

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：齐晓东 日期：2006.4.28

关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名：齐晓东 导师签名：刘水利 日期：2006.4.28

中文摘要

保罗·蒂里希 (Paul Tillich, 1886-1965, 又译为保罗·田立克), 是 20 世纪哲学和神学两大领域中最有代表性的思想家之一, 他的思想既有现代的存在主义思想, 也有带着传统色彩的基督教新教思想。一直以来, 绝大多数学者都侧重于研究他的系统神学思想和哲学思想 (许多学者把他归于存在主义哲学家之类), 只有少数学者研究过蒂里希的宗教对话思想。所以, 在当前这种全球背景下, 尤其是宗教对话问题已经越来越受到人们关注的状况下, 研究蒂里希的宗教对话思想不但具有非常深刻的现实意义, 而且具有非常重要的学术价值。

纵观蒂里希的整个神学体系, 其宗教对话思想是其宗教哲学理论发展的必然结果, 他的宗教哲学理论包含两个方面, 一是存在主义哲学与神学的融合; 二是对基督教从神学教义到宗教礼仪、教规、宗教实践活动等在内的一切方面的批判态度和原则。

蒂里希的宗教对话思想概括起来就是——“非皈依, 但对话”的终极关怀。在蒂里希看来, “宗教是一种被‘终极关怀’ (Ultimate Concern, 又译为‘终极关切’) 所紧紧抓住的 (being grasped) 存在状态。”在这种状态下, 宗教对话是不能使对话双方的一方皈依另一方的, 其原因就在于宗教具有认同性、排他性和历史性。他通过对基督教发展过程中不同阶段所进行的对话过程进行分析后, 发现基督教对待其他宗教的态度充分体现了认同性、排他性和历史性的特点, 而且, 不论是认同还是排他, 最终都被历史所证明——基督教即不可能被其他宗教皈依, 也不可能使其他宗教皈依入基督教。

蒂里希指出, 基督教在历史发展过程中还曾经出现过批判、反批判和自我批判这一辩证评价过程。它们显示出基督教并没有禁锢自身, 并在其所有的对其他宗教的评判中, 某种程度上可以接受反评判的发生。通过不同历史时期对不同宗教的评判我们也得出一个结论, 即基督教与其他宗教之间一直在对话, 但是却一直不可能对话。

蒂里希认为, 只有“活的”宗教才能进行对话。而“活的”宗教的判定标准

有两条：一条是，就主观方面而言信仰要能充分表达终极关怀，就客观方面而言信仰的内容要具备终极性；另一条是在其历史发展中必须具有自我批判能力。蒂里希以基督教和佛教为例，尝试在神秘主义和伦理道德层面上展开对话，并且为对话的可能性设定了四个前提条件，即：首先，双方都要承认另一方的宗教信仰（即本质上以启示经验为基础）的价值，因此，他们都认识到对话是有价值的。第二，双方都要代表自己的信仰，这样对话才能严肃。第三，存在一个可以使对话可以实现的一般环境。第四，任何一方都要对直接针对他们宗教基础的批判采取开放的态度。

由于蒂里希是新教神学家，因此在探讨他宗教对话思想的时候不能脱离他的系统神学体系而孤立的看待。特别是对于蒂里希希望采用什么途径来进行宗教对话，更需要在他的系统神学中寻找答案。作为神学家，他在对待这些问题的时候肯定要从神学出发。基督的启示有没有可能在其他宗教中存在？这个问题其实就是一个核心问题。而对于这个问题的回答，从基督论的角度和从圣灵论的角度去分析，则是完全不同的两种答案。所以，蒂里希的宗教对话思想与其说存在矛盾，毋宁说是一种开放与委身并存的体系。

关键词：基督教；皈依；对话；终极关怀

ABSTRACT

Paul Tillich, is one of the most important thinkers in both philosophy and theology of the 20th century. His theory has both the elements of modern existentialism and the Protestant idea with traditional dispositions. So far, most of the scholars put emphasis on his systematic theology and his philosophy. He was even deemed as an existentialist by many scholars. Only a few scholars have touched upon his idea of inter-religious dialogue. Therefore, in this era of globalization, in which the problem of inter-religious dialogue gains more and more attention from people, the research on Tillich's theory of inter-religious dialogue has deep practical implications as well as important academic value.

Tillich's idea of inter-religious dialogue is the necessary fruit of his philosophy of religion, which includes two aspects: (1) the combination between existential philosophy and theology; and (2) the critical principles and attitudes towards religions dogma, rites and religious practices, etc.

Tillich's idea of inter-religious dialogue can be characterized as the ultimate concern of "not conversion, but dialogue". For Tillich, "religion is existential state being grasped by 'Ultimate Concern'". In the dialogue one religion cannot be converted by the other and vice versa, because religions have three respective identity, exclusiveness, and historicity. After he analyzed the different forms of dialogues in the history of Christianity, Tillich arrived at the conclusion that the attitude of Christianity towards other religions confirms its characteristics of identity, exclusiveness and historicity. And it will be proved by history that Christianity cannot be converted by other religions, and also cannot convert other religions in spite of identity or exclusivity.

Tillich points out that the dialectical process which includes criticism, anti-criticism and self-criticism in the history of Christianity shows that Christianity does not imprison itself, but, in some aspect, it can accept the anti-criticism in the

process of judging other religions. Though the evaluation of different religions in different historical periods, we can draw conclusion that Christianity tries to dialogue with other religions but cannot do it all the time.

Tillich claims that only *live* religion can talk with each other. However, there are two requirements for *live* religions. First, faith must adequately express an ultimate concern from the subjective side, and the content of faith must be ultimate from the objective side. Second, it must have the capability of self-criticism in historical development. Paul Tillich uses Christianity and Buddhism as examples which dialogue with each other at the levels of myth and ethics. According to Tillich, the dialogue between different religions has four presuppositions. It first presupposes that both partners acknowledge the value of the other's religious conviction (as based ultimately on a revelatory experience), so that they consider the dialogue worthwhile. Second, it presupposes that each of them is able to represent his own religious basis with conviction, so that the dialogue is a serious confrontation. Third, it presupposes a common ground that makes both dialogue and conflicts possible, and, fourth, the openness of both sides to criticisms directed against their own religious basis.

When we discuss his idea of inter-religious dialogue, we should not forget the fact that Paul Tillich is a Protestant theologian. Also, we should put our discussion against the background of his systematic theology. In particular, the answer to how Tillich hopes to carry out dialogues between different religions must be sought within his systematic theology. As a theologian, he deals with the problem of inter-religious dialogue from the perspective of theology. Can the revelation of Jesus Christ exist in other religions? This problem is the core problem. However, the answer we get from the perspective of Christology is different from the one we arrive at from the angle of Spiritualism. Therefore, Tillich's idea of inter-religious dialogue is not paradoxical. Rather, it is a system that combines openness and commitment.

Key Words: Christianity; Convert; Dialogue; Ultimate Concern

第一部分：蒂里希及蒂里希研究

一、生平与著作

保罗·蒂里希 (Paul Tillich, 又译为保罗·田立克), 1886年8月20日出生于普鲁士勃兰登堡的小村庄施塔泽德尔 (Starzeddel) (即今日波兰的施塔罗西德尔 Starosiedle)。他的父亲是一名路德宗牧师。童年的岁月给蒂里希留下了不可磨灭的印象。村落中具有的中世纪建筑物的特色, 处处有哥特式的城墙和教堂环绕。这些美好的自然景象使他从小就对人类生存息息相关的自然和文化传统有强烈的意识, 这一切对他后来的浪漫主义自然观和历史哲学以及自然神秘主义思想影响很大。他的初中 (1898—1901) 是在一所中世纪古城哥尼斯堡的人文中学 (Humanistic Gymnasium, Königsberg) 完成的。在特殊的哥特式建筑环境中, 他接受了这一古典的自由思想: 除了理性规则之外, 不受任何东西束缚。1901—1904年, 蒂里希随迁升职的父亲一同来到柏林 (Berlin) 的弗里德利希·威廉高级中学 (Friedrich Wilhelm Gymnasium, Berlin) 继续中学生活。柏林的大都会式的生活方式和更为自由的空间为他的思想增添了新的力量。他曾经指出从村庄迁到柏林大都市时, 完全被城市中的现代化建筑和设备所吸引, 让他对大城市有着不可抗拒的向往, 而这些体验使他摆脱一种对科技文化的浪漫主义的排斥和批判, 并使得他对现代文明有着极深地欣赏。^①1904—1909年, 蒂里希度过了长达5年的大学生活。他先后在柏林大学、图宾根 (Tübingen) 大学、哈雷 (Halle) 大学和布列斯特 (Breslau) 大学学习哲学和神学。从蒂里希一生的学术成果来看, 哲学和神学在他思想体系中总是交织在一起。他很少有专门论述纯粹哲学或纯粹神学的著作, 在神学著作中又是以哲学的语言表达, 可以说, 他的神学就是他的哲学。

蒂里希在大学里受到了系统的哲学教育。从总体上看他继承的是德国古典哲学思想, 其哲学思想主要来源于新柏拉图主义^②、波墨^③的神秘主义、谢林的启示

^① Paul Tillich, *On the Boundary*, NY: Charles Scribner's Sons, 1966 P16-17.

^② 新柏拉图主义 (neo-Platonism): 在2世纪盛行的犹太—亚历山大里亚哲学。广泛吸收希腊哲学, 特别是柏拉图、亚里士多德、斯多亚学派的思想, 综合基督教“异端”的主张而制定, 以神秘主义为最主要特征。托马斯·阿奎那, 近代哲学家德国谢林和黑格尔都受到新柏拉图主义的影响。

哲学^①。特别是谢林的启示哲学和自然神学思想更为蒂里希考虑自然问题提供了重要素材。1910年他在布列斯特大学取得哲学博士学位时，毕业论文就是以谢林的哲学思想为内容（论文题目为：《谢林实证哲学中的宗教史结构，其前提和原则》）。1912年他又在哈雷（Halle）大学获得神学硕士学位，论文题目为《谢林哲学发展中的神秘与知罪》。在这两篇学术论文中，充分表达出蒂里希对谢林哲学的继承，基本奠定了蒂里希整体思想的基础，他后来的许多著作都是根据这两片论文中的观念研究而成。谢林的自然哲学打动了蒂里希对自然的感情，他把自然解释为上帝创造精神的动态展现，其目标在于实现一种超越了个体生命与普遍必然之二元对立的自由。其中谢林早期有关“自然与精神的同一性原则”让蒂里希对自然与人的关系采取相互依存而非对立的立场。在他的教授资格论文^②中，蒂里希更是以这种“同一性原则”作为切入点来探讨施莱尔马赫（F. Schleiermacher）^③以前的神学中有关自然的讨论^④。这期间他还对他自己的神学老师凯勒尔（M. Kaehler, 1835—1912）的思想非常感兴趣。在他导师的影响下，蒂里希开始关注圣保罗所确立而路德又重申的因信称义教义，并把这项教义称为“新教原则”（Protestant Principle），并赋予很多新的意义，后来成为他的神学体系中很重要的一个原则。

蒂里希在大学学习结束时受任圣职，第一次世界大战期间他当了4年随军牧师。这场战争和战后德国的混乱局势使他相信，19世纪的人本主义已经垮台，西方文明已接近于一个时代的终点。他积极参与以加深理解人类处境为宗旨的讨论活动，于是他参加了宗教社会主义运动。他用“生存的深渊”来描绘对大战的体验。正是这个“深渊”（abyss）使得“历史”成为他神学和哲学的中心问题，对他后来的宗教历史观产生巨大的影响。他把战争的根源归结为人缺乏“终极关怀”所造成的空虚。

第一次世界大战以后，蒂里希相继在柏林、马堡、德累斯顿、莱比锡和法兰

① 波墨（Boehme），又译为柏麦，1575-1624。德国哲学家、神学家、神秘主义者。其神秘主义哲学主要讨论上帝与宇宙的关系与恶在宇宙创造中的作用，认为事物均处于对立统一中，任何事物只有通过其对立面才可以得到理解。强调物质的内部矛盾推动事物自身的发展。蒂里希是比较欣赏这些观点的，而且在他的神学中也采用了这些理论。

② 谢林（F. Schelling），1775-1854。德国哲学家、德国古典哲学代表之一。其哲学思想先后经历了自然哲学、先验唯心哲学、同一哲学、启示哲学四个阶段。启示哲学是他晚年提出的，更加具有神秘主义色彩。着重于启示和神话，声言积极的哲学必须发挥出有人格的宗教。这个思想受到马克思等人的批判，蒂里希也针对他的这种思想写了神学硕士论文。

③ 蒂里希的教授资格论文为：《超自然者的观念，施莱尔马赫前的超自然神学所描述的该观念之辩证性质与同一原则》。哥尼斯堡：马德拉什，1915年出版。

④ 施莱尔马赫（F. Schleiermacher），1768—1834。德国哲学家和神学家。

⑤ Werner Schuessler, *Paul Tillich*, Muenchen: C. H. Beck, 1997, P27.

克福等大学教授哲学和神学。在此期间（1919—1933年）发表了100多篇论文、杂文和评论，并开始发展自己的神学体系。由于他对自由的热情关切，使他成为希特勒及其国家社会主义的最早批评者和反对者之一，因此在1933年，蒂里希受到纳粹党的报复而被解除教职，并被逐出德国各大学，从而移民美国。在美国，他接受邀请担任纽约协和神学院的哲学神学教授，同时兼任哥伦比亚大学教授。在1952年发表的《存在的勇气》和1957年发表的《信仰的动力》这两部著作中，他提出了著名的“终极关怀”思想。1955年他从协和神学院退休，被哈佛大学特聘并授予“大学教授”的职位。1962年蒂里希迁居芝加哥大学，该校专门为他设立了一个神学特别教席。1951年至1963年，蒂里希陆续发表了他终生思索的成果《系统神学》（Systematic Theology）。1965年10月22日因心脏病发作逝世于芝加哥比林斯（Billings）医院。

二、理论体系及其宗教对话思想

作为20世纪横跨哲学和神学两大领域的思想家之一，蒂里希的思想既有现代的存在主义思想，也有带着传统色彩的基督教新教思想。因此人们对他的思想性质众说纷纭。英国著名宗教史学家麦奎利在《二十世纪宗教思想》中和美国著名宗教思想史学家利文斯顿在《现代基督教思想》中均把蒂里希列为“存在主义神学”或“生存神学”行列。也有学者称其为“哲学神学”（兰德爾）。从哲学角度来看，蒂里希的哲学主题是人的存在、人的困境、人的命运。他通过对人的本体结构的存在主义和心理分析学的把握，深刻地透析出人的普遍的、恒常的、生存性的困境及其根源。蒂里希的哲学从表达形式上看是站在存在主义哲学立场上对包括黑格尔在内的本质主义哲学和技术理性主义的批判，属于存在主义哲学。但是他又不完全是在存在主义哲学家，而是“一半一半”。对他来说，“本质主义和存在主义一道属于我的神学因素”。^①从神学角度来看，蒂里希的神学思想主要来源是路德的新教思想，路德新教作为传统基督教的抗议和批判，不仅是蒂里希神学的起点，更是其神学方法和样板，蒂里希正是站在对路德新教的信仰基础上开始对从古至今的神学思想加以研究的。除此之外，古希腊的柏拉图主义、中世纪（波默等人）的基督教神秘主义、近代德国（谢林等人）的唯心主义，还有从克尔凯

^① 蒂里希，《基督教思想史》，尹大贻译，香港道风汉语基督教文化研究所，2000，第671页。

郭尔^①到海德格尔^②的实存主义^③等宗教哲学思想也是构成蒂里希神学思想的直接理论来源。蒂里希认为：人是 homo religiosus（具有宗教性的人）——就是说，人是这样一种存在物，宗教是其一切创造性关切的深度方面，并且进一步说明这些终极关怀是关于存在还是不存在的问题。到美国以后，虽然他一直是一个系统神学的教师，但宗教与文化方面的问题始终是其兴趣中心。他的大多数论著，包括《系统神学》，都试图确立一种将基督教和世俗文化联系起来的方式。蒂里希主要吸收《圣经·新约》、路德宗和近代利奇尔（Ritschl）^④自由主义神学^⑤的思想线路。把保罗主义、奥古斯丁主义^⑥、路德主义^⑦神学和当代存在主义哲学相结合，构成了自己的神学体系。他坚持上帝的超越性，主张上帝就是存在本身，而不是任何一个有形的存在者。耶稣基督就是人类的新存在，就是人类的终极关怀。在他看来，基督教的独特之处只在于它宣称自己是一个历史的启示。

蒂里希一生从事哲学与神学的研究，发表了许多哲学和神学著作：1910年蒂里希的第一篇著作暨博士论文《谢林实证哲学中的宗教史结构，其前提和原则》发表，到1933年间他主要写作并发表了《大众与精神》（1922）、《宗教哲学》（1925）、《当代的宗教处境》（1926）、《新教原则与无产者的处境》（1931）、《社会主义抉择》（1933）等著作。1933年以后由于受到纳粹党的报复而移民美国，来到美国以后蒂里希强烈感受到欧洲和美国之间的文化差异，以及思维方式的不同。因此他逐渐对“去地方主义”（de-provincialism）和存在主义神学产生兴趣，相继出版了《历史的解释》（1936）、《在边界上》（1936）、《根基的动摇》（1948）、《存在的勇气》（1952）、《爱、力量与正义》（1954）、《新存在》（1955）、《信仰的动力》（1957）等著作。其中《存在的勇气》和《信仰的动力》是他主要的代表作，成为拥有读者最多的两本书。在这两本书中，蒂里希说明了人最深切的关切，使人不得不进

① 克尔凯郭尔（Kierkegaard, 1813-1855），丹麦哲学家、神学家、存在主义先驱。

② 海德格尔（Martin Heidegger, 1889-1976），德国哲学家、存在主义代表之一。

③ 实存主义，Existentialism，亦译“存在主义”、“生存主义”，现代西方哲学流派和思潮之一。它从揭示人的本真的存在（生存）出发来揭示一切存在物的存在结构和意义，以及人与世界（自然界、社会）的关系。因把一切哲学问题都归结为从属于人的存在问题而得名。第二次世界大战以后，存在主义影响到美国、日本等国。

④ 利奇尔（Albrecht Ritschl），1822-1889。德国神学家，自由神学之父。

⑤ 自由主义神学（liberal theology）：基督教新教的一种神学思想。19世纪后半期主要流行于欧洲和北美。新正统主义产生后，与之相对立。主张以自由的态度对社会问题和神学进行探讨，不拘泥于传统定论。

⑥ 奥古斯丁主义（Augustinism）：西方哲学中以古罗马奥古斯丁的思想为基本内容的学说。是一种主张以上帝为核心、信仰为前提、基督教教义为原理、新柏拉图主义为理论基础的宗教思想体系。13世纪日趋没落。

⑦ 路德主义（Lutheranism）：基督教新教改革家马丁·路德的神学理论。确认《圣经》是信仰的唯一准则，圣经及圣传等从属于《圣经》。强调因信称义，反对依靠遵守律法履行善功而称义之说。

而面对一个超越了人自己有限实存的实在。另外，蒂里希还通过《文化神学》（1959）、《基督教与世界诸宗教之相遇》（1963）、《永恒的现在》（1963）对文化碰撞、宗教相遇及对话等问题进行了深入的研究及阐释。当然，对蒂里希来说最重要的著作还是《系统神学》一至三卷共五部（1951—1963），这部著作是他终生思索的成果，是20世纪建设性神学最主要的作品之一。

蒂里希的后期著作与前期著作关注的问题差别是比较大的，尤其是晚年的几次经历（主要是指1960年到1963年，蒂里希先后去日本、印度和以色列的访问），使得他对宗教对话问题产生了极大兴趣，并且亲自尝试与其他宗教学家进行对话^①，从而对宗教对话问题提出了自己独特的见解，但是这些见解均以他的系统神学体系为基础。这种思想在他晚年的许多讲演^②中很容易找到，对此赖品超教授对蒂里希的关联法、基督论、圣灵论等思想在宗教对话过程中产生的影响以及蒂里希尝试的宗教对话的途径都进行了详细的阐述。T.Thomas 在他的 *Paul Tillich and World Religions*（《保罗·蒂里希与世界诸宗教》）一书中也对蒂里希宗教对话思想和系统神学中的思想进行了表述，指出了其宗教对话思想与系统神学之间存在问题。毕竟蒂里希的思想核心是他的《系统神学》，宗教对话思想并不是他主要研究的方向，所以在这个思想中肯定存在一些问题。但是作为一个思想家，他对宗教对话问题的分析和研究还是很有深度和意义的，而且从另外一种角度向人们展示了宗教对话的可能性。

三、蒂里希宗教对话思想的研究动态

蒂里希作为20世纪伟大的神学家之一，他的《系统神学》与巴特的《教会教义学》^③并称为新正统神学的巅峰著作，在20世纪正统神学领域中占有很重要的地位。过去几十年来，研究蒂里希的学者是很多的，根据 R.C.Crossman 的书目调查。在90年以前英语界的研究中就有268份论文，662篇文章，并且还有174

-
- ① 最重要的要属于蒂里希与京都学派代表人物久松真一（Hisamatsu Shin'ichi, 1889-1980）的系列会谈。对话的主要内容参见《京都学派哲学：久松真一》，吴汝钧著，（台湾）文津出版社。
- ② 蒂里希晚年经常在美国大学中进行巡回演讲，最著名的关于宗教对话的演讲就是1963年的班顿演讲，这在下文中有详细的介绍。
- ③ 巴特（Karl Barth, 1886-1968），瑞士神学家，新正统神学的奠基人。1919年发表的《〈罗马书〉释义》被视为新正统神学的诞生宣言。《教会教义学》（13卷，1932-1968），是巴特的另一部代表著作。巴特的神学思想是对19世纪以来占主导地位的自然神学和自由主义神学的否定，主张复苏路德、加尔文宗教改革时期的正统神学，突出其教义的原罪观和教赎论，因此，他所倡导的神学被称为新正统神学。

本书是（全书或部分）专门讨论蒂里希的。不过在這些項目中，絕大部分都側重於研究他的系統神學思想和哲學思想（許多學者把他歸於存在主義哲學家之類），只有少數的幾個項目與他的宗教對話思想有關。而在華人學術界，自 20 世紀 60 年代以來的研究成果有盧恩盛在六十年代寫過博士論文討論過蒂里希的神學與教育哲學，後來成為蒂里希《系統神學第三卷》的中譯者。劉述先在美國南伊利諾大學的博士論文探討蒂里希的神學方法論，題目是《從一個東方角度對蒂里希的上帝論和基督論的批評》。賴品超在英國倫敦大學英皇學院的博士論文《開放與委身——田立克的神學與宗教對話》^①。這幾篇論文都是用英文寫的，因此也可以歸類於英語界的研究狀況。在漢語學界，有不少華人學者的博士論文是蒂里希與另一位思想家做比較研究為題材的。主要有：宋全盛在紐約協和神學院寫的博士論文是比較巴特與蒂里希對啟示與宗教的看法。溫偉耀在牛津大學的博士論文則主要比較巴特與蒂里希的人觀。區建銘在波士頓大學寫的博士論文是比較蒂里希與朱熹的思想。陳家富的博士論文主要研究蒂里希的生態神學思想。

而最近十多年越來越多的學者對蒂里希的思想產生興趣，對他的研究也更加深入、更加細緻。在文化神學、生態神學、處境神學、漢語神學、宗教對話等等研究領域都能看到蒂里希的研究成果。在大陸學術界，也出現瞭許多蒂里希專家，這其中主要有浙江師範大學王岷教授，他的博士論文^②是從哲學角度分析蒂里希的終極思想；黑龍江大學的陳樹林教授的博士論文^③也是關於蒂里希的文化神學思想；而何光滬教授則親自主持編譯瞭《蒂里希選集》上下卷。在香港和台灣的華語研究學者中也有許多人對蒂里希進行了深入研究，這主要有香港中文大學的賴品超博士一如既往的研究蒂里希神學思想；香港漢語基督教研究所的陳家富博士^④也是蒂里希的忠實研究者；香港浸信會神學院的鄧紹光教授也對蒂里希的思想產生了興趣；而目前比較年輕的學者主要有台灣神學院的莊信德先生、香港中文大學文化與宗教學系的李駿康先生和中文大學崇基學院葉菁華教授等分別在各自的碩士或博士畢業論文中對蒂里希思想中的政治神學、宗教社會主義和現代性問題

① 這本書是賴品超教授博士論文修訂版的中譯本。作者最初的博士論文題目是：*Christian Theology and Inter-religious Dialogue: A Study of Paul Tillich's Thought*, 1994 年筆者把其博士論文進行修訂出版，題目改為：*Towards a Trinitarian Theology of Religions: A Study of Paul Tillich's Thought*。

② 題目為：《終極關懷——蒂里希思想引論》，新華出版社，2000 年出版。

③ 題目為：《危機與拯救——蒂里希文化神學導論》，人民出版社，2004 年出版。

④ 博士論文題目為：《蒂里希思想中與自然的關係：一個生態神學的研究》。

进行了研究。

有关蒂里希的宗教对话思想的研究主要在西方学术界，其中最著名的就是 T. Thomas 教授，他多年来一直从事蒂里希的研究，编辑和著作了许多关于蒂里希宗教思想的作品，其中对于他的宗教对话思想也有 *The Encounter of Religions and Quasi-Religions by Paul Tillich (1989)*, *Paul Tillich and World Religions(1999)* 等著作；而 Robison B. James 在 2003 年出版的 *Tillich and World Religions: Encountering Other Faiths Today* 一书，可以说是关于蒂里希宗教对话思想的最新研究成果^①。这本书主要是面对一些现实的问题，通过对蒂里希的思想进行分析，希望能从他的思想中寻找出一些解决当今比较现实的问题的方法。关于蒂里希整体思想的论述也有很多，主要有 Wilhelm & Marion Pauck 在 1989 年著的 *Paul Tillich: His life & Thought*。2000 年 John Heywood Thomas 写的 *Tillich* 一书则是被认为对蒂里希的思想描述比较公正客观的一部著作^②。当然，香港中文大学的赖品超 (Pan-Chiu Lai) 教授在 1994 年出版的 *Towards a Trinitarian Theology of Religions: a Study of Paul Tillich's Thought* 一书（赖教授的博士论文）是有关探讨蒂里希的宗教对话思想的著作，并在 2000 年在对本书的修订基础上出版了中译本，即《开放与委身——田立克的神学与宗教对话》。^③

然而，赖教授的博士论文是一篇神学论文，赖博士主要是从神学角度分析蒂里希宗教对话思想与《系统神学》的关系，主要解决宗教相遇问题如何影响蒂里希的神学系统。赖博士指出：“田立克《系统神学》卷二和卷三中有重要的立场改变，其中一个可能的成因，是他经验到和反省到宗教的相遇与对话的问题，所以《系统神学》不应被视为一个融贯和一致的系统。”^④虽然赖教授详细分析了蒂里希宗教对话思想中所采用的基督中心论和圣灵中心论，以及用三一论架构把这两种方式调和起来时所面临的困难。但是，赖教授的论文有两方面不足。一方面是仅仅从神学角度进行研究。该文章完全是用神学思想去评价神学思想，没有很好的从哲学、历史的角度去分析蒂里希的宗教对话思想，尤其是对蒂里希的“终极

① Robison B. James, *Tillich and World Religions: Encountering Other Faiths Today*. Mercer University Press, Macon, Georgia USA, April 2003.

② John Heywood Thomas, *TILLICH*, Continuum London and New York Press, First published 2000.

③ Pan-Chiu Lai, *Towards a Trinitarian Theology of Religions: a Study of Paul Tillich's Thought*, Kok Pharos Publishing House, 1994. 中译本《开放与委身：田立克的神学与宗教对话》，香港基督教中国宗教文化研究社，2000 年版。

④ 赖品超，《开放与委身：田立克的神学与宗教对话》，香港基督教中国宗教文化研究社，2000，第 257 页。

关怀”思想以及宗教对话问题是个历史问题的观点，没有深入研究。对于没有宗教信仰背景或系统神学知识的人来说，非常难以理解。另一方面是语言的问题。不可否认赖教授是香港知名学者，可是文中的许多汉语词汇的表达或翻译都不准确，有些地方非常难以理解。这其中的一个原因是由于原文是英文，在翻译成汉语的时候出现的偏差。这个不足主要是当大陆的学者或学生在阅读的时候容易出现理解上的困难。

第二部分：蒂里希的宗教对话思想

纵观蒂里希的整个神学体系，他的宗教对话思想是他的宗教哲学理论发展的必然结论。他的宗教哲学理论的内容可归纳存在主义哲学与系统神学的终极关系和对基督教从神学教义到宗教礼仪、教规、宗教实践活动等在内的一切方面的批判态度和原则。此外，他使用相互关联的分析问题和解决问题的关联法来解决和分析各种神学与宗教问题。

一、蒂里希宗教对话思想的基础，其原则与方法

在探讨蒂里希的宗教对话思想之前笔者认为有必要先对他的整体神学构架中的相关理论进行简单的阐述，以使得大家对他的宗教对话思想在其整体神学思想体系中所处的位置和意义具有更加客观、更加明确的认识。

1、思想基础——宗教的本质是人的终极关怀

在探讨宗教对话的时候不可能不先提出什么是宗教这个问题。世界上有各种各样的宗教，如何对宗教做出一个通用的定义是一个棘手的问题。不同的神学家、哲学家对宗教的定义是不一样的。蒂里希指出：“宗教是一种被‘终极关怀’（Ultimate Concern，又译为‘终极关切’）所紧紧抓住的（being grasped）存在状态。”^①这是一种把其他所有的关怀看作是基础性的关怀，同时又包含人们对生命意义问题回答的关怀。这个对宗教的定义或许很多人都不赞成，但是作为一个现代正统神学家来说，这个解释是他对生命的理解，是对现实中许多问题的总结。他在《存在的勇气》中就开始针对人的存在的目的以及人生命的意义的本质进行思考，然后基本确定了“终极关怀”这个概念。

蒂里希认为，“终极关怀”与一般的关怀大不相同。原因就在于这种关怀是“终

^① Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P4.

极性”的。“终极关怀”不但指人的关心和期待，而且由生存性的意义参与其中。“终极关怀”一词指出了关系的两个层面：被关怀的对象和他的关怀过程。从被关怀的对象意义来说，终极是一种存在，一种作为关心和期待的目标的对象性存在。这是关心和期待的前提。从关怀的过程和关系来看，终极本身指的就是一种无止境性，一种作为无限过程的存在状态。关怀的对象和关怀的过程是两个带有无限性质的绝对。其实蒂里希对“终极关怀”的理解不仅仅在对宗教的解释中，“终极关怀”可以说是蒂里希思想体系的核心和基础。无论是哲学思想还是神学体系的构建都是从“终极关怀”这个范畴出发的。因此，在他的理论体系中，终极关怀有两个方面的含义。

一方面存在的问题是终极关怀的追问，即存在主义哲学思想的基础。蒂里希作为 20 世纪存在主义哲学家之一，人的存在问题就是他必须关注的问题。按照海德格尔的说法，人的存在问题包含着许多复杂深刻的疑问：在人作为生物学、社会学、人类学意义上的个人之前，人首先必须存在。并且，虽然人作为一个在场的在者，作为某种实体，现在在此将存在显示出来。那么随之而来的一个问题是：为什么是存在，而不是非存在？这就是存在主义者研究的核心问题：什么是存在本身？蒂里希指出：“我们终极关怀的东西，乃是决定我们存在还是不存在的这个东西。……人终极地关怀着他的存在与意义。”^①蒂里希在《系统神学》中指出，那个既不是一个特定的存在物，又不是存在物之集合，既非具体的东西，又非抽象的东西，而是当我们说某物存在的时候总是隐约地想到，有时也明白地想到的东西，究竟是什么？^②这就是哲学所探究的作为存在的存在地问题。它所考察的，是仅就其存在而言的一切事物的性质。它所提供的答案，决定着对一切特定形式的存在分析。这就是“第一哲学”或者称为“形而上学”，也就是“存在论”。存在论问题就是关于存在本身的问题，产生于“什么是存在物？”，“什么是非存在”，“什么是虚无”等一些形而上学类的疑问之中。蒂里希认为，无论是神话的、宇宙论的和形而上学的，都追问过存在的问题，并且一直力求回答这个问题，但是都不能寻找到很好的答案。这是个终极的问题，数千年来人类的头脑一直在致力于发现、阐述和解决它，但是从来没有得到任何一致意见。

另一方面上帝的问题是终极关怀的追问，即系统神学体系的核心。蒂里希在

^① Paul Tillich, *Systematic Theology*. Volume 1. The University of Chicago Press. 1951. P.14

^② 蒂里希，《蒂里希选集》下，何光沪编，上海三联书店，1999，第 1077 页。

《系统神学》中指出“上帝”是与人终极相关者的名称。这不意味着，先有一个存在物叫做上帝，而后有一个要求，即人应当终极地关切他。这意味着，使一个人终极地关切的，只有那成了他的神的东西。^①利文斯顿认为，“终极关怀”这个术语，可以说就是蒂里希对《马可福音》中大诫命的抽象解释，即：“主，我们的上帝，是唯一的主。你当尽心、尽性、尽意、尽力爱主，你的上帝。”在蒂里希看来，上帝是人类生存的有限性回答^②。上帝表现的是人类终极地寄予关怀之内容。上帝是终极关怀的象征。一方面，人不可能去关怀某种不论在实在领域还是在想象领域都不能具体地遇到的东西。另一方面，终极的关怀又必然超越每一种初步、有限和具体的关怀。也就是说，人最终关切的，是自己的存在及意义。“存在，还是不存在”这是个问题，在这个意义上是一个终极的、无条件的、整体的和无限的关切问题。人无限地关切着那无限，他属于那无限，同他分离了，同时又在向往着它。……人无条件地关切着那么一种东西，它超越了人的一切内外条件，限定着人存在的条件。人终极地关切着那么一种东西，它超越了一切初级的必然和偶然，决定着人终极的命运。^③

另外，“终极关怀”还是“诸神”的源渊。“终极关怀”中所包含的有限性和无限性两种因素产生的张力使得宗教关怀中的具体性和终极性之间总是冲突的。这种冲突的最终结果就是导致对“神”这个词赋予了种种含义，产生了许多“神”（诸神）的解释。蒂里希认为，诸神是“存在物”，他是根据人们具体的直观并通过彻底利用所有的有限性存在论因素和概念来体验、命名和解说的。^④包括基督教“上帝”在内的各种“神”的描述，比如，诸神所具有的错误、怜悯、愤怒、敌意、焦虑等性格，其实就是人的自身有限性因素的一种“投射”。但是诸神的形象不仅带有有限性的一切特征，而且还具有彻底超越有限性的一些特征，比如，不朽性、无处不在、全知、全善等。这些超越了有限性的特征本质上就是人们对终极性追求的表现。

因此，蒂里希认为，所有宗教，包括各种准宗教（quasi-religion）形式，其核心都是人对某种相关事物的关切。正是由于关切的内容不同，关切的层次不同，才产生了各种各样的宗教或宗教形式。在《文化神学》中，蒂里希指出，终极关

① 蒂里希，《蒂里希选集》下，何光沪编，上海三联书店，1999，第1140页。

② 王岷著，《终极关怀——蒂里希思想引论》，新华出版社，2000，第71页。

③ Paul Tillich, *Systematic Theology*. Volume 1. The University of Chicago Press. 1951. P. 14.

④ 蒂里希，《蒂里希选集》下，何光沪编，上海三联书店，1999，第1141页。

怀是人类精神的基础，其文化表现形态就是宗教。他说：“宗教，就这个词的最广泛和最根本的意义而言，是指一种终极的关切。”^①因为，宗教指向人类精神生活终极的、无限的、无条件的一面。宗教是人类精神生活所有机能的基础，它居于人类精神整体中的深层。^②而对于蒂里希来说，如果想要描绘一幅关于基督教与世界诸宗教相遇的画卷，那么哪里才是人们必须注意的地方呢？^③这就是宗教的定义。“宗教”这个词是开放的，无论是广义的还是狭义的定义，都是由定义者自己的神学立场或哲学立场所决定的。蒂里希则认为，宗教是一种被“终极关怀”所紧紧抓住的一种状态。而这种形态在不同的意识表现中呈现出不同的宗教形式，既可能是一种指向科学、或者是某种特殊形式的形态，也可能是某个社会阶段或者是人类的最高理想。总之这些表现形式都可以被看作是神的客体表现。

不应忽略，终极关怀在蒂里希这里还是一种哲学与神学的方法。通过这个概念人们可以更客观的去进行宗教对话。对宗教对话问题的研究不能完全按照神学的观点去研究，也不能脱离神学而在神学之外去研究。因此蒂里希认为要采用“观察中的参与者”（“observing participant”）的方法来进行对话。也就是说，既要作为一名外界观察者尽可能如实地描绘当前世界宗教冲突的全景；又要作为一名参与者在动态的形势发展下根据形势的相对重要性做出自己的判断来筛选事实。一方面作为外部的旁观者，他也已经对这些隐含在各种宗教形式中的问题拥有或明或暗的答案。另一方面作为神学家，他可以在某种特定的宗教范围内进行类似的工作，尽量准确的把握事实，并且展示出存在于宗教自身的一些基本因素。^④而这个方法的基础，在蒂里希看来，就是他的“终极关怀”。由此我们就可以清楚的发现，蒂里希作为外在的观察者，可以从存在主义哲学的角度去分析宗教对话问题，同时他又可以作为内在的参与者，从神学家或者是信徒本身的角度去尝试与其他宗教对话。而这一切之所以可以实现，其交汇点就在于“终极关怀”。

由此可见，“终极关怀”把蒂里希的存在论和系统神学很好的结合在一起，这在他的《系统神学》中非常清晰的表现出来，他的神学体系首先从有限性和无限性的存在论分析入手，然后与神学的“上帝”概念相融合，从而深入到对基督、

① 蒂里希，《蒂里希选集》上，何光沪编，上海三联书店，1999，第382页。

② 蒂里希，《蒂里希选集》上，何光沪编，上海三联书店，1999，第382页。

③ Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P3

④ Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P2.

对圣灵、对拯救等等神学问题的讨论，使得整个神学架构非常清晰非常严谨。“终极关怀”在蒂里希的思想体系中既是一个哲学概念，又是一个神学概念。之所以说它是哲学概念，是因为它涉及到人类生存的最初根基和最高境界。之所以说“终极关怀”是神学概念，是因为几乎所有的宗教都关心信仰的终极性问题。

2、宗教对话的原则——新教原则

基督教信仰教义是蒂里希思想和理论的基础，是他观察和批判现代西方思想的出发点和理论来源。蒂里希认为，原始基督教、天主教、新教是基督教发展过程中的几个重要历史阶段，而以路德、加尔文等人所作的宗教改革运动所产生的新教教义是基督教发展的转折点。但是，在蒂里希看来新教不仅仅是基督教发展的一个特定阶段，也不仅仅是对传统教义的修正，它体现的是一种批判原则，即新教原则。

新教原则是蒂里希在30年代中期在《新教的原则与无产者的处境》一书中提出的一个概念。其基本思想是“强调上帝与人之间的无限距离，强调人的有限性，人对死亡的屈服，强调人与他的真实存在的分裂和邪恶力量（自我毁灭的力量）对人的奴役。”^①蒂里希认为，路德的关于因信称义教义的诠释是继承和扬弃传统的中间环节。信上帝就是过一种上帝启示给人们的那种生活，不仅信《圣经》福音书中所记载的耶稣事迹的真实性，更要相信耶稣为每个人的救赎而死的真实性。他把信仰看作是被终极关怀所攫住的（be grasped）状态，而不仅仅是一种永恒不变的信念，包括《圣经》在内的基督教教义，其意义只有通过象征的方式被世人理解才具有意义。新教原则是新教改革的成果，体现在人对《圣经》的自由解释权上。它不是一个简单的概念或学术名词，在一定意义上是蒂里希宗教思想的代名词^②。对蒂里希而言，新教的价值不在于新教批判的成果，即恢复《圣经》的权威，个人信仰的权威，而是这种对待包括《圣经》在内的一切权威的批判态度。新教原则是对“理性的批判”和“先知性批判”的超越，它提供的不仅是对现实社会的批判原则，同时也是对基督教从神学教义到宗教礼仪、教规、宗教实践活动等在内的一切方面的批判态度和原则。^③

① 蒂里希，《蒂里希选集》上，何光沪编，上海三联书店，1999，第433页。

② 陈树林著，《危机与拯救——蒂里希文化神学导论》，人民出版社，2004，第47页。

③ 陈树林著，《危机与拯救——蒂里希文化神学导论》，人民出版社，2004，第47页。

3、理论方法——辩证关联法

蒂里希的大部分著作都是神学作品，很少有专门的哲学著作。但是，在他的庞大而严密的系统神学体系中可以发现，蒂里希的哲学功底非常坚实、造诣高深。总体上他的哲学主要表现在两个方面，一方面是以“在边界”为特征的相互关联的分析问题和解决问题的方法论，另一方面是他的存在主义哲学思想。在哲学方法论上，蒂里希汲取了帕斯卡尔、黑格尔、马克思等人辩证法的精华，形成了自己的一套严密有效的方法论——相互关联法。蒂里希认为，辩证法通过“是”和“否”，然后再是“是”的运动。它总是一场对话，不论这对话是在不同的主体之间进行，还是在同一个主体之间进行。^①

蒂里希用这个方法处理复杂事物、现象、问题、矛盾，他不仅诠释“三位一体论”，而且把自己的思想置于各种对立的事物的“两界”之中，体现出在夹缝中求生存的独特意境。他经常把许多看上去毫无关联的两个事物“关联”起来，比如，宗教与文化、神学与哲学等。在《新教时代》一书的导言中，蒂里希更是将辩证法定义为一种透过与自己持不同观点的人对话，从而寻求真理的方法。这是透过“是”与“否”来进行的，直至有一个“是”能把所有在讨论中提出过的真理元素都提升统合起来。^②他还认为辩证法在神学中起到一种居间调和(mediation)的作用。他说：“神学的任务就是居间调和，居间调和那彰显于耶稣即基督的真理的永恒标准和那在个体和群体中不断改变的经验，以及他们多样化的问题和对实在进行认知所用的范畴。”^③也就是说，通过辩证的方法，把真理永恒标准与不断改变的经验和问题调和起来。这其中一边是永恒的标准，另一边是不断变化的经验和问题。如何把二者调和起来就是辩证法的问题，即可以用开放的辩证去统合，又可以用有限的辩证去拒绝，因此这就为双方对话提供了可能。在这种模式下，对话中的一方担任了教师的角色，引导另一方去明白一些他原来没有的知识，或者像苏格拉底的助产士一样在他身上抽出知识，帮助讨论的同伴发现自己原来已知的。这种辩证法对于宗教对话来说无疑是非常重要的，在其中，神学家或护教者都可以被视为有技巧和耐心地引导那些有教义而鄙视宗教的人，由一个角度转

① 蒂里希，《蒂里希选集》上，何光沪编，上海三联书店，1999，第1169页。

② Paul Tillich, *The Protestant Era*, Ed. James Luther Adams. Chicago: University of Chicago Press, 1948, Pix.

③ Paul Tillich, *The Protestant Era*, Ed. James Luther Adams. Chicago: University of Chicago Press, 1948, Pix.

到另一个角度去观察事物。这就是所谓的“对话”，其目的就是使双方都明白真理本身。^①

二、蒂里希宗教对话思想的内容

蒂里希的宗教对话思想主要体现在他的《基督教与世界诸宗教的相遇》(*Christianity and the Encounter of the World Religions*)这本书中。这是他晚年(1961年)在哥伦比亚大学的四篇班顿讲演(Bampton Lectures)集。蒂里希的宗教对话思想概括起来就是“非皈依，但对话”。^②

在20世纪50年代以前，蒂里希并没有过多的关注世界各宗教的对话问题。但是在50年代后期，特别是在他1960年访问日本后才特别关注这个问题。许多人认为，这种转变是在蒂里希访问日本后才开始在宗教多元性和宗教相遇的问题上有所觉醒。但是根据托马斯(D. A. Terence Thomas)的研究，蒂里希对东方宗教的兴趣在日本之行之前就已经产生，而他对日本之行是受到他对东方宗教的兴趣的驱使。蒂里希与日本宗教的会晤产生的一个重要影响就是使得他不再容忍地域主义(provincialism)。他在《系统神学》卷三(1963年发表)中表示：“我必须重申，一种基督教神学，如果不能与其他宗教的神学思想进行创造性的对话，则会失去一个世界历史的处境而仍然是地域性的。”^③

1、宗教间的“非皈依”

宗教间的“非皈依”可以理解为不同的宗教不能相互皈依，也可以理解为不是一种宗教皈依于另一种宗教。这两种理解的含义是不一样的。不能皈依就是指一种宗教对于另一种宗教的信徒，通过对话是不能使他皈依到引起对话的宗教中。不是皈依则是说在对话中不同宗教对话的目的不是使一方皈依到另一方。也就是说，宗教对话的目的是“非皈依”，或，宗教对话“不能”也“不是”以皈依为目的。那么什么是“皈依”呢？按照蒂里希的观点，皈依一方面指从缺乏(说的更正确些是隐而不现)终极关怀的状态，到开始清楚地意识到终极关怀的存在。^④另

① 赖品超著，《开放与委身——田立克的神学与宗教对话》，基督教中国宗教文化研究社，2000，第97页。

② 赖品超著，《开放与委身——田立克的神学与宗教对话》，基督教中国宗教文化研究社，2000，第97页。

③ Paul Tillich, *Systematic Theology Vol. 3* (London: SCM Press, 1978), P6.

④ 保罗·田立克著，《信仰的动力》鲁燕萍译，(台湾)桂冠图书股份有限公司，1994年，第105页。

一方面皈依亦可指从一种信仰转而接受另一种信仰，此时，皈依便不具备终极关怀的意义，它可能会具备终极关怀的层次，但是可能无法突破。如果新的信仰具有较纯正的终极关怀，那么皈依才具有实质意义。显然，蒂利希不仅认为宗教对话“不能”并“不是”以皈依为目的，而且反对没有实际意义的、低层次的皈依，因为这样的皈依违背了宗教的本质：终极关怀。

宗教对话不能也不是使一方皈依另一方，其原因在于宗教的认同性、排他性和历史性。

1.1 认同性

什么是宗教的认同性呢？对于这个问题笔者可以举个例子来回答。例如，倘若一个人生于印度，他一般是印度教徒；倘若生在墨西哥，他一般是天主教徒；倘若生在沙特阿拉伯，他一般是穆斯林；倘若生在英国，他一般是基督徒。由此，我们也可以用归属感这个词来说明认同性的含义。任何人存在于这个世界上，总是由于种种原因使得其与周围的人具有相同的属性。这种属性可以来自家族、部落、种族、语言、宗教信仰等。这种形态的本质就是蒂利希所谓的“地方主义”。比如说，大的地方主义可能是国家与国家、洲与洲之间的地方差异；小的地方差异则可能存在于不同的家族、部落等。这些差异的存在，就使得人们产生一种很强烈的认同性。因此产生了国家认同性、民族认同性、文化认同性、宗教认同性等。一个人对同一个部落的人，就会比对另一个部落的人更容易产生安全感或者是信任感。同样，信仰同一种宗教的人，就会自发的对信仰其他宗教的人或多或少的产生距离感。

但是对于任何一种文化或者是地方文明，如果没有与其他文化或文明发生碰撞时，是不会产生认同性这种意识的。比如一个人是犹太人，如果他周围没有基督徒或者穆斯林的时候，他一般不会在意也不会意识到自己归属于犹太人这个群体之中。同样，如果一个人是中国人，如果他周围没有欧洲人或非洲人的时候，他也不会特别的发现自己是归属于中国人的。因此，在一个宗教内部，人们的信仰是无选择性的，也不存在对话的问题。这就可以理解，对于基督徒来说，当一个群体坚守基督教的基本断言——“基督徒坚守基督教的基本断言，认为耶稣基督就是救世主。”那么他们这些人就在这个信仰基础上找到了认同性。从而知道了，凡是坚持这个断言的人都与他们拥有同样的人格。换句话说，认同性产生了凝聚

力。使得个人产生对整个集体的依赖。

由此我们就要提出一个问题，为什么信仰可以使人们具有认同性？这就需要
对信仰进行分析。蒂里希在其《信仰的动力》^①一书中对信仰的产生、信仰的形态、
信仰的生活等方面进行了深入分析。书中第一句话就明确提出“信仰就是一种终
极关怀的态度”。^②信仰是一种个人行为，它是个人生活的中心，因此信仰是个人
生活的动力。人和所有生物一样，会关注许多事物，特别是那些与生存休戚相关
的事物。但是人类和其他生物不同的是，人除了关心物质方面的问题之外，也关
心精神方面的问题。这其中有些问题具有高度的迫切性，可能成为个人或社会群
体生存的关键问题。如果这种个人的终极关怀问题扩大为一个群体或一个民族共
同的问题，那么这个群体或民族就成为了一个“信仰团体”。而一个信仰团体一旦
形成，那么在这个信仰团体内部就出现了明确的信条、专属的语言、信仰行为等
供人遵守，并要求所有成员都必须接受。这些信条、语言、行为就成为了信徒们
相互认同的象征符号。个人必须责无旁贷地屈服于既定教规之下，如果有人违反
其中的规定，信仰团体（在基督教中就是教会）就会对他施以处罚，只有这样才
能使信仰团体免于破坏分子的不良影响。^③信仰团体及其内部的信徒和信仰行为一
起就构成了宗教团体。

由于人类的发展，人类自身的迁徙等因素，使得不同的宗教团体开始相遇，
彼此就会不可避免地发生冲突与交融。这是由于宗教的另一个性质决定的，即排
他性。

1. 2 排他性

本人认为宗教的排他性是与认同性同时产生的。仅仅在一种文化或宗教团体
的内部，仅仅在一个没有受其他外来因素干扰的地方，是不会有排外思想产生的。
当然也不会产生认同性的观念。正是由于不同地域，不同文化，不同宗教，在人
的迁徙、移民、流亡等条件下，才使得各种文明相互碰撞，相互融合。当一个地
方的本地人发现，从其他地方迁徙过来的人，在穿着、饮食、行为、伦理、信仰
等方面都与自己不一样，并且当这种不一样对本地人自身产生一定影响的时候，

① 本文采用的是保罗·田立克著，《信仰的动力》鲁燕萍译，（台湾）桂冠图书股份有限公司 1994 年版。英
文版参考 *Dynamics of Faith* Harper & Row Publishers. Library of Congress catalog card number:
58-10150.

② 保罗·田立克著，《信仰的动力》鲁燕萍译，（台湾）桂冠图书股份有限公司，1994 年，P3.

③ 保罗·田立克著，《信仰的动力》鲁燕萍译，（台湾）桂冠图书股份有限公司，1994 年，第 23 页。

本地人就会自然而然的对那些外来人产生排斥。由此产生的后果可能就是本地人迫使外来人适应他们的习俗，放弃自己的习俗。这就会导致要么外来人最后成为了本地人，要么本地人把外来人驱逐出他们自己的领地。这也就不可避免的发生冲突，甚至是暴力事件。

这种排他性的产生是由于宗教的性质决定的。对于任何一种宗教来说，绝对性和纯洁性是两个必要的因素。在基督教的教义中，关于绝对性的教义比比皆是。十诫中的第一条就明确规定，“除了我以外，你不可有别的神。”^①耶稣也说过“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的神。这是诫命中的第一，且是最大的。”^②由此可见，对上帝的绝对服从是最大的真理。由此带来的问题就是，当两种宗教相遇时，各方都认为自己所信仰的是真的真理，而且是绝对的真理。这种现象也是由信仰的特殊性质所决定的。刚才提到“信仰就是终极关怀”，如果一个团体或民族认为民族的生命成长是他的终极关怀，那么其他问题，比如经济、健康、生活、家庭、美学与认知上的真理、正义与人道等问题就会被牺牲。^③比如，在国家主义的笼罩下，事事都以“国家”这个唯一的“神”为中心，其他的问题都要完全屈服于“国家”之下。这就是终极关怀的绝对性。这种绝对性在《旧约圣经》中也得到很好的证明。蒂里希认为，在《旧约》中，国家不是中心议题，正义的上帝才是中心议题，因为上帝为每个人和每个民族主持正义，所以他是普世的上帝，是宇宙的上帝。他是每个虔诚犹太人的终极关怀，并由此产生了犹太人的“大诫命”。这就是终极关怀的意义，即必须完完全全地臣服于终极关怀的要求。^④

如果宗教对话的双方都绝对地坚持自己的信仰真理和价值标准，并诉诸自己宗教经典(如《圣经》)和启示神学的权威，那么，对话从一开始就会陷入毫无希望的境地。虔诚的教徒往往断定只有自己的宗教才掌握了全部真理，是通往救赎之路的唯一真教或普世宗教，并以此为标准谴责其他宗教，要求其他宗教的教徒皈依自己的宗教。其结果是，他们要么只能以强力征服异教徒，要么就是对对方的完全拒绝。当然这种拒绝可能是对对立团体的所有观点的拒绝，也可能是对对立团体断言的部分拒绝并同时部分接受，或可能是在两个团体的关系中拒绝和接受的辩证统一。^⑤蒂里希认为这种拒绝分三种形式。第一种是彻底的否定。这主要

① 《旧约·出埃及记》20: 3

② 《新约·马太福音》22: 37-38

③ 保罗·田立克著，《信仰的动力》鲁燕萍译，(台湾)桂冠图书股份有限公司，1994年，第3页。

④ 保罗·田立克著，《信仰的动力》鲁燕萍译，(台湾)桂冠图书股份有限公司，1994年，第4页。

⑤ Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P29.

是遭拒绝的宗教被认为是错误的，以致两种对立观点根本无法交流，因此其结果可能是致命的。第二种是部分的否定。即一方面或另一方面的一些论断和行为被认为是错误的，其它则是正确的。第三种是拒绝与接受辩证统一。

就算是在同一个宗教内部，由于不同的信徒对神的启示理解不同，会对教义产生不同的理解，甚至形成不同的派别。这也就是人们所谓的异端思想。在基督教的发展史中，就曾经产生过许多所谓异端，甚至导致了多次大分裂，形成了现在的基督教众多派别。对于这些异端，基督教会为了自身的权威和基督教的纯洁，绝对不允许在自己宗教内部出现不和谐的声音，因此基督教对异端长期采取完全拒绝的态度。甚至是采用严酷的手段对那些具有异端思想的信徒进行镇压。由此我们可以认为基督教会 (Christian churches) 对基督教异端 (Christian heretics) 的态度 (特别是中世纪末期) 和基督教对其它宗教信徒的态度，这两者之间经常发生混淆。前者的异常残忍与后者的相对温和形成对比。^①也就是说基督教会对于基督教教异端比对待其他宗教信徒更残忍。

1.3 历史性

蒂里希认为，综观整部基督教历史我们可以发现，基督教的排他性在不同的历史时期表现是不同的。有的时期没有明显的排他性表现，而有的时期则表现出强烈的排他性特征。但是这种排他特性是伴随着基督教与其他宗教相遇过程而一直存在的，因此蒂里希认为宗教相遇是一个历史问题，不是一个神学问题。也就是说，从历史发展的角度去看待宗教对话问题或许比单纯从神学的角度去看待这个问题更能客观的理解宗教对话的存在以及对话的可能。

蒂里希在《基督教与世界诸宗教的相遇》一书中，通过比较基督教历史发展的七个阶段中基督教对待其他宗教的态度，深入探讨了这个问题。在七个历史时期中，基督教对其他宗教的态度是不一样的。^②

(1)、旧约时期。这个时期其实指的是一神教产生初期。在这个时期还没有真正的基督教，大体是指犹太教的后期，产生了基督教思想，但是在耶稣被钉十字架以前。蒂里希之所以要从这个时期开始研究宗教对话的问题，是因为这个时

① Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P30.

② 其实这七个时期，蒂里希并没有严格的加以区分。他只是根据基督教对其他宗教的态度大体的回顾了基督教发展史上的七个阶段。这其中，第一至第三阶段基督教对其他的宗教的表现可以说是基本相同的；第四阶段是基督教发展史上单独的一个时期，这个时期基督教是极端排外的；第五到第七阶段是基督教的另一个时期，主要是文艺复兴和启蒙阶段。

期由于一神教地建立,使得任何特定宗教的排他性成为有条件的。也就是说一神教的建立,就意味着宗教成为一种有条件的排他的宗教。^①这个时期是基督教的产生时期,因此还不能说它与其他宗教相遇的问题。蒂里希想指出的是,在这个时期,通过上帝的话(也就是耶稣的“道”或者是“Logos”)使得他所创立的宗教具有一个特定宗教团体的属性,并且进一步在于撒马利亚妇女的交谈中(参见《约翰福音》4:7-26,笔者注),耶稣否定了特定崇拜场所的重要意义,而要求一种在灵魂和真理中的崇拜。^②从而确立了基督教的核心教义。

(2)、保罗时期。保罗对基督教的发展所起到的作用是非常巨大的。本文就不详细论述了,本文所要指出的是当时保罗所面临的困难来自两方面,一方面是来自犹太人,另一方面是来自基督教异端思想。所以保罗不得不两线作战既要反对犹太人的律法主义,又要反对基督教异端的自由主义思想。保罗的思想主要有:耶稣不仅是一位开明的人类先知,而且实际上还是一位神;耶稣由于我们犯了罪行而捐躯献身,他的受难挽救了我们的生命;我们不能通过按照圣经上的训谕办事而得到解救,而只能通过接受耶稣而得到解救等。这个时期基督教已经不再是犹太教中的一个派别,而是一个被使徒传到罗马的世界性宗教。只是这个时期基督教的影响还很弱,受到来自罗马帝国和犹太人以及其他思想的排斥,所以基督教在这个时期还没有力量与其他宗教对抗。

(3)、教父时期。这个时期基督教已经被越来越多的人接受。但是受到罗马皇帝和希腊化思想的影响,基督教的发展面临巨大的困难。因此产生了许多护教教父。蒂里希认为这个时期对基督教的威胁不是来自外面,而是来自基督教内部,这就是诺斯替主义的危险。^③面对这种危险,第一批伟大的基督教神学家提出了自己的体系,以反对——也部分的接受——诺斯替主义的一些观点。最终基督教神学被奥古斯丁(Augustine)发扬光大。如同其前辈一样^④奥古斯丁对待其它宗教的方式是辩证的。他们不模棱两可地拒绝其它宗教,当然也不模棱两可地接受它们。由此可见,在这个时期,基督教虽然反对各种形式的异端思想,但是在拒绝它们的同时也从它们的思想中汲取对自己有用的原理。正如蒂里希所说,“这一过程中,他们不仅使用诸多文学内容,在其中异教徒批评了他们自己的宗教(比如

① Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P32.

② Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P33.

③ 蒂里希著,尹大贻译,《基督教思想史》(香港)道风书社2004年第二版,第79页。

④ 这里的前辈就是指护教者(Apologetists),比如基督教早期的查斯丁(Justin),和早期教父们,主要有德尔图良(Tertullian)和奥利金(Origen)等。

那些希腊哲学家),而且自由的使用植根于异教土壤的正面作品。”而且除了从异教徒的形而上学思想中汲取基本的概念之外,早期基督教也从斯多哥派汲取了道德原则。^①

(4)、中世纪时期。7世纪之前的基督教,所有的冲突仅仅是在地中海的北半部内产生,而且在这个发展过程中基督教展现出的包容性特点远远大于其排他性的特征。正是它的包容性和普世性,使得宗教和这种完全包容的文化联合在一起形成了生活和思想的统一体。所有的冲突,无论多么尖锐都发生在这个统一体之中。没有外来的遭遇者扰乱它。^②也就是说,经过使徒的传播和教父们的努力,基督教徒在地中海北部的欧洲大陆迅速增长,并最终成为罗马国教。虽然在基督教发展过程中出现过许多异端和异教思想,并且产生过比较激烈的冲突,但是归根结底这些事情都是发生在欧洲大陆内部的,甚至可以说是同一人种之间的矛盾。没有受到过另一种完全不同的文明及完全不同的种族的侵略。

但是进入7世纪,这一切都变了。从这个时期开始基督教变的极端排外。之所以产生这种变化是因为产生了第一次外来的相遇——伊斯兰教。伊斯兰教是一种新的充满激情的信仰,它狂热的横扫文明世界,入侵、腐蚀、削弱着西方的基督教,威胁着所有的基督教国家。蒂里希认为这些事件引发的震惊只有在东欧、俄国、中国那种共产主义准宗教所引发的震惊能与之相比。^③正是这种侵略,使得基督教突然意识到自身作为一种宗教,它面对的是另一种必须反对才可以保卫自己的宗教。因此就出现了大家都知道的十字军东征^④,也可以说十字军东征是这种自我保护意识的表达。

如果说十字军是基督教排他性表象的一个标志的话,那么这仅仅是基督教极端排外的开始。虽然在这以前,基督教的反犹主义就已经存在,但是基督教会容忍并经常欢迎犹太人,等待着他们转变信仰。然而与伊斯兰教相遇的惊骇之后,基督教会开始意识到犹太教是另一种宗教,反犹主义也变得狂热起来。只有在此以后,政府把犹太人作为替罪羊以掩饰他们自身在政治经济上的失败才有可能。也只有自19世纪末期起,宗教的反犹主义演变成极端的排犹主义(它是且仍然是

① Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963,P36.

② Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963,P37.

③ Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963,P38.

④ 十字军东征(1096—1291):十字军东征是西欧封建领主、意大利商人和罗马天主教会以维护基督教为名,对地中海东岸地区发动的侵略性远征。因为侵略军的衣服均有红十字的标记,故称为十字军。侵略从1096年起,到1291年止,历时近200年,大规模的侵略共8次,以彻底失败而告终。

许多极端国家化的准宗教的混合物)。^①同时对基督教的异端思想也采取了极端排外的手段,对它们进行了残酷的镇压,各种各样的宗教裁判所的建立就是一种外在的表现。由此看来基督教是不幸的,它的第一次与其他外来宗教的相遇是如此的一个结果。而这种结果导致的后果就是长达一千年的排外主义。

(5)、文艺复兴时期。一种思想走向极端的同时其相反的思想也会慢慢的发展。同样基督教与一个新宗教或旧宗教的相遇不仅仅催生了一种狂热的排外主义,也在一种宽容的相对主义的方向上发生着缓慢的作用。基督教关于评判其他宗教的极端观念也在慢慢的发生转变,到十五世纪,伴随着文艺复兴运动的兴起,许多宗教哲学家也对其他宗教开始重新认识。库萨的尼古拉(Nicholas Cusanus)就开始用“逻格斯”的观点去解释不同宗教中的统一性问题。他在其著作 *De Pace Fidei* (《不同信仰形式的和平》)^② 中曾写到“只有一个宗教,所有遵照理性(逻各斯——理性)原则生活的人们只有一个宗教,这种宗教强调不同的仪式……任何地方关于神的宗教都是神圣的见证……因此,在理性(逻各斯)的天堂里宗教和谐被建立起来了。”^③在这之后,伊拉斯姆(Erasmus)、茨温利(Zwingli)、启蒙运动的领袖们都开始用合理性衡量基督教和其他宗教。但是他们衡量基督教的标准还是比较狭隘的,他们认为“只有基督教可以指派任何非基督宗教。或者他们把基督教称为真宗教,其他宗教为‘假宗教’(false religions).”^④不过也应该看到,这毕竟也是一种转变。基督教虽然仍然声称一些优越性,但它已从唯一性的王位上走了下来,对于走下王位的基督教,这些神学家使之变为不过是各种宗教的模范。这样,基督教的普世主义被改变为人文主义者的相对主义(humanist relativism)。

(6)、康德时期。这种情况发展到康德时期反应在哲学家和神学家在他们的宗教哲学中处理基督教与其他宗教关系的方式之中。蒂里希认为,“康德在其关于《单纯理性限度内的宗教》(*Religion within the Limits of Pure Reason*)的书中,在《实践理性批判》的思路下揭示基督教象征的基础上,颂扬了基督教。

① Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P39.

② 原文是英文 The Peace between the Different Forms of Faith, 参 Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P40.

③ 转载自: Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P41. 原文是英语: "There is only one religion, only one cult of all who are living according to the principles of Reason (the Logos-Reason), which underlies the different rites... The cult of the gods everywhere witnesses to Divinity... So in the heaven of (Logos) Reason the concord of the religions was established."

④ Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P42.

费希特用第四福音书赞扬基督教是神秘主义的代表；谢林和黑格尔认为即使和伊斯兰教相比较也是所有宗教和文化的积极实现；施莱尔马赫为历史上的宗教提供了一个构造框架，其中基督教在所有最高类型的宗教中占据最高位置。我自己的老师恩斯特·特洛尔兹（Ernst Troeltsch），在他的著名论文《基督教的绝对性》（*The Absoluteness of Christianity*）中就基督教在世界宗教中的位置提出了最激进的问题。如同其他所有在宗教概念下考察基督教的基督教神学家和哲学家，将基督教解释为对此概念下所蕴含的潜能中最充分的实现”。^①

(7)、20世纪以降。大多数神学家和基督徒通常以一种特殊和抽象的方式阐释基督教。他们强调基督救赎的排他性，追随改革派神学的主流路线——正统的体系化者和虔诚的改革者。在好几波浪潮中反普遍主义运动攻击在过去的几个世纪里强大起来的普遍主义潮流。每一种对待世界宗教的相对主义态度都被指责为对基督教绝对真理的否定。越来越多的神学家开始对基督教的这种绝对真理开始重新解释，并且由此产生了欧洲批判神学和美洲的新正统神学。蒂里希认为，这种神学从我们的问题的观点可以归结为对宗教的那个概念的拒绝。他指出根据巴特的思想，天主教作为基督教的体现只是建基于已经发生的也就是说耶稣基督时代的事情的展示。^②所有的宗教都是人接近上帝那令人心动但徒劳的尝试，基督教对他们的评判是对他们基于显示的声称的明确拒绝。在巴特的领导下，欧洲的天主教会能够坚守阵地；基督教在其神学方面激进的自我肯定使得任何与纳粹的妥协都不可能。但是，根据上述法则，这种成功辩护的代价是神学和教会的窄化，这种窄化忽视了大多数欧洲新教领袖对随着世界范围宗教和准宗教碰撞的所出现的新情况的审视。蒂里希认为这种神学思想对传教问题的处理方式不仅与特洛尔兹（Troeltsch）高级宗教的跨-资源观念相矛盾，而且与早期基督教的普遍主义相矛盾，但是蒂里希同时认为有一点值得肯定，那就是巴特及其整个学派放弃了逻各斯这一教条，普遍主义在其中得到最明确的表达。

通过前面的描述和分析，蒂里希得出以下结论：基督教对于它所遇到的宗教或准宗教不是建立在简单否定的基础上，而是一种肯定—否定—再肯定的历史过程。正如蒂里希所认为的，这种历史过程是深刻辩证的，这并不是一个弱点而是基督教的伟大之处，特别在它的自我批判的——新教形式中。^③在整个过程中，基

① Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963,P43.

② Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963,P47.

③ Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963,P51.

道教对待其他宗教的态度充分体现了认同性、排他性和历史性的特点，而且，不论是认同还是排他，最终都被历史所证明——基督教即不可能被其他宗教皈依，也不可能使其他宗教皈依入基督教。

2、宗教间非皈依，“但对话”

在前面本人讨论了宗教对话的过程是“非皈依”的。由此也产生了一个问题，既然诸宗教相遇过程是“非皈依”的，那么蒂里希为什么又认为“但对话”呢？这是不是说对话是没有意义的呢？答案显然是否定的，正是因为各个宗教的“非皈依”性质才决定了他们之间必须通过“对话”这唯一的道路来解决他们相遇的难题。历史也已经证明，不论是暴力迫害还是和平劝说，都很难使得不同信仰之间相互皈依。但是蒂里希还认为，如果基督教与其他宗教进行对话，那么基督教就需要必须评判自己，然后才能评判其他宗教。在此蒂里希指出了宗教对话的两层含义。

2.1 自我评判

第一层含义是自我评判。当各种宗教相互对话时，必然会产生一个问题，即如何认定各自之间的差别？既然是不同的宗教，那么怎么才可以认定对方与自己是不同的呢？这就需要有一个自我评价（判定）的基础。如果我不知道自己是什么，又如何去知道别人跟我的差别呢；如果我没有自己的原则，又如何去评价对方的原则呢；如果我没有坚定的基础，又如何面对他者的攻击而自保呢。所有这些都对自己有一个评价自己的标准和基础。那么对于基督教来说在哪里找到自我评价的标准？什么是标准源自的唯一一点，以及到达这点的唯一路径？蒂里希认为，这一点就是基督教的基础事件，路径就是渗透到这个事件的连续的精神力量中去，这一基础事件就是接受拿撒勒的耶稣为基督，这是一个标志，标志着在人类历史资源和全部存在的目的中，起决定作用的自我显现。这是以基督教的名义评价基督教的标准必须所采纳的一点。^①因此宗教对话的目的是认识自我。或者说对自身进行自我评价。

那么对于基督教来说如何进行自我评价呢？蒂里希认为，只有通过“参与活动”，才能真正体会到基督教基础事件的真正含义。但是这里存在一个风险，这个

^① Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P79.

风险就是如果试图在基督教自身基础的名义下评价基督教，有可能就会对基督教的评价失去客观。这种事情在基督教的发展史上是出现过的，由于对基督教特定事件的理解不同，在不同的时期对同一个教义就会产生部分创造、部分破坏、部分歪曲以及含糊不清的状况。由此带来的结果就是基督教不能客观公正的评价自己。之所以产生这种风险，蒂里希认为这是由基督教自我阐释的两种张力造成的。第一种对基督教与严格意义上的宗教的关系起决定作用，第二种对基督教与准宗教的关系有决定意义。第一种张力存在于基督教声称的特殊与一般的特性之间；第二个存在于作为宗教的基督教与作为否定宗教的基督教之间。而这两种张力都来源于作为基督教的基础事件的本质。^①

第二层含义就是评判他者。这层含义是不难理解的，自身的价值通常是通过评判他者来表现的。一种宗教当它已经认识自己，自身已经拥有严格的体系，成为一种真正的宗教的时候，它就会自发的去表现自身的价值。而这种表现过程就会与其他宗教形态的团体对话。当然这种对话的表现形式可能是多种多样的。而通过对话，知道他者与自身的差别之后就会用自身的体系和理论去对他者进行评判。

2.2 评判他者

一般来说，评判自身和评判他者的两个层面通常是同时产生的，很难分出先后和主次。这是因为认识是一种结合形式。在每一个认识行动中，认识者和被认识者都在结合；主体和客体之间的鸿沟都在克服。主体在“把握”客体并使之适合自己，同时也在使自己适合于该客体。但是，认识的结合是一种特殊的结合，它是借助于分离的结合。分离乃是认识的结合条件。要想认识，人就必须“看”一事物；而要想看一事物，人又必须在“一定距离之外”。^②

因此蒂里希认为评判他者这个问题也是一个历史性问题。他认为基督教从出现到现在，基督教是通过一种动态的方式来呈现其评价、被评价并且接受评价的历史发展过程。在这些年的一个动态发展过程中，基督教有的时期是接受评价而有的时期是拒绝评价的。蒂里希从基督教对以下三种不同宗教的态度对这个问题进行了进一步解释。

首先，是犹太教传统。这主要是指基督教的早期。早期的基督徒判定多神教

① Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P81.

② 蒂里希，《蒂里希选集》下，何光沪编，上海三联书店，1999，第995页。

为偶像崇拜亦或是侍奉恶魔力量。而一些有修养的多神论的象征主义的追随者斥责犹太人和基督徒为无神论者，因为他们否认每个现实领域的神性的显现，这被认为是对世界的亵渎。基督徒也认识到了这一点，他们并没有减少对多神论的厌恶，但却找到了许多“神性”在这个世界上的具体显现，确信上帝与人类之间有一个神性的中保作为媒介，而这个中保与人类之间又有许多圣徒和殉道者作为媒介。^①其次，是对伊斯兰教的评价。对于伊斯兰教来说，两教早期的碰撞^②只能使双方相互排斥。如果说基督教可以在那种情况下进行自我评价的话，蒂里希认为只有在：与伊斯兰民族解决问题的方法和与原始居民打交道的智慧^③两个方面进行自我评价。在此，蒂里希表达了一种基督教比伊斯兰教优越的含义。他认为，伊斯兰民族解决问题的方法只有暴力或战争，而且伊斯兰民族是落后的、愚昧的民族。和这种宗教徒进行对话的时候，基督徒不但要表现的文明和理性，有时也要采取相应的手段“以牙还牙，以眼还眼”。第三，是波斯宗教。基督教根据其犹太传统对这种通过诺斯替主义引入的二元论宗教是坚决反对的。但是二元论对待恶的问题的严肃性对基督教产生了很大的影响。今天仍有许多基督徒，与奥古斯丁及其新教徒追随者一样，接受了人类“性恶说”，并同时对这个二元概念进行批判和接受。^④

这三种态度足以阐明基督教在历史中批判、反批判和自我批判这一过程。它们显示出基督教并没有禁锢自身并在其所有的对于其他宗教的评判中，某种程度上可以接受反评判的发生。而且，通过基督教在不同历史时期对不同宗教的评判可以得出一个结论，即基督教与这些宗教之间一直在对话，但是一直不可能！

3、“非皈依，但对话”的可能性

通过上面的分析可以清楚地了解了蒂里希关于宗教对话问题的观点，并且对他的“非皈依，但对话”思想进行了详细分析。但是问题是，蒂里希的这种“非皈依，但对话”的思想能否成为可能呢？

在分析这种宗教对话思想是否可能之前，笔者认为有必要进一步分析蒂里希的“非皈依，但对话”思想的基础。在蒂里希的思想体系中，宗教对话并不适用

① Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P85-86.

② 对于基督教和伊斯兰教相遇的历史这里不做解释，大家都很清楚。前文也有介绍。

③ Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P86.

④ Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P88.

于所有的宗教。他认为只有“活的”宗教才能进行对话。什么是“活的”宗教？在蒂里希看来宗教就是终极关怀，是人的信仰的体现。但是，蒂里希认为，信仰的本质也具有主、客观两方面。就主观方面而言，如果信仰能够充分表达出终极关怀，那么这便是真信仰。就客观方面而言，如果信仰的内涵确实具有终极性，那么这便是真信仰。^①这里，主观方面其实是一个判断宗教象征或者信仰形态是否为真的标准。当一个神性象征再也无法激发人们的回应时，它就不再是共通的象征，而且也失去了鼓舞人们行动的力量。曾经在某个时期、某个地方、为某群人表达终极关怀的象征，在现代只能唤起人们对过去信仰的回忆。这些已经成为明日黄花的象征已经失去了它们代表的真理，其象征已经是“死的”。因此，如果一种象征不但适用于过去的信仰，也能适用于现代背景下的信仰需要，那么这种象征就是“活的”象征。同样，客观方面其实是一个判定所传达的讯息是否具有真正终极性的终极关怀。^②换句话说，就是决定它是不是偶像崇拜式的信仰。所有信仰共通的弱点就是太容易成为偶像崇拜。因此，蒂里希指出，信仰真理的标准，即在于它是否含有自我否定的成分。而基督教，特别是新教在他看来完全符合这种判定标准。

由此，蒂里希发现如果基督教要与其他宗教进行对话，那么就必须判定对话的宗教是否是一个具有生命活力的宗教。寻找其他宗教是否存在生命力的问题，就成为蒂里希日本之旅的一个首要目的。他在日本每次与佛教徒对话的时候都提出几个相同的问题。第一，佛教徒领袖如何处理公众神祇，如何保持他们的生命力，使他们在属灵上仍有功效并能对抗机械化的危机，就是对祈祷和仪式的机械化的使用、迷信和魔化。第二，在佛教中有没有任何事件与改教运动相提并论，还有没有团体使与基督教新教可相比较。^③其实这两个问题就是《信仰的动力》中所提到的两个判定标准问题。后来蒂里希也承认，他到日本正是要理解佛教有没有真正的力量，他所问的正是佛教究竟是不是一个活的宗教的问题。^④最终，当他离开日本的时候，他意识到佛教是一种活的宗教。

当然这个问题本身是很难解决的。这是由许多因素造成的，在此不进行深入分析。就是蒂里希也不可能很好的解决这个问题。但是我认为蒂里希对宗教对话

① 保罗·田立克著，《信仰的动力》鲁燕萍译，桂冠图书股份有限公司，1994，第82页。

② 保罗·田立克著，《信仰的动力》鲁燕萍译，桂冠图书股份有限公司，1994，第83页。

③ 赖品超著，《开放与委身——田立克的神学与宗教对话》，基督教中国宗教文化研究社，2000，第144页。

④ 赖品超著，《开放与委身——田立克的神学与宗教对话》，基督教中国宗教文化研究社，2000，第145页。

的方法有一点是值得研究的。他认为宗教对话问题是要在一个平台上进行的，这个平台不仅仅基督教存在，而且其他宗教也应该存在。蒂里希认为有两种因素是各个宗教都具有的，那就是神话 (myth) 和祭礼 (cult)。他认为这两个因素存在于任何一种宗教，不论是多神论的宗教还是一神论的宗教。而且他还认为在其他的宗教形式(比如准宗教、伪宗教和种族崇拜等)中，这两种因素也同样存在。由此他认为这两个因素就构成了宗教对话的平台。

由此可见，蒂里希是从一种存在主义或实际的角度出发来解决宗教对话的问题。他不仅仅是从理论上进行研究，而且从一种应用的层面去尝试。这与他晚年亲自与不同的宗教徒进行对话的经历有密不可分的关系。他曾经与以色列的犹太人交流过，也与日本的禅宗大师对话过，正是这些亲身体会，才使得他认真对待宗教对话这个问题。许多学者也评论过，说他晚年正是因为亲身经历了与其他宗教徒的对话后，使得他对他的《系统神学》中的许多观点不满意，甚至想重新修订。这主要与他的新教情结是离不开的，在他去日本之前，提出了两个判定宗教生命力的标准，而且他认为只有基督教新教能够符合这两条标准。但是当他去日本，亲自了解了佛教以后，发现佛教也是一种生命力的宗教。这就对他以前的那种基督教优越感产生了冲击。因为他发现，如果其他宗教也具备自我否定的力量，基督教的独特性或优越性可能会受到挑战。如果其他宗教(如佛教)具有自我超越的力量，那么佛教徒需不需要改信基督教则成为一个疑问。如果其他宗教已经具有自我否定和自我批判的能力，那么作为基督论的象征——十字架，对这些宗教的自我转化来说就变得可有可无。因此在《系统神学》卷三中，蒂里希用圣灵论来完善以十字架为基础的基督论，同时又解释此动态生命在非基督教宗教中的普遍临在。^①

蒂里希不仅提出了这样一种宗教对话的平台，他还进一步分析了各宗教间为什么会产生冲突的原因。

3.1 引起宗教间冲突的主要因素

关于各宗教之间冲突的原因，不同的神学家的解释也是大不相同的。蒂里希认为是时间的问题导致了各种宗教的冲突。他认为，由于各种宗教产生的时间不同，有先有后，在一个相同的时间下，每个宗教处于不同的发展时期，而且各自

^① 赖品超著，《开放与委身——田立克的神学与宗教对话》，基督教中国宗教文化研究社，2000，第146页。

所侧重的宗教表象也不同，因此才会产生宗教冲突。

这是什么意思呢？首先，在蒂里希的思想中，宗教是由各种不同的表征元素构成的。比如，神秘、祭礼、祷告、伦理等。每种宗教都是许多表征元素的集合体。但是，对于一个宗教来说，它是一个历史概念，需要用历史的眼光去看待一个宗教。不同的历史时期对一个宗教来说，所表现出来的特征是由于这个时期宗教中具有这个特征的那个元素(Element)占主导地位形成的。对于任何一个宗教，都是由许多不同特征表象的元素构成的，而每个宗教内部都具有一个发展前进的内因(这个内因可以认为是对“终极关怀”的追求)，这个内因促使宗教向前发展、演变。所以在蒂里希看来，宗教本身是一个动态的概念，这个动态的基础上又表现出不同的特征，他把这种形态称为动态(动力)类型(dynamic typology)。

通过这个概念就可以很容易地解释宗教产生冲突的原因。在此以基督教和佛教为例进行简单地说明。这两种宗教中都具有神秘和祭礼两种因素，但是佛教早于基督教而产生，因此当基督教产生的时候，佛教(印度佛教)已经发展了好几百年。当基督教成为罗马帝国国教的时候，同样佛教也向前发展了同样长的时期，并且产生了变化。^①所以，佛教的发展过程总是提前于基督教，当佛教发展进入衰退，已经被历史完全抛弃的时候，基督教还照样存在着并发展着。换句话说，当佛教的表象以神秘为主的时候，基督教还没出现；当佛教以圣礼为主要表象的时候，基督教则以神秘为主要表象。如何让一个圣礼为主的宗教与神秘为主的宗教进行对话呢？这是不可能的。换句话说，佛教可能在过去的历史中分别重视过礼仪、善行、祈祷和修炼等不同的表象。而基督教也有过圣礼、善行、祷告和修炼等不同的表象，但是由于相同的表象所在的历史空间不一样，因而产生了同一时期内无法在表象上一致的情况，因此产生了冲突。

他认为，“我相信这一辩证法不仅是对类型逻辑(typological)需求的最大满足也是对同一结构的正反两极的全面描述。一个对立的关系也包含着相互依存的要素，关系的一方对于另一方和整体来说是必不可少的，尽管它们处于相互对立的双方。拉力致使双方斗争并超越对立达到一定的统一”。^②这意味着，对于宗教间的对话来说，具有决定性的，不是类型论元素在历史制约下的偶然性的具体呈现，而是这些类型元素本身。意思是：每一宗教其实都具备所有这些元素，例如，圣

① 佛教在这个时期已经传到中国，由此以后佛教发展的中心也从印度转移到中国，成为中国佛教。

② Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P55.

礼式和先知式的元素，但可能只有其中一项是最具主导性并构成了这个宗教的特性。从这个途径去理解，伴随着宗教间（inter-religious）对话的，是宗教内（intra-religious）的静默的对话，即宗教内的代表之间的对话。^①

3. 2 宗教间可能对话的理由

然而，蒂里希为什么又认为宗教之间是可以对话的呢？第一个原因就是各宗教的本质是相同的。都是一种“终极关怀”。第二个原因就是各宗教有共同的对话基础，即神秘和圣礼。蒂里希认为这两个原因同时也构成了宗教的两个层次。他对宗教的理解不仅仅局限在“终极关怀”上，他通过对上帝、宗教的追问发现每个宗教都由两个层面构成的。一个是宗教的本质层，另一个是宗教的表象层次。而从这两个层次展开，会发现各宗教在本质层上都相同，因此具有共同的存在基础，也就意味着在这个层面上应该是可以对话的。

对此，蒂里希为宗教对话问题提出了解决方法。

首先，他认为如果宗教对话要取得成效，要保证四个前提。即，首先，双方都要承认另一方的宗教信念（即本质上以启示经验为基础）的价值，因此，他们都认识到对话是有价值的。第二，双方都要代表自己的信仰，这样对话才能严肃。第三，存在一个可以使对话可以实现的一般环境。第四，任何一方都要对直接针对他们宗教基础的批判采取开放的态度。^②他认为，如果这些假定都能够成立，与日本禅宗的僧侣和学者代表的对话或者将这种对话方式应用于其他两个或更多宗教的对话，将会取得很大的成效，如果持续下去，将会载入史册。^③通过这四个前提，可以看出蒂里希用这四条前提是与他的动态类型学相呼应的。蒂里希的动态类型学，不仅补救了某些类型的僵化和空间性的困难，而且避免一种如黑格尔学派所倡导的对宗教历史的、单向的辩证描述的困难。他的动态类型学坚持认为没有一个宗教是绝对的，这些预设否定了黑格尔所宣称的基督教是绝对的宗教，并使得一些宗教（特别是佛教）可以表现为活的宗教。^④

其次，蒂里希提出了从神秘主义和伦理道德两个层面进行对话。并且他也亲自从这两个层面上与佛教进行了对话。他认为神秘主义要素明显是印度的宗教的主导因素；而社会伦理道德要素则是以色列的宗教的主导因素。但是印度的宗教

① 赖品超，《开放与委身——田立克的神学与宗教对话》，香港基督教中国宗教文化研究社，2000，P152。

② Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P62.

③ Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P63.

④ 赖品超，《开放与委身——田立克的神学与宗教对话》，香港基督教中国宗教文化研究社，2000，P153。

中也包含伦理道德要素，同样以色列的宗教中也存在神秘主义的要素。所以，当蒂里希以基督教和佛教进行对话尝试的时候发现，“无论差别有多大，两教之间的对话也是可能的。因为它们都基于一种对现实的否定性的评判：上帝王国否定现实的王国，认为它是一种统治历史和个人生活的恶的权力结构；涅槃否认看似真实的世界，这些所谓的真实都来源于注定要回归的来来往往的个体事物”^①。虽然蒂里希也发现这些普遍性的基础导致了决定性的差异，基督教和佛教对终极根本的观点是不能调和的。但是这不意味着对话就结束了，蒂里希接着分析认为，“但是如果我们将基督教作为一个整体来看，我们会发现大量的神秘、圣礼要素以及由此而来的关于上帝与人的理念同佛教的一些概念是十分相近的”^②。而且他认为两种宗教各自所追求的终极存在在历史发展中存在着趋同的倾向。

再次，提出了对话方式。他认为对话的双方应该即是外部的旁观者又是内部的参与者，也就是说用“观察中的参与者”的方法去对话。蒂里希从宗教的两个对话层面继续深入分析后发现，在各自的伦理层面，存在的差异更加明显。一个作为个体存在参与到上帝王国（“上帝王国”与“参与”）；一个在涅槃里统一于万事万物（“涅槃”与“合一”），这必然导致不同的人与自然的关系。蒂里希分析道，“在基督教自然神秘主义的长期历史进程中，参与原则常常可以达到与合一原则难以区分的程度。但是对由佛教决定的文化来说，最重要的是合一原则。参与原则导致一种爱（agape），但合一原则导致同情。爱（agape）的接受和试图改变活动必须在“上帝王国”（kingdom of God）指导之下。而同情是一种状态，需要通过“合一”来感受别人的痛苦”。^③最终，蒂里希认为宗教对话的问题转化为“个体与实体”、“实体与统一”的哲学问题。

通过以上的论述可以发现，宗教间是完全可以对话的。蒂里希的宗教对话思想的核心就是他的“终极关怀”的宗教本质观，只有充分理解了他的“终极关怀”思想才能理解什么是“活的”宗教，然后才能理解“非皈依，但对话”的含义，明白宗教对话不是神学问题而是一个历史问题。

① Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P65.

② Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P66—67.

③ Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P69—70.

第三部分：蒂里希宗教对话思想的矛与盾

蒂里希认为这种对话是可以进行尝试的，而且前方道路是无止境的。^①为什么这么说呢？蒂里希认为如果各宗教间要进行对话，最首要的问题就是寻找一个对话平台。宗教间对话是个很艰难的难题，不能仅仅通过理论上的假设而进行。关于宗教对话的理论已经产生了很多，形成了各种各样的模式。保罗·尼特（Paul Knitter）的《宗教对话模式》一书中把已经出现的对话模式归纳为四类，分别是置换模式、成全模式、互益模式和接受模式。并且分析了各种模式进行了批判，但是我认为这些模式虽然每一种模式的背后都有一套完整的理论，而且都有各自的代表人物。但是我认为这些模式都是仅仅是从神学的或哲学的角度出发，通过对教义或者其他某种“核心”的东西进行重新演绎、重新诠释以后得出的结论。我不是置疑这些模式的正确和可行性，也不否认这些模式对宗教对话所提供的进路，而是想要提出一个疑问，即这些模式为什么都是从基督教的角度出发构建各种模式呢？为什么不是从佛教、伊斯兰教的角度去构建呢？从这种单方面的角度构建的模式真的能在与其他宗教对话的过程中产生客观、公平的结论吗？看看这些模式的构建者和支持者，好像不难发现全是基督教的神学家或基督教哲学家，这本身就是一个问题。

蒂里希通过自身的经历和实践，对宗教对话问题提出了自己的思想，为各宗教或宗教形态之间的相遇提出了自己的解决方法，笔者认为他的宗教对话思想虽然不是他的主要思想，但是他也认识到这个问题的重要和困难。虽然蒂里希对这个问题思考和研究的时间很短，但是他在解决这个难题方面还是提出了很深邃的观点。尤其是那四条针对对话者提出的宗教对话前提，是非常值得深入研究的。

当然，我们也应当看到他的宗教对话思想中存在的问题。赖品超教授分析认为，蒂里希其实一直没有摆脱基督教的影响，一直尝试用“基督论”去解决相遇的问题，最终也没有完全解决，并且倒向圣灵论。赖教授认为这其中的原因是非常多的，有一个主要原因就是蒂里希在《系统神学》的体系建立以后发表以后才开始探讨宗教对话的问题。这就导致他对基督论的理解与其《系统神学》第二卷

^① Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, P95.

中的理解存在出入。蒂里希在第二卷中提出，基督在圣经里的影像是由两个核心的象征所建构：一是十架，另一是复活。

因此探讨蒂里希的宗教对话思想不能脱离他的系统神学体系而孤立的看待。特别是对于蒂里希希望采用什么途径来进行宗教对话，更需要在他的系统神学中寻找答案。作为神学家，他在对待这些问题的时候肯定要从神学出发，基督的启示有没有可能在其他宗教中存在？这个问题其实就是一个核心问题。而对于这个问题的回答，从基督论的角度和从圣灵论的角度去分析，则是完全不同的两种答案。这个难题蒂里希当然也遇到了，这也是他一直想尝试解决的难题。在系统神学中，他的思想也因为这个问题而产生了一些变化，一开始他比较侧重基督论的进路，他的新教原则就是这种进路的表达。但是如果采用基督论则意味着与其他宗教的对话没法进行。因此在系统神学后三卷中，蒂里希逐渐提倡圣灵论的进路。毕竟圣灵相对于基督更容易找到对话的基础，更扩大了对话的范围。但是对于蒂里希来说如何调和基督论和圣灵论就变的很棘手。因为对这两个论的调和意味着要面对来自天主教、东正教和新教之间共同的压力，难度之大可见一斑。由此可以体会到蒂里希晚年面临的压力和困难。他既要面对自身内部的矛盾，又要去寻找一条与其他宗教进行对话的出路（毕竟他因为宗教之间是可以对话的，否则就不可能关注这个问题），在如此困境中，对于他的《系统神学》中存在的前后不一致的问题或许就会能够给予更多的理解和宽容。

一、 矛——蒂里希思想的开放性

虽然蒂里希的宗教对话思想存在这样、那样的问题，但是人们不能否定他在宗教对话上所进行的努力和尝试。

首先，蒂里希宗教观是一种开放的宗教观。关于宗教的界定不同时期产生不同的解释，并且集中在宗教起源说、宗教功能说、宗教信仰主体说、宗教信仰对象说、宗教结构要素说等几个层面或维度。而蒂里希则对宗教作了一种创造性的诠释，并且他的诠释成为 20 世纪最具代表性的理论之一。

蒂里希认为，宗教有广义和狭义之分，具有双重内涵和双重功能。广义上，“宗教，就这个词的最广泛和最根本的意义而言，是指一种终极的关切。”^①宗教

^① 蒂里希，《蒂里希选集》上，何光沪编，上海三联书店，1999，第 382 页。

意义上的“终极关切”，就是指“宗教是人类精神生活的要旨、基础和深层。”^①所谓的“深层”是指“宗教指向人类精神生活中终极的、无限的、无条件的一面”，^②而且这种终极关切渗透于道德领域、认识领域、审美领域、教育领域等一切文化领域。狭义上，宗教“是指风俗意义上的宗教”或“个人虔诚意义上的宗教”，“具体表现为神话、崇拜、献祭和教会制度中的宗教。”^③这种“狭义”的宗教并不体现为人类精神活动的全部机能，而只是人类精神活动的特殊机能。蒂里希认为，后者的出现是“由于人的精神生活与他自身存在基础和深层发生悲剧性分裂”^④所引发的，狭义的宗教是广义的宗教的异化表现。蒂里希认为，宗教同时具有双重功能。一种是正面的、光荣的、有益的功能；另一种是负面的、可耻的、有害的功能。所谓正面的功能就是指，“宗教向我们提供了对一种神圣之物的体验，这种神圣之物是触摸不到的，令人敬畏的，是终极的意义和最后的勇气之源泉。”^⑤这种意义上的宗教可以使人从日常生活的尘嚣和世俗琐事中显露出来，使个人的一种纯粹的精神追求和内心的意义世界。所谓负面的功能就是指，“宗教使自身成为终极领域并且鄙视世俗领域，使它的神话、教义、仪式和戒律都成了终极标准，并迫害那些不屈从它的人。”^⑥历史上因宗教信仰而引发的宗教战争和因宗教信仰而受到迫害都是宗教负面功能的体现。

其次，化解了教会与世俗社会之间的矛盾。蒂里希在分析宗教对话问题的时候发现，很多情况下基督教面临的挑战不是来自其他的世界宗教，而是来自这样或那样的世俗化的影响。他还把这些世俗化过程中出现的一些团体，比如，国家主义、社会主义、民族主义等，称之为“准宗教”。但是对于这些“准宗教”的形态，蒂里希并没有采取一种否定或拒绝的态度，而是通过分析这些宗教世俗化成果与真宗教之间的区别，使它们相互融合。

这就是蒂里希的相对开放的宗教观的作用。只有把宗教理解为“对人的终极关怀”，“神圣”和“世俗”之间的鸿沟才会消失。蒂里希坚信，“从根本上讲，宗教和世俗领域并不是分离的领域，毋宁说它们彼此存在于对方之中。”^⑦但这种互相包含是建立在对宗教的广义理解基础之上的。因为如果把宗教理解为一种终极

① 蒂里希，《蒂里希选集》上，何光沪编，上海三联书店，1999，第383页。
 ② 蒂里希，《蒂里希选集》上，何光沪编，上海三联书店，1999，第382页。
 ③ 蒂里希，《蒂里希选集》上，何光沪编，上海三联书店，1999，第383页。
 ④ 蒂里希，《蒂里希选集》上，何光沪编，上海三联书店，1999，第383页。
 ⑤ 蒂里希，《蒂里希选集》上，何光沪编，上海三联书店，1999，第383页。
 ⑥ 蒂里希，《蒂里希选集》上，何光沪编，上海三联书店，1999，第383页。
 ⑦ 蒂里希，《蒂里希选集》上，何光沪编，上海三联书店，1999，第411页。

关怀，那么关怀的无条件性就意味着它涉及我们生活的每时、每刻、每一空间和每一领域。也就是说这些世俗化表现都是人们自身的对某种关怀的体现，只不过这些关怀对象在蒂里希看来是初级的。蒂里希指出，“世俗者乃是初级关怀的领域。它缺乏终极关怀；它缺乏圣洁性。一切有限关系本身都是世俗的^①。”因此，蒂里希认为，把宗教与世俗化截然分开是没有根据的，如果从狭义层面上把基督教理解为由教职人员和礼仪规范的相对独立的社会团体或许可以成立，但如果从广义层面上理解宗教，即把宗教视为对人的终极关怀，那么，神圣王国与世俗王国之间的鸿沟就会消失。终极关怀出现于所有的初级的关怀之中，并使之神圣化。每一个世俗的事物，潜在地都是圣化的事物，都可以划入圣间。^②也就是说，对于这些初级关怀来说，由于关怀的非终极性，其内部必然存在一种向前发展的动力。这种动力最终导致其自身的超越，达到一种终极关怀。

由此可见，通过这种宗教观蒂里希使得宗教对话中所占比重最大的两种信仰团体之间的对话成为可能。蒂里希曾经分析到，当今世界诸宗教相遇（对话）的主要特征就是他们那个时代与准宗教的相遇。如果这个问题解决了那么基督教面临的压力就减小了许多，对基督教的发展是不可估量的。这样一来，对于宗教对话来说，范围仅限于真正的宗教，即世界宗教（比如，佛教、伊斯兰教等）间的对话。

再次，开放与委身并存的对话模式。本人认为蒂里希的宗教对话思想是属于宗教对话模式中的部分置换模式。这是一种更加具有包容性的置换观，这是与卡尔巴特所提出的完全置换模式所不同的。这种模式认为，他们坚定地委身于耶稣的独特性，避免背叛福音、屈服于现代世界，但同时更加开放，更加普世，更加乐意在其他宗教中发现上帝的临在。这也就是蒂里希所采用的圣灵论的进程。用一句话概括这种模式的特征就是：上帝的启示是临在于其他宗教中的，但是对于其他宗教的信徒上帝则没有拯救他们。所以蒂里希一直提倡不能用“皈依”的标准来进行宗教对话，对话的目的不是使其他信徒皈依到基督教之中。在他的思想中，关于耶稣的独特性是绝对不能动摇的，即基督教的核心只有信耶稣的人才能被拯救；同时他也相信上帝通过不同的话语在其他宗教中展现出不同的启示，并且其他宗教也有各自特有的超越方式，但是这些超越不是拯救，是不能和基督教

① 蒂里希，《蒂里希选集》下，何光沪编，上海三联书店，1999，第1149页。

② 蒂里希，《蒂里希选集》下，何光沪编，上海三联书店，1999，第1149页。

中的拯救相提并论的。

保罗·尼特 (Paul Knitter) 在他著的《宗教对话模式》一书中, 对这种部分置换模式进行了详细的解释。他在书中比较了这种部分置换模式与完全置换模式之间的不同, 肯定了部分置换模式对宗教间对话问题的解决具有很大的帮助。但是, 他也对这个模式进行了批判, 提出了这种模式所面临的难题。就是: 难道基督徒没有必要认识到任何基督教宗教神学都有两个资源——《圣经》(包括基督教传统和经验) 和基督徒通过研究其他传统以及与其他传统的信徒会谈中学到的东西吗? 每一种资源必须为另一个所平衡。两个资源都必须进入一种彼此的对话, 每一方都随时接受来自另一方的澄清或纠正。^①这是什么意思呢, 用个比喻来说, 为了以一个佛教徒的方式看待这世界, 我必须透过佛教徒的望远镜来看。但这是否意味着为了看到佛教徒所看到的, 我必须遗忘透过我自己的望远镜所看到的东西呢? 这对于一个基督徒来说是不可能的。对于基督徒来说, 在坚守“耶稣是唯一的上帝之子、上帝的圣言和救主”的信条之下, 如何去理解和解释其他宗教人士的世界就是一个难题。能不能用更好的方法解决《新约》中宣称的“没有其他的名字”和基督徒与其他信徒的对话中遇到的所有其他的名之间的矛盾,^②就成为这种对话模式不可逾越的障碍。这也是困扰蒂里希的一个难题。

二、盾——蒂里希思想的委身性

对于蒂里希来说, 虽然承认上帝的启示和名以不同的形式临在于其他宗教中, 但是作为一个比较正统的新教神学家来说, 耶稣是惟一救主的信条是永远不能放弃的。所以在他的思想中基督论和圣灵论之间的矛盾一直困扰着他。

不过, 蒂里希通过对三位一体教义 (三一论) 的重新诠释来消除二者之间的矛盾。而三位一体教义讨论的核心就是父、子和灵之间的关系。在此蒂里希对三者进行了重新诠释, 把三位一体教义中上帝的不同“位格”诠释成神圣生命的不同性质, 并对他们启示的理解含义加以发挥。在他的《系统神学》中写道, “神圣生命中的深渊 (abysmal) 性质使启示是奥秘的; 其逻辑 (logical) 性质使奥秘的启示成为可能; 其属灵 (spiritual) 性质又创造出奇迹与出神的关联, 启示在

① 保罗·尼特, 《宗教对话模式》, 王志成译, 中国人民大学出版社, 2004, 第 74 页。

② 保罗·尼特, 《宗教对话模式》, 王志成译, 中国人民大学出版社, 2004, 第 78 页。

这种关联中得以接受。”^①对于这个诠释很多神学家并不认同，甚至认为这是一种“诡辩”，但是蒂里希认为这是一种辩证方法。通过这种解释，他就把基督论和圣灵论统一在一个体系下。

在这里蒂里希把圣灵论放在首要位置，因为蒂里希认为，三位一体教义是基督论教义的进一步展开，基督教的三一论一定是从耶稣是基督这个基督论的宣称开始。但当我们追问基督教三位一体教义的前提时，就必须从圣灵而不是从道开始。^②蒂里希认为，基督论作为三位一体教义的切入点，时在基督教教义层面上说的；而圣灵论作为三位一体教义的基础，是在三一论原理的层面上说的。用赖教授的话说，“基督是在知识论的层面上，作为三一论的中心；而圣灵就是本体论的层面上，作为三一论原理的起始点或中心”。^③故此基督教的三位一体教义是两根支柱上的拱顶石，一根支柱是基督论（对在基督里的新存有的经验）；另一根支柱是圣灵论（对永活上帝的经验）。^④蒂里希进一步解释到，三一论原理是普遍地临在于所有活的存在之中，而耶稣作为基督的事件，是这个原则的一个特殊彰显。事实上，在宗教历史中有众多的三一论形式的象征。三一论式的象征并非局限在基督教的传统中，而是普遍临在于所有的宗教传统。因此，三一论能够为在其他宗教的存活性和有效性，提供一种本体论上的解释。

针对蒂里希的这种理论，许多神学家提出了批评，他们认为这种诠释没有紧扣基督教的三位一体教义，而是与哲学的辩证法结合起来，具有一种混淆概念的感觉。对于这种批评，蒂里希进一步把基督教三位一体教义和三一原理的辩证哲学进行了区分。至于蒂里希是如何区分二者的不同，因为牵扯到太多的神学问题，而且不是本文关注的问题，所以就不论述了。这里只是想说明一个问题，即虽然蒂里希为了解决基督论和圣灵论之间的难题而提出的三一论神学思想虽然存在许多含混不清的地方，但是对于宗教对话来说还是很有意义的。其意义主要有一下三点：

1、缓和了基督中心论的排他性。蒂里希认为，基督事件是判别标准，但是对于基督徒来说，十字架才是判别和判断其他的神圣显现的准则。在三一论中基督不再是救恩的唯一携带者，肯定了其他的得救途径。这种三一论途径与以往的

① Paul Tillich, *Systematic Theology Vol. 1*, London: SCM Press, 1978, p156.

② Paul Tillich, *Systematic Theology Vol. 1*, London: SCM Press, 1978, p250.

③ 赖品超，《开放与委身——田立克的神学与宗教对话》，基督教中国宗教文化研究社，2000，第231页。

④ 赖品超，《开放与委身——田立克的神学与宗教对话》，基督教中国宗教文化研究社，2000，第231页。

上帝中心论不同，它不会导致一种排他性和独断的态度，因为这种宣称是具备一种暂时性和开放性的态度。这种途径，并没有削减宗教间的差异，也不认为宗教对话是一种寻求共同点的过程，而是一种动态式互补的联合，不是上帝中心论所追求的静态的同一。

2、三位一体中的三个位格代表启示的三个不同特点。即深渊性、逻辑性和属灵性，他们对宗教对话提供了基础。父作为启示的深渊性格，使人更谦虚，并驱使他们承认自身的相对性和有限性；子作为启示的逻辑性格使诸宗教间的理性讨论成为可能；圣灵作为启示的属灵性格，使宗教对话变的更加可能。这就是说，上帝是超越所有概念和语言的存在，一种宗教的信徒在对自身经验的神圣奥秘理解时应该考虑到，另一宗教信徒也是真实地接触到相同的那不能言说的实在。神圣启示的不同特点，使每个宗教都留意到自己对这神圣的奥秘的理解是有限的和不完全的，这使得诸宗教之间不再排他，更加谦虚，对这奥秘的诠释更加开放。这样宗教间对话就成为一种可求的东西，并且委身于各自的宗教真理之中。而且这就使得宗教对话并不是调和两种宗教间的差异，也不是将对话简化为寻找二者之间的共同点。这只会是一种相互尊重，在其中一个宗教的经验可以启发另一个宗教，并容许自己被其他宗教所启发。^①

3、三一论是一种本体论上的理解，对解释宗教对话的意义具有帮助。根据蒂里希三一论种所隐含的参与本体论，所有存活的事物都参与在神圣的生命中。基督教作为一个活的宗教，它的教义或传统就不能认为是一种死板的东西，而是一种动态变化的活的实在。蒂里希认为，基督教的伟大之处或“优越性”就在于其自我超越的能力，这种能力表现在与其他宗教及准宗教的对话活动中，也彰显在其自我批判的能力和对其他宗教真理的开放。三位一体教义正是基督教信仰的开放性和“未完成性”的表达，也是基督教普世性和委身性的基础。因此，基督教神学也不是唯一的神学，宗教对话就可以理解为追寻真理的过程，包括追寻在两个原本各自独立的启示间的合一和互补。也可以说将对话引至对一种普世神学的探求。^②

这可以说是蒂里希探讨宗教对话的根本目的，就像他在演讲的最后所说的那样，“我们的分析需要的是一个宗教的混合体？还是一种宗教的胜利？还是所有宗

① 赖品超，《开放与委身——田立克的神学与宗教对话》，基督教中国宗教文化研究社，2000，第243页。

② 赖品超，《开放与委身——田立克的神学与宗教对话》，基督教中国宗教文化研究社，2000，第250—252页。

教时代的结束？都不是。一个混合的宗教会破坏它们之中给予他们动力的实体。一种宗教的胜利会将一个特定的宗教答案强加于其它特定的宗教答案。宗教时代的结束是一个不可能的概念。宗教原理不可能归于灭亡……到达这一点的方式并不是要为了一个什么都不是、只是一个概念的‘普遍概念’放弃哪一个宗教传统。而是渗透到某人自己的宗教中的祈祷、思考和行为。渗透到每一个‘活’的宗教，使他们保持一种观点：即宗教自身抛弃其中要行，并且它的观点克服了其特殊性，提升自己达到精神自由并且在人类存在的终极意义的其它表现中达到一种神灵临在的视野。”^①

① Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963, p96-97.

主要参考文献

- 1、 Paul Tillich, *Systematic Theology*, London: SCM Press, 1978.
- 2、 Paul Tillich. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. Columbia University Press, 1963.
- 3、 Paul Tillich, *Systematic Theology*. Volume 1-3. The University of Chicago Press. 1951-1963.
- 4、 Werner Schuessler, *Paul Tillich*, Muenchen: C.H.Beck, 1997.
- 5、 Wilhelm & Marion Pauck, *PAUL TILLICH, His life & Thought*, San Francisco: Harper & Row, 1976.
- 6、 Paul Tillich, *Dynamics of Faith* Harper & Row Publishers. Library of Congress catalog card number: 58-10150.
- 7、 Paul Tillich, *Ultimate Concern*, Harper & Row Publishers, 1965.
- 8、 Paul Tillich, *Theology of Culture*, Oxford University Press, 1959.
- 9、 Paul Tillich, *The Future of Religions*, Greenwood Press, 1976.
- 10、 Paul Tillich, *A History of Christian Thought*, A Touchstone Book Published by Simon and Schuster, 1972.
- 11、 Paul Tillich, *The Encounter of Religions and Quasi-religions*, The Edwin Mellen Press, 1990.
- 12、 Paul Tillich, *The Protestant Era*. Ed. James Luther Adams. Chicago: University of Chicago Press, 1948.
- 13、 Paul Tillich, *The Courage to Be*. New Haven & London: Yale University Press, 1952.
- 14、 Paul Tillich, *The Future of Religions*. Ed. J.C. Brauer. NY: Scribner's Son, 1966.
- 15、 Jhon P. Newport, *Paul Tillich*, Word Books, Publiser, Waco, Texas, 1984.
- 16、 Lai, Pan-chiu (赖品超). *Towards a Trinitarian Theology of Religions: A Study of Paul Tillich's Thought*. Kampen: Kok Pharos, 1994.
- 17、 蒂里希著, 尹大贻译, 《基督教思想史》 (香港) 道风书社 2004 年第二版。

- 18、赖品超著,《开放与委身——田立克的神学与宗教对话》,基督教中国宗教文化研究社,2000年。
- 19、保罗·尼特著,《宗教对话模式》,王志成译,中国人民大学出版社,2004年。
- 20、蒂里希著,《蒂里希选集》何光沪选编,上海三联书店,1999年。
- 21、陈树林著,《危机与拯救——蒂里希文化神学导论》,人民出版社,2004年。
- 22、王岷著,《终极关怀——蒂里希思想引论》,新华出版社,2000年。
- 23、雷蒙·潘尼卡著,《宗教内对话》,王志成、思竹译,宗教文化出版社,2001年。
- 24、赵敦华著,《基督教哲学1500年》,人民出版社,1997年。
- 25、吴汝钧著,《京都学派哲学:久松真一》,(台湾)文津出版社,民国88年。
- 26、保罗·田立克著,《信仰的动力》鲁燕萍译,(台湾)桂冠图书股份有限公司,1994年。
- 27、利文斯顿著,《现代基督教思想》何光沪译,四川人民出版社,1999年。
- 28、麦奎利著,《二十世纪宗教思想》,高师宁、何光沪译,上海人民出版社,1989年。

致 谢

时光飞逝，三年的研究生学习就要结束了。回想三年前当我刚刚考入哲学与社会发展学院宗教专业开始研究生学习的时候，对一切都是那么陌生而且一无所知。当时我所要面对的和必须学习的知识与我以前的工作完全不同，使我感到压力巨大。三年来，在哲学院良好的学术氛围中，在各位老师的悉心指导下，使我不但学习了许多专业知识，而且还通过自己的努力完成了这篇硕士毕业论文。论文从两年前确定题目，到完成最后的印刷，我深深感觉到这是一项非常艰苦的工作。

这篇论文能够完成首先感谢我的导师刘新利教授。由于她的认真、严谨、耐心的指导，才使我能够比较轻松、比较顺利地完成论文的写作。她在论文的整体架构和具体内容方面提出了许多非常中肯的修改意见，使我不仅在论文的写作技巧等方面收获颇丰，而且使我在以后的学习和工作中都受益匪浅。其次要感谢傅有德教授，三年来他为我的学习和进步付出了大量心血，特别是他那种刻苦钻研的精神是我永远值得学习的。如果没有傅老师使我有机会去香港道风山交流学习，我就无法搜集到论文所需要的资料，论文的也就无法顺利完成。再次要感谢陈坚老师、牛建科老师、赵杰老师以及其他许多教导和培养过我的老师们。感谢他们在这三年中给予我的帮助，他们的谆谆教导我将永远铭刻心间。

还要感谢香港汉语基督教文化研究所的全体同工，是他们的热忱帮助和真诚关怀使我在香港渡过了一段非常美好的时光。尤其要感谢陈家富博士，是他的渊博知识和丰富藏书不但为我的论文提供了大量的资料，还对我论文的修改提供了许多宝贵意见。

最后，要感谢我的父母。如果没有他们在生活、学习、思想等方面给予我莫大支持，我是无法顺利完成学业的。三年来，每当想起他们默默无闻地鼓励和无声无息地奉献，我的内心总是非常感激。在此仅以此文来报答他们的养育之恩。

2006年4月

于山大老校

攻读硕士学位期间发表的学术论文

- 1、《现代化背景下宗教之社会功能分析》，载于《山东省农业管理干部学院学报》，2005年第3期，第77—80页。
- 2、《蒂里希研讨会综述》，载于《道风：基督教文化评论》第二十四期，香港道风出版社2006年1月。
- 3、《浅析蒂里希宗教对话思想》，载于《当代社会科学》，2006年第1期。