

保羅·尼特與宋泉盛之多元宗教神學的批判性比較

歐力仁

中原大學宗教研究所副教授

提要

本論文將針對四個主題來比較保羅·尼特和宋泉盛之宗教神學的異同，即宗教神學的起點、基礎、策略和建構。本文首先強調，雖然方向略有不同，但是兩位學者均以關注苦難的問題為其宗教神學的出發點。其次，尼特和宋泉盛也都以「基督宗教的自我批判」為策略，從基督教神學中最為根本的「基督論」(Christology)進行教義性的解構，以便除去最大的障礙。排除了教義和神學的阻礙之後，兩者便著手建構宗教神學的實質內容。尼特所做的是提出一種新的宗教對話模式，宋泉盛則是對宗教重新下定義。筆者也在論文最後的篇幅中，突顯尼特和宋泉盛對世界和平所做的貢獻，並以基督教神學與教義的立場來檢視兩者的思想與基督教傳統的差距。

關鍵字：保羅·尼特、宋泉盛、宗教神學、苦難、敘事、宗教對話

引言

本論文嘗試比較保羅·尼特 (Paul Knitter, 1939-) 和宋泉盛 (Choan-Seng Song, 1929-) 的宗教神學思想。「宗教神學」是西方神學和宗教學近廿年來緊密地互動、發展與演變下的產物。簡單來說,「神學」是某種宗教內部的教義性反省(例如,系統神學、歷史神學);「宗教學」所注重的是宗教在不領域裡的應用與功能(例如,宗教心理學、宗教社會學)。「宗教神學」則是一門嘗試探討宗教(因為這是西方所產生的學問,因此特指基督教而言)的本質並為其定位的學問。具體來說,它有兩層的意義。第一層意義是,從宗教多元主義 (religious pluralism) 的立場來檢視基督教及其神學之宗教性。就這一層意義而言,「宗教神學」是一種將基督教置於諸宗教的脈絡中的一般性或外部分析 (general or extrinsic analysis), 藉以釐清基督教存在的社會性意義與責任。第二層意義是,對上述之「基督教宗教性探究」的神學反思。也就是對宗教神學方法論、立論基礎和結論之適切性的後設或內部分析 (meta- or intrinsic analysis)。第一層意義是尼特和宋泉盛針對基督教所做的研究模式,第二層意義則是本論文最後的批判部份所採取的進路。

尼特可以說是當今美國最具影響力的天主教著名的宗教學家/普世神學家。他的宗教立場由 1958 年加入天主教「聖言會」(Societas Verbi Divini) 時期的排他論,轉為梵蒂岡第二次大公會議所主張的包容論,隨後又因與約翰·希克 (John Hick) 和雷蒙·潘尼卡 (Raimon Panikkar) 等人的接觸進而走向以「生態—人性解放」的多元論。自從在羅馬的宗座額我略大學 (Pontifical Gregorian University) 取得相當於神學碩士學位 (Licentiate in Theology) 起,尼特便為了宗教間的瞭解與互信、世界的和平與寧靜不停歇地奔波於世界各地。

宋泉盛為台裔美籍的神學家和宗教學家,曾被譽為「亞洲最有影響力的神學家之一」,¹ 分別在英國愛丁堡大學 (University of Edinburgh) 和美國紐約的協和神學院 (Union Theological Seminary) 取得碩士和博士學位。1965 年返台後旋即擔任台南神學院院長,並於 1970 年起再度出國擔任許多基督教機構之要職。例如,美國歸正教會 (Reformed Church in America) 亞洲事務幹事、普世教會協會信仰與教制委員會 (Faith and Order Committee, World

¹ George Gispert-Sauch SJ, "Asian Theology" in David Ford ed., *The Modern Theologians*, 2nd ed. (Cambridge: Blackwell, 1997), p. 470.

Council of Churches) 副主任、世界歸正教會聯盟 (World Alliance of Reformed Churches) 神學研究組主任以及該聯盟主席。他於 1984 年起任教於美國太平洋宗教學院 (Pacific School of Religion) 直到退休。²

本論文將針對四個主題來比較兩者之宗教神學的異同，即「宗教神學的起點」、「宗教神學的基礎」、「宗教神學的策略」和「宗教神學的建構」。本文首先強調，雖然方向略有不同，但是兩位學者均以關注苦難的問題為其宗教神學的出發點。其次，為了杜絕各種苦難，他們不約而同地鋪陳出「共同故事」理論，藉此強調宇宙萬物之間以及人與人心靈之間有著深厚的內在關連性，彼此不應存在著疏離與對立。第三，尼特和宋泉盛也都以「基督宗教的自我批判」為策略，從基督教神學中為最根本的「基督論」(Christology) 進行教義性的解構，以便除去最大的障礙。排除了教義和神學的阻礙之後，兩者便著手建構宗教神學的實質內容。尼特所做的是提出一種新的宗教對話模式，宋泉盛則是對宗教重新下定義。筆者也將在論文的最後篇幅中分為兩部分來評論兩者的思想。一、從社會與多元宗教的角度提出的觀點對台灣宗教與社會現況的貢獻。二、以基督教神學與教義的立場來檢視兩者的思想與基督教傳統的相容度與差距。

一、宗教神學的起點——對苦難的關注

(一) 尼特論全球苦難與宗教苦難

尼特指出，在他一生中，「苦難的他者」(受苦的人民和受苦的大地)和「宗教的他者」(基督宗教以外的信徒)是影響他的生活和宗教神學思想至深的兩項因素。³從尼特的焦慮與著作中可知他擁有極深的苦難意識，認為宗教徒對於共同的苦難和全球性威脅必須感同身受。他不斷地強調，「苦難就在身邊！」並且依據自己的理解對苦難作了如下的分類：身體的苦難(物質的匱乏)；地球的苦難(天然資源的濫用)；心靈的苦難(心理的傷害)；以及遭受暴力的苦難。

² “Song, Choan-Seng” in Scott Sunquist ed., *A Dictionary of Asian Christianity*, (Collegeville: The Liturgical Press, 2001).

³ Paul Knitter, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility* (Maryknoll: Orbis Books, 1996), pp. 1-12.

尼特不厭其煩地列舉一連串的事實與數據來證明苦難的普遍性：十五億人生活在「絕對貧困」之中。也就是，他們不能常常飲用清潔水，沒有足夠的食品以保持健康。每年有四千萬人死於飢餓和／或者與飢餓有關的原因。每年有一千四百萬兒童在五歲之前死去，其中大部分疾病在歐洲和北美是可以防止的。每年有兩百萬人的死與受污染水以及衛生設施不良有關。世界上每四個成年人中有一個是文盲。又如，在整個中美洲和南美洲大約有一億八千萬人生活悲慘，這比 1982 年多出五千萬。甚至第一世界中最富有的國家（美國），窮人的數量在增長，呼聲也越來越大：1991 年有三千六百萬人被列為貧民，這是過去廿七年中數量最多的（其中百分之四十在女性為家長的家庭）。十二歲以下的孩子有五百五十萬忍飢挨餓，六百萬人營養不良。⁴

此外，僅佔世界四分之一人口的北半球國家掌握著全球六分之五的資源；全球四分之三的人（所謂的發展中世界）卻僅僅使用世界六分之一的資源。或者說世界最富有的五分之一人口所享受的財富是世界最貧窮的五分之一人口的一百五十倍。他還說到，1989 年開發中世界的人支付給北美已開發國家的債務比他們獲得的新貸款還要多五百廿億美元，1990 年拉丁美洲的國際債務是全年出口利潤的四倍。一般地說，第三世界的債務負擔從債務危機之初的七千八百五十億美元上升到 1992 年的一兆三千億美元。即使在已開發國家之中也存在不公：1989 年美國經濟上最富有的百分之四的人擁有下層百分之五十一人口的財富，在 19 世紀八十年代人民的整體收入從兩萬美元提高到五萬美元，上升了百分之四十四，而那些富人從二十萬美元提高到一百萬美元，上升了百分之六百九十七（而那些收入超過一百萬美元的人，收入暴增到百分之二千一百八十四）。⁵

尼特又指出，人類的活動也已經威脅到地球生命。因為，每年有三千七百四十萬英畝森林被毀滅，一千三百萬英畝土地失去肥沃的地表成為荒地。整體環境亦一天一天地惡化，許多物種驟然消失—已經到了讓許多生物學家擔心將有世界百分之二十五仍然還存在的物種在未來五十年內會消失殆盡。⁶

此外，他也十分憂心，受害和不公義儼然成為「世界秩序」的一個部分了。在這

⁴ 保羅·尼特 (Paul Knitter), 《一個地球, 多種宗教: 多信仰對話與全球責任》, 王志成等譯 (北京: 宗教文化出版社, 2003), 頁 96-97。

⁵ 同上著作, 頁 103-104。

⁶ 同上著作, 頁 99。

一連串可怕的秩序中，宗教（宗教戰爭、宗教迫害）常常扮演了極不光彩的角色。所以，宗教需要對它們所犯的罪惡來懺悔，必須坦承宗教已經成了傷害人民的毒藥，否則宗教難以在新的歷史條件下成為解放人們的動力。其次，尼特也意識到，暴力業已成為世界不可分割的一部分。「考慮到我們已經創造的那種武器，考慮到其巨大的破壞力以及按按鈕的人遠離(現場)，當今的戰爭是不能控制的。即使是海灣戰爭，各方面都很精確，使用計算機控制武器，令人難以相信地（並且常常是隱藏的）摧毀平民。」所以說，「現代任何戰爭看來絕不可能是正義的戰爭」絕不為過。⁷

尼特殷切地盼望宗教人士能夠一起面對面臨人類的種種危機，們把這些實際的問題作為他們反思和行動的出發點，進而能夠從事一種共同的計畫來轉變非正義和生態剝削之結構，那麼不僅會有新的機會從文本內（如後自由主義者主張的）來理解自己的傳統，而且能夠「跨文本地」詮釋自己的傳統。如此一來，他們它不但能解釋各自的宗教傳統，更能夠彼此會通。這是尼特把「詮釋學」在當代基督教神學中所扮演的角色運用到宗教對話的一個創見。⁸

他之所以這樣認為，是因為世界本身還沒有提供宗教對話所需要的理想環境與氛圍，好讓交談的各方都能夠站在平等的基礎上。因為，大多數人對於受到不平等待遇者視若無睹，所以，這一個理想對話的環境還有待所有的宗教徒積極地創造。尼特認為，最好、最積極的方法就是賦予受害者以及那些遭受不公的人一種「詮釋學上的特權」；讓他們能自由地闡述自己的觀點、自由地聆聽對方的言論，並容許他們擁有自己的見解。只有這樣使得對話成為可能；使得對話成為真實；使得對話免受強權利用。

（二）宋泉盛論宗教苦難與政治苦難

論及宗教所造成的苦難，宋泉盛指出，因為宗教所處的地位非常接近超越者，所以它可以接觸到神性、無限和不朽……等問題，也就是說，宗教的確能夠碰觸到「永恆」的一部份，不過，若是它進一步自稱擁有神性本身，並且能讓人享有無限性及不朽時，便有危險了。⁹ 他認為，任何人都難以抗拒這種「掌控生命奧秘」的誘惑，也免不了會產生佔有權力的意圖。因為這類宗教教導、

⁷ 同上著作，頁 106-107。

⁸ 同上著作，頁 124-131。

⁹ Choan-Seng Song, *Jesus in the Power of the Spirit* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), p. 295.

要求它的信徒要脫離上帝的支配。而且，只要投入於這一類的宗教，人便不再需要任何外力的幫助。對他們而言，自給自足的精神生活不再是個夢想，而是垂手可得的。這樣的信仰（其實是誘惑）將導致各種形式的偶像崇拜，例如，企圖以修持或苦行來克服人類的有限性，成為某種形式的「超人」。

宋泉盛強調，這種具有毀滅性力量的宗教正是政治，它的根源來自潛在於人的心靈深處那股「想要和上帝一樣」的強烈慾望，自亞當和夏娃開始，人類就一直無法抵抗這種誘惑。亞當和夏娃的故事揭示：當身為「有限存在」的人察覺自己的有限性時，不但不肯接受該事實，反而企圖超越自我，並達到和上帝同等的地位。然而，人急於超越自我、克服有限性所得到的結果不只是自我的毀滅，還有加諸在追隨者身上的人為宗教戒律。換言之，它能豎立一個宗教法庭來譴責那些沒有遵行宗教倫理和教義權威的人；更糟的是，它不但可以發動一場野蠻的戰爭去消滅它的敵人，也可能消滅無數無辜者的生命。宋泉盛指出，納粹的大屠殺就是假借宗教和上帝之名，行剷除異己之實的典型例子。事實上，他認為歷史上沒有一個宗教不曾發動宗教迫害的。這是極大的諷刺，因為向來教導「愛」的宗教竟然會變成仇恨的工具。¹⁰

宋泉盛譴責這種喪失悲憫之心的宗教已經變成「魔性」的宗教了。它是「政治獨裁再加上宗教獨裁。徹徹底底地控制人民的靈、魂、體。……人民的內心生活遭到禁錮，整個社會被嚴厲控制。」¹¹ 從外表上來看，它可能與其他宗教沒有絲毫差別；一樣保有宗教的特質，包括宗教節期、禮拜儀式、教導，但它已不再是具悲憫之情的宗教。¹² 宋氏觀察到，想掌握這兩股世界上最強而有力之力量的慾望是人類的天性。他說：

自從人類意識初萌以來。宗教與政治就是分不開的伴侶。敬拜不可見之神的是人的本性；建立各種人際關係、成立社群、組織社會以求生存、意義與安全的也是人的本能活動。前者是宗教，後者是政治。宗教與政治雖然各自採取教會及政府的不同形式，可是在個人、家庭、設群集國家的生活中，他們卻合

¹⁰ 宋泉盛著，莊雅棠譯，《耶穌，被釘十字架的人民》（嘉義：信福出版社，1992），頁35。

¹¹ 同上著作，頁315。

¹² Choan-Seng Song, *Theology from the Womb of Asia* (London: SCM Press, 1988), p. 141.

在一塊。人是政治及宗教的存有。宗教和政治，彼此關係密切。信仰的實踐和社會的治理，不但息息相關，而且還互相影響。¹³

這就是為何諸如祭司、僧侶等宗教領導者，必須常常假扮上帝來壓制、玩弄人的原因，也是為什麼宗教內部不斷地有先知和改革者出現的原因。對宋氏來說，用宗教來達成政治目的，或是借政治來達到宗教目的，是比自稱為義、自我聖化，更為嚴重的錯誤。「這種宗教行為所信奉的上帝是一為復仇的上帝、嗜血的上帝、使人畏懼而不令人敬愛的上帝。」宋泉盛指出，這種情形在基督教中格外明顯，因為「對這樣一位上帝的經驗，形成了大多數基督教對拯救、贖罪的信念，以及基督徒對其他宗教和文化之人民的偏見。」¹⁴

宋氏厭惡制度化的宗教，特別是基督教。¹⁵ 一個制度化的宗教和宗教階級制度塑造出的上帝，一定會變成「遠離人民生活、盼望和經驗的上帝，令人感到陌生的上帝。」相較之下，耶穌所傳達的是「一位熟悉的上帝，而不是陌生的上帝；是一位愛的上帝，而不是審判的上帝；是一位熱心的上帝，而不是冷血的上帝。」¹⁶ 在制度化的宗教中，人類集體發明了教會體制、教義和禮拜儀式，而這些都變成上帝和人之間的阻隔。「當認同教義和信條變成是檢驗信仰正統的標準時，那麼信仰上帝的自由就被否定了。」尤有甚者，介於上帝和信徒之間的教會階級制度，時常使人誤認為神職人員有權執行上帝的拯救。¹⁷ 這種宗教不斷地宣稱自己才是獨一的宗教，但實際上它是上帝與人之間的阻礙，因為它使生活在同一社群中的不同宗教信仰者產生隔閡，也使得「特定的一群人成為被遺棄之人」。¹⁸

宋泉盛認為，只有「人類心靈深處對上帝〔或無限〕的經驗」可以視為

¹³ 宋泉盛著，莊雅棠譯《故事神學》，(台南：人光出版社，1994)，頁336。

¹⁴ 宋泉盛，《耶穌，被釘十字架的人民》，頁44。

¹⁵ 宋泉盛著，莊雅棠譯《耶穌的上帝國》，(嘉義：信福出版社，1998)，頁150。

¹⁶ 宋泉盛，《耶穌，被釘十字架的人民》，頁174。

¹⁷ 宋泉盛，《耶穌的上帝國》，頁32。

¹⁸ 同上著作，頁37。

獨一無二的，¹⁹ 這種神人相遇的結果，會產生個人特有的生死觀。他相信佛教徒所追求的就是每個獨特的個體（而非像基督教那種制度化的）「心靈深處對上帝〔或無限〕的經驗」，因此佛教徒不必背負和基督教同樣的罪名。在宋氏眼中，佛教在本質上是非常個人化、十分虔誠而極具犧牲精神，而且幾乎沒有階級制度的人性化宗教。因為佛教徒生命的終極目的是達到人性「自我實現」（涅槃）的境界；²⁰他們相信，若為了其他人的利益和最大的幸福而犧牲且奉獻自己，他們的死亡就可得著轉化。²¹

宋泉盛舉例說，佛教的信仰起源於佛陀頓悟到生命自始至終都受到苦難的束縛；該束縛使他受到莫大的震撼，從此展開尋求解脫之道。同樣地，人類每一天都會經驗到苦難，它儼然成為我們生命中不可或缺的一部分。可是由於它太稀鬆平常，反而容易忽略，或者因為它令人不愉快，所以人寧可忘記它。然而，佛教徒遵循佛陀的教導（就好像基督徒依照耶穌的教導；回教徒追隨穆罕默德的主張），非但沒有忽略或避開它，反而以非凡的熱誠去正視苦難。²² 所以，宋泉盛主張，絕不能將佛教視為沒有信仰的。根據這種「信仰」的定義，其他宗教跟基督教毫無兩樣，因為佛教徒、印度教徒和基督徒一樣關心人類的實況。²³ 由此可見，判斷一個宗教的真偽不在於它的外在形式，乃取決於它的人性化程度。

弔詭的是，人類要如何才能由「苦難的製造者」轉變為「和平的使者」？換言之，尼特與宋泉盛所面臨的挑戰便是，讓這些人看清楚並且捐棄因為宗教信仰、種族、文化、社會階級……等差異所造成的成見，承擔共同的倫理責任。有趣的是，他們不約而同地提出了各自的大敘事（故事理論）來做為人類和平相處的倫理依據。所不同的是，尼特從「共同的起源」來強調人類生命的一體性，宋泉盛則從「相同的生活經驗」來突顯人類文化心靈的共通性。下一節的重點即是探討他們的故事理論。

¹⁹ 宋泉盛，《故事神學》，頁 220。

²⁰ 同上著作，頁 240。

²¹ Song, *Jesus, the Crucified People*, p. 232, quoting Sogyal Rinpoche, *The Tibetan Book of Living and Dying* (New York: Harper-Collins, 1992), p. 219. 中文譯本沒有將此句翻譯出來。

²² Song, *Theology from the Womb of Asia*, p. 135.

²³ 宋泉盛，《故事神學》，頁 240-241。

二、宗教神學的基礎——人類的共同故事

(一) 尼特的「宇宙故事」論

尼特強調，宗教神學與對話之建構必須有一個共同基礎。他指出，這一個「共同基礎」就是一切宗教都具有的宇宙論故事。事實上，這個宇宙形成／創世的故事乃是一個雙重的「共同基礎」，因為它既是存有論的 (ontological)，也是倫理的 (ethical)：它不但揭示了人類的本質、人類存在的意義以及真理的根源，同時，它亦提供了一個籠統的但仍然可用的判準，用以評斷人類所做的「真理宣稱」是否可信。²⁴

尼特提到，1992年6月國際協同委員會在里約熱內盧召開「地球高峰會」的會前會——「地球與宗教會議」。當時共有50位來自不同宗教傳統的代表在其共同草擬的「地球憲章」中宣稱：「有史以來第一次，我們的經驗證據證明有一個共同的創世故事。」這一個宣言與基督宗教某些神學家長久以來的關注不謀而和，亦即，科學所發現的宇宙起源和運作作為所有宗教提供了一個共同的創世故事。尼特進一步引用物理學家布萊恩·斯威姆 (Brian Swimme) 的觀點，認為儘管科學有其副作用，但是它最大的貢獻是為全世界提供了「關於我們的起源和發展的最普遍故事」。此一普遍故事就是「創世的神話」。

這神話可使人類更深地認識我們的聯結、我們的深層溝通，不單單認識我們人類內部的聯結和溝通，而是認識全宇宙（包括有生命的和無生命的）範圍的聯結和溝通。……正因為這一宇宙故事是通過我們從耳聞目睹和親身經歷出發所做的探究為我們所接受的，所以我們能夠談論一個跨文化的創世故事。每個大陸的成員都參與發現和表達這一故事。每個宗教傳統的成員都參與講述這一故事。²⁵

尼特接著說，既然一切的存在都源自一個共同的源泉和過程，那麼所有創造物（包括生物與無生物）之間必有一種內在的聯繫，也分享著一種共通的質料。也就是尼特

²⁴ 尼特，《一個地球，多種宗教》，頁194-195。

²⁵ 尼特，《一個地球，多種宗教》，頁197，引自 Brian Swimme, 'Science: A Partner in Creating the Vision' in *Thomas Berry and New Cosmology*, ed. Anne Lonergan and Caroline Richards (Conn.: Twenty-Third Publications, 1988), p. 86.

所謂的「宇宙論血統」。在此，他同意莎莉·麥克發格 (Sallie McFague) 對「大爆炸」所做的詮釋：

出自各門科學的這一故事氣勢恢弘地宣稱，大約 150 億年前，宇宙在一次大爆炸中開始，爆炸開來的物質熱度極高，極度濃縮，它向外膨脹，產生了數億個銀河系，包括我們這一個在內，我們這個銀河系本身又有數以百萬計的恆星，容納了我們的太陽及其行星……所有有生命的和無生命的東西都是這一爆炸和進化史的產物，因此從一開始就以某種內在的方式相互聯繫在一起了。我們是星辰的親戚，是岩石和海洋的親戚，是所有生物的親戚。²⁶

對尼特而言，「宇宙論血統」揭示了所有受造物的共同起源與發展。也就是說，整個宇宙是個完全相關聯的整體和有機體；任何人都必須「依賴他人，借助於關係和關聯」來型塑自己。這樣的關聯性和有機性意謂著受造物生活於其中的是一個有活力、完全開放的宇宙。如此的宇宙可以「推陳出新，產生人們從未見過或想過的東西，但這些東西又源自與先前事物的關聯」。尼特相信，「宇宙論血統」是一個能夠讓世界大多數的宗教傳統欣然接受的神話。因為，它不但與大多數的宗教對於「世界的起源」的描述相似，而且將他們表達得更清晰、更生動更有條理。換言之，這一宇宙論故事可以將既有的宗教信念和經驗表達得淋漓盡致，使宗教徒對創造的起源產生更深刻的信念。尼特認為，所謂「既有的宗教信念與經驗」指的就是「一般啟示」的概念。

地球本身……可以成為……一個源泉，在看待超越者和有限者之間的關係方面提供新洞見、新看法。「我們對宇宙的新意識，其本身就是一種啟示經驗。如今我們超出了迄今為止人類所知的任何表達，進入了一個超宗教時代，這對所有宗教似乎成了一個新的理解背景」。²⁷

²⁶ 同上著作，頁 197-198，引自 Sallie McFague, 'Cosmology and Christianity: Implications of the Common Creation Story for Theology' in Sheila Greeve Devaney ed. *Theology at the End of Modernity* (Philadelphia: Trinity Press International, 1991), p. 31.

²⁷ 同上著作，頁 199。

由此可見，「宇宙論血統」擔負著更重要的任務。它要宣揚一個理念：所有的宗教不僅共享一個宗教故事，更要擔負起共同的倫理責任，一同貫徹其任務。也就是說，地球把人類所有的文化和宗教聯繫成一個相互關聯的、密不可分的共同體。在此共同體之中，「不同的宗教共同體能彼此承認，並看到它們各自的故事是這個宇宙故事的一部分」。²⁸

當挑戰者問及對全球負責的宗教對話是根據「誰之正義？」（何種標準？）時，尼特毫不猶豫地回答：「地球的正義！」對尼特而言，地球的正義就是「生態一人的正義」。藉由「生態一人」一詞，尼特企圖將地球生態和人類困的境結合在一起，並通過「生態一人的正義」來回應環境的浩劫和人類的苦難。所以，他相信生態一人的正義可以成為一個跨文化的標準。正因為人類苦難和生態災難既普遍又直接，它能夠向所有宗教人士提供一個評估宗教真理宣稱的依據。²⁹

尼特認為，採取「關心生態一人的福祉」來作為宗教對話的焦點和主軸是一種極為可行的對話態度。他相信，如果對話的參與者都願意轉向實際的「世俗」議題，並且毫無保留地追求受苦受難的世人和地球的幸福，那麼對話就容易展開。關於如何展開相互關聯的和對全球負責的宗教對話，如何讓生態一人的正義付之實踐。對此，尼特提出了一個對話方法上的「解釋學循環」（hermeneutical circle），該循環擁有四個彼此緊扣的環節：**com-passion**（同情），**con-version**（轉變），**col-laboration**（合作）和 **com-prehension**（理解）。³⁰這些字擁有共同的特徵，就是（拉丁文）前綴「cum」（與……一起）。尼特希望藉此「解釋學循環」來鼓勵人們放寬視野去理解或者解釋那些超出理解視野內的文本、他人或文化。

首先，「同情」對於宗教對話而言是一個可能性的條件；是與不同宗教共同體的人相遇的第一個表現。除非宗教徒心繫苦難者和地球，否則「宗教對話」的理想將付之闕如。在尼特看來，「同情」超越人們各自的宗教經驗和信仰內容的限制。因為，「同情」讓不同的宗教徒在兩個方面緊緊相繫：一方面為了苦難者而聯合；另一方面又和其他的同情者聯繫。因著「同情」，他們彼此成為弟兄姐妹，將原本極具毀滅性的「苦難」轉化為促進「對話」的動力。

²⁸ 同 27 註。

²⁹ 同上著作，頁 205-207。

³⁰ 同上著作，頁 231。

「同情之心」讓人正視遭受苦難者的痛苦，因為它觸及了人的內心深處，催逼人們正面回應。人的心與生活因而被轉化，不再安逸於過去獨善其身的生活方式。尼特指出，這是一種共同的解放性轉變。這種轉變將不同信仰者凝聚為一個共同體，共同談論如何關心受苦者，以及如何改變「生態一人的」不公義和苦難的對策，例如，骨瘦如柴的村民、匱乏的醫藥和教育設施、被強制徵收的土地、遭受毀壞的森林……等議題。尼特認為這種共同的轉化經驗讓這些宗教人士們存有內在的心靈聯繫，因為在過程中，他們生平第一次一起感受、一起吶喊、一起盼望。³¹

伴隨著「同情苦難者」以及「動機轉變」而來的是「採取行動」，因為不同宗教團體的人士將感到自己有義務去對付那些苦難。換言之，行動促使不同宗教背景的人聯繫在一起。他們要求參與者盡其所能地探尋這些問題的根源，並且試圖理解其中所蘊含的意義。如是的过程正可突顯宗教的差異性所發揮的功能。尼特說，在一起同情苦難者和轉化苦難之後，宗教徒感到有必要展開一種包含「反省」、「討論」、「學習」、「祈禱」和「默想」的解釋學循環。佛教徒和基督徒以及穆斯林會對他們的宗教信念和動機一起反思、談論；試圖對他們的經典、信仰、故事以及解釋進行「複審」，不僅是為他們自己，而且也是為了鼓舞、引導和支持他們為了生態一人的幸福而同情、轉化與合作。³²尼特強調，如果不能以一種合適的方式來解決時代的難題，人類便會逐步邁向滅亡之路。

他認為，全球化將所有人都捲入到同一個體系／結構之中，我們除了去適應似乎沒有其他辦法作出合適的回應。台灣便是一個很好的例子：我們一方面看到全球化所帶來的好處，但也很快看到其可怕的後果。就是基於這樣的信念，尼特才堅信，所有人都屬於同一宇宙家族，完全可以選擇彼此關聯的、相互負責的展示方式。如果是這樣，人們必定會進入新的神話。儘管尼特也承認，它所提倡的只是一種未實現的理想，因為很多宗教甚至尚未有上述的危機意識。然而他深信，宇宙故事論是一個「值得我們信賴和委身……〔和〕有助於治療偏狹和敵意的圖景」。³³他再度引用麥克發格的話：

³¹ 同上。

³² 同上著作，頁 231-235。

³³ 同上著作，頁 199。

這一共同故事可為任一宗教傳統再神話化，所以是諸宗教的相遇之地。由於信念對峙，諸宗教的衝突在過去和現在常常引起無數苦難和流血。這一故事表明，我們首先要對之忠誠的不是國家或宗教，而是地球及其創造者（雖然可以以不同方式理解這個創造者）。³⁴

由此可見，尼特一方面是理想主義的，甚至浪漫主義的，或者說是在倡導一種新的烏托邦；但另一方面也是現實主義的，實用主義的和行動主義的。總的說來，人們可以在尼特那裡看到世界的曙光—只要有人去努力，只要人類還沒有打破人類生存的底線。

（二）宋泉盛的「文化故事」論

宋泉盛指出，「文化故事論」（或以他的話來說，「故事神學」）的產生可以說是對「世界是多元並存的」此一事實的覺醒。此一哥白尼式的覺醒揭開了一個神學紀元，因為愈來愈多的基督徒與神學家開始思考基督宗教的信仰與他們所生存之世界間的錯綜複雜關係。導致原本蘊藏於世界各地的神學能量如山洪爆發一般地釋放出來，且一發不可收拾，各式各樣的神學論述如雨後春筍般地出現。宋泉盛認為，從此以後「基督教神學帶著期望進入了一個重新建構的階段，有理由相信將獲得更多上帝關乎萬國萬民的啟示。」³⁵

按照他的說法，這種文化故事論或故事神學雖然也不能免俗地以「神學」相稱，但是嚴格說來並不是一種理論，而是一種活生生的經驗過程。所以，這是一種不需要是先建立一套理論的神學。對他而言，世界各地歷世歷代以來遭逢苦難的人本身就是故事的內容，而他們的生活經驗就是對故事的詮釋，因此不需要另外一套刻板的理論。總之，「故事神學是一門藝術，是不同生命處境、不同行業的人所從事的藝術，理論不應橫梗在前。」³⁶

宋泉盛認為，任何形式、來源（包含《聖經》以外）的故事均可以作為宗教神學

³⁴ 同上著作，頁 199-200。引自 McFague, 'Cosmology and Christianity', p. 34.

³⁵ 宋泉盛，〈序言〉，《你們來看吧—故事神學的約請》，陳文珊譯（台南：人光出版社，2002，三版），頁 8。

³⁶ 同上著作，頁 9。

研究的對象和題材。因此，理解與詮釋它們時，需要運用更多的想像力。閱讀故事體裁時，讀者必須敞開的心胸，隨時準備接受教會傳統以外的新真理。因為，《聖經》故事與一般故事乃是「形式雖有差異，但是本質卻相同」的文本。在《故事神學》一書中，宋泉盛極力主張一種「非《聖經》／基督教」的故事神學，並且舉耶穌為例來強化自己的正當性。他指出，耶穌本身也常採用他的猶太教經典（〈舊約〉）以外的故事來傳達「上帝國」的信息。³⁷ 宋泉盛說：

他（耶穌）對故事的精熟與善用，以達登峰造極之境。然而，這些故事不再只是故事而已；通過耶穌的嘴，他們成為人類生命的深刻比喻。上帝與人相過於耶穌所說的故事和比喻中。更令人感動的是，耶穌自己的生命也成為一個無與倫比的故事。耶穌在十字架上死亡的受苦故事，正是上帝憐愛世人的故事，也正是人類尋求拯救之盼望的故事。³⁸

正因為耶穌自由地引用猶太教經典以外故事、比喻來宣揚福音。宋泉盛確信，民間故事和童話故事蘊含著某種「文化和靈性的深度」。因為，它們所描繪或間接刻劃的是被宇宙奧秘和生命之謎所困惑、淪為不公義之社會政治力量所壓迫的受害大眾。因此，「民間故事和童話故事可以說是真實世界與真實人生的反映。」所以，宋泉盛呼籲基督徒也可以放心大膽地運用非基督教的民間和童話故事來取代不合時宜的《聖經》故事，以便建構他所謂的「大眾的神學」或「人民神學」。他相信，這種神學能使人「更生動地重新解釋基督教信仰，更深邃地欣賞上帝在人類社群中所運行的創造與救贖」。這種被宋泉盛形容為「最簡單然卻也是最有內涵，最質樸的然也卻也是最感人的」³⁹大眾／人民神學強調：

上帝不是神學問題。人才是神學問題。問題重重的人才神學的主題。……因此神學必須是人學。關於神（*theos*）的道理，即是關於人（*anthropos*）的道理。……

³⁷ 宋泉盛，《故事神學》，頁 V-VI。

³⁸ 同上著作，頁 VI。

³⁹ 同上著作，頁 V, VII。大眾或人民神學有時也被稱作「市場神學」。參見宋泉盛，〈中文版序〉，《你們來看吧》，頁 6-7 以及 32-41。

在神學，我們不必處理天上的事情。天上的事讓上帝自己去操心吧！上帝會料理得好的。上帝不希望我們為天上的事操心，因為我們只有越幫越忙。⁴⁰

宋泉盛此種「以人民為主體來決定故事的價值」的立場，與其說是神學思想，倒不如說是政治主張較為恰當。因為，一則故事的價值取決於人民的好惡；內容無法迎合人民想聽的、想做的故事便無存在的必要。人民有絕對的權利決定何種內容的故事才是真正的好故事；只要是人民喜歡聽或讀的故事，就是福音。換句話說，「民間故事也隱含著一種政治神學。事實上，.....在民間故事裡所尋獲的.....會更真實、更有力量、更令人心碎.....。〔因為它們〕孕育於人民的生活和經歷。」⁴¹ 撰寫這些故事的作者，「不管這些人是佛教徒或基督教徒、印度教徒或回教徒、信者或非信者」，他們所提的都是民生死攸關的重要議題。「他們在尋求一種人民的政治神學以對抗統治者的政治神學。這是人民的權力倫理要克服獨裁者的權力倫理之前的臨盆陣痛。用基督教信仰的話來說，此刻就是在探索一種在基督與人民同甘共苦的政治神學和政治倫理。」⁴²

因此，對宋泉盛而言，任何一個故事都不能享有「特殊的」(*sui generis*) 權利，必須被一視同仁，即使被收編在《聖經》裡面的敘事也一樣。《聖經》故事中所描繪的內容也可以在其他宗教的故事中找到。因為，不同宗教之間的故事並無本質上的差異。整體而言，它們都懷著一顆「社會改革」之心來刻劃苦難的人生。⁴³ 明顯地，宋泉盛希冀將宗教經典、民間故事、傳說、寓言.....等內容放在同一個水平上察看，只要是有助於喚起人們重視苦難問題的嚴重性和苦難者之間的團結意識的敘事，那就是神聖的。

事實上，宋泉盛的真正關注的是，如何透過文化故事論來把西方世界的基督教傳統、神學表達方式和複雜的想法轉換成亞洲人民可接受的語言，而且融入亞洲的文化之中。他察覺到，由於沒有合宜適當的翻譯，在西方成形的基督教信仰對亞洲人民而言一直是難以理解的。縱使福音的內容多麼地有價值，若因為表達給方式受到亞洲人

⁴⁰ 同上著作，頁 69。參考宋泉盛，《你們來看吧》，頁 65-72。

⁴¹ 宋泉盛著，莊雅棠譯，《孟姜女的眼淚》，(台南：人光出版社，2002，三版)，頁 45。

⁴² 同上著作，頁 55。

⁴³ Choan-Seng Song, *Theology from the Womb of Asia* (London: SCM Press, 1988), pp.126-127.

質疑，福音的根基將會隨之動搖、可信度也會大大地降低。因此，他認為基督宗教有必要修正表達方式，以不同的語言和觀點來傳達福音。這就顯出文化差異與社會實況的重要性了。對宋泉盛而言，這證明了「文化故事神學」不只是形式或語意的研究，而是一種對教會所要傳達的信息之委身。他假設：對亞洲基督徒而言，這種信仰轉移的奧秘高深莫測，因為這是從以基督宗教信仰為主的世界轉移到以亞洲文化及宗教為主的世界。

早在《大慈悲的上帝》一書中，宋泉盛就有類似的主張了。在該書中，宋泉盛提出了所謂的「移位神學」。他強調，移位神學的目的在於使福音能夠順利地被轉移至亞洲。他認為，亞洲的移位神學所遇到最大的路障之一的就是傳統神學之中用來看待以色列史和基督教史的中心主義（centrism）。⁴⁴ 除非剷除此一中心主義的路障，否則通向亞洲的神學之路將無法暢行。他認為長久以來在中心主義的宰制下，基督教神學已經在以色列—教會史（history of Israel-church）與其他國家和民族之間製造一個衝突點，唯有當路障被挪開之後，所有的人類才能不分種族、宗教信仰、國籍而展開一種「愛的交流」（the communion of love），並達到全世界合而為一的終極目標。⁴⁵

三、宗教神學的策略—基督宗教的自我解構

（一）尼特對「耶穌的惟一性」之解構

尼特在《一個地球，多種宗教》中對基督宗教中的排他因素提出了中肯和善意的檢討之後，接著便鋪陳了他的宗教對話理論。但是，他的觀點不僅受到後現代主義者的批判，就連他所屬的基督宗教團體也毫不留情地撻伐他。所以，尼特又在1996年出版《耶穌和其他的名：基督教宣教和全球責任》⁴⁶一書，繼續為他所倡導的宗教對話模式作辯護。事實上，在這本對基督宗教具有重要意義的書中，尼特的新基督論並沒有排除基督宗教和基督的惟一性，只不過採取其他的表達方式。他強調，基督宗教的焦點當然是耶穌基督，而他的宗教對話模式並沒有取消或者削弱耶穌基督的惟一性。尼

⁴⁴ Choan-Seng Song, *The Compassionate God: An Exercise in the Theology of Transposition* (London: SCM Press, 1982), pp. 16-17.

⁴⁵ Ibid., p. 39.

⁴⁶ Knitter, *Jesus and the Other Names*.

特首先闡明忠於《新約》中對耶穌的見證的涵義，然後對耶穌的惟一性作了重新肯定和理解。

尼特說，關於一個人的信仰生活，與其說是一個人擁有他的信仰，倒不如說他活出信仰。因為，對信仰對象的「忠誠」（royalty）不是一個人所擁有的，而是一個人日常生活中所實踐的。⁴⁷ 而讓人們足以實踐信仰，體現忠誠的因素有兩個：一是經典中所指引的先驗啟示；二是變化無常的生活經驗。人們需要經典的權威來指導其生活，但是人也離不開日常經驗。宗教人必須從日常經驗來詮釋經典，也要從經典來理解到日常生活。只有這樣，才能使經典中的真理有益於的界。尼特說，基督教宗教神學的要務之一便是在歷史的架構中來理解基督的事（包括《聖經》和傳統），同時也在歷史的框架中來理解自己和世界。因此，尼特相信他的宗教神學不會傷害基督教對經典的重視，而是讓「經典和經驗」兩者展開積極的互動。

正是基於上述的信念促使尼特重新詮釋《聖經》中諸多看似強烈排他的經文。例如：「除了子和子所願意指示的，沒有人知道父。」（〈馬太福音〉十一：27）；「有一位，就是主耶穌基督—萬物都是藉著他有的；我們也是藉著他有的。」（〈哥林多前書〉八：6）；「道成肉身……是父獨生子……。」（〈約翰福音〉一：14）；「在上帝和人中間，只有一位中保，乃是降世為人的耶穌基督。」（〈提摩太前書〉二：5）；「一次……成為永遠。」（〈希伯來書〉九：12）以及「除他以外，別無拯救；……沒有……別的名，我們可以靠著得救。」（〈使徒行傳〉四：12）。

尼特認為，不能按照字面來理解這些經文，因為它們都是基督徒主觀的信仰告白（*Iex credendi*）。如果不知道這一點，就會誤解和誤用這些經文。⁴⁸ 尼特在《沒有別的名？》中，試圖把「惟一」的語言視為「愛的語言」。當時跟隨耶穌的人的生活被這位耶穌所觸動和轉化；儘管耶穌死了，但他們感到自己生活在耶穌裡，與耶穌有一種活生生的聯繫。他們用的其實是情人之間的語言—「你是我的惟一」。尼特還認為《新約》對耶穌的宣稱是一種行動語言，或者說履行式語言。早期基督徒將崇高的稱號歸於耶穌，如上帝的聖言（Word of God）、上帝的智慧（Wisdom of God）或者上帝之子（Son of God）。但他們所使用的不是哲學的、教義的語言，相反地，他們是在向宣稱，

⁴⁷ Ibid., pp. 63-64.

⁴⁸ Ibid., p. 67.

要跟隨他，愛上帝和鄰人，並為耶穌所稱的上帝的國而工作。⁴⁹

基於上述的理解，尼特認為，「基督徒可以持續宣稱基督對他們而言確實是惟一的救主（unique savior），但對其他人則毋須如此地堅持」。⁵⁰也就是說，基督徒不能說耶穌是完全的、最後的和惟一的主。他認為，區分確實和惟一具有重要的意義。他的理由如下：

第一，基督徒並不從耶穌裡獲得神的完全啟示。這一說法符合神學和聖經信念。從神學上說，基督教認為沒有什麼媒介能完全取代無限的啟示者。把有限者看為無限者乃是對無限者的限制，應視同偶像崇拜。早期基督教在理解《約翰福音》時，說耶穌是道成肉身，但承認道在耶穌之前也活動，並不只限於耶穌。如約翰·魯賓遜（John A. T. Robinson）所說的，基督教可以而且必須宣稱耶穌是完全的神，但不能宣稱耶穌是神的全部。⁵¹

第二，基督徒不能自誇在耶穌裡有終極的真理（the Ultimate Truth），似乎除了他之外就沒有其他關於神聖真理的規範。如果一個人宣稱自己擁有神之真理的全部，那無異於宣告自己為神。如果基督徒宣稱自己擁有這樣的真理，那麼他們無疑走上了偶像崇拜之路或自我神化了。因為只要耶穌所啟示的上帝仍然是上帝，那麼沒有人對這樣一個上帝擁有最後的發言權。

第三，不能將上帝在耶穌裡的拯救宣揚為「不可超越的」，彷彿上帝無法在其他時代以其他的名施行拯救和啟示。事實上，上帝的完滿性不會限於某一個名號裡。尼特說，如果基督徒相信聖靈，那麼就必須相信有「越來越多」的真理會啟示出來。

尼特說，基督徒可以稱耶穌是普遍的、確定的和不可或缺的主。因為，上帝在耶穌裡的啟示是普遍的，它不僅僅對基督徒有效，對一切時代的人也同樣地有益。其次，在耶穌裡的啟示是明確的，足以改變人既有的觀點和行為。第三，基督徒繼續宣稱在耶穌裡為人所知的真理是必不可少的。可見，尼特仍然肯定耶穌的惟一性，但他對耶穌的惟一性有了新的解釋。

⁴⁹ Paul Knitter, *No Other Names? A Critical Survey of Christian Attitude toward the World Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1985), p. 68.

⁵⁰ Ibid., p. 132.

⁵¹ Knitter, *Jesus and the Other Names*, p. 74, citing John A. T. Robinson, *Truth Is Two-Eyed* (London: SCM, 1979), pp. 104, 120.

(二) 宋泉盛的「去基督中心主義」(de-Christocentrism)

宋泉盛之所以特別關心宗教的問題，與亞洲基督徒遭遇宗教多元主義的挑戰有關。他說：「宗教的問題必須置於神學的層面上來討論和理解，因為基督教和其他宗教彼此之間的誤解和對立，已經使基督徒成為亞洲人的公敵，而且和當地文化產生衝突。」他相信，造成這種誤解與衝突的主因來自於基督徒的優越感和漠不關心。宋氏主張，為了要緩和這衝突，基督徒「不能一再地以基督教的立場，視其他宗教為上帝啟示的反面見證」。同時，也絕不能再否定「不同宗教在不同群體間所扮演的角色，正如同基督教對於基督徒一般。」

不論哪一個群體，都應該認真地看待宗教，因為它決定了他們的生活，使他們有可遵循的規則。特別是在人一生中的重要關頭，如出生、長大成人、結婚、生病、死亡中，宗教均扮演著重要的角色。除此之外，它還是人生的避難所及安慰與希望的源頭。⁵²

「宗教」在宋泉盛所使用的「宗教社會學—心理分析」的顯微鏡下，一律成為「人在面臨終極情境的抉擇時所做出的回應」，因為它突顯出人類因為對自己感到不滿而尋求自我實現的事實。由此可見，宗教是人類從倚靠可看見的、有限的人、事、物，轉而倚靠超越自己的超越者——就是一般所調的「上帝」——的結果。⁵³ 然而，原本為了證明「人性不完全」而出現的宗教，卻被人誤用為獲得自我滿足和安全感的途徑。宋氏主張，雖然把宗教納入人類學的範疇裏（探討人類基本的需求與慾望的學問）是對的，但也認為把宗教完全侷限在人類學的層面是十分不明智的做法。以基督教為例，他認為，很不幸地，基督教傳到亞洲後便犯下這種名為「基督中心主義」(Christocentrism) 的致命性錯誤。⁵⁴ 他說：

⁵² Choan-Seng Song, *Christian Mission in Reconstruction—An Asian Attempt* (Madras: Christian Literature Society, 1975), p. 181.

⁵³ Ibid., p. 185.

⁵⁴ Choan-Seng Song, *The Believing Heart: An Invitation to Story Theology* (Minneapolis: Fortress

基督徒長久以來都有著一股強烈的傾向，主張除了基督教以外，所有其他宗教都是人捏造出來的。就是因為宗教是人所捏造的，所以必定是一種偶像崇拜。因此，基督徒的使命就是與偶像崇拜者爭戰。基督徒會對宗教作出這種錯誤的評價，是因為他們看不見隱藏在偶像崇拜背後那些（維繫）人類存在的基本要素。⁵⁵

宋氏認為，西方的宣教師應當完全的負起「把基督教變成亞洲的教條主義」的責任。因為，「被西方的傳教士帶到亞洲的基督教……是一個軍事的宗教。它是一個試圖以否定其他亞洲宗教的正當性來建立自己的地位的獨一宗教。」⁵⁶ 被西方傳教士植入亞洲土壤的基督教是被動過手腳和扭曲過的。從那時起，亞洲的基督教已經變成「絕對順服的宗教」。為了得著拯救，信徒必須無條件地服從，因為那是順服上帝的表現。這種現象已經在亞洲社會中產生一個嚴重的問題。因為「對一個宗教的教條和教導不加批判地照單全收，會導致對社會和政治權勢的盲從。當這情形發生時，政治權威勾結宗教權力的混亂狀況便隨之產生。」⁵⁷

所以宋泉盛呼籲，即使其他宗教的信徒們因為偶像崇拜的緣故，導致對「終極實在」的扭曲，基督徒仍應予以同情和諒解，因為宗教說明了人對終極實在的渴望。這終極實在能為「人是什麼？」、「生命的意義為何？」、「人最終的命運將如何？」……等棘手的問題提供最適切的答案。⁵⁸ 因此宋氏認為，當基督徒企圖剖析宗教的真偽時，必須將基督教和其他宗教置於同樣的手術台上。他所謂的「偽宗教」是指那些假借宗教信仰的名義和它所凝聚的力量，來達到政治目的的人，以及將無上的宗教和政治權力集中在同一人身上的獨裁政治。對宋氏來說，偽宗教就是在政治的層面上濫用宗教的力量，反之亦然。他指出，世界上因受到這兩大權力的誘惑而意圖掌控它們，結果導致宗教和人性全然腐

Press, 1999), p. 64.

⁵⁵ Song, *Christian Mission in Reconstruction*, p. 189.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁷ 宋泉盛，《耶穌，被釘十字架的人民》，頁 81。

⁵⁸ 同上著作，頁 81。

化的例子比比皆是。他說：

宗教和政治結合在一起，宗教信仰和政治智慧相互妥協。危險就危險在這個地方。當政治信條得到宗教背書，就會變得更加官僚。政治越官僚，也就越血腥、越恐怖。政治和宗教的共謀，足以改變人類歷史的方向，把整個世界弄得混亂、瘋狂、毀滅。從古至今，這類的事情層出不窮。⁵⁹

因此，人必須全力揭發假宗教的面具。在指責偽宗教之後，宋泉盛邀請呼籲基督徒打破以基督為中心的信仰（*Christ-centered faith*），改為以耶穌為導向（*Jesus-oriented*）的信仰的宗教改革：「根據我們在外界所遭遇到的實在（為了瞭解生命的意義而掙扎的男女老少），來改革所屬宗教團體」的改革運動。⁶⁰

對他而言，不論就邏輯層面或現實層面來看，「獨一性」、「特殊性」或「單一性」的概念在這個常被稱為「地球村」的現代世界不但毫無基礎可言，也令人難以置信。宋氏解釋這就是他為何寧可用複數形來表示「實在」（*realities*）。在宗教的世界中，基督徒也無法否認我們除了基督教的實在之外還有佛教、印度教、伊斯蘭教、和儒教的。「實在存於一個宗教中，也在不同宗教的實在中。」⁶¹他對於當今多數基督徒除了基督教外，不曾去注意其他宗教的現象深感遺憾。因為他們沒有注意到，有些和基督教無關的宗教信仰是極具先知性、和批判力的。基督徒也鮮少意識到，宗教和文化結構其實是由「人民的苦難」和「被釋放的盼望」交織而成的。些基督徒似乎不曾了解到，隱藏在宗教文化的結構下的是「人類追求著自由、公義和愛的靈魂」。他們的熱忱始終是用在「說服他人改信基督教的信仰」上；他們也不太注意，或根本不承認其他的宗教在某個民族的生存和歷史中也扮演著關鍵性的角色。⁶²

所以，他極力地鼓勵基督徒能夠鼓起勇氣，去發現其他宗教所掌握、所陳述的真理知特殊性。縱然基督徒尋求真理的過程必定會因為這段新的冒險過程而變得更為複雜，但是，信仰的視野也將會更為廣闊、更有包容性。「這也會使我們變得更為謙卑、

⁵⁹ 宋泉盛，《耶穌的上帝國》，頁 306。

⁶⁰ Song, *The Believing Heart*, p. 16.

⁶¹ *Ibid.*, p. 56.

⁶² Song, *Jesus in the Power of the Spirit*, pp.199-200.

更具敬畏之心。因為我們知道我們所擁有的真理只是真理的一部分而已，且仍有很多未知的真理尚待我們探索和發掘。」⁶³ 謙卑和敬畏之心會讓人更能夠欣賞真理。

對傳統的基督論和信仰態度提出批判後，尼特與宋泉盛便著手建構心目中理想的宗教神學。尼特著重宗教與宗教之間的實際互動，以所構思了一種稱為「相互關聯和對全球負責任」的宗教對話模式。宋泉盛所關注的卻是更根本的議題，也就是「宗教的本質」。因為，宗教之間能否真誠地對話完全繫於參與對話之宗教的本性。所以，宋泉盛認為，只有建立一個充滿人性的真宗教才是最迫切的。

四、宗教神學的建構—宗教對話與宗教本質的重建

一、尼特之相互關聯的對話模式

目睹和耳聞全球中層出不窮的宗教衝突以及生態浩劫、尋找出全球的共同基礎，並對耶穌的「獨一性」重新詮釋之後，尼特奉獻後半生的心力於提倡一種所謂的「相互關聯 (correlational) 和對全球負責的 (globally responsible)」或「互益的 (mutual)」理想宗教對話模式。他相信，這是宗教間一種平等互惠、互信互重的對話態度。⁶⁴ 尼特似乎認為，這種真正的對話模式的阻力來自於基督教，因此必須先由基督教派間實施一種開放性的比較神學 (comparative theology)，藉此聆聽異於自身傳統的觀點，並梳理出最適當的宗教態度，如此方有可能達到理想的、實質的對話。⁶⁵

在 1995 年所出版的《一個地球，多種宗教：多信仰對話與全球責任》裡，尼特依然採用傳統宗教多元主義的分類法，將基督徒對待其他宗教的態度劃分為三大類—即排他主義 (exclusivism)、包容主義 (inclusivism) 和多元主義 (pluralism)，並提出自己的註解。他指出，「排他主義」指的是基要派、保守的福音派和大部分的主流新教的宗教立場；其特徵是堅持「教會為信仰的中心」，認為基督否認其他宗教存在的正當性。「包容主義」的支持者主要是羅馬天主教，以及部分的主流新教。他們「以基督為中心」，強調「基督不但存在諸宗教之中，而且超越宗教」。持「多元主義」的基督徒則散見於各教派，其特點是「以上帝／神為中心」，相信「基督與諸宗教是

⁶³ Ibid., pp. 56-57.

⁶⁴ 尼特，《一個地球，多種宗教》，頁 37。

⁶⁵ 同上。

平等的」。

截至 2002 年問世的《宗教對話模式》時，儘管基本認知不變，但是他已經提出新的名詞來取代傳統的辭彙：以「置換模式」（replacement model）取代「排他論」，以「成全模式」（fulfillment model）替換「包容論」，以「互益模式」（mutuality model）代替「多元主義」。此外，尼特注意到「後自由主義」的獨特性無法被歸入上述三種中的任何一類，因此增加了一個「接受模式」（acceptance model），用它來說明後自由主義者所持之「既然有多種真宗教，就那樣吧！」的態度。⁶⁶

對照其他宗教多元主義者的描述後，尼特對排他主義或置換對話模式的認知並無明顯的差異。⁶⁷ 根據他的敘述，排他主義者否認其他宗教擁有任何真理可言；「承認其他宗教的聖者具有拯救的能力」之做法乃是褻瀆上帝的行為，因為它牴觸了《聖經》和教會的教導。也就是說，「拯救的可能性—即知道並回應神的愛—僅僅通過耶穌基督這一個歷史實在以及基督教會（也即是他的拯救信息和力量保持活力的共同體）來實現和促成。」⁶⁸ 儘管持排他主義立場的基督徒並不反對和其他宗教進行對話，然而這種對話只是形式上的手段，目的在於使其他宗教徒皈依基督教，不具有任何實質上的意義。他們確信，有朝一日上帝勢必終結世界現存的宗教多元現象，讓所有的宗教都匯集於耶穌基督，使地球成為單一宗教（基督教）的世界。因為，「上帝要所有的印度教徒、佛教徒、穆斯林、原始宗教信徒，還有猶太教徒成為基督徒」。⁶⁹

隨後尼特又說，根據包容論或成全模式的立場，耶穌之所以必須以自己的生、死和復活來宣揚和彰顯的「天國」福音，就是冀望將真理和救恩傳達給所有的人（當然包含其他宗教的信徒）。由此可見，在其他信仰中所發現的真理，在本質上都屬於基督教的，只不過是以其他的名義出現。因此，將其他宗教的信徒們稱為「匿名的基督

⁶⁶ 保羅·尼特，《宗教對話模式》，王志成等譯（北京：中國人民大學出版社，2003），頁 23 以下。

⁶⁷ 例如約翰·希克（John Hick）和雷蒙·潘尼卡（Raimon Panikkar）。參見約翰·希克，《信仰的彩虹—與宗教多元主義批評者的對話》，王志成、思竹譯（南京：江蘇人民出版社，1999 年），頁 21-24 和雷蒙·潘尼卡，《宗教內對話》，王志成、思竹譯（北京：宗教文化出版社，2001 年），頁 3-5。

⁶⁸ 尼特，《一個地球，多種宗教》，頁 38。重點筆者自加。

⁶⁹ 同上著作，頁 38-39；尼特，《宗教對話模式》，頁 23-58。

徒」(anonymous Christian)或「潛在的基督徒」(potential Christian)也不為過。因為他們所相信的真理均源於耶穌和他所建立的團體，所以聖靈終將引領他們回到其源頭(耶穌和教會)。對此尼特批判說，包容主義的拯救觀乍看之下較排他主義更為開放，然而兩者的終極態度如出一轍。對包容論者而言，「其他宗教，就他們所具備的種種真理和德性而言，上帝都計畫讓他們在耶穌基督裡獲得最終和圓滿的身分。」⁷⁰

尼特對於排他論和包容論均不表贊同。他認為，「考慮到我們目前與世上宗教的他者和苦難的他者相遇，以及我們對基督教共同體最初見證和歷史的理解，那麼排他主義者和包容主義者都沒有忠於上帝在耶穌基督裡以及在我們周圍世界所啟示的內容。」⁷¹他指出，排他論與包容論顯然漠視各宗教與民族之間的對立，更無助於彼此間的和諧。因而，他強調，基督徒必須竭力促進宗教間與文化間真實的對話，視之為基督徒最崇高的信仰目標。尼特認為，這種對話促使各方發掘並珍惜自身豐富的宗教和文化資產中的真理，有效地合作，進而消弭人類和生態的苦難。

有鑒於排他主義者和包容主義的謬誤，尼特強烈主張多元的或互益的宗教立場。這種立場反對把耶穌基督所教導的真理視為「惟一的」、「最後的」、「優越的」、「絕對的」、「最終的」、「不可超越的」、「全部的」……等排他的或絕對的真理。因為尼特相信，所有參與對話的宗教徒都享有同等的權利來宣揚自己所認識、相信的真理，其他與會者則有義務敞開心靈，預備與那陌生的、未知的真理會遇。⁷²此外，尼特指出，儘管多元論或互益模式不天真地認為所有的宗教具有「共同的本質」或產生「共同的經驗」，但是認為諸宗教間具有某種大致的相似。「大致的相似」所指的並非是各宗教只不過在宣揚「同樣的內容」，而是指所有的宗教都可以有效且成功地把它們的追隨者引向與真理、和平與福祉。同樣地，其他宗教也完全可以為所有民族提供信息和遠見。但是，尼特亦說，多元論的目標和結果並不會產生最終的統一體，而是導致更多的、更激勵人心的差異。⁷³

身為天主教徒的尼特堅持，相互關聯和對全球負責對話的起點就是先驗地「肯定非基督宗教的價值」。其次，必須進一步地在其他宗教共同體中發現真理和靈性的力

⁷⁰ 同上著作，頁 40；另參尼特，《宗教對話模式》，頁 87-100。

⁷¹ 同上著作，頁 42。

⁷² 同上著作，頁 43。

⁷³ 同上著作，頁 43-44；尼特，《宗教對話模式》，頁 145-151，162-168。

量。既然，基督徒相信自己所信奉的乃是一位充滿愛的上帝，那麼，這種愛覺對不會只是一個抽象的概念，而是具體的行動。換言之，祂勢必會採取具體的方式來愛世人。如果上帝只愛某些人或者只為特定宗教徒消除罪惡和腐敗，這樣的上帝很難贏得人的信賴。在尼特看來，在這分裂的、苦難的世界中，真實而有深度的宗教對話是絕對必要的。⁷⁴

尼特重申，基督教必須對「耶穌基督的惟一性」有新的認知。新的對話模式仍然可以肯定並向世界宣佈，耶穌確實是上帝和救主，但是無須再堅持他是獨一的上帝和救主。

神學上說，這意味著雖然基督徒可以而且必須繼續宣稱拿撒勒的耶穌是一個這樣的人，即上帝的實在性與拯救力量在他裡面成了肉身，可以見到，但他們也向這樣的可能性／必然性開放，即還有其他的、基督徒可以承認是上帝兒女的人。就個人而言，這種多元主義的基督論允許並要求基督徒完全委身於基督，但同時要求向那些可能擔任了相似的和同樣重要角色的人真正開放。從教會角度來說，這意味著教會將帶著普遍相關和緊迫的信息走向全世界，但同時準備聆聽別的、來自非常不同來源的信息，它們也是普遍有意義和重要的。⁷⁵

尼特強調，自己所提出的基督徒理解其他宗教的新模式不僅是「多元論的或者相互關聯的」，而且是「對全球負責的或者解放性的」。這表明了，如是之解放性宗教神學和對話是身為人類一份子的基督徒對苦難者和其他宗教者必須急速擔負的道德責任。他確信，對救贖（*soteria*）或者生態與人類的關注必定可以成這一個極為脆弱而且飽受威脅的地球村裡的宗教對話提供一項「共同的基礎」；一個促使它們相互傾聽和理解彼此之間的差異的途徑。⁷⁶

他清楚地意識到宗教對話之於世界和平的迫切性，並且將它具體地陳述出來。如

⁷⁴ 同上著作，頁 48-49。

⁷⁵ 同上著作，頁 51。

⁷⁶ Paul Knitter, 'Toward a Liberation Theology of Religions' in *The Myth of Christian Uniqueness*, eds. John Hick and Paul Knitter (Maryknoll: Orbis Books, 1989), p. 190. 參見尼特，《一個地球，多種宗教》，頁 52-53。

果人們認同如此的信念，而且願意付諸行動，這個世界的未來仍是光明的，反之，人類勢必毀於自己的無知和愚昧，毀於生態災難，毀於世界的苦難。在《沒有別的名？》中，他比較關心基督教怎樣與其他宗教相處，然而在《一個地球，多種宗教》裡，他不但關心宗教間的互動，更將關心的處教延伸至人類和地球的苦難。他強調，當前的世界異常地脆弱無助，倘若全體人類不能承擔起責任，就只能走向神的終結、世界的終結和人的終結。看來，尼特不希望這樣的結局來臨，希望盡一位基督教神學家的責任，呼籲人們走向一種相互關聯的和對全球負責的宗教對話。

(二) 宋泉盛的人性(真)宗教

論述「基督中心主義與偽宗教之間似乎僅有一線之隔」之後，宋泉盛藉著談到「真實宗教」和「真實信仰」的內涵。首先，宋氏對「信仰」的定義有別於傳統基督教的觀點。在他的定義中，「信仰」的重心不再是信仰的對象（上帝），而是轉移到信仰的主體（人本身）。他認為，皈依宗教所需要的「信仰」是每個人賴以生存的精神支柱，因為，「信仰」是一種「使得人成為一個人的（生命）力量」。⁷⁷ 他對「信心」一詞進行了說文解字：「『信心』由『信』字和『心』字組成。合而觀之，信心就是指一個人從他心底說出的話。……從心底說出的話正是『信心』的實意啊！」⁷⁸

他指出，儘管有和邪惡勢力掛勾，使人們遭受到宗教和政治雙重壓迫的偽宗教存在，但是世界上仍然不乏具備先知性與道德勇氣，為受壓迫者的人權及自由奮鬥的「真宗教」。⁷⁹ 在論及真宗教的本質時，他比較感興趣不是宗教的組成要素，而是它的功能。由於他將信仰等同於自信心，所以他確信人類有足夠的能力來辨別一個宗教的真偽。對他來說，區別真宗教和偽宗教的方法，不是去剖析宗教內在、特殊的本質，而是要考慮到它外在、普遍的社會功能。換句話說，一個宗教之所以為真，不是由於它有何種教義或傳統，而在於它是否關心人類生存的問題；不是因為它能提供給個別的人享有私人性的、特殊的宗教體驗，而是因為它能夠使普遍存於人類內心深處的心靈

⁷⁷ 宋泉盛，《故事神學》，頁 242-243。

⁷⁸ 同上著作，頁 243。

⁷⁹ Song, *Jesus in the Power of the Spirit*, 199.

合而為一。⁸⁰ 真宗教能「使人們從受網綁的生命，甚至是宗教自身中，得到解放」。⁸¹ 宋泉盛深信，人們可以在耶穌身上找到這種真宗教的基礎和特徵－完全的解放。

耶穌說：「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裡來，我就使你們得安息。我心裡柔和謙卑，你們當負我的軛，學我的樣式；這樣，你們心理就必得安息。因為我的軛是容易的，我的擔子是輕省的。」何等的邀請啊！比起那些用永無止境的律法和教條規範來剝奪人的自由的宗教來，是多麼地不同啊！⁸²

這樣的真宗教必須與它所處的情境緊密結合，因為，任何一個真宗教都是歷史和文化下的產物。任何想被視為「真」的宗教，必需嚴肅地看待並認真地接受這個批判的標準。「這個標準適用於原始宗教，也適用於高級宗教。這也適用於神秘宗教和儒教般高度理性的宗教。」⁸³ 所以，宗教經驗絕不能自外於人類的經驗；它是人類經驗的一部分。缺乏了人類的生活經驗，宗教經驗則無立足之地。因為，是人類，而非上帝或天使，意識到並領悟到那種特殊經驗乃是一種神聖經驗。況且，也只有透過歷史和文化的架構內發展而成的語言，人類才有可能將他們的宗教經驗表達出來。⁸⁴

由此可知，真宗教是不受傳統的約束，且能使不同種族、不同國家、不同文化背景、甚至不同信仰的人們合而為一的宗教。它之所以為真，且能夠讓人加以宣揚，並不是因著它所具有的本質或宗旨，乃因為它是一個「人性宗教」；是屬於每一個活生生的男人、女人和孩童的宗教。這種真實的「人性宗教」能夠賦予信徒揭發偽宗教的「黑暗面」。屆時，他們將知道，不假思索地順服某一宗教便是著對現狀或沒有根據之傳統的盲從附和，將會淪為阻礙改革的惡勢力的一部分。另一方面，他們也會因覺醒而起身對抗由宗教和政治權勢結合而成的偽宗教，並且抵擋企圖掌控那些權勢的誘

⁸⁰ 宋泉盛著，莊雅棠譯《第三眼神學》，（嘉義：信福出版社，1993），頁 67 以下。

⁸¹ Song, *Jesus in the Power of the Spirit*, p. 32.

⁸² *Ibid.*, p. 32.

⁸³ Song, *Christian Mission in Reconstruction*, p. 182.

⁸⁴ Choan-Seng Song, 'Theological Ways of Jesus', unpublished paper, p. 25, cited in Stephen T. Chan, 'Narrative, Story and Storytelling: A Study of C. S. Song's Theology of Story', *Asian Journal of Theology* 12.1 (April, 1988), p. 23.

惑。唯有如此做才是真正親近、獻身給上帝的方式。宋泉盛相信，雖然「宗教和政治權勢結合的力量」急於逼迫人們遠離上帝、阻隔人與上帝之間的關係，但是只要憑藉著「人性的宗教」，人就能夠經驗到上帝的同在。⁸⁵

就「真宗教必定是人性宗教」這個定義來說，基督教則是處於偽宗教的邊緣。與佛教（已經被大多數亞洲國家的文化傳統同化了！）相較之下，「亞洲的基督教仍未進入同化的過程。仍舊維持它的獨特性與單一性。他對本土文化的影響幾乎是微不足道。對於影響人生活深遠的政治沒有什麼貢獻，對於亞洲社會的形成更是乏善可陳。」⁸⁶ 光就這點而言，宋泉盛認為「基督教是所有宗教當中最糟、最惹人生氣的一個宗教。」⁸⁷ 他主張真宗教並非獨一無二的（*sui generis*），但是以基督教排他主義的眼光來看，真宗教卻是獨一的。與其說獨一性的宗教為宗教，倒不如說它是一種「對其他宗教懷有敵意」的宗教教條主義。⁸⁸ 其實，任何宗教都有陷入獨一性的泥沼的傾向，然而，對自身以外的現實問題反而不屑一顧。

宋泉盛相信，人類能藉由普遍的「人性」，透過他們在文化中所體驗與表達的特殊經驗（特別是受苦的經驗），共同建立一個真而普遍的宗教。換言之，他所謂的真宗教就是，以人類的苦難經驗為內涵的「人性（宗）教」。⁸⁹ 總而言之，宋泉盛認為，一個真實的宗教必須能夠把上帝「寬恕、安慰、使人有生命」的真面貌展現給世人；它必須向世界宣告「上帝就是愛、公義與自由」。唯有滿足這個終極的標準的宗教才配稱為真宗教。除了這個問題之外，其他的事物，諸如儀式、宗教禮儀、教義、教導和組織，都是次要的，因為這都不是宗教最重要的目的意圖和的。它們之所以重要是因為就某種程度而言，它們反映出上帝的恩典，但無論如何也不能取代上帝。只要一有了取代上帝的企圖，宗教馬上就陷入自相矛盾、自我否定、褻瀆上帝和傷害尋求上帝者的危機。⁹⁰

⁸⁵ 宋泉盛，《耶穌，被釘十字架的人民》，頁 315-316。

⁸⁶ 宋泉盛，《第三眼神學》，頁 85-86。

⁸⁷ Song, *Jesus in the Power of the Spirit*, p. 56.

⁸⁸ Song, *Christian Mission in Reconstruction*, p. 177.

⁸⁹ 宋泉盛，《耶穌，被釘十字架的人民》，頁 315-316。

⁹⁰ 同上著作，頁 51。

五、尼特與宋泉盛之宗教神學的貢獻及其批判

本節將按照上述兩位宗教神學家所提出的理論（宗教神學的起點、基礎、策略與建構）做一比較與評論。

尼特從印度和斯里蘭卡的生活實況，以及宋泉盛對執政黨強烈但善意的建言之後所經歷之半逃亡式的生活中所體驗到的，讓他們對於宗教有一致地批判與期待。他們對於宗教的觀點可以說是實用主義式的（pragmatic）。換句話說，他們所關心的問題不是「宗教的本質是什麼？」，而是「宗教如何讓社會、生態以至於整個與世界運行得順暢？」。無法對此時此地和日常生活中的人民說話的宗教，對尼特和宋全盛而言是毫無意義的。他們似乎在呼籲所有的宗教徒們，不要將生命浪費在幻想未來天堂的榮華享樂，以及臆測地獄的淒涼悲慘上，從而忽略了現世有更值得他們關切的急迫議題。例如，結構性的貧窮、組織性的暴力、新殖民剝削主義以及生態浩劫……等難題。筆者十分同意，對於凡是威脅著地球上所有生物的福祉，企圖扼殺生命的，每一個宗教都有不容推辭的先天道德義務。

誠如尼特所言，人類居住在一個「暴力導致暴力的世界上」。歷史上絕大多數使用暴力的團體均宣稱自己所從事的乃是正義之舉，因為那是上帝所命令的。在暴力如此的脅迫下，如宋泉盛所提醒的，宗教極容易淪為替暴力作辯護，甚至是強化暴力的工具。因此，筆者對尼特以下的呼籲十分感動：

所有宗教的第一個和第二個字不是仇恨而是愛，不是暴力而是同情，不是報復而是理解。……世界各國可能會古羅馬的話來聲明：*Si vis pacem, para bellum*—「如果你要和平的話，那就準備戰爭吧！」而宗教則相反：「如果你要和平，那就促進人們愛吧，愛呼籲著正義。」⁹¹

由上述的研究可知，相對於探討和建構基督教信仰在教會內部的一致性、連貫性和整體性的「基督教神學」，尼特所推崇的「宗教神學」則鼓勵基督教徒勇敢地走出教會的藩籬，努力尋找與其他宗教對話的可能性（包含原則與方法）。見聞廣博、經

⁹¹ 保羅·尼特，〈致中國讀者〉，《一個地球，多種宗教》，頁5。

歷豐富的尼特認為，自中世紀以來主導歐美社會的基督宗教所已經被多元的宗教與文化取而代之了，因此，「與其他宗教的會遇和對話」將是任何一位基督教徒無法避免的經驗與責任。尼特的宗教（對話）神學不以形而上的宗教理論為起點，也不以建構一套全新的宗教理論為終點，而是以大眾和生態的苦難為起始，以提升人類的全球責任（倫理）感為目標。他相信，「宗教」是一項全球性的要素；全世界人類間的和諧有賴於宗教間的相互尊重。

宋泉盛是台灣人民主思想的啟蒙者之一，是 1973 年四位共同發起著名的「台灣人民自決運動」，並草擬「臺灣人自救宣言」的人士之一。⁹² 該宣言對台灣執政者與政局提出嚴厲但建設性的批判，因而得罪執政的國民黨。在海外的服務與教學不僅拓展了宋泉盛的普世眼光與經驗，同時也逐漸地奠定了亞洲神學發言者的地位。值得一提的是，宋泉盛雖然長年旅居、任教於美國，但是並沒有因此而對基督教在亞洲所遭遇到的困境置身事外，反而積極地對可能阻礙基督教認同當地文化的原因落筆討伐，並且提出因應的對策，實在非常難能可貴。他認為，在亞洲的基督教因為未能完全融入當地的文化，所以屢遭排擠。他也指出，某些依然抱持著驕傲的殖民主義或白人沙文主義心態的西方的宣教師以及亞洲的基督徒必須為了他們所造成的窘境擔負起完全的責任，因為他們所流露出的優越感和樹立的教會制度、教義、傳統基本上是極具排他性的。宋泉盛強調，為了突破目前的僵局，在消極方面，基督徒必須先排除這些「人為的」的障礙，並勇敢地接受當地文化的同化；在積極方面，應盡一切力量建立一個全新的、以人性為內容和價值判斷基準的「真宗教」。

當然就一般情形而言，宗教是協助、拯救大眾脫離苦難的最佳途徑。然而尼特和宋泉盛卻不諱言地指出，宗教偏見與政治壓迫、生態浩劫同樣是苦難的主要來源之一。原因就在於宗教的排他性，以及由它所衍伸出的敵對狀態。「排他性」使得原本應該慈悲為懷的宗教人士及其組織不但無法排除苦難，反倒成為人民痛苦的製造者。尼特和宋泉盛呼籲宗教徒必須認清此事實，並且共同為了消除彼此因差異所造成的敵意而努力。

⁹² 另外有黃彰輝、黃武東和林宗義三人。

所以，透過以科學大爆炸理論為基礎的「宇宙血統」和以生活經驗累積而成的「民間故事」，尼特和宋泉盛試圖藉由喚起人們的「生命共同體」意識來形成凝聚力（solidarity），進而同一擔負起「去除世界苦難，建立人間天堂」的雙重任務。很明顯地，他們在此階段所做的是一種基督教外部的（extra-ecclesiastical）全球性呼籲（a global claim）。然而，他們早已察覺到，妨礙團結與合作的最大阻力將會來自於他們所屬的基督宗教內部。因此，尼特和宋泉盛也重新討論和詮釋基督宗教裡最核心的教義—基督論。他們均認為，以基督為中心（Christocentric）的信仰就是問題的癥結所在，也就是讓基督宗教充滿濃烈之排他性的始作俑者，所以有必要從「信仰」的定義、聖經語言，甚至是早期西方宣教士所運用之策略等不同視域來檢視基督論。

再者，尼特把絕大多數基督徒認為客觀實在的經文（記載著「耶穌是惟一的主」）巧妙地解釋為聖經作者對其宗教領袖的主觀的情感表白，就如同情侶之間所用的「愛情語言」（你／妳是我的惟一）。因此，儘管客觀地存在著其他的啟示媒介，但是耶穌的追隨者仍舊相信「他們活在耶穌裡」。⁹³ 然而，尼特呼籲基督徒在相信耶穌是完全的神的同時，不能就此誤以為耶穌是神的全部。以免喪失了與其他宗教對話的可能性。至於宋泉盛則從諸宗教並存的多元現象來批判基督教常用之「獨一性」、「特殊性」或「單一性」等概念的不合理。認為那些概念極有可能成為「假借宗教信仰的名義和它所凝聚的力量，以達政治目的」之人的工具，甚至可能讓基督教淪為偽宗教的危機。因此，宋泉盛期待基督徒打破以神性的基督為中心的信仰，改為以人性的耶穌為導向的信念，藉此學習和實踐耶穌的博愛精神。

最後，尼特所倡導之「相互關聯的對話」的秘訣就在於先肯定非基督宗教的價值，再用心體驗它們所蘊含的真理和靈性深度。這種對話方式打破了傳統基督徒長久以來的迷思—「上帝只愛特定的人和特定的宗教」—避免讓基督徒朗朗上口的「愛」淪為空汎的口號或抽象的概念。他相信，這才是分裂的、苦難的世界迫切需要的宗教對話。而宋泉盛則相信，以苦難經驗為內涵的「人性」所構築而成的「真宗教」才是全世界所需要的。這種真宗教能夠把上帝所賜的愛、公義、自由寬恕、安慰與生命傳達給世人。

尼特和宋泉盛的努力及其貢獻是無庸置疑的，然而，他們兩者都是基督宗教的神

⁹³ 如使徒保羅在《新約·羅馬書》第六章所說的。

職人員，所以來自宗教內部的批判勢不可免。因為，他們為了人類實況而對於基督宗教信仰的再詮釋明顯地牴觸了傳統的認知。

針對基督的地位，尼特曾建議，基督徒可以繼續強調基督是惟一的救主，但是不必強迫其他人也如此相信。因為耶穌並不是上帝完全的、最後的啟示，當然也不是惟一的主。「對促進宗教對話而言，這種基督論不但具有可能性，而且有必要性。」⁹⁴ 他更堅稱，耶穌的神性是虛構的；只有對《聖經》所描繪的耶穌以及與他有關的事件重新作詮釋，才能真正地瞭解耶穌真正的歷史定位。尼特認為，早期基督教會的領袖之所以用「父子關係」來證明耶穌與上帝兩者的「本質相同」⁹⁵有其現實的考量，這是可以理解的。然而，對於當代世界而言上述的主張已經不合時宜，因為那種說法會在基督徒的下意識中植入太多的排他性（惟一的、獨特的.....）。所以尼特才主張，《聖經》中的「惟一」語言不「用來表述客觀證據的『直述性』(indicative) 語句，而是吐露情感的『表現性』(expressive) 語法。不是用來表達一個形而上的事實，而是傳達一種價值判斷，並且喚起一種態度。」⁹⁶

事實上，從基督宗教傳統來看，尼特所持的是典型的伊便尼派基督論 (Ebionite Christology)，⁹⁷也就是拒絕相信耶穌的獨一神性。此外，尼特所主張的究竟是什麼樣真理（耶穌的惟一神性），可以是選擇性地只對基督徒有效，而不是普遍性地適用於每一個人？他說：

不能再以排他性或吸納性來定義真理了。反之，真理主要是透過它與其他表達真理的方式之間的關係來彰顯和茁壯的——真理不是藉由排他性，而是關係，來定義的。這一個新的模式反映出我們所處的多元世界逐漸發現，沒有獨立存在的真理；沒有不變的真理。就其本性而言，真理需要其他的真理.....。缺乏其他真理的真理就不是惟一的，也無法存在.....。這種「關係的真理」

⁹⁴ Knitter, *No Other Names?*, p. 151.

⁹⁵ 例如〈新約·約翰福音〉一：1 記載，「太初有道（耶穌基督），道與上帝同在，道就是上帝。」

⁹⁶ Knitter, *No Other Names?*, p. 150.

⁹⁷ 猶太人伊便尼於第二世紀所提出的觀點，屬於基督論異端之一。

(truth-through-relationship) 允許各宗教都能成為惟一的。⁹⁸

很顯然地，這種相對主義的基督論和真理觀源自於上述「基督的神性是虛構的神話」之認知。尼特相信這樣的基督論和真理觀才有利於宗教對話的進行。另外，就因為基督的神性是虛構的，連帶地，基督的「復活」在尼特的眼中也僅僅是門徒個人特殊的皈依經驗對耶穌的投射而已。所以，當其他的宗教徒面對精神領袖的死亡時，也會經歷類似的經驗。⁹⁹ 由此可見，不但耶穌不是惟一的主，就連他的復活也不是獨一無二的。

從尼特的論證可以看出，他試圖從基督徒所展現出的信仰現象推論到產生此現象的因素，卻忽略了福音書的作者和保羅所宣揚的事實。例如，保羅嚴厲譴責否認復活的人，並且斬釘截鐵地說：復活是真歷史的事實！絕非他個人一廂情願的「告白」。

既傳基督是從死裡復活了，怎麼在你們中間，有人說沒有死人復活的事呢？若沒有死人復活的事，基督也就沒有復活了。若基督沒有復活，我們所傳的便是枉然，你們所信的也是枉然。並且明顯我們是為上帝妄作見證的。因為我們見證上帝是叫基督復活了。若死人真不復活，上帝也就沒有叫基督復活了。¹⁰⁰

這種只關注「皈依的宗教經驗」（信仰的結果），不在乎「導致皈依經驗的因素」（信仰的原因）的基督論讓尼特必須以自己的「神話基督論」來取代《聖經》的「復活基督論」。但就邏輯的層面而言，如果尼特認為「基督論」是基督教信仰的外延，那麼基督論沒有理由不以《聖經》為內涵。一個否定《聖經》文本的基督論缺適值得商榷的。

尼特與宋泉盛的另一個共同點是對人性的樂觀。儘管兩人不約而同地譴責人的罪性給這世界所帶來的毀滅。然而隨後卻又對人性滿懷期待。比方說，尼特天真地相信，製造歐洲、北美與亞洲、中南美洲、非洲之間重大的貧富差距，生態危機、資源浪費、

⁹⁸ Knitter, *No Other Names?*, p. 210.

⁹⁹ *Ibid.*, pp.198-200.

¹⁰⁰ 〈新約·歌林多前書〉十五章 12-15 節。另見〈馬太福音〉廿八章 1-10 節；〈馬可福音〉十六章 1-10 節；〈路加福音〉廿四章 1-12 節；〈約翰福音〉廿章 1-10 節。

宗教戰爭……等災難的人性在獲悉「新基督論」之後便可能痛改前非，搖身一變成為相互關聯的、對全球付責任的、互益的對話理論之實踐者。

同樣地，當宋泉盛大聲疾呼，要求基督教藉著「自我改革」和「放棄既有的特殊性」來跳脫偽宗教的泥沼，並且接受當地文化的同化，以便機躋身於「真宗教」的行列時，他所青睞的「真宗教」是以「人性」為主要內容。他認為，以人性為內容的宗教必定會成為超越文化、時間、地域限制，而且最具普遍性的宗教。可是他並沒有清楚說明「人性」所指為何；它的本質、內容到底是什麼；他自己又如何看待「人性」。依照筆者的觀察，一方面，宋泉盛對人性所下的定義有很濃厚的政治學和社會學的色彩。他樂觀地主張，人應該生而平等、自由的社會性存有。因此，「人性宗教」最高的宗旨就是為了讓每個人都享有政治上的自由與平等。除非它能夠激勵弱勢的群眾起來從事社會和政治改革，否則沒有資格被稱為真宗教。另一方面，他又以心理分析家的口吻，悲觀地指出，人是有限、常常對自己感到不滿的存有，所以才會發明「宗教」這種東西來做為慰藉。其次，人性是黑暗的，因為人時常為了一己之私而企圖掌控宗教和政治兩大力量。

宋泉盛對人性所提出的兩個看法，顯然是相互矛盾的。因為他企圖「樹立一個足以來革新業已墮落之人性的人性宗教」的主張不僅在形式上犯了「循環邏輯」的謬誤，在實際上也是不可行的。因為「既墮落又黑暗」的人性本身根本沒有辦法提出一個恆真的、客觀的標準，以作為政治和社會改革的依據。既然宋泉盛認定可以作為改革藍本之「人性宗教」的內容不但模糊不清，而且自相矛盾，改革的行動必定會因為缺乏目標、無法預期結果而顯得毫無意義。任何視自己的利益如同宗教信仰的人，常常假借改革的名義達到自己的目的，但卻犧牲了其他人的幸福。當利益成為人所託付的宗教信仰，並且為了它而發動社會和政治革命時，這和偶像崇拜沒有兩樣！

人類歷史中，為了金錢、權力、地位而前仆後繼的例子比比皆是。由此看來，基督宗教似乎難以接受由黑暗的人性所產生的文化的同化。由另一個角度來看，既然宋泉盛認為人性具有「普遍性」，為何由西方宣教師傳到亞洲的基督教會缺乏「熱愛自由與平等」的要素，非要等到被亞洲文化所同化後才會產生呢？事實上，這又是一個邏輯上的謬誤（人身論證）。他彷彿認定，

只有具亞洲血統的亞洲人才有可能關心亞洲人的苦難，為亞洲人的社會和政治的解放而努力。相反的，只要是流著歐美血液的西方人（例如馬偕、馬禮遜、利瑪竇、南懷仁、湯若望……等人），不論他如何為亞洲人犧牲奉獻，是否都不可能是出於真心的？

基督宗教根據《聖經》而主張，上帝創造人類是經過深思熟慮後所採取的行動。上帝創造人的時候，是按照自己的形象而造的。因此，「上帝的形象」成為人內在的、不可或缺的本質。換句話說，人類存在的價值是上帝所賦予的；人類一切의 思考和行動都是為了履行上帝所託付給他們的使命，以符合祂創造整個世界的計畫。既然人類一切價值判斷的標準取決於上帝，那麼，人類按照自己的意思所追求的幸福，不一定是真正的幸福；人類依照自己對自由和公義的認知所做的社會和政治改革，所得到的不一定就是真正的自由與公義。人類更無法藉著暫時享有的幸福與滿足，而找到人性最終極的意義。唯有當人類衷心地臣服在那位身為「一切價值的源頭」和「一切存有的基礎」的上帝時，他們才能認識、享有真正的自由與公義、幸福與滿足。因為那些倫理道德上的善只能算是人類「委身上帝」後的結果。

如此一來，一個以「人性」作為內容、對象、價值判斷的標準的宗教令人不得不心存質疑。如果以自己作為宗教的內涵、作為敬拜的對象叫做「真宗教」，那無神論比任何宗教更適合被稱為「真宗教」。顯然，基督宗教傳統的「人觀」與宋泉盛的「人性宗教」顯得格格不入。

結語

尼特與宋泉盛雖然長期處於基督宗教的傳統內，但是由於他們對人與環境的深刻關懷，使他們的關注不再局限於基督宗教的信仰傳統。然而，他們的觀點與所屬的宗教傳統相去甚遠，難免會遭受來自內部的批判。筆者在本文最後對他們兩者所提的檢視，目的不在於否認兩者的貢獻，僅僅是從基督宗教的傳統角度而出發的善意提醒。相信他們已經清楚地意識到這一點，但是當他們聽見、看見無數的社會邊緣人、苦難者的哀嚎時，基督宗教的「傳統」觀點已經不再是那麼重要了。好像尼特所說的，面對政治或社會的受害者，以及在不同信仰的對話過程中，教會應該容許「特殊的聲音」。

參考書目

- Gispert-Sauch, George SJ., "Asian Theology" in David Ford ed., *The Modern Theologians*, 2nd ed., Cambridge: Blackwell, 1997.
- Knitte, Paul. 'Toward a Liberation Theology of Religions' in *The Myth of Christian Uniqueness*, eds. John Hick and Paul Knitter, Maryknoll: Orbis Books, 1989.
- Knitter, Paul. *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*, Maryknoll: Orbis Books, 1996.
- Knitter, Paul. *No Other Names? A Critical Survey of Christian Attitude toward the World Religions*, Maryknoll: Orbis Books, 1985.
- Scott Sunquist ed., *A Dictionary of Asian Christianity*, Collegeville: The Liturgical Press, 2001.
- Song, Choan-Seng. *Christian Mission in Reconstruction—An Asian Attempt*, Madras: Christian Literature Society, 1975.
- Song, Choan-Seng. *Jesus in the Power of the Spirit*, Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Song, Choan-Seng. *The Believing Heart: An Invitation to Story Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Song, Choan-Seng. *The Compassionate God: An Exercise in the Theology of Transposition*, London: SCM Press, 1982.
- Song, Choan-Seng. *Theology from the Womb of Asia*, London: SCM Press, 1988.
- 王志成,《和平的渴望—當代宗教對話理論》,北京:宗教文化出版社,2003。
- 王志成,《全球宗教哲學》,北京:宗教文化出版社,2005。
- 宋泉盛著,鄭加泰譯,《孟姜女的眼淚》,台南:人光出版社,2002,三版。
- 宋泉盛著,莊雅棠譯,《故事神學》,台南:人光出版社,1994。
- 宋泉盛著,莊雅棠譯,《耶穌,被釘十字架的人民》,嘉義:信福出版社,1992。
- 宋泉盛著,莊雅棠譯,《耶穌的上帝國》,嘉義:信福出版社,1998。
- 宋泉盛著,莊雅棠譯,《第三眼神學》,嘉義:信福出版社,1993。
- 保羅·尼特著,王志成等譯,《一個地球,多種宗教:多信仰對話與全球責任》,北京:宗教文化出版社,2003。
- 保羅·尼特著,王志成等譯,《宗教對話模式》,北京:中國人民大學出版社,2003。

初稿收件：2007年01月18日

初審通過：2007年04月16日

二稿收件：2007年04月27日

二審通過：2007年05月10日

作者簡介

歐力仁(Ou, Li-Jen)

英國聖安德魯大學哲學博士

中原大學宗教研究所副教授

通訊處：32023 桃園縣中壢市中北路 200 號

E-mail：lion729@cycu.edu.tw

Moan with the Moaners: A Critical Comparison between Paul Knitter's and Choan-Seng Song's Pluralist Theology of Religions

Ou, Li-Jen

Associate Professor, Graduate School of Religion

Chung-Yuan Christian University

Abstract

The purpose of this paper is to compare Paul Knitter's and Choan-Seng Song's theologies of religions. It focuses on the following three points which are crucial in both Knitter and Song: (1) *the terminus a quo*, (2) the strategies and (3) the construction of the theologies of religions. Firstly, this paper points out that the two scholars take the issue of "suffering" as their starting point, while viewing it from different angles. Secondly, both of them regard the traditional Christology as the biggest obstacle to be removed and deconstructed. Finally, Knitter and Song all suggest a new dialogue pattern or theory for the world religions. Knitter calls it "correlational and globally responsible dialogue", and Song names it a "religion of humanity". Since the two scholars still claim themselves to be Christian, the paper will also in the light of the Christian tradition and doctrines.

Keywords : Knitter, C. S. Song, theology/-ies of religion, suffering, narrative, religion dialogue