Globethics Repository



宗教多元論和宗教對話

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	Huang, Yong
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-18 11:53:04
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167227

宗教多元論和宗教對話*

黃勇(美國哈佛大學神學院博士候選人)

一、宗教排外論、宗教包容論和宗教多元論

目前，宗教多元論成為越來越熱門的話題。宗教多元論與宗教多樣性不能完全等同。後者是關於世界上存在着多種多樣的宗教這樣一個事實，關於這個事實不可能有甚麼太大的爭論；而前者則是對這樣一個事實的幾種敵對態度之一。根據基本上為大家所接受的分類法，宗教多元論是與宗教排外論和宗教包容論相對而言的。因此在開始研究宗教多元論之前，我們有必要簡要地討論一下對宗教多樣性這個事實的其他兩種主要立場。

大致說來，宗教排外論認為，儘管有多種多樣的宗教，只有一種宗教(通常是人們自己的宗教)是眞的，而其他宗教則都是幻覺。在許多宗教中，都可以找到這種立場的代言人。但我們在這裏主要關心基督教。在基督教中，這種排外論是其歷史悠久的傳統立場。但在經過十九世紀的自由主義神學以後，這個立場主要在二十世紀新教新正統神學那裏找到了歸宿，最主要的代表是巴特(K. Barth)。

---

* 本文除了第一部分外，基本上是筆者於一九九四年在美國密西根的一次宗教對話會議上的發言(發表於《國際宗教哲學雜誌》，卷卅七，1995，頁127-144)的中文版。我在這裏要對這次會議和那份雜誌表示感謝。

以其特有的辯證方法，巴特一方面堅持認為，人類(包括基督徒)憑自己的力量無法認識上帝，只有上帝才可以使其自己為我們人類所認識。也就是說，如果上帝不使自己為我們認識，人類無論通過甚麼樣的努力，借助甚麼樣的宗教(包括基督教)，都無法獲得關於上帝的知識。因此從人類的努力這邊看，基督教同所有別的宗教處於同樣的地位：不是同樣的眞實，而是同樣的遠離眞理。但另一方面，巴特筆鋒一轉又說，「我們應當毫不猶疑地說基督教是唯一眞實的宗教。」[1]其理由是，上帝使自己為我們人類認識的唯一方式是把自己啟示於基督之中。巴特認為，只是在基督那裏，「上帝向人類的啟示和人與上帝的和解才得到了一勞永逸的實現……基督徒之成為基督徒，之具有眞實的宗教，正是因為有基督作他們的代表，為他們聲張。」[2]換言之，基督教之成為唯一眞實的宗教並不是因為它作為一種人類的努力有甚麼特別的與衆不同之處，而是因為上帝選擇了它，並且只選擇了它。這就好像地球上有光明，並不是因為地球本身的緣故，而是因為太陽將自己的光芒照射在地球上。

深受巴特等德國新正統新教神學家影響的荷蘭傳教士和宗教現象學家克萊默(H. Kraemer)把這種基督教的宗教排外論與宗教對話問題聯繫了起來。克萊默同巴特一樣認為，上帝已經決定性地將自己啟示於基督之中，因此基督應當成為鑒定所有宗教的眞理性的唯一標準。他指出，我們必須「把所有宗教(包括基督教)置於耶穌基督面前來考察，因為耶穌基督是上帝的啟示因而唯一有權批評(就是

1. K. Barth，《教會教義學》，Edinburgh，1956，卷一，第二分冊，頁326。
2. 同上，頁345-6。

說有分別地、有理解地評判)所有宗教和所有人類的東西。」[3]但問題是，我們怎麼知道上帝只是將自己啟示於耶穌基督而不是任何別的地方呢？巴特的回答是一個獨斷的「自然如此。」[4]克萊默作為一個宗教現象學家則認為，這樣的結論可以在對基督教以外的宗教作了廣泛研究，並確知在那裏沒有上帝的啟示後得出。巴特只是說，上帝決定將自己啟示於基督中，克萊默作為一個傳教士又加上一句：上帝還「想使自己在基督中的啟示為全世界所知道。」[5]這就是說，有進行宗教對話的必要，因為基督徒有責任把非基督徒轉變成基督徒，使他們從黑暗的世界走向由上帝照亮的基督教世界上。

宗教包容論並不像排外論那麼絕對地認為只有一個宗教是眞理，而所有其他宗教都是謬誤。他們認為，只有一種宗教代表了絕對眞理，而所有別的宗教都只反映了這個絕對眞理的一個部分、一個階段或一個方面，因而被包含在這個絕對眞實的宗教中。雖然許多像施萊爾馬赫、黑格爾，甚至早期的特洛爾奇(E. Troeltsch)這樣的自由主義基督教神學家[6]都持這樣的看法，基督教宗教包容論的主要倡導者則是第二梵帝岡會議(1962-1965)。在其《關於教會與非基督宗教之關係的宣言》中，第二梵帝岡公會議在天主教歷史上第一次明確承認上帝恩典和救贖的普遍性，放棄了「(基督)教會以外無救贖」的絕對主張，承認非基督徒

3. H. Kraemer，《為甚麼把基督教看做宗教之一？》，London，1962，頁15。
4. 參見D. Niles，〈卡爾巴特——我的個人回憶〉，載《東南亞神學雜誌》(英文)，卷十一，1969，頁10-11。
5. H. Kraemer，《非基督世界上的基督信息》，London，1938，頁107。
6. 請參見F. Schleiermacher，《論宗教：對有文化的蔑視者的談話》，Cambridge，1988，第五講〈論諸宗教〉；Hegel，《宗教哲學講演錄》，一卷本，Berkeley，1988，第二和第三部分；和E. Troeltsch，《基督教的絕對性和宗教史》，Richmond，1971。

和非基督宗教也包含着眞實和神聖的東西。因此它要求基督徒「要以基督教信仰和生活為見證，通過與其他宗教之追隨者的對話和合作，有遠見地和充滿愛意地承認、維護和推廣在他們身上發現的精神和道德品質。」[7]同時，它又堅持認為，基督教會對於人類救贖還是必不可少的，因為「基督的天主教會囊括了實現救贖的所有途徑。只有通過它，我們才可以得到全面的救贖。」[8]這就是說，其他宗教並非全是謬誤，而也包含了部分眞理。但基督教則體現了全部的眞理，因而也包含了為其他宗教所包含的眞理。其他宗教的追隨者要想實現完全的救贖，雖然不需要放棄其已經獲得的部分眞理，但這還不夠。要想獲得全面的救贖，他們就必須進而追求其還沒有獲得的但已經包含在基督教中的眞理。

第二梵帝岡對非基督宗教的這種包容論立場應當主要歸功於天主教神學家拉納(K. Rahner)。在其一九六一年的一個演講「基督教和非基督宗教」中，拉納非常系統地闡明了後來為第二梵帝岡所接受的立場。比較宗教學家中流行着一個口頭禪：只知道一種(自己的)宗教，就不知道甚麼是(自己的)宗教。拉納不是比較宗教學家，但他對其他宗教的認識和態度則也是為了更好地實現對基督教的自我理解。拉納同意排外論的主張即上帝只是啟示於基督之中，雖然作為一個天主教徒，他還要強調，這種啟示是以基督教會為中介的。因此他上述講演的第一個命題就是「基督教認為自己是適用於全人類的絕對宗教，任何別的

7. 第二梵帝岡：〈關於教會與非基督宗教的關係的宣言〉，載A. Flannery編，《第二梵帝岡會議：會議和會議後文件集》，New York，1975，頁739。
8. 第二梵帝岡會議：〈關於普世教會的宣言〉，載同上，頁456。

宗教都不能與之媲美。」[9]他同時又認為，具有普遍之愛的上帝不會置佔人類極大多數的非基督徒於黑暗中而不顧。因此他緊接着的第二個命題就是，在基督福音傳達之前，非基督宗教不僅包含了關於上帝的自然知識，而且也「包含了源於恩典的超自然成分，雖然這種恩典本身是由於基督的緣故而贈於人的，人應當感激的禮物。因此非基督宗教也可以看做是一種**合法**的宗教。」[10]拉納認為，我們必須同時堅持基督信仰的必要性和上帝之愛的普遍性這樣兩條原則。[11]為了使這兩個原則相互協調，拉納在其第三個命題中提出了一個全新的「匿名的基督徒(教)」的概念：「基督教所面對的基督教以外宗教的成員並不是純粹的非基督徒，而是我們必須在某些方面看做是隱名埋姓的基督徒的人。」[12]這個概念一方面強調，所有的非基督徒都已經受到上帝恩典和眞理的接觸，而另一方面又表明，要想完全地認識眞理，他們就必須成為明確的、自覺的和名副其實的基督徒。

從上面的討論可以知道，這種宗教排外論和包容論都沒有給眞正的宗教對話留有餘地。宗教對話之有意義，也只是在宗教殖民主義被遺棄的今天，人們可以把它作為工具從事傳教活動從而使所有人歸宗於那唯一眞實或唯一絕對眞實的宗教。[13]眞實和眞誠的宗教對話，只是在對待宗教多樣性的第三種，相對來說也是新近的立場即宗教多元

---

9. K. Rahner，《神學研究》，Baltimore，1966，卷五，頁118。
10. 同上，頁121。
11. 參見同上，卷六，頁391。
12. 同上，卷五，頁131。
13. 例如，福音派神學家J. Scott認為，在「眞實」的宗教對話中，「我們試圖一方面揭示非基督宗教的不恰當性，而另一方面則又要證明主耶穌基督的適當性、眞實性、絕對性和終極性。」(見其〈對話、遭遇甚至對抗〉，載G.H. Anderson和T. F. Stransky編，《信仰面對信仰：傳教趨勢》，New York，1981，頁168。)

論中，才眞正成為一種可能性。因為宗教多元論認為，沒有一種歷史上的宗教是絕對地眞或絕對地假的，所有宗教都具有平等的地位。也許正因為這個原因，儘管受到各種宗教原教旨主義的強烈抵抗，宗教多元論正緩慢地，但逐漸地為越來越多的人所接受。本文想討論這種宗教多元論和宗教對話的問題，但是，一個常常為人所忽略的事實是，存在着兩種很不相同的宗教多元論和宗教對話模式。有些人認為，所有不同的、相互平等的宗教都是對一個絕對的普遍眞理的局部反映或表現，因此宗教對話的目的就是要使大家更好地反映這個普遍和絕對的眞理，從而實現一種普遍的神學。我稱這種立場為普遍論的宗教多元論。還有一些人則認為，不同的宗教反映了完全不同的但就其自身而言都是絕對的眞理。因為這些眞理不能相互通約，宗教對話的目的就是要使大家充分認識到各種宗教之間的根本差別，從而不但可以使不同的人選擇對於自己來說是適合的宗教，而且可以使這些不同的宗教和平共處。我稱這種立場為獨特論的宗教多元論。在這篇文章中，我將首先以希克(J. Hick)和海姆(S.M. Heim)作為例子，簡要地說明這兩種宗教多元論和宗教對話的模式[14]及其存在的問題，然後試圖提出一種新的宗教多元論和宗教對話概念。

二、宗教多元論和宗教對話：兩種對立的模式

如已經指出的，宗教的多樣性不是一個全新的現象，

14. 應當注意，根據G. van der Leeuw的宗教現象學方法(參見其《宗教的本質和表現》，Princeton，1986)，希克和海姆都是根據宗教的對象來構造其宗教多元論模式的：不同宗教是否表象同一個神聖的實在。我在後面還會提及，這兩種相反的模式也可以而

也不是一個最近才為人所發現的事實。但人對它所持的習慣態度卻一直是否定性的：人總想把它化解為或包容於某種普遍和絕對的東西之中。當然，正如薩馬撒(S.J. Samartha)所指出的，[15]這種旨在克服宗教多樣性的努力可以採取很不相同的方式。一種是把某個特殊宗教推而廣之，並將其宣稱為普遍的宗教。另一種則把上帝看做是唯一普遍的東西，並用它來把所有的宗教統一起來。前一種方式為宗教排外論和宗教包容論所採納。而我上面提到的以希克為代表的普遍主義宗教多元論則體現了後一種方式。希克宣稱其宗教多元論的一個顯著特點是上帝中心論。正如康德的學說代表了認識論傳統上的一次哥白尼革命，希克認為，他的上帝中心的宗教多元論是對宗教多樣性解釋的一種哥白尼革命。傳統的排外論和包容論都把自己的宗教看做是信仰宇宙的核心，而他的多元論則認為，「信仰宇宙的核心是**上帝**，而不是基督教或任何其他宗教。上帝是太陽，是光明和生命之源，是所有宗教以其不同方式反映的對象。」[16]

因此，要想比較恰當地理解希克的上帝中心多元論，有必要考查他對康德認識論的繼承和修正。[17]一方面，希克關於各種宗教是對唯一的超越實在的回應的看法，顯然與康德在本體與想象之間所作的區別一脈相承。離開了這個唯一的超越實在，所有的宗教世界觀都可能純粹是人類

且事實上已經為人根據宗教的主體而構造出來；不同的宗教是否反映了人類同樣的信仰。

15. 參見S.J. Samartha，〈主耶穌基督與宗教多元論〉，載G.H. Anderson和T.F. Stransky編，《主基督與宗教多元論》，Maryknoll，1981，頁29。
16. J. Hick，《多名的上帝》，London，1980，頁52。
17. 關於希克自己對與康德認識論關係的討論，包括相同處和不同處，參見他的《宗教解釋：人類對超越者的回應》，New Haven，1989，頁240-6。

的幻覺。但任何宗教世界觀所表象的超越實在又不是這個實在本身，而只是為人類所經驗的實在即現象。但另一方面，希克認為，宗教用來回應這個超越實在的範疇模式並不是像康德所以為的那樣單一不變的。相反，它們是依賴於文化的，因而同文化一樣是多種多樣的。他指出，由於「人類生活的不同方式產生了許多不同的概念體系，並伴隨着不同的精神活動，人們以很不相同的方式去經驗為宗教理解所假定的超越實在……而這些不同的方式後來在不同的宗教傳統中被神聖化了。」[18]這樣，在康德的認識論中，雖然我們永遠不能達到本體，由於我們有普遍的範疇體系，我們仍可以獲得普遍必然的認識。但在希克的宗教哲學中，沒用一種歷史上的宗教是普遍有效的，因為它們使用很不相同的概念架構去認識那超越的實在。

據說有人試圖改寫康德的《純粹理性批判》，以刪除那很成問題的本體概念，又能基本上保持康德認識論的原貌。這樣的試圖是否可以成功當然不在本文的考慮之內。但可以確定的是，我們不可能拋棄希克的超越實在概念而又保持其宗教哲學的原貌。對希克來說，沒有了作為所有宗教共同表象對象的超越實在，「我們就無法比較這些宗教，更不能對它們排列高低。」[19]希克承認，我們很難甚至不能對宗教作為整體區分高低。但這並不是像他的批評者所以為的那樣，希克相信所有宗教都「同樣正確，即都以特定的方式肯定這樣一個一般的眞理：存在一個超越的實在，而且只有以這個實在為中心我們才可能得救。」[20]

---

18. J. Hick，《神學和宗教哲學的爭論問題》，New Haven，1993，頁21。
19. J. Hick，《宗教多元論問題》，New York，1985，頁69。
20. S.M. Heim，〈多元論假設、實在論和後末世論〉，載《宗教研究》(英文)，卷廿五，1992，頁215-6。

相反，希克認為，這是因為所有宗教都混雜有善的和惡的東西。例如在印度教中，既有關於內在得救的洞見，又有對等級制度合法化的證明；在佛教中，既有寬容這種德性，又有忽視社會正義問題的毛病；在伊斯蘭教中，既有種族平等的優點，又有從事所謂「神聖戰爭」的傳統；在基督教中，既有推行民主制度的動力，又有種族主義的禍根。希克認為，「正是由於這種複雜的情況，我們才不可以作出籠統的判斷，說某個宗教傳統具有較多的善和較少的惡，或者說某個宗教比別的宗教在善惡之間保持了較好的平衡。」[21]但每個宗教傳統既有其善又有其惡這個事實本身，又表明在善和惡的問題上，我們有一個共同的終極標準，從而可以在某個宗教之內或在各種宗教之間對某些具體的宗教信仰作出評判。希克認為這個標準就是「各種宗教的上帝概念的恰當程度及由這樣的概念得出的生活形式的價值大小。」[22]

通過這樣的哥白尼革命，希克要求在宗教對話中「堅定地從懺悔的態度走向求眞的態度。」[23]在懺悔式的對話中，每個人都相信他自己的信仰是眞的或絕對地眞的，而所有別的信仰沒有或只有相對的眞理。他們之所以要進入宗教對話，只是為了改變別人的信仰。而在求眞的對話中，「每一個人都意識到，那絕對的存在無限地大於其自己對這個存在的有限認識……因此他們想共享對這個實在的不同認識，以希望通過相互幫助，可以對共同面對的神聖實在獲得較全面的認識。」[24]換言之，在懺悔式的對話

21. J. Hick，《神學和宗教哲學的爭論問題》，頁94。
22. J. Hick，《宗教多元論問題》，頁68。
23. J. Hick，《多名的上帝》，頁89。
24. 同上，頁81。

中，即使最眞誠的對話者也把自己信仰中的某種東西看做是不容置疑、不能改變和無須討論的。而在求眞的對話中，所有的東西都要服從對話本身所具有的不可抗拒的邏輯。通過這樣的對話，不同的宗教可以得到相互的批評、豐富和轉變。希克認為，這種相互批評、豐富和轉變的結果「很可能是一種不斷壯大的普世教會運動。在這樣的運動中，要求普遍兄弟情誼的對高高在上的精神實在的共同信仰將變得越來越重要，而在不同宗教之間的差別則相應地變得越來越沒有意義。」[25]希克認識到，這樣的普世教會運動不會導致一種他以前期望的世界宗教。[26]但他相信，一種全球的宗教神學還是可能的，而構成這種神學的則是「用來解釋全人類宗教經驗的理論或假設。」[27]

不用說，在對宗教多樣性的解釋上，希克的這種上帝中心的多元論是一個重大里程碑，而且在這方面他也並不是在孤軍作戰。[28]但這種觀點近來也受到了越來越嚴重的批判。而且這種批判主要不是來自它所批評的宗教排外論者和包容論者，而是來自那些自稱是眞正的多元論者的人。在下面，我將以海姆作為這種立場的主要代表，這不只是因為他對希克的多元論模式作出了尖銳批判，而且也是因為他系統地提出了另一種多元論模式來取而代之。[29]

---

25. J. Hick，《多名的上帝》，頁57。
26. 例如，他以前曾經認為，有朝一日，「今天我們稱作不同宗教的東西將成為具有不同階段和形式的歷史，而取而代之的則是我們可以恰當地稱作單個世界宗教的東西。」(見其〈最終結果：由對話達到眞理〉，載其所編《世界宗教的眞理和對話：對立的眞理主張》，Philadelphia，1974，頁151。)但在《多名的上帝》(頁7、58)中，希克已經放棄了這樣的希望。
27. J. Hick，《多名的上帝》，頁8。
28. 關於類似的上帝中心論，請參見S.J. Samartha，《一個基督、許多宗教：走向一種改進的基督學》，Maryknoll，1991，頁5；和P. Knitter，《沒有其他名字：關於基督教對世界宗教的態度的批判考查》，Maryknoll，1990，頁208-9。
29. 對希克模式的其他重要批評，參見J.A. DiNoia，〈宗教目標的多樣性：超越排外論、

首先，海姆認為，希克的普遍主義宗教多元論同宗教排外論和包容論，不管在別的方面有多麼大的差別，同樣具有帝國主義味道。它假裝成一種宗教或神學的世界語。似乎所有特殊的宗教語言(例如佛教語言)都可以而且應當首先翻譯成這種一般語言，然後再可以從這種一般語言翻譯成其他特殊的宗教語言(如伊斯蘭語言)。[30]但海姆指出，事實上，希克所倡導的那種多元論語言本身並不是這樣一種中性的語言；相反，它只是「考驗了近代西方基督教的一種或然性的文化結構。」[31]就是說，它本身也只是一種特殊的語言。而且事實上，這樣一種多元論在面對聲稱具有排外或包容眞理的宗教面前會顯得束手無策。一方面，作為一種宗教多元論，它必須承認這樣的宗教是對終極實在的同樣有效的表象；另一方面，它又必須把這樣的宗教看做是虛偽的，因為這些宗教對信仰宇宙的理解並不是多元論的理解。[32]

其次，海姆認為希克的多元論是完全表面的，甚至是

包容論和多元論〉，載B.D. Marshall編，《神學和對話》，Notre Dame，1990，頁249-74；另參見希克的學生K. Surin，〈「談話政治」：要當勞漢堡包時代的宗教多元論〉，載G. D'Costa編，《基督教獨特性再考：多元論宗教神學的神話》，Maryknoll，1990，頁192-212；和〈對「宗教多元論」的「物質主義」批判：對希克和司密斯思想的考查〉，載I. Hammett編，《宗教多元論和不信：批判和比較研究》，London，1990，頁114-29。

30. 參見S.M. Heim，〈多元論和世界諸宗教之互異〉，載《原初事物》(英文)，卷廿五，1992，頁34。海姆這裏的批評可以說是切中要害，因為希克的全球神學在另一個普遍主義多元論者斯維德勒那裏明確地成了一種神學世界語。斯維德勒認為，「我們『普世教會的世界語』中的X可以代表基督徒中的A、猶太教中的B和馬克思主義中的C。因此我們能夠相互談論和相互理解，在很大程度上是由於我們把我們的傳統語言翻譯成『普世教會的世界語』。」(見其〈宗教間和意識形態間對話：今日所有系統反思的母體〉，載其所編《走向一種普遍的宗教神學》，Maryknoll，1987，頁24。)

31. 參見K. Surin，〈「談話政治」：要當勞漢堡包時代的宗教多元論〉。

32. 參見S.M. Heim，〈傳教與對話〉，載《基督教世紀》，卷一〇五，一九八八年四月六日，頁342。

完全虛假的。因為根據希克的說法，多樣性只是宗教的一個現象，而它們的本體則是同一的。換言之，具有譏諷意義的是，希克多元論的着重點恰恰不是宗教的多樣性，而是其同一性或普遍性。雖然希克承認「各宗教傳統之間在某些歷史和跨歷史的事實方面仍然存在着差別，但他並不認為這樣的差別具有甚麼宗教意義，因為在所有這些宗教中可以實現同樣的救贖和解放。」[33]雖然在希克看來，對宗教多樣性的這樣一種態度是對待具有不同信仰的人的一種公正態度。但海姆指出，這種態度沒有看到，「如果我們對穆斯林說他們所追求的是與印度教徒所追求的同樣的東西，他們不會認為我們在對他們說恭維話」，[34]因為在這樣說時，恰恰忽視了其宗教的獨特性。

在批評這種膚淺的多元論並力圖提出一種更本眞的多元論時，在把超越實在看做宗教的對象方面、在承認宗教範疇體系的多樣性方面，海姆與希克卻沒有甚麼爭議。在海姆看來眞正有問題的是，希克認為那個超越實在既是普遍的又是不可知的。海姆認為，這種看法事實上「把那個實在本身在宇宙中零化了」[35]，因為它缺乏任何規定性。對於海姆來說，我們不能在一開始就排除《新約》(或任何別的聖典)認識實在本身而不只是其現象的可能性，[36]就排除各個宗教表象不同實在的可能性。「我們(基督徒)所相信的上帝與猶太教徒和伊斯蘭教徒所相信的上帝並非完全是一回事。我們的上帝的性格是由與他們根本不同的標

33. S. M. Heim，〈多元論假設，實在論和後末世論〉，頁211。
34. S. M. Heim，《基督是唯一之路嗎？》，Valley Forge，1985，頁29。
35. 同上，頁30。
36. 參見同上，頁25。

準界定的。」[37]這裏，海姆把不同宗教看做是不同鎖的不同鑰匙，而不是同一把鎖的不同鑰匙。也許一個鎖確實只有一把鑰匙或一把最適合的鑰匙，沒有一把萬能的鑰匙可以打開所有的鎖。就好像對於不同的鎖我們需要不同的鑰匙，對於不同的超越實在，我們需要不同的宗教。例如，如果得救指的是克服原罪和死亡的屏障而實現與人格上帝的協調，只有基督教可以拯救人類。但是，如果它指的是「與『一』的神秘統一的經驗，那麼只有印度教可以拯救人類。如果它指的是說明並擺脫所有欲望(包括求善的欲望)的經驗，那麼只有佛教能夠拯救人類。如果它指的是對自己祖先的忠誠，那麼只有神道教能夠拯救人類。如果它指的是反對特權階層和爭取生產資料國有制的革命，那麼只有馬克思主義才能拯救人類。」[38]

海姆相信，這樣一種宗教多元論才是一種眞正的多元論。一方面，它強調各宗教之間的差別並非只是現象上的差別，而且也是本質上的差別。[39]在截然不同的宗教世界觀之間，沒有必要也不可能決定那一個是眞的和那一個是假的。因為對於不同的超越實在來說，它們很可能同樣地是眞的。[40]因此，具有違異信仰的人可以和平相處。大家都認識到「我們不是關於同一個東西的競爭者，而是對於

37. 同上，頁143。
38. 同上，頁138。
39. 參見S.M. Heim，〈多元論：走向宗教多樣性的神學架構〉，載《洞見》，卷一〇七，1991，頁23。
40. 在批判希克時，普拉胡也持同樣的看法。普拉胡認為希克只是一個宗教上的多元論者，而在形而上學上仍是一個普遍主義者。他自己則試圖成為一個更激進的同時是宗教和形而學上的多元論者。在他看來，「我們想在概念上把實在看做是單一的試圖絕不能保證實在本身就是單一的……各種宗教傳統所經驗的終極物各不相同但卻同樣實在。」(J. Prabhu，〈對J. Lipner的批判回應〉，載H. Hewitt編，《宗教哲學的問題：對希克著作的批判研究》，London，1991，頁150。)

不同目的的追求者。」[41]另一方面，海姆認為，他的多元論可以正當地處理對待宗教多樣性的不同態度。排外論在某種意義上可以是眞的，因為每一個宗教都是觀察其特定的超越實在的唯一途徑；包容論在某種意義上可以是眞的，因為通過某個宗教可以清楚地認識的實在，在別的宗教那裏只是隱約可見；同樣希克那種多元論在一定意義上也可以是眞的，因為所有宗教都在其特定的文化中發揮着一種獨特的組織和支持作用。[42]

根據海姆的這種特殊主義的多元論模式，宗教對話的主要目的是要澄明不同宗教之間的本質區別，從而使不同宗教的追隨者可以清楚地認識到，他們所追求的是根本不同的東西。這樣一種認識不但可以使不同宗教和平共處，而且也為人提供了不同的宗教選擇，使他們可以找到最適合自己的宗教信仰。[43]當然，海姆也承認，除了這些主要功能外，宗教對話也可以1.澄清自己的信仰。例如，伊斯蘭教對基督徒三位一體概念的持續責難可以幫助基督徒澄清其一神論主張而避免陷入多神論的泥潭；2.可以發現在自己傳統中已經遺失的成分。例如其他宗教對上帝的女性形象的強調可以幫助基督徒重新認識他們的《聖經》；和3.增加某種新的與自己原有的本質相協調的眞理成分。但是海姆強調，宗教對話的所有這些附加功能都有一定的限度，因為宗教對話「不能創造原來不存在的東西，也不能

41. S.M. Heim，《基督是唯一之路嗎？》，頁150。
42. 關於海姆對這一點更詳細的論證，可以參見他的〈多元論：走向宗教多樣性的神學架構〉，頁19-20。
43. 參見S.M. Heim，《基督是唯一之路嗎？》，頁150。許多人批評海姆的這種把宗教商品化的看法，具體可以參見L. Newbigin，〈市場上的宗教〉，載《基督教獨特性再考》，頁138；J. Moltmann，〈「多元論神學」對世界宗教對話有用嗎？〉，載同上，頁153；和F. Fiorenza，〈在殖民論和多元論之間的基督救贖〉，載R.S. Chopp等編，《重構基督教神學》，Minneapolis，1994，頁284。

消除原屬於其本質的東西……例如，如果我們把在基督中實現的一次性的道成肉身加給印度教，它就不再是印度教了。如果我們把佛教的羯磨加到基督教的上帝意志，它就不再是基督教了。」[44]

三、走向一種新的宗教多元論

這樣，呈現在我們面前的是兩種截然不同的宗教多元論。一者強調所有宗教的普遍性，一者突出每個宗教的獨特性。但我們可以看到，這兩種對立的宗教多元論也有其共同之處。它們都認為，宗教是對在這個世界之外、之後或之下的某個超越實在的表象，因而也都同意，一個宗教圖畫的意義和眞實性應當根據對這個實在表象的恰當性來確定。他們所爭論的只是，是不是所有宗教表象同一個實在，還是不同的實在？以及宗教所表象的是實在本身還是只是其現象？我對這兩種多元論的批評將主要集中在它們的共同假定上。

我認為他們的共同假定有問題，但這並不是指我們在走到這個世界的後面、外面或下面以後可以發現根本沒有這樣的超越實在(無論是一個還是多個)為不同宗教所表象。[45]而是說，如果在宗教中必須根據其字面意義來使用「實在」一詞，[46]就永遠不能走到這個世界的後面、外面或下面去發現是否有宗教所表象的實在、有多少這樣的實

---

44. S.M. Heim，《基督是唯一之路嗎？》，頁141。
45. 對形而上學實在論的類似的哲學批判，參見R. Rorty，《偶然性、讓諷和親和》，Cambridge，1989，頁8。
46. 希克一方面強調我們對基督作為上帝的道成肉身的語言必須作詩意的和隱喻的理解，另一方面卻又堅持我們必須對上帝語言作字面的和實在論的理解。參見其《宗教多元論的問題》，頁16-17。

在，和宗教是否恰當地表象這樣的實在。因為要做到這一點，正如希克本人在其頭腦清楚的時候也認識到的，需要一個特定的立足點，使我們可以據此來觀察和比較神聖的實在和宗教的模式是否一致。[47]希克和海姆都清楚地表明，他們並不想提供這樣一種獨特的立足點。在這種意義上，希克承認海姆的特殊主義在理論上也是可能的，「因為在大多數情況下，諸神或明或暗地是有限的存在物，我們也大致可以知道其力量和勢力範圍，而且它們大多可以共同存在而不相互矛盾。」[48]在此基礎上，他還進而承認他自己的普遍主義也只是一個假設，不能根據我們現時的有限經驗來加以證實。[49]同樣，海姆也認為，希克的模式之所以錯誤，只是因為它在一開始就否認，不同宗教可能表象不同實在，而且可能如實地表象這樣的實在。因此在提出其自己的獨特論的多元論模式時，海姆承認，他並不在一開始就排除希克假定的那種可能性，即「至少某些宗教信仰作為同一本質的不同形式的可能性。」[50]

如果這樣，我們可能要想，為甚麼希克和海姆仍如此固執其各自的宗教多元論模式而互不相讓呢？其原因在於，他們各自認為自己的模式，雖然不能明確地證明更接近於形而上學本質，至少可以更好地說明宗教多樣性這個經驗事實。[51]希克的主要任務是要破除任何宗教可能具有的「獨特性神話。」[52]因此對他來說，認為在大多數情況

47. 參見J. Hick，《宗教多元論的問題》，頁37。
48. J. Hick，《宗教解釋》，頁234。
49. 參見J. Hick，《神學和宗教哲學的爭論問題》，頁14。
50. S.M. Heim，《基督是唯一之路嗎？》，頁30；並參見其〈走向宗教多樣性的神學架構〉，頁23。
51. 參見J. Hick，《宗教多元論問題》，頁97。
52. 參見J. Hick編，《基督教獨特性的神話：走向多元論的宗教神學》，Maryknoll，1987。

下由自己出生所處的偶然家庭背景決定的一個人自己的信仰唯一表象了或最眞切地表象了神聖實在，而所有別的宗教信仰則都是謬誤或對這個實在的不精確表象，那顯然是傲慢之舉。因此，一種較為民主的辦法就是把所有的宗教看做是對同一個實在的基本上同等的表象。與此不同，海姆的主要目的是要辯駁普遍主義。因此對他來說，眞正傲慢的表現是去告訴別人，「你所相信的不過是我所相信的上帝的另一種形式」，而眞正自我羞辱的表現則是認為，「我所相信的不過是你所相信的佛性的另一種形式。」因此眞正恰當的辦法是假定，不同宗教是人類對不同實在的不同回應。

我認為希克對「獨特性神話」和海姆對普遍主義假設的批判都是具有說服力的。但是如果不以其相互對立的關於超越實在的形而上學思考為必要前提，這兩種批判本身也不是水火不融的。如果眞要想更好地說明宗教多樣性這個事實，最好首先去考察各種宗教圖畫獲得其意義並發揮其作用的不同文化傳統。希克說百分之九十五以上的宗教信仰是人們作為出生禮物而接受的，這無疑是事實。因為一個人之成為基督徒大多是因為出生於一個基督徒家庭，而一個人之成為印度教徒也主要是由於出生於一個印度教家庭。但我們的問題不只是一種宗教圖畫是如何為人所接受的，而且也是它在一開始是如何為人所構造，並在後來為人修改甚至拒絕和替代的。一個明顯的事實是，人之所以構造或修改或拒絕或替代一種宗教圖畫，不是因為他們對在這個世界之外、之後或之下的超越存在有了更清楚的認識，而是因為他們需要一種恰當的世界圖畫來整合自己的經驗和指導自己的生活。換言之，我們可以用來檢驗一種世界圖畫的標準不是其與超越存在物的相符而是其與人

類經驗的一致。因此，正如考夫曼(G. Kaufman)所指出的，我們必須「在一開始就意識到，關於上帝的所有談論都屬於一種特定的人生定向的象徵架構，並從這種架構中獲得其意義，而這種特定的象徵架構又產生於人類歷史的一個特定方面。『上帝』這個象徵，就同我們語言的其他部分和世界上許多其他重要的宗教象徵一樣，都是人在這個歷史過程中創造的，其目的是要構造一幅世界圖畫，以便能夠在一定程度上成功地理解生活的各種重大事件。因此我們必須把這個象徵，同所有其他象徵一樣，看做是人類想象的產物……並需要對他們作時常的批評和檢驗，以便知道它是否還可以繼續履行我們在創造它時要它履行的功能，看它是否可以繼續為人類生活作出重大貢獻。」[53]

但是，我在這裏並不是要鼓吹一種希克所批評的對宗教多樣性的自然主義和非宗教的解釋。[54]這不是自然主義的解釋，因為它並不試圖證明不存在超越的實在或者宗教本質上不能表象這個實在。我們同意希克和海姆的看法，關於這樣的問題，既不可以確定地加以證明，也不可以確定地加以否定。但我們卻要由此進一步認為，這根本是不需要加以確定地證明或否證的東西。對於人構造、修整、拒絕和替代某種宗教圖畫的方式的考查可以表明，這樣的問題在他們的宗教生活中並不具有首要的作用。當然，這並不是說，在那些相信存在這樣一個超越實在的人(有神論者)與不相信存在這樣一個超越實在的人(無神論者)之間、在認為只有一個這樣的超越存在物的人(一神論者)和認為有許多這樣的存在物的人(多神論者)之間，和在認為

53. G. Kaufman，《面對奧秘：一種構造論神學》，Cambridge，1993，頁39-40。
54. 關於對宗教多樣性的自然主義解釋和宗教解釋之間的區別，參見J. Hick的《宗教解釋》，頁1-3。

可以認識這樣的超越存在物的人(可知論者)和認為不可能認識這樣的存在物的人(不可知論者)之間，不存在任何區別。我的論點是，不管人在這樣的問題上具有甚麼樣的信仰，他們之所以持這樣的而不是那樣的信仰，不是因為他們發現這樣的信仰與形而上學事實相符，而是因為他們發現這樣的信仰對於規整他們的經驗和指導他們的生活必不可少。換言之，我們並不是要像實證主義者那樣去證明，不能相信任何超越存在物，或者任何關於這樣的存在物的信仰都是無意義的。相反，我們是說，任何宗教信仰(包括關於這樣的超越存在物的信仰)的意義和眞理都不能根據其所謂的表象對象來理解，而必須根據其在人的實際宗教生活中所起的作用來把握。

同樣，我們也不是在從事希克所反對的對宗教多樣性的非實在論或反實在論的解釋。[55]我們說必須根據其在人類生活中的實際作用，而不是其假定的表象對象來理解一種宗教世界觀，但這並不是說對上帝的信仰不過是對上帝這個概念的信仰。當然，如果必須像在希克和海姆那裏那樣認為，上帝的實在性就是指在這個世界後面、外面或下面存在着一個超越存在物，那麼我們的解釋確實是非實在論的。但我的看法是，不能把上帝的實在性同物理學的實在性(例如一棵樹的實在性)相混淆。康德曾經清楚地區分了這兩種不同意義的實在，即他所謂的理論或認知理性中的實在和實踐，或道德理性中的實在。在理論理性中，一個事物的實在性是我們對這個事物的認識的前提或原因；而在實踐理性中，一個事物的實在性則與我們對這個事物

55. 關於對宗教多樣性之實在論和非實在論或反實在論解釋的區別，參見J. Hick的《神學和宗教哲學的爭論問題》，頁3-26。

的信念和我們根據這種信念的活動不可分割。這樣，由於沒有任何東西可以使我們產生對於上帝的直覺，上帝並不具有認知意義上的實在性，而關於上帝的觀念也就並不具有理論上的眞實性(或者虛假性)。但上帝具有實踐的實在性，我們關於上帝的觀念也具有實踐的眞實性，只要我們願意並且能夠用我們的上帝觀念來調節我們的生活。在康德看來，要辨認這樣一種實在性或眞實性，「也就是要辨認我們是否可能有願望從事使某個對象變成實在的活動。當然其前提是我們有能力從事這樣的活動。」[56]

換言之，同物理實在性不一樣，上帝的實在性不能獨立於我們關於上帝的觀念和根據這樣的觀念所從事的活動。正如康德主義的神學家考夫曼所指出的，我們的上帝觀念具有眞實性，我們所相信的上帝之具有實在性，只是因為人願意「根據『上帝』來規整自己的生存，並從而在實際上發現新的生活、眞的完滿和自己的人性(即傳統所謂的『得救』)。」[57]康德主義關於造成人的認識的實在與由人的實踐表明的實在之區別的論證也許看起來很抽象，但它在實用主義者詹姆斯(W. James)那裏得到了生動的表述。為說明後一種意義上的實在，詹姆斯以愛情的實在性為例證。愛情當然具有實在性。它並非純粹是情人的幻覺。但這不是預先存在於後來成為情人者那裏的實在性，而是由實際上相愛的人創造的實在性。詹姆斯指出，如果我作為你的情人，「站在一邊，不肯朝前邁進一步，一直

56. I. Kant，《實踐理性批判》，New York，1956，頁59。羅爾斯把康德的意思說得更明確：「實踐理性所關心的是如何根據我們對某些對象的觀念來產生這樣的對象(例如我們根據關於作為政治活動的目的的公正憲政的觀念來產生這樣的憲政)，而理論理性所關心的則是如何認識特定的對象。」(J. Rawls，《政治自由主義》，New York，1993，頁93。)

57. G. Kaufman，《神學方法論》，Missoula，1979，頁76。

到我有了客觀的證據(表明你在愛我)，一直到你作出了相關的事情……那麼十有八九你對我的愛不會產生。」[58]同樣地，要知道我們的上帝觀念是否具有實際的眞理，就是要看我們是否願意和能夠用它來規整我們的經驗和指導我們的生活。例如，先前為許多人相信的等級制的上帝現在正在失去其實踐的和道德的實在性，因為我們現在都堅持不同族裔、膚色、性別和階級之間的平等地位，因而不能用這樣的上帝觀念來調整我們的經驗和指導我們的生活。

因此，我在這裏要倡導的宗教多元論對宗教多樣性的解釋不是根據對超越存在物的形而上學沉思，而是依據對宗教傳統的實際考察。這樣一種多元論模式旨在綜合希克和海姆對於宗教多樣性的不同洞見而同時又避免其各自對超越存在的形而上學假定。但是，由於這樣的多元論在本質上具有對話的性質，或如費爾倫薩(F. Fiorenza)所說的，具有交流的性質，[59]它的一些具體特徵只有在我們考查了宗教對話這個題目以後才可能明朗。

四、走向一種新的宗教對話模式

希克和海姆的宗教對話概念在很大程度上是由各自的宗教多元論模式決定的。在希克那裏，由於所有宗教都反映同一個終極實在，宗教對話的目的就是要使它們相互學習，以便對這種實在獲得一種最好的反映。而在海姆看來，由於不同的宗教回應的是不同的實在，宗教對話的主要目的就是要澄清各宗教之間的根本差別，以便實現最大

58. W. James，《信仰意志》，New York，1956，頁23。
59. 參見F. Fiorenza，〈在殖民論和多元論之間的基督救贖〉，同前書，頁290。

的寬容。

現在已經表明，希克和海姆的宗教多元論，特別是其形而上學假定，都沒有眞實反映人的宗教實踐，因而應當加以拋棄。但在這樣作了以後，我們不能指望希克和海姆在宗教對話問題上的意見分歧就可以迎刃而解。因為即使在從形而上學的超越實在轉向宗教生活得以進行的人類文化傳統以後，還是面臨一個類似的問題：所有這些人類宗教傳統本質上是相同的還是不同的？例如，主要是根據其對交織成單個人類宗教歷史的各種宗教傳統的歷史研究，司密斯(W.C. Smith)就認為，這些違異的宗教傳統以「信仰」為共同本質，因為這種信仰是「人類的本質特徵……是構成人之為人的東西。」[60]把各種宗教相互區分開來的只是信仰這種共同本質在它們那裏所採取的具體表現形式。因此，他可以同希克一樣認為，我們有可能通過宗教對話實現一種世界神學，而且這種世界神學不是從基督教或佛教或伊斯蘭教或任何具體宗教出發的世界神學，而是「可以為全人類接受並信服的」世界神學本身。[61]與此相反，主要是根據維特根斯坦(L. Wittgenstein)的文化哲學，林貝克(G.A. Lindbeck)則把不同宗教看做是不同的文化－語言體系。他的看法是，「就像文化和語言一樣，我們很難設想宗教具有單個一般的或普遍的本質，而各種具體的宗教，就像具體的語言和文化一樣，則是其不同的表現或變種。根據這樣一種看法，就好像我們不能說一種一般的語言一樣，我們不能過一種一般的(即不是具體的)宗教生活。」[62]因此他也可以同意海姆的看法，宗教對話的主要

60. W.C. Smith，《信仰和信念》，Princeton，1979，頁130。
61. W.C. Smith，《走向一種世界神學》，Philadelphia，1981，頁23。
62. G.A. Lindbeck，《學說的本質：後自由主義時代的宗教和神學》，Philadephia，

目的是要實現各種宗教之間沒有競爭的寬容，或者如他更喜歡說的，沒有投降的和解。就是說，通過這樣的對話，「歷史上相互對立的立場在某些(如果不是在所有)情形下得到和解而又保持自己原有的立場。」[63]

因此，在拒絕了他們不同的形而上學假定以後，我們還不可以完全忽視希克和海姆在宗教對話問題上的爭論。事實上我們也不應當加以忽視。因為特別是在對對方的批評中，希克和海姆都對宗教對話提出了一些非常有益的見解。海姆無疑正確地認為，不存在一個度衡所有宗教並據以建立一種世界神學的共同尺度。在這種情況下，任何想建立一種宗教或神學的世界語的企圖，事實上都不過是要把自己的某種特定宗教語言世界化。但希克對海姆的懺悔式的宗教對話的批評也是完全公允的，因為這種看法把不同的宗教看做是自我封閉的單子，因而可以完全避免外來的影響。

我們的任務因而就是要綜合他們不同的洞見，克服他們各自的問題。我認為，他們的問題都源自於把普遍性(普遍主義)和相互關聯性(整體主義)相混淆。希克正確地看到了各種宗教之間的相互聯繫，但卻由此錯誤地得出必然存在着一個把所有這些宗教聯繫起來的普遍紐帶的結論。海姆正確地注意到了每一個宗教所具有的獨特性，但他卻由此錯誤地得出它們必然是相互獨立的結論。這裏他們都從各自正確的前提[64]得出了錯誤的結論。一方面，正

1984，頁23。

63. 同上，頁18。

64. F. Fiorenza把他們這兩個正確的結論綜合了起來：「一方面，我們不斷清楚地認識到各種文化、宗教信仰、生活習慣和政治組織的特殊性。另一方面，遠程通訊和旅遊又使世界越來越成為一個地球村。」(F. Fiorenza，〈在殖民論和多元論之間的基督救贖〉，同前書，頁296。)

如司密斯對人類宗教歷史的卓越研究所表明的，截然不同的宗教傳統構成了一個整合的人類宗教史。而另一方面，正如維特根斯坦的哲學洞見所教導的，相互聯繫在一起的宗教並沒有一個共同的紐帶。許多短而弱的線之整合起來構成一條長而強的繩子，並不是因為有一條通貫兩頭的線把這些短又弱的線連接起來，而是由於這些短而弱的線的交叉重迭。同樣，構成一個整合的人類宗教史的，並不是任何共同的本質(無論是作為共同對象的上帝，還是作為共同主體的信仰)，而是由於這些不同宗教傳統之相互交叉重疊。例如，說基督教與別的宗教相互聯繫，並不是說在基督教與這些其他宗教之間有甚麼共同的本質。因為把基督教與猶太教聯繫起來的東西很可能與把它與伊斯蘭教聯繫起來的東西不同，而後者很可能又與把它與佛教或印度教或任何別的宗教聯繫起來的東西不同。

因此，我在這裏所要倡導的宗教對話模式強調，世界上的宗教傳統各不相同而不相互孤立，它們相互聯繫而沒有共同本質。[65]根據我的看法，宗教對話所應關心的既不是所有宗教的共同性，也不是每個宗教的獨特性，而是各宗教之間相互學習和相互教導的可能性。這樣一種可能性必須與各宗教之間的可通約性相區別。在希克那裏，各宗教之間可以相互學習和相互教導只是因為他們可以相互通約。而在海姆那裏，各宗教不能相互通約因而它們也就沒有甚麼東西可以相互學習或教導。這裏，應當聽從哲學家

65. 我對宗教多樣性的這樣一種解釋與費爾倫薩的看法很接近(參見F. Fiorenza，〈在殖民論和多元論之間的基督救贖〉，同前書，頁285-99)。我們之間的區別純粹是術語上的。費爾倫薩把自己對宗教多樣性的交流論的解釋看做是對排外論、包容論和多元論的替代物，而我把自己定位為一個對話論的或交流論的多元論者，從而不僅與排外論和包容論而且與普遍主義和特殊主義的多元論劃清界線。

羅蒂(R. Rorty)的建議，「在下述兩個命題之間作出區分：1.不存在一個事先知道的通約語言以提供我們用來翻譯任何新理論、詩歌或土著文化的工具；和2.存在着不可學的語言。」[66]

根據羅蒂的看法，這裏的第一個命題現在幾乎已經成了老生常談。它的意思是我們不可能有一種超歷史、跨文化的類似上帝的觀點，以比較各種不同的宗教，看它們是否相同或不同。而第二個命題則是站不住腳的。雖然我們沒有可使用於所有宗教的共同尺度，各種不同宗教之間具有足夠的相互重迭和交叉使它們之間的相互對話、相互學習和相互教導成為可能。這裏，我們不能把不同的宗教傳統看成是不同的幾何系統。正如羅蒂指出的，不同的幾何系統「不能相互協調，因為它們有矛盾的公理結構和公理。它們之不能相互協調是人的設計之故。而文化並不是由誰這樣設計的，也並不具有這樣的公理結構。」[67]海姆之所以認為各宗教之間不可能相互影響，也許就是因為他把這些宗教看成具有固定結構的幾何系統，而這些結構既不能相互影響也不會隨着時間的變遷而改變。可是，觀察一下任何宗教傳統的實際發展，我們就會發現，不僅每一人都試圖重新規定他們所繼承的宗教象徵的意義，而且他們的這些重新定義往往是在受到別的宗教影響以後作出的。在這種意義上，我認為羅蒂正確地指出，「不同文化(和宗教)間的差別在性質上與在同一個文化(和宗教)內舊理論和(革命性的)新理論之間的差別沒有甚麼不同。」[68]

在這裏，相互學習和相互教導之所以可能，是因為在

66. R. Rorty，《客觀性、相對主義和眞理》，Cambridge，1991，頁215。
67. 同上，頁26。
68. 同上，頁215。

宗教對話中，正如斯道特(J. Stout)所指出的，我們不是在把我們自己的和我們對話對象的語言與某個第三語言(即斯維德勒所謂的宗教和神學的世界語)相聯繫。[69]同樣，正如普特楠(P. Putnam)所指出的，我們也不是要把我們對話對象的概念與我們自己所擁有的概念在意義和指稱上相等同。[70]我們所做的是把人家的語言與我們自己的語言聯繫起來，並「使其他人的行為在**我們**看來至少有點道理。」[71]因此，在宗教對話中，每一個人都有義務告訴其談話對手他自己認為是眞實的東西，希望這樣的東西對這些談話對手也具有眞實性。[72]而同時，每一個人又都應當樂於從自己的談話對手那裏接受在他或她自己看來是眞實的東西，並將其融貫於自己的信仰系統中。這兩個方面在宗教對話中是不可分割的。如果每個人都只想教人而不準備向人家學習，那麼結果是誰也不能教會誰甚麼東西。而如果每個人都只想學習人家而沒有教人的熱情，那麼結果將是誰也不能從誰那裏學到任何東西。[73]這裏，教人的熱情如果不伴隨着學習的願望，就會導致宗教狂熱主義，而學習的願望如果不伴隨有教人的熱情，則會導致空洞的友情。[74]因此在宗教對話中，旨在教人的宗教傳道同通過向

69. 參見J. Stout，《天塔之後的倫理學：道德語言及其不滿》，Boston，1988，頁63。
70. 參見H. Putnam，《理性、眞理和歷史》，Cambridge，1981，頁114(中譯本，遼寧，1988)。
71. 同上，頁119。
72. 有關類似的看法，可以參見D. Tracy，《多元性和含混性：詮釋學、宗教、希望》，San Francisco，1987，頁99(中譯本，香港，1995)。
73. 在這種意義上，我認為斯維德勒在對話與辯論之間的區分是引人誤解的。在斯維德勒看來，一個人之參與對話是想學習人家從而改變自己的信念，而一個人加入辯論則是要教訓人家從而改變人家的信念(參見其「宗教間和意識形態間的對話」，頁6)。與此相反，卡波(J. Cobb)則正確地指出，「人們進入對話，一方面是作為一個對自己的宗教傳統深信不疑的信徒，而另一方面又作為一個人類朋友，因而也願意向別的宗教傳統的代表學習。」(〈超越「多元論」〉，載《基督教獨特性再考》，頁85-86。)
74. 參見S. Samartha，《一個基督、許多宗教》，頁147。

人學習而進行的神學重構必須自始至終結合在一起。當然，在任何實際的宗教對話開始之前，我們無法知道和決定到底一個人可以教給別人甚麼東西，和從別人那裏學到甚麼東西。因此，一個人認為是眞實的因而想教人的東西，在實際的宗教對話中可能證明是假的，因而需要加以拋棄。

可見，我所倡導的這種宗教對話的一個重要特徵是，同希克和海姆的都不同，它不把對話的任何特定結果看成是終極的或理想的。每一個這樣的結果都應當受到無限開放的對話的進一步檢驗和考查。確實，宗教對話可能會導致宗教改宗(海姆的模式容許有這樣的結果)，或各宗教在保持原樣不變的情況下相互和解(海姆的模式以這樣的結果為目標)，或者幾個宗教的整合(希克的模式要求這樣的結果)。[75]只要它們確實是眞誠對話的產物，我們可以接受任何這樣的結果。但我們不能把其中的任何一種看成是終極的、不需要為進一步的對話所必然要求的進一步修改的。在某個對話階段導致的改宗，在對話的另一個階段可能要求重新改變；在一個階段達成的妥協，在另一個階段可能又重新變成對抗；在一個階段實現的統一，在另一個階段可能又重新分裂起來。

但是，這種以對話本身而不是以其某個特定結果為本

---

75. 參見卡波的類似論證：如果宗教對話「有朝一日使所有重大的傳統融合為一個同時是猶太教、基督教、伊斯蘭教、印度教、佛教、儒教和原始宗教的傳統，那就接受這樣的傳統。如果這種融合的傳統是完整地和本眞地基督教的，我作為一個基督徒對它沒有甚麼害怕。但是如果這些偉大的傳統一直到最後一天仍互不相同卻又相互開放、相互豐富和相互轉變，那麼我作為一個基督徒也不感到缺少甚麼。」(J. Cobb，〈走向基督中心的天主教(普遍)神學〉，載斯維德勒編，《走向一種普遍的宗教神學》，頁107-129。)

的宗教對話模式也有一個典形特徵。這就是伽達默爾(Gadamerian)的視野融合。與把兩個不同視野合而為一的希克式的綜合統一不同，這樣的視野融合強調的是，通過宗教對話，兩種不同宗教的視野得到了相互融合和改造，但卻仍是兩個不同的視野，而且這兩個視野之間的差別也不一定因而被縮小。其原因也許是因為宗教甲很可能要放棄宗教乙從它那裏接受的某些信仰，以便把它在宗教乙那裏看到的好的東西融合於自己的信仰體系中。但更主要的原因是，正如先前指出的，在從別的宗教傳統中接受有意義和眞實的東西時，人用來判別有意義和眞假的標準並非來自那個宗教，而是來自自己的宗教。這樣，從別的宗教那裏接受過來並融合於自己的信仰體系中的東西的意義和作用，同這個東西在其原來的宗教體系中所具有的意義和作用往往很不相同。

然而，我們不應當把這樣一種視野融合看做是對某種理想宗教對話的規定，而應當看做是對我們實際上從事的日常宗教對話的經驗描述。換言之，並不是說，宗教對話只能導致這樣的視野融合，而不能導致希克式的整合統一或海姆式的改宗或和解。相反，宗教對話的所有這些和其他的(如新宗教的出現或一個宗教之分化成幾個宗教或宗派)結果最好都應當根據視野融合的概念來理解。例如，希克所倡導的整合統一，事實上只是兩種或幾種視野之最大限度的融合的一個例子。為希克和其他普遍主義者所期望的世界神學，實際上只是某些特殊宗教傳統作出的努力，其目的是要根據自己的視野盡可能好地理解其鄰居的宗教世界觀，也就是說把自己的視野與其鄰居的視野相融合。因此可以有一種基督教的或佛教的、或伊斯蘭教的或印度教的世界神學。但與司密斯的看法相反，不可能有一

種純粹的、從所有人的觀點出發的世界神學。[76]同樣，海姆的改宗也是這樣一種視野融合的例子，因為在這裏所發生的不是一種宗教系統對另一種宗教傳統的根除。這一點可以從這樣的事實中看出：在一個美國基督徒和改信基督的中國人之間的差別，很可能大於這個美國基督徒與一個改信佛教的美國人之間的差別，或者這個中國基督徒與一個中國佛教徒之間的差別。其原因在於一個改信別的宗教的人也在把自己原有的宗教或文化信仰融於他所接受的新的宗教信仰之中。

更重要的是，所謂的宗教對話很少是，甚至不可能是在兩個或數個宗教整體之間的對話。我們通常看到的情形是，某個宗教的一部分人與另一個或數個宗教的一部分之間的對話。因此在這些人之間形成的視野融合，不管其採取的是改宗還是整合，還是和解或任何其他的形式，都只能代表這部分人或宗教。而在其他人和宗教的其他部分那裏，宗教對話完全可能導致不同的結果。因此，作為本文的結論，我想強調，這種宗教對話模式可以同時作為事實加以解釋和作為理想加以擁抱，但無論希克還是海姆，都無法接受的這樣一個論點：宗教多樣化的日益增強與各宗教之間相互聯繫、交流，和視野融合的日益增加是成正比例的。也就是說，宗教的多樣化與全球化是相輔相成的。[77]

---

76. 關於司密斯從某個具體的宗教傳統出發的比較宗教神學到一種關於人類信仰的一般世界神學的推論，參見其《走向一種世界神學》，頁107-29。
77. 關於宗教的多樣化與全球化之間關係的有益討論，可以參見P. Beyer，《宗教和全球化》，London，1994。