

一年訪問北京，時為萬事待興的「改革開放」初期，難免特雷西驚訝於北京天主教堂在歐美邁進「梵二」的年代竟然仍沿襲傳統的拉丁彌撒，並將其遺憾寫於芝大神學院訊中。一九九二年特雷西來香港參加以「智慧」為主題的宗教與神學的國際性與科際性學術會議。<sup>10</sup>

特雷西著作的最早漢語譯本是《詮釋學、宗教、希望：多元性與含混性》，一九九五年由漢語基督教文化研究所出版，我為該書寫了一篇導言，簡介他的生平與思想。二〇〇七年再有我的另一專文〈特雷西：呈現與宣告〉，該文收於漢語基督教文化研究所出版的《詮釋學與漢語神學》，該文是更全面綜觀特雷西的神學成就，並嘗試按現今中國神學語境對來作出評估。<sup>11</sup>

## 二、特雷西之宗教多元觀：《與他者對話》

宗教對話或其舊稱宗教比較是一門誕生於十九世紀的學科，黑格爾的《宗教哲學講稿》（*Lectures on Philosophy of Religion*, 1821-1831）常被視為其先河，當然自柏拉圖以降，無數思想家均曾對世間多元宗教現象作出評議，但要發展至一有意識與具規劃的學科，則是有待十九世紀才出現。縱觀二世紀以來，宗教對話可粗略地分為三個階段：第一是十九世紀的宗教典籍時期，代表人物有理雅各（James Legge, 1815-1897）與馬勒（Max Muller, 1823-1900）。他們的貢獻是東西方宗教經典的逐

10. 特雷西兩次來華訪問之反思可見於：〈中國基督教（天主教）的一點反思〉，載芝加哥大學神學院院報《準則》（*Criterion*, 21[1982]），頁 19-20；葉菁華，〈多元化社會中的神學：東西方的對話〉，載《思》3（1993），頁 19-25。

11. 陳佐人，〈中譯本導言〉，載特雷西著，馮川譯，《詮釋學、宗教、希望：多元性與含混性》（香港：漢語基督教文化研究所，1995）頁 11-27；氏著，〈特雷西：呈現與宣告〉，載曾慶豹編，《詮釋學與漢語神學》（香港：道風書社，2007），頁 183-214。

譯，並進一步進行東西方宗教觀念的比較。<sup>12</sup>

第二個階段是二十世紀的宗教比較，我們可以選詹姆斯（William James, 1842-1910）在一九〇一年的吉福特講座結集《宗教經驗的種種》（*The Varieties of Religious Experience*）為代表。<sup>13</sup>此書開始了宗教比較的詮釋階段，其後兩次大戰亦促進了宗教多元化的研究。此時期的特色是英美大學廣泛開授的宗教比較課程，由早期至今產生了一批暢銷書的學者（希克[John Hick]、夏爾馬[Arvind Sharma]、斯馬特[Ninian Smart]、休斯頓·史密斯[Huston Smith]、威爾弗雷德·坎特韋爾·史密斯[Wilfred Cantwell Smith]、潘尼卡[Raimon Panikkar]），他們所編著的世界宗教課本，透過傳媒與出版，將多元宗教現象予以普及化。在亞洲以比較主義式的進路來處理基督教與中國傳統文化對話的代表為謝扶雅（1892-1991）與徐松石（1900-1999），二者著述的焦點是如何使中國文化與基督教產生「本色化」的共融關係。從今天的角度來看，這些中西的努力固然促進了對話，卻輕忽了詮釋，即特別是特雷西在本書中所強調的自我詮釋的意識。第一與第二階段的比較學者多半採用求同存異的路綫來疏解宗教多元的張力，並因此而持強烈本質主義（essentialism）的傾向，即是以世界宗教間存有一種可還原的共同本質，如神聖、奧秘、愛、超越或內住。但本質性前設有時會導致混合主義（syncreticism）的困難，即是在神論或拯救論上，嘗試過份協調互相排拒的教義。最後在基

12. 繆勒與理雅各的譯作均收於五十卷本的《東方聖書集》（*The Sacred Books of the East*）。

13. 威廉·詹姆斯著，唐鉞譯，《宗教經驗的種種：人性之研究》（北京：商務印書館，2002）。另有刊華夏出版社之「漢釋名著系列」：威廉·詹姆斯著，尚新建譯，《宗教經驗種種》（北京：華夏出版社，2008）。

督教神學中有普救主義 (universalism) 的議題，雖然此議題今天多半被理解為保守派與自由主義神學之間的論爭，但從神學論述來看，普救論是一多層面的神學議題，從形而上 (終極實際的多與一)、知識論 (真理認知的絕對與相對) 到救贖性 (基督救恩的排他性或包容性)。基督教神學家與思想家一方面有責任忠誠地詮釋傳統教義，但另一方面任何論爭式的神學論述，將具有複合性的神學思維過份簡化為排他論或普救論，均無助於神學思維的分析與深化。

第三個階段是與第二階段同步，故其分別非時期而是學理上，代表人物為伊利亞德 (Mircea Eliade, 1907-1986) 所開展的「宗教歷史」學派 (History-of-Religions)。此學派的重點是強調各宗教間的相異而非相同；嘗試運用詮釋而非單純比較；注重生物學式的類型學，而非黑格爾式的演化論。「宗教歷史」學派一方面企圖避免宗教比較中本質主義的窠臼，另一方面仍然可以查究一種「相同中的差異」。有關伊利亞德的仔細分析，可參特雷西於本書第三章的論述。<sup>14</sup>

在現代西方學界開展的宗教對話一場鏗而不捨的論述，正如任何的學術言說，當中固然有不少偏頗之見，但亦不乏創見與省思。其中最重要的洞察力之一是借着與其他宗教的對話，達致對基督教自身信仰傳統的更深入了解。此種躬身自省的詮釋十分接近伽達默爾的對話模式，由此亦引致特雷西對伽達默爾的沿用與批判。雖然在《與

他者對話》中沒有另辟一章來專門討論伽達默爾，但正如他在本書中譯本序言所陳明，伽達默爾的對話觀是本書的中心思維，其主旨是強調真正的對話必聚焦於他者，對話使我們的視野 (horizon) 從自我轉移至他者。基督教與其他宗教產生對話時，其焦點是了解其他宗教，並重視它們與基督教傳統的差異性，避免同化其他宗教的「他性」，致力維護以他者為他者的原則，此種差異性的強調十分相近於伊利亞德的宗教歷史學派，由此亦使特雷西的基督教哲學性神學更具備科際整合的特性。作為一本探討宗教對談的著作，《與他者對話》的貢獻不是在實際的銳見，而是在宗教對談的準則。特雷西探討的重點是宗教對話的論述，而非宗教對談的實踐 (因連實踐亦是一種言說)，他致力建構一種宗教對話的準則學 (criteriology)，特別可參第二章中對詹姆斯的討論。

但是在沿用伽達默爾之同時，特雷西亦作出批判，形成對伽達默爾的批判性傳承。特雷西固然欣賞伽達默爾的對話觀，但卻對伽達默爾的哲學帶有濃厚的歷史主義 (historicism) 的傾向有所保留，伽達默爾詮釋學的主要組成部份，由「前理解」到「視野溶合」 (fusion of horizons)，其主要功能均不是助長新意義的產生，反而是將意義的衍生鎖住在各種的傳統之中，連溶合後的視野仍然是另一個意義視野的傳統。相比之下，法國的利科則另辟蹊徑，透過對「隱喻」 (metaphor) 及敘事體的反思與探勘，開展了一種具開放性的詮釋學，更有效地來處理時間、意義生成與轉化的錯綜複雜關係。早年的特雷西由超驗神學的拉納轉向知識論式的洛納根，同樣地後期的特雷西亦由對話論的伽達默爾轉向敘事體詮釋的利科，由此而完全了其一生的神學規模。

14. 米爾恰·伊利亞德著，上海社會科學院出版社譯，《宗教思想史》(三卷本) (上海：上海社會科學院出版社，2004)。另參氏著，王建光譯，《神聖與世俗》(北京：華夏出版社，2002)。值得一提的是美國好萊塢 (Hollywood) 將伊利亞德的生平加以戲劇化，拍成電影《第三朵玫瑰》(Youth without Youth, 2009)，由《教父》(The Godfather, 1972) 導演科波拉 (Francis Ford Coppola) 執導。

### 三、特雷西對「伽達默爾式」對話的反思

德國哲學家伽達默爾是特雷西作品中經常援引與對話的對象，特雷西對伽達默爾的依仗可見於他特別為本書中譯本所撰寫的序言。總結特雷西在其眾多著述中的立論，他歸納伽達默爾詮釋學的三重步驟：第一、詮釋者之「前理解」（pre-understanding）。這是伽達默爾承襲自其老師海德格爾（Martin Heidegger）之概念，亦是另一位受海德格爾影響之《新約》神學家布爾特曼（Rudolf Bultmann）之主要立論。每一詮釋者均不由自主地帶着自身之前理解來到《聖經》之文本前，因此從沒有一種不帶前設之詮釋，在此一方面是批判了啟蒙運動之高揚理性主義，以為人之純粹理性可以掃除一切之偏見與成見，由此亦使我們重新檢討傳統上對歷史與文法《聖經》釋義之過份信任。另一方面，對前理解之強調使我們有意識地進入詮釋之境界，雖然在詮釋上不存在絕對之客觀性，但我們卻可達致更全面之自我了解。第二、詮釋者理解之差異性，即詮釋者因着自身之先見觀點與文本（特別是經典之文本）在意義上之豐富性，所產生之不同理解。我們若更多地意識及自身之前設，便越能感受與文本之相互關係。由此而產生了多向性之效應，其中可以包括了從共鳴至震撼力之不同反應。這些均是源自經典性文本之不可約化性，經典具有其獨特之豐沛意義世界，用巴特（Karl Barth）之名著來形容，這是《聖經》所獨有之「奇異新世界」，由此而使每一詮釋者均從中獲得不同之感應。用伽達默爾之名言來說：「徹底之理解必是不同之理解」（Insofar as we understand at all we understand differently）。<sup>15</sup>

15. Robert M. Grant & David Tracy, 《〈聖經〉詮釋簡史》（*A Short History of the Interpretation of the Bible*; Philadelphia: Fortress, 1984），頁 160。

最後，第三步是伽達默爾著名之對話與遊戲觀，詮釋者與文本彼此對話，形成一種相互往來之關係，最終導致詮釋者之理解與文本意義世界之溶合，此即伽達默爾之「視野溶合」之說。<sup>16</sup>

特雷西對伽達默爾詮釋學之批判有二：首先是因着伽達默爾對傳統之過分肯定，以致未能容納一種存疑性之詮釋。在此我們或許可以借用早期對伽達默爾名著《真理與方法》（*Truth and Method*）之戲言來說明，因着伽達默嚴厲批判啟蒙運動之理性方法論，故有人戲稱其書名應為「真理或方法」，即按照伽達默爾之批判觀，真理與方法二者是不能共存。因着詮釋者囿於其自身之前理解，一切方法均具有無法消解之「原罪」。故此人若真的要尋求真理，只能企盼那自顯之真理。但問題是人是否可以如此清明地感悟真理？人自身是否可以下意識地去誤解或扭曲真理？甚至傳統亦可以成為扭曲真理之力量。故此從尼采（1844-1900）至馬克思至弗洛伊德（Sigmund Freud）均針對人之自我蒙蔽，提出一種存疑之詮釋（hermeneutics of suspicion），只有在此種回溯、存疑與建構之過程中，我們才可能朝向對真理之了解。其次是伽達默忽略了理解（德文：verstehen）與解釋（德文：erklären）之間應有之相互關係。事實上，理解與解釋二者是可以相輔相成的，因着進一步之解釋可以糾正偏差之理解，而改良之理解可以進一步有助於正確之解釋。這便是法國之利科所強調之立場。<sup>17</sup>

特雷西將其詮釋的洞悉應用於《聖經》詮釋，其中環繞三個主題：對話、關聯與傳統，即負責任之釋經者是願

16. 同上，頁 154-160。

17. 同上，頁 160-166。

意開放自己之前理解，進入與《聖經》主旨之對話，產生相輔相成之糾正關係，最後是批判地回溯整個基督教之釋經傳統，由此來設定我們對《聖經》之理解。對於特雷西來說，沒有比經典之觀念更能全面象徵《聖經》之豐盛意義，正如諾貝爾文學獎得主莫里森（Toni Morrison）論及具爭議性之馬克·吐溫（Mark Twain）的《頑童歷險記》（*Adventures of Huckleberry Finn*），此書因帶有對黑人之侮辱性對白而一直具有難以解決之爭議性。但本身亦為黑人之莫里森卻維護此書，她說：「這就是經典之作，具有教人感到吐氣、明瞭與恆久之作用。」<sup>18</sup>簡言之，作為經典的《聖經》是不能被我們馴服與約化，是永遠與我們的自我了解產生相互詮釋的關係。假若俗話說讀書如讀人，那讀經便如讀己。

#### 四、特雷西對「宗教對話」的反思

熟悉特雷西著述的學者，多半將《與他者對話》歸類為宗教對話。本書的確是以一清晰之大綱來處理一些多元宗教際之課題。書名以對話為主題，表明其延續特雷西之詮釋性與多元性之神學理念，事實上本書不只是關乎宗教對談，更進一步有助於我們去了解特雷西之神學詮釋之觀念與方法。本書繼續採納《類比的想象》中之「呈現與宣告」（manifestation and proclamation）作為全書之框架，由此顯明特雷西著作與思想之一致性。

在本書之開首，特雷西引述已故美國修辭學學者伯

18. 引自莫里森：「這就是經典之作，具有教人感到吐氣、明瞭與恆久之作用。」（For a hundred years, the argument that this novel is has been identified, reidentified, examined, waged, and advanced. What it cannot be is dismissed. It is classic literature, which is to say it heaves, manifests, and lasts.）

克（Kenneth Burke, 1897-1993）<sup>19</sup>之修辭學，其意圖有二：首先是回溯古典之修辭學，以修辭學作為傳統神哲學與當代詮釋學之間的切面。從修辭學之角度來看，哲學不單是探討純粹理性之思，更是對純粹理性之言說。同樣，神學亦不是探討上帝之思，而是嘗試指涉神聖之言說。修辭學自亞里士多德（Aristotle）之降，一直都被定義為有關人之態度與動機之言辭分析。伯克進一步推展此古典之進路，強調人之勸說與修辭為對完美之言說，我們甚至可以更進一步推論宗教是追尋完美之最徹底修辭。但是言說之修飾同時是對真理之陳述與掩蔽，故此修辭學需反思人之存疑，由此便將伯克連接上現代詮釋學之反思。利科描述尼采與弗洛伊德等人為存疑大師（masters of suspicion），他們以「存疑之詮釋」來破解人思維中之自我扭曲之意識。特雷西進一步指出伯克提出追尋完美之修辭學，其最大對手便是尼采，或是法國學者所開拓之新尼采學派，強調人傳通意義中之差異與延異。如果伯克是一種肯定式修辭學，那尼采便是否定式修辭學。

其次，特雷西借用了伯克對先知式與神秘式修辭之分析，並將此發展成為全書之論證主綫。在基督教傳統中先知式正名神學與神秘式無名神學，一直是基督教神學傳統，關乎為上帝命名之兩大主流。特雷西以中世紀神秘主義者艾克哈特（Meister Eckhart, 1260-1328）為例，指出艾克哈特如何以其極化之神學修辭，如「我向上帝禱告，以致可以拯救我脫離上帝」，藉此來提出一種超越神格之上帝觀（God beyond Godhood）。特雷西更進

19. 伯克是一位傳奇之自學學者，他一生均立足於大學建制之外，是位典型特立獨行之公眾知識分子。其著作如《動機之文法》（*A Grammar of Motives*）、《動機之修辭學》（*A Rhetoric of Motives*）、《宗教之修辭學》（*The Rhetoric of Religion*）均成為當時美國有識之士的共通讀物。