

# 宗教交談：基本面向

武金正<sup>1</sup>

本文作者認為一般論者沒有釐清「宗教比較」及「宗教交談」間的分別，本文乃從人經驗中的思考基本面向出發，反省對話中真實交談的特質，其結論是：宗教交談首要著手點是在了解自己的宗教經驗，繼而才能發現其它宗教真理的面貌，其目標是彼此幫助發掘終極真理。

## 導 言

本文試圖給宗教交談在基本面向上建構若干理論基礎。然而，若以「歷史性」言之，並不能涵蓋所有的宗教，如：基督宗教、佛教、道教諸層面。儘管如此，就「系統性」而言，卻企盼能賦予這些宗教立足點。乃因每種了解皆始自主體的特性，而主體首先該意識到自己的立場，然後才能推己及人，即所謂的「己立立人」。因此，我們從自問自答循序漸進地踏入了解和對話；從理論的語言整體邁向語言行動。

這樣，宗教交談的歷史則從現象學起始，經由詮釋學，以至今日宗教之間的對話。這過程協助我們認識並建立宗教交談的不同階段和層面。

同樣的，對真理的尋求也是一種歷程。它包含不同的面向和角度，因此，本文所提及的：真理的「相稱理論」、「連貫

---

<sup>1</sup> 本文作者：武金正神父，1948年生。奧地利 Innsbruck 大學哲學博士；輔仁大學神學博士。曾任輔大哲學系所副教授、美國 CUA 越南神哲學院成員；現任輔大宗教系所副教授、輔大神學院副教授。

理論」和「真理顯現觀」等，皆是真理的多重面目、程度。藉此，尋找最終的真理需要針對這些真理居間予以了解，並整理就緒。

由此觀之，宗教交談首要從了解自己的宗教著手，繼而才能發現其它宗教真理的面貌，進而彼此幫助發掘終極的真理。

## 壹、對話和溝通行動

### 一、自問自答與對話

人生所表達的活動有兩種：一是動作，另一是行動。行動不同於動作，主要區別在它是有意識的活動。而這正是任何一種知識的基要條件，因而每種知識的過程皆與有意向的行動息息相關。這假定已有主體和客體的關係，如此，當主體面對客體（非自我）時，他在意識當中，已認出自我是有反省能力的自我<sup>2</sup>。

#### 1. 「我－思考－所思」的結構

當主體認知自己，他已與他者建立關係。這樣，同時也面臨他者對他的限制。當我們意識之際，主體和客體是彼此限度，形成一個事實，而此事實又與其它事實相關，遂與整體休戚相關。這樣的意識就稱之為超越自己的過程。而這歷程我們體認它乃是意識化，或是反省，或是默觀<sup>3</sup>。

<sup>2</sup> 參考：J. G. Fichte, *Nachgelassene Werke*, hg. von H. Fichte, 3 Bde (Bonn: 1834 f), Bd I, pp.95~104; J. Habermas, *Knowledge and Human Interest* (Boston: Beacon, 1971), p.7 f.

<sup>3</sup> 參考：E. Husserl, *Zur Phanomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893~1917)*, ed. by R. Boehm (The Hague: Nijhoff, 1966); A. Gurwitsch, "The Kantian and Husserlian Conceptions of Consciousness", in *Studies in Phenomenology and Psychology* (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1960), pp.148~74.

每逢自我意識，這也是自問自答的一種意識，因此自問自答的意義乃是一個人當他面對對象，成爲一個反省的行動，他遂亦步亦趨地建設個人的知識，或更明確地說，建造他自己的人生觀、宇宙觀。

當主體的重點唯獨落在自己身上時，「主義」於焉誕生。譬如：笛卡兒 (Rene Descartes, 1596~1650) 的「我思故我在」；斐希德 (John G. Fichte, 1762~1814) 的「自我意識」；胡塞爾 (Edmund Husserl, 1859~1938) 的「自我認知」等，這些都是哲學中的範例。他們的哲學被稱爲自我意識的哲學，或自問自答的哲學，乃因這樣的哲學反省，其主要的形成沒有他者直接的共襄盛舉。

然而，事實上，我們認爲任何一種知識，當它成爲知識，已有主體和客體關係的事實存在。所以，就連自問自答，或獨立的思考，主要也是一種對話（主體—客體）的構成。

「對話」意即主體面對對象，甚至在反省或是默觀之際，在獨自意識的過程當中，亦有所變化。例如，胡塞爾學習斐希德的自我辯證哲學，以辨識笛卡兒的「我思」之所以能成立，乃因「自我」只在我思什麼 (cogition) 的來往中才能明認「我思」；若有「我思」的對象，自我認知所認知的對象，遂變成一個主要思考的綜合，亦即它能將自我直覺 (intuition) 和對象的實現連貫，而這連繫的「我思」，是自我和對象的對話媒介<sup>4</sup>。

## 2. 我思考和對他者的了解

勒維納斯 (Emmanuel Levinas) 在學習胡氏現象學的過程中，才能如是說：「自明是一種獨特的情況。當精神自明時，

---

<sup>4</sup> E. Levinas, "From Consciousness to Wakefulness", in *Discovering Existence with Husserl* (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1998), pp.153~168.

他一方面接受他者；但另一方面是由本我接納他者。因此，總是採取行動」<sup>5</sup>。當一件事實被世界賜予，它同時賦予精神。這樣的事實，恰巧能與行動的理念渾然天成，或更確切地說，它假設這樣的一個行動，自明的主動是「我思」，因它蘊含在任一知識內，遂變成對話的媒介<sup>6</sup>。

故勒維納斯贊同馬丁·布伯（Martin Buber, 1879~1965）所言：「每種知識都有一對話的根基，這也是精神所在的本源」。這樣，「對話」和「我思」乃源自同一根源，那就是自我<sup>7</sup>。

然而，若真如此，何以獨特孤立的自我了解一件事時，當他欲與他者分享，或是他者欲了然他時，卻滋生問題呢？其關鍵點在於位際關係的問題。

「當自我獨特自明時，如何能與他者溝通呢？」的確，此問題在胡塞爾的晚期引發重大的挑戰。胡氏再三地反覆思索，終究覓得解答的根據：即任誰都在「生活世界」共同生活。這樣，哲學家或是任一專家，無論研究生活世界的任何層面，皆彼此息息相關，乃因我們都矗立於相同的某些宇宙觀、人生觀中。如果這個人生觀或宇宙觀，被主體以學有專長的知識予以特殊地了解，那麼，他者也可經由「同受感」（empathy），或是「結對」（couple/ paaren），或是「重現」（representation）來溝通。胡塞爾遂奠定了共同世界為溝通的基礎<sup>8</sup>。

而舒茲（Alfred Schutz）則採用胡氏的這些洞察，來表明

<sup>5</sup> E. Levinas, *ibid.*, R. A. Cohen, introduction, p.xvi.

<sup>6</sup> E. Levinas, "Dialog", in *Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaft* (=CGMG), F. Bockle u.a. (hg.) (Freiburg: Herder, 1981), pp.61~82.

<sup>7</sup> M. Buber, *I and Thou* (N.Y.: Scribner, 1958); M. Buber, *Between Man and Man* (N.Y.: MacMillan, 1966), pp.1~39.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Cartesian Meditations* (The Hague: Nijhoff, 1960), chap.5; see also: A. Schutz, "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", in *Schutz's Collected Paper*, Bd III, esp. pp.57~61.

對他者的了悟。他將對他者的了解和溝通分爲兩種：一種是面對面的溝通；另一種是以典範知識爲溝通的基石。

當以典範知識爲對他人的了解或溝通的基礎時，人假定生活世界擁有一些了解之前的結構和內容，而依靠此具備的知識，我們能了然他者。諸如：我們一瞥見郵差，雖然素昧平生，但仍知悉郵差的職務和其行動的意義<sup>9</sup>。

另一方面，面對面關係的溝通，舒茲採擷胡氏所提的三種方式：同受感、結對和重現。問題是對他者的如是了解是對話嗎？彷彿不是，因爲胡氏所了悟的哲學，是自我理解的，因而自我有它的優先性，而他者只能透過跟我分享的某種知識才能了然我，然而事實上，當他在整個知識嚴謹的形成中，都不許或不能參與的情況下，他又了解多少？這就是一個封閉意識哲學的問題。

如此，他者至多只能接近自我，是自我所認知的對象而已。而被認知的對象，是他人或是東西，則有顯著區別的意義。也許布伯的哲學對正視此問題有所俾益。

### 3. 「我思考－對他人的了解」與溝通

布伯將「我和他（它）」和「我和你」清晰地分野。在自我和他（它）關係的情況中，主體（I）扮演著主動的角色，他可以主動選擇表達和評估判斷……等等；而他者爲對象，包括人、事、物都歸屬主體的安排之下。或者最佳的狀況：個體被主體對待爲客體自己，這就是中立的態度。在這樣的理想情況

---

<sup>9</sup> A. Schutz, *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt* (Wien, 1932); A. Schutz, A. "Phenomenology and the Social Sciences", in *Phenomenology*, ed. by J. Kockelmans (N.Y.: Doubleday, 1967), pp.450-472; B. Waldenfels, *Das Zwischenbereich des Dialogs : Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl* (The Hague : Nijhoff, 1971).

中，主體和客體是在意識當中，無分軒輊地都擔任同等重要的角色。比如：當主體描述一件東西，所被描寫的就是東西自己；或者被判斷的東西，它於判斷的命題，是否恰與事實相稱。總而言之，當我和他關係的情況之下，他者最理想的情境能說明或是表達自己，這樣的表達，不論對主體或他者亦然。如此，主體能站在中立的態度。

另一與我和他人關係有所區別的是，我和我的關係。它存在於人際之間的溝通，是一個平等的對待，意即你是我客觀的對象；同時也是他者的主體，這主體能看待我為他的對象。為此，為了解我和你，若採用上述的胡氏或舒茲所闡明的溝通顯然不敷使用，因為我們如何能在面對面時，用同受感，或重現等，來認知「你」的感受而予以評估、判斷呢？

於是，我們邁入一個主要的轉捩點，即你、我溝通之始，乃是基於同一溝通的基礎—語言。語言遂成為溝通的媒介。在使用語言之際，我們都假定有某種程度的了解為出發點，並用語言來表達彼此的了然，如此，才能逐步地了悟他者。這樣說來，彼此了解的條件，不站在你或是我，意即不是你或我能掌控情況，而是雙方學習明瞭他者，以達致共識。布伯稱這種以語言為你、我溝通的觀念為「溝通中的團體」。

「溝通中的團體」與「團體中的知識」有截然的分別。當「團體中的知識」被公認為團體的保障，遂成為 it 的知識，它能提供每個人，且人人都能學習囊獲它。「溝通中的團體」則不然，因為他是在精神連貫中發生的，這觸發不僅是某些人共聚一堂的經驗，也不只是你我彼此的交談，而更深的了解是你我在精神當中以語言彼此了然的<sup>10</sup>。

<sup>10</sup>E. Levinas, "Dialog", in *CGMG*, Bd I, 同註 4, p.74: "Für Martin Buber wird in der Tat das Du par excellence im ewig unsichtbaren, nicht

換言之，在精神的引領下，你我關係，能將他我關係成爲我們對話的整合；能將第三者納入第一與第二者之間的溝通。而這唯在精神的引導和靈感之下，方能發生的，也才有正確的對話。這樣的對話能與溝通行動連結在一起。

## 二、對話與溝通行動

衆所周知，廿世紀的哲學是**發現語言的哲學**。這並非意謂過往的哲學對語言懵懂無知，而是要清楚地指出過去的哲學，尙未真正認識語言之於思考和溝通扮演著舉足輕重的角色。

而這個發現並非一勞永逸的，它是持續的發展。甚至極爲重視語言爲哲學的課題者，比如：維根斯坦（Ludwig J. Wittgenstein, 1889~1951）的哲學也有語言的轉化，而這個語言的轉變，對其哲學的定位，有了前後判若兩人的看法。相似的，對海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）的哲學而言，他在轉換之前和之後，其哲學對語言的見解，有了莫大的改變。再說哈伯瑪斯（Juergen Habermas, 1929~ ）的批判理論，也有類似的語言蛻變，他的批判理論經過語言的轉化，才真正納入溝通行動的哲學。

哈伯瑪斯的批判理論，建立在一個認知：每種知識都建基於一個趣向（interest）。對哈伯瑪斯而言，這樣的趣向，是知識的「擬超越條件」（quasi-transcendental condition）<sup>11</sup>。

哈伯瑪斯分析趣向，將當代哲學歸納爲三大主流的趣向：**技藝、實踐和解放的層面**。試分析介紹如下：

---

objektivierbaren, nicht thematisierbaren Du Gottes Angerufen”。

<sup>11</sup>J. Habermas, *Theorie und Praxis* (Frankfurt a. m.: Suhrkamp, 1971), p.16; *ibid.*, *Knowledge and Human Interest* (Boston : Beacon, 1971).

### 1. 技藝趣向 (Technical Interest)

技藝趣向包含分析哲學和實證科學的要求。對這些哲學而言，真理的判準就是驗證或是否證，而它的活動範圍就是自然科學。如此所限定的趣向，若一個命題不在其所設定的範圍內，便毫無意義，或是無法言明，或是該等待一個否定的可能性。於是，自然科學被躍升為所有科學的典範，那麼，人的理性遂被鎖定在有用和有效的範圍內。結果，當它能滿全這樣的工具性的理解和制度時，他們認為人生才有意義。

### 2. 實踐趣向 (Practical Interest)

實踐趣向針對了解和詮釋人生的情況。它主要是答覆人本科學的要求。這包含許多哲學的方向，而只要有助於人彼此的了解，皆屬於此。於是，「生活世界」（胡塞爾 Edmund Husserl, 1859~1938）、「在世界存有」（海德格 Martin Heidegger, 1889~1976）、「生活的形式」、「生活中的定位」（維根斯坦 Ludwig J. Wittgenstein, 1889~1951）、「生活的常識」（舒茲 Alfred Schutz）、「視野」、「成見」（高達美 Hans-Georg Gadamer, 1900~）.....等的重要觀念，都隸屬於實踐趣向的了解。

甚至哈伯瑪斯後期的思想，也將韋伯（Max Weber, 1864~1920）、馬克思（Karl Marx, 1818~1883）、邁德（George H. Mead, 1863~1931）、涂爾幹（Emile Durkheim, 1858~1917）、派森思（Talcott Parsons）.....等輩，成為其溝通理論的內容。這個實踐能讓我們明白，人的世界和自然世界有所差別，因為它是人類歷史、文化、社會.....等因素互動形成的。

### 3. 解放趣向 (Emancipative Interest)

上述兩種趣向，在其範圍內，皆舉足輕重也有其合理性；



但每逢它絕對化自己的層面時，同時隱含著某種疏離的危險。

技藝的趣向，若認為理性的目的只為有效和有用的規範，則對人的行動會造成物化的重重危機；而實踐趣向，如果沒有批判，理性遂落在意識型態、為權力撐腰，難免會把特定的思想體系給絕對化了。

所以，解放趣向，一方面對任何知識都保持住批判性；另一方面它將上面所提的兩種具像，連接並整合，成為對全人的溝通。然而，這樣的辯證啓蒙，唯獨在認清了「語言的重要性」及「語言是自明的」兩事實的情況下，方能生效<sup>12</sup>。

語言能認同世界所劃分的範圍，亦能統一世界所區分的。如此，語言是人生的限度，有了對語言這般地認定，哈氏遂能發揮其溝通理論。

哈伯瑪斯尋找溝通理論中的普遍條件—語言。他認為溝通最基本單位，乃是溝通行動。有關「語言行動」(speech-act)，哈氏採取奧斯丁(L. Austin)所創建的理論。奧氏發揮維根斯坦後期的理論，建樹了一種溝通行動，它一方面能解決語言的抽象性；另一方面能將語言和實踐連合。的確，每個語言行動，都蘊含兩種成分：一是安排；另一是隨從。而有效的語言，乃是二者的結合。如此，語言行動能將上述的趣向和溝通連結成一氣<sup>13</sup>。

事實上，溝通行動可分為兩個層面：日常生活的溝通和探討的溝通。當日常生活的溝通面臨困境時，自然地就邁入探討的溝通。無論如何，兩個層面的溝通，共同的目的：即達致了解和共識；另外，哈氏溝通的理想條件在於要求「平等」。

---

<sup>12</sup>武金正著，《解放神學》(台北：光啓，1993)，317~323頁。

<sup>13</sup>J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon, 1979), pp.8~94.

哈伯瑪斯探討的領域，與上述趣向的範圍有著密切關係：

1. 語言、客觀世界、主體世界和社會世界

語言是同時內蘊於「客觀世界」、「主體世界」和「社會世界」這三個領域內的，可是，因為「不了解」則無從更上層樓地探討，否則問題重重。

2. 探討有關「客觀世界」時，實證論有助於「確認」其真假

譬如：「地球是圓的」的證明，或對經典來源的考古追溯，或對歷史事件真偽的查證……等等，這些皆屬真理要求的有效性。

3. 有關主體所表達的內在情況、意願或信仰，針對的是信任與否

當下我們無法檢驗或追問，人需要直至生活上是否「表白」出其誠懇的程度，才能判斷其真理的確實性。無庸置疑，這是最難，也是最人性的範圍。此溝通需持有一份積極的態度（當然自有其冒險性），和繼續不斷的關係的過程。

4. 社會世界

另一個有效性所要求的層面是屬於「社會世界」。溝通本身是社會性的，它需默認一些實際的規定。面對該規範，對方可追問其「妥當性」。這不僅是規則的來歷（正當性），亦包括其合理性。其根深蒂固乃為避免意識型態扭曲溝通的可能性<sup>14</sup>。

哈伯瑪斯的「溝通行動」之貢獻：

1. 在溝通行動中，任何思想的項目都能成為探討的對象

透過批判理論，宗教研究者能同樣以宗教的理想解

---

<sup>14</sup>D. Hoster, *Habermas* (Philadelphia: Pennbridge Books, 1992), chap. II: Philosophy of Language, pp.19~42.

放，來處理哈氏所提的趣向，包括他個人的解放趣向。這是方法和結構上的貢獻。

## 2. 哈氏的溝通行動是解答理論和實踐生活中，個人和團體分裂的有效方式

這對宗教生活助益良多，在溝通中事情遂公開化、明朗化，因此更能規避被意識型態污染的可能性。

## 3. 哈氏的四種溝通的有效性能幫助宗教之間彼此了解和交談

不同的宗教之間有著不同的語言規定或遊戲規則，如能彼此了解才是對話的基本條件。其它三個有效性，尤其是「表白」的確實真理，提供了宗教交談的理論架構。

## 貳、宗教交談的歷史背景

衆所周知，宗教交談有其悠久的歷史。而每種宗教都曾與其它的文化、宗教有所接觸。然溯及當今宗教交談的方式和方法，限於篇幅，在此僅從西方宗教交談的背景著手，而其它宗教在後文中，或多或少將提及。

在此，略分為「發掘的時代」和「宗教交談的時代」兩階段：

### 一、發掘的時代 (Age of Discovery)

在基督宗教的歷史中，曾接受其它的文化 and 宗教，如：希臘、羅馬、以色列……等，而結晶於發掘時代的精神。正如夏普 (Eric J. Sharpe) 所解釋：這發掘時代的精神是結合啓蒙運動、文藝復興運動和革命運動的精神。此精神，一方面肯定理性自由的重要性；另一方面有其發展的趨勢，因而萌生容忍和多元的根源<sup>15</sup>。

---

<sup>15</sup>E. J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (London: Duckworth,

傳教運動是由征服新大陸的精神所策動，當傳教士深入不同的地區、文化和宗教，遂即蒐集當時的某些現象，因此，其它文化和宗教成爲他們觀察的對象，並作爲向歐洲報導的資料。例如：利瑪竇（Matteo Ricci, 1552~1610）針對中國文化和宗教的報告；或是諾比利（Roberto de Nobili）所描述的印度宗教.....等等。經由這些出色傳教士的報導和看法，影響不少歐洲知識分子的見解，諸如：萊普尼茲（Gottfried W. Leibnitz, 1646~1716）、沃爾夫（Christian von Wolff, 1679~1754）、萊辛（Gotthold E. Lessing, 1729~1781）、伏爾泰（Francois Marie Arouet Voltaire, 1694~1778）、黑格爾（Georg W. F. Hegel, 1770~1831）.....等之流。這些學者，不僅對外來的知識深感興趣；且汲取新文化的知識，成爲他們的創見之一。

之後，於十九世紀中納入了進化論。進化論是達爾文（Charles R. Darwin, 1809~1882）倡導的學說。他見人類在大自然，以及在物競天擇的變化中，這些所有的成長過程，逐漸形成一條進展之路。斯賓塞（Herbert Spencer, 1820~1903）採用並發揮達爾文的理論於宗教。他提出一個原則：進化乃是從不固定、不和諧，進展成爲固定、和諧的整合<sup>16</sup>。

繆勒（Friedrich M. Mueller, 1823~1900）在其 *Chips from a German Workshop* (1867)一書中，將其所觀察的，力倡研究宗教的新學問，名爲「宗教學」；這是一門觀察宗教現象的學問，將其描寫成對象，並蒐集提供任一宗教學者作爲寶藏<sup>17</sup>。

它們的意義和了解，被諸多人文科學賦予意義，諸如：禁

1986), p.13 f.; W. C. Smith, "Comparative Religion: Whither- and Why?", in M. Eliade and J. Kitagawa (ed.), *The History of Religions : Essays in Methodology* (Chicago : Chicago Univ. Press, 1973), p.31 f.

<sup>16</sup> E. J. Sharpe, *Comparative Religion*, *ibid.*, pp.15~26.

<sup>17</sup> *ibid.*, pp.35~46.

忌 (taboo)；涂爾幹 (Emile Durkheim, 1858~1917) 的社會學理論中，宗教成爲社會次序、維護倫理的象徵；佛洛伊德 (Sigmund Freud, 1856~1939) 的深度心理學中，宗教成了害怕權威的標記……等等。

總而言之，在這發掘的時代，西方學者著手研究外界的知識，尤其是宗教文化的知識。他們藉由旅行之便，接觸並蒐集資料，且運用理性來評估、衡量這些知識，久而久之，這些個別的研究日積月累，西方知識對宗教的見解於焉形成。

這些知識逐漸爲大學所承認，而首次成爲一門獨立學科的，乃是 1873 年日內瓦 (Geneva) 神學院所開設的。而後，其它大學如雨後春筍地開立類似的課程<sup>18</sup>。

在此階段，「宗教現象」被視爲一個對象，若以史密斯 (Wilfred Cantwell Smith) 的話來表達此對象：「〔宗教現象〕屬非位格的 (impersonal) 象徵，或是 it & they 的範疇」。它成爲比較宗教學的資料，進而提供日後宗教間彼此認識的基礎，漸漸地邁向宗教交談的時代<sup>19</sup>。

## 二、宗教交談的時代 (Age of Interreligious Dialogue)

上述乃宗教資料的觀察與認知，它逐漸成爲西方觀點的判斷資料。但真正系統的研究，則屬於宗教現象學；而透過宗教現象學的施展，日漸邁入宗教之間的交談。

現象學有其長久的根源，比如，從康德 (Immanuel Kant, 1724~1804) 劃分現象和物自身，乃至發展到海德格的現象學。然而，現象學真正系統化，有如今日我們所認識的，則在胡塞爾的時代。顯然宗教現象是在現象學之前。而在逐漸接受胡塞

---

<sup>18</sup>ibid., p.120.

<sup>19</sup>W. C. Smith, "Comparative Religion: Whither- and Why?", 見註15, p.34.

爾的現象學為基礎後，遂成爲一門研究的學問。

## 1. 宗教現象學

現象學主要有兩個因素：現象與邏各斯（logos）。此兩者合爲一體，形成富有科學性的學問，可作爲研究現象或是所表達的資料。經由了解，我們方能尋找其本質。胡塞爾提供兩個主要的原則：

### (1) 括弧或直觀

「括弧」（epoche）是希臘字，用以說明一種對任何判斷持保留的態度。這樣，研究者唯一的興趣，就是面對該注意的現象，描述它，納入它。萊烏（Gerardus van der Leeuw, 1890~1950）是首位採用現象學研究宗教的學者。他於1972年出版《宗教現象學》（*Phenomenology of Religion*）一書，這名稱漸漸被學者們廣泛採用，以替代舊日的「比較宗教學」。對萊烏而言，宗教現象不是「東西」，而是爲主體顯出來的對象，如同主體對該對象有如此的連貫。

主體和對象之間的交流，也是了解的行動。而所被了解的是宗教經驗，亦即是另一個主體的經驗。正因如此，可說明何以爲了解他者的宗教經驗，觀察人或研究者，應該「括弧」它單向的猜測，且讓現象自己說話。此態度無它目的，無非是對實踐研究保持一種重視的看法。這樣，他們遂學習之前所述對外來宗教現象的主體判斷，意即讓宗教現象自己說話。這強調一個事實—宗教經驗是信仰者的過程，亦即宗教現象有它自個兒的發展（*sui generis*）<sup>20</sup>。

<sup>20</sup>G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933). Eng. tr. *Religion in Essence and Manifestation* (London, 1938). G. Van der Leeuw gives the concise description of "Phenomenology", pp.671~678, of "Religion", pp.679~682, and of "Phenomenology of Religion",

## (2) 本質的觀看

由上所獲得的「現象」，我們進一步邁入胡塞爾現象學中另一重要的準則：本質的觀看（eidetic vision）。本質觀看是觀察者的能力，令其能看出現象的本質。這實在的本質，與我們所「看」的或所「想」它該是的相反。這樣的直觀能力，胡氏認為它是先天給予的能力，且後天被訓練出來的，是綜合過去經驗的根據，而透過它，能認知其形式 *eidos*（*form*）。

若採用於研究宗教，則需有所轉變，那就是宗教研究者，應重視信仰者的見證和其信仰的形成，以代替自己過往所體驗宗教之根源。如此，宗教的原型是宗教人自己能辨識的，能有他的洞察。正因如此，克利思田森（Brede W. Kristensen, 1867~1953）才肯定並同時規勸大家：

「我們所信的是從自己的觀點，與其它宗教的性質和價值作一連貫性，或者說，賦予他們我們對自己宗教信仰的了解之看法。然而，如果我們有關其它宗教的意見，與其信仰者所判斷的迥異，那麼，就非談論他們的宗教，而是將歷史事實扭曲。自始至終我們只關心自己而已。<sup>21</sup>」

總而言之，在宗教領域中所要研究的現象學，是看重事實經驗的面目和了解，並由此去尋找它的本質，那就是它自己所彰顯出來的過程之根源。

然而，我們怎麼能認識他人宗教經驗的過程和根源呢？該問題亦即是宗教現象學的困境，而唯當我們真正對話，才能解答它。

---

pp.683~89.

<sup>21</sup>W. B. Kristensen, *The Meaning of Religion* (The Hague, 1960), original text: *Religionshistorisk Studium* (Oslo, 1954), p.27.

## 2. 邁向宗教對話

宗教對話是建基於彼此了解的過程，這個歷程也是詮釋學的目的和所要致力實現的。

詮釋學雖然有其更深、更遠的歷史，比如：聖經的詮釋；或是士萊馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768~1834）的心理發展；或是狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833~1911）在歷史上的運用……等數位顯赫人物。可是詮釋學真正的發展始於廿世紀，它雖與現象學有密切的關係，但亦有其不同的見解<sup>22</sup>。

有些從現象學出身的詮釋學者，譬如：海德格、布特曼（Rudolf K. Bultmann, 1884~1976）、高達美……等等，都更上層樓地發揚詮釋學。

詮釋學最突出的看法，是將「了解」和「解釋」壁壘分明，並提出語言在該過程中扮演必然的角色，而解釋的過程亦有其相異的方向，諸如：海德格或布特曼立足於現在以了悟過去；或如高達美將兩個視野融合在一起；或像里克爾（Paul Ricoeur, 1913~）將文件和讀者的了解連結<sup>23</sup>。

無論如何，詮釋學與現象學有一截然的分別：主體的定位。現象學強調主體的中立性，意即該將任何價值觀、判斷擱置。反之，詮釋學要求了解者該定位，如此才能彼此了解和溝通。

瓦哈（Joachim Wach, 1898~1955）將詮釋學的立場和看法，運用在了解宗教上。他肯定宗教學有其特點，亦即能明瞭宗教的特有現象，如：神秘經驗。因為宗教者本身能體驗到這

<sup>22</sup> E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik* (Freiburg: Herder, 1969), Kapitel I: Zur Problemgeschichte, pp.12~54; E. Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaft* (Tubingen, 1967).

<sup>23</sup> P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations* (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1974).



樣的神聖經驗，而它恰是研究宗教的動機和建立宗教之間的了解。這樣詮釋宗教才能對宗教課題萌生興趣；再加以對宗教的了解和解釋的訓練，勢必對宗教懷同理心的傾向。這就是瓦哈所推動的宗教詮釋學的立場<sup>24</sup>。

在瓦哈之後，加藤玄智（Joseph Mitsuo Kitagawa, 1915~）和伊利亞德（Mircea Eliade, 1907~1986）繼續並發展所謂的齊克果學派的傳統。加藤玄智發揮詮釋宗教史，伊利亞德則本於新人本主義者深入了解宗教現象學。無論如何，宗教詮釋的研究，對宗教交談而言如虎添翼。

而今對宗教交談的了解，其實早在兩次世界大戰已有所依循。以下是世界大戰期間在印度、中國和日本所召開會議的重點<sup>25</sup>：

- (1) 拓展對不同宗教傳統的信仰者更深關的認識。
- (2) 強調所有宗教中的共同因素。
- (3) 致力於肯定所有宗教皆身兼戮力合作，以期了解並提高世界倫理的重任。

上列的主要方向，已在具體的個案中落實；或是用史密斯的話說：「宗教之間有了生活上的相遇」<sup>26</sup>。這就是新發展的宗教之間的會晤。所謂生活上的互動，重點還是在會議中；但因而亦能發揮在更多層面上，像非基督宗教的學者應邀前往歐洲，如：巴黎的遠東研究所、牛津的東方思想研究所；另外，歐洲的宗教研究者，訪問印度、中國、日本，比如奧托（R. Otto）以及留學印度的伊利亞德。這些彌足珍貴的良機，致使宗教研

---

<sup>24</sup> J. Wach, *Sociology of Religion* (Chicago, 1944), p.10 f; *ibid.*, *The Comparative Study of Religions* (N. Y. : Columiba Univ. Press, 1963).

<sup>25</sup> 見 E. J. Sharpe, *Comparative Religion*, 註 15, p.253 f.

<sup>26</sup> W. C. Smith, "Comparative Religion", 註 15, p.32.

究者能親眼目睹認知其它宗教的現象，並能彼此交換宗教經驗。經由這樣的接觸，更能深邃地了解宗教<sup>27</sup>。

在歐洲，非基督徒扮演著重要的角色，特別是在澄清歐洲人對自己宗教的認識和理解。如此，在生活中分享非基督徒的宗教經驗和見證，能將第三者轉換為第二者的關係；而只在你、我關係中，方有真正的對話和互動溝通，致使每個人所關心的宗教經驗，成為我們所關切的<sup>28</sup>。如此，遂能深入了解宗教的真理。宗教真理既是所有宗教所關懷的，那麼，現在的課題乃是宗教真理和對話有何連貫。

### 參、真理的理論和對話

每個對話都爲了然一件事情，並透過它肯定某方面的真理。真理之於哲學和宗教都有其重要的課題。而每種科學都在其範圍內尋求真理。

那麼「真理」到底是什麼？如何說明之？這對真理論壇是必要的；另一方面，當認出不同真理的面貌和範圍，真理又怎樣才能將它連合？面對重重疑問，以下將提出三種真理的理論：相稱理論、連貫理論以及啓示理論<sup>29</sup>。

<sup>27</sup> 見 art. "M. Eliade, R. Otto", in *The Encyclopedia of Religion*, ed. by M. Eliade...[et al.] (Chicago: MacMillan, 1987), vol.3, vol.11.

<sup>28</sup> W. C. Smith, 見註 15, p.57. "Students would do well to ask themselves, concerning any account or any project that they meet, in which category it falls: impersonal/it, impersonal/they, we/they, we/you, we/both, or we-all".

<sup>29</sup> 見 G. Skirbekk (ed.), *Wahrheitstheorien: Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert* (Frankfurt a. m.: Suhrkamp, 1977).

## 一、真理的相稱理論 (Correspondence Theory of Truth)

真理含有相信和事實之間相稱的若干形式。在古代和中古的說法是 *Veritas est adaequatio rei et intellectus*。該理論可見於亞里斯多德 (Aristotle, BC. 384~322) 及柏拉圖 (Plato, BC. 427~347)<sup>30</sup>。

爲亞里斯多德而言，一個存有或非存有是真或偽，只當它是事實或是非事實；或者在柏拉圖的詭辯論，有個例子：「Theaetetus 是坐下和飛起」。其中，第一個命題（坐下）是真的，因爲說明 Theaetetus 正坐下來；但是第二個命題（飛起）則是錯誤的，因爲 Theaetetus 是不能飛的。因此，一個「是」或「非」的命題，只能從外在的事實予以肯定或否定之。

然而，相稱成爲更複雜的事實，因爲一方面事實常是「正在成爲」，而非穩固的，所以連邏輯的「是」，也爲「可能」的邏輯所挑戰。就如，中古末期有個命題：

“Something white was black” is true, but “Something white is black” was never true.

這裡所肯定的命題，應視其是否與事實變化有相稱的事實，否則所相信的命題，不能被視爲是真的<sup>31</sup>。

這樣的相稱理論的真理，主要是強調事實，而非所表達的命題。那麼，事實是什麼？在亞里斯多德的傳統中，事實與存有有著密切的關係，而存有除了含有本體和依附體之外，存有和存有經由因果關係亦有其變化的一面。

到底這樣的事實是什麼？怎樣才能認定它？此問題後來

---

<sup>30</sup> 見 art. “Correspondence Theory of Truth”, in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards (N.Y.: MacMillan, 1967), vol.2.

<sup>31</sup> W. Sellars, “Wahrheit und ‘Korrespondenz’”, in G. Skirbekk, *Wahrheitstheorien*, 註 29, pp.300~336.

成爲實證哲學所關注的。像維根斯坦，早期所強調的事實是所發生的事實，而連貫所有發生的事實，才能形成真理。

那麼，真理該有兩個重要的因素：其一乃是「能驗證的事實」；另一則是「事實能在語言中相稱的表達」。試舉羅素（Bertrand Russell, 1872~1970）的例子：「或是地球繞太陽；或它不是」。確定真，是因爲它表達一個事實<sup>32</sup>；或者它一定不是真的。無獨有偶的，維根斯坦也枚舉：“Socrates is dead” or “Socrates is not dead”。這兩個命題是一樣事實的相稱，所以只能是在這個世界上的一個事實，而這個事實便顯出上述的命題是真或偽<sup>33</sup>。

相稱的事實和語言的表達，也能用波柏（Karl R. Popper, 1902~1994）的方式來否定。比如：「所有鵝是白的」這個命題，當發現有一隻鵝不是白的，那麼，該命題就被相稱的「否定」（falsification）<sup>34</sup>。

真理的相稱理論，提供一個相稱的事實和其範圍的條件。因此，它所顯出來的真理，都有客觀的認同或否定。

## 二、真理的連貫理論（Coherence Theory of Truth）

它假設了兩個重要因素：個別和整體內在的連貫以及一致性<sup>35</sup>。當個別的真理由有限對象和其命題相稱之際，那麼，辨識出是對或錯，便是相稱真理；但就整體而言，它是一種系

<sup>32</sup>B. Russell, "On the Nature of Truth", in *Proceedings of Aristotelian Society* (1906~7), pp.47~48.

<sup>33</sup>L. Wittgenstein, *Logic and Knowledge*, ed. by R. C. Marsh, (London, 1956), p.187.

<sup>34</sup>K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, 1959).

<sup>35</sup>N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth* (Oxford, 1973); N. Rescher, "Die Kriterien der Wahrheit", in G. Skirbekk, 註 29, pp.337~390.

統，一種彼此能改善的理想系統，能包含並使個別真理連合起來。因此，連貫真理，一方面蘊含真理的不同程度；另一方面，同時能將它們整合成一個整體。

例如：柏拉圖的系統含有三個知識的層面，即經驗性、數學性和觀念界；又如：康德有三個理性批判。這些都是連貫真理的佳例。

囿於篇幅，在此不能詳述一切，我們只能說明當代的另兩則例子：即有意識性行動的現象學和語言行動的語言哲學。

### 1. 有意識性行動的現象學

對胡塞爾的現象學而言，有意向的行動是所有經驗擁有的因素。意向在想像當中能擴大它的範圍，而在反省中能清楚確認它的程度。然而，這樣的根本連合知識的意向行動，並肯定它的確定性的，如何能幫助人達到真理的各個層面呢？

顯然地，它先連結兩個不可分割的因素：視野中的客體和建構自我的主體。當外在客觀化時，有意向的行動能覺察它的真面貌，並限定客體，讓我們生活的世界，經由如此的限定，同時能一直擴展它。

主體性的行動，是一個能組織的行動。它將收到的資料聚集，並連袂起來成爲一個典型的建構，它同時亦是深具創造力的行動，因而能接近理想的真理。如此，有意向的行動，是在具體的客體保留對象，有如對象所顯現的，並且能對對象和主體之間的關連有其開放性<sup>36</sup>。

可是，這個不同對象層面的事實，如何才能納入正軌成爲一個理想的真理？這事實和理想的真理，是現象學一直意圖整合的。也許語言行動的語言哲學，能協助現象學達致此任務。

---

<sup>36</sup>E. Husserl, "Das Ideal der Adäquation: Evidenz der Wahrheit", in G. Skirbekk (ed.), *Wahrheitstheorien*, 註 29, pp.402~412.

## 2. 語言行動的語言哲學

語言哲學主要的發現，即在每種知識中語言皆扮演著舉足輕重的角色。亦即語言的限定肯定生活世界的限度。如此，語言能和有意向的行動密切結合，顯示知識的來源；並肯定當有意向的行動在語言中表達出來，則該知識能映入每個人。

那麼，每種知識都含有其基本的表達，就是命題，而語言能把它們合為一體。任何一個命題，都能是我們判斷真偽的對象。如此，不是行動是真假，而是意向行動的內容，方被識破真偽的一面。相似的，不是說話或是表達的方式是真假，而是其內容才為真或假。

意識之於語言行動有莫大的關係，因為語言行動含有兩個因素：宣布及語言的表達。比如：描述、詢問、命令……等等。這些命題指出在生活中相關的實現，就是所描述的、所詢問的、所命令的、所許諾的，是真或是假的一個命題。按照這兩種因素，相稱的事實，才有它真、假的一面。但是，在我們日常生活中，很多命題彷彿對此兩因素語焉不詳，但事實上，都涵蓋它們，也能尋常地了解。

當他們有問題，那麼，在討論的程度上，才會認出這兩種因素。因此，每逢面臨困境，或不在同一層面，便需要討論。在商討中，我們才有時間商榷，才有空間認清知識的面貌。而在討論的層面上，主要是解決所提的問題；解決的目的，為達到共識，或是真理的一面。共識是在溝通行動中形成的<sup>37</sup>。

然而，更深的一層是為倫理所推動，唯立於確信倫理該有的判準，我們才能真正達致真理共識的一面。而倫理的基本，

<sup>37</sup>J. Habermas, "Wahrheitstheorien", in H. Fahrenbach (hg.), *Wirklichkeit und Reflexion: Festschrift für W. Schulz* (Pfulling, 1973), pp.211~265; D. Horster, *Habermas: An Introduction* (Philadelphia: Pennbridge, 1992), chap.II, pp.19~42.

就是人所相信的、所希望的、彼此互敬的。

一言以蔽之，透過語言行動的理論，連貫真理的理論更驅使不同層面的真理顯明；同時也能將它們連合，成爲一個一致性、開放的真理整體。

可是，整體是什麼？它如何能讓我們接近它呢？而我們又如何能堅信透過語言行動，能迫近整體的真理呢？這便進身於真理自己顯現的理論。

### 三、真理顯現或是超驗本質的真理觀 (Aletheia)

如上所明瞭的，尋覓真理之處，乃在於人生活中的語言行動。真理的本質就在判斷的能力，而判斷的每一步驟信靠相稱真理，這非常重要。因爲經由它們，我們才能認知真理的內容。然而，並非所有的相稱真理都是確切的真理，而是能將它們正確的連結，這才是另一個更廣、更深真理的一面<sup>38</sup>。

若一個連貫和所連貫的顯然是真的，則連貫是真的。意即指出來的真理，不一定有相稱的資料認同，而是相稱的資料與理想的存在，是否被認出來就是這樣的存在。比如：「你現在站在這間房間」這個命題，指出你的確現在正在這間房間的現況，這才是真的。可是，這個現況能隨時間變遷。當你離開這房間，那麼，上面所說的命題，並未點出命題所指出的現況了。我們可以發現兩個不同現況對命題而言有真偽，亦即當事實顯示出來，而主體能認出它所表達的，這就是真理的認識。

換言之，發現真理有兩個因素：一是現象所表達出來的；一是主體對所表達的現象有它的覺察。而存有在時間中，能顯現不同的現況。進一步我們可辨識該真理的理論，不但能說明

---

<sup>38</sup>M. Heidegger, "Dasein, Entschlossenheit und Wahrheit", in G. Skirbekk (ed.), *Wahrheitstheorien*, 註 29, pp.413~430; E. Tugendhaft, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin, 1967).

主體和現象的動態認識；而更能認知其因果關係。

當存有以一個方式顯露自己，讓主體能發現它就是這樣，則此命題是真的；反之，當存有不顯現出來，它或是不在，或是主體未發現它，則是假的。

主體的發現是基於具體在手中或手前所發生的事，而發現是仰仗在此存有的敏感。因此，海德格能說明兩點<sup>39</sup>：

- (1) 在原有意義的真理，是開放性的「在此存有」(Da-sein)，而屬於這個開放就是在世界中存有的發現；
- (2) 在此存有原來同時是在真理和非真理。

真理的超驗條件是世界，也是歷史，因為它們能包含所有事物和所發生的事情。世界能這樣被認出來，乃因存有在世界顯露出來。對於每一個在世的存有者，世界顯露出來的不一。所以對他們而言，能認出在世界中的真理是發現，但同時也有被蒙蔽的可能性<sup>40</sup>。

胡塞爾的意向企圖令人發現世界；但在海德格的看法中，它只是真理的一半：「發現」；尚未認出真理的另一半：「揭露出來或是光照」。而語言就是了解這兩面的可能性。

早期的海德格，語言是主動追求現象的表達。然而，在其後期，語言是等待真理的顯示，這就是所謂的學習思考。我們可瞥見真理對海氏前後期的重要性。前期「在此存有」(Da-sein)，主動關心並追求其本質；而後期則關切(或等待)真理顯現、光照。如此，每個真理所顯現的，都是有限的真理，是在超驗條件內所形成的真理。它指出本質性的真理，亦即隨

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubingen : Niemeyer, 1967), p.223.

<sup>40</sup> M. Heidegger, "Aleitheia", in *Early Greek Thinking* (N. Y. : Harper & Row, 1975).



著真理的導引、光照而發現之<sup>41</sup>。

換言之，存有者在世界中光照，因而所發生的事實，都意指更深的一面，而這面就是自我隱藏的真理，也是整體的真理。這樣的真理，是人迫切追求和期待的。在這樣的真理觀中，人就是在此存有（Da-sein），因為本質上，他是墮落的，所以他對存有的了解，就是非真理。

## 肆、對話是宗教真理的邂逅

當宗教交談和溝通行動連袂之際，宗教交談遂能藉著溝通理論，在不同的層面接近真理。溝通理論假設語言的重要性，而透過語言，能登堂入室進入對話的可能性。而在語言所表達的知識中，有了主體和客體的連貫，遂成為任一知識的形成和傳達，亦即能成為對話的基礎。如此說來，連所謂的自問自答，每逢他尋找知識和真理，也能成為對話的資料。

然而，對話和自問自答有重要的區別。

自問自答著重個人面對客體，客體遂成為主體的對象或是他者。當重視對象的確認，而主體視對象為一種中立的知識，換言之，將這些知識自生活世界的脈絡中孤立起來；甚至與其相關的知識被置於括弧裡。

但如果這知識是他人或與他人不能分割的知識，如：宗教經驗。那麼，顯然事態嚴重不堪，正如布伯所說「他們將 I-It 間的連貫，與 I-Thou 間的連貫錯置了」。這類錯誤，如果置於宗教交談，顯而易見是「宗教比較」和「宗教交談」的混淆不清了。

---

<sup>41</sup>M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (Frankfurt: Klostermann, 1943), pp.14 ff.; B. Welte, "Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte", in *Zeit und Geheimnis* (Freiburg: Herder, 1975), p.205f.

然而，如果我們自始就立足宗教交談的立場，來看所有有關宗教的事務或經驗，則對那些經驗的了解皆與宗教終極真理相關。

當我們將宗教客觀性的客體，視為個別探討的對象，這對象就落在「客觀」感覺的真理範圍。那麼，我們所談論的宗教對象是處於真理的狹窄意識，亦即這樣的命題能在相稱真理的理論找到答案，它可經由驗證或否證獲致真理的肯定或否定。這樣的對宗教了解的層面，在歷史上已然發生；或是在生活中發生的事情，我們可以如法泡製有如自然科學的方式去研究它。

若那些個別研究成果交集在一起，呈現歷史性或是團體性的意義，那麼，我們已經踏入詮釋學所尋找的真理，亦即有關真理性。

提及真理性，則每個命題都與人的行動有關的真理。此命題能被辨認出對或錯，如同語言行動的命題一樣，皆包含分不開的兩因素：一是語言所表達的；一是生活上所實現的。如此，用語言行動來研究宗教經驗，乃是言行合一所彰顯出來的。而語言行動，也是將多面真理連結，成爲一個連貫的真理系統<sup>42</sup>。

在此，我們可見與語言行動背道而馳的方向，因爲語言行動的目的是溝通，而溝通爲了達到共識。可是在宗教研究中，語言的確重要，但了解語言並不解決宗教之間的問題，因爲語言的限度在於人能明瞭；但在宗教當中，明瞭的限度是接近或是指不能明瞭的範圍，亦即人不能完全對終極真理達成一個

---

<sup>42</sup>見 M. J. Adler, *Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth* (N. Y.: Collier, 1990); J. F. Kane, *Pluralism and Truth in Religion* (California: Scholar Press, 1981); J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (N.Y.: Orbis, 1997), esp. chap. 12, pp.305~329, chap. 15, pp.386~390; W. Kerber (hg.), *Der Begriff der Religion: Ein Symposium* (Munchen: Kinat, 1993).

共識。人在其範圍內能尋求真理，但並不能把握真理。尤其是當真理是一個完整的真理，是一個終極的真理。

然而，我們如何一面尋求真理，但另一方面又肯定不能把握完全的真理。若將兩者相連，就是宗教真理和宗教道理之別。

## 一、對話：對自己宗教的詮釋

宗教真理是基於最終的真理，能包含所有表達的真理。而宗教道理是某個宗教對真理的相信、肯定。如此，我們需要在交談當中，一方面肯定對每個宗教道理的了解以及與每個宗教信仰者生活有關的了悟，但在交談中，諸多宗教能將其道理和宗教經驗連結，彼此溝通，因而更能貼近宗教的真理<sup>43</sup>。

宗教真理總是一個終極事實所顯露的事實。它應該與世界且在世界內被認出來。因而它需要有個媒介；而能認出這個媒介，並相信它，就是宗教信仰者。當他關懷這樣的宗教真理，遂與奧秘接觸。奧秘的事實，是每個宗教經驗的基礎，而這個基礎在於每個宗教的創始者。

如此，宗教交談的首要信是信徒如何能溯本根源回到信仰的源頭，且在日常生活中能生活出來。因此，溝通行動於此是信仰者與信仰建立者的溝通，而語言行動是如何將所相信的道理落實在生活的事實。這個溝通的過程，亦是每種宗教對傳統的詮釋，也是對志同道合的信仰者的團體的了解。

這樣的對話，能區分不同的層面，一方面了解所發生的事物是真實的存在；但另一方面，這些事物所萌生的時間和空間，

---

<sup>43</sup>W. C. Smith, *Faith and Belief* (Princeton: Princeton Univ., 1979); T. Merrigan, "Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions" in: *Theological Studies* 58 (1997) 686~707; G. D'Osta, "Whose Objectivity? Which Neutrality? - The Doomed Quest for a Neutral Vantage Point from which to Judge Religions" in: *Religious Studies* 29 (1993) 79~95.

或多或少已經掩蓋了宗教真理。若意識到這樣的事實，神學或宗教學對其歷史不再是有關事實的重演，否則每次重覆了解歷史唯獨所發生的事實，則非創造性的學習。如此，神學或宗教學有意識或無意識地，再次朝向過去被覆蓋的真理所彰顯的層面。

如此，與自己的宗教傳統對話，是一個批判詮釋的歷程。這個過程，應該明瞭是在某個傳統階段所發生的，是發現同時也是遮蓋宗教真理自己。為能更進一步地深入了解傳統的交談，需要一方面所謂的解構自己的傳統；另一方面發掘真理的要素，並採用現代的知識和方法重建起來。

無論如何，這種宗教交談，是一種開放的詮釋學，因為更大的真理、更深奧的真理，猶在面前。當我們用這樣的態度來研究自己的信仰，也是一種對宗教信仰的開放，亦是宗教之間對話的準備<sup>44</sup>。

## 二、宗教之間的交談

宗教之間的對話，確定每個宗教皆關心自己的真理，因而也都關注宗教的真理。這真理能以不同的宗教名稱名之。但終極的事實，乃是所有宗教都涵蓋真理的一面。

信仰者皆肯定，若奧秘顯出來的話，信仰能幫助他們接近奧秘。但宗教奧秘或宗教真理在世顯現之際，甚至顯示在每種宗教的創立者身上時，都囿限於人有限的表達。

宗教之間的交談，應辨識宗教在某一層面的真理範圍，如

<sup>44</sup>L. D. Lefebure, "Awakening and Grace: Religious Identity in the Thought of Masao Abe and Karl Rahner", in *Cross Currents* 47 (1997/98) 451-472; K. H. Weger, "Überlegungen zum Anonymen Christentum", in H. Vorgrimler (hg.), *Wagnis Theologie* (Freiburg: Herder, 1979), pp.499-510; J. Wong, "Some Affinities between Taoism and Christianity: Toward a Dialogue", in *The Living Light* 32 (1995/2) 30-40.

此才能認識每個範圍真理的有效性，因而能與今日的詮釋學理論相得益彰。

交談的過程成功與否，端視我們對他人的宗教視野認同、了解多寡而定，亦即在你、我溝通中發現我們的視野。當然在這樣的過程中，需要有共同的規則，即所謂的遊戲規則，來判斷我們的行為適切與否。

但是，更重要的是在溝通行動中，知曉我們只能了解真理的冰山一角，因此誠願以宗教所提供的方式，在生活中彼此幫助接近真理，如：祈禱的方式、助人的方法……等等<sup>45</sup>。

### 三、宗教交談應留意的事項

為能確定宗教交談的適切性，我們將上述內文的看法歸納為需留心的項目，包括消極方面和積極方面。

#### 1. 消極方面

在此提出可能易犯的基本錯誤：

##### (1) 語言資格和事實問題的混淆

語言的資格是了解任何的基礎，包括事實的了悟。故若我們有困難了解語言，就無法溝通也無從達成任何共識。然而，如我們明白語言，且勇於面對事實的問題，那麼問題就不在於語言，而是在於事實本身了。

##### (2) 真理和客觀性的混淆

客觀性是在某一範圍確認的真理，但並不等於真理自己。因為真理本身能建立客觀性，並能包含所有客觀面。

---

<sup>45</sup> P. Griffiths and D. Lewis, "On Grading Religions, Seeking Truth, and Being Nice to People", in *Religious Studies* 19(1983/1) 75~80; 莊嘉慶著，《宗教交談的基礎》（台北：雅歌，1997）；武金正著，《解放神學》（台北：光啓，1993），341~350頁。

絕對化相稱真理的理論，便是這種混淆，它將真理限於某種肯定的客觀性層面。

### (3) 要求有效性的真理和確認真理之體驗的混淆

有效性的真理是某人或團體所提供或公認的規則，有其社會性規範的一面。而確認真理的體驗，乃是人面對真理所啓示的一個經驗，任誰都無法把握其有效性，因為絕對者乃是人歷史的領導者，而非人獲得目的的工具。

## 2. 積極方面

我們亦要提及宗教交談的主要層面和向度，而每則都有其了解的判準：

### (1) 在人世間所認知的宗教層面

在人的生活中，涵蓋著宗教經驗的事實層面，譬如：歷史事實或經典事實……等等，這些我們皆能以驗證或否證的判準來判斷之。比如，宗教資料的真偽，取決於科學方式認定其存在與否。在這方面，任何人都有同樣的事實判斷。

### (2) 與宗教來源相關的真理

當個人面對一件真實的事實，問及其意義所顯示的真理之判準，則它不在於事實的肯定，而在於這個宗教事實與其本質有何關係。其實，宗教最深的本質乃在於它確定信仰，亦即結合所有有關該宗教者的基礎。於此，對於圈內人（insider）和局外人（outsider）而言，真理顯然迥異。

圈內人有資格肯定他信仰的來源為何；局外人只能投石問路並了解之。而在這方面，主要如同語言行動所要求的真理，亦即理論和實踐的一致性，以及個別和整體的連貫性。

### (3) 有關實踐信仰的真理

真理在這層面，不僅務必了解信仰是什麼，尤其重要的是能在生活中辨識他所活出來的信仰。這不只是倫理道德的一

面，而更是他所有的行動是否為宗教所推波助瀾並整合起來。在此可見，助人獲致幸福的宗教角色，和發展人本的角色。世上各個宗教所推展的，無非都肯定倫理的金科玉律的基礎。

#### (4) 有關人類希望的宗教真理

人存在的意義，不能只桎梏於世上的生存而已，而該遠遠超越之，即尋求人生的最終意義。這樣的真理在於末世論，亦即對個人或整個人類最終的命運是什麼？拯救死後的生命，或是不朽性又是什麼？這些闡明皆能賦予人類最終的希望與否。

#### (5) 有關奧秘自己顯現的真理

這真理的層面，對宗教而言是至要的。因為每種宗教都肯定它絕對的真理，超越人自然能了解的面向。唯有終極的事實，才能引人全然投身。神不能為任何確定的有限真理所宣講，反之，祂一直召叫人超越人能理解的知識和智慧，這就是宗教真理本身<sup>46</sup>。

## 結 語

在討論宗教交談的基礎面向之後，我們盼望能給予後續的不同宗教，諸如：基督宗教、道教、佛教拋磚引玉。的確，每種宗教因其歷史背景，不免秉持迥異的見解，對其它亦有它自己的見地。於是，宗教對話的成果，依恃「投入」和「開放」之間的辯證連合，亦即每位成員需要致力於：一方面忠於自己的宗教信仰；另一方面接受他者南轅北轍之處。唯獨如此，關心宗教之事，遂搖身一變為「我們」所關懷的。它是一份盡心盡力的彼此了解和內在的同理心。

---

<sup>46</sup> J. Habermas, "Wahrheitstheorien", 見註 36, pp.219~238; J. Honner, "Unity-in-Difference: Karl Rahner and Niels Bohr", in *Theological Studies* 46 (1985) 480~506; J. Depuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 見註 42, pp.385~390.

正如真理的不同向度在尋覓真理的過程當中，都能涵容於最後真理；宗教交談亦然，若每位成員皆關注於彼此了解，終將成爲我們一致關切的。這樣，致使宗教凝聚爲一股合作的力量，以締造更美好的人類世界與生活。

雖然，宗教交談的成果和挑戰兩者休戚相關，但是宗教交談不能淪爲達致另一目的的工具。換言之，不能假宗教交談之名，來說服對方皈依另一宗教，因爲基本上，了解他者之際，須在某種程度上，以他們的眼光看世界；並自其歷史脈絡來了悟其問題。

儘管如此，宗教交談的重要課題，不僅肯定宗教多面目的事實，尤其重要的是將他們連結成爲相關的合一（relational unity），而這合一乃是在歷史的軌跡上邁向末世旅程中的焦點事實。