臺大文史哲學報　第一百零一期
2024年5月　　頁105~135
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202405_(101).04

宗教諸次級向度之為神聖精神界與俗世物質界之媒（中）介底初探：一種體系性宗教詮釋學的嘗試*

陸　敬　忠**

摘　要

相對於傳統的宗教哲學及現代宗教研究企圖給予宗教本身定義，至今卻毫無共識，本文則嘗試對宗教之諸基本特徵與範疇之為宗教諸次級向度進行初步探討及梳理，以繞道呈現宗教為何。此嘗試則先從宗教哲學及宗教學研究之類型學亦即八種基本類型經由詮釋學轉向整合而至宗教詮釋學，然後再從這些經詮釋學轉向的宗教哲學類型出發，揭示出宗教之諸基本特徵與範疇，而這些亦為宗教哲學諸類型及其詮釋學轉向所揭櫫的宗教次級向度: 教義義理與宗教觀（事理）次級向度，歷史文化與宗教脈絡次級向度，情感經驗與宗教心理次級向度，價值規範與宗教倫理次級向度，社群組織與宗教社會次級向度以及從藝術至經典之宗教次級語言向度。

關鍵詞：體系性　宗教詮釋學　宗教特徵　宗教次級向度　宗教象徵

2022.10.28 收稿，2023.12.26 通過刊登。

* 本文乃筆者執行【東西方哲學之宗教向度 III：義理，典範，象徵－體系性宗教（際）詮釋學構思與運用：基本理論，核心向度，負面元素——以基督宗教及其與漢語宗教哲學之文化際對話為研究範例】（MOST 110-2410-H-008 -048 -MY3）之初步成果發表。本文經由三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。

** 國立中央大學哲學研究所特聘教授。Email: luhjjs24@ms27.hinet.net。

臺大學術期刊資料庫

The Subdimensions of Religion as Medium between the Sacred Spiritual World and the Secular Material World: A Probe into the Systemic Hermeneutics of Religion

Luh, Jing-jong *

Abstract

In contrast to the traditional philosophy of religion and modern religious studies, which have attempted to define religion itself but have arrived at no consensus, this article undertakes a preliminary exploration and organization of the fundamental characteristics and the subdimensions of religion, thereby taking a detour to present the intrinsicality of religion. This essay begins with the investigation of typology—the eight basic types of philosophy of religion and religious studies that are integrated and transformed into the hermeneutics of religion through a hermeneutic turn—and subsequently explicates the fundamental characteristics and categories of religion through such typological and hermeneutic approach. In addition, this essay contends that the following subdimensions of religion are unveiled by the typological approach and the hermeneutic turn: doctrine, teachings, and the subdimension of religious view; history, culture, and the subdimension of religious contexts; sentience, experience, and the subdimension of religious psychology; value, norm, and the subdimension of religious ethics; community, organization, and the subdimension of religious sociology; art, the classics, and the subdimension of religious language.

Keywords: systemic, hermeneutics of religion, religious characteristics, subdimension of religion, religious symbol

* Lifetime distinguished Professor, Graduate Institute of Philosophy, National Central University. Email: luhjjs24@ms27.hinet.net

臺大學術期刊資料庫

一、前言

從傳統的宗教哲學至當代宗教學研究，欲給予繁殊的宗教種類及其現象下定義乃至梳理出其本質，不如嘗試對具體宗教之諸特徵乃至其可理解的範疇進行研究與論述。本文首先接續〈體系性宗教詮釋學之類型學基本構思：從宗教哲學定/意義之詮釋學轉向談起〉一文所揭示的宗教哲學九類型：神學形上學，神學/宗教批判，宗教性主體論，宗教史學，比較宗教學，狹義的宗教科學，宗教現象範式，宗教語言學以及宗教詮釋學等，繼續提出宗教詮釋學整合前八類型之可能性。[1]接著試圖從這些既有的宗教（哲）學之研究關懷與成果中，亦即由這些類型所凸顯的各種宗教次級向度重新體系性地論述宗教諸特徵與範疇：宗教觀及其教義，宗教情感及宗教態度，宗教價值與規範，宗教社群及組織，宗教儀式與藝術，宗教語言與經典等。此體系性宗教詮釋學關於宗教之諸次級向度底初探乃欲解消從傳統宗教哲學至當代宗教學研究發展過程中各種關於宗教哲思與研究之基本理論、進路乃至分科之生成所產生相互駁斥乃至抵觸的基本困境問題，提供一體系性整全架構中各次級向度之系統性位置與理論意義乃至研究價值。本詮釋學進路雖以海德格與高達美之德系詮釋學以及呂格爾之象徵詮釋學等為典範，但是實以已經開發出體系性詮釋學之本體論與方法學為本（陸敬忠 2009），尤其是在面對各種向度中相關既有學術典範時，亦會設法參酌乃至整合相關領域之經典理論。[2]

二、宗教哲學類型學之詮釋學轉向及其與宗教次級向度乃至特質範疇之關係

西方傳統之系統性哲學如理論哲學中的形上學與知識論以及實踐哲學之倫

1 非常感謝審查先進關於之提示，Max Weber 的「理想型」（Idealtyp）。〈體系性宗教詮釋學之類型學基本構思：從宗教哲學定/意義之詮釋學轉向談起〉一文所揭示的宗教哲學九類型除理想型之特徵外，也源自對於宗教研究從西方傳統宗教哲學至當代宗教（科）學研究之實然歷史發展的縱軸面以及其所涉及本文揭示得宗教次級向度之系統性橫軸面。誠如第三位審查先進所開示，Weber 的「理想型」比較是 top-down 模式，而本文之宗教類型則比較是 bottom-up。

2 非常感謝第三位審查先進指出體系性哲思是開放的體系，是 bottom-up 的進程，而不是象玄元式系統式思維 top-down 之封閉系統。不過從整體向度迴向個體向度之導引與效應也需被注意，如是在整體與個體間便形成善性的詮釋學循環。

臺大學術期刊資料庫

理乃至美學均在二十世紀之當代哲學思潮中受到省思乃至批判。傳統形上學及存有學向度首先遭遇到存在主義浪潮的反思乃至換位，從人具體的存在處境出發而不是從抽象的存有及其本質等抽象概念為基礎；爾後的後現代思潮更而是以解構乃至拆毀傳統形上學之同一律邏輯為本位的系統性（systematic）思維以及以理性為主體性之洛格思（Logos）語言為志業。這兩者或預備或開展西方哲學之詮釋學轉向：轉向海德格之此有之為在世存有（Dasein als In-der-Welt-Sein）以及達希達之解建構之為延異（déconstruction comme différance）。這預告體系性詮釋學關於理解者乃至被理解者之為在脈絡中位格（person in context/ Person im Kontext）以及在體系中的多位格他者（polypesonal others in system/ polypesonale Andere im System）。[3]在此脈絡下，近代知識論向度尤其是主體論則分別遭受歐陸現象學及英美語言哲學之批判與轉化：一則現象學企圖不只以現象學方法而更以現象學思想如意向性（Intentionalität）與主體際性（Intersubjektivität）等解消主客二元論之困境而回到事理自身（zurück zu den Sachen selbst）[4]，另則語言哲學發現認知與理解過程乃語言問題，此則不僅是語法學（syntax）與語意學（semantics）而更是語用學（pragmatics）議題。這使體系性詮釋學注重體系之關係性與互動性（correlation and interaction of system）以及將語言理解為思想與存有、精神與物質、觀念與實在之媒介、中介及綜合（language as medium, mediation and systhese of thinking and being, spirit and materia, ideal and real/ Sprache als Medium, Vermittlung und Synthesis von Denken und Sein, Geist und Materie, Ideellem und Realem）。最後，在實踐哲學向度則同

3 關於本文中系統性（systematic）一詞之語意，除與體系性（systemic）思想之差異外，亦即邏輯機械因果論與有機整體關聯互動論之區別外，在本文中，凡在體系性宗教詮釋學中所使用的系統性一詞，乃一般學界中所指涉者，亦即在一體系內各不同部分乃至個體間的架構性分門別類，但有不僅是一般類型學中無相關性乃至互斥性的分類，而是涉及有機整體卻又具意義或功能等差異性，但總體而言有具關聯性乃至互補性的單位或機能。至於關於前述西方自希臘哲學 Arche（ἀρχή）哲思以來的系統性哲學與體系性哲思之區別，請參作者其他論文如：陸敬忠（2018）。

4 關於 Sache 之被譯為「事理」，乃如本文所示，承繼現象學 zurück zu den Sachen selbst 之傳統，而不限於海德格，而且可發展至高達美關於文本意義問題之探討。簡言之，從現象學認為現象中自有事物本質開顯之情事發生，而現象學方法一則以防止偏見遮蔽事物本質開顯之事件，另則以本質性乃至智性直觀之方式呈現該事物本質之顯現。這種現象與本質之開顯與隱蔽的辯證關係，恰巧與佛學尤其是禪宗所謂事理不二之說法相近，故以「事理」詮譯之。在此非常感謝第三位審查先進之提示，在此也需避免直用智性直觀之偏狹，以及事理僅是現象本質之關係，而可用時下流行的「實事」譯之。

臺大學術期刊資料庫

時經過歐陸方面從馬克思到哈伯瑪斯之批判理論（critical theory）之批判以及英美方面從實用主義（pragmatism）至應用倫理學（applied ethics）的變革，這使得體系性詮釋學關於事理之語言理解與詮釋必須凸顯實踐向度中的批判（critique）與運用（application），如呂格爾的詮釋學之弧（arc herméneutique）及高達美之詮釋學應用問題（Anwendung）已然提示。

這整體發展也使西方哲學之詮釋學轉向會走向體系性思想（systemic thinking）：相對於傳統哲學從古希臘之一元論之玄元思維（-thought）出發，亦即企圖將一切還原至獨一基源或終極原理然後從此依演繹邏輯推導出一切之系統式思想（systematic thinking），進而導致一元與多元、思想與存有、理性與感性等智性結構為主底（理念論）二元世界觀，乃至其對反模式亦即以實體為存有性主體之實體範疇（實在論）形上學，以及思想與存有、實體與範疇相符之真理符應觀（correspondence theory of truth）等，體系性思想更將思想之存有運動領悟成一種在始終是體系中生化的理解之存在活動，因此整體與個體之詮釋學循環（hermeneutical circle / hermeneuticher Zirkel）或更適當地表象成詮釋學螺旋（hermeneutical spiral/hermeneutische Spirale）方是詮釋學之存有學邏輯所在，方會以語言之為精神與物質的媒介來中介二元論之分裂結構問題，以在脈絡中的位格或在體系中的多位格他者平衡實體範疇論之主體偏頗問題，以語言之理解之為在批判與運用中的事理之生化（Sprache-Verstehen als Geschehen der Sache in Kritik und Anwendung ）補遺真理符應觀之判準（標準）主義問題。而這體系性詮釋學運用於宗教哲學向度時，首先便需能整合其他不同範式之長處於理解及詮釋體系中。

如是，傳統上以理性為本的哲學神學形上學，尤其是其基本議題如上帝存在及靈魂不死等論證問題，可整合地轉型為從在具體存在脈絡中、尤其是如雅思培（K. Jaspers）所謂界限處境（Grenzsituation）中的人性位格存有者及其田立克式（P. Tillich）終極關懷（ultimate concern）或者其與多元他者乃至神聖超越向度之關係的省思出發，而這可以在體系中的位格際互動關係（interpersonale correlation and interaction）呈現之；傳統理性神學自然與宗教之信仰思想、義理教義等可通稱為宗教觀之特質範疇有關。同樣以理性為本的神學及宗教批判論，均可視為對於宗教採取懷疑距離的理解與詮釋，而轉化為防止宗教從其本真意義異化的、進行否性辯證法及解建構的批判詮釋學；這則可如縱軸（或Y軸）般跨越宗教各次級向度與特質範疇。對立於以理性為本的、不論是哲學神學或宗教批判之宗教情感與經驗範式則不但源生於浪漫主義思潮如史萊馬赫（F. Schleiemacher）之為現代詮釋學之濫觴（Schleiermacher 1984: 185–326），亦緣

臺大學術期刊資料庫

起於宗教心理學如威廉·詹姆斯（William James）者（James 2010），此宗教哲思之感情經驗轉向當然使得關於宗教之理解從理性擴大至感性，甚至關涉所有非理性乃至超理性的宗教向度，例如極端的密諦性經驗；[5]在宗教特質範疇而言，這則當然涉及宗教情感及經驗等次級向度。宗教史學作為一種曾經至少在德國獨當一面的宗教研究學派，[6]卻因其涉嫌具西方殖民文化偏見的宗教（社會或文化）進化史觀如Edward Burnett Tylor （Tylor 1871）、James George Frazer（Frazer 2013）及 Paul Wurm（Wurm 1904）者，需轉化為詮釋學史觀。至於宗教比較範式， 作為宗教史學之系統式發展，雖因為比較研究之主客觀問題 — 尤其是研究者之信仰或宗教背景問題，如有信仰的研究者如何客觀比較以及無信仰者又如何理解宗教等根本問題 — 而式微，但是宗教詮釋學可以是具體宗教間各自從自身立場出發與他教對談。傳統比較宗教除以教義層次為主外也重視宗教之倫理規範層次，而當代宗教對話在之全球倫理計畫（Global Ethic project）（Parliament of the World's Religions 1993; Küng 1993）引導下亦以宗教倫理道德範疇為主。不過，體系性宗教詮釋學除傳統宗教對話所重視的普遍性與共通性之對比外，更強調在宗教際對話與研究中，對於宗教傳統本身之主體性立場的申論，各宗教傳統間各宗教次級向度間的差異，以及針對教次級向度間與議題導向之特殊性乃至對立性之交相會通，相互學習，彼此豐富對方乃至矛盾對立面之互補等。

民族人類學開發出神話及儀式之範疇，宗教社會學逐漸注意宗教社群與組織，宗教心理學除宗教情感與經驗外也開顯出宗教意識與潛意識之範疇。不過，正由於狹義的宗教科學僅限於經驗實證與功能論之偏狹，使得宗教現象學出線主張在經驗性雜多與料後尋索宗教之普遍性，在功能性現象中思索其本質，

5 關於 Mystik 或 mystics / mysticism 希臘詞源有二：μυέειν，乃宗教上入教或聖化儀式之詞源，故具神秘（儀式）義；μύειν，原為密閉及同行之意，可引伸成密契義。為區分這兩義，可以英文及德文 mystery or mysterious / mysteriös 表前者，mystical / mystisch 表後者。為使 Mystik 或 mysticism 之中譯含兩者及更豐富詮釋學義，譯為密諦性。此密諦非指般剌密諦（Pramiti），而是一則音譯 Mystik，二則同取「諦」二義：一為諦觀、諦聽、諦思，另為真諦、妙諦，各自擬近神秘與密契義，密諦遂可整合神秘與密契，又可引伸神秘道理及密契感想乃至語言顯隱對化或如佛學可說與不可說之辯證等義，可以 mysticistic 或 mystizistisch 表之。參 Heidric (1986: 268)。

6 作為德國最大的宗教研究學會，德意志宗教史協會（Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte e. V. [DVRG]）一直至 2005 年才改名為 德意志宗教科學協會（"Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft e. V." [DVRW]. Wikipedia. Religionsgeschichte. https://de.wikipedia.org/wiki/Religionsgeschichte. 閱覽日期 2019.4.13。

臺大學術期刊資料庫

而宗教詮釋學則進而將宗教現象之個別性、特殊性與普遍性、本質性間的關係轉化成詮釋學循環來理解，尤其是從功能論與本質論之辯證關係中詮釋出宗教之意義問題，終會導致宗教現象學之詮釋學轉向。[7]宗教研究應更注意宗教之意義與價值範疇，例如一種具體宗教體系本身主張的意義與價值，其對於信仰群體及個體的意義與價值，對於其環境及其中的他者，包含不信者以及他教的意義與價值。最後，宗教語言範式不僅出現在宗教史學及宗教科學中對於宗教文化之古典語文學，此則是研究各文化中的宗教之基本知識，也與當代英美哲學之語言學轉向息息相關，終而導致對於宗教語言本身研究之旨趣，而這又與歐陸哲學之詮釋學轉向遙相呼應。宗教詮釋學即使不排除前者，但是顯然更主張後者，宗教語言不僅是一般性的思想與存有、精神與物質、觀念與實在之間，尤其是神聖向度與俗世向度間、超越界與內在界間、神人間之媒介、中介及綜合的象徵體系。如是，宗教語言自是關於宗教特質之主要範疇，不只包含神話，經典，祈禱，懺悔等口語及文傳形式，亦包含所有宗教藝術表達型態。如是，宗教詮釋學不但可以也需要轉化及整合上述其他八項宗教研究範式，亦可因此開展出以上各範式所揭示的宗教諸特質範疇。

總體言之，體系性宗教詮釋學有三基本論點：一，宗教人雖與一般人一樣為在脈絡中的位格（person in context），但因其對超越神聖精神界（向度）之開放使其具有朝向該界之神聖精神超越動力或潛能；二，人性宗教為超越神聖精神界與內在俗世物質界間的媒介乃至中介，、以詮釋學語言言之，乃兩界間的象徵體系；三，此宗教之為象徵體系作為主要或初級向度會因宗教之諸特質範疇而可體系性地分為諸相應的次及向度，這些次級向度本身也因此為各種不同的兩界間媒介乃至中介。換言之，宗教體系各次級向度之為宗教作為兩界間的象徵體系亦均在超越神聖精神界與內在俗世物質界間媒介，中介乃至綜合。一方面，教義義理與宗教觀（事理），情感經驗與宗教心理，價值規範與宗教倫理等比較屬於精神界者需要能表達於內在俗世物質或實在界，另一方面歷史文化與宗教脈絡，社群組織與宗教社會，及從藝術至經典之宗教次級語言等比較屬於物質界需能呈現出超越神聖精神或觀念界，尤其是最後者本身之為宗教語言層次最能顯示出宗教之為兩界間媒介乃至中介之象徵特質。[8]

7 如宗教現象學名家，N. Söderbom, R. Otto, G. Van der Leeuw, F. Heiler 等，參 Waardenburg (1999: 1064-66); 亦參 Otto (2004); Van der Leeuw (1977); Heiler (1979).

8 非常感謝審查先進之意見與建議，關於宗教之為象徵體系乃實在性、內在性、俗世性及物質性向度與觀念性、超越性、神聖性及精神性向度間的媒介乃至中介向度，可由宗教三核心次級向度間的關係，亦即宗教經驗與情感向度，宗教義理與世界觀向度

臺大哲學論評期刊資料庫

三、宗教之為象徵體系之諸特質範疇之為宗教次級向度

對於宗教向度之哲思應探討宗教之為象徵體系之諸特質範疇，此不但可以揭示宗教體系諸次級向度，亦可迂迴地處理傳統宗教（哲）學關於宗教之定義以及其種類問題的困境：幾乎有多少宗教（哲）學者，便有多少關於宗教之定義乃至分類。然而若能體系性地開示宗教之基本特質範疇乃至次級向度。原則上關於象徵體系之特質範疇的發現應設法符合或謹守以下規制性取向：其一，所揭示的範疇需儘可能屬於各種實然性或歷史性宗教者，亦即宗教內在普遍性。其二，所謂次級向度之量度應依宗教特質盡量簡約，避免過多而失去宗教特質之意義乃至無法與非宗教的其他文化現象或機制區隔，亦即宗教外向特殊性。就體系性宗教詮釋學而言，本文關於宗教諸之基本特質範疇乃至次級向度的開發乃呈現出以下諸特質範疇之為宗教次級向度：[9]

（一）教義義理與宗教觀（事理）次級向度之為精神向物質顯示向度

在基督宗教脈絡上教義本屬於信理神學而義理則屬於基礎神學或神學哲學等範圍。從傳統宗教哲學語言而言，這不但是所謂信仰與理性之辯證關係問題，也侷限於人之為在脈絡中的整全位格之理智面向，而這些除正顯示出此向度的高度精神性外，此範疇仍須以語言傳達之，即使此乃以理性概念及論述為主。因此需以一種信仰詮釋學亦即關於信仰之理解問題處理之。就內涵而言，在當代宗教史及多元宗教脈絡下，當然不能再限於上帝存在論證等議題，而需包含一般宗教所關懷的、而且具宗教特質的義理。從體系性而言，宗教觀涉及人如何從神聖精神向度理解人與（自然）世界，人與他人以及人與自己之生命性與存在性的意義關係，也就是傳統所謂宗教的世界觀（亦包含宇宙觀與自然觀等），人生觀，價值觀等。在此乃所謂需具宗教特質者就在宗教詮釋學及宗教之為象徵體系而言開展為以下面向：一，宗教乃以對於神聖精神向度之信仰、意識與經驗等出發，[10]這在西方基督宗教之系統神學與宗教哲學本局限於所謂

以及宗教語言乃至經典向度間的三元一系關聯互動關係顯現。

9 在當代宗教哲學界中比較流行的宗教向度分類為 Smart (1989)。亦參 Rennie (1999: 63-69).

10 此在西方傳統形上學與宗教哲學所稱為超越性或其向度者（the transcendence/die Transzendenz，例參 Kutschera (1991: 168-89)，不易指涉東方宗教哲學如佛教之佛或儒家與道家之道等，吾人姑且仍用西方宗教哲學與現象學之語言稱之為神聖精神向度，因此必須強調其比較是運用性觀念而非本質性者。在此，「神聖」性指涉該宗

臺大哲學論評電子資料庫

上帝觀與超越界的面向，在體系性宗教詮釋學則顯現出宗教自認為神聖精神向度對於物質世界、特別是世人向度之顯示乃至啟示，而此正呈顯於其本身的象徵辯證性中：宗教為人類文化中最基源乃至最終極的精神性向度而卻又是以所有人性及物質性文化向度呈現其自身者，亦即宗教教義及義理關涉以下所將論及其他所有宗教特質及次級向度。一般而言，此種顯示可分為三種：一為自然崇拜（nature worship）泛靈信仰（animism）中由靈媒或薩滿所媒介者；二為神格宗教（religion of divine person）中神格之啟示或指引；三為（神聖）智慧宗教（religion of holy wisdom）其中聖者或智者之啟發或指示。二，宗教對於自然宇宙世界之發生與發展之理解乃以其起源於神聖精神向度、受此限制乃至以此為其生發目的為本。三，宗教視人類與人生以其精神性或所謂靈魂為本並以此與神聖精神向度之關係為主來詮釋其存在之意義，價值與目的，這是為何宗教或多或少有其靈魂觀以及與此相應的人生觀與價值規範向度等。其四，究極而言，宗教觀本身就是神聖精神界與自然界及人性界之整體體系及關係底總體表達，因此宗教可視為人性向度與神聖精神向度及自然物質向度間三角關聯互動之三元一系性體系，乃至其一種終極型態。

如是，就此次級向度而言，最基本的宗教批判一方面來自於唯物論（materialism）以及科學主義（scientism）對於精神之負性之理解及物質世界之主流詮釋，此使神聖精神界與自然物質界之關係從本質上被化約至（只有）後者；另一方面則是啟蒙運動以來人文主義對於人性理性及自主之基調使神聖精神界與人性文化界之關係被簡化成以後者為主體。宗教詮釋學則將宗教中神聖精神界與自然物質界及人性文化界的關係當成體系性的相聯互動者，而盡量避免化約主義之偏執，而這特別會顯現於宗教脈絡向度與宗教語言向度。體系性宗教觀則一方面會就神聖精神界與自然物質界之關係重新理解宗教之種類：神話觀的宗教之為兩界不分者如原始宗教，而超越觀之出現使兩界區分為超越性的神聖精神界與內在性的自然物質界如多神論，至上神論及一神論等，接著產生兩界不同關係者如即超越即內在的宗教觀如佛教之中觀，超越性內在宗教觀如道家之道觀，內在性超越宗教觀如新儒家者，超越性與內在性辯證關係如三位一體神論，乃至於全然內在性宗教觀如泛神論者等（Kutschera 1991: 168-89）。另一方面，傳統的多神論，至上神論，一神論，泛神論乃至無神論等從神性精

教向度之卓然特質或屬性，除 R.Otto 之 mysterium tremendum， mysterium fascinans 等外(參 Otto 2004: 13-65)，也包含吾人所避免一般西方哲學性的抽象觀念如超越性，絕對性，無限性，終極性等；而「精神」則關涉該向度之實然事理或本質，亦即其為超自然與超物質者卻又影響後者。

臺大哲學期刊資料庫

神出發之分類則亦可就神聖精神與人性精神之關係重新理解。例如多神論之神人關係比較傾向於功能關係，而一神論者則傾向於位格際關係，泛神論會傾向於實體屬性關係，而人文主義式的無神論則會有將人性精神昇華為神性者之理想。

（二）歷史文化與宗教脈絡次級向度之為精神物質關聯向度

所有具體的、實存的宗教均在特定的歷史及文化脈絡中出現，發展乃至消失，甚至於某些基源性的宗教是其文化之緣起所在。首先，體系性詮釋學基本上從人之為在脈絡中位格出發，就人類世界脈絡性之探討分為兩大向度。其一，就當代詮釋學哲思所在的脈絡而言，可將世界區分為生活世界（Lebenswelt）脈絡，科學世界（Wissenschaftswelt脈絡及精神文化世界（Geist-Kultur-Welt）脈絡。就此向度而言，當代宗教哲學需處理因為科學世界脈絡的出現乃至主流化使得文化朝向唯物論之傾向以及上述關於唯物論與科學主義所造成宗教問題意識，亦即宗教如何使生活世界脈絡與精神文化世界脈絡互動，讓人類不至於沒落於唯物世界觀而失去人性意義，價值與目的。其二，從人本身作為理解者乃始終存在、生活並行動「在脈絡及體系中的位格」出發，將人之為位格理解者之脈絡性遂可區分為：自然世界脈絡（Natur-Welt-Kontext），文化世界脈絡(Kultur-Welt-Kontext)，絕對性精神世界脈絡（Welt-Kontext des absoluten Geistes）。先前的精神文化世界脈絡乃此處文化世界脈絡與精神世界脈絡之交集或綜合，也就是文本、特別是言論述真理或「言道」之文本及宗教經典理解發生的主要脈絡，而此理解所意向的意義內涵則會因理解模式與脈絡不同而異。接著，由於人之理解活動始終進行於語言之原素或媒介中，而語言本身為精神與物質之中介，因此從人世脈絡中的位格而依一般文化觀將文化普遍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，文化基本上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。而這不但會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，亦即在此有關宗教諸特質範疇之為其諸次級向度的詮釋架構所在（關於此宗教之語言次級向度將於第七點論述之），而形成詮釋學循環，而且也顯示出宗教之為象徵體系之文化脈絡意義：宗教不但可以物質文化體系向度與精神文化體

臺大學術期刊資料庫

系兩向度之互動向度來理解之，而且一個文化之物質性生活經驗領域與精神性世界觀架構間均可為經由宗教性象徵體系互動關聯而成協合一體整合體系者。換言之，一方面宗教詮釋學需從宗教之諸脈絡來理解之，但又需避免化約主義，另一方面需洞見宗教與其諸脈絡之互動乃至對其終極精神性意義與價值之導向與效應。宗教這種在傳統的宗教社會學中已經被認知得整合功能在文化總體脈絡向度中更幾乎是其本質性活動：宗教一直是一種統合乃至融合各種物質與精神文化次級向度的象徵體系，即使顧及當代脈絡（其一之向度）之問題意識，宗教象徵體系乃文化生命共同體，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之向度所在。

其次，關於宗教批判部分，體系性宗教詮釋學需處理傳統的宗教史學之宗教進化論及退化論所導致的偏見與衝突問題（Stolz 1997: 191-204），重新從上述體系性文化脈絡觀出發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，而重新開展宗教類型學。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（覡）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，與多神及大神宗教以及宗教（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（a)rxh/，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。

（三）情感經驗與宗教心理次級向度之為精神透過物質表達向度

自從史萊馬赫之宗教情感觀以及詹姆斯之宗教經驗理論開創宗教心理學向度以來，宗教經驗幾乎成為造成宗教哲學從理性轉移至感性之典範轉移，這從當代開始流行的從宗教經驗出發的上帝存在論證至以其為基調的各種宗教學研究可見一斑（Ricken 2004）。[11]作為宗教之特質範疇，關於宗教情感與經驗之定義，分類及特徵乃歷來學者基本工作。首先，就宗教經驗之定義而言，從史萊

11 著名者如牛津大學教授 Swinburne (2004: 293-327, 297)。另參 Plantinga (1981: 41–51).

臺大學術期刊資料庫

馬赫以對於無限性或上帝之絕對歸屬感（Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit）表達宗教性或虔誠（Frömmigkeit）（Schleiermacher 1980: 31, 33），到奧圖所關於完全他者所謂的靈密（das Numinose）（Otto 2004: 5-7）或當代Franz von Kutschera稱之為超越性之經驗（Erfahrung von Transzendentem）（Kutschera 1991: 204-12）等，這類宗教經驗之定義偏向西方宗教哲學或一神論者，因此吾人先依據體系性宗教詮釋學觀念以關於神聖精神性向度之經驗理解之。這不但可以概括宗教現象學在原宗教脈絡中有關神聖性的論述，亦可將傳統狹義之西方宗教概念擴及東方宗教乃至現今西方流行的非傳統體制性宗教的靈性經驗（spiritual experience）。關於宗教經驗之分類，除需處理其與宗教情感（religious feeling）及密諦經驗（mysthical experience）之同異外，主要有例如從其發生方式者如Richard Swinburne 之分類（Swinburne 2004: 297-303），[12]以及從其經驗內容者如Keith Yandell之分類（Yandell 1993: 25-32）。[13]除這兩種分類外，有關宗教經驗研究最有意義者應是關於其特徵之理論，而關於此自以詹姆斯關於密諦經驗者最著名。[14]不過，其理論除易被誤認成宗教經驗類型外，更由於其限囿於密諦性的經驗，而造成此被當成所有宗教經驗之特徵底混淆，忽略有更多更平常但是時刻發生中的宗教經驗，例如一般信徒在日常宗教實踐中所產生的宗教情感或上述提及的皈依經驗等。

吾人需要更整全的、體系性的論述，而此實又涉及宗教經驗之意義與類型，甚至宗教之類型本身。然而，從體系性宗教詮釋學而言，宗教經驗之分類以及特徵實難完全區分，反而呈現辯證關係：特徵之確認有助於依此進行分類，而類型之區分有益於洞見特徵。首先就宗教之為精神界與物質界中介的象徵體系而言區可分成以下類型：一、就精神與物質之內外關聯而言可區分為：1. 外

12 Swinburne 將宗教經驗分成五種：一、公共性而一般感官經驗性者如自然；二、公共性卻非一般感官經驗性者如神蹟；三、私人性感覺而可以一般感官性語言描述之者如異夢；四、私人性感覺卻無法以一般感官性語言描述之者如密諦性異象；五、私人性卻非經感官經驗者如純然密諦性合一經驗。

13 Yandell 區分五種宗教經驗範疇：一、獨一神論者（monotheistic 如基督宗教），二、涅盤論者（nirvanic 如佛教），三、全智論者(kevalic 如耆那教[Jainism]), 四、解脫論者（moksha 如印度教從業報解脫）以及五、 自然經驗者。

14 例如，W. James 將密諦經驗特徵歸納成四項：一、不可言喻性（Ineffability），二、智思性質（Noetic quality），三、（時效）過渡性（Transiency），四、被動性（Passivity），參 James (1987)。此外，Robert Charles Zaehner 則曾對密諦論進行分類如下：一、自然之密諦論（Nature mystics），二、一元論或非二元論者（Monistic, non-dualistic mystics），三、有神論，基督宗教者（Theistic, Christian mystics），參 Zaehner (1961)。

臺大學術期刊資料庫

在性物質經驗即宗教感官經驗如痙攣症或者即間接藉由物質界而經驗者如透過儀式者，2. 內在性精神經驗即宗教情感如平安感或即直接體驗如所謂內在醫治，以及3. 透過語言媒介之內外交感經驗即宗教象徵感應如聖像效應。[15]二、就精神與物質之主被動關係而言可區分為：1. 精神受物質被動引起的宗教經驗即未期待或無意識主導的宗教經驗如靈異事件，2. 精神主動引發物質反應的宗教經驗如有目的與意識主導的宗教經驗如冥想所致密諦經驗，以及3. 精神與物質之交相詮釋如讀經之靈光乍現等。三、就精神與物質之互動效果而言可區分為：1. 精神透過物質感受更高他者精神境界如靈密經驗者，2. 精神界翻轉物質界如皈依或改宗經驗者，3. 精神界與物質界交融不二如密諦經驗者等。以上各種經驗多少會附帶著宗教情感的生發，這便會導入有關宗教人之宗教經驗底探討。

就宗教人之為在脈絡中的整全位格而言，在此進而區分一般性的，特殊性的及典範性的宗教經驗。首先就宗教人之一般性而言，可分為其主觀性感性面向的宗教情感，其主體性智性面向的宗教領悟，以及其存在性意志面向的宗教抉擇，這些均屬於宗教經驗向度內的基本範疇乃至特徵。一、宗教情感可分為1. 正面性者如喜樂感、平安感等，2. 負面性如恐懼感、罪惡感等，以及3. 辯證性者如虔誠與效益或慈愛與公義等辯證關係。二、宗教領悟則可分為1. 超越性者而致拯救或解脫經驗，2. 整體性者而致平衡或中庸經驗，以及3. 合一性者而致和諧或圓融經驗。三、宗教抉擇則可分為1. 全人終身性者如皈依或改宗經驗，2. 生活方式性者如依照宗教意義而決定職業或婚姻等，以及3. 宗教實踐性者如在一宗教體系內的規範性決定如倫理道德者（例如決定成為素食者）等。一般性宗教經驗通常均在宗教體系內有其系統性定位與意義，因此也都會有相應的宗教語言及象徵表達或詮釋之。至於就時間經驗向度而言，宗教情感通常為過渡性或一時性，而宗教領悟，尤其是（由此所導致的）宗教抉擇則具有一種時間辯證性：通常都是一次性或當下性卻又同時具後續性乃至持久性，所以就時間經驗向度而言此與特殊性的宗教經驗頗難區分。至於特殊性宗教經驗，則出現於宗教之為象徵體系以及宗教人之為在脈絡中整全位格之交會中，亦即物質精神透過物質表達過程對人之為在脈絡中位格的宗教意義與效應。最後，從特殊性宗教經驗又可區分出典範性者，這類通常是宗教傳統中創生或發展宗教之典範位格的宗教經驗，例如：就靈異性典範而言，耶穌基督死於十字架三日後的復活神蹟導致原初基督信仰之產生；就覺悟性典範而言，釋迦摩尼菩提樹下悟道即證得無上正等正覺乃佛教之創立源生；就密諦性典範而言，德意志神

15 關於直接性與間接性，亦參 Moore and Habel (1982)。

臺大學術期刊資料庫

學家Meister Eckhart之密諦經驗與密諦論生發出所謂日耳曼密諦論乃至埋下馬丁路德宗教改革之種子。

就宗教批判而言，從人性一般邪惡或苦難之為人生及世界基本經驗出發的惡之論證或在一神論脈絡下的神義論問題誠然是宗教經驗之反證。不過，一般而言，宗教之基源或主要動機之一豈不正是要解釋、解消乃至解決罪惡與苦難之根源問題？這種宇宙人生負性元素之宗教性弔詭之解消不正也是宗教經驗關鍵意義之一？[16]此外，現代心理學如佛洛伊德乃至腦神經科學對於宗教經驗之化約主義式批判誠乃宗教經驗論者必須回應的挑戰。除佛洛伊德學生容格對於宗教信仰及實踐之積極認知與理解外，宗教經驗與一般心理與生理狀態及過程最大差異應該還是在前者對於宗教人精神向度之人生意義、價值乃至目的的定立、轉向及長久影響是物質因素如藥物無法達致者。但是，宗教經驗卻也不是宗教之全體意義所在。宗教作為一種生活方式與態度，可能可以由宗教經驗引發，但是宗教人不可能始終活在宗教經驗中，因為所有宗教經驗都是一時性或當下性的，關鍵在於其否引發長遠的生活影響及生命意義，此正是化約主義無法解釋與化約者。宗教作為一種生活方式及態度乃至生命意義、價值及目的之所在，更可呈現於宗教倫理向度，宗教社會向度，乃至宗教語言向度本身。

（四）價值規範與宗教倫理次級向度之為精神規制物質向度

自古以來，傳統宗教幾乎是傳統社會倫理道德規範的來源。這不只是透顯於民族人類學對原住民文化研究中的禁忌概念，也顯現於農業文化的習俗等。從體系性宗教詮釋學而言，宗教之為與聖精神界、人性界及自然物質界三向度間三元一系的體系，必然涉及神聖界如何規約人性界的問題，亦即後者依前者所預示或蘊含或開顯的規範價值系統與前者，自身以及自然物質界互動。就人之為在脈絡中的位格而言，人性存有者之為意志與行動者則會關涉及其行動之動機或目的之價值與規範問題，而且是在其所生存與行動的脈絡與處境中可能產生的價值或目的之衝突問題。如是，宗教倫理學至少需處理以下三問題：其一，宗教如何作為價值規範向度之起源與奠基？其二，宗教本身的倫理道德系統如何？其三，宗教之價值規範向度又應當如何面對現代性社會及當代世界之問題脈絡？

首先，關於神聖界如何規約人性界乃至賦予其價值規範向度之奠基問題而言，不同的宗教類型自有其不同的見解，這尤其涉及神聖精神界如何向人性界

16 希伯來（舊約）聖經之約伯記便是一例，在經過繁瑣的對話性論辯後，是約伯之上帝宗教經驗回應惡之問題，參約伯記 42 章 5 節：「我從前風聞有你，現在親眼看見你」。

臺大學術期刊資料庫

顯示的問題。自然性（尤其是泛靈或薩滿）宗教者之禁忌源自神聖界與俗世界之關係即分界問題，所謂taboo一詞正源自東加語tapu，象徵神聖不可逾越者（Hutton 1942; Krüger, Menter, and Steffen-Schrade 2012）。是故此首先關涉神聖界之事件，以及由此涉及人類與自然環境關係以及人類自身社會關係，而可分成與此三界相關三類禁忌，例如就神聖界而言，有關於神聖名稱，神聖者（不可稱神的名）及神聖時間（神聖節慶禁忌）及空間（如聖地及聖殿禁忌）；就自然界而言則有禁地（不同於聖地乃與自然環境資源之保護有關），動植物禁忌等，關於人類界則有群體禁忌（如不可亂倫）及個體禁忌（如死亡禁忌包含墓地禁忌）等。然而三者終極而言又關聯互動，因為該宗教氛圍中一切終究屬於神聖界。禁忌不但具有宗教及文化人類學的普遍性，而且有一超文化普遍性：不可言說性與不可碰觸性。這並不妨礙其作為象徵之特質，事實上這正好顯示其宗教象徵性所在：禁忌乃一方面暗示神聖界之所是（神聖界本身）、所在（在自然中的神聖界）及所示（在人性中的神聖界），另一方面正基於其神聖性之為靈密性或聖潔性等乃神聖不可為世俗界言說、親近、褻玩、侵犯焉，亦即一則防止此界干犯彼界，另則保護此界被彼界干擾（Krüger, Menter, and Steffen-Schrade 2012）。換言之，禁忌之物質面（人事時地物等）正是神聖精神界與世俗界之界線所在，也正是人類之界限所在！禁忌最能具體顯示高達美所謂黑格爾之界限辯證法，亦即有限與無限之辯證！（Gadamer 1990: 348-49）即使在所謂西方現代啟蒙而開明社會中，仍有禁忌之變形如政治正確（political correctness）等。就神格性宗教而言，神顯及其啟示誡乃為一切神聖事件以及其他關於自然界與人性界事務之倫常及德行底基源與根據所在。在一神教，例如基督宗教關於此發展出兩種理論，亦即普遍啟示如自然法論（natural law theory）[17]以及特殊啟示如神性誡命論（divine command theory）（Helm 1981）作為其倫理學之奠基。至於智慧性宗教則以靈魂之修練（soul-making）或人性教化為主，就此有以戒律或禮法等方法外修行為以及以冥想或自省等法門內修精神之諸工夫。

其次，從倫理學作為研究人之行動底道德性問題而言，可依人行動動機之價值性，行動本身之規範性，以及行動後果之倫理性探討之而區分成三種倫理學類型，其一如德性（行）倫理學亦即以德性培養及實踐為倫理動機，其二如義務倫理學，亦即以行動本身之應然規範為自律判准，其三如效益倫理學，亦即以行動後果所致幸福或快樂為依歸（Düsing 2005: 9-33; Hübner 2014）。而此

17 在基督宗教著名者為 St. Thomas Aquinas，參 Aquinas (2006: I-II, Q. 91, Art. 2)。亦參 Haakonssen (1996)。

臺大學術期刊資料庫

就宗教倫理向度而言，則其一可衍生出以陶冶宗教德性（行）如虔誠者，天主教倫理學可為代表，其二則以智慧性宗教為主而發展出自力宗教以及自律倫理學，如佛教或儒教，其三則常見於以功德論訓化信徒的宗教，如民間宗教。最後，就宗教之倫理價值系統如何面對現代化社會及當代議題而言，首先必須處理在全球化下宗教間接觸與交流所產生的價值及文化衝突等，除全球倫理計畫外（註 6），各宗教傳統與世界宗教應實際就當代世界具體困境與焦點議題進行宗教際對話，例如由美國於二十一世紀以反恐為由入侵中東而造成讓人誤以為是一神論宗教際衝突問題及其所引發諸如難民潮的問題，東西方正信宗教團體應更超然不被國際政治意識形態所左右而提出正本清源之道並實踐之，既不讓意圖利用宗教動員之政治勢力得逞，並且大公無私地協助戰地復原以真正解決難民問題之根源。換言之，消極而言，世界宗教團體及其領袖應釐清宗教間誤解，避免大國以宗教及文化衝突為由遂行政治權力搜刮利益之實，對國際政治之不公義進行開與批判等，積極而言以正信價值促進政治經濟社會衝突之解消乃至解決，顯現宗教即超越又內在的復和力量。如是，更基源者，現代性所引發問題叢生，諸如現代個人主義導致傳統家庭與群體論理瓦解中而引起的倫理價值混亂現象，現代工業及科技造成自然環境體系之全球性破壞而引發氣候變遷問題，尤其是生物及醫學科技之發展迫使古典生命倫理學與自由倫理學之衝突與無以適從例如從墮胎至基因工程等，乃至當下嶄新的宗教倫理及其應用倫理學向度議題如生物科技與資訊工程領域內後人類或超人類等相關議題，例如所謂肉身不死、數位上載（意識不死）、虛擬世界、人工智慧等。傳統宗教可以從其世界觀及價值觀在應用倫理學脈絡下重新省思，尤其是從人是在脈絡中全人位格（holistic person in context 出發），亦即在自然、文化及神聖三界中身、心、靈三位一體之人性存有者，例如就在社會歷史文化脈絡中的人而言，儒家與基督文化就體系論之家庭倫理學進行對話，就在自然環境宇宙脈絡中的人而言，道家與基督宗教就生機論之生態倫理學進行會通，就在生命網絡脈絡中的人而言，佛家與基督信仰就關懷論的生命倫理學進行交流等。換言之，即使傳統基督宗教之神學倫理學也不應再侷限於自身宗教價值規範系統（Mühling 2012; Lienemann 2008），而應走向宗教際對話。就傳統宗教批判對於宗教倫理所提出的 Euthyphro Dilemma 實則顯示出宗教與倫理之後設背反，亦即倫理價值之基源究竟是自立的（如康德自律倫理學所主張道德立法）或他立的問題。即使就傳統宗教哲學而言，這實又涉及形上學與倫理學之關係問題。而從體系性宗教詮釋學觀之，即使倫理規範可以自我證立，其與人性界，自然界乃至神聖界之關係實為其實踐或應用的脈絡，進而顯露出宗教與倫理間的詮釋學循環關係：一則宗教所關懷的人性界-自然界-神聖界間的體系性脈絡乃倫理規範價

臺大學術期刊資料庫

值實踐與實現的場域，另則後者正是宗教神聖精神界顯示其有效性或效應性之能動性所在。至於宗教（哲）學本身在研究宗教倫理學向度時是否應價值中立或需進行規範性判斷等方法論問題則另當別論（Schlieter 2012: 227-40, 234-38）。

（五）社群組織與宗教社會次級向度之為物質影響精神向度

宗教自古以來就有其社會性向度。相對於教義義理與宗教觀可以是個人信仰性的，情感經驗與宗教心理幾乎只是個人經歷性為主，價值規範與宗教倫理至少一部分是個體倫理性者，甚至歷史文化與宗教脈絡可以先是個人傳記性的，社群組織與宗教社會向度則必然涉及他者而必定是社會性，主體際性，位格際性，乃至群體性者。換言之，上述不論是關於神聖精神界向人性界及自然物質界之顯示即宗教之教義義理及宗教觀向度，或神聖精神界透過人性界於物質界之表達即宗教經驗情感及宗教心理向度，或是神聖精神界規制人性界於物質界之行動即宗教價值規範及宗教倫理向度，均需在具體位格際的歷史文化脈絡中，亦即在能向他人傳達，與他人溝通，被他人經驗及效應於他人，亦即與他人之關聯互動中，才會有具宗教性質之社會性意義，此則進而能成為宗教社會學研究的對象或課題。正因如此，此向度與領域具有其特別的體系詮釋性：人性位格之理性及思想、情感與經驗與行為與行動均在與他人溝通及互動之社會脈絡中有其已被或可被理解及詮釋的意義與價值，而這尤其是在涉及宗教時更是如此：宗教一方面可視為一種社會行動之表達乃至社會的次級結構或系統，另方面卻對社會行動及結構具有不可化約的功能與效應。

一般社會學理論本有關於社會之行動，功能，及結構等次級層次的理論與研究，而這在宗教社會學方面更顯突出。在孔德（Auguste Comte）之實證論，史賓奈（Herbert Spencer）之社會進化論對於以及馬克思辯證唯物史觀等對於宗教之科學主義、歷史式化約主義及意識形態批判後，涂爾幹（Émile Durkheim）及韋伯（Max Weber）開始正視宗教之社會性意義與價值。首先涂爾幹認定宗教之為一種對社會產生整合功能的社會事實，亦即宗教作為一種關聯於神聖向度的信念或義理構思及其實踐如儀式行動之統整體系乃在其倫理道德社群如教會中統合一切者（Durkheim 2007: 75; Hock 2014: 84）。如此導引出宗教社會學之功能論：馬林諾斯基（Bronislaw Malinowski）功能論如補償及危機處理等（Malinowski 1922; Marwedel 1976）。韋伯則從社會行動出發，亦即從行動者主觀意義或即其目的及價值出發關涉他者行為之行動，因而可區分為目的理性的及價值理性的行動（Weber 2010: 3），而宗教性有意義的行動則以宗教即予價值以及由此引伸的目的為其行動導向所在者，這使得韋伯可以基督新教、特別

臺大學術期刊資訊網

是即節制又勤奮之加爾文改革宗精神說明早期資本主義之生成（Weber 1904: 20-21）。至於帕森斯（Talcott Parsons）則是從行動論轉向功能論及結構論之關鍵思想人物：其早期的意志性行動理論將社會行動解析成行動者，行動目的，行動處境及行動規範與價值之行動關涉架構，實則系統化與整全化韋伯等之社會行動論（Parsons 1949: 731-37）。其中期思想所謂的結構功能論則將行動者及其處境之關係擴大為體系與環境之關係，提出所謂AGIL範式亦即四種社會維持功能：適應，達標，整合，延長），而這些功能又有相應的社會次級系統作為其行動系統亦即行為系統，人格系統，社會系統及文化系統（Parsons 1951）。此則有導致帕森斯後期發展出關於個人、經濟、政治、社會及文化等系統間複雜互動關係的體系理論，尤其是以社會演化過程概念解析之（Parsons 1971）。除如韋伯發現基督新教對現代性社會及其理性化之效應以及如馬林諾斯基注重宗教之社會功能外，由於帕森斯更強調宗教對於社會行動與功能之理性底規範性規制乃至此所致社會認同及融合，社會應為倫理道德的社群，而宗教乃其價值系統的根源，因此隸屬於該社會者亦多少屬於該宗教（Parsons 1978: 250）。而以上均影響及魯曼（Niklas Luhmann）之社會系統論並均朝向體系性的社會理論而發展（Luhmann 1984）。他從溝通作為系統基本活動出發，揭示系統基於意義建構之自我關涉性與自行組織力，並由此展開其體系性功能與適應現代性及世俗化能力，而宗教則因為其對於內在與超越之雙重符碼底關涉而產生特殊的溝通型態並此脈絡下具賦予與維持意義之次級系統：將體系與環境複雜關係所生發的複雜性與此所造成的不確定性及偶然性解碼成或即詮釋成可確定性者及必須性存在者，因而克服偶然性並產生意義導向（Luhmann 2007: 26）。最後，就對宗教之建構性意義的理解而言，以所謂知識社會學為主，如Peter L. Berger 及Thomas Luckmann 特別注意到宗教在社會轉變與危急時期中的危機處理及穩定社會之潛能與角色。他們認為人之社會性在於會將其意義想法與秩序觀念外化（externalization）而成客體化（objectivation）行為範式乃至規範模式（nomos），而人之社會化過程（socialization）又會將此內化（internalization）。而此意識與社會之辯證性循環，使人類多樣經驗整合於一意義系統的社會建構性實在而此則規制人之行為，這則又需透過意義之賦予獲得可信性（plausibility）乃至永久地或終極地藉由安置於更後設的宇宙論或世界觀來確立其合法性（legitimacy），而以超越性為本的宗教正能提供此種總體意義宇宙或形上秩序架構（Berger & Luckmann 1966; Berger 1969; Hock 2014: 87）。

如是，從宗教社會學之角度而言，宗教之社會行動除亦可分為目的理性者與價值理性者之外而含括實用乃至功效取向的宗教以及倫理道德等規範取向的宗教以外，還特別包含以神聖精神為導向的信仰理性者，而此正如韋伯社會學

臺大學術期刊資料庫

所揭示及知識社會學所主張，宗教信仰及其精神、例如意義與價值之導引對於社會之正面效應乃至積極建構，尤其是當科學知識無法奠基現代社會之異化、個體化、差異化乃至多元化時，個體轉而尋求宗教信仰作為其對抗價值性混亂及存在性懷疑之依據，乃至自我認同及社群歸屬感等需求之滿足。此種現代社會中宗教信仰之合理性可謂回應自從韋伯以來所揭櫫的現代性之世俗化問題。宗教改革緣起現代性之理性，卻也導致宗教之世俗化問題（secularization），然而二十世紀末冷戰結束後在全球化脈絡中宗教之世界性復興現象引發當代社會學關於去世俗化（desecularization）之討論也應為非社會學式宗教學研究關注。如是，在社會功能方面，面對現代性之分殊化及個體化趨勢，宗教所具有社會整合及認同功能（Durkheim及知識社會學），並且回應以宗教之私人化。面對現代性之自然及人性異化問題，宗教具有補償、解決危機及偶然功能（Malinowski， Parsons及Luhmann），並以生活（命）導引（Lebensführung）及價值取向（Wertorientierung）回應之。對於現代性之物質化與虛無主義化，宗教具有象徵與意義（賦予、溝通乃至建構、導向）功能（Luhmann及知識社會學），並回應以意義宇宙化（Kosmisierung）與靈性化（Spiritualization）。

至於就社會結構、特別是宗教社群與組織而言，吾人可依照體系論區分內部組織結構，其社群及會眾之內外關係，其價值規範，其與其他社會次級系統關係，其與環境之關係等，如此可依西方宗教語彙區分成教會（church），宗派（denominaion），（異端）教派（sect），（新興）流派（cult）及密諦主義（mysticism）。一般而言，教會乃一宗教傳統的最普遍結構例如天主教教會，其組織以階層化（hierarchical）乃至官僚化（bureaucratic）為主，其社群與會眾乃普世性及開放性（univesalist & open），其價值規範乃保守型與主流性 （consevative & mainstream 保守在此乃至對社會既有價值規範之維繫而言，而非政治術語，主流亦是就社會主要規範系統而言），其對其他社會系統而言乃整合性的（integrative），其對於社會體系外環境乃至世界基本上是融貫的（coherent）。宗派通常是一宗教傳統中的分門別派，例如基督教之信義宗及改革宗等或天主教之道明會及方濟會等，其組織之階層化及官僚化程度較小但菁英化或民主化程度參差，其社群與會眾亦是普世性及開放性的，其價值規範一般而言也比較保守型與主流性，但各宗派間又有岐異性，其與其他社會系統關係亦為整合性，對其他宗派乃包容性（tolerant），對環境與世界亦為通融的（accommodating）。（異端）教派通常指從所謂正統（orthodox）宗教傳統與教會異化而分離者，例如摩門教或耶和華見證人會（這當然是就傳統基督教而言，就其本身而言他們則自認為是新的或真的正統教會），組織比較採對教主之個人崇拜（cult of

臺大學術期刊資料庫

personality）及信眾均等主義（egalitarianism），社群及會眾比較採內控性（intenal control）及封閉性（closed），其價值規範通常比較基要主義（fundamentalism）、非主流乃至極端性與社會顛覆性（radical or social-subvesive），因此其與其他教會、宗教以及其他社會次級系統之關係比較傾向不包容及排他性（intolerant & exclusive），其與環境及世界之關係則是比較具異己性的與出世性（non-conforming & world-withdrawal/-rejecting）。流派則主要指涉在現代脈絡下與傳統宗教異化的新興宗教現象，例如新世紀運動等，其基本上無嚴格意義的宗教組織，其社群與會眾基本上是開放性的而且朝向菁英主義式（elitarian）乃至上流社會，多主張靈性生活與俗世生活規範並行不悖（parallel），其對於其他宗教與社會系統乃綜合主義的乃至補償的（syncretism or compensatory），其與環境及世界關係乃適應與共存（conforming & coexist）（Troeltsch 1994; Wallis 1984）。密諦主義基本上乃傳統宗教之宗教義理、經驗、價值、儀式等之極度靈性化、內在化、個人化與直接化的型態，這使得其社會形式高度個人性而缺乏社會性，也因此缺少組織性、社群性、社會規範性、及其他社會系統之互動性等，不過由於強調與神聖精神界的合一性，而此又常會透過與環境及世界的既超越又內在之辯證性（dialectics of transcendence and immanence）乃至體系圓融性（systemic harmony）呈現，不論如何這型態是教會的終極對立面。最後，就宗教人於宗教社會結構性角色而言，從原始或原初的薩滿或巫師與一般部落社群之分支社會（segmentary society）底關係至農業文化發展出的祭師與一般庶民之階級（class）底關係，乃至如天主教教會所形成高度系統性的階層式結構（hierarchical structure）底關係，宗教社會向度中專業人士與一般信眾之社會結構關係一直是宗教批判或即祭師騙局之脈絡所在。然而體系性詮釋學而言，社會結構，宗教結構以及神聖經結構間的符應關係或許亦值得注意，例如吾人可視傳統大河文化社會及宗教結構為金字塔層級結構而其間具相應關係：俗世界社會之帝王或統治階層/貴族或管理階層/平民或勞動階層，宗教界組織中之教主或主教階層/神職或聖品階層/信眾或平信徒階層，以及神聖界向度中之神聖或主神階層/宗教系統（廣義者如宗教本身，狹義者如教會）階層/宗教社群階層。其中宗教專業階層本身的差異化乃至階層化成社會管理者（如主教系統），儀式執行者（如祭師階級），宗教修行者（如僧侶），教義研究者（如神學家），宗教宣傳者（如傳道師或傳教士）等應更值得除祭師騙局之批判外的深入研究。以上關於宗教之社會行動，社會功能，以及上述宗教組織與社群之類型，尤其是其各自特徵之描述，以及宗教人社會角色等當然屬於韋伯所謂的理想型態（Idealtyp）之論述方式。

（六）從藝術至經典之宗教次級語言向度之為精神物質互動向度：宗教之為象

臺大學術期刊資料庫

徵體系之體系辯證性

首先，基於簡約原則，本文大膽將從儀式至藝術與宗教美學次級向度之為物質呈顯精神向度與從神話至經典與宗教語言次級向度之為精神轉化物質向度統整於宗教之為象徵體系而為宗教語言向度本身之為精神物質互動向度。首先，傳統上關於宗教語言之處理從所謂認知與非認知語言出發，似乎未觸及宗教語言本身之特質，因為宗教之為關於超越界之信仰體系或關於神聖精神向度之終極關涉乃至關懷，本來就不是一般性可理性認知與可感性經驗之問題與意識向度。然而人類語言的確有其物質（媒體）與精神（意義）向度而可詮釋學地理解為物質與精神之中介乃至綜合，所以若將語言粗略分成物質性指涉語言以及精神性意義語言，而就宗教而言，即使前者亦為表達後者之象徵，則可將所謂認知語言或事實語言等均轉化為宗教可理解及運用之語言，因為後兩者亦可為多義者而為象徵者。田力克已然指出宗教象徵的特質：由於只有象徵能表達終極性或超越性或存有本身，所以宗教信仰或終極關懷之語言必是象徵語言，這則又是因為象徵乃：1. 指向其自身之外者卻又參與於其中；2. 其開啟一平常非象徵語言向我們關閉的實在向度與元素並且同時開放我們靈魂中與該領域符應的向度與元素；3. 象徵如生命體生於個體與群體之潛意識及其處境中，亦可能死於無法回應其所出現的群體及處境變遷中。而宗教象徵則因為終極關涉於無條件者或神聖向度而為此之象徵，使其具超越性與內在性及其間辯證性：1. 其象徵上帝或神聖界之為一切存有者之存有基礎（超越性），卻又以人性位格方式接近人以與人能與之建立關係（內在性）；2. 一切關於上帝或神聖界之性質或屬性之觀念乃絕對超越的卻又需以人性語彙表示之（是故象徵）；3. 一切關於上帝在世界中的行動乃超越時空脈絡卻又需以時空脈絡中的語言（被譯為象徵）；4. 正如所有物質性者可指涉神聖界而為聖事者之為後者象徵但此不能被當成神聖者本身而變成偶像。田力克並特別指出神話之為象徵以及其於現代性中被去神話化後僅能以被意識為象徵而為破裂的神話繼續存在（Tillich 2001: 47-62）。然而，其關於（宗教）象徵之定義與意義仍受限於西方的、即使是存在主義式的存有學 -- 他仍承繼海德格關於存有（自身）與存有者之存有學差異--及其超越性（界）與內在性（界）二元論之思維框架，以致於他還是以參與亦即柏拉圖存有學之分享概念來主張象徵與符號之差異，以及強調當上帝之超越性來呈現宗教象徵之辯證性。吾人則以為日耳曼密諦論及宗教改革以來的靈學（Pneumatologie）與精神典範更能含括非西方宗教如原始宗教中的泛靈論或東方宗教（如印度宗教）中的靈魂論及靈性論等，因為對此類宗教而言，從形上學式存有學出發的神論並不適當。其次，從精神與物質觀念出發比從存有學差

臺大學術期刊資料庫

異出發更能呈現象徵、尤其是宗教象徵中象徵項（物質〔媒體〕向度）與被象徵項（精神〔意義〕向度）間的交流互動關係不僅是參與分享關係而已。如是上述田力克關於（宗教）象徵之論述便需轉化如下：1. 物質性媒體顯示乃至代表精神性意義而後者同時表現於乃至顯現於前者；2. 象徵項開啟一平常非象徵語言向我們關閉的精神動力與向度並使後者能在其象徵過程中生化（geschehen）或生發（sich erreignen）並且同時開放我們靈魂中可與該向度回應乃至對話的動力與向度；3. 象徵如生命體生成於個體與群體之諸脈絡中，亦會於其歷史文化生命共通體及脈絡之演化中轉化或消失，乃至在與其他歷史文化生命共通體及脈絡之交流中繁衍與變異。而宗教象徵則因為終極關涉於神聖精神向度而為此之象徵生化過程，使其具精神性與物質性及其間辯證性：1.其象徵神聖精神界之為即呈現即隱沒、既主動又被動、即意向即反思底辯證，並可與人性位格形成精神際及位格際關聯互動，亦即神聖精神可以位格性典範之為象徵啟示自身而與人性位格互動關聯；2. 象徵關於神聖界之範疇或觀念乃呈現其精神本質與過程但非其本身，故應避免象徵變成拜物教之異化；3. 一切神聖界在世界中的生化過程乃在脈絡中的精神傳達與交流過程，因此其超脈絡性乃顯現於宗教象徵之跨文化、文化際乃至文化創新過程中。因此神話不需破裂，而仍應是真理或神聖精神向信仰者言道之媒體，不過在去世俗化過程中重新呈顯為密諦生化過程，亦即個體精神與神聖精神透過經典乃至聖典文本般或神詩聖詠般的神話（die Mythe als klassischer bzw. kanonischer Text und als göttliche Poesie bzw. heilige Hymne而非可被去神話化的Mythos）對話交流乃至敘事合一。[18]

如是，吾人除將象徵（Symbol）重新從語言之為精神與物質之媒介與綜合而理解成以物質媒體呈現精神意義並且精神向度在物質向度顯現之辯證互動過程外，也因此可以包含狹義（口語及文字）語言及廣義語言（符碼，行動，藝術等），因此德文之Sinnbild（可拆解成Sinn及Bild）或許更能表達其義。首先在口語及文字語言部分，可包含比喻（或譬喻[Gleichnis]，此可包含隱喻[Metapher/ metaphor]，明喻[Vergleich/simile]，誇飾[Hyperbel /hyperbole]，映襯或反襯[Antithese/ Antithesis]，轉喻[Metonymie/ metonymy]），類比（Analogie/ analogy），寓意（Allegorie），寓言（Parabel/ fable）等，在宗教方面當然需含

18 非常感謝審查先進之提問與意見供作者省思。關於"符號"與"象徵"之區分與翻譯問題：首先，"符號"之翻譯乃臺灣學界對於符號學（semiotics）中 sign 專有名詞譯名，作者維持臺灣學界之譯名，目的也在與學界中關於符號學探討進行對話。在此非常感謝第三位審查先進之建議，象徵與符號可一就人的存在的意義 (meaning)，二就語意學的意義 (signification) 來區別。

臺大學術期刊資料庫

括神話，（歷史）敘事，教義乃至經典等文本。就藝術表現型態而言則可包含視覺藝術（如符碼之為狹義象徵，圖像，雕刻等），廣義的聽覺藝術（如音樂含歌曲，以及現代的sound art），表演藝術（如舞蹈，戲劇等），建築藝術等，而就宗教而言則又特別含括儀式與崇拜等。在藝術表現型態方面，其以物質性媒體表現或意旨精神性意義之象徵性本質誠然毋庸置疑，而且各種藝術表現型態起初恐怕都先是宗教性質。首先平面及立體視覺藝術（如神像與聖像）與雕龍畫棟的建築藝術（例如台灣民間宮廟與歐洲巴洛克式教堂）欲透過身眼所見物質界呈現亦即象徵地開示出（veweisen）心目靈視所觀神聖界，目的是在於感動（movere）與教導（docere）。聽覺藝術如音樂則由於物質性媒體先天的直接情感性、時間結構性及抽象內涵性使得其所隱喻的精神性意義更會（需）被非狹義語言性與非圖像語言性地的直覺感受、歷時經歷與內省冥想。例如一首哀樂不但會立即觸動哀傷的情緒，也會經由其旋律的演變使人心可以經歷悲情的歷程，因而能引發回憶與深省。不同的宗教音樂遂可引動不同的宗教情感與經驗，例如天主教音樂往往引起神聖崇高感，靈恩運動的敬拜讚美則欲產生喜樂、抒情乃至陶醉感。至於表演藝術不論舞蹈或戲劇均源於宗教儀式與崇拜：神話與儀式孰先孰後實為丐題乃至假議題，因為原始崇拜實乃神話與儀式之整體呈現，而此又為戲劇之母（Jensen 1951; Horn 2008: 19-39）。從當代詮釋學理論而言，廣義的宗教視覺藝術可以形象（das Bild）觀念中的意義增生論重新理解之，而宗教之聽覺藝術與表演藝術則可以遊戲理論開展之（Gadamer 1990: 107-16, 139-49）。

在狹義語言方面，比喻乃指一切以一（通常比較具體）事理（喻依 vehicle，可以是事物，事情，事件，人物，過程乃至道理等）描述、呈現或即象徵另一（通常比較抽象）事理（喻體，tenor）之修辭範疇。其中則以隱喻為常見宗教語言，本為轉載（μετα-φορέω）之義，為將一字詞之原本（比較具體）意義脈絡基於相似性而轉用為另一（比較抽象）意義脈絡。這種基於相似性之可比較性開展的修辭性象徵則尚可擴及明喻，乃至非狹義比喻範疇如寓意及寓言等。例如，明喻既是將隱喻關係以明示的喻詞即比較詞（例：如、似、像、猶、好似、彷彿、宛若等）顯示之。比喻，隱喻或明喻可轉化思維或認知過程即可變成類比，亦即以從一特殊事理之資訊或意義（analog， source）通常基於相似性而轉用於另一事理（target），而此尤其是在中世紀經由多馬斯之開展成為其重要的宗教神學語言與方法（Aquinas 1952: q.2 a.11; Ross 1981）。寓意（ἀλληγορία，言他之意）亦為一比較物質性事理作為另一精神性事理之象徵，因而從前者需能詮釋出後者，如是寓意可以輾轉成諷刺或寓言。而寓言則是敘事性的比喻

臺大學術期刊資料庫

或寓意，或者是以生活世界中的行動或事件象徵地轉化至另一意義世界，或者將寓意以想像性故事展開。在宗教語言之特殊型態上，這便首先是神話，亦即以象徵性圖像與敘事呈現一生命語言文化共同體如何從其神聖精神向度理解自然及人類這兩生活世界向度之基源、意義乃至目的，從人生而言即及出生，生活，死亡乃至死後之原初而普遍的敘事。是故原始神話常包含宇宙生滅型（包含創造與末世兩種），人類生死敘事型（包含創造，墮落，死亡等），以及救贖型（包含宇宙的及人生的）等。由此可在衍生出歷史神話（關鍵事件與英雄人物等），地理神話（尤其是神聖空間）以及聖物神話等；神話為自然崇拜與薩滿教之基本口傳文本所在。而經典則為啟示宗教及智慧宗教之文傳文本，由於被視為神聖精神界之權威啟示或智慧啟發所本，常會聖（正）典化（Kanonisierung/canonization）如聖經，佛經或四書五經。宗教經典乃至聖典之內涵則可包含上述各種向度以及本向度之語言型態，例如可以為神學及哲學思想之教義，歷史性文化性脈絡之神聖事件，宗教情感與經驗之內外化如文學性文本（詩賦，散文，戲劇等），宗教倫理道德規範之箴言、指示乃至戒律，關於宗教社群乃至組織之歷史描述與規範論述等。而即使是正典之詮釋也需透過象徵化乃至寓意等方能避免字意解經之僵化而無法回應新的時空脈絡。

四、開放性結論

終極而言，宗教詮釋學將宗教理解為可見（感）者與不可見（感）者、顯現者與隱蔽者、意識者與潛意識者、有限性（與可限定者）與無限性（無法限定者）、內在界與超越界、世俗領域與神聖領域、物質向度與精神向度間一媒介、中介及綜合的象徵體系：一則，物質性世界事物透過語言媒介轉化成神聖精神性事理（宗教符號學），二則，語言以內在界物質性媒體表現超越界精神性意義（宗教語義學），三則，神聖性精神價值及目的可透過宗教語言之為中介導引、改變乃至設想、創造物質性世界之結構及活動（例如高達美應用詮釋學及呂格爾隱諭詮釋學）。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，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。宗教記號基本上均指向超越、絕對或神聖向度或者是後者之表顯乃至表達（Dupré 1972）。但是在宗教體系中的物質與精神之關係卻因為後者

臺大學術期刊資料庫

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之詮釋，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，另則又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，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，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。

從此視域出發的體系性宗教詮釋學，具有以下三種開放性思維方向：其一，如以上關於宗教諸特質範疇所暗示乃至揭示，可以從宗教之為精神界與物質界間的象徵體系重新審視宗教各次級向度：教義義理與宗教觀（事理）次級向

臺大學術期刊資訊系統

度之為精神向物質顯示向度，歷史文化與宗教脈絡次級向度之為精神物質關聯向度，情感經驗與宗教心理次級向度之為精神透過物質表達向度，價值規範與宗教倫理次級向度之為精神規制物質向度，社群組織與宗教社會次級向度之為物質影響精神向度，從藝術至經典之宗教次級語言向度之為精神物質互動向度乃至宗教之為象徵體系之體系辯證性，而這些均有待深入探討。其二，從體系性詮釋學之三基本理論要素重新理解宗教詮釋學之特質：就語言之為精神與物質之媒介乃至綜合而言，宗教語言特質乃象徵性語言而非一般符號性語言而已，甚至宗教本身即是象徵體系，如是，象徵之為宗教向度共有三層意義：一為作為宗教向度中具體宗教之符徵者，如十字架之為基督教象徵，二為所有宗教語言型態之為象徵，如本段所提示，三則為宗教體系本身之為宗教象徵體系。就人之為在脈絡中的位格而言，宗教卻因為其神聖精神向度之超越性、絕對性與終極性而特別具有超脈絡性之特質，這使得脈絡性與超脈絡性之辯證成為宗教詮釋學之特質，例如禁忌所呈現的界限之辯證一般。如是，體系性詮釋學所本的語言理解之為詮釋學典範活動便會因為宗教語言之象徵特質以及宗教脈絡之超脈絡性特質而轉型成具宗教特質的語言理解模式：語言理解之口語模式如溝通與對話會轉型而祈禱，文傳模式如閱讀與翻譯會轉型成讀（聖）經等，而這些語言理解之宗教特殊模式需開展相應的宗教語言詮釋學，超越即內在即中介的啟應及聖典詮釋學。這些宗教詮釋學特質則亦待進一步探究。其三，在上述有關宗教諸範疇特質乃至次級向度之探討中，諸多有關神聖精神界與世俗物質界之二元辯證需進而透過體系性詮釋學轉化成體系性三元一系生化過程乃至發展歷程：除以上於宗教脈絡次級向度中所論及宗教象徵體系乃文化生命共同體，文化語言及其所能理解與傳遞的文化事理向度三者間的體系性三元一系關聯互動之向度外，宗教之為象徵體系本身乃神聖精神界與世俗物質界間的媒介或綜合因而更需注意其間三元一系之關係與互動；宗教之為人類文化現象中最具整合社會與文化之差異與衝突、轉化隨機與危機為意義與價值之次級體系，更應從人性位格層次（包含信仰者與非信仰者之個體與社群），其脈絡層次（自然，社會，文化等）以及神聖精神層次三者間三元一系之關聯交流來整全探索。而宗教之為象徵體系，宗教之為整全文化之終極體系，以及宗教即超越即內在即中介的語言理解體系三者間的三元一系又會產生體系性宗教詮釋學之後設理論思索之潛能。

如是，基於此種宗教之為精神與物質等間媒介之象徵體系、整全乃至統合文化之終極體系及聖俗中介之語言理解體系，體系性宗教詮釋學不但可以重新體系性地論述宗教諸特徵與範疇：宗教觀及教義義理，宗教情感及宗教態度，宗教歷史與文化脈絡，宗教價值與規範，宗教社群及組織，宗教儀式與藝術，

臺大學術期刊資料庫

宗教語言與經典等，亦可以從宗教之一般現象領域出發，如所謂客觀及教義領域（前述比較理性的義理論述及宗教比較學，乃至宗教現象之客觀意義及宗教現象學），主觀及心理領域（情感經驗表述及宗教心理學），歷史及文化脈絡領域（宗教史學乃至宗教文化學），倫理道德及價值規範領域（宗教倫理學乃至宗教法學）行為領域（事實觀察描述及經驗科學），社群組織及社會領域（民族人類學及宗教社會學），藝術符徵及宗教語言領域（宗教美學及狹義的宗教語言及象徵學）等，走向其獨特現象乃至象徵向度，如宗教之神聖對象，信仰主體及靈性向度等。因此，由宗教現象向度則可揭示宗教本質向度之辯證性格終而轉向詮釋學向度: 從宗教經驗與宗教意識之辯證如苦難與離苦（解脫或救贖）、生與死、世俗與神聖等轉化至宗教傳統之理解問題，從宗教主題與宗教潛意識之辯證如靈魂與神靈、天堂與地獄、創世與末世等或宗教教義與宗教密契之辯證如神學思辨與神秘經驗等轉化至宗教義理之詮釋問題，從宗教符徵與宗教表達之辯證如啟示與神話、藝術與儀式、聖（正）典與密傳等轉化至宗教語言乃至經典之詮解，從宗教神性性與宗教人性之辯證如神聖與世俗、本性與罪性等或宗教價值與宗教活動之辯證如善（行）與惡（行）、正（道）與邪（道）、信心與行動、盼望與歷史，愛與合一等等轉化至宗教實踐之體悟。而這些特質又可回溯至體系性詮釋學基設及原素：脈絡性及在脈絡中的位格：宗教之身體、自然、社會、歷史、文化等諸脈絡，語言性及語言之為物質與精神底媒介: 宗教語言如神話、經典、儀式、藝術等諸表現形式。事理性及語言之理解: 宗教之戒律、倫理、教義、經驗、哲理乃至學理(神學、道學、佛學等)諸面向。這則有待另一場宏大敘事！

臺大學術期刊資料庫

引用書目

陸敬忠，〈體系性詮釋學之存有學向度初探：西方傳統哲學基本問題之轉向〉，《漢語基督教學術論評 (Sino-Christian Studies)》第 8 期，2009 年 12 月，189-221。

陸敬忠，〈從詮釋學雙轉向至體系性詮釋學芻議：從宗教改革之效應談起〉，《漢語基督教學術論評（Sino-Christian Studies)》第 25 期，2018 年 6 月，167-188。

維基百科，〈世界主要宗教〉，〈https://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%96%E7%95%8C%E4%B8%BB%E8%A6%81%E5%AE%97%E6%95%99〉，2019 年 5 月 10 日上網檢索。

Aquinas, St. Thomas. 1952. “Questions 1-9. ” In *Questiones Disputatae de Veritate de veritate*, edited by Joseph Kenny, O.P., translated by Robert W. Mulligan, S.J. Chicago: Henry Regnery Company. https://isidore.co/misc/Res%20pro%20Deo/Logic/Logic%20Course%20Material/Aquinas%20Texts/Aquinas%20(Newer%20PDFs)/De%20Veritate%20ENGLISH.pdf.

———. 2006. *The Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Carlton: MBS Library. https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/12251274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf.

Berger, Peter L. 1969. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. New York: Doubleday.

———, and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge.* New York: Doubleday.

Dupré, Louis. 1972. *The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes.* New York: Doubleday.

Durkheim, Émile. 2007. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Frankfurt: Verl der Weltreligionen.

Düsing, Klaus. 2005. *Fundamente der Ethik. Unzeitgemäße typologische und subjektivitätstheoretische Untersuchungen.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Frazer, James. 2013. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion.* 3rd ed. London, 1920; Project Gutenberg, https://www.gutenberg.org/files/44772/44772-pdf.pdf.

Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Vol. 1 of *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr.

Haakonssen, Knud. 1996. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the*

臺大學術期刊資料庫

Scottish Enlightenment. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidric, P. 1986. “Mystik, mystisch.” In *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* vol. 6, edited by Joachim Ritter and Karlfried Gründer, 268-73. Basel: Schwabe.

Heiler, Friedrich. 1979. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion.* 2nd ed. Stuttgart: Kohlhammer.

Helm, Paul. 1981. *Divine Commands and Morality*. Oxford: Oxford University Press.

Hock, Klaus. 2014. *Einführung in die Religionswissenschaft.* Darmstadt: WBG.

Horn, Christian. 2008. *Remythisierung und Entmythisierung: Deutschsprachige Antikendramen der klassischen Moderne*. Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe.

Hübner, Dietmar. 2014. *Einführung in die philosophische Ethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hutton, Webster. 1942. *Taboo. A Sociological Study.* Redwood City: Stanford University Press.

James, William. 1987. *Writings 1902-1910: The Varieties of Religious Experience.* New York: Literary Classics of the United States.

————. 2010. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*. London: Longmans, Green & Co.

Jensen, Adolf E. 1951. *Mythos und Kult bei Naturvölkern, religionswissenschaftliche Betrachtungen*. Wiesbaden: F. Steiner.

Krüger, Gundolf, Ulrich Menter, and Jutta Steffen-Schrade, eds. 2012. *TABU?! Verborgene Kräfte – Geheimes Wissen.* Petersberg: Imhof Verlag.

Küng, Hans. 1993. *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*. New York: Continuum.

Kutschera, Franz Von. 1991. *Vernunft und Glaube*. Berlin: De Gruyter.

Lienemann, Wolfgang. 2008. *Grundinformation Theologische Ethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp.

————. 2007. *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.

Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York: Dutton. https://archive.org/details/argonautsofweste00mali.

Marwedel, Peter. 1976. *Funktionalismus und Herrschaft: die Entwicklung eines Theorie-Konzepts von Malinowski zu Luhmann*. Köln: Pahl Rugenstein.

Moore, B., and N. Habel. 1982. *When Religion Goes to School: Typology of Religion for the Classroom* . Adelaide: SACAE.

臺大學術期刊資料庫

Mühling, Markus. 2012. *Systematische Theologie: Ethik: Eine christliche Theorie vorzuziehenden Handelns*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Otto, Rudolf. 2004. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.* München: Beck.

Parliament of the World's Religions. 1993. "Towards a Global Ethic: An Initial Declaration." Chicago.

Parsons, Talcott. 1949. *Structure of Social Action.* New York: Free Press.

————. 1951. *The Social System*. London: Routledge.

————. 1971. *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

————. 1978. *Action Theory and the Human Condition*. New York: Free Press.

Plantinga, Alvin. 1981. "Is Belief in God Properly Basic?" *Noûs* 15 (1): 41-51.

Rennie, Bryan. 1999. "The View of the Invisible World: Ninian Smart's Analysis of the Dimensions of Religion and of Religious Experience." *CSSR Bulletin* 28 (3): 63-69.

Ricken, Friedo. 2004. *Religiöse Erfahrung: Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*. Stuttgart: Kohlhammer.

Ross, James F. 1981. *Portraying Analogy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. 1980. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22).* Vol. 7-1 of *Kritische Gesamtausgabe,* edited by Hermann Peiter. Berlin: Walter de Gruyter.

————. 1984. "Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern." In *Schriften aus der Berliner Zeit 1769-1799*. Vol. 2 of *Kritische Gesamtausgabe*, edited by Günter Meckenstock. Berlin: Verlag Walter de Gruyter.

Schlieter, Jens. 2012. "Religion, Religionswissenschaft und Normativität." In *Religionswissenschaft*, edited by Michael Stausberg, 225-38. Berlin: De Gruyter.

Smart, Ninian. 1989. *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations.* Cambridge: Cambridge University Press.

Stolz, Fritz. 1997. *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Swinburne, Richard G. 2004. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press.

Tillich, Paul. 2001. *Dynamics of Faith.* New York: Perennial.

Troeltsch, Ernst. 1994. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1912)*. Tübingen: Mohr.

Tylor, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture*. 2 vols. London: John Murray.

Van der Leeuw, G. 1977. *Phänomenologie der Religion.* Tübingen: Mohr.

臺大學術期刊資料庫

Waardenburg, Jacques. 1999. “Religionsphänomenologie.” In *Pearson bis Samuel*, ed. Walter Kaspar. Vol. 8 of *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg: Herder.

Wallis, Roy. 1984. *The Elementary Forms of the New Religious Life*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul.

Weber, Max. 1904. “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.” *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 20 (1): 1-54.

————. 2010. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der Verstehenden Soziologie*. Frankfurt: Zweitausendeins.

Wikipedia. 2023. “Religionsgeschichte.” Last modified September 12, 2023. Accessed April 13, 2019. https://de.wikipedia.org/wiki/Religionsgeschichte.

Wurm, Paul. 1904. *Handbuch der Religionsgeschichte*. Stuttgart: Calw.

Yandell, Keith E. 1993. *The Epistemology of Religious Experience*. New York: Cambridge University Press.

Zaehner, Robert Charles. 1961. *Mysticism: Sacred and Profane*. Oxford: Clarendon Press.

臺大學術期刊資料庫