

關於宗教對話問題

香港浸會大學宗哲系教授吳汝鈞

一、我對宗教對話的印象

在我看來，宗教對話是一種很有意義的思想活動，特別是就理解雙方的宗教本質（教義）上來說。對話這種面對面的形式（通過直接交談或撰文來做研討），可以提供很多具體瞭解對方的契機。但宗教對話很多時是沒有結果的，這是就尋求對方的融合這一願望或理想來說，多數都只是各說各話，各自表明自己的立場便止住了，好像美國與中國最近就軍機碰撞事件的接觸那樣，基本上是各說各的。真正溝“通”兩種立場不同特別是對反的宗教，是極難的。如佛教與基督教是非實體主義（non-substantialism）與實體主義（substantialism）的對反；佛教絕不能容許實體（Substance）觀念，不然的話，緣起性空這一基本命題便不能說。因為實體是一種自性（svabhāva）形態。基督教也絕不能放棄實體而變成空、變成非實體。上帝若不是實體，則三位一體（Trinity）如何說呢？聖靈（Holy Spirit）如何說呢？耶穌背後的實體上帝如何說呢？誰去進行“道成肉身”（incarnation）呢？

我想宗教對話有一點很重要的事，是要回歸到宗教的源頭。這源頭不是某一種特定宗教所說的上帝或空，而是在反省中出現的人

何以提出宗教、何以要建立宗教一問題。這當然涉及宗教的本質、宗教的定義問題。在這些問題上，不同的宗教比較容易找到共識，找到可相“通”之處。這便是京都學派的西谷啓治提到的宗教的動機。他認為人的宗教動機往往是先由自己出發，然後才及於上帝。在這一點上，德國神學家田立克（P. Tillich）提出“終極關懷”

（Ultimate Concern）便很有意思。不過，這終極關懷不必先就上帝來說，否則便會偏向某一特定的宗教了。單就終極關懷一點，便可以說宗教的相“通”，不通的地方是對於終極關懷的詮釋。不過，有一點可以肯定的是，終極關懷是人的心靈的終極關懷，這也涉及人的安身立命的問題。在這一點上，心靈與宗教有非常密切的關係，故京都學派的西田幾多郎說宗教是心靈上的事實。法國文學家羅曼羅蘭說“唯有心靈使人高貴”，這是有宗教意義的。從心靈這一點看，宗教必涉及內在性的問題。即是說，宗教理想是內在於人的心靈的，是人的心靈可以達致的。故即使強調宗教的超越面，如上帝、天道，也不能忽視宗教的內在性問題。這樣便可以說，宗教的導向，是超越而內在的。這內在性是就人的心靈來說的。當然這心靈不是經驗心，不是個別心，而是普遍的無限心。

若從這些基本認識的大處出發，我想比較容易進行宗教對話，也比較容易產生一些結果。例如佛教說慈悲、普渡眾生；基督教說愛、道成肉身、耶穌死於十字架上為世人贖罪。這兩者應是密切相連的，能作為人類的心靈明燈，使人安身立命。由這種共同認同之

點出發的對話，便易進行。若不如此，若斤斤計較各宗教的產生背景、思想立場和實踐方法等狹窄範圍，這則牽涉各種宗教的特殊面相，這樣便很難找到對話的基礎。例如實踐方法一點，基督教強調個人要得救贖，需要依賴外在的、超越的上帝的恩典；佛教則把人的解脫的根源，聚焦於人的自心的覺醒、對於生命中的無明的超越。這便各有不同說法，難以對話了。

有一點很重要的是，宗教既是人的宗教，則人人必有一些重要的課題需要解決的。若能聚焦於這些重要的人生課題上，例如對死亡的超克，便容易把不同的宗教聚合起來，共同交換在這問題上的心得與經驗（*Erlebnis*），和所提出的解決方法。死亡既是人所不能免，我想若能從這個問題開始，便能找到很多共同關心的論題，作為宗教對話與溝通的重要媒介了。實際上以往進行的宗教對話，便常涉及死亡的問題。

二、宗教對話的目標

宗教遇合（*religiöse Begegnung*）的目的是增加對對方的理解，消除雙方之間的鴻溝（*gulf*）、隔膜和誤解，而不是要確認某一宗教為普遍的宗教，故對話不是對抗（*confrontation*），要爭取武林至尊的地位。不過，增加理解可以幫助某一宗教進行自我改造與轉化。例如原始儒學經過與印度佛學的遇合，受到它的形而上的佛性思想

與實踐方式的影響，才發展出宋明儒學，注重形而上的天道、天理、它與人間的相貫通的關係及靜坐的生活實踐。

不管是什麼宗教，也應與現實人生結合起來，起碼能在某種程度上關連到人生方面。因為宗教是人的宗教；上帝也主要是人的上帝，是人信仰上帝，不是其他物類信仰上帝。上帝而遠離人間，則也失去上帝的意義。

這樣便關連到宗教與現實人生的結合的問題。宗教上的被信仰者，上帝也好，天道也好，梵也好，通常都被視為普遍的、超越的。有人會提出一個問題：這些普遍的、超越的信奉的對象，能否與現實的、具體的人生結合，或者說，人能否在具體性的基礎下，過一種本於普遍性、超越性的宗教生活呢？人的生活中能具有普遍性、超越性嗎？這在東方哲學來說，答案應是肯定的。因東方的思想形態，是超越性與內在性可以同時共存，互不排斥。印度教說 *Tat tvam asi*，汝即梵；佛教說一切眾皆有佛性；儒家說人人皆可為聖人；道家說一切人皆有靈台明覺。這都是超越性與人的內在性可結合起來的表示。

要達到對話的目標，通常依循一些程序。宗教對話的程序，有研究、考查、說教、陳明立場和學習諸項。在對話中，對話的參與者在聆聽、在觀察、在述說；他會修正對方的觀點，或自己的觀點為對方所修正。對話的目的還是聚焦於對對方的理解，也在理解對方中深化對己方的理解。此點甚重要。由瞭解對方，可以反映己方

的弱點。如佛教可由對基督教的理解而知己動感不足，由此而尋求自我超越與轉化。

三、宗教對話的守則

宗教對話的一個必要的前提是，對話雙方所用的詞彙意義要有一致性（*Einheit*）。例如對“上帝”（*God*）一觀念，要共同瞭解它是指世界的創造者、絕對有的終極原理，對世界有超越性（*Transzendenz*）等等。

宗教對話最重要的一個守則，是不能有護教性（*apologetics*）。不能預先確認自己所信奉的教義的絕對優越性，在任何情況下都高於其他宗教。必須以真理為依歸，對於一切真實（*realities*），採取開放態度。對話的人不應持偏見、成見，也不能預先設定對話的結果，而且要有他會喪失自己的既有的特定信仰的可能性的心理準備。即是說，要能“輸得起”。

宗教對話的另一個條件是雙方把自己的前提（例如“上帝存在”）清楚地擺出來，讓對方能清晰地理解這些前提。對方是否接受這些前提，不應影響對話的可進行性。因此，無神論者與有神論者或一神論（尊奉一至高無上的神）者也可以進行對話。主要的問題無寧是雙方對宗教需有一定程度的尊重，不能以任何政治動機來對宗教進行歪曲以至侮辱。例如，對於馬列主義者詆毀宗教是塗毒

人們的意識形態的鴉片，是沒有甚麼可以對話交談的。

宗教對話的又一條件是雙方都能容受和尊重對方的信仰。實際上，對話的結果可以是，一方的信仰受了對方的信仰的影響，而轉化、改變己方的信仰。因此，宗教對話可以產生積極的意義或效果。

在宗教之間的（*interreligious*）對話之前，應先有一宗教內部的（*intrareligious*）對話。對話者需要接受一種促使自身宗教的改變的挑戰，甚至是一種轉化，以至放棄自己的宗教立場的挑戰。即是，他不能堅持護教性（*apologetics*）。他必須本著一種自我批評的態度去進行對話。

最後是關於宗教的包容性的問題，通常是雙方互相包容。不過，這種包容性可以單方面進行，即是只從自己方面進行；自己包容對方，不管對方是否包容自己。這在佛教來說，時常是如此；它包容基督教，把它的愛化為慈悲。但是基督教則未必能同樣地包容佛教。在這兩個偉大的宗教之間，佛教有較寬廣的包容性，差不多已成爲宗教界的共識了。

四、現象學懸置

另外還有“現象學懸置”（*Phänomenologische Epoché*）的問題：把未經證實的前提，加以擱置，要從具有明證性（*Evidenz*）的信念開始，對話者需要對他自身特有的信念加上括號，把它擱置下

來。不要以這些只對自己有效的信念為前提。但這並不表示他要刻意放棄自己既有的宗教信仰。例如，他可以堅持上帝創造世界的信仰，但不能有上帝特別照顧他的種族的信念，或只有他的種族才具有與上帝溝通的途徑的信念。這便是《舊約聖經》所強調的“神選說”。這種懸置的作用，是要避免對話的某一方佔有不恰當的優勢的情況出現，和避免偏見的出現，特別是不讓它過份被強調，而影響對話的平衡關係（*relation of balance*）。

這種懸置並不適用於個人的宗教性認受，例如認受耶穌是救世主，或佛祖是為普渡眾生而來的；也不適用於個人的終極的宗教價值觀，例如以宗教的終極價值，是使人脫離一切現實束縛、達致精神上的自由。

在宗教對話中，甚麼應該懸置，甚麼不應該懸置，要做出適當的決定，需要一種宗教的智慧。若讓懸置無限地發揮影響力，以至於把一切關乎宗教的信仰抉擇都擱置起來，則對話會變得內容貧乏，甚至無法進行下去。

五、比較宗教的基礎

在宗教對話中，常常涉及比較的問題。這主要是就相同點或相通點來說，這是比較宗教的基礎。倘若宗教之間沒有共同之處，便不能說比較，也無對話的必要，或者說，對話無從進行。

各種宗教雖教義、儀式有不同，但亦有共通之處，例如，它們都是環繞著人類的福祉來設計，克服一切障礙，如苦、罪、死，以達致美善的人生。這都可視為對話的基礎。

不同宗教的一些重要觀念是可以比較的，它們各在該宗教中擔當相似的角色。例如印度的梵（*Brahman*）與基督教的上帝（*God*），二者都是世界的創造者，二者都表現動感（*Dynamik*），提供宇宙萬物的運行法則。這便是所謂類似性（*homology, Homogenität*）。

或者說，一種宗教的重要觀念，可以以另外一種形式在另一宗教中表現出來。例如佛教的空（*sūnyatā*），可以以某種程度的位勢的、場域的（*topological*）方式，在道家中表現出來，這便是無。不過，這種類似性還是有限度的，“空”與“無”還是有很明顯的、很大的差異。我國早期流行的格義佛教便分辨不出來，致把兩者混淆，帶來很嚴重的誤解。

其實，每一種宗教的心靈取向，常常是持某一鮮明態度，卻又隱含另一對立態度。以下是一些例子。

1.在基督教傳統中，上帝是肯定原理，但亦有否定原理之色彩。例如其中的否定神學或負面神學（*negative Theologie*）中，艾卡特（*Meister Eckhart*）與伯米（*Jacob Böhme*）認為上帝的本性是無（*Nichts*），又謂上帝與人是同質。

2.道家之道，為非實體主義，但亦有實體作用：莊子言道“有情有信”、“神鬼神帝，生天生地”。

3.佛教有空又有不空思想，又強調用，如說“空不空如來藏”。

4.儒家中，強調健動之天道，生生不息之易，有強烈動感。但程明道喜靜觀（萬物靜皆自得），陸王亦常靜坐，收斂動感。

從這些例子我們可以見到宗教的多樣化。宗教的取向越多，表示越有共同之處。這也強化了比較的基礎。

六、宗教對話的啓發意義

上面我們說過宗教對話的目標。這種對話有啓發性，使我們看出宗教自身的轉化與新宗教的誕生。這是通過直接比較而成就的。比較宗教有一個明顯的好處，便是在動感(Dynamik)方面進行提昇。柏格森(Henri Bergson)便以動感的是否充足來判定宗教的高下，他以基督教最具有動感，把它視為最高的神秘主義(mysticism)。而以佛教的動感為不足(他所說的佛教主要指小乘)，故雖能說是神秘主義，但卻是未成熟的神秘主義。這種宗教思想對佛教可以有啓發作用。印度大乘佛教言空，言我法二空，但不能建立具有堅強動感的主體。即使提出佛性與如來藏自性清淨心，動感還是不足。天台與禪顯然是就著此一動感性向前發展。智顛提中道佛性，強調它的功用；功是自我作內部修行，用是利益萬物。功與用合起來是教化眾生，使離苦得樂。禪要建立不捨不著的靈動機巧的主體，強調它的遊戲三昧中的遊戲一面，以種種方便法門，遊戲自在地教化眾生。

這都是顯著的例子。

另外，基督教的動感，主要表示於道成肉身(incarnation)的說法中。在它的三位一體(Trinity)的思想中，我相信聖父上帝創造了宇宙，相信聖子耶穌下凡為人類贖罪，相信聖靈是讓人獲致永生(永恆的生命)的基礎。其中動感性最強的，應是耶穌作為一個贖罪者(redeemer)，下凡承受苦難，釘死在十字架上，以寶血洗淨人的原罪。這是很淒烈的、很有感染力的，動感性也最強。在這一點上，佛教也有類似的說法，這即是《法華經》(Saddharmapuṇḍarikā-sūtra)所說的佛“從本垂跡”的思想。但與耶穌道成肉身下凡比較，便顯得缺乏動感性，也不是那樣淒烈感人。在這一點上，佛教是否能受到啓發，反省一下，而進行自我轉化呢？如何轉化，則不光是提出中道佛性或不捨不著的靈機巧的主體性這些觀念而已，而應該提出一具有起伏波瀾的有關救世的情節，讓人受到震撼，進而強化自己的信仰。關於這點，是值得關心佛教前途的人士深思的。

宗教間的相互影響，有點像不同語言系統的相互影響。某一宗教可以吸取另一宗教的要素，而不影響自身的同一性(Identität)。語言也是一樣。例如日本的原始神道教吸取佛教的某些儀式而成今日的神道教，如同日語吸收英語、德語的某些詞彙，用片假名拼出來，而成今日流行的日語。不過，這種工作若進行得不好，可以使宗教流於瑣碎，缺乏整一性，像一盆散砂，任意堆砌而成。照我看，日本的神道與日語本身，便有這種傾向。

兩種或多種宗教遇合的結果，常會生起一新的宗教。如基督教便是由猶太教、希臘古代宗教和拜火教（Zoroastrianism，古波斯人的宗教）結集而成。這種結集做得很好，能顯示基督教的嚴整性與一致性，而成一個偉大而富有影響力的宗教。中國的儒、釋、道也可能三教合一。這種做法比較困難。儒家是實體主義，佛教是非實體主義，道家是這兩種主義的互轉，道教則流於世俗化（secularization），境界不高，而且，它的神仙理想，也永無可能實現。

七、宗教對話中的歷史問題

在宗教對話中，歷史背景佔有一定的影響，但我們不應只停於歷史時間中，應從這裏超越上來，追求一普遍的宗教目標。例如，在基督教，耶穌被視為上帝最圓滿的呈現者；在印度教，則克里舒納（Krishna）有最顯要的位置。在這裏，我們不必問誰才是更根本的，是耶穌，抑是克里舒納呢？我們把他們各安放在兩個宗教的歷史的適當位置中，承認他們是各該宗教的教主。但我們又可確認他們的超歷史性（transhistorical nature），展示真理的不同顯現。在這種比較中，我們可以研究兩種宗教的平行要素和特色，他們有哪些地方是可以互相補足的。我們也可以研究它們之間的衝突之點。但我們最終要承認兩種宗教具有一共同的目標，那是提升人的精神境

界，促住人的心靈福祉。這是宗教的“超越的連結”（transcendent unity）的基礎。這可以說，宗教精神本身較歷史或一些外在組織更為重要。在這一點上，德國神學布爾特曼（Rudolf Bultmann）有很好的提議。他提出解構神話（Entmythologisierung）的說法，要把宗教神話中的不切實際的、富有幻想的故事成分解開，展示這些神話中的真理的福音（kerygma），他認為這些福音才是宗教精神所在，是宗教中最寶貴的東西。若就基督教的道成肉身的說法來說，整個故事的鋪陳不是最重要的，最重要的是展示上帝的愛，這是耶穌要帶給世人的福音。

進一步說，布爾特曼認為宗教的福音與人生的意義有密切關連。即是，人生的意義在於他如何存在，如何處理生命問題，在這方面，宗教的福音可以產生重要的影響，宗教的歷史發展反而是不重要的。在布爾特曼看來，歷史的世界總是相對的，我們所能把握到的意義，是零碎的和相對的，我們找不到絕對的東西。具體言之，就基督教來說，基督教的歷史發展並不重要，但作為聖子位格的耶穌才是最重要的。歷史是環繞著這個聖子位格來旋轉的。歷史自身沒有終極性可言，但《聖經》的福音和耶穌的位格則具有終極意義。歷史的意義是由福音決定的。

八、綜合討論：宗教對話的模式與純粹力動（reine Vitalität）觀念的啓示關於宗教對話，我們通常碰到的是三種模式，對話的雙方

都限於這些模式之中：

(i) 排他主義 (**exclusivism**)：以自宗為高，他宗為低。通常是以上帝的啓示作為理由以排斥他宗。基督教的人便時常這樣做。

(ii) 包容主義 (**inclusivism**)：以真理為遍在，各宗都能觸及真理。若各宗之間說法有矛盾，則以層次不同來消解矛盾。即是，不同宗教接觸不同的真理層面。結果是各人可各奉自宗，又不必排斥他宗。這有點像佛教的判教，但判教最後還是以自宗為最高。另外，這會使真理的意涵變得很寬泛。

(iii) 平行主義 (**parallelism**)：以各宗都平行地觸及終極真理，盡量不去干擾他宗，不去影響它，也不吸收它的好處。但這便失去比較、對話的意義，因為這假定了各宗都是自足的，因而不需向他宗學習。

這些宗教對話模式，缺乏積極性，難以令對話帶來啓發性的結果。基本上各種宗教都只是自說自話而已。我們也難以確立一個終極原理來統一切宗教。在我自己近年構想的純粹力動哲學中，我覺得這個觀念可以作為一個總的原理，以統一切宗教。世界上主要的宗教，不是歸於絕對有 (**absolutes Sein**)，便是歸於絕對無

(**absolutes Nichts**)。這兩者都是終極原理，但都有流弊。絕對有可能流於常住論，絕對無可能流於虛無主義。強調絕對有的有儒家(天道、良知)、基督教(耶和華上帝)、回教(真主安拉)、印度教(梵)。強調絕對無的有佛教(空)、禪宗(無)、道家(無)、德國神秘主義

(**Deutsche Mystik**)。

純粹力動是絕對有與絕對無之外的另一終極原理，它綜合絕對有與絕對無的正面意義，同時又超越或克服絕對有與絕對無所可能產生的流弊。它下貫於個體生命中，便成就了我們生命的主體、真我。每一個生命可以說都是道成肉身，這符合基督教精神，但不限於耶穌一人。它是超越的原理，又內貫於個體生命中，這是超越而內在的性格，符合儒、釋、道三家精神。

這樣我們可以把一切宗教，歸入絕對有(以肯定方式表示終極原理)的系統中和絕對無(以否定方式表示終極原理)的系統中。而這兩個系統，又可統率在純粹力動這一中道型態的終極原理之下。由於中道型態的純粹力動綜合了絕對有與絕對無，故我們可以視一切宗教的核心主題、概念，如上帝、天道、空、涅槃、天堂，甚至永生(永恆的生命)，都是純粹力動的某一面性格的表現。在純粹力動中，我們找到宗教的源頭，宗教的真正統一(**true unity**)、真正同一(**true identity**)。關於純粹力動這一理念，在這裏我不想闡釋和發揮得太多。在快將舉行的儒佛會通研討會中，我會在主題演講(儒佛會通與純粹力動理念的啓示)中充分證成這個理念。

九、京都學派的宗教對話成果及其啓示

在宗教遇合或宗教對話方面，我國學術界、思想界方面做得很

少。其中一個極重要的原因是，當代的神學主流在歐陸，而尤以德國的神學家最活躍，成就也最大，影響也最深廣。例如十個重要神學家中，幾乎有九個是德國方面的。我們在這方面認識得很不足夠，因而也無從談宗教對話。日本學者在這方面則作出很大的貢獻，特別是京都學派的哲學家 and 宗教家。他們全都熟諳德語，能直接看德國神學界、宗教界的著作；也大部份曾在德國留學或作研究，和那邊的神學界、宗教界有直接的溝通與對話。他們基本上以絕對無（*absolutes Nichts*）一理念來概括東方的精神性格（*Oriental spirituality*）（關於這點，我個人並不認同）。他們特別植根於佛教的空與禪的無觀念，並廣泛吸收西方哲學與神學在觀念上與理論上的精粹，如來布尼茲（*G. W. von Leibnitz*）、德國神秘主義（*Deutsche Mystik*）、尼采（*F. W. Nietzsche*）、巴特（*K. Barth*）、海德格（*M. Heidegger*）、布爾特曼（*R. Bultmann*）等，營構出一套絕對無的哲學。他們以這套哲學體系為依據，與西方思想界多方面進行宗教對話，獲得顯著的成果。把東方的哲學和宗教，特別是佛教和禪，提升至世界哲學和宗教的層次，為西方思想界所認受，同時也在一些重要而敏感的問題上，挑戰西方宗教與神學。這些哲學家和宗教家，據我自己所理解，可分為四代。第一代有西田幾多郎、田邊元；第二代有久松真一、西谷啓治；第三代有武內義範、阿部正雄、上田閑照。第四代則是筆者年紀相若的學者，人數相當多，如長谷正當、藤田正勝、大橋良介、花岡永子、冰見潔、山本誠作等。前三代的

成員幾乎全都有確定的理論立場，那便是以絕對無來表示的非實體主義。不同的成員，以不同的觀念來詮釋和解读絕對無。在這方面，我寫了三部書作了闡述：《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》、《京都學派哲學：久松真一》、《京都學派哲學七講》。這些書基本上是闡述思想的重點與定位性格，批評方面做得比較少。他們的成就當然很大，但我個人對他們也有很多批評，這要待以後有機會寫一本專書來做了。

我對於京都學派的成員的這種列法，基本上是依據自己的理解與國際的回應。但日本國內，所謂“京都學派”所包括的成員，與上列的並不盡同，特別是前三代。例如，有人把高山岩男、高正顯、鈴木成高、下村寅太郎、和辻哲郎、辻村公一，甚至禪學者和修行大師鈴木大拙和具有馬克斯主義色彩的三木清也列上。

京都學派所進行的宗教對話，大部份是限於佛教與基督教之間的。其實，我們亦可就儒家、道家與西方的宗教進行對話。京都學派所作出的成果，大可以作為我們的借鏡與參考。很明顯，有一點我們先要做的準備工夫是對西方特別是德國神學作多些研究，對彼方有較多的理解，對話才會有積極的成果。

附記：

隨著比較宗教學（*study of comparative religion*）的發展，有關探討宗教對話的著作越來越多，成績也很可觀，我自己也看過不少。其中

潘尼卡 (R. Panikkar) 的《宗教內的對話》(The Intrareligious Dialogue, New York/Mahwah: Paulist Press, 1978)，寫得清晰、有深度，又具啓發性。我看後獲益良多。本文的撰成，也反映了此書的一些見解。謹此誌明，並向作者致謝衷。