

宗教的四窗、四鏡、羅盤與黑洞： 宗教自我曼陀羅模型的諮商應用

張蘭石*

閩南師範大學教育科學學院

作者依「宗教自我曼陀羅模型」建立窗、鏡、羅盤與黑洞等比喻，用來分析宗教人的認知與施為。宗教常被比喻為一扇窗或一面鏡子，「窗」讓人得窺「教義微世界」，而「鏡」則反射個體的「直覺認知」。就實在論而言，宗教像一扇窗而揭示其他世界；從實證論來說，宗教像鏡子般鑒照人自己的焦慮、價值觀與行為。此外，Mircea Eliade指出，宗教都藉禮儀或聖化活動而定義聖、俗，從而建立倫理秩序；其「世界軸」意象如神山與曼陀羅等，象徵「信眾生活世界」所有角色所形成的秩序結構。信仰者將宗教視為行動的指導羅盤，因此本文用可更新之羅盤來類比於動態世界軸。最後，作者以「黑洞」來象徵對「終極實在」的懸擱，以及創教者的「個體施為」。生活世界保留給「神」那唯信能入的中心位置，畢竟是個高深莫測的黑洞；黑洞特別適於類比新教派。四喻分別象徵「宗教自我曼陀羅模型」的四象限，四者任一都可依據其於二維的整合關係而分為四類。窗喻分為車窗之景、天窗之光、氣窗之風與囚窗之寄，鏡分為明鑒之鏡、理念之鏡、焦慮之鏡與藏身之鏡，黑洞分為黑洞之上、黑洞近處、黑洞遠處與黑洞之內，羅盤則分上線羅盤、堪輿羅盤、拼裝羅盤與返魅羅盤。這些比喻提供諮商師與案主一個意象化而鮮活的跨文化平台以發展宗教機制類型學，藉此輔助框架來建立共識以評估案主之宗教信仰與行為。

關鍵詞：世界軸、宗教、個體施為、曼陀羅模型、黑洞。

* 通訊作者：通訊作者：張蘭石，地址：中國福建省漳州市薌城區縣前直街36號，email: a.z.orchid.rock@gmail.com。

本文承蒙匿名審查委員從諮商學、本土社會科學與科學哲學等方面提供許多寶貴意見，特此致謝。

DOI: 10.3966/172851862019010054002

壹、緒論

一、涉及信仰之諮商所需的溝通平台與共識框架

台灣人的宗教信仰者比例很高，根據2014年「台灣社會變遷基本調查」，高達78.2%自認有宗教信仰，25.2%自認「宗教信仰強」或「宗教信仰非常強」（傅仰止、章英華、杜素豪、廖培珊，2015）。這顯示，在台灣本土社會科學，宗教是不可忽視的因素；本土諮商須建構含攝宗教文化的理論，以探索案主之信仰中的機制與障礙，探索如何跨越障礙而臻於健康圓滿。

對涉及信仰的課題，不同諮商學派有不同觀點，有些已為信仰課題的諮商提供了理論基礎，如存在主義療法（*existential therapy*）、意義療法（*logotherapy*），以及個人中心療法（*person-centered therapy*）。受田立克（Paul Tillich, 1886-1965）影響的存在主義療法代表者 Rollo R. May 認為，心理治療築基於「人存在的意義」與「人對此意義的追尋」。在存在主義療法的基礎上，Viktor E. Frankl 發展了意義療法，他相信心理健康取決於對生命意義的領悟與對生活方式的選擇，因此諮商師在涉及宗教信仰的課題中可協助案主實現生命意義。個人中心療法創始人 Carl R. Rogers 指出心理治療經驗顯然觸及超越性層面，那層面逐漸被重視，他列舉了相關趨勢而顯示出一種典範轉移（Rogers, 1980）。西方諮商發展至今，已相當重視案主的信仰，故美國諮商學會倫理守則指出諮商應重視宗教因素（American Counseling Association, 2005）。若案主委身於宗教，則諮商中涉入宗教靈性課題不僅必要也合乎諮商倫理（Hage, 2006; Richards & Bergin, 2005）；後設分析顯示，對信仰者案主，靈性介入比一般非介入的諮商更有效（Smith, Bartz, & Richards, 2007）。我國的研究亦有類似發現（陳秉華、蔡秀玲、鄭玉英，2011）。

關於諮商師處理靈性與宗教課題的所需知能，在台灣仍缺乏研究（陳秉華、范嵐欣、詹杏如，2016），美國的CACREP（Council for Accreditation of Counseling and Related Educational Programs）則列出了九項（CACREP, 2001），ASERVIC（Association for Spiritual, Ethical and Religious Values in Counseling）在2009年增修為十四項（Cashwell & Watts, 2010），大致包含辨識宗教與靈性、理解案主信仰心理機制、探索自身信仰並評估其對諮商的影響、善能在必要時為案主轉介宗教／靈性資源、應用各種宗教／靈性發展理論、善用案主的概念與信念、治療技巧能吸收契合案主的信念與實踐。這十四項總括而言，要求深入、全面地體解案主並使信仰成為助力。本文認為，為了實現上述諮商功能，最好能建立較深入、全面的溝通平台與共識框架。此處所謂「溝通平台與共識框架」，是指諮商師與不同信

仰的案主間可用共通的譬喻語言作為溝通平台，且一起建構完整的共識框架來對宗教認知與施為進行類比分析。

本研究的目的，即是從「宗教自我曼陀羅模型」（張蘭石，2017）發展出具象、鮮活而跨文化、有助溝通的信仰機制模型，以輔助諮商實務，提供上述溝通平台與共識框架。

二、對實證論窠臼的反思與典範轉移

單單應用西方諮商方法，難以充分協助儒釋道信仰中的案主。於是，本土諮商學界或延伸西方諮商理論以期「本土化」，或關注某些吸收宗教思想的治療理論，嘗試典範轉移。賈紅鶯、陳秉華、溫明達（2013）等曾參考John S. Rolland（2005）的家庭系統-疾病模型，從系統思維探討基督徒癌婦的家庭關係與靈性經驗，以本土案例建立探討架構。但上述架構仍基於西方個人主義與基督教文化。某些諮商治療理論雖然吸收了東方宗教思想，如森田正馬的「森田療法」（Moritatherapy）與吉本伊信的「內觀療法」（Naikantherapy），但是，諮商科學若想建立「含攝文化的理論」（culture-inclusive theories）（Hwang, 2006, 2012），仍須解決方法論上的「黃光國難題」（陳復，2016）。否則，一方面，若只摘取東方宗教的片段枝節或社會—文化互動（socio-cultural interaction），卻未溯源探究其文化系統（cultural system），必錯失其內在結構與潛在效用（Archer, 1988）；另一方面，若不能藉西方科學哲學來洞悉方理論所預設的存有論、認識論，就難以跨出實證論的窠臼。

Alfred Jules Ayer提出邏輯實證論（logical positivism）的「證實原則」：「當一個句子在字面上有意義，亦即這句子所表達的命題是分析的或可經驗實證的（Ayer, 1971, p.106）。」然而，在Roy Bhaskar倡議的「批判實在論」（critical realism），研究工作的目標是「理論模型中的發生機制」（generative mechanism in models）（Bhaskar, 1975）而不是所謂「可經驗實證」的恆定實徵。在諮商實務上，若只由案主的行為表象（恆定實徵）來評估其身心，則不同發生機制將被混淆為一。一般人吃喝時的快樂，與瑜伽士禪定中的喜樂，被化約為可量測的放鬆、焦慮等指標，在量表上可能沒兩樣；但兩者必有不同發生機制，聯動不同的意義與價值體系。故本文採取「批判實在論」進路，先建構理論模型以涵蓋現有實徵研究，分析發生機制，再持續檢討此理論模型能否解釋新的實徵研究，促使理論進展甚至革命。

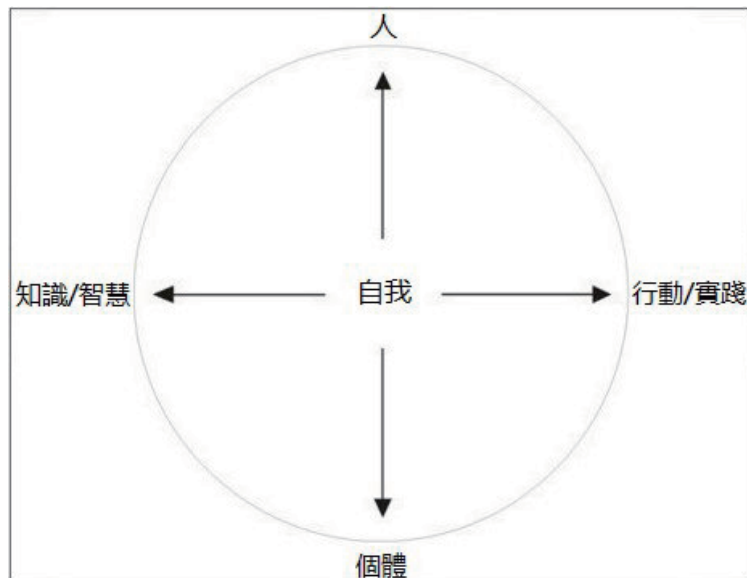
貳、理論建構方法

以下討論如何建構「宗教自我曼陀羅模型」並展開其十六喻，以作為涉及信仰之諮商所需的溝通平台與共識框架。

一、以「多重哲學典範」建構理論

宗教信仰是跨文化的重要身心課題，不能局限於實證論研究，唯有採用「多重哲學典範」(multiple philosophical paradigms) (Hwang, 2014) 才能建立其「多面向研究法」(張蘭石, 2016)。

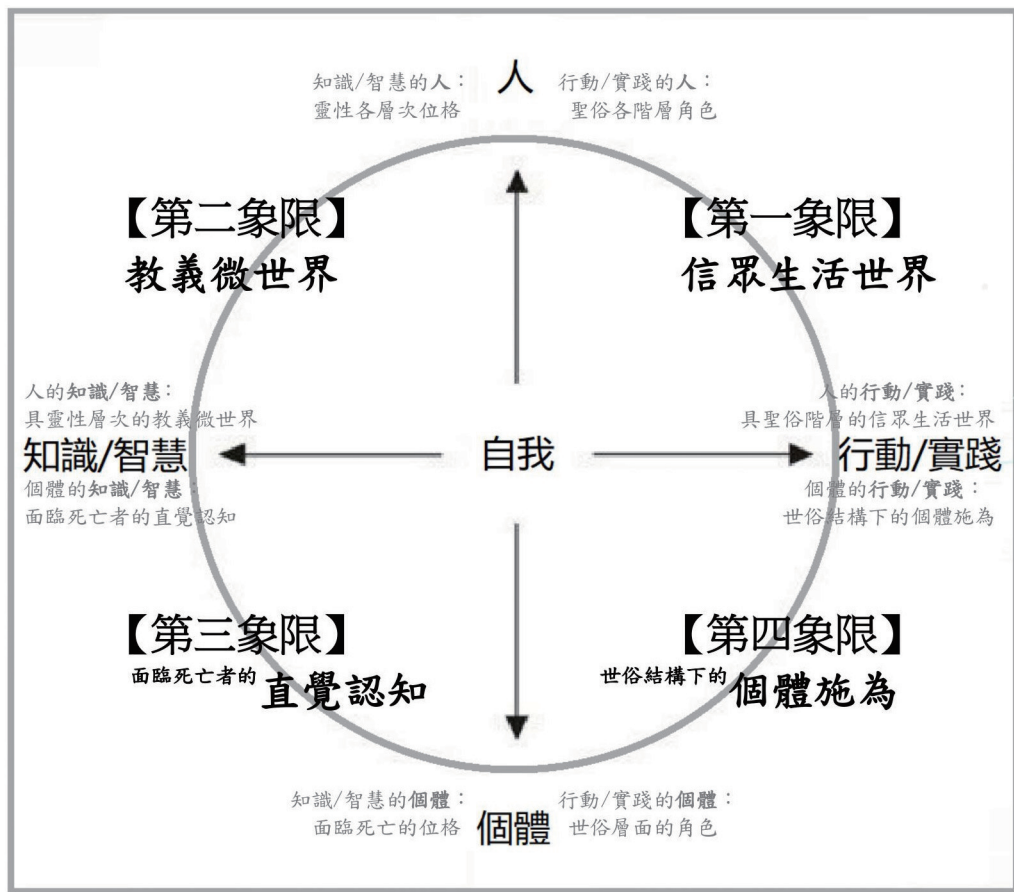
發展黃光國提出的「自我的曼陀羅模型」(Mandala Model of Self) (Hwang, 2011)，便能建立可用來解析宗教機制的「宗教自我曼陀羅模型」(張蘭石, 2017)，因為「自我的曼陀羅模型」正是黃光國基於Roy Bhaskar (1975) 的「批判實在論」與Margaret S. Archer (1995) 的「文化與結構的實在論」(cultural and structural realism)，並博採結構主義、分析心理學等諸多典範而提出，如下圖一。



圖一 「自我的曼陀羅模型」(Hwang, 2011)

二、從「自我的曼陀羅模型」延伸「宗教自我曼陀羅模型」

對於「宗教性」(religiosity; religiousness)，目前普遍被應用的外鑠(extrinsic)、內發(intrinsic)二分法(Allport & Ross, 1967)，或外鑠、內發與追尋(quest)(Batson, Schoenrade, & Ventis, 1993)三分法，都適於分析西方個人主義文化的「外在超越」信仰形態；但華人文化蘊含儒家關係主義、道教自然觀與佛教緣起論，「天人感應」或「自性真如」(bhūta-tathatā)等觀念蘊含「內向超越」(余英時，2000，19頁)信仰，都不適合西方文化中的內、外分判。所以，本研究雖亦利用西方分類法來吸收其大量實徵研究成果，但「理論硬核」則另用具備世性的「自我的曼陀羅模型」架構，建構了「宗教自我曼陀羅模型」如下圖二，以適於分析華人信仰。



圖二 宗教自我曼陀羅模型 (張蘭石，2017)

上圖每一象限都是依兩軸屬性來定義：先參照橫軸而釐定此象限的縱軸屬性，再依此縱軸屬性而釐定橫軸屬性，並以此作為該象限的定義。例如第一象限：縱橫兩軸先交互參照，釐定出第一象限的縱軸屬性為「行動／實踐的人」，橫軸屬性為「人的行動／實踐」；再將縱軸屬性代入橫軸屬性中——亦即將「行動／實踐的人」代入「人的行動／實踐」中，得出「『行動／實踐的人』的行動／實踐」，此即第一象限定義。四象限分別解說如下。

第一象限中，所謂「行動／實踐的人」，意即在宗教行動／實踐中定義出的「人」：聖俗各階層的角色。例如先知聖者、宗教師、信眾、異教徒等。「人」的「集體施為」，即【信眾生活世界】。故第一象限是：具聖俗階層的信眾生活世界。

第二象限是「知識／智慧的人」的知識／智慧。何謂「知識／智慧的人」？在宗教的知識／智慧中，「人」除了是具社會性的位格，還具有隨著自我修養而發展的靈性層次，所以，「人」是「靈性各層次位格」。將「人」的定義代入「人的知識／智慧」中，即「具靈性層次的教義微世界」。

第三象限是「知識／智慧的個體」的知識／智慧。前面定義「知識／智慧的『人』」是「靈性各層次位格」，所以相對地，「知識／智慧的『個體』」便是「面臨死亡的位格」。此處只說「面臨死亡」，是強調人類過於其他生物的覺知，有這份覺知則自然也面臨老、病與人事的憂悲苦惱。故第三象限即【面臨死亡者的直覺認知】。

第四象限是「行動／實踐的個體」的行動／實踐。前面定義「行動／實踐的『人』」是「聖俗各階層角色」，相對地，「行動／實踐的『個體』」便是「世俗層面的角色」。故第四象限即【世俗結構下的個體施為】。

三、建構四喻作為跨文化的溝通平台

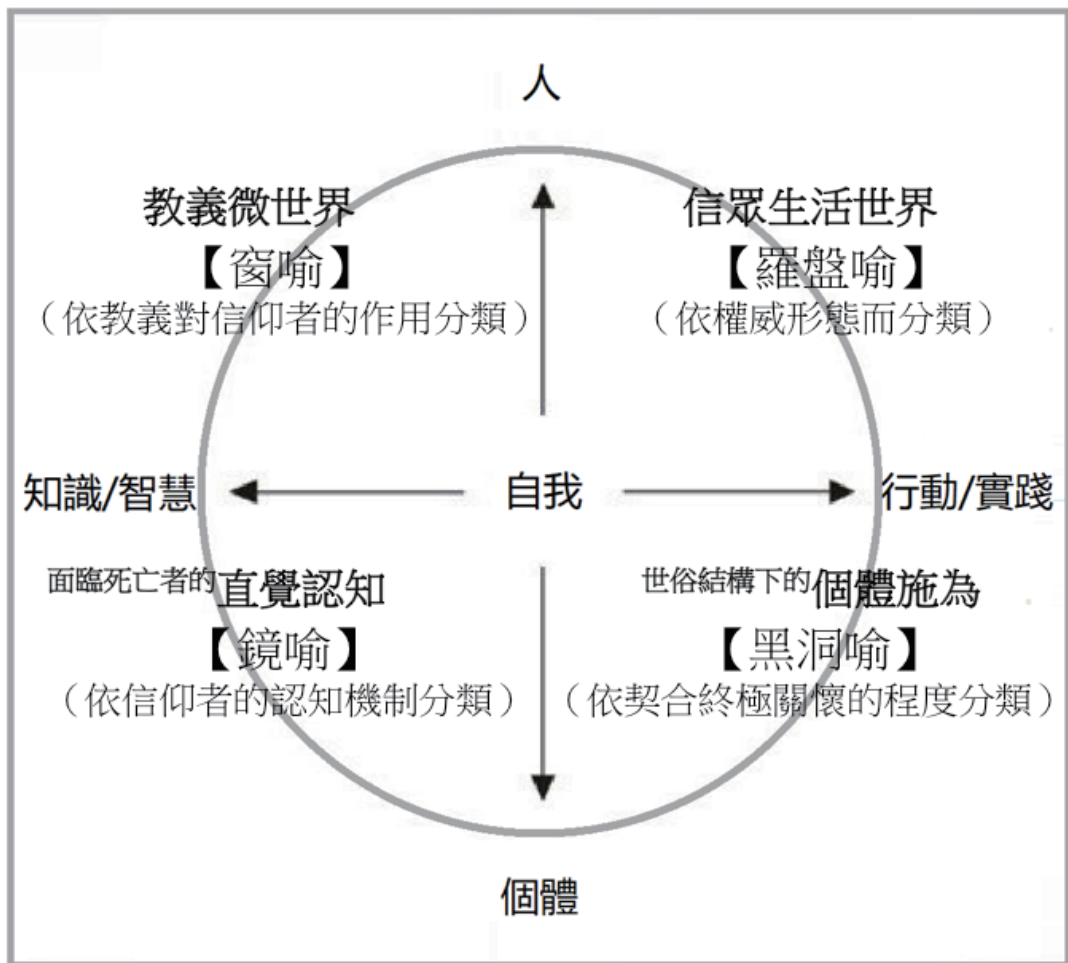
為了以具象的譬喻來作為跨文化的溝通平台，「自我宗教曼陀羅模型」之四象限可建構出四組比喻，如圖三，並解說於下文三節：

（一）「微世界」與「生活世界」：一方視野與一個盤面

「宗教自我曼陀羅模型」的左方，是知識／智慧的「微世界」（microworld）（Wallner, 1994；黃光國，2011），可用「視野」為喻。此喻又可分兩面：在「人」的所信，宗教是超越於個體之上的【教義微世界】，故如「窗」；在「個體」所實證，信仰化約於心理機制與社會機制，故如「鏡」。

「宗教自我曼陀羅模型」右方，是行動／實踐的本然場域，是懸擱（epoché）自然世界而直觀的「生活世界」（lifeworld）（黃光國，2011），可用盤面為喻。【信眾生活世界】

是具有中心的圓盤，其中心點比喻「終極實在」（ultimate reality，這詞彙是學者在比較宗教時的仲介概念，指「神性」、「佛性」等）。於是，圓盤在「人」與「個體」兩面有所不同：在「人」這一面的【信眾生活世界】，以「終極實在」作為多層次多角色倫理系統的核心軸，猶如「羅盤」；在「個體」這一面的【世俗結構下的個體施為】，卻須懸擱「終極實在」（圓盤中心），故成為人性與人間的「黑洞」。羅盤與黑洞圖像相似，而中心處意義正好相反。



圖三 宗教自我曼陀羅模型的四象限比喻

(二) 「微世界」如視野：窗、鏡兩類視野

社會學家Émile Durkheim (1858-1917) 擱置本質性爭議而提出「宗教」的功能性定義：「宗教是關於被區隔禁戒的神聖事物的一套信仰與實踐，聚集了信眾而形成稱為教會的道德性社群 (Durkheim, 1915, p. 62)。」相對的，宗教哲學家Rudolf Otto (1869-1937) 說宗教是指向神秘的經驗 (Otto, 1958)。Eric J. Sharpe指出，Durkheim的宗教定義是一種鏡喻理論 (the 'mirror theory' of religion)，Otto所說的則是窗喻理論 (window theory) (Sharpe, 1983)。

宗教哲學家John Hick認為，宗教經驗是人對超越或內在的實在 (reality) 的反應 (Hick, 2010)；他基於「宗教批判實在論」 (religious critical realism) 而論述「宗教多元論」 (religious pluralism)，指向一本萬殊的絕對實在 (absolute reality) (Hick, 1989)。其實，各宗教的【教義微世界】，基本上就是實在論的，皆提出連接他界的門窗，而非鏡子；即使佛教，在強調「性空」時仿若「反實在論」，但也談「真如實相」 (tathatā)，仍有「實在論」的發展。經典總是告訴人們，透過宗教可找到世俗所缺，例如佛經說聽聞佛法是「得未曾有」。窗喻便是對「導向神聖實在」的傳統比喻。

另一方面，宗教的【教義微世界】，有從「窗喻」發展向「鏡喻」的傾向。Max Weber指出文化的「理性化過程」 (the process of rationalization) 有兩方面發展，一是形式的一致性和系統性，二是排除幻想和神話。除魅 (disenchantment) 使原以神話、巫術為核心的宗教逐漸變成以理性倫理為主軸，這便從窗喻轉成鏡喻。

佛教是反婆羅門教的理性化思潮，所以，雖延續沙門精神而尋求「彼岸」，卻善用「法鏡」之喻，視佛法為明鏡而鑒照身心因果，故經典中有《法鏡經》使用鏡喻為題。華人傳統就有用鏡子來象徵知識智慧，《資治通鑒》書名即是此意。「宗教自我曼陀羅模型」左下象限，即是鏡喻。宗教徒猶如正在瞭解自我的嬰兒，宗教則如一門鏡子；據心理學家Jacques Lacan的鏡像理論，嬰兒經由鏡像而辨識自我，鏡像可導向成長，卻也可能導致幻影而誤執一個理想化的自我。信徒可透過宗教而靈性成長，卻也可能迷執假我。

窗、鏡二喻，將進一步分析闡釋於下文。

(三) 「生活世界」如盤面：羅盤、黑洞兩類盤面

「宗教自我曼陀羅模型」右方，是行動／實踐的「生活世界」。無信仰者的世界是同質 (homogeneous) 而無定向 (orientation) 的 (Eliade, 1959)；【信眾生活世界】卻有神聖中心，故可喻為一面圓盤。宗教史學家Mircea Eliade (1907-1986) 探求宗教的共同特徵，定義宗教為「聖與俗兩種層次內涵的組合 (Eliade, 1959, p. 20)」，並基於宗教經驗的實在性而

提出「聖顯」(hierophany)概念：

「一個神聖實體的存在，無法由人的概念決定，因為神（或諸神）會自我顯明（Eliade, 1959, p. 11）。」

當人感知到完全他者的存在，產生敬畏，就已進入聖俗二元並存的神聖空間；聖顯使人感受到聖俗結合結構的定向（Eliade, 1959）。人事時地物，都可能成為聖顯之媒介，從而成為【信眾生活世界】的神聖中心。【信眾生活世界】反映著【教義微世界】，聯繫了倫理系統各種角色如聖者、使徒、信眾、俗人、罪人等，有其系統中心，即Eliade（1959）所說世界軸（axis mundi），貫穿人間、冥府與天界等，是從凡俗到神聖的階梯。趨近世界軸，逐步滌落塵垢，即是修行。它的最典型象徵是神山，如佛典中須彌山（Sumeru）。在儒教，扶鸞處即世界軸。「世界軸」可是動態的人事物；具有動態軸心的【信眾生活世界】，可比喻為一面「羅盤」。

堪輿羅盤是一個具指南針的圓盤，標示了對世界的定位分判。羅盤是宗教倫理體系的象徵，故道德羅盤（moral compass）一詞常用來指人的倫理判斷能力；堪輿羅盤是宗教性的，古人認為羅盤上有神而顯現天池（磁針）的擄、兌、欺、抗、沉、逆、側、正針等異動。羅盤形似宇宙軸與神聖空間，磁針定位一切而喻為自我、教主或終極實在；羅盤可移動、可更新，可比喻「聖顯」的動態與【信眾生活世界】的演化。華人諮商正可運用「羅盤」這文化意象來溝通。

上述「羅盤」比喻信眾生活世界的結構（structure）；與「結構」相對的，則是施為（agency）。若要檢討「個體施為」，則只有世界軸之外的部分可被評斷，世界軸本身卻不可檢視，這就比喻為黑洞（black hole）。

「黑洞」名字裡有個「黑」，但其吸積盤（accretion disc）卻有亮度，因為黑洞所吸引的物質在公轉過程會從質量轉為能量。黑洞近處比黑洞遠處更光亮，但在黑洞的事件視界（event horizon）內，重力強到連光子都無法逃脫，故是全黑。黑洞之上，天文學家發現疑為光冕噴射所致的耀斑。

宗教提供了多層次倫理實踐系統來指導信眾生活世界，實踐系統之核心卻因其超越性而無可實踐、不可檢證。任何個體的施為，都不能用來論斷「終極實在」的真偽與性質。田立克以存在主義（existentialism）越過各宗教「終極實在」的歧義，定義「信仰」為「位格自我的完全且作為中心之行為，亦即無條件、無限且終極之關懷的行為（Tillich, 1957, p. 8）」。正因為「作為中心」的「自我」是難以透徹證悟的，所以，「終極關懷」（ultimate concern）的對象，既是一切行為所關涉，又是無法檢驗的。因此，信眾或將想像力、自癒力等等「自我」的本能、潛能向外投射為教主或神的恩賜，這不但鋪設了神棍的存在條件，也

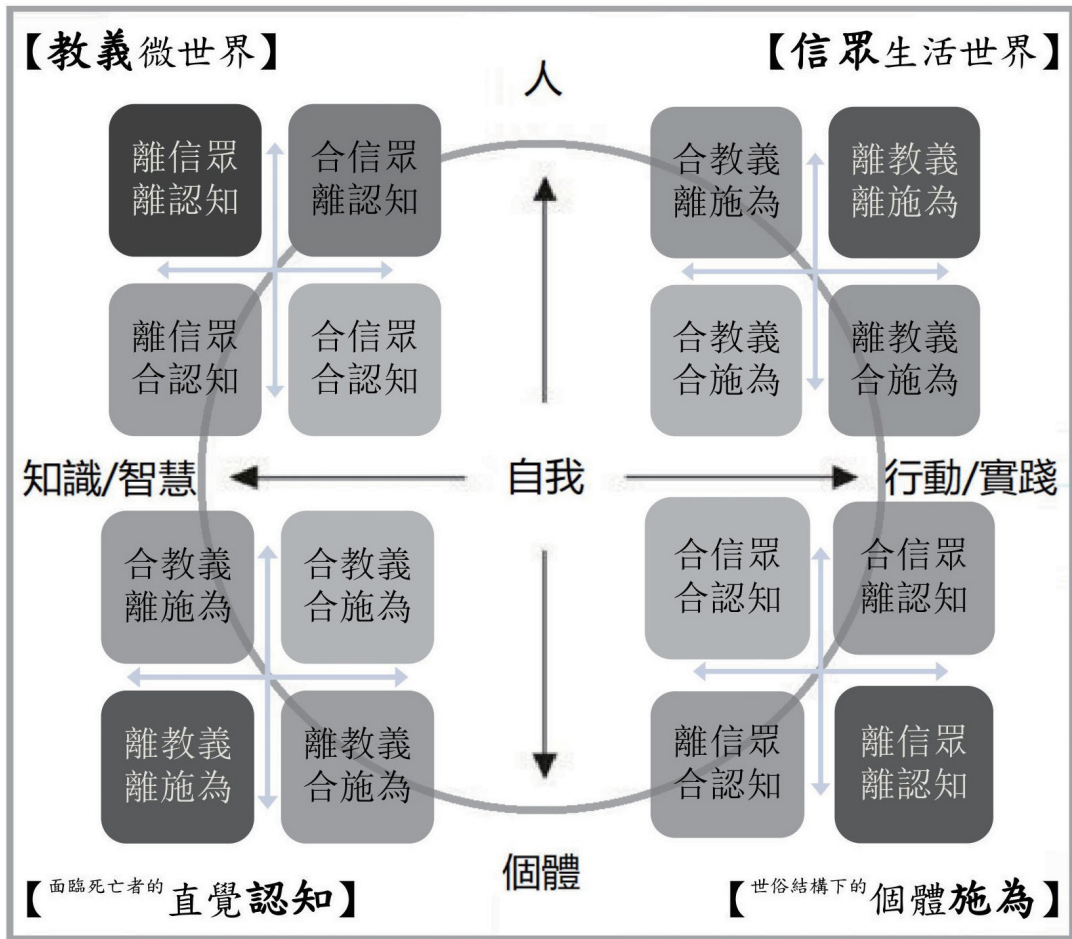
障礙對「自我」的認識；佛教則指出覺者能明鑒「二諦」，既證悟終極真理（勝義諦），又方便示現人間施為（世俗諦）。人們讓「終極實在」成為「黑洞」，密契主義（mysticism）對「終極實在」緘默，可類比於現象學家為了還原「本質」而進行「懸擱」。宗教經驗不可化約於社會條件或心理因素，也難有恆常實徵，因為它猶如藝術表現般講究情境條件，難以重複，故無法以實證論來研究。心理學家William James（1842-1910）首先正視冥契狀態（mystical states）的實在性，其指出的離言（ineffability）、智性（noetic quality）、頃現（transiency）與被動（passivity）等四個特徵（James, 2010），正顯示冥契狀態如「黑洞」般難以檢證。從Rudolf Otto到Mircea Eliade所採取的宗教現象學（phenomenology of religion）研究進路，認為宗教經驗是獨特的，宗教的本質在於「宗教人」（homo religious）對「神聖」的體驗；當神聖領域被「懸擱」，置入括弧而不被論斷，亦可喻為「黑洞」。以實在論來看，「終極實在」是【信眾生活世界】中信仰機制與價值體系的源頭，如「羅盤」指針；在實證論立場，【世俗結構下的個體施為】所關懷（concern）的「終極」，卻是「黑洞」般無可檢視。

羅盤與黑洞二喻，進一步闡釋於下文。

三、開展十六喻作為分析信仰的共識框架

「羅盤」與「窗」，分別是「宗教自我曼陀羅模型」第一、二象限的比喻，所以兩者主要是在「人」面向上相對應的「行動／實踐」與「知識／智慧」，「個體」力場的牽制較弱；「鏡」與「黑洞」，則分別是「宗教自我曼陀羅模型」第三、四象限的比喻，所以兩者是在「個體」面向上的「知識／智慧」與「行動／實踐」。

「宗教自我曼陀羅模型」的窗、鏡、羅盤與黑洞等四喻，分別都可依據在二維（「知識／智慧 行動／實踐」與「人 個體」兩對力場）的不同整合狀況，再開展為四類。所謂「整合」，是使兩範疇和諧運作、相輔相成，在此即指在一象限中「知識／智慧 行動／實踐」或「人 個體」的均衡和諧；而一象限之整合情況的檢視法，則是觀察此象限與相鄰象限是否相輔相成。易言之，四象限四喻可各依其與上／下象限及左／右象限的整合與否，再分四類。於是推導出圖四。



圖四 四象限四喻各依二維關係的四句辯證而開展為四類型

圖四為了簡化標記，【信眾生活世界】、【教義微世界】、【面臨死亡者的直覺認知】與【世俗結構下的個體施為】分別標記為「生活」、「教義」、「認知」與「施為」。「合」與「離」則分別表示「整合」與「不整合」。

例如：【教義微世界】右上部分的「合信眾 離認知」，意即整合【信眾生活世界】，不整合【面臨死亡者的直覺認知】的情況。而「整合」之意則承上文所釋，是觀察本象限與相鄰象限是否相輔相成。「整合【信眾生活世界】」表示，此【教義微世界】與【信眾生活世界】高度相呼應。不整合【面臨死亡者的直覺認知】則例如虔誠的一神教信仰，教徒融入教會生活世界，教義的系統概念壓抑了原本直覺認知上的種種焦慮情結，下文將以「天窗」為喻；又例如受到貧窮逼迫的人，顧不得【面臨死亡者的直覺認知】而迷信財神之類。

李亦園提出的「致中和」模型，以「均衡」與「和諧」作為理想境界（Li, 1992）；在黃光國提出的「自我的曼陀羅模型」（Hwang, 2011），方形外框代表互相牽制的四種力場，內部的圓便代表四力場在自我反思統攝下的均衡和諧。所以，在窗、鏡、羅盤與黑洞等四範疇個別再分出的四類型中：圓內的一類，是均衡和諧狀態；在圓外的，是不均衡和諧；在圓邊界上的其餘兩類，則是中間狀態。這是由整合情況而決定是否在「圓之內」：與二維皆「合」，才處於圓之內；一「合」一「離」者，處於圓周上；皆「離」者，則處於圓之外。

「宗教自我曼陀羅模型」分析「自我的曼陀羅模型」為橫向（「知識／智慧」、「行動／實踐」兩力場）與縱向（「人」、「個體」兩力場）兩向度。分析一象限與其橫向相鄰象限的「整合」程度，即是分析其「知識／智慧」、「行動／實踐」兩力場的和諧程度；同理，一象限與其縱向相鄰象限的「整合」程度即是其「個人」與「人」的和諧程度。因為談的是兩向度上的整合程度，故只分析相鄰兩象限即可，不需要分析與對角象限的關係。「宗教自我曼陀羅模型」中，「自我」居於四力場的中心關鍵點，故不論「知識／智慧」、「行動／實踐」、「人」或「個體」都隨「自我」的發展程度而有不同狀態。本模型的十六喻，雖只由橫向（「知識／智慧」與「行動／實踐」兩力場）與縱向（「人」與「個體」兩力場）的整合程度來分類，集中討論宗教機制，實則此「整合程度」已大略、間接地表現了「自我」的發展程度。例如，【信眾生活世界】並非只與「人」、「行動／實踐」有關，「知識／智慧」、「個體」兩力場仍在，仍是要素；若一個「自我」透過修養而到達較高的層次，其所身處的【信眾生活世界】往往較具有兩向度的整合性。關於「自我」的發展層次，與「自我」之發展如何影響宗教認知與信仰行為，另文（張蘭石，印製中）以「修養曼陀羅模型」展開分析。

上圖的十六部分，依據所屬比喻（窗、鏡、羅盤與黑洞等四範疇）與整合情況（離合、合離、離離、合合等四種），可展開宗教機制類型學框架於下文。

參、理論建構結果

下文以上圖的四象限十六種狀態為框架，根據宗教學的分析而一一具象地對應出十六種比喻。

一、宗教四窗：【教義微世界】四類型

人類對「人」、「自我」乃至「自性」的認知，建構了【教義微世界】（張蘭石，2017）；【教義微世界】的成熟度決定其能否整合【信眾生活世界】，而其完整度則決定其能否整合【面臨死亡者的直覺認知】。

藉窗喻可將人們所信仰的【教義微世界】分為四種作用類型：「整合【信眾生活世界】且整合【面臨死亡者的直覺認知】」的，是追尋信眾生活世界且提升直覺認知的「車窗之景」；「整合【信眾生活世界】而不整合【面臨死亡者的直覺認知】」的，是重建信眾生活世界卻掩蓋個體原初的死亡恐懼等直覺的「天窗之光」；「不整合【信眾生活世界】而整合【面臨死亡者的直覺認知】」的，是出自效益認知而摘選教義的「氣窗之風」；「不整合【信眾生活世界】亦不整合【面臨死亡者的直覺認知】」的，是「囚窗之寄」。詳述如下。

（一）車窗之景：「追尋」猶如持續前進投入車窗中的實景

傳教者打開了一扇門窗，追尋型的實修者則不斷進取前景。窗景象徵神秘未知，有些人不願涉險而不懂憬窗外，但追尋者卻期待在窗外前程中發現桃源光景。那光景，提升了直覺認知，且重整了生活世界。心理學家Abraham Maslow研究指出，追尋自我實現的人，是在克服缺點的同時往前發展（Maslow, 1970）。因此，追尋者的信仰，高度整合著直覺認知，也能融入信眾生活世界。所以，圖四第二象限的「合信眾 合認知」，比喻為「車窗之景」。

據「臺灣地區社會變遷基本調查」（傅仰止、杜素豪，2010，238頁）關於「您為什麼會信目前這個宗教？（複選）」的回答，答「了解生命意義」的只有15.5%；比例最高、次高、第三高的，分別是「尋求平安」53.3%、「跟父母信的」50.4%、「尋求精神寄託」34.5%。可見追尋型的信仰者是相對小眾。部分新教派的成員在入教之初是追尋「車窗之景」的，一旦發現落空便可能退轉離去。Chao（2000）曾訪談清海（Suma Chinghai）弟子的皈依過程，分析三種皈依因素：個人特質、社會網絡、主觀效益。個人特質方面，趙星光指出這些人屬於尋求自我轉變的「宗教追尋者」；效益方面，研究發現受訪者均敘述經歷到超自然現象，而其追尋者特質有助其拋開傳統宗教；社會網絡方面，受訪者大多在得到資訊後旋即展開追尋。

在李嗣涔（李嗣涔、張蘭石，2001）進行的實驗中，受測的「功能人」不曾接觸某宗教文化卻被其神聖字符引生「神聖字符心靈現象」。李嗣涔認為「神佛」、「靈界」皆是特定的「信息場」，而宗教神聖字符猶如網址，「功能人」藉神聖字符而聯繫到猶如互聯網的「信息場」（李嗣涔、張蘭石，2001）。如此將宗教視為「信息場」的界面，可歸類於車窗喻。Andrew B. Newberg等運用腦活動顯影已發現，不同宗教之修士，在類似的冥契體驗中有共通的大腦機制。Newberg跨出實證論而採取實在論詮釋：雖然自然界是經感官而構成於意識，自然界仍被承認是客觀實在，所以，若心靈體驗對象與自然界一樣基於特定共通認知機制而被認知，便有其實在性（Newberg, D'Aquili, & Rause, 2002）。

諮商師對於心靈追尋型的案主，可藉車窗喻來理解。例如案主涉及引發媒體熱議的新教派，諮商師應檢視案主所信仰的教義是否猶如「車窗之景」——案主是否只追尋真善美的勝景而不流連於自私、自戀、自欺的險境，也不受制於教團。

（二）天窗之光：絕對信仰中的教義猶如天窗之光照亮一切

諸如「智慧」、「慈悲」或「無私真愛」等理念，常能啟動內發的宗教性。俗語說「打開天窗說亮話」，「天窗」象徵宗教能提供超越性的光明而照亮生活世界，將混沌世界轉成信眾生活世界。儘管有人不喜或不信天窗照下的視野，覺得這光壓抑了個體原初的直覺認知，但教徒卻覺得那光比任何世間事物更重要，賦予一切意義、價值，是【信眾生活世界】的存在基礎。所以，圖四第二象限的「合信眾 離認知」，比喻為「天窗之光」。

美國社會學家Peter L. Berger指出，祈禱、冥想與神話教義，讓人洞見一個在世俗情境之外的情境，從而認識到世俗界的荒謬與超越此界的可能（Berger, 1997）。某些教義微世界，能讓人從【面臨死亡者的直覺認知】抽離出來。

諮商師對於案主藉以指導生涯、建議價值體系的絕對信仰，可嘗試由天窗喻來解釋。例如若案主自認信仰的是傳統一神教，則可檢視其是否安然身處於其倫理生活，是否抵觸直覺、壓抑自我？

（三）氣窗之風：效益主義的信仰猶如氣窗區隔兩界而只流通空氣

氣窗的功能重點，不是提供視野；氣窗區隔開窗內、窗外的世界，窗內之人不懂憬窗外，只是從中獲得所需的新鮮空氣。這比喻：效益主義（utilitarianism）影響下，傳統宗教逐漸揚棄巫術與密契體驗而強調聖俗兩界的區隔；民間信仰更常擱置自我修養系統，只著重世俗上的護佑；個體基於其認知而跨宗教選擇信仰內容，卻不委身於特定的信眾生活世界，亦即圖四第二象限的「離信眾 合認知」。

陳杏枝（1995）分析地方誌與寺廟資料而指出，日治時期台灣民間信仰的是神力護佑而非價值系統；所以，雖然宗教攸關文化認同，但台灣民間信仰非但未與殖民政權激烈衝突，反而吸收日本宗教元素。庶民在效益主義下只揀選宗教傳統中的特定成分，忽略此宗教的全面內涵，因此也不重視宗教間的界線。中央研究院調查顯示，台灣人有60%「很相信」或「有點相信」人的「氣」可經修練而加強（傅仰止等人，2015）；「臺灣地區宗教經驗之比較研究」顯示，高達26.3%的宗教人口曾經體驗到「氣」，包含41.5%的一貫道信徒、0.2%的佛道雙修信仰者與27.4%的基督新教徒，蔡彥仁認為這代表功效性的「氣」已超越宗教藩籬而成為台灣人共享的宗教力量（Tsai, 2013）。台灣有84.2%的宗教信徒沒參加過任何形式的皈依儀式（傅仰止等人，2015），這也顯示宗教效益主義，僅摘選所需而不委身其信眾生活世界。

諮商師對於案主依效益而自主選擇的信仰，可藉氣窗喻來詮釋，注意案主是否因依循直覺認知而未融入信眾生活世界，在價值體系與修養實踐上有所不足。

（四）囚窗之寄：盲目的宗教寄望猶如囚徒仰望囚窗所渴求

囚窗之上，有喪失自由的囚徒在饑寒交迫中接受的制約。囚徒渴求飯食而仰望囚窗，漸漸地，囚窗不只代表送飯的窗口，還不實際地代表了自由的夢想。「囚窗之寄」象徵受苦者對宗教的盲目寄望；那寄望是不實、無益的教義，既無呼應【信眾生活世界】也不反映【面臨死亡者的直覺認知】，亦即圖四第二象限的「離信眾 離認知」。

錯誤設定的信仰目的，容易招致神棍帶來偽劣教義，如盲目的囚窗之寄：囚窗傳來的，常不是囚徒所冀望的飯食或親友，更不是囚徒指望的救贖，而是獄卒的監視與壓迫。

第二象限是談【教義微世界】，而第三象限所談的「直覺認知」。但對囚徒而言，「窗」已如「鏡」無實，「囚窗之寄」則盡成被制約的心理投射；此時，「囚窗之寄」不僅基於「焦慮之鏡」的移情作用（*transference*），本身更含有「藏身之鏡」背後的反移情（*counter-transference*）。柏拉圖在《理想國》第七卷以「洞穴喻」勘破這般扭曲、負面的唯心主義：洞穴中的囚徒，因被捆綁而不能轉身看清背後的火把與木偶，因此臣服在木偶的影下。當囚徒們被解放，看清木偶機制，反而不知所措而寧願留在臣服狀態。

諮商師若發現案主對信仰有盲目寄望，可藉囚窗喻來理解、開釋。猶如囚徒洞悉木偶機制後毅然走出洞穴（無謂的教義），初得自由時必頭暈眼花而不能直視，但漸漸便可領受世界（新的生活世界），終於能望向太陽（重建直覺認知）。但正如柏拉圖的譬喻，須採取間接、漸進的開導過程；否則，亦將如柏拉圖所諷，對囚徒而言太陽世界可能比囚窗之寄更不真實。

二、宗教四鏡：「直覺認知」四類型

人類能直覺認知到死亡，能理解、詮釋死亡，成為「面臨死亡者」，故有宗教信仰的需求；此直覺認知的格局決定其能否整合【教義微世界】，此直覺認知的對象決定其能否整合【世俗結構下的個體施為】。

藉鏡喻可分析個體在宗教中的四種認知機制：「整合【教義微世界】且整合【世俗結構下的個體施為】」的，是體悟教義且衷心自然流現施為的「明鑒之鏡」；「整合【教義微世界】而不整合【世俗結構下的個體施為】」的，是繼承教義卻超乎世俗個人施為情境的「理念之鏡」；「不整合【教義微世界】而整合【世俗結構下的個體施為】」的，是順著世俗施為情境而投射個人潛意識於宗教的「焦慮之鏡」；「不整合【教義微世界】亦不整合【世俗結構下的個體施為】」的，是「藏身之鏡」。詳述如下。

（一）明鑒之鏡：自我觀察、如實全觀以達自我修養

某些人並非信靠「神」的存在，而是藉教義微世界來自省個體施為，領悟深層、複雜且耀眼的自心感受、理念（idea）與潛能。此時，終極關懷能整合其世俗個體施為，宗教從超越者之追尋轉為自我修養之道，促進個人、社會與真理間的「三層面和諧均衡」（Li, 1992），即圖四第三象限的「合教義 合施為」。

其實，許多教義系統都在核心處除魅，例如原始佛教的正念是覺觀自在實相而非鬼神信仰。

諮商師應發揮明鑒之鏡，將案主的一切宗教經驗都轉為顯示真相、覺悟自我的課題。誠如神經科學家Sam Harris（2004）所說，向外找「神」無助於認識自我；應該由外在啟示轉向內在經驗來奠立認知基礎，如東方禪坐般體悟自我而不作批判，從而消弭那些糾纏著自我的心魔。

（二）理念之鏡：將理念或文化基因神聖化

信仰有時是將某些理念標舉為「神聖」，或信奉集體潛意識（collective unconscious）的原型（archetypes）（Jung, 1957）。宗教社會學家Peter L. Berger認為，人無法完全社會化，卻追尋有序、有意義的生活，所以須靠神聖力量來完成；亦即，在社會建構過程中，宗教的出現是必然的（Berger, 1969）。這社會建構的神跡，就是透過理念之鏡而實現。理念能整合【教義微世界】而鼓勵人們走向聖道，擱下世俗情境，故個體的終極關懷不能整合其世俗施為，亦即「合教義 離施為」。這種信仰猶如人類的自我形塑，卻可能讓人在形塑過程喪失自然與本心。信徒雖標舉理念，其心智卻難企及那超驗境界，故難以落實於其個體施為，只能

荷擔著教義微世界；間接的落實者，反倒是上述「焦慮之鏡」前的宗教狂熱者。新教派常將高峰經驗（peak experience）神聖化，然後，未經認識論、存有論的檢討，便將吉光片羽的感受視為恆常的「終極實在」，從而形成【教義微世界】。有待釐清的是，諸如「宇宙皆我」之類理念，與美洲原住民以死藤水（ayahuasca）引生的「通靈」感受，有何不同機制與意義？若只是特殊狀態下的感受，如何在【世俗結構下的個體施為】中作為終極關懷？

演化生物學家Richard Dawkins是反宗教解釋者，他以基因為核心來解釋生物行為與宗教文化機制，創造「文化基因」（meme）這概念來闡述文化的天擇與演化，認為有些道德理念不僅關乎個人，更關乎族群；從「反自瀆」到「成仁取義」等理念，都是確保族群繁衍的文化基因，是文化存續的主體與驅力，蘊含這些理念的文化便隨族群而傳承（Dawkins, 1976）。

諮商師應協助案主追尋自己的價值觀，讓案主了解自己有多少部分是依靠宗教而活（Corey, Corey, & Callanan, 2007）。以上兩種鏡喻都藉宗教而投射了價值觀，所以可應用於諮商。

（三）焦慮之鏡：投射潛意識情結或感受以致自我催眠

某些人有潛意識情結（complex）上的焦慮，或文化結合病理症候群（culture-bound syndromes）如中醫所謂「陽虛」，卻在宗教上投射出象徵意義如「卡陰」，從而信仰象徵上的救贖儀式如「收驚」（張珣，2011），卻忽視了情結或病理機制本身。人若身心耗弱或懷著內疚，容易對「業障」之說有感，卻不契入佛教「業感緣起論」的本意；若接觸一神教，則易將情結焦慮投射於「天國、煉獄」這類的對立概念，一心移民天國，迷執獎懲甚至淪為贖罪卷信仰，不入教義微世界的窄門。佛教原旨是教人洞悉所執皆為夢幻泡影，但「焦慮之鏡」卻把宗教氣氛引發的夢幻視為神聖驗證。「焦慮之鏡」猶如自我催眠，可能有安慰劑效用，卻也能讓人逃避自我覺察，受潛在焦慮或病根所奴役，錯失解決根本問題的機會。「焦慮之鏡」以終極關懷整合世俗個體施為，將個人的情結或病態都投射為宗教象徵，但信仰者不站到信仰對象的高度去看世界，不契入其教義微世界，所以是圖四第三象限的「離教義合施為」。

宗教認知來自心理投射的說法，源於Ludwig Feuerbach（1804-1872）。在造成投射的焦慮中，死亡焦慮（death anxiety）可作為代表，因為這是人類認知力的極限。恐懼管理理論（terror management theory, TMT）認為，人類為了對治死亡焦慮而投注於文化象徵上的不死，所以，人愈意識到死亡威脅就愈想保護其文化世界觀，亦即死亡提醒（mortality salience）會激起人的世界觀防衛（worldview defense）（Greenberg, Pyszczynski, Solomon, &

Chatel, 1992)。雖然華人文化與TMT所分析的希臘哲學、基督宗教或印度教等都不同，尤其佛道二教並非藉「強大自我」來超越死亡，但仍提供了一套以「無我」來超越死亡焦慮的方法（夏允中、越建東，2012；Shiah, 2016）。無可諱言，死亡焦慮確實是宗教認知的重要形成機制。社會心理學家Eva Jonas發現，面臨死亡提醒時，具外鑲型宗教性的人的世界觀防衛遠高於內發型宗教性的人，而且唯有在內發宗教性量表（intrinsic religiousness scale）得高分者會因信仰而減低死亡焦慮（Jonas & Fischer, 2006）。簡言之，愈是內發地信仰宗教，愈能減少死亡焦慮。社會心理學家Ian McGregor等人調查發現，焦慮者比一般人更易信教；腦部斷層掃描則顯示，焦慮者的宗教熱忱愈高則原本高亢的前扣帶迴皮質（anterior cingulate cortex）活動愈低落。故推論：藉宗教熱忱來轉移注意，可緩解其他問題所導致的焦慮（McGregor, Nash, & Prentice, 2010）；而邪教提供了神聖使命感，讓信徒擺脫焦慮而導向獨尊自宗的宗教狂熱，因此，明辨真正宗教實踐（authentic religious practice）與沙文宗教狂熱（jingoistic religious zeal）這兩機制的不同，有助於諮商工作（McGregor et al., 2010）。

「焦慮之鏡」蘊涵心理學上的自衛機制（defense mechanisms），案主對潛在問題的焦慮會顯現為宗教執持。若案主高唱「博愛萬物」，有時是疏離感的反向作用（reaction formation）；激烈反同性戀，反映案主可能有性別認同困擾，這是自欺性防衛機制。建設性防衛機制例如昇華作用（sublimation），則讓受抑之慾顯現為宗教之愛。逃避性防衛機制例如：當案主說「心淨則國土淨」，可能只是對世俗的否認作用（denial），這顯示案主的意志薄弱或幼稚，類似幼童看到意外時以手蒙眼；當案主自認禪修進步而「返璞歸真」狀若兒童，有時是一種「退行」（regression）。心理學家Robert A. Masters認為人會不自覺地淪於靈性逃避（spiritual bypassing），藉靈修（spirituality）來逃避痛苦，不處理真正病因，這不是真正的修行（Masters, 2010）。Masters指出，無論傳統宗教或新教派（cult），都可能成為廉價答案，讓人從現實中解離，無法提高自我覺察（self-awareness）而療癒人際關係，淪於自我批判或盲目排斥衝突（Masters, 2010）。由於這種情況太普遍，人們便喪失病視感。

信仰有時能輔助醫學治療，助人正念喜悅、持盈保泰；有時卻使人捨棄醫療。例如睡眠癱瘓症（sleep paralysis）常被宗教詮釋為超自然體驗，被華人理解為「鬼壓」（ghost oppression）（Wing, Lee, & Chen, 1994）。人心投射出「鬼」「神」，也投射「獎懲」。「上帝」概念（the God concept）可來自潛意識對雙親或自我的感受（Spilka, Armatas, & Nussbaum, 1964）。Rizzuto（1979）認為：人的上帝意象（image of God），根源於早年與雙親的關係；早年建立的依附關係，與潛意識的自我感受，會擴展到「人神關係」。人們知覺的「上帝」（God），與人的自我形象、自我價值感是有關聯的：愈自我接納而有自尊的人，愈感到「上帝」寬容可親；愈是自我價值感低落，愈是視「上帝」為遙不可及的懲罰

者、控制者；人們經諮商治療而心理症狀（psychological symptoms）減少時，對「上帝之寬容」（God's agreeableness）感受便明顯增加（Cheston, Piedmont, Eanes, & Lavin, 2003）。陳秉華、蔡秀玲、鄭玉英（2011）則檢討「上帝意象心像法」如何結合諮商實務，分析此方法對案主產生的心理變化。

（四）藏身之鏡：應付外界以藏身護己、馴民用人

某些人並非在信仰中投射焦慮情結或崇拜原型理念，亦非自我修養；他們藉宗教角色來自我保護、掩藏私慾、支配他人，利用宗教來處理世俗問題、馴化人民、利用人心。在這種情形中，「教義」是用來分析、批判或勸誘別人，而非反求諸己；這種「信仰」，即圖四第三象限的「離教義 離施為」，既非教義微世界的原旨，其終極關懷亦無法整合其個體施為。此時，宗教可比喻為一面向外鏡，類似華人家門用來化煞的八卦凸鏡。

《聖經·馬太福音23: 1-5》的一段話，描述了宗教所淪落的「外向鏡」：

「那時，耶穌對眾人和門徒講論，說：『文士和法利賽人坐在摩西的位上，凡他們所吩咐你們的，你們都要謹守遵行。但不要效法他們的行為；因為他們能說，不能行。他們把難擔的重擔捆起來，擱在人的肩上，但自己一個指頭也不肯動。他們一切所做的事都是要叫人看見，所以將佩戴的經文做寬了，衣裳的縫子做長了。』」

言行不一的宗教師偏頗地運用教義，常使信眾對教義產生誤會，導致信眾流於「被偏頗教義利用」或「厭倦教義而憤世嫉俗」兩極端；在諮商實務中，「藏身之鏡」有助分析、開解這誤會。

三、宗教羅盤：【信眾生活世界】四類型

在Talcott Parsons的結構功能論（structural functionalism），施為者是受到價值（values）引導才產生目標（goals），且受規範（norm）限制而決定其方法（means）。以羅盤為喻，則價值與規範是磁針所指出的方向與吉凶，而目標與方法則是藉吉凶方向而定位的轡頭與路徑。目標與方法隨著到達而變換，但價值與規範卻長在。信眾生活世界的價值體系與道德規範，就像只羅盤，人們藉以辨認吉凶方位，設定目標、摸索路徑，若方位看錯，滿盤皆落索。信眾生活世界實現了權威作用而維繫了價值、規範等道德倫理，其權威類型將決定其「道德倫理」能否整合其【教義微世界】，其道德倫理之性質將決定其成員的「終極關懷」能否整合【世俗結構下的個體施為】。

磁針指出方向，即是聖顯；聖顯，除了禮儀祭祀，更有由巫術（magic）、薩滿（shamanism）、冥契（mysticism）結合文化系統而形成的降神、扶鸞等心靈現象。丁仁傑（2005）探究台灣1980年代後出現的集體性降神活動「會靈山」，各地不同宮廟的信徒間興起這種跨組織的修行法，其修行人追求連結內在靈脈，感應神明而有靈動、靈言，以期返歸本源。丁仁傑以Jürgen Habermas的生活世界（lifeworld）和系統（system）共組的社會模型分析，認為民間信仰在現代化進程中經歷了生活世界的解體與邊陲化，而「會靈山」便是生活世界的重定與回歸，這過程是「去地域化」及在更大地域「認知性地圖」（cognitive maps）的再連結（re-embedding）（Canclini, 1995; 丁仁傑, 2005）。生活世界的重定與再連結，可喻為羅盤之動態更新。人們對羅盤可有所選擇，當人們另覓其他宗教組織，就喻為羅盤更換。Rodney Stark等的宗教經濟學典範（Stark & Finke, 2000）也可藉羅盤為喻，因為經濟利益的權衡亦即羅盤的選擇。

道德的遵守，往往須宗教文化來提供支持；而不同類型的宗教，對道德提供支持的方式也不同。Max Weber（1958）將權威類型分為三種：魅力型權威（charismatic authority）是基於領袖的超自然天賦或超凡魅力，傳統型（traditional）因行之多年而被繼續遵守，法理型（legal-rational）則是受眾人接受的合理性。新教派未及常規化，多屬魅力型。

歷經現代化過程的傳統宗教，如羅馬天主教會，經Weber所說的魅力常規化（routinization of charisma）與理性化，其羅盤已充分顯示為動態、可興替、受檢視；世界軸可聖顯在任何人事時地物，無須依託在教主身上。因此，成為世界性宗教，逐漸展現普世大公的平等精神，不再有新教派的強大排他性。反之，新教派的價值和施為已偏離傳統主流宗教（Stark & Bainbridge, 1987），尚未常規化、理性化，所以創教者本身即是神聖中心。亦即，新教派羅盤以教主為磁針，不可興替、不受檢視。在創教過程，教主藉「神秘性」建立「神聖性」，這「神秘性」就涉及後文討論的「黑洞」。

羅盤喻依權威形式的不同來分類信眾生活世界：「整合【教義微世界】亦整合【世俗結構下的個體施為】」的，是除魅化、理性化、現代化的世界性宗教，整合完熟教義且落實世俗施為，喻為不斷自我升級的「上線羅盤」；「整合【教義微世界】不整合【世俗結構下的個體施為】」的，則是傳統的機構式宗教，喻為「堪輿羅盤」；「不整合【教義微世界】卻整合【世俗結構下的個體施為】」的，是在宗教市場中考量效益而片面摘取教義以重組的普化宗教，喻為「拼裝羅盤」；「不整合【教義微世界】亦不整合【世俗結構下的個體施為】」的，是訴諸教主魅力的新教派，喻為「返魅羅盤」。詳述如下。

（一）上線羅盤：世界性宗教

特定羅盤有其功能設定上的特定限制，不同情況須用不同設定；宗教亦可蘊含多層面的價值體系而供活用。懂得自我提升的信眾，能動態調整其指導原則。「上線羅盤」是客製化、現代化的，持續連結且更新於龐大雲端網絡；「上線羅盤」比喻世界性宗教的道場或團契（communion），連結完熟的教義微世界，活用教義而體現其神髓；且在充分除魅化、理性化、普世化之後，能在所有角色中理性反思，故個體的終極關懷能整合其世俗施為。連結【教義微世界】且對接【世俗結構下的個體施為】，亦即圖四第一象限的「合教義 合施為」。

此處借「上線」一詞，是採用其「銜接資訊能量世界」這樣的正面意涵來比喻富含生機的信眾生活世界，不採負面意涵如「資訊浮濫」。從傳統儒家到新儒家，從印度佛教到現代佛教，從基督教到當代新教，都是信眾生活世界在時代變化中救危圖存的不斷「在線校正」、「在線更新」乃至「在線升級」。歐美與台日韓的傳統宗教在現代化歷程都有大量信徒流失，因此，在社會的全球化、多元化與新教派的「返魅」刺激下，許多傳統機構式宗教也展開了自我革新，極致地除魅、理性化，開展出對接當代之社會需求與自我修養的新信眾生活世界，例如藏傳佛教機構推動佛法與科學的對接（Thupten, 2003）。

好的諮商關係，適用上線羅盤之喻。當祭祖等宗教禮儀剛開始有上線版，傳統人士每每嘲諷為世俗化、膚淺；然而，對網絡世代的人而言，上線的宗教禮儀未必不具神聖性，未必不能含攝傳統文化的神髓。對於產生困惑的案主，諮商師可利用上線羅盤之喻，懸擱傳統而洞察該新形態宗教生活的實際作用。

（二）堪輿羅盤：傳統的機構式宗教

華人傳統的羅盤是精微奧妙的法器，測算360°一切人事物的吉凶勝劣、興衰消長與氣場境界；堪輿學用羅盤來「分金定穴」，顯示複雜宇宙觀，分判出各方位的意義：四維五行、八卦九星、十二分野、二十四山、六十龍二百四十分金等。這比喻傳統機構式宗教以一整套難以變通的倫理規範來建構出生活世界一切價值，彰顯了機構與教義，淡化了個體施為的主體性；在其極端，流於原教旨主義（fundamentalism）與法西斯主義（fascism），忽視甚至壓抑世俗個體施為。例如在一神教，諸如同性戀等課題已被教誡所裁斷，於是同性戀個體的終極關懷不能整合其個體施為。此即圖四第一象限的「合教義 離施為」。

在涉及機構式宗教傳統的諮商實務，藉堪輿羅盤之喻，諮商師與案主可對信仰達成中道的理解：一來，不同宗教團體，自有不同世界觀；世界觀之間難分對錯，應檢視其在倫理生活上的支持是否完整；二來，依此喻可檢視案主身處的宗教生活環境，注意案主的個體施為

是否受壓抑扭曲。

（三）拼裝羅盤：普化宗教

唐宋兩代，歷經本土、外來宗教在政治介入下的發展嬗變，成就了會通混融的宗教觀，故華人社會提供了多元可選擇的宗教市場（Yang, 2006; Szonyi, 2009）。

楊慶堃（1911-1999）為解釋華人民間異於西方基督教社會的宗教現象，將宗教分成機構式宗教（institutional religion）和普化宗教（diffused religion）（Yang, 1961）。丁仁傑研究了華人本土新教派一貫道，以「綜攝性的原教旨主義」（syncretic fundamentalism）這概念來理解一貫道對儒釋道傳統經典既都尊奉卻又重新摘選、創新詮釋的作法（丁仁傑，2007）。其研究顯示，華人的宗教觀念講究「道」的內在性故肯定冥契神論，西方基督教詮釋學卻強調真理與神的超越性故排斥通靈的危險；於是，華人宗教，即使是機構式宗教，對經典每每有「綜攝性的原教旨主義」態度，藉當下之冥契神論的支持而得到對不同宗教傳統的拼裝、融合能力，既因當下的冥契神論而具「綜攝性」，也因認定諸傳統經典亦皆古代的冥契神論故而如「原教旨主義」般重視傳統。「宗教自我曼陀羅模型」則可剖析普化宗教傳承機制：本於信眾生活世界的現實情境，形成個體施為與直覺認知，而後才回溯傳統尋找支持的經據。在普化宗教中，「教義」、「宗教機構」與「宗教儀軌」轉為「民俗」、「民俗組織」與「生命禮儀」，「文化系統之傳承」漸成「功能機制之拼裝」。

拼裝羅盤不一定是笑柄，它也有可貴的智慧。以「拼裝羅盤機制」作為理論模型，從台灣傳統殯儀切入，便能看到華人普化宗教的「特長」與「問題」。「特長」是，正因發揮了文化融合力，故華人普化宗教的生命禮儀具有靈活實用性。現代華人殯儀可並存儒釋道各派甚至其他宗教的元素，拓展了社會凝聚功能與喪勵輔導效果。處於多元文化社會的喪家，不論他自認無信仰者或某教信徒，根據死亡提醒假設，面對喪禮時他潛意識底多種宗教信仰都可能浮現，故多元宗教的儀式能確保無憾。「問題」是，這樣的信眾生活世界，沒有統一的古典教義，難以對「終極實在」建立無矛盾的論述，例如信眾難以瞭解其歸向是無極、涅槃或淨土，於是也難以檢討自我修養的工夫。普化宗教雖溯其「道統」於古代機構式宗教，其實是各教成分的拼裝；若追溯其「文化系統」，考據其用語在原典的意義脈絡，會發現許多概念嫁接與斷裂處，尤其難以在「終極實在」課題上得到統一性。

在民俗中選擇神祇的宮廟流動信眾，或片面採用各宗教的元素卻懸擱所有核心教義的效益主義者，或「敬鬼神而遠之」的世俗主義（secularism）文化族群，其自行拼裝量身打造的「終極關懷」雖不整合原始教義，卻能整合其世俗結構下的個體施為，即圖四第一象限的「離教義合施為」。

諮商實務若涉及華人普化宗教，可觀察案主是否拼湊矛盾信仰？是否實踐矛盾的教義？並藉由「拼裝羅盤」之喻來分析前文所述的特長與問題，協助案主領悟華人文化中的融合力以化解矛盾，且留心案主是否在「終極實在」或「修證」課題上有困惑。

（四）返魅羅盤：新教派

不同於世界性宗教的「除魅」，新教派以超常與神秘來吸引信眾、激揚心靈，可稱為「返魅」（re-enchantment）；新教派有的標舉原教旨主義與復古，有的揚棄宗教改革（Protestant Reformation）的理性精神而追逐神蹟、擁抱猶如先知、聖王再臨的權威教主。世界性宗教之道德倫理決斷的權威，已傾向法理型，故較透明恆定；新教派是訴諸教主魅力的，倫理決斷的權威在創教者身上，而創教者的私心常混入其決斷（Foster, 2007），故新教派的道德倫理體系猶如一個磁針上有鬼魅（私心）作祟的「返魅羅盤」。由於創教者重新詮釋經典，故信眾的道德倫理體系並非建立於傳統文化系統，不再整合原宗教的教義微世界；當信眾生活世界不夠理性化、常規化，成員的終極關懷難以整合其世俗結構下的個體施為，此即圖四第一象限的「離教義 離施為」。

「返魅羅盤」類型的信眾生活世界，若加上下文所述「黑洞之內」教主對教義的任意詮釋，便可能滑向偏激的「宗教例外主義」（religious exceptionalism）（Ter Haar, 2003, p. 11）而將自己的宗教施為神聖獨一，故有忽略人權甚至施行暴力的正當性，成為宗教恐怖主義的因素之一。

諮商實務涉及新教派時，可由返魅羅盤與一般指南針的不同來辨識、理解新教派，藉以釐清案主身處的特殊環境因素。諮商師必須明瞭「離教義 離施為」未必就是無益、無實的，不該武斷否定案主在新教派中的信仰，以免造成不必要的對立。應該檢視：當信眾生活世界之成員的終極關懷難以整合其世俗結構下的個體施為，其教主是否形成下文所說的「黑洞之內」？其內圈成員的世俗生活是否偏激失序？

四、宗教黑洞：「個體施為」四類型

廣義的「宗教黑洞」是「終極實在黑洞」，亦即以黑洞比喻「終極實在」之「超越性」與「被懸擱」。

窄義的「宗教黑洞」，是「教主黑洞」，比喻教主在腐敗失德後自欺欺人地對道德進行懸擱。神的誠命讓虔誠信眾在奉行中磨練發光，但神權卻會將創教者往虛偽、失序的黑洞拖拉。【世俗結構下的個體施為】猶如黑洞吸積盤上的星體：較接近黑洞事件視界的星體，象徵較投入【信眾生活世界】者；外圈的星體，則象徵宗教委身（religious commitment）程

度較低的人。距黑洞的遠近，比喻宗教委身程度；亮度，比喻道德，亦即該宗教所認定的品德。從外圈到內圈，「行為／實踐」總還被「知識／智慧」牽制，有其道德規範；戲劇化的是，個體若自居於存在的中心基礎，便無法評斷其言行。「終極關懷」一詞的存在主義性格，蘊涵墮入唯我論與虛無主義的危險。當道德規範出現裂縫，其顛覆性唯「黑洞」方可為喻。

藉黑洞喻可分析四種【世俗結構下的個體施為】：「整合【信眾生活世界】且整合【面臨死亡者的直覺認知】」的，是實踐自己的終極關懷，安立信眾生活世界且提升直覺認知的「黑洞上方」；「整合【信眾生活世界】而不整合【面臨死亡者的直覺認知】」的，是獻身教團而掩蓋直覺的「黑洞近處」，其服膺終極關懷的程度雖不低卻仍為權威而壓抑本心；「不整合【信眾生活世界】而整合【面臨死亡者的直覺認知】」的，是未投入教團而維持原初認知的「黑洞遠處」，其服膺終極關懷的程度低；「不整合【信眾生活世界】亦不整合【面臨死亡者的直覺認知】」的，是背離教團與本心的「黑洞之內」。詳述如下。

（一）黑洞之上：超越黑洞引力

依據Abraham Maslow的需求層次理論（hierarchy of needs），人類有自我實現的需要（need for self-actualization）。晚期他更提出超自我實現（over actualization），認為高峰經驗（peak experience）能讓個體以全新的「一體」的觀點看世界，並認得更真實自我，且尋求重複這種經驗（Maslow, 1962）。在這種切實的體悟中，「終極實在」不再是抽象的、超越性的，所以不須懸擱，不存在黑洞。這種一體的體悟，讓人既能以神聖對象的高度來整合【信眾生活世界】，又能如實地直下承擔【面臨死亡者的直覺認知】，類似禪宗所說「見山又是山，見水又是水」，故是圖四第四象限的「合信眾 合認知」。

Faqir Chand（1886-1981）是一個例子。他曾是印度靈修上師，信徒們因為「見到」他化身救助而向他致上謝禮，他卻不願自欺受禮，因為自知「無知」；於是，他勘破偶像崇拜之盲點，了悟自性之圓滿（Lane, 2014），這便到達了「黑洞之上」。Faqir Chand深刻自省到，其信眾的超常經驗與殊勝感應，並非來自教主的恩賜，而是自性的展現（Lane, 2014）。

另一個返璞歸真的例子是Jiddu Krishnamurti（1895-1986），他從小被奉為「彌賽亞再來」且相信「本尊」無所不知，卻在胞弟意外病逝的震撼中真正面對無知的自己，透過自我鑒照而跳出「彌賽亞」的黑洞，遂解散其信眾機構而領悟真實世界（Vernon, 2001）。

禪宗說「迷時師度，悟了自度」（六祖壇經）；無上瑜伽部的四級灌頂中，初級的「本尊灌頂」也訴諸上師崇拜，但達到第四級「名詞灌頂」便要人領悟上師所開啟者實皆自性。

亦即，這些傳統已有成熟的教義微世界，在終極處指向自性而超越黑洞。「黑洞之上」，是中觀學所說「二諦圓融」。因為，若無道德的光亮，就無人能成就聖道。所以，在「勝義諦」上聖者雖然超越善惡的二元對立，但在「世俗諦」上聖者的個體施為仍應自然展現道德的明亮美善。

睿智且謹守專業倫理的諮商，與理性化的信仰一樣，當行於「黑洞之上」，引導人漸入光明，點醒案主：能產生信仰效果的，不是教主甚至不是神祇。讓案主盡量「悟自性」，心地愈來愈明亮，且警覺而不陷入偶像崇拜，是在諮商中應用黑洞喻的目的。

（二）黑洞近處：較明亮

愈接近黑洞事件視界之處的物質，大致就愈亮。宗教中，愈接近組織核心的個體施為，大致便愈具有該宗教所認定的虔誠與品德。

西方宗教學所說「委身」，指皈依（conversion）獲得成員資格（membership）而承諾責任、參與儀式、遵循教規及追尋聖境，這概念原本來自排他性（exclusive）一神教（Stark & Bainbridge, 1987）；華人信仰不重視成員資格，宗教市場提供了效益取向的自由選擇（Yang, 1961），所以華人信仰較少有明確「皈依」過程。事實上，"conversion"一詞已逐漸脫離原本在西方宗教學的「改宗」意涵，意指一個人的自我與意義系統（meaning system）的轉型（McGuire, 1997）。

所有宗教都認為「心誠則靈」，多數宗教鼓勵信徒虔誠專一。於是，信徒可能被鼓勵去堅持自己的信仰是最好甚至是唯一正道，被鼓勵全然融入；當全然融入【信眾生活世界】便是「皈依」，猶如重生而脫離原初【面臨死亡者的直覺認知】。所以，「黑洞近處」，即圖四第四象限的「合信眾離認知」。

然而，新教派汰換最內圈成員，猶如物質太近黑洞便不復可見。隨著創教者的自我膨脹，與最內圈成員的關係便改變，舊關係（如兄弟）往往造成新關係（如師徒甚至君民）的緊張、障礙，故舊內圈成員便被排斥或自行遠離。

每當宗教領袖爆出醜聞成為媒體熱議，人們總是流於兩極：教外之人一味譏諷信眾都是傻子，看不見信仰者的身心進益，流於宗教恐懼症；教內之人則反彈外人的敵意而流於盲目信仰，流弊叢生。諮商師在案主涉及教派內圈成員時，可用此喻讓案主客觀地評價他人施為，既要避免將對教派的反感轉嫁在虔誠者身上而無視其虔誠之光，也要洞悉虔誠者的光環可能是集體催眠效果。

(三) 黑洞遠處：較不明亮

在一個宗教文化的生活世界，愈遠離宗教生活世界之核心的個體，或愈遠非「終極關懷」的個體施為，大致上，就愈少有這宗教所認定的虔誠、品德與效益。這樣的個體，未全然「委身」於該【信眾生活世界】，保持著【面臨死亡者的直覺認知】，故是圖四第四象限的「離信眾合認知」，比喻為「黑洞遠處」。

西方已有許多文獻研究宗教參與度對身心健康的影響（Koenig, King, & Carson, 2012），社會學家Abbott L. Ferriss（2002）統整相關研究而發現，美國人對「美好生活」的觀念很大程度受猶太—基督教所塑造，宗教組織有助整合社區而提高人們的生活質量。但不同形態的宗教文化，對人們的參與度顯然有不同影響。尤其是，台灣人耳濡目染於普化宗教，而普化宗教較不具有機構式宗教的組織向心力。據「臺灣地區社會變遷基本調查」（傅仰止、杜素豪，2010，232頁），高達85.6%的人贊成或很贊成「自己肯努力，不一定要靠神」，僅有14%的人不贊成或很不贊成；66.2%的人同意與非常同意「一個人不一定要參加宗教團體，靠自己靈修也可以接近佛或接近神」，僅有21.9%的人不同意或非常不同意。所以，本土研究當注意到，對台灣人而言，處於宗教外圈者不一定身心健康較內圈者差，只能說較少有這宗教所認定的虔誠、品德與效益。

在諮商實務上，若案主在信仰上屬於較疏遠者，可用此喻來讓案主觀察自身施為，既要注意自身是否處於自己的世界觀所界定的暗處，也要持續反省自己的世界觀。

(四) 黑洞之內：無法檢驗

印度傳統有稱為avadhūta的人物，他們離經叛道仿若癡狂的特立獨行，被信徒視為高超悟境的證明。一個悟境超凡的上師，言行似不可用凡俗標準來評價，即使暴行也可能是一種密意示現；在信仰中，不論真是avadhūta或是自欺欺人，都不被客觀檢視，故喻為「黑洞」。「黑洞」所藏的可能是智慧寶藏，也可能是虛妄腐敗。

歷史學家John E. E. Dalberg-Acton（1834-1902）的名言提醒著：「權力導致腐敗，絕對權力絕對導致腐敗（Dalberg-Acton, 1907, p. 504）。」成為新教派之教主，既然在信眾中享有比世俗君王更高的神聖性，猶如成為黑洞核心，頓然因為「絕對權力」而自認超越秩序，從而行為離經叛道而頓失「亮度」。

Douglas F. Barnes研究了魅力型宗教的複雜形成因素，發現其領袖生長於社會極端變遷中，或被主流社會所隔斷（Barnes, 1978）。Len Oakes藉一份心理量測分析了魅力型領袖的共同特徵，從而提出了創教者天命開展的五階段：早期自戀（early narcissism）、醞釀（incubation）、覺醒（awakening）、使命（mission）與墮落（decline or fall）（Oakes,

1997)。歷史學家Lawrence Foster應用上述五階段理論來分析摩門教（Mormonism）教主Joseph Smith的人格發展機制（Foster, 2007），發現Smith在第四階段尚區分己意與神意，但第五階段卻不予區分，被許多早期門徒認為專制且墮落。五階段理論揭示了創教者「墮落機制」，這亦本文所說「教主黑洞」。

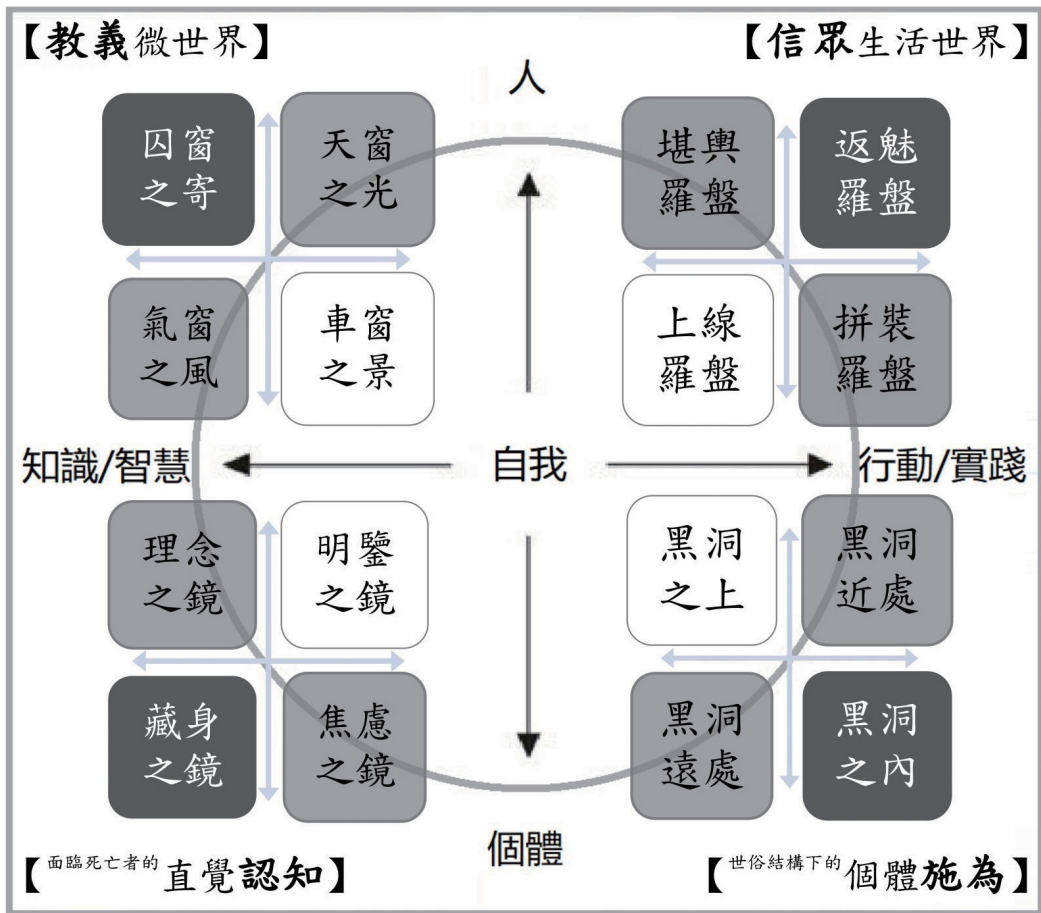
傳統宗教中，所有成員都以傳統作為道德判準；新教派中，信徒行為可由教主評斷，但教主的行為卻無判準。David C. Lane（1994）所調查的大量新教派都符合黑洞喻——愈核心的信眾愈虔誠，但教主常甚具爭議或不受檢視。二十世紀大量案件曝露了新教派教主隱匿的不堪（Falk, 2009）。例如在美國創立金剛界（Vajradhatu）的Chögyam Trungpa（1940-1987），種種穢跡被文飾為狂智（crazy wisdom）（MacKenzie, 1999）。對教主文過飾非，不是一般欺騙，因為那是信眾與教主本身都信的，Rick Fields記載 Trungpa 對自身行為無慚無愧地辯護——例如說自己抽煙是為了讓人不再以「須純淨方能修行」為藉口而逃避修行（Fields, 1992）。

不僅教主將自己的行為置入括弧「存而不論」，信徒也如此「懸擱」教主行為，這不能單純視為「愚夫愚婦受神棍愚弄」，因為高智能者亦如是。例如整合理論家Ken Wilber大力推薦創教者Adi Da（1939-2008）（Wilber, 1985, p. 22），雖然這位教主被控大量惡行（Lowe & Lane, 1996）。Wilber為何肯定涉嫌作惡之人？因為他相信世俗判準不能評斷覺者。

諮商師、宗教師都須留心移情作用（transference）與反移情（counter-transference）（Abernethy & Lancia, 1998），避免陷入「黑洞之內」。身心內在無法檢視的負能量，亦是「黑洞」，須被定位、覺察從而揚棄。諮商師應引導案主的信仰核心回到本心，避免「迷信」而任憑教主隨意定位道德羅盤。諮商師可藉上述Len Oakes（1997）研究幫新教派信徒釐清事實：對於教主魅力的感應，若涉及諸如「返魅羅盤」的集體催眠、「囚窗之寄」的移情與反移情或「藏身之鏡」的欺詐等等機制，則案主身心環境因素都須檢視；若原本認同的只是教主標舉的美善，則信徒只要尋回初心便無須承擔大眾媒體對教主的敵意，避免在敵意下流於宗教恐懼症（religiophobia）或反社會這兩極。

肆、理論檢討與建議

本文依「宗教自我曼陀羅模型」的分析，列出十六種比喻，可總結為圖五：



圖五 「宗教自我曼陀羅模型」的四象限十六機制比喻

「自我宗教曼陀羅模型」四象限四範疇各別再辯證開展為四，十六部分對應十六種可再進一步探究的宗教信仰機制。這宗教機制類型學，可作為諮商工作之共識框架。

「十六喻」的第一個應用價值，是建立諮商師等助人工作者的倫理善惡判準，幫助案主開解信仰相關問題。因為，藉由具體的類比，能分析出「好」、「壞」。「鏡」分好、壞，好的鏡子是澄澈的，好的宗教讓人明心見性，好的諮商治療者也像是一面「明鑒之鏡」。壞的鏡子帶來負面效果，比喻自欺欺人的宗教，也可比喻不當的諮商。同樣的，窗、羅盤、黑洞也分好、壞。

第二個應用價值，是呈現「圓融之道」（此為諮商目標）：四象限的均衡和諧。當整合了【教義微世界】與【面臨死亡者的直覺認知】，則鏡窗不二；當整合了【信眾生活世界】與【世俗結構下的個體施為】，則羅盤常新而黑洞長明，信眾生活世界得以安立，終極關懷得以自覺。黃光國所提出的「自我的曼陀羅模型」，是從外方（四個力場）指出內圓（自我）；華人的修養之道，即是認識「自我」且達到四力場的均衡和諧。因此，當諮商師協助案主「自我修養」時，可藉「宗教自我曼陀羅模型」檢視諮商的方法與目標是否四象限均衡和諧，檢視案主的信仰是否處於「宗教自我曼陀羅模型」的圓形當中。諮商師要導引案主四象限的覺照，本身便處在一種自我修養的狀態，這是儒家所說「修己以安人」（論語·憲問）。

「宗教自我曼陀羅模型」藉由四象限來分析、分類宗教信仰的十六種機制，難免有所化約，未凸顯「自我的曼陀羅模型」（Hwang, 2011）中自我與四力場間環環相扣的整體性，因此只建議用在分析宗教現象與信仰課題。當信仰課題觸及「自我」的發展層次，則本模型可銜接「無我心理學」（Shiah, 2016）、「自性心理學」（陳復，2016）與「自我修養曼陀羅模型」（張蘭石，印製中）。

從「宗教自我曼陀羅模型」所展開的宗教機制類比分析，是一系列延伸假設，每一種機制都有待廣泛搜集案例，對照案例，以更多的實徵研究來檢討模型。

參考文獻

- 丁仁傑（2005）：會靈山現象的社會學考察：去地域化情境中民間信仰的轉化與再連結。台灣宗教研究，4（2），57-111。[Ting, J. C. (2005). A sociological analysis of the collective trance movement "converging with the spirit-mountain": The transformation and re-embedding of folk religion under the situation of de-territorialization. *Taiwan Journal of Religious Studies*, 4(2), 57-111.]
- 丁仁傑（2007）：在啟示中看見經典：以一貫道的經典運用為例與原教旨主義概念相對話。台灣社會學，14，1-49。[Ting, J. C. (2007). Revitalizing the sacred books by revelation:

- Comparing the case of the I-Kuan Tao with fundamentalist scripturalism. *Taiwanese Sociology*, 17, 1-49. doi: 10.6676/TS.2007.14.1]
- 李嗣涔、張蘭石（2001）：手指識字關鍵字與信息場之聯繫模式。佛學與科學，2（2），60-77。[Lee, S. C., Chang, L. S. (2001). The connection model between keywords and information field in finger reading experiments. *Buddhism and Science*, 2(2), 60-77.]
- 余英時（2000）：軸心突破和禮樂傳統。二十一世紀，58，17-28。[Yu, Ying-shih (2000). Axial breakthrough and the ritual tradition. *Twenty-First Century*, 58, 17-28.]
- 夏允中、越建東（2012）：以佛教的死亡本質及生命無常觀點來探討死亡恐懼。本土心理學研究，38，167-189。[Shiah, Y. J., & Yit, K. T. (2012). The nature of death and life impermanence in investigating the death terror from the Buddhist perspective. *Indigenous Psychological Research*, 38, 167-189. doi: 10.6254/2012.38.167]
- 張珣（2011）：日常生活中「虛」的身體經驗。台灣大學考古人類學刊，74，11-52。[Chang, H. (2011). Daily life experience: Bodily experience of the emptiness. *Journal of Archaeology and Anthropology*, 74, 11-52. doi: 10.6152/jaa.2011.06.0002]
- 張蘭石（2016）：四句的應用：心靈現象之多面向研究法。本土心理學研究，46，25-71。[Chang, N. S. (2016). The Application of the Catuskoṭi: The Multi-Aspect Approach to Understanding Psychic Phenomena. *Indigenous Psychological Research in Chinese Societies*, 46, 25-71. doi: 10.6254/2016.46.25]
- 張蘭石（2017）：源自死亡焦慮的宗教委身機制：分析與模型建構。本土心理研究，48，231-277。[Chang, N. S. (2017). The mechanisms for religious commitment activated by death anxiety: An analysis and model construction. *Indigenous Psychological Research in Chinese Societies*, 48, 231-277.]
- 張蘭石（印製中）：儒家修養曼陀羅模型：華人殯儀傳統中「天」「鬼神」雙重信仰之機制的分析架構。本土心理研究。[Chang, N. S. (in press). The mandala model of Confucian self-cultivation: A framework for analyzing the mechanisms of dual belief in Heaven and spirits within the Chinese funeral tradition. *Indigenous Psychological Research in Chinese Societies*.]
- 傅仰止、杜素豪主編（2010）：台灣社會變遷基本調查計畫第五期第五次調查計畫執行報告。台北：中央研究院社會學研究所。[Fu, Y. C., & Tu, S. H. (Eds.). (2010). *Taiwan social change survey 2009, phase 5, wave 5*. Taipei, Taiwan: Institute of Sociology, Academia Sinica. doi: 10.6141/TW-SRDA-C00157_2-1]
- 傅仰止、章英華、杜素豪、廖培珊主編（2015）：台灣社會變遷基本調查計畫第六期第五次

- 調查計畫執行報告。台北：中央研究院社會學研究所。[Fu, Y. C., Zhang, Y. H., Tu, S. H., & Liao, P. S. (Eds.). (2010). *Taiwan social change survey, 2014*. Taipei, Taiwan: Institute of Sociology, Academia Sinica. doi: 10.6141/TW-SRDA-C00310_2-1]
- 賈紅鶯、陳秉華、溫明達（2013）：從系統思維探討基督徒癌婦的家庭關係與靈性經驗。中華輔導與諮商學報，37，243-280。[Chia, H. Y., Chen, P. H., & Woon, M. D. (2013). Exploring the family relationships and spiritual experiences of Christian cancer-laden housewives from a systemic framework. *Chinese Journal of Guidance and Counseling, 37*, 243-280.]
- 陳秉華、蔡秀玲、鄭玉英（2011）：心理諮商中上帝意象的使用。中華輔導與諮商學報，31，127-157。[Chen, P. H., Tsai, S. L., & Cheng, Y. Y. (2011). The use of image of God in counseling. *Chinese Journal of Guidance and Counseling, 31*, 127-157.]
- 陳秉華、范嵐欣、詹杏如（2016）：融入宗教／靈性的基督徒諮商員教育課程之成果評估。教育心理學報，47（4），501-523。[Chen, P. H., Fan, L. H., & Chan, S. R. (2016). Teaching a course on integrating religion/spirituality into counseling for Christian counselors. *Bulletin of Educational Psychology, 47*(4), 501-523. doi: 10.6251/BEP.20150407]
- 陳復（2016）：黃光國難題：如何替中華文化解開戈迪安繩結。本土心理學研究，46，73-109。[Chen, F. (2016). The Hwang Kwang-Kuo Problem: How to untie the Gordian knot for Chinese culture. *Indigenous Psychological Research in Chinese Societies, 46*, 73-109. doi: 10.6254/2016.46.73]
- Abernethy, A. D., & Lancia, J. J. (1998). Religion and the psychotherapeutic relationship: Transferential and countertransference dimensions. *The Journal of Psychotherapy Practice and Research, 7*(4), 281-289.
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology, 5*(4), 432-443. doi: 10.1037/0022-3514.5.4.432
- American Counseling Association (2005). *ACA code of ethics*. Alexandria, VA: Author.
- Archer, M. S. (1988). *Culture and agency: The place of culture in social theory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Archer, M. S. (1995). *Realist social theory: The morphogenetic approach*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Ayer, A. J. (1971). *Language, truth and logic*. London, UK: Penguin.
- Barnes, D. F. (1978). Charisma and religious leadership: An historical analysis. *Journal for the*

- Scientific Study of Religion*, 17(1), 1-18. doi: 10.2307/1385423
- Batson, C. D., Schoenrade, P., & Ventis, L. (1993). *Religion and the individual*. New York, NY: Oxford University Press.
- Bhaskar, R. A. (1975). *A Realist theory of science*. Leeds, UK: Leeds Books.
- Berger, P. L. (1969). *The sacred canopy*. Garden, NY: Doubleday.
- Berger, P. L. (1997). *Redeeming laughter: The comic dimension of human experience*. New York, NY: Walter de Gruyter.
- CACREP (2001). *CACREP accreditation manual*. Alexandria, VA: Author.
- Canclini, N. G. (1995). *Hybrid cultures: Strategies for entering and leaving modernity*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Cashwell, C. S., & Watts, R. E. (2010). The new ASERVIC competencies for addressing spiritual and religious issues in counseling. *Counseling and Values*, 55(1), 2-5. doi: 10.1002/j.2161-007X.2010.tb00018.x
- Chao, H. K. (2000, October). *The seekers of the immediate enlightenment: The three dimensions of conversion*. Paper presented at the RRA/SSSR 2000 Meeting, Huston, TX, USA.
- Chen, H. C. (1995). *The Development of Taiwanese Folk Religion, 1683-1945* (Unpublished doctoral dissertation). University of Washington, USA.
- Cheston, S. E., Piedmont, R. L., Eanes, B., & Lavin, L. P. (2003). Changes in clients image of God over the course of outpatient therapy. *Counseling and Values*, 47(2), 96-108. doi: 10.1002/j.2161-007X.2003.tb00227.x
- Corey, G., Corey, M. S. & Callanan, P. (2007). *Issues and ethics in the helping professions* (7th ed.). Belmont, CA: Brooks/Cole.
- Dalberg-Acton, J. E. E. (1907). *Historical Essays and Studies*. London, UK: Macmillan.
- Dawkins, C. R. (1976). *The selfish gene*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Durkheim, E. (1915). *The elementary forms of the religious life*. London, UK: George Allen & Unwin.
- Falk, G. D. (2009). *Stripping the gurus: Sex, violence, abuse and enlightenment*. Toronto, Canada: Million Monkeys Press.
- Ferriss, A. L. (2002). Religion and the quality of life. *Journal of Happiness Studies*, 3(3), 199-215. doi: 10.1023/A:1020684404438
- Fields, R. (1992). *How the swans came to the lake: A narrative history of Buddhism in America*.

- Boulder, CO: Shambhala Publications.
- Foster, L. (2007). The psychology of prophetic charisma: New approaches to understanding Joseph Smith and the development of charismatic leadership. *Cultic Studies Review*, 6(1), 21-40.
- Greenberg, J., Simon, L., Pyszczynski, T., Solomon, S., & Chatel, D. (1992). Terror management and tolerance: Does mortality salience always intensify negative reactions to others who threaten one's worldview? *Journal of Personality and Social Psychology*, 63(2), 212-220. doi: 10.1037/0022-3514.63.2.212
- Hage, S. M. (2006). A closer look at the role of spirituality in psychology training programs. *Professional Psychology: Research and Practice*, 37(3), 303-310. doi: 10.1037/0735-7028.37.3.303
- Harris, S. (2004). *The end of faith: Religion, terror, and the future of reason*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Harvey, J. W. (Trans.). (1958). *The idea of the holy*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Hick, J. (1989). *An interpretation of religion*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Hick, J. (2010). *The new frontier of religion and science: Religious experience, neuroscience and the transcendent*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Hwang, K. K. (2006). *Constructive realism and Confucian relationism: An epistemological strategy for the development of indigenous psychology*. In U. Kim, K. S. Yang, & K. K. Hwang (Eds.), *Indigenous and Cultural Psychology: Understanding people in context* (pp. 73-108). New York, NY: Springer.
- Hwang, K. K. (2011). The Mandala Model of Self. *Psychological Studies*, 56(4), 329-334. doi: 10.1007/s12646-011-0110-1
- Hwang, K. K. (2014). Culture-inclusive theories of self and social interaction: The approach of multiple philosophical paradigms. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 45(1), 40-63. doi: 10.1111/jtsb.12050
- James, W. (2010). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York, NY: Library of America.
- Jonas, E., & Fischer, P. (2006). Terror management and religion: Evidence that intrinsic religiousness mitigates worldview defense following mortality salience. *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(3), 553-567. doi: 10.1037/0022-3514.91.3.553
- Jung, C. G. (1957). *The undiscovered self* (present and future) (1959 ed.). New York, NY: American

- Library.
- Koenig, H. G., King, D., & Carson, V. B. (2012). *Handbook of Religion and Health*. (2nd ed). Oxford: Oxford University Press.
- Lane, D. C. (1994). *Exposing Cults: Where the Skeptical Meets the Mystical*. New York, NY: Garland Publishers.
- Lane, D. C. (2014). *The unknowing sage: The life and work of Baba Faqir Chand*. Walnut, CA: Mt. San Antonio College Press.
- Li, Y. Y. (1992). *In Search of Equilibrium & Harmony: On the Basic Value Orientations of Traditional Chinese Peasants*. In C. Nakane & C. Chiao (Eds.), *Home Bound: Studies in East Asian Society* (pp.127-148). Hong Kong, China: The Center for East Asian Cultural Studies.
- Lowe, S., & Lane, D. (1996). *Da: The strange case of Franklin Jones*. Walnut, CA: The Mt. San Antonio College Philosophy Group.
- McGuire, M. B. (1997). *Religion: The social context*. Belmont, MA: Wadsworth Publishing Company.
- MacKenzie, V. (1999). *Cave in the snow: A western woman's quest for enlightenment*. London, UK: Bloomsbury.
- Maslow, A. H. (1962). *Toward a psychology of being*. Princeton, NJ: Van Nostrand-Reinhold.
- Maslow, A. H. (1970). *Motivation and personality*. New York, NY: Harper & Row.
- Masters, R. A. (2010). *Spiritual bypassing: When spirituality disconnects us from what really matters*. Berkeley, CA: North Atlantic Books.
- McGregor, I., Nash, K., & Prentice, M. (2010). Reactive approach motivation (RAM) for religion. *Journal of Personality and Social Psychology*, 99(1), 148-161. doi: 10.1037/a0019702
- Newberg, A., D'Aquili, E., & Rause, V. (2002). *Why God won't go away: Brain science and the biology of belief*. New York, NY: Ballantine Books.
- Oakes, L. (1997). *Prophetic Charisma: the psychology of revolutionary religious personalities*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Otto, R. (1958). *The idea of the holy*. Trans. John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press.
- Richards, P. S., & Bergin, A. E. (2005). *A spiritual strategy for counseling and psychotherapy* (2nd ed.). Washington D.C., MA: American Psychological Association.
- Rizzuto, A. M. (1979). *The birth of the living God: A psychoanalytic study*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

- Rogers, C. R. (1980). *A way of being*. Boston, MA: Houghton Mifflin Company.
- Rolland, J. S. (2005). Cancer and the family: An integrative model. *Cancer*, *104* (S11), 2584-2595. doi: 10.1002/cncr.21489
- Sharpe, E. J. (1983). *Understanding religion*. London: Duckworth.
- Shiah, Y. J. (2016). From self to nonself: The Nonself Theory. *Frontiers in Psychology*, *7*, 124. doi: 10.3389/fpsyg.2016.00124
- Smith, T. B., Bartz, J., & Richards, P. S. (2007). Outcomes of religious and spiritual adaptations to psychotherapy: A meta-analytic review. *Psychotherapy Research*, *17*(6), 643-655. doi: 10.1080/10503300701250347
- Spilka, B., Armatas, P., & Nussbaum, J. (1964). The concept of God: A factor-analytic approach. *Review of Religious Research*, *6*(1), 28-36. doi: 10.2307/3510880
- Stark, R., & Bainbridge, W. S. (1987). *A theory of religion*. New York, NY: P. Lang.
- Stark, R., & Finke, R. (2000). *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Szonyi, M. (2009). Secularization theories and the study of Chinese religions. *Social Compass*, *56* (3), 312-327. doi: 10.1177/0037768609338765
- Ter Haar, G. (2003). *Religious fundamentalism and social change: A comparative inquiry*. In G. ter Haar and J. J. Busuttil (eds.), *The Freedom to Do God's Will: Religious Fundamentalism and Social Change* (pp. 1-24). New York, NY: Routledge.
- Thupten, J. (2003). *Science as an ally or a rival philosophy? Tibetan Buddhist thinkers' engagement with modern science*. In B. A. Wallace (ed.), *Buddhism and science: Breaking new ground* (pp. 71-85). New York, NY: Columbia university Press.
- Tillich, P. (1957). *Dynamics of faith*. New York, NY: Harper & Row.
- Tsai, Y. Z. (2013). How syncretic is Taiwanese religion? A discussion of its category formation and research method based on the religious experience survey in Taiwan (REST 2009). *Studies in Chinese Religions*, *2*, 37-65. doi: 10.6720/SCR.201311(2).0002
- Vernon, R. (2001). *Star in the east: Krishnamurti: The invention of a messiah*. New York, NY: Palgrave.
- Wallner, F. (1994). *Constructive realism: Aspects of new epistemological movement*. Wien: W. Braumuller.
- Weber, M. (1958). The three types of legitimate rule. *Berkeley Publications in Society and*

- Institutions*, 4 (1), 1-11.
- Wilber, K. (1985). The Dawn Horse Testament: A brief appreciation. *Crazy Wisdom Magazine*, 4 (8,9), 22.
- Wing, Y. K., Lee, S. T., & Chen, C. N. (1994). Sleep paralysis in Chinese: Ghost oppression phenomenon in Hong Kong. *Sleep*, 17(7), 609-613. doi: 10.1093/sleep/17.7.609
- W. R. Trask (Trans.) (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion*. New York, NY: Harcourt, Brace & World. Eliade, M. (1957). *Le sacré et le profane*.
- Yang, F. G. (2006). The red, black, and gray markets of religion in China. *Sociological Quarterly*, 47 (1), 93-122. doi: 10.1111/j.1533-8525.2006.00039.x
- Yang, C. K. (1961). *Religion in Chinese Society*. Berkeley, CA: University of California Press.

收件日期： 106年9月9日

複審一日期： 107年1月18日

通過日期： 107年1月31日

Four Windows, Four Mirrors, Compass and Black Hole of Religion: The Mandala Model of Religion and Self Applied to Counseling

Nam-Sat Chang^{*}

Minnan Normal University

The author uses the analogies of windows, mirrors, compass and black hole derived from the Mandala Model of Religion and Self to analyze religious beliefs and acts. To begin with, the meaning of religion is compared to a window and a mirror. The window offers a view into "the micro-world of doctrine", while the mirror reflects an individual's "intuitive cognition". In religious realist perspective, religion functions as a window by which the believers get to look into the outside world, into the worlds of myths, miracles, fairy tales and mysteries. They get to see things from the perspective of these other worlds and explain how their faith was shaped. This allows them to critique their own world and in the process to be transformed at a deep level. In the positivist perspective, religion serves as a mirror that reflects back to the viewers what they already believe. It is a powerful mirror, providing divine sanction for people's beliefs, values and behavior, but unfortunately that's all it does in most cases.

Besides, based on the Phenomenology of Religion, Mircea Eliade's study of the archetype of the dynamic axis mundi shows that there is always a distinction between the sacred and the profane in all religions. In life-world, the rites or sanctified activities could define the sacred fields. The images of Eliadian axis mundi such as the Kabbalah Tree of Life, Mount Olympus in Greek mythology and the Buddhist mandala depicting a central Buddha figure surrounded by groups of Bodhisattvas implies the hierarchical structure composed of all the various roles in "believers' life-world". Given that "moral compass" refers to a person's ability to judge what is right and wrong and act accordingly, the compass of religion provides a system of behavioral guidelines for society and helps to maintain social stability by binding people to the normative aspects of their society. Because religious believers accept the view which set all human activities within the compass of religion, the author draws an analogy between religious axis mundi and resettable geomantic compass. Finally, the author uses

*** Corresponding author: Nam-Sat Chang, email: a.z.orchid.rock@gmail.com**

doi: 10.3966/172851862019010054002

"black hole" to symbolize the suspension of assumptions about the ultimate reality, as well as the "individual agency" of religion founders. There is an unfathomable "black hole" at the faith-demanding center of lifeworld where "God" should be. The black hole is especially an analytical simile of cult or new religions guided by self-proclaimed prophet.

Regarding the counseling application of the Mandala Model of Religion and Self, the analogies of windows, mirrors, compass and black hole are in the I, II, III and IV quadrants respectively. The analogies in each quadrant can be classified into four categories based on its relationship with other quadrants. The analogies of windows can be classified into "scenery from moving car window", "lighting of skylight", "picture seen through prison window" and "wind of the wind". Mirrors are classified into "clear reflecting mirror", "mirror of ideas", "mirror of anxiety" and "mirror turned outward". Black hole can be divided into "above black hole", "inner accretion disk of a black hole", "outer accretion disk of a black hole" and "black hole itself". Compasses are classified into "online compass", "fengshui compass", "reassembled compass" and "re-enchantment compass". The Mandala Model of Religion and Self with 16 analogies provides professional counsellors and religious clients a universal, symbolic, pictorial and thus lucid platform to develop a typology of religious mechanisms, leading to the consensus on a framework for the assessment of client's religious beliefs and acts, and help religious people to walk on the path of equilibrium and harmony.

Keywords: Axis mundi, black hole, individual agency, mandala model, religion.