

跨文化視野下的東亞宗教傳統

多元對話篇

黃冠閔 主編



【當代儒學研究叢刊 25】

中央研究院

中國文哲研究所



當代儒學研究叢刊 25

跨文化視野下的東亞宗教傳統： 多元對話篇

黃冠閔 主編

中央研究院 中國文哲研究所

2010 年 12 月



跨文化視野下的東亞宗教傳統．多元對話篇 / 黃冠閔主編。-- 初版。-- 臺北市：中研院文哲所，民99.12

面：公分。-- (當代儒學研究叢刊；25)
ISBN：978-986-02-6105-9(平裝)

1.比較宗教學 2.多元文化 3.文集 4.東亞

218.07

99024528

當代儒學研究叢刊 25

跨文化視野下的東亞宗教傳統：多元對話篇

主 編 黃冠閔

執行編輯 張裕德

發 行 者 中央研究院中國文哲研究所
臺北市南港區研究院路 2 段 128 號
電話：(02)2789-9814；2788-3620
網址：www.litphil.sinica.edu.tw

印 刷 臺北縣維凱創意印刷底護工場
臺北縣中和市新民街112號5樓之3
電話：(02)8226-6239

定 價 新台幣 240 元

初 版 中華民國 99 年 12 月

GPN：1009904467

ISBN：978-986-02-6105-9 (平裝)

跨文化視野下的東亞宗教傳統：

多元對話篇

目次

導言	黃冠閔	1
神義論、除魅，以及儒學在宗教理論中 的地位	Mark Larrimore	7
宗教與修行——從系統到模型的 概念轉移	艾靜文	37
從李叔同到釋弘一 ——意義危機時代的信仰歷程	李淑珍	69
多重認同——從希克的宗教多元論談起	游淙祺	145
宗教與歷史——關於中國傳統中的信仰問題	顧彬	179
猶太教與新儒家	劉述先	193
宗教與宗教性的辯證	林鴻信	213
試論西田哲學的宗教特性 ——宗教間對話的可能性	卞崇道	241
「不一不二」作為儒耶對話的新起點	羅秉祥	267

導 言

黃冠閔*

中央研究院中國文哲研究所繼「當代儒學主題研究計畫」與「理解、詮釋與儒家傳統」兩項主題研究計畫之後，接續進行「跨文化視野下的東亞宗教傳統」主題研究計畫。此項計畫由研究員李明輝與副研究員林維杰共同主持，執行時間從 2006 年 2 月至 2009 年 1 月。在此計畫的三年執行過程中，每年分別有一項主題重點：第一年的重點為「宗教之本質與方法論問題」，第二年的重點為「道教傳統與儒、佛之對話」，第三年的重點為「京都哲學與當代新儒學的對話」。

在執行計畫的第一年，我們針對第一項主題重點，與臺灣大學人文社會高等研究院「東亞經典與文化研究計畫」合作，於 2006 年 11 月 16 日在本所舉辦第一次小型研討會。會中宣讀了 10 篇論文，其中 9 篇會議論文經過學術審查與修改之後結集為本論文集。由於本計畫是在跨文化的脈絡中進行，研究的問題意識注意到，在探究宗教的本質與方法論時，並不單純以單數義來看待「宗教」一詞，而意識到複數義的「(諸)宗教」之事實。因此，即使從方法論的角度切入，也已經涉入諸種不同宗教之間的對話。相對地，方法論的問題

* 中央研究院中國文哲研究所助研究員

固然涉及普遍性，但並不以某單一宗教為方法模型。在以單一宗教為研究範圍所涉及的方法模式，隱然涉及與其他宗教的相互參照，而探問宗教的具體實踐與價值意涵之時，也在實踐者的信仰選擇、社會脈絡中觸及世界觀的形成與價值安立、調整等面向的交錯；在此種實踐與理論論述交織的層面上，也涉及方法論意識的批判。事實上，宗教研究者總是在觀察模式與宗教實踐的事實夾擠中來回考察。本論文集所收錄的文章，在東亞宗教傳統的名目下，包含儒家、佛教，在東亞傳統外則涉及基督宗教與猶太教，宗教多元性所反映的是全球化時代文化挑戰中多元價值的分立情境。不論是宗教性與信仰連結的多元，還是尋求多元價值分立的模式，對話的情境使得不同的聲音有其發言位置，在如此多樣的光譜中也對照出當代挑戰的嚴肅課題。本論文集題為「多元對話篇」，也本於宗教對話所蘊含的多元性，希望對於當代多元價值分立的挑戰提供一組回應的嘗試，以促進相互理解。

為便於讀者的閱讀，茲將本論文集所收各篇論文之內容概述如下：

Mark Larrimore 的〈神義論、除魅，以及儒學在宗教理論中的地位〉一文，係以宗教研究的方法論為主軸，探討一個促進宗教對話的理論模式，作者挑戰源自韋伯（Max Weber）的一個「神義論—除魅情結」（TDC），其理論假定認為宗教的任務在處理惡的問題。作者批判地指出，此一韋伯式宗教理論及其修正受制於西方宗教傳統，而阻礙理解非西方宗教的可能。作者特別分析韋伯神義論與新康德主義、叔本華（Arthur Schopenhauer）、存在主義的關連，進而提議在惡的問題之外，從「世界之倫理非理性」所刻劃的儀式與行動世界，來重新理解儒家中描述的善的經驗，以建立

當代宗教對話的理論可能性。

艾靜文（Jennifer Eichman）的〈宗教與修行——從系統到模型的概念轉移〉也專注於宗教解釋的模型，進行方法論的討論，以作為研究明代士大夫宗教的一個根據。方法論批判的起點是美國宗教研究經常援用的人類學家紀爾茲（Clifford Geertz）的模式——宗教作為一個象徵系統。作者除了對此系統論有修正的說明，也避免使宗教解釋落入本質主義與物化的危險，進而批評以靈性的宗教來理解儒家所遭遇的困難。本文最後採取行動施為者的角度，借用文化人類學從文化使用者脈絡來解釋的方式，研究士大夫社群中思想與行為結合成的複雜網絡。

李淑珍的〈從李叔同到釋弘一——意義危機時代的信仰歷程〉從思想史脈絡切入，從中國現代史的框架檢視李叔同轉變為弘一大師的脈絡。此文出入於個人生命史與身分、文化認同之間的移動界限，解說李叔同的生命歷程大致分為三階段：（1）來回於美與無常兩元衝突的生命基調；（2）儒家價值內部的名士到嚴師；（3）接近佛教的出家契機，信仰佛教後的持戒律修行。作者分析這一改宗的過程，注意到精神安頓與身體表現的形塑關係。作者分析觀察集中在：從李叔同的例子看，面對老病死的個人價值抉擇同時也疊合在現代中國知識分子信仰追尋的大歷史上。這一生命史的寫作提供了一種觀察模式，以理解宗教經驗與文化挑戰兩要素間如何彼此激盪。

游淙祺的〈多重認同——從希克的宗教多元論談起〉一文按照文化哲學的進路，重探宗教層面的多重認同。作者檢視希克（John Hick）的宗教多元論，介紹他對排他論與兼容論的批判，也引入其他學者對其多元論的批判。作者分析宗

教經驗中的「經驗」方式，分別出經驗的情境有自然與宗教兩層意義。藉著「經驗為」的歧義解說宗教多元性的基礎在於經驗世界本身，作者也進而分析牟宗三、蔡仁厚代表當代儒家回應基督教的方式。最後，在面對專屬文化的挑戰與回應模式時，作者引維爾緒（Wolfgang Iser）的「文化跨越性」概念，主張文化異質性下的互動關係，以作為不同文化、宗教經驗下彼此相容的當代多元面貌。

顧彬（Wolfgang Kubin）的〈宗教與歷史——關於中國傳統中的信仰問題〉著眼於批評西方漢學將中國文明歸類於非宗教的趨向，一反於當代中國反宗教迷信的情境，注意到漢學中新興的宗教研究趨勢。對於古代中國是否有宗教的爭議，顧彬認為，不能完全捨棄中國歷史中有宗教信仰的痕跡，儘管有些以半宗教的形態展現，而爭論的關鍵在於「宗教」概念上。分析「宗教」概念時，作者指出，中國雖然不出現基督教、伊斯蘭教等「高等宗教」的形態，但仍舊有「原始宗教」的形態，因此建議在民間信仰的基礎上，重新界定「神聖」。不用神聖與世俗的二元對立來看，而是援用甘特克（Wolfgang Gantke）的比較神學研究，將神聖理解為「不可窮究、無法支配的深層」，將聖徒、守護神也當作神聖範疇的一環，如此擴大了宗教研究的範圍，也重新評估中國歷史中的宗教特徵。

劉述先的〈猶太教與新儒家〉打開一個新的對話向度，在儒家面對基督教的向度外，開出與猶太教對話的向度。透過猶太教、基督教、伊斯蘭教的三方對話為借鏡，理出三者有共同根源、又往不同方向發展的新理解方式，本文也致力於扭轉本體化、神學化的傾向，主張回到各自宗教傳統中的實踐精神。在猶太教與儒家對話的視域中，本文指出兩個宗

教傳統都以學為優先，也強調實踐中的力動性，但在保存差異中則需更嚴肅面對多元主義的原則，呼應於宗教學者提倡「非絕對化」的努力。最後，作者以「理一而分殊，存異以求同」為原則來回應宗教多元主義。

林鴻信的〈宗教與宗教性的辯證〉一文根據一種二元關係——宗教性的超越面與宗教體的世俗面——來進行辯證的討論。作者分析了神學論述中觸及的宗教性，分別從田立克（Paul Tillich）論終極關懷來肯定宗教性與文化的結合，繼而從潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）論非宗教的基督教信仰來說明世俗生活與宗教性不可分的關係、再從巴特（Karl Barth）分析宗教與啟示來闡述人與神關係的不同方向，其關心點也是宗教性的品質。作者主張在面對宗教的複雜現象時，必須盡力擺脫偏見的限制，其中也包含理性的限制，而意識到宗教性與宗教體的辯證張力。

卞崇道的〈試論西田哲學的宗教特性——宗教間對話的可能性〉一文，藉著京都學派宗師西田幾多郎的宗教哲學，集中關心西田調和佛教與基督教的宗教立場。作者介紹了西田哲學的緣起與發展，點出佛教經驗在西田哲學中的基礎；西田的具體主張在於認為宗教是哲學的終結。作者進而檢視早期《善的研究》與晚期場所邏輯中的宗教論述，整理出西田宗教哲學同時肯定各大宗教（佛教、基督教）的重要性，並將宗教心定位在心靈的事實上。西田宗教哲學的此一觀點對當代跨文化對話的啟示則在於促進宗教的相互理解。

羅秉祥的〈「不一不二」作為儒耶對話的新起點〉以劉述先教授的「天人不一不二說」為基礎，重新檢討儒家與基督教的對話橋樑。作者集中比較劉述先與巴特（Karl Barth）的神學主張，說明早期巴特強調神人不一，而晚年主張神人不

二的觀點轉變。其次，作者採用基督教倫理來說明基督作為信徒之愛的典範（連貫）與限制（斷裂），以呈現其中的不一不二關係。根據此一共通基礎，作者認為在有連貫又有分殊的辯證關係中，適足以充作宗教對話的新模式。

從以上九篇論文來看，可以發現當代宗教對話所面對問題的廣度與縱深。在判斷對話是否為一合適的對話時，往往涉及宗教的本質。而如何擺脫單一立場對宗教的認識，而達到對其他宗教的寬容與理解，進而形成一個真正的對話情境，則是當代各宗教的共通課題。在本論文集中，可以看到一種多元的努力方向，即使未必能夠概觀複雜面貌的全體，但已經能呈現各個研究者獨特的關注。如何在相異乃至經常有所衝突的多元價值社會中，面對全球化的快速變遷，重新思考價值的調整與定位，則是本論文集希望能有所貢獻處。

神義論、除魅，以及儒學在宗教理論中的 地位

Mark Larrimore*

在這篇論文中，我想要揭露一項隱含在二十世紀多數宗教理論建構中的基本假設，並提出超越它的方式。這項假設對於我們這種在哲學與宗教交會處從事研究的人特別具吸引力，它是阻止西方學者更深入了解儒學的主要障礙。倘若研究儒學的學者想在複雜但孤立的宗教對話（The Interreligious Dialogue）社群之外找到交談的對象，就必須先明確指出並挑戰這項假設。

這項假設——我稱之為「神義論—除魅情結」（theodicy-disenchantment complex）——的內容是：宗教的主要任務之一（甚至為其最主要的任務）是處理惡的問題；然而，這項任務注定要失敗，因為世界對於人類創造意義的努力漠不關心或充滿敵意。這兩項假設看起來無甚關聯，但我將試著說明它們通常連袂出現。無論是宗教的現代批評者或辯護者，都將它們結合在一起。人類的經驗顯然反覆無常，對於因此而造成的意義問題，雙方都不認為它最後可以透過世俗的方

* Assistant Professor, Religious Studies at Eugene Lang College, The New School for Liberal Arts

式得到解決。對於那些抱持著神義論—除魅情結的人來說，儒家的「天人合一」(anthropocosmic)傳統只可能顯得天真無知。

儘管非常普遍——尤其是在宗教研究的領域之外——，這項假設卻有嚴重的問題。它不僅對於非有神論(non-theistic)宗教傳統的智性結構做了錯誤的描述，也對於前現代形式的一神論(monotheistic)宗教傳統的智性結構做了錯誤描述。

它預測現代文化將使世界除魅，結果導致宗教日益衰微；但宗教卻在世界大多數地區持續蓬勃發展，證明這些預測是錯的。它對於宗教傳統抱持著狹隘的智性主義(intellectualist)看法，使它只能以零和(zero-sum)的方式理解宗教觀念與實踐(如宗教儀式)之間的關係。然而，它在西方學術界仍占有支配地位，深刻地影響了人文與社會科學領域的學者構想宗教及其可能性的方式。

我用以說明的例子，是對於「神義論」(theodicy)與「除魅」(disenchantment)提出卓越理論的韋伯(Max Weber)。在下文中，我將探討其見解的根源，以及與這些見解有密切關聯的思想，藉以解釋它們何以受到廣泛重視，同時提出可能超越它們的方式。在韋伯深具影響力的著作中，我們很清楚地看到神義論—除魅情結如何阻礙學者給予儒學正確的評價：韋伯拒斥儒學，視之為一種天真的「現世之樂觀主義」(world-optimism)，這是眾所皆知的事。但韋伯在描述儒學時，使用的顯然是萊布尼茲(Leibniz)的說法，這種做法也顯示超越「神義論—除魅情結」的方式之一，是還原其歷史情境，指出它是一組特別屬於後康德(post-Kantian)時代的思維。在這個後現代的時刻，我們必須承認，將宇宙描述成對於人類存在漠不關心(無論是仁慈地或惡意地)，其本身便

是一項主導敘述（master narrative）的一部分。宣稱「神義論—除魅情結」為價值中立（value-neutrality）的說法，必須受到質疑。

在這篇論文中，我也試圖就這方面提出一些看法，說明韋伯對於神義論的開創性觀念，是西方思想史上某個特定時代的產物。當然，追溯思想之來龍去脈的系譜學，只能告訴我們這麼多而已。鑒於神義論—除魅情結在學術界持續發揮的支配性影響力，要超越它實非易事。也許宗教研究最適合從事這項工作。更具體地說，儒學研究顯然將受惠於此種重新導向。事實上，做為一種肯定現世的傳統，並且在歷史上與受到神義論—除魅情結挑戰的世界觀相互關聯，儒學因此具備充分的資格，可以在宗教理論超越天真的悲觀主義（naïve pessimism）的過程中，做出重要貢獻。

一、神義論—除魅情結

神義論—除魅情結（以下稱 TDC）認為宗教試圖（或宣稱試圖）解決惡的問題，而且無可避免地一直失敗。根據這種看法，宗教並未解釋世間事物為何是它們如此的樣子，而是在解釋它們為何不是我們所期望它們成為的樣子。宗教敘述與儀式可以在我們忍受苦難與面對失望時帶來撫慰，保證這並非最後的結局，於是讓苦難變得可以忍受（如詮釋人類學大師紀爾茲〔Clifford Geertz〕所言）。

然而，在這場與現世進行的鬥爭中，宗教卻毫無成功的希望。存在的一些不確定面向，刺激（甚至迫使）人們詳細闡述或調整宗教的理念、解釋與實踐。然後，這些闡述和調整又使我們面臨新的、且更大的失望與認知矛盾。這種循環

持續下去，驅使宗教愈來愈將非理性的希望寄託於另一個世界，因而使它對於現世的解釋更難令人信服。宗教史的尖刻反諷在於，**透過**宗教試圖解釋世界的努力，世界變得不再受魅惑（或是顯現出破除魅惑的樣子）。人們也可以認為神義論是宗教的關懷重點，而無須相信這個世界會讓我們的一切努力付諸流水；但這種立場在宗教理論家中相當罕見。然而話說回來，大多數宗教理論家主要研究的傳統，都認為現世的虛假承諾必須被看穿。TDC 不僅為宗教理論，也是一種自然理論；它認為一切關於人與自然、或人與宇宙之間的和諧的談論，充其量不過是一廂情願的想法罷了。

有些人認為宗教支持並助長不成熟的思想、意識形態和神職者的權術，這些人尤其視 TDC 為理所當然。但 TDC 並不只存在於批評宗教者的論著中。隨著宗教辯護者接受並採取宗教批評者的說法，現代的西方宗教概念於是出現¹。舉例來說，施萊馬赫（Schleiermacher）為了回應「有修養的蔑視宗教者」而撰寫《宗教論》（*Speeches on Religion*），指出宗教截然不同於道德和科學；然而在他對宗教的新理解與「蔑視者」的批評之間，卻有明顯的一致之處。當這種從自由主義與新教觀點理解宗教與人文的看法受到抨擊時，巴特（Karl Barth）讚揚其批評者，並試圖吸收他們的理論。

批評是否迫使宗教辯護者忽略了宗教的真正性質，或者恰恰相反：批評提供了一種刺激，使宗教辯護者首度發現宗教的精髓；對於這個問題，答案可能因人而異。顯然地，對

1 見 Wilfred Cantwell Smith: *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of the World* (Minneapolis: Fortress Press, 1991 [1962/3]); 以及 Michael S. Buckle: *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

於宗教性質的現代闡釋——無論這些闡釋採取同情或批判的立場——都帶著時代的印記。現代性的特質之一，是拒斥在歐洲具有支配地位的宗教傳統之社會結構與智性結構；而在現代世俗西方社會的自我理解中——無論這種理解表現出頌揚或批判的態度——宗教理論則是極為重要的記錄。倘若我們忘記這個較廣大的（或者應該說較狹窄的）脈絡，便可能會發現要解釋宗教理論的洞識或盲目是不可能的事。

對於探討「非西方」宗教傳統的理論來說，情況也是如此。這些宗教傳統以它們自己的方式受到帝國主義、東方主義（Orientalism）和懷舊心態（或此三者共同）的影響。在那些被史特倫斯基（Ivan Strenski）描述為「護衛宗教經驗之內在聖所」的宗教理論中，也有類似 TDC 的情況²。埃里亞德（Mircea Eliade）及其學派的「宗教之魅惑模型」（*enchantment model of religion*），乃是回應（因而也預設）一個非理性的世界——至少就人類對於正義與意義的理解而言。TDC 和魅惑理論都秉持著同一項現代信念：相信有一個通常令人心碎的世界，能夠抗拒人類創造意義的努力。

批評者和辯護者對於宗教性質所具有的這項基本共識，有助於解釋為何許多人都認為儒學應該是一種「哲學」，而非「宗教」，甚至將它描述為「世俗的」（*secular*）。歐洲啟蒙人文主義的倡導者，曾將儒學視為與他們並肩對抗「宗教」的盟友；他們相信，藉由將每樣真實（*real and true*）的事物投射到另一個世界，宗教貶抑並阻礙了人類的潛能。然而，這種與儒學的親近只是局部的。其世俗主義的友伴大多都對自

2 Ivan Strenski: *Thinking about Religion: An Historical Introduction to Theories of Religion* (Blackwell, 2006).

然抱持著除魅的看法，並將儒學理解為一種單純的人文主義，而非杜維明所述的「天人合一」的願景³。

二、韋伯

神義論通常被定義為一種對於「惡的問題」(the problem of evil)所做的回應，因為惡的存在對於信仰（信仰一個公正而有力的創造者：上帝）的合理性提出質疑。康德（Immanuel Kant）對神義論的定義是：「為創造者的至高智慧辯護，反駁理性基於世界上任何違反目的（counterpurposive）的事物而對創造者所提出的控訴。」⁴ 神義論一除魅情結認為「惡的問題」挑戰了所有試圖為世界賦予意義的宗教努力，而不僅是一神論的努力而已。德國社會學家與文化理論家韋伯的論著提供了最好的例子。事實上，韋伯幫助我們擴展「神義論」這個詞的意義，使它超越其一神論的語源和用法，成為可能被用來理解各種宗教傳統的概念。

對於一神論的神義論問題，韋伯的描述格外嚴厲：「一個據說既無所不能而又慈愛的力量，是怎麼回事，居然創造出了一個這樣子充滿無辜的苦難、沒有報應的不公、無法補救

3 見 Tu Weiming: "The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature", in *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany: SUNY Press, 1985).

4 Immanuel Kant: "On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Philosophy", trans. George di Giovanni, in Immanuel Kant: *Religion and Rational Theology*, trans. & ed. Allen W. Wood and George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 19-37, p. 24. 這篇論文的大部分內容重印於 Mark Larrimore (ed.): *The Problem of Evil* (Oxford: Blackwell, 2001); 本文所引述的定義出現在頁 224。

的愚蠢的無理性世界？」⁵ 但是，在每個宗教傳統中——無論它是否具有「神」的概念，「不義（injustice）、不正（un-righteousness）和罪（sin）」都是「引發神義論問題的因素」⁶。韋伯在許多不同的地方討論神義論，使用堂皇但模糊的語詞，如「世界的不完美」⁷，以及「實際存在與理想」之間的扞格⁸。然而，他最重要的構想，是針對人類的幸運分配顯然在道德上毫無定準的問題。

關於神與世界的形上觀念——相應於神義論中無可解消的要求而產生——總共也只產生出一些（如我們以下所見，僅有三個）思想體系。這三個思想體系對於命運與功績之不一致的根由這個問題，提出在理性上令人滿意的解答：印度的業報（Kharma）說、祆教的二元論、隱身之神（*deus absconditus*）的預定說。⁹

正義者的苦難和邪惡者的免於懲罰，構成了這個問題的核心。

由於他仍然談到「神與世界」，因此從表面看來，即使當韋伯試圖擺脫一神論的邏輯時¹⁰，似乎又將它重新引進其概

5 Max Weber: "Politics as a Vocation", in *From Max Weber*, trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills (Oxford: Oxford University Press, 1946), p. 122.

6 Max Weber: "The Sociology of Religion (Religious Community)", trans. Ephraim Fischoff, in Max Weber: *Economy and Society*, eds. Guenther Roth and Claus Wittig (Berkeley: University of California Press, 1978), p. 524.

7 Ibid., p. 519.

8 Ibid., p. 523.

9 Max Weber: "The Social Psychology of the World Religions" in *From Max Weber*, p. 275. 作者按：此〈世界宗教的社會心理學〉為未完成的《世界諸宗教之經濟倫理》（*Economic Ethic of the World Religions*）之導論。

10 例如韋伯在 "The Sociology of Religion", in Max Weber: *Economy and*