

宗教與社會 的世界圖像

周平、齊偉先 ©編

國家圖書館出版品預行編目資料

宗教與社會的世界圖像 / 周平, 齊偉先編.

--初版. -- 嘉義縣大林鎮 : 南華大學教社所,

2007[民 96]

面; 公分. -- (教育與社會叢書; 13)

ISBN 978-957-8210-58-5(平裝)

1.宗教與社會 - 論文, 講詞等

210. 1507

96003872

教育與社會叢書 13

宗教與社會的世界圖像

2007 年 3 月初版

編 者: 周平、齊偉先

發行人: 蘇峰山

出版者: 南華大學教育社會學研究所

地址: 嘉義縣大林鎮中坑里中坑 32 號

電話: (05)272-1001 轉 2311

傳真: (05)2427150

網址: <http://www.nhu.edu.tw/~edusoc/>

總經銷: 高雄復文圖書出版社

地址: 802 高雄市苓雅區五福一路 57 號 2 樓之 2

電話: (07)2236780

傳真: (07)2264697

郵購: 郵政劃撥帳號 41299514

定價: 300 元

ISBN : 978-957-8210-58-5

序 言

這本書是一群對宗教議題有高度興趣的社會學者的智慧結晶。書中共蒐集了十四篇文章。各篇文章針對不同主題、使用不同的分析策略探討著社會學本身的宗教意涵和宗教的社會意涵。對於神聖世界與世俗世界的諸多可能關係，本書試圖從不同的角度予以考察。基本上，對一宗教的討論，不可避免地必須處理該宗教之世界觀、社會觀及人觀這三個面向的論述內涵。其中世界觀主要包含的是一個宗教的教義特徵及其對超越性的想像內容；社會觀則涉及的是一個宗教面對現世俗世社會的態度、看法及其組織化模式的具體因應作為；而其人觀則指涉的是一個宗教提供信徒對其自我想像的可能性。這三方面的論述生產，根本上和世俗社會的發展息息相關，因此由社會學角度來反觀現代社會中的宗教發展，則也必然須相應處理以下三個主題：

1. 以俗世制度化運作為基礎所建立的現代社會，如何界定社會本身和宗教神聖領域的界線；而現代社會又如何面對不同宗教間彼此因衝突、競爭及合作為社會所帶來的風險，現下最受關注的宗教基本教義派及其所衍生的恐怖主義的討論就是一個代表的例子。
2. 宗教之社會觀的相關論述和現代社會融和及整合的可能性：這其中主要涉及的，一方面是社會對宗教領域的社會期許，另一方面則涉及宗教團體如何認知自己的社會功能。
3. 牽涉宗教價值想像的自我觀和現代社會倫理觀之間的關聯性問題：這一方面主要涉及宗教在個體化的現代社會中，如何轉化自己的宗教內涵以維持或擴張信徒參與的基礎；另一方面是宗教領域在何意義上，或是否還可能提供個體化現代社會的倫理論述基礎。

在以上的思考基礎上，本書所收集的篇章可依序分成三大部分：第一

部份的討論議題主要在反省神聖和世俗、宗教和社會之間的界線及關係。第二部份則處理宗教在現代社會中的社會功能及角色。第三部份的篇章則以宗教中的個體論述為探討的主軸。

本書的第一篇文章「西方社會學中驚奇作為準宗教經驗的曲折意涵」，作者葉啟政教授一種很特別的思想史角度來檢視西方社會學這個學科所由產生初發經驗。雖然社會學是一門在世俗世界中的產生社會科學，但是它的緣起卻來自一種擬似宗教的神聖經驗，那就是驚奇。相對於現代性中的例行化、制度化、結構等特質，驚奇概念則充滿著酒神迪奧尼索司（Dionysus）的精神，亦即一種英雄式的革命以突破困局、開創例外並創造新的例行化結構。早期社會學對驚奇的關注主要落在生產面上，著重的是以非日常生活的制度方式來例行化大驚奇，以形成為例行結構，其視野是宏觀的社會整體。然而，隨著社會逐漸轉變成為以消費為導向時，這種擬似宗教經驗的驚奇不再是那麼的宏大，反而是在例行的日常生活中以纖小、漂蕩、流動的例外來呈現。如今，英雄退位，芸芸眾生以柔弱的姿態創造性地轉化結構制約的作用，這時修養成了主題。

周平的「意志、神聖與社會儀式：結合叔本華與佛洛伊德的取徑重新詮釋後期涂爾幹的宗教社會觀」一文，試圖透過涂爾幹的觀點指出，一方面，宗教乃是社會的化身，另一方面，社會的緣起是來自具有集體意志的神聖化過程。而這個神聖化的過程是藉由儀式性實踐作為轉化中介而強化的。從這個觀點來看，俗世社會中結構、制度、道德、概念等理性元素，無不來自非理性的基礎，亦即神聖化的集體意志。這個集體意志乃是個體意志在儀式性實踐的共聚時機中轉化、昇華而形成的。盲動亂竄的意志集結成有神聖性的集體意志，從而結構化為有理性秩序的象徵體系，進而構成具有制度性基礎的社會。涂爾幹這樣的觀察與叔本華在「意志與表象的世界」中對於世界的基礎來自意志，以及佛洛伊德的精神分析認為文明的基礎來自無意識中某種原欲的昇華有著理論上高度的親和性。總之，結合三位思想家的洞

見，周平指出，社會基礎是非理性的，但是它必須透過神聖的儀式性實踐來予以轉化與提昇。

儘管每個社會的構成基礎都離不開宗教，但宗教除了包含神聖性的意志以外，更含有體系化的世界圖象。這個世界圖象不但對於信眾當如何面對俗世生活有所指引，它更構作出一個關於神聖世界為何的想像。但是，這個世界圖象因著社會條件的不同而有差異。翟本瑞和尤惠貞兩位合寫的「**基督教上帝觀與佛教佛身觀之對比研究**」，就是企圖透過比較研究的方式來對照兩個宗教體系（基督教和佛教）有關神聖世界為何的差異。參考施路赫特（W. Schluchter）的分析，他們指出，基督新教的世界圖象是以神為中心的、倫理的、現世的、制慾主義、特殊主義的；相對的，佛教則是宇宙中心的、巫術的、出世的、神秘主義、普遍主義的。在這些類型的差異中，又以宗教基礎是否建立在「神為中心」一項最為關鍵，因為不同宗教對「神觀」所採取的觀解態度，決定了該宗教的基本性格。作者希望藉由探討基督教的上帝觀與佛教的佛身觀之思想發展與演變，比較這兩個宗教各自的特質與根本差異之處。這樣的比較研究有助於我們瞭解，兩個宗教如何因不同的世界觀而造成不同的俗世制度和行動者的行動。

但神聖和世俗之間的界線到底如何界定，這個問題卻是不同宗教的世界圖象都會面對的問題。由宗教神聖面來看它自己和世俗的界線似乎往往和世俗社會界定神聖的範圍有所出入，這個看法的出入甚至隨著現代社會的發展而加劇。齊偉先的「**儀式、宗教場域與宗教市場**」說明了，在社會儀式由神聖性朝世俗性發展的現代化過程中，何以宗教場域及宗教市場在觀察現代社會中的宗教有其一定的正當性，在現代社會論述宗教、管制宗教及期許宗教的過程，宗教的世界圖像逐漸被以社會文化來理解而幾乎快只成為一種「特殊的」世俗文化，「宗教」、「社會」成為彼此相互宣稱擁有對方領土的獨立兩造。

何以世界諸宗教的世界圖象會有所差異呢？宗教與社會之間的

界分是否有不變的本質呢？在「**所謂宗教即非宗教是名宗教**」一文中，作者周平試圖應用佛教中觀哲學的特有空性觀來指出，做為社會現象的宗教本身也是沒有本質自性的。但這並不表示宗教是虛假且不存在的，以緣起的角度來看，特定的宗教是諸多特定的因緣條件和合而出現的，當這些因緣條件離散時，特定的宗教也就不再是原來的樣態了。同理，各社會的構成條件不同，所發展出來的宗教體系自然會有所差異。雖然宗教不具固定的本質自性，我們並不能因此從任何虛無主義或相對主義的觀點來全面否定世界諸宗教各自的終極神聖性和信仰者的真誠性，也不應棄捨跨宗教理性對話與相互學習或批判的可能性。當特定宗教所構作的世界觀為人所信仰和實踐時，這無非是為了解脫和自我超越而施設的。

由於社會的緣起條件不同，各文明的宗教體系對於神聖與世俗的世界圖像亦有所差異。但有一點是各主要宗教體系所共同具備的特徵，那就是，教義的文字化，亦即經典的建立。宗教領袖和一般信眾對於經典的詮釋和奉行，將大大地影響著他們面對世俗活動的態度和行動方向。然而，對一部文字化經典的詮釋，從來就不是封閉性的，而是開放性的。換言之，對於同一部經典的詮釋也可能隨著各種社會緣起條件和行動者的認定產生變化。翟本瑞和尤惠貞的「**基督新教與人間佛教的現世關懷：經典編纂的比較研究**」一文，即試圖透過經典編纂的比較研究，來瞭解兩種宗教的經典教義分別對信眾的現世關懷行動產生何種影響。他們首先指出，在宗教體系中韋伯認為在世界諸宗教裡，只有基督新教因著教義上的絕對性格，信徒對《聖經》的嚴格信守，讓信仰與現世間的緊密聯結無從消解，自發地開展出現世宰制的價值觀。但針對佛教的現代轉化，他們提出不同於韋伯的觀察。他們從當前台灣社會中，佛教徒積極參與社會活動，來檢視人間佛教如何能從原始佛教的特殊教義與出世特質中，轉化出一種現世關懷的態度。依他們的研究，即使是西方各宗教，都可視為同一宗教傳統，藉由經典編纂之差異而產生的不同宗派，就其形式意義而言，與佛教各

教派發展沒有太大差異。整體而言，內在於各宗教經典中仍存在著相當程度的詮釋空間，因此，傳衍中的宗教，得以在時代的變遷中展現出其現世關懷的態度與特質。換言之，韋伯對於佛教的理解早已不適用於今日的處境了。

針對這個問題，翟本瑞特別撰寫「**人間佛教與現代化：韋伯論旨的重估**」一文來深入探討。該文企圖指出韋伯視佛教為「遁世、消極的生活態度」的看法，在今日人間佛教的世界圖像中是有所不同的。今日的人間佛教不但順應社會，同時也希望能夠積極地導引社會、匡正人心，不但不會讓信徒在宗教事務和俗世生活產生緊張、焦慮和對立，反而企圖提供信仰之途，紓解信徒在心理上的緊張，以及面對現世所產生的焦慮。這時，對信徒而言，心中亦期盼著一個現代化的佛教出現。的確，從太虛大師到今日台灣的人間佛教諸教派，佛教已然完成了轉換過程，順適成功地面對現代化的社會。人間佛教從異端逐漸成為主流，這個『宗教革命』的過程尚未完全開展出來，但是，在未來國際化、世界化的過程中，佛教在當前台灣社會所作的努力，無疑將會是很重要的一個里程碑。佛教教義中一直以「緣起性空」作為核心思想，有趣的是，我們在觀察佛教的社會歷史發展時，也可以看到它本身的生滅變化。人間佛教與現代性的兼容並蓄，即是佛教的生滅變化中一個非常特殊而值得展望的例子。

對高度現代化的台灣社會而言，佛教的興盛和廣佈確實是一個值得宗教社會學深入研究的議題。為了進一步瞭解整個佛教部派發展軌跡的社會條件，翁仕杰的「**佛教傳統與社會發展：宗教社會學的滲析**」一文，即試圖從宗教社會學的理論觀點，分析原始佛教、小乘、大乘到金剛乘不同階段的佛教傳統所呈現的社會意涵，以此解釋佛教以其自身的教義逐漸滲透世俗社會的過程，並建立佛教社會不同型態的集體秩序。這樣的研究有助於我們瞭解佛教發展的社會面向。一般而言，宗教行為一個現象，基本上帶有二元性。第一個面向是「宗教作為一種個人的超越性的追求」。第二個面向是「宗教作為一種集體性

的神聖秩序」。翁文透過分析幫助我們瞭解到佛教不同傳統在這兩個面向中不同的著重。翁文指出，佛陀一生在不同時地所遺留的教法，在部派佛教時期被整理成客觀性體系性的教義，部派的阿毗達摩就以個人解脫涅槃為核心，對佛陀在不同場合所講的教法予以出世性的詮釋。新興大乘經典批判阿毗達摩為主的部派佛法過度著重個人解脫以及教理分析的瑣碎化，忽略了佛陀慈悲濟世的本懷，而發展出大悲利他集體救渡的菩薩乘教法，發願將世俗人間社會轉化為佛國淨土，這又是對於佛陀教法能做到普皆救渡的入世社會性詮釋。該文的探討，也進一步幫我們瞭解到今日人間佛教的理念所秉持的乃是大乘佛教的菩薩道精神，亦即積極參與世間事物，達到救渡眾生的宏願。

關於當代佛教組織的入世精神與現代社會中的福利理念之間是否有什麼樣的關連？王順民之「『宗教』與『福利』之選擇性親近的迷思與弔詭：從佛教崇信現象談起」一文中指出，宗教承擔社會整合的多重功能，文中透過探討宗教與福利結合背後的基礎，說明佛教團體回應變遷社會需求的事實。文中一方面說明了宗教與福利兩者間選擇性親近的關係，另一方面也指陳出這其中所涉及到的有關宗教團體義理轉化及轉型的弔詭。

而在黃世明「宗教休閒化與易經『神道設教』觀」一文中，我們看到的則是宗教與社會另一領域的關係——休閒。作者在文章中說明宗教與休閒的共根同源以及聖俗交融的密切關係，並進一步指陳出在社會世俗化的發展下宗教的休閒化，除了展現世俗化的慣習信仰心理、在生活世界所從事與宗教節慶和儀式有關的活動外，更在生死無常的生命之旅，進行自我實現的存有省思與超凡入聖的信解行證。

宗教的人觀應該算是一個宗教在現今社會中吸引其信徒最核心的論述領域，它提供了信徒價值想像、面對他人的態度、面對苦痛及困難的方式及最重要的是如何面對自己。一個信徒在這習養的過程中認識自我也建構自我。基督教中談的愛及佛教中談的慈悲，可說是宗

教論述中標準的倫理性人觀。翟本瑞、尤惠貞之「**基督教『愛觀』與佛教『慈悲觀』的比較：宗教社會關懷的倫理基礎**」一文中，鮮明地對比這兩種宗教人觀及其背後的倫理意涵。

相對於此篇強調對他者(Alter)的人觀論述，在周平「**從金剛經的諸相非相觀解讀傳科對主體性的否定與肯定**」一文中，我們則看到的是傳科有關自我建構的面向。自我建構是一種反身性的修養倫理，無論是希臘、羅馬、基督教或其他宗教中，都各自發展一套有關自我建構的技術。在本文中，周平巧妙地運用金剛經的「諸相非相」觀，亦即「所謂 X，即非 X，是名 X」的論式來檢視傳科本人在不同時期有關自我的主體性的看法。本文認為傳科一方面透過考古學和系譜學解構自我的本質性，但卻又不淪落至對主體的虛無主義式否定，而將自我視為是一個不斷自我發明、自我超越的過程。這樣的自我不但是個倫理的主體，更是一種存在的美學。這裡我們可以看到傳科對自我抱有一種個人的超越性追求的擬似宗教關懷。

另外在林本炫、莊豐吉「**宗教信仰與疾病治療：以台灣法輪功煉功者為例**」一文中，作者透過對法輪功學員進行實際探訪，勾勒出學員如何在經書導引下認定自身身體「病痛」出現的意義及應該如何面對的態度及作法。藉此作者指出疾病不只是生理現象，更是一種和相關社會文化體系息息相關的認知問題，本研究呈顯了一種宗教自我身體觀的操作方式及建構特徵。

最後，尤惠貞、翟本瑞在「**生命的終極關懷：基督教救贖論與佛教解脫觀之比較研究**」一文中，詳盡地比較了「救贖」與「解脫」這兩種不同宗教系統中所衍生出來的超越性自我的論述。文中透過對比討論，作者認為兩個體系所分別發展出來的超越性自我論述是不可共量的。

宗教與社會的世界圖像

目 錄

01. 西方社會學思維中驚奇做為準宗教經驗的曲折意涵 ／葉啟政	1
02. 意志、神聖與社會儀式：從叔本華和佛洛依德的取徑重新 詮釋後期涂爾幹之宗教社會觀／周平	41
03. 基督教上帝觀與佛教佛身觀之對比研究／翟本瑞、尤惠貞	101
04. 儀式、宗教場域與宗教市場／齊偉先	121
05. 所謂宗教即非宗教是名宗教：中觀與社會學對宗教的考察 ／周平	139
06. 基督新教與人間佛教的現世關懷：經典編纂的比較研究 ／翟本瑞、尤惠貞	157
07. 人間佛教與現代化：韋伯論旨的重估／翟本瑞	195
08. 佛教傳統與社會發展：宗教社會學的滲析／翁仕杰	215
09. 「宗教」與「福利」之選擇性親近的迷思與弔詭：從佛教 崇信現象談起／王順民	227
10. 宗教休閒化與易經「神道設教」觀／黃世明	249
11. 基督教「愛觀」與佛教「慈悲觀」的比較：宗教社會關懷 的倫理基礎／翟本瑞、尤惠貞	273
12. 從金剛經的諸相非相觀解讀傳科對主體性的否定與肯定 ／周平	287
13. 宗教信仰與疾病治療：以台灣法輪功煉功者為例 ／林本炫、莊豐吉	315
14. 生命的終極關懷：基督教救贖論與佛教解脫觀之比較研究 ／尤惠貞、翟本瑞	339

西方社會學思維中驚奇 做為準宗教經驗的曲折意涵¹

葉啟政

台灣大學社會學系教授

摘 要

「驚奇」可以說是主導西方社會學理論思維具「源起」意涵的概念。這個概念意圖展現的是希臘神話中酒神狄奧尼索斯的激情精神，其社會特質是「例外」、「創新」。與其相對的是「結構」的概念，意涵的是「例行」、「傳統」。在過去，西方社會學者乃從強者的立場從生產面向來審視驚奇的概念，著重的是以非日常生活的制度方式來例行化「大」驚奇，以形成為「例行」結構，強調的是社會整體的課題（如階級革命）。然而，人類今天所面對的是以消費為導向的社會景光，驚奇經驗在例行的日常生活當中以纖小、漂蕩、流動的「例外」方式被呈現與接受著。此時，社會凸顯的現象是芸芸眾生如何以弱者姿態應對結構制約加諸身上的作用，「修養」於是成為重要的課題。

一、由尼采的科學與禁慾主義理想相互親近的說法談起

思想史家 Gay 認為，假如理性的運用是十八世紀歐洲人推動啓蒙運動的共同期待的話，這個期待的核心價值可以說是良質感與對別人的關懷，只是這個期待在當時只是一種理念，而非既成的啓蒙

¹ 本文轉載自《教育與社會研究》第十二期

事實(Gay,1966:53)。然而，就另一個角度來看，啓蒙理性則是企圖把科學（或許也包含哲學）與神學（繼而，在十九世紀時切分科學與哲學）切開，正像十六至十七世紀義大利之 Machiavelli（與其後之十七世紀英國的 Hobbes）把政治與宗教倫理予以分化所作的努力一般。顯然的，這是極具歷史意義的作為。Birtsch 的看法頗有見地，他即指出，啓蒙傳遞給人們或人們從中所得到的理解，是「在崇高中發現了尋常，把神聖還原到了平凡，或者證明高貴者並不值得尊敬」（Birtsch,2005:360）。他接著下了這樣的結論：這樣的理解帶來的是一種開放的自由，而不管從過去以來人們對啓蒙的內涵有多大的爭議，至少，這種自由的肯定與確認可以說是啓蒙特別承諾的世界（Birtsch,2005:366）²。只不過，歷史所實際呈現的卻是相當弔詭。當科學理性擊敗了宗教性的思維成為判定真理的準則之後，人類對真理所持之「不可低估性和不可批駁性」³的基本信念卻依舊存在著。所不同的，只是科學成為另一種新的宗教，甚至是一種恐怖主義，特別是方法決定論者，以至於不免把 Gay 所說的良質感與對別人的關懷往旁邊一擺。

十九世紀德國偉大思想家尼采(Nietzsche)曾經這麼說過：

嚴格地說，世上根本就不存在一種「不設前提」的科學，那樣一種科學是不能想像、不合邏輯的。總是先需要有一種哲學、一種「信仰」，從而使科學能從中獲得一個方向、一種意義、一個界限、一種方法、一種存在的權利。如果有誰的理解與此相反，比如說有人打算把哲學置於一個「嚴格的科學基礎」之上，那麼他首先必須讓哲學倒立，而且不僅是哲學，甚至連真理也得倒立，這可是對這兩位值得尊敬的女性⁴的莫大失禮。... ..

無論如何，科學首先需要一種價值理想，一種創造價值的

² 不過，Foucault(1993:220)卻指出啓蒙運動所帶來的另一個面向：它除了發現自由權利之外，也同時發明了紀律，而這正是理性表現出來的另一個面向。

³ 乃尼采(Nietzsche)的用語，底下將再提到。

⁴ 乃意指哲學與科學。

強力，借助於它們，科學才能信仰自己—科學本身永遠也不會是具有創造性的。科學和禁慾主義理想之間的關係終究還不是對立性的，其實科學主要還是表現了前進動力的更內在的方式⁵。...科學和禁慾主義理想，這兩者原本同生於一片土壤，意即它們同樣地過分推崇真理（更確切地說，它們同樣地信仰真理的不可低估性和不可批駁性），正是這種共同的信仰使它們必然地成為盟友(Nietzsche, 1996:293-294,295-296)。

無論如何，科學首先需要一種價值理想，一種創造價值的強力，借助於它們，科學才能信仰自己—科學本身永遠也不會是具有創造性的。科學和禁慾主義理想之間的關係終究還不是對立性的，其實科學主要還是表現了前進動力的更內在的方式。...科學和禁慾主義理想，這兩者原本同生於一片土壤，意即它們同樣地過分推崇真理（更確切地說，它們同樣地信仰真理的不可低估性和不可批駁性），正是這種共同的信仰使它們必然地成為盟友 (Nietzsche, 1996:293-294,295-296)。

自有文明以來，人類所體現出來的任何文化成品，莫不有一套特定的哲學人類學預設前提（也因此「信仰」體系）做為後盾的，神話如此，宗教如此，政治理念如此，啟蒙時期引發出來的科學理性精神亦復如此。只是，因為其範疇所內涵的屬性不盡相同，不同社會活動的哲學人類學預設前提（或乃至謂之為「信仰」體系）所可能開展出來的文化性格，往往不一樣，甚至大相逕庭。

很明顯的，尼采把科學和禁慾主義理想拉在一起來看待，是深具意義的。這意味著，科學理性做為一種逼近世界的態度和認知方式，它與禁慾主義一般，其所承受之特定制約「規矩」框框，「本質」上是「壓抑」的。情形所以是如此，乃因為兩者原本就是同生在「真理之不可低估性和不可批駁性」的土壤上面的緣故。

這句話怎麼說？在此，讓我藉助 William James 對宗教的論點做

⁵ 按：乃針對禁慾主義理想而言。

為引子，簡單地來加以闡述。James 對「宗教」此一現象⁶曾下過這樣的定義：個體在其孤獨的狀態中，當他認為自身與其所認定的神聖對象有某種關係時的感覺、行動與經驗(James, 2001:35)。他繼而說道：「既然這個關係可以是道德的、生理的或是儀式的，很明顯地，在此意義下的宗教，可以產生神學、哲學以及教會組織」(James, 2001:35)。倘若撇開「孤獨的狀態」這樣要件不論，在此意義下的宗教，既然可以產生哲學⁷，也沒有理由不在科學家的身上看得到。其次，假若「任何的宗教經驗都內涵著某種的『神』的觀念形式」這樣的命題可以被接受的話，誠如 James 所提示的，神於是乎乃是一切「存有(being)與力量之首，祂們高高在上並包圍著人世，使得萬事萬物無所遁形。與其聯繫的真理之道是最初與最終的話語。從此觀點來看，任何最原初、最廣邈與最深刻的真理都可以被視為與神相似」(James, 2001:39)。

自從十八世紀啓蒙運動以來，挾持著「理性」，特別是在高度制度化體制⁸的支撐與奧援下，獲致（普遍）「真理」成為科學家（特別是自然科學家）的專利，他們有著幾近絕對權威的發言權，並且具備著證成尼采所說之「不可低估、也不可批駁之（普遍）真理」的能力。推到極端來看，科學理性於是乎成就為絕對神聖的精神，而科學知識取代了神的地位，這恰恰應著前面所引述 James 的話：乃存有與力量之首，高高在上地包圍著人世間，使得萬事萬物無所遁形，而與其聯繫的真理之道，更是最初、也是最終之最廣邈而深刻的真理話語。因此，這與以為科學認知與宗教經驗是神貌分離、甚至是對立的一般認知相左著。不料，情形正相反，它們兩者原來竟是比鄰而居，有著相同的心理源頭，可以擺在一起來看待⁹。

⁶ 以 James 的論述立場來說，與其稱之為「現象」，不若稱之為「心靈的經驗」更為恰當。但是，在此處，由於所碰觸的議題不只是侷限於心靈狀態，所以還是選擇「現象」一詞，或許會比較貼切一點。

⁷ 因為，對西方人來說，至少產生神學以及教會組織是「宗教」經驗內涵的歷史性結果，所以，在此可以不用再提及。

⁸ 最為典型的即是以大學為核心建構起來的學院體制。

⁹ 在此必須聲明，我並沒有天真（或也非無知）到無視於科學與宗教之間是存有著一些無以跨越的鴻溝，而這些鴻溝正是彰顯科學之歷史價值的所在，更是促

二、社會學科超越科學迷思的關鍵

科學做為一個神聖體的歷史產物，自然需要透過一些深具儀式性的介體與程序來經營，才可以展現、並充分保證具有逼近嚴肅「真理」的可能。就西方科學發展的歷史進程來看，所謂的邏輯思維¹⁰與科學方法一直即被視為是人類經營著逼近（普遍）「真理」的「理性」程序，而且是不可或缺的根本「規矩」依據。這樣的準則不只適用於自然科學，而且也一樣地可以、更是必須施用於研究人之行為與社會現象的學問上面，而這就是所謂的「社會科學」。

我曾經在過去的著作(葉啟政,2005a:208-209)中借用 Tyrell 的說法來闡述社會學科研究與自然科學研究的分野特點，而這個見解與今天這個場合裡所要討論的主題有著密切的關係，所以，再度引述一番。Tyrell 以散發性的(*divergent*)和聚合性的(*convergent*)兩個辭彙來區分「不可以使用邏輯理由來解決」和「可以使用邏輯理由來解決」的兩種問題形式。他指出，生命基本上是由散發性的問題維繫著，不管人們做了怎樣的研究，這些問題始終是「懸而未解」，甚至可以說，只有死亡才能提供解決。但是，聚合性的問題卻不同，基本上，它是人類的發明，而且往往被視為是最有用的發明。在此需要特別提醒的

使人們相信科學做為展現真理之形式的依據。但是，無論如何，兩者之間是分享有一些共同的特點，而這正是在此特別需要強調的。R. Seeley 在 1886 年出版的《自然宗教》(*Natural Religion*) (第三版)一書中即曾經這麼說過：「任何一種已成為習慣與規律的崇拜都值得被稱為宗教」(頁 91,122)(間接引自 James,2001:92)。對此，James 做了評論：「因此，他（指 Seeley）認為我們的音樂、科學以及所謂的『文明』都可以稱之為宗教，因為這些事物現在都已被組織化，並且尊崇地信仰，而成為現代更為真實的宗教」(James,2001:92)。

¹⁰ 特指源自西方學院裡哲學系所開授之「邏輯」(或謂理則學)此一課程內容所界定與衍生的「標準」思維模式。同時，必須聲明，在此，我並沒有完全否定邏輯思維與科學方法的價值而主張可以完全揚棄的意思。我所要強調的只是，對任何的主張（甚至思維方式與研究方法）都應當明白自身的侷限，而不應當任其意義與價值越位而無限延伸。否則，這樣的做法是一種恐怖主義的霸道表現。

是，做為一種發明，聚合性的問題基本上並不是真正以「本有自在」的姿態存在著，而是經由一種抽象的程序被人們創造出來¹¹。對此等人為創造的現象，一旦問題得以解，解決方案就可以被寫下來，並傳授給其他人。因此，任何新的解決方案往往可以使得接受的人不需再重蹈當初開始尋找解決方案時的心路歷程，而馬上予以運用(間接引自 Schumacher 2000:104)。

諸如物理和數學等等的知識，就是只涉及著聚合性的問題，而正是這類知識可以不斷「進步」的緣故，所以，每個新世代都能夠承繼先人的遺緒，在百尺竿頭上追求更進一步。只不過，若把此一提問方式無條件地移植到有關人與社會現象的問題上面，人們所付出的代價往往是相當沈重，因為，只跟聚合性的問題打交道，是不會有著明顯的機會讓它融入人們的真正生活，有的只是一再地遠離。然而，令人頗引以為憾的是，以自然科學認知模式為基架的實證主義所經營起來的科學「理性」態度，基本上就是希望靠著一套「削減」的程序¹²，把所有的散發性問題轉化為聚合性問題。以如此的方式來理解人與社會的問題，無疑是窒礙了足以提升人類生活層次之潛在精神力量的發展，同時也使得人類天性中的情感部分一再淪落，以至於最後被冰凍起來(Schumacher, 2000:105,106)。

任何一個把自己定位為科學家（尤其是實證主義的科學家）的社會學者，原是有理由只對聚合性的問題產生興趣，並選擇自然科學的

¹¹ 在此這麼的說法似乎預設著，社會科學家研究的對象有著「本有自在」的屬性，而從哲學的角度來說，這當然有進一步再仔細討論的空間。在此，我不擬、也無能力做進一步的探究，所能指陳的，只是個人揣測，Tyrell 這樣的說法似乎對人類的社會世界意涵著一個基本的假設（或認知態度）：在人的實際日常生活中就累積有一些歷史性的問題，而這些問題普遍地被人們視為是極為重要的，如死亡的必然來臨、存在的價值、親情的表現、宗教的信仰等等就是明例。這些問題的基本性質基本上與物理學中的諸多概念或現象（諸如中子、夸克、甚至自由落體）是不一樣的。

¹² 最為典型的莫過於避免探詢意義與價值的問題，因為他們認為這是「科學」無法予以「客觀」處理的，所以必須迴避，而留給哲學家或神學（宗教）家去處理。

認知態度做為處理此類問題的基架。然而，一旦一個社會學者認為只有以這樣的方式來探索問題才是社會學研究的正當途徑（甚至是唯一的正當途徑）的話，排斥散發性的問題無疑地將成為一項極為順理成章的「政治」¹³主張。同時，他們也一樣地會要求，承認邏輯思維與運用科學方法乃証成「真理」之唯一無二的理性「規矩」，並且強調具備著嚴肅、認真、有分寸、自我收斂...等等的態度來約制自己的感性（非理性）基素，以避免讓它到處流竄，是絕對必要的。當把一個社會學者把這樣之自然科學界的實證主義主張推到極點的時候，事實上，他已不自主地讓自己成為方法決定論主義¹⁴的信徒了。

以方法決定論的立場來確立科學的「真理」性，可以說是一種具「壓抑」性質之信仰體系的轉型表現樣態。厲行此一主義者對種種「理性」規矩的要求，就有如強

調「禁慾」的苦行聖徒(saint)¹⁵的作為一般，是嚴峻、計較的。無怪乎，尼采會把科學和禁慾主義理想看成為難兄難弟，認為它們原本就同生於一片土壤上面。

科學家（包含社會學者）篤信「理性」是得以有效証成而彰顯，他們甚至自認擔負的是宣揚「真理」的重擔。然而，弔詭的是，他們卻又不時擔心著，自己所發現與保證的「真理」隨時可能被顛覆掉。因此，科學本身具有著不確定性的特質，塗染的是帶著焦慮感的「憂鬱」色彩。原本由科學「理性」文化所營造起來之此一雄偉的「壓制」巨殿應當是一片漆黑，然而，這個漆黑的「壓制」色調卻被假「真理」之神聖名義以障眼法予以穿透。尤其，在諸如「進步」、「成長」、「發展」等等美麗而眩目之詞藻的襯托照耀下，卻又令它顯得特別光鮮亮

¹³ 所以稱之為「政治」主張，那是因為它必然牽涉到下面將提到之權力與壓制現象的緣故。

¹⁴ 參看 Cassirer(1923)與葉啟政(2004:21-68)。

¹⁵ 最為典型的莫過於極端強調所謂經驗實徵資料的實證主義崇信者。在此，「禁慾」指涉的是壓抑自己的感性想像力，而嚴守實證科學方法論的基本「理性」守則與信念。