

Globethics Repository

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

当代宗教对话理论：宗教符号的解释 [A Contemporary Theory of Interreligious Dialogue: An Interpretation of Religious Symbols]

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	Au, King Min
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute of Comparative Scripture and Inter-religious Dialogue, Minzu University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-23 20:34:00
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166775

当代宗教对话理论：宗教符号的解释
A Contemporary Theory of Interreligious Dialogue:
An Interpretation of Religious Symbols

區建铭
明斯特大学
明斯特，德国

AU Kin Ming
Münster University
Münster, Germany
au@uni-muenster.de, kinmingau@gmail.com

摘 要

在诸宗教中，宗教符号被认为是一种工具，表达宗教信仰的内容。然而，这种表达需要加以解释，否则宗教符号就不能有效地表达出它们的意义。对宗教符号的解释就是把宗教符号活泼地呈现在我们的生活之中。藉由保罗·蒂利希(Paul Tillich)和罗伯特·南乐山(Robert C. Neville)的宗教符号观念，本文将讨论宗教符号作为宗教的表达、宗教符号的特征、宗教符号的解释以及宗教符号的解释作为宗教对话的方法。

关键词：宗教符号、宗教的表达、宗教符号的解释、宗教对话

引言

不同的宗教經典中蘊藏着很多宗教符號。宗教符號被認為是一種工具，表達出宗教信仰的內容，如救贖、啟示或宇宙和諧等。宗教符號能夠更新個人和群體的心灵，領導每個成員在宗教、家庭、和社區里，心灵更加完美及和諧。

本文嘗試討論當代宗教對話的理論之一，即對宗教符號的解釋。作者主要探討的是當代神學家南樂山(Robert C. Neville)對宗教符號的解釋和符號在不同處境中的價值意義，並從中做出比較。南樂山跟隨實用主義者珀爾斯(Charles Peirce)之符號學概念的方向，結合自己的詮釋學理論，建構出一套比較諸宗教的方法。宗教對他來說不但是主觀可經驗的，更可進行客觀理性的分析。他將宗教的經驗轉移到詮釋學、哲學和神學的比較。

一、宗教符號是宗教的表達

什麼是宗教？根據二十世紀的基督宗教神學家保羅·蒂利希(Paul Tillich) 對宗教的定義：“宗教是一個被終極關懷抓住的實存狀態。此終極關懷將所有其他關懷限定為初步和非終極，而其本身包含了對我們生命意義的回答。”¹宗教就是對人類的存在、意義、疏離及其局限性等問題作出終極性的關懷。因此，宗教不能局限於生命的某一個層面，如知性、道德、美學或感性等。宗教滲透在人類生活的每一部份，延伸至人類靈性的深處，甚至是人類靈性生命的依據。

¹ Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of World Religions* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), p. 3.

若每一个宗教都存在一个被终极关怀抓住的实存状态，此关怀必须在个人或群体的层面上获得具体的表达，使宗教能活现在人类的生活当中，否则，宗教就没有历史的实存。对蒂利希而言，“表达”的意义很重要，“表达”一词有“显出”的意思，即某种东西的外显，将其隐藏的特征表露出来，成为可看见或可听到的，并作为感知或观念的对象。另外，“表达”是有“形式”(form)的，将某些东西具体表达会产生形式，而基本上没有无形式的表达。在这里，“表达”综合了要表达出来的东西，即主体，和被表露出来的表象，即客体。因此，“表达”意味着一种区分，亦即被表达之物的本质与被表达的表象之区分，这也是根源和实现之间的区分。基于这种区分，我们同样亦可区分出宗教的本质与表象——即它的实现形式。

那么宗教如何表达其本质呢？在蒂利希看来，任何东西若要成为宗教表达的媒介，它必须要表达出神圣之超越的维度，而这种媒介却产生自世人有限的领域之内，在人类生活当中——宗教符号(religious symbol)恰恰具备这种功能。蒂利希指出，在世人的领域里，除了符号外，没有其他媒介能表达出无限的神圣。所以，世人的终极关怀必须要用符号来表达。²换言之，宗教符号将人类生活于时空中的有限形态与无限的神圣关联在一起，将神圣的意义表达于人类历史生活之中。不同的人类社群则有不同对神明的符号表达。

二、宗教符号的特质

首先，宗教符号的使用是一种解释的活动(an activity of interpretation)、一种符号学的实践(a semiotic practice)。若宗教符

² Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper and Row, 1957), p. 41.

號是為了象徵某些東西，它們象徵着什麼？它們如何應用？有什麼樣的意義？它們如何被解釋？又在什麼條件下被解釋？在什麼條件下它們是真的抑或假的？另外，宗教符號被認為是一種工具 (instrument)，是救贖、啟示，或基本和諧的工具。宗教符號能夠更新個人和群體的心灵，領導每個成員在宗教、家庭和社區中，心灵更加完美及和諧。

在其《信心之動力》一書中，蒂利希指出了符號的六個特徵：第一，符號(symbol)與記號(sign)具有一個共同特徵，即它們都是超越本身而指向另外的東西。然而記號會因為方便和習慣的原因而改變，但符號卻不會。它不會改變是因為它參與(participate in)，或可稱之為投入(engage in)在它所指的東西當中，這是符號的第二個特徵。

第三，符號能將隱藏的真實揭示出來。如一幅圖畫和一首詩歌，它們所表達的真實是科學無法傳達的。不但如此，符號也能開啟我們心灵的深處，使我們內心的元素能與符號所表達的真實彼此相應。如音樂中的旋律，它能把我們心內隱藏着的事物启发出來，將真實指示給我們——此為符號的第四個特徵。

第五，符號的產生並非有意的。它在個人或群體的無意識中產生；而我們也是在無意識之中接受它。因此，符號是會生長和死亡的。當時機成熟時，它會生成，而情況改變的時候，它便可能消失。符號的產生並非基於人的渴望，但它本身卻能夠激起人的共鳴；它的死亡是因為它不再能使人有所反應——此為其第六個特徵。³

從這六個特徵之中，我們可以總結出蒂利希關於宗教符號的觀點：首先，每一具體的宗教都用獨特的宗教符號來表達出它們

³ Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, pp. 41-43.

与神圣的相遇。第二，符号是不可或缺的，只有在符号中，人的终极关怀才能表达出来。第三，每个具体的宗教都用有限的对象来表达无限。这样会导致人们很容易将无限等同于某些有限的事物，继而令有限者成为偶像。

三、宗教符号的解释

在南乐山(Robert C Neville)看来，宗教表达就是符号的投入(Symbolic Engagement)。所谓投入(engagement)，实际上就是蒂利希所言的参与(participation)。⁴根据南氏，在一切实存的境况中，每一个实存的个体都有其形式(form)，而个体的价值便由此形式赋予。此外，在一个处境中，某个体的价值依赖于它与其他个体的关系。因此，形式与个体之间的关系赋予个体以价值。⁵换言之，个体价值是当其被置于某个特定的处境时产生的。然而，当解释者将某个个体带入到他的解释活动中时，此个体所拥有的价值也同时地被带入到此活动中。因此，没有投入(engagement)就没有价值。⁶

南乐山的解释理论与实用主义的记号学亦有密切关联。他所跟随的实用主义并非詹姆士(William James)的路线，而是珀尔斯(Charles Peirce)的方向。珀尔斯的观念反对笛卡儿(Descartes)与康德(Kant)对理性与形体的分割，关注的是思想内对象的再现(representation) 是否能确实地表达出外在对象的问题。对于珀尔

⁴ Wesley Wildman, "Neville's Systematic Theology of Symbolic Engagement", in Amos Yong and Peter G. Heltzel eds., *Theology in Global Context: Essays in Honor of Robert Cummings Neville* (New York, London: T&T Clark International, 2004), pp. 4-6.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., p. 5.

斯來說，再現與對象一樣都是自然界的一部份；雖然再現存在於解釋者的思想內，但是沒有它，解釋者便沒法理解對象以及自然界，所以再現與對象是並存的。作為解釋者，人生於自然界中，人與這個世界以及人與人之間的互動都要靠這些象徵指引。在此，珀爾斯的觀點是，再現與它的對象之間存在著一種特別的因果關係。再現引導解釋者與再現的對象產生一種互動關係，而這種關係是一種引導式的互動關係。通過好的引導式互動關係，解釋者就能準確地分析這個世界。換言之，這種關係是有其目的性的。⁷

除此之外，依南樂山之見，珀爾斯的另外一個貢獻是他指出再現(representation)並非只是思想上的東西，而是解釋者行為的習慣(habit)。習慣對珀爾斯來說是一種聯繫，這聯繫包括兩個方面：一方面，習慣將解釋者與他們所解釋的事物關聯起來，這包括對象、社會結構和其他解釋者等；另一方面，習慣將人類理解事物的行動和它所引導的再現與對象的互動關係關聯在一起。由此看來，解釋是有很多功能的，有時它是認知性的、是解釋者對他所解釋的東西的認知；但很多時候它扮演著實現性的功能，由解釋這個行為確定出世界和事物的實存性。⁸

無可否認，宗教符號的解釋是錯綜複雜的個人或群體活動。要分析關於此解釋的結構，符號學(semiotics)或關於符號的理論是最好的助手。對於符號的解釋，南樂山將其視為一種具有三元關係的解釋過程：記號(sign)、對象(object)和意解(interpretant)，這三者是相互關聯的。什麼是記號？記號(sign)被定義為任何一

⁷ Robert C. Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World* (Albany: State University of New York Press, 2000), pp. 11-12. 南樂山對珀爾斯比較詳盡的分析可參 Robert C. Neville, *The Highroad Around Modernism* (Albany: State University of New York Press, 1992), pp. 25-52.

⁸ Robert C. Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*, p. 12.

种东西，它一方面被一个对象所确定，而在另一方面，它也确定某人心中一个观念，这种被确定的观念又称为记号的意解。所以，一个记号与它的对象以及它的意解呈现出一种三元关系。换句话说，任何一种东西，不论它以什么方式，只要它能传达给它的对象一个明确的观念，它就是一个记号。⁹就这种三元关系而言，记号是这种关系的主体，它涉及某一种东西是为“对象”，而在某一个事况下它涉及某一个对象的意义是为“意解”。

由此看来，解释是一个三元的过程。解释者首先将记号象征的某一个东西作为它的对象，从而制定记号的意义。因此，这个过程包含着记号与其对象的关系以及记号与其意义的关系。再者，在解释的过程中，解释者是令记号代表某事物，或用记号作为媒介指涉某事物。这个指涉(reference)本身并非记号或某些东西，它只是在解释过程中表达出记号与其对象的一种特别关系。另外，意解是很重要的，因为意解是记号对解释者所引发的效果。若没有意解，虽然可以仍有记号和对象，但却没有经历这记号所产生的果效，那么记号也就失去意义了。在这个三元关系中，记号可以视为决定意解的直接原因，而记号所指涉的对象可以视为决定意解的间接原因。再者，意解是动态的：一方面，意解是由解释者从记号与它的对象所引发的效果，另一方面，当记号从一个事况被移转到另一个事况时，其所产生的意解亦可能发生改变。例如基督宗教的十字架，当它被放在受难节的星期五时，解释者从这个十字架得到的意义是受苦，但若将这记号移转到星期日，它的意义便成为了胜利和荣耀。对于解释者来说，前者受苦的意义可以带进入后者荣耀的意义而得到由记号所发出的另一层意义。

⁹ Robert C. Neville, *The Truth of Broken Symbols* (Albany: State University of New York Press, 1996), pp. 35-36.

這個過程肯定意解一方面是由記號與它的對象所制定的客觀方面的意義；另一方面，意解是隨著解釋者將這記號放进不同的語境下而引發出的主觀方面的意義。換言之，在這個解釋的三元關係中，外在客觀的指涉和內在主觀的解釋同樣重要，缺少任何一方，解釋就不能產生。¹⁰

跟隨著實用主義的路线，南樂山將記號與對象之間的關係分為三種：符號(symbol)、圖像(icon)以及標示(index)。¹¹ 任何符號在文化中都有了一個習慣的指涉(conventional reference)，這指涉由一個文化傳統法則的運作而被確定，使符號被解釋成為它所指涉的那個對象。由此看來，符號是屬於文化傳統的一部份，是個普遍的記號。它能夠指涉它的對象，乃是借着記號與其對象之間習慣的傳統關聯。因此，符號本身是一個普遍傳統的記號，而它之所以指向某個對象，並非因為它與其對象之間有任何自然的相似性，也不是由於某種實存的關聯，而是由於傳統文化習慣地將這個符號與其對象聯結在一起，並賦予意義。¹²因此，所有的字詞、語句以及其他的記號，都可以是符號。而每個字詞或語句之所以能夠作為一個記號指涉其對象，乃是由於傳統習慣性地將這個語句聯結於心靈所想象的作為這個語句對象的東西，或所代表的東西。由於這種傳統習慣，這個語句得以與其對象聯結，並產生意義。例如中國的紅燈籠和藍燈籠，它們都是符號，雖然兩者都是燈籠，但它們所涉指的意義就大大不同了。

第二個是圖像。任何東西只要類似於某一事物，也可被用來做為這個事物的記號，即是它的象符。另一種說法是，任何一個

¹⁰ Robert C. Neville, *The Truth of Broken Symbols*, p. 37.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., pp. 37-38.

记号，如果它代表某一事物只是由于它类似此事物，即是一个图像。例如肖像，绘画，或雕像，它们是一个图像，因为它们类似它们要表达的对象。然而，它们所类似的对象并不一定是实际存在，例如独角兽或其他神话中的事物如喷火飞龙，它们未必实际地存在，却有它们的图像。所以，若要理解这些图像的意义，解释者需要进入神话的思想系统。

因此，图像并不告诉我们有关于实存事物的知识，因为它未必一定在现实中存在，但它可以使解释者进入它的内在结构去研究其性质是什么，以及它要表达的又是什么。如神学中的图像，解释者需要在神话结构中理解这个图像，因为它表达的对象是在神话内，而不是在实存的境况中。然而这象符带来的现实意义却是超越神话之内、由解释者将图像与它对象的关系延伸出来的解释。¹³

第三个是标示。标示本身并非独立的存在，它必须依靠实际存在的对象。因此，标示所指向的对象是实存的，而标示会直接受到它的对象所影响。若它的对象不存在，这标示就不能成为标示，因为它没有东西可指向。一个标示之所以能够指涉其对象，乃是由于它与其对象之间具有某种关联，这种关联乃是一种因果关联；标示是果，它标志着它的对象，亦即它的因。如基督宗教的自然启示，有限的自然界作为一个果，标志着创造者的工作为因，后者亦是这个标示的对象。就标示所具有的作用而言，它能提供有关其对象的某些事实性的讯息。正如前面所解释的，标示与其对象之间存在某种实在的关联，因此，它能把解释者的注意力导向这个记号的对象。尽管标示没有对其对象作任何描述，它仍能提供有关其对象的某些事实性信息。举例来说，一个风向仪

¹³ Robert C. Neville, *The Truth of Broken Symbols*, pp. 38-39.

是風向的標示，正如氣壓計降低加上空氣潮濕乃是下雨的標示，甚至相片、代名詞亦可是標示。因此，標示跟圖像有所不同，圖像不能為其對象提供事實性的信息，因為圖像所指向的對象未必真實地存在。由此看來，標示與圖像的分別在於它們所指向的對象，而它們的功用也受制於它們所指向的對象。¹⁴

其實符號、圖像與標示這三者是不能完全被分割的。對於宗教符號而言，它具有圖像和標示的特徵。如“天堂”這個宗教符號，它是一個圖像，因為它所指的對象並非實存於我們的世界中。但我們仍然賦予這個與我們不同時間與空間的地方某種意義，因為它標誌著我們人類要去的地方。所以，某些宗教符號具有圖像的特性，同時隱藏著標示的元素。¹⁵

由於解釋是一種三元關係的記號學理論，因而在解釋三元關係時，南樂山提出四點：第一，解釋是一種行動。例如一位司機對一個停車的路標的解釋就帶來他是要減慢車速，以使車子能停下來。因此，對司機來說，停車的路標是帶來行動的。所以，我們對記號的解釋會引發我們產生行動，因為記號所指涉的，都是超越它本身的時刻而指向著未知的將來，因著對將來的覺察，此刻便要有所行動了。

第二，解釋隱藏著價值。若記號帶來行動，行動就會表明這個記號對於解釋者所衍生的價值。如停車路標對司機所產生的價值在於司機使用或參與這個路標所帶來的意思，使司機要作出一個行動的抉擇。而司機減慢車速這個行動表達出解釋者對記號的解釋是有價值的。

¹⁴ Robert C. Neville, *The Truth of Broken Symbols*, pp. 41-42.

¹⁵ Amos Yong and Peter G. Hletzel, eds. *Theology in Global Context: Essays in Honor of Robert Cummings Neville* (New York, London: T&T Clark International, 2004), p. 395.

第三，解释包含不同的观点。若所有的解释都关联着它隐含的价值，那么每个解释便只是对于某个价值系统而言的。在解释的过程中，不同的价值体系会带出不同的观点。为了避免只注重某个价值体系而忽略其他体系，南乐山提出，一个好的抽象概念作为解释的方法是需要。关于这一点下文会有详细的讨论。

最后，解释是知识的理论。如上面讨论，解释是一种三元关系的记号学理论。这个理论使我们看到记号与行动都是在一个复杂的符号学系统里。

四、宗教符号的解释是宗教对话的方法

既然宗教符号是宗教表达其本质的媒介，对宗教符号的解释正是一种宗教对话的方法。首先，南乐山指出所有宗教符号的解释理论都有其局限性，因为所有理论都是从某些角度相对于某些价值观念而作出对记号的某方面的解释。因此，不同的宗教文化对于某记号的不同理解所产生的理论都是片断的。若要超越这局限，唯一的方法就是避免只停留在一个事况中，即将理论尽量抽离处境，或说是抽象化。如将“终极关怀”的对象称为“终极实体”比称为“创造的上帝”更抽象，更能抽离一个处境的局限性。因“创造的上帝”不单是基督宗教的符号，亦同时表示上帝与世界的一种关系。而这个基督宗教的符号很难被别的宗教，如佛教和道教的人士，明白和接受。但作为一个抽象的符号，“终极实体”就能够超越这种局限。虽然不同的宗教对此符号有不同的诠释，但它始终是对人类实况作出一种超越的指向。若不将某一个宗教的符号抽离其处境，可否用另一个宗教的理论去解释它呢？基于每个宗教符号的局限性，若

直接用某一個宗教的傳統理論來解釋另一個宗教的符號，便會產生很多誤解。所以將符號抽象化就是用形而上學的範疇解釋來自不同宗教的概念，從不同角度考查它們是否相關。

所謂範疇意指描述的記號，它可能象符號系統那麼複雜，但亦可能只是宏大理論中的一個描述名詞而已。如亞里士多德的人性理論中，人是理性的動物這一理論，實屬一個非常複雜的理論，所以是屬於前者。而基督宗教的上帝符號是就屬於後者，因為它只是整個基督宗教神學系統中所使用的一個描述創造者的名詞。所有範疇都不是被局限於某一個處境，而是被放置在一個較大的和包含不同理論的處境中來解釋。¹⁶範疇是事物的共通本性，它能實現於真實事物中，但通常範疇都不指向事物的本性，而只是事物的形相而已。¹⁷根據南樂山，一個基本的比較範疇需要超越處境的局限性。所以，它必須抽離任何宗教處境，但同時亦可以被某一個宗教理論所解釋。¹⁸如“終極實體”，它並非局限於某宗教語境中才能被理解，它是一個抽象範疇，但同時每一個宗教都可以對這個範疇作出解釋。

此外，南樂山又將抽象範疇分為兩種抽象：普遍的(*general*)和模糊的(*vague*)。¹⁹所謂普遍的抽象是直接應用於实况中，不須要加以解釋。²⁰例如所有人會死，因此蘇格拉底會死。在這個

¹⁶ Robert C. Neville, *Normative Cultures* (Albany: State University of New York Press, 1995), pp. 62-63. 對於比較範疇的討論可參 Robert C. Neville, ed., *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project* (Albany: State University of New York Press, 2001), pp. 187-210.

¹⁷ Robert C. Neville, *Normative Cultures*, p. 64.

¹⁸ Robert C. Neville, *Behind the Masks of God: An Essay Toward Comparative Theology* (Albany: State University of New York Press, 1991), p. 159.

¹⁹ *Ibid.*, p. 160; Robert C. Neville, *Normative Cultures*, p. 62.

²⁰ Robert C. Neville, *Behind the Masks of God: An Essay Toward Comparative Theology*, p. 160.

例子中，它显示出死的普遍性，因为死能直接应用于任何人，无论那人处身在什么境况之下。普遍的抽象有其重要作用，但它并非没有可商榷之处。它倾向于将拥有某些特征的东西归并为同一类事物，而不是建立一个观点，从这个观点再将不同事物作出比较。简言之，在比较的境况中，普遍的抽象很容易拉走事物的活泼传统，而集于将所有不同传统的东西归并为同一类——只要它们拥有同样的特征。这种归纳法很容易将事物的原本性消除。²¹

又如约翰·希克(John Hick)的“终极实体”(the Real)观念，亦是属于普遍抽象的范畴。希克所关注的是后轴心时代(post-axial age)的宗教。²²这些宗教在轴心时代发起了一个向度的转移，它们从原始宗教转向拯救宗教。在未踏入轴心时代之前，这些宗教只是原始宗教，它们只关心如何接受生命、保持生命和延续生命；当踏入轴心时代，他们从关注自身的存在转向关注自身的缺乏。换言之，轴心时代是这些宗教的一个觉醒期，它们反省人类怎样才能获得拯救或解放，因为它们承认人类的存在是有欠缺的、是不完整的。它们惊觉人类的有限性，因而意识到需要一个超越的他者帮助，这位超越者能拯救和释放人类的缺欠。因此，基督教的上帝、印度教的梵和佛教的涅槃或空等都是对超越者的表达。由这些不同的超越者，又引申出不同的救赎观。无论如何，这些宗教的救赎论都是从自我中心(self-centeredness)转向为实在中心(Real-centeredness)。²³由此看来，希克的终极实体是一个普遍的抽象范畴。作为一个普遍抽象的范畴，他的终极实体的定义很容易

²¹ Robert C. Neville, *Normative Cultures*, p. 62.

²² John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (New Haven and London: Yale University Press, 1998), pp. 29-31.

²³ *Ibid.*, pp. 32-33.

只集中于將不同宗教傳統的相似之處歸並在一起，而忽略了不同宗教的獨特傳統。

但所謂模糊的抽象是中性的，它必須加以解釋才能用於具體實例。沒有進一步的解釋，模糊的抽象不能應用於任何事物。例如“人”這個模糊抽象的範疇，它需要很多概念來規定——如靈魂、理性、身體等，否則便沒有任何具體的意義。然而，這些概念同樣需要它們自己被確定的身份。如人有靈魂、理性和身體，但什麼是靈魂、理性或身體是需要進一步澄清的。²⁴另外，對於模糊抽象的範疇，矛盾原則(principle of contradiction)是不能應用的，因為兩個互相抵觸的理念仍可以被置於同一範疇之下。如基督宗教的上帝和佛教的空都可形容“終極實在”(ultimate reality)，雖然兩者並非相同，但兩者都能明確說明“終極實在”本身。就此而言，“終極實在”可以作為一個模糊抽象的範疇，它意味著不同宗教對它的不同的理解。²⁵因此，模糊抽象的範疇能容許任何理論的解釋，甚至這些中介的概念可以是互相不一致、不兼容、矛盾甚或不相關的。由此看來，模糊抽象的範疇其功能是提供一個場所，使不同東西可以有不同的自我表達方式，但同樣可以一起進行比較。

其次，模糊抽象的範疇需要具體說明。所謂具體說明並不只是記載由此範疇引至的不同現象，而是需要翻譯不同的現象，以致能提供範疇的具體性。所謂翻譯的意思就是將不同宗教傳統的主題、理念、神話、和假設等翻譯成這個範疇的語言，看看每個傳統對此範疇之表達的具體性。這樣，一方面是不同宗教的立場都能表達在這個模糊抽象的範疇內；另一方面，這樣的具體表達

²⁴ Robert C. Neville, *Normative Cultures*, pp. 62-63.

²⁵ Robert C. Neville, ed., *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*, p. 198.

同时丰富了这个范畴的内容。²⁶另外，当每个宗教传统都具体表达之后，它们对模糊抽象的范畴之理解究竟有何异同、它们的解释是互相补充抑或互相矛盾的、是否表述同一个或是不同范畴等等，都在这比较过程中显现出来。因此，将不同宗教传统的解释具体说明，并翻译到比较范畴内，这个过程其实丰富了对这个范畴的认识。²⁷

为什么南乐山的宗教符号解释理论是宗教对话的好方法？若宗教符号能表达出宗教超越的神圣，且基于这种表达需要对符号的投入(Symbolic Engagement)，那么每一个宗教符号便都被局限于某一个宗教文化当中。因此，宗教符号的解释便是将那个符号要表达的内容揭示出来。如基督宗教的“罪人”，若揭示其内容便要解释什么是“罪人”。没有加以解释而说世人都是罪人，这样便很难被其他宗教人士理解和接受。若要跨越其他宗教，宗教符号需要抽离其本身的局限性。“罪人”这个基督宗教的符号实指人的实存问题，是人的疏离问题，是人的实然和应然的疏离境况。由此观之，基督宗教的“罪人”可以用另一个模糊抽象的范畴来表达，亦即“自私心”。

在人的实存现状中，不论是在个体或群体的层面上，都出现许多不好的事物以及许多阴暗面。从宗教的角度来分析，这些“不好”是出自人的自私心，²⁸因为自私心不是一个纯道德性的问题，它更是“神圣规则被歪曲的本体问题，是一歪曲的创造之爱。而

²⁶ Robert C. Neville, ed., *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*, p. 199.

²⁷ Robert C. Neville, *Normative Cultures*, pp. 63-71.; Robert C. Neville, ed., *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*, pp. 200-201.

²⁸ Robert C. Neville, *Behind the Masks of God: An Essay Toward Comparative Theology* (Albany: State University of New York Press, 1991), p. 119.

這規則表達於人的生命里面。”²⁹ 簡單而言，在基督教信仰中，自私心可被理解為“破壞規定人類生活的原來契約，因此，在本質上涉及上帝的法律和對上帝的服從，因上帝是契約的另一方。”³⁰

而對儒家而言，雖然它和基督教傳統對自私心所作出的隱喻很不同，但它们的理念都是一樣——自私心是在人本體結構瓦解後才產生的，即是當人失去了他原本的地位或本質，人的自私心便隨即而生。這份瓦解和失去叫人与自己的本性疏離，人不能做他應該做的。如果不論人的個體或群體都被自私心所充塞着，我們就不能不對人現存的實況抑或人類這個困局作出嚴肅的正視和討論。由此觀之，雖然“自私心”是一個非常模糊抽象的符號，但它比“罪”這符號更可以跨越不同的宗教文化，亦同時能夠被諸宗教給予不同或相同的解釋。

由宗教符號的解釋到抽象範疇的建立和比較，這個過程本身正是宗教對話的方法。這種方法的優越性在於：一方面，它尊重不同的宗教傳統。尤其是南樂山提出模糊抽象的理論，目的是提供一個假設的平台，好讓不同宗教的獨特傳統均能在這平台得到揭示與修正，否則，個別宗教傳統的獨特性就會被漠視。另一方面，模糊抽象理論能避免偏重運用某一個宗教符號。這不但可以超越特殊宗教符號的局限性，更可避免“宗教歧視”。

總結

若宗教符號被認為是一種工具，表達出宗教信仰的內容，而

²⁹ Robert C. Neville, *Behind the Masks of God: An Essay Toward Comparative Theology*, pp. 119-120.

³⁰ *Ibid.*, p. 120.

宗教符号有其文化的局限性，所有宗教符号的解释都是从某个文化角度相对于某些价值观念而作出的，那么，要超越这局限性的唯一方法就是避免只停留在一个事况中，即将理论尽量抽离处境。南乐山的宗教符号的解释使用了模糊的抽象范畴作为宗教对话的进路。若宗教对话有三种：生命的对话，意义的对话，和心灵的对话，南乐山的宗教符号的解释则可以算作意义的对话。无可否认，身处多元宗教的境况中，我们不得不探究为何宗教会有多元化的现象？若宗教是基于真理，真理是否指其真确性、独一性？真理又可否具有多元性？真理的意义可在？若能在不同宗教传统中找到其宗教符号对其处境的价值意义，继而作出比较，宗教符号的解释便不单是对不同宗教的诠释，更是对宗教意义的追寻。

世界所呈现的宗教多元性是一个不争的事实，与其将世界诸宗教的差异强行消除，不如肯定彼此之间的差异，并进行相互对话。面对世界诸宗教，没有一种宗教文化有足够数据将别的宗教信仰系统放在其理论显微镜下探究。而且因为没有足够的的数据，任何宗教都很难清晰和具体地理解其他宗教传统的蕴涵，甚至对它作出批判。因此，所有宗教应该终止为其他宗教传统作出系统化的定位，惟有虚心地借着宗教对话学习别的宗教传统体系，彼此之间才可能有真诚的对谈，从中互相学习。当然，宗教对话并不意味着放弃本身的宗教信仰，相反，每一个宗教理论的建构是源于对话而非先于对话。故此，任何宗教理论的发展就是宗教观念的对话，通过对话来建构宗教理论，或许能在不同的宗教理论的基础上，缔造一种新的世界宗教文化。

Bibliography 參考文獻

- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven and London: Yale University Press, 1998.
- Neville, Robert C. *Behind the Masks of God: An Essay Toward Comparative Theology*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- _____. *The Highroad Around Modernism*. Albany: State University of New York Press, 1992.
- _____. *Normative Cultures*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- _____. *The Truth of Broken Symbols*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- _____. *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- _____. ed. *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology. Vol 1*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- _____. *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Row, 1957.
- _____. *Christianity and the Encounter of World Religions*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Yong, Amos and Peter G. Hletzel, eds. *Theology in Global Context: Essays in Honor of Robert Cummings Neville*. New York, London: T&T Clark International, 2004.

Abstract

In religious context, religious symbols are supposed to be instruments of religious expression. Without any interpretation, religious symbols do not refer to anything at all. It is interpretation that actively applies the meaning of religious symbolism in our daily reality. By using the ideas of Paul Tillich and Robert C Neville, this article will discuss religious symbols as the expression of religion, the characteristics of religious symbols, the interpretation of religious symbols, and interpretation as a method of the interreligious dialogue.

Keywords: Religious Symbols, Expression of Religion, An Interpretation of Religious Symbols, Interreligious Dialogue