

## 蔡怡佳著《宗教心理學之人文詮釋》<sup>1</sup>評介

黃應貴

清華人社院學士班特聘教授

台灣在這個世紀已進入新自由主義化的新時代，市場或經濟邏輯滲透到社會文化的各個層面，既有的社會組織沒落或解體，使得人被解放出來，個體與自我得以發揮到極點的歷史條件下，人必須面對原生的我或原本不經文化所塑造的多重、破碎的自我，使「我是誰？」的問題成了一個既普遍又嚴峻的問題。這與上個世紀因工業化造成人成了工廠生產機器的螺絲釘而來的「我是誰？」問題截然不同，更不可能像存在主義那樣只靠個人的內心的修養就可以解決，而是依靠重新建立人與人、人與物、以及人與神或超自然的(宗教)神秘力量，發展出「關係性存有」的解決之道。換言之，在這樣的新時代下，個人內心深處的心理動力及人與宗教重建的新關係，成了了解當代新現象與新問題的重要切入點。在這樣的歷史條件下，蔡怡佳的《宗教心理學之人文詮釋》的即時出版，實有其時代性，很值得生存在這新時代的人，細心品味。故本文將依其主要章節內容加以介紹，並隨時給予筆者主觀的意見。這些筆者主觀評論意見並不是依作者所依據的「人文詮釋取向心理學」的角度來評論，因依作者緒論所說的，所謂的「人文詮釋取向的宗教心理學」主要是將宗教經驗理解為人文經驗，所關切的則是如何經驗這樣的神聖實在，而不是這個神聖實在的本質。並認為宗教經驗的理解是意義詮釋的過程。宗教經驗是較大的認知自由度之實踐，也牽涉到更多意義詮釋開展的歷程。對經驗主體來說，宗教經驗是意義的生成，對分析者來說則是經驗的再詮釋(蔡怡佳 2019:22-23)。若依這角度來評論這本書，並非筆者之所常，自有許多余德慧或宋文里的門生來做，而是依筆者多年來從事有關新自由主義化的新時代或當代歷史與社會文化脈絡、乃至於新知識的發現與創造之角度來評論。故筆者從這書的第一章直接談起。

---

<sup>1</sup> 2019 年聯經出版。

在第一章「宗教經驗的描述、分析與判斷：威廉·詹姆斯的《宗教經驗之種種》」，主要是由有關威廉·詹姆斯(William James)的《宗教經驗之種種》談起。在這本 1902 年出版而在當代一再被重印的作品中，他收集了西方宗教人物的傳記或自傳裡之宗教經驗並加以討論。他承認宗教的經驗的多元性，再從意識場域的解釋，承認「我們現有的意識世界只是許多存在的意識世界之一，而且那些其他世界也必然包括對我們生命有意義的經驗，那個(宗教)世界的經驗與我們現實世界的經驗是分隔的，但這兩個世界可以相連，而且較高的能力也滲透進來」(同上:62)。是以，道德益處也成了宗教經驗所不可少的。換言之，直覺的洞察、哲學的理性、以及道德的效果是互相證成的，與心靈的整體，包括意志、情感、認識與實踐都有關聯。由此，他界定宗教經驗並「不是單一的心靈實體…而是情緒的儲藏室，任由宗教對象所取用。同理，也不存在一種特定且根本的宗教對象…我們心靈所有的感知與行動都是宗教經驗發生時可能動員的資源」(同上:37)。因此，若要理解宗教的本質，就要從個人最內在、最隱密的經驗尋覓。因此，宗教經驗構成宗教的核心，而宗教經驗就是對那不可見的實在力量之親身體會，此力量有為經驗者帶來轉化的效果。所以，「宗教最核心的性質並不是為了認識或理解，而是被使用…分析到最後，宗教的目的並不是神，而是生活——更多的生活，一個更廣大、更豐富、更令人滿意的生活。對生活的愛在發展過程的任何階段都是宗教的推力」(同上:51)。所以，「神聖不會只有單一的性質，它必然包括一群性質；不同性質在不同人的身上輪流得到優勢，個別的經驗就有如整體樂章的一個音節，需要全人類的經驗才能將整體的訊息展現出來」(同上:51-2)。由此，我們得以知道宗教的探究其實是人性的探究，企圖在個人命運的答覆之上，提供了什麼來針對人類的普遍信息。譬如，「一種不安，以及藉著更高力量的適當聯繫而得到一種解放」(同上:51)。「這是有意識的自我與一個更廣大的自我相連，從而得到救贖經驗」(同上:52)。個人植根於情感，並且只有在情感深處，個性更為隱晦與向外視覺中斷的層次，我們才得以掌握在世界中發生的事實，是理解事件如何發生，工作如何完成的所在。總而言之，詹姆士的研究是「接近、又遠離的雙重視角」(同上:298)，一方面從人主體內部經驗著手，又把理解帶到外部，以探討人類心靈意識場域的多元與豐富性，讓

我們了解到「人類心靈遠大於所有理性認知的總和」(同上:299)。但更重要的，是他指出「閩下經驗意識同時涵納了激情、衝動，以及較高的靈感與信仰」(同上:307)。因此，宗教經驗固然可以拓寬、加深人的意識場域，但也可能造成偏狹。

作者一開始會從威廉·詹姆士的《宗教經驗之種種》談起，而不是在主流學界更有知名度的佛洛伊德(Sigmund Freud)談起，應該是想打破從笛卡爾、洛克以來而集大成於康德的哲學傳統或強調理性、科學及經驗論為主的現代性知識之宰制。這樣，作者對於已有太多學者介紹的佛洛伊德可以有較不同的說法。作者在第二章『宗教心理的起源：精神分析的「太初有為」及其超越』，一開始就把佛洛伊德視為化約論之極端代表，強調科學與理性。所以，他提出人類文明的發展背後，就是文明對於本能的壓制之上(同上:73)。而他所說人類文明由泛靈信仰(animism)到圖騰信仰(totemism)到科學的三階段，就如同孩童成長的過程，開始是分不清自己與客體，而把自己跨大地投射到整個宇宙中，是自戀期。到了圖騰信仰，我們才看到人與客體有了分辨，但其背後的動力仍來自人天生的伊底帕斯情結。故圖騰信仰在犧牲儀式中，兄弟將圖騰動物殺死分食，卻又視為神聖的，因圖騰其實就是父親的象徵。但到了文明階段，科學理性逐漸取代宗教，自我與外在世界截然二分。不過，到了李維史陀(C. Levi-Strauss)的手上，心理分析與巫師的治療是類比的。強調內部實在與外在實在的交錯，就如心理結構在探索外部世界的過程中發展起來的。心理結構本身也就是我們想研究這世界的一個組成部分，故心靈是在認識外部世界的行動中得以發展。透過認識外部世界，心靈也認識了自己。這樣，我們就可以了解為何李維史陀會把巫師與精神分析師對比起來談：透過象徵的效用，巫師使難產孕婦重新進入神話世界而產生效果，就如精神病人從個人過去的經驗提取成分來治療是一樣的。只是，各種關係都顛倒了：精神分析的分析者是聆聽者，但巫師療法的巫師卻是說者。由此，作者說明佛洛伊德並沒有那麼化約化，就如他承認藝術是一種離開現實又緊握現實的能力，藝術的幻覺是有創造力的幻覺(同上:103)。所以，佛洛伊德的化約論並不是自己並不牽涉其中的客體，反而更接近李維史陀所說的巫師，為文明吟唱一則神話，希望協助文明擺脫其困境(同上:99)。這使佛洛伊德的遺產有更大的發展空間。

有了第二章的基礎，第三章「精神分析、文化與療癒：印度教民間宗教療癒與精神分析的對話」便對印度心理分析大師 **Sudhir Kakar** 加以討論，以便說明文化對於既有精神分析理論或觀念的影響。因 **Kakar** 提出母親情結(**maternal-feminine complex**)構成印度文化最具支配性的心理情結。這讓筆者想起日本精神分析學前驅古澤平作於 1932 年訪問佛洛伊德時提出了日本文化中的「阿閻世情結」。但明顯有所不同：後者是母親為日本家的不動中心，而男性遊走在外。但印度是個階序社會，男性幾乎是與女性隔離。因此，母親對兒子的照顧無微不至，以至於兩者合而為一。但兒子到了四、五歲就必須加入男性群體的活動而與母親隔離，造成心理上的創傷，一直到他們長大成人後，會尋找一種退回生命初期與母親完全融合的那種快樂，以彌補早年發展階段的失落。

至於 **Kakar** 比較印度民俗醫療與心理分析的差別，實在很難引起筆者的興趣與理解。因相對於 **Stefania Pandolfo**(2018)有關摩洛哥精神分析與伊斯蘭先知醫療間對話互動的研究，明顯缺乏與歷史脈絡的關係而少了時代感之外，由於筆者對於印度文化教不熟悉而會更加隔閡難體會，相信台灣的讀者也會有同感。如果是以日本的例子來談，讀應可較易進入。雖然如此，本章還是提醒了讀者，佛洛伊德理論中的文化假定，譬如人是獨立自主、獨一無二，與印度人觀強調階序性與關係性是截然不同的。

相對於第三章的單薄，第四章「佛洛伊德之後：過度客體與神的心理意象」，讓筆者看到詹姆士理論的進一步發展。在他的觀點，宗教經驗是一種闕下意識(**subliminal consciousness**)的結果，它往往含蓄一個比較現實世界更寬廣的世界與經驗，並沒有對這宗教經驗提出解釋。但在佛洛伊德具有基督宗教信仰的後輩之努力下，修正了佛洛伊德的宗教心理起源論，來回答詹姆士的問題。如茹朱朵(**Ana-Maria Rizzuto**)，在她的名著 *The Birth of the Living God* 中，便提出對個體而言，有意義、活生生的神，如何在個體經驗中誕生？對作者而言，神的心理意象在孩童時期的形成，及此意象在人一生中如何被運用，以及如何轉化，這心理歷程就是「生活之神的誕生」。對她而言，神的心理意象是一個新的原初意象，不只是父母意象的變形，更會隨個人生命經驗備修正、重塑、推翻，或是變得更複雜、更精巧。如果神的意象沒有隨著成長而演化，就會顯

得荒謬，無關緊要、具威脅性，甚至危險(同上:144)。但到了普呂瑟(Paul W. Pruyser)的 *The Play of Imagination*，宗教如藝術、文學、科學、音樂等一樣，是坐落於幻想世界的心理空間。幻想的歷程(illusion processing)使人由象徵，將不可見實在轉譯為種種可見的事物、行動或制度，以象徵方式指向實在。這正如 Johan Huizinga 所說的，遊戲是人的本質，也是文明進步的心理動力，散見於藝術、文學、音樂等領域(同上:157)。故幻想的歷程是文明建立的重要機制(同上:160)。但宗教的不可見實在常以超越(transcendence)與神秘(mystery)表述，兩者皆與「界限的體驗」(limit experience)有關，尤其關乎生、死、不可測之災禍或幸福的體驗(同上:159)。而這種超越客體經常帶有神聖的意涵，會被賦予象徵的豐盈意義。個體在面對超越客體時，也經常表現出儀式性的行為，會以特別細膩與合宜的方式對待之(同上:157)。至於本書作者強調溫尼考特(Donald Winnicott)所提出的客體關係理論是前兩人得以修改佛洛伊德理論的基礎，雖更具有佛洛伊德的色彩，卻與發現或創造新知識的關懷較無關，故不細談。

有了茹朱朵及普呂瑟對於佛洛伊德的修正，我們更易進入第五章「邁向心靈整體的朝聖行：分析心理學的心靈與宗教」。這章是有關榮格(C. G. Jung)的討論，一開始就指出「榮格將無意識對人的影響理解為一個基本的宗教現象，這反而是將宗教視為一種心理現象，並將無意識提升為一種宗教現象」(同上:170)。這涉及他將佛洛伊德的原慾理解為「心靈能量」(psychic energy)，而不只是性本能(同上:180)。由此，榮格進而認為「人格的整體並不同於意識場域中心的自身(ego)。榮格把這無法完全認識的整體人格稱為自我(self)。自身屬於自我；自身與自我的關係猶如部分與整體的關係。自身無法直接認識自我，只能透過宗教象徵的方式來理解它。...自我是自身植根之處」(同上:198)。但人格的「整體在這些原型意像中位於最高點，與神的形象密不可分。因此所有關於神的意像的描述都可以被看做對於整體經驗的象徵」(同上:199)。依此，我們就可以理解他所說的「自性化(individuation)也就是在整體心靈結構與意識層次浮現的歷程，...成為統合而獨特的個體，也就是以自我為中心的、全體人格的統合」(同上:202)。換言之，最高境界的自我所統合的意識與無意識，就是宗教，也就是自性化的過程。這包戒慎恐懼地服從

某種存在，是對於某種力量的戒慎恐懼和服從。這些力量包括鬼魂、惡魔、諸神、法則、觀念、理想典範，或人類在其世界稱呼那些強勢的、危險或有助益的事務(同上:205)。這是獨立於主體意志之外的力量，同時是主體的一種原始狀態(同上:206)。故他認為「生命的目的在於整體的實現，他以超越功能(transcendent function)來指意識與無意識之間動態的整合，也就是自性化的途徑(同上:209)。故自性化不僅是重生的過程，也是昇華的過程而達到神聖的事務或境界。對榮格而言，塔樓的建造與曼陀樓繪製的過程，是達到自性化的過程(同上:215)。也是達到神聖的事務之過程(同上:218)。如此，他將宗教的奧秘與心靈連結一起(同上:219)。

對榮格有了必要的了解後，後面兩章都是作者在台灣所做的實際研究。第六章「天心與人心在祈禱中的會遇：動力心理學的觀點」，是由台灣實際資料來討論，但相對於前面的論述，難免讓讀者覺得失之瑣碎而單薄、難以跟前面幾章的討論連結。比較有意思的論點是指出，台灣的信仰者透過祈禱，使人與神聖相遇，但這結果，因祈禱者感受到神聖對象的同行與光照時，自己的心成為容納神聖工作的場域。所以，那已經不是自己在祈禱，而是神在我們的心中祈禱。故祈禱最終不是自己的努力，而是被神所收納。但當住在心中的神為人祈禱時，祈禱不是對神的接納，而是對自己的接納(同上:261)。故祈禱所開展的神人相遇是自我更新的過程(同上:263)。在祈禱中被重新覓得的是自己，只是那是神的眼光看到了自己，主體成了一個更大主體的關切對象。所以，祈禱不是使不可見的神成為可見的神，而是讓自己在神面前被看到；不是在尋找神，而是讓自己被神尋著。這是與一更高或是更深之「實在」相遇的經驗(同上:264)。

類似地，在第七章「與佛相應、與神相契：從修行心理學談台灣佛教徒與基督徒的祈禱經驗」，是由分析六位基督徒及七位佛教徒的祈禱修行經驗，分成四個面向：對奧秘他者的覺知、與奧秘他者的連結、自我的體察與迴轉、以及生活中的修行(同上:271)，達到內在生命的轉化。佛教徒相應的是對佛之慈悲與知慧無限信賴，基督徒與神相契的是領悟到神在自己生活與生命之中不斷的臨在，最後都是給出自我、利益眾生(同上:296)。連續兩章的實際研究，會讓讀者覺得與本書前面理論的討論無法連結而有一段距離。還好，在結論「回顧、議題與後續發展」找回

本書的主軸。

在結論中，對於先前各章理論的介紹給予議題式的綜合：包刮「宗教經驗是幻覺嗎？」的辯論、無意識在宗教經驗中的理論位置、宗教經驗與轉化的關係、跨文化議題、以及科學理解與宗教理解的對話等等(同上:24)。雖然如此，最後一章的綜合並沒有增加新的重要觀點與認識。唯一的例外是有關詹姆士理論的補充。一方面，延續先前所談宗教經驗的優先性外，更指出他研究上「接近、又遠離的雙重視角」(同上:298)，由傳記或自傳的宗教經驗來理解經驗自身的心理意義是一種內部主體經驗的方式，他又把這理解帶到外部，探討人類心靈的意識場域的多元與豐富性，讓我們了解到「人類心靈遠大於所有理性認知的總和」(同上:299)。但更重要的是他指出「閼下意識即是宗教經驗發生的泉源，也是激情、衝動、偏見、幻想、迷信等非理性作用的來源」(同上:305)。故宗教經驗固然可加廣、加深人的意識場域，但也可能造成「偏狹」(同上:305)。這也是作者討論「宗教經驗是否幻覺」中所提到了。雖然提到的理論家，特別是茹朱朵、普呂瑟及榮格，都強調幻覺指出現實的片面，更指出心靈的廣邈(同上:307)，使人創造力得以發揮而轉化了現實(同上:306-307)。至於有關「宗教與潛意識的問題上，所有的作者都同意宗教經驗與潛意識的密切關係(同上:307)。無論那是本能、衝動、情感、直覺，或是靈感(同上:310)，正如詹姆士所說，「閼下意識同時涵納了激情、衝動，以及較高的靈感與信仰。...宗教經驗是一種情感的經驗，與最原初的衝動到直覺的啟悟都有關聯。...宗教經驗所可能牽涉到之心靈幅度的廣度(同上:307-308)。至於有關「宗教經驗與轉化」的關係，所有理論家都承認「宗教經驗往往對個體帶來較為廣泛而深刻的影響」(同上:311)。在這問題上，榮格最極端，因他認為「個體的自性化歷程也可以理解為邁向神聖的歷程」(同上:311)。換言之，整合意識與潛意識而達到整全的最高自我，其實就是達到有如「宗教」的境界。只是他說的宗教，是某種力量的存在，包括鬼魄、惡魔、諸神、法則、觀念、理想典範，或人類在其他世界稱呼那些強勢的、危險或有助益的事務」(同上:205)。

由上的簡介，筆者認為這書的出版，不只是一開始所說的具有時代性，更涉及在這新自由主義化的新時代，如何超越過去既有現代性知識的限制，去發現或創造新知識的可能性時，透過宗教經驗的探索，可能

是最具有挑戰性的切入點，也是對於國際學界在社會人文學科晚近的本體論轉向之挑戰，最具發展性的回應。即使筆者嫌本書兩章分別討論祈禱與修行經驗的實際研究過於單薄，還是隱含如何就宗教經驗的切入來面對新知識之發現或創新的可能性，故筆者最後還是要強調這本書很值得讀者細讀深思。

# 輔仁 宗教研究