

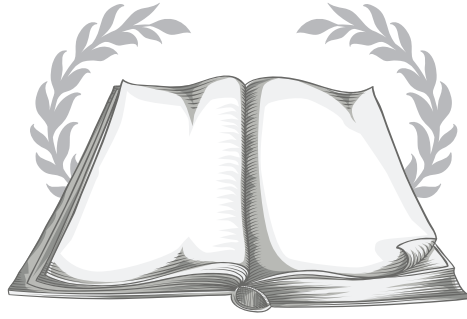
山達基教會的會眾服務

布萊恩·R·威爾遜博士
(BRYAN R. WILSON, PH.D)

榮譽院士
(EMERITUS FELLOW)

英國牛津大學

2002年2月8日



山達基教會的會眾服務

山達基教會的會眾服務

布萊恩·R·威爾遜博士
(BRYAN R. WILSON, PH.D)

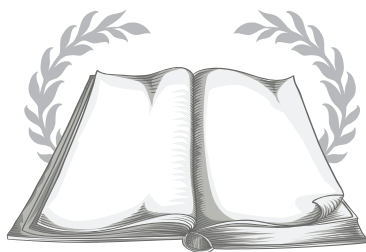
榮譽院士
(EMERITUS FELLOW)
英國牛津大學

2002年2月8日

1 我被要求重新檢視山達基教會現今實施會眾服務的方式，根據1970年上訴法院就〈R v 登記總長單方訴訟賽格爾度〉(R v Registrar General ex parte Segerdal)一案所作的判決來評估這些服務，並以相同的標準來比較山達基與其他教派所提供的宗教服務，這些教派目前有許多場所已由登記總長註冊為供宗教禮拜之用。

山達基的會眾服務

2 山達基的週日禮拜及週五晚間聚會充滿感恩活動及快樂氣氛，這是有目共睹的。週五聚會就好比美國某些基督教派很流行的見證大會，但屬於非正式的版本：其中一個例子就是每個基督教科學會(Christian Science)教堂所舉辦的盛典，只不過較為靜謐。



- 3 山達基教會的教會服務幾乎沒有使用任何圖像、聖像或其他相關崇敬附屬物等來裝飾，然而這些在基督教傳統裡已是儀式不可或缺的要素。有個特定標誌是獨特的八角錐十字架（eight-point cross），在教會公認文獻中有記載。它也是山達基牧師袍的一部分，配戴作為垂飾，除此之外，就不太具有裝飾性用途，大多是用來作為表示身分的徽章，而且使用得很謹慎。
- 4 由創始人L. 羅恩 賀伯特所撰寫的教會信條，是山達基服務的定位點。那些信條讓人想起賦予人類一些特定權利的天理，其內容也強調這些權利是由神所認可，目的是賦予人類完全的自由。
- 5 山達基服務最具特色的地方就是傳教的用語，傳教用語是美國新教的傳統重點。山達基教會所使用的用語並非來自基督教聖經，而是來自教會創始人L. 羅恩 賀伯特的著作和演講。講道（sermon）是詳細闡述團體教導的主要時刻。賀伯特先生遺留給他的教會一系列講道內容，牧師可以選擇其中一項作為週日禮拜使用。有時，可能以賀伯特先生的演講來替代講道。事先準備好的講道並非山達基所特有；這類講道是某些其他教派的特色，基督教科學會就是一個例子。
- 6 禮拜以祈禱文收尾，作為一種祈求，祈求神可以處理人類事務，跳脫物質陷阱以獲得自由。當中聲稱人類的潛能是神所賦予的，可清楚看出對神的依賴，此外，也提到人的潛能像神一般，藉此可清楚瞭解山達基人把至高之神視為無可爭辯的幸福之起源，而且是他們渴望的典範。對神的敬意就隱含在將神尊為權威之「造物者」。

崇拜是什麼？

- 7 正如〈賽格爾度〉判決中所述，崇拜（worship）的特有元素構成了一系列的情緒反應，這也是典型的人際關係，反映於一般社交往來當中，但在崇拜之中，這些感受被賦予了強化的深度與神聖性，而適用於一種恭順關係，對象是一個超凡的實體，被認為是至高之神（Supreme Being）。

8 此個體（Being）的概念，連同其他宗教概念（如天堂、地獄），最初是在幾世紀以前所建立的。近代，神的概念與基督教傳統，都歷經了相當劇烈的變化。神比較不像至今被認為的具有擬人化的模樣。然而，與概念的演變相反，崇拜所用的語言，以及試圖要定義和喚醒的特質，則改變得很少，即使有也變化不大。描述崇拜的語言仍以個人的方式在維持。考慮到神學概念的轉變，崇拜的用語則顯得越來越跟不上時代。崇敬、謙卑、順服、讚頌以及祈求的特質，可能依舊適用於君臣之分的人際關係上，（而且在階級差別較不明顯的狀況中，可能以某種弱化的形式持續下去）。但是，當神不再被視為「超人」般地存在，而是以抽象的形式存在時，這些特質似乎就不太協調了。

9 即便神被描述成一般的樣子，多數英國人仍公開宣稱信仰神，但是，就全體人民而言，僅有少數人相信人格神（personal God）。（羅賓基爾牧師〔Revd. Robin Gill〕的研究顯示，那些宣稱信仰神的人，不管其定義有多廣泛，從1940年代調查的五分之四，降到1990年代的三分之二；同一時期，以更狹義的基督教人格神的概念來看，則是從43%降到31%。）即使崇敬者逐漸地不再信仰人格神，認為神比較像是一種靈魂、力量或是形而上的信條——到目前為止仍不一致——個人化的崇拜語言仍然延續著。這種狀態反映出在教堂修行中享有制度化的傳統語言，其力量在大眾心態中被視為神聖而不可侵犯的。

10 十九及二十世紀主流基督教體系最關注的重點之一，便是去除神化的宗教。改革的一部分導致神格被描述成更抽象的名詞，最初將神擬人化的圖像也不復存在。比起在儀式與崇拜當中，保留了某些原始而單純的元素，這種改革的過程一向更容易在哲學的領域裡進行。反覆重現的傳統禮拜，其作法與態度保留了個人化的用語，在已變遷的神學和哲學中，該用語變得不一致，也顯得過時。

11 有些較不受傳統習俗束縛，較不墨守成規的基督教派，採用較無崇敬稱謂的個人模式。貴格會教徒（Quaker）認為沒有必要直接跟神說話。在十八世紀，一神教派（Unitarianism）把神格的人性元素去除掉，因此，神可能被視為較不擬人化的模樣。在十九世紀，基督教科學會其神學理論中的一神論，藉由祈求的

方式面臨到神是人的概念，和藉由宣告神的七種抽象且形而上的同義詞——生命、真相、愛、心靈、靈魂、精神和原則，努力解決極具爭議「父母神」的性別問題。

12 對神的人格屬性不當應用，以及從大主教、異教徒與中世紀社會以來不一致的稱呼，在這些不同的默許之下，二十世紀展開的新宗教運動應該早就採納了崇敬稱謂的方式，和較能適切反映出現代特質的禮拜概念，這一點也不令人驚訝。雖然說他們可能在一開始有效運用了傳統語言與概念，這麼做是為了在過渡時期，把他們的觀點轉換成易理解的詞彙，直到新概念被吸收了，而且在迅速發展的新運動中，成為成員日常談話的一部分。然而，至少會有一段時間，當他們遇到表達神祕的新穎陳述方式時，成員們似乎會呈現出宗教上的雙語狀態。

13 許多已註冊的不同教派，因為如同下表所述〈賽格爾度〉判決標準的緣故，並不做禮拜。可能有人會懷疑，裁定構成禮拜儀式的那些判決標準之適切性：行禮、致敬是態度，常常用來向這些人致意——長者、領導者、典範與教師。在那樣的例子裡面，這些特質並不同於禮拜。的確，在羅馬天主教會，聖徒受到行禮致敬，但是教會當局否認這等同禮拜。何謂禮拜的合理測試取決於行為舉止，端賴該行為舉止是否具有建立信徒與至高之神密切關係之特定目標的作用，以及確保符合信徒終極救贖的期望。標準就在禮拜的功能，以及具有各種文化形式的優點，也就是很顯然地都在追求共同目標。在那樣的標準裡，承認了許多不同神（擬人神〔anthropomorphic god〕、宇宙法則、終極關心、個體的立場與生命力等等）本質的概念。它是一種更抽象，也因此更被廣為應用的禮拜概念，避免了文化沙文主義和宗教歧視，該主義認為只有傳統基督教文化形式是唯一禮拜和神的真實典範。固著的想法全都源自於純粹的基督教傳統，包含：禮拜必須是團體的、集體的，或是教會的形式；至高之神是最高審判者，至於信徒，不管是個體或群眾，都是卑微、犯罪的惡徒，或至少是懇求者；儀式呈現出信徒是依賴、有罪的，而且需要透過公開的自我詆毀，或甚至是自我犧牲來承認自己的罪。沒有理由認為，禮拜和神一定或必須是那個樣子。再則，這些價值觀和以下這些狀況不穩定地共存著：現代社會更重視的個人主義、對

無偏見態度之漸增需求的定位；後佛洛伊德內疚動機的不信任；以及對階層特權的抨擊。

14 你可能需要想得更長遠些——並非所有一般被承認的宗教都信仰至高之神。因此，倘若禮拜被視為是一個宗教的必要元素（這大概是個令人質疑的論點），「禮拜」這個詞本身必定會跟以下這句話定義在一起：「設計來讓人與基本靈性真實性進行溝通的修行活動。」不管是怎樣的形式，那就是禮拜的功能。

一覽表

宗教教派	實踐與信仰的摘要	信仰至高之神？	具備〈賽格爾度〉判決標準的禮拜？
印度教的數論派 (Sankhya School of Hinduism)	無神論信仰體系，是印度宗教的正統派別之一。原始物質和靈魂是永存且不滅的。果報主宰著人的事務——再生是過去行為的結果。救贖是跳脫輪迴轉世的途徑。徹底瞭解磨難及其成因，是通往解脫的道路。既然果報決定了個體人生的運氣，懇求的祈禱（在其他宗教裡常常是禮拜的主要特色）就免了。全面拒絕關於神的一切——無神論的宗教。	不相信至高之神。	不具備。
耆那教 (Jainism)	印度教的分支。果報：格格不入的果報要素重重地壓著靈魂。整體而言，耆那教容不下造物主。祖師並非神，也沒有神諭。耆那教在本質上是無神論體系的。他們承認「提婆 (Devas)」(半神) 的存在，但那些提婆不決定人類的命運，也不被膜拜。過苦行僧的日子是救贖 (克服再生) 的管道，以解放靈魂、抹去果報。	沒有至高之神。因果論是生命的極致原則。當地提婆不被膜拜。	不具備。

宗教教派	實踐與信仰的摘要	信仰至高之神？	具備〈賽格爾度〉判決標準的禮拜？
道教 (Taoism)	與佛教、祖先膜拜以及儒學的倫理系統同時在華人區運作的道教，提倡的是宗教的宇宙進化論；安排廟宇慶典；提供誦經儀式。其神祕的神學信奉由眾靈魂體和神明共同組成的宇宙，祂們統治著天堂、地球與人類。	信仰複雜宇宙體系中的神祕實體，但是至高之神不在其中。	沒有直接對應。
小乘佛教 (Theravada Buddhism)	宇宙的因果論導致果報的產生：無止境的重生接踵而來，除非從苦難中頓悟，這個個體才有機會得到解脫。假設造物主或救世主都不存在。透過客觀途徑一樣可得到救贖，像是達到超然而後能服從品格守則，而不是靠參加宗教儀式來獲得，也等於是透過超越世俗經驗與物質世界的方法。	沒有至高之神。提婆和人類一樣，遵從相同的重生系統。	不具備。
法華宗 (Nichiren Buddhism)	佛教的分支（日蓮，日本人，1222年生），被視為釋迦牟尼的繼任化身，超過祂所帶來的啟發。《妙法蓮華經》囊括了真相，單單經文便足以利益眾生。再生的釋迦牟尼並非神，僅只是眾人逐漸獲得啟示這個過程的媒介。每一個凡夫俗子都可能成佛，世間的幸福則是祂應得的權利。	不是。這個宇宙是由客觀的因果論——人類所經驗的果報來調整的。	不具備。

宗教教派	實踐與信仰的摘要	信仰至高之神？	具備〈賽格爾度〉判決標準的禮拜？
貴格會 (公誼會) (Society of Friends)	特別強調「靈光」(良心的聲音)。沒有儀式、行禮、祈禱，或正規核准的信條說明。聚會以集體冥想的方式進行。不需要信仰至高之神，然而，那樣的實體並不被否認，而且許多人的確相信祂的存在。	至高之神也許被承認，但是，貴格教義的精神反對階級與主權。	不具備。
基督教科學會 (Christian Science)	人是純粹的精神個體，而物質世界是幻象，領悟這個道理，身體便能不藥而癒，甚至永生不死。這些觀念被認為源自於耶穌，他不是神，而是一個凡人，一個典範。相信神存在的大有人在，傳統基督教通常稱之為擬人化的神，但更常用一些同義字來稱呼，像是心靈、靈魂、精神個體、原則、生命、真理、愛，但連相當適當的傳統語言都沒有把這些字眼納入其所列的特質裡。愛迪太太(Mrs Eddy，創始人b，1820年)認為，「禮拜」應該是每日善行，而不是公眾膜拜。	信仰至高之神。	僅具備部分。
一神教 (Unitarians)	否定三位一體(Trinity)論的教義，尋求信仰與理智的一致。一神教對於教條、教義、聖經的權威以及禮拜儀式的形式很隨興，傾向強調倫理的信守，勝於儀式的束縛。有些一神教徒公開宣稱自己是不可知論者或甚至是無神論者。	不一定要信仰至高之神，而且很多一神教徒不相信至高之神。	不具備。

將賽格爾度判決標準運用於今日的山達基

- 15 不管1970年〈賽格爾度〉判決時期是什麼情況，山達基教會會員今日以會眾方式集會，是為了生命禮儀（孩童命名禮、結婚禮和葬禮）的應景儀式，也是為了每週的定期宗教服務，這些服務是根據賽格爾度所制定的判決標準而來的宗教禮拜服務。
- 16 根據教堂的規範，會有一位固定的牧師負責安排儀式與發表教會規章實施的成果，那些規章等同於基督教教派裡信仰與規律的法則。
- 17 儀式既得體又莊重。盛行的氛圍與山達基教義的開放、正向並樂觀的定位一致，意味深長且直率。
- 18 在〈賽格爾度〉判決裡，宗教崇拜一般會包含對崇敬的對象（object）祈禱與順從；讚頌該對象、個體（being）或實體（entity）；祈求、請求與肯定感恩。在不同的宗教中，信徒以各種方式來表露這些態度，但典型的形式是口頭上對信仰的肯定，透過參與儀式的行動，以及接受具有象徵意義的器皿所賜予的力量（也就是基督教聖餐禮的麵包與酒）。
- 19 山達基禮拜服務的開頭是朗誦教會信條，這是一篇人權的宣言。大略讀過的話，可能會認為這份信條無法達到巴克利（Buckley LJ）在〈賽格爾度〉判決中所設下的崇拜特徵之主要標準，亦即，應有供信眾拜服的崇拜對象。細讀的話可看出，儘管這份信條並未正式聲稱神的存在，或是表明其凌駕於其他所有個體、有著至高無上的地位，但顯然將其存在視為理所當然。明言所謂「任何亞於上天之力量，皆無權公然或暗地中止或否決這些〔人類〕權利」，也就間接肯定了神的存在，及其至高無上的地位，而人類即受其所影響。
- 20 週日禮拜包括了祈求，且總是以一套祈禱文收尾。這套祈禱文的焦點在於人類的自由，並向神祈求、呼喊，免於戰爭、貧窮與匱乏的自由，同時允許人權有最全然的呈現。因此，這是一份請求的祈禱文。求神建立起正義的狀態，人類可以在當中瞭解他的潛能。這份祈禱文在最後一句將神加入：「願神使這一切成真。」

結論

21 有鑑於山達基確實相信至高之神，且其會眾服務包括了崇敬與尊敬該至高之神的表現，且藉由祈求試圖向至高之神請求，我的結論是，今日山達基的服務的確符合〈賽格爾度〉一案所設立的宗教崇拜之狹義標準——即便在某些主流、已被舉世公認為宗教的教派，其禮拜服務並不符合此標準。

布萊恩·羅納德·威爾遜

2002年2月8日

於英格蘭牛津

布萊恩·羅納德·威爾遜

布萊恩·羅納德·威爾遜（Bryan Ronald Wilson）是英國牛津大學社會學榮譽教授（Reader Emeritus）。自1963年至1993年，他擔任萬靈學院（All Souls College）的院士，並於1993年當選為榮譽院士（Emeritus Fellow）。

他主持英國及海外（主要於美國、迦納、肯亞、比利時、日本）非主流宗教運動（minority religious movements）研究逾四十年。他的工作包括研讀這些運動的刊物，並儘可能與這些成員在集會、儀式活動，和家庭等場合中接觸，也對其他學者的著作做文獻評介。

他擁有學士學位（經濟學）和倫敦大學博士學位，也是牛津大學文學碩士。1984年，牛津大學授予他文學博士學位以表彰他著作上的價值。1992年，比利時魯汶天主教大學（the Catholic University of Louvain, Belgium）授予他榮譽博士學位。

1994年，他入選為英國國家學術院（the British Academy）院士。

他於不同時期，曾擔任下列職位：

1957年–1958年，美國加州大學柏克萊分校聯邦基金研究員（哈克尼斯基金會）（Commonwealth Fund Fellow〔Harkness Foundation〕）；

1964年，迦納大學（University of Ghana）客座教授；

1966年–1967年，美國加州大學柏克萊分校的美國學術團體委員會（the American Council of Learned Societies）研究員；

1968年–1972年，義大利帕多瓦大學（University of Padua, Italy）社會學研究顧問；

1975年，日本協會（The Japan Society）客座研究員；

1976年、1982年、1986年、1993年，比利時魯汶天主教大學（Catholic University of Louvain）客座教授；

1978年，加拿大多倫多大學斯奈德客座教授（Snider Visiting Professor）；

1980年–1981年，泰國曼谷瑪希隆大學（Mahidol University）宗教社會學客座教授及宗教研究顧問；

1981年，澳洲墨爾本大學奧蒙德學院（Ormond College）史考特客座研究員（Scott Visiting Fellow）；

1986年，澳洲昆士蘭大學客座教授；

1987年，美國加州大學聖塔芭芭拉分校特聘客座教授；

1997年，日本八王子（Hachioji）創價大學（Soka University）客座教授；

1971年–1975年間，他是宗教社會學國際會議主席（the Conférence Internationale de Sociologie Religieuse，一個以宗教教規方面為討論主軸的全球性組織）；1991年，他當選為該組織（現在重新命名為宗教社會學國際社會〔Société Internationale de Sociologie des Religions〕）的名譽主席。

1977年–1979年為美國宗教科學研究學會（the Scientific Study of Religion）委員；

擔任多年的《宗教科學研究期刊》（Journal for the Scientific Study of Religion）歐洲區副主編；

擔任六年的《宗教社會科學評論年刊》（Annual Review of the Social Science of Religion）聯合編輯。

他常在英國、澳大利亞、比利時、加拿大、日本和美國各大區域演講有關非主流宗教運動的主題，有時在芬蘭、法國、德國、義大利、荷蘭、挪威和瑞典也會有相關議題的演講。

在英國、法國、希臘、荷蘭、紐西蘭和南非的法庭，大家稱他為宗教教派的專家證人，他也曾為澳洲、拉脫維亞、俄羅斯、西班牙和法國法院提供書面證詞。國會下議院的民政事務委員會（the Parliamentary Home Affairs Committee of the House of Commons）也邀請他為宗教運動提供專家書面建議。

他的其他相關著作中，有十一本全部或部分專門討論非主流宗教運動：

《教派與社會：英國三大宗教的社會學》（Sects and Society: the Sociology of Three Religious Groups in Britain），1961年，倫敦：海涅曼出版社與柏克萊：加州大學出版社（London: Heinemann and Berkeley: University of California Press）；1978年，美國康乃迪克州西港，格林伍德出版社（Westport, Conn., United States; Greenwood Press）再版；

《教派主義模式》（Patterns of Sectarianism）（編輯），1967年，倫敦：海涅曼出版社；

《宗教教派》（Religious Sects），1970年，倫敦：韋登菲爾德與尼科爾森出版社（London: Weidenfeld and Nicholson）；紐約：麥格羅希爾出版公司（New York: McGraw Hill）（亦有法語、德語、西班牙語、瑞典語和日語譯本）；

《魔法與千禧年》（Magic and the Millennium），1973年，倫敦：海涅曼出版社與紐約：哈珀與羅出版商（New York: Harper and Row）；

《當代宗教變革》（Contemporary Transformations of Religion），1976年，倫敦：牛津大學出版社（London: Oxford University Press）（在義大利和日本亦有譯本出版）；

《新宗教運動對社會的衝擊》（The Social Impact of the New Religious Movements）（編輯），1981年，紐約：沙崙玫瑰出版社；

《社會學觀點下的宗教》（Religion in Sociological Perspective），1982年，牛津：克拉倫登出版社（也出版義大利文譯本；日文譯本籌備中）；

《教派主義的社會面向》（The Social Dimensions of Sectarianism），1990年，牛津：克拉倫登出版社；

《誦經之時：佛教創價學會教徒在英國》（A Time to Chant: the Soka Gakkai Buddhists in Britain）〔與K·德布雷爾（K. Dobbelaere）合著〕，1994年，牛津：克拉倫登出版社（日文譯本1997年）；

《新宗教運動：挑戰與回應》（New Religious Movements; Challenge and Response）〔與傑米·克雷斯威爾（Jamie Cresswell）共同編輯〕，1999年，倫敦：羅德里奇出版社（Routledge）；

《環球公民：全世界的佛教創價學會教徒》（Global Citizens: The Soka Gakkai Buddhists in the World）〔與大衛·馬哈切克（David Machacek）共同編輯〕，2000年，牛津：克拉倫登出版社。

他亦於英國、比利時、克羅地亞（Croatia）、法國、德國、印度、日本、荷蘭、挪威、瑞士和美國的匯編著作與學術期刊中，撰寫超過三十篇討論非主流宗教運動的文章。《大英百科全書》、《社會科學百科全書》（Encyclopedia of the Social Sciences）、《宗教百科全書》（Encyclopedia of Religion）、《宗教百科全書》（巴黎）（Encyclopédie des religions〔Paris〕）以及《義大利百科全書》（羅馬）（Enciclopedia Italiana〔Rome〕）都有他撰寫的文章。

在他所研究的團體中有山達基教會。他並不是，也從來都不是該教會或其任何附屬組織的成員。他秉持著社會科學學術傳統中，超然客觀和倫理中立的原則來進行他的研究。

