

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

## 試論宗教經驗的神聖性和日常性 [On the Sacredness and Ordinariness of Religious Experience (Abstract) ]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	WONG Yai-chow, Teresa
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-07 04:51:32
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/164513">http://hdl.handle.net/20.500.12424/164513</a>

# 試論宗教經驗的神聖性和日常性

黃懷秋

天主教輔仁大學宗教學系教授

魯汶大學神學博士

## 一、前言

以宗教經驗作為宗教研究的基本要件，乃是當代宗教學的特色。例如，被稱為當代宗教學之父的繆勒（Max Müller），便肯定人與生俱來即具有一種對「無限」的領悟能力。這是一種天賦的能力，沒有這種能力，宗教是不能解釋的。<sup>1</sup>這種對宗教的解釋，即把宗教追蹤到人本身即具的一種能力及由此而來的宗教經驗，在近代宗教歷史上，可以追蹤到施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher），<sup>2</sup>它並且為後世許多學者如奧托（Rudolf Otto）、伊利亞德（Mircea Eliade）等人所肯定。

但所謂宗教經驗到底是甚麼？奧托似乎覺得它是一種與平常生活不太一樣的經驗，以致人必須與日常生活「斷

---

1. 繆勒於一八七〇年在倫敦科學研究所發表四篇演講，提倡宗教的科學研究，後世尊稱為宗教學之父。見麥克斯·繆勒著，陳觀勝、李培榮譯，《宗教學導論》（上海：上海人民出版社，1989）。但繆勒的宗教理論，其對人的天賦宗教本能之看法，卻更清楚地陳述於較後期的另一著作中，見麥克斯·繆勒著，金澤譯，《宗教的起源和發展：以印度宗教為例》（上海：上海人民出版社，1986）。對繆勒來說，信仰是一種吾人可以從感覺資料中直接把握到「無限觀念」的天賦本能，是人感覺、理性之外的第三種能力。作為一個理性主義者，繆勒所講的宗教經驗是指一種無限的概念，而與下文所提到的奧托（Rudolf Otto）及其「神聖感受」不同。可參考黃懷秋，〈宗教學之父馬克斯·繆勒的宗教思想〉，載《輔仁宗教研究》7（2003），頁153-196。

2. 施萊爾馬赫被稱為「現代神學之父」，是因為他扭轉了神學的路線，他也開啟了從經驗論述宗教之途。

裂」才能進入這種只能稱做「神聖」的宗教經驗中。<sup>3</sup>「斷裂」的觀念看來也出現在伊利亞德「聖顯」的理論中，雖然對伊利亞德來說，神聖卻並非完全與凡俗斷層的。換言之，伊利亞德的「宗教經驗」已經擺脫奧托「純粹把神聖規範在神聖內」（下詳）的做法，並且容許神聖出現在凡俗（或日常生活）之中。但是，我們還是可以問：如果神聖和凡俗是既斷裂又連續的，它們之間的關係到底如何？對這問題，特雷西（David Tracy）的回答是：如果在日常生活中，聖俗是相連續的，那麼，在日常生活中便應該處處都是宗教了。<sup>4</sup>於是，我們或許可以在日常生活中找到一個隱藏着的宗教幅度；而典型的宗教，也只是以顯然的宗教語言來表達這種在日常生活處處可尋的宗教痕跡罷了。

以上已說明本文的問題意識：我們希望尋回日常生活的宗教經驗，並且探討它與典型的宗教經驗之關係，另一方面，我們也想看看，典型的宗教經驗有沒有一些可與較普遍化的平常經驗相通的地方。全文分四段進行，它首先交代有關宗教經驗的三種當代理論，接着從聖俗辯證的角度簡述詹姆斯（William James）、奧托、和伊利亞德對宗教經驗的看法。第三、四兩段將介紹特雷西以「限度」（Limit）為中心的宗教經驗理論，對他來說，「限度」的概念正好道出宗教經驗的「日常性」（Limit-to）與「神聖性」（Limit-of）的交疊。而神聖也通常是在這非常限制（Limit-to）的威脅下才突然透進來的無限視界（Limit-of）。

---

3. 魯道夫·奧托著，成窮譯，《論「神聖」：對神聖觀念中的非神聖因素及其與理性之關係的研究》（成都，四川人民出版社，1995），頁15。

4. 特雷西稱日常生活的「限度」為宗教的「隱性幅度」。見David Tracy, 《秩序的神聖憤怒：神學中的新多元主義》（*Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*; Chicago: University of Chicago, 1975），頁93。

## 一、對宗教經驗的幾種看法

以宗教經驗作為宗教研究的基本要件、甚至始點，是現代時期宗教學的主要特色之一。所謂宗教，首先是從宗教人情感經驗的呈現來看，而不是從派生的、後期的、或者附加的「理性宣稱」（如信條、哲理、教義等）來看；甚而，我們可以將原始的宗教經驗隔離開來，或者以分析的方法，「內在地」集中處理這經驗本身，而不去理會它「超越」的來源。這種研究方法，始自詹姆斯的《宗教經驗之種種》（*The Varieties of Religious Experience*, 1902），<sup>5</sup>把宗教經驗視為一種「孤獨的」、甚至隔絕的狀態下個體的心理現象，某種「強大的精神力量」，並僅就其外顯性的心理現象而加以分析。詹姆斯之後，當代心理學對宗教經驗的研究，更朝向物理客觀測量的方式發展，來取得對研究者而言更可靠的、或更易掌握的、更科學化的數據。<sup>6</sup>但結果就是宗教經驗的非宗教化或自然化：宗教，不僅得由科學來提供資訊，也必須接受科學的判斷，而判斷的標準，往往就是科學的準則。<sup>7</sup>

另一位對宗教經驗有過深刻研究的學者奧托，<sup>8</sup>其背景卻與詹姆斯完全不同。詹姆斯是第一位把宗教經驗獨立出來的心理學者，他以一種近乎封閉的方式，內在地處理主體心理中的宗教經驗。奧托卻出自德國神學傳統，在中世紀以實在論為基本的西方宗教哲學傳統上討論宗教經驗，

5. 威廉·詹姆斯著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種：人性的探究》（台北：立緒出版社，2001）。

6. 蔡怡佳、劉宏信，〈宗教與心理學對話的開端（譯者導讀）〉，載威廉·詹姆斯著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，頁18。又可參麥克·阿蓋爾著，陳彪譯，《宗教心理學導論》（北京：中國人民大學出版社，2005），頁50-81。

7. 伊利亞德對科學方法或方法主義的抨擊。參Mircea Eliade, 《追尋：宗教的歷史和意義》（*The Quest: History and Meaning in Religion*; Chicago: University of Chicago Press, 1969），頁12-53。

8. 見魯道夫·奧托著，成窮譯，《論「神聖」》。

他不僅強調不可約化的宗教神聖本質，自成一類的宗教經驗，並且堅持神聖經驗之所以在宗教人之主體內出現，乃是緣於「神聖者在場」的結果。對奧托來說，把主體經驗看作宗教認識的根本是不對的，因為所存在的不僅有主體內在的神聖感覺，還有外在於主體的神聖者，後者縱然不可言述，卻能經由宗教人對其主體經驗的反省而對其存在有所洞悉。

近代語言學的轉向提出第三個可能：建基在「存在是語言的居所」的詮釋學定律，後現代主義並不承認有一種脫離語言的、純粹的宗教經驗，事實上，沒有甚麼東西是先於語言的。<sup>9</sup>如此一來，所謂「宗教經驗」也不是必然的、而是文化的，它並沒有一個相同的內核，奧托所稱為「神聖」的東西，或者施萊爾馬赫所說的「絕對依賴」，並不能離開西方宗教的語言文化來理解，也只有在有神論的架構裏才有效。甚至神秘主義也不是共通的。<sup>10</sup>經驗和信念一樣，都是語言和文化的產物，後者更是前者的前提。

筆者想用聖俗關係的語言來重述此間的差別：科學心理學對宗教經驗的研究傾向把宗教經驗從它的神聖源頭中抽離開來，單獨地以科學調查的方法予以探究，如此，宗教經驗便脫離了神聖而成為一件純粹的俗事。<sup>11</sup>相反，奧托

---

9. 哲學的討論，參Steven T. Katz編，《神秘主義與哲學分析》（*Mysticism and Philosophical Analysis*; New York: Oxford University Press, 1978）；Wayne Proudfoot，《宗教經驗》（*Religious Experience*; Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1985）。在神學和在宗教學上的討論，最具代表性的是林貝克（Joseph A. Lindbeck）著，王志成譯，《教義的本質：後自由主義時代的宗教及神學》（香港：漢語基督教文化研究所，1997）。

10. 唐·庫比特（Don Cupitt）著，王志成、鄭斌譯，《後現代神秘主義》（北京：中國人民出版社，2005）。

11. 詹姆斯開啟了科學的心理學研究方法，但他自己卻並未掉進這種方法裏，而是採用現象學的文獻資料分析來做為研究的進路。他特別感到興趣的，是聖徒強烈的宗教經驗，他認為必須從這些所謂「極端」的宗教經驗的一手見證中，才能對所謂「宗教經驗」得到具體的理解，而不是蒼白無趣的定義法則。威廉·詹姆斯著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，頁589-596。

的宗教哲學則堅持「俗前必有聖，俗離聖不立」的宗教性特質；但是，在奧托的宗教系統裏，聖卻被預先規定好了。後現代文化質疑這點，雖然它並沒有否定宗教的神聖經驗，但是，我們再不能用一種「廣大敘事」的方法來述說它了。只是，當後現代文化解構了廣大的神聖，它也把神聖給割裂了；現在，只剩下一個一個斷裂的神聖，聖和聖之間毫無交流，因為它們都被俗所阻斷了。沒有可以從一個聖域通往另一個聖域的「俗路」，宗教之間不能互相理解（因為我們再也沒有共通的語言）。這是後現代廢除了「廣大敘事」之後必須付出的代價：宗教只能活在一個小型的「象牙塔」內，我們只能在這個小小的私密空間裏，用一種外界無人認得的語言，敲擊着神聖的私人密碼；又或者，一遍又一遍單調地重複着遠古的敘事，使用着千篇一律的語言，萬載不變的頻率，無因無由地奢言世界的狂傲，取笑他者的迷執。

可不可以重新思考宗教經驗中、以及日常經驗中聖和俗的關係？我們這樣假定：聖與俗，不是兩件截然相反，或毫無交接的事情，反之，它們是既斷裂又相連續的。聖非俗，卻可於俗中顯身；俗非聖，卻可跨入聖中。這樣，我們或許可以試着把宗教感放回日常生活裏，重新尋找那藏身在日常生活中隱然的神聖幅度，並且看看它和顯然的宗教經驗有甚麼關係。其次，我們也應該試着在每一次私密的神聖經驗之後，儘量——不管如何無力，也得盡力而為——抽離自身，以可理解的世俗言談，重新述說、表達、解密那無以言喻的神聖經驗。筆者認為，是這個有着兩面相反方向的、相互接續的圓形歷程，才構成完整宗教經驗。以下，我們將從聖俗的辯證談起。

## 二、聖俗的辯證：宗教經驗與日常經驗

在詹姆斯和奧托的描述中，神聖經驗對日常生活好像都有種「撕裂」的作用，突然爆發出來的神聖感，在一個永遠都不曾預備好迎接它的心靈裏，驀然來到。短暫驚駭、狂喜、迷亂或興奮之後，又寂然而逝。詹姆斯分析神秘主義的四大特徵，其中之一便是它的短暫性（頃現性），之後便「淡出」到日常的生活狀態中，它也是不可言說的，即不能用「日常」語言來言述它。<sup>12</sup>但實際上，詹姆斯並沒有把宗教經驗和日常經驗完全斬斷，在討論皈依經驗的時候，他便清楚說明，不僅漸進式的、自我立意型的皈依形態，就連最接近密契經驗、看起來像是猝然來到的突然皈依經驗，<sup>13</sup>也可能是「闕下意識」（subliminal）的「孵育過程」（incubation）成熟的最終結果，<sup>14</sup>「一種掙脫罪惡的過程」（詹姆斯對皈依的定義）在人意識上所產生的張力紓解了下意識，而人格也得以重新佈置。不過，詹姆斯也承認，即便殷殷孵育的工作屬於人努力的範圍，但是「似乎真正最後的一步必須留給其他力量去完成」，也就是，神聖經驗最特殊的一刻還是得由神聖他力的闖入而非自力來解釋。

至於奧托，他是否也像詹姆斯一樣，保留神聖經驗和世俗經驗相連接的一點空間？筆者認為是的，雖然奧托看起來比詹姆斯更強調心靈對神聖經驗「受容性」（receptive）的而非「創造性」（creative）的能力，這也是奧托說宗教

---

12. 威廉·詹姆斯著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，頁 458-459。密契經驗的四種特徵包括：不可言說性、知悟性、頃現性和被動性。

13. 詹姆斯把皈依經驗分為皈依者有意追尋的「立意型」皈依，與無意的、或非自覺的、甚至被襲擊式的「自我受付型」皈依，後者通常會發生強烈的皈依經驗。威廉·詹姆斯著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗之種種》，頁 250-259。

14. 蔡怡佳，〈宗教經驗與可理解性的探求〉，載《台灣宗教研究》9卷2期（2010），頁 53-74。

經驗是「不能教給」的，只能「喚起」的意思。<sup>15</sup>奧托也和詹姆斯一樣強調宗教經驗的不能述說，但是他還是忍不住為「那不能述說的」保留了一個可述說的空間，因為不管如何不適當，宗教的神秘經驗還是可以用「表意符號」(ideagram)來「指示」的。奧托比詹姆斯更致力於刻畫(甚至分析)宗教經驗的神聖「內容」，但如此一來，聖俗的關係便不是全然地「一點也不相干」了，否則就連這最後「一點」也必須全然緘默。事實上，自古以來，多少有過神秘經驗的人感受到內心的催迫，必須以「不堪」<sup>16</sup>的言談來述說這不可述說的經驗，也許，「一點」就好。

如果奧托已經發現了宗教經驗中「可說的」和「不可說的」中介，並且迫不及待地告訴別人神聖經驗到底包含些甚麼內容，另一位在奧托之後的宗教經驗學者伊利亞德，便更進一步地把它從鎖閉的私有領域中帶到公共的範圍裏。伊利亞德「在凡俗的聖顯」理論，說明了聖和俗的吊詭性。黎志添認為：伊利亞德和奧托最大的差別，就是他不要把宗教經驗只局限於一種神秘性的、非理性的或私有的範圍，而是以聖和俗之間既斷裂的又連續的關係來說明它。<sup>17</sup>因為雖然「聖顯」是稍縱即逝的，「象徵」卻讓它得以延長，而且以一種可見的方式持續下去。<sup>18</sup>換言之，宗教

15. 魯道夫·奧托著，成窮譯，《論「神聖」》，頁9。

16. 神秘語言必然是一種「誹謗神聖」的語言(language of scandal)。這個字的希臘文是「讓人跌倒」的意思，《聖經》中耶穌說「凡不因而而跌倒的，是有福的」(《馬太福音》十一章6節)。

17. 黎志添，《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》(香港：中文大學出版社，2003)，頁19。

18. 伊利亞德的象徵理論，見Mircea Eliade,〈宗教象徵系統的方法論評〉(Methodological Remarks on Religious Symbolism)，載Mircea Eliade & J. Kitagawa編，《宗教史：方法論論文》(The History of Religions: Essays of Methodology; Chicago: Chicago University Press, 1959)，頁86-107。另伊利亞德著，晏可佳、姚蓓琴譯，《神聖的存在：比較宗教的範型》(桂林：廣西師範大學出版社，2008)。象徵是聖顯的延長，它本身又是另一次聖顯，參閱Guilford Dudley III,《試驗中的宗教：伊利亞德及其批評者》(Religion on Trial: Mircea Eliade and His Critics; Philadelphia: Temple University Press, 1977)，頁43-83。

經驗進入了文化象徵的領域，神聖經驗的「須臾性」變成了宗教象徵的「延長性」，以及宗教經典的「可詮釋性」，如此乃引發更多的宗教經驗。「個人宗教經驗以客體形式的宗教象徵記錄下來，因而為理解宗教象徵又引發文化思想。」<sup>19</sup>

但是，十分吊詭地，對伊利亞德來說，神聖雖然劃破了宇宙，卻並沒有停留在凡俗的時間裏；日常生活非但沒有因此受到祝聖，對我們這些「俗而又俗」、從未體驗過「遠古本體論」（archaic ontology）<sup>20</sup>的現代人來說，更必須極端地遠離它。因為只有極端地否定凡俗、遠離歷史，才能逃離它的恐怖，再次進入神聖非歷史性的源頭，重獲那為現代人而言已經失去的神聖。因為對伊利亞德來說，典範的宗教經驗只有在非歷史的、神話重述中才能找到，只有在遠離世俗的神聖時間裏，我們才擁有一種完全相符的語言，回歸那顯現在神聖時刻的、無可替代的宗教經驗。<sup>21</sup>

伊利亞德對歷史的否定讓他很難對日常生活中的宗教行為給予掌聲；神聖雖然顯現於「凡俗」（the profane），「俗世」（the secular world）卻不是我們實踐宗教的地方（畢竟「雅典和羅馬能有甚麼關聯？」），反之，一切對俗世生活的努力和投身都只是墮落的西方人對神聖顯現的抗拒，以及他們對自封為神聖的自我瘋狂的野心的投射。這種宗教只能是審美的，只可遠觀，而終極來說，更只能

19. 黎志添，《宗教研究與詮釋學》，頁25。

20. 「遠古本體論」是伊利亞德宗教學上一個主要的概念，該詞最早（1949）見於《宇宙與歷史：永恆回歸的神啟》（楊儒賓譯；台北：聯經，2000）一書，指古代人經驗神聖的能力，藉着原型的回復，他們隨時隨地都生活在神聖的經驗中。後來（1957）在《聖與俗：宗教的本質》（中譯本：楊素娥譯；台北：桂冠，2001）把這能力擴大到所有「宗教人」，他們經由神話與儀式，得以對抗凡俗的時刻，在神聖時間（神話時間）內短暫地經驗神聖。

21. 參特雷西對伊利亞德的評論，David Tracy，《類比想象：基督宗教神學與多元主義文化》（*The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*; New York: Crossroad, 2002），頁202-218。

是私密的，因為它與世界缺乏一種公共的語言，只能成為「封閉的宗教人」私底下的喃喃自語。

如何能夠保持宗教經驗中聖與俗的辯證性？用另一種方式說：我們可否經由日常生活的初級經驗進而體會宗教的終極神聖？對蒂利希（Paul Tillich，另譯田立克）來說，倫理、文化屬於初級關懷，宗教則是終極關懷；只要初級關懷不自行要求成為終極的，而只是表現我們的終極關懷的媒介或工具，它是有助實現終極關懷。<sup>22</sup>事實上，蒂利希神學的主要方法便緊緊繫於此二者的對應上。尤其在《文化神學》（*Theology of Culture*）一書，蒂利希更以最確定的語氣，聲明二者之間只是形式（文化）與實質（宗教）的關係，<sup>23</sup>問題只是，這二種經驗如何才能夠結合在一起？

### 三、聖俗之間：作為「限度」的宗教經驗

接續着蒂利希的思想，特雷西<sup>24</sup>也向宗教和人類的共同經驗這個問題發問，他並且用「限度」（Limit）這個概念作為關鍵詞把二者連結起來。一方面，他認為：限度是宗教的特性，這種對宗教的分析可以追蹤到古老的康德思想；<sup>25</sup>但另一方面，和康德不同，<sup>26</sup>他發現科學、道德、選

- 
22. 田立克著，龔書森、游隆文譯，《系統神學（第一卷）》（台南：人光出版社，1993），頁19。另D. Mackenzie Brown，《終極關懷：對話中的蒂利希》（*Ultimate Concern: Tillich in Dialogue*; New York, Evanston, London: Harper & Row, 1965），頁15。
  23. 蒂利希著，陳新權、王平譯，《文化神學》，載何光編譯，《蒂利希選集（上）》（上海：上海三聯，1999），頁378-551。
  24. 本文基本上只關涉特雷西以下兩種主要論著，Tracy，《秩序的神聖憤怒》及《類比形象》。
  25. 康德以限度觀念指出人認知上的有限性，但是也藉此開啟另一條（從倫理學）通往無限的道路。特雷西坦承自己願意經由再詮釋康德的限度範疇，而回到康德。見Tracy，《秩序的神聖憤怒》，頁115，注51。
  26. 特雷西和康德的差異，在於特雷西是在一個比康德認知論更寬廣的平台上應用「限度」這個概念，含括認知、道德和存在上的「限度」。見Younhee Kim，《在多元的世界裏追尋看似合理的基督徒講論：特雷西對公共神學理解的發展》（*The Quest for Plausible Christian Discourse in a World of Pluralities: The Evolution of David Tracy's Understanding of Public Theology*; Oxford: Peter Lang, 2008），頁91。

有日常生活等事務，也隱含着一個限度經驗（limit-experience），提出一個限度問題（limit-question），或使用一種限度語言（limit-language）。於是，他把以上三者統稱為「我們共同經驗中隱性的宗教特性」（implicitly religious characteristics of our common experience）或「宗教幅度」（religious dimension），並且認為，它與顯性的宗教經驗和語言之間，有着一種「家族相似性」（family resemblance）。<sup>27</sup>特雷西有意地使用religious（用作名詞）和religion來分別指涉隱性與顯性的宗教，對他來說，它們是既相異又相同的。

下文將先追蹤特雷西稱為「限度」的宗教經驗的內容，再探討他如何經由「限度」的觀念把這經驗的聖俗兩面接連起來。

### 1. 限度的兩面特性：Limit-to 和 Limit-of

怎樣說明宗教和日常經驗的相異與相同？特雷西首先提出Limit這個康德概念，接着用Limit-to與Limit-of兩個次範疇來進一步詮釋之。限度，在康德的批判理論中，基本上是作為一種消極途徑來使用，它指出人認知理性的局限。人的認知只能「內在」於自己的限度內，而不能超越之。因而，神、靈魂、自由等皆被排除在認知理性的範圍之外。但是，研究康德的學者早已注意到，限度在康德中還有一種積極的作用，就在這「內在」的最極限之處（at the very limit of this immanence），康德讓自己瞥見一條越過限度的積極途徑，亦即通往終極至善（summum bonum）的道德之途。<sup>28</sup>特雷

---

27. Tracy, 《秩序的神聖憤怒》，頁 93。

28. 關於康德學者，金裕希（Younhee Kim）提及了阿利森（Henry Allison）、梅爾博特（Ralf Meerbote）、雷施（Nicholas Rescher）等人，見Kim, 《在多元的世界裏追尋看似合理的基督徒講論》，頁 84-92。

西的Limit-to可以對比康德的消極之途，他的Limit-of則是積極之途。這樣，特雷西就經由康德而超越了康德。

在英語文中，limit 本來就有兩個意義，一方面，它是限制、局限 (restricted) 的意思，因而指向生命的有限性 (消極的意義)；但另一方面，它也有極度、終極 (ultimate)、終末 (final)、甚至最重要、最基本 (fundamental) 等含義 (積極的意義)。如同「絕處逢生」一樣，這兩種意義，也會在狹路相逢。

## 2. 生活中隱性宗教幅度的兩種限度經驗

特雷西分三方面談論人們共同經驗中的「宗教幅度」：一、科學中的限度問題 (limit-questions in science)；二、道德中的限度問題 (limit-questions in morality)；三、每日世界的限度境況 (limit-situations in the world of everyday)。<sup>29</sup>他首先指出科學、道德之發問，與我們每日所接觸的世界境況都是有限的 (Limit-to)。科學無疑追尋真理，尋求自我超越；而道德則講求行為正直，務求完成我們的生活目標。但是科學與道德都會遇到自己的瓶頸，即它們所以存在的「畢竟問題」。它們或許會質疑自己的價值：「我這樣做真的有用嗎？」或「我到底為甚麼要守信用？」因而特雷西認為，科學與道德的追問並不是「自足的」 (self-contained)，<sup>30</sup>因為它們不能回答自己，這是它們的「限度」 (Limit-to)；而科學家與倫理學家也早晚會經驗到自己的有限性。這時，他們便有可能進一步躍升到Limit-of的範疇，而隱含了宗教的幅度，也就是，他們或許會再進而追問合理性或倫理性的基礎——它的Limit-of，或Ground-to。

29. Tracy, 《秩序的神聖憤怒》，頁 94-109。

30. 同上，頁 102。

他們會問：可理解的世界背後難道沒有一個理智性的根源嗎？或無條件的命令難道沒有一個我們必須為善的最後原因嗎？

在每日世界中，限度境況也有消極和積極兩種面向：消極方面，當我們發現自己處身於罪咎、焦慮、病弱等「邊界情況」（boundary situation），或當我們體認死亡之不可免除時，我們便經驗了自己作為Limit-to的限度。但另一方面，我們也有積極的、作為Limit-of的限度經驗，如極度的喜樂、深深地相愛、生命的確認和創造等「出神經驗」（ecstatic experience），後者富有「揭示限度」的特性（limit-disclosing character）。特雷西一再堅持，這些幫助我們自己往上提升（self-transcending）的限度經驗，仍是「存在性」（existential）的，換言之，它本身仍未進入顯性宗教的範疇，但它卻幫助我們接觸到一種「真實」（reality）；<sup>31</sup>並不是我們把自己推進去（work ourselves into）這樣的境界中，反而，是它給予、恩賜、發生（given, gifted, happened）<sup>32</sup>在我們身上。

以上三者（科學的、道德的、存在性的）都屬「限度經驗」：它們一方面指出我們的限度，即我們生命中的有限性與脆弱（Limit-to），但另一方面卻也透顯出限度「以外」（beyond）或「以下」（ground-to）的另一面境界（Limit-of）。所謂「以下」，是以一種垂直的方法來講「以外」，這時，特雷西是借用蒂利希「根基」（ground）的隱喻，<sup>33</sup>指那「超過（或，換句話說，支撐起）我們日常經

---

31. 或反過來說，No-being, No-thing。Tracy, 《秩序的神聖憤怒》，頁 107。

32. 同上，頁 105-106。

33. 英文「根基」採「地」（ground）的隱喻。「地」與在其上「站立」的一切生命有着「層第」的不同，一方是支持者，另一方是被支持者。因而「根基」也意含生命與能力源頭之意。在蒂利希存有論中，上帝被稱為「存有的能力與根基」（Power and Ground of Being）。見田立克著，龔書森、游隆文譯，《系統神學（第一卷）》，頁 210。特雷西自承他受惠於蒂利希。

驗的存在的「基本結構」(fundamental structures of our existence beyond [or, alternatively, grounding to] that ordinary experience)。<sup>34</sup>

### 3. 顯性宗教的限度經驗和語言

對特雷西來說，生命的解答 (Limit-of) 和生命的問題 (Limit-to) 並不在相同的層次，前者顯然不是科學、不是道德、也不是有限的人類存在所能提供的，而是來自限度「另一邊」的「聖境」之閃爍。至於那片聖境，它固然有別於這發出限度問題的「俗域」，但是它的閃動，卻常常與這塊「俗域」接壤。用象徵來說，那一閃靈光，是只有在限度前面的邊界上才特別閃亮的；而神聖也往往在這個非常時候突然閃透進來，也就是：在我們經驗到自己的有限性，或在我們對生命的基本信任受到威脅的時候，它才會閃身進入我們的視界，輕易地把我們捉住，讓我們不得不低頭承認它。

特雷西堅持：Limit-of與Limit-to是絕不相同的。兼且，他不僅在人類日常經驗的分析中發現了這兩種截然不同的領域，他也在我們顯性的宗教經驗（以基督宗教為主）中，發現到一種足堪比擬（Limit-of與Limit-to的「接壤」）的「限度經驗」痕跡。不同的是，由於顯性宗教的經驗常常涉及信徒的見證及其傳承，他是在分析顯性宗教的文本（《新約聖經》）中，尤其是透過它特殊的宗教語言的「限度」<sup>35</sup>特性 (Limit-to)，認出其中只能夠稱作「整全」、「終末」、或「極限」的宗教經驗 (Limit-of)。

34. Tracy, 《秩序的神聖憤怒》，頁 93。

35. 特雷西所關注的尤其是《新約聖經》中箴言 (proverb)、宣佈語言 (proclamatory saying)、和比喻 (parable) 這三種「限度語言」。對特雷西來說，《新約》語言還不僅是怪異 (odd) 而已，更是限度。見 Tracy, 《秩序的神聖憤怒》，頁 119-145。

特雷西跟隨利科 (Paul Ricoeur) <sup>36</sup>的說法，後者也主張「限度」是宗教語言的特色，作為神聖的語言，它表達一種「不可言說」的經驗。雖然如此，特雷西堅持，它仍然是一種人間語言，要理解它，並接受它，並沒有要求我們要犧牲智性的能力。因而我們可以查考人類語言的普遍用法，透過語言學的探問，以釐清《聖經》語言這一種特殊的 (peculiar)、卻非異常的 (extraordinary) 人類語言。

這裏我們要注意的，是特雷西對《聖經》語言的表達性 (expressivity) 的堅持，透過語言第一層面的「意義」 (sense, meaning)，它表達、顯現出第二層面的「指涉」 (reference)。對於這一層指涉性，他這樣說：

(它) 揭示我們生活的意義性的最後範圍，我們存在的「另一個」可靠的信實向度，它容許我們顯然地承認我們存在的整體，並不是「計較得失」，並不是荒謬，甚至與真實的「每日」世界也絕然不同。<sup>37</sup>

#### 4. 宗教經驗的「重現」和「再確認」

在特雷西的分析下，真正的宗教經驗 (聖) 和「類宗教」的日常經驗 (俗) 便藉由「限度」的概念連結在一起。

---

36. 在這方面，特雷西自承他對利科的感激，他與利科和釋經學者佩林 (Norman Perrin)，曾在芝加哥神學院合開一個有關「宗教語言」的課程。利科的三場講稿可參閱 John Dominic Crossan 編，《利科論〈聖經〉詮釋學》 (Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutics; Missoula, MT: Scholars, 1975)。利科用「限度」來稱呼《聖經》語言，並指出這種語言的雙重方向，第一層稱為語言符號層 (semiotic level)，即文本的 sense，或 meaning；第二層語意層 (semantic level)，則是 reference，或 meaningfulness。特雷西基本上接受利科對《聖經》語言的看法，而他的創造性，則是以 Limit-to、Limit-of 的範疇來再詮釋這兩層《聖經》語言的意義。見 Tracy，《秩序的神聖憤怒》，頁 138，注 25。

37. Tracy，《秩序的神聖憤怒》，頁 132：“(It) does ... disclose that final realm of meaningfulness to our lives, that ‘other’ trusting faithful dimension to our existence, which may adequately allow the explicit acknowledgment that the whole of our existence is other than a ‘getting and spending,’ other than absurd, other even than the real, the ‘everyday’ world.”

一邊是宗教的神聖在限度邊界上的顯現，另一邊是世人在此間的限度世界內對無限生命境界的發問與追尋；二者一前一後，一牽一拉，一問一答，一來一往，形成奇妙的宗教經驗組曲。因而聖俗的關係並不是切割的，毫無交接的空間，而神聖也並非一種完全的他界語言，它也有着人間語言的特性。對特雷西來說，不僅藉由日常經驗的有限性（Limit-to）可以開拓出一個神聖的幅度（Limit-of），而整全的宗教經驗（Limit-of）也是透過人間語言（Limit-to）而開展出來的；兼且，顯性的宗教經驗和隱性的宗教經驗之間，也有着一層顯一隱的關係。對於這層顯一隱的關係，特雷西是以奧格登（Schubert Ogden）<sup>38</sup>的「再確認」（re-assurance）和「重現」（re-presentation）理論來發展它：人只要活着其實便對生命的價值有一種基本的信賴，而顯然的宗教一方面「再確認」人的基本信念，另一方面也以本身的宗教語言來「重現」它。<sup>39</sup>

但顯性宗教只是「重現」人存在的基本信念嗎？按照筆者的理解，特雷西的看法並不是這樣。<sup>40</sup>《新約》的天國宣講不僅「再確認」我們對生命早已存在的基本信賴，它還「重描」（re-describe）、甚至「重定」（reorient）我們生命的基本方向。<sup>41</sup>我們發現我們不僅被肯定（being

38. 當代美國衛理公會神學家，南方衛理大學榮譽教授，主張過程神學；特雷西承認自己在若干程度上受他影響。Schubert M. Ogden, 《上帝的實在性》（*The Reality of God*; New York: Harper & Row, 1966）。

39. Tracy, 《秩序的神聖憤怒》，頁 134, 又頁 204-236。這一章的標題是「基督論重現的限度語言」（The Re-presentative Limit-Language of Christology），頁 219 這樣說：「『天國』的語言可以很適當地描述為限度語言，揭示某些基本的信心、希望、和神聖愛的限度經驗。」（“Kingdom” can be legitimately described as a limit-language disclosing certain limit-experiences of fundamental faith, hope, and agapic love.）

40. 在這裏，筆者的看法和金裕希不同，但金氏的確給予筆者很大的啟發。見Kim, 《在多元世界裏追尋看似合理的基督徒講論》，頁 159-164。

41. 特雷西一再使用“re-describe”、“reorient”等字眼，在這裏，特雷西也提起利科從「一次天真」到「二次天真」的文學理論，而二次天真的標準，就是能否形成「正確實踐」。Tracy, 《秩序的神聖憤怒》，頁 207-211。

affirmed)，被確認，我們還被改變（being transformed），甚至被形成（being formed）。這是宗教和非宗教的差異，因而前者是「整全」而非「局部」的提示。<sup>42</sup>所謂整全，特雷西指的是某種包含實踐（praxis）在內的「在世存在模式」，它可以稱為「限度的在世存在模式」（Limit-mode-of-being-in-the-world），那是「一個新的、神愛的、自我犧牲的正義，願意冒活在限度面前的危險，就如同活在耶穌基督所重現的正義、仁愛、慈悲的上帝面前」。<sup>43</sup>

## 5. 小結

聖俗是不會互相抵觸的。至少有部分科學、道德、文學、藝術、或政治的經驗是宗教性的，它們可歸屬於日常經驗的宗教幅度；與正式的宗教經驗有着「家族相似性」。特雷西尤其重視道德實踐，在這方面，他頗有解放神學的意味，<sup>44</sup>從多元主義的角度着眼，他認為，神聖的宗教經驗和象徵，能夠激起人對活在社會邊緣的受苦者（那常常被我們歸類為「他者」的）的熱情，反之，擁抱受苦者的經驗，就是經驗《聖經》中上帝對加害者的控訴。因之，中世紀「作為不動者的上帝」的宗教象徵，對當今世界來說至少是無意義的，因為它不僅與「就是愛的上帝」的《聖經》經驗相矛盾，更重要的，是它不能激起我們對世界（尤其是受苦者）的同情，不能幫助我們正視那些被我們遺忘

42. Tracy, 《類比想象》，頁 159。

43. Tracy, 《秩序的神聖憤怒》，頁 221：“a new, an agapic, a self-sacrificing righteousness willing to risk living at that limit where one seems in the presence of the righteous, loving, gracious God re-presented in Jesus the Christ.”

44. George Baum, 〈極端多元主義與解放神學〉(Radical Pluralism and Liberation Theology)，載 Werber G. Jeanron & Jennifer L. Rike 編，〈極端多元主義與真理：特雷西與宗教詮釋學〉(Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion; New York: Crossroad, 1991)，頁 1-17；Dermot A. Lane, 〈特雷西與實踐的爭辯〉(David Tracy and the Debate about Praxis)，載 Jeanron & Rike 編，〈極端多元論與真理〉，頁 18-37。和解放神學不同的是，特雷西比較注意實踐和理論的相互性。

了的日常生活中的「他者」，不能連接起我們對生命終極價值的限度經驗。因而有價值的宗教經驗是不應該與生活隔離的或是私密的經驗，它應該參與日常生活的公共性。<sup>45</sup>

#### 四、離聖入俗：神聖經驗的表達

一個宗教經驗必須是一個完整的限度經驗，人首先經驗自己的有限性（Limit-to），然後，他容或也經驗到神聖的閃爍，神聖自他域對他呈現的Limit-of；這經驗還必須是全面的，包含外在的表達，特雷西以「存在模式」這字眼來說明。一方面，他關心的是在受苦者身上所呈現出來的上帝的「他者」面容，<sup>46</sup>另一方面，由於他屬於經典宗教的傳統，又以經典宗教為例，他也特別注意神聖經驗經由語言而來的外在化與文本化，亦即，宗教經典的書寫與傳承。對他來說，基督教的真正經典是耶穌基督的事件，<sup>47</sup>初代基督徒由於經驗了這經典事件，又把這事件透過經驗的表達和傳述，書寫成書（即一般稱為「聖經」的基督徒經典），而讓經驗得以保留下來，並且產生再經驗的可能性。筆者因而認為，不僅經驗神聖是一種經驗，表達和書寫神聖也是一種經驗，用基督宗教神學的術語來說，就是啟示的傳遞和見證。<sup>48</sup>

宗教經典是宗教經驗的外在化結果，因為一個完整的宗教經驗，不僅是一個單向的、深邃化的進入神聖的過程

45. 特雷西認為神學的公共性包含三方面：社會、學院、教會。參Tracy，《類比想象》，頁3-46。

46. 特雷西對受苦者即他者的重視，貫穿其前後期作品，從《秩序的神聖憤怒》，到《為現代命名：上帝、詮釋學與教會》（*On Naming the Present: God, Hermeneutics and Church*; Maryknoll: Orbis Books, 1994）。

47. Tracy，《類比想象》，頁248-263。

48. 在這方面最有啟發性的論述，乃是Paul Ricoeur，《導向一個啟示觀念的詮釋》（*Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*）與〈見證的詮釋學〉（*The Hermeneutics of Testimony*），載氏著，《〈聖經〉詮釋論文集》（*Essays on Biblical Interpretation*; Philadelphia: Fortress, 1980），頁73-154。

(intensification)，它也要求一個對向的、同樣地深邃化的「出離」過程 (distanciation)，後者，也可以稱為宗教經驗的具體化，缺之，就沒有經典可言了。事實上，每一個經歷過這種深邃化旅程的神聖經驗者，他也同時感到另一種出離的需要，因為只有出離才能表達。「出離」(或譯為「距離化」或「間距化」)一詞，原來在利科的詮釋理論中，是用來表達文本對於自我的超越：由於人的自我不透明性，我們必須透過語言符號，與自己產生距離化，才能認識自己。<sup>49</sup>而特雷西採用「出離」一詞，則是特別用來指謂經典的產出及其公共性(雖然仍不失其奧秘)。對他而言，這是避免宗教成為私有化的關鍵，也是宗教經驗可以被後世理解、傳續、以至被再詮釋的原因。一方面，是宗教經典讓一個宗教經驗成為可被回溯的 (retrievable)，另一方面，回溯並不等於一字不易的原型重複，因為它會不斷地邀請人、吸引人對它作出「欣賞的吸納」(appreciative appropriation)或「批判的評價」(critical evaluation)，<sup>50</sup>這就是宗教經典的「意義剩餘」(excess of meaning)，<sup>51</sup>它讓宗教經驗得以因時制宜地傳續下來，透過再詮釋，在適當的時候，引發新的宗教(神聖)經驗。

首先，凡是深化都必然是「特殊性的深化」(intensification into particularity)，<sup>52</sup>因為我們都是站在一個特殊的傳統中，在這個傳統的所有經典經驗的支援下進入深化的旅程的。一個神聖經驗者，就如同一個藝術家一

---

49. Josef Bleicher著，賴曉黎譯，《當代詮釋學》(台北：使者出版社，1990)，頁250。

50. Tracy，《類比想象》，頁115。

51. 同上，頁102。又可參特雷西著，馮川譯，《詮釋學、宗教、希望：多元性與含混性》(香港：漢語基督教文化研究所，1995)，頁6-28。特雷西並不贊成伊利亞德「只有典範才是真的」(Only the paradigmatic is the real)的原型回復模式。不過，倘若可以除開這點不論的話，我們還是可以用伊利亞德的象徵理論來重詮他：宗教經驗就是聖顯，宗教經典就是象徵；而二者是有距離的。

52. Tracy，《類比想象》，頁125。

樣，雖是一個個我，卻也是一個社會的我，一個歷史的我，他所使用的語言，是攜帶着全部歷史的效應和傳統的影響的。以耶穌的經驗為例，他在死前一晚的禱告中有着真切的「阿爸經驗」，這種宗教經驗是不能離開他的猶太傳統，以及他自己生命歷史的特殊性的。只是，在這特殊性中，他完成了一次深化之旅，就是說，他進到了他所屬的傳統以及他生命的全部歷史的所有有限性中，並深化到它們對無限曾經有過的所有追尋裏，直到神聖閃爍而出，一種在原創意義上對生命基底的洞察無預警地來到為止。特雷西說：「那稱為深化的一刻基本上就是經驗和理解的一刻」，<sup>53</sup> 他用伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）的「遊戲」概念來做比喻，他說：那是一個最為嚴肅的「存在真理的遊戲」，以生命作為賭注，把自己交出，等待理解（遮蔽）的到來。<sup>54</sup> 而所謂理解，在東方傳統中，叫做「覺悟」（enlightenment）。

而覺悟是轉化性的，亦即：一個人若對生命有了新的領悟，這領悟將轉化他整個生命的「在世存在模式」（mode of being in the world），也因而，宗教經驗必然是倫理性的。這是一種神聖的命令，但神聖所命令的還不僅是一種道德的責任而已，它還有一種語言的責任。<sup>55</sup> 如果用「見證」的語言來說明，見證的必須性事實上已包含在「對絕對的絕對見證」（absolute testimony of the Absolute）一詞中了，它以死亡為其極限，如此「見證者」乃成為「致命者」。<sup>56</sup> 而「致命聖人」這一事實也說明了他們所受到的內在性的催迫是何等巨大，以致他們必須以「第二次的深化之旅」

53. 同上，頁 126。

54. 特雷西多次採用伽達默爾的遊戲概念，參伽達默爾著，洪漢鼎譯，《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》（北京：商務，2007）。

55. Tracy，〈類比想象〉，頁 202。

56. 見Ricoeur，〈見證的詮釋學〉，頁 119-154。網路資料：<http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=1941&C=1773>（瀏覽於 2010 年 1 月 28 日）。

(a second journey of intensification) 來具體化 (表達、翻譯、通傳) 他們的神聖經驗。

這第二次旅程可能比第一次還要艱辛，宗教人必須努力抽離自己宛若顛狂的宗教經驗，好能以一種可溝通的 (communicable)、可分享的 (sharable)、具有公共意義的語言來傳述自己的經驗。但是所謂「傳述」，就像「離去」一樣，總有「一去不回」的可能；因而「距離化」是一種真正的冒險，宗教人有可能從此失去自己的宗教經驗，那強烈的、深度的、不可言喻的震懾與驚駭、出神與入迷。但是宗教人必須這樣做，他不能半途而廢，不能用任何「不能表達」的藉口來停止這段抽離自己的旅程，因為表達神聖不僅是個命令、要求或責任，它也是恩典、賜力與給予。換言之，不僅經驗的洞悉來自神聖他界的閃爍，就連經驗的表達也完完整整地是個饋贈。

真正神聖的經驗如何表達？人如何用語言表達一種言語之外的奧秘？這是宗教經驗真正的吊詭，因而深化的最後，只能是深化過程本身的捨棄，放掉 (letting go) 「深化者」對一己深化的努力。「表達那不能表達的」只能經由恩典。許多宗教人士描述自己在面對顯現之力時被捉住的感受，他們只能用帶有辯證語法的語言來表達某種正在隱藏也揭露自己的神聖力量。最典型的例子便是奧托對神聖經驗「對立的合一」的描述：「戰慄與入迷」 (tremendum et fascinans)；而神秘學家有時甚至用性暗示來比喻自己神迷的程度；不然便是認為否定神學才是唯一可能做神學的方式。再不然，便只有沉默了，但是沉默卻是為了言說，正如黑暗只有在閃亮之前才擁有它的價值一樣。

進入一出離，組成一個圓形的神聖經驗，一方面是經驗那不能經驗的，另一方面也表達那不能表達的。而神聖，

就在那經驗和表達的時候，與凡俗擦身而過，神聖在凡俗中留下足跡。

## 五、結論

本文思考宗教經驗的神聖性和日常性。我們的結論是：宗教，雖然不能約化為世俗（世俗的起源、世俗的關懷），宗教經驗，卻也是不可與世俗經驗完全割離的。一方面，日常經驗有許多隱含着的宗教幅度，另一方面，宗教經驗也需要世俗行為的具體化（倫理、語言）。我們生活在一個神聖和世俗交錯並存的世界，聖俗二者並不是界限分明的，因而真誠經驗自己如何在世俗中投身，有可能讓我們因此踏入神聖的境界，而從神聖境界的透悟也是我們歸返世俗的動力。縱使危機四伏，因為從神聖的境界失足而從此一去不返的例子也是時有所聞的，但是卻沒有理由可以阻止經驗者繼續向神聖的邀請投身，否則整個經驗便會半途而廢了。因而一趟深度的宗教之旅是包含進入與回歸的，經驗神聖者被要求表達他的神聖經驗，而表達又必須是透過可理解的言詞，因而經驗者也是詮釋者，如此經驗乃可以傳續下去，並引發新的經驗。

本文主要是介紹特雷西作為 Limit 的宗教經驗理論。特雷西是當代天主教著名的神學家，他始終關注着神學的公共性議題，尤其是在多元的世界裏，與他者一同走向真理的可能性。宗教經驗和宗教經典固然有奧秘性的源頭，然而奧秘在人間的顯現便包含可說的人間特質，就是說，奧秘，雖然還是奧秘，卻對意識造成了意義，因而宗教經驗是可溝通的，而宗教交談也是可能的。

黃懷秋

**關鍵詞：**宗教經驗 特雷西 限度

作者電郵地址：[034289@mail.fju.edu.tw](mailto:034289@mail.fju.edu.tw)

# On the Sacredness and Ordinariness of Religious Experience

Teresa WONG Yai-chow

S.T.D., University of Leuven

Professor, Department of Religious Department

Fu Jen Catholic University

## *Abstract*

Taking religious experience as the fundamental for religious studies is one of the characteristics of contemporary religious studies. But what does religious experience mean after all? Some scholars suggest that it should be something different from ordinary experience. This article, however, retrieves the religious experience of everyday life. The first two parts develop the theories of William James, Rudolf Otto, and Mircea Eliade in terms of a sacred-profane dialectics. The following parts introduce David Tracy's theory of religious experience as "Limit". For Tracy, the idea of "Limit" neatly illustrates the interaction of the ordinariness (Limit-to) and the sacredness (Limit-of) of religious experience; and it is also through this Limit-to that the Holy as Infinite (Limit-of) can suddenly flicker.

**Keywords:** Religious Experience; David Tracy; Limit

