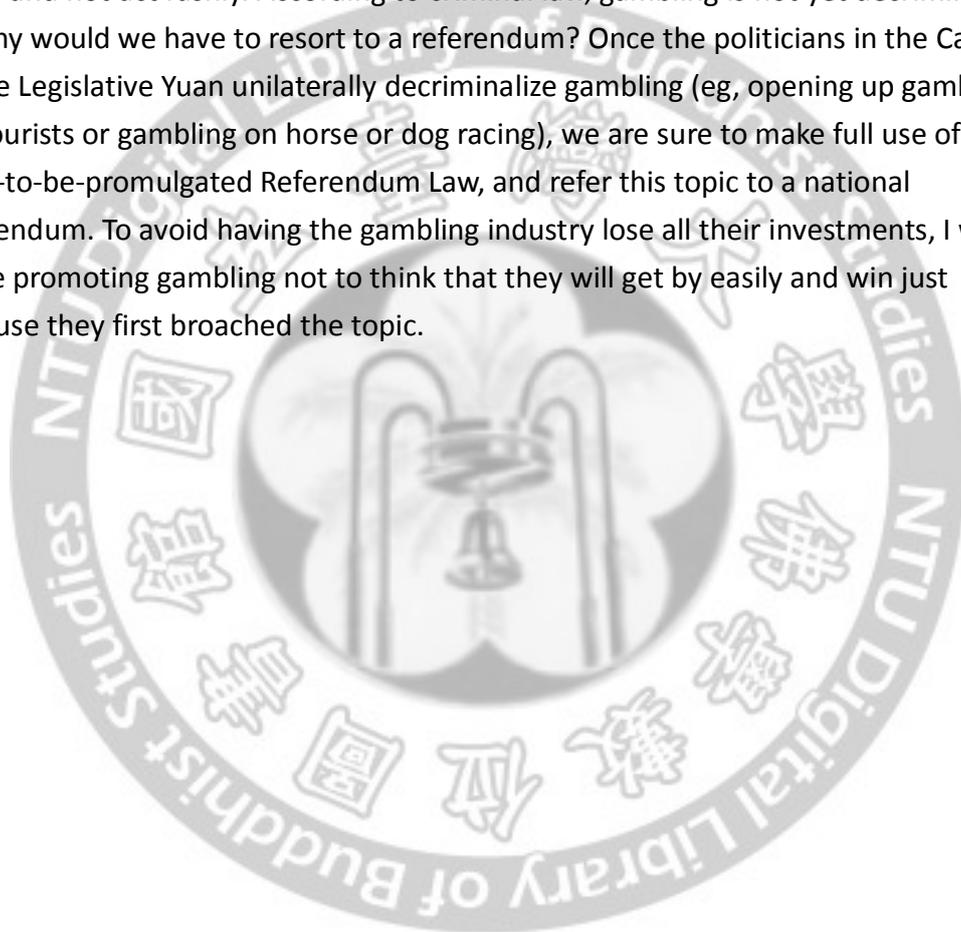
Second, if Penghu opens up for gambling based on the referendum on “playing games”, then Kinmen and Matsu offshore, as well as cities and counties on Taiwan island, will follow. This domino effect will cause legal casinos to spread from the offshore islands to Taiwan proper, making Taiwan a fullfledged Casino Republic.

Based on these two points, the question of whether to establish casinos for tourists is no longer a matter of local autonomy. If politicians necessarily want to promote gambling, they have to refer it to a national referendum. What's more, prior to such a referendum, they must fully discuss and promote the pros and cons, and make the public understand that the establishment of tourist casinos on the offshore islands will affect the whole country.

I am certainly no puritan asking for superior moral standards, but I do look with an unaverted gaze on the corrupt practices that gambling will bring, based on the consideration of political, economic, educational, social order and human nature factors. This is also the reason why the alliance against the legalization of gambling has always advocated that this issue should be resolved in public fora. On January 10 this year, as I with cold eyes watched a few greedy legislators put pressure on the central government to promote gambling, I called for the politicians promoting gambling (as well as one or two academics who specialize in cooking up data to dupe the public and enjoy great benefits from speaking in favor of gambling) to meet the gambling opponents in rational public debate to allow the public to make an informed choice. After receiving an invitation for public debate from a neutral third

party, Taiwan News, however, they developed a bad case of cold feet. This is clear evidence of the guilt felt by the politicians who promote gambling. They are afraid to bring this issue out in the open for rational debate with those opposed to the legalization of gambling. Instead, they attempt to use tricks and minority manipulations to force public acceptance.

With reference to the Penghu gambling referendum, a journalist asked me whether we would initiate a corresponding national referendum. My reply was that it was politicians, not the public, who were in a rush to set up casinos. We must remain calm, and not act rashly. According to criminal law, gambling is not yet decriminalized, so why would we have to resort to a referendum? Once the politicians in the Cabinet or the Legislative Yuan unilaterally decriminalize gambling (eg, opening up gambling for tourists or gambling on horse or dog racing), we are sure to make full use of the soon-to-be-promulgated Referendum Law, and refer this topic to a national referendum. To avoid having the gambling industry lose all their investments, I warn those promoting gambling not to think that they will get by easily and win just because they first broached the topic.



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 「澎湖博弈諮詢公投」的結果與問題

doi:10.29665/HS.200402.0009

弘誓雙月刊, (67), 2004

作者/Author：葉智魁

頁數/Page：57-58

出版日期/Publication Date：2004/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200402.0009>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



「澎湖博弈諮詢公投」的結果與問題

葉智魁（東華大學運動與休閒學系主任）

澎湖縣政府基於考量公投法實施後，門檻加高，屆時若要辦博弈公投「凝聚民意共識」更加困難，於是決定在總統尚未公布實施公投法的空窗期，辦理合法性不足之所謂的「博弈諮詢公投」。在時間匆促、宣導不足，離島地區根本就無法取得充分資訊以供判斷的情況下，縣府強調無論投票率高低，只要任何一方多一票，就會成為縣府是否極力爭取設置觀光賭場的依據，此種作為勢將衍生種種難以收拾的問題。

投票率絕對應該作為重要的參考指標，如果重大的公投議題無法獲得四分之一以上合格投票人的支持，其正當性絕對應該質疑。更何況，此番「博弈諮詢性公投」的投票率低於二十一%，而且竟然僅僅只能獲得低於十二%合格投票人的支持。這個只略高於一成民眾支持的意見，連小支流都不見得談得上，何來主流之有，支持者竟一再強調說是主流民意，豈非睜眼說瞎話、荒天下之大謬。此外，所涉及其他許多不得列入考量的嚴重問題，應該提出來供大家謹慎思考：

事實上，賭場即使是以特區形式開放，也一定不會僅僅是個區域問題而已，而勢必會演變成攸關國家社會整體發展的問題，也就是會成為一個人人都必須關心的重大公共政策議題，所以它也絕不是地區性的觀光發展問題，而是會對台灣政治、經濟、社會及治安產生嚴重負面衝擊的問題。這種議題如果適合由澎湖縣政府認定得以舉辦公投的方式決定，就沒有理由限制其它任何地方政府不得舉辦類似議題的公投。台灣早有十四個縣市的十七個以上之地區，明顯表態過要爭取開設「賭場特區」，相信超過一成二民眾支持的地區絕對不會只有澎湖縣，中央政府是否就乾脆放手讓他們一一舉辦「博弈諮詢公投」，並將結果照單全收？

另外，支持者認為只要透過「完善而周延的立法規範」，便可防止弊病發生，其實是根本無法成立的論點。因為，事實上，在台灣，即便是現有的法令所能夠規範的種種，在執行面上也頻頻出現了嚴重狀況，歷年來台灣社會所頻頻發生的各種重大問題如：貪污賄選、金權掛勾、拉法葉艦弊案、走私販毒、黑槍氾濫、工程圍標、股市內線交易、逃漏稅、山坡地濫墾濫伐、亂棄廢土垃圾、肆意傾倒有毒廢棄物（水）……等，難道都是沒有法令可加以規範的嗎？也就是說，天下沒有所謂的「完善而周延的立法」這件事，即便是有了法，徒法也不足以自行。經驗法則已明顯地揭示，開放非但解決不了問題，反而會是惡夢的開始！

何況，賭博業者有可能按規定經營嗎？政府的公權力可否讓我們肯定？執法的決心又如何？就台灣的現實社會生態而言，可能嗎？絕大多數的賭博行為難道

是理性可以遏止的嗎？更何況，良好遊戲規範適用於符合理性的遊戲，欲對非理性的賭博遊戲加以規範，並期望得到效果，無非是緣木求魚！而「如果整體配套措施都能完善」這個前提，就台灣歷來的施政方案、政策之擬定及執行的實際經驗看來，根本就是天方夜譚。事實上，在台灣歷來的施政紀錄上，爲了要發展「博弈觀光事業」，而制定「完善的整體配套措施與方案」的可能性，從未有之，根本無法寄予任何希望！

而就台灣的歷史經驗看來，所擬出之「方案」，在最佳的情況下，也只不過是存檔備查、聊備一格罷了。何況，政府的執行能力、人民的守法態度，又根本無法讓你我信賴。再加上台灣的種種不良的人文社會因素，以及嚴重惡質化之金權掛勾的政經生態等因素，豈能允許我們對開設「博弈觀光特區」或「觀光賭場」存有絲毫的憧憬。

更何況，拉斯維加斯炫眼的霓虹燈底下藏著許多賭博業者所不願人知的真相：Reno (1998)就指出，內華達州有全國第四高的犯罪率、自殺率在全美排行第一、逃漏稅被判決有罪的比率排行第一、病態性賭徒的比率排名第一、高中生輟學率排名第一、離婚率排名第一、墮胎率排行第三、宣告破產率排行第三、未婚生子的百分比排行第四、強暴率排行第四、與酒精相關的致死率排行第四、選舉投票率倒數第一。拉斯維加斯太陽報 (1996/5/6) 的報導也指出，根據聯邦調查局的報告，拉斯維加斯在 1995 年的犯罪率高居全美第一名。另外，儘管州政府發言人 Urey 企圖以一些理由辯解，根據聯邦調查局的制式犯罪統計報告顯示，內華達州的重型犯罪率自 1991 年至 1996 年增加了近四十%，而同時期全美的重型犯罪率卻下降了將近十% (Koch, 1997/7/16)。連發展賭場有七十年歷史的拉斯維加斯都產生這麼多的後遺症，難道澎湖開放「賭場」會有可能得以倖免？

澎湖人在投票前是否已被告知這些嚴重的問題，如果答案不是肯定的，這種公投的正當性何在？是否台灣真的允許政治人物可以不在乎這些？若真如此，我們看得到台灣的希望乎？

——刊於九十二年十二月二十八日《自由時報》「自由廣場」

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 教育部學術評量標準之商榷

doi:10.29665/HS.200402.0010

弘誓雙月刊, (67), 2004

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：59-61

出版日期/Publication Date：2004/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200402.0010>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



教育部學術評量標準之商榷

釋昭慧

各大學在教育部「追求卓越」與「建立進退場機制」的政策影響之下，將不得不順應教育部的要求規格，建立專任教師研究績效的評鑑項目與評量標準，否則將影響各該大學學術評鑑的成績（亦即該大學的社會聲望與招生信譽），以及教育部對各該大學獎補助款的額度。而這兩大法寶，正是大學對教育部不敢不亦步亦趨的「單門」。

政大因本次教育部公布學術評鑑排名，而受到的鉅創，已讓各大學點滴心頭，引以為鑒。即使政大師生強烈反彈，並質疑該評鑑之公正性與合理性，然而形勢比人強，政大還是不得不痛下決心，大幅變更人事結構，重金禮聘論文成績卓越的國際學者任教，以提高該校教師在國際學術期刊發表論文的總篇數。

具有穩固之學術地位的政大尚且如此，可想而知教育部依 SCI、SSCI、EI 等之評量標準，對各大學作學術評鑑，所引起的深刻傷害與後續影響。由於教育部是大學學術研究的火車頭，其學術評鑑辦法又將主導台灣學術研究的價值取向，因此吾人對教育部的學術評鑑辦法，實不宜等閒視之。

舉例而言：

一、SCI、SSCI、EI 等之期刊索引，除了英文學術論文之外，並未列入其他諸如德、法、日、俄、中文之學術論文，這無疑是將自己降格為變相的英語國家次殖民地，而且對採用其他語文所作出的學術貢獻，視若無睹。（例如：國際佛教學術研究貢獻最為卓越的國家，其實是日本而非英美國家，所以採用日文發表的期刊論文竟未被納入該學門之評量標準，誠可說是咄咄怪事。）

二、人文學科論文之本土性強，大都不可能登載於此諸索引所列之國際期刊，這種評量標準，勢必會扼殺台灣本土性的學術研究，並且重創人文學科之學術發展。長此以往，將出現學術界「去本土化」以及「文化失憶」的重大後遺症。

三、受到各界指責之後，教育部雖改口說，將來會將 TSSCI（台灣的社會科學學術期刊索引）所刊載之論文予以採計，但教育部是否能將它的份量等同於 SCI、SSCI 與 EI 等？我們將拭目以待。如果教育部採取雙重標準，則勢必會讓各大學跟進，以雙重標準來評比教師的研究績效，也勢必會讓教師只把 TSSCI 所列期刊，當作是投稿的次要順位。這無異是先入為主地認定了台灣學術期刊的水準，必將永遠地次人一等，而且也果真能達成這樣「窩囊」的效應。更且這無異是變

相鼓勵教師，理所當然地忽略自己澆灌本土脆弱學術園地的重大責任。

四、TSSCI 採計的是國內優良學術期刊的目錄，而優良與否，就要看它們過往所刊論文的份量與審查的水準。教育部既然也採計 TSSCI，學校勢必要跟進，以評比教師的研究績效，這將促使學者儘可能將論文投到 TSSCI 所列期刊，而將其他學術期刊列為第三順位。這樣一來，台灣本土的學術期刊，必將出現「大者恆大」的局面。舊有學術刊物之未列入 TSSCI 者，勢必將因其優良作品之稿源缺乏，而更加難以提昇水準；新出刊物則更將不知從何獲取傑出學者的優良稿源。這實在不是策勉學界就現有水準而「向上提昇」的好法子，反而有可能將當前未列入 TSSCI 的期刊，一棒子打成學術界永難翻身的「放牛班」。

五、依教育部現有之學術評比方式，教師於自所任教之大學的內部學術刊物發表論文，其篇數完全不予採計。也許這是主觀認定「人性本惡」的防弊措施，但筆者以為，要防弊，可另訂辦法來監督各高校的學術期刊，看它們是否有請校外學者精嚴審稿，而不是因噎廢食，完全不採計教師任教學報的論文篇數。否則勢必會使學者盡量將稿件外投，從而致令任教學校的學術刊物稿源萎縮。這無異是變相鼓勵教師，在享用任教學校所提供的學術資源之同時，理所當然地忽略了澆灌任教學校脆弱的學術園地之責任。教育部不能只考慮到防止其一端之弊，而卻忽略了此種措施所帶來更重大的弊端。

因應教育部的大學評鑑（特別是學術評鑑），筆者所任教的大學，也已於日前在校務會議中，通過了極為嚴格的專任教師年度績效評量辦法。筆者以為，這些評鑑項目，對教學、研究不認真、行政服務也不熱誠的大學教師，無疑是一大鞭策，所以有它重大的正面意義。然而既然各大學的研究績效評量辦法，一定會依教育部所制訂的規格，而亦步亦趨以跟進之，那麼，此事已攸關台灣學術研究之價值取向與長遠發展，可說是重大決策。因此，作為高教火車頭的教育部，必須聽取多方意見，周全衡量各種評量標準的利弊得失，審慎斟酌其評比標準。

筆者與幾位不同校的教授在閒談之間，不約而同發現到近一、兩年來國內學術環境的重大變化。教育部在學術研究方面的量化評比，由於重賞與重罰雙管其下，已使得各校不得不要求老師們上緊發條，拼命向前。評比標準既然重量而不重質（而且也確實難以建立「質」的評比標準），重英文而不重中文，長遠來說，受到影響的將不祇是學者個人的學術生命，更將是台灣社會的學術發展。

吾人實不忍見評比標準所透露之價值取向，帶來畸型的「去本土化」現象——亦即，不忍見一種設計不良的制度，導致學者在享用本土資源的同時，理直氣壯地「獨善其身」，疏離了本土的學術環境與任教學校的學術園地。

九二、十一、十三 善導寺三壇大戒戒會期間，撰於善導寺慈恩大樓
——刊於九十二年十一月十四日《自由時報》「自由廣場」



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 探討魚翅來源與流浪狗安樂死真相

doi:10.29665/HS.200402.0011

弘誓雙月刊, (67), 2004

作者/Author：釋傳法

頁數/Page：62-65

出版日期/Publication Date：2004/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200402.0011>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



探討魚翅來源與流浪狗安樂死真相

釋傳法（關懷生命協會秘書長）

一、鯊魚保育與拒食魚翅

11月25日上午，Wild Aid 野生救援組織與關懷生命協會在台灣立法院中興大樓 103 室舉行記者會，發表最新世界調查報告書：「割鰭棄身——全球未登記報備的鯊魚死亡案例」，報告中記錄了台灣籍遠洋漁船在公海及他國經濟海域（如哥斯大黎加與印尼巴里島）從事割鰭棄身的違法作業，以及亞洲地區魚翅業者爲了私利，剝削其他國家海洋資源的行徑。

本次記者會由胡因夢小姐主持，Wild Aid 野生救援組織顧問 Susie Watts 小姐與昭慧法師及綠色消費者基金會董事楊憲宏先生都表示：鯊魚保育刻不容緩，否則即將遭到滅絕的命運，除了呼籲消費者拒吃魚翅之外，也呼籲政府有關部門從嚴禁止漁業公司在海外對鯊魚割鰭棄身的殘忍行爲。隨後播放六分鐘的短片，讓記者瞭解鯊魚遭到割鰭棄身的慘狀，以及國際鯊魚獵捕與魚翅販售情形。

文化大學廣告系主任羅文坤表示，台灣民眾消費魚翅的比率逐漸下降，根據調查數據顯示，每 1 千人中有 45% 的人不吃魚翅，同時停吃魚翅的比率比起 4 年前上升了 14%，另外，食用魚翅者中，則有 68% 的人表示已經減少食用量了。

由於這是自十年前犀牛角及老虎鞭事件以來，國際野生動物組織再次對台灣漁業之反彈聲浪，因此本次記者會到場記者非常之多，擠滿了 103 室。

其中有記者質疑：既然哥斯大黎加本國都沒有將此視爲違法，台灣也不是捕鯊國家與魚翅消費國家之中最差勁的一個（魚翅消費量最龐大的是中國大陸），爲何 Wild Aid 卻鎖定台灣加以控訴？

Susie Watts 說：這樣的呼籲不祇是在台灣，也同樣在星、馬、菲等國家先後進行。楊憲宏解釋：這表示台灣是一個有希望的地方，歷來政府與民間對野生動物保育所做的努力也有目共睹，所以國際組織對我們愛深責切。且若等待各國判定「割鰭棄身」事屬違法，則即將瀕臨絕種的鯊魚，要再保育也已緩不濟急。昭慧法師則補充說明：今日重點不在「違不違法」，而在「是否殘忍而暴殄天物」；而 NGO（非政府組織）本來就走在政府與法律的前面，逐漸將其訴求尋求社會共識而轉換爲法律，因此若等待法律條文出現，政府只要依法執政，NGO 就用不著站出來了。

但行政院農委會漁業署指出，由於哥斯大黎加已明文禁止將鯊魚「割鰭棄身」，漁業署已要求我國籍漁船必須遵守該國法令；而我國對鯊魚可以說是「全魚利用」，包括鯊魚的肉、皮、鰭、腸胃、骨骼及牙齒等，都各有用途，例如肉、皮、鰭及腸胃可做成各式食品，骨骼可製藥，牙齒則能製成裝飾品；由於鯊魚全身都有利用價值，「割鰭棄身」可能性並不高，唯一可挑戰的是經年在海上作業的遠洋漁船，或因魚艙有限，或因部分種類鯊魚肉商業價值不高，才會有「割鰭棄身」行爲。（本段報導見 92.11.26 民生報）

國際保育團體指控台灣遠洋漁船捕鯊魚「割鰭棄身」，26日，高雄區漁會及台灣區鮪魚公會均爲所屬的遠洋漁船喊冤。兩團體研判，可能是中共等國家或台灣部分一百噸以下的小型漁船惹禍，害大型遠洋漁船「背黑鍋」。高雄區漁會分析，小型漁船載重量及冷凍設施較有限，有可能爲了儘量多載高經濟價值的鯊魚翅，才衍生「割鰭棄身」情形。鮪魚公會表示，就 Wild Aid 野生救援組織指控的台灣漁船的船名看，都是編號 C T 四，即一百噸以下的漁船。該公會所屬漁船噸位都在一百噸以上，保育團體對台灣遠洋漁船放砲，已讓守法的台灣大型遠洋漁船背了黑鍋。據鮪魚公會透過管道了解，捕鯊魚割鰭棄身情形，通常發生在國外捕獲「水鯊」時。「水鯊」肉質差，經濟價值低，小型漁船載了不划算，才會就地割鰭棄身。（本段報導見 92.11.27 聯合報）

針對 11 月 25 日農委會漁業署回應「台籍漁船在哥斯大黎加經濟海域沒有割鰭行爲，均爲全魚利用」一事，27 日，哥斯大黎加保育團體 PRETOMA[1]與 Wild Aid 野生救援組織共同發表最新聲明。

來自哥斯大黎加聖荷西（San Jose）11 月 27 日的報導，根據 PRETOMA 與 Wild Aid 野生救援組織數個月的調查顯示，掛有中華民國國旗的遠洋漁船生財發號，曾經被拍攝到在哥斯大黎加專屬經濟海域非法獵捕鯊魚。PRETOMA 揭發生財發號（Sheng I Tsay 3）的不法行爲後，哥斯大黎加當局仍放任該船回到哥斯大黎加太平洋岸最大的潘達雷諾斯港內非法私人碼頭，卸下數公噸的魚翅。

PRETOMA 生物學家 Jorge Ballesterro 表示：「PRETOMA 期許台灣及哥國政府可以正視全球鯊魚數量劇減的嚴重問題，並深信兩國可以在鯊魚保育中扮演關鍵性角色。由於過量的濫捕，使得鯊魚這種高迴游性的物種數量減少超過 90%。哥斯大黎加和台灣有著長期友好的邦交關係，因此兩國應該共同爲全球鯊魚資源負起責任。」

筆者以爲，國際間對割鰭的限制與鯊魚的保育已經是必然的趨勢，我國漁民在哥斯大黎加有那些行動，政府相關單位應該負起公共責任，針對這一個可能危及我邦交國生態的行爲做出解決與預防的正確行動。而不應一味遮掩，裝做沒事；

也不能祭出民族主義的大纛，讓「人道對待鯊魚」的訴求變調。

二、揭發公立流浪動物收容所安樂死真相

許多人誤以為，流浪狗與其賴活，不如好死，所以將它們安樂死，是一條可行之徑。然而這樣的錯覺，卻降低了人們對流浪動物苦難處境的嚴重關注。關懷生命協會為了揭發流浪狗在「安樂死」假象之下悲慘而死的真相，以引起社會各界的關注與反省，並迫令地方政府改善對待犬隻的方式，乃於 92 年 12 月 24 日上午，聯合中華民國保護動物協會、台南市流浪動物關懷協會與台聯黨籍立委陳建銘先生，在立法院中興大樓 103 室召開「公立流浪動物收容所安樂死真相公開」記者會，會中公開發自台灣公立流浪動物收容所安樂死過程，提出流浪動物「捕殺」政策無效率、不人道、浪費公帑的質疑，呼籲行政院農委會與民眾應「以絕育代替捕殺」、「以領養代替購買」，才是人道、解決流浪動物的根本之道。

王幸男、郭榮宗、林政義、李桐豪等立法委員皆踴躍出席記者會，在主持人陳建銘委員敘述召開記者會的目的之後，筆者發言指出，絕育才是解決流浪動物的根本之道，等到動物出生到世界再「以殺制量」處理，不只傷害動物，更是對人類良知與文明的一大傷害。而根據官方公布的資料，農委會的犬隻絕育措施，91 年辦理七千七百五十隻，但安樂死的數量卻達四萬一千九百多隻。

接著立法委員接續發言表達對於流浪動物問題的關切，回應動保團體之訴求，呼籲政府主管機關做好絕育、寵物管制等源頭管理，建立更合乎人性、尊重生命的流浪動物管理政策。王幸男委員提出懷疑：農委會播給地方政府收容所之經費，極可能被挪作他用。林政義委員身為澳洲僑選立委，說明澳洲流浪動物管理制度以作為台灣借鏡。郭榮宗委員則從公立收容所花費巨額公帑，卻如此殘忍無效率提出質疑。

接著公佈關懷生命協會「台灣公立流浪動物收容所安樂死真相」影片，影片中記錄流浪狗從籠中被拖出，狗兒極力反抗，因恐懼而脫糞，執行獸醫師用針筒直接穿刺狗的胸腔，狗兒是在痛苦恐懼中慘死，一點也不安樂。

由於這是動物收容所的安樂死「黑箱」首度被公佈，因此本次記者會到場記者非常之多，擠滿了 103 室。記者提問什麼才是真正的安樂死？湖光動物醫院醫師林雅哲表示，安樂死真正的用意是在動物沒有痊癒希望，或在死亡前有極大的痛苦，為了減輕痛苦而採用安樂死的方法，而藥物注射也會打在心臟，但是從影片中可以發現藥物是打在胸腔上，反而增加動物的痛苦、相當殘忍。

中華民國保護動物協會秘書長、華欣家畜醫院院長黃慶榮醫師也表示，政府

單位基於捕殺措施之下執行安樂死，應該對安樂死進行監督、提供執行人員教育訓練，讓安樂死真正合乎人道；但是另一方面，若不從源頭管理，根本無法解決流浪動物問題，政府應編列經費鼓勵絕育，才是根本之道。

根據估計，台灣犬隻總數量有一百七十萬隻，其中超過一百四十萬隻沒有絕育，而農委會公布的重要施政計畫，卻沒有將犬隻絕育列入施政目標。關懷生命協會以台北市動物之家推估流浪動物捕殺成本，結果發現加上人事、管理成本後，每捕殺一隻流浪狗需花費新台幣四千八百多元。陳建銘指出，絕育比捕殺每隻要便宜兩千三百元以上，且每隻流浪動物一進公立收容所，就要花三千六百多元，七天後就必須安樂死，如果交由民間收容所，相同的經費可以飼養一百八十天。

林雅哲認為，如果選擇結紮生育年齡的母狗，減少流浪動物的效益是百分之百，但現在政府的做法是不分公、母狗一律捕殺，效率只有百分之五十，相當不符經濟效益。台南市流浪動物關懷協會理事長陳正育則公佈明年 1 月 31 日的遊行活動，以絕育代替捕殺為遊行主要訴求，展現民意讓政府正視流浪動物問題。

陳建銘委員向農委會提出呼籲，要求訂出具體目標，包括安樂死數量逐年減少，兩年內達成減半的目標、每年辦理至少四萬隻犬隻絕育，並逐年提升，另外也要求建立寵物繁殖與買賣許可制度，以絕育替代安樂死的做法。

[1] PRETOMA (Programa Restauracion de Tortugas Marinas) 是哥斯大黎加國內非營利、私人的環境保護組織，從事宣傳提高漁民對海洋生態的責任、保護海龜、鯊魚及維護海洋生態的豐富。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 來函照登：「廢神豬祭」運動之後續效應

doi:10.29665/HS.200402.0012

弘誓雙月刊, (67), 2004

作者/Author :

頁數/Page : 66-66

出版日期/Publication Date :2004/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200402.0012>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



護生

來函照登：「廢神豬祭」運動之後續效應

◎桃園縣觀音鄉公所函

發文日期：九十二年十一月十八日

發文字號：桃觀鄉民字第 0920019411 號

主 旨：有關神豬祭祀事件，請貴宮，就神豬飼養及宰殺過程之不同意見及替代方式參考研究辦理，請 查照。

說 明：

一、依據九十二年十一月十七日府民字第 0920265179 號函辦理。

二、與神豬飼養之相關法條為動物保護法第五條第二項：「飼主對於所管領之動物，應提供適當之食物、飲水及充足之活動空間，注意其生活環境之安全、遮蔽、通風、光罩、溫度、清潔及其他妥善之照顧，並應避免其所飼養之動物遭受不必要之騷擾、虐待或傷害。」如違反規定，將依法處一萬元以上五萬元以下罰鍰，併予敘明。

三、檢附相關文件。

〔下略〕

◎本院覆函

發文日期：中華民國九十二年十二月廿二日

發文字號：(92)弘字第〇〇七號

主 旨：有關神豬祭祀之替代方式，爲了避免外界指責「虐待動物」，並提倡善良風俗，建議可先以米食或麵食製作成神豬形狀加以供奉，待人民習慣之後，甚至可不再仿製動物形體，直接供以鮮花、素果、蔬食。

說 明：謹復 本鄉公所九十二年十一月十八日函。

佛教弘誓學院負責人：釋性廣

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 慈林講座報導—台灣宗教面面觀

doi:10.29665/HS.200402.0013

弘誓雙月刊, (67), 2004

作者/Author :

頁數/Page : 67-67

出版日期/Publication Date :2004/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200402.0013>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



慈林講座報導

台灣宗教面面觀

十二月份[1]的慈林講座，由釋昭慧法師主講「台灣宗教面面觀」，開講前，慈林創辦人林義雄先生以證峰法師的一首詩：「菩提一念證三千，省識時潮最上禪，體解如來無畏法，願同弱少鬥強權」向來賓介紹昭慧法師和性廣法師，他覺得看到這首詩就像是看到昭慧法師和性廣法師等人，他們以身體力行的方式關心生命，宏揚佛法的精神，令人十分感佩，獲得與會者熱烈的掌聲和認同。

昭慧法師於演講開始，先簡單的解釋，在宗教學的研究領域中可從本質論和功能論來探討宗教，今天的演講將從宗教學裡的功能論切入，來探討台灣宗教的各種面向。昭慧法師先以一般社會區分宗教類別的方式，包括：「本土宗教 VS. 外來宗教」、「建制宗教 VS. 普化宗教」以及「傳統宗教 VS. 新興宗教」來說明，要明確區分各類型宗教特色或屬性的困難所在和各種區分方法的優缺點。

接著，昭慧法師就文化特質和個人特質的面向來分析台灣宗教的發展，以生動的故事、事件為例、加上清晰的說明，提供與會者認識宗教影響社會、扮演社會角色的種種發展脈絡；就文化層面而言，昭慧法師說明不同的文化土壤使得某一宗教落地生根後，會逐漸發展不同屬性的影響，沒有絕對好或不好的影響，只是來自不同區域發展而成的宗教，勢必會帶有該區域文化的因子，而在傳播到另一個區域發展生根後的面貌，也未必會保持原來宗教的面貌；在個人特質的面向上，則舉了幾個具有群眾魅力的宗教人士，說明各人特質對於宗教的發展。

昭慧法師的演說獲得來賓的許多迴響，有些來賓詢問有關宗教界參與民主運動的歷史，昭慧法師特別舉佛教界為例，在最早的宗教制度設計中是相當有民主精神的，但或許是釋迦牟尼主張徹底的非武力精神，不直接向不同意見者鬥爭，因此推展民主的方式顯得緩慢，或許我們該再看久遠一點的人類歷史發展，再觀察個數千年、數萬年，看是否可以得出較好的方法。另外，近年來宗教人士入世關懷的行動，較以往頻繁，這種走入民間的方式，使人感覺更為清新，是我們可以加以肯定的地方。

——轉載自二〇〇四年一月第 36 期《慈林通訊季刊》

[1] 編按：指二〇〇三年十二月七日之慈林講座。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 書贈邱前村長家義先生

doi:10.29665/HS.200402.0014

弘誓雙月刊, (67), 2004

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：68-68

出版日期/Publication Date：2004/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200402.0014>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



書贈邱前村長家義先生

維我村長，邱公家義，奉獻鄉梓，體察民情。

修橋造路，濟弱扶傾；廣施無畏，幽徑通明。

邱公家義先生榮任觀音鄉大同村村長廿載紀念

釋昭慧 敬題

中華民國九十二年歲次癸未臘月



本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 高雄推廣部近訊－法印講堂新教室舉行灑淨儀

doi:10.29665/HS.200402.0015

弘誓雙月刊, (67), 2004

作者/Author：李瑩

頁數/Page：69-69

出版日期/Publication Date：2004/02

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200402.0015>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



高雄推廣部近訊

法印講堂新教室舉行灑淨儀

李瑩

法印講堂於八十七年底成立之後，又在因緣和合的情況下得以購下現址九樓，作為同學修學的新教室，並於九十三年元月三日舉行新教室灑淨儀式。

講堂在見岸法師及宗願師父率領之下，志工們早在數週前就忙進忙出，不論是法師、美工、司儀、音控及場地佈置人員，都齊心合力為這個大日子而準備。合唱團同學犧牲元旦假期，加緊彩排，力求以最完美的音聲獻給大家。

灑淨當日，大行寺住持傳燈法師、信徹寺住持徹宗法師、昭慧法師、性廣法師、仁皓法師、寫經班張果盛老師等蒞臨參與盛會。昭慧法師與性廣法師更是不辭辛勞，當日清晨遠從中壢動身，開車前來講堂。性廣法師到場後絲毫看不出倦容，忙著以相機捕捉盛會的精彩鏡頭。

灑淨儀式在以 power point 製作的「法印講堂成立四年活動簡報」中揭開序幕，螢幕最後打出「薪火相傳，燈燈相續，正法常住不滅」，呼應講堂的辦學宗旨「尊重生命、開懷社會，實踐契理契機的人間佛教」，並期許同學同願同行，共成佛道。

接著進行開光儀式，布幕掀開，一幅令人動容的「沈思的彌勒」聖像，照亮了會場，彌勒菩薩在沈思什麼？法師要各位同學好好去參其中的玄機。

會中來賓致辭，對見岸法師領導法印講堂有成，讚許不已，昭慧法師並期勉同學「學而優則講」，為岸法師分擔辛勞，惜材之情溢於言表。

合唱團獻唱是整個儀式的壓軸演出，指揮由資深學長呂宜庭老師擔任，一群義務幫忙的音樂老師鋼琴及國樂伴奏，同學們隨著悠揚的琴韻，唱出對三寶無限景仰的繞樑之音，三首曲子終了，在場人士忍不住喊出「安可」，為灑淨儀式劃下完美的句點。

會後舉行師生聯誼茶會，讓平日來去匆匆的同學，能夠利用這個難得的機會，向法師們請益，並促進同學之間的道誼。