

# 宗教研究 與 詮釋學

——宗教學建立的思考

黎志添・著

強力推薦  
*Best Choice*





十九世紀西方的啟蒙運動與科學理性主義，為其後的宗教研究提供了研究範圍、對象及方法，並使它成為人文科學研究的其中一門學科。但是，把理性作為宗教研究的工具，結果不是錯誤理解宗教，便只是觸及宗教的表面。當代西方學界已重新思考宗教研究的方法，並嘗試採用詮釋學(Hermeneutics)的理論探索宗教現象。詮釋學是強調意義的理解和解釋的哲學。透過理解，世界、社會、文化和宗教就能夠建立一種互相尊重的意義關係。

本書以現代西方「宗教現象學」與「哲學詮釋學」兩種觀點，尤其是幾位著名學者(如伊利亞德、伽達默爾、利科等)的理論為基礎，尋求宗教研究的新觀念和新方法。此外，本書也希望透過新的宗教學，為華人學術界建立獨立和自主的宗教研究。

作者黎志添，美國芝加哥大學哲學博士。現任中文大學宗教系副教授，宗教及神學研究部主任。研究領域除了西方宗教學理論外，也還包括道教的歷史、經典及科儀等。編著有《道教與民間宗教》(1999)、*Interpretation of Hope in Chinese Religions and Christianity* (2002)、《在求真的道路上——賀沈宣仁教授七秩之慶》(2003)；並在中英文學報上發表過多篇國際性學術論文。

「本書在人文科學領域內，有條理而又強有力地說明詮釋活動及其與宗教學的關聯，對該問題的巧妙處理充分證明，作者不僅精通大量中西理論文獻，而且也在翻譯一些關鍵文本和術語方面，極盡深思熟慮之能事。」

——余國藩 (Anthony C. Yu)

(芝加哥大學神學院及人文學院巴克人文學講座教授)



中文大學出版社  
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS  
www.chineseupress.com





# 宗教研究與詮釋學

## 宗教學建立的思考

黎志添 著



中文大學出版社

HS

PDG



**《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》**

黎志添 著

© 香港中文大學 2003

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) : 962-996-080-X

出版：中文大學出版社

香港中文大學・香港 新界 沙田

圖文傳真：+852 2603 6692

+852 2603 7355

電子郵件：cup@cuhk.edu.hk

網址：www.chineseupress.com

***Religious Studies and Hermeneutics***

(in Chinese)

by Lai Chi-tim

© The Chinese University of Hong Kong, 2003

All Rights Reserved.

ISBN: 962-996-080-X

Published by The Chinese University Press,

The Chinese University of Hong Kong,

Sha Tin, N.T., Hong Kong.

Fax: +852 2603 6692

+852 2603 7355

E-mail: cup@cuhk.edu.hk

Web-site: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong



**本社其他相關題材的書籍**

《超越內在的迷思——從分析哲學觀點看當代新儒學》

馮耀明著 (2003)

勞思光著「思光學術新著」

《文化哲學講演錄》

劉國英編 (2002)

《虛境與希望——論當代哲學與文化》

劉國英編 (2003)

勞思光著「思光學術論著新編」

《存在主義哲學新編》(修訂版)

張燦輝、劉國英合編 (2001)

《哲學問題源流集》(修訂版)

劉國英、張燦輝合編 (2001)

《康德知識論要義新編》(修訂版)

關子尹編 (2001)

《思想方法五講新編》(修訂版)

劉國英編 (2001)





獻給我的父母、慧貞和舒妍



---



---

## Foreword

If the mark of maturity in any scholarly discipline is its capacity for reflexive understanding — that is, an understanding of what it is about as a form of intellectual inquiry, of the why, how, and for how long of that inquiry — then Professor Lai Chi-tim's new book represents a giant step in that process of maturation relative to the academic study of religion within a predominantly Chinese context. Neither the topics and texts he has so astutely discussed nor the resolutions and conclusions he has offered are unfamiliar to scholars of religion in most parts of the world. What is highly original in this book, however, is the deliberate union he has forged between “methodological concerns” and, where possible and appropriate, certain data of Chinese religion(s). The book, let me hasten to add, is not about Chinese subjects as such, but about what it means to be a student of religion and how the exploration of this question is pertinent to the person who is interested in the specific phenomena belonging to the Chinese tradition.

There are two assumptions underlying this book that further enhance its strength. The first is one shared by virtually all scholars in the field, that there is no temporal privilege for religious data or phenomena. The sense of the sacred or the feel for its manifestation, if we want to make use of such metaphors to denominate those phenomena, has co-existed with human civilization itself — both diachronically and synchronically, from its most “archaic” or “primitive” epochs and locales to the most “advanced” cultures and “post-modern” societies. This understanding directly confronts the many forms of the theory of evolution that have been evident in a great deal of



modern Chinese scholarship on religion, not all of them Marxist. Until we are prepared to confront the anomaly of how the *homo religiosus* can exist quite meaningfully in the space and time of globalized technology, we will never begin to comprehend the Chinese atomic scientist who is also a fundamentalist Christian, the Japanese cult leader who gases his own people with Sarin in Tokyo subways, or the passions and terrors still emanating from the events of September 11, 2001.

The second assumption evident in this book is that there can be no privilege for religion in terms of either geography or culture. As a phenomenon of human culture, religion is larger than any single ethnic group or national community, even for those religions intimately associated with particular or distinctive social groups. For one to speak meaningfully of Judaism or Hinduism as a religion, that particular faith or tradition must have something in common with other faiths or traditions *in order that it be so classified*. The dialectic inherent in this understanding of religion as being defined by overlapping elements of particularity and universality also makes apparent that such an understanding can only come about as a product of scholarly reflection.<sup>1</sup> It is not a theoretical necessity for a religious person, a practitioner of a particular faith, to achieve an understanding of religion in general or even of that person's own faith in particular. The academic student of religion, on the other hand, has no other reason for his or her standing and work as a professional other than the goal of understanding. To reiterate a familiar analogy for illustration: the politician is not obliged to be an expert in the subject of politics, although it may be useful to such a person, but the political scientist by definition must have a comprehensive grasp of politics as a form of scientific knowledge.

These two assumptions also entail important ramifications for the student of Chinese religions, as Professor Lai's book makes apparent both implicitly and explicitly. With respect to the first, it means that in principle, no religious phenomenon — however strange, crude, popular, or even violent and grotesque — should escape the scholar's notice and interest.

Other people may choose to refer to certain human acts and beliefs as “superstition,” but this word does not belong to the vocabulary of the scholar of religion. Since religion by definition embodies elements of the universal, the second assumption makes apparent that the study of Chinese religion cannot be made identical merely with Sinology or *Hanxue*, the academic study of China engaged world wide for at least the last four centuries. Because the history of Chinese religions has revealed incontrovertibly that the ways of how a Chinese could be considered a religious person far exceed whatever cultural, behavioral, or biological norms that can be proposed to classify or define that person as Chinese, the need of the scholar for comparison — both intramurally within the vast span of historical Chinese culture and interculturally with external traditions far and near--becomes absolutely imperative.

Recent scholarship has more than ever helped us perceive that religious life was vibrantly present for the Chinese even at as remote a time as 16,000 BCE.<sup>2</sup> Despite the antiquity and persistent continuity of religious activities evident in all social strata down through China’s long history, the study of religion as a general academic subject has had no place within an educational system, the primary and sole mission of which is to foster knowledge of both theory and ritual dedicated to uphold the institution of the imperial state. At different periods the Daoists, Buddhists and Christians all had established various forms of schooling, but none of these could survive as an alternative, let alone a rival, system of education to the dominant one, nor have the institutions of these three traditions been effective proponents, for understandable reason, of a serious engagement with the science of religion. As Professor Lai has made clear in his “Introduction,” there is urgent need for the Chinese student to know why and in what way certain ideas and methods from the Western academy may be appropriated for the task at hand. Thus a survey of the history of the discipline as practiced by the academy of the West, however brief, can be useful.

Because understanding is the primary goal of the work of the religion scholar, Professor Lai's book rightly concentrates on some of the figures, texts, methods, and schools of thought that have contributed crucially to this undertaking. Hermeneutics, defined as an activity fostered by the practice of law, religion, and literature, is for this reason the unifying topic of the book, because its two-fold labor of explanation and interpretation properly defines the activity that has understanding as its supreme objective. The course of crafting this coherent and compelling account of this activity and its relevance for the science of religion within the domain of the human sciences demonstrates amply not only the author's mastery of an impressive array of critical literatures both Chinese and Western but also some very thoughtful translations of key texts and terminologies. Chinese students should count themselves fortunate to be able to learn from such erudition.

Anthony C. Yu

*The University of Chicago*

## Notes

1. For good reason, therefore, a colleague like Chicago's historian of religions Jonathan Z. Smith has persistently looked to procedures in taxonomy in the natural and social sciences for comparative guidance in refining his own methodological formulations for the study of religion. See, for example, Jonathan Z. Smith, "Sacred Persistence: Toward a Redescription of Canon," in *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), pp. 36–52.
2. Lei Congyun, "Neolithic Sites of Religious Significance," in *Mysteries of Ancient China: New Discoveries from the Early Dynasties* (New York: George Braziller, 1996), pp. 219–24. See also other articles by Yang Yang, Zhao Dianzeng, Zheng Zhenxiang, and Jessica Rawson in the same volume.



---

## 序言

如果說某一學科成熟的標誌，在於其反思性理解之能力，即理解何謂智性求索的方式，何以要有智性求索，如何求索及求索多久，那麼，在顯著的中國處境裏宗教學的這一成熟歷程中，黎志添教授的新著乃為此跨了一大步。黎君施其靈心，所論之議題與文本，及所呈之解答與結論，當世多數宗教學者非不熟諳，然此著原創性卻在於，在可能的情況下和以恰如其分的方式，將「方法論關懷」與中國宗教資料審慎地結合起來。容我亟亟補充一句，此書並非是關於中國問題本身，而是宗教學者意味著甚麼，以及對該意味的探討，怎樣與熱衷中國傳統中特殊現象的人士相關。

兩項基本的假設，加強了此書的力度。第一項假設幾乎為所有的宗教學者所持有，即就宗教資料或宗教現象來說，不存在任何時間上的特權。如果我們用比喻來指稱現象的話，從最「上古的」或「原始的」時代和場合到最「先進的」文化和「後現代」社會，對神聖或其顯現之感受，歷時復共時性地已然與人類文明共存。這一理解與形形色色的進化論直接對立，而現代中國的宗教研究充斥了這些進化論，其中並非皆是馬克思主義者。除非我們打算面對宗教人怎會在全球化的科技時空中頗有意義地生存這一奇異現象，否則我們將無從瞭解作為基要派基督徒的中國原子能科學家、製造東京地鐵沙林毒氣事件攻擊同胞的奧姆真理教主、或仍從「九·一一」事件中發散出的悲慟與恐怖。

本書第二項明顯的假設是，任何地域或文化中的宗教皆不能有特權。作為一種人類文化現象，宗教超越於任何單一民族或國家，即使那些與特定的或獨特的社會群體緊密相聯的宗教，也是如此。舉例來說，如果在嚴格的意義上視猶太教或印度教為一種宗教，那麼這種特

定的信仰或傳統一定有某些與其他的信仰或傳統共通之處，以便能夠如此分類。宗教以獨特因素與普遍因素的部分重疊而得以界定，對宗教如此理解的內在辯證法也表明，這一理解只能作為學術反思的結果而發生。<sup>1</sup> 對一位宗教徒即某種信仰的實踐者來說，獲得對宗教的一般認識甚或對其自身信仰的獨特認識，並非學理上的必要。而另一方面，宗教學者的立場和職業旨在理解，而別無其他理由。讓我們重申眾所周知的類比來說明問題：政治學雖然也許有用，政治家沒有義務成為政治科學的專家；而實質上，政治學家卻必須全面掌握作為一門科學知識的政治學。

正如黎君大作既含蓄又明確地顯示的，這兩項假設也使中國宗教學者產生重大分歧。以第一個假設來說，它意味著原則上任何宗教現象，無論怎樣奇異、粗糙、卑俗乃至兇暴、怪誕，學者關注和學術興趣都不應置之不顧。其他人也許選擇把某些人類行為和信仰叫做「迷信」，但「迷信」不是宗教學者的詞彙。從本質上說，由於宗教具體體現了普世性，本書第二個假設表明，中國宗教研究不能僅僅等同於漢學，即不能僅僅等同於世界範圍內之學者捲入其中達四個世紀之久的中國學研究。因為中國宗教歷史已無可辯駁地彰顯出，認定某個中國人信仰宗教的方式，遠超出了可用來區分或定義中國人的任何文化、行為或生物學的標準，故而無論在中國歷史文化巨大的時間跨度之內，還是在本土傳統與遠近外來傳統跨文化之間，要求學者比較研究成為絕對的必要。

晚近之學術成果已極大地幫助我們覺察到，即使在遙遠的紀元前一萬六千年，中國人的宗教生活已生氣勃勃地存在了。<sup>2</sup> 儘管在中國歷史的長河與社會各階層中，宗教活動的古老源頭及其堅韌的持續是顯而易見的，宗教研究作為一門通識學科，卻從未在教育體系內佔有一席之地；而教育體系的根本的和唯一的使命，則是培養專用於支持帝制國家的理論知識和禮儀知識。在不同歷史時期，道教徒、佛教徒和基督徒都建立了各式各樣的學校教育，但都不能作為帝制國家教育體系的替代而存在，更無庸說成為這一權威教育體系的競爭者。而鑒於可以理解的原因，這三大宗教的教育體制也並非提倡嚴肅的宗教科學研究。正如黎君在其〈導論〉中所闡明的，中國學人迫切需要去瞭

解，為何以及如何可以將西方學術的一些觀念和方法借用到手邊的研究工作中。因此，這一學科歷史在西方學術界展開的概況，無論多麼簡略，都會是有益的。

由於理解是宗教學者事業的根本鵠的，黎君大作精當地集中討論了某些人物、文本、方法和思潮學派，蓋這些因素對此書起了決定性的作用。詮釋學作為一種由法律、宗教和文學孕育出的活動，為此理由成了貫穿全書的主題，此乃由於詮釋學之注解和詮釋的雙重功能，恰到好處地界定了其以理解為終極目標。本書在人文科學領域內，有條理而又強有力地說明詮釋活動及其與宗教學的關聯，對該問題的巧妙處理充分證明，作者不僅精通大量中西理論文獻，而且也在翻譯一些關鍵文本和術語方面，極盡深思熟慮之能事。能從中學到如此博洽的學識，中國學人應為此而感到慶幸。

余國藩 識

二零零二年十月·芝加哥大學

王崗 譯

香港中文大學宗教系

## 註釋

1. 因此，在精純其對宗教學方法論的系統表述方面，芝加哥大學宗教史學同事Jonathan Z. Smith有充分理由，堅持仰賴自然和社會科學的分類學程序，以為參較指引。參見Jonathan Z. Smith, "Sacred Persistence: Toward a Redescription of Canon," in *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), pp. 36–52。
2. Lei Congyun (雷從雲), "Neolithic Sites of Religious Significance," in *Mysteries of Ancient China: New Discoveries from the Early Dynasties* (New York: George Braziller, 1996), pp. 219–24. 參見同書中Yang Yang、趙殿增、鄭振香和Jessica Rawson等人的論文。



---

## 自序

在現代西方社會，雖然宗教的傳統地位及影響力下降，但是，「宗教研究」作為大學的一門人文學科，普遍上已經為學術界所接受和支持，並且在理論方面發展得很成熟。在現代西方大學傳統，宗教學系(院)的成立也已有很長久的歷史。<sup>1</sup> 宗教研究乃是理解人類經驗的重要途徑之一。毫無疑問，宗教也如同歷史、藝術、法律、音樂、語言、文學、戲劇等，屬於人類重要及必須的經驗活動之一，而且一直客觀地存在於人類的政治、文化、社會及精神心理等各經驗範疇。因此，我們應可以稱人類為「宗教人」(*homo religiosus*)。

然而，對我們來說，上述最自然明白不過的宗教事實，卻遭受到近代中國學者的懷疑和不認同。自殷周一直至晚清，「中國人」的宗教活動和組織就從沒有停止過。無論在中國官方組織、地方社會及家族社群，宗教一直扮演不同但卻是極其重要的整合及轉化功能。儘管在儒教的傳統經典裏，「宗教」一詞並不存在，但是，儒教也是一種宗教傳統，擁有祭祀活動、組織及教義思想。<sup>2</sup> 晚清至民國初年，康有為等人力倡政府把孔教正式列為中國人的國教，這足以證明在中國士人眼中，儒教是屬於宗教的最好例子。除了儒教之外，道教、佛教、民間宗教，以及在不同歷史時期傳入中國的景教、祆教、摩尼教、伊斯蘭教、天主教、基督新教等等，都構成為各個時代的中國人豐富及有意義的宗教生活史。

不過，值得我們探究的是，在十七至十九世紀來華的西方基督教傳教士，為了強調基督教與儒教的一致性，特別把儒教從其他中國人祭祀鬼神的信仰中分別出來，而只是推崇儒教哲理化的道德經典。他們把儒教經典中的天、帝與基督教的上帝、天主相提並論。但是，對

傳教士而言，儒教的「神」不像天主教的上帝那樣能創造人、能創造天地萬物，「祂」只在人間，就是中國人的皇帝。<sup>3</sup> 傳教士將儒教「非宗教化」後稱中國人沒有（沒需要）宗教，並指出儒家倫理僅成為中國人的人生典範和依據。一群深受五四運動的中國儒教學者也將中國文化傳統（以儒家為代表），說成只是一些理性的、哲學的、早熟的倫理思想。<sup>4</sup> 這樣，反對和否定一般中國人的宗教傳統的觀點成了一個手段，用以說明中國文化比西方基督教文化更具優越性。<sup>5</sup> 在一些中國學者眼裏，宗教信仰就是一種不理性的、迷信的、愚昧的行為。<sup>6</sup> 民國時期，國民黨統治者在各省市鄉村推行「改革風俗，破除迷信」的運動，結果進一步把五四以後反宗教、反迷信的新革命思潮付諸實際行動，摧毀了傳統宗教在地方鄉鎮的活動、組織和經濟網絡。<sup>7</sup>

相比於西方學者過去一百多年在宗教研究理論和宗教比較史的豐碩成果，中國學者的學術研究成果較為薄弱。直至近代，許多中國學者似乎仍然不太清楚（不願？）理解和懂得判斷中國人宗教信仰的性質和價值觀等問題。在晚清以前，中國既沒有歐洲人用以界定「宗教」語義的概念，也沒有相應的定性詞語。把“religion”翻譯成「宗教」這詞語，只是始於晚清時期的中國知識分子，他們因為受到日本學術界對歐洲宗教問題的討論影響而借用過來，而且當他們使用「宗教」這一概念時，也只不過是按西方意義的宗教來理解，即是把「宗教」僅看成為神存論的領域，以及與出世間的超越存在相關聯的信念和信仰行為。<sup>8</sup> 這種狹義的宗教概念，不單限制了我們對宗教（尤其是中國民間宗教）的性質和價值的準確理解，也同時妨礙了中國學者對本土中國宗教研究的發展和方法理論的建立。

五四以來，能夠長期及有系統地進行宗教史研究的中國學者中，以陳垣（1880-1971）的成就和貢獻最大。<sup>9</sup> 陳垣是一位非常出色的宗教史學者。他專長於詳盡無遺地收集、比較和考證文史資料。然而，他始終看宗教史研究是「為史學之助」，以補國史的不足。<sup>10</sup> 就現代西方宗教學的方法和目標而言，一般中國宗教史學者仍然未能將宗教史研究的成果，進一步提升到方法和理論的層面，即是能夠對中國宗教或一般宗教的概念、意義、性質、結構及研究方法，作出獨立及有系統的歸納及分析。<sup>11</sup> 結果，中國學者未能從理論層面，建構出中國宗教

如何作為人類一獨立自主的經驗活動而與中國人的社會、文化及精神等活動領域之間產生相互影響的關係。

在現代西方大學教育制度裏，宗教研究的機構單位大約可以區分為兩類：（一）「大學導向形」的神學院（例如美國芝加哥大學神學院及哈佛大學神學院）及（二）大學的宗教學系。<sup>12</sup> 雖然，兩者都是強調要擺脫宗教團體（教會）的影響而只屬於一種學術專業及非認信性的宗教研究，但是，兩方陣營的學者直到現在，還經常爭論著宗教研究應該包含怎樣程度的「科學方法」和「人文遠象」的基本問題。<sup>13</sup>

至於近代中國大學的宗教研究，可追溯至一九二六年，由美國及英國差會合辦的燕京大學所建立的一所「燕京宗教學院」。燕京宗教學院前身是一所神學院，由華北協和道學院和匯文大學神學院合併而成。<sup>14</sup> 雖然，燕京神學院後來改稱為宗教學院，但它基本上仍是一所由教會大學主辦的、以基督新教研究為主而以其他宗教研究為副的宗教學院。一九二六年燕京宗教學院的招生簡章開宗明義的宣稱它的辦學目的：「是為中國基督教思想及生活建立穩固的基礎。」<sup>15</sup> 燕京宗教學院雖然增加了一些非基督教的宗教課程，例如比較宗教、儒教與道教、宗教哲學、宗教與人生等，但是由於它已有先設的教會關心和目標，因此，所謂的宗教課程及研究，基本上與現代西方大學要求具有獨立學術性質的宗教學系發展和規劃並不相同。趙紫宸回憶從前燕京宗教學院要幹什麼樣的發展時說，當時的院長劉廷芳「要以基督教中現代派的開明思想在宗教方面發展一個燕京運動。」<sup>16</sup>

一九四九年以後，在香港及台灣的教會大學，亦有相類似的宗教學系成立。例如一九五一年創立的崇基學院，從一九五七年就開始開辦宗教教育及設立崇基神學院。一九六八年，由於崇基學院合併成為香港中文大學成員書院之一，所以由崇基學院成立的宗哲系及崇基神學院一起併入大學的宗哲系裏，並附設有神學組。及後，在一九七八年因香港中文大學進一步作學系調整，宗教與哲學分家，宗教系正式成為大學的獨立學系。<sup>17</sup> 另外，一九六一年在台灣復校的天主教輔仁大學，於一九六七年設有附屬的神學院，一九八八年設宗教學研究所，一九九二年擴充為宗教學系並有學士班及碩士班。<sup>18</sup> 上述兩所教會大學的宗教研究學系與燕京宗教學院有相近似的地方，即是在成立



的時期仍然是以基督宗教傳統的研究和教學為主，至於更為完整、獨立及非認信式的比較宗教研究專業，則是在她們成立以後才慢慢地發展起來。<sup>19</sup>

近年來，學術上的宗教研究在中國大陸、台灣及香港的華人大學得到頗為令人驚喜的發展。大學制度下的宗教學系及宗教研究所紛紛成立。在中國大陸，四川大學宗教研究所、人民大學宗教學系、北京大學宗教學系、南京大學宗教學系都是國內宗教研究的重鎮，包括道教、佛教、基督教、宗教理論等領域的研究。在台灣的大學當中，現有三個宗教學系和九個宗教學研究所；<sup>20</sup>當中有些是具有佛教和基督教等宗教團體的背景。最近，一些台灣宗教學者更注意到宗教學系和宗教學有獨立發展的需要。在理論層面上，他們也開展了學術研討會，討論宗教團體與大學兩者開辦宗教學系或研究所應否具有不同的目的和性質。<sup>21</sup>

毫無疑問，在大學獨立的學術環境內，宗教研究屬於人文學科的成員之一。不過，倘若依據宗教現象學大師伊利亞德 (Mircea Eliade, 1907–1986) 所言「宗教現象所蘊藏的宗教意義，只有當宗教被視為具有宗教性來進行研究時，才能呈現出來」的話，我們就必須思考宗教學系如何能夠建立屬於自己在宗教研究上的獨特性。<sup>22</sup>我們非常相信及強調宗教與宗教學絕對不屬於同一範疇。宗教學的目的乃是嘗試把宗教作為一客體 (根據詮釋學亦是主體) 而進行系統的描述、分析和理解。循著此宗教學的自我理解，本論著的寫作目的，是嘗試為華人學術界走向獨立和自主的宗教研究之途，提出我個人在這方面理論研究努力的成果。

我是在香港中文大學宗教系畢業以後，於一九八九年秋前赴美國芝加哥大學神學院深造，攻讀「宗教與人文科學」研究領域的博士學位課程。在那幾年的博士課程期間，我鑽研宗教史學理論、宗教心理學、宗教社會學、哲學詮釋學與中國道教史等範圍。最後，我以中國道教史作為我的博士論文題目，並且在畢業之後繼續以道教研究作為教學與研究的專業。我是在一九九五年初返回香港中文大學宗教系任教宗教史課程。在教學與研究方面，我十分幸運地獲得很好的實踐機會，能夠把我所掌握和認識到的西方宗教研究理論在課堂上介紹予我

的學生。藉著近年在香港中文大學非常活躍的國際學術會議，以及大學鼓勵研究出版的學術氣氛下，本書各篇文章因此見證了我在過去幾年間對西方宗教研究理論和方法的整理和融會，並且表達了我從西方到非西方的學術環境下所作的有關宗教研究的個人觀點與評論。

本書的主要目的，不是要客觀地介紹西方宗教學的歷史、方法和理論知識。依據上述伊利亞德關於宗教學的觀點，本書嘗試藉著不同的宗教研究課題，以引證他的方法觀點是宗教學研究不可缺少的。不僅如此，作為大學一門獨立自主的人文學科，本書強調宗教學系首先和必須依靠上述這個研究定理而建立起來。

本書共有九章，分為三部分：(一) 西方宗教研究的歷史、方法與理論，共四章；(二) 宗教經驗與象徵的詮釋，共兩章；(三) 宗教詮釋與後現代文化的關係，共三章。第一部分的四章，藉「歷史發展」的線索，敘述西方宗教研究的起源和發展，並以伊利亞德為主軸，輔以繆勒 (Friedrich Max Müller, 1823–1900)、士萊爾馬赫 (Friedrich Schleiermacher, 1768–1834)、奧托 (Rudolf Otto, 1869–1937) 等學者的學說，從理論上闡釋西方宗教研究的方法學課題。第二部分的兩章，從「宗教內涵」方面切入，以伊利亞德的「永恒的回歸」及保羅·利科 (Paul Ricoeur) 的「惡的象徵」來構築出宗教內涵的兩個基本面向，即是宗教經驗的本質與宗教象徵的詮釋。第三部分的三章，從宗教學的「當代意義」出發，提出宗教研究與後現代思潮的相互影響關係。例如宗教多元化、宗教經典詮釋、後現代神學，以及基督宗教在亞洲本土化等課題都是宗教學在後現代處境文化中需要探討的範圍。

就方法學而言，本書非常關注以下宗教研究的方法問題：(一) 比較其他研究宗教現象的解釋科學，宗教學同樣作為一門解釋宗教的科學，究竟它本身擁有什麼獨特的研究視點和方法？(二) 當宗教學者客觀地揭示宗教如何為人類提供整合性的存在意義時，他們的研究應否避免把這些意義扯上一些有關人類整體生命存在的「真理宣稱」呢？(三) 宗教研究的困難之一，乃是源於它所依據的宗教語言和論述原來只是為了或僅是對應它的宗教信仰者而言說，因此，由客觀的宗教研究者去理解和詮釋宗教經典又是否是可能的事情呢？

貫穿本書在宗教研究方法上的依據是「宗教學」和「詮釋學」。毫無

疑問，本書非常強調獨立而自主的宗教學是必須從宗教信仰和團體解脫出來。由於宗教學的任務絕不是要對宗教信仰者所持的真理宣稱作出評價或判斷，所以，它無意為任何神學信仰辯護。反之，它的任務是以科學和理性的方法去搜集、比較、描述及分析宗教資料，並盡量考察宗教在人類的歷史、文化、社會及精神心理等經驗範圍的出現、變化和影響關係。但是，在「後」現代主義的時代，我們再也不能假設有真正完全客觀的現象描述之可能。反之，我們應接受理解者本身的詮釋觀點與研究對象之間有著創造性的相互影響關係。伽達默爾(Hans-Georg Gadamer, 1900–2002)的「哲學詮釋學」(philosophical hermeneutics)清楚指出「理解已經是詮釋」的道理。<sup>23</sup>無論是從事宗教的經典、歷史、碑文、神話、儀式、廟會、組織、社會活動等方面的研究，宗教研究者已經投入和參與在理解詮釋的循環過程中。作為一個理解者，宗教研究者的研究成果和著作也不是一些沒有經過主觀價值選擇的客觀描述和報告。他們的主要工作，是要把所觀察研究的現象或分析出來的文獻經典，經過他們的理解以後，以書寫形式表達其學術研究的成果。

可以說，本書的方法觀點結合了「宗教現象學」與「哲學詮釋學」兩種研究方法，並應用在不同的宗教研究範疇，包括宗教經驗、宗教經典、宗教象徵、宗教對話、宗教與社會、宗教與文化，以及宗教與後現代關係等。然而，我們沒有假設上述兩種方法比其他研究方法具有優越性的地位，借用余國藩教授的說話：「我的閱讀必然是屬於補足前人的閱讀、有限和帶有選擇性的。」<sup>24</sup>因此，本書對宗教研究方法的選擇與應用也是帶著補足、有限和選擇性的。

本書得以寫成，我必須作如下的致謝。首先，我須要向芝加哥大學的老師致謝：余國藩教授、Professor Don Browning、Professor Gary Ebersole、Professor Martin Riesebradt、Professor David Tracy、Professor Jonathan Smith和Professor Wendy Doniger。在他們精彩的授課與嚴謹的論文批改中(尤其是余國藩教授)，我有幸能夠被引領進入宗教研究的國際性學術天地。其次，我要感謝前任香港中文大學宗教系系主任李熾昌教授，他給與我機會回到母校任教，並且又在我的教學與研究中給與我無限的空間與充分的支持。另外，本書承蒙余國藩

教授慨允作序，並得王崗教授譯成中文，我衷心銘感。我亦要感謝王宗昱教授、周惠賢博士、郭武教授及李麗琼小姐願意付出寶貴的時間仔細地閱讀本書初稿，並且在文字方面給與筆者很多寶貴意見。最後，我以此書獻給慧貞，她與我在人生和學術的旅途中一直結伴到今天。我們一起在芝加哥大學幾年讀書的生涯和經驗，不單為我們在以後學問發展上打下深厚的基礎，同時也給與我們在彼此之間的信任、愛顧和支持方面得到很寶貴的磨練。

## 註釋

1. Conrad Cherry, "The Study of Religion and the Rise of the American University," in *Religious Studies, Theological Studies and the University-Divinity School*, edited by Joseph Kitagawa (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992), pp. 115-136.
2. 近年在中國大陸再出現儒教與儒家之辯的學術討論，參任繼愈主編：《「儒教問題」爭論集》（北京：宗教文化出版社，2000）。
3. 耶穌會士利瑪竇於明朝萬曆年間（1582）來華，就提出儒教不是宗教的看法。利瑪竇認為儒家不是宗教的理據，可見於 Matthew Ricci, *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*, translated by Louis J. Gallagher (New York: Random House, 1953)。另參林金水：〈儒教不是宗教——試論利瑪竇對儒教的看法〉，收入任繼愈主編，見註2，頁163-170。
4. 參梁漱溟：《東西文化及其哲學》（上海：商務印書館，1922）。
5. 參 Wu Shih (胡適), *The Chinese Renaissance. The Haskell Lectures, 1933* (Chicago: University of Chicago Press, 1934)。
6. 民國初年，蔡元培、宋教仁、王正廷等人發起「社會改良會」，目的是在於「以人道主義，去君之專制；以科學知識，去神權之迷信。」所列舉改良社會的三十六條條款中，包括了戒除迎神、建醮、拜經及諸迷信鬼神之習，戒除供奉偶像、牌位，戒除風水及陰陽禁忌之迷信。參沈清松：〈倫理道德與價值體系〉，收載入國史館中華民國史社會志編纂委員會編：《中華民國史社會志》（台北：國史館，1998），頁761-819。
7. 蒲柱良編：《風俗改革叢刊》，收入婁子匡編：《民俗叢書》，第一百三十

- 一冊(北京:中國民俗學會,1930);Prasenjit Duara, "The Campaigns against Religion and the Return of the Repressed," in *idem, Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), pp. 85–113; 黎志添:〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉,《中央研究院近代史研究集刊》,第37期(2002),頁1–40。
8. 關於晚清中國學者受日本學界對西方宗教研究的影響,參Marianne Bastid-Bruguier著,張廣達譯:〈梁啟超與宗教問題〉,《東方學報》,第70卷(1998),頁329–373;陳熙遠:〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉,《新史學》第十三卷,四期(2002),頁37–66。
  9. 陳垣的宗教史研究著作主要有:《元也里可溫教考》、《火祿教入中國考》、《摩尼教入中國考》、《回回教入中國史略》、《明季滇黔佛教考》、《南宋初河北新道教考》、《中國佛教史籍概論》等。
  10. 鄭世剛:〈陳垣的宗教史研究〉,收載入暨南大學編:《陳垣教授誕生百一十周年紀念文集》(廣州:暨南大學出版社,1994),頁133。
  11. 例如在林美容編:《台灣民間信仰研究書目——增訂版》(台北:中央研究院民族學研究所,1997),就沒有一節提及有關中國宗教研究之方法和理論的書目。
  12. Kitagawa (ed.), 見註1, pp. 1–36; W. Clark Gilpin, *A Preface to Theology* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1996).
  13. Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (La Salle, Illinois: Open Court, 1975), pp. 294–319; Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies* (New York: St. Martin Press, 1998), pp. 91–113。學者當中以 Mircea Eliade 最為積極提倡宗教研究應該要承擔人文主義的遠象,以及不應完全照搬自然科學的客觀方法,見 Mircea Eliade, "A New Humanism," in *idem, The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), pp. 1–11。
  14. 趙紫宸:〈燕京大學的宗教學院〉,頁106–128,收載入吳梓明、梁元生、李金強編:《中國教會大學文獻目錄(一)》(香港:香港中文大學崇基學院,1998),頁xxvii。
  15. 吳梓明等編,見上註,頁xxvii。
  16. 趙紫宸,見註14,頁111。
  17. 崇基學院宗哲系在1978年併入中文大學後,分為宗教系及哲學系。原



來於1957年成立的崇基神學院則併入中文大學宗教系而附設為神學組。

18. 輔仁大學宗教學系正式於1992年成立。參胡國楨：〈輔大宗教學系所的發展經驗〉，收載入輔大宗教學系編：《宗教教育：理論、現況與前瞻》（台北：五南圖書出版公司，2001），頁87-124。
19. 例如香港中文大學宗教系及輔仁大學宗教學系現在都設有以道教研究為專業的研究生班。
20. 例如有天主教輔仁大學宗教學系、真理大學宗教學系、玄奘人文社會學院宗教學研究所、南華大學宗教研究所、慈濟大學宗教與文化研究所、中原大學宗教研究所、政治大學宗教研究所、東海大學宗教研究所。參鄭素春：〈大學宗教教育中道教課程規劃與實踐〉，收載入輔大宗教學系編，見註18，頁145-146。
21. 天主教輔仁大學宗教學系於2001年11月16和17日舉辦「宗教學與宗教傳統」學術研討會。
22. 伊利亞德所言的英文原文是：“The meaning of religious phenomenon can be recognized as such only if it is studied as something religious.” 見Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trans. by R. Sheed (New York: Sheed & Ward, Inc., 1958), p. xi.
23. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (2nd rev. ed.; New York: Crossroad, 1992), p. 396.
24. Anthony C. Yu, *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dream of the Red Chamber* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), p. 25.



# 目錄

Foreword .....	Anthony C. Yu	ix
序言(中譯本) .....	余國藩撰、王崗譯	xiii
自序 .....		xvii

## I. 西方宗教研究的歷史、方法與理論

第一章 導論：宗教研究的歷史和方法 .....	1
宗教研究的目的	1
宗教定義的問題	3
十九世紀末西方宗教研究興起的背景	4
再思宗教研究的科學性	9
第二章 宗教現象學：伊利亞德的神聖與凡俗論 .....	13
宗教現象學的啟蒙——奧托的「神聖論」	13
伊利亞德的宗教現象學	17
獨立的宗教模態	17
宗教經驗：與神聖相遇	19
神聖與凡俗	20
宗教經驗的詮釋——宗教象徵	24
伊利亞德「反約化論」在宗教學上的意義	26
第三章 宗教詮釋學：宗教經典的詮釋方法——一個中西 宗教文化的比較觀點 .....	37
前言	37

伽達默爾詮釋哲學對文本詮釋的理論	39
利科的文本詮釋理論：懷疑的詮釋與文本意義的揭示性	44
哲學詮釋學對宗教經典詮釋方法的啟迪	53
中國經典的詮釋問題和方法：中西文化的比較觀點	59
哲學詮釋學與道教經典的詮釋	63
第四章 宗教研究與詮釋社會科學	73
前言	73
社會科學對人類意義行為的研究方法之典範轉移	77
檢視過去社會科學對宗教研究的方法、理論及其問題	81
從哲學詮釋學看社會科學對宗教研究的目的：公眾的關懷	84
<b>II. 宗教經驗與象徵的詮釋</b>	
第五章 宗教經驗的詮釋：伊利亞德的「永恆的回歸」	91
前言	91
宗教經驗的詮釋	92
宗教經驗構成人類文化的根源	97
伊利亞德的「永恆的回歸」及其對現代文化的批判	99
從宗教經驗看現代文化的生態與再創造	103
第六章 宗教象徵的詮釋：利科的「惡的象徵」	107
前言	107
結構現象學與詮釋現象學的分別：研究「惡」的意志之方法	107
惡的象徵與惡的意識和經驗	112
惡的宗教象徵構成哲學的反思	116
利科與伊利亞德詮釋宗教象徵方法不同的比較	118
結語	121
<b>III. 宗教詮釋與後現代文化的關係</b>	
第七章 宗教研究、哲學詮釋學與後現代性	125
哲學詮釋學與西方現代性的反思	125

現代性下的西方宗教理論	130
宗教現象的含混性及詮釋性	133
哲學詮釋學與宗教學——真理的尋找	136
哲學詮釋學與基督教神學研究	138
第八章 宗教多元化與後現代文化的共同價值取向	145
宗教與詮釋的信仰群體	145
宗教多元化的後現代性的再思	148
後現代主義與特雷西的後現代基督教神學	153
第九章 宗教對話的理論基礎：從西方基督教與 亞洲宗教文化相遇說起	159
基督教優越性在西方的失落	159
基督教在亞洲地域的角色	160
基督教神學在亞洲的任務	161
基督教本土化的理論前設——褪下基督教的西方外衣	161
披上普遍性的「神聖」	162
宗教對話的理論基礎——語言連接生活形式	163
對話就是進行理解	165
封閉與揭露	166
宗教對話不是「非此即彼」的抉擇	167
結論	168
附錄：〈論基督教與中國宗教對話〉	169
後記	179
中外辭彙對照表	181
外國人名譯名表	189
參考書目	191



# 導論： 宗教研究的歷史和方法

## 宗教研究的目的

自古以來，宗教在人類社會中屬於一種關涉個人精神價值和集體崇拜的文化現象。個人精神價值的發展源於宗教信仰者接受神靈存在和降臨己身的經驗，因而對神靈持敬虔的態度，進而產生投入宗教組織的熱誠。由宗教經驗出發，宗教信仰者建構一宗教身分，並以此訂立或改變自我與他人及世界交往的關係。<sup>1</sup>

至於集體崇拜行為的出現，則可從以下兩個角度來理解：就內在動機而言，信仰群體許多時欲以不同方法來影響自己所相信的神靈（儘管不同宗教有不同的神靈名稱）的意旨，從而希望得到神靈的保護，最終能趨吉避凶及祛禍得福。就外在行為模式而言，信仰群體總會共同參與特定的崇拜儀式和持守特殊的禁忌。沿著宗教信仰者所持的神靈信仰、經驗與崇拜儀式，令宗教產生一套獨特的內容，使之有別於其他文化現象。簡單來說，宗教這一文化現象所具有的「不同性」，主要源於宗教信仰者在其心靈世界及崇拜儀式上所接觸到的獨特經驗——一種與自己所相信的神靈感應而產生的敬虔態度。

宗教學研究的起點，正是認識到宗教是人類社會的一種獨特文化現象。因此，宗教研究者的主要任務就是要呈現及解釋宗教與其他文化現象的不同之處，藉此揭示宗教這一文化現象的獨特性，以豐富我們對人類整體文化的理解。但值得補充的一點是，此研究任務並不在於尋求說明或維護宗教範疇裏所蘊含的元素和成分，比其他文化現象

更為「神聖」、更具「真理」或更有「永恆性」；換句話說，宗教學的任務絕不是要對宗教信仰者所持的「真理宣稱」作出評價或判斷（本書將會不斷強調這點）。宗教學之能夠合理地建立為一門以宗教作為特別對象來研究的學術科目，是因為宗教本身已經是值得我們去研究的對象。

然而，宗教跟其他文化現象亦有相近之處，其中之一是其歷史性。無論哪一種宗教經驗，在它被傳遞和解釋時，就已經朝向外在化的過程發展。當某種宗教經驗逐漸在歷史過程中凝聚成為一種比較固定的表達形式時，宗教的歷史性或宗教傳統便由是而生。宗教的歷史性並不是指隸屬於個人心靈世界與神靈交感的主觀經驗，而是屬於信仰群體所共有的傳統。宗教聖典和宗教組織的產生就是明顯的例子。

宗教跟其他文化現象另一相近之處是其社會性。由宗教信仰者結成的宗教群體和組織在歷史上時有發生。每個宗教群體或組織能夠建立跨歷史與跨地域的宗教身分，而且總是經歷許多既分又合的歷史過程。在宗教史上，跨時代與跨地域的宗教群體及其傳播很久以前已經在人類文化史上出現。在古老的印度、中國或羅馬文化裏，我們看見許多宗教信仰者自稱為佛教徒、道教徒、基督教徒、伊斯蘭教徒或印度教徒。

從宗教外在化和歷史性的表現形式而言，我們因此必須接受宗教有它的歷史性及宗教傳承發展的歷史過程，結果是歷史的宗教有較固定的傳統、經典、儀式、教義解釋與規範性的價值系統。從上所見，宗教順著外在化的過程所產生的歷史性及社會性，跟宗教內在經驗有所不同，它們都不是唯宗教獨有的，亦見諸於人類社會的其他文化傳統，例如兩性婚姻制度、階級制度或父權文化等。因此，從宗教的歷史性或社會性來說，宗教無異於其他人類文化現象，同屬於人類整體歷史文化的一部分。

因此我們必須緊記，當我們言說宗教是人類一種獨特文化現象，能從其他文化現象分別出來時，是基於不同的宗教現象（包括它的歷史形成、發展及崇拜儀式、教會組織、行為習慣、價值取向等等）乃是根源於宗教信仰者對他們所相信的神靈的投入交感，因而觸動、衍生、發展各種形式的宗教現象。反過來說，各種宗教的歷史表達又是屬於宗教信仰者給與其自身各種外在形態、組織與行為的合理解釋。<sup>2</sup>



## 宗教定義的問題

在為宗教下定義之前，我們必須首先明白為「宗教下定義」所作出來的定義，是屬於哪種類型的「定義」，然後再處理「定義宗教」所伴隨而來的問題。這樣做的目的，是要說明為宗教下定義是一件相當困難的事情，並且難以有一致性的結論。

為所研究的事物下定義，是現代科學研究發展的重要條件。簡單來說，定義可分為兩大類別：「唯名式定義」(nominal definition) 和「實名式定義」(real definition)。唯名式定義是指當一新名詞出現時，由於它本身的意思是不自明或不清楚的，因此為它下定義，就是嘗試以另外一些已經為人知道、明白的意思作解釋，使人明白那些本身不自明的名詞。實名式定義則為一些實在事物作「真實正確」的陳述，而所作出的陳述亦可透過與被陳述的事物作一對照，以驗證所陳述的是對或不對。

由於宗教現象是一客觀存在的事實，因此為宗教下定義無疑是進行實名式的定義，最終希望為宗教的存在形態進行統一性及本質性的說明。然而，為宗教作實名式的定義其實是一項十分困難的工作。我們雖然好像能掌握大部分宗教的現象與表達形式，例如儀式、教會、教義與聖典等，但是若純粹以這些宗教現象的外在特性來定義宗教的內在本質時，就會出現以下兩個困難：

(一) 不能涵蓋「所有」宗教現象。有些宗教是沒有教會組織或教條教義的，例如：神秘契合主義的信徒是沒有教會組織或教條教義的；新興宗教運動的信徒是沒有聖典的，唯聽其宗教領袖的口授權威的教導。若以宗教的外在特性來進行宗教定義，結果會導致一些不能包括在宗教定義之內的宗教現象。

(二) 削去宗教的獨特本質。因為在其他的文化現象中也同樣具備這些組織、聚會與聖典等外在性項目，例如共產主義者也有組織、聚會和經典，結果好些社會文化現象亦被羅列入宗教現象的範圍之內。

縱使從宗教的內在特性來著手為宗教下定義，例如，將宗教定義為一種有神靈崇拜和信仰的文化活動，以令宗教從其他社會文化現象區分出來，這也會產生一定的困難，而且不會有一致性的認同。因為

從宗教比較研究發現，有些民族宗教是建立在「一元性」的世界觀之上，他們的宗教信仰沒有「神聖」與「世俗」的分野，整個宇宙、世界及人類生活都充滿「神聖性」，以至吃飯、工作、生育、嫁娶、喪葬、親族關係等都具有神聖意義。依此看來，即使從宗教的內在特性來為宗教下定義——以有神靈信仰作量度標準，仍然有些宗教現象儘管具有「宗教」向度，也會被摒諸於「宗教」範疇之外。

另一方面，有些宗教研究者則為宗教下一個較為抽象與更寬鬆的定義，目的是希望所作出的定義更具普遍性，例如：宗教是人類的「終極關懷」。這個定義的問題是將宗教看成是具有追求統一價值性與方向性的文化活動；但是，在一些中國民間宗教的祭祀活動中，祈求者只是希望消災避禍、得福享樂，那他們具有終極關懷嗎？他們也有宗教信仰嗎？另一方面，我們亦可以在其他社會文化現象中找到一些非常具有終極性的價值追求活動，例如：民主運動、扶貧運動、政治革命等。它們可以說是宗教嗎？

雖然以上展示了為宗教下定義時所存在的各樣邏輯性困難，但這並非是要否定這種學術工作的作用和意義。各種「好」(good)的宗教定義都能幫助我們對宗教現象的複雜性有多方面的理解。不過我們必須清楚一個限制，就是若我們欲為宗教建立一具普遍性的定義，使之能說明在所有宗教裏蘊含的一致性本質的話，從實名和現象上這兩個層次來說都是不可能的。

## 十九世紀末西方宗教研究興起的背景

上述的解說雖然是以宗教信仰者的生活和經驗發生來進行，但這不能說我們已經進入宗教學的領域了。「宗教」(religion)與「宗教學」(the studies of religion)絕對不屬於同一範疇。<sup>3</sup>宗教源於宗教信仰者本身與其所相信的神靈之接觸，進而產生各種相互影響的行為表現。宗教學則是對宗教存在於人類社會這一事實進行「解釋」的一門學問，並嘗試仿效其他現代人文和社會科學，建立本身學科的研究範圍、對象及分析方法，藉以確立其研究的科學性。這些標準都是源於十九世紀西方經過啟蒙運動與科學主義以後的文化結果。其中扮演舉足輕重

的影響因素是西方大學研究制度的出現和發達。一門新學科知識之設立和存在的條件，必須是它本身具備清楚的研究對象、範圍和方法，以及由此而可以達至什麼系統性的知識。

在近代西方的學術發展，究竟宗教學作為一門新的研究學科是怎樣發展起來的呢？「宗教科學」（德文是*Religionswissenschaft*，英文是*Science of Religion*）是怎樣形成的呢？「科學的宗教研究」（the scientific study of religion）是指什麼意思呢？它的方法和目的是什麼？科學的宗教研究是可能的嗎？

在十九世紀西方，最先提出以*Religionswissenschaft*稱為一門新的宗教科學的學者是繆勒，<sup>4</sup>他是一位德裔英國學者。雖然*Religionswissenschaft*這名詞不一定由他所首先創出，但他是第一位在其著作*Chips from a German Workshop* (1867) 中，以*Religionswissenschaft*一詞來指出宗教研究這一門新的科學研究領域。繆勒把*Religionswissenschaft*翻譯成英語的“*Science of Religion*”，並認為「科學的宗教研究將是人類最後發展出來的科學研究領域」。<sup>5</sup> 1873年，繆勒出版《宗教學導論》(*Introduction to Science of Religion*)。他在此書中主要是從比較語言學入手，嘗試擺脫過往哲學和神學的前設，依據語言的原始發展，追尋宗教的本源和本質。韋彼 (Donald Wiebe) 對繆勒的《宗教學導論》之貢獻有如下的評價：

雖然繆勒並未一手建立科學式的宗教研究，但是他的演講為此門新科學莫下了根基……。因為在這些演講中，他為當時仍是相當散亂的資料注入了秩序與方法。<sup>6</sup>

在繆勒以後，把科學的宗教研究進一步建立成為一門獨立的科學研究貢獻最大者，要算是荷蘭籍宗教史學家蒂勒 (Comelis P. Tiele, 1830–1902)。他分別於1892年及1897年出版了《宗教史概略》(*Outlines of the History of Religion*) 及《宗教學的元素》(*Elements of the Science of Religion*)。就研究方法而言，他更進一步把科學的宗教研究從哲學分開出來。對他來說，科學的宗教研究是要從歷史上的宗教資料出發，結合科學的方法，來說明宗教在不同歷史地域的變化。他說：

宗教歷史學不是滿足於描述某些特別的宗教（神聖顯現），也不

是關心不同宗教的盛衰及演化(宗教的歷史)。宗教歷史學的目的是要展示宗教——人類與其所相信的神聖力量的一種關係——如何跨越時空，在不同的國家、民族，以及人性中發展起來。<sup>7</sup>

此外，蒂勒在《宗教學的元素》中又說：

此學科的研究對象不是超越者本身，縱然宗教源起於信仰超越者；將宗教探索放在歷史、心理、社會性及純然人類現象來進行，無疑是屬於科學的領域。<sup>8</sup>

相對來說，在傳統中國宗教文化中，宗教信仰者如道教徒或佛教徒的著述、注疏或翻譯經典等，都是屬於宗教團體內部的事情，從來沒有發展出把宗教現象作為一客體而進行客觀和系統的研究。反之，具系統而客觀的宗教研究卻在西方學術界發展出來。依我之見，其原因可說有三，並且最主要是與其特殊的現代文化歷史因素有關：

(一) 西方科學的宗教研究乃是從批判宗教(criticism of religion)開始，結果使西方知識分子愈來愈與自己過去的宗教價值前設與熱誠產生分離，以致促成客觀的宗教研究出現。<sup>9</sup>

(二) 西方科學的宗教研究的興起是承接啟蒙運動以來自然科學的發展傳統；而西方現代文明的誕生，則是從前現代的「啟示式」(revealed)的宇宙觀脫鉤出來的結果。現代自然科學將傳統西方文化從過往建立在有神意的歷史觀、自然觀、文化觀和世界觀徹底翻轉過來，以為歷史、文化與個體存在的意義不再是先驗地(a priori)為上帝所決定和賦予的。相反，人是歷史的中心活動者，任何真實的價值都是由人的雙手來塑造、建構的，並且又只有在現世歷史中出現和轉動，產生不同的變化和發展。自然科學把神聖和現實兩個不同的世界變成為一個，並只存在於由人自己的意志創造與控制自己命運的現實世界中。

(三) 科學的目的(廣義來說)乃是信守理性高於神的啟示(reason above revelation)。科學的研究以理性為方法，考察歷史、文化、社會、心理等人類各種活動範疇的變化以及當中因果關係的軌跡。科學研究的出發點，一方面走上歷史時間軌跡裏考察和尋求人類活動所蘊藏的因果關係與互動的影響；另一方面是希望通過理性方法找出人類

「整體性」的未來發展方向——通過具普遍性的理論而增加人類對自身未來發展的預測和主宰。近代西方科學主義的特點是與歷史的「前進主義」(the idea of progress) 結合在一起，並以此解釋人類過去與現在的差異狀況。最具代表性的前進主義就是「進化論」(evolutionism)，當中包括生物進化論、歷史進化論、社會進化論及宗教進化論。

從上述西方科學主義的文化背景脈絡來理解，我們便會明白十九世紀末的西方宗教學者，其實是從前期的宗教批判而發展出科學和客觀的宗教研究。他們的研究方法包括下列幾點特色：

(一) 科學的宗教研究是建立在「自然模態的宗教觀」(naturalistic model of religion) 之上。根據皮亞斯 (Samuel Preus) 的《解釋宗教》(*Explaining Religion*, 1987) 及休謨 (David Hume, 1711–1776) 的 *The Natural History of Religion*，便持有這種宗教觀，並且對以後科學的宗教研究影響很大。<sup>10</sup> 自然模態的宗教觀把宗教從過去被看成是「超自然的實在」或被視為「虛假的實在」轉變過來，而把宗教看成是一種屬人的、為人所共有的自然事實 (natural reality)。後來，在孔德 (August Comte, 1798–1857) 等早期社會學家的影響下，宗教進一步被理解成人類在社會現實經驗中發展出來的文化現象與結果。<sup>11</sup>

因此，科學的宗教研究是隸屬於有關人的研究範圍，它不再是為某種宗教的信仰而辯護或試圖把它合理化。<sup>12</sup> 正如繆勒在他的《自然宗教》(*Natural Religion*, 1898) 所說：

宗教科學研究的門生……不能對其所信的宗教 (不論是甚麼宗教) 宣稱其優越性，不能對其抱有例外的立場。因為所有宗教都是中性的或是歷史的 (偶然)。或許他對其所信的神聖作出宣稱是中立的和具智性的，這等宣稱於個人主觀層面來說或許具重要性，但是卻斷不容許影響各宗教所蘊含的客觀性成份。<sup>13</sup>

(二) 從方法論而言，科學的宗教研究乃是要儘量搜集、比較在不同社會文化裏各種有關宗教的歷史資料。正如繆勒在他的《宗教學導論》(1893) 一書所說：「[宗教科學的] 歷史任務，因此是包括搜集、分類及分析各種宗教傳統的資料。」(頁17)。因此，科學的宗教研究必須在神學的典範 (theological paradigm) 及聖經的框架 (biblical framework)

以外，來解釋宗教在歷史中的出現、發展、變化及構成。換句話說，科學的宗教研究是屬於「世俗性」的學術工作，在拒絕猜想與直覺之餘，還要透過以理性為基礎的解釋方法（例如，歷史研究、比較方法等），清楚地闡明宗教歷史現象發生的自然性原因、動機以及它與其他社會文化之間的相互影響。

繆勒在他的《自然宗教》一書這樣說：

如果將科學式的宗教研究視為自然科學的一種，那麼明顯地我們必須首先從細心搜集資料，展示其起源、發展及衰退入手。<sup>14</sup>

宗教研究可以利用「解釋」的方法來研究和分析的宗教範圍，包括有：<sup>15</sup>

1. 宗教的起源
2. 宗教的歷史
3. 宗教的功能
4. 宗教的結構

而以「解釋」作進路的具體研究方法包括：1. 歷史方法 (historical)；2. 比較方法 (comparative)；3. 結構分析法 (structural)；4. 功能解釋法 (functional) 及 5. 因果解釋法 (causal)。藉著這些方法，研究者要探討的問題是：

(一) 分析和比較宗教在歷史上的起源及發展的各種社會、個人及政治條件。

(二) 不同宗教現象如何進行比較？如何可通過比較來為宗教建立具系統和一致的解釋？如何通過比較來揭示宗教內部的理性思維及結構？

(三) 從部分到整體的順序分析眾多不同宗教的背後有沒有存在共同的結構——宗教的本質。如何建立對世界各種宗教整體性的認識和理解——即宗教的理論？宗教怎樣反映人類共同的普遍性思想結構？

(四) 宗教在人類社會持續出現，究竟它在人類的社會中發揮了什麼功能？宗教的社會性組合功能又是怎麼樣？組成社會性的宗教經驗的社會結構是什麼？



(五) 宗教經驗本質上是一種什麼樣的心理經驗？宗教經驗對人的心理性格成長有什麼影響？

(六) 宗教起源於什麼地方？跟原始民族的自然崇拜有什麼因果關係？宗教的歷史發展有沒有規律性？各宗教在歷史社會中的發展有沒有等級優次之分別？

## 再思宗教研究的科學性

宗教研究可真有科學性嗎？科學性的宗教研究能擁有屬於自己的研究方法嗎？它與社會科學式的研究有什麼分別？二十世紀的宗教學如何從十九世紀科學主義的困局走脫出來？根據美國芝加哥大學宗教史學家北川約瑟 (Joseph Kitagawa, 1915–1993) 的解釋，宗教研究的科學性應是廣義性的，而非建立在狹義的科學主義模式的研究方法之上：<sup>16</sup>

(一) 科學的宗教研究不應是純粹的規範性學科，例如，神學或哲學一般，後者已經有其前設性的價值目的，或是企圖建立一些具指引和規範性的關於「真理」的價值結論。但另一方面，科學的宗教研究亦不單純是一門描述性 (descriptive) 及解釋性 (explanatory) 的學科，例如社會學、心理學、人類學等嘗試建立被觀察對象的內部結構與規律的科學。<sup>17</sup>

(二) 科學性的宗教研究是從歷史的宗教現象出發，因此是屬於歷史性的科學研究。但是，它又不能完全等同於個別宗教歷史的研究 (德文是 *Religionsgeschichte*，英文是 the historical study of religions)，例如道教史、佛教史、基督教史、伊斯蘭教史、印度教史等，因為科學的宗教研究還要通過比較和系統分析，才能達到對宗教有一相對整體性的理解。<sup>18</sup>

(三) 科學的宗教研究不接受宗教純粹是人類生物性、社群性、精神性或經濟性的衍生作用和結果的看法，但接受宗教有它自存而又獨特的文化意義世界。因此科學的宗教研究與其他社會科學研究不一樣，前者必須是要呈現宗教現象所蘊藏的宗教意義。依伊利亞德的話來說：「宗教現象所蘊藏的宗教意義，只有當宗教被視為具有宗教性來進行研究時，才能呈現出來。」<sup>19</sup>

(四) 何謂宗教現象所蘊藏的宗教意義呢？宗教意義是建立在宗教信仰者與神靈之間的意義關係上。因此宗教研究作為一門獨特的研究學科，就是不把這神聖的關係看成是次等衍生的領域 (secondary derivative)；相反，這宗教性的意義領域是自主自存的，正如社會性、精神性、經濟性等領域那般。更重要的是，科學的宗教研究的任務是要理解宗教意義如何產生作用，從而影響人類的其他社會、文化及歷史行為現象。

## 註釋

1. 斯皮羅 (Melford E. Spiro) 在 "Religion: Problems of Definition and Explanation" (〈宗教：定義問題和解釋問題〉) 一文稱：「總之，我認為相信超越者及其幫助或傷害人類的力量差不多是普遍的現象，而且我堅持認為，這種信仰是必須任何宗教定義所應包括的核心因素。」見 Melford E. Spiro, *Culture and Human Nature* (《文化與人性》) (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 195.
2. 同上註, p. 198 稱: "Religion can be differentiated from other culturally constituted institutions by virtue only of its reference to superhuman beings."
3. 對一些宗教學者來說，宗教學若是擁有它的宗教目的或宗教價值的追求，那一般可以歸為兩種目的：(一) 為要證明宗教學者自己的信仰，這樣宗教研究變成一種屬於 apologetic 或 confessional 式的神學—宗教研究 (theological-religious study)；(二) 如同文學、藝術，甚至科學研究，都是為求追求人生真善美的價值。例如夏普 (Eric J. Sharpe), "Religious Studies, the Humanities, and the History of Ideas," *Soundings* 71 (1988), pp. 245–258 就認為 "The study of religion was indistinguishable from religion because what that science did was precisely what liberal religion was doing during the same period." 不過，針對夏普這種觀點，韋彼相反地指出以下兩種不同的宗教研究目的，即是：(一) 科學研究最終能夠給與我們宗教性的真理；(二) 宗教真理構成科學研究的前設或基礎。兩者是完全不一樣的東西。Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies* (New York: St. Martin Press, 1999), p. 24 指出: "For Müller, the conviction that science can ultimately provide us with religious truth is not the same as the assumption that religious truth underlines the scientific project."

4. Joachim Wach, *Introduction to the History of Religions*, edited by Joseph Kitagawa and Gregory D. Alles (New York: Macmillan Publishing Company, 1988), p. 200。繆勒的宗教學名著包括有: *Essays on the Science of Religion* (1867); *Introduction to the Science of Religion* (1870); *Natural Religion* (1898); *Physical Religion* (1898); *Anthropological Religion* (1898)。
5. 英文原文是: "The science of religion may be the last of the sciences which man is destined to elaborate."
6. Donald Wiebe, "Religion and the Scientific Impulse in the Nineteenth Century," in *idem*, 見註3, p. 12.
7. Cornelis P. Tiele, *Outlines of the History of Religion* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, and Co. Ltd, 1892), p. 2; 亦見 Donald Wiebe, "Toward the Founding of a Science of Religion: The Contribution of C. P. Tiele," in *idem*, 見註3, pp. 31-47.
8. Cornelis P. Tiele, *Elements of the Science of Religion: Vol. I: Morphological* (Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1897), p. 5.
9. Donald Wiebe, "Explaining Religion: The Intellectual Ethos," in *idem*, 見註3, p. 3.
10. J. Samuel Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud* (New Haven: Yale University Press, 1987), p. xv.
11. 同上註, p. 107.
12. Wiebe, 見註9, p. 4 稱: "No longer was the concern in this field focused on the problem of the legitimation of religion, but rather on its explanation."
13. Friedrich Max Müller, *Natural Religion* (London: Longmans, Green, and Co., 1898), p. 52; 亦見 Donald Wiebe, "Religion and the Scientific Impulse in the Nineteenth Century: Friedrich Max Müller and the Birth of the Science of Religion," in *idem*, 見註3, p. 19.
14. Müller, 見上註, p. 27.
15. Spiro, 見註1, p. 203 稱: "For both theorists the independent, sociological, variable may be said to 'cause' the dependent, religious, variable by means of a set of intervening, psychological variables."
16. Joseph M. Kitagawa, "The History of Religions (*Religionswissenschaft*) Then and Now," in *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, edited by Joseph Kitagawa (New York: Macmillan Publishing Company, 1985), pp. 121-143.

17. Joachim Wach, "The Emancipation of the History of Religions," in Kitagawa and Alles (eds.), 見註4, pp. 3-6.
18. 同上註, p. 11.
19. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trans. by R. Sheed (New York: Sheed & Ward, Inc., 1958), p. xi.



## 第二章

# 宗教現象學： 伊利亞德的神聖與凡俗論

### 宗教現象學的啟蒙——奧托的「神聖論」

「宗教現象學」(Phenomenology of Religion) 屬於宗教史學的重要派別之一。它最初出現的原因是希望擺脫當時科學歷史主義式的宗教史學，因為後者將宗教現象「約化」為歷史事件，而不是把各宗教現象中獨特的「宗教性」(religiosity) 放在首要或內在層次來理解。宗教現象學的出現是要使西方宗教研究從啟蒙運動傳統所強調的「理性至上」的原則解脫出來。

正如我們在第一章已經指出過，早期西方宗教研究的興起主要受到啟蒙運動的理性主義影響，以致把宗教研究的目的放在盡量要以理性的分析來說明宗教者的「無理性的」(non-rational) 或「非理性的」(irrational) 行為與經驗。根據這種研究方法，宗教行為與經驗之意義指涉，不在於宗教行為本身的宗教性，而是在於它產生出來的其他世俗性的意義與功能。不過問題是，從現象本身來說，由於宗教現象往往見於人類日常意識所不能直接明白的事件，因此，若要把宗教研究歸結到理性的原因與概念並分析下去，那必然要假設宗教現象的無理性的或非理性的部分是沒有意義的，甚至以為是虛假或幻象。把理性作為宗教研究的最後判斷標準的研究結果，如果不是錯誤理解宗教內部(例如把宗教說成起源於人類的無知與恐懼)，就是只觸及到宗教的外部(例如只看重宗教的社會或心理功能)，結果宗教經驗與行為所具有的意義指涉，就無可避免相應地被掉進世俗性的層面內來理解。

反之，宗教現象學者認為：若要理解宗教現象的意義，純粹訴諸自然科學方法來解釋宗教現象的宗教研究，只是站在宗教現象的門口，還未進入宗教現象的核心。換句話說，它對宗教信仰者的宗教經驗與行為的內在成分仍捉摸不到。

宗教現象學的研究出發點，是要將宗教經驗視作宗教研究的最基本而不可歸結到其他原因的事實。從這最基本點出發，宗教現象學建立了它自己非常清楚的宗教研究方法和傳統。這傳統包括士萊爾馬赫、奧托、華克 (Joachim Wach, 1898–1955)、<sup>1</sup> 伊利亞德、北川、史密斯 (Ninian Smart) 等宗教史學者，以及以美國芝加哥大學神學院的宗教史學系為大本營。<sup>2</sup>

士萊爾馬赫在1799年出版的《論宗教》(*On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*) 中指出，單以理性或無理性此二元框架不能掌握宗教的本質，因為人類除了理性機能外，還有感情或直覺機能。士萊爾馬赫認為宗教最重要的部分不在其理性思想上，而是存於個人內在的一份特殊情感體驗。<sup>3</sup> 具體地說，他提出這份宗教情感是源於宗教信仰者對自身以外更大力量所產生的一份「絕對依賴感」(feeling of absolute dependence)。<sup>4</sup>

士萊爾馬赫重新將宗教研究的獨特性，放回到宗教信仰者與他們所絕對依賴的神靈之間的真實關係上。因著士萊爾馬赫著重以宗教信仰者經驗作出發點，嘗試進入宗教信仰者的內心情感體驗，而沒有訴諸客觀、實證的因果解釋，無形中為宗教研究建立其自主性。簡而言之，從研究方法來說，士萊爾馬赫的研究重點乃是要注視由這份絕對依賴感而加諸於宗教信仰者的真實的存在意義。

奧托繼承士萊爾馬赫的理論，將之發揚光大。奧托在1917年出版的 *Das Heilige*《神聖者的觀念》(*The Idea of the Holy*) 不單是要說明宗教的獨特性質，並且對宗教研究的方法論有很大的影響。<sup>5</sup> 在《神聖者的觀念》中，奧托強調任何將宗教以理性的概念分析出來，都不能窮盡宗教信仰者在他們所相信的可稱為無理性的或是超理性的主體裏面所獲得的「深刻的經驗體會」(deeply felt experience)。這意味著奧托認為在宗教裏最重要的部分，乃是在理性以外但又在信仰者裏面的真實的



宗教經驗。<sup>6</sup>更進一步來說，也就是這種不屬理性的宗教經驗使宗教跟其他人類的經驗分別出來。奧托說：

如果說有一種獨一無二的人類經驗領域能為人們提供某種顯然是特別和獨具的東西，那麼，這無疑便是宗教生活的領域了。<sup>7</sup>

奧托透過不屬於理性的經驗範疇進一步闡明「神聖的經驗」。他認為「神聖」不是出於人在道德操守上追求完美的反射。他認為宗教信仰者所認識的「神聖」是不能抽離其深刻體會的經驗。他從“*numen*”（此語來自拉丁文，意即「神秘」或「神性」）發展出一新詞——“*numinous*”（神秘的，對神聖既畏懼又嚮往的〔情感〕），來描述宗教信仰者的神聖經驗。他認為這種「對神聖者既畏懼又嚮往的感情」是宗教經驗最基本及最原始的資料，是宗教經驗的真實內容，而且不能歸納為任何其他東西：

這種感受是不能由任何別的東西來加以表述的，因為它是我們精神生活中最為原始與基本的東西，因而只有通過它本身來加以界定。<sup>8</sup>

我將談論某種獨特的the “*numinous*”〔的〕價值範疇與某種確定的“*numinous*”的心態。此種心態完全自成一類（*sui generis*），不可歸結為其他心態。因此，就像每一絕對、基本的公理一樣，它可以被人們討論，但卻不能加以嚴格的界定。<sup>9</sup>

值得一提的是，奧托認為普通語言不能令人完全理解宗教信仰者的神聖經驗，必須求助於比喻語言。因此當奧托以“*numinous*”來描述宗教信仰者由神聖者而來的神秘經驗時，“*numinous*”一詞只是代表一種「表意文字」，是觀念解說的代替物，而不是概念上的分析工具，目的是使非宗教信仰者領會在宗教信仰者心靈裏的深刻經驗。<sup>10</sup>

奧托的“*numinous*”經驗進一步豐富了士萊爾馬赫所言說的宗教經驗。根據奧托的說法，首先，“*numinous*”補足了士萊爾馬赫所提出的「絕對依賴感」。士萊爾馬赫將「依賴之情」分為「相對」與「絕對」兩種，

而宗教經驗則屬於後者。奧托認為士萊馬赫這種說法還不夠適當，因為他把「相對」與「絕對」的依賴感的區別只是停留在「程度」上的差異，沒有看成是「內在性質」上的差異。<sup>11</sup>

為要補足士萊爾馬赫所說的宗教信仰者的絕對依賴感及其獨特性，奧托從“numinous”基礎上提出「受造感」(creature-feeling，並特別以舊約《創世記》18:27為例子來說明之)來說明神聖的經驗。奧托提出「受造感」的用意，是要指出宗教信仰者的依賴感不是首先從自我意識推論出來有一個在我之外的他者，並把他作為依賴的對象。<sup>12</sup> 奧托以「受造感」表達一種在宗教信仰者裏所經驗到的一客觀和外在於自我的更權威力量的「在場」的神聖經驗。<sup>13</sup> 這份「受造感」令宗教信仰者在神聖者面前產生虛無、卑微等感覺。

我建議用「造物意識」(creature-consciousness) 或「受造感」來稱呼它。這是一個受造物所具有的感受；與那個高踞萬物之上的權能相比，這個受造物深感自卑渺小、等同虛無。

「受造感」一語所要表達的，乃是對極端自我鄙薄的暗示，這是當著某個具有超常力量與絕對權能的對象的面所產生的感受。<sup>14</sup>

除此之外，奧托對宗教經驗裏的神聖元素的描述而常為人引述的還有：「令人畏懼的神秘」(“*mysterium tremendum*”) 及「令人著迷」(fascinating)。前者具有以下特性：

1. 敬畏因素 (the element of awefulness)
2. 不可抗拒性因素 (the element of overpoweringness or magestic power)
3. 具有動力或催迫因素 (the element of energy or urgency)
4. 完全的他者 (the “wholly other”) <sup>15</sup>

看過奧托所提出神聖經驗的獨特性質後，現在讓我們看看奧托在宗教研究方法上作了什麼貢獻？宗教研究者應如何理解宗教？對奧托來說，單以理性進行的宗教研究，不能揭露宗教信仰者的宗教經驗，因此他提出：

幫助一個人對此種心態獲得理解的途徑只有一條：他必須通過自己的心靈對此心態有所思慮和檢視並由此而得到指引，直至 the numinous 在他心中油然而生，並在他的生命及意識中呈現出來。<sup>16</sup>

同時，奧托對研究者在研究過程中作出下列要求：

在此過程，我們可以作這樣的配合，即讓他注意到所有那些可以在心靈的其他地方找到的熟知的東西，這樣，我們就可以拿它們去類比或對比我們意欲解釋的那種特殊經驗。然後我們還得作這樣的補充：「我們的這個 X 並不就是這種經驗，但卻接近這種經驗而與別種經驗相對峙。難道現在你還不能自己認識這種經驗嗎？」

### 伊利亞德的宗教現象學<sup>17</sup>

伊利亞德在當代宗教史學研究作出過鉅大貢獻。現任哈佛大學世界宗教研究所所長蘇利民 (Lawrence Sullivan) 稱譽他是「向世人介紹『何謂宗教』的最重要人物。」<sup>18</sup> 以下我們會從三方面介紹伊利亞德的宗教現象學：(一) 宗教研究的方法及宗教現象學；(二) 神聖與凡俗的理論；(三) 宗教象徵與神話在宗教中扮演的角色。

### 獨立的宗教模態

伊利亞德經常提醒我們：宗教有它自己獨立、自主和整全的意義結構(世界)。伊利亞德的宗教研究方法的起始點是，認為宗教研究者對宗教的理解必須建立在宗教本身獨立與自主的意義結構上，而不能停留、滿足於那些在宗教領域以外的解釋。他最著名的話是：

A religious phenomenon will only be recognized as such if it is grasped at its own level, that is to say, if it is studied as something religious. To try to grasp the essence of such a phenomenon by means of physiology, psychology, sociology, economics, linguistics, art,

or any other study is false; it misses the one *unique and irreducible* element in it — *the element of the sacred*.<sup>19</sup>

欲要從宗教現象其自身層次來掌握宗教現象，就只有將宗教現象依它是如此來進行認識，即是說，將宗教現象視其具宗教性來進行。嘗試以生理學、心理學、社會學、經濟學、語言學、文學或其他研究來獲取宗教的本質是錯誤的；這樣作會失去宗教現象內所蘊含獨有、不可被約化的元素——神聖的元素。

雖然伊利亞德同意所有宗教現象的資料都是以歷史的表達形式保存下來，但是他卻反對把宗教現象的歷史性當作是「宗教的」意義的全部。他的立場是，宗教有屬於它自己的表現模態及特有內在的意義世界。<sup>20</sup> 因此，伊利亞德認為宗教學者的職責，是要揭示在宗教經驗世界裏具有獨特和普遍的意義結構。

在宗教裏的獨立、自主和整全的意義結構是什麼呢？在伊利亞德浩瀚的宗教研究著作中，他所注視的乃是在人類經驗深處所碰到的與「神聖」相遇的宗教性經驗及由此而衍生的意義。因此，對他來說，所謂「宗教性」是指向人與神聖相遇的一種經驗關係。伊利亞德堅持這種人與神聖相遇的經驗及所衍生的意義本身是一種超越歷史與時間的經驗，有屬於其自身的指涉面及特有的存在模態。<sup>21</sup> 因此與神聖相遇的經驗及所衍生的具有獨立、自主和普遍的意義結構（世界），不能被歸約成為某些歷史的事件和成因。反之，伊利亞德所講的建立在人與神聖相遇的宗教意義，乃是代表一種人類從原始直到現在還生生不息地追尋自身生命更根本的價值意義。在宗教經驗裏所築起的生命價值不僅僅是歷史性的價值意義，因為它本身就是反映人在讓自己的生命重新通向神聖的世界（生命的根本源頭）的不斷超歷史與超時間性的旅程。

由於把宗教的定義建立在人與神聖的相遇經驗上，伊利亞德因此否定宗教研究只是一種歷史學、生理學、心理學、或社會學的研究工作。他認為宗教研究的首要工作就是在宗教現象裏去揭示、描述、勾畫人與神聖相遇的生命經驗及由此產生的具普遍性、根本性的意義，從而說明神聖經驗如何與人類整體生活的經驗結合，如何能為後者帶

來挑戰和轉化。上述的宗教研究方法就是伊利亞德發展出來的宗教現象學。<sup>22</sup>

## 宗教經驗：與神聖相遇

隨之而來的問題是：伊利亞德所言的神聖相遇是指什麼意思呢？為什麼宗教經驗是源於此？我們可以通過什麼研究方法來揭示人與神聖相遇的經驗內容？

伊利亞德跟士萊爾馬赫及奧托同樣強調「宗教經驗」是宗教的最首要部分 (religion is first of all an experience *sui generis*)，<sup>23</sup> 並專門以研究各種宗教歷史資料裏所蘊含的各種宗教經驗作為他一生宗教史研究的目標。不過，伊利亞德之所以能夠超越前兩人研究宗教經驗的原因是：他所注視的宗教經驗不再局限於一種神秘性的、無理性的或私有的經驗。伊利亞德在《神聖與凡俗：宗教的性質》(*The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*) 一書中開宗明義指出，他研究宗教經驗的方法和目的跟奧托最大不同之處，就是他不再以「理性」與「無理性」的二元框架去言說宗教經驗。<sup>24</sup> 對伊利亞德而言，雖然宗教經驗屬於一種人與神聖相遇的經驗，但是他認為這種神聖的體驗一方面既不純屬於人類無理性或非理性的經驗，另一方面也不應只限於以無理性或非理性的範疇類別來界定宗教經驗的性質和內容。伊利亞德研究宗教經驗與士萊爾馬赫及奧托最大不同之處，是他不懈地探討神聖自身在人間世及自然界中的「顯現」，以及研究神聖顯現的完整性和複雜性。<sup>25</sup>

伊利亞德進行「神聖顯現」的研究目的，乃是要勾畫出神聖的顯現 (或說與神聖相遇) 與人類整體生活經驗的緊密關係。對伊利亞德來說，神聖的顯現 (與神聖相遇) 也可以在平凡的生活、物件、事情與工作中出現。意思是說，即使一塊石頭、一棵樹、一頓晚餐、一個婚禮、一次生日會、一場狩獵活動等都能讓人與神聖相遇。雖然石頭、樹、晚餐、婚禮、生日會、狩獵等原是一些平凡的東西或事件，但是一旦當人透過它們而經驗到與神聖相遇，這些平凡的東西和事件便成為人與神聖相遇的媒體，轉化 (提升) 成為具神聖性的物件和事情。它

們不是神聖的本身，但是因為通過它們使人與神聖相遇，因此它們就具有神聖性。伊利亞德稱任何可以讓神聖顯現出來、使人與神聖相遇的東西為「聖顯」(*hierophany*)。因此，對伊利亞德來說，石頭、樹、生日蛋糕、玫瑰花等都可以是聖顯的例子。聖顯東西的重要性是，石頭、樹、生日蛋糕、玫瑰花等雖然從平凡的角度看仍然是物，但是對經驗到與神聖相遇的人來說，這些物已經具有一種開放性、提升性的力量，並且使人從現實平凡的世界通向神聖的宇宙世界。<sup>26</sup>

由此看來，伊利亞德與奧托對宗教的不同看法是，奧托將神聖經驗看成是自我以外的實體的闖入，這仍是從某種神秘的價值範疇言說神聖經驗。<sup>27</sup> 雖然伊利亞德的宗教研究也關注「神聖之物」(*the sacred*)，但是他不是以神秘經驗來描述與神聖之物相遇的經驗，而是從現實和平凡的相異性去說明神聖的顯現。從宗教研究方法來說，揭示那與現實和平凡相異的經驗正是表現神聖經驗內容的入手處。具體來說，伊利亞德所言的神聖經驗是人可以在平凡之外能夠與宇宙大地、生命之源重新接通的一種超越性經驗。

## 神聖與凡俗

正如我們說過，伊利亞德的宗教觀不是建立在理性與無理性的框架上，而是在「凡俗」(*the profane*)與「神聖」(*the sacred*)兩者既連續又斷裂的相異關係上描述宗教人與神聖相遇的宗教經驗。這樣，從方法論來說，伊利亞德的「神聖」與「凡俗」論最大的貢獻是，沒有把宗教經驗的研究陷入一種二元性對立式的描述。

所謂「連續」是指物仍是物，與神聖相遇仍是需要媒體，仍需要與物周圍的環境建立關係；而「斷裂」是指物不是封閉的，它是可以開放的，並且延伸出去與大地宇宙、生命的根源接連起來；結果，物不再是物，是神聖顯現的地方(媒介)。伊利亞德說：

By manifesting the sacred, any object becomes something else, yet it continues to remain itself, for it continues to participate in its surrounding cosmic milieu.<sup>28</sup>

由於顯現了神聖，縱然它依舊是該種物件，那物件已經轉化成為別的東西，因為它已進入環繞它的宇宙氛圍。

在凡俗與神聖之間關係的討論中，伊利亞德指出宗教經驗就好像一個啟悟的旅程，人經驗到與神聖相遇後，使他可以從本來處於凡俗的存在模態中過渡到神聖的存在模態。<sup>29</sup> 伊利亞德稱這種活在於神聖存在模態的人為「宗教人」。在神聖的存在模態裏，宗教人重新經驗到與萬物的根源、終極的本體或神聖的世界連接與契合。宗教人的神聖經驗是超越此在的歷史與時間，讓自己的生命重回到生命本源的本體世界。<sup>30</sup>

相對而言，凡俗的存在是指一種脫離了與神聖世界接源的存在狀態。在凡俗的存在狀態下，人只從當下唯我主義、社會價值觀、歷史觀點來量度，作出什麼是對自己有效益的行為。對凡俗人來說，只有以人為歷史中心的凡俗世界，在它以外沒有另一超越的神聖世界。凡俗人亦不需要神聖經驗來啟導和提升人類那自以為僅有此刻歷史時間的存有。<sup>31</sup>

從凡俗過渡到神聖的宗教意義，是使人的自我生命從只有此在的價值世界重新接連到萬物根源的本體的價值世界，並在當中得到新的生命再創造。這是一個怎樣的過程？對伊利亞德而言，宗教經驗的獲得不只限存在於歷史宗教的傳統裏，也不須要預先假設或接受誰是神聖經驗的實體。人與神聖相遇經驗的獲得可以有許多不同的途徑，或是出於對一塊石頭的崇拜、一次朝聖之旅、一個聖節的參與、一項建屋的工程、甚或是一個嬰兒的出生的經驗等。對宗教人來說，神聖經驗不是依賴石頭的某種特別構造、朝聖地點的受歡迎程度、節日過程的安排、建造的材料，或是出生的嬰兒是誰。宗教人的神聖經驗不依賴於事與物的本身性質，對崇拜它們的宗教人來說，石頭、聖地、節期、房屋、生命等其實已經脫離其個殊的屬物性與功能性，從凡俗的存有狀態產生變化，轉化為神聖顯現的媒體，是直接指向及表現神聖臨在的象徵。<sup>32</sup> 通過這些神聖顯現的象徵媒體，宗教人經驗的不只是事與物的本身，而是真的經驗了神聖在他們當中顯現。在這個從凡俗到神聖的旅程，宗教人能夠超越此在有限的歷史與時間而通



往神聖本體的世界，參與神聖的秩序，並在當中經驗到生命的再創造。<sup>33</sup>

為什麼拜一塊石頭或神壇的神像都同樣可使宗教人達至神聖的經驗？正如我們說過，伊利亞德不從神聖經驗的非理性部分去解說人的宗教經驗，而是從神聖與凡俗之間的對立言說宗教經驗的性質及來源的多元性。石頭或廟宇神壇原本是凡俗之物，它們只有個殊的屬物性與功能性。但是，當宗教人敬拜那塊石頭或神壇上的木像時，不是因為它們有物質上的轉變，而是因為他們在石頭與神像當中經驗到神聖的能力，因此所拜的石頭或木像已經從凡俗的存有狀態產生變化，成為別的充滿神聖力量的東西。在這變化過程中，宗教人經驗到在他自身以外不受他意志控制的更偉大力量。原來凡俗之物轉化為 *hierophanies*，石頭不再是石頭，木像不再是木像，而是一塊顯現神聖能力及臨在的神石和神像。結果，宗教人拜石頭或神壇上的木像，就不是出於石頭或木像本身的屬物性質，而是通過它們，宗教人真的經驗了在這些石頭或神像所顯現出來的神聖臨在。他們經驗到的石頭或神像已經不再是只有凡俗之物性的石頭或木像，而是通過它們宗教人可以參與到神聖的秩序，在拜它們當中宗教人再次經歷到與本源的宇宙生命的契合及再生的神聖經驗。<sup>34</sup>

我們可以說伊利亞德跟士萊爾馬赫和奧托所理解的宗教經驗本質有所不同，它既不是自我與神秘主體之間所出現的絕對依賴之情，也不是一種震慄的不屬理性的神秘經驗。伊利亞德認為宗教經驗的本質是指向一種在凡俗與現實生命模態之內卻又是之上、連續卻又是斷裂、開放並追尋與終極實體永遠接連的經驗。他說：「所有真實的宗教經驗都是反映一種〔宗教人〕不懈的努力去揭示萬物的根源，終極的實體〔的顯現〕。」<sup>35</sup> 因此，宗教人與神聖相遇（或是神聖顯現）的經驗不是要脫離凡俗世界，追尋一種以離群為目標的生活，相反是在凡俗生活中追求以神聖的生命模態來存活。具有神聖的生命模態的宗教人看當下世界和這個宇宙是整全而互有感通的，他與萬物根源接本而確立其終極的價值意義。因此，對宗教人來說，世界和宇宙不是自存和自在、靜默迷茫、沒有本根、沒有超越生命、沒有終極方向的。<sup>36</sup> 總而言之，伊利亞德指出宗教經驗是宗教人通過宇宙天地萬物的象徵而與

神聖相遇的一種契合經驗、一種與宇宙世界的本體產生相通的感應，以及一種發現和肯定終極意義的啟悟經驗。<sup>37</sup>

伊利亞德為要說明宗教人與萬物本體感應的宗教經驗及多元性的宗教經驗內容，在 *Patterns in Comparative Religion* 一書中特別指出，自然界各種現象如天、太陽、月亮、空氣、水、火、及雷電等不僅只具自然屬性，對宗教人來說它們都可以成為神聖顯現之象徵物。在相遇感應的關係中，宗教人透過自然現象來經驗與神聖相遇。天、太陽、月亮、空氣、水、火、及雷電是自然之物，屬於整體宇宙的一個部分，它們每一種自然性的表現，都是象徵終極實體、萬物本體的各種不同意義的生命模態。以天空為例，宗教人通過天空的象徵，經驗神聖的崇高、無限、永恆及力量；與之相比，宗教人不單對神聖的超越性有深刻的體驗，並且更領悟「己生命與整體宇宙生命之間有機及相互密切的關係」。<sup>38</sup>

除了自然界之物外，伊利亞德根據同樣的詮釋脈絡，在《神聖與凡俗》一書中進一步展現人類在其兩個最重要的存在形式——時間與空間——中，如何獲得與無限宇宙世界相互感應的宗教經驗。伊利亞德稱為「神聖時間」與「神聖空間」的經驗。

就以神聖空間的經驗來說，從凡俗的觀點來看，門庭的中心、廟宇的上階、高山的頂峰、都市的廣場中心、教堂圓頂的窗口等，與其他空間位置並沒有什麼分別，不存有宗教性的經驗。但對宗教人來說，這些空間具有神聖性，因為它們象徵宇宙世界的中心。宗教人通過它們能再經驗與宇宙的中心（終極實體的中心）接通起來，結果宗教人在其凡俗生命價值之上，建立起與凡俗世界不同的神聖經驗與終極意義。在神聖空間裏，宗教人因為重新經驗到與神聖的宇宙中心感通，這使他們經驗到一次非歷史性與超歷史性的生命再造旅程，再復回歸到永恆而獲得一種深刻意義的生命體悟。

總而言之，雖然伊利亞德繼承了士萊爾馬赫、奧托和詹姆斯等宗教學者所堅持的以宗教經驗唯上的研究傳統，但是伊利亞德所言的神聖經驗卻不是從極端個人性的神秘經驗出發，亦沒有好像基督教神學家那般要為神聖實體是誰作定位。反之，他是從神聖在自然界各種的顯現來描述宗教經驗的性質、內容及意義，然後歸結出宗教經驗是由

人從以自身及物為本的凡俗世界超越到與宇宙終極生命的本體感通契合的一種經驗。對伊利亞德而言，這種宗教經驗不是要追求離開凡俗的生活世界，宗教人只是看這世界是從與現實和凡俗的不同性與斷裂性開始，但又在經過體悟本體生命意義後建立他在凡俗生活裏的神聖意義。正是這種神聖經驗使人不以物、不以自我、不以歷史、不以社會為世界價值的中心，反之在凡俗的存有之上追尋一種可以與神聖的宇宙大地、生命的本源、終極的實體再感通的超越性宗教經驗。

## 宗教經驗的詮釋 —— 宗教象徵

至此，讀者或許質疑任何形式的宗教經驗都必先牽涉個人的內心情感，並且亦沒有人能夠直接進入別人的內心經驗世界，那為什麼伊利亞德所言的宗教經驗可以成為宗教史學者的研究對象？伊利亞德對宗教經驗研究所作的最大貢獻是，他指出宗教人與神聖相遇的經驗表達往往都是以象徵語言 (symbolic language) 保存下來，並且正是因為通過象徵語言，個人的神聖經驗獲得了一客觀存在的形式。<sup>39</sup> 宗教史學者藉著對宗教象徵的詮釋，一方面可以再展現宗教人追尋與宇宙本體融合的經驗；另一方面，宗教史學者還可以藉著宗教象徵，明白宗教人如何在神聖經驗裏構築他們對這個世界的宗教觀點，以及瞭解宗教人如何依靠這種宗教觀點使得他們在這平凡的世界生活得有神聖的意義。正如伊利亞德所說：「宗教象徵不僅揭示終極本體的結構或存在的向度，同時它亦提供人類〔在歷史上〕生存的一個意義。」<sup>40</sup>

正如我們說過，雖然宗教經驗是個人內心的經驗，但是宗教經驗卻往往是通過一客觀的表達形式 —— 宗教象徵 —— 保留下來和展現出來。反過來說亦有意義，宗教象徵蘊藏了一種宗教人從與宇宙本體融合的神聖經驗裏獲得對這個世界整全而不破碎、超越平凡俗世的神聖意義。<sup>41</sup> 因此，伊利亞德的宗教研究方法正是從宗教經驗伸延到宗教象徵，再由宗教象徵發展至通過宗教象徵揭示這世界應有而真實的價值結構。這種研究方法正是可以使個人的宗教經驗與公共的文化價值系統接合起來。伊利亞德因此認為宗教史學者的任務，就是明白宗

教象徵蘊藏了宗教人的神聖經驗，並揭示由這經驗而對這個世界所作的本體性的理解。<sup>42</sup>

對伊利亞德來說，在人類遠古的世界，由宗教經驗產生對世界作本體性的理解是人類文化產生的源頭。伊利亞德說：「人類文化的開始都是根源於宗教經驗。」<sup>43</sup> 若把伊利亞德與利科另一句有名的說話——「象徵引發思想」<sup>44</sup> 結合起來，我們可以看到以下有關宗教經驗與文化生成的相互關係：個人宗教經驗以客體形式的宗教象徵記錄下來，而因為理解宗教象徵又引發文化思想。此三者的相互關係正好說明了人類開始對自身世界的認識與價值的創造——即是文化的起源，乃是因為他們在宗教經驗裏獲得對這世界本體的直覺知識，並且由宗教象徵保留和傳遞下來，結果再不斷引發人類文化的再創造和發展。<sup>45</sup>

雖然伊利亞德認為人類各種文化行為都是屬於象徵性的，文化之意義內容必須依附於某特定的符號價值系統，但是伊利亞德堅持從文化本體論理解人類文化的象徵意義，並且提出文化的根源是連繫於返本歸根的宗教經驗。人類各種形式的文化創作，例如建築、藝術、詩歌、舞蹈、耕植、漁獵、性事、語言等都是起源於宗教經驗、宗教經驗的反映、以及宗教經驗再展現的結果。<sup>46</sup> 因此，伊利亞德說：「當宗教史學者愈靠近〔文化〕源頭，他接觸的愈是宗教的事情。」<sup>47</sup>

何以說人類文化的根源是連繫於宗教經驗呢？對習慣了以自我及物自身功能的視點來看周遭世界的現代人來說，伊利亞德認為他們若不是忘記了，就是把遠古人類的神聖經驗丟到潛意識世界裏，於是他們難以明白宗教與人類文化的生成的關係。<sup>48</sup>

在《神聖與凡俗》一書，伊利亞德展現「遠古人類」(archaic man) 與現代人最大的分別是前者是屬於「宗教人」，原因是遠古人類視日常活動如工作、居住、生育、祭祠、旅行等都不是孤立的僅有物自身的運作、存在與目的；相反，它們無不是一種重覆神聖宇宙創生時候的典範性過程與目的。因此遠古人類的日常活動都具有感應性、返本性的宗教經驗基礎、意義和目的。就是這種回歸到神聖的典範性過程中，遠古人類的活動與宇宙本體得以保持感通、建立現實世界與文化的意義、秩序與生機。對遠古人類來說，若他們的存在和活動與創造天地

的本體根源脫鉤，一切活動的本身是沒有意義，只是一片虛空、混亂，和黑暗的世界。萬事萬物之意義的獲得在於它們反映、模仿、重覆、再造宇宙天地開始時的神聖創造過程。<sup>49</sup>就以與神聖空間的經驗有關連的建屋活動為例，遠古人類建屋造居，並不是止於建立一所可供棲息的房屋之物；反之，建屋做居是要建造一個有意義的世界，使「房屋」能與宇宙大地的中心 (*axis mundi*) 重新連接，使人相信在室屋之中的一切活動、存在、關係都是指向那更具深刻和整全的本體生命意義。<sup>50</sup>

### 伊利亞德「反約化論」在宗教學上的意義

從士萊爾馬赫、奧托到伊利亞德對宗教研究所持的理論立場，我們可以總結他們都具有以下幾點特色：

(一) 他們認為宗教經驗在人類眾多經驗之中確具其獨特、自主及首要的存在範圍與性質；

(二) 他們對宗教經驗的性質均提出類似(雖然實際上仍有不同)的理解，並且特別強調：

1. 宗教經驗的核心是在於人與超越者建立了一種感通關係；
2. 宗教經驗分別存在於其他日常世俗或理性的活動範圍；

(三) 他們意欲建立一獨立的宗教研究方法。他們的方法基本上可以用一個定理 (axiom) 來說明：宗教理解的工作首先不能將宗教信仰者的經驗「約化」，必須是要從宗教信仰者本身的觀點出發，同情地理解他們的宗教經驗(與超越者相遇的經驗)，以及由他們的宗教經驗而產生的各種在他們生活當中的意義。

由於士萊爾馬赫、奧托和伊利亞德所代表的宗教現象學對宗教研究有很清楚和明確的方法論立場，因此，直到現在，他們的觀點在宗教研究學圈子仍然引起很激烈的爭論。我們可以從贊成和反對的立場分成兩個派別：(一) 以伊利亞德為首的反約化論派；他們強調唯有建立在反約化的方法上，才能將宗教研究發展為一獨立的學科；(二) 反對伊利亞德的宗教現象學的約化論派(例如：Hans Penner, Edward

Yonan, Guiford Dudley, Jonathan Z. Smith, Robert Segal, Donald Wiebe)，他們提出「約化」在宗教研究的過程中是合法及必須的。<sup>51</sup>

在進一步分析這兩派的爭論觀點之前，讓我們再細讀奧托及伊利亞德反對約化宗教的立論基礎：

1. 奧托稱：「如果說有一種獨一無二的人類經驗領域，能為人們提供某種顯然是特別和獨具的東西，那麼，這無疑便是宗教生活的領域了。……這樣，我將談論某種獨特的the “numinous” 價值範疇與某種確定的“numinous” 心態（凡在使用該範疇的地方都可發現這種心態）。此種心態完全自成一類（*sui generis*），不可歸結為其他心態。因此，就像每一絕對、基本的公理一樣，它可以被人們討論，但卻不能加以嚴格的界定。」<sup>52</sup>
2. 伊利亞德說：「欲要從宗教現象其自身層次來掌握宗教現象，就只有將宗教現象依它是如此來進行認識，即是說將宗教現象視其具宗教性來進行。嘗試以心理學、社會學、經濟學、語言學、文學或其他研究來獲取宗教的本質是錯誤的；這樣作會失去宗教現象內所蘊含獨有、不可被約化的元素——神聖元素。」<sup>53</sup>
3. 伊利亞德說：「我不是要否定從不同角度研究宗教現象的效用，但進行宗教現象研究必須首先從其本身內部出發，因為此部分是純屬於它自身，不能夠以其他概念來作解釋。」<sup>54</sup>
4. 伊利亞德認為：「我們不要以為歷史境況促使某種人類存在，事實上確是有人類存在這樣自足的東西。對宗教史學家而言，雖然神話或儀式永遠是附有歷史性，但這歷史性不能解釋神話或儀式的實質；換句話說，宗教經驗的歷史性不能告知宗教經驗最終的實質是甚麼。」<sup>55</sup>
5. 伊利亞德提出：「一塊神聖的石頭仍是石頭，表面上（或準確一點，從凡俗角度來說），它是跟其他石頭是沒有大分別的。但對於那些認為石頭向他們作神聖顯現的人來說，石頭當下的本質已是轉化為神聖的本質；這即是說，對那些具宗

教經驗的人來說，他們能夠將石頭的宇宙神聖性揭示出來。」<sup>56</sup>

至於反對伊利亞德的反約化論的學者，他們都是反對伊利亞德一直強調的幾個基本宗教研究方法立場，並且從伊利亞德的對立面出發，提出相反的宗教研究方法。以下是約化論者提倡的觀點及方法：<sup>57</sup>

(一) 約化論學者認為科學的宗教研究應該跟其他科學研究一樣，任何研究對象不能預先享有特殊的對待位置。因此，研究者不能假設宗教具有與其他人類經驗活動不同而又獨特的範圍。縱使宗教信仰者往往把他們的「宗教經驗」說成是一種「真」的神交式的超越經驗，研究者也不能通盤接收這種經驗或意識的字面意義。相反地，研究者若要認真分析宗教者的宗教經驗，就必須把此種經驗與其他人類經驗作對照比較，甚至還要準備使用其他經驗範圍的概念作解釋。

(二) 從第一點引伸出來，約化論者認為科學的宗教研究的出發點不應只是要求研究者採取宗教信仰者本身的觀點來理解他們的宗教經驗。約化論者指出從邏輯論證而言，伊利亞德要求從宗教經驗者眼光看宗教意義的方法根本是不可能的一回事。西克爾(Robert Segal)甚至提出「要求非宗教信仰者接受信仰者對其宗教詮釋為唯一真實是不可能的」。<sup>58</sup> 約化論者認為這種不可能性是來自研究者與宗教者不是站在同一視域水平來理解宗教經驗；信仰者往往把他們的宗教經驗歸結於一真實存在的神靈的顯現，研究者若真的站在信仰者的眼界，豈不是要求研究者也接受神靈顯現的事實，或是要相信某神靈的存在。若研究者接受這一步，那他豈不已是信仰者而不是研究者了。約化論者就是肯定信仰者與研究者不可能共有同一宗教價值世界，因此合理地辯稱所謂研究者的定義就因為他不是信仰者。倘若沒有信仰的研究者把宗教經驗放在自己可明白的另一解釋系統(與信仰者不同的非宗教價值世界)去理解宗教，這種稱為約化宗教的解釋是所有科學研究都可以接受的合法程序。因此，西克爾反問說：

當研究者不接受有真實的「神聖」，那麼對研究者來說，「神聖」此觀念對他可產生甚麼意義？除非他將「神聖」約化為其他東

西，那才能對他產生意義。若他不將「神聖」約化為其他東西，難道他能欣賞一個宗教信仰者所言有關「神聖」的意思嗎？難道他要接受宗教信仰者所言神聖者所涵有的意義是超乎所有意義之上嗎？難道接受宗教信仰者所言欣賞神聖者所涵有的意義就是接受他們所信的宗教嗎？若一個非宗教信仰者不是先接受「神聖」，他又如何可宣稱欣賞「神聖」的真實呢？<sup>59</sup>

(三) 根據上述第二點的辯證，宗教約化論學者認為伊利亞德提出研究者首要尊重宗教信仰者的經驗並視之為真實的主張是不可能出現的。<sup>60</sup> 要尊重就得接受，這是堅持以科學方法研究宗教的學者不可能接受的前設。故此，約化論者認為宗教研究作為一科學學科，其研究方法與目的就不能要求研究者首先尊重或接受宗教信仰者本身的主觀經驗及由此對「神聖」所作的理解。科學的宗教研究方法便是把宗教信仰者的經驗約化成非信仰者也可以明白的非宗教性的經驗、類別和成因。正如西克爾說：

一個非宗教信仰者或許會被交附一些東西；為要讓這些東西有意義，他不單要對它進行約化，並且他是想這樣做的。<sup>61</sup>

(四) 宗教約化論者批評伊利亞德的方法背後其實隱藏著一些規範性的價值假設。他們認為在伊利亞德要求宗教研究者從宗教信仰者本身的經驗出發，運用宗教信仰者的經驗及語言來理解宗教經驗，以期達到宗教地而非約化地描述及理解宗教的事實之前，伊利亞德其實已經把宗教經驗的真實意義預設在具宇宙向度的超越意識上。<sup>62</sup> 雖然伊利亞德要求研究者進入宗教信仰者的經驗世界去作理解宗教的意義，但實際上他卻已經把自己以為最普遍的宗教意識加諸於各宗教信仰者身上。<sup>63</sup> 因此，由伊利亞德的方法而產生的更核心問題是，在什麼基礎上我們可以判斷宗教信仰者的經驗和意義就是如伊利亞德所說的具有一特定的普遍性呢？西克爾這樣批評說：

[我們]現在所面對的議題，並非要處理究竟伊利亞德對宗教意義的「約化」式(不是從其起源及功能而言)演繹，是否宗教信仰者所意識到的，因為這已有所定奪；而我們要處理的是，究竟



那些宗教信仰者所意識到的意義是否對他們有「真正」的意義。〔另一方面〕，我們並非要處理究竟對宗教信仰者的「真正」意義是否宗教本身所蘊涵的「真正」意義，因為這已被解釋過了；而我們要處理的是，究竟宗教本身所蘊涵的「真正」意義是否宗教信仰者所意識的意義。<sup>64</sup>

以上簡單地概括了約化論者批評伊利亞德的理據，我們更須要比較反約化論者與支持約化論者的相同及相異之處，才能明白兩者對宗教研究的方法有什麼影響和參考作用。

從寬鬆的角度來說，反對約化論學者與支持約化論學者都是試圖建立一門具科學性的宗教研究學科，使宗教學從神學分開出來，目的是不再以信仰者的立場來辨明某種宗教較具真確性。這是兩者共通的地方。

然而，兩者的方法論基本上是建立在不同方法模式上的宗教研究，其中或許包括「芝加哥學派」與「非芝加哥學派」的分野。雖然我們不一定要融合兩者（因為它們建立在不同的方法典範上），但是若能認識兩種方法各自的問題、局限及優點，然後作寬鬆的整合，這必然會對以後的宗教研究有裨益。

首先讓我先談約化論的局限。約化論者認為反約化論者過分憂慮和擔心以非宗教性概念和成因解釋宗教信仰者的經驗最後會弄至「宗教」也消失了。約化論者甚至指出這樣進行科學研究只是屬於一般理論性的約化 (theoretical reductionism)，後者是什麼科學研究的必然步驟，並不代表會將宗教的本體性約化掉 (ontological reductionism)。雖然上述的論證有邏輯上的理據，但是，我們以為理論性約化和本體性約化這兩者的分別界限是模糊的。正如我們從西克爾的約化論看到，他的基本方法立場就是不會接受宗教信仰者對一己宗教經驗所作的非理性或超越性的解釋，那麼這樣就跟將宗教的本體性約化掉似乎沒有分別。

再者，約化論者不單可能約化他們的研究對象，在研究方法上也造成非宗教化，以致不能使宗教研究發展出其獨立的方法（相對於社會學方法、心理學方法、人類學方法而言），結果令宗教研究的方法貧

乏。換句話說，如果我們依從約化論者的觀點，我們看不到宗教學作為一門研究學科能夠發展成一門獨立的、受重視的學科。伊利亞德對宗教研究的重大貢獻是使我們明白以下的道理：將宗教研究附屬於非宗教學科的解釋便是窒礙宗教研究發展成為一門獨立、受重視的學科。

最後，伊利亞德的宗教研究方法又存在什麼問題和限制呢？<sup>65</sup> 與伊利亞德不同，我們認為研究者無論如何同情地投入宗教信仰者的經驗世界，也不能忘記他始終是研究者而不是信仰者。研究者的旁觀者身分更是清楚的表現在研究者的研究作品成果上。當研究者作為宗教經驗的旁觀者時，即使他投入宗教信仰者本身的經驗與意識，他的研究成果仍然是帶著研究者作為旁觀者的眼光與價值去看宗教。結果，我們不能再有好像伊利亞德那般的信心，在著作裏宣告宗教信仰者是如此的想、如此的意識、以及如此的相信；反之，我們以為宗教學者應該明白：任何宗教研究與解釋都不是以追求和揭示在宗教經驗世界裏的普遍性意義和結構，而是謙虛地承認我們研究出來的成果只是屬於研究者本身對宗教經驗、結構及意義的某種理解。

## 註釋

1. Joseph Kitagawa, "The Life and Thought of Joachim Wach," in Joachim Wach, *The Comparative Study of Religion* (New York: Columbia University Press, 1958), pp. xiii–xlvii.
2. Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies* (New York: St. Martin's Press, 1999), pp. 100–101.
3. Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, translated by John Oman (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1994), pp. 46, 54.
4. 同上註, pp. 94, 101.
5. Joachim Wach, "The Meaning and Task of the History of Religions," in *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, edited by Russell McCutcheon (London and New York: Cassell, 1999), p. 93.
6. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. by John W. Harvey (New York:

Oxford University Press, 1923), p. 3. 中文譯本，奧托著，成窮、周邦憲譯：《論「神聖」》（成都：四川人民出版社，1995）。

7. 奧托著，見上註，頁4。
8. 同上註，頁12。
9. 同上註，頁8-9。
10. 同上註，頁9。
11. 同上註，頁11-12。
12. 同上註，頁12稱：「在他看來，宗教感受直接是、並且主要是一種自我意識，即一種與處於某種特殊、確定關係之中的當事人的自我有關的感受，亦即某人有所依賴的意識。於是，根據士萊〔爾〕馬赫，只是作為一種推導 (inference) 的結果，即只是通過推論出一個在我之外的原因來說明我的『依賴感』，我才發現上帝存在這個事實。」
13. 奧托著，見註6，頁13：「相反，事實是，『受造感』本身只是另一種感受因素的第一主觀伴生物與結果，這種感受因素投射為『受造感』，但它本身卻無疑直接地、首要地關涉到某個外在於自我的對象。」
14. 奧托著，見註6，頁12。
15. 張志剛：〈宗教經驗研究的方法論立意——重讀詹姆斯的《宗教經驗種種》和奧托的《神聖者的觀念》〉，《論衡》，第二輯（1999），頁172-174對「令人畏懼的神秘」（“*mysterium tremendum*”）作了很好的中文解說。
16. 奧托著，見註6，頁9。
17. 關於Mircea Eliade的生平，參Joseph Kitagawa, “Mircea Eliade,” in *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 5 (New York: Macmillian Publishing Company, 1987), pp. 85-90。
18. 英文原文是：“Mircea Eliade ... was the single most important individual in introducing the world to what religion means.”
19. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trans. by Rosemary Sheed (New York: Sheed & Ward, Inc., [1949] 1963), p. xiii.
20. Mircea Eliade, “A New Humanism,” in *idem*, *The Quest* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), p. 6.
21. 同上註, p. 6.
22. 雖然宗教現象學與胡塞爾 (Edmund Husserl) 的哲學現象學沒有影響關係，但是二者亦有共通的地方。現象學假設個殊的人類「生活經驗」(lived experience)，必是包含一些具普遍的性質 (universal quality)，現象學者

的工作就是去描述、揭示那普遍性的結構；再由這普遍性結構看個殊性的現象意義。從這種現象學的方法觀點，Allen Douglas, *Structure and Creativity in Religion* (The Hague: Mouton, 1978) 就認為伊利亞德的宗教現象學的主要依據基礎是：“Now the central aim of the phenomenological method is to disclose the essential “whatness” or structure embodied in the particular facts” (p. 192).

23. Eliade, 見註20, p. 25.
24. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (New York: A Harvest/HBJ Book, 1959), p. 10.
25. 同上註, p. 10.
26. 同上註, p. 12.
27. 奧托著，見註6，頁8。
28. Eliade, 見註24, p. 12.
29. 同上註, pp. 14, 86.
30. 同上註, p. 202.
31. 同上註, p. 203.
32. Eliade, 見註19, p. 11.
33. Eliade, 見註24, p. 14.
34. 同上註, p. 14.
35. Mircea Eliade, “Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism,” in *The History of Religions: Essays in Methodology*, edited by Mircea Eliade and Joseph Kitagawa (Chicago: University of Chicago Press, 1959), p. 86.
36. Eliade, 見註24, pp. 165–166.
37. 這點出於利科對伊利亞德的「神聖與凡俗」理論而作的正面評論，參Paul Ricoeur, “Manifestation and Proclamation,” in *idem, Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (Minneapolis: Fortress, 1995), pp. 54–55.
38. Eliade, 見註24, p. 119.
39. Eliade, 見註35, p. 103及見註20, p. 6.
40. Eliade, 見註35, p. 102.
41. 同上註, pp. 98–99.
42. 即“religious symbols imply ontology,” 見上註, p. 99.

43. 英文原文是：“The beginning of culture are rooted in religious experiences.” 見Eliade, 見註20, p. 9.
44. 英文原文是：“The symbol gives rise to thought.” 見Paul Ricouer, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1967), p. 348.
45. Eliade, 見註35, p. 98.
46. Eliade, 見註20, p. 68.
47. 同上註, p. 68.
48. 同上註, p. 68.
49. Eliade, 見註24, chapter 1 及見註20, pp. 69–70.
50. Eliade, 見註24, pp. 56–57.
51. Hans Penner and Edward Yonan, “Is a Science of Religion Possible?” *Journal of Religion*, Vol. 52 (1972), pp. 107–133.
52. 奧托著, 見註6, 頁4及8。
53. Eliade, 見註19, p. xiii.
54. 同上註, p. xiii.
55. Eliade, 見註20, p. 53.
56. Eliade, 見註24, p. 12.
57. Robert Segal, “In Defense of Reductionism,” in McCutcheon (ed.), 見註5, pp. 139–163.
58. 英文原文是：“In fact it is impossible for a nonbeliever to accept a believer’s own interpretation of religion as even the believer’s own true one.” 見Segal, 同上註, p. 151.
59. Segal, 見註57, p. 152. 另外, Segal 在同書頁153說：“Second, appreciating the reality of the divine for the believer means truly appreciating the reality of it oneself, which by definition a nonbeliever cannot do.”
60. Mircea Eliade, *Myth and Reality*, trans. Willard R. Trask (New York: Harper & Row, Publishers, 1963), p. 1: “For the past fifty years at least, Western scholars have approached the study of myth from a viewpoint markedly different from, let us say, that of the nineteenth century. Unlike their predecessors, who treated myth in the usual meaning of the word, that is, as ‘fable,’ ‘invention,’ ‘fiction,’ they have accepted it as it was understood in the archaic societies, where, on the contrary, ‘myth’ means a ‘true story’ and, beyond that, a story that is a most precious possession because it is sacred, exemplary, significant.”

61. 英文原文是：“A nonbeliever would be left with something that he probably not only would have to reduce in order to make sense of it, but would want to reduce in order to make sense of it.” 見Segal, 見註57, p. 152
62. 英文原文是：“A sacred stone remains a stone; apparently (or, more precisely from the profane point of view), nothing distinguishes it from all other stones. *But for those to whom a stone reveals itself as sacred, its immediate reality is transmuted into a supernatural reality.* In other words, for those who have a religious experience all nature is capable of revealing itself as cosmic sacrality.”
63. Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the Mystic East* (London: Routledge, 1999), pp. 14, 57 批評伊利亞德的“*homo religious*”宗教理論建立在一種本質論 (essentialism) 上。
64. Segal, 見註57, p. 145.
65. 近期對伊利亞德宗教現象學作出方法論上的回應和系統批評，可參閱 Jonathan Z. Smith, “Acknowledges: Morphology and History in Mircea Eliade’s *Patterns of Comparative Religion* (1949–1999), Part 1: The Work and Its Contexts and Part 2: The Texture of the Work,” *History of Religious* Vol. 39 (2001), pp. 316–331 and 332–351.





## 宗教詮釋學：宗教經典的詮釋方法 ——一個中西宗教文化的比較觀點

### 前言

詮釋學的根本課題就是探索如何達至理解陌生的他者的方法，以致能夠較恰當地理解他者。「他者」的定義範圍可以擴展到文學、歷史、傳統、文化、宗教或社會行為等。

能夠明白和理解自己原先不認識的他者可說是每一個人在社會生活中的期望和需要。理解需要一種溝通的方法。通過理解我們嘗試與這個世界、社會、文化和宗教等建立一種互相理解和尊重的關係。至於理解的最終目的，雖然其中重要的一方面是獲取一種有認知性的知識，使理解者可以更恰當和有效地認識自己周邊不認知的事情、現實、人、社會和世界；但另一方面，理解的目的也應是要讓那些為自己不明白、不認識、甚或與己見不同的他者可以反過來擴大理解者一己有限的見解和觀點。根據這種主體之間互動相交的理解關係，真正的理解必然包含一種屬於主體與主體之間相互影響的關係和意義世界的擴大。在真正的理解關係裏，理解者與被理解者並不是建立在一種主客二分的次序關係上。

既然理解活動是人類社會和個體認知生活的必需活動和目標，如何理解就關係著人類基本存在的問題。然而，理解 (understanding) 所必然涉及的詮釋 (interpretations) 本身卻又充滿了不穩定、難以掌握、以及各自衝突的情況。詮釋的本質實是十分吊詭的。正如上述所言，詮釋的目的總是希望讓理解者能夠通過詮釋的方法理解和明白他者；



但是，詮釋的開始就是發生在一種理解者是不理解（或者偏見地理解）他者的預設關係上。這種不理解的情況或是出於兩者在時間和歷史上的差距、地理位置的不同、社會階級的分別，又或是出於文化之間的差異等。以我們閱讀中國古代經典《道德經》的經驗來說，它源於一個與我們存在時空差異很大的中國古代傳統，代表另一個地方和歷史文化的思想世界。歷代以來就有七百多種注釋《道德經》的作品，<sup>1</sup>這正表示《道德經》盛載了一個客觀的詮釋歷史和結構。中國古代經典詮釋的吊詭性是：一方面它與現今讀者建立在一種不明白或甚至可說是疏離的關係上；但另一方面，讀者卻希望不斷克服這種疏離的境況，令到自己能理解、明白以及懂得欣賞這部對歷代讀者都富有啟發意義的古代經典。

我們認為理解與詮釋之所以引起廣泛關注和討論的原因，是它不僅關係到我們如何去理解和詮釋他者的問題，而且是我們個人關心的問題，甚至更是「後」理性主義時期西方文化的反思潮流。從現代中國歷史文化的處境出發，如何詮釋古代中國文學、歷史、哲學和宗教傳統，以及如何理解它們傳承予我們豐富的文化意義等問題，是關係到我們討論詮釋學的現代文化意義和價值。我們怎樣閱讀《道德經》、《論語》、《詩經》、《西廂記》、《紅樓夢》、《太上感應篇》等中國古代經典，都不能離開詮釋方法的問題。因此，理解與詮釋的問題的普遍意義乃在於對不同時代、不同地域和文化生活的人來說：我們總是希望能克服本身與他者之間的差異距離，從而擴展一己對他者及自我的理解內容。

這一章會以伽達默爾和利科的「文本詮釋理論」為本，嘗試指出在宗教經典意義世界裏兩個不可分割的部分，即經典的意義既包含彰顯性與開敞性的象徵能力，但同時又或具有隱藏性的扭曲關係。伽達默爾強調詮釋者在詮釋循環中的參與性，而利科則試圖在詮釋循環中保留一種積極性的懷疑與批判精神，我們相信兩者的結合正可辯證地應用在宗教經典作品的閱讀方法上。在哲學詮釋學的架構下，本章將進一步從中西宗教經典作品的詮釋例子，探討哲學詮釋學背後假設的西方學術文化價值，以及反思在非西方宗教文化處境下，我們如何可以把哲學詮釋學轉化借用過來。

## 伽達默爾詮釋哲學對文本詮釋的理論

本章首先探討伽達默爾的哲學詮釋學對於我們理解書寫文本的貢獻，以及對於我們閱讀歷史典籍有什麼啟發的地方。基本上，我們認為他的詮釋學的主要貢獻是在於它具有的人文主義的洞見。他啟發了在後現代社會處境的人類，重新重視和建立「現在」的我與「過去」的傳統之對話關係，並且重新提升傳統的價值，指出傳統在現代人再尋覓生命意義的努力上具有的非常重要地位。

當然我們不可否認伽達默爾的詮釋學在理論上存在問題。例如他提出以「對話」的模式來建立理解文本的詮釋理論，哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)的批評是，伽達默爾的詮釋理論缺乏對文本背後所假設的社會和政治實況進行意識形態的批判。<sup>2</sup>文化批判學派則批評哲學詮釋學為一種架空的詮釋學，缺乏對知識的形成和背後所設置的具滲透性的社會權力分佈有充分的考慮，以致不能扮演一種對當前社會政治現況的批判力量。後現代解構主義者則指出，文本世界所可能呈現的多層次和不穩定的意義，不是理解者通過詮釋可以固定下來的；相反，文本的意義甚至獨立於說話者或詮釋者的意願，並因著語言之間的不同組合，令語意世界不斷可以獨自延伸下去。

有關伽達默爾的哲學詮釋學與其他後現代西方文化理論之間的學術論爭，本質上除了涉及不同的理論學派之外，我們相信還涉及彼此之間來自不同學科的訓練，以及學者之間分別承繼著的不同地域、學派與歷史文化的傳統。儘管如此，上述不同的文化詮釋理論，都可說是代表當代西方知識分子對自身文化傳統不斷作出自我反思和批判的表現結果。從另一個角度來說，我們可以說這正是近代西方啟蒙運動傳統遺留下來最重要的文化傳統和精神——強調理論批判、尊重獨立思考、不盲從權威和追求個性的解放。

本節的重點不是放在上述後現代的文化論爭之上，而在於疏理伽達默爾詮釋學對文本理論的詮釋觀點，及當中有什麼可取之處。簡單而言，伽達默爾的詮釋學把文本看成是書寫的传统，並把如何理解文本的問題和方法接軌到他對傳統和語言的詮釋方法上。<sup>3</sup>即是說，他是按哲學詮釋學所依據的典範性「對話模式」來建立文本詮釋的理論。正如他說：

傳統基本上是以語言性作為標志，這事實顯然在傳統作為一種書寫傳統的情況中達到完全的詮釋學意義。<sup>4</sup>

根據伽達默爾，所謂過去的歷史、傳統或文本的意義，都不僅限於一些過去發生的事件和人事；相反，它們無可避免地必須在不斷理解詮釋中實現它們在不同時空的「現在」意義。在理解文本上而言，理解者的視域同樣具決定性作用。伽達默爾指出：

在這個意義上，在理解中所關注的完全不是一種試圖重構文本原義的「歷史的理解」。我們所指的乃是理解文本本身。但這就是說，在重新喚起文本意義的過程中，詮釋者自己的思想總是已經參與了進去。就此而言，詮釋者自己的視域具有決定性作用，但這種視域卻又不像人們所堅持或貫徹的那種自我的觀點，它乃是更像一種我們可帶進來或進行冒險的一種意見或可能性，並以此幫助我們真正把文本所說的內容成為自己的東西。我在前面已把這一點描述為視域的融合。現在我們認識到這就是一種在談話進行中的發生，在談話中得到表述的事情並非僅僅是我的意見或我的作者的意見，而是一件共同的事情。<sup>5</sup>

正因為文本理解是一種「視域水平的融合」(fusion of horizons)，伽達默爾的詮釋學就一針見血地表明文本本身所蘊含的意義乃是屬於處境性的。文本意義乃是由詮釋者與文本本身發生了在視域處境的交織而又由彼此的對話而理解出來的。在這種伽達默爾模式的理解下，詮釋文本的目標就不再是要宣稱在文本本身裏究竟裝載著過去什麼樣的歷史知識。或者極端來說，任何文本都沒有內含一些超越時空而又獨立於詮釋者一己歷史存在的客觀意義。依據這種邏輯判斷，若有文本詮釋者說他自己擁有的理解方法能夠讓讀者達至恆久不變及定論性的意義，這種說法自然不被接受。

伽達默爾的詮釋學在理解文本上的基本立論點，就是相信文本意義的理解總是處於一種發生的狀態和過程。<sup>6</sup>因此，詮釋必須是預設一理解者的存在，並且必須接受詮釋是首先由理解者本身的特定歷史

處境所啟動和進行下去的。顧名思義，理解文本的最終目的不可能企望達至一些絕對性或最後總結性的知識。我們若是接受伽達默爾的詮釋學的話，理解文本就如歷史傳統的詮釋，必然放棄追尋任何在文本本身裏假設以為存在的不變及客觀的知識。

特別是就文本作為書寫的傳統而言，表面上雖然對話中所需要具備的兩個伙伴好像不存在，但是，文本的語言系統和詮釋者又好像屬於兩個對象彼此處於不同的對話位置。不過，伽達默爾強調書寫語言、文本和詮釋者三者之間的差異性不會對理解活動構成另一層的妨礙。伽達默爾指出哲學詮釋學正是脫離了浪漫主義所依附的一種要求理解者作出心理變調的詮釋方法。<sup>7</sup>反之，他認為文本的詮釋完全依賴語言作為理解的媒介。<sup>8</sup>其次，倘若文本的意義是以語言作為理解的媒介，這就肯定了解必須由詮釋而生。伽達默爾清楚指出「理解已經是詮釋」(understanding is already interpretation)。<sup>9</sup>換句話說，詮釋的本質就是使文本意義再現。這亦是說構成文本詮釋需要建立在詮釋學之上的合法依據。第三，若接受文本的意義是以語言作為理解的媒介，伽達默爾所指的語言就必須是包括詮釋者自己的語言，詮釋就是通過詮釋者自己的語言把文本的意義表達出來。伽達默爾說：

但能使某一文本的意義及其實際內容表達出來，我們就必須把這種意義翻譯成我們自己的語言。<sup>10</sup>

故此，文本意義與語言之關係就存在兩重性質的緊密關係。第一，「文本語言」與「文本意義」的關係奠定詮釋的必須性和方向性。第二，「文本意義」與「詮釋者的語言」的關係亦構成詮釋者自己的語言在理解活動中參與的必須性。

以下舉一個筆者的研究為例子。在我嘗試以哲學詮釋學方法探索中國古代道教經典的意義世界時，首先我的理解必是具有選擇性、偏向性和補充性的。從文本與它的詮釋群體所構成的詮釋關係而言，詮釋學方法給我認識到道教經典中的意義乃是延續地出於歷史道派中各個不同的詮釋群體。跟著，我的研究目的是要探求某一道教經典與那一個道教群體有詮釋的歷史關係。事實上，我們要明白道教經典的意

義不是因為其文本本身已經保持著什麼源遠流長的中國道教思想傳統，而是在不同時期和處境，道教經典傳統在不斷被詮釋過程中獲得它的特殊宗教意義。道教經典在不斷被詮釋中所衍生的處境意義沒有顯示或隱含一種規律性或具目的論的發展方向。再者，道教經典研究者不應否認理解之間總是出現矛盾和衝突的事實，這是任何詮釋活動的客觀事實。從詮釋學角度來理解文本詮釋之間出現的矛盾和衝突，就如伽達默爾曾說的：「在重新喚起文本意義的過程中，詮釋者自己的思想總是已經參與了進去。」<sup>11</sup> 這種衝突的詮釋見之於道派信徒及道教學者將各自的背景、關心與希望投射到道教經典的詮釋裏去。因此，當我們進行文本詮釋的工作時，毫無疑問我們便須要在起始的時候明白「一個詮釋的單元」(a hermeneutic unit) 總必是由「文本」本身與「文本的詮釋者」所組成的。

如果我們假設了詮釋是從文本與它的詮釋群體所構成的詮釋單元出發的，這樣，所謂文本的意義即是指由被理解的文本與它的詮釋群體交織出來的意義。被理解的文本意義不單只(也不可能)是文本裏獨立的客觀意義，但亦不是歷史主義者認為的只是一些由詮釋群體主觀地賦予文本的特殊歷史意義。相反，理解文本意義的工作就是理解由文本與它過去的詮釋群體所構築出來的融合意義。這正是伽達默爾所說的「在談話中得到表述的事情並非僅僅是我的意見或我的作者的意見，而是一件共同的事情」的意思。<sup>12</sup>

但是，伽達默爾對文本與它的詮釋群體所構成的詮釋關係的更深認識，就是明確指出文本詮釋不可能逃避另外一層的詮釋關係。理解同時包含了我們研究者的參與。即是說，研究者亦是與文本本身構成另一層詮釋的關係。這第二層的詮釋關係不是在文本與它過去的歷史詮釋群體的詮釋關係以外的附加東西。反之，此時此刻的詮釋者同時也在參與創造文本的意義。伽達默爾詮釋學對文本理論的精彩地方，正是突出了此時此刻的詮釋者在理解過程中已經投入和參與的事實。他指出詮釋者的視點(包括他在過去和現在歷史文化處境裏所承襲的價值觀點和成見)不單不能脫離整個詮釋的循環，並且，更是不必要這樣做。因為無論如何，詮釋者的視點本身必然地構成詮釋過程的一部分，並且成為新的詮釋意義之可以產生的結構性因素。

關於詮釋者視域的問題，若仔細地分析，我們可以把它包括以下三個層面。第一個層面是詮釋者自身因為通過「社會化」的結果而把外在承襲過來的意義結構轉化成為屬於個人內在性的意義系統。這是說個人總是受著過去歷史、文化、社會等價值影響。要注意的是，這個社會化過程很大部分是通過語言的學習而承受過來的。其次，詮釋者的視域水平便已包括了他當下處身的社會的共同價值系統，這方面尤其依賴學校教育的灌輸。第三點構成詮釋者此在的視域包括詮釋者主觀的期望。詮釋者的期望乃是通過問題和揀選的方式在詮釋文本過程中參與進來的。即是說，詮釋者的期望藉著文本的揀選和假設的研究問題而注入理解的流程中去。伽達默爾詮釋學所說的詮釋的循環，正是包含了上述三種詮釋者主觀世界的視點層次，而理解的發生同時又見於由詮釋者的視域與文本融合交織而可能掀動起的另一新的意義世界。

例如，當筆者研究四世紀道教經典——葛洪《抱朴子內篇》時，我所探索葛洪的詮釋世界包括了他如何在《抱朴子內篇》裏對他所承繼的道教傳統進行再詮釋。伽達默爾詮釋學正是可以支持我去考察葛洪在書寫《抱朴子內篇》時的詮釋視域，發掘他承接了哪些過去的「效應歷史意識」(effective historical consciousness)，以及他所站著的社會處境。最後是考察他以哪些當前的關懷和問題來與他所承繼的道教傳統再進行對話式的意義創造。在詳細考察這些詮釋元素以後，我明白了葛洪的詮釋視域以及他的《抱朴子內篇》。但是，這還不足夠。在我詮釋葛洪自己的詮釋視域以及整理他如何詮釋過去道教傳統的同時，其實我對葛洪的詮釋已經包含了我自己在今天研究葛洪的另一此在視域。因此，按伽達默爾詮釋學來說，我的此在視域已經不可避免地作用在我研究葛洪《抱朴子內篇》這部道教經典的理解過程上，以致影響和塑造了我的研究結果。事實上，我是不斷地自覺到這種另一層次的詮釋流程。更重要的是，當我愈自覺到我自己在參與的時候，我對進行中的道教傳統的詮釋愈感到一份具動態和參與的詮釋效果。結果，我的道教經典詮釋就好像一件藝術作品的創作完成，裝載了我自己的個性。<sup>13</sup>

## 利科的文本詮釋理論：懷疑的詮釋與 文本意義的揭示性

利科認為自己的詮釋理論是從伽達默爾的本體論詮釋學重新轉回到知識論的層次，目的是將詮釋學建立為一門有關文本的科學，即是以「文本的詮釋」作為詮釋學的理论核心。對於這種以文本作為詮釋學的典範，乃至把哲學詮釋學的方向再重新定位的做法，利科稱之為詮釋學的「再區域化」(re-regionalization)。

根據利科的說法，現代詮釋學的發展可以概括為從「區域性詮釋學」(regional hermeneutics)發展到「普遍性詮釋學」(general hermeneutics)的過程。意思是說，現代詮釋學從士萊爾馬赫、狄爾泰(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)，到海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)和伽達默爾，就是不斷在把詮釋學從過去限於經典注釋的關心擴大到企圖將詮釋學建立為一種關於人存在的普遍性理論。利科稱這階段的詮釋學發展進程為一種「非區域化的趨勢」(the movement of deregionalization)。<sup>14</sup>到伽達默爾時，詮釋學非區域化的趨勢更激烈化，原因是伽達默爾把詮釋學從知識論提升到本體論層面。理解不再只是一種尋求知識的方法，更成為一種對人類自身存在的定義和本質性理解。不僅這樣，詮釋學更構成個人與他者之間溝通關係的本體性活動。

處於現代詮釋學不斷走向極端化的趨勢，利科認為自己的詮釋學重新把詮釋學拉回到原來以「文本」為理解的詮釋中心、方向和目標。或者說，他再以知識論的立場和關係作為詮釋學自己的目標。<sup>15</sup>在這種詮釋學重新定位的背景下，我們更可玩味利科對詮釋學所作的定義以及他如何重視它屬於一門有關「文本的科學」：

我採用的詮釋學的操作定義如下：詮釋學是關於與「文本」(text)的解釋相關聯的理解程序的理論。<sup>16</sup>

對於伽達默爾詮釋學的評述，利科認為它的真正問題是伽達默爾依舊把「真理」(truth)和「方法」(method)對立起來。利科認為伽達默爾的哲學詮釋學名著《真理與方法》如果改用「真理或方法」(Truth Or

Method) 這一書名更為恰當。<sup>17</sup> 利科的意思是說，伽達默爾從一開始就排除了詮釋學具有一種在方法上達到「客觀性」的可能性，以致只能接受詮釋經驗的歸屬性 (the experience of belonging)。結果，伽達默爾模式的理解只能置於歷史和傳統的延綿長河裏進行，任何暫時脫離歷史影響下的理解都是不可能的。

在此，利科同意哈伯瑪斯批評伽達默爾詮釋學缺乏一種對扭曲的傳統作出反省和批判的意識。<sup>18</sup> 但是，利科與哈伯瑪斯不同的地方，是他不認為一種能夠去除權力扭曲的溝通理性是可以脫離傳統或在不與之對話和回應下能出現的。對於哈伯瑪斯對伽達默爾的批評，利科認為問題原因出於伽達默爾把「詮釋的經驗」 (hermeneutical experience) 與「異化的遠離」 (alienating distanciation) 兩者對立起來，以致使文本詮釋只著重一種詮釋者在歷史傳統裏的歸屬性。<sup>19</sup> 利科的文本詮釋理論的重要貢獻正是企圖保存「歸屬」與「遠離」這兩層的詮釋活動。通過對兩者之間辯證關係的解釋，利科進一步說明文本詮釋也是可以一方面使詮釋者擴大其自我的意義世界，同時另一方面亦能達至一種詮釋方法及意義的「客觀性」。

利科的文本詮釋理論乃是建立在他的「論述理論」 (discourse theory) 之上。從定義出發，他認為文本就是一個通過書寫語言而把論述變成「客觀」的作品。<sup>20</sup> 他的「論述理論」說明論述意義與 (語言) 事件之間的辯證關係 (the dialectic of meaning and event)。首先利科的文本詮釋理論非常鄭重地將論述和語言放置在話語活動 (speech-act) 的層面上去理解。這可以視作他整個文本詮釋理論的起點。對他來說，論述就是一個語言事件 (discourse is the event of language)，因為當作者或發出論述的人以語言呈現他所觀察或想像所及的現實的時候，語言不再是符號，而是一個論述的事件。論述不單是一個事件，還具有表陳的意義。從論述作為一個事件及當中盛載的意義來說，利科的論述論乃是要說明從兩者之間交互碰撞的事實而衍生出來的進一步辯證關係。<sup>21</sup>

就論述的意義來說，利科劃分出兩個層面，即是「論述發出者說了什麼」 (what the speaker means) (或稱為「論述者的意義」—— utterer's meaning) 和「論述本身的意義」 (what the sentence means) (或稱為「論述意義」—— utterance meaning)。<sup>22</sup> 進一步來說，在這兩種不同層面的



論述的意義之間，利科十分鄭重地指出，論述意義可以從論述者的意義分離出來，形成所謂論述意義的「客觀性」。因為論述一旦產生，便與作者遠離，並開創了自己的意義世界。這即是說論述意義從論述者的意義釋放出來。因此，作者的意圖必須與論述本身的意義加以區分。

為了進一步說明論述意義的「客觀性」，利科又把論述意義分出另外兩個層次的意義：即是「論述本身的意義」(sense)和「論述所指涉的意義」(reference)。換言之，即是所謂「論述本意」(the “what” of discourse)和「論述所針對的意義」(the “about what” of discourse)。利科區分「本意」(sense)和「指涉意」(reference)的原因，主要是因為他接受到結構主義的影響，因此他主張在文本詮釋中對文本文體結構進行方法上結構性分析是合理的。在這點上，利科的文本詮釋方法超越了伽達默爾把文本詮釋理論純粹建立在典範性對話的模式上。對利科來說，從論述者的意義轉到論述意義，論述本身已經得到一個自主的生命。論述變成了文本(作品)，獲得利科稱之為「文本的世界」(the world of the text)，有本身的意義及自主的結構。

利科指出的文本世界與海德格和伽達默爾所講的「在世間之存有」(the-being-in-the-world)或者詮釋視域不完全一樣。利科的文本世界的概念乃是從外在化的角度出發。當文本脫離了作者的原意及其社會處境後，就取得另一種客觀存在的身分。文本與作者之間出現的遠離狀態正好顯示我們不能再以作者的寫作事件來涵蓋文本本身的意義。利科以「遠離」(distanciation)的概念說明文本意義乃是在作者意圖以外所形成的一種外在化結果。因此他接受文本意義可以存在於作者時空及其語言以外的一個客觀事實。

不單如此，利科還指出文本與讀者也存在另一層遠離狀態。雖然文本意義有指涉的部分，需要依賴讀者來補充和完成，但是從語意和文字結構而言，文本因為已經是一件客觀存在的作品，因此它與讀者不必然地處於伽達默爾所講的本體存在性的詮釋關係。其中主要的理由是，書寫文本的詮釋與我們面對面談話不完全相同，因為文本是訴諸於文字、符號、圖像等媒體表達，並且它有客觀的語法結構，以致不能甚至並不需要再與作者的意圖或讀者的理解劃上等號。

但是，利科的文本詮釋理論並不停留在文本的「客觀」意義追求，因此也就同時超越了結構主義的客觀主義陷阱。利科雖然指出文本一旦問世之後即形成自主的生命，但是閱讀和詮釋事件又再使文本的意義在另一時空的環境下與讀者交織，以致進一步依賴讀者來補充和完成它新的意義世界。在這一點上，利科其實仍然保持了伽達默爾所強調的讀者從與傳統及文本對話之中達到自我意義世界擴大的詮釋過程和結果。<sup>23</sup>以利科的詮釋理論來說，他就是十分強調並肯定文本詮釋的指涉意義。因為就是藉著這“about what”的意義，文本意義就得到再次提升和創造，以致超越作者的意圖。概而言之，讀者就是因為藉著他與作者之間的時空距離而能夠擴大文本的意義。<sup>24</sup>

要特別注意一點，利科雖然一方面提出文本「遠離」的概念，但是另一方面，在指涉這個意義層面而言，論述又再一次轉到由讀者與文本之間交織而成另一個詮釋事件。因此，利科以論述理論作為他的文本詮釋理論的基本核心，即是建立在由「意義」與「事件」之間的二重辯證性的轉換關係及過程：(1) 首先是作者的創作(意圖)與論述意義的辯證(the dialectic of event and meaning)；(2) 然後，通過論述意義與指涉的辯證(the dialectic of sense and reference)再次轉到意義與事件的辯證(the dialectic of meaning and event)。事實上，這種從事件(1)到意義(1)，又從意義(1-2)到事件(2)的辯證說明，正是幫助利科建立其文本詮釋理論的基本邏輯結構。以後，他所講的理解和解釋之間關係的詮釋理論，就是建立在這種從事件(event)到意義(meaning)，然後又從意義(meaning)轉到事件(event)的分析框架。不同的是他轉用另一套語言表達：即是所謂由理解到解釋，然後又由解釋到理解(understanding — explanation — understanding)。

總結而言，利科乃是以論述事件與論述意義之間的辯證關係，說明論述本身的意義雖然來自作者及其論述，但在作者發出論述之後，其自身隨即具備自主的生命。它與作者及作者第一層次的閱讀群體和社會保持了批判的距離。同時，文本在不斷「論述進行之中」(discoursing)，與後來的讀者實現其開放性的意義世界。<sup>25</sup>

正如上述曾提及的，利科的文本詮釋理論的骨幹乃是建立在理解與解釋之間的辯證關係上。由解釋與理解之間構成的辯證關係出發，

利科進一步提出文本詮釋理論的兩個具體方法，包括：(1)「意義重構的詮釋」(hermeneutics of recollection of meanings) 和 (2)「懷疑的詮釋」(hermeneutics of suspicion)。我們認為由此兩者而組成的文本詮釋方法，正是對理解與解釋二者辯證關係更具體化和成熟化的表達，並且進一步說明利科能夠把「真理」與「方法」更有效地結合起來。廣義來說，利科的貢獻還有將人文學科與批判性社會科學聯結起來。若就本章的寫作目的而言，我們更認為意義重構的詮釋與懷疑的詮釋的結合代表一個較完整的文本詮釋方法，適合我們應用在宗教經典的詮釋。

對於如何理解文本意義的方法問題，利科和伽達默爾之間存有分歧。我們已經說過伽達默爾對文本的詮釋理論是根據本體論的詮釋模式來建立的，文本被看成一對話的他者，而讀者不斷與文本進行交談。理解就是不斷在傳統的過去、現在、未來等視域水平下進行，因此伽達默爾不會接受讀者在理解過程中仍然能夠保留一種在時空和經驗上的批判距離，以及文本本身會變成所謂「客觀的」他者 (an “objectified” other)，有它本身的內在自主的結構和獨立的意義世界。伽達默爾說：「因此，好像我們歸屬於傳統而不將自己客體化一樣，文本亦是如此。」

但是，對利科來說，本體論詮釋學的問題或會導致在知識論層面上失去它的貢獻和實用性。結果，不同詮釋之間就缺乏一種判斷 (judgment) 或測定 (validation)。並且，伽達默爾對話模式的詮釋結果可能只是流於利科所稱的「第一次閱讀的天真」(the *naivete* of first reading)，或者甚至是一種虛假意識的顯露。利科的文本詮釋學的重要特點，就是要避免伽達默爾本體論詮釋學所缺乏的對意識形態批判的問題。

對伽達默爾來說，「詮釋即理解」(interpretation as understanding) 或「理解即詮釋」(understanding as interpretation) 兩者區別不大。但是，對利科來說，詮釋不僅只是理解的別名，或是理解的特殊例子。利科把文本的詮釋看成一種包含反思性的過程和具知識性的結果。文本詮釋學代表一門有關理解文本的科學方法。當中，詮釋包括了兩種方法活動：理解(意義重構的詮釋)與解釋(懷疑的詮釋)。利科並以兩者的辯證關係構成他的文本詮釋理論的典範。

利科認為意義重構的詮釋乃是對應於理解而言。利科特別以「挪為己用」(appropriation) 這概念進一步指出文本本身意義世界與讀者之間的積極性關係。「挪為己用」構成利科文本詮釋過程的最終一步。在此，我們要問利科的「挪為己用」的概念與伽達默爾的「視域融合」是否指同一樣的詮釋事情？抑或有差異呢？對於這個問題，我認為兩者是有不相同的地方。

利科對「挪為己用」的理解雖然也好像伽達默爾所指出的乃是在歷史處境限界裏進行的，即是說，在歷史處境中的讀者同時在參與文本意義世界的繼續擴大，但是，正如我已指出過的，利科還提出「遠離」的概念——包括文本與作者的遠離關係，以及文本與讀者在時空上的另一層遠離。根據遠離的概念，利科意義下的「挪為己用」與伽達默爾的「視域融合」有不同的地方。利科強調文本世界對讀者而言具有意義開顯的能力。借用廖炳惠研究利科的話：

論述成為作品之後，便與作者及他的社會逐漸距離，作品本身構成一種特殊的世界，發揮它的烏托邦作用，與社會保持批判的距離，對照出社會的種種限制和不自由，同時由於這個作品世界能不斷在讀者的心靈中產生共鳴，作品遂變成了世間中的存在，以其與世並存的不朽和開放性，在作者有限的生命之後大放異彩。<sup>26</sup>

因此，對利科來說，理解的開始就不只是包含伽達默爾在海德格意義下所謂的讀者的成見或效應歷史意識的投射而已。如果說伽達默爾的詮釋理論也包括了文本世界顯現性的向度，我們認為它與利科的比較而言只是非常薄弱的，因為伽達默爾不可能接受文本世界可以在讀者參與的詮釋過程以外有它的自主性及發揮它的批判性。

利科提出文本世界具有開顯性是指什麼意思呢？文本世界本身代表一個「他者」，它的自主的意義世界使得它同時具有顯現的能力，以及給予讀者一種意識形態批判的可能性。對利科來說，理論上詮釋的過程若能保持文本的開顯性，那就不會出現一種沒有轉化性的詮釋循環。

從宗教研究史來說，利科提出文本世界的開顯性，其實可以說與

伊利亞德的宗教現象學非常接近。伊利亞德非常著重神聖事物的顯現性。因此，要明白利科的文本理論，我們可以把他的詮釋學結合到他與宗教現象學派的關係。<sup>27</sup> 這樣可使我們更明白他為何在文本詮釋理論提出意義重構的詮釋學以及它是指什麼意思。

關於宗教現象學派對利科詮釋學的影響，在利科的《詮釋的衝突》(*Conflict of Interpretations*) 裏的〈象徵符號之詮釋與哲學反思：貳〉(“The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection: II”) 一章中已經說明出來。他在此書內同意宗教現象學所強調的宗教本質不能被約化而解釋成一種屬於心理、社會、文化及經濟等宗教以外的非宗教性原因。相反，宗教現象學的目的是描述宗教現象，特別是使這種描述關聯於在宗教祭祀、信仰、儀式和神話裏所意指的神聖者。因此他說：

每一宗教現象學都是神聖事物之現象學，據此，我們要強調它對意向性對象之關心。<sup>28</sup>

因此，宗教現象學的工作是去understand what is signified, what quality of the sacred is intended。意思是說，宗教的意義世界不能被削弱成為它以外的一些實質性力量(material forces)。反之，宗教現象學首先並且必須肯定這個神聖事物所意指的意義世界的獨立性。更重要的是，宗教現象學的理論基礎就是要肯定(必須假設)神聖事物所意指的意義世界的開顯性。神聖事物(the sacred)可以揭示一些在此在(dasein)以外的意義世界。在此，我們必須要強調宗教現象學的任務並不好像神學家的工作要辨明神聖事物的明確的性質(每一個宗教都會各自言說神聖事物是誰)。宗教現象學者所持的觀點不從某一個宗派神學立場出發，而是儘量去理解那被視為人類獨特的宗教性經驗，接受它本身是獨自而存的(sui generis)的，不能被削弱作為源自於(或附從於)其他實質性力量。宗教現象學認為，從這獨立的神聖世界而揭示出來的轉化意義才能使人類內在的處境和世界有超越的希望。<sup>29</sup>

正是在宗教現象學的背景下，我們可以更明白利科所講的文本世界的開顯性是什麼意思。尤其當我們把它應用到對宗教經典的詮釋方法上，它就跟伽達默爾的詮釋理論有分別。在閱讀宗教經典的過程

中，文本世界的開顯性就是強調讀者此在的視域如何被宗教經典世界打開、重構和超越。這亦是利科強調的「在文本世界面前進行自我理解」的意思。<sup>30</sup>

這種強調文本的語言世界（特別是象徵語言世界）能夠提供意義重構的源頭的觀點，正是利科詮釋學的其中重要一環，並且也是他所強調的屬於詮釋學的任務。進一步來說，詮釋學的任務就是延續古典的人文主義精神（兼有宗教的情懷），相信我們的語言世界不是封閉的而是開顯的，並又不斷在超越內在世界的同時能夠給予人類有前瞻性和超越的盼望。利科說：

我們說過，根據黑格爾深刻的洞見，精神 (Spirit) 是經過各種角色或階段的、前進與綜合的運動，於其中一個契機之真理，是存在於繼起契機之真理當中。我們注意到，因為這樣，意識是一種任務，因而除非它到達終點，否則它永遠無法完結和實現。<sup>31</sup>

相對於文本世界的揭示性的詮釋觀點，利科同時提出在詮釋循環中的另一面工作，即是懷疑的詮釋。對利科來說，雖然他非常強調詮釋學的工作是要給予現代世界和讀者達到有實用性的意義重構，但是，他認為由文本、語言、象徵等可能揭示的新的意義世界，我們不能「天真地」去接受它們第一層字面上直接的意義 (immediate sense)，或直接奉它為「真理」(the truth)。正如他曾辯說，「第一次天真」與「第二次天真」(the first naivete and the second naivete) 是有分別的。如果我們把文本表面流露的意義不假懷疑地立刻當作是「真理」的話，這就是第一次天真的表現。反之，經過懷疑批判的真理才屬於第二次的天真（雖然這也是一種天真，但是已經是一種成熟的天真）。<sup>32</sup> 這裏重要的意思是，詮釋學必須包括一種懷疑的詮釋過程——文本的意義重構必須經過這個懷疑批判的過程。事實上，許多時文本表面顯示出來的意義卻是隱藏著一種扭曲、假象，甚至虛偽的意識。

利科的懷疑的詮釋學對應於在詮釋循環中「解釋」的位置。他強調當我們在詮釋過程中準備提出一些意義重構的詮釋之前，應該隨時選擇拐一個彎路 (detour)，即是在意義重構的詮釋以前先進行懷疑的詮

釋學。在懷疑的詮釋學這層面上，利科其實是肯定現代西方的批判傳統及其貢獻。尤其是弗洛伊德 (Sigmund Freud, 1856–1939)、馬克思 (Karl Marx, 1818–1883) 和尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844–1900) 三者，利科稱他們是懷疑傳統的宗師 (three masters of the school of suspicion)。<sup>33</sup> 他說：

但是，我相信，在弗洛伊德的作品出現之後，我們再也不能像以前那樣地談論意識。再者，假如我們必須去尋找新的意識之概念，那麼，也許我們可以同時發現，在這意識與我們所謂神聖事物之表述和回憶之間，也有新的聯繫。意識不再是我們所能知道的第一個實在世界，而是最後一個。我們必須抵達它那裏，而不是從它開始。<sup>34</sup>

在弗洛伊德潛意識理論的借鏡下，利科接受了文本、語言、象徵、意識等總是存在兩層「既顯且隱」(manifest-hidden) 的狀態。顯和隱的關係可能表現在文本表面顯露出來的意義只是一些隱藏了的潛意識的扭曲結果。文本表面直接的意思其實是包含虛假的意識。若果我們把虛假的表面意義當做是真實的，這樣就看不到它在表面背後所存在的扭曲和假象性。例如，這背後的假象可能是好像弗洛伊德所說的出於個人還未實現的在潛意識世界的慾望，或者是馬克思所說的代表一種階級剝削的合理化的意識形態，或者是尼采所講的一種暗藏的權力慾望。引用利科的說法：

我們來考察一下這新的意識進路。在弗洛伊德之後，我們關於意識的說法，似乎可以涵攝在以下的表達式裏：意識不是直接的，而是間接的；它不是源泉，而是任務，即是如何變得更加自覺的任務。<sup>35</sup>

對於詮釋過程中兩種似乎有衝突或矛盾的詮釋方法——意義重構的詮釋(理解)與懷疑的詮釋(解釋)，利科認為兩者都是必須結連在一起的。利科的文本詮釋理論就是提出兩者可以綜合在一個統一的詮釋框架裏。他借用象徵語言的理論去建立他的文本詮釋理論的統一性。利科指出象徵語言其實包括兩重意義層，一方面它可能只屬於一種虛

假性意識，但也可能是一種真理的顯現、神聖事物的揭示、以及新的意義世界的再創造。這兩重意義層並不完全互相排斥，並且在以下的視點下有接駁的地方。即是說，懷疑的詮釋學不一定只有破壞性的作用，反之，許多時批判虛假性意識的結果正是生機的開始。正如他說：

是故，以批判意識觀點為起點的詮釋，並不是要消滅意識，事實上，它是要徹底地更新其意義。它堅決否定的不是意識，而是它自始之偽裝能完全認識自己，和它的自戀慾。<sup>36</sup>

### 哲學詮釋學對宗教經典詮釋方法的啟迪

如果把哲學詮釋學應用到對宗教經典的詮釋方法的時候，我們認為宗教經典的詮釋可以成為綜合伽達默爾和利科的文本詮釋理論的特殊例子。

宗教經典與其他文本作品不同的地方是它獨特的語言和論述。宗教經典的獨特性質是，從論述開始、成為作者的作品、及後脫離作者自成一獨立的文本世界、直到不斷與讀者的心靈交碰而達到新的自我理解。在上述每一階段，宗教經典所指涉的意義和對象基本上是面向宗教信仰者（群體）而已。宗教經典不單為宗教信仰者揭示所意指的神聖事物的意義，並且是對他們來說這就是意義、真理和實在。宗教信仰（religious faith）不是以語言作為主要傳達的媒介或是受語言的規則所限，所以它應算是前語言性（prelinguistic）或甚至是超語言性（hyperlinguistic）的。宗教信仰的根底屬於一種獨特的經驗，因此許多時被形容為一種宗教信仰者「終極的關懷」或「絕對的依靠感」。

但是，從詮釋學來說，由於宗教經典亦是一種書寫語言的論述，因此它必然和個人的宗教信仰和經驗有所不同。宗教經典是通過書寫語言（主要是宗教語言）和各種形式的論述（包括詩歌、故事、神話、象徵、交感和啟示），來表達宗教信仰者與神聖事物相遇的經驗及其對神聖事物的自我認信。按此分別，宗教經典毫無疑問應該屬於一個詮釋的課題。



雖然如此，正如我們說過宗教經典詮釋的困難和問題，乃是源於它所依據的宗教語言和論述卻只是為了或僅是對應它的宗教信仰者而已，一部宗教經典的解讀若一旦離開它所意指的神聖對象及其所指涉的意義（即某特定的信仰群眾）的話，我們可否說它能夠產生意義便懸空了，甚至失去對其他讀者產生共鳴及衍生關聯的指涉意義的可能性？<sup>37</sup> 按此，由宗教信仰群體以外的讀者群（例如宗教研究者）去理解和詮釋宗教經典又是否是可能的事呢？這是什麼樣的詮釋事件？這樣會將原來宗教信仰者所相信的在宗教經典中顯現的神聖意指給抹掉去嗎？伽達默爾視域融合的對話詮釋方法及利科遠離和挪為己用的文本詮釋方法可否對詮釋宗教經典有啟迪和示範性的作用呢？哲學詮釋學對宗教經典的詮釋在方法上有什麼參考的價值意義呢？

回應上述的問題，我認為哲學詮釋學對宗教經典的詮釋在方法上有以下的貢獻和關聯性。首先，按哲學詮釋學的方法，我們相信宗教經典一如其他文本作品必須在不斷理解和詮釋中實現或完成它在不同時空的指涉意義。雖然在宗教史上，聖典化的結果或會使某一宗教經典的不斷詮釋性凝結下來或暫時隸屬於某一種權威性的詮釋，但是，這只是外加於經典作品的一種社會性（或政治性）的限制和臨時的狀態。但就宗教經典本身而言，作為一部完整的書寫作品，由於它與作者及原來的社會環境和讀者群逐漸遠離，這便使得它不斷開放地朝向無限的詮釋可能。利科的遠離概念正是可以說明宗教經典本身亦是享有這種屬於文本的獨立自主的詮釋生命。因此，宗教經典的意義不能被作者之「原意」或其宗教信仰群體的理解所壟斷或窮盡。宗教經典的讀者（群）應該是開放的。同樣，伽達默爾所講的詮釋循環對宗教經典詮釋的啟發意義亦正是指出隨著不同讀者的詮釋參與，宗教經典與讀者不斷可以交織出各種新的自我理解。宗教經典的詮釋不能脫離這個經由經典與詮釋者構成的詮釋事實。基於文本詮釋必是一件包括由文本本身和詮釋者合而共成的事情，因此我們相信宗教經典的意義亦是需要不斷通過理解者的參與（包括他或她的語言、成見、身處的歷史與社會意識等）而達至完成的。

第二是宗教經典意義的表達形式。宗教經典和其他文本作品不同的地方是它以特殊的語言、論述、象徵、形式和結構去揭示其宗教經

驗和意義。無論如何，這種特殊的表達形式必然會構成任何讀者在詮釋宗教經典時所要接受的客觀界限。<sup>38</sup> 正如利科所曾辯說的，宗教經典的意義乃是受著它每一種特殊不同的「論述形態」(modes of discourses) 或稱文體結構 (genres) 所規限和指引的。<sup>39</sup> 因此，無論是宗教信仰者或非宗教信仰者，當我們詮釋宗教經典的意義時就必須首先對其特殊論述形式和結構進行分析和說明。若沒有進行文本形式、體裁和結構的分析和說明，任何宗教經典意義重構的詮釋都是不恰當的。

為什麼？這個判斷就是建立在利科的文本詮釋理論中的遠離概念上。宗教經典一如其他作品，當它離開作者及其社會環境以後，它之具有自主的生命，是因為它已經成為一部完整的作品，它就有特殊的文類、風格、體裁、結構以及組織等。文本論述的體裁和形式都不只是文本意義的代碼 (codes)。無論是什麼讀者群，他們都需要以文本的論述規則去理解作品的意義。正如當代美國天主教神學家特雷西 (David Tracy) 把利科的文本詮釋理論應用到基督教經典詮釋時說：

沒有純粹的思想和觀念，任何思想觀念都不可能擺脫語言之網。不存在純粹的信息；無論任何信息，無論任何主題，都只能憑藉其形式才能呈現在我們面前並被我們理解，無論它是一句短短的諺語還是一首長長的史詩。<sup>40</sup>

此外，利科以基督教聖經為例子指出，在舊約五經和新約福音書裏，我們可以發現不同論述的體裁，例如先知預言 (prophecies)、比喻 (parables)、詩歌 (hymn)、故事 (narrative) 等。舊約五經和福音書都不是直接的神學式論文，它們的意義和指涉都是經由它們的特殊論述體裁和結構產生出來的。對利科來說，聖經的例子正好說明各種論述體裁在詮釋意義上的創造性。<sup>41</sup> 因此他指出我們若懂得有關論述體裁的知識，就能夠在更為深入詮釋聖經的目的上幫助我們理解文本意義，並且進一步幫助我們領悟、明白文本意義和指涉，是如何通過讀者對論述體裁和結構形式本身的認識而後又產生新的重構意義。<sup>42</sup> 按此推論，宗教經典的真理是通過語言和論述去顯現的。詮釋者的宗教信仰只是詮釋環循的開端。就宗教經典詮釋與信仰者的意義關係來說，利科提出「為了相信，我們必須理解」(We must understand in order to

believe)，<sup>43</sup> 意思就是說，為了讓象徵揭示出來的意義具有持久性、經得起考驗並為我們相信，我們必須去說明和解釋宗教經典中的論述結構和象徵語言。因此，利科指出在詮釋過程中，我們還須通過一個有關理解的對象的解釋過程，才可抵達到對宗教象徵語言的第二次天真性的意義重構。這樣的結果就比第一次天真性的閱讀更能夠讓宗教經典所蘊藏的豐富想像及意義世界重現於我們現代人面前，使我們對人生的存在有更深刻的洞悉、反省和希望。<sup>44</sup>

第三是關於宗教經典的揭示和開敞的意義世界。從第二點，我們認識宗教經典的意義和指涉都是經由它的特殊象徵語言、論述、體裁和結構產生出來的，因此，它的真理不能通過科學的檢證和分析去辯說它的真假之值。反之，乃是在它們的特殊論述體裁、結構和象徵裏揭示其意指的對象的意向和目的。由此，我們可以進一步來說，宗教經典世界的開敞性乃是出於宗教經典所關心的意指對象的意向和目的。更重要的是，它們與現實世界並不是建立在一種直接對應的實用或功能關係上。相反，宗教經典的意指對象的意向和目的與現實世界的差異卻經常令宗教信仰者在現實價值世界以外產生出另類理想價值世界的想像和論述。因此，我們詮釋宗教經典的準則不能以其與現實世界有多大的直接和應用關係而決定它的真理的意義值，而是在乎它如何揭示那意指對象的理想意向和目的，以及它是怎樣給予讀者開敞和擴大的意義世界，包括怎樣觸動了讀者自我理解的轉化及其對理想社會和歷史的想像等。這就是利科認為在閱讀宗教經典的過程中所體現的文本世界的開敞性。讀者的存在世界和目前的視域在宗教經典的面前被它的意義世界所打開，以致他們能夠重新以豐富的想像去脫開那具約制性的現實處境對一己之局限，以及在開敞的宗教經典世界重構新的自我理解、新的意識、以及新的存有模態。<sup>45</sup>

第四，伽達默爾的視域融合和利科的文本指涉都能分別地指出在對話中文本對讀者意識世界的可改塑性。不過，就宗教經典的讀者來說，視域融合或指涉等概念還未能完全足夠顯示出那種在閱讀宗教經典的經驗上所獲得的一種由意指對象而來的意義，並由此在讀者心內所產生的情感效應。換句話說，在具體的宗教經典詮釋例子上，我們還需借用宗教現象學者的看法，以進一步明白詮釋者所獲得的新的意

識必是先產生在一種獨特的宗教體驗裏。<sup>46</sup> 例如，在宗教現象學的影響下，特雷西指出宗教經典的開揭性力量乃是見之於在我們讀者身上所體驗到神聖事物如何藉著經典致使我們對它注意、入迷、或更出現伴隨的震駭 (shocking) 的反應。

按宗教現象學者的解釋，宗教信仰者的獨特經驗是出於與神聖事物相遇致使產生一種令人驚慄與敬畏的經驗 (*mysterium tremendum*)。這正如奧托提出的一種為宗教信仰者所深刻體會的「神秘經驗」，或如上萊爾馬赫提出的那為宗教者所碰到的獨特的體驗感受，乃是一種對自身以外更大力量者 (絕對者) 的「依賴感」。<sup>47</sup>

關於詮釋者與宗教經典中的他者 (神聖事物) 相遇而獲得一種具揭示開敞性的意義，特雷西稱之為「體認 (真理) 的經驗」 (realized experience)。根據特雷西的說法，「體認 (真理) 的經驗」的意思是說詮釋者在理解和閱讀的經驗裏經常觸及一種與真理關聯在一起的體驗。<sup>48</sup> 對特雷西來說，一部作品若真是成為宗教經典，一方面它必須能夠具備一種宣示真理的可能性，能夠在讀者身上彰顯一種與真理聯繫而產生新的意義認識和揭示。另一方面，從讀者角度來說，閱讀宗教經典能使他在一己有限、現在和歷史性的視域水平內產生一種洞察或「確認」 (recognition) 的反應，以致達至重構、改塑、甚至挑戰自己那已建成的舊有的存有模態。特雷西描述在宗教經典詮釋者意識裏所產生的再認識的反應，用了「確認的震駭」 (shock of recognition) 這個辭語，生動地表達一種具轉化性的宗教體驗。他說：

真實在某一時刻的釋放可以說是一種「確認」：它驚嚇、挑釁、衝擊、震動及最終改變我們；一個經驗可以顛倒一般的意見及擴展甚麼是可能，正是那之所以為實質的和永恆的真正領悟。<sup>49</sup>

從作者、文本與讀者的分別位置關係出發，宗教經典一如其他作品，詮釋的方法可以有很多，例如：從經典原來作者的創作入手，或是著重經典本身的文體結構分析，或是解釋經典的「客觀性」意義，或是從讀者與經典的對話而可能產生的影響意義等方法。<sup>50</sup> 但是，對特雷西而言，不同的宗教經典的詮釋的方法都不能抹去或否定在

讀者身上最先得到的那一種體認真理的經驗，並且不能把這種體認真理的經驗的獨特性約化成為另一非宗教性的類別或其他非宗教性經驗。<sup>51</sup>

為什麼？關於詮釋宗教經典與詮釋其他作品的分別，特雷西同樣接受了宗教現象學的立場，尤其是伊利亞德對宗教經驗不可約化論的立場。正如上述曾說，伊利亞德提醒我們宗教存有它自己獨立、自主和整全的結構和意義世界。雖然他同意所有宗教資料都是包含在歷史形式的表達中，但是他卻反對把宗教現象的歷史部分當成是宗教意義的全部。他的立場是，宗教有它屬於自己的表現模態及特有的內在意義世界。<sup>52</sup> 因此，伊利亞德認為宗教學者的職責就是要揭示在宗教經驗世界裏那具獨特性(但又有普遍性)的意義結構。至於那宗教的獨立、自主和整全的意義結構是什麼呢？伊利亞德在宗教研究上所注視的，乃是在人類經驗深處裏所碰到的與神聖事物相遇的宗教經驗，以及由此在宗教信仰者身上而衍生的影響意義。因此，對他來說，所謂「宗教性」就是指向一種人與神聖相遇的經驗關係。伊利亞德堅持這種與神聖相遇的經驗與衍生的意義本身便是一種超越了歷史與時間的經驗。故此，宗教經驗不能被歸結為某些純歷史性的事件與原因。反之，他認為建立在人與神聖事物相遇的宗教意義，乃是代表一種人類從先祖開始直到現在還生生不息地追尋生命自身更基本的本體價值。在宗教經驗裏所築起的生命價值不只是歷史性的價值意義，因為它本身就是反映和積累人在讓自己的生命重新通向神聖世界(生命的根本源頭)過程中所經驗到的不斷超歷史與超時間性的旅程。

從真理的顯現性及具轉化性力量的觀點看宗教經典詮釋的特殊性質，比較來說，利科的文本世界的概念較能表達出在詮釋宗教經典活動中，由經典與詮釋者之相互作用而發現那顯現的真理——一種新的意識獲得。伽達默爾哲學詮釋學強調由對話而見真理的詮釋方法則較重視讀者回應的讀法。利科與伽達默爾的差異之處在於利科不會讓讀者創造性的位置完全取替了文本本身的自主和獨立性，讀者的主體性回應還須要假設一真理顯發的意指對象。但是，對利科來說，文本本身也不能只是一純粹客觀的對象，以致結果每一次的理解只是一種普遍不變而又重複的意義告白。

綜合利科和伽達默爾的詮釋學對宗教經典詮釋的啟發，宗教經典詮釋的活動正是由讀者、經典作品的結構及經典的意義世界三者組成一個複雜但具創造性的詮釋循環和事件。宗教經典的詮釋要肯定在真正的交談中迎接真理的顯現。與宗教經典對話使得我們可以擺脫自我中心世界，體驗到那些因我們願意對話和因為宗教經典具有開敞力而顯現的真理。<sup>53</sup>

## 中國經典的詮釋問題和方法： 中西文化的比較觀點

湯一介在〈再論創建中國解釋學〉一文中指出，雖然中國古代傳統有很長遠的經典解釋（詮釋）歷史，但較之西方詮釋學歷史，中國傳統還沒有自成體系的詮釋理論。<sup>54</sup> 對於中國經典詮釋傳統缺乏系統理論的問題，就正如過去許多中外學者曾辯論古代中國為什麼沒有發展出現代西方自然科學或資本主義社會之類的問題一樣，當中其實涉及許多有關西方現代文化的認識論問題，非本文討論範圍。不過，就伽達默爾和利科兩者哲學詮釋學所提出的由讀者與文本築起對話模式的詮釋方法，以及文本所擁有的「過剩的意義」（excess of meaning）而言，正如一些在西方的中國學者指出過，我們可以在古代中國經典、文學、詩詞和小說的閱讀實踐中找到相類似的範例。<sup>55</sup> 在〈作者、文本、讀者〉一文，張隆溪就明確表示他不同意把一些將讀者看作意義創造主體的詮釋理論視作是中西文化詮釋傳統的分別所在：

詩與禪或道的神秘意念的類比，作為比喻詩的無形音樂或鏡中影像，那在閱讀的過程中產生的彷如潛藏於詩章中的空白的意義概念，突破文本的規限——所有這些都是中國經典詩詞中常見的。當我們將它們放在一起時，它們能啟發很多相類似的西方批判的意念或被引發出類似的意念。它們的相互觀照可以對相互的傳統投擲亮光，引發一個對文本的更廣闊觀點：在中國與及西方的詩詞的傳統中，文本的結構是開放而非固定的，常常在邀請讀者積極參與在它們的意義和美感的潛在可能中。<sup>56</sup>

在張隆溪看來，哲學詮釋學提出的有關文本本身意義的不穩定性，並不是始於理論中建立出來的，它本是出於讀者的實踐經驗和閱讀的事實。<sup>57</sup> 他列舉許多後世對杜甫、李商隱及王維等人詩歌的詮釋，說明中國古代文學詮釋者如何將文本本身的意義在經過他們豐富的想像後又達至另一擴大創新的意義。不僅如此，張隆溪還指出中國古代詮釋歷史也經常肯定詮釋者本身有限和不完全的理解結果。詮釋差異 (hermeneutic difference) 並不是一個要待解決的問題，反之，只是肯定每一個讀者的有限視域和知識。張隆溪引《繫辭》的話：「仁者見之謂之仁，知者見之謂之智」，正好說明在古代中國哲學傳統中對詮釋差異這事實的確認。<sup>58</sup>

在〈再論創建中國解釋學〉一文，湯一介列舉了幾種中國古代先秦時期對經典詮釋的例子，包括：(1) 歷史事件的詮釋，例如，《左傳》作者以自己的史觀對《春秋》的詮釋；(2) 整體性的哲學詮釋，例如，王弼的《老子旨略》和《周易略例》分別對《老子》和《周易》所作的本體論的整體性詮釋；(3) 對經典的社會和政治性的詮釋，例如，《韓非子》以法釋《老子》的道。依湯一介的見解，這些例子不僅說明「中國古代對解釋經典問題的特點」，並且代表古代中國已有解釋學。<sup>59</sup> 不過，如果我們從另一個角度說，這些例子亦只不過說明無論在中國或西方文化的詮釋傳統中，文本意向和指涉總是會隨著不同讀者的歷史條件轉變而產生新的理解變化。正如余國藩通過研究《紅樓夢》的解讀例子，說明任何閱讀都是一個詮釋，它總是置於一種文本與讀者永遠存在的歷史差距的結構中，結果是，文本的意義在閱讀活動上而言永遠不能達至持久不變的定論性的意義。<sup>60</sup> 因此，余國藩說：「我的《紅樓夢》閱讀必然是屬於補足（前人的閱讀）、有限和帶有選擇性的。」<sup>61</sup> 從中西文化比較的角度而言，我們與古代中國讀者不同之處是，我們現在可以選擇藉著現代西方的詮釋理論去重新認識和理解古人已經在實踐中的經典詮釋。然而，從實踐上而言，一方面現代西方詮釋理論未必會給我們開出與古代中國讀者不同而又新的經典詮釋方法。另一方面，在掌握現代西方詮釋理論的知識之後，我們亦不能據此推論說中國和西方文化的詮釋歷史傳統不同。

例如，正如許多學者指出過，以讀者為創作主體的詮釋方法可以

在明代的小說評點傳統上找到許多鮮明的例子。<sup>62</sup> 金聖嘆(1608–1661)評點《西廂記》時，就公開說出讀者的創造性位置，並且稱讀者對作品的解讀無須與「作者原意」相同。金聖嘆稱：

1. 聖嘆批《西廂記》是聖嘆文字，不是《西廂記》文字。
2. 天下萬世錦繡才子讀聖嘆所批《西廂記》，是天下萬世才子文字，不是聖嘆文字。
3. 《西廂記》不是姓王字實甫此一人所造，但自平心斂氣讀之，便是我適來造。親見其一字一句，都是我心裏恰正欲如此寫，《西廂記》便如此寫。<sup>63</sup>

按上述文字理解，金聖嘆已經把讀者放置於作品再創造的位置上。<sup>64</sup> 他同意自己評點的《西廂記》已經屬於金聖嘆自己的《西廂記》，不再是原來作者王實甫的《西廂記》。金聖嘆認為自己評點《西廂記》的目的不是去翻古人(原來作者)的意思，而是為了與後來的讀者交往。他曰：「總之，我自欲與後人少作周旋，我實何曾為彼古人致其砭砭之力也哉！」<sup>65</sup> 按金聖嘆詮釋《西廂記》的方法，他已經把讀者取代了作者，並給與《西廂記》有獨立的再創造空間。套用現代哲學詮釋學的語言，作為一自主性作品，《西廂記》擁有不斷詮釋的可能性。

張隆溪認為在中國古代文學批評史上，好像金聖嘆這樣把讀者的創造性位置加進到《西廂記》的詮釋性並不是鮮見的例子。<sup>66</sup> 不過，就這些例子來說，我們可否進一步說，在時間上更早的古代中國文化批評史上，已經擁有現今西方哲學詮釋學所提倡的讀者回應或文本擁有過剩的意義等概念和方法？

黃偉總(Martin Huang)以金聖嘆詮釋《西廂記》為例子，提醒我們別過早將西方現今的文本詮釋學與古代中國小說批評方法作直接類比和掛鉤。<sup>67</sup> 他指出金聖嘆雖然在評點《西廂記》中把「讀者」取代了作者，但是，金聖嘆的「讀者」不存在一普遍性的概念。根據黃偉總的見解，事實上金聖嘆只是把自己化作一位權威「讀者」而已，金聖嘆認為自己已經明白和甚至超越原來《西廂記》之作者的思想世界。因此，深入地看，金聖嘆的「讀者」回應論沒有表示金聖嘆也接受由其他讀者所作的小說評點與他的具平等地位。與西方現今詮釋學所假設的多元主



義相異，黃偉總認為金聖嘆的評點並沒有包括讓其他讀者同樣享有參與作品再創造的平等權利和開放的位置，反之只是把自己的「作者」位置以一權威性「讀者」的面貌隱藏起來。因此，黃偉總的結論是，實際上金聖嘆評點《西廂記》的用意仍是包含一種「作者」權力的指導作用，即是包括一種對《西廂記》閱讀意義的控制。<sup>68</sup>

黃偉總對金聖嘆評點《西廂記》的懷疑，正是利科提出的在文本詮釋循環中應該有的懷疑的詮釋。作為一「讀者」，金聖嘆與《西廂記》原作者存在一層詮釋的權力關係；作為一「作者」，金聖嘆與後來《西廂記》讀者亦出現另一層詮釋的權力關係。不過，縱使金聖嘆評點《西廂記》的方法包含了上述兩重作者——文本——讀者的詮釋的權力關係，這也不能說金聖嘆的小說評點方法沒有重視讀者在詮釋中的優待位置。事實上，金聖嘆清楚強調讀者對《西廂記》能產生意義再創造的效果。正如余國藩說，縱使金聖嘆有一種對《西廂記》閱讀意義的控制的意向動機，甚至以為自己的詮釋更具「作者」的權威地位，但這也不能否定他確是使用從讀者出發的詮釋方法。而且，事實上在所有中外經典詮釋的例子中，余國藩認為每一個讀者都不會預先承認自己的詮釋個案比別的不好、不如，或沒有價值，或有問題、錯誤的。<sup>69</sup>「讀者」的權力滲入作品的再詮釋許多時是處於潛意識當中的。就是以現今西方詮釋理論來說，這些強調讓讀者開放、參與及對話的詮釋理論，也不能避免在文本詮釋之間沒有出現指導和控制的權力關係。

從以上的分析，本節旨在提出以下的結論：從中西文化比較的觀點來看，現今西方詮釋理論對中國讀者的啟發意義，不在於要辯說中國有沒有自己的詮釋理論，或是要重新創建一種不同於西方詮釋學的詮釋方法和理論；反之，它的積極意義在於使我們在觀照比較之下，對古代中國的詮釋歷史有更深的認識。我們以為不論中或西，不管古或今，文本閱讀、理解和詮釋都是人類共同的存在活動，並且總是先由實踐然後產生各種理解方法。即使從方法論來說，詮釋活動也總是包括不同的詮釋觀點和理論。有些方法從文本原來作者的意向和歷史處境入手，或有些從文本的文體結構入手、或有些從文本的開放性和讀者的積極參與和再創造入手。在中國或西方的詮釋歷史上，各種閱

讀方法的例子都存在。任何提出「唯作者論」、「唯文本論」或「唯讀者論」的詮釋方法都是脫離從中到西、由古至今的閱讀和理解的實踐經驗。作者、文本或讀者都不能成為一自足和自全的詮釋單元。<sup>70</sup> 在此意義下，伽達默爾和利科二者的對話模式的哲學詮釋學具有提醒和反思的價值意義。

## 哲學詮釋學與道教經典的詮釋

作為本章最後一部分，我們嘗試以道教經典的詮釋為例，指出當代哲學詮釋學對中國宗教經典詮釋的啟發。

道教經典的意思，廣泛而言即凡收入《道藏》中的書或作品，都可稱為道經。道教經典的概念跟儒家或佛教經典不同。儒家經典是以孔子為代表的儒家書籍，並且是從西漢獨尊儒家後由官方法定的經典。<sup>71</sup> 另外，佛經翻譯者也接受以「經」一字來指謂梵文 *sūtra* 一辭，但 *sūtra* 則包含佛陀的話語之意思。概要來說，道教經典沒有局限於某一創始人的起點、核心、典範或依據。反之，道教認為「經」原來是屬自然天文，由三元道氣得成，秘藏於諸天之上；天下有道則見，無道則隱。《雲笈七籤》卷三曰：

尋道家經誥，起自三元，從本降跡，成於五德，以三就五，乃成八會。其八會之字，妙氣所成，八角垂芒，凝空雲篆。太真按筆，玉妃拂筵，黃金為書，白玉為簡。秘於諸天之上，藏於七寶玄台。有道即見，無道即隱。蓋是自然天書，非關倉頡所作。<sup>72</sup>

由於道經文字宛奧，屬非凡書之體，因此天道常授真人（或稱天師）「天書」，行自然教化之道，以返世俗邪偽。因此，許多道經的產生源起都被傳說成是天神降授「真文」，傳告天上訊息的靈文秘篇。<sup>73</sup> 例如，東漢《太平經》作者稱他是天師，傳說天談地語，成為洞極之經，解天地開闢以來各種災害殃咎。<sup>74</sup> 早期天師道經的作者則稱始祖張道陵在蜀渠亭山石室中承受了太上老君神授的太上真經與科律。<sup>75</sup> 早期《靈寶經》作者亦稱其教主葛玄入天台山學道精思，因感通太上，故太

上遣三聖真人下降，以《靈寶經》授之。<sup>76</sup>從這些例子，我們一方面看見道經的產生皆被說成是出於天神降授而來的天文真書，但是，那些原由三元八會妙氣而成的天文，已經是通過人的書寫文字在時間上給凝固下來，以致結成「人文」。因此，道經的本質不是直接的「道」的說話 (the words of the *Dao*)，而是通過人的中介語言，把道的啟示以間接方法 (人的文字語言) 翻譯出來。<sup>77</sup>正如《真誥》作者稱，即使天上真仙真的願意以靈筆下手陳書三元八會之書，世間肉人亦固不解。<sup>78</sup>顧名思義，道教經典本身的產生已經是屬於一詮釋的事實和結果。詮釋的關係是處於垂直的模式，由宇宙本體的道與授道者而合成。道經不是道的本身，也不是道的語言，僅是我們對道的詮釋之典範。依此而論，縱使互相不同和衝突，各道派的經典都是以它們各自的論述模態 (包括神話、神明、道術、教理等) 去理解和演說道在宇宙萬物當中的造化和本行。由此，我們可以明白《道藏》所收集的道經是由眾多作者 (道的詮釋者) 匯集結合而成的，新的教派出現，就不斷有新道經湧現。結果，從道教經典發展史而言，道教本身沒有最初、最根本的一部或一批經典。<sup>79</sup>

從道教經典內容的分別，初唐道教已區分了十二類，稱為「十二部」說。例如，《道教義樞》卷二十二〈十二部義〉云：「釋曰：十二部義，通於三乘。依《本際經》釋：第一本文，第二神符，第三玉訣，第四靈圖，第五譜錄，第六戒律，第七威儀，第八方法，第九眾術，第十記傳，第十一讚頌，第十二章表。」<sup>80</sup>除了十二部不同的內容，道教經典的文體也是複雜豐富的。朱越利在《道經總論》一書就可以區分了十六種不同的文體，包括神諭體、論辨體、符圖體、讚頌體、表奏體、歌訣體、詩詞體、仙傳體、故事體、注疏體、碑志體、序跋體、宮觀山志體等。<sup>81</sup>

按上述道教經典的歷史源流、內容性質、文體類別而言，我們認為西方哲學詮釋理論對道教經典詮釋的啟發，仍是先要在綜合伽達默爾和利科兩者的文本詮釋理論下繼續應用。

首先，正如我們已經明白了，不管伽達默爾或利科，他們的文本詮釋理論的要旨，都是強調我們如何在理解和詮釋中獲得可以讓自我視域擴大的意義。這個詮釋結果是假設文本世界的自主、獨立和開放

的，並且它又是不斷在與詮釋者的互為主體的對話交織過程中獲得它的新意義。正如筆者在解讀《抱朴子內篇》時曾說的：

若我們借用當代一些西方文本詮釋理論來說，當葛洪在317 A.D. 完成了《內篇》以後，《內篇》作為一部獨立書寫文本，它的解讀意義事實可以不必需要與著作者生平及其寫作的歷史處境掛鉤。反之，它的多層域外意義 (referential meaning) 理應可以脫離原作者的歷史寫作動機，轉移與後來不同的閱讀群體建立更多不同的新的解讀意義。按此理解，在道教史上，《內篇》之成為後來道教群體的重要道書，而葛洪神仙長生思想被視為替後來道教長生不死說建立理論體系，這些結論發展完全可以理解為出於《內篇》與道教信徒之間建立的域外意義的解讀結果。同樣，現今學者推崇《內篇》的貢獻乃在於建立了神仙道教的系統理論，這種評價的基礎，亦正是出於上述所理解的把文本與讀者(研究者)之間衍生的域外意義，作為解釋《內篇》原來對後來道教的貢獻影響。<sup>82</sup>

按此推論，古今讀者閱讀和詮釋道教經典的效應都是使它們在不斷經過詮釋而獲得新的處境意義。事實上，根據我們對《太平經》、《正一法文經》、《上清經》及《靈寶經》等道教經典起源的認識，雖然它們各自稱是神降之文、具神聖的法力，但實際上，它們同屬對無形無名的道的一種詮釋。故此，正如我們曾說的，道教經典的產生已是一詮釋事件。道教經典的詮釋性更可從它們的內容、寫作、用語、文體等特色確認出來。譬如大部分道教經典都不署作者姓名，只稱出自神明。道教經典多重養生修煉和法事儀式，這些都是通過宗教象徵語言表達一種性命和心身的拯救與超越。因此，不論是道教徒或研究者都能夠在較廣闊的詮釋空間作出自己對道教思想的理解。基本上，道教經典的詮釋正與伽達默爾提出詮釋者與文本視域融合背後所達至的美學經驗或宗教經驗非常切合。<sup>83</sup>

然而，正如利科對宗教語言和哲學語言的分別性的深刻理解，一如其他宗教經典，道教經典意義的再創造許多時候不是直接的，而是需要我們藉著認識道教的象徵語言與特殊論述形式而明白過來。雖然

利科認為宗教象徵的詮釋最終應該達至哲學詮釋所要求的自我擴大意識和思想，<sup>84</sup> 但是，與伽達默爾提出由哲學詮釋而達至美學經驗不同，利科非常強調宗教經典的意義和指涉都是經由它們特殊的論述體裁和形式結構而產生出來的。<sup>85</sup> 因此，宗教經典的詮釋必須首先要按照作品本身的論述規則和語言結構去理解經典的意義。明乎此，道教經典的詮釋亦是一樣須要掌握有關道教特殊的語言、論述和結構的知識，並在這知識基礎上繼續我們對道教經典詮釋的理解意義。正如我們曾列舉過道教經典十二部的內容分類和十六種不同的文體類別，這些知識在詮釋過程中是必須的，並且任何新的意義重構都必先要接受被道教經典本身結構與形式的「客觀性」來檢視和印證。

最後，關於道教經典的揭示力和開顯的意義世界。伽達默爾借用美學經驗指出文本意義的揭示性，這種理解較為缺乏好像利科或特雷西所指出的詮釋者在「文本世界面前」獲得的震駭體驗。雖然，我們不必假設讀者每一次的文本詮釋必然產生一種震駭和敬畏的深刻體會，但是，要明白理解道教經典，我們須要確認和明白過去和現今的詮釋者在理解和閱讀經驗裏所觸及到的一種與道關聯在一起的宗教體驗。毫無疑問，宗教體驗在整個道教經典的詮釋循環中起著很大的影響意義。可惜的是，歷來大部分道教經典詮釋不大重視當中宗教經驗的存在。但是，正如我們曾說，一個作品若真的成為宗教經典，它必然具有宣示真理的可能性，能夠在讀者身上彰顯一種與真理聯繫上的深刻體會。除了上述所說宗教經典的特殊論述和結構會對我們在經典意義的重構上有影響，另外，我們亦必須承認和尊重詮釋者在宗教經典面前的宗教體驗。例如，我們對五世紀江南上清派陶弘景的道教作品的詮釋便應與他在閱讀《神仙傳》時所得到的宗教經驗相互理解。根據《南史》卷六十六，陶弘景「年十歲，得葛洪《神仙傳》，晝夜研尋，便有養生之志，謂人曰：『仰青雲，睹白日，不覺為遠矣。』」<sup>86</sup>

## 註釋

1. Isabelle Robinet, "Later Commentaries: Textual Polysemy and Syncretistic Interpretations," in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, edited by Livia Kohn and Michael Lafargue (Albany: SUNY, 1998), p. 119

2. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 78–87.
3. James Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other* (Albany: SUNY, 1997), p. 159.
4. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (2nd rev. ed.; New York: Crossroad, 1992), p. 390.
5. 同上註, p. 388.
6. Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983), p. 125.
7. Gadamer, 見註4, p. 395 and Ricoeur, 見註2, pp. 45–48.
8. 英文原文是：“Language is the universal medium in which understanding occurs.” 見Gadamer, 見註4, p. 389.
9. Gadamer, 見註4, p. 396.
10. 同上註, p. 396.
11. 同上註, p. 388.
12. 同上註, p. 388.
13. 黎志添：〈《抱朴子內篇》的歷史處境：葛洪神仙思想的宗教社會意義〉，《清華學報》新29卷，第1期（1999），頁35–58。Lai Chi-tim, “Ko Hung’s Discourse of *Hsien-Immortality*: A Taoist Configuration of an Alternate Ideal Self-Identity,” *Numen*, Vol. 45 (1988), pp. 183–220.
14. Ricoeur, 見註2, p. 43.
15. 同上註, p. 44.
16. 英文原文是：“I shall adopt the following working definition of hermeneutics: hermeneutics is the theory of the operations of understanding in their relation to the interpretation of texts.” 同上註, p. 43.
17. 同上註, p. 60.
18. 同上註, p. 61.
19. 有關利科的「遠離」(distanciation) 概念，參本節以下的解說。
20. Ricoeur, 見註2, p. 136.
21. 沈清松：《呂格爾》(台北：東大圖書公司，2000)，頁91–95。
22. Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort of Worth: Texas Christian University Press, 1976), p. 12.
23. 廖炳惠：《里柯》(台北：東大圖書，1993)，頁97。

24. Ricoeur, 見註22, p. 20.
25. 廖炳惠, 見註23, 頁90-95。
26. 同上註, 頁90-95。
27. 關於利科在芝加哥大學神學院與伊利亞德的交往, 參Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur: His Life And His Work* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).
28. Paul Ricoeur, *Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), p. 318.
29. 有關宗教現象學派的研究方法, 參本書第二章的解說。
30. 即“to understand oneself in front of a text”, 見Ricoeur, 見註2, p. 178.
31. Ricoeur, 見註28, p. 331。中文譯本, 林宏濤譯:《詮釋的衝突》(台北:桂冠圖書公司, 1995, 頁371。
32. Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1967), p. 351.
33. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. by Denis Savage (New Haven: Yale University Press, 1970), p. 33.
34. Ricoeur, 見註28, 頁363。
35. 同上註, 頁364。
36. 同上註, 頁364。
37. Paul Ricoeur, “The ‘Sacred’ Text and the Community,” in *The Critical Study of Sacred Texts*, edited by Wendy Doniger O’Flaherty (Berkeley: Graduate Theological Union, 1979), p. 272.
38. Paul Ricoeur, “Philosophy and Religious Language,” *Journal of Religion*, Vol. 54 (1974), p. 75.
39. 同上註, p. 75 稱: “We have to say that its meanings are ruled and guided by the modes of articulation specific to each mode of course.”
40. David Tracy, *Plurality and Ambiguity* (San Francisco: Harper & Row, 1987), p. 45, 中文譯本, 見馮川譯:《詮釋學、宗教、希望——多元性與含混性》(香港:漢語文化研究所, 1995), 頁76。
41. Paul Ricoeur, “Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics,” *Studies in Religion*, Vol. 5 (1975-76), pp. 21-24; Tracy, 見註40, p. 45.
42. Ricoeur, 見註28, p. 78.
43. Ricoeur, 見註32, p. 350.

44. 同上註, p. 350.
45. Ricoeur, 見註41, p. 29.
46. 有關宗教經驗在宗教研究上的重要地位, 參本書第二章。
47. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. by John W. Harvey (New York: Oxford University Press, 1923), p. 3.
48. David Tracy, *Analogical Imagination* (New York: Crossroad, 1981), p. 108  
稱: "We all find ourselves compelled both to recognize and on occasion to articulate our reasons for the recognition that certain expressions of the human spirit so disclose a compelling truth about our lives that we cannot deny them some kind of normative status. Thus do we name these expressions and these alone, 'classics'. Thus do we recognize, whether we name it so or not, a normative element in our culture experience, experienced as a realized truth."
49. 同上註, p. 102.
50. Zhang Longxi, "Author, Text, Reader," in *idem*, *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West* (Durham: Duke University Press, 1992), pp. 133–187.
51. Tracy, 見註48, p. 113.
52. Mircea Eliade, "A New Humanism," in *idem*, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), p. 6.
53. Tracy, 見註48, pp. 28–29; 馮川譯, 見註40, 頁52–53。
54. 湯一介: 〈再論創建中國解釋學〉, 頁2, 發表於香港城市大學學術討論會, 1999年8月。後來此文以〈論創建中國解釋學問題〉收載入李惠明編: 《慶祝王元化教授八十歲論文集》(上海: 華東師範大學出版社, 2001年), 頁52–64。
55. Zhang, 見註50, pp. 174–179.
56. 同上註, p. 174.
57. 同上註, p. 143.
58. 同上註, p. 182.
59. 湯一介, 見註54, 頁12。
60. Anthony C. Yu, *ReReading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dream of the Red Chamber* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997), p. 24.
61. 同上註, p. 25.



62. Martin W. Huang, "Author(ity) and Reader in Traditional Chinese *Xiaoshuo* Commentary," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*, Vol. 16 (1940), pp. 41-67.
63. 金聖嘆：〈讀第六才子書《西廂記》法〉，《金聖嘆全集》（三）（南京：江蘇古籍出版社，1985），頁19。
64. Zhang, 見註50, p. 183.
65. 《金聖嘆全集》（三），〈序二曰留贈後人〉，見註63，頁8。
66. Zhang, 見註50, p. 183.
67. Huang, 見註62, p. 62.
68. 同上註, pp. 64-66.
69. Yu, 見註60, p. 23.
70. Zhang, 見註50, p. 186.
71. 關於儒家經學史的研究，參周予同：〈「經」、「經學」、經學史——中國經學史論之一〉，收載入周予同著，朱維錚編：《周予同經學史論著選集》（增訂本）（上海：上海人民出版社，1996），頁649-661。
72. 《雲笈七籤》卷3.2b，《道藏》，第二十二冊（上海：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1987），頁12。
73. 李豐楙：〈臺灣道教抄本史料及其運用〉，收載入《臺灣史料的蒐集與運用研討會論文集》（台北，2000），頁366-367。
74. 王明：《太平經合校》，卷八十八（北京：中華書局，1960），頁332。
75. 《三天內解經》1.6a，《道藏》，第二十八冊，頁414。
76. 《太上洞玄靈寶真一勸誡法輪妙經》1a-4b，《道藏》，第六冊，頁170；《雲笈七籤》卷3.8b。《無上秘要》，卷24.7b，《道藏》，第二十五冊，頁68，稱：《洞玄靈寶赤書五篇真文》「生於元始之先，空洞之中，天地未根，日月未光，幽幽冥冥，無祖無宗」的混沌狀態。另參黎志添：〈從葛玄神仙形像看中古世紀道教與地方神仙傳說〉，《中國文化研究所學報》，新第十期（2001），頁492-509。
77. Stephen Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), p. 21; Robert Company, "Buddhist Revelation and Taoist Translation in Early Medieval China," *Taoist Resources*, Vol. 4 (1993), pp. 1-29.
78. 《真誥》，卷1.9b，《道藏》，第二十冊，頁414。
79. 朱越利：《道經總論》（台北：洪業文化事業，1993），頁48。

80. 《道教義樞》，卷2.14b，《道藏》，第二十四冊，頁816；另參陳國符：《道藏源流考》上冊（北京：中華書局，1963），頁3。
81. 朱越利，見註79，頁36-42。
82. 黎志添，見註13，頁36。
83. Hans-Georg Gadamer, "Aesthetic and Religious Experience," in *idem*, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 140-154.
84. Ricoeur, 見註32, p. 349及見註41, pp. 14-33.
85. Ricoeur, 見註38, pp. 75-78及見註41, pp. 21-24.
86. 《南史》，卷66（北京：中華書局，1975），頁1897；另見《梁書》，卷51（北京：中華書局，1973），頁742。





## 第四章

# 宗教研究與詮釋社會科學

### 前言

從十九世紀馬克思和弗洛伊德等所建立的早期社會科學理論以來，社會科學與宗教就存在一種「對立」的關係。<sup>1</sup> 從社會科學各種有關宗教的理論解釋而言，這種對立主要可包括以下兩個特點。

首先，早期許多社會科學理論都接受宗教在本質上屬於一種「虛假」(false)的現象，實質上卻是社會、文化或心理事實的反映而已。因此，宗教本身沒有獨立的真實意義。<sup>2</sup> 其次，因為受到科學進步主義的影響，社會科學對宗教的研究又大多採取一種批判性立場，強調「迷信」的宗教信仰與現代理性文明的發展背道而馳。激進的社會科學理論甚至批評宗教的弊病在於扭曲和使人不能正確認識其自身和現實社會的問題和實況。馬克思宣稱宗教是「人民的鴉片」(the opium of the people)。<sup>3</sup> 溫和的社會學家，例如涂爾幹 (Emile Durkheim, 1858-1917) 和彼得·伯格 (Peter Berger) 則指出：宗教在現代化社會已經失去它在昔日傳統社會所提供的集體性功能。宗教若不是受現代理性主義所淘汰，便只能淪為個人尋求心靈安慰的一個選擇而已。<sup>4</sup>

雖然，十九世紀末的極其反宗教的社會科學理論在今天學術界已不能提供具說服力的辯證和解釋，但是，像過去社會科學與宗教之間的對立問題，其實不單出於兩者在哲學與歷史價值觀的分歧，更涉及社會科學本身的研究方法與社會科學的知識本質和目的等問題。這些

方法和目的仍然影響著現今一般社會科學在研究人的意義行為(包括宗教行為)的方向。

一方面，早期社會科學理論者，例如費爾巴哈(Ludwig Feuerbach, 1804–1872)、馬克思、弗洛伊德、孔德等，對宗教批判的目的，仍是希望延續自然科學對宗教的成功批判。對他們來說，宗教不單錯誤解釋這個自然宇宙世界，並且，宗教對人類自身存在的社會、文化、道德和個人性格所能提供的價值意義也是負面的，因為它妨礙人生和歷史在各方面的健康、理性和進步的發展。

另一方面，除了哲學與歷史價值觀的分歧外，從方法論而言，社會科學研究宗教的起源、本質和功能等目的，也是為了證明其仿效自然科學所建立的科學和客觀的理論之有效性。但是，如果真的從宗教群體來說，他們的宗教語言、行為和教義所依靠的基礎和真確性，從來都是建立在其所宣稱的「超越自然」的價值及權威之上的。與此相反，社會科學解釋宗教卻是把在社會學、心理學、人類學等研究範疇已經建立了的分析性語言、概念和理論應用到宗教的解釋，並要說明在那含混的宗教現象裏其實所包含的各種更真實但只屬俗世性的組合和功能。

例如，弗洛伊德以「受壓抑的潛意識性慾」這一精神分析學派的核心理論解釋宗教的心理本質，指出宗教只不過是那些潛意識性慾受壓抑後的替代、昇華或投射的精神結果。<sup>5</sup> 涂爾幹則解釋在宗教儀式中的崇拜對象之具有「神聖性」，亦不過是出於群眾結集下的「社會性」反射作用的結果而已。<sup>6</sup>

因此，作為這一章的出發點，社會科學與宗教的對立，或許不只是因為社會科學拒絕宗教的「無理性的」、「無科學的」及「無經驗性的」的語言和指向，<sup>7</sup> 而且也是出於社會科學在研究人類行為時所援引的方法、假設和目的。簡單而言，由於它模仿自然科學的把理論與事實二分化，以至理論的建立和擴大理論的應用就變成社會科學研究人的意義行為的最終目標。結果，不單現象本身意義的獨特性和豐富性沒有被理解，而且，宗教的資料亦只是為了證明有關理論的有效性和普遍性。

換而言之，由於社會科學仿效自然科學的方法——在物理世界尋

找客觀存在的及非主觀性的因果關係和定律，因此，它希望可以通過對人類複雜的行為的觀察、描述和組合，試圖說明和解釋那受觀察的現象的內在規則、結構、成因、變化和發展規律。這樣，一般社會科學理論的目的就是要從人類行為的歸納，而建立有系統、規律和預測性的科學知識。

但是，以自然科學為其方法模式的社會科學研究，特別是對宗教的研究，不單為宗教學者所反對，<sup>8</sup>亦愈來愈受到一些稱為詮釋社會科學的理論的質疑。<sup>9</sup>基本問題是，要理解人類多層次的意義行為（例如宗教），是否完全可以採用像自然科學那樣對沒有意志的物理現象作研究時所採用的方法呢？

事實上，近代西方社會科學家中有意識地嘗試擺脫自然科學的方法影響的學者，可以以狄爾泰為代表。狄爾泰以為社會科學對「人」的研究與自然科學對「物」的研究不一樣。他主張社會科學的目的，是尋求在人的行為裏所裝載的「內在意識」結構，並要理解在行為背後的意識與意識之間的因果關係。<sup>10</sup>雖然，狄爾泰把社會科學的研究對象（行為背後的內在意識）和方法與自然科學的研究對象（外在事物）和方法區分起來，但是，基本上，他的目標仍是希望為社會科學在人的行為研究上建立客觀性知識和普遍性理論。這不單與自然科學的目的之一致，並且，亦如後者，狄爾泰的社會科學方法假設和接受了理論與研究對象（研究資料）之間對立相距的二分化關係。<sup>11</sup>

相異於一般社會科學追求不囿於個人主觀價值影響的客觀方法和普遍理論，韋伯 (Max Weber, 1864–1920) 可說是較願意承認研究者本身的「價值判斷」(value-judgments) 同時亦左右其對問題研究的選擇和理論的建立。<sup>12</sup> 在〈社會科學的「客觀性」〉(“‘Objectivity’ in Social Science”) 一文中，他重新考察了一般社會科學家把「價值判斷」和「經驗知識」截然分開所製造出來的方法問題。結果，對他來說，如果社會科學家相信可以建立不滲入研究者價值判斷的客觀性理論，進而以為能對研究對象作普遍規律性解釋，以致擴展我們的科學知識，這都只是出於他們的「天真」而已。<sup>13</sup> 他稱：

對文化進行的科學分析，或者可以說得較為嚴密，但基本上與

我們的目的不相違，也即是說社會現象(的科學分析)，是絕對沒有「客觀」而不帶特殊和片面的觀點的。因為它們也是為了闡明的目的而故意或心照不宣地，有意識或無意識地根據特殊和片面的觀點，而被加以選擇、分析和組織起來的。<sup>14</sup>

雖然韋伯肯定研究者的價值判斷在社會科學研究過程中的滲入影響是不能避免的，但是，就研究者與研究資料之間的相互影響關係而言(從意義的層面來說)，韋伯沒有注意到兩者的互動關係不單作用在研究問題的選擇和判斷，以及研究者的分析過程，而且其實根本地影響著社會科學研究最終建構出什麼樣的知識。

由於韋伯沒有詳細考察研究者與研究資料之間在意義尋索上的互動關係究竟對理解人類行為有什麼重要影響，因此，他仍然相信社會科學理解經驗世界的目標，即是要建立各個意義行為或社會現象之間可能存在的穩定的「因果關係」，這因果關係或可稱為「規律」(rules)。<sup>15</sup> 雖然韋伯所言的「因果關係」或「規律」並不像自然科學的物理定律那樣，要把經驗世界的出現、變化和運作都固定在普遍的規律秩序裏；但是，他仍然假設人類意義行為的可理解性和社會科學知識的「客觀性」乃是繫於「部分」與「全體」之間因果關係的充分建立，而由此，社會科學對個體行為的理解才會獲得較寬闊(因為超越了個體)的歷史、文化和社會的意義。

總而言之，無論是仿效自然科學的研究方法，把人的行為的解釋歸納到一些普遍性和客觀性規律，或者是好像韋伯的，比較能夠接受價值判斷在理解人的行為時的必然性，並嘗試把社會科學的知識和有關人的行為的「因果規律」從自然科學的方法框框擺脫出來。早期社會科學理論的問題仍然(不同程度上)在於以為人類具體的意義行為可以「被置換」(transposed)(如果不能稱這是「被約化」)到另一「非處境性」(context-free)的規律關係、理論或概念之中，由此而取得其相關的(部分)意義。

針對社會科學研究的方法論問題(例如是如何理解人類的意義行為、所謂「客觀性」和「實踐性」的區分之爭論、或是社會科學研究的總目的等問題)，以及社會科學與宗教之間關係的問題，本章嘗試借用伽

達默爾和利科的哲學詮釋學對社會科學研究方法的影響，<sup>16</sup> 指出社會科學倘若接納詮釋學對「理解論述」的典範性轉移，將同時會帶來社會科學作為一門有關人類行為研究的理解科學在方法論上的典範性轉移。<sup>17</sup> 最後，本章進一步指出因著對行為理解的方法轉移，社會科學對宗教行為的研究，以及社會科學與宗教的對立關係，或可有「新」的建設性改變。

## 社會科學對人類意義行為的研究方法之 典範轉移

本章提出「詮釋社會科學」(interpretive social science) 在方法上對人的行為意義的研究具有「典範轉移」(paradigm shift) 的效用。在概念上，這裏所用「典範轉移」的意義乃是部分地借用托馬斯·庫恩(Thomas Kuhn) 的「典範」概念和意思。不過，庫恩提出「典範」這概念的意思既多又不一致，一般是基於他在《科學革命的結構》(*The Structure of Scientific Revolutions*) 一書的「後記」裏所說的意思，即是：「『典範』是指在一研究社群裏，為各個會員分子所認同接受的整體性信念、價值和研究方法。」<sup>18</sup> 不過，「典範轉移」包含什麼意思，也是眾說紛紜。<sup>19</sup> 我在本章並沒有嚴格地把「典範轉移」放置在庫恩陳述的框架，即是：由「常態科學」(normal science) 到「異例」(anomaly)、「危機」(crisis) 出現，以至有多種典範之間的爭論，最後達至確認新的典範。我使用「典範轉移」的概念，是想指出一些社會科學研究者對人類行為的研究方法和理論，從過去依附於自然科學的觀點、方法和價值目標，轉移到以伽達默爾和利科等為代表的哲學詮釋學及其所提出的「理解理論」基礎上，並由此而重新自我界定為一門「詮釋社會科學」。<sup>20</sup>

正如前文所述，以自然科學為藍本的社會科學的目的，是要歸納和解釋人類複雜的行為資料，同時又假設它們之可被歸納和解釋，必須通過一些非處境性但具普遍性的概念，進而說明那存在於資料之間的因果關係。但是，這種把具體的行為資料及其意義約化成為一些抽離處境的普遍規律的做法，屬於過去社會科學對人的行為研究的基本錯誤，正是伽達默爾和利科的詮釋學所要指正的。伽達默爾的《真理與



方法》和利科的《詮釋學與人的科學》根本地批判了過去社會科學錯誤地把組成人的行為的兩個基本元素截然分開出來的假設，即是「事件」(event) 和「意義」(meaning) 之劃分。相反，詮釋社會科學就是要把事件和意義之間的互動關係加以結合，並在這基礎上重新建立其理解和研究人的行為的不一樣模式。<sup>21</sup>

首先，同樣正如伽達默爾強調的，詮釋社會科學不會同意研究者對人類行為的理解及其所構築出來的理論可以擺脫歷史加諸研究者身上的處境限制——包括語言、價值和傳統。<sup>22</sup> 雖然韋伯也指出過研究者的價值判斷必定影響其研究問題的選擇以及方向，<sup>23</sup> 但是，他並沒有像伽達默爾那樣進一步考慮研究者的價值判斷究竟在整個理解過程產生什麼改變作用。相反，受伽達默爾影響的詮釋社會科學則指出，研究者的歷史條件不單存在於其研究過程的開端，並且構成其整個研究過程的必須條件。用伽達默爾的話說，就是：理解者的「偏見」不單是理解過程的場境，也是促成理解的可能動力。<sup>24</sup>

換句話說，研究者對人類意義行為的理解不可能發生在那沒有受他個人價值影響以外的隔離世界。在理解過程中，人類行為的意義不可能純然地被轉換成為一些與研究者(或其所屬研究群)的價值選擇不相干的概念。所以，與嚮往那些要建立客觀規律知識的社會科學相反，詮釋社會科學相信被理解的行為的意義不應是那以為存在於資料裏面的客觀意義，或是那與普遍規律符合的理論知識。相反，「理解的意義」是沿著一種伽達默爾所言的「詮釋循環」而啟動和開展出來的：由觀察者(the observer) 和受觀察對象(the observed) 共同參與和互相交織而成的所謂「互為主體」的意義。進一步來說，社會科學的知識不單只是有關觀察對象的本體意義，亦不能只是反映觀察者一己的偏見，而是屬於研究者在考察人類意義行為過程中有關人類意義世界(包括自己歷史處境)的一種具擴充性和實踐性的知識。

其次，詮釋社會科學認為：如果社會科學對人類行為的理解的目的乃在於擴展我們對人類意義世界的自我理解，這樣，它的思維模式，一方面不會建立在「工具理性」(technological reason) 的基礎上，亦即是不會接受早期社會科學的思考方法把人的世界盡量納入可控制 and 管理的範疇；另一方面，社會科學也不應奉「邏輯理性」(theoretical/

logical reason) 為圭臬，亦即不會接受人類行為的意義只是決定於一些邏輯結構與一致性規律。相反，詮釋社會科學界定其思想模式應是建立在「實踐理性」(practical reason) 之上。<sup>25</sup>

所謂「實踐理性」是指這樣一種理性：它能促使人明悉如何在實踐生活上取得一種可以協調「普遍」(universal) 與「殊例」(particular) 之間平衡的知識。<sup>26</sup> 詮釋社會科學就是肯定社會科學對人類行為的理解及構築出來的知識，乃是要對人類所處身的社會世界有實踐上的意義，這包括對於實際生活上的倫理反省，關心何謂「善」與「正確」的社會生活，以及擴大我們對一己及周圍世界的瞭解。<sup>27</sup> 因此，社會科學的知識，一方面不隸屬於自然科學所追尋嚮往的那種與人的實際存有沒有直接關聯的理論知識，另一方面它又與規範性的人文學科知識不盡相同，因為它的實踐性知識是從人的實存社會處境的分析出發，同時也不會把它的「真確性」訴諸經驗世界以外的另一權威價值基礎。<sup>28</sup>

第三，如果詮釋社會科學接理解人類行為的意義不是建立在非處境性的規律和統一性的理論上，而是一種包含研究者的「效應歷史意識」(effective historical consciousness) 在內的理解過程，並且它的目的是為建立一種對於實踐生活有指引的知識，這樣，所有對同一組行為現象的理解就不必然止於朝向一種普遍固定的理論，反之，同時可以存在許多不同但又對現象有適切性的理解結果。換句話說，對詮釋社會科學來說，就沒有普遍客觀的方法或程序可以充分地量度和判斷不同理解結果之間何謂「真」與「假」。<sup>29</sup> 就算是卡爾·波柏(Karl R. Popper, 1902-1994) 所提出的「否證論」(falsification)，亦不能完全作為檢驗社會科學理解結果的客觀方法。因為理解(1)與理解(2)的分別，不在於它們對那受觀察事實的理解所出現精確度(degree of precision)的不同；二者的不同(difference)或許只是好像德希達(Jacques Derrida)所說的，代表在不同的理解過程中，主體與主體之間相互不同的和自由的「遊戲」(play)結果。<sup>30</sup>

雖然這樣，詮釋社會科學卻又不是站在過去的「歷史主義」(historicism)或現今流行的「相對主義」(relativism)的立場。<sup>31</sup> 十九世紀歷史主義相信理解之可稱為「真確」，必須要回到資料本身那時的歷史場景，以避免主觀主義的介入；推而廣之，任何歷史事件之理解也只

能在相對的條件下進行。<sup>32</sup> 詮釋社會科學不致陷入歷史主義的困局，是因為哲學詮釋學的影響之故。一方面，它接受伽達默爾所言的「理解循環」的前設，理解之可能不是要（也不可能）在擺脫理解者本身的歷史限制後才發生，而是一種通過由觀察者和受觀察對象所共同參與和互相推盪而構築出來的互為主體的意義。這種經過理解的意義之有意義或具真理，正是因為它能建立一種對於理解者的實踐生活有指引的知識。

此外，詮釋社會科學許多時被批評為容易落入相對主義的窠臼。這種批評依然是從自然科學的立場來說的，它主要針對詮釋社會科學放棄了過往科學主義所追尋客觀理解的方法。但是，正如我說過，詮釋社會科學同意理解與理解之間的差異和分歧，並不是源於它們之間存有精確度之分別，而只是不同的「遊戲」的必然事實和結果。若是如此，詮釋社會科學就沒必要理會加諸它身上的相對主義的標籤。

事實上，詮釋社會科學雖然放棄了自然科學的客觀性標準，但是，這不表示它的理解就必定是主觀意見的陳述。雖然，韋伯曾經嘗試另外建立社會科學的客觀性——屬於意義行為之間所呈現出來的因果關係，<sup>33</sup> 但對詮釋社會科學來說，韋伯對社會科學客觀基礎的這種修正也不過是自然科學的餘音。不過，在批評韋伯之餘，詮釋學又與相對主義不同。對於有關人的意義行為的各種理解之間的差異，詮釋社會科學不會認為這種差異情況在一特定處境下會無限性地伸延下去；因為，社會科學乃是以經驗世界的事實為出發點，各種理解能否被公開的研究群體接受，就須要視乎它們的「辯證」（arguments）是否具有說服性和真實性。<sup>34</sup>

再者，對於辯證之間的判別和選擇問題，庫恩已指出過不同辯證之間的競爭、接納或淘汰，實際上與它們在研究群體之間是否覓得「大多數者同意」這一因素有關。庫恩的見解並沒有妨礙詮釋社會科學對辯證的需要之立場。因為詮釋社會科學好像哲學詮釋學，已經同意理解過程必然滲入一些主觀選擇性的價值判斷，並同意這是構成理解的必須條件。因此，對詮釋社會科學來說，雖然某一辯證是否最後被接受為具更大說服力，或會受著「大多數者同意」的政治因素的影響，但是

這個因素不能成為判斷社會科學是否會落入主觀主義或相對主義的充分理由。

最後，對詮釋社會科學來說，理解的「客觀性」基礎應在於：(1) 它的實踐性知識乃是要建立在對具體現實經驗行為的研究和理解上，而其目的是擴展我們對這經驗世界的自我理解，因此，它與人文學科不同；(2) 它所提倡的實踐理性必須是通過公開的辯證程序和自我批判而建構出來的一種於我們實際生活有道德指引的知識。<sup>35</sup>

### 檢視過去社會科學對宗教研究的方法、 理論及其問題

以上的論述主要是處理社會科學與自然科學的關係，目的是說明前者在過去如何在研究方法和目的上受「科學主義」(scientism) 的影響，以及指出現在已經有些社會科學研究者，因為接受詮釋學對「理解」的重新理解，而嘗試通過典範轉移的方式，提出詮釋社會科學研究的新方向。事實上，我們必須首先深入地追溯社會科學理論受「科學主義」的影響，才能認識過去社會科學在研究人的宗教行為時在方法和理論上出現了什麼問題，以及進一步清楚明白早期社會科學在宗教行為研究的片面性。

現代社會科學把宗教行為視為客觀研究對象的最基本出發點是，首先否定宗教具有「神聖者」或「超越者」的真實意志、宣示和目的，相反，卻把它們當作是人類在自然世界的一種自我創造的社會生活反應。正如費爾巴哈所說：「只不過是人的感情依賴而造成了一個神。」<sup>36</sup> 從宗教這「虛假」事實的假設出發，各種社會科學就嘗試以各自學科的理論和語言，理性地去解釋那看似是非理性的宗教現象，包括宗教的本質、起源、發展和功能。結果，各種社會科學的宗教理論的共同點，就是期望把那「虛假的實在」解釋成為一些可明白的心理、社會或是生理的事實和原因，並進一步說明其在功能的層次上所包含的負面或正面的心理、社會或生理價值作用。

就方法和目的而言，我們認為社會科學的宗教解釋仍是承繼了社會科學在自然科學影響下理解人的意義行為的錯誤。社會科學解釋宗

教作為人類的心理、社會或生理事實的目的，就是要證明其本身學科有關人的行為的客觀理論之精確性和普遍性，或是要把宗教行為歸納為其本身客觀理論的個別延伸的例證而已。

例如，弗洛伊德的精神分析學，首先就是把十九世紀流行的物理動力學模式和運作借用來解釋人的精神世界。<sup>37</sup>他指出在我們的精神世界存在兩個互相衝突的精神動力 (psychological forces)。簡單而言，即是所謂潛意識的性慾望和意識世界裏的現實原則。<sup>38</sup>人的各種看來是無意義、非理性或不可理解的行為，例如夢、精神分裂、宗教儀式等，在弗洛伊德的精神分析理論裏，都被解釋成為代表受壓抑的潛意識性慾的隱藏表達和實現。因此，宗教儀式上的習慣性行為就被解釋成好像一些精神病人的習慣性和強迫性行為一般，其真實但又隱藏了的意義，正是一方面代表一種被壓抑的潛意識性慾的實現的方法，但同時又是實質上反映了潛意識性慾和現實原則這兩個精神力量之間的衝突。<sup>39</sup>根據弗洛伊德，宗教行為 (包括宗教經驗) 的真實意義就只是象徵著另一組真實的精神活動，即是隱藏著個人的精神世界的潛意識過程。

社會科學的宗教解釋基本上把宗教行為的意義放置在它的本學科理論中來理解，結果只是說明了宗教以外的某一門社會科學在人的行為研究上所建立的規律性理論而已。這種模式的宗教解釋在方法上不過仍是延續了我們已經指出過的有關社會科學在自然科學模式影響下對人類行為理解的問題，尤其是錯誤地把那些於一時、一地、一群體有實際處境意義的宗教行為，約化成為一種科學理論或規律的擴大應用和證明。

另一類社會科學的宗教理論，並不試圖循「宗教的本質是什麼」這個問題入手，還原宗教的世俗性本貌，而只是從宗教對人的性格、文化或社會的發展影響，來說明宗教的世俗功能和作用。例如，馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowski, 1884–1942) 和涂爾幹都是宗教功能學派的代表。

馬凌諾斯基的文化功能主義 (cultural functionalism) 指出在不同歷史社會裏的文化行為，都載有一些於其文化群體而言是有意義的目的。就原始民族的「非理性」行為而言，雖然這對現代人來說好像是非

理性和不能理解的，但對其活動者來說，它本身的目的及作用是可以明白的，並相信是有效的，是為了滿足個人或群體的心理和物質的需要 (needs-satisfying)。特別是，以宗教和咒術的功能為例子，對生活在前科學時代的人來說，正是可以為他們提供在當時技術知識範圍以外的一種實用和有效的方法，以面對未知的命運或自然界災害的威脅。<sup>40</sup>

涂爾幹的社會功能主義 (social functionalism) 也是解釋宗教怎樣在傳統和現代兩個不同社會所可能發揮的對「社會整合」 (social solidarity) 的功能。根據涂爾幹的說法，傳統社會的基本社會組成乃是建立在各人遵守集體價值規範的基礎上，因此權威性的象徵對維持和延續這種集體價值觀最有效，例如宗教 (包括教義、儀式和組織) 就是提供集體價值和維持傳統社會秩序穩定的最有效媒介。但是，從傳統過渡到現代社會，由於後者的結構是講求各自分工和專業化，並相信社會群體乃是在這新的基礎上獲得凝聚和互相依賴的結果，因此，過去那些強調集體性的價值規範和持守就與現代社會的個體分工價值觀背道而馳。如此，宗教所代表的傳統集體價值就不可能再繼續發揮其對社會整合的功能。基於這點分析，涂爾幹進一步認為傳統宗教只會在現代社會不斷進步發展中逐漸消逝或以新的適應現代社會的形態出現。<sup>41</sup>

上述社會科學功能學派對宗教的解釋，雖然沒有將宗教歸結為「虛假」，而只是指出宗教於過去文化與社會的價值作用，但是，從方法和結論而言，它對宗教的解釋仍是受著自然科學的進步主義的影響和限制，因為宗教行為之具有意義仍只能是依附於其本身社會科學理論的應用和延伸說明。

一方面，宗教發揮的功能角色乃是視乎社會科學理論者如何分析其原有學科的研究對象及其在過去的發展變化。宗教的功能角色只是在這些社會科學理論分析過程中的一個變數。不單如此，宗教之或其正面或具負面的價值和功能，就更是非常依靠那些理論者如何判斷宗教對其原來研究對象在未來發展的需要和影響。這樣，宗教行為之意義不單被困在一種著重「使用價值」的考慮當中，並且被決定在社會科學理論所選擇的研究問題和分析之內。

其次，更重要的是，社會科學理論，包括功能學派，對宗教的解釋經常隱藏了一種理性科學主義的文化價值假設。一些社會科學家自覺或不自覺地相信現代理性社會科學的知識已經造成傳統宗教失去其在過去就人的價值塑造所起的作用，宗教因此會自然地消亡。事實上，已有學者指出現代心理學者（包括皮亞傑〔Jean Piaget, 1896–1980〕，科爾伯格〔Lawrence Kohlberg, 1927–1987〕和艾力遜〔Erik Erikson, 1902–1994〕等）提出的有關「成熟」和「健康」的階段式人格成長理論，已經超越了所謂客觀描述的層次，進而在現代社會扮演一種現代西方個人主義價值理想的提供者和辯護者。<sup>42</sup>此外，過去一些社會學家也曾經提出「凡俗化」的宗教理論，這與其說是社會學家能客觀地描述宗教傳統與現代世俗社會二者脫軌的真實過程，不如說是反映並鞏固了現代人對進步的理性社會的信念，即肯定和追求一個建基在大家都遵守的理性原則之上的「理性社會」（rational society）。

總結而言，過去社會科學對宗教本質和功能的解釋，其基本的研究方法和結論，仍是受困於它從開始以來所依附的自然科學的方法和價值目的，因此宗教行為所包含的多層意義世界，若不是被約化為社會科學為求證明其客觀理論的應用例子，就是被社會科學所高舉的理性主義所排斥和否定。或許，社會科學以為可以跟隨過去自然科學的成功，以它新的科學語言取代宗教在過去社會曾經發揮過塑造人類理想價值的作用。

### 從哲學詮釋學看社會科學對 宗教研究的目的：公眾的關懷

伽達默爾的哲學詮釋學對社會科學理論所起的典範性貢獻，是指出了任何有關人的行為的觀察和描述必然已經包含了一種「詮釋的結構」。

一方面，受觀察的行為資料已經不能被接受為純粹客觀的事實，反之卻是包含了被理解過後的詮釋意義，其中包括它在原有的處境裏所已經裝載的選擇性目的和意義，以及受觀察者帶有偏見性的選擇和再詮釋的意義。

另一方面，哲學詮釋學指出了任何有關人的行為的再陳述，必須通過某一個語言系統去表達和再現。按詮釋學對語言的理解，語言本身不純然是一種中立的溝通工具，而是滿載個別文化、歷史和社會的處境經驗和傳統，因此，若果社會科學期望能建構一種非處境性和非歷史性的理論語言，而又能夠系統地和客觀地解釋人的行為的話，這目標從開始就已經注定失敗。<sup>43</sup>

正如許多學者在反思「後」詮釋學的社會科學方法時所認同的，社會科學的思維模式不應再依附於自然科學的非處境性方法，而應重新建立在一種「實踐理性」的方法之上。換句話說，社會科學不應被視為一種對實際社會處境不相干的客觀科學，相反，它本身就是一種社會實踐的活動，嘗試通過對過去和現在生活在具體處境的人類行為的理解，進而賦予個人或群體對其自身處境問題達至較寬闊的自我理解，以及增加其對未來理想價值實現的判別能力和選擇——包括怎樣才是一個「好」的人格成長或一個「好」的社會實現。因此之故，在這種「實踐理性」的模式上，羅伯特·貝拉 (Robert Bellah) 說社會科學研究者應該好像一位「公眾的哲學家」(public philosopher)，他的工作就是通過對人和社會的具體狀況的澄清、辯證和理解，為這處境尋求一種具自我批判性的道德反思 (moral reflection)。<sup>44</sup>

如果社會科學的發展是沿著上述所說的方向的話，即是擺脫自然科學的框框，並重新界定自我的學科身分、方法和目的，則社會科學對宗教行為的意義理解，以及社會科學與宗教之間的對立關係便可有典範性的轉移。

事實上，宗教經驗及其經常帶有規範性和終極性的意義世界，同樣亦必須通過語言來表達。但是，宗教語言之與其他語言論述的不同，例如日常生活、科學、文學等語言，正是因為它只是對其信仰群體產生特殊意義並成為他們獨特的自我身分。正如利科對宗教語言的理解，宗教語言作為一種有關這世界判斷的十分獨特的論述，正是因為它能夠揭示在現實語言世界以外另一向度的存有和真理。<sup>45</sup>當然，對於它的意義群體以外的公眾來說，或許恰如弗洛依德所言：宗教跟精神分裂行為為近似之處，就是彼此看起來好像都是無意義的和甚至是愚昧的。<sup>46</sup>



宗教語言包含的這種主觀和矛盾的特性，正是過去社會科學的宗教理論所忽視或不能適當地理解的。結果，社會科學常常以邏輯理性的科學語言、方法和標準去判斷宗教的意義。兩者的對立表現於社會科學上如果不是把宗教約化為心理、社會或生理的事實和功能，就是錯誤地得出宗教是虛假的結論。

作為這一章的結論，我們相信社會科學若能重新建立在詮釋學及實踐理性的方法基礎上，那麼，方法上的轉移就能使其對宗教的理解從上述科學主義方法和結論的困局和弊病中改變過來，以致對宗教這種獨特的人類意義行為能作出有整合性和具洞見的研究。

我們強調，詮釋社會科學的目的是擴展我們對經驗世界的自我理解，而它的實踐性知識則可作為我們在實際生活的指引，依此而言，它對宗教的研究應該包含以下兩個相連的部分：

首先，宗教的意義或真理必是有其最初的歷史處境 (*Sitz im Leben*) 的。因此，這個在歷史裏表現出來的第一層次意義，雖然仍是以象徵性語言表達，但作為一種意識形態 (ideology) 或烏托邦理想 (utopia)，它實際上與具體之歷史社會活動、文化價值意識有相應的關聯。它的歷史作用可以是挑戰、批評、合理化或扭曲了存在的實況。<sup>47</sup> 因此，社會科學的宗教研究首先須要考察宗教行為的第一層歷史意義。事實上，這第一層次意義也可以是一種實踐性的知識，作為我們實際生活的參考或指引。

其次，正如利科經常強調的，宗教語言的獨特性是它能夠脫離其原來第一層次的歷史指涉，進而包含第二層次的帶有絕對形式的「真理宣稱」或涉及整體性的神學意義。<sup>48</sup> 引用他的話，這第二層次的意義就是通過閱讀的理解過程而觸動到的在文本面前獲得的新的自我理解。<sup>49</sup> 因此，若果社會科學研究者都好像貝拉的建議，兼負起公眾哲學家的角色，賦予實踐性的社會科學知識以實際生活的道德指引，那麼，在社會科學的宗教研究上，他們便需要就宗教對現實世界的絕對價值的宣稱進行對話，批判地檢視宗教的神學意義如何可以擴展我們對經驗世界的自我理解，以及幫助社會科學理論對「好」的社會 (good society) 和「好」的人格 (good personality) 等理想價值進行更深入的探索和反思。

## 註釋

1. 有關最近社會科學和宗教研究的爭論，參Robert Segal, *Religion and the Social Sciences: Essays on the Confrontation* (Atlanta: Scholars Press, 1989).
2. Karl Marx, "Towards a Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction," in *Karl Marx: Selected Writings*, edited by David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1977), pp. 63–64; Sigmund Freud, *The Future of an Illusion* (New York: W. W. Norton, 1960).
3. Marx, 見上註, p. 64.
4. Peter Berger, *Sacred Canopy* (New York: Doubleday, 1969), p. 133. 關於評價伯格宗教社會學研究的貢獻，參Linda Woodhead (ed.), *Peter Berger and the Study of Religion* (London and New York: Routledge, 2001).
5. Sigmund Freud, "Obsessive Actions and Religious Practices," in *Personality and Religion*, edited by William A. Sadler, Jr. (New York: Harper & Row, Publishers, Inc., 1970), pp. 47–56. 此文原載於Sigmund Freud, *Standard Edition of the Complete Psychological Works*, Vol. 9 (London: Hogarth, 1953–74).
6. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: The Free Press, 1965), p. 22.
7. 有關宗教語言的特性及其與其他語言的分別，參Paul Ricoeur, "Philosophy and Religious Languages," *Journal of Religion*, Vol. 54 (1974), pp. 71–85.
8. Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969).
9. Robert Bellah, "Social Science as Public Philosophy," in *idem*, *Habits of the Heart* (New York: Harper & Row, 1985), pp. 297–307; Paul Rabinow and William M. Sullivan, "The Interpretive Turn," in *Interpretive Social Science*, edited by *idem* (Berkeley: University of California, 1987), pp. 1–30.
10. Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989).
11. Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics* (New Heaven: Yale University Press, 1994), pp. 84–90.
12. Max Weber, "'Objectivity' in Social Science," in *idem*, *The Methodology of the Social Sciences* (New York: The Free Press, 1949), p. 65.

13. 同上註, p. 56.
14. 同上註, p. 72.
15. 同上註, pp. 73–74.
16. 關於伽達默爾和利科的詮釋學及二者之間的不同比較, 參本書第三章。
17. Paul Rabinow and William M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science: A Second Look* (Berkeley: University of California, 1987) and Stanley B. Messer, Louis A. Sass and Robert L. Woolfolk (eds.), *Hermeneutics and Psychological Theory* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1990).
18. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (2nd ed.; Chicago: The University of Chicago, 1970), p. 175。英文原文是: “Paradigm stands for the entire constellation of beliefs, values, techniques, and so on shared by the members of a given community.”
19. John Lambie, “The Misuse of Kuhn in Psychology,” *The Psychologist: Bulletin of the British Psychological Society* (1991), pp. 6–11 就曾歸類過在過去二十年心理學界中所出現的至少七種對庫恩的典範概念的不同應用。
20. 嚴格來說, 伽達默爾的哲學詮釋學反對別人將其對「理解」闡說, 看作是一種理論 (theory) 或方法 (method)。至於「詮釋社會科學」(Interpretive Social Science) 一詞, 本文採用 Rabinow and Sullivan (eds.)、見註9, 一書內的意思。
21. 有關社會科學與詮釋學之間的緊密關係, 除了利科的著作外, 可參 Charles Taylor, *Philosophical Papers 2* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) 及 Fred R. Dallmayr and Thomas A. McCarthy (eds.), *Understanding and Social Inquiry* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977)。
22. Rabinow and Sullivan, 見註9, p. 7.
23. Weber, 見註12, p. 82.
24. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (2nd rev. ed.; New York: Crossroad, 1992), pp. 300–301.
25. Rabinow and Sullivan, 見註9, p. 19. 亞里士多德 (Aristotle) 在 *Ethics and Politics* 一書中把人類的理性模式分為三類: (1) *techne* (technical reason); (2) *episteme* (theoretical/scientific reason); (3) *phronesis* (practical reason).

26. Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988), p. 146.
27. Rabinow and Sullivan, 見註9, p. 19.
28. Philip S. Gorski, "Scientism, Interpretation, and Criticism," *Zygon*, Vol. 25 (1990), p. 291.
29. 同上註, p. 286.
30. Jacques Derrida, "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences," in *idem*, *Writing and Difference* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), pp. 278–293。關於「遊戲」(play) 這概念與理解的關係，參Gadamer, 見註24, pp. 101–10。
31. Rabinow and Sullivan, 見註9, p. 6.
32. Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).
33. Weber, 見註12, pp. 80–81.
34. 對於理解之需要辯證的程序這個問題，參Paul Ricoeur, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text," in *idem*, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, edited and trans. by John B. Thompson (Cambridge, NY: Cambridge University Press, 1981), pp. 197–221.
35. Gorski, 見註28, p. 300.
36. Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. by George Eliot (New York: Prometheus Books, 1989), p. xix.
37. Frank J. Sulloway, *Freud, Biologist of the Mind* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979, 1992).
38. Sigmund Freud, *The Ego and the Id* (Standard edition; New York: W. W. Norton & Company, 1962).
39. Freud, 見註5, p. 50.
40. Bronislaw Malinowski, *Magic, Science, and Religion* (Illinois: Waveland Press, Inc., 1992), p. 24.
41. Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society* (New York: Free Press, 1964); James A. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society* (London: Unwin Hyman, 1989), pp. 25–31.

42. Don Browning, "Psychology as Religioethical Thinking," *Journal of Religion*, Vol. 64 (1984), pp. 139–157.
43. 有關哲學詮釋學對語言的理解，見Gadamer, 見註24, pp. 405–491; David Tracy, *Plurality and Ambiguity* (New York: Harper and Row, 1987), pp. 47–65.
44. Bellah, 見註9, p. 302.
45. Ricoeur, 見註7, p. 71.
46. Freud, 見註12, p. 50.
47. 有關社會學和哲學上對「意識形態」(ideology) 和「烏托邦」(utopia) 這兩個概念之間關係的分析，參Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (New York: HBJ, 1985) 及 Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia* (New York: Columbia University Press, 1986).
48. Ricoeur, 見註7, p. 77.
49. 同上註, p. 86.



# 宗教經驗的詮釋： 伊利亞德的「永恒的回歸」

### 前言

「宗教經驗」(religious experience) 是人類宗教行為組成的最基本部分，也是使宗教與其他人類文化行為分別的所在。二十世紀末，美國宗教心理學家詹姆斯 (William James, 1842–1910) 在他的經典著作《宗教經驗之種種》(*Varieties of Religious Experience*) 中，總結個人心靈上的信仰經驗是宗教生活最首要的內容；與之相比，宗教的教義、神學、經典、制度都是次要的內容。<sup>1</sup> 及後，芝加哥大學神學院宗教歷史學者華克在他的《宗教經驗的類型》(*Types of Religious Experience*) 內，亦將宗教經驗的普遍性作為他研究宗教現象的第一定理。<sup>2</sup>

雖然，詹姆斯與華克站在不同的研究領域闡釋宗教經驗，但是，兩位學者對宗教經驗的定義理解，都不約而同地說明宗教經驗始源於由個人與神聖者 (the Divine) (或稱終極實體，the Ultimate Reality) 相遇而起的一種情感反應。<sup>3</sup> 在此定義的基礎上，兩人同時指出這種屬於宗教性的情感不應被視為與人的其他類別的情感反應同質。宗教經驗是一種獨特的 (*sui generis*) 心靈經驗，它不完全屬於一種由人與人或人與物交往而生的主觀精神想像、意願或感受。反之，它乃是由宗教人與其敬拜的神靈或神聖之物之間交感而觸動起來，並且牽動著宗教人整體生命存在的一種激蕩情感。

如果我們同意宗教經驗本身是一種獨特的但卻又只是存在於人類

個人心靈世界的神聖體驗，那麼我們的問題是：宗教經驗可否成為宗教學者直接觀察的研究對象？我們如何能夠得知以及能夠理解宗教經驗的性質、內容、表達方式及意義？個人的宗教經驗及其傳遞的意義可否對公共的文化價值系統帶來積極的影響？<sup>4</sup> 雖然我們面對著現代世俗化了的公共文化，但是，不論是在東方或西方文化中，人們仍然不斷嚮往、探索、渴求宗教的體驗，這現象究竟顯示了現代人什麼樣的文化生態？

沿著上述一連串問題的牽引，我在這一章的研究主要是嘗試探索個人宗教經驗與人類公共文化生活之間的相互關係。直到現在，美國芝加哥大學羅馬利亞裔宗教現象學大師伊利亞德的宗教學著作仍然普遍地被東西方學術界稱譽，他在學術上的貢獻，促使現代人重新認識宗教經驗對人類文化的重大影響。下文我將以伊利亞德的「神聖與凡俗」的宗教學觀點，處理上述提出的有關個人宗教經驗與公共文化價值之間關係的議題。

## 宗教經驗的詮釋

正如本書第二章闡釋宗教現象學的歷史和研究方法所言，在現代西方宗教學者當中，把宗教研究的首要任務重新放回到宗教經驗的領域，而非宗教的教義、制度、外在行為或形而上的神學，要算以士萊爾馬赫為先驅。<sup>5</sup> 他在1799年出版的《論宗教》就是要說明以理性或無理性 (rational or non-rational) 的概念不能掌握宗教最核心的部分。正如在人類的理性世界以外，還有真實的感情和直覺部分，宗教最重要的部分不在於理性的表達部分，而是在於一種特殊性質的個人與內在的感受。正由於宗教的根本性是源於宗教人的內在感受，若果將它歸結到一些非經驗性的外在原因，這就是錯誤地理解宗教。<sup>6</sup>

正如我們已經熟知的，士萊爾馬赫提出在宗教人的經驗世界所碰到的獨特感受，乃是源於一種宗教人對他自身以外的上帝的「絕對依賴感」。士萊爾馬赫的貢獻就是重新將宗教與其他人類文化分別出來的獨特性質，放回到宗教人與他所絕對依賴的上帝之間的真實關係上。這意味著我們要理解宗教，就必先要接受宗教經驗的「自主性」，然後從

這出發點繼續探索由這種絕對依賴感的觸動而對宗教人產生什麼存在的意義。

在士萊爾馬赫以後，奧托進一步以更激進的語言，補充士萊爾馬赫的絕對依賴感的意思。奧托在1917年出版的《神聖者的觀念》中同樣強調任何把宗教的理解只以理性的性質表達出來的分析，都不能窮盡宗教人在那無理性的 (non-rational) 或是超理性的 (supra-rational) 主體裏面所獲得的深刻的感受體會 (a deeply felt experience)。<sup>7</sup> 反過來說，奧托認為在宗教領域裏最重要的但卻是屬非理性的部分，就是那些宗教人的真實的宗教經驗。<sup>8</sup> 與士萊爾馬赫一致，正是這部分非理性的宗教經驗使宗教與其他眾多人類經驗分別出來：

如果說有一種獨一無二的人類經驗領域，能為人們提供某種顯然是特別和獨具的東西，那麼，這無疑便是宗教生活的領域了。<sup>9</sup>

究竟這種宗教經驗是一種怎樣內容的人類經驗？眾所知道，奧托提出“numinous”這個拉丁語來表達一種為宗教者所深刻體會的「神聖經驗」(holy experience)。奧托強調，神聖經驗是宗教最基本和最原始真實的內容，這種經驗本身也不能再被它以外的情感東西所界定：

這種感受是不能由任何別人的東西來加以表述的，因為它是我們精神生活中最為原始與基本的東西，因而只有通過它本身來加以界定。<sup>10</sup>

我將談論某種獨特的“numinous”〔的〕價值範疇與某種確定的“numinous”的心態。此種心態完全自成一類 (*sui generis*)，不可歸結為其他心態。因此，就像每一絕對、基本的公理一樣，它可以被人們討論，但卻不能加以嚴格的界定。<sup>11</sup>

為要讓讀者領會這一種在宗教者心靈世界裏的深刻經驗，奧托用更強烈的語言補充士萊爾馬赫的「依賴感」的意思。奧托轉用「受造感」，更強烈地把宗教經驗建立在一個外在於自我的神聖的在場經驗。



宗教經驗就是首先起源於當某種東西被看成是神聖，被經驗為客觀和外在於自我而更具權威的時候。奧托用「受造感」一語的目的，是要說出宗教者在某具有非常力量與絕對權威的對象面前所產生的虛無、卑微的經驗。他說：「我建議用『造物意識』或『受造感』來稱呼它。這是一個受造物所具有的感受，與那個高居萬物之上的權能相比，這個受造物深感卑微、渺小、等同虛無。」<sup>12</sup>

在奧托以後，伊利亞德可以說是在研究宗教經驗上影響力最大的一位宗教史學者。<sup>13</sup> 伊利亞德能藉著宗教現象學方法完整地透過各種宗教象徵的解讀，而豐富地再重述並分析不同傳統的宗教經驗及其結構與意義世界。伊利亞德與士萊爾馬赫及奧托一樣，都是強調宗教經驗為人類宗教行為的最首先部分。<sup>14</sup> 他並以專門研究在各種宗教歷史資料裏所蘊含的各種人類宗教經驗作為他一生宗教史學的工作目標。不過，伊利亞德能夠超越並區別於前人研究宗教經驗的原因，在於他所注視的宗教經驗不再局限於一種神秘性、非理性或私有的宗教經驗的描述以及相關的經驗性質與內容。在《神聖與凡俗》一書中，伊利亞德首先明言他研究宗教經驗的方法和目的跟奧托最大的不同之處，就是他不再以理性與非理性的關係框架去言說宗教經驗是什麼。<sup>15</sup> 換句話說，對伊利亞德來說，宗教經驗雖然仍是本於一種宗教人與神聖相遇的經驗；但是，他相信這種對神聖的體驗一方面不只是屬於人類非理性的經驗部分，另一方面，也不應只限於以後者來界定它的性質與內容。反之，伊利亞德所關注的是神聖體驗或說神聖自身在人與自然當中的顯現，以及研究神聖顯現的完全性和複雜性。他研究宗教經驗的目的，是要從眾多的宗教歷史資料的再詮釋去展現人與神聖相遇的經驗和意義，以及說明神聖經驗如何與人類整體生活的經驗結合，並如何能給後者轉化和批判的準則。

在理性與非理性的概念框架以外，伊利亞德改從「神聖」與「凡俗」的對立來言說宗教人與神聖相遇的宗教經驗。依據神聖與凡俗兩個概念，伊利亞德認為宗教經驗就好像一個啟悟的旅程，宗教人經驗到與神聖相遇，以致使他可以從凡俗的存在模態過渡到神聖的存在模態。<sup>16</sup> 在神聖的存在模態裏，宗教人重新經驗到再與萬物的根源、終極的本體或稱神聖的世界連接與契合。這種宗教人的神聖經驗，可以

說是屬於一種人類超越此在的歷史與時間而讓自己的生命重新回到生命本源的本體世界之經驗。<sup>17</sup>

相對而言，凡俗的存有是指一種脫離了與神聖世界原來接源的存在狀態。在凡俗的存有狀態，人類只以此刻唯我主義的自我、社會、時間和歷史等視點、關係與價值觀去量造什麼是對自己有效益的適當行為。對凡俗人來說，在只有以人為歷史中心的凡俗世界以外，再沒有另一超越的神聖世界，並且不再需要神聖經驗啟導和提升人類那自以為僅有此刻的歷史時間的存有。<sup>18</sup>

從凡俗過渡到神聖的宗教意義，乃是使宗教人的自我生命從只有此在的價值世界重新種在萬物根源的本體價值世界，並在當中得到新的生命再創造。對伊利亞德而言，這種宗教經驗的獲得與反映並不只局限於某些特定階段的歷史宗教傳統，或是必須預先假設與接受誰是神聖經驗的實體；人與神聖相遇經驗的獲得可以是藉著許多不同的途徑：或是因為出於對一塊石頭的崇拜，或是因為出於一次朝聖之旅、一個聖節的參與、一項建屋的工程，甚或是出於一個嬰兒的出生等經驗。對宗教人來說，神聖經驗不是緣於因為那是特別構造的石頭、那是最受歡迎的朝聖地點、那是什麼的節日過程、那是特別的建造材料，或那是誰的嬰兒。宗教人經驗神聖的顯現不在於這些事與物本身的性質，而是伊利亞德所稱的因為這些石頭、聖地、節期、房屋、生命等對崇拜它們的宗教人來說已經轉化為「神聖顯現」，它們都是象徵地指向及表現神聖的臨在。<sup>19</sup> 通過這些神聖顯現的象徵媒體，宗教人經驗的不只是事與物，而是神聖在他們當中顯現，以致在神聖經驗過程裏他們能夠超越此在有限的歷史與時間而通往神聖本體的世界。

為什麼拜一塊石頭或神壇神像都同樣可使宗教人達至神聖的經驗？正如我們說過，伊利亞德不從神聖經驗的非理性部分去解說人的宗教經驗，而是從神聖與凡俗之間的對立言說宗教經驗的性質及其來源的多元性。石頭或廟宇神壇原本是凡俗之物，它們只有個殊的屬物性與功能性。但是，當宗教人敬拜那塊石頭或神壇上的木像時，不是因為它們有物質上的轉變，而是他們在石頭與神像當中經驗到了神聖的能力，因此所拜的石頭或木像已經從凡俗的存有狀態產生變化，而成為別的充滿神聖能力的東西。在這變化過程，宗教人經驗到

在他自身以外不受他意志控制的更偉大力量。原來凡俗之物轉化為 *hierophanies*，石頭不再是石頭，木像不再是木像，而是一種顯現神聖能力及臨在的神石和神像。結果，宗教人拜石頭或神壇上的木像，就不是出於石頭或木像本身的屬物性質，而是通過它們真實地經驗了其所顯現出來的神聖臨在。他們經驗到的石頭或神像，已經不再是只有凡俗之物性的石頭或木像；通過它們，宗教人可以參與到神聖的秩序，並再次經歷到與本源的宇宙生命相契合及再生的神聖經驗。<sup>20</sup>

因此，我們可以這樣說，伊利亞德看宗教經驗的本質並不局限於一種士萊爾馬赫和奧托所依據的自我與神秘本體之間的絕對依賴與震慄的非理性體驗，而是指向一種在凡俗與現實生命模態之內卻又是之上、連續卻又是割裂的超越、開放並追尋與終極實體永遠接連的宗教經驗。他說：「所有真實的宗教經驗都是反映一種(宗教人)不懈的努力去揭示萬物的根源、終極的實體(的顯現)。」<sup>21</sup> 因此，宗教人與神聖相遇(或是神聖顯現)的經驗不是要脫離凡俗世界以外去尋找另一種以離群為目標的生活，而是根源於一種仍然在凡俗生活之中，但卻求另一種神聖的生命模態。這種神聖的生命模態的具體表現，是宗教人看這個世界和宇宙是整全而互有感通，與萬物根源接本而又確認其終極的意義。因此，對宗教人來說，世界和宇宙不會是自存而自在，不會是靜默迷茫、沒有本根、沒有超越生命、沒有終極方向。<sup>22</sup> 按此理解，伊利亞德把宗教經驗定位在一種通過宇宙天地萬物的象徵而與神聖契合的經驗、有限的宗教人的自我與無限的本體的宇宙世界產生相互的感應以及肯定終極的意義關係。<sup>23</sup>

為了說明這種人與萬物本體感應的宗教經驗及其多元性的來源，伊利亞德在 *Patterns in Comparative Religion* 一書特別指出自然世界裏各種事物現象不僅只有自然之物的屬性，而且對宗教人來說它們都可以成為神聖顯現之象徵物。在相遇感應的關係上，宗教人透過但又超越自然界物性的神聖顯現之媒體而經驗與神聖的相遇。天、太陽、月亮、空氣、水、火、農作物、雷電等都是整體宇宙萬物的連貫部分，它們每一種的自然性表現，都是象徵終極的實體、萬物本體根源的各種不同意義的生命模態。舉天空為神聖顯現的例子，宗教人通過天空的象徵，經驗神聖的高崇、無限、永恆及力量；與之相比，宗教人不

單對神聖的超越性有深刻的體驗，並且更領悟一己生命與整體宇宙生命之間有機及相互密切的關係。<sup>24</sup>

## 宗教經驗構成人類文化的根源

在上一節，我們重複指出過伊利亞德主要不是從極端的個人性與非理性的神秘宗教經驗入手研究宗教經驗的內容，而是依從凡俗與神聖的對立框架詮釋一種從凡俗存有的狀態超越到神聖存有狀態的普遍性宗教經驗。跟著，我們要問伊利亞德所言的宗教經驗如何可以成為宗教學者研究詮釋的對象？雖然不管任何形式的宗教經驗都必先是出於一種個人內心的感情經驗，並且亦沒有人能夠直接契入別人的內心經驗世界，但是，伊利亞德的研究貢獻卻在於他指出：因為與神聖相遇的經驗表達往往都是以象徵語言傳留下來，並且正是因為通過宗教象徵的語言，個人的神聖經驗獲得了一客觀存在的形式。<sup>25</sup> 宗教史學者藉著宗教象徵的再詮釋可以再展現宗教人追尋與整體宇宙本體融合的經驗旅程。

更重要的是，宗教史學者還可以藉著宗教象徵明白認識宗教人如何在神聖經驗裏構築他對這個世界的宗教視點，以致能夠理解宗教人如何在依靠這種宗教視點下使得他們在這平凡的世界生活得有神聖的意義。因此，正如伊利亞德說：「宗教象徵不僅揭示（終極）本體的結構或存在的向度，同時它亦提供人類（在歷史上）生存的一個意義。」<sup>26</sup>

因此，雖然宗教經驗是個人內心的經驗，但是宗教經驗卻往往是通過一客觀的形式——宗教象徵——保留和傳遞下來。反過來說亦然，宗教象徵蘊藏了並能揭示出一種宗教人從與整體宇宙本體融合的神聖經驗裏所獲得的對這個世界整全而不破碎、超越平凡俗世而具神聖的意義。<sup>27</sup> 由宗教經驗到宗教象徵以至通過宗教象徵揭示這世界應有而真實的價值結構，這種關係正是個人的宗教經驗與人類的文化根源可以接連之處。伊利亞德因此說，宗教史學者明白宗教象徵一方面結合宗教人的神聖經驗，另一方面能夠揭示由這經驗而對這個世界所作的本體性的理解。<sup>28</sup>

對伊利亞德來說，在人類遠古的世界，由宗教經驗而產生的對世

界作本體性的理解就成了文化產生的源頭。換句話說，就是神聖的經驗及由此經驗而獲得對這世界的本體性理解產生了人類起初的文化。伊利亞德說：「人類文化的開始都是根源於宗教經驗」（“The beginning of culture are rooted in religious experiences”）<sup>29</sup>。若把伊利亞德這句話結合利科另一句有名的說話——「象徵引發思想」（“The symbol gives rise to thought”）<sup>30</sup>，我們可以確立以下有關宗教經驗與文化的生成關係，即是，從個人宗教經驗到客體形式的宗教象徵以至再因為宗教象徵而又引發文化思想。這三者的生成關係正好說明人類開始對自身世界的認識與價值的創造——文化的開始，是因為他們在宗教經驗裏獲得對這世界本體的直覺知識，並且由宗教象徵保留和傳遞下來，之後又再不斷引發人類自己文化的再創造和發展。<sup>31</sup>

當代美國文化人類學者克利福德·格爾茲 (Clifford Geertz) 把宗教經驗與公共的文化系統的關係僅說成為前者是一種「強有力、普遍的、恆久的情緒與動機」，作用是使宗教人把自己構築出來的世界觀 (worldview) 和價值觀 (ethos) 看成是獨特與真實的。<sup>32</sup> 按此解釋，格爾茲似乎認為宗教經驗只是一種情緒，加給宗教作為文化價值系統之一的一種維持性功能，換句話說，宗教經驗乃是使宗教人恍惚自以為己的價值系統是永恆的，因此與別的文化價值系統不相同。

雖然伊利亞德與格爾茲都認為人類各種文化行為都是屬於象徵性的，文化之意義內容乃是依附於某特定的符號意義系統，但與格爾茲相反，伊利亞德從文化本體論看人類原始各種文化活動與宗教象徵的緊密關係，並堅持文化的根源就是連繫於歸根返本的宗教經驗。人類各種形式的文化創造——技術、建築、藝術、詩歌、舞蹈、耕植、漁獵、性事、語言、思想等都是起於宗教經驗的源頭、反映宗教經驗的表達、以及宗教經驗再現的結果。<sup>33</sup> 因此，伊利亞德說：「當宗教史學者愈靠近（文化）源頭，他愈接觸到更多的宗教事實。」<sup>34</sup>

何以說人類文化的根源是連繫於宗教經驗的呢？對習慣了以自我及物自身功能的視點來看周圍世界的現代人來說，伊利亞德認為他們若不是忘記了，就是把遠古人類的神聖經驗丟到潛意識世界裏，使得他們甚難明白宗教與人類文化的生成的關係。<sup>35</sup> 在《神聖與凡俗》一書，伊利亞德清楚地說：遠古人類都是「宗教人」。其意思是說，遠古

人類在日常生活上的所有活動，如工作、居住、生育、祭祠、旅行等，無不是出於一種典範性地重複神聖的宇宙天地創生時候的過程與目的。遠古人類每一個行為都具有感應性、返本性的宗教經驗、意義和目的。對遠古人類來說，他們在這世界的存在與活動若脫離了接連天地創造時的本體根源，一切活動的本身便沒有意義，而只是一片虛空、混亂和黑暗的世界。萬事萬物之獲得意義是因為它們反映、模仿、重複、再造宇宙天地開始時的神聖創造過程。換而言之，遠古人類看他們的世界不是獨自疏離而僅有物自身的運作、存在與目的；反之，這個世界之開始、活動與延續都是經常會返本歸根、重新參與及模仿天地起始的創造，因此而把宗教人聯繫於終極的意義世界。就是在這樣典範性的神聖回歸中，遠古人類的活動與宇宙本體得以保持感通，建立現實世界與文化的意義、秩序與生機。<sup>36</sup> 以神聖空間為例，遠古人類建屋做居，並不是止於一所房屋之物的建成可供棲息而已，反之，建屋做居是要建造一個有意義的世界，要能與宇宙大地的中心重新連接，使人相信在室屋之中的一切活動、存在、關係都是指向那更具深刻和整全的本體生命意義。<sup>37</sup>

總而言之，伊利亞德以宗教經驗作為一種人類與神聖相遇、返本歸根、再次與宇宙終極本體契合的經驗，並把它看作人類的文化源頭。一切文化活動的始生、創作、意義都是超越活動本身而出於一種對神聖宇宙天地模仿的終極目的。這不僅是說宗教經驗是人類文化源頭的意思，並且還指出遠古人類的文化的深度乃是出於它還指向另一超越的神聖世界，又在參與這神聖世界中獲得終極的意義。因此，我們可以明白伊利亞德論宗教經驗與文化關係的主旨乃是要強調人類文化原來的深層結構乃接源於宇宙天地的終極本體。文化的創造與生成並不僅在於它自身內部的歷史發展與變化，而是因為它沒有忘記、沒有失去其遠古以來的神聖層次 (sacred dimension)。

## 伊利亞德的「永恒的回歸」(Eternal Return) 及其對現代文化的批判

伊利亞德從宗教史學論宗教經驗的目的並不是要描述各種宗教經

驗行為的心理性質。在他所設定的神聖與凡俗的兩個概念中，伊利亞德努力地指出遠古人類看本身的生活與活動是神聖的，這是因為他們不會把文化停留在人自我利益與物自身功能性的層面上，而是要建立文化意義與目的。作為宗教人，遠古人類看事情、活動、工作、技術、藝術、及文學等的意義都是指向在自身以外超越的神聖世界。文化活動的宗教性就是促使參與者重新連接於神聖的本體世界，在神聖世界裏再次建立在這個世界活動的神聖意義。對現代的讀者來說，這種伊利亞德式的遠古時代宗教人的神聖經驗與神聖的存有狀態，當然是遙不可及的，因為在現代文化社會史裏，我們找到的是一種完全脫離了神聖的 (de-sacralized)、非宗教的 (non-religious) 的存有狀態。我們甚至可以容易地指出遠古時代宗教人的神聖經驗與神聖存有的完全結束就正是發生在現代人的文化歷史時代。同時，我們亦可以相信伊利亞德論述遠古人類的宗教經驗的時代及文化目的，乃是對西方現代人非神聖的歷史文化的一種文化批判。

伊利亞德這樣描述現代人凡俗的存有狀態：現代人 (modern man) 失去了與神聖在自然世界相遇的感應經驗，甚至拒絕接受從神聖在自然世界顯現而啟悟的神聖意義。從人類宗教文化史來看，現代人生活在一種新的但卻是屬於完全非神聖化的文化歷史時代。現代人看自己是自然世界與歷史社會裏唯一的主體與主角，是人自己給予歷史、自然、社會、及文化以意義。現代人相信在他以外再沒有另一神聖超越的世界能為人類提供意義。對現代人來說，遠古時代宗教人的神聖經驗若不是虛假的東西，就是必須在新的時代給洗掉去，否則人只會永遠受綁於妨礙人類歷史進步的宗教與迷信，以致不能獲得完全的自由。現代人相信當人完全剔除神聖的時候，人才真的成為自己。<sup>38</sup>

與「遠古人」相比，伊利亞德稱現代人活在一凡俗的存有狀態 (profane mode of being)。這種凡俗的存有狀態確是現代人生活的文化事實。正如利科所說，現代性 (modernity) 的本質與構成正是要將神聖的宇宙世界從我們的生活世界移去。<sup>39</sup> 結果，自然世界不再是神聖顯現的地方；即使有，現代人也已經失去與神聖感應的能力。反之，自然世界只是我們研究與思想的客觀對象與物體，通過對自然世界的控制與開鑿，現代人發展科學與技術，這些知識給與現代人更豐富的物

質利益。結果，自然世界不再說話，天地變得模糊，神聖不再顯現。現代人失去與神聖的宇宙本體世界的感通和接連，甚至失去對神聖的需要。<sup>40</sup>

因此，將宗教經驗與文化之間關係的討論問題放置於更具體的現代人文化處境，就是要問現代人是否不再需要與神聖相遇的經驗？現代人能否生活在一個沒有終極價值度向、與宇宙天地根源失去聯繫的狀態？這是伊利亞德透過研究遠古宗教人的神聖經驗而直接向現代人提出的文化問題與再思。

事實上，現代人的文化處境雖然一方面忘掉了人類遠古以來的神聖經驗，另一方面卻是不斷編造不同歷史主義形式的意識形態，給予只剩下歷史面向的現代人某些「總體性」的文化意義和歷史目標。伊利亞德指出遠古的宗教人不會加給歷史事件本身任何終極意義，歷史事件的終極目標不在自身，而在於它所指向的神聖本體世界。但是，在現代世界，不同的歷史意識形態向現代人宣示什麼是總體性的現實意義與歷史希望。伊利亞德以廿世紀出現的馬克思主義與法西斯主義為例子，說明現代人如何將遠古人類的神聖世界，改變成以歷史主義的形式凡俗化地在人類平面的歷史裏，編織另一更整體性的「拯救」思想。<sup>41</sup> 歷史主義意識形態使得現代人拒絕在自然世界裏與神聖相遇的經驗，拒絕人需要經常回歸到本體世界才找得超越的生命意義。反之，現代人相信只有完全成為「歷史人」(historical man) 才得絕對的自由與解放。<sup>42</sup>

但是，在丟棄了超越的神聖世界以後，現代人是否完全是歷史與文化的自由者？對伊利亞德來說，現代人比遠古宗教人更不自由。在非神聖的歷史文化處境中，現代人愈希望實現成為自由的歷史人，則愈發現自己不能為自己塑造屬於自己的歷史。<sup>43</sup> 德國神學家保羅·田立克(Paul Tillich, 1886-1965) 指出現代人以為他應該是他的世界和他自己的主人，但實際上，現代人已經變成了他所創造的現實的一部分，變成了客體之中的一個而已。<sup>44</sup> 根據利科的說法，我們委實不容易分得清楚當各種歷史意識形態為人提供現世的價值意義與文化系統並編織我們個人身分的時候，它們沒有不同時地帶有可能的扭曲性，以致於它們非但沒有使人獲得自由和解脫，而且也替少數的組織和權



威合理化它們的權力。<sup>45</sup> 按此，凡俗化的現代人不比遠古宗教人自由的原因是：現代人如果不希望失去自由，成為少數權力領導的附庸跟隨者，那你就只得仍然需要努力去擺脫和對抗少數權力藉著歷史、文化、意識形態所加諸一己的操控。換句話說，現代人仍然不斷需要去分辨什麼文化思想會是扭曲的而且必須要批判與懷疑。<sup>46</sup> 若是如此，現代人在去掉超越的神聖世界以後豈不更感焦慮、徬徨、不安、虛空與無意義？

伊利亞德言說遠古者的宗教經驗的目的正是批判現代人將自己封閉在一個有限的歷史現實範圍。反之，對遠古宗教人來說，歷史現實不是他們唯一及最終的存有範圍。在與神聖相遇的經驗裏，他們經驗另一開放的本體世界，在當中他們更自由地去感受自我與世界不斷展開新的開始與新的存有狀態。<sup>47</sup> 例如，通過每年每一個重複模仿宇宙創生的神聖節期和儀式，遠古宗教人會再次經驗到回歸到歷史與時間開始以前宇宙萬物創始生成的狀態。與神聖本體契合的回歸經驗，就是可使遠古宗教人超越現實的歷史與時間，在永恒的世界經驗自我再生的神聖狀態。這樣，無限的新的開始屬於他們神聖的存有狀態。遠古宗教人亦因此不會為每一刻似乎不可逆轉的歷史時間終結而感無奈、壓力和虛空。<sup>48</sup> 因此，對伊利亞德來說，遠古宗教人的生命存在狀態既是開放的，又是指向接連於這個世界、自然、天地、宇宙，以至生命的本體根源。於他們來看，萬物世界都可以說是有情、有性、有關係及神聖的。持這種開放的生命態度，宗教人又怎會困於現代人所經驗到的受歷史與時間束縛之苦？從萬物本體的根源，到宇宙自然現象，乃至於現實世界活動，三者都是有機地構成遠古宗教人的無限的宗教經驗世界；從無限到有限而又超越有限，遠古宗教人在神聖經驗裏正是可以這樣自由地過渡於每一個世界，而這又豈是受困於現實之苦的現代人可經驗得到的呢？<sup>49</sup>

宗教經驗不僅使宗教人更加自由，使之與有情性的自然宇宙感通，在永恒的回歸中與生命本體的根源接合，並且，還是對凡俗世界的權威與偶像構成批判的力量。由於宗教經驗所指向的是凡俗存有狀態以外的超越終極世界，因此，任何在凡俗世界的權力與組織都不能宣告它們就是神聖的本體。正如我們已經陳述過的伊利亞德言說宗教

經驗的本質是：宗教人拜一塊神聖的石頭或一棵神聖的樹木，並不是在於它是具有什麼特別物性的石頭或樹木，它們受拜是因為它們是神聖的顯現。崇拜之物是神聖的石頭與神聖的樹木，是因為宗教人通過它們經驗到與神聖相遇、神聖的臨在與神聖的能力。<sup>50</sup> 因此，雖然石頭與樹木都不是神聖的本身，同樣沒有人直接可以說神聖的本體是誰，但是，伊利亞德認為我們可以發現神聖藉著石頭與樹木給顯現了。按此而言，宗教人與神聖相遇的經驗不是建立在石頭與樹木本身有什麼絕對的權威或地位，而是它們作了神聖的象徵，讓宗教人經驗到與神聖的相遇，讓宗教人經驗到從凡俗的存有過渡到另一自由、開放與終極的神聖世界，從而得到再生、再造的超越的神聖存有狀態。

因此，對伊利亞德而言，宗教經驗沒有並且也不應把宗教人變成偶像權威的跟隨者。神聖藉著宇宙自然萬物各種象徵顯現，使宗教人在經驗到神聖顯現的同時，能夠由凡俗的存有過渡到神聖的存在，亦是使人從物自身的客體性轉變成為一具自由、超越、本體性的主體。宗教人要反抗、拒絕的是：當神聖顯現的象徵變成權威、偶像，從而使人變成它的客體，並阻止人通向與神聖的本體世界相遇——若是這樣，拜石頭與樹木不過是一種凡俗而失去了神聖的「宗教」經驗罷了。

## 從宗教經驗看現代文化的生態與再創造

伊利亞德從宇宙大地的自然現象出發而言說神聖的顯現，並且特別以宗教人在神聖時間與神聖空間的經驗描述宗教人如何在當中與神聖相遇。與神聖相遇的宗教經驗使宗教人從凡俗的存有超越到與永恆、始生的本體根源契合，以至人不斷有新的開始與再生的生命存有。伊利亞德雖然以遠古時代宗教人為理型 (ideal type) 來描述這種神聖經驗，不過，在各種古代宗教傳統資料裏，他同樣發現人類一直把宗教經驗放在個人與社會文化創新與批判的中心位置。

但是，把神聖世界說成只是遠古人的宗教文化的論述，其實目的是針對現代人來說：在今天現代人的處境，這個神聖世界或是已經被忘卻，或是被丟到他們的潛意識夢裏的世界去。現代科學、科技與科

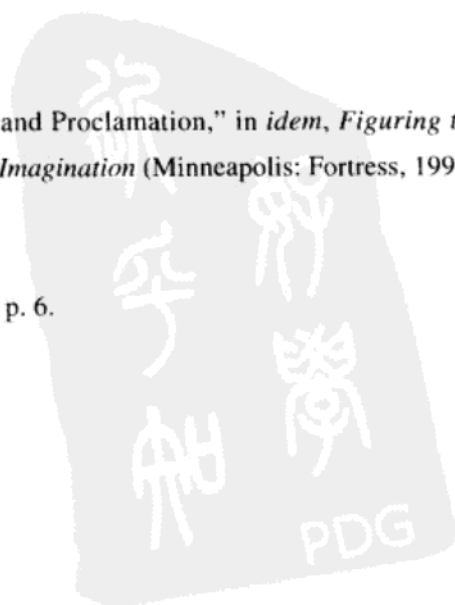
學主義不單是一種知識，並且是使現代人習慣地把自然宇宙世界作為一己資源壟斷的客體工具。現代歷史進步主義使人類衰減成為唯一的歷史「主體」(客體?)，使人忘記傳統與根源。自然宇宙世界不再是神聖的象徵，不再作為人與神聖相遇的象徵中介。完全物質化、技術化、意識形態化的現代生活把人推到了完全凡俗化的存有狀態。

但是，完全凡俗化的現代文化就是人類的終極命運嗎？這仍是未知的問題。本章的目的並不是要說在二十世紀習慣了工業城市生活的現代人應後退到遠古時代的生活模式才能重拾文化的生機。但是，通過分析伊利亞德所言神聖經驗與顯現，我們會同意人類文化愈有創意與生機，就愈不能失去與它本體根源的接連。宗教經驗使人類可以回歸到一非歷史、超歷史的神聖時間與空間，在當中，我們再重整與轉化一己的真實存有。忘記回歸、不數典而又忘祖的凡俗生活正在使現代人日益感到焦慮、空虛與疏離。反之，我們從宗教史看到，人類社會文化的生態是否有創意與生機，取決於人類是否能夠珍惜、或是容許保留神聖的空間與時間。

## 註釋

1. William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Penguin Books, 1982), pp. 430–431.
2. Joachim Wach, *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian* (London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1951), p. 33.
3. James, 見註1, p. 31; Wach, 見註2, p. 32.
4. 有關文化的定義的討論，參文化人類學者格爾茲對「文化」(culture) 所下的定義，特別是有關文化的符號意義 (symbolic meaning) 以及文化的公共性質 (public culture)。對格爾茲來說，文化就是一些由符號組成的系統 (symbolic system)，而人類各種行為的意義都是首先繫於所處的個別公共文化符號系統之下而產生的意義。見Clifford Geertz, "Thick Description Toward an Interpretive Theory of Culture," in *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc., 1973), pp. 3–30.
5. Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (Berkeley: University of California Press, 1985), p. xiii.

6. Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1994), pp. 93–101.
7. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. by John W. Harvey (New York: Oxford University Press, 1923), p. 2.
8. 同上註, p. 3.
9. 奧托著, 成窮、周邦憲的譯本:《論「神聖」》, 頁4。
10. 同上註, 頁12。
11. 同上註, 頁8–9。
12. 同上註, 頁12。
13. 以下闡釋伊利亞德對宗教經驗的研究, 這一部分內容亦見於本書第二章。
14. Mircea Eliade, *The Quest* (Chicago: University of Chicago Press, 1969), p. 25.
15. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (New York: A Harvest/HBJ Book, 1959), p. 10.
16. 同上註, pp. 14, 86.
17. 同上註, p. 202.
18. 同上註, p. 203.
19. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York: New American Library, 1958), p. 11.
20. Eliade, 見註15, p. 14.
21. Mircea Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism," in *The History of Religions: Essays in Methodology*, edited by Mircea Eliade and Joseph Kitagawa (Chicago: University of Chicago Press, 1959), p. 86.
22. Eliade, 見註15, pp. 165–166.
23. 參Pual Ricoeur, "Manifestation and Proclamation," in *idem, Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (Minneapolis: Fortress, 1995), pp. 54–55.
24. Eliade, 見註15, p. 119.
25. Eliade, 見註21, p. 103及見註14, p. 6.
26. Eliade, 見註21, p. 102.
27. 同上註, pp. 98–99.



28. 同上註, p. 99.
29. Eliade, 見註14, p. 9.
30. Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1967), p. 348.
31. Eliade, 見註21, p. 98.
32. Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," in *idem*, 見註4, pp. 94–98.
33. Eliade, 見註14, p. 68.
34. 同上註, p. 68.
35. 同上註, p. 68.
36. Eliade, 見註15, chapter one 及見註14, pp. 69–70.
37. Eliade, 見註15, pp. 56–57.
38. 同上註, p. 203.
39. Ricoeur, 見註23, p. 61.
40. Eliade, 見註15, p. 178.
41. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965), 149–151.
42. 同上註, p. 154.
43. 同上註, p. 156.
44. Paul Tillich, *Theology of Culture* (New York and London: Oxford University Press, 1959), pp. 43–46.
45. Paul Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia* (New York: Columbia University Press, 1986), pp. 258–259.
46. Eliade, 見註41, p. 157.
47. 同上註, p. 167.
48. Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York: Harper & Row, Publishers, 1963), pp. 75–88; 及註41, p. 158.
49. Eliade, 見註15, pp. 175–176.
50. 同上註, p. 12.



# 宗教象徵的詮釋：利科的「惡的象徵」

## 前言

在這一章，我嘗試透過解讀利科的《惡的象徵》(*The Symbolism of Evil*, 1960) 一書，首先對他的詮釋現象學 (hermeneutic phenomenology) 作一詳盡的剖析，然後展示他如何運用詮釋現象學對宗教象徵裏有關惡的意識和經驗進行研究。此外，我將把他的詮釋宗教象徵的方法跟宗教現象學大師伊利亞德的方法進行比較，藉以進一步探索利科的詮釋現象學對宗教象徵研究方法的獨特貢獻。

## 結構現象學與詮釋現象學的分別： 研究「惡」的意志之方法

《惡的象徵》是利科原計劃寫成一輯共三卷的《意志的哲學》(*Philosophie de la volonté*) 的其中一卷，目的是探討人的作惡意識和經驗。而《意志的哲學》則是利科最早期以現象學方法來對人的意志進行分析的著作，他意圖探求意志的本質、意志在現實生活中的經驗，及意志在未來的超越性。

第一卷《意志的哲學》訂名為《意志與非意志》，法文稱為 *Philosophie de la volonté. I. Le Volontaire et l'involontaire* (1950)，英文譯作 *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary* (1966)。這卷著作是利科在哲學上最深受胡塞爾 (Edmund Husserl, 1895–1938) 現

象學影響的時期之作品，<sup>1</sup> 他在書中運用胡塞爾的「本質還原法」(edietic reduction) 來分析人意志之「意向」(intentionality) 結構及特質。這書指出人的意志在活動中包括意願性 (voluntary) 與無意願性 (involuntary) 兩種互為影響的先天結構；意願性活動表現於人有意識地按其本意作行動決定，無意願性活動則表現於人身體所作出的無意識的反抗性活動，例如習慣、性格和潛意識。<sup>2</sup>

在六十年代，利科仍然努力不懈地研究意志此現象，並寫成了第二卷《意志的哲學》，就是《有限性與有罪性》(*Finitude et culpabilité*)，目的在於討論意志的經驗學，專門處理現實中惡的意志。此冊再分為兩部書：《會墮落的人》(*Fallible Man*) 與《惡的象徵》(*The Symbolism of Evil*)。在《會墮落的人》裏，利科提出所謂「超越的反思」(*réflexion transcendantale*) 做為處理惡與痛苦問題的方法。<sup>3</sup> 依據沈清松的解釋，利科的「超越的反思」與康德 (Immanuel Kant, 1724–1804) 意義下的「先驗的反省」不同；對利科而言，超越的反思「並不是從自我出發，而是從自我之前的對象出發，並從這裏上升到可能性條件。」<sup>4</sup>

不同的研究方法使利科離開了結構現象學對純粹意志的結構性分析。他轉移探求意志的具體性，並特別關心人在怎麼樣的意識下選擇作惡犯罪。若果人的意志基本上是自由的，那麼人是怎樣的願意自己作惡呢？在《會墮落的人》一書中，利科認為人作惡不是主觀的意志與客觀的理解之間出現不相稱的結果，而是因為人的意志具有兩種性質：自由 (freedom) 與受制 (constraints)，或是自由的無限開放 (infinitely open) 與有限 (limited)。因為意志具有此兩種不相稱的特性，故使人的靈魂永遠陷入不安的狀況。雖然人能夠隨意去追求世間財物、揮舞權力、被愛和受尊重，但是什麼時候我們才會認為所追求的物質已經足夠呢？什麼時候我們會感到自己所擁有的權力是穩妥呢？什麼時候我們會覺得別人對我們的愛和尊重是充裕呢？利科指出，雖然人的意志具兩種不相稱的特性本身並不是惡或罪，但是它們卻帶來不安和永不止息的意志爭鬥，使人經常陷入試探與作惡之中。<sup>5</sup>

《有限性與有罪性》的第二部分是《惡的象徵》。雖然《惡的象徵》跟《會墮落的人》的寫作目的相同，都是企圖探討人意志的經驗性 (the “empirics” of the will)，但是利科在《惡的象徵》一書中卻改變了研究

方法。他不再嘗試像胡塞爾現象學那般，企圖以無預設的立場來反思和分析在人純粹本性裏作惡的可能性與結構性，而是轉入說明作惡的直接經驗和真實的表達，目的是希望重現人作惡犯罪的具體情況、經驗和意識。

正如許多研究利科的學者所指出，《惡的象徵》成了利科在哲學思想及方法論上的轉捩點，即是說他從「結構現象學」(structural phenomenology 或稱 transcendental phenomenology) 轉到「詮釋現象學」。<sup>6</sup> 一方面，利科的詮釋現象學與胡塞爾的結構現象學的共同地方是，兩者都是以說明人的具體意識和經驗活動的「意向」或稱「意義」為其哲學研究的任務，因此利科說：「現象學仍然是詮釋學不可撤移的基本假設，因為每一個有關存有的詮釋問題都是關係於存有的意義。」<sup>7</sup> 但另一方面，利科的《惡的象徵》卻離開了胡塞爾現象學的本質還原方法，<sup>8</sup> 他反對意識現象中的本質或基本的結構是可以憑直觀來把握，或是可以直接被「看」到；他也反對本質的直覺是先驗性 (a priori) 的，可以在沒有自我經驗的前設、或撇除詮釋時所需的自由想像，而就能返觀白照到純粹意識的意向結構裏去。對利科來說，結構現象學試圖把握那不受存在者的歷史經驗和語言表達掩飾的純粹意識的意向性結構是不可能的。<sup>9</sup>

正面來說，利科的詮釋現象學雖然仍然是以理解存在者的意識活動、經驗及意向性此等現象為其研究核心，但是正如依達 (Don Ihde) 所說，利科採取一種具有兩重方法學上的迂迴 (détour méthodologique) 去理解存在者的意識及其意向性。<sup>10</sup> 利科提出對意識和經驗的迂迴的詮釋方法，跟他受康德和海德格的哲學理論影響有莫大的關係。一方面，他因為應用康德的「有限」(limit) 概念，而不同意胡塞爾提出意識的本質是可以被直觀地把握的論說；康德的「有限」概念使利科堅持我們無法直接認識、重現或甚至通過「無限地進行沉思」而獲得實在世界的總體，因而他接受意識及其意向性的理解和重現必然是一種「反思性」的結果。<sup>11</sup> 另一方面，海德格「此在」(being-in-the-world，即是 *dasein*) 的哲學及其所強調的「存在性」概念 (concept of belonging) 使利科無法接受胡塞爾所假設本質的意識及其意向性是「前語言性」的。<sup>12</sup> 對利科來說，意識的意向性必然是首先存在於語言文字的表達



(linguistic expression)，因此經驗和表達是互相結成一整合體。正因為利科堅持意識和經驗必然包含語言，他的詮釋現象學跟胡塞爾的結構現象學明顯地對研究現象性的「物的世界」(the object world)有不同的著眼點。對利科來說，既然經驗乃是首先存在於語言的表達，那麼「物的世界」不再是可憑直覺來把握到的客觀意識的完全結構，而是要透過存在者對自己經驗的完全的語言表達 (the fullest of language)。他相信若果「經驗」沒有被語言文字表達出來，它只能被關閉在那寂靜無聲、甚至雜亂無章的靈魂世界裏而已。<sup>13</sup> 進一步來說，倘若經驗必然是在語言中被表達出來，那麼我們對經驗的把握和理解必然屬於一種語言的詮釋活動；只有藉著詮釋，我們才能明白、認識我們自己的意識和經驗。<sup>14</sup> 這反映了利科著名的斷語：「人乃是不斷又不斷地活在語言裏」(“Man remains language through and through.”)<sup>15</sup>

在《惡的象徵》中，利科希望從人作惡的具體意識與惡的真實表達來探討惡的意志。在詮釋現象學的基礎上，他指出我們無法直接把握惡的意識現象，只能迂迴地詮釋語言和文字裏所傳達過來的惡的經驗，才能達至前面的目標。但是哪種語言最能表現人的惡的經驗與理解呢？對利科來說，答案就是在宗教象徵語言的中介世界裏，因為宗教信仰的內容裝載了人類最深刻的罪惡經驗。利科強調：我們不能從清晰、系統的宗教「教義」探究真實和直接的罪惡經驗，而是要復歸到遠古時代的宗教神話裏去，透過懺悔者在宗教儀式中所言說的具宗教象徵性的「罪的告白」(confession of sins)，才可間接地揭露人類最直接和真實的惡的經驗。<sup>16</sup> 利科認為，「罪的告白」此種宗教象徵語言之所以最能傳達惡的意識和經驗，是因為當認罪者以語言告白自己作惡的時候，原來混亂、恐懼、驚惶、苦痛等罪感情緒就能化為較清楚的有關惡的不同層次的意識和經驗。簡單來說，告白的語言使原來感到黑暗(blind)、含糊(equivocal)和可恥(scandalous)這等與惡的經驗有關的內在情緒，化成惡的經驗的外在表達。<sup>17</sup> 再者，認罪者通過一己的告白悔罪的語言，意識到自己與神聖之間的關係在不同經驗層次受到威脅甚至斷裂，以致因此更深地意識到自己作惡。<sup>18</sup> 概括來說，利科相信若是沒有通過懺悔告白的語言表達，作惡的經驗只是停留在混亂、黑暗與靜默的沉思狀態，就不能說具有罪過的意識(consciousness of

fault)。<sup>19</sup>但是，通過懺悔告白的語言，人表達出各種豐富和不同層次的罪的意識內涵，包括：污穢、過錯、不潔、褻瀆、罪咎、割離、囚禁或被綑縛等。利科在《惡的象徵》一書中，就是通過詮釋在古代宗教裏作惡者的各種告白己罪的語言，而試圖「同情地」重現人最基本及最實在的惡的意識和經驗。

利科隨之要處理的問題是，怎樣才可以揭示人類最原始而又直接的惡的意識呢？基本上，他的策略是復歸到最古老的宗教象徵及神話裏去，通過詮釋古代神話保存下來有關惡的告白的宗教象徵語言，來進行上述的分析。可是作為一個生活在現代科學文明及接受教育的（西方）人，我們又怎可以重新讓自己接合到原始的宗教經驗呢？怎樣的詮釋方法能使現代人將人類先祖極為基本的罪惡意識重現出來呢？

利科基本上提出以下幾個詮釋觀點來回應上述的方法論問題。首先，利科認為我們對宗教象徵語言的詮釋不能採取一種解碼式的理解方法，誤以為走到象徵的背後便可抽取其隱藏意義。相反，對他來說，象徵語言就是詮釋活動的本身，也是整個詮釋循環的始點。詮釋象徵語言的必要條件是我們必須建立對象徵語言的「現象性的尊重」（phenomenological respect）。<sup>20</sup>由此尊重開始，我們才能重新讓象徵向我們說話。利科相信縱使我們已經活在非神話化（demythologized）的歷史批判時代，可是古代宗教的神話象徵並沒有因此而失去它自主性的意義世界。<sup>21</sup>

其次，利科認為我們對神話象徵的尊重並不是建基於我們放棄批判性的理性，或是完全接受象徵的直接表面字義，並以它作為解釋世界和行動的典範。這即是說，「神話象徵向我們說話」並不是指著它解釋性的功能而言，但這卻不表示神話象徵不具意義性。利科相信神話象徵對現代人的重要存在性意義，在於它能傳達人類先祖存在狀態的豐富經驗和意識（尤其是人與神聖之間的交往與斷裂的經驗）。利科非常強調我們之「相信」神話象徵能夠向我們重新說話，並不是因為神話象徵具有對我們有直接啟悟的意義；這正如他不贊同胡塞爾認為意識的本質是可以被直接「看」到的那樣。神話象徵所蘊含前人的豐富經驗和意義不是給與的，而是需要我們透過詮釋去達成的，此乃利科所謂第二次「天真性」（the second *naivete*）的「理解」和「挪用」的目的。<sup>22</sup>

第三，所謂第二次「天真性」的理解是什麼意思呢？對利科來說，不管說神話象徵的詮釋，或者說重現在神話象徵裏的原始宗教經驗，其實都是建立在我們對它進行「同情的想像」(sympathetic imagination)基礎上。我們透過想像來揭現神話象徵所裝載的意識和經驗，其實並不屬於一項歷史性的工作，而是從事現象學的研究；<sup>23</sup> 因為現象學的起點就是將對象納入自身的意識中，同情地契入其內心世界。<sup>24</sup> 利科認為：一方面，我們仍然繼續保留個人的理性和批判思考，而不會作第一回天真——直接的接受神話象徵的表面字義。另一方面，我們「相信」我們可以透過想像，重新感受神話象徵所蘊藏的世界好像如原初那般模樣再次向我們說話，在我們面前展現它裏面豐富的生命經驗、意義和真的價值。利科認為「同情的想像力」是建立在我們對神話象徵的第二次「天真性」的信念上；在沒有讓現代理性的思考完全削去神話象徵所具自主、釋放性的意義世界的情況下，「同情的想像力」與第二次「天真性」的對神話象徵的詮釋使我們不必放棄反思性的理解活動，而仍然可以「贏得」對於人類豐富的存在經驗、個體存有與整體存有之間的實在和應有的連繫，有較好的理解和啟悟，以致達成對現今自我的生命轉化。<sup>25</sup>

### 惡的象徵與惡的意識和經驗

如上所述，利科認為重現人類在原始宗教的惡的意識，必須間接地透過詮釋原始惡的象徵，才能把握惡的象徵的第二層次的意向性(second-level intentionality)。這樣，我們才可以說藉著想像來理解人類惡的真實經驗。在詮釋象徵的研究上，利科強調象徵本身具有不穩定和含混性的雙重意向性，這不單使象徵本身所蘊含的象徵意義變得非常複雜，而且亦正因為象徵具有此等複雜特質，它才能得以豐富地裝載著過往人類積聚下來的存在經驗和意識。<sup>26</sup>

利科還指出，象徵除了具備雙重的意向性的特質之外，每一個真實的象徵都可擁有三個不同層面但又互相交織在一起的象徵面向(dimensions of symbolism)，包括：(1) 宇宙性(cosmological)、(2) 夢的精神性(oneiric)和(3) 詩的創造性(poetic)。

首先，當我們對各種象徵詮釋時，就可發現象徵的意義層首先通過宇宙自然之事物，使人獲得與神聖相遇的外在性經驗。其次，象徵的夢的精神性面向使象徵的意義進入到人的內在精神和情感狀態。最後，在宗教儀式中，象徵得到如詩的想像表達，因而具有指向未來的希望及具創造性的象徵意義。上述三重互相往返交織的象徵面向，使每個真實的象徵的「第二層意向」充滿豐富和深厚的意義。<sup>27</sup>

利科基於上述對象徵的本質的理解及詮釋方法，在《惡的象徵》起首即將惡的象徵分類為：(1)「褻瀆」(defilement)、(2)「罪」(sin)及(3)「罪咎」(guilt)這三種基本的惡的象徵。三種基本的惡的象徵表現出來的三種惡的經驗「猶如」在告白語言中呈現出：

1. 「褻瀆」的象徵指向 —— 不潔和玷污的意識
2. 「罪」的象徵指向 —— 人將自己割離於神聖的關係
3. 「罪咎」的象徵指向 —— 一種內在化了的自覺和白責的惡的意識經驗<sup>28</sup>

上述三個系列的惡的象徵之間的關係是「一組三層」的：包涵了其在歷史出現的先後次序以及由外在感惡轉入內在感惡的過程。三者彼此互相牽動而生成三個系列的最基本的惡的象徵。而這三個系列的惡的象徵，當中每個又均具有不同程度的宇宙的、夢的(精神性)和詩的(創造性)等三種象徵面向。在《惡的象徵》，利科對「褻瀆」、「罪」和「罪咎」三個系列的象徵進行了詮釋，目的是要從它們各自所具雙重意向性裏，分析當中所分別具有的三種象徵面向、相互的關係和發展。此外，利科相信透過三個象徵系列之間相互交織的三重面向，就可揭示整體惡的意識、經驗和其豐富的內涵。總的來說，利科透過同情的想像力，對不同系列惡的象徵和其所具不同的象徵面向進行分析，以揭示人類在古代宗教的悔罪告白中所蘊含的最真實和直接的惡的意識和經驗。利科的分析簡略如下：

(一) 從宗教經驗的歷史時序來說，利科認為那些清晰、具神學或哲理性的對惡所作的表達不是惡的原始意識。非哲理性及最基本的惡的意識最初是存在於「褻瀆」這個宗教象徵裏。「褻瀆」此象徵裝載著人類作惡犯禁忌時的冒昧、過錯的意識。通過對「褻瀆」此象徵的詮釋，

利科發現在人類最初的惡的意識裏，具有主觀和客觀的兩面性。褻瀆者因為觸犯神聖的禁忌（例如：不能碰死者身體或女人的月事）而畏懼不潔，這是主觀惡的經驗；透過宗教潔淨和告白儀式承認不潔以及渴望祛除不潔，卻是客觀地使「不潔」成為惡的象徵，因為人常常在不在意的情況下觸犯禁忌而事後才知道，不潔的經驗就儼如被穢物傳染了。當人在告白儀式中愈多使用「不潔」的語言，愈表示人意識到惡猶如褻瀆、玷污的經驗那樣；<sup>29</sup> 故此利科說：「褻瀆成為惡的一個象徵。」<sup>30</sup>

「褻瀆」象徵的心理面向，是指褻瀆者由接觸外物犯禁忌而在心靈裏衍生一種內在化倫理性的不安和恐懼。這種由犯禁忌而產生的心理恐懼，更是聯繫於另一種受懲罰、報復的贖罪心理。「褻瀆」的象徵不單代表一種禁止與某些外物接觸的規範，並且代表一種「人觸犯它必遭報應」的不安心理。<sup>31</sup>

這樣看來，「褻瀆」的象徵所包含的惡的意向性內涵，一半屬物質性，另一半屬心理性。從第三層詩的創造性面向而言，「褻瀆」的詩的面向比起宇宙和心理的面向稍為模糊。雖然如此，利科認為「褻瀆」此象徵所包含的報應懲罰意識，其實蘊含著一種更正行動的要求。懲罰不只是純報復性的行動，而是希望恐懼消失；公正的懲罰是使在「褻瀆」象徵所包含的惡的意向性得到改正，期望重新建立新的生命。因此，「褻瀆」的象徵其實還包含一種從恐懼到無恐懼的昇華和期望，這就是「褻瀆」象徵所具的詩的創造性面向。<sup>32</sup>

（二）就現象上而言，從「褻瀆」象徵系列過渡到「罪」的象徵系列乃是表示，人類惡的意識進一步建立在一種與具有位格的神之間具體約定的關係意識上。「罪」的象徵包含兩極性的意識：「服從神」或「背棄神」。「罪」的象徵指向人在神面前破壞彼此之間的契約關係。罪的意識超越了在褻瀆象徵系列裏由於觸犯禁忌而起的不潔、玷污、褻瀆的過錯意識，因為「罪」是人跟神對照而產生的一種惡的意識。所以，利科說：支配著「罪」這個觀念的更根本命題是「在神面前」這道命題上。<sup>33</sup>

必須強調的是，利科之以「在神面前」此命題說明「罪」的象徵系列所蘊藏的惡的意識，主要是就希伯來人的宗教意識來說的。希伯來人的舊約先知不斷宣告他們所相信的神耶和華揀選了他們，並與他們立

約。與神立約的關係代表希伯來人意識到，神耶和華與他們之間建立了不可分割的關係。可是，違背這人神立約的緊密關係，亦使希伯來人認識到自己有罪。罪象徵人神之約破壞了，而信守此立約則代表宗教上的敬虔。因此，對利科來說，「罪」的象徵的第一個面向自始至終是宗教性的——「人背棄了神」、脫離在神面前的位置關係。這樣說，「罪」的象徵跟「褻瀆」的象徵不同：「褻瀆」的象徵反映的是人不由自主的傳染性的惡的意識，但「罪」的象徵卻是人自己選擇去作惡，並破壞與神立約的關係。

至於在人神立約下形成的倫理要求和懲罰審判，利科認為這是由於「罪」的象徵的心理面向得到質的改變的結果所致。<sup>34</sup>「罪」的象徵的心理面向雖然與「褻瀆」象徵的心理面向同具有恐懼的性格，但是「罪」的象徵所反映的心理面向不僅是因為觸犯某些宗教禁忌而恐懼起來，而且是一種有人神關係的對象性的惡的經驗——人得罪了神，祂降下憤怒。<sup>35</sup>出於對神的懼怒的心理回應，就是進一步具體化在倫理行為上更完全的要求和順服。當先知宣告神憤怒的說話時，這正是代表希伯來人沒有遵守神耶和華完全公義的道德規條，因此他們有罪。

希伯來人在「罪」中的體驗，不單表現在神的憤怒這方面，還有同時是一種包括正負相反的面向：「罪的虛無性」(nothingness)和「確實性」(positivity)。由於「罪」的象徵的意向性表示了人離開與神立約的關係、忘記神、與神隔絕，神不再是他們生命的根本。罪的經驗使他們體驗神成為他們的敵人以後的結果，就是迷失了生命的方向和目標。正如《詩篇》作者的嘆息：生命好像在空中吹拂的塵土一樣，存留片刻，很快就消逝去；有罪者因為否定了神，使生命失去穩固的基礎，所以生命像是虛空。<sup>36</sup>

然而，在「罪」的象徵裏所反映的惡的經驗，又不全然是虛空的。個人悔罪的告白提示了人認識自己在神面前是一個有罪的人；對悔罪者而言，罪的意識是實在的，也只有出於對罪的實在性的體驗，人才會認罪悔改。

罪不單只是個人的真實體驗，也是一種集體性的意識。希伯來先知宣告整個民族在神面前都是有罪的；每個人之間都有著相互影響的

關係，別人有罪不能說與自己無關。正因為罪亦是一種集體現象，罪的象徵客觀上具有囚禁人的邪惡力量。罪把我們囚禁下來，每一個人都是在罪中生活；或許我們以為是自己自主作惡，但是罪的囚禁力量和集體性同時說明：有罪的人其實是罪的奴隸。

(三)「罪咎」(guilt)的象徵系列代表人類惡的意識完全由一種外在、客觀的狀態轉化為一種純主觀性的惡的自覺。如前所述，在「褻瀆」的象徵裏，惡的經驗是從接觸外物犯禁忌而起；在「罪」的象徵裏，惡的意識是人對照著上帝而呈現的一種實在和集體的割裂關係；至於「罪咎」的象徵，則純然指「我是有罪的人」這種自覺和主觀的罪咎體驗，至此，惡的意識演變成純粹是一種個體化和主體化對罪的自覺體驗。<sup>37</sup>

利科認為罪惡意識的自覺化和主體化的緣起，是由於個體對(宗教)法律的懲罰產生預期的後果所致。人自覺自己有罪是因為可能承受懲罰，因而產生一種要為自己行為負責任的罪咎判斷。換而言之，我自覺罪咎是出於對懲罰的預期。懲罰使人認識到自己是一個要為其行為負責任的個體。當我自認有罪的時候，即是說我已經願意為我的行為負責，並同意我應當受罰。由於懲罰有輕重的分別，因此罪咎也有輕重等級之分。人預期自己得到懲罰的輕重，與其惡的行為的意願性多少和因這行為所導致的罪咎輕重有關。愈重的懲罰預期代表他作惡的意願性愈強，並且表示對一己錯誤行為愈覺罪咎和自責。罪咎代表人的惡的意識愈邁向清晰化和意願化。

## 惡的宗教象徵構成哲學的反思

就方法而言，利科對上述三個最基本惡的象徵所進行的現象性分析和詮釋，可算是成功達到他自稱的以同情的想像力揭示在古代宗教象徵裏豐富、不同層次的惡的意識和經驗。在對這三個系列象徵進行詮釋時，利科讓我們認識到人類惡的意識具有非直接性、囚禁性、集體性和多面性。更重要的是他指出哲學不能直接分析惡的意識和體驗，反之只能透過詮釋宗教象徵語言才能把握惡的不同層面的意識和經驗：

- (一) 惡猶如「褻瀆」一般，人不知不覺地觸犯了禁忌，像受外在穢物感染到自己身上一樣，產生不潔的恐懼；
- (二) 惡猶如「罪」，人經驗到與神立約的關係，以及亦由於人破壞這關係，結果人經驗在罪裏，感到一己生命的虛無、受囚禁的狀況和生活在罪裏；
- (三) 惡猶如「罪咎」，人因為需要承受罪的懲罰而自覺我是有罪的人，及為己罪負責任，因此而有道德良知和法律。

然而，這些從宗教象徵語言詮釋出來的有關由外在的狀態轉入內在的自覺的、豐富和多層次的、並且又是一起交織在人意志世界的惡的意識和經驗，究竟可以為研究人的意志的存有哲學提供什麼哲學性的反思和啟發性意義呢？

在《惡的象徵》的最後一章討論哲學方法論的問題時，利科透過對惡的象徵語言的現象性詮釋，總結性地指出象徵語言其實可以構成哲學思想的啟發泉源。含混、多義及被現代人視為不科學的原始宗教象徵語言，其實跟追求概念系統性和一致性的哲學不應是互相衝突的。對利科來說，對人真實的意志現象進行抽象化和概念化，以達至對人的經驗產生整體性的認識是不可行的；但通過詮釋象徵語言卻能使我們認識人在現實生活中的種種意識和經驗，而哲學對存有的反思則可以藉著詮釋象徵語言的過程所呈現出來的知識，作為哲學思考的對象、素材和起點。因此之故，利科提出了其著名的原則：「象徵引發思想」（“the symbol gives rise to thought.”）<sup>38</sup>

透過對「褻瀆」、「罪」和「罪咎」三組惡的象徵的詮釋，引發了利科思考人的惡的意志的本質問題。利科認為此三個基本惡的象徵系列都是指向自由意志本身的悖論性。因為人的自由意志同時亦是處於一種受綑縛或為奴役的狀態，故人一方面以自由意志做出惡來，但另一方面，人也是不自由地作惡。人的惡的意志的被動性所呈現出來的特質是一個為惡所綑縛的自由意志（a captive free will），但是這個為奴的自由意志不能直接為思辨概念所把握，只有藉著間接地詮釋惡的象徵，才可反映出人的罪惡的經驗，才能認識、明白人這種為惡作奴隸的實在的意志狀態。從「褻瀆」、「罪」和「罪咎」此等惡的象徵所引發的



哲學思考是：「受惡所奴役的意志」。利科總結出「受惡所奴役的意志」的三重基本特性：

- (一) 受惡所奴役的意志不是出於自由意志的缺欠或不足，而實在是一種確實的、存在的意志狀態。惡猶如一黑暗的力量，確實住在人的意志裏。
- (二) 個人內心自覺的罪咎經驗往往只能從惡的象徵裏把握，因為惡的出現往往表現在人是受引誘而作惡。因此，我們也可以說惡好像是外於人的自由意志而臨到意志上。惡因此具有外在性，是一種外在、誘惑人、囚禁人的自由意志的力量。
- (三) 雖然受惡所奴役的意志之作惡是起於外在的誘惑，但是令人驚訝的是人願意把自己的意志交給與惡，而為其所囚禁；這是惡的奧秘。我們無法完全明白人猶如處於一種受傳染的狀態，不知不覺限制了自己自由意志，讓自己無能地選擇依惡而行。

### 利科與伊利亞德詮釋宗教象徵方法不同的比較

上述對利科從古代宗教的象徵語言中濾出惡的經驗的扼要展示，可以作為一個典範，增加我們對利科如何以詮釋現象學方法對宗教象徵語言進行研究和詮釋的認識。宗教象徵不僅是宗教語言的主要本質，並且如伊利亞德之說：所有宗教活動和事實都必有象徵的特性。<sup>39</sup> 伊利亞德是宗教現象學的大師，<sup>40</sup> 對研究「神聖」如何透過具空間、時間性質的宗教象徵得以被顯現出來作出過很大的貢獻。<sup>41</sup> 因為利科在《惡的象徵》裏多次指出他的方法跟伊利亞德研究宗教象徵的方法是有不同的，<sup>42</sup> 本章的最後部分嘗試指出兩者在詮釋宗教象徵的方法上的異同，進一步說明利科的現象詮釋學對從事宗教現象研究的獨特貢獻和啟迪。

利科和伊利亞德都曾分別對原始宗教的象徵進行研究和詮釋。伊利亞德的詮釋著重「形態性」(morphologically) 地描述宇宙自然之「物」(例如：天、太陽、月亮、水、地、種植、廟宇、生育、死亡、節期

等)怎樣作為象徵媒介,反映神聖向這個世界顯現其本身各種「神秘元素」(numinous elements)。有關這方面的解釋,伊利亞德有名的宗教象徵理論曾指出:一塊石頭或一株樹之所以成為受膜拜之物,不是因為它是石頭或樹,而是因為它由凡俗轉化成一個超越它本身物質性的神聖象徵——象徵神聖的能力在石頭或樹顯現。因此之故,受膜拜的那塊石頭或那株樹就已再不是石頭或樹,而是顯現神聖之象徵(伊利亞德稱之為*hierophany*)。<sup>43</sup>伊利亞德指出:

一塊神聖的石頭仍是石頭,表面上(或準確一點,從凡俗角度來說),它是跟其他石頭是沒有大分別的。但對於那些認為石頭向他們作神聖顯現的人來說,石頭當下的本質已是轉化為神聖的本質;這即是說,對那些具宗教經驗的人來說,他們能夠將石頭的宇宙神聖性揭示出來。<sup>44</sup>

換句話說,伊利亞德詮釋宗教象徵的方法就是透過對各種不同宗教象徵的理解和比較,從而找出在神聖顯現的各種現象裏的豐富、複雜和不同的形式、結構和意義。

再者,最為一般宗教學者所認識的是,伊利亞德豐富地給我們介紹出遠古的宗教人(archaic religious man)怎樣在空間和時間的領域裏,渴望和經驗由凡俗轉入神聖的空間和時間世界。宇宙空間的中心位置,包括山的頂峰、祭壇的中央、聖城的中心、門庭的中央等都能構成一種在宗教現象上的「中心象徵」(*imago mundi*),象徵著古代宗教人通過這些神聖「物」與宇宙天地的「中心點」接連成一起。正因為這種象徵性的與神聖世界接合,它們已經超脫於世俗性的空間,轉化為神聖的空間;古代宗教人藉著在神聖的中心空間,再經驗回歸到真實的神聖世界。<sup>45</sup>伊利亞德非常強調原始宗教人的宗教性是渴望時常重回到神聖的宇宙世界,一如他們最初被創造的時候的「真實」境況。經驗神聖空間的中心位置正是象徵他們重新通向接連宇宙天地的神聖母體。

同樣,古代宗教人在神聖的時間象徵裏,亦經驗到由凡俗通向神聖的旅程。宗教的週期性節期就是神聖時間的象徵,恰如空間範疇的中心象徵那般,把神聖與凡俗兩個不同質的領域分割開來。通過參與

節期的儀式，原始宗教人能夠讓自己重新回到宇宙天地最初受造的永恆性時間裏，使他們感覺好像再重生一樣，拾回其生命永恆的真實性。<sup>46</sup>

伊利亞德強調宗教象徵使神聖在空間和時間裏顯現出來，讓古代宗教人在宗教象徵裏得以由凡俗通向神聖經驗。不過，對利科來說，伊利亞德所提出的宗教象徵屬於一群「有規限性的象徵」(bound symbolism)，即是說，水、天、地、節期、廟宇等象徵已經假設了必然是象徵性地指向神聖，亦即是說象徵本身與象徵指涉物之間設下了一種「相對應的法則」(the law of correspondences)。<sup>47</sup> 簡單來說，伊利亞德所講的宗教象徵與神聖的真實世界的關係是直接的和透徹的。正因如此，詮釋象徵的工作亦因而變得具限度性，象徵語言要不是指向神聖的顯現，就是指向由於不能通向神聖而只有凡俗的混亂和不真實性。換言之，在伊利亞德的宗教象徵的想像世界裏已經設下規限：宗教象徵的意義必須連於相對應的神聖的宇宙結構，而不能夠自由地可以在不同的宗教論述裏不斷獲得不同的象徵性的存在意義。<sup>48</sup>

進一步來說，利科認為伊利亞德的宗教象徵理論假設了神聖的象徵語言對古代宗教人來說是直接和透徹的；而伊利亞德也經常指出，現代的非宗教人(modern non-religious man)忘卻了古代宗教人那樣能直接明白和把握宗教象徵裏的神聖超越經驗。<sup>49</sup> 換句話來說，伊利亞德詮釋古代宗教象徵的目的，就是希望讓現代的非宗教人在認識到古代宗教的豐富象徵意義後，或許能夠決定從完全凡俗化的現代境況再次重返神聖的真實世界而作出「永恆的回歸」。

利科與伊利亞德在詮釋宗教象徵的方法上的不同之處，正是繫於我們現代人怎樣「回歸」到傳統宗教豐富的象徵意義世界去的基本問題。<sup>50</sup> 利科與伊利亞德雖然同樣認為古代宗教象徵世界蘊藏了豐富的想像意義，能給予我們這些脫離了終極之源而陷落在科學與科技世界的現代人，重新面向有意義和真實的生命世界。可是，利科並不完全認同伊利亞德把古代宗教人與非宗教的現代人兩極化，以致驅使後者只有選擇回歸到古代神聖世界，才能逃脫凡俗化的歷史所加諸現代人生命的困境。利科認為，我們必須承認活在非神話世界的現代人，已

經不能完全如古代宗教人那般活在充滿神聖象徵的經驗世界，神話的信仰無疑已經遠離了現代人的世界；神聖通過象徵顯現對現代人來說已不再是透徹自明，而且再也不能被直接把握著。因此，利科詮釋宗教象徵跟伊利亞德有所不同，他的問題核心是：當我們不再相信科學與科技的假象，但又仍然沒有忘記我們仍然是植根於自身的現代文化的時候，那麼經過了對傳統、宗教、歷史批判的現代人，又如何可以重新（第二次天真地）讓神聖象徵所蘊藏的意義世界呈現在我們面前呢？怎樣的詮釋方法可以達至這個目標呢？

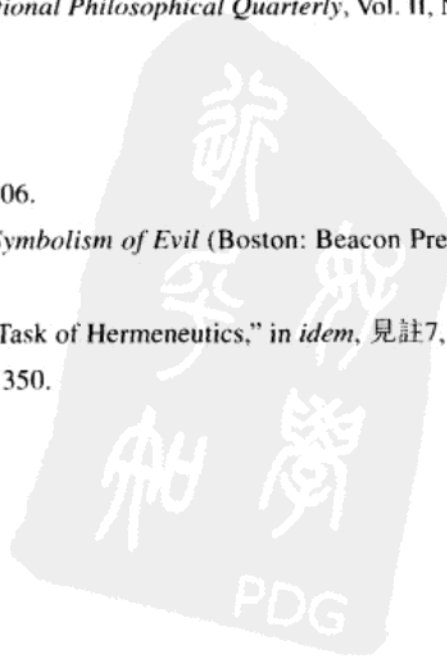
## 結語

在本章有關利科的詮釋現象學的第一節，我已經介紹過一些他詮釋惡的象徵的方法。在結語，我再引用利科在《惡的象徵》裏解釋「象徵引發思想」的意思，指出他的詮釋現象學對研究宗教象徵的貢獻。利科說象徵的詮釋必然在一個詮釋循環之內發生，就是：「為了相信，我們必須理解；但為了理解，我們必須相信。」<sup>51</sup> 利科認為如果我們詮釋文本是為了可以儘量理解它的潛藏意義的話，那麼在理解之前，我們必須相信它仍然會向我們說話。對於這種先於理解的「相信」，利科引用布特曼 (Rudolf Bultmann) 的話：「(這是) 所有理解的預設，成為詮釋者與那將會直接或間接說話的文本之間不可缺少的關係。」<sup>52</sup> 因此，利科相信哲學家在尋求理解完全的語言的出發點時，是不能站在一個無預設的位置觀點（借用胡塞爾現象學的说法就是 *epoché*）；無預設的位置觀點只是幻象而已。

不過，「為了理解，我們必須相信」只是詮釋環循的開端，而「為了相信，我們必須理解」的意思是，為了讓象徵揭示出來的意義具有持久性、經得起考驗並為我們相信，我們必須去詮釋象徵的意義。因此，利科指出在詮釋過程中，我們必須通過一個對理解對象的理性批判的過程，才可達成對宗教神話象徵的第二次天真性的意義理解，而這樣的目的和結果就是能夠讓宗教所蘊藏豐富的想像意義世界重現於我們現代人面前，使我們對人生的存在有更深刻的洞悉、反省和希望。<sup>53</sup>

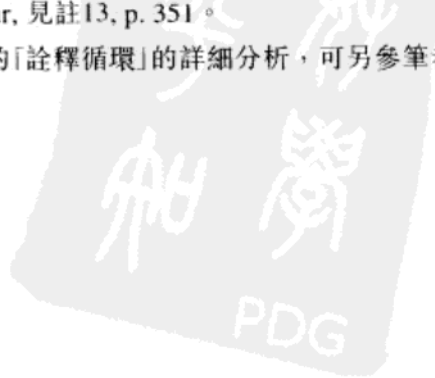
## 註釋

1. 史皮戈博 (Herbert Spiegelberg) 稱譽利科是最有權威的法國現象學史者，見 Paul Ricoeur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, trans. by Edward G. Ballard and Lester E. Embree (Evanston: Northwestern University Press, 1967), p. xiii.
2. 沈清松：《呂格爾》(台北：東大圖書出版公司，2000)，頁39-47。
3. Paul Ricoeur, *Fallible Man* (New York: Fordham University Press, 1986), pp. 17-18.
4. 沈清松，見註2，頁49。
5. Ricoeur, 見註3, p.146.
6. Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur* (Evanston: Northern University Press, 1971), p. 82; Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur: His Life And His Work* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp. 23-24.
7. Paul Ricoeur, "Phenomenology and Hermeneutics," in *idem, Hermeneutics and the Human Sciences* (Cambridge, New York: Cambridge University Press), p. 114. Ihde, 見註6, p. 6 指出利科的詮釋學仍然屬於現象學裏的傳統的理由，是因為二者都是對人具體經驗的現象性研究。
8. 參張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》(上海：上海人民出版社，1995)。
9. Ricoeur, 見註7, p. 106 and "The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection," *International Philosophical Quarterly*, Vol. II, No. 2 (1962), pp. 192-193.
10. Ihde, 見註6, p. 96.
11. 同上註, p. 5.
12. Ricoeur, 見註7, p. 106.
13. Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil* (Boston: Beacon Press, 1967), pp. 7, 350.
14. Paul Ricoeur, "The Task of Hermeneutics," in *idem*, 見註7, p. 62.
15. Ricoeur, 見註13, p. 350.
16. 同上註, p. 6.
17. 同上註, p. 7.



18. 同上註, p. 7.
19. 同上註, p. 350.
20. 同上註, p. 349 and Ricoeur, "The Hermeneutics of Symbols," 見註9, p. 203.
21. Ricoeur, 見註13, p. 350.
22. 同上註, pp. 167, 351。利科所謂「第二次天真」的意思是建立在他完整的詮釋學理論上, 參本書第三章對利科詮釋學理論的解說。
23. Ricoeur, 見註13, p. 50.
24. Ihde, 見註6, p. 100.
25. 雖然利科在《惡的象徵》一書中尚未建立他後來一套完整的文本詮釋學理論, 但是他在此書裏對神話象徵所進行的詮釋方法, 卻為他後來花了二十多年時間來完成的詮釋學理論奠定了基礎。有關利科的主要詮釋學理論, 包括有: *Hermeneutics and the Human Sciences*; *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, edited by D. Ihde (Evanston: Northern Western University Press, 1974); *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort worth: Texas Christian University Press, 1976); *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, trans. by K. McLaughlin and J. Costello (Toronto: University of Toronto Press, 1978).
26. Ricoeur, 見註13, p. 15.
27. 同上註, pp. 10-14.
28. 同上註, pp. 7, 18, 194.
29. 同上註, p. 25.
30. 同上註, p. 35.
31. 此句引自柯志明:《呂格爾〈惡的象徵〉簡釋》(台北:台灣書店, 1997), 頁47。
32. Ricoeur, 見註13, p. 44.
33. 同上註, p. 50.
34. 同上註, p. 65.
35. 同上註, p. 67.
36. 同上註, p. 75.
37. Idhe, 見註6, p. 111.
38. Ricoeur, 見註13, p. 345.
39. Mircea Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious

- Symbolism,” in *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, edited by J. Kitagawa (Chicago: University of Chicago Press, 1967), p. 95.
40. 胡塞爾現象學對宗教現象學的直接影響不大，只能從廣義而言；二者共同之處是強調研究者之與現象本質的關係，是研究者在把握現象之先要儘量隱藏他自己主觀的價值判斷，並且研究的關注是現象的本質、結構和普遍形式。參Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: a History* (Illinois: Open Court, 1975), p. 224.
  41. 伊利亞德對宗教象徵的研究著作，可參Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York: Sheed and Ward, 1958); *The Sacred and the Profane* (New York: a Harvest/HBJ Book, 1959) and *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism* (Princeton: Princeton University Press, 1991)。  
另參本書第二章對伊利亞德宗教學的解釋。
  42. Ricoeur, 見註13, pp. 350–353.
  43. Eliade, *The Sacred and the Profane*, 見註41, p. 13及見註39, p. 95.
  44. Eliade, *The Sacred and the Profane*, 見註41, p. 12.
  45. 同上註, p. 43.
  46. 同上註, p. 73.
  47. Paul Ricoeur, “Manifestation and Proclamation,” in *idem, Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), p. 53.
  48. 同上註, p. 54.
  49. Eliade, *The Sacred and the Profane*, 見註41, p. 203.
  50. Ricoeur, 見註13, p. 301及見註39, p. 61.
  51. 英文原文是：“We must understand in order to believe, but we must believe in order to understand.”見Ricoeur, 見註13, p. 351.
  52. 英文原文是：“The pre-supposition of all understanding is the vital relation of the interpreter to the thing about which the texts speaks directly or indirectly.”見Ricoeur, 見註13, p. 351。
  53. 關於利科對文本的「詮釋循環」的詳細分析，可另參筆者在本書第三章的分析。



# 宗教研究、哲學詮釋學與後現代性

### 哲學詮釋學與西方現代性的反思

哲學詮釋學的主要議題是探究「自我」(self) 怎樣能夠與「他者」(the other) 建立一種對談的關係，以致「自我」最終能明白「他者」。就哲學詮釋學理論者而言，可作為對談的「他者」包括經典、歷史、傳統及文化；而「自我」甚至可以擴大至與自然或社會建立對談關係。因此，可跟「自我」對談的「他者」其實是相當多元化的。哲學詮釋學將認識、理解「他者」的過程視為一個對談的關係，無疑是把西方現代哲學的「自我」觀念，從客觀、超然、不參與的「觀者」身分解脫出來。在哲學詮釋學對談的模式下，「自我」與「他者」均為主體，彼此能活潑地創造出一種相互交流的意義。

我們若要認識以對談模式為基礎的哲學詮釋學如何對當代西方文化產生重要的影響意義，就得從當代西方文化的「現代性」說起。哲學詮釋學理論者抱有一任務，就是希望將西方社會文化從「現代性」的傳統釋放出來。他們認為建立在理性主義之上的現代西方文明的文化價值基礎，已經失去它的有效性和普遍性；而由理性主義所創造的現代主義文明，更是促使當代西方社會文化走向死胡同的因素。因此，哲學詮釋學是以批判現代主義為前提來進行的，與此同時，它更為當代西方社會文化提出與現代理性主義相反的文化判斷和解決方案。

對馬克思、韋伯、或涂爾幹來說，現代性基本上是指西方文明發展過程的其中一個歷史階段。在現代社會文化出現前，西方傳統社會



文化是處於中世紀時期或更前的封建主義時期。與封建時期或中世紀時期的傳統社會文化比較，現代文明社會的特徵毫無疑問是相信「理性」(rationality) 是人類歷史、社會及知識進步的唯一元素。現代文明的主要價值取向，是要從過去以「權威」作為社會團結基礎的傳統文化中掙脫出來，轉而把社會文化基礎建立在依重邏輯理性和工具理性的思維模式之上，並相信任何有關人類未來文化、歷史和社會等領域的進步，都是依靠理性而生的結果。與過去傳統社會文化不同，現代社會文明的特徵是依賴個人化、世俗化、工業化、勞動分工化、價值商品化、都市化、科層官僚化等所謂「理性化」(rationalization) 模式而運作的。簡而言之，把上述文明特徵相加起來，可說是現代社會文化的總體面貌。

現代社會除了具上述的文化特徵外，從思想範疇而言，各種有關社會、歷史及宗教的現代理論，都可說是包含著一種共同的價值取向，就是相信依賴理性的指引原則下，人類可以尋得有關「人類知識的基礎」，並且能夠好像自然科學一般，能為人類各種行為建立一套具普遍性和規律性的知識系統。舉例來說，在早期社會學理論中，韋伯的比較社會學，就是嘗試通過比較基督新教、儒教、道教、印度教及猶太教等世界宗教對人類經濟行為的價值影響，推論出現代西方資本主義社會的內在發展規律。此外，弗洛伊德的潛意識理論，則試圖揭示人類精神世界和性格成長過程的根本性結構。

除了一些社會學或精神分析學的例子外，西方現代文明唯理性至上的思維，其實也擴展到對人類整體歷史文化的掌握和判斷之中。以下我將以人類學為例子，說明在現代性的影響前設下，現代西方文明如何建立其時間、空間，以及「他者」的概念。

根據人類學者費伯安(Johannes Fabian) 的說法，人類學可說是完全依靠現代性的文化知識系統而建立起來的一門學科。<sup>1</sup> 準確來說，人類學是因著現代西方文明對傳統時間觀念的改變而發展出來的。在現代以前(以下簡稱前現代)的時期，西方社會文化是深受基督教傳統的影響。此時的時間觀建立在上帝論的神聖時間之框架來理解。對前現代的人而言，時間就是指涉一段神聖的歷史，是指上帝對人類作出分階段的拯救歷史，故人類歷史亦是拯救史。反之，現代文明的時間

觀失去了與上帝及神聖歷史的聯繫，時間變成一種只具有自然性及普遍性的概念。結果對現代人來說，時間只是作為人類對歷史流逝的一種測量座標而已。

不單如此，現代人把歷史時間的移動放置在「進化」的框架裏。即是說，人類文明出現的最早時期被定位為「原始階段」，隨著時間流逝，人類不斷進步，向前發展，因而產生了現代文明。現代文明代表了時間到了人類文明最進步的一端。

與「進化的時間觀」(evolutionary time) 相互平行的是「進化的空間觀」(evolutionary space)。這個觀念蘊含一種思想：由於現代西方社會代表著人類從過去幾千萬年進化發展到現代文明最進步的階段，因此若是從西方的地理位置橫看世界其他域外地方，人類學者便能勾畫出人類社會文化進化的歷程及生活面貌的轉變。正如費伯安引述一位人類學者的說話：

一個具哲學思維的旅遊者，當他向著世界每一角落航遊時，其實同時也正在時間的領域中遊歷；他是在探察「過去」；他每一踏步之處就是一時代的走廊。<sup>2</sup>

由此看來，現代性包含了以西方作為歷史及世界的中心之價值觀，因而也就出現了以「進步」和「落後」的框架來判斷西方和非西方的文明差異。換句話說，現代西方文化是人類進步文化的中心點，而其他地域民族的文化，則依西方中心點而被附加了某一特定的文化位置及評價。因此，費伯安說早期人類學的興起，其實正是出於這種西方文化中心論的假設上。

〔人類學〕所提倡的藍圖，不單純粹以過去的文化來進行演繹，同時將所有現存的社會牢固地安放在一個時間斜坡上，一道川流不息的時間——當中有些在上游，有些在下游。而文明、進化、發展、文化傳入、現代化這等字彙所包涵的概念性內容，其實可視為由「進化的時間觀」推論出來。<sup>3</sup>

正如上述所說，西方啟蒙運動以來的進化式時間觀和空間觀的最大問題是，西方把自己看作是人類歷史的中心，將一己以外的他者放

置在西方中心點之外的邊緣位置，結果他者變成是西方以外文化落後的客體。雖說時至今日，西方已經逐漸放棄了這種文明進化論，但是以西方為中心的文化價值觀，仍然根深蒂固。非西方的民族、文化、宗教等，仍被看成是與西方社會文化不同及以外的他者，從西方時空的區域中分出去，處於另外一個非西方的時空世界裏。

人類學的田野考察工作，就是以西方中心論為立足點，研究在另一時空下的「他者」的活動。對費伯安來說，田野考察者對「他者」所抱持的觀念實際存在了一個相當根本的問題，就是田野考察者忘記了他們其實亦只不過是一個「理解者」，當他們理解他者的活動和文化時，他們已經是與「他者」同處於「共一」的時間和空間裏。正如費伯安說：

田野考察是跟「他者」相互溝通的一種形式，這種考察必須按著一種共有的相互時間性及相互社會共時性來進行，即與他者處於「共一」的時空裏。<sup>4</sup>

雖然有些人類學者願意與「他者」處於「共一」的時空裏，但他們許多時仍然毫不批判地接受「進化」、「發展」，以及「前進」等意識形態，這意味著他們仍然保留一種拒絕與他者處於「共一」時空的心態 (the denial of coevalness)。結果，研究者與他者之間產生一種不對等關係，彼此出現距離，研究者是屬於此時此地的認識者 (Here and Now of the signifier with the knower)，而「他者」則是過去了那時、那地的被研究者 (There and Then of the signified with the known)。

當然，以現代西方作為人類歷史進化的中心論已經遭受了重大的挑戰。<sup>5</sup> 啟蒙運動的理想已經幻滅，因為一個純粹客觀而沒帶著偏見的理性的自我觀站不住腳了。事實上，在上一個世紀，兩次從西方文明而起的世界戰爭，以及猶太人遭納粹德國的屠殺事件 (Holocaust)，都展現了現代西方文明所建立的理性時代的虛偽性。歷史文化進步主義，只不過是在西方流行一時的歷史意識形態而已。當今西方知識分子懷疑和批判現代理性的聲音不絕於耳。此外，今天非西方的他者亦已認識到自己為另一主體，相繼地對西方的現代性提出了各種挑戰。從前隸屬於西方中心論的非西方他者，在吸收和消化了現代西方的科學和科技之後，亦紛紛重新為自身建立自我的主體性，並以另一中心

者的身分，去挑戰現代西方文明對非西方他者的壓迫與排擠。當今西方知識分子因著現代性所產生的種種困局，於是提出各種「後現代的論述」，並在其中呼喊「理性主體已死」(the death of the rational subject)。

隨著西方現代理性主義的神話打破後，現代人已經從過去著重理性主義的自我觀，重新轉到強調「互動」、「溝通」，以及「對談」的自我觀。以下費伯安對西方自我觀的重新定位，正好反映出西方知識分子對「自我」所作的文化反思：

意識只可透過(製作)有意義的聲音才可被知曉，才是具自我意識。然而，自我卻是全然被構建為一個既言說又聆聽的個體。「覺察」——容讓我們是指那離開觸覺印象層面、最先激盪出來的一種知識——基本上是建立於聆聽自我或他者所製作有意義的聲音。<sup>6</sup>

上述自我與他者之間理論關係的變化，正好顯示出西方文化由現代性基礎，轉向後現代性的思維模態。毫無疑問，後現代思維的其中一個特色，是它的自我觀肯定要與自身以外具差異的他者進行對談。這是因為西方知識分子放棄了依靠純粹理性的獨立自我觀，承認他者的主體性，以及接受他者也是相對於西方的另一個中心。依此理解，他者不再是一從西方折射出來的客體。非西方的主體自我也是獨立和自主的。正如特雷西說：

一個很少被現代人、反現代的人及後現代人所接受的事實是(縱然所有言談都是關心他者及差異)，現在不再有一個具邊緣的中心(a centre with margins)，因為現有的是多個中心(many centres)。<sup>7</sup>

就是在這種堅持多元性的歷史文化環境下，西方知識分子重新提出新的文化力量去適應這後現代的新的文化情勢。從文化內部來說，西方知識分子的掙扎，是由於他們對自己的文化前途也感到徬徨。從啟蒙運動而來的至上理性，就好像脫了韁的野馬，控制不了，反而正在把西方文明引進科技主義的死胡同裏去。把倫理、宗教及政治實踐哲學都揚棄了之後，高度現代化和極度自我中心主義的西方文明，就

陷於韋伯所稱的一個自造的鐵籠裏。西方知識分子對於自己陷於一個自造的理性鐵籠裏，是感到徬徨和焦慮的。特雷西指出：

總的而言，現代性已變成最受人反對和最使人恐懼——作為眾多傳統之一。藉著很多現代凡俗思想家的耿直絕望，得以將當今世代的自由主義的悲哀揭示出來：啟蒙運動的解放之力不受束縛，而現代偉大的改革或許最終是墮入一個純具科技概念的理性中，當中沒有一個令人可接受的出路；沒出路就沒倫理。<sup>8</sup>

認識上述西方當前文化的價值危機後，我們更明白到哲學詮釋學的出現，便是要提倡以對話模式的新理性思維，來批判現代性的邏輯及工具理性。

## 現代性下的西方宗教理論

過去，大部分依西方現代性建立起來的社會科學理論都認為，宗教只能在傳統社會發揮維繫社會與個人的功能。對大部分現代社會科學理論而言，宗教與現代性是兩個相互衝突的領域。宗教只是過去了的傳統社會之文化產品，因為宗教的本質乃是出於一種依靠非理性的權威來建立和解釋個人、群體、宇宙的價值規範，而不是由一種屬於現代性所推崇的「理性」推論出來的。依此判斷分別，因著現代社會是依靠理性運作，它不再需要宗教、神話、象徵等傳統文化資源。早期的社會科學理論，就是出於要維護現代性社會文化的目的而對宗教傳統進行批判。<sup>9</sup>

例如伯格的「凡俗化理論」(theory of secularization)就是在上述的現代文化脈絡中產生出來的。他的理論在西方二十世紀六十年代的宗教社會學圈子相當流行，其理論是講述傳統宗教在現代社會逐漸失去影響的情形。伯格的「凡俗化」理論與十九世紀末的早期社會科學理論有不一樣的地方。一方面，對二十世紀中葉的西方社會來說，工業化與現代化是一個已成的社會經濟事實，這個時代的社會學理論不須要像上一世紀那般，要為西方現代化這個歷史項目而辯護；另一方面，宗教在這時代卻又好像呈現「消失」的狀態，它對西方社會的影響差不

多失去了其在傳統社會所佔有的中心位置，因此二十世紀中葉的社會學家不必好像馬克思一般，把宗教看作是發展現代化與理性化的一個障礙。二十世紀中葉的社會學理論者轉而要說明，宗教「如何」在現代化過程中「失去」其在社會的中心位置？為什麼會出現這種消失的結果？以及什麼因素導致這種所謂「宗教凡俗化」的過程出現？

一般社會學理論對凡俗化所下的定義，乃是從宗教與社會發展之間所呈現的互動影響來說明的。凡俗化是指在西方現代化發展過程中，宗教（包括信仰、思想及組織）在社會的地位及影響，以及跟社會的連繫方面愈來愈衰化（decline）。《宗教百科全書》（*Encyclopedia of Religion*）對凡俗化作這樣的解說：

凡俗化主要是指宗教的活動、信仰、思想及組織處於一個衰化的過程，它的出現基本上是連於社會結構轉變的其他過程，又或是社會結構轉變的其他過程中一個無心、無意產生出來的結果。<sup>10</sup>

「凡俗化」理論對宗教在現代社會所處的位置，基本上有以下幾點的假設：

（一）「凡俗化」理論認為，宗教組織、信仰和思想對現代化及工業化的生活與文化的影響已經逐漸喪失、衰減或邊緣化。「凡俗化」理論的目的，是描述和解釋這一被社會學者視為客觀的社會文化情況。

（二）就宗教的定義來說，「凡俗化」理論特別站在一種解釋性的水平，指出在宗教領域中有關超越、超自然及非理性的部分，已經在現代人的世界觀和知識系統裏失去了它的有效性、地位和作用。

（三）「凡俗化」理論更指出，由於未來社會只會更加趨向現代化和工業化，宗教於是進一步失去它在人類文化和社會價值的影響，甚至可以說，在未來社會的過程中，人類不再需要宗教。

「凡俗化」理論徹底反映著現代性給宗教研究帶來的困難：宗教與現代社會科學之間是存在著衝突的。宗教與社會科學的衝突和爭辯基本上是西方現代啟蒙運動所帶來的必然結果。正如我們在前面所言，在西方過去二百多年的文化、哲學及知識的發展過程中，宗教傳統往往被理解為人類邁向現代理性時代的絆腳石。一些現代主義者甚至否

定宗教的真實性和存在價值。在現代唯理性主義者的檢視之下，宗教傳統被標籤為非理性的東西或符號，代表人類原始初民的迷信、不科學、過時、無知及充滿個人偏見。對現代主義者來說，宗教已經成為過去了的人類文化遺產，而現代社會科學知識才代表現代理性文化的產品。當現代西方人揚棄了自己的宗教傳統後，取而代之的，是以現代理性所強調的客觀、科學、普遍等方法，來「發現」人類自我、社會、文化等各領域的知識內容。社會科學就是在這種現代性的前提下，不單提出要以理性來建立知識系統，更重要的是，它在模仿自然科學之下，為人類自我、社會及文化等範圍提供各種具普遍性、不受時空限制及有規律的理論及知識。現代人亦相信科學才能為人類自身的存在和社會發展，提供一套有規律性的指引和解決問題的方法。

其實，一直以來，現代科學抱持的一個主要任務，就是期望通過理性方法，尋找對世界和事物不變和超時間的知識。這種堅持以理性獲取知識的方法特色，是強調在探研過程中，不受個人、歷史、或宗教的偏見影響，反之，透過理性尋找出具普遍性、永恆性及不變的知識。狹義來說，現代科學理性方法講求邏輯上的一致、無誤及概念之間的推理演繹。現代科學相信在邏輯理性的方法基礎上，可以建立真正、無偏見的知識。

雖然以邏輯理性作為事物分析的方法最早是應用於自然科學上，但最終也用於社會、政治、哲學、道德、文化的研究範疇，例如在康德的道德哲學裏，理性成為人類對自身倫理道德的絕對基礎的分析工具。霍布斯(Thomas Hobbes, 1588–1679)的政治哲學則把邏輯理性作為探求理想政治模式的客觀方法。總而言之，整個早期社會科學理論都是建立在現代唯理性主義之上，追求邏輯上的一致及無誤的理論知識。這些社會科學理論的目的，是要在世界事物的內部運作，建立起一套不受時間、空間、處境、傳統及偏見影響下具普遍性和根源性的理論知識。因此，現代人相信只要人類依循理性方法尋求知識，並適當地應用在社會、政治及倫理生活上，人類歷史不會出現錯誤，反之理想社會即將到來。

現代理性主義是無懈可擊嗎？根據杜爾門(Stephen Toulmin)的說

法，現代理性主義與十六世紀文藝復興傳統的人文主義，其實是背道而馳的，甚至是把它扭曲了。他這樣寫道：

由1600年開始，大多數哲學家都投身於抽象、具普遍性的理論上，並揚棄那些具體的課題。哲學的風格出現了一個改變，由本來同等的關注局部、特定時空的實踐及具普遍性、超越時間的理論，轉為〔完全〕接受那些具普遍性、超越時間的理論，並在「哲學」所專事的範疇上給與它一個專有位置。<sup>11</sup>

杜爾門認為文藝復興傳統中的人文主義，沒有把人的理性與經驗這兩個重要部分二元化、對立及排斥。人的具體處境經驗與實際行為，都可以作為思想反省的豐富素材，並且使人類的理性思維變得更豐富和具體。對杜爾門來說，人文主義傳統所談的「理性」，不僅只是講求形式或邏輯上的一致性、貫切性和無誤，而且是為人類具體行為、經驗、感情、實際生活提供實踐性的思考和分析。因此，「理性」不會被困在那只會追求超越處境 (contextless)、超越時間 (timeless) 及普遍性 (universal) 的理論裏。<sup>12</sup> 進一步來說，人的理性如果能夠與實踐和處境生活結合起來，為人類的行為經驗提供反省方法的基礎，這樣，理性的思維活動，就不會只限於一種非常狹窄的形式或邏輯理性，而是一種具有多元性及實踐性的理性。

杜爾門比較文藝復興傳統的人文主義與啟蒙運動的理性主義後指出：正是後者把人類多元性的理性活動，約化成為一種純邏輯思維活動，以致理性活動脫離了人類實際經驗、感情、傳統及宗教，而成為一種抽象的推理遊戲；並且只是講求概念、論辯、絕對真理、普遍原則及理論。至於現代理性主義，則對理論知識背後的歷史、文化、處境或宗教等價值世界和假設，全部漠視不理。

### 宗教現象的含混性及詮釋性

究竟建立在批判現代理性主義之上，並以對談為模式的哲學詮釋學對宗教研究有什麼啟迪？

首先，我們要承認宗教現象本身是充滿含混性 (ambiguity) 的。我



們根本不可以完全依賴某一個科學定義或理論去概括複雜的宗教現象及本質。許多西方學者，例如：士萊爾馬赫、奧托、馬克思、田立克等都曾為宗教的本質下了一些富有啟發性的定義；但問題是這些定義仍然是從西方宗教傳統的角度出發，因此假如我們把這些定義普遍化，應用於非西方宗教傳統的話，便會產生一定的困難和偏差。

為什麼宗教不能被賦與一個具絕對、普遍性的定義？Langdon Gilkey 這樣說：

每一位宗教研究者清楚看到無限本身的辯證性，它能彰顯「絕對」與「相對」、超越時空的神秘與具處境性的意義……。要宣稱一種最終及固定的啟示就是藐視宗教所具的多元性及相對性。<sup>13</sup>

宗教現象所具的含混性及多元性乃是出於它本身在不同條件下，都可以為宗教信仰者產生各種各樣不同的意義和影響結果。特雷西用「世界秩序的鞏固」(world-sustaining)、「世界秩序的轉化」(world-transforming) 及「世界秩序的破壞」(world-destroying) 去描述在宗教世界所存在的含混性及可塑性的元素。他說：

對含混性的現象如宗教現象進行詮釋所要面對的危險是相當大的，因此大多數人不願意投身風險對宗教現象提供真正的詮釋是絕不為奇。畢竟宗教現象在我們的歷史中不單只具含混性，即鞏固世界秩序、轉化世界秩序及破壞世界秩序。<sup>14</sup>

事實上，正因為宗教對信仰者產生的影響後果是那麼巨大，統治者便經常需要注意及防範一些狂熱蓬勃的宗教運動。特雷西指出宗教既可以鞏固現存世界秩序，亦可以為世界秩序帶來新的轉化，或甚至作完全的破壞。因此宗教所具有的含混性，是它一方面可以成為政治制度和思想合理化的工具，服役於現世權力；但另一方面，宗教亦擁有力量去挑戰及改變現世社會的秩序與統治政權。為什麼呢？因為宗教信仰者的終極價值世界總是建基於一個「超自然的世界」，它是宗教信仰的立足點。因此，宗教的理想世界不屬於此世，而是在那彼岸、那上帝之國、或那天上神仙之府。反過來說，宗教徒卻時常以彼岸的

價值理想來批判現實不滿之處。我們相信宗教的烏托邦理想主義正解釋了為何經由宗教所引發出來的想像世界，能夠成為轉化和改造人類文化和社會的其中一種動力。

宗教現象不單是充滿含混性，並且還滿載非常複雜的歷史性。宗教作為一種人類文化現象，它從來不會見於一純粹的「宗教性」現象，而是在本身就已經結合了政治、經濟、倫理、心理或社會等元素。這些元素交織一起，將宗教現象具體地呈現在人類的真實歷史處境當中。既然宗教現象蘊含各種複雜的元素，宗教學者怎樣以宗教方法研究宗教現象呢？

格爾茲視宗教為一套文化符號系統，而他認為文化解釋的工作是需要加進解釋者自己的想像力(imagination)。所謂想像力是什麼意思呢？格爾茲很有意思的指出：「文化是一種自然事實」(culture as a natural fact)和「文化是一個理論領域」(culture as a theoretical entity)之間是有區別的。這個區別是相當重要的，因為文化解釋者(包括宗教研究者)應該清楚自己的工作不是要去「重現」事物原來的真象。相反，每一個解釋者都不能避免地通過他們的理論框架，去理解和再講述他們所觀察到的現象和資料，從而希望使自己和讀者對那研究的現象得到較完整和系統的掌握。不過，對格爾茲來說，任何研究結果仍只是一個解釋而已，它不是真象本身。格爾茲指出：

簡言之，人類學寫作本身就是解釋，此外還有第二層和第三層的解釋(根據定義，只有「本土人」才能做第一層次的解釋：這是他的文化)。由此看來，人類學著述是小說；說它們是小說，意思是說它們是「虛構的事情」、「製造出來的東西」——即「小說」的原義——並非說它們是假、不真實的或僅僅是個「想像」的思想實驗。<sup>15</sup>

藉著格爾茲指出「文化作出來的解釋」所蘊含的性質，我們可領會到「現象」與「給解釋出來的現象」是存有差別的。因此無論哪一門解釋的科學，它的研究方法都是從它的理論立場去嘗試掌握現象的特性，從而提出一些系統的解釋。

依此種方法進路，我們要問宗教學作為一門解釋宗教的科學，與

其他解釋科學在研究宗教現象上，究竟它本身擁有什麼獨特的視點和方法呢？宗教學作為一門對宗教現象解釋的詮釋學與哲學詮釋可以在哪個層面上進行對話呢？哲學詮釋學對宗教研究有什麼啟迪呢？

從方法論而言，宗教學首先必須講求嚴謹和深度的描述 (description) 及解釋 (explanation)。宗教學最終的目的是要能呈現及解釋宗教現象所蘊含的意義世界。因此宗教研究者不應停留在宗教現象表面上所呈現的信念，輕易地作出具意識形態的批判，或相信某些宗教現象是虛假的。宗教研究者必須揭示宗教在信仰者身上提供什麼樣整合的作用和價值意義。事實上，格爾茲就指出宗教具有以下整合功能：

宗教就是：(1) 一個象徵的體系；(2) 其目的是確立人類強而有力的、普遍的、恒久的情緒與動機；(3) 其建立方式是系統地解釋關於一般存在秩序的觀念；(4) 給與這些觀念披上實在性的外衣；(5) 使得這些情緒和動機彷彿具有獨特的真實性。<sup>16</sup>

在價值整合的功能層面而言，各種宗教基本上能為人類提供一種超越苦難的終極意義和動力。當人類處於無助的苦難境況，宗教最能發揮它的獨特整合作用，這是因為人類在苦難中是會如格爾茲所說：

〔當〕面對第二種經驗性挑戰，〔人類〕某一特定生活模式的意義有這樣的危險：它會陷入混亂，名稱缺乏所指事物，事物缺乏名稱。<sup>17</sup>

宗教研究者若能明白宗教在人類哪一個境況中能夠產生整合性存在意義，就會理解到為什麼揭示宗教所蘊含的意義是宗教學其中一個重要的任務。

## 哲學詮釋學與宗教學——真理的尋找

哲學詮釋學與宗教學其中一個共同的地方是，宗教學者許多時於揭示宗教現象如何為人類提供整合性的存在意義時，會無可避免地把這些意義扯上一些有關人類整體生命存在的「真理宣稱」（這「真理宣稱」有別於宗教信徒所堅持的「真理認信」[confessional truth]）。因為宗教

學者解釋宗教現象時，或會指出宗教對人生所發揮的實存性的意義，而不僅是流於功能上的解說；即宗教解釋的目的不會止於宗教在某時某地對某些人提供了什麼功能作用（不管是心理、文化、社會或經濟層面），還會希望可以通過研究宗教能為人類歷史的存在處境和問題給予具轉化性、啟發性的真理宣稱。

如果宗教解釋或宗教研究的目的還包含為人類整體生命作出關懷和揭示價值意義的話，那它豈不是成為一門有規範價值導向的學科，而不是一般具科學性的解釋的學科嗎？

逆轉上述的問題可以幫助我們尋求適切的答案。特雷西指出，對宗教研究者而言，宗教解釋的目的即使是還應該為整體人類生命提供真實、有價值的意義，他在研究上也不能忽視要遵守具嚴謹和理論性的分析和論證要求。值得一提是，特雷西認為無論宗教解釋是否能夠展示宗教現象背後的真實意義，在整個研究過程，宗教解釋必須借助其他社會科學所發展出來的各種方法、概念、理論和成果，以求達到對任何一種宗教現象的分析都是深入和系統的，能夠帶領讀者明白現象的內容。

哲學詮釋學對宗教研究有什麼啟迪？宗教研究者應該和哲學詮釋學者一樣同意伽達默爾所提出的，任何解釋或理解都包括「偏見」(prejudice) 和「應用」(application) 的成分。宗教研究其實也是一種詮釋活動的範例。當宗教研究者作為解釋者，於解釋宗教現象過程中，必然涉及本身所擁有的歷史經驗、價值取向、想像與希望。同時，宗教解釋的過程亦必然包括了解釋者和宗教現象二者的視域交往。因此，宗教解釋本身亦包括一種新的價值世界的可能構成和出現。

哲學詮釋學對「理解」與「詮釋」的本體性質所作的陳述，更加削弱了傳統社會科學理論在宗教研究方法上所佔的優越位置。哲學詮釋學的貢獻是打破了自然科學在人文學科的方法論上所加諸的權威。如果我們接受哲學詮釋學所強調的，客觀、中立的知識與理論是根本不存在、也不可能話，那麼不僅人文科學，甚至社會科學所發展的理論也是帶著價值取向的。<sup>18</sup> 這亦即是說任何學科對宗教現象所建構的理論都不可能不涉及解釋者的理論價值取向。既是這樣，宗教學者就更沒必要逃避把個人對人類整體生命和文化的關懷和問題帶進到宗教研

究的領域去。特雷西接受上述宗教詮釋學觀點，並說出宗教研究的任務：

然而，我相信對於這種猶豫的主要實質原因是，神學認知到不論宗教是甚麼，它不但只是一種文化觀點，與道德、藝術、科學、經濟及政治並肩而立……。然而，依宗教的自身的理解，宗教觀點所宣稱的不是「部分」，而是「整體」；若不意識到〔宗教觀點所揭示的〕真相是具整體性，我相信宗教便不能存在。<sup>19</sup>

### 哲學詮釋學與基督教神學研究

最後，本節將以哲學詮釋學對基督教神學方法的啟迪為例子，具體指出哲學詮釋學與宗教研究在方法上可有的影響關係。我會以特雷西為例子，說明他的基督教神學方法如何把伽達默爾和利科的哲學詮釋學，轉化成為他自己的神學方法。<sup>20</sup>

首先，特雷西肯定基督教神學的基本工作是宣稱基督教傳統在人類各個處境實況中的適切性。他一針見血地指出，神學的基本素材不能脫離兩者之間的相互對談，即是：基督宗教的聖典 (Christian texts) 和人類現代的經驗 (contemporary human experience)。上述兩者跟田立克所謂「信息」 (message) 和「處境」 (situation) 相似。特雷西認為田立克在神學方法上的最大貢獻，是強調「信息」和「處境」的對話。透過「關聯模式」 (correlation model)，田立克希望把基督教的信息照視人類存在的處境性問題。但另一方面，特雷西亦指出田立克的神學關聯模式有一定的限制和問題，因為它只是停留於由處境經驗而生的「問題」，以及由基督教傳統而來的「答案」之間進行單線性的對話。特雷西認為這是不足夠的。他對田立克的批評是：

事實上，田立克的方法不能為個體於探討「多個處境」及「一個信息」之間所產生多樣化的結果，提供一個具批判性的關聯。相反地，他的方法只肯定「一個處境」中所顯現出來的「多樣問題」與基督教「信息」所提供的「多樣答案」必須要有關聯。<sup>21</sup>

特雷西認為基督教神學不單要對人類身處的實況進行批判與反

省，而且要反思本身的傳統也不能視為必然可以對人類真實的處境問題提供普遍性的真理答案。因此，特雷西提出「相互批判性的關聯法」(mutually critical correlation method)。此法與田立克的神學關聯模式有所不同。對特雷西來說，基督教的傳統也是需要接受現代人的懷疑和批評，並且更要將之與其他宗教、哲學、倫理等答案互相較量。依此，神學家就不能首先假設基督教傳統的信息必然是眾多答案中最好的一個，並且不容許把其聖典置於一特殊超然及放諸四海皆準的優越地位。反之，它只是人類眾多宗教和文化中的一個神學回應。

特雷西的基督教神學方法具有以下哲學詮釋學的特點。首先，屬於自身擁有的傳統，特雷西對基督教傳統和聖典是非常尊重的，並相信可以對現代人處境的問題提供具啟示性的答案。從哲學詮釋學來說，這種神學立場是可以接受的。然而，更加重要的是，依特雷西的神學方法來看(對哲學詮釋學亦然)，任何基督宗教傳統裏的象徵和聖典都必須經過詮釋和理解的過程，才能使現代人明白和接受它的適切意義。因此，毫無疑問，解釋基督教經典的意義使到現代人理解及接受屬於一項詮釋的工作。任何有關人類處境問題的答案都應該經過詮釋的循環過程而產生，而不存在於詮釋過程以外的絕對、普遍答案。特雷西說：「神學家因此與其他理解者在詮釋位置上沒有任何差別。」<sup>22</sup>

特雷西對基督教傳統和經典的詮釋方法，基本上接受了伽達默爾的哲學詮釋學對「傳統」和「文本」所提出的詮釋方法。因此，神學家作為詮釋者在詮釋中亦必然將其「前理解結構」，即包括詮釋者所身處的歷史時空、個人經驗、對文本內容的期望等等帶入詮釋過程。在詮釋過程中，詮釋者跟文本進行對談。這種對談乃發生於一種所謂「交復往返」的循環狀態。正是這種「交復往返」的過程，令詮釋者的偏見不致壟斷整個詮釋過程和結果。依此詮釋循環的要求，神學家須要接受自己對基督教傳統的偏見也可以被改變的可能性。神學詮釋工作的結果，是要達到伽達默爾所說的「視域水平的融合」，以至最後在神學家的反思出現對人類處境經驗有啟示性的真理彰顯。特雷西以伽達默爾所說的「視域的融合」的詮釋狀態來建立他提出的神學對談模式(conversation model)：

我們與人交談，我們也可以與文本交談。如果我們善於閱讀，我們就是在與那一文本進行交談。沒有人能夠僅僅是文本的消極被動的接受者。我們質詢、追問、交談。正像根本沒有純粹自主的文本一樣，也不存在純粹消極被動的讀者。存在的僅只是那被稱為對話的相互作用。<sup>23</sup>

特雷西對基督教聖典所建立的對談模式不僅借用了伽達默爾的哲學詮釋學，他還加進了利科的文本詮釋方法。特雷西融合兩者的詮釋方法來建構他的批判性神學關聯法的兩個判準——「適當性標準」和「恰當性標準」。

首先，特雷西的神學方法受利科的文本詮釋方法的影響，特別重視「懷疑的詮釋學」，以及相關的文學批判理論和結構主義等分析方法。這部分的方法論為特雷西的神學方法在詮釋過程和結果中，提供了一個「適當性標準」(criteria of adequacy)。這個「適當性標準」的作用是要為神學詮釋工作設下一個「客觀」的準則。對特雷西來說，神學詮釋必須通過這個標準的考驗，因此他說：

要對彰顯的意義的知性宣稱作一形而上的探究：究竟這些意義是否具有內在的一致性以及是否也適切於我們當代的其他經驗呢？<sup>24</sup>

換言之，「適當性標準」正是要求神學詮釋工作者在跟基督教傳統和經典交談時，所揭示出來對人類存有處境具揭示性的真理，同樣需要接受一種「客觀」的檢視和測定。神學詮釋仍然需要訴諸一種論證的程序，因此神學家不能宣稱任何基督教信仰者所提出的意義答案都是真實和有意義的。從利科的詮釋理論而言，基督教傳統通過文本形式留存下來的經典作品，使我們作為詮釋者更需要方法去分析和解讀。特雷西說：

解釋文本的「表層意思」(sense) 包含了什麼意思呢？文本的表層意思或(深層)意義是一些理想的東西，是具意向的。既然意義是理想的東西，它就必然是內在的；因此字詞不是指向語言世

界之外的實體，而是指向其他字詞。文本的內在意思只能經由語言學及文學批評等平常方法來決定的。<sup>25</sup>

舉一個例子，特雷西同意任何聖經解釋都須要加進聖經歷史學者一直強調的「歷史批判方法」，而此方法的目的是希望重建聖經歷史世界裏的生活場境 (*Sitz-im-Leben*)。特雷西把聖經歷史批判方法置於詮釋過程中的「解釋」(explanation) 部分。<sup>26</sup> 他說：

因此，詮釋學堅持歷史批判法對任何具歷史意識的詮釋是重要的。詮釋學也堅持若詮釋不使用此方法，它尚未完成其職務。<sup>27</sup>

不過，對特雷西來說，解釋的工作不能獨立於理解 (interpretation) 以外，同時也不能壟斷整個詮釋過程。換句話說，詮釋不能停留於解釋的部分，而是必須伸延至伽達默爾所說的視域融合的階段及結果，這樣才算完成整個神學詮釋的循環。因此，特雷西說：

但仍有一問題：究竟以語言學、結構主義或文學批評來解釋文本的表層的意思，是否真的能決定文本的整體神學意義？<sup>28</sup>

特雷西認為神學詮釋在達到哲學詮釋學所形容的視域融合後展現新的意義世界時，判斷的標準就不再限於「適當性標準」。特雷西提出第二個評核標準——「恰當性標準」(the “criteria of appropriateness”)。這個「恰當性標準」的目的，是希望把神學詮釋有別於在人文哲學和一般的宗教研究，以令它能關心到基督教信仰者的群體的需要。在這種群體關懷下，神學詮釋的目的就「有別於一個全然世俗性的詮釋，後者撇開(基督教)文本的宗教關懷來研究其文學質素」。神學詮釋進一步建立在利科所提出的「意義重建的詮釋」之上。神學上的重建的詮釋不只是將基督教文本當作宗教文本，更是當作一聖典。特雷西說：

在此，一個神學家應該明白到他/她的方向，不是純粹詮釋聖經中的「宗教」內容，而是其「聖典」內容——這些內容被(基督教)群體選作為是對耶穌基督此啟示事件具權威性的(不是獨裁的)



見證。這麼，對聖典作清晰的神學詮釋猶如聖典是為教會群體而設就能展開了。<sup>29</sup>

特雷西加進「恰當性標準」的用意，是希望對當代的神學詮釋提出一點方法上的補充。他的批判性關聯方法，一方面要求基督教的信息要與現代人類的經驗和知識對話，但另一方面，他的「恰當性標準」亦要求神學詮釋不單符合現代人的處境經驗，同時又要與過去的基督教群體的見證（包括聖典）作對談，從而讓歷代信徒所見證的「基督事件」（Christ event）得以延續下去。

總的來說，特雷西的希望乃是要建立一個具批判性的神學詮釋方法，使現代基督宗教的神學詮釋，既符合（後）現代人的經驗和知識，又能接受過往基督教群體所作的見證的檢驗。

## 註釋

1. Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia, 1983).
2. 同上註, pp. 6–7.
3. 同上註, p. 17.
4. 同上註, p. 148.
5. Edward Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (London: Penguin, 1991) and *Culture and Imperialism* (London: Chatto & Windus, 1993) 對西方的文化中心論作了影響很大的批判。
6. Fabian, 見註1, p. 162.
7. David Tracy, *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1994), p. 4.
8. 同上註, p. 8.
9. James A. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society* (London: Unwin Hyman, 1989), pp. 18–41.
10. *Encyclopedia of Religion*, Vol. 13 (New York: Macmillan Publishing Company), pp. 159–165.
11. Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York: The Free Press, 1990), p. 24.

12. 同上註, p. 21.
13. 見Tracy, 見註7, p. 48引用Langdon Gilkey這句說話。
14. David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (London: SCM Press, 1981), p. 156.
15. Clifford Geertz 著、納日碧力戈等譯:《文化的解釋》(上海:上海人民出版社, 1999), 頁17-18。
16. 同上註, 頁105。
17. 同上註, 頁118。
18. 參本書第四章有關「詮釋社會科學」的方法立場。
19. Tracy, 見註14, p. 159.
20. 特雷西幾本神學名著包括有: *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* Minneapolis, Minnesota: The Winston Seabury, 1975); *The Analogical Imagination* (New York: Crossroad, 1981); *Plurality and Ambiguity* (New York: Harper & Row, 1987); *On Naming the Present* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1994).
21. Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, p. 46.
22. 英文原文是: "Theologians therefore are in no different hermeneutical position than other interpreters." 見Robert Grant and David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), p. 173.
23. 同上註, p. 173.
24. 同上註, p. 175.
25. Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, 見註20, p. 43.
26. 特雷西對解釋 (explanation) 和理解 (understanding) 的神學使用, 基本上接受利科的文本詮釋學理論, 參本書第三章對利科詮釋學的解說。
27. Grant and Tracy, 見註22, p. 100.
28. Tracy, 見註25, p. 72.
29. Grant and Tracy, 見註22, pp. 182-183.





# 宗教多元化與後現代文化的 共同價值取向

### 宗教與詮釋的信仰群體

從宗教學<sup>1</sup>者的立場來說，要了解「宗教」這一人類古往今來的靈性活動與現象，首要的方法是不站在任何神學立場去接受歷史的宗教源於某一特定超越意志的特殊啟示。倘若啟示是構成宗教信仰者認信的重要內容，宗教研究者會把它當作一種象徵語言，去描述宗教信仰者所體驗到的從「凡俗」到「神聖」的經驗。<sup>2</sup>當然，這樣說的目的並不是要辯證究竟超越經驗或神聖啟示是否屬「真實」的問題，而是強調宗教是本源於人類個體和群體與「神靈」相遇的一種靈性活動以及對這經驗再創造的想像。

宗教與其他文化範疇不同的地方是，人懂得以這種特別的象徵語言，包括：敘事 (narrative)、神話 (myth)、象徵 (symbol)、詩歌 (hymn)、儀式 (ritual)，去再次描述那「震動人心」的與神靈相遇的經驗。<sup>3</sup>換句話說，任何宗教經驗的理解，不應脫離個人和群體的具體歷史處境、特定的語言系統、個殊的文化背景，而只從超越意志的特殊啟示來了解。所以，客觀上，一種能夠放之於五湖四海、各族各民皆可共同接受的普遍性宗教論述應是不可能存在的。簡單地說，宗教學者既一方面不能接受把宗教經驗約化為一種純粹的歷史社會現象，而取消宗教經驗裏的超越部分；但是，另一方面，宗教的超越性也必是與其個殊的信仰群體的歷史處境和語境密切聯繫一起，不能分離。這樣，兩者就構成一種緊密的辯證關係。從伊利亞德的宗教現象學來

說，即是：神聖的表現不能離開歷史生活而揭示出來，相反，它只能在後者裏揭示它的超越性。<sup>4</sup>

以下再說宗教的象徵及其構築的意義世界。伯格的《神聖帷幕》(Sacred Canopy) 及格爾茲的《文化的解釋》(The Interpretation of Culture) 對此已說得很清楚。例如，他們都強調人的本質是開始於一種「尚待完成」(unfinished) 的狀態；人在其成長的過程上經常需要為自己建立一種對其自身存在有意義和具穩定性的世界觀和宇宙觀。<sup>5</sup> 這種有結構性的價值系統通常是由社會文化和傳統傳遞過來。從人類過去的歷史經驗來看，宗教的獨特價值正是可以為人類提供更其宇宙規模的整合意義。不僅如此，宗教亦能為其信仰群體解釋其經驗世界的發生及提供其對未來世界命運的希望。當然，一個特定系統的意義世界之建立，也必須依賴其詮釋群體的個殊歷史經驗及象徵語言呈現出來；結果，當某一信仰群體對其宗教經驗再描述並詮釋的時候，任何描述和詮釋就只是代表一種屬於他們有豐富意義而又具創造力的想像世界。

宗教的意義世界既然必須透過人自身的歷史經驗和語境去塑造、描述及再詮釋，那麼「宗教多元化」就必然是人類文化的事實。各種宗教世界的形成與出現正是代表不同群體在不同歷史、文化、和社會的語境下，藉著自己群體的共同語言與象徵，去對自身關懷的終極問題尋求答案。並且，許多時候某種宗教傳統所詮釋出來的意義世界雖然是從繼承過去已有的傳統開始，但又由於有新的歷史、社會與文化情勢甚或危機，故此，信仰群體須要對舊有傳統有所改造、批評和揚棄，結果就出現新的詮釋與新的意義構造。這「新」的意義世界對其詮釋的信仰群體來說，必是真的，是重要的，是有意義的，是要被紀念的，和要繼續保存及傳遞下去的。當然，這個詮釋過程的結果，正如韋伯所言，會在某特定歷史處境下出現宗教制度、信條、權威、教團組織等社會現象。<sup>6</sup> 但是，更重要的一點是，倘若宗教的意義世界必內含其歷史、文化和語境的「限制」(或如伽達默爾所言的「視域」(horizons)，<sup>7</sup> 則許多時候某一詮釋的信仰群體所接受的宗教意義世界，就不必然會為在另一語境和文化生活的群體所接受和認同，前者的信仰系統更不容易成為別的信仰群體自身身分與世界觀的典範。縱

使某一宗教以普遍、必然和超越性的語言去傳遞它們以為最重要和最真實的宗教信仰，但結果也不必然會為其他另一詮釋的信仰群體接受。

當然，不同宗教之間的互相吸收、互相轉化在過去文化歷史上是可能的，或者個人從某一宗教世界轉到另一宗教傳統也是經常出現的現象。但是，我要強調的是，「宗教皈依」(religious conversion)，不論是個人或群體，乃是非常複雜而又屬多層意義性的過程，不可能僅僅出於宗教之間的義理判別——那個是高等的，那是較真實的，或是那是更靠近「真理」。事實上，就以基督教為例，西方基督教會過去幾百年在非基督教世界的差傳運動(evangelical movement)的教訓，就是認識到其他文化宗教不會因為具排他性的基督教一神主義的傳入，而消失或息微。若西方基督教宣教運動最終希望完全地把佛教徒、道教徒、儒教徒、伊斯蘭教徒、印度教徒轉化為基督教徒，這只是一廂情願、排他性和一己狹隘的想法，同時也反映出西方傳教士對宗教作為人類複雜文化現象的片面了解。

反之，從保持宗教多元化的創造性而言，許多對人類歷史文化具深遠影響的宗教運動，往往是在多元文化的宗教環境和互相碰撞的背景塑造其自我的獨特信仰系統。進一步來說，若果信仰群體能處身在富有創造性的多元化宗教環境，其對自身、社群、宇宙等的終極問題會更容易有新的洞見與探索。以初期基督教運動為例，正是猶太教與古希臘哲學思想為它提供了豐富的文化資源，方使其在吸收、消化過程中形成自己的基督宗教傳統。從古代中國宗教歷史來說，多元化的宗教情況不單是事實，也構成中國傳統文化的活力。例如，早期道教運動在後漢末時期形成，就不是在歷史真空下出現，它是在先秦道家、漢代儒家經學和讖緯、地方神仙祭祀傳統和剛傳入的漢化佛教之間的互相批判與吸收過程中形成它獨特的道教信仰世界。同樣，中國佛教也是在多元化的中國宗教環境下得到滋潤與被改造。若不是經過儒、道二教對印度佛教的批判、中國佛學者的再造，以及中國佛教的民間化，印度佛教不容易在中國文化土壤生根起來。反之亦然，正如梁啟超在印度哲學思想家泰戈兒第一次到中國訪問時所講過，中國宗教文化也是在經過印度佛教的影響後，才得到更新的改造和擴大。尤其是對古代中國人的宗教想像世界而言，經過佛教地獄觀的影響

後，其對整個死後世界的想像和希望，完全被改變過來。因此，純粹從過去宗教歷史發展來說，宗教多元化的正面結果，正是給予人類靈性世界的不斷挑戰、擴大與成長。

## 宗教多元化的後現代性的再思

以上是從宗教本質上的多元化語境及其在歷史文化的例子而論述宗教多元化現象。現在我們進一步要問，在我們廿一世紀的社會文化語境下，宗教多元化除了指示不同宗教存在的客觀事實以及表達一種融和、對談的理想外，它還承載著什麼屬於我們在這特定的歷史語境下的關懷、問題、危機和文化意識的轉變？關於這一點我們需要把「宗教多元文化」這現象放置於較廣闊的文化層次去理解，例如從其與「後現代文化」思想之聯繫，看看兩者之間反映著什麼近似的當代文化價值、假設與關心。換句話說，若果宗教多元化與後現代文化乃是代表這個時代的知識分子對現代個人和社會如何再尋覓其歷史存在真實意義的探索和反思，則上述兩種文化論述其實也同時表達了現有社會文化的實際問題與困境。<sup>8</sup>

首先，所謂「後現代性」(postmodernity) 乃是從歷史時序的角度來說，陳述一個跟隨「現代性」(modernity) 以後的階段。「後現代主義」(postmodernism) 乃是指在西方知識界為著抗衡現代主義所假設和追尋的知識、文化價值及社會目標而引發的文化運動與理論建構。而「後現代理論」(post-modern theory) 就是代表這些理論建構的內容(包括歷史學、社會科學、宗教學、神學等範疇)，包括為找出在後現代之歷史處境下有關個體和社群的新的自我理解，對客觀知識和邏輯實證理性的批判，以及提出新的「理解」模式。<sup>9</sup>

當然，從現象與經驗的實況來看，我們不容易在周遭的社會或政治層面定位「後現代」的歷史事件和發生。例如，所謂後工業社會下的高速資訊、電腦科技、多元化的政治文化等等，都不能截然地確定為「後現代」社會文化的具體表現，有時亦可視為現代化的繼續發展。因此，本章不打算從具體的社會分析說明什麼是「後現代化」，而只擬從文化理論層面解釋什麼是「後現代主義理論」。<sup>10</sup>

首先，後現代性理論本身不存在一致或統一的理論架構和立場。從籠統的負面角度而言，所有追求「根本性」(foundational)、「統一性」(unified)、「普遍性」(universal)或「全體性」(totalizing)的知識系統(無論對歷史、社會和文化的分析)的企圖，都算是與「後現代性理論」背道而馳。<sup>11</sup>因此，後現代主義理論的基本精神，就是要批判西方從啟蒙運動以來所假設及追求的自主和普遍的理性，以及建基在其上的所謂客觀、普遍和整體性的知識系統。<sup>12</sup>換句話說，後現代主義乃是以批判西方啟蒙主義之現代理性為其核心點，甚至就是否定後者的如下觀點：相信在客觀理性基礎上可以找到普遍的知識真理或人類歷史社會發展的普遍規律。<sup>13</sup>

過去主流的西方哲學知識論與社會科學理論都相信：只要能找到基本的理性規律，並按此規律而行，則歷史和社會進步便是可見的遠象。然而，經過後現代主義的批判，過去那些所謂「宏偉的理論」(grand-theories或grand-meta-narratives)已經失去它們的權威性和說服力。正如李歐塔(Jean-Francois Lyotard)在他的*The Postmodern Condition*所稱，那些過去了的宏偉的理論之失去其權威和可信性，反映我們對那些全體性的社會理論和放諸四海皆準的知識系統產生了懷疑和不信任。<sup>14</sup>

反之，李歐塔強調現在的文化方向，乃是要從宏偉的敘事過渡到以局部敘事(local narratives)為我們的知識方向；在取代客觀理性的主體之餘，要強調任何「主體性」的建立是在歷史、語言和社會網絡底下織成，因此根本不存在能夠超越社會、歷史視界的理性主體。這樣，後現代主義就不能接受我們可以憑著主體理性而建立一些普遍、絕對的歷史知識定律。用宗教語言說，就是說再沒有絕對的「上帝的視點」("God eye point of view")。那麼在反對「全體的視點」之餘，後現代主義理論所走的方向就是要強調「差異」(difference)、「眾多」(multiplicity)、「部分」(particularity)、「不穩定」(indeterminence)等概念。

正如特雷西對後現代主義理論的描述，這些主張都是代表後者對「現代主義」的解構和抗衡，對過去了的現代主義所投射的假象進行抗衡，對主體意識之能超越歷史、語言場境之假設提出抗衡。<sup>15</sup>從正面



意義的角度而言，後現代主義的文化解構與抗衡使我們認識到過去西方宏偉理論的虛假性，所謂全體的觀點只是建立在不可能的客觀理性假設之上。若果能夠撇開這種現代性知識的假象，就正如米歇·傅柯(Michel Foucault)所給與我們清楚地看到的，「知識理論」乃是有其特定的歷史性，本身裝載了並傳遞著一些規範性的價值，及蘊含著約束性權力的分佈與滲透。<sup>16</sup> 因此，歷史、社會和文化的知識理論根本就不可能是源於客觀和中立的理性思考的結果，知識起源本身與權力網絡之間有著密切而不可分割的關係。

總括以上我們對後現代主義理論所提出的概括觀點，它主要的訊息是：指出我們主體的存在及對之的界定，不可能脫離存在之語言、歷史、傳統、文化、社會、權力等等網絡的組成；若果希冀「我」可以從客觀的主體理性出發而建立對自我、社會、歷史等統一和全體的知識規律，這只是過去西方現代主義的幻想而已。若果過去西方現代文明乃是從後者的假設而被塑造出來，那麼我們從歷史教訓與反省中，可總結地看到它在過去數百年的人類文化歷史中所給予西方和非西方文化的壓迫。

以下我們回頭看看宗教多元化理論與後現代思潮之關係。「宗教多元化」，正如我們已分析過，若果從歷史現象來看，一定不僅發生在我們當代的文化和宗教環境；從來人類的宗教文化就是多元性，這是不需解釋或證明的現象。因此，例如一些基督教神學家再論述宗教多元化的時候，就不只是從文化客觀表現的多元性來看，而是進一步把「宗教多元化」提升至一種「指示性」的水平(prescriptive level)，用其代表一種特別的「立場」和「價值」。他們關心的，是如何在比較與聯繫各種不同宗教世界觀的前題下提出「適切性」的基督教宗教觀。

首先，若果作為一種宗教比較的方法立場，宗教多元化論乃是相對於宗教排他主義和宗教包容主義。宗教排他主義堅持：只有一個宗教才是真理，其他宗教是有問題的、不純淨的；錯誤的宗教信仰者要改變，轉而接受另一和唯一的真理。至於包容性的宗教觀則相信：雖然真理只有一個，但是其他宗教系統也可能在其部分教義裏包括真理的部分。這種包容性的模式，一般以神學家拉芮(Karl Rahner, 1904–1984)所講的「匿名的基督徒」(anonymous christians)為代表。<sup>17</sup>

根據拉芮所說，雖然其他宗教沒有基督的真理表達，但是在它們裏面也可能有經驗著基督拯救的元素，雖然這種元素是不完全的。在他的 *Theological Investigations* 的第十六冊，即是 *Anonymous and Explicit Faith* 裏，拉芮提出「匿名的基督徒」的觀念，希望用此來調和基督教與其他宗教的關係。一方面，他仍然堅持基督教作為上帝對人類拯救的中心和完全的表達。另一方面，他同時接受上帝的救恩也可以在其他非基督教的宗教裏找尋得到，並以為其他宗教信仰者在其他宗教也會得到拯救。不過，對於後者的結果，拉芮解釋為只屬於一種匿名的基督教救恩的結果，那些在其他宗教找到拯救的人只可被當作「匿名的基督徒」。從積極的意義來看，拉芮的立場代表基督教神學對其他宗教的逐漸包容、尊重、忍耐的態度，並重新重視基督宗教與非基督宗教都會擁有那普遍性的上帝救恩。當然，從非基督宗教徒來看，拉芮的立場仍是以基督教為本位中心，用基督教的中心敘事去聯繫其他宗教文化，而沒有重視各個宗教之差別與不同，或者說，沒有進一步接受和承認各個宗教都有其各自獨特的宇宙觀、世界觀和人生觀，以致根本不可能把它們排置在基督教的上帝觀裏面。

「宗教多元化」的文化價值是怎樣的呢？「宗教多元化」與「後現代主義理論」二者在文化觀上存有什麼共同的特徵呢？

雖然「宗教多元化」與「後現代主義理論」二者不必然有因果關係，但是本文要論述的是二者同樣表達我們這時代的文化思想和價值轉向。正如我剛才所講後現代主義的文化觀一樣，「宗教多元化觀」同樣放棄所謂「全體」、「統一」、「絕對」的全視文化觀。沒有一個宗教包含全部真理的臨現，也沒有一種放置於所有人類經驗皆準的共同宗教啟示和真理。即是說，某一個宗教傳統的存在與表達之具適切性，並不建立在什麼絕對、普遍或超越的神聖啟示和標準之上。就這點而言，正如當代美國神學家哥夫曼 (Gordan Kaufman) 所承認，每一個宗教傳統與價值系統都是孕育自不同的信仰群體，各按其不同的歷史、文化、語言處境而建構其群體對理想價值生命的取向與想像。因此，對他來說，任何以認信形式表達的神學宣稱只是代表「個殊」(particular) 及屬於「我們」(our) 的生命價值和選擇取向而已。<sup>18</sup>

這種「宗教多元化」的宗教觀的基本前設與「後現代化主義理論」接

軌的地方，就是把人類的知識和思想的理解規限在其身處的個殊文化、語言和歷史網絡，而放棄追求超越而又普遍性的真理及其可能性。

多元化宗教觀的極端表達或會流於「宗教的相對主義」(religious relativism)。在後現代主義理論裏，相對主義、無政府主義同樣也是其極端的表現。極端的宗教多元主義排除了對存有作出詮釋的不同系統之間進行比較的可能性。用象徵語言說，宗教的相對主義就是堅持每一個通向神聖世界的門匙不單是不同，更且，由不同的門匙所引入的生命價值系統都是不相同的，不能假設「殊途同歸」。根據Mark Heim徹底式的宗教多元化觀，宗教之間的對話就只能是各自釐清在各宗教之間根本差異的地方，以致讓不同的信仰傳統跟隨者明白他們彼此是各自追求不同的東西，而不是在不同的路途上朝著共同的目的地邁進。<sup>19</sup>

當然，在提倡「宗教多元化」的學者當中，也不是完全站在相對主義的立場。同樣，在後現代主義的各種理論中，也不是完全否定「歷史主體」這一存在的「客觀性」(雖然是否定了一種超然的理性主體的假設)。以「宗教多元化」的論述為出發點，希克(John Hick)就提出「神論中心的多元主義」(theo-centric pluralism)。希克的出發點是不以「基督」(Christ)為宗教比較的中心，而是以「上帝」(God)為中心。他批評拉芮「匿名的基督徒」的看法，以為這種觀點只是一種基督教的自我心理補償而已。希克認為每一個宗教的共同地方乃是為他們的信徒提供一種拯救的途徑，即是從一種自我不滿的狀態中獲得一種與上帝親遇的神秘經驗。而「上帝」在不同宗教中有不同的具體表達，可以包括耶和華(Yahweh)、濕婆(Siva)、威師奴(Visnu)、亞拉(Allah)、耶穌基督的父神(God the Father of Jesus Christ)、道(the Tao)、佛陀(Buddha)等等。儘管有不同的具體表達，但用希克的說話，不同的宗教經驗和思想都是承載著“different awareness of the One Ultimate reality”。希克以「神論為中心」的進路不致陷入相對主義的原因，是他放棄從本體論來判別各種宗教的真理宣稱，而只是堅持宗教在人類倫理道德生活上的共同積極作用。按此宗教倫理的要求，希克其實還保留對道德是非判斷的需要與要求。

總結這部分就「後現代主義理論」與「宗教多元化論」之間文化價值近似性的討論，雖然本文強調二者沒有因果關係，但是，若從神學反省的角度去理解宗教多元化的哲學思想，我們以為後者也包含著後現代主義理論對過去西方現代文化緊抱著追求「絕對」概念的批判。宗教真理不再建立在一些普遍和超越的啟示原則之上，而是人類在歷史掙扎經驗的個殊反省、總結與想像；過去以為存在的客觀理性也失去它的普遍性。宗教多元化論強調「差異」和「個殊」的宗教觀；而後現代主義理論也強調「部分」和「局部」的歷史和敘事。結論是兩者都是放棄了追求或堅持「自以為是」或「自以為中心」的全體性知識和價值系統。

### 後現代主義與特雷西的後現代基督教神學

當「宗教多元化」與「後現代主義」等理論同時在批判從十七世紀啟蒙運動以來的科學主義、理性主義、邏輯實證主義、歷史主義等西方現代性的思維時，當代西方基督教神學怎樣詮釋、反思現代主義消逝後的西方社會文化出路？

芝加哥大學神學院當代神學教授特雷西可說在神學方法上代表了現今西方神學工作者最有系統地和最積極而認真地探索「宗教多元化」與「後現代主義」對現代性批判的成果。他並且嘗試把這些文化討論融入其對「後現代神學」再建構的學術工作上。

特雷西的神學方法是以「上帝啟示的事實」與人類在歷史處境裏的經驗和反省之間的「關聯」為其基本的特色。<sup>20</sup> 其中為人熟悉的是他宣稱其神學關聯法與田立克的不同之處。根據特雷西的說法，田立克的神學方法是尋求基督真理如何回答人類處境的問題。<sup>21</sup> 而特雷西的「修正模式」(revisionist model) 則保留二者都同時具有對存在處境問題提供答案的可能，但亦要求對二者作批判性的詮釋。特雷西的修正關聯方法就是要認真考慮(同時批判)各種有關人類文化經驗反省過程上的建議和總結，並接受它們與基督真理可作互相的啟發與對談。

正因為特雷西的神學關聯方法同時重視人類處境經驗中的問題及非基督教的答案建議，因此，在眾多當代神學著作中，他的神學素材與思考更是有意識地與後現代主義理論進行對談。他的神學著作亦兼

及宗教多元化論與宗教對話。<sup>22</sup> 在他的著作中，尤顯得他的神學視野是站在「後」現代的西方文化位置之觀點，是他認同西方現代科學與理性主義的末路，以為過去的歷史進步主義、邏輯實證主義、西方文化中心論、全體客觀的知識論等等文化神話已完結。特雷西主張當代歐美社會文化的危機正是因為科學主義與工具理性的極端泛濫所致。<sup>23</sup> 不僅如此，對特雷西來說，現代神學亦是被綑綁在追求那些無可辯駁的形而上論證及「正確」客觀的神學方法之上，甚至不自覺地把「上帝啟示的實在」平面化為只是有關上帝的本質 (essence)、存在 (existence)、及屬性 (attribute) 等理性主義框框下的論證。<sup>24</sup>

現代自主和理性的自我觀的失落和後現代文化意識的湧現都構成特雷西的神學方法和議題的前設。<sup>25</sup> 伽達默爾的哲學詮釋學，包括對啟蒙傳統的理性主義本身所嚮往的理性自我、客觀無偏見的理解、以及它的反偏見的偏見等的批判，都構成特雷西的後現代神學的基本假設。「後現代的自我」(postmodern self) 必然是在學習與多元的「他者」(the others) 與「差異者」(the differences) 的不斷理解和對話過程中而實現其具道德責任性的自我。<sup>26</sup> 例如與經典作交談式的理解，便是特雷西經常引用的典範。經典的「開顯與隱藏」(disclosure-concealment) 的意義世界跟讀者的「我」像在遊戲關係中互相交織而成另一有啟發性、新領域的意義世界和自我身分。<sup>27</sup>

眾所周知，對基督徒群體而言，記載在早期福音書內的耶穌基督生平敘事，即是構成其獨特的群體身分的基礎，並屬於他們的神聖經典。特雷西的後現代神學的其中訊息就是要求讓上帝的實在，即是上帝的愛，重新藉著耶穌基督的敘事「侵越」那以理性的 logos 為中心的現代神觀思想。若果「現代神學」(modern theo-logy) 把上帝 (theos) 牢綁在現代理性的 logos 底下，以致有關上帝的問題僅是關於祂的存在、本質、屬性等問題，對特雷西來說，後現代神學無論願意或不願意都必須被迫撤離現代理性所關心的“ism”的控制，而讓上帝成為祂自己 (“to let God be God”)。<sup>28</sup> 福音書聖典所記載的耶穌基督生平敘事尤其重要的原因，就是因為透過它有關耶穌基督的人格、事蹟、十字架上死和復活的敘事記載，上帝的愛就被揭示出來。<sup>29</sup> 正如特雷西在為馬利安 (Jean-Luc Marion) 的有關後現代主義神學的著作 *God Without*

*Being*之前言所說：「後現代的神學正是試圖在過去屬於『存有』(*Sein*)的水平線以外，即是在祂以*Agape*樣式的自我啟示裏，重新描述上帝的實在。」<sup>30</sup>

雖然特雷西要求後現代神學重新以福音聖典中的耶穌基督敘事為中心，讓上帝愛的實在重回到神學議題的中心，<sup>31</sup>但是，他對福音書作為聖典的詮釋與Hans Frei所提倡的「敘事神學」(*narrative theology*)又不盡相同，<sup>32</sup>這更反倒見特雷西自己受後現代主義思潮的影響。敘事神學的出發點同樣在批判現代工具理性的問題，後者使現代人不僅忘記自己過去群體性的傳統與身分，並且更使自我陷入意義貧乏的世界。因此，對敘事神學家來說，往後重尋那被啟蒙主義的偏見所遺忘了的新約聖經的耶穌基督的敘事，正是能夠提供「後」現代人重覓其價值身分的出路。

特雷西不完全認同敘事神學的理由，並不是不相信經典之能夠為「後」現代人和社群提供價值意義與身分，而是還要多一點保留由閱讀者對經典進行詮釋的重要性和需要性。亮無疑問，對他(哲學詮釋學理論者亦然)來說，閱讀者或理解者的「主體性」在後現代主義理論的批判前題下，已經不存有其為「自主」、「超越」之理性自我的假象。<sup>33</sup>「理解」必然發生在歷史性的「自我」與「他者」(例如：經典、歷史、文化、傳統等)之間不斷反覆往來的對談與對答之中。理解者的問題和掙扎被經典開敞性的意義世界所照悟，但同時，經典的詮釋意義也在前者的參與下開拓其不斷延展的意義世界。

特雷西與敘事神學最大不同之處，是他仍然強調閱讀者在每一經典理解之過程不能放棄「懷疑的精神」。正如他常常指出，傳統、經典及閱讀都不會發生在無知的狀況。<sup>34</sup>因此，他這樣說：「如果我們面臨的是系統性的扭曲，那就需要呼喚另一種思想策略了。我們把這種思想策略稱為『懷疑的詮釋學』。」<sup>35</sup>

就福音書有關耶穌基督生平與復活的敘事為例而闡釋上述所言的「懷疑的詮釋學」，特雷西及其後現代神學經常堅持上帝的愛和啟示乃是具體表現在十字架上對「錯誤」與「虛偽」的抗議和否定，以及對那些被遺忘者、邊緣者、受苦者給與希望。<sup>36</sup>因此，若果片面地把福音聖典與基督教傳統看成為一種對後現代群體的指導權威，象徵「上帝實

在」在地上的勝利，那就忘記上帝在隱與顯中對勝利主義式的權威的否定，而且這亦是重複過去西方基督教自我中心主義的弊病。

因此，當後現代神學回應現代理性主義的主體已死的同時，特雷西不單強調「關聯」、「對話」、「理解」等方法讓上帝的愛藉著福音聖典的閱讀與詮釋而重新成為神學議題的中心，更不可分割的是，在讓上帝的實在從現代理性主義的控制中釋放的同時，特雷西還要求後現代神學理論所應有的對權力抗衡和批判的論述，這亦是構成其「後」現代神學的重要元素。

## 註釋

1. 從廣義來說，「宗教學」是指在方法上從神學釋放出來的一門獨立的宗教研究科學（德文是*Religionswissenschaft*）。關於這個學科的歷史發展，詳見本書第一章的解說。另外，參Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago: University of Chicago Press, 1959) and Joseph M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding* (Chicago: University of Chicago Press, 1967)。
2. 這種對宗教經驗的解釋，基本上是接受從Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (London: Oxford University Press, 1929)到Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (New York: A Harvest/HBJ Book, 1957)以來所提倡的宗教現象學的觀點。
3. David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981), p. 119稱「宗教經驗」為一種使人「震駭」的經驗 (a shocking experience)。
4. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York: Meridian Books [1949], 1963) 及 *The Sacred and the Profane*, 見註2。
5. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc., 1973), p. 90 and Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday & Company, Inc., 1967), pp. 3–27。
6. Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. by Ephraim Fischhoff (Boston: Beacon Press, 1963), pp. 20–79。

7. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1992), p. 302.
8. 筆者把宗教多元化與後現代思潮聯繫起來，並沒有假設二者之間有直接「因果」發生關係，而是希望嘗試探索二者所投射出來的文化意義有什麼近似之處，蘊含著我們這個時代關心的文化議題。
9. Steven Best and Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations* (New York: The Guilford Press, 1991), p. 5。中文譯本，朱元鴻等譯：《後現代理論——批判的質疑》（台北：巨流，1994）。
10. 關於後現代時代社會特徵的描述，參Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society* (New York: The Basic Books, 1973)。
11. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of Knowledge* (New York: Vintage Books, 1973), pp. 3-17.
12. Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (New York: The Free Press, 1990), pp. 5-13.
13. 參本書第七章分析後現代論述如何批判現代理性主義。
14. Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 37.
15. David Tracy, "On Naming the Present," in *On the Threshold of the Third Millennium*, edited by the Foundation [of Concilium] (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), p. 78.
16. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Random House, Inc., 1979), pp. 22-31.
17. Karl Rahner, "Christianity and the Non-Christian Religions," in *idem*, *Theological Investigations*, Vol. 5 (Baltimore: Helicon, 1966), pp. 115-34. 關於對拉芮的宗教對話觀研究，參武金正：《人與神會晤——拉芮的神學人觀》（台北：光啟出版社，2000），頁177-207。
18. Gordon D. Kaufman, "Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology," in *The Myth of Christian Uniqueness*, edited by John Hick and Paul Knitter (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987), pp. 12-13.
19. S. Mark Heim, "Puralisms: Toward a Theological Framework for Religious Diversity," *Insights*, Vol. 107 (1991).
20. David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*



- (Minneapolis, Minnesota: The Winston-Seabury, 1975), pp. 32, 44。本書第七章亦有介紹特雷西的神學批判關聯方法及其與後現代主義的關係。
21. Tracy, 見上註, pp. 44–46.
  22. David Tracy, *Dialogue With the Other: The Inter-Religious Dialogue* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990).
  23. Tracy, 見註15, pp. 66–67; *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (San Francisco: Harper & Row, 1987), pp. 73–76.
  24. David Tracy, “The Return of God in Contemporary Theology,” in *idem, On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church* (New York: Orbis Books, 1994), pp. 36–45.
  25. Tracy, *Plurality and Ambiguity*, 見註23, 最可代表他的後現代的神學反思和立場。
  26. Tracy, *Plurality and Ambiguity*, 見註23, pp. 82–83; *Dialogue With the Other*, 見註22, p. 112.
  27. Tracy, *Plurality and Ambiguity*, 見註23, p. 19. 有關特雷西對「經典」的理論分析, 參David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: SCM Press, 1981), pp. 99–153.
  28. Tracy, 見註24, pp. 40–45.
  29. 同上註, p. 31.
  30. Jean-Luc Marion, *God Without Being*, trans. by Thomas A. Carlson (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. xiv.
  31. Tracy, 見註28, p. 45.
  32. 有關Hans Frei的敘事神學, 見他的*The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974).
  33. Tracy, *Plurality and Ambiguity*, 見註23, pp. 82–83.
  34. 英文原文是: “There is no innocent tradition, no innocent classic, no innocent reading.” 見Tracy, 見註15, p. 77.
  35. Tracy, *Plurality and Ambiguity*, 見註23, p. 73. 另外, 有關「懷疑的詮釋學」對宗教經典詮釋的作用, 參本書第三章的分析。
  36. Tracy, 見註24, pp. 42–43.

# 宗教對話的理論基礎：從西方 基督教與亞洲宗教文化相遇說起

### 基督教優越性在西方的失落

「宗教對話」(religious dialogue)已成為當代宗教研究的重要議題，宗教現象學者和宗教哲學家都致力在理論及方法論上探討其可行性。<sup>1</sup> 基督教神學家常常將之付諸行動，並進行得相當具創意性；而置身真正的宗教對話，就必驅使基督教群體在全球已遍植多元主義的境況中，重新修訂其對本身傳統的理解。<sup>2</sup>

有關西方神學界願意視其他宗教同為上帝恩典此一新近轉變，可以援引田立克最後一次以「宗教對話」為題的公開演說作一範例。他認為西方神學無可避免地須要重新釐定本身的方位，將來神學的任務是要解決除基督教以外眾宗教都是虛假的此種「〔神學〕正統主義的排外主義」(orthodox-exclusivism)。<sup>3</sup>

就正統基督教而言，只有基督才是唯一的、最終的及最具普遍性的神聖啟示。<sup>4</sup> 然而這等被正統基督教所持守的優越性，在後現代世界及多元世界中正處於危機；具體來說，它正受著與宗教分殊的人文主義，以及非西方文化、宗教的挑戰。好些西方神學家亦已經意識到宗教之間的平等性，其他宗教同具真理與恩典。願意對其他宗教作出接納的態度，可見於哥夫曼對基督教信仰的再演繹：

如果明白我在此提倡的「人類歷史性」(human historicity)，那麼基督教信仰將會被理解為一種觀點，一種世界觀；它並肩於其他宗教傳統，在源遠流長的歷史進程中逐漸發展出來。<sup>5</sup>

哥夫曼這種理解無疑是要建構一種尊重「他者」(others)的宗教觀。

上文簡略地指出了因著基督教的唯一性以及優越性的失落而帶給西方神學明顯地轉變後，接著下來便是探研亞洲地區的基督徒，怎樣在其多元宗教處境中，將排外主義的基督教變得相對化起來。<sup>6</sup>

## 基督教在亞洲地域的角色

按亞洲基督徒的處境來說，他們「與生俱來」便是要跟各式各樣的本土文化及宗教相處。因此宗教對話對亞洲基督徒來說，是關乎本身存在意義多於智能或形而上的思辨。他們的神學關懷，主要是處理個人信仰身分與文化身分此兩者如何相融合的實在性問題。

印度神學家帕力嘉 (Raimundo Panikkar) 將基督教傳統與亞洲文化價值的相融視為一項「冒險」工程。不論站在個人或是文化層次而言，這都是真確的。他這樣說道：

我生於、受教於、啟蒙於、真實活於西方傳統(不論是基督教的或是非宗教性的)，以及印度傳統(不論是印度教的或佛教的)。對兩種不同傳統進行平行理解及調合，就只得奉獻一己先去忍耐不會或缺的張力，但不致於成為精神分裂者；而在維持兩者的獨特性時，卻又不會患上個人與文化的偏執狂。在這樣的情況下，才或會完成上述的調和任務。<sup>7</sup>

同樣地，香港資深的神學家沈宣仁亦表達過其個人經驗基督教與中國文化相融時所持有的心理狀態：

因著我的文化傳統，我不願跟我的基督教信仰疏離；因著我的信仰，我不願跟我的文化傳統分割。我因而活在作為基督徒與作為中國人的張力下；這種張力甚大，使我不得不撕裂一己，才能將它們拉扯在一起。<sup>8</sup>

上述所引述帕力嘉的「冒險」與沈宣仁的「張力」，兩者的意思同樣是說出亞洲基督徒知識分子的努力嘗試，希望在多元宗教文化的處境裏將基督教文化與亞洲本土文化互相結合起來。

## 基督教神學在亞洲的任務

對於活在只有一種主流宗教文化的西方神學家來說，吸收其他宗教的世界觀無疑能擴展基督教的視界。一位當代美國神學家郭比 (John Cobb) 跟佛教的接觸和對話正好闡明這種吸收的動機及價值：

我的進路是以基督教神學家的身分，在多元主義的處境中去理解基督教信仰；透過對話，我已充分明白到其他宗教傳統的智慧是可助我對基督教的理解。<sup>9</sup>

然而，西方神學的宗教對話跟亞洲神學的始終有別。西方神學有關宗教對話的論述最終仍是要對本身的宗教傳統——基督教傳統——進行理解。亞洲神學的處境卻不同，它既投靠一個異於本身文化傳統的基督教，而與此同時其本土宗教仍被視為具有「真理」性，並繼續為大部分的亞洲人提供一套「共享的意義」(shared meanings)。因著亞洲地區的多元宗教文化處境，基督徒在亞洲地區所進行的宗教對話關注如何在自己文化重新理解基督教。亞洲基督徒努力掙扎去解決如何才能令異於亞洲文化的基督教，透過亞洲文化的世界觀再度演繹出來，達致基督教文化與亞洲本土宗教文化融為一體。其實，有好些亞洲神學家甚至提出基督教文化與亞洲文化的相匯就是「使基督成為亞洲人」。按上述亞洲神學家的說法，宗教對話的目的是要將基督教進行本土化；以文化角度來說，是渴求以亞洲本土文化表達的基督教。<sup>10</sup>

## 基督教本土化的理論前設—— 褪下基督教的西方外衣

看罷西方神學與亞洲神學有關宗教對話的論述有所不同後，我們須要進一步揭示基督教本土化這個議題所蘊含的理論前設。第一，在多元的基督教傳統中，亞洲神學家多集中以出現於聖經時間及敘事的耶穌基督來進行對話。對亞洲神學家來說，聖經以外的其他基督教傳統混雜了西方的文化，因此它們只屬於西方。因著這樣理解基督教歷

史的發展，好些亞洲神學家認為若要純然相信聖經中的耶穌（只可就「理型」來說），必須先褪下其「西式外衣」，然後再轉換成亞洲文化式的表達。沙瑪發 (Stanley Samartha) 這樣說到：

依賴異於亞洲生活的詮釋規條會阻礙教會邁向成熟，它減低我們的信心，削弱我們的靈性，並扭曲聖經所見證耶穌基督的普世性。<sup>11</sup>

這段話正好反映出，部分亞洲神學家對基督教傳統進行詮釋時所持守的「本質主義」。或許，他們認為基督教不單能從西方文化（實際上是希羅文化）的肉身中蛻還 (disincarnated) 出來，並可再道成於 (incarnated) 其他不同文化「肉身」之內。但是，正如一位神學家的質疑說：「究竟是否真的有超越時空的基督教的本質，可跟基督教最經典而又混合了猶太教及希羅哲學文化的神學用語分離？」<sup>12</sup>

### 披上普遍性的「神聖」

亞洲神學家進行基督教與亞洲宗教文化對話的第二個神學假設是：將基督教進行亞洲本土化最佳之法是「透過〔亞洲〕尚存的宗教文化、概念、象徵及哲學，將耶穌基督的信息與意義清晰地表達出來。」<sup>13</sup> 這個假設的理論基礎是，一方面基督教不再具有洞見宗教真理的專利權；另一方面，基督教啟示的真理性以及跟神聖的實在關係可於其他宗教中發現。以亞洲神學家宋泉盛為例，其著作正是要反映亞洲神話、民間故事以及其他文化素材，同樣都具有聖經所蘊含的神學主題。可是，這種神學志趣可說是受著「普遍性」(universalism) 這觀念所牽引。旅美亞洲婦女神學家郭佩蘭的下列神學論述也展示了這種「普遍性」觀念：

然而一旦我們了解到聖經是一種語言系統用以命名「神聖」，我們就應該可以明白到整部聖經本文，只是顯映出一種人類所建立的談論上帝的形式。其他語言系統，如有別於印歐語系的中國象形文字，它會有一套截然不同的方法來表達「神聖」。<sup>14</sup>

雖然將基督教的「神聖者」所具的普遍性啟示注於其他宗教之內，或許能開創出一種新的神學方向，即是，容讓其他宗教能「併入」基督教信仰之內，從而使基督教信仰能從其先前所說的排他性解脫出來。但是一個更深層次的問題亦隨之而浮現起來：每一個宗教對其「神聖者」所作獨一無二的象徵性勾勒是清晰的，因此，不同的宗教象徵可能能夠融為一體呢？芝加哥大學神學教授特雷西認為：「不同的真理——自我理解、救恩、啟悟及終極真實——之間所存的差異是如斯令人驚訝，如斯與別不同。」<sup>15</sup>

總的來說，雖然亞洲神學家透過本土化的努力可修正基督教啟示的排他性，但是他們仍未能完滿地解決宗教多元化對基督教神學所帶來的挑戰和問題。

## 宗教對話的理論基礎——語言連接生活形式

亞洲神學家為了表示他們的信仰於亞洲文化而言具有適切性及可信性，因此「宗教對話」可說已是今日亞洲神學家必經之旅。<sup>16</sup> 然而，他們對宗教對話的方法論探究仍是不足的，<sup>17</sup> 例如：什麼的「自足」(adequate) 方法可以用以處理宗教相融的理論呢？引用宗教歷史學者雷諾思 (Frank Reynolds) 之言，關於宗教對話在方法論上最具決定性的問題是：「當我們進行比較時，我們正在製作的是什麼樣的東西？」但是亞洲神學家對於方法論的志趣是相當不足的，他們只依其個人的了解來判斷什麼是宗教對話。彼偉華 (Rienzie Perera) 的言論可說是忽略方法論的典型例子：

透過此種〔宗教〕相融，個體能抓著其他宗教信仰的深層部分，與此同時又能藉其他信仰來對自己的信仰進行批判性的評估，反之亦然。<sup>18</sup>

另一位亞洲神學家也作出相類似的定義：

對話於中國人而言是互相談話，這意味著相互性，主動聆聽，以及對他/她人所要言說的抱持開放性。<sup>19</sup>

雖然沒有人會反對上面的陳述，但是「讓我們開放」、「接納其他宗教」這等對其他宗教抱持開放性的態度，只是停留在進行宗教對話的起點，更迫切需要處理的問題是：「哪處的共享空間 (shared space) 能令宗教對話成為可能？」

確實地，宗教對話具有相當程度的困難，這不但因為每一個宗教都擁有其獨特的世界觀，而且它們亦各自源於截然不同的語言、象徵以及思考形式。雖然各宗教對終極真實都具有一些「家族相似性」(family resemblance)，例如：道、基督、梵天、及絕對者等，但是它們並不是以不同語言來指稱同一宗教現象那麼簡單。事實上，很多學者已質疑究竟宗教所具有的多樣類別能否透過詮釋而成為其他宗教文化類別，令生於不同文化的人所理解。

此質疑一方面牽涉宗教語言的「不可共量性」(incommensurability) 的問題，另一方面亦關乎語言的「生活形式」。現代語言學理論指出，語言的多元性並不能純以各種語言系統有著不同的文法規則來作解釋；<sup>20</sup> 維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein, 1889–1951) 的「語言遊戲」(language games) 概念指出，一套語言文法不單闡述一套生活形式，而且也用以來區別其他生活形式，亦即其他文化。特雷西就這樣說過：「我屬於我的語言遠於它屬於我，透過此套語言，我發現自己正參與此獨特的歷史與社會。」<sup>21</sup> 因此，只有意識到沒有一個宗教能在有別於它的文化框架內被理解，宗教對話才可能進行。讓我引用一個實例來闡明將一套語言翻譯成其他文化語言的困難性。例如著名中國宗教與文學學者余國藩曾經說道：

我就以「氣」(qi) 為例，它很少在西方的文章裏被翻譯出來，因為西方學者認為，他們的文化中沒有類近的概念。……這正解釋為何聆聽那些獨一無二的文化概念……是沒有意義的，因為西方人〔他/她們沒有中國文化的知識〕似乎以為理解「氣」的含意沒有困難性。然而這個字彙根本不能被翻譯出來。<sup>22</sup>

或許有人會選擇視每一個宗教都是真實而且平等這個適當但平凡不過的方案；然而倘若有人不甘於平凡的話，那麼如何理解「在宗教對話中，我們正在製作的是怎麼樣的東西？」就變得十分重要。哪裏才是

宗教相融的範圍與界限，而且此種相融是獲得方法論上的支撐？什麼理論框架能幫助我們去衡量一個對話是否成功？

## 對話就是進行理解

有別於上述一些亞洲神學家對宗教對話的理解，我提議從另一個層次探究此課題，並塑造一個相對自足的宗教對話出來。<sup>23</sup>

對話作為一制定「事件」(founding event)，涉及到「理解」過程；倘若依利科所言：「不論宗教經驗的本質究竟是什麼，它是源於語言，並在語言之內被表達出來」<sup>24</sup>，那麼跟另一個宗教進行對話的任務便成為去理解其宗教語言的活動。然而，由宗教對話所產生的對別的不同的宗教之理解是不充分的，因為我們不可以假設這些理解自然能夠幫助對話參與者重構一些他感到有意義的內容，原因是他早已擁有一套自以為恆久有意義的信仰系統。另一方面，若純然將「被詮釋者」置於「詮釋者」所處的文化及語言場境來進行詮釋，亦很難獲得一個公正的理解。超越這兩種對話模式的問題，我們認為對話應有如伽達默爾及利科所言，總是一件涉及在「世界—中—之存有」裏的詮釋事件。

伽達默爾及利科均以理解文本為例來闡釋「理解」是怎樣的一回事。伽達默爾認為理解文本不是純粹明白其原來旨趣或是其結構，而是要進入將我們自己最特有的可能性事物投影出來的時刻。<sup>25</sup> 利科進一步說：

正是這樣的擴展我們存在的視界，我們才可談得上指涉 (references) 藉文本開啟出來；或者說，世界被文本所蘊含的指涉性宣告擴闊起來。<sup>26</sup>

因此，從哲學詮釋學觀點來說，理解一個宗教文本就是理解文本「之前」所揭示的一個「可能性世界」。<sup>27</sup>

在這樣理解下，宗教之間的相互理解無疑是給「雙方」揭示一具轉化性意義的視域。我這個觀點的另一個層次的考慮，背後蘊含著一個前設：理解「他者」是以「意義性」多於以對「他者」所掌握的客觀知識來作為衡量的標準。讓我援引我的道教研究經驗來進一步闡明：對另外



一個宗教進行研究、理解的過程中，研究者是無可避免地被研究對象的真理及世界觀所吸引，甚至被說服，以致為研究者的個人生命開敞一個新的「可能性」。雖然研究者不須以另一宗教傳統而生活，但對其進行理解就是把握其「意義」，而不是純粹掌握它的客觀知識。如宗教史學者奧花華蒂 (Wendy Doniger O'Flaherty) 所言：「嘗試去理解應該永遠是被『心』多於被『腦袋』所滋養。」<sup>28</sup>

總的來說，如果我們認真地「理解」（以上述的討論作為定位點）其他宗教的話，此種「理解」可以說是一宗教事件，個體於此過程中被其他宗教的真理與世界觀所說服，如帕力嘉所說：「進行理解就是被說服。」<sup>29</sup>

## 封閉與揭露

因此，我提議以「理解」這個「相對自足」的方法論準則來處理宗教對話。一如前面所述，宗教對話的關鍵是「共享空間」；換言之，哪裏出現共享空間，哪裏就有可能進行對話。主流見解常以為共享空間就是處於「文化合成物」之中，當中雙方均輸入及套用另一方的宗教文化類別。然而我卻不認同此見解，因為它無疑抹煞了雙方都各自擁有不同的「自我理解」。

共享空間得以開敞，並不是建基在兩個截然不同的宗教所具的相同或相異的思辨概念上，而是在於此兩套宗教象徵所隱含的「揭露空間」(the space of disclosure)。這即是說，宗教對話應由「封閉」的論述——將事物的宗教性作為客觀知識言說出來——轉為「揭露」的論述——將個體不曾瞥見的生存模態揭露出來。藉著此空間，人類的存在模態及真理都給講述及表達出來。從這個角度而言，宗教對話所構成的共享空間應是出現於「世界一中一之存有」，於此我們覺得自己。佳雅各 (David J. Krieger) 就作過這樣的論述：

宗教相遇開敞了一些與己不同的可能性事物；換句話說，我們所擁有的神話就變得「令人置疑」，這不是從其現象性結構而言，而是站在其「揭露」的普遍性來說。具有未經驗證而又排外的封閉生活世界視界，透過認知其他神話給揭露敞開起來。<sup>30</sup>

簡而言之，共享空間——不同宗教的世界觀能在此相遇——不是用來評價哪一個宗教孰優孰劣的一個「區域」，也不是提供一個宗教系統架接到另一個宗教系統之上的「一點」；而是讓生命的新方位得以敞開，讓「世界—中—之存有」的各種可能性能揭露出來的一個中介區域 (transitional area)。

## 宗教對話不是「非此即彼」的抉擇

最後我得補充一點，在宗教對話過程中對人類存在模態產生的新理解，並不意味著我們原有的宗教世界觀會完全地被另一個陌生的宗教世界觀所取代。相反地，我們原有的宗教系統反而被修訂、充實及深化起來。

宗教對話的目的因此不應是「非此即彼」(either/or)的抉擇：要麼放棄基督徒的身分，要麼離棄自身的文化傳統。相反地，一個真正的對話，反而會令個體成為一個較佳的基督徒「及」較佳的中國人或較佳的印度教徒等。帕力嘉就這樣說過：「於我心內，我得以容下兩個宗教，讓我進行個人化的混合。」

然而，就宗教對話的目的不應是「非此即彼」的議題來說，我卻懷疑，神學家能否成功地運用亞洲宗教的象徵、神話或故事，來再演繹具有特定歷史背景的基督教信仰。就以佛教的「空」這個終極真實為例，它挑戰基督教的上帝是創造主的觀念，令宗教語言的互補性及共同性無形中受到嚴重的質疑。<sup>31</sup> 帕力嘉也說過：

不是〔神聖〕真實擁有多種不同的名號，這像假定了確有一個無法命名的真實。這個真實「實是」(is) 它的名號，而每個名號就是此真實的一種新面貌、新彰顯與啟示。<sup>32</sup>

為要解決亞洲基督教群體跟自身文化所產生的疏離感，亞洲神學家傾向將基督教呈獻給亞洲文化的表達方式及經驗作評審。結果，亞洲基督徒犧牲了別具基督教信仰及生活特色的規範。我不認同下面一個亞洲基督徒跟其舊有基督教世界觀進行對話時，卻完全以亞洲基督徒的自我身分來演繹聖經的「權威性」：

由於我拒絕〔聖經〕本文是神聖的及正典是真理的保證，所以我也不相信聖經訂定一個可詮釋其自身的規準……。今天，我們〔非西方基督徒〕定要奪回以我們的眼光去閱讀聖經此權力。<sup>33</sup>

就這點而言，奧登 (Schubert M. Ogden) 已提出，任何形式的多元主義神學仍然希望維持基督徒的身分；我們既不可純粹以本身在當代的經驗及生活作出發點，也不要將具規範的基督教傳統「挪為己用」。<sup>34</sup>

## 結 論

總的來說，宗教對話所進行的「相關聯繫」任務，既不是讓個體皈依另一個世界觀，也不是讓其緊守本身的信仰系統來完成的；再者，宗教對話更不是一項令兩個不同宗教融為一體的活動。相反地，宗教對話是讓兩個宗教透過「我本人」相遇，讓兩個信念在「我」之內進入對照及相互應答。



## 附錄：〈論基督教與中國宗教對話〉

### （一）為什麼要對話？

在香港，宗教之間的交流與對話不算很活躍。據我所知，佛教、道教、伊斯蘭教、孔教、天主教、基督教等六個宗教團體，每年年初都有例行的見面聚談，但因缺乏深入的共同主題和目標方向，以致始終未能在各教之內產生推動性的影響作用。

以基督教為例，大多數香港堂會牧師和信徒由於強調傳福音、領人歸教的教義使命，因此，他們對其他宗教的態度，多視之為仍需要救主基督的拯救。若是要求基督教信徒採持平和客觀的態度，多點認識、了解，甚至學習別的宗教傳統的精采之處，我相信這似乎不是目前香港一般基督教信眾可以接受的教義立場。

事實上，從宗教信仰的一般定義來說，愈是熱誠投入其宗教的信徒，愈必然相信一己的信仰就是真理的代表，並且亦必然站在自己的信仰立場去看自我與世界的關係。因此，若果宗教對話的目的是期望宗教信徒可以持開放與聆聽的態度，嘗試理解和學習另一宗教傳統，這似乎是出於不十分明白人類宗教行為的特殊本質。

同時，我們不應否認現實上宗教對話時常隱含了一種形式上的征服主義。以基督教為例，我曾聽過非基督教信徒這樣批評說，基督教推動宗教對話的目的，只不過是想藉此而讓別的宗教信徒明白和承認自己宗教不足的地方，兼而同時宣揚基督教可以提供補足之處。依此批評，宗教對話美其言是提倡宗教之間要互相開放與溝通，但實際上，不過是被看成是基督教直接或間接傳教的手段。

從文化現象來說，我們確實看見基督教比起其他世界宗教更熱心積極推動宗教之間的對話活動。《基督教與佛教》、《基督教與伊斯蘭教》、《基督教與印度教》等中外書籍名稱俯拾即是。表面上，這似乎好像是說明基督教比其他宗教更開放、更融和和更願意與其他世界宗教溝通。當然，這不是事實的全部。

我以為基督教比較佛教、印度教、伊斯蘭教、道教、及其他地方宗教更積極推動宗教對話，其中的歷史原因是因為在西方歷史文化與社會以外，不管基督教的福音運動如何成功，它依然經常要面對自己

只是屬於外來文化者的身分。近代基督教在亞洲的傳播歷史可提供一個代表例子。因此之故，宗教對話對基督教的好處和結果確可以讓這宗教外來者藉此去解釋和傳播它與各地土生土長宗教的分別之處。

即使翻開近代西方基督教歷史來看，傳教士推動宗教對話的動機與背景不能與他們向外推動的福音宣教運動分開出來。雖然現在許多西方基督教差會已經放棄了要把整個世界福音化的口號，但是，我們仍然不能否認基督教與其他宗教對話許多時仍然是出於福音宣教的最終目的。

當然，除了福音宣教的目的，現在有一些普世派基督教組織期望藉著宗教之間的積極對話與合作，能夠共同地推動人類社會的和平與共處，目的是避免由於宗教之間的仇恨與誤解而弄成人類相互的殺害與戰爭。這種宗教對話的目的與結果當然值得我們認同和支持的。但是，由這種形式的宗教對話而引起的影響只算屬於政治與社會的作用和意義，對基督教自身的宗教傳統較少產生內在性的改變，例如對基督教的宗教象徵、神學系統、倫理價值、宗教禮儀與授職制度等未能有影響。

## (二) 對話是學者的遊戲抑或是真誠的理解

在香港基督教界，不乏一些有學問的學者努力嘗試探索基督教在中國文化本色化的問題。這問題的起源和本質正是出於基督教對大部分中國人來說仍然處於「客」的身分位置。它不像儒家、道教和其他中國地方宗教屬於中國土生土長的宗教傳統。因此，從中國基督徒學者的理性與感情來說，如何在自己文化脈絡中理解自己另一宗教信仰抉擇，誠是一大思想問題。

跟二世紀從西域傳入中國的佛教相比，基督教在傳統中國社會文化的傳播缺乏一種自我否定的勇氣，未能完全擺脫與其原來西方教會母體的文化關係，結果沒有在中國宗教文化另築一具中國本土宗教特色的「中國基督宗教」。雖然基督教在現代中國社會的福音傳播與基督教的文化本色化兩者不能截然清楚二分，但相對前者的成果，基督教信仰始終未能帶給現代中國文化的再創造有半點兒的貢獻與影響。對這客觀事實，許多中國基督徒知識分子還是感覺戚戚然，不是味道。

一般中國基督徒學者探索基督教如何在中國文化本色化的進路，多是從理性上採取宗教文化對話的模式，嘗試整理出基督教與儒家、佛教、或道家等教義思想之間的異同，然後判斷基督教如何能夠提出補足中國文化傳統裏所欠缺不足的地方，或是宣揚中國文化如何可以藉著基督教而完成其在現代處境中再轉化的目標。坦白來說，這樣進行文化本色化的方法性質仍是本於「我有你無」的思考模式出發，美其名是文化對話，但實在不能否認它還有點文化征服主義的色彩。

在基督教與中國宗教文化的對話上，基督徒學者普遍地不單假設有上述所言的拯救目的，依我所見，更嚴重的問題是，這種自知或不自知的自我目的，卻處處妨礙了基督徒學者能夠對中國宗教文化建立適中、深入與整體性的理解。雖說對話的始點必是從主觀偏見開始，但在對話過程中，若是一己偏見的目的不斷妨礙對話中另一主體的自我表述，結果只是剩下一己偏狹的結論，這是獨唱而非真正的對話。

許多時，由於中國基督徒學者同樣犯了過去傳教士急於求得找出在中國傳統文化裏最有代表部分的弊病，以為找到了就能有力地宣揚基督信仰之可提供補足中國文化的缺乏不足處。因此，在對話當中，他們往往高度偏面地選擇一般上層中國知識分子所宣稱的「大」文化傳統，例如，宋明理學、禪宗、孔孟思想或老莊哲學等。這些對話對象的選擇本身並沒有問題，只要多從歷史、文獻、考古、經典注疏等不同的比較角度理解原典世界之義理便足夠。

不過，以我所見，基督徒學者在掌握認識中國傳統文化時常常出現以下的問題。一是他們往往不自覺地以為理解好一些大傳統，就能掌握中國文化的整體及最具代表性的部分。並且，當好像找出基督教能夠超越這些中國文化大傳統的時候，他們便以為是神向中華文化說話和啟示的時機。第二，基督徒學者所犯的以偏蓋全弊病，不僅見於選擇對話對象的偏執上，並且經常容易沒有批判地跟從一些所謂中國文化大師級的學者之見，以為據此學術權威就能建立自己對中國傳統理解的發言權。

中國基督徒學者常常把儒家倫理思想作為中國傳統文化的代表。這是過甚抬舉儒家思想傳統。結果。學者們不自覺地把基督教的中國本色化命運僅放置在與儒家傳統在哲學思想和倫理道德範疇的比較

上。以我所見，現在許多基督教與中國宗教文化的對話便流於學者們搬弄哲學思想和概念的文字遊戲而已，缺乏真實地認識和理解中國人在不同地方社會上擁有複雜和多元的宗教經驗、生活和習俗。

更可惜的是，許多中國基督徒學者一直以來忽視了比起儒家來說影響中國人宗教生活和信仰思想更廣泛和深遠的道教和民間宗教信仰。愈是這樣忽視，就愈把基督教網綁在儒家的思想與語言世界裏，致使基督教失去機會和能力去接觸和面對那些仍然屬於大部分中國人的具體宗教生活與實踐，例如廟會生活、鬼神祭祀、喪葬齋醮儀式、祖先崇拜或其他還神祈願的信仰和活動。

基督教仍然未能對中國人的宗教文化傳統產生影響，其中原因是它仍未曾願意走出儒家以外去看看大部分中國人世代相承的宗教生活與實踐。

### (三) 中國本土宗教的鬼神世界

十九世紀西方基督教傳教士在中國傳教的時候，必會經常接觸中國人在現實生活中的各種鬼神祭祀活動。從他們的觀察報告，我們可以看見傳教士對中國民間宗教及道教的錯誤及荒謬的理解。正是這種偏見使基督教直到現在還未能適當地明白大多數中國人的宗教世界，結果，基督教缺乏發展足夠的概念和語言，真正地與中國本土宗教對話。

依魯迅所言，土生土長的道教是中國人的宗教根底。有組織性的道教可以說是起源於二世紀東漢末時期帶有末世性質的宗教運動。道教亦從此沒有中斷地發展成為大部分中國人的宗教傳統。尤其天師道（後來稱正一派）更是保存一種天師世襲制的傳承系統和組織。從魏晉以後，天師道一直非常明確的以第一任天師張道陵為其宗教歷史的源頭。在唐及以後，天師道一早在江西龍虎山建立其宗教上的中央玄都首府。直到滿清乾隆王朝以前，歷代天師都成為歷朝皇帝尊崇的對象。

西方傳教士對天師道教的報告十分缺乏。即使是關於儒家以外屬於道家的老莊經典，也一直要到十八世紀後才開始由耶穌會傳教士向歐洲知識分子報告。從西方與中國接觸的歷史來看，關於具備組織和

教主世襲制的道教的消息報告，更是要到十九世紀以後才開始由傳教士和西方領使傳說出來。<sup>35</sup>此外，直要到晚清才找到第一位傳教士首次與當時道教教主張天師見面的資料記載。在1880年，一位更正教牧師艾約瑟迪 (Rev. Joseph Edkins) 在廣州曾經與當時第六十一代的張天師張仁晟 (1820-82) 見過面。但非常可惜，這次直接的接觸卻沒有改變艾約瑟迪後來對道教的指責，他認為道教是一類造成中國人迷信的宗教，必須立即取締它。

在他出版的《中國佛教》(*Chinese Buddhism*) 一書，艾約瑟迪有一章講及道教的民間性質。<sup>36</sup>他提及道教張天師的世襲組織，並且描述道士的巫術能力，能使用劍和符等法器作劾鬼治病。基本上，艾約瑟迪理解道教乃是屬於古代老莊道家哲學墮落為宗教迷信後的荒誕東西。對他來說，在十九世紀中國，道教仍然深受中國人相信和接受，這是因為當時他們仍停留在無知落後的神話時代，未進入好像西方現代化的啟蒙時期。針對更正教要導人悔改歸入基督的使命來說，艾約瑟迪清楚指出提倡劾鬼治病及鬼神祭祀的道教是阻礙迷信的中國人接納基督的絆腳石。更使我們驚訝的是，艾約瑟迪這樣總結說：「不管他是否是基督徒，每一個人應該站在道德的立場，和追求(人類)最大幸福的原則上，使那一導人危險與荒誕迷途的宗教消滅……。對每一位基督徒和已經醒覺了的人類愛好者來說，不管他的信仰是什麼，民間道教是應該遭到堅定不疑的控訴指責。」<sup>37</sup>

我們相信好像艾約瑟迪對道教的基督教立場，在他一個世紀以後的今天，仍然影響著許多中國基督徒。他們站在非常負面的立場上排斥自己本土的宗教文化傳統。這種對中國宗教的不合適和不正確的看法，一方面反映了中國人的地方宗教和鬼神崇拜正是嚴重地挑戰西方基督教一己自以為是的宗教世界。另一方面，排斥與消滅的立場正是使中國基督徒只一直強調與正統的儒家傳統對話。我以為中國基督徒知識分子應嘗試直接與道教及民間宗教接觸，打開基督教與中國本土宗教的真正對話。

#### (四) 基督教在中國的自我轉化

作為人類一種獨特的符號象徵、文化和實踐，宗教盛載著人類自



古以來各種有關自我、世界、歷史、自然及宇宙等領域的終極意義的探索。以神話為例，神話可說是宗教信仰最根本的表達形式。它的重要性不在於要向我們說明什麼是客觀不變的科學真理或歷史事實，而在於它以一種超越現實的象徵語言傳遞了人類在過去不同時代所相信並活著的真實的人生價值。借此觀點，各個宗教傳統都是屬於人類各按自己的人生價值體驗，而以不同的象徵語言表達其對另一更完善、超越的理想世界的渴求。

各宗教之間既有個別特殊的歷史文化面相，但亦包含人類在尋覓圓滿和超越的價值世界的過程中所共有的經驗和結構。明乎此，我們就可以比較適切地看待基督教與中國宗教文化對話相遇應有的目的，以及幫助我們摸索中國基督徒知識分子在追求基督教中國本色化的目標上的角色。

依我對基督教的理解，基督教與其他世界宗教文化能夠展開對話的最大困難在於它本身的宗教結構。簡單而言，早期基督教把耶穌原先的歷史身分在無限地神格化後，建立了一個非常排他性的宗教結構。原先作為一民族先知的耶穌，死後所獲得的神格化地位，其實在其他世界宗教也可以找到相類似的例子。但是，與其他歷史宗教不一樣，耶穌的歷史性卻無限地被提升成為「唯一」的人類拯救故事。除此，基督徒不可再接納其他同樣可使人類自我得拯救的途徑。無論後世基督教神學家如何在耶穌與基督的關係上替這原來的歷史故事注入普世性的神學意義，基督教獨特的宗教結構就是建立在信徒接受或不接受耶穌的歷史故事是否唯一通向上帝的拯救。

要解釋為什麼基督教會發展出這種將人類神聖的拯救故事由歷史性而提升至絕對普遍性，我相信不是這篇短文可以得到公正交待。簡單來說，若果從宗教史的角度來看，基督教這種排他性極強的宗教性格對原來受政治和宗教逼迫的信徒群體來說，毫無疑問可以提供非常有力的精神安慰和解脫。但是，從宗教之間的對話來說，這種對教內信徒有幫助的精神資源卻反過來造成基督教不容易與其他世界宗教取得互相平等、尊重和學習的關係。基督教將終極拯救的故事過度狹隘地建立在僅有一個「真實」的歷史故事。將這歷史故事的意義神格化和

普遍化都無可避免地妨礙了基督徒去學習和欣賞其他宗教同樣真實的拯救故事及真理。對其他宗教信徒來說，基督教這樣的排他性就是奪去他們自己在宗教經驗與想像的自由。

當然，在過去或現在，耶穌的故事對無數基督徒的生命確是不斷賦予新的意義，但是，對大多數中國人來說，老子的故事、西王母的故事、觀音的故事、張道陵的故事、天后(媽祖)的故事、王重陽的故事、麻姑的故事等都是與耶穌的故事一樣，對人生有同等的啟悟意義。因此，以我之見，談基督教中國本色化的關鍵問題，不在於為中國宗教文化的不足處提供什麼補充解決的答案。反之，卻在於基督教是否可以把中國人本土的拯救故事也加進到基督的象徵意義世界裏。換句話說，我以為中國基督徒談本色化就須要首先接受中國宗教的拯救故事也是「基督」的故事。

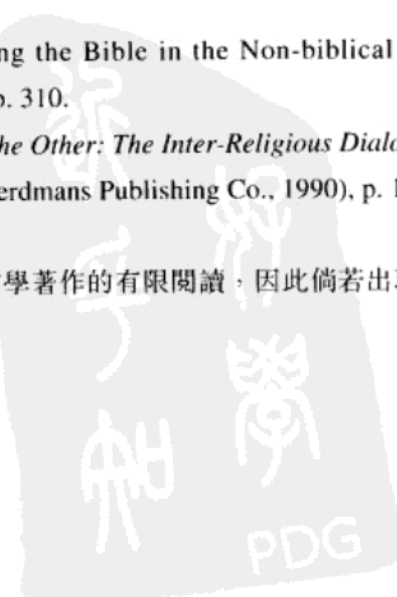
基督教中國本色化的出路不在於中國基督徒學者如何一廂情願地向中國人推銷基督教與中國宗教文化不同之處，而在於基督教是否願意在進入中國人的宗教世界以後自我轉化，從而使基督的故事能夠用中國人的拯救故事和語言傳說出來。

## 註釋

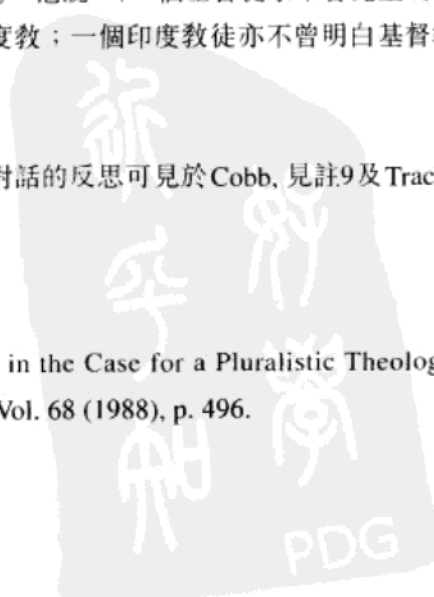
1. 有關在神學及哲學上對宗教對話的討論，可參Paul Knitter, *No Other Names: A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1985); John Hick, *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1989); S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion* (Maryknoll: Orbis Books, 1995).
2. John Hick and Paul F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1987) 收錄了一系列以「宗教對話對西方基督教的重要性」為前提的神學討論文章。
3. Paul Tillich, "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologians," in *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*, edited by Joseph Kitagawa (Chicago: University of Chicago Press, 1967), pp. 241-256.
4. 有關基督彰顯的啟示被視為具普遍性的教導，我們不應只視之為西方神

學的文化產物，它其實是基督教的宗教核心本質，並一直被初期教會所接受；見《馬太福音》28:19；《使徒行傳》15:1-29。另參David J. Krieger, *The New Universalism: Foundations for a Global Theology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991)，特別是第一章。

5. Gordon D. Kaufman, "Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology," in Hick and Knitter (eds.), 見註2, p. 9.
6. 筆者對西方及亞洲神學的論述次序並沒有「時序性」的含義。事實上，一位香港資深的神學家沈宣仁說過：「我們（亞洲基督徒）早已走過了一段路途，然而多元主義仍停滯不前。」見Philip Shen (沈宣仁), "Theological Pluralism: An Asian Response to David Tracy," *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 53 (1995), p. 736.
7. Raimundo Panikkar, "Philosophy as Life-Style," p. 201.
8. Shen, 見註6, p. 743.
9. John Cobb, *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), p. xi.
10. Rienzie Perera, "Doing Theology in a Religiously Pluralistic Context," *CTC Bulletin* 11 (1992), p. 16.
11. Stanley J. Samartha, "The Asian Context: Sources and Trends," in *Voices From the Margin*, edited by R. S. Sugirtharajah (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), p. 37; S. J. Samartha, *One Christ — Many Religions: Towards a Revised Christology* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991).
12. Rosemary Radford Reuther, "Feminism and Jewish-Christian Dialogue," in Hick and Knitter (eds.), 見註2, p. 139.
13. Perera, 見註10, p. 16.
14. Kwok Pui-Lan, "Discovering the Bible in the Non-biblical World," in Sugirtharajah (ed.), 見註11, p. 310.
15. David Tracy, *Dialogue With the Other: The Inter-Religious Dialogue* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990), p. 100.
16. Perera, 見註10, pp. 12, 16.
17. 這點是建基於筆者對亞洲神學著作的有限閱讀，因此倘若出現與此相反的證據，筆者會作出修改。
18. Perera, 見註10, p. 18.
19. Kwok, 見註14, pp. 304-5.



20. 參Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (2nd rev. ed.; New York: Crossroad, 1992); 特別是第三部分。
21. David Tracy, *Plurality and Ambiguity* (San Francisco: Harper and Row Publishers, 1987), p. 50.
22. 有關余國藩的陳述可見於Francisca Cho Bantly (ed.), *Deconstructing/Reconstructing the Philosophy of Religions* (Chicago: The University of Chicago, the Divinity School, 1990), p. 10.
23. 本書作者不是要去否定這種智性努力，但是相信每一個成功的宗教對話是受文化所規限，並且是一種建構性及詮釋性 (constructive/interpretative) 的產品，而多於純粹是一種形而上的或哲學性的 (metaphysical/philosophical) 探究結果。
24. Paul Ricoeur, "Philosophy and Religious Language," *Journal of Religion*, Vol. 54 (1974), p. 71.
25. 同上註, p. 80.
26. Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort of Worth: Texas Christian University Press, 1976), p. 37.
27. 有關在「文本『之前』 (in front of the text) 所揭示的『意義世界』」的特定意思，可參Paul Ricoeur, "The Hermeneutical Function of Distanciation," in *idem*, *Hermeneutics and the Human Sciences* (New York: Cambridge University Press, 1981), pp. 131-144.
28. Wendy Doniger O'Flaherty, *Other Peoples' Myth* (New York: Macmillan Publishing Company, 1988), pp. 7-24.
29. R. Panikkar, *Unknown Christ of Hinduism* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1981), p. 43已詳細說明他的論題，他說：「一個基督徒永不會完全明白印度教，除非他千方百計皈依印度教；一個印度教徒亦不曾明白基督教，除非他千方百計成為基督徒。」
30. Krieger, 見註4, p. 64.
31. 有關基督徒對「佛教—基督教」對話的反思可見於Cobb, 見註9及Tracy, 見註15.
32. Panikkar, 見註29, p. 29.
33. Kwok, 見註14, p. 311.
34. Schubert M. Ogden, "Problems in the Case for a Pluralistic Theology of Religions," *Journal of Religion*, Vol. 68 (1988), p. 496.



35. V. C. Hart, "The Heavenly Teachers," *Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. 10 (1879), pp. 445–453, 448–449.
36. J. Edkins, *Chinese Buddhism: A Volume of Sketches, Historical, Descriptive and Critical* (London: Trübner & Co., 1880).
37. 同上註, p. 395.



---

## 後記

最近十年來，在中國大陸、台灣及香港從事宗教學術研究的華人學者增加了很多，研究的成果也相應地變多了。

一方面，華人宗教學者的研究範圍非常寬廣，包括有宗教的歷史傳統、經典、思想、教義、祭祀、儀式、組織、民間信仰等；另一方面，中國本土道教和民間宗教的研究不單受到重視，而且研究的成果也突飛猛進。<sup>1</sup>更重要的是，研究的方法已經走向多元化及跨學科，有民俗學、文化人類學、思想史、社會地方史、文獻考證學、及政治與經濟影響等。

然而，宣稱以「宗教學」來研究宗教的華人學者的數目卻不多，原因有三方面：一是曾經接受過正規宗教學訓練的學者根本很少，大多數宗教研究者都是從其他傳統人文學科或現代社會科學的方法訓練過來的，結果是，許多學者對什麼是宗教學這個課題仍未解決，而且把宗教研究和宗教學視為同一事情。二是在現今華人社會中，設有獨立的宗教學系的公立或私立大學仍然很少；即使有的話，部分宗教學系仍然因為受其所隸屬的基督宗教團體的辦學目的限制，使所謂的宗教研究主要仍是以基督宗教和神學的研究為主，以致它們有時有意或無意地將神學與宗教學混為一談。這兩個原因牽涉到宗教學、宗教研究和神學之間的分別和關係的問題。

第三個原因是，目前的宗教學方法和概念大部分是由西方宗教學者所建立和發展出來的。雖然現今大多數的西方宗教學者已經是出身於「非西方宗教」的研究訓練，例如道教、印度教、佛教、伊斯蘭教、南美和非洲本土宗教，以及各地方少數部族的宗教等等，但是，正如我在本書內討論宗教學和哲學詮釋學的部分時所說，我們不可能期望

西方宗教學者在研究非西方宗教時，他們的研究方法、理論和成果沒帶有西方文化、社會和學術傳統的問題選擇和價值預設。因此，當「非西方學者」從事自己本上的或非西方的宗教研究時，也如華人宗教研究學者研究中國宗教一樣，重要的問題是怎樣能夠通透地借鑑和應用西方宗教學的方法和理論的同時，避免將外來文化的價值假設強加於自己的研究對象之上。要達乎此，就需要高層次地及批判性地吸收現代西方宗教學。

由於西方宗教學建立的學術傳統已經有一百多年，所以無論在宗教語言、神話、象徵、儀式、聖典、制度、信徒群體、宗教文化、宗教經驗、宗教比較等範圍，都有許多非常成熟和具有說服力的理論和方法。<sup>2</sup> 基於此，我認為華人學者在發展中國本土宗教研究的方法時，要多些學習和吸收西方宗教學的理論。若果我們能在吸收的過程中，讓自己研究的宗教傳統修正或轉化西方的理論和方法，則以中國宗教文化的思想和概念表達出來的中國宗教學的方法，就能夠慢慢地建立起來，甚至可以豐富、擴展、補充或挑戰西方現有的宗教學理論和方法。

我以為現時華人宗教研究學者及宗教研究成果的增加，仍未能充分地給與宗教學這門研究宗教的學問可以在華人學術界建立起來：我們還需要更多的學者注意宗教研究方法上的討論和建立，以及明白宗教學的學術本意、方法和目標。朝著這個方向，我們便能認識和理解到中國人的宗教生活和宗教經驗是如何深入影響著中國的文化、社會和政治。

## 註釋

1. 見林美容編：《台灣民間信仰研究書目——增訂版》（台北：中央研究院民族學研究所，1997）。
2. 參Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago: University of Chicago press, 1998); Russell T. McCutcheon (ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion* (London and New York: Cassell, 1999); Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1966).

# 中外辭彙對照表

## 一 畫

一個詮釋的單元 a hermeneutic unit

## 二 畫

人民的鴉片 the opium of the people

人類現代的經驗 contemporary

human experience

人類學 Anthropology

人類歷史性 human historicity

## 三 畫

上帝 1. God 2. theos

上帝的視點 God's eye point of view

凡俗 profane

凡俗化理論 theory of secularization

凡俗的存有狀態 profane mode of  
being

工具理性 technological reason

## 四 畫

不可共量性 incommensurability

不可抗拒性因素 the element of  
overpoweringness or magestic  
power

不同 difference

不穩定性 indeterminance

中介區域 transitional area

中心象徵 *imago mundi*

公眾的哲學家 public philosopher

反約化論 anti-reductionism

文化功能主義 cultural functionalism

文化是一個理論領域 culture as a  
theoretical entity

文化是一種自然事實 culture as a  
natural fact

文本的世界 the world of the text

文體結構 genres

方法 method

比喻 parables

比較方法 comparative method

## 五 畫

世界秩序的破壞 world-destroying

世界秩序的鞏固 world-sustaining

世界秩序的轉化 world-transforming

世界觀 worldview

他者 the other(s)

代碼 codes



令人驚慄與敬畏的經驗 *mysterium  
tremendum*

令人著迷 *fascinating*

功能解釋法 *functional method*

可恥 *scandalous*

本意 *sense*

本質 *essence*

本質還原法 *edietic reduction*

本體性約化 *ontological reductionism*

正統主義的排外主義 *orthodox-  
exclusivism*

永恆的回歸 *eternal return*

## 六 畫

生活場境 *Sitz-im-Leben*. 另見歷史處境

先知預言 *prophecies*

先驗地 *a prior*

全體性 *totalizing*

共一時空的心態 *the denial of  
coevalness*

共享的意義 *shared meanings*

共享空間 *shared space*

再區域化 *re-regionalization*

危機 *crisis*

同情的想像 *sympathetic imagination*

因果解釋法 *causal explanation*

在文本世界面前進行自我理解 *to  
understand oneself in front of a  
text*

在世間之存有 *the-being-in-the-  
world*

多個中心 *many centres*

好的人格 *good personality*

好的社會 *good society*

存在 *existence*

存在性概念 *concept of belonging*

存有 *Sein*

宇宙大地的中心 *axis mundi*

宇宙性 *cosmological*

有限 *limit(ed)*

有規限性的象徵 *bound symbolism*

此在 *being-in-the-world* 或 *dasein*

此時此地的認識者 *Here and Now of  
the signifier*

自由 *freedom*

自成一類 *sui generis*

自我 *self*

自足 *adequate*

自然事實 *natural reality*

自然模態的宗教觀 *naturalistic  
model of religion*

## 七 畫

社會功能主義 *social functionalism*

社會整合 *social solidarity*

判斷 *judgment*

形態性 *morphologically*

否證論 *falsification*

含混性 *ambiguity*

含糊 *equivocal*

完全的他者 *the wholly other*

宏偉的理論 *grand-theories/grand-  
meta-narratives*

局部敘事 *local narratives*

批判宗教 *criticism of religion*

迂迴 *détour méthodologique*

## 八 畫

具邊緣的中心 *a centre with margins*

典範轉移 *paradigm shift*

受制 *constraints*

受造感 *creature-feeling*

受觀察對象 *the observed*

宗教 *religion*

宗教人 *homo religiosus*

宗教文本 *religious texts*

宗教性 *religiosity*

宗教皈依 *religious conversion*

宗教科學 *Science of Religion*

宗教信仰 *religious faith*

宗教現象學 *Phenomenology of Religion*

宗教象徵 *religious symbolism*

宗教經驗 *religious experience*

宗教對話 *religious dialogue*

宗教學 *the studies of religion*

宗教歷史的研究 *the historical study of religions*

定理 *axiom*

尚待完成 *unfinished*

物的世界 *the object world*

制定事件 *founding event*

受綑綁的自由意志 *a captive free will*

直接的意義 *immediate sense*

表層意思 *sense*

明白/理解 *understanding*

非此即彼 *either/or*

非宗教的 *non-religious*

非神話化 *demythologized*

非區域化的趨勢 *the movement of deregionalization*

非理性的 *irrational*

非處境性 *context-free*

## 九 畫

信息 *message*

前進主義 *the idea of progress*

前語言性 *prelinguistic*

客觀的他者 *an "objectified" other*

後現代主義 *postmodernism*

後現代性 *postmodernity*

後現代的自我 *postmodern self*

後現代理論 *postmodern theory*

恰當性標準 *the criteria of appropriateness*

指示性的水平 *prescriptive level*

指涉/指涉意 *references*

既顯且隱 *manifest-hidden*

相互批判性的關聯法 *mutually critical correlation method*

相對主義 *relativism*

相對應的法則 *the law of correspondences*

科學主義 *scientism*

科學的宗教研究 *the scientific study of religion*

神秘元素 *numinous elements*

神秘的 *numinous*

神聖/神聖之物 *the sacred*

神聖事物之表述和回憶 the  
manifestation or even the  
recollection of the sacred  
神聖空間的經驗 the experiences of  
sacred time and sacred space  
神聖者 the Divine  
神聖經驗 holy experience  
神聖層次 sacred dimension  
神話 myth  
神論中心的多元主義 theo-centric  
pluralism  
神學-宗教研究 theological-religious  
study  
神學的典範 theological paradigm  
耶穌基督的父神 God the Father of  
Jesus Christ  
衍生的領域 secondary derivative

## 十 畫

個殊 particular  
修正模式 revisionist model  
哲學詮釋學 philosophical  
hermeneutics  
家族相似性 family resemblance  
差異性 difference  
差傳運動 evangelical movement  
挪為己用 appropriation  
效應歷史意識 effective historical  
consciousness  
根本性 foundational  
烏托邦理想 utopia  
真理 truth  
真理認信 confessional truth

衰化 decline  
偏見 prejudice  
動力或催迫因素 the element of  
energy or urgency

## 十一 畫

虛無性 nothingness  
唯名式定義 nominal definition  
域外意義 referential meaning  
終極實體 the Ultimate Reality  
基督 Christ  
基督事件 Christ event  
基督徒的聖典 Christian texts  
屠殺事件 Holocaust  
常態科學 normal science  
啟示式 revealed  
敘事 narrative  
敘事神學 narrative theology  
深刻的感受體會 a deeply felt  
experience  
匿名的基督徒 anonymous christians  
區域性詮釋學 regional hermeneutics  
理性 rationality  
理性化 rationalization  
理性主體已死 the death of the  
rational subject  
理性社會 rational society  
理性高於神的啟示 reason above  
revelation  
理型 ideal type  
理解 interpretation  
理解已經是詮釋 understanding is  
already interpretation

理解即詮釋 understanding as interpretation	揀選 selection
理論性的約化 theoretical reductionism	揭露空間 the space of disclosure
現代人 modern man	普遍/普遍性 universal
現代性 modernity	普遍性 universalism
現代的非宗教人 modern non-religious man	普遍性詮釋學 general hermeneutics
現代神學 modern theo-logy	期望 anticipation
現象性的尊重 phenomenological respect	測定 validation
異化的遠離 alienating distanciation	無限開放 infinitely open
異例 anomaly	無理性的 non-rational
眾多 multiplicity	無意願性 involuntary
第一次天真 the first <i>naivete</i>	結構分析法 structural method
第一次閱讀的天真 the <i>naivete</i> of first reading	結構現象學 structural phenomenology
第二次天真 the second <i>naivete</i>	絕對依賴感 feeling of absolute dependence
第二層次的意向性 second-level intentionality	虛假 false
統一性 unified	視域 horizons
脫離了神聖的 de-sacralized	視域水平的融合 fusion of horizons
處境 situation	象徵 symbol
被置換 transposed	象徵引發思想 the symbol gives rise to thought
規律 rules	象徵面向 dimensions of symbolism
造物意識 creature-consciousness	象徵語言 symbolic language
部分 particularity	超理性的 supra-rational
<b>十二畫</b>	超越的反思 réflexion
創作與論述意義的辯證 the dialect of event and meaning	transcendantale
描述 description	超越時間 timeless
描述性 descriptive	超越處境 contextless
	超語言性 hyperlinguistic
	進化的空間觀 evolutionary Space
	進化的時間觀 evolutionary Time
	進化論 evolutionism
	開敞力 the power of disclosure

開顯與隱藏 disclosure-concealment  
 黑暗 blind

### 十三畫

意向 intentionality  
 意志的經驗性 empirics of the will  
 意義 meaning  
 意義重構的詮釋 hermeneutics of  
   recollection of meanings  
 意義與指涉的辯證 the dialectic of  
   sense and reference  
 意義與事件之間的辯證關係 the  
   dialectic of meaning and event  
 意識形態 ideology  
 意願性 voluntary  
 敬畏因素 the element of awefulness  
 罪 sin  
 罪咎 guilt  
 罪的告白 confession of sins  
 罪過的意識 consciousness of fault  
 經驗的歸屬性 the experience of  
   belonging  
 聖典 scriptural texts  
 聖經的框架 biblical framework  
 聖顯 *hierophany*  
 蛻還 disincarnated  
 解釋 explanation  
 解釋性 explanatory  
 詩的創造性 poetic  
 詩歌 hymn  
 話語活動 speech-act  
 詮釋即理解 interpretation as  
   understanding

詮釋的經驗 hermeneutical  
   experience  
 詮釋的課題 hermeneutical issue  
 詮釋社會科學 interpretive social  
   science  
 詮釋差異 hermeneutic difference  
 詮釋現象學 hermeneutic  
   phenomenology  
 遊戲 play  
 道成於 incarnated  
 道的說話 the words of the *Dao*  
 道德反思 moral reflection  
 過剩的意義 excess of meaning

### 十四畫

夢的精神性 oneiric  
 對談模式 conversation model  
 實名式定義 real definition  
 實質性力量 material forces  
 實踐理性 practical reason  
 滿足需要 needs-satisfying  
 精神動力 psychological forces  
 精確度 degree of precision  
 語言文字的表達 linguistic  
   expression  
 語言作為理解的普遍性媒介  
   language is the universal  
   medium  
 語言遊戲 language games  
 遠古人類 archaic man  
 遠古的宗教人 archaic religious  
   man  
 遠離 distanciation

## 十五畫

儀式 ritual  
 價值判斷 value-judgments  
 價值觀 ethos  
 確實性 positivity  
 確認 recognition  
 確認的震駭 shock of recognition  
 論述本身的意義 1. sense 2. what the sentence means  
 論述本意 the “what” of discourse  
 論述形態 modes of discourses  
 論述所指涉的意義 reference  
 論述所針對的意義 the “about what” of discourse  
 論述者的意義 utterer’s meaning  
 論述是一個語言事件 discourse is the event of language  
 論述理論 discourse theory  
 論述發出者說了什麼 what the speaker means  
 論述進行之中 discoursing  
 論述意義 utterance meaning  
 適當性標準 criteria of adequacy  
 震駭 shocking

## 十六畫

歷史人 historical man  
 歷史方法 historical method  
 歷史主義 historicism  
 歷史處境 *Sitz im Leben*, 另見生活場境  
 獨自而存的 *sui generis*

## 十七畫

應用 application  
 褻瀆 defilement

## 十九畫

懷疑的詮釋 hermeneutics of suspicion  
 關聯模式 correlation model

## 二十畫及以上

屬性 attribute  
 辯證 arguments  
 邏輯理性 theoretical/logical reason  
 體認(真理)的經驗 realized experience  
 觀察者 the observer

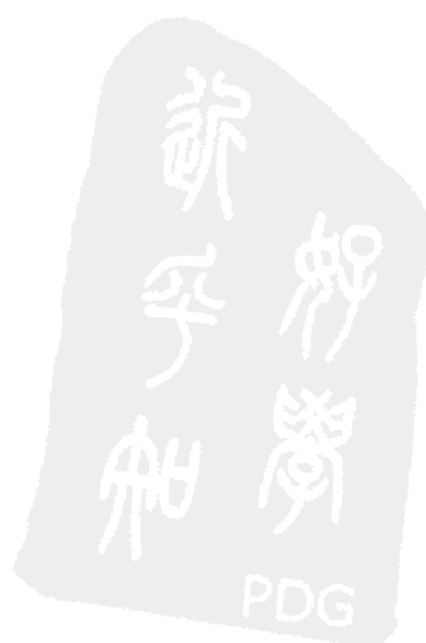


## 外國人名譯名表

- Bellah, Robert 貝拉  
Berger, Peter 伯格  
Bultmann, Rudolf 布特曼  
Cobb, John 郭比  
Comte, August, 1798–1857 孔德  
Derrida, Jacques 德希達  
Dilthey, Wilhelm, 1833–1911 狄爾泰  
Durkheim, Emile, 1858–1917 涂爾幹  
Edkins, Rev. Joseph 艾約瑟迪  
Eliade, Mircea, 1907–1986 伊利亞德  
Erikson, Erik, 1902–1994 艾力遜  
Fabian, Johannes 費伯安  
Feuerbach, Ludwig, 1804–1872 費爾巴哈  
Foucault, Michel 傅柯  
Frank, Reynolds, 雷諾思  
Freud, Sigmund, 1856–1939 弗洛伊德  
Gadamer, Hans-Georg, 1900–2002 伽達默爾  
Geertz, Clifford 格爾茲  
Harbermas, Jürgen 哈伯瑪斯  
Heidegger, Martin, 1889–1976 海德格  
Hick, John 希克  
Hobbes, Thomas, 1588–1679 霍布斯  
Hume, David, 1711–1776 休謨  
Husserl, Edmund, 1895–1938 胡塞爾  
Ihde, Don 依達  
James, William, 1842–1910 詹姆斯  
Kant, Immanuel, 1724–1804 康德  
Kaufman, Gordon 哥夫曼  
Kitagawa, Joseph, 1915–1993 北川約瑟  
Kohlberg, Lawrence, 1927–1987 科爾伯格  
Krieger, David J. 佳雅各  
Kuhn, Thomas 庫恩  
Lyotard, Jean-Francois 李歐塔  
Malinowski, Bronislaw, 1884–1942 馬凌諾斯基  
Marion, Jean-Luc 馬利安  
Marx, Karl, 1818–1883 馬克思  
Müller, Friedrich Max, 1823–1900 繆勒  
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844–1900 尼采  
Odgen, Schubert M. 奧登  
O'Flaherty, Wendy Doniger 奧花華蒂



- Otto, Rudolf, 1869–1937 奧托  
 Panikkar, Raimundo 帕力嘉  
 Perera, Rienzie 彼偉華  
 Piaget, Jean, 1896–1980 皮亞傑  
 Popper, Karl R., 1902–1994 波柏  
 Preus, Samuel 皮亞斯  
 Rahner, Karl, 1904–1984 拉芮  
 Reynolds, Frank 雷諾思  
 Ricoeur, Paul 利科  
 Samartha, Stanley 沙瑪發  
 Schleiermacher, Friedrich, 1768–  
 1834 士萊爾馬赫  
 Segal, Robert 西克爾  
 Sharpe, Eric J. 夏普  
 Smart, Ninian 史密斯  
 Spiegelberg, Herbert, 史皮伐博  
 Spiro, Melford E. 斯皮羅  
 Sullivan, Lawrence 蘇利民  
 Tiele, Cornelis P., 1830–1902 蒂勒  
 Tillich, Paul, 1886–1965 田立克  
 Toulmin, Stephen 杜爾門  
 Tracy, David 特雷西  
 Wach, Joachim, 1898–1955 華克  
 Weber, Max, 1864–1920 韋伯  
 Wiebe, Donald 韋彼  
 Wittgenstein, Ludwig, 1889–1951  
 維根斯坦



---

## 參考書目

### (一) 英文參考書

- Alles, Gregory D. "Wach, Eliade, and the Critique from Totality." *Numen*, Vol. 35 (1978), pp. 109-137.
- Bambach, Charles R. *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- Bellah, Robert. "Social Science as Public Philosophy." In Robert Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row, 1986.
- Berger, Peter. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1969.
- Bernstein, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988.
- Beckford, James. A. *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin Hyman, 1989.
- Best, Steven and Douglas Kellner. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*. New York: The Guilford Press, 1991.
- Bokenkamp, Stephen. *Early Daoist Scriptures*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Browning, Don. "Psychology as Religioethical Thinking." *Journal of Religion*, Vol. 64 (1984), pp. 139-157.
- Cobb, John. *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.
- Dallmayr, Fred R. and Thomas McCarthy, eds. *Understanding and Social Inquiry*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.

- Douglas, Allen. *Structure and Creativity in Religion*. The Hague: Mouton, 1978.
- . "Eliade and History." *Journal of Religion*, Vol. 68 (1988), pp. 545–565.
- Jacques, Derrida. *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Dilthey, Wilhelm. *Introduction to the Human Sciences*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989.
- Doniger, Wendy O' Flaherty. *Other Peoples' Myth*. New York: Macmillan Publishing Company, 1988.
- Duara, Prasenjit. "The Campaigns against Religion and the Return of the Repressed." In *idem*, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, pp. 85–113. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Durkheim, Emile. *The Division of Labour in Society*. New York: Free Press, 1964.
- . *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Joseph Ward Swain. New York: The Free Press, [1915], 1965.
- Edkins, J. *Chinese Buddhism: A Volume of Sketches, Historical, Descriptive and Critical*. London: Trübner & Co., 1880.
- Eliade, Mircea. "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism." In *The History of Religions: Essays in Methodology*, edited by Mircea Eliade and Joseph Kitagawa. Chicago: The University of Chicago Press, 1959.
- . *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: A Harvest/HBJ Book, 1959.
- . *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Rosemary Sheed. New York: Meridian Books, [1949] 1963.
- . *Myth and Reality*. Translated by Willard R. Trask. New York: Harper & Row, Publishers, 1963.
- . *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1965.
- . "A New Humanism." In *idem*, *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- . *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- and Joseph Kitagawa, eds. *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

- and Joseph Kitagawa, eds. *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Flood, Gavin. *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London and New York: Cassell, 1999.
- Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1973.
- Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*. New York: W. W. Norton, 1960.
- . "Obsessive Actions and Religious Practices." In *Personality and Religion*, edited by William A. Sadler, Jr. New York: Harper & Row, Publishers, Inc., 1970.
- . *Standard Edition of the Complete Psychological Works*. Vol. 9. London: Hogarth, 1953–74.
- Frei, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative*. New Haven: Yale University Press, 1974.
- Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. Translated and Edited by David E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976.
- . "Aesthetic and Religious Experience." In *idem, The Relevance of the Beautiful and Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- . *Truth and Method*. Second Revised Edition. Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1992.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc., 1973.
- . *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Grondin, Jean. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Heaven: Yale University Press, 1994.
- Grant, Robert M. and Tracy, David. *A Short History of the Interpretation of the Bible*. Second Revised Edition. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Hahn, Lewis Edwin, ed. *The Philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers, Vol. 22. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1995.
- , ed. *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. The Library of Living Philosophers. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1997.

- Hart, V. C., "The Heavenly Teachers," *Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. 10 (Nov.-Dec., 1879), pp. 445-453, 448-449.
- Hick, John. *A Christian Theology of Religions*. Louisville, Kentucky: Westminster, John Knox Press, 1995.
- and Knitter, Paul F. eds. *The Myth of Christian Uniqueness*. Maryknoll: Orbis Book, 1987.
- Huang, Martin W. "Author(ity) and Reader in Traditional Chinese Xiaoshuo Commentary." *Chinese Literature: Essays, Articles and Reviews*, Vol. 16 (1994).
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Penguin Books, 1982.
- Heim, S. Mark. "Pluralism: Toward a Theological Framework for Religious Diversity." *Insights*, Vol. 107 (1991).
- Heim, S. Mark. *Salvations: Truth and Difference in Religion*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1994.
- Ihde, Don. *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*. Evanston: Northern University Press, 1971.
- Kaufman, Gordon D. "Religious Diversity, Historical Consciousness, and Christian Theology." In *The Myth of Christian Uniqueness*, edited by John Hick and Paul Knitter. Maryknoll: Orbis Books, 1987.
- King, Richard. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*. London and New York: Routledge, 1999.
- Kitagawa, Joseph M. "Mircea Eliade." In *Encyclopedia of Religion*, Vol. 5, pp. 85-90. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- , ed. *The History of Religions: Retrospect and Prospect*. New York: Macmillan Publishing Company, 1985.
- , ed. *Religious Studies. Theological Studies and the University-Divinity School*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992.
- Knitter, Paul F. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985.
- , *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1995.
- Krieger, David J. *The New Universalism: Foundations for a Global Theology*. Maryknoll. New York: Orbis Books, 1991.

- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Second Edition. Chicago: University of Chicago, 1970.
- Kwok, Pui-Lan. "Discovering the Bible in the Non-biblical World." In *Voices From the Margin*, edited by R. S. Sugirtharajah. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.
- Liotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science, and Religion*. Illinois: Waveland Press, Inc., 1992.
- Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia*. New York: HBJ, 1985.
- Marion, Jean-Lus. *God Without Being*. Translated by Thomas A. Carlson. Chicago: University of Chicago, 1991.
- Marx, Karl. *Selected Writings*. Edited by David McLellan. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- McCutcheon, Russell, ed. *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*. London and New York: Cassell, 1999.
- Messer, Stanley B., Louis A. Sass and Robert L. Woolfolk, eds. *Hermeneutics and Psychological Theory*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1990.
- Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell. 1990.
- Odgen, Schubert M. "Problems in the Case for a Pluralistic Theology of Religions." *Journal of Religion*, Vol. 68 (1988).
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. Translated by John W. Harvey. New York: Oxford University Press, 1923.
- Panikkar, R. *Unkown Christ of Hinduism*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1981.
- Perera, Rienzie "Doing Theology in a Religiously Pluralistic Context." *CTC Bulletin*, Vol. 11 (1992).
- Preus, J. Samuel. *Explaining Religion: Criticism and Theory From Bodin to Freud*. New Haven and London: Yale University Press, 1987.
- Proudfoot, Wayne. *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Rabinow, Paul and Sullivan, William M. eds. *Interpretive Social Science*. Berkeley: University of California, [1979], 1987.

- Reagan, Charles E. *Paul Ricoeur: His Life And His Work*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Reuther, Rosemary Radford. "Feminism and Jewish-Christian Dialogue." In *The Myth of Christian Uniqueness*, edited by John Hick and Paul Knitter. Maryknoll: Orbis Books, 1987.
- Rainbow, Paul & Sullivan, William M. "The Interpretive Turn." In *Interpretive Social Science*, edited by Paul Rainbow and William M. Sullivan. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Ricci, Matthew. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583-1610*. Translated by Louis J. Gallagher. New York: Random House, 1953.
- Ricoeur, Paul. "The Hermeneutics of Symbols and Philosophical Reflection." *International Philosophical Quarterly* 11, No. 2 (1962).
- . *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press, 1967.
- . *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*. Translated by Edward G. Ballard and Lester E. Embree. Evanston: Northwestern University Press, 1967.
- . *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Translated by Denis Savage. New Haven: Yale University Press, 1970.
- . "Philosophy and Religious Languages." *Journal of Religion*, Vol. 54 (1974), pp. 71-85.
- . *Conflict of interpretation*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- . "Philosophical hermeneutics and theological hermeneutics." *Studies in Religion*, Vol. 5 (1975-76), pp. 14-33.
- . *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort of Worth: Texas Christian University Press, 1976.
- . *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning In Language*. Translated by K. McLaughlin and J. Costello. Toronto: University of Toronto Press, 1978.
- . "The 'Sacred' Text and the Community." In *The Critical Study of Sacred Texts*, edited by Wendy Doniger O'Flaherty. Berkeley: Graduate Theological Union, 1979.
- . *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1981.

- . *Fallible Man*. New York: Fordham University Press, 1986.
- . *Lectures On Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986.
- . *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Risser, James. *Hermeneutics and the Voice of the Other*. Albany: SUNY, 1997.
- Robinet, Isabelle. "Later Commentaries: Textual Polysemy and Syncretistic Interpretations." In *Lao-tze and the Tao-te-ching*, edited by Livia Kohn and Michael Lafargue. Albany: SUNY, 1998.
- Samartha, Stanley J. *One Christ — Many Religions: Toward a Revised Christology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.
- . "The Asian Context: Sources and Trends." In *Voices From the Margin*, edited by R. S. Sugirtharajah. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991.
- Schleiermacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1994.
- Segal, Robert. *Religion and The Social Sciences: Essays on the Confrontation*. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- . "In Defense of Reductionism." In *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, edited by Russell T. McCutcheon. New York: Cassell, 1999.
- Sharpe, Eric J. *Comparative Religion: A History*. La Salle, Illinois: Open Court, 1975.
- . *Understanding Religion*. London: Duckworth, 1983.
- . "Religious Studies, the Humanities, and the History of Ideas." *Soundings*, Vol. 71 (1988).
- Smith, Jonathan Z. *Imaging Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- . *Map Is Not Territory*. Chicago: University of Chicago, 1993.
- Jonathan Z. Smith. "Acknowledges: Morphology and History in Mircea Eliade's *Patterns in Comparative Religion* (1949–1999), Part 1: The Work and Its Contexts and Part 2: The Texture of the Work," *History of Religions*, Vol. 39 (2001), pp. 316–331 and 332–351.
- Spiro, Melford E. *Culture and Human Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.



- Stone, Jon R., ed. *The Craft of Religious Studies*. New York: St. Martin's Press, Inc., 1998.
- Taylor, Charles. *Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Tillich, Paul. *Theology of Culture*. London and New York: Oxford University Press, 1959.
- . "The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologians." In *The Future of Religions*, edited by J. C. Brauer. New York: Harper & Row, 1966.
- Toulmin, Stephen. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. New York: The Free Press, 1990.
- Tracy, David. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. Minneapolis, Minnesota: The Winston Seabury, 1975.
- . *Analogical Imagination*. New York: Crossroad, 1981.
- . *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.
- . *Plurality and Ambiguity*. New York: Harper and Row, 1987.
- . *Dialogue With the Other: The Inter-Religious Dialogue*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990.
- . "On Naming the Present." In *On the Threshold of the Third Millennium*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990.
- Turner, Bryan S. *Religion and Social Theory*. London: SAGE Publications, 1991.
- Wach, Joachim. *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1951.
- . *Essays in the History of Religions*. Edited by Joseph M. Kitagawa and Gregory D. Alles. New York: MacMillan Publishing Company, 1988.
- . *Introduction to the History of Religions*. Edited by Joseph M. Kitagawa and Gregory D. Alles. New York: MacMillan Publishing Company, 1988.
- . "The Meaning and Task of the History of Religions." In *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, edited by Russell T. McCutcheon. London and New York: Cassell, 1999.
- Weber, Max. "'Objectivity' in Social Science," In *idem. The Methodology of the Social Sciences*. New York: The Free Press, 1949.

- . *The Religion of China*. Translated and Edited by Hans H. Gerth. New York: The Free Press, 1951.
- . *The Sociology of Religion*. Translated by Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press, 1963.
- Wiebe, Donald. *The Politics of Religious Studies*. New York: St. Martin's Press, 1998.
- Wu Shih, *The Chinese Renaissance. The Haskell Lectures, 1933*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- Yu, Anthony C. *ReReading the Stone: Desire and the Making of Fiction in Dreams of the Red Chamber*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997.
- Zhang, Longxi. *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West*. Durham: Duke University Press, 1992.

## (二) 中文參考書

(按筆畫順序排列)

- Marianne Bastid-Bruguicre 著，張廣達譯：〈梁啟超與宗教問題〉。《東方學報》，第70冊，1998，頁329-373。
- 王明：《太平經合校》。北京：中華書局，1960。
- 任繼愈主編：《「儒教問題」爭論集》。北京：宗教文化出版社，2000。
- 朱越利：《道經總論》。台北：洪葉文化事業，1993。
- 吳梓明、梁元生、李金強編：《中國教會大學文獻目錄（一）》。香港：香港中文大學崇基學院，1998。
- 李延壽：《南史》。北京：中華書局，1975。
- 李豐楙：〈臺灣道教抄本史料及其運用〉，收載入《臺灣史料的蒐集與運用研討會論文集》。台北，2000。
- 沈清松：《呂格爾》。台北：東大圖書公司，2000。
- 周子同著，朱維錚編：《周子同經學史論著選集》（增訂本）。上海：上海人民出版社，1996。
- 林金水：〈儒教不是宗教——試論利瑪竇對儒教的看法〉，收入任繼愈主編：《「儒教問題」爭論集》。北京：宗教文化出版社，2000，頁163-170。

- 林美容：《台灣民間信仰研究書目——增訂版》。台北：中史研究院民族學研究所，1997。
- 武金正：《人與神會晤——拉內的神學人觀》。台北：光啟出版社，2000。
- 金聖嘆：《金聖嘆全集》。南京：江蘇古籍出版社，1985。
- 保羅利科 (Paul Ricoeur) 著、翁紹軍譯：《惡的象徵》。台北：桂冠圖書公司，1992。
- 著、林宏濤譯：《詮釋的衝突》。台北：桂冠圖書公司，1995。
- 姚思廉：《梁書》。北京：中華書局，1973。
- 柯志明：《呂格爾〈惡的象徵〉簡釋》。台北：台灣書店，1997。
- 特雷西 (David Tracy) 著、馮川譯：《詮釋學、宗教、希望——多元性與含混性》。香港：漢語文化研究所，1995。
- 張志剛：〈宗教經驗研究的方法論立意——重讀詹姆斯的《宗教經驗種種》和奧托的《神聖者的觀念》〉，《論衡》第二輯，1999，頁160-183。
- 張慶熊：《熊十力的新唯識論與胡塞爾的現象學》。上海：上海人民出版社，1995。
- 陳熙遠：〈「宗教」——一個中國近代史上的關鍵詞〉，《新史學》第十三卷，四期 (2002)，頁37-66。
- 陳國符：《道藏源流考》上、下冊。北京：中華書局，1963。
- 湯一介：〈論創建中國解釋學問題〉，收載入李惠明編：《慶祝王元化教授八十歲論文集》。上海：華東師範大學出版社，2001，頁52-64。
- 奧托 (Rudolf Otto) 著、成窮、周邦憲譯：《論神聖》。成都：四川人民出版社，1995。
- 《道藏》。上海：文物書店、上海書店、天津古籍出版社，1987。
- 廖炳惠：《里柯》。台灣：東大圖書公司，1993。
- 蒲柱良編：《風俗改革叢刊》，收入婁子匡編：《民俗叢書》，第一百三十一冊。北京：中國民俗學會，1930。
- 黎志添：〈從典範轉移看社會科學在宗教研究上方法與理論的改變〉，《香港社會科學學報》。第9期 (1997)，頁157-174。
- ：〈《抱朴子內篇》的歷史處境：葛洪神仙思想的宗教社會意義〉，《清華學報》新29卷，第1期 (1999)，頁35-58。
- ：〈從葛玄神仙形像看中古世紀道教與地方神仙傳說〉，《中國文化研究所學報》，新第10期 (2001)，頁492-509。

- ：〈民國時期廣州市「喃嘸道館」的歷史考究〉。《中央研究院近代史研究集刊》，第37期（2002），頁1-40。
- ：〈宗教學的方法論探索：以「約化論」與「反約化論」的爭辯為例〉。《輔仁宗教研究》，第5期（2002），頁87-110。

