

《南音》

《第一線》

西文專書：

Cocchiara, Giuseppe, *The History of Folklore in Europe*. tran., by John N. McDaniel, (Philadelphia: A Publication of the institute for the Study of Human Issues, 1981)

Degh, Linda, *Narratives in Society- A Performer- Centered Study of Narration*. (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1995)

Hachey, Thomas E. & McCaffrey, Lawrence J., ed. *Perspective on Irish Nationalism*. (Lexington: The University Press of Kentucky, 1989).

Kvideland, Reimund & Sehmsdorf, Henning K., ed. *Nordic Folklore*. (Bloomington: Indiana University, 1989)

Wilson, William A., *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. (Bloomington: Indiana University, 1976)

第六屆「中國近代文化的解構與重建」學術研討會論文集
—【中華文化與台灣文化：延續與斷裂】2005年5月6日

論史密斯(Wilfred C. Smith)的「宗教性」： 兼談當代新儒家的宗教觀

蔡彥仁

政治大學宗教研究所

壹、導言

就二十世紀的宗教研究而論，史密斯(Wilfred C. Smith, 1916-2000)無疑地是一位影響深遠的關鍵性學者。正如他在上世紀最後一年仙逝之後，其所肇基的哈佛學派門人感激而意味十足地齊聲禮讚：「史密斯和伊利雅德(Mircea Eliade, 1907-1986)兩人教導戰後的世代如何從比較的觀點思考[世界宗教]。」¹ 將史氏與二十世紀的宗教研究巨擘伊利雅德相提並論，確實表達其所享的崇高盛譽。

史密斯在宗教研究領域中的貢獻和重要性，已經有學者專文討論，而其對宗教的深刻觀點，仍待有心者評估。² 特別是他早年鑽研現代伊斯蘭，即已尖銳地批判西方的「東方主義」(Orientalism)，其「發難」之舉，早在薩伊德(Edward W. Said, 1935-2003)以此議題成名之先。³ 史氏由此導入世界宗教的比較研究，尤其獨鐘有悠久歷史的東方宗教傳統，之後對於宗教的本質、定義、內涵以及

¹ Harvard University Gazette, November 29, 2001.

² 有關對於史密斯的不同觀點評價，可參考 Robert D. Baird, *Category Formation and The History of Religions* (The Hague: Mouton, 1971), 91-106; Frank Whaling, ed., *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies: Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith* (New York: Crossroad, 1984); Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (La Salle: Open Court, 1987), 281-287.

³ Wilfred C. Smith, *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press, 1957; Edward W. Said, *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.

研究取徑等，皆有發人深省的看法，力主宗教研究學者必須揚棄傳統學界的窠臼，改以新的歷史觀和人觀，重新審視「他人的宗教」，⁴如此方有可能認識什麼是宗教，在已然進入「地球村」的新時代，也才有可能建構一個互信、互動的「世界社群」(world community)。

對我們今天漢語學界的人文和宗教學者來說，較有深刻意義的是，史氏的許多極具創建性的見解，在我們思索自身文化和宗教傳統，並試圖釐定未來走向的時刻，正可提供一個比較和參照的視野。更具學術趣味的是，他對宗教的看法，對多年來學者爭論的「儒家是不是宗教」之議題，提出可以銜接和深入討論的途徑，非常值得我們嚴肅以對。本文即是基於此一認知，首將論析史密斯的人文視野和宗教觀，特別著重其中的「宗教性」(religiousness / religiosity)概念，緊接再以杜維明為例，續論當代新儒家如何由此切入，在既有的哲學基礎上，可以建構一個極具宗教特質的「哲學的人學」(philosophical anthropology)。⁵

貳、新的認識論

身為宗教學者的史密斯，其對宗教的基本理解與詮釋，緊緊於更廣的認識論問題。他發覺自「啟蒙時代」(Enlightenment)以來，西方的知識潮流即以「客觀」(objectivity)為圭臬，以是否符合「科學」(scientific)為普遍的認知法則，流風所及，這種「啟蒙心態」(Enlightenment mentality)導致現代人對人、事、物等的感受和看法，墜入偏頗和扭曲的弊病。

以實證主義為代表的現代主流學者(empiricists / objectivists)，對於知識議題的研究，擅長以觀察、分析、批判為理解人和周遭事物的利器。這種態度和取徑，高舉人類實證所得或可重複印證者(observables / verifiabiles)，方為唯一的知識來源依據。因為強調客觀與科學，因此標榜研究者與研究對象之間應該保持特定的距離，以利觀察，而研究者也須抱持冷靜和情感上「非涉入」的態度，方可確保「公正」以及研究成果的信度和效度。如此人、事、物之間，形成冷漠、互不隸屬的狀態，更在分工與專業的要求下，側重表象與僅是掌握片段，

⁴ 「他人的宗教」一詞直接譯自史密斯的書名。參考其 *The Faith of Other Men*. New York: New American Library, 1963.

⁵ 「哲學人類學」係由杜維明提出，用以表達儒家的特質；詳見下文。

頓時成為今天知識界極為普遍的現象。⁶

在此知識氛圍之下，人文學者雖然以人為研究對象，但是卻受到自然科學、生命科學和社會科學的薰染，亦趨向「物化」(reification)所研究的人。即以史密斯所熟悉的宗教史範疇為例，他發現西方傳統的宗教學者，慣以所謂客觀、系統化的眼光看待他人的宗教，因此一些世界大宗教或文化傳統，常被冠上各類的「-ism」，例如 Hinduism (印度教)、Buddhism (佛教)、Confucianism (儒家 / 儒教) 即是，以此代表他人的宗教或他人的信仰，宛若宗教是一個觀察之後，可以經過類別建構與掌握的知識體系。⁷對於宗教史的探討，西方學者也常陷於「實證史學的謬誤」(historicist fallacy)，總是將歷史研究對等於史實真偽的辨正，因此研究的重心聚焦於過去時空的某一點，而追尋一個宗教在歷史上的起源點，以其為真理辨識的唯一和最重要樞紐，便經常成為宗教史或宗教學界的整體工程。⁸這種以高舉客觀、系統化為準則規範，以擷取單點或片段為整體的做法，導致今人無從真正理解「宗教的意義和目的」。⁹證諸當今通用的宗教關鍵辭彙，例如 religion (宗教)、Christianity (基督教)、Islam (伊斯蘭)等，在啟蒙時代以前根本未出現或另具他意，現代人以其專指一信仰體系或觀察所得的他人宗教之代名詞，正顯示「物化」的過程以及由此所造成的現代知識特質。¹⁰

史密斯深覺我們有必要扭轉上述的「啟蒙心態」，重新挖掘人文學的深層含意。他嚴正指出，人文學的主體在人而不在現象，是研究者自己為人，而其研究對象亦是人的獨特知識領域。以更具體的宗教史而論，學者應超越「客觀」的表象，直接關注人的內在心靈活動和感受。如果今人真正講求「客觀」和「科

⁶ 有關上述的基本描述和批評，參考史氏著，"Objectivity and the Humane Sciences: A New Proposal," in Wilfred C. Smith, *Religious Diversity*, ed. Willard G. Oxtoby (New York: Crossroad, 1982), 158-180.

⁷ Wilfred C. Smith, *The Faith of Other Men* (New York: Harper Torchbooks, 1962), 15-17.

⁸ Wilfred C. Smith, *Towards a World Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1981), 56-80. 其實史密斯對於「追尋歷史起源點」之批評，其意有所指的正是西方基督教學界自十九世紀以來延續不絕的「歷史批判法」(historical-critical method)，見氏著，*What Is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 1-5. 另外亦參考，Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (New York: Macmillan, 1968).

⁹ 「宗教的意義和目的」一詞直接取諸於史氏最具代表性的著作之書名，*The Meaning and End of Religion: A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions* (San Francisco: Harper & Row, 1962).

¹⁰ *Ibid.*, 15-79, esp. 77.

學」而忽略此一重要的內在層面，即是「不客觀」、「不科學」，與我們所標榜的準則相逆悖反。另一方面，歷史不等於過去，而是一不斷向前驅動的過程，人文學所應挖掘的層面，亦是宗教學者應探求者，即為人在變動的歷史處境中，以其虔敬之心呼應「超越(者)」(the transcendent)的積累結果。¹¹ 這種知識不是片段、割裂，而是綜合、整全的，亦非耽迷表象、回溯既往，而是實體探求的前瞻式知識活動。相對於啟蒙時代以來的「客觀知識」(objective knowledge)，此是一種「性靈知識」(humane knowledge)，亦是「科學的」、另類的「理性人本主義」(rational personalism)。¹² 當今學者唯有揚棄啟蒙時代揭櫫的認知模式，跳脫「物化」的窠臼，轉移至以人的心靈和感受為本的新認識論，方能釐清和探討宗教的內涵與意義。

參、定義宗教

史密斯對於宗教的闡釋，乃基於他對「人」的認知以及對「性靈知識」的體會進一步深化演繹而來。他區分宗教成兩個層次，一為普遍的、屬於人內在的精神質素，如採用基督教的慣常辭彙，可稱為「信心」(faith)。另一則是宗教社群歷經長遠時間傳承而來的「積累傳統」(cumulative tradition)，包含教義、儀式、經典、組織、建築、法器等可觀察而得知的要素。¹³

史氏所謂的「信心」指涉宗教人對於「超越(者)」的企求，此是神聖、不證自明的本質。¹⁴ 考諸世界宗教史，如基督教的「虔敬」(piety)，或者具有同樣意義在伊斯蘭稱為 *dīn* 而在瑣羅亞斯德教稱為 *daēnā* 者，皆表達其宗教信仰者最深沈、最普遍的感受。¹⁵ 宗教傳統縱然有別，此一「宗教性」(religiousness / religiosity)卻是恆常不變，放諸四海皆準。信仰者因為有此特性，方受驅動投入各式宗教活動，也由此界定其自我身份，導引其生活方向與賦予其生命意義。

¹¹ Wilfred C. Smith, *Towards a World Theology*, 152-157.

¹² *Ibid.*, 78; "Objectivity and the Humane Sciences: A New Proposal," 180. "Humane knowledge" 在此暫譯為「性靈知識」，其重點在表示人文品質中最高價值的部份。"Personalism" 雖然強調人的主體，但是正好與時尚的「個人主義」(individualism)相反，因為前者重視內在精神層面以及個人與社群的互為依賴關係，而後者卻在表達個人的利益與選擇權力。

¹³ 有關此兩種區分及其闡釋，參考史氏之著，*The Meaning and End of Religion*, 15-50, 154-169; *Faith and Belief* (Princeton: Princeton University Press, 1979), 3-19.

¹⁴ Wilfred C. Smith, *The Faith of Other Men*, 87.

¹⁵ Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, 98-99.

相對而言，「積累傳統」為人類「宗教性」的外在表達，此乃藉助不同的文化因素，呈現在宗教社群的繽紛宗教現象。必須強調的是，「積累傳統」所包含的各類元素，不論是抽象的教義或是具體的器物，皆僅是一種象徵(symbol)，更具深沈意義的卻是其後的「所指」(symbolized)，亦即是信仰者內在的「宗教性」所聯繫的「超越」世界。因此如欲探究宗教，「積累傳統」屬於第一層次的「散文式的真理」(prose truth)，由此拾階而上，登堂入室至更高的、第二層次的「詩式的真理」(poetic truth)。¹⁶ 史氏雖然力言此兩層次屬於辯證關係，亦即人因「宗教性」而建構「積累傳統」，反之人也藉由「積累傳統」而升騰至「宗教性」企求的超越世界，但「宗教性」仍為先導、亦為最後指標，兩者孰輕孰重，答案昭然若揭。

為了具體闡明什麼是宗教，並進一步解釋「宗教性」和「積累傳統」的辯證關係，史密斯在其生平最後鉅著《何謂聖典？一個比較觀點》中，舉世界各大宗教或文化傳統的「經典」(scripture)為例加以論述。¹⁷ 史氏指出，所謂的宗教經典或「聖典」並非專指實證意義的一文本(text)或一套典籍(a set of books)，而是表達一種特殊的宗教文類(genre)，也是彰顯一個複雜的宗教現象。宗教典冊在一宗教社群中能被尊崇之、膜拜之，其神聖和權威的地位並非自存或先驗的，而是在歷經數代傳承的群體宗教經驗中，被信仰者加諸其上而成。宗教經典因此是一種意義深遠的象徵，表達一個相對應的關係，係由具體的典冊、信仰者、變動演進的歷史脈絡三方面建構而成。亦即，歷代的信仰者因為某一經典之閱讀或運用，由其得著導引和意義，藉此在不同處境中獲得安身立命的存在體驗。信仰者之後越形重視此一經典，並賦予其神聖的光暈，而此經典迴向下注於之後的信仰者，形塑其人生觀或世界觀，經典與信仰者因此交相影響，數代相傳之下，宗教經典終必躍升至世俗書籍無與倫比的地位。由是觀之，宗教經典在「積累傳統」中僅是一個物品，但是因為其具有強烈的象徵指涉，背後隱含的是眾多信仰者為企求超越所作的努力，此一層次正是宗教經典含容的「宗教性」所在，而其真正的主體，無疑地依舊是信仰者本身。

¹⁶ Wilfred C. Smith, *The Faith of Other Men*, 48.

¹⁷ Wilfred C. Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis: Fortress Press, 1993). 有關史氏對於宗教經典的詳細說明，參考蔡彥仁，〈比較宗教經典與儒學研究：問題與方法學芻議〉，《漢學研究》，第十五卷第二期(1997)，頁239-253；〈書評：Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach* (何謂聖典？一個比較觀點)，Minneapolis: Fortress Press, 1993〉，《新史學》，第八卷第二期(1997)，頁251-255。

史密斯對於「宗教性」的肯定，明顯地貶低宗教的可見、可觀層面，而強化其形上、超越的世界。循此認知推演而下，凡能呼應人的「宗教性」之表現或活動，其宗教意義也就越深，亦即越接近宗教的本義。無怪乎史氏在論及東西方神祕主義者或神祕經驗時，隱約肯定附和，因其正是人類基源於「宗教性」而追求超越的終極表現。¹⁸

史密斯的人文視野強調以人為主體，並且主張人文知識必須是綜合而全面，另一方面他又確定宗教的核心在信仰者的「信心」，亦即是「宗教性」的先導與指標特質，基於此兩項認知，他所謂的「宗教」與當代許多宗教學者所定義者，自然呈現明顯的差異。

首先，現代與當代的宗教學者因為重視宗教的系統研究，將焦距投射於眾多的宗教傳統與繽紛的宗教現象，因此所認知的宗教是實證意義的「多」，如以英文專有辭彙顯示即是複數的 religions。史密斯絕不否認宗教的多元性，甚且認為包容性的多元是理解宗教的前提，不過學者如果惑於繁複之表象，道術將為天下裂，最後僅得支離瑣碎，反而遠離宗教的實質本義。再者，史氏在思索「宗教」時，其所指涉的是全球性與普遍性的宗教，而非僅一地、一時的特定宗教。在強烈的「世界社群」(world community)概念導引之下，¹⁹ 他所提的宗教經常是普遍性與涵蓋性的人類一體性宗教，雖然意指「世界宗教」(world religions)，卻以單數的 religion 總括呈現。西方自百多年前延續至今的宗教研究傳統，在二十世紀中、後葉以「科學的宗教研究」(Religionswissenschaft)，或名「宗教歷史學」(History of Religions)為風尚，²⁰ 但史氏堅持以 History of Religion 稱之，即源於其對人類宗教一體的特殊看法。²¹

史密斯又認為，「宗教」一詞是研究者加諸在信仰者身上的學術專有名詞，是上述「啟蒙時代」以降人文知識「物化」的結果，究其實世界各大宗教傳統的信徒，絕無以此自稱。²² 如欲理解和定義宗教，學者有必要推翻研究者與被

¹⁸ Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, 29-30, 139-140.

¹⁹ 史密斯這方面的語氣幾乎灌注所有的著作，特別參閱其 *The Faith of Other Men*, 126-129.

²⁰ 有關西方宗教研究的起源與發展，參考 Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, esp. 27-46.

²¹ Wilfred C. Smith, "Objectivity and the Humane Sciences: A New Proposal," 167; *Towards a World Theology*, 107-129., 151.

²² Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, 15-50.

研究對象之間的藩籬，改以參與、融入的方式，完全泯除「研究者」和「信仰者」的界線，方有可能呈現和說明宗教是什麼。這種創新的人文態度，積極要求研究者視全人類為一體，不分你、我，亦不言「他人的宗教」，而是達到「我們全體」(we-all)的宏觀視野，²³ 在充份領會史氏再三致意的「批判的群體自我意識」(critical corporate self-consciousness)之後，方可論及宗教的定義。²⁴

如此觀之，就研究對象而言，認識或定義宗教須求其整全，其中包含信仰者的「信心」以及外顯的「積累傳統」兩層面，而就學者而言，則需要廣泛的參與和徹底的投入，如此方有可能體會和烘托出信仰主體的「宗教性」。在此意義底下，史密斯承認其所提的宗教概念，含有強烈的教化與感染力量。²⁵此即意味著，宗教本身不僅是信仰者本身的單純或靜態的信念問題，而是其「宗教性」在特定的時空、文化脈絡、以及生存處境的薰染下，不斷的增長與擴充的過程。對於想要理解這種過程的學者來說，因為涉入與體會的關係，在反射與回饋的互動中，也因此豐碩了自我的生命，在理解「我們全體」的標的下，達到了加乘的效果。從史密斯的觀點視之，宗教應該是互為主體與動力的過程，甚至是嚴肅的道德與生命委身(moral and life commitments)。

肆、宗教的研究取徑

如何研究宗教，與學者如何理解與定義宗教有絕對密切的關係。史密斯的反「啟蒙心態」，提倡「性靈知識」與「理性人本主義」，區分宗教為「宗教性」與「積累傳統」但強調前者的先決與優位特性，這些自然形塑其宗教研究的取徑。流行於二十世紀的主流宗教研究，即是前文提及的「科學的宗教研究」或「宗教歷史學」，主張以「科學的」方法「客觀地」蒐集所有宗教現象，然後就相同主題，例如經典、觀念、人物、個人經驗、儀式、神話、象徵、器物等，進行排比與分類，以求對人類的宗教活動，做系統性的類型把握。²⁶ 史氏對於此種研究方式很難苟同，最主要的原因在於宗教的主體在人，學者如僅著力於

²³ Wilfred C. Smith, "Objectivity and the Humane Sciences: A New Proposal," 178.

²⁴ *Ibid.*, 162-163; *Towards a World Theology*, 59.

²⁵ Wilfred C. Smith, *The Faith of Other Men*, 83-89.

²⁶ 有關此種「宗教現象學」式的研究方法，可參閱 G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, tr. J. E. Turner, 2 vols. (Gloucester, MA: Peter Smith, 1967), vol. 2, 671-695; Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, tr. Rosemary Sheed (New York: and Scarborough: New American Library, 1974), 1-37, 437-456.

「現象」而輕忽「本體」，即犯本末倒置或汲汲於枝微末節的弊病，再加之「科學的宗教研究」常聚焦於「併時性」(synchronic)的現象層面，未能深入許多宗教的「貫時性」(diachronic)延續，如此也無法凸顯「積累傳統」中的歷史傳承面向。

27

更擴大而論，史密斯對於現代的「科學」學門，例如人類學、社會學、心理等，皆存懷疑和批判的態度。依他之見，這些現代世界所開展的學科，受實證主義雨露澆灌而生，特別重視材料的把握(to master)和「方法」(method)的運用。學者面對不可知的素材或現象時，因受「方法」的限制，僅能工具性的進行表象操作，此不但墜入以管窺天的困境，更似乎假設研究者已知所欲者為何，詮釋循環的謬誤莫此為甚。史氏認為宗教的主體在信仰者的內在「宗教性」，而宗教社群所彰顯的經常是源遠流長的「積累傳統」，時下講究的「方法論」(methodology)，其認知哲學與「宗教的意義和目的」是相互背離的。²⁸

不過，史氏也未必盡然是一位反現代的保守主義者，其對方法學的不信任，並非表示他的反科學或非理性。史氏批評現代學科的實證和現象學式取向，毋寧反映其意欲突出「宗教性」的精微以及研究者所應具備的深刻反省意識。更正確地說法應該是，史氏主張宗教研究的「方法」不能定於一尊，而應廣納各路取徑，以能完整地詮釋信仰者的「宗教性」為最高鵠的。宗教研究的重點以人為主體、為主題，「方法」的考慮和運用為後設，係針對前者而起。在此意義底下，消極而言，史氏是方法論的「無神論者」(atheist)或「不可知論者」(agnostic)，²⁹ 但是積極看來，他卻是一位能夠善用科際整合的「折衷主義者」(eclectic)。³⁰

史密斯對於宗教研究的取徑(依其之見，不能謂為「方法」)，建基於其對信仰者與研究者係「我們一體」的認知。既然信仰者是人，而研究者亦是人，如此宗教研究是一徹底的「人化」(personalizing)的知識活動。在當前世界社群的生存處境下，研究者與研究對象之間首先必須剷除隔閡，而為達到兩造之間「水平視域的融合」(fusion of horizon)，學者以「想像的同理心」(imaginative sympathy)出發，完全介入研究對象的生命世界，此當為宗教研究的不二法門。如此看來，

²⁷ Wilfred C. Smith, *Faith and Belief*, 7.

²⁸ Wilfred C. Smith, *Towards a World Theology*, 76-77.

²⁹ 此兩種判語分別是 Peter Berger 和 Ninian Smart 所提，見 Frank Whaling, "Introductory Essay," in Frank Whaling, ed. *The Worlds' Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies*, 5-25.

³⁰ 此語是哈佛學派之門人所提，見 *Harvard University Gazette*, November 29, 2001.

史氏所主張的宗教研究絕非是時下「客觀」的分類式學域，而是講求主客交融、生命互動的「性靈知識」。史氏進一步提出，若論此種研究的信度和效度如何確認，其最後的評鑑者或仲裁者，應該是信仰者本身，亦即是唯有被研究的對象方有資格回應研究成果的真假對錯或利弊得失，他認為秉持這種宗教研究的「理性人本主義」性格，才能真正符應「宗教的意義和目的」。³¹

伍、延伸討論

身為宗教史家的史密斯，早期鑽研伊斯蘭和東方宗教，彼時其所思索的問題是如何真正理解這些「他人的宗教」。史氏發現西方自「啟蒙時代」以來所主導的認知模式標榜「科學」和「客觀」，但實質上依此所建構的知識系統卻割裂、片段化了人類的認知對象。更為嚴重者，人文學域亦受制於這種風潮，導致人被「物化」，喪失其最重要的主體，因而以基督教文化為背景的西方學者，永遠無法理解世界其他宗教的信仰者，鄙視、扭曲、刻板印象式的複製因此叢生不斷。史密斯在深刻地反省之後，提出肯定人是主體的必要性和重要性，他所謂的「性靈知識」與「理性人本主義」等概念，即是這種反思之後的呼籲，而其「信心」、「宗教性」、「積累傳統」、「世界社群」等面向的論述，即是希望為宗教研究者，建議一個可以更深入認識宗教的詮釋學式取徑。

史密斯的宗教觀確實有其發人深省之處，尤其置其於當代西方的宗教研究主流，更是獨樹一幟，宛如空谷足音，這或許可以部份解釋何以在其逝世之後，除了其門生大加讚譽之外，其餘的宗教學界似乎未給予應有的回應和反響。³² 但是從比較宗教的角度思之，我們卻認為其洞視頗為深刻，有助於我們探索儒家人文傳統的定義以及今後研究的前景問題，在此先循以下五個方向說明。

第一、史密斯所界定的宗教，其重點不在感官所得的現象界，而是直接置於人內在的精神領域。他並未詳細說明此一精神領域為何或是如何臻此境界。所謂「性靈知識」(humane knowledge)中的 humane 一詞，意思廣泛含糊，可指仁慈、愛德、人性、憐憫等之類，凡屬於人的最崇高品質者皆是。而「信心」(faith)

³¹ 有關此段理念的闡述，可參閱史氏的 "Comparative Religion: Whither—and Why?" in *Religious Diversity*, ed. Willard G. Oxtoby, 138-157.

³² 筆者發現，伊利雅德去世之後，有許多的著作持續討論其宗教理論，相對而言，自 2000 年史氏去世之後，嚴肅討論其宗教觀的著作不多。

一詞，源自於原始基督教關鍵的 *pistis* 觀念，意思難以言喻，但實指信仰者對其所信對象的堅定意念。值得強調的是，史密斯雖然未能明確細究此一層面，他卻相信此為人性之常，是先驗而普遍存在的。依此觀之，史氏紹承士萊爾馬赫 (Friederich Schleiermacher, 1768-1834) 的「情感」(feeling) 之說，認為宗教的本質源於人對超越者的「絕對倚賴之情」(feeling of absolute dependence)，此亦是信仰者皆可普遍感知的。³³ 另一方面，史氏縱然未能苟同伊利雅德的宗教現象學式研究方法，但是後者所提的「宗教人」(*homo religiosus*) 概念，³⁴ 亦即人皆具有先天稟賦的宗教特性，由此方創發脈絡可循的宗教現象，此一見解兩人則若合符節。

史氏拈出人的「宗教性」，以其為宗教的核心或基礎，由此避開了個別宗教所呈現的特殊性(particularities)和彼此的差異問題，反而存異求同，直扣人類的共同性和普遍性。在某個意義上，「宗教性」似乎有「本質主義」(essentialism) 之嫌，但史氏強調人的這種先天機能並非死寂的或化約後的產物，而是隨變動不已的歷史或生存環境而靈活應對者，是一動力與創造的根源。³⁵ 職是之故，因為人皆存「宗教性」，而各宗教傳統即是此一內在性靈的展現，「宗教性」因此成了涵蓋性強烈的概念，成為溝通或整合世界社群的最大公約數，比較宗教的工作也由此得以進行。

第二、與上述相關者，史密斯強調人的「宗教性」有呼應「超越(者)」的機能，此亦開展另一重要的宗教面向。史氏的「超越」說，在一方面肯定人的「信心」因為具備應對萬象、心儀物外之動力，因此本質上即具超越的特性。另一方面，史氏並未脫離「神聖與世俗」(the sacred and the mundane) 的論述框架，指陳人居兩者張力之間，經常有脫離世俗，企返神聖領域的趨向。³⁶ 無論如何，史氏雖未言明「超越」層面的具體內涵，但觀其著作多徵引世界宗教史實得知，「超越」可遙指信仰者所崇拜的具體神祇，如上帝、阿拉等，亦可理解為信仰者認定的終極理想境界，如涅槃、仁義等。如以奧圖(Rudolf Otto, 1869-1937)的語

³³ 參考 Friederich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, tr. John Oman (New York: Harper Torchbooks, 1958), 1-146.

³⁴ 有關伊利雅德對於人是「宗教人」的闡釋，可參考其 *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, tr. Willard R. Trask (New York: Harper & Row, 1961); *The Myth of the Eternal Return*, tr. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1965).

³⁵ Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, 143-144.

³⁶ *Ibid.*, 154-155.

言表達，人類宗教性所對應的超越界，含有「神聖靈光」(numinous)的特質，其「威嚴神祕」(*mysterium tremendum*)的吸引力，成為宗教信仰者敬畏與永恆企求的對象。³⁷ 依史密斯之見，「宗教性」與「超越(者)」係一體兩面，彼此相互對應，皆是宗教不可缺乏的構成要素。

第三、史密斯所界定的宗教，並非由研究者依某一特定理論或觀點建構而成，例如宗教心理學者傾向將宗教視為心理欲求受壓抑下的投射，藉此獲得虛幻的滿足，而宗教社會學和人類學者則從結構功能的角度詮釋宗教，視其為整合社群、凝結向心力的有機元素。史氏堅持，從信仰者的立場出發以認識宗教是絕對必要的，他認為宗教不是學者的想像知識，而是信仰者在歷史過程中所累積的經驗總和。依此判之，宗教不是當今去神聖化後的「市民社會」所賦予的個人選項之一，而是如史馬特(Ninian Smart, 1927-2001)所主張的，宗教毋寧對等於「世界觀」(worldview)，亦即信仰者以其所信者為最高的人生理念，持守之、禮拜之、護衛之，並以此導引其生活、界定其生命的意義。³⁸ 宗教因此是一種極大化的(maximalist)概念，含容信仰者整體的心思及其所引發的全部活動。

第四、史密斯所理解的宗教，其範疇包括世界所有的宗教，尤其具有悠久「積累傳統」者為然。史氏強烈的「世界社群」一體觀，固然反映世界現代化以來人類走向「地球村」的被動事實，但是更為重要者，他的目的在對治近世社會因為專業分工與「物化」所造成的冷漠疏離，意欲重整宗教學者的視野，以「我們全體」的實體感受看待人類所有的宗教。這種觀點如參照布博(Martin Buber, 1878-1965)從存在主義的角度批判西方工業化社會墜入「我—它」(I-It)的夢魘而力主回歸「我—你」(I-Thou)親和關係的主張，實有前後相互呼應之實。³⁹ 更進一步觀察，史氏在確言宗教中「超越(者)」層面的不可或缺之後，繼而「橫向式地」擴展宗教的人倫層面，聯繫人類成宗教研究不可分割的實體對象。在此意義底下，宗教的「超越」與「入世」兩相加乘，而宗教研究不但是「神聖」之學，亦是徹底的「人學」。

第五、史密斯因為不以明確的理論見長，更不及任何具體的「方法論」，因

³⁷ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, tr. John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1950), 5-30.

³⁸ 參考 Ninian Smart, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs* (New York: Charles Scribner's Sons, 1983), 1-11.

³⁹ Martin Buber, *I and Thou* (New York: Scribner, 1958).

此其所提的宗教研究取徑，難以歸類成一系統或一學域。如以史氏為世界宗教史專家視之，或許熟稔各宗教之起源、發展、流變、多樣內涵等，應當是必要的「方法」，而身體力行，涉入信仰社群的生活亦當是研究宗教不可或缺的田野經驗。宗教研究既然在透過「積累傳統」契入信仰者的「宗教性」，因此把握複雜的宗教現象之進路多端。史氏力拒「方法論」，但卻多方採取不同研究者之見，試圖以折衷融攝的態度，以能闡釋人類的「宗教性」為最高目標。如此一來，史密斯的宗教研究是包容性、涵蓋性的，另一方面亦是選擇性、目的性的，端視釐清「宗教的意義和目的」之後，學者再做明智的取捨。

綜合言之，史密斯的見解不在呈現一個狹義的宗教觀，而是從宏觀的角度為我們解釋如何看「人」以及如何詮釋其所積累的文明軌跡。他所強調的「宗教性」前提、「超越(者)」層面的重要性、極大化的「世界觀」、世界宗教社群的一體性、與研究取徑的多元折衷，皆是反映其對「性靈知識」與「理性人本主義」的認知與延伸闡述。我們在此發覺史氏的宗教學雖然處理「神聖」層面，但是其本質卻是含融的、入世的、人文的、道德的，而這與我們所認識的儒家人文思想，有許多遙相契合之處，值得我們進一步追索。為方便說明起見，我們在此僅以新儒家當今最具代表性人物之一的杜維明教授為例，論證兩方思想何以能夠相互引申與彼此呼應。

陸、接續新儒家的宗教觀

杜維明於一九八〇年代初期新進哈佛任教的前幾年，曾與即將退休的史密斯共事，而在後來的一些著作中，他雖未詳細闡揚但多少提及這位哈佛宗教學者發人深省的洞見，且表達心儀與唱和之情。⁴⁰ 我們在此願意指出，杜氏二十多年來極力闡發儒家的「宗教性」，並將此東方古老的文明傳統提到當代比較宗教的議程來，其與史密斯的宗教論述遙相符合，彼此之間的脈絡是有跡可循的。

41

⁴⁰ 參考 Tu Wei-ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany: SUNY Press, 1985), 64, note 1, 132; 〈儒家精神與宗教傳統〉，《台灣宗教研究》，第一卷第一期(2000)，10-11。

⁴¹ 有關杜氏論儒家的「宗教性」著作，最具代表者為其 *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (Albany: SUNY, 1989)。

儒家傳統在經歷清帝國的崩解以及五四運動排山倒海似地衝擊之後，「儒門淡泊，收拾不住」似乎已成定局，而在共產政權統治中國，一連串的批判與摧毀中國舊有的觀念、道德、習俗、文物、體制等之下，這個維繫中國數千年來的「積累傳統」，對當代中國人而言不過是無生命之軀殼或類似博物館擺設之器物。⁴² 一批在一九四九以後逃離中國大陸的儒家知識份子，心繫傳統文化興亡之大任，亟思振衰起蔽，企圖在海外延續和重振儒家之命脈，其中牟宗三(1903-1995)、徐復觀(1903-1982)、張君勱(1887-1969)、唐君毅(1909-1978)四人於一九五八年聯合在香港的《民主評論》發表共同宣言，題為〈我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，可視為企圖扭轉此一文化和意識危機的里程碑。他們共同的關心點是，一方面重新闡揚與肯定中國歷史文化之精神生命，特別是儒家的心性之學，另一方面則期望世界人士以同情與景仰之情，接納此一珍貴之東方文明，使其在當代民主世界中得到認同，並積極盡其應有的貢獻。⁴³

杜維明身為這批新儒家的傳人，其所經歷的生存處境或許與前輩迥異，但是面對的問題意識卻一脈相承，仍以如何重新詮釋儒家的道統、學統、政統三層面的相互關係，以及創造性地開拓儒家的「第三期發展」為職志。⁴⁴ 杜氏首先意欲澄清長久以來西方的知識菁英例如韋伯(Max Weber, 1864-1920)和列文森(Joseph Levenson, 1920-1969)等對儒家的誤解。此一西方偏見視儒家專務於現實應世與維護千年不變的傳統，缺少創發更不及「超越」層面，在工具理性高揚和講究分工專業的現代世界，傳統儒者的「業餘」(amateurish)作風自然被時代淘汰，而整個儒家傳統的「博物館化」(museumized)，似乎是難以逃避的最後宿命。⁴⁵ 杜維明極力地論證，強調儒家並非西方知識份子眼中的扁平「世俗人文主義」(secular humanism)，而是一「含容性人文主義」(inclusive humanism)，內含天、地、

⁴² 英年早逝的美國史學家 Joseph R. Levenson (1920-1969) 對此一段歷史，有極其深刻的同情式論述，見其 *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy* (Berkeley: University of California Press, 1964)。

⁴³ 有關此一關鍵性的共同宣言，已收入唐君毅，《中華人文與當今世界》(下)，台北：學生書局，1975，頁 865-929。

⁴⁴ 參考杜氏以下兩篇論文：*The Way, Learning and Politics in Classical Confucian Humanism* (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1985)；〈儒學第三期發展的前景問題〉，收於氏作，《儒學第三期發展的前景問題：大陸講學，問難，和討論》(台北：聯經，1989)，頁 273-316。

⁴⁵ Tu Wei-ming, "Toward a Third Epoch of Confucian Humanism: A Background Understanding," in *Confucianism: The Dynamics of Tradition*, ed. Irene Eber (New York: Macmillan, 1986), 3-6.

人多層面、開放與包容、饒富生命動力等特質，是一個仍然持續躍動的人文傳統。⁴⁶

杜維明在詮釋儒家時，不著力其制度化的層面，而是回歸原始儒家最關切的「人」本身。依杜氏之見，人方是主體，人的「自身是創造性轉化」(selfhood as creative transformation)的最根本源頭。⁴⁷ 進一步言之，這裡所謂的「自身」，即是可以應變世俗和上達超越層面的「心性」。⁴⁸ 杜氏在此契入宗教的領域，認為儒家的「信心」(faith)即是對人心的肯定，以其有能力不斷的擴充與轉化，最後成就結合「天—人實體」(anthropocosmic reality)之境界。⁴⁹ 從比較宗教的觀點視之，儒家「宗教性」(religiousness)之樞紐，正是繫於對人的「心性」之深刻體認。⁵⁰

杜維明一旦將儒家置於宗教的領域中加以論述，其所側重的面向與史密斯所界定的宗教，在架構與內涵方面頗為吻合。首先，就「超越」層面而言，杜氏更正西方學界誤認儒家僅是保守應世之說，極力主張儒家有與天地和德、上與天齊的終極理想，而人之必須不斷修身踐形，盡其天賦之性，即是先行肯定「超越」之存在。另一方面，儒家之講求心性轉化，並非僅是一種形上理念，而是根植於人的生存處境發展而出。杜氏在此強調「人倫社群」(fiduciary community)的不可或缺。他認為人一出生，即「寓住」(situated)於一個關係網絡，自家庭伊始，經由宗族鄰里，再至國家天下，猶如同心圓逐步往外擴展，而人的修心養性與道德實踐，無不在此人倫的網絡中完成。外表上「人倫社群」似乎在筐限人的本體自我，但因為人際關係乃基於互信扶植(fide)而生，其實質上卻是性靈養分之所在，襄助個體終究成德成聖。⁵¹

儒家傳統以「人」為主體，以心性為本源，具有「超越」的層面，又含「人倫社群」的重要向度，就形式與內涵考量，杜氏絕對肯定其具備與世界其他大宗教傳統相提並論的充要條件。如杜氏所言，儒家的「宗教性」表現在「將終

46 Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality*, 93-98; *Confucian Thought*, 7-18.

47 此一重要表達出自杜氏英文著作 *Confucian Thought* 之副標題。

48 Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality*, 118-121; *Confucian Thought*, 134-135.

49 Tu Wei-ming, *Confucian Thought*, 63-64.

50 Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality*, 93-121.

51 有關本段之大意，可參考 Tu Wei-ming, *Confucian Thought*, 131-148.

極的自我圓成視為社群行動，亦視為面向超越的對話式反應。」⁵² 如此一來，「含容性人文主義」的儒家傳統，亦是「倫理宗教式的」(ethicoreligious)，其提供此傳統中的信仰者一個圓滿的「天—人視野」(anthropocosmic vision)，可謂不折不扣地屬於強烈宗教性的「哲學的人學」(philosophical anthropology)。⁵³

對於儒家傳統的未來發展，杜維明仍然乞靈於「心性」本源，並訴諸「人倫社群」的集體力量，強調唯有「通過知識份子群體的、批判的、自我意識的湧現才能達成任務。」⁵⁴ 杜氏在此提出「群體的、批判的自我意識」(communal critical self-awareness)一詞，⁵⁵ 其實呼應史密斯再三致意的「批判的群體自我意識」(critical corporate self-consciousness)。再者，在面臨全球化與現代化的挑戰之際，杜氏亦與史氏的「世界社群」概念同調，主張儒家應當勇敢面對，以同情式理解的態度與其他宗教和哲學進行對話，如此一方面持續肯定「心性」的創造與轉化潛能，另一方面則擴充「人倫社群」至更大的範疇，如能同時堅守儒家的傳統內涵與納入新的生存情境，其前景展望應該是正面而樂觀的。⁵⁶

柒、暫時結語

本文一開始即指出，史密斯在面對西方主流的實證主義思潮衝擊之下，深刻反思其對「宗教」帶來的誤解與割裂，特別是對於「他人的宗教」，經常造成扭曲、鄙視、消滅的禍害。藉由他對世界宗教史的熟悉，以及抱持同情式理解的態度，他發現宗教的共同面向可分為「信心」與「積累傳統」，前者以「人」為主體，包含「超越(者)」層次，彰顯一個信仰者最珍貴的「宗教性」，而後者則是「宗教性」呈現在歷史上的複雜、多元宗教現象。對於宗教研究者而言，唯有在肯定人的「宗教性」前提下，秉持「世界社群」一體觀，方有可能妥當地把握和詮釋人類的「性靈知識」。

52 "...the Confucian way of being religious as ultimate self-transformation as a communal act and as a faithful dialogical response to the transcendent."

參考氏著 *Centrality and Commonality*, 94.

53 有關這些關鍵辭彙概念的出處與解釋，參考杜氏著 *Centrality and Commonality*, 102-107; *Confucian Thought*, 137; "Toward a Third Epoch of Confucian Humanism: A Background Understanding," 20.

54 參考氏著，〈儒學第三期發展的前景問題〉，頁 296。

55 Tu Wei-ming, "Toward a Third Epoch of Confucian Humanism," 21.

56 杜維明，〈儒家傳統的現代轉化〉，收於氏作，〈儒學第三期發展的前景問題：大陸講學、問難、和討論〉，頁 3-29。

本文接續又以杜維明為例，指出其承續當代新儒家的問題意識，以重新闡發此一「包容性人文主義」為終極職志。杜氏亦以「人」為主體，聚焦於「心性」，以其為儒家宗教性的底基根源。他力證人雖然生於特定的人倫網絡，但正可利用其「人倫社群」不斷成長轉化，直至達到「天人合一」的超越境界。儒家未來的發展，正是在結合心性超越的能力與新的生存視野，以此延續其生命動力。

在西方傳統的宗教定義之下，史密斯處理的雖然是基督教、伊斯蘭等「宗教」，不過他直扣「宗教性」，剖析其內在的意義，強調認識它的重要性，由此跳脫「宗教」定義所帶來的限制，迴避了宗教的特殊性而達人類宗教的普遍共性。也因為如此，其理論具有廣大的包容性，不但涵蓋傳統的世界宗教，即是連儒家在內的人文傳統，亦可成其論述的對象。

杜維明深諳史氏的理論神髓，在其思索新儒家的當下處境與前景問題時，呼應後者的主要概念，因此亦有「宗教性」、「人倫社群」、「群體的、批判的自我意識」等平行說法之提出。杜氏所接續的新儒家長久以來被視為世俗人文傳統，但在藉助史密斯的宗教定義之下，給予重新詮釋，由此納入世界宗教的範疇內，開啓與世界其他精神文明對話的可能性。如此觀之，史密斯與杜維明所啓發的理論建構，正可為我們今天在思考任何自家的信仰傳統與世界宗教或文明的關係時，提供極其創意性的參考指標。

從臺灣文化的發展看我國國家圖書館的文化功能

王梅玲

政治大學圖書資訊與檔案學研究所

【摘要】

近年來我國政治生態丕變，自從政黨輪替之後，臺灣認同問題、以及臺灣文化與中華文化關係成為社會政治與學術研究的熱門課題。本論文試從臺灣文化發展角度來探討我國國家圖書館的文化功能，首先從發展歷程探討臺灣文化的意義與內涵；其次研究國家圖書館的文化功能；其次陳述我國國家圖書館的歷史發展；最後從我國國家圖書館功能、文化典藏、文化傳播與文化研究四方面，檢視我國國家圖書館對於臺灣文化發展的價值，並總結提出建議。

壹、前言

近年來我國政治環境丕變，從國家正名，是稱中華民國或臺灣，從一國兩制或臺灣獨立出現許多不同主張，引起社會大眾普遍討論，但莫衷一是，各抒己見。這或許就是近年來臺灣民主自由最大成果。龍應台女士2003年在《中國時報》發表〈五十年來家國—我看臺灣文化精神分裂症〉短文，引起臺灣公共論壇上許多論辯。¹這一把火點燃了本論文要探索的主軸—什麼是臺灣文化？

龍應台用「文化精神分裂症」說明臺灣解嚴之後，其文化從中國主體轉向

¹ 龍應台，〈五十年來家國—我看臺灣文化精神分裂症〉，《面對大海的時候》（臺北：時報文化，2003年），頁11-45。