

# 「宗教內」與「宗教際」的對話

## 簡介潘尼卡的宗教會遇方法論

潘鳳娟<sup>1</sup>

本文作者為中文讀者簡要地介紹了印度學者潘尼卡的宗教交談理論。潘氏自認為的生命現況是「完全的天主教神父」，也是「完全的印度教徒」。潘氏提出的宗教會遇七步驟，在這文化及宗教經驗多元的時代中，很值得我們在討論宗教對話時深思參考：象徵層面所表現出看似不同的宗教經驗間，到底是「真」或「假」間彼此對立排拒、無法並存的現象，還是因「文化差異」而形成的不同「信念」、可以互補地彼此充實，使唯一的「信仰」更能真實完整地彰顯。

### 前 言

潘尼卡（Raimon Panikkar, 1918~ ），出生在印度教和羅馬天主教兩個傳統的家庭中，印度籍信奉印度教的父親與西班牙天主教背景的母亲，給予他一個極佳的宗教對話環境。他自稱是**完全的天主教神父、完全的印度教徒，也是世俗思想家**。他擁有化學、哲學與神學三博士學位的殊榮，他的著作也呈現了科技整合的豐富與創新。

印度教的靈修傳統使他的神學表達有別於傳統天主教的

---

<sup>1</sup> 本文作者：潘鳳娟小姐，清華大學歷史碩士，比利時魯汶大學宗教學及神學碩士。現任職中華福音神學院信仰與文化研究中心研究員；並任中原大學比較宗教學及宗教哲學兼任講師。

靈修神學。他的父親曾經是印度獨立運動領袖，這樣的背景使他更敏感於西方殖民帝國在文化上與思想上的霸權與壓迫。他以印度思想傳統中「非二元對立」(advaita)的思維發展出獨特的宗教神學，使他的著作在神學領域中呈現新的生命力。潘尼卡主張一種「宇宙—神—人」(cosmotheandric, 或譯「天地人」)式的宗教意識<sup>2</sup>，他認為這是一種天性(intuition)，是人類所共有的本能，這種意識使吾人能夠進入千百年來因著不同宗教傳統而隱晦不明的真實之信仰(faith)<sup>3</sup>。

這樣的信仰唯有在與其他宗教傳統對話的詮釋循環中才能「經歷」(或說「進入」，而非「取得」)。在其中，吾人經歷一種無形的和諧(invisible harmony)，如同交響樂一般，多元的樂器奏出和諧的樂曲，宗教的多元主義並不因著宗教對話而被取消，而是在「宗教內」(intra-religious)與「宗教際」(inter-religious)的對話<sup>4</sup>當中，經歷無形的和諧。對話者必然從自身的立場出發，包括語言、概念的使用等等，中立是不可能的。潘尼卡主張：嚴格地說，比較宗教是不可能的，因為吾人不能完全中立，站在研究對象之外不帶成見地做比較研究<sup>5</sup>，宗教對話才是宗教會遇(Encounter of Religions)的路徑。

<sup>2</sup> Cf. R. Panikkar, *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1993).

<sup>3</sup> 對潘尼卡而言，「信仰」(faith)有別於「信念」(beliefs)，後文將詳述之。

<sup>4</sup> 潘尼卡所謂的 **intra-religious dialogue** 是指「不同宗教傳統在同一個人裡面對話」，與一般瞭解「宗教內對話」所指的「同一宗教群體內不同人之間的對話」意義不太一樣，本文雖仍試譯為「宗教內對話」，請讀者注意。相對的，本將潘尼卡使用的 **inter-religious dialogue** 試譯為「宗教際對話」，以表示宗教之間的對話。

<sup>5</sup> R. Panikkar, "The Invisible harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?", in *Toward a Universal Theology of Religion*, ed., Leonard Swidler (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1987) 141.

基督宗教唯我獨尊的地位已經隨著殖民主義的消退而搖搖欲墜，宗教的多元現象迫使基督宗教界重新反省自身神學體系，正視這個在東方世界已經存在幾個世紀的歷史事實。

## 一、宗教會遇作為後殖民多元主義世界的實然現象

潘尼卡在討論宗教的歷史時，從基督宗教的發展歷史區分了三個神學地理階段（geo-theological moments）<sup>6</sup>，他運用三條河象徵這三個階段：約旦河（The Jordan）、提伯河（The Tiber）和恆河（The Ganges）<sup>7</sup>。

1. **約旦河時期**：基督徒的自我認識是與猶太經典緊密連結的。猶太人的割禮已經被約旦河的洗禮取代，基督徒是一個有信仰的人（the man of faith）。信仰是以耶穌這個人為中心，特別是以耶穌的復活事件為中心。基督徒擁有一種與其生活息息相關的宗教態度；一種固定的宗教情操（religiosity），而不是一個體制的宗教。他們「仰望」（upward）復活的基督，祂是他們的末世盼望。但，唯有一部分人得救，是排外的。
2. **提伯河時期**：在這個階段基督徒不僅僅意味著相信基督，

---

<sup>6</sup> 此三階段非線性、非時序性關係，並且必須與他所提出的三個形式之靈修學（偶像主義、位格主義、非二元對立）對觀。請參閱 R. Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1973) 一書。

<sup>7</sup> [編者註] 約旦河在巴勒斯坦，「約旦河時期」是指新約形成前後的初期巴勒斯坦基督徒團體，這是基督宗教發展成為正式體制教會之前的創發時期；提伯河在羅馬，「提伯河時期」是指基督宗教成為羅馬國教前後體制性的西方教會；恆河在印度，「恆河時期」是指當代（後殖民時代）基督宗教所處的時期，強調與各文化及各宗教交談的時代（就潘尼卡而言，最方便的舉例，當然是以恆河流域為主的印度大陸作為代表）。

認信基督；同時必須意味著對基督徒社群的忠誠，這是所謂的「教會」或其「信念」（beliefs）。這個階段已經演變成一個機構、一個體制的宗教。

基督宗教變成富有權力的機構，而且是普世性的、向外擴展宣教的，他們不認為自己需要仰仗外力，而是認為自己可以學習和進步。它變成了一個「向內凝聚」（inwardness）的體制宗教，基督宗教的啓示、教義、實踐和生活模式被認為是全人類所必須的，而且以此作為評定其他宗教和文化的標準。

這是一種**內向性**（introversion）：全部真理都存在於自己的體制宗教之內，於是體制的基督宗教代表著宗教演化的高峰<sup>8</sup>。提伯河的水是兼容並蓄的，是流向各處的，所以，最典型的象徵是傳教活動，西方傳教士前往西方之外的國家，改變當地人民與文化，使之具有西方基督宗教的形式。基督宗教與其他宗教的關係是單向的，如同提伯河之水流向各處，體制的基督宗教被傳向各處。

3. **恆河階段**：這是後殖民時代對神學的一個挑戰。恆河的水源來自山上的雪和空中的雲，二者皆非實際上的「水」。地的象徵是「世俗性」（secularity）：公義的天國此時在地上實現。我們對共同的命運具有更高的信心。基督徒的身分意味著活出了「位格人的宗教情操」（personal religiousness），建構了「人的向度」（a dimension of Man）之宗教態度，這個向度是神聖的一個面向。

基督徒有「向外散發」（outwardness）的特質，整體而言，是向著他人與世界更加開放的。若他們發現所有教

<sup>8</sup> 早期比較宗教學因著達爾文演化論的影響，許多學者便有這種宗教達爾文主義思想。

義與格言都是人類的共同美善 (common good)，而基督宗教僅是具體呈現人類最初的不同傳統 (incarnates the primordial traditions of humankind) 時，他們將會感到更自在，這可說就是「基督徒性」(Christianness)<sup>9</sup>。

這是多元主義的時代，是一個對話的時代。歷史的發展已經進入後殖民階段，在這個階段，對話不是傳教的新方法，而是一種雙向互動、使彼此更豐富的過程。基督宗教正處在一個危急存亡的轉捩點上，然而基督象徵 (Christ-symbol) 仍具影響力<sup>10</sup>。潘尼卡辯稱：單一的基督宗教自我認識 (傳統) 是不存在的，基督徒必須警覺到傳統處境與新處境之間的改變。對救恩歷史的反省應該慎重地將存在情境和世界宗教列入考慮。恆河的奧秘性象徵「永生活水」(the waters of eternal life)。他強調「人的靈命生活，在其中我們在一個共享交流，卻不混淆的合一中經歷基督的生命」<sup>11</sup>。在這個歷史的新階段，特殊性在一個合一的整體中是被認可的。

潘尼卡認為這樣的認同是基於人類的宇宙性信心 (human cosmic trust)。對他而言，宗教並不是一堆宗教性資料，而是「人類生命的一個向度」。我們個人的宗教面向，或多或少都受到個人傳統的影響，唯有那些真正在自己傳統中培育宗教情

<sup>9</sup> 潘尼卡使用 Christianness 一詞來說明「屬於基督宗教的信仰態度及宗教情操」，作者試譯為「基督徒性」。

<sup>10</sup> R. Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges", in *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, eds., John Hick & Paul F. Knitter (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1987) 95。請參閱後述所提出之問題與評估。

<sup>11</sup> R. Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges", 99-107. These three periods can be compared to Panikkar's three forms of spirituality: iconolatry, personalism and *advaita*.

操的人，才能夠真正勇於進入思考「宗教為何物」這個惱人的議題。宗教的研究唯有當學者同時著重思辯性和實踐性知識時才可能成功。實踐性知識總是包含著愛、獻身和充分的同情心（a certain pathos），他必須達致一種內在的安寧及和諧。宗教研究不僅要求足夠的客觀性資訊，同時要求對研究主題的同情。研究主題的多樣性使宗教的多樣性合法化。內在的均衡是以一種自動性的、創造性的方式表現出來，我們因此能夠處理每個特別的宗教，因為「我們真的很自在而且有能力去簡化、關聯各種不同的事物，或者以此去實踐」<sup>12</sup>。然而，「和睦共處（togetherness）並不意味著完全一致（unity），或對他有著絕對完全的了解。而是一種信任（trust），這承擔了一種為了塑造更好實體的共同努力與掙扎」。這種信任伴隨著某種程度的「自我忠誠、以世界作為宇宙的共同信心（confidence），以及在掙扎中的忠誠」<sup>13</sup>。

人類之所以團結、彼此相屬，不是因為我們有相同的意見、相同語言、相同宗教，或甚至給予他人相同的尊敬，而是因為「整體宇宙是相互連結的」。這是聖靈的工作，不是出於我們的抉擇（option）。是這種彼此相屬的宇宙性信心（cosmic confidence），使對話有根基並使對話成為可能。對話不是用來掠奪他人的一種詭計或謀略，也不是要消滅對話夥伴，而是一種基本的信心，相信雖然我們並不了解、也不贊同他人的想法和作法，我們仍然不放棄我們彼此相屬的所有希望，為此我們必須奮鬥。具多樣性的和睦共處（togetherness of diversity）是一種宇宙性信心，藉此我們才能與彼此對話與交談。

---

<sup>12</sup> R. Panikkar, "The Invisible Harmony: A Universal Theory or a Cosmic Confidence in Reality?" in *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. L. Swidler (Maryknoll: Orbis, 1987) 139.

<sup>13</sup> 同上，143。

因此，潘尼卡認為，宗教的對話不可能在一個中立的環境中發生，也不是因為我們有相同看法。基督徒的上帝觀是受到歷史向度的影響：無論是有關絕對界的經驗、神的顯現（theophany，耶和華），以及基督顯現（epiphany，耶穌）<sup>14</sup>，都是在特定的時空當中，在特定的心理與社會處境中被理解，且以人類的不同語言表達出來<sup>15</sup>。不同宗教傳統能夠相互滋養、融合，而不是強迫或使用暴力相互壓制<sup>16</sup>。

潘尼卡基於對「非二元對立」（*advaita, not-two*）<sup>17</sup>的思想之擁護，使他提倡以一種對實在界的宇宙性信心作為宗教交談、對話與合作的基礎，而不是一種世界性宗教理論（an universal theory）<sup>18</sup>。每一個宗教為整體提供一個視角，每個宗

<sup>14</sup>潘尼卡主張靈修發展的第二階段是位格主義（personalism），重心在聖子的位格（the Person）上。對潘尼卡而言，我們既不直接與聖父交往，也不是與聖靈交往，而是因為聖子，所以能夠與天主間有位格上關係。潘尼卡傾向以「主」這個詞作為其他宗教以不同的名稱稱呼的「原理」（the Principle），而不是「基督」。換句話說，潘尼卡認為，在其他宗教中，這位「主」以不同的名字出現。他說：「無論基督顯現或隱匿，都是通往上帝的唯一的路」，「宇宙祭師職份的唯一的祭師，出色的主宰」。他宣稱每一個存有都是基督顯現（christophany），將基督顯現出來。參閱 R. Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery*, 51~55.

<sup>15</sup>參閱 R. Panikkar, 同上, 27。

<sup>16</sup>參閱 R. Panikkar, 同上, 42, 51~55。潘尼卡認為，因為宗教的與經驗的相互滋養補足，強化了人類對三一上帝的生命奧秘之宗教意識的經驗一個更完全的整合。

<sup>17</sup>這是潘尼卡所主張的第三種形式的靈修學，是恆河階段，是聖靈的工作。

<sup>18</sup>This is highlighted in his valuation on John Hick's image of a Copernican evolution in religion. He says that the pluralists' claim for a universal system is a contradiction in terms. He suggests a "theanthropic vision, a kind of Trinitarian notion, not of the godhead alone, but of reality. The center is neither the earth, nor the sun. Rather, each solar system has its

教都是其他宗教的向度，因為任一宗教代表全體人類經驗的一個具體面向。絕對實體（Reality）是徹底自由的，它之所以值得信靠是因為它的次序與規律。潘尼卡以音樂作宇宙次序與規律的類比：

「音樂和諧不是因為一致性而是多樣性，它是『多』向『一』趨近卻又不會導致差異消失的律動，它不會變成單音演奏，也不會變成一個更高的綜合體。如果沒有不同的聲音就不會有所謂和諧的音樂。<sup>19</sup>」

潘尼卡認為基督教中這種和諧的象徵是三一上帝。父是無以名之的絕對者；子是神聖位格，人參與在其中；聖靈則是合一原理，在聖靈裡這位「無以名之的絕對者」和「已命名的位格」（the named persons）參與其中。實體（reality）是神而人的（theandric），每個存有都是基督的顯現（a Christophany），每個存有都是整體的固有內在部分。上帝在萬有中，萬有在上帝中。這無法以言語或觀念表達，只能在靈修深處中體驗。潘尼卡試圖對抗過去拉丁教會傳統中，聖言（Logos，基督）的支配地位和對聖靈的貶低與忽略，他主張：「如果聖言是絕對存有（天主本身）的顯現面（transparency of Being），那麼，聖靈就是其隱暗面（opaqueness）。」上帝有自由拒絕完全的智識性（total intelligibility）<sup>20</sup>。

「聖靈是自由的，使絕對存有（Being）之所以為絕對存有的自由。這是先驗的，不為『聖言』所預知的。聖言伴隨著絕對存有，並不超前，也不預測絕對存有為何

own center. There is no absolute center". Cf. R. Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges", 109.

<sup>19</sup>R. Panikkar, "The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?", 145.

<sup>20</sup>R. Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges", 109~110.



物，只說明絕對存有是什麼。<sup>21</sup>」

在潘尼卡神學裡：基督是某一個特定人（位格）的名字，而且是人類將來的形狀；聖靈是過程，聖言藉之得以如同人種之多樣一般，以多樣性實現出來，三一上帝被視為「形式（聖言）與實現（聖靈）永恆生發（evergenerative）的根源」<sup>22</sup>，在宗教會遇中，基督的奧秘將以不同形式展現出來。

## 二、宗教會遇七步驟

關於宗教會遇，潘尼卡提出幾個基本原則：首先，他主張宗教會遇必須遠離護教學，宗教對話不在於證明自己的正確性與其他宗教的謬誤性。其次，必須面對改信（conversion）的挑戰，宗教對話的結果是不可預期的，對話者必須面對改信的可能性。再次，潘尼卡提醒：宗教傳統的歷史面向是必要條件但非充要條件，宗教傳統是一個活生生的群體，我們不是墨守成規，模仿歷史。第四，宗教對話不僅是哲學性協議，它必須具有實踐性，與科學合作。第五，宗教對話也不僅是一種在既定傳統中之主題鮮明的神學會議，宗教會遇自身將決定對話主題。第六，宗教會遇不僅是教會的努力成果，而是相互為對方提供可能路徑。最後，宗教對話是在信、望、愛中的宗教會遇。所謂信：是一種超越純粹資料的提供與教義教條的對話態度；所謂望：是一種不僅跳越人類所有障礙的盼望，而且是跳越所有世俗觀念而進入對話的核心；所謂愛：是一種推動力（impulse）將吾人帶向他人，發現自我的不足。宗教會遇的目的不在贏得勝利，而是嚮往一種對真理的共同認信，這是一曲

---

<sup>21</sup>同上。

<sup>22</sup>Rowan Williams, "Trinity and Pluralism", 8.

以不同音樂交織而成的交響樂<sup>23</sup>。

關於潘尼卡對宗教會遇之方法的討論，可以整理出七步驟加以說明<sup>24</sup>：

1. 宗教會遇的參與者，從對自身傳統之忠實而具批判性之自我理解作為起點。這種理解是在歷史—批判的、哲學式的，以及現象學式的方法中取得。
2. 對其他宗教的理解也以同樣的方法取得。
3. 這種理解變成確信（conviction）。
4. 內部的（internal）、宗教內的（intrareligious）對話在兩種確信中展開。
5. 這種內部的對話變成對外的（external）、宗教際的（interreligious），與其他傳統的代表之間的對話。
6. 步驟1至步驟5都應（presupposed）發生在對話的所有參與者。
7. 新的詮釋接受正統（orthodoxy）的檢測。

宗教會遇不是以一個普遍的理論（universal theory）作為起點，而是相互的理解。宗教會遇的參與者必然是從批判性的自我理解出發，進入對話。這七個步驟呈現出一個詮釋循環，從步驟1至步驟7並非一成不變按次序進行。步驟1與步驟2可以同時並交互進行：自我理解與對其他宗教的理解在宗教內

---

<sup>23</sup>R. Panikkar, *Intra-religious Dialogue* (New York: Paulist, 1999, revised version) 62~71.

<sup>24</sup>筆者借用 David J. Krieger 所整理的七步驟，這是目前最系統化整理潘尼卡的宗教對話方法論的，並且得到潘尼卡讚許的文章，因此筆者藉此文以說明潘尼卡對宗教對話的討論。Cf. David J. Krieger, "Methodological Foundations for Interreligious Dialogue", in *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, ed. J. Prabhu (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1996) 202.

部的對話。而在步驟 1 至步驟 3 的進行中，有三層次的言說必須釐清（見下段）。對自身宗教傳統與其他宗教傳統的理解將分別形成確信，改信（*metanoia, conversion*）的可能性已蘊含其中；接著進入步驟 4，宗教內的對話，對自身宗教傳統之確信與對其他宗教傳統之確信形成對話；然後步驟 5：宗教際的對話，在其中，其他宗教傳統的代表具有發言權；步驟 6，說明對話的交互性，所有參與者都經歷步驟 1 至步驟 5 的過程。進入步驟 7，對話所產生的新詮釋，回歸雙方正統的檢測，而這正統絕非排外主義者所謂的正統。如果檢測不過，自動回歸宗教內的對話重新開始這個循環，尋找更恰當的新理解。

步驟 1 至步驟 3 進行中的三層次言說中，第一層次的言說是語態學式的詮釋（*morphological hermeneutics*），這種語態學式的詮釋若系統式地發展，將形成我們所熟悉的所謂的論點（*argumentation*）。語態學式的詮釋必然是在某些文化和歷史處境中，根據一些被共同接受的價值與準則進行<sup>25</sup>。第二層次的言說是雙時性的歷史詮釋（*diachronic hermeneutics*），又稱為邊界言說（*boundary discourse*）：目的在於克服時空的差距所帶來的對文本（*text*）與事件（*event*）的誤解，這基本上是保存與理解不同的宗教傳統。這個層次的對話開啓了會遇的視域（*horizon of encounter*）<sup>26</sup>，在其中，不同宗教傳統能夠相互回應（*co-respond*）對方，因此使文化間的理解成爲可能。而宗教間的理解則更進一步開啓一個新的視域（*horizon*），新的奧秘（*myth*）。對話必須是位置交換的（*diatopical*），吾人無法將自己的觀點放置一旁，中立地觀察比較，現象學的懸擱

---

<sup>25</sup> David J. Krieger, "Methodological Foundations for Interreligious Dialogue", 200~203.

<sup>26</sup> 同上，203。

(epochè) 在對話中是無法成立的<sup>27</sup>。

吾人常常忽略自己其實也是被改信 (converted) 至現在所處的傳統當中，這樣的改信常被吾人誤認為是自身原有的信念和確信。潘尼卡認為這樣的「理解」，就是「被說服」(To understand is to be convinced)<sup>28</sup>，如此一來，改信就是可能的。若說：「理解某事為偽」，這話是自相矛盾的，因為理解產生確信。他主張，知識 (knowledge) 之取得唯有成為一個知者 (knower)，吾人若無法分享他者的確信，那不是真正的理解。要真正理解對方不能僅止於從自己的立場同情對方，而是要與對方分享同一立場，因此在這個層次，改信的風險是存在的。

談到確信與改信，對話進入**步驟 3**：改信問題在此階段益加明確。傳統討論改信總是將問題放在「拒絕與接受」，即：拒絕舊的模式、接受新的模式這個層面上。潘尼卡說：聖經中 metanoia 這個觀念蘊含不同階段，從不完備、不恰當的知識中離開 (turn away)，然後進入 (turn into) 真實且有效的次序中 (true and valid order)，並朝向 (turn toward) 一個宗教間真切的和諧共融 (communion) 之新的可能性。位置交換 (diatopical) 模式之宗教對話允許一種方法論上的改信 (methodological conversion)<sup>29</sup>。

要了解潘尼卡這種方法論上的改信，必須了解他對信仰

<sup>27</sup> R. Panikkar, *Intra-religious Dialogue* (New York: Paulist, 1999, revised version) 74-83. David J. Krieger, "Methodological Foundations for Interreligious Dialogue", 205-206.

<sup>28</sup> David J. Krieger, "Methodological Foundations for Interreligious Dialogue", 207; 原文出現在 R. Panikkar, "Verstehen als Überzeugtsein", in *Neue Anthropologie*, ed., H.-G. Gadamer and P. Vogler, series *Philosophische Anthropologie* 7 (Stuttgart: Thieme, 1975) 134.

<sup>29</sup> David J. Krieger, "Methodological Foundations for Interreligious Dialogue", 210.

(faith) 與信念 (beliefs) 的區別。信仰是人類存在的向度，是對超越（界）的無限開放性<sup>30</sup>，它被具體呈現在不同信念中。例如，當一個人說他相信上帝，他是用某一特定傳統（例如基督宗教）的語言表達他對涵蓋萬有的，甚至超越人類經驗的真理之信仰。我們只能用一系列的信念，例如：各種教條、知識語言來表達我們的信仰。信念具有相對性，但不是相對主義。信念也不是都相等，但彼此間卻有著功能性的相似（functional similarity），即信仰的表達（expressions of faith）。他說這信仰不是以「物自身（thing in itself）」方式顯現，並非某種實體（substance）；人的信仰，就如人的情感和理性一般，是人天生的本能，是作為人所必然具備的。

信仰與信念之間是超驗（transcendental）的，超越經驗界的關係。信仰是活動的，是一種能力（power），具有救贖能力，在具體行動中顯現出來。吾人之所以有行動是因為吾人相信某些東西（something），在行動中感受並理解行動的理由<sup>31</sup>。信仰與信念的混淆會造成宗教之普世性被壓抑，使宗教變成某種美學或某些主觀事物；神學若混淆信仰與信念，則會造成改信時的暴力與強迫，而非轉化、深化信仰。宗教之間這個功能性的相似性，即人類基本的追求絕對（the absolute）之表達，可以作為對話基礎。

從對信仰與信念的區分，宗教對話進入**第三層次的言說**，這個層次展開會遇的視域，在其中，宗教以平等有效的生命世界（equally valid life-worlds）出現，並進入一種真切的彼此溝

---

<sup>30</sup>R. Panikkar, "Faith and beliefs", in *Intra-religious Dialogue*, 54-58. R. Panikkar, *Faith, Myth and Hermeneutics*, 188-229.

<sup>31</sup>R. Panikkar, "A Self-Critique Dialogue", in *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, ed. J. Prabhu (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1996) 262-268.

通。在信仰與信念的區別中，方法論上的改信才有意義：我們允許自己的「信念」遭受更新變化，卻不會因此失去我們本有的「信仰」；同時不會在對話中脫軌，陷入所謂的排外主義（exclusivism）、包容主義（inclusivism）或無差別主義（indifferentism）。因此在一個人內心中，兩種確信相遇，吾人能夠擁抱二者，能夠綜合、或使二者相互交融<sup>32</sup>，這便進入**步驟 4：宗教內的對話**。

在宗教內的對話中，第三層次的言說才具體呈現。唯有到這個階段，對話一詞的完整意義才得以呈顯。在這宗教內的獨白（intrareligious soliloquy）中，會有一種**位置交換的詮釋**（diatopical hermeneutics）在內心具體展開。這是將自己向他人開放的舉動，並透過此種對話更深認識自己。正是這樣透過不同確信在內心交會，吾人得以批判性地更新、深化自己的世界觀，吾人原有傳統中的一些象徵或認知將遭受質疑與挑戰。不同宗教傳統中的不同象徵系統（注意：是生命性的開放系統），在宗教內的對話中鮮活地成長發展<sup>33</sup>。因此，對話不僅是一種方法論，宗教對話本身就是一種宗教行為，不同宗教傳統相互滋養、成長。宗教內的對話尋找一種植根於所有宗教而且能相互回應的超越基礎，而非僅僅植根於表面的社會或歷史基礎之上<sup>34</sup>。繼續的對話產生一套自己的規則與象徵系統來表達自己的新理解，那麼便會進入**步驟 5：宗教際的對話**，也就是與不

<sup>32</sup>R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, 12.

<sup>33</sup>R. Panikkar, *Intra-religious Dialogue*, 98~101。生命現象的展現是成長（growth），沒有成長便開始腐朽，生命便喪失。成長不但意味著延續與發展，同時意味著轉化與改革。如同生物界的生命現象一樣，成長也包含了死亡與再生。吾人必須恆常不斷地拋棄各樣的偶像：不當的教條、習俗等等（死亡），才能獲得再生。改信（*metanoia*）即為第一種良性成長與宗教生命更新的條件（condition）。

<sup>34</sup>此即信仰（faith），人類的天性。

同宗教的代表進行對話。

吾人在宗教內的對話中對其他宗教所產生的外在詮釋，必須與本宗教信徒之內在詮釋一致。其他宗教信徒參與此各宗教間的對話前，對自己的宗教也應有從步驟 1 至步驟 5 這個詮釋過程。宗教會遇的參與者每人都應具有相當的預備，這就是**步驟 6**。

最後進入**步驟 7**，尋求正統的檢測。「正統」一詞，並非指一系列一成不變的思辯結果，而是動態的、可變通的、具生長力的開放系統<sup>35</sup>，必須將以下三個要素列入考慮：經典、傳統中對經典的詮釋，以及個人經驗與新詮釋<sup>36</sup>。

這七個步驟是循環的，步驟 7 必然帶領我們回到步驟 1，對自身與其他傳統的忠實性是藉由正統的原則，因此，對自身與其他傳統的批判唯有當「理解」不再是對單方面的護教或特定傳統，而是對雙方都恰當的（adequate）時，才能產生。正統與批判是一體的兩面，缺一不可<sup>37</sup>。

### 三、問題提出與評估

根據上述有關潘尼卡之宗教會遇方法的討論，筆者提出兩個關聯性問題：（一）基督教的獨一性（Uniqueness）；（二）多重教籍（Multiple-Belonging）。這兩個問題必須與前述所討論之潘尼卡對**信仰與信念**的區別一並考慮<sup>38</sup>。

---

<sup>35</sup> R. Panikkar, *Intra-religious Dialogue*, 145.

<sup>36</sup> R. Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges", 97.

<sup>37</sup> David J. Krieger, "Methodological Foundations for Interreligious Dialogue", 221~222.

<sup>38</sup> 若深究這兩個問題，將延伸出基督宗教神學中對啓示與救贖，以及傳教與改宗等相關神學議題，本文無法一一詳列，僅就這兩個問題提綱挈領地指出其將在基督教神學上引發的可能爭辯。

潘尼卡對於宗教對話的討論，是奠基在他對宗教多元主義（Religious Pluralism）<sup>39</sup>的討論之上的，與基督宗教學術界中所謂的宗教神學（Theology of religions）的發展密切相關<sup>40</sup>。潘尼卡的思想受到某些自以為是正統派的基督宗教學人的反擊與批評，他們認為潘尼卡有把基督宗教說成是「有限性與可錯誤性」的危險，若然，就鬆動了千百年來拉丁教會所據為已有的權威：基督宗教的獨一性。而獨一性的問題正是引爆宗教神學爭辯的導火線。

基督學界宗教神學的發展，是因著宣教士在傳教工作中其傳教神學遭遇到挑戰，伴隨著多元化議題的興起而逐漸發展出的，學者立場各不相同，目前大致區分為三大立場：排外主義（Exclusivism）、包容主義（Inclusivism），和多元主義（Pluralism）。

宗教多元主義的立場，首先在 1923 年出現在德國自由派新教神學家 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。他們二位都注意到文化與歷史的差異性，因此宣稱基督宗教只是眾多前往神聖實體之救贖途徑中的一個。在相互作用中基督教與世界其他宗教分享了一個相互充實、相互改變的共同未來。

多元主義的發展在英國長老會神學家希克（John Hick）手上開花結果，他發展出一個普世宗教神學。在 *The Myth of*

<sup>39</sup>R. Panikkar, *Invisible Harmony*, 55~57, 60~74, 94~97。潘尼卡對多元主義的發展做了詳盡分析，從哲學多元主義、神學多元主義、文化多元主義、宗教多元主義（the Pluralism of Religion），甚至真理多元主義（the Pluralism of Truth）都有討論。

<sup>40</sup>Raimundo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery* (London: Darton, Longman & Todd, 1973).



*Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*

(1987) 一書中，希克宣稱一個從排外論與包容論過渡到多元論的典範轉移 (paradigm shift)，他認為這是神學上的哥白尼革命，從基督中心轉向上帝中心。基督宗教的獨一性被視為一個秘思 (myth)，必須更加小心謹慎地理解。在多元世界中，基督宗教的獨一性，不再是堅持基督宗教對其他宗教的「絕對性」(absoluteness)、「限定性」(definitiveness)、「判準性」(normativity) 或「優越性」(superiority)。

本書中，越過神學的魯賓康河 (Theological Rubicon)<sup>41</sup> 被用來象徵這種典範轉變。多元神學家在此河上搭了三座橋，幫助人從排外主義與包容主義的那一邊，過渡到多元主義的這一邊：其一，歷史文化橋 (The Historical-Cultural Bridge)，也就是相對性 (Relativity)；其二，神學奧蹟橋 (The Theologico-Mystical Bridge)，也就是奧秘的實體 (Mystery)；(三) 道德實踐橋 (The Ethico-Practical Bridge)，也就是正義 (Justice)。

「歷史文化橋」關注所有宗教與知識的歷史文化之相對性。所有宗教都受到歷史和文化的限制，因此，所有宗教都是相對的，都只是眾多對超越界的回應之一，沒有任一宗教能夠宣稱自己是唯一的或最高的宗教。

「神學奧蹟橋」所關懷的是一個超越任何形式與人理解力的奧秘的實體。因此，沒有任何單一宗教能夠宣稱對此奧秘的實體擁有完全的認識，宗教多元主義是必然現象。基督宗教的

---

<sup>41</sup>Rubicon 是義大利中北方的一條河流。主前 49 年，凱撒 (Julius Caesar) 在此河畔一面喊著「骰子已經擲出」，一面率軍渡河與龐培決死一戰。因此，後來 Cross the Rubicon 成了「成語」，引申為「採取斷然手段」或「做破釜沈舟式的重大決定」，多元主義神學家以此表明他們的決心。

信念不能被當成偶像來崇拜，因為所有宗教都能夠參與、反省和回應這個奧蹟。

「道德實踐橋」則關注受苦的人民，以解放貧窮與受苦大眾為訴求。神學應尋求解放女性與第三世界的人民，使他們脫離長期以來所受的忽視和壓迫。他們強調，宗教神學必須是解放的宗教神學（Liberation Theology of Religions），必須透過行動提升社會正義，將受逼迫的從受苦中解放出來<sup>42</sup>。多元主義神學家認為透過這三座橋，才能破除基督宗教獨一性的秘思，才能從宗教排外主義的此岸過渡到宗教多元主義的彼岸，基督宗教才能面對當代多元化的挑戰。

潘尼卡一般被歸類為多元主義神學家，但反對一般多元主義神學家，如希克，受到康德「物自身」和「現象」這種二元思維影響，以單一而超越的實體（a single transcendental reality）為中心，作為多元宗教現象的基礎。潘尼卡主張**絕對實體**（Reality，也可譯作**絕對真實**）是**多面的**；如同基督宗教「三而一」的三一真神（the Trinity），非三非一，是多元主義的基礎；他同時認為：真理是沒有中心的。

潘尼卡認為在宗教交談的氛圍中，「獨一性」不是個好的議題。在他最近一篇題名為〈誰的獨一性？〉（“Whose Uniqueness?”）的文章中，他認為獨一性問題是一個假問題，因為這個問題是在基督宗教自認為唯一真實宗教的情境中產生。基督宗教自認為獨一，是因為「**自以為唯有通過教會（體制的基督宗教）才能得救**」。一旦神學家放棄這個理念的堅持，獨一性問題就會**策略性**地被轉向「耶穌」，後又轉向「基督」，

<sup>42</sup>Cf. J. Hick & P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* ed. Gavin D'Costa (Maryknoll: Orbis, 1990).

再轉向「上帝」。其實，「教會」、「耶穌」、「基督」……都是基督徒的用語，是獨一的，但卻不是普世的<sup>43</sup>。而且，「獨一性」並非聖經語言，他堅持，基督的獨一性，應是在生活經驗中發現「〔基督〕同時是有限的、無限的，而且同時也是在從有限邁向無限的道路中」。這是三重但卻又合一的經驗，也可以運用到每一個人的身上，我們也同時是「有限的、無限的，以及在從有限邁向無限的道路中」。然而，唯有基督徒將有限與無限的連結稱之為基督和中保。此為基督原理（*christic principle*），而聖靈使之在不同宗教中以不同形式展現出來。

潘尼卡之所以能夠如此解釋獨一性，在於他對信仰與信念的區別，因此得以開展出方法論上的改信，使方法論上的多重教籍（*Multiple-Belonging*）成為可能<sup>44</sup>。因此在宗教對話過程中，他能夠擁有不同信念的確信（*convictions of beliefs*）：他自我宣稱為完全的天主教神父、完全的印度教徒、完全的佛教徒，又是完全的世俗思想家。他同時擁有不同的信念，但卻不因此失去本身的信仰。彷彿語言能力一樣，他可以同時使用十一種語言，不但未失去語言能力，反而能對各種語言更加了解，且運用自如。因此，他主張如同語言一樣，宗教是不可通約的（*incommensurable*），唯有對話式對話（*dialogical dialogue*）而非辯證式對話（*dialectical dialogue*）；是位格人與位格人之間的對話（*person-to-person*），而非教義與教義之間的對話（*doctrine-to-doctrine*），才是正確合宜的對話型態<sup>45</sup>。這樣的對話觀是潘尼卡匠心獨具之處，以位格性（*personhood*）作為起點探討對話問題，也從位格人在存有上的獨一性討論宗教的

<sup>43</sup>R. Panikkar, "Whose Uniqueness?", *The Uniqueness of Jesus: A Dialogue with Paul Knitter*, eds., L. Swidler & P. Mojzes, 111~115.

<sup>44</sup>此為筆者所擬之名詞。

<sup>45</sup>R. Panikkar, *Intra-religious Dialogue*, 26~27.

獨一性，成功地將爭議焦點從命題式轉向關係式。

然而，他假設「信仰」作為人類共有的本性和面向，是對超越（界）的無限開放性，對那些不承認超越界與無限性的人而言，他這個假設將面臨困難。其次，他主張實在（reality）是多元的，真理也是多元，但信仰卻是唯一，不是多元的（他始終以單數表達 faith）。而這唯一的信仰卻屬超驗的，吾人唯有接受他的假設才能進入他的思想體系，唯有成爲他（knower）才能了解他。與他所批判的多元主義神學家希克不同的是，他將唯一放在人身上，而希克放在絕對奧蹟。

筆者以爲，學者對希克二分形式與本質（clear-cut distinction between the form and essence）的批判，也適用在潘尼卡身上<sup>46</sup>。當潘尼卡反對其他多元主義者的各種中心論時，他其實是一種人中心主義；在他否認一種普世性理論的同時<sup>47</sup>，建構出另一種普世性理論；在他主張重建實在界之超越性時，超越性被人的存有取代，退居幕後。神言等於人言；神的靈等於人的靈；被譽爲宗教對話基礎之三一上帝在他的 Advaita 靈修中只有沉默。

---

<sup>46</sup> 譚沛泉即爲一例。Cf. Eckman P. C. Tam, "The Trinity and World Religions Reconsidered", *Studies in Interreligious Dialogue*, 8:2 (1998) 65.

<sup>47</sup> Cf. R. Panikkar, "The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?", 118~153.