

功德生民則祀之：華人學術 語境中的「政教分離」論述

● 孔德維

二十世紀以來，政治與宗教的矛盾經常在華人社會發生。即使在作為民主社會的台灣與相對自由的香港，不少知識人所嚮往的絕對政教分離亦沒有出現。一方面，兩地的政治人物多有關注宗教議題，或在論政的過程中引入宗教的元素；另一方面，宗教概念、人物、團體也不斷出現於政治場域。舉例說，參與香港民主運動的基督宗教團體飽受不少社會人士的批評；在2019年反對《逃犯條例》修訂事件的警民衝突中，被水炮車「藍水」射中的清真寺亦忽爾成為了社會的焦點。在台灣，有關慈濟功德會的爭議與反對同性關係平權的基督宗教團體亦在過去數年於傳媒與網絡世界得到廣泛的關注。在眾多宗教與政

治關係的論述中，其中一點不斷為論者引用的，就是於近世西歐發展出來的「政教分離」(separation of church and state) 概念。這裏的「政治」，所指為「政府及其相關事務」，而「宗教」則多與「宗教團體」同義。由此引申，「政教分離」的意思就被不少人理解為「宗教團體不干預政府及其相關事務」和「政府亦不干涉宗教團體的信仰世界」。對宗教團體來說，「政教分離」在實踐層面便是普遍地奉行「政治中立」，不對社會事件作任何表態；對政府與政治組織來說，則是在運用公權力時不偏向某一宗教，或月旦宗教之間的高下^①。

然而，若將「政教分離」等同於宗教團體的「去政治化」，與「政教分

* 本文初稿撰於筆者2019年訪問中央研究院歷史語言研究所期間，特此致謝王汎森博士、黃進興博士、劉錚雲博士於訪問期間多所指教。本研究亦獲香港中文大學伊斯蘭文化研究中心及香港政策研究所國際關係研究中心支持；本文修訂過程中，Egas Moniz Bandeira、龔惠嫻、沈旭暉、阮穎嫻、衛焯怡、李依肋等學者曾提供寶貴意見，2019年的美國紀錄片《撒旦萬萬歲》(Hail Satan?) 監製 Gabriel Sedgwick 及其電影發行公司木蘭影業公司 (Magnolia Pictures) 無償借出紀錄片版權作教研之用，均對本文撰述有莫大幫助；審稿人在過程中就各種問題提出了不同面向的考量和具體建議，筆者在此一併致謝。

離」概念在歷史上的理解實有莫大差異。舉例說，現代「政教分離」概念的奠基者之一路德 (Martin Luther) 筆下的「兩個國度論」(the two kingdoms doctrine)，不過是認為此世的政府不當插手教會的靈魂救贖。即使地上與天上的責任分別歸於政府與教會，政府仍理所當然地需要服膺於基督宗教，君王亦為天主掌管世界的一環^②。如果我們以英國思想史學者史金納 (Quentin Skinner) 的系譜學 (genealogy) 來分析，「政教分離」在早期歷史上的應用較多指向政府與宗教團體的政治權力劃分，而不是嘗試建立「去宗教化」/「世俗化」的政府與「去政治化」的宗教團體。將地上的政府去宗教化，大概要等到美國革命的年代才真正為人所追求。當然，這個概念直到今天仍然極具爭議性^③。

本文希望從「政教關係」的一些基礎問題，梳理「政教分離」概念的迷思，以「宗教人的政治想像」與「政治人的宗教想像」兩條線索為中心闡釋政教關係的複雜性，並以近世中國宗教的案例，演繹宗教如何無可避免地衍生出政治議題^④。

一 理解政教關係的困難

「政治」與「宗教」往往不是兩個可以「分離」的實體。在華人的學術與宗教圈子，相關討論亦早已存在。香港基督宗教學者邢福增在二十世紀90年代末出版的《當代中國政教關係》一書系統地指出，「政教關係」最少可以指四種意思：政府與宗教團體的關係、政府與宗教的關係、政治與宗教團體的關係、政治與宗教的關係^⑤。邢福增在2016年又從上述討論中引

申出從政教分離導出的關於「政治中立」的思考。他指出近現代華人社會流行的「政治中立」論述，一般被理解為政治行為的中立，意即個人或團體 (如須恪守「政治中立」原則的政府公務員) 的行動不受自身政治立場所影響，也不偏向政治黨派。而當「政治中立」被置於宗教領域的討論中，宗教團體則多理解為不討論政治議題或不參與政治、社會行動。具體來說，就是避免就政治立場表態。這一「避免」，可以是出於現實計算的考量，也可以是信仰者真誠地相信他們不應參與世俗事務而「避世」、「出世」，因此也變得「不問政治」(non-political) 或「非政治」(apolitical)^⑥。

討論和參與政治並不一定與「政教分離」的概念相違，但這樣的討論卻在華人學界、政界及宗教界多有爭議。舉例說，作為法律學者及基督宗教信仰者的立法會議員梁美芬在2006年於《信報》撰文，指經常批評中國政府的時任天主教香港教區主教陳日君樞機「在政治上特別活躍」，不免惹人擔心「政教合一」的趨勢會令中港政府判定宗教為「政治性團體」。同為法律學者及基督宗教信仰者的戴耀庭則回應指梁氏誤解了有關「宗教干政」、「政教合一」、「政教分離」的概念，他認為違反政教分離的社會狀態只有以下三種：一、「教會或……宗教……被政府的掌權者利用來合理化他對其他人的管治……一切掌權者所作的都是以教會的名義而行，但實際上教會只為掌權者提供認受性的包裝」，可以稱為「神權政府」；二、「政」、「教」各自有其時而獨立、時而重疊的管轄範圍，二者處於互相爭奪權力但又互相依賴的複雜關係，如中世紀西歐的基督宗教社

會；三、現代社會的一些國家把某一宗教定為「國教」，而相關的教會被賦予崇高的地位，政府在施政時會給予優待^⑦。

然而，以上有關政教關係的討論不論立場均是以基督宗教與歐美社會為藍本。梁美芬有關「宗教」是不是「政治性團體」的思考，本身就假定了兩個領域之間的距離。在傳統中國的語境中，「宗教」的追求從來就充滿政治訴求，而「政治性團體」的合法性更多由宗教信仰整合而成。另一邊廂，戴耀庭等學者從歷史和法律向度來理解政教關係，卻仍以基督宗教與歐美法律體系作為思考原點，假定了「政」、「教」只能以上述的三種方式共存。這一套論述明顯難以解釋傳統中國的很多政教關係現象。舉例說，公元前一世紀「五德終始說」流行於民間，實然地約束了政府的行為，但卻同時為不同政治領袖應用。西漢末年皇室、新朝王莽、東漢劉秀等，均以不同形式呼應其說^⑧。這樣的現象，應該屬戴氏所說的第一抑或第二種狀況呢？事實上，即便在中古歐洲，宗教和政治的關係也不是如上述一般簡明。戴氏在一定程度上假定了政權與宗教均只有單一的意志，但事實上政治團體與宗教團體因着政見、信仰或是單純的利益而起衝突，卻是人類社會的常態；政府與宗教領袖的意見不一定為平民或平信徒所認同^⑨。

然則，現代人應該如何理解傳統中國的政教關係呢？余國藩的著作《中國的國家與宗教：歷史與文本的視角》(State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives)簡明地從政教關係的角度闡述了唐宋以前儒、道、釋三教與國家的關係。書

中開首即提出，帝制中國沒有一個時代的政府會在宗教議題上缺席，亦從不曾抱持中立的觀點。在兩千年的歷史中，中國政府意識形態的核心都在於管控與利用宗教力量以利自身管治^⑩。但必須同時注意到的是，宗教往往也難免以各種形式影響政治。黎志添在研究被學界普遍理解為「出世」的四世紀江南道教時，就集結了不同學者的觀點，提出如葛洪、茅山道、上清道等神仙道教對「仙」、「神」、「鬼」的想像與認知，本身就是「要建立另一與現實顛倒不同的價值標準和秩序理念的宗教虛構世界」，「以另一價值標準審視個人在現實社會中的位置和意義」^⑪。將個人生活抽離於主流社會的政治動向，看似是「不問政治」或「非政治」的做法，其實亦可以視作一種對現實政治的抗議。正如卡繆(Albert Camus)在1955年評論自己的名作《異鄉人》(L'Étranger)時就提到：「在我們的社會裏，任何不在他母親葬禮上哭泣的人，都有被處以死刑的危機……不參與〔社會主流的〕遊戲，就是本書主人翁被〔社會〕譴責的原因。」^⑫

政治與宗教的領域在歷史上的中國(就如在很多其他時間和空間一樣)互相重疊，互相影響，難以輕易劃分為兩個清楚的實體。作為一種「價值標準」和「秩序理念」，「宗教人」(homo religious, 下詳)本着自身的信仰，對世界自有一套理解方式與願景。然而，以自身的價值觀締造理想世界，卻涉及了人類作為「政治人」(homo politicus, 下詳)的能力。當世界出現超過一種宗教的想像時，政治人排難解紛的能力就具有更重要的意義了。

二 宗教的政治面向與 政治的宗教面向

研究宗教人的思想很可能是歷史研究中最為困難的一環，現代宗教學其中一位奠基者伊利亞德 (Mircea Eliade) 就曾說過^⑬：

歷史學家只是將保留在他那裏的一些證據組合成為一個事件或者一系列事件；宗教史家不僅必須追溯一個特定神顯 (hierophany, 下作「聖顯」) 的歷史，而且必須首先理解並且解釋該神顯所揭示的神聖模態。而在任何情況下，要解釋一個神顯的意義就已經夠困難了，而所得到的證據的歧義性和偶然性會加大這一工作的難度。

另一個對研究者的挑戰，則來自很多二十世紀以來學習歐美知識的中國知識人，他們以自然主義、理性主義和社會進化的觀點審視中國的各種宗教，並否定了宗教整體的合理性。自二十世紀初期，很多學者都將「宗教」與「迷信」等而視之；即使不抱持這種觀點，也會糾纏於「甚麼是宗教」與「甚麼是迷信」的討論。畢竟，在當時的普及教育體系下，大眾普遍推崇現代自然科學的世界觀。對信仰者的超越想像 (transcendental thought) 盡然否定，只接納經驗世界可及或可驗的事實，是不少初進宗教學殿堂的研究者在系統地研習宗教現象以前就已抱有的成見。憑空地假定研究對象的信仰為迷信，顯然不是理想的研究態度。以下我們先參考兩個典型的對宗教的誤讀，解說現時一些處理宗教現象的學者如何不當地以「理性」與「迷信」的框架來分析人類的神聖經驗；隨後將會從一些早期的宗

教學者觀點，說明對宗教信仰者的研究當建基於對其世界觀的理解，從而得悉在該世界觀中不同事物的位置與價值；由此我們則可以理解到信仰者的世界自有他們的一套「秩序」觀念，影響他們對社會的理解，並衍生出各種政治思考。

(一) 理性與迷信

如果「宗教」確如十九世紀的泰勒 (Edward B. Tylor) 與弗雷澤 (James G. Frazer) 所說，只是前現代人理解世界的方式^⑭，為甚麼在二十一世紀初仍然有六十多億的人類聲稱具宗教信仰呢^⑮？佛洛伊德認為處於「理性」對立面的宗教是人類心理壓抑而成的產物，在幼年的情感 (潛意識或本我) 為社會倫理構成的道德判斷 (超我) 所壓抑後，潛藏於人格理性與正常表層 (自我) 下的精神病 (neurosis)。因此，在「認知」到較宗教有更強解釋力的科學後，信仰者仍然會堅持自身的信仰，就像患有強迫症的精神病人不會因為旁人指出他的雙手乾淨而停止不斷洗刷的行為。

但是，不斷重複的行為是不是必然是精神病呢？佛教淨土宗信仰者的抄經、奎師那 (又譯「黑天」) 信仰者的唱頌、穆斯林每天五次的「禮功」 (Salah) 都有重複的特徵，我們又可不可以視之為精神病呢？對信仰者來說，這自然是難以接受的描述。他們也不會承認「不明白」自己在做甚麼，或承認他們的行為只是自己無法理解的潛意識的產物。佛洛伊德的論述前提其實假定了行為本身已經是「非理性」的結果。由於行為「非理性」，自然就需要以處理精神病的「精神分析法」對治。佛氏將宗教視為心理問題的投射，可說是十九世紀末的流行論

述。早在1841年，費爾巴哈(Ludwig A. von Feuerbach)就在《基督教的本質》(*The Essence of Christianity*)中聲稱基督宗教的「上帝」是信仰者將自身的希望、道德與理想投射的結果^⑯。

當然，這裏必須提及馬克思更為著名的「投射論」。在馬氏的觀念中，宗教與文化都是社會的「上層建築」，亦即不過是社會中經濟活動的衍生物；作為底層建築的生產與交換形式，方為人類社會的真象。而在資本主義的工業社會，馬氏更指出宗教(基督宗教)中的上帝與資本主義中無法回饋工人勞動力的異化產物一樣，是一種蠶食工人生命的幻象^⑰：

……工人對自己的勞動產品的關係就是對一個異己的對象的關係。因為根據這個前提，很明顯，工人在勞動中耗費的力量越多，他親手創造出來反對自身的、異己的對象世界的力量就越強大，他自身、他的內部世界就越貧乏，歸他所有的東西就越少。宗教方面的情況也是如此。人奉獻給上帝的越多，他留給自己的就越少。工人把自己的生命投入對象；但現在這個生命已不再屬於他而屬於對象了。因此，這種活動越多，工人就越喪失對象。凡是成為他的勞動產品的東西，就不再是他自身的東西。因此，這個產品越多，他本身的東西就越少。

在馬氏的理解中，西歐的工人明明受到資本家殘酷的剝削，卻因對上帝與來生的幻想而放下了鬥爭。在此背景下，他說出了有關宗教的名句：「宗教裏的苦難既是現實苦難的表現，同時又是對這種現實苦難的抗議。宗教是被壓迫生靈的歎息，是沒有人性世

界中的人性，是沒有靈魂處境裏的靈魂。它是人民的鴉片。」^⑱

與一般理解不同的是，馬克思並沒有完全否定宗教的作用。然而，對推動歷史進程的階級鬥爭來說，宗教的「幻象」畢竟是馬氏史觀中「進步」的障礙物。如果說佛洛伊德的宗教理論是以宗教為個人(後來亦有指為群體)心理狀況投射出來的幻象，馬氏的宗教觀就更是以宗教為個人在經濟活動中承受剝削而產生的幻象。馬氏的觀點建基於西歐的工業化社會，對二十世紀的整個世界帶來無可衡量的影響。但是，將「人民的(精神)鴉片」置於其他宗教的歷史，卻會發現各種難以解釋的地方。舉例說，不少宗教的死亡想像都不是基督宗教的「樂園」。埃及人想像死後的審判、漢代的中國人想像一種壓抑慾望的成仙之道、希臘羅馬神話則是描繪英雄的不朽與一般人的寂滅。這一類的死亡想像，與經濟活動中承受的剝削並沒有直接的關係。更重要的是，從現代考古學的成果中，我們發現宗教在社會與經濟活動尚未系統分工的遠古部落已有一定地位。這樣的現象在馬克思主義中都無法解釋^⑲。

現代的宗教學，所指乃是「科學地研究宗教」。上文的論述從心理學、社會學與經濟學的角度思考「甚麼是宗教」的時候，在研究之先已否定了宗教的真實性，或直接或間接地將異己的信念以「迷信」視之。這些在十九世紀的研究進路，呼應了十八世紀以來啟蒙運動對宗教的批判，而忽略了宗教現象自身豐富和多元的內容^⑳。

(二)與神聖相遇

梳理上述的問題，我們需要回到宗教研究學科的起點。德國學者繆勒

(Friedrich M. Müller) 在 1870 年的一場演講中提出了「宗教科學」(religionswissenschaft/science of religion) 的概念，在三年後出版的《宗教學導論》(Introduction to the Science of Religion) 中，他鼓勵研究宗教的學者擺脫以理解自身宗教信仰為本位的神學或信守「理性高於神的啟示」(reason above revelation) 的哲學，專注於思考「宗教之為宗教」的本質，也就是宗教的起源、歷史、功能、結構²¹。在繆勒以後，更多學者嘗試從信仰者的世界觀中理解宗教世界。將這一套研究方式發揚光大的是上文提及的伊利亞德。在《神聖的存在：比較宗教的範型》(Patterns in Comparative Religion) 一書中，伊氏提出²²：

……一個宗教現象只有在其自身的層面上去把握它，也就是說，只有把它當成某種宗教的東西，才有可能去認識它。企圖通過生理學、心理學、社會學、經濟學、語言學、藝術或是其他任何研究去把握它的本質都是大謬不然的；這樣做只會丟失其中的獨特性和不可還原的因素——也就是它的神聖性。顯然，沒有純粹的宗教現象，沒有一種現象可以僅僅被當作獨一無二的宗教現象。因為宗教是人類的，正是由於這樣一個原因，它也必然因此是社會的、語言學的、經濟學的——你們不能認為人類可以脫離語言和社會。但是企圖按照這些基本功能中的任何一種解釋宗教仍是毫無希望的，它們只不過是用另外一種方式說明人是甚麼而已。

在這一套論述中，宗教研究根本無需糾纏於佛洛伊德與馬克思對宗教「非理性」行為的解釋，亦放下了

受啟蒙主義影響的信仰者執著地解釋自己的信仰合乎現代哲學規範中的「理性」的說法²³。伊利亞德以突破「理性」與「非理性」的二元框架分析世界宗教現象，將宗教經驗視為「宗教最首要部分」²⁴，我們尤當注意他在《聖與俗：宗教的本質》(The Sacred and the Profane: The Nature of Religion) 一書中的簡介，他認為人類普遍具有「趨向神聖而生活」的特質，故可稱為「宗教人」²⁵。宗教人為了令自身存在的時間和空間「聖化/轉化為神聖」(consecrate)，於是就會透過儀式，藉着上文提到的「聖顯」複製與神聖相遇的經歷，從而令他們身處的「世俗」時間和空間轉化為神聖²⁶。對宗教人來說，脫離了「神聖」的生活就會喪失一切意義，遂多有以激烈行徑捍衛之舉。近代的例子可參考第二次世界大戰日本投降後數以千計在塞班島「自決之崖」自盡的日本軍民；而在十四世紀中國的一個例子中，我們也可以看到一般被視為柔弱的儒生同樣可以為了捍衛「神聖」而變得異常強悍。明太祖曾認為《孟子·離婁下》「土芥」與「寇讐」的段落冒犯了帝王的權力，故擬罷免孟子在孔廟中的配享，並同時下詔將提出異議的臣下以「大不敬」論罪。曾出任刑部尚書、被《明史》記錄為「性情敦厚」(敦行)的錢唐竟然抗疏入諫，直呼：「臣為孟軻死，死有餘榮。」為了一句經文或宗教符號而犧牲自身性命，「神聖」之於宗教人生命的重要性可見一斑²⁷。

伊利亞德以為，對傳統社會而言，「神聖」為人賦予了生命之意義，而人亦希望活於其中²⁸，故人類與時間或空間的關係都需要「神聖」的臨現以資理解，而「神聖」亦即宗教人理解其與世界關係的「定點」(fixed

point) 或「中心軸」(axis mundi) ⑳。人類憑藉「聖顯」聖化所身處的時空的過程，往往有共通的特徵：

一、就功效而言，聖化時空的象徵符號(在空間而言可以是聖物或聖迹，在時間而言則可以是節慶)俱為宗教人意義之根源，一旦失去，宗教人便陷於死亡、恐怖與混沌之中；二、聖化時空的象徵符號會在具同質性的時空之中形成接通神聖與凡俗的「突破」(break)，並為該段時空賦予異質性；三、聖化時空的象徵符號往往亦是宗教人「回歸」、「模仿」、「重現」神話世界中「原初」、「定點」諸神的作為，可說是對神聖之典範的模擬；四、藉着聖化時空的象徵符號，人可以無限「複製」與「重複」聖化之過程，以在新的空間或時間再次獲取「原初」的力量㉑。

聖化的世界對於宗教人而言就是神聖臨在的時空，也是真實和一切意義的自身，而在神聖臨在的時空之外，信仰者往往相信有代表混沌的「巨獸」挑戰着神聖的秩序，宗教人也因此依靠神明與英雄捍衛原初的秩序㉒。神明和英雄可以消滅敵人以建立秩序，過程中會將平凡和沒有意義的空間劃分為「秩序」與「混沌」的區域㉓。一旦有了「秩序」的概念，「混沌」也就會如影而生。對宗教人來說，由此而引起了永恆問題：『秩序』如何與『混沌』相處？換句話說，宗教的出現令「信仰者與信仰者之間」和「信仰者與非信仰者之間」的關係需要重新定義，這可以說是任何宗教都難以避免的政治問題。

(三) 由宗教而來的政治問題

笛福(Daniel Defoe) 大概在寫作的時候沒有想像過，他在1719年

出版的《魯濱遜漂流記》(*Life and Adventures of Robinson Crusoe*) 中的主角魯濱遜，會成為十九世紀以來大量經濟學家經常談及的一位常客㉔。魯濱遜的例子不斷為經濟學家借用，以說明在「一人」的環境下，經濟活動與現實世界有何差異，甚至連馬克思亦曾借魯濱遜解說在「一人」世界下的勞動價值理論㉕。然而，魯濱遜的名字卻很少在政治學者的論述中得見天日——在「一人」環境下的政治活動，確是難以想像。無論我們說「政治人」，或是如亞里士多德(Aristotle) 所說「人在本性上是一個政治動物」，政治也必然是在多於一人的群體中出現㉖。讀者大概可以想像，政治本來就涉及多於一人，沒有人與人之間的互動，「政治」(即使作為概念) 根本難以存在。宗教所引申出來的政治問題也是如此。

法律學者伯爾曼(Harold J. Berman) 就認為「任何宗教都具有法律面向」㉗。這裏所指的「法律」並非單為社會的功能性條文，而是廣義地關懷人際關係，以中國宗教的語言表達，就是「人倫日用」。只要宗教涉及多於一人，人際關係應該如何調處便成為了必要的問題，當中又可以簡單地分為「教內的法律問題」和「教外的法律問題」。回到魯濱遜的例子，在土著星期五(Friday) 來到孤島以前，魯濱遜仍然可以膜拜神明，或是舉行儀式以獲取、利用神聖的力量。然而，當星期五來到島上以後，他與神明和魯濱遜的關係便成為了魯濱遜的宗教世界必須回應的問題。假設星期五與魯濱遜信奉不同的宗教，魯濱遜就要解決兩種宗教之間的張力，他可以選擇推廣自身的信仰，也可能為包容異教作出合乎自身宗教的解釋：

例如兩個宗教只是以不同方式奉祀同一神明，或是星期五的智力、秉氣、根器、緣法、恩典不足，而無法領受高等的宗教。總之，魯濱遜的宗教世界和教義在脫離「一人」狀態後，必然需要調整。

為了解釋現實世界的宗教必然具有法律的面向，伯爾曼進而引用了活躍於五世紀的基督宗教的「石柱人」一例——聖西默盎 (St. Simeon Stylites) 在阿勒普 (Aleppo) 的石柱上「獨處」三十七年，來解釋不少否定建制與法律的宗教傳統與神秘主義 (如東亞佛教的禪宗、基督宗教的苦行修士等)，因為對文字與定規多有否定而看似不涉於法律與政治的領域。即便如聖西默盎的「一人」苦行，也必然地建構了自身的宗教價值，影響及於更大的群體 (事實上，他也依賴傳送食物和食水的僕人維持他的修行)。伯爾曼也提醒我們，基督宗教的獨居隱修傳統 (hermitage) 最終也發展為大型的修道院/修會系統，而近代歐美的政法體系亦多有取材於十二世紀的修會管理系統^⑦。

因此，如前所言，宗教在多於一人的世界就會衍生其法律與政治的面向，但單純的「人倫日用」原則並不是宗教衍生的政治問題的全貌。只要有多於一人的世界，人際的意見差異就會不斷發生。霍布斯 (Thomas Hobbes) 有關「自然狀態」(the state of nature) 的假想，就是描繪在沒有任何制度下人類社會相互衝突的境況^⑧。這也類同於《荀子·禮論》中指「先王」以「禮義」對治「欲」與「亂」的觀點，其言曰：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，

給人之求。」^⑨但實際上，衝突的源頭可以是關於物質的矛盾，也可以是關乎「禮義」自身價值體系或世界觀的矛盾。「政治」就是建構「共識」(consent) 與營造共同生活形式，化解矛盾的工作。因此，「人倫日用」原則及其建設過程，都可說是政治工作的範疇。宗教信仰者本着自身信仰和世界觀，既需要定義群體內的倫理，亦要釐清信仰團體與社會中非信仰者或異教徒的關係。信仰者有關這些範疇的思考，可稱為「宗教人的政治想像」，可說是理解中國政教關係的第一條線索。

另一方面，政治本來是任何人類社會都必須處理的問題。霍布斯和洛克 (John Locke) 想像出造就政治社會的「自然狀態」，雖然各有不同的演繹，但都假定了「政治」為解決人類社會資源與權力分配問題的衍生物。他們所述說的「自然狀態」都不屬於真實的歷史時空，而是一個理論的假說，假定人類為了解決「自然狀態」所衍生的問題而發展出政治制度^⑩。政治學者福山 (Francis Fukuyama) 則從生物學與演化學的角度出發，指出人類社會 (甚至是黑猩猩的群體) 未曾有過一刻的「無政治的自然狀態」，作為靈長類動物的一員，人類從來不能獨居生存，故各種形式的分歧自然需要得到解決，政治作為建構共識與營造共同生活形式、化解矛盾的工作，也因此存在於群體當中^⑪。

此外，作為更成熟的政治體系的成文法律，亦起源於分歧愈益複雜的人類社會。日本考古學者青柳正規在闡述人類文明演化過程時，指出人類首部成文法——公元前十八世紀巴比倫的《漢摩拉比法典》(Code of Hammurabi, 下稱《法典》) 源於人類

社會的複雜化。巴比倫人的《法典》前身早見於公元前4000至3100年左右（烏魯克時期，Uruk Period）的兩河流域，當時的蘇美爾人（Sumerian）因為烏魯克的都市遷入了大量北部地區的移民，與自身的生活習慣與文化相異，但人群卻要在特定的人造空間中生活，故需要制訂防止衝突與對立的規則。青柳正規因此認為世界最初的法律起源於文化多樣性所衍生的需求^②。也就是說，人類文明的多樣性令倫理與「人倫日用」不能再是單純的習慣與公眾意見，而需要成為「客觀化的對錯判斷」，使倫理的標準抽離於「說話的人」，成為庶民以至王侯皆需遵守的規範^③。必須一提的是，以上所說的「多樣性」並不局限於物質的分配。以現代政治語言表達，文化身份與認同和價值與資源分配也需要通過政治來處理^④。同樣地，作為世界觀與價值體系的宗教，自然而然地成為了政治必須處理的事務之一。在宗教多元的社會，為價值與認同的分歧建構共識，更成為政治工作的重點。這可稱為「政治人的宗教想像」，可說是理解中國政教關係的第二條線索。

基於上文的討論，我們大致可以將政教關係的基礎問題歸納為「宗教人的政治想像」與「政治人的宗教想像」兩條線索：一方面，與神聖相遇的宗教人對信仰者與信仰者之間和信仰者與非信仰者之間的秩序有獨特的追求，構成了信仰者的政治思想；不同信仰者（無論屬同一宗教與否）對群體秩序的各種追求，衍生了化解矛盾的需要。另一方面，以維繫多元共存的社會為天職的政治人，乃因此必然對宗教有一套解釋方式。對於這兩條線索，我們也可以用另一種形式表

達：如果說，人類因普遍擁有處理終極關懷和自身關係的一面可被稱為「宗教人」，那麼亦因普遍具有處理共存問題的天性而可被稱為「政治人」。

三 中國宗教的秩序情結與反叛性格

與上述霍布斯等學者的假說不同，亞里士多德將人類稱為「政治動物」，並不是因為人類設立政治制度以解決群居問題，而是認為人類生而有之的語言和溝通技能，使判斷利害與是非成為可能^⑤。因此，「宗教人的政治想像」也可以被理解為人類處理終極關懷時，對共同生活而衍生的問題所作的思考；「政治人的宗教想像」則是在人類處理因共同生活而衍生的問題時，所思慮的終極關懷問題。但我們在這裏卻必須釐清，信仰者和政治家均非長於著述的學者，他們對社會秩序的想法與對宗教現象的解釋，不一定以文字論述的形式表達，更多時候是以社會上的「能動者」（agent）的身份藉着各種「行動」（action）呈現。

中國宗教的材料豐富，包括從公元前十三世紀被稱為甲骨文的占卜記錄，到二十一世紀仍存在的儀式、節慶與神話；研究中國宗教與政教關係自然不是一件簡單的事。牽涉到中國「宗教人的政治想像」與中國「政治人的宗教想像」，問題自然更為複雜。從中國宗教的處境理解上述政教關係的論述，我們可以發現中國「宗教人的政治想像」最起碼具備兩個面向。一方面，不少中國宗教的政治觀點都具有頗為豐富的秩序情結：不論信仰的神聖為何，都對於維持現世的社會

秩序甚具興致⁴⁶。另一方面，中國宗教卻經常與現世的政治秩序難以維持一致的步伐，隱含（甚或顯露）一定的反叛性格。我們在此以哪吒和呂祖兩個例子簡單演繹上述秩序情結與反叛性格的結合所指為何。

本文的標題「功德生民則祀之」取自香港九龍深水埗汝州街的三太子及北帝廟門前對聯「驅除癘疫何神也？功德生民則祀之」。這座位於鬧市中央的小廟建於1898年，用以奉祀被稱為「三太子」的神明哪吒。哪吒於華南與台灣均為非常普及的神明，雖然本為佛教的護法神，現在卻多見於道觀之中。哪吒最早的文獻記載見於四世紀末至五世紀初的華北，在北涼境內翻譯的《佛所行贊》中他被稱為毘沙門天（或譯多聞天王）的兒子。由於毘沙門天信仰於七世紀末極為盛行，哪吒在與父親相關的經典中經常出現，並固定了「太子」（毘沙門天五子中第三子）的形象。自此，哪吒的資料亦常見於《五燈會元》及《景德傳燈錄》等禪宗文獻，「析骨還父、析肉還母」與「蓮華化身」等日後在《封神演義》及《西遊記》出現的情節開始流傳⁴⁷。

自十世紀以來，佛教與道教的修行者多有脫離寺院活躍於大眾之間，被稱為法師、道人的修行者廣泛採用佛教（尤其密教）、道教的咒術，佛教神祇亦因儀式簡便而易於流入一般信仰者的世界；作為佛教護法神的哪吒，也大抵在此時期進入道教的神譜。我們可以在十三世紀以後的通俗文學如《西遊記雜劇》中看到，哪吒被視為天界神將的形象，也同時夾雜了佛道二教的詮釋：羅貫中、馮夢龍的《三遂平妖傳》和劉璋的《斬鬼傳》中，哪吒依舊保有其佛教神祇的形象；作

者身份眾說紛紜，然廣為流傳的《封神演義》中的哪吒，則徹底成為「道教神將」。在華南不少廟宇中，哪吒作為佛教護法神的形象大抵沒落⁴⁸。從上述來看，哪吒崇拜自十世紀後可算是身世不明，詮釋各異；十三世紀後普遍接納的「析骨還父、析肉還母」與「蓮華化身」說，更是與中國宗教的孝親信條相違。這些價值的衝突，驅使信仰者與官員花了不少心思作出調和⁴⁹。

汝州街三太子廟的興建，事緣1855年大清帝國的雲南省出現大型鼠疫，地方政府無力對治。而一年後又因雲南巡撫與士紳屠殺鎮壓與漢人衝突的穆斯林，曾上訪北京中央政府無果的穆斯林精英杜文秀帶領教親展開了長達十六年的起事。雖然杜文秀在中華民國與中華人民共和國政府被視為「革命英雄」，但他的起事卻間接帶來鼠疫第三次全球大流行⁵⁰。由於雲南的天災人禍，當地居民大規模出



位於深水埗汝州街的三太子廟（資料圖片）

逃兩廣，雲南鼠疫乃在1894年於廣東爆發，在廣州府全城蔓延後傳至香港，兩地成為疫埠。作為東亞航運中心的英治香港，在數年內使鼠疫散布至全球，單單亞洲便出現過千萬人的死亡個案^①。當時的深水埗位於界限街以北，為大清屬土，疫情嚴重。在疫症期間，當地的客家居民乃從廣東惠陽恭迎三太子神像到港出巡，以期驅疫；到疫症過後的1898年，便集資在當地建廟祭祀。

三太子神像的「出巡」與「建廟」，均是當時香港華人社會對疫病的直接回應。從社群內部來看，祭祀旨在維持疫情嚴峻時的社會穩定。然而，三太子廟其實亦呈現了十九世紀末香港華人社群與香港政府防疫制度的矛盾：由於歐美醫療體系在當時未曾普及於華人群體，華人對港府衛生局的防疫措施多有懷疑。例如，港府決定封閉確診者的住家與衛生情況惡劣的居所。在疫情最為嚴重的太平山街，港府更以緊急條例遷出約七千名市民，並收回土地。貧病的華人患者大多拒絕治療，死者亦多被棄置市內。由於華人群體多方抵抗港府隔離與消毒患者居所的政策，港府最終需要派出英軍和警察於疫區逐戶搜查。華人透過東華醫院等機構向港府交涉，要求批准患者到大清帝國治療。由於人們對歐美醫療體系的隔離治療疑心甚重，醫護團隊更處於風暴的中心^②。相反，當時同為疫區的廣州，政府各級官員卻按中國宗教的傳統往廟宇祈福，市民則「昕夕昇神像出遊，焚壇香放爆竹以辟疫氣」^③。深水埗客家居民的祭祀，與廣府官員的行為互為呼應。

將三太子的奉祀置於這一處境下閱讀，我們可以清楚看到，為華人群

體帶來安穩作用的宗教行為，卻與英籍官員主導下的港府防疫政策相違。奉迎神明的舉動，也在一定程度上代表了華人群體對港府官方措施的不信任。宗教作為一種世界觀與價值體系，必然衍生出一套對集體生活形式的想像（政治觀）。從宗教組織的角度思考，信仰者群體的世界觀與政治觀與擁有政治權力的群體所信奉的價值體系有遠近之分；而從政治實體（political entity）的角度思考，「政府」與「從政者」的世界觀可以是一種宗教。「政治人」與「宗教人」分別代表了我們對人類兩個面向的理解，處理人際問題與終極關懷的動機和能力，往往能在同一個人身上找到。托克維爾（Alexis de Tocqueville）在他的名著《論美國的民主》（*De la démocratie en Amérique*）中關於政教關係的討論，尤其值得我們參考：「宗教在美國於法律及公眾意願之細節並無重大影響，但宗教卻主導了其信仰團體之風俗與價值，亦由是而使國家的政策改變。」^④

托克維爾對比十九世紀初的美國與歐洲，並稱新大陸與舊世界的基督宗教以不同形式影響政治。作為「民主與共和的基督宗教」（Democratic and Republic Christianity），美國的政教關係避免了歐洲政治、宗教機構合一之害，也不容宗教機構直接監控日常（或世俗）事務，但卻藉宗教信仰塑造國民及從政者的性格，而令國策合乎宗教的價值觀。十九世紀初美國從政者的宗教信仰相對單一，宗教價值融入政策相對簡單。但在如三太子廟所在的香港、帝制中國，或是今天的全球化社會，宗教詮釋多元而豐富，政教關係自然更為複雜。在宗教多元的處境，一些政治實體的確會以

鎮壓和消滅(通常都夾雜不同動機)的方式處理價值觀與自身相差太遠的宗教團體；在更多情況下，許多的政治實體會傾向以各種具創意的方式與宗教團體共存，避免衝突所產生的高昂管治成本；宗教與價值差異經常都能以政治的方式解決。

多元詮釋構成的價值矛盾亦見於歷史上其他信仰中。源起於十世紀的呂洞賓神話歷代為不同信仰群體所傳頌，包括呂洞賓故居山西永樂鎮的居民、十三世紀起活躍於華北的全真道士、近世江南視呂祖為行業保護神的城市居民，以至上述所言一類扶乩道壇的知識人與官員，等等。在不同的信仰群體中，呂祖形象亦多有差異，而由其差異，群體對呂祖信仰於社會的定位亦會有不同的理解。康豹(Paul R. Katz)指出在十二世紀以後，同時並存的全真教與一般民眾的呂祖信仰開始互為影響。雖然前者聚焦於呂祖的修行與內丹，而後者注目於呂祖的神力、慈悲與接引度化故事，但是，有着龐大組織能力和獲蒙古政權祝福的全真教卻沒能替代民間的演繹，地方的宗教想像反過來成為它建構宗教傳承系譜的基礎⁶⁵。除了互相協調互助以外，信仰群體自然也會以不同形式競爭。將自身的詮釋塑造為「正統」，排斥異說，可說是宗教間的尋常互動。舉例說，當時呂祖扶乩道壇的劉體恕等人編成《呂祖全書》，為了建立江南呂祖信仰「正典」，即在卷一〈傳聞正誤〉中，引述王崇簡《冬夜箋記》否定呂祖嫖妓與傷人的說法⁶⁶：

王文貞公崇簡《冬夜箋記》云：「俗傳洞賓戲妓女白牡丹，乃宋人顏洞賓，非純陽也。」康熙年間，呂祖嘗於黃

鶴樓降乩，曰：「世傳飛劍斬黃龍，乃宋散仙顏洞賓也，豈有上真而嗔惱不除者乎？」可證白牡丹事。又云地獄之說，如呂祖所說最切；又云黃梁傳奇，託言盧生，其事乃鍾離雲房，點化呂祖，亦誤以兩事和為一耳。

這一類有關神明詮釋而衍生的矛盾，可以視為宗教人因信仰差異而生出的政治性事端。

以上哪吒與呂祖信仰的例子旨在說明，宗教衝突雖然經常和種族、階級等因素混和，但也有不少衝突起源於信仰詮釋與理解的分歧。不幸地，處理歐洲宗教史與政教關係的學者也經常混淆類近現象。皮特森(Janine L. Peterson)介紹中世紀北意大利的新興城市與羅馬教廷之間的衝突時，闡釋了城市的信徒群體為了推舉自己的主保聖人，與以教宗為代表的教廷持久地衝突。皮特森指出，學者長久以來誤將這一系列的矛盾視為平信徒與教會建制之間的分歧。在北意大利的案例中，教區的神職人員亦會參與地方群體陣營，協助或利用平信徒與教廷抗衡。由此角度來看，這種宗教內部的分歧並不是教廷代表的精英與平信徒之間的矛盾(同為精英的神職人員也有參與)，也不是富裕階層與庶民之間的對立(與教廷對抗的北意大利城市平信徒本身是新興的商業群體)。因此，皮特森認為很難指出教廷對地方信仰團體的干涉是為維繫建制或現有政治秩序，雙方的互動反而是為了平衡教內信仰者之間的詮釋差異⁶⁷。

同理，以上介紹全真教與地方信仰者的呂祖信仰並存時，我們得悉即使地方信仰與獲建制祝福的宗教網絡結合，呂祖信仰日後仍有自主的演繹

方式。康豹與黎志添有關全真教與明清文人乩壇的研究，就說明宗教信仰不能為大型宗派所建立的秩序壟斷；筆者介紹的有關呂祖與妓女的傳說，也反映了社會上不時會出現各種宗教團體不願看到的詮釋方法流行，信仰者難以限制^⑧。在香港三太子廟前「功德生民則祀之」的對聯，清楚表達了信仰者的祭祀只會本着自身的宗教信仰而行。信仰者往往會有其理想中的（社會）「秩序」，但對社會中的其他群體（如其他宗教的信仰者）來說卻有可能屬乎「反叛」。這裏涉及了「宗教人的政治想像」與「政治人的宗教想像」，可說是宗教與政治關係的一體兩面。

四 結語

綜上所述，筆者不認同本文開初提及的法律學者過於簡單地視政治與宗教為兩個可以被分離的領域或實體的說法。當政權借神話敘事將自身與神聖連結，或藉着與代表神旨、道、法 (Dharma)、邏各斯 (Logos) 的先知、聖王、僧侶、智者結合而聲稱統治者的行為與他世的神聖或宇宙法律 (cosmic law) 協調，政治和宗教之間自然有着密切的關係；但在世俗化的潮流下，即使國家為了避免介入宗教與價值的紛爭而轉為「中立化」(neutralization)，近現代社會卻沒有長久而普遍地轉為「世俗化」^⑨。如果讀者認同本文所述，視政治為關於人類集體生活形式的思考，那麼任何「宗教人」對集體生活的形式有所討論時，這已是他的「政治想像」；同理，當涉足於群體生活秩序的建設與維護的「政治人」慮及了人與神聖的

關係時，我們就看到了他的「宗教想像」與他的政治觀難以分解。

在本文的分析框架中，中國的政教關係具有秩序情結與反叛性格兩個特點，但兩者都是他者視乎具體處境的描述。要更準確地描繪兩種特點的關係時，我們應該說，宗教信仰者自有一套理解世界與秩序的方式，他們多有希望將自身觀點推廣於世界的秩序情結，而那一套看法與當時政治實體所支持的價值的距離，則決定他們是否具有反叛性格。以今天的政治語言表達，這種基於信仰而生的反叛也可以說成是「獨立自主的精神」。對於具有近四千年文字記錄的中國宗教來說，這裏簡單提出的兩點特色自然有很大的局限性。要理解秩序情結與反叛性格的矛盾集於一身的中國宗教在歷史中的具體演化，我們需要參考大量不同層面的案例。但無論如何，也無論出於何種動機，認為宗教能完整地與現世的政治分隔，實在難以想像。

註釋

① 參見邢福增：《當代中國政教關係》（香港：建道神學院，2005），頁4-7。

② 參見Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: A History* (New York: Penguin, 2003), 157；亦可參見Martin Luther, "Temporal Authority: To What Extent It Should Be Obeyed" (1523), www.files.ethz.ch/isn/125470/606.pdf。

③ 關於「政教分離」在歷史上的使用方式，參見Britannica Academic, "Christianity", <https://academic.eb.com/levels/collegiate/article/Christianity/105945#67582.toc>；詳參Jonathan A. Wright, *Separation of Church and State* (Santa Barbara, CA: Greenwood, 2010); Nicholas P.

Miller, *The Religious Roots of the First Amendment: Dissenting Protestants and the Separation of Church and State* (New York: Oxford University Press, 2012); Peter van der Veer and Hartmut Lehmann, eds., *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999)。有關美國憲法中「政教分離」的著述琳琅滿目，有興趣深入了解的讀者，可嘗試閱讀英國教會史學家米勒的著作，Nicholas P. Miller, *The Religious Roots of the First Amendment*，以及觀看美國獨立導演連恩 (Penny Lane) 於 2019 年辛丹斯電影節 (Sundance Film Festival) 首映的紀錄片《撒旦萬萬歲》(*Hail Satan?*)。

④ 這裏使用的「中國宗教」，是指儒、道、釋等教派及各種華人信仰共享的宇宙觀、價值體系與倫理概念。一些學者如太史文 (Stephen F. Teiser) 相信中國的各種宗教共享了不少共同的元素，如「氣」、「孝」、「陰陽」等。被太史文稱之為「中國神學」(Chinese Theology) 的這些元素，影響了帝制中國的不同層面與當中成員的日常生活。雖然精英與庶民對上述元素有不同的接納方式，亦有不同的理解方法，但這一套共享的宇宙觀卻仍可被視作中國宗教在帝制時期的基礎元素。參見 Stephen F. Teiser, "The Spirits of Chinese Religion", in *Religions of China in Practice*, ed. Donald S. Lopez, Jr. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996), 3-42; John Lagerwey, "Taoism and Political Legitimacy", in *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 253-64; "A Brief History of the Pantheon: Ancestors and Gods in State and Local Religion and Politics", in *China: A Religious State* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010), 19-55。下文的「中國宗教」皆作如是解釋。

⑤ 邢福增：《當代中國政教關係》，頁 4-7。有關「宗教」和「政治」的解釋，下詳。

⑥ 邢福增：〈再思政治中立與「被代表」〉(2016 年 11 月 10 日)，《立場新聞》網，www.thestandnews.com/politics/再思政治中立與-被代表。

⑦ 參見梁美芬：〈宗教與政治的法律關係〉，《信報》，2006 年 3 月 6 日；戴耀廷：〈宗教干政、政教合一、政教分離的概念謬誤〉，《信報》，2006 年 3 月 13 日。以上的討論曾引來不少迴響，隨後有更多相關文章接連發表，參見梁文道：〈是誰在干預誰？〉，《明報》，2006 年 3 月 15 日；梁美芬：〈回應梁文道《是誰在干預誰》〉，《明報》，2006 年 3 月 20 日；戴耀廷：〈宗教團體和政治團體〉，《明報》，2006 年 3 月 31 日。邢福增亦曾回顧有關討論，參見邢福增：〈政治的選擇？選擇的政治？香港政教處境下的教會與政治〉(建道神學院 120 周年院慶學術研討會「塑造香港教會前景會議」，2019 年 4 月 12 日)。

⑧ 田天：《秦漢國家祭祀史稿》(北京：三聯書店，2015)，頁 243-57。

⑨ 馬丁 (Lois Martin) 一本關於中古歐洲巫術的小書花了不少篇幅告訴讀者，一些為羅馬教廷否定存在的巫術 (如女巫以掃帚飛行等)，卻會在宗教法庭中被地方教區承認。參見 Lois Martin, *The History of Witchcraft* (Hertfordshire: Pocket Essentials, 2016), 66-70。

⑩ Anthony C. Yu, *State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives* (Chicago, IL: Open Court, 2005), 3.

⑪ 黎志添：〈《抱朴子內篇》的歷史處境：葛洪神仙思想的宗教社會意義〉，《清華學報》，第 29 卷第 1 期 (1999 年 3 月)，頁 35-58。

⑫ Albert Camus, *The Outsider* (London: Penguin, 1982), 118.

⑬ 伊利亞德為現代宗教研究學的開拓中最高為關鍵的一位學者。他畢生致力於比較宗教學的研究，並首舉反化約論之旗幟，提出了研究宗教必須知其自主性的觀點。參見伊利亞德 (Mircea Eliade) 著：晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在：比較宗教的範型》(桂林：廣西師範大學出版社，2008)，頁 5。

⑭ Daniel L. Pals, *Eight Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 2006), 18-52.

⑮ 據2012年的統計。參見Todd M. Johnson and Brian J. Grim, *The World's Religions in Figures: An Introduction to International Religious Demography* (Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2013), 10。

⑯ 上述學者有關宗教本質與功能的觀點，參見Daniel L. Pals, *Eight Theories of Religion*。同樣值得參考的是同一時代孔德(Auguste Comte)的「實證主義」(Positivism)，將人類的思想分為「神學」(Theological)、「形上學」(Meta-physical)與「科學」(Scientific)／「實證」(The Positive)三個階段，並認為在最為完備的實證階段中，人類不會再追尋各種現象的成因和絕對的概念，而只限制於人類認知能力所能及的相對性的現象法則。也就是說，只會透過科學方法，包括觀察現象、以實驗重複現象與比較結果，從而推出當中的因果律。將有效的知識局限於可觀察的物質世界，也就是認為將宗教逐步排出人類知識的範圍是思想上的進步。參見Warren Schmaus, Mary Pickering, and Michel Bourdeau, "Introduction: The Significance of Auguste Comte", in *Love, Order, and Progress: The Science, Philosophy, and Politics of Auguste Comte*, ed. Michel Bourdeau, Mary Pickering, and Warren Schmaus (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2018), 3-24。

⑰ 馬克思(Karl Marx)：《1844年經濟學哲學手稿》(北京：人民出版社，2000)，頁52。

⑱ 馬克思：〈《黑格爾法哲學批判》導言〉，載中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編譯：《馬克思恩格斯全集》，第三卷(北京：人民出版社，2002)，頁200。

⑲⑩ Francis Fukuyama, *The Origins of Political Order* (London: Profile Books Ltd., 2012), 26-40; 26-38.

⑳ 啟蒙運動具有不同面向，但卻普遍地反思十六、十七世紀以來歐洲宗教戰爭的慘痛教訓，對參與政治領域的宗教建制(如羅馬天主教

會、加爾文教派)抱敵視態度。參見Juan P. Domínguez, "Introduction: Religious Toleration in the Age of Enlightenment", *History of European Ideas* 43, no. 4 (2017): 273-87。需要留意的是，「宗教」與「迷信」等詞彙的使用不論在學界或日常生活都沒有劃一的標準，亦難以是客觀與中立的描述。在討論宗教現象時，使用不同的描述方式本來就是評論與分析宗教現象的重要部分。參見Torunn Selberg, "Taking Superstitions Seriously", *Folklore* 114, no. 3 (2003): 297-306。

㉑ 黎志添：《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》(香港：中文大學出版社，2003)，頁4-9。

㉒ 伊利亞德：《神聖的存在》，頁1。

㉓ 受啟蒙主義影響的信仰者尤其指西歐的基督宗教信仰者，但在二十世紀的中國佛教徒也有類似的傾向。參見唐忠毛：〈論人間佛教的「現代性」與「傳統性」——從太虛大師到星雲大師〉，載程恭讓、妙凡法師主編：《2017星雲大師人間佛教理論實踐研究》(高雄：佛光文化事業有限公司，2018)，頁250-69。

㉔ 伊氏指出傳統西方學者對「神話」的研究集中於希臘神話，而現今之人類學、社會學者則單以一原始民族之宗教為例，便推出有關宗教與神話的普及性理論，伊氏乃以為其宗教研究之方法，理當遍取世界之例。參見Mircea Eliade, "Cosmogonic Myth and 'Sacred History'", *Religious Studies* 2, no. 2 (1967): 171-83。然而伊氏的論述往往忽略及誤用了中國與伊斯蘭教的例子。例如，他誤判中國宗教中的盤古為代表世界混沌的「巨獸」，此點異於不少學者的看法。蓋伊氏之謂「巨獸」，是以其被弒而有世界生成，而盤古卻因「生長」創世，二者的結合相宜與否，尚待考究。參見包爾丹(Daniel L. Pals)著，陶飛亞、劉義、鈕聖妮譯：《宗教的七種理論》(香港：中文大學出版社，2005)，頁252-53；Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (London: Harcourt, Inc., 1987), 55 (此書中譯本參見伊

利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2001）；張學明：《中西神話》（香港：中華書局，2012），頁32-33；王暉：〈盤古考源〉，《歷史研究》，2002年第2期，頁3-19。

⑳ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 12；吳福友：〈伊利亞德的宗教現象學之研究〉（復旦大學哲學系博士論文，2006）。

㉑ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 28; 27-29.

㉒ 張廷玉等撰，楊家駱主編：《明史》（台北：鼎文書局，1980），頁3981-82。伊氏聖化時空之論點建基於確立與「世俗」相對之「神聖」。所謂「神聖」，乃指與超越了人類語言與經驗可能描繪的全然他者，一個完全不同於自然狀態中的實體；而「宗教經驗」，則為宗教人不懈地揭示萬物的根源，終極實體的顯現。然而，伊氏亦明白並非所有人類均有上述的意義追求。例如，他認為「現代人」在生活中大抵「消除神聖」，經歷了「非神話化」與「世俗化」的過程。但這種生活形式並非人類文明進步，而具有重大危機。參見Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 20-52。

㉓ 指宗教人理解世界的基石，由定點出發，作為定向(orientation)的參考。參見Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 20-21；牛宏：〈簡析伊利亞德《神聖與凡俗》一書中的宗教現象學理論思維〉，《青海社會科學》，2010年第1期，頁202-203。

㉔ 在伊氏一書關於空間、時間及象徵所指的神聖世界、想像世界與凡俗世界、科學世界交匯之處，例子可見Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 34-35, 54-62, 71-73, 95-99。伊氏的聖化理論希望提出一個關於宗教的普及解說，雖然一說以為伊氏「並非捨棄宗教的差異性，只不過他更強調將重點放在表達的共通性上」，但聖化時空的觀點有賴於「人類具普遍性」的前提，更需認同伊氏對古人思維的猜想。然追求和揭示在宗教經驗世界的普遍性意義和結構，本身很可能就是一個不可能的任務。以

中國為例，大量的神話早已在春秋時期被理性化，戰國晚期荀卿更提出自然天之說，就很可能挑戰伊氏的觀點。參見楊素娥：〈前言：本書導讀〉，載伊利亞德：《聖與俗》，頁17；Robert D. Baird, *Category Formation and the History of Religions* (Hague, Netherlands: Mouton, 1971), 90-91；黎志添：《宗教研究與詮釋學》，頁31。荀卿的觀點，參見〈天論篇第十七〉，《荀子》卷第十一，載王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1992），頁306-307。

㉕ 就對宗教象徵的處理而言，伊氏往往將神明、巨獸、英雄、世界樹直接與其所指之意義連結。但如里克爾(Paul Ricœur)所言，獨立的宗教象徵不可能為受限的人(讀者)帶來任何意義，而必須將之置於適當的時空之中，方可畀人理解，故象徵必賴對應之符號，以成為神話方可被解讀。伊氏論述中並未交代其解讀古代宗教人視某符號為某意念的象徵之詳細方法，只在部分例子中引用了有關文辭或符號的名稱在該民族語言中之意義，故筆者以為其於文本中為象徵與所指而製造的連結，未免略為粗疏。史達史迪(Randall Studstill)亦以為伊氏之失，乃在其處理宗教象徵物在不同情境下意義之轉變及對學者理解他者之能力過份樂觀。參見黎志添：《宗教研究與詮釋學》，頁117-21；里克爾(Paul Ricœur)著，翁紹軍譯：《惡的象徵》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1992），頁167-79；Randall Studstill, "Eliade, Phenomenology, and the Sacred", *Religious Studies* 36, no. 2 (2000): 177-94。

㉖ 不少神明和英雄以武力擊退代表混沌的巨獸，如日本神話中斬殺八岐大蛇的素戔鳴尊、希臘神話中完成十二偉業的海格力斯；但也可以其他方式完結混沌，如中國神話中的大禹以治洪水建立文明，或是《希伯來聖經》(Tanakh)中先知約拿以誘導悔改的方式驅逐邪惡。

㉗ 現代經濟學著名的「魯濱遜經濟」(Crusoe Economics)思想實驗大概於1847至1850年之間出現。法國經濟學家與國會議員巴斯夏

(Claude-Frédéric Bastiat)在《經濟學詭辯》(*Economic Sophisms*)首次借魯濱遜的例子演繹自由貿易的理論。參見“Bastiat’s Invention of ‘Crusoe Economics’”, in *Further Aspects of Bastiat’s Life and Thought* (24 June 2017), https://oll.libertyfund.org/pages/fb-furtheraspects#intro3_edn33。

③④ 魯濱遜的例子直到今天仍為經濟學教科書所活用，乃至有專文闡述「魯濱遜經濟」如何為經濟學者誤用。參見Fritz Söllner, “The Use (and Abuse) of Robinson Crusoe in Neoclassical Economics”, *History of Political Economy* 48, no. 1 (2016): 35-64。

③⑤ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. W. D. Ross, J. L. Ackrill, and J. O. Urmson (Oxford: Clarendon Press, 1998), 1253a1; Cheryl E. Abbate, “‘Higher’ and ‘Lower’ Political Animals: A Critical Analysis of Aristotle’s Account of the Political Animal”, *The Journal of Animal Ethics* 6, no. 1 (2016): 54-66。

③⑥⑦ Harold J. Berman, *The Interaction of Law and Religion* (London: SCM Press Ltd., 1974), 77-105。

③⑧ 近年有關霍布斯「自然狀態」的討論，參見Helen Thornton, *State of Nature or Eden?: Thomas Hobbes and His Contemporaries on the Natural Condition of Human Beings* (Suffolk: Boydell & Brewer, 2005)。較為通俗的簡介，參見鄭立：〈政治就是化解衝突〉，《明報》，2015年10月31日，<https://bit.ly/32TluF1>。

③⑨ 〈禮論篇第十九〉，《荀子》卷第十三，載王先謙：《荀子集解》，頁346。

④⑩ 參見Steven B. Smith, *Political Philosophy* (New Haven, CT: Yale University Press, 2012), 140-88, 189-213。值得一提的是，盧梭(Jean-Jacques Rousseau)亦應用「自然狀態」一語，但盧梭的「自然狀態」意指完全自由的人，而「政治」則是使人陷於不自然狀態的事物。

④⑪ 參見青柳正規著，張家瑋譯：《人類文明的黎明與黃昏：何謂文

明？又何以滅亡？》(新北：八旗文化，2018)，第三章。

④⑫ Simon Beard, “Deep Ethics: The Long-term Quest to Decide Right from Wrong” (18 June 2019), www.bbc.com/future/article/20190617-deep-ethics-the-long-term-quest-to-decide-right-from-wrong。

④⑬ 自冷戰以後，此一觀點亦漸次為學界所認同，參見Christina Boswell, “What Is Politics?” (14 January 2020), <https://bit.ly/2W1pqSr>。

④⑭ Neta C. Crawford, “Homo Politicus and Argument (Nearly) All the Way Down: Persuasion in Politics”, *Perspectives on Politics* 7, no. 1 (2009): 103-24。

④⑮ 張德勝：《儒家倫理與秩序情結——中國思想的社會學詮釋》(台北：巨流圖書公司，1989)，頁133-56。史華慈(Benjamin I. Schwartz)認為，先秦思想家的共同文化取向在於建構/維繫一個宇宙界與人事界中的「秩序的優位性」(primacy of order)；培拉(Robert N. Bellah)也曾提出中國「中心價值體系」着重「整合性價值」(integrative value)，並以「一種調適的平衡為中國社會的理想」。參見金耀基：〈儒家倫理、社會學與政治秩序——序〉，載張德勝：《儒家倫理與秩序情結》，頁1-10。

④⑯⑰ 二階堂善弘：〈哪吒太子考〉，載佛光山文教基金會主編：《當代台灣的社會與宗教》(台北：佛光書局，1996)，頁286-87、288-90；291-96、302。

④⑱ Christiana Miu Bing Cheng, *In Search of Folk Humour: The Rebellious Cult of Nezha* (Hong Kong: Asiapac Books Pte. Ltd., 2009)。

④⑲ 王樹槐：《咸同雲南回民事變》(台北：中央研究院近代史研究所，1968)；錢漢江：〈鮮為人知的杜文秀起義：秀才造反捅開清廷大窟窿〉(2014年8月7日)，人民網，<http://history.people.com.cn/n/2014/0807/c372327-25421973.html>。

④⑳ 參見“Plague in Hong-Kong”, *The British Medical Journal* 2,

no. 1751 (1894): 148; "Plague in Hong Kong", *The British Medical Journal* 1, no. 1797 (1895): 1284-85; 楊祥銀：〈公共衛生與1894年香港鼠疫研究〉，《華中師範大學學報(人文社會科學版)》，2010年第4期，頁68-75。

㉔ 當時傳言華人為保衛太平山街的業權，更曾準備於廣府襲擊英國公民。香港總督羅便臣(William Robinson)曾要求兩廣總督李瀚章保護兩廣外國群體；於堅尼地城玻璃廠設立臨時隔離醫院，並由東華醫院管理並以中國醫療方式治療華人。然最終亦因患者過多而不得不將玻璃廠醫院關閉，並安排大部份華人患者到廣州治療。參見羅婉嫻：《香港西醫發展史(1842-1990)》(香港：中華書局，2017)，頁107-80；Carol Benedict, *Bubonic Plague in Nineteenth-century China* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996), 47-70; Charles Gregg, *Plague: An Ancient Disease in the Twentieth Century* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1985)。有關香港政府疫情期間區政與地方團體互動，參見劉潤和：《香港市議會史：1883-1999：從潔淨局到市政局及區域市政局》(香港：康樂及文化事務署，2002)。

㉕ 參見羅婉嫻：《香港西醫發展史(1842-1990)》，頁108；〈西人言疫〉，《申報》，第7567號(1894年5月17日)；"Hong Kong: Original Correspondence", CO129/265 (10 August 1894), 211-36。

㉖ 參見Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. Arthur Goldhammer (New York: Library of America, 2004), XVII。

㉗ 康豹(Paul R. Katz)：〈呂洞賓信仰與全真教的關係——以山西永樂宮為例〉，載《從地獄到仙境：漢人民間信仰的多元面貌》(台北：博揚文化事業有限公司，2009)，頁51-82；黎志添：〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，《中國文化研究所學報》，第65期(2017年7月)，頁139-80；〈清代

四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係〉，《中國文哲研究集刊》，第42期(2013年3月)，頁183-230。

㉘ 劉體恕彙輯：《呂祖全書》(道光三十年〔1850〕刊本，香港中文大學圖書館)，卷一，頁23-24；孔德維：〈神明的重構：《呂祖全書》對「斬黃龍」及「戲牡丹」的回應〉，《文學論衡》，第27期(2015年12月)，頁79-92。

㉙ 參見Janine L. Peterson, *Suspect Saints and Holy Heretics: Disputed Sanctity and Communal Identity in Late Medieval Italy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2019)。

㉚ 康豹：〈呂洞賓信仰與全真教的關係〉，頁51-82；黎志添：〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉，頁139-80；〈清代四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係〉，頁183-230；孔德維：〈神明的重構〉，頁79-92。

㉛ Jürgen Habermas, "The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology", in *The Power of Religion in the Public Sphere*, ed. Judith Butler et al. (New York: Columbia University Press, 2011), 15-33；亦可參見哈貝馬斯(Jürgen Habermas)著，楊帆譯：〈自主性的恐怖：英語世界中的卡爾·施米特〉，載吳彥、黃濤主編：《國家、戰爭與現代秩序——卡爾·施米特專輯》(上海：華東師範大學出版社，2017)，頁167-80；Peter Berger, "The Desecularization of the World: A Global Overview", in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter Berger (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999), 1-18。