

第五章 魅力下的林清玄旋風

台灣問題最癥結的所在是哪裡？有的人認為事出在政治民主化過程的危機，有的人認為是經濟自由化發展過渡的病象，有的人認為是社會商業化帶來的舊道德的淪喪和舊倫理的崩解，在我的看法裡，這些見解都對，但它都是刀背、刀面或刀柄，真正的刀刃在哪裡呢？我認為是文化——是文化的品質沒有真正的提高，是對文化的誤見與謬見。我們的舊文化已經失落了，新的文化秩序卻沒有成長，所以弊病就來了，這些弊病有的從政治、有的從經濟、有的從社會，乃至於從各個有縫隙的地方流蕩出來，瞭解到這一層，其他的問題不就很清楚能夠捕捉了嗎？

——林清玄《溫柔的世界》

林清玄從「菩提系列」開始將佛學與其學佛的體驗當做寫作的題材，嘗試將佛學與文學作一個完美的結合，此舉造成一股「林清玄旋風」，席捲著當時台灣的文藝出版界，這種奇特的風潮卻有別於一般的宗教現象，因為它沒有共同的儀式¹、共同的聚會、共同的目標與共同的人物，它是由一大群隱形的讀者與閱聽者的支持所造就而成的一股力量，雖然這般崇拜不相同於宗教狂熱的模式，然而這其中卻有著殊途同歸、異曲同工之妙。

¹ 根據社會人類學的觀點，共同儀式的主要功能是集體效忠這種情感的表現與再確定。他們認為：人們聚集在一起做儀式，是為了要顯示與進一步加強他們認同與凝聚的意識。詳文請參見：Loan M. Lewis（譯者：黃宣衛、劉容貴）《社會人類學導論》，五南出版，台北市，民74年1月，頁146-151。

說教，在物欲橫流的現實世界裡不啻是一股清流，切合現代人的需要。」²而林清玄自己也說：

我想「林清玄現象」，不只是我一個人所造成的，除了我的家人之外，有很多人幫助我、提供我。在早期，「人間副刊」主編，後來，「皇冠」、「九歌」出版社獨具慧眼，肯定我寫作的的能力。今天會有林清玄，都是大家這麼好，給我提拔、疼惜、幫助我更成長。³

可見，除了林清玄本身文學創作的魅力外，林清玄善用影響人心的大眾傳播與著書立言的傳播媒介，以及當時的時代背景和人文現象亦是討論「林清玄旋風」時不可忽視的一環。本章就針對林清玄運用的傳播媒介、大眾傳播以及造就林清玄現象的台灣人文心態、社會、宗教信仰現象做一解析，藉此瞭解究竟是什麼樣的行銷包裝策略與時代環境成就了林清玄；而將林清玄捧為教主、救世主的信眾又抱持著怎樣的崇拜與造神心理，其中的緣由和脈絡又是如何。

第一節 掌握人心走向的方式——論林清玄運用的傳播媒介

澆枋先生分析林清玄的魅力時說：

他低沈富磁性的聲音，就像他的文章一樣，不僅有個人獨特的魅力，亦有一股鮮活的生命感汨汨流出，時而讓人沈思，時而叫人振奮，一段段的話像一首首動人的生命樂章，與台灣歌謠的背景音樂，相互交融出篇篇鮮活的生命交響曲。原來，人聲也可以是一種音樂，它觸動的是你那久未啟發或從未觸及的心弦，而且餘音繚

² 本報書評小組：〈雖見濁世出清流 似乎仍缺些什麼《拈花菩提》〉，《民生報》，民 77 年 7 月 18 日。

³ 林明德策畫：〈一場「禪」的盛宴——「林清玄現象」的探討〉，《明道文藝》第 225 期，民 83 年 12 月，頁 24。

繞，久久不去。⁴

據上文以論，對於喜愛林清玄創作的大眾而言，林清玄的文字與聲音具有讓人無法抗拒的魅力，讓接觸他作品的人產生生命的感動；其純真的情感，更讓他不論是藉由國語或台語在「立言——演講和有聲書」與「著書」時，都能夠自然無痕地流露出至高的智慧，甚至讓林清玄成了出版界的新寵兒。

一、文以載道的著書

根據統計，從民國六十五年林清玄的第一本著作《蓮花開落》到民國八十五年他的第一百零三本著作《走向光明的所在》以來，林清玄銷售出去的作品已達五百萬冊，加上民國八十六年到八十九年的出版成果，林清玄的表現在出版界已創下了十分優秀的佳績。光把林清玄出過的書疊起來，就足足高過林清玄的身高了，所謂「著作等身」，林清玄應是當之無愧的。

從早期到現今，林清玄的創作歷程一直是脈絡相承的，不過，不論他創作形式作了多少的轉變、他生命歷程經過了多少的波折起伏，支持林清玄一直在創作界中屹立不搖的，就是他自認為「文以載道」的信念了。所以，當他碰到人世間美好的事物，他忍不住地發文讚美；當他遇到現實社會的弊端時，他禁不住地發文反思；當他感悟到大自然的奧妙，他擋不住地發文讚嘆；不論是自然山水、花草樹木、田園風光、人間世相，在林清玄的筆下，都被賦予了細緻入微的文字生命。

這樣多愁善感卻又正義善良的個性，使林清玄的創作源源不絕。對於現代人醜陋的一面，他滿懷悲憫、寬容、關懷與期待，例如他在《鳳眼菩提》中提到：

人聲車聲嘩然醒來，那時候就能感受到城市某些令人憂心的品質。居住在這個大城裡，我時常思索著怎樣來注視這個城，怎樣

⁴ 澹 枋：〈似有天籟書中來——記林清玄有聲書《老先覺的話》〉。

找到他的美，或者風情，或者溫柔，或者什麼都可以。⁵

對於人生負面的情境，他充滿智慧、定力、觀照與覺醒，例如他在《煩惱平息》中提到：

如果能在美麗中欣賞美麗，在痛苦中覺醒痛苦，在煩惱中觀照煩惱，在悲哀中超越悲哀，在每一個生命的過程、生活的片段都保有堅毅的心情、廣大的氣度、莊嚴的胸襟，也就好了。⁶

對於人生正面的情境，他懷抱感恩、珍惜、愛護與疼惜，例如他在《寶瓶菩提》中寫到：

我們之所以無謂，是因為我們可以把生命帶進我們的心窗，讓陽光進入我們的心，令自己光明；讓和風進入我們的胸懷，洗滌我們身心的塵埃；讓雨水落入雜亂的思緒，讓我們澄明如雲；甚至，讓鳥唱我們的心聲，讓花開我們的顏色。有時張開胸懷如藍天，來包容這整個世界；有時蹲踞如一株草，來仰望並感恩這個世界。⁷

總之，林清玄遇到人世間的所有事物，不論是善是惡、是好是壞，他都想將他的心境訴諸於文字，因為他知道，唯有將他的意念化作一篇篇的文章，他用以自我期許的「文以載道」信念才得以流芳百世、永垂不朽。

二、自然有味的立言

（一）、演講

在林清玄的創作事業達到顛峰時，他除了跨足有聲書的出版外，更致

⁵ 林清玄：《鳳眼菩提》，九歌出版，台北市，民76年2月10日，頁26。（菩提系列2）

⁶ 林清玄：《煩惱平息》，書評書目社出版，台北市，民81年10月，（自序3）

⁷ 林清玄：《寶瓶菩提》，九歌出版，台北市，民78年7月10日，（自序）頁6-7。（菩提系列7）

力於和一般民眾面對面溝通的演講，直至今日，每年近二百場的奔走 讓聽過他演講的人已逼近三百萬人次。他回憶：

近十年來，我曾做過連自己也數不清的演講，從幼稚園講到博士班，從軍人監獄講到行政院，從小型讀書會講到大企業，從齋戒會講到佛學研究所，從各大學講堂講到各文化中心，從小學補校講到中央圖書館，足跡遍及全省每一個角落，每一個階層。⁸

可見，林清玄花了大量的時間和體力去接觸大眾、擁抱大眾，他不論場地的大小、對象的貧富、職位的高低、年記的老少，他對所有願意聽他演講的人，使盡渾身解數，為的就是捉住更多人的心。

由於林清玄演講次數的繁多，使很多人以為林清玄是個能言善道的人，其實從前面幾節我們可以知道，林清玄從小便獨來獨往，內向又不善辭令。既然如此，他卻又能每年四處奔走，每月至少六到七場地不斷演講？其實，這是林清玄憑著他一直想為台灣社會做點什麼的使命感，以及信佛後，他想將佛教的信念運用在日常生活中加以傳達，所以，他逼迫自己除了「著書」之外，還要為那些看不懂字的老人「立言」，而演講正是「立言」的一種非常實用的好方式。

起先，林清玄先在朋友的道場「菩提園」演講，一個月一次，每次講題都是由聽眾提出，林清玄因此知道了人心的走向，於是，他一邊演講，一邊學習如何演講，他的演講，就在一場一場的實際經驗中越見熟練和順口，更練就出親切、幽默、充滿感情的語調以及音色表情，加上聽眾給予他很多的回饋，於是演講的邀約一場接著一場，他現在已經演講了上千場，還贏得了「名嘴」的稱號。

然而，林清玄是學佛後才開始演講的，基於他演講的出發點是為了傳達人人可以學佛的理念，所以他不論演講的規模大小，就算只有一個聽眾，只要能觸發人的佛性，他便會不辭辛勞甚至不求酬勞地義務為他們演講。雖然林清玄曾謙虛的說過，只要有一個聽眾他就願意演講，然事實上，林清玄的演講卻是場場爆滿、座無虛席，即便是他連續五年為文化藝術中心的菩提義講，亦是如此。究竟是何因素讓林清玄的演講具有如此大的吸

⁸ 林清玄：《以有情覺有情》，圓神出版，台北市，民 81 年 7 月，（自序）頁 10 11。

引力？筆者認為，除了林清玄的誠心外，最大的原因，就是他每場演講的題目均能因人而異，針對來聽演講的對象不同而有不同的主題，從監獄囚犯到企業老闆，林清玄以聽眾的需要做為演講的腳本，所以他的題材永遠不會匱乏，自然各行各業的人都能接受林清玄的傳教模式，甚而視他為救世主。

當然，善於行銷的林清玄絕對不會只讓演講只成為人們聽過則忘的一段回憶，他不但將演講錄成卡帶出售，還將錄音整理成書，加以編輯出版。如：《在蒼茫中點燈》、《清靜心看世界》、《天邊有一顆星星》、《心海的消息》、《身心安頓》、《煩惱平息》、《柔軟心》、《三心》、《以有情覺有情》等。筆者認為，林清玄如此的行徑，可謂「一魚三吃」，把喜歡書籍、演講、錄音帶等各種口味的消費者通通一網打盡，絕對沒有漏網之魚，讓他們不知不覺地從口袋裡掏錢購買「新瓶裝舊酒」的產品，這般高明的手法，我們誰敢說林清玄不是一個掌握賣點的銷售高手呢？無怪乎，聽過林清玄演講的人近三百萬，因為他們就算沒聽過現場的演講，也聽過演講錄音帶；沒聽過演講錄音帶，也看過演講後整理過的演講集，如此不斷地宣傳與大小通吃的策略，不讓林清玄成為暢銷作家都是不可能的。

（二）、有聲書

有聲書是一種打破書面文字有限性的一種創作形式，它既有視覺的享受，更有聽覺的感觸，和書文、音樂的單一性截然不同，使消費者能夠同時擁有視、聽的藝術饗宴。因之，有聲書的創作，若能巧妙結合，便能夠使這兩種藝術的張力開展至無限，而林清玄正是此種創作形式的箇中翹楚，更是帶領有聲書創作的先驅。

民國八十三年三月，林清玄首度出版《打開心內的門窗》有聲書，這套有聲書的製作過程歷時一年十個月，支持林清玄做此工作的動力，在於他是為了自己的母親和眾生而做，所以他想在以國語為主的「演講」外能夠以台語的方式，錄製一套母親聽的懂的有聲書，甚至還細心的籌畫一首主題歌來增強這個有聲書的親切性，這首歌就叫做「打開心內的門窗」。

當林清玄製作《打開心內的門窗》有聲書時，他萬萬沒想到這套有聲書一推出便搶購一空，並在讀者的要求下再增國語版。這套有聲書在短時

間內銷售突破十六萬套，總銷售錄音帶超過三百二十萬卡，至少有四億五千萬元的銷售成績，被譽為「有聲書出版品的創作典範」，帶動了當時有聲書的出版風潮。

此外，林清玄出版了一套兩卡帶一小本書的台灣諺語《老先覺的話》，根據澆枋先生所言，林清玄這本有聲書與一般整理和發揚台灣諺語的書籍不同，因為這套有聲書：

不僅讓他藉由文字詮釋台灣諺語中的禪心禪趣，同時，透過他那原味十足的台灣話，將台灣語言中生動有味的意涵，自然貼切地表達出來。⁹

唯此乃見，林清玄的有聲書充滿了鄉土和禪意的融合，使他的作品擁有了獨特雋永的自然韻味。

八十五年七月，林清玄再度推出《打開心內的門窗》續作——《走向光明的所在》，還邀請了謝長廷、蘇貞昌、劉俠、白冰冰等名嘴，以座談會的方式舉行新書發表會，目的是想打鐵趁熱地搭上之前《打開心內的門窗》大賣的班車，期望能再度掀起另一波的搶購熱潮。而事實也證明，林清玄的有聲書策略十分成功，讓林清玄的創作魅力加分不少。

第二節 影響社會人心的報導——論林清玄使用的大眾傳播

早期米乖兒 (McGuire, 1974) 從心理學出發，深入探討使用滿足的心理動機，精心勾畫出閱聽人在媒體使用方面的八種可能的認知心理動機 (cognitive motivations) 和八種情意動機 (affective motivation)，總共十六種心理動機。¹⁰不論閱聽人是抱持著怎樣的心理需求去接觸大眾傳播，大眾

⁹ 澆枋：〈似有天籟書中來——記林清玄有聲書《老先覺的話》〉。

¹⁰ 內文詳見：林東泰《大眾傳播理論》，師大書苑出版，台北市，民86年，頁324。

傳播所擁有的社會功能¹¹往往影響和操縱著閱聽者的認知、觀念與行為¹²。林清玄的創作能夠達到顛峰期的因素之一，就是林清玄在大眾傳播的大量曝光所產生的廣大影響力所致。

當每位作家將其創作公諸於世並出版販賣的同時，都希望自己的作品能夠深受消費者的喜愛，然而，如何讓大眾獲知新作品的誕生？大眾傳播就扮演著很重要的角色。在現今傳播氾濫的社會裡，新的產品若不藉著大眾傳播加以推銷，實在很難打出知名度，而林清玄正是十分瞭解資本主義是場地掌握住了這個影響社會人心的好方法。

（一）、報紙與期刊雜誌

從林清玄開始從事文學創作以來，林清玄的新聞便大量地出現在各報章雜誌，以存有的文獻看來，報導有關林清玄的創作、事蹟、傳記、評論的報紙就多達八十餘篇，而期刊雜誌類的報導，也有近四十餘篇。這為數眾多的報導，有評論其創作、人格的；有蘇貞昌、劉俠等各大名人推薦其新作的；也有林清玄自己抒發的小品專欄；更多是探討林清玄成就與特色的報導，這對一般從事文學創作的作家而言，是何其的特殊與光榮。

林清玄曾長期在報紙雜誌上登專欄，因而，即使尚無購買林清玄作品的消費者，也很可能在報章雜誌上閱讀到林清玄的單篇文章，此舉讓讀過林清玄作品的人數又增加不少。此外，由於報章雜誌的接受者所包括的社會類型十分廣大，各種年齡、職業、生活方式、性別、宗教信仰等大眾都有可能接觸平面傳播，所以林清玄的許多新書，都靠報紙雜誌所提供的資源達到宣傳的效果，尤其是刊登在報紙雜誌上的廣告部分，往往讓林清玄的新作剛推出就造成一股討論的風潮，進而網羅了各行各業的消費者。

¹¹ 拉斯威爾（Lasswell）曾指出，大眾傳播有三個重要的社會功能：1 守望環境的功能。2、協調統合的功能。3、傳衍文化的功能。其他各家也紛紛指出大眾傳播的其他功能，詳文請見：林東泰《大眾傳播理論》，師大書苑出版，台北市，民86年，頁319-323。

¹² 施蘭姆和波特（Schramm and Porter, 1982）曾將相關的理論加以整理，提出七個理論模式，即魔彈說、有限效果說、使用與滿足說、採用—傳布說、勸服論、認知和諧說和訊息論。詳文參見：徐光國，《社會心理學》，五南圖書出版，台北市，民85年，頁236-237。

（二）、電視與廣播

民國七十五年，林清玄開始跨足於電視界，他除了擔任記者，還兼任了中華電視公司企畫部的企畫。這是林清玄第一次接觸到電視傳播，不過他此時從事的只是幕後的企畫，並未走到幕前，而這個首次的電視嘗試只維持了一年，民國七十六年，林清玄便辭去了這項工作，專業於寫作。

不過，林清玄似乎和電視的緣份無法切斷，因為，在林清玄專事寫作後的第五年，林清玄寫作的知名度，讓台灣電視公司覬覦不已，故邀請林清玄主持台灣電視公司「生活札記」電視節目；此外，中國廣播公司更邀請林清玄主持每天清晨的「清涼時間」。唯此乃見，當一個作家的在文壇有了舉足輕重的地位時，電視、廣播等大眾傳播便會力邀此作者跨刀主持，如今日的作家兼主持人：李敖先生、苦苓先生、周玉寇女士 等。其緣由除了大眾傳播欲藉該作家的知名度吸引閱聽者、提高收視、收聽率外，該作家也希望藉大眾傳播的功能替自己建立更雄厚的傳播魅力，兩者的關係可謂各取所需、相得益彰，而林清玄當初跨足電視、廣播的原因，應和此緣由有著密不可分的關係存在。

（三）、基金會

為什麼林清玄在著書與立言之外還要成立「基金會」呢？林清玄認為：

一般人以為人心被壞事政治或經濟等的因素，我確認為是沒有好的教育，所以我想成立有關教育的基金會，在思想、品質上做柔性改革，成立一個獎勵各種人才的獎學金，試圖用各種方式使人覺醒，阻止這個社會再敗壞下去。¹³

所以，當民國八十五年林清玄的創作事業達到高峰時，他除了運用大眾傳播與媒體替他塑造了美好形象外，他更積極籌畫成立「林清玄平常人教育基金會」，準備為教育工作付出一點自己的心力。

¹³ 引自：唐鎔：〈《他們的成長路》存心不讓你昏沉的——林清玄〉，《中華日報》，86年1月1日。

至於為何服務的對象是「平常人」，他說：「社會只注重『人才』，忽視平常人，豈知平常人中間也有許多等待發掘的人，只要好好栽培，他們照樣發光發熱。」¹⁴於是，林清玄決定要好好照顧這些人。這對佔了社會絕大多數的「平常人」而言，是多麼美好和受重視的，畢竟，在台灣以往升學掛帥的環境中，「平常人」往往不如「人才」受到大眾的肯定和照顧，更別說有人為他們成立基金會了。林清玄如此高深的手段，顯然又能達到收買廣大的「平常人」的讀者，而他如教主般的形象，也就更令人望之彌堅了。

第三節 台灣獨特的社會人文現象

如林清玄在《溫柔的世界》所云：「西元兩千年將是個異常紊亂的時代，一個物質化、冷漠、無情、剛硬而且僵化的世界。 將來的世界不但會越來越僵化、冷漠無情，人與人之間的關係也會越來越複雜，溝通越來越少。」¹⁵接著他又說：

自有人類以來，整個世界一直在變動，人對未來的世界會有些惶恐，問題就在於人所看到的世界，通常都只是用我們的五官跟身體去感受，如眼睛所見、耳朵所聽、鼻子所聞的世界，或嘴巴說出的話，所接觸到的世界。¹⁶

因為現今的社會變動非常的急速，人們往往過於在乎外在的物質享受，不是爭名於朝，就是爭利於市，常常忽略了自己精神層面的提升與內在心理的需求。林清玄曾在《身心安頓》中提到現代人的特質是：

¹⁴ 張夢瑞：〈為「平常人」成立基金會——林清玄要帶讀者攀登更美好的境界〉，《民生報》，民85年4月14日。

¹⁵ 林清玄：《溫柔的世界》，大村文化出版，台北市，民81年10月，頁72-73。

- 1、定力薄弱，心性浮躁。
- 2、慾望強盛、煩惱繁多。
- 3、資訊繁忙、知識豐富。
- 4、我執強烈、隨波逐流。¹⁷

因為有這四種特質，而導致現代人戒心薄、定力浮、慧力淺。

張樹倫先生曾在〈當前台灣文化現象的省思〉一文中將台灣社會文化變遷的方向分為三部分：

- 1、從傳統農業社會轉型維現代工商業社會，並邁向資訊社會。
- 2、從權威到民主——從早期戒嚴到民國七十六年解嚴，開放黨禁、報禁，民國八十五年總統直選，民國八十九年政黨輪替，快速的朝民主化發展。
- 3、從貧窮到富裕——在一連串經濟計畫和改革下，人民生活日漸富裕，已邁入消費社會。¹⁸

然而，現代社會產生英雄式崇拜的關鍵，就在於現代人所處的社會是非常庸錄冷漠的，其因來自於台灣擺脫農業社會後多元而快速地轉變為工商化、現代化、資訊化社會所衍生的種種社會人文現象，因為有這樣的現象，所以造成了現代人的特殊心理發展，本章就以中西文化的融合與衝突、傳統價值體系的崩解二個方面，配合林清玄的相關言論，來探究現今台灣社會人們獨特的各種現象，以及林清玄對於此種現象的看法為何，進而推究這些現象與林清玄之所以興起的對應關係。

¹⁶ 同註 15。

¹⁷ 此段摘錄自：林清玄，《身心安頓》，書評書目社出版，台北縣中和市，民 80 年 1 月，頁 218-228。

¹⁸ 張樹倫：〈當前台灣文化現象的省思〉，《人文及社會學科教學通訊》第 11 卷第 2 期，民 89 年 8 月，頁 60。

一、多元文化的融合與衝突

台灣所處的地理位置十分特殊，雖然面積不大，卻是亞太地區的營運及轉運的樞紐，因此歷代以來，都是各國兵家必爭之地，加上台灣曾經歷過荷蘭、西班牙與日本的殖民統治，所以台灣的社會文化充滿了多元化與異質性。沈清松先生曾提到，台灣地區的文化是分別由幾個性質有別，但有相互重疊的社會底基所形成的文化體系所構成的：

- 1、首先是先民所帶來的傳統中華文化和民間信仰
- 2、其次是殖民國家的文化影響
- 3、再次是工業社會變遷所蘊含的文化動力
- 4、最後則有歐美先進國家的文化影響。¹⁹

理論上，即使外來文化與傳統文化有顯著的差異，但不代表外來文化與傳統文化的關係就必須是絕對的對立關係，因為只要有一個良好的新體系將外來與傳統文化的思想、制度、信仰、價值加以貫穿和重建，就能融合出適合台灣環境的新文化。根據葉啟政先生的看法，台灣屬於一個「移民的社會」，具有移民社會常見的邊際性格。他說明其中的原因：「一方面他乃保有母社會的文化傳統，與母文化產生濃郁的情感；另一方面，卻因有了隔離，而又保留一些特有的地方次文化色彩。」²⁰所以，台灣是個既摻有中國傳統文化思想，又摻有各種次文化的展現所。²¹

至此乃見，台灣的社會人文的組成是非常歧異分雜且豐富多彩的，尤

¹⁹ 除了這四項之外，張樹倫先生還加上了第五項元素，就是原住民文化。本引文引自：張樹倫〈當前台灣文化現象的省思〉，同註 18，頁 62。

²⁰ 葉啟政：《社會、文化和知識份子》，東大圖書有限公司出版，台北市，民 73 年，頁 226。

²¹ 關於次文化的形成因素，請參見：葉啟政《社會、文化和知識份子》，同註 20，頁 226 227。

其在近十幾年，資訊、傳播、交通與科技的發達，使得外來文化（此指以科技為主導的西方歐美文化）得以大舉進入台灣，台灣的本土文化（此指融合中國儒家倫理為主的大傳統文化與台灣地方次文化之小傳統所形成的本土文化）受到了極大的衝擊，這時，尚未有更完善文化體系的台灣社會自然而然產生了本土文化與外來文化的衝突。

（一）、中西文化的異質性

文化傳統使人不至於妄自尊大，且使人由自覺內心美好的內涵而謙沖為懷；也使人得以領悟意義，發現典型。²²但是因著歷史的機緣與地理位置的特殊，台灣成為了一個文化薈萃的寶島，但是多元文化的刺激未必能夠帶來全面的吸收與融合，外來的文化是否能夠適時地為台灣帶來美好的前途，端看外來文化與台灣固有文化「質」上的差異何在？以及台灣在面對外來文化的基本架構健全與否而定了。根據葉啟政先生的看法，中西文化的差異點如下：²³

1、中西文化基本精神的差異

晚近的西方文化注重人生而平等的契約觀，人際關係建立在責任與義務的責任觀念上；而其生命觀則建立在基督教的原罪哲學和希臘的人本平權精神，所以西方人努力工作以贖罪，並有人定勝天的信心；此外，重法律與制度的「外王」哲學更是西方文化的中心骨幹。

至於中國人注重人際關係間的親疏等級的人倫觀，講究天人合一與契合自然，人既受命於天，就必須往自己內心發覺無限的泉源，形成了中國人的「內聖」哲學，偏重道德的形而上學。

2、中西文化基本性格的差異

西方文化最初受到希臘人本精神的影響，體現於近代的民主法治制

²² 吳美玲：〈《心海的消息》閱讀心得〉，《書評》第5期，民82年8月，頁69。

²³ 對於中西文化的異質性，葉啟政先生的立論鞭辟入裡，故本段乃將葉啟政先生的分析加以摘要敘述，詳文請參看：葉啟政《社會、文化和知識份子》，同註20。頁178-180。

度和科技工業體系中，其中，重視創新和肯定變遷的「創新移動」觀，使西方人對維持和擴張社會獨立生存的條件(尤其是科技工具)有著較有效的功利性格控制力。這種控制力是西方工業富裕經濟的基礎，也是西方文化具優越壓勢的基本動力。所以，西方人的性格是「進取」、「尚新」、「求變」和「控制」。

中國人則因長期依賴農業生產技術，在眾多的人口壓力下，不變的生產方式使得生產報酬遞減，結果使廣大的中國人一直處於長期匱乏的經濟環境中，因而養成了「安份」、「守己」、「知足」和「順應」的「傳統定位」性格，傳統遂成為絕對無比的權威，社會就在傳統的連續綿延之下，維持此秩序的穩定。

據上文以論，西方的文化是具有優勢的「生機控制文化」²⁴，而中國人因著傳統性格造就出的是「道德性文化」，當西方異質且富生機的精緻科技文化東進時，中國的固有文化受到了競爭、對立與威脅，如何在優勢的西方生機控制文化的影響下，不讓中國文化淪為劣勢的邊陲地位？這是當今中國人該警覺自省的重要議題。

至於台灣，張樹倫先生曾經提到：

台灣地區的文化是由幾個性質有別，但又相互重疊的社會底基形成的文化體系所構成，包括了先民帶來的傳統文化和民間信仰，殖民國家的文化影響、工業社會變遷所蘊含的文化動力以及歐美先進國家文化影響等。由於台灣文化本身的異質性，造成了文化整合上的困難。²⁵

唯此乃見，即使是同質性很高的外來文化對以傳統文化為主流的台灣都會多少產生抗拒的情緒，更何況是異質性極高的外來文化，人們的行為便會產生兩種極端的情形，第一種就是毫不篩選地過度崇拜學習；另一種就是產生了雙重破與立的困境。

²⁴ 「文化的生機控制性」的意義，根據葉啟政先生的看法：就其本質而言，它乃只一個社會對掌握社群中成員獨力生存與發展之有利條件的程度。就人類的歷史來看，「科技創新」（包含科技上的器用、制度與觀念上的創新）乃使人類更有利控制外界以生存與發展的條件，因此一個文化之中「科技」愈發達，我們稱之「文化生機控制性」愈高。同註 20，頁 179。

(二)、多元文化帶來的困境

1、對外來文化的過度崇拜

當我們論及外來文化對我們的影響時，美國與日本對台灣的影響應是最為顯著的，一如蕭新煌先生所言：「由於日據時代的深厚基礎，以及日本文化在歷史、地理以及文化內容上與台灣文化的親近性，日本文化對台灣的民間文化的影響從未間斷。我們可以在生活文化的各層面看到日本文化的影子。」²⁶就吾人所識，即使台灣已脫離日本統治近六十年，台灣對日本文化的認同與崇拜一直是有增無減的，當前吹起的「拉麵風」、「日劇風」以及一直以來的「哈日追星風」就是最好的崇日寫照。在日本對殖民的五十年間，日本以高高在上的統治者姿態統領著殖民地的台灣，當時被統治的人民對日本存有著既對立又肯定的矛盾心理，對於日本生活上的效率與紀律也有著敬畏的情愫，延續至今，台灣的民眾對於日本的產品總有著比台灣好的觀念，所以，不論是食、衣、住、行、育、樂各方面，只要是日本的就是品質的保障，這種崇日的情形在台灣的社會中十分的普遍，真可謂「有過之而無不及」。

至於對美國的依賴與崇拜，多來自於科技、經濟、教育與民主制度等方面。美國經歷了兩百年的民主改革與科技發展，如今成為民主國家與現代化的龍頭，因此，在台灣近期民主化與現代化的過程中，總以美國為主要仿效對象；加上美國是台灣目前各項產品的主要輸出市場，台灣與美國的經濟依存度也非常之高，只要美國對台經濟政策有所變動，台灣的社會就會受到不小影響和波及。除此之外，台灣對於美國教育體制的全盤接受也是過度崇拜的一大現象，只要是曾到美國留學的知識份子，回台後都能在各公司行號尋求到一份不錯的工作；甚至，台灣近幾年來，不斷引進美國的教學方式來改革台灣的教學制度，即使這項制度在美國已經面臨被淘汰的危機，我們依然將之

²⁵ 同註 18，頁 71。

²⁶ 本文轉引自：張樹倫：〈當前台灣文化現象的省思〉，同註 18，頁 64。

奉為圭臬，如近年來「建構式數學教學法」所引發的爭議，就是最好的例子。

2、雙重破與立的困境

當台灣人民面對多元且異質性極大的外來文化的衝擊時，台灣的人民面臨了與傳統文化截然不同的經驗學習，此時，尚未有健全體系作為後盾的人們，開始在認知和情感上產生了模糊、混淆、迷失，甚至是矛盾與衝突的心理，這就是台灣人今時今日所面臨的困境。葉啟政先生曾在〈近代中國文化面臨的困境〉一文中提及：

中國所面臨的困境是雙段，而每段又同時兼具「破」與「立」的雙重問題。由於有了這種雙段雙重的性質，中國人可能遭遇到的問題遠比西方人更為複雜，矛盾之處也更為尖銳，事實上，這種困境性格已可在今日的台灣看到了。²⁷

葉啟政先生的立論直指台灣所處「雙重破與立困境」的核心所在，堪稱公允。因為台灣人面對固有傳統一再地被挑戰與批判時，又必須在迷失、徬徨中吸收學習外來的文化，強迫自己肯定外來的文化思想，改變自己的生活模式、價值體系與生命態度，甚而必須重建屬於台灣的新文化，這時人們就面臨了「由破而立」以及「由立而破而再立」的雙段雙重困境了。

但是，當人們面臨了這樣的困境時，人們卻因為對悠久的中國文化有著深厚依賴的內化情感，使的台灣人在處理多元文化時候，和所有的中國人一樣，產生了「外來優勢文化」與「傳統中心意識」的對立情結，甚至還得承受中國人引以為傲的傳統中心意識被外來優勢文化取代成為「邊陲地位」的打擊。

那麼，對於台灣文化的問題癥結究竟何在？林清玄也有自己的一套看法，如早期他在《雪已經開始下了》提到：

台灣問題最癥結的所在是哪裡？有的人認為是出在政治民主化過程的危機，有的人認為是經濟自由化發展過渡的病象，有的人認為是社會商業化帶來的舊道德的淪喪和舊倫理的崩解，在我的看法

²⁷ 同註 20，頁 184、185。

裡，這些見解都對，但它都是刀背、刀面或刀柄，真正的刀刃在哪裡呢？我認為是文化——是文化的品質沒有真正的提高，是對文化的誤見與謬見。我們的舊文化已經失落了，新的文化秩序卻沒有成長，所以弊病就來了，這些弊病有的從政治、有的從經濟、有的從社會，乃至於從各個有縫隙的地方流蕩出來，瞭解到這一層，其他的問題不就很清楚能夠捕捉了嗎？²⁸

可見，對於林清玄而言，要剖析台灣的問題不能單從刀背、刀面或刀柄來看，而是要從刀刃——也就是文化著手，因為新舊文化的接合產生了青黃不接的問題，所以政治、經濟、社會等各方面的弊病就從這些縫隙流蕩出來，於是，林清玄的早期的創作便基於他對文化重視的意念，寫了許多關於文化藝術的創作，期能從文化藝術的宣揚，達到文化藝術與生活相結合的目的，使人們沈潛浸潤於充滿文化藝術的殿堂，進而提高社會的品質，杜絕各種弊病的產生。而其將文化藝術帶進生活裡來的方式，便是透過「藝術評論與專欄」²⁹的發表，將他崇仰的藝術家所鋪好的路呈現在社會大眾的面前，讓大家能夠躲開泥濘地走到藝術的殿堂裡，並在其中找到溫暖與欣喜。因此，林清玄在做文化藝術的評論與寫作時，絕少刻薄地批判藝術工作者，反而是用虛心的態度來探討文化的問題，並用積極鼓勵的方式給予藝術家、藝術團體與藝術活動打氣，甚至透過作品中即興式的聯想來刺激讀者對藝術的想像力，從而使大家瞭解藝術、愛上藝術，進而能過更有情味的生活，其相關的作品包括：《雛鳥啼》、《在暗夜中迎曦》、《誰來吹醒文化》、《文化陣痛》、《處女的號角》、《大悲與大愛》、《雪已經開始下了》、《雪中之火》、《林清玄文化集》、《活眼金睛》、《水在瓶》、《越過滄桑》等等，都寫出了林清玄對文化藝術的重視。

²⁸ 林清玄：《雪已經開始下了》，希代出版，台北市，民75年1月，（自序）頁4-5。

²⁹ 有關林清玄所寫的文化藝術評論與專欄之相關資料，請參照本論文第四章第二節第二點，文中有詳細的分析與紀錄。

二、傳統價值體系的崩解

由於近四十年來，台灣經濟的快速成長，台灣的社會產生了許多農業社會未有的新問題，如：環境污染、交通壅塞、犯罪猖獗、人心淡薄、利益薰心、治安惡化等等。根據葉啟政先生的分析：

舊社會問題促成的原因而論，現代化的社會變遷所帶來的社會問題至少有三種：1、主要是由快速變遷本身所促成的問題，如心理疾病問題；2、主要是由變遷後的現代社會及生活特質所促成的社會問題，如勞工問題、消費者問題、環境污染問題等；3、主要是由現代社會及生活特徵交互作用所促成的社會問題，如家庭與婚姻問題、升學主義教育問題等。³⁰

諸如此類的問題，在在顯示出人們在面臨工商業社會的消費取向時，往往在功利的誘惑下迷失了自己，此時，物質取向的價值觀儼然成為主流思想。在肉體方面，人們害怕衰老，追求外在的美麗，因此，各種抗老化的所謂健康食品和雕塑完美曲線的瘦身機構大行其道。在精神面上則是興起一股新的宗教狂熱，宋七力、妙天禪師、清海無上師的騙財案，雖仍在司法審查階段，但仍突顯出現代人的心靈荒蕪以及追求「許願式宗教」，彷彿信仰也是一種消費品，透過金錢也可以換取神明的許諾。³¹這般「物化」與「拜金主義」的思想蠶食鯨吞著每個台灣現代人的生活，整個台灣的社會瀰漫著商品化與庸俗化的氣息，吃要上五星級餐館、穿要穿名牌服飾，可謂「世風日下，人心不古」。

社會問題的存在是任何社會無法完全避免的一種結構現象，隨著現代社會的高度分化，人們以其固有的文化意識與生活方式去謀求適應新的環境與生活條件時，由於衝突情境的增加，舊的問題更加惡化，新的問題層

³⁰ 本文轉引自：葉至誠《蛻變的社會：社會變遷的理論與現況》，紅葉文化出版，台北市，民86年，頁207-208。

³¹ 張樹倫：〈當前台灣文化現象的省思〉，《人文及社會學科教學通訊》第11卷第2期，民89年8月，頁67。

出不窮，經驗了不少嚴重的困難與問題。³²台灣在近年來，除了社會結構的變遷外，高度工業化與都市化讓台灣的經濟快速的成長，人們在擁擠的生活環境中追求物欲的滿足，卻忽略的精神生活與生活素質的提升，加上教育體制的不健全，導致人們心靈空虛、社會風氣頹靡，這種種的問題，實在讓人感到憂心忡忡。至於這些社會問題的發生，依筆者之見，最初的根源，就在於價值的崩潰與道德的頹靡。

（一）、價值崩潰

在台灣轉型期社會變遷的過程中，傳統價值體系的失靈導致傳統人際關係的脫序，在基層社會裡真的是問題百出，發生了不少反家庭倫理的社會事件，如殺親、亂倫、爭鬥、通姦、賣女、犯上、欺下、遺棄等。³³鄭志明教授也說：「台灣今日的社會尤其是基層社會其生存的危機，不單是倫理規範的問題，還包括了整個價值意識重整的問題。」³⁴那麼價值體系的崩潰究竟是何意義呢？鄔昆如先生以為：

價值體系的疏離，基本上也就是在反對形上學的心態下，對「存有」特性的「真」、「善」、「美」、「聖」的概念不感興趣，而代之以「事實」，或是「意義」等概念，把「存有」單獨放在「知識」的層次上去衡量。這樣，道德的「善」也好，藝術的「真」也好，宗教的「聖」也好，都可以變成「沒有意義」、「無法定義」的對象。³⁵

具體而言，台灣現代的社會價值體系已經產生了脫序的狀況。筆者曾提及，台灣的社會是個多元文化的社會，但也因為多元化的特色，使得社會風氣逐漸開放，每個人都有自己的意念與選擇權，因此，在價值觀的選擇上也相對地產生了多元化的現象。人們為了慾望的需求，採取了「為求目的，不擇手段」的世俗化價值觀，不再認為傳統的價值觀是神聖正確的，

³² 轉引自：鄭志明《中國意識與宗教》，學生書局出版，台北市，民82年，頁159。

³³ 轉引自：鄭志明《中國意識與宗教》，同註32，頁161。

³⁴ 同註32，頁168。

³⁵ 鄔昆如：《倫理學》，五南出版，台北市，民82年，頁445。

反而依照自己的私欲建立屬於個人的、主觀的價值體系，這樣的發展，使得台灣今日的價值體系產生了分崩離析的危機，這是我們最不願想見的現象。

（二）、道德頹廢

至於道德的淪喪與頹廢，鄔昆如先生認為：

在社會變遷中，尤其是從純樸的農村社會轉變成工商業社會時，由於「家庭」的結構，有了大幅度的改變；同時，生產和消費的方式，也顯著的不同。於是，人際關係的複雜化，以及價值體系的變遷，舊的道德價值難以適應急速改變的時代，而新的價值觀卻又尚未建立。也就在這個「青黃不接」的時代隔閡中，人際的改變和自我疏離，都會使人懷疑傳統的道德法則，是否適應於當代；尤其是，懷疑到究竟善惡的批判，是否仍然有效時，「倫理」就出現了危機。

36

如同鄔昆如先生所云，在商業化、現代化取向下生存的台灣民眾，個體本身道德本心已漸淪喪，此現象源自於個體自決與自省意識的瓦解。講到組成社會的個體，我們就不能忽略與個人關係最為密切的「家庭」，因為人從呱呱落地以來，大都在家庭中得到養育與教化，就算長大後離家求學、就業，最終仍會另覓伴侶而組成新的家庭。因此，家庭的道德倫理牽引著每個個體本身的道德倫理本心。

在資本主義支配下的媒體文化與拜物文化更具普化與深化之下，在消費文化的強勢主導中，基層社會的民眾不僅未逢其利，反而身遭其害，階級差異文化益趨嚴重，使得原本惡劣的生活條件更加的劣質化；其賴以生存的本土世俗文化，幾乎面臨到瓦解的危機，本身又缺乏了創造與轉化的能力，連「跟著感覺走」的自主性格都難以擁有，導致最親近的人倫關係也有渺小無至的感覺。³⁷講到人倫關係，在中國古代的人倫關係中，強調「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信。」其中「家庭」的人倫關係就佔了三種，可見「家庭」一直是道德倫理實踐的主要場所，

³⁶ 同註 35，頁 421。

³⁷ 轉引自：鄭志明《中國意識與宗教》，同註 32，頁 161。

也是自古以來中國社會的生活核心。

有謂「修身、齊家、治國、平天下」，要想平天下就得先治國，要想治國就要先齊家，而齊家的前提就是要修身，而修身的原則，正是要遵從規範社會的倫理道德。在舊有社會中，用以規範、維繫父子、君臣、夫婦、長幼、朋友間的倫常稱為「五倫」，所謂「君要臣死，臣不得不死；父要子亡，子不得不亡。」五倫中尤以父子為主導倫理，用以類化其他各項人際關係，導致中國社會被稱作是「泛家庭主義」。在這樣一個以父子關係為主軸所發展出來的社會，「孝道」無疑是所有德行之首，在中國文化中佔有重要的一席之地。³⁸因為，在中國舊式的家庭結構裡，一直以儒家提倡的「孝道」為倫理與道德的根本，如《論語 學而》曰：「君子務本，本立而道生，孝弟者，其為人之本與！」，職是之故，今日台灣社會的道德頹靡與家庭中孝道的衰微有著絕對的關係。

現代工業社會以自由勞動力、地理流動性和社會流動性為基本條件。那種將個體嚴格地固著於家庭利益、家庭範圍之內的傳統倫理，與這種特徵發生了明顯的矛盾。如楊維中先生所云：

「現代人把每個人的生活分隔成各種片斷，每個片斷都有它自己的準則和行為模式」；「所以每個人所經歷的，是這些相區別的片斷，而不是生活的統一體。」，因此個體有超越於家庭的更大的自我實現空間，這一特徵與古代社會完全不同。³⁹

如實的說，台灣因為家庭結構從三代同堂的大家族演變為平權式的小家庭時，以往以父系權力為象徵的家庭階級儼然已經無法保固；加上現今工商業繁榮所帶來的就業機會，使大部分的年輕人可以不靠家庭而自食其力，因此，現代家庭的教養方式已經今非昔比，而絕對服從的孝道倫理也漸漸的式微。

曾經有人這麼形容台灣當前的社會人文出現特殊的發展現象：

呈現著混亂而不均衡的多重面貌，從帶有封建餘息之傳統農業社

³⁸ 葉至誠：《蛻變的社會：社會變遷的理論與現況》，紅葉文化出版，台北市，民 86 年，頁 299。

³⁹ 楊維中：〈傳統孝道與家庭倫理的現代化〉，《中國研究月刊》第 3 卷第 1 期，民 86 年 4 月，頁 57。

會、文化風貌，到西方輸入之自由競爭的資本主義社會、文化風貌，到壟斷資本的或帝國主義的資本主義社會、文化風貌，到多國公司化資本主義的後現代社會、文化風貌，都紛然雜陳地出現在我們的社會上。⁴⁰

然而，在林清玄的眼裡，近數十年，台灣社會道德品質低落的各種現象，實肇因於政治人的貪瀆，致使良知淪喪、公益破敗，人心不平，所以，要使台灣成為希望之土、清靜之地，不關心政治是不行的。他解釋：「因為政治對社會各層面的影響無所不在，一旦政治遭到污染，假以時日，總能蔓延遍及社會各個角落，幾乎無一倖免，逐漸造成整體的道德低落。」⁴¹甚至他還在《多情多風波》中舉出許多的例子證明：

例如竊佔國體的高爾夫球場，政府竟罔顧民意，要就地合法，這是現實的不平。例如公共建設大火連連，死傷無數，政府竟無事其違建違規，甚至無人願負政治責任，這是現象的荒誕。例如台北的捷運系統，花費人民的血汗錢數以兆億，竟然通車遙遙無期，而政府毫無歉意，這是現狀的怪異。⁴²

綜合各家的看法，我們可以說，台灣社會人文的獨特現象與整個中國的歷史的進程有著密不可分的關係，因為台灣的各種特殊的歷史、地理、政治因素，導致台灣既是「傳統、現代、後現代」並存的社會，更是「大傳統、小傳統」「本土文化、外來文化」相互融合與衝突的多元化社會，台灣在這樣的發展下產生了許許多多層出不窮的社會人文問題，人們在這紛紛擾擾的世界中如何找到安身立命之地？而身為台灣人的一份子，我們又該如何不被外來文化消滅而繼續與外來文化接觸與依存的情形下找出屬於台灣的一片天？這無疑是身為台灣人的我們當前最重要的使命。

就因為這種種台灣人對台灣社會人文的疑惑與使命感，迫使台灣的人民極度地渴望獲得精神的寄託，所以他們努力地在生命的各個層面尋找心中疑竇的解答，尤其是受過現代教育的知識份子，他們在汲汲於生活之

⁴⁰ 本文轉引自：張樹倫：〈當前台灣文化現象的省思〉，同註 31，頁 63。

⁴¹ 此段摘錄自：林清玄：《多情多風波》，九歌出版，台北市，民 84 年 4 月，頁 16 - 18。

⁴² 同註 41。

際，因為社會迅速變遷而造成的心靈空虛，往往促使他們在各領域中探求自我的肯定與依歸；而林清玄的作品就在此時適時的出現，因著他文章質而不俚、清新脫俗且大量使用愛、美好、超越、歡喜等的幽雅文字、從人生的最底層出發的親切體驗、掌握社會脈動的敏銳觀察，以及文中強調超越現實衝突的唯美疏離情境，適度地提供了閱聽者在社會轉型時所需要的精神食糧與終極式的生命答案，因而使得他沒有壓力的作品與演講在消費市場與排行榜中有著如魚得水般的優秀表現與卓越成績。

第四節 宗教信仰⁴³的昌盛

關於宗教信仰的理論⁴⁴比比皆是，研究宗教的學派也因角度的不同而有不同的研究產生。李崇信先生曾說：

宗教⁴⁵是為人而設，是要救人解決人的問題的；不同的民族，由於不同的民族精神、道德與美學風格，因而衍生出不同終極關懷的圖像與思維，如果當作一個理論思維來看，均有其自足的理論系統，有其文化傳統的世界觀與價值觀，是有其教路的特殊性。宗教現象

⁴³ 宗教的組成大致可分為兩大部分：1、宗教信仰。2、宗教儀式。筆者於此只針對「宗教信仰」的部分加以論述，而宗教信仰的意義就是指人們對於超自然力量及神明等堅信不移的信念。

⁴⁴ 研究宗教理論學派的書很多，Michael Argyle, Benjamin Beit-Hallahm 所著的《宗教社會心理學》中就有很詳盡的分析，詳文請參見：Michael Argyle, Benjamin Beit-Hallahmi (譯者：李季華，陸洛)：《宗教社會心理學》，巨流出版，台北市，民 85 年，頁 225 257。

⁴⁵ 「宗教的定義」在近代西方宗教學中最有影響的三個流派說。1、宗教人類學：注重人類的歷史發展和各種生活方式的比較研究，結果以宗教視為各種神聖悟的崇拜活動。2、宗教社會學：偏重於宗教的歷史作用和社會功能，主張以社會為中心來規定宗教的本質。3、宗教心理學：側重於人類的心理現象，主張從信仰為中心來定義宗教。參照；金洪謙：〈中國上古神話與民間信仰——一個神話思維的考察〉，康來新教授指導，東海大學中文研究所碩士論文，民 84 年 5 月，頁 37。

雖然繁多不可勝數，但是吾人可以肯定的是，宗教必須能面對現代人的精神處境，才能產生「意義」。⁴⁶

中國古代的宗教，經過了長期的歷史發展，以自然宗教、鬼神崇拜和溝通人神意願的巫術、占卜為主要內容的原始宗教，隨著原始社會進入階級社會，逐步演變為殷周時期對最高神「上帝」或「天」的崇拜；鬼魂崇拜發展為祖先崇拜；占卜、巫術的情況，也有了文字的紀錄。⁴⁷

李亦園先生曾指出宗教之所以存在於人類社會有下列三中重要功能，那就是「生存功能」、「整合功能」、「認知功能」。「生存功能」是指宗教的信仰彌補安慰人類求生存時產生的挫則與憂慮心理。「整合功能」則指藉宗教信仰，發揮了整合群體、鞏固社會規範、使人類生活的更完美與和諧。「認知功能」則為對自己、對社會、對自然宇宙和人與宇宙關係的認知。⁴⁸對中國人而言，從遠古的「萬物有靈」到近代中國的民間信仰，數千年來，中國人的心理與生活在在都未離開過宗教，宗教的功能反映在中國人的社會中是巨大、潛在的，它間接主導了中國人的民族性格，也開展了中國特有的人文道德傳統。台灣的宗教人文思想源自於中國社會的固有傳統，因之，台灣人的心理與生活也離不開中國的宗教。故，如果想要瞭解台灣的宗教信仰現象，就要從上古中國宗教的造神運動與心理著手。

中國宗教的造神

（一）、造神的原因

神是人類的創造物，但為什麼人要創造神？當我們尋找神的蹤跡時，

⁴⁶ 李崇信：〈台灣民間宗教信仰的人神崇拜—社會文化層面的哲學省思〉，王邦雄博士指導，中央大學哲學研究所碩士論文，民 83 年 6 月，頁 88。

⁴⁷ 同註 45，頁 34。

⁴⁸ 轉引自：李崇信〈台灣民間宗教信仰的人神崇拜—社會文化層面的哲學省思〉，同註 46，頁 89。

我們找到的難道不是人的憂慮和恐懼？徐復觀在《中國人性論史》裡說：

憂患意識不同於作為原始宗教動機的恐怖、絕望。一般人常常是在恐怖絕望中感到自己過份地渺小，而放棄自己的責任，一憑外在的神為自己做決定。再憑外在的神為自己做絕後的行動，對人的自身來說，是脫離了自己的意志主動、理智導引的行動；這種行動是沒有道德評價可言，因而至實際是在觀念地幽暗世界中的行動。⁴⁹

此外，徐復觀先生又云：「在以信仰為中心的宗教氣氛之下，人感到由信仰而得救；把一切問題的責任交給於神，此時才不會發生憂患意識；而此時的信心，乃是對神的信心。」⁵⁰職是乃見，人們造神的原因大抵不出兩種原因：

1、對自然的恐懼和依賴

人存在於自然環境之中，原始生活中的人類，對於自然現象的控制力仍十分薄弱，因此，當人們面臨詭譎多變而無法解釋的自然現象產生了恐懼、依賴、神秘、崇拜與敬畏的心理，他們幻想著有一種超自然的力量在支配、控制著人們的命運，而人們為了求得生活的安寧與庇護，於是乎採取了唱歌、跳舞、繪畫或供奉食物等祭祀著他們無可抗拒的超自然力，神的觀念由此而生。

有了神的觀念之後，人們在自然界神秘的力量下創造出天上的日月星斗、地上的山川、草木蟲魚等各種「自然神」。

2、對人類共處世界的矛盾心理

當人們對大自然力量產生敬畏、依賴、崇拜的宗教情感之後，接踵而至的便是在人類族群中所產生的宗教感情。因為生產力的逐步發展，人們對於自然神秘莫測的感覺，在透過唱歌、跳舞、供奉食物等儀式下仍無法獲得排遣，此時，人和人相處的社會體驗，由於人們「萬物有靈」⁵¹的天地鬼神觀念而產生了神靈的崇拜與信仰，至此，人們

⁴⁹ 同註 45，頁 33。

⁵⁰ 同註 45。頁 89。

⁵¹ 「萬物有靈」的觀念影響了中國人的鬼神觀，使人們認為在人世間的各事各物皆存在著鬼魂，這種無所不在的各類鬼魂不斷地干預與支配著人世間

開始藉由幻想和想像將人的屬性和自然界的屬性結合起來，先從人身上把肉體與精神分離出來，再把生活中自然物和自然現象人格化、神格化，進而發展了靈魂觀與神靈觀，比如玄武，它本是北方七宿，是星體，後來它被視作四靈之一（四靈指青龍、白虎、朱雀、玄武），才被人們崇奉起來。以後又被封以真武大帝的尊號，變成了人格神，完成了「神化」的全過程。⁵²

此時，為了解決和平衡人們對於人類共處的社會的矛盾，這種神靈觀與靈魂觀相繼發展成反應等級制度與宗法關係的天地信仰與祖先信仰，進而形成敬天法祖的意識型態，所以在創造了「自然神」後，人們繼續的創造了許許多多的「社會神」，而且這些神開始出現了人格化的現象，因為：神是以人為樣本造出來的，也只有人格化了才好進行交往。所以，死物儘管有看不見摸不著的靈，但這還不夠，必須進而化成有形體、有性情的神⁵³，舉凡忠節神、孝子神、有德的人神、歷代的明君賢相等。

對於神的轉變超升的階段，唐君毅先生認為有四個階段：

第一個階段是對地上自然之神的崇拜；第二個階段是一向天上日月星之神的崇拜；第三個階段在一向日月星之外，太空之天的崇拜；第四個階段以天為無所不覆的永遠存在著，轉而形成一普遍永恆的神。到了第四個階段以後，人要求天神為一涵萬能具萬德的超越實體，足以滿足人們各種慾望的索求。⁵⁴

此說顯示出人們在自然、社會中有限的反抗所產生的恐懼、依賴、矛盾、屈服等戰戰兢兢的社會、心理現象，為了這些現象的緩和與消解，人們對各種「靈」產生了崇拜的信仰，不但衍生出了靈物、靈獸，也使人們將自己的希望寄託於神助，造就出讓人們藉由祈告得以脫困的萬能的「神」。

的萬事萬物，造成了人們無可掌控的吉凶禍福。

⁵² 喬獻堂：《中國人的偶像崇拜》，百觀出版，台北市，民 82 年，頁 13。

⁵³ 同註 52。

⁵⁴ 本文引自：鄭志明：《中國意識與宗教》，學生書局出版，台北市，民 82 年，頁 46。

（二）、儒家的人神崇拜

對中國人而言，孔、孟、老、莊 不只是過去的賢哲，卻因為他們以言以行見證了人生可達之至境，因而也宣示著中國人的未來。儒、道不只是過去的學派，它們也是一種人格姿態，一種生命的情調，一種存在的可能性。⁵⁵由於造神運動的影響，中國人從天地祖先信仰出發，創造了中國社會的禮樂文化。之後，禮的內容被儒家繼承了下來，並加以發揚光大。《史記 禮書》曾言：「天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？三者偏亡，則無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。」儒家的「禮之三本」讓人對天地鬼神的關係有了理論根據，「天地君親師」的從屬關係乃成為後世禮教文化與人們立身處事的根本原則。

至此之後，漢代董仲舒的「罷黜百家、獨尊儒術」讓儒家的禮樂教化成了人們根生蒂固基本思想，除了董仲舒所倡導的「天人感應」與「三綱五常」外，後來的儒家又從「三綱五常」⁵⁶中引伸出君賢臣忠、父慈子孝、兄友弟恭、夫唱妻隨等道德要求，進而產生了忠、孝、節、義⁵⁷等信條，中國歷史上，人與人間的倫理、道德、政治、社會等關係都在這些信條中得到中心信仰，此時，儒家的思想已成為類似宗教崇拜的外現活動，因為：

當儒家思想被政治體制或社會控制所吸收與轉化時，其價值運作雖然類似儒家的觀念系統，卻已非原來的儒家思想，尤其當它成為社會群體的宰制力量時，已異化為一種萬民必須遵從的權威主體，把儒家思想神聖化，形成了社會群體的崇拜活動，與宗教的儀式功能頗為類似。即儒家思想外現為客觀禮文，以其鮮明有力的教條，策勉人們熱情踐行時，已逐漸強化成類似宗教信仰的崇拜心理。⁵⁸

⁵⁵ 吳美玲：〈《心海的消息》閱讀心得〉，《書評》第5期，民82年8月，頁69。

⁵⁶ 三綱五常指的是君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱之三綱，以及仁、義、禮、智、信之五常。詳文請參考：馬曉宏：《天·神·人—中國傳統文化中的造神運動》，雲龍出版，台北市，民80年，頁68-69。

⁵⁷ 忠、孝、節、義的基本內含請參見：馬曉宏：《天·神·人—中國傳統文化中的造神運動》，同註56，頁70-73。

⁵⁸ 同註54，頁82。

那麼儒家的思想與造神有什麼樣的關連？儒家《禮記 祭法篇》設有祭典五原則：「法師於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞國定則祀之，能禦大菑則祀之，能憾大患則祀之。」約略的說，儒家的祭祀原則，充滿了人文道德的理性，既成為歷代官方祭祀的依據，也成為民間社會「崇功報德」的祭祀傳統，這種在生時有德於民，有靈於人，死後成神的神，就稱為「人神」⁵⁹。因此，「人神」的產生，早在儒家的倡導下形成，因為儒家提倡孝道，注重慎終追遠，強調事死如事生，「生事之以禮，死葬之以禮、祭之以禮」，《禮記 祭統篇》云：「孝子之事親也，有三通焉，生則養、沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬也。」順此以推，儒家這種對「人神」的崇拜心理與宗教的造神相互糾結、交融，深化入每個中國人的生活，影響著中國人的氣質和心態。

（三）、中國宗教的造神運動

因為中國宗教以「泛靈信仰」⁶⁰為主，其中人鬼崇拜深深地影響著後來中國社會中的宗教信仰，這種崇拜的心理源自於古人對死者的信仰。第

⁵⁹ 根據鄭志明教授對「人格神」形成，有其獨到的看法：就「百神」的信仰型態來說，「人格神」的崇拜可以說是後來居上，將自然力投射到「人」的身上，「人」體悟了超自然力，轉而成為超自然力的象徵，即「道」的化身，由此，深信「神」是由「人」淨化而成。某些人的生命經由神聖的轉化，獲得人們普遍的認同，不僅成為萬世的楷模，也成為信仰的主神，廣被民眾所崇奉，將其神聖形象，作為現實生活中行為的指導與價值的定向。參看：鄭志明：《神明的由來（中國篇）》，南華管理學院出版，嘉義縣大林鎮，民 87 年，頁 4。

⁶⁰ 英國人類學之父泰勒（Edward B.Tylor）曾提到：人類宗教信仰的最早形式是「泛靈信仰」（animism），本篇所指的則是中國人的宗教信仰的形式，而「泛靈信仰」的內容包括自然崇拜、亡靈崇拜、器物崇拜以及巫術崇拜。自然崇拜是對自然物或自然現象的信仰，如對天、日月星辰、雷公、山神的崇拜。亡靈崇拜即人鬼崇拜。器物的崇拜指與人們生活相關的器物，相信有神靈依附其上，如門有門神、床母。巫術是一種信仰和行為的叢體，是早期人類用來對付環境作可能的控制。詳文請見：金洪謙：〈中國上古神話與民間信仰——一個神話思維的考察〉，同註 45，頁 44-52。

一種是英靈崇拜，只要對社會有絕對貢獻的人，後世的人就會加以崇拜，如三皇、五帝、孔子、老子、關公、媽祖等。第二種是對自己祖先的祭祀，成為祖先崇拜。第三種是對沒有人奉祀的孤魂野鬼之祭拜，演變至今日的普渡祭典。

至於人鬼崇拜對宗教上造神運動的影響何在？俗語說：「成仙成佛，莫非盡忠盡孝」、「生為正人、死為正神」。從人到神的成神之道，李豐楙先生有極其深入的見解：

從人到神的成神之道，是該一神明在人格上完成其自我成神之道，因而感召其周圍的人認同其成神過程，所以成神之道在於神本身的自力、自造，而不在信徒的他力、他造，信徒在祭祀、信仰區內所形成的神話，只是採用隱喻性語言重複或擴張神蹟，並用以合理化其信仰行為，作為祭祀、信仰團體的整合、凝聚力而已。⁶¹

簡而言之，人在世時藉著自身道德的提升達到人格的完成，死後就能夠轉化成神，這種將人轉化為人神的現象，就是宗教上的「造神」。一旦人在自我之道上做到「全人格的完成」⁶²，其生時的忠孝節義，就能讓此人死後為人所膜拜，包括世代的功臣、名將、聖賢，如神農、周公、孔子、關公、媽祖等。

總而言之，中國人的造神運動是充滿著求實精神的，他們以直覺、實在的天人合一觀創造了司理萬物、主宰萬事的天神地祇，不論是人神崇拜、器物崇拜，亦或是自然崇拜，中國的造神結果，構成了中國人無可取代的世界觀與人生觀。在瞭解中國的宗教造神後，我們就不難推究出台灣的宗教觀為何，現在，我們就更進一步地來探知台灣的宗教信仰狀況。

⁶¹ 本段摘自：李崇信：〈台灣民間宗教信仰的人神崇拜—社會文化層面的哲學省思〉，同註 46，頁 34。

⁶² 何謂全人格的完成？李豐楙認為：「神異性格所扮演的是『智慧者』角色，為世人指點迷津，解決疑難；而犧牲奉獻則世俗世道德的實踐，在中國講究實踐的道德行為中，壯烈成人或奉獻一生是全人格的形成。」本文轉引自：同註 56，頁 70-73。

二、台灣民間宗教信仰的昌盛

(一)、台灣宗教信仰的現況

首先，我們再次強調，中國的宗教信仰離不開儒、釋、道與佛教，中國自始以來稱儒、道、佛為三教，這三教的結合，產生了人、鬼、神三界合一的生命觀。儒家以理性的立場，強調立德、立言、立功三不朽的人文道德教化，其慎終追遠的祭祀諸神之事，較不涉及神事。道家將人、神、鬼關係體系化，建立中國的鬼神論，滿足了常民的宗教情緒。之後，佛教東來，對中國宗教產生了衝擊，在本土化與中國化的影響之下，重新匯入中國的鬼神觀，強調輪迴果報。其轉化的過程，鄭志明教授有一番深具洞悉力的詮釋：

即儒家思想經由漢儒體制化後，逐漸形成了儒家崇拜，再由此崇拜的普遍化與平民化，建構了儒家社會。道家思想經由六朝的名士化與道教化，在結合百姓原有的宗教形式與心理，形成了道家崇拜，進而建構了道家社會。佛教思想傳入中國，經由隋唐本土化，與固有的民俗傳統打成一片，形成了大眾化的佛教崇拜，在與民間禮俗結合，建構了佛教社會。這三個社會是依存於同一個生態環境下相互的揉合混融，把俗世推向於一個多彩多樣的三教社會。⁶³

而台灣正是傳承了中國固有的宗教傳統，台灣的民間信仰風俗與三教社會有著密切的關連。

董方苑先生指出：「其實台灣民間信仰非儒、非道、非佛，同時有與儒、道、佛三教有密不可分的關係，民間信仰明顯的混和三教教義，這使它取得了現代宗教類型，並成為民間重要的宗教經驗。」⁶⁴鄭志明教授

⁶³ 同註 54，頁 69。

⁶⁴ 董方苑：《台灣民間宗教信仰》，長青文化公司，台北市，民國 73 年，頁 293。

也曾提出：

民間喜歡談三教合一，其真正的作法是三教並列，在並列的過程中進行因襲與轉化，展現出文化的包容力，這種包容力不是合一，，而是並列；如果有所謂的「一」，那不是來自於三教的「合」，而是來自於傳統崇拜心理的「合」。⁶⁵

也就是說，台灣的民間宗教將錯綜複雜的儒、釋、道三教與諸子百家因襲、合流後，從內在的消化與安置中，吸收宗教文化的實用性，轉化、整合為通俗化、民間化的宗教信仰。

大體而言，宗教信仰在台灣一直扮演著相當重要的角色，它不但滿足了善男信女的信仰心理，也產生了約束社會道德的作用，故其存在與昌盛的對台灣的社會人文有著不可抹滅的貢獻，尤其是台灣的民間宗教。根據鄭志明教授在《台灣民間宗教結社》中提到，我國民間宗教思想的特徵，簡單分成下列三點：

1、保留文化遺產：

傳統的民間宗教結社皆有復振本土文化的傾向，重視傳統經典的研讀及道德精神的重整，由於其觸角深入社會各個階層，比官辦的文化機構收到更好的效果。

2、功利色彩的道德抉擇：

在民間宗教結社的經卷裡，皆強調道德的實踐，以道德作為善惡報應的考慮，用來驅利避害，表面上似乎仍關愛宇宙整體的存在，事實上只牽繫著人格神的想像，連鎖著善惡酬報。

3、神明意志與人文主義混合相行不悖：

神明意志與人文主意識兩個不同範疇的意識型態，而民間則糅和為一，同時並存，形成弔詭的辯解，一方面承認人類自覺自省，可以改變天命與果報，另一方面又強調神明的權威性與神秘性，因此

⁶⁵ 轉引自：李崇信：〈台灣民間宗教信仰的人神崇拜—社會文化層面的哲學省思〉，王邦雄博士指導，中央大學哲學研究所碩士論文，民 83 年 6 月，頁 57。

民間宗教團體強調「魔考」，以說明意志力的動搖，不是神明不保佑，而是神明藉此考驗其修道的誠意，如此是藉神明的權威性來肯定人類道德本心的主體性，就義理來說是相互矛盾的，但是民間宗教思想即架構於此。⁶⁶

可見，宗教信仰不僅能保留文化的遺產，更能提供現代人功利主義下道德抉擇的條件，這和現今的人文主義相行不悖，讓信仰者的社會需求和心理需求得到了適當的依歸。

（二）、台灣宗教信仰昌盛的原因

人為什麼要有宗教信仰？李崇信先生有獨特的見解，他認為宗教信仰的緣由在於「個人的存在面臨某中臨界點——衰老、疾病、死亡、痛苦、災難、罪惡、仇恨、不義、怨懟等界限狀況。以一般正常情況時所擁有的應事之道也無法處理時，在求超越與化解而認知有一端的偉大力量」。⁶⁷鄭志明教授也說：

神明信仰的真正目的，就是要將個人與社會統合起來，神廟的存在是社會集團力量的匯集與整合，一方面滿足了個人安身立命的需求，在神聖的信仰空間中安立了個體在宇宙中的地位，一方面追求社會永續發展的和諧，在規律的秩序中安立了個體在社會中的價值。個人與社會統一也正是神信仰的濟世觀念，神的存在是為了化解人間的災難。神不是高高在上的，只接受人的崇拜，神是下凡來解救世間，是為人服務的。是以，神道是慈悲濟世的化身，其目的在於美化人生的真善美境界與促進社會的整體和諧。⁶⁸

⁶⁶ 鄭志明：《台灣民間宗教結社》，南華管理學院出版，嘉義縣大林鎮，民87年6月，頁14-15。

⁶⁷ 李崇信：〈台灣民間宗教信仰的人神崇拜—社會文化層面的哲學省思〉，同註46，頁122。

⁶⁸ 鄭志明：《神明的由來（中國篇）》，南華管理學院出版，嘉義縣大林鎮，民87年，頁13。

1、個人心理需求

動物的本能是希望能夠「生存」，但人類的慾望無限，使的人類除了要「生存」之外，還要生存的更好，不但要有物質的滿足，還要有精神的滿足。此外，人在面對生、老、病、死時感到心理上的莫可奈何及無能為力，因而產生了嚮往超越的欲求。這種超越的境界，正是宗教所倡導的境界，於是人們因為對生命限制的無奈，以及因為自己知識及能力不足以有效處理的自身處境，對宗教的超然衍生出「尊敬」的情節，甚而產生了依賴與信仰。

洛克在其巨作《人類悟性論》一書曾花相當的篇幅討論人類的焦慮不安的狀態。洛克指出：「不安乃人類行為的動力，不安是為求慾望的滿足，但世人在求得之後，就不覺得有何新奇，於是新的慾望又起，在追求別的目標。結果，此世的一切存在與事件永遠無法滿足他，人就永遠處在焦慮不安的狀態。」⁶⁹由於台灣社會變遷的快速以及緊湊的社會步調，每個人為了在競爭激烈的環境中求生存，必須不斷地面臨生活壓力與生存危機，於是，人在現實環境中，往往遇到自己難以控制的挫折與困境，在感觸自己生命渺茫、脆弱之時，對宗教便產生了一種依賴的心理，希望透過宗教情感的認知化解焦慮不安的狀態，藉此撫平心中創痛與不滿，除了祈求身體安康之外，甚至祈求能生活富足、萬事如意。

台灣因為在現代化與工商化的變遷過程中，台灣人的生存環境產生了種種的社會問題，其中還包括了價值體系崩解、多元文化的衝突、雙重破與立的困境等等困難，使得在台灣生存的人們充滿的壓力與焦慮，暴力、犯罪、自殺、吸毒等變態行為，以及躁鬱、憂鬱、妄想、精神分裂等心理疾病⁷⁰層出不窮，人們對自己的一切產生畏懼與

⁶⁹ 本文引自：李崇信：〈台灣民間宗教信仰的人神崇拜—社會文化層面的哲學省思〉，同註 46，頁 85。

⁷⁰ 關於變態行為與心理所造成的原因很多，除了社會環境、家庭教養外，個人的遺傳基因與人格發展也有極大的關連，研究變態行為與心理的理論也很多，請參看：韓幼賢編譯：《變態心理學與現代生活》，中央圖書出版，台北市，民 64 年。以及林天德：《變態心理學》，心理出版社出版，台北市，民 82 年。

不確定感，這時，人們開始尋求宗教的慰藉，藉由宗教來舒坦自己的焦慮不安，使自己變的更堅強有自信、情意得以安頓，重新尋找快樂的心境，此時宗教變成了台灣人的生命依託和精神寄託，更是台灣人安身立命的歸宿，台灣民間的宗教信仰便因為台灣人的強烈的心理需求而顯得繁榮昌盛。

2、社會需求

宗教是雖然個人化的經驗體認，但因為個人擺脫不了社會，社會也需個人的組合，因此，由許多個人經驗形成的宗教，就無法脫離社會而單獨存在。此外，每個宗教信仰形式的構成，與當時社會文化傳統的關係，有著如唇齒之寒般的依存關係，社會型態的演變，往往也影響了信仰形式；而信仰形式的轉變，也牽動著社會型態的發展。

一旦人們所處的社會結構轉化時，人們便產生了極大的壓力與不適應狀態，於是人們便積極尋找方式來面對社會的變遷，有的人便會轉向於宗教信仰的方式來尋求解決之道，Michael C.Howard 曾在 1997 年指出：

舊社會秩序的式微或崩潰，社會不安的時期，或權力的壓抑或喪失等等，常會導致千福年運動（millenariran movement）。千福年運動（有時後稱為本土化或復興運動）只信一種即將來臨的新情勢，其中部分將透過超自然的力量。這些宗教是因為挫折、失望、或慌張而產生的，試圖解脫無希望的狀態，而達到千福年的境界——有一個好的政府、更多的快樂與繁榮。⁷¹

台灣在從農業社會轉型到工業化與都市化的過程中，疏遠了中國傳統文化體系「道不拾遺」的和諧關係，加上現代化社會的激烈競爭，使的台灣的人民充滿了重利輕義、獨善其身的功利色彩，社會、政治亂象叢生，此時，世俗化的民間信仰就適時而起地扮演了重要的角色，這和 Michael C.Howard 的理論不謀而合。順此，我們不難發現，在現今台灣的生活，宗教一直佔有舉足輕重的地位，政治家要競選時會先到廟裡祈福；當發生國難時（如九二一地震）要有宗教團體支

⁷¹ Michael C.Howard(譯者：李茂盛，藍美華)：《文化人類學》，弘智文化事業有限公司出版，台北市，民 86 年，頁 575-576。

援；宗教性節目與書籍在電視、廣播節目和文書出版界佔有相當的比例。凡此種種，都在在顯示宗教在社會環境中的重要，它不但能調節人際關係和諧與均衡，對維繫社會道德、輔助教化、安撫人心都貢獻了相當的力量，甚至，因為宗教善惡終有報的觀念，使人易接受現實生活的狀況，將一切已發生而無力改變的事情產生合理化的心態，因而對社會秩序有著相當大的影響力。如此多元、實用的宗教信仰心態，如何不讓社會大眾對於林清玄這種可口好讀且強調佛學普世化，既引人為善又充滿佛學精神與佛教傳奇色彩的作品趨之若鶩甚而心悅誠服呢？

三、宗教影響下的台灣社會心理

馬曉宏先生曾在《天 神 人》對於宗教對中國人社會心理的影響有一番精闢的見解：

中國人對天地人生的態度是現實的，在這種現實的態度中也包含著一種來源於天地鬼神信仰的社會心理。古代中國人認為天行有常，順應天命、天道，即可無災無殃。鬼神則聰明正直，把握某種道德公理，人的一切行為都隨時受天地鬼神的監視。所以一生行事做人的正確與否，天地鬼神自有公斷，如正確則增福壽免災殃，如不正確則必遭天罰、神遣。這種觀念在儒家中成為祥瑞、譴告之說，在道教那裡有承負之說。這種觀念形成社會心理，就是中國人最講究的良心。待人處事不能違背天地良心，否則要受鬼神之報。這種觀念後世又加入了佛教的輪迴果報之說，和民間家神一起約束和監視著人們的社會行為。對天罰神遣的畏懼，也就成為中國普遍的社會心理。⁷²

馬曉宏先生的立論顯示宗教的影響使的每個人的心裡相信，在冥冥之中，鬼神的監視之下，人們較易接受生命的限制，只要不違背良心，做事正大光明，就能受到神明的庇佑。這些影響也滲入了台灣的社會心理，台灣民

⁷² 馬曉宏：《天·神·人—中國傳統文化中的造神運動》，雲龍出版，台北市，民80年，頁193。

間有俗話說：「舉頭三尺有神明」、「有神救助，有神不佑」。甚至，台灣人相信，神明具有人性，祂會盡全力來維護世俗間無限超越的統合力量並鞏固人的利益與價值。如鄭志明教授所說：

所謂神人不分，不只是指神具著人的七情六慾的感情經驗，同時神也進入到社會的俗世文化裡面，成為社會的一部份，聖界只是凡界的延長，或者說聖界也是在凡界裡完成，不必在實在界之外追尋一個永恆的終極存在，世俗社會的本身就具有無限超越的統合力量，而神明只是這種統合力量的維護者而已，因此神明要盡其全部的力量來鞏固世人原有的利益與價值。⁷³

此外，在台灣的社會裡，道德往往與宗教結合，產生棄惡向善的強制力，俗諺說：「做好，死了上天堂，做歹，死了落地獄」、「人在做、天在看」說明了神明正監督民眾實踐道德。而台灣宗教信仰中融合有佛教的輪迴因果觀，這點也使台灣的社會產生了揚善棄惡的心理，如果在世上造業，將來必定會報應在自己或子孫的身上，所謂「善惡終有報，不是不報，時候未到」、「種瓜得瓜，種豆得豆」、「個人作業個人受」、「遠報在子孫，進報在自己」、「善因得善果，惡因得惡果」、「好頭蔭好面，好腳蔭好身」、「此世做，後世收」、「積善之家，必有餘慶」等等，都是在強調宗教賞善罰惡的能力。

宗教對社會心理的另一種影響便是台灣宗教的裡的「宿命觀」，當人們遇到無法解決的事情時，他不再焦慮恐懼，因為「萬事不由人計較，算來都是命安排」、「千算萬算，不如天一算」，所以「萬般都是命，萬事不由人」，人們不再劃地自限、痛苦萬分，他們在宗教裡找到了防衛機轉的好方式，找到了生命困境的解脫。總結來說，不論是因果輪迴或宿命論，宗教在台灣民眾的心裡產生的影響極大，它既能整合社會的集體情感，使人們因為有共同的目標產生社會的凝聚力，更能藉由宗教的規範導正社會風氣，約束社會道德，宗教的力量真是無遠弗屆、不勝枚舉。

論述自此，我們可以說，宗教對於台灣人的心理與生活行為一直存在著具體的影響，因之，林清玄的創作在結合了佛學之後，就產生了文學與宗教結合的力量，他的創作已非單純的文學創作，而閱聽者也開始藉由閱

⁷³ 鄭志明：《台灣民間的宗教現象》，大道文化出版，台北縣中和市，民 85 年 5 月，頁 100-101。

讀他的佛學散文找尋宗教情感的慰藉，如林清玄所云：「不是佛教書籍的風潮主導了眾生，而是眾生對生命安頓的追求與渴望，使佛法的甘露得以遍灑。」⁷⁴加上他不斷地在他的文章中宣揚佛法能夠使人獲得再生的能力，引領人們走向光明的所在並得到身心的安頓，如云：「佛法是讓我們在煩惱、痛苦、情愛中『再生』，使我們的情感更純粹、光明，展現出大能大力的主體，使我們的人間之愛得到再生的泉源，使我們的愛擴展而深入一切的生命。」⁷⁵因此，他的「學佛散文」投和了台灣人民深受宗教影響的心靈需求因而盛極一時，越來越多的法師居士也開始投入佛法的寫作，開創了宗教與文學結合的新氣象，如云：

《菩提系列》出版以後，可能由於暢銷，大家都更能思考到眾生的需要，因此這幾年來，造成禪佛教書籍的出版熱潮，在民間的出版社，每個月都有佛教的書籍出版，都受到讀者的喜愛。聖嚴師父、證嚴師父、星雲師父的書也成為出版界熱門的書，甚至成為暢銷書，比起從前那些塵封於寺廟角落的善書，真是不可同日而語了。

76

第五節 閱聽者的造神運動

李斯曼（Riesman，1950）曾指出：

現代人的性格類型，係以順從他人，順從匿名的權威為特徵；這些大眾傳播工具所形成隱匿的權威（Anonymous Authority），決定和操縱現代人的思考及行為模式，它巧妙地扮演著說服者和操縱者的角色；特別是廣告，更是發揮莫大的影響力，支配甚至創造人們

⁷⁴ 林清玄：《有情菩提》，九歌出版，台北市，民81年2月10日。（菩提系列10），（自序）頁11，

⁷⁵ 同註74，（自序）頁11-12，

⁷⁶ 同註74，（自序）頁10，

的需求與期望，操弄人們的認知和消費行為。⁷⁷

當閱聽者面對大眾媒體氾濫的時代，閱聽者無可避免地受到媒體的渲染與操縱來選擇自己閱聽的對象，一旦閱聽者開始受到群體意識的影響產生了群眾心理，這時，閱聽者就極易產生造神的心理與行為。

一、偶像崇拜

迄今為止人類的崇拜對象千奇百怪、五化八門，舉凡天體、自然現象、動物、植物、人造物以及想像中的事物，都成為人們的崇拜對象。⁷⁸近日的社會現況中，我們時常看見年輕力盛的青少年，為了自己崇拜的偶像露宿街頭、苦苦等待，只為了和自己的偶像握握手或見一面，等到偶像一出現，尖叫聲劃破天際，所有的崇拜者瘋狂地簇湧而上，就算只是碰觸到偶像的衣物，他們也能夠驚喜地狂叫哭泣。這種神奇而普遍的崇拜現象，充斥著現今的社會，歌星有歌迷崇拜著、影星有影迷崇拜著，作者有書迷崇拜著，尤其是宗教的傳教者更被死忠的信徒崇拜著，凡此種種，都是偶像崇拜的最好實例。

（一）、偶像崇拜的定義

至於「偶像」究竟是什麼？根據《辭海》的解釋，偶像就是雕塑的塑像。顧名思義，偶像是個有形、有體的塑像。但根據西方宗教所言，「偶像」就是假神，所以上帝向猶太民族頒發的十條戒令，前兩條就是：⁷⁹

- 1、除了我以外，你不可以有別的神。
- 2、不可為自己雕刻偶像，也不可做什麼形象，模仿上天、下地和地底下、水中的百物，不可跪拜那些像，也不可侍奉它，

⁷⁷ 徐光國：《社會心理學》，五南圖書出版，台北市，民 85 年，頁 236。

⁷⁸ 喬獻堂：《中國人的偶像崇拜》，百觀出版，台北市，民 82 年，頁 12。

⁷⁹ 本文引自孫季，思筆著：《人生的偶像崇拜》，新雨出版，台北縣三重市，民 84 年，頁 18、19。

因為我耶和華你的上帝是妒忌的上帝。恨我的，我必追討他的罪，自父及子，直到三代。

可見，在西方的猶太教、基督教與伊斯蘭教裡，都不贊成偶像的崇拜。相反的，中國的宗教信仰裡，卻對象徵神靈的「偶像」有著膜拜的儀式。但在此必須辨明的，是當宗教信徒對宗教偶像的進行膜拜儀式時，他們拜的是那些有形象徵背後所代表的神明，因為神明對於信眾而言是無形無相的，所以信眾藉由「偶像」的刻製，達到與神明具體溝通的效果。此外，在中國傳統信仰中，能雕塑「偶像」以便祭拜的，只有生前具功烈事蹟、超然德行而死後人們供為神的「人神」而已，非人神的鬼魂，如祖先就不能立偶像，只能用牌位加以供奉。

不過，偶像崇拜並不只出現於宗教環境，在人們生活的各種領域中，都存在著偶像崇拜的現象。本章所列之「偶像崇拜」指的並非宗教性的偶像崇拜，而是現今社會現象中所存有的特殊心理現象與崇拜行為，這些心理和行為雖和宗教的崇拜心理有相似之處，但卻同中有異，筆者將於本節第三點加以說明。

（二）、偶像崇拜的原因

關於偶像崇拜的原因，喬獻堂先生曾說過：

社會學家認為，崇拜是一種高度個人化的、組織鬆散的、神秘的，而且具有天才的人所領導的信仰現象，崇拜者的目的是從壓力和空虛中解脫。可以說，壓力和空虛的解脫既是目的，也是需要。而有些人有意無意間製造的個人崇拜現象，則大有其目的存在。由此看來，在未來的社會，不僅一般民眾的崇拜行為不會消失，同時也必然有什麼人別有用心地繫起崇拜這面虛無飄渺的旗幟，來滿足某種需求。⁸⁰

然而，現代社會之所以造出神來，大多是某種思想意識轉化為社會信念，進而在社會成員那裡深深紮根、恣意生長而達到固執、狂熱的地步生成。

⁸⁰ 同註 78，頁 120。

依上述之言可知，對於教主或偶像的崇拜是超出世俗價值的是非判斷的，由於追隨者與信仰者的意志和情感認知結合，這些被高高捧著的偶像與教主的所有行為，成了人們積極學習的準則與規條。這種追隨與崇拜的功效，最主要的是能滿足人們空虛心靈的情感需求，人們對與自己同屬一類的那部分人——英雄——的崇拜，更表現了自己的無能。英雄崇拜的現實（不管崇拜的是正面、還是反面，是大如民族解放英雄、還是小如歌星、影星、球星），表明崇拜行為將持續、永久存在。⁸²尤其是宗教性教主的崇拜，讓信者找到了個人安身立命的價值體系，並藉此教主所傳之道來消解它們面對生活時的困頓，甚至產生鎮靜安慰的作用，讓人民在意志與情感得到解放與滿足。這些神格化的教主與信眾同時存在於相同的社會文化體系中，每天面臨的是相同的社會發展，拉近了「神」和「人」的距離，使宗教領袖同時具有「神」的虛幻性，又有「人」的情感性與實際性，而使其地位顯得更具人性化的魅力。

二、集體意識

瞿海源先生在說明社會集體行為時說道：

一個團體內所發生的自然而非建構性的思想、感覺及行為的方式，人們藉這些方式來相互刺激。這種狀況可能發生在一些既存的有組織的團體內，也可能發生於並無明確團體特性的人群裡。一般而言，集體行為不受傳統規範的控制，因此它不是制度化的。⁸³

關於集體行為所產生的集體意識之研究，有西方學者史邁塞（Neil J. Smelser 1963）的加值論、黎朋（Gustave Lebon 1895）的傳染論、藤納（Turner and Killian 1972）等人的規範形成論等⁸⁴，不論是哪種理論，我們都可發現集體行為

⁸¹ 同註 78，頁 12。

⁸² 同註 81。

⁸³ 瞿海源：《社會心理學新論》，巨流出版，台北市，民 78 年，頁 247。

⁸⁴ 關於集體行為的理論，請參考：瞿海源《社會心理學新論》，同註 83，頁 247-262。以及彭懷真《社會學概論》，洪葉文化出版，台北市，民 83 年

所產生的集體意識，往往讓參與者有較強的權力感，他們極易因為皈依集團的信仰而感到自己得到了某些力量，此外，更受到團體的認同感之影響而改變了自我的概念，使人們對現實社會的不滿產生補償作用，甚至有時忘了個人的個人性，開始盲目地順從整個集體行動的指引；尤其當這些集團群眾已先有共同的價值觀，他們在集體的行動中更易產生強烈的團體意識，如歌迷、球迷、宗教迷等，當他們因自己的喜好而聚集在一起時，他們在團體中真是如魚得水、自得其樂，對團體的忠誠度也就更高了。

佛洛依德晚年在研究群體與領袖的關係時，他指出：

在群體對領袖的崇拜中，群體的理性下降，情緒上升，易於為幻想與衝動所支配，它屬於一種催眠現象。群體把自己的愛都集中到領袖身上；並且相信領袖一視同仁地愛每一個成員，從而消滅了自己的理性批判能力，把領袖的每句話都奉為不可懷疑的金圭御旨。最可悲的是，在這種「催眠狀態」中，人們實際上已經失去了自己的理智，而完全聽命於催眠者，但他們往往還自以為是在聽從自己，還會為自己被動的行為找出許多自己為什麼「打算」這麼做的理由。⁸⁵

尤其是宗教群體裡，宗教的領袖或推行者，為了強化信徒的虔誠程度，不僅通過各種理論和教義的訓條向信徒們進行理智上的灌輸，甚至還創造各種濃厚、感人的群體環境和氣氛，利用當時集體的影響力，強化信徒的宗教心理狀態，培植信眾超乎理智的宗教情感、情緒與感受，如慈濟的功德會、天台禪寺的祈福法會、佛光山的宏法佈教活動等都是此說的最好明例。

三、閱聽者的造神運動

成人的偶像多半扮演著導師、領袖、教主般的角色，因為成年人在面臨社會傳統的約束下，承擔著創造遠景的沈重包袱，所以每天汲汲於生計與生命意義的滿足，面對茫茫然的未來，有著無限的失落與悵然，於是：

，頁 279 - 281。

⁸⁵ 孫季，思筆著：《人生的偶像崇拜》，新雨出版，台北縣三重市，民 84 年，頁 113。

人們必須用各種方法，布開自己的生命意義場，才不會被自身空虛的無價值感擠壓的喘不過氣來。追隨偉大的事業，尤其是宗教性的、政治性的宏偉拯救計畫，便是一條捷徑。它比「個人實現」、「財富與成就」等等能提供一個豐富得多，也崇高、偉大得多的意義場。所以領導這一偉大計劃的人，無論是稱為「偉大的舵手」，還是夫子、導師什麼的，都可能成為成年人衷心追隨的偶像、理想、教父。⁸⁶

當偶像在崇拜者的心目中地位越高、越鞏固，此時對崇拜者的決定力和影響力也就越大。

筆者此處所言「造神運動」中的「神」，並非宗教信仰裡所塑造的人神，而是因為閱聽者的偶像崇拜心理與群體催眠狀態下塑造出如神般的「教主、偶像、救世主」，也就是說，這些被當成「神」般崇拜的，就是存在於各個領域的精神領袖，也可稱為「人間的神」。那麼對於人間的「神」，林清玄有何看法呢？如云：

我認為，人間的「神」應該重新定義。「神」字拆開來看是「示申」，也就是「意念的伸展」。一個人的某些意念比別人的意念更伸展，在那個範圍內，他就是神了。⁸⁷

換句話說，在林清玄的心中，神是可以存在在各種領域的，只要他的意念比別人伸展，他就可以是那個領域的精神領袖。他還繼續解釋道：

最明顯的意念伸展，表現在宗教、政治、演藝人物三界。宗教界固然有許多活佛、活神仙得人膜拜。政治人物生前希望別人喊萬歲、在公園與馬路鐫刻自己的名字，死後建廟堂祀奉，與宗教界的神明沒有什麼不同。演藝界也是，當我們看到麥可傑可神出現時，不也是有許多人狂吼、昏倒、歇斯底里嗎？

林清玄的這番認知，無非是想透過他對神的重新定義，傳達出精神領袖的產生源自於教主所主導的意念所致，只要這個教主、偶像或政治家的意念比別人更伸展，而且有大批的群眾依附在他的意念下，他就可以是那個領域內的「神」了。不論林清玄的這般說法有意無意，他的主張都間接地暗

⁸⁶ 同註 85，頁 114。

⁸⁷ 林清玄：《真正的愛》，圓神出版，台北市，民 86 年 5 月，頁 230。

示了社會大眾他自己正可謂是引領大眾的「神」，因為他有大批的群眾依附在他的意念之下，所以他出的「學佛散文」本本暢銷，家裡的信箱也因讀者的來信而天天都是滿的⁸⁸，後來關於佛學的演講更是場場暴滿，因為他能引領大眾尋找那支打開覺悟之門的鑰匙的，如云：「我的『禪心大地』，乃至一切佛法的寫作，都是在幫人找鑰匙」⁸⁹；甚至他認為他是為了解救所有有情的眾生、用文章供養這個世界，帶領大家在生活中找尋智慧之泉，所以他才出書立言，如云：

我的《菩提系列》是為了一切有情而寫的，是為了喚起一切有情內心覺悟的呼聲，是為了使一切有情品味自性的芬芳而寫的。⁹⁰

我要用我的白瓷盤，盛滿生命的莊嚴、智慧的華美、清純的色澤，來供養這個世界！⁹¹

這本《星月菩提》正是更契入現實生活，在生活中尋找智慧之泉的結集⁹²

可見，此時的林清玄已經有意無意地傳達他具有異於常人的「教主」身份，所以他能夠在聲光感官強烈的現代社會中吹起一股清涼的「林清玄旋風」。

（一）、閱聽者造神的原因

馬曉宏先生曾說：

出於對神的依賴，中國人素有造神的傳統和造神的隨意性，凡是給人們的現實生活帶來好處的人或物，都可以把他們奉之為神。中國

⁸⁸ 林清玄：《寶瓶菩提》，九歌出版，台北市，民 78 年 7 月 10 日。（菩提系列 7），（自序）頁 13。

⁸⁹ 林清玄：《會心不遠》，九歌出版，台北市，民 80 年 1 月 10 日。（禪心大地第三集），（自序）頁 19。

⁹⁰ 林清玄：《有情菩提》，九歌出版，台北市，民 81 年 2 月 10 日。（菩提系列 10），（自序）頁 13。

⁹¹ 同註 88。

⁹² 林清玄：《星月菩提》，九歌出版，台北市，民 76 年 7 月 10 日。（菩提系列 3），（自序）頁 6。

人對神的態度，無論是真信或假信，自古以來就要祭神如神在，畢恭畢敬，奉之唯謹，所以神在中國人心目中有著絕大的權威。這種長期的權威意識反過來形成一種造神心理，即把有權威的東西都奉之為神。⁹³

馬先生的論點用在閱聽者的造神心理是再適合不過的，林清玄對於閱聽者而言，就是一個在佛學與文學這個領域的權威，因為他廣負盛名的著作成績與各種暢銷排行榜的錦上添花，讓林清玄儼然成為佛學結合文學這個領域的領導者，尤其是當林清玄文章及演講中不斷倡導所信奉的佛法是為了加深人們生命的體驗，使人們與生活的關係變得更和諧與圓融⁹⁴時，人們開始相信佛可以在我們的心中，不用是禁欲的、消極的、避世的⁹⁵，所以他們可以在閱讀之中得到生命的終極意義與價值觀，同時不必有傳統宗教的儀式與戒律的約束，這對於現代人不願被教條約束的個人風格有著強大的吸引力，加上中國人造神的傳統及隨意性，林清玄自然而然地被閱聽者塑造成一個能夠領導他們尋找人生真諦的「神」，他既是崇拜者的人生導師，更是崇拜者的精神領袖，尤其在台灣現今這個亂象叢生的環境裡，他所說的話，所創作的文字，有如暮鼓晨鐘般地發人深省，打醒了不少昏聩的人。

（二）、文學在造神運動的作用

文字的起源之一是占卜的符號。最早的文學，是對神的祈禱與祝頌。前者相當於後代的「符」，後者相當於後來的「咒」。此外又有對神的描繪和娛神的樂舞，文學與藝術一開始就與神結下了不解之緣。⁹⁶然而，宗教的神聖與純粹性，若沒有藉由譬喻或較通俗化的語言加以傳播，很容易造成大眾難以接受的隔閡，如同江燦騰先生所言：「一個宗教的能否存在，

⁹³ 馬曉宏：《天·神·人—中國傳統文化中的造神運動》，雲龍出版，台北市，民80年，頁196。

⁹⁴ 林清玄：《有情菩提》，九歌出版，台北市，民81年2月10日。（菩提系列10），（自序）頁8，

⁹⁵ 同註94，

⁹⁶ 同註93，頁177。

必仰賴社會資源的能否不斷地補充，而一旦社會無法理解或接納時，則必將招致外力的排斥，乃至資源的斷絕。如此一來，此一宗教的衰微或消逝，則幾乎是可以預期的。」⁹⁷因為人類的學習過程中，運用圖像或具體事物，來輔助說明，較之純文字符號更為容易。所以佛教的通俗教化，要解決面對大眾時，講解抽象觀念的困難，唯有使用「阿波陀那」⁹⁸的方式，才能發揮其傳播的巨大功效，其道理在此。⁹⁹職是可知，文學在宗教上的作用是不可忽視的，如同自古以來的神話與傳說等民間文學的創作，神的威力與業績因此而流傳了下來。

文學在宗教的作用演化至今，這些閱聽者所造就出的「教主」往往以文學作品結合宗教經驗來引起人們的共鳴與愛好，其原因在於宗教經驗的分享最易傳達以及引起讀者的唱和，加上文學藝術的美學成就，讓文學與宗教相輔相成、相互作用，如鄭志明教授所言：

文學與宗教的關係建立在共同對人性本質的充實、豐富、擴展與提升的過程上，此一過程不能離開社會既有文化型態而單獨存在，其思維的特徵是內化於社會集體文化心靈之中。故在中國的文化情境裡，信仰的神聖性與文學的創造性，可以經由語言或文字的象徵性符號，展現出多種風格的虛構性之真實存在，反映出民眾集體的社會情感。¹⁰⁰

總括的說，當文學與宗教有了完美的結合時，文學在宗教的造神運動中就扮演了催化劑的角色，宗教的勸人為善靠著文學作品加以傳播，文學融入了宗教的元素時，便擴展了它吸引閱聽者的魅力。林清玄的「學佛散文」由宗教為出發點，強調沒有階級、種族之分的溫馨之愛，提供了現代人可

⁹⁷ 江燦騰：《臺灣佛教與現代社會》，東大出版，台北市，民 81 年，頁 110。

⁹⁸ 「阿波陀那」(avadana)，通常意譯為「譬喻」、「出曜」或「解語」。其中以「譬喻」一詞，較為國人所熟悉。而通常佛教文學所指的，也就是關於運用「譬喻」的一些題材及創作。參見：江燦騰：《臺灣佛教與現代社會》，東大出版，台北市，民 81 年，頁 132。

⁹⁹ 江燦騰《臺灣佛教與現代社會》，東大出版，台北市，民 81 年，頁 132。

¹⁰⁰ 鄭志明：《神明的由來(台灣篇)》，南華管理學院出版，嘉義縣大林鎮，民 87 年，頁 296。

以在個人閱讀行動中找到適應現代化的心靈良藥。因此，林清玄這種沒有固定的宗教儀式與宗教實踐參與的「學佛散文」，就在閱聽者化解困頓的需求下產生了如神般拯救世人的功效，人們在林清玄的作品與演說中所塑造的虛幻而寧靜的世界中尋找到心靈的慰藉與依託，讓情感就快枯竭的現代人的生命有了滋潤，也安撫了許多閱聽者的不滿情緒，更讓現代人的焦慮與壓力得到消解，這樣「一個願打、一個願挨」的供需狀況，讓林清玄個人的魅力倍增，林清玄就在閱聽者的造神心理下，成了閱聽信眾的「偶像、教主、救世主、人生導師、道德大師、精神領袖」。

第六節 小結

從前面各節的論述中，我們不難發現，林清玄是個相當用功且具有敏銳的觀察力與細緻的洞悉力的作家，他對於現實生活中的各種現象都有深入的觀察與感觸，如云：

物質過度依賴的結果，使社會普遍傾向於感官主義、物化主義，人人覺得要再昂貴的飯店請客才「有面子」，要開豪華的汽車才「有身份」，要穿著明牌的服飾，才「有價值」，到最後，一切都堆砌與包裝起來了，最缺的就是對自我價值的認識與自我心靈的肯定。

101

林清玄將所見、所聞透過簡明通順的唯美詞藻或自然有味的演說方式加以抒發或批判，不論是文化的、教育的、政治的，甚至是人心的，他都如同自我寫照的思想筆記般鉅細靡遺地逐一討論、分析與評論，林清玄認為這是上天給予他的使命，他不但要透過事實的論述與批評告知世人，當他們面臨這個混亂紛擾、摩擦頻繁的世界時，如何依照他的指示繫上一條「社會的安全帶」¹⁰²，在小小的碰撞時得以緩衝休息，在危險急難時得以拯救自己；他更要用宗教與文學結合的力量與意念，開啟現代人的智慧，讓他們能夠擁有慈悲的胸懷、禪定的人格，即使面對著無力改變的生死、因緣，

¹⁰¹ 林清玄：《歡喜自在》，書評書目社出版，台北市，民81年3月，頁143。

¹⁰² 同註101，頁203-206。

也能夠達到因緣成就、生死自在、身心安頓的境界。¹⁰³甚而，當他的「學佛散文」廣受好評、十分暢銷時，林清玄開始把他的寫作當成了可以回向給家人和一切眾生的福德¹⁰⁴，這時，林清玄就不免俗地把自己當成「神」了，如鄭志明教授所云：「當作家意識到有功德存在時，實際上已把自己當『神』來看待了。」

至於為何現代人會特別喜歡閱讀林清玄的「學佛散文」而吹起一股「林清玄旋風」呢？除了林清玄文本的寫作魅力外，本章的重點就是在闡明兩個要點，第一、林清玄能使成其文本銷售成功的秘訣就在於他既著書立言，又大量使用大眾傳播來達到吸引人心的宣傳效果。第二、就是現代社會中個人的生命情調太過單調僵化，談佛的書籍較一般文學作品更能安撫人心。¹⁰⁵所以林清玄在掌握社會文化結構的情形下所創作的學佛散文擷獲了眾多閱聽者的心靈。

因為現代人在工業化及現代思潮的衝擊下，遭到傳統文化與價值體系崩解的困境，導致芸芸眾生中，每日汲汲營利卻茫然不知生命意義的人不計其數，在他們追名逐利的膚淺表面下卻普遍缺乏生命奉獻的理由，所以促使許多人放棄世俗的一切，頓入空門，其餘留在世俗中的人民與宗教師，只得靠著自己對其信仰的堅持，找尋在被宗教哲理說服後的歸屬感與使命感，因此導致現今社會中禪道盛行，讓自古存在於中國人心中的宗教情感復活於社會中，各種宗教的廣播、電視、活動、書籍以及宗教團體更是充斥著整個台灣的社會。

總而言之，由於台灣正處與現代化與工業化的進程中，台灣的人文、政治與社會都因人心的空虛而產生了前所未見的亂象，人們因為處於現實的困境而想捉住能夠使他們得到解脫的任何東西，這些東西可能是宗教、可能是偶像，但不論是哪一種方式，台灣的發展與現況都與各種因素環環相扣、互為因果。也就是說，因為台灣的文化與價值受到雙重破與立的困

¹⁰³ 林清玄：《身心安頓》，書評書目社出版，台北縣中和市，民80年1月。

¹⁰⁴ 林清玄將他的寫作當作一種功德以回向眾生、家人的言論，在許多他的創作中均可看到，如：《寶瓶菩提》、《星月菩提》、《鳳眼菩提》、《清涼菩提》等等，請參照各書之自序。

¹⁰⁵ 周月英：〈林清玄「菩提」有時盡 寫作無盡期〉，《中國時報》，民80年12月27日。

境，導致台灣的社會過度的物化與功利化，人們心靈與精神生活越見空虛，加上中國人對神明崇拜傳統，使得台灣人在融匯了儒、釋、道、佛等宗教信仰，產生了台灣民間信仰的昌盛，相對地導致人們對宗教與文學結合的作品產生了極大的需求與興趣。順此，林清玄當時在台灣的社會與個人需求下適時的出現，他的「學佛散文」順應了台灣民間信仰中濟世行為的教化性質，雖然他的文章中的教義也是來自於傳統佛教與禪學，但是透過他創新的形式與傳播包裝，既符合現代人追求速食的口味，也滿足了閱聽者造神的心理需求，因而發展出新的崇拜活動，凝聚出了一股追隨的向心力，追隨的人潮也就絡繹不絕，而林清玄也就不再只是單純的作家，反而被閱聽者捧為「偶像」、「大師」、「教主」和「神」了。總結而論，林清玄的成功可以說是在天時、地利、人和的情況下產生的，因為除了他本身的努力與創作文本的魅力之外，大眾傳播的助長與台灣的特殊背景、人文現象、宗教信仰以及閱聽者的造神心理的需求等，都是締造「林清玄旋風」的重要元素，而且彼此交互影響、環環相扣。