

# 拉辛格對宗教多元主義及 相對主義的批判

閔興業

## 一、導言

拉辛格在梵蒂岡擔任信理部部長期間（1981-2005）曾簽署過四十多份官方文件，內容涉及教會信仰的諸多方面，例如拉丁美洲的解放神學、現代科技與生命尊嚴、神學建設和神學家的責任、基督救恩的普世性與宗教交談等議題；<sup>1</sup>在其擔任教宗期間（2005-2013）還頒佈了《天主是愛》（2006）、《在希望中得救》（2007）、《在真理中實踐愛德》（2009）等三份通諭及四份勸諭。若是觀察這些文件形成的背景，便會發現都在反映著當前基督宗教面臨的時代

---

<sup>1</sup> 參閱1984年8月6日，《自由的訊息》（*Libertatis nuntius*）；1986年3月22日，《自由的良心》（*Libertatis Conscientia*）；1987年2月22日，《生命的禮物》（*Donum Vitae*）；1990年5月24日，《真理的恩惠》（*Donum Veritatis*）；2000年8月6日，《主耶穌》宣言（*Dominus Iesus*）。

性挑戰，是在基督徒信仰遭受嚴重危機時，適時做出的信仰告白和倫理原則的再聲明。身為全球教會的牧者，拉辛格除了主持和參與日常的禮儀和牧民活動外，還完成了三卷本的《納匝肋人耶穌》。<sup>2</sup>「納匝肋人耶穌」是他在2003年尚未出任教宗時已經醞釀的寫作計劃，我們有理由相信，這是他長久以來對現代聖經詮釋界的關注，尤其是對「歷史批判法」給基督徒信仰生活和教會訓導權威帶來混亂所做出的明確回應。拉辛格的作品已經包含了上述正式文件中的部分議題，甚至在某些方面論述得更加詳細和更有說服力，比如宗教交談。他的神學思想一方面反映了他作為系統教義的神學家對教會信仰展現出的深刻領悟，另一方面也反映了他作為教會牧者對基督徒正常信仰生活的熱切關注。從若瑟·拉辛格的神學立場上能夠領會到，對基督徒信仰的真正關切與否主要表達在對基督及其奧體教會的忠誠態度上，即是說，要始終保持對教會兩千年正統教義與生活規範的維護，不被隨時湧現出的時代性問題所動搖。本文試圖介紹其多次論述的宗教交談對基督徒信仰帶來的衝擊，衷心希望拉辛格的批判性言論，能夠在漢語神學界對此項議題的討論提供幫助，並對天主教的「教會本地化」議題的愛好者，在發掘儒家文化之優良傳統過程中，提供一項「真理」話語的引介。由於宗教多元神學的方法論並非出自天主教的正統神學，而是從相對主義哲學借用來的，從起初便是紮根在相對主義與多元主義理

2 第一冊《約旦河受洗到顯聖容》(2007, 以德文出版)、第二冊《聖周: 榮進耶路撒冷到復活》(2011, 德文與英文同時出版)、第三冊《童年史敘述》(2012, 以德文出版)。然而, 在《童年史敘述》的前言中, 拉辛格似乎不樂意稱自己的第三本作品為前兩卷的延續, 只是把它作為「納匝肋人耶穌的角色和訊息」的「前廳」(antechamber)。

論中的。我們先介紹宗教交談學者的學說, 其次才是拉辛格在神學上的回覆意見。

## 二、相對主義哲學與基督徒的信仰危機

「相對主義」理論在當今人們的思想交流中已經被廣泛接受, 甚至處在一個過度合理化的位置上。這類思想已經延伸到諸如文學理論、文化研究以及社會科學等領域中; 相對主義者認為, 中立地看待問題無法為我們提供任何有效的幫助, 價值的判斷應該基於社會的和文化的體系去確定, 並通過突顯問題的兩極性強化事物的個性和事態的嚴峻性。在進入現代以來, 相對主義哲學得到了長足發展, 已經突破古典希臘時期僅在認識論上的爭辯, 發展出了認知相對主義 (epistemicrelativism)、概念相對主義 (conceptual relativism)、倫理相對主義 (moralrelativism) 等, 各個派別都有其重要的代表人物。由於相對主義的思想比較複雜, 各派思想之間既有重疊之處又有分立之處。我們在此只選取與本文有關的兩個重要代表人物進行介紹, 即古代的普羅泰戈拉和現代的康德, 至於被拉辛格批評過的尼采 (Friedrich Nietzsche, 1844-1900)、德里達 (Jacques Derrida, 1930-2004) 以及羅蒂 (Richard Rorty, 1931-2007) 等哲學家的思想則一併省去。

### 1. 相對主義的古希臘哲學根源: 普羅泰戈拉

相對主義在現代社會是一個廣被接受的現實, 其思想之根源並非來自現代人, 而是肇始於古希臘哲學。最早出現在哲學史上, 廣被哲學家們接受的標誌性人物, 是詭辯家普羅泰戈拉 (主前490-420), 他的經典話語「人是萬物的尺

度」標誌了他的哲學立場。這種立場，在於以人獨立的主觀意識作為判斷客觀事物與世界原理的標準。根據哲學家們的意見，除了從柏拉圖、亞里士多德以及古希臘哲學晚期學者們的作品中，零星找到一些普羅泰戈拉的個人言論外，尚未發現有其作品流傳於世。根據柏拉圖的記述，普羅泰戈拉不是雅典市民，而是來自阿布德拉地方（Abdera），那是屬於愛奧尼克文化的前哨（*Protagoras*, 309c），他作為一名智者曾在希臘各地講學四十年之久，近七十歲時才離開人世（*Meno*, 91c），在其有生之年因著自己獨特的世界觀獲得了極高的讚譽。然而，被柏拉圖、亞里士多德等人批評為青年人純潔心靈的敗壞者。有關他的思想，柏拉圖的記載非常少，只有「人是萬物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度」，普氏還有一則經典的語錄：由於我們都是人，對於事物的理解，要依據事物「對於我就是它向我呈現的樣子，對於你就是它向你呈現的樣子」（*Theaet.*, 152a）。哲學家們稱普羅泰戈拉是詭辯家中十分著名的一位。他們不停地到各地演說辯論並傳授自己的獨特理念，拒絕承認貴族血統的優越性，堅持後天的學習培育以及人的自主性創造力，後世學者稱讚那是一個輝煌的理性主義時代。

普羅泰戈拉的思想主要是在強調人與人之間感受和認知的不同，結果造成了對事物判斷的差異性，而人與人之間的差異性在他那裡又是完全合理的。換言之，人會基於自己的文化、政治以及社會背景的影響，對客觀的議題發表不同的意見，每一種意見的出現都表達了其自身存在的合理性。由此推論，在任何議題上都存在著截然對立甚至相反的意見。我們不能憑藉一方的認知去判斷另一方的對和錯。因為

以人為萬物尺度的判斷標準容易把人引進爭論中，這種爭論可能永遠也無法得到解決；相反，柏拉圖則強調對客觀世界原則的追尋，要以客觀存在的真理作為社會群體的公共法則，從而形成一個有秩序的社會結構。在針對普羅泰戈拉的批評中，柏拉圖一派的哲學家引用了普氏自己的言論進行反駁，因為他曾向學生們講論過一則寓言，當人面對迎面吹來的微風時，有的人可能會感覺到冷，另外的人可能會感覺到熱，或是覺得非常冷（*Theaet.*, 152b）。普氏結論道：人不可以把自己的感受和認知強加在他人身上，讓他人認同自己的觀點。柏拉圖提出了疑問，難道那風本身既是冷的又是不冷的，難道不存在用以判斷冷風和熱風的標準嗎？柏拉圖一派的哲學家主張，應該首先存在著判斷事物的客觀標準，使我們用以作為生活行事的法則，如果不存在客觀標準，人們便永遠無法在互相交流中達成共識。

## 2. 相對主義在現代哲學中的復活：康德

十三世紀的西方世界，從文藝復興到啟蒙運動時期，儘管理性的哲學在教會中處於探尋信仰的合法地位，卻與神學保持著一種合作無間的關係，即有所謂神學主婦和哲學婢女的美談，教會神學此時也被稱為「理性的神學」。那是基督宗教在結合了柏拉圖、亞里士多德理性求真的哲學後出現的，神哲學大師多瑪斯的天主存在五路證明中就閃爍著希臘哲學家的智慧，比如亞里士多德在其《形而上學》中早已講過變動的世界背後存在著一個不變動的推動者、一切美善的背後存在著一個「至善」。這種以理性思考的方法探尋信仰的路途一直處在教會的鼓勵和扶持之下。不幸的是，在結合了希臘的理性主義哲學後的神學到了康德（1724-1804）這裡，的確受到了一次嚴重的衝擊，無論從「自然神學」「宇

宙論」還是「本體論」都遭到了其無情的批判，不僅否定了人對天主存在及其美善正義等性質所具有的認知能力，更將信仰和宗教視為主觀道德需要的設定。

## 2.1 康德的認知學理論

康德的認知學理論，與康德之前的理性主義者們相比，特別是與笛卡兒（1596-1650）、史賓諾莎（1632-1677）、萊布尼茲（1646-1716）等人的認識論不同。一方面，康德把以往哲學家論述的感性認知和理性認知完全切開，另一方面，根據人的感性與理性的特點再把人的認知對象劃分為現象與物自身。人的感性直觀屬於被動接受性的——認識通過感官接受對象的刺激獲得材料，知性直觀則是屬於主動自發性的。二者的聯合，表現在「我們的本性導致了，直觀永遠只能是感性的，也就是只包含我們為對象所刺激的那種方式。相反，對感性直觀對象進行思維的能力就是知性。這兩種屬性中任何一種都不能優先於另一種。」<sup>3</sup>也就是說，人的感性接受經驗材料後，才可以被知性作為對象進行思考；同理，人的思維若無對象便會成為空洞的。在康德的認識論中，人的認知過程既然走的是一條從物之現象到物之自身的路途，天主作為最高「理念」或純粹理性的「理想」，只作為物之自身（屬於本體界），人無法找到與之對應的經驗對象，因此根本不在人的認知範圍之內。結果康德不僅否定了他之前的所有哲學家們有關天主的認知理論，也否定了人對天主的神秘主義直覺的能力。關於天主是否存在的問題，康德的基本立場是既不否定也不肯定，將自己陷進了「不可知論」。

<sup>3</sup> 康德著，鄧曉芒譯，《純粹理性批判》（北京：人民出版社，2004年2月），頁52。

康德思想的「相對主義」特點，就表現在人的思想無法認知「物之自身」上。他在《純粹理性的批判》中說：「這樣，我們就只有從人的立場才能談到空虛、廣延的存在物等等。如果我們脫離了唯一能使我們只要有可能為對象所刺激就能獲得外部直觀的那個主觀條件，那麼空間表象就失去了任何意義。」<sup>4</sup>在導言中，他更說道：「我們的一切知識都從經驗開始，這是沒有任何懷疑的；因為，如果不是通過對象激動我們的感官，一則由它們自己引起表象，一則使我們的知性活動運作起來，對這些表象加以比較，把它們連結或分開，這樣把感性印象的原始素材加工成稱之為經驗的對象知識，那麼知識能力又該由什麼來喚起活動呢？所以按照時間，我們沒有任何知識是先行經驗的，一切知識都是從經驗開始的」。<sup>5</sup>

## 2.2 康德的道德學理論

為康德自己來說，有一點是肯定的：雖然人無法通過思辨理性證明天主的存在或不存在，天主的存在為主體的人而言又是非常必要的。這個「必要」是從實踐理性上說的。康德認為，實際上有一個純粹的道德律存在著，這個道德律完全先驗地指示著理性的存在者應該做什麼和不應該做什麼，更以其絕對的方式指示著我們怎樣做才能配得幸福，因為人人希望從道德配享幸福。在康德的道德哲學中，道德是人的意志對道德律的服從，或者說，絕對地按著道德律的命令行事而實現的。在此過程中，人只是與道德律符合，而不以幸福為目的，因為無論德行還是幸福，它們都不是實踐理性

<sup>4</sup> 同上，頁31。

<sup>5</sup> 同上，頁1。

的最終目的，最終目的是那個將德行和幸福關聯一起的「至善」。「至善」是實踐理性自身的必然要求，只有「至善」才是德行與幸福的統一。在人的經驗中，人無法將道德與幸福關聯在一起，既無法從德行推論出幸福，也無法從幸福推論出德行。在此情況下，只有設定了天主的存在時，「至善」才可以發揮作用，把德行與幸福連結起來；相繼而言，道德的人才能夠因自己的道德行為配享幸福。由此可見，在康德的哲學中，天主的存在是作為「至善」的前提，「至善」才會將德行與幸福連結起來。如此作為「至善」的天主的存在便是合理的了。由於實踐理性必然要求的「至善」能夠從道德中遺生出幸福來，我們有理由說，康德的宗教是純粹的道德意義上的宗教，實踐理性則是信仰的內在根據。他在道德學中設立天主存在，還有另一個理由，即在他的人學中，人作為存在者是具有二重性的：既是有理性的又是有限的，既是本體又是現象。人有理性、有道德、有希望，人和物不同；人不是全知、全能、全善的，人又和天主不同。相對於物和天主，只有處在二者之間的理性的有限存在者才需要宗教的存在，目的是在宗教中設立天主以實現自身對於絕對美善的追求。歸根結底，康德的道德宗教完全排除了神性的啟示和人的神秘主義直觀，是徹底地建立在人本主義之上的宗教。

### 3. 拉辛格與哲學家佩拉的回應

在拉辛格任職信理部部長後直至整個的教宗任期內，從其不斷發表的各類講話和演說來判斷，他一直在關注著「相對主義」在當今時代對基督信仰及倫理產生的負面影響。有關此方面的態度，我們能夠從他在1992年11月6日接受

「法國倫理與政治科學院」(Académie des Sciences Morales et Politiques, France) 授予其會員資格時的公開講話中得到確認。拉辛格這次獲得的院士身份，是因著前蘇聯科學家沙哈諾夫在1989年的離世而延續其榮譽的；從某種意義上言，這個國家級的學術機構是有意鼓勵作為教廷信理部部長的拉辛格，繼承這位人權活動家為真理和良心而戰的精神。<sup>6</sup>雖然在整篇講話中，拉辛格沒有使用「相對主義」一詞，但從其讚揚沙哈諾夫為維護人性尊嚴而遭受的監禁和流亡生活來看，已經表明了自己對基本倫理價值的關注和對當今相對主義政治與文化思潮的批評立場。<sup>7</sup>

從二十世紀開始，特別在歐美社會中興起了一股否定基本倫理價值與否定人性良知的思想潮流。從斯大林執政以後，蘇聯政府為了實現超級帝國的夢想，毫不顧惜平民百姓的生命安全與生活狀況，大搞軍事投資加緊核彈試驗。當時作為青年科學家的沙哈諾夫，便被選拔在一個秘密基地參與核武技術的研發。當身邊的人告訴他，每次核子試驗後都會有一些人由於輻射導致身體殘疾甚至死亡時，他隨即覺醒到自己從事的工作所帶有的殺傷性質，並要求軍事官員不

6 沙哈諾夫，全名安德烈·德米特里耶維奇·沙哈諾夫 (Andrei Dmitrievich Sakharov, 1921-1989)，前蘇聯偉大的物理學家、氫彈之父。沙哈諾夫曾經在斯大林極權統治下工作過，他不僅是一位科學家，還是一位持不同政見者，從1957年開始撰寫文章披露每次核子試驗產生的輻射為平民百姓造成的傷害，六十年代後期公開反對核武器擴散，由於在1979年反對蘇聯軍隊入侵阿富汗的行動而被捕入獄，直到1986年戈爾巴喬夫上台後才獲得釋放，並於1989年3月以高票當選為蘇聯人民代表大會成員。因為他勇敢維護人類生命尊嚴的精神，1975年獲得了諾貝爾和平獎。歐洲議會為紀念他為人性尊嚴和權力做出的貢獻，將歐洲的最高人權獎命名為「沙哈諾夫獎」。

7 *L'Osservatore Romano* (10 February 1993), p. 15.

要把核能用到無辜的百姓身上。令他無法想象的是，得到的答覆卻是：「科學家的工作是製造武器，至於怎樣使用不是你操心的範圍」，他被這種違背普遍人性價值和良心準則的政治運作方式震驚了，因為他的良心告訴他，世界上不存在一種權威能夠賦予人正當殺害無辜的權力。被上級開除後，他立刻投入到促進人性尊嚴和權利的社會運動中。拉辛格根據從沙哈諾夫身上傳遞出的信息指出，只有喚醒人們的普遍良知，人的社會責任感才會油然而生，才能夠在惡劣的環境中意識到絕對價值和倫理原則的存在，才能夠排除各種艱難並給自己的社會帶來光明。沙哈諾夫的經歷說明，即使在特殊的政治環境中，人們會遭受到各種各樣的磨難，也會失去塑造正確良心的外部信息，但是遵從良知仍是一個人正確的行事準則。拉辛格並沒有讓自己的講話局限在沙哈諾夫的事蹟中，卻是通過他的思想和經歷揭示了一個在任何國家與社會形態中，都能夠存在的相對主義現象。生活在民主社會中的人們，往往會犯下一種不自知的通病，即在自由地追逐個人利益時，不願意為他人和社會做出應有的奉獻和犧牲。其實，真正意義上的自由，一方面要符合正義和美善的標準，因為僅是從自身的興趣出發，經常會使人性的自由淪落成動物性的自由，喪失本有的尊嚴，另一方面也要表達在合理的社會秩序中，即社會性的權威和機構在保障實現個體自由時，更要監督自由個體擔負的責任。對於後者——合理的社會秩序，是由團體的共識去實現並維護的。如此說明，自由除了個體性的面向外，還是群體性的，即個人的自由永遠是在共融的關係中存活的。

拉辛格雖然強調自由權需要由團體的共識作為保障，這裡的「共識」不應該被理解成由多數人開會商議或由多數人

投票產生的結果。從斯大林政權和德國納粹主義政府的運作模式已經證實，即使在多數人達成共識的情況下，仍會有人藉著高舉國家和人民利益，以多數人的名義摧毀多數人的權益。教會的社會訓導非常明確：團體的共識首先要設定在「最基本的人道主義意識的存在」上，並且尊敬這個「人道主義」是社會公善和一切私人善行的基礎。這是拉辛格思想的獨特之處：一定要顧及到歷史傳承中這個國家在文化和倫理事務上曾經做出過的正確選擇，即不可忘記共識的歷史性幅度。在拉辛格的意識中，當人在遵守了客觀真理和基本倫理價值的前提時，人性的尊嚴和權利才能得到保障，國家的權力才會得到合法的實施；相反，拋棄了客觀真理和基本倫理價值的國家和個體，是很難逃脫虛無主義悲劇的。

如果拉辛格在巴黎的講話被看做是作為信理部部長對相對主義哲學思潮較早的一次宣戰，那麼他在2004年5月13日，同樣以信理部部長身份，應意大利哲學家佩拉（Marcello Pera）的邀請，在意大利國家議會發表演講時，則是他又一次在公共場合的積極表態。在演講之後，拉辛格還以通信方式與佩拉互換意見。由二人的書信集結出版的《失卻根基：西方、相對主義、基督宗教及伊斯蘭教》一書，被認為標誌著他們在批判相對主義立場上的一致，甚至在個別議題的討論上出現了思想的重疊。全書共由四篇文章組成：第一篇是佩拉的「相對主義、基督宗教及西方世界」，第二篇是拉辛格的「歐洲的精神基礎：過去、現在及未來」，後兩篇是互致對方的信函。在第一篇中，佩拉詳細介紹了相對主義思想的起源和類型。據他的研究分析，相對主義是從「價值多元存在」中導源出的，一般持守相對主義的學者會認為，所有價值不可能同時共存；換句話說，在某種現實狀況中實現一種

價值的同時不可能實現另一種價值。<sup>8</sup>佩拉舉出了一個例子，當一位朋友在大庭廣眾之前犯了罪案，我們是去報警得罪朋友呢，還是違背客觀事實保護朋友呢？相對主義者經常在此類事件上引導我們作出錯誤的選擇，「像各種文化與文明一樣，一類價值觀決不能藉著另一類價值觀去加以判斷」。<sup>9</sup>相對主義的思想特徵就表現在這裡：世界上的某個國家或某個團體的文化理論、價值觀念以及語言規則要基於那個國家或那個團體自行制定的標準去判斷，而非在兩種文化或兩種價值之間進行對比。不難理解，相對主義者堅持的基本立場，「判斷標準經常是次文化的（*infracultural*），而非文化間的（*intercultural*）。並不存在一種相應的標準，以建立固有的真理、絕對的美和普遍的善。根據這條思想線索，所有的標準都是處境化的。」<sup>10</sup>顯然，相對主義者是不贊成在世界各大文明、價值以及文化之間談論高與低、好與壞的問題，也不承認在人性中存在著一種尋求彼此交流和共融的渴望，更不承認在各個文化族群中存在著對真理和美善的潛在共識。他們更多強調各大文明間的差異性、對立性，甚至彼此間的衝突性，在這方面維特根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889-1951）和亨廷頓（Samuel P. Huntington, 1927-2008）的作品已經為我們證實了。佩拉斷定，這是處境主義者的相對主義論調。

其次，佩拉還指出一種解構主義者的相對主義論調，德國的尼采與法國的德里達便是此類學說的奠基人物。他們

的共同特徵是，一致否認歐洲的基督宗教及其倫理價值對全球文明的貢獻。當尼采宣稱「天主死了」時，其實是在否認世界上有絕對真理的存在，讓人放棄對彼世的追逐與對柏拉圖哲學體系的持守，重新審視一切價值和傳統。而且尼采也很坦率地將自己的思想和作品劃入到「懷疑學派」中，對歐洲的理性文明採取不確定的態度。他的「沒有事實，只有詮釋」的說法更成了後現代主義哲學家的詮釋學要領。作為後現代主義領軍人物的德里達，通過將自己的解構主義理論運用到歐洲的文化價值中，得出了友善即是虛偽、民主即是暴力、政府即是流氓集團的結論，鼓勵人們不必相信世界上存在最終的價值基礎，也不要尋求事物的本質意義。在沿著尼采的詮釋思路，德里達提出了「文本之外，別無其他」的論斷，<sup>11</sup>將真理排除到人的認知能力以外，以突出主體詮釋活動的真實性和彼此間的差異性。他們對基督信仰帶來的挑戰是嚴峻的：否認基本倫理價值和永恆真理的存在，並把人類的認知過程視為一種不確定的活動或遊戲。根據這些人的思想，《聖經》中的文字是不可信的，尤其童貞女懷孕、耶穌復活、聖體奧蹟等，都被他們看做人為製造的謊言。拉辛格和佩拉的觀察結果是相同的，由於相對主義學者們宣揚自己的理論是當今民主理論的基礎，他們的思想已經在世界範圍內吸引了大批的追隨者，呈現出持續蔓延的局勢。針對那些利用相對主義思想的教會學者，佩拉從三個要點上給予了批評：

<sup>8</sup> Cf. Joseph Ratzinger and Marcello Pera, *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam* (New York: Basic Books, 2007), p. 11.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 12. See also pp. 85, 94.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 15-21. 由於這句話，德里達曾招致過眾多哲學家的批評，他為此還做過進一步的解釋，表示自己主張世界上的一切如同文本一樣，可以從不同的角度或以不同的進路進行解釋，但是並沒有否認自己把持的仍舊是一種多元主義的論調。

正如拉辛格反對這種主張，為基督徒而言，我也發現到了它的自我矛盾、錯誤以及反作用。自我矛盾：因為，如果相對主義帶領我們去聲稱不存在基本的真理，那即便相對主義也不能作為民主政治的基礎了。錯誤：因為民主政治的基礎是個體性、人性尊嚴、平等以及相互尊重等價值。否認了這些價值，你就否認了民主。反作用：如果相對而言，一項真理與另一項真理是平等的，那宗教（人與人）交談的目的是什麼呢？信仰既然無法包含基本真理，那人類又怎能獲得救贖呢？<sup>12</sup>

拉辛格在回復佩拉的信件中對這位意大利前參議院議長的嚴謹分析是抱以認同態度的，他說：「正如我在前面說過的，我非常感謝你在講演中所做的謹慎分析，並在每一項課題上完全同意你的看法」。<sup>13</sup>不過，除了尼采和德里達兩位哲學家的相對主義理論外，拉辛格並沒有忽略啟蒙運動所表現的，在尋求人類理性獨立過程中對教會傳統信仰的攻擊。因為啟蒙運動呼籲理性要從傳統信仰中解放出來時，實際上與堅持信仰遺產的天主教會形成了對抗。從法國啟蒙運動之後，歐洲的各個世俗國家更表達了承認理性獨立認知的特點，有些國家還宣揚「精神來自物質，倫理出自環境實況」的思想，既然強調各個地區與各種文化的差異性，人們便需要在接觸中尊重彼此的差異。正如他在1996年拉美主教團墨西哥會議中分析的那樣，宗教多元的神學家們正是借用康德的「人只能以自己的認知方式從現象中作出詮釋」的理論，得出了沒有人能夠保證自己認知方式正確的結論，將一

切人對真理的認知活動解釋為一種片面的、有待互相補充的特點；宗教多元者依照相對主義的方法論，斷言世界各大宗教只有在相互對話中才能獲得真理議題的共識。這種在真理認知上的混亂局面，正是拋棄了《聖經》啟示真理和神聖宗教傳統的結果。

拉辛格與佩拉的對話，不但是一位神學家與一位哲學家的對話，也是一位宗教領袖與一位政治領袖的對話，儘管二人的身份和學術背景不同，卻在一些共同關心的話題上立場是一致的。即他們對歐洲固有宗教精神與文化遺產的肯定和對現代哲學家否定歐洲傳統身份的擔憂。二人共同憂慮的是：歐洲若是抽離了作為自己文化根基的基督宗教傳統，僅憑著人為製造的各類價值理論到底會走向何方呢？除非基督徒繼續持守自己的信仰遺跡，便無法為自己的國家和人民提供真誠而有效的服務，因為基督徒放棄了天主及其誠命就是自我的俗化，通過參與由科技和商業文化拼湊起來的現代文明，只會把人的生活方向帶入絕境。

為拉辛格而言，相對主義的思想對基督信仰的危害是非常明顯的，也是非常嚴重的。這種經過冷靜思考後採取的批評立場，一直到他在2005年的講道中依舊是非常堅定的。教宗若望保祿二世於2005年4月2日去世，當樞機主教們於4月18日聚集在西斯汀教堂準備召開選舉新教宗的會議時，拉辛格主持了他作為信理部部長以來的最後一台彌撒。在這個引起世人矚目的時刻，拉辛格藉著講解當日的《厄弗所書》，進一步抨擊了相對主義理論對人類思想的毒害。<sup>14</sup>保祿宗徒寫

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 127-128.

<sup>14</sup> [http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice\\_20050418\\_en.html](http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.html) [accessed on April 16, 2014]



這封信的動機，是為了譴責厄弗所教會正在流行的一些異端思想，它們既有來自希臘哲學派別的，也有出自猶太教極端主義的，比如多神與眾多真理的存在、天主性的圓滿同時臨在於基督和萬物身上、嚴格執行祖傳的習俗戒律超過對基督福音的尊敬、強調在唯一救主之外尚需崇拜大能的天使以彌補基督救恩的缺陷等。保祿在書信中鼓勵基督徒們要在信仰內成為成年人，不要被世俗的「各種教義之風所飄蕩」（弗4:13-14），因為我們信仰的耶穌基督是真理、道路和生命，天主經過他分施的救恩是圓滿的，根本無需天使或其他教義的補充，他不僅是萬物的元首也是教會的頭，由於基督與教會永遠同在，那些服從了教會的人便是服從了基督。

拉辛格通過講解保祿的經文，指向當今社會的相對主義思想潮流。和以往不同的是，他在此次講道中使用了一個非常嚴厲的詞語——「霸權」（Dictatorship），稱相對主義是對人類思想的霸權，「從馬克思主義到自由主義、甚至放蕩主義；從集權主義到極端的個人主義；從無神主義到含混的宗教神秘主義；從不可知論到各種教門的大雜燴等等」，正在扭曲著當今人類的思維模式；相較於被各種文化和政治勢力鼓動的相對主義的世俗風氣，基督徒由於「持守著真誠的信仰，穩立在教會的信經中，經常被貼上『基要主義』的標籤。讓自己被『各種教義之風搖蕩』的相對主義，卻被視為當今惟一可以接受的標準。」就這樣，人們不加反思地認為，凡是相對而言的便是理性的、客觀的，根本不去反省耶穌基督以及他的身體教會在歷史中怎樣保守了我們。更有甚者，某些人還採取了將之「教條化」的傾向，把基督徒堅持自己的固有傳統視為對世界其他宗教和文化傳統的不寬容、不尊敬。拉辛格聲稱這股相對主義的思想潮流是「偽啟蒙運

動」，傷害的不僅是宗教性的真理，更是對人類理性的踐踏。

#### 4. 小結

從拉辛格早年的生活經歷可以明白，他之所以對相對主義持有堅定的批評態度，一方面與他在納粹主義統治時期（1933年至1945年）經歷過否定天主和倫理價值的恐怖現實有關。根據傳記作家艾倫（John Allen Jr.）的描述，拉辛格的思想部份地受到其父親的影響，他的父親警惕到希特拉的上台意味著「敵基督者」的勝利，由於將人民的思想意志牢牢掌控在自己的輿論中，拉辛格回憶道，那是一個信仰光輝消失而人性慾望急劇膨脹的年代。納粹政治的出現充份證實了否認天主後的人性瘋狂，教會在遭受嚴重的迫害時，許多基督徒背棄了信仰，曾一度把希望寄託在國家領袖身上，更樂意以極端化的手段為自己的政治領袖效勞。同時，拉辛格也看到多數基督徒的勇敢見證，他們以苦難和生命維護了天主教的基本價值，尤其在維護人性尊嚴上的貢獻，他親切地稱呼納粹時代的德國天主教會是「一座真理與公義的城堡」。另一方面，由於相對主義的思潮已經滲透到包括基督信仰在內的各個領域中，這是拉辛格作為教會牧者一直關心的主題，也是他在公開講話中不斷提及的重要原因。不可否認，拉辛格從沒有在神學作品中對相對主義思想進行系統化的梳理和做出分類式的批判，這與他作為教會神學家的身份有關，從其批評相對主義時涉及的宗教多元、解放神學以及聖經的歷史批判法等議題上分析，他主要是站在維護教會正統信仰的立場上發言。如此說明，單純的批評相對主義屬於哲學家們的責任。需要澄清的是，相對主義的哲學並非是全無價值可言

的，它至少為人類提供了一種多向度的思維方式；不過，正如拉辛格屢次警醒基督徒的那樣，二十世紀確實是一個相對主義哲學盛行的世紀，已經為基督徒信仰帶來了極大的負面作用。

### 三、宗教多元的相對主義傾向與拉辛格 真理至上主義

多元主義與相對主義已經對當今歐洲社會及全球基督徒信仰產生極大的負面作用。梵二會議後，廣被熱議的「宗教多元」主要是依據這兩種理論發展起來的。在這方面，天主教的代表人物有尼特 (Paul F. Knitter, 1939-)、希克 (John Hick, 1922-2012) 和潘尼卡 (Raimon Panikkar, 1918-2010) 等。宗教多元者建立的交談原則是以前對化的理論消除耶穌基督及其宗教的獨特性，然後以神為中心 (theocentrism) 的模式打開交談渠道的；也就是說，以突破耶穌基督的名號及其救贖者的身份，達到消解基督宗教名稱及其特徵的差異性，直接上升到一位在基督宗教稱為天主 (God)，在其他宗教可能稱為實在者、終極者甚至空性 (Śūnyata) 的所謂「共同性」上進行交流。<sup>15</sup>

15 參閱約翰·希克著，王志成譯，《宗教之詮釋：人類對超越者的回應》（成都：四川人民出版社，1998年）第4部份；Paul F. Knitter, *No Other Name?* (Maryknoll, N.Y.: Orbis books, 1985), chap. 8. 宇宙的聖神論交談模式也是一種在宗教交談學者的理論中經常出現的神學思想，參閱 Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2000), chap. 4; Panikkar, "The Christian Challenge to the Third Millennium" and Maria Clara Bingemer, "The Holy Spirit as Possibility of Universal Dialogue and Mission", in *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, ed. Paul Mojzes and Leonard Swidler (Lewiston: Edwin Mellen Press, 1990).

### 1. 以神為中心的交談模式

以神為中心作為交談模式，較為著名的學者是尼特，其代表性作品是《沒有別的名？》。正如尼特在1995年出版的《一個地球多種宗教》一書中，是這樣描述自己觀點的：

「在《沒有別的名？》中，我最後提出一種『非標準的、神中心的』對話方法，這種方法基於共有的宗教經驗這一共同基礎，展開該神學語言。就是說，我在尋求一種對話，在這種對話中，處於中心的是天主而不是教會或者耶穌，而且基督徒不再堅持為他們耶穌擁有判斷所有宗教真理的惟一或者最後的標準；讓所有宗教人士，基於他們對惟一的終極實在，或者天主的不同經驗走到一起。」<sup>16</sup>

尼特認為自己在1985年出版《沒有別的名？》的目的，便是呼籲基督徒們不要再以基督為中心的態度對待其他宗教了，而應該以更廣闊的神論（天主論）與其他宗教接觸，因為天主不會像耶穌基督那樣過多地受到歷史文化的局限，有助於消除唯我獨尊的心理，擴大基督徒的開放態度。這位已經還俗的天主教神父，堅持世界上的所有宗教都是平等的，耶穌基督不過是世界上許多救主、啟示者、解放者、先知以及師傅中的一個而已。<sup>17</sup> 他還以挑釁性的話語向其他基督徒說：你有權說你的妻子是世界上最美麗的，是你惟一所愛的女人。意思是說，是相對你而言的。另一位宗教多元學者，

16 保羅·尼特著，王志成、思竹、王紅梅譯，《一個地球多種宗教》（北京：宗教文化出版社，2003年3月），頁24-25，另參頁11-12。

17 Cf. *No Other Name?*, p. 17; Paul F. Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religions", in *The Myth of Christian Uniqueness* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1987), pp. 191-197.

也是在「神中心」模式上卓有貢獻的希克，在對比了各個宗教和地方文化之後，隨即肯定一個終極實在的存在，並指出這個終極實在在各個宗教文化中的稱呼不同，甚至包含著位格化的和非位格化的雙重特徵，<sup>18</sup>不過他強調這些宗教內的概念和對終極實在的經驗都是對經驗對象的片面回應和主觀主義的教義性描述，重要的是，終極實在是超越經驗模式和理解範疇的，且是各個宗教宣稱背後的核心。終極實在超越人類歷史的、文化的以及社會的限定因素，因此他也高於各個宗教的體制及其教義性的宣信，甚至高於各個宗教的建立者，例如耶穌基督。<sup>19</sup>希克在《信仰的彩虹》中延續了在其他作品中的風格，將各種地方的和民族的宗教與基督宗教做了平行的處理，全然徹悟般地聲稱各個宗教如同美麗的彩虹折射了同一的陽光那樣，都是對那個終極實在的真實反映，在奔向終極實在的路途上一切宗教都是殊途同歸的。

## 2. 宗教經驗的交談模式

希克在研究了原始部落後，指出在舉行宗教儀式時，那些參與者通過服用野生的藥材獲得的神秘經驗和在現代社會中服用麻醉藥品後獲得的神秘經驗是十分相似的，特別是在他們的經驗中，都出現了對超越者的幻覺；另外，在他們舉行某種儀式或服用某種藥品之前，都包含了對那位超越者的渴望和自己許諾的生活方式的改變。希克指出，無論有信仰者還是無信仰者，迷信者還是無神論者，都有解釋神秘經驗

的話語權，不同的是，他們隨著各自詮釋立場的不同，可能得出不同的甚至衝突的結果，例如他引用華茲華斯的例子。<sup>20</sup>為了說明宗教信徒和非信徒超越經驗的同一性，他將那些在各個宗教中獲得的神秘經驗事件，視為被那個宗教的術語、儀式以及場所等前設所引起的結果。他引用《若望福音》中耶穌的話語：「我是道路、真理、生命。跟隨我」，推論出在前設的條件下，神秘者必然會把自己的經驗歸於基督宗教，而非佛教和印度教，因為後兩種宗教根本不具備教堂和教堂內的畫像，更不存在耶穌基督的名號。<sup>21</sup>像其他宗教的與非宗教的神秘經驗一樣，基督宗教的神秘經驗便如此頻繁地發生。他還提到，當人們面對壯麗的山川、靜謐的森林、幽暗的小屋時，在閱讀《聖經》、《佛經》、《古蘭經》時，以及在參與某種宗教儀式時，同樣會激起內在的宗教情感，只是因為知識背景和生活實況的不同，可能說成是位格的天主，也可能是終極的實在，甚至其他的名字。<sup>22</sup>這個普遍存在的相似點，說明了一個宗教信徒自然會以自己的宗教語言述說神秘體驗，並將之歸於他所在的那個團體和崇拜的神明。然而終極實在不會像人那樣帶有偏見和局限性，也不會封閉自我排斥他人，宗教的信仰者和非信仰者以適合自我的方式建立了自己的語言體系，那個實在者卻是超越人的主體意識而普遍臨在著的。從希克的方法論可知，他在不斷使用康德認識論中現象與物自身的切割理論，對宗教信仰者言語和行為的表達方式訴諸了一種現象化解讀，即信仰者是根據自身對現象的經

18 參閱約翰·希克著，王志成、柯進華譯，《從宗教哲學到宗教對話》（北京：宗教文化出版社，2010年9月），第1章。

19 參閱約翰·希克著，王志成、思竹譯，《天主教成肉身的隱喻》（南京：江蘇人民出版社，2000年8月），第14章。

20 參閱約翰·希克著，王志成、思竹譯，《第五維度》（成都：四川人民出版社，2000年12月），頁144。

21 同上，頁145。

22 同上，頁146。

驗把握物自身的，他為此滿懷信心地說：一切宗教信仰都是一種「經驗為」(experiencing-as)。這種「經驗為」是經驗者當場的感官接觸，包括地點、經書、圖畫、聲音等，這種信仰的「經驗為」不僅適合宗教信徒也適合非宗教信徒，甚至適合無神論者和不可知論者。如果將這種宗教哲學理論運用在宗教交談中，肯定會容易增進各宗教間的交流，加強彼此的認同感。

### 3. 正確實踐優先於正統信仰

在希克為各宗教提供的交談平台上，還存在著一個倫理實踐的議題。他的主要意圖是在說：與其對於終極實在無休止的爭執，不如排除糾紛，通力合作將精力轉移到促進世界倫理的關懷上；與其爭論自身教義的正統性，不如實踐正確的倫理行為給他人帶來更大的益處。這種從正統信仰到正確實踐的轉向，就是用道德的實踐作為判斷神秘經驗真偽與否的標準；進一步說，凡是真正的神秘經驗獲得者必然會衝破封閉的自我，轉向以他所經驗的那個天主、神聖者或實在者為中心的生活方式，對自己的同胞懷有更大的慈悲或仁愛。<sup>23</sup>在這裡，希克特別列舉了天主教的艾克哈特、十字若望、大德蘭等神秘主義大師，指出他們怎樣在具體的信仰實踐中影響了周圍的人，他更引用昂德希爾的話說：「神秘主義者積極參與實踐生活是一種獨特的基督宗教現象」。不過，希克接著補充道，這種現象也表現在佛教和印度教中，比如有些佛教的菩薩為了教化世人而推遲自己涅槃的時間，有些印度教的聖者則遊歷講學，創建寺院，自己反而居無定所。<sup>24</sup>如

此，儘管終極實在是不可認知的，但從各個神秘經驗獲得者的身上流露出的仁愛和慈悲，卻是同一終極實在在他們身上的反映，以致我們說，他們自身生命的轉變和對他人的慈悲和仁愛，驗證了他們信仰的真實性。尼特在《一個地球多種宗教》中更強烈呼籲各個宗教應該對自然環境、饑餓貧窮以及侵略壓迫等世界性的問題多加關注，要求人不必再顯耀自己宗教的優越性，多去關注周遭世界的變化以消除地球和人類的苦難。這就是尼特著名的「相互關聯和全球負責」的社會關懷意識。尼特更呼籲基督徒不要太執著地堅持自己對天主的正確認知，尤其不要把自己的教義信條強加在耶穌身上，重要的是怎樣努力做一名真正的基督徒，把耶穌有關仁愛和天國的教導實踐在社會中，此正是他在書中倡導的 the primacy of orthopraxis over orthodoxy 的宗教交談模式。<sup>25</sup>通過這種交談模式的轉移，基督徒要學會走出固執的諸如三位一體、唯一救主的信仰態度，將自己的精力和時間切實地投入到全球倫理與社會正義的建設和服務中，愛德既然優先於認信和宣講，在愛德的實踐中更容易達成世界的和平及彰顯基督宗教的超越價值。況且這種對話模式要比上兩種更為實在和更容易執行，更容易獲得彼此的欣賞與接納。

### 4. 拉辛格對宗教多元主義的回應

拉辛格在《真理與寬容》一書中簡要地分析了宗教神學中存在的三種立場：排他主義、包容主義以及多元主義。<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Cf. Paul Knitter, *Jesus and the other names* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996), pp. 65-67, 99.

<sup>26</sup> Cf. Joseph Cardinal Ratzinger, *Truth and tolerance* (San Francisco: Ignatius Press, 2004), pp. 49, 102. 拉辛格對三派思想分別做了簡單介紹，指明了各派的代表人物：排他主義的代表有新教神學家卡爾·巴特，包容主義的代表是天

<sup>23</sup> 同上，頁219。

<sup>24</sup> 同上，頁222。

針對一些神學家不斷熱議的「多元主義」為當今基督徒帶來的信仰危機和偏離教會訓導的趨勢，他曾多次在公共講話中提及，並在任職教廷信理部期間，於2000年簽署了《主耶穌》宣言，闡述了耶穌基督救恩奧蹟的惟一性和普世性（no.13-15），否定了由某些神學家主張的基督宗教與其他宗教在人類得救問題上屬於平等互補的關係（no.21-22），在宏觀上為基督徒神學家指明了應該堅持的天主教立場和對其他宗教人士的友好態度。不難發現，《主耶穌》宣言應該是繼若望保祿二世，在1990年頒佈的《救主的使命》通諭和在1999年頒佈的《教會在亞洲》勸諭後，較為權威的指導文件了。拉辛格以神學家的身份有關「宗教多元」議題的論文寫有多篇，至於作為天主教會的最高牧者，關於「宗教多元」最近在交談議題及神學性質方面發生的轉變，他特別提醒各地的主教和神學家們要紮根到慈母教會的信仰寶庫中，其中的原因主要是針對交談學者們採用了康德，以及後現代主義哲學家的相對主義的和多元主義的哲學理論，嚴重危害到基督徒的信仰生活。為了突顯拉辛格本人的神學思想，我們將排除由其簽署的教會官方文件，僅從其個人的作品中展開論述。

---

主教神學家卡爾·拉內，而多元主義的代表正是本文列舉的那些學者。就像神學家孔格（Yves Marie Joseph Congar, 1904-1995）與巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar, 1906-1988）並不贊同拉內的包容學說那樣，拉辛格更對這三派的神學觀點作出了不同程度的批評，他本人則傾向一種普世主義（Christian universalism）的神學觀，這是在批判相對主義過程中表達出的概念（*Truth and tolerance*, p.73），此一思想在其〈基督宗教的真理？〉一文中有著詳細的闡述（*Truth and tolerance*, pp.138-209），但是他也承認在宇宙性文化（cosmic/ static cultures）與歷史性文化（historical cultures）之間存在着某種張力（*Truth and tolerance* p.62）。

#### 4.1 人對真理的不可直接認知

宗教交談者根據康德、尼采以及後現代主義哲學家的思想，把相對主義哲學理論運用到宗教交談的理論建設中，主張各宗教都是以不同面貌反映著同一個真理（終極實在），一旦他們堅持自己握有全部的真理，那就如同「盲人摸象」比喻中的瞎子們一樣可笑了，事實上宗教性的認知是需要互相對照與補充的。希克等人通過諷刺性的比喻來反駁基督宗教對宇宙真理的卓越認知。<sup>27</sup>拉辛格指出，基督徒的信仰具有「自上而下的」恩賜性特點，那是天主主動啟示自己的，包括他的獨一性、全善性、公義性。天主通過召叫亞巴郎形成了一個民族，並在歷史中逐漸錘煉了他們，以完成自己的啟示計劃，最終在耶穌基督身上達到了啟示的高峰。在新約中，耶穌基督親自建立了一個教會，以延續他的救贖恩寵。這一系列由神主導的救恩事件便是真理的核心，已經進入到人的理性認知中，是不應該遭到基督徒質疑的。需要注意的是，無論西乃山的盟約還是加爾瓦略山的盟約，永遠是為所有人的，天主的救恩絕不能被限制在一個特定的猶太民族和不足全球半數人口的基督宗教中，天主的救贖計劃和基督的救贖行動的普世意義，絕不是以色列民族和基督宗教自己製造出來用以誇耀自己的藉口，那是神從人類歷史初期，第一個人的墮落開始，直接實施的干預行動。在與天主相遇的整個歷史過程中，以色列子民從開始就經歷了內心與生活的雙重磨難，認識到天主的正義和慈善，也認識到自己才是罪惡和痛苦的製造者，更認識到天主不是他們自己的，而是與異邦民族共享的，儘管他們一直都處於拒絕和反抗中。基督宗教與以色列民族一樣有相同的命運，耶穌升天時賦予宗徒們的命令便是

<sup>27</sup> Cf. *Truth and tolerance*, pp. 126, 131, 162, 175.

走向地極、給萬民宣講福音（瑪28:19；宗1:8），保祿的即時皈依並向外邦人展開的傳教工作，使當時的宗徒團體深感莫名其妙，甚至認為其中包藏著一個更大的，徹底消滅基督徒的陰謀。他們最終不得不讚歎聖神在這位仇教者身上施行的奇妙化工。當巴爾納伯看到聖神已經趕在他之前感動人心的時候，他再也無法拒絕為那些祈求他的人施行主的洗禮，為把人無償地接納到主的教會中。從教會開始，基督徒已經清楚地意識到，基督信仰不是自己的專屬品，而是向一切人開放的。這一切足以說明，真理進入了人類世界，衝破了人的認識限度，我們需要向這位啟示者和「道成肉身者」敞開自己。當拉辛格在解釋理性面對真理時應保持的適當態度以及哲學和神學的恰當關係時，他引用了若望保祿二世的《理性與信仰》通諭，並邀請基督徒悉心閱讀這份充滿著真誠與智慧的教會文獻。至於那些宗教交談學者宣稱的對真理無法認知和宗教真理需要互補的相對主義/多元主義的觀點，在啟示的信仰面前則是很難立足的。

#### 4.2 主觀意識與情感的表達

拉辛格提到在1927年的布魯塞爾曾經舉行一次哲學會議，會議討論的是科學與信仰的關係。他描述到，在會議中出現了一個主導性的意見，將科學定義為對客觀事物的研究，而宗教被解釋為主觀意識與情感的表達。當時，會場中的許多人都贊成宗教應該被視為人們主觀意識世界的產物。<sup>28</sup>這一點好像很容易得到當代社會的認同，因為宗教交談中的神學家們由於主張將宗教內的經驗視為對那位終極實在者或永恆太一的反映，便要以人們共有的宗教情感作為達成彼此

交談的正式渠道。在拉辛格這裡，卻相反了基督宗教的另一個面向，聖經啟示與教會訓導告訴基督徒，天主是一個有理性的、有意識的至上神，這個神在起初曾經呼召聖祖們離開自己的故鄉和從事的職業，召叫歷代的先知們指責君王的不義與民眾的罪惡，以執行他自己的神聖旨意。在此過程中，教會相信，無論以色列人民還是基督的初期教會，天主經常向人發出邀請和挑戰，甚至讓人做出相反自己意願的事情、說出自己不敢說的話，以致有的信仰者力圖逃避這個威嚴正義的天主，以確保自身的舒適和安全，例如厄里亞逃亡至曷勒布山（列上18-19）、耶肋米亞在戰爭中推脫先知的職務（耶1）、歐瑟亞被要求娶一個妓女為妻（歐1-3）等，我們很少發現信仰的持守者能夠隨心所欲地執行自己的意見。無論舊約還是新約展現給我們的信仰：天主不僅是宇宙的創造主，也是人類生命的救贖者，讓人明白何謂正義和不義、美善與邪惡，從而要求人排除主客觀的困難去努力實踐。基督宗教的信仰者必須是一名虔誠的皈依者，一個不斷與過去、與舊我決裂的人，卻不可以簡單地把教會形容為「安身立命」的主觀意識的表達和情感的寄託，從而把自己的教會和其他宗教不分彼此地並置在一起，造成掩蓋信仰上的事實。依據拉辛格的觀點，主體經驗的表達並不是基督宗教的本質所在，更不是教會兩千年來教父們以寫作宣講與殉道者們以真誠和生命捍衛的基督真理。基督宗教的特質不是表現在基督徒的情感宣泄中，而是彰顯在作為 *Logos* 的聖言中，*Logos* 不僅是萬物存在的原理，也是基督信仰的理性表達，是希伯來的信仰結合了希臘的理性、是神學結合了哲學，如果哲學是對世界及人生意義的追問，信仰則是對哲學追問的解答。教父們之所以會說「信仰尋求理解」，是因為他們已經體驗到人的理解與那個下降的聖言是兩相對應的，不僅能淨化人

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 138-139.

的不合理情感，還提升人的理性限度；聖言不僅已在創造之初發言，而且伴隨著以色列的整部民族史，為的是在「道成肉身」後把整個人類帶向末世的圓滿。教會堅持，基督宗教是對人類靈性與肉體合理關係的解答，其本身維護著一條從對客觀自然秩序的探尋到領受那位啟示者給予答案的天人互通之路，讓人獲得對客體真理的認知。

#### 4.3 宗教及其文化的封閉性與開放性

宗教交談者的另一個錯誤立場，表現在把宗教與宗教、文化與文化虛擬成一種平等的對立的，甚至互相衝撞的關係，例如流行的「沒有宗教的和平，便沒有世界的和平」，將宗教信仰的宣認視為諸神的爭吵，否定文化與文化之間有互相學習的可能性，進而否定人類有彼此交流的渴望與走向合一共融的潛能。在這種前提下，文化僅被視為某一民族性宗教的產物，將某個民族的宗教以及由此宗教延伸出的本地文化，視為那個民族在基督信仰之外通向天主的另一條救恩之路。拉辛格並不否認每個民族都有其獨特的歷史文化經驗，而且人是在其獨特的語言和文化中表現自身的。然而人類歷史已經說明，世界的文化是一種彼此交流（intercultural exchanges）甚至奔向文化融合（fusion of cultures）的趨勢，比如基督宗教的《聖經》便融合了中東的各種文化與歐洲的希羅文化，而非單純的希伯來文化。每一種文化不可能將自己封閉起來，阻擋自身發展與創新的機會，否則只會帶來文化發展的停滯，甚至文化的自動消亡。基督宗教由其繼承的以色列信仰而言，表達出的文化價值不是地方性的，而是普世性的。以色列的信仰是超種族與超文化的，亞巴郎被召離開舊有的本地文化，以色列在埃及的生存經驗，巴比倫帝國時期又被流放到兩河流域，特別是從充軍巴比倫到耶穌基

督出現的五百年間，被塑造成了一個真正意義上的普世性宗教。這個誕生於以色列信仰的基督宗教從一開始便是跨越歐亞非三洲的。從舊約到新約，以色列的悲慘遭遇已經向我們證明，猶太—基督宗教本身具有強大的團結世界、各民族各國家的神聖力量，不僅促成了歐洲共同體的形成，還直接塑造了北美以及拉美各地的文化價值。拉辛格引用哲學家兼神學家瓜爾蒂尼（Romano Guardini, 1885-1968）的話說：猶太—基督宗教信仰並不是出自我們的製造，而是從人性之外降下的，猶太—基督信仰並不是我們人性經驗的產物，而是從外部走向我們的神性事件。<sup>29</sup>拉辛格繼續說道，猶太—基督宗教的神祇逐漸淨化了猶太民族以往的多神崇拜和封閉的民族個性，從亞巴郎獻子的異教文化到正義與和平之王默基瑟德的出現，再到厄里亞先知與那些偽先知展開的競爭，都在啟示以色列民族要敬拜一個超越的，非人手設計的至高天主；從梅瑟法律的實施到約納先知不情願地給異教城市宣講神諭的經歷，都說明了以色列的神不是眾神中的一位，而是高於眾神，具有位格意識的，是一位兼具君王尊嚴與慈父面容的雅威。<sup>30</sup>依據傳統的天主教教義，基督的教會是 *das Ganze umfassen*，也是適合於所有文化、所有世代的。

#### 4.4 宗教交談的意義與責任

多元主義的學者們宣稱世界上多元性宗教的存在出自天主的意願，為使人類通過不同的宗教形式獲得基督的救贖。<sup>31</sup>

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 87-88.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 95-99.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 52-53. See also Congregation for The Doctrine of The Faith, "Notification on the book *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*", [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20010124\\_dupuis\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_en.html) [accessed on April 12, 2014].

根據拉辛格的分析，這種主張不符合教會的教義傳統，也不符合《聖經》的啟示。首先，從以色列民族的興起到基督教會的誕生看，《聖經》中已經給人類啟示了一條清晰的救贖之路：一位至高的神明創造了宇宙和人類；人不可崇拜邪神，也不可把自我與天主並尊；耶穌講明了自己天主子的身份並講明自己是道路真理及生命（若14:1-12）；耶穌賦給了教會赦罪的權柄（瑪16:19；18:18）並派遣他們宣講福音等，這些都是天主對人類罪惡史採取的直接補救措施。作為由耶穌建立的教會，基督徒以聚會祈禱的形式說明了基督在教會中的臨在，通過七件聖事分施恩寵的方式則是制度性教會履行的受託使命。如果把舊約的啟示和基督的訓誨，與擔負訓導職務的教會進行切割，直接去詮釋聖經文本的意義，只能說明了那是個別人的武斷舉措，根本不符合天主在人類歷史中的啟示軌跡，也不符合從宗徒時代經過，教父時代，再到中世紀的釋經學傳統。<sup>32</sup>拉辛格指出，「宗教交談」的前提條件除了具有彼此的友善尊敬外，還應該明確各自的信仰立場，即誠實地面對真理；在真理面前人人平等，人人都有服從和皈依的責任。其次，他還指出了以往在各大宗教共同祈禱時流露出的怪相，當各大宗教還沒有澄清基本的信仰立場時，甚至還沒有解決天主是誰，是一個還是多個，是否具有意識，能不能聆聽到我們的祈禱等問題時，為了避免混亂的現象，便以靜默的方式撮合在一起。其中佛教的僧侶們就始終持守著無神主義的立場。那麼各宗教的共同祈禱只能是一種自我反省的形式和在內心裡各說各話的機會，是一種彼此失卻身份的相互妥協和恭維，已經不存在宗教交談的本質意

義了。拉辛格主張，各宗教之間的交談決不能逃避皈依事件的發生和福傳使命的履行，當然皈依指的是一種內心深處的人性轉變，不一定非指皈依基督宗教，重要的是突出真理的絕對地位。再者，基督徒依自身的信仰言，是不能接受將基督宗教與其他宗教並置的看法，這不是說基督徒想突出自己的身份比他人更加優越，因為誰也無權以自己的名義獲取基督徒的尊位，那是一個人對天主召叫的勇敢回應，是在回應中通過放棄自我逐步實現的。如果所有宗教都是平等的話，基督徒宣講耶穌基督或向他人傳揚福音就變成了一種宗教式的帝國主義，好像是在延伸以往歷史過程中個別國家的侵略行徑。此點根本不符合基督宗教的信仰事實，基督徒絕不能把自己信仰的耶穌基督扭曲成侵略者與迫害者。<sup>33</sup>宗教交談中的真理議題非常重要，因為真理是一項恩賜，不偏袒任何人；為虔誠的信友而言，在基督內真理已經展現給我們了，我們是不是有責任把真理傳遞給他人呢？

#### 4.5 正統信仰 vs. 正確實踐？

要正統的信仰（orthodoxy），還是要正確的實踐（orthopraxy）。這裡的實踐，在宗教交談學者的思想中，即是少談宗教信仰之間的優劣差異，多談宗教信徒對人類社會的貢獻，例如參與公益活動、促進社會正義、維護世界和平等。如此可在宗教交談中開拓出更大的合作空間，共同服務周邊的人群。這是在宗教交談中經常出現的活動議題，如此便削減了宗教之間對於真理問題無休止的爭吵，將他們的精力放在對他人的切實服務上，走向一個在各宗教信仰中都堅

<sup>32</sup> Cf. *Truth and tolerance*, pp. 50-51.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 85, 105.



持的愛德實踐。而在交談學者們看來，這是世界各個宗教（普世的和民族的）必須履行的義務和惟一能見諸行動的共同特徵。他們還運用耶穌的話說，「從他們結出的果實，可判斷他們」。所以，宗教的信仰原則、外在儀式，最終的指向便是一個被設定的正確實踐，一旦宗教信徒們的法則儀式被指向同一個目標時，他們的信仰爭執便會消失，並會在一致的行動中邁向一體化了。<sup>34</sup> 此項議題不僅出現在拉美的解放神學中，也出現在宗教交談以及地方化的神學討論中。拉辛格提出了一個問題：前蘇聯為什麼會迅速垮塌呢？他們尚不清楚什麼是善與不善時，尚不明白世界的終極方向時，已經對世界和人類採取了改造行為，而且是在誰都沒有懷疑自己的行為錯誤時，便以人為的手段強迫「天國」的即刻降臨。<sup>35</sup> 他們自認為非常懂得人類歷史的發展規律，怎樣從奴隸社會過度到封建社會，再過度到資本主義社會，甚至還有下一個社會階段；在此過程中，他們為我們指出了一個正確的實踐方向。他們號稱自己已經找到了科學，而且是以科學的名義攫取人們的信任，從而替代基督信仰所具有的指導性地位。拉辛格說：「當政治家們想帶來救恩時，他們許諾得很多。一旦他們認為自己在履行天主的作為時，他們變得並非聖善起來，而是殘酷了。」可是，拉辛格並非在否認宗教服務人群的嚴重責任，況且世界上沒有一個宗教會對服務人群的必要性產生過懷疑。他的詰問是：如果宗教無法事先認知到何謂此時此地的和平，不知道怎樣在社會中和在國家間建立正義的秩序，不知道怎樣以最好的方式回應造物主的要求去愛護

自然環境時，接下來將會怎樣正確地實踐呢？這一切是需要認知（knowledge），在人的行動之前做出引導的。也需要實踐者的意見交換和反覆澄清。當然，在這裡應該排除相對主義的和多元主義的承論。如果人的理性僅是被人為設定的宗教性倫理所掌控，那麼這種人為的集權主義的倫理激情同樣會摧毀宗教自身。因為宗教絕不可以被強迫為某種政治意圖所設定的目標效勞，否則政治意圖的目標馬上會轉變成宗教的偶像。人將天主及其建立的宗教扭曲成自己的奴隸時，既蹂躪了天主，也踐踏了自己。<sup>36</sup> 基督宗教，以其本質而言，絕不能以國際和地區緊急事務中的成績來界定自己存在的合理性，那不過變成了由政治勢力支配的倫理宗教。在實踐方面，宗教交談的神學思想已經嚴重地受到拉美解放神學的影響。

## 5. 小結

「宗教交談」是藉著梵二會議對現時代的開放精神發展起來的，對基督徒信仰帶來的危害主要表現在過於樂觀地看待各地的宗教和文化，並採取一種相對主義的哲學理論作為自己的方法論去解釋各類宗教文化中某些相同的現象，並套用康德的現象與物自身的分立學說，在肯定本體的無法認知後，否定天主通過以色列民族和耶穌基督直接啟示的可能性，最終將一切宗教及其文化視為對終極實在的多樣化反映。天主教的宗教交談學者們在加深對其他宗教的認識過程中，實際上已無法分辨出那些帶有無神主義的宗教（例如佛教）和對天主採取非位格化解讀的民族性宗教；在採納了康

<sup>34</sup> Cf. *Many Religions--One Covenant*, pp. 95-96.

<sup>35</sup> Joseph Cardinal Ratzinger, "Relativism: the Central Problem for Faith Today", <http://www.ewtn.com/library/curia/ratzrela.htm> [accessed on April 11, 2014].

<sup>36</sup> Cf. *Many Religions--One Covenant*, p. 102.

德、尼采以及德里達等哲學家的消極哲學思想後，只管保證相對主義的與多元主義的交談前提，卻不敢承認基督宗教具有的「普世主義」的身份；在人為地建立一套一致認同的「全球倫理」或無神主義的倫理時，卻不敢承認在人性以外尚有神性對人性的倫理要求——此種非出自人性主體意識的客體倫理是以自然法則為表現形式的。天主教會的社會訓導原則主要是奠定在天主已經設定的自然律與人類理性（良知）上面的，那是與《聖經》，啟示相輔相成、聯合一體的。讓基督徒放棄對天主三位一體、聖子道成肉身、基督死而復活等奧跡的持守後，通過錯誤的平等觀念再把各個宗教聯合起來一同拼湊真理，令基督宗教陷在一種尷尬的局面中。他們雖傳達了彼此交談的親和力卻喪失了自己的宗教身份，為當今基督徒的信仰生活帶來了真正的危機。

#### 四、 結論：一項宗教的，兼及本地化的交談

##### 1. 拉辛格的神學思想線索

拉辛格是被認為繼承了中世紀文德的神學思想，並且秉承了教父時代的奧思定的神哲學路線，而奧思定的皈依經歷和神學思考始終是走在一條鮮明地對客觀真理的探尋之路上。顯然，奧思定的思想特色在於直接秉承了柏拉圖的求知態度，因為奧思定在研究希臘哲學的過程中比較推崇柏拉圖的哲學，認為柏拉圖的思想與教會信仰相近，二者都強調客觀真理的存在。如在《天主之城》中，奧思定反對的是希臘的多神主義信仰和多神崇拜的習俗，宣揚的是秩序、權威和人對真理的服從，特別高舉天主的權威。因著天主的權威超過了國家法律和世俗領袖，基督徒的服從必然是超越此世直

指彼世國度的。拉辛格接納啟示、相信天主拯救罪惡人類的信仰十分吻合。天主就是穩定的客觀基礎，創造並宰制著萬有，不會因為自然因素或人類罪惡受到影響，人在面對天主及其真理時只要謙遜地聆聽接納，便能作為現世倫理的可靠準則，成為判斷是非、生活度日的標準。基於這條線索，有學者在研究拉辛格的思想後，認為以「奧思定主義」為其前期的思想定位是非常恰當的，而他也多次坦率地在公開場合聲稱過自己很喜歡教父奧思定，還自我肯定為一名「柏拉圖主義者」。<sup>37</sup>筆者願意補充的是，由拉辛格的神學作品判斷，其思想並未與中世紀多瑪斯的思想割裂開來，尤其他強調真理的客觀性與絕對性時，與多瑪斯在《駁異教大全》和《神學大全》中的論述如出一轍，多瑪斯側重的是基礎理論和對中世紀異端者的譴責，拉辛格則是在二十世紀的靈活運用。

##### 2. 相對主義哲學的錯誤

若沿著突出客觀真理、排斥相對主義哲學的拉辛格路線去審視他的「宗教交談」立場，便會發現他必然要採取一種對天主教的個別神學家的批評態度，例如希克和尼特。這些天主教的宗教交談學者的神學理論，在於大量地吸收了以康德為代表的相對主義理論和以德里達為代表的後現代主義的多元主義理論，以構建自己的宗教交談神學的方法論。相對主義哲學的弊病，在詮釋善惡標準和宗教真理時，反覆強調人對真理和對善惡標準的認知會因著民族國家個性、地方文化特徵以及所處的時代背景產生彼此的差異。以此為基本前提，宗教交談的學者們一致反對存在著教會堅持的客觀性的

<sup>37</sup> Cf. Vincent Twomey, *Pope Benedict XVI: the Conscience of our Age* (San Francisco: Ignatius Press, 2007), p. 126.

和普世性的真理。他們的宗教哲學的方法論，不僅與教會信仰產生了根本衝突，而且與客觀主義（objectivism）、實在論（realism）以及普世主義（universalism）等其他哲學立場也存在著矛盾。依照拉辛格的見解，一旦相對主義在教會的神學思考中被接受了，正如當今個別宗教神學家所推行的和個別本地化神學的思考者認同的那樣，便預示著對天主（客觀真理）作為家庭倫理、生命倫理、社會倫理、環境倫理等基礎的否棄，教會的信仰傳統也會遭到篡改，相繼而來的，必然會引起人類生活信念的瓦解。那將不僅是教會神學的、更是人學的悲劇，因為神論關聯著人論，信仰關聯著生活。這才是他屢次呼籲教會牧者和神學家們警惕相對主義錯誤思想的原因。

### 3. 真理、宗教與文化

「本地化神學」似乎不是拉辛格神學研究中的主要關注方向，截至目前，我們僅發現到一篇論述本地化的文章。<sup>38</sup> 不過，在他的作品中，當論及拉美的解放神學時，或在接受記者的訪談時，都曾間接地表述過地方化的教會禮儀和靈修等意見，比如，他在回答某些神學家採用印度文化中的某些元素講解天主教靈修時，刻意提醒訪談者要分辨傳統的地方文化與地方宗教的內在關係。正如當代新儒家和部份中國文化史的學者對儒家文化的宗教性質堅持的那樣，拉辛格認為，沒有一種悠久的地方文化不是與地方宗教聯繫在一起的。<sup>39</sup> 宗

教與文化的關聯性即使在本文論述的那些宗教交談學者的作品中也是經常被強調的。拉辛格邀請我們要耐心地研究和思考這個問題。若是遵循著他的思想路線，本地化神學首先應該關注真理的議題，也就是要澄清真理是否存在和真理定義的問題。只有真理能夠超出地方性宗教及其文化的區域化色彩，糾正人與人之間的偏差，將各地方的人民公正地團結起來。針對一些宗教交談學者堅持的正確的實踐優先於正統的信仰（愛德優先於真理），在愛德的服務中人們才會消除彼此的差異性，為苦難的世界帶來光明和溫暖，拉辛格則要求「在真理中實踐愛德」。這一點帶有極濃厚的希臘—希伯來的基督宗教色彩，真理優先於愛德的正確性在於以真理定義愛德，愛德是由真理揭示出其真誠和真實性的，沒有真理人便不知道何為真正的愛德。柏拉圖的真理探尋之路，自然不是普羅泰戈拉的相對主義之路，因為類似儒家文化中「以人為本」的協商和判斷只能會引起糾紛。真理超出人的主觀意識的擬定，是作為人類衡量自我正確與否的外在尺度，說明了人只是愛德的實踐者而非製造者。若是從拉辛格邁向神學的本地化，其思想便會給中國的基督徒引領出一則新的思考議題：邀請人進入真理並在真理中認識自我的文化。

### 4. 誰的神學與什麼的神學？

本地化神學的思考者尚須考慮自我身份的問題。依據教會傳統的神學觀，神學作品的出現永遠是皈依基督的人，在自己的生存處境中時常把生活的疑問帶進祈禱，並接納耶穌答覆的過程。因為降生成人的聖言（*Logos*）作為天主進入歷史的事件，正如他曾經引領了以色列民族、保守了初期教會，而宗徒、教父以及中世紀的神秘主義者都從他那裡找

38 Joseph Cardinal Ratzinger, "Christ, Faith and the Challenge of Cultures", in *FABC Papers*, No.78 (March 1997), pp. 1-19.

39 Cf. *Truth and tolerance*, pp. 59-60; and see also *Salt of the earth* (San Francisco: Ignatius Press, 1997), pp. 132-135.

到了時代性的答案，他自然也能解答我們關於幸福、痛苦、罪惡的追問。神學的思考者需要做不斷信仰皈依者，並在自己的聖召中，時常為了福音和教會向周圍的人做出活的見證，以基督的生命和教會的訓導作為自我思想的標準。神學不是一個人孤立地做出來的，而是與教會的大思想家們一起思考，這是拉辛格神學思考的立場；神學也不是人為地為自己設定內容，神學的內容是信仰——那是聖言的啟示與教會捍衛的價值核心，放棄了核心的教會，便是人為的世俗組織，失去了信仰的神學書籍便是普通的社科讀物。基督徒是以天主聖言作為自己生活的泉源，是以奧體教會作為自己生命的歸屬，而非游離在兩個宗教或兩種文化之間的宗教哲學或文化哲學的思考者。神學並不是宗教哲學，更不是世俗的宗教科學，說明了信仰對於神學思考者的重要性，而信仰的本質又不是以單純的理性論證出的；神學是從賦予恩寵的聖事中領取靈性的滋養並從信仰的母體——教會那裡獲得生命的經驗後，才有可能湧現出活潑的思想表達。本地化神學的思考者時常面對著自身所在地區的政治、文化問題，生活的實況向他提出眾多的信仰挑戰，卻不得不將挑戰帶進生活的基督內，只有身為真理的基督能夠淨化人心的顧慮，為人指明方向，脫離罪惡的束縛，獲得真正的自由。因此，本地化神學的思考者是一個為了真理和自由的行動者，即便會面對各種困難甚至犧牲，也會以來自基督的勇氣，以思想和行動把他人帶進真理與自由中。

##### 5. 從宗教的交談邁向本地化的交談？

宗教交談的因素似乎應該被納入到本地化神學的思考中，如同宗教交談的學者們很高興地從拉美的解放神學中採

納了付諸行動的要求那樣。本地化的交談也應該包括文本的和語言的形式，二者都應當以活的個體的需求為關注對象，包括怎樣以基督徒的信仰回應生存環境的挑戰，即在信仰實踐過程中由歷史傳統、宗教文化引起的不適。根據拉辛格的意見，首先，交談的雙方應該學習「聆聽」，在聆聽中學習走出自我，也學習將對方帶進我的內在生命中，在彼此的交談中，雙方的內在「自我」都被豐富了。這是需要雙方全心貫注實行的。其次，交談的雙方需要關注「真理」的議題，他引用奧思定與朋友們聚會的經驗指出，人與人能夠謙虛聆聽彼此的聲音在於各自內在的師傅——「真理」的引導，只有真理能夠使雙方走出封閉的自我；理由是，人本身具有相互理解的潛能，是為了天地人的關係存在的，並不是全然孤立的島嶼，這為雙方的交談提供了非人為的前提條件。這種相互理解是在真理的渴望中實現的，真理能夠擴大彼此的視野，將人團結在一起。無論宗教之間的交談還是本地化的交談，並不是沒有目標的各說各話，而是為了發現真理並服從真理的。相反而言，「失去了對真理的內在而謙虛的聆聽，交談除了成為在聾子之間的討論外，什麼也不是。」<sup>40</sup>為了真理而交談，並在真理內交談，才是真正的本地化神學交談。真正的本地化神學交談，不能不讓真理向我們發言，也不能不在真理中進行。由此推論，不是為了真理的交談將會失去交談的價值，不在真理中的交談也會失去交談的意義。

<sup>40</sup> Joseph Cardinal Ratzinger, *The Nature and Mission of Theology* (San Francisco: Ignatius Press, 1995), p. 34.