



山達基

一個在南非的宗教

大衛·柴德斯達
(David Chidester)

比較宗教學教授

南非開普敦大學

1995年10月



山達基

一個在南非的宗教

山達基
一個在南非的宗教

目錄

一、前言	1
二、宗教認可	3
三、宗教信念	5
四、宗教儀式	7
五、宗教倫理	9
六、宗教體驗	10
七、宗教組織	12
八、南非的山達基	14
九、參考資料註解	17



山達基

一個在南非的宗教

大衛·柴德斯達

(David Chidester)

比較宗教學教授

南非開普敦大學

1995年10月

一、前言

在許多事物中，宗教是人類獨特的嘗試，創造了神聖時間與神聖空間。宗教在教曆上劃出了聖日來舉行特殊的儀式、慶典或紀念。宗教還界定了神聖的地方——敬拜的地方、聚集的地方、朝聖的地方——供作特殊宗教儀式的焦點。藉由在神聖的時間和地點參與宗教活動，人類在世界上奠定他們的宗教志願。

所有的宗教，甚至「新興宗教團體」，都想辦法讓時間和地點變得神聖。例如，在山達基教會的國際教曆裡，11月11日是「南非國家奠立日」，慶祝1957年在約翰尼斯堡建立了南非的第一個山達基教會。儘管山達基早在1955年就已經於約翰尼斯堡舉辦演講，然而第一個教會的成立，標誌著山達基組織性的宗教生活在南非開始了。



在超過十年的成長之後，教會遇到了來自南非政府的阻礙。在健康部的支持下，1969年4月到1970年12月之間，政府成立了官方調查委員會對山達基教會進行調查。1972年，該委員會提交報告時作出了沒有根據的建議，認為山達基在南非不應該得到法律認可為教會或宗教團體。

然而，儘管該委員會作出了這樣的建議，山達基教會還是獲准登記註冊為非營利機構。在山達基的國際教曆裡，1月16日訂定為「非洲認可節」，紀念1975年山達基教會在南非獲得認可為非營利機構的那個日子。然而，教會期待在南非獲得全面的法律認可，就像在世界其他地方一樣，承認山達基是真正的宗教。當那一刻到來時，山達基教會的國際教曆裡可能會加上新的一個節日。

在創造神聖地點上，山達基教會在這個國家多數的大都會中心都設立了敬拜場所。從在約翰尼斯堡建立第一個教會開始，1961年在開普敦、1962年在伊莉莎白港、1963年在德爾班、1968年在普利托利亞，山達基教會一一成立。1981年在約翰尼斯堡又設立了另外一座教會，為約翰尼斯堡北部服務。像所有神聖的地方那樣，這些教會是特定宗教活動的場所。在這些教會裡，受任牧師提供多樣化的宗教服務，包括週日佈道、牧師諮詢、婚禮儀式、洗禮，以及葬禮，使教會所在地成為重要的山達基宗教生活中心。

因此，像任何宗教一樣，山達基是人類創造神聖時間與神聖空間的獨特嘗試。無論如何，也如同任何宗教一樣，山達基是人類存在狀態的獨特人類嘗試。根據教會自己的定義，山達基是一個「應用宗教哲學。其目標是讓一個人以一個精神個體來瞭解他自己與他的生命，以及與整個宇宙的關係。」¹換句話說，山達基教會發展出一條身為人類的宗教之路，得以實現神聖與超人層次的生活。

關於宗教，標準的學院定義傾向於把視線集中在宗教世界裡超人的或神聖的特色。有一種定義法可以追溯到十九世紀的人類學家，E·B·泰勒（E. B. Tylor）認為宗教在本質上致力於理解超越人類之超然存在（superhuman transcendence）。在這些定義中，宗教是一系列與精神、超自然或超人類有關的信仰和實踐，超越人類生存的普通水平。在另一種界定宗教的方法中，可以追溯到社會學家埃米爾·杜爾海姆（Emile Durkheim）的著作，宗教是一系列以神為核心的相關信仰與實踐，結合為一個人類

社群團體。從這個角度來看，宗教藉由對神話與教義的信仰，藉由宗教儀式與倫理的實踐，藉由個人體驗，藉由社會機構的形式，賦予了生命神聖的意義和力量。²

山達基教會是從1950年由其創始人L. 羅恩 賀伯特創設的戴尼提精神治療技術所發展出來的，它可以依照標準定義而界定為宗教，毫無疑問。然而，在學術討論界定宗教時，傾向無視於政治勢力的認可與否。因此，在概述山達基宗教的基本特色之前，我們有必要在此先短暫地回顧一下南非宗教認可的爭議歷史。

二、宗教認可

在西方世界的討論中，「宗教」這個詞一向都很有問題。這個字的古拉丁文字根 *religio*，用來表示一種切實的行為模式——認真、實在，且嚴謹真誠地關注細節。然而，這樣切實的行為模式卻是以其對立之 *superstitio* 來定義的，*superstitio* 是指一種在無知、恐懼和欺詐驅使下的行為。正如語言學家埃米爾·本維尼斯特（Emile Benveniste）觀察到的：「『宗教』的概念有賴於其對立面，即『迷信』。」³ 不可避免地，宗教與迷信、切實與欺詐、熟悉與陌生之間的區別，瓦解而成「我們」與「他們」的基本對立。在這一對立當中，切實的宗教說是為了「我們」，至於信仰和實踐建立在迷信的無知、恐懼和欺詐時，就歸為「他們」。

在非洲南部，歐洲人關於非洲當地人信仰和習俗的各個報告中，這種宗教與迷信之間的對立概念早已存在。整個十九世紀，歐洲觀察者拒絕承認非洲人的信仰生活形式應被視為「宗教」。例如，十九世紀初，倫敦傳教會（London Missionary Society）在非洲南部的第一個傳教士 J·T·范德肯普（J. T. van der Kemp）曾表達出這種對非洲宗教的否認。提到東開普省的人民，范德肯普說：「如果就宗教而言，我們明白那是對上帝的敬畏，或表現出敬畏的外在行動：我從來沒有察覺到他們有任何宗教，或是知道上帝的存在。」⁴ 無可置疑地，范德肯普否認東開普省人民有一個真正的「宗教」的事實。相反地，范德肯普堅持認為，非洲人因「迷信」而遭受無知、恐懼和欺詐之苦。

這種拒不承認非洲人的信仰和習俗的態度一直持續到二十世紀。例如，在1920年代，南非白人人類學家 W·M·埃斯倫（W. M. Eiselen）主張非洲人沒有本土宗教，他後來在1950年代南非總理 H·F·維沃爾德（H. F. Verwoerd）實行的「種族大隔離

（Grand Apartheid）」期間，於班圖族事務管理局（Bantu Affairs Administration）任職。對於godsdien（宗教）一字，埃斯倫堅持認為應該只保留給他稱之為「高雅的文化」。照埃斯倫的說法，非洲人欠缺這樣的文化，他們或許有geloofsvorme（信仰的形式或模式）但是他們沒有godsdien。⁵因此，遵照這一公式，非洲南部的非洲人繼續受到這種絕對否定他們本土宗教傳統之苦。

「宗教」這詞也有相同的問題。在英文之中，第一個有記錄的「宗教們（religions）」一詞複數用法出現在1593年新教宗教學家理查·胡克（Richard Hooker）的著作裡。不同於當時的用法，胡克用「宗教們」區別兩個不同的宗教：新教和羅馬天主教。⁶顯然，胡克看到兩個宗教——新教和天主教——而之後的思想家常常看到的是一個：基督教。十八世紀間，歐洲人認為宗教把世界分成了四個宗教，基督教、猶太教、伊斯蘭教、異教，最後一個有時進一步分成古代的、現代的，和「魔鬼的」異教。⁷到1870年，當F·馬克思·穆勒（F. Max Müller）在比較宗教學上給予介紹性演講時，主要宗教數量擴大到八個——基督教、猶太教、伊斯蘭教、印度教、佛教、祆教、儒教和道教——然而，對於未包括在內的那些宗教，馬克思·穆勒稱之為本土「未經註冊的宗教」。⁸因此，「宗教們」一詞，原本用於界定基督教教派的，越來越用於努力弄清楚一個具有各種宗教的世界。⁹

二十世紀，「宗教（religion）」和「宗教們（religions）」這兩個詞依然陷於宗教衝突。例如，對應於60年代和70年代出現的「新興宗教團體」，反異教的宣傳技倆否認這些新興團體的宗教地位，把他們標籤化為投機事業、反政府政治機構，或洗腦「異教」。反異教如此的思維概念，激進抨擊甚至似乎影響到學術上對新宗教的分析。¹⁰

儘管在一定程度上，來自反異教宣傳的告發，試圖否決山達基的宗教地位，南非調查委員會在其1972年報告中，關於什麼在南非可以看作是合法宗教的一些假設，似乎更注重於強化基督教。據該委員會說法，山達基教會不是一個宗教，因為沒看到他們有適當地崇拜自己的神。該委員會堅稱「儘管山達基公開承認至高之神的存在，卻從沒提過他們有一個控制他們的力量或自己的神去服從和敬拜。」¹¹回想基督教傳教士在十九世紀時否認非洲人的宗教，對山達基宗教地位的否認，是基於基督教神學論點：若要被視為真正的宗教，需有適當的崇拜形式。

1975年出版的一份詳細駁斥中，著名的南非宗教科學教授G·C·烏斯蘇贊（G. C. Oosthuizen）挖苦地寫道，山達基人本來可以更容易地讓該委員會承認是一個宗教，「如果他們對一頭聖牛或一個猴王或一個象王或一條蛇或一隻蛙鞠了躬」。¹²

由於宗教生活可以看作是人類存在的生活，如此否定他人擁有其宗教，也就等於是否定了其他人類擁有其人性的完整。因此，宗教的定義是什麼，不只是學術上的問題而已。它和這個問題一樣基本：什麼算是一個人類？

三、宗教信念

有段時間，L. 羅恩 賀伯特似乎拒絕了把山達基的信念和實踐標為「宗教」。例如，他曾經講到山達基「不是心理治療。山達基是一個知識體系，正確地運用了，可以給一個人帶來自由和真理。」¹³然而，在此背景下，賀伯特似乎將宗教各個形式面與自由的真理做了區分，宗教的形式面諸如信條、實踐或會員。這種把「宗教」和「真理」區別開是很平常的宗教戰略。例如，基督教宗教學者卡爾·巴特（Karl Barth）堅持說他宣講的教義不是宗教，是真理。茅督迪（Maududi）為伊斯蘭教做出了同樣的聲明，法蘭茲·若森維格（Franz Rosenzweig）為猶太教，薩瓦帕利·拉達克里希南（Sarvepalli Radhakrishnan）為印度教也如此地聲明。在這些例子裡，宗教思考者都強而有力地表明他們的「真理」的根本意義和力量，以區別於宗教。¹⁴

然而，賀伯特也發現「宗教」一詞，如果定義得當，可以用來標示自由真理的山達基。賀伯特解釋說：「以最古老與完全的意義而言，山達基是一門宗教。」山達基是一個「宗教智慧」，不僅只是「宗教習俗」而已。¹⁵「宗教」一詞，據賀伯特：「可以涵蓋神聖的知識、智慧、有關神、靈魂及精神體的智識。」¹⁶由此，以這樣的陳述，賀伯特主張山達基應該被認可為一個宗教。

賀伯特從印度教、佛教和道教中找到了該宗教智慧的根源。如同某些形式的印度教，特別是阿韋塔吠檀多（Advaita Vedanta），山達基也支持人類本身是這個宇宙最根本的至高神力之認知。在吠檀多古印度文信條中，阿特曼（Atmanm，自我）就是梵（Brahman，神）。然而，像佛教修行實踐那樣，山達基一步一步地畫出了從無知中解脫出來的歷程，令人想起佛教的「八正道」。佛教的這條路逐階從正確的理

解、獻身、溝通、舉止、生活方式、努力精進、意識、入定移向超脫凡塵的大喜境地。同樣地，山達基找出了邁向自由的一條宗教道路，或者說，一座橋。然而，佛教的道路主要是為了遠離尋常人類關係和工作的寺院生活而設計的，山達基的道路與道家採取的在人世間達成靈魂和諧這一方式更有共通之處。從道家看來，超脫是人類與所有存在狀況相和諧的一種平衡。山達基要達到類似的和諧。

因此，在山達基的宗教信念中可以發現與這些古亞洲宗教的呼應點。然而，賀伯特的結論是這些宗教的最終目的——靈魂解脫、知識，以及和諧——在實踐中罕有能達到的。回顧亞洲之行，賀伯特評述說他看到了眾多人學習，成功的卻極少。據賀伯特所述，古代宗教的道路缺少了「一定要達成」的緊迫感。¹⁷他的結論是，現代宗教不能只找出靈魂的目標，而且要提供達到這些目標的實際辦法。

山達基和被稱為諾斯替教（Gnosticism）的遠古非傳統基督教與猶太教分支教派團體也有許多共同之處。像諾斯替人那樣，山達基教導說人類在本質上是精神個體，有著由純粹智慧構成的神聖靈魂，卡在了愚昧無知的物質宇宙裡。在其宇宙論裡，山達基辨別出了現實的三個基本方面——被稱為希塔（theta）的生命力；至高之神，又名無限；還有物質世界，由物質、能量、空間和時間構成，以英文單詞的第一個字母組合在一起名為質能時空（MEST）。作為個人形式的生命力量，人類的靈魂——希坦（thetan）——和來自質能時空的強力糾纏在一起。在山達基所表述的這一宇宙衝突裡，希坦可以從與物質宇宙各種狀況的糾纏中解脫出來。

山達基認為希坦的解脫即為求生。山達基的「八正道」為「八大動力」，代表著求生的基本願望成階段地擴展。前四個動力是為自己、家庭、群體和人類「朝向存在的渴望」；接下來兩個是朝向生命力和物質宇宙層面的；第七和第八動力是在眾多靈魂和在至高無上者層面上終極靈性的生存。如賀伯特所述，「朝向更高層次的生存前進，就是在往神的方向前進。」¹⁸由此而言，八大動力列出了一條路，不僅是為了把靈魂從物質世界的限制中解脫出來，而且是為了透過在至高之神這個層面的存在而達到終極的神般領悟。

像別的宗教那樣，山達基教會也有傳統的信條表達其基本信念。該信條的四個主要方面是可辨別的。第一，山達基的信條強調了人類的基本權利。這些權利在各個存

在水準上都是不可或缺的，因此也代表著人類靈魂作為自由之精神個體所應有的權利。所有人都享有自由的宗教、結社、思想、表達、生命、理智、自身安全之防衛和生育的平等與不可剝奪的權利。為強調這些權利的根本性，該信條嚴正申明：「任何亞於上天之力量，皆無權公然或暗地中止或否決這些權利。」第二，該信條宣佈了要獻身於以宗教治癒人類心靈。該志願在其信念中表達了出來：「心靈研究及導因於心理因素的疾病治療，不應脫離宗教範疇，亦不應任其於非宗教領域內進行。」第三，該信條蘊含了一個有道德的生命觀，認為「人性本善」，這一基本善良天性在與其他人的和諧相處中成為現實，「天理」禁止一切會造成另一個人的生命、理智或靈魂之生存受到摧毀或傷害的行為。最終，山達基的信條宣佈為實現拯救而承諾。「靈魂可以獲得拯救」，該信條的結尾是：「也唯有靈魂才能挽救或治癒身體。」¹⁹

山達基教會承諾的拯救不是依靠對該信條內容的信仰來達成的。如賀伯特提出的，信仰這一問題是宗教中最受誤解的層面。他區分了「信從 (faith-in)」某事物和「信仰 (faith)」自身的靈性特質。當一個人「信從」某事物，無論是宗教信條、教會，還是救世主，此人是把他身為一個精神個體的自由交給他者來控制。對宗教信念的「信從」將終結於「犧牲自己的宇宙」。然而信仰本身，是和宇宙與神和諧相處的靈魂狀態。在這一特殊意義裡，信仰是「完全的是之狀態，在這種狀況下，一個人可以讓『信仰』在自己的宇宙裡發生，也可以讓眾人信從他。」²⁰山達基要達到的不僅僅只是信念，而是無限的信仰。此一信仰是經由特定的行動路線而達到的一種予人自由的知識。

四、宗教儀式

像所有宗教那樣，山達基教會舉行正式的、可重複的，且特別的宗教活動，這些活動形成了宗教儀式。當然，山達基宗教儀式包括了一些典禮讓人想起其他宗教常見的慣例。已授任的山達基牧師按照教會規定主持婚禮、洗禮（在山達基裡稱做命名禮），和葬禮。他們每週在山達基崇拜場所主持週日禮拜。然而，在山達基教會裡，這些宗教儀式不只是宗教儀式而已。這些宗教儀式為鞏固讓人自由的山達基知識提供了正式場所。如L. 羅恩 賀伯特所闡釋，「在山達基教會服務裡，我們不使用祈禱、虔誠的態度，或地獄的威脅。我們運用山達基科學發現到的事實、真理和見解。我們不誦讀聖經（就此而言，也不誦讀可蘭經、摩西五經或吠陀讚美詩），然後告訴聚集

之人說——『現在，這就是你必須要相信的。』」²¹再者，山達基的目標不是培植對屬於某人的神靈、神聖的經卷或宗教習俗的誠信；山達基的目標是達到宗教知識。

在通往讓人自由的知識這條路上，山達基教會裡主要的宗教實踐被稱為聽析。聽析一詞來自於拉丁文 *audire*，意為聆聽或傾聽，由新人和有經驗的聽析員在聽析期間進行。聽析員認真細聽並掌握進度。支持這個實踐的理論是，人類有一個分析式心靈在處理各種資訊，有一個反應式心靈儲藏所有經歷過的痛苦。由於許多這樣的經歷帶有創傷，反應式心靈帶上了深深的烙印，或者說心理傷痕，稱為印痕。這些心理障礙來自於生命中先前的經歷——胎兒期以及前世。儘管印痕深深地留在反應式心靈裡，它們可以經由聽析來帶入意識世界，然後清除掉。作為此程序的輔助工具，電子儀表——心靈電儀表（*electropsychometer*），或謂電儀表（*E-Meter*）——用來在聽析期間測量與反應式心靈相關的負荷。用山達基的話來說，電儀表是在教牧諮詢期間使用的宗教器具。通過聽析，眾多印痕可以被釋放，結果就是山達基人稱之為清新者的存在狀態。

儘管這用到一定的靈魂動力理論和方法，聽析可以說是集宗教療癒（*healing*）、告解（*confession*）和冥想（*meditation*）特徵之儀式實踐。

首先，聽析可以說是儀式療癒。如宗教歷史學家詹森·Z·史密斯（*Jonathan Z. Smith*）所述：「不療癒的宗教不會長存。」²²現代世界中，宗教傳統上將癒合身體和心靈的責任交付給科學的醫護專業。然而，就像其他「新宗教運動團體」那樣，山達基教會為恢復宗教療癒的職責而努力。特別是，山達基實踐要達到的靈魂癒傷，具有身心健康快樂的積極效果。

第二，聽析有宗教告解儀式的許多特色。作為羅馬天主教一個眾所周知的習俗特色，向教士懺悔、告解，並悔過的行為形成了一個重要的儀式週期，而告解在佛教裡也是一種儀式。根據佛教經卷《犍度》（*Mahavagga*），如果任何人「記起他曾經犯了一個罪孽，並且想要再次變清白，讓他坦白他所犯的罪孽，坦白之後，他就會好了。」²³因此，佛教儀式裡，有一個靈魂純淨的境界，與山達基人所說的清新者有些類似，要求記起過去並經由告解來坦白。

第三，聽析這一實踐，特別是高階的「獨自聽析（solo-auditing）」，更讓人想起傳統的宗教儀式：冥想。例如，佛教習俗裡的儀式輔助常常是用來集中注意力的。冥想者可以把注意力集中在一個圖像設計、一個聖音，或一個不解之謎上來達到更明晰的覺察力。師父觀察新徒的進度，所以冥想常常是在師父的察看下進行的。

除了聽析之外，山達基提供訓練作為一個教育計畫從宗教角度恢復學習活動。在許多宗教傳統裡，集中學習神聖經卷是一個重要宗教儀式。例如，在猶太教葉史瓦（yeshiva），於一位猶太法典大師的監督下學習神聖經卷，這毫無疑問具備了所有宗教儀式特徵的宗教活動。同樣地，山達基訓練集中於神聖的經卷，在牧師監督下進行，是一個重要的宗教活動。就像山達基教會力圖恢復宗教療癒的職責，他們還努力恢復有紀律的學習活動所具有的宗教意義。

五、宗教倫理

所有宗教都發展了道德規範、道德標準，與道德價值觀來指引個人和社會生活上的問題與處境的指導方針。山達基教會也有一個宗教品格系統。這些行為規範形成了一套道德準則：山達基人守則列出了基本的道德原則；聽析員守則為牧師服務提供了品格方針，限定了山達基牧師的言行；榮譽守則刻畫了道德的典範，所有山達基人都可以立志去達到。這些守則不但限定著個人的言行，而且奠定了基礎，讓社會可以脫胎換骨，變成一個沒有瘋狂、沒有犯罪且沒有戰爭的世界。

然而，這些道德守則蘊含的是獨一無二的宗教倫理解決方法：在這裡，品格行為成為靈魂成長不可或缺的一部分。有品格的行為被視為在靈性自由之橋上前進的直接結果。因此，在這方面，品格與山達基教會所有的宗教信念及宗教實踐緊密相連。

山達基人認為人性本善，但也可以為惡。但是，人類做出的惡事被視為是人類固有的善良本性偏離了。從這個角度來看，山達基品格至關重要的核心是去矯正品格上的偏離，恢復人類靈魂的善良本性。本質上來說，宗教倫理即為恢復原有的道德和諧境界。

在宗教史上，各種宗教倫理系統不只針對特定的行為而已。這些系統不只禁止一些行為，如說謊、偷盜或謀殺，並且推薦其他行為。此外，宗教倫理還處理可稱之為

慾望的問題。例如，在基督教傳統中，中世紀的宗教學者列出了七大罪的標準清單——驕傲、發怒、色欲、懶惰、貪婪、貪吃和嫉妒。然而，這些罪不是特定的行為，而是一些慾望趨使人類背離上帝。如義大利詩人但丁·阿利吉耶里（Dante Alighieri）在他的《神曲》中聲明的，這些大罪是七個不同形式的同種「誤導的愛」。²⁴據但丁所言，上帝之愛造就了天國的和諧，誤導的慾望使人類背離上帝之愛。因此，宗教倫理基本上依靠的是將靈性上的不和諧轉化為靈性上的和諧。

同樣地，佛教的道德系統點出了三項大罪——貪、嗔、癡——這也可以理解成不同的慾望形式。此處，誤導的慾望和佛性的純潔與自由不和諧。因此，基督教和佛教傳統都認為宗教倫理系統是要讓人類的慾望與靈魂理想境界相和諧。²⁵

山達基品格基於對人類慾望在不和諧與和諧之間的關係上做出的分析。此一品格分析在情緒度等級表裡顯示得最清楚。在一個從零到四十的表上，列著不同的靈魂位置，而不同性質的行為來自這些不同的位置。在表的底部，非常低的位置——冷漠無助、絕望——如此地接近死亡，沒有品格行為基礎可言。稍微高一點，像恐懼、憤怒、敵意這樣的性情，扼制了過著有品格的生活之自由需求度。再往上一個區域，一個人在表上提升是很明顯的，從保守，經過對生命有強烈興趣，到愉悅的狀態。至此，品格行為就變得有可能了。但是，隨著一個人在等級表往上升，通過熱忱、美的參與，以及昂揚，直到更高的等級，代表所有行動的源頭，以及頂端是之身分的寧靜。

因此，情緒度等級表展示了各種術語，以山達基靈魂理想境界來評定人類的種種慾望相對不和諧或和諧的位置。如L. 羅恩·賀伯特所說，「隨著情緒等級的下降，越來越多的不和諧便混雜到希塔中。……」「若以音樂來比喻，那聲音越來越不再是純淨、和諧的振動，走音走得越來越離譜了。」²⁶因此，在山達基的宗教倫理當中，有品格的行為依靠的是回復人類原有的靈魂和諧狀態。

六、宗教體驗

根據宗教歷史學家米爾·伊利亞德（Mircea Eliade），最古老的宗教體驗形式是薩滿教（Shamanism）的習俗。用伊利亞德稱之為「離魂古術（archaic techniques of ecstasy）」，

薩滿進入恍惚的狀態，聲稱出離了他們的身體，運用他們異於尋常的體驗而獲得的能力來治癒身體、心靈和靈魂。²⁷小規模的當地本土宗教遍布世界各地，薩滿成了定義宗教體驗性質標準的代表。

人類學家菲利西塔斯·古德曼（Felicita Goodman）²⁸提出，薩滿的技術不僅提供了最古老的，而且是最持久不衰的一種宗教體驗：恍惚（trance）。經由各種技術——冥想、祈禱、念誦、歌唱、舞等等——各種宗教誘發並培養了恍惚這種體驗。據古德曼所言，恍惚狀態代表了宗教體驗基礎的共同點。用古德曼的話來說，所有宗教，不論他們知道與否，都會誘發恍惚這種體驗。

儘管山達基教會用特定的「狂喜技術（techniques of ecstasy）」，稱該過程和程式為其「宗教技術」，教會不斷堅稱由這些實踐達成的宗教體驗不應誤認為恍惚。而且，與不足採信的反異教宣傳相反，這些技術與催眠或「洗腦」程式沒有絲毫關係。²⁹反之，山達基教會使用的宗教技術讓一個人在靈魂覺察力上經歷到更加清晰的程度。

對山達基而言，宗教體驗基本上是達成瞭解的方法。瞭解的本質可以用一個三角形來呈現——ARC三角形——包括三個組成部分：親和力、真實性和溝通。作為這個三角形的第一個角，親和力表示對另外一個人感受到的親密程度、喜愛或熱愛。第二個角，真實性，意指在任何情況下，人與人之間對事物所呈現的樣子的共識。在第三個角上，溝通定義為交換想法。作為此ARC三角形最重要的部分，清楚的溝通可以為創造人與人之間的親和力和相互同意的真實性提供基礎。然而，由於構成瞭解的這三個方面是相互關聯的，ARC三角形隨著瞭解的增加而成長。作為一個用來瞭解「瞭解本質」的公式，ARC三角形具有衡量覺察擴展的功能。

在山達基，宗教體驗經由一系列成階梯方式前進。從反應式心靈的種種條件反射中「解脫」出來是必要的，在那之後，一個人可以達到清新者這個可以體驗的存在狀態。據山達基教會所述，「在各個文化現存的文字裡沒有可與清新者狀態的輝煌相媲美的描述」。³⁰因此，像大多數神祕的體驗那樣，成為清新者的體驗可說是不可言喻的，因為那是超出文字的意境。然而，也像神祕的體驗那樣，該意境的特點是提升的意識，一個人由此達到新的知識和洞察。

除了清新者狀態，山達基提供技術，以達到更高階層的靈性自由與能力。身為運作中的希坦，一個人體驗了這些更高的階層，他們稱這個人變得「有自覺且有意願去主導生命、物質、能量、空間和時間」。³¹運作中的希坦擁有超凡的能力。舉例來說，就像一個薩滿，運作中的希坦是應該要能夠不依靠身體去體驗意識覺察力。然而，在這些較高階層，運作中的希坦恢復的主要能力是體驗到永恆。透過這個經驗，這個人瞭解到什麼是不朽與解脫生死週期。運作中的希坦所代表的靈性知識、自由和力量，是山達基宗教的終極目標。基本上，這些能力代表宗教探索靈魂拯救和永生的最高頂點。

七、宗教組織

1955年7月21日成立的創始山達基教會是作為在華盛頓特區的一個宗教性社群，為了「宣傳被稱為山達基的宗教信仰，並且扮演教會的角色，供這個信仰宗教崇拜之用。」在接下來的30年，山達基教會戲劇性地擴展成為全球性的宗教。就像任何宗教一樣，山達基這門宗教有固定的場所。國際山達基教會的社會組織是奠基於一個系統，裡面有五種不同類型的宗教中心。

首先，山達基中心提供入門服務和聽析到清新者等級。雖然中心主要是致力於接觸不熟悉山達基的人們，他們也被授權提供所有的基本路徑「通往自由之橋」。當一個中心達到足夠的規模，它可以變成教會。

第二，山達基教會提供在中心所能獲得的所有聽析、訓練和其他宗教服務。然而，教會也提供聽析員的高階訓練，而且有權力任命牧師，舉行規律的週日禮拜。

第三，聖崗教會與高階機構是高階聽析與訓練的宗教中心。這些中樞座落於薩西克斯、哥本哈根、洛杉磯和雪梨，專精於達成初階運作中的希坦的宗教技術。

第四，旗艦服務機構，位於佛羅里達州清水鎮，是國際山達基教會的靈性總部。這個中樞提供所有山達基宗教服務，包括更高階層的運作中的希坦之訓練，和最高階的聽析員訓練。

第五，旗艦船服務機構，在自由風之船上執行它的服務，它是一艘440英尺的船，航行於加勒比海，是唯一能提供最高等級聽析的山達基中樞。此外，旗艦船服務機構提供特別的課程與宗教靜修以得到精神上的進展。

這種各個宗教中心的分級系統，是在位於洛杉磯的母教會的職權之下發揮功能，也就是國際山達基教會。為了負責維護及宣傳山達基宗教，國際山達基教會建立了幾個分支部門。黃金年代製片廠生產與傳播大範圍的出版品、影片與錄音。兩個出版公司——在洛杉磯的橋出版社與丹麥的新紀元出版公司——處理L. 羅恩 賀伯特的著作出版。雖然它看起來像是一個現代的法人架構，這個宗教組織藉由監督山達基在全世界的保存與擴展，來固守宗教權益。

宗教技術中心註冊並且負責督導山達基註冊商標和版權的使用，致力於維護教會的神聖經典與宗教教義。為了負責保護宗教的正統，宗教技術中心維持其教義的純正，並確保教會的牧師職務都以品格基礎來運作。

在教會分級系統之外，靈性技術教會（Church of Spiritual Technology）在1982年成立以來，藉由維護L. 羅恩 賀伯特的著作為不朽的教材以確保宗教的生存。為了表明這些著作被視為神聖經典，靈性技術教會已經發展出各種保存的方法，包括將賀伯特的教材刻印在不銹鋼板以儲存在鈦金屬容器裡，這也確保了山達基宗教文件的永久存在。以這種方式，靈性技術教會已經承擔起責任要保護山達基的神聖經典，能擺脫「任何想得到的災難，使得未來的世代，甚至是從現在開始的好幾千年人類變得野蠻且漫無目的，都能夠保有經典以復甦這個宗教。」³²

除了保存和宣傳其宗教技術，山達基教會已經發展出一系列大眾服務領域，包括戒毒重健、罪犯更生、企業管理和教育。那可拿提供服務並支持降低毒品藥物的使用；可明納處理被判刑的罪犯，以防止他們重回監獄；快樂之道計畫支持個人道德與社會品格的發展；應用教育協會是針對研讀和學習的方法提供教育計畫。透過這些計畫及其他計畫，山達基教會擴展其宗教任務進入社會服務。

然而，山達基教會的焦點，在於維持其宗教任務。如L. 羅恩 賀伯特的意圖，山達基一直是以世界性的宗教組織基礎來規畫的。不是所有「新宗教運動團體」對於被認定為

宗教都那麼自在。舉例來說，瑪哈希禮（Maharishi Mahesh Yogi）創立的超覺靜坐（Transcendental Meditation），堅持它不是一個宗教；它是一個非宗教組織，提供一個純粹的科學技術可以減輕壓力。³³但山達基對於它身為宗教組織的地位一直都很清楚。這個地位已經由全世界的政府確認，他們同意教會能擁有與任何宗教同樣的法律認可和稅務減免。

八、南非的山達基

在南非，主張種族隔離政策的政府在1970年早期，試圖否定山達基教會的宗教地位。政府的調查委員會主張，山達基不應該被認可為「真正的教會」，因為據傳它並不宣揚聖經上帝的話語；它並不宣揚罪與救贖的「正確教義」；而且它不稱基督是人類唯一的救世主。雖然這個調查委員會，決定不建議禁止山達基，不過它發現山達基教會缺乏「榮耀之主」，這在南非是教會或宗教的必要條件。³⁴

諷刺的是，雖然它曾經支持南非，但這個官方委員會拒絕承認這個宗教運動團體的正當性。山達基教會回覆這個委員會，當中註記著：教會與其創始人一直都「積極捍衛南非的主導地位」。³⁵雖然山達基教會原則上不是政治性的宗教，而是開放給任何政治信仰或奉獻的人們，但L. 羅恩 賀伯特清楚宣告他支持南非對國際共產主義的對抗。賀伯特在1961年寫道「或許地球上唯一真正對抗顛覆主義的國家是南非」。然而賀伯特提供山達基教會的宗教技術，而非軍事解決辦法。「為了扭轉潮流」他告誡，「使用電儀表，而不是槍。」³⁶

L. 羅恩 賀伯特在1960年代早期就已經拜訪過南非，他很清楚地發展出對這個國家和人民的興趣。山達基教會的標準參考著作觀察如下：「在他1960年代早期拜訪南非之後，他預測會出現大規模的社會動盪和嚴重的種族歧見。為了避免災難，他建議各種措施，並提供技術，讓這個國家龐大的黑人族群擺脫文盲。」³⁷為了符合山達基在1975年的法律認可，教會在當時創造一個國際應用教育協會計畫，也被簡介為「教育活化」，讓它的學習技術在南非落實。根據山達基教會表示，「在南非，這些計畫

幫助超過兩百萬弱勢的非洲黑人，改善學習的能力——在種族隔離政策之牆倒塌或這個世界注意到之前」。³⁸

在整個種族隔離政策的時代，教會積極參與反對人權虐行，包括隔離發展、班圖教育和心理健康專業。教會主張，精神病學服務的是種族隔離政策的既得利益者，辯解種族分離，且加強種族歧視的壓迫於南非黑人。教會努力找出並揭露精神病院裡對於黑人病患的不人道治療。雖然這項活動將教會帶入與種族隔離政府之間的衝突，它對於南非心理健康專業人員的種族歧視的關切，引起世界衛生組織的回應，這組織在1977年也觀察到，「再也沒有比南非的醫療領域對人們更歧視的，這是由種族主義而生，而精神病學裡歧視是最露骨的描繪。」³⁹ 教會對抗精神病學源自於他們堅信自己擁有心靈健康與治療的宗教基礎。然而，在南非這個環境，這個對立是完全針對當地的種族歧視，這種族歧視似乎是瀰漫在精神病學之下，伴隨著種族隔離政策。

透過這些宗教與教育提案計畫，山達基教會已經在南非宗教之間建立它的地位。近幾年來，教會一直活躍的參與世界宗教與和平會議（World Conference on Religion and Peace）南非分會。⁴⁰ 他們構想一個分會負責管理南非宗教組織的權利與責任，WCRP已經被教會致力於宗教自由的努力所支持。因此，在一個新南非，山達基教會已經在這個國家宗教多元性的豐富結構中取得一席之地。

如同哲學家威廉·詹姆士（William James）的主張，每個宗教都有治癒人們的意圖。每個宗教診斷人類狀況的基本問題，然後提出一個救治的辦法，不管那個問題被認為是原罪、無知、苦難、疏離或壓迫。⁴¹ 山達基教會是一個治療性的宗教，會診斷人類狀況的問題，並提供特定的靈性治療技術，以及設計一門應用宗教哲學來解決這個問題。

雖然山達基時常被稱為「新宗教運動團體」，事實上它不是新的。在南非，如同我們所看到的，山達基已經有四十年了。在1980年代早期，有些社會學家和宗教歷史學家預測山達基將會衰落。他們主張，教會將發現難以避免其創始人的逝去，其宗教「科學」會因為科學方法的改變而變得老舊過時；而且對於擴展的競爭而言，其靈性

「治療法」會失去「市場分享」。⁴²然而，在這幾年中，對於山達基將會滅亡的預測從未受到證實。身為一個舊宗教卻也是新宗教，山達基教會持續加強宗教的號召力，在世界各地獲得支持者。至少，山達基教會做為一門宗教應得到南非持續的認可與關注。

大衛·柴德斯達
比較宗教學教授

九、參考資料註解

1. 山達基教會，《山達基宗教介紹》（A Description of the Scientology Religion）（洛杉磯：國際山達基教會，1993年）：2。
2. E. B. Tylor, *Primitive Culture*, 2 vols. (London, John Murray, 1920): I:424; Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph Ward Swain (New York: The Free Press, 1965): 62. A useful multi-dimensional “map” for the study of religion has been developed by Ninian Smart in a number of publications, including *The Religious Experience of Mankind* (Glasgow: Collins, 1971); *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press, 1973); *The Phenomenon of Religion* (London: Macmillan, 1973); and *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs* (New York: Charles Scribners, 1983). For further discussion of defining religion, see David Chidester, Gordon Mitchell, Isabel Apawo Phiri, and A. Rashied Omar, *Religion in Public Education: Options for a New South Africa*, 2nd edn. (Cape Town, UCT Press, 1994).
3. Emile Benveniste, *Indo-European Language and Society* (trans.) Elizabeth Palmer (London: Faber and Faber, 1973; orig. edn. 1969): 522.
4. J. T. van der Kemp, “An Account of the Religion, Customs, Population, Government, Language, History, and Natural Productions of Caffraria,” *Transactions of the {London} Missionary Society*, Vol. 1 (London: Bye & Law, 1804): 432.
5. W. M. Eiselen, “Geloofsvorme van Donker Afrika,” *Tydskrif vir Wetenskap en Kuns* 3 (1924/25): 84.
6. Peter Harrison, *‘Religion’ and the Religions in the English Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990): 39.
7. David A. Pailin, *Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in Seventeenth- and Eighteenth-Century Britain* (Manchester: Manchester University Press, 1984).
8. F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion* (London: Trübners, 1873).

9. In addition to the work of Harrison and Pailin cited above, recent accounts of the historical emergence of the modern terms “religion” and “religions” have also been provided by Peter Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism* (London: Routledge, 1989); J. Samuel Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud* (New Haven: Yale University Press, 1987); Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, 2nd edn. (La Salle, Illinois: Open Court, 1986); and Michel Despland and Gerard Vallée (eds.) *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality* (Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 1992). For deep background, see Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (New York: Macmillan, 1962); Michel Despland, *La religion en Occident: Evolution des idées et du vécu* (Montreal: Fides, 1979); and Ernst Feil, *Religion: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation* (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1986). For an analysis of the historical production of the terms “religion” and “religions” in southern Africa, see David Chidester, *Savage Systems: Colonialism, Religion, and Comparative Religion in Southern Africa* (Charlottesville: University Press of Virginia, forthcoming 1996).
10. On the anti-cult movement, see David Bromley and Anson D. Shupe, *The New Vigilantes: Deprogrammers, Anti-Cultists, and the New Religions* (Beverly Hills, California: Sage, 1980). In academic analysis, anti-cult claims can reappear in theoretical models that depict new religions as psychopathology, entrepreneurial enterprises, or social deviance. See William Sims Bainbridge and Rodney Stark, “Cult Formation: Three Compatible Models,” in Jeffrey K. Hadden and Theodore E. Long, eds., *Religion and Religiosity in America* (New York: Crossroad, 1983): 35–53.
11. G. P. C. Kotzé, et al., *Report of the Commission of Inquiry into Scientology for 1972* (Pretoria: Government Printer, 1973): 208.
12. G. C. Oosthuizen, *The Church of Scientology: Religious Philosophy, Religion, and Church* (Johannesburg: Church of Scientology, 1975): 11.
13. L. 羅恩 賀伯特，《人類能力的開創：山達基人手冊》，351。
14. For an example of this approach, see Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World* (London: Edinburgh House Press, 1938).

15. L. 羅恩 賀伯特，《鳳凰城演講系列》（愛丁堡：全球出版機構，1968年）：35。
16. 同上，13。
17. 同上，11。
18. L. 羅恩 賀伯特，《生存的科學：如何預測人類行為》，488。
19. L. 羅恩 賀伯特，《山達基0-8：基礎之書》，410。
20. L. 羅恩 賀伯特，《山達基8-8008》，121。
21. 賀伯特，〈山達基創始教會之儀式〉，7。
22. Jonathan Z. Smith, "Healing Cults," *New Encyclopaedia Britannica, Macropaedia*, vol. 8 (Chicago, 1977): 685.
23. Henry Clarke Warren, trans., *Buddhism in Translations* (New York: Atheneum, 1979): 405.
24. Morton Bloomfield, *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept* (East Lansing: Michigan State University Press, 1967).
25. On dissonance and harmony in religious ethics, see David Chidester, *Patterns of Action: Religion and Ethics in a Comparative Perspective* (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1987): 67-105.
26. 賀伯特，〈生存的科學〉，46。
27. Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1964).
28. Felicitas Goodman, *Ecstasy, Ritual, and Alternative Reality: Religion in a Pluralistic World* (Bloomington: Indiana University Press, 1988); *Where the Spirits Ride the Wind: Trance journeys and other Ecstatic Experiences* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

29. For analysis that has discredited the claim that new religions engage in “brainwashing,” see David Bromley and James Richardson, eds., *The Brainwashing/Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal, and Historical Perspectives* (New York: Edwin Mellen Press, 1983); and Dick Anthony, “Religious Movements and Brainwashing Litigation: Evaluating Key Testimony,” in Thomas Robbins and Dick Anthony, eds., *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*, 2nd edn. (New Brunswick, New Jersey: Transaction, 1990): 295–325.
30. 山達基教會，《什麼是山達基？：世界上成長最快速的宗教全面性參考資料》（洛杉磯：橋出版社）：245。
31. 同上，274。
32. 山達基教會，《山達基宗教介紹》，8。
33. David Chidester, *Patterns of Power: Religion and Politics in American Culture* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1988): 239–41.
34. Kotzé, *Report of the Commission of Inquiry*, 209.
35. 山達基教會，《回覆調查委員會報告：國會議員資訊的「遺漏報告」》（約翰尼斯堡：山達基教會，1973年）：41。
36. 同上，43。
37. 山達基教會，《什麼是山達基？》，527。
38. 山達基教會，《山達基宗教的參考指南：媒體常見問題的回答》（洛杉磯：國際山達基教會，1994年）：22。
39. 公民人權委員會「精神病學與南非」，《創造種族主義：精神病學的背叛偽裝成幫助》（洛杉磯，公民人權委員會，1995年）：18。

40. Klippies Kritzinger, ed., *Believers in the Future* (Cape Town: World Conference on Religion and Peace, South African Chapter, 1991).
41. William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Macmillan, 1961): 393.
42. Roy Wallis, "Hostages to Fortune: Thoughts on the Future of Scientology and the Children of God," in David G. Bromley and Phillip E. Hammond, eds., *The Future of New Religious Movements* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987): 80–84; Robert Ellwood, "A Historian of Religion Looks at the Future of New Religious Movements," in *ibid.*, 249–50; Benton Johnson, "A Sociologist of Religion Looks at the Future of New Religious Movements," in *ibid.*, 253–56.

