

## 主編的回應

黃應貴 Ying-kuei Huang

國立清華大學人文社會學院學士班特聘教授

對於蔡怡佳及林瑋嬪兩位教授的評論意見，個別的問題大都已由個別作者回應。即使林教授對於筆者使用「整全性自我」的質疑，因呂玫鏗教授已有詳盡的回應，筆者不再重複。作為主編，筆者反而要指出蔡怡佳教授對本書已作的定位及呂玫鏗論文與回應中都已涉及或隱含的本體論問題，其實是本書在未來相關問題在研究上會有較大貢獻之處，以免「涉及複雜的宗教經驗，理論不但盤根錯節，而且與其他論文的方向並不相同」之語帶過，而誤導讀者。

當林瑋嬪教授指出這本論文集「在人類學與心理學的合作上無疑已向前跨進了不容易的一大步」，卻又質疑使用榮格「在基督教世界大量使用的概念，當放到臺灣（非以基督宗教為主）的社會情境中」是否妥當或適用的問題時，就已說明評論者還停留在啟蒙運動以來、強調理性與科學的現代性知識上，會去強調許多社會文化不同的層面及二元對立的觀念與假設上的區辨，因而無法進入本書有關主題未來發展可能有的意義與新知識發現或創新上的可能貢獻，自然也難以指出這本論文集所具有的時代性：**在質疑現代性知識對於瞭解當代的限制所引發的本體論轉向趨勢上，本書已討論到透過整全性自我不斷的重構過程，得以達到更深、更廣、更遠的視野與格局，以超越現代性知識上的許多二元對立的基本假設而得以發現或創造新知識，來面對看不見的意識世界或未知。**特別是有關超越宗教現象與宗教經驗或理性與非理性或神聖與世俗的對立上，這是目前國際學界還未能認真處理而仍停留在處理自然與文化或人與非人對立的問題上。而有關宗教現象與宗教經驗或神聖與世俗對立之解決，其實更容易讓當事人得以跳脫西方學界自古典以來的思考模式。

事實上，榮格在探討煉金術之後，已逐漸知道西方與東方在宗教觀念上的基本差別，而試圖超越兩者的對立，這結果就是他晚年對於曼陀羅及修建塔台的興趣。而他的作品在東方世界的影響力，晚近更是超越佛洛伊德是有他的道理，雖然這類超越，在東方的宗教信仰上往往使用不同的語彙來表達（如呂玫鏗論文中的慧命師姐所使用的八識），但企圖達到自我的不斷重建與昇華，以達到更高整全性自我的境界，而能有更

高、更深、更廣的視野與掌握新知識或挑戰未知的能力，卻是相互呼應的。這也是為何他的作品及 William James《宗教經驗之種種》，在二十一世紀反而有他們過去所沒有的地位與影響力，就如同十九世紀末到二十世紀初挑戰笛卡爾、洛克以來而集大成於康德的哲學傳統者之一的 Charles S. Peirce 之符號學，主要是反對 signifier / signified 之類的結構語言學以語言結構來瞭解世界的作法，以建立一個動植物、人、乃至於自然環境及人造環境都可以共享溝通的符號形式（form），來超越自然與文化或人與非人等的分野，面對看不見的存在及未知，使他能更寬廣地面對生命世界。這使他不僅成為本體論的轉向上常被引用的研究出發點，即使林瑋嬪推動「氛圍宗教」所依據 M. Engelke 的「宗教媒介轉向」（religion as a practice of mediating）為出發點，強調宗教與媒介的不可分，但 Engelke 的論文還是得引用 Peirce 的理論觀點來合法化其論點，雖然筆者認為 Engelke 過分簡化了 Peirce 的理論而只是聊備一格。換言之，筆者認為是否是心理學或人類學的分類或西方與東方宗教界線的劃分，本就不是本質性的存在，只在某個時代及某種知識內有效。如果我們還停留在現代性知識的框架下來面對當代，是遠遠不足以面對新的現象與問題，也不可能回應本體論的挑戰，雖然，本體論的轉向還在發展中，其成果還有待未來發展與證明，卻已是當今社會人文學科無可迴避的重要趨勢。