

## ※學術會議※

# 「試煉與苦難：中國宗教與文學的對話」 國際學術研討會（2013）會議報導

張閏熙\*

中央研究院中國文哲研究所「古典文學研究室」發展宗教與文學研究已持續數年，自二〇〇二年起至二〇一〇年，李豐楙教授與廖肇亨博士先後共同主持了「傳記、書寫與宗教」、「中國文學與宗教」、「書寫懺悔：中國文學與宗教的接點」一系列所內重點計畫。承此，「古典文學研究室」接續於二〇一二年起執行「苦、劫、惡、魔：中國宗教與文學中的試煉書寫」所內重點計畫，由劉苑如與劉瓊云兩位博士擔任計畫主持人，並於二〇一三年一月三—四日假中研院中國文哲所舉行計畫下第一次國際學術研討會。本次研討會由中研院中國文哲所與香港中文大學文化及宗教研究系聯合主辦，在前行研究的基礎上繼續開展，範圍涵蓋佛教、道教、基督教、天主教、民間信仰等不同宗教傳統，探討「試煉」與「苦難」兩個主題在宗教與文學上交涉的多重面貌與意涵。

## 主題演講

主講人：李豐楙（國立政治大學宗教研究所講座教授暨中央研究院中國文哲研究所合聘研究員）

講題：有厄有解：敘述西遊的隱喻化

本講題的主題取自民間「有法有破」的概念，希望藉此掌握《西遊記》的特質。「玄奘取經」在民間拔度儀、七月慶讚中元普渡時，常見搬演。如同「目連挑經」，

---

\* 張閏熙，國立政治大學中國文學系博士生。

這些並非屬於娛樂性質的戲劇，被視為儀式劇，即透過儀式性戲劇的演出，祈求最後能上西天；而上西天的過程便包含試煉。值得注意的是在民間藝人改編的儀式劇中，往往特別強調「試煉」的觀念。這些資料和世德堂本《西遊記》有何關係？值得探討。過去學界常說《西遊記》是「世代累積型」的作品，卻忽略了其中「改寫」的創意所在。因此，這次選擇透過「有法有破」與「有厄有解」這兩組觀念來說明這個問題。

《西遊記》的研究者很多，但較少注意到語言運用的層面。文人寫小說的語言運用大致可分為兩類：一為「顯」話語，一為「潛」話語。為求適用於其對《西遊記》的分析，李教授使用這兩個概念，意思與一般略有不同：「顯」話語，指大眾皆可見的文字表面言說；「潛」話語，則指作品真正的意涵所在。「顯」的部分，如《西遊記》作者常提到「三教合一」，尤其常把「僧」、「道」並舉。「潛」話語的現象，李教授首先指出《西遊記》中充滿了「仙言仙語」，例如小說中諸多道教神仙的名號，寫到妖魔居住的洞窟往往稱為「仙洞」，可見作者非常熟悉仙道的知識體系。其次，作者將許多「仙言仙語」嵌入佛教語彙中，例如明明是佛教名山，硬是摻入仙道語言，稱之為「仙山」之類。簡言之，潛、顯話語的交相運用，即呈現了佛、道語彙的潛、顯之別；作者的改寫，可從世本的語言修辭和宗教典故中得見蛛絲馬跡，而種種寓言修辭即傳達出作者所使用的語言策略。

關於出身修行傳的問題，李教授認為魯迅「神魔小說」的分類，忽略了萬曆中葉以後出現的數十種小說皆屬「出身修行傳」的現象，因而就難以把握這些作品「出身修行」的特質。朱鼎臣改編《西遊記》時，就曾提到出身修行傳，可見這個概念在當時非常清楚，《西遊記》對出身修行傳的發展亦相當重要。

李教授繼續談到「有厄有解」。《西遊記》裏曾提到送《北斗經》可以「消災解厄」，也提到「解冤釋劫」這個詞彙，這些都是道教常用的語言。若與泉州傀儡戲的戲本對照，可以發現在這些戲本中，最終圓滿的結果就是要上西天。又如客家地區常搬演的目連挑經戲目，在這儀式性的表演 (performance) 裏，那些參與儀式的家屬挑著籃子，一邊挑的是經，另一邊挑的是骨殖和神牌，儀式的終極目的亦是祈求死去的親人能上西天。透過這類地方戲，可以幫助我們理解《西遊記》中上西天可能的宗教意義。

最後是關於《西遊記》改寫的問題。作者在改寫《西遊記》時，對於丹道派情有獨鍾，但相對於由仙真或師長設局試驗其徒，李教授稱之為「有意設計型」的試

煉模式，《西遊記》中的試煉則屬「自然形成型」。李教授認為後者才是真正的試煉，是改寫者書寫「試」的主題超越前人之處；他讓五聖自然面對試煉，能戰鬥、能遵守色戒，這才是真正的通過試煉。李教授也認為「試煉」主題必須放在整個歷史脈絡來看，如輔仁大學宗教系張超然教授整理出很好的上清經派的材料，只要和文本加以比較，便可發現道經與小說的不同之處，可以看出改寫者有自己的想法。此外，過去的讀法多認為悟空是主角，但就試煉主題來看，李教授贊同武漢大學文學院吳光正教授之說，唐僧仍舊是主角，悟空只是一位很重要的協助者；理由在於《西遊記》中唐僧通過了所有的試煉，只有五行具備，才有足夠的力量，化相剋為相生，通過試煉，完成取經。

## 第一場

主持人兼引言人：李豐楙（國立政治大學宗教研究所講座教授暨中央研究院中國文哲研究所合聘研究員）

1. 黎志添（香港中文大學文化及宗教研究系教授兼系主任）

論 題：受試與試他：呂祖事蹟的分析

2. 周大興（中央研究院中國文哲研究所副研究員兼副所長）

論 題：體證與工夫：謝靈運的〈辨宗論〉研究

3. 張超然（輔仁大學宗教所助理教授）

論 題：試觀與保舉：東晉南朝道教試煉傳統初探

黎志添教授的論文為其近年來研究清代《道藏輯要》的部分成果，主要透過呂祖信仰文獻檢視三個不同時期的呂洞賓顯化度人之記述，並解釋傳播者如何透過故事建構呂洞賓濟世度人的形象及其信仰，同時勾勒其信仰內容的轉變。黎教授特別強調，從宗教與文學的研究方法來看，談一個宗教議題，必須建立在紮實的文獻考證和比較之上。其論文本身便是此一方法的示範，提供了詳細的呂祖文獻版本評述。簡言之，黎教授分類如下：第一，呂洞賓度人事蹟的文獻大約集中在南宋末。到了元代，在全真教的影響下，呂祖故事收錄於元代全真道士苗善時編寫的《純陽帝君神化妙通紀》。黎教授認為今見《道藏》本所錄《純陽帝君神化妙通紀》已為後人篡改增補，使用上必須特別小心。第二，邵志琳在清乾隆四十年編纂有六十四

卷本的《呂祖全書》。比較《呂祖全書》版本與現今《道藏》版本的《純陽帝君神化妙通紀》，邵志琳的版本較為可靠，因為他所收的二十二則故事時代更早。第三，清乾隆九年到嘉慶年間編輯刊刻完成的四種《呂祖全書》是一場在道教史上從來未有過的、以呂祖降乩為信仰中心所撰寫、編纂、刊刻的新道教書寫運動。

通過以上文獻的考證，可約略看出南宋末以前的呂洞賓度化故事、元代的呂祖故事，以及到清代呂祖降乩信仰的靈應故事之演變。例如在南宋時期流傳的《純陽呂真人文集》七十則故事中，「試」和「見」的概念相當重要，凡人肉眼是否能「辨識」、「認出」呂洞賓實為仙真，乃受度者是否具備悟道之質的重要指標；到了清代，故事主題則不再是辨識呂祖，而是呂祖降乩人間，信仰者以扶鸞叩問的方式直接得到呂祖的神諭，與呂祖直接溝通。黎教授指出在清人收錄的呂祖度化事蹟中，有一部分是以降乩信仰為中心的呂洞賓顯化事蹟。藉由文獻的比較，研究者可分析呂洞賓作為一宗教符號的內涵的演變，呈現中國宗教文化中呂洞賓度人信仰的變化。

周大興教授的論文主要從謝靈運的〈辨宗論〉一文討論兩個議題，一為〈辨宗論〉中敘述的道生之頓悟義在魏晉南北朝佛教史和中國哲學史上的定位；另一為對於佛教與玄學，以及儒、釋、道三教異同與折衷的關係問題。周教授分成三個部分討論，首先說明竺道生的頓悟義，其次論說〈辨宗論〉的主要關懷，再進一步引入現代學者對〈辨宗論〉的理解；特別是當中頓漸和有無的概念，辨析其紛錯之因，判別其得失。藉此，周教授試圖解釋歷來學者爭論紛紛的原因，並對〈辨宗論〉一文涉及的頓、漸、有、無之爭，提出更為完善的理解之徑。

張超然教授探討的是東晉南朝道教的試煉傳統，指出：隨著發展初期不同教派之間的頻繁互動，以及儒、佛宗教傳統的強勢影響，道教的試煉傳統存在一個逐漸發展、豐富的過程，試煉的內涵也有所改變。張教授並對「試煉」一詞就其道教脈絡加以說明：中古時期的道教經常使用「試」、「干試」或者「試觀」、「察試」一類的詞彙，表達求道、修行或成道過程的種種試煉。這些用詞當中，「干試」通常是指具有惡意的干犯、試驗；相較於此，「試觀」或「察試」則是指涉另一類具有善意的試驗與考察。至於「試」字，則相對中性，同時適用於善意與惡意兩個方面。雖然道教也曾使用接近目前我們使用的「試煉」一詞，但那幾乎完全限定在煉金術的傳統之中，不同於現今我們使用「試煉」一詞的意涵。

李玉珍教授提問指出從張超然教授的文章裏，看到的不只是師徒之間的祕密傳授關係，還有可能是教團建立、收錄、教育弟子的過程；弟子是否通過試煉，又影

響其於教團中的位階。此外凡是試驗，必定有人無法通過，張超然教授所舉的例子都是已經成道的典範，沒有提到失敗的例子，這些流傳下來的成功例子是否就是為了建立典範？張教授的回答是肯定的，但亦補充道，東晉南朝道士面對試煉之時是惶恐害怕的，道士們以謙卑的態度面對它，其中當然有失敗者，南朝道士周子良即為失敗的實例。

劉瓊云教授則是請周大興教授再詳細說明謝靈運所區分的「真知」和「假知」，以及時人對於這兩個「知」的爭辯內容。周大興教授說明，謝靈運所說的頓漸之別，在於頓悟就是真知，他只區分頓悟的真知和漸修的不知，二者中間沒有模稜兩可之處。由教而信，則有日進之功，佛教徒是依照佛教經典和佛陀啓示，在修行的道路上，每天都有不同的進步，漸悟所講的「明」（假暫之知）便是此意，在當時的論辯裏，此即反方所強調的日進其明；但謝靈運認為漸修之學作為達到頓悟的中間過程不可稱悟，他秉持著道生所說的大頓悟義，而非傳統佛教可分階段的小頓悟。謝靈運始終強調只有最終的頓悟，但反對謝氏思想的人卻一直強調日有所進的漸修漸學之路，雙方反映在論辯之中的爭執往往並無交集。

劉苑如教授指出，三位學者的論文都提到了試煉包含了不合理的待遇，若暫時拋開宗教傳統來看，這種不合理的待遇是否代表了地位差異？換言之，當一個新人進入一個宗教團體，此宗教團體會以欺侮的方式接納新人，這是否隱含著位階的高低，以及嘗試接納的方式？或者必須讓受試者有自慚形穢的感覺，以產生宗教的神聖感？凡此都是可以再深入討論的議題。

## 第二場

主持人兼引言人：黎子鵬（香港中文大學文化及宗教研究系助理教授）

1. 李熾昌（香港中文大學文化及宗教研究系教授）

論題：要煉正……莫煉歪：《太平天國三字經》之鬼、魔與閻羅妖

2. 李爽學（中央研究院中國文哲研究所研究員）

論題：欲望小說：小論《紅樓夢》與《西遊記》

李熾昌教授的專業領域為《聖經》研究，以及西亞、巴比倫兩河流域、迦南、希伯來地區之宗教文化。在這篇論文裏，李教授的視角轉向一八五三年太平天國出

版的刻本《三字經》，此書以傳統《三字經》的形式講授基督教義理，屬於啓蒙兒童的宗教讀物，李教授稱之爲《太平天國三字經》，以方便與中國傳統的《三字經》、基督教《三字經》、天主教《三字經》和伊斯蘭教《三字經》區隔。《太平天國三字經》共計三百五十二節，一千零五十六個字；在結構安排上，前面一百四十八節主要敘述《舊約》故事，中段描述《新約》故事，後段銜接至中國古代歷史敘事。洪秀全透過此書合法化其統治，告誡兒童要崇拜上帝，遵守天條。當中關於十誡的文字非常豐富，涵蓋整部《出埃及記》，亦收進不少《舊約》中的創世、拯救故事。書中還敘述十誡已頒布，但世人不遵守，顯然是中了魔計，因此上帝便派太子耶穌下凡拯救世界。這類敘述，明顯可見道教、佛教的思想和語彙參雜其中。

洪秀全認爲除了《尚書》中所言之「上帝」，中國自古以來的王朝多是妖魔的化身，是上帝的敵人。太平天國強調「煉」，在他們的《三字經》裏，「鍊」、「煉」、「練」三字互換使用，其中「煉」字出現二十多次，勸兒童「煉正」，用「戒」去煉，用「法」去煉。李教授在希伯來《聖經》的脈絡下，分成四個層次仔細地對「煉」字做了分疏：第一，「試」、「煉」應該分開，《聖經》裏的「試」，是 trial, to try 的概念。第二，是 examine，有查驗，查看之義。第三，《聖經》裏的「熬煉」，具有磨煉和苦難的意涵，如經過水、火苦煉成金，purify 之義。第四，則是《太平天國三字經》中取自《舊約》之「煉」的概念。猶太教裏十誡 (Torah) 一詞，意指生命裏極重要的磨練 (training)，也具有誠律、誠命的意涵。李教授認爲前述的第四義，正是《太平天國三字經》與「試」、「煉」其他三層意思不同之處。也因此有學者認爲太平天國受猶太教《舊約》影響，較基督教《新約》爲多。

李爽學教授的論文討論《紅樓夢》與《西遊記》中的情欲、修行與記憶。引用印度宗教神話學者歐浮蕾爾蒂 (Wendy Doniger O'Flaherty) 之言：「記憶不滅，轉世不息。萬法之源，情牽不斷。……業力推演肇乎情，轉世重生亦始於此。」<sup>1</sup> 李教授首先點出欲望、時間、記憶的關係和當中的弔詭。業力作用肇乎情，轉世重生亦始於情。欲跳出輪迴，必須忘卻前世記憶；易言之，跳出輪迴實牽涉到時間的概念。並論《紅樓夢》和《西遊記》，李教授指出：《西遊記》陷空山一節中的地湧夫人，不似其他妖精欲啖唐僧求長生，而是心生愛慕欲委身唐僧，就這點而言，地湧夫

<sup>1</sup> Wendy Doniger O'Flaherty, *Dreams, Illusions and Other Realities* (Chicago: University of Chicago, 1984), p. 225, 227.

人忒像林黛玉，也是個大情種，只是在《西遊記》宗教小說的語境中，愛戀唐僧註定是孽緣；一動凡心，即是墮入時間輪迴，難以翻身。反之，三藏只要真陽不喪，便能抵禦時間的侵蝕。李教授並補充，無論是地湧夫人或是九十五回出現的玉兔，兩者「欲望」的本然，其實也是道教的問題，與中國的丹道傳統同看，更見深義。

劉苑如教授首先針對李熾昌教授關於「試煉」的四個層次分類甚表肯定，但提出疑問：太平天國裏曾出現「生靈荼毒、天宮試煉」這段話，這令人聯想到中世紀的「末劫」觀，即大災難之後，把種民分別出來的概念，所以太平天國所謂的「試煉」是否可能亦有查驗的意思？以基督教的話語來說，便是藉著災難來查驗哪些人是上帝的子民，哪些人不是。李教授認為「生靈荼毒、天宮試煉」很有可能包含在第二個層次：examine 之意，但尚未深入探討，故不敢妄下斷言。

吳淳邦教授好奇李熾昌教授提到的新教出版的《三字經》版本和《太平天國三字經》的異同。李教授回應，《太平天國三字經》出版於一八五三年，當時太平天國本身經營出版社，目的是為了打倒其他宗教的邪書 (evil books)。同時太平天國也出版了《舊約聖經》，當中刪去了關於先知者的故事和某些歷史敘事，並修改了猶太教的《希伯來聖經》中某些與儒家倫理觀、意識形態衝突的觀點，目的是使其適用於中國。

黎子鵬教授提問，李熾昌教授談到的《三字經》裏有「鬼入心」、「邪是鬼」、「斬妖除魔」這些詞彙，但基督教和中國宗教中「鬼」、「魔」的概念不太一樣，當太平天國使用《三字經》來教育兒童的時候，是否區分這些詞彙的概念？李教授回答：太平天國使用上並未特別區分這些詞彙；這些詞彙幾乎都意味著魔鬼、撒旦、邪魔這些概念，其指涉有兩個層次，一是生活上的，即魔鬼化身在人們的生活周遭；另一個是政治上的，尤其是指清朝是最大的魔鬼化身，藉此打擊清朝。

廣州中山大學中文系博士生姚達兌陳述了自己對《太平天國三字經》的研究心得。姚達兌認為，《太平天國三字經》表面上是宗教文本，真實內裏實包含了政治意識形態；而其政治意識形態的主要焦慮，在於《太平天國三字經》欲和傳統儒家爭奪某些歷史話語的資源，最明顯的便是《太平天國三字經》把中國歷代王朝描述為邪惡的代表，太平天國則是淑世王國、神的王國的代表，關於這種重寫歷史與爭奪歷史話語資源的現象，姚達兌請教李教授的看法。李教授簡單回應，每個時代重述歷史皆隱含某種政治意識形態，從這樣的角度看，《太平天國三字經》重述歷史的現象也屬尋常，我們目前所做的工作亦可算是在重述歷史。

## 第三場

主持人兼引言人：吳光正（武漢大學文學院教授）

1. 二階堂善弘（日本關西大學文學部教授）

論 題：重論《封神榜》哪吒和龍王故事

2. 徐東風（中央研究院中國文哲研究所博士後研究人員）

論 題：好色如好德——《肉蒲團》裏的宗教式頓悟與反諷

3. 劉瓊云（中央研究院中國文哲研究所助研究員）

論 題：惡與難——《醒世姻緣傳》中的禽獸、精怪與《西遊記》

二階堂教授的論文重新檢討了哪吒太子和龍王故事的來源。《封神榜》中最有名的「苦煉」、「受苦」故事是「哪吒鬧海」。這個哪吒故事更早見於《西遊記》第八十三回以及《三教源流搜神大全》卷七，然而兩處所記並無《封神榜》哪吒故事中父子決裂的「悲劇」氛圍；原因在於印度神話和佛經中常見父子相剋故事，哪吒故事原亦屬佛教神話，要到《封神榜》中才發展出「苦煉」的情節。追溯《封神榜》中哪吒鬧海龍王情節的出處，二階堂教授指出：與遼代佛舍利崇拜關係密切的朝陽市北塔石函側面所畫「大聖哪吒太子追殺和修吉龍王圖」，是非常重要的資料。此圖描繪哪吒追殺佛教八大龍王之一的和修吉龍王，其相關故事的詳細內容，學界目前仍所知不多，二階堂教授推測「哪吒鬧海」與此石函及「佛舍利」必有密切的關係，因為流傳的哪吒故事中，尚有哪吒太子獻佛牙舍利給道宣禪師的記述，李天王所持之塔全名又為「玲瓏剔透舍利子如意黃金寶塔」。根據日本的傳說，哪吒太子獻給禪師的佛牙舍利，可能藏於現在日本京都或鎌倉的佛寺。然而眾說紛紜，尚無定論。二階堂教授希望透過介紹朝陽市北塔石函此一重要資料，引起學界注意，協力補全目前哪吒太子和龍王故事研究的缺空。

徐東風博士的論文討論李漁的小說《肉蒲團》，主要論點在指出此作以一種調侃的筆調，挑戰並顛覆了塵世肉欲與宗教拯救兩者間的關係與內涵。《肉蒲團》一般多被認為是諷刺小說 (satire)，亦常被視為是以搞笑不經的方式講述佛家的因果理論。當然也有批評者認為此書，實際是因其近乎荒誕的故事，批判當時某些社會價值。徐博士在文中則進一步分析李漁藉小說進行批判的修辭手段。據敘述者在第一回自述，本書乃希冀以一引人入勝的故事（而非通篇道德說教）點化讀者向善之



心。徐博士指出《肉蒲團》中，刻意表現的肉體欲望，實為精神追求的根柢；沒有肉體的物質基礎，便無精神昇華的可能，甚至沒有昇華的依傍。這或可說是這部文學作品，對明末清初正在形成風氣的實學理論的一種未必有惡意，又十分調侃，並略帶扭曲的表述。小說似乎有意反用某些儒家的經典見解，敘述者彷彿要說：孔子不是抱怨說「吾未見好德如好色者」嗎？那麼，姑且把聖人之語具體化並字面化(literalization)，藉由展示一個人好色可以達到何種無以復加的程度，示意並告誡芸芸眾生，以便讀者可遵循此一好色樣板，以同樣的努力，亦步亦趨追求德行，由「好色」而「好德」。

劉瓊云教授的論文聚焦於《西遊記》和《醒世姻緣傳》之間的折照關係，從明清小說相互指涉的內部系統出發，檢視《醒世姻緣傳》作者如何借用《西遊記》的語言，建構一「極惡世界」。論文第一部分先論述西周生如何利用《西遊記》的精怪意象，勾勒出一個群魔亂舞的世界。第二部分則分析西周生如何將狄希陳寫成失勢的孫行者，藉由倒轉孫悟空形象，突顯惡勢力的氾濫衍漫，英雄之世的一去不返。既然英雄無力，妖精肆虐，第三部分於是聚焦於《醒世姻緣傳》中頑強妖怪之最，前世為狐精的薛素姐。劉教授嘗試從精怪的角度出發提問：設若薛素姐可被視為小說中惡之核心象徵(symbol of evil)，則西周生對於此惡境作何理解？如何想像？結論中，劉教授指出雖然西周生的寫作背景當與天災、戰亂關係密切，《醒世姻緣傳》文字中所表現，其實是將災亂的發生與社會的脫序合觀，轉而對「惡」的問題的關注。小說敘事從惡的發生（晁源故事與明水鎮的沈淪）、惡的現象（琳琅滿目的惡人惡事記、除惡英雄的醜化）、惡的發展（素姐的變化）寫至惡業的了結，所循正是此一理路。既是記惡，便必然需要以語言文字為媒介。戰亂、善惡可以是普遍的議題，其表述卻多深植於文本作者的歷史、文化特殊性。《西遊記》所含納的豐富的動物、精怪敘事傳統，相當程度上提供了西周生記亂寫惡所需的文學表述資源。

三位講者發表結束後，主持人吳光正教授評論，中國古典小說的研究經過了一百年，似乎已到了山窮水盡的地步。但他認為若可以暫時跳開神魔小說這樣的概念，亦暫不使用西方的理論，而回到中國文學的語境，或許仍有可能深化出無限的論題。中國小說在古代，其功能、地位和文體頗多差異，早期的作品應該是口述敘事、神聖敘事的案頭化，這批作品背後其實有深刻的文化語境；若我們能把文化語境提煉出來，當中仍有很大的研究空間。此外從清代開始，文人在小說中開始把自

己寫進去；到了晚清，由於媒體的變化，報紙、雜誌和職業作家的出現，小說寫作開出另一條路徑；到了五四運動和一九四九年後，中國小說的發展復又一變，這些轉折都可開出許多論題。

廖肇亨教授評論劉瓊云教授的論文，指出《醒世姻緣傳》的敘事裏有許多對反的象徵結構，首先是文本裏常出現的猴子、狐和老鷹三種動物，這些動物均有維繫綱常的象徵意義，其中老鷹顯然是比較正面的象徵。其次是小說敘述兩世姻緣，也是對反結構，第一世的太太轉世以後變成妾，這個妾是唯一可制伏薛素姐的力量。第三過去的研究者多半忽略了晁老太太這個人物，晁老太太的善良與其他惡人也形成一個對反結構。廖教授認為這本小說雖然描繪了許多惡人，但作者也寫了很多善行，其敘事結構類似佛教講的十界互具，即地獄道、畜生道、餓鬼道交織，在汙穢不堪的世界中，依然有正面的力量存在。接著廖教授引述黃衛總教授的論點，指出薛素姐固然是狄希陳內在情欲本色的投射，卻也同時是攝善禁惡的根本戒律，也就是說薛素姐雖是動物性本能的代表，但其中亦蘊含了倫理秩序的追求。廖教授提出一點看法與在場學者共勉：《醒世姻緣傳》的內涵豐富，除了談因果報應，小說的語法、譬喻、儀式語言等等層面皆關乎宗教，小說種種面向的關聯性，值得研究者特別留心。

李玉珍教授則提出與《醒世姻緣傳》同時期、同地區出現的另一部小說《聊齋誌異》作為「懼內」敘事的參照。相對於《醒世姻緣傳》散發出驚悚的氛圍，《聊齋誌異》裏的鬼怪與妖精多半討喜、善良，甚至優於人的形象。據此，李教授提問，若連現代讀者讀完《醒世姻緣傳》都感覺恐怖，那麼當時的讀者是如何看待《醒世姻緣傳》這部作品呢？此外李教授又問道，若《醒世姻緣傳》借用並轉化了《西遊記》裏大量關於妖魔的修辭和意象，那麼為何同時代的《聊齋》沒有援取《西遊記》的敘事資源架構自身的敘事呢？與《西遊記》相較，《醒世姻緣傳》的救贖底線在哪裏？是作者西周生最後寄託在晁老夫人的善嗎？

劉瓊云教授回答，相對於過去研究者強調《醒世姻緣傳》中秩序的作用，她是刻意從「惡」的觀點來看這部小說。一般認為中國思想和文化傳統主性善，因此中國小說書寫往往強調因果，要求倫理秩序。但這書寫模式有沒有其他可能？即使一部作品藉由因果關係結構秩序，未必表示這樣的敘事慣性就缺乏對道德崩壞深刻的描寫，《醒世姻緣傳》即為明顯的例子。這部小說確實也展現出一種秩序，如各種動物的關係是一物剋一物，但相剋的秩序只是治標不治本，無法解決各種宿孽，最

後是因高僧胡无翳點化了狄希陳，狄希陳認清自身的因果，才能完全化解宿孽。但胡无翳出手相救，乃是因晁夫人為其恩人，晁夫人就其能力所及行善，以彌補其夫與子之惡行，當她解救胡无翳，同時便種下了善根，如同《醒世姻緣傳》作者講惡之蔓延如是一滴水、一點氣之擴散，善機、善根亦如是，這便是一種救贖的可能。

劉教授繼續補充道，為何《聊齋》沒有援取《西遊記》的敘事資源？可能的原因是中國文言和白話小說，處理的面向與文章風味大異其趣，白話小說的敘事偏向直接爽利。文言小說如《聊齋》裏的狐精大體偏於良善；白話小說《醒世姻緣傳》敘述的精怪則多為惡的表徵，因而有「魔君」這類的修辭指涉，似乎整個社會道德都要解體。也由於篇幅的差異，《聊齋》呈現的只是閨閣內部的問題，《醒世姻緣傳》則超出了家庭閨閣敘事的範疇，指涉整個汗濁墮落的世界。

最後劉教授談到她這篇文章或許太過強調「惡」的主題，因而造成李教授所說的恐怖氛圍。其實小說後半部是以嬉鬧的筆法敘述狄希陳和薛素姐的故事，因此消解了小說前段敘事可能隱含的尖銳和危險性。劉教授主要想指出的是小說前三分之一和後半的巨大差異，前三分之一因為缺乏因果框架，引發讀者道德焦慮，後半則讓讀者啞然失笑，綜合來看，這部小說的特色是一種驚悚又娛樂的黑色幽默的書寫。

## 第四場

主持人兼引言人：周伯戡（佛光大學佛教學系教授）

1. 劉苑如（中央研究院中國文哲研究所研究員）

論 題：嵩山受壁 / 長安開霸——劉裕西征與其英雄試煉

2. 廖肇亨（中央研究院中國文哲研究所研究員暨東京大學文學部客座教授）

論 題：覺浪道盛〈原道七論〉義蘊試析——從三教會同看近世佛教護國思想

3. 曹新宇（中國人民大學清史研究所副教授）

論 題：蓋廟與渡劫——明清寶卷文學及鄉村戲劇中的劫數與考驗

劉苑如教授的論文主要探討佛、道二教在南朝劉裕的英雄霸業路上各自扮演的角色。六朝時期南北分裂，動亂頻繁，其時佛、道承續漢代讖緯神學之餘緒，皆特別重視創業王朝的帝王神話。劉教授指出南朝劉宋開國君主劉裕，出生於門閥士族

掌權的東晉末，出身寒門，也因此重構其發跡歷程和帝王之路時，更需要不斷運用神異敘述的神化手法，樹立其聲望威信。英雄試煉的故事，正是劉裕創業神話中一重要元素。透過解析宗教神話寓含的啓示性修辭，劉教授檢視劉裕及其身旁的輔佐之士如何運用佛、道經中的末世啓示，將這位亟欲創造一己大業的亂世英雄，改造爲一位應天受籙的劉姓「真君」；並說明敘事者如何借用道教、佛教的內部經典，創造劉裕爲遭厄歷劫的應時受道者形象。

廖肇亨教授的論文探討晚明的佛教護國思想。廖教授先說明佛教護國思想一詞出自日本，平安時代的真言宗和天臺宗即被稱作護國佛教；綜合各家學者的說法，護國佛教所涉包含教法、儀軌、鎮護國家、安泰國家、講讀經典等，其中護國和儀軌密切相關。就中國佛教史發展而言，佛教護國思想從中古的天王信仰，轉入宋代的「忠義菩提」，繼之有金元之際的「孔門禪」、明清之際「以忠孝作佛事」之說、清末僧伽護國思想。此一精神譜系的發展特色一言以蔽之，可說是佛教叢林思想如何以佛教思想爲中心，消化吸收儒家思想的過程。作爲此一議題研究，尚可關注東亞宗教文化傳統的試煉書寫模式。另外，試煉書寫也可以是一個時代性的問題，如宋元之際、明末清初，牽涉到國家、宗教、政治、民族等複雜議題。

長期從事明清寶卷研究和田野調查的曹新宇教授，首先介紹一部《銷釋白衣觀音菩薩下生送嬰兒寶卷》。此作在黃玉樑《破邪詳辯》可見補錄。曹教授認爲黃玉樑稱這本經卷爲「邪教」寶卷，只是從查抄者的角度籠統言之；事實上這份寶卷的特色是它對下層婦女的備受壓抑與種種苦難，自然流露出質感分明的刻劃；加上其描述之男性形象均極其呆板，描繪女性的心理卻有敏感入微之處，因此推測該卷作者極可能爲女性。曹教授以明代嘉靖年間北直隸長城腳下，萬全右衛膳房堡守軍李賓（道號普明祖）所創的黃天道爲例，說明民間教派地方化的形態。透過寶卷、官方奏摺及田野口述材料，曹教授首先呈現黃天道在明末清初時期的組織運作；接著敘說乾隆二十八年直隸總督方觀承查禁「邪教」，下令拆毀黃天道寺院，挖掘其教首骸骨挫屍示眾一事始末；最後論證：儘管經歷教案，黃天道所存之佛像、道書卻在地方宗族的保護下得以存續，其信仰活動至今四百多年不絕。方觀承下令萬全毀廟剝屍所造成的驚恐，則成了當地的歷史記憶，直到今天，當地的民間傳說和鄉村戲劇中，仍保存著許多有關方觀承的故事。

三位講者發表結束後，周伯戡教授評論，首先指出現代史學著重個人和現代化政治、社會、經濟的關係，與人在其中的活動。傳統史學著重統治政權。這場發表

中，廖教授揭示佛教與統治政權的關係，討論被人忽視的佛教應用面；曹教授則著眼於常民或被統治者的宗教活動，這是宗教史 (history of religion) 的課題。周教授接著提問，許多民間的宗教，在清代常常被指控涉及叛亂，但實際上很多民間宗教實未涉及叛亂，到底民間的這些宗教在正常的情形下是如何運作？

李豐楙教授對曹新宇教授的文章補充兩點，一、丹道修煉原屬祕傳性質，然而一旦形成教派並稍微廣泛地流傳後，便可能產生「聚眾」的嫌疑。這些願意歸道的人，往往也熱衷於修煉。二、這些修煉團裏常有「劫變」、期待「救世主」、「千年王國」一類令當政者敏感的想法，引發當政者打壓教團。此外寶卷包含「潛話語」和「顯話語」，真正讓當政者害怕的是「潛話語」的擴張，因它有可能成爲「革命」的口號，這些都值得再深入研究。

黎志添教授觀察到劉苑如教授和廖肇亨教授的研究方法有一類似之處，即是二位學者皆把宗教與文學置於歷史論述當中討論，但宗教語言和文學語言的特質在於其想像性與象徵性，歷史語言的特質則在求實。若以西方所謂「差異性」來看（如德希達提出的 *différance*），差異性強調的是想像與現實世界的差異，當我們把歷史放到宗教與文學的世界中來討論時，如何處理較爲恰當？

劉苑如教授回應，若把歷史文本當作文學加以研究時，其差異在於歷史文本有一個原型，即英雄、帝王崛起故事的原型，但做文學研究時焦點較不在敘事的原型，而在不同文本間的差異。例如《南史》和沈約的《宋書》中關於劉裕開國的敘事，內容基本上沒有太大差別，但當同樣的材料被編織進入不同文本的位置時，便產生不同的意義，文學書寫就是在彰顯這些差異。宗教文本是一個理想性的文本，解讀宗教文本時，必須注意宗教文本與讀者之間的距離關係，宗教文本必須有感染性，能與讀者互動，在綿延的敘述中產生一種宗教感悟。由此可知，當一個歷史人物進入宗教文本，人稱、語調往往會產生變化，形成一種階級差異，並經由一再循環重複的事例，進入一種混沌的狀態。凡此即神聖性的敘述方式所形成的閱讀效果。

## 第五場

主持人兼引言人：楊玉成（國立暨南國際大學中國文學系教授）

1. 李玉珍（國立政治大學宗教研究所副教授）

論 題：癌末病房的西方入學通知書——郭惠珍的現代淨土往生傳

2. 蕭麗華（國立臺灣大學中國文學系教授）

論 題：鬼才與幻覺——李賀詩的魔幻書寫

李玉珍教授的論文透過道證法師（郭惠珍醫師，1956-2003）的靈驗記式書寫，分析當代佛教如何呈現病痛傷亡等身心試煉。佛教教義以生老病死為人生輪迴必經之苦難，平常病痛為四大違和所致，無藥可救之絕症則泛指為業障病。但是傳統佛教文獻中，病人本身相較於救病的菩薩諸佛是緘默的。同時身為腫瘤科醫師和病患的道證法師以身證道，其罹病修行的經驗成為一九九〇年代以來臺灣廣泛流行的另類靈驗記，甚至可能開創當代醫生抗癌書寫之潮流。李教授在結論中引用齊格蒙·包曼 (Zygmunt Bauman) 之語：「死亡是無法經驗的，建構死亡的知識者都是旁觀者，因此單純的、赤裸的、沒有轉圜餘地的死亡，是最荒謬卻最真確的真理。」<sup>2</sup> 面對死亡本身即是一種試煉。道證法師以現代人熟悉的考試經驗代替宗教的試煉，以同理心談信仰的急迫性；其見證的基本訴求，是以準備死亡代替現代醫學的無力療癒之痛。現代醫生加入此敘述行列造成的弔詭，科學與信仰之間的拉扯，消融於另一種修行的理性。

蕭麗華教授的論文則是意圖展開一條新的研究路徑，從宗教視角切入觀察李賀的心靈空間，並嘗試借用「魔幻書寫」的概念突顯李賀作品的特質，希望藉此得以連結詩人內在心靈的創作與宗教意識。蕭教授認為這種心靈意識無法以儒、釋、道的信仰傳統加以區分，作為創作過程到最後的生產，它必須是一個整體的心靈意識，最後化為詩人作品中「魔幻書寫」、「通感」、「幻見」的表述。

二位講者發表結束後，楊玉成教授綜合評論。楊教授以一位文學研究者的身分閱讀郭惠珍醫師的文章，較關注其文學層面，如敘事策略的展現。他分析《傾聽恆河的聲音》的特殊敘述魅力，來自於這本書敘述了幾十位癌末病人的故事；大量地敘述，似乎沒完沒了，但這綿延的閱讀經驗，卻能使讀者因浸潤在大量癌末敘事而生出佛教所說的慈悲心——無條件包容汙穢事物的德性，這可說是一種利他的「他者倫理學」。再進一步，楊教授認為郭惠珍醫師更深層的意圖是教導讀者「擁抱死

<sup>2</sup> 齊格蒙·包曼撰，陳正國譯：《生與死的雙重變奏——人類生命策略的社會學詮釋》（臺北：東大圖書公司，1997年），頁22-23。

亡」，書裏講述眾多故事，其實亦即郭醫師在述說自己的故事，使讀者可以同情地理解郭醫師面對癌症時可能遭遇到的恐懼，也看到她透過不斷地訴說，進而擁抱死亡，接受死亡。

接著，楊教授提到醫病關係的問題。一般以為醫療的目的就是治療，這是帶有目的論的偏見，因此當飽受折磨的慢性病無法被治癒時，醫學便失去了部分的價值。由於醫學關心的重點在於治療，而不在其治療失敗的後果，因此死亡便成為醫療系統之外的一個議題。倘若死亡被認為是治療的失敗，那麼終極來說，儘管現代醫學進步神速，但醫學仍是失敗的；因為人終將死亡，這是現代醫學無法處理的一個面向。宗教則擔負起安慰與提供救贖之職，讓我們重新檢視醫學，反思醫學為了治療而忽略病人感受的情感需求。

楊玉成教授接著評論蕭麗華教授論文，認為蕭教授從鬼怪到魔幻寫實到心理意識的分析富有層次，其魔幻寫實的論點頗具新意。過去的研究總是單一地說明李賀喜歡幻想，卻沒注意到李賀既「寫實」又「魔幻」的雙重性。蕭教授論文突顯出李賀的創意在於同時具備這雙重特質，並非單方面的幻想。但楊教授建議避開「魔幻寫實」這個詞彙，回到古代使用「真」、「幻」論述的語境。楊教授提到李賀的評者中，宋代張戒的評語頗為中肯：「只有花草蜂蝶，而不知世間一切皆詩。」<sup>3</sup> 李賀善於詠物，其詩充滿物質性、感官性，單獨看每個事物都很寫實，但組合起來卻能引發魔幻之感。

過去對於李賀究竟是一位主觀的詩人，抑或客觀的詩人，學者們有所論辯。楊教授認為：問題或許並不在於主、客觀，而是牽涉到世界觀的改變。中唐的「物我關係」、「天人關係」，或者說「感覺結構」變化很大。回到思想史脈絡，唐代劉禹錫〈天論〉和柳宗元〈天對〉、〈天說〉等論述裏常提到人定勝天的概念，此種論述較偏向人文主義。到了唐宋變革時期，一批新的知識分子觀看世界的方式出現變化，最後進入主體哲學思想，可見諸禪宗的明心見性及宋明理學。客觀而言，有主體，便相對存在客體。但對於李賀，主客體之別並非其核心關懷，他追尋的是「存有」，如「昆山玉碎鳳凰叫，芙蓉泣露香蘭笑」<sup>4</sup>、「女媧煉石補天處，石破天驚逗

<sup>3</sup> [宋] 張戒：《歲寒堂詩話》（北京：中華書局，1985年），卷上，頁14。

<sup>4</sup> [唐] 李賀著，王琦等注：〈李憑箏篋引〉，《李賀詩歌集注》（上海：上海人民出版社，1977年），頁31。

秋雨」<sup>5</sup>，這是一種破碎的存有，類似音樂可以撼動存有的作用；亦如繪畫中的「變形風景」，如清初石濤的作品便曾出現這類藝術形式。世界是變形的，以李賀〈高軒過〉詩表達便是：「筆補造化天無功。」<sup>6</sup> 錢鍾書《談藝錄》曾指出兩種寫作的類型：一種是陶淵明的「天人合一」；另一種就是日本漢學常講的「感傷詩人」，其作充滿距離、裂縫，感情強烈，追尋所不可追尋者，筆下的世界真幻交織，充滿華麗優美的修辭。李賀詩當近於後者。

李豐楙教授提問，目前臺灣的醫學院皆安排「死亡教育」課程，教授醫生如何面對死亡，若以郭醫師的著作做為醫學院的教材，不知學生反應如何？李教授回應，就她在醫學院的演講經驗，醫師們都很聰明，但並不太喜歡過多理論，反而希望能多聽到一些與死亡有關的實例，然後在實例中反應和省思。據醫學系學生表示，這種反覆描述就能達到心理療癒的作用。李教授也進一步提出值得思考的後續問題：我們在研究宗教與死亡議題之時，無論古今，紀錄實例偏少，類似《傾聽恆河的聲音》這類材料是否可能成為描述性的醫生的「往生傳」？目前研究較缺乏對死亡歷程的描述，未來的研究者是否有可能寫一個完整的往生傳的實例？

曾於癌症病房見習過的長庚中醫系學生提問，依其見習經驗，他發現臨床上，病患對身體感覺和疾病的敘述，醫師往往不知如何處理，在郭惠珍醫師的故事裏，郭醫師如何透過宗教協助理解病患的身體感覺並減輕其苦痛？

李玉珍教授回應，她接下來的研究會繼續採訪郭惠珍醫師的親友，處理郭醫師主體性的變化。此篇論文的目的在於從文類的角度，檢視這些文類在傳統和現代的細微改變，是否意味著宗教實踐方式也在改變？據李教授在醫學院演講之經驗，她發現現代醫療的著重點不是個人的整體性，而在個別器官的治療；由於針對個別器官治療，較難掌握病人的非生理感覺和痛苦程度。面對病人講述情緒化的言語，這方面醫生處理能力有限。但道證法師願意讓病人訴苦，因此病人感覺其痛苦被正視，是可與醫生討論的；道證法師亦為病人念佛以減輕痛苦，此舉安慰效果極大，故她深受病人的信任。李教授的核心關懷，在於現代社會如何對治人與死亡知識隔絕的現象？余德慧教授曾關注此問題，李教授認為當中值得持續探索的空間仍大，畢竟以專業醫生的心態或宗教家的心態治療病人很不一樣，當中還牽涉到醫病關

<sup>5</sup> 同前註。

<sup>6</sup> 同前註，頁 291。



係、醫療體制等複雜議題。

## 第六場

主持人兼引言人：王成勉（國立中央大學歷史研究所教授）

1. 黎子鵬（香港中文大學文化及宗教研究系助理教授）

論 題：壓迫與解脫——論清末時新小說《驅魔傳》(1895)的苦難書寫

2. 吳淳邦（韓國崇實大學中國文學系教授）

論 題：基督教中文小說陳春生《五更鐘》中的苦難與死亡

黎子鵬教授首先介紹《驅魔傳》(1895)。這是一部由中國基督徒郭子符創作的清末時期新小說，故事以魔鬼與上帝在天上的角力開篇，以魔鬼的詭計為重點貫穿全文，圍繞中國晚清時期吳家、卜家、準家中的人物展開，再套上一個扣人心弦的姦情謀殺案。黎教授聚焦於小說著力刻劃的主要角色之一——雙大姐，以論說《驅魔傳》中的苦難書寫。雙大姐貌醜、腳大、生母早喪、繼母惡悍、婚姻不幸，堪稱中國女性受苦的集大成者。其尋求宗教寄託的過程曲折，但最後苦盡甘來，天理昭彰，暗示其人不僅在宗教意識上得到覺悟，同時也是影響群體和轉化社會的契機。《驅魔傳》對個體生命的關懷同時也表現在對社會醜惡的批判，對國家革新的期盼，並援引更宏觀的天啓敘事，以惡為魔，以除惡作為上帝戰勝魔鬼的表徵。留心於《驅魔傳》中試煉主題的表現方式與書寫特徵，苦難與善惡問題交疊互攝的關係，以及此書對於中國傳統宗教元素的借用轉化。黎教授認為此作展示出中西合璧的苦難書寫特徵，體現了一次基督教與中國宗教、文學之間富創意的視域交融。

吳淳邦教授的論文主要處理《五更鐘》。這是一部美國監理會女傳教士亮樂月與華人基督徒陳春生共同編譯的基督教中文小說，一九〇七年於上海美華書館出版。《五更鐘》以林九如為代表，揭示華人之士人階層從不信基督到皈依基督的心路歷程。〈大凡八則〉表明此書的要髓為「平安」二字，出場人物以「平安」與受難二元對立加以區分。主人公名九如，其名來自《詩經·小雅·天保》，寓有「福祿壽禧皆如意」的意義，但是他入教前卻遭受種種磨難，面臨父子、婆媳、夫婦、子嗣、官場種種衝突、糾紛。九如不僅仕途不順，家庭也如地獄一般，五倫不和。諸般不幸，作者借龐鳳兮之口道出這些受難乃肇因於魔鬼的播弄陷害。吳教授再結

合傅蘭雅徵文小說《驅魔傳》中群魔之形象分析，期能一窺晚清基督教小說中的聖魔觀與善惡觀。吳教授認為融入「魔鬼」誘惑與人類原罪的主題，是晚清基督教小說中一重要的敘事特點。晚清社會各種惡弊敗俗到處蔓延，這些小說多將其源頭解釋成是抗拒上帝、誘人作惡的「魔鬼」在作祟。

二位講者發表結束後，評論人王成勉教授首先提到現代西方基督教研究對於 contextualization（中文多譯為「情境化」或「處境化」）此一研究方法的重視。Contextualization 指 text 和 context 之間動態的交互作用：text 在基督教裏意指 the word of god，即《聖經》；context 意指 a specific human situation，一個特定的人群處境。這個方法提供思考：宗教傳播的過程中，一個福音和特定時空環境的雙向互動；傳教者如何將宗教訊息傳給某些對象，並達到最大的影響力。除了基督教，此一思考方式亦適用於其他宗教。任何宗教的傳播，傳教者皆須考慮其對象及當地文化特色，以達到普及和廣泛的效用。

二位講者都提到因為基督教元素的加入，豐富了中國小說。王教授補充：十九世紀基督新教進入中國而產生的宗教競爭，亦值得注意。新宗教如何看待過去的、本土的宗教？從利瑪竇以來的傳教士關注的就是這些問題，我們可以看到基督教小說裏拐彎抹角批判佛教；同樣地，利瑪竇先拉攏儒家人士，批判佛教，然後再用基督教補足儒家的不全，最後高舉基督教，可見他們的宣教策略雷同。注意宗教競爭的歷史背景，有助於我們看到宗教小說的特色及其背後的傳教士心態。

吳教授透過與《驅魔傳》比較，呈現《五更鐘》的特色。王教授提醒：《五更鐘》是翻譯小說，這點特別值得注意。受歷史訓練出身的王教授對於歷史背景特別敏感，指出若要比較這兩部文本，應特別留心其出版時間的差別。《驅魔傳》和《五更鐘》分別出版於一八九五年和一九〇七年；一八九五年是晚清教案的高潮，而一九〇七年處於一九〇一年至一九二〇年間，這段期間在教會史上是宣教的黃金時期。兩個時間點的重大差別，在於因為義和團的戰敗，造成抵擋宣教的最後一道關卡被瓦解，晚清仕紳看到義和團的下場，便沒有人敢再出頭反教；其次是科舉廢止，當時社會變動快速而劇烈，兩部相距十多年的作品，其比較的基準值得再更仔細地討論。

最後王教授提出「何為宗教小說」之間，以引發進一步思考。若說《五更鐘》是傳教用的福音小說，那麼徵文比賽作品《驅魔傳》可否算是宗教小說或基督教小說？回到當時歷史背景，《驅魔傳》乃是針對社會時弊，如纏足、鴉片、時文所寫，

王教授認為此類作品較近於命題作文，藝術匠氣較重。真正的宗教小說必須將宗教情懷內化於作品之中，以張曉風的作品為例，她沒有刻意寫基督教文學作品，但基督教情懷不自覺地在其作品中流露，這種力量跟徵文作品大異其趣，判然二分。

## 圓桌討論

會議最後在與會學者對於宗教與文學研究的思索與展望中，逐漸進入尾聲。李豐楙教授建議未來可進一步將宗教儀式和圖像納入，擴展討論宗教與文學的面向。楊玉成教授綜合其研究經驗、感受與思考，談論宗教之於其文學研究的角色與意義。楊教授自認不是任何宗教的信徒，但宗教對他而言，是一個他者的力量，是可以開啓、超越自身的一種力量。若拋開宗派教義，不同宗教背後或許有一個共通的東西可以探討。此外，宗教與文學如何相互影響的議題，值得關注。現今文學研究的範圍已不只限於純文學，而擴展至廣義的文學文本，當中往往既具宗教性，亦富文學性。有時我們討論一個文本，會忘了它原本的意義，即其文學性何在？其實文學性的內涵可以是廣義的，一個文化文本，只要能對當時的社會、文化、不同階層有所觸動，就有文學性。

黎志添教授則分析宗教與文學研究必須面對的幾個重要課題。首先，黎教授認為面對宗教與文學的關係，我們應該強調「與」的面向，未必需要強行聯繫二者。是否真的有道教文學？基督教文學？這些都是可以再深入檢視的問題，若要談宗教與文學的對話，最大的問題便在於如何界定研究的範圍與方法？Paul Ricoeur 曾從語言的角度切入，析論宗教語言、文學語言與哲學語言的差別，認為宗教語言和文學語言較為接近，原因在於兩者都充滿語言的想像力；用他的語彙說，即是宗教和文學語言皆屬 poetic language，此為兩者的共通性所在。尤其是中國文學語言中充滿了宗教的象徵、語彙、概念和實踐，因此解讀困難。誠如余國藩教授所言，研究《西遊記》必須了解道教的內丹世界，唯有深入宗教傳統，才能對文學的解讀更上一層。但困難的是兼通宗教和文學的人稀少，現在很多文學研究是利用宗教研究的二手資料套到自己的理解當中，能否進入原文的世界很成問題。對中國宗教的研究者來說，必須了解的是中國人的宗教信仰是聖俗不分的，不能用二元論（如西方的聖凡差別）來談中國人的宗教性。因此訓練兼通兩方面的人才，對於深化文學與宗教研究，相當重要。

此外，學科的定位也很麻煩，宗教與文學二者背後的概念和研究方法不同，研究者必須舉實例詮釋，有意識地自我批判，並小心使用文獻。宗教研究者使用文學的材料時，不當逕以為當中的宗教成分全屬真實，因為那常常是當時宗教圈外的人在寫內行人的東西，因此使用非宗教的材料談宗教內部的事情，要非常小心。宗教研究和文學研究，自身的研究方法一直在改變，黎教授認為這是未來宗教與文學對話時必須面對的挑戰。