

Globethics Repository

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

宗教多元論和宗教真理

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	Bella, R.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-02 13:58:32
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167228

宗教多元論與宗教真理

貝拉(R. Bellah, 美國加州大學伯克萊分校社會學系教授)

劉鋒 譯

我將要討論有關宗教多元論和宗教真理的問題。這是尼布爾(H.R. Niebuhr)在他著作的好幾處，尤其是在《啟示的意義》(*The Meaning of Revelation*)一書中所關注的一個主題。在那本書的序言部分，尼布爾承認特洛爾奇(E. Troeltsch)和巴特(K. Barth)均為他的老師，並且指出，他們兩人經常都被置於「針鋒相對的地位上」。他提出應該將特洛爾奇和巴特的「主要論旨結合起來」，儘管他對自己是否成功地做到了這一點並沒有特別的把握。¹在此，我擬探究體現於耶穌基督身上的上帝啟示的獨一無二性，就這一主題而言，特洛爾奇和巴特兩人的思想似乎的確是難以調和的。在他的生命行將結束時，特洛爾奇開始認識到，各大世界宗教均有同等的權利宣稱自己的有效性，雖然正如我們在後面將會看到的，他對此也並不完全持一種聽其自然的態度。另一方面，對於巴特來說，體現於耶穌基督身上的上帝啟示與其他的宗教之間有着絕對的差異，後者乃是純粹屬人的表達，因而或多或少都帶有偶像崇拜

1. H.R. Niebuhr, 《啟示的意義》, New York, 1960 [1941], 頁xi。

的性質。²看來，要將特洛爾奇和巴特的洞識結合起來的確是相當困難的。

尼布爾在剛開始時緊緊追隨特洛爾奇，肯定基督教的歷史相對性，但最終卻又倒向巴特一邊，強調體現於希伯來先知，尤其是耶穌基督身上的上帝啟示的獨特性。誠然，在《徹底的一神教與西方文化》一書中，他對於能否在他所說的「東方的一元論」中發現激進的一神教這一問題並未給予終極的答案，他甚至還提出一種不依賴於聖經語言的一神教定義，³然而據我所知，他從來沒有明確地將這些立場與他通常所主張的「懺悔」神學整合起來，我認為，尼布爾並未完全將特洛爾奇和巴特的思想結合起來，如果這一看法是正確的話，我自己當然也就不會妄稱實現了這種整合。不過，我相信尼布爾的下述論點是有道理的：即我們絕不能將特洛爾奇或巴特的見識置於不顧。這裏我想探討的唯一問題就是，在《啟示的意義》出版以後的若干年間我們是否已經掌握了新的資源，足以進一步發展尼布爾的理論方案。

選擇「多元論」(pluralism)一詞來作為我這篇演講的題目顯然是故意帶有一點挑戰的意味。如同「多元文化論」一樣，「多元論」也是我們今天耳濡目染的衆多流行詞語當中的一個。這個詞與在我們國家——儘管主要是在大學校園的範圍內而不是在別處——已經如此明顯的身分政治有關。它與一個日趨相互依存的世界聯繫在一起，在這個世界上，多元文化、多元文明相互作用，時而也相互衝

2. 見E. Troeltsch, 《基督教思想的歷史和效力》, New York, 1957 [1924], 尤其第一章; 以及K. Barth, 《上帝之言與人言》, New York, 1957 [1928], 尤其頁19-20, 41-43, 及66-71。

3. H.R. Niebuhr, 《徹底的一神論與西方文化》, New York, 1970 [1960], 頁38-39。

突。同時它也與後現代主義發生共鳴，因為按照後現代主義觀點，知識乃是相對於那些聲稱其為有知識的人的權力立場的，不可能有甚麼獲取真理的「客觀」方法，惟有對真理的多元的、不可調和的聲稱。儘管我所使用的「多元論」一詞確實與這類流行用法當中的一些有關，但我想提出我個人對這個詞的理解，然後在我的演講的結尾部分再回過頭來考慮我自己的理解與某些流行的時髦用法之間的關係。

假如我們體驗到宗教真理，我們會如何認識它呢？或者用基督教的語彙來說，上帝是如何在耶穌基督身上顯現自身的呢？我想由於存在着一個居於文化霸權地位的關於甚麼是認識的假定，我們會發現這類問題是非常可怕的。我們都無意識地認定，惟有通過自然科學方法而獲得的知識才算是真正的知識，知識具有客觀性，因為它排除了任何主體的介入，是憑藉自身而成其為科學的科學。自然，我們有時也對這種霸權觀點有意識地加以拒斥，但即便在這時，我們骨子裏仍然相信它。從這種觀點來看，真正的知識必定是脫離任何具體語境和人為干預的，其有效性來自於自身的方法論準則。後現代主義所反對的正是這種居於統治地位的觀點，它拒絕承認那種認為知識是脫離具體語境的觀念，宣稱知識從來都是一種隱蔽的權力要求，與支撐它的權力一樣脆弱。

我們不必陷入這種二分法，儘管在今日的大學裏，我們似乎經常都深陷其中而不能自拔。事實上，另外還有一種歷史悠久的處理知識和真理問題的方法。在近代，這一傳統從黑格爾開始經由美國實用主義一直延續至今，就連特洛爾奇和尼布爾也被欣然地歸入其中。在此，我想把注意力集中在最近某些強化了這一觀點的研究工作，同時避

免陷入過多的哲學論證，這樣就能夠使我們擺脫那種時常把科學絕對主義作為唯一的選擇，並以此與虛無主義相對抗的爭論。

首先，我們不必設想有一個與客觀世界相對立的認識主體。所有的認識主體都來自於世界，都是世界的一部分。這樣我們就可以說，並不是認識主體去認識世界，而是世界通過認識主體去認識自身。就連最簡單的單細胞生物也有認識活動，因為只要你去觸摸它們，它們就會後退。雖然這類生物沒有大腦和神經系統，但它們卻有最簡單的意圖。它們知道一些事情，知道知識對它們是有用的，儘管從我們的觀點來看，它們所知甚少。通過這個實例，我們可以得出一個一般性的結論：一切知識都具有物種的特殊性，取決於該物種的原生再現系統、特定的感受系統、處理感官印象的能力，以及對經過解釋的刺激作出反應的能力。我們人類的原生再現系統在聽覺方面有獨擅之處（儘管存在着一些我們聽不見但其他物種卻能聽見的音高範圍），尤其發展了微妙的視覺能力。比克頓(D. Bickerton)在評論了人類複雜的視覺系統後指出：

讓我們將這一系統與我們的嗅覺進行一番比較吧。我們通過視覺可以分辨出無數種類的對象，然而我們卻只能分辨出很少的氣味，而且還分辨得十分粗糙。我們往往意識不到這些限制。我們假定大多數的東西都沒有氣味，這實際上是一種錯覺，假如狗能說話，這種錯覺就會不攻自破。⁴

4. D. Bickerton, 《語言與聖餐物》, Chicago, 1990, 頁81。[「原生再現系統」這一概

總而言之，我們的認識活動首先要受到我們的原生再現系統的制約，而這一再現系統具有物種的特殊性。我們的原生再現系統決定了我們認識世界的可能方式，我們與其他物種是以不同的方式去認識世界的。我們的原生再現系統選擇世界的一些特徵，同時也遺漏了另一些特徵，它給它所感覺到的東西加上它自己的解釋。既然如此，我們是否又重新回到了康德那裏，斷定存在着一個不可知的物自體呢？可以這麼說，不過我認為這種說法並不是最有幫助的。我們倒不如這麼說，我們是世界的一部分，有選擇地認識世界的其他部分。我們的知識是十分可靠的(儘管存在着種種易謬的可能性)，但它只是局部的，要受到具體情景的制約，它取決於我們人類的生物性的原生再現系統。

與其他物種不同的是，我們還發展了一種次生性的再現系統，即語言。沿循比克頓的思路，我們可以把語言看成是在一個更高的水平上重複原生再現系統的某些功能。⁵語言選擇我們的某些原生再現物，用語詞即符號將它們再現出來，然後以句法的形式將這些符號組織起來，構造出形形色色假設的世界，如故事、命題等等。語言極大地提高了我們認識世界的能力，它從豐富多采的感官再現物中進行選擇，然後提供語詞之間的句法關係，但這些語詞與我們的知覺並不是一一對應的關係，自然它們與我們知覺的對象就更不會鑄銖不差了。我是否在採取一種越陷越深的懷疑論立場呢？絕對不是的。我們的知識要受到具體情景的制約(不僅要受到語言的制約，而且還要受到

⁵ 念來自於Bickerton。

5. D. Bickerton, 《語言與聖餐物》，第四章。

這種特殊語言的制約；不僅要受到這種特殊語言的制約，而且還要受到此時此地的這種特殊語言的制約)；然而，這一事實並未使知識變得不可靠。正如單細胞生物一樣，我們知道我們需要知道的事情，以便實施我們的意圖。同時，也正如單細胞生物一樣，我們經常都容易犯錯誤，但那不足以構成對我們知識的可靠性表示絕望的理由。縱然我們的知識要受到許許多多難以想象的限制，但比起單細胞生物來，我們畢竟擁有多得多的知識，在這方面，單細胞生物與人類根本不可同日而語。

我一直在給你們講述一個故事，一個關於人類的認知能力在幾億年間是如何發展演變的故事，雖則我們運用語言的能力或許僅僅只有十萬年的歷史。我之所以對這些問題深感興趣，是因為我最近又重新回到了我過去曾經十分關注的宗教演化問題上。在此，我沒有時間詳述我所知道的那一點點東西，所以讓我跳到我的論題的下一步，給我已經提及的那些問題層面再添加一個語境。

我們生活在各種擁有文化的共同體中，我們的知識要受到這些共同體以及生活在其中的個體的歷史經驗的制約。我還要馬上再補充一句，這類擁有文化的共同體從來都不是一些與外界相隔絕的封閉世界。即使是在舊石器時代晚期，不同的群落之間也保持着經常性的接觸，舉凡人工製品、思想觀念、傳說故事，無不互通有無。早期基督教社會具有深刻的猶太品質，這個問題我在下面還會回個頭來談，但毫無疑問，我們從《新約》中卻可以發現「希臘」因素。既然連經文都是用希臘文寫成的，怎麼還會是別種情況呢？總之，一切歷史文化都是多元的，「我們所處的時代比歷史上的任何時期都更加多元化」這一斷言乃是基於歷史知識的匱乏。

但是，在任何一種人類文化中，其所包含的因素無論怎樣地豐富多樣，特定的共同體確實擁有一些共同的歷史經驗，並且按照不斷地經過重新解釋的記憶來界定自身，當大衛和所羅門的王國開始分崩離析，其所轄領土在中東大帝國的手中慘遭擄掠之後，諸如以賽亞和耶利米之類的先知在所發生的事情中見到了上帝的工作。可是，在他們的記憶中，幾個世紀以前正是這同一個上帝帶領猶太人逃離埃及，我們是否應該將以賽亞和耶利米看成是認識主體呢？他們難道是在對他們所面對的客觀現實進行思辯，擔心某種被稱為上帝的東西是否存在嗎？我認為，我們甚至不能像這樣去看待柏拉圖和亞里士多德，因為他們同樣也是在種種特定的慘痛的歷史境況中講話的，不管他們的取徑與以賽亞和耶利米是何等的不同，他們也力圖弄清這些歷史境況的意義。

不過，在討論這個問題之前(我必須這樣做，如果我想進入宗教真理這個論題的話)，讓我稍停片刻，將歷史的文化－語言語境同生物學語境關聯起來。我們在生命史的任何階段上都未曾發現一個與客觀現實相對立的被動的認識主體。隨着認識能力的發展，隨着再現系統變得越來越複雜，生物的本質發生了變化，相應地，生物棲居的世界也發生了變化。對於人類來說，語言使下述問題產生了決定性的變化：我們究竟是誰？我們能做些甚麼？我們能對世界做些甚麼(儘管最終要回到世界能對我們做些甚麼這個問題上)？⁶我們都知道小孩在成長過程中如果不能適

6. 比克頓討論過這樣一個問題：雖然目前尚無法證明宇宙的其他地方存在着「智能生命」，但這是否意味着肯定不存在這類生命呢？「但是，如果不存在其他像我們這樣的生物，那可能是由於某種不吉祥的原因所致。或許任何語言最終都是功能失調的，或許任何擁有語言的物種都會像我們一樣竭力地去操縱它所居住的星球。然而，一旦

時地獲得學習語言的機會將會是怎樣一種情況。這類實例表明，一旦離開了語言，我們將會受到多麼大的限制。正如生物能力界定了物種的不同身分，文化－語言能力也界定了一個共同體與另一個共同體之間的差異：它們將我們與世界聯結在一起，在我們把握世界時賦予我們相對於這個世界的身分。在此，我並不是在暗示一種游離不定的後現代文化透視主義，即一種沒有所指的能指的遊戲。恰恰相反，我希望我是在竭力把握林貝克在其文化－語言的宗教理論中所發展起來的思想。⁷如果我們追隨皮爾士(C. Peirce)，而不是某些將他的符號學一詞用於其他目的的人，那麼我們可以認為，文化和符號(它乃是文化的本質所在)就如同一個活的細胞膜，將共同體和個體與世界的其他部分聯結起來，並使它們具有了作為該共同體和個體的身分。我想這種看法絕不是武斷的。

我們從耶利米之口聽到上帝的宣諭：「我要作他們的上帝，他們要作我的子民。」(耶31:33)此時，我們可以明白，處於那個特定歷史情勢之下的人的身分，已經按照他們與這個以敘事的方式而被理解的上帝的互動關係而獲得了界定。一旦將上帝的意旨從其歷史的和文化－語言的語境中抽離出來，它就肯定會變得不可理解，耶利米接着宣稱，上帝不僅是以色列的上帝，而且是一切民族的上帝。耶利米從他那極其特殊的語境中作出了一個普遍的斷言，我們究竟應該如何理解這一斷言呢？奈維爾(R.C. Neville)

生物圈遭到了無可挽回的破壞，那就會在較短的時間內導致任何這類物種的毀滅。引起生物圈破壞的原因可能是偶然的，也可能是有意的。無論是對生物圈的輕率利用，還是利用超級毀滅性武器互相廝殺，都可能導致這樣的惡果。」見《語言與聖餐物》，頁165。

7. G.A. Lindbeck, 《教義的本質》, Philadelphia, 1984。

曾經指出，神學從發生學的意義上說從來都是特殊的，但從規範的意義上說卻是普遍的。⁸我認為，無論是就部落神話而言，還是就最深奧的宗教形而上學而言，情況都是如此。我們應該如何解決這一悖論呢？

即使我們已經有了一個解決辦法，現在也還不必馬上提出來，尼布爾試圖將特洛爾奇和巴特兩人的思想結合起來，在進一步推進這一努力之前，我想使自己更加切近基督教的一個中心觀念。基督教宣稱，上帝在耶穌基督的生、死和復活中顯現自身。我們究竟應該如何理解這一斷言呢？首先，只消去理解，而不要作評價。我相信，即使是在我們自己的社會，這一斷言也並未得到很好的理解，當然在非西方社會肯定就更難以理解了。為了說明這個問題，我講一件發生在我自己身上的事情。那是在五十年代，當時我在蒙特利爾的麥克吉爾大學伊斯蘭文化研究所從事博士後研究。我和妻子幾年前在新墨西哥州拉馬城的一個摩門教社群做過一個夏天的田野調查。我們剛到加拿大，人生地不熟，十分想家。恰巧有兩個摩門教傳教士從猶他州來到蒙特利爾，他們給我們打來電話，說話帶有西部方言典型的鼻音。我們把兩位傳教士邀請到家裏，原本想跟他們隨便聊聊，沒想到聊了沒幾句，他們就迫不及待地開始說服我們皈依摩門教。他們擺出一大堆帶插圖的描繪《聖經》事件的卡紙板，卡紙板做得十分精緻，上面的故事按照一種「信者必信」的邏輯前後相繼地發展。我願意相信到某種程度，但隨後我就不得不迫使談話中斷。我對摩門教已經了解得很多了，我並不準備皈依摩門教。不過，除了使我們的新朋友感到失望之外，另外一件給我印

8. R.C. Neville, 《揭開上帝的面具：論比較神學》，Albany, 1991, 頁165。

象最深的事情就是，他們的勸說乃是基於如下兩個假定之上的：1.我們對《聖經》已經十分熟悉，完全能夠理解他們的論證；2.如果他們能夠向我們表明《聖經》上講了某些他們竭力想要加以論證的事情，我們就會被迫同意的。假如他們試圖說服的對象對《聖經》一無所知，或者不相信聖經的權威，那就會使他們陷入茫然不知所措的境地。在這種情況下，他們就只能從頭說起，在講史密斯(J. Smith)之前，先要證明——按照他們的說法——「《聖經》是真實的」。看起來這像是跨了一大步，但我相信最早的基督徒就處在相同的境況中。

在《新約》中，關於向那些對經文一無所知的人傳講福音的記述只有一處(聽保羅佈道的絕大多數異教徒都是猶太教會堂的同情者，因此保羅可以假定他們並已經過了林貝克所說的「《聖經》掃盲」階段)，那就是保羅在亞略巴古議會上的著名講演。保羅在講演的一開始便告訴受過哲學教育的雅典人，他發現了「一座壇，上面寫着未識之神；你們所不認識而敬拜的，我現在告訴你們。」(徒17:23)然後他繼續說，「這位創造天、地，和其中萬物的上帝乃是天地的主。」緊接着他簡單地講了講《創世記》的概要，最後說，上帝「要藉着他所設立的人，按公義審判天下；並且叫他從死裏復活，給萬人作可信的憑據。」(徒17:24-33)總之，為了將耶穌之行述及受難傳講給對《聖經》一無所知的雅典人聽，保羅必須首先令其確信猶太教關於造物主上帝的基本觀念，他要讓雅典人明白，這個上帝乃是萬物之主，將在末日審判中毀滅整個世界。只有在這樣的語境下，耶穌基督的道成肉身、受難和復活才有意義。儘管保羅取消了猶太教針對異教徒而制定的儀式法，然而他仍然在一種極其重要的意義上必須首先令異教徒皈

依猶太教，然後才能令其皈依基督教。如同以往任何時候一樣，在今日也依然是相同的情形，這一點可由如下事實來加以證明：希伯來語經文乃是基督徒的聖典。

用尼布爾的話來說，一旦脫離了保羅所具備的那種希伯來激進的一神教背景，那麼讓人皈依基督教就等於是讓他們皈依一種單一神教，一種將耶穌當作「守護神」的信仰。⁹這可以確證雅典哲學家對保羅的懷疑：「他好像在傳講外國的鬼神。」(徒17:18)的確，在今日，美國人和西歐人在非西方世界所開展的許多傳教活動可能都只是在傳講一個外國的神靈，這類傳教活動所強調的是個體的救贖，而不是一種經過改造的生活方式。正如傳教士兼神學家紐比津(L. Newbigin)所說，「一種強調救贖的宗教，連同對傳統文化的全盤拒斥和譴責，被教導給人們。其結果是……引進了一種表皮的、缺乏深厚根基的基督教，然後……後來……針對那種對遭到棄置的傳統中的一切所表現出的非批判的、感傷的依戀又出現了一種反動。」¹⁰只是到了後來，當新的基督徒有了翻譯成他們自己語言的《聖經》時，他們的子孫後代才能覺察到傳教文化和傳統文化中有哪些因素與按照福音書的訓誡而採取的本真生活形式相一致。他們的基督教大概已經不再是一種「表皮的」基督教，因此，一種非表皮的基督教看來不能僅僅建立在對基督的個人決斷之上，而是必須以進入基督教文化—語言系統為前提。離開了這種「進入」，個人決斷可能就不是針對《聖經》中的基督了，而是針對一個單一神教的守護神。不僅對於所謂的新基督徒來說情況是如此，

9. H.R. Niebuhr, 《徹底的一神論與西方文化》，頁30。

10. L. Newbigin, 《多元社會中的福音》，Grand Rapids, 1989, 頁189。

而且在我們這個自稱的基督教社會中，由於許多人並不懂得保羅要求基督徒必須懂得的事情，因此對於他們來說，情況也是一樣的。

總而言之，對於基督作為主和救主之意涵的理解深植於具體語境之中，要受到歷史記憶和文化－語言知識背景的制約。正因為如此，它要求基督徒必須加入一個懺悔的、禮拜的共同體，即教會。同樣，也正是由於這個緣故，豪厄沃斯(S. Hauerwas)最近又重申了一個古老的斷言：「教會之外無拯救。」¹¹儘管這種說法有悖於在我們社會中居於霸權地位的文化的的基本紋理，然而「私人基督徒」這一概念卻是明顯的詞語矛盾。既然我們如此不肯妥協地堅持基督教信仰在歷史、語言、文化、社會等各個層面上所具有的特殊性，那麼我們又如何能夠宣稱它具有普遍性呢？我們如何能夠與彼得一道說，「除他以外，別無拯救，因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠着得救。」(徒4:12)或者與保羅一道說，「所以上帝將他升為至高，又賜給他那超乎萬名之上的名，叫一切在天上的、地下的，和地底下的，因耶穌的名，無不屈膝，無不口稱耶穌基督為主，使榮耀歸與父上帝。」(腓2:9-11)尤其是，當我們與擁有其他信仰或至少在他們自己眼裏毫無信仰的好人並肩生活在一起時，我們如何能夠說那樣一些話呢？

基督徒在這個問題上持有幾種不同的立場，其中我們可以發現兩種截然對立的觀點，一種是兼容論或多元論，另一種是排斥論。前者認為，存在着其他名號的拯救，基

11. S. Hauerwas, 《基督教之後：如果自由、公義和基督教民族是糟糕的理念，教會如何行為》，Nashville, 1991, 第一章，很顯然，豪厄沃斯在此想到的是自我標榜的基督徒，而不是非基督徒。

督徒應該乾脆棄置彼得和保羅的語言，而後者則認為，必須把話說得直截了當一些；根本不存在其他名號的拯救。不過，對許多人來說，這兩種僵硬而刻板的選擇同樣缺乏吸引力，甚至還有點狂妄自大，就好像我們知道惟有上帝才知道的事情：誰能獲救，誰又不能獲救。有人試圖維持《聖經》的斷言，但同時又不想把大多數人類歸入應遭天譴之列。從這類努力中發展出了大量的論點，蘇姆納(G. Sumner)將其中的兩種稱為隱性信仰論和未來獲救論。¹²他借用拉納(K. Rahner)關於匿名基督徒的概念來描述隱性信仰；未來獲救論則斷定，當末世時刻到來時，每個人都將有同等的機會與基督相遇，獲得拯救。

我沒有時間來探討這兩種論點。就其本身而言，兩者都相當重要，然而它們都容易陷人怪異的複雜性之中。讓我這樣說吧，整個問題實際上產生於一個範疇錯誤。語言原本是深植於具體情景之中的，也就是說，它是懺悔性的，在保羅那裏，還具有禮拜儀式的特徵，然而它卻被轉化為一種帶有準科學形式的客觀斷言，向我們提供有關非基督徒之永恆命運的信息。在此，我試圖恢復特洛爾奇提出的「我們所認定的真理」這一概念。他寫道，「一種首先是『我們所認定的真理』並不因此而失其為真理和生命本身。」¹³我所說的「我們所認定的真理」並不僅僅是指基督徒所認定的真理：彼得是在對非基督徒說話。假如非基督徒能夠聽見的話，「我們所認定的真理」對他們來說也是真理。不過，我們已經看到，要做到這一點是多麼的

12. G.R. Sumner, 〈光與曦光：教壇戲劇中的教會和民族〉，載於E. Radner及G.R. Sumner, 《悔改的信仰：論使徒教會和巴爾的摩宣言中的正統性》，Grand Rapids, 1993, 頁156以下。

13. E. Troeltsch, 《基督教思想的歷史及其效力》，頁63, 粗體為原文所有。

困難。至於非基督徒以及生活在基督降臨之前的人的命運，唯一合於基督教的解釋是，它乃是操縱在上帝手中的，或者說得更通俗一些，惟有上帝才能處置它。

彼得和保羅所說的話，如同《聖經》上的許多話一樣，很容易轉變為一種必勝信念，或許尼布爾會把這一點稱為單一神教崇拜，其對象不是唯一的上帝，而是基督教共同體。但是，如果我們從懺悔的層面上(此處的「懺悔」具有尼布爾式的雙重涵義：既說出我們所相信的事情，同時又對我們的罪過和缺乏信仰表示懺悔)來理解這些話，那麼我們就能夠與特洛爾奇一道從中發現真理和生命本身。這一論點可以以一種很有說服力但卻過於簡單的方式提出：「拯救」這一概念的涵義只有在基督教文化－語言系統中才可以理解，因此其他任何人當然都不可能有甚麼拯救可言；無論佛教徒或儒教徒所追求的是甚麼，反正肯定不會是拯救。¹⁴此外，這一論點也可以以一種更為有力的方式提出：倘若把那種斷定除耶穌以外不可能有其他名號的拯救的論點放在使用它的語境中來理解，那麼它是具有普遍性的。它不是單細胞生物，或狗，或佛教徒、儒教徒的真理，事實上，任何真理，即使是科學真理，都不可能超越它所由產生的共同體。誠然，這意味着一切真理都是相對的，但是如果由此而斷定一切真理都是相對主義的，彷彿甚麼都行，則又大謬不然了。一切真理都具有潛在的易謬性，因此原則上都可以加以辯駁，然而辯駁者總是生活在一個能夠相互理解的共同體中，惟其如此，真理以及對真理的挑戰對他們才有意義。世間並不存在甚麼憑藉自身而成為真理的東西，儘管笛卡兒以來的近代理

14. 關於這一點，可參見Sumner，〈光與曦光〉，同前書，頁160。

性主義認定存在着這樣的東西。

但是，我們並不是生活在一個單一的共同體中的——人類從來都不是這樣。我們當中的一些人也沒法至少想象性地生活在其他的宗教共同體中，許多基督徒都認同多元論或兼容論的立場，拒斥那種認為不可能存在其他名號的拯救的觀點。就我所知道的某些實例來說，他們已經親身體驗到在佛教、印度教、儒教或伊斯蘭教共同體中所發現的真理和光芒。這些基督徒也生活在學術圈內，從事宗教研究或比較宗教研究。毫無疑問，學術圈也是一個共同體，它同樣也宣稱至少對真理略知一二。同時加入幾個共同體有一個好處，那就是，人們可以採用一個共同體的語言但卻站在另一個共同體的角度來看問題。至於那種斷定基督所宣諭的上帝啟示具有獨特性的論點，基督徒確實應該弄清楚這種語言對其他共同體(儘管並不僅僅是猶太人社會)究竟意味着甚麼，並且注意它們是如何使用這種語言的，它們說出這種語言又是甚麼意思。不過，我相信，如果我們由此便以為可以放棄那些具有身分界定作用的信仰，不僅如此，還可以放棄一切信義和承諾，因為它們在另一個語境中是成問題的，那就難免會陷入混亂。改革總是必須的，但是如果以為存在着某種我們可以重新安排作為一個活的共同體之標記的符號和信仰的中性基礎，那是十足的錯誤，是現代自由主義常犯的一個錯誤。因此，我實在想不出基督徒怎麼能不認為除了耶穌之外不可能有其他名號的拯救，當然他們的這種表白帶有前述的種種限制性條件，但無疑卻是真誠的，全心全意的。

既然如此，現在就讓我轉到我所知道的關於我們目前的宗教多元論狀況的最明智的陳述之一上來。芬加雷特(H. Fingarette)寫道：

現代人的特殊命運就是，他可以在種種不同的精神幻象中進行「選擇」。這裏存在着一個悖論：儘管每一種幻象都自稱擁有絕對的有效性，要求人全身心地投入，然而我們今天卻能夠製造出這樣一種語境：其間我們可以發現，這些幻象中沒有哪一個是唯一的。因此，我們必須學會用一種天真的而不是教條的眼光去看待它們。也就是說，我們應當不假思索地接受一個幻象，委身於它，天真地把它當作現實。可是，我們必須保持對經驗的開放性，使幻象深處的暗影成為無言的、固執的先兆，等待着引領我們進入一片新的光明、一個新的幻象。我們不能忽略這樣一個事實：歸根究底，委身於某個特定的幻象要比追求任何普遍的幻象來得重要。你可以是一個敏感而有經驗的旅行者，走到許多地方都覺得舒服自在，但你必須有一個自己的家。同樣，我們也可以同我們走訪的人保持親密的關係，儘管我們在一些地方只是旅行者和客人，但款待我們的主人卻真正是在家裏。家總是某個人的家，但一般意義上的絕對的家則是不存在的。¹⁶

對於基督徒來說，教會就是家。尼布爾最終也把教會看成是家，儘管稍稍有點勉強，因為他如此敏銳地意識到

16. 「上帝的救世意志在世界中，在耶穌身上決定性地確立下來。這種意志的存在是真實的，具有末世論的凱旋性質，而教會乃是這種意志的延續，是它的現代形態。教會代表着源自上帝恩典的原初聖餐儀式的持久存在，而在這個世界上，基督就是聖餐餅。正因為基督在這個世界上的持久存在，教會便真正成為根本的聖餐餅，成為一切嚴格意義上的個別的聖餐餅的源泉。」參見K. Rahner, 《教會與聖事》，London, 1963, 頁18。

教會不講信義。

我想主張一種比我在尼布爾那裏發現的更為有力的教會學說，一種更具有普世性質的教會學說。這種學說強調教會是基督的聖體，或如拉納所言，教會是聖餐餅，是一切個別的聖餐餅的唯一來源。在此，我受到亞哥(D.S. Yeago)最近詳加闡述的聖餐神學的吸收，他認為教會的聖餐儀式具有三位一體的結構：

對基督的追懷、對聖靈的呼籲和對聖父的謝恩組成一個三位一體的複合結構，這一結構並不僅僅是教會生命的一個方面，相反，它乃是教會生命的行為本身，正是通過這種行為，教會的靈交才得以實現。教會是一個共同體，它的共同生命在於憑藉聖靈之力，為增益聖父上帝的榮光而對耶穌基督的生動追懷。由此，歷史上的教會的聖餐儀式便成為活生生的標誌，表徵着世界與上帝在末世論的意義上達到了調和。

具體地說，當然這意味着教會是一個舉行聖餐儀式的共同體，憑藉全體基督徒的共識，聖餐儀式成為一種「使上帝子民的共同體得以彰顯出來」的共同行為。極其重要的是，基督教共同體的具有身分界定作用的儀式正是一種追懷的行為，是一種將許多人聯為一體的行為。此時此刻，人憑藉聖靈之力共同轉向一個特殊的個體，轉向巴勒斯坦猶太人耶穌，通過他的生命和位格，以色列上帝的拯救被宣佈已經決定性地給予了全體人類。¹⁷

有時我的學生跑來問我應該上哪一個教會，並補充說，恐怕我不信上帝。我從來不告訴他們應上哪個教會，但我確實跟他們說過不要為信仰上帝這件事情發愁。我告訴他們，一旦他們成為教會生命的一部分，他們就會明白這個詞是如何使用的，它究竟是甚麼意思。我說，信上帝並不是人在私室裏決定的事情，而是人在一個活生生的共同體——對於基督徒來說就是教會——中所達到的一種境界。¹⁸說得實際一些，這要取決於教會。在《激進一神教》一書中，尼布爾認為上帝就是存在本身，或存在的原則。順便說一句，這類詞語只有在西方哲學的傳統和共同體中才有意義。尼布爾、蒂利希或柏拉圖所說的存在在東亞思想中是根本沒有的，即使是在漢語和日語中也找不到這個詞。不過我還是認為，尼布爾關於上帝的哲學討論主要是對聖經語言（從而也就是對教會語言）的評論，而不是要為它奠定基礎，更不是要取代它。

尼布爾對上帝的任何中介都感到緊張而不安，即便是通過基督這一中介，當然就更不用說《聖經》或教會了。但是，未經中介的路徑又是甚麼呢？有許多中介將我們同世界聯結起來，原生再現系統、次生再現系統和我們生活

17. D.S. Yeago, 〈記憶與相通：普世神學與尋求一種寬大的正統〉，於E. Radner及G. Sumner, 《悔改的信仰》，頁256-7。

18. Rowan William以與林貝克相同的腔調說，

……教義是一組演示指令。

給我談談上帝。

- 聽着。

關於三位一體的教義是甚麼意思？

- 聽着。

為甚麼我應該認耶穌為主？

- 聽着。

見R. William, 〈教誨真理〉，載於J. John編, 《活的傳統》，Boston, 1992, 頁36。

於其間的文化、語言共同體只是其中最顯著的二個。因此，真理並不是源自某種未經中介的相遇，而是取決於中介的性質，或許正是為了把握真理的這一中介方面，哈維爾(V. Havel)才把「生活於真理之中」與「認識真理」加以區分。¹⁹保羅在亞略巴古議會上說，我們不僅認識上帝，而且「我們生活、動作、存留都在乎他」(徒17:28)。這番話當然也是針對真理的中介方面而言的。

在我看來，聖餐神學的價值在於，它強調教會不僅是把我們與我們的同類聯結起來的共同體，而且也是把我們與三位一體的上帝聯結起來的共同體，我們由此而取得了共同的成員身分。在聖餐儀式上，我們成為上帝聖體的成員；聖靈不僅進入餅和葡萄酒，而且也進入參加集會的成員心中；聖父上帝在信徒的頂禮膜拜中放射出壯麗的榮光。我們在信經中宣稱，我們不僅信仰聖父、聖子和聖靈，而且還信仰「唯一的、神聖的、普世的、使徒的教會」。教會不是神格的第四位，而是三位一體的上帝實際進入我們生命的地方。教會的生命給予我們一個特別生動的實例，說明文化－語言共同體乃是一個活的細胞膜，將我們與現實聯結在一起。

尼布爾十分熟悉信經的這一條款，他在《地上的信仰》未完成的最後一章中對此進行了評論，這是他平生寫得最出色的幾段文字之一：²⁰

19. 參見V. Havel, 《活在真實之中》, London, 1986, 濟慈比哈維爾更進一步，他在去世前六天寫道，「我確然知道自己將不久於人世……我很快樂，我覺得自己充滿了活力，而在過去，我曾經因為缺乏這種活力而深感絕望。在我看來，我已經找到了我所需要的東西。我可以將所有這一切概括為一句話：『人能夠體現真理，但卻不能認識真理。』我必須在我的生命的最後完成中體現真理。」見R. Ellmann, 濟慈：《人與面具》，New York, 1984, 頁285。濟慈的這番話對化身神學提供了有趣的解釋。

20. H.R. Niebuhr, 《地上的信仰》，New Haven, 1987, 第七章。

教會與世界的界限貫串於每一個靈魂，而不是貫串於不同的靈魂之間。唯心主義在天上教會與地上教會，亦即現世教會與理想教會之間所作的區分也是站不住腳的。因為我們所信仰的教會乃是一種實際的、人際的現實，我們指望它成為支持性的、解釋性的信仰共同體。教會不是一種形式，而是信徒反覆體驗到的一種行動、信義和忠誠。

(但是，教會)永遠都被捲入到一種巨大的顛倒狀態中，由此，人離開了他所信仰的上帝，轉回到他自己、他自己的作品以及他自己的信仰。當他試圖沿着某一方向矯正這一傾向時，如同當他反對對宗教感情的主觀依賴這種偶像崇拜時一樣，他又轉到了另外一個相反的方向，用關於上帝的正確教義取代了上帝本身。歷史和當代現世教會的生命向我們表明，當我們說「我信聖而公的教會」時，我並不是指這個教會。然而，一旦離開了它，信仰共同體就不復存在了，正如一旦離開了身心這兩個要素，靠信仰生活的個體自我就不可能存在一樣。²¹

在這段異常有力但又異常矛盾的陳述中，尼布爾正像他經常所做的那樣，試圖把兩件幾乎不能相容的事情結合在一起。這兩件事情我們都不能放棄，否則就會面臨危險。

我想比尼布爾更加着重地強調經驗的教會，強調自使

21. H.R. Niebuhr, 《地上的信仰》，頁117-8。

徒時代開始一直不間斷地延續至今的聖徒的聖餐儀式，這樣我們便能夠通過耶穌門徒的眼睛看見復活，因為他們和他們之後的歷代聖徒都仍在我們面前。《公禱書》顯現節聖餐祈禱的序禱說，通過道成肉身這一神秘事件，上帝帶來了新的光芒，在我們心中照亮，「當着聖子耶穌基督的而使我們知道了你的榮光。」但是，如果說我們在耶穌基督面前發現了上帝的榮光的話，那麼我們也在從古至今歷代聖徒面前發現了基督之光。如果不能看見這反射的光芒，誰還能成為基督徒呢？如果這一束光芒沒有把我們的教堂照亮，難道那不是人背棄光芒的原因之一嗎？如果我們失去了有關聖徒的聖餐儀式的教義，我們就只能發現一些孤立的個體，基督行述的見證人就只是一些生活在遙遠過去的人，他們有着與我們完全不同的信仰和目標。既然如此，他們對我們來說是甚麼，我們對他們來說又是甚麼呢？

不過，儘管教會共同體對我們具有極端的重要性，但它卻並不是我們唯一的共同體。洛文(R. Lovin)在評論前引尼布爾的那句話「教會與世界的界限貫串於每一個靈魂，而不是貫串於不同的靈魂之間」時說道：

尼布爾以上帝為中心的相對主義之相對性並不是來自於不同的人生活於其間的多種多樣的宗教和文化情景，而是來自於這樣一種意識：每個人都同時生活在幾個這樣的情景之中。我們並不是完整而獨立的反思中心，驚奇地發現我們周圍竟然還有一些別的人，他們看世界的方式與我們截然不同。恰恰相反，我們之所以能夠理解我們所處的社會情景的多樣性，部分地是因為它反映

出我們是以多種多樣的方式去理解我們自己的經驗的。²²

對我們來說，成為基督徒乃是一個十分尖銳的問題。之所以如此，不僅因為我們必須與其他宗教共同體並肩生活在一起，而且也因為教會只是我們生活於其間的許多共同體之一。多元性不僅在我們之外，同時也在我們之內。正如司密斯(W.C. Smith)所說，在大學裏，我們生活在一個以宗教熱忱獻身真理的共同體中，而這種獻身精神主要是從柏拉圖那裏，而不是從《聖經》那裏傳下來的。如果說教會仍是一個使我們的身分獲得界定的共同體(我想對基督徒來說，教會必須是這樣一個共同體)，那部分地是因為它突破了家的隱喻。教會是上帝之國的標記，在這個意義上，它乃是上帝之國的一部分，然而它卻又超越了自身，直接指向最完滿的末世天國。它的目標不在自身之內，而是在自身之外，在於「天上之城」。教會是我們的家，但同時又不是我們的家，它把我們引向尼布爾所說的普世的家。²³儘管存在着多元的宗教和多元的共同體、儘管沒有任何絕對的或未經中介的真理、儘管惟有上帝才絕對地在家裏，然而教會中「我們所認定的真理」並不因此而失其為真理和生命本身，只要我們能夠懷抱謙卑和懺悔的心情去把握它。

22. R. Lovin, 〈答Linell Gady〉, 載於R.F. Thieman編, *The Legacy of H. Richard Niebuhr*, Minneapolis, 1991, 頁135。

23. 但是，即便在這裏，我們這些基督徒也不能說，我們的宗教共同體由於這個原因而成為唯一最高級的宗教共同體。我認為，對於佛教徒來說，僧伽也既是家，又不是家，作為共同體，它也超越了自身，而指向一個普世的共同體。