

體系性宗教詮釋學初探*

陸敬忠

國立中央大學哲學研究所教授

提要

本文之目的在於從既有的宗教哲學研究傳統與台灣之現況之出發，進而揭橥一種以體系性詮釋學為本的宗教詮釋學初步構思。本文首先從宗教哲學之歷史性綜觀中揭示西方宗教哲學研究從形上學典範經現象學典範至詮釋學轉向之歷史發展，並且發現此宏大敘事在台灣基督宗教世界中的縮影，進而先提示體系性詮釋學之基本觀念，然後以此為基礎構思一種以文化詮釋學為宗教詮釋學基本脈絡的體系性宗教詮釋學及其基本特質，最後開放性地開示出從體系性詮釋學至基督宗教神學詮釋學及文化際宗教哲學之潛能。

關鍵詞：宗教哲學，形上學，現象學，體系性詮釋學，宗教詮釋學

* 本文乃筆者執行國科會三年期跨校整合型計畫案「當代西方詮釋學與東方漢語哲學：溯源，對比，會通」之子計畫案專題研究計畫案-《體系詮釋學與文化際哲學：從存有學至方法學(III-II)》(102-2410-H-008-075-)之初步成果底發表。本文經由兩位專業匿名評審先進於語言，形式與內容方面的細心與珍貴的指教，並已盡力於本文篇幅與主題範圍內所能為修訂之，特此致謝。

前言

由九一一事件所開啟的二十一世紀不但需要文化際溝通、也必須是宗教際對話之時代。然而，一方面，西方宗教哲學歷經古典形上學化以及其士林哲學化與教條化，近代啟蒙運動以來之人文主義式、科學主義式與社會主義式的宗教批判，以及宗教學、特別是宗教史學、比較宗教學、宗教現象學與宗教科學研究之競爭，若不思蛻變與轉化，顯然不足以應對此嶄新的任務。另一方面，近代以來宗教批判對於宗教本質之先天成見與其自身的基設，以及由宗教批判刺激所緣生的現代宗教學研究本身所蘊涵的人文主義與科學主義等、特別是客觀主義與還原主義等基本態度與方法，對於宗教之理解自有其僅限於現象異同比較而不能深入本質義理對話之侷限。幸好近代西方哲學本身自笛卡爾之知識論—主體論轉向後又經由康德之實踐性轉向，黑格爾之歷史性轉向，維根斯坦之語言性轉向，胡賽爾之現象學轉向等而生發出海德格之詮釋學轉向，為宗教哲學揭示嶄新的可能性。然而，即使海德格哲思本身的終極關懷是宗教乃至神學向度者，其所開啟的哲學詮釋學主要以存有學、美學、精神科學、語言哲學、社會哲學乃至後現代哲學等問題、議題與旨趣為省思視域。詮釋學之哲思轉向對於宗教與神學研究之效應仍然有限。事實上，當代詮釋學哲學所提出的諸理論，如此有（Dasein）或生化（Geschehen）進路，對話、溝通或閱讀、翻譯等模式，經典或文本，象徵或隱喻，效應歷史或意識型態批判，論述、概念史、敘事或解構等思路均應可對於宗教與文化際及宗教際研究創意地啟發。因此，本文嘗試構思一種以當代詮釋學之後設理論亦即關於其之辯證性—系統性／體系性哲思為主的宗教詮釋學，並且以此互動運用地關聯於一種實際的神學研究。¹

¹ 目前學界關於宗教詮釋學之觀念及文獻甚少，可見此乃一尚待發展的學術方向乃至領域。參（Ingolf U. Dalferth, 2007）

自十九世紀中期起，特別是自德意志觀念論衰落之後，至二十世紀中，宗教哲學，就像形而上學作為哲學之一基本學科，曾被宣布死亡。所謂哲學之終結，可以理解成形而上學及宗教哲學之死。兩者被解構的原因及過程也許不同卻又相關：當形而上學受到現代物理學作為自然科學典範崛起之威脅乃至因後者取代古典亞理斯多德物理學而無用化，宗教哲學則主因現代自然科學之主流化而或被顛覆成宗教批判，或被化約成宗教之科學研究。事實上，在現代西方思想史中主要有三種宗教批評宗教進路：現代科學之實證主義，啟蒙運動之理智主義，馬克思主義之意識形態批判，他們也直接或間接地宣判宗教之死。但或許歷史發展本身之諷刺，在二十世紀末期，宗教不僅沒有死亡，而且還在冷戰後開始蓬勃發展。對於現代科學及科技無限之發展存在主義性的懷疑，反對理智主義之後現代思潮，以及馬克思主義本身意識形態化之崩潰，都預備乃至促進宗教之復活。然而，宗教哲學也會因此重生嗎？若然，這又將是何種宗教哲學？

一、宗教哲學之歷史性的綜觀

1. 西方宗教哲學的歷史發展：詮釋學轉向

為了回答這些問題，我們應先回顧一下宗教哲學之歷史。「宗教哲學」之術語本身雖然起源於十八世紀之啟蒙運動（Joachim Ritter, 1992: 748-782），不過其原初的想法亦即作為有關宗教對象之哲學思辨——不論這在西方文化是希臘眾神，希臘哲思的玄元（*arche*, ἀρχή）或是基督宗教的上帝——可以在古希臘及基督宗教的神學或形而上學中發現。我們可以說，宗教哲學之第一階段或原本趨勢乃是形而上學或自然神學（*theologia naturalis*），此則主要是通過理性思維來論述與證成。其於的希臘哲思之起源乃柏拉圖理念論中的善自身（*τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*,

αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) ² 以及亞里士多德形上學的第一因之為不動的動者 (πρωτὸν κινῶν ἀκίνητον) — 亞里斯多德之形上學原稱為第一哲學 (πρώτη φιλοσοφία)，而此終為神學 (θεολογική)。(Aristoteles, 2013) 這兩個基源典範的基督教父及中世紀傳人則當然奧古斯丁及托馬斯逐漸將形上學轉化為自然哲學。這發展之巔峰則是黑格爾神學性哲學：其將思辯邏輯及觀念論形上學辯證性綜合於其哲學神學，人性主體性精神與客體性精神辯證性綜合於絕對精神之為上帝的主體性精神，歷史性與系統化方法學辯證性綜合於其宗教哲學。然而，這也意味著宗教哲學轉向至宗教性主體，雖然這主體性概念實源自康德之先驗性及道德性主體，此則伴隨著其對於傳統自然神學之批判。

於是第二階段的宗教哲學運動之趨勢便在於對宗教性主體進行哲學反思：宗教信徒或人類之為宗教性存有者。康德的《純粹理性批判》，不僅是主體之道德形上學的準備，也促使自然神學之實際轉向，亦即轉向倫理神學或道德宗教哲學。(Kant, 1793)、(Kan, 1978)其浪漫派的版本便是施萊爾馬赫有關宗教感情之思想。(F. Schleiermacher, 2012) 其宗教哲學之構思，一則關於歷史研究部分，可以與黑格爾之宗教哲學對比聯繫，另則其比較研究之概想法，可謂現代宗教研究科學主義之濫觴。因此，這個階段的宗教研究之趨勢便是朝向現代人文或社會科學研究之精神與方法邁進。宗教的感官經驗和內在經驗，宗教意識及潛意識，宗教現象及事件，可以從歷史學，心理學，社會學，人類學，經濟學，政治學等來探討與檢驗，而取代形上學的猜測或玄想。但是不同的處理方式會產生新的問題：歷史學主義會導致相對主義，心理學主義往往與社會學主義等。

² *Politeia*, 509b。參 (Plato, 1989: 264)

因此會產生這種趨勢的一種特殊類型，或者說前兩種趨勢之中間乃至中介模式，因為它試圖發現宗教現象的普遍本質或主要特徵，而且是透過宗教之科學研究所給出的數據及訊息之比較及哲學反省。這種進路也可以當成宗教哲學之認識論趨勢，而這又代表著兩種截然不同的運動方向，一則是分析進路，另則是先驗哲學進路。現在，一方面從現象學運動產生出一種價值性—詮釋性的路線，這則源於反對過時的經驗性—描述性的路線。另一方面無論從分析或先驗哲學進路均發生語言及詮釋學轉向：由有關宗教之知識及真理的問題轉向其意義及價值的問題，從普遍的宗教意識及範疇轉向具體的宗教及傳統之實踐旨趣，從文法學—邏輯性方法轉向語義學—語用學之語言層次。此外，由於每一種哲學方法有其自己的語言性，歷史性，社會性及文化性的基設及前結構，每一種從這些進路所獲得的宗教知識事實上也顯示成各種關於宗教之理解或詮釋。總體而言，這種趨勢，類似在哲學現象學中經由海德格所發生的詮釋學轉向，可稱為宗教現象學的詮釋學進路乃至轉向。³

順便一提，從神學傳統之角度來看，第一階段形上學式的宗教哲學主要是天主教神學家之成就，而其或多或少是在教義學及護教學脈絡中出現，如有關上帝存在論證及神義論等之問題意識。自宗教改革以來的新教神學家對此便比較持懷疑態度，因而比較走向知識論向度的宗教哲學，例如從康德 (I. Kant) 到史萊馬赫 (F. Schleiermacher)。然而，在現代哲學中詮釋學之轉向則不分天主教或基督新教，如海德格 (M. Heidegger) 或高達美 (H.-G. Gadamer)，而在當代新教神學中此轉向顯見於從巴特 (K. Barth) 經受海德格影響的布特曼 (R. Bultmann) 而至莫特曼 (J.

³ 如宗教現象學名家，N. Söderbom, R. Otto, G. Van der Leeuw, F. Heile 等，參 (Jacques Waardenburg, 1999: 1064-1066); 亦參 (R. Otto, 1917)、(R. Otto, 2004)、(G. Leeuw, 1933)、(F. Heile, 1961)。

Moltmann)。

2. 宗教哲學及詮釋學在台灣基督宗教世界中的概觀

正如在西方的傾向，發生在台灣宗教哲學生成發展亦相似而更緊湊，而且因為台灣基督新教比較不重視哲學及宗教哲學，所以這方面的發展以天主教為主。這首先是以教會知識分子精英尤其是輔仁大學的士林哲學及新士林哲學思潮為主。羅光主教嘗試將托馬斯形上學與新儒家哲學、特別是朱熹之理學整合成其生命哲學，這可謂台灣天主教漢語基督宗教哲學之先驅。原在政治大學哲學系任教，爾後在台灣創辦的第一個宗教研究所（1988年，輔仁大學）的陸達誠神父，及台灣大學哲學系的關永中分別向台灣知識文化界介紹馬塞爾與所謂先驗托馬斯主義以及其各自的宗教哲學（J. Maréchal, E. Corech, B. Lonergan）。例如，關永中設想在 Maréchal 及 Lonergan 知識論存有學和羅納根的認識論的本體論的基礎上——尤其所謂的智性動力論，可以介導普通的與神秘的或宗教的經驗——構思一個密契主義的形上學。通過將 R.C. Zaehner 之神秘主義的類型學——亦即自然主義，一元論及有神論——以及 Corech 宗教的形而上學，進行建構性聯結，關永中得以論述其絕對精神之有神論神秘主義。

自從 1919 年五四運動以來，宗教往往被中國知識分子和官方教育機構視為迷信，宗教教育被誤解為傳教工作。而在台灣 1949 年至 1987 年戒嚴時期，宗教比較是在政治管制之環境中，因此直到 80 年代底允許宗教研究後，當代的宗教學與研究方法方可逐漸地系統地進入台灣的大學教育。輔仁大學的武金正神父作為德意志觀念論、胡塞爾、拉納及解放神學等全方位的宗教哲學與宗教學專家，不但是台灣有關宗教現象學之引進者，是不斷向本地引進最新宗教學思潮的大師，也是以詮釋學典範為主的宗教對話（交談）之先行者。於是在九零年代冷戰結束後，尤其世界進入二十一世紀可謂宗教文化復興與衝突之世紀後，我

國教育部全面開放宗教研究，基督新教大學，如真理大學及東海大學等開始在宗教研究上強調社會學，心理學，人類學和政治科學之研究進路。而佛教大學一則必須在其宗教研究系所中包含西方的宗教研究方法，另則除復興各宗佛學外，也嘗試以西方哲學之語言現代化佛教宗教及哲學為其主要的重點。此外，一般基督新教神學院以培養傳道人為主，故主要重點放在聖經研究，教義神學及牧靈神學等，比較少有宗教哲學及宗教研究的基本課程及研究。

除了從形上學哲學，宗教學，人文及社會科學的宗教研究之外：現代與後現代詮釋學路線也成為第三條路。再次是天主教哲學家引進這種哲學思路進入台灣。武神父，沈清松，及陳文團可謂台灣天主教新世代三大家於上世紀八十年代以來，進行專題乃至多元的主題引進哲學詮釋學，批判詮釋學與後現代主義等到台灣。例如，沈清松研究語言及存有之存有學關係，並且對比於古典形上學，詮釋學與道家。而陳文團藉由高達美，哈伯瑪斯及後現代等思潮處理現代性，理性及社會性等問題，武神父在這些方面的研究更是國內就宗教學研究向度而言的集大成者。現在，通過黑格爾（G.W.F. Hegel）辯證法，胡塞爾（E. Husserl）現象學，海德格哲思，高達美及呂格爾（P. Ricoeur）等詮釋學等，體系性詮釋學嘗試一則構思詮釋學之後設理論作為現代及後現代詮釋學之基本平台，另則基此建構其他具體的詮釋學學科，例如像宗教，神學，聖經詮釋學等，以及所謂精神科學，如歷史，倫理，美學，人類學，心理學和社會學等研究之應用進路或模式，體系性詮釋學尤其關心東西文化際交流與會通脈絡下漢語基督宗教之神哲學構思與實踐。在此僅先簡單介紹體系性詮釋學之基本思想，由此所可構思的宗教詮釋學基本架構，以及由此所涉及及文化際漢語基督宗教神哲學。

二、體系性詮釋學及其宗教詮釋學

1. 體系性詮釋學概論

相對於西方傳統哲學的一元論或化約論以及二元論之基本態勢，所謂詮釋學之體系性本身便無法以一種完全性定義表述之。（Schleiermacher, 1799 / 1806 / 1821）、（Niklaus Peter, 2012）

由於其整全論與互動論之特質，為呈現詮釋學三基設之體系性的關係，必須能顯現各基設之同基源性，或就論述性而言，應能一方面表現出從任何一基設出發來開展或構思詮釋學之可能而不再陷入一元論或化約論之困境，另一方面則又可以表現出各基設間的相互關聯。在此先回溯至詮釋學觀念之詞源學向度來開釋隱涵於字詞中從語言性經歷史性至事理性之詞義之關係，並從此揭示其普遍性基設，基本元素、活動與結構，系統性模式與統合性典範等。

西方詮釋學觀念之詞源乃出在希臘文之 *hermeneuein*（ἑρμηνεύειν）一字詞。此詞之第一或音節詞根 *eiro*（ἔιρω）意為「排列」或「言說」，第二音節詞根 *menyu*（μηνύω），意思為「顯示隱密者」，「開顯」或「表示」。第三音節詞根為 *noeu*（νοέω），其意為「感覺」，「思想」或「意思」。因此，從此字詞之詞根本身所行成的意涵便是「言說開顯或表示感想、思想或意思亦即意義」。這遂又可解析成以下的基本性詮釋學活動過程：其一，說者或作者以語言媒介表達其精神意念；其二，聽者或讀者試圖從前者所表達的語言中詮解出其精神意念或意義；其三，後者之詮解卻也必須在其自身的語言媒介中進行而成為一種將前者語言翻譯成後者語言之過程。表達，詮解與翻譯遂不只是 *hermeneuein* 之內在涵義，也是其實際上在語言使用中的意義，而且有成為 *hermeneuein* 發展成詮釋學理論過程中的三種種子思想可能性，比如由表達之意可導致文本中心進路，由詮解之意可開展作者中心進路，由翻譯之意可形成讀者中心進路。因此，

hermeneuein 之總體意義又可以「語言之理解」統整之：對於表達意念或意義之語言進行語言性的詮解乃是一種翻譯。Hermeneuein 之表達、詮解與翻譯不僅同時是理解與語言之共通活動，也是語言理解及理解語言之融通過程，而與思多亞(Stoa)所揭糞、奧古斯丁所開展的內道(內在性語言，logos endiathetos – λόγος ἐνδιαθετός)與外道(外在性語言，logos prophorikos – λόγος προφορικός，hermeneia – ἐρμηνεία)論及其間的之互動辯證相呼應。⁴

如是，一方面，從 hermeneuein 之三詞根中便以隱涵著詮釋學之存有學三基設。一則相對於哲學觀念整體乃一種以理性為基調的活動而以精神性過程為主，詮釋學觀念之 *ἔιρω* 指涉著語言性，因為言說活動乃 hermeneuein 之首要乃至核心活動，無言說過程便無詮釋學活動，詮釋之現象或經驗始終在語言中、尤其是在其所行成的文本中進行，此遂預示著文本性。二則相對於哲學觀念之 *φιλεω* 乃理性之愛好而以追求抽象的普遍性為本，詮釋學觀念之 *μηνύω* 揭示著歷史性，因為言說之開顯活動凸顯語言之行動性，而且必定是在語言本身之歷史性背景乃至文化性脈中進行，而此種開顯也同時預設著隱蔽者為其所揭露者之脈絡，此遂預示著脈絡性。三則相對於哲學觀念以 *σοφία* 為主要好求對象而不論理論或實踐者均用蘊涵高度的智思性，詮釋學觀念中言說開顯的被理解者亦即 *νοέω* 則證示著事理性，因為語言所顯現者不只是哲學理性論述者，而是整全地涵括感性的感想，理性的思想與意志的意思者之為意義統合體，此遂也預示著關係性。如此，相對於哲學觀念中所隱涵的理性主體之基調與一

⁴ 關於此觀念之詞源學以及由此字詞開展出的詮釋學理論基本架構，作者本另有專文研究之，在此僅概觀 *hermeneuein* 一字詞與詮釋學之存有學三基設之關係。亦參(陸敬忠，2001：97-140、103-114)

元論或化約論之基本典範，詮釋學觀念則蘊涵語言與行動之整合而隱涵脈絡中的位格（Person im Kontext）並且蘊涵語言行動之意向亦即感性、理性與意志之融通意義而隱涵著整全論之基設向度。

另一方面，就 *hermeneuein* 之三意義而言，首先，表達活動必須以語言進行，是以此活動遂預設語言性。尤其因為 *hermeneuein* 之表達乃意念或意義之表達，因此一則也需預設表達者即說者或作者之表達對象亦即聽者或讀者，而不只是如傳統哲學純粹思想之抽象或反思活動之為一種讀我之獨白。所以詮釋學之表達可以從生活世界中的言說者意念之溝通活動為原型，其理論典型便是哈伯瑪斯之溝通詮釋學。另則，表達之媒介亦即語言會因為上述語言本身之歷史性或脈絡性而獨立於言說者之意念並轉化成該語言文化意義之承載者亦即文本，所以所謂文本中心論如呂格爾詮釋學者亦可由此源生。其次，*hermeneuein* 之詮解活動緣起於說者或作者與聽者或讀者間的歷史距離而遂預設歷史性，故其活動一則在於回溯或還原上述所謂說者或作者所表達之意念而形成作者中心論，因此不似傳統哲學從主體出發並重視認識客體過程，而是如史萊馬赫以語言理解乃至狄爾泰以體驗精神表達或承載體所傳達的意念或意義為原型，因而會回歸至被理解者之精神性活動而此又需從其歷史性、社會性乃至文化總體脈絡理解起，歷史批判與語文及文學批判乃至社會科學批判等詮釋學進路遂是其理論典型。另則由於進行表達的語言本身如前述所言會因其本身的歷史文化性而成為文本，則此之脈絡更會突破原來說者或作者之意念與其歷史性，而在文本之文化性流傳中成為其傳承之脈絡性，高達美之傳統觀念與效應歷史理論便是此種文本脈絡性之一典型。最後，*hermeneuein* 之翻譯活動既然以讀者之語言轉化作者之語言為本源，則所被翻譯者不只是作者的意念而已，更是文本所傳達的意

義，尤其是可以跨歷史文化脈絡的事理，而此種翻譯遂需能在語言際之歷史文化脈絡際間進行，於是事理遂需在作者、文本及讀者以及其各自脈絡之互為關係性中呈現其自身。因此在日常語言中以談論事情並且取得共識為主的對話活動遂可成其原型，高達美之對話詮釋學便是其理論典型。然而若翻譯之重點愈益偏向讀者之語言時，便會產生讀者中心論，尤其是若所進行翻譯的語言將原來語言所未表達者差異化而延展出來時，讀者之為翻譯者乃從事一種再創作之閱讀，德希達之解構詮釋學便其理論典型。

如是，相對於傳統哲學以理性追求智慧，詮釋學則是透過語言理解意義或事理。由於語言本身涵括日常語言，文化語言與專業或科學語言等多向度，其歷史文化脈絡性遂亦包含生活世界，精神文化世界與科學世界，又由於理解乃以全人位格之活動進行，其運行遂涵括人性位格精神與身體向度而包含慾望、感性、想像力、判斷力、理性、意志，靈性等全人性的諸官能與性格以及其諸旨趣或意義價值如幸福、感情、美感、目的、智慧、自由、神聖等，此被語言所表達的意義或事理則亦涵蓋語言諸向度與諸脈絡以及全人位格諸人性特質與價值。詮釋學之本質遂本是整全論。尤其是當其表達、詮解與翻譯三義涵可以語言之理解亦即內外道之辯證關係呈現時，傳統哲學觀念中理論哲學與實踐哲學之分立亦可被解消。因為 *hermeneuein* 乃語言理解活動，亦即某種內在精神的、尚未詮解的、尚未以母語表達或以外語翻譯的感覺、思想或意思（以胡塞爾語言言之，內道之為 *noema*）之理解（以胡塞爾語言言之，內道之為 *noesis*）乃經由語言（外道之為活動）之中介而轉化成外在表達的、已詮解的、母語翻譯化的、亦即對意義收納者而言可理解的意義或事理（道）而傳達給後者，而此意義受納者則須藉由對於該語言（外道之為載體）理解（內道之為 *noesis*）該意義或事理（道）。由於意念或意義傳達

者之言說活動本身基源地是一種語言行動，所以意義收納者之理解活動便是一種實踐行動或詮釋學而言理解即「應用」（application）。因此，內道之歷史性或精神意念及其意識活動之脈絡性，外道之語言性或表達媒體之文本性以及道之事理性或意義之互為關係性遂在 hermeneuein 之為內外道辯證關係中亦互動融通。所以相對於傳統哲學觀念本身預示著理論哲學與實踐哲學之分立，論就 hermeneuein 字詞之詞源學而言或者就其觀念生成發展史而言，詮釋學至始至終是一種實踐性的理論（表達、語言或外道，在語言行動中的意義）與理論性的實踐（詮解、理解或內道，意義之應用性理解）不可分的體系性觀念。而此則涉及：其一，對於體系性詮釋、尤其是諸基設、諸元素與諸模式與進路間的關聯互動需進行更詳明的論述；探究諸基設如時間性／歷史性、事理性／開放性與語言性／文本性間的互證相成之關係，探討「語言／文本理解」（Sparche/Text-Verstehen），「在脈絡中的位格」（Person im Kontext）以及「語言性之為物質與精神之媒介或文本之為實在性與觀念性之綜合」（Sprache als Medium von Materie und Geist und Text als Synthesis von Realen und Idealen）諸基本理論要素間以及作者中心、文本中心與讀者中心諸模式間的體系性之研究。其二，需加強哲學詮釋學與黑格爾辯證法間之差異對比，方能進而探討其合參會通之可能，特別是有關黑格爾《邏輯學》中過渡辯證法（Übergang-Dialektik）、反映（思）辯證法（Reflexion-Dialektik）及概念辯證法（Begriff-Dialektik）與海德格及高達美詮釋學哲思諸理論要素之對比研究。其三，體系性詮釋學之應用部份的基本任務在於開展關於文化（際）詮釋學，宗教（際）詮釋學與（正）經典詮釋學之基本架構底構思，在此僅以文化詮釋學為宗教詮釋學之基本背景脈絡，構思後者之基本架構。

2. 系性宗教詮釋學

體系性詮釋學強調體系與脈絡之關聯互動，因此在談宗教前，必須先正視一基本宗教現象，亦即宗教乃在文化脈絡中者或文化現象之一，即使是最基源乃至最基本的文化現象。體系性詮釋學因此需先探討文化詮釋學之為宗教詮釋學之基本脈絡。

2.1. 文化詮釋學之為宗教詮釋學基本脈絡之基本特質

關於文化之觀念，與宗教觀念同，大概每種相關理論均有其自身關於文化之定義或理解。由於吾人關切的是宗教觀念，因此先運作性地採取 B. Janowski 及 C. Geertz 之定義：宗教是一種文化體系或一文化之宗教性的象徵體系，而文化則是一種意義群之歷史性傳承體系，此意義群則以象徵性型態出現，協助人類保存、傳達及發展其生命之態度。(B. Janowski, 2003: 335)、(C. Geertz, 1983: 44-96) 而象徵則具有以下功能：將一種民族之倫常 (Ethos) — 其生活之風格，性格及性質，其倫理，美感的取向與氣質 — 與其世界觀 (Weltauffassung) — 其對於事物在其純粹的情境性中所具有的圖像，其最廣義的秩序想法 — 聯繫起來。

(C. Geertz, 1983: 47) 因此宗教作為文化體系將人類行為與其所設想的宇宙秩序協調，並且將宇宙秩序之圖像投射於人類經驗領域。宗教象徵體系遂形成其文化特定生活風格 (Ethos) 與特定秩序想法 (Weltauffassung) 間的和諧，而且是藉由雙方中一方之權威支持另一方來達成。(C. Geertz, 1983: 47)

此定義之詮釋學性在於，以意義及其象徵為文化的本體及載體所在，其體系性在於：以宗教之象徵體系為文化體系中生活倫常與世界觀間和諧互動的基本體系所在。然而，其定義未涉及文化本身的基本結構，象徵本身的意義問題以及人類作為文化性群體之文化理解與行動。首先，若體系性詮釋學從人世脈絡中的位格而依一般文化觀將文化分成物質文化脈絡與精神文化脈絡，前者不只包含人類經驗及生活風格，也包含該文化之自然環

境脈絡，物質生產條件及技術，乃至經濟、社會及政治生活中涉及物質資源之交換、分工及分配等經濟性、社會性及政治性活動、機制及制度等可以實證科學研究者，因此涉及該文化之自然脈絡，技術乃至科技脈絡，經濟、社會及政治脈絡等次級體系，後者則不僅是世界觀，而且是生命觀、人生觀、價值觀、乃至能將四者統合的宗教觀本身，因而比較是涉及該文化之道德—倫理脈絡，美學—藝術脈絡，生命—宗教脈絡等次級體系。因此，文化基本放包含物質文化體系向度與精神文化體系兩向度，其基本結構便須是這兩者之綜合體。而這遂導向體系詮釋學之基本主張，語言乃物質與精神之中介性媒介。

雖然體系性詮釋學將象徵當成語言之一基本型態，但不是唯一型態，而且把語言當成物質與精神之中介媒介，換言之，從語言學而言，從符號學，語法學，語義學至語用學，從語言語法形式而言，如字詞，語句，文本乃至著作，從語言文學格式而言，除象徵外與其相關者如隱喻，比喻，寓意，類比等。（P.Ricoeur, 1975）、（Czerny,1978）、（Die lebendige Metapher, 1986：32004）究極而言，一則，物質性事物透過語言媒介轉化成精神性事理（符號學），二則，語言以物質性媒體表現精神性意義（語義學），三則，精神價值及目的可透過語言為中介導引、改變至設想、創造物質結構及活動（高達美應用詮釋學及呂格爾隱喻詮釋學）。不論如何，B. Janowski 及 C. Geertz 之定義雖有把握要點，似乎稍微狹隘，但可轉譯為：一文化之物質性生活經驗領域與精神性世界觀架構間均經由宗教性象徵體系互動關聯而協合一體者。因此，這首先涉及關於文化體系本身之詮釋。依照體系性詮釋學之脈絡論與語言觀，文化體系首先是透過語言體系媒介物質文化脈絡與精神文化脈絡之歷史性意義傳承體系。一則，一文化之語言便是其世界觀之建構與傳承、發展及變化所在載體，亦即該文化理解宇宙所有事物、事情及事件間關聯互動的場域，二則，

所有以物質載體承載精神意義者均為文化語言形式，亦即不只口語及文字所致口傳與文傳文化，也包含倫理行動，藝術作品，宗教語言等（神話，經典，儀式，藝術等）。三則，該文化之精神架構與建構亦即精神文化向度，包含上述世界觀，人性存有特別注意其中生命性存有而形成的生命觀，人性存有在此中又最重視的關於人性存有本身的人生觀，以其所有這些的意義及價值觀等，以及其諸此次級體系如倫理，藝術，宗教等，基本上只能透過文化語言傳承與發展，並且由此主導乃至改造人類在物質世界中的生活與歷史進程。如此，文化之通常定義亦即人類改造自然之過程與結果，便須經由文化語言來進行。換言之，就詮釋學而言，語言學中所謂的自然語言（Theodor Lewandowski, 1985）一定是文化語言，尤其是象徵性語言，亦即以可感的媒體或表象符號（Symbol 之德文為 Sinnbild）意指不可感想法或深層意義，通常是精神性語言之載體。體系性詮釋學在此遂亦可補充 B. Janowski 及 C. Geertz 之關於象徵體系之不明。

然而，文化語言實涉及文化體系中的使用該語言的人類實體，因此通常便是該文化之人性生命共同體之文化母語或文化生活語言，而此語言所傳承、發展及轉化的精神意義向度乃該文化生命共同體在物質世界脈絡中生存發展之精神指導。因此，文化生命共同體如何經由其文化母語理解物質世界與精神世界便是基本問題。從體系詮釋學之基本理論而言，在脈絡中的位格乃以作為精神與物質中介的語言進行意義之交流。此種語言理解即存有理解之生化活動，或者理解—語言—存有三元一系的生化辯證活動，若運用在文化之理解上便是：文化生命共同體 — 此並非以狹義的種族或民族來定義，而是以文化本身作為在該文化脈絡及架構下生存及生活的群體為實體 — 乃透過其文化母語或文化生活語言 — 此則因為物質文化與精神文化之區分可以劃分為物質生活語言及精神生活語言，在生活世界

（Lebenswelt）中理解與行動，甚而以該語言理解物質的與精神的生活世界。換言之，現象學所謂的生活世界根本就是文化（生活）世界，而此乃由文化生命共同體，文化語言及其所能理解與傳遞的文化事理向度；亦即物質文化（世界）向度及精神文化（世界）向度——三者間的體系性三元一系關聯互動。

2.2. 宗教詮釋學之基本特質

首先，回到之前提及現代宗教研究之發展中宗教現象學之詮釋學轉向：從對於宗教經驗事實或現象詳觀察及宗教系統之全面描述，進入其系統內在意義（Sinn）之解析，進而探討其對於特定生命共同體或具體宗教之實效意義（Bedeutung）。現象學研究逐漸發現宗教自主的價值：一則從宗教現象之客觀意義，發現宗教賦予意義之功能，乃至諸種宗教元素所形成的意義結構，另則開始重視宗教對於個人及團體之於生活及行動中的主觀意義與價值。在七零年代所謂新風格現象學更注意宗教在具體脈絡中的意義，詮釋與應用，因此也進入吾人可稱之為宗教詮釋學之作者中心論，亦即開始關注宗教心理動機及靈性意向。此種將具體宗教行為方式乃至其對於實在性之詮釋朝向其精神意向或觀念內涵之理解，被稱為開放性的宗教概念，亦即一種賦予意義符號及象徵體系，其中宗教意義結構與精神意向之互動會進而理解到宗教作為一種人類生命、思想及行動導向之整體意義體系。（Jacques Waardenburg, 1999: 1064-1066）

不過，體系性詮釋學期待進而使宗教體系之意義與價值在文化詮釋學之基本脈絡下獲得凸顯。首先，一般而言，宗教本身自然是文化體系中精神文化向度者，而且可謂最精神性者。在黑格爾哲學中，不論是精神現象學或是哲學百科全書，宗教均屬於絕對精神向度，只不過黑氏為哲學才是絕對精神之終極形態，因為玄思性哲思（spekulative Philosophie）乃是絕對精神之概念（Begriff）或思想活動本身對於理念（Idee）之絕對真理理悟並

且於萬有認知之，相對地宗教還只是絕對精神之表象性呈現（*Vorstellung*）。（G.W.F.Hegel, 1980: 364、422-423、516-518）、（G.W.F.Hegel, 1830: 565、572）然而，一則，從文化生成發展史之脈絡言，宗教誠為人類文化活動中精神活動之起源乃至發展之主體所在（見本文開放性結論）。另則，基本上一般文化最底層的文化集體潛意識，及其最高層的精神構成乃至架構於世界觀，生命觀，人生觀，價值觀等，均是由宗教體系所提供，承載乃至發展，即是哲學關於精神界之反思也需先從宗教開始。不過宗教更讓人困惑的是其作為一種文化次級體系，卻隱涵著高度的弔詭性乃至超越性：一則宗教常需將最精神性的向度如神聖界以最物質的方式表現，如自然崇拜中的萬物之為泛靈而產生所謂拜物教（*fetishism*），或所有以可感方式呈現不可感內涵之宗教形式。二則，此種物質性媒體只是終極精神界之現象界表顯乃至代表而已，換言之，所謂拜物教也便隱涵著一種宗教批判的可能性：將表現精神界的物質媒介或即象徵當成前者本身來信仰及崇拜。⁵ 三則，這則是因為宗教意識中始終隱然認知到精神界之超越性，亦即其無法完全由物質媒體來呈現。這便是宗教神秘主義之根源：宗教超越界正是藉由現象界之否定來表達，而且因為這種否定性神學之思辯性，往往只有少數宗教精英能理解，遂有潛藏所謂祭司騙局的可能性。⁶ 如是，這更加顯示宗教乃是一種作為在精神界與物質界間媒介的象徵體系，以及宗教乃涉及其信仰的個體及群體。因為除極其特殊的神秘經驗或靈異經驗外。況且此類經驗仍然常需物質媒介如異象或異夢等而亦更需

⁵ 著名的批判者是黑格爾，雖然這種批判早已蘊涵於猶太教的反偶像崇拜之精神中，參（G.W.F. Hegel, 1971：123）。關於古猶太教反圖像崇拜之思想生成，參（B. Janowski, 1985: 333-335）；亦參（Chr. Uehlinger, 1998: 1574-1577）

⁶ Werbick, J., 1060.

詮釋。一般而言，宗教精神向度還是以透過其語言即象徵體系表達其自身為主而使宗教活動本身便是一種發生於宗教人及其社群的意義之創造或賦予、理解或詮釋底過程。

進而言之，宗教體系本身乃是一種文化的終極象徵體系。因為象徵語言既然是以可感或物質媒體呈現不可感或精神意義之語言體系，而不僅是指涉可感物質之符號，則宗教基本上便是最靈性或精神性、超越性、絕對性乃至神聖性的向度在最體性或物質性、內在性、相對性乃至俗世性向度中的呈現（*Darstellung*）乃至呈顯（*Manifestation*）向度，而不似一般哲學思維，或者試圖以精神或理性語言如邏輯描述物質或感性經驗世界，或者以同樣的語言表達精神或理性的世界。宗教向度中所有可感物質性實體均是不可感精神實體之象徵媒體！宗教感性經驗會被詮釋成宗教靈性經驗之受動與外顯，例如在宗教皈依經驗常有的內在感動轉成外在情緒。宗教記號如儀式、聖事，宗教藝術如聖像、聖樂，狹義的宗教語言如口傳神話、文傳經典等，基本上均指向超越、絕對或神聖向度或者是後者之表顯乃至表達。（Louis Dupré, 1972）因此宗教體系在文化脈絡中便有其特殊性質。首先，在一般文化體系中即和即離的物質與精神次級體系：例如物質生存往往優位於精神生活而與之解離，但是精神價值又常隱約地指導物質生活。因為，即使強調物質文明也仍是一種精神價值的表現，換言之，在人類即使反倫理也是一種倫理心態，反美感也是一種美感，甚至反神學也是一種神學，因為這些均首先發生在存在於物質世界中的人之內在心靈中。但是在宗教體系中的物質與精神之關係卻因為後者之神聖性與超越性而更加具辯證性：物質性的宗教記號乃至狹義的宗教語言本身往往需藉由自身的否定來指示超越、絕對或神聖的宗教向度，同時後者卻也需透過自身超越及絕對境界的否定而經由前者之內在性與相對性向現象界呈顯。因此，關於宗教之為象徵體系以及對其之理解之

為對此象徵體系詮釋，便也具有辯證性乃至弔詭性：一方面，對於在世宗教作為終極精神界之象徵底理解需朝向該界，然而這一則需發現象徵與被象徵者間的異同而去異求同，另則有需融入象徵體系的遊戲中而不分主客體地經歷或領受精神界透過象徵之呈現；這會導致象徵體系之抽象化乃至誇大。另一方面，在將象徵體系當成終極精神界之呈現而理解之時，一則此種理解需轉譯為理解者自身的語言方為其自身的理解或即詮釋，另則此種翻譯的詮釋需轉化成理解者生命之體悟乃至實踐，而這會促使終極精神界之呈現及理解具體化乃至窄化。因此，這使宗教詮釋必須進而注意宗教之巨觀向度：宗教象徵體系之為神聖精神界與在俗世脈絡中生活的宗教社群間的宗教語言體系。

換言之，宗教不只是象徵體系，而是在生活世界中存在的宗教人及其社群，宗教語言體系，以及此所應呈現的神聖精神界間的三元一系關係體系。因此，在宗教人及其社群方面，宗教詮釋學除可採納宗教心理學、宗教社會學及宗教（民族）人類學等學宗教學科之資源與資訊外，也需進而藉此理解其作為宗教語言體系之心理、社會、歷史及文化等前結構。在宗教語言體系方面，詮釋學除將狹義的宗教記號及象徵、神話及節慶、經（正）典及註釋、儀式及藝術等理解成神聖精神界之呈顯或呈現，也需注意這些對於宗教人及其社群之意義賦予與價值導向，而神聖精神向度正是一則透過其乃是宗教人及其社群之世界觀、生命觀、價值觀之所在影響後者之現世及宗教生活，另則此乃經由宗教語言體系來傳達與效應。因此，不似傳統的形上學式宗教哲學，以談論精神超越界的上帝為主，也不似現代宗教（科）學，以宗教之心理及社會等物質現象界為實證研究領域。宗教詮釋學一則從人之為理解者為脈絡中的位格出發，將文化中所有非宗教次級體系當成宗教之脈絡，因而需要這些領域的研究作為理解之前條件，甚至從宗教體系本身為主體出發解讀這些研究所得資

訊。另則以宗教語言體系為物質界及精神界之中介性媒介，因此既不抽象地預設超越界之實在性或存有性，但卻必然指涉無法實證的神聖精神界，進而以此為宗教意義、價值及目的之向度所在，進而由此說明宗教對於人性心靈之影響乃至運行宗教之心理諮商乃至精神治療等，以及解釋宗教於社會之效應以及執行其社會功能，甚至得以理解乃至應用宗教整合所有文化次級體系之潛能與動力。

如是，尚有以下諸點問題乃宗教詮釋學所需揭示：其一，關於宗教人類及物質界與宗教神聖或精神界間雖然可以宗教象徵或語言界媒介，然而前兩者之關係尚有另一種層次：宗教人對於精神界之相信及信心，吾人姑且稱為信心之感官（*Sinn des Glaubens*），可謂兩者間無其他中介的直接關係，然而，由於相信之動力結構一定指向被相信者，信心乃是對於神聖超越界的完全受納，所以在基督教神學中即使是信心也是上帝之啟示與恩典，亦即上帝所恩賜，而這種信心弔詭（*Paradox des Glaubens*）誠然也已是一種對於神聖精神界之理解與詮釋。⁷ 這或許也是為何基督教特別強調信仰與信心之故（*sola fide*），如是，在此遂預示信之詮釋學。其二，從信仰這種可謂具絕對性的宗教經驗全然受納，可見宗教關於神聖超越界的意識類似於哲學詮釋學所謂的效應歷史意識，亦即關於所意識的向度乃超越意識者所能意識者之意識，換言之，如高達美所示，在此存有是大於意識，或實體是高於主體的。（*Gadamer, 1990: 305-312*）這是為何從存有學向度而言，宗教精神界對於其物質界具有生命意義賦予、價值規範導向及生活目的的定位，亦即所謂安身立命或終極關懷之作用與效應，淺白言之，這是為何宗教可以引導乃至改變歷史及世界之源由。然而這並不意味著對於宗教的批判意識乃無意義的，

⁷ 例參（*Guido Schuepp, 1964*）。

而是再次地顯示任何關於宗教的意識包括對於宗教具參與性的反省及批判意識也是一種在宗教向度內對於宗教理解與詮釋。在猶太—基督宗教傳統中則認為這也是上帝的一種啟示，如先知傳統或神學意識。這也使得宗教詮釋學需進展至神學詮釋學，而來自宗教外部的批判如人文主義或科學主義者則是宗教向度外對於宗教之理解與詮釋。進而，其三，宗教詮釋學需面對所有詮釋學需面對的真理問題，而這在宗教向度中更為極端與尷尬：所有宗教均在本質上因為其對於神聖超越界的訴求而主張自身的絕對真理性，不論這種訴求是否會導致積極或消極的排他性，東方宗教不會因為其包容性特質而無此問題，中國歷史上三教之爭或佛教之判教便是例證。因此遂有孰為真宗教的問題以及其當代處理形式亦即所謂的宗教對話。首先，就宗教傳統之歷史而言，詮釋學不在拘泥於所謂真宗教問題，而是從詮釋學之傳承觀與經典觀念而言，跨時代與跨文化的宗教愈具文化際普遍性，其所欲傳播的宗教真理或應說示宗教義理或事理便愈受跨時代與跨文化的驗證，亦即其效應歷史性愈廣博。換言之，必須提醒的是：以宗教之文化內性及文化際性來檢視其效應歷史之擴延性乃至涵容度，並不代表其義理之內化性及深度。此外，這裡更涉及宗教之類型本身實與其文化脈絡有關，因此，文化內或文化際及跨文化宗教並不是一種判教，而只是宗教詮釋學理解不同宗教之效應歷史的進路。其次，從文化際至宗教際向度，除涉及宗教對話本身可以是一種詮釋學進路外⁸，宗教詮釋學仍不能迴避真理問題，而需特別強調宗教語言部分為真理呈現之媒介，因此會主張宗教經典際對話之新對話模式：宗教間的真理爭執主要還是在於義理層次，而一般宗教神學企圖在個主流宗教之義理間尋求共同性的努力，雖有其意義與價值，但是仍需面對差異

⁸ 參詮釋學對話之原創者。(Gadamer, 1990: 375-384)

問題。因此，宗教經典際的互相翻譯、閱讀及詮釋，對比、對話與對化便是宗教義理間同異辯證及交互理解的開始。

三、開放性結論：從體系性宗教詮釋學至基督神學詮釋學及文化際的宗教哲學

在本文之論述中，尚留下以下有待繼續開展的線索：

首先，體系性宗教詮釋學必須對於人類文化生成發展史中所流傳的具有效應歷史的宗教傳統進行理解與詮釋，亦即依據宗教人類—宗教語言—宗教精神之三元一系架構來研究。例如，人類始祖舊石器時代文化中，人類家族社會—母語—祖靈崇拜的關係，乃靈魂信仰與母系或父系社會之基源；新石器時代文化中，人類部落社會—神話—泛靈崇拜的關係，乃所謂自然宗教及巫師（覲）教之起源；大河文明中，農業階層社會—文傳經典乃至正典—農神及土地神崇拜，與多神及大神宗教及宗教（祭師）制度息息相關；源自古印歐民族亦即亞利安民族的原始希臘文化，其戰鬥社會—希臘神話—古希臘宗教的關係中，命運—諸神—人類所形成的宇宙觀經古典希臘哲學批判轉化成原理 $\alpha\rho\chi\eta$ ，*arche*，或譯為「玄元」與萬有或一與多之關係；源自閃族的希伯來文化，其原初游牧民族社會—雅威啟示（口傳敘事與文傳律法）—雅威獨一神信仰的關係中，乃猶太教及亞伯拉罕宗教起源等。

其次，體系性宗教詮釋學對於基督神學詮釋學及文化際的宗教哲學或詮釋學亦應有其理論效應。基督宗教哲學本應是跨文化即文化際的，不僅是因為猶太—基督教信仰體系本身便是在跨文化即文化際和跨宗教及宗教際的環境中產生與發展，也因為基督宗教基於基督愛世人精神在面對當今全球化文化際問題所應有的責任，以及基督徒在跨文化即文化際脈絡中終末論盼望之使命。事實上，基督宗教本身一直是文化際哲學之三種

三元一系之三元一系基構理論 (Trialektik der drei Trialektiken) 之典範: 文化超驗性(或超文化性)、文化內在性(或內文化性) 或普世性與文化差異性之三元一系 (Trialektik von Kultur-Transzendenz, -Immanenz oder Universalität und -Differenz), 跨文化性、文化際性及文化中間(介)性之三元一系 (Trialektik der ‚Cross‘-Kulturalität bzw. Interkulturalität und In-Zwischen oder Mitte bzw. Vermittlung der ‚Cross‘- und Interkulturalität), 以及文化轉化、文化脈絡化及文化融合或創新文化之三元一系 (Trialektik der Transkulturation, Kontextualisierung und Fusion zwischen Kulturen bzw. Neokulturation)。(陸敬忠, 2011: 147-171) 舊約聖經乃生發於希伯來獨一神信仰在古埃及文明、迦南文化及美索不達米亞文明之間的文化際活動中。新約聖經則生化於原初耶穌基督見證在猶太教、希臘化文化及羅馬帝國之間的文化際歷程中。中世紀的基督宗教乃發生於早期基督宗教、希羅文化乃至後來伊斯蘭教之間文化際的互動而終至基督宗教之拉丁化。宗教改革則是中世紀後期在近代歐洲民族文化間的基督宗教現代化過程之起源。而今日在台灣的漢語基督宗教則需面對西方基督宗教之底蘊與東方中華乃至亞洲文化傳統間的文化際過程之呼召。

在此, 宗教詮釋學呼籲東西方文化與宗教之經典際對話為基本進路。原本體系性詮釋學可提供至少有三種文本理解模式作為漢語基督宗教的文化際的任務: 溝通, 對話及翻譯模型。在生活世界中溝通之目的是透明傳輸或交換信息, 可以被標記為以作者為中心的詮釋學。在漢語文化中的宗教詮釋學應當首先嘗試將東方與西方宗教體系中的體系性義理及世界觀進行一種描述現象學的傳導及交流。具體而言, 亞洲基督宗教知識分子應引介西方基督宗教之事理給漢語傳統宗教, 如儒教, 佛教, 道教和民間信仰等傳統, 反之亦然。但是, 每一種描述均預設理解,

此即描述者之歷史性，亞洲基督徒乃使在其自己的文化前結構中理解西方基督宗教。這個過程已經在文化際中發生。如此，便可來到第二個模式。對話之基本進路乃是對話雙方就主題或文本本身事理之相互理解，乃至主題共識之產生，是故可以定性為以文本及事理為中心的詮釋學。對於對方之開放心靈乃基本要求。因此，吾人應經由與在亞洲宗教傳統中的他者之對話，探詢宗教經驗及現象之本質意義或宗教意識及無意識之終極關懷。但這應如何進行？透過不同宗教經典乃至正典之文本際以及脈絡際閱讀。每一種信仰體系之經典性及正典性文本乃該宗教傳統於其文化脈絡中對於生活意義及生命真理所具普遍性理解乃至認信的媒介。因此，反言之，所謂文化際對話應以經典性及正典性文本之宗教際閱讀為主。然而，每一個他者經典文本之閱讀均是一種在他者語言中的他者精神或者事理轉成讀者自身母語之翻譯。

因此，翻譯模型往往是以讀者為中心。吾人不僅需要將經典文本翻譯成現代及後現代的語言，以西方哲學及神學語言翻譯漢語古典經典需自覺地進行文化際翻譯，亦即以漢語古典哲學之語言翻譯西方基督教經典，以中國古典哲學的語言和中國古典到西方哲學和神學的語言，並且以詮釋學的語言本身來進行。文本之語言性之為物質與精神的中介性媒介將在此體現。經由經典語言之文化際融合，宗教性的事理、義理乃至真理之相互理解乃至共識乃可生化於參與此過程的諸文化世界之物質及精神向度間的互動與融通。

在此僅能先勾勒出體系性宗教詮釋學之觀念性出發點，而且必須承認，它實源自基督宗教的神學觀念及精神。因為精神之文化歷史性，對於超越性他者之超驗開放性，以及道成肉身之文本語言性乃是典型的基督宗教思想。然吾人從基督徒身份以及台灣的漢語文化人之脈絡性出發而構思之。不過，這種詮釋學循

環本身將是文化際創新，溝通及實踐之生化過程，因為吾人相信基督宗教的三位一體上帝乃原創的，對話的，及體現的精神。

參考文獻

- 陸敬忠（2001）。〈文本理解之義理生成發展：辯證性——系統性及體系性詮釋學理論基本網絡〉，《中央大學人文學報》，第34期。
- 陸敬忠（2007）。〈超文化性、跨文化性與文化際性即脈絡化：從基督宗教生成發展史縱觀之〉，《漢語基督教學術論評》，第11期：147-171。
- von Ingolf. U. Dalferth u. Philipp Stoellger Eds.(2007). *Hermeneutik der Religion*. Tübingen: Mohr.
- Joachim Ritter (1992). *Religionsphilosophie, Historisches Wörterbuch der Philosophie* (pp.748-782). Bd. 8. Basel: Schwabe.
- Plato (1989). *Der Staat: Über das Gerechte*. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (2013). *Metaphysik*. German: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Kant, I. (1793). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. German: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Kant, I. (1978). *Lectures on Philosophical Theology*. Allen W. Wood & Gertrude M. Clark (trans.), Ithaca & London: University Press.
- Schleiermacher, F. (2012). *Über die Religion. Synoptische Studienausgabe der Textfassungen 1799, 1806 und 1821*. German: TVZ - Theologischer Verlag Zlrich.
- Jacques Waardenburg, Art (1999). *Religionsphänomenologie, Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8* (pp.1064-1066). Freiburg/Brsg: Herder.
- Otto, R. (1917). *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. German :

- Trewendt und Granier.
- Otto, R. (2004) . *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Nachdruck: Beck, München .
- Leeuw, G. (1933) . *Phänomenologie der Religion*. German: Mohr, Tübingen.
- Heile, F. (1961) . *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. German: W. Kohlhammer
- Janowski, B. (2003) . *Theologie des Alten Testaments. Plädoyer für eine intergative Perspektive, Der Gott des Lebens, Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* (p.335) . Neukirchener .
- Geertz, C. (1983) . *Religion als kulturelles Systems, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (pp. 44-96) . Frankfurt.M.
- Ricoeur, P. (1975) . *La métaphore vive*. Le Seuil.
- Ricoeur, P. (1978) . *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies in the Creation of Meaning in Language*. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, S. J. (trans.) London: Routledge and Kegan Paul.
- Ricoeur, P. (1986) . *Die lebendige Metapher*. München: Fink.
- Theodor Lewandowski (1985) . *Linguistisches Wörterbuch 4*.
- Hegel, G.W.F.(1980) . *Phänomenologie des Geistes*, in: *Gesammelte Werke, Bd. 9*. In von W. Bonsiepen u. R. Heede, Hamburg: Meiner (hrsg.) . Hamburg: Meiner.
- Hegel, G.W.F. (1988) . *Phänomenologie des Geistes*, In von H.-F. Wessels u. H. Clairmont (neu hrsg.) . Hamburg: Meiner.
- Hegel, G.W.F. (1830) . *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, GW Bd. 20*. In von F. Nicolin u.

- O. Pöggeler (hrsg.) . Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. (1971) . *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Band 12: Band 12: Theorie Werkausgabe*, Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp .
- Chr. Uehlinger, Art. (1998) . Bliderverbot, *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 4(pp.1574-1577) . völlig neu bearbeitete Aufl Tübingen : Mohr Siebeck.
- Dupré, L. (1972) . *The Other Dimension a Search for the Meaning of Religious Attitudes*. NY: Doubleday & Company, Inc.
- Schuepp, G. (1964) . *Das Paradox des Glaubens : Kierkegaards Anstösse für die christliche Verkündigung*. Munchen : Kösel-Verlag.
- Gadamer, H.-G. (1965) . *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.

初稿收件：102 年 11 月 22 日

初審通過：103 年 03 月 21 日

二稿收件：103 年 03 月 26 日

二審通過：103 年 03 月 31 日

作者簡介

作者：陸敬忠（Luh, Jing-Jong）

最高學歷：德國科隆大學哲學研究所博士

職稱：國立中央大學哲學研究所教授

E-mail：jjluh@cycu.edu.tw

A Preliminary Idea for a Systemic Hermeneutics of Religion

LUH Jing-Jong

Professor, Dept. of Philosophy, National Central University

Abstract

The purpose of this paper is to present an initial idea for a hermeneutics of religion enshrined in systemic hermeneutics. It begins from a reflection on both traditional philosophy of religion and its current situation in Taiwan. Firstly, from a historical overview of the Western philosophy of religion this study reveals the historical development and transformation of this philosophy. It developed from a metaphysical paradigm, through a phenomenological paradigm to a hermeneutical turn. The paper shows that the microcosm of this grand narrative is found in Taiwanese Christianity. Thus it presents the basic concept of systemic hermeneutics, and then takes this as the foundation for the conceptualization of a systemic hermeneutics of religion and its ground characteristics. This is founded in the context of a hermeneutics of culture as the background for a hermeneutics of religion, and finally allows for the potential development from a systemic hermeneutics of religion to a hermeneutics of Christian theology and an intercultural philosophy of religion.

Keywords: philosophy of religion, metaphysics, phenomenology, systemic hermeneutics, hermeneutics of religion

