論宗教寬容與
宗教多元化

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

1995年4月28日

論宗教寬容與
宗教多元化

美國宗教研究院出版

論宗教寬容與
宗教多元化

目錄

前言	v
一、人權與宗教自由	1
二、當代宗教的多元化	2
三、基督教傳統中的寬容	2
四、文化侷限的宗教定義	4
五、宗教的現代定義	4
六、倫理學上的中立定義	4
七、信仰與實踐內在的一致性	5
八、異議的發生	6
九、抽象的定義	7
十、現代定義的構成要素	7
十一、一份概括清單	8
十二、宗教是歷史的實體	11
十三、多元化和概括化	11
十四、宗教之間的多元化：佛教	12
十五、小乘佛教	12
十六、宗教之間的多元化：耆那教	14
十七、宗教之間的多元化：印度教	15

十八、印度教：數論派 15
十九、宗教之間的多元化：多神信仰 17
十九之一、宗教之間的多元化：現代的例證 17
二十、宗教傳統裡的多元化 18
二十一、多元化與宗教的演變 19
二十二、神學見解與宗教信仰 19
二十三、宗教與社會轉變 21
二十四、傳統教派 22
二十五、新興宗教的對立面 23
二十六、新興宗教的類型 24
二十七、否定世界的新興宗教 24
二十八、新興宗教當中的肯定世界取向 25
二十九、當代新興宗教的思潮 26
三十、宗教與道德 27
三十一、基督教的道德遺產 28
三十二、宗教必須看起來像什麼？ 29
三十三、結語 31

美國宗教研究院
（The Institute for the Study of American Religion）

院長
J・高登・米爾頓博士（Dr. J. Gordon Melton）

地址
郵政信箱90709
加州，聖塔芭芭拉93190-0709
電話：805-967-7721或805-967-2669
傳真：805-683-4876

前言

院長J．高登．米爾頓博士
(DR. J. GORDON MELTON, DIRECTOR)
美國宗教研究院
(THE INSTITUTE FOR THE STUDY OF AMERICAN RELIGION)

二十世紀即將進入尾聲，宗教多元主義（pluralism）已然成為宗教生活的明顯事實。多元主義於十九世紀萌芽、二十世紀開花結果，亦是掛在人權與自由這個更大議題下的重點事務。宗教自由更是評估一個社會，人類自由程度最重要的指標之一。

宗教多元化之所以能夠成長，是因為宗教結構脫離了國家的控制與偏袒的態度。而多元化的崛起相對促成了世俗國家（secular state）的發展，使之建立一套斡旋的法律規則，讓不同的宗教團體能如街坊般地共存。宗教差異在開放的社會能成為直接對話的契機，促進個人對自我靈性生活的理解，以及認知人類的多元性，而不是拿來轉為敵視的藉口，或用作誤解與非理性的仇恨下的議題。

通訊與運輸的進步加速了二十世紀晚期多元主義的成長。基督教運動在上個世紀將大部分的基督教派引介到非洲、亞洲、中東的傳統宗教文化當中。第二次世界大戰以來，向西方湧入的大量移民又將所有已知的東方宗教帶進了歐洲和北美洲。同時，電話、電視、個人電腦更將個別的特殊文化（包括靈性資源）裡的經驗智慧傳送到全世界人類的家中。今日，除了以法律箝制宗教自由的少數剩餘地方，從倫敦到奈洛比、從東京到里約熱內盧的所有現代都市中心，都是世界宗教裡重要的少數族群故鄉。

宗教多元主義的崛起迫使我們大量修正自我認知的宗教、在社會上的功能，尤其是假定宗教有不可或缺的紐帶作用，維繫了國家各民族之間的團結。各國齊心渴望自由與安康，而不是要求文化與信仰的同一性，也能夠輕易地讓彼此凝聚在一起。我們現在

已經看到各個國家能夠在世俗與多信仰的環境中自在的生存，也已經看到人民對個人自由產生高度期待時，政府將單一宗教強加人民身上所導致的社會分裂。

同時，我們對新興宗教的態度，大多承襲老一輩的宗教社群觀念；而這些態度必須進行重大的改革，特別是西方宗教機構已面臨大眾的信心與忠誠度急遽下滑的時候。一個世代以前，我們認為古老的宗教是一座座的寶庫，裡面蘊含著時間淬鍊而成的真理，註定會子子孫孫永存不朽，而新興宗教不過是曇花一現。那時，我們把新興宗教斥為渺小而膚淺的個人崇拜，由魅力型人物（charismatic figures）而起，註定會隨創教人的殞落而消失。不過，從巴哈伊教（Baha'i Faith）到耶穌基督後期聖徒教會（Church of Jesus Christ of Latter-day Saints），這類新興宗教的崛起，不僅創教人離世後依然存在，還發展成吸引百萬信徒的國際型宗教社群；這讓我們見證到，創建新式宗教的這股驅力，是所有民族的社會生活中自然進程的一部分。人們不斷製造新的虔誠形式，將遺忘的體系喚醒且賦予新的生命，讓靈性生活隨個人產生變化，也持續創立新的宗教組織。這些形式許多都已體制化，成為大型宗教的在地變奏（local variations）、宗教復興運動、集體儀式中看似無形的各自表述、相互競爭的宗派，以及不同的教團。

布萊恩．威爾遜（Bryan Wilson）是新興宗教研究領域裡公認的大老，他在接下來的論文當中，言簡意賅地概述寬容社會的發展，還有與其並肩崛起的宗教多元化的本質。就西方而言，隨著多元化的興起，神學上對於某些先前基督教社群內所奉行的獨一性（uniqueness）一直就有重估（與廢除）的主張，這個過程的推動大多來自於全球宗教不斷擴大的意識。而基督教的內部，世代更迭的神學爭戰製造了數千種的宗派，在神學、教會生活、崇拜、道德義務上，譜出了一組似乎永無止境的變奏。當我們把基督教和不同的宗教族群放在一起做比較，很快就會發現神學和儀式的種類在基督教內部的差異，幾乎跟基督教與其他信仰族群在思想與崇拜上的差異一樣大。

還有，如威爾遜所指，以及法庭檢視的結果證明，宗教寬容最大的難題在於我們能否用更寬廣的理解，來看待那些本應放進「宗教」一詞的現象與族群。今日，沒有人會把印度教與佛教團體驅逐到境外的幽暗之地。某些晚近興起的宗教卻仍須不停地為其宗教的生存權而奮鬥。新興的非神（non-theistic）與人本（human-centered）信仰

充分說明了就算沒有明確的神祇或啟示的真理（revealed truth），宗教仍可以且確實存在。

最後，威爾遜含蓄地指出，多元化在我們的鄰人之間或許早已存在，而我們對它的無知本身才是宣導寬容與擴展宗教自由的重大阻礙。我們傾向於欣賞自己熟悉的事物，找理由詆毀那些和我們做法不同的信仰實踐者，以及那些我們搞不懂的內在邏輯。我們發現取笑他人的宗教生活，比費力找出共鳴與理解來得容易得多。

因此，美國宗教研究院獻上此文，當作初步的導覽圖，讓我們走入圍繞在每個人身邊的宗教表述世界。本文提供一些急需的客觀途徑，就算文中沒出現、也沒點名討論到的古老既有教會，或是現代的新興信仰，我們也能以此途徑來理解不同教團與靈性群體的本質。

J．高登．米爾頓
美國宗教研究院
1995年5月

美國宗教研究院創立於1969年，是研究北美洲宗教團體與組織的機構。1990年代，針對新興宗教的知識整合進而達成共識後，本院將關注的領域延伸至歐洲、非洲與亞洲地區。本院贊助加州大學聖塔芭芭拉分校戴維森圖書館的美國宗教區館藏，也出版關於不同宗教團體與現象的各類參考書籍與學術專書。

論宗教寬容與
宗教多元化

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

1995年4月28日

一、人權與宗教自由

自從第二次世界大戰結束之後，聯合國、歐洲委員會、赫爾辛基協議等不同的國際組織紛紛做出決議，宣告世人皆有宗教自由的權利。只要特定教派或宗派的宗教行為沒有違反一般刑法或者侵害其他市民的權利，政府有責任不但要放棄所有先前的宗教迫害政策，也要用積極的行動來保障宗教自由。然而，特別在學界對宗教的定義普遍缺乏共識時，這樣的決議並無法保證消除所有形式的宗教歧視。政府也許依舊會獨厚某一（或多個）宗教，就如同許多的歐洲國家立法支持特定的宗教一樣。這樣的喜好會讓某些宗教團體獲得尤其是國家財政上的經濟利益，也會使社會、甚至是政治的權力階級否定其他信仰的存在。即使這些歧視的措施並無公然保留（在法律、習俗、慣例中），不同的政府或社會獨厚某種宗教團體的態度仍舊存在。特

別是當官方或大眾對某些宗教組織有所疑慮，尤其當某宗教團體的信仰與實踐非一般所熟知——在著實陌生的情況下，官方或大眾就認為這些「不算宗教」。大眾或當局會以刻板的印象來決定宗教該有的面貌與信眾該有的行徑。他們也許不自覺地假想某些團體和印象差太遠，因此，不符合他們放寬標準的宗教寬容的範圍。的確，這些團體看來似乎是落在所謂的宗教範圍之外，甚或它們的運作方式也必須面臨違法的指控。

二、當代宗教的多元化

過去五十年來，宗教在西方社會明顯趨向於多元化。新興宗教團體的數量呈現戲劇化的成長，而西方新引進的一些團體則主要來自東方。早期侷限在基督教內部，各宗派間的宗教多元主義已然擴及接納其他宗教傳統的新靈性思想與新運動。在定位、教義、實踐、組織模式上，這些無論是從本地或外地來的不同團體，都有著極大的差異，通常在相對應的特性上，也和傳統的教會或教派有著天壤之別。不過要澄清一點，國際團體要求宗教自由和新興宗教百花齊放之間的巧合，實屬偶然。國際機構所作的決議並沒有特別將矛頭指向這些新興宗教的寬容議題上。更確切地說，他們主要關注共產世界裡的宗教自由以及宗教多元社會中，各大宗教間的相互和諧。西方出現許多新的宗教少數族群純屬偶然，而國際組織背書下的寬容精神——僅寬容絕對的合格者——並非總是欣然地展開雙臂，接納他們。

三、基督教傳統中的寬容

儘管今日基督教主事者不時倡導寬容，不過必須回顧，基督教的傳統之一就是不容異己。基督教不同於大部分當今的宗教，使徒保羅的時代開始，就是一門排外的宗教，它禁止信眾崇拜他神，或參與異教行為。它也是一門普救論（universalistic）的宗教，宣稱自己是全人類唯一真正的宗教。雖然猶太教也排外，卻不是普救論——非猶太族裔者無法像一般那樣選擇這個宗教。基督教則完全相反，它宣揚自己是唯一正當的宗教，任何人都能信。它是唯意志論（voluntaristic）的宗教，認為人有選擇的自由，而且應該作選擇。因此，基督教也是勸誘改宗的（proselytizing）宗教，他們想辦法說服人們其他的宗教很邪惡、著實該受譴責。

幾世紀以來，基督教教會的主要使命就是要讓異教徒改變信仰，異教徒是指所有其他宗教的信徒。讓異教徒改變信仰的同時，那些通曉「真信仰」的人開始挑戰教會的教條，當中的某些特定人士不僅失去教籍，還被趕盡殺絕（聖托馬斯．阿奎那〔St. Thomas Aquinas〕權威的要求下）。

一直要到宗教改革（Reformation）時期，基督教排除異己的行為才稍稍漸趨和緩。中歐早年顯現的寬容，初期僅適用於王公諸侯，其子民必須跟著統治者一齊信奉天主教或路德宗（Lutheran），這是根據1555年的奧格斯堡和約（Peace of Augsburg）當中的教隨國立〔cuius regio, eius religio〕信條。在加爾文改革宗教會（Calvinist Reformed Church）影響下的不同領地，加爾文教的居民有時也會因此受到寬容，但是信奉所謂的「激進」改革派——重浸派（Anabaptists）與哈特宗派（Hutterites）——以及之後的蘇西尼派（Socinians）與普救派（Unitarian）的信徒則持續遭到迫害；同一時間，甚至連啟蒙時期的哲學家，如約翰．洛克（John Locke）的寬容理論都還完全無法接受無神論者。

最終，宗教改革所擁護的「開放聖經」（“open Bible”）以及「凡信徒皆能擔任神職」（“the priesthood of all believers”）的信條一步步消耗掉傳統基督教奉為金科玉律的不寬容原則。異議團體獲得了有限的權利，他們可以用自己想要的方式來作禮拜，最為顯著的就是英國統治者威廉與其妻瑪莉在1689年推動的法案。限制依舊存在，只是逐步鬆綁，在接下來的兩百年後才終於撤銷。歐洲的統治階層逐漸拋棄這樣的理論：認為社會的凝聚力都是靠著對宗教同一性的堅持。這套經驗在美國顯現得更直接，不同的宗教人口（很多是在歐洲遭受宗教迫害的流亡者）勢必得相互接納。像在這樣宗教多元的社會裡，防止社會分裂的最佳保證不是從強制性的宗教同一政策中獲得，而是要確立宗教寬容，使之成為超越所有宗教教義與信仰的原則。舊時代的歐洲認為宗教有強制的必要，相反地，美國則認為宗教寬容原則是多元宗教人口國家當中，不可或缺的社會凝聚力。因此，就美國而言，寬容與宗教自由才是任何單一宗教體系的最高指導原則。正是因為世俗國家的誕生，讓宗教的權利有了初步的保證，它的統治階級不會去建立宗教，也不會去彰顯自己對某宗教的偏好。

四、文化侷限的宗教定義

寬容與非歧視原則在宗教的演變之初，範圍相當狹隘，僅有少數的基督教宗派及猶太教獲得承認，不過猶太教的條件較為苛刻。宗教形成的概念也是由猶太－基督教運動所主導。如此定位下的宗教，實質上與基督教等同，而且宗教專家本身也是信奉基督教的神學家。他們是宗教形成的傳統定義者，而他們的概念難免落入基督教思考的窠臼。神學家所定義的宗教或許相當學術，不過這些定義有其他更實際層面的影響力，特別在法庭上，有時會造成判決不公。譬如，英國的一樁遲至1754年的案例，其荒謬判決就是因為法律採用了狹隘的、文化侷限的宗教定義，當時的法官哈德威克伯爵（Lord Hardwicke）裁定，雖然宗教是慈善的對象，但猶太教的教義卻不是，因此他判決猶太教裡，遺囑人的遺產分配反而應該遵守基督教的規定辦理。對當時的法庭而言，「宗教」一詞不包含猶太教：它的意義僅限於基督教。

五、宗教的現代定義

法律與神學都是規範的學科，因此，這兩者致力規範的角度若產生了偏差，就會影響他們所做的定義與假設。由於現代學術的成果拓展了我們對其他文化的知識，人們已經認知到，適用於「宗教」來稱呼的許多特殊性，包含信仰、實踐、制度安排等，常常和基督教的特性背道而馳。因此，宗教需要一個更具包容力的定義，這個定義認可其他社會支持的宗教信仰、從事的宗教活動和延續的宗教制度，而這些又都與基督教的觀念相左。無數的實證讓我們逐漸瞭解，不可能除了基督教、猶太教、伊斯蘭教的信徒外，其他的民族「沒有宗教」；不過，這樣的假設竟然出自十九世紀、嚴肅的學院派論者口中。

六、倫理學上的中立定義

儘管宗教本身始終是規範，各宗教之間又不盡相同，現代宗教研究專家（人類學者、社會學者、比較宗教學學者）試著去討論規範而又不囿於規範。現代學者企圖做的，就是要保持客觀性與道德中立。然而，宗教研究完全中立的進程，走得相當緩慢。有些比較宗教學的當代研究當中，還是透著偏見。即使明確講究客觀調查的社會科學，某些歧視在兩次大戰年間的文獻當中還是相當明顯。特別是無緣無故地認為，宗教變化的路線和生物進化的過程類似，最先進的國家，在宗教上勢必也「高於」其他的民

族。這種想法立刻受到基督教學者的肯定。其他的學者（尤其是詹姆斯．弗雷澤爵士〔Sir James Frazer〕）認為，宗教是從巫術踏入科學的演化足跡。

今日的學者已不再認定單一神祇的信仰，在某種意義上，比多神或無神信仰要來得更高的宗教形式。大家也都認同，宗教可以是設定一位人格化的神、其他形式的神、一位至高之神、多重的靈體或祖先、宇宙的原理或法則、或用其他如「存在的根基」來表達終極的信仰。宗教的概念可能在知識上要更抽象，有更複雜的文化與脈絡，但這些都不是把宗教定位在「高等」的藉口。

學者意識到，宗教在不同的社會裡有實際多元的樣貌，因此，對宗教形成的概念，也必須有所轉變，他們逐漸以家族的相似性（family resemblance），而不是共有的認同（shared identity）來看現象，也就是這些現象顯現的是相似的行為模式，而不是對實體的認同。我們開始明白，宗教不能用某一特定的傳統來下定義。因此，基督教所涉及的具體項目，在早期，都是宗教定義裡的必要條件，但今日看來，這些不過是一個定義下、許多大類別中的小樣本。這些具體物件的細則被更抽象的公式取代，該公式包含不同類型的信仰、實踐、制度，雖然它們的本質南轅北轍，運作卻沒有什麼不同。當這樣的概念形成，就能發現每一個社會都有超越已知經驗現實的信仰，還有讓人們與超自然接觸或往來的活動。大部分的社會也都有人參加與此目的有關的特殊集會。凡此種種，無論信仰的內容為何、具體實踐的本質為何、或儀式人員的正式身分為何，這些都是構成宗教的元素。

七、信仰與實踐內在的一致性

我們也逐漸明白，宗教的內在不會永遠一致。即使是相對小型的部落社會，往往還是有相當複雜的儀式和神話，無法形成一套前後相符、內在統一、連貫的體系。宗教歷經轉變，當社會與鄰近或入侵的民族有了接觸，神話和儀式就會有所增生。不同的儀式和信仰會依附在不同的情況與適時的需求上（例如：祈雨；保障農作物、動物以及女性的多產；提供保護；結盟；為不同年齡族群舉行的入會儀式等等）。所有的這類活動都指向不同的超自然代理者（無論如何定義），而它們就是學者所認定的信仰宗教。在技術的層面，愈先進的社會，其宗教信仰與實踐的規範，一般來說，就愈複雜縝密，其所展現的內在統一性與穩固性也較高，但即使是在先進的社會體系裡，依舊

有多樣性的元素。世界上任何的大宗教裡，沒有一個神學體系或信仰系統在論及超自然時能完全頭尾連貫。總有未解釋的殘留與懸而未決的矛盾。如果不是全部，也在大部分的社會裡看到普通百姓之間殘存著前期的宗教傾向，如：民間的宗教元素。取代掉的宗教體系往往在接替它們的宗教裡留下了沉積物。是以，羅馬帝國為祈禱獻祭所做的準備工作與為神廟遊行所做的安排，這些典型的異教徒崇拜行為在基督教的活動中找到了住所，正如同許多早期的中東神話也反映在基督教的教義當中。羅馬時期的異教徒神祇微調成基督教的聖人，而相似的過程也發生在晚近的拉丁美洲。除了留在民間信仰裡的這些外來元素，所有主要宗教的經書也顯現出內在的矛盾與不一致。宗教的本質往往具有模糊性：宗教的語言無意標榜客觀科學；它不是狹隘的認知，而是追求詩意、激發共鳴、時而感性。這樣的語言往往能取字面、寓意、象徵上的意義而一再重新詮釋，由此產生不同的回應。當宗教專家企圖平衡宗教名言與事實證據時，這些語言和其他來源尤其會引起學者的分歧，有時，這些學者支持相反的詮釋架構與解經原則；這些不時吸收不同傳統的架構與原則，甚至是在廣泛認知的正統信仰裡面。於是，這些問題構成宗教多元化的來源之一：另外則來自蓄意的反對。

八、異議的發生

除了主流傳統裡發展的不同派別，先進社會中，故意且存心反對正統的現象也很常見。基督徒、猶太教徒、伊斯蘭教徒區分為正統（所有派別）與異議組織，異議組織遵循不同的宗教實踐模式、支持非正統的信仰、創建他們自己獨立的機構。異議的發生在盛行宗教排外的地方最為明顯：也就是說，如果一個人支持某宗教，他就必須放棄其他所有的信仰——這樣的約定模式在基督教傳統當中也要求得相當嚴格。某些歐洲政府停止要求人民信仰特定的宗教形式時，還有至少在檯面上，他們甚至多少降低了自己歧視性的偏好時，這些國家的局面大致更接近美國的主流。於是，我們有了這個稱作「宗教多元主義」的局面。不過，特定社會下，形式上的宗教平等——也就是常說的法律之前人人平等——不應該隱藏的事實在於歧視一直存在，只是程度不同。在英國，各種法律維護英國國教的優勢地位，教會由法律所創，君主是世俗的領袖。若干英國國教的主教有權在上議院享有席次，主教由總理任命——這裡只點出優惠待遇的一二。歐洲其他國家，不同程度的差別安排，讓某一或較傳統的教會得到比異議團體或新興宗教組織更高、更好的待遇。一般來說，歐洲有宗教活動的自由，但不同的宗教組織仍然感受到國家的差別待遇，加上必須對付不友善的大眾傳播媒體，它們

只要碰上陌生的宗教事務，就煽動大眾的質疑。這樣的差別待遇和聯合的敵意，至少，部分是因為某些人對規範有約定上的堅持，他們大部分，如「專家」，都和定義宗教以及說明其特性有關。所有社會都繼承著一套習得的宗教語言，當中承載著宗教約定的規範印記。早期定義、說明宗教本質的詞彙大都來自於制定宗教傳統的人。社會科學家很快發現，使用特定宗教的語言，必會扭曲對其他宗教的描述，而且常常對其他宗教的特性與本質做出錯誤的假設。某個文化與宗教傳統內所發展出的概念，往往會曲解其他宗教作用相同卻形式迥異的元素。這種不當的用法像是「佛教教會」；或「穆斯林牧師」；或「基督教眾神」（誤用三位一體）。恰好是「教會」和「牧師」這兩個詞，帶有強烈特殊的文化與結構的意涵，相較其他宗教體系對等的職稱上，它們適用的現象很多地方都不一樣。基督教有屬於自己的邏輯、意識形態、道德、組織特性，用這些術語必定會對其他宗教產生混淆、誤解、不實的期待，從而引發質疑與可能的敵意。

九、抽象的定義

如果國家要平等對待宗教，就必須使用抽象的界定用語來涵蓋宗教現象裡的多元特質。如此使用「科學客觀」的抽象語言，可以免於受到特定傳統與任一宗教偏見的影響，不過也必定無法捕捉某一特定信仰裡所有的內在多元性。它無法全面探討宗教、儀式、象徵、制度的認知面與感性面。雖然這種社會科學的研究途徑讓客觀的比較、分析、解釋成為可能，不過它無法、亦不假裝能傳達宗教給予其信仰者的內在意義或情感訴求上的整體內容。

十、現代定義的構成要素

對於宗教的最終定義，學者並未達成共識，不過以適當地抽象詞彙來闡述的若干元素，常常透過不同的組合，用來說明宗教的特性。這些詞彙包括下述相關的信仰、實踐、關係、體制：

a） 超自然力、動力、存有、目標；

b） 人類的終極關懷；

c） 靈修的聖物（隔離物、禁物）；

d） 控制人類命運的代理者；

e） 存在的根基；

f） 超驗知識或智慧的來源；

g） 宗教生活的集體特性。

宗教的結果與作用如下：

a） 賦予團體與／或個人認同；

b） 確立取向架構；

c） 幫助人類建造的宇宙創造意義；

d） 提供援助的可能與救贖有關的安撫與慰藉；

e） 達成人類的和解與道德社會的維持。

學者普遍同意，這些特質可以描繪大部分（即使不是全部）的宗教，不過它們的範圍太廣，有實際運用的困難，就像現代政府或司法制度面臨的挑戰是要找出適當的標準，套用在許多不同且個別差異極高、新興或剛引進的宗教上，而目前這些宗教在西方社會都有信仰者。因此，我們需要一份更精確的屬性目錄，其中的每一項類別不是用必要條件來呈現，而是用通常在經驗實證裡能找到的特質，來檢視任何以宗教身分自居的團體。那麼，這些特質就是前文所指的可辨識的「家族相似性」。是以，每一個物件都可視為宗教的可能證據，而不會成為一個思想運動或體系可以稱作宗教的必備資格。

十一、一份概括清單

以下是一份項目清單，這些項目在任何算是宗教的運動、組織、體系的教義中大致都能辨識出來。但並非所有的項目都會出現在每一個研究的個案當中，而且一套特殊的信仰與實踐若要符合宗教資格，還需取決於這些項目出現的比例。鑒於宗教的成型，跨越了相當悠遠的人類歷史，這份清單難免反映出多樣的傾向，同樣也反映出宗教在

思想與形式上不同程度的複雜性，光譜的一端是高針對性的半巫術取向，另一端則來自主流宗教的關懷和實體的概念，表現出相對地抽象或具體或所謂虛無飄渺的傾向。就宗教的個案的本質而言，即使其內部充滿多元、信徒有不同程度的複雜性，一門宗教不太可能同時含有以上兩種極端的取向，就算有，也不可能比例相當。因此，很明顯地，沒有一門宗教百分之百地符合概括清單中的所有項目。以下是宗教具備的概括性特質：

（1） 相信一位（或多位）代理者，該代理者超越慣常的感知印象，甚至可能包含全然設定的存有靈性體系；

（2） 相信這樣的代理者不僅影響自然界和社會秩序，還是直接的操控者與創造者；

（3） 相信過去某一段時間，超自然直接干預人類事務的發生；

（4） 相信超自然代理者主宰著人類的歷史與命運；人們以人格化的方式呈現這些超自然代理者，通常也認為祂們有明確的目的；

（5） 該信仰主張人類今生與來世的命運取決於和這些超自然代理者關係的建立或吻合度；

（6） （或者）相信若是超自然代理者任意支配個人命運時，個人照著指定的方法去做，就能影響他今世或／與來世的體驗；

（7） 針對個人、集體或具代表性的活動——也就是儀式——有規定的履行方式；

（8） 個人或團體向超自然來源祈求特殊協助時，會用一些元素來做舒緩的動作；

（9） 讚美、虔誠、感謝、敬意或服從的表達，由信徒提供，有時是一種要求；信徒通常會在一些象徵物的前方，這些象徵物代表該信仰的超自然代理者；這種態度的表彰，構成了崇拜；

（10）將確認為超自然有關的特定語言、物件、地點、建築、時令神聖化，並崇敬之；

（11）有例行的儀式或展示活動，有對虔誠、慶祝、禁食、集體苦修、朝聖的表示，對於神祇、先知或聖師的世俗生活也有重現、紀念或事件的回顧活動；

（12）進行崇拜與講述教義的場合能讓支持者產生社群意識，並能製造善意、友好、共同身分的關係；

（13）通常有一套約束信徒的道德規定，儘管這些規定關照的領域不一：也許偏重法律和儀式，也許更多的是強調遵守一些不那麼明確、具有高道德的靈性層面；

（14）對目標要嚴肅、對承諾要持久、奉獻是一輩子的事，這些都是規範性的要求；

（15）信徒依其表現而累積的功過，會伴隨道德經濟上的獎懲。行為與後果的確實連結也許是自動生成，也許根據信仰被賦予的原因，讓個人的罪過能夠藉由奉獻與儀式的行為，或通過告解與悔罪，或經由超自然代理者的特殊介入而消除；

（16）有宗教執事的特殊階層，他們是聖物、經典、場所的管理者，也是教義、儀式與輔導牧師的專家；

（17）這類專家的服務通常都有付費，給付來源可能是謝禮、特定集會的報酬，或職務津貼；

（18）專家致力於教義的系統化，定期主張宗教知識能提供所有問題的解答、能解釋生命的意義與目的，這些通常包括物質宇宙與人類心理的起源與運作的所謂說明；

（19）用天啟與傳統來訴諸宗教知識與制度的合法性：創新一般說成是重建；以及

（20）主張教義真理和儀式效果不受實證經驗的檢視，因為目標最終是超驗的，而信仰要求目標，亦要求達成目標的方式並無道理可循。

十二、宗教是歷史的實體

上述列舉的清單是相對抽象的概括原則，不過現實的宗教是歷史的實體，不是用邏輯建構出來的體系。它們涵蓋的範圍很廣，不同的歷史時期有不同的組織原則、行為規範、信仰模式，其中每一項在相同的大宗教傳統下，都有各自的特殊信仰方式，有時不是一般能理解的宗教活動。一門宗教內，不同階層的信奉者同時都能接受不同的教義或不同詮釋下的儀式活動。相同的信仰或崇拜的物件，有人認為是象徵，有人覺得它內在強大，但這兩種看法並存於宗教體系中，對立的想法不會被取代，而是隨著歷史的進程，累積在概念與詮釋當中。隨著時間的推移，不同理解信仰的方式也許能夠達成和解，不過無論和解是否發生，都必須仰仗公權力、領導效能及組織模式。這些宗教傳統內部的多元性讓原本差異就大的主流宗教傳統以及它們隨時間衍生出的無數分派更形複雜。前述清單企圖以更廣泛的標準來涵蓋宗教發展的影響，包括更字面、具體，甚至半巫術的元素，這些元素多少都還存在於宗教體系當中，只不過它們在為信仰與活動發言、辯護時，用的是精煉而抽象的術語。一些近代才發展的宗教大都或完全跳脫其他宗教裡有的原始概念，所以並不完全符合清單中的標準（標準必須包含主要在古老宗教體系中找到的項目，有些在宗教演進時，並沒有一直延續下來）。因此，宗教思想與實踐的歷史與演進的特質說明，鮮少的宗教能同時符合清單上所有的項目，因為清單裡的指標是以宗教現象中的各種類別做考量。

十三、多元化和概括化

由此可見，關於宗教的概括化在許多點上並非易事：當一個立即能判定是「宗教」的現象受到認可時，也必須承認其中飽含的多元性，包括它只是一個種類下的無數樣本之一所呈現的許多議題。西方人的宗教往往是基督教傳統成見下（通常無意識）的受害者，不過一旦拋開成見，顯然根據基督教模式，許多假定為宗教必要條件的具體元素，實際上，在其他體系中並未看到。因此，上述清單會避免指涉一位至高之神，因為這樣的概念並不適用於小乘佛教的教徒（和許多大乘佛教的教徒）。基督徒和佛教徒對前面談到的崇拜，在意義上有很大的差別，就連基督教內，像天主教、加爾文

教、基督教科學會、耶和華見證人的不同宗派，對崇拜的理解也普遍不同。清單不特意提信條，信條在基督教歷史中，一直有特殊的重要性，但其他宗教則否，它們比較注重正行、而非正信。也不提正統基督教核心裡的靈魂，因為這概念在猶太教的用法裡有些模糊，而且一些基督教的異議團體明確否認了這個概念（譬如，基督復臨安息日會〔Seventh-day Adventists〕以及耶和華見證人〔Jehovah's Witnesses〕，這兩個團體現在有數百萬的支持者遍佈全球，還有基督弟兄會〔Christadelphians〕以及包括約翰·米爾頓〔John Milton〕的清教徒〔Puritans〕，他們以「非永生者」〔mortalists〕為人所知，也就是否認靈魂不朽的信徒）。更不提地獄，因為這是另一個猶太教沒有的項目。清單會提到來生這種抽象的概念，包括單數和複數形，用以涵蓋基督教內兩種不同的概念，也就是靈魂投生（transmigration of the soul）與肉體復活，還有佛教與印度教所講的輪迴（reincarnation），這和基督教的說法又有些許不同。因此，清單同時能說明那些高度抽象的項目，還能實際有效地分辨宗教組成的典型特質。

十四、宗教之間的多元化：佛教

佛教顯然是宗教的主要代表，尤其它挑戰了宗教必然是單一神論，這種不證自明的假設。佛教不是一神信仰的體系，就連佛教的各個分派也不是，它們強烈遵守佛陀是救世主的想法；例如，日本的淨土宗〔Jodoshu〕和淨土真宗〔Jodoshinshu Pure Land〕裡面沒有佛陀是造物主－神的這種概念。佛教通常不否認各種神祇的存在與活動，有些佛教的教派會把神當成崇敬和贖罪的對象，但就佛教教義的整體來說，神並無決定性的角色，實際上，神如同人類，都受制於業力和輪迴。以下是小乘佛教的教義簡述，用以說明佛教的特質，包含斯里蘭卡、緬甸、泰國、柬埔寨佛教，小乘佛教也是西方學者公認最古老的傳統。

十五、小乘佛教

佛教關懷的是人，而非物質宇宙。現象世界不具實體，而是持續變動的狀態。人類自身的無常不亞於物質世界。人沒有自我亦不包含自我，人是現象群（a bundle of phenomena），肉體是短暫的、物質宇宙的一環。人類是一系列精神與物質現象的結合，持續地崩解與碎裂。人有五種「識」（"grasping"）的方式：身體、感覺、認知、心理現象、意識。人受制於生死循環〔輪迴〕。人的狀態是苦難的一種，這是所有存

在的特質。苦難因慾望、享樂而生，讓人類脫離苦難是所有佛教教義的驅動力。世間萬物皆受生死的循環。一般相信，輪迴發生在不同的想像階層，通常有五道：天（gods）、人間（men）、靈（spirits）、畜生（animals）、地獄（hell）（有時再加上第六道，也就是惡鬼〔demons〕）。這些等級當中，人間道即使離解脫還遠，卻最容易達到。動物太鈍，不知解脫，而神又太高傲。

業力（karma）法則的運作公正無私，依前世行為種下的因，而有來世結成的果。因此，目前生活經歷的狀態，是過去行為的結果。雖然業力不能決定一切，但特質、境遇、相貌取決於業力。即使如此，行為還是自由的，是動機和行為讓業力發生作用。善行可以增進來世的福祉。不過，來世輪迴不是指相信靈魂，因為人並不具備任何存有的精神延續。每一世都是再世輪迴的動力。因此有「緣起」（“conditioned origination”）之說，且生生世世如同串起的因果枷鎖。每一世緣起於前世，就像一把火由另一把火點著一樣。

在基督教，罪惡的概念是救贖與詛咒結構中的主要項目，罪惡也是對神的冒犯，不過佛教並沒有這樣的概念。更確切地說，善行與惡行才是通往或遠離最終擺脫輪迴與苦難枷鎖的路。人類因渴望（慾念），受困於反覆輪迴的系統中。享樂、貪念、歡愉、執著、欲生或欲滅都會引起苦難。擺脫執著與慾念，能停止苦難。徹底脫離輪迴的枷鎖，稱為涅槃（Nirvana），即慾念的終止，不過走到這一步只有靠開悟。人凡是朝這個方向努力，遲早都會達到，如此就能抹去無知。完全的開悟、走入涅槃，必須靠個人親身去實現。他或許有指引協助，即使如此，他仍須獨自走這條路。小乘佛教和正統基督教的教義相反，它堅持任何神聖的存有都不能為信徒說情，也不能為他的救贖之路提供任何協助，信徒亦無法靠祈禱達到救贖的目的。涅槃本身不是像基督徒有時所說的虛無，而是撫平所有慾念所到達的極樂、不朽、純淨、真理，以及永久平靜的狀態。即「無我」（“non-selfness”）的體現。

邁向解脫的實際途徑是佛教所說的八正道，包括正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。所有的這些訓諭應當同時進行。若無法做到，也沒有疏漏之罪，只不過是沒能符合開明利己（enlightened self-interest）的行為。支持者當誓言遵守十戒；拋開自我的十種牽絆；對於嚴禁的墮落行為也要斷然拒絕。不過，行慈悲

之事才是重點，而非僅僅遵守道德戒律。宗教實踐的全部重點是藉由克服自我的幻覺來克服苦難，如此終止輪迴與轉世的循環。

佛教如同其他古代宗教，承載著各地民間信仰的外來殘留物，然後在當地扎根，進而接納多神存在的想法；這樣的想法是眾多的異質「沉澱」之一，在信仰小乘佛教的地方，從古代的正式教義與當代佛教徒的實際演練當中，同時都找得到。這些神不是崇拜的必要對象、也沒有特定的作用，對佛教救贖的中心思想來說，都是外圍，其存在僅只是實用佛教兼容並蓄下，其他宗教傳統的殘留或增生。

最後一提的是，佛教沒有傳統的教區組織。僧侶也沒有教區義務。儘管近幾十年來，一些僧侶有時會從事教育或社福工作，但他們的傳統關懷主要還是（若非僅只是）自己的救贖，而不是針對信徒所做的社區服務或教區關懷。他們給俗人積功德的機會，創造善的業力；每一位僧侶隨身都帶著象徵貧困與賴以為生的缽碗，信徒只需將佈施放進他們的碗中，就是積功德的機會。

以上針對小乘佛教的教義概述，清楚說明這門宗教和基督教的強烈反差。小乘佛教沒有造物主－神，因此，它和基督教教會普遍的崇拜方式有根本上的差異。它沒有原罪的思想、沒有人格化的救世主或神聖介入（divine intercession）的觀念。靈魂不朽、是意識的延續，這種概念也沒有涅槃或無止境的輪迴對照傳統基督教概念的榮耀或永恆的懲罰差異更大。它沒有肉體與靈魂的二元論。重要的是，它的歷史概念不是線性的變化，不像基督教的架構，從原初的快樂、人類的墮落、神代替人犧牲自我、世界末日、然後得救的菁英最後復活、走向天國的榮耀。輪迴的循環架構是一種定位，對佛教的世界觀有其他方面深遠的含意，它和西方概念的時間、進步、工作、外在成就都有差異。雖然在以前，佛教被貶為無神論的體系，它視客觀法則為宇宙的終極力量，又和傳統西方概念的「真正宗教」相差甚遠，儘管如此，佛教是現今全球認可的宗教。

十六、宗教之間的多元化：耆那教

耆那教（Jainism）同樣徹底挑戰了西方狹隘的宗教概念，它是印度認可的宗教，一般在大宗教之列（通常在第十一位）。儀禮爵士（Sir Charles Eliot）曾為文寫到：「耆

那教是無神論，這樣的無神論是鐵律，毋須辯論也沒有爭議，就是去接受，當它是一種自然的宗教態度。」不過，耆那教徒不否認提婆（devas），即眾神祇，只是這些存在體和人類一樣，都得臣服於轉世和腐朽的法則，而且他們無法決定人類的命運。耆那教徒相信靈魂是個體且無窮盡。他們不是宇宙靈魂的一部分。靈魂和物質不是創造出來的，也無法被毀滅。欲得到救贖，得將靈魂從壓抑它的外在因素（業力因素）當中釋放出來。這些因素藉由個人的慾念行為，得到進入靈魂的許可。這樣的行為讓動物或無生命物質發生輪迴：做善事會輪迴成提婆。憤怒、驕傲、欺騙、貪婪是靈魂解脫的主要障礙，人類在抗拒或屈從這些時，掌控著自己的命運。個人靠著克制自我、不傷害生命、甚至害蟲也不傷害，以及禁慾的生活，就可以輪迴成提婆。虔信者的道德守則包括：行善不求回報；喜他人之福；解他人之憂；以慈悲之心看待罪犯。自我禁慾可消除累世的業。耆那教抱持禁慾的倫理，不過，它和基督教傳統所宣揚的那種更消極、宿命的禁慾主義相當不同。

十七、宗教之間的多元化：印度教

印度教是另一個極其多元的宗教，因此無法符合許多西方國家沿用的宗教一神論的標準。古典形式的印度教呈現非二元的泛神論，其中梵（Brahman）是無上、非人格化的神，是靈，是所有生物內在的梵性。梵超越善惡。祂不太是造物主，比較是無所不在的力量，所有事物由祂而生，亦回歸於祂。所有事物裡不僅有祂，且祂就是所有事物。解脫的靈魂與祂合一，接著明白萬物都是空。無論如何，這種神的形式和基督教一神論的神性概念，差距很大。再者，與梵同級的還有其他的多重神祇，祂們不斷轉化、變形，呈現出印度教多神崇拜的不同面向。就西方的邏輯而言，印度教內，寬容的論點與主張充滿內在矛盾，因此不可能確認印度教到底是泛神或是多神：不過，顯而易見兩者都是。無論泛神或多神論，都無法通過一神論體系的檢視，因為這個體系內定一位造物者的神、二元宇宙論，以及對該神有明確的崇拜要求；而這樣偏頗的宗教定義，也許來自那些只熟悉猶太－基督－伊斯蘭教傳統的人。

十八、印度教：數論派

印度教是一門內在高度多元的宗教。一般公認有六種古老而不同的哲學派別。其中的數論派（Sankhya）既不是一神論，也不是泛神論。數論派如同耆那教，認為原質

（primordial matter）與個別靈魂都無法創造、也無法毀滅。通曉宇宙的真理、控制慾念，靈魂就能解脫。數論派的某些典籍裡，否認有人格化的至高之神，且不管在什麼情況下，神的任何概念都很多餘，同時有潛藏的自我矛盾，因為業力主宰人間事務，其作用能大到讓人來自行決定是否想要解脫。數論派有四個和佛教相似的目標：知苦，人必須從苦難中解脫；停止苦難；察覺苦難的原因（無法區別靈魂與物質）；學習解脫之道，也就是修正道。數論派和其他派別一樣，也教導業力法則：輪迴是個人行為的結果，救贖則是輪迴循環的解脫。

數論派支持二元形式。不過不是基督教的善惡二元論，而是靈魂與物質的根本區別。這兩者都不是創造出來的，而是永恆的存在物。世界源於物質的演進。靈魂卻是恆常不變。靈魂受苦是因為受到物質的束縛，但這種束縛是一種假象。靈魂一旦察覺自己不是物質世界的一部分，因其而生的世界就會消失，靈魂隨即得到解脫。依照數論派的理論，物質經歷成長、消解，而後靜止。物質在成長的過程中，會發展出智慧、個體性、理性、品格、意志，以及超越死亡、歷經轉世的原理。物理的有機體與靈魂結合，成為活體（living being）。唯有如此結合，意識才會產生：單獨的物質或單獨的靈魂都不會有意識。靈魂雖然是活性元素，但它本身不是會因死亡而結束的生命，也不是會轉世的生命。靈魂雖然本身沒有動作、不會受苦，但它如同鏡射般反映出痛苦的發生。它不是智慧，而是無限、無慾的實體。靈魂無法盡數，而且每個都不同。靈魂的目的是要讓自己跳脫假象，從而脫離束縛。靈魂一旦解脫，其狀態等同於佛教中的涅槃。這種解脫，在生命結束之前可能發生，而解脫者的任務就是教導他人。死後可能完全解脫，毋須再受輪迴的威脅。

數論派不反對信仰民間神祇，但這些並不是它運行秩序的一部分。而是宇宙的知識產生救贖。如此說來，慾念的控制才是重點，而非道德行為。善行只能產生低層次的幸福。犧牲也沒多少效果。道德比知識的價值低、善行的層次也不高，這兩者明顯都和基督教的要求不同，亦呈現出宗教信仰的相異形式。倫理觀和儀式對整體的數論派來說，都不是那麼重要。在這點上，也明顯和基督教呈現強烈反差，基督教的倫理觀和儀式，儘管各宗派的程度不等，都是構成整個信仰與崇拜體系、至關重要的一部分。

十九、宗教之間的多元化：多神信仰

上述所舉的宗教信仰體系證明，單一至高之神的信仰不足以作為宗教的標準。儘管這個殘存的過時成見是某些基督教論者的觀點，不過比較宗教學家與宗教社會學家通常卻毫不遲疑地為其背書。佛教、耆那教、印度教的宗教地位不容否認，即使它們缺乏單一至高之神或造物主－神的種種概念。倘若上述所舉的泛神論和無神論的信仰體系是毋庸置疑的宗教，就算和基督教定義的宗教概念不同，那麼，多神信仰亦同理可證，縱然這些信仰很難用有組織或有系統的形式呈現。道教就是一個例子，今日，比較宗教學的教科書都將道教看作一門宗教。道教和天啟式的宗教相反，它鼓勵自然崇拜、神祕主義、宿命論、政治無為、方術、祖先崇拜。幾世紀以來，道教都受到中國官方的認可，它有道觀、祭拜、道士，是有組織的宗教。道教相信超自然體，有玉皇大帝、老子、李白（太白星君）、中國民間傳說的八仙、城隍爺、灶神，還有其他為數眾多的神靈。不過，道教沒有單一至高的造物主，也就是基督教類的救世主，也缺乏一套清楚的神學和宇宙論。道教的例子說明，宗教不是等到信仰、實踐、組織的體系完全成熟後，才會興起。所有這些面向都經過演變，有時，後來信奉的元素會徹底翻轉之前的概念。神話和儀式會有增生、組織會有改變，在宗教歷史裡一直都很正常，某些新的元素有時只會局部融入，而且這些元素不可能總是相容。

十九之一、宗教之間的多元化：現代的例證

若從主要的古老宗教擴大到現代宗教來看，關於神性、崇拜、救贖以及其他宗教關懷在概念上的多樣化更是明顯。新興宗教運動不僅多如春筍，彼此之間亦迥然不同。它們部分源自於基督教傳統；部分根植於東方；有些試著召喚出神祕傳統；還有些奉行「新世代」（“New Age”）教義下、唯靈論的形而上學（spiritualistic metaphysics）。為便於討論，以下僅就宗教信仰的表現範圍，來檢視一門有別於所有其他的特殊新興宗教——「山達基」。山達基的某些層面和佛教、耆那教、印度教的數論傳統並無二致，不過它的救贖論是建立在實際且有系統的療癒技術（therapeutic techniques）上。山達基提供信徒一條通往靈性啟發、層級分明的道路，宣稱能讓信徒擺脫過往創傷的負面作用，無論這創傷發生在當下或是前世。它沒有教條的約束，承認單一的至

高之神，該神出現在抽象的術語「第八動力」（eighth dynamic）中，不過，山達基對祂的特質並未多作著墨。該神不是祈願或奉獻的對象。山達基主張人類是靈性的實體，也就是希坦（thetan），它累世佔據著人類的肉體。希坦雖然不屬於物質宇宙，卻與之糾結，且在運作時會產生反應式心靈（reactive mind），它對任何能勾起痛苦與創傷經驗的事物，會做出不理性、情緒化的反應。隨著反應式心靈的減低到最終消除，就能來到救贖，個人也因此得以活出全部潛能。因此，在佛教的業力法則，遺忘的前世行為無可救藥地決定了當下的人生，山達基的技術卻能讓人想起、面對、克服因過去的不幸事件所產生的負面影響。它最終的目的是讓希坦在物質層面之外，因此也在肉體之外——這個狀態類似基督教概念的靈魂得救，雖然達到這個狀態的過程不同、用的術語也不同。

山達基的救贖架構迥異於基督教和佛教，它主張邁向救贖的技術應該標準化、合理化。山達基運用現代技術以成就靈性目的，試圖在靈性活動中注入明確性以及務實合理的系統。山達基崛起於世俗世界逐漸受到科學主導的年代，它致力於這樣的概念：認為人要有理性的思考、要能控制不安的情緒，而這也是通往靈性啟發與救贖的不二法門。在今日眾聲喧嘩的宗教文化裡，山達基象徵宗教表達的當代多元性中的一股重要潮流。

二十、宗教傳統裡的多元化

各宗教之間有多元化，各宗教之內亦相當多元，也就是說，先不提前文所指的一個傳統裡的多元異端，就連在純正的正統派內也充滿差異。我們必須認知，一致性並非宗教的首要追求，甚至包括基督教，就算它的教義及組織有比其他宗教更好的系統結構模式，仍不免維持著教義的模糊政策、保留歧異、不一致、甚至徹底的矛盾。的確，傳統的宗教語言，即使是基督教都不打算消除歧異，有時甚至想保留這些歧異。這種語言不單是、也不必然主要是用於說明特性。它在引發情感的回應以及建立價值與調性上，有同等重要的功用。這種語言盤根錯節地交織著認知、情感、評估，和凡事以科學為依據的思考模式相去甚遠。由於這種多功能性，宗教語言若就科學或司法的觀點來看，往往在明確性、定義與特徵上都有不足之處。即使幾世紀以來，知識界努力要把宗教的教義梳理得條理分明，這種模糊性在宗教裡還是很正常。

二十一、多元化與宗教的演變

宗教的演變多少促成了正統傳統裡的內在多元性。這樣的演變，直接呈現在猶太－基督教的經文當中，而對此過程欠缺認知，讓舊約裡古代以色列人兇狠的部落神祇，和之後的先知著作與聖經裡更重靈性與普遍存有的上帝，難以達成和解。意圖並置神的這些不同敘述，都已引發教會與運動內部以及彼此間的扞格，亦造成神學家之間相互的爭論。隨著世紀的更迭，基督教神學家所做的基本假設雖有逐步的轉變，卻說不上是達成共識，而信徒之間只要碰上與信仰有關的基本教義，相互的態度差異就更大。某些態度是幾世紀以前就普遍保有的特定立場，而流傳於教友間的這些態度說明了，如果想要瞭解一個正統傳統裡的多元性，就必須先理解宗教的演變現象。例如，大部分自詡為「開明」的自由派基督徒，如今已不再相信地獄或魔鬼，但仍有許多基督徒相信，不僅只是那些所謂的「基本教義派」。又或者在十八、十九世紀，大部分的基督徒聲稱相信肉體會復活，不過今日只有少數正統派的信徒支持這個信條。還有，對於千禧年開始的預言時間，無論在基督二次降臨之前還是之後，基督徒爭執了好幾個世紀，不過也有很多人已完全拋棄這種可能。

二十二、神學見解與宗教信仰

若說對於不同宗教的寬容度增加了，或許讓寬容勢不可擋的偶發原因之一是逐漸拉大的差異，此差異存在於神學家的信仰和那些表面上有著相同信仰但卻更虔誠的教友之間。一派的教友仍本著經文的字面意義來獲得啟示，另一派則對此感到質疑，他們相信自己理解下的經文所傳達出的真實性。同樣地，雖然神職人員距離教友不像學界與神學家那般遙不可及，如今卻也常常否定該信仰的中心教條。在過去的幾世紀就有英國國教（即聖公會）的主教，公然反對基督教信仰的基本信條，包括處女懷胎、基督復活、耶穌再臨。相同宗派裡的某些教友因此深感苦惱、憤慨。神學家還來得更過火，他們質疑是否存在那種傳統基督教教會所讚頌的至高之神。這股見解已成趨勢，有多位當代最傑出知名的神學大師提出，特別出現在迪特里希·潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）、保羅·田立克（Paul Tillich）的著作，不過若說到用最通俗且具影響力的手法來做最直白的呈現，也許還是伍利奇的主教羅濱孫（J. A. T. Robinson, Bishop of Woolwich）。主教在他1963年的暢銷書《對神誠實》（Honest to God）中，以基督

教的思維對這股趨勢做出概述。論點的一開始，他先摒棄上帝是人格化的神，祂就在「那兒」（out there）的概念，接著挑戰「基督教有神論」（Christian theism）的整體思想。他引述潘霍華：

> 「人類已經學會處理所有的重要問題，毋須憑藉上帝作為運作的假設（working hypothesis）。關於科學、藝術、甚至倫理的問題，大致都有共識，個人很少敢有爭議。大約最近幾百年來，這樣的現象也漸漸適用於宗教的問題：很明顯如同從前一樣，萬事不需要『上帝』也能如意。」〔頁36〕

主教引述田立克如下：

> 「這無窮無盡奧祕的名字及所有存在的根基是上帝。那奧祕即是上帝二字的意義。若那二字對你沒多大意義，轉譯它，談論你的生命奧祕、你的存在根源、你的終極關懷、你所看重而毫無保留的事……知曉奧祕的人就能知曉上帝。」〔頁22〕

主教自己說到：

> 「……像他〔田立克〕所說，一般認為，有神論『使上帝成為神聖、十全十美的完人，主管世界和人類』」〔頁39〕「……我認為田立克說得好，無神論反對這般的至高之人很正確。」〔頁41〕
>
> 「我們終將無法讓人們相信上帝就在『那兒』，他們必須呼求祂來指揮自己的人生，就像無法說服人們認真看待奧林匹斯山的眾神一樣。」〔頁43〕;「若說『上帝是人格化的』，那就意味人格是宇宙組成的終極意義，也就是說在個人的關係中，我們所觸及到的存在的最終意義是虛無。」〔頁48–9〕

主教如同其他神學家，將真實與存在區別開來，他堅持上帝是終極的真實，不過祂並不存在，因為存在意味受到時間與空間的限制，因此是宇宙的一部分。

若至高之神的思想受到挑戰，同樣遭遇的還有傳統所理解的耶穌。二十世紀晚期的神學界，持續在思想上重新詮釋《新約》以及耶穌的人格。1906年，阿爾伯特．史懷

哲（Albert Schweitzer）出版了一部作品，譯作《歷史耶穌的探索》（The Quest of the Historical Jesus），他在書中把耶穌描繪成多少帶點錯誤思想的猶太先知，而且很可能是生於那個時代的人。將「去神話化」（“de-mythologizing”）做得更激進且更具批判性的則是魯道夫．布爾特曼（Rudolf Bultmann），他於1940年代起，即開始證明福音書（Gospels）的成書，是如何全面壟罩在當時瀰漫的神話氛圍下。他想證明福音書裡的概念還剩多少能讓二十世紀的人接受。他用德國存在主義式的哲學來看《新約》給人類的訊息：基督教變成個人道德生活的指標，但是教義中的上帝創造萬物和祂統治世界則不再具有可信度。布爾特曼的著作對耶穌是上帝的化身，這種傳統主張提出新的質疑，這也表示對教會當中，所有關於基督的教義產生懷疑。而1977年出版的《上帝道成肉身的神話》（The Myth of God Incarnate）（約翰．希克〔John Hick〕編）將這種歷史的相對論做了更進一步的發揮，書中許多鼎鼎有名的聖公會神學家辯論卡爾西頓會議〔Council of Chalcedon，西元451年〕中訂定的正統的傳統基督教教義，質疑上帝與人子耶穌的關係。過去的十五個世紀，上帝化身為人一直是教會傳授的教義，現代神學家則很難苟同。

這些神學論點的不同趨勢：考慮摒棄人格化的上帝；排除有神論；對《聖經》相對論的新的重視；挑戰既有的概念，即基督的本質與他和神的關係——全都徹底脫離基督教原有的理解以及大多數教友的信念。這樣一來，關於宗教本質的立場，就算是基督教的來源，如今都要質疑其中隱含的基督教標準，而宗教當初就是用這些標準定義的。

二十三、宗教與社會轉變

有感於現代社會要求轉變的壓力增加，任何一個主要的社會機構，若對此過程的結果無動於衷，定會讓人感到意外。雖然宗教深植於社會活動的自發領域，當然還是會有回應，它逐漸出現愈來愈多不同的形式、焦點也跟著轉變。隨著西方世界的教育普及，現代宗教往往比較少強調有形的層面，像宗教史中實際發生的歷史事件，若有必要，也會訴諸詩意或象徵的隱喻。舉凡有關上帝、創世紀、罪惡、道成肉身、救贖或懲罰的教義，甚至連主流的基督教傳統都逐漸減少強調，它們更重視各個層面的不同關懷。就實際面，特別是基督教的主要宗派裡，這些問題都落實在十九世紀中期就開始發展的教牧關懷上，而今日的教牧關懷也展現了多種新型態的專業牧民服務。舉凡

產業牧師（包括已夭折的工人－牧師運動）；醫院與監獄牧師；專業婚姻諮詢；基督教治療法與康復法；毒品與酒精康復；性事問題；工作態度等等，都是各種實際關懷的日常生活指標，而這些都刺激著當代宗教與靈性事業的發展。就理論面，他們還加入重新鼓勵個人責任倫理；關心社會正義；尋求個人圓滿與自主權益；以及用宗教來做正面思考。

這些新的取向在基督教的正統與異端的表達中同時都能看到，此外，同樣發生在西方社會的不僅有隨移民而普及的東方主要信仰，還有因其衍生出的運動也開枝散葉，有些運動在形式與表達上特別針對西方信徒做了改變。除了這些，還有據稱是源自古代異教信仰的運動；以及從折衷的神祕傳統汲取靈感的運動。其他還有企圖復興與傳播玄學之術的運動。以上種種還必須加上當代社會以科學為導向的新興宗教，它們都是利用科學的結果來行靈性的目的。還有在背景裡的那些更傳統的基督教教派，它們有些曾造成正統基督徒的焦慮與當局有時的敵意，不過今日這些教派逐漸且必須受到寬容與接納，成為當代社會宗教馬賽克的一部分。這些教派不再是密切關注或不安的焦點，反映出在當今宗教多元的脈絡下，它們不再像從前給人的感覺那樣奇怪或異常了。

二十四、傳統教派

嚴格說來，教派運動是由「分裂信徒」（“separated believers”）所組成，亦即，它們是因為教義、實踐、組織的差異而從主流教會分立出來的教團，不過彼此共同繼承大部分的大傳統。就是因為繼承了那些元素，且相互的差異隨時間更迭而縮短，因此讓某些昔日的教派晉升到宗派的位置。各宗派之間一般地位平等也相互尊重。它們得到認可，是因為造成整個社會的壓力來源已經解決或消失，而這樣的壓力通常來自所謂的宗派運動。因此，浸信會教友（Baptists）、基督徒教會（the Disciples of Christ）、宣聖會（Church of the Nazarene），在某些方面來說，甚至是衛理公會教徒都是從教派跨越至宗派的例子。特定運動的宗派地位逐漸受到認可，也表示整個社會的寬容提升，這些運動遭受（歐洲）的立法限制與社會譴責終於一點一點地舒緩。

然而，並非所有的教派都能發展成宗派，這些大多要取決於它們出身的條件以及它們對世界採取何種態度，也就是它們的教義特徵。像耶和華見證人和基督弟兄會這類型

的教派把早期的耶穌再臨當作信仰的主軸，尤其是它們進行非常積極的傳教計畫時，教派和整個社會很可能仍舊處於緊張的狀態。其他的教派像閉關（即普利茅斯）弟兄會（Exclusive〔i.e. Plymouth〕Brethren），它們（雖然也支持早期的耶穌再臨信仰）主要關心的還是遠離骨子裡邪惡的廣大社會，走入他們自己的封閉社群。像這種存在於當局和大眾之間的教派緊張關係，通常和刑法問題無關，而是教派分子拒絕分擔一般居民應盡的公民義務。因此，他們通常有意識地拒服兵役，又例如某些教派的成員不願執行陪審員的勤務，或是不加入行業工會，這種會員制在有些國家（英國和瑞典）是特定產業有形或無形的義務。隨著時間過去，這種本著良心的權利在一個接著一個國家相繼退敗，像美國的耶和華見證人在學校集會或其他公共場合時，不向國旗敬禮也不唱國歌。這些或其他的例子裡，基督教的教派在國家或國際法庭上都提起訴訟，且常常勝訴：這麼做，他們加寬了宗教自由的範圍。不過，即使這些教派終於成為宗派，仍經常遭到迫害、歧視、騷擾，尤其當他們還位於新興運動的最早期。

二十五、新興宗教的對立面

或許是因為西方基督教世界的當權者和普羅大眾，總是用正統基督教所公認的傳統熟悉模式來狹隘地定義宗教，新興宗教在歷史的長河當中，每每遭遇猛烈的抨擊。當然，這種情況可遠溯至基督教本身的創教之前。在羅馬世界，早期基督徒自己就遭到指控，大家也都記憶猶新——據說基督徒會拆散家庭；被指唯利是圖；聽聞荒淫無度；被控企圖滲入社會菁英階級、欲行陰險之政治目的。基督教的排他性誘發了如此的指控，而同樣的特性、伴隨其勸誘改宗的狂熱，使得基督教本身成為宗教不容異己的最佳代言人，在有些國家，這樣的態度或輕或重地持續至今。所以，貴格會教徒（Quakers）在十七世紀的英國當局手中遭到殘酷的迫害，他們許多受到羈押僅是因為承認自己的信仰。衛理公會（Methodists）在十八世紀還是新興宗教時，它的信徒遭暴民襲擊、毆打，而信徒的會堂有些則被拆毀，有時是當地長官的默許、甚或是教唆。救世軍（Salvation Army）則是十九世紀晚期聚眾滋事的對象，有些成員在英國的暴動中死亡，在瑞士，他們受到詐欺與財務剝削的公然指控，而摩門教徒（Mormons）亦遭到類似的控告，他們在斯堪的那維亞有時會因為吸收新成員而入獄。歷史明白記錄，一些新的宗教與新的靈性表達形式甚至在較民主、理應更寬容的西方世界國家都遭到反對。相對這些歷史記錄，國際機構近期作出各國實施並鼓勵宗教寬容的決議真是天壤之別。

二十六、新興宗教的類型

一般而言，教派的異議分子挑起的敵意，要比沒有共同信仰或非同源的人來得大，而脫教者的譴責則更甚；即使如此，當代社會對於二戰之後崛起的某些新興宗教仍展現出百折不撓的不寬容態度。這些運動中，有些可以放進廣義的「家族相似性」（“family resemblance”），其他則有明顯的根本差異。社會學家試圖建立若干的廣義類別，從不同運動所秉持的目標、主張、觀點找出相似性，而非憑藉共有的教義本質。因此，他們扼要、概括地劃分出稱為「肯定世界」（“world-affirming”）的運動與「否定世界」（“world-renouncing”）的運動。肯定世界的運動是指正面的回應現存的世俗文化，它們在前景上，提供信徒不僅精神的祝福，也有物質與心理的益處，獲得的方法來自提升的情感安全度、療法、強化的能力，與在社會上以及可能也會有的經濟上的成功。相反地，否定世界的運動盡可能在現實面將信徒從整體社會和世俗文化的所有牽連中抽離，在前景上，它們提供的回饋或者來自離群索居的社群、或者充滿福報的來世、或者有時兩者都有。這樣廣義的類別當然對任何一個運動的理論或實踐的細部來說都不公平，不過它們就取向作出基本的二分，的確讓當代社會裡上百種的新興宗教團體變得清晰。

這兩種基本取向在宗教史上並不稀奇，就算對巫術體系的目的只有粗淺的認知，也不熟悉否定世界的禁慾倫理，像中古世紀的天主教、或是十七世紀的喀爾文主義，也能明顯看出這樣的取向。兩種取向在當代主流基督教裡都有，儘管否定世界在不久前把位置讓給了更強大的肯定世界的風潮。不過，雖然這些是既有宗教有時共有的取向，有這兩種傾向的新興宗教卻在近幾十年遭到反對、敵視、騷擾、甚至迫害。有時因為它們的組織、一神信仰、崇拜儀式的特質等等是如此地南轅北轍，很容易受到根本不是宗教的指控，又有時，因為它們的宗教勸人脫離尋常的世俗牽絆或行難以理解的神祕主義，它們就被當成社會的敵人。

二十七、否定世界的新興宗教

否定世界的新興宗教運動主要但不限於從印度教或佛教轉化或衍生而來，而這兩種宗教普遍都有否定世界的傾向。某些（並非全部）基督教新興的基本教義派也是以否定世界為主導的精神架構下運作。這些宗教的信徒通常捨棄當代的、物質的、西方的種

種價值。他們也許過著一種公共的、甚或共產社會式的生活型態，而源自東方的新興宗教，它們的信眾則普遍採行西方人陌生的概念。他們有些可能用學到的東方語言來參拜，放棄西方的規範和習俗，在性事、社交、飲食、甚至外在的穿著上改行其他的禁令或規定。國際奎師那意識學會（The International Society for Krishna Consciousness）（哈瑞奎師那運動）（the Hare Krishna movement）或許是這類運動中最出名的，不過有些許相同傾向的還有聖光使命團（the Divine Light Mission）以及雖然自稱為基督徒的統一教（the Unification Church）（文鮮明統一教派）（the Moonies）。

否定世界的取向性會使得這類的運動趨於「統合」（“totalistic”），也就是說，它們希望支持者把自己全數交託給信仰、承諾毫無保留，並要求他們生活的所有大小環節都得符合他們的信仰。當然，如此最有效的辦法就是讓支持者採行群體的生活模式。許多方面來說，這種要求和出家修行的養成類似（無論是基督徒或佛教徒）。有些否定世界的宗教並不鼓吹集體生活所追求的和整體的社會徹底脫鉤。這些運動通常提供一套廣泛且往往複雜的形而上學的系統，它們的信徒以此為指引，探索有關生命最終意義與目標的合理答案。常常，形而上學級的教義愈高階，就有可能是祕密，只適用於能者。這類的宗教有通神學（Theosophy）、人智學（Anthroposophy）、葛吉夫學說（Gurdjieffism）。不過，神祕性即使有明顯的社會撤離成分，也並非總是將社會公益排除在外：人智學的信徒維修身心障礙學童的教育設施，就充分說明了這一點。

二十八、新興宗教當中的肯定世界取向

肯定世界的宗教就算贊同開明的世俗價值，大抵還是會遇到不寬容。儘管他們對世界普遍的正面傾向，也有促進社會改革的使命，特別是生活層面，諸如醫療保健、教育、宗教自由等這些它們自己特殊的價值重點。它們遭到反對的關鍵點在於這類宗教的本身就是平日成就的獲利途徑，舉凡健康、能力、工作效率、實用智慧、甚或財富——總的來說，就是在這世上能活得更好。傳統主義者認為這類事情太過俗氣，不是宗教該有的關懷——於是，這類型的運動就揹上「根本不是宗教」的罪名。這些宗教普遍捨棄主流基督教的傳統與情感層面。它們的特色是以更系統、理性的方式走向靈性，並且認為靈性知識與個人狀態的日常提升有關。當然，不同的宗教會用不同的技術來釋放靈性能量，它們也會用與自己教義相關的不同術語來解釋成功。不過，就社會學、當然也就宗教自由與人權的觀點而言，這些宗教提供人們一

種生命與靈性的特有詮釋。它們通常訴求實用性，提供一套讓靈性狀態向上提升的方法，實際的功效則顯現在每天得到的心理與物質的好處。肯定世界的宗教在早期的例子裡，有些用基督教的概觀來提出它們的取向——例如基督教科學會（Christian Science）和各種新思想（New Thought）團體，如合一教會（Unity）與神聖科學會（Divine Science）都是。近期我們認為的肯定世界的宗教就不是來自基督教的傳統。這樣的宗教有山達基，而其他源自東方宗教、具有肯定世界取向的例子還有創價學會（Soka Gakkai）（佛教法華宗）（Nichiren Buddhism）和瑪哈希禮的超覺靜坐（Transcendental Meditation of the Maharishi）。

二十九、當代新興宗教的思潮

近幾十年，肯定世界與否定世界的宗教（與其他較不容易納入廣義二元論的宗教）數量上都有成長。否定世界的宗教反對它們眼中西方社會日漸增長的物質主義、消費主義、享樂主義，因此崛起。有些取向借自基督教的禁慾傳統，另一些和環境議題有些許聯繫，更有一些和1960年代發跡的「嬉皮」文化一樣，來自相同的時代氛圍。相反地，肯定世界的宗教取向無論是和當代的世俗文化，還是二十世紀明顯轉向的基督教，則展現出強烈的連貫性。基督教前幾世紀的思考主軸一直是來世（afterlife），而當宗教的關懷從來世中移開，新興宗教運動也逐步著重救贖就在此生此世的想法。提升生活、追求幸福、實現人類潛能變成可敬且廣為贊同的目標，所以新興宗教會支持這些並不意外。而充滿匱乏、自然災害、飢荒、技術低落的世界則和宗教禁慾主義的倫理觀一致。它符合生產者社會的需求，在這裡，高勞動、低所得必須接受，滿足也必須暫緩（往往要等到假設的來世），為的是累積資本。但在消費導向的社會，科技使人們想要感受財富和利益的期望提高，禁慾觀的世界與靠消費、追求娛樂及物質安康帶動人們拼經濟的需求背道而馳。正如基督教傳統的禁慾主義變得過時，新形態的宗教靈性取向也逐漸反映出新的社會思潮。享樂主義的價值觀在世俗社會蔚為當代風潮，甚至逐漸反映在主流宗教上。之後是樂觀主義和強調無限制的財富，其鼓吹者在主流外的有基督教科學會，在主要宗派內，以正向思考為宣傳的則有新教徒羅曼．文森特．皮爾（Norman Vincent Peale）、天主教的富頓．殊恩主教（Monsignor Fulton Sheen）和猶太拉比的約書亞．李普曼（Rabbi Joshua Liebman）。近幾十年的成功神學（Prosperity Theology）可說是基督徒能夠從宗教祈禱中獲得利益的合法

化。當社會不再倡導曾經是基督教教義核心主題的負罪（sin-laden）神學，運用心理學技術增強自我控制、自覺、自我改善、提升生活、更充實的靈性富足的能力已成為許多宗教運動中整體內涵的一部分。

三十、宗教與道德

某些新興宗教聲援消費社會的現代思潮，認為追求今生幸福，合情合理且誠然是人類值得嘉許的目標，無獨有偶地，它們也提出一套靈性生活與道德規範的轉變關係。這是宗教轉變的一個面向，對於時間停留在傳統基督教道德思維的統治階級與多數民眾而言，還無法完全接受。不過，明顯的是，不同的宗教對行為規定所持的態度相當不同。舉凡訂定的道德規則、應用時要求的力度與一致性，還是附帶懲處的嚴格程度，各宗教都有很大的差異。在正統的猶太教，各種規則掌控儀式細節和日常生活的許多突發狀況，不過這在像基督教的傳統裡完全沒有規定。在伊斯蘭教，宗教規則影響不同的情況，也為社會提供一套法規系統，有時它形成的社會控制相當嚴厲，有時又比基督教碰到的還要寬鬆。例如，可蘭經一方面是伊斯蘭法律對犯罪嚴懲的後盾，另一方面又有對男性娶四妻的相對放寬區，而他們也輕易能獲准離婚。

小乘佛教提供更進一步的反差。小乘佛教有給僧侶定的規則，也有一些給信眾遵守的普遍規定。一般佛教徒的義務有不殺生、不偷盜、不妄語、不邪淫、不飲酒。除此之外，佛陀也提供家事、待人接物、配偶相處有關的道德忠告，不過這些都是所謂社交常識的勸戒。佛教敦促個人要謹慎、簡樸、勤勉、公平對待僕人，還要選擇能糾錯舉正的朋友。不過，這些美德是以開明的利己（enlightened self-interest）為要求；並不像基督教是以罪惡的概念為前提來推廣。無視這些美德除了引發不好的業力外，不會招來特別的罰則。這宗教並無規定其他的懲處，也沒有憤怒的神祇。它認為行為既然決定了某個未來的轉世身分，那善行符合開悟的八正道所以可取，也因為善行不但能引向更好的輪迴，而且或許最終能超越一切輪迴，達到涅槃。因此，佛教確實傳授了道德價值，對於個人的道德舉止也留有一定程度的自由，他們不受道德的譴責，亦沒有基督教所強加的那種道德恐嚇。其他社會的道德規定則無明確的宗教根源：舉例來說，日本的道德特質裡充滿孔子的倫理觀和武士道精神，相較大乘佛教的各個派別在日本的作用有過之而無不及。由此推論，宗教的教義系統和道德規範之間並無標

準的關係。而基督教將宗教與道德結合、作為道德行為的禁令機制、再預設違反道德規定的結果，以此形成一套關係模式，不過，這套模式對其他宗教並不管用，亦不能如同基督教社會的成員有時認為的，是判斷事物必要或先決的準則。

三十一、基督教的道德遺產

在傳統基督教，道德教訓的作用和其他主要宗教相比有著尖銳的差異。它有一套精細的禁令準則，囊括道德訓諭的各個層面，若違反則視為犯罪。早期猶太教的基本戒律都和重大罪行有關，這些罪行也常出現在幾個宗教傳統當中，基督教則用更嚴格詳盡的規定來強化這些戒律，特別是耶穌和保羅有關性的戒條。還有關於不大能達到的那種完人的建議（「所以你們要完全」；更確切地說，要求愛你的敵人；原諒他人「七十個七」次；「連左臉也轉過來由他打」、「不要為明天憂慮」等等）。罪惡的概念變成基督教道德規範的中心。它認為人天生有罪，而且他大部分的本能慾望以及追求滿足、享樂、甚至追求今世生活的提升，無疑都是罪惡或會帶來罪惡。唯有基督示範性的美德與超人類的犧牲，才有可能將他從原罪中贖回。所以，他有愧於基督，無論做什麼都無法還清。人類即使通過基督得到悔改、救贖，他還是背負著永恆罪孽的罪人。罪惡實際就是維持整個道德經濟的機制。舉凡設置神甫親聽告解（auricular confession）、發展懺悔的詳盡程序，還有後來中古時期煉獄概念的複雜化，都是教會嚴厲對待罪惡且不惜一切灌輸負罪感的證據。中古世紀間歇爆發的自我鞭刑說明罪惡感是如何深深地穿透虔信者的意識當中。甚至在今天，羅馬天主教教會的某些機構裡，對自我鞭刑也絕不陌生。天主教教會雖強烈反對罪惡，但仍承認人類天性的脆弱，於是提供告解的管道以酌量減輕罪惡。相對地，新教拒絕這種減輕負罪感的機制，尤其是喀爾文教派的表現，而變為更嚴苛的系統，在這裡，完全無罪者才可能成為上帝的選民。喀爾文教派在強化罪人的個人痛苦上，發展出一套神學系統和救贖教義，使得道德控制的內化更緊密且能提高良知的培養。

要等到十九世紀，基督教對罪惡的執念才開始大幅減輕。也是在那個世紀，基督教對地獄和詛咒的關照慢慢消退，這個時候，反而是世俗道德和公民禮節在公眾生活上取得了自主的影響力。邁入二十世紀，前代嚴厲的道德要求逐漸和緩，直到1960年代，舊時的道德束縛，尤其是性行為被道德放縱給取代。這過程的推動或許是因為避孕技術的發達，以及生活的許多其他領域，從對道德束縛的依賴轉而對技術控制信賴。因

此很明顯，宗教與道德關係的設定模型遠非固定不變的，即使是基督教的例子。這種變異性的出現也不是僅隨時間而產生的轉變。當代的宗派亦可作為例證。就行為的許多領域，現今福音派的道德態度依然顯現出對個人罪惡強烈的關注，不過也正是罪惡的概念令許多自由派的教會人士覺得幾近過時，他們大多認為個人錯誤的行為應歸咎於社會體系的漏洞。這些自由派的教會人士有些完全排斥所謂絕對的道德準則（absolute moral code）而選擇投身情境倫理（situation ethics），也就是說這樣必然會常和傳統基督教認定的道德戒律有激烈的衝突。另外，基督教科學會也有相當不同的取向，它認為罪惡不過是出於對現實的誤解，因此基督教科學會的成員相信只要將思維模式從物質轉向精神、罪惡連同疾病就能一併清除。鑑於罪惡的概念在當代基督教的內部有此種差異，加上它非常多元的道德傾向，預期新興宗教的道德戒律會有類似基督教教會那樣的翻版，顯然並不恰當。新興宗教誕生的年代和基督教宗派的萌芽與形成的年代不可同日而語。光是社會就整個不同，舉凡其社會、經濟，尤其是技術環境都受深切而急遽的變遷左右。人們所知、所求與個人義務的界線和之前幾世紀的規範相比，類型和尺度都有基本的差異。新興宗教若要吸引有興趣的追隨者，勢必無可避免地悖離傳統的刻板模式。而那樣並未絲毫減損它們的宗教性。

三十二、宗教必須看起來像什麼？

宗教信仰和與其伴隨的道德價值，通常都寄居在組織結構與既定的程序中，且用特定的象徵做表達。在西方社會，基督教設置的形式是如此根深柢固，常常連非教會的外人也易於認為某宗教一定和基督教有相似的結構與象徵。典型的有分隔的祈禱樓房、穩定的會眾，還有幫他們調解或諮詢的地方神職人員，這些都是其他宗教預期該有的相似元素。不過，就算粗想也都知道，宗教不必像這個模式。世界各大宗教展現多種相異的編排，一方面有聖職制度（sacerdotalism）、獻祭儀式、使用大量信仰輔具（如焚香、舞蹈、圖像）的重視聖餐主義（sacramentalism），二方面有激烈的禁慾主義以及單靠言語表達和祈禱的方式。前述兩個極端會同時出現在印度教或基督教這樣的一個大傳統裡，另外在正統的表現上，伊斯蘭教的禁慾來得更一致——它的宗教狂喜（ecstatic manifestations）則並非主流。

宗教崇拜的形式和頻率在各宗教間有很大的差異。它在如佛教的非有神論的系統當中，所蘊含的意義不同、採用的形式也不同。由於沒有超驗的神祇，祈禱就沒有意

義、崇拜也沒有空間，且不用表達依賴、謙遜、屈從，更沒有理由頌宣——這些全都是基督教崇拜的一部分。然而，當代基督教的崇拜本身也是長期演進的結果。猶太－基督教的傳統歷經了好些世紀，有著根本上的改變。舊約要求向兇狠的神做動物獻祭，早從十九世紀主流新教的奉獻儀式中移除了。吟唱讚美、韻文的詩篇在經過兩百年後由通俗的詩歌取代，使基督教的崇拜有了相當不同的面貌。今日，擬人觀的上帝在基督教業已式微，且從現代神學的觀點來看，充滿擬人圖像的當代基督教崇拜格外顯得不合時宜。不意外地，有些現代的宗派擺脫了舊傳統（其古老的光澤很容易誤認是聖光）後，就該減少過去擬人的痕跡，就算沒有完全捨棄。不過甚至除了這樣的演變趨勢，基督教的宗派之間亦富含多元性，而若想建立任何崇拜的典型都會背離今日世界的宗教多元面向。是以，羅馬教會在信仰儀式上發展出聽覺、視覺、嗅覺的繁複運用。天主教的禮儀雖然摒棄其他宗教所用的舞蹈和藥材，但它有繁複的儀式、聖禮、祭衣、豐富的象徵手法、標註在日曆上不勝枚舉的典禮，還有教會的等級制度以及個人一生的各種儀式。和羅馬天主教反差最劇烈的是貴格會教徒，他們反對任何神職概念、任何儀式制定（甚至常在某些新教宗派裡非聖禮的紀念式），還有圖像與祭衣。新教宗教的特點顯現在強調信徒表現的合宜與能力以及對神聖性的否認，程度不一，舉凡建物、地點、季節、典禮，還有像護身符、念珠這樣的儀式輔具。福音派教徒拒絕神職的概念，而貴格會、弟兄會、基督弟兄會、基督教科學會的牧師都是無給職。大部分的新教宗派保留了分食麵包的儀式，他們常這麼做是因為把它當成紀念活動以服從經文，而不是把它當成有任何內在力量的儀式行為。因此，在某些例子，不同的行為會有相似的目的，而其他像分食麵包的例子，看起來相似的行為會依宗派的教義獲得特殊的意義。像基督教科學派認為神是抽象的原理、崇拜的行為，宗教目標也是常見的引領信徒與神心靈交融，不過它的宗派祈禱儀式保留了神的擬人觀，卻是相當不同的觀點。

新興宗教——且所有的宗教有時候都是新的——很可能不理會或丟棄某些傳統儀式和舊的既有信仰制度。它們若崛起於社會和科技的快速成長期，大多傾向這麼做，此時普羅大眾的生活模式正急遽轉變，對家庭、社群、教育、經濟秩序等基本制度的看法也全在改變。宗教處於一個更動態的社會、伴隨逐漸冷漠的社會關係、通訊新媒體的影響以及更垂手可得的各種資訊和知識，它的表達漸趨多元完全可以預期。西方社會的新興宗教不太可能在二、三、四或十五世紀或更早以前的教會結構中找到相同的性

質。舉例來說，考量現代人口在社會、地理、每日移動的劇烈程度，認為新興宗教會把自己集合在一起、組織成穩定而不變的社群，這種想法並不恰當。還有其他的通訊技術取代了布道壇與印刷機，而就這個領域的活動、別的也一樣，新興宗教若不去擁抱這個時代發展的高端設備，也真令人驚訝。新興宗教的行事風格和宗教的傳統刻板印象不同，它們向西方社會之外尋求合法性，它們用新的靈性啟發技術，這一切都不足以剝奪它們成為人類宗教表現的資格。

三十三、結語

在現今社會，隨著學者已逐漸認可宗教之間的當代多元性，人類基本權利當中的信仰與實踐的自由若要受到維護，也必須放棄構成所謂宗教的老舊陳規。在文化多元的社會，宗教如同其他社會現象一樣，會有多種形式。不過，宗教的樣貌不能僅憑任何單一特定傳統的概念來決定。只有更高程度，能超越單一文化與單一特定宗教的抽象性，才可以把宗教運動實際的多元範圍囊括在一個參考架構中。正如不能硬性規定某特定宗教的具體現象為其他信仰的必要類型，語言的使用也必須盡可能不受特定文化含義的干擾。本文就是因應此目的以及宗教相關事務的平等權益而提出前文〔段落11〕的概括清單。唯有用如此的策略，也就是有意識地建構出能分辨宗教演變的特質，同時還能將不同面向的思想與實踐納入獨立的範疇，當代宗教廣闊的多樣性才可能得到應有的尊重。

布萊恩．羅納德．威爾遜

1995年4月28日

于英格蘭牛津

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（美國、迦納、肯亞、比利時、日本及其他地區）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，並盡可能與這些成員在集會、儀式活動，和家庭等場合中接觸。也需要對其他學者的著作持續關注並做文獻評介。

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 Counsel of Learned Societies）研究員；

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

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（The 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（the 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；

1971年–1975年間，他是宗教社會學國際會議（the Conférence Internationale de Sociologie Religieuse）主席（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，有時在德國、芬蘭、法國、荷蘭、挪威和瑞典也會有相關議題的演講。

在英國、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，有九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（日文譯本籌備中）；

他亦於英國、美國、法國、比利時、德國、荷蘭、日本的匯編著作與學術期刊中，撰寫超過二十五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）都有他撰寫的文章，他現正進行《義大利百科全書》（Enciclopedia Italiana）委託撰稿的準備工作。