山達基：其宗教系統與教義的分析和比較

布萊恩・R・威爾遜博士
（Bryan R. Wilson, Ph.D.）

英國牛津大學
榮譽院士
（Emeritus Fellow）

1995年2月

山達基：
其宗教系統與
教義的分析和比較

山達基：其宗教系統與
教義的分析和比較

目錄

一、各宗教之間的差異及定義迴異所造成的問題 1

二、宗教指標 6

三、非有神論信仰系統 9

四、宗教語言和基督教神學的演變 12

五、宗教的社會與道德功能 15

六、山達基簡短描述 20

七、以社會學分析山達基教會的演進 30

八、崇拜與救贖的概念 36

九、山達基的學術評估 43

十、山達基與其他宗教 47

十一、用於山達基的宗教指標 49

山達基：
其宗教系統與
教義的分析和比較

布萊恩・R・威爾遜博士
(Bryan R. Wilson, Ph.D.)
英國牛津大學
榮譽院士
(Emeritus Fellow)

1995年2月

一、各宗教之間的差異及定義迥異所造成的問題

一、（一）宗教定義的要素

關於何謂宗教，沒有一個最終的定義是所有學者普遍認同的。然而，在眾多已被提出的定義中，有一些要素經常被引用。這些要素出現在各式各樣的組合裡。包括：

（a）與信仰、修行、人際關係和制度有關的要素：

1）超自然力量、個體或目標；
2）高不可見的力量或能力；
3）人類最關心的事物；
4）聖物（束之高閣或禁止碰觸的東西）；
5）心靈上虔誠奉獻的對象；
6）掌控人類命運的媒介；
7）存在的基礎；
8）超越宇宙之知識與智慧的來源；

（b）構成服從、崇敬或崇拜的修行活動；

（c）宗教生活的集體或團體性。

雖然宗教的起因很少被包含在宗教的定義裡，但偶爾會提及「與靈魂相遇的經驗」。以下幾點可說是宗教的結果與功能：

（a）維繫社會的道德觀；

（b）賦予團體或個人的身分；

（c）具備定位的架構；

（d）以人力建立一個深具意義的宇宙；

（e）使人從幫助與拯救的期望中得到安心與寬慰。

宗教始終有一套規範，但由於每個宗教都不一樣，專攻宗教及比較宗教的現代社會學專家們，試圖在自身還沒有遵從這套規範的情況下，去討論這套規範。由於信仰、儀式與組織之模式的多樣性，導致「宗教」一詞的任何定義，都會被曲解為試圖涵蓋所有已知的宗教現象。

一、（二）宗教這個概念的最原始用途

過去西方社會通常認為，「宗教」這個概念等同於實際具體的信仰與修行活動。一般普遍認為，除了基督徒、猶太教徒和穆斯林之外，其他族群的人和宗教都沾不上邊。他們是「異教徒（heathen）」。使用「宗教」一詞的神學家傾向於將該詞等同於基督教，而在英國，「基督教」則常被用來意指特別是由英國國教所提供的信仰。由於東方信仰系統已較為人知，上述僅限於基督教的用法就逐漸式微。此外，宗教的研究，也已超越傳統基督教神學狹隘的規範限制。宗教已經成了學術訓練的研究對象——尤其是社會科學——客觀和中立地接近那個主題，沒有堅持非得哪個特定宗教不可，或偏好其中任何一個的意思。

一、（三）文化偏見和宗教的定義

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。尤其，經常有人無端推斷，宗教演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。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。

一、（四）當代的用法

當今的社會科學家以及數量與日俱增的神學家都使用這個觀念，以表達其中立的立場。不再暗示任何自因推果的假設，假設某個宗教的真理比另一個宗教的更偉大。現在不再做如下的假設：信仰一神的宗教形式，其地位必定高於信仰多神或不信神的宗教形式。眾人意識到：宗教可以假定擬人化的神、其他形式的神、至高之神、眾多靈魂或祖先、宇宙的原則或法則，或其他表達終極信念的說法。有些基督教的神學家，如布爾特曼（Bultmann）、田立克（Tillich）、范布倫（van Buren）與羅賓森（Robinson），都捨棄了關於神的傳統描述，而選擇了「存在自身」或「終極關懷」。

一、（五）概念的延伸

由於人類學家堅信並沒有明顯的例子能代表，一個社會裡缺乏各種超自然的信仰以及支持這種信仰的組織，所以他們下結論說，以廣義來看，並沒有一個社會是沒有信仰的。「宗教」的概念蘊含著類似家庭的現象，而不像是分享共同點，而且不再以特定傳統裡的用語來定義宗教。屬於基督教的那些具體項目，過去被視為宗教的定義裡不可或缺的部分，但現在只是「定義可能包含什麼」的例子罷了。對於這些具體項目的說明，被更抽象的公式取代，這些公式包括各種信仰、實踐與組織（雖然本質上不一樣，但功能性可能被認為相同）。每個社會都要有各種信仰，雖然多元，它們超越已知經驗的真實性，並且有設計好的實踐方法，能讓人接觸或親近超自然。在大多數的社會中，都一直有人擔任與這個目標有關的特殊功能。組合起來，這些要素被認為構成了宗教。

一、（六）簡單社會的宗教多元化

在比較小、部落化的社會，通常都有相當複雜的儀式與神話，通常這不會構成一個有一致性、內部整合、有條理的系統。當一個社會的經驗接觸到鄰近或遷入的民眾，宗教會歷經改變，然後神話與儀式裡都會加油添醋。不同的儀式和信仰，可能被歸於不同的情況（像是祈雨，確保農作物和生禽的多產，繁衍子孫，提供保護，鞏固結盟，創建當代團體或群體，等等）。這些活動全都指向超自然力量（不管如何定義）而且學者們會認定為宗教活動。

一、（七）高階社會的宗教多元化

在技術更高階的社會，宗教信仰與實踐的守則，一般來說更是受到精心整合過，而且展現出更大的內部一致和穩定性，但即使在高階系統裡，多元化要素還是持續存在。世界上任何偉大宗教的超自然信仰裡，沒有神學系統或綱要解釋是完全符合內部一致的，永遠有無法解釋的部分。也有殘留的早期宗教定位，例如持續存在於普羅大眾中的民俗宗教元素。所有主要宗教的經典都展現出內部矛盾和不一致。這些和其他來源造成宗教專家之間的差別，他們所擁護的是不同的，甚至有時矛盾的解釋架構和原則，這會培養不同的傳統，甚至在廣泛公認的正統裡。

一、（八）發展宗教多元化

先進社會中，故意且存心反對正統的現象也很常見。基督徒、猶太教徒與穆斯林被分成（不僅在正統之內）反對團體（拒絕所有形式的正統）和遵循宗教實踐的分支（或完全拒絕宗教）。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——這樣的約定模式在猶太－基督－伊斯蘭教傳統當中也要求得相當嚴格。某些國家政府不再限制特定的宗教形式，持反對態度的宗教體系在歐洲國家，都已經被容許且賦予某些一般性宗教特權，而且在許多案例中，都可享受到美國憲法保障的宗教自由。這情況，在今日獲得大量的不同教派肩並肩的運作，就是眾所皆知的「宗教多元主義」。

一、（九）標準而中立的宗教研究方法

宗教會設定某些有代表性的故事（神話）和超自然力量的論點，一般都預期這力量能統率信仰。它設定儀式的呈現方式。它支撐機構（以廣義的條理化方式，在基本的個人層次上，或是複雜的行為系統上，支撐其程序和保有特性）。它有時候也明文規定道德行為，雖然這般規定的嚴苛程度，和道德制裁都大幅改變。但至少宗教定義義務和承諾獎勵的方式，是依照超自然力量方面的益處。宗教構成了規範化的系統。宗教導師（基督教的「神學家」——但這個詞不適合其他宗教）有必要根據這些規範去認可並禁止那些行動。另一方面，社會科學家認定的價值，宗教只當成事實，既不承認也不否定它們的正當性或價值。這種處理方式就像，建構了一條法律，並宣告這條法律不會因為不同宗教而有所不同。因為宗教是屬於規範和心智方面的，主要一直都是神學家保護區；在所有高階社會裡，都會繼承關於宗教（印有宗教奉獻標準印記）的學術性語言。一般都認為有必要避開這種語言裡暗藏的價值偏好，並使用社會科學的中性術語，同時對於投入宗教活動的人，試著保持適當的敏感度。

一、（十）「借來」的術語

早期對宗教組成要素的定義和描述，其用語通常都是從制定宗教傳統的人借用的。現在一般都認為特定一個宗教的術語用法，一定會扭曲對於其他宗教的描述，而且可能經常造成錯誤的假設。單一文化和宗教傳統中發展出的概念，會扭曲另一個文化和傳統中，功能相同但形式不同的宗教要素。像這樣不適當的使用，例如「佛教教會」、「回教祭司」或三位一體論「基督教眾神」。同樣地，雖然鞠躬、敬拜、沉思或奉獻在所有進步的宗教裡都會發生，評論者並非總是認定那是膜拜，因為，在西方的用法，這個詞已經嚴重帶有基督教成見和慣例（關於適當的態度和行動）。舉例來說，與基督教崇拜的功能相同，能培養崇拜者的性情，這也發生在佛教裡，但形式是不一樣的，而且通常是用其他用語來描述。因此，如果不同的宗教被賦予相同的事物，就必須採用抽象的明確用語，來囊括各式各樣的宗教現象。

一、（十一）固有的抽象概念短缺或客觀分析

使用抽象的語言，可能被視為「臨床驗證」（沒有被任何宗教的特定傳統汙染），它一定無法包含任何特定信仰的所有內在特質，但是如果想要完成評估，它就是必需的。對於信仰、儀式、象徵和組織的認知層面或情感層面，它都無法詳盡論述。這個社會科學的方法，能實現客觀的比較與說明；但它沒有，而且也沒有假裝傳達一個宗教對信徒的內在意義或感染力。

二、宗教指標

二、（一）宗教的主要特質

依上述想法的方式，現在我們可以用抽象且一般的用語，指出宗教的主要特質。下列幾項並不是全體適用的定義，就像列舉出宗教裡時常發現的特性和功能，而且被認為的確符合。這些項目是：

（a）相信一個力量（或數個力量），它超越正常感官知覺而且可能包括一整個設定的順序；

（b）相信這樣的力量不僅影響自然世界和社會秩序，而且直接運作它，甚至是在之前就創造它；

（c）相信在過去的某些時間點，顯然有超自然力量干涉人類事務；

（d）超自然力量被認為曾經掌管人類歷史與命運：當這些力量被擬人化時，通常被認為具有明確的目的；

（e）相信人類此生和來世（或生命）的命運，取決於與這些超然力量建立的關係；

（f）通常（但不是必然）相信：雖然超自然力量可能以武斷的方式影響一個人的命運；但這個人也可能，藉由中規中矩的行為，影響他此生或來生的經驗，或兩者皆影響；

（g）有針對個人的規定行動、集體的或代表人出席的活動——也就是，儀式；

（h）撫慰的成分持續存在（甚至在進步的宗教裡），個人或團體可能藉由這個來懇求超自然力量來源的特別協助；

（i）奉獻、感激、尊敬或服從的表達方式，是由信徒想出來的，或在某些情況下，通常是在信仰的超自然力量象徵物面前，需要信徒這麼做；

（j）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；

（k）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；

（l）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；

（m）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；

（n）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；

（o）信徒依其表現而累積的功過，會伴隨道德經濟（moral economy）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；

（p）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；

（q）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；

（r）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；

（s）用天啟與傳統來訴諸宗教知識與制度的合法性：創新被固定說成是重建；以及

（t）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。

上述項目不可以看作是必要條件，而是可能性：他們構成的現象經常發現是符合實際經驗的。它可以視為可能性清單。

二、（二）宗教的非必要特性

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。它們包含大不相同的組織原則、行為規範、信仰的模式。在許多要點，普遍化並不容易，不過一旦拋開（通常無意識的）基督教傳統成見，許多根據基督教模式而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。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）、耆那教徒和道教徒。上述提到的崇拜，和基督教崇拜者相比，在佛教裡有非常不同的含意。清單沒有參考信條，這在基督教傳統中尤其重要，但在其他宗

教不是那麼重要。它不提靈魂（重要性和正統基督教裡的概念相當），因為靈魂這個教義在猶太教的用法裡有些模糊，而且一些基督教團體明確否認了這個概念（例如：基督復臨安息日會和耶和華見證人——這兩個團體現在有數百萬的支持者遍佈全球，另外還有基督弟兄會以及包括米爾頓的清教徒，他們是所謂的衛道人士）。沒有直接提到基督教發展出來的關於地獄的概念，因為這個項目在猶太教裡是不存在的。來生暗示單數和複數形，用以涵蓋基督教內兩種不同的概念，也就是靈魂轉世（transmigration of the soul）與肉體復活，這和佛教與印度教所講的輪迴（reincarnation）又有些許不同。簡言之，這些特定的項目對宗教的定義而言，沒有一個是必要條件。

三、非有神論信仰系統

三、（一）有神論（theism）不是宗教的必要特性

有神論（亦即，一神論〔monotheism〕、多神論〔polytheism〕與泛神論〔pantheism〕）不是宗教的必要特性，這句話是超過挑戰範圍的。的確，學者與大眾通常會把明顯非有神論視為宗教信仰系統。這樣的宗教有下列例子。

三、（二）佛教——非有神論的宗教

佛教並不是有神論信仰的系統，但通常被認定為一門宗教，即使它與基督教有明顯的衝突。佛教不否定多神的存在，這些個體並非被賦予一個角色，為了接近至高之神或創造者。甚至在日本的淨土教派（淨土宗〔Jodoshu〕和淨土真宗〔Jodoshinshu〕），在這當中有一個強烈的奉獻給佛的行為，把祂當成救世主，這個概念不足以認為佛陀是創造者——上帝。

三、（三）小乘佛教的教義

小乘佛教經常被認為是佛教傳統的一部分，最接近釋迦牟尼佛的原始教導。其教義與基督教或其他一神論宗教有小小的相似之處。小乘佛教的教誨，並沒有指出至高之神或造物主－上帝的存在。不是造物主的產品，呈現的世界被視為其實沒有本體，而且人

類都是一樣短暫的，而且一般並不相信有不朽的靈魂。所有存在的事情是受苦，佛教徒教義的前進力是要讓人類擺脫這個狀況。人類目前的情況是他因果報應和「主導和影響的法則」的結果，根據這法則，前世的行為幾乎完全決定接下來的生活經驗。因為生活像是連結到因果鏈，每次投胎都有一個「視情況而定的起源」。因此，人類並不是造物主創造的，也沒有任何救世主的概念，因為只有天啟才能讓人擺脫生死鏈的痛苦。每個人，在宗教的指導下，一定會親自走過啟發之路。佛教不否定多神的存在，但這些個體並不是崇拜的對象，而且他們不履行特定角色。（祂們是隸屬佛教之下的其他宗教傳統中的殘留概念或附加概念）。雖然造物主和救世主的概念、不朽的靈魂，和永恆的懲罰或榮耀，是小乘佛教所缺乏的，佛教仍然輕易地且全面地符合世界宗教的地位。

三、（四）耆那教是一個無神論的宗教

耆那教（Jainism）是一個在印度和一些其他國家奉行、並得到公認的宗教，通常被認為是世界偉大的宗教之一（通常位列十一大宗教）。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。靈魂和物質不是給創造出來的，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。

三、（五）印度教中的數論派 —— 非有神論的宗教

印度教承認的正統宗教有六個古老而不同的派別。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。

三、（六）數論派的非有神論特性

數論派支持二元形式，並不圍繞一個或多個神的存在。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。物質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，但它本身不是會因為死亡而結束的生命，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。倫理觀和儀式對整體的數論派來說，都不是那麼重要。

三、（七）不恰當的有神論評判標準

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。

三、（八）道教的案例

道教，通常被認為是一門宗教。儘管很難用有條理的方式來解釋道教的主要信條，比較宗教學往往將道教列入教科書中。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。

四、宗教語言和基督教神學的演變

四、（一）宗教觀念的演變

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。舉個例子，好幾十年一些英格蘭教會的主教公開不贊同基督教中的一些重要教義，譬如聖母童身懷孕生子，耶穌的復活，以及肉身再臨。另一個這類神明概念發生變化的例子，在猶太－基督教經文裡，上帝原來只是庇護古猶太人的部落神明；而根據後來的先知和《新約聖經》的記載上帝提升為一個更精神化、普遍化的個體。對神明的不同描述，在調和中引發基督教教會間以及各種運動之間的紛爭，於是縱觀基督教的歷史，我們會發現那些基本的觀念在持續改變。即使是在今時今日，基督教對神的概念也在發生根本的變化。

四、（二）當代神學對神的重新評價

目前有一個重要的思想，對基督教的地位有深遠的影響，而且與當下事態相關。這一思想遊說否認基督教傳統上廣為認可的、有一個至高之神的可能。這股由一些最卓越的神學者宣導的思潮，特別出現在迪特里希．潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）、保羅．田立克（Paul Tillich）的著作。出於目前的目的，從這種思潮最受歡迎及最具影響力

的措辭來看一下它的本質。1963年，當時（聖公會）伍利奇的主教羅賓森（Bishop of Woolwich, J. A. T. Robinson），在他的暢銷書《對神誠實》（Honest to God）中總結這股神學思潮。論點的一開始，主教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。

四、（三）基督教無神論的證據 —— 羅賓森

以下摘錄表明主教和他的儕輩，顯然偏離了世人和法律所接受的傳統有神論觀點。

主教引用潘霍華來支持他的論點：

> 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。但是約近百年來，這個假設也逐漸適用於宗教的問題：顯而易見，萬事不需要「上帝」也能同過去一樣持續進展。（頁36）

主教引述田立克如下：

> ……你必須忘記傳統的、你所學到的、關於神的一切，甚至「神」這個詞本身。（頁47）

主教又說：

> 田立克全面深入地提到神的時候，他所說的並不是另外一個個體。他所說的是「所有無限的、無窮盡的所有個體的深度和基礎……」（頁46）

主教自己說：

> ……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）

主教贊許地引用世俗神學作家約翰．霍恩－路易士（John Wren-Lewis）的話：

> 就像天上的老人家不是無限心靈幕後的神話代表一樣，這個個體也不是仁慈的，反而讓人害怕：真相就是這整個的思考方式都是錯誤的。而如果這樣的一個個體如果的確存在，他會非常邪惡。（頁42–3）

為了強調這一點，主教說：

> 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）

如同神學者區分真實與存在，主教堅稱神確確實實是真實的，但是祂並不存在；因為存在是在有限的空間和時間中，成為這個宇宙的一部分。

四、（四）基督教無神論的證據 —— 范布倫

同一年，1963年，一位美國神學家保羅．范布倫，寫下《福音的世俗意義》（The Secular Meaning of the Gospel）這當中陳述了潘霍華的想法：「基督教非宗教」也就是說，基督教不是一個宗教。甚至比羅賓森更有說服力，范布倫要求人們不要再將基督教理解成任何上帝信仰。他建議淘汰所有關於上帝的神學參考資料。他認為，「……單純字面上的有神論是錯的，受到認可的字面上有神論是毫無意義的」（頁100）。另一方面，有人可能繼續認定人類天性就是，天啊，「……他的神性下墮至此。」基督教無神論是范布倫所提出的神學論。福音書不是關於上帝，是關於耶穌，而且耶穌如同人一般。因此，范布倫教授放棄宣稱基督教是一個奉獻至高之神的宗教，同時期相信「上帝已死（Death of God）」的神學家學派也放棄了這樣的說法，這代表另一股神學思維。

四、（五）重新評價耶穌

神學領域也一直不斷的重新詮釋《新約》和耶穌，大約是從艾伯特．史威瑟（Albert

Schweitzer）開始，他在1906年出版著作英文標題為《耶穌史實的探索》（The Quest of the Historical Jesus）。史威瑟揭露了耶穌為猶太人先知，帶著稍微偏頗的想法和很多他自己的構思。魯道夫．布爾特曼（Rudolf Bultmann）進行更激進的批判性「去除神話色彩」的過程，他從1940年起，指出福音是如何完全受到當時盛行神話的影響。他繼續向人說明福音書裡所使用的概念，很少能被二十世紀的人接受。布爾特曼試圖以德國存在主義哲學的角度，為人類保留一個《新約聖經》裡的訊息。基督教成為個人的道德生活指引，但關於上帝創世與掌權的說法不再可靠。布爾特曼的著作帶來的影響漸增，讓人越來越懷疑傳統上所宣稱的：上帝降生成為耶穌。至此，是在懷疑整個基督教教理。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傳統基督教教義，關於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。

四、（六）基督教宣告它不是個宗教

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。基督教，長期以來是「宗教應該是如何」的歐洲明確典範，現在宣告它本身不是宗教。因此，一直以來定義宗教的方式，現在被質疑了。

五、宗教的社會與道德功能

五、（一）當代宗教與社會功能變革

有些具體要素是源自傳統的，但顯然淘汰了基督教對於「宗教是由什麼構成」的概念；摒開這不談，我們也許可以簡單談談，非正統社會學研究裡所強調的各種宗教特性。社會科學家強調宗教滿足的功能，但沒有忽視超自然力量（或超經驗）議題的重要性。宗教能創造、加強或促進團體裡的社交凝聚力，並提供團體身分認同感。它提供（以彼得．柏格〔Peter Berger〕的用語）「一個人為建構的世界，附有意義」，它

會變成心智和道德的架構，以這個架構來判斷想法和行動。如果宗教必須放棄——因為面臨科學發展——特定的創世論與宇宙論，它仍然還是持續解釋宇宙裡的目的，和人類生活的目的。

五、（二）當代宗教與責任品格

隨著西方世界的一般民眾教育深化，現代宗教都傾向於更少強調上帝、創世、罪、化身、復活等等教義，而且更強調社會品格和個人責任;讓人們去察覺終極意義和目的;個人諮詢的來源；以及在這世界裡的個人滿足。

五、（三）現代宗教和社會問題

從十九世紀中期英國開始，越來越重視牧師照顧，但現在是以許多新形式的專業牧師職位呈現，例如工業牧師職位、在醫院和監獄的工作、專門諮詢，例如：婚姻諮詢、基督治療、防範毒癮與潛在自殺。身體和精神健康方面的建議、性與家庭問題、教育和工作人際關係，幾乎已經變成許多教派宗教文獻裡最重要的部分，在相對近期建立的教派中尤其是如此。

五、（四）現代宗教和生活強化

在一些新宗教運動裡，宣稱要提供人們生活的意義感和目的感，已成為明確的焦點。這樣的宗教運動通常提供一個包羅萬象，而且通常是複雜的形而上學系統，他們的信徒在這裡面找到終極疑問的解答。這樣的宗教運動，包括通神學（Theosophy）、人智學（Anthroposophy）、神聖舞蹈（Gurdjieffism）、宇宙信仰（Kosmon Faith）與新思想運動。對於來世的關注轉變成強調當代社會，因此新宗教運動（以及某種程度上——較早建立的教會）已經變得強調「這世界」的活動及目的，與「生活強化」這個總體目標。在一個有著匱乏和自然災害的世界裡，產生宗教的禁慾主義；相較於另一個社會裡，有著高度豐盛狀況，以及更廣大的社會計畫，來消除或減緩大自然與社會災難，它就變得不適宜。當今世俗社會的享樂主義價值，也反映在宗教裡，而且新宗教明確地試圖提供人們更好的生活經驗。強調正面思考的重要，在1940年代的美國變得廣泛地流行。

當社會已經離開傳統基督教教會曾經說服人們相信的「人是充滿罪惡」的神學理論，心理學技術提升自我控制、自我改善、復甦衝勁，與更大的能力豐富靈性，已經變成許多宗教運動裡全部功能的一部分。

五、（五）宗教與道德的關係

許多宗教會設立一些規則，信徒對這些規則的遵守，有某種程度的針對性。它們的本質、它們設立時的效力，以及附屬於它們的制裁力嚴格程度，都大大的不同。在猶太教裡，規則管理儀式裡的細節和日常生活中的許多偶發事件。在伊斯蘭教中，宗教規則影響各種生活情況，並且提供法規系統給社會。在其他地方，道德規定不是源自於明確的宗教根源——例如日本社會的情況。宗教教義系統和道德規範之間，沒有垂直的關係。基督教裡宗教與道德的關係，是一種模式的關係，但這個模式不能適用於其他宗教系統，而且不能認定它是這種關係的必要標準。

五、（六）佛教與道德

舉例來說，在小乘佛教裡，有針對僧侶的規定，以及針對普通信徒的一些泛用禁令。佛教徒有責任不殺生、偷盜、說謊、邪淫、飲酒。佛陀提供的道德建議，是有關家庭職責、待人接物和配偶相處，但這些是針對所謂社會共識的勸告。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。要求這些美德是基於利己；並不像基督教推行的以原罪的概念為前提。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。在佛教裡，避免做惡事，是利己的問題（至少以長遠的觀點來看）。宗教本身沒有規定懲罰。沒有所謂忿怒的神。然而，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，佛教確實宣揚了道德價值，對於個人的道德舉止也留有一定程度的自由，他們不受制於基督教環境裡盛行的那種道德譴責。

五、（七）基督教與道德

非常清楚的對比，傳統的基督教，在它不同等級的品格教導裡，包括精巧的禁令、違

犯行為，這些都被視為罪惡。早期猶太教的基本戒律都和重大罪行有關，更以嚴格的常規來強化這些戒律，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，要愛你的敵人；原諒他人「七十七」次；「連左臉也轉過來由他打」等等）。不過，那是在原罪的概念裡，基督教詳細說明一個相當嚴格的道德守則。人類是天生罪孽深重，悲慘的狀況，只有堪稱典範的美德和基督超人般的犧牲才可能拯救他離開那裡。《舊約》裡指出的缺陷（儀式的失敗、錯誤的動機、不公義、崇拜偶像、不服從上帝）延伸到責任感的缺陷，人性和良知裡的基本缺點。雖然所創造的宇宙，沒有被奧古斯汀視為原罪，但人類是有罪的，而且罪惡的特性基本上是負面的。這個觀點述說了中世紀的天主教。

有傾聽告解的機構、發展出周密的懺悔步驟，與之後詳細說明煉獄的概念，這些都指出罪的嚴重程度。但天主教，時時大力宣說罪的負面，仍然認知那是人類的弱點，然後藉由實行告解的機構來調整它；新教則是拒絕這種解脫罪惡感的方式。喀爾文教派則是強化罪人的個人痛苦，而且被認為已經發展出一套神學系統，使得道德控制得以內化，且培養良知。

五、（八）基督教對罪惡的態度之變革

直到十九世紀，基督教對罪惡的關注才開始消退。該世紀期間，基督教對地獄和詛咒的關注，開始穩定地消退，但是，這時期修士道德已經在大眾生活中取得自發的影響力。在二十世紀，維多利亞時代嚴峻的道德觀被逐漸地受到調整，到了1960年代，特別是在性行為的範疇，這些嚴峻的要求在道德上給予更寬容的空間。因此很明顯，對宗教與道德之間的關係上所設定的模式已經不是一成不變了，甚至在基督教案例上也是。在這段時間內，多種方法的存在也不是一成不變。在同時期的教派之間也可以被舉出例證。在現今福音教派（evangelicals）中發現（在包括英國的教會的好幾個教派中發現）在道德的態度上，針對個人在許多領域的行為上的罪，都持續呈現強烈的成見。相反地，對罪的想法，在許多自由派教徒之間，幾乎已經變得不合時宜了，對於絕對的道德守則，如傳統基督教會所採用的一些聲稱，他們有些人完全反彈，而傾向於獻身於情緒倫理（situation ethics），這個影響經常和已經被接受的基督教倫理守則發生衝突。另一個相當不同的態度，受到基督教科學會所採用的是，罪僅僅是

在對真實有虛假的恐懼後產生的錯誤行動有關，並相信這和生病一樣，都會因為從物質到靈魂之路上的想法之改變就可以排除。

五、（九）基督教的聖典和祭司制度層面

宗教信仰與價值觀通常會藉由符號、一系列規則，以及制度有關。這些符號的形式、規則和制度的變化範圍很廣，然而，由基督教教會提供的模式——一種容易在基督教社會所採用的模式——是會對其他信仰產生不適當的引導。基督教本身就呈現出多樣的表達形式。經過美感或簡便的口述下，產生許多偶然及隨機性的差異。這些差異通常和深奧的堅定信仰有關，穿透到宗教信念的核心。世界上主要宗教傳統廣泛地產生源頭的紛歧，從祭司制度、獻身到犧牲及聖禮主義、大量聲色享受的信仰輔助品（如：香、舞蹈和偶像），到苦修主義，以及對口語表達與祈禱的異常依賴。要表達其正統時，在印度教、佛教和基督教中可能會遇到兩極化，伊斯蘭教的苦行僧更有單一性——在極端分子身上還會產生狂喜的現象。

從基督教傳統內部所盛行的多樣性去闡述就很足夠了。在羅馬教會傳統的發展上，代表了在信仰服務上對聽覺、視覺和嗅覺感官上的精心設計。天主教禮拜儀式——在發誓放棄舞蹈和藥物的使用時，已經在其他傳統被採用——有精心製作的儀式、祭服，以及極為隆重儀式下的聖禮，在教會的行事曆及主教團作特別註記，還有個人之人生大事儀式（rites of passage）。與羅馬天主教（Roman Catholicism）有強烈對比的是貴格會（Quakerism），他們有祭司職的概念，頒布禮制（甚至在新教教會常見儀式中有非聖禮的紀念模式），並且拒絕使用偶像或祭服。強調制定表演的適當性，對祭典的拒絕，不管是建築物、地點、季節或典禮，以及諸如念珠和護身符等對信仰的輔助，這些特質之多寡，都是用來衡量新教徒宗教之深淺程度。福音派（多種教派之一）拒絕祭司職這個概念，而且貴格教會信徒、兄弟會、基督兄弟會和基督教科學會，甚至都拒絕為牧師職責付費。浸信會保留洗禮，並且，其他大部分的教派都保留擘餅儀式（breaking of bread ceremony），但通常只有順從經文之紀念性的行為，而不是對內在價值的履行。

新教徒宗教在書面經典中，放入比天主教信仰更大的壓力，甚至有一陣子幾乎要犧牲聖經，要將聖經本身轉為偶像崇拜。習俗和修行活動在所有宗教中持續，但有時候這

些有最低限度，如貴格教徒所強調的，只設置一個時間地點的聚會，而在基督兄弟教會則企圖避開所有社區中的官職和階級，如此大家都應該在承諾對神的服務上有平等地位。

六、山達基簡短描述

六、（一）山達基教會作為一個新宗教

山達基教會是數個新宗教運動中的其中之一，其包含了一些特點，和西方主流宗教中一些明顯趨勢的一些特定內容有相呼應，如同上述段落五、（一）～五、（四）。它使用當代口語化的且非神祕主義的語言，它以客觀的事實來呈現其信條。其拯救的概念包含粗略與終極的面向。廣泛吸引西方世界先進國家的民眾，在社會學家和其他當代宗教的學生中成為焦點。

六、（二）我對山達基的瞭解

1968年我開始閱讀由山達基教會出版的著作，並且有一次甚至起草一個研究這個團體的計畫。雖然我最後沒有進行這份工作，我繼續閱讀山達基著作。我拜訪教會在東格林斯特德鎮聖崗莊園的總部，結識了山達基人。從那個時候起，我持續接觸在英國的團體，並拜訪聖崗莊園，也去了在倫敦的山達基教會。我是一個社會學家，一直對宗教發展保持高度的興趣，尤其數個當代宗教都是我有興趣的主題。在其他本質更為簡短的素材中，我已經閱讀了以下的作品，這些都是正式出版品，而且大部分都是L. 羅恩 賀伯特的著作：

《待清新者手冊》
《山達基8-80》
《山達基8-8008》
《介紹電儀表》
《戴尼提：原始理論》
《戴尼提：現代心靈健康科學》

《全軌跡回想的測試》（A Test of Whole Track Recall）

《工作的問題》

《自我分析》

《人類能力的開創》

《鳳凰城演講系列》

《山達基公理》

《高階步驟與公理》

《山達基：生命新觀點 》

《山達基的特色》（The Character of Scientology）

《山達基創始教會儀式》（Ceremonies of the Founding Church of Scientology）

《山達基宗教》（The Scientology Religion）

《生存的科學》

《山達基品格入門》

《快樂之道》

《山達基宗教的描述》（Description of the Scientology Religion）

《什麼是山達基？》（What Is Scientology?）

《山達基手冊》

在我已經寫成的新宗教方面的作品上，我在多種不同的場合提及山達基，也在我的書《宗教教派》（Religious Sects）中對這個宗教做了簡短說明（倫敦：韋登菲爾德〔Weidenfel〕，1970年），並在我後來的書《教派主義的社會面向》（The Social Dimensions of Sectarianism）（牛津：克拉倫登出版社〔Clarendon Press〕，1990年）有山達基的章節，對此宗教有更長篇幅的探討。二十六年來，我一直持續關注這個團體。

六、（三）戴尼提 —— 山達基的起源

在1950年5月，L. 羅恩 賀伯特先生首度開始創辦戴尼提，從此之後山達基被發展出來，當時並沒有跡象顯示，他有成立一個宗教信仰與活動的模式。戴尼提是個情緒紓解療

法，並不是以信仰的模式來表現的。在當時，並沒有理由假設，賀伯特設想出戴尼提會成為一個宗教信仰和活動的系統，或者，他的追隨者會將自己描述及組織成一個教會。

六、（四）心靈治療與宗教

然而，療效的實踐，通常展現出獲得形而上學與宗教上的聯盟之潛能，就像在基督教科學會、新思想運動，以及瑜伽技術等，以不同的方式被看到。另一方面，已成立的宗教有時會發展出與治療相關，尤其是有關心理治療上的專家活動，而且主要教會有時候會以這個目標組成部門。戴尼提在一開始使用非宗教的原則，但是在實踐上讓治療的正當化，變得鉅細靡遺，一個超自然特點逐漸地被認可，並且某些被提出的想法變得明確，在其含義上都有明顯的宗教化。

六、（五）宗教如何演進

所有宗教都是演進的產物。沒有一個宗教是在特定期間內，基於信仰和實踐的完善系統下而形成的。在這方面，山達基也不例外：從具有療效的理論體系發展成為宗教。基督教本身成為宗教時，很有可能一開始，是以零散成冊的道德訓詞，以及偶然的奇蹟事件，變成一個在加利利人（Galileans）之間熱門的運動。逐漸變成猶太人教派（Jewish sect），然後變成一個獨特的宗教。甚至在當時，其教條就花了好幾個世紀才變得完整清楚，其儀式禮俗一直經常被更換。在更近代的進程中，演變為宗教的過程更為清楚易見。基督復臨安息日會（The Seventh-day Adventist church）追蹤其起源到1830年代，在紐約州北方的浸信會教徒（Baptists）、長老教會教友（Presbyterians）、衛理公會教徒（Methodists）以及其他團體等，廣泛相信久遠之前的耶穌降臨：教會在1860年才終於成立。同樣地，在海德村（Hydesville）第一個「敲擊經驗（rappings）」（據說是來自靈魂世界的訊息）（福克斯姐妹〔Fox Sisters〕事件）之後花了數十年，通靈論者的教會才成立。同樣地，瑪麗．貝克．愛迪（Mary Baker Eddy）花了好幾年實驗其心理治療系統，然後於1866年「發現」她的心靈治療。甚至在這之後好幾年，她以為她的系統將會被主要的教會所採用，而不是成為基督科學教會（Church of Christ, Scientist）的基礎，那是她在1875年創立的。五旬節派教徒（Pentecostalists）從西元1900年起，經歷到用未知的靈語說話的恩賜、預言、治療和其他「天賦」，

但分支為五旬節教會，是在接下來的二十年期間才非常緩慢地形成。以上這些變成分支宗教的運動，並非一開始就是如此。山達基也不是如此。

六、（六）山達基教義 ── 形而上學的發展

即使接下來的代價是一些可能要做的重複動作，我們很有必要對山達基的主要教學，設置廣泛的全面陳述，並且表明這些構成一個清晰的宗教系統的信條之範圍。山達基發展出一個更專注在治療的系統：戴尼提。它已經提出這個詞是結合：dia=透過，和nous=心靈或靈魂，因此組合而成一個宗教的觀點，即使最初沒有意識到是這樣。將戴尼提合併進入更大的山達基架構，一個更廣泛的，圍繞在形而上學（metaphysical）系統的清晰概念，讓這門哲學之基本的宗教性質更為明顯。在立即應用戴尼提的同時──如同耶穌生前的教導──在心靈治療的領域上，以及接下來教導的宗旨，都在解釋與宣傳那個有療效的活動、含有對靈性上的想法和價值越來越茁壯的理解。

六、（七）山達基教義 ── 希坦和反應式心靈

山達基的基本假設是，人類，其實是一個靈魂的實體，希坦，持續地佔據物質的人類身體。希坦是對希塔的個別表達，藉此瞭解生活或生命源頭。粗略地定義是，希坦就是靈魂，但它也就是真正的人，繼續並持續存在的身分，超越了它棲息著的這個身體。可說它是無形的並且是不朽的，或至少其擁有的能力是不朽的，並擁有無限創造的潛能。它不是物質宇宙的一部分──不過它有潛在的能力可控制這個由物質、能量、空間和時間（質能時空）所組成的宇宙。希坦被認為主要是，他們為了個人的歡樂而使物質世界存在（確實也可以說是由基督教的神所創造的世界）。有人認為，很久很久以前，希坦成為他們自己在參與質能時空的受害者，變成被困住，並允許自己的能力被自己的創造限制住，也限制了他們的運作範圍。因此，人類在目前的物質世界之活動和成就無法達到他的潛能：他被過去和質能時空數不清的糾纏所妨礙，而那些都記錄在反應式心靈，會不理性和情緒化地回應任何過去體驗到的痛苦和創傷的回憶。（那是他已經遭受或導致其他人受苦的事情。）反應式心靈的運作是無視於他的控制能力，那是他還能重新奪回的真實原始之靈性能力，他會有辦法超越他的身體和他的環境而運作。同時人被視為本性良好、渴望並有能力生存，他的過去讓他喪失能力，這已經使他成為瀕臨絕種的物種。

六、（八）山達基教義 ── 輪迴轉世與果報

據說，萬古以來的歲月，希坦已經佔據了數不清的身體。因此，山達基涵蓋了一套理論，特別和主要在印度教及佛教一直假設之輪迴轉世的理論有所不同。山達基強調目前時刻（或未來）是過去行動的產物之重要性，類似於報應的概念。不幸的後果是來自於「越軌行為」（有害的行為）的結果，那也是某種與物質宇宙的糾纏。希坦之理想是維持理性的行動，並且成為現狀的「主導」：也就是說，在當下環境中決定事情進行的方向。這個想法已經可清楚類比到東方藉由健全的事蹟來創造未來好的果報之概念，雖然山達基人並不使用這些詞彙或概念。前世生命影響目前所發生的事件，不過，透過山達基發展出來的技術，這些事件可以被回想、面對，並且可以在那些事件中找出目前時刻中特定問題之來源。正是這樣的安排，提供了精神治療上的基本原則──也就是說，它提供了能改變過去行動產生「果報」作用的機會。

六、（九）山達基教義 ── 八大動力

存在，就山達基而言，會認為可分為八種不同的區域，以上升的數量為順序，每一個都被指派為一個動力。對這些的簡短描述是：第1、自我動力，自我存在的渴望；第2、性動力，由性行為和家庭單位所組成，以及對家庭之維護；第3、在一個團體或協會當中存在的意願，例如：學校、城鎮或國家；第4、維持全人類持續存在的意願；第5、以整個動植物界存在與生存的意願，包含了所有生命實體；第6、朝向整個物質、能量、空間和時間之物質宇宙存在的渴望；第7、「以靈魂的形式朝向存在的渴望」，這包括了所有靈性的現象，不論有無身分。最後是第8動力：以無限的形式朝向存在的渴望。這個動力被認為是至高之神，也可以稱之為「神的動力」。山達基關心生存，並將這每個動力的生存，視為實踐山達基的目標之一。因此，雖然山達基很多一開始的實踐，是關於侷限在很多尋求山達基協助的待清新者之個人靈性上的益處，最終山達基人必須瞭解他目前時刻的生活是什麼，而非他以希坦身分存在的一個片段而已，並且個人的生命和這些往上提升的八大動力中的每一層都相連結，進而最後到達至高之神或是無限的存在。

六、（十）山達基教義 ── 療法與溝通

就像其他宗教一樣，很多那些一開始受到山達基所吸引的第一件事情，就是類似將你從眼前的折磨和痛苦中解救出來。這呈現了療效的元素，在許多宗教裡都可以發現──尤其在早期基督教更引人注目──當成長到成為信念時，一旁的神祕主義、形而上學、靈性的教誨等，都是信徒們所期盼的。（參閱希伯來書5：12–14）。大部分的山達基人，一開始學會的是改善他們每天的經驗，和增進他們的智力是有可能的（藉由獲得增加控制反應式心靈的力量）。達成上述這種結果之可能性，是透過聽析的過程，以稱之為A-R-C的公式所表現出來。A代表親和力，呈現了個人情緒上的經驗，及他跟其他人透過情緒的關係之感覺。R代表真實性，呈現了關於客觀現象之內部主觀同意。C代表溝通，隨附於山達基一個很大的重點就是要溝通。當人們有親和力時，當他們對客觀現象的本質同意時，溝通得以發生得非常容易。跟這個A-R-C三角概念有關係的，是人類情緒的等級表，山達基人所知道的「情緒度等級表」。情緒度下降時，溝通因此變得困難，真實性變成很糟糕的經驗。然而，溝通本身是一個媒介，其試圖去增加瞭解，並且當更有效更精確地使用時，它變成的主要療效之媒介，可將一個人從他所陷入在物質世界裡的經驗中釋放出來。希坦可以有能力和自己的過去溝通，認知到過去創傷經驗的本質，並達到自我的知，這讓他能夠從這些負擔中逃離出來。

六、（十一）山達基教義 ── 聽析是種治療的力量

情緒度等級表是首次的陳述，告訴人們有機會從山達基獲得益處，它指出一個逐漸上升的情緒，從長期情緒，像是冷漠無助、悲傷和恐懼，一直到熱忱（然後，更高等級，到昂揚與寧靜）。為了感受這當中的益處，第一次繪製出許多情緒等級給山達基。有這樣進展的技術，是在聽析中發現的，受過訓練的山達基人，在聽析中使用嚴謹的問題，讓一個人回溯到他過去的種種事件，這些事件在他的反應式心靈中留下痛苦的印記（「印痕」），也會讓一個人脫離理性行為。擺脫這些阻礙，朝向理性思考的方法是藉由一個程序：一個人在「情緒度等級表」上的位置提升了，所以他的能力

改善了，但這也是——在此有更完整的宗教重要性——這也是希坦可能獲得救贖的方法，最初藉由剷除偏差錯亂（這偏差錯亂是因為陷入質能時空宇宙以致於他承受其痛苦），最後獲得完全自由，能夠脫離質能時空的不良影響。山達基人將這個狀況描述為「主導」。它類似於東方宗教所提供的救贖方式。因為他們也看到每個人因為受到過去的行為（因果報）影響，他們所提倡的救贖想法，也是透過一個程序（啟發），藉由它可以消除報應的影響、讓人自由。對這個人（稱為運作中的希坦）而言，終極目標就是，在身體外存在，也就是被形容為「離體」的狀態。這種狀況，至少有一些基督徒會認為這是靈魂被拯救的狀況。

六、（十二）山達基教義——救贖的理性方法

上述的宗教哲學，是應用山達基時的要件。賀伯特認為它的某些方面類似東方宗教哲學。尤其是他引用了吠陀，這是造物的讚美詩，它構成印度傳統的一部分，裡面有一個想法非常類似於山達基的「行動週期」。行動週期是生命的表象次序，從出生，經過成長，到衰敗與死亡，但透過山達基所提供的知識，這個週期運作的負面影響，才可能免除。週期可以從：創造、生存、毀滅，修正為其中所有步驟都可以是創造性的行為：山達基致力於宣傳、增加創造力、征服混亂和消極。我們能夠辨識出它是一個持續的「軌跡」或智慧傳承的過程，（從吠陀和釋迦牟尼佛到基督教啟示），並認為與所有這些教誨有共同之處。但是呈現出來的智慧，例如佛教，也許偶然的機會下允許部分人在一輩子之內就獲得救贖，然而並沒有精確的修行步驟能確保成果，只有一點點可能性得到反饋。要達成救贖，還是一直受制於隨機或不受控制的因素。從古至今，拯救只有部分人能達到，如果有的話。賀伯特認為要做的是將宗教實踐標準化，幾乎是程序化，並增加救贖成果的可預測性。這樣子將技術應用在靈性目標，能夠顯示出一個範圍，山達基將現今的技術採用在這個範圍以實現目標，這些目標以前曾經被斷斷續續的觸及，觸及的機會很偶然，如果有的話。也就是試圖要將確定感與秩序導入靈性運作與才能。山達基藉由使用合理的步驟，來尋求將宗教探索紀律化、秩序化。在這個前提下，在技術的年代裡，它藉由試著說服人們「要得到救贖必須以控制、有紀律、有次序的方式」，已經做到在過去早期社會發展的階段，衛理公會曾試圖做的許多事。當時衛理公會教徒的實際方法，仍然是以現今基督教中相對傳統的語言來表達；另一方面，山達基所提倡的方法，則是對完全訴求理性和技術程序的社會有強

大的影響力。山達基所使用的方法，一直都被比擬成大乘佛教中的菩薩道第七階段方便（upaya，「正確方法」）。根據佛教中的這個版本、在第七階段，信徒會變成一個超凡菩薩（就像山達基中的運作中的希坦）不再綁在一個身體。

六、（十三）山達基教義 ── 聽析是種教牧諮詢

山達基使用的方法，構成一種牧師諮詢，其中大部分都按照類別整合入聽析（來自於拉丁文audire，意思是傾聽）技術。將特定的技術與聽析架構，整合成一個技術，它構成山達基宗教實踐的核心。這種實踐的型式，對所有經歷過信仰救贖利益的人，是很重要的，而且賀伯特過去一直致力於將這個靈性啟發的程序，簡化成一組有順序的步驟，以這系統就可以觸及更深層次的意識。這個方法，就像基督教科學會所用來確認信仰的方法，被稱為消除罪惡感和過去痛苦與不道德行為的影響。

六、（十四）山達基教義 ── 救贖的各個階段

在這個有療效且救贖性的程序當中，最主要的兩階段，分別被敘述為清新者與運作中的希坦。第一次遇到山達基的待清新者，會困擾於過去的痛苦和情緒經驗所產生的心靈阻礙。聽析試圖將這些項目帶到可意識的層面，來讓個體與過去溝通，去面對那些在儀表上會有上升反應的事件，直到情緒釋放負荷，因此將這個人帶到一個程度，讓他超越而釋放負荷，然後可以檢視這些迄今被遺忘的困擾，得到完全平靜和理性的覺察力。這些項目的不良影響，藉此消失了。心靈阻礙、罪惡感和自卑感、卡在過去的創傷，或免不了的情緒沮喪時刻，都被克服了。這個人被帶到「目前時刻」，也就是說，他擺脫希坦此生早期或前世所發生的「時間軌跡」事件的影響，這種影響會使他失去某些能力。藉由改善溝通，聽析能將希坦帶入一種狀況，那就是過去的障礙都消除了。他被定義為清新者，一個不再擁有反應式心靈的人。他擁有自我決定，至少尊重自己的存在身分。運作中的希坦是相同過程上的更高層次，因為他已經獲得控制他周遭環境的能力。他不再只是他的身體，而是時間存在個體：真的，不再待在身體裡。換句話說，可能會說，運作中的希坦是一個人已瞭解到他完全的靈性潛能，他已經得救。當前著作《什麼是山達基？》（頁222）堅信「運作中的希坦，這個等級，是處理個體身為精神個體的不朽狀態。處理的是希坦與永恆之間的關係……也就是比有限人生更高的狀態。」

六、（十五）山達基內的宗教角色 ── 聽析員

在山達基裡，唯有從四種相關代理人可以獲得宗教服務，他們之間的角色相輔相成，而且某程度上重疊。這四個職務是聽析員、個案輔導員、課程輔導員和公證牧師。聽析員角色是基本的：聽析是重要技術，最終才能達成啟發，藉由這個啟發來拯救這個人。聽析員是受過技能的訓練，他以這幫助他人，並幫助他們也幫助自己。「所有山達基聽析員都規定必須成為公證牧師」〔《什麼是山達基？》頁557〕而且每位聽析員都會上一些訓練課程，讓他能夠勝任牧師職位，雖然他可能沒有真的擔任那個角色。聽析員學習如何處理待清新者，他會尋求聽析員盡可能中立且符合臨床的幫助。不同於羅馬天主教會的告解聆聽者，聽析員並非根據他自己的靈性領悟和他個人對於待清新者的需求的評估，來進行告解，相反的，他是仔細遵照規定的程序。山達基的整個推動力，是為了要以它服務的治療性和靈性層面，來消去意外事件、偶發事件和各種特殊要素。所有努力都是為了確保聽析員的情緒，不會干擾聽析的標準步驟與技術。因此牧師諮詢被視作，特別是就聽析的本質而言，比傳統教會更為精確的技術，而且會投注更多、更精確的注意力。對山達基人而言，教牧諮詢並不是針對一個人的自決權或各種管轄權，給予隨機的建議，而是一個系統化和安排妥當的努力過程，來促進自我啟發與靈性知識。

六、（十六）山達基內的宗教角色 ── 個案督導長

其職責是確保正確的應用聽析步驟。個案督導長最重要的功能之一，是仔細檢視聽析員目前進行的聽析期間的紀錄。這些筆記屬於高度技術，只有受過訓練的聽析員才能理解──包括所應用的聽析步驟，和電儀表指出的反應，以及待清新者的進展過程。筆記務必充分完整的呈現待清新者的靈性進展符合山達基的救贖方式。個案督導長能夠瞭解這些技術筆記，因為他自己是高度訓練的聽析員，且已經接受過額外的個案督導長專業訓練。他確認聽析皆符合規定標準、已正確的應用技術、待清新者有適當的進展。任何聽析時發生的錯誤，個案督導長應該要偵測到，並加以修正。他可能會要求犯錯的聽析員，要重新學習被錯誤應用的教材，然後執行正確的步驟，以確保錯誤不會再犯。在每一個聽析期間後，他會指明下一階段的聽析。因為人各有異，所以要

分別檢視每個個案，來決定適當的程序被應用，並確保待清新者有適當的靈性進展。因此個案督導長的角色，是要確保山達基聽析被適當執行並控制。

六、（十七）山達基內的宗教角色 ── 課程輔導員

對山達基而言，課程輔導員是比聽析員更基本的角色。是由課程輔導員來訓練聽析員，去瞭解賀伯特所設定的精確標準。課程輔導員是賀伯特研發的學習技術的專家。山達基教材的學生可能會遭遇到各種困難，而他是訓練來辨識任何障礙，以瞭解並解決這當中的任何困難。課程輔導員要確認山達基學生理解山達基理論，並且藉由進行演練和練習，熟練如何應用。不像其他教室輔導員，課程輔導員不做演講，也不以任何方式詮釋任何主題。這一點很重要，因為山達基人相信，唯有嚴謹地遵守賀伯特所撰寫的山達基經典，才能得到成果。如果老師以口頭向學生說明，儘管並非出於刻意，必然會牽涉到原始資料的變更。因此，課程輔導員必須專精於，辨識出學生遇到問題時的情形，並且引導他朝向（由他自己的努力）他可以找到解答。

六、（十八）山達基內的宗教角色 ── 公證牧師

山達基教會和中心都有公證牧師。他是受過訓的聽析員，而且牧師課程是他訓練裡不可或缺的一部分。課程以宗教角度呈現山達基，是讓人能得救的組織。它包含：介紹世界上前幾大宗教的教誨、訓練如何進行服務與儀式、學習山達基的信條與守則、指導品格和聽析技術。也許公證牧師角色的主要層面是牧師諮詢，並不是指一般所認為的「聽析過程中提供諮詢」，而是以更廣的內涵，要傾聽山達基人在專精宗教教誨和技術時，所遇到的問題與困難。公證牧師會試圖順暢組織運作，以及當有人召喚時，試著解釋道德甚或家庭事務，以符合山達基原則。他們在特定山達基機構裡的功能，他們的作為如同現存教會中的主教牧師。公證牧師也要擔任教會所舉辦的人生必經儀式中的司儀（命名、婚禮和告別儀式）。在每週服務時（為了大眾的方便，在週日舉辦），公證牧師安排這些服務，關於這些服務他會執行某些一般性的權利。在這服務裡，他也會滿足宣講的角色，比較像是非國教牧師那樣，他的功能是說明者（而不是演說家）。他的談話總是密切有關於此宗教信仰原則的教誨和應用。

六、（十九）達成靈性目標的技術方法 —— 是宗教不是科學

要瞭解山達基與其宗教專業人士的運作，就必須認知到，山達基能將技術方法和靈性目標連結在一起。它強調技術、技術語言的用法，及其對系統化步驟的堅持，詳細的順序不應該模糊了終極重要性的靈性與救贖本質。山達基是誕生於科學至上時期的宗教，其方法包含其所處年代的印記。它基本義務的一部分是：人需要理性思考，並且控制他自己強力但不安的情緒。只有用這種方法，人才能獲得完全的自主和自我決定，山達基人相信這是他的權利和需求。要獲得拯救，這個人必須一致的、穩定的應用——連貫的公式。就像基督教科學會那樣，山達基尋求以確定感來處理事情。即使山達基強調的是個人通往信念或確定感的過程體驗，山達基的終極目標似乎是超越經驗所能佐證的，而且信徒的信念是超然的、抽象的，且靈性的。科學式的山達基論述，並不會減損它的宗教地位與重要性。

七、以社會學分析山達基教會的演進

七、（一）山達基概念的演進 —— 前世

從1950年代中期開始，賀伯特已經察覺到在解釋人類的問題時，前世的參考價值。他設置在紐澤西州伊莉莎白市的基金會，當時專注於研究「回想」「前世死亡時情境」的潛在益處，〔約瑟夫．A．溫特（Joseph A. Winter），《針對戴尼提的醫師報告：理論與治療》（A Doctor’s Report on Dianetics: Theory and Therapy），紐約：1951年，頁189（Joseph A. Winter, A Doctor’s Report on Dianetics: Theory and Therapy, New York: 1951, p.189）〕。這個興趣後來發展成正面的奉行依據，能藉此看到前世（以及此生早期）的不好經驗創造出了「印痕」（印象或心靈影像圖片，它構成反應式心靈，它有疼痛和無意識，而且造成疾病、抑制及後續不理性的行為）。因此戴尼提與山達基必須進一步消除這些印痕，以及那些由這個人此生早期經驗所創造的印痕。

七、（二）山達基概念的演進 —— 從戴尼提到山達基

在另一個等級，心智生活的崩毀被描述為：希塔，也就是思想的宇宙，已經逐漸被質

能時空擾亂。聽析是為了讓希塔擺脫這負擔。希塔這個概念也在1951年經過改良，被認為是「生命動力、生命衝力、精神個體、靈魂」〔《生存的科學》，第一篇，頁4〕。在這時間點，賀伯特的思想體系或許聲明已經變成靈魂治療的系統。在1952年，賀伯特積極擴展山達基，此時其發展變得更詳盡，而且這個新的、更擴充的，且更廣泛的信仰系統，將戴尼提包含在內，提供它一個更完整關聯的形而上原理。此時希塔變成希坦，它更接近靈魂的明確概念，而且整個系統的宗教觀點變得更清楚明白。希坦此時被認為是這個人的必要身分，也就是這個人自己（覺察到自己擁有覺察能力），而且此時山達基理論提供形而上學的解釋，使得救贖的任務能讓希坦擺脫前世（先前投胎為人）的不良影響。

七、（三）山達基概念的演進 ── 希坦與身體

這個人不能說「我的希坦」，因為基本上這個人就是希坦，它佔據一個身體；以這個概念，相較於傳統基督教詮釋的靈魂，希坦被認為更加重要。希坦進入一個身體（在出生時，出生後，甚或在出生前），它尋求一個身分。以這個概念，山達基有一些相似於佛教徒的輪迴理論。然而，賀伯特在敘述希坦有再次降生這個特性時，比佛教經典裡的任何內容都更明確、精確。

七、（四）當下救贖與最終救贖

山達基聽析的最初目標，是要讓希坦擺脫反應式心靈的拘束：終極目標是要恢復希坦，所以他達到一個穩定的狀態，他不再有反應式心靈。他本來是執著於他自己生存（第1動力）的當下目標，後來他慢慢地進一步認知到救贖的各種可能性，在這當中他積極的建立關係於家庭、群體、人類、動物世界、宇宙、靈魂狀態，最後是無限大或上帝。因此，希坦的終極目標，透過八大動力是要達成類似上帝的存在狀態，山達基人稱之為「完整的OT」或「原始狀態」。

七、（五）山達基的拯救

這個設計本身就是拯救，救贖的「原理」。如果其最終狀態似乎超過基督教一貫所設定的救贖，那是因為執行拯救的人，通常都是處理當下救贖而不是終極救贖。雖然

「靈魂最終會上天堂」這個更為狹窄的夢想，已經讓教會和一般信徒感到滿意，但基督教也有個概念是——人繼承了基督。即使如此，在一些運動中——摩門教是其中一個例子——人達到這個等同於上帝的狀態，這種想法被清楚認可了。它完成救贖的期間與山達基不同，但拯救靈魂這個長期概念，很容易在其教義中辨識出來。實行它的時候，最近目標強調是要拯救個人理性、治療他的精神壓力和幫助他克服沮喪，但他們用先前提過的救贖去解釋這些目標。

七、（六）與佛教和數論派的相似性

山達基所描述的生命結構，與佛教和印度教數論派所信奉的部分有相當的相似度。心靈中反應庫的累積，與因果業報的概念有相似之處。前世的概念與東方宗教的輪迴轉世理論，有許多共同點。能夠觸及各種意識狀態，是瑜伽裡的概念（瑜伽學校與數論派有密切相關），而且一般相信瑜伽行者能夠獲得超自然力量。

七、（七）全球拯救與個人拯救的可能性

透過山達基這個媒介，拯救希坦的最終盼望，涵蓋了全人類、動物和物質宇宙的生存。社會與宇宙的重要議題，在山達基裡是確實存在的。「清新這個星球」這個概念（製造「清新者」——已經全然清除反應式心靈的人）已經被設定成一個目標。然而，偶然間賀伯特已改變了重點並寫道：「山達基感興趣的不是『拯救世界』，而是透過精確的標準技術處理個人，也就是靈魂，使有能力的人更有能力。」〔《山達基的特點》，1968年，頁5。〕然而，這裡可能會一直強調的重點是，拯救世界仰賴於救贖每個希坦——典型的福音強調。

七、（八）山達基的道德觀

這有時會讓人想起：制定道德規範是宗教的特性，雖然那些宗教之間所奉行的特定道德準則，在內容上有很大不同。山達基創始時，就有很廣泛的目標，是要強化個人的潛能。因為它強調自由，它採用比傳統基督教教會更寬容的方式，來處理道德議題。然而，從戴尼提的早期闡述，賀伯特已清楚表明，個人要對他自己的有限能力負責，

希坦的本性是善良的，所以當他犯下傷害行為，他可能會削弱自己的力量。聽析的重點，也要求個人應該面對問題，並為自己的健全生活負責。他必須承認此生與前世他所犯下的「越軌行為」（有害的行為）。

在重要出版品，《山達基品格入門》中，L. 羅恩 賀伯特闡明山達基人所需的品格標準，而且清楚說明，奉行品格是信仰的基本。個人的目標是生存——也就是說，所有八大動力上的生存，從個人和家庭，朝向無限的存在狀態，也就是所謂的上帝〔參閱六、（九）〕。以山達基的概念而言，生存是要符合全部宗教議題——救贖。品格行為被定義成：有助於最終目標的理性行為。因此賀伯特強調：如果一個人要完成自我救贖，並且促進人類救贖，每個人需要應用品格準則到他的行為，並且擁有合理的作為。因此，類似於佛教徒為了改善他未來的因果，出於利己而奉行良善，山達基人則是被要求行為的理性——也就是，符合品格——以達成生存，這是為了自身，也是為了八大動力所包含的龐大區域。賀伯特寫道：「品格是個體本身為了達到自己和他人在所有動力上的最佳生存所採取的行為。有品格的行為就是有利生存的行為。若不運用品格，我們將無法生存。」〔頁18〕生存不是指能生存就好，而是極佳的生存狀況。「生存是用歡樂來衡量的。」〔頁28〕因此，就像在基督教裡，救贖需要快樂的狀態。但「一顆純淨的心與一雙乾淨的手，才是獲得快樂與生存的不二方法」〔頁28〕；因此，在實踐中，達成生存是需要堅持道德標準。賀伯特寫道：「至於理想、誠實、同胞愛——缺少了這些東西，個人或眾人的生存都不會好。」〔頁24〕山達基品格包含道德規範，但它更進一步的聲明：唯有應用山達基品格的重要行為規範，才能導正當代道德的惡化狀況和反社會人格活動，因此人類得以贖罪。

在1981年，賀伯特制定出一套道德守則，據說是基於常識而來的。他撰寫這本小冊子，在裡面將守則寫為「這是個人的工作……不是教義的一部分。」然後他試圖將守則廣泛地傳播出去，作為現今社會道德淪喪的解決方案，然而，山達基人採用這個道德守則作為宗教的一部分。這個守則在相當程度上，仿效了十誡和其他基督教道德守則，它是以現代語言來表達，再加上以社會面、功能面和實際面來解釋其中許多原則。守則禁止謀殺、竊盜、不誠實、所有非法行為、傷害善意的人，而且它囑咐，除了那些之外，對性伴侶的忠誠、對父母的尊重、協助小孩、溫和、支持公正的政府、

履行義務、尊重他人的宗教信仰、照顧健康和環境、勤勉與能幹。它包含負面或正面的詮釋，基督教傳統中時常提到的金科玉律：「己所不欲，勿施於人」。這本小冊子敦促讀者能向他人傳遞複製品，因為他人的快樂與生存，與讀者自身也息息相關。

七、（九）山達基的宗教聲明

儘管上述各項皆符合宗教，山達基最初並未被認可為宗教。甚至，於1954年三個教會被合併為山達基（有不同的名稱），但山達基的宗教影響仍然沒有全部探究完。然而，賀伯特堅守山達基的宗教目標。他寫道「山達基已經達成了人類所有歷史記載中所陳述的宗教目標：藉智慧之力使靈魂自由。這個宗教比1950年之前，西方世界所知的宗教，蘊含更多智慧。即便不使用療法，僅僅教導我們的真理，也會為野蠻的西方世界帶來文明〔《人類能力的開創》，頁417〕。無疑的，若提到基督教的審判日，賀伯特認為基督教在某些方面比佛教更原始，例如「……野蠻民族對釋迦牟尼佛的言論所做的一種詮釋。釋迦牟尼佛說過『使靈魂從生死的輪迴中解脫』」。〔《鳳凰城演講系列》，1968年，頁29–30〕。「以最古老與完全的意義而言」，山達基本身是個宗教。〔出處同上，頁35〕。在1968年的《山達基的特色》當中，賀伯特重申一些更早的重點，並宣稱山達基的背景包括吠陀、道、佛陀、猶太人與耶穌，以及許多哲學家。山達基已經「帶來第一個宗教技術，來克服因為忽視靈性而產生的大量積壓工作」〔頁10〕，然後他把這當作是將釋迦牟尼佛的誠實和精確，與亨利．福特的緊急產量主義連結起來〔頁12〕。他認定聽析員是受過聽析技術訓練的人，以及山達基訓練作為宗教教育。

七、（十）L. 羅恩 賀伯特身為宗教領袖

聲明（如果本身沒有聲明，就由信徒聲明）常常是：宗教運動的創始人是天啟的特殊代理人，至高之神透過他們表達旨意。宗教領導能力裡的預知，是一般猶太－基督－伊斯蘭教傳統裡的特性，但在印度佛教傳統裡，宗教領袖更被視為大師，他能夠藉由向信徒指出一條他先前已探索過的啟發之路，而使他們獲得益處。賀伯特則是更完全符合後者。他是位老師，與其說宗教真理已揭示予他，不如說是他藉由科學研究去發現各項事實，這些事實指出某些有療效的應用，和形而上的知識，能解釋人類更高的

存在和最終命運。現今山達基的著作，建立起賀伯特的形象，他被欣然的描述為天才，大多是以頌揚式的傳記來強化名聲，並稱讚宗教運動的先知們、領導者和創始人們的獨特經驗〔例如:《什麼是山達基？》頁83–137〕。在基督教傳統宗教領袖當中，其角色和好名聲，與山達基的賀伯特最類似的，是瑪麗．貝克．愛迪，也就是基督教科學會的創始人，以及十九世紀末到二十世紀初，各式各樣新思想運動的領袖們。

七、（十一）宗教與教會機構

組織教會並不是宗教或宗教系統所必須的。在山達基註冊登記為教會之前，其架構內的精神元素結合在一起，就已證明山達基就是個實至名歸的宗教，但即使以機構作為教會是否為宗教的評判標準，山達基還是符合這個測試。在1950年代山達基組成了教會，頒布了信條並制定了某些儀式。此信條與儀式將山達基信仰系統中所隱含的承諾在體制上確立下來。山達基教會的結構是有階層性的，它反映出精通其教義所需的學習和精神啟蒙的分級系統。較低階的機構，被設計為中心，也就是傳教的單位。教低階的教會負責牧師授任前的基本訓練，並服務當地「教區」的教友會眾。這層教會機構，構成系統的核心。在這之上，有更高的教會機構階層，致力於高階聽析員訓練和聽析。高階的機構提供指示給低階機構。類似這個結構，教會已發展出志願牧師，是由一般民眾所組成，他們接受社會服務和社區工作的訓練。牧師本身有分等級，他所完成的訓練課程標示出他所在的等級。志願牧師資格要求較低，他們負責監獄和醫院拜訪，而較高階的牧師則會讓人成為山達基人的會眾，數字說明了這一切。正式的整體教會結構與基督教教派有一些相似，但教義和修行方式則不相同。志願牧師似乎類似於英國國教和其他教會中的平民執事。

七、（十二）山達基的信條

在1966年的著作《山達基創始教會之儀式》解釋道：「在山達基教會服務中我們不使用禱告、虔誠的態度，或天譴的詛咒。我們使用事實、真理，以及對山達基這門科學的理解。」〔頁7〕山達基教會信條非常重視人權。它確信人人生而平等，而且有權利實踐與表現他們自己的宗教；對自己的生活、理性、防禦，以及「構思、選擇、協助或支持所屬之組織、教會與政府」享有權利，對於「自由思想、自由談話、自由書

寫己身意見……」也有權利。它也確信「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。」它堅持「人性本善；人在追求生存；人的生存須仰賴自身、同伴以及他和宇宙所建立之情誼。」它也重申「……身為教會成員的我們相信，天理禁止人類：摧毀其同類；摧毀他人之理智；摧毀或奴役他人之靈魂；摧毀或傷害其同伴或團體之生存。身為教會成員的我們也相信：靈魂可以獲得拯救，也唯有靈魂才能拯救或治癒身體。」

七、（十三）山達基宗教儀式

山達基教會所設計的結婚與葬禮儀式，雖然與傳統不一樣，但並沒有徹底偏離西方社會。命名儀式，也就是所謂的「命名儀式」是更清楚奉行山達基信仰系統的原則。它的目的是要協助這個剛剛降生的希坦。一般認為，當希坦獲得一具新的身體時，他沒有意識到他的身分，而這個命名儀式是為了協助希坦學習他新身體的身分、父母的身分，還有會協助這個新個體的乾爹乾媽。因此這個儀式是某種定位程序，完全符合山達基形而上學。

八、崇拜與救贖的概念

八、（一）崇拜 —— 概念改變

有神論——其中的傳統基督教——認為崇拜是重要的，它是敬神的正式表現、謙卑，屈服於神、祈禱（與神溝通），以讚揚來表達，感恩他的獲益。（舊的崇拜概念也牽涉到奉獻——動物或人——以及取悅一位復仇或忌妒的神。但崇拜的概念已改變，而且舊的崇拜形式，曾經被視為不可或缺，現在會被視為違反律法。在我們的年代崇拜的概念一直在變，傳統教會內部以及新運動皆是如此。）傳統的崇拜概念，通常跟神（或多神）或崇拜態度和行為的對象有關。崇拜的定義是狹隘地依據歷史上猶太－基督－伊斯蘭教的實踐模式所訂定的，與英國近來審理法院案件所使用的定義相符。然而，經驗上的證據清楚地表明，這種崇拜的定義並沒有出現在所有宗教當中，即使有出現，它也表現出顯著的不同，其中一些例子如下。

八、（二）崇拜的變化 ── 小乘佛教

第一：小乘佛教──純然的小乘，和其他宗教並沒有認定至高無上的神，而是終極的律法或原則，它沒有提出要求也沒有依賴信徒的崇敬、讚揚或崇拜。一般公認神並不是宗教的必要條件，因此──如果這概念會被保留──那麼就必須採用比基督教傳統中，所描述的崇拜更廣的定義。

八、（三）崇拜的變化 ── 日蓮佛教

第二：有各種宗教運動，例如日蓮佛教（Nichiren Buddhism）否定至高無上的存在，但需要偶像崇拜。創價佛教徒（Soka Gakkai Buddhist），這個團體大約有一千五百萬名信徒，英國大約有六千，他們膜拜御本尊（它是一個曼荼羅上面刻有終極真相的重要符號或規則）。藉由膜拜御本尊（Gohonzon），這些佛教徒期待能從它得到祝福。因此，儘管已經明確否定至高之神的存在，類似於基督教曾提及的膜拜概念仍然可能出現。

八、（四）崇拜的變化 ── 貴格會

第三：即使在廣泛的基督教傳統裡，崇敬的態度和謙卑並不一定暗指特定的行為模式，像是在東正教、羅馬天主教或英國國教裡看得到的，信徒可能會鞠躬、跪拜或五體投地、發聲讚美、感恩、祝福，並且藉由懇求來尋求被降福。在基督教有很多運動，遵循不同的修行活動：貴格會（Quakers）就是個實例。貴格會成員以崇敬的心情聚會，但不會投入正式的崇拜舉動，例如念誦固定的或親口說的禱告、唱讚美詩或吟詠詩歌。通常他們會安靜的進行聚會。

八、（五）崇拜的變化 ── 基督教科學會

第四：在基督教裡，有一股潮流，在舊教會或各種新興的團體裡產生，認為神是以越來越抽象的方式表現出來。因為一些主要的現代神學家，已經重新定義上帝的概念，通常都會摒除「上帝就如同人類一樣」這種想法（參閱上述三、〔四〕）。舊的崇拜觀念對某些人來說，似乎不合時宜。意見調查顯示：相信上帝的人當中，越來越多的

人不相信上帝是一個人，他們寧可相信上帝是一股力量。新興宗教運動裡，有時候會採用這些對上帝有著更現代、更抽象概念的各種「崇拜」形式。其中一個例子是基督教科學會（Christian Science）。因為這個運動，它早於山達基超過70年，它有很多特性與山達基相同，而且因為基督教科學會，長久以來都被認定為宗教，所以在這運動中，其膜拜的態度更是被徹底探討。在基督教科學會，神的定義是「原則」、「生活」、「真相」、「愛」、「心靈」、「精神」、「靈魂」。這些客觀的抽象定義，不需要表面的順服和尊崇，而且這些特性在基督教科學會的教會服務裡，只表現出一部分。瑪麗．貝克．愛迪（基督教科學會的創始人）對膜拜的觀點，都寫在她的教科書，《以聖經之鑰開啟科學與健康》（Science and Health with Key to the Scriptures）：

> 出聲的祈禱永遠無法做到靈性瞭解……長禱告、迷信和信條，會剪去愛的翅膀，以人的方式將宗教當做衣裳。無論什麼具體的崇拜，都會阻礙人的靈性成長，讓他無從證明他導正錯誤的能力。〔頁4–5〕
>
> 你們是否「愛你的上帝，全心全意」？這個命令包含許多意思，甚至是交出所有純然身體的感覺、愛慕之情和膜拜。〔頁9〕
>
> 耶穌的歷史形成一個新的曆法，我們稱為基督紀元，但是他建立了不講究儀式的崇拜。〔頁20〕
>
> 令人難過的是，「神聖的服務」這個詞已經變成公眾的崇拜，而不是日常的行為。〔頁40〕
>
> 唯有當我們停止物質方面的崇拜，我們才會有精神層面的崇拜。虔誠是基督教的靈魂。透過物質象徵物的膜拜是異教行為。猶太教和其他儀式是此類型，只是真正崇拜的影子而已。〔頁140〕
>
> 以色列人將他們的思想集中在他們試圖去崇拜的靈性有形物上。對他們來說，物質是實體，精神是影子。他們想從物質的角度來敬拜聖靈，但這是不可能的。因為他們沒有充分理解神能夠展現醫治的力量，所以即使他們可能呼求耶和華，但仍無法證明他們的禱告已受垂聽。〔頁351〕

雖然基督教科學會在會眾中使用主禱文（Lord’s Prayer），但主禱文被理解為與愛迪的教理有許多符合。基督教科學會的靜禱是肯定「真理」而不是哀求；上帝是一個「原則」被人們呈現出來，而不是一個「存在個體」，被人們請求息怒並取悅。因此基督教科學會裡的崇拜，在形式上、情緒上與表達方式，都與傳統教會的崇拜不同。

八、（六）崇拜是根據它的對象來定義而不是形式

上述對各種崇拜行為的評論，指出了一件事——如果所有的適當實際經驗必須提供佐證，被列入考量——那麼對於崇拜就需要一個更廣的定義，它比某種特定傳統所侷限、所決定的定義更加廣泛。基督教教會裡的傳統形式，並沒有完全用盡所有的崇拜模式，在這些模式當中，崇拜可以且確實有實踐（甚至是基督教教會裡的）。務必區分崇拜（這可能是特別的、當地的、區域性的或全國性的）的表面形式和崇拜的目的之間的不同，我們可能會將目的呈現得能夠一體適用。為了信徒能達到最終救贖或啟發，崇拜的目的就是要建立信徒和超自然終極實相（存在、標的、律法、原則、次元、「存在的國土」或「心」）之間的和諧關係，不管信徒所屬的宗教體是如何認定這個終極實相。我們是以崇拜的目的來定義崇拜的特性，因此若強調這一點，就能顯明崇拜所採用的各種形式所代表的文化相對性。如果崇拜是以它的目的來定義，我們就可以理解終極實相的不同概念，從眾神一直延伸到超自然法則。因此，神被當成獨裁者崇拜，他會給予協助或施加傷害；崇拜一個擬人化的神，強調的是信任和依存的關係；崇拜更複雜的上帝概念，就是不把重點放在至高之神情緒的反覆無常，而是強調必須追求更廣泛的品格準則之間的和諧；崇拜一個完全抽象的最終實相、律法或次元，則是關心知識的傳播、獲得啟發和領悟人類完整潛能。所有這些不同的特定目標，可能被視為是人類尋求救贖的一部分，但是可能會被認為是不同的救贖。對終極實相、人類「存在的國土」的崇敬，是對生命的尊重和關心，它不需要依靠任何特定的文化屬性行為形式或規範。

八、（七）詩詞崇拜模式的消退

在多元宗教社會，如果宗教的多樣性被正式認可，那麼對於「崇拜是由什麼構成的」這個概念一定要用抽象的用詞來陳述。從此而後宗教裡的趨勢，是朝向抽象且更容易普及的表達方式。不只是對於主要神學家，在神職人員之間也是如此，而且在許多新

宗教運動中，也是顯而易見。在科學化和技術化的年代，人類對神或終極的概念，傾向於以符合科學和技術經驗的術語來瞭解，即使這種語言和概念化的方式，反對傳統的詩的意象（這種意象曾經是典型的宗教表達）。詩的模式不只在新運動中，也在所謂的傳統教會中，被堅決淘汰，它也許會被視為羅馬天主教教會在梵二（Vatican II）之後的聖餐儀式改革；用更乏味的、更白話的而且更口語的表達形式，來代替英國教會裡的共用祈禱書，因此也淘汰了詩。在這些教會之外，對傳統沒有絲毫尊重義務的宗教團體，在創造新語言和新儀式方面，能享受更大的自由。山達基就是其中的一個團體。

八、（八）以溝通作為崇拜方式

山達基呈現一個完全抽象的至高之神，第八動力。山達基人試圖要擴展他們的覺察力和理解，來涵蓋所有的存在向度，伴隨一個目的是要去協助並成為至高之神或無限的一部分。山達基人尊敬生活，而且認為上帝是終極的存在國土，但這個認知並不需要特定形式的行為，相當接近傳統基督教教會裡所認為的「崇拜」行為。山達基是將不同宗教背景的人組織起來，強調嶄新概念的創造、生命的意義與救贖，及其教義（以數個偉大宗教傳統和廣泛的科學定位，作依據而規畫）。因此，山達基以抽象和通行的用語提出它的理論，完全是很恰當的做法，它的崇拜概念符合這些觀點。一般的立場表示如下：「在山達基，我們用溝通表示崇拜。能夠有效地表達崇拜的人，就是他認為自己能夠克服與至高之神溝通時必要的距離。」〔《山達基宗教》，頁30〕

山達基的本質，是透過溝通去瞭解——與希坦自己的過去溝通，與環境溝通；以這樣的觀點，可能會聯想到基督教崇拜裡的溝通方式，聯想到一個人試圖以祈禱和聖餐儀式與神溝通，在這當中，的確，他的舉止就是傳統教會所謂的「領受聖餐者（communicant）」。目的大致上是相同的——淨化個人，重建靈魂，長遠救贖過程中的一部分。在山達基有兩個基本溝通形式——聽析與訓練。

聽析，就是個人與他的（希坦的）過去溝通，是藉由聽析員與電儀表來居中處理，但它基本上是一個聽析程序，讓這個人與他真的且原始的自我更加和諧，而且在這個概念中，試圖要讓他接觸到基本靈性的真實性。

山達基教材的訓練，就是與基本真理和存在狀態的溝通。透過逐漸增加的瞭解，這個人尋求更多與他的本我、與他人和所有生命的溝通。這些活動也分享崇拜的組成特性，即使是愛慕（神）這個層面、過去對祂的取悅和舊時代的哀求，在這個現代教材中，都被取代了。

八、（九）山達基生存的目標

這個關鍵詞，揭露了山達基教會服務的目的是「生存」，山達基著作裡一再強調的概念。然而「生存」只是舊宗教概念「救贖」的現代同義詞，而且救贖是所有宗教裡崇拜的主要目標；在全能之神和信徒之間，建立和諧關係，能減少或免除不良和邪惡的經驗，而且持續的生命走到最終時能得到大量的益處。山達基處理的是希坦的救贖，擺脫物質、能量、空間和時間的重擔，以及（用更接近的例子來說）用他的能力克服身體缺陷和日常生活的起伏。希坦，也就是人類轉化或靈魂，早在身體前就存在，而且期望「讓它生存下去」。生存最終會連結到第八動力的生存，至高之神，而且山達基的聽析與訓練服務，是要加強對於這個終極真實性的覺察。因此實踐是參與者更新和加強自己認識超自然的機會。以我們上述探討過的廣義來看，這是崇拜和啟發的機會。

八、（十）聽析與訓練

山達基的核心活動是聽析和訓練。這些是靈魂救贖的媒介。希坦唯有藉由這些方法——也就是說，這個人——重獲自由，並且達到一個精神狀態，能「主導」生命及物質世界。聽析，在這當中，這個人面對他過去的疼痛和創傷，幫助他建立對生活的控制，使他擺脫反應式心靈的非理性衝動。因此，接受聽析，可以說待清新者是走上靈性的救贖追尋，其益處增多了，而且它最終會產生一個狀況，讓希坦不再被物質狀況（質能時空）「擾亂」。這種靈性追尋（以救贖做為其結果，可能會有外在形式和教義說明這些分歧點）是全世界進步宗教的中心議題。

訓練是為了向任何想尋求啟發，或致力於幫助他人得救的人傳達智慧。這些程序的不言明目標，是要求這個人面對他的過去痛苦經驗，並且克服「他將自己失敗原因歸究於他人」這種傾向。訓練這一端是透過一系列的分級結業課程，讓學生學習並且精進

聽析技術，一旦達到適當標準，便相信能有效應用到任何待清新者身上。訓練被規畫成密集的過程，而且任何人一旦親眼看到那些進行訓練課程中的人有多麼專注，就像我拜訪位於聖崗莊園的山達基教會，會印象深刻於學生們一致表現出的專注和嚴肅，當然，那是種宗教虔敬。

八、（十一）賽格爾度案的錯誤

山達基是一個宗教，其組織根本上並不符合傳統教團路線。面對現代的溝通革命，當已建立的教會開始認知到教團結構的侷限，並實驗其他各種崇拜模式，此時山達基已經發展出一個嶄新且更為密集的靈性服務。聽析所需要的一對一關係，和聽析員的密集訓練系統，構成了一種照顧模式，是要照顧每一個特定人的靈性進展，這遠超過傳統形式的教團牧師所能提供的任何神職關懷。

違背一般的理解，山達基對於崇拜的實踐，其地位還沒能夠在法庭處理。在早期的案例，〈王國政府訴登記總長單方訴訟賽格爾度及其他〉（Regina v. Registrar-General Ex parte Segerdal and Another），1970年，核心的爭議在於，山達基教會位於東格林斯特德的一棟建築物是否符合「宗教崇拜的聚會場所」資格，教會在那裡進行的服務是否符合「崇拜要件」的一定標準。這些服務包括每週佈道會和其他聚會、命名儀式、葬禮與婚禮。雖然在此案例中，丹寧勳爵（Lord Denning）裁定這些特定服務並不構成崇拜，實際上山達基教會的宗教實踐核心，在於聽析和訓練的步驟。對於山達基人，是這些活動構成了所謂的崇拜——與靈性事實的溝通——而不是法院在賽格爾度案中所著重的那些服務。當然，這些崇拜活動可能不符合法院要求的標準（法院心中所想的是基督教崇拜），因為它不是對神的崇敬，而是實踐者的理解過程。

從上述內容八、（一）～八、（六），可以很明顯地看出並不是所有宗教都設定有一個至高之神。在賽格爾度案例中，丹寧勳爵提到，他相信佛教是原則中的例外，然後他說也許有其他例外。為什麼山達基不是呢?如果有例外，難道不是去質疑原則，然後取消掉在使用的定義？儘管是在討論例外，有個傾向要再次強調「至高之神是崇拜中的必要元素」，符合文化的學說所堅持的範圍便因此展現出來，儘管其他文化提出相反的證據。事實上，當然，山達基認知有一至高無上的神，但認為那實體不容易理

解，而且在這個人類啟發的階段，與祂溝通是罕見的。因此，山達基念力設定有一個至高之神，但並沒有認定人可以要求深入瞭解祂的存在。這表示出一種謙卑，有時候宗教界會缺乏這種謙卑，這些宗教都鼓勵他們勇敢的要求要瞭解神的意志。

由於對於至高之神的有限理解，基督教裡常見的依賴態度，加上懇求、敬仰、讚美和祈求變得不恰當。對於那些支持現代神學家所強化的上帝定義的基督徒而言，這些是再恰當不過的了（參閱二、〔四〕）。山達基人並不缺乏崇敬，他將萬物視為崇敬的對象，但若沒有擬人化的上帝，猶太基督傳統裡的崇敬要素和形式，變得無法應用。當崇拜的本質被認為是其目的和對象，而不是其外在形式，就不難承認山達基實踐是種崇拜的形式。

九、山達基的學術評估

九、（一）宗教組成要素的學術評估

以學術評估宗教的組成要素，最終還是根據對於人類行為的觀察：可觀察到的現象提供適當的實際經驗證明，來決定宗教的指標是什麼。發展出學術原則能夠符合客觀、公正和品格中立，而且標準方法（神學常用的）的影響力下降，因此提供了新的依據來評定宗教是由什麼構成的。

九、（二）山達基宗教地位的學術評估

學術界的社會學家（宗教運動團體的客觀研究進入到這個領域）通常都認可山達基是門宗教。一篇關於山達基的論文收錄在《現代美國的宗教運動》（Religious Movements in Contemporary America）這本書裡，編輯為厄文・I・札爾士基（Irving I. Zaretsky）與馬克・P・里昂（Mark P. Leone），（恩格伍德，N.J.:普林帝斯霍爾，1973年〔Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973〕），作者在這當中沒有質疑山達基是否為宗教。英國社會學家艾琳・芭克（Eileen Barker）編輯的作品《眾神與人：西方的新宗教運動》（Of Gods and Men: New Religious Movements in the West）（梅肯市、喬治亞州：

梅瑟大學期刊，1983年）（Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1973）當中探討了山達基，毫無疑問地將之做為一門宗教，四篇論文當中有三篇有注意到這個團體。在第四篇論文（〈新宗教和類宗教運動的參與比例〉，作者是蒙特婁康科特大學的腓特烈克·博德與威廉·雷伊莫）（Participation Rates in New Religious and Para-religious Movements by Frederick Bird and William Reimer of Concordia University, Montreal），山達基被順帶提到，視作一種新療法運動和類宗教運動。然而，作者說山達基與其他團體「因為在他們的象徵與儀式中，以明顯類似的方式，他們尋求在每個人身上重燃神聖力量……」（頁218）。在艾琳·芭克編輯的另一作品《新宗教運動：瞭解社會的面向》（紐約：艾德溫梅倫出版社，1982年）（New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society,〔New York: Edwin Mellen Press, 1982〕），山達基只有被部分作者簡短提及，但完全沒有任何暗示說山達基不是宗教團體，此外，它也在著作尾端的新宗教運動團體字彙表中被提及。

本文作者在宗派意識的一份簡短研究〔布萊恩·威爾遜《宗教教派》（倫敦：韋登費爾德出版社；以及紐約：麥格羅希爾出版公司〔McGraw Hill〕，1970年）〕當中，呈現教派的分類，山達基被包含在內：我認為它（且仍然認為它）毫無疑問地是個宗教主體。在那本著作中，山達基的社會學屬性被歸類為類似基督教科學會、通神學、伊希瑞厄斯社群（Aetherius Society）和各式各樣的新思想運動團體（例如宗教科學教會、基督教聯合學校和神性科學〔Divine Science〕）。

1990年，我出版了一本著作《教派主義的社會面向》（牛津：克拉倫登出版社），蒐集了各種教派和新宗教運動的研究。其中有個章節，標題為「山達基：世俗化的宗教」，特別關注於「是否可以認定山達基是門宗教」這個問題，並且結論為山達基的確應該被認定為宗教，而且它包含各種概念與守則，符合當代的世俗且理性的社會。

更近期的社會學研究採用同樣的立場。因此，彼得·克拉克博士（Dr. Peter Clarke），倫敦國王學院的新宗教中心主管，在評定歐洲的新宗教運動的模規大小和成長時，在他的書《新布道家》（The New Evangelists，倫敦：人種學〔Ethnographica〕，1987年），豪不猶豫地將山達基列入宗教。在他的著作《教派爭論：社會對新宗教運動的反應》

（Cult Controversies: Societal Responses to the New Religious Movements），（倫敦：塔維士達克，1985年），詹姆士．A．貝克福德（James A. Beckford）教授，現為華威大學（University of Warwick）的社會學教授，他使用——指向大眾的成見——「異教」這個詞，但他否定使用這個詞有任何貶低的原因，正因如此他才會使用它。然而，更重要的是，在沒有限定任何條件之下，他認可山達基是一個宗教。他寫道（頁12）：「社會學家〔是〕對於適當地稱呼宗教團體沒有共識，例如聯合教會、山達基、上帝之子、奎師那教派國際協會……」，沒有共識是牽涉到這些團體是否應該被命名為教派、異教，或只是新宗教運動團體——但是，他們全都是宗教，貝克福特的討論讓讀者對此毫無質疑。其中最權威的是倫敦經濟學院的艾琳．芭克教授，她是INFORM（聚焦新宗教運動之資訊聯絡網）的創始人暨前主管，這是由內政部直接財務贊助的機構。她寫了一本書《新宗教運動：實務簡介》（New Religious Movements: A Practical Introduction）（倫敦：女皇辦公室，1989年），尤其是要提供大眾（特別是給信徒的親戚）有關新宗教的正確資訊，以及要如何看待它們。在此著作中，她理所當然地將山達基作為一門宗教，是她研究主題的一部分（頁147），並且將山達基教會收錄於附錄描述的二十七個新宗教團體當中。

九、（三）山達基是宗教嗎？——弗林教授

在紐奧良羅耀拉大學（Loyola University），耶穌會社會學家約瑟夫．H．費希特教授S.J.編輯的學術論文集當中（《美國主流教會之外》，紐約：沙崙玫瑰出版社，1983年），密蘇里州聖路易市，華盛頓大學宗教研究副教授法蘭克．K．弗林（Frank K. Flinn），直接而詳細地處理山達基宗教地位的問題。他首先考慮戴尼提的宗教地位：

> 很多評論家都宣稱山達基是心理治療，偽裝成一個宗教。然而，這個問題的關鍵在於：一個人是否能夠用牢固且迅速的規則，把治療從宗教或甚至哲學中區分出來。Therapeuo（治好、治療、恢復）這個字，經常在《新約聖經》裡看到，是指拿撒勒的耶穌施行的靈性與物質治療……
>
> 雖然戴尼提有宗教與靈性的傾向，但它還不算是一門名符其實的宗教……戴尼提不承諾所謂的「超自然」獎勵作為它療法的必然結果。然而，它確

> 實承諾「超越世俗」的獎勵……第二，在這階段的戴尼提活動，印痕都被回溯到最早的胎兒階段……第三，戴尼提只有四個「動力」或「生存驅動」——自我、性、團體、全人類……第四，戴尼提的聽析技術逐步採用〔沒有使用〕「電儀表」。
>
> 對於「山達基何時開始成為宗教」一直有許多爭論。可以指向1952年在亞利桑那州的鳳凰城，籌組賀伯特山達基人協會，然後1954年建立山達基創始教會。然而，宗教概念在教會的自我瞭解中何時萌生，並無法從合法組成的過程中告訴我們。這樣的爭論讓我們想起其中一個十九世紀紛爭，關於基督教是何時開始的：在耶穌在世的時候嗎？在猶太教的時候嗎？保羅與使徒們的時期嗎？（頁96–7）

然後弗林認為以上所提的，從戴尼提轉變到山達基的四個因素，記下第一個要素（轉到超自然的目標）是藉由從「清新者」這個目標轉變到「運作中的希坦」這個目標，並且附帶提到：「『希坦』的概念不再指心理狀態，而是指類似於基督教對『精神』或『靈魂』的概念，是不朽的，是超越頭腦與心靈的。」（頁98）第二，印痕與前世有關。第三，我們加入了新的動力，包括動物的生存、物質宇宙、靈魂和無限。第四，電儀表被提及，他說：「從我的角度來看，我建議，……使用電儀表最好被視為『技術聖事』。就像基督徒將聖事（例如：施洗禮）定義為『內在或不可見的美事，有一個外在且可見的表徵』，所以山達基人將電儀表視為內部不可見狀態（『清新者』）的外在可見指標。」（頁99）

弗林進一步評論：

> 宗教這個詞源自於religare，意思是「凝聚在一起」。這讓我想到廣義的宗教是一種信仰系統，它以象徵來表達，這些象徵可以凝聚每個人與（或）團體的生活，以一套宗教實踐（儀式）來呈現，而且是由有秩序的生活模式來支撐。信仰、實踐與生活模式，將人們的生活凝聚在一起，讓他們的存在有個最終意義。雖然所有宗教都有這三個層面作為基本要素，舉例來說，有些強調組織系統或生活模式、信仰系統或儀式實行。在山達基裡，我們看到一個例子，一個團體以宗教修行活動（聽析技術）而開始運作，

> 很快就發展出強而有力的教會結構，也只有如此才能將其信仰系統形式化成一種信條。這並不代表信仰系統，在教會早期演化的不同階段，就已經出現。只是它當時沒有被正式〔它後來的方式〕編寫，機構技術從一開始就是如此。（頁 104–5）

弗林提到山達基機構，說它是「強而有力的教會結構」，它的系統將課程和聽析步驟按照分級來安排。

十、山達基與其他宗教

十、（一）山達基與其他信仰的相似

在意識形態、實際應用和組織方面，山達基都徹底不同於傳統基督教教會和異教。然而，考慮到多元文化與多元宗教的社會，勢必普遍存在的廣泛觀點，很顯然地，在各種要素中，山達基的地位非常接近其他不容置疑的宗教。在意識形態上，它相當類似印度教數論派（Sankhya）。不過，比起非國教徒團體，它的會眾活動更加不是其重心所在，然而，這些活動當中仍然有許多重要之處與一些非國教徒體系並無不同。其救贖目標顯然是形而上的，而且在某些方面類似於基督教科學會。

十、（二）雙重成員身分

山達基的獨特特色是，成員不會因為投入山達基，而被要求放棄其他宗教信仰與關係。從這個特色也許可以推斷：山達基甘於被認為只是在提供額外或補充的信仰和實踐，但這種推論是毫無根據的。我曾經與資深教會主管以及個別山達基人討論山達基的這個層面，而他們的回應是：不需要存有排他心理，它的存在是因為實踐。根據他們的說法，當一個人越來越投入山達基，必然會捨棄先前的信仰。舉例來說，我的經驗是猶太教徒變成山達基人，他可能會基於文化因素維持與猶太教的關係，可能會與家人和朋友慶祝猶太假期，但他或她不會實踐，也不會相信猶太神學。從我學術的觀點來看，這種解釋似乎正確。山達基人認定他們的信仰是完整的宗教，會要求成員全心投入。

進一步解釋，雖然「宗教虔誠是出於排外，不容許雙重或多重成員身分」這是猶太基督回教傳統的特性，但這個原則與世界上許多宗教相去甚遠。大多數印度教與佛教分支也不會這麼要求。佛陀不禁止對當地神祇的崇拜。印度教能包容多重忠誠。在日本，許多人自詡為佛教徒和神道教徒。宗教的共生是眾所皆知的現象，在某些層面，它已經發生在基督教裡（例如：某些英國國教主教包容通靈術或五旬教義，雖然官方教義並沒有明確顧及這些信仰體系）。山達基採用一個與西方基督教傳統不同的立場，尊重雙重或多重關係；不能以這點來否認它的宗教地位。

十、（三）山達基的公開及祕傳元素

山達基的大眾形象，並不符合一般的宗教刻板印象。它的著作可能分成廣泛流通的公開著作和祕傳的著作。公開著作主要是關於山達基形而上學的基本原則，以及實際的應用以幫助人們應付他們溝通的問題、人際關係和保持機智、理性，對生命的正面定位。保密的著作只提供給山達基高階學生，它呈現宗教形而上學更完整的說明，以及更高階的聽析技術。它進一步詳細說明希塔的理論（靈魂的原始概念）；因為前世的過程而逐漸陷入物質宇宙，因此而下墜；而且它指出一個方法，人可以藉此獲得——嚴格地說，是重拾——超自然能力。只有高階山達基人被認為能夠掌握如何說明信仰系統，且完全理解祕傳著作裡更高等級的聽析步驟。

區分了公開和祕傳的教誨，山達基在宗教中顯得並不獨特。耶穌宣告的原則「我有很多東西要告訴你，但汝現在無法承受」（約翰16：12），保羅區分給成熟信徒的肉，還是給嬰孩的牛奶（林前3：1–3，希伯來書5：12–14），各種基督教運動一直保有基礎和高階教義與實踐之間的區別。在基督教邊緣的諾斯替（gnostic）教派傳統，明確地致力於維護深奧教義，而當代團體有時候被學者分類為「諾斯替」教派，一般來說都會有這種特性。一個例子是基督教科學會，其中的一般教義被各種主題強化了，這些主題是教給那些渴望被特殊階層的老師認可為信徒的人，這當中的內容是機密。除了這些個案，耶穌基督後期聖徒教會，其特殊儀式只開放給那些有好名聲並獲得主教允許的摩門教徒:這表示，除了那些之外，他們一直滿足什一稅的貢獻給教會:沒有其他人被允許參觀這些儀式。類似新教徒主流，五旬節教徒常常揭露他們教義與

「靈禮」的完整意義；這只出現在指定的服務中，不會出現在那些用來吸引非五旬節教徒的聚會中。這樣子區分的理由也是種教育原則——高階資料只能提供給那些曾經接受更早、更基本指導的人，那使他們有能力吸收更高層次的指導。這是山達基所採取的立場，其教義需要學生專注且系統化的努力來學習。

十一、用於山達基的宗教指標

十一、（一）消除文化偏見

評估新宗教運動時有各種不同的困難。其中一個是：在大多數社會中，對於那些重視古老習俗和傳統的宗教，都存在著沒說出口的想法。宗教的用法與表達方式，常常藉由提及傳統來被認可。改革宗教是不容易宣傳或被接受的。第二個問題是正統學說的強烈規範立場（尤其是在猶太－基督－伊斯蘭傳統）它會排斥篡改，而且採用相當貶仰性的語言去描述它們（「邪教」、「異教」、「非國教」、「異議份子」，等等。）。第三個問題在上述的段落中有暗示過，也就是：對那些在一個社會中文化已改觀，然後被帶到一個宗教傳統裡的人而言，要去瞭解其他人的信仰體系，與他們的宗教熱忱產生共鳴、認可他們表達方式的正統性，是格外困難的。宗教想法概括某些文化偏見和盲目。但是，當我們企圖解讀像山達基這樣的運動時，不可避免的，這些障礙被發現並且超越了。這並不意味著要理解一套宗教觀念，人們就必須接受它們是真的，但如果要對其他信仰的信念給予適當的尊重，必須建立某種融洽關係。

十一、（二）至今為止的個案

前述的討論必須非常廣泛且涵蓋甚多，這順帶牽涉到與其他宗教團體的比較，以及檢視山達基人撰寫的著作和山達基相關的學術著作。對山達基的歷史、教義、實踐、宗教組織及道德影響，已經簡短地做了問卷調查，並把注意力特別放在，針對這個團體的宗教地位所做的評估當中有爭議的那些層面。這樣的評估，提出了許多相關的想法，滿足了「山達基是一個宗教」這論點。然而，因為我們曾企圖（上述二）以抽象概述的方式，說明那些特色和功能，這些特色和功能是涵蓋廣泛且高度可能性的，在

宗教系統中，現在適合將這個模式變成嚴謹的用法，作為「山達基宣稱是一個宗教」的基準點。在山達基和標準規格所使用的術語之間，有很寬廣的分歧點，但這可能，至少在某程度上，符合許多——或許是所有，宗教運動的案例。仍然，考慮到因為使用抽象概念而產生的籠統，我們應該要能夠察覺山達基有多少部分符合我們已經製作出的清單中的條件（在沒有過度困難的問題或潛在的分歧的狀況之下）。

十一、（三）宗教指標下的山達基

我們現在將山達基的屬性，與上述二、（一）當中說明的宗教特色和功能的可能性清單相比較。我們將山達基所符合的項目，註記為：一致或審核一致；不符合的項目註記為：不一致，或審核不一致，然後其他是未定。

（a）希坦是超越正常感官知覺的單位。它也記錄，山達基相信至高之神的存在。一致。

（b）山達基認定希坦創造了大自然的秩序。一致。

（c）希坦佔據人類身體，這意味持續介入這物質世界。一致。

（d）希坦在人類歷史的過程之前，就已經運作，創造了物質宇宙，並且佔據身體作為個人的樂趣、身分，並玩遊戲。然而，這是個不明確的目的，而且至高之神在山達基裡並沒有其明確的目的。審核一致。

（e）希坦的活動和人類的活動是一樣的。希坦的來世，會深深地取決於他擺脫反應式心靈的程度，也深深地被此世的相同過程影響。一致。

（f）聽析與訓練，讓一個人可以影響他的命運，尤其是在這輩子和他未來可能有的來世。一致。

（g）在傳統的崇拜定義中，儀式是個象徵（例如天主教的彌撒），在山達基裡儀式所佔的比重很低而且很初階，相較於貴格會，但是它們確實存在。但保守起見，我們會把這個項目認定為不確定。

（h）撫慰行動（例如：犧牲或贖罪）在山達基是看不到的。個人尋求智慧與靈性啟發。不一致。

（i）除了山達基所制定的儀式，沒有表現出奉獻、感激、尊敬與服從超自然力量。不一致。

（j）雖然山達基有一個獨特的語言，提供了一個方法，能強化團體內部的價值觀，而且L. 羅恩 賀伯特的經典或教導，以大眾歡迎的用語涵義來保持其神聖性，不能把這說成是為了符合神聖的技術定義，因為「事情被區分開，然後加以禁止」。不一致。

（k）表演慶典或集體懺悔並不是山達基的強烈特色，但在最近幾年，宗教運動已經發展出許多紀念聚會，包括賀伯特誕辰慶祝，國際山達基人協會創始日，和慶祝聽析員的奉獻。審核一致。

（l）山達基人參與相當少的集體儀式，但教義提供一個完整的人生觀，藉此將成員構畫成伙伴感與歸屬感。審核一致。

（m）山達基並不是一個高度注重道德的宗教，但對於道德正當性的關注已經增長，因為其形而上學假說的全部意涵已經被人們理解了。自從1981年開始，山達基人的道德期待，已經開始被清楚地奉行：這些期待類似於十誡，而且將長期關注的議題變得更清楚——降低「越軌行為」（有害的行為）。關於反應式心靈以及轉世的學說，內容包含與佛教類似的品格定位。一致。

（n）山達基極度強調對於目標的認真、持久的奉獻、對機構及其成員的忠誠。一致。

（o）在山達基裡的輪迴教義完全符合這個判斷標準。累積的反應式心靈，等於是希坦的缺點，而且這樣的缺點，可以藉由應用山達基技術來減少它。一致。

（p）山達基有個功能其主要角色是「告解神父」（聽析員），其中一些人也是公證牧師，其任務主要是說明以及牧師工作。聽析員、課程輔導員、公證牧師（事實上是所有職員）都試圖保存山達基理論與實踐，免於竄改，這感覺就像是守護者。一致。

（q）聽析員、課程輔導員、公證牧師為有給職。一致。

（r）山達基有一個形而上學教義的體系，解釋了生命的意義和目的，還有人類心理學的精心理論，以及解釋原點和物質宇宙的運作。一致。

（s）山達基的正當性建立於L. 羅恩 賀伯特揭露的事實。賀伯特的參考來源包括東方古智慧，但宣稱幾乎完全是研究的結果。訴諸傳統、天賦能力和科學，這樣的組合已經在其他現代宗教運動中被發現，明顯地，就是指基督教科學會。審核一致。

（t）要求瞭解某些山達基教義的真相是超越經驗所能測試的，但聽析的成效被稱為可以實際證明。然而，即使宣稱那些方法很容易經由經驗測試其成果，至於能否達成山達基的目標，還是取決於對教義的形而上學層面的信心。審核一致。

十一、（四）檢視差異

上述對山達基的評估是以宗教的可能性清單來進行，結果有十一項一致、五項審核一致、三項不一致、一項未定。我們不能認定宗教的這些各式各樣的特色和功能，宗教有相同的重要性，而且不應該因為數字而產生不恰當的機械化評定基準。一些項目——例如，專家有給職——雖然對宗教來說很常見，但並不必然於宗教，因此可以被視為比其他項目不重要。同樣地，撫慰的元素在宗教中是常見的，可能會被視為早期的類神蹟依賴態度所殘留下來的特色，最近成立的宗教組織可能都已經擺脫。最傳統的宗教可能會符合這其中大多數的可能性，許多公認的宗教派別就不會符合其中。我們都注意到了貴格會尊重崇拜行為，基督教科學會尊重合理性。一神教徒的許多個項

目就不會符合——崇拜、神聖性、傳統的罪和美德的概念，甚至形而上學教義的重要性。基督弟兄會和貴格會都不符合與宗教專家或支薪有關的標準。

十一、（五）山達基人認定他們的信仰是宗教

使用上述的檢查清單，不應該因此而創造出一種印象，認為本意見所提出的調查結果，僅仰賴於正式或抽象的推理。清單是一個基礎，藉由它來評估實際經驗的證據——也就是：觀察到的行為。許多山達基人對他們自己的宗教奉行，有強烈的意識。他們認定他們的信仰和實踐是一門宗教，而且這其中有許多部分讓他們的貢獻程度，超越傳統教會裡的信仰者。在這方面，許多山達基人表現得像基督教的教派成員，他們通常更密集的奉獻給他們的宗教，相較於舊教會和教派裡的絕大多數人。身為社會學家，我將山達基視為名符其實的宗教信仰與實踐體系，它是從信徒們深刻且認真的奉獻而來。

十一、（六）宗教調查法庭的當代變革

我們已經注意到，所有宗教都經過演化的過程：他們隨著時間而改變。宗教本質也會歷經改變。身為社會的產物，宗教擔負了社會的許多色彩和角色，它在社會中運作，而且較新的運動透露出一些較早的運動（至少是起源的時間）所沒有的特點。今日，宗教的新發展顯示，越來越不在意被設定在「那裡」的客觀真實性，而是更關注於主觀經驗和內心的寧靜；因此，更不關注傳統的崇拜形式，更關注於從其他來源獲得保證（這本身就是一種救贖）而不是從遙遠的上帝提供假想的慰藉。因此，我們一定會期待這樣的重點，在我們所使用的範例清單裡，變得更明顯。這範例反映出許多仍存在於宗教但源自於古代的修行。較新的宗教——甚至和主要新教教派一樣古老的宗教——都一樣不符合所有這些要素：它們反映出它們誕生時的演化階段的各種特質。因此，以我們的（相當長時間）標準，我們必須承認現代的運動不會符合所有項目。若將全部納入考量，我很清楚山達基是一個良善的宗教，而且應該被這麼認定。

布萊恩．羅納多．威爾遜

1995 年二月

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證據。