

斯馬特論宗教與宗教研究

「東亞禪文化的形成與發展：理念與實踐」

蔡彥仁*

提 要

本論文主要在評介當代宗教學者斯馬特（Roderick Ninian Smart）的宗教理論，並延伸討論華人宗教學界如何運用此理論至當前的宗教研究課題上。本論文指出，斯馬特的理論認知乃基於反省二十世紀中葉英國與歐洲的宗教學術弊病為前提，再具體觀察時代大環境的急速變化後，綜合擬塑的結果。斯氏強烈批判彼時宗教學術視野受制於傳統的神學研究，主題與範圍偏頗狹隘，另一方面也受到西方學科區隔化與方法理性化的宰制，導致人文視域歧異肢離，宗教的意義和旨趣隱晦不彰。他主張宗教應以人的主體感受或經驗為基礎，此基礎實質上觸及至超越的層面，在宗教社群的維繫和傳遞底下，形成可見的複雜宗教現象。宗教因此是人類的「世界觀」，內含儀式／實踐、經驗／情感、神話／敘述、教義／哲學、倫理／法規、社會／制度、物質／藝術七大「面向」，而研究宗教，首需具備現象學所標舉的「止攔」和「知性同情」態度，從蒐羅與整理宗教現象出發，循序漸進至歷史性的分析與比較，最後深入「世界觀」哲學的詮釋與理解。本文認為斯馬特的洞見可供華人宗教學界的參考，建議從基本態度的重估、內容範圍的擴大、主題的多樣性、方法的折衷選擇、宗教本質的反思詮釋等，進行創意的轉化和汲取。

關鍵詞：世界觀、面向、宗教現象學、宗教哲學、宗教歷史學

* 政治大學宗教研究所教授

- 一、前言
- 二、二十世紀英國的宗教研究
- 三、斯馬特的宗教理論
- 四、對未來宗教研究之建議
- 五、結語

一、前言

從晚近宗教學術的發展觀察，英、美宗教學界至二十世紀末為止大概可分為三大主流：一為以伊利雅德（Mircea Eliade, 1907-1986）為主的芝加哥學派，著重神話、象徵、儀式等的人類學或其他相關的社會科學式研究；二為以史密斯（Wilfred Cantwell Smith, 1916-2000）為主的哈佛學派，強調人文心靈本體的不可或缺，主張宗教研究應從熟悉宗教史著手，並及於世界宗教的相互對話；三為以斯馬特（Roderick Ninian Smart, 1927-2001）為代表，立基於加州大學聖塔芭芭拉分校（UC Santa Barbara），承接宗教現象學的基調，結合實證哲學的立場，重視人類多元的宗教經驗面向，提議全面、客觀的整合型宗教研究。¹

就宗教學的領域而言，伊利雅德與史密斯各有其專長，為當今的宗教研究立下重要的論述系統，引領後代學者據不同典範持續討論。²相形之下，斯馬特最受今之學者所重視者，不在他如伊利雅德建立「神聖與世俗」的宗教詮釋架構，也未像史密斯執守「信心」作為理解宗教的前提，因此我們難從其主張拈出一套

1 有關當代西方宗教學界的發展介紹，參閱Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, 2nd ed. (La Salle: Open Court, 1987), pp. 294-319; 蔡彥仁：〈晚近歐美宗教研究方法學評介〉，《世界宗教研究》，第1期，頁1-18。

2 有關評述伊利雅德的著作眾多，可參考以下近作：Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade* (New York and London: Routledge, 2002); 黎志添：《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》（香港：香港中文大學，2003）；蔡彥仁：〈全球化與宗教研究：再思伊利雅德的「新人文主義」〉，收於魏澤民編，《覺醒的力量》（台北：世界宗教博物館，2004），頁107-138。另外有關評介史密斯的著作，參考Frank Whaling, ed. *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies: Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith* (New York: Crossroad, 1984); 蔡彥仁：〈論史密斯（Wilfred C. Smith）的「宗教性」：兼談當代新儒家的宗教觀〉，發表於第六屆「近代中國文化的解構與重建」，2005。

抽象的形上理論相互評比。事實上，斯馬特根本反對宗教的「本質主義」(essentialism) 論述，懷疑這兩位學者有「化約主義」(reductionism) 之嫌。³ 斯氏對於宗教學的貢獻，在於他對當今世界進入「全球化」之後，「世界宗教」的圖像丕變，多元、複雜、競爭、融合的新局勢陡然呈現，傳統「比較宗教」(comparative religion) 或「宗教歷史學」(history of religions) 的研究典範面臨質疑與考驗之際，揭櫫「動力現象學」(dynamic phenomenology) 或「辯證現象學」(dialectic phenomenology)，意欲擷取前人之長，企圖以更客觀、更科學的認知與方法，把握與詮釋今人所面對的宗教現象。⁴ 斯氏在經過幾十年的努力耕耘底下，透過其大量的著作以及門生遍及英、美、澳各大學任教之故，他的影響力與日俱增，有凌駕伊利雅德與史密斯之勢。⁵

更為重要者，筆者認為斯馬特稟賦敏銳的時代感受與圓熟的綜攝能力，其宗教論述即是源於反省英國 1960 年代的社會與知識潮流，再對照世界局勢的急遽轉變，批判性地繼承與轉換各方理論後凝塑得出，其中含有清楚的問題意識與完整的邏輯推演，議題廣泛又指出具體的方法步驟，對我們今日大陸與台灣的宗教學者而言，確實有借鏡與攻錯的意義。本文即是在此認知之下，意圖描繪斯氏的宗教理論背景，評述其內容與方法，希望藉此能為兩岸的宗教學門提出具有前瞻性的建議。

3 Ninian Smart, "Beyond Eliade: The Future of Theory of Religion," *Numen*, Vol. XXV, fasc. 2 (1978), pp. 171-183; idem, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions* (Princeton: Princeton University Press, 1973), pp. 55-57.

4 Ninian Smart, "Identity and a Dynamic Phenomenology of Religion," in idem, *Reflections in the Mirror of Religion* (Houndsmill: Macmillan, 1997), pp. 63-72; idem, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (Berkeley: University of California Press, 1996), p. 7. 有關斯氏的宗教理論，可另外參閱蔡彥仁，〈「世界觀」與「面向」：析論斯馬特的宗教哲學〉，未發表論文。

5 有關斯氏的學術地位以及其著作書目，參考 Penelope Magee, "Roderick Ninian Smart: A Biographical Sketch," in *Aspects of Religion: Essays in Honour of Ninian Smart*, eds. Peter Masefield and Donald Wiebe (New York: Peter Lang, 1994), pp. 3-16, 395-417. 斯氏的巨著之一，*The World Religions*，最近亦已翻譯成中文，見《劍橋世界宗教》，許列民等譯（台北：商周／城邦文化，2004）。

二、二十世紀英國的宗教研究

西方的高等教育脫胎於中古基督宗教的修院體制，因此長久以來，大學與宗教或教會的關係極為密切，而英國的古老大學如牛津、劍橋等高等學府，即嵌置於這種糾葛脈絡裡。⁶逮至十九世紀中葉，英國受到一連串的思潮例如啓蒙思想、工業革命、進化論等之衝擊，傳統的宗教思想快速式微，崇尚理性與個人抉擇的新思潮起而代之，新興學門如民族誌、人類學、社會學等亦趁勢而起，擴展了彼時知識界的視野。在此演變之下，以英國安立甘國教（Anglicanism）為主的基督宗教，其一教獨大、絕對權威之地位受到挑戰，不少知識菁英開始質疑教會介入高等教育的正當性，倡議大學應是教授與學生獨立追求知識的場域，而非培育教會神職人員的養成所，因此宗教雖然可成為現代學術中的一個學門，卻不能持續作為人人必學、宰制學界與知識界的意識形態。⁷自此之後，宗教或教會勢力不若往昔，而「世俗化」（secularization）之潮流勢不可擋，大學中的宗教研究頓成一曖昧、難以定位的學門。

進入二十世紀之後，高舉理性、自由、科學精神的知識分子持續反對基督宗教主導大學校園，他們認為如欲進行宗教研究，應秉持客觀的態度，一視同仁地研究基督宗教與其他世界宗教，並以科學方法進行之。自前一世紀末期濫觴的比較宗教由是逐漸受到重視。⁸可是，另有一類知識分子強力支持傳統，認為基督宗教孕育英國的文化、習俗、體制等，兩者交相糾結，很難釐清，為確保文化身分與認同，宗教有其存在於高等學府的理由與價值，在其內廣設神學系實有其必要性。古老的大學除了上述的牛津、劍橋之外，蘇格蘭的聖安德魯（St. Andrews）、格拉斯哥（Glasgow）、奧伯丁（Aberdeen）、愛丁堡（Edinburgh）等大學由此仍然持續其神學系、所，專以基督宗教為其研究範疇。不過，在講求科學與實證主義（empiricism）潮流的影響之下，此一研究傳統也一改作風，融入新的題材與方法，例如被視為基礎的《聖經》研究，即開始採用歷史批判法

6 有關這方面的歷史描述，參考 V. H. H. Green, *Religion at Oxford and Cambridge* (London: SCM Press, 1964).

7 *Ibid.*, pp. 338-373.

8 Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, pp. 129-136.

9 David Bebbington, "The Secularization of British Universities since the Mid-Nineteenth Century," in *The Secularization of the Academy*, eds. George M. Marsden and Bradley J. Longfield (New York and Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 259-277.

(historical-critical method)，將研究旨趣轉移至考古、經典文字、《聖經》文本解析、史實探源等，著重史料與實物而甚少觸及信仰者的主觀經驗層面。⁹

至1960年左右，絕大部分的英國大學神學系仍受官方認可與經濟支援，較具現代意義的宗教研究僅是點綴，僅成立一、二講座附屬之，由少數學者小規模地進行。¹⁰在神學領域當中，除了《聖經》的實證研究之外，一般所謂的「神學」研究，亦即從事系統性地詮釋基督宗教教義者，實際分屬幾個不同的思潮：其一、「建構傳統主義者」(constructive traditionalists)企圖挽救此一宗教傳統，自其中尋覓重要的概念或主題，利用當代的哲學思想例如存在主義重新詮釋基督宗教，使其適應新的時代需求。不過這些神學家所用的語言、概念、符號、以及表達方式等，仍局限在基督宗教的範圍內，性質屬於信仰的告白，用意則在重振基督徒的信心。其二、「多元神學」(pluralistic theology)擁護者雖然顧及基督宗教以外之「他教」，但是其主旨在「判教」，亦即辨別宗教「真理」，以此確定宗教之真偽，可信或不可信，或在凸顯基督宗教的唯一與優越性。其三、「神學實證主義者」(theological positivists)則標舉客觀精神，採用科學方法從事批判基督宗教的工作，不過其視野仍落在基督宗教社群，主要的興趣尚未擴展至其他宗教。¹¹

相對之下，較少學者從事的「比較宗教」雖然已經過數代傳承，但是其所聚焦的學術議題仍以教義或抽象概念的比較為主，例如「神」、「靈魂」、「救贖」、「道成肉身」等，性質類似比較神學，目的在佐證基督宗教的獨特信仰，而其所操作的研究方法，亦循實證的基督宗教研究模式，從文字、經典、義理、史實考證等層面著手，以此作為掌握「他教」的主要途徑。¹²對於大部分的基督宗教學者而言，此一較新的宗教研究領域缺乏學術主體，外觀上似乎「冷靜、不拘教條、客觀、保持距離」，在內容方面其實屬於基督宗教神學旨趣之延伸，在

10 Adrian Cunningham, "Religious Studies in the Universities: England;" Andrew F. Walls, "Religious Studies in the Universities: Scotland;" Cyril Williams, "Religious Studies in the Universities: Wales;" all in *Turning Points in Religious Studies: Essays in Honour of Geoffrey Parrinder*, ed. Ursula King (Edinburgh: T&T Clark, 1990), pp. 21-31, 32-45, 46-56.

11 Ninian Smart, "Methods and Disciplines in the Study of Religion," in idem, *Concepts and Empathy: Essays in the Study of Religion*, ed. Donald Wiebe (Washington Square: New York University Press, 1986), pp. 206-219.

12 Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, pp. 294-319.

13 Eric J. Sharpe, "The One and the Many," in *New Movements in Religious Education*, eds. Ninian Smart and Donald Horder (London: Temple Smith, 1975), pp. 191-203.

方法上亦是當代人文實證研究風潮的產物，間或運用新興的學門知識如人類學、社會學、心理學等，其廣泛博採的特徵反而遭致不純、混雜的負面批評。¹³

與此同時，世界大環境以及英國社會卻起了急遽的變化。自第二次世界大戰結束後，各領域菁英分子反省戰爭所帶來的殘酷與毀滅，深切感受和平、對話與相互理解之必要。姑不論政治強權或性質不一的國際組織如何透過各種機制重新安排世界秩序，宗教社群與宗教學者亦思索可能之途徑，企圖藉由人類共同的信仰資源，謀求解決當下的生存危機。天主教於1962-1965年之間，召開「第二次梵諦岡大公會議」(The Second Vatican Ecumenical Council)，反思其千百年來堅持「教外無救贖」(*extra ecclesiam nulla salus*)所引起的宗教衝突與禍害之後，倡議以對話代替對抗，推動一連串的世界宗教對話議程，¹⁴而西方宗教學者也藉此更新視野，跳脫以基督宗教為主的宗教觀或思維架構，重新探索宗教的定義、內容、功能、研究方法等議題。¹⁵另一方面，由於拜科技急速發展之賜，各類的新發明例如交通工具與傳播媒體無遠弗屆，人類的生存空間頓時縮小，不同種族、文化、信仰、國籍之民族或公民，開始更加頻繁的交往互動，「地球村」(global village)與「全球化」(globalization)意識逐漸興起，塑造了新世代的人觀與世界觀。¹⁶英國在此世界大環境與知識氛圍之下，也目睹了社會的大變動。一方面，由於移民與旅遊之因素，英國境內非基督宗教信仰者急增，印度教徒、錫克教徒、伊斯蘭教徒等，於各大城市集結成可觀的社群，與基督徒比鄰而居，各種宗教的建築物例如清真寺、佛寺、喇嘛廟、錫克教寺廟(gurudwara)等，

14 參考 *The Documents of Vatican II*, ed. Walter M. Abbott, S. J. (Piscataway: New Century Publishers, 1966), esp. "Non-Christians," pp. 656-671.

15 有關「第二次梵諦岡大公會議」之後，宗教學界的反思以及其後的宗教多元主義與宗教對話探討，可參考 Alan Race, *Christians and Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1983); Paul F. Knitter, *No Other Name? a Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1985); H. G. Coward, *Pluralism: Challenge to World Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1984).

16 「全球化」係接續「地球村」意識發展而來，兩者的關係密不可分，有關此方面的議題近來已成宗教學界、文化研究、人類學等諸多領域學者的關心焦點。參考 Peter Beyer, *Religion and Globalization* (London: SAGE Publications, 1994), pp. 14-44; Immanuel Wallerstein, "The National and the Universal: Can There Be Such a Thing as World Culture?" in *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, ed. Anthony D. King (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), pp.91-105.

快速地聳立而起，與傳統的基督教堂與猶太會堂形成強烈的對比，增廣了當代英國人的人文與宗教視野。另一方面，更多的英國宗教與人類學者持續一、兩百年來的海外研究傳統，尤其用心於過去之殖民地，例如非洲與近東地區歷史、宗教、社會等之探討，在解放、主體性、多元、對話的觀點衝擊下，更如實地反映不同民族與信仰者的生存處境與世界觀，甚至開始批判傳統「東方主義」(Orientalism)的偏狹與扭曲等弊病。¹⁷

1960年代的英國宗教學界，在面對如此的巨變與社會現實之際，無論其對宗教的認知，或是研究方法的運用，皆有捉襟見肘、力不從心之強烈落差。傳統的《聖經》學者汲汲於經文分析與歷史考證，其學術關懷與現實人生或世界變化無涉；保守的基督宗教神學家囿於僵化的神學框架與教會體制，其視域狹隘封閉，根本無法回應「全球化」議題；自由派的基督宗教神學家雖然嚴肅面對世局變化的事實，但其使用的言語與符號，仍限於單一宗教傳統，未必適用於世界其他宗教，而其以基督宗教為前提的運作假設亦是疑義重重；比較宗教學者如泥於神學式的概念比較，則無異於基督宗教神學家，遑論其形上興趣偏狹單薄，未能符應已趨複雜、多元的世界宗教現象。斯馬特即是有鑑於英國各大學神學系與宗教學者之困境，因此強烈主張在此時有必要反省西方學術傳統對宗教的認知以及宗教研究的方法等問題。

三、斯馬特的宗教理論

(一)前提認知

依斯馬特的觀察，英國或整體歐洲長久以來的自我中心傾向，其知識氛圍與思考模式已陷入「歐洲部落主義」(European tribalism)的偏窄、封閉狀態，而神學系習於以基督宗教為唯一、無法超越其藩籬之現象正反映此一窘境。¹⁸斯氏反對英國持續以政治力結合教會組織介入教育領域，在大學裡支持神學系、所或

17 有關這方面的歷史回顧與反思，參見Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979), esp. pp.1-28.

18 Ninian Smart, "Religion as a Discipline," in idem, *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, ed. Donald Wiebe (Washington Square: New York University Press, 1986), 157-164.

者推廣基督宗教神學教育。他所反對的理由並非基於政、教分離的民主國家原則，而是批評基督宗教的僵化、固執與未能因應時代所需。¹⁹他其實贊成基督宗教研究，包括其教義神學，不過就嚴肅的宗教學術而論，當前的英國神學式教育僅能是廣義宗教研究的一部分。²⁰

另一方面，斯馬特對英國當代大學裡各系、所根據學科分類而畫地自限的現象，亦抱持懷疑、不解的態度。他推論現代西方國家世俗化的結果，促使基督宗教在現代英國教育體制下逐漸式微，最後退至固守神學系、所，成為多種學門之一，而其基本關懷與興趣，自然侷限於前述的狹窄範圍之內。因此英國宗教研究的未能開展，在相當程度上亦是現代學術「區隔化」(departmentalization)的受害者，致使宗教學術分裂，未能見其真體。自由派的人文學者(humanists)固然解構了基督宗教的意識形態與體制上的桎梏，但是其標榜純科學與重物不重人的實證邏輯作風，反而斲喪了人文精神，嚴重地衝擊宗教研究的立論認知，因為宗教研究所著重者，正是在表達或反映此一人文內涵。²¹

在此認知基礎上，斯馬特強調宗教學者的工作不在提供信仰規範，亦非僅在處理史實或進行辨偽分析，宗教研究其實是一套有意義的邏輯論述，是一個具有主體性，能夠不斷擴充、持續增長的學域。²²斯氏指出，宗教研究最忌以形上的、抽象的概念為前提，以此挑選資料或簡化複雜的宗教現象。²³宗教研究固然講求科學、客觀，但不能將啟蒙時代以來所崇尚的理性運作無限上綱，致使理性工具化，因為此種「方法理性主義」(methodological rationalism)反將形成先入為主的偏見，以有色眼光對宗教現象進行價值判斷，結果反失其主張客觀的原始初衷。²⁴宗教是人類多元文化傳統中的重要部分，因此宗教研究的主體也必須以此脈絡為範疇，從各種歷史或不同的社會中擷取所有相關的資料，據此進行有系

19 Ninian Smart, *Secular Education and the Logic of Religion* (London: Faber and Faber, 1968), pp. 90-106.

20 Ninian Smart, "The Principles and Meaning of the Study of Religion," in idem, *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, pp. 195-206.

21 Ninian Smart, "Religion and the Western Mind," in idem, *Religion and the Western Mind* (Albany: SUNY Press, 1987), pp. 8-10; idem, *Secular Education and the Logic of Religion*, 93-94.

22 Ninian Smart, "The Comparative Logical Analysis of Religious Doctrines," in idem, *Concept and Empathy*, pp. 9-10.

23 Ninian Smart, "Religion and the Western Mind," pp. 21-22.

24 Ninian Smart, "The Intellectual Implications of Religious Studies," in idem, *Religion and the Western Mind*, pp. 47-65; esp. pp. 47-48.

統、有意義的詮釋。²⁵

(二) 宗教界定

斯馬特界定宗教如下，以此作為判別與尋覓宗教現象之根據：

一組建制化且隸屬於某一傳統的儀式，〔目的〕在表達與（或）激發〔人〕對神或一超越對象的神聖情緒；〔此種情緒經常〕呈現於人的現象世界，並且相當程度上受神話或神話與教義界定而出。²⁶

斯氏在此宗教定義中，至少提示四個重要的層面。第一、宗教的主體在人，缺乏人的主體經驗，即無由產生各類的宗教現象。更深入言之，宗教經驗不是一種純粹的理性認知，而是人的內在感觸，是人在追求意義與價值的過程中，深刻體悟之後的一種洞見，最後感於內而形於外，彰顯成可具體觀察的宗教現象。職是之故，宗教研究者須嚴肅對待人的主體，不但把握其外顯的宗教行為，更須理解其心靈感受或深沉情緒。²⁷ 第二、宗教由於人的「神聖情緒」（sacred sentiments）受激發或導引而出，但此情緒之抒發必有一對象，可以「神」或「超越對象」（a divine or trans-divine focus）統稱之。斯氏未明言此一「超越層面」（the Beyond）的本體內涵，端視信仰傳統中「位格神」（theistic）的有無或可區分「神靈」（the numinous）與「冥契」（the mystical）兩類不同心靈經驗，但其係構成宗教之要素殆無疑義。²⁸ 第三、人的宗教經驗與「神聖情緒」並非憑空而生，而是根源於信仰者不同的「信心」，但是個別的「信心」必肇始自宗教社群，受其培育、涵養，方可能凝塑而成。另一方面，宗教亦因其「建制化」（institutionalization），形成或鬆或緊的團體，方傳遞集體認可的信仰活動，儀式即是宗教活動中最明顯而重要者，因此論宗教必得考慮其公眾與群體（public and collective）的社會性層面。²⁹ 第四、聯繫以上三層面者，無非憑藉宗教的教義、神話與儀式，此三個要素亦是宗教的語言，雖然多以符號與象徵表現之，但其功能在延續一個宗教傳承或凝聚一個宗教社群，意義深遠，也是宗教研究者必

25 Ninian Smart, "What Is Comparative Religion?" in idem *Concept and Empathy*, pp. 176-183.

26 Ninian Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge* (Princeton: Princeton University Press, 1973), p. 15.

27 Ninian Smart, *The Philosophy of Religion* (New York: Oxford University Press, 1979), pp. 7, 21-26.

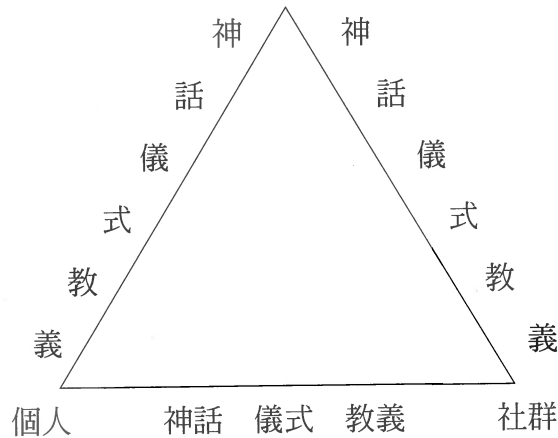
28 Ninian Smart, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs* (New York: Charles Scribner's Sons, 1983), pp. 164-166.

29 Ninian Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*, pp. 55-67.

須審慎考究與詮釋的層面。

統合言之，斯馬特的宗教觀蘊含信仰者的內在心靈層面、崇拜對象的超越層面、宗教活動的集體性層面、以及表達與維繫宗教社群的語言或象徵層面（見圖一）。這種宗教認知從個人經驗出發，同時兼顧其脈絡性與超越性，故斯氏又名其為「社會情感主義」（social personalism）或「超越的人文主義」（transcendental humanism），³⁰ 主要用意在把握宗教的本質與主體性（個人經驗、神聖情緒、神或超越對象），亦企圖涵蓋複雜的宗教外顯現象（宗教建制、

（圖一）神／超越對象



教義、儀式、神話），由此可見其意欲突破舊的宗教知識框架，另創新的宗教認知之努力。

乍看之下，斯馬特之所以提出涵蓋廣泛的宗教定義，目的似乎僅在包含「世界宗教」，特別是在 1960 年代以後逐漸流行於西方世界的印度教、佛教等東方「大」宗教，以此納入宗教學者的研究視域，形成學界論述的新資料。究其實斯氏並不滿意傳統的「宗教」內涵及其指涉，尤其在世俗化（secularization）已深的西方社會，傳統的「宗教」形態漸趨模糊，其功能與地位也今非昔比，如何重新勾勒「宗教」的面目，使其本質與現象同時清晰地再現，方是他的思慮所在。斯馬特指出，如果宗教的定義包含上述四個基本層面，而人的主體經驗或感受居其首要，所謂「宗教」無非即是人的「世界觀」（worldviews），是一套導引人

30 Ninian Smart, *Worldviews*, pp. 127-129.

生、賦予人生存意義的象徵體系。「世界觀」代表一「類型辭彙」(a genus-word)，可替代「宗教」，成爲一更具涵蓋性、能夠符應當代世界演變下人類多元信仰的綜合概念或名詞。³¹ 因此宗教研究的目的是在進行「世界觀分析」(worldview analysis)，而宗教學者之職責首在「描述觀念和象徵的本質與來龍去脈，而〔觀念和象徵〕正是形成人類意識和社會結構中深沉的一部分。」³²

爲了擴充傳統「宗教」的範疇，廣納當今世界各類的人文傳統與意識形態成「世界觀」，斯馬特贊同維根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889-1951)的語言分析哲學，認爲宗教語言有其正面的含意，自成一套邏輯性論述，在每一宗教中發揮表意與象徵的功能。斯氏據此強調，任何具有表意與象徵的論述系統，只要能激發人類「神聖情緒」者，其功能即可類比「宗教」，在「家族類似性」(family resemblance)的邏輯延伸下，兩者「可共比列」(compatible)、「可共量」(commensurable)，宗教學者循此理路推展，即可超越傳統「宗教」的藩籬，面向更寬廣的人文世界，由此汲取更多的資料與靈感。³³ 舉例而言，儒家傳統所揭示的終極目標在成聖成賢，而聖賢境界須靠個人的涵養工夫與日精進，達於至善。小乘佛教則以涅槃爲人生最終的解脫之境，其關鍵亦在個人，藉由不斷苦修終至圓成。此兩個東方人文傳統之論述不指涉位格神，然其含「超越」(transcendence)的概念與理想卻至爲明顯。如是觀之，就「宗教」主題的普遍性與適用性觀察，「超越」應較含位格意味的「神」(the Transcendent)更具涵蓋性，學者可據此視猶太教、基督宗教、伊斯蘭等有神論傳統與儒家、小乘佛教等無神論傳統同屬一「家族類似性」，相互間的比較研究方有意義，也才有共同基礎。³⁴ 斯馬特即是依「家族類似性」的邏輯推演，倡議民族主義、馬克斯思想、科學人文思想(scientific humanism)、無神論主義、佛洛伊德思想，甚至更爲新起的新女性主義與環保生態思想等，皆屬「世界觀」，皆是新時代的宗教學者應該概括研究的對象。³⁵

從傳統的「宗教」進至範圍更寬廣的「世界觀」，研究者無可避免地將面對更多、更複雜的「宗教」現象。斯馬特秉承宗教現象學的理论，特別尊崇馮德列

31 Ninian Smart, *Religion and the Western Mind*, pp. 10-11.

32 Ninian Smart, *Worldviews*, p. 2.

33 Ninian Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*, pp. 16-17.

34 Ninian Smart, *Reflections in the Mirror of Religion*, Preface, p. xi.

35 Ninian Smart, *The World's Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 26, 584-586.

夫 (G. van der Leeuw, 1890-1950) 的「類型」(typology) 認知與研究途徑，提出把握與整理宗教現象的原則。³⁶ 他首先附和宗教現象學者的觀點，認為凡「顯現於」(what appears) 現象界、可觀可考的所有宗教活動，不論其源於「大宗教」或「小宗教」、「高等宗教」或「原始宗教」，研究者必須「止攔」(epochē) 其主觀好惡或價值判斷，皆應等同看待之，並盡量廣泛蒐羅之，俟後按照現象之性質與類型，進行排列、整理、比較、歸納，使成一有系統、有主題邏輯性的資料系統。³⁷ 援引此一洞見之後，斯馬特提出其「面向」(dimensions) 的說法，主張「世界觀」外顯的現象，至少可藉由以下七大領域或面向涵括之：(1) 儀式／實踐；(2) 經驗／情感；(3) 神話／敘述；(4) 教義／哲學；(5) 倫理／法規；(6) 社會／制度；(7) 物質／藝術。³⁸ 必須澄清的是，這些面向的劃分在提供學者進行歸類之參考，並非所有的宗教傳統或世界觀體系皆涵蓋此七面向，有些傳統或體系可能強於其中某項卻弱於他項，也因此各傳統或體系之間，往往有不平衡之「面向」呈現。另外，「面向」亦非界圍固定的範疇概念，而僅是導引學者認知的指標，其內涵與數量可隨現象的增衍或刪減而改變。

斯馬特的「面向」建構，至少展現以下幾個特點。首先，斯氏深覺前代的宗教現象學固然有其系統與科學的合理性，但是其純粹的現象描述往往著眼於「併時性」(synchronic) 層面，亦即較注重一個信仰社群可立即觀察出的社會面，以致僅得出平板、單一的結構式 (structured) 結果。他認為宗教現象不能缺乏「貫時性」(diachronic) 層面，亦即必須著重一宗教社群在特定歷史脈絡下之傳承與發展，如此方能展現某一宗教的「模式」(pattern) 或主題的起、伏、轉、折等演變過程。這種同時兼顧社會結構與歷史累積，兩者等量齊觀的做法，斯氏自稱為「動力現象學」(dynamic phenomenology) 或「辯證現象學」(dialectic phenomenology)。³⁹ 再者，斯氏認為其「世界觀」首重人的生存經驗，⁴⁰ 因此諸多「面向」的凝塑緊緊此一特色，純然立基於人的具體活動，儀式／實踐、經

36 Ninian Smart, "Forward to Religion in Essence and Manifestation," in *Reflections in the Mirror of Religion*, pp. 51-62.

37 G. van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, tr. J. E. Turner, 2 vols. (Gloucester: Peter Smith, 1967), esp. pp. 671-695; 另亦參考蔡彥仁：〈中國宗教研究：定義、範疇與方法學芻議〉，《新史學》，第5卷，第4期（1994），頁125-139。

38 Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred*, pp. 10-11.

39 參考註4。

40 Ninian Smart, "The Philosophy of Worldviews, or the Philosophy of Religion Transformed," in *Religious Pluralism and Truth: Essays on Cross-Cultural Philosophy of Religion*, ed. Thomas Dean (Albany: SUNY Press, 1995), p. 19.

驗／情感、社會／制度、物質／藝術四項屬之。另一方面，斯氏亦發覺歷史脈絡下的宗教經驗或活動，也必然與信仰者所持的形上觀念密不可分，此所以神話／敘述、教義／哲學、倫理／法規三項屬「超歷史」(parahistorical)特質。因此，這兩類面向究其實相輔相成，建構成綿密的宗教現象網絡。⁴¹最後，斯氏進一步論稱，我們如果詳細分析每一個面向，例如經驗／情感，則將發現圍繞此一面向的所有宗教活動，受制於亦是影響及其他六個面向。在此理解脈絡下，所有的宗教面向同屬於或共同建構一個有機整體，而此正吻合斯馬特期待其「面向」說富含真正科學、符合人性、又具詮釋效力的特性。⁴²

斯馬特主張「世界觀」，其目的在描繪宗教的內涵，其結果則相當程度地擴張了宗教的範圍。而他所提出的「面向」說，則是根據科學、客觀的宗教現象學原則，試圖把握與整理複雜、多元的「世界觀」現象。我們很難釐清是前者導引後者，或者後者決定了前者，唯可確定的是，此兩者屬於一體之兩面，是構成斯氏宗教觀的基本理念。不過，根據筆者的判斷，斯馬特的理論重點不在本體論的形上探討，而在現象界的整理與詮釋，因此視「世界觀」與「面向」俱源於對廣義宗教現象的感受與觀察則是信而有徵。

(三) 研究方法

對於如何方能掌握「世界觀」之下的複雜宗教現象，斯馬特重複地強調，所有的象徵論述系統皆在追尋程度不一的「終極」或性質不同的「超越」境界，其中蘊含信仰者所關心的意義、價值與目的等嚴肅問題，因而研究者的首要工作即在探討多方的途徑，深入理解「崇拜與宗教情緒之所以能夠有效地傳遞出來之事實。」⁴³研究者面對多元的宗教現象，必須同時體認其背後聯繫於「人」的「神聖性」，皆含神話、歷史或深具「撼動性之故事」(charged story)，⁴⁴所以抱持「知性同情」(informed sympathy)或「〔整體〕結構式神入」(structured empathy)乃宗教研究的運作前提。⁴⁵斯氏之真正意圖，一方面如其引用的北美印第安俗諺

41 Kay Alexander, "A View from California," in Masfield, Peter and Donald Wiebe, eds., *Aspects of Religion: Essays in Honour of Ninian Smart* (New York: Peter Lang, 1994), pp. 17-18.

42 Ninian Smart, *Religion and the Western Mind*, pp. 21-22.

43 Ninian Smart, "What Is Religion?" in *New Movements in Religious Education*, p. 17.

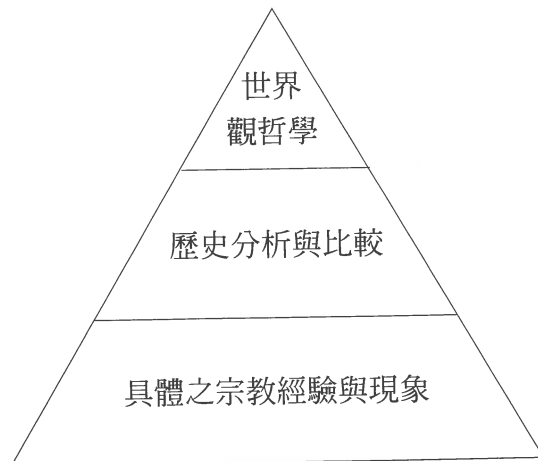
44 Ninian Smart, "Religion, Myth and Nationalism," in *Concept and Empathy*, pp. 143-153.

45 Ninian Smart, "Religion and the Western Mind," p. 4; idem, "Social Anthropology and the Philosophy of Religion," in *Concept and Empathy*, p. 187; idem, "Methods and Disciplines in the Study of Religion," p. 218.

所言，「人必須穿上他人的平底鞋（moccasin）並伴隨走上幾里路才有可能理解對方」，⁴⁶在於凸顯深度同理心的重要性，另一方面也主張這種同理心須以知性維持其張力平衡，即須植基於豐富的宗教現象知識。

斯馬特進一步解釋，如果宗教的定義或內容包含人的主體經驗、超越、集體社會性、以及特殊的溝通語言等四個層面，宗教研究者所處理的整體、複雜的宗教現象可以金字塔形由下而上表示之（見圖二）：最底層的現象資料常見於信仰者的日常生活或例行性活動，是研究者藉由參與觀察直接所得者，特別是汲取自上述提及的儀式／實踐、經驗／情感、社會／制度、物質／藝術四項領域。這些資料屬於「世界觀」社群的「橫切面」或「併時性」產物，學者首須大量蒐集，再根據性質或主題進行整理與歸類。在此過程中，研究者應當發現結構式的宗教現象處理有其局限，因為信仰團體中有關儀式、實踐或制度等領域之主題，必然經過時間的累積傳承而來，深度的理解則須探究其源起、生成、發展、轉折等歷程，「貫時性」的歷史分析由此不可避免。這是中層現象處理的重要工作之一。猶有進者，任何的宗教現象主題不能限於單一傳統或社群中處理，其重要性必得透過比較與對照方能彰顯出來。職是之故，學者在此層次的另一工作即是要以更寬廣的視野進行「宗教」或「世界觀」主題之比較研究，此也顯示宗教研究的跨傳統、跨文化特性。在完成這些工作之後，研究者須再更上一層，綜觀與反思各「世界觀」所展現的意義與價值，亦即回歸至宗教現象學的前提認知，哲學式地詮釋整個信仰體系，在此層次上，前述的神話／敘述、教義／哲學、倫理／法規三領域之資料自然凸顯其相關性與重要性。⁴⁷

(圖二)



很明顯地，斯馬特的宗教研究方法講求全面性與步驟性，由基本的或最容易擷取的具體資料出發，逐漸往上推展，亦是由外至內循序深入，最後達於較抽象的哲學反思層次，其視域涵蓋多元社會與多元傳統，而其關切焦點也由宗教現象進至最後的本質或本體問題。為因應此一全方位的宗教認知，斯氏認為，傳統基督宗教甚至比較宗教定於一尊的研究方法絕對無法勝任新時代的需求。他主張學者面對「全球化」下之「世界觀」研究，必須隨現象之變化與轉換，視主題之性質與相關性，採用「多元方法」(polymethodic)或「折衷主義」(eclectic)進路加以處理，尤其有鑑於人文傳統、意識形態體系、以及許多新興議題已成為「世界觀」不可分割的一部分，更應朝向跨科際方向發展，援引較新的心理學、人類學、社會學、政治學、語言學等理論或方法，始能有效地分析與詮釋各類不同的宗教主題。⁴⁸

斯馬特的宗教觀與宗教研究方法並非無懈可擊，例如他雖然意欲強調人的主體經驗，並視人的「神聖情緒」為宗教研究的首要與最終關懷，不過此一「隱含議程」(hidden agenda)在其高舉現象學式的方法進路下，並未清楚地呈現出來，而由其譏評伊利雅德與史密斯之理論為「本質主義」或「化約主義」觀之，⁴⁹我們更有理由指出他其實仍重「現象」而略「本質」。猶有甚者，斯氏以「世界觀」替代「宗教」，企圖包括各類人文傳統與意識形態體系至研究者之視域，因此無限地擴張傳統的宗教界圍，導致宗教研究之領域模糊，「世界宗教」幾乎與「世界文化」、⁵⁰「世界文明」、⁵¹「世界歷史」⁵²等成為同義詞，「世界觀」也失去其精準的概念指涉，如此反而否定其視宗教為一獨立主體，以及志在建立宗教研究成一獨立學門之原始立意。不過，斯馬特的宗教理論源自於1960年代的英國社會及其知識氛圍，其清楚的問題意識以及所建構的宗教觀與研究方法仍然有其時代意義，延伸對照之下，頗值得我們當今的宗教知識界認真思考。

46 Ninian Smart, *Worldviews*, p. 16.

47 有關此一部份的解釋，參考 Ninian Smart, "The Philosophy of Worldviews: The Philosophy of Religion Transformed," in *Concept and Empathy*, pp. 72-85.

48 Ninian Smart, *Worldviews*, pp. 3-5; idem, *Dimensions of the Sacred*, pp. 15-21; idem, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*, pp. 18-22.

49 見註3。

50 Ninian Smart, *Religion and the Western Mind*, p. 46.

51 Ninian Smart, *Worldviews*, p. 168.

52 Ninian Smart, *Religion and the Western Mind*, p. 58.

四、對未來宗教研究之建議

大陸或台灣未來的宗教研究走向，並非任何單一學者有能力加以釐訂，而是藉由相關的學術社群人員在對話、互動的基礎上，形成建設性的共識，而後實驗性地往前推展。不過，以下一些大原則卻是我們關懷宗教學門之發展者必須認真考慮的。

首先是心態或基本態度。由宗教學術史考察，我們發現此一學門與時俱進，隨時代之變化而產生新的議題與理論，可見其緊緊繫於時代脈絡以及與人類生活形態關係之密切，本文所評介的斯馬特與其關注的英國 1960 年代僅是一例。若是如此，我們應可類推，大陸或台灣的宗教研究亦不可能脫離其個別社會，亦不可能無視於大的世界局勢之變動。正面言之，外在環境的變化，正可提供大陸或台灣宗教研究檢視己身體質、重新認識宗教與挖掘新主題的良好機會。

另外，從消極面考量，宗教研究在當今的兩岸學術界屬於弱勢學門，因此宗教學者更有必要積極地與其他學域之學者甚至整個知識、教育界溝通，由具體的社會現狀出發，論證宗教之功能與重要性，藉此更正傳統對「宗教」之偏見，特別強調在現代社會中宗教信仰雖屬「私」領域，但是宗教現象卻屬「公」領域，需要從知識與學術的觀點進行理解，而此正是宗教研究所在意、所欲嚴肅探討者。如此消弭負面的外在因素，建立有利的研究環境，宗教學門方能更健全地發展。

從積極面考量，有鑑於宗教學者之背景多元不一，我們因此有必要集思廣益，建構宗教研究成一獨立的學術範疇，具備自身的規範、意義和價值，而非僅是其他人文或社會學科的附屬或運用領域。簡略言之，此一獨立的宗教研究學域之目標，在描繪大陸、台灣與國際社會的宗教現象，更且在理解和詮釋其背後的產生原因，其中也涵蓋信仰者個人的主觀感受和宗教社群的集體經驗等，使其成爲我們把握人類文化與精神文明的重要渠道。我們所標舉的宗教研究不是主觀的、「神學式的」個人信仰告白（confession），亦非僅是工具理性操作下的實證素材，而是同時著重主、客兩層面，辨證式地涵蓋「本質」與「現象」之嚴謹學門。根據此認知，我們可以再從內容、主題、方法、反思詮釋四方面加以說明。

筆者附和斯馬特的觀點，認爲宗教研究的內容與範圍應是開放型的多元和跨文化取向。此即除了一般較爲熟悉的「世界大宗教」例如印度教、佛教、猶太教、基督宗教、伊斯蘭之外，民族宗教例如道教、神道教、錫克教等也是重要的學習對象，其他常以世界地理位置被歸類的宗教例如非洲宗教、大洋洲宗教、中

南美宗教，或是人類學界最常研究的部落宗教、考古學界所感興趣的史前宗教文化、社會學界較注重的新興宗教等，皆是我們不可忽略者。更進一步論之，近來宗教學者所探討的「擬宗教」(quasi-religion) 例如「公民宗教」(civil religion) 或「人文宗教」(humanist religion)，也都值得我們囊括於研究的視域內。筆者所要強調的是，宗教研究之內容可以涵蓋許多項目，並隨時代的演進和變化以及學術視域的擴展，容受許多創意和可能性。就以台灣當代社會而言，我們發覺其宗教素材異常豐富，不但含有世界性的「大宗教」，更有原住民宗教、民間信仰、新興宗教、宗教分裂與融合現象(syncretism) 等，不勝枚舉，端視學者如何觀察、取材、組織和呈現。

在主題方面，我們基於斯馬特的宗教現象七「層面」說，若將宗教粗略分為「理念」和「實踐」兩大類，前者可下含教義、神話、倫理三層面，而後者可含儀式、經驗、組織、物質等四層面。我們又可據這些大層面細分，尋找相關的特定主題，例如在教義層面之內，不同的宗教對宇宙生成、神、靈魂、死亡、死後世界、救贖或解脫等等有不同的教導，經驗層面則可觸及皈依、冥契、祈禱、殉道等主題在不同處境下的比較。另外，最近宗教學者也強調宗教的物質層面其實影響人類文明的發展深遠，值得我們增闢新層面，並尋找相關主題探討之。⁵³的確，宗教主題日新月異，藉由教授學者的相互交流，即可開發許多有意義的主題加以研究或進行教學。必須說明的是，這些層面的歸類，即在打破僅專注「客觀」或「事實」觀察的狹隘作法，而是進一步納入信仰者的主觀經驗，視其為可以亦是應該理解的宗教現象，如此從「研究者」與「信仰者」立場相互印證，更可深入把握宗教的意義和內涵。⁵⁴由此觀之，宗教主題可由不同層面衍生擬塑而得，範圍廣泛，有待我們宗教學者依專長與興趣選擇建構之。

就宗教研究的方法而言，因為傳統的宗教學者大都出身於人文背景，故其對宗教的探討自然著重於語言、經典、歷史、義理等領域，其旨趣不外乎經典語文註釋、文本分析、歷史考證、哲學式論證或推演等。這種研究旨趣及其所運用的方法統領宗教人文學域，至今仍舊持續不斷，尤其在講究實證與分析的現代專業

53 Colleen McDannell, *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America* (New Haven: Yale University Press, 1995); John Kieschnick, *The Impact of Chinese Buddhism on Chinese Culture* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2003).

54 參考 Russell T. McCutcheon, ed. *The Insider / Outsider problem in the Study of Religion: A Reader* (London: Cassell Academic Press, 1998).

學風影響之下，更有朝向細部分工和窄化的趨勢。筆者並不否認此種研究方法有其深刻之處，不過卻容易導致見樹不見林的結果。現代宗教研究的發展，已廣泛運用心理學、人類學、社會學、文化研究等洞見與方法，注重研究者須參與所研究的對象，由此詮釋複雜的宗教現象，證之實驗性相當強的美國宗教學界，採用新穎方法的研究趨勢更是明顯。筆者亦是贊同斯馬特的「多元方法」見解，認為方法與角度不能強定於一，而應視主題的性質或欲凸顯的議題加以靈活運用為宜，因此熟悉各種理論與方法，綜合折衷運用方是明智之舉。

最後，宗教研究應該具備反思和詮釋的深度。我們雖然強調宗教研究非宣教或信仰告白，但其內涵也並非對等於「純客觀」的「事實」探討而已。宗教畢竟不是自然科學，不能單憑形式邏輯簡單概括，其所彰顯的現象乃發自於人類深沉的誠摯情感，亦即斯馬特所提的「神聖情緒」，目的在表達內心對「超越」的企求或對永恆的渴望，以及在此目標之下的種種努力。但是因為各宗教所使用的語言、文化脈絡、象徵符號、生存環境等不同，其所呈現的現象多面複雜，各有千秋。因此宗教研究如僅止於現象知識的客觀描述，其實並未全然掌握宗教整體，亦即未達真正的「客觀」，對於激發宗教行為的心靈或精神層面，我們仍有必要加以同情式的理解和詮釋。為此之需，源自宗教傳統內部的「神學」、「佛學」、或相關的反思性素材，皆是我們探討的對象，而宗教哲學或宗教詮釋學的重要性，在此自然有其不可忽視的功能。宗教研究如能思考宗教的意義和功能，方能深入一個宗教或文化傳統的核心，也才能理解一個社會組合、凝聚和有機互動底下的深層結構，如此方達到宗教研究之目的。

五、結語

斯馬特深諳英國實證主義傳統，早年勤學語言分析與神學，第二次大戰期間曾習廣東話，戰後前往錫蘭（後改名為斯里藍卡），深受小乘佛學與東方宗教的影響，回國後於1961-1967年之間，位居伯明罕大學神學講座教授。⁵⁵斯氏承襲英國的知識與學術傳統，但主要緣於其親身經歷，領會傳統的基督宗教思考模式不足以詮釋其他世界宗教，特別是其較為熟悉的小乘佛學，而在六〇年代風起雲

55 有關斯氏的背景資料，參考Ninian Smart, "Methods in My Life," in *The Craft of Religious Studies*, ed. Jon R. Stone (New York: Palgrave, 2000), pp. 18-35.

湧的各項社會與政治運動，例如嬉皮、性解放、黑人民權、新女性主義、移民、宗教對話等，再輔以一日千里的科技發展，無論是英國或「地球村」，皆已急遽呈現多元、複雜的人文景觀，對照基督宗教神學，更凸顯後者的闕漏與狹隘。斯氏在深刻反省之後，毅然決然辭去神學講座的職位，於1967年轉移至新創立的藍卡斯特大學（University of Lancaster），草創其理想中的宗教研究系、所。

斯馬特所提出的宗教觀，著眼於人類的存在經驗與大環境的互動關係。據其敏銳的觀察，宗教應該以人及其主體經驗為主軸，內含其「神聖情緒」，而個人的感觸與情意表達，必孕育於一信仰社群，因此宗教一定具備集體或社會性格。進一步視之，人的宗教情意延伸必有一客觀對象，可名為「神」或「超越」，此是信仰者奉獻與永恆追求的鵠的。最後，個人、社會、神／超越三者之間，必須藉由一套宗教語言例如神話、儀式、教義等加以維繫，如此一個宗教社群之傳統方能延續，其凝聚力方能賴以強化。斯氏認為此四個層面係建構宗教之基本要素。

斯氏延伸推論，舉出上述所認知的宗教，其實即人類的「世界觀」，是人類為生存之需，藉以導引生、老、病、死的標竿，也是為解答人生價值與意義的精神資源，並不一定局限於傳統所認定、狹隘的「宗教」範圍。他援用維根斯坦的「家族類似性」理論，擴張其「宗教」領域，視各類人文傳統與意識形態俱涵蓋於「世界觀」之內。另一方面，為掌握多元的「世界觀」，斯氏乞靈於宗教現象學，擷取其注重類型與主題整理之特色，將「世界觀」劃分為儀式／實踐、經驗／情感、神話／敘述、教義／哲學、倫理／法規、社會／制度、物質／藝術七大「面向」，藉此釐訂宗教現象成一有系統的邏輯體系。

斯馬特強調，宗教學者整理與掌握複雜的「世界觀」現象後，仍須分析各主題的承傳與演變歷程以挖掘其縱深厚度，並進行不同宗教傳統之間的比較以彰顯其特色，在此基礎之上，更須加以哲學式的詮釋，如此方能闡揚其所蘊含的內容與意義。為此循序研究之需，斯氏主張宗教學者不能固執於單一的研究方法，而事實上傳統基督宗教所標榜的經典、語言、義理等研究方法已暴露其短，採取多元、折衷的途徑，特別注意及新興的社會科學研究方式乃刻不容緩，也是今後「世界觀」研究必走的方向。

我們發現斯馬特有清楚的問題意識，仔細體會其所處的現實環境，熟習其知識傳承，由此開展其創意性的宗教見解。筆者指出，斯氏的具體問題及其時代脈絡未必與我們相同，但是前述的基本議題，卻是我們在思考大陸與台灣宗教學門的現況與前景下可資借鏡者，尤其有鑑於此一學域在兩岸仍處起步為艱的階段，

這種需求更見其實際而迫切。斯氏曾為文指出，今後世界因為全球化潮流的衝擊，未來的宗教研究議題將更多元、更複雜，諸如「新興宗教」、「世界普同與對話」(world ecumenism and dialogue)、「宗教融合」(syncretism)、「民族性與國族主義」(ethnicity and nationalism)、「個體性」(individuality)、「冥契經驗」(mysticism)、「宣教與皈依」(evangelism and conversion)等，將迎面挑戰世界所有的宗教學者。⁵⁶我們在根植「地方知識」(local knowledge)與開展「全球視野」(global vision)之際，這些議題也將是考驗我們未來宗教研究走向與水平之試金石。

56 Ninian Smart, "Reflections on the Future of Religion," in idem, *Reflections in the Mirror of Religion*, pp. 208-221.

Ninian Smart on Religion and Religious Studies

Tsai Yen-zen^{*}

Abstract

This article aims at critically introducing Ninian Smart's theory of religion as well as suggesting to the Chinese scholars of religion how it can be applied to their research. The article first points out that Smart's theory is formulated on the basis of his dissatisfaction with the trends of theological and religious studies in the mid-twentieth century Europe on the one hand and, on the other, his observation of the rapid change of world situation in his lifetime. He criticized that the agenda of British theology was conservative and parochial and that the main interest of comparative religion was still confined to Christianity, both of which were ignorant of or indifferent to the drastic change of world map and human vision. The departmentalization of modern academic disciplines further fragmented religious studies into a narrow field. In his opinion, religion should consist of four important elements: personal experience or "sacred sentiments," a divine or trans-divine focus, a community, and language of communication. Based upon this, therefore, religion at least can be categorized into seven dimensions: ritual, experiential, mythic, doctrinal, ethic, social, and material. To study these dimensions one should begin by observing epochē or "informed sympathy," as strongly advocated in the phenomenology of religion. One then methodically proceeds to collect and systemize all religious phenomena, make comparative analysis across different traditions, and finally interpret the deep meanings of these various "worldviews." The article, subscribing to these insights, suggests that they can be creatively transformed and taken seriously by Chinese scholars of religious

* Professor of Religion National Chengchi University, Taipei, Taiwan

studies. For further consideration, it proposes new approaches to the basic attitude toward religion, the content of religion, religious themes, methodology, and interpretation of the meaning of religion.

Key words: worldview, dimension, phenomenology of religion, philosophy of religion, history of religions