

「宣教主義」下的宗教對話 - - 兼從台灣長老教會傳統看宗教對話並建議

蔡維民

真理大學宗教系助理教授

摘 要

今日宗教間的對話一直無有效的成果，其可能性有二：首先，宗教對話難以在傳統「信仰真理」上產生共識；其次，宗教對話若不涉及實際利益則無法有共識。從基督教的立場來看，在任何的對話中，都可以或隱或顯地看到「宣教主義」的影子。本文將從基督教「宣教主義」對話觀作為討論的起點，瞭解宣教主義者所把握的真理標準 - - 「排他式」的宗教真理觀以及「包容式」的宗教真理觀，並「多元主義者」的反動，同時找出兩者差異的癥結。接著將把視野轉回台灣，從台灣基督長老教會傳統中找出其作為宗教對話的內在因素，以及其困難之所在。綜上所述，筆者將提出四個思考進路 - - 意識型態的解構、「宗教版圖」概念的建立、對人的尊嚴的絕對尊重、自我圓滿與利益共享 - - 作為今日宗教間對話的基本態度。筆者相信，就基督教的立場而言，「宣教」的基本因子是無法消除的，但是可以用「對生命的邀請」來定義「宣教」：亦即邀請所有人展現「對生命的敬畏」，邀請所有宗教與非宗教人士一起來肯定生命、保護生命、並邀請他們享受共同的生命和永恆的生命，這也許是一個新的起點。

關鍵字：宣教主義、排他主義、包容主義、多元主義、處境中宣教、共識性真理觀、意識型態、宗教版圖、生命的邀請

壹、前言

相信任何強調宗教對話的教派或人士，都會有類似這樣的說法：每個不同的宗教各自所形成的時空背景、文化因素都不盡相同。也因如此，各宗教在歷史中所發展出的傳統也就大相逕庭。每個宗教都在現世之中尋求更圓滿的可能。因此，透過真正的宗教對話，才能使自己認同的宗教體系在此世中幫助更多人；也因著通過宗教對話，使得各地人們的文化心靈確實被接觸；甚至透過宗教對話，使得人類的精神生活空間無限延伸。如此看來，因為唯有透過宗教間彼此的交談，才能相互的了解，進而也了解到人民真實的文化心靈。這也是宗教存在的終極意義。這個說法非常的冠冕堂皇，而且展現出作為成熟的宗教對人類遠景的樂觀態度。筆者這麼說不是要否定宗教交談的價值，而是在疑惑：為什麼在如此高尚的動機與說法之下，我們仍然無法有效地真正看到宗教對話的成效呢？在世界上許多衝突最激烈的地方，有很高比例都是因為宗教因素造成（如巴基斯坦回教徒和印度教徒、斯里蘭卡的佛教徒與印度教徒、北愛爾蘭新教徒與天主教徒、中南美洲天主教與世俗政權），而這些衝突源於彼此不了解對方。宗教對話持續在進行，而衝突依然不斷發生。這代表了兩種可能性：首先，宗教對話難以在傳統「信仰真理」上產生共識；其次，宗教對話若不涉及實際利益則無法有共識。以下筆者將從基督教的角度就此二層面加以思考，反省一些重要的對話理論，並由此探討在台灣進行「宗教對話」之可行性與實際建議。在進行論述之前，我們先一齊回顧基督宗教所發展的對話歷史。

宗教對話的起始是由基督宗教所發展出來的，而基督宗教之所以發展出對話的觀念，與它的「宣教」工作有密不可分的關係。在廿世紀之前，三分之二的基督徒（約五百萬人）是居住在歐洲與北美；而在上一個世紀，三分之二的基督徒（約廿億人）是居住在歐洲與北美以外的地方，基督教的擴張造成了它對其他宗教認真思考及存在意義。首先產生接觸對話的是印度，由於其宗教實況（印度教、回教與佛教）使其成為宗教對話的早期場所。而 1910 年的愛丁堡會議則將基督教與亞洲宗教的會遇（encounter）視為和「初代基督教會與希-羅文化對遇」有相同的層次，且要求教會在「自我瞭解」和「神學」上做出基本轉變，這開啟了宗教對話的大門。1928 年耶路撒冷會議在爭議中肯定其他宗教的價值並呼籲它們一起

對抗世俗文化的劇烈衝擊。1938 年在巴特 (Karl Barth) 和克雷瑪 (Hendrik Kraemer) 的主導下, Tambaram 會議重申基督教的獨特性, 以及基督在歷史中的獨特啟示, 這是屬於較為保守的看法, 當然, 此時也有反對的聲音。第二次世界大戰時德國納粹屠殺猶太人的事件, 以及之後西方社會盛行大反叛, 使得基督教內部傳統的教義詮釋也因而受到對傳統反動的潮流影響而產生轉變¹。

第二次世界大戰後, 基督教內部保守封閉與開放對話者開始互相對立。1948 年普世教協 (WCC) 在荷蘭阿姆斯特丹成立, 同時成立了「宗教對話部」(Subunit of Inter-Faith Dialogue), 宗教對話的熱誠再次出現。而天主教則到了 1962 年至 1965 年間的「第二次梵蒂岡大公會議」後保守勢力有了戲劇性的轉變, 當時的天主教教宗若望保祿六世對於基督宗教的合一與基督教外的對談都展現了開放的態度。1967 年的斯里蘭卡會議 (在 Kandy 召開), 正式對巴特和克雷瑪的看法提出挑戰, 呼籲認真面對宗教對話的問題²。1970 年在黎巴嫩的會議中, 也邀請印度教、佛教、回教的代表參與, 要求建立互相信任與接納的態度。而後在 1983 年的 Vancouver 會議與 1989 年的 San Antonio 宣教大會之後, 諸宗教間的對話就成為普世教會運動的主要議題了。

在幾次會議的討論議題中, 最為重要的議題首先便是「對話神學」的建立, 以便使「宣教」與「對話」的神學理解可以趨於一致; 其次便是對話對人類的實際意義 - - 為什麼要對話? 該如何對話? 對話的雙方對於對話有什麼基本訴求? 對話後彼此可以獲得什麼? 在宗教對話的實際需求下, 宗教神學的研究漸漸地被廣泛重視, 也舉行過不少次的國際性宗教對話會議, 但是事實上, 除了某些「共同宣言」或宗教界領袖同意應該「尊重其他宗教的貢獻」這樣的形式性聲稱之外,

¹ 基督徒認定耶穌是被猶太人陷害而死的, 反猶太人的心態被植入非猶太人的基督徒心中。而這種反猶太人的情結醞釀到第二次世界大戰時才由德國納粹黨的極端分子爆發大屠殺。事後雖有人指責是因為歐洲這些以基督教為主的國家沒有出來強烈制止, 才使大屠殺產生, 但在西方基督教社會進步的口號下, 竟容許如此違反人性的恐怖大屠殺產生, 是否基督教神學本身出現差錯? 人們因而對傳統基督教教導的神學教義與倫理信條, 產生質疑; 另外, 二次大戰及六十年代之大反叛, 基督教內部傳統的教義詮釋也受到對傳統反動的潮流影響而產生轉變。從絕對的真理到多元主義, 其中撼動了保守基督徒的信仰, 形成基督教內部結構的鬆動。

² 會中尤其對 Hendrik Kraemer 所著《非基督教世界中基督教的信息》(Christian Message in the Non-Christian World) 一書中認為「基督教外諸宗教只是人的文化產物」的論點大加撻伐。詳見黃伯和著,《宗教與自決》,台北,稻鄉,1990,頁196。

並未曾達成真正具體且突破性的發展。為什麼呢？我們可以看到，在任何的對話中，都可以或隱或顯地看到「宣敎主義」的影子。這其實不奇怪，如筆者一開始所說，因為「對話」是由著「宣敎」而始，「對話」一開始便是為了解決基督教宣敎上的困難。所以無論如何，在與其他宗教進行彼此瞭解的同時，絕不能忘了原來的「大使命」(Great Commission)。³這樣的基本信仰立場的確讓基督徒在面對非基督諸宗教時，有遵循的方向；但這也同樣限制了自己的視野，否定了在「對話」過程中所可能自發地產生（的確也產生了）的化學變化與圓滿之道。不過在討論這些之前，先讓我們來看看何謂「宣敎主義」。

貳、基督教「宣敎主義」的對話觀與其反動

在基督教的基要派與福音派⁴人士的想法中，一直都認為「福音」應當被傳開，因為那是上帝的啟示，是沒有妥協商討的餘地的。就算其中有「對話」的成分，但那是為瞭解對方心中的疑惑、並因而找出自己「宣揚」上的不足。這種想法就是典型的「宣敎主義」。我們可以先反省一下存在基督教中的一些宣敎思潮。「宣敎」(mission)是基督宗教教會極為重要的存在目的，不過在當代主要的宣敎思潮，我們仍可將之分為四種：一、普世教協（WCC）的宣敎觀：把社會關懷與社會行動擺在優先地位，強調宗教間平等的對話，是一種「上帝 世界 教會」順序的宣敎觀；二、主流天主教的宣敎觀：宣敎等於差派，而在建立教會之後便需從事社會服務及關懷的工作，並重視與當地文化的關聯，以讓福音傳出去；三、基要主義（fundamentalism）的宣敎觀：宣敎等於個人傳福音、靈魂得救，福音與文化之間沒有本質上的關連，宣敎者只需說出福音，「聖靈」自會動工，因此也不必太強調社會工作與宗教對話；四、福音派的宣敎觀：宣敎應該福音使命與社會責任，

³ 根據《聖經》記載，當耶穌將升天時，曾要求門徒：「所以你們要去，使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗。」（馬太廿八章 19 節）對於基督徒而言，傳福音引人信耶穌便是他們的「大使命」。

⁴ 「福音派」指的就是強調「福音主義」(evangelicalism) 的基督徒。福音主義源於 16 世紀，指的是那些看重聖經教導與實踐的信徒，馬丁路德（ Martin Luther ）與伊拉斯莫斯（ Erasmus ）都曾自稱為福音派。今日所謂福音派則是為了要與「基要主義」區別而再度被提出。其特色為：以耶穌基督為中心、聖經權威、以及傳揚福音並見證。詳見 Alister McGrath, *A Passion of Truth : The Intellectual Coherence of Evangelicalism*. Leisester : Apollos, 1996, p.22.

而其目的是為「使萬民作耶穌的門徒」，因此「佈道」在優先順序上應先於社會關懷，宗教對話是為了要「為真理作見證」⁵。而我所謂的「宣教主義」者主要是針對採取後三者宣教觀的基督教徒。

一、宣教主義的信仰基礎

若從《聖經》的觀點來看基督教的宣教，我們可將之分為兩方面來看。一方面，耶穌把自己在世的使命看為是上帝的宣教（加四：18 20；約十七：1 26、十八：37）；另一方面，耶穌的門徒——特別是保羅，則概括性地把宣教定位為介紹耶穌為救主。耶穌所交代的「大使命」加上保羅的詮釋，成為宣教主義的信仰基礎。其中最為重要的有兩個概念：「道成肉身」與「拯救」，以下簡述之。

（一）「道成肉身」(Incarnation) 的基督論

「道成肉身」是「基督論」的基礎。此教義的《聖經》基礎在於新約 約翰福音 第一章 14 節，與 使徒行傳 廿章 28 節。簡單地說，便是強調耶穌在「三位一體」教義中「聖子」之性質。傳統上，此教義強調「聖子」出於父而與父同質，聖父在永恆之中（時間之外）生成了「子」，此「子」便是上帝的「道」，自太初便與上帝同在。而因為世人犯了罪無法自救，「三位一體」上帝便以「子」位格之「道」成為肉身，成為人的形象來到人的世界進行拯救工作。而完成這個拯救工作的可見的人便是耶穌。

不過，傳統這種「道成肉身」的說法在今日受到了修改。「道」被認知為「上帝的啟示與行動」，是「永恆的」、「遍在的」，而這個「道」進入了人的生命之中是否得以完全則有賴「那個人」是否能完全的回應。耶穌之所以能真正完成「道成肉身」，乃在於祂真實的人性（如你我一般的人性）完全地回應了上帝的啟示，在祂的生命中，上帝與人性真正相遇且合一。完全的啟示與完全的回應真正在——也只在耶穌身上完成。也唯獨這真正完全的耶穌才能成為神——人的中保，重新連合已斷絕的神人關係。

「道成肉身」的教義在西元 451 年迦克墩會議（Council of Chalcedon）時被當時教宗利奧一世（Leo）所確立。這個教義清楚地點明了耶穌基督的神人二性

⁵ 見蔡國山撰「當代宣教觀簡介」，收錄于戴紹增、蔡國山等著《基層文化與宣教策略》，台北，工福簡訊雜誌社，1989，頁 1 7。

在一位格中聯合⁶，因此祂是神人之間唯一的中保，也因此宣示了在耶穌之外別無拯救之可能，而這也成為宣敎主義的合理基礎——要想得救就必須放棄原有的信仰，只信從耶穌基督的唯一權威。這個教義主宰了傳統西方基督論達十五個世紀之久，「拯救歸於唯一中保」的核心信息成為基督敎會宣敎的主要內容。而到了十九世紀的「自由神學家」開始對此教義產生質疑，士萊馬赫（Friedrich D. Schleiermacher, 1821）從人類學的觀點來探討基督的位格，他認為將「本性」毫無區分地用在神與人之上將會導致許多的混亂。潘能伯格（W. Pannenberg）（1970）更宣告說如果一定要選擇，他寧願放棄耶穌是「神」的告白而不願否認祂是真真實實的一個人。約翰希克（J. Hick）站在宗教多元論的立場，對「道成肉身」教義更是激烈地加以抨擊，這在下文會加以介紹。

（二）拯救觀

在基督宗教中，最為重要的問題便是「拯救」的問題。在提到「拯救」時，一般都不會忽略三點：1.為何需要拯救？2.從何處可得到拯救？3.如何得到拯救並維持拯救後的光景？第一點便是基督宗教「原罪觀」所討論的，第二點便是在「基督論」與「救贖論」所探討的，而第三點便是「成義論」與「終末論」的主要內容。跟隨著「道成肉身」的腳步，宣敎主義強調人與人的文化無法自救，唯獨相信並接受「道成肉身」的耶穌才能得到拯救。正如耶穌所說：「我就是道路、真理、生命，若不藉著我，沒有人能到父那裡去。」（約十四：6）

「拯救」乃是指將原來不完整的變成為完整或好轉、使分裂破碎的得到復合，也就是那曾被歪曲或不完全的，現在得到醫治，並且達到適當的實現。有兩個神學字彙對我們了解「拯救」很有幫助。一個是「贖罪」（Atonement），來自舊約希伯來文 kaphar（希臘文為 hilaskesthai）它有兩層意思：「向上帝和好的行為」——挽回，以及「解除罪的行為」——贖罪。前者認為「贖罪」的方法是指向上帝，使上帝的憤怒轉離（利十六：10；十七：11；撒廿六：19；王下三：16）；而後者則主張「贖罪」的行為是直接對於最本身發生影響（賽六：7；廿二：14；廿

⁶ 「神人二性聯合」代表耶穌既是真神也是真人。因為若祂不是真神，則人的歸信便不能說他在基督中碰到生命存在的根基；若祂不是真人，則無法保證祂所帶來的拯救是可以適合於所有人類的景況。兩性在同一位格中緊密結合卻不混雜，所以傳統基督論認為唯有耶穌可作為救贖之唯一代表。

七：9；詩卅二：1；六五：3；伯卅一：33；箴十七：9）。⁷第二個神學字彙是「復合」(Reconciliation)，是將已疏離的再連合，將已分立的再聚集，把緊張和歪曲的關係帶到和諧的關係，使成為愛和友誼的關係。這包括人與人關係的復合（撒廿九：4；太五：24；林前七：11），以及人與神關係的復合（羅五：1-11；林後五：18以下；西一：20）。⁸

無論是「贖罪」或「復合」，宣教主義者都認為那是耶穌在世上所要完成的工作。宣教主義強調耶穌是那「受揀選者」，這個揀選是「永恆的揀選」，上帝一旦揀選耶穌成為「救贖」的代表，祂便永遠都是。因此，對基督徒而言，祂不是諸多可選擇的道路之一，而是一條「決定性」的道路；換句話說，「無其他的名可使人被拯救」。因此，上帝藉著拿撒勒人耶穌而與全世界人類重新進行「救贖」與「和解」；也因此，宣教主義者認為耶穌祂在「被揀選」且「完成」拯救的意義上，祂是上帝的代言人，也是真實歷史存在的血與肉。

從「道成肉身」與「拯救觀」來反省宣教主義的神學觀念，我們可知宣教主義認為基督教便是「宣揚福音」的宗教，而「福音」的核心便是「道成肉身」的基督論。教會是「見證」的團體，教會存在的意義便是宣教。而且這樣的宣教也是耶穌的要求：「父怎樣差遣了我，我也照樣差遣你們。」（約廿：21）在宣教的過程中，基督徒可以「策略性」地認同其他的宗教或文化，保羅便曾說：「向猶太人，我就作猶太人，為要得著猶太人，……向軟弱的人，我就作軟弱的人，為要得著軟弱的人。向什麼樣的人，我就作什麼樣的人。無論如何，總要救些人。」（林前九：20-22）由此可見，宣教主義者在進行宗教際的對話時，無論如何地尊重對方宗教，仍然是堅持既定的立場與訴求的——見證耶穌的福音並引人歸信。

二、宣教主義的宗教真理聲稱

基本上，宗教對話的意義便是在於瞭解不同宗教或教派之間的異同點，在真誠、無私且真實的態度下尋求彼此的理解與合作。這種合作在非牽涉到「真理」的層面——如社會救助、道德糾正等——時，是具有某種程度上的成效的；然而當牽涉到「真理」的層面時，似乎其意識型態便清楚的浮現出來了。宣教主義者

⁷ 前者常與「赦免」、「饒恕」、「開恩可憐」通用；而後者有時也常譯為「遮蓋」、「除去」、「塗抹」等意。詳見A. Richardson編著，湯張瓊英、朱信譯《聖經神學辭彙》「贖罪」，頁36-37。

⁸ 見趙中輝編《神學名詞辭典》條目1470「復合」，頁309。

所把握的真理標準大概有兩種類型，我們可以借用漢斯 昆（Hans Küng）在論到「普世宗教」時曾提出的基本宗教命題⁹其中之二來比擬此兩種類型：

1. 只有一種宗教真實，或者，其他宗教都不真實！
2. 一種宗教是真正的宗教，或者全部宗教都贊同同一種宗教的真理。

前一種大概可稱為「排他式」的宗教真理觀，後者則可視為是「包容式」的宗教真理觀¹⁰ - - 我們或可稱之為「激進型宣敎主義真理聲稱」與「和緩型宣敎主義真理聲稱」。柏庭格（A. Plantinga）在《多元主義：為宗教排他主義辯護》（1995）一文中，提出了宗教排他主義（exclusivism）會堅持兩個基本認知：1. 世界為一位全知全能全善的上帝所造（相信祂是有其目的、計畫和意圖；能以行動達成所有目的）；2. 人類需要救贖，上帝以其兒子到成肉身、生命、犧牲和復活提供了唯一的救贖之途。¹¹

他認為無神論否認這兩條命題，非基督教的宗教則否認第二條命題，而按照排他主義的觀點，他們都是錯的。他接著又為宗教排他主義辯護，強調排他主義既未有知識上的過失，亦未有道德上的缺陷；他更進一步斷言：類似這樣的東西，在人類目前的處境下，是完全難以避免的。¹²艾倫 托倫斯（Alan Torrance）也認為排他主義是唯一正確的選擇，因為除此之外的立場都是不可能的，因為關於真假是非的判斷都是以一定的信念為前提和標準的，所以既不可能承認與之不相符合的標準所認定的真理（如多元主義），也不可能讓自己所認定的真理服從於其他標準所認定的真理（如相容主義）。他更引用德柯斯塔（Gavin D'Costa）的話說：

⁹ Hans Küng 提出了四種基本宗教命題，分別是：1. 沒有一種宗教是真實的，或者全部宗教都同樣不真實！2. 只有一種宗教真實，或者，其他宗教都不真實！3. 每種宗教都是真實的，或者全部宗教都同樣真實！4. 一種宗教是真正的宗教，或者全部宗教都贊同同一種宗教的真理。見其所撰，*什麼是真正的宗教*，收錄於劉小楓主編《20世紀西方宗教哲學文選》，上海，三聯書局，1996年，16-24頁。

¹⁰ 一般而言，對於宗教真理的聲稱有三種論點 - - 排他論、多元論與包容論，而筆者認為宣敎主義的真理觀正涵蓋了「排他論」與「包容論」兩種。事實上，這三種論點，是德柯斯塔（Gavin D'Costa）所提出來的。詳見艾倫 托倫斯撰 *真理的主張和可能的宗教對話*，載於《維真學刊》1998年第三期，第4頁。

¹¹ A. Plantinga, "A Defense of Religious exclusivism," *The Rationality of Belief and Plurality of Faith*, Thomas Senior, ed. Cornell University Press, 1995, pp192.

¹² *Ibid.*, pp213-4.

「所有的多元主義，包括所有的相容主義，實際上不過是匿名的排他主義。」¹³我們可以看出，無論是德柯斯塔、柏庭格、或是托倫斯，大致都遵循了巴特和克雷瑪的看法：宗教不過是自然神學，它自己本身便是對上帝的叛逆，而（基督教的）福音則是一切宗教的終結！

宗教真理的「包容主義」(Inclusivism)不像排他主義如此激進，此派學者溫和地假設「所有宗教都在自己的領地尋求更偉大卻又新而未知的真理，沒有任何宗教可以宣稱擁有絕對的真理」，¹⁴但是「只有一個啟示和宗教是絕對真實的，當然別的宗教文化和哲學傳統中亦有某種型式的真理存在」。不過，所謂的「包容主義」者也分為兩種，第一種是較為寬容的，亦即除了基督教的「啟示」之外，還允許有其他真理標準。在這種包容主義之中，視基督為上帝救贖的規範，但卻不能限制神在救恩歷史中的普世性工作。漢斯 昆是屬於這種理解的包容主義者，¹⁵因為雖然他強調基督教信仰的絕對性，卻也承認「符合人性的倫理」與「各宗教經典標準」都可視為宗教判準，¹⁶另一種「包容主義」就較為嚴格，主張只有一個基督的啟示為標準，這當以卡爾 拉納為代表。他提出「匿名的基督徒」¹⁷概念，在拉納的想法中，宗教被視為福音的準備(preparation of evangelic)。非基督徒可以透過「願洗」(desire for baptism)加入無形的教會。教會的地位因被視為基督的延伸而保留在拉納的神學架構中。

¹³ Alan Torrance, 'Religious Studies or Studying Religion,' 150th Anniversary Celebrations, Typescript, pp2.

¹⁴ 見朱曉紅撰，多元社會中的基督信仰，載於《維真學刊》1999年第三期，第34頁。

¹⁵ 他在《論基督徒》中表示：「基督教的信仰表白不得被相對化，或降低為一般的真理。總之，既不存在傲慢的絕對主義，也不接受任何其他的要求，以及兼收並序的軟弱的折衷主義，而存在的是包容性的基督教普遍論，要求於基督教的不是排他性，而是獨特性。」見其所著《論基督徒》中譯本，北京，三聯書局，1995年，頁121。

¹⁶ 見其所撰，什麼是真正的宗教，收錄於劉小楓主編《20世紀西方宗教哲學文選》，上海，三聯書局，1996年，16-24頁。而且在漢斯 昆的想法中，認為應該虛化歷史與傳統的差異，以倫理或靈性代替啟示的實際對話實踐，這些反而是較接近於希克的主張的。

¹⁷ 拉納說：「基督徒所看見的非基督教的信徒，並不僅僅是異教徒，在某種層面上，他們應該被視為是匿名的基督徒。」他又說：「宣講福音並不是要讓被上帝和基督完全棄絕的人改宗作基督徒；而是叫匿名的基督徒藉著客觀的反省與認信，在其生命蒙恩的深處，認識基督教信仰。」詳見 Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen", Schriften zur Theologie, pp136~158.

在「宣敎主義」者 - - 無論是激進的抑或是和緩的 - - 的視野中，都強調其真理的來源與標準是「絕對」的，這是傳統所謂「符應式」真理的特色。「宣敎主義」者相信其所信仰的對象是客觀、真實、普遍的。這與後現代所推翻的「宏大敘事」(grand narrative) 大相逕庭。而這個客觀普遍的真理便是「道成肉身」的基督。布洛許 (Donald Bloesch) 便說：「正確的神學是在乎它是否與所討論的對象相印證 (conformity)，這對象就是上帝所啟示的道。」¹⁸「宣敎主義」者的真理聲稱強調唯有人對基督的認識符合基督本身的啟示時，才算獲得信仰的真理；而按照人的有限性，對於「啟示」的客觀真理只是預設的，人無法真正完全把握住啟示並言說它，因此人所表達的只是自己理解後的啟示，而非啟示本身。必須藉著「虛己」才得以真正掌握住絕對真理。在這樣的理解之下，所有人為的文化與宗教系統，都不足以有效敘述救恩 - - 人的理解不可能圓滿，但是人在認識上卻有傾向圓滿的天性 - - 他必須要有理解體系與終極的理解目標，因此任何對「終極」的理解必須站在一個有效的基點 - - 亦即堅實的信仰基礎上進行真理的追求。托倫斯在解釋祈克果 (Kierkegaard) 的宗教及討論時，便指出：「真理不允許我們把宗教性的真理瓦解於我們本身內在的和主觀的範疇和規範系統之中。相反地，那終極真理呼喚我們超越這種主觀主義而進到客觀現實，在那裡我們先前的知識淵源和思想系統都會被修正與轉化。」¹⁹

三、多元主義的反動

宗教的「多元主義」(pluralism) 是文化交流所促成的產物。多元主義的立場首先在 1923 年出現在德國自由派新敎神學家 Ernst Troeltsch 的文章：“The Place of Christianity among the World Religions”，和美國哲學家 William Hocking 的 “Re-thinking Missions” (1932) 一書開始討論。它強調在社會中宗教多元化的事實，並承認自己的宗教真理可能不是絕對的，應虛心向其他宗教學習。在這一部份，最為有名的恐怕應算是希克 (John Hick) 的理論。他認為世界上各大宗教都是對終極神聖實有的回應，因而具有同等的拯救價值，亦即相信所有的宗教都含

¹⁸ Donald G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology*, New York: Harper & Row, 1982, 1:15.

¹⁹ 見 Alan Torrance 撰 宗教的學術研究和真理的問題，收錄於《維真學刊》1998 年第三期，頁 5 以及註 6。

有真理的元素。(Hick, 1999)事實上,多元主義在現實層面與理性層面是完全可以成立的:任何都不可能否認社會上多元的宗教現象,而單一宗教的多樣呈現(如各個教派)也證明多元主義的事實性;任何人也會同意,理性從來不能保證我們已經把握所有的真理,理性的有限性確定了吾人認識的有限性。希克因此認為真理問題的標準可以落實在「救贖論」與「倫理觀」上——亦即以否有利於個人靈性解脫和倫理行為為標準。²⁰他同時認為每一種宗教都是善惡的混合體,因此對所有宗教都應該保持批判的態度。除了希克之外,印度籍的潘尼迦與美國的尼特(P. Knitter)也被歸類為多元主義者,²¹他們基本上是依循希克的論點而反對「唯一拯救」之說法。

希克在強調多元主義時,首先針對「道成肉身」的歷史性格進行嚴厲的批評。在其《The Myth of God Incarnate》一書中,他直稱「道成肉身」只是一個神話,它從沒被表明是過去歷史中所發生的一個故事。事實上,這個教義只是為了闡明基督徒在人類恩典生活的經驗中,是如何地與上帝有深刻而內在聯合。因此,若「道成肉身」的基督與歷史人物耶穌必定要結合起來,會造成理解與解釋上的困難。他進一步說,強調「道成肉身」便意味著唯有透過耶穌,上帝才能被正確地認識,這也就武斷地認為在猶太教與基督教信仰傳統之外的整個人類宗教是被排拒於拯救之外的。站在這個論點上,希克提出他所謂基督教的「哥白尼革命」,亦即將「拯救」的景觀由「基督中心論(或耶穌中心論)」轉為「上帝中心論」。他認為上帝的「道」既是遍在,那麼世界諸大宗教是人類對於同一個神聖實在的不同回應,這些不同的回應是在不同的地理、歷史與文化中所形成的。

我們若進一步來探討多元主義的真理觀,可以發現他們不是站在傳統符應觀真理論的立場,而是站在「融合式真理觀」的立場——亦即透過認識主體的相對

²⁰ 參見王志成著,《解釋與救贖》,上海,學林,1996年。頁212-250。

²¹ 潘尼迦信奉印度教的父親與西班牙天主教背景的母親,給予他一個極佳的宗教對話環境。他認為每一個宗教都可為整體提供一個視角,每個宗教都是其他宗教的向度,因為任一宗教都只代表全體人類經驗的一個具體面向,不同宗教傳統能夠相互滋養(mutual enrichment)、融合,而不是強迫或使用暴力相互壓制。參閱 R. Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery*, 42, 51-55; 而尼特認為所有宗教都可以是通向救贖的合法途徑,基督教的啟示是眾多啟示中的一個,所有宗教分享了神的普世性救恩。他並發展了「救恩中心 soteriocentric」,主張上帝的國要臨到世上,特別是受壓迫的人民身上,強調以實際行動伸張正義。

性與矛盾性而認識他者，並藉由融合不同主體的特色而逼近真理。多元主義同樣承認人類認識的不圓滿，人為的文化與宗教系統，的確都不足以有效敘述啟示救恩——這也包括自己的宗教體系。然而也因此，人因為本身的矛盾與不足而意識到與自己不同的他者，必須藉著不斷的彼此認識而彰顯存在彼此之中的那個終極真理。

四、問題的癥結

基本上，「對話」便是一種「溝通」。溝通便是為了相互瞭解與達成共識。但是，即使不同宗教間所堅持的「真理」不同，難道宗教與宗教間就無法溝通嗎？換句話說，所謂的『真理』難道是一道阻礙宗教間對談的高牆，而非宗教間現存某一程度的共識嗎？對話真的必須得解決「真理」的問題才算有效嗎？還是在其中可以存在著比「真理」更實際的問題？接下來筆者試圖就問題的癥結進行反省。

(一)信仰抑或理性？

宣教主義與多元主義的差異，如果要說是「真理觀」的差異，不如說是站在「信仰」或「理性」的差異。如果站在「信仰」的立場，自己的宗教不僅是一個宗教體系，更是一個對於「終極關懷」的確認，並由其衍生出唯一的拯救之道。我們可以這麼說：「信仰」是宗教領域之所以不同於其他領域的關鍵，「信仰」是絕不能夠以「充足理由」可以加以說明的，我們常常可以見到明明一個宗教的確是毫無根據的，但就是有人對之狂熱不已。因此，一個信仰虔誠的人可已有「充足理由」來肯定自己的信仰，卻無法以相同的理由說服別人歸信。另外，站在「信仰」的立場，也就等於站在「基督教內」的視野之中。當一個人接受了基督教信仰，那麼其他的宗教信仰就絕對無法在真理層面與自己的宗教相提並論，或許伊斯蘭教也有真理的因素，但那必定是「耶穌基督」在背後起的作用。從信仰內部來看，只要我相信自己所信仰的真理，那麼我就算認同非自己宗教的某些真理，也是因為那些部分與自己真理的「同質性」，可以用之來讓自己更能圓融詮釋世界。肯定自己必然在程度上會否定別人，否則耶穌也不會要求門徒去向普天下傳福音，使萬民成為其信徒。換句話說，只要是基督徒，都免不了會在程度上有「宣教主義」的情結。

相對的，若是站在「理性」的層面，多元主義的的確確是可以成立的。面對現實多元宗教現況，而且各個宗教在其文化與地域之中都各有實際貢獻，這當然

說明了宗教之中必然具有其真實面。而且，宗教體系之所以存在乃是因著人的建立，就連篤信基督教的人都相信：只要是人的體系必然無法掌握所有真理，因為人的理性是有限的。²²在此，筆者已經點出了一個重要的想法：在理性層面看宗教，只是把宗教視為一個「價值體系」、「道德體系」或「文化體系」。若真正從理性層面討論，它是一種從「基督教外」的視野來看所有宗教，此時宗教的確是平等的，「信仰」在此可以被客觀地討論，此時信仰只是一個「事物」，而非一種「生命轉向的真實能力」了。

筆者相信有許多的人都認為做為一個宗教研究學者，應該要價值中立——就算是一個基督徒，在面對基督教的討論時，更是要放下身為一個教徒的身份，向韋伯在「以學術為業」一文中所強調的那樣。²³因為若不如此，將會妨礙觀點的公正性，而無法達成與其他宗教「相互尊重、相互傾聽、相互理解」的責任。筆者在此有一點要強調，便是當兩個（或以上）的宗教在進行對話時，是那些具有宗教信仰的人在進行對話。按照剛剛的敘述，完全的理性是不可能的，沒有人能在信仰上真正客觀到能接受對話後「改教」的結果，但是「理智敘述」並「謙卑傾聽」卻是可能的。所以，筆者對於對話可以讓各自宗教間多認識對方並建立尊重的態度絕對是肯定的；但卻懷疑就「宗教真理」的統合或「教義異同」之融合可達致具體有效的成果卻深表懷疑。在接下去的文字中筆者將繼續闡述此觀點。

(二)對話的訴求

對話的訴求是什麼？先不管其「實踐層面」，而僅討論其「本體層面」，我們可以說是為了追求一個「比現在更好的圓滿」，意即「超越現狀的圓滿」。而如何超越現狀呢？一般而言可分為兩種：「辯證式的超越」以及「融合式的超越」。前者指的是藉著不斷辯明某一對話主題，而挖掘事物之中的可能性，讓其中的真理凸顯出來，而讓雙方達到不斷的自我超越；後者則是指對話者圍繞在一共同的主題上，共同展現自己的觀點使其更趨圓融完整。無論是宣教主義抑或是多元主義，在本體上都預設並追尋一個「絕對的圓滿領域」，而且都承認自己尚未達致。只不

²² 漢斯·昆的看法給予我們一個參考：「基督徒沒有對於真理的壟斷權，當然也就無權以隨意的多元論來取消某種真理的表白；對話與見證是互不排斥的。真理的表白顯示了刪除真理與談論非真理的勇氣。如果把真理和非真理之間的界線過早地同一於自己宗教和其他宗教之間的界線，那肯定是一種粗俗的偏見。」見同註 16。

²³ 見馬克斯·韋伯著，《學術與政治》，上海，三聯，1998。

過要達成這個領域的基本理念有異：宣教主義是認定唯有一條途徑，「對話」是為了「宣教」；多元主義是認為途徑是多元，基督教只是其中一條而已，「對話」是為「追尋」。就基督信仰來看，兩者的最終訴求基本上是一致的——統合為一。而這個統合若站在純粹理性層面是可能的，若站在「信仰」層面，則是不可能的——我若不認同自己的信仰，那麼對話是不可能的。換句話說，不同宗教之間的對話，其最後可能最好的結果，便只能瞭解各自宗教的宗旨、弄清楚自己宗教的特色與限制，進而讓自己的宗教在體系上更加圓滿而已。

至於「實踐層面」的對話訴求，是自上個世紀以來較有成效的部分。在現實問題上藉由形成「共識」來分頭推動，例如 WCC 曾在東西方冷戰時期呼籲超級大國停止軍備競賽、也要求各國重視人權、以及男女與種族之權力平等，這些站在世界宗教家的觀點都是支持的，也獲得了一些具體成效。不過這個層面的對話也同樣面臨一些困難：一是許多的實際問題根本不是宗教問題而是政治問題，許多問題所在地的國家，其中最大的宗教信徒就是受害者，當地政權也不理會其他宗教的聲音，那麼所謂實際議題的對話根本就沒有意義。二是哪些宗教是值得被邀請作對話的對象？事實上，宗教之間有時也存在有「歧視」，就算沒有歧視，有許多在某地區具有最多信徒人數的宗教類型（如台灣民間信仰），是沒有一貫性組織的，但是其影響卻是最大。無統一的對話單位也造成許多議題的討論只是「隔靴搔癢」而已。現存的宗教對話有一個毛病，就是過份高估了所謂「普世性宗教」的功能與貢獻，反而忽略了一些深具影響力的地方宗教，以致於後者不但無法被定位成對話的對象，甚至只是「被傳教」的對象。

參、長老教會的改革宗傳統與哲學理論的啟示

一、台灣基督長老教會的理性傳統與宣教遺傳

台灣基督長老教會屬於加爾文的改宗傳統，其改宗理念主要有三：一、聖經中心；二、因信稱義；三、萬民祭司。受到當時文藝復興人文主義之影響，雖然幾乎所有早期的宗教改革家都反對人類理性可以自主，主張嚴格地回歸聖經為最後權威，但是他們也同意人人都有自上帝所得的恩典，可以接受上帝的話並為基督作見證。因此，和天主教比較起來，加爾文的改革宗更強調「傳講」與「聆聽」，亦即準確傳講聖經的記載，而人的心靈憑著信心去接受。加爾文認為，當上帝創

造時是以「語言」創造，而祂流傳給人類的啟示是祂的「話」——聖經。因此，耳朵比眼睛更適合接受真理。這個傳統使得改革宗變成一個重視「宣道」的基督教。也因此，改革宗基督教比天主教更具有「先知」的自我定位——先知必須不斷地說出上帝的言語、先知必須不斷地提出上帝對這個社會的控訴、先知必須不惜犧牲生命以抗衡國王與祭司的權柄。先知必須是公正的，但是公正不是盲目，而是指向聖經的基礎。

筆者在此要再次強調，雖然加爾文與一般宗教改革家對於人類理性並不抱持絕對欣賞的態度，甚至天主教哲學家都比宗教改革家更注重理性²⁴，但是宗教改革對於語言文字的重視、對個體自由與自主的尊重、並要求人在世俗生活中以倫理實踐來回應上帝，這些都等於是對個人理性重建的重要啟蒙點。也因此，在十八世紀的啟蒙運動之後，改革宗很快地從高舉「理性與自由」的思潮中獲得足夠的滋養，改革宗的神學家們敢於懷疑舊有的不可懷疑的教義並重新詮釋，他們也懷疑舊有的聖經在其本身與其詮釋上的真實性。懷疑導致批判，所以改革宗基督教基本上相當強調「理性」傳統。

然而另一方面，站在「信仰」的角度，「宣教」也是基督教改革宗在十九世紀以降最具成效的成就。以台灣長老教會為例，她是分別由英國清教徒傳統與加拿大長老會傳統所進行「海外宣教」的成果，外國宣教師們充滿了宣教的熱忱，也將這熱忱注入長老教會的基因深處；而其所本有的理智遺傳也隨之進入長老教會的骨子裡。因此，她同時承襲了改革宗「理性」的傳統——在崇拜禮儀中以「講道」為核心並強調安靜默想——與「宣教」的任務。我們可以看到在五〇年代台灣長老教會積極加入「普世性」的世界基督教組織，如「普世教協」(WCC)、世界歸正教會聯盟(WARC)、亞洲基督教協會(CCA)等等。在這之前，長老教會對於政治參與的看法還比較屬於清教徒式的觀念；但是在加入這些普世性組織之後，長老教會的「世界觀」以及其所衍生的各種社會態度便有了相當大的轉變。而同時，她也推行了「倍加運動」與「新世紀宣教運動」，代表宣教的基本訴求並

²⁴ 多瑪斯對於「墮落」的教導可謂是天主教的代表。他認為人的意志(will)在人抵擋神之後便墮落了，但是思想(mind)卻不然，這種理論使人認為人只要以自己本身為起點便可以思考出任何大問題的答案，這也是「自然神學」的基礎。而改教者否定人可以單獨以自己為起點而以理性解決所面臨的種種問題。見 Francis A. Schaeffer 著，梁祖永等譯，《前車可鑑——西方思想文化的興衰》，香港，宣道，1997年四版，頁75。

未被忽略，只不過六 年代之後在社會政治參與的頻繁似乎無法與佈道式宣教取得平衡，加以一般性福音派教會對於「社會福音」的疑慮及當時執政當局在媒體宣傳上的導引，所以宣教的成效一直極為有限。1990 年之後，開始了所謂的 2000 年福音運動，強調「在台灣處境中宣教」，並將宣教核心定位在「上帝國」的建立。²⁵試圖在社會關懷與宣揚福音的雙重訴求中找到平衡點。

從以上的敘述，我們可以約略理解台灣基督長老教會一方面承繼了加爾文宗教改革的「自由理性」傳統，也自其國外宣教師處遺傳了「宣教」的責任，在一路走來的歷史中，她選擇了普世教協（WCC）的宣教觀——重視社會關懷、重視與本地其他宗教平等的對話，重視行為的見證甚於佈道——看起來似乎較趨向「多元化」宗教的立場²⁶，但是仔細去理解，我們仍然可以發現長老教會的內部仍然無法有效整合「對話」與「宣教」的步調。贊成「對話」的仍然屬於與普世教協關係較為密切的決策者或學者那些人，而基層地方教會的「傳教性」依然相當強，牧師與信徒在宣教的時候依然強調要非基督徒「認罪悔改」，這正是「宣教主義」的重要口頭禪。而且雖然長老教會自詡是理性而觀念開放的教會，事實上還是相當注重傳統，和傳統較有抵觸的思潮與禮儀並不容易被長老教會接受——如靈恩運動一直被視為是當代的「孟他努異端」²⁷，而「敬拜讚美」也經過了將近十幾年

²⁵ 見薛伯讚撰 2000 年福音運動聖經根據與神學立場 一文，收錄於其所著《上帝國與宣教》一書。台南，人光，1999。頁 205-208。

²⁶ 見由 WCC 出版，陳南州譯註之《宣教與傳道——普世教會合一運動共同的宣認》，台灣基督長老教會總會「研究與發展中心」發行，1982。其中在「在他宗教信仰人士中間作見證」之單元中，強調「上帝……在任何地方、任何時代都有祂的見證，……和其他宗教意識型態的人一起生活，是一種委身的對遇。見證不可能是單向的過程，必須是雙向的；……」我們可從這樣的敘述中知道 WCC 的宣教神學是同意上帝的啟示遍在所有宗教文化中，基督教並未取得獨家專利，這樣的思潮也是台灣基督長老教會「官方」的主流思想。事實上，台灣長老教會的信仰與神學在這些年來受到了非長老教派的影響頗大，如其神學院的老師受訓的學校並不完全是屬於改革宗的神學院，其牧師出國受訓也不必然到本宗的學校受訓，同時因為加入了 WCC，所以普世自由思想反而在程度上取代了正統加爾文思想，第三世界的神學（如黑人神學、婦女神學與解放神學等）也不斷鬆動其加爾文主義之基礎，更重要的，是其建構本土神學時，是從「實況」出發而非自加爾文傳統出發，凡此種種接讓長老宗信仰的「純度」受到嚴重挑戰。這些都可以從其「台灣基督長老教會信仰告白」之中找到線索。

²⁷ 孟他努主義（Montanism）是初代基督教會的異端之一，興起於一世紀，消失於四世紀左右。此派強調聖靈的啟示比聖經重要，教會的組織形式俱無價值，並極端強調末世論。是最早的激進式靈恩派。

的努力才逐漸被少數教會接納。就整體而言，長老教會中大多數人嚴格說是屬於「包容式」的對話心態，亦即是「可以對話合作，但終究希望對方改信」的基本想法。不過儘管如此，與其他台灣基督教派比較起來，長老教會在「宣教觀」上的更新——從基督福音的宣教到「上帝國」的宣教，並強調「定根本土」、「愛和受苦」，把其他宗教當作「鄰居」來看待，確是使對話之所以可能的重要誘因。

二、哈伯瑪斯的啟示

對宗教真理的執著是一種意識型態。幾乎所有宗教領導人都同意宗教之間應進行對話，但是就如同筆者在前言所說的，宗教對話持續在進行，而衝突依然不斷發生。而且所進行的宗教對話，至今在教義理論的討論上所成就的大概也只是「彼此尊重」的口號而已。根據前文所討論的，對「真理觀」理解的歧異，就算不是最核心，至少也是相當關鍵的問題。真理觀影響了對話的基本態度，而基本態度會影響策略與成效。因此，筆者將在先前反省過的「符應式」真理觀與「辯證式」真理觀之外，嘗試提出另一種真理的思考方式，那就是「共識性真理觀」。

「共識性真理觀」是來自於哈伯瑪斯的啟發。哈伯瑪斯是批判理論的重要思想家，而批判理論最重要的工作就是意識型態的批判。不同於傳統馬克斯主義的見解，哈伯瑪斯認為人類真正的價值不僅在於「勞動」，更在於「互動」。他同意康德所謂人類的認識具有「先驗」的層面，但是卻必須由人類的實際文化及生活型式的架構中升發出來；而人類的生活之建立則是由以互動為媒介的相互交談的理解過程中完成。²⁸這個人類生活的建立又可理解為人「自我型塑」的歷程——越能自我反省、自我決定的人，就越能自主地掙脫外在的扭曲與桎梏，進而達到解放。

哈伯瑪斯強調「互動」與「勞動」的相互關係，人類建構了今日的社會，也同時型塑了自己。互動只的便是對話、溝通理性行動、互為主體的人的活動。無論實證科學（由勞動產生）抑或詮釋科學（由互動產生）都需要語言，但是使用語言的人是「社會化」的人，這種人在用語言詮釋意義時必然免不了社會化扭曲了的意識型態。哈伯瑪斯相信當社會上充滿了壓制性扭曲的溝通結構時，人性中「解放」的興趣便會凸顯出來，此時人會尋求溝通的共識。因此，他認為只要

²⁸ J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, p.240.

經過「啟蒙」的過程，人可以重建理性 - - 亦即在言說與行為中發現其主體性而形成對自己清楚的意識，並以此批判地反省自身所處的特殊歷史社會情境。他甚至強調真正的知識理論其實便是「溝通理論」。理論可以用於建構啟蒙組織，並擬定行動策略，因此沒有「先在性」的理論，有的只有「共識」 - - 即某組織團裡清楚地知道自己的共同利益，知道決策的結果、以及知道他們處身環境的所參與的實際討論中所形成的共識。

哈伯瑪斯更進一步認為真理其實就是「共識」。他認為真理是為了要指出事實，而事實其實是一種「擇善固執」(warranted assertability)，亦即對於獲致「合理的」共識之保證。真理不是一個客觀存在的東西 - - 如傳統符應觀所說的那樣，而是經由相互主體（注意！不是主客體）經由「說理」而被確認，而且是以有效性宣稱的「命題」形式被表達。要形成共識便必須要有「理想溝通情境」。²⁹整個的「共識性真理理論」，馬卡錫（Thomas McCarthy）在其 *The Critical Theory of Jürgen Habermas* 一書中提到：

「真理的主張與正確的主張，一旦受到激烈的挑戰時，唯有透過那些可以導向理性地激發出來的共識論證之討論，才能獲得挽救。對討論與理性共識的條件所採取的普遍語法分析顯示，這些（筆者按：論證的對話）所憑藉的是一個『理想的言談情境』之預設，而這一情境的特點在於它為討論的角色題共了一個確實的均等機會。」³⁰

我們若要真確理解「理想溝通情境」時，筆者認為應從「公共領域」(Öffentlichkeit)的意義開始瞭解起。所謂「公共領域」指的是人們在交談中漸漸形成的共同意志，它和所謂的較具空間性的公共領域(public sphere)不一樣，反而較像「公共性」(publicity)或「公共論域」(public discourse)。按哈伯瑪斯的理解，Öffentlichkeit指的是介於市民社會與國家之間進行協調的一個領域，「在這個領域之中，有關一般利益問題的批判性公共討論能夠得到見至化的保障，形

²⁹ 哈伯瑪斯認為所有言說行動都隱藏有四種「有效性聲稱」：真實性、正確性、可理解性、與真誠性。前兩種便是所謂的「事實陳述」，亦即是「真理言說」。而真理言說不能以溝通行動加以尋找，只能在彼此「說理」 - - 提供一些用以證成有問題的有效性聲稱的論辯 - - 的歷程中形成。而此歷程預設一個「沒有任何壓制的情境」，即「理想溝通情境」。

³⁰ Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, London, Hutchinson, 1978, p.325.

成所謂的『輿論』，以監督國家權力，影響國家的公共決策」(曾慶豹，1999)。因此，「公共領域」的特徵是非強迫性的參與，在建制化的保障之下可以自由地、公開地、理性地討論普遍利益的問題。因此，在「公共領域」下所形成的真理共識，既可以兼顧個別性特殊利益，又能形成普遍的公眾意志而引導公共決策。³¹

筆者絕不認為依照哈伯瑪斯的「共識性真理觀」與其相環扣有關「溝通對話」的思維理論可以一勞永逸地解決宗教對話的所有問題，但是在實踐面上，它們的確可以提供一些可行的線索。首先，無論是「宣教主義」者抑或是「多元主義」者都同意，任何的宗教無法宣稱他們「已經」獲得全部的真理。只不過前者相信他們確知真理的唯一來源，而後者則認為真理遍在，藉由學習與對話可以相互補足真理；前者所形成的對話只不過是一種「宣講」，而後者在對話之中很容易成為無立場的「妥協」。而按照「共識真理」的理解，對話的先決條件是充分的自我反省與認知，然後以「共同普遍利益」為前提進行自由無壓制的說理。因此，在進行「宗教對話」時，我們必須學習視之為「宗教體系的溝通」，而非「主觀信仰的辯論」，如此才不至於一開始便在意識型態上相互扞格。同時，「興趣」與「共同利益」是對話中的必須，這代表兩種層面的理解：一是所有的對話不可能沒有實際外在目標，也不可能沒有內在達至目標的志趣；二是因為世界的變動，「共同利益」必定會改變，因此對話不能只依著固定的模式與價值觀來進行。按著以上的認識，筆者提出一些在對話態度上的實際建議。

³¹ 哈伯瑪斯在「公共領域：一個百科全書的條目（1964）」中提到：「所謂『公共領域』，首先我們指的是一種社會生活的層面，在這個層面中，某些類似公共意見（或輿論）的東西可以形成。……當公民都能（在）一種不受限制的境況——也就是說，他們具有聚會及結社的自由及表達並發表自己意見的自由——來面對關係著總體利益的事務時，他們都能像一個『公共的個體（a public body）』一般地生活在其中。……而所謂『公共意見』，指的是批評和控制的任務，藉著這些任務，作為一個公共個體的公民，他們都能以一種不具形式的實踐，去面對統治階級。」這段話我是由 M. Pusey 著，廖仁義譯《哈伯瑪斯》摘錄下來。見該書頁 114~115。

肆、幾個重要的思考進路

一、意識型態的解構 - - 真理的執著 v.s. 對外在體系的絕對忠誠 (信仰 v.s 權力)

參加對話者首先必須體認到自己是以前一個「體系」的定位來參加對話的，而之所以參加對話是為了自我體系的圓滿獲實際問題的解決。若真正能有如此的先前認知，則在態度上的包容與達成共識的可能將大為增加。事實上，對話的意義便是藉由「相互賦義」的行動來彼此消解意識型態，以求獲得新的意義。對話之所以會失敗，按一般人的說法是因為對於自我真理的過於執著，以致於意識型態無法消解；但是筆者的想法卻不認為是真的對真理執著，或應該說是對自己外在體系以及由其所衍生而出的「自我認同」感之絕對忠誠，而這個忠誠基本上又直接牽涉到了「權力」或「自我肯定」，意識型態是由此產生的。今日宗教對話的基本問題之一便是將宗教體系等同於宗教真理，將對外在組織、體制、以及權力結構的效忠等同於信仰虔誠，更糟糕的是自己對這種異化現象瞭然不知。

因此，參與對話者首先必須體認自己是處於意識型態之中，而且是抱著消解意識型態的誠意與期盼來參加對話。同時也要理性地分辨自己在「信仰」與「宗教體系」認知上的不同，兩者基本上是屬於不同的範疇 - - 一個信仰堅定的人可以對其他宗教體系有真誠的友情；而一個對其他宗教仇視的人卻未必是個敬虔的人。事實上，意識型態越強的宗教其對信徒的掌控越強，信徒所能感受得到的自由與解放越少。不過，理論上是這樣講，但是實際在進行的時候確有相當的困難：首先，是意識型態的消解是否有其底線？若無底線，可能會像潘尼迦所謂在對話中有「改教」的可能性；³²若有底線，又該如何拿捏其底線？事實上，意識型態是不可能完全消解的。其次，真正能夠進行宗教對話的人大概並不必然是做實際宣教工作的人。以長老教會為例，參加國際宗教對話會議的多是學者或是總會機構的牧師，他們儘可以有相當恢弘的態度與理性認知來提出許多開放程度頗高的立

³² R. Panikkar, *Intra-religious Dialogue* (New York: Paulist, 1999, revised version) 74-83; David J. Krieger, "Methodological Foundations for Interreligious Dialogue," in *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, ed. J. Prabhu (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1996), 205-206.

論，但是真正在進行宣教工作的牧者與其信眾卻不必然認同其想法。一個原來相當支持宗教對話的牧師常常在進入實際牧會工作之後變得保守，這代表自己的工作性質會改變自己的價值觀，而且信徒的反應與期待也可能會改變自己的價值觀。筆者要強調的是：宗教對話的可能，必須是對話者體認到自己是忠於信仰而非忠於「體系」，宗教真理的信仰絕不等同於宗教體系的效忠，若能夠清楚地分辨此點，相信必能對宗教對話的推展有所幫助。

二、理性的整體視域 - - 「宗教版圖」概念的建立

今日世界上的宗教多元現象絕對是事實。作為某一個宗教信徒在信仰上可能無法接受別種信仰來取代自己原有信仰，但是在社會政治的層面上，他絕對必須面對並接受另一種宗教的存在。孔子在兩千年前曾提出一個「和而不同」的想法，作為在現實層面中人際關係的交往原則，這可以作為今日各宗教之間交往與交談的一個態度。對話是一種「言說」的行動，而言說是理性的表現。在正視到實際社會的「宗教多元」現象，並且能夠尊重此一事實之後，宗教人之間（尤其是不同宗教之領袖）才能開始針對實際社會上的某些議題進行對話及溝通。無論溝通是主動的（前瞻到社會之趨勢及需要）或是被動的（因某些社會問題的刺激），都會在程度上感受到來自各教義本身的張力極限而協調出一個共識（因為在合作或實踐層面上不能背離任何一方的基本教義）。

回歸到理性，才能發現有許多的社會貢獻與苦難的解釋，其實某些宗教真的比自己的信仰來得具體有效；唯有回歸到理性，才能真正承認自己所信仰的在某些地方正好凸顯了人的軟弱；唯有回歸到理性，才能謙卑地承認自己的宗教體系在當下的現況中對某些議題是無能為力的。整個社會充斥了各種問題，而這些問題往往需要各宗教在自己的信徒領域之中盡力輔導關懷才得改善。因此，撇開信仰真理的排他性，在面對社會實際景況與需要時，各宗教應該具有「宗教版圖」的視野 - - 我知道我宗教信仰的特色與社會服務的限度，這是我的版圖 - - 是開展服務的版圖而非攫取資源的版圖；宗教版圖同時也代表體系與體系之間在理論上可以是壁壘分明的，但在實際上卻是有「模糊地帶」的 - - 就好像海岸線永遠無法固定一般。有了「宗教版圖」的概念，我們才能為自己在世界諸宗教之中自我定位並與之建立關係，而這也是宗教對話的張力與可能之所在。

三、面對的是「人」而非「魔鬼」 - - 對人的尊嚴的絕對尊重

就算是意識型態再重、對其他宗教絕不妥協的宣教主義者，也必定要承認對話另一方的人性尊嚴與價值。推而廣之，就算對於對話對手的宗教，其教義與教規再有意見，也必須要承認那是人類意識、價值與尊嚴的另一種高度表現。對話要求的是對話雙方對彼此的相互尊重與地位的平等，Dr. Johannes Aagacard 曾經提出理想的對話原則有十個，分別為：1.要把你的牌全攤開來、2.不要矮化醜化對方、3.直言無隱、4.尊重不等於認同、5.敬重對方的靈師、6.尊重產生尊重、7.絕不濫用容忍、8.帳目必須公開、9.自我畫像應該實際、10.雙方溝通的需要。³³其中便要求對交談對手的地位、以及其教導師要有人格上的尊重，甚至也要求對自己的底線也應堅持 - - 對自己的認真就等於對對方的尊重。宗教對話一個最容易發生的錯誤，便是無法理性地對談，以致於將對方宗教視為「魔鬼」，交談的對手理所當然成為「魔鬼代言人」。一旦在對談之中的任何一方產生了這種想法，那對談勢必註定失敗。

漢斯 昆在建構其「全球宗教」的概念時，所青睞最為核心的基礎概念便是「人性的尊嚴」：「宗教表現的最有力的地方，恰恰就是在上帝視野中有效地實現人性的地方（早在對自治的現代追求之前），例如十誡、山上聖訓、古蘭經、佛經和薄伽梵歌。」³⁴筆者無意跟隨漢斯 昆的腳步以「人性尊嚴」作為建立普世宗教的基礎，但是筆者絕對相信，唯有真正尊重人的尊嚴，將對話另一方的宗教看成是人性尊嚴的另一種形式的最高展現 - - 而非魔鬼的作為，對話才可能產生一些有利於雙方，甚至全人類的具體共識。

四、雙重訴求 - - 自我圓滿與利益共享

筆者要再次申明：對話的先決條件是充分的自我反省與認知，然後以「共同普遍利益」為前提進行自由無壓制的說理，並由此來獲得共識。這代表著「對話」實際上有兩個基本步驟：真正的自我認知以及共同利益的找尋。把這個放到宗教對話的層面：我們假設宗教對話是可能的，同時也假定對話的雙方都具備有誠意

³³ 詳見 Dr. Johannes Aagacard 著，余繼斌譯，《對話的開始》中〈宗教健全對話十要〉一文，新竹，中華信義神學院，1996，頁 39-42。

³⁴ 見同註 16，頁 17。

與尊重作為最基本的態度。那麼，要讓這一次的對話不致流於形式，要有具體的成效，代表著一定得滿足兩個基本訴求——在認識中自我的圓滿，以及在對話之後所能得到的實際好處。我們就以台灣的情況為例：按照最近對台灣社會的觀察，其中有兩方的話題最易為社會上諸宗教所接受：第一就是針對實際社會（世界）問題或災難而進行的對話；第二便是深切體認到自己體系及社會實踐上的不足，並真正欣賞其他宗教，願意彼此啟發、學習而進行之對話。

針對目前社會上所發生的種種災難及衍生出的相關問題，宗教團體對此進行溝通並尋求解決之共識的同時，有時會形成某種「合作機構」或舉辦某種「跨宗教性活動」。最明顯的例子便是在民國八十八年九二一大地震之後，台灣社會的系統宗教不止一次地開會協調，尋求在救災以及復原上合作的可能。此外，在深切體認到社會道德漸漸淪喪，社會公義不彰的同時，基督教界、佛教界也不止一次地邀請不同的宗教學者就「心靈救贖」等議題進行研討會；如在三月中旬，中國佛教會也為了「阿富汗毀佛事件」，透過「中華民國宗教和平協進會」的馬天賜神父邀請了國內重要宗教進行研討對話。但是當我們檢視其成效時，可以發現當權力與實際利益相衝突時——例如形象宣傳、政府補助或付出成本無法同時讓對話雙方滿意，對話的雙方不但不能合作，甚至可能轉而相互批評。筆者認為，對話的開始必然是對話的各方都有崇高的理想與靈性訴求，但是若對話或合作要能長久持續，亦或是要得到宗教內部的認同，「利益共享」是必須考慮的重要觀點。

為了想要讓自身以及現存所有的宗教更好，更能適合各群體的需要，甚至懷抱著一個更完備更人性化的宗教理想，故願意無私的分享及謙虛地吸收同時開放地改革。這種宗教對談還是存在的。但是在台灣的宗教氛圍中較不易產生，多半是在國際型的宗教對談場合，如「普世教協」。當然在台灣，基督教與天主教的對話一直以來有在進行——不論是天主教「輔大神學院」與長老會「台灣神學院」間的交流，亦或是在學術會議上以「宗教交談」試圖追求合一都多有所見。而對談的議題甚至已深入到「禮儀」³⁵、「制度」與教義（如「因信稱義」與「自由」³⁶）

³⁵ 舉例來說，台灣宗教學會在民國八十九年三月十一日舉辦的「基督宗教研究學術研討會」中，在其中第二場次「基督宗教本地化的歷史與研究」的討論中，就針對新舊教的「禮儀」認同問題展開了相當熱烈的討論。而同年三月初台灣神學院與輔大神學院的聯誼活動中，也針對「禮儀」的問題有激烈而深入的討論。

³⁶ 同上的「基督宗教研究學術研討會」第三場次「基督教與天主教的宗教交談」中，基督教的林

上。但也因為長久以來的意識型態的隔閡、「主流」與「非主流」定位的問題、以及「傳統何在」的內在矛盾，一直無法獲得有效之共識。對談的結果，一直是 - - 大概也只能是自己體系的不斷圓滿。當然，筆者仍然樂觀地認為基督宗教之中的「合一」是可能的，但這可能需要多一些對自己的宗派成長有深切期待的年輕宗教領導者不斷努力了。

伍、結論 - - 生命的邀請

不少的宗教對話之嘗試是從相似概念直接切入討論，進而藉由比較與再詮釋，試圖尋求對話之共同思想基礎，如阿部正雄、寇布 (John B. Cobb), 尼特 (P. Knitter) 等及其跟隨者。³⁷基本上，他們是跟隨海德格所曾倡言的回到人類思想的初始，回到思想的根源，來思考存有的思想的未來之想法，³⁸他們認為這個對於思想根源的回返的體驗，蘊含了本體詮釋學的多文化哲學 (Intercultural Philosophy) 的可能性。這種作法即是從類似概念的比對與全是來作為真理類比性的嘗試，但是筆者個人認為概念的意義是在脈絡的情境下被發展的，其原始意義與歷史情境相互辯證而產生意義的轉移，只從某些「底基概念」的類比而不管此概念發展脈絡，直接用此說明宗教架構的相通性，個人覺得那是一種「詮釋的暴力」。

莫特曼 (Jürgen Moltmann) 對於世界宗教對話之觀察中，曾提出過兩個事實：

「1. 宗教團體間如果沒有宗教和文化的交談，無論是基督徒、猶太教徒、回教徒、印度教徒或是佛教徒，沒有人會明白。只是待在自己的圈子並且沈醉在其中的會越來越蠢， 自身

鴻信教授便提出了「自由」概念作為新舊教深化對談的重點；而天主教的房志榮神父也在其論文中提出了教廷也以「教制的改革」做為與改革宗教會對談的一個重點。詳見「基督宗教研究學術研討會」《會議論文集》。

³⁷ 如 R. Corless 與 P. Knitter 曾合編《佛教的空和基督教的三位一體》(Buddhist Emptiness and Christian Trinität) 一書，John B. Cobb 也曾與 Christopher Ives 編，《空無的神》(The Emptying God) 一書。見賴賢宗撰 佛教與基督教的宗教對話的本體詮釋學進路：一個試探 一文，節選於〈基督教與佛教：漢語基督神學和基督教與佛教的宗教對話之重省〉一文，發表於香港〈漢語神學芻議〉，2000年，漢語基督教文化研究所。

³⁸ 參見海德格，Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis，〈哲學獻集：論發生〉，(海德格全集第六十五冊，法蘭克福，1989，Vittorio Klostermann 出版社)，頁178。

的東西只會因著其他的事物更確信和知道。

2.沒有人因著宗教對話而成了基督徒、猶太教徒、回教徒、印度教徒或是佛教徒。宗教團體間的對話使現狀得以緩和，而且它的趨勢是極為保守的。所有的都保持原狀，然而，他們在對話中彼此『交談』，或僅是『善待彼此』，再不濟也能在宗教上互不干擾。」³⁹

在他的觀察中，國際層次的宗教對話展現了兩種單向性：第一是基督教的神學家發問而其他宗教代表回答，但是卻不反問，因為他們無意瞭解對方；第二是少數派在公開的對話之中總是興致勃勃，而多數派反而沒有興趣——回教國家絕不會與回教世界中的少數基督徒對，荒謬的是，一般宗教對基督教應有的對話態度有很高的標準，但這些標準卻從未用到自己宗教的身上。他因此認為，在直接對話——即「普世宗教」間的對話——之中，只要是談論的對象是自己或對方，談論的內容是宗教價值觀的交換或是對「真理」的神學性論爭，是很難有真正成效的。除此之外，間接對話指的是在某些不是專為宗教對話的國際會議場合中，各宗教代表為了全球性某個危機現象尋求解決的共識所進行的對話，這樣的對話才可能真正實現。要注意的是，對話並不對宗教本身造成改變，宗教對話的目的便是對問題的共識。

在這樣的認知之下，莫特曼提出一個新的宣教觀作為對話的前提，成為不可或缺的要素，它不會中斷或妨礙對話，反而使對話成為可能。這個宣教觀便是邀請所有的宗教一起為「上帝國的前程」（莫特曼也以「永生」、「新天新地」等象徵來指稱之）一起奮鬥。他認為「宣教」便是上帝「差派」生命之靈來賜下使生命不朽的一種力量。換句話說，耶穌並未為世界帶來新宗教，祂帶來了新生命。在今日的社會中，「宣教」意謂著「對生命的邀請」：亦即邀請所有人展現「對生命的敬畏」，邀請所有宗教與非宗教人士一起來肯定生命、保護生命、並邀請他們享受共同的生命和永恆的生命。在這個概念下，當一個擁有其所繼承宗教與文化的人，在接受基督的呼召時，其原本所有的身份、文化、宗教，都可以成為其熱愛生命並為「上帝國」奮鬥之恩賜。所以，有「猶太的基督徒」、「外邦的基督徒」，而且各有各的尊榮。⁴⁰

³⁹ 見莫特曼著，曾念粵譯，《俗世中的上帝》，台北，雅歌，1999。頁270-271。

⁴⁰ 見《俗世中的上帝》，頁284-288。

宋泉盛博士在其《故事神學》之中提出宗教對話的七個步驟，其中也是必須先肯定對方的存在，一方免尋求共通（而非共同）點，一方面展現自我的特色，用對方的話說自己的故事，然後彼此協定信任，最後進入對方的生命中。⁴¹天主教的柯毅霖神父（Fr.Gianni Criveller, PIME）也曾表示宗教對話的前提是謙遜與對自己信仰的深切認識，而宗教對話的主要目標是「對受苦這的關心、使貧窮人得釋放、讓人類和解」。⁴²在不同的神學家之中卻都有共同的一個關懷點——生命的參與與尊重。

筆者認為這是一個新的起點——「對話」是為了參與彼此生命，「宣教」是為了邀請生命的「靈性」。在對話之中，所有的對話者無私且熱切地分享各自對生命的看法與傳統，並且使自己的傳統更加圓滿，並一起幫助那些對自己的圓滿不滿意的人；在宣教之中，藉由將自己融入對方的生命中而更加地開展其生命價值，同時也邀請對方進入自己的生命。因為「生命」是所有人、所有宗教必然關切的興趣，而且就普遍意義上，也是所有人的共同利益。這絕非只是從真理的演繹與強加詮釋來製作對話的基礎、也絕非是高舉一個不切實際的口號彼此簽署同意書、更不是頭痛醫頭腳痛醫腳的消極作為。也許將生命議題具體化成為可滿足的利益策略——而非只是純粹解決問題，並在此策略的共識之中自我成長，可以成為我們在以後的宗教對話的真正訴求。

⁴¹ 見宋泉盛著，莊雅棠譯，《故事神學》，台南，人光，1990。頁 241—284。

⁴² 見柯毅霖神父撰「從基督信仰看宗教對話——以聖三神學與基督論為基礎」一文，收錄於《神學論集》，122期（1999冬），頁 508—533。

The Religious Dialogue under the Influence of Missionism - the Reflection of Dialogue from the Traditional Point of TPC and Some Suggestions

Wei-Min Tsai

Assistant Professor, Department of Religious Studies, Aletheia University

Abstract

There are no effective achievements of dialogue between religions today. There're two possible reasons. First, the religious dialogue is hard to have the common sense in traditional truth of belief; second, the religious dialogue without any practical benefit cannot result in common sense. From the position of Christianity, in any situation of dialogue, we can see the shadow of missionism obviously or unobviously. This discuss of context will start with the truth criteria of missionism - - the religion truth of exclusivism and inclusivism, to find out the key point of difference between them, and to mention the reflections of pluralism. Further, we look back at Taiwan to search the inner cause and the difficulties of religious dialogue from the tradition of Taiwan Presbyterian. To conclude I will mention 4 ways - - the deconstruction of Ideology, the building up of territory of religion, the absolute respect of human dignity, and self-achievement of benefit to share with - - to be basal attitude of dialogue of religions nowadays. And I make sure, from the position of Christianity, the basic element of mission is impossible to be canceled. However, we can make use of invitation of life to define the word "Mission", that is to say, we invite all people expose the respect of

life and invite all the religious and religious less men to support and protect life. And besides, invite them to enjoy the common and eternal life. Maybe it's a new start point.

Keywords: missionism, exclusivism, inclusivism, pluralism, missionize in situation, the truth from common view, ideology, territory of religion, invitation to life