

宗教對話

福音本地化的必要環節

任安道¹

在福音本地化的熱議中，宗教對話無疑是亞洲地區不可忽略的面向。本文從宗教對話的神學基礎談起，分析宗教神學裡的龐雜派系；進而從大公教會的官方訓導中，指出宗教對話的應守原則，亦即在真理與愛德中對話。

前言

筆者觀察到，在有關福音本地化的熱議中，華語學者們似乎忽略了一個重要的領域，即宗教對話。當然，該領域少被提及和探討，與學術界和宗教界普遍對此課題與活動的忽視有關。然而，宗教在中國社會裡的角色及對華人的影響，越來越重要；宗教對話無疑是福音本地化過程中，不可或缺的環節。

前耶穌會總會長雅魯培神父對本地化的定義，普遍獲得認同：「本地化是基督信仰生活和福音訊息在另一文化中的降生，它促使該經驗不只透過該文化的特有因素表達出來，還使之蛻

¹ 本文作者：任安道神父，巴黎天主教大學神學碩士畢，專研信理神學；譯有拉辛格之《耶穌基督的天主：對三位一體天主的默想》（香港：原道，2013）、培裡齊與法國細胞福傳協會編著之《向近人傳福音：堂區細胞福傳介紹暨培訓讀本》（臺北：光啓文化，2013）。現於輔仁聖博敏神學院教授新福傳神學。

變為啓發生活的原則，及轉變和再造該文化的準則與合一的力量，並由此創造一個「新世界」²。這個定義概括了本地化的兩個向度：福音的文化化和文化的福音化³。前者（福音的文化化）指福音降生在某個特定文化境遇中，並以該文化特有因素表達出來；後者（文化便被福音化）則指該文化因著與福音的相遇和融合，逐漸得以淨化和昇華，以至成爲一個「新世界」了。文化的福音化是福音之文化化的目的，而福音的文化化是文化之福音化的前提。

本地化的這兩個向度，又包括著詮釋、生活與社會三層面。按雅魯培神父的定義，本地化首先是基督信仰生活和福音訊息以特定文化因素的表達，它因此關係到詮釋的問題。但此種表達並不限於詮釋，因爲福音訊息應成爲「啓發生活的原則」；即是說，此種表達還該是生活的實踐⁴。由於人的生活方式與風格，決定於他所處的社會環境；所以，若不能使社會福音化，便無法使社會中的人福音化。總之，本地化的這三層面，既針

² Pedro Arrupe, *Écrits pour évangéliser* (Paris: DDB, 1985), pp. 169~170.

³ 法國著名神學家熱弗雷在〈使命與本地化〉一文中，提到本地化的兩個向度，參：Claude Geffré, "Mission et inculturation", *Spiritus*, n 109, 1987, p. 417.

⁴ 在談到本地化的表達問題時，教宗若望保祿二世引用保祿六世的話說：「這種『本地化的』進程需要讓基督信仰的訊息在你們人民的天賦中孵化出來，好使本地的聲音，更清晰而又率直地，能夠在普世教會中與其他聲音和諧地齊聲上揚」，且本地化進程「必須是團體生活的表達」（《救主使命》，55號）。

對全部的人（思言行爲等所有精神與身體因素），也針對人的全部（身分、關係、生存條件等社會與文化因素）；正如教宗若望保祿二世說的：

「本地化進程是一個深遠而涵蓋一切的進程」（《救主使命》52）。

本地化與宗教對話的關係，可從兩個方面來看：從較為廣泛的層面看，即就本地化是福音與文化的關係而言，宗教對話是福音本地化的組成因素。這尤其表現在文化與宗教的關係上：「文化的概念要大於宗教的概念；從某種意義上說，宗教代表著文化的超驗或精神範圍，是文化的靈魂。宗教對文化的進步和人類社會的建設，做出了不可估量的貢獻」⁵。既然文化與宗教有著如此千絲萬縷的關係，那麼福音的本地化就離不開宗教的福音化。其次，在較為特殊的層面上，即就本地化的詮釋問題而言，宗教對話是福音本地化的必要條件。

要使福音本地化，首先得使本地人理解福音，而理解的前提是詮釋。詮釋工作，依詮釋學神學家熱弗雷（Claude Geffré, 1926~）的見解⁶，主要有三個步驟：首先把基督徒的基本經驗與訊息從教會的詮釋傳統中澄清出來；然後分析當地人的歷史、文化、社會、宗教等生存經驗；最後結合此種分析，以當地人可理解的語言，將基督徒的基本經驗和訊息闡釋給他們，作為對其生

⁵ 宗座宗教對話委員會，《對話與宣講》，41號。

⁶ 熱弗雷是當代法國天主教詮釋學神學的主要代表之一。與這位神學家並肩系統地發展詮釋學神學的另一位重要的神學家——美國的特雷西（David Tracy）和德國的畢塞爾（Eugen Biser）。卓新平曾在《當代西方天主教神學》一書中介紹過後者（上海：三聯書店，1998，389~411頁）。

存問題的回應⁷。語言是關鍵，而每種語言都有其特定的語義，語義又由其歷史、文化、社會、宗教等傳統所賦予。因此，如不與這些傳統對話，便不可能以可被理解的方式闡釋「基督徒的基本經驗與訊息」，也不可能把福音呈現為有意義的東西而被接受。總之，用特雷西的話說：「理解即詮釋，詮釋即對話」⁸。

一、宗教對話的神學基礎

事實上，宗教對話不只是福音本地化的需要，還有更為廣而深的神學基礎，即對話本身的神學基礎。宗座宗教對話委員會在《對話與宣講》文件中，從三個角度定義了「對話」：

「首先，就純人性的方面看，對話意味著為達至共同目標，或在更深的層面上，為達至人與人的共融，而相互溝通。其次，對話也是彼此懷有尊重和友誼的態度……這也叫做「對話精神」。最後，在宗教之多元化的背景下，對話一詞指『不同信仰團體和個體之間，在服從真理和尊重各自之自由的前提下，為彼此學習、認識和互益，而形成的積極和建樹性的關係』。」（第9號）

上述第一個定義，是普遍意義上的對話；第三個是教會對宗教對話的理解。我們先從普遍意義上的對話談起。事實上，

⁷ 參：Claude Geffré, "Mission et inculturation", *op.cit.*, p.420; *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie* (Paris: Cerf, 2001), pp.11~37.

⁸ 特雷西著，馮川譯，《詮釋學·宗教·希望》（上海：上海三聯書店，1998），33頁。

把對話定義為多人之間為達至某種目標而進行的溝通，是從社會學角度把對話作為一種特殊行動來理解的，因而在某種程度上仍舊是狹義的。但，當代存在主義、人格主義和詮釋學哲學，已賦予了對話本體論的意義；這使對話在神學發揮上，提供了宗教對話極其新穎而寬廣的視域。

限於篇幅，此處不擬探討對話的本體論意義，僅簡單點出兩位最有影響力的哲學家：海德格和馬丁·布伯（Martin Buber）；而後者的對話哲學，深刻地影響了某些公教神學家，其中比較突出的是素有「官方神學家」之形象的拉辛格，他用基督信仰把布伯的猶太哲學予以神學化，從基督信仰的角度把人定義為「對話性的存在」（dialogal being）。在他的回憶錄裡，拉辛格透露了布伯對他的影響：

「對偉大的猶太思想家馬丁·布伯的人格主義的發現，是我智力工作生涯中非常重要的一個經驗。這種人格主義自動地在我眼前與聖奧斯定的思想聯繫了起來，即我在《懺悔錄》裡所發現的充滿激情和人性深度的思想。⁹」也許正是由於布伯的影響，拉辛格關於啓示論、基督論、

⁹ Joseph Ratzinger, *Ma vie, souvenirs (1927~1977)* (Paris: Fayard, 1998), p.5。有關布伯與拉辛格之關係的研究，已有德文專著出現：Markus Rutsche, *Die Relationalität Gottes bei Martin Buber und Joseph Ratzinger* (Grin: Verlag Gmbh, 2013)。另外有關拉辛格之對話神學的專著也已出版：Christopher S. Collins, SJ, *The Word Made Love. The Dialogical Theology of Joseph Ratzinger / Benedict XVI* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2013)。

教會論、創造論、末世論和神學人學等的思想裡，無不貫穿著對話這概念。他認為，人之所以是對話性的存在，乃因人是天主的肖像，而天主聖三內的位格 (person) 本身即對話性的存在：

「位格這個概念，從起初就表達出了對話的理念，表達出天主是對話性的存在。這個概念意味著天主是生活於對話之中的存在，即是作為『我』、『你』和『我們』而存在的……做天主內的一位，就是做轉向彼此的純粹的關係——不是實體層面上的關係，而是對話層面上的關係。¹⁰」

作為對話性的存在，天主不可能只把自己封閉在聖三的對話中。對話意味著開放和分享，所以天主在對話中創造了萬物和人類¹¹。並且，人也是在與天主的對話中成為人的：

「當一個存在首次成功地想到天主時，泥土便成了人。當人的口首次向天主說出『你』時——儘管那也許是結結巴巴地說出的——意味著精神得以在世上存立。¹²」

人之所以是在對話中成為人的，是因為人是對話性存在的天主肖像。但人不是僵硬、靜態的天主肖像，而是活躍和動態

¹⁰ Joseph Ratzinger, *Dogme et annonce* (Suisse: Parole et Silence, 2012), p. 192.

¹¹ 如：「因天主的一句話，諸天造成；因上主的一口氣，萬象生成」（詠卅三 6）。這意味著創造是聖三的對話行動：聖父藉「在水面上運行的」聖神（氣），在「說」（聖言）的行動中創造萬物（創一 2~3）。而天主創造人時的對話更為明顯：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人……」（創一 26）。

¹² Joseph Ratzinger, *Dogme et annonce*, *op.cit.*, p. 146.

的天主肖像；就是說，他積極地參與聖三的對話。同時，人也是在積極地與自然及其同類的對話中，做天主肖像的，因為聖三的對話亦延伸至自然和人類。所以，在縱向幅度上，拉辛格把人定義為「天主的對話夥伴」：

「到底什麼使人成為『人』？什麼是人的最終標記？……我們必須這樣回答：由上至下地看，人的最明顯標記是天主對其講話這一事實；也就是說，他是天主的對話夥伴，並被天主召叫。而由下至上地看，人是能思考天主的存有，對超驗世界開放的存有。¹³」

在此創造論與神學人學的意義上，拉辛格認為，既然人是對話者的肖像和夥伴，那麼當人「越出離他自己，和越來越能夠稱天主為『你』時，他就越是他自己」¹⁴。在橫向幅度上，拉辛格又指出：

「人並不僅僅與天主對話……不，與天主的對話是通過與人的對話、與天主子女的團結，在歷史中完成的，因為天主是在歷史中與人對話的……這最終意味著，與天主的對話是在『基督的奧體』中，在與聖子——使人能夠稱天主為『我們的天父』的那位——的共融中實現的。¹⁵」

¹³ 拉辛格著，靜也譯，《基督教導論》（上海：上海三聯書店，2002），309頁。

¹⁴ Joseph Ratzinger, *Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre*, traduction française sous la direction du cardinal É. GAGNON (Paris: Fayard, 1986), pp. 55~56.

¹⁵ Joseph Ratzinger, *La mort et l'au-delà. Court traité de l'espérance*

在此，拉辛格從基督論和教會論的角度，把人之對話、或者說把人之自我實現的場地，具體化到了歷史當中。因此，與人對話，首先不是某種道義的任務，也不是建設和諧社會或促進文明的要求，而是人之自我實現的可能性條件：成爲人，意味著成爲與他人對話和共融的人；若用海德格爾的說話，「此在，就是共在」。而共在應當是與天主之共融的延伸，是讓他人參與到天主本身的對話之中。

正是在此意義上，教宗保祿六世把基督徒與其他宗教信仰者和無信仰者的對話，理解爲「救恩的對話」（《她的教會》第三章）。而且「這種對話的至高起源，存在於天主本身的聖意之中」（《她的教會》72號）。在起初，天主是慈父般和聖潔地與人對話的，但此對話被亞當的罪所中斷。不過，因著祂的愛和仁慈，天主又在救恩史中恢復了這種對話；整個救恩史就是「天主神妙莫測地用各種方式，與人類所展開的漫長而神妙的對話」（同上）。

教會和基督徒的使命，就在於讓那些不認識祂、不瞭解其愛人、救人之心的，能夠回應天主願與他們開啓對話的邀請，能夠以「你」來稱呼天主。既然天主的救恩是普遍的，祂願意所有人得救，基督徒便該「盡力使對話成爲普遍的，即大公無私、適合所有人的」（《她的教會》78號）。這份看似從外在賦予基督徒的「使命」，實際上首先是基督徒作爲基督徒，或者作爲人、作爲天主肖像的內在性和存在性要求，因爲走出自我，以開放

的姿態與人對話和共融，一方面是人之自我實現的條件，另一方面也是人以「你」與天主對話的自然結果。為此，教宗保祿六世說：「我們不應等別人請我們同他們對話，而應主動把別人引到天主與人展開的救恩的對話裡」（《她的教會》74號）。

但這並非說，只有基督徒才處在與天主的對話中；其他宗教信徒亦可因其傳統的引導，在某種程度上，以某種形式的「你」來與天主對話，因為「宗教就其本質而言，就是天主與人之關係的中介」（《她的教會》72號）。這是梵二在其關於非基督宗教的教導和宣言裡，破天荒承認的事實。具體而言，非基督徒也可以透過「天主獨自知道的方法」獲得救贖¹⁶。這個申明，使教會不但「承認、維護和宣導非宗教信徒所擁有的精神與道德，以及社會文化的價值」，還「勸告其子女們，應以明智與愛德，同其他宗教的信徒對話與合作」（《教會對非基督宗教態度宣言》2）。

問題是，如果其他宗教也可使人與天主建立起對話，並使人得救，那麼教會為什麼還要福傳？為什麼還需要把她與天主對話的方式推薦給他人？而如果我們需要與其他宗教信徒對話，那麼這對話的目標和形式，到底應該是怎樣的？這些就是梵二後許多神學家所思考和討論的問題；而其思考和討論便促成了「宗教神學」（theology of religions）的發展，並且與之相關的不同立場間的爭論，也成為目前神學爭論的熱點。

與此同時，在實踐層面上，由宗座宗教對話委員會及地方

¹⁶ 參：《教會教義》憲章，16號；《論教會在現代世界牧職》憲章，22號；《教會傳教工作》法令，7號。

教會和神學家們組織的基督宗教與其他宗教的對話活動，也轟轟烈烈地在各地不斷展開。由教宗若望保祿二世牽頭促成的世界各大宗教領袖每年在亞西西為世界和平祈禱的聚會，已成為宗教合作的標誌性活動。這些活動不但引起神學家們的注意，也引起研究宗教的學者們注意，而後者許多並非宗教信徒。於是，有關宗教對話的研究、討論、甚至爭執，逐漸興盛起來。

如果說宗教神學是從基督信仰的角度去理解宗教的學問，因而比較限於教會內的神學家的研究範圍；那麼，宗教對話理論則是從社會學的角度，研究宗教對話的目的、原則、方法、結果等，因而從事相關研究的，不僅有基督徒神學家，也有其他宗教人士和非宗教信徒的學者。本文中，我們將只限於介紹宗教神學的情形，及由此引發的教會官方訓導的反應，從而歸納出宗教對話應守的原則。

二、宗教神學的龐雜情形

宗教神學內的不同派系十分龐雜，因而有多種歸類方法。

(一) 希內勒 (J. Peter Schineller, 1939~) 曾將之分為四派¹⁷

第一派：以排他基督論為基礎的教會中心論

此派堅信：對基督的明確宣信和通過洗禮對教會的歸屬，是認識天主和得救的不二法門；因而它是對「教會之外無救援」或「基督之外無救援」採取基要式解讀。其代表人物是巴特。

¹⁷ 參：J. Peter Schineller, "Christ and the Church: A Spectrum of Views", *Theological Studies* 37 (1976), pp. 545~566.

第二派：以相容基督論為基礎的基督中心論

此派以拉內為代表；既強調基督救主的唯一性，也強調救贖的普遍性，並承認基督的恩寵和聖神也在教會外的其他宗教傳統裡有效地工作；假如非基督徒認真遵從其傳統中指向真美善的原則去生活，亦可獲得救贖，但其得救是由於基督的救恩。

第三派：以「標準」(normative) 基督論為基礎的天主中心論

這一派的主要思想，是通過區分普遍救恩史與特殊救恩史，來把其他宗教視為天主救贖的「平常」(ordinary) 途徑，及基督宗教的「非常」(extraordinary) 途徑，從而確定耶穌基督作為救主的理想與標準形象。如此，儘管基督宗教超越其他宗教，卻不是救恩的「構成性」(constituent) 條件。漢思孔是其代表。

第四派：以「非標準」基督論為基礎的天主中心論

此派也被稱為多元論，它普遍上強調基督不是「唯一」或「標準」救主；因為作為拯救者的天主，也通過其他宗教拯救其他人，正如祂借著耶穌基督拯救基督徒一樣。

值得注意的是，在第四派內部，也區分著不同的傾向，正如其三個重要代表所持的不同理論一般：希克 (John Hick, 1922~)、尼特 (Paul F. Knitter, 1939~) 和潘尼卡 (Raimundo Panikkar, 1918~2010)。他們分別代表了三個進路：哲學—歷史的、倫理—實踐的、神秘—先知的¹⁸。阿埃畢舍·克雷托勒 (Monique Aebischer-Crettol) 在其有關宗教神學現狀的系統性研究中，又把

¹⁸ 參：王志成，《解釋、理解與宗教對話》（北京：宗教文化，2007），166頁。

上述三個進路分成兩個傾向，即以希克和尼特為代表的「統一性」(unitive) 多元化天主中心論，和以潘尼卡為代表的「結果性」(consequent) 多元化天主中心論¹⁹。

希克試圖通過把康德的「物自體」概念，轉化成他自認為具有普遍意義的「實在」(the Reality)，來統一各宗教所指的位格神（如雅威、天父、安拉或毗濕奴）或非位格的最高境界（如天、道、梵、法或涅槃）。在他看來，各宗教所信仰的最高範疇，就是這個「實在」的不同表現形式。這樣，在他的「實在」裡，各宗教齊頭並進、殊途同歸；既然如此，大家就該相互尊重、和睦共存²⁰。尼特也試圖把各宗教「統一」起來，但選取的策略更側重於政治倫理層面，這是由於他受到了解放神學的影響。他說：

「那構成基督徒與其他宗教對話之基礎和目的的東西，那使各宗教彼此相互理解與合作的東西，以及那讓它們在共同的話語及行動中合一的東西……是彼此共同的雙重任務：即一方面齊心協力地建立天國，另一方面澄清各個宗教傳統對天國之臨現的特殊貢獻。²¹」

尼特的這種看法雖然容易被接受，卻忽略了構成基督信仰

¹⁹ 參：Monique Aebischer-Crettol, *Vers un œcuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, II (Paris: Les Editions du Cerf, 2001), pp.405~632.

²⁰ 參：王志成，《解釋、理解與宗教對話》，25~27頁。

²¹ P. Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religions", in John Hick and Paul. F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness* (Maryknoll: Orbis Books, 1987), p. 187.

及許多宗教核心部分的末世性質。畢竟，建立天國絕不等於實現地上的理想國；耶穌說：「我的國不屬於這個世界」。

儘管潘尼卡也屬宗教多元論派，卻與上述二者不同。他非但不認同各宗教間有什麼共性，更不認同那種假想出的妄想「統一」各宗教的「超級體系」，反而肯定每個宗教的獨特性；那能讓各宗教走到一起的，只能是人們在各自的宗教裡體會到的宇宙—神—人（cosmotheandric）的神秘經驗，和由此所引導出的生命姿態，及其一起面對共同的生存挑戰與威脅的努力。在潘尼卡的這種視野裡，宗教的多元性是各宗教在原則上多元之事實的結果；他的理論因而是更為多元的宗教多元論。

（二）其他分類法及其神學評論

上述四派宗教神學，又被尼特按照基督與各宗教的關係，歸為另外的四類，其方法雖然與希內勒的不同，卻與後者的分類是相對應的，即：反對其他宗教的基督（排他基督論）、在其他宗教內的基督（相容基督論）、超越其他宗教的基督（「標準」基督論）、與其他宗教並列的基督（「非標準」基督論）²²。儘管這種四分法比較清晰，但新近大多數學者卻傾向相對簡單的分類，即把上述四類歸為三類：教會中心論、基督中心論和天主中心論；或者與此相對應的排他論、相容論和多元論²³。

²² 參：P. F. Knitter, "La théologie catholique des religions à la croisée des chemins", in *Le christianisme parmi les religions*, *Concilium* 203 (1986/1), pp. 129~138.

²³ 參：Jacques Dupuis, *Homme de Dieu, Dieu des hommes. Introduction*

這些不同的宗教神學立場間，其核心問題是耶穌基督之救贖性中介的唯一性和普遍性。國際神學委員會在其《基督宗教與其他宗教》文件中，這樣點明該問題：

「其他宗教是其信徒得救的中介嗎？有些人的回答是否定的；有些人甚至認為問此問題是毫無意義的。另一些人則給予肯定的回答。但這些肯定的回答又引出了其他的問題：如果其他宗教是其信徒得救的中介，那麼它們是獨立自主的中介，還是得力於耶穌基督之救贖在其內實現的中介？因此，問題在於如何定義基督宗教及作為，與人之得救相關的社會文化之事實的其他宗教的角色。²⁴」

從大公教會的立場看，正如梵二所表明的：否定的回答，即「教會之外無救援」的基要式解讀，是不能成立的；因為其他宗教也有「真理的因素」，是「聖言的種子」（《傳教》11），而且聖神也在教會外行動²⁵。至於宗教多元論，籠統地講，由於它否定了耶穌基督之救贖中介的唯一性和普遍性，更不符合基督信仰（下詳）。

由上分析顯示，在宗教神學的各派系裡，只有具有相容性質的基督中心論才符合基督信仰。不過，雅克·迪皮伊（Jacques Dupuis）在此理論裡又區分出兩種傾向，都是關於「基督在其他

²⁴ à la christologie (Paris: Les Editions du Cerf, 1995), p. 233.

²⁴ Commission théologique internationale, *Le Christianisme et les Religions* (Paris: Centurion-Cerf, 1997), p. 28.

²⁵ 參：教宗若望保祿二世，《人類救主》通諭，6、12號。

宗教裡臨在」的理論：

一是所謂的「成全」基督中心論 (christology of accomplishment)。依據該理論，各種宗教是人渴望與天主結合的表達，基督宗教則是天主對此普遍憧憬的回答。因此，其他宗教只是「自然宗教」，而基督宗教是「超自然宗教」；其他宗教信徒的得救，完全是由於基督唯一而普遍的救贖，其本身的宗教傳統在得救上不扮演任何角色。在他看來，這似乎比較是教會的官方立場。

另一個理論則由迪皮伊本人提出，強調其他宗教傳統救贖上的積極價值。他認為基督救贖的普遍和唯一性，並不取代其他宗教傳統的積極價值；其他宗教傳統並非純粹是由人所創立的，它們也是聖神主動引導不同民族朝向基督救贖的途徑²⁶。既然這些宗教與基督救贖有關，那麼它們便也是某種形式的救贖「中介」。在此意義上，沒有哪個宗教是純粹「自然的」；所有宗教都是「超自然的」。因此，其他宗教的信徒是在其自身的傳統內，並透過其傳統而由耶穌基督獲得救贖的；這樣，其他宗教在人的得救上，便具有了角色和積極價值。

迪皮伊覺得他的理論超越了相容論和多元論的局限，既保證了基督信仰的正統性，又給予了其他宗教應有的地位，因而使得基督宗教向其他宗教更加地開放。他將自己的理論稱作「多

²⁶ 參：Jacques Dupuis, "Le pluralisme religieux dans le plan divin du salut", *Revue Théologique de Louvain*, 29, (1998), p.504; *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Cogitatio fidei, n 200 (Paris: Cerf, 1997), p.463.

元的相容論」(inclusivisme pluraliste) 或「相容的多元論」(pluralisme inclusif)；由此他試圖發展一門「宗教之多元化的神學」(théologie du pluralisme religieux)，而不是「宗教神學」(théologie des religions)。因爲此理論「不僅把基督事件之普世性的構成性特徵，結合到了救贖的範圍內；而且也在天主拯救人類的唯一和多種形式的計畫中，把各宗教傳統的救贖性意義，結合到了各宗教原則上的多元性裡」²⁷。

儘管迪皮伊的理論得到許多神學家的認同和支援，卻受到了教義部的審查，因爲後者認爲他的思想有可引人偏離正統基督信仰的危險。在他的著作受審查期間，教義部頒發了《主耶穌》(*Dominus Iesus*, 2000) 宣言。該宣言旗幟顯明地，針對宗教多元主義和相對主義的「異端」，重申了相應的天主教正統信仰。一年後，教義部又發表了關於迪皮伊著作的通告，內容幾乎沒有新意，只是重複某些《主耶穌》的要點而已。值得注意的是，教義部並沒有明確指出迪皮伊的理論本身是錯誤的，也沒有指出錯在哪兒，而只是說他的思想有被錯誤地解讀的危險，因此未雨綢繆地重申了「應當堅信」的天主教教義。

三、大公教會的官方訓導

教會的官方立場，梵二《教會對非基督宗教態度》宣言，及教宗保祿六世在梵二期間頒布的《她的教會》通諭，當然是

²⁷ Jacques Dupuis, *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue* (Paris: Cerf, 2002), p 153.

基礎性文件。而梵二後頒布的其他有關宗教對話的文件，主要有四份，其中兩份由宗座宗教對話委員會頒布，即 1984 年的《教會對其他宗教信徒的態度——有關對話與傳教的反省與指導》²⁸ 與 2014 年的《在真理與愛德中對話》；一份由宗座宗教對話委員會和萬民福音部共同頒布的《對話與宣講》(1991)；及一份由教義部頒布的《主耶穌》宣言。

大致說來，宗座宗教對話委員會單獨或參與頒布的三份文件，出發點都是牧靈上的需求，因此主要是針對宗教對話過程中出現的實際問題而給出的實踐性指導。它們有個共同的重點，即對話與福傳的關係。在考察這個關係之前，我們首先需要看教會官方是如何回應上述各種宗教神學的，因為對話與福傳的關係，只有在救贖論的神學前提下才能被澄清，而《主耶穌》宣言的重點正在於澄清基督信仰的救贖論之於對話和福傳的意義。

時任教義部部長的拉辛格樞機，在《主耶穌》宣言發布會上指出，該宣言主要針對的，是浮現在宗教多元論裡的「相對主義」。按照這種主義的說法，耶穌基督對真理的啓示並不是圓滿的，其救贖也不是唯一和普遍的；其他宗教是對此啓示的補充和天主救贖其他宗教信徒的途徑。既然如此，福傳、皈依和加入教會便是不必要的，只需對話就夠了；因為既然大家對於人類的得救和世界的和平同等重要，那就應該在對話中實現最

²⁸ 值得注意的是，那時宗座宗教對話委員會還叫做「非基督徒秘書處」；後者是於 1988 年更名爲「宗座宗教對話委員會」的。

大可能的團結與合作。這種論調對基督信仰構成的威脅顯而易見，正如《主耶穌》宣言所總結的，包括：相對化耶穌基督的啓示、基督宗教信仰的本質和聖經的默感；抹煞永恆的聖言與納匝肋的耶穌，以及降生成人之聖言與聖神的救贖工程之間的一體性；否認耶穌基督救贖奧蹟的唯一和普遍性、教會作為普遍救贖的中介、天國與基督及教會的國之間可被區分卻不可被分離的關係，以及基督的唯一教會存在於天主教會內的事實²⁹。

概括地講，相對主義主要是通過三種「分離」來得出上述結論的：永恆之聖言與降世之聖言的分離；基督之工程與聖神之工程的分離；基督、天國與教會的分離。某些宗教多元論者認為，永恆之聖言超越降世之聖言；後者只是前者的一種形式而已，其他宗教的創始人或所信奉的神，也是永恆之聖言的降世形式。因此，耶穌與佛陀等在天主的救贖工程裡，便具有平起平坐的地位。《主耶穌》宣言引用教宗若望保祿二世的《救主使命》6號反駁說：「任何把聖言與耶穌基督分開的主張，都是違反基督信仰的……耶穌就是成人的聖言——單一和不可分離的人……基督不是別的，他就是納匝肋人耶穌，是為眾人的得救而降生成人的天主聖言」（《主耶穌》10）。很明顯，只有當永恆之聖言與耶穌基督是同一的，基督作為救贖之中介的唯一和普遍性才能得到保證。

通過強調聖神在救贖論和傳教學中的角色，把聖神的工程

²⁹ 參：《主耶穌》宣言，4號。

與基督的工程相分離的目的，同樣是為讓其他宗教在普遍救贖中扮演角色。比如施賴特（Robert Schreier）就說，假如聖神不被單純理解為復活之耶穌的聖神，那麼祂就會更容易地被理解為「天主的救贖恩寵在其他文化與非基督宗教裡的臨在」³⁰。迪皮伊似乎也有把聖神與基督相分離的傾向，儘管他強調二者所完成的是同一的救贖工程，而且並不相互「競爭」。他認為：「聖神在世界和人類歷史中的普世性行動，超越了基督事件」³¹，並且一個突出聖神之角色的聖三神學，不會把聖神與聖言的救贖工作限制在耶穌和教會的歷史性使命裡，從而有可能承認印度教和佛教徒也是「盟約的子民」、「天主的子民」；這樣的神學也不會把啓示限制在耶穌基督的啓示裡，從而會承認聖神和聖言在其他宗教傳統裡的「啓示」工作，「因為其他宗教傳統提供了有關終極實在之奧秘的不同視角」³²。

針對此種論調，《主耶穌》宣言引用同一份通諭反駁：

「是同一的聖神，過去在耶穌的降世、生活、死亡和復活中工作，如今在教會內工作。因此，他不替代基督，也不是來為填補空缺——某些激進的假設經常提及的存在

³⁰ Robert Scheiter, "Cutting Edges in Theology and Their Bearings on Mission Studies", in *Missiology: An International Review*, XXIV. 1 (1996), p. 89.

³¹ Jacques Dupuis, "The Spirit, Basis for Interreligious Dialogue", *Theology Digest*, 46.1 (1999), p. 27.

³² Jacques Dupuis, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, *op.cit.*, p. 279.

於基督和聖言之間的空缺。不管聖神在人心中，在各民族的歷史、文化和宗教中做什麼工作，祂都是為福音做準備，而祂的工作不可能與基督——因著聖神的行動而成為肉身的聖言——無關，因為只有如此，「基督作為一個完人，才能救贖全人類，並將萬物總匯於他自身內」……再者，聖神的普世活動，不應與他在基督奧體——教會內的特別活動分開（《救主使命》29）。」（《主耶穌》12）

宗教多元論者的第三個相對主義的論證，正如上述已看到的，是獨尊一個與基督和教會相分離的「天主中心論」。他們之所以獨尊「天主」，是因為他們覺得「基督不能被那些沒有基督信仰的人所理解，而其他不同民族、文化和宗教的人，卻可在唯一的『神聖實在』——不管祂的名是什麼——身邊相遇」（《主耶穌》19）。換言之，在他們看來，天主大於基督，天國大於教會；在「天主—天國」的更大範圍內，其他宗教可獲得其作為合法和平等的救贖中介的地位。因此，其他宗教的信徒完全可以脫離基督及其教會的限制而獲得救贖；「基督—教會」只不過是眾多帶領人走向天主，及建設「天國」的模態之一而已。把天主與基督相分離，或者說要天主而不要基督的思想，直接與「聖言與天主同在，聖言就是天主」（若一1）的基督信仰相反。甚至連迪皮伊也反對此種分離，他不無道理地指出：基督中心論與天主中心論不但不彼此對立，反而是不可分離、一體兩面的：

「基督信仰的神學是作為基督中心論而成為天主中心論的，反之亦然。它不會讓基督代替天主；它只承認，是

天主讓基督成爲其救贖人類之計畫的中心的。當然，基督既不是作爲終末，也不是作爲人類追尋天主的目標，乃是作爲『道路』和天主拯救人類之行動的普遍中介而被立在此中心的。³³」

正如天主與基督不可被分離一樣，基督與教會也不可被分離：「基督只有一位，基督的『身體』和『淨配』只有一個，那就是唯一的大公和從宗徒傳下來的教會」（《主耶穌》16）。教會的使命是「宣講基督及天主之國，並在各民族中建立此國，從而成爲天國在人間的幼芽和開端」（《教義憲章》5）。「教會本身不是她自己的目的，因爲她朝向天國，並是其幼芽、標記和工具。正因爲如此，儘管她與基督及天國有別，卻與二者密不可分」（《主耶穌》18）。教會作爲「普世救恩的聖事」，對於得救是必要的。顯然，只有當基督救贖的唯一和普遍性被肯定，只有當基督與天主、聖神和教會的一體性被肯定，只有當天國與教會的密切關係被肯定時，福傳才會變得必要，對話才能成爲「救恩的對話」。

那麼，當教會如此肯定這些「當信的道理」時，她又怎樣解釋和實踐她在梵二期間看待其他宗教的積極態度呢？更具體地問：當教會說其他宗教的信徒是以「天主獨自知道的方式」得救，並且當她面對神學家們對此未知方法的種種解釋時，她的立場是怎樣的？當教會肯定其他宗教的精神、道德和文化價

³³ Jacques Dupuis, "Pluralisme religieux et mission évangélisatrice de l'Eglise", in *Spiritus*, 32 (1991), n 122, p.68.

值時，她到底怎樣定義其他宗教在人類得救中的角色？宗座對話委員會在《對話與宣講》17 號裡概括性地指出：

「梵二大公會議把其他宗教傳統中的價值，歸功於天主在其中的積極臨在，而天主是透過其聖言及聖神的普世性行動，臨在於這些宗教傳統中的……由此，我們可承認，這些作為對福音之準備的因素，在天主的救恩計畫中曾經扮演了，並且持續扮演著天主所願意的角色。正是由於意識到這點，教會才感到被推動去與其他宗教對話和合作。」

相容的基督中心論在此顯而易見。從相容論的角度看，教會肯定其他宗教在人類的得救中扮演著角色；從基督中心論的角度看，教會認為，其他宗教之所以能夠扮演此種角色，是由於聖言及聖神的行動。換言之，耶穌基督是天主救贖計畫的中心及人類得救的唯一中介，而耶穌基督在其降生成人的奧蹟中與每個人聯繫了起來（參《對話與宣講》28）。因此，其他宗教是因著它們與耶穌基督的聯繫，而得以在人類的救贖中起到作用的；

「儘管不同種類和程度的參與性救贖中介沒有被排除在外，它們的意義和價值卻單單來自基督本身的中介，並且我們不可把它們與此唯一中介等量齊觀，也不可視之為對基督中介的補充。」（《主耶穌》14）

不僅如此，其他宗教在人類得救上所起的作用，只是對福音的準備，即讓人們通過「實踐其自身宗教傳統裡好的方面，以及隨從良心的引導，而積極地回應天主的召叫和接受耶穌基督的救贖」（《對話與宣講》29）。聖神的行動，正如我們在《主耶

穌》12號所看到的，就在於讓其他宗教起到這種作用。儘管教會當局的上述立場，對宗教多元論者和其他宗教人士來說，顯得有點獨斷，甚至難以接受，但教會必須堅持自己的信仰。況且這種堅持不但不會削弱教會與其他宗教對話的理由和誠意，反而是對話的前提。以下要談的對話原則，將會驗證此說法。

四、宗教對話的應守原則

筆者認為，教宗保祿六世對宗教對話之原則的總結，非常經典：「在對話中，真理與愛德應雙管齊下，理智與友情要相輔而行」（《她的教會》85）。與此相隨，宗座對話委員會也指出：「從廣泛的角度看，對話的目標就是發現真理，以及那促使彼此去發現真理的動機，即愛德」（《在真理與愛德中對話》35）。此說法的確指出了對話應當遵循的大方向，並與上述教會的官方訓導保持一致。以下便試著對這兩大原則進行具體的闡釋。

（一）在真理中對話

基於保祿於弟前二4的一句話，幾份教會訓導文件都說：「天主願意所有人藉真理的知識得救。救恩就在真理之中」³⁴。然而，天主教會認為啓示真理的圓滿性保存在她內，並且她有義務將之分享給其他還未接受此真理的人，此即福傳使命之所在。但天主教會不當因而具有優越感。姿態平等是對話作為對真理之追問的基本要求。無論對哪一方來說，優越感都是阻礙

³⁴ 《天主教教理》，851號；《主耶穌》，22號；《在真理與愛德中對話》，15號。

對真理進行追問的絆腳石，因為優越感在某種程度上表現出比別人更「握有真理」的「自信」。這種「自信」一方面會讓交談者起反感，而可能中斷對話；另一方面會使自己感到無需再深入追尋真理，尤其是從對方那裡追尋真理。

事實上，即使我們真的認識、或被啓示了某些真理，真理依然不是有限的人可以「掌握」的東西。真理是無限超越的（如果我們承認只有天主是真理的話），有限的人只能越來越深入地追尋更真的東西。即使被啓示出的真理本身是圓滿的，但由於人之理解力的有限性，我們仍舊不可能完全「掌握」它，而只能不斷地從深度和廣度上來對它加以領悟。對話之所以要求平等姿態，不僅因為對話是對真理的追問，還因為這種追問真理的意向，是向真理顯現之可能性的開放。而真理可在任何地方、任何人、任何文化中顯現；假如我們從別人身上發現不了真理，也許不是因為別人擁有的真理少，而是因為我們發現的少。

因此，假如我們對真理之顯現的自由性保持敬畏，對他者作為真理之顯現的可能性場地保持尊重的話，那麼我們就會讓對話引領我們走向真理。這時的對話，既沒有投射在對方身上的偏見，也沒有預設的指標，而只是任由追問自由地把我們引向真理。蘇格拉底的對話就是典型，即通過追問來讓真理顯現。需要澄清的是，當我們說，我們應試從他人身上發現真理時，並不是說天主教會的真理不圓滿，需要從他人身上得到補充；而是說，基督徒可以透過他人，以更新、更深的方式去理解和活出其信仰的真理。為此，宗座宗教對話委員會指出：

「在以和平的方式促使其他宗教信徒思考其信仰內容的同時，基督徒也應該接受質問。事實上，儘管擁有天主在耶穌基督內的圓滿啓示，基督徒們理解和生活其信仰的方式卻仍有待淨化。」（《對話與宣講》32）

而其他宗教的信仰正可以為基督徒提供此種淨化的啓發：

「基督徒應當準備好學習和接受其他傳統中的積極價值。透過對話，基督徒能夠克服其根深蒂固的成見，並能夠重新審視其預想的觀點，甚至能夠接受他們對其信仰的理解需要得到淨化的事實。」（《對話與宣講》49）

總之，真正和誠心的對話，一定會使雙方都更接近真理。

在追問中，讓真理顯現有三個基本條件：承認差異、允許辯論、接受轉變。前述指出，平等的姿態是向真理顯現之可能性的開放，這種姿態拒絕對己對人有先入為主的偏見，因而承認和尊重彼此的差異性。特雷西指出：

「有益的對話是有某些普遍規則的。但只有一種途徑能使我們理解這些規則的用途：我們必須始終堅持去追問；必須通過允許自己去追問，來使這種追問能檢驗自己、形成自己和轉化自己……。對話的原初形式是在追尋真理的過程中，探索種種可能。在循著問題的軌跡前進時，我們必須容忍差異和『它性』。與此同時，當問題主宰了我們時，我們會注意到：把他人視為他人，把不同視為不同，

其實也就是把差別理解為「可能」（真理顯現的可能）。³⁵」

對差異的承認，如何能成為真理顯現的可能呢？比利時哲學家拉德里埃關於他者與對話的論述，有助我們理解此說法：

「他者首先是一種驚異，它帶來陌生感，從而會激起與之伴隨的問題……他者的在場就是向他者的提問，但同時也是對自身的提問。這樣的提問中，蘊含著一種希望：希望被對方理解，希望在對方的幫助下接納自身最真實的種種可能性……當雙方各自都向對方提問，並同時傾聽對方的提問時，就有了一種相互的澄清，以及一種期盼，能夠真正向著相互的認可邁進。這就是對話。³⁶」

換言之，差異性所帶來的驚異和所提出的問題，會激起雙方在新的視野下，重新審視自身和對方，以期待更好、更真地接納對方，並澄清和接受「自身最真實的種種可能性」。

當我們承認差別可以成為真理顯現的可能性時，我們便需要真實地講述自己和誠心地聆聽他人，因為真理有可能在真實之自我及他人的表達中顯現。所以在對話中，我們應該如實地講述自我和謙虛地聆聽他人。值得注意的是，在對話中的自我陳述，不是自顧自的自言自語，而是針對一個特別對象所做出的、從而是與其聆聽對象相關聯的陳述。比如，儘管向家人與向同事講述自己狀況的內容相同，其方式卻會不一樣，因為對

³⁵ 特雷西，《詮釋學·宗教·希望》，33頁。

³⁶ Jean Ladrière, "Science et théologie", *Revue théologique de Louvain*, 34, 2003, p. 6.

方的期待、心態、問題、出發點、注意力、理解力等都不同。

對話可說是兩種自我陳述的交流；而對話雙方的自我，或他們存在的狀態與方式，是由其不同的語言、文化、宗教、社會等傳統所決定的。所以，與人對話就意味著與他的傳統對話。

「我們是我們自己，僅僅因為我們是由傳統鑄造而成的。是傳統尚未被我們意識到的影響，塑造了我們的生活；而它的敘述和它對世界的洞察方式，則鍛造出我們的記憶，並因此鍛造了我們的行動。³⁷」

既然對話，尤其是宗教間的對話，涉及到兩種以上不同的傳統或價值體系的交流，那麼就避免不了辯論；因為面對同一個問題，不同的觀念往往會對別的觀念構成挑戰。那麼，「當一種解釋受到來自他人的挑戰時，我手中有能夠被我的談話對手接受的論據嗎？」特雷西回答說：

「提供解釋就是發表觀點，而發表觀點則意味著，一旦它受到來自他人的挑戰或在進一步追問的過程中遭到詰難，便願意為自己的觀點做出辯護。當再沒有進一步與之相關的詰難和疑問來自文本，來自我自己，或來自追問者時，我便感到這已經相對充分，相對足夠。於是我便將這一解釋提供給在共同進行追問的人，看他們是否有與之相關的進一步疑問。³⁸」

值得注意的是，為自己的觀點作辯護不等於固執己見：固

³⁷ 特雷西，《詮釋學·宗教·希望》，61頁。

³⁸ 同上，42頁。

執己見不是對真理的維護，而是對自我的維護；相反，為自己的觀點作辯護，是為讓自己觀點的論據變得「相對充分，相對足夠」，因而是追求真理之努力的表現。辯論，不管是主題上的，還是形式上的，都應該是為澄清自己或對方之觀點中屬真的東西，好使之以更為清晰和確定的形式被接受。它與那不惜混淆是非、故意玩弄修辭和邏輯遊戲，來讓自己顯得有理或讓別人顯得理屈的詭辯或狡辯，是截然相反的。總之，辯論不會偏離對話的基調，即對真理的追問。正是為此，在追問真理的對話中，允許辯論與接受改變可以並行不悖。

「在對話者與對話者之間、對話者與文本之間，只要進行的對話是真正的對話，便總存在著一種相互轉變的開放性」³⁹。特雷西此種斷言的基礎是：既然對話是向真理顯現之可能性的開放，那麼當真理在交談對象身上顯現出來時，我們便應去接受，而這往往意味著自身的轉變。換言之，「儘管對話的目的在本質上不是為轉化他人，但對話卻可成為轉變的契機」（《在真理與愛德中對話》3）。

轉變可能發生在兩個不同的層次上。一是由於徹底被在對方身上顯示出的真理所震撼和折服，而在此真理中重塑自我；另一是受對方身上所顯示真理的啟發，而以新的方式深入自己所信奉的真理。第一個層次的典型例子，是我們在宗教術語中常聽到的「皈依」或「改宗」。第二個層次的例子有很多，比如佛教和基督宗教由於對話而發生的相互轉變：

³⁹ 同上，151頁。

「由於佛教思想的融入，基督宗教關於現實之本性的認識可以被轉化，成爲一種與我們現在所認識的任何基督宗教都大爲不同的基督宗教；而由於對耶穌基督的認識，佛教也可以變成一種與我們今日所知的佛教大不相同的佛教。這並不抹煞兩種傳統之間的差別，而是爲對話的更新、爲前所未有的轉化提供一個新的基礎。⁴⁰」

知名靈修大師多瑪斯·牟敦 (Thomas Merton, 1915~1968)，由於學習禪宗，習得佛教「無執」的理念，使自己的基督徒靈修生活更爲深入，便是一個顯明的例子。事實上，即使在第一個層次裡的轉變，仍是「萬變不離其宗」的，因爲那促使人轉變的，是其不變的追求真理的執著；我們甚至不能說他「轉變了」，而該說他「變得更好了」。換言之，轉變不意味著對自我的丟失，而是爲成爲更真、更好的自己；轉變也不是向對方的妥協，而是對真理的服從。因此，正如宗座宗教對話委員會所指出的：

「儘管真誠的對話，一方面要求我們承認差異、甚至衝突，另一方面也要求我們尊重人按其良心所做出的自由決定；但我們仍要記得梵二的教導：『人人都該追求真理，特別該追求天主及其教會的真理。一旦尋獲之後，就當服膺並遵從之。』（《信仰自由》宣言1）」（《對話與宣講》41）

在追求真理的標準下，我們也可清晰看出宗教多元主義和相對主義的錯誤；它們爲了某種表面上的共識、和諧與合作，

⁴⁰ J. B. Cobb, *Bouddhisme, christianisme. Au-delà du dialogue?* (Genève: Labor et Fides, 1988), pp.78~79.

漠視各宗教間的實質性差異，放棄構成彼此之真我的信仰，避免為認識彼此所必要的澄清和辯論，拒絕為跟隨真理所應做出的改變，結果只是向不切實際和偏離真理的意識形態進行了妥協。它們看似滿懷友情的動機，最終由於對真理的輕視和離棄，而變成了偽善。誠然，撇棄真理的「愛德」是偽善，而離開愛德的「真理」是虛幻；二者密切關聯，相輔相成。教宗本篤十六世在《在真理中實踐愛德》（*Caritas in Veritate*）通諭 1~9 號中，特別澄清了這種關係。

（二）在愛德中對話

《她的教會》75 號指出：「救恩的對話，肇始於天主……產生於天主的慈愛和良善，因為『祂這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子』。作為認識、參與和受惠於此對話的基督徒，也被召去向他人擴展天主愛的對話（參：《在真理與愛德中對話》38）。既然天主在創造之初主動與人展開對話，並且後來還是天主主動重新恢復人所中斷的此種對話，那麼，「我們就不應等別人請我們同他們對話，而應主動把別人引到天主與人展開的救恩的對話裡」（《她的教會》74）。這也是愛之無償性的要求。

愛既然是無償給予，那麼我們便不應帶著功利主義的心態，去衡量我們對話夥伴的資格和功德（參：《她的教會》76），去篩選符合我們「標準」的對話夥伴。天主的愛無限度、無疆界，祂願與所有人開啓對話。愛的無償性也阻止我們在對話中尋求成效、急於求成，因為「成效」背後往往藏著不純正的動機。但反過來說，我們在對話中徐步進行、等待良機的耐心，也不

能成爲拖延懶散、躊躇不前的理由（參：《她的教會》79）。事實上，愛的激情應當催迫著我們，去盡心盡力地與他人展開對話。

除此之外，宗座宗教對話委員會還列舉出其他我們在對話中應當具備的心態：

「在愛德中的對話要求尊重、關注、和善、信賴、謙虛、耐心、寬仁、對他人的接納，以及與他人分享喜樂和分擔憂苦的渴望。教會教導說：「真理、正義和仁愛不只是理念，而是真確的現實」——基督徒應準備好爲之犧牲的現實。愛德對教會來說，不是那種可以推給他人的社會道義的行爲，而是教會的本性，是其本質的表現。」（《在真理與愛德中對話》38）

其實，這些愛德的態度，是對話雙方都應該具有的；若任何一方持有相反愛德的態度，不但會阻礙對話，更會阻礙對真理的追問和追尋；諸如自以爲是的傲慢、不開放的防衛和攻擊、懷疑對方之誠信、挑剔和好辯的心理、不寬容、不善解人意等等，都是相反愛德、相反對話與追尋真理的反見證。

《在真理與愛德中對話》38 號更指出：「作爲一種『行動之對話』的方式，在愛德中的對話主要是通過與其他宗教合作，在共同的服務於正義、和平和全人發展的不同人道行動中實現」。事實上，宗座宗教對話委員會區分了四種對話形式，除了「行動的對話」外，還有「生活的對話」、「神學交流的對話」和「宗教經驗的對話」⁴¹。「生活的對話」是指在日常生活中，

⁴¹ 參：《對話與宣講》，42 號；《在真理與愛德中對話》，34 號。

不同宗教信徒間通過彼此關懷、分享、合作等建立起的友誼來進行的對話；「神學交流的對話」是專家之間進行的共同探討和彼此深入理解的活動；「宗教經驗的對話」是指各宗教相互分享和學習各自傳統中的靈修寶藏的活動。若說後兩者比較屬於「在真理中的對話」，那麼，前兩者則較屬於「在愛德中的對話」，其中以促進正義、和平、人權、環保、教育等為宗旨的對話和合作，即「行動的對話」，是特別重要和值得重視的對話形式。

結 論

「行動的對話」在當代中國的各宗教間，似乎比較容易建立，因為各宗教近年來在社會服務方面的參與上，顯得非常積極踴躍，雖然它們基本上都是單槍匹馬，缺乏攜手合作的具體實踐。儘管如此，各宗教在參與社會服務上的積極性，也許正是彼此可以開啓對話的切入點。

不過，前述提到，讓人的社會和生存環境福音化，即把人的社會轉化為天國，是福音本地化的最後和圓滿實現。然而，假如各宗教只停留在「行動的對話」上，天國是不可能建立起來的，因為它缺乏真理的根基。教宗本篤十六世指出：

「對話不能只限於分辨出我們各自所共有的一系列價值（不管它們是文化、人性或道德上的價值），而需要深入追尋這些價值的最終根源……因為真理會為我們揭示出存在於世界和天主之間的本質性關係。⁴²」

⁴² 轉引自宗座宗教對話委員會，《在真理與愛德中對話》，14號。

「只有在真理中，愛德才能發出光芒，並能被真正生活出來。真理光照愛德，給予它意義與價值……如果基督徒有愛而沒有真理，別人或許會欣賞他的善意，他的愛或許也有助於社會生活，但它不會起基本的作用，世人也不會因此真正覺得需要天主。⁴³」

這就是宗教多元主義、相對主義和混合主義（syncretism）所導向的結局；它們為使各宗教達至和諧共融，齊力建設社會，而不惜偏離真理的方向。更為諷刺的是，事實上，沒有哪個宗教最終贊同它們的說法。

只有對真理的執著和追問，才能讓各宗教交匯到天主本身的對話中，因為向真理開放，是隨從真理之神（聖神）的引導。在真理的光照下，不論是對自我身分的肯定，還是對彼此差異的承認，不論是為追問真理而辯論，還是為服從真理而改宗，所有這些表面上看似的對立和抗爭，其實都是建立對話的必要途徑，並且最終會引導雙方達至共融。

最後，宗教對話的上述原則，或許也可為其他形式的對話提供一個普遍視野，比如基督宗教與文化傳統、人文思潮、自然科學、政治體制等的對話。當然，每種對話都需建基在各自情形的具體考察上，因而對話的形式都不同。但無論如何，對話都在某種程度上決定和影響著人之所是與所有；因此，所有這些對話都屬於福音之本地化的任務。也正是為此，明確如何操作這些對話，便成了神學工作者責無旁貸的使命。

⁴³ 教宗本篤十六世，《在真理中實踐愛德》，3~4號。