

宗教對談如何可能

——論孔漢思的第四條路¹

陳文珊

國立中央大學哲學研究所博士班

本院兼任講師

前言

如同社會學大師安東尼·紀登斯(Anthony Giddens)所言，全球化已是一個不可逆的世界趨勢。值此世界刻正形成地球村之際，如何形成相應的全球倫理業已成為刻不容緩的事情。而在全球倫理(global ethic)推動上，孔漢思²(Hans Kueng)這位天主教學者可謂是先驅。他強調在全球倫理的形成上，各個宗教應捐棄過去彼此老死不相往來的成見，以及在宣教關係上的相互敵視與競爭，共同對其既有神學傳統作反省，以便擬出符合全體人類福祉的最小倫理共識作為全球倫理的礎石。

建基在宗教對話上的全球倫理理想，誠如天主教學者英格麗·謝弗(Ingrid Shafer)所言，其實早已深植於天主教的思想中，早在 15 世紀，Cardinal Nicolas of Cusa's 便提出宗教多元化(religious diversity)的主張，肯定其它宗教的存在價值³。然而，這種寬容其他宗教的主張一直要到當代才重新獲得重視。究其因，對於一向堅持教會之外無拯救的天主教來說，對他宗教神學態度的轉向一來受到全球化世界局勢的衝擊，二來實受到第二次梵蒂岡大公會議(以下簡稱梵二會議)的影響所致。

只是，對於排他性強的先知型宗教如猶太—基督宗教⁴傳統來說，宗教對談往往會被很快冠上真理的相對主義(relativism)、混和主義(syncretism)，乃至無差別主義(indifferentism)等惡名，甚至質疑倡議者早已失去其宗教信仰上的身分認同，為了取得其他宗教的接納，而在真理上有所妥協。如何允許宗教徒肯認其他宗教，同時又不放棄本身所堅持的真理及身分認同？

為了進一步釐清這些宗教對談的疑慮，並為全球倫理鋪路，孔漢思力主，在宗教對話中，絕對主義、相對主義及折衷主義的宗教真理論都是不可取的作法，

¹ 本文業已發表於由輔仁大學哲學系及中國哲學會所舉辦之輔仁大學哲學系第三屆校際研究生論文發表會，經胡國禎教授評議，今修改並刪補之。

² 中文譯名不一，有譯作孔漢思，也有譯作漢思·昆，本文統一譯作孔漢思。

³ Ingrid Shafer, "Toward a Universal Declaration of a Global Ethic: A Catholic Perspective", For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic; An Interreligious Dialogue, (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1999), pp.205-206.

⁴ 由於新教在台灣都慣譯為基督教，故本文用基督宗教來涵括天主教與新教，用基督教來特指新教。

從而提出了第四條路，一個多元的後現代進路，即：全球倫理意識逐漸成型之際，世界各大精神文明均有責任，對自己提出反省與批判，以人性或人道作為對話的基礎，擬出最小共識，促進人類福祉。

孔漢思的第四條路究竟是何意謂？在解決宗教真理的問題上是否可行？其立論是否受到梵二會議的影響？究竟在他看來宗教對話的基本前提與預設究竟為何？宗教對話是否會有損於基督宗教信徒的自我認同？甚至，導至雙重或多重教籍？對於排他性強的亞伯拉罕先知型宗教來說，為促進全球倫理共識的建立，一種承認其他宗教的真理，又不放棄本身宗教真理的宗教對話是否真正可能？這些即是本論文所欲處理的問題。

為因應全球化世界變局，亟需全球倫理與宗教對話

湯姆士·霍布斯(Thomas Hobbes)在《利維坦》(Leviathan)一書中描述國家的起源時嘗言，在公共秩序及公權力尚未形成之際，人出於自私的心理，常常恃強凌弱，以大欺小，「人性苟放任之，則相攻殺無已時」，而「己所欲施於人」的自然律又不能使人必然遵循，所以國家(也可以說公權力，或公共秩序)的建立，乃是人類為了種族及個人的延續而不得不然的。然而，公權力如何可以建立？在他看來，惟有透過契約一途，「其中之人人，皆互相設約，若曰：『吾今舍自治之權，而授權於此人或此會，但須汝亦捨此權而同樣授之。』此約既成，於是群眾乃結為一人，而名之曰國家，此即偉大之『利維坦』所以產生也。」⁵

是契約行為，促使社會各個組成份子有群體感，願意負擔與他人同等的義務與權利，國家才可能產生。

在全球化導致新的地球村成形之際，霍布斯對近代國家形成起源的描述，似乎在國際關係上獲得了另類的實證。隨著各式先進的科技發展而來的二十世紀，其實是充滿戰亂與死亡的一個世紀。韓戰、越戰以及無數大小的戰役相繼發生。而種種透過快速的資訊網絡傳導的政治、經濟、文明共同體，正挑戰著過去以國家為疆界的各大精神文明及倫理價值。雖然在第一次、第二次世界大戰之後，國際聯盟及國際公約等制度體系業已建立。但徒法不足以自行，國際條約、法律、共同聲明需要潛在的倫理共識所為其基礎。沒有全球倫理作為基礎，全球的和平秩序是不可能達致的。新的全球倫理共識，用孔漢思的話來說，就是「一個有約束力的價值觀、終極的理想，以及個人態度的基本共識」⁶，仍是未來亟待努力的目標。

但能促進和平的全球倫理如何可能獲得呢？宗教在這個層面上可以扮演何種角色？歷史學家湯恩比(Arnold Toynbee)在其《世界諸宗教中的基督教》(Christianity Among the Religions of the World)中直言，基督宗教在過去沒有帶來和平，反而常常造成宗教戰爭的禍因，而其影響所及，連極權主義異教信仰所發出

⁵Thomas Hobbes, 朱敏章譯,《利維坦》,(台北:台灣商務印書館,1985),頁111-114。

⁶孔漢思&庫雪爾共同編著,《全球倫理》,(台北:雅歌),頁22。

來的行為深受基督教和猶太教的行為傳統的啟示和影響，正是狂熱主義和不容異己的一面⁷。

就算戰爭不是單單直接由宗教造成的，它也往往會成為強化戰爭動機的一個相關因素，用孔漢思的話來說，宗教是「深層結構，由此出發總能論證、鼓動和激化政治—經濟—軍事的衝突，但也能緩解與平息這些衝突」⁸。不過，水能覆舟亦能載舟，未來國際間的和平並非無望，全球宗教間的和平，勢「將成為各民族間的全球和平的前提與動力」⁹。

過去世界之所以紛爭與不和，在這位勇於自我批判的天主教神學家看來，宗教的基要主義與嚴格的道德主義要負上最大的責任。所謂的「基要主義」，原本是指稱那些堅持惟獨聖經的基督新教教派，堅持聖經絕對無誤，堅持自己傳承的教義或律法是唯一的真理。現在這個詞也適用於回教等其他宗教上。而所謂的「嚴格的道德主義」則是指在具高度爭議性的倫理議題上，枉顧現實，堅持一種從上而下的道德立場。

另一方面，後現代那種任意的多元主義也不能獲得他的青睞。依其分析，任意的多元主義其實植根於過度的個人主義，所導致的後果是普遍的冷淡主義、消費主義和享樂主義的生活模式，社會中的個人一心只在乎自己的感官享受或欲望滿足，對公共事務毫不關心¹⁰。這種的多元其實是並不代表著對異己的開放與尊重，充其量不過是「個人自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」的自私表現。

由此可見，堅持一元理想的基要主義與道德主義，以及任意的價值多元主義，均不是促進全球倫理建構的正途。孔漢思以為，全球倫理必須在一來紮根在堅定的宗教信仰之上，因為全球倫理意味著對人類存在意義的最終價值的信守，無條件地保障這些倫理信念的普適性，並且鼓舞人即便知道在現實上抗議或抵制是無效的，是無結果的，或者是顯然要失敗的，還能投注所有的生命堅持下去。但這種倫理共識的達成，並不能通過單一宗教的宣教霸權來實現。現實上，在後現代的世界局勢中，多元宗教的世界景觀已然現形，沒有任何一種宗教可以居於主導地位，也沒有任何一種宗教甘於屈從。更何況，真理與虛妄的這種「宗教的雙重性」¹¹現象在各個宗教中都存在。所以，惟有宗教對談，方是促進宗教和平，建立全球倫理的正途。

就是在這樣的思想背景下，孔漢思提出了三個重要的命題，並據此將《世界倫理構想》(Projekt Weltethos)一書劃分章節，它們分別是：「沒有世界倫理，則沒有人類的共同生活」；「沒有宗教間的和平，則沒有世界的和平」；「沒有宗教間的對話，則沒有宗教的和平」。值得注意的是，孔漢思並未把宗教對談當作是向他人宣教的一種手段，相反地，他是著眼於世界和平，乃至人類社群的基本

⁷ 湯恩比，《世界諸宗教中的基督教》，(台北：立緒，1981)，頁12、39。

⁸ Hans Kung，張慶熊譯，《世界倫理新探》，(香港：道風，2001)，頁194。

⁹ 同上，頁195。

¹⁰ 同上，頁225。

¹¹ 這是孔漢思的用語，指的是宗教團體一方面推崇和平。但另一方面卻又因為視他宗教信徒是魔鬼的同黨，而允許或同意引發戰端，

倫理共識的脈絡，來省視宗教對話的。所以他高度讚譽對話不僅是獲致真理的必經之途，本身更是一種德性，「對話能力最終也是和平能力中的一種美德。…在世界各地的宗教中，一再發出的那種對不同意見的不耐煩，就是沒有理解對話能力中的美德」¹²。可見得，在他眼中，對話不僅是一種為達致和平迫於現實所採取的手段，它本身便是一種和平的能力與美德。

倘若宗教間的互信與共識能獲得建立，全球倫理得以成為共同遵守的行為準則，接下來便可以在國與國，地區與民族間的衝突上，採取特定的措施來促進和平的締造。在這方面，孔漢思指出，「宗教必須與其他一切社會要素結合在一起加以考察」，要務實地來思考，而不能求之過高，通過民主的參與，推動立法保障國家乃至個人的安全，促進用建設性體制協調來解決衝突的文化，以及強調人權、和平的教育等等方式來做，或者是在教會體制內，或者是與非教會的 NGO 結盟，甚至與國際教會與非教會組織協力來推展¹³。

宗教對談如何可能

宗教對話既是獲致世界和平的必經之途，接下來的問題便是：如何談？談些什麼？如何容許宗教信徒承認其他宗教的真理，又不放棄本身信奉的真理及身分認同？這裡牽涉到宗教真理判準以及雙重或多重教籍¹⁴等問題。特別是對排他主義傾向強的先知性宗教來說，諸如天主教、基督新教、以及伊斯蘭教這些常常自以真理衛士自居的宗教，宗教對談往往與無區別主義(各個宗教都是一樣的)、相對主義(不存在絕對的事物，一切宗教真理都是相對真的)，以及不同信仰調合論(將各種宗教信條混合)劃上等號。因此，宗教真理的問題必須進一步釐清，宗教對話才有可能進行。這當然不意謂著宗教對談只有教義或理論的面向，若不把真理問題這塊絆腳石挪開，宗教間的相互尊重與理解是絕無法達成的。

首先要指出的是，宗教對談，在孔漢思的看來，絕非一種真理層面的妥協或是媚俗，而是藉由對談增進彼此的了解與互信，同時真誠地對自己的宗教信仰傳統做一種反省與批判。這既是源於對其他宗教採取一種公正、無偏私的態度，亦是來自新時代的需要。任何一個宗教若想要因應這個越來越相互依存的時代，致力於世界和平的理想，不得不採取批判式的普世宗教(ecumenical religion)的必然進路。

但究竟什麼是普世宗教的取向？按照孔漢思的理解，即是「對正統觀念的多一些無區別。因為這種正統觀念視自身為人們幸福與不幸的尺度，並想透過權力與強迫的手段來達到自己對真理的佔有」；「更多點相對意識，以及比例意識。它能使每種宗教在它們的關係網中看到自己」；「樹立更多的運用綜合法的決心

¹² 漢思·昆，周藝譯，《世界倫理構想》，(香港：道風，2001)，頁 194。

¹³ 漢思·昆，張慶熊譯，《世界倫理新探》，(香港：道風，2001)，頁 236-249。

¹⁴ 雙重教籍指的是一個人同時隸屬於二個宗教，比如說，一個人既是基督徒又是儒教徒。許多宗教學家認為這不是不可能的。波士頓儒家(Boston Confucianism)就宣稱自己既是儒教徒，又是基督教徒。事實上，現在在宗教研究領域中，已不只談論雙重教籍的問題，甚至有人主張多重教籍亦是可能的。

以及去爭取逐漸癒合的決心，以便和平在各宗教中取代戰爭與爭執的統治地位」¹⁵。換言之，所謂的普世宗教，就是要跨越過去宗教間的種種藩籬，認真看待其他宗教的相關真理論述的信仰。

傳統上，各個宗教對於其他的宗教的態度，他將之歸納為三種常見的類型：堅持只有一種宗教(當然是自己的)是真的，其他都是假的絕對主義；或認為所有宗教都是真的，把任何宗教行為不經思索的合理化的相對主義；以及提出一種判教理論，認為自己的宗教是最真的，其他宗教都只有部分的真理的折衷主義。對孔漢思來說，這三種似乎都不甚具有說服性，也無法達到宗教和平的目的。以下析論之。

「堡壘策略」的絕對主義以為，宗教和平只能透過一種真正的國家宗教來加以保證。既然真理並不存在於其他宗教中，其他宗教只是暫時的。宗教對談的目的只能是宣揚自己的真理，絕非聆聽或從其他宗教來學習。在這種不寬容、自負、不善於學習的宗教帝國主義與凱旋主義看來，宗教間的競爭關係是不可避免的，甚至是讓人接近真理的唯一方式。

另外一種看法則是「輕描淡寫策略」，採取一種隨意的多元論，認為有關於存在真理的問題是虛假的。每一種宗教都是真的，以自己的方式，或以相同的方式存在於自己的信仰脈絡中。各個宗教彼此是不可共量的。宗教間的和平，就是透過否認彼此間有任何真正的差別與矛盾來獲得，既然沒有唯一的真理判準，就沒有各宗教真理彼此競爭的困難。但這種見解，一來與我們的經驗不符，二來取消了宗教相互間真正對話的可能性，三來亦忽略了各個宗教並不是單純不變的，反而是不斷發展與自我改革的。而改革之所以可能，便在於不是每件宗教中的事理都是真實的，因此，宗教改舊換新的依據與目的，即在於朝向真理的滿全邁進。

最後，則是試圖調合絕對主義與相對主義的所謂「擁抱策略」：只有一個宗教是唯一真的，其他宗教乃是分享著這個宗教的真理。由於其他宗教也有真理，因此可以透過結合別的宗教來實現宗教間的和平。但由於其他宗教只是部分的擁有真理，因此，自己宗教的優越性便可以獲得先天的保障。這種說法似乎避開了上述的困難，但這種的宗教間的寬容，究其實，係是「一種通過擁抱而達到的征服，一種通過馴化而得到的承認，一種通過失去身分而達成的結合。」¹⁶沒有一個嚴肅的願意忠實於自己信仰的人，會容忍別人這樣矮化自己所信的真理。

既然上述三條路都不可行，孔漢思於是提出普世宗教的第四條路，即全球倫理意識逐漸成型之際，世界各大精神文明均有責任，對自己提出反省與批判，以人性或人道作為對話的基礎，擬出最小共識，促進人類福祉。孔漢思的這種作法似乎是把宗教信仰的焦點從神，轉移到人類的福祉上，因之，難免會被誤解為是用倫理道德來取代信仰真理。但他表明自己並無意用寬容的倫理價值來取代宗教真理，更不是假借倫理教育來為宗教宣導鋪路，

¹⁵ 漢思·昆，周藝譯，《世界倫理構想》，(香港：三聯，1996)，頁 145。

¹⁶ 同上，頁 121。

「這決不是建議用啟蒙的寬容的倫理來取代耶穌的登山寶訓……我們所尋求的也不是沒有倫理的宗教，也不是沒有真正人道的倫理教育的宗教教育。宗教如果沒有普遍取向的倫理教育，就會淪落為教條主義和宗派主義。」¹⁷

從另一個角度來看，孔漢思毋寧在衝撞過去既有的宗教倫理窠臼。沒有宗教是不包含著一些為人處事的倫理教導的，只是在過去的宗教傳統中，是非善惡的倫理思考被窄化為教條，而且侷限在信奉者的圈子，無視於現實人生的疾苦，因之，孔漢思企圖指引普世宗教走向一條真正具有普遍性的、落實人道精神的倫理教育。

跨宗教客觀評斷的判準

而這種有普世向度的倫理，則是建立在共通人性的基礎上。所以，原則上，無論是透過反省或歸納的方式¹⁸，我們都可以在世界各大宗教裡面發現最小限度的共通倫理教訓，作為對談的目標與基礎，譬如說：孔子講「己所不欲，勿施與人」，耶穌說「你們想要人家怎樣對待你們，你們就要怎樣對待人」；又譬如說：舊約十誡裡面有「不可說謊，不可偷盜，不可殺人，以及不可貪戀鄰居的妻妾」，佛教的誡律裡頭也有「不殺、不盜、不淫、不妄」。

但各個宗教在這個倫理基礎上，對完整人性發展的指引，卻大不相同。這也是一件不可忽略的事實。所以孔漢思在《世界倫理新探——為世界政治和世界經濟的世界倫理》(Weltethos fuer Weltpolitik und Weltwirtschaft)中區分兩種倫理，一是作為純粹人道的倫理，一是惟有通過深深紮根於宗教和理性的信仰方能成就的、倫理上的圓滿。用他在《世界倫理構想》的話來說，宗教與人性是一種辯證的互換關係：真正人性是真正的宗教的前提；真正的宗教則是真正人性的完善。

在這個背景下，孔漢思主張，跨宗教的對談是可以保留真這個概念的，它可以訴諸三種不同、普世的標準：1)一個宗教是真的和好的，若且惟若(if and insofar as)它「不是壓迫及毀滅人性的，而是支持及提倡人性的。」2)若且惟若一個宗教是忠於自己的本源的，那就是一個真的和好的宗教。3)根據基督教專有的標準，若且惟若「一種宗教在它的理論與實踐中讓人能辨認出基督耶穌的精神，那它就是一種真的和好的宗教。」¹⁹最後這一種標準，在孔漢思看來，除可直接應用在

¹⁷ 漢思·昆，《世界倫理新探》，(香港：道風，2001)，頁 233。

¹⁸ 這是一個大問題，有些人並不同意可以透過歸納的方式得出普遍的倫理原則，如劉述先便認為這種作法是行不通的，提出「理一分殊」的說法，認為全球倫理只能是卡西勒所謂的規約原理，而不是構成原理。不能透過歸納來證明，但卻能夠指引我們去尋求諸現中之齊一的根本原則。但金麗壽(Yersu Kim)則指出，全球倫理必須能夠同時採取這二種進路。參見劉述先，〈「理一分殊」的規約原則與道德倫理重建之方向〉，《全球倫理與宗教對話》，頁 204-229，以及 Yersu Kim, *A Common Framework the for Ethics of the 21st Century*, pp.26-27.

¹⁹ 漢思·昆，《世界倫理構想》，(香港：三聯，1996)，頁 147。中文的條件句是翻成只要，這個詞通常在邏輯中是翻作 only if，視作必要條件，但在英文的翻譯中，孔漢思的用語其實是，兼含充分且必要條件的意涵的，現謹附英文如下：“According to the general ethical criterion a religion is true and good if and insofar as it is human, does not suppress and destroy humanity, but protects and furthers it.”; “According to the general religious criterion a religion is true and good if and insofar as it

基督教的自我批判上之外，亦可間接應用在其他的宗教之上。同理，其他宗教徒亦可以各自擬出其宗教的判準。

第一、第二項判準，是為了能夠讓宗教對談的雙方能從「外部的觀點」客觀地評估其他宗教，檢視其是否違反人權與人道精神，是否有違背其原初的終極關懷。但第三項判準，毫無疑問是出於基督宗教或其他宗教的「內部的觀點」，即：一個宗教真理是真的，若且惟若它符合或證實了那一位真正的上帝，亦即在耶穌基督身上所彰顯之上帝的形象。就這層意義來看，雖說基督宗教是唯一的真的宗教，它並不排斥其他宗教在某種條件下，亦為真的宗教。換言之，說只有基督宗教是唯一真的宗教亦是受限於某種條件之下，即根據對新約聖經的信仰的人來說。雖說這個判準亦是有條件的，是特殊的，是相對於接受的個人的，但由於吾人不得不有此一判準，否則無法做宗教對談，故它同時也是使得其他宗教為真的「條件」，是普遍的——只要其他宗教不直接砥觸基督宗教的信息，其它宗教是可以補充、校正，甚至深化基督宗教信仰的²⁰。

既認為基督信仰是唯一真的宗教，又承認其他宗教也可以說自己是唯一真的宗教，這是否是自相矛盾？對孔漢思來說，並非如此。因為這種將內部觀點與外部觀點結合的看法，是不事先預設結果，合乎歷史，務實地，並且自我批判的。說它是不事先預設結果的，是指它並未一開始就假定與之對話的宗教是真的、好的。說它是合乎歷史的，是指不同的宗教基本上都是受到歷史及文化條件的限制的，對話的雙方是在交談過程中，清楚地知道自己的脈絡。說它是務實的，因為一開始宗教對談並不要求雙方放棄自己的信仰立場，而是抱持開放性與傾聽。說它是自我批判的，是因為對談雙方願意認真對不同於自己宗教者所提出來的觀點或質疑²¹。

從宗教對談所衍生出的真理論問題

當然，識者不難發現，孔漢思的宗教對話理論傾向於接受一種多元主義的宗教真理觀。究竟何謂多元主義？多元主義與真理的相對主義有何不同？孔漢思並沒有在這個問題上多做分辨。但我們可以揣想，其所謂的多元主義，並不等同於相對主義，在真理問題上，多元主義是嘗試調合真理的絕對主義與相對主義的論點的。粗淺來說，多元主義不同於真理相對主義處在於，它並不以為真這個概念，只能相對應於各別理論系統來說才有意義，但它卻同時肯認，有關於一個真命題的闡述與論證必定是依據其理論系統的，而且至少有一個以上的理論系統是可接受的。

在宗教真理上採取相對主義的論者認為，宗教命題的真是相對於各自的宗教信仰，並沒有普遍客觀的基礎。其真理觀是採取融貫論的真理觀，一個命題為真

remains true to its own origin or canon, to its authentic 'nature', its normative scripture or figure and constantly refers to it." ; "According to the specifically Christian criterion a religion is true and good if and insofar as it shows the spirit of Jesus Christ in its theory and praxis."

²⁰ 同上註，頁 150。

²¹ 同上註，頁 153-155。

是相對於其理論體系來說的，依據這個說法，不同的理論或信仰系統之間是不可共量的。這個說法固然有其依據，但卻不能解釋理論演進或變革究竟是如何可能的。而且，當其運用到宗教或倫理的層面上時，並無法規範或說明為何對話比起競爭是更可取的。甚至，如果宗教與宗教間根本沒有共通的認識基礎，宗教「對話」的機制根本無從建立起，充其量不過是各自獨白罷了。據此而觀，相對主義的真理觀是絕不可作為宗教對談的基礎的。

為此之故，孔漢思採取一種多元的宗教真理觀。一方面，他認為宗教客觀的判準是有的，至少其外部的倫理判準即是客觀的，是可以放諸四海而皆準的。當然，這個以人道為依歸的判準只能是基本的，所以嚴格來說，它所能夠判定真假的範圍極小。而且，不容忽視的是，依據這個判準，它允許不只一個宗教，只要其能符合支持人性，即為真。

如果孔漢思只想要促成基本的全球倫理共識，那麼，只要這一個判準就夠了。但這個共識並不足以積極促各個宗教之間的和平、相互理解與尊重，甚或承認其他宗教可以修正或深化自己的信仰。宗教間的相互競爭仍舊是免不了的。所以，更深一層的宗教對話有其必要性在。

但如果據此便認為未來透過宗教對話可以達致一個統一各個宗教的普世宗教，亦是過於樂觀的相信，真理可以絕對客觀化，不受文化、社會、傳統等認知觀點的侷限。這不僅不務實，也會取消對話的必要——我們只要提出這樣一個命題系統，即可以一勞永逸地去除一切虛假不實的宗教論述。這種現代式的一元真理觀也甚難適用在宗教對話上。宗教作為一種終極關懷，是不可能被徹底否證的。

如果說人性的普遍要求是宗教對話同的一面，源自於各宗教自己文化與歷史脈絡的不同，亦即其所提出的第二個判準，便是異的一面。孔漢思宗教對話的目的是在於更多了解歧異中的同一(unity in diversity)，而非形塑一個共同的宗教來取消既有的多重宗教，就這個觀點來看，他是嘗試調合真理的相對主義與絕對主義的論點。

比較令人質疑的是，孔漢思還附加了一個純屬內部觀點的第三個標準，即：一個宗教真理是真的，若且惟若它符合或證實了那一位真正的上帝，亦即在耶穌基督身上所彰顯之上帝的形象，抑或只要其他宗教不「直接砥觸」基督宗教的信息，其它宗教是可以補充、校正，甚至深化基督宗教信仰的。這似乎意味著某種形式的判教，仍舊不可避免會出現在宗教對談中，亦即：在宗教對談時，內部的觀點是永遠不可能揚棄的。只是這種的判教理論並不是出於先天的對其他宗教的偏見或排斥，而是透過對話，經由務實的、經驗的反思自身的信仰傳統，建基在真實人性上所形成的判教。

若果如此，這樣的判教在基督宗教的脈絡中，應該是雙向的，一方面透過重新對基督宗教神學做詮釋，成為證成其他宗教真理的一個依據，另一方面亦透過真誠的宗教對談來深化、校正自己信仰不足或錯謬之處。能引致宗教對話的神學必須能夠勇於對既有的教會傳統提出批判！孔漢思似乎亦意識到這個問題，所以緊扣著上述三個命題之後，他提出第四個與宗教對話相關的命題，「沒有神學方

面的基礎，則沒有宗教之間的對話。」²²為促進宗教對話，在神學領域中，有必要進一步促成典範的轉移，這一部分我們會留待之後再詳論。

孔漢思在這裡所提出第三個真理判準是多元論的立場，與之前我們所謂的絕對主義觀點並不相同。基本上，是一個主觀、相對的真理陳述，而且，它不僅可以證成自己所信的真理，更可以兼容並蓄他人信仰中的真理。那麼，這是一種相對主義的觀點嗎？不，它仍舊堅持一切他者的真理必須在不違反基督宗教信仰，或證成基督宗教所信之上帝的基礎上為真。那麼它會是一種折衷主義嗎？其與折衷主義不同是，一來，它並不先驗地假定自己所持的信念永遠優於其他宗教。自己的信念也可能是錯的。歷史證實，真理與錯謬的標準，並不是沿著宗教的界線來劃分的；二來，它也承認自己所持的信念若是真理，也並不是全部的真理，是在特定文化及歷史脈絡下形成的。三來，它不並假託這樣的真理判準是唯一客觀的，它接受其他宗教亦可以形成其自己的真理判準。這些不同的宗教間對超越實在的不同描繪或可彼此互補，但絕非能夠枉顧其差異東剪西裁地拼湊成一幅完整的圖像。惟其如此，這才構成了立場堅定的，但卻又向其它宗教開放的「後現代式」宗教對談。

雙重教籍可能嗎？

既然採取多元的宗教真理觀，一種非此即彼的信仰態度勢必得打破，宗教徒可以既認信其宗教信仰，同時又承認其他宗教也有真理在。那麼一個人是否可以同時為二種真理獻身，取得雙重或多重教籍？比如說，既是儒教信徒，又是基督宗教信徒？

孔漢思在 1989 年為《中國宗教與西方神學》一書所寫的〈跋：『雙重教籍』——向西方挑戰〉一文中，將這個問題界定為遠東宗教信徒對先知型宗教信徒的挑戰。原因在於雙重教籍的問題雖在西方很罕見，但對東方的宗教信徒來說卻是司空見慣，一個人可以既是儒教²³，又是道教，不時還兼信些佛理。近來，這些問題不僅侷限在東方，也隨著宗教全球化的影響，逐漸擴及西方。有越來越多的

²² 同上註，頁 158。

²³ 劉述先將儒家區分為三個枝系，政治建制化的儒家(institutionalized Confucianism)，民間的儒家(popular Confucianism)，以及宗教上的儒家(spiritual Confucianism)。為了一些視儒家為純粹哲學學派作區別，強調儒家的宗教面向，我在這裡使用儒教一詞來取代儒家。

新儒家主張儒家從來便不只是一種倫理教導，或哲學思想，同時亦是一種宗教信仰。早在 1958 年，張君勱、唐君毅、牟宗三，以及徐復觀四位新儒家的代表人物，便曾在《民主評論》簽署並發表〈中國文化與世界宣言〉，強調儒家絕非僅只是一種哲理。劉述先遂進一步藉用西方神學家保羅·田利克(Paul Tillich)將宗教界定為終極關懷的主張，來闡述儒家的宗教意涵，稱其是一種現世性的宗教，信仰一既超越又內在的天道，並以之說明為什麼基督宗教在中國傳教百年來未能流行的原因。

容或有少數天主教人士對這個觀點抱持疑懼的態度，主張宗教必須是有一定的儀式及建制的，故儒家並非一種宗教。但這裡牽涉到的問題是，宗教這個詞本是非常歧義與含混的，沒有任何一個宗教學者能夠提出定於一尊的定義。因之，在宗教對談的脈絡中，若不稟持一種寬容對話的精神，先藉由對宗教一詞的特殊定義，將他人排除在外，似乎有違宗教對談的基本宗旨。甚而，如果我們採取這樣一種較為狹隘的態度來審視宗教，恐怕無法說明許多新世紀宗教現象，許多新世紀的宗教是非常個人及現世取向的，並無任何統一的儀式或建制，比如說雷爾教。

歐美人士受到東方宗教的影響，自稱自己既是基督徒又是道教徒，既信奉基督教，又同時是參與新興宗教的祭儀。

同意人可以在文化上或倫理上有雙重身分認同(既是儒家，又是基督宗教徒，只要其文化及倫理信念與基督宗教基本觀念不相矛盾對立)，甚至強調基督宗教應該朝向本土化發展的孔漢思，對雙重教籍卻仍舊抱持懷疑態度，他以為，

「儘管有相同和融合的地方，從本質上看，做基督徒和做佛教徒並不完全一樣：一個人不能追隨耶穌同時又踏上成佛之道。…基督教和佛教不光是兩種不同的範式而且還是兩個不同的宗教。因此，從一個宗教轉向另一個宗教不僅是範式的轉化，更是宗教的轉化。」²⁴

在另外的地方他又提到，

「雙重教籍的可能性從信仰最深摯最嚴格的意義上看則應當排除在外——被所有偉大的宗教所排除。」²⁵

「雖然文化和倫理完全有可能融合，但是每一宗教的真理都觸及人的深層乃至最終要人做出取捨抉擇。」²⁶

為何孔漢思會排除這種可能性？原因在於宗教信仰從根本上來看，牽涉到人的存在抉擇，宗教真理並不只是一種客觀的認識，亦是主觀的全人投入。就客觀一面來說，雖說信徒可以在信仰自身宗教的同時，容納其他宗教真理，但在主觀上，一個人卻不能同時事奉兩個主，決無可能同時對兩種宗教獻身。沒有任何一個宗教信徒會接受另一宗教與我個人所信仰的宗教在真理上是同等重要的，而多是傾向於視自己的真理是最高或最深邃的真理，其它的真理僅只是初級的，或真理的一部分罷了。

所以，認真對待兩種宗教並不能就此等同於兩種教籍。前者，是「促進世界宗教大聯合」的基督宗教徒。這特別是亞裔基督宗教徒的使命，因為只要亞洲本土宗教和基督宗教教義並不相矛盾，「基督徒與亞洲宗教相結合能夠讓人更深刻地理解最終真實、絕對存在和神，還可以讓人更深刻地理解世界、人類和自然。」²⁷

但後者，若不是一種消費式的、對哪個宗教都無投入的、雞尾酒式的信仰，是絕無可能存在的。

不難發現，孔漢思早期對雙重教籍的理解，與他後來在處理宗教對話的真理問題上，有著前後呼應的連貫性在。如果判教理論基本上在宗教對話的過程中仍

²⁴ 泰家懿&孔漢思合撰，《中國宗教與西方神學》，(台北：聯經，1989)，頁 279。

²⁵ 同上註，頁 280。

²⁶ 同上註，頁 279-280。

²⁷ 同上註，頁 277。

舊會以某種型式保留下來；如果在宗教對談中沒有人可以完全揚棄內部的觀點；如果在辨視其他宗教的真理之前，宗教對談者必定得先對真理本身有所認識，那麼雙重教籍(在這裡是採取相當嚴格的界定方式的)基本上是不可能的。但同時各個宗教徒也必須承認，對於宗教真理的把握並沒有一種定於一尊的標準，而是多元的。

但這種多元的真理觀，與基督宗教信仰果真相符？聖經豈不記載著，耶穌曾說，「我是道路、真理、生命，若不藉著我沒有人能到父那裡去」？除了耶穌是真光之外，難道還有其他的光？

耶穌基督是真光，但，孔漢思直言不諱，「耶穌基督既沒封閉在《聖經》的封皮之中，也沒遭關閉在教堂的圍牆之內，因為上帝是一切人的上帝，也在教堂之外產生影響。」²⁸所以，基督宗教徒必須承認，即便如卡爾·巴特(Karl Barth)的新教神學家也如此承認，除了這一光(基督宗教)之外，確實還有其他種種的光，其他種種的真理，其他種種的道路。

那麼基督宗教徒該如何看待這多元的光之間的關係？孔漢思以為，答案在拿撒勒的耶穌身上。耶穌並沒有把其他宗教的人不當作人來看，也沒有要他們先來歸化成為跟隨者再說。讓此光與彼光交相輝映的作法，是符合耶穌基督的精神的。因之，傳教並不是一種宗教上的征服，或信仰版圖的殖民化擴張，而是一種作見證，是「通過充滿理解的文化交流」，「通過對話」，「通過與其他的人的團結和面向共同的將來」來達成的²⁹。

而要這樣做不可避免地會需要在做神學的方法上有所轉變：肯用理性與經驗來重新把握聖經及教會傳統的精意，從而活用在現代世界中；肯接受上帝救贖的歷史並不同於基督教會的歷史，承認有許多貧困、渴望正義、締造和平卻飽受迫害的非基督宗教徒都是蒙上帝憐憫的；肯把與基督生命的對遇看作比抽象、理論性教義更為重要的。基督宗教的本質永遠是活生生的歷史，為人生意義，為歷史的發展，指明方向、準則與生活方式。是所以，七十幾歲的孔漢思自己在書中見證說，「若沒有耶穌基督這支光，這支在我脆弱的人生歷程中永遠指示『道路、真理、生命』的光，鑒於教會和世界的昏暗，我決不可能如此長期地堅持下去。」，就是這個主，「使得我們謙遜地、不自以為義地去尋求作主門徒的道路。」³⁰

一條解決梵蒂岡《主耶穌的宣言》與《第二次大公會議文獻》扞格的路： 神學方法論的改革

按照亞洲主教會議協會(Federation of Asian Bishops' Conference)相關的文獻指出³¹，總括來說，梵二會議對宗教對話的看法出現在下列的文件中：1)Nostra

²⁸ 漢斯·昆，張慶熊譯，《世界倫理新探》，(香港：道風，2001)，頁 253。

²⁹ 同上註，頁 255。

³⁰ 同上註，頁 251。

³¹ 雖說亞洲主教會議協會所出的 *Dialogue: Resource Manual for Catholics in Asia*，其內容是富爭議的，並不見得很忠實地表達了原始的文件，但其畢竟是天主教亞洲區的官方刊物，況且，本文在此並不意在細論梵二會議的內容，只是要藉此指出天主教會內對梵二會議的理解確有所不同，

Aetate，教會對非基督宗教態度宣言；2)Lumen Gentium，教會憲章；3)Dignitatis Humanae，信仰自由宣言；4)Ad Genetes，教會傳教工作法令；5)Gaudium et Spes，論教會在現代世界牧職憲章。在這些文件中，天主教會承認，在天主教會之外，上帝對那些未加入天主教會的人別有特殊的拯救；其他的宗教也有真理存在，天主教會應與其他宗教合作來促進人類福祉；宗教自由建基在上帝所賦予的人性尊嚴之上；宣教是上帝計劃在歷史及世界上的落實，因之天主教會應致力於適應特殊的文化與社會處境；天主教會盼望通過對話來促進和平³²。

由於這次會議是首次天主教會正視其他宗教及自己對世界所負有的責任，因之其對天主教會的影響甚鉅。事實上，在 1992 年起草全球倫理宣言時，曾於梵二會議時擔任顧問的孔漢思，便自述受到該次會議極深的影響³³。事實上，許多孔漢思的重要思想均可以從梵二會議的文獻中找到端緒，比如說：孔漢思強調世界和平必須建立在具有超越的、宗教向度的倫理共識上，並且以人權宣言為其參照點³⁴，來草擬全球倫理宣言，就恰如同梵二會議所明言的和平要義，

「人類公共福利固然基本上由永恆法律所統轄，…由於人類意志薄弱，而又為罪惡所重創，故欲獲致和平，需要人人恆心控制其私慾，並需要合法權力的督導。但這還不夠，除非人權的利益獲得保障，除非人們互相信任，…則世界不可能獲得和平。決心尊重他人及各民族的尊嚴，實行並致力於博愛，是建樹和平的必要因素。」³⁵

究竟梵二會議的意義何在？在他看來，實可概括作神學方法的轉向，

「在基督宗教的影響範圍之內，隨著現代的一啟蒙式解放過程的進展、人道主義訴諸理智、自然和良心，帶著宗教批判色彩擴大其影響圈子。因此，基督宗教在很長一段時間內，堅定地抵擋這類自主的一人道的理想如信仰自由、良心自由與宗教自由。…可是恰恰是羅馬和羅馬天主教的教會曾譴責人權為非基督宗教的——直至我們這一世紀的下半部分，教皇約翰十三世以及第二次梵蒂岡宗教大會才改變了這一方向。」³⁶

對啟蒙的人道精神的強調，而非基督宗教的聖經或傳統教義，幾幾乎構成了孔漢思有關於全球倫理與宗教對話論述的基調。對啟蒙的理性與經驗的正視與修正，更促使他願意承認多元的後現代的宗教觀點。為此之故，孔漢思提出了神學典範轉移的呼籲，

而其不同亦反映在宗教對談的態度上。

³² Edmund Chia ed., *Dialogue: Resource Manual for Catholics in Asia*, (Bangkok, Thailand: FABC-OEIA), pp.1-12.

³³ 孔漢思 & 庫雪爾編著，何麗霞譯，《全球倫理》，(台北：雅歌，1996)，頁 44。

³⁴ 同上註，頁 45。

³⁵ 台灣地區主教團秘書處，《大公會議文獻》，(台北：天主教教務協進會出版社，2001)，頁 300。

³⁶ 漢思·昆，周藝譯，《世界倫理構想》，(香港：三聯，1996)，頁 131。

「正是過去的宗教範式的持續性頑固性以及競爭性，在今天可以算是宗教內部以及宗教之間的衝突的主要原因之一，也是造成不同路線與派別、緊張局勢、爭執以及戰爭的主要原因。」³⁷

既然典範，或譯作範式，是造成宗教間衝突的重要原因之一，不是所有神學的傳統典範，都是有助於和平的建立。因之，他呼籲要建立和平的神學，也就是神學典範的轉變，他這樣描述新的、具有普世面向的、有助於和平的神學，

「(它)並不自以為能夠扮演一位自命不凡的歡戒的最高傳教士角色，或是一位表面上中立的最高法官的角色。它不但與各種教會的宮庭神學毫不相干，也疏遠各種與世無爭的純科學的學府神學。對於這種普世宗教的神學來說，除了批判式的虔誠以及正直的科學性外，首其衝的是關心那些受害者與信仰團體的命運，特別是我們這一被分割的，被剝削的世界的未來。」³⁸

在許多天主教開明人士眼中看來，孔漢思這樣的神學走向是符合了梵二會議的精神的。1963年至1965年間，由教宗若望二十三世所召開的大公會會議，原極可能淪為官方的橡皮圖章，由各個委員會事先起草相關文獻，再由出席會議者予以認可。所幸，李納德樞機主教(Achille Cardinal Lienart)挑戰在場的神父們採取由下而上的、民主的方式，自行討論並撰寫會議文獻。此舉在天主教會對信仰與自我的理解上帶來了重大的轉變。天主教會不再單由教宗及既定的機制為主，而是上帝的百姓。這種「我即教會」的意識直接帶來神學方法的更新，神學上的獨裁主義就此終結，「人與人之間沒有對話，就不可能發現整全的真理」³⁹。

同其時，梵二會議亦動搖了許多天主教徒「教義是不可改變的」(doctrine is unchangeable)的信念。天主教至此改變了他們敵視啟蒙運動的態度，揚棄「非此即彼」的護教思維，而採取一種道成肉身式的「既此也彼」的範式——即是這種範式，使得非帝國主義的全球倫理可以建基在多元及人類整體社群的信念上。是所以在對其他宗教的態度上，梵二會議拒斥其它宗教的絕對主義立場轉向了肯定開放的態度，承認其他宗教裡也有真理，雖與天主教會的一些教導有所不同，但亦能反映出真理之光，

³⁷ 同上註，頁 188。孔漢思曾將基督教神學的典範劃分為數個時期，從猶太—基督教到希臘化，到拉丁—羅馬化，到宗教改革，最後是本土化。參見孔漢思 & 泰家懿合撰，《中國宗教與西方神學》，(台北：聯經，1989)，頁 275。

³⁸ 同上註，頁 106-107。

³⁹ Ingrid Shafer, Ibid, p.207.

「天主教並不摒棄這些宗教裡的真的、聖的因素，並懷著誠懇的敬意，考慮他們的作事與生活方式，以及他們的規誡與教理。這一切雖然在許多方面與天主教堅持、所教導的有所不同，但往往反映著普全人類的真理之光。」⁴⁰

論到那些在形式上明顯不是基督教會成員的人，梵二亦強調他們是可以得救的⁴¹，恰如同主耶穌的宣言對梵二會議所作的理解，

「基督的救恩是因聖寵而達到，他們與教會雖有奧秘的關係，但恩寵並不使他們在形式上成為教會的一部分，但以適合他們的精神和物質狀況的方式啟迪他們。這恩寵來自基督，是他犧牲的成果並由聖神而通傳。」⁴²

用孔漢思的話來說，梵二會議的轉向是「從一種不理睬、蔑視與低估其他宗教轉向寬容，高度評價以及(承認)他們的解脫意義。」⁴³

可是，日前在教宗若望保祿二世授意下，由教廷信理部所公布的《主耶穌宣言——論耶穌基督及教會的唯一性和救恩的普世性》(以下簡稱為《主耶穌的宣言》)，似乎對這樣一種多元主義的宗教觀及神學方法做了修正，宗教交談成為基督教會宣教的一種方式，該份文獻甚至嚴辭批判宗教多元論使得某些信仰真理被更替，

「宗教交談，它是教會福傳使命的一部分…教會永恆不變的傳教宣報，今日由於某些相對理論而瀕臨危險，它們試圖為宗教多元辯論，不但實際上如此，法理上(或原則上)也是如此。結果，某些真理被更替。」⁴⁴

「基於某些哲學性的和神學性的假設，它們掩蓋了對啟示真理的了解和接受。…深信天主真理的不易捉摸和無法表達…；對真理本身的相對態度…；視理性為知識的唯一來源…；折衷主義的人，…不加評斷地汲取不同來源的哲學和神學的思想…；最後，不依教會傳承及訓導，誦讀及解釋聖經的傾向。」⁴⁵

至於其他宗教信徒是否能夠得救，其他宗教有否真理在其中，主耶穌的宣言則明白表示，他們雖「能領受天主的恩寵，但客觀來說，他們和那些在教會內有圓滿救恩方法的人相比，他們處於嚴重的不足中。」⁴⁶

⁴⁰台灣地區主教團秘書處出版，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，(台北：天主教教務協進會出版社，2001)，頁 644。

⁴¹同上註，頁 25-26。

⁴²教廷信理部，《主耶穌宣言——論耶穌基督及教會的唯一性和救恩的普世性》，頁 28。

⁴³Hans Kung, 周藝譯，《世界倫理構想》，(香港：三聯，1996)，頁 118。

⁴⁴同上，頁 3-4。

⁴⁵同上，頁 4-5。

⁴⁶同上，頁 29-30。

然而，這番對梵二會議的理解，卻與教廷信理部最近出版的《主耶穌的宣言》的理解截然不同⁴⁷。在《主耶穌的宣言》中，宗教對話再次成為天主教會宣教的方式，而非其促進世界和平的使命；其他宗教信仰的真理，再次被評價作極為不足。究竟何以致之？

孔漢思似乎將今日天主教會內部在神學論點上轉趨保守的走向，歸因於現任教皇若望保祿二世「對現代信仰自由的價值、議會民主、個體性和寬容是從來不贊成的」，他甚至以「基督宗教歐洲的復辟」、「號召聖墓騎士」來形容教皇對歐洲的想法和影響⁴⁸。他並批評天主教會把信仰自由置於羅馬教廷權威下、在避孕及婦女授聖職等事上動輒訴諸教廷無謬論的作法，是對梵二會議中教廷也必須置於聖經權威之下主張的任意操弄。

其實，在個人因素的背後恐怕難免不同神學傳統的影響。如眾所周知，西方基督宗教傳統一般可以分為來自希臘—羅馬文化的一脈，以及來自猶太—基督宗教的一脈。而後者更可以分成二個分枝，一是強調靈性的教父傳統，視上帝為審判者，物質世界是全然邪惡的，人類則是墮落的，需要嚴格的自律與管教；另一則是較為人性化的、強調此世的人民的傳統，視上帝慈愛的雙親，物質世界是中性的，具有潛在的神聖性，而人類則是受祝福可以為善的族裔。是後者而非前者，在梵二會議中受到正視，有助於全球倫理的推動。而這些不同傳統間的張力關係一直持續，以致於在梵二之後，由於強調靈性的教父傳統佔了主導地位，而使得天主教會在宗教交談的態度上有所保留。⁴⁹

相類似的、有關於宗教對談的神學爭議，亦出現在基督教教會中。立場較開放的宗教學者如約翰·希克(John Hick)主張基督教本是一個歷史性的宗教，在其發展過程中歷經新柏拉圖主義、文藝復興、啟蒙運動、達爾文主義及自由派世俗化運動。這些因子都與全球倫理的建構相關。⁵⁰而目前，在面對與其他宗教的關係定位時，他指出基督宗教可以從梵二會議的包容主義，以及世界教聯盟的排它主義，進一步走向多元主義，也就是肯認其他宗教也可以達致救贖。這種對救贖的定義不是指被上帝赦免與接受，而是在此世自我中心主義，轉變為以超越的真理為中心。

無庸置疑，對救贖的界定不同連帶牽涉到對三位一體、道成肉身等等教義的重新詮釋，因而他進一步指出宗教語言，特別是教義的語言是隱喻性的，而非字面意義的。上帝的兒子，是隱喻的說法，因此不能從其字面意義推出道成了肉身這樣矛盾的概念⁵¹。

⁴⁷當然，天主教會內部的聲明與文獻有許多，彼此間的關係與位階也不相同，但這並不表示比較其論點的差異是不可能的事。

⁴⁸漢思·昆，張慶熊譯，《世界倫理新探》，(香港：道風，2001)，頁 228-229。

⁴⁹ Ingrid Shafer, Ibid, p.219.

⁵⁰ John Hick, "Toward A Universal Declaration of a Global Ethic: A Protestant Comment", *For All Life: Toward a Universal Declaration of A Global Ethic: An Interreligious Dialogue*, (Aahland, Oregon: White Cloud Press, 1999), pp.101-104.

⁵¹ John Hick, "Religion, Violence and Global Conflict: A Christian Proposal", *Global Dialogue: The New Universe of Faiths*, Vol.2, Winter (2000).

而比較強調傳統的基督教教派，如東正教，便不能苟同這樣的說法，認為西方的基督宗教太過絕對化自由主義的想法⁵²；即便是同樣來自西方基督宗教傳統的神學家凱利·克拉克(Kelly James Clark)，也批評希克的解釋是太過康德主義的理解，將超越與表象截然二分，以致於任何宗教只要強調自己不只是一種表象，能夠對超越者有所認識，或主張任何形上學式而非隱喻式的宗教命題都成為不可能⁵³。

這方面的神學爭議刻正方興未艾，未來短時間內亦未見得能獲得相關共識。可預見的是，如何在宗教對談的脈絡中，面對來自宗教語言及真理論方面的挑戰，於各個宗教殊相中的共相，勢將是宗教學者及神學家爭相交鋒的所在。

無論如何，至少有一點是確定的，即：宗教對話不可能是沒有神學理解在其中的，相反地，宗教對話要求各宗教能夠發展出可以用於促進和平的普世神學。只是伴隨著這種有具體要求的和平神學而來的，係對各自的傳統與經典進行自我批判與自我調整。而這種對自己傳統與經典的自我批判或典範轉移，要求神學方法論的改革，不再漠視理性與經驗在各個宗教神學詮釋上的重要性。

身為一名女性，一名基督教長老宗信徒，一名屬於開發中國家的本土神學思考者，我深深同意孔漢思神學典範轉向的抉擇，也就是接納啟蒙運動所高舉的理性與經驗作為神學詮釋的重要資源。不同於強調聖經、教會傳統的天主教神學，也不同於宗教改革者唯獨聖經的主張，我相信聖經、傳統、理性、經驗是從事神學思考的四個彼此依存的支柱。教會傳統是建基在聖經之上的，但聖經何嘗不是在教會發展中編輯而成的？理性與經驗固然不可能脫離傳統而存在，但豈有一種傳統是可以不接受理性或經驗的挑戰的？在從事神學思考時，單單高舉其中一、二項要素都有過度簡化問題的嫌疑。

結語

在基督宗教的傳統中，要獲致和平，人必須與上帝復和，其次要恢復與人的互動關係。以弗所書 2 章 11-22 節認為，和平應當是和諧的，是天上地下包含一切生物都成為一體，成為一體並不表示要消除一切的差異，而是要在差異中看到我們的共同性，看到彼此是不可或缺的，從而能夠尊重彼此的不同之處。以弗所書的作者用一個希臘文複和字來表達，那透過連結於基督所形成的新的和平社群，*anakephalaiosasthai*。它主要是由 *ana*，總結起來，*sum up again*，以及 *kephalaioo*，*head*，頭，這二個字所構成。換言之，和平只有在所有事物與基督連結起來時才會來臨。由此可見，和平的對反不是戰爭，而是分裂，是欠缺一體感。

至於哪些東西與基督連和起來？到底基督自己是怎麼說的？聖經馬可福音 9.38-41 以及路加福音 9.49-50，當門徒質疑他人不是屬乎基督的，基督怎樣回覆他們？凡是不敵對你們的，就是為你們的！換句話來說，凡不是敵對基督的，就

⁵² Metropolitan Kirill, "Orthodoxy, Liberalism and Tradition", *Global Dialogue: The New Universe of Faiths*, Vol.2, Winter (2000).

⁵³ Kelly James Clark, "Belief and Tolerance: Friends, Not Enemies", *Global Dialogue: The New Universe of Faiths*, Vol.2, Winter (2000).

是為基督的。可惜，很多基督徒認為只有基督徒才有份，而採取一種封閉的、排它的立場。這種立場不僅沒有帶來和平，反而常常造成宗教戰爭的禍因。

有鑑於二十世紀的戰亂頻繁，以及戰況之激烈(二次世界大戰、越戰、韓戰等等)，在第二個千禧年的末了，基督教亦開始強調和平的重要，普世基督教協會(World Council of Churches)把 2001 年至 2010 年訂為「克勝暴力十年」(Decade to Overcome Violence)⁵⁴。亞洲基督教協會也在 2001 年「關懷亞洲紀念主日」出版「根植和平文化：克勝暴力」(Cultivating the Culture of Peace: Overcoming Violence)手冊，強調教會所要宣揚的福音，本是和平的福音(以弗所 2.17)。因此，「根植和澆灌和平文化，使暴力減少」，是亞洲教會責無旁貸的使命。

特別是這份出於亞洲教會的文獻，雖同時肯定普世基督教協會的呼籲，「嚴厲地指出各式各樣直接和結構上的暴力，包括在家庭、社群和國際上，並學習去分析本土和地域性的暴力，以及克勝暴力的方法」，「挑戰教會去克勝精神上、理論上和實際上的暴行，捨棄關於暴力的任何神學辨解，並確認和解及積極非暴力的心靈更新」，「重新詮釋安全在合作及社群的意義，以取代支配及競爭」，「挑戰國際社會日益高升的軍國主義，特別是小型軍備和輕型武器的大量生產」，更肯定教會應「了解其他宗教建立和平的靈性及資源，與其他宗教團體共同追求和平，並挑戰教會去反省在多元社會中，宗教和種族認同的被誤用」⁵⁵。

與天主教神學家孔漢思的思想不謀而合的是，在基督教教會有關於促進和平的諸多文獻中，同樣提到基督徒必須重新反省過去的神學思考，並且學習與其他宗教團體合作。而宗教對話，勢將是展開世界各大諸宗教間合作的第一步。

參考書目：

中文部分

- 湯恩比，陳明福 & 鄭志岳合譯，《世界諸宗教中的基督教》，(台北：協志，1981)。
- Michael Tobias、Jane Morrison & Bettina Gray 編著，薛絢譯，《心靈的殿堂——全球信仰探索》，(台北：立緒，2000)。
- 秦家懿 & 孔漢思合撰，《中國宗教與西方神學》，(台北：聯經，1989)。
- 漢思·昆，周藝譯，《世界倫理構想》，(香港：三聯，1996)。
- 漢思·昆，張慶熊譯，《世界倫理新探》，(香港：道風，2001)。
- 孔漢思 & 庫雪爾編著，何麗霞譯，《全球倫理》，(台北：雅歌，1996)。
- 一行禪師，薛絢譯，《生生基督世世佛》，(台北：立緒，2000)。
- 劉述先，《全球倫理與宗教對話》，(台北：立緒，2001)。
- 〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度，論儒家傳統的宗教意涵〉，《當代中國哲學論——問題篇》，(香港：八方，1997)。
- 〈新儒家與新回教〉，《當代中國哲學論——問題篇》，(香港：八方，1997)。

⁵⁴ <http://www.wcc-coe.org/wcc/dov/index-e.html>

⁵⁵ 該份手冊業經中華民國教會合作協會翻譯發行。

——〈論宗教的超越與內在〉，《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，(台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000)。
林曦，《希克》，(台北：生智，1997)。

英文部分

Hans Kung, *Global Responsibility: Insearch of a New World Ethic*, (New York: Crossroad, 1991)

For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic; An Interreligious Dialogue, edited by Leonard Swidler, (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1999)

Global Dialogue: The New Universe of Faiths, vol.2, 2000.

Dialogue: Resource Manual for Catholics in Asia, edited by Edmund Chia, (Bangkok, Thailand: FABC-OEIA, 2001).

Yersu Kim, *A Common Framework for the Ethics of the 21st Century*, (Paris: UNESCO, 1999).