

大衛·特雷西的宗教交談理論

黃懷秋

輔仁大學宗教學系教授

提要

本文探討特雷西有關宗教交談的主要理論。進而反思宗教交談的準則，及其當注意、該戒慎處理的地方。而在進入狹義的宗教交談之前，本文將先呈現他對一般性的交談的看法，二者都關係到多元性的事實。若只有單一，是不需要對話的。因而對話寓含他人、聆聽、理解與回應。本文所用的方法是，藉由握緊特雷西宗教交談理論中的幾個主要概念，來一窺其理論發展之全貌。這幾個概念就是：詮釋學、他者、先知傳統與神秘傳統，以及「在限程度上」的宗教對話（religious dialogue “at the Limit”）。

關鍵字：特雷西、宗教對話、詮釋學、他者、先知傳統、神秘傳統

前言

作為梵二以後的天主教神學家，大衛·特雷西（David Tracy, 1939-）對宗教交談的關心是一貫的，並不限於某一本著作。在一篇回應阿部正雄（Masao Abe, 1915-2006）〈掏空的神與動感的空〉¹的文章中，特雷西以自傳的手法記述梵二對他來說無以復加的影響力。他重回天主教傳統之中，重新審視這個有神論的宗教傳統對「神」的理解。這一種審視與重溯自其第一本重要著作《秩序的神聖憤怒》²以來，幾乎成為他每一本書的主調。而在《與他者對話》這本聚焦於「宗教間對話」的專書中，特雷西更坦白承認，他對自己本身傳統的思考，有很多是得益自他在宗教間的對話。³

對特雷西來說，宗教交談或對話⁴有很多層次，如顯性宗教（具體的宗教）與隱性宗教（日常生活中的宗教幅度）的對話、學術性的宗教研究、兩個（或以上）的宗教之間的對話（inter-religious dialogue）、以及與自己宗教傳統的對話（inner-religious dialogue⁵）等。但特雷西最關心的，可能更是對話這一種生活態度：⁶拒絕對自我感到滿足（self-sufficiency）、隨時準備聆聽

¹ 阿部正雄的文章，見 Masao Abe, “Kenotic God and Dynamic Sunyata”, John B. Cobb and Christopher Ives (eds.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, (Delhi: Sri Satguru Publications, 1990), pp.3-65. 特雷西的回應：David Tracy, “Kenosis, Sunyata, and Trinity: A Dialogue with Masao Abe”, *Ibid.*, pp. 135-154.

² David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, (Chicago: University of Chicago Press, 1975, 1996). 在這一本書中，特雷西以過程神學重溯聖經的觀點，審視古典的天主教神觀。

³ David Tracy, *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*, (Louvain: Peeters Press), pp. 99-100. 中譯：特雷西（著），陳佐人（譯），《與他者對話：宗教之間的對話》，（香港：道風書社，2009），頁 117-118。

⁴ 交談和對話（conversation and dialogue）在本文中交替使用，不作意義區分。台灣天主教界習慣使用「宗教交談」一詞，大陸和香港宗教學界則一貫地使用「對話」。

⁵ 因為是基督徒，特雷西的術語是「基督宗教內的對話」（inner-Christian dialogue）。特雷西《與他者對話》，頁 116。

⁶ 把對話視作一種「態度」，see David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics*,

與接受他人的挑戰、相信理解和可能性終會（也許在經過多次中斷之後）發生，或者，儘管在多元而含混的世代，仍然相信語言的慷慨（linguistic hospitality），以致，雖然並不輕鬆，我們仍然可以致成對他者的「類比性理解」（analogical understanding）。

本文的目的是分析並評賞特雷西宗教對話的理論，進而反思目前台灣宗教界已被喚起、並且進行得十分熱烈的交談盛況。宗教交談有沒有什麼準則呢？又有沒有什麼當注意、甚至該戒慎處理的地方？情況在進入後現代（後自由主義時代）之後變得更為含混，不僅新的（反）對話理論被提出，⁷整個天主教的宗教交談傳統也面臨新一代的考驗。畢竟宗教交談也不應假裝自己可以免除被懷疑的命運，而真正的成長想來也是經由一而再的交談後的交談才得以達成的。

如果有人問我，在這麼多宗教對話的大師中，為什麼要選擇特雷西？這個答案可能要待大家看完整篇論文之後才清楚知道，在這裡只能先透露一點。特雷西與其他學者不同的地方，在於他不僅與其他宗教、也與自己的傳統、甚至與對話本身一再對話的事實。從梵二開始投入對話，到如今梵二閉幕快 50 年了，他不斷反思這幾十年來宗教交談的成果，和它所引發的矛盾情懷，例如宗教的特殊性與普遍性、同一性（自我認同）與多元性、神祕性與道德性、對本身的忠誠委身與對他人的開放寬大、宗教的外推（strangification）

Religion, Hope, (Chicago: University of Chicago Press, 1987), p. 1. 中譯：特雷西，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 1。

⁷ 由弗萊（Hans Frei, 1922-1988）和林貝克（George A. Lindbeck, 1923-）等耶魯學者所提出的後自由主義神學（Post-liberal Theology）代表 20 世紀末部分新教學者對天主教對話神學的質疑與挑戰。這一派最主要的宗教理論乃是宗教是文化-語言的產物，並沒有什麼先於語言、而為各種不同宗教所表達的共同經驗。由於語言的不可共量性（incommensurability），宗教交談頂多只能是一種睦鄰政策。基督徒應重視本身的認同性（identity）多於他者性（alterity），看重委身多於開放，應該用聖經的觀點來吸納（absorb）世界，而不須把自己符合於（conform to）當代的邏輯，甚至任由世界來評論它。參閱 Paul Knitter，王志成（譯），《宗教對話模式》（北京：中國人民大學出版社，2004），頁 221-241。

與傳統的回歸。特雷西不僅自己面對這些矛盾，也讓他的讀者在閱讀的過程中一再在這些矛盾中翻滾。也許特雷西並不比其他人更適逢其會，但他卻可能比其他人更敏感於時代的脈動，更勇於聆聽與回應異議者的不同聲音，並適時提出澄清並作出調整，如此，他乃更切實地回答後現代的多元與含混及其對一個真誠的基督徒的徹底要求。

下面將探討特雷西宗教交談的主要理論。而在進入狹義的宗教交談前，我們得先呈現他對一般性的交談的看法，二者都關係到多元性的事實。若只有單一，是不需要對話的。因而對話寓含他人、聆聽、理解與回應。本文所用的方法是，藉由握緊特雷西宗教交談理論中的幾個主要概念，來一窺其理論發展之全豹。這幾個概念就是：詮釋學、他者、先知傳統與神秘傳統，以及「在限度上」的宗教對話（religious dialogue “at the Limit”）。

一、詮釋學與宗教交談

對特雷西來說，多元世界，詮釋學，交談是一個分不開的鐵三角。

1. 多元含混的後現代

在特雷西的所有作品中，幾乎都會細緻地面對現代性和後現代性這個吊詭的課題。對他來說，現代性，包括其「對明晰度的追尋、對主體的轉向、對方法的關注、對同一性的信念」⁸是偉大的，其解放性無可置疑。然而，他也和許多「從心底裡為現代人」的人一樣，深切地了然：這一種現代性，以及和它連在一起的西方文化中心主義，畢竟已成過去。科技的進步所曝露出來的是野蠻的現代人，它的價值不過是自欺欺人吧了！而它所製造出來的問題，卻要求千秋萬世的人類必須以無數血淚來償還。

後現代性，這個特雷西多次以「無以名之」來稱謂的時代，卻因為它的多元與含混而無以名之。不過，對特雷西來說，後現代性還不僅是個我們不得不接受的現實而已，它也有它的成就。至少，它揭露了現代性的虛假，它揭露了現代人在自誇為自主自律的自我主體的背後，原來只是個虛假的幻覺。

⁸ 特雷西，〈西方神學與後現代性的多元面譜〉，載氏著，《與他者對話》，頁 173。

純粹自主的我（清晰、透明、自我臨在，就像笛卡兒一樣企圖把整個世界懸掛在自己身上）已隨著尼采的高喊走入了歷史。畢竟，人人都是歷史性的，沒有人能夠堪稱「純粹」。不管是人，是文化，是傳統，是經典，都不復「清白」（innocent）。

我們需要多元的後現代，也許還有一個理由，這跟宗教有關。對特雷西來說，宗教在最好的情況下是一種「抵抗的力量」（power of resistance），⁹ 而它所「抵抗」的，首先是企圖把多元移平為齊一的同一性，因為這種同一性，是我們以各種名義拒絕面對「終極實際」（Ultimate Reality）的結果。人暫居在其「虛假自我」中，企圖用自己作為標準，把現實的所有一切變成差不多一樣（more of the same）。於是「他者」被稱為「他者」，不管是猶太人、是中國人、是非洲人、還是日本人，他們都背負著同一個名字，「他者」，反正大家都差不多一樣。

宗教是對抗「同一性」的力量，但是這還不止！因為宗教所對抗的，除了「同一性」以外，還有「混亂」（confusion）。在《多元性與含混性》的開首，特雷西就努力讓我們認清，所謂「後現代的混亂」到底是如何地混亂。倘若人人都在說話，但別人聽到的只是一堆聲音而已；倘若每個人都可以按照自己的看法來發表意見；倘若爭論無休無止，而沒有人知道在爭論些什麼；倘若不只別人，就連自己想說什麼都不知道；倘若往日的理解和實踐完全式微；倘若傳統的價值已經被人不留情地全數丟棄，我們還剩下什麼？在這樣的「文化危機」底下，「終極真理」已被拆解；而「顯現真理」（truth as manifestation）¹⁰ 因為過分嘈雜而顯得黯淡，在這個時候，假若我們不願放任絕對的混亂，又假若，我們希望真理能夠起死回生，我們便需要好好地聆聽，並作出回應。這時，我們便需要詮釋學。

2. 詮釋學：聆聽與對應之學

⁹ 特雷西把宗教稱為「抵抗」。宗教，如果不被馴化為現況的「神聖帷幕」（sacred canopy），如果不退化為權力意志，它是一種「抵抗的力量」，如同先知對抗以色列的罪惡一樣，撥亂反正。特雷西，《詮釋學、宗教、希望》，頁 144。

¹⁰ 在後現代的脈絡中，特雷西所期許的是海德格式「揭蔽」（a-letheia）的真理觀。

當希臘的赫密斯神（Hermes）為人類傳達眾神的諭令的時候，他已經在實踐中完成一項詮釋的行動，把一些東西從本來的「晦澀不明」（unintelligibility）「帶入理解」（bring to understanding）。不要以為這是一個簡單的行動，實際上，為達成理解，詮釋的目的，他顯然已經把三個截然不同的行動過程包括進來了：以語詞表達（to express in words）、以合理的方式說明（to explain¹¹）、以另一種語言來翻譯（to translate）。¹²

詮釋行動的目的，是要把一些陌生的、遙遠的、他性的東西以我們熟悉的言詞表達出來，這樣做，我們便把它詮釋成可被理解的。因而詮釋寓含聆聽，並且以（另一種）語詞表達所聆聽的，如此，就在表達中，我們達成了理解。換言之，理解在詮釋中發生，就在詮釋的時候，我們理解了。

特雷西說：「若真理解的話只有詮釋（to understanding at all is to interpret）」。¹³詮釋行動因而是無可選擇的，尤其在「文化危機」的時代，為要抵抗「同一性」和「混亂」，為要過符合「人性化」的生活（to be human），我們就需要接收並且理解各式各樣異於我們的語音。更有甚者，我們還發現自己不得不對「理解的過程」（the process of understanding）進行反思。這樣，我們不僅「近距離」地實踐了詮釋的行動，我們還由於對詮釋過程的「拉開距離」，而更省悟到一個好的詮釋行動到底要求些什麼條件，而在詮釋的過程中我們又該遵守些什麼規則。¹⁴

因而，一個好的詮釋學就在乎它能否有效地聆聽並作出對應，能否有足

¹¹ To explain，說明，或解釋，乃是理解在推論的一面（discursive aspect of understanding），我們說明某物，就是提供理論根據，使其達於理性化。

¹² Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), pp. 13-15; 中譯：帕瑪（著），嚴平（譯），《詮釋學》（台北：桂冠，1992），頁 14-15。

¹³ David Tracy, *Plurality and Ambiguity*, p. 9. “At all” 這一短語在這裡所表明的是：若不詮釋，就沒有理解。詮釋不僅關乎理解是否「徹底」（「根本徹底的理解就是解釋」馮川譯）而已，它更關乎到底有沒有理解。

¹⁴ 特雷西列舉出一系列「嚴厲」的談話規則，另有一些「辯論的條件」，見《詮釋學、宗教、希望》，頁 35-36,47。

夠的開放性，又能否真正地尊重他人（視他者為他者），能否達成自我的詮釋（及轉化）。而在各種詮釋學類型中，他最推荐伽達瑪（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）以交談為模式的詮釋學。伽達瑪的詮釋學是本體論的（而非知識論的）：被詮釋的是詮釋者本人¹⁵，特雷西認為，這是最適合當代多元時代的詮釋學。正如他曾把詮釋學應用在舊約神觀的重溯中（《秩序的神聖憤怒》），在系統神學與當代基督論的思辨中（《類比想象》），好讓基督徒神學能更恰當地回應當前的狀況。如今，他也把詮釋學應用在宗教的和宗教間的對話上，我們與某一宗教或宗教傳統對話，它就好像我們詮釋對話的文本一樣，我們與它進行「來回往復」（to-and-fro）的問題遊戲，直到我們自己被詮釋出來，一個嶄新的自我「被釋放於宇宙遊戲的韻律中」。¹⁶

3. 發現有限性：詮釋學的根本

伽達瑪的詮釋學非常清楚人類理解的歷史性與有限性：正如每一個理解都帶著自己的「前理解」，同樣，沒有一個文本能逃過它「效應的歷史」（history of effects）。文本是有歷史的，它後面累積著無數的文本，這構成它的有限性；企圖理解它的詮釋者亦然，因為他自己也勢必帶著層層疊疊的歷史。因而沒有一個我是「清白」的，沒有一個文本是「無罪」的。詮釋的目的並不是要跳過文本傳統的歷史來看見它本來的面貌，或按其真實所是來重建之（meaning “behind the text”）。¹⁷ 反之，每一個理解都是主觀的，詮釋者透過自己的處境來理解文本的意義（meaning “in front of the text”）。因而理解必然是處境性的，詮釋者自己的理解勢必參與進去，與文本作出「視域的融

¹⁵ 伽達瑪著名的遊戲理論，其重點：詮釋者把自己「讓渡出來」（let-go），跟隨著「問題邏輯」的「來回往復」（to-and-fro），接受對話問題的「接管」，做一個謙卑的聆聽者和等待者，最後達至「視域的融合」（fusion of horizon），產生新的理解。

¹⁶ 特雷西，《與他者對話》，頁 78。

¹⁷ 史萊馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834）的詮釋學，著重科學的、客觀的、普遍的意義的建立。可參閱筆者，〈經典·詮釋有關基督宗教聖經詮釋的一些問題〉，《真理大學人文學報》7，（2009），頁 189-202。

合」(fusion of horizons)。作者的「視域」和文本的「視域」發生融合，而這個新的「融合視域」又構成另一個待理解的文本，繼續邀請下一位讀者注視它。也就是說，詮釋的行為讓詮釋者也加入了文本歷史的傳統。

伽達瑪詮釋學的優點是，他對於現代人類自命清澈明鑑的科學理性作出了最大的拆解，但特雷西似乎還不滿意。如果我們只屬於我們的傳統，如果我們每一次的視域融合，都只能「參與」進原先的傳統，而不是「中斷」我們的參與，我們如何才能發現傳統中深層的扭曲呢？¹⁸換言之，歷史可能比伽達瑪所想的更為含混，更難面對。事情往往是：每一次當我們以為自己已經是十分開放了，已經十分重視「他者」的權利的時候，我們還未發現真正被我們踩在腳下的他者。

但是伽達瑪依然樂觀，對「對話」表現樂觀，對他「答問的邏輯」表現樂觀，對「視域融合」的可能性表現樂觀。特雷西卻似乎沒有他那麼樂觀，在《詮釋學、宗教、希望》一書中，他除了考慮對話的方式外（第一章），還考慮對話的「中斷」(interruption, 二-四章)，中斷對話的因素很多，但卻可以歸結為「說明方法」(method of explanation)的採用，極端的多元性和歷史的含混性三者。其中，方法的中斷有時是必須的，它能夠有效地澄清雙方的論點，減少彼此在溝通上的誤會，移除對話中的混亂不明，增進相互的理解。¹⁹但是，對後現代語言和歷史的分析，不僅讓我們看見權力對文本的

¹⁸ 這是哈伯瑪斯 (Jurgen Habermas, 1929-) 對伽達瑪的批評。特雷西，《詮釋學、宗教、希望》，頁 115：「我們應該小心謹慎地使用這些太容易被濫加使用的詞如『屬於』和『參與』。我們必須面對被嵌入到我們歷史中來的種種中斷性的突發事件。」所謂「中斷性事件」，特雷西是指對猶太人的大屠殺、中世紀對婦女的暴虐、近代歷史中多次的侵略性戰爭等。

¹⁹ 伽達瑪詮釋學的特色之一，就是對「方法」的懷疑，任何方法都是到不了真理的，因為真理不在文本那裡，而在於「問答之間」。唯一能夠依賴的只是「問答的邏輯」，每個答案都相對於它發問的位置。特雷西卻從呂格爾那裡找到對抗伽達瑪的途徑，呂格爾對詮釋學的貢獻，就在於一方面重新建立了方法和真理的關係，另一方面也把詮釋學帶向批判性的社會科學。後者就是他的懷疑詮釋學，這補充伽達瑪缺乏社會批判的缺失。

肆意滲透，映入我們眼簾的歷史中的巨大邪惡，也勢必中斷我們對閱讀和理解的樂觀態度。吊詭的是，這些中斷我們歷史的深度邪惡（由於它系統性的特質），卻不是我們這些活在歷史的浮光中的人輕易意識到的，它如同我們潛意識的困擾一樣需要另一種對抗它的策略。特雷西這樣說：

當我們面臨的問題僅僅是錯誤，我們還可以使自己相信對話和討論；但如果我們面臨的是比錯誤更深、更難以捉摸的東西，如果我們面臨的是系統性的扭曲，我們就需要另一種思想的策略了。

20

這另一種策略，特雷西是指呂格爾的「懷疑詮釋學」。正如精神分析試圖把潛意識中受壓抑的感覺帶到意識層面，好讓患者能恢復正常的對話，同樣，懷疑詮釋學也把人不曾意識到的深層扭曲²¹揭露出來，因為這些意識形態，倘若存在，通常都不會被對話者所意識到，如此也更不可能被處理，但是它們的存在卻足以催毀所有看似善意的對話。因為在這種被隱藏的意識形態下，對話者已經無法真正投入對話，他已經缺乏了讓他者成為真正他者的空間了。特雷西認為，一旦在對話中，有人懷疑這種系統性的扭曲「有可能」存在，對話就應予停止；因為這些系統性的扭曲應先處理，或至少予以承認，如此對話才能再度進行。

4. 一個小結

結論是：理想的對話總是困難的，尤其是宗教間的對話，更難！這是特雷西對那些指控他有「和解主義」傾向的人的回應。²²我們不要以為，每次

²⁰ 特雷西，《詮釋學、宗教、希望》，頁 127。

²¹ 在各種系統性的扭曲中，特雷西特別指出性別主義、種族主義、反閃米特主義、壓抑的敵意（repressed hostile feelings）、菁英主義、階級主義、同性戀恐懼症（homophobia）、歐洲中心主義、憤慨（ressentiment）、伊斯蘭恐懼症、殖民地主義等。

²² David Tracy, “Review Symposium: Plurality and Ambiguity Hermeneutics, Religion, Hope”, *Theology* 44, (1988), p. 516.

對話都會成功。然而，書名既然叫做「希望」，特雷西的表現還是樂觀的，但是樂觀的原因不在人，而在天主。因而他提出「恩典」作為邪惡的回應。他認為，真誠的宗教間的對話總有一層永不枯竭的資源：由於大部分宗教所特有的正義、慈悲、仁愛的原則，它本身即擁有一種走向他者的能動力量。走向他者，或視他者為他者，是宗教間對話賴以成功的唯一因素。

然而，宗教的歷史卻是含混的。宗教有最好的也有最壞的時刻，一方面，它是希望和抵抗的泉源，但另一方面，正義和愛也可以只向自己開放；而對那些被稱作「他者」的人，卻顯現為不可想像的殘暴。這種含混性，在人類歷史以至宗教歷史中，從未消失。

二、宗教交談與他者

交談離不開他者。事實上，大多數的交談都是與他者的交談，宗教交談也是一樣。

1. 從自我到他者

後現代，假如真有價值的話，可能就是那種基於自我到他者的轉移，而重新發現被遺忘的他者的能力；在後現代重新被人關注的他者群體中，特雷西舉出像神秘主義者，歇斯底里者、瘋子、白癡、末世教派、異見者、前衛藝術家等例子，他們在現代（或前現代）時期，或是被漠視、或是被排擠、或是被圈養。人們理所當然地這樣做，為著某些神聖或不神聖的原因，但是基本上，可以歸納為：他們與主流價值不符，而為主流價值所怕懼。

對話如同詮釋一樣，它成功與否，關鍵在於，被詮釋的文本能否真地擔當起一個「他者」的角色，激發對話者的興趣；對話者能否「讓渡」(let go) 出自己，接受文本他者對自己所提出的要求，和它作出一場「來回往復」(to and fro) 的問題追逐，最後詮釋者重新理解自己。在這過程中，一個重要的關鍵是，他者能否被對待為真正的他者，而不是一個被自我所「馴化」(domesticated) 的他者，一個我熟悉的、甚或由我來設計的他者。基督徒常常把對話的伙伴理解為跟我們差不多，以致他們根本不是他者，而只是我

的投射。²³雖然此舉可能出於善意，但也可能破壞真正的交談，輕忽了他者由於與我們之間的差異性，而對我們所提出的挑戰。不用說，真正尊重他者，就是把他者視為真正的他者，而不是僅僅對他作出讓我們自己感到愜意的讀解。因為只有當我們發現他龐大的他性，我們才能同時震懾於他那令人驚慄的恐怖性：原來他竟是這樣神聖而不可侮慢。而自我，也唯有願意在真正的他者面前，承擔經由對話所致成的一切風險（最壞的程度是改宗），對話方能正式開始。

另一方面，對話能否有成效，關鍵更在於，我們能否面對及回應他者那由於長久被壓迫，而致慘澹、扭曲的面容的指控，從而重新回顧自己過往對待他們的嚴重失誤，並對歷史的失誤做出正確的評價，以及與之相符的行動。特雷西經歷了數年與猶太教的對話之後，說出自己的洞察：基督徒在建構自己的自我理解的過程中，經常使猶太人扮演「投射他者」的角色，這造成世紀的大浩劫（Holocaust）。²⁴他面對這個大浩劫事件，率直地承認，由於此，歷史已不再是「歷史」，而成了「中斷」（interruption）。²⁵直到如今，只有當基督徒敢於面對這大浩劫所造成的巨大中斷，基督徒神學才能重新回到歷史。就是說，基督徒神學必須承認自己歷史中的非人性（並從這裡開始悔改），它必須有能力轉向「那些被官方的歷史記述…所排拒為非人、非群體、非歷史的人，即受壓、被邊緣化與受苦的人的歷史」²⁶，同時，基督徒神學更必須肯定其他非西方人民（所有「他者」）的完整人權，並同時對抗任何形式

²³ 這也是潘尼卡一直批評的「理性的霸權」。參閱潘尼卡《看不見的和諧》（南京：江蘇人民，2001）。筆者，〈從雷蒙·潘尼卡的多元理論說到宗教對話〉，《成大宗教與文化學報》7，（2006），頁 1-18。

²⁴ 特雷西，《與他者對話》，頁 62。我們甚至必須承認，這種投射，其實從《聖經》就已開始，《若望福音》把猶太人與世界畫上等號，它是罪惡，恨耶穌也恨門徒，並將接受審判。

²⁵ Elisabeth Schüssler Fiorenza and David Tracy, "Editorial", in Elisabeth Schüssler Fiorenza and David Tracy (eds.), *The Holocaust as Interruption*, (Edinburgh: T & T Clark, 1984), p. xi.

²⁶ 特雷西，《與他者對話》，頁 139。

的種族主義。²⁷只有這樣，基猶間的宗教對話才算沒有白廢，大浩劫的人民的血才不致白流！

從「他者的對話」到「他者倫理學」，特雷西解放神學的心腸表露無遺。他認同解放神學對實踐（*praxis*）的看重，對受壓迫者的優先傾聽，²⁸並且認為，宗教對話，假若不是導向他者實踐的話，就不是有意義的宗教對話。因為，宗教交談不僅是關於「他者」（the other）的事，還是關於那「絕異的他者」（the Other）的事，抑且，是經由「他者」到「絕異的他者」的事。恐怖的他者，那無形式（formless）、無面目的（*il y a*），赤裸裸地橫陳在我面前，對我提出他的要求：「不要殺我」，它的面容是「無限性」（Infinity）的指向。特雷西引用列維納斯（Immanuel Levinas, 1906-1995）的名言：倫理學，而非存有論，才是第一哲學；它讓人航向絕異的他者。

2. 從他性到可能性

上一點側重於特雷西對於邂逅他性（otherness）的重視，這關係到神聖能否破繭而出，還是繼續隱藏在現代人「差不多一樣」的控制企圖內。在宗教對話中，被詮釋的文本（宗教的他者）以一種我們無法馴服的「他性」站立在我們面前，直到我們對它產生「體認的震撼」（shock of recognition）。特雷西認同奧托（Rudolf Otto, 1869-1937）對神聖的論述，神聖必須被經驗為完全不同於一切道德的、美感的、科學的東西，那異於一切的偌大的驚慄與迷人，甚至異乎一切「有」而只能用「彼岸」來描述的「神秘」（*mysterium*）。

但是，特雷西雖然強調他性，他卻不能認同那種把差異推向極端，以致

²⁷ Elisabeth Schüssler Fiorenza and David Tracy, "The Holocaust as Interruption and the Christian Return to History", *The Holocaust as Interruption*, pp. 83-86.

²⁸ 特雷西，《詮釋學、宗教、希望》，頁 170-174。Cf. Gregory Baum, "Radical Pluralism and Liberation Theology", Werner G. Jeanrond and Jennifer L. Rike (eds.), *Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion*, (New York: Crossroad, 1991), pp. 1-17; Dermot A. Lane, "David Tracy and the Debate about Praxis", *Radical Pluralism and Truth*, pp. 18-37. 和一般解放神學家不同，特雷西主張解放的理論與解放的實踐之間的相互作用。這是他使用 *praxis* 一字的意義。

所有對話都成為不可能，於是語言只能躲藏在無政府主義的深淵裡，笑罵由人，除了偏離中心的單詞之外，了無意義的後現代主張。特雷西考慮了當代語言哲學從索緒爾（Ferdinand Saussure, 1857-1913）到德里達（Jacques Derrida, 1930-2004）的發展，²⁹他也批評德里達式「延異」（deferral）的主張，認為他剝除了語言的同一性之後，也把一切對話的可能性都拆毀了。雖然如此，特雷西依然認為，德里達還是有他的貢獻的：他暴露了自我的虛幻性，這個自我在過去一直被以為是完全清澈的，是現實世界的奠定者，他可以很清楚地把自己的所思所想完全呈現給自己，或是把世界如其所是地在我們面前呈現出來。但在德里達那裡，自我充分呈現之夢卻被斬斷了，他只能回復到一個較謙虛但也較混亂的位置，臨淵顫抖，如此，他才有可能看到神聖。筆者感到，特雷西似乎還隱隱暗示，德里達幾乎擁有一種先知般的特質，他如同先知一樣，仿佛呼喊著一種來自上帝的中斷。

然而中斷必須是截然的中斷嗎？特雷西卻不這麼認為，於是他又回過頭來安慰那被繳械的、受傷的自我。正如不再相信純粹的自我，並不等於否定一切知識的可能；同樣，看見差異，也並不就此表示：宗教交談必須停止。相反，特雷西這樣主張：把他人視為他人，把差異視為差異，正是交談的開始。只要我們不幻想，我們對他者可以達到非常清澈透明的理解，就像他理解自己一樣³⁰（甚至比他理解自己更透徹），我們就可以「很好」地理解他。

於是，特雷西主張，從「差異」跨向「可能」（possibility）。他說：「視他人為他人，視差異為差異，便等於承認其他的意義世界，對我而言，在某

²⁹ 當代語言哲學從索緒爾（Ferdinand Saussure, 1857-1913）開始已經發現差異的存在，但只有到德里達（Jacques Derrida, 1930-2004）才把它推向了極端。他的理論拆解了一切語言的意義，因為語詞不是由相同而是由差異認出來的，而沒有一個語詞可以完全擺脫所有差別的符號，於是，在語言中，就不可能有意義的完成，或者，語言只能無限期地延緩其達成完滿意義的機會。見特雷西，《詮釋學、宗教、希望》，頁 92-107。

³⁰ 在這裡，特雷西是應用伽達瑪 to understand at all is to understand differently 的原則，只要理解，就必然與原來的理解不一樣。

種形式上也是一種可能的選項」。³¹換言之，我只是我，他仍是他，但我們之間，卻多了「可能」。這個可能，對特雷西來說，就是傳統神學的「類比」（analogy），但是他警告，必須十分小心，不要把「類比」變成「相似」（similarity），類比不是單單相似，它總是「在差異中」。

兼且，類比必須是「提示式」（suggestive）的，而不能是「強制式」（forced）的。³²它包含整個頻譜（spectrum）中的所有可能性。就如同我們閱讀一本經典一樣，回應可以從頻譜的一邊，即體認的震撼、或相信、覺悟（enlightenment）等，到頻譜的另一邊，如初步的共鳴、或真實但不強制的選擇等，不一而足；宗教的對話也是一樣，頻譜中的所有可能性都必須展現。一場宗教對話之後，可能有很大的震撼與轉化，也可能，我們就此多了幾個好朋友，但也有可能，輕帆遠去，弱水無痕。

特雷西選擇「類比想像」（analogical imagination）而不是「辯證想像」（dialectical imagination）作為他對話的主要模式，這顯示出他天主教多於基督新教傳統的背景。中世紀天主教士林神學建基在「存有的類比」（analogy of being）上的存有觀，強調所有存有物（all beings）各以其自己的方式與就是天主的「存有自身」（“Being-Itself” that is God）相關連著，形成一個在其中鑲嵌著特殊性與差異性的連續性框架。「類比想像」是這種多元一體的存有觀的延伸。特雷西以一種特殊的天主教氣質關注宗教對話，雖然他亦承認中斷性（辯證想像）的重要性。事實上，在特雷西看來，在宗教對話上，二者皆不可或缺。³³

3. 從他者回到自我

為什麼要對話？筆者認為，一定不會只有認識論的原因。在這方面，特雷西的回答是，對話最終是為了自我的好處，為了型塑信徒的「在世存在模式」。

³¹ 特雷西，《與他者對話》，頁 52。

³² 特雷西，《與他者對話》，頁 52-53。

³³ Salle McFague, “Review Symposium: Plurality and Ambiguity”, *Theology* 44 (1988), pp. 500-503.

在世界宗教中，特雷西尊敬佛教之為基督宗教最可敬的對話對手，那是因為，佛教教義的每一部分，對基督宗教來說，都可說是個「徹底的他者」，因而它也對基督宗教的自我了解構成了最大的挑戰；面對著這個他者，基督徒實在很難再把它變成跟自己「差不多一樣」了。在這裡，特雷西特別指出，佛教「以形上學質疑形上學」，既要求準確思想，卻又推翻一切語言的實在性，這種吊詭最終挑戰了西方確定性的神學語言，指出它恰恰造就了整個西方世界扭曲的二元局勢。³⁴西方神學，以人為中心看世界，並企圖用穩定的、清晰的語言述說上帝，而佛教卻以其「眾生緣起」的無我觀，不僅把神轉化為不穩定的，還揭發出這種西方上帝觀背後的「佔有式個人主義」(possessive individualism)³⁵。特雷西指出，佛教的非二元論（實際非一也非多，而是無二），位於傳統西方二元思維的對極，在西方思想中，幾乎沒有任何思維是與佛教的非二元性足堪比擬的。³⁶由於佛教對西方思維而言是個徹徹底底

³⁴ 特雷西，《與他者對話》，頁 83。西方神哲學始自把存有物關連於存有自身的「類比思維」，以及看出二者的中斷性的「辯證思維」。如是，人可以從萬物開始，「類比地」得知上帝的存在和本質，但也同時「辯證地」認出，上帝的存在和本質始終是個中斷性的奧秘。這種神學語言隱含了一種神-人，超越-自然，啟示-理性的雙層結構。特雷西認為，它是西方世界二元對立的濫觴，並且最終發展成佔有性的自我。

³⁵ 自我本是西方文化中最珍貴的寶藏，自律甚至是神聖的，但啟蒙運動以後卻被弱化為一種虛假的自我觀：我們自欺地相信「一個統合的、一貫的、非關聯性的自我」(a unified, coherent, and non-relational ego)，這種自我觀將導至統治和掌權。這就是特雷西所說的「佔有式個人主義」。見特雷西，《與他者對話》，頁 90。

³⁶ 特雷西考察了進程哲學、杜威 (John Dewey, 1859-1952) 自然主義、以及德里達的後現代思想等與佛教在某方面來說較為接近的西方思想，但最後都發現它們與佛教的差異大於相同。如進程哲學所關注的目的性和秩序性為佛教所無；杜威「在進程中的真際」(reality-in-process) 雖然沒有上帝也沒有任何限定 (without God and without restriction)，但卻是一種「掩飾性的虛無」(a nihilism that masks an ultimate nihilism)；至於德里達的差異，最後則只剩下無限後退的延異。這些思想，雖與佛教有著家族相似，卻又與其「眾生緣起」、「無有」、「非二元性」判然有別。

的他者，它對基督宗教提出最激烈的、卻也是最發人深思的挑戰。

這樣，佛教就在指出基督徒「執於一身」的人觀的同時也打擊了他絕對的神觀。但這樣一個他者對我們有什麼好處呢？特雷西認為它恰恰在西方「佔有式的個人主義」的文化中，成為最佳的對治策略：「佛教思維…迫使現代西方人去面對我們…文化與心理學之自我（ego）、自身（self）、與主體（subject）觀，…（並）嘗試去再思個體與群體關係，或是經驗式自我與超越式自我之哲學式關係」。³⁷

但特雷西的意思卻不是要基督徒放棄我們對人、對自我、尤其是對位格（person）的看重，這是西方文化從基督宗教傳承中接受過來的「瑰寶」：每個人在上帝面前都有獨一無二的價值，都值得我們去尊重。因而宗教交談的目標絕不是一往直前的「自殘」，反之，基佛對話的價值，在於它可以幫助基督徒自省，甚至再重建一個真實的自我，一個專屬於基督宗教的（而不是佛教的）「無我的自我」（self as no-self）。這需要兩方面的努力，一是「宗教間的對話」，另一是「宗教內的對話」，即基督徒對其本身傳統的「重溯性」詮釋。我們將在下一段仔細地分析特雷西的這兩種對話。

為什麼要對話？特雷西認為，對話最終是為了成就更真實的自我理解。自我並不是個絕緣體，自我與他者也並非絕對對立，以致我們只能從二者擇取其一，或是，由於對他者開放而失去對本身傳統的忠誠，或是，藉由與他者保持距離來增加自我的認同與委身。特雷西採納呂格爾（Paul Ricoeur, 1913-2005）的看法，³⁸認為人由於與生俱來的許多因素而成就的自己，即人的「同一性」（idem, identity），與經由他者、與時並進、而得以開展的自己，即人的「自性」（ipse, selfhood）之間，有著緊密的關係，但也應該有所區分。因而基督徒對其同一性的委身並不會妨礙他們對自性的追尋，而人真實的自性，若沒有他者，是不可能成就的，因為人並沒有一個不變的、從一開始就完成了的自己，反之，我們是在與他者對話的過程中慢慢型塑自己，不

³⁷ 特雷西，《與他者對話》，頁 90-91。

³⁸ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

斷地擴充自己，創造出自己的真實樣貌。而我們生命的意義便在於，如何既忠誠於自己對傳統的委身，又接受時間與歷史的邀約，把自己交給不由人掌控的未來。

4. 一個小結

在宗教對話中，自我，與他者，是相關連的兩極。而我們，若沒有他者的饋贈，也就沒有自我可言了。因為他者既是自我的界限，也是自我的構成。因而宗教交談就是我們與他者的相互性，它對我們的要求是嚴峻的，特雷西指出以下三點：尊重（甚至尊敬）自己、在他人面前把自己曝露為他人的他者（a self-exposure to the other as other）、並願意承擔一切的風險，把自己交付出來。這些都需要很大的勇氣。這樣的一位交談者，如果是個神學家的話，便是個「委身的神學家」（a committed Christian theologian）了。³⁹特雷西特別提到自己與佛教交談的經驗，他說到他所履行的是一種雙重的委身，信仰的委身（faith commitment）與倫理的委身（ethical commitment）。⁴⁰我們已經說過（下文還會再說），倫理委身，在特雷西的宗教交談中，佔有非常重要的位置。

三、基佛對話：先知傳統與神秘傳統

在《與他者對話》一書中，有超過三分之一的內容論及基佛對話，或至少與基佛對話有關。這個部分是整本書最精彩最有可看性的一部分，並不是由於特雷西有什麼很特殊的佛教評述，而是由於：作為一個「自我尊重」的基督徒，他所展現出來的、對他「可敬的對手」的最大開放性，⁴¹令人動容，他還創造了「先知傳統」和「神秘傳統」這兩種詞彙⁴²來作為一個可行的交

³⁹ 特雷西，《與他者對話》，頁 89。

⁴⁰ 特雷西，《與他者對話》，頁 113-114。

⁴¹ 參閱希克的書評：John Hick, “Book Review”, *Journal of Ecumenical Studies* 29, (1992), p. 280.

⁴² 在《與他者對話》中，「先知的」（prophetic）和「神秘的」（mystical）是兩種差異卻不一定對立的範疇。在這裡可注意特雷西詞彙的多樣性，他採用的詞彙

談範疇。下文先對這兩個名詞做一點描述。

1. 先知傳統與神秘傳統⁴³

對特雷西來說，先知和神秘者是兩種典型的宗教人物，他們不同的「上帝修辭」在神學上經常製造出不少的衝突⁴⁴；雖然如此，每一種宗教都不乏先知和神秘者，儘管有主流暗流之別，甚至形成嚴重的迫害和指控，這兩種迥然相異的上帝言說在宗教歷史中卻幾乎不曾絕跡。像基督宗教這種典型的先知宗教，它的神秘異議者卻始終涓流不息，在主流宗教以外形成另一種宗教的形態；相反，佛教卻基本上是個神秘的宗教。雖然如此，特雷西還是相信，先知和神秘者，其實並不如他們表面看起來那樣毫無共通之處，相反，神秘者可能是以另一種形式，瀟灑自如地說出先知費盡九牛二虎之力所述說的神聖。⁴⁵

到底何謂先知傳統和神秘傳統？特雷西用自我和他者的關係來說明二

包括先知的和神秘的「修辭」(rhetoric)，先知的和神秘的「傳統」(heritage)，還有先知的和神秘的「軌跡」(trajectory)。

⁴³ 先知傳統與神秘傳統的「前身」，就是特雷西在《類比想像》一書中的「呈現」(manifestation)和「宣告」(proclamation)。Cf. David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, (New York: Crossroad, 1981), pp. 202-203. 在《類比想像》中，特雷西以這兩種模式來綜合基督徒（天主教和新教）的宗教形態，而歸結出兩種宗教類型：呈現的宗教形態帶有「神秘-祭司-形上學-審美」的特性，這種宗教形態較接近東正教和天主教的聖事（聖禮）形態，重點在於神聖的顯現和世人（對神聖）的參與，相反，宣告的宗教形態則帶有「先知-倫理-歷史」的特性，這種宗教較接近新教的聖道（聖言）形態，重點在於神聖中斷之言和世人（對神聖）的非參與。在《與他者對話》中，這種原來的（基督宗教內部的）「呈現-宣告」的對比更動為「神秘-先知」的對比，以更符合參與對話的雙方宗教。

⁴⁴ 先知渴求清晰，說話斬釘截鐵，神秘者卻善於採用不穩定的言辭，因而經常出現一些詭譎的絕異話語。不過，先知和神秘主義者還是有相同的成分：他們都被一位絕異的他者所滲透，因而都有一種言說上帝的衝動。

⁴⁵ 特雷西舉佛洛伊德和拉康為例，對他來說，前者就是一位當代的先知，而後者則是一位神秘家，他有時會比佛洛伊德更知道佛洛伊德在說些什麼。見 David Tracy, *Dialogue with the Other*, p. 21。

者的差異。「對先知而言，他者是在宣講之言中所肯認的道，此言中斷了先知的自我意識及擴散了其自我。」「道」是唯一的實際（reality），面對此實際，先知不再是他原來的自己，而成了為實際所新造、因而必須對此實際負責任的自我，他必須捨去自己，才能成為真正的自己。西方偉大的一神宗教基本上屬於這種類型，它與東方的神秘傳統有著很大的差異，對後者而言，不管自我與他者都只是個假象而已，「它們認為沒有所謂的『上帝』，亦沒有所謂的『自我』」，因為，從實際來說，聖凡皆空，神我無二，因而「只有藉著捨掉此種形式的基本無知才能終結所有的執著與慾念」。佛教的神秘式修辭，還有西方傳統中被邊緣化了的神秘主義支流，都屬於這種傳統。⁴⁶

在基督宗教中，先知傳統屬「肯定神學」（cataphatic theology），它與神秘傳統的「否定神學」（apophatic theology）⁴⁷相互抗衡，前者有他者上帝自我顯現的聖經宣佈為基礎，能夠以確定的言辭述說，相信邏各斯乃是上帝的真正言說本身，而發展出肯定式的三一神學，以及以此為基礎的、作為「上帝之像」（*imago Dei*）的人學，成為基督徒神學的正統。後者⁴⁸卻遠遠較這些傳統神學家更多地意識到我們對上帝「命名」之不足，他們也比傳統神學家更吊詭：上帝，縱然顯現了，依舊是不確定的，因而我們對上帝的語言，就連父、子、靈等「啟示語言」，也總是不足夠，甚而上帝－世界－靈魂等基本宗教結構，更到達彼此融合以致分不出你我的地步，而經常造成誤解。不過，恰恰就在這裡，就在上帝之言的永不足夠這個關口上，我們找到宗教交談的根據。事實上，自早期教父以降，神學家們都不以單一言辭為準，而是經常地轉向本身即多樣化的聖經敘事，對它們不斷作出神秘式（*mystical*）

⁴⁶ 特雷西，《與他者對話》，頁 28-29。

⁴⁷ 陳佐人，〈中譯本導言〉，見特雷西，《與他者對話》，頁 xxvii。

⁴⁸ 在傳統基督宗教中，神秘傳統，縱是弱水支流，卻始終涓涓不絕，特雷西列舉出 Gregory of Nyssa（尼薩的額我略），Origen（奧力振），Irenaeus（依例內），東正教三一神學，Victorines（維克多派），Ruysbroeck（勒伊斯布魯克），Bernard of Clairvaux（明谷的伯納），the Carmelites（迦爾默羅修會），John of the Cross（十字若望），Teresa of Avila（大德蘭），Pseudo-Dionysius（偽狄奧尼修斯），John Scotus Eriugena（愛留根納），以及 Meister Eckhart（艾克哈）等。

與思辨式（speculative）的解讀。一句話，先知傳統需要神秘傳統的補充，才能讓實際不斷地浴火重生，而神秘者至終也必須採納一種先知的修辭法，才能宣佈真正的他者之言。

以上有關基督宗教自我理解的內部困擾，在與佛教相遇之後可能會有起色。因為佛教，這個在神秘傳統中的最極端者（在這裡，特雷西主要是指龍樹和日本京都學派阿部正雄等佛教中最極端的形態），與主流基督宗教的先知傳統可以構成很好的交談伙伴，而讓雙方都有所得益。這樣，基督宗教與佛教的交談，可以視為先知和神秘這兩種傳統之交談的典範，一方面，佛教的神秘傳統對基督宗教先知傳統（以及從那裡弱化下來的「佔有式自我」）的挑戰，可以迫使基督徒回溯其長期被邊緣化的神秘主義否定式神學，以及聖經中經常被忽略的天啟文學，並進一步反思基督徒真正的自我觀。另一方面，既然先知和神秘是宗教構成的兩種主要因素，它們便可以成為宗教交談的準則，如是，基佛的交談也迫使佛教徒反思其回歸世界（也就是：道德責任）的可能性。⁴⁹但是特雷西坦白承認，他只是個基督徒神學家，在這方面，不應越俎代庖，「我不具專長與權利來推想當代佛教內部，有關慈悲和公義的討論可能發展的方向」⁵⁰。因而在基佛對話這個議題上，我們最好還是把注意力放回特雷西著墨最多的基督徒自我理解上。

2. 基佛交談與基督宗教神秘傳統的重溯

特雷西與佛教的交涉可能始自 1984 年，他在夏威夷大學「佛教與基督宗教的典範轉移」(Paradigm Shifts in Buddhism and Christianity) 學術研討會中，對阿部正雄〈掏空的神與動感的空〉一文所做的回應。⁵¹根據吳汝鈞的觀察，阿部正雄，由於其對英文的嫻熟，及其熟稔西方神哲學思想，又經常

⁴⁹ 在這裡，特雷西隱然地對佛教，尤其阿部正雄所代表的京都學派，對道德的解構提出批判（京都學派主張道德必先崩壞，宗教才能現身），但他沒有批判得很徹底。他始終認為這是佛教學者，而不是基督徒學者的責任。有關特雷西與京都學派的關係，見下節。

⁵⁰ 特雷西，《與他者對話》，頁 97。

⁵¹ 見註 1。

出國講學，參與學術研討會，可能是京都學派中，最為西方人所認識的一位，許多西方人對佛教，尤其是日本佛教，的理解，都可能是透過阿部正雄。⁵²阿部曾徘徊於佛教禪宗與淨土宗之間，最後回歸禪宗，這種轉折讓他深切了悟「空」的道理，而提出「絕對無」(Absolute Nothingness)⁵³與「無相的我」(Formless Self)的理論，這些理論都與西方「有神論」(theism)形成極大的對比。

由於阿部精通西方神哲學，並且，他與西方宗教的對話自然充滿很大的衝突性。他曾和田立克(Paul Tillich, 1886-1965)討論空與有的優先性，⁵⁴也曾和孔漢思(Hans Küng, 1928-)有過一番激辯，而討論的中心，正是他「掏空的神」的觀念。⁵⁵阿部認為「基督空虛自己」(聖經〈斐理伯書〉二章 7 節)的大前提只能是「神空虛自己」，這是神的自我否定，自我掏空。換言之，西方的上帝應是禪宗的絕對無。吳汝鈞用「用心良苦」來形容阿部正雄努力打通東西方思想的做法，他想把東方的「空」注入甚至取代西方的「有」。可是孔漢思卻不見得欣賞這一片苦心，他認為，在基督宗教中，空，並不是絕對的空。正如基督空虛自己的前提是：「他具有天主的形體」，他空虛自己

⁵² 吳汝鈞，〈宗教哲學與宗教對話：悼念阿部正雄先生〉，《中國文哲研究通訊》17，(2007)，頁 171-194。又 Christopher Ives, “Introduction”, John B. Cobb and Christopher Ives (eds.), *The Emptying God*, pp. xiii-xix.

⁵³ 根據吳汝鈞的解釋，阿部的「絕對無」就是「動感的空」(Dynamic Sunyaya)。空是具有生氣的、作用著的、具緣起而無自性的殊勝性格、並且包容一切。絕對無是絕對無相的，不能被對象化，因而是絕對的終極原理，而超越一切的思量。見吳汝鈞，〈阿部正雄論自我掏空的神〉，《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》(台北：商務，1998)，頁 215-240。

⁵⁴ 阿部與田立克之間的對話，都收錄在阿部《禪與西方思想》一書中。見 Masao Abe, *Buddhism and Interfaith Dialogue: Part one of a two-volume sequel to Zen and Western Thought*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1995)，pp. 89-123.

⁵⁵ 阿部和孔漢思的對話可見於 Roger Corless and Paul F. Knitter (eds.), *Buddhist Emptiness and Christian Trinity: Essays and Explorations*, (New York: Paulist, 1990)，pp. 5-43.另阿部對孔漢思的再回應則見 Masao Abe, “Beyond Buddhism and Christianity”, *Buddhism and Interfaith Dialogue*, pp. 127-150。

的後果則是「取了奴僕的形體」。奴僕，舊約先知的「上主之僕」，不全然是空的。在基督宗教中，虛空相連於滿盈。我們還會再回到這種「虛而為盈」的基督徒的空虛與滿盈。

這樣，我們可以理解，特雷西堅持「視域融合」在宗教對話中並非必然的原因了。他明言，與他者對話，並不保證我們可以了解他者，更不要說比他者更理解他自己了。他始終用基督徒自省的態度和佛教對話，似乎，面對這位讓我們驚恐的他者，我們只能反求諸己。

於是，一個基督徒，只能從基督徒的角度與佛教對話。特雷西認為，佛教最讓人震懾也最迷人（*fascinans et tremendum*）的地方，是其對人生命困境的分析。四聖諦的苦諦，說出苦的緣由，在於「我們無法逃避對自我的依戀」（*our inevitable clinging to the ego*），⁵⁶人總是執著於一己的我，殊不知一切世間法無不在變異中，自我並無實體。這種對人徹底的「非真實性」的體悟，基督宗教也有類似的教導，最有代表性的就是原罪，奧古斯定說，人總是「向自我彎曲」（*curvatus in se*）。⁵⁷事實上，人的非真實性，總是宗教的一部分，只是佛教依於「眾生緣起」的「無我」觀，較之基督宗教、甚至過程神（哲）學都遠為極端。過程思維雖然也聚焦於一個關係（變異）的世界，因為實際是由內在關係構成的，但無盡的關係、無盡的生滅卻總有其目的性與秩序性。佛教卻連這最後的肯定性都沒有，因為在整個生滅的過程中，一切仍是空的，所流轉的並無存有。然而佛教卻因此得以更強調眾生的關係，任何事物都在任何事物以內，都與任何事物有關。⁵⁸

特雷西非常欣賞這種眾生的內在性，他認為佛教的無我觀最能回應當代西方人「佔有式個人主義的文化」及「對本身短瞬的驚恐」（*the culture's terror*

⁵⁶ 特雷西，《與他者對話》，頁 93。

⁵⁷ *Curvatus in se* (*curved inwardness*) 是奧古斯丁的名言，這句話針對的是人類的罪性，人類的自我中心主義，如同不可復原地彎向自己一樣，對自己依戀不絕。這方面尤其在新教傳統（馬丁路德、加爾文）中得到充分發揮，但即使在天主教，罪也是不容小覷的力量。

⁵⁸ Tracy, *Dialogue with the Other*, p. 80.

of its own transience)。西方人害怕無常(短瞬),因而產生無盡佔有的慾望。佛教的無我觀剛好對治這種驚恐,因為對無常的驚恐正是我執的結果,因而只要放下我執,一切驚恐自會獲得療愈。所以對無常的體察正是療癒的處方。只要不再執著於我,甚至不執著於覺,便能海闊天空,因為涅槃正是輪迴。

但是,一個基督徒卻不是要越區走向佛教式的無我,反之,他應該更深切領悟的是基督徒式的無我。簡單來說,基督徒無我式的自我觀必須是站在先知傳統中的「負責任的自我」,但它也應該同時考慮長久被遺忘的神秘傳統。特雷西提出與我們立約的上帝、愛、和自由等幾點特色,作為他重建自我的基礎。我們將在下一節再說明基督徒該如何回歸先知傳統,這裡先說基督徒對本身神秘傳統的重溯。

特雷西認為,與佛教的對話,可以提醒基督徒重回那被他們長期忽略的否定神學傳統,這種神學傳統可以幫助他們脫離「對那至終被偶像化的上帝的強制性執著」。⁵⁹基督徒的肯定神學,若沒有否定神學的補充,是很容易把上帝偶像化的,上帝被我們固定下來了,成為我們傲慢的一部分,其實它所代表的正是我們對自我的執著及對極端短瞬的驚恐。這時,艾克哈的否定神學便能幫助我們「向上帝祈求以至脫離上帝」,就是,脫離那早已成為我們自我執著的最深層形式的上帝。艾克哈在這裡表現出一種「極端解脫的靈修」(a spirituality of radical detachment),這種靈修十分相似佛教的靈修,艾克哈甚至會說「極端解脫」比「愛」的靈修層次更高。就如同佛教主張「涅槃就是輪迴」,艾克哈也說「聖凡無二」,不執著,甚至不執著於神聖(脫離上帝),因為上帝已不是上帝。

然而,儘管艾克哈的名言「上帝之上的神格」(Godhead beyond God)如何地相似佛教的無神論,他卻始終是個基督徒思想家,甚至是個「著迷於上帝的思想家」(a God-obsessed thinker),這點讓他與佛教徒迥異,他竭盡所能地找尋適合上帝的語言,甚至在「試盡」(have tried)了一切可能的述語與類比語言之後,才由於傳統「類比」的失效,而不得不採用極端「辯證」

⁵⁹ 特雷西,《與他者對話》,頁97。

的語言，如「神格在沸騰中自我顯現為三一」（the self-manifestation of the Godhead in the *buttitio* as the Trinity），「聖言在靈魂中誕生的外溢」（the *ebulitio* of the birth of the Word in the soul）等等。⁶⁰ 艾克哈充分顯示出語言的極限，也就是，人類自我的軟弱，在當今自我膨脹的世代，他的否定式神學，無疑是一記當頭棒喝！

3. 基佛交談與基督宗教先知傳統的回歸

然而即使我們已經重溯艾克哈徹底否定式的上帝觀與自我觀，對一個基督徒而言仍是不足夠的，基督徒不能只有脫離上帝的語言，也要有信賴上帝的語言，不能只有否定式的神秘主義神學，也要有肯定式的先知宣告神學，並且最終，還要達至神秘式與先知式的基督徒神學的融合。⁶¹

要回溯先知式的傳統，特雷西首先回到聖經的標準性上，因為基督徒如何解讀上帝的自我啟示，和如何確立其對本身自我的理解，這兩個問題不但密切相關，要回答它們還必須回到這個宗教最早的敘事上。這些最原初的宗徒見證是基督徒信仰的基礎，也是日後一切發展的根據，和合乎基督宗教原則的教義的標準。在這方面，特雷西認同呂格爾《敘事與時間》的看法，他認為，基督徒，作為在時間中的個體與群體，他的自我觀不是從一開始就完成的，因而他必須在不同時刻透過敘事的再形構（re-figuration），來塑成自己在面對當前世代的基督徒身份，即所謂基督徒到底是誰，他又該成為什麼的問題，而這兩個問題，又離不開那和我們立約的上帝是誰，祂對我們又有什麼委託的省思；而且，由於聖經的多樣性，我們還必須追蹤各種不同類型的聖經文本，如此才能完整地形構成最適合今日的基督徒自我理解。

基督徒並非只有一本福音，而是有四本，並非只有保祿書信，還有若望

⁶⁰ 特雷西，《與他者對話》，頁 105。

⁶¹ 特雷西不只一次表達，較之艾克哈，他更為同意比利時的神秘主義者勒伊斯布魯克（John Ruysbroeck），後者結合先知式和神秘式的進路，主張縱使我們的上帝言詞均不充分，但是基督徒對上帝作為智慧與愛的實際經驗，可以讓我們很謹慎地聲稱自己已得著上帝自我顯現的原委，即那自顯為父-子-聖靈的上帝。見特雷西，《與他者對話》，頁 98, 108-9。

神學，因此我們必須參考不同的聖經文本。如果〈路加福音〉和〈宗徒大事錄〉形成連續性的故事，〈馬爾谷〉卻活像天啟戲劇一般，充滿中斷、間隙和裂縫，還有對門徒一貫失敗的描寫。⁶²在強調自我強權的世代，特雷西顯然對馬爾谷更感興趣，它仿如先知般的批判，揭示人對上帝的無能，歷史的痛苦和掙扎，和世界中被遺棄的「非人」。於是，閱讀福音，基督徒站在如同天啟末日一般的人間舞台上，面對上帝這位「歷史中的行動者（the agent in history），回頭垂詢自己，我如何才能做個「承受命令與能力，自由地、甚至即便在絕望的末世中依舊力行的主體」（the subject as commanded and empowered to act freely even in desperate apocalyptic times）。⁶³

這就是特雷西努力描述的基督徒「先知式的自我建構」。這個自我有幾點特色：首先，既然是主體，他便是自由的，如此才有道德可言。然而這種自由也是有限的，雖有限但卻真實，而更重要的是，這種自由是上帝賦給的，這是保祿書信對自由的啟發。基督徒的自由是一項禮物，既給予命令又賦給能力，它因而也構成「應許和問題」（promise and problem）。自由有可能擴充自己，這是它的問題，然而不能因為問題而破壞應許。該怎樣保護自由而不致破壞基督徒真實的自我呢？

面對這問題，特雷西只好回過頭從神聖經典中的神秘傳統來尋求解答。自由若要不逾距，自我若要不淪為佔有式的，唯一的辦法只能從否定之路來肯定它。在《若望福音》，自由是以「愛」來體會的，如果天主是愛，基督徒的自由便只能以愛為基礎、以愛為目標了。於是，特雷西這樣重溯出一個基督徒的「無我的自我」：「失去自我，再由於與如今被理解為愛的上帝重新聯合，而得著自我。」（self-losing-and-gaining-itself-in-a-new-union-with-the-God-now-construed-as-love）。⁶⁴

⁶² 《馬爾谷福音》一再強調門徒對耶穌的無知，面對耶穌，默西亞的奧秘，門徒顯現為無能、愚昧、與害怕。這種《馬爾谷福音》的編撰特色在當代聖經研究上，早已被人注意到。

⁶³ Tracy, *Dialogue with the Other*, p. 117.

⁶⁴ Tracy, *Dialogue with the Other*, p. 118.

這樣的自我，既是無我的（神秘的），也是道德的（先知的），它是人掏空自己之後的滿溢。在這個自我身上，先知式的軌跡，也與神秘式的軌跡重新結合為一。特雷西這樣說：

沒有先知式的核心，我們在歷史與政治世界中為公義與自由之奮鬥，會很快在個人之私有化中失落。沒有神秘式對愛的堅持，為爭取正義之公義奮鬥之屬靈能力經常會有危險陷落於自我為義與屬靈之虛耗中。⁶⁵

4. 一個小結：神秘和先知軌跡之綜合

特雷西最終是回到神秘與先知軌跡之綜合，來講述一個基督徒完整的神觀和自我觀。如同舊約的先知一樣，基督徒不能對世界的罪惡沈默，然而在這個「佔有式個人主義」當道的世代，基督徒所急切需要的還有一樣：一個「經過神秘轉化的自我」（*mystically transformed self*）。這個自我，在了解自己的有限性、及那與我們立約的上帝所賜與的誠命和恩典之後，才能夠回歸世界的凡俗生命，從公義與愛的立場來了解自由的真諦。這是一種基督宗教的「無我的自我」，不同於佛教聚焦於「空」，它說的是：在虛空中的滿盈。

四、宗教對話「在限度上」（*religious dialogue “at the Limit”*）

2009 年，在波士頓大學主辦的「宗教際對話」研討會上，特雷西發表一篇題名為〈西方詮釋學與宗教際對話〉的主題演講，在這其中，他正式考慮到「後對話時期的實際經驗」（*experience of Reality in post-dialogical period*）這個議題。他這樣描述：當「對話已經到達它自然的限度，如此乃提供機會，好對超越平常事物的實際（無限者、不可理解者、不可能者）有一個嶄新的經驗」。⁶⁶這一年，距離梵蒂岡第二屆大公會議快 50 年，距離特

⁶⁵ 特雷西，《與他者對話》，頁 138。

⁶⁶ “dialogue has reached its natural limit and thereby provides an opportunity for a new experience of the Real beyond ordinary reality – the Infinite, the Incomprehensible,

雷西較早期的對話專論也有 20 年，⁶⁷因而這一篇文章格外引人注目，它彷彿要對天主教會施行近半個世紀的宗教交談做一些自省性的總結。

到底這 50 年發生了什麼事？負責編輯這一期研討會論文集的柯妮爾（Catherine Cornille）這樣綜合這大半個世紀以來的氣象變化：二十世紀初期宗教學者對理解宗教的他者之可能性是相當樂觀的，但這種樂觀的態度，到二十世紀末業，已經在後現代思維對於不同宗教與文化之間的不可共量性（incommensurability）與不可理解性的影響下，變得黯淡了。學者愈來愈意識到，在翻譯、描述、與重現宗教的他者時，自己的主觀性是不可避免的，也愈來愈不敢對不同的宗教傳統作出任何確定的診斷。要理解宗教的他者，竟然變得那麼遙不可及，而非指日可待了。⁶⁸

二十世紀是一個最變化多端的世代，就像新約時代一樣，舊的世界在我們還未準備好的瞬間就已過去，新的局面喀吒一聲就躍上舞台。然而就在這一個充滿「限度」（Limit）的時代裡，人站在自己的「限度」（Limit-to）面前，如果他留意的話，有可能輕輕瞥見神在「限度」的另一邊（Limit-of）的隱然現身。⁶⁹

於是特雷西更深切地考慮到人的限度和神的奧秘。這當然不能說是一個

the Impossible.” David Tracy, “Western Hermeneutics and Interreligious Dialogue”, Catherine Cornille & Christopher Conway (eds.), *Interreligious Hermeneutics*, (Eugene: Cascade Books, 2010), pp. 1-43, p. 20.

⁶⁷ 特雷西的《詮釋學、宗教、希望》和《與他者對話》分別出版於 1987 年與 1988 年。

⁶⁸ Catherine Cornille, “Introduction: On Hermeneutics in Dialogue”, Catherine Cornille and Christopher Conway (eds.), *Interreligious Hermeneutics*, pp. xiii-xiv. 柯妮爾自己論宗教間對話的（不）可能性，見 Catherine Cornille, *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, (New York: Herder and Herder, 2008.)。

⁶⁹ 「限度」這個特雷西用來稱呼宗教的語言，有兩個面向，在人的這一方，是人的有限性（Limit-to），在神的那一方，則是神的奧秘（Limit-of）。宗教始自人透過科學、道德、邊界經驗等對自己限度的發現，以及他在這個神聖關口上，領悟到神聖在他界的現身。參閱黃懷秋，〈試論宗教經驗的神聖性和日常性〉，《道風》36，（2012），頁 191-213。

全新的思維，因為對特雷西來說，詮釋學本來就是一種限度之學，不過，在這一篇文章裡，他除了再次重複「懷疑詮釋學」的重要性，好能揭露宗教交談中潛意識的扭曲之外，他還發明了一個新詞：「在限度上的詮釋學」（*hermeneutics at the limit*）。文章首先鄭重地思考伽達瑪「視域融合」的非必然性，它只是一個「讓人欽羨的理想」（*admirable ideal*）罷了。他甚至抱怨伽達瑪，由於其過分注意視域的融合和答問的邏輯，仍然深深屬於現代人文主義（*modern humanism*）和它的批判理性。他不僅未曾看見人類深層的罪惡，他也未能了悟神秘主義的真諦。

由於人的有限性，對話有可能失敗（事實上，不只「可能」而已），尤其是當潛意識的扭曲凌駕了真實的他者之時。但現在，特雷西所考慮的還不只這樣，他說的更是：當對話「適當地」結束的最後剎那（*a final moment where dialogue properly ends*）。所謂「適當」，是指，不由於對話者不肯冒險、不肯「曝露」自己給他者，不願接受問題的邏輯，或受到可能的系統性扭曲的中斷，而是，因為它「自然」的限度。所謂「自然」的限度，特雷西所指的應該就是神聖的奧秘。對他來說，對話（或詮釋）不是無所不能的，它畢竟屬於人們「日常」（而非上帝的「非常」）的「推論理性」（*discursive reason*），也因而屬於「時間性」（*temporality*）的範疇。我們或許可以模仿〈訓道〉這樣說：對話有時，中斷有時。因而當對話走到人們的極限，那就夠了，那時，一切都要交給神聖。特雷西用他特殊的幽默說，夠了，就是夠了，夠了有時比更多更好。

然而，即使在人類的限度內，我們還是很有可為，而且應該盡力而為。如果我們考慮官方的宗教交談，如同政治談判一般，代表們像參加大拜拜一樣握手言歡，彼此交換意見，相互澄清立場，發表自身聲明，確認各宗教傳統的「邊界」（*boundary*），甚至找尋共同的倫理或政治行動。我們沒有理由說，這樣的官方對話不是對話。這是限度的一邊，但我們還可以考慮另一邊的盡頭，當人「曝露自己」的可能性走到極限，如此也只能在「極限」面前，靜待神聖的倏忽出現。就像海德格一樣，從哲學詮釋學中引退，然後越過對話，進入靜謐林中，等待神聖乍明乍暗的揮灑顯身。

於是，對話之後，是神聖的經驗。但神聖有它自己的時刻，「那不可能的可能出現，也可能不出現」(The Impossible may happen. Or it may not)⁷⁰。那人該如何？特雷西最後提供兩條「後對話」的「非文本」(non-textual)出路，一是神秘之途，一是倫理之途。這兩條出路都不是言談性的，而是透過身體的參與。前者在基督宗教內，包含聖事與儀式在內的神聖顯現時刻，後者則是神聖他者在具體歷史中的顯現，尤其是，在歷史中被遺忘的「非人」身上的顯現。

結論：討論與評析

本文探討特雷西宗教交談的理論，尤其聚焦於他兩本特別與交談學相關的專著，即《詮釋學、宗教、希望》與《與他者對話》，以及另一篇較近期的宗教交談研討會的論文。本文的研究顯示，特雷西是從普遍的交談（與經典－文本的交談）走向特殊的交談（宗教交談）的。這兩種交談並非斷裂，而是一個連續的生存態度，用特雷西自己的話說，一種「在世存在模式」(mode of existence in the world)。事實上，對特雷西（和他所依據的伽達瑪來說）來說，詮釋學就是對「作為交談的詮釋的詮釋」(hermeneutics as the interpretation of interpretation-as-conversation)。因而詮釋就是（與文本的）交談，而交談必含詮釋，至於交談的文本，它可以是一條法律、一種儀式、一個象徵、一個人，一事件，或一個宗教。

交談即詮釋，而它的目標是達成理解，即對文本他者的理解。它至少涉及三件事：自我、他者、以及二者的相互作用。本文的研究結果顯示，交談是一個從自我走向他者，又再從他者回歸自我的詮釋學循環（自我－他者－自我）。對特雷西來說，宗教對話也許只是眾多「與他者對話」中的一種，然而只有宗教所面對的他者才是最嚴峻的、真正位在「界限」以外(Limit-of)，因而足堪稱為「絕異的他」的「極限之巔」。

神秘（呈現）－先知（宣告）是兩個一直迴旋在特雷西宗教交談中的主

⁷⁰ Tracy, "Western Hermeneutics and Interreligious Dialogue", p. 22.

題。這兩個主題不僅給予他進入宗教交談之鑰，也提供他在交談「適當地」完結後「在限度上」的神聖經驗。在這裡，我們看見特雷西的宗教交談理論，在與其他宗教交談大師對照之下的獨特之處，即在於其廣泛的吸納性（或占用性）。但是占用性也不是單純的，因為占用（appropriation）也意含徵收（expropriation）。與特雷西最相近的宗教交談應是尼特（Paul Knitter, 1928-）以「苦難」為中心的全球責任主張，但潘尼卡對理性霸權的撻伐、透過默觀的「對話式對話」、以及建基於動態的實在觀的宗教交談模式也深得其讚賞。特雷西也討論（雖然不完全讚許）拉內（Karl Rahner, 1904-1984）、甚至希克（John Hick, 1922-2012）的交談理論，就連林貝克－弗萊的「接受模式」，對他來說，也有可「接受」（或至少，可供對話）之處。雖然如此，他自己的宗教交談理論卻畢竟與這些學者不同。

對特雷西的批評有些是來自正統的基督宗教⁷¹（包括後自由主義神學在內⁷²），也有些來自女性主義，和解放的陣營。⁷³這些批評包括抱怨他太輕易的和解主義、缺乏實際的解放行動等。當然，也有充滿真誠的激賞。⁷⁴特雷西過分學院派的背景，他那艱澀而冗長的語言，充滿哲學詞彙與美式文學與

⁷¹ 如 Donald G. Dawe, “The Slender Thread of Hope”, *Interpretation* 43, (1989), pp. 412-414. Richard J. Bernstein, “Radical Plurality, Fearful Ambiguity, and Engaged Hope”, *Journal of Religion* 69 (1989), pp. 85-90.

⁷² 後自由主義神學（弗萊－林貝克）和修正主義神學之間的對壘，牽涉層面廣大，本文無法備載，必須另文介紹。

⁷³ 如 Sharon D. Welch, “Review Symposium”, *Theology* 44, (1988), pp. 509-513. 又 Werner G. Jeanrond, “Biblical Criticism and Theology”, Werner Jeanrond and Jennifer L. Rike (eds.), *Radical Pluralism and Truth*, pp. 45-47. (見註 39)

⁷⁴ 如 Gregory Baum, “The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism”, *Religious Studies Review* 7, (1981), pp. 284; Alan D. Kelchner, *Toward a Collegial Homiletic: The Conversational Preaching Paradigm of Lucy Atkinson Rose in Light of the Conversation Hermeneutics of David Tracy*, (Ann Arbor: RroQuest, 2007), pp. 95-96; Sallie McFague, “Review Symposium”, *Theology* 44 (1988), 500-503. 近期的中文評論，如林鴻信，〈神學研究的學術性挑戰－探討特雷西神學思想方法〉，《台灣神學論刊》34，(2010)，頁 107-130。

文化（不要說幽默了）的書寫方法，也常遭人（甚至是美國人）所垢病。⁷⁵

最後，回到本文最初的問題：特雷西對宗教交談有什麼貢獻？他有沒有提出什麼宗教交談的準則？對這問題，筆者的回答是，特雷西對宗教交談的最大貢獻，在於他真實地把宗教交談作為一種態度（見本文「前言」的部分）呈現出來，他並不只是高調地提出一些交談的理論，或純粹系統性地規劃出交談的原則⁷⁶，而是以具體的交談行動來呈現這些原則在事實上是可行的。他提出，一個真正能夠作出卓越的交談的宗教人，必須首先回到自己的宗教傳統內，他必須對自己的宗教傳統表現出極大的忠誠甚至景仰，不過另一方面，對自己的委身卻並非表示對他人的冷漠，甚至並不表示非得以自己的眼光來看世界，把別人吸納進來，甚至改變別人。事實上，別人的觀點也可以提醒自己遺忘的地方，如此乃可能對自己的宗教和自己的時代作出貢獻，而只有當我們對他人表現出最大的開放性時，我們才能發現自己的問題，才能看得見自己的可能性。

特雷西提出一種「為自己」和「為他人」的宗教對話。為自己，宗教對話必須幫助自己做為一個更好（更符合原初的精神）、但卻並非一成不變的宗教徒，為別人，宗教對話必須關懷他人，尤其是被遺忘的他者。他也提醒一些「一往直前」或打算採取「龐大敘事」的交談者（這些人在台灣也可能出現），宗教交談有它的限度，當然，在限度的前面，我們可以做的事還是有很多。

有人問，特雷西所提出的，是否只是一種西方人的對話理論，又這種對話理論是否亦能適用於台灣？對於第一個問題，答案是肯定的。他甚至只能以一個基督徒學者的觀點（即所謂「經典和教義」的角度）來試著與佛教進行對話，他並沒有試圖要把他的對話方式應用在所有對話的場合中，甚或完全配合台灣的需要。他曾說過自己的對話方式是很「中庸」（modest）的，只是很多可能性中的一種。但台灣可以從他的對話態度中學到些許對話的守

⁷⁵ 如 T. Howland Sanks, “David Tracy’s Theological Project: An overview and Some Implication”, *Theological Studies* 54, (1993), pp. 698-727.

⁷⁶ 雖然他也不乏交談的先驗準則的討論，見本文註 14。

則，則也是毫無疑問的事。

參考資料

一、大衛特雷西的著作

Tracy, David. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*, Chicago: University of Chicago Press, 1975, 1996.

-----, David. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.

-----, David. *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, Chicago: University of Chicago Press, 1987. 中譯：特雷西，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。

-----, David. *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*, Louvain: Peeters Press, 1988. 中譯：特雷西，陳佐人（譯），《與他者對話：宗教之間的對話》，香港：道風書社，2009。

-----, David. “Kenosis, Sunyata, and Trinity: A Dialogue with Masao Abe”, John B. Cobb and Christopher Ives (eds.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1990, pp. 135-154.

-----, David. “Western Hermeneutics and Interreligious Dialogue”, Catherine Cornille & Christopher Conway (eds.), *Interreligious Hermeneutics*, Eugene: Cascade Books, 2010, pp. 1-43.

二、其他參考著作

Abe, Masao. “Kenotic God and Dynamic Sunyata”, John B. Cobb and Christopher Ives (eds.), *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1990, pp. 3-65.

-----, Masao. *Buddhism and Interfaith Dialogue: Part one of a two-volume sequel to Zen and Western Thought*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.

Baum, Gregory. “The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism”, *Religious Studies Review* 7, (1981), p. 284.

- Bernstein, Richard J. “Radical Plurality, Fearful Ambiguity, and Engaged Hope”, *Journal of Religion* 69, (1989), pp. 85-90.
- Cobb, John B. and Christopher Ives (eds.). *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1990.
- Corless, Roger and Paul F. Knitter (eds.). *Buddhist Emptiness and Christian Trinity: Essays and Explorations*, New York: Paulist, 1990.
- Cornille, Catherine & Christopher Conway(eds.). *Interreligious Hermeneutics*, Eugene: Cascade Books, 2010.
- , Catherine. *The Im-possibility of Interreligious Dialogue*, New York: Herder and Herder, 2008.
- Dawe, Donald G. “The Slender Thread of Hope”, *Interpretation* 43,(1989), pp. 412-414.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler and David Tracy (eds.), *The Holocaust as Interruption*, Edinburgh: T & T Clark, 1984.
- Hick, John. “Book Review”, *Journal of Ecumenical Studies* 29,(1992), p. 280.
- Jeanrond, Werner G. and Jennifer L. Rike (eds.), *Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion*, New York: Crossroad, 1991.
- Kelchner, Alan D. *Toward a Collegial Homiletic: The Conversational Preaching Paradigm of Lucy Atkinson Rose in Light of the Conversation Hermeneutics of David Tracy*, Ann Arbor: RroQuest, 2007.
- McFague, Salle. “Review Symposium: Plurality and Ambiguity”, *Theology* 44, (1988), pp. 500-503.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press, 1969. 中譯：帕瑪（著），嚴平（譯），《詮釋學》，台北：桂冠，1992。
- Ricoeur, Paul. *Oneself as Another*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Sanks, T. Howland. “David Tracy’s Theological Project: An overview and Some

Implication”, *Theological Studies* 54, (1993), pp. 698-727.

Welch, Sharon D. “Review Symposium”, *Theology* 44, (1988), pp. 509-513.

Paul Knitter (尼特著), 王志成 (譯), 《宗教對話模式》, 北京: 中國人民大學出版社, 2004。

林鴻信, 〈神學研究的學術性挑戰: 探討特雷西神學思想方法〉, 《台灣神學論刊》, 第 34 期, 2010, 頁 107-130。

吳汝鈞, 〈阿部正雄論自我掏空的神〉, 《絕對無的哲學: 京都學派哲學導論》, 台北: 商務, 1998, 頁 215-240。

-----, 〈宗教哲學與宗教對話: 悼念阿部正雄先生〉, 《中國文哲研究通訊》, 第 17 期, 2007, 頁 171-194。

黃懷秋, 〈經典・詮釋有關基督宗教聖經詮釋的一些問題〉, 《真理大學人文學報》, 第 7 期, 2009, 頁 189-202。

-----, 〈從雷蒙・潘尼卡的多元理論說到宗教對話〉, 《成大宗教與文化學報》, 第 7 期, 2006, 頁 1-18。

黃懷秋, 〈試論宗教經驗的神聖性和日常性〉, 《道風》, 第 36 期, 2012, 頁 41-68。

潘尼卡《看不見的和諧》(南京: 江蘇人民), 2001。

初稿收件: 2012 年 11 月 19 日

初審通過: 2013 年 01 月 17 日

二稿收件: 2013 年 02 月 28 日

二審通過: 2013 年 03 月 05 日

作者簡介

作者: 黃懷秋 (Teresa Wong Yai Chow)

最高學歷: 比利時魯汶大學神學系博士

職稱: 輔仁大學宗教學系教授

E-mail: 034289@mail.fju.edu.tw

David Tracy on Religious Dialogue

Teresa Wong Yai Chow

Professor, Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

Abstract

This article investigates David Tracy's theory on religious dialogue. We ask: Is there any principle for religious dialogue? Or is there anything that we should pay heed to before starting a dialogue with others? Before we discuss Tracy's idea on religious dialogue, we first present his opinion on dialogue (conversation) in general. Both are related to the reality of plurality. Dialogue presumes the others, listening, understanding and responding. The method we use in this article is thus, by presenting some of his main ideas on religious dialogue to review the whole spectrum of its development. These ideas are: hermeneutics, the others, prophetic tradition and mystical tradition, and religious dialogue "at the limit".

Keywords: David Tracy, religious dialogue, hermeneutics, the others, prophetic tradition, mystical tradition

