

主题研究：跨文化理论与跨文化宗教对话

# 一个事件,三重事实

## ——雷蒙·潘尼卡论跨文化身份

思 竹

(浙江大学 外国哲学研究所,浙江 杭州 310028)

[摘 要] 身份问题在多宗教、多文化的当今世界既是一个重要的问题,也是一个新颖的问题,其新颖性在于它具有跨文化身份或者多宗教身份的可能性。当代重要思想家雷蒙·潘尼卡以其穿越多个传统的人生经验对此展开了探讨,他从身份本身开始讨论,着重指出身份是一个没有穷尽的探索过程,当今世界,特定身份的理解更是面临一种突变。从多元论理解出发,潘尼卡对跨文化身份或多宗教身份的含义提出了不同于传统的看法,指出它不是某种复合身份,而是兼备兼具的多种身份,它的可能性意味着三重事实:历史的维新、形而上学的挑战和宗教的突变。

[关键词] 跨文化身份;多宗教身份;多元论

[中图分类号] B920 [文献标志码] A [文章编号] 1008-942X(2004)06-0056-08

在宗教、文化多元的今天,人们很容易与多个传统发生相遇,甚至是深层次的生存相遇。多元论话语的盛行,让人们比以往更容易接受、宽容甚至进入其他传统。然而我们注意到,这一进程不时会遇到一个“瓶颈”,令不同传统之间的相遇和互动陷入尴尬境地,这就是身份问题。我们不时会怀疑:在进入与其他传统的真正相遇时,我仍然能保持我所珍视的原有身份吗?或者肯定会令我自己的传统身份变形甚至变质?如果说其他传统看起来也很好,我是否可能同时进入它们,从而拥有不止一种身份?如今,这些问题已不只是单纯的理论问题,而是迫切的生存论问题,它萦绕在人们心头使人疑惑不定,急于寻求答案。

雷蒙·潘尼卡(Raimon Panikkar, 1918—),当代星光灿烂的诸多时代思想家中的一位,一个文化混血儿(母亲是西班牙天主教徒,父亲是印度籍印度教徒),在历经半个多世纪、穿越多个传统的人生旅程之后,他曾这样自我描述:“我作为一个基督徒‘启程’;发现‘自己是一个印度教徒,而后作为一名佛教徒’回归”,却又一直没有停止做基督徒。<sup>[1](p.55)]</sup>后来,他又说自己也在世俗传统之中,是一个世俗主义者<sup>[2](p.2)]</sup>。这样,他就有了四种身份。从他身上,我们似乎看到了一个兼备多种身份尤其是多种宗教身份的可能<sup>①</sup>。而潘尼卡本人对多身份问题不仅有长年的实践,而且在理论上更有深入的探讨。

[收稿日期] 2004-04-14

[本刊网址·在线杂志] <http://www.journals.zju.edu.cn/soc>

[基金项目] 浙江省哲学社会科学重点课题资助项目(2032X6);浙江大学强所课题“跨文化宗教研究”(205000-581130)

[作者简介] 思竹(1977—),女,浙江宁海人,浙江大学人文学院外国哲学研究所教师,哲学博士,主要从事跨文化宗教哲学、宗教间对话、当代基督教研究。

① 以下将主要从多宗教身份来讨论跨文化(传统)身份问题。可以说,宗教身份是我们的核心身份,因为宗教是文化的灵魂,而人是文化的动物。当然,这里所说的宗教是从更广泛的意义上理解的。从宗教作为“通往实现之道”这一意义上理解(参见《宗教内对话》第148-149页,宗教文化出版社2001年版),潘尼卡认为,甚至人文主义也可以包容在其中,尽管后者通常不用“宗教”这一标签。所以,笔者认为从多宗教身份来讨论跨文化身份问题是合适的。

对他而言,多宗教身份是可能的,但它同时意味着一个三重事实:历史的维新(historical newness)形而上学的挑战(metaphysical challenge)和宗教的突变(religious mutation)<sup>[3][p.46]</sup>。

在讨论多宗教身份这一诱人的话题之前,首先需要注目一个棘手的哲学难题,就是关于身份本身的问题:身份究竟意味着什么?

## 一、身份和身份认同

潘尼卡反思:什么是身份(identity)?他首先把标签(label)和名(name)区分开来。他认为身份是名,而非标签。贴标签是一种量化和分类的活动,尤其在现代科学中得到极致的运用。他举例说,如果你在一种本来是氢的原子中发现了一种不同的原子量,你就会给它另一个名称,称之为氢的同位素,把重氢与氢区分开来。标签是单义的,只有单个所指对象。名的灵活性则要大得多,它是多义的。潘尼卡风趣地举例说,两千年前安条克地区一群犹太人和希腊人的一种特定生活方式和一套信念被称为基督教,而今天我们用这同一个名字称呼的对象在原子量甚至分子量上都大大增加了,但我们还是用这个名字。我们虽然有时也给他们贴一些亚标签,如罗马基督徒、希腊基督徒、新教基督徒、圣公会基督徒,等等。但我们不可能给所有基督徒都贴一个单独的标签,那样就失去了分类的意义。

人的身份问题是棘手而有大量探讨的哲学难题之一。潘尼卡把宗教身份视为我们最终的、核心的身份,并从它来探讨身份问题。在这一探讨中,他指出两点:首先,虽然人的理智的本性在于努力把一切事物还原为统一性,但我们不能把思考缩减为计算。因此,在他看来:我的个人身份不是我的存在的构成性要素或因素的纯概念的统一性,而是这样一种意识,即那些要素或因素属于一个整体。<sup>[3][p.37]</sup>由于人是有自我意识的,身份当中必然包含自我认同,它不可能是完全客观的,只是一种外在的标志。其次,潘尼卡认为,身份还与我们思考身份的方式密切相关,他指出两种思考身份的原则:一是同一原则(律),二是非矛盾原则(律)。闪族人倾向于以排他的方法也即非矛盾律思考身份:一个宗教之所以如此,是因为它区别于另一宗教。如果你是基督徒,就意味着你不是一个印度教徒,而印度教徒被理所当然地认为是非基督徒。印度人则倾向于以包容的方法也即同一律思考身份:一个宗教之为宗教,是因为它与宗教这一观念相认同。当我是印度教徒时我才是印度教徒,我越是一个印度教徒就越与作为纯宗教的印度教相认同。身为一个印度教徒,我去参加基督教的圣事不会有顾忌,不会觉得背叛了自己的印度教。印度教徒会认为,当他是一个更好的印度教徒时,他也会是一个更好的基督徒。在他看来,同时是印度教徒和非印度教徒是矛盾的,但同时是印度教徒和基督徒却不矛盾。这与基督徒的思考方式截然不同!可见,我们的身份定位与思考身份的方式分不开。我们再也无法以单一的、客观的标准来确定身份,那是所谓的部落性宗教成员的身份确认方式。如果我的母亲恰好来自传统的犹太共同体,而且我也承认我的犹太血统,我就是犹太教徒;如果我父亲来自一个印度教家庭,我也不否认这一点,我就是印度教徒;如果我父母是所谓的异教徒,但我受洗了,而且不否认这个仪式,我就是基督徒,等等。

基于以上思考,潘尼卡给出有关身份判定的假设:如果某个人真诚地认为自己是一个毗湿奴教派信徒、一个天主教徒、一个巴哈伊教徒,诸如此类,而且为一个作同样宣信的共同体所承认,那么,那人就是她肯定自己所是的人,尽管她也许会被别的某些群体认为是异教徒。<sup>[3][p.39]</sup>这里有两个条件:一是主观的条件,即自己认同于某一身份;二是客观的条件,即受到一个共同体的承认。这两个条件缺一不可。人是有自我意识的存在物,所以,其身份必然包含自我认同。一个人如果并不认为自己是基督徒,那么,她的基督徒身份就无从谈起,别人不能从外在强加给她一个基督徒身份。但也并不是一个人自以为是基督徒就有了基督徒身份,她的宣信必须在人群中得到认可,对别人来

说也有意义,否则,“纯粹的私人解释就如任何私人语言,不仅达不到其目的(传达),而且破坏了其本性(关联)”<sup>④</sup>(p.128)。

身份判定的这两个方面:主观的和客观的、个人的和群体的,都在变动之中,尤其是今天。身份的确定是一个在某种意义上没有穷尽的探索过程,潘尼卡敏锐地意识到,今天我们正面临着宗教的转变,传统的宗教身份将被全面重新反思,而且这将首先从每个传统内部开始。

## 二、何谓多宗教身份?

虽然我们已经开始讨论多宗教身份问题,但多宗教身份的含义对我们来说仍然是含糊的。它意味着一个人同时属于几个不同的宗教传统吗?或者换言之,是否意味着他加入了多个宗教传统,或拥有了多重教籍?这样的话,是否可以推出,这人拥有了某种“复合”身份,其中包含了若干“子”身份?

潘尼卡自称拥有三种不同的宗教身份:基督徒、印度教徒和佛教徒。但他发现自己被误解了:“一直被解释为好像我在说我丧失了我的基督徒身份,获得了一个三重身份。”<sup>⑤</sup>(p.39)在晚年的一次访谈中,他肯定地说:“我认为自己是100%的印度教徒和印度人,是100%的天主教徒和西班牙人。”<sup>⑥</sup>由此可见,对他来说,多宗教身份并不是意味着一个包含若干子身份的复合身份,在他身上,多宗教身份中的每一个身份都是完整的,都是100%的。

这听起来似乎不可思议。事实上,潘尼卡的这一观点与他的多元论理解相一致。把多宗教身份视为某种复合身份,在潘尼卡看来是折衷主义或教义综合论的理解,这是他一直所反对的。他说:“我一直坚持我们不可能拥有一个多元论体系,信奉多种哲学,或属于多个宗教。”<sup>⑦</sup>(p.39)这是他的多元论立场的出发点:当我们面对多个终极的、不可还原的体系——哲学或宗教时,我们不能说我们同时信奉或属于它们,因为这是自相矛盾的,“多个终极”不可能共存,即便可以共存,它们各自的终极性也一定已经被取消,不复是它们自身了<sup>⑧</sup>。那么,我们该如何对待“多个终极”呢?潘尼卡对此没有直接回答,他的兴趣主要不在答案上,而在问题本身。他认为问题本身是成问题的,因为“多个终极”一语是矛盾的,每一个终极事实上都只有从它们内部看才是终极的,其终极性只被处在其内部的人所承认。那么,我们是否不可能分享他人的终极者?潘尼卡的回答是:不!我们也可以分享,但条件是,我们也要以一种像他们那样的内在方式去分享。在这样做时,我们的终极也只有一个,尽管对这一个终极的理解可能发生了转变。在潘尼卡的多元论理解中,人不只是理性的存在物,除了理性,除了逻各斯,人还有非理性的和不可理解的维度。换言之,人作为一种存在物,不能为思想所穷尽,相反,他可以超出和超越思想。正因为如此,人可以不为他目前所在的终极体系所限制,不为他目前的身份所限定,他可以分享另一个终极体系,分享另一种身份,尽管这种分享对我们来说常常含糊不明,有待理论和实践的双方面探索。

对潘尼卡而言,他可以给予肯定的是如下意义上的多宗教身份:“我们所能有的是一种个人的宗教性,这种宗教性也许多少和谐地整合了几个宗教传统的信条。这种积极的共生不会使我们人格分裂。我们全都有一个父亲和一个母亲,那就是说,有不同的因素塑造我们的存在。正统的基督论不说基督一半是神一半是人,而是说他在一个人格统一体中是完全的神,也是完全的人。”<sup>⑨</sup>(pp.39-40)

①关于潘尼卡的多元论,可参看拙文《简论雷蒙·潘尼卡的宗教多元论哲学》,载《浙江社会科学》2002年第1期;《巴别塔的倒塌:雷蒙·潘尼卡多元论问题的挑战》,载《浙江学刊》2003年第4期;以及他的以下著作:《智慧的居所》(王志成、思竹译,江苏人民出版社2000年版)、《看不见的和谐》(王志成、思竹译,江苏人民出版社2001年版)、《宗教内对话》(王志成、思竹译,宗教文化出版社2001年版)、《印度教中未知的基督》(王志成、思竹译,四川人民出版社2003年版)。

这样的表述也许仍然让人困惑，这究竟如何可能？潘尼卡简洁地回答：“通过把宗教作为一种经验而非一种意识形态来生活。”<sup>[5]</sup>他又说，“多宗教身份在今天”意味着一个三重事实：历史的维新、形而上学的挑战和宗教的突变。<sup>[4]</sup>（p.46）。笔者认为，这一论断分别从社会—体制、教义—文化和神秘—生存论三个层面揭示了多宗教身份这一事件在这个时代的实际蕴含。

### 三、多宗教身份如何可能？

首先，从社会—体制层面来说，一个人的多宗教身份是否就意味着归属于多个宗教的宗教机构？例如，既属于一个基督教教会，又归于一个佛教寺庙？潘尼卡没有直接回答这个问题，他只是首先指出很重要的一点：从过去承袭下来的宗教体制，在今天已不足以支持一个人的多宗教身份，甚至一种真正的宗教身份（他认为西门·薇依就是一个例子），因为宗教身份不能仅仅还原为某个宗教机构或组织的成员身份。在此，身份问题面临“历史的维新”。

潘尼卡意识到，身份问题在今天明显有了一种“历史的新颖性”。他认为：“诸宗教一度等同于它们所属的部落。它们的身份后来集中于一种教义信条，这种教义信条被认为是宗教体制的统一力量。大体而言，这就是今天我们所称的宗教。但即将到来的历史时期将强调经验因素。诸宗教首先被认同于一套套的信仰经验，这些经验会慢慢找到合适的教义，找到更合适的结构和体制。传统不是纯粹对过去的重复，而是‘传递’累积下来的经验，合宜时加以改变。”<sup>[4]</sup>（p.46）多宗教身份即等于归属于多个宗教的宗教机构，这显然是一种出于旧的部落意识的理解。潘尼卡对身份的理解也表明，身份不能以单一的、客观的外在标准来确定，身份与主体的身份认同密切相关。不过从另一方面来看，潘尼卡依然认为，我们的宗教身份需要一个家（即“圣所”，基督国），尽管这个家必须是一个开放的家。我们也许与某个或几个特定的宗教机构或组织有特别深厚的情谊，但这并不能阻止我们与其他个人和群体的联谊。此外，我们还需要从每个传统内部活出新的、真实的宗教身份，既立足于我们恰好生长于其中或恰好遭遇的传统，又要以新的时代精神打破传统的封闭、自足和排他的倾向。我们在参与创造我们的宗教身份时，我们的参与将反过来转变我们的传统。这样看来，多宗教身份不但是可能的，而且将成为必要之事。“历史的维新”将在此意义上得到兑现。

其次，在教义—文化层面，多宗教身份是否意味着同时接受多个教义系统或哲学、神学体系？潘尼卡认为：绝非如此，而且同时接受多个体系是不可能的。因为从每个体系的内在要求（都宣称是终极的、不可还原的）来看，它们不可能并存。如果通过某种折衷主义或混合论把它们放在一起，这等于稀释甚至扭曲或背叛了它们。所以，纯粹在教义或意识形态的层面，多宗教身份是不可能的。这可能也是很多人（如孔汉思<sup>[6]</sup> pp.253-257）对“双（多）重教籍”持否定态度的原因。

然而与那些人不同的是，潘尼卡虽然在纯粹教义层面决然否定多宗教身份的可能性，但他同时又通过把教义放在在他看来合适的位置上开启了“相信”多个宗教的可能性。他指出，唯一的生存奥秘是超越所有对它的解释（就如前文所说的存在“大于”思想），没有一种解释能宣称穷尽了这唯一的奥秘。每一种解释都必须相对化（但不通向相对主义），它们只有从各自内部来看才具有完全的有效性和普遍性，所以不能逾越它们各自的有效范围错误地外推，否则只会造成混乱。我们可以尽我们所能、也自我负责地对不同的教义体系进行阐述或重新解释，最终会发现它们之间在根本上是和谐的，或者发现它们之间表面看来是分歧的，但其实并不直接相互抵触，而是一种“属人的极性”，是可以相互丰富和补充的。如果在这一切之后仍然有不相调和的教义，我们应当牢记存在本身的绝对超越性，接受和容忍这种智性上的不可调和性和不可通约性。潘尼卡认为这是一种明智

的态度,不是理性主义的,而是理性的;不是不可知论的,而是保持理智的谦卑——因为我们的智性甚至智性本身都是有限的。

如果说在社会—体制方面我们需要转变和被转变,那么,在教义—文化层面,同样需要一些改变。或者重新解释我们所面对的不同教义,或者改变我们自身的态度。潘尼卡尤其看重我们自身态度的改变,并视之为由一种“形而上学的挑战”而带来的转变,这一挑战主要在于我们对智性本身之限制的认识。

最后,在神秘—生存论层面,多宗教身份又是怎么回事?是否意味着我们可以同时追随多个救主、多条道路?潘尼卡提醒我们,在此我们将面临一种“宗教的突变”(religious mutation)。救主既不是一个,也不是多个。不能说有多个救主;“因为对救主的信仰经验对每个信仰者来说都是独一的,而不可能有重复”(71 p.209),换言之,救主是不能量化的。也不能认为宗教史上的所有救世人物实际上是以不同名字出现的(例如基督教的基督),这是对其他宗教的他在性的漠视,是错误的、没有根据的外推。另外,对一个人来说,没有许多条道路可供其选择,只有他在走的那条道路,这条道路对他来说是独一的(21 p.27)。那么我们如何可能在最深处同时忠于两个或者两个以上的不同传统呢?潘尼卡认为我们需要一种成长,而且是从每个传统内部出发的成长。用基督教的话说,要出于“对圣灵深不可测的恩典的更高忠诚”(31 p.47),投身于信仰的冒险。这种信仰的冒险“不是产生于对一个人所信的东西的怀疑,而是加深和丰富它”;“不应被理解为理智上或宗教上的一种好奇,而应理解为信仰本身的一种运动,它将存在于邻人那里的另一个宗教世界揭露开来,对那个世界我们既不能忽视,也不能漠视,而必须尽力将之吸收、整合到我们自己的世界”(11 p.67)。

关键是,我们该具体如何来做。潘尼卡曾不断表露他自己的经验。例如他对基督的普遍性的理解(217 pp.214-215),他关于信仰(faith)和信念(belief)的区分(11 pp.54-79),他对普遍性和具体性的关系的理解(71 pp.195-199),他寻求形式相似的等价物的尝试(218),等等。由于篇幅的限制,笔者无法在这里对它们一一引介,但至少可以了解潘尼卡关于信仰与信念的重要区分。在潘尼卡看来,信仰应该“始终是超越的、不可言说的和开放的”,而信念则是“在一个特定传统的框架内该信仰在思想、情感和文化上的体现”(11 p.67),虽然两者不可分离,但也不可混为一谈。当我们有意识地让我们的信仰保持无限的开放性时,我们的信仰就会保持成长和运动,而不再一成不变地完全委身于我们特定的信念。信仰与信念之间的这种健康的张力,正是使我们可能走出自己的信念体系、理解和体验其他信仰世界的驱动力。由此,我们可以在最奥秘、最深的层面上经历不止一种身份。

不过潘尼卡最后仍表示,多宗教身份的实是生活本身的事,而且可能不会立即成功,我们需要保持信心、爱和希望(21 pp.65-66)。多宗教身份在当前仍是一块“无人之地”,有待人们去探索。潘尼卡本人的探索向我们开启了其可能性,也展示了可能的图景。他个人的这一生命冒险也许就是我们时代的先导。

综上所述,多宗教身份在各个层面不仅是可能的,也是必要的,但使之成为可能有一个条件,那就是我们既要继承、忠于每个传统,又要敢于创新、冒险,接受转变和成长,不拘泥于旧的观念和态度,更要对其中的一些根本观念和态度进行批判性的反思。

正如我们一开始就注意到的,多宗教身份在潘尼卡那里有一种个人的实现方式。就他个人而言,潘尼卡把自己的多宗教身份喻为一支由心灵、头脑和精神三重音调构成的曲子。

首先是心灵。潘尼卡认为自己确实与四个传统都建立了“真实的、充满情感和活力的情谊”(31 p.41),任何触及这些传统的事物都会特别打动他的心弦,尽管这种特别的敏感不会削弱他对人类的共同遗产的感受性。他举例说:“我为莎士比亚和易卜生而骄傲,但但丁和十字约翰更贴近我的心。我敬慕《古兰经》,但《吠陀经》比希伯来《圣经》对我言传更多,福音书比《论语》对我言传更多,虽然我在理智上对老子的敬慕比对圣詹姆斯的敬慕更甚。”(31 p.41)我们对之特别敏感的事物对

我们来说是一个家，我们需要这样的家作为自己一个意气相投的环境，但它不一定四面围墙，对外封闭。我们为什么恰好对这些事物特别敏感？为什么恰好是这样的宗教身份？对此，潘尼卡视之为某种礼物、恩典，因为我们为我们接受归属的宗教所拣选，我们既是主动的、自由的，又是被动的、消极的。潘尼卡认为这是心灵的奥秘，是羯磨（karma）的奥秘，最终不能为理性所理解和解释。

其次是头脑。一个人宣信某个宗教，该特定宗教的教义对他来说必须是可信的，如果面对不止一个宗教，那么，他就必须找到他个人的方式，协调那些明显不相调和的教义。潘尼卡认为这有三重工作要做：一是发现一种根本的和谐，探究那些传统的核心，看看它们在根本洞见上是否有直接的矛盾。例如，在潘尼卡看来，真理（satya）、慈悲（karuṇā）、爱（agapē）和正义分别是印度教、佛教、基督教和世俗传统的根本洞见，它们没有矛盾，都打开了克服自私和获得“超越”的方式。二是寻求属人的极性。我们需要了解那些表面上看来致命的张力是否只是一些伪装的或扭曲的分歧，经过解释或重新解释，是否可以转化为起丰富作用的极性，或者是解释人类的一些永恒问题的可供选择的的不同方式。潘尼卡举例说，他觉得印度教的《奥义书》所倡导的内求的灵性与基督教所主张的为邻人服务的灵性之间，就是一种可以带来丰富果实的极性，而不是一种不可调和的张力。三是处理一些不相调和的教义。应该不加歪曲地保留一些不相调和的学说，作为对我们可称之为奥秘的东西的几种相互不可通约的表达。潘尼卡认为，印度教的有我论和佛教的无我论，托马斯主义的形而上学和司各脱的形而上学就是这样的。对于它们，我们也许可以找到一条中间道路或一种合理的重新解释，只要能够避免明确的矛盾，就能让它们作为有效的可选项存在下去。总之，就是将这些相互不可通约的表达相对化，但不稀释它们的内容或对它们的困境轻描淡写。一种严格的理性主义应该被摒弃，理性应该得到合理的运用。我们接受和忍受不可通约性，但这并不违背理性。在两种对立的、不相调和的陈述之上，应该有超越于它们的一种超越性，其基础是我们必须承认我们的理智能力的限制。

第三是精神。潘尼卡认为，身份也关涉到个人的精神和时代的精神，多宗教身份与我们时代的精神相适应，因为跨越以往时代的隔离这一行动属于我们当代文化的凯罗斯（kairos）<sup>①</sup>，我们的宗教身份已经不能还原为仅仅是属于过去的体制。许多宗教成分在今天已经过时，例如宗教民族主义和宗教爱国主义，它们与所有宗教的核心问题背道而驰，现在诸宗教的核心问题恰恰在于打破所有那些有碍于每一个存在物、每一个人之完满的东西。宗教体制已不足以提供宗教身份，西蒙·薇依的一生就是一个悲惨的例子，她是犹太教的“异教徒”，在心灵上是个罗马天主教徒，但她的头脑不允许她跟从心灵，她的精神比当时的许多罗马天主教徒都更加“大公”，但时代的精神尚未成熟，未能收获这朵绝美的花，所以她不可避免地成了时代的牺牲品。因此，要带来我们所需要的转变，只能一步步来，而且必须从每个传统的核心来做。在这一点上，潘尼卡可谓过来人了（尽管他还在途中），他谈到自己在三个宗教中的情景：三个宗教对他来说就是三种语言，他在每一个语言世界内部说话，而无需把一种语言翻译为另一种语言。作为一个基督徒，对他来说基督是真理，甚至很想反过来说，真理就是基督。是基督把他带到印度教和佛教大师们的脚下，使他成为他们的门徒，他是在此意义上的印度教—佛教—基督徒。同时，他是这样一个印度教徒，是他的羯磨促使他与基督相遇；又是这样一个佛教徒，是他的个人努力与另外两个传统相遇。当他浸淫于其中一个传统时，他也试图寻找另外两个传统中形式相似的等价物（homeomorphic equivalent）<sup>②</sup>，并根据前一个传统的范畴对后者作出更深层的重新解释。在此意义上，每一个宗教都在他内部经受了转变。所以对他来说，宗教身份是个人参与创造的，而不是完全被动接受的，当然也不是完全主动地选择或调制的，潘

①“kairos”是潘尼卡特别喜欢使用的一个希腊词，表示一种特别的时间观念，其含义与汉语中的“时机”相近。

②“形式相似的等价物”是潘尼卡创造的一个新概念，意指在不同传统中有着等价的生存论功能的东西。详见《宗教内对话》第22页、第88—89页。

尼卡并不赞赏随意调制某种“宗教鸡尾酒”。

## 四、结 语

从潘尼卡个人来看,多宗教身份最终归结为人的身份,而多宗教身份问题归根到底也就是生长于一个特定传统的人在多宗教、多文化相遇的今天如何做人的问题。潘尼卡为此指出,这一问题在不同层面引发的难题及其解决思路:“历史的维新”“形而上学的挑战”“宗教的突变”就是这一系列针锋相对、引人反思的口号式论断。潘尼卡在多宗教身份问题上的态度显然是以人学为本的,但与那些声称“身份即标志”的后现代思想者<sup>[9]</sup>不同的是,他在努力转变传统的同时,最终仍坚持依赖和忠于传统,并在此基础上尝试做一个跨文化的、归属于多个宗教家园的人。可以说,他走的是一条中庸的道路,区别于固守传统者,也有别于最激进的后现代主义者。三方的立场最终又分别取决于他们对传统的看法和态度。

就个人而言,笔者认为,潘尼卡的多宗教身份的实践具有革新性,在多宗教、多文化相遇的当今世界是一个非常富有积极意义的尝试,对很多在传统家园中眷恋不舍而又深感危机四起的人来说,是一条十分值得选择的道路。但在另一方面,既然潘尼卡把多宗教身份最终归结为人的身份,这就开启了“为人”的多种可能方式。如何做一个跨文化的人,或者说如何在多个文化中处世,这是一个始终开放的主题,向多种回答开放,其中甚至包括潘尼卡这位跨文化研究的倡导者可能不赞成的回答。那些最激进的人想完全抛开在他们看来过时的、累赘的传统,自由地享用各个文化的合适资源,而不想背负严格继承和转变它们的任务,对他们来说,当代人的身份不言而喻就是跨文化的,而且无需围绕一个特定的核心。在笔者看来,这种选择也有其理由,而且看来很有现实基础。因而,潘尼卡的选择还是放在当代人关于自身身份的多元尝试中来看比较合适。

## [参 考 文 献]

- [1] 雷蒙·潘尼卡(王志成,思竹译).宗教内对话[M].北京:宗教文化出版社,2001.
- [2] 雷蒙·潘尼卡(王志成,思竹译).印度教中未知的基督[M].成都:四川人民出版社,2003.
- [3] Raimon Panikkar. Religious Identity and Pluralism[A]. Arvind Sharma and Kathleen M. Dugan. A Dome of Many Colors [C]. Harrisburg, Pen: Trinity Press International, 1999. 23-47.
- [4] Raimon Panikkar. On Christian Identity[A]. Catherine Cornille. Many Mansions? [C]. Maryknoll N. Y: Orbis Books, 2002. 121-144.
- [5] Henri Tincq. Eruption of Truth: An Interview with Raimon Panikkar[N]. The Christian Century, August 2002. 16-23.
- [6] 秦家懿,孔汉思.中国宗教与基督教[M].北京:三联书店,1990.
- [7] 雷蒙·潘尼卡(王志成,思竹译).智慧的居所[M].南京:江苏人民出版社,2000.
- [8] Raimon Panikkar. Satapathaprajna: Should We Speak of Philosophy in Classical India? A Case of Homeomorphic Equivalents[A]. G. Floistad. Contemporary Philosophy: A New Survey [C]. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1993. 11-67.
- [9] 唐·库比特(王志成,思竹译).上帝之后:宗教的未来[M].北京:宗教文化出版社,2002.

[责任编辑 何海峰]

## One Event , Three Facts : Raimon Panikkar 's Reflection on Cross-Cultural Identity

SI Zhu

( *Institute of Foreign Philosophy , Zhejiang University , Hangzhou 310028 , China* )

**Abstract** : The issue of identity is a new question as well as an important one in the contemporary multi-religion and multi-culture world. The novelty of this problem consists in a possible cross-cultural identity or multi-religious identity. Raimon Panikkar , an important thinker in contemporary world , approaches this possibility , with his rich experiences spanning across multiple traditions.

He begins his research with a discussion of the question "what is identity ?" Making a distinction between label and name , he holds that identity is a name , not a label. Labels are univocal. They have only a single referent. Names have a much larger flexibility. They are polysemic. The polysemy of identity as a name mainly consists in one 's self-identification , which is related with the way we think of identity. In a way , the confirmation of an identity is an endless process. At present , our understanding of a certain identity faces a mutation.

Panikkar puts forward his own opinion about the definition of cross-cultural identity or multi-religious identity following his understanding of pluralism. To view multi-religious identity as a compound identity , in the eyes of Panikkar , is an understanding resulting from a kind of eclecticism , which is precisely what he opposes himself. Instead , He would like to confirm a kind of multi-religious identity in this sense : "What we have is a personal religiousness which may have integrated , more or less harmoniously , the tenets of several religious traditions. "

But how can this become possible ? Panikkar suggests that today multi-religious identity "means a triple fact : a historical newness , a metaphysical challenge , and a religious mutation". This statement reveals the actual implications of multi-religious identity on three different levels : the social-institutional , the cultural-doctrinal and the mystical-existential levels.

First , on the social-institutional level , Panikkar points out that traditional religious institutions are not adequate to provide one 's multi-religious identity. Here the problem of identity faces "a historical newness". According to Panikkar , we must live out our new and real religious identity from within our own tradition , by basing ourselves on the tradition we happened to be born into on the one hand , and by breaking , in the new spirits of our time , the self-closeness , self-sufficiency and exclusiveness of other traditions on the other ,.

While we need transform and be transformed on the social-institutional level , on the cultural-doctrinal level , we also need a certain change , through a new interpretation of the different doctrines or a convert of our own attitude. Panikkar stresses upon the change of our own attitude and regards it as a result from "a metaphysical challenge" which consists in a recognition of the limitation of intellect itself.

Finally , on the mystical-existential level , Panikkar reminds us that here we may face "a religious mutation". He believes that we need a growth , a growth beginning within our own tradition. It 's a dynamic of faith itself , which discloses another religious world in one 's neighbor that we can neither ignore nor brush aside , but must try to take up , integrate into our own.

**Key words** : cross-cultural identity ; multi-religious identity ; pluralism