

# 宗教學的思路啟蒙<sup>1</sup>

王鏡玲

真理大學宗教文化與組織管理學系副教授

## 提要

這篇文章嘗試從個人與宗教學啟蒙師長武金正神父，在宗教學學思建構過程的微觀宗教思想史角度下，闡述宗教和神學、宗教學和台灣在地人文研究領域之間的關連性，特別觸及到有基督宗教信仰背景的宗教研究者，對於基督宗教之外的宗教現象的理解態度。同時也從長老教會神學院、武金正神父、以及輔仁大學宗教學術機構所扮演的角色，來探討到宗教學教育體制在知識啟蒙、解放與實踐上的可能性。

關鍵詞：宗教學、宗教人、神聖、宗教交談、解放教育、武金正

---

<sup>1</sup> 本文內容改寫自王鏡玲，〈宗教學學徒的告白—2013 年版〉，發表於「宗教研究諸人文向度：回應與前瞻～武金正教授榮退紀念」學術研討會（2013.06.01）。

## 一、不是開始...

站在浩瀚無邊的學海，我可以對自己既有的知識版圖或思想的運動提出什麼問題呢？「提出」又是什麼意思？向誰提出呢？當我在提出問題時，是否如許多哲人所言，我已經站在「問題」之中了。我不是一無所知，我站在已知的知識版圖裡去探索未知的域外；站在自己所受到的知識傳承的連結點上，向著不可測知、或隱然領悟的知識網絡「整體化」的運動邁進。

或者，我站在一種「整體化」的邊緣，邁向「去-整體化」的個別性運動？或者這「去-整體化」的脈動，其實也還在另一種相對於整體的「整體」環節呢？對知識探索的運動，總是從「有」中發現缺乏與不足。這種動力來自向光性般的主動力，但是「反者，道之動」的「反」，卻也容易被「反」的憎恨、妒恨式的反動力所支配，不得不警覺<sup>2</sup>。

上面這段自言自語的雛形，來自多年前（大約是 1989 年左右）在輔仁大學宗教學研究所碩一的課堂上，聽到武金正神父介紹海德格（Martin Heidegger）這位德國哲學家後，那陣子所產生的思路變化。那是我從台灣神學院剛接觸一點點西洋哲學皮毛之後，到輔仁大學讀宗教學研究所時，所遇到的震撼教育。台神大學部擔任西洋哲學史課程的老師黃慶明先生，一學年的課程教到黑格爾（G. W. F. Hegel）。所以當遇到這位在一九八零年代已經在台灣哲學界與神學界流行的海德格，感到很新鮮。當時覺得海德格論述的思路韻律，和他所主張的「開顯」、揭露式的真理觀，似乎是一體兩面。還記得那個初夏陽光普照的午後，第一次鼓起勇氣，去和武金正神父討論哲學，就是因為海德格這位囉唆的哲學怪客。

那樣的驚奇二十多年過後，到現在寫給大學部學生的「當

---

<sup>2</sup> 引自王鏡玲，〈現象與田野—未完成的宗教學學徒告白〉，曾發表於台灣宗教學會年會研討會（2007.07）。

代歐陸哲學」課程講義，還依稀浮現：想進入一位偉大的哲學家的世界是相當危險的，儘管抱著不入虎穴、焉得虎子的勇士充氣筒，還是要面對跟哲學家玩一、二、三木頭人的遊戲。自己的思考可能被擺佈，但也可能在和大師玩耍捉迷藏的過程中，玩得開心。可惜一般人玩的是布袋戲，自己是被操縱的戲偶，卻毫無警覺，要不是對哲學家的思想棄之如蔽履，就是心甘情願地讓自己思考的主體性棄械投降，在崇尚權威、崇拜各種道聽途說名牌的社會裡，到處都是終生為流行思想服侍的奴隸。

哲學起於驚奇，驚奇即是遭遇到新的事物，遇到超出原先知識系統的新世界時，像吹皺一池春水一般，引發頭腦裡一連串一波接一波新問題的出現（當然你經常出現的情形是船過水無痕式的想問題，因為你自以為沒時間也沒那習慣去「想」）。任何一種發問，都包含問這個問題所佔的位置，亦即，當你想要問這問題時，你已經啟程出發了，你已經站在這個問題軌道的某一個驛站了。發問者絕非置身於問題之外，它的動機與目的已經讓他涉身其中。他已經開始去探索與分辨可解與不可解的問題屬性了。當海德格選擇使用相當另類（類）的語言來闡釋他的思想時，這裡頭已經包含了他的對於「語言」這種形式所做的篩選，這種篩選也是他所要論述的一部份。讓你讀的時候，倍感艱辛，這種艱辛讓你發現海德格，一環套一環的思考運動，讀者就好像跟著做體操一樣。使用不同於一般人的語言表達，是標示出思想路線差異最顯著而有利的表面形式。語言不只是傳遞思想內容的符號，語言本身就表示一種遊戲規則--作者設下遊戲的立場（哲學路線上的、族群的、性別的、階級的、時代性的...）<sup>3</sup>。

---

<sup>3</sup> 引自我在真理大學宗教系大學部當代歐陸哲學課程「海德格」單元講義。

## 二、 啟蒙：從神學到宗教學

一九八八年，我決定到輔仁大學宗教學研究所繼續下一步的知識探索，離開前一階段的台灣神學院，關鍵是台灣基督長老教會神學院教育的走向和我當時正在探索宗教研究進路不一致。台灣神學院的神學教育帶給我混雜卻多元的長老教會價值觀，或許也代表台灣長老教會神學師資培育上，對於神學詮釋和當代人文學陣營之間基本預設的衝突與張力。那是解嚴前後台灣社會對於「本土化」研究論述蓬勃發展的時期，學生運動、社會運動和反國民黨一黨獨大的政治運動，將長老教會信仰實踐帶向神學院自身新與舊、本土與西洋之間知識與價值的抉擇。

感謝初步的基督宗教神學訓練，打開了我透過基督宗教去看看待宗教經典、宗教歷史傳統、宗教體驗以及宗教現象的入門。只是，我不想只站在神學院所教導的基督新教神學理論視域，將基督宗教對於「神聖」(the Sacred)的認定視為普遍化，亦即，武金正神父在其〈宗教交談與真理觀〉所提及的「排他主義」。我拒絕了基督宗教的「神聖」是唯一而絕對的，其他宗教的信仰則是「人的產物」的雙重標準。(武金正，2009a：106-130)畢竟我不是生來就是基督徒，在我成為基督徒之前，有超過二十年的時間，我和家人生活在拜祖先和民間信仰慣俗的祭祀圈。那些過往的記憶不會因為我成為基督徒，而變成今是昨非。那些曾經庇佑我長大的祖先與神明，也不會因為我成為基督徒，就變成邪靈，祖先更不會因為沒信上帝，就必須成為「有罪」的異教徒。但當時我還沒有這樣的信仰智慧，只是不希望過去的信仰文化被所皈依的「一神」信仰給霸凌了。基督宗教所帶給我的信仰文化體驗，和民間信仰的信仰文化體驗並不一樣，但卻有相似與相通之處，既然如此，就不是二選一的問題。這在下文會繼續論及。

在輔大宗教所時期，透過人文學科的理論引介，我繼續探

索這套以歐洲文明為主體的一神論神學體系，如何去意識到非基督宗教的「他者」們。尤其是當這個「他者」宗教--歐美神學家眼中的「他者」，其實並非台灣本地人的「他者」，這個「他者」正是台灣人長久生活其中的宗教文化傳統。更精確地說，透過粗淺的基督宗教神學訓練，讓我第一次意識到「本土」與「外來」的文化區分，對我並非只是書本裡事不關己的知識，而是切身存在處境裡的價值觀之間的差異與衝突的問題。後來也引發我思索台灣一般年輕學子在知識的建構過程，文化優劣高下的意識型態控制，如何透過學校教育深植學子心中。在那個解嚴後，蜂擁而至的西方理論潮流，作為對抗國民黨政權長期威權封鎖的時代氛圍裡，如果有所謂探索宗教現象的理論「主體性」，那又是什麼呢？這個問題成為我在碩士論文時的核心問題，但那時我並不清楚，自己已經捲入這場時代的思想風潮之中。

在一個對「中華文化」帶有批判性認同的信仰團體如長老教會者，本土文化的內涵不只是傳統受到國民黨政治意識型態教育下的中華文化，還包括我們涉身其中、當時逐漸受到重視的台灣各地被忽略的風土民情與社會現象、以及過去因為政治因素無法公開傳播的史實與思想理論等等。學校教育的八股中華文化，在房志榮和張春申兩位神父的神學會通的相關研究裡，出現新的中西靈性文化交融的火花，引發我更去深入在現實面所遭逢的台灣文化。基督宗教的信仰體驗成為日後我探索生命之學的重要推手。

進入輔仁大學宗教學研究所，開啟了我進入宗教學理論的探索與宗教修行的身體力行的新旅程，這裡頭最關鍵的人物應該是武金正神父的身體力行。那時住在輔大宿舍的我，經常在往返神學院圖書館和校園之間，看到武神父祈禱與散步的規律生活節奏。這種晨昏定省，讓我從關心社會現況的長老教會神

學實踐，來到天主教每日內在寂靜沈定的生命靈修學習。這些都是在耳濡目染中，散發出來的知行合一。遠比當時還點名要全校神學生參與的例行禮拜的長老教會神學院，以及越來越像公司行銷的教會文化，更讓人願意跟隨。

在基督宗教的神學教育，我體驗到例行儀式、靈修生活上彰顯宗教人（*homo religiosus*）所關注的「神聖」（*the sacred*）特質<sup>4</sup>。那時，我看見基督宗教神學中所包含的對「上帝公義」的堅持，以及對於苦難、弱勢與邊緣少數者的悲憫；也發現到觸及基督宗教絕對化、整體化的一神價值體系權威時，把自身價值絕對化視為神聖的意識型態，對於「他者」、異教價值所採取的拒斥與否定<sup>5</sup>。

輔仁大學在政治態度上因為跟隨國民黨政府從中國大陸撤退來台復校的歷史因素，而一直採取親國民黨政權的立場，但不表示神職人員不關心或不參與對抗政治威權。自一九九零年代初以來，印象中武神父經常利用暑假時間、冒生命危險，偷偷回到越南，進行地下神學教育。這種不入虎穴，焉得虎子的精神，讓當時的我意識到武神父所研究的解放神學，不只是學院裡的知識的傳授，而是生命的見證。這種「**蹺落去**」（台語）的精神，是今日大學人文教育最欠缺的一環，一大堆天花亂墜的知識拼裝，把教授變成名嘴或推銷員，把研究生變成資料庫與剪貼簿，但有多少教學者相信自己所學的，並且身體力行呢？

---

<sup>4</sup> 我對宗教人（*homo religiosus*）的概念，來自 Mircea Eliade 的啟發。參見（Eliade，1961 / 1958）。

<sup>5</sup> 在切身遭遇上，以當時神學教育在性別議題所表現的男性中心為例。在台神與輔大入學口試上，我遭遇男性主考官對於女性在該教育機構就讀潛意識上的歧視，例如詢問是否就讀神學院的目的，是否要成為長老教會牧師的妻子，或者認為女性的就學對於當時以男眾為主的天主教神學院學生將造成不便等等。或許這種在當時還被視為理所當然的女性在學術研究領域上的弱勢，讓我產生突破被排擠與被邊緣化的求知主體的自覺。

### 三、理論・現象・開顯的真理觀

在碩士班第一年的修課期間裡，有一件事讓我印象深刻，那就是武金正神父的「解放神學」的神學博士論文的學位考。當時對於看熱鬧的我們這群神學菜鳥研究生，幾乎聽不懂考官神父們和武神父之間莫測高深的問答。但是你來我往的學術問答，不禁讓我感到學海無涯，原來以為已經很厲害的老師也還要被考、也還是學生身份（多白癡的念頭啊～）。平時看到武神父在神學院裡遇到年長的神父時，畢恭畢敬致意的模樣，讓我很驚訝。當時還以為外國人都沒大沒小（又是一種文化偏見＋無知⊙⊙）的平等相待，不用像華人文化一樣，對長輩鞠躬哈腰。經過這麼多年，當自己已經步入中年時，才體會到在壓抑與偽善之外，「發乎情，止乎禮」的可貴。

在我碩士班第一年的下學期，武金正神父為我和馬玉麗，這兩位非神職人員的研究生開一門「宗教現象學」獨立研究的課<sup>6</sup>。那是碩士班課程裡唯一開給宗教學研究所的研究生，其餘課程還是以輔仁大學神學院的神學課程為主。在這門「宗教現象學」課程裡，我和馬玉麗跟武神父讀了伊利亞德（Mircea Eliade）的《聖與俗》（*The Sacred and the Profane*），以及彼得·柏格（Peter Berger）的《神聖的帷幕》（*The Sacred Canopy*）。（Berger, 1969）當時還不清楚這兩本經典後來竟然影響了我往後的研究方向到現在。

接觸到伊利亞德的理論，對思索基督宗教神學以自身對於「神聖」特質的價值體系去論斷其他宗教的困惑，提供了新的理解與詮釋上的路徑。這種理論模式的吸引力，來自於伊利亞德透過聖俗對立辯證的結構、類型學的闡釋，以及對於非基督

---

<sup>6</sup> 其餘的第一屆同班同學陳永怡、林思川、陳菲力、德保仁、劉錦昌等都是神職人員，另一位平信徒同學孫效智據說當時已考上公費要出國留學了。

教的宗教人的關切與肯定。伊利亞德認為，因為宗教現象無法脫離歷史，沒有所謂「純粹的」宗教個例，人的現象也是歷史現象。宗教史學必須對那些帶有殖民者或帝國主義統治者的偏見保持警覺，透過非西方的「他者」來發現自身的不足，以便追求宗教人靈性上更完整的整體。（Eliade, 1969）、（王鏡玲，2001：21-28）

對伊利亞德而言，闡釋宗教現象的關鍵在於宗教研究者必須掌握到「宗教最主要的並不意味著對於上帝、諸神或者鬼魂的信仰，而是指對於神聖的經驗」，（Eliade, 1969）亦即，並非去抓取某個宗教信仰裡顯現出來的本質或體系作為唯一的對象，然後去論斷其他宗教傳統的優劣，相反地，是要藉此去發掘那遍在於不同宗教現象底下更根本的基礎或「原型」的意象。這種真實的生命力，不僅存在於那些跨越文化地域的「主流」宗教傳統，也表現在遠古民族、原始民族、或者被歐美宗教研究者所忽略或曾經視為異端的「非主流」、特定宗教傳統之中，因為正是這個生命動力的基礎與座標，決定了宗教人的存在是否有意義。（王鏡玲，2001）

這種追求神聖「原型」或本質的論述，一方面引領我走出否定其他宗教的護教式立場；另一方面也鼓舞我去探索其他不同的宗教傳統，尤其在多神信仰的台灣社會文化裡，那些過去被學校教育忽略的民間信仰文化所蘊含的價值。於是，為了更深入理解 Eliade 的宗教學理論的「合法性」，以及對於台灣民間信仰的重新理解，在碩士論文階段，在武金正神父的鼓勵下，我「測試」了伊利亞德的理論在普遍性與整體化時的合法性問題。我透過伊利亞德對於「神聖空間」的顯聖類型，去理解與詮釋台灣民間信仰中常見的廟宇，如何成為一間被信徒頂禮膜拜的神聖空間，並從儀式現象的分析，主張「神聖」的建構有其多重宇宙觀體系內的動態互動關係，不只是從二元對立的

立場來思考。單一中心、正反辯證的建構，以及多重力量的消長-分合-生剋、相對性的變動，構成日後我思索「神聖」彰顯的重要理念。

在碩士階段，我還沒開始思考所謂以「個別」宗教現象，去測試理論「普遍性」或合法性，這樣的研究路徑其實已經包含了（我）（這個研究者）對於伊利亞德理論合法性的重新評估。亦即，這種理論合法性的質疑，不在於「普遍化」或「整體化」與個別現象之間的差異，也不在於理論與具體個案之間是否符應、或者「個案現象」是否反駁了「理論」。我後來慢慢發現，研究理論與個案現象之間，並非只是符應與否的二元對立關係，一個深刻的理論體系讓研究者重新去審視理論所包含的詮釋意義之間的差異，以及理論如何成為一種揭露或鏡面折射，理論自身只是一種媒介、或者隱喻，抑或「能指-所指」關係下的意義指涉終點。每一種理論被引用都包含了以「普遍性」預設來套用之外，更根本的意識型態的價值抉擇。

上述的理論與現象的關係，包含了從一致性的真理觀和開顯的真理觀之間的差異。在此，我必須再提出武金正神父曾經闡述的海德格開顯的真理觀。追求正確一致的「真」，並非真理全部的面向。這一方主體的顯現，如何讓另一方主體發現，或者對這一方是顯現，但另一方卻是隱藏、被蒙蔽。（武金正，2009a：114-115）這種從過去以「整體」為理論思考的主軸，轉向以「無限」、從隱藏到開顯、互為主體的揭露過程，也正是現今對於不同宗教的神聖，從自身的神聖出發，透過他宗教的「您」，重新認識自身與對方的過程。（武金正，2002：139-178）

因此，到底站在宗教人立場的研究和站在不接受超驗神聖特質，以人的理性、人的產物去看待宗教現象之間的衝突何在？（Samuel Preus, J., 1987）這問題不只是宗教人與非宗教人的身份或立場的區分，還包含劃定「理性」與「非理性」之間的差

異性<sup>7</sup>。接受宗教人信仰價值體系的前提，還是接受所謂人文-社會科學研究者的理論預設，還是在這兩者背後還有更多互相競爭的意義詮釋的角力呢？意義真偽的合法性又由誰來決定呢？伊利亞德想要以他所謂的宇宙宗教去統合世界宗教特質的基調，也落入了另一種以偏蓋全、整體化的迷思。（王鏡玲，2000：189-230）

#### 四、宗教知識的界線

二十世紀後期法國思想家李歐塔（Jean-Francois Lyotard）對於知識合法性的爭論，或許並非只是發生在歐洲的學術題材，而是活生生地發生在知識追求的歷練過程。李歐塔對於歐洲在一九七零年代知識合法性的探究，提供我思考棲身在李歐塔所闡述的學術研究生產線上的一份子，哪些知識模式的使用具有優先性、哪些過去被信以為真的知識，如今已經出現合法性（legitimation）危機了？（李歐塔，1989：169-172）如果詹明信（Fredric Jameson）在《後現代狀況》英譯本以美國學者的身份，分析二十世紀晚期的歐洲與北美的知識現況，包含了思考

---

<sup>7</sup> 這裡的「理性」與「非理性」是以奧托（Rudolf Otto）《論神聖》（*Das Heilige, The Idea of Holy*, 1917）的宗教現象學的立場。「神聖」意義的開顯不能只限於「理性」（the rational）與概念的層面，必須關注到「非理性」（the non-rational）情感的層面；透過非理性的宗教現象描述，奧托揭示了人對於神聖的宗教經驗是一個多重意義的面向，包含了受造物情感（creature-feeling）、既神秘又戰慄的感覺（mysterium tremendum）、既神秘又令人著迷的情感（fascination）。雖然傳統基督宗教神學多運用人的理性（reason）和人格特性（personality）作為類比（analogy），來建構人對「神聖」的思想。事實上，「上帝」的屬性遠超越這些理性的概念，要認識「神聖」的全貌一定要先走出被理性的語言與概念所限制的上帝觀，而向非理性與情感的層面的宗教經驗開放。唯有兼顧理性與感性層面的探索，我們才能有對「神聖」更深闊的認識與體悟（*The Idea of Holy*, pp.1-4）。

模式的「整體化」與「去中心化」的對立與差異<sup>8</sup>。那麼，對在半弔子歐美知識論述滿天飛的台灣思想者，不也同樣面臨這兩種「合」與「分」思想模式的抉擇嗎？在哪一種情況下自身所從事的專業知識被視為「區域」論述，在哪一種情況下被納入統合整體的「普遍性」的一環呢？所進行的知識探詢，如何被界定為「哲學」、「神學」、「宗教學」或其他人文學科呢？

陳光興曾針對亞洲意識的論述主體性，提出如何去尋找在亞洲，從事亞洲研究的知識活力，如何從「去殖民」的自我批判、否定與再發現中，開出自主性與能動力的嘗試。（陳光興，2006：6）這讓人更好奇地想追問，究竟賦予知識合法性的「區域」或主體有多大呢？從個人、家族、國族、亞洲、到全世界的所謂「普遍性」的知識，這些知識合法性的界定關鍵不在於個體（人口）的多寡，而是多寡之中不同權力欲望結盟的大小，以及所能產生的支配力的強弱。這些知識權力強弱的消長，隨著承載傳播知識的現實權力的強弱而變動。任何一位批判者都無法置外於這些知識版圖的爭奪戰場之外，企圖取得超然中立的論述位置。

再者，這種把知識的合法性隸屬於某一共同體之內的凝聚，或者區別於共同體之外的差異，在知識逐漸變成以「交易」功能掛帥的台灣社會，「為知識而知識」的信念逐漸被「知識為誰服務」的功能給取代了。李歐塔說，如今，受過專業訓練的學生、政府、或高等學術機構所提出的問題不再是：「這是真理嗎？」而是「這有沒有用？」知識變成資訊堆積與組裝的競賽，或者知識變成職場上加官進祿的跳板，知識的競賽不再靠自己的研究去創造未知，而是如何重新組裝、運用別人資料庫已知的知識。（李歐塔，1989：250-260）

---

<sup>8</sup> 收錄在（李歐塔，1989：137-155）。

統合、一致、差異或對立的價值觀因為知識所具有功能的改變，不再是無可動搖的信念或上綱，而是可以「調整」、「挪用」的工具或策略式的資訊罷了。李歐塔認為，高等教育必須研發出維持社會體系所不可或缺的「技術」，這些技術首先是對「外」的世界知識市場上的暢銷度，其次是滿足對「內」的自身門派凝聚力的需求。台灣的高等教育也處在這兩種技術供應的需求線上，公私立大學裡的宗教學系所的「研究」與「教學」，在近年來教育部的大學評鑑機制，也以「有沒有市場用途」來評量知識傳承的有效性。

早在官方認可的宗教學系與研究所成立之前，台灣的宗教研究已經在宗教徒自身的教育機構（神學院、佛學院、道教學院...等等）傳承，並透過以自身宗教傳承為判準，去解釋和其他宗教體系之間親疏敵友的關係。（黎志添，2002：87-109）台灣在文／史／哲相關學系和社會科學相關學系與研究機構，在官方長期對宗教打壓的意識型態下，則大多配合國家機器的意識型態，進行各種人文社會學的知識論述。這些非信者觀點的人文學門和宗教人所進行的知識論述目的有別，「局內人」與「局外人」各自擁有一片天。但是差別的是，宗教人所進行的自身宗教教育，不被官方所承認，國家機器藉此來限制宗教信仰的知識體系，與教義所包含的價值觀進入學校教育，特別是大學以上的知識傳承。神學、佛學與其他華人宗教信仰的宇宙觀，一直被大學教育、官方菁英文化邊緣化，對於宗教信仰所傳達的生死之道，官方以迷信、不合科學知識之理由，來加以否定或隔離於學校教育之外。

帶有泛基督宗教—東正教背景的伊利亞德宗教學理論，就在既有的台灣文／史／哲知識類型與社會科學的知識類型裡，出現貌似第三條路的新方向，以神學（肯定宗教人所信仰的在人之外超驗力量的存在）為**體**、人文學為**用**的宗教研究，以更

廣闊或曖昧的「宗教人」所設定的「神聖」特質，擴充到「世界諸宗教」的宗教現象本質的闡述。在伊利亞德的理論模式裡，研究者並非把自己的信仰存而不論、放入括弧，研究者反而將宗教本質從「我」對每一個不同的「你」（您）的感同身受的切換，轉為「我們」的整體化、普遍化，將不同宗教傳統的宗教現象，都納入自身的聖／俗辯證的結構，以及永恆回歸的神聖時間起源。

這種將宗教視為生命最根本能量來源，以及人返回宇宙原型的互動關係闡釋，迴避了馬克思（Karl Marx）、尼采（F.W. Nietzsche）與佛洛伊德（Sigmund Freud）等當代宗教意識型態批判中尋求跳脫「神」之外，回到「人」自身理性能動力的路徑。伊利亞德將聖／俗對立的現象詮釋上的張力，拉向形上學對於統合與整體秩序的凝聚，（王鏡玲，2000：189-230）人與神聖從一開始就是整體，在對立中統一，不是二元對立。這樣的宗教理論成為台灣極少數神學院的知識體系內可以接受，並作為理解其他宗教信仰的一種入口。

武金正神父曾就「神學」與「宗教學」的差異與關連，提出啟發性的洞見。宗教人（基督徒、佛教徒、道教徒等）若無法進入自身信仰奧秘的氛圍，嚴格來說，就是「圈內」中的圈外人。相反地，當一位宗教人士雖隸屬不同宗教傳統，卻能以自身的靈修經驗，直接去瞭解另一種宗教傳統的靈修意義，那麼他就是「圈外」的「圈內人」。因此「圈內」（或稱「局內人」，insider）與「圈外」（或稱「局外人」，outsider）的區分，就宗教學和神學而言，都具有以神聖為核心的共同特質。（武金正，2002：171-172）

武金正神父指出，每種宗教的奧秘經驗，往往礙於語言與宗教象徵等的限制，無法詳盡表達，在「否認神學」（the *via negativa of theology*）裡，不同宗教之間根源是相通的，就是神

聖奧秘自身。宗教與人分不開，但宗教不是人的產品，而是在有限人類與無限神聖的會晤中形成。當宗教人從自身的宗教作為理解的對象，轉為以其他宗教為思考研究對象時，神學就成為宗教學。（武金正，2002：172-173）

武金正神父認為宗教學解釋其他非研究者自身的宗教時，仍會因為所獲取的資料與詮釋立場，受到限制，必須再進入宗教交談的過程，透過他者的鏡面，來瞭解自身，並與其他宗教共同攜手世界和平與幸福。這樣從神學←→宗教學←→宗教交談的動態過程，將哲學家海德格追求從「非本真」到「本真」過程的解放，和宗教人追求神聖奧秘的揭示的靈修之路整合，在肯定、超越與否定的辯證過程中，結合哲學、神學與宗教學。（武金正，2002）

武金正神父認為多元主義的宗教者，以一種宗教局外人的眼光來看待所有相對性的宗教信仰。如果是以「宗教現象學」或「比較宗教」的立場所從事的宗教研究，並無法直接達到宗教交談。宗教現象的意義，屬於該宗教的信仰經驗，有此經驗者，方有資格肯定或否定。（武金正，2009a：126-127）這段論述則指出了神學和宗教學之間的差異，以伊利亞德的宗教現象學為例，宗教現象學的目的在於理解理論家所設定的本質與結構，如何透過不同歷史與地域中的宗教現象來展現。伊利亞德的宗教現象學並不進行「宗教交談」，或者論斷宗教體驗的真假或意義的絕對性，因為不同宗教之間都具有對等的意義。這些意義不同於宗教人自身的意義，而是研究者透過現象所顯現的特質，歸納出不同宗教現象之間的意義差異或共同特質。

## 五、「局內人」與「局外人」

在碩士階段一知半解的囫圇吞棗，當時的我並沒有意識到伊利亞德宗教學的理論作為一種知識類型，在理論體系建構過

程中所經歷到不同宗教有其秘傳知識的界限。一直到開始進行田野訪查與儀式參與的實況時，才發現現況中更多伊利亞德學說之外的知識建構與傳承的問題。例如知識與階級、知識與現實利益，以及知識與權力角力等問題，這些問題後來在博士班時期的哲學訓練中，我透過尼采，以及法國思想家巴塔耶（Georges Bataille）、傅柯（Michel Foucault）、德勒茲（Gilles Deleuze）的啟發，才逐漸心領神會。這種對於知識與權力的思考，對我而言具有很重要的「解放」意涵，亦即去思考原先以為理所當然的「真理」，其實是被強勢意識型態運作的結果。透過強勢西方文明的啟發，讓我們去思考如何在知識與權力的力量戰場中，找到屬於自身所面臨的實況與脈絡。

在宗教知識體系的田野訪查工作裡，我發現到非學校教育的秘傳知識，尤其牽涉到對於宇宙觀闡釋的體系，其知識傳達的過程並非一般學校教育公開與齊頭式平等的方式。一旦知識的掌控具有可觀的經濟力或政治力的交換價值時，追求知識就不再公開而機會平等，而可能具有排他性的秘傳，甚至賭上性命的冒險，和所有權力爭奪的戰場沒有兩樣。知識的傳承包含了擁有知識後的現實權力變化，並非超然中立，更非逃避現實。

正如上述武金正神父所論及的從神學、宗教學到宗教交談，也絕非宗教人閉門造車，而是向「神聖」奧秘開放。追求知識的目的，不只是被動地以學位掛帥與職場前途的考量。但是在教育部以量化而短視的知識市場功能論的壓迫下，如何在學校環境傳達宗教思想的價值，理解更深的生死現場的探索，難度相當高。十年樹木，百年樹人。幾年一次的大學評鑑，將知識傳承淪為淺碟式、制式化紙上談兵。更令人憂心的是政治權力的介入，讓學院的研究與教學因為大學評鑑與官方經費補助的壓力，被迫服從執政者的意識型態而不自知。近年來更因為中國強權崛起，學術界為了進攻中國市場而自我閹割台灣的

文化主體性，去附和中國共產黨政權的統戰意識型態，漠視宗教在中國民間所受到的箝制。宗教常常被統治階層拿來作為統治人民的精神工具，另一方面，宗教也常常被反抗者用來作為反抗壓迫的工具。但是作為人民反抗勢力的宗教，則往往受到政府（統治階層）的打壓。

武金正神父對於越南天主教會長期的關心，經常提醒我共產主義政權對於宗教的迫害，到現在依然存在的事實，以及台灣被美國強勢文化支配下國際觀的扭曲。台灣從戒嚴時期政府對於佛教、道教、民間信仰、基督宗教等等宗教組織，一直強行介入，台灣政府對於宗教信仰的相關知識傳授在大學地位的認可，遲遲到解嚴後一九八八年，才開放輔仁大學設立第一間宗教學研究所。

武神父和伊利亞德都曾指出，宗教人從「世俗」之中發現「神聖」的顯現，但神聖既然是透過有限的世間存有者來顯示，就不免也帶有有限存有者的條件限制，而導致神聖特質的隱藏。這種從顯現中洞察到隱藏，從隱藏裡發現顯現的辯證運動，在我實際去從事田野調查時，發現到更具體的知識傳承在「傳」與「藏」之間的角力。那些被宗教人視為力量來源的，絕不只是抽象理念的操作。神聖與褻瀆、神聖與禁忌之間的對比，都呈現出神聖特質具有致命的、強制力量的宗教現象。這些規定對於信徒而言，早已是無可踰越的法則，包含在儀式與教義的實踐、道德規範、生理、衛生層面、或者經濟、政治上欲求的傳承與重構的層面。

非信者的宗教研究透過理論預設，來將被宗教人絕對化的「禁忌」「存而不論」，或者透過分析解釋模式來「除魅」，逃避或跳脫面對「禁忌」所指向的人性陰暗面。研究者作為該宗教的「局外人」，雖然企圖解除被宗教人所絕對化的價值觀，卻也把自身所設定的理論原則絕對化，作為學術理論預設的「局內

人」，以便將宗教人的絕對權威變成可以掌控的認知對象。這是在歐洲自十八世紀啟蒙運動以來，透過人的理性對於非理性的「除魅化」，但是原先被視為絕對權威的「神」並沒有「死」，而是被換上一個接一個被人的理性與權力意志所設立而服膺的價值。(馬克·霍克海默等著，2009：25-68)

貌似對信眾來者不拒的漢人民眾宗教<sup>9</sup>，面對如何建構神聖的祭儀，如何決定與神聖相關的人、事、時、地、物等關鍵步驟與原則時，在知識的權上卻一點也不公開，像私有財產一般，進入秘傳封閉的知識權力個別傳承模式。更值得注意的是，這些在伊利亞德理論中被視為聖俗對立辯證關係的神聖力量，並非和現實社會截然二分。這些曾被馬克思(Karl Marx)視為上層結構重要一環的宗教，它之所以具有意義，在於賦予下層經濟基礎、虛幻的欲望滿足的驅策動力。這種被無神論者視為虛幻空轉的自我逃避，卻是信者面對現實生活苦難時、尋求解脫救贖的根基所在。

於是，這裡就出現了一個在我進行田野工作，經常被這些宗教界專業人士問到的尷尬問題，為何我一位研究者要知道這些？研究生、學者在華人文化的階級分工裡，和底層以勞力為主的漢人民眾宗教信者之間，關係相當疏遠。疏遠的原因非常複雜，例如來自學校教育長期以來對於台灣民間文化的漠視，或者來自都市化、個人化、脫離農業社會之後的宗教信仰，不再依附於傳統的血緣與地緣關係...等等。漢人民眾宗教信仰者問：你們這些和我們的信仰疏遠的學院階層，回過來找我們所

---

<sup>9</sup> 在此使用「漢人民眾宗教」而非「民間信仰」，張珣曾指出「漢人民眾宗教」不同於「民間信仰」，顯示出跨道教、佛教、新興宗教與外來宗教的範圍。再者，「民間」信仰字詞的使用，除了相對於「官方」之外，往往還帶有將漢人傳統信仰階級化、甚至貶抑的區分。(張珣，2013：導論)

為何來？獲得這些知識想用來作什麼呢？能不引起像商業間諜般競爭地盤的猜疑嗎？尤其像堪輿、擇日都是華人宇宙觀的專業知識領域，如何知道適合的方向方位、空間地形地物，如何找到適宜的時間點，這些「適當」或「和諧」的宇宙觀對宗教人而言，都包含精神與物質上利害得失的交換價值。為自己得以趨吉避凶，而付出金錢或其他物質面的代價。

「實用性」乍聽之下似乎不符合為知識而知識、或者追求真理的非現實功利因素的考量。但事實上，所謂知識份子「富貴不能淫，貧賤不能移、威武不能屈」的生命情操，也正是建構生命之學的理想根基所在。決定知識合法性與否的權力、以及創造知識的動力，都無法讓知識的追求變成中立、或者遺世獨立的「為己」存在。知識一直都具有製造權威，以及批判、挑戰權威的「立」與「破」兩面性功能。從其他宗教的宇宙觀與神聖奧秘中，回過來啟發自身對於神聖從自身所設定的「整體」通往「無限」顯現的天路歷程。

知識的追求不見得需要優渥的經濟力做後盾，但是現今的知識研究，明顯地預設了相當的經濟力基礎，亦即，在衣食無虞之際從事研究。經費的支持也同樣變成兩面刃，因為研究者必須警覺到經費來源所包含的被物質條件所綁架的危機。所有的研究沒有一項不需要經濟力支撐，資源有限、人生有限，哪種知識的研究比較重要呢？國家補助預設了符合國家補助的研究門檻，研究機構的資格制訂越來越規格化，越來越可能被權力擁有者當成鞏固自己知識霸權的禁燬。例如知識的建構需要怎樣的**書寫格式**？需要怎樣的**思考格式與思考結果**呢？為何研究計畫最後一定要宣稱「成功」？所問的問題為何需要在短短幾年的研究計畫期限內答覆？身在這種製造與堆疊知識的生產線網絡中的研究者，如何在權力的主動與被動的掌控下，追求知識所點燃的柏拉圖洞穴外的光照呢？以及面對找到他所謂的

真知識所付出的生命代價呢？這些都是目前處身於巍峨與深淵的學術研究者需要慎思以對。

上述這些問題所引發的張力，從我碩士論文階段到現在<sup>10</sup>，二十多年來所遭遇的，除了秘傳的知識傳播的考驗外，就是性別、階級的藩籬。像我一樣在城市裡長大、被學校教育塑造成為草根底層民眾疏離的女性，在民間信仰的田野訪查時如何可以從被階級意識與跳脫台灣實況的理論知識的框架中，找出詮釋現象的視域呢？長老教會神學院的教育，讓我體認到「萬民皆祭司」，雖然長老教會對女性的歧視和台灣社會只是五十步與百步之間。天主教的教會環境，更是時時提醒我女性地位依然卑微，羅馬梵諦岡教廷的父系威權依然老神在在。

但是，走筆至此，不得不提到武金正神父另一項令我讚佩的地方，就是生活在我認為充滿威權的天主教會裡，年過六旬依然保有孩童般的眼神與對世界的新奇，謙和地對待和他討論學問的學生們。這或許也正是武神父所提的解放教育，老師引領學生走向平等、共同實踐真理，以知識行動為見證的精神。（武金正，2009b：200-220）也是本文最後會觸及的層面。

## 六、宗教學與宗教交談

近幾十年來，台灣的宗教研究作為跨學門學術領域的趨勢相當明顯，只是仍一直籠罩在貌似客觀性的知識論大轟下。不

---

<sup>10</sup> 許多提供資料來源的專業宗教師都是年紀將近或超過六十歲的「本省」（福佬、閩南）男性，包括我後來研究的男性藝術家，他們和陌生女性的交談，反映了台灣文化裡集體男性父權的制約角色，尤其是秘傳機制裡對於將女性視為非嫡系外人、生理特徵上被卑賤化、污穢化的習俗偏見，以及傳統異性戀社會的兩性關係裡具強勢的男性，把相對弱勢的女性設定為性慾與繁衍功能，而非作為知識傳遞的學徒身份等等的偏見，都是女性研究者曾經、到目前還在經歷的嚴苛挑戰。

管是人文學科或是社會科學，都受到實證主義所設定的編年史時間觀、具體可測量的空間觀所影響。甚至連一些宗教團體自身，也已經將宗教信仰當成人文科學研究的對象，例如將宗教意識所顯現的非線性、終末時間意識，變成學術研究的項目，而不是論述的時間意識本身。信者與他所信的價值觀之間的意義詮釋，被各種包裝在資本主義、國家集權主義、社會科學理論所預設的「符應」式真理觀，或「有沒有用」的功能論所取代。尤其一些台灣社會科學理論者，忽略了社會理論原產地與再挪用場域之間的社會結構與歷史發展過程的文化差異，陷入以符不合理的論述模式，作為研究者與研究對象之間的最主要的關係。此外，為了便於翻譯成西文，某些學者以一神論、西方哲學理念與方法來詮釋佛學、道家學說的漢學研究，以討好西方學界、符合西方學術圈論述模式，在教育部毫不警覺的崇拜美國式學術審查機制、喪失台灣思想主體性的價值扭曲之下，被迫與主動附合潮流者也越來越多。

在我的周遭同樣有很多把宗教視為「命運修補術」的漢人民眾宗教徒。他們沒有受過論文寫作的問題意識與研究方法的訓練。他們把宗教視為影響命運的羅盤，致力某種能提供自己安身立命的宗教信念系統。但可惜的是，主宰的力量經常並非來自自己，而是交付給另一種宣稱給他們趨吉避凶的權威。多神信仰的價值觀，往往無法「多元」，反而「多」只是同一種意識型態的表面分身。將自己存在的主導權交給聖界、交給神聖的他者，並確信對方可以安頓自己的命運，可以讓自己免於苦難，常保幸福，以被馴服、豢養、犧牲自己的自主性做交換條件，成為某種命運修補術的奴隸，讓自己因信而不屬己。用海德格式的說法，信仰是一種存在處境，而且唯有在那種信以為真的啟示下，藉著那樣的方式才能顯現出來。那麼，這種揭露將同時包括當宗教揭示為屬己的與不屬己的存在樣態。

宗教信仰藉由存在的模態彰顯出來，藉由神話、教義、儀式、宗教象徵，藉由日常生活的種種活動飲食、遊戲、交媾、繁衍...等等表現出來。但是當宗教信仰由「一即全部」、唯我獨尊的身份，變成只是諸宗教當中的一支時，如何去面對每一個不在我信仰疆界中的他者呢？如何向他解釋我信以為真的宗教表徵是什麼？當西方的宗教研究者遇見與基督宗教文化相去甚遠的原始宗教或亞洲宗教，尤其成為少數人宗教的台灣基督徒，如何去看待周遭屬於本地的民眾宗教的習俗呢？

二十八年前當我通過基督宗教的教義與儀式，將先父的靈魂交托給上帝時，對屬於漢人民眾宗教信仰的母親，是懷疑徬徨，而不是祝福。對於任何一個宗教象徵的闡釋，若無法站在「我信」的存在告白時，就是荒謬、甚至全盤否定，而且非此即彼。十字架與香案、供品、金紙對於基督徒與漢人民眾宗教的意義，都必須在「相信」的存在處境中照耀出意義。相信十字架、禮拜儀式的信者，能同時相信香案、供品、金紙、超度亡靈的法事嗎？呂格爾（Paul Ricoeur）向宗教研究者發問，「你相信這些宗教象徵系統嗎？」（呂格爾，1990：331-360）擱置對這些象徵系統的真理判準，只是一種「假中立」。至於當不再有任何宗教象徵系統可以讓人意識到與「我」的生死、命運之間的迫切性，當宗教自身成為絕望、瀕死或已死時，誰又能為宗教超度、讓失去價值座標的人們活在漫漫長夜，仍見星光、火炬呢？

作為一位宗教學學徒，宗教學對我的意涵，就是武金正神父所言的，作為一種去理解其他宗教的鏡面，這其他宗教可以是同樣共存在這個華人文化圈、這塊我所生活的土地上、周遭人們、親人朋友們的宗教信仰，也可以是在我生活圈之外、世界各地信者的宗教體現的個例。藉著更加理解其他宗教傳統與現象，來找尋超越過去基督宗教以護教學式的一神論、否定其

他宗教的絕對「整體」。透過宗教學對於其他宗教的深入理解，來理解向我們不斷開顯的無限的「您」。

日本宗教學者山折哲雄提醒我們，「宗教交談」（或宗教對話）切勿只流於互相批判的「知性儀式」。山折哲雄從日本歷史中發現，積極從事宗教對話事業的，往往都是基督宗教那邊，而非日本宗教自身。（山折哲雄，2000：253）對於西方學者從京都學派的西田幾多郎和西谷啟治的哲學，來找尋西方與東方宗教哲學的會通之道，山折哲雄並不認同。因為京都學派在山折哲雄看來，是西歐哲學的概念與方法，來重新詮釋西歐哲學與日本傳統佛教思想。山折哲雄認為西田哲學雖然受到知識菁英的歡迎，卻成為只能在學院內開花的思辨性佛教學派。（山折哲雄，2000：257-260）宗教對話是由一群優秀知識份子、在半公開的隔離密室中進行，但宗教共存的傳統，卻遠比宗教對話的空間來得開放，這點贏得更多人心。沒有宗教共存的前提，無法進行宗教對話。（山折哲雄，2000：262）

武金正神父曾指出：

宗教交談的正確立場，乃是虔誠的宗教徒虛懷若谷、胸懷雅量、涵容的態度。它不只是一種所謂包含主義，因為要緊的不是知識的觀點，而是懷抱宗教信仰的態度，而此信念乃是信仰的一部份，有待培養、呵護，否則也會失落與迷失。

……當宗教人信仰絕對的境界或啟示時，他便承認自己的限度，及不能以有限的能力「控制」無限者，因為體悟到對自己的宗教需要保持開放的態度；對他人的信仰懷有包容和尊重的心懷。（武金正，2009b：127）

山折哲雄和武金正神父的看法，也正是宗教團體所設立的大學

宗教系所可以扮演的角色。讓在這個多宗教並存的台灣社會，除了如彼得·柏格所言的因為宗教市場競爭，互相攻擊排擠的關係之外（Beger，1991：第六章），就知識份子階層的實踐上，還可以有宗教和平共存的共識，互相為改善世界、救度世界苦難而共同合作。

台灣的學術研究因為長期被官方的意識型態控制，失去將知識與生命的價值實踐知行合一的理想性格，甚至淪為既得利益的知識菁英象牙塔內自爽的危機。對於現實社會的苦難、不同族群、階級之間的利益衝突，與知識的貧困...等等切身問題，視若無睹。導致台灣的知識菁英被社會民眾視為不食人間煙火、唱高調、或「何不食肉糜」型的局外人、甚至是米蟲廢物。宗教學研究對於宗教徒，特別是基督徒，格外具有從「宗教交談」到「宗教共存」的意義。令人遺憾的是，我個人任教十多年的長老教會所屬的真理大學宗教系，和長老教會神學院之間關係冷淡。培養長老教會神職人員的台灣神學院，並沒有透過真理大學宗教系多元宗教傳統的學術資源，來協助即將成為長老教會神職人員的神學生，更認識在地的宗教文化傳統，以建構屬於台灣的本土基督宗教信仰的宗教學基本訓練。台灣神學院多年來並未重視對於宗教學知識的引介，和我二十多年前大學部畢業時狀況類似，在課程規劃上依然未能重視台灣多宗教文化的宗教學課程的重要性。

## 七、解放神學對菁英教育的提醒

這篇文章的最後，我想稍微提及武金正神父影響我個人深遠的一種人生態度，那就是從解放神學的信仰視野，去看待知識傳承的階級意識。解放神學的精神強調教會應該以窮人優先，除了關心政治、經濟的不公義外，也應關懷種族、文化的解放。（武金正，2009b：163-164）武金正神父認為：

解放神學的貢獻，不是讓第三世界複製其教育經驗，而是挖掘他們自身脈絡中的解放教育。對真理、人權的認識，並活出見證，便是宗教解放教育。解放神學受到肯定，不是因為其理論的大肆宣傳，而是仰仗其無數犧牲者的見證。（武金正，2009b：205）

巴西教育家弗萊勒（Paulo Freire）認為，傳統的教育與教學模式常刻意維護現有的政治體制與既得利益者的權益。教育根本就沒有獨立於政治之外，更直接地說，教育就是為宰制者服務，隸屬於現有政治體制之下。弗萊勒認為過去教育是為宰制者、壓迫者服務，現在則應該是為被宰制者、受壓迫者服務，進而成為屬於受壓迫者的教育學<sup>11</sup>。（武金正，2009b：210-211）弗萊勒所主張的教育是一種「解放教育」（liberatory education），棄絕「假中立」的政治立場。解放教育的內容包括了批判意識（critical consciousness）的培養，批判不等於對立，而是引發多元性。解放教育的過程讓人從被壓迫的意識型態中覺醒，追求平等、自由的人生。（武金正，2009b：213）、（弗萊勒，2007：譯者序）

台灣的大學教育也正如弗萊勒所言，被政治意識型態所牢牢宰制，雖然已經歷經二次政黨輪替。我曾經天真地以為長老教會神學院體系在戒嚴時期，可以獨立於國民黨政權的意識型態宰制之外，在 1986 年我選擇台灣神學院作為追求更認識神聖奧秘與信仰召喚的求學之處。可惜對抗國民黨威權意識型態的長老教會，卻也依然無法以批判政治與其他宗教威權的警覺，來反省自身陷入歐美學院神學、中產階級、男性知識菁英的護教意識型態。

---

<sup>11</sup> 另見（弗萊勒，2007：譯者序）。

解放神學所提醒的意識化，自覺到站在壓迫階層那邊的意識型態，從覺醒到回過來批判自身意識型態的過程。理論層面看似容易，在生活實踐中並不容易。因為有太多意識型態已經內化到自然而然，無從察覺自身的被壓迫，例如以母語的被壓迫為例，台灣的年輕世代（尤其是女性）已經喪失母語的能力，我的學生們多數無法以母語去進行田野訪談。我學生們的父母輩因為長期被政治權力壓迫，無法在成長過程以母語表達，以致於內化到即使母語不再被禁，也已經被他們的意識邊緣化了，必須重新喚醒，才能補救母語消失的厄運。

解放神學在輔仁大學神學院的啟蒙播種，二十多年來沒有繼續受到天主教校方的重視，實屬可惜。關心弱勢雖然是宗教團體的弘法宣教主要任務，但是關心弱勢的社福組織，並無法真正幫助弱勢者解決根本上社會結構面被壓迫的問題。輔仁大學的天主教色彩，正是可以結合解放神學與社會關懷的重要場域，可以兼具在地特質與關懷普世、國際弱勢者的面向。在所謂「世俗化」的環境下，天主教的國際性組織，所啟發的宗教情懷，正是自戒嚴時期以來，接觸以天主教宗教文化的莘莘學子，除了對強勢歐美異國文明嚮往的國際窗口之外，也可以是關心弱勢、關心受壓迫者的解放教育傳播站。

從解放教育的脈絡，對於既有帶有既得利益階級、男性意識型態為主的教育的警覺，作為宗教研究者對於現象實況的關心，並非狹隘的地緣封閉式的自我中心。那些歧視現象研究，視現象研究為區域研究、尊理論而輕現象者，必須回歸到研究者並非從物質面權力運作的大小之辨，去評量知識價值的高低，而是從是否在研究的內容中，從個別、獨特的生命狀態中，開顯出現象之中屬於生命、自我超越或自我完成的深意。我個人也受到武金正神父在西方知識體系傳承的影響，我的批判在於，研究者必須意識到西方理論作為一種可能性，而非絕對化，

變成獨一的知識判準。像目前大學教育獨尊英美語文的知識模式，卻沒有從有台灣自身文化主體性去學習英美語文的外語教育，就是一種被殖民、以偏概全的外語教育盲點。

台灣的高等教育過度以某些英美現代文明的價值觀來作為國際觀，讓台灣作為一個東亞國家，失去亞洲的脈絡性與主體性。再加上這五、六十年以來官方對美國的政經依賴，以及近年來國民黨馬英九政府也逐漸擴大對中國的政經依賴，這些都深深影響目前宗教學研究的走向。我們忽略了在台灣這幾十年來因為國際移工之故，在台灣居住的東南亞地區的移工與外籍配偶，所帶來的「國際」文化。一九四九年之後來台「外省人」政治統治勢力的歷史意識<sup>12</sup>，在國立、私立大學機構中因為既得利益所形成的知識霸權的派系壟斷，繼續支配著台灣的學院菁英教育。這些知識霸權壓迫台灣閩南族群（河洛人）、客家族群、和原住民族群等所傳承的在地文化，形成在學院教育裡對於屬於自身文化主體性詮釋上的失語與失憶，台灣人文學嚴重的斷層。這樣的文化主體自我意識的薄弱，在目前中國強勢文化主體論述的知識體系蜂擁而來時，就很難可以找到與之交手的主體性。這些都是如何尋求將被壓迫的意識型態「解放」時，作為一位宗教學學徒思想主體的自覺與定位的所在。

當我決定在一所被升學主義的菁英教育邊緣化的私立大學任教，定居有山海相伴的台北邊陲時<sup>13</sup>，這樣的工作與生活環

---

<sup>12</sup> 例如，我曾和通靈信仰的研究者李峰銘（輔大宗教所 2006 年畢業），在 2112 年到台南六甲林鳳營龍鳳寺參訪時，曾經訪問到一位「上天老師」陳玉霞的女弟子阿美師姐，談及一九五零年代初蔣介石曾經派其親信崑崙仙宗創始者劉培中，前來試探陳玉霞的法力。但政治勢力在國民黨政府接收台灣之後，在戒嚴時期，如何壓迫當時台灣在地宗教的研究，迄今卻仍不多見。

<sup>13</sup> 這十多年來的淡水河畔定居，沒想到淡水小鎮已經變成擁擠不堪的熱門觀光景點，雖然仍處都市邊陲，但已經失去城鎮生活介於農業

境，讓我經常體會到大學教育的階級性格與包裝在「假個人主義」下<sup>14</sup>、都會工業文明的特質。這十多年來，我所遭逢的不同世代差異的學生們，讓我深深體會到半吊子西式菁英教育意識型態的盲點。我所遇到的各種教學實況，改變了原先對於宗教知識傳承所具有的菁英式自我中心的意識型態。在台灣大學哲學研究所博士班時期所受到的哲學教育，從我開始在真理大學宗教系教學之後，從和學生們的互動過程中，就瓦解了原先那些被視為重要西方哲學與神學問題意識的合法性了。怎樣叫做「思考」？什麼叫做「宗教」「學」？怎樣把被學院派自嗨的名牌標本理論或罐頭知識，還原到思考的生存的生命切身現場，才是這多年來解放神學教導我的，從學生到教學者的互相學習過程。

## 尾語

這篇個人回顧性文章只能先寫到這裡，初稿曾在武金正神父榮退的研討會上，和學界先進與道友們請益分享。有幸成為武金正神父在輔大宗教所草創時期的學生，參與在二十世紀末到二十一世紀早期的台灣宗教學研究與教學的歷史，是我的榮幸。作為宗教學學徒薪火相傳、共融團體的一份子，祝福武金正神父接下來的新階段任務，我也將繼續這份宗教學學徒的生命實踐。

---

與工商業環境混居的多樣性氛圍。

<sup>14</sup> 「假個人主義」是指台灣受到西方現代主義影響，逃離家庭血緣與地方地緣的知識菁英，逃避面對台灣嚴重的國家認同問題、族群與階級衝突問題，間接助長原先宰制台灣的外省菁英從「大中國」威權思想、到解嚴後對本省政權的虛無感的「去國家化」都會崇洋的中產階級，再轉換成對「中國崛起」的威權產生新認同的過程，這些「去台灣」主體性的意識型態，包裹著貌似追隨西方跳脫基督宗教的「無神」個人主義思潮。

## 參考文獻

- 山折哲雄著，鄭家瑜譯（2000）。《近代日本人的宗教意識》（近代日本人の宗教意識）。台北：立緒文化。
- 王鏡玲（2000.12）。〈艾良德宗教學研究的視域邊界〉，《輔仁宗教研究》第二期：頁 189-230。
- 王鏡玲（2001）。〈將永恆凝視於剎那之間—埃里亞德與《世界宗教理念史》〉，《世界宗教理念史》〈導讀〉，頁 21-28。台北：商周。
- 呂格爾（Paul Ricoeur）（1990）。〈象徵符號之詮釋學與哲學反思〉（壹），《詮釋的衝突》（*The conflict of Interpretation*）。台北：使者。
- 李歐塔（Jean-Francois Lyotard）（1989）。《後現代狀況：有關知識之研究報告》（*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*），羅青譯，收錄在羅青。《什麼是後現代主義》。台北：臺灣學生書局。
- 武金正（2002.06）。〈從哲學觀點論宗教和神學相關問題〉，《輔仁宗教研究》第五期：頁 139-178。
- 武金正（2009a）。《解放神學上冊：時代脈絡的詮釋》。臺北：光啟文化。
- 武金正（2009b）。《解放神學下冊：相關議題的申論》。臺北：光啟文化。
- 保羅·弗雷勒（Paulo Freire），方永泉譯（2007）。《受壓迫者教育學》（*Pedagogy of the Oppressed*）。台北：巨流。
- 馬克·霍克海默（Max Horkheimer）、提奧多·阿多諾（Theodor W. Adorno）合著，林宏濤譯（2009）。《啟蒙的辯證》。台北：商周。
- 張珣主編（2013）。《漢人民眾宗教研究：田野與理論的結合》。台北：中研院民族學研究所。

- 陳光興 (2006)。《去帝國：亞洲作為方法》。台北：行人。
- 葉啟政 (2005)。《觀念巴別塔：當代社會學的迷思》。台北：群學。
- 黎志添 (2002.6)。〈宗教學的方法論探索--以「約化論」與「反約化論」的爭辯為例〉，《輔仁宗教研究》第五期：頁 87-109。
- Berger, Peter (1969). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday and Company, Inc.
- Eliade, Mircea (1958). *Patterns in Comparative Religion*. Trans. by R. Sheed. New York: Sheed & Ward.
- Eliade, Mircea (1961). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Trans. by W.R. Trask. New York: Harper & Row.
- Eliade, Mircea (1969). *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Otto, Rudolf (1958). *The Idea of the Holy (Das Heilige)*, trans. by John W. Harvey. New York: Oxford University Press.
- Preus, J. Samuel (1987). *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale University Press.

初稿收件：102 年 11 月 05 日

初審通過：103 年 02 月 18 日

二稿收件：103 年 02 月 26 日

二審通過：103 年 03 月 01 日

### 作者簡介

作者：王鏡玲 (Wang, Ching-Ling)

最高學歷：台灣大學哲學研究所博士

職稱：真理大學宗教文化與組織管理學系副教授

E-mail：chl.w03@msa.hinet.net

## An Initiation into Religious Theory and Practice

WANG Ching-Ling

Associate Professor, Department of Religious Culture &  
Organization Management, Aletheia University

### **Abstract**

This article presents my personal initiation into religious theory and practice in a microhistorical perspective in the history of religious thought in Taiwan, in particular, with Professor Joseph Vu's inferences about religious education in Fu Jen Catholic University. I first explore how I have been initiated by Professor Joseph Vu and discuss the relationship between religious studies and theology, Mircea Eliade's religious theory and humanities in Taiwan, interreligious dialogue, and liberating education. I then demonstrate the possibilities and limitations of religious studies in liberating higher education in Taiwan. For this I draw on studies of the Presbyterian Church seminary (Taiwan Theological College), Aletheia University, and Fu Jen Catholic University.

**Keywords:** Religious Studies, the Sacred, Mircea Eliade,  
Interreligious Dialogue, Liberating Education, Joseph  
Vu, S.J.