

Globethics Repository

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

Comparative religion, neuroscience and multi-dimensional salvation : reconsidering religious diversity and interreligious dialogue=宗教比較、神經科學與多維度的拯救 - 再思宗教多樣與宗教對話

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	Lai, Pan-Chiu
Publisher	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong
Rights	Christian Study Centre on Chinese Religion and Culture, Chung Chi College, Shatin, Hong Kong
Download date	2026-07-01 17:48:07
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/4013870

Comparative Religion, Neuroscience and
Multi-Dimensional Salvation:
Reconsidering Religious Diversity and
Interreligious Dialogue
宗教比較、神經科學與多維度的拯救
——再思宗教多樣與宗教對話

LAI PAN-CHIU

賴品超

Abstract

Apparently, there are radical differences among religions in their understandings of the nature, way and goal of salvation. If one considers religions as different ways to the same destination, their differences may be largely neglected. If one considers them as entirely divergent, the possibility and desirability of inter-religious dialogue may be ruled out. Based on the methodological discussion in religious studies, especially the comparative studies of salvation(s) and the neuroscientific studies of religious experience, this essay examines the multiplicity of salvation in religions, and further explores the

significance of a multi-dimensional understanding of salvation for the issue of religious diversity and inter-religious dialogue.

表面上看，不同宗教對拯救的本質、途徑及目的，似有截然不同的論述。若說不同宗教是殊途同歸，似在一定程度上否定不同宗教間的差異；然而，若說是分道揚鑣，則又似抹煞宗教間對話的可能性及可欲性。本文嘗試從宗教研究方法論的視角，尤其宗教比較學對拯救的討論以及神經科學對宗教經驗的研究，考量諸宗教對拯救的理解的多重性，並探討一種多維度的拯救觀對於理解宗教多樣與宗教對話的意義。

導言

中國是一個宗教多樣（religious diversity，或譯宗教分歧）的國家，而對於宗教多樣，在中國民間有兩句十分流行的說話，一是「殊途同歸」，另一是「和而不同」。從學術上來說，宗教多樣的問題，除了涉及種種社會及政治的議題外，也屬於哲學及神學的課題。¹ 宗教之間是殊途同歸抑或分道揚鑣各走各路，是宗教哲學的

本文之研究，承蒙香港研究資助局(Research Grants Council, Hong Kong)資助(Project No. CUHK 14405214)，謹此致謝。本文初稿原訂發表於「中國處境中的宗教研究與宗教對話學術會議」，會議由汕頭大學文學院基督教研究中心、福建師範大學中國基督教研究中心、台灣中原大學基督教與華人文化社會研究中心聯合主辦，原訂在2016年11月26至27日在汕頭大學舉行。筆者在赴會之前一晚才獲悉是次會議已被取消而無法舉行，雖然感到有點無奈，但也明白在中國大陸舉行與基督教有關的學術會議會有不少困難，因此筆者在此特別向曾為籌備是次會議而努力的朋友致敬及鳴謝。

¹ 詳參 Chad Meister, ed., *Oxford Handbook of Religious Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2011). 本文傾向於使用「宗教多樣」一詞，因為「宗教多元（主義）」(religious pluralism)一詞易生混淆，難以區分作為現象上的宗教多元(religious plurality)與作為一種主義或學說的宗教多元論或宗教多元主義(religious pluralism)，例如認為不同的宗教都具有相同的拯救功效。雖然近年不少集中在哲學或神學課題的著作仍沿用「宗教多元」，但也有一些改用「宗教多樣」(religious diversity)，例如 H. M. Vroom, *Walking in a Widening World: Understanding Religious Diversity* (Amsterdam: VU University Press, 2013)，而一些集中在相關的社會及政治問題的研究，則更為傾向於用「宗教多樣」，例如 Paul Weller, *Religious Diversity*

一個熱門話題，而當中往往涉及對不同宗教的「拯救」（salvation，或譯救渡）的有效性的詮釋與評估。表面上看，不同宗教對拯救的本質、目的及途徑，似有截然不同的論述，因此用眾數的「拯救」（salvations）或會更為恰當，²甚至可能要放棄使用「拯救」一詞，因為它是否可以廣泛地應用在不同的宗教也是值得商榷的。若說殊途同歸，似在一定程度上否定不同宗教間的差異；若說分道揚鑣，則似否定和而不同的可能性、甚至抹煞宗教間對話的可欲性。

本文嘗試先從宗教研究方法論的視角，考量宗教研究對「拯救」此一概念的反思、以及近年從神經科學(neuroscience)對宗教的學術研究，從而提出一種多維度(multi-dimensional)的拯救觀，之後再由宗教對話的視角，評估這種拯救觀對於在中國處境的宗教對話的意義。

宗教研究方法論的視角

宗教學（或稱宗教研究）作為現代學術中的一門，在其成立之初已十分清楚地表明對宗教多樣的正視，認為對於宗教的認識來說，只其一者、一無所知。因此，無論是宗教比較學(comparative religion)還是宗教史(history of religions)，皆以研究多種不同的宗教自許，並以此自別於傳統神學之往往集中研究一個特定的宗教傳統——基督宗教（以下簡稱基督教）。對於宗教研究作為一門學問之建立及發展來說，宗教的多樣性不僅帶來研究上的機遇、使得宗教研究變得十分多彩多姿，但也帶來一個頗為根本的挑戰或質疑：到底在眾多不同的宗教中，是否有一共同本質；這也就是問，宗教研究是否有一個特定的、可統稱之為「宗教」(religion)的事物或現象

in the UK: Contours and Issues (London: Continuum, 2008); Martin D. Stringer, *Discourses on Religious Diversity: Explorations in an Urban Ecology* (Surrey: Ashgate, 2013).

² S. Mark Heim, *Salvations: Truth and Difference in Religion* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1995).

可以作為研究對象；而隨之而起的問題是，一些孕育自某一宗教的研究方法或理論，又是否可以應用於所有宗教。

除了由研究對象之多樣性而引發的方法論問題外，近年在西方學界，出於對文化的相對性的警覺，學者也對宗教研究的方法論提出批判性反思。正如 Wilfred Cantwell Smith (1916–2000)指出，現代西方文化只是眾多文化之一，不應單向的以現代西方文化作為標準去衡量其他宗教或文化，而是可以將現代西方文化與其他文化或宗教並列、以進行批判性的比較研究。³呼應這種對現代西方文化的批判性反思，學者尤其注意到一些西方學界常用的概念，其實並非普世或中立，而是有其特殊的文化背景，甚至涉及一定的權力關係。例如「宗教」(religion)及「世界宗教」(world religions)，都是西方人所建構(construct)或發明(invent)出來的概念，表面上似是肯定宗教的多樣性，實則卻隱藏一種普遍主義，就是假設了西方文化的普遍性。⁴文化研究、尤其有關東方主義(Orientalism)及後殖民理論(Post-Colonialism)的討論，更揭示了某些西方人所進行的宗教研究、尤指對「東方」宗教的研究，往往隱藏着一種意識形態，就是東西方文化的對立以及西方文化的優越性，而伴隨着這種意識形態的是西方的殖民主義。⁵

如果說宗教研究的一些最基本概念也是西方人所建構或發明、甚至是以「西方」的基督教作為原型，而這些概念絕非普世和中立，由此而衍生的理論以至研究方法，並不一定適用於宗教研究的所有對象。這不僅是宗教多樣對宗教研究方法論所構成的一個重要挑戰，也是對當代西方學界關於宗教多樣的論述的一個質疑；這就是說，究竟這些論述，會否只是某些西方人帶着他們在宗教及文

³ Wilfred Cantwell Smith, *Modern Culture from a Comparative Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1997).

⁴ 這方面的討論可參：Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions: or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005); Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, trans. William Sayers (Baltimore: John Hopkins University Press, 2003, paperback 2007); Henri Nongbri, *Before Religion: A History of a Modern Concept* (New Haven: Yale University Press, 2013).

⁵ 例如賴品超：〈李提摩太對大乘佛教的回應——從後殖民對東方學的批判着眼〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》40.3 (2010.5): 30–39。

化上的偏見提出來，而由於未能尊重或正視非西方宗教的立場、包括與西方宗教的一些根本差異，最終仍是無法合理地應用在非西方的宗教傳統。

宗教學不僅在研究對象上為多樣（包括不同的宗教），在研究方法上也是採取多樣的進路。除了最初以文史哲等人文學為主導的進路，及後也將人類學、心理學、社會學等社會科學的進路引入對宗教的學術研究；而最近，一些自然科學的進路也引進到對宗教的研究。除了從生物演化的視野去看宗教外，⁶ 隨着認知科學、神經科學等的崛起，⁷ 越來越多學者以這些更為接近自然科學的進路來研究宗教、尤其宗教經驗或修行（例如禪定、冥想及禱告）對人的影響。⁸ 宗教研究的這種新近趨勢，反映出當代學界一個更廣闊的傾向，就是嘗試打破人文學科與自然科學的對立二分，尤其着重探討自然科學對人文學科可能有的貢獻或意義。⁹ 那麼，宗教研究的這些新近發展、尤其神經科學對宗教經驗的研究，對於探討宗教多樣的問題，又有何意義或貢獻？

⁶ 例如 Matt J. Rossano, *Supernatural Selection: How Religion Evolved* (Oxford: Oxford University Press, 2010); Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (London: Allen Lane, 2006).

⁷ 認知科學對宗教的研究，例如 Ikka Pyysiäinen and Veikko Anttonen, eds., *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* (London: Continuum, 2002). 至於將演化論與認知科學結合於宗教研究，可參 Fraser Watts and Léon Turner, eds., *Evolution, Religion, and Cognitive Science: Critical and Constructive Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2014). 對這些理論的介紹及批判性反思，參 Mladen Turk, *Being Religious: Cognitive and Evolutionary Theories in Historical Perspectives* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2013).

⁸ 這種以結合演化論、認知科學、神經科學和從文化的角度對宗教作多重學科的研究，由 Richard Sosis, Wesley J. Wildman and Patrick McNamara 等編的 *Religion, Brain and Behavior*，可以作為代表性期刊。

⁹ 參 Edward Slingerland, *What Science Offers the Humanities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

從宗教研究看「拯救」

對於宗教研究來說，「拯救」是一個十分重要的概念。不少西方學者將宗教理解為達至拯救的途徑(path to salvation)；¹⁰ 例如 Martin Riesebrodt 便是以拯救的應許(promise of salvation)作為核心觀念，提出一套對宗教的理論。¹¹ 查「拯救」(salvation)一詞源於拉丁文的 *salvus*，本是指健康(health)、整全(wholeness)、安全(safe)、存活(alive)等，而與此相關的拉丁文 *salus*，也有安全(safety)及福祉(welfare)的意思，並且是羅馬神話中一個女神的名字。換言之，這本來不是基督教發明或專用的概念；然而，由於歷史上的發展，「拯救」(salvation)一詞在西方語境中常與基督教講的「救贖」(redemption)糾纏在一起，而「救贖」一詞很容易使人聯想到在西方基督教會中頗為流行的拯救論(soteriology)，強調拯救就是倚賴某一位神明或救主所施行的救贖，藉着付出某種贖價，將人從罪惡的權勢買贖或救贖出來，而在此倚賴他力才成就的拯救過程中，人只是被動的接受者而已。¹² 有見及此，不少人會懷疑，拯救的概念是否可以應用於講求自力得解脫(liberation)的宗教，例如上座部佛教(Theravada Buddhism)。

在漢語學界，曾有學者以「生命的終極關懷」為題，比較基督教的救贖論與佛教的解脫觀。¹³ 值得注意的是，這種研究一方面假定，基督教的救贖論與佛教的解脫觀，在一定程度上分別代表了基督教與佛教各自的立場，但另一方面又嘗試提出一個看來既非佛教也非基督教的概念，就是「生命的終極關懷」，並以此作為一個

¹⁰ Heather Selma Gregg, *The Path to Salvation: Religious Violence from Crusades to Jihad* (Lincoln, NE: Potomac Books, 2014).

¹¹ Martin Riesebrodt, *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, trans. Steven Rendall (Chicago: The University of Chicago Press, 2010).

¹² 「救贖」與「拯救」在觀念上存在一定的差異，而上述這種在西方教會流行的救贖觀只是基督教對拯救的眾多理論之一；若將此救贖觀等同於基督教的拯救論，是對基督教拯救論一種十分片面的理解。詳參賴品超：〈漢語神學與拯救論〉，《道風》44（2016春）：153-58。

¹³ 尤惠貞、翟本瑞：〈生命的終極關懷——基督教救贖論與佛教解脫觀之比較研究〉，《普門學報》33（2006年5月）：135-68。

中介性或說概括的概念，方便進行對佛教與基督教的比較。這裏有幾點值得討論。¹⁴ 首先，「生命的終極關懷」這術語很容易使人聯想到蒂利希(Paul Tillich, 1886–1965)的終極關切(ultimate concern)，而這是一個來自基督教神學的概念，但卻被廣泛使用，並對宗教研究的發展有着深遠影響；¹⁵ 一些學者更將這一概念應用在別的宗教傳統、例如佛教，以至於是否應該被稱為宗教也有爭議的儒家。¹⁶ 依此而言，一些源自基督教的術語，也不一定不能被別的宗教傳統所使用。其次，佛教本身是一個多元化的傳統。例如強調自性清淨的禪宗也可以講救度，¹⁷ 而不一定採用解脫的觀念；淨土宗更可以講無條件的救度，¹⁸ 這不單與強調憑自力努力解脫的上座部佛教相去甚遠，而且很容易令人聯想到基督教強調上帝對人無條件的寬恕與拯救。換言之，佛教本身有多種不同的解脫論或救度論，而不單局限於某一種解脫論。第三，同樣地，基督教對於救贖(redemption)也並非只有一種拯救論。單在最初的五個世紀，基督教已發展出多種不同的拯救論，包括：光照者基督(Christ the Illuminator)、勝利者基督與同歸於一之教義(Christ the Victor and the Doctrine of the Recapitulation)、不朽與神化的賜予者基督(Christ the Giver of Incorruption and Deification)及受害者基督(Christ our Victim)等，而日後在西方教會盛行的救贖論，在教父時代絕非主流。¹⁹ 此外，基督教並不否定解脫的觀念。正如猶太教學者 Dan Cohn-Sherbok 曾倡導運用人的解脫 / 解放(liberation)作為核心概念來進行

¹⁴ 本文並非批評〈生命的終極關懷——基督教救贖論與佛教解脫觀之比較研究〉一文，只是以此為出發點反思一些方法論問題而已。

¹⁵ Jonathan Z. Smith, "Tillich[']s Remains," *Journal of the American Academy of Religion* 78.4 (December 2010): 1139–70.

¹⁶ 賴品超：〈從佛教反思基督宗教上帝觀——取道保羅·蒂利希的「終極關切」〉，《輔仁宗教研究》26（2013春）：91–119，尤93–96。

¹⁷ 例如《壇經·付囑品》云「頓教法門今已留，救度世人須自修」。

¹⁸ 例如慧淨法師：《無條件的救度》（台北：淨土宗，2012）。

¹⁹ H. E. W. Turner, *The Patristic Doctrine of Redemption: A Study of the Development of Doctrine During the First Five Centuries* (London: A. R. Mowbray & Co. Ltd., 1952), 96. 此書名所說的“redemption”（救贖），更準確來說應作“salvation”（拯救），因為書內所討論的四種拯救論，皆不是明顯地涉及再買(redeem)或買贖的隱喻。

宗教間的比較與對話。²⁰ 對於基督教來說，解脫/解放(liberation)既可以指從罪惡得解脫，也可以指解放神學(liberation theology)所強調的政治上的解放；對於佛教來說，傳統上強調的解脫基本上是一種心靈上的解脫或脫離業報或輪迴，但當代社會參與佛教(Socially Engaged Buddhism)的倡導者，則嘗試將重點放在社會及政治上的解放。²¹

由以上簡短的檢視可見，不同的宗教、以至個別宗教的不同宗派會用不同的概念來說明各自的觀點，因此很難單用一兩個概念來定型(stereotype)或概括某一宗教的立場；然而，若要找尋或建構一些不同宗教皆可接受的觀念，也並非完全不可能，因為對於同一個概念，不同的宗教也可以按照其自身傳統和教義來詮釋，這使同一字詞在不同的宗教以至宗派，可以有不同的意義；而某些源自某一宗教的字詞，也可被別的宗教所使用——只要能給予恰當的說明，並在新的脈絡中獲得有別於在原有脈絡中的新意義或含意。

事實上，在比較研究的實踐上，不少學者仍是沿用 salvation 此一概念來進行對不同宗教的比較研究，例如 James C. Livingston 的 *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion* 第 12 章的標題是“Soteriology: Ways of Salvation and Liberation”，而第 13 章的標題是“Eschatology: Goals of Liberation and Salvation”。²² 值得注意的是，書中一方面將 salvation（拯救）與 liberation（解放、解脫）並列，作者似乎意識到，前者可能較為適合某些宗教、例如基督教，而後者可能較為適合另一些宗教、例如佛教，但這兩個概念在一定程度上仍是相通的，所以可以並列；此外，書中更使用了“soteriology”（拯救論）和“eschatology”（終末論）這兩個源於基督教神學的專門術語，分別用來指稱宗教對於拯救或解脫的途徑(ways)及目標(goals)的論述；而該書在這兩章的討論，都包含了基

²⁰ Dan Cohn-Sherbok, ed., *World Religions and Human Liberation* (Maryknoll: Orbis Books, 1992).

²¹ Sulak Sivaraksa, “Engaged Buddhism: Liberation from a Buddhist Perspective,” in *ibid.*, 78–92.

²² James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion*, 2nd ed. (New York: Macmillan Publishing Company, 1993).

督教和佛教、尤其是上座部佛教及其涅槃(nirvana)的概念，這可以說是變相讓人從佛教的視角詮釋何謂拯救論和終末論。

除了沿用來自某一宗教傳統的觀念，也有學者嘗試避免使用一些具個別宗教色彩的用語來定義宗教。例如 Frederick J. Streng (1933–1993)在介紹宗教研究的導論中，對宗教的定義是“Religion is a means to ultimate transformation”，將宗教視為幫助人達到終極轉化的一種途徑或手段。²³ 這很容易使人聯想起「宗教作為拯救的途徑」的觀點，只是在 Streng 的定義中，沒有直接用 salvation 一詞，此詞甚至沒有在書的索引(index)中出現。這個看似中立、並不特別偏向某一宗教的定義，是用終極(ultimate)這概念來區分宗教的(religious)與非宗教的(non-religious)。這個「終極轉化」(ultimate transformation)的觀念，一方面使人想起蒂利希的「終極關切」，但另一方面也標示一個重要的區別；蒂利希講的「終極關切」具有主觀及客觀兩方面的意義，主觀上它是人所終極地關切的，而客觀上它也應是終極的——它不是有限的或相對的事物、而是那決定我們存在或不存在的終極者。²⁴ 相對於蒂利希的「終極關切」來說，Streng 的「終極轉化」將終極性放在宗教所帶來的轉化，而不是在主觀態度上是否終極地關切着，也不是在所關切或信仰的對象本身是否具終極性。然而，正如使用「終極關切」的概念時，需要處理甚麼是終極的、而終極與非終極又如何區分的問題，使用「終極轉化」的概念時，也要面對一個問題：如何理解或定義終極，而這定義或判斷又由誰來下？是宗教研究的專家學者還是該宗教群體？是宗教群體中佔少數的神職人員還是佔大多數的信眾？正如一些從認知科學對宗教徒的研究指出，由於人類在認知與文化上的複雜關係，不少宗教徒、包括佛教和基督教，也會信仰一些其宗教傳統認為不應該相信的信念。²⁵ 換言之，一個宗教的官方教義，並不一定等同一般教徒的想法。那麼，若要理解一個宗教所帶來的終極轉

²³ Frederick J. Streng, *Understanding Religious Life*, 3rd ed. (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1985), 2.

²⁴ Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1 (London, SCM Press, 1979), 11–14.

²⁵ D. James Slone, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

化，應該單單基於相關的教義，還是相關信徒在現實中的經驗和想法？

在研究中國宗教的過程中，Laurence G. Thompson 曾使用「終極轉化」的觀念來討論儒家的致力於成賢成聖(sainthood)、佛教的尋求開悟與涅槃(enlightenment and nirvana)、道教的嚮往長生的超越性(immortal transcendency) [按：原文如此]；這三者是有意地尋找個人拯救(personal salvation)的不同途徑，因而有別於國家的崇拜。²⁶ 有趣的是，Thompson 這種做法似乎是將終極轉化集中、甚至是局限在個人身上；然而，他討論的中國宗教，除了國家 / 政府的宗教外，其實也包括一些膜拜群體及小教派(cults and sects)、地方宗教的神祇與廟堂、對祖先的崇拜以至民間習俗，其中的教派甚至具有千禧(millenarian)色彩。²⁷ 問題是，這些千禧教派所追求的，可以包括社會政治制度的改變甚至宇宙的更新，這豈不是應該比純粹的個人拯救更為終極嗎？不錯，中國古代宗教的特徵是「追尋一己之福」，²⁸ 但儒家最終所追求也許並非止於個人的成賢成聖（內聖），也包括為萬世開太平（外王）；道教作為拯救的宗教(salvation religion)，²⁹ 不僅講長生與成仙，也講太平，以至宇宙的和諧。中國大乘佛教講的是普世性的拯救 / 救渡，不僅包括世上一切生物，也包括在人間以外的眾生、例如餓鬼。³⁰ 對於某些僧人來說也許進入涅槃才是終極轉化，但在中國民眾的宗教意識中，最重要的也許是病得醫治、在危難中性命得保存、求得子嗣等。³¹ 從相關的宗教教義上可以說，這些看來很現實的期盼都不是終極的，但這些非終極的也是他們所經歷或渴望的「拯救」的一部分。依此而

²⁶ Laurence G. Thompson, *Chinese Religion: An Introduction*, 4th ed. (Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1989), 89.

²⁷ *Ibid.*, 129.

²⁸ 蒲慕州：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》（台北：允晨，1995；上海：上海古籍，2007）。

²⁹ 語出秦家懿，參 Julia Ching, *Chinese Religions* (Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1993), 102-18, esp. 113.

³⁰ 賴品超：《大乘基督教神學——漢語神學的思想實驗》（香港：道風書社，2011），258-62。

³¹ 侯杰、范麗珠：《世俗與神聖——中國民眾宗教意識》，修訂版（天津：天津人民，1994，2001 重印）。

言，拯救不一定完全等同於終極轉化，也包括非終極的轉化。換言之，在中國宗教的脈絡中，拯救可以是多樣的，意指不同宗教可以有不同的描述並提供不同的途徑，而拯救更可以是多維度(multi-dimensional)的，意指即使是同一宗教，也可以通往不同維度的拯救，包括個人心靈的安頓、個人的健康長壽、政治社會上的國泰民安、甚至宇宙的和諧。³²

由以上討論可見，不同宗教對於怎樣的轉化才是終極，似乎有着很多不同的觀點，硬要說它們是「殊途同歸」或「和而不同」，恐怕會抹煞它們之間的千差萬別，而未能給予不同的宗教傳統當有的尊重。然而，我們也可以反過來說，雖然不同的宗教對終極轉化 / 解脫 / 救度 / 拯救等概念有不同的詮釋，但也不排除可以寬泛地使用這些概念作為溝通工具，只要容讓個別宗教按各自的傳統以至次傳統作出相關的說明，避免不必要的誤解，這些概念雖非完美，但也不是絕不可用。至於不同宗教的拯救 / 解脫 / 救度 / 終極轉化，是殊途同歸還是殊途異歸，似乎有三個關鍵性的問題：

首先，這些似異也同、似同也異的眾多對拯救 / 解脫 / 救度的概念，究竟是名異而實同（因此不同宗教是殊途而同歸），還是名異而實也異（因此不同宗教是殊途且異歸）？

其次，宗教所帶來的轉化是否一定是終極而沒有非終極的？還是在個別宗教之內，也有不同層次或向度的拯救 / 解脫 / 救度，而從相關宗教的觀點來看，有些是終極的、有些卻不是？

第三，如果說宗教概念或神學用語表達了及 / 或塑造了相關的宗教經驗，那麼不同的宗教傳統所使用的宗教概念或神學用語的背後，是否有着相同的經驗？這不單是問，不同宗教傳統的人士雖然運用不同的概念來表達，但他們所經驗的有可能是同一樣的拯救（異名同指）嗎？抑或是雖然用了相同或相似的概念，但實際上所經歷的卻是截然不同的拯救（同名異指）？更重要的是，官方對拯救的教義是否充適地(adequately)表達相關信徒的宗教經驗？還是信徒對拯救的經驗比相關宗教對拯救的教義更為豐富和多維度？

³² 有關多維度的拯救觀，可參賴品超：〈漢語神學與拯救論〉，《道風》44（2016春）：153-79。

由此可見，單純分析不同宗教對拯救 / 解脫 / 救度的概念，也許並不足以解決不同宗教是否殊途同歸的問題，也要研究不同宗教信徒的宗教經驗。於此，當代學者從神經科學對宗教經驗的研究，也許可以提供一些有價值的參考。

神經科學與宗教多樣

從神經科學等方法去研究宗教經驗，過去已有不少討論。³³ 一些學者採用西方宗教的視角去討論神經科學研究的宗教意義，因此經常集中在上帝、靈魂、位格、神聖的行動等觀念。³⁴ 此外，也有一些相關著作是由亞洲、尤其是佛教的視野來看，因此更重視無我、中道、正念(mindfulness)、醒悟(awakening)等觀念。³⁵ 然而，很少學者會像希克(John Hick, 1922–2012)那樣，嘗試以神經科學的研究，尤其是對宗教經驗的探索，來檢視有關宗教多樣的問題。³⁶

希克之所以將與神經科學相關的研究聯繫到宗教經驗以至宗教多樣的問題，基本上是出於他對宗教多元論的長期關注。這也就是說，在未進入神經科學對宗教經驗的研究前，希克早已對宗教多

³³ 這有別於百多年前從神經學(neurology)來看宗教，甚至將宗教視為一種精神病的討論。對這種討論的一個經典性回應，見威廉·詹姆士(William James)：《宗教經驗之種種》(原著 1902)，蔡怡佳、劉宏信譯(新店市：立緒文化，2001)，1–28。

³⁴ For example: Robert John Russell et al, eds., *Neuroscience and the Person: Scientific Perspectives on Divine Action* (Vatican City: Vatican Observatory Publications, 1999); Andrew Newberg and Mark Robert Waldman, *How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist* (New York: Ballantine Books Trade Paperbacks, 2010); Mario Beauregard and Denyse O’Leary, *The Spiritual Brain: A Neuroscientist’s Case for the Existence of Soul* (New York: HarperCollins Publishers, 2007).

³⁵ For example: Paul L. Swanson, ed., *Brain Science and Kokoro: Asian Perspectives on Science and Religion* (Nagoya, Japan: Nanzan Institute for Religion and Culture, 2011); B. Alan Wallace, *Contemplative Science: Where Buddhism and Neuroscience Converge* (New York: Columbia University Press, 2007); Francisco J. Varela, Evan T. Thompson and Eleanor Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1991).

³⁶ 參 John Hick, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2006).

樣有一套見解。因此，他討論神經科學對宗教經驗的研究時，往往只是用來支持他早已提出的宗教多元論，多於是運用神經科學的研究來批判地反思他原先已提出的宗教多元論。由於宗教學界對希克的宗教多元論已十分熟悉，有關神經科學對宗教的研究也有不少討論，筆者在此不贅，以下主要聚焦二者在希克的思想中有何關係。

希克的宗教多元論主張，偉大的世界宗教（不是所有宗教）就是那些主要在軸心時期形成的宗教，這些宗教都是達至拯救的有效途徑，都是對超越者的不同回應；因此，對於這種多元主義的假設來說，最核心的問題是，這些不同的宗教經驗都是真實地認知着實在(authentically cognitive of reality)抑或只不過是某種自製的幻覺(self-delusion)而已？³⁷對於此一問題，希克提出，要衡量宗教經驗是否真實，一個普世的標準就是檢視這些不同的宗教在人類的生命中有沒有帶來道德上和靈性上的「果子」。³⁸

表面上，希克所講的「果子」，似是集中在個人道德或靈性上的轉化，但他也留意到不同的宗教在社會及政治上有不同的影響，例如說耶穌對不少人產生個人的影響，先是個人的，但比起佛陀，耶穌也許有更強的政治含意。³⁹正如甘地(Gandhi, 1769–1948)、馬丁·路德·金(Martin Luther King, Jr., 1929–1968，另譯馬丁·路德·金恩)、一行禪師(Tich Nhat Hanh)、杜圖(Desmond Tutu)等宗教人物都見證着，宗教不單有獨處的靈性，也有緊密的群體，並透過社會行動為世界謀求福祉。⁴⁰依此而言，宗教經驗所轉化的不僅是個人，也間接地影響社會、甚至全人類。

希克在書中也指出，過去已有不少調查顯示，經常參與宗教活動者比其他人，不僅在心理上較為健康，甚至在身體上也較為健康，包括較少出現高血壓、較少中風、較少患上心臟病、免疫力較高等；然而很可能是，能夠付出較多時間參與宗教活動者，較多來

³⁷ Ibid., 38.

³⁸ Ibid., 51. 希克是借用聖經的比喻，好樹結好果子，壞樹結壞果子，而憑着他們的果子便可以辨識（太 7:18–20）。

³⁹ Hick, *The New Frontier of Religion and Science*, 48.

⁴⁰ Ibid., 50–51.

自中產或較為富庶的社會階層。⁴¹ 雖然經常參加宗教活動與身心健康在數據上似有某種關聯(correspondence)，但卻未有研究證明兩者有因果關係。一種更為直接的探究，是透過神經科學的研究方法來進行，包括腦電圖(electroencephalogram, EEG)、正電子發射斷層掃描(positron emission tomography, PET)、單光子發射計算機斷層攝影術(single photon emission computed tomography, SPECT)等；透過這些方法或工具，可以觀察宗教徒在進行某些宗教活動時，腦部那些區域尤其活躍，例如有研究者發現一些藏傳佛教的僧人在冥想時，額葉(frontal lobe)會特別活躍。⁴² 此外，另有一些實驗顯示，研究對象透過修習禪定可以改變腦部的結構和功能，這不僅可以說明腦部的可塑性(plasticity)，也多少印證了宗教經驗的某種真實性。⁴³ 換言之，這些宗教經驗並不是幻覺或虛構，它們對人腦的影響是可以具體地觀察得到的。希克也留意到，在另一些研究中，有些方濟會的修士在禱告時，腦部的相同區域也有類似的反應。但這兩批宗教徒對相關的宗教經驗有着截然不同的解釋。換言之，他們是按相關的宗教傳統來理解他們的宗教經驗，甚至可以說他們是透過特定的宗教傳統的傳遞而得到相關的宗教經驗。⁴⁴ 希克認為，這些實驗基本上支持他的宗教多元論；就是說，這些真實的宗教經驗都是對一個超越的、不可言詮的終極實在的不同回應。⁴⁵

當神經科學在學術界出現轉向時，有些人會對於這些新興的研究可能帶來的突破與貢獻作出頗高、甚至過高的期望或宣稱。在宗教學或神學領域中，最惹人注目的也許是有學者嘗試結合神學與神經科學而提出一種神經神學(neurotheology)。⁴⁶ 然而，也有不少來自不同領域的學者提出警告，神經科學雖有長足的進步，但也有它的局限。⁴⁷ 同樣地，在宗教研究的領域，既有另一些學者極力宣

⁴¹ Ibid., 67–70.

⁴² Ibid., 63.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., 108–9.

⁴⁵ Ibid., 162–71, 206.

⁴⁶ Andrew B. Newberg, *Principles of Neurotheology* (Surrey: Ashgate, 2010).

⁴⁷ See Jan De Vos and Ed Pluth, eds., *Neuroscience and Critique: Exploring the Limits of the Neurological Turn* (London: Routledge, 2016).

染神經科學對宗教的解釋的有效性，也有學者提出批判，指出這些研究的局限。⁴⁸ 簡單地說，神經科學的研究其實是集中在宗教經驗對人的心理以至生理的影響，而不是宗教經驗本身；至於這些宗教經驗是否涉及任何超越的實在，更是神經科學難以處理或無意處理的問題。

對於如何評估神經科學對宗教經驗的研究的意義，Malcolm Jeeves 及 Warren S. Brown 的態度比希克更為謹慎。他們指出，這些有關宗教經驗與大腦活動的實驗，並不足以證明宗教經驗是連結於我們之外的一個實在，而只能說明，我們認為最有意義和最深刻的經驗，可以是由我們的物理性自我(physical selves)之中冒出來(merge)；不是我們的神經元(neurons)創造我們的宗教，而是宗教徒以其宗教傳統來詮釋神經性的經驗(neuronal experiences)，而所講的靈性(spirituality)其實是深植(embedded)在文化與社群之中。⁴⁹ 此外，Wesley J. Wildman 認為，宗教經驗作為一種激烈的經驗，可以成為終極性的關口(“gateway to ultimacy”)，而由於腦部與社群的連繫(brain-group nexus)，宗教的及屬靈的經驗雖然有社會性的力量，但是宗教（包括宗教經驗）也是演化的產物，畢竟腦部是在身體中，而個人 / 位格是在社群中(persons in groups)，甚至可以說宗教是在自然之中。⁵⁰ 因此，Wildman 採取自然主義的立場，認為不少新近的科學發展、包括神經科學對人的研究皆指向人是宗教人(*homo religiosus*)，但這並不涵蘊一個神聖的終極實在的概念。⁵¹ 綜合來說，希克的宗教多元論所假設的，就是這些宗教經驗是對同一超越的實在的不同回應，其實並沒有得到太多從神經科學上的支持。

⁴⁸ See James W. Jones, *Can Science Explain Religion? The Cognitive Science Debate* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

⁴⁹ Malcolm Jeeves and Warren S. Brown, *Neuroscience, Psychology and Religion: Illusions, Delusions, and Realities about Human Nature* (West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press, 2009), 133–35.

⁵⁰ Wesley J. Wildman, *Religious and Spiritual Experiences* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 104–43, 187–226, 244–65.

⁵¹ Wesley J. Wildman, *Science and Religious Anthropology: A Spiritually Evocative Naturalist Interpretation of Human Life* (Burlington, VT: Ashgate, 2009), 230–31.

至於這些偉大的宗教是否有着同一樣的拯救，也是值得質疑的。例如 Malcolm Jeeves 及 Warren S. Brown 指出，不同的宗教活動所帶來的反應，可以出現在不同的腦區域，有時甚至剛好相反。例如，一些對佛教僧人及天主教修女的默想研究，發現在他們自稱進入一種渾然一體的境界時，出現局部腦血流(regional cerebral blood flow)，在額葉(frontal lobes)的活動有所增加，而右葉頂(right parietal lobe)的活動則減少；然而，在一些基督徒禱讀（即在閱讀經文時集中注意地禱告）時進行的研究卻發現，比較活躍的反而是腦的右葉頂，而對說方言(glossolalia)的研究卻發現，特別活躍的是腦的左上頂區(left superior parietal area)。⁵² 由此可見不同的宗教經驗可以對應於腦的不同部分，腦內沒有一個特定的區域負責宗教經驗，而這些在腦部不同區域的反應，並非只有宗教經驗才會引起，並且對這些宗教經驗的詮釋，也會受到個人歷史與相關的宗教脈絡所左右；簡言之，宗教經驗並非純屬個人的事情，也是一個複雜的社會現象。⁵³ 依此，若說在腦內有特定部分是專門對應宗教經驗或有一個屬於上帝的部分，這種講法恐怕是有點誤導。⁵⁴ 就着宗教多樣的問題來說，假若不同的宗教經驗可以對應於腦部不同區域的活躍反應，而沒有既定一個活躍區域，依此而言，很難將不同宗教傳統的宗教經驗都視為同一樣的經驗。

這些對腦神經的研究，往往只能找到哪一區域活躍起來，但不同的外來刺激也可以引起相同區域的反應；因此，即使是相同區域活躍起來，並不能證明是由相同的宗教經驗所引起。然而最為重要的是，宗教經驗之為宗教經驗，往往是扣緊某一特定之宗教傳統，而相關的經驗者往往是透過特定的宗教傳統來獲得相關的宗教經驗、例如從佛教學坐禪、從基督教學祈禱，並且更會用自己所屬宗教傳統的術語來詮釋這些經驗，甚至連學者對相關實驗結果的整理及解釋，也會採用一個較為傾向於某一宗教傳統的概念來詮釋相關的數據。

⁵² Jeeves and Brown, *Neuroscience, Psychology and Religion*, 96–97.

⁵³ *Ibid.*, 99–100.

⁵⁴ 類似的講法可見於 Matthew Alper, *The “God” Part of the Brain: A Scientific Interpretation of Human Spirituality and God* (Naperville, IL: Sourcebooks, Inc., 2006).

麥納馬拉(Patrick McNamara)在他從神經科學對宗教經驗的研究中，肯定人是具宗教性的，宗教經驗常常與一個特定的腦區電路(circuit of brain regions)關聯，而宗教經驗本身具有轉化效果，而不只是某種幻覺；但他也自承，有不少宗教材料仍未能好好解釋，加上他的研究是以傳統西方有神論宗教作為框架，例如他使用自我轉化(self-transformation)或對自我的轉化(transformation of self)的概念，也就是形成個人所想成為的「理想的自我」(ideal self)，來說明宗教經驗對人在心理上的影響；明顯地，這傾向於假設一個自我、而不是以佛教的無我概念來理解。然而，麥納馬拉的研究也發現一種「去中心」(decentering)的現象，就是那舊的自我暫時不再控制個人的注意力或行為上的目標，並被整合進入那理想的自我；可是此一過程有可能產生一些負面的結果，例如宗教上的狂熱(fanaticism)、對教派領袖的崇拜等。依此而言，宗教經驗可以對個人的自我產生正面的、或是負面的影響。⁵⁵

有別於麥納馬拉的研究，不少從神經科學角度對宗教經驗進行的研究，都是集中在佛教、尤其禪修冥想或正念，可否及 / 或如何提升對別人的仁愛、慈悲、憐憫(compassion)或利他主義(altruism)。對於這些研究，佛教界基本上是十分歡迎的。例如奧斯汀(James H. Austin)對禪與腦的著名研究指出，長期修習禪定，不僅可以改變腦部的結構和功能，更可以改變人的行為，令人有更多憐憫和慈愛的行動。⁵⁶ 由於奧斯汀研究的是京都的禪師，他所採用的解釋具有禪宗色彩。例如他區分了日常生活中的那個實用我(pragmatic self)和自私的我(selfish self)，他認為在坐禪中所消解的是後者，而前者、即實用我卻被強化；因此，這不是否定或打破人

⁵⁵ Patrick McNamara, *The Neuroscience of Religious Experience* (Cambridge: Cambridge university Press, 2009), x-xiii, 257-58.

⁵⁶ James H. Austin, *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1998)；值得一提的是，在此嚴肅的科研鉅著（原書約八百頁）外，作者也曾出版小書（約二百頁）論禪修的實踐，參 James H. Austin, *Meditating Selflessly: Practical Neural Zen* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2011).

本性的自我，而是強化人性中那種倫理的、悲憫的本能的流露。⁵⁷ 用禪宗的術語，這是實現那個原來的真我，也就是佛性。

科普作家 Sharon Begley 曾介紹神經科學對宗教的研究，而她的書更獲得佛教領袖撰序推介；書中強調神經的可塑性 (neuroplasticity)，包括透過禪修冥想可改變腦部的功能甚至結構，讓衰老的神經可以再生，受損的可由別的去替補作出類似的功能；然而更為重要的，是可以提升人的悲憫，依此而言，人之有憐憫基本上是一種受縛的憐憫。⁵⁸ 另外，佛教僧人 Matthieu Ricard 在討論利他主義的書中也指出，根據一些認知科學的研究，長期修習禪定或冥想有助提升人的快樂感，這種快樂感有助提升人的利他行為，或許更直接地說，長期修冥想或習禪定有助提升人的利他行為。⁵⁹ 此外，更有佛教學者嘗試以正念作為佛教心理學與認知—行為治療的基礎，並依據社會神經生理學 (social neurophysiology) 的概念，來撰寫實踐手冊；當中包括以正念作為慈悲或憐憫、包括自憐 (self-compassion) 的培植環境；而這種佛教心理學與認知—行為治療的最終目的是栽培大乘佛教所講的菩薩心腸以至行為上的菩薩 (behavioral bodhisattvas)。⁶⁰ 值得注意的是，這些預設了佛教的無我思想修持，除了對人腦有所影響外，也提升修持者的快樂感與德性、包括慈悲或憐憫，因此它對人類幸福的促進，並非止於修持者的主觀感覺，而是促進了人類的繁衍 (flourishment) 或生命的成全 (fulfilment)。⁶¹ 由以上對佛教例子的討論可見，佛教徒的宗教經驗是與佛教的宗教傳統、包括教義有着密不可分的關係，而他們的宗

⁵⁷ Austin, *Zen and the Brain*, 35–36.

⁵⁸ Sharon Begley, *Train Your Mind Change Your Brain: How a New Science Reveals Our Extraordinary Potential to Transform Ourselves* (New York: Ballantine Books, 2008).

⁵⁹ Matthieu Ricard, *Happiness: A Guide to Developing Life's Most Important Skill*, trans. Jesse Browner (New York: Little, Brown and Company, 2006), 186–210; *Altruism: The Power of Compassion to Change Yourself and the World*, trans. Charlotte Mandell and Sam Gordon (New York: Little, Brown and Company, 2015), 239–68.

⁶⁰ Dennis Tirch, Laura R. Silberstein and Russell L. Kolts, *Buddhist Psychology and Cognitive-Behavioral Therapy: A Clinician's Guide* (New York: The Guilford Press, 2016), 112–16, 86–105, 106–22, 140–64.

⁶¹ Owen Flanagan, *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2011), 11.

教經驗、包括所產生的慈悲或憐憫，也會影響他們的倫理以及對社會的參與。⁶²

相類似的是，有學者嘗試以基督教神學及科學的跨學科進路，研究基督徒的宗教經驗、尤其對上帝的愛的經驗，能否及 / 或如何提升信徒的德性、尤其對別人的仁愛(benevolence)。⁶³ 如果說，對上帝的愛的經驗能夠幫助信徒作出利他的行為，這種宗教經驗及相關的神學概念、教會組織等，不僅會讓宗教徒在個人的身體和心靈上獲益，更能在社會上提升人與人之間的合作，⁶⁴ 甚至有助處理社會上的衝突、從而建立大型的社會。⁶⁵ 正如眾所周知，基督教對西方文明的發展有着深遠的影響，甚至改變了整個世界，包括政治、經濟、文學、音樂、建築等不同領域。⁶⁶ 由此可見，宗教經驗所帶來的影響，並非局限在個人，也可以延伸至相關的社群、包括政治及社會制度，甚至也影響到建築環境(built environment)以至自然環境。

綜合來說，這些有關神經科學的研究，本來是針對個人的、內在的宗教經驗，但最終卻又指向宗教經驗對社會的影響，並無可

⁶² 參 Charles Goodman, *Consequences of Compassion: An Interpretation and Defense of Buddhist Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2009); Sallie King, *Being Benevolence: The Social Ethics of Engaged Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2005).

⁶³ Matthew T. Lee, Margaret M. Poloma and Stephen Post, *The Heart of Religion: Spiritual Empowerment, Benevolence, and the Experience of God's Love* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Matthew T. Lee and Amos Yong, eds., *The Science and Theology of Godly Love* (DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 2012); Matthew T. Lee and Amos Yong, eds., *Godly Love: Impediments and Possibilities* (Lanham: Lexington Books, 2013); James A. van Slyke et al, eds., *Theology and the Science of Moral Action: Virtue Ethics, Exemplarity, and Cognitive Neuroscience* (New York: Routledge, 2013).

⁶⁴ Martin A. Nowak and Sarah Coakley, eds., *Evolution, Games, and God: The Principle of Cooperation* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013).

⁶⁵ Ara Norenzayan, *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013).

⁶⁶ 參 Alvin J. Schmidt, *How Christianity Changed the World* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004); 中譯：阿爾文·施密特：《基督教對文明的影響》，汪曉丹、趙巍譯，蘇欲曉校（北京：北京大學出版社，2004）。附帶一句，此書原書名可譯作《基督教如何改變世界》，但本書基本上是集中在基督教的正面貢獻，忽略了負面的影響、尤其對自然環境的影響，因此中譯本的書名可能比原著的更能反映書的內容。

避免地涉及相關宗教的傳統、包括教義傳統。如此說來，宗教所帶來的轉化或拯救應是多維度的，不單包括個人（身體與心靈）、也包括社群、以至自然界。如果將對社會以至自然環境的轉化或拯救也包含在內，不同宗教之間的差異也就變得更為明顯，但這並不表示宗教之間再沒有甚麼可以對話。相反，在肯定宗教所帶來的拯救或轉化是多向度、並且各宗教之間有着明顯的差異，也許會使宗教間的對話更為多姿多彩。

對宗教對話的意義

由以上的回顧與分析可見，相對於一種單一化(monolithic)的拯救觀，多維度的拯救觀更能整合神經科學對宗教的研究以及宗教研究界對拯救觀念反思的成果；或許更簡單地說，宗教研究學者對拯救觀念的反思以及對神經科學對宗教的研究，皆指向一種多維度的拯救觀。這種多維度的拯救觀有助正視不同宗教對「拯救」有不同的詮釋，以及個別宗教所盼望或帶來的「拯救」也可以有多個不同的維度，而這種多維度的拯救觀更符合由神經科學對宗教經驗的研究成果以及進一步的推演。不少宗教經驗都有一定的真實性，並且在一定程度上展示出相似性，然而這些宗教經驗也是深植於不同的宗教傳統；因此，在肯定自己所屬宗教的經驗的真實性之餘，不能隨便否認別人的宗教經驗的真實性，也不能任意地斷言一切宗教皆有共同的本質（而這本質是由己方的宗教傳統所定義或詮釋）、繼而否定對方的宗教經驗的獨特之處。因此，無論是「殊途同歸」還是「和而不同」，都只是過於簡化的講法，只能表達出某種主觀的願景，但現實的情況卻遠較這些講法更為複雜。

在西方宗教哲學及 / 或神學界，經常就宗教分歧的問題而提出三種主要的論述：排他論(exclusivism)、包容論(inclusivism)和多元論(pluralism)，而這些論述通常對拯救假定了一種單一化定義，並將此對拯救的定義套在不同的宗教，這種做法往往忽視了不同宗教傳統對於拯救有不同的理解。有見及此，近年有些基督教神學家在上述三者之外提出一種獨特論(particularism)，正是要批判這三者未能尊重不同宗教的獨特性；然而，這種獨特論除了在神學上有一

些問題外，更在高舉不同宗教、尤其基督教拯救的獨特性時，出現矯枉過正的毛病，變相抹煞宗教對話的可能性及可欲性。⁶⁷ 不少積極提倡宗教對話的神學家或宗教學者，由於假定宗教對話的主要障礙在於基督教傳統中的排他論，例如對教會之外別無拯救的宣稱，因此將注意力集中在批判及重構基督教的拯救論。然而，一個根本的問題是，真理上的排他論並不同於拯救上的排他論；⁶⁸ 從宗教對話的角度而言，不一定需要假設對方也有拯救才可以對話，只要假設對方也有某種真理，即使沒有拯救，也可以對話。⁶⁹ 可是，這並不是說宗教對話與拯救無關。事實上，在宗教對話的脈絡中，拯救或救度的概念本身是一個十分重要的焦點。舉例說，佛教的解脫與基督教的拯救是兩個不同的目標還是同一目標，不僅是耶佛對話的重要主題，更是對於耶佛雙重歸屬是否及 / 或如何可能的關鍵問題之一。⁷⁰ 換言之，在宗教對話的脈絡中，不應逃避拯救的概念，反而應該積極思考，一種多維度的拯救觀能否及 / 或如何有助促進宗教間的對話。

在多年前專研中國宗教的歐大年(Daniel Overmyer)與研究基督教神學的賴品超曾就拯救的問題展開對話，賴品超曾依蒂利希的觀點提出一種多維度的拯救觀。⁷¹ 賴品超最近也一再提出一種基督教多維度的拯救觀，不僅以此批判西方神學界諸宗教神學的主要立

⁶⁷ 對獨特論的介紹與批判，可參賴品超：〈德科斯塔與諸宗教神學類型論〉，《道風》31（2009秋）：177–201；Paul Hedges, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions* (London: SCM, 2010), 146–96.

⁶⁸ 詳參 Robert McKim, *On Religious Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

⁶⁹ 參賴品超：《開放與委身——田立克的神學與宗教對話》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2000），24、38。

⁷⁰ 對於採取基督教與佛教雙重歸屬者的立場，以下著作可作一概覽：Rose Drew, *Buddhist and Christ? An Exploration of Dual Belonging* (London: Routledge, 2011), 111–63. 另可參 Gavin D' Costa and Ross Thompson, eds., *Buddhist-Christian Dual Belonging: Affirmations, Objections, Explorations* (Surrey: Ashgate 2016), 尤其以下兩章：Rose Drew, "Chasing two Rabbits? Dual Belonging and the Question of Salvation / Liberation," 13–30; Paul F. Knitter, "The Question of Salvation / Liberation: A Double-Belonger's Perspective," 31–48.

⁷¹ Daniel Overmyer, "Chinese Religions as Part of the History of Salvation: A Dialogue with Christianity," *Ching Feng* 40.1 (March 1997): 1–14; Lai Pan-chiu, "Chinese Religions and the History of Salvation: A Theological Perspective," *Ching Feng* 40.1 (March 1997): 15–40.

場，包括排他論、包容論、多元論與獨特論，更嘗試提出這種多維度的拯救觀對於漢語神學以及在中國處境的宗教對話的意義。⁷² 以下嘗試沿此進路進一步探討，思考多維度的拯救觀在一個更廣闊的脈絡中的意義。

查所謂多維度的拯救觀，只是一個頗具彈性的概念框架，沒有限定在某種宗教傳統的拯救觀；因此，不同宗教可以按自身的傳統去陳構一種屬於自身傳統的多維拯救觀。至於這個框架中有多少維度或有甚麼維度，更可以按照當代學界對有關生命及 / 或拯救的理解的發展而提出及修訂。例如蒂利希對生命作為多維度的統一講法，便不同於傅偉勳(1933–1996)講的生命的十大層面與價值取向，雖然二者皆假設生命有不同的維度或層面。⁷³ 按照蒂利希的講法，他寧用「維度」(dimension)而不用「層面」(level)、「領域」(realm)或「等級」(grade)，是因為在「維度」與「維度」之間不會互相干擾(mutual interference)或衝突，而「維度」的隱喻更可肯定一種潛在性，就是生命雖有很多不同的維度，但不是每一種維度都會實現出來；此外，蒂利希認為，不同維度之間仍可以有價值高下之判分，而相關的價值判斷是植根於被評估的對象的素質。⁷⁴ 對於蒂利希的講法，或許由上文所交代的研究會提出一些補充修訂，就是不同的維度之間並非可以截然劃分，因為在心理維度上的拯救，可以影響在身體以至社會維度的拯救，因此應當強調維度與維度之間的互動，而不是互不干預；至於不同維度之間的價值高下，也許不同宗教會有不同的判斷，而不是簡單地基於某種客觀的素質，例如某些宗教可能會認為個人心靈的逍遙勝於群體的政治解放，但某些宗教卻可以持相反的價值判斷。

無論如何，相對於單一化的拯救觀而言，多維拯救觀的框架也許更能幫助不同宗教的人士，一方面肯定自身宗教及所帶來的拯救是多維度的，另一方面也察覺到拯救並非局限在自己所屬的宗

⁷² 賴品超：〈漢語神學與拯救論〉，《道風》44（2016春）：153–79。

⁷³ 參 Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 3 (London: SCM Press, 1979), 11–30; 傅偉勳：《從西方哲學到禪佛教》（北京：三聯書店，1998〔1992二刷〕），475–81。

⁷⁴ Tillich, *Systematic Theology*, 3:15–17.

教，最少在宗教經驗帶來之可觀測的後果（例如身體健康、心靈愉快、行為利他），也就是在身體、心理以及社會文化維度上的拯救，別的宗教也有某種拯救；因此，拯救不是一件若非全無便是全有的事情。既然不同宗教所期盼或帶來的拯救，可能會涉及不同的維度，甲宗教可以在某一維度上的實際表現（或希克所說的「果子」）比乙宗教更強，但乙宗教也可以在另一維度上的實際表現比甲宗教更優越，而這是就實際表現而說的，但就維度的潛質而言，並不能排除一個可能性，就是經過某種宗教間的對話或說是互相觀摩學習之後，情況可以是剛好相反。此外，在某些（屬靈、終末、終極）維度上，不同宗教所帶來的拯救也許都是無法觀測其真實性，並且不同宗教之間在這些維度上的描述又存在着根本的差異，例如基督徒講的與上帝合一或進入天國、與佛教徒講的涅槃或往生淨土似乎是截然不同。然而，就這些觀念上的比較與對話，並不一定要局限在以互相了解為目的，因為這些觀念也是連結着基督教與佛教各自的靈性生活與社會實踐。⁷⁵ Paul O. Ingram 曾將耶佛對話區分成三大類型：概念性對話(*conceptual dialogue*)、社會參與的對話(*socially engaged dialogue*)、內在的對話(*interior dialogue*)，而在概念性對話中可以有自然科學的參與。⁷⁶ 由以上的討論可見，一種多維度的拯救觀，不僅肯定這三種對話的價值與可行性，更肯定這三者之間的互相連結。因此，即使是這些較難把握的（屬靈、終末、終極的）維度上的對話，其目的也不一定止於尋求彼此之間的最大公因數(HCF)或說求同存異，也可以幫助相關的宗教，將原本只潛存於某一維度的拯救實現出來，使宗教間的對話可以促進相互的創造性轉化、甚至是對整個世界的拯救。⁷⁷ 相對於一種單一化的拯救觀，一種以多維拯救觀為基礎，內含概念性對話、社會參與的

⁷⁵ Lai Pan-chiu and Xue Yu, eds., *The Kingdom of God, the Pure Land and the Human World*, Special Issue of *Ching Feng* 7, no. 1-2 (2006): 1-246.

⁷⁶ Paul O. Ingram, *The Process of Buddhist-Christian Dialogue* (Cambridge: James Clarke & Co., 2011); *Buddhist-Christian Dialogue in an Age of Science* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2008).

⁷⁷ Lai Pan-chiu, "Inter-religious Dialogue and Social Justice: Cobb's Wesleyan Process Theology in East Asian Perspective," *Asia Journal of Theology* 25, no. 1 (April 2011): 82-102.

對話、內在的對話的宗教對話，也許更能對應當代中國處境宗教多樣的實況以至社會上的需要。