

宗教、心理分析及人生意義： 科廷厄姆的宗教哲學評述

黃清華

香港理工大學應用社會科學系

摘要 西方主流的宗教哲學，向來給人的印象是較側重於討論宗教的理性基礎。有別於此，英國著名哲學家約翰·科廷厄姆近年大力提倡一套以人為本的宗教哲學，並不專注於處理神的形而上學問題，卻較重視人在宗教信仰中所表達的對生命意義的感性渴求。由於強調人類宗教活動中的想像性、象徵性，和情感的宣洩，他也發展出一套以心理分析觀點為基礎的宗教觀念。但有別於弗洛伊德的想法，科廷厄姆崇尚的宗教，是一種追求個人靈性修養和道德轉化的活動，而並非建制化的意識形態工具。這一觀念有趣地回應了弗洛伊德對宗教的攻擊，而為人生意義的問題提供了一樂觀而合乎心理現實的解決方案。

一 科廷厄姆的宗教哲學

西方傳統的宗教哲學中，最常為廣為學者討論的，有“神的存在論證”(arguments for the existence of God)、“苦罪問題”(the problem of evil)和“神與道德”(God and morality)等課題。自中世紀以來，許多哲學家對這些問題都感興趣，主要原因是他們希望為宗教尋找理性的基礎，從而調和信仰與科學知識之間的對立。譬若說，神作為宇宙“第一因”或“全能創造者”的屬性，



是無法以科學理性角度去理解，又或其至善的本質，在理念上是不相容於世上的天災人禍，那麼神的存在便是無法客觀討論的。而啟蒙時期的有神論哲學家，大多都不能接受這結果，因而提出各種有關神的論證來。但這正說明傳統宗教哲學的局限。在許多宗教信仰者眼中，神的存在、世上的苦難和神的道德觀問題等，固然是值得思索的，但它們的答案不見得是通過邏輯和因果的論證便可找到；在缺乏宗教體驗的印證下，哲學家對宗教的研究不免流於一種純緒的智力鍛煉。大抵宗教信仰本身亦包含一種感性的態度，它所涉及的是人對生命意義的迷惘，以及超越死亡的一種渴望。哲學家對這些感性的宗教態度應作怎樣的回應？

重視人的感性渴求，而把神的形而上問題擱於一隅，也可以說一種以人為本的宗教觀。近年來，以這人本角度來探討宗教本質的重要思想家，要首推英國的約翰·科廷厄姆 (John Cottingham)。科廷厄姆早年致力於哲學歷史的研究，但自九十年代後期以來，其著作大多專注於生命意義和宗教的關係。¹ 在方法論上，他的宗教哲學有一大特點，就是一方面認同分析哲學的嚴格論證和概念分析方法的優點，但另一方面卻認為大部分的宗教論說都是含多層意義的，充滿豐富的象徵手法和不同層次的認知理解，並非單純的分析思維所能處理。要明白宗教的本質，他以為我們必須啟迪自身的想像性的、象徵化的和詩化的思維空間——即所謂的“右腦思維”，而不能全訴諸分析哲學家常用的學苑式辯論。這樣強調宗教活動裡的想像、象徵，以至個人的情感表達，也使他在對心理分析學說產生特別的研究興趣，並嘗試把宗教和心理分析作一有趣而正面的融合。² 我在下文會嘗試討論他如何從心理分析角度論證宗教在人生中的正面價值，並探討他的理論中一些可以進一步發展的空間。



二 幾種心理分析理論對宗教的看法

心理分析理論如何能應用於宗教哲學之上？乍看來，這似是並不可行。眾所周知，心理分析創始人弗洛伊德 (Sigmund Freud) 對宗教、道德，以至人類文明本身，其評價均是負面，其攻擊皆是毫不留情的，以為那些都是損害個人幸福的非理性現象。在《圖騰與禁忌》裡，他構想宗教是起源自原始人類的“泛靈說”(animism)，意謂天地萬物皆可是靈魂寄居之處。這觀念表現了他們對死亡的恐懼，因而幻想死者的精靈不滅，遊走於各種物質之中。這種介乎幻想與現實之間的世界觀，進一步結合了人們渴求父親保護的願望，而形成了神的觀念。在弗洛伊德看來，宗教抬頭的日子，正反映人類從“自戀階段”(narcissistic phase) 走進“對象選擇階段”(object-choice phase)。但這種非理性的、嬰孩式的世界觀，在人類一族成長的歷程中，最終還是會被取諦，被科學所淘汰。³

科廷厄姆並不同意弗洛伊德對宗教的評價，但他卻肯定心理分析方法對人類道德自我反省所帶來的啟示，認同我們在有意識狀態下所持的價值觀，往往並非真確，而是隱藏著許多我們不自知的“無意識”(unconscious) 情緒和願望。⁴ 問題卻是，弗氏的自然主義科學觀似乎逼使我們完全否定宗教在人生意義上能帶來的希望。這中間的兩難對哲學家來說並不陌生：若我們接受啟蒙思想中，那些重視以科學理性來改進人類社會的主張，便容易陷入一種悲觀的自然主義思想，把人的存在視作不含本質和意義的、全然空虛的現象。⁵ 弗氏心理分析就是這種自然主義世界觀對人生意義挑戰的最佳例子。要打破這兩難的局面，科廷厄姆卻引入了兩種後弗洛伊德的心理分析宗教理論，以說明自然主義並不是必然與宗教信仰有所衝突。



要從心理分析角度論證宗教的對人生的正面影響，最直接的做法是援引榮格 (Carl G. Jung) 的學說。弗洛伊德與榮格在理論上的最大分歧，是對“性欲能量” (libido) 一觀念的理解：弗洛伊德把它視為純緒的性欲衝動，而其目的主要是令人類一族能繁衍下去；榮格卻認為性欲能量是所有人類個體賴以生存的心理動力，它在本質上有如叔本華 (Arthur Schopenhauer) 所說的“意志” (will)，但非如叔本華所言，並不是盲目、沒有形態的衝動，而是一開始便以“原型” (archetype) 的形態存在於人的無意識世界裡。⁶ 通過遺傳的傳遞，人們的集體無意識 (collective unconsciousness) 裡潛藏著各樣的原型，常常表現於如宗教和神話等的文化現象裡。按此學說，這些原型皆為人的無意識幻想 (unconscious fantasies)，⁷ 乃是人類創作力的泉源，而宗教的原型也正是無意識幻想的表現，表達了一種追求心靈圓滿 (fullness of the self) 的願望。對科延厄姆來說，這些無意識幻想與象徵正是人性的一部份，是我們必須接受和面對的心理現實。⁸ 另一方面，他又引用溫尼科 (D. W. Winnicott) 的學說，指出無意識幻想常表現於兒童的假想遊戲，以至是文學、藝術和宗教等現象的象徵符號當中。這些投入了幻想的象徵符號，正是人類由脫離母體庇護而成長為獨立個體的漫長過程中，所賴以作心理安慰的“過渡期對象” (transitional objects)，既是發展人格的重要工具，也是人類創作力的泉源。由此佐證，宗教符號對人類心理的影響，非如弗洛伊德所言，是一種虛假的願望滿足，而是正面地圓滿了他們的感性思維空間。⁹

總括而言，榮格與溫尼科心理分析理論跟弗洛伊德理論不同之處，是不如後者那樣執著於破除迷信的心態，反而認為在一些理性沒法解決的問題上，非理性的、無意識的想像思維常常可以發揮作用，促進人類的心理健康和幸福。科延厄姆傾向於接受這風格的心理分析觀點，而否定弗洛伊德式的、科學主義式的負面



宗教觀。但問題是：那一類型的宗教才能符合他所認同的心理分析描述？

三 迷信、信仰及隱喻

按我們日常的觀察，並非所有的宗教信仰都如上述所言，在開啟個人的想像和感性領域之餘，而不損害他的自我發展。舉例說，某人相信風水學說中的一些儀式，是有助發展個人事業或財富的一種工具。他在自家門前種下一根樹苗，深信待樹長大，他必平步青雲，興家旺業。怎料待那樹屹然而立之時，他仍是一貧如洗。失望之餘，他對風水樹神力的信念竟不搖動，反在思索是哪個步驟弄錯，哪個時刻、動作沒有拿捏得穩妥。這明顯是一種迷信，而即使風水理論未能因此被完全否定，迷信者的信念卻最終只能以他的主觀願望作解釋，也便是弗洛伊德所說的“幻象”。¹⁰

科廷厄姆認同這種宗教幻象的不合理性，但按他的觀點，並非所有的宗教信念都像風水、神力和巫術等的迷信思想，以扭轉運情或改變現實為目的；相反地，有些以靈性追求為皈依的信仰，其實只代表了一種與天地共融的樂觀思想，因此不一定與科學思想有所衝突。他引用維特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 的說法，認為“信仰”(faith)與“迷信”(superstition)兩者是不同的概念：含信仰為的宗教儀式是象徵色彩多於用作改轉運氣，迷信則相反。¹¹因此，基督教許多的聖經條文、頌禱、詩歌，以至崇拜時用的儀式和神器，都只能當作符號語言看待，不能以描術性的語言來理解，更不能被評為荒誕或不科學。

如果宗教的語言並非描術性的，那麼我們當如何理解基督教中那些如“創世”、“三位一體”、“道成肉身”和“復活”等



的觀念？在這問題上，科延厄姆跟康得 (Immanuel Kant) 的立場一致，認為神的真實屬性乃表像世界 (the phenomenal world) 已外的事，乃是科學不可達的領域。¹² 神的本質既是科學知識所不能及，那麼神的人格化便更似是一種隱喻 (metaphor)，是表達了信仰者一種既不能驗證亦不可否定的希望，意謂“善”和“快樂”在宇宙現實中會有終極的融合。¹³ 這種康得式想法其實並不叫人詫異。西方基督教體系中，大不乏那些反對按字面意義解讀聖經、反原教旨主義的支派，有些派系甚至認為聖經的經文根本是無須深究，讀經亦非宗教生活最重要的部份。科延厄姆雖沒有以此觀點來評述其他宗教，但我們可以想像他對我們所認識的佛、道和伊斯蘭等宗教的教典，也能作同樣的非字面理解的詮釋。他或不會認同的，大底是眾多宗教裡的原教旨主義的分支。

要言之，科延厄姆的理想宗教典範是一有非教條式的、主張個人通過宗教象徵符號來表達靈性要求的自由宗教觀。他既不苟同於膚淺的奇跡、神力之說，但亦不詬病宗教的神祕主義傾向，原因是這並不與科學有直接的衝突。至於神是否存在，或祂的性質是否如宗教家所言那樣，是否含有位格，都不過是次要的問題，而理想宗教的本質是要導人尋找自身存在的意義。

四 從弗洛伊德理論角度看科延厄姆宗教哲學

科延厄姆在否定弗洛伊德的科學自然主義觀念之餘，也提供了一種特殊的宗教觀，不強調神的形而上性質，卻重視宗教靈性追求對人類心理的正面影響。但在這裡我們可以看到一有趣的事情，就是科延厄姆所描述的理想化的、個人化的宗教靈性追求，在性質上與弗洛伊德對“藝術”觀念的理解，幾乎是完全一致。二人都認為，一些由無意識幻想發展出來的創意活動，在符號象



徵下充份地宣洩了人內心的感情（童年的恐懼、無助、期盼等），但同時因為得到社郡之間的共鳴，而成為一廣受重視的社會現象。¹⁴ 所不同之處，是科廷厄姆同時肯定了宗教和藝術都含這些正面的功能，而弗洛伊德則只突出藝術的昇華作用，並把宗教視為完全是不利於人類心理幸福、自我扭曲的權力系統。要解釋二人的分歧，我以為不能單從弗洛伊德的科學自然主義觀點著眼，而他一些對宗教現象的批評，是科廷厄姆未有充份重視的。我在這一節會通過闡述弗洛伊德對“宗教幻象”一觀念的描述來論證這個觀點。

弗洛伊德在《一個幻象的未來》一書裡，廣為人知地把宗教形容為一“幻象”(illusion)。在他看來，幻象在性質上是相近於精神病人的妄想(delusion)，不同之處卻是它未必一定抵觸現實；它既不能被證實，亦不能被否定，卻是由願望所引發，全然不考慮現實的問題。¹⁵ 他在《心理功能的兩大原則》中進一步指出，人類社會中許多無傷大雅的生活小節，都是由這類“無意識幻想”(phantasies)所構成，最常見的例子是兒童的遊戲和我們常發的白日夢，都是完全不考慮“現實原則”(the reality principle)而純為滿足“快樂原則”(the pleasure principle)而存在的活動。¹⁶

說到宗教和藝術，雖然弗洛伊德認為兩者都是幻象性的、無意識幻想的產物，他卻很強調二者分別擁有的建制功能。他以為宗教是代表著“現實自我”(the reality-ego)對“快樂自我”(the pleasure-ego)的控制，是通過一種以來生快樂彌補今生痛苦的說法，徹底地否定現世的快樂；但這種對快樂原則的控制，他以為並不能湊效。另一方面，他以為藝術並非對快樂的操控或否定，而是現實與快樂原則的妥協，是藝術家因本能欲望得不到滿足，而在無意識幻想中創造一理想國度來滿足自己；但正是在這幻想過程中，他以自己的天賦改造了外界現實，化成了藝術品。同時地，人們在觀賞作品的過程中，因他們心靈的不滿足而產生了其



鳴作用，以此因藝術家的創作便得到社會的肯定。¹⁷ 這說明弗洛伊德對宗教與藝術的不同評價，並不本於二者是否幻象，而是兩者對人類快樂所帶來的不同影響。宗教之所以被批評，全是因它對快樂的損害，教人內心得不到滿足。

我在上面說弗洛伊德很強調宗教和藝術的“建制功能”，這點需要更深入的分析。“建制”(institution)是一種主導某些個人行為的社會秩序結構，它絕不同於個人的自發行為或心理現象(如白日夢、精神病等)，而是有共同參與、潛藏規則的社會遊戲。弗洛伊德對建制現象的興趣，不限於宗教藝術兩事，亦見於他對教育、科學、道德和政治等的觀點。他最鍾情的人類社會建制，要說是科學：他以為科學的世界觀能徹底讓人們面對外界現實，能徹底征服快樂原則，並達成實用的功能。但對宗教和道德，他的評價都是負面的。而說到藝術，他則是不褒揚亦不抗拒。為何他會有這三種不同的態度？我們可以簡單的綜合一下他的想法：

1. 科學是一種包含世界觀(Weltanschauung)的社會建制，它對人的存在以至世界的本質有全面而有系統的看法。主導科學思想的，主要是一求真、不自欺和重視客觀現實的態度，而這建制的存在價值在於其實用性，在於它能為人類提供符合現實的追求快樂的方法。它並不接受那些自欺性的心理慰藉。¹⁸
2. 宗教和道德是兩大含世界觀的社會建制，它們通過對神和道德律的假設來解釋世界的本質。但和科學不同之處，它們不存在對現實真理的尊崇態度，而在本質上是無意識幻想製造出來的非理性產物。在宗教思想裡，人們由於對自然界和死亡的恐懼，再加上對一種渴望父親保護的願望和幻想，形成了神的觀念和宗教的系統，也可以說是一種經理性化(rationalization)的幻象。道德的起源頗有不同。



它同是出於一種無意識幻想，但這幻想的來源是原始部落 (primal hordes) 中那些年青男子與父輩之間的矛盾，在殺父幻想與行為之間促成內咎感，卻以道德文明規條來體現這內咎感，並壓抑其對同族相殘和亂倫的傾向。所以道德雖然是無意識幻想所引發，卻是禁制性高於快樂的滿足。這些禁制同時又有其社會、經濟上的客觀意義，而人類在這些禁制下所犧牲的快樂，卻可因宗教的慰藉而得到彌補。弗洛伊德對這兩大文明支柱的批評，是它們無法完全穩妥地控制我們的快樂原則。文明裡常有各樣的反社會、反道德、反秩序等的行為，便說明二者帶自欺的世界觀，是無法控制文明所帶來的不適。¹⁹

3. 藝術是一種不含世界觀的社會建制，它為人們提供的是純然的幻象式的慰藉，但完全不談宇宙現實的問題。在缺乏任何對現實的想法下，藝術全然是個人的情緒宣洩和交流，但在社會認同下它便成了一種對人無害而有效滿足心靈的共同活動。²⁰ 弗洛伊德認為它對快樂原則的滿足作用比宗教強，但與科學並無必然衝突。

總括來說，宗教與道德兩者不同於科學和藝術之處，主要是前二者所擁有的世界觀，及其對人類快樂幸福的損害。那麼，我們可否說它們對人類心理的負面影響，是取決於它們的世界觀？我想對弗洛伊德來說，這個想法是成立的。因為他認為世界觀是一種以單一假設來解答所有人生問題的“知識建構” (intellectual construction)，以此“讓所有的疑問都不再存在，讓我們所有的關注都各歸其位”。²¹ 而試想若這假設全是由無意識幻想所導致的，那麼接受它的結果就是整個人生都會充斥著幻象，完全脫離現實。科學不會陷人於此困局，因為它對宇宙人生的終極解釋不是來自那自欺般的幻想，而卻是求真的心態。藝術同樣也不會使



人完全陷入虛假自欺的境地，因為雖然它也是一種幻象，也為人們帶來似是而非的快樂滿足，但它卻不含任何對宇宙和人生的解釋、理論，因此更不會成為一統治人生所有問題的世界觀，而只是在封閉的處境下讓人自我沉溺於幻想的世界裡。

科延厄姆對這世界觀的問題似乎並不感興趣，也沒曾作任何討論。我猜其中一個原因是：他認為信仰不必一定包含一套完整的理論 (theory)，而且宗教語言的意義也非命題式的 (propositional)，所以並不涉及解釋世上所有現象的世界觀問題。但他所忽視的，是弗洛伊德所針對的宗教現象，仍是歐洲過千年以來的意識形態工具，是以“來生” (the after-life) 的理論來支援西方社會的文明和政治系統。科延厄姆所列舉的一些宗教哲學家的例子，如笛卡兒 (René Descartes)、蒙田 (Michel de Montaigne) 和康德 (Immanuel Kant) 等，固然並不為這來生的理論所動。但弗洛伊德關心的並非這些哲學家的想法，而他攻擊的卻是群眾的自欺心理：試想，世上有多少人堅信天國、來生等觀念，並非只是個隱喻或象徵，而是可驗證的，且是他們信仰不可分割的一部份？對弗洛伊德而言，正是這種錯誤而又能滿足願望的通俗理論，解釋了基督教在西方文明秩序裡的核心地位。即使有個別哲學家或宗教支派，只當那些來生學說是個隱喻，宗教在社會上普遍還是以天國永生的理論來馴服、控制人們的心理。

作為一社會學現象的理解，弗洛伊德對宗教的看法與馬克斯理論的傳統有很脛合之處。從馬克斯社會學的角度來看，科延厄姆所主張的那種不涉及世界觀或完整理論的自由宗教觀點，充其量也不過是一小撮哲學家或小教眾的理想，並不足以反映西方宗教的意識形態特質。這並不是說科延厄姆的宗教理想本身並不可接受，而只說明他的英國式的純哲學作風，與歐洲大陸那種不能與社會科學分割的哲學思維，本質上有著很大的差異。



五 個人道德與宗教的問題

另一點有關弗洛伊德和科廷厄姆之間的分歧，涉及的卻是二人對道德的不同信念。簡單地說，弗洛伊德是個典型的“道德懷疑主義者” (moral skeptic)，而科廷厄姆則是一個“道德現實主義者” (moral realist)。為何這樣說？從上一節的描述，我們可以看到前者對宗教的攻擊，一部分是源於他對道德文明的不滿。他以為道德規條的建立，並非如我們所想的那樣崇高而尊貴，卻是用於保護人類社會特定的合作關係，讓人們一方面能傳宗接代，另一方面又能合力抵禦自然界的力量。而這社會模式的維繫，乃取決於族群不自相殘殺和不亂倫的兩大原則。但這樣一來，道德文明的建立，就要永遠的凌駕於個人的快樂之上。弗洛伊德對宗教所不滿之處，正是由於它助長了文明對個人願望的壓抑。在不信任社會道德價值之餘，他更在其人格三分論中，以“超自我” (superego) 觀念來解釋家長權威如何通過其威嚇而促使一個人形成他的道德觀。²² 綜合這些觀念，我們可以說道德與宗教共同地使人陷入一種複雜的自我誤解：道德威逼個人以權威，宗教馴服信眾以幻象；而兩者在要求人們付出之餘，並沒有真正給他們回報以幸福。對此，科廷厄姆會有怎樣的評價？

簡單的答案是：科廷厄姆絕不會因宗教和道德之間的密切關而詬病前者。相反地，他的康得式論調是：宗教的優點正是它給我們一個希望，可以期盼道德能帶給我們幸福快樂。對他來說，由科學發展帶來的道德懷疑態度，只會讓我們淪入無可挽回的人生困局，無法相信什麼樣的行為、生活才算得上是有真正的客觀價值。但若世上所有的對與錯、好與壞的觀念，都不外是社會和家庭的權力關係的副產物，生命豈非毫無意義可言？人生是否便無可無不可？道德上的主觀主義、相對主義及虛無主義，在理論上看似是無懈可擊，但它們的說服力終究還是有限的，是遠不及



我們從社會歷史中得來的直覺認知強。我們可以假設，某種類型的道德和宗教生活，在人類社會一般來說是較易為人接受。科延厄姆主張的道德客觀性，便是以這樣的歷史觀察來佐證。

因此，科延厄姆對宗教的擁護，可以視為他的道德現實主義的表現。一方面他通過對猶太基督系宗教傳統的描述，力證宗教能給人一種“道德的改造”(moral transformation)，由此暗示有些宗教生活所含的客觀道德意義。另一方面，他又從理論層面上構想，道德的基礎是可因神的存在而得到確立的。試看他以下的文字：

宗教信念……的中心焦點是人生的深層結構的問題，和我們對道德改造的急切需求。因此，有神論與非有神論觀點的核心分歧……是涉及價值和道德問題的領域：什麼才是我們的價值判斷的基礎？而又是什麼決定我們應該怎樣做事，和怎樣過我們的一生？

對信仰者而言……大抵神的觀念裡最重要的元素是祂的“善”的本質。……但我們應如何理解“神乃善的本源”這句話？首先，這明顯是對相對主義的堅決否定。若然善乃衍生於一個客觀存在而又獨立於我們的本體，這便排除了那些實用主義式和相對主義式的看法——就是說，善不過是對我們有用的，或我們文化圈子所允許的事物；又或是說，善乃如尼采設想那樣，是我們通過選擇或意志活動所創造、發明出來的。……但除了保證了善的“客觀性”和“非相對性”外，“神乃善的本源”這想法也暗示了善的“權威性”。這涉及一種想法（不單是有神論者才這樣想）：美與善兩者對我們都有一股規範性的牽引力。美事當要被欣賞，善事當要被行出來。不論我們喜歡與否，這些價值均可說是對我們構成約束。²³



熟知英美近代道德哲學的讀者，不難發覺客觀性 (objectivity)、非相對性 (non-relativity) 和權威性 (authority) 這三種道德屬性，正是道德現實主義者最苦於確立的。這些屬性在有神論的假設下，並不構成太大的哲學疑難，原因是神作為最高權力和至善的本體，其訂下的道德規律，理應就是客觀、絕對，且有約束力的。但若然我們放棄了神的假設，而換來弗洛依德式的世界觀，便會傾向於否定道德的真實性，而把常人對道德真理的想法視為幻想和理性化的結果。在有神論的道德現實主義，與及無神論的道德相對主義之間，我們應當如何選擇？這最後不免要視乎我們對道德是否抱有樂觀和正面的態度，因為從科學理性的角度看，神的存在是既不可證明亦不可否定的。最重要的是，我們作出選擇後，最終能否自圓其說。不同於弗洛依德，科廷厄姆正是因為對道德現實持有希望，而傾向於接受一套充滿道德色彩而非原教旨主義的有神論觀點。單從理論的內容的著眼，我們可卻無法判斷這兩套思想之間，哪一方是較接近事實。

可以補充的是，大量的歷史經驗告訴我們，人們的道德和宗教信仰很多時候都是社會的權力關係和人的自我防禦機所促成。樂觀如科廷厄姆的宗教理論家，對這些個案並沒有必要加以否認；反之，正確地認識歷史的教訓，才能讓他分辨出何謂走歪了的宗教道路，和何謂真正的理想宗教經歷。他對人生終極意義追求的積極態度，不必因個別的宗教和道德異化現象而冷卻，正如革命理論家不會因歷史裡從未出現過真正平等自由的社會，而放棄追求沒有階級分野的大同社會。固然，單純的樂觀思想，也常會被譏為唯心主義，被說是過於沉溺於“心誠則靈”的想法。科廷厄姆的宗教觀能否回應這質疑，那要視乎他用以佐證宗教的正面功能的現象——即是說，那所謂的宗教對人的道德改造能力——是否在經典的信仰例子中能夠觀察得到。這涉及的觀察，並非學苑式的哲學辯論所能提供，而要求的是對個別宗教社



郡作出深度的心理學、社會學，以至是描述性倫理學上的研究。可以說，科延厄姆只在這方面只提了一個非弗洛德宗教理論觀點的開端；它能否成功取代弗洛伊德主義，為我們在人生意義上的追求供一套有經驗基礎的樂觀方案，那怕是要留待社會科學家加以印證。若這一種對宗教的哲學研究最終能與社會科學結合，它所衍生的倫理思想，便會是名符其實的“道德自然主義”(moral naturalism)，它對哲學發展的影響將是極為深遠的。²⁴

六 結論

自啟蒙以來，宗教哲學的發展常給人一種錯覺，好像獨是關注於科學理性對信仰的支持或否定，而視人的感性宗教經驗為不相干，不構成宗教哲學的課題。對科延厄姆來說，這種錯覺是應該矯正的，因為尊崇科學理性如笛卡兒的哲學家，最終也不會否認宗教符號的象徵意義，及其對人的感情和道德人格的改造作用。從另一方面看，我們一旦肯定了宗教現象所含的想像性心理功能，便也無可避免要面對如弗洛伊德一類的心理學家對宗教所提出的挑戰，要考慮宗教的非理性元素會否帶來一種自欺的、惡性的心理損害。我在上文指出科延厄姆如何引用榮格和溫尼科心理分析理論，和對“信仰”觀念的哲學詮釋，來回應弗氏對宗教現象的攻擊；但卻也同時指出，他未有充份地考慮弗氏論證的重點，是要證明宗教和道德兩大社會建制對人類心理健康必然會構成重大的傷害。或許這樣地忽視弗氏宗教觀的社會批判功能，對歐陸哲學家們會是一件不解的事。但我以為科延厄姆的宗教哲學並不因此而失色。相反，正是由於它堅持宗教的本質不系於其建制功能，也正由於它堅持宗教是一種追尋個人道德改進和人生圓滿的心靈活動，它才能在歷史裡找到一些有別於盲目信眾的信仰



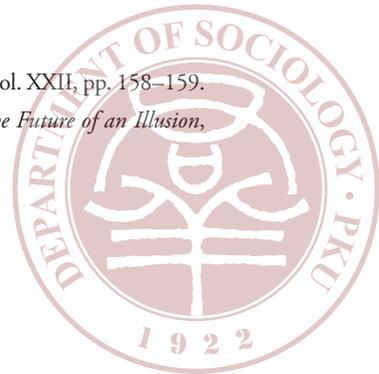
者典範，並為他們的信仰提一種切合心理分析人性觀的解釋。這一套特別的心理分析宗教哲學，我以為還只是剛在發展的開端，並有待其他哲學家 and 社會科學家再加以印證。

注釋

- 1 參見他以下的著作：*Philosophy and the Good Life: Reason and Passions in Greek, Cartesian, and Psychoanalytic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); *On the Meaning of Life*, (London: Routledge, 2003); *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy, and Human Value*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); *Philosophy of Religion: Towards a More Humane Approach*, (New York: Cambridge University Press, 2014; Kindle e-book)。
- 2 關於他對心理分析和宗教哲學兩者關係的論述，主要見於 *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy, and Human Value*, chapter 3。關於心理分析與生命意義問題的討論，參見 *Philosophy and the Good Life: Reason and Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*, chapter 4。
- 3 S. Freud, *Totem and Taboo*, in *The Standard Edition of the Complete Psychoanalytic Works of Sigmund Freud* (abbreviated as *SE* below), J. Strachey ed. & trans. (London: Vintage, 2001), vol. XIII, p. 90; M. Palmer, *Freud and Jung on Religion*, (London & New York: Routledge, 1997), chapter 2。
- 4 “無意識” (the unconscious) 一觀念的理論根源自弗洛伊德的著作，但其後的心理分析理論家對它常有不同的理解。簡單來說，弗洛伊德指出，無意識一詞可以有三種不同的涵義，就是所謂的“描述性” (descriptive)、“動力性” (dynamic) 和“系統性” (systematic) 三種意義的無意識，分別指“不自覺的”、“被壓抑的”和“自成一系統的、不能進入意識圍的本能衝動和意念”。見S. Freud, ‘The Unconscious’, *SE*, vol. XIV, pp. 172–176。其他作者如榮格、克萊因 (Melanie Klein) 等，對無意識作為一系統的理解，與弗洛伊德的分歧主要是關於該系統的內容。例如榮格認為無意識所盛載的，不只是個人的本能和意念，也包括人類集體記憶裡保留著的共同幻想，也就是所謂的集體無意識 (見注6)。而克萊因學說則以為無意識系統的內容基本上都是“無意識幻想” (unconscious phantasies)，是一些嬰孩用以表畫內心世界的原始思想工具 (見注7)。科廷厄姆對這幾套學說並沒有優先取向，而概括地視無意識為意識界以外的心理元素。但其後他把宗教符號比喻作人類共有的幻想時，明顯是傾向於榮格的想法。



- 5 關於科學自然主義帶來的問題，參見J. Cottingham, *On the Meaning of Life*, chapter 2; C. Taylor, *A Secular Age*, (Cambridge, MA; London: The Belknap Press, 2007), chapter 1。
- 6 C.G. Jung, *Introduction to Jungian Psychology*, Sonu Shandasani ed. (Princeton: Princeton University Press, 2012), pp. 4–5。弗洛伊德與榮格對性欲能量觀念的分歧，早見於S. Freud, *Totem and Taboo, SE*, vol. XIII, p. 151n。另參見M. Palmer, *Freud and Jung on Religion*, pp. 101–103。
- 7 弗洛伊德作品中所指的無意識的“幻想”，德語原文為 *phantasie*，英譯作 *phantasy* 或 *fantasy*。英國心理分析學派作者運用此概念時，均用 *phantasy* 一詞。*Phantasy* 在此包含“影像化幻想”的意思，而且與原始的無意識心理活動有著密切的關係，這明顯是受克萊因著作的影響。參見C. Rycroft, *A Critical Dictionary of Psychoanalysis* (London: Penguin, 1995), pp. 55–56; H. Segal, *Introduction to the Work of Melanie Klein* (New York: Basic Books, 1974), chapter 2。美國心理分析學派和榮格的著作，則通用 *fantasy* 一詞，意義近乎我們一般所說的幻想。
- 8 J. Cottingham, *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy, and Human Value*, p. 70。
- 9 J. Cottingham, *ibid.*; 另參見D.W. Winnicott, *Playing and Reality* (London: Routledge, 2005)。
- 10 有關“幻象”的定義，見S. Freud, *The Future of an Illusion, SE*, vol. XXI, pp. 30–31。
- 11 *Ibid.*, pp. 66–67。
- 12 *Ibid.*, p. 72。
- 13 有關這種對康得宗教哲學的詮釋，參見L. Stevenson, *Open to New Light: Quaker Spirituality in Historical and Philosophical Context* (Exeter: Imprint Academic, 2012), chapter 9。
- 14 關於弗洛伊德對藝術現象的理解，參見S. Freud, ‘Formulations on the Two Principles of Mental Functioning’, *SE*, vol. XII, p. 224。
- 15 S. Freud, *The Future of an Illusion, SE*, vol. XXI, p. 31。
- 16 S. Freud, ‘Formulations on the Two Principles of Mental Functioning’, *SE*, vol. XII, p. 222。
- 17 *Ibid.*, pp. 223–224。
- 18 S. Freud, *New Introductory Lectures on Psycho-analysis, SE*, vol. XXII, pp. 158–159。
- 19 S. Freud, *Totem and Taboo, SE*, vol. XIII, chapter IV; *The Future of an Illusion, SE*, vol. XXI, pp. 40–45。



- 20 S. Freud, *Civilization and its Discontents*, SE, vol. XXI, p. 75; *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*, SE, vol. XXII, p. 160.
- 21 *New Introductory Lectures on Psycho-analysis*, SE, vol. XXII, p. 158.
- 22 Ibid., pp. 60–62.
- 23 見J. Cottingham, *Philosophy of Religion: Towards a More Humane Approach*, Chapter 4, section 1; 筆者試譯。
- 24 有關這種道德自然主義思想的表述，參見Bernard Williams, “Naturalism and Morality”, in *World, Mind, and Ethics*, J.E.J. Altham & R. Harrison eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995)。以心理分析來佐證這自然主義思想的，最著名的為英國哲學家李察·沃爾海姆(Richard Wollheim)。參見拙作〈另類自然主義：論沃爾海姆的道德哲學〉，《社會理論學報》，第十四卷，第二期（2011）。

