

王志成 浙江大学教授,博士生导师,
基督教与跨文化研究中心副主任。研究
方向:宗教哲学、文化间哲学、当代基
督教神学。

长期致力于宗教哲学研究,致力于
宗教对话研究,亦致力于文化间哲学研
究,并致力于倡导第二轴心时代的理念。

代表著作:《解释与拯救》、《宗教、
解释与和平》、《和平的渴望》、《全球宗
教哲学》、《走向第二轴心时代》。

教育部哲学社会科学创新基地
浙江大学基督教与跨文化研究中心
项目成果

总 序

当今世界的种种迹象让我们相信,我们正进入一个新的时代,这个时代在某种意义上可以与公元前8世纪到公元前2世纪的“轴心时代”相提并论,可誉之为“第二轴心时代”(the Second Axial Age)。

在雅思贝斯首先提出的“轴心时代”,世上出现了很多光耀千古的宗教界或哲学界伟人,例如在古希腊有赫拉克利特、巴门尼德、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等哲人,在巴勒斯坦有以利亚、以赛亚、耶利米等先知,在伊朗有祆教的开创者琐罗亚斯德,在中国则诞生了孔子、老子、庄子等诸子百家,在印度,佛陀释迦牟尼降生……他们几乎同时而相互隔绝地在世界各地涌现。借用雅思贝斯的话说:“这个时代产生了直至今今天仍是我们思考范围的基本范畴,创立了人类仍赖以存活的世界宗教之源端。”这个时代的特征是人通过反思“意识到整体的存在、自我和自我的限度”。雅思贝斯把人类这些全面的改革称为“精神化”。

而我们这个时代,似乎也正在酝酿一系列巨大的变革。已有人把这个时代称为“全球时代”(马丁·阿尔布劳:《全球时代:超越现代性之外的国家和社会》),也有人称之为以电脑技术为标志的“第五文明时期”(威廉·麦戈伊:《文明的五个纪元》)。这两个称呼恰如其分地点出了我们这个时代相互关联的两大特征:一是人

类生活全面的全球化,二是高科技渗透和支配人的日常生活。前者很大程度是由发达的交通和通讯技术带来的结果,后者的普及把世界各国的经济、政治、文化联为一体,把人类社会生活融为一体。

但事情并不停留至此:我们这个时代还有一个甚至更加意味深长的特征,那就是雷蒙·潘尼卡所称的“多元论困境”,或者池田大作所说的“负面重力”。他们觉察到全球化生活给现代人的生存带来一种前所未有的张力或危机,生态危机、能源危机、核威慑,都是这种危机的表达。从消极方面说,这种危机使人处于极度危险的境地,很有可能招致全球毁灭;但从积极方面说,这却将迫使人不得不跳出个体、国家、民族、种族的框框,尝试从一种全球意识出发,立足于全人类的利益考虑问题和采取行动。

由这三个特征,我们可以预想另一个轴心时代,另一个将全盘转变人类生活的时代,对它,“第二轴心时代”是一个恰当的名字。

综观第二轴心时代在人类意识领域的一系列“轴心式转变”,我们可以捕捉到这样一些新意识:全球意识、生态意识、女性意识、对话意识、跨文化意识、非实在论(或非本质主义、非基础主义)意识、亲证(生活)意识等等。这些意识事实上并非全都前所未有、闻所未闻,相反,可以说它们大多在之前的人类历史中就已经以某种形式存在,只是处于压抑状态或边缘地位,但在今天特定的现实状况下,它们得以凸显出来并得到了发展。从深层次来看,第二轴心时代的种种新元素并非仅仅在今天才有。毋宁说,这些元素只是在今天获得了一个凯逻斯(kairos),一个特别合适的契机,它们的涌现既偶然又必然。

第二轴心时代的凯逻斯在客观条件上已经十分成熟,但其主

观条件,从目前来看却是大大滞后。旧生活的惯性极大,即便在重重迫在眉睫的压力之下,人类还是倾向于不管不顾地按照旧模式、老方式生活下去。

为了真正开启一个新时代,我们需要一场自觉的精神运动。属于第二轴心时代的一些新意识,如前面所提的全球意识、生态意识、女性意识、对话意识、跨文化意识、非实在论(或非本质主义、非基础主义)意识、亲证(生活)意识,今天在文学、宗教、哲学、社会学等各个知识领域都已有不少表达。近年来,宗教文化出版社与浙江大学的王志成和思竹等人合作,已经出版了几部重要的宗教学著作,如“宗教间对话之父”、跨文化研究的倡导者雷蒙·潘尼卡的《宗教内对话》,非实在论宗教哲学家唐·库比特的《上帝之后》、《空与光明》;普世神学家保罗·尼特的《一个地球 多种宗教》,等等。

然而,我们越来越感到,我们的行动还需要一种更大的热情、一个更明确的主题。这时一个事件的发生启发了我们:2004年3月,世界一批学者在美国时代广场召开一次特殊的会议,名为“第二轴心时代犹太-基督教的未来”,为迎接第二轴心时代而对我们人类的生态要务、伦理要务、信仰形态、智慧形式等进行全面的讨论。在此背景下,浙江大学和宗教文化出版社决定合作推出一套丛书,并命之为“第二轴心时代文丛”!我们的目标是:希望以“第二轴心时代”一语引起人们对这个时代全面的重新审视和评估,唤起人们以一种新的、迎接的目光打量这个时代,并以一种合适的、相应的方式回应她的挑战,最终促成这个时代的诞生和成长。

第二轴心时代对我们而言仍是一个开放的、有待创造的时代,其具体形态如何依然是未知的。因此,此套丛书也是尽可能

开放,广泛容纳对这个时代的种种预想、揣测和回应。事实上,她本身既是这个时代的产物,又是这个时代的参与者和创造者。

愿她与时代共成长!

是为序。

王志成 陈红星

2006年6月于北京

序 言

周伟驰

中国社会科学院世界宗教研究所

2004年夏天,世界宗教研究所有一个学术研讨会,有位日本资深学者谈到了佛教、基督教与当代宗教对话和多元论。我们知道,日本学者对于佛耶比较深有研究,如阿部正雄等人的研究成果。但关于宗教对话和宗教多元论,我记得这位日本学者文中提到了约翰·希克,但关于宗教对话理论的最新进展,却没有提到。我对日本学者对该领域的研究进展一无所知,但这位日本学者的文章却给我这么一个感觉:这位日本学者对于西方当代宗教哲学在宗教对话领域的了解,也许还比不上我们快呢!而我们关于该领域最新的进展,又不能不归功于王志成和其他少数的几个人(如何光沪)。

“学术视野”的改变,真是一个奇怪的事。有时一个个人,一个小团体的作用,往往能改变人们在某个领域的视野和思考定位,如果缺少了他们,我们在该领域可能就一无所知,或者知之甚少。有他(们)没他(们),真是大为不同。比如,十多年前,我在维真图书馆读到一本关于日本京都学派佛耶比较的英文著作,从此对日本的京都学派很感兴趣,但是回国后翻找这方面的中文翻译

和研究著作,却几乎找不到一本。偶尔找到一本社科院哲学所老先生写的有“京都学派”字样的著作,却几乎完全谈的是军国主义和中日历史恩怨,跟哲学几无关系。想来京都学派不会只是如此吧。后来我有机会到港台出差和开会,搜求能找到的港台学者在这方面的译著,也是所获不多。对于不懂日文的、作为普通读者的我,因此对于“京都学派”的了解,就似乎固定在西田几多郎《善的研究》一书的水平上。我个人认为,这是国内日本哲学研究者的失职:他们(如果存在的话)没有拓宽和改变我们对于日本哲学的视野。就我所感兴趣的领域来说,像现代天主教神学,除了当年刘小枫有一些对德语神学的简要介绍外(所以那时大家觉得他打开了一个全新的视野),也没有什么译研,其实法国神学也有很多的贡献,但是直到今天,虽然人们也知道一点孔迦、切奴、吕巴克的名字,但是他们的著作几乎没有一本译为中文的,研究性的著作更是缺如。我一直在想,如果在这个领域有一个“强手”或一个翻译与研究梯队,像王志成他们那样,该是多么的好啊!有和没有这样的人物,是完全不一样的。同样的问题,就我个人的切身感受来说,也存在于伊斯兰中世纪哲学著作的翻译与研究上,存在于法、德中世纪研究的学术成果的译研上。

目前职称的评价标准中,翻译不算学术成果,或者打分比例不高。学术标准“接轨”的据说是英美那样的革命性的短小论文。于是我们看到了大量的平庸论文和垃圾论文,以及学术刊物的腐败,真是有中国特色了。而世界名著和国外标志性的学术著作,却没有人翻译。所以我们看到某某人在某某文中提到某某名著,谈了他对该名著的某种理解,我们又其他人的论文中看到他们也在谈这某某名著,但就是看不到该名著的真容,只能听这些研究者在那里谈他们的“心得”和“体会”了。还有一个风气是,对于

翻译作品,人们勇于不译,但是勇于批判。做过翻译的人知道,该活“吃力不讨好”,想要挑几处错误是比较容易的(即使佛经、圣经,要挑错也是容易的),尤其是转译。但是我的感受是,有译与没译是完全不同的,尤其是集译、研于一身的学者的翻译,其对原著的翻译和理解,值得我们敬重。有的人号称懂七八门外语,引文也处处 show 了博学,但是没有一本翻译,这样的学者也许能吓唬我们,但是并不值得敬重。季老如果不是翻译了印度史诗,我相信我们对他的敬重会大打折扣的。我们可以完全不读季老本人的著作,但凡要了解印度文学和哲学的人,却不能不读季老的翻译,这就是译者给我们的恩惠所在。

我仔细检审自己对于宗教对话和宗教多元论的了解,竟发现多半与王志成的翻译和著述有关。我并非没有读过王志成译著之外的作品,包括 John Hick, Don Cupitt, Alvin Plantinga, William Alston 的原著(甚至和他们之中的一些人有过直接的对话),但是只要想对这个领域有个较全面的了解及其代表人物思想的继续发展,就不能不阅读王志成的相关译研。想要写一篇文章,就不能不参考王志成的翻译和论述。实事求是地说,在宗教对话和多元论这个领域,就译介的系统性、全面性和持久关注上,目前国内尚没有学者超过王志成(及其梯队)。

这不是说王志成“垄断”了这个行业,而是说他的持续译介有他自己的“规矩”和“脉络”,形成了“规模效应”。作为王志成博客的一个经常读者,我注意到他总是想要带给大家一些新的思想、新的著作和新的灵感。甚至在谈到研究生培养时,他也表示希望学生从事译介新的思想家的新的思想,而不是研究一些老古董。我能理解他说话的语境,因为当今世界问题丛生,远非孔佛耶时代所能相比,旧药方难治新疾病。世界进入了“第二轴心时代”,

实即“全球化”加速,人类日渐“不得不”成为邻居,进入同一个“生活世界”,融为一体。在此之际,生态、贫富、南北、政治、女权、宗教冲突、意识形态、恐怖主义,无一不问题丛生。传统的部落式的宗教、意识形态,尤其传统的实在论的态度,确实问题多多,难以在今日世界达成一致。在此时刻,你谈论什么梵我一如、三位一体、因果轮回,谁信呢?不如大家面对实际问题罢。于是他的对话研究走到了“问题中心”、“生命中心”。

对此我有点看法。我认为古典思想研究有其自身的价值,甚至不带着今天的问题去研究古典思想亦有其价值,因为我们会比较地接近于真实,而不是出于解决今天问题的急切需要去截取和歪曲古人的思想。对于一个传统的了解,必须从其思想的源流、脉络上去理解,才能明白他今日为何作此想,作此事,预期其将来的发展,为我们与其交往作好思想准备。理解其历史,能更好地理解其今日和明天。其它文明就好比是我们的一个邻居,我们不能只了解他今日的表现,而应该对其“来龙去脉”亦有所了解,这样才可称为深入地了解了。了解他的过去对于了解他的今天和将来,不是一种阻碍,而是一种促进。当然个人的生命、能力、智慧有限,有的人对于古代更感兴趣,有的人对于当代更为喜欢,专业可以分工,学术可以做细,但是我想前人所说的“通古今”还是必要的。

这本书是王志成的一本论文集子,主要跟宗教对话有关,从对对话理论的疏理和批判性反思,到具体的对话实践(如儒耶、儒回、佛耶对话),都是如此,因此虽然有十篇文章,但是里面有很强的“脉络性”。

我在读完后觉得,如果想了解王志成本人的思想的发展,倒是可以按照时间先后的顺序来读,而不必按照现在的排序。从最

早的对古代怀疑论的译介,到译介约翰·希克,到佛教“空”,库比特“非实在论”,王志成的思想倾向是一以贯之的,那实际上是一个四九年后的现代中国学者,在长期启蒙主义的无神论教育背景下的天然选择。我国古代,虽“子不语怪力乱神”,大乘佛教讲“空”,但多含巫术的道教和民间宗教流行,且“神道设教”,因此恐怕还是有神论者居多,所以我们看到,明清时的儒士接受天主教相对“五四”后要容易多了,其主要障碍与其说是思想方面的,不如说是政治和生活方面的(如纳妾的问题),而“五四”之后,因为“五四”传入了“赛先生”,无神论力量大大地强化,接受天主教那样的有神论已是属于“神经不正常”和“吃教”一类了。

而西方基督教思想传统,经过中世纪亚里士多德自然主义哲学的酝酿,至近代发生骤变,启蒙主义尤其高扬人的理性,由三一神论,到独一神论,到理神论,再到泛神论和无神论,里面有逻辑可寻焉。由伏尔泰、康德,一路发展到费尔巴哈、马克思、尼采,再到上帝已死神学,到罗宾逊等人,再到当代库比特,可以说是一条线索。当代保守派宗教哲学家普兰丁格曾梳理过西方历史上的三大思想源流,自然主义、人文主义、基督教,在此不妨发挥一下。此三源流在当代的表现,自然主义“以物观世界”,主要为科学主义,即“社会生物学”一类的思潮,用自然科学的理论来解释人的行为和价值,我国八十年代的“新三论”、“老三论”、“超稳态社会结构”论等即为此一思潮之表现。人文主义“以人观世界”,康德、尼采、存在主义都是如此,不免走入历史主义、相对主义、虚无主义。基督教“以神观世界”,一切从人神关系着眼,对人的价值有其独特看法和担保。普兰丁格的梳理相当清晰,也点出了三大思想源流的分野和竞争。从总体趋势来看,近代以来,自然主义和人文主义占了强势。我国进入近代和现代化以后,接受的西方传

统主要是科学主义和人文主义(非基运动中最强音是传自法国的启蒙主义、科学主义和无神论)。因此从“思想生态”来看,科学主义和人文主义占了主流。至于这二种主义和传统儒释道以及民间宗教的关系在中国独特的政治生活中如何演变,是很值得探讨的。但总体来看,四九年以后,科学主义、人文主义(后被异化演变为强制性的无神论教育)加上儒释道哲学中原有的不可知论、唯物论、空论,形成很强的“非实在论”的哲学基础。近些年来虽有一些别的世界观和意识形态(广义)的传入和复兴(如佛教世界观),但不能不说,就知识界来说,其主流思想是非实在论、无神论。王志成倾向于宗教对话和多元论的基督教(天主教和新教)中较开放和开明的一派,如约翰·希克、保罗·尼特、潘尼卡、林贝克、库比特,不是没有来由的。相比之下,他对西方较保守、较传统一派的思想就不那么关注,或者认为没有多大价值,如普兰丁格、斯温伯恩,这是由其思想背景决定了的。当然,传统神学在当代也面临诸多问题,可谓“一放就乱,一收就死”,而且一门学科(神学)存在了两千年,总是那个调子,像唐僧的紧箍咒,西方人天天听也未免厌烦。但是对于中国人来说,神学应当还是一种新东西,而且跟中国思想传统大异其趣,用王志成所谓“接受他者”的态度来讲,其实更有引入中国,让中国人更加了解的必要。因此,我觉得不光要引进跟我国当前思想背景较一致、我们较容易理解和欣赏的宗教哲学思想,也应引进跟我们思想有着极大的差别、在我们看来很难理解和欣赏但在西方占有主流地位的宗教哲学思想,这样,我们才能充分地理解邻人,既看到他与我之“同”,更看到他与我之“异”。这也是一种“思想生态学”的作法:当我们引进一种西方思想时,一定要看到它本身在西方语境中的来龙去脉,尤其与它相生相克的思想,这样才不会让其在中国语境中无

节制地放大,缺少天敌的制约,从而造成思想生态的失衡。但是虽然目前国内亦有人引进一些较福音派的著作,以及基督教传统立场的“宗教哲学”,由于种种限制,却未能有领军人物或学派来大量地译介和研究,达到王志成这样的突出成就。

我在这里只是希望读者在阅读王志成的关于西方宗教对话理论的译著时,将它们还原到西方原来的语境中去,意识到它们是有其针对性的(针对传统的神学),意识到它们是有对立面的,是西方人生活处境中种种哲学神学思潮相生相克的“生物链”中抽离出来的一环,因此,在阅读这些理论时,不可像前些年“后现代主义热”、“福柯热”、“施特劳斯热”那样,人为地夸大、拔高某一思潮或人物在西方的影响力,将其当作宗教信条而不是当作哲学对话伙伴看待,从而不能客观地将其思想置于西方整个思想语境和当代生态中加以适当的定位和思考,并根据中国的传统和国情采取相应的批判立场。

我相信王志成现在逐渐达到了这种客观(尽管他有自己的立场)。读者在阅读本书中他关于宗教对话理论嬗变的考察时,当能明显地感受到这一点。我觉得,《走向第二轴心时代的宗教哲学》一文对宗教哲学的对话理论作了简明、清晰的回顾和界定,是学术性最扎实的一篇,《宗教对话模式》以“问题”为中心,《宗教他者论》以对待“宗教他者”的态度为中心,对宗教对话理论作了回顾,也是学术性较强的作品。

作为一门新兴学科,“宗教哲学”尚在不断的发展当中,目前基督教方面已可以看到开明派(希克)的版本,守成派(美国“基督教学者”协会,以普兰丁格为代表)的版本,其他宗教传统的学者亦在撰写相应版本的“宗教哲学”,我国一些研究儒释道的学者近年亦有类似“宗教哲学”的著作问世,此外尚有对宗教进行“科学”

研究的学者所写的宗教哲学。大家不仅有不同的立场,还有不同的议题和方法,这使“宗教哲学”呈现出“家族相似”的特征。新兴学科的缺点是尚缺乏公认的权威和共识,但一个好处是思想活跃,新来者要创新尚有很大空间,是一个能够充分发挥人的创造性的领域。作为宗教哲学中最重要的一个议题的宗教间关系和对话,如王志成所告诉我们的,业已出现了种种的理论和学说,它们之间就如高手论剑,相生相克,此起彼伏,绵延不断。如就西方宗教对话观来看,业已出现教会中心的、基督中心的、上帝中心的、实在中心的、问题中心的和生命中心的诸种模式,或者按对他者的态度为标准,分为排他论、兼容论、多元论、比较论,以及按另外的标准(如保罗·尼特),可以将这些理论分为替换的、成全的、互益的、接受的等等类型。这些分类的标准有交叉的地方(如尼特的分类实际上可以按传统的“排他论”“兼容论”“多元论”加以还原),还有些地方可以说得更细一些(如“基督中心论”,里面还可以分出“耶稣基督论”和“宇宙的基督”等不同的类型,如潘尼卡早期就将“耶稣”与“基督”作了分离,此外“圣灵”也是一个可以被广泛利用达到兼容性和开放性的范畴)。就王志成提供给我们的图景来看,是充分地、真实地展现了这些年来西方学者在这个领域内的思考过程,尤其其他对这些模式的转换过程中其各自的优缺点的分析,使我们能看到任何理论总是历史过程中提出来的,总有其不足之处,从而促使我们思考有没有更新更好一点的理论,他让我们认识到何谓“活的哲学思考”,而不是盲从某一种理论。

王志成意识到当代“全球化”的加速进行和全球问题的严重化,使我们进入了一个全新的“第二轴心时代”,在此已不可能用“(第一)轴心时代”人们在互相隔绝的地理条件下发展出来的宗教和哲学思想来处理新的问题。传统宗教实在论的真理观,确实

在全球化时代使各宗教难以相融,使“我们”和“他们”的分野依旧,也使得文明、宗教冲突潜在地成为可能。王志成本人倾向于尼采以来的非实在论,尤其库比特的,尽管非实在论在科学上几无可能,在哲学上有一些市场,但在宗教上可能是未来发展的一个方向,因为随着科学主义和人文主义的扩展,现代化的进一步发展,世界各大传统宗教很可能都会被视为只是一种神话象征和仪式,而不是唯一真理。这不仅仅是基督教面临的问题,而是所有传统面临的问题。

但是宗教非实在论照样也有它的局限性,照库比特的非实在论,一切都是语言的产物,是语言塑造了经验,但是宗教语言本身又是怎么来的呢,难道不是由经验塑造的吗?这里面会有一个问题循环。而且,以往数千年来的宗教史,那么多人的经验报道,难道都是受语言诱导后产生的幻觉和自我欺骗吗?将宗教当作艺术,人人都知道“真理”不过是自己的发明,没有信条和戒条,那还何必保留宗教的象征和组织呢?那不是自欺吗?那么多的“太阳”共存,恐怕不过是更多的权力意志与权力意志之间的冲突和厮杀吧。将世界视为空,视为缘起和关系,诚然看到了万物因缘际会,流变不居,但其中难道没有规律和长驻的东西吗?不错,一个人活八十岁,这从永恒来看,不过是因缘际会的产物,并无实体和本质可言,就如朝生暮死的蜉蝣在我们看来,亦不过是“偶在”罢了,可是他在他那存在的期限内,却不可不承认他有他的“体”,他有他的特性。基督教不是不明白受造物的这种“空”和“变”,因此强调有一个“纯现实”的上帝,作为“永恒”的参照,使人居于“绝对无”和“绝对有”的中间。从“绝对有”的角度看,人是“虚无”,谈不上“有”,因为他是“变”;从“绝对无”的角度看,他是“有”,不能说是“无”,因为他即使“变”,也是有的“变”,是“永恒”在“时间”中

的“形象”。佛教也承认“假有”，虽然这不是“真”，但他终归是一个“有”。只不过从一个更高的“境界”来看，他尚未达到“真有”而已。无论基督教还是佛教，都是想让我们看到人的存在的局限，人的思想的局限，因此不可执著于人的观念，不能说二者毫无相通之处。

王志成强调以“问题”和以“生命”为中心的宗教对话，表达了良好的淑世愿望。各大宗教携起手来，共同处理急需处理的现实问题，将教义、理论暂放一边，求同存异，很符合中国人的想法。至于“以生命为中心”，强调在人的灵性成长中，对于各种好的宗教的学习，不要执著于某一种宗教或教义，表现了一定的宗教消费主义和宗教实用主义思想。这里宗教消费主义我是指，为了自己的灵性需要，从各个宗教这里取一点，那里取一点为我所用，而不全心地投入它们某一个。主体在我，不在宗教。宗教顺从我的灵性需要，而不是我驯服于某一宗教。这就如同在超市购物，任我拣取。宗教实用主义则是指只要对解决问题有用，就用它，而不必信奉它。在个人的层面和社会的层面，都存在宗教消费主义和宗教实用主义。宗教实用主义古已有之，神道设教，智者早已认为自己能够看透世界的虚无本质，但普通人一定要有可拜的偶像或神，否则会没有规矩，天下大乱。孔子对于祭礼的尊敬，库比特在持非实在论的同时认为值得保留传统的宗教仪式，都有这个意思。对个人来说，认为宗教有益于敦厚人心，淳化风俗，甚至有利于个人心境的平和，也是一个意思。宗教消费主义和实用主义在中国传统深厚，在西方也源远流长，全球化以后，随着现代理性主义的进一步扩散，从未来的发展趋势来看，恐怕将占主流地位。当今世界，又有几人能成为特蕾莎修女那样的虔信者呢？何况德蕾莎修女亦曾有怀疑神的阶段。但是反过来说，谁说宗教又只能

采取一种“虔信”和“委身”的形态？宗教的根本目的，难道不是为了人的存在的喜悦和平静？二十世纪涌现出来的众多的“新宗教”，不就都是从某一个方面丰富人生，使他们体验到存在的某一维度吗？如打坐、静修、吐纳、瑜伽，不也从某一方面潜移默化地改变了人们吗？只要有灵性需求，就会有宗教市场。人肯定会有灵性的需要，宗教超市上会有越来越多的产品，个人的选择权会越来越大，我想这已经是现代以来的宗教发展趋势，也会是将来社会的发展趋势。王志成是诚实的学者和智者，他对此认识很清楚，我则庆幸有这样的学者，能帮助我们开阔视野，并看到问题的所在。虽然我个人在许多问题上与他看法不同，但不妨碍我承认并接纳他的“异者”成分，这也如同宗教对话了吧！

目 录

总 序 / 1

序 言 周伟驰 / 1

导论 对话人生 / 1

- 一、为什么从事宗教对话研究
- 二、翻译是从事宗教对话的基础工作
- 三、关于宗教对话的主要思想

第一章 宗教对话模式 / 17

- 一、教会中心的对话模式
- 二、基督中心的对话模式
- 三、上帝中心的对话模式
- 四、实在中心的对话模式
- 五、问题中心的对话模式
- 六、生命中心的对话模式

第二章 宗教他者论：宗教对话与宗教他者 / 35

- 一、排他论：拒绝他者
- 二、兼容论：包容他者
- 三、多元论：驯服他者
- 四、比较论：接受他者
- 五、结论

第三章 佛耶对话：净土、天国与非实在论宗教哲学 / 55

- 一、净土世界是实在的吗？
- 二、天国是实在的吗？
- 三、净土、天国与非实在论宗教哲学
- 四、新的净土观和天国观对于佛教 - 基督教对话之意义

第四章 儒耶对话：第二轴心时代与耶儒关系之变迁 / 73

- 一、儒耶关系模式
- 二、基督教面临的挑战
- 三、第二轴心时代与儒耶的自我转化
- 四、结语

附录：唐文明对《儒耶对话：第二轴心时代与耶儒关系之变迁》
之评论

第五章 回耶对话：约翰·希克论伊斯兰教和基督教之关系 / 93

- 一、伊斯兰教和基督教之差异的现象学分析
- 二、从宗教多元论看伊斯兰教与基督教
- 三、伊斯兰教和基督教的共同结构
- 四、简评

第六章 新兴宗教、宗教传统与第二轴心时代 / 109

- 一、什么是宗教传统和新兴宗教？
- 二、新兴宗教的历史思考：新兴宗教如何融入宗教传统之中？
- 三、第二轴心时代与 21 世纪的中国文明

第七章 史密斯之后：从宗教个殊论、宗教多元论到 第二轴心时代 / 117

- 一、何种宗教个殊论
- 二、何种宗教多元论
- 三、走向第二轴心时代

第八章 走向第二轴心时代的宗教哲学 / 133

- 一、什么是宗教哲学
- 二、宗教实在论信仰与非实在论信仰
- 三、宗教排他论、兼容论和多元论
- 四、从独白时代到对话时代
- 五、走向第二轴心时代的宗教哲学

第九章 怀疑的价值：论古希腊罗马的怀疑主义神学 / 185

- 一、主题分析
- 二、文本剖析
- 三、意义认识

第十章 宗教研究与宗教真理 / 219

- 附录：艾伦·托伦斯对王志成回应的回应

- 附录之一 走向第二轴心时代的奥林匹克精神 / 230
- 附录之二 从宗教对话到对话作为独立的一极(王蓉) / 240
- 附录之三 从对话到真实不虚的生命(张新樟) / 246
- 王志成主要作品目录 / 255
- 后 记 / 258

导

论

对话人生



每个人都是独一无二的个体，我们在这个世界上生活，经历着各种各样的事情，感受着不同的情感。人生就像是一场漫长的旅程，充满了未知和惊喜。在这条路上，我们会遇到许多不同的人，他们会给我们带来不同的影响和启发。有时候，我们会感到迷茫和困惑，不知道自己的方向在哪里。但是，只要我们保持一颗开放的心，愿意去倾听和接纳，我们就能找到属于自己的道路。人生没有标准答案，每个人都有自己的选择和追求。重要的是，我们要学会珍惜当下，感恩所拥有的，勇敢地面对未来的挑战。在对话中，我们不仅能了解他人，也能更深入地了解自己。通过与他人交流，我们可以发现自己的不足，学习他人的长处，从而不断完善自己。人生是一场修行，也是一场探索。让我们在对话中，共同成长，共同进步。

我确实认同跨文化研究的倡导者雷蒙·潘尼卡(Raimon Panikkar)的看法,人没有对话就无法达成人性的圆满。

我们已经越来越多地意识到我们谁都离不开对话。如今,对话哲学显得特别的有价值。我一直以来感到我的人生是对话的人生。期间,很多对话是很失败的,也有不少应该属于很成功的。但总的来说,失败和成功各占三分之一,而还有三分之一谈不上成败。

对话需要有信心。这个信心越大越好。雷蒙·潘尼卡说,我们应该有宇宙性信心。你对一个人需要有信心。你信任她/他,爱她/他,交托她/他,你或许有完全丧失自身的可能。她/他可能完全背离你的愿望,让你失望,甚至绝望。但你依然需要对她/他有信心。你可以相信她/他会明白自己,明白你。你这样做的基础不是表面上的她/他之在,而是她/他背后支撑她/他的实在。正因为我们对实在有信心,所以我们对她/他有信心,即便我们被她

他欺骗了,出卖了,我们并不会最终感到失望或者绝望。我们没有必要因此封闭自己,我们依然可以并需要开放自己,对她/他继续有信心。没有信心,我们的生活就会迷失方向,如果没有宇宙性信心,我们的生活就难以具有持久的支撑。

有各种各样的对话。个人与他人的对话,个人与群体或者共同体的对话,个人与生活本身的对话,个人与自己的对话,个人与宇宙自然的对话,个人与文本的对话,群体或者共同体与群体或者共同体的对话。在我们的生活世界,我们看到有经济对话、军事对话、政治对话、文化对话、宗教对话、文明对话等等。在我的关注中,我特别注重两类对话:个人与生活世界的对话以及宗教对话。个人与生活世界的对话事实上也可以被视为宗教对话形态。

在这本书中,我核心谈的是宗教对话。现在我想简单地回顾一下自己在宗教对话领域所经历的过程。

一、为什么从事宗教对话研究

人之所为,常常是偶然的。有时你最初的接触对象(人、书、环境)可能就影响了你往后很多年甚至一生的追求。我觉得我从事宗教对话的研究是偶然的。这里的偶然,有环境的偶然,有接触的人或者书的偶然。例如,在90年代初,原杭州大学陈村富教授成立基督教研究中心,当时我是他的研究生。很自然地,我对基督教开始了关注。

但我接受的教育是完全世俗的,而不是西方社会神学院的教育,更不是保守神学的教育,这决定了我的认知触觉对那些新思想尤其那些具有较强哲学性的内容有更大的兴趣。因为,我本科

是学哲学的,研究生是研究外国哲学的,我的具体研究则是古代希腊怀疑主义神学思想。

1993年,我读夏基松教授的博士。当时,陈村富教授要到1994年才带博士生,我就读了夏教授的博士,但我的研究依然和陈教授紧密结合在一起。当时,我们杭州大学基督教研究中心异常缺乏资料。而我在当时的资料室,就是现在我呆的浙江大学西溪校区东一教学楼614房间,我一直以来就在这个房间读书看书,直到现在我还在这个房间里读书写作。

在这个房间我差不多呆了15年,没有什么大的变化。房间非常简陋,没有任何装修,因为是在北面,冬天异常冷,夏天异常热,但我一直坚持了下来。几年前我买了空调,但空调质量不好,冬天不制热,夏天不制冷,不久前我卖了它,120元,另外买了一台空调,效果很好。在过去多年中,房间里最大的变化就是我买的书越来越多,当然,这个房间里发生的一个一个故事也同样值得记忆。其中发生过多次的生命对话、宗教对话。对话不一定在大型会议厅进行,对话可以发生在任何地方。

我在这个简陋房间里见过很多人,什么人都有,有神秘主义者、有银行家、有同行学者、有学生老师、有相爱者、有粉丝,也见过一些有心理障碍的人,与她/他展开有效的对话。在各种交流中,我深深感到,对话是生活方式,是生活的中道。对话就是我的生命。宗教对话是我的学术生命的一部分。

我在想,如果我当时在资料室里看到的不是希克的书,而是另一个神学家或者宗教哲学家,例如普兰丁格、卡尔·拉纳、路德、卡尔·巴特的书,那么我差不多认为我也会研究他们之中的某个。这一点我是通过考察后来一些人的处境得出的,不一定很科学,但这是一种经验。

偶然地遇到一本希克的著作,让我抓住了一根救命稻草,我鼓起勇气给哲学家格里芬写信,他将我的信件转给希克,我因此偶然地做了研究希克的博士论文,让我走向了宗教哲学和宗教对话的学术道路。这里我要特别指出的是,当时这里的资料室没有多少书,而且基本上都是他人赠送的,其中多为传教书,没有多少学术价值。这本希克的书,据我所知,是陈村富教授的意大利朋友梁作禄先生赠送的。

二、翻译是从事宗教对话的基础工作

前面说到,因为偶然的机会,我看到了希克的书,这本书就是《宗教之解释》。当时我几乎不能看懂那书,但我还是如获至宝,最后我的博士论文就是基于此书写就的。获得博士学位之后,在何光沪教授的帮助下,在汪漪先生的努力下,我翻译了此书,并在四川人民出版社出版了。这本书是希克于1986-1987年的吉福德讲座,在学术界具有广泛影响,它奠定了宗教多元论的哲学基础,是当时学术界一本宗教多元论的体系性著作。我翻译了此书,这对我的学术研究无疑具有重要意义。在之后的多年中,我和我的几位合作者先后翻译了希克的七部著作,其他的还有《信仰的彩虹》、《第五维度》、《上帝道成肉身的神话》、《多名的上帝》、《理性与信仰》、《上帝与信仰的世界》。其中,《信仰的彩虹》也出版了台湾繁体字版。

1992年前后,意大利学者萨基(A. Sacchi)教授来我们研究中心讲学,他的讲座影响了我硕士论文的写作风格,他当时赠送了我几本学术著作,其中有一本意义非凡,那就是潘尼卡的《神话、信仰和解释学》。他当时盛赞潘尼卡,但那时的我对潘尼卡一无

所知。过了好几年我才开始慢慢意识到他的重要性。

1998年我最终开始启动翻译潘尼卡著作之计划。在之后的多年中,我和我的合作者翻译了潘尼卡的八部著作。它们分别是:《文化裁军》、《宗教内对话》、《印度教中未知的基督》、《智慧的居所》、《看不见的和谐》、《宇宙-神-人的经验》、《人的圆满》和《不可回避的对话》。

因为翻译希克的书,这让我注意到其他一些重要思想家,如保罗·尼特、唐·库比特。我们适时地翻译了保罗·尼特的好几部著作:《一个地球 多种宗教》、《诸宗教神学导论》(中文版改名为《宗教对话模式》)、《耶稣与其他的名》(中文版改名为《全球责任与基督信仰》)。翻译了唐·库比特的不少著作:《上帝之后》、《空与光明》、《后现代神秘主义》、《生活 生活》、《快乐之路》、《人生大问题》、《不可能的爱》、《后现代宗教哲学》、《我们的头顶是天空》等。

另外,我们也翻译了后自由主义神学家林贝克的《教义的本质》、柯毅霖的《晚明基督论》、辨喜的《瑜伽之路》、钵颠阁利的《瑜伽经》等书。

我相信,在中国目前的处境下,翻译宗教学,尤其宗教对话、宗教哲学著作是非常重要的。很多研究,需要第一手材料,没有那些材料,我们的研究就难以展开,也难以推进。基于这样素朴的理解,我一直坚持做翻译。期间,因为翻译在大学里不算考核的重要参考,有好心的教授、朋友劝我不要做翻译了。但是,我自己内心依然坚持自己的原则,甚至拿出自己仅有的工资去购买版权。当然,我也不断地和不同的出版社谈版权,我的很多时间就花在来回的沟通中,这大概也算是一种对话了。

三、关于宗教对话的主要思想

我的对话思想是在很多人的影响下形成并发展的。对我影响最多的是：约翰·希克、雷蒙·潘尼卡、保罗·尼特、乔治·林贝克、唐·库比特。另外，我也深受印度经典《薄伽梵歌》、佛教《坛经》、儒家《传习录》、基督教《圣经》（尤其《圣经》中的《传道书》和《福音书》）的影响。但可能生活本身对我的影响是一直的、持续的、开放的。

在过去 10 多年中，我逐渐形成了一些自己的宗教对话思想。

在《走向第二轴心时代》中我比较全面地总结了 my 宗教对话思想：“在博士论文《解释与拯救》中，我没有提出自己的理论，在《宗教、解释与和平》中提出人性 - 理性 - 灵性的三元结构论，这一理论可以用来分析很多宗教哲学、宗教间关系问题。但不久，我在和思竹合作的《神圣的渴望》一书中提出灵性实在论，并用了一章的篇幅讨论宗教对话。该书是一部体系性著作。目前已经出了修订本，重写了思竹写的部分，改名为《全球宗教哲学》。……”

灵性实在论的提出受到希克的影响，也受到潘尼卡的影响，更受到印度教思想的影响。印度教中梵具有存在 - 智慧 - 喜乐属性的思想深深地影响了我。我提出灵性实在有三个维度：存在、智慧（神）和喜乐。不同宗教是对灵性实在不同维度的回应。但各个宗教同时对三个维度都有回应，只是有所偏重而已。我觉得可以把人文主义视为对灵性实在喜乐维度的回应，而在回应中很可能意识不到其他维度。……

根据我的理解，有神论宗教偏于灵性实在的智慧（神）的维度，非有神论宗教偏于灵性实在的存在维度，而人文主义则偏于

灵性实在的喜乐维度。宗教对话是在三个维度之间进行对话。如果各个宗教对其他维度也有认可,则对对话很有益。但事实表明,彻底的非有神论、有神论、人文主义是不可沟通的,也就是说具有绝对差异的。对话不是要消除差异,而是要认可差异并包容差异。各个宗教以及人文主义之所以可以做到这一点,理由就在于宗教是人的宗教,而人同时兼备存在、智慧和喜乐三个维度,因为人在很大程度上是世界灵性实在本身的缩影。宗教对话,本质上是人自己的对话。”

这种宏大叙事当时我是深信不疑的。但由于后来越来越多地接触后现代思想家的思想,也不断接触库比特的思想,我开始不满足于自己提出的灵性实在论了。我的精神奥德赛继续前进。

2003年,我出版了《和平的渴望》,该书梳理了希克、潘尼卡、林贝克、尼特和库比特的对话思想,在最后一章我尝试提出一种非体系的、方法论的对话思想。在这本书中,我没有宏大的叙事冲动,而是基于自己的切身感受,认为成长是宗教对话中,也是人与人沟通中的一个核心。我把它上升到方法论的高度,以此去处理不同宗教之间的关系。这一看法最初是在和我爱人谈恋爱时以及之后不断的关联中,在和研究生思竹的许多关联中逐渐意识到的。在和爱人多年的关联中,我没有思考要把“成长”用在宗教对话上,甚至在和思竹的关联中也没有将它用于宗教对话,但由于职业的习惯,我大概在2002年9月开始尝试将成长的理念用于宗教对话。这一运用的结果就是以成长的态度或者方法面对宗教对话。

很显然,这一对话模式具有明显的宗教实用主义倾向,甚至宗教混合主义的特征。

之后,我的对话立场似乎又要改变。2004年我撰写了多篇论

文,开始倡导第二轴心时代思想,在宗教对话上自然也转向第二轴心时代的宗教对话。目前,个人认为,我不可能提出体系性的对话理论,但可以提出一些有助于宗教对话的洞见。在《走向第二轴心时代:论跨文化宗教对话的可能性》中,我提出六点:“一、如今我们正进入全然不同于第一轴心时代的第二轴心时代,传统的宗教对话模式已经到了它的极限;二、传统宗教对话理论基本上基于本质主义、实在论,它们基本上从第一轴心时代的资源中寻求跨文化宗教对话的可能性;三、但是,这是不可能的,因为基于本质主义、实在论的宗教真理并不存在,所以传统的宗教对话必定没有成效,必定要失败;四、这一时代的哲学和神学是非本质主义、非实在论的;五、基于第二轴心时代思想的跨文化宗教对话重新理解宗教,放弃了宗教的实在论结构,把宗教视为基于语言运行的艺术创造,人们可以自由穿梭于不同宗教之间,可以自由地喜欢并接受它们;六、跨文化宗教对话的可能性不是基于超验的基础,而是基于第二轴心时代呈现出来的共同背景,即上述的第二轴心时代的图景。”^① 在《走向第二轴心时代的宗教对话》一文中,我提出四点:“世界各大宗教之间的关系需要从对抗走向对话;从宗教一元论走向宗教多元论;对宗教的理解需要从本质主义转向关系论;诸宗教需要有意识地从第一轴心时代转向第二轴心时代。”^②

这是到2005年6月16日为止我关于宗教对话的一些基本观点,之后我的对话思想没有突破性的发展,但有一些新的观点,有些内容也算是沿着《走向第二轴心时代》一书观点的向前推进。

在《宗教对话模式》一文中讨论了宗教对话的范式转换问题,

^① 参见《世界宗教研究》2004年第四期,第15页。

^② 参见魏泽民主编(2004)、《觉醒的力量》(台湾:宗博出版社),第46-63页。

它最初以《论宗教对话的轴心式转变》之名发表在台湾《新世纪宗教研究》上,在文章中我首次系统提出一个完整的宗教对话发展图式,这个图式是从基督教与其他宗教对话的视角提出的。文章中提出,我们的对话模式经历六个凯逻斯式的转化:教会中心的对话模式、基督中心的对话模式、上帝中心的对话模式、实在中心的对话模式、问题中心的对话模式和生命中心的对话模式。^①

在《宗教他者论:宗教对话与宗教他者》一文中讨论了宗教对话中的他者问题,这最初是我于2006年7-8月在香港中文大学天主教研究中心访问期间完成的课题。在文章中,我提出了我的一些基本看法:“总体而言,排他论完全没有他者意识,兼容论缺乏他者意识,多元论扭曲他者意识,只有比较论才包含了合适的他者意识。从排他论到比较论是基督教神学发展的一个自我认识的过程。在当今处境中,世界充满种种难题,宗教之间的关系如何处理直接影响我们的世界之命运。没有宗教之间的和平就没有世界的和平。而要有合适的宗教之关系,我们就需要树立起合理的他者意识,对基督教而言,我们就需要对其他宗教有一合理的他者意识。基督教不是唯一的真宗教,不同宗教属于不同的话语系统,我们应该直接地进入不同宗教学习,不是要批评和取代其他宗教,而是学习和欣赏其他宗教。学习,不是为了颠覆信仰,而是加强和更新信仰。如今,随着基督教对其他宗教的他者意识的增强,基督教和其他宗教的关系也就得到加强。基督徒通过委身和开放,不仅可以加强自己的信仰,更可以培养起新的宗教之间友谊,更能促进宗教信仰的差异与彼此的和平。”本文最初发表在《浙江社会科学》2007年第五期。

在《佛耶对话:净土、天国与非实在论宗教哲学》一文中讨论

^① 《新世纪宗教研究》(台湾:宗博出版社),2006年第四卷第四期,第1-19页。

了佛教和基督教的对话问题。文章最初是提交于2006年10月18至20日在香港中文大学召开的“天国、净土与人间：耶儒对话国际学术研讨会”的。在论文中分析了佛教中存在非实在论的净土观，在基督教中也存在非实在论的天国观，并且我大胆地提出非实在论对于宗教对话的意义。这篇论文的思想是非常大胆的，但对很多佛教徒来说并不难接受，有一位知名法师还曾经写信认同并支持我的观点。这让我挺感动的。此文最初以《佛教净土、基督教天国与非实在论宗教哲学》之名发表于《浙江大学学报》2007年第四期。该论文关于对话的思想如下：

“我感到佛教和基督教对话的一个新视角或者说宗教对话的一个新视角是基于非实在论哲学的宗教对话。这一对话模式不适合于保罗·尼特所概括的四类模式，但似乎可以和我自己概括的生命中心的对话模式相协调。

从一个视角看，佛教最终是非实在论的，也就是非本质主义的、非基础主义的，它可以坦然容纳当今后现代的非本质主义和非基础主义，对于宗教对话可以具有激进的开放性。西方传统的基督教受到柏拉图主义和亚里士多德主义的塑造，具有强烈的本质主义和基础主义之特征，对于其他信仰图像并没有很好的宽容传统，只有到了现代，出于种种原因，一些基督教思想家意识到基督教必须对话，必须不断改变神学。正因为历史和现实的双重处境，才出现不断翻新的宗教对话模式。但绝大部分基督教思想家似乎还不敢走向一种非本质主义的、非基础主义的对话模式。库比特提出了非实在论哲学，可以朝非本质主义、非基础主义的对话模式发展，但他自己说，他所倡导的非实在论的对话得不到基督教神学家的接纳，因为他们的对话不管是哪种，都是实在论的，而非非实在论的。

如果我们接纳非实在论的思想,那么佛教和基督教之间的对话会变得容易,而且富有成果。我们可以把佛教和基督教都视为艺术创造,可以彼此学习。就佛教中的西方净土和基督教的天国而言,它们分别是净土宗信徒和基督徒所渴望的理想世界,它们分别吸引着佛教徒和基督徒,影响着他们的生活,向他们提供生活的意义。但净土/天国是不是因为非实在论就让人失望了,不需要追求了呢?显然不是。正如慧能教导的,我们要认识到西方净土就在自己这里,我们需要在自己身上展示西方净土,这和当今所说的建设人间净土是一个意思。慧能告诉我们净土不是另一时空的一个独立世界,而是就是这个世界,我们不需要到另一个世界去,而需要努力在此世修行,证得佛性。

根据非实在论哲学,我们并不需要渴望死后到另一个世界,我们所需要的是在此岸实现上帝的国(天国)。耶稣已经明确告诉我们,天国不是另一个时空领域,而是在于我们的心灵的转化,天国就在我们之间或者之中。我们需要悔改,需要被转化之后才能意识到、感受到天国在了。没有纯真,没有悔改,没有意识的转化,我们不能明白天国就在当下,就在我们之间或者之中。

非实在论哲学以一种哲学的方式让我们凭借理智明白净土并不是另一个时空领域,天国也不是另一个时空领域。但它本身还不能让我们的心灵发生转化,直接感受到净土和天国。要直接感受到净土和天国,这需要 we 不断的修行,不断更新我们的意识,不断转化/净化我们的心意,让我们的私我不断消除,达到心灵的纯真。

然而,在理论上确立新的净土观和天国观,这为我们进行佛教-基督教之间的对话带来了全新的启发。第一,我们不需要拘泥于这两个理想世界的具体形态,而更多地意识到它们是我们两

个信仰对理想世界的投射；第二，一种非实在论的净土观和天国观可以让各自的信徒摆脱自我执著，即以一种实在论的方式执著于自己的宗教体验，从而执著相，以致阻碍了我们的觉悟或者真正的得救（直接体验到心灵的转化和提升）；第三，新的净土观和天国观从外在内化到自身以及我们人与人之间（爱），使得彼此的对话超越诸多教义、信条等等的限制。

在全球化时代，非实在论哲学对于佛教净土和基督教的天国也有·一种解构作用。它可能削弱净土世界和天国在一般佛教徒和基督徒那里的作用，原来的实在论的意象所扮演的角色可能不再有力量，它依赖人的高度自觉。因为世俗化的处境对实在论的净土观和天国观具有强大的冲击力量，我们在心里可能会远离那样的意象而走向更生活化的意象。另外，由于不同信仰图像之间不断的互动，两个图像不但有可能淡化，而且可能被转化，走向第三种状态，即西方净土和天国仅仅被视为一种艺术图像。我们未来的信仰图像最基础的是我们的生活世界本身。佛教和基督教对话，因为非实在论哲学，有可能让人逐渐远离传统的佛教和基督教信仰，导致一种新的信仰意识即生活意识的出现。”

在《儒耶对话：第二轴心时代与儒耶关系之变迁》一文中讨论了第二轴心时代和儒耶对话的问题。文章最初是提交于2007年5月30至6月1日在香港浸会大学召开的“当代语境下的儒耶对话：思想与实践学术研讨会”的。在论文中我提出“从后现代的、第二轴心时代的背景来看，基督宗教和儒家的关系至今没有理顺，基督宗教和儒家都需要摆脱自我优越感，从现实看基督宗教更需要摆脱这种自我优越感，真正把儒家视为一个独立的他者，儒家不是被皈依、顺服、改变的对象，也不是成全的对象，而是相互丰富的对象，就如前面谈到的比较论的情形那样。这还不够，

基督宗教和儒家都需要各自意识到自己处于从轴心时代意识转向第二轴心时代意识的时期,需要自觉面对时代的挑战,不仅要适应新的时代,而且需要完成自身的转化,坦然地吸收第二轴心时代呈现出来的各个意识,换言之,基督宗教成为第二轴心时代的基督宗教、儒家成为第二轴心时代的儒家。也正是在这一转化中,基督宗教和儒家找到了共同的底线,彼此不仅可以丰富对方,在对话中可以自己超越自己,转化自身,而不陷入超越论、对峙论、化解论,也不拘泥于互补论和比较论。”

第六章内容是一个演讲稿,没有发表过。第七章《史密斯之后:从宗教个殊论、宗教多元论到第二轴心时代》,最初是我回应董江阳为他自己翻译的《宗教的意义与终结》一书撰写的译者序,最初发表于《基督宗教研究》(北京宗教文化出版社,2006年)第九期。第八章原来是我的硕士论文,发表在《道风》(1995年复刊号)上。在论文中详细分析了希腊-罗马时期怀疑主义神学问题,并揭示了怀疑论神学思想对于宗教对话的意义。现在觉得它还是有价值的,并且那样详尽分析文本的做法也是很特别的。第九章内容最初收在庞学铨教授主编的《哲学导论》(浙江大学出版社,2005年)一书第四章。在其中,我介绍和论述了当代宗教哲学的一些基本问题,勾勒了当代宗教哲学的基本图像,特别指出了我们可以朝第二轴心时代的宗教哲学发展。第十章最初发表在《维真学刊》(1998年第一期)上,是对托伦斯(Alan J. Torrance)教授《宗教的学术研究和真理的问题》一文的回应。在此,感谢相关的杂志社、出版社以及会议主办单位,允许我将它们收集在本书中。在收入中,我对它们都做过少量的修订。

本文集所收录的是我到2007年6月为止对宗教对话思想的一些理解。宗教对话本质上是人自己的对话。我们已经越来越

多地意识到我们谁都离不开对话。如今,对话哲学显得特别的有价值。潘尼卡曾经把宗教对话的发展概括为“独白、对白、辩证的对话直到对话的对话”这样一条进路。如果说以前我的对话思想是基于个人学术研究的独白、对白之需要,那么今天我的对话已经转到自觉的辩证的对话,甚至进入到对话的对话之中。在当下第二轴心时代特征显露无遗的情境下,我相信,我的对话思想逐渐地转向了第二轴心时代的对话思想。

有关我宗教对话最新的一些思想未能收录在本文集中,它们都集中在我为潘尼卡《对话经》一书的释论中。我希望自己能够进一步扩大视域,继续提出有助于促进宗教对话思想之发展和实践的对话观点或者思想来。

附录之一是2007年11月2-4日我参加“北京论坛”的演讲稿。

附录之二是博士生王蓉和我进行一次对话之后写就的,其中已经包含了我对对话本身的理解可能发生了质变,认为对话可以成为独立学科。它和宗教的关系,在功能上类似科学与宗教的关系。这一思想最初出现在2005年,当时我写信和雷蒙·潘尼卡谈论这样的思想,但潘尼卡似乎没有认同我的看法,他的回话只有一句:Dialog is a method for doing Philosophy today(对话是当今从事哲学的一种方法)^①。

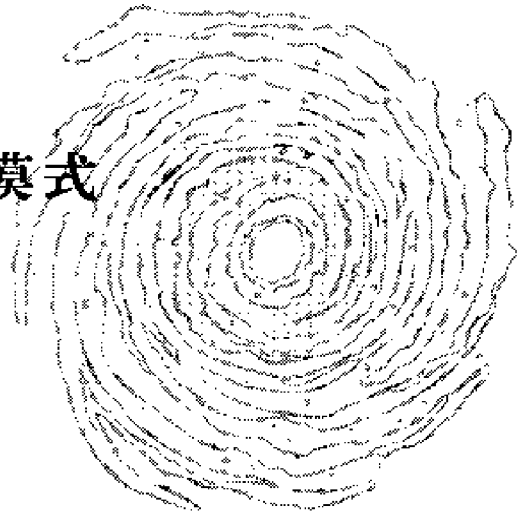
附录之三是同事张新樟博士对本书的理解和批判。新樟兄可能是目前汉语学界研究诺斯替宗教的第一权威人物。他对我的几点批判是站在他自己的立场上看的,我觉得这对学术发展很必要,尽管我的理解依然和他有别。

感谢周伟驰兄为拙著撰写了批判性、对话性的序言。

^① 潘尼卡寄我信件时间是2005年9月4日。

第
一
章

宗教对话模式



当前,宗教对话已经成为基督教神学中的热点之一。就基督教神学而言,人们开始普遍关注“诸宗教神学”,而不仅仅是传统上的“基督教神学”。^①

宗教对话这一主题不仅仅是理论问题,更是实践问题。这两个方面都是重要的。有的人更多地从事理论的研究,例如我本人几乎没有参加很多很具体的宗教对话活动,但理论的研究和思考还是不少,并因此翻译了一些书,写了一些论文和著作。到目前为止,我基本上是一个从事宗教对话理论研究的学者。我希望我的这一处境将来可以有所改变。当我看到心道上师所从事的宗教对话之实践活动时,我常常反思他的对话属于哪种类型的对话。

在这篇综合性的论文中,我想从基督教的对话视角看看当前宗教对话的理论已经进入到哪个层面。

^① 这里的“基督教”包括天主教和新教等,不是中国一般流行的特指基督新教的狭义理解。

宗教对话不是凭空而起的,一定是某个具体的宗教遇到了问题才会产生对话的实际需要。例如,如何面对我们周围的不同于我们自己信仰的同胞?在处理教义时如何面对其他信仰的绝对宣称?

我反思了好多年,觉得基督教对待其他信仰的态度一直在改变,特别是到了20世纪下半叶,对话理论发展非常快,出现了种种思潮。我梳理了不同时期的对话思想,发现:我们采取的对话基础的改变直接影响了我们的诸宗教神学形态。大致说来,基督教的对话轴心发生了多次转化。目前可以说有多个轴心同时在起作用。我将这些轴心式转变归为以下五类。

一、教会中心的对话模式

这一模式认为,只有通过教会,人才有可能得救。例如教皇卜尼法斯八世(Boniface VIII)于1302年宣称:“信仰要求我们相信并坚持一个至圣、至公和使徒的教会;我们坚信它并无条件地忠于它;教会之外既无拯救也无罪的赦免……而且,我们明确宣布,效忠罗马教皇对每一个人的拯救都是绝对必要的。”^①又如1438-1445年佛罗伦萨大公会议法令也宣称:“没有人被排除在大公教会之外,不仅无信仰者,而且犹太教徒、异端、教派分裂者都可以享有永生,但他们除非在死亡之前加入教会,否则就要堕入‘为魔鬼及其手下预备的永恒之火’中”。^②传统罗马天主教在这方

^① 转引自 John Hick (1993). *God and the Universe of Faiths*, Oxford: One World Publications Ltd, p.120.

^② 转引自 John Hick (1993). *God and the Universe of Faiths*, Oxford: One World Publications Ltd, p.120.

面的教条就是：“教会之外无拯救”（*extra ecclesiam nulla salus*）。

教会之外为什么没有拯救？根据传统神学的理解，教会是上帝的通道，它拥有上帝的福音。人们自己不可能获得福音。信道来自听道。但只有通过教会才有可能真正听到真理的道。通过教会得救的理解一直沿继下来。

如果以教会为中心，肯定拯救只有通过教会，那么宗教对话的目标自然是让没有信仰的人有基督信仰，让有了其他宗教信仰的人归入基督教会。但现实的情况并不可能做到这一点。基督教内部也不可能做到。相反，教会经历了非常根本的分裂，东正教首先从罗马天主教中分离出去，而宗教改革则导致基督新教从罗马天主教中分离出去。这三大教派之间的关系至今也没有完全处理好。显然地，要以教会为中心进行对话在基督教三大教派之间还难以进行。如果以教会为中心与佛教、伊斯兰教、印度教进行对话，在我看来几乎是没有意义的。

也许神学上对教会有更深入的理解，可以把教会理解为“宇宙教会”或者“无形教会”。从对话立场看，这一改变具有意义，但如果对教会的理解之视角最后还是基督教会的，拯救被理解为是基督教会的拯救，那么教会中心的对话在我看来还是无效的。

二、基督中心的对话模式

事实上，教会中心的对话模式涉及潜在的教权问题。有各种方式取代这一对话模式，其中之一是基督中心的对话模式。耶稣基督被视为基督教各大教派的救主。根据基督教传统，基督就是弥赛亚，是人神之间的中保，只有通过基督才有拯救。基督教《圣经》似乎肯定了耶稣基督的中心性，并且排除了通过其他人的拯

救之可能性。例如《圣经》上断言：

“没有人知道父，只有子以及子愿意启示的人”（《马太福音》11:27）。

“只有一位主，就是耶稣基督，万物都是藉着他有的，我们也是藉着他有的”（《哥林多前书》8:6）。

他是“独生”子（《约翰福音》1:14）。

“从来没有人看见过天主。只有在父怀里的独生子将他表明出来”（《约翰福音》1:18）。

“在天主和人之间，只有一位中保，就是耶稣基督”（《提摩太前书》2:5）。

“没有赐下其他的名，我们可以靠着得救”（《使徒行传》4:12）。^①

一个正统的基督徒在这些经文面前确实难以接受耶稣基督之外的拯救之可能性。从天主教分离出来之后的新教差不多假定了基督教（这里指新教）之外无拯救。基督教神学家希克（John Hick）注意到这一假设不仅在较旧的宣教声明中，而且在近年来基要主义的福音派群体所做出的宣言中也能听到。例如，1970年法兰克福宣言谈到非基督教世界时说：“所以，我们向所有基于创造都属于上帝的非基督徒提出挑战，让他们相信他〔耶稣基督〕，并以他的名义受洗，因为只有他才是（上帝）向他们许诺的永恒的拯救”。^② 又说：“非基督教和世界观的追随者……必须让他们脱

① 《圣经》引文参见 Paul F. Knitter (1996). *Jesus and the Other Names*, Maryknoll: Orbis Books, p. 67.

② 转引自 John Hick (1993). *God and the Universe of Faiths*, Oxford: One World Publications Ltd, p. 121.

离他们先前的联系和假希望,以便通过信念和洗礼进入基督的奥体”。^① 1966年《惠顿(Wheaton)宣言》以同样的精神让它的支持者发誓为了“在这一代人中实现世界福音化”而工作。^② 1960年芝加哥世界宣教大会的一个公报说:“自二战以来,已有十亿多灵魂步入永恒,有五亿多灵魂就在地狱之火的折磨中,他们甚至没有听说过耶稣基督,不知耶稣是谁,也不知道他为什么死在骷髅地的十字架上”。^③

如果以教会为中心的对话模式无法在基督教传统之内达成一致,那么以基督为中心的对话模式则可以做到:基督是天主教、东正教和新教共同的救赎之路,共同的中保。在兄弟之间比较容易求同。但是,以基督为中心的对话模式如何可能和其他信仰的人对话呢?

字面地坚持基督中心会有难题。神学家们需要对这个基督进行深入的思考,强调这个基督是宇宙的基督,是普遍的,在不同的信仰中基督以其他名字发挥作用。遗憾的是,其他宗教不会轻易接受基督教神学家的提议,引进这样一个基督的观念。反过来说,其他宗教可以做出不同的解释,把耶稣基督视为神的一个化身(印度教)、一个阿罗汉或菩萨(佛教)、一位先知(伊斯兰教)。当然,我们注意到,像天主教神学家潘尼卡(Raimon Panikkar)也使

① 转引自 John Hick (1993). *God and the Universe of Faiths*, Oxford: One World Publications Ltd, p. 121.

② Harold Lindsell, ed. (1966). *The Church's Worldwide Mission*, Proceedings of the Congress on the Church's Worldwide Mission, 9 - 16 April 1966, at Wheaton College, Wheaton, Illinois, Waco, Texas: Word Books, p. 237.

③ J. O. Percy, ed. (1961). *Facing the Unfinished Task: Message Delivered at the Congress on World Mission*, Chicago, Ill., Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, p. 9. 资料参看 John Hick (1993). *God and the Universe of Faiths*, Oxford: One World Publications Ltd, pp. 120 - 121.

用基督,并把基督视为宇宙-神-人共融的象征。^①在他早年的作品中,他的基督中心论具有兼容论的色彩,不过后来的基督中心论已经消除了兼容论的特点,而是真正的多元论。他只是把基督中心性理解为基督徒看世界的一种方式或窗口,并不意味着其他信仰的人也需要归入基督教。相反的,潘尼卡要求不同宗教之间相互学习而不是皈依。换言之,如果我们把基督中心的对话模式限制在基督徒内部,并把基督视为一个理解的窗口而不是要其他信仰的人接受之,那么这种对话模式是比较健康的。

三、上帝中心的对话模式

犹太教、基督教和伊斯兰教的信仰核心都是上帝,但它们对这个上帝的理解有差别。一方面,我们看到它们所言的上帝具有一些共同的特征,希克在他的一篇重要论文中比较了这三个宗教的终极者之同共性和差异性。^②

希克早期要求以上帝为中心取代耶稣基督中心,重建基督教神学,并视之为基督教神学中的哥白尼式革命。^③确实,以上帝为中心不仅可以在基督教内部进行有效的对话,而且也可以在亚伯拉罕传统之内,即在犹太教、基督教和伊斯兰教之间进行卓有成效的对话,消除彼此的隔阂和误解。它们的共同之处在于肯定每

① 潘尼卡在这一领域的重要著作有潘尼卡著,王志成、思竹译(2003),《印度教中未知的基督》(成都:四川人民出版社);Raimon Panikkar (2004). *Christophany: The Fullness of Man*, Maryknoll: Orbis Books.

② John Hick (1993). *Jews, Christians, Muslims: Do We All Worship the Same God?*, see his *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven: Yale University Press, pp.146 - 163.

③ John Hick (1993). *God and the Universe of Faiths*, Oxford: One World Publications Ltd, chap. 9.

一个宗教都指向一个位格的神,这个神是全能、全善、全知的,也是普世的。希克认为,各大宗教都应该以上帝为中心进行对话,由此可以发展一种普世的全球神学。

上帝中心的对话模式可以避免基督中心的一些局限性,即我们可以不使用具有基督教特点的术语,避免一些话语霸权,因为各大宗教所指向的终极者并不一定需要完全和耶稣基督联系在一起,尽管人们可以把耶稣视为一个先知人物,但除了基督教,其他宗教不会把他视为上帝道成肉身。基督教谈论的三位一体也不能被普遍接受,伊斯兰教甚至把它视为多神教而不是一神教。

看到一神教之间的共同之处是必要的,看到它们之间的不同也同样重要。正因为不同,才需要对话;正是通过对话,才能彼此理解,消除误解,达成更多共识。

问题是,要将宗教对话推行下去,我们还需要和其他宗教如佛教进行对话。可是佛教并不承认我们的世界是由一个位格的上帝从虚无中创造的,也不承认线性的时间观等。我们如何在有神论和非有神论之间达成某种共识?一种方式是贬低非有神论,认为像佛教、儒教、道教、非有神论的印度教应该接受一个位格的上帝,这样对话就可以了。但这是一厢情愿的做法。这些非有神论宗教不会接受有神论传统的这一强加的“要求”。另一种方式就是放弃有神论的上帝位格观念,相信在位格之上还有超位格的存在,那个超位格并不是位格的。然而,这一理解完全不能为有神论传统所接受。第三种方式就是在非有神论和有神论之间寻求新的至高范畴。如果可以找到这样的范畴,世界各大宗教之间就可以进行互益性的对话。

四、实在中心的对话模式

希克在东方宗教学者的提醒下,逐渐修改了他过去以上帝为中心的宗教对话模式。如今,希克意识到有神论和非有神论并不存在谁优谁劣的问题,从世界观、人们的道德水准、对社会的影响力等方面看,非有神论和有神论一样富有魅力,一样具有宏大的理智系统,也一样造就一批圣人,为各自传统中无数的人提供了人生的意义。

希克反对以基督为中心,如今也放弃了以上帝为中心进行的对话。他综合了东西方宗教传统,并汲取了康德和维特根斯坦的哲学思想,提出了他的多元论假设。这一假设成了当今宗教对话领域最重要的假设,尽管不是唯一的。

康德区分了物自体和现象界。物自体不能为人所认识,因为我们所有范畴都不适用于它,而现象界则是可以认识的。康德没有将他的认识论运用于宗教,但希克认为,尽管康德本人没有将其认识论贯彻到宗教领域,我们还是可以用这一认识论来分析宗教。他认为,各个宗教指向的对象是一样的,就是物自体,他称之为实在(Reality)或者实在者(The Real)等,而各个宗教所言的最高范畴其实都是对这个实在的回应,所以是现象。但没有一个作为现象的位格(阿窠尼、天父、安拉、毗湿奴)或者非位格(天、道、法、空、梵、涅槃)等同于实在本身。

以此为基础,希克提出了他的多元论假设:1、实在超越一切范畴,不具有任何属人的特征,人的认知范畴不适用;2、不同宗教都是对同一终极实在同等有效的回应;3、回应主要以两种方式进行,一是以位格的方式,把实在体验为犹太教的阿窠尼、基督教的

天父、伊斯兰教的安拉、有神论的印度教的毗湿奴；一是以非位格的方式，把实在理解为儒教的天、道教的道、佛教的法或者空或者涅槃、非有神论的印度教的梵。^①

多元论假设在一定程度上解释了宗教的差异性问题，并为一种全球性宗教对话开辟了广阔空间。但它也受到了不少的批评，一个批评来自保守的基督教神学家，认为它放弃了基督的中心性，把基督教视为多中之一，抛弃了基督教的任何优越性。另一个批评来自后现代神学家，认为它没有充分肯定各个宗教的差异性，反而把各个宗教均质化了。^② 而希克本人则已经意识到他的多元论并不彻底，在对待人文主义上他采取了兼容论的立场。^③ 为此，我曾经将希克的多元论贯彻到底，撰写了以灵性实在为核心的多元论思想。^④ 根据这种新的多元论，灵性实在有三个维度，非有神论重点是对这一实在的存在维度的回应，有神论则是对该实在的智慧维度的回应，而人文主义等则是对灵性实在的喜乐维度的回应。这一灵性实在的假设明显受到了印度哲学的影响。

另外，像科布(John Cobb, Jr.)不同意希克的多元论，提出了自己的多元论，认为终极实在不是一个，可以是多个。^⑤ 各个宗教的目标也不是殊途同归，而是有不同的宗教目标。科布反对本质

① 参见希克著，王志成译(1998)，《宗教之解释》(成都：四川人民出版社)，第14、15、16章。

② 参见希克著，王志成、思竹译(1999)，《信仰的彩虹》(南京：江苏人民出版社)，第45-46页。

③ 参见希克著，王志成、思竹译(1999)，《信仰的彩虹》(南京：江苏人民出版社)，第92-94页。

④ 参见王志成著(2005)，《全球宗教哲学》(北京：宗教文化出版社)。

⑤ See John B. Cobb, Jr. (1999). *Transforming Christianity and the World: A Way beyond Absolutism and Relativism*, Maryknoll: Orbis Books, chap. 4.

主义的实在观,而主张以过程的眼光看世界,看信仰,看直接对话。他主张宗教对话,并且认为对话是为了达到彼此的互益,具体到他研究的佛教和基督教上,他认为我们走向的是佛教和基督教的彼此转化。^①

像潘尼卡也不同意希克的多元论。潘尼卡所谈的多元论可能比希克要更加的多元。因为他不主张在各个宗教之间寻求共同的底线。他认为每一个宗教都是独特的。但是他也注意到各个宗教本质上具有一种原初的经验,这经验就是宇宙-神-人共融的经验。他基于这一直觉经验似乎可以将各个宗教达成某种共识。在我看来,这种宇宙-神-人共融的图像比希克的多元论假设来得精微复杂,但两者之间也存在一致之处,事实上都提供了一种综合性的图像。

根据后自由主义神学家林贝克(George Lindbeck)的看法,这些多元论者都具有经验-表现主义特征。^②然而,站在后自由主义的立场看,并不存在所谓的终极本质或者原初经验。不管终极实在是一个还是多个,也不管原初经验是宇宙-神-人共融的(三位一体的)还是不可言说的。

五、问题中心的对话模式

天主教普世神学家尼特(Paul F. Knitter)已经提醒我们:我们不可能通过宗教的方式、神秘主义的方式、哲学的方式找到宗教

^① See John B. Cobb, Jr. (1982). *Beyond Dialogue: Towards a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Minneapolis: Fortress Press.

^② 参见林贝克著,王志成译(1997),《教义的本质》(香港:道风书社),第2章。

之间共同的底线——底线并不存在。^① 尼特说我们尽管没有底线,却有共同的模式。这模式就是他所说的相互关联和全球负责的对话模式。“相互关联的”意味着多元论的;“全球负责的”意味着问题中心的。尼特指出,多元论如果不能和全球责任联系在一起是没有意义的。全球责任是每一个宗教都可以接受的。在我们这个世界上,普遍存在着苦难问题。这些问题需要各个宗教联合起来,共同来解决。

对于人类的问题,即苦难问题,尼特指出有三类:“一、由极度贫困引起的人类苦难,这种贫困通过饥饿、医疗设施匮乏、无家可归等残害人们。我们知道,在如今的人类大家庭里,每四五个成员中便有一个生活在这种贫困下,这种贫困扼杀了他们,或者使其受到严重摧残。二、一种痛苦是由暴力引起的,尤其是武装暴力。经常,这种暴力是由不公正引起的,而这种不公正正是遭受贫困的原因;剥削者用暴力来维护现状,而被剥削者则用暴力来改变它。或者也可能是我们美国内地城市的暴力——种族暴力,家庭暴力,常常是那些遭受贫困和失业的人在灰心丧气中做出的。三、最后还有一种苦难是威胁到我们整个人类的,无论是穷人,还是富人,是住在哈莱姆(Harlem,美国纽约市的一个黑人居住区)的,还是住在贝弗利希尔斯(Beverly Hills,美国加利福尼亚州西南部城市,好莱坞影星集居地)的。给地球及其居住者造成这种苦难的原因是人们对地球资源和可持续发展能力的过度、贪婪的开发。在大气层里,在雨林中,在耗尽的不可再生的能源上,在流失的水土里,在日渐减少的物种多样性中,在臭氧层中——

^① 尼特著(2003),《在诸宗教中寻求共同的底线》,载卓新平主编(2003),《宗教比较与对话》(北京:宗教文化出版社),第140-157页。

我们正在摧毁给予我们生命的母亲。”^①

莫尔特曼把以问题为中心的对话视为间接对话。^② 这一理解也没有错,但我们也可以说是直接的宗教对话,因为解决这世界的苦难问题也是各个宗教的题中之意。确实,如尼特说的,我们很难在不同宗教之间找到共同的底线。但我们也确实可以看到各个宗教都关注人的苦难问题,所以各个宗教共同联手解决人类面对的难题是完全可行的。尼特在《一个地球、多种宗教》中肯定了各个宗教在共同解决人们的苦难问题中可以彼此增进了解互信,促进世界和平。

问题中心的宗教对话重点不是在于彼此的教义上,也不是为了皈依对方,更不是想要对自己的信仰加以独白,而是在于共同见证彼此的信仰,将各自的信仰活出来。用传统的基督教语言说,正行先于正信。在我看来,这一对话形式具有魅力,确实可以为不同宗教之间的合作、对话、共同推进人类的和平带来新的可能。各个宗教彼此在共同对付人类的种种苦难中净化自身,活出真信仰,并可能打破二元论的信仰形态,强调佛教中人间净土思想、基督教中的上帝国观念(上帝的国不在这里,不在那里,而是在我们之间或者说我们之中,我们需要自己创造这个上帝的国)。

^① 尼特著(2003),《在诸宗教中寻求共同的底线》,载卓新平主编(2003),《宗教比较与对话》(北京:宗教文化出版社),第151-152页。尼特对苦难问题的分析可以详见尼特著,王志成、思竹、王红梅译(2003),《一个地球、多种宗教》(北京:宗教文化出版社),第4章。

^② 莫尔特曼著,曾念粤译(2004),《神学思想的经验》(香港:道风书社),第28页。

六、生命中心的对话模式

教会中心的对话模式遇到难题,便将有形教会发展成无形教会;耶稣基督中心的对话模式遇到难题,便将基督中心引向上帝中心;上帝中心的对话模式遇到难题,便将上帝中心引向实在中心;实在中心的对话模式遇到难题,便将实在中心搁置,把解决人类的难题作为宗教对话的中心。

这些对话模式在各自有限的范围内应该都是有效的。我自己正在思考不同的对话时提出了三种对话模式:一是以灵性实在为中心的对话模式;^① 另一是以成长为中心的对话模式;^② 目前则是在倡导第二轴心时代类型的宗教对话。^③

在我看来,不同的宗教对话模式从内心说都是关注生命的,但不同宗教对生命的理解依据不同的图像。佛教对世界的理解明显不同于基督教,所以彼此对话中自然会产生不同的态度。我们常常是观念的奴隶。一方面我们受益于各自的宗教传统,另一方面我们也会受制于各自的宗教传统。对话中如果执著于某个教条,我们往往陷入僵局。所以,对话中开放的心态是必要的。我们需要放下一些对话的前设(前见)。如果不能放下,我们的对话很难有大的进展。

从基督教的历史和现状看,基督教对话模式差不多经历了四个阶段:一是排他模式,代表人物是巴特(Karl Barth),根据这一模式,基督之外无拯救,得救只能通过基督,其他各个宗教是人的创

① 王志成著(2005),《全球宗教哲学》(北京:宗教文化出版社),第10章。

② 王志成著(2003),《和平的渴望》(北京:宗教文化出版社),第6章。

③ 王志成著(2005),《走向第二轴心时代》(北京:宗教文化出版社)。

造,没有什么价值,对话似乎是多余的;一是兼容模式,它把基督教视为最高的,其他宗教的真理已经在基督教中了,其理论代表是拉纳(Karl Rahner),根据这一模式,对话是为了其他宗教认识到完整的真理;再是多元论模式,理论代表是希克,根据这一模式,不同宗教都是同等有效的,宗教之间的关系不存在优劣问题;最后是后现代模式,这一模式强调不同宗教是不同的语言系统,本质上是不可通约的。它非常强调宗教的差异性,多样性。^①从排他模式到后现代模式的转化,表明了基督教看待其他宗教的态度转变,这在我看来是基督教自身的转变,这种转变适应了当今宗教间的关系。

我在思考基督教对话理论为什么会有这么大的转变(具体到实践问题,不同基督徒可能依然持有保守的排他论立场,但越来越多的基督徒不再持有排他论的立场了)?我观察的根据是三方面的:一是社会学的观察,各个宗教都是具有物质力量的社会实体,传统的基督教对待其他宗教的立场已经行不通,不仅会受到其他宗教的抵制,也受到有良知的基督徒的抵制;二是哲学-神学的观察,传统基督教对待其他宗教的理论基础已经受到挑战,不少基督教神学家开始反思基督教的传统教义,并对它们进行了新的诠释,例如希克对道成肉身的神话化解释,^②潘尼卡对基督论的诠释;^③再是从灵性的角度观察,排他论的、兼容论的对话模式显然存在比较多的难题。灵性更强调自由和解放,更强调人从

^① 保罗·尼特在《宗教对话模式》中把它们归为这样四类模式:置换模式、成全模式、互益模式和接受模式。

^② 希克著,王志成、思竹译(2000),《上帝道成肉身的隐喻》(南京:江苏人民出版社)。

^③ See Raimon Panikkar (2004). *Christophany: The Fullness of Man*, Maryknoll: Orbis Books.

相中摆脱出来。我们可以注意到,宗教对话模式的发展可以理解为人的生命得到一次新的解放。

所以,我们在这里可以提出一种新的对话模式:生命中心的对话模式。各个宗教都强调生命的重要,并因此发展出各自对生命圆满的解决出路。佛教要克服人的无明,基督教要克服人的罪,它们都渴望着人获得生命的觉醒,圆满。生命圆满包含了人的外在之圆满和内在之圆满。外在的圆满需要我们不断克服我们宗教的外在苦难,所以需要各个宗教共同来解决人类的诸多难题。我意识到,心道上师从佛教的立场关注人类的苦难问题,他的进路之一是信仰间对话。他所言的对话并不一定是一种很深的理论,而是要让自己信仰中的核心活出来。他指出,佛教作为第三种立场可以促进不同宗教之间的和平。他的对话不是为了皈依,不是为了说服谁,而是通过对话方式实践一种新的宗教关系:相互关联的关系,如他自己对我说过的,华莲世界是彼此关联的。我记得他于2004年8月底跟我说到这一点。只有彼此的关联才能避免更多的冲突、对峙和苦难。

我基本上认为,心道法师的对话是基于生命中心的对话。如果我们把生命作为对话的中心,走出各自的传统,共同来解决人类的问题,一定具有比较好的对话效果。

外在的圆满和内在的圆满是关联在一起的。不同宗教都有自己的方式来促进人的内在圆满。佛教的禅定、基督教的灵修、默观都可以帮助我们实现我们的内在圆满。我想特别要指出的是,如今我们的时代正发生轴心时代式的转变,各个宗教需要自觉进行转变,使轴心时代发展起来的生命完善之传统可以在第二轴心时代继续为塑造和完善人作出贡献。在进行轴心时代式的思考中,我基本上认为宗教对话具有本体性的地位,它可以成为

合理处理宗教关系的一个平台(社会学),各个宗教在第二轴心时代发展出新的理论之互动方式(哲学),也是不同宗教信仰者的灵性发展的一种有效方式(修证)。

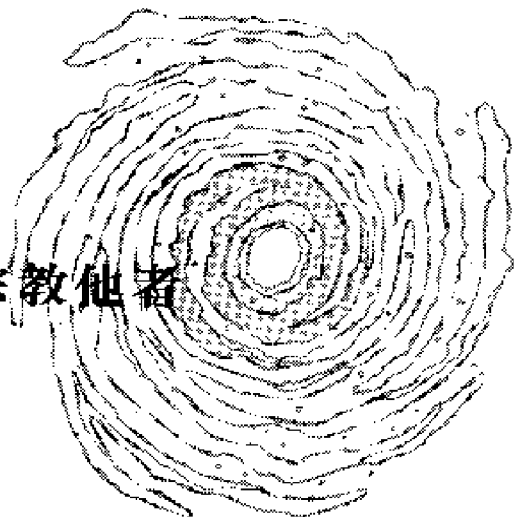
最后,我需要表达我对宗教对话的基本立场:

1. 不同宗教需要多多展开对话;
2. 对话者无需只认定一种对话模式,可以根据实际情况有不同的对话形态和内容;
3. 对话的指向是人的圆满;
4. 以生命为中心的对话可以成为一种有效的对话模式;
5. 宗教对话可以成为传统宗教走向第二轴心时代的有效方式。

第
二
章

宗教他者论：

宗教对话与宗教他者



宗教对话不是到了 20 世纪才有的,在宗教历史上我们看到宗教对话扮演了重要角色。例如,印度教的《薄伽梵歌》是爱主克里希那和刹帝利阿周那对话的产物,佛教的《弥兰王问经》是弥兰王和龙军对话的产物,在《新约圣经》中我们也看到耶稣和撒玛利亚女子的对话。

但我们注意到历史上的宗教对话和现在说的宗教对话是有很大区别的。其中最明显的是,历史上的对话似乎都预设了一方的正确,对话的结果是一方皈依另一方或者体现另一方的正确。如今,宗教对话的双方都是巨大的社会-宗教实体,对话理由、内容和方式都有了新的解释。^①

在过去差不多一个世纪中,宗教对话理论有了长足的发展,这种发展是和人们对其他宗教作为他者的认识联系在一起。基督教对

^① 参见王志成著(2005),《走向第二轴心时代》(北京:宗教文化出版社),第 43-62 页。

待作为他者的其他宗教之态度也就表明了基督教^①自身认识的发展。

一、排他论：拒绝他者

把其他宗教视为一个独立的他者在传统基督教神学中并不容易。对教父神学家来说,当时人们对待希腊哲学的态度不是否定之就是利用之,而主要不是视为一个独立的他者。像神学家奥古斯丁(St. Augustine)只是利用新柏拉图主义,而中世纪神学家托马斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas)同样只是利用亚里士多德主义。他们利用希腊哲学形式为其信仰辩护,但他们并不把希腊哲学作为一个真正独立的他者。

对于希腊哲学的态度也许很多人是可以接受的,而对于犹太教、伊斯兰教的态度就可能存在问题。因为柏拉图主义和亚里士多德主义作为哲学他者不同于作为宗教他者的犹太教和伊斯兰教。哲学主要在人们的观念中,宗教则不仅在人的观念中,更在人的各个方面,它会进入我们生活的各个维度。

根据基督教传统的主流神学,上帝创造世界、上帝道成肉身、耶稣基督、耶稣基督是唯一的救主、上帝的启示在耶稣基督里。根据这一信仰图景,就没有其他宗教信仰的空间,在其他宗教中也没有启示,所以在其他宗教中不可能有救恩。既然其他宗教中没有救恩,它们也就没有真理,没有光明,所以基督教就难以把其他宗教视为一个独立的他者,平等地处理彼此之间的关系。

^① 这里的基督教包涵天主教、基督新教和东正教。学界对于基督教的翻译没有统一,有学者用基督宗教来涵盖天主教、基督新教(基督教)和东正教。但我们认为使用基督教来涵盖比较合适,在这里我们没有把基督新教等同于基督教。

可以注意到,传统基督教神学一直以来都没有很合理地对待过其他宗教信仰,尽管像犹太教和伊斯兰教一直伴随基督教。在对待其他宗教问题上,基督教把它们简单地视为异教,视为魔鬼的产物;对待持不同观念的个人,则视之为异端^①。其他宗教作为他者得不到基本的承认,而持不同意见者也难以作为独立他者得到承认。正因为如此,在基督教的历史中很多悲剧和灾难都起因于基督教不认可其他宗教以及持不同观念者的他者身份。

在现代,体现这种神学立场的代表人物是巴特(Karl Barth)。巴特在著名的《〈罗马书〉注释》和未完成的多卷本《教会教义学》(*Church Dogmatics*)中说,人类不可能依靠自己做成什么事,只有在上帝的帮助下才有可能。在此基础上,巴特发展出他的四个“唯独”:唯独依靠恩典、唯独依靠信仰、唯独依靠基督、唯独依靠《圣经》我们才能得救。在他看来,人没有可能认识上帝,人也不会找上帝,只有上帝找人,从人到上帝的路是断的,只有从上帝到人的路才是通的。至于宗教,就是不信。他这样说,“宗教就是不信。它是不信神者的一种关切,实际上我们必须说它是不信神者唯一的大关切……从启示的立场看,宗教显然是人试图期望上帝在启示下想做的和确实做的东西。这是尝试着以人工置换神性工作。在启示中向我们呈现和展示的神性实在被人类武断地、固执地发展的上帝概念代替了。”^②

在这一理解中,宗教都是人的努力,是没有意义的。它们不可能将人带向得救。从根本上说,宗教不可能作为可以接纳的独立他者而存在。巴特首先将基督教和其他宗教一同看待,但之后

^① 很多异端其实就是修院里的探讨科学问题的修士。他们因为探讨问题而持有和正统教义不一致的看法,从历史的角度看,异端问题常常是一个政治问题。

^② K. Barth(1956). *Church Dogmatics*. Edinburgh: Clark, vol1/2, pp.299 - 300.

又说由于上帝的恩典,基督教成了唯一的真宗教。正是因为上帝的恩典,基督教有了独特的优越性,鹤立于其他宗教之上了。

巴特的四个“唯独”是否存在问题?我认为很成问题。他否定人的努力,只相信启示,但判断启示的人具有普遍性吗?其他宗教的人不可以提出类似绝对的言论吗?如果其他宗教中的人也有意识地提出只有其他宗教(如印度教、伊斯兰教)才有完全的或者最后的启示,巴特又如何面对?巴特的唯基督中心论在基督徒当中并不会引起根本性的难题,但一旦扩展到基督教之外,必然引起神学麻烦。即在学理上是不可能自圆其说的,而在现实问题的处理中也同样带来麻烦。因为,根据这样的神学理论,我们很难尊重其他宗教,只能视其为非真理或者说没有真理可言。换言之,巴特对于其他宗教缺乏他者意识,基于他自己所理解的信仰,把其他宗教排除在上帝启示或者恩典的范围之外。事实上,巴特谈不上对其他宗教有深入的了解。

在神学上,巴特这种对待其他宗教的态度被视为排他论。

当然,不能接受作为他者的其他宗教,这的确极大地受制于巴特的时代处境以及他对《圣经》的解读。根据林贝克(George Lindbeck)^①的后自由主义神学之解释,巴特通过他所理解的《圣经》看世界,同化世界。在这种同化中,把其他宗教排除在外了。如果我们承认其他宗教,对很多人是不可接受的,因为他们所看到的世界是完整的,不允许有其他相异的图像,因为他们认为那是自相矛盾的。例如,既然承认只有耶稣基督是唯一的救主,我们就根本不可能接受佛陀是我们的救主。在他们眼里,基督教的图像不能和佛教、印度教的图像放在一起,站在基督教信仰中,其

^① 林贝克最有影响的著作:林贝克著,王志成译(1997),《教义的本质》(香港:汉语神学研究所)。

他宗教的图像完全不可接受。它们之间的关系是不同世界之间的关系,是对立的。作为一个基督徒,必须拒绝其他宗教的图像,这也意味着基督教信仰中唯一的他者是上帝,在巴特看来就是完全的“相异者”(the wholly Other),而不是其他宗教。在人的世界里,几乎谈不上有他者。

在现代诸宗教神学中,巴特的神学之优点在于:根据基督教信仰,重新强调了上帝、耶稣基督和《圣经》的核心地位,使得基督教神学得到了净化,对当时过于乐观的自由主义神学具有纠偏作用。但我们不能将巴特的神学普遍化,从现代社会的发展看,巴特的神学最终不利于宗教之间的和平,不利于不同宗教之间建立起良好的互动关系,因此不利于基督教的核心——爱——的传播和展示。

然而,从保守的后现代神学看,巴特的神学得到了不少的响应,因为巴特提供了一套自主的非本质主义的话语系统,可以反对一切形式的本质主义哲学,坚持无形而上学之根的启示论〔如弥尔班克(John Milbank)〕,人们相信基督信仰无需本质主义,只是依赖于四个“唯独”。

简言之,传统主流的基督教神学以及巴特的神学在处理基督教和其他宗教的关系问题上,不承认其他宗教的独立的他者地位,事实上是拒绝承认作为他者的其他宗教。

既然否定和拒绝其他宗教作为独立的他者,从基督教这边看,对话是没有必要的,要么接受基督教,要么不接受,只能是非此即彼的。基督教和其他宗教之间的关系也就成了一个对一个错,一个是判断者一个是被判断者的关系,根据巴特的理解,对其他宗教的人表示宽容就可以了,或者说已经很好了,而在神学上、在真理问题上则没有任何妥协的余地。从其他宗教的立场看,基

基督教不把它们视为一个独立的他者,不仅受伤害,而且它们的价值从根本上被否定了,它们要么完全放弃自己的信仰传统,要么坚持下去而对基督教持提防和否定的态度。另外,从其他宗教的立场看,它们也有自己的评判标准,同样可以把自己视为独特的,并把基督教排斥在外或者采取其他相应的态度。

所以,拒绝接受其他宗教作为他者的排他论不可能进行真正有效的宗教对话。

二、兼容论:包容他者

但在处理基督教和其他宗教关系上,排他论只是一种可能的态度。事实上,在有些早期基督教教父那里,他们肯定其他宗教中有上帝之道的种子(*logos spermatikos*)。教父查士丁(Justin Martyr)说,任何在这种子也即圣言中听到上帝的召唤并跟从的人就是基督徒,尽管他从没有见过耶稣。而德尔图良(Tertullian)宣称由于上帝的普遍临在和呼召,每个男人和女人的灵魂都是“天生的基督徒”。^①

不过,普世神学家保罗·尼特(Paul Knitter)说,基督教没有沿着这一思路发展下去,而是发展了新的对待其他宗教的态度:“教会之外无拯救”(extra ecclesiam nulla salus)。他告诉我们,公元5世纪之后,经历了中世纪,这一宣称则直接针对非基督徒,并告诉他们那些不在教会中的人都落在天堂之外。不过,正是神学家如罗伯特·贝拉明(Robert Bellarmine)和法朗西斯科·苏阿莱士

^① 参见保罗·尼特著,王志成译(2004),《宗教对话模式》(北京:中国人民大学出版社),第83-84页。

(Francisco Suarez) 提出一个方案, 即愿洗, 特利腾大公会议 (1545—1563 年) 才尝试上帝更普遍的爱, 同时没有否定教会的必要性。根据这些神学家的理解, 如果异教徒不能接受水洗, 那么他们可以“通过愿望”受洗。这意味着: 如果他们跟从他们的良知并实践道德的生活, 那么他们隐含地表达了加入教会的愿望, 因而能够通过天堂之门。^①

保罗·尼特注意到, 基督教已经从“教会之外无拯救”转向“没有教会就没有拯救”, 而这种转变是朝通过历史撒播的“圣言的种子”之观点回归。^② 要真正意识到其他宗教具有独立的拯救功能则要到天主教神学家卡尔·拉纳那里。

在基督教发展史上, 拉纳的神学具有特殊的意义, 一般认为, 他的神学成了梵蒂冈第二次大公会议的灵魂。拉纳指出, 我们的人性不仅是自然的, 而且是受恩典的。上帝的爱不仅拥抱我们, 更进入我们之中, 充满我们, 使我们以不同方式生活和活动。尼特说, 拉纳的这一天主教观点完全不同于新教福音派基督徒的观点。拉纳对于拯救充满乐观, 因为“罪在哪里显多, 恩典也就更显多了。”(《罗马书》5:20)

拉纳进一步认为, 恩典必须是具体的。上帝的恩典体现在许多“身体”中, 各个宗教都是上帝拯救的道路。依据这一解释, 上帝通过印度教、佛教、伊斯兰教等信念和实践把人引向他自己。

但在此基础上, 拉纳补充了一条基本的基督教信念: 一切恩典都是基督的恩典。这一信念自然保证了拉纳所说的是基督教神学。拉纳把耶稣基督视为一切拯救的最后原因, 他满足了人类

^① Denzinger - Schönmetzer: *Enchirideon*, 1524, 1542.

^② 参见保罗·尼特著, 王志成译(2004), 《宗教对话模式》(北京: 中国人民大学出版社), 第 86 页。

心灵最深层、最复杂的需要。人类需要最后的救主,而这个救主就是耶稣基督。他认为其他宗教中体验到上帝之爱的恩典的佛教徒、印度教徒等都已经和耶稣联系起来并指向他。换言之,他们已经是基督徒。不过,他们不是教会基督徒,不是名义上的基督徒,而是匿名基督徒。

梵二会议被视为基督教历史上的一个里程碑。它颁布了一系列宣言、法令,在处理基督教(天主教)和其他宗教关系问题上,最重要的文件是《教会宪章》(LG)、《教会对非基督宗教态度宣言》(NA)和《教会传教工作法令》(AG)等。梵二会议认为,不仅其他宗教徒,就是无神论者,只要跟从他们的良知,也即跟从上帝的声音,也能得救(LG 16)。《教会对非基督宗教态度宣言》首次描述了主要宗教的基本信念和实践,宣称它们的教导和实践代表了真实而圣洁的东西,反映了教导一切人的真理之光。(参见 NA)《教会传教工作法令》承认各个宗教中具有真理和恩典的要素(AG)。

拉纳和梵二会议都把拯救归于耶稣基督。在其他宗教中的真理、启示之最后根源来自耶稣基督,而不是其他。这种处理基督教和其他宗教的关系在神学上被称为宗教兼容论。根据兼容论,各个宗教都有好的、善的、美的地方,都有上帝的启示,但在基督教中这种启示最完满。这种完满的启示来自基督教所谈的耶稣基督,而耶稣基督在其他宗教中不是不被知道就是没有得到很高的认可。不过,耶稣基督仍然在其他宗教中做工。

根据兼容论,它已经意识到其他宗教在上帝的拯救计划中是有意义和价值的。而排他论则不承认其他宗教在上帝的拯救计划中扮演什么有价值的角色。排他论不承认其他宗教的他者身份,认为它们仅仅是人的产物,不可能带来拯救,没有一点上帝启

示的影子。兼容论则反对排他论,已经充分肯定其他宗教中也有真理和启示。这种启示在拉纳看来足以让人得救。

所以,从这一意义上说,兼容论承认了其他宗教的他者身份。然而,这种承认并不彻底。它承认其他宗教的他者身份是基于以下几点:第一,蕴涵在其他宗教中的真理都显明在基督教中;第二,其他宗教并没有宣扬比基督教更多的启示,基督教要比它们更完整、更直接;第三,其他宗教作为他者并不是异质的他者,而是同质的他者。

拉纳以及梵二会议都认为启示最终来自上帝,来自耶稣基督,并显彰在道成肉身的耶稣基督身上了。其他宗教中如果存在什么真理或者启示,那么这些真理和启示都来自耶稣基督,而不是其他神性人物。这样,其他宗教在梵蒂冈天主教看来就是“福音的预备”(LG 16)。这就如爬山,基督教爬到顶峰,其他宗教有的还在山间或者山腰或者某个低一些的山上,而基督教所达到的山峰则是其他宗教最终要到达的。基督教的排他论说,只有自己才把握真理,才有启示,其他宗教没有真理,没有启示,它们说的全都是人造的,都需要被排除在外,而基督教兼容论则说,自己所见到的是顶峰,是最后的启示,而其他宗教中只有部分的启示,是不完整的。

根据这一兼容论模式,宗教对话是必要的。它的意义在于:第一,通过对话可以让其他宗教意识到自己确实有上帝的启示,有圣言的种子;第二,通过对话可以让其他宗教有一个头绪,可以更明确自己所走的方向,明确的基督教信仰就如强大的电流,可以让其他宗教在这一强大的电流作用下清晰起来,也就是可以照亮各个宗教中的“真理的光线”;第三,对话的结果可以显彰基督、上帝。

但是,这样的对话存在不少问题:第一,这一对话是基督教的一厢情愿,而没有考虑其他宗教的实际?第二,基督教是否强加了一种一元论的话语?第三,这样的对话有没有真正意识到其他宗教的他者身份?

如果我们换一个位置看,例如从一个佛教徒的立场看,这显然是基督教的一厢情愿,没有考虑佛教自己的语言表达,没有注意到佛教的经验方式、追求的目标以及关于世界的图像之差异,显然是强加了基督教自己的话语于佛教之上,所以从根本上说是不尊重佛教作为独立的他者之立场的。

兼容论表面上意识到了他者,但它是站在自己的立场包容了作为他者的宗教。与基督教的排他论相比,这在一定程度上对于处理好基督教和其他宗教之关系问题上已经前进了一大步,但它是有视界的,这个视界对其他宗教是不公平的。

三、多元论：驯服他者

宗教多元论是继排他论和兼容论之后兴起的一种重要的处理宗教之间关系的理论。目前,宗教多元论有不同的形态,约翰·希克是当代宗教多元论的理论代表,而像约翰·科布、雷蒙·潘尼卡、保罗·尼特都是重要代表。本文主要讨论约翰·希克的宗教多元论。

希克在多篇论文中批评基督教的排他论和兼容论,^①认为排

^① 比较早期的批判,参见约翰·希克著,王志成、朱彩虹译(2006),《上帝与信仰的世界》(北京:中国人民大学出版社),第112-123页。亦参见约翰·希克,王志成译(2005),《多名的上帝》(北京:中国人民大学出版社),第19-27页。他在之后的多部著作和多篇论文中都批评排他论和兼容论。最近的批评参见 John Hick: Religious Pluralism and Islam: <http://www.johnhick.org.uk/article11.html>.

他论和兼容论在理论上是站不住脚的。他说,排他论断定其他宗教徒如果不皈依基督教将入地狱。这一立场预设了一个无法让人接受的上帝论。如果人类为了获得已为其创造的永恒快乐,就必须在死之前皈依耶稣基督,那么大部分人都要下地狱。因为,太多的人生活在耶稣之前或者不在耶稣的历史影响范围之内。如果这一处境被视为上帝规定的,那么等于说上帝不是仁慈的、爱的。

兼容论则承认其他宗教有真理性成分,但最完美的真理在基督教中,圆满地启示在耶稣基督那里。其他宗教如果能导致人的得救,那一定是耶稣基督在做工。约翰·希克嘲笑兼容论说,这就像认为地球的上太阳光必须通过月亮折射到地球上一样是不对的。

希克本人没有用所谓他者的概念来分析排他论和兼容论,但他显然看到排他论和兼容论没有尊重其他宗教,也没有客观地了解其他宗教,只是按自己的意思将看法和态度强加于其他宗教。希克认为,我们到了多元论时期,我们需要一场神学中的哥白尼式的革命。^①

希克是宗教多元论的主要倡导者和辩护者。他为多元论提供了一个完整的救赎论基础、认识论基础、多元论假设、伦理学基础以及真理论依据。

首先,希克认为,轴心后宗教都有一个共同的救赎论结构,即人类的生存从自我中心向实在中心的转化。^②佛教是要消除私我(无我论),达到涅槃境界;印度教要消除假我,摆脱无明,达到

^① 参见约翰·希克著,王志成、朱彩虹译(2006),《上帝与信仰的世界》(北京:中国人民大学出版社),第112-123页。

^② 参见约翰·希克著,王志成译(1998),《宗教之解释》(成都:四川人民出版社),第42-66页。

梵我合一的境界；伊斯兰教要人完全顺从真主安拉；基督教则要人皈依耶稣基督，摆脱罪，成圣，最后直面上帝。希克说，不管是有神论的还是非有神论的宗教，本质上都是实在(Reality-centred)中心的。

希克使用伊曼努尔·康德(Immanuel Kant)和维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)的理论表达了一种多元论的宗教解释之可能性。康德的现象-本质之区分为希克提供了有益的启发。康德认为物自体就是本质，是不可知的，我们所能认识的只是现象。康德本人没有将其认识论运用于宗教研究，但希克将其运用于宗教研究。他可以得出本质是一，现象是多。维特根斯坦关于“看作”的思想对希克深有启发，据此，他认为我们对宗教的解释依赖于我们的认知，而这种认知取决于我们的文化。

基于他的认识论，希克提出他的多元论假设。其主要思想是，有个终极实在或者实在者(the Real)，这个终极实在或者实在者是超越一切语言范畴的，超越一切二元论的，我们没有办法谈论之。但这个实在者也临在于我们人类，人类对这一临在会做出回应。回应主要有两类：以人格方式回应，把这个实在者体验为基督教的天父上帝、伊斯兰教的安拉、犹太教的阿实尼、印度教中的毗湿奴；或者以非人格的方式回应，把实在者理解为儒教的天、道教的道、佛教的法或者涅槃、印度教的梵。

希克之所以认为他的多元论假设是合理的，这还基于他注意到各大宗教传统都强调基本的伦理观念：爱/慈悲。没有一个宗教传统不肯定爱/慈悲的价值。

在宗教真理问题上，希克遇到很多需要处理的难题，即我们如何处理彼此冲突的宗教宣称。经过分析，希克断言真理宣称的抵触有三个层面。一是历史层，其中有的抵触是不能解决的，需

要依赖于彼此的宽容；二是超历史层，他主张对一些不可解决的问题采取神话式的处理，有的则视为理智问题，和我们的得救/解脱无关，不需要一般人关注；第三则是对终极实在的解释，希克认为他的多元论假设提供了一种可接受的假设。

从理论上说，与排他论和兼容论相比，希克的多元论有很多合理的地方，但如今在学术界受到不少的批评。一种批评来自信仰界，认为希克的终极实在是一个抽象的范畴，无法成为崇拜对象；一种批判来自后自由主义神学（林贝克），根据这一神学理论，希克的多元论假设是一种过时的经验—表现主义；一种批评来自激进的后现代主义，认为希克的实在者是多余的（库比特）；还有的批评来自多元论内部，例如过程哲学家和神学家科布不承认只有一个终极实在，他认为终极实在可以有多个，终极实在本身是多元的^①；雷蒙·潘尼卡基于不二论提出的宗教多元论要比希克的多元论精微很多，所以认为希克的多元论是浅薄的，因为希克在潘尼卡看来没有真正意识到独立的他者^②。

从他者理论看，希克的这套解释系统看到了世界各大宗教的巨大差异，并尊重各个宗教，承认各个宗教在救赎上的独自有效性，这已经和排他论、兼容论有着根本的区别。当然，从排他论和兼容论的立场看，希克的多元论是不可接受的，因为排他论者和兼容论者自认为已经把握了绝对真理，已经没有不知道的真理空间，所以在他们的视域中没有其他宗教的独立空间，它们的一切真理认识都不会超越基督教的启示真理。排他论排除了学习其他宗教的任何必要性，而兼容论主张向其他宗教学习，但目的是

^① 科布最近关于终极实在有多个看法，参见他来浙江大学演讲时的一篇论文，Deep Pluralism ; <http://chinasaa.bokee.com/2615554.html>。

^② 潘尼卡对他者的哲学性理解，参看雷蒙·潘尼卡著，王志成、思竹译（2005），《看不见的和谐》（北京：宗教文化出版社），第107—109页。

为了让其他宗教认识到自己的不足,彼此对话的目的是为了成全其他宗教。所以,在兼容论者那里,作为其他宗教的他者最终不能成立。

希克的多元论不仅看到了其他宗教的差异,也看到了它们具有共同的救赎论结构,尊重各个宗教,承认其他宗教的他者身份。但他所承认的他者在比较神学家看来是存在问题的,因为它要求所有的他者接受共同的东西:都是对同一终极实在的回应,具有共同的目标(本质)。希克的多元论以自己的标准判断其他宗教,要求其他宗教,如果与其相左,就会被判断为错误的。在这一意义上,希克的多元论是有条件的多元论,它自身不是多元论,它是根据自己的原则在一元论基础上建立起来的单一色彩的多元论。这种多元论不符合每一个宗教的实际,在某种意义上可能也伤害每一个宗教,即每一个宗教必须消除自己的独特性,接受多元论强加的标准。

因此,多元论意识到作为其他宗教的他者,但对它们的处理方式是驯服,使其都服从统一的标准。尽管多元论具有他者意识,但处理他者的方式并不是理想的。虽然如此,但与排他论和兼容论相比,多元论的他者意识要强好多,这为完全接受其他宗教的他者奠定了基础。

四、比较论:接受他者

究竟如何更好地处理基督教和其他宗教的关系?这一问题一直困扰着基督教思想家们。从巴特的排他论到拉纳的兼容论,再到希克的多元论,这些都是诸宗教神学的努力之表现。然而,从理论上说,不管是排他论、兼容论还是多元论,都没有办法让多

数人接受。但理论的发展是紧迫的,近年来呈现出来的比较神学思潮可以被视为后多元论的,有一些迹象表明比较神学(我称之为比较论)比多元论更合理地处理了基督教和其他宗教之间的关系。在这一领域,具有代表性的思想家有弗雷德里克(James L. Fredericks)^①和克卢尼(Francis X. Clooney)^②。

比较神学是一种实践活动。目前,它不赞赏建构宏大的诸宗教神学,相反的,它要求暂停诸宗教神学。为什么不主张建构诸宗教神学呢?理由在于目前已经有的诸宗教神学并不让人满意,它们不是没有正确对待基督教就是没有正确对待其他宗教。为此,比较神学家认为,我们需要做一些具体的工作,而不是建立普遍的宏大理论。它要求的是具体实践活动,例如如何就基督教和某个宗教的某个主题或者某些文献(经文或者神学著作)进行比较。弗雷德里克是天主教思想家,但他擅长佛教研究;克卢尼也是天主教思想家,但他擅长印度学研究。所以,弗雷德里克熟悉佛教的语言和实践,而克卢尼熟悉印度教的语言和实践。

比较神学家认为,比较论者要进入另一个或者几个宗教,用

① 代表性著作有 James L. Fredericks (1999). *Faith among Faiths: Christian Theology and Non - Christian Religions*. New York: Paulist Press; James L. Fredericks (2004). *Buddhists and Christians: Through Comparative Theology to Solidarity*. Maryknoll, NY: Orbis Books. 国内学术界研究论文有王志成著(2004):《基督教与世界诸宗教之间的新关系》,载卓新平、许志伟主编(2004),《基督宗教研究》(北京:宗教文化出版社)。本文亦见:<http://chinasaa.bokee.com/2675835.html>; <从排他范式到后现代范式:以基督教与其他宗教的关系为例>:<http://chinasaa.bokee.com/2625632.html>。

② 代表性著作有 Francis X. Clooney (1993). *Theology after Vedānta: An Experiment in Comparative*. Albany: State University of New York Press; Francis X. Clooney (1998). *Hindu Wisdom for All God's Children*. Maryknoll, NY: Orbis Books; Francis X. Clooney (2001). *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Boundaries between Religions*. NY: Oxford University Press; Francis X. Clooney (2005). *Divine Mother, Blessed Mother: Hindu Goddesses and the Virgin Mary*. NY: Oxford University Press. 汉语界对比较神学的专题研究参看《道风:比较神学》(香港:道风书社,2006)。

另一个或者几个宗教自身的语言去理解,而不是用基督教的语言和范畴,也就是要真正地逾越到其他宗教之中,而不是做旁观者,更不是要强加自己的观念。

比较论者进入其他宗教,目的并不是呆在其他宗教中,而是通过具体地学习和实践其他宗教,然后回到自己的宗教传统中,重新阅读自己的宗教经典和神学文献,这会给自己带来新的启发,或者深化自己的信仰之理解,或者纠正我们自己信仰中的某些偏离,或者强化我们自己的信仰,等等。换言之,在欣赏其他宗教之美的同时,我们对自己的信仰更成熟了。

比较论者的核心关切是:既委身于自己的宗教传统,又向其他宗教传统开放。排他论者委身于自身宗教传统,对其他宗教传统却不开放;兼容论者对自身宗教传统委身有余,对其他宗教传统开放不足;多元论者对自身宗教传统委身不足,对其他宗教传统开放有余。只有比较神学才做到恰到好处,既委身又开放。

比较神学家知道委身和开放之间是有张力的,但他们认为,当今要有健康的基督教神学,就不是诸如诸宗教神学,而是比较神学。在排他论者那里,委身和开放之间不存在张力,因为他不主张开放,而是拒绝了作为他者的其他宗教传统。在兼容论者那里,由于没有真正意识到他者,对其他宗教的开放带有潜在的宗教帝国主义色彩,委身和开放之间其实也不存在或者说没有多少张力可言,因为基督教兼容论者已经把握了最后的绝对真理和启示。

基督教比较神学家委身于自己的宗教信仰,这体现在哪里?首先,他们不会像基督教多元论神学家那样,为了使基督教符合自己的哲学和神学解释框架,就根据自己的标准评判基督教,对不符合标准的要么否定之,要么加以神话化,要么存而不论,从而

使基督教和其他宗教一样都归入同质的框架中,使各个宗教都失去独特的差异性。

宗教多元论者希克并不承认自己的多元论假设消除了基督教以及其他宗教的差异性,相反,它使得各个宗教更好地意识到自己的真相。他认为各个宗教一定有一个共同的救赎论结构,并且他相信他的多元论假设是能够比较合理解释宗教差异性的(目前,他承认有多种宗教多元论,自己的多元论假设只是其中的一种)。^①然而,站在不同哲学和神学立场看,希克的多元论确实可以被视为在很大程度上消除了各个宗教的差异性和独特性。他的多元论假设实质上是对他者的驯服、扭曲和改造。

但比较神学没有像诸宗教神学那样有宏大的叙事,所以没有义务对诸宗教做一个整体性的把握,它的关注是具体的,甚至是片段式的,它关注各个宗教自身在特定时空中形成的风格。通过具体的学习,从中获得启发。目的不是在批评其他宗教,而是向其他宗教学习,然后和自己的宗教进行印证,通过互动的过程,深化自己的信仰,了解对方的信仰。如果对自己的信仰有批评也不是颠覆性的,而是改良性的,并且是从内部进行的,并不像多元论神学那样以一种类似外在的颠覆之形式进行,例如根据希克,我们需要明确放弃马利亚童贞怀孕,耶稣身体复活也是完全不可能的,至于三位一体、道成肉身之教义只能加以神话化,否则是不可接受的。^②这样的立场,显然难以让一般基督徒接受。

比较神学家确实对自己的宗教信仰具有强烈的委身,也确实对其他宗教具有强烈的开放性,他们确实看到其他宗教信仰是全

^① See J. Hick (2004). *An Interpretation of Religion*, 2nd version, New Haven: Yale University Press, pp. xli.

^② See J. Hick (2005). *The Metaphor of God Incarnate*, 2nd version, London: SCM Press.

然不同于自己的基督教信仰,所以他们真心要学习对方的语言,使用对方的术语理解对方的信仰。不过,正如比较神学家自己意识到的,他们生活在委身和开放的张力之中。这张力非常大,有可能带来内在的革新。比较神学家尊重其他宗教信仰,把它们视为完全的他者,不强加自己的语言和思想框架,并强调在基督教和其他宗教信仰之间建立起友爱。

有时让人感到比较神学的思考比较静态,没有宗教多元论神学那样富有动感。但事实上,它也是主张改革的。它的改革是从基督教内部进行的,更多时候我们可以把比较神学视为改良神学。

我们从他者的视角考察了排他论、兼容论、多元论和比较论这四种处理基督教和其他宗教之间关系的理论。总体而言,排他论完全没有他者意识,兼容论缺乏他者意识,多元论扭曲他者意识,只有比较论才包含了合适的他者意识。从排他论到比较论是基督教神学发展的一个自我认识的过程。在当今处境中,世界充满种种难题,宗教之间的关系如何处理直接影响到我们的世界之命运。没有宗教之间的和平就没有世界的和平。而要有合适的宗教之关系,我们就需要树立起合理的他者意识,对基督教而言,我们就需要对其他宗教有一合理的他者意识。基督教不是唯一的真宗教,不同宗教属于不同的话语系统,我们应该直接地进入不同宗教学习,不是要批评和取代其他宗教,而是学习和欣赏其他宗教。学习,不是为了颠覆信仰,而是加强和更新信仰。如今,随着基督教对其他宗教的他者意识的增强,基督教和其他宗教的关系也就得到加强。基督徒通过委身和开放,不仅可以加强自己的信仰,更可以培养起新的宗教之间友谊,更能促进宗教信仰的差异与彼此的和平。

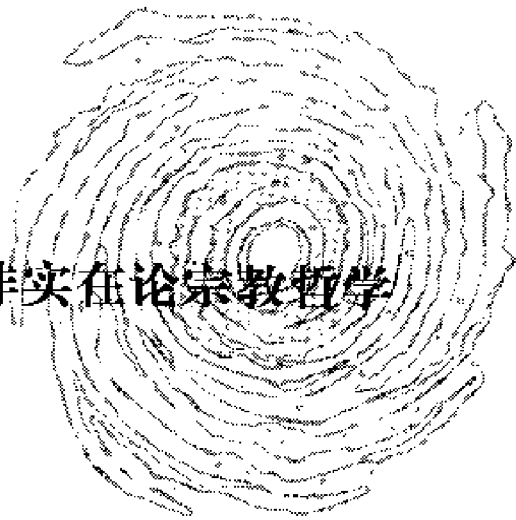
结 论

在过去近一个世纪的变迁中,基督教与其他宗教的关系已经经历了排他、包容、多元、接受等等的关系模式,人们也越来越意识到基督教和其他宗教关系发展的合适方向。本文通过分析基督教思想界已经存在的主要关系理论,梳理它们与宗教他者的关系,从而阐明基督教和其他宗教的真正合适的关系是什么:基督教需要完全地确立起其他宗教的他者身份,任何排斥、包容、驯服、扭曲宗教他者的模式、态度都不利于宗教的和平以及基督教信仰中爱之核心的表达。

第
二
章

佛耶对话：

净土、天国与非实在论宗教哲学



每一个宗教都有自己的理想世界,如佛教的净土、基督教的天国。但是,我们如何看待净土和天国?它们是实在的时空领域吗?或者它们仅仅是精神的、文化的领域?

对这样的问题的思考,我们首先依赖于相关文献,其次依赖于我们对文献的解读,而这种解读则依赖于我们现在的哲学立场。

本文尝试从非实在论哲学考察佛教的净土、基督教的天国。笔者通过考察佛教经典和基督教经典,认为两个宗教中已经分别具有非实在论的净土观和天国观,同时指出了非实在论的净土观和天国观对于当今佛教-基督教对话之意义。

一、净土世界是实在的吗?

我们看《佛说阿弥陀经》,似乎可以认为西方净土世界是实实在在的。

尔时,佛告长老舍利弗:“从是西

方,过十万亿佛土,有世界名曰极乐。其土有佛,号阿弥陀,今现在说法。舍利弗,彼土何故名为极乐?其国众生,无有众苦,但受诸乐,故名极乐。又,舍利弗,极乐国土,七重栏楯,七重罗网,七重行树,皆是四宝,周匝围绕。是故彼国名为极乐。”(鸠摩罗什译)

正因为人们相信西方净土世界的实在性,并且认为那个世界是极乐的,没有人间疾苦,所以它是处于痛苦生活中的人所渴望的。《佛说阿弥陀经》、《观无量寿佛经》以及其他一些经典对净土世界所做的描述无疑对相信它的人具有极大的吸引力。

当然,《佛说阿弥陀经》等经也谈到去那个国土的具体方法:

舍利弗,不可以少善根福德因缘,得生彼国。舍利弗,若有善男子、善女人闻说阿弥陀佛,执持名号,若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日,一心不乱,其人临命终时,阿弥陀佛与诸圣众现在其前。是人终时,心不颠倒,即得往生阿弥陀佛极乐国土。舍利弗,我见是利,故说此言。若有众生闻是说者,应当发愿生彼国土。(鸠摩罗什译)

从这样的经文看,西方净土世界不仅实实在在,而且经上对那个世界的描述也是一般人所能理解或者可以设想的。但我们在看经文或者在听经文或者在谈经文的人似乎没有一个去过,我们只能接受或者不接受。^①

对于是否把净土世界视为一个类似这个物质世界的世界,不

^① 我看到过一些材料说,有人去了净土世界又回到这个世界。但我们如何验证呢?

同人有不同的解释。我们看到同样是佛经的《坛经》^①，对西方净土有着不同的理解。

刺史又问曰：“弟子常见僧俗念阿弥陀佛，愿生西方。请和尚说，得生彼否？愿为破疑。”师言：“使君善听，慧能与说。世尊在舍卫城中，说西方引化，经文分明，去此不远。若论相说里数，有十万八千，即身中十恶八邪，便是说远。说远为其下根，说近为其上智。人有两种，法无两般。迷悟有殊，见有迟疾。迷人念佛，求生于彼，悟人自净其心。所以佛言：‘随其心净即佛土净。’使君东方人，但心净即无罪。虽西方人，心不净亦有愆。东方人造罪，念佛求生西方，西方人造罪，念佛求生何国？凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西，悟人在处一般。所以佛言：随所住处恒安乐。使君心地但无不善，西方去此不遥；若怀不善之心，念佛往生难到。今劝善知识先除十恶，即行十万，后除八邪，乃过八千。念念见性常行平直，到如弹指，便睹弥陀。使君但行十善，何须更愿往生；不断十恶之心，何佛即来迎请？若悟无生顿法，见西方只在刹那；不悟念佛求生，路遥如何得达？”

显然，在慧能^②这里，西方净土并不是一个独立的物质世界，它就在这个世界。他甚至能将西方净土搬到眼前，他说：“慧能与诸人，移西方于刹那间，目前便见，各愿见否？”

慧能有何特别的能力把另一个世界搬到眼前？这里一定有玄机。这个玄机就是：人们所理解的西方是实在论意义上的西

^① 本文使用的版本是《六祖大师法宝坛经》，参见《大正藏》第48册。

^② 惠与慧通，慧能也写作慧能。唐五代的禅宗典籍写作慧能，北宋之后的禅宗典籍则有了慧能这一写法。

方，而慧能心中的西方根本就不是传统净土宗信徒的西方。

大众，世人自色身是城，眼耳鼻舌是门，外有五门，内有意门。心是地，性是王，王居心地上，性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏。佛向性中作，莫向身外求，自性迷即是众生，自性觉即是佛。慈悲即是观音，喜舍名为势至，能净即释迦，平直即弥陀；人我是须弥，邪心是海水，烦恼是波浪，毒害是恶龙，虚妄是鬼神，尘劳是鱼鳖，贪瞋是地狱，愚痴是畜生。善知识，常行十善，天堂便至；除人我，须弥倒；去贪欲，海水竭；烦恼无，波浪灭；毒害除，鱼龙绝。自心地上觉性如来，放大光明，外照六门清净，能破六欲诸天。自性内照，三毒即除，地狱等罪，一时销灭。内外明彻，不异西方。不作此修，如何到彼？

《坛经》已经说得很明白：“但心清净，即是自性西方”。慧能同样教导人们一套进入西方极乐世界的法门，这法门就体现在他的《无相颂》中：

心平何劳持戒，行直何用修禅？
 恩则孝养父母，义则上下相怜。
 让则尊卑和睦，忍则众恶无喧。
 若能钻木出火，淤泥定生红莲。
 苦口的是良药，逆耳必是忠言。
 改过必生智慧，护短心内非贤。
 日用常行饶益，成道非由施钱。
 菩提只向心觅，何劳向外求玄。
 听说依此修行，天堂只在目前。

传统佛教认为净土是实在论的,是一个独立存在的时空领域,并且我们只有死后才有可能进入(通过西方三圣来接应)。但根据《坛经》,实在论意义上的西方是不存在的,它所倡导的西天事实上是消除私我后的非二元的身心状态。所以,进入西天,在慧能这里全然是一种生命的状态。我们在《坛经》中所能认识到的是一种非实在论意义上的西天。^①这一观念和当代西方基督教的非实在论神学思潮相一致。

二、天国是实在的吗?

一般基督徒渴望的自然是通过信仰获得救恩,他们要去的地方也很明确,不是地狱,而是天堂,是上帝的国。

① 在《维摩诘所说经》(鸠摩罗什译)中出现了 30 次的“净土”,也应该是在非实在论意义上使用的。以下选择其中的一些片段:“宝积当知,真心是菩萨净土……深心是菩萨净土……大乘心是菩萨净土……布施是菩萨净土……持戒是菩萨净土……忍辱是菩萨净土……精进是菩萨净土……禅定是菩萨净土……智慧是菩萨净土……四无量心是菩萨净土……四摄法是菩萨净土……方便是菩萨净土……三十七道品是菩萨净土……回向心是菩萨净土……说除八难是菩萨净土……自守戒行不讥彼阙是菩萨净土……十善是菩萨净土”(佛国品第一)。慈山大师解释《金刚经》中“‘须菩提!于意云何? 菩萨庄严佛土不?’‘不也,世尊!何以故? 庄严佛土者,即非庄严,是名庄严。’‘是故须菩提! 诸菩萨摩訶萨,应如是生清净心,不应住色生心,不应住声香味触法生心,应无所住而生其心’”这段经文时说,佛土即净土,这个净土也是在非实在论意义上说的。他这样说:“此直示安心之法也。空生疑谓佛既无成,涅槃无住。若如此又何须庄严佛土耶? 执此疑者,谓度生之行,实要庄严佛土,如修寺一般,此执相之愚也。故世尊逆问空生,菩萨果有庄严佛土不? 空生领旨。答言即非庄严,是名庄严。何以明之。然而佛土者,净土也。且此净土,岂可以七宝累砌而为庄严也。以众生所见秽土,乃恶业庄严,种种苦具。在诸佛所居净土,但以清净觉心,净彼诸染,染业既空,则土自净。是以清净心而为庄严。然此庄严,非同彼也。故曰即非庄严,是名庄严。如此看来,菩萨庄严佛土,不假外来,只是自净其心。心净则土自净。故曰,但应如是生清净心而已,不必别求庄严也。”〔《经刚决疑》(慈山释德清撰),参见《续藏经》第 39 册。〕

对一般基督徒来说,这个天堂是客观实在的,不可能是虚构的。正因为这样,我们还可以读到一些作品,这些作品涉及天上的事,涉及和天使、魔鬼、上帝发生关联的事。有的人把自己的经历和上帝联系在一起,和一个外在的超自然世界联系在一起。他们的生活意义在别处,在另一个世界。

我们可以看到基督徒和魔鬼斗争的故事,这些故事也表明了天国的存在,并且是客观的存在,而不仅仅是心理的存在。

但是,圣经上对天国的描述极少,对那些可能涉及的经文做何种解释也是有歧义的。两千年来的基督教信仰基本上是实在论的信仰,也即相信有一个外在的客观的上帝,有一个人死后可以去的天国。

然而,我们从耶稣的有些话中似乎得不出有一个实在论意义上的天国。耶稣说过:“上帝的国〔天国〕来到,不是眼所能见的。人也不得说:看哪,在这里!看哪,在那里!因为上帝的国就在你们心里(在你们之间)。”(路 17:20-21)

天国不能看见,有些人描述了天国的景象也就有问题了。不少人以实在论的方式理解但丁的《神曲》,我觉得这是不对的,它只能是文学作品,是想象的,用以表达某些思想,就如《西游记》,我们也不能以实在论方式理解。但显然,不少基督徒不明白这一点,也不接受这一点。

基督教信仰对天国的理解几乎从耶稣时代一直到 20 世纪没有质的改变。人们似乎并不真正把上帝的国置于他们之间或者他们之中,而是把它置于别处。但从前面引用耶稣的话来看,天国不是一个感官可见的对象,它超越了空间。我们不能用空间的范畴去把握天国,所以我们不能依赖于发展我们的太空技术进入天国,依赖科学技术不可能到达天国。技术是二元化的,它区分

了主体和客体,主体探索客体,并在很大程度上主宰、征服、操纵客体。

天国的存在在耶稣这里是一个事实,但它不是一个物理学意义上的外在事实,而是一种心理事实或者是体验性的事实。圣经里告诉我们,上帝是爱(约壹 8:16)。

爱是什么东西?爱不可能是一种占空间的东西,对人而言只能是人的身心状态。我爱你,这爱不需要占空间,这爱可以存在于人与人之间,单纯的个体,如果不与他人他物发生联系,不展示到其他对象,那么爱是难以理解的,也是不可能存在的。所以,爱本质上是一种关联。上帝是爱,说的是:上帝是关联。我们不是封闭的个体,而是关联的个体,我们本质上不是孤立的个体,而是彼此关联的个体,我们的个体性离开他者是不能存在的。所以,没有单纯的个体。个体本质上也就是个人,即个体是人格。人格也就是关系的存在。上帝是爱,这爱就是关联,并且这关联是一种独特的关联,即一种结合性、维系性的关联。

一般基督徒相信上帝的爱是独立自有的,是一个客体一样的东西,但这样的理解很成问题。他们走的路线和柏拉图主义相一致,认为一切爱的总根源是上帝的爱。爱就如一个永恒的理念(相)。但任何爱,都是关系性的,离开彼此关联就不可能存在爱。上帝也一样,离开了人就谈不上上帝是爱。没有人,谈上帝的爱没有意义,也是没有办法谈的。上帝是爱,爱在人与人之间或者说在人之中;天国在人与人之间或者说在人之中,所以爱和天国都是非实在论的对象,都体现在人与人之间或者存在于人之中。^①

^① 天主教思想家潘尼卡还认为我们在事物之间与上帝相遇:在事情的内部以及在事情和我们之间。See R. Panikkar (2006). *The Experience of God: Icons of the Mystery*. Minneapolis: Fortress Press, p.136.

鉴于此,我们追求天国并不需要到死后,而是可以在今生,在我们人与人之间,让天国存在于我们的心中。天国并不是让它存在就存在的,它依赖于我们的预备和创造,耶稣告诉我们,我们只有重生才能见到上帝的国(天国):“人若不重生,就不能见上帝的国。”(约 3:3)什么是重生?耶稣的另一个说法就是我们需要像孩子一样(纯真):“你们若不回转,变成小孩子的样式,断不能进天国。”(太 18:3)

但是,什么是像孩子一样呢?依赖字面理解是不行的,我们需要分析“像孩子一样”所包含的深层含义。在我看来,像孩子一样就隐含着我们看待问题的方式需要改变,需要超越是非得失,需要超越二元化的思维方式。事实上,这样的理解是耶稣自己的理解。他说:“我告诉你们,要爱你的仇敌,并且为迫害你们的仇敌祷告。因为天父使太阳照好人,也同样照坏人;降雨给行善的,也给行恶的。假如你们只爱那些爱你们的人,上帝又何必奖赏你们呢?连恶棍也会这样做的。假如你们只向朋友打招呼,那又有什么了不起呢?就连异教徒也会这样做的。你们要完全,正像你们的天父是完全的。”(太 5:38-48)

这里,耶稣用非常普通的语言表达了一种非二元论思想,不过他也有深一点的语言表达。(哥普特文的)《多马福音》记录了耶稣的话:“当你令二变成一,令里面的与外面的一样,令外面的与里面的一样,令上面的与下面的一样,当你令男的与女的变成一个,以致男不成为男,女不成为女;当你让很多眼代替一只眼,让一只手代替一只手,让一只脚代替一只脚,让一幅图像代替一幅图像,你就会进入天国。”(22)显然,耶稣在这里表达的意思是要我们超越传统的二元对峙。只有超越传统的善与恶、好与坏、男与女、上与下等等,我们才能获得对世界的新视角、新看法、新

体验,才有重生,才有内在的改变。

我们认为,传统基督教认为天国是实在论的,是一个独立存在的时空领域,并且需要我们死后才有可能去。人们对耶稣的话尽管有不同的解释,但有足够的经文可以表明一种非实在论的天国观是可能的。这个天国不是另一个世界,而是就在这个世界上,它存在于人与人之间或者说存在于人之中。天国在耶稣这里可以是一种生命的状态。我们当下就可以生活在天国。

三、净土、天国与非实在论宗教哲学

由于 20 世纪语言哲学的发展,尤其在维特根斯坦的语言哲学影响下,加上尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)、马丁·海德格尔哲学的影响,在西方出现了一股神学思潮:基督教非实在论神学思潮。这一神学思潮的代表人物之一是剑桥大学的唐·库比特。

1980 年库比特出版了一部非常富有刺激性的著作《告别上帝》,在这本书中,他否定了实在论的上帝观,向人们倡导一种非实在论的上帝观。他希望教会接受他的上帝观,这可以促进教会的变革,然而教会似乎并不接受他的提议。这本书的出版影响很大,但差不多断送了他的学术道路。这本书是他学术思想的分水岭。从此之后,库比特的思想朝非实在论的神学和哲学方向发展。

1984 年库比特出版了他的 BBC 系列广播节目稿,即具有广泛影响并导致一场基督教神学运动的《信仰之海》。在这本书中,库比特追溯了西方非实在论思想的历史,结论是:“上帝是我们的观念之总和,代表这些观念的理想之统一性,向我们表明它们的

宣称及其创造性力量。”^①

库比特自出版《告别上帝》以来,已经出版了40部著作,他的思想始终没有停止,且都是朝非实在论哲学和神学方向发展的。在一本被翻译成多种语言的著作即《上帝之后:宗教的未来》中,库比特叙述了诸神的降临、诸神的离去以及诸神之后的宗教,他认为上帝不是一下子降临的,而是有一个逐渐发展的过程的,和人类的生存状态、社会状态关系密切,离开了人谈上帝没有意义,他最后指出要以这样一种非实在论的方式理解基督教:

1.上帝是一个“宗教理想”——即代表我们共同的价值观和宗教生活目标的统一性象征。

2.基督徒的上帝是爱——即基督教对宗教理想的具体说明是把阿嘎佩式的〔*agapeic*(无私的或者“太阳式的”)〕爱作为最高价值。

3.我们认为爱在耶稣里——在他讲的故事和关于他的故事中,以及在随后围绕他发展出来的各种不同的教义和其他故事中——采取了人的形式。^②

这样,基督教的上帝在库比特这里也就失去了它的客观实在性,不再是一个超越于人之外的独立存在。

随着思想的发展,库比特甚至开始改变了宗教对象,指出日常生活中生活/生命(*life*)一词的使用频率已经超过了上帝(*God*)一词,所以他在《生活 生活》一书中,专门研究了日常语言中近250个和生活/生命有关的词,并认为我们的时代正涌现出一种生活宗教。^③

① Don Cupitt(1994). *The Sea of Faith*, London: SCM Press Ltd., p.275.

② Don Cupitt(1997). *After God*, New York: Basic Books, pp.127-128.

③ See Don Cupitt(2005), *Life, Life*, Santa Rosa: Polebridge Press.

也就是说,基督教神学家库比特从一个传统的神学实在论者走向了基督教神学的非实在论者,并最后回归生活世界(life world)。

库比特指出,传统宗教的实在并不是客观的实在,而是语言符号。我们不能谈论语言之外的对象,在《空与光明》^①一书中,库比特提出了他关于打通东西方宗教的新哲学理念:第二轴心时代的观念。

根据他的解释:第一,我们必须坦然面对偶然性,一切都是流逝的,没有绝对性的东西,这就是佛教的缘起观;第二,空的激进的人文主义,这个世界是我们的世界,语言构成的世界,并不需要外在的客观存在作为我们存在的支撑,并且它倡导民主的人文主义,不分高贵低贱、男女、年龄、肤色、保守或者自由、有信仰或者没有信仰;第三,它关注当下存-在(Be-ing),这个存-在融合了永恒和有限,它是最初的、无私的、短暂存-在的、神秘的、先于语言的、不为思想把握的,它不是一个东西或者对象,存-在的另一个表达是生活,它是第二轴心时代的核心关切;第四,太阳式的生活,它要求超越生死二元对峙;第五,倡导人道主义的社会伦理学。

根据库比特所提供的这一思想图像,我们的宗教目标不会朝向语言之外的实在(他认为那是不存在的)。库比特自称是30%的佛教徒,因为长期以来他也阅读佛教著作,特别是日本禅师道元的著作,并有很多认同。我在剑桥大学访问期间送他英文版的《坛经》,我告诉他《坛经》中对净土世界的描述和他的非实在论一致。我们没有必要承认净土世界的客观实在性,它完全属于我们的身心状态,传统上我们对净土世界的理解基于我们所读到的有

^① See Don Cupitt(2001), *Emptiness and Brightness*, Santa Rosa: Polebridge Press.

关净土世界的佛教语言及其宗教实践。如果没有接触有关它的语言,我们就不可能有有关净土世界的体验与想象。例如,我们一般人没有接触印度教关于黑天的信仰,所以我们就不会谈论有关黑天的宗教经验,更不可能有有关他的经验,然而在印度文化中则全然不同,黑天是一个广受接触的极受欢迎的爱神,无数人谈论他,体验到他。

库比特说,是我们关于某信仰对象的语言导致我们对那信仰对象的体验而不是相反,我们也不能超越语言来体验,所以我们关于净土世界的体验也是由有关净土世界的语言(经文以及之后的诠释语言)规定的,我们会一次又一次地回到诸如净土诸经,我们通过不断阅读它们、冥想它们、实践相关仪式来接近净土世界。根据库比特的非实在论哲学,净土世界是一个由净土诸经语言创造的世界,它并没有客观实在性,但它对人的生活可以有意义。如果我们意识到西方净土的非实在性,我们的信仰是否就落空了?

库比特不会如此认为,他同样可以让我们接受一种非实在论的西方净土观,而这种非实在论的西方净土观已经由慧能在《坛经》中提供了。

对于基督教的非实在论的上帝观,库比特已经为之奋斗了四分之一一个世纪,撰写了大量著作和论文,发起了后现代的、基督教人文主义的“信仰之海”运动,而这一运动已经从一个英国国内的基督教运动发展成一个国际性的基督教运动,而且还在发展之中。从80年代到90年代上半叶,他希望通过改革基督教会以促进一种非实在论的基督教信仰,但似乎没有成效,如今他似乎没

有信心去改革基督教会,而是要改革基督教本身。^①

库比特说,如今生活/生命的概念越来越取代上帝的概念,人们越来越立足于这个世界,放弃实在论的世界观,接受一种自然主义的非实在论的世界观,并且认为这同样具有宗教性。如果是这样,传统的基督教上帝仍然是有意义的,不过它的意义已经不同于过去。我们仍然可以爱上帝,并且更纯粹。

这样,基于实在论的上帝的天国也不可能是实在论的,它同样是我们的语言创造,我们对天国的体验是基于我们关于它的语言,是在这语言中创造出天堂的图像。我们渴望之,但我们可以以非实在论的方式渴望之,换言之,我们可以如耶稣所说的那样让天国出现在我们之中或者我们之间,而不是等到死了之后。

库比特的非实在论哲学在哲学上可以为慧能的西方净土观提供论证,也可以为一种全新的非实在论的基督教天国观提供理论根据。

四、新的净土观和天国观对于佛教— 基督教对话之意义

宗教对话是当今宗教学术之热点。对话的模式从学术上说已经出现过多种,从基督教方面看,保罗·尼特已经将之概括为置换模式、成全模式、互益模式和接受模式。^②笔者在一篇论文中提出另一种划分方法:教会中心的对话模式、基督中心的对话模式、

^① Don Cupitt(1989). *Radicals and the Future of the Church*, London: SCM Press. 该书的目的是要改革教会;Don Cupitt(2001). *Reforming Christianity*, Santa Rosa: Polebridge Press. 该书则放弃前者之理念,要求改革基督教,倡导一种非实在论的基督教信仰。

^② See Paul F. Knitter(2002). *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll: Orbis Books.

上帝中心的对话模式、实在中心的对话模式、问题中心的对话模式和生命中心的对话模式。^①

我感到佛教和基督教对话的一个新视角或者说宗教对话的一个新视角是基于非实在论哲学的宗教对话。这一对话模式不适合于保罗·尼特所概括的四类模式,但似乎可以和我自己概括的生命中心的对话模式相协调。

从一个视角看,佛教最终是非实在论的,也就是非本质主义的、非基础主义的,它可以坦然容纳当今后现代的非本质主义和非基础主义,对于宗教对话可以具有激进的开放性。西方传统的基督教受到柏拉图主义和亚里士多德主义的塑造,具有强烈的本质主义和基础主义之特征,对于其他信仰图像并没有很好的宽容传统,只有到了现代,出于种种原因,一些基督教思想家意识到基督教必须对话,必须不断改变神学。正因为历史和现实的双重处境,才出现不断翻新的宗教对话模式。但绝大部分基督教思想家似乎还不敢走向一种非本质主义的、非基础主义的对话模式。库比特提出了非实在论哲学,可以朝非本质主义、非基础主义的对话模式发展,但他自己说,他所倡导的非实在论的对话得不到基督教神学家的接纳,因为他们的对话不管是哪种,都是实在论的,而非非实在论的。

如果我们接纳非实在论的思想,那么佛教和基督教之间的对话会变得容易,而且富有成果。我们可以把佛教和基督教都视为艺术创造,可以彼此学习。就佛教中的西方净土和基督教的天国而言,它们分别是净土宗信徒和基督徒所渴望的理想世界,它们

^① 参见王志成著(2006)《论宗教对话的轴心式转变》,载《新世纪宗教研究》(New Century Religious Study,台湾:第四卷第四期)。亦见 <http://chinasaa.bokee.com/4197451.html>。

分别吸引着佛教徒和基督徒,影响着他们的生活,向他们提供生活的意义。但净土/天国是不是因为非实在论就让人失望了,不需要追求了呢?显然不是。正如慧能教导的,我们要认识到西方净土就在自己这里,我们需要在自己身上展示西方净土,这和当今所说的建设人间净土是一个意思。慧能告诉我们净土不是另一时空的一个独立世界,而是就是这个世界,我们不需要到另一个世界去,而需要努力在此世修行,证得佛性。

根据非实在论哲学,我们并不需要渴望死后到另一个世界,我们所需要的是在此岸实现上帝的国(天国)。耶稣已经明确告诉我们,天国不是另一个时空领域,而是在于我们的心灵的转化,天国就在我们之间或者之中。我们需要悔改,需要被转化之后才能意识到、感受到天国在了。没有纯真,没有悔改,没有意识的转化,我们不能明白天国就在当下,就在我们之间或者之中。

非实在论哲学以一种哲学的方式让我们凭借理智明白净土并不是另一个时空领域,天国也不是另一个时空领域。但它本身还不能让我们的心灵发生转化,直接感受到净土和天国。要直接感受到净土和天国,这需要 we 不断的修行,不断更新我们的意识,不断转化/净化我们的心意,让我们的私我不断消除,达到心灵的纯真。

然而,在理论上确立新的净土观和天国观,这为我们进行佛教-基督教之间的对话带来了全新的启发。第一,我们不需要拘泥于这两个理想世界的具体形态,而要更多地意识到它们是我们两个信仰对理想世界的投射;第二,一种非实在论的净土观和天国观可以让各自的信徒摆脱自我执著,即以一种实在论的方式执著于自己的宗教体验,从而执著相,以致阻碍了我们的觉悟或者真正的得救(直接体验到心灵的转化和提升);第三,新的净土观

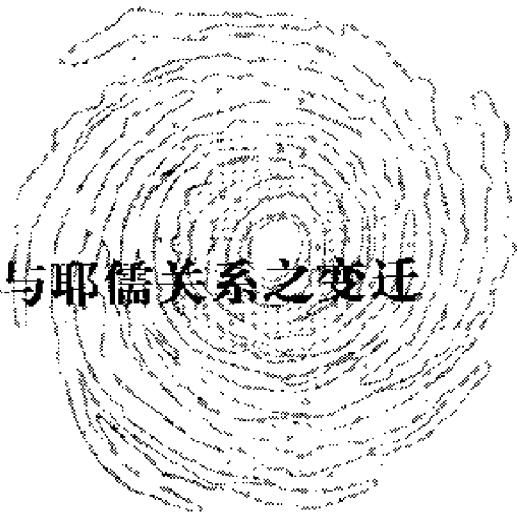
和天国观从外在内化到自身以及我们人与人之间(爱),使得彼此的对话超越诸多教义、信条等等的限制。

在全球化时代,非实在论哲学对于佛教净土和基督教的天国也有—种解构作用。它可能削弱净土世界和天国在一般佛教徒和基督徒那里的作用,原来的实在论的意象所扮演的角色可能不再有力,它依赖人的高度自觉。因为世俗化的处境对实在论的净土观和天国观具有强大的冲击力量,我们在心里可能会远离那样的意象而走向更生活化的意象。另外,由于不同信仰图像之间不断的互动,两个图像不但有可能淡化,而且可能被转化,走向第三种状态,即西方净土和天国仅仅被视为一种艺术图像。我们未来的信仰图像最基础的是我们的生活世界本身。佛教和基督教对话,因为非实在论哲学,有可能让人逐渐远离传统的佛教和基督教信仰,导致—种新的信仰意识即生活意识的出现。

第
四
章

儒耶对话：

第二轴心时代与耶儒关系之变迁



基督教和儒家的关系已经经历非常复杂的历程。但从历史的角度看,基督教和儒家的关系至今也没有处理好。从跨文化视角看,基督教和儒家的关系没有处理好的关键原因是彼此没有处理好两个信仰共同体之间的他者(the other)问题。

本文尝试从一个全新的视角重新反思基督教和儒家之间的关系,指出基督教和儒家都需要走出自我中心,把对方视为一个完全的他者,都需要面对第二轴心时代的挑战,基督教需要超越排他论、兼容论、粗糙的多元论,走向转化论,儒家也需要自我转化,以便使得基督教和儒家都能够在第二轴心时代促进人类的福祉。

一、儒耶关系模式

从凯迩斯意义上说,基督教和儒家可以有如下一些关系模式。

第一、超越论。

根据这一模式,基督教比儒家优越,因为它不仅谈论儒家的伦理内容,更有超越的内容。基督教有位格神的崇拜,儒家没有。根据利玛窦的研究,中国的原始儒家是崇拜上帝的,也就是崇拜天主的。但儒家后来可以说“堕落”了,到了宋明理学,天主已经非人格化,没有可以崇拜的天主了。所以,利玛窦反对当时的宋明理学,要恢复原始儒家。在利玛窦的心中,他采取适应的方法和中国儒家建立关系,这是一种策略,他的目的是要团结当时的主流力量,反击佛道,对佛教充满了误解和扭曲。

在基督教来华的大部分时间内,儒家还是处于主导地位,有的传教士基于信仰的优越性,认为佛教和道教是错误的,而儒家之伦理则有合理性,但也不完全,对儒家很多做法显然不支持。他们心中的儒家是一个设想出来的需要回到先秦的儒家,而那个先秦的儒家上帝也是他们设想出来的,可以说是投射出来的,根本不同于基督教的上帝。所以,在他们眼里,佛道是不行了,宋儒是不行了,只有历史上的先秦儒家才有合理性,而那个先秦儒家则是他们的带有投射性的解释性的儒家。如此,基督教的超越性也就可见一斑。

儒家似乎更开放一些,“有朋自远方来,不亦乐乎?”但当时的儒生对基督教的信仰充满疑惑。利玛窦担心自己的信仰教义被人误解或者反对,他一直没有将基本的基督教义阐发给中国人。

至今,在我的一些观察中,依然有很多基督徒坚持基督教超越儒家,优越于儒家,有的认为儒家仅仅是一种伦理教导,缺乏宗教性。倒过来,也有一些人坚持认为儒家是所有信仰中最好的,因为只有儒家最实在,其他宗教如印度教、佛教和基督教基本上是幻想性的。

第二、互补论。

第二种理论认为,儒家和基督教是互补的。基督教可以向儒家提供新质,而儒家也可以向基督教提供新质。

但具体起来,基督教可以为儒家提供什么新质?一些学者通过比较儒家和基督教的知识论、本体论、神性论、世界观、人生观、社会/历史/文化观,看到儒家和基督教的不同,也看到它们之间哪些是可以互补的。

问题是,儒家传统有它独立的解释系统,基督教能为儒家提供什么?儒家是否需要?反之亦然。

过程神学家科布(John Cobb, Jr.)坚持宗教多元论,但他反对希克认为各个宗教最终抵达同一目标的宗教多元论,他坚持不同宗教有不同目标,佛教、印度教和儒家都有不同于基督教的目标,它们之间可以相互学习,可以互补。^①

第三、对峙论。

对峙论认为,儒家和基督教属于两个世界,两个独立的世界观,彼此之间没有任何可以沟通之处。儒家不可能接受基督教的基本教义,换言之,不能接受上帝道成肉身、三位一体、赎罪等观念,儒家不看重基督教的出世观,它强调现世的实现。反之,基督教不会接受儒家的一些核心观念。

法国汉学家谢和耐(Jacques Gernet)可以被视为对峙论的代表。在《中国与基督教:中西文化的首次撞击》中,谢和耐全面分析中国和西方基督教世界在政治、历史、社会、思想、文化,尤其世界观和伦理方面的异同。他的结论是,“中国虽然可以和基督教世界接触和交流,有些中国人可能从表面上被归化为基督徒,但

^① See Gavin D'Costa ed. (1990). *Christian Uniqueness Reconsidered*, New York: Orbis Books, pp. 81-95.

中国永远不可能‘基督教化’，中国人也很难具有西方基督徒们的那种思想意识，而是始终都顽固地执著于他们自己所特有的文化和伦理传统。”^① 例如，就基督教的上帝和儒家的天来说，利玛窦等人要找到他们之间的联系，但谢和耐用大量的引论表明基督教的上帝根本不同于中国人所说的天。

儒家思想和基督教在诸多领域都是对立的，彼此无法互动。任何进一步的解释和结合都是扭曲和改造。在某种意义上说，儒家和基督教是不可通约的。很多儒家和基督教之间的比较都是建立在彼此的误读基础之上的。只要人们坚持原罪论，就无法理解和接受儒家人性说。儒家思想和基督教各自处于不同的话语系统中。简单的比较不可能不扭曲自己和对方。

第四、化解论。

这是比较新的理解视角。这一理论的代表是杨万江教授。杨教授在网上提出“以儒化耶”论，他说的以儒化耶“并非是要把儒教跟基督教糅合在一起。那是所谓‘儒家基督徒’的做法。田童心做得并不成功。我的路线是从儒教自身传统的继承和发展中来回应基督教的某些重要的精神问题和诉求。你看，我前面所有的言论都在儒教的传统下来回应。讲的是儒教。正如宋明儒的‘以儒化佛’，它虽然回应了佛教或禅宗的核心思想，但仍然是在儒学的传统内来回应和发展。”^②

我称这种理论为化解论。这种理论在多元文化中似乎存在合理性，我们每一个文化信仰传统都是一个神话，我们总是站在自己的神话中看世界。在单一的神话世界，我们很少遇到特例或

^① 谢和耐著，耿昇译(2003)，《中国与基督教：中西文化的首次撞击》(增补本，上海：上海古籍出版社)，第一版序言，第3页。

^② “‘以儒化耶’：杨万江答网友问”：<http://www.yuandao.com/dispbbs.asp?boardID=2&ID=21579&page=1>。

者反常。但在多元文化背景下,我们似乎总是遇到很多意想不到的挑战,我们需要对不同的挑战作出回应。每一个信仰都是一个看世界的窗口,儒家可以把基督教的内容消化掉,就如儒家曾经消化掉佛教一样。这不是说儒家要取代佛教,而是儒家自己形成一个更完整的解释的世界,对于基督教也一样,儒家可以消化、吸收基督教,对基督教提出的问题作出回应。这一进路和林贝克(George Lindbeck)的后自由神学思想相一致。^①

不同信仰就是不同的世界,对儒家来说,其他信仰是处于边缘状态的,它们提出的问题可以通过儒家的话语加以化解,这不仅可以巩固儒家自身,也确立了儒家和基督教之间的互为主体的关系。

第五、比较论。

比较神学是一种新的神学思潮。^②严格地说,还没有多少人以比较论的神学进路来处理儒家和基督教之间的关系。^③它的基本含义是,儒家是一个独立主体,基督教是一个独立主体,这两个主体之间并不同一,也没有必要同一,处理基督教和儒家的关系目的不在于让基督教超越儒家,也不在于补充儒家,反之亦然。

它要求一个基督徒逾越到儒家中,用儒家的语言了解儒家,根据儒家的要求去体验儒家的思想和生活。他/她的目的不是批判儒家的是和非,不是在传达基督教的正确性、优越性和不可替代性,而是在于真实地理解儒家。这只是第一步,在经过这样的过

^① 参看林贝克著,王志成译(1997),《教义的本质》(香港:道风山汉语神学研究所),第六章。

^② 这一神学思潮的理论代表是克卢尼(Francis X. Clouney)和弗雷德里克(James L. Fredericks)。

^③ 白诗朗教授可能算其中的一个,但在在我看来他不只是比较论者。参看白诗朗著,彭国翔译(2006),《普天之下:儒耶对话中的典范转化》(石家庄:河北人民出版社)。

程之后,他/她返回到他/她自己的信仰中,看看儒家可以为基督教带来什么样的启发,以此来丰富和加深自己的信仰。对于儒家士人也一样,他/她可以逾越到基督教中,用基督教的语言理解基督信仰,实践基督信仰,阅读基督教的圣经和其他经典文献,这是第一步,他/她并不是通过真实地理解基督教以便反对基督教,而是返回到自己儒家传统中,看看基督教对儒家有什么启发,从而丰富和加深自己的儒家信仰。

这样一种比较论的儒家和基督教之关系还很少有人实践。

二、基督教面临的挑战

从历史的视角看,基督教面临巨大的挑战。

在基督教的历史长河中,它已经经历了多重挑战,第一是希腊哲学的挑战。当时的基督教思想家主要是吸收了希腊哲学,尤其是新柏拉图主义和亚里士多德主义,发展了基督教之神学。但从当今后现代哲学意义上说,基督教没有把希腊哲学视为一个独立的他者,而只是利用了希腊哲学。在面对希腊哲学的挑战中,基督教通过吸收而战胜了希腊哲学。

科学一直以来都是对基督教的挑战。在长期的张力和斗争中,基督教做了很大的调整。基督教和科学的关系,从对抗走向了对话。如今主流的基督教不会和科学对峙。人们也开始注意到信仰基督和相信科学之间并没有不妥之处。人们越来越超越了教条的限制,意识到信仰和科学精神之间可以和谐共存。但我们知道,科学作为一个基督教的他者,其独立的地位之获得经历了漫长的过程,甚至到了20世纪末、21世纪初,在基督教(宗教)和科学之间还存在很大的张力。然而,科学作为他者的地位已经

完全获得,不可动摇。

由于人文主义和科学技术的发展,自文艺复兴时期开始,基督教就面临世俗化的问题,基督教的世俗化和神圣化之间一直存在张力和斗争,但人类的世俗化进程不可阻挡,到了20世纪,世俗神学得到了很大的发展,文化上,尼采宣告上帝死了,而在基督教内部则出现了“上帝死亡神学”运动。人们要从传统的进路去扭转局面似乎已经不可能,在这个后现代世界,人们开始了一种新的尝试,就是世俗的神圣化。或许世俗的神圣化是回应神圣的世俗化最有效的方式。基督教需要对世俗有一个不同以往的认识,需要承认世俗的他者身份。目前,基督教差不多已经克服了世俗化所带来的危机。

基督教面临的第四个大危机来自其他宗教。基督教自一开始就发展了一套排他的神学,认为普天之下,除了通过耶稣基督之名,没有办法可以让人得救。

在历史上,基督教没有很好地处理亚伯拉罕传统内犹太教、伊斯兰教和基督教之间的关系,甚至也没有处理好基督教内部(天主教、东正教和新教)之间的关系。为什么没有处理好?主要的问题就出在基督教缺乏他者意识,它所发展的传统神学难以包容其他可能的信仰。

可以与印度教作一比较,印度教包含了各种形态的信仰,既有有神论的,也有非有神论的,既可以崇拜一个神,也可以崇拜多个神,对于其他神和信仰形态可以以“实在唯一,圣者异名”的方式接受之。例如,很多印度教徒可以坦然接受耶稣基督、佛陀,但对于传统基督徒而言,是不可接受的。

基督教在如何面对其他宗教文化上还有很多方面需要发展。基督教一直以来和希腊哲学、科学、世俗化以及其他宗教处

于复杂的张力和斗争的关系中。在当今,其他宗教的存在以及和基督教的相遇给它带来重重危机。

儒家在中国近代已经式微。它已经难以面对种种社会的难题,在我们的社会生活中也没有了实际的地位。它已经退到背景之中。

由于中国经济的发展,社会处于重大的转型期,人们看到亚洲四小龙的经济得到了飞速发展,不少人视为儒家思想在起作用。但深入分析,这样的理解很成问题。四小龙的起飞,似乎不能归功于儒家,就如中国近几十年来的巨大发展也不能归功于儒家一样。

传统儒家已经不适应时代的发展,在体制上也已经没有了任何地位。儒家在当代中国或者它曾经发生巨大影响的区域,如今并没有它真正的影响力。儒家主要成了多元文化中的一种,其影响力也很有限。例如,我们的政治、经济、文化、价值体制都不是儒家的,而主要是马克思主义的,或者说是多元化的。

我们不能用单一的眼光看待儒家在当代中国的处境。中国的发展,在国际上地位的上升主要不是儒家的缘故,但人们希望寻找当代社会的文化之根。有的人找到了儒家,却发现它已经奄奄一息。

从欧洲很多国家的情况看,基督教也一样,进教堂的人越来越少,人们走的是消费主义道路,难以说基督教对世界有非常大的作用。我们要理解基督教和儒家的关系,需要在当代处境下考察,而不能局限于它们之间。我们需要一种跨文化的视角,需要从全球范围内看待它们之间的关系。更为重要的是,我们需要从我们时代的大转变中看待它们之间的关系。

这个大转变的背景就是我们所说的第二轴心时代(the Second

Axial Age)的来临。第二轴心时代的来临对所有宗教都提出了挑战。在这一挑战之后的基督教将不再是传统的基督教,儒家也不再是许多人眼中的儒家。我们所理解的基督教和儒家之关系是基于这一挑战之后的关系。

三、第二轴心时代与儒耶的自我转化

德国哲学家雅思贝斯(Karl Jaspers)在《历史的起源与目标》^①中对人类历史作了总体的分析,认为人类的发展经历了四个阶段:一是史前文明阶段;二是古代文明时代;三是轴心文明时代;四是科学技术时代。第三阶段,持续时间并不长,主要在公元前8-2世纪,当时在地球不同区域几乎同时出现了一批思想家、哲学家和圣人。例如,中国有孔子、老子、庄子等;在印度有佛陀,《薄伽梵歌》定型;在伊朗有拜火教创世人琐罗亚斯德;在巴勒斯坦有以利亚、以赛亚、耶利米;在希腊有荷马、巴门尼德、赫拉克里特、柏拉图、亚里士多德等。

这个时代的特征是,意识到整体的存在、自身以及自身之局限;意识到自我;探索人类基本问题;具有强烈的现实批判意识,渴望生命的超越和自由;突出个体意识。这一时代带来了影响之后两千年历史的基本范畴,规定了自我、世界、社会、价值和真理。

这一背景下发展的基督教之特征是:看轻此世,关注个体拯救/解脱。由于处境特别,基督教的主流神学具有相当的排他性。这种排他性的神学和教义系统一直来没有让它处理好与同处于

^① 卡尔·雅思贝斯著,魏楚雄、俞新天译(1989),《历史的起源与目标》(北京:华夏出版社)。

亚伯拉罕传统中的犹太教和伊斯兰教的关系,也难以处理好与其他信仰群体之间的关系。

明清之际,基督教进入中国,它在当时谈不上具有优越性,因为当时中国属于相当发达的文明国度,但基督教作为宣教的宗教,始终坚持自己的优越性,为了让中国人接受之,它采取了一些适应的方式。例如,利玛窦最初是学佛教,之后从实用的立场改变策略,做了西儒。

在传教士中,利玛窦在处理基督教和中国儒家关系上算最好的一个了。他相对尊重中国的儒家,可以说是第一个汉学家,为促进中国文化和西方文化之间的交流做了不少贡献。但从跨文化立场看,利玛窦处理基督教和儒家以及中国佛道之关系的做法是错误的。主要的原因是,他没有把儒家视为真实的他者,更没有把佛道视为独立的他者。在儒家问题上,他尝试求同,结果是求到原始儒家,坚持认为原始儒家和基督教的一致性,原始儒家崇拜的天,也就是上帝(天主),和基督教的上帝是同一个上帝,并以此为基础批判,甚至否定了后来发展的儒家。利玛窦在骨子里没有把儒家视为一个独立的他者,而其他传教士更有可能把儒家视为独立的他者。鉴于当时社会的处境,基督教和儒家之间的张力还没有突现,但从礼仪之争中我们可以看到它们之间的关系为什么恶化。^①

20世纪下半叶,尤其90年代以来,人们开始意识到我们正进入一个新的时代,有人称之为“全球时代”、“对话时代”、“生态时代”、“第二轴心时代”。

天主教神学家卡曾斯(Ewert Cousins)是最早提出“第二轴心

^① 参看相关文献,苏尔、诺尔编,沈保义、顾卫民、朱静译(2001),《中国礼仪之争:西文文献一百篇(1645-1941)》(上海:上海古籍出版社)。

时代”观念的人物之一，他在《21世纪的基督》以及论文“世界宗教：共同面对现代性”中，指出我们正走向第二轴心时代。他在雅思贝斯的启发下，把人类历史分为三个阶段，轴心前时代、轴心时代和第二轴心时代。关于第二轴心时代，卡曾斯注意到两大转变，一是轴心时代的个体意识为第二轴心时代的全球意识所取代，二是生态意识的出现。他呼吁基督教和其他宗教共同面对新时代来临，做好调整，服务于人类。这一调整既是针对基督教的，也可以是说针对儒家以及其他各个宗教的。

在卡曾斯以及其他一些思想家的基础上，我们整合了第二轴心时代的意识特征，主要有七点，它们对基督教以及儒家等信仰共同体提出了挑战。

第一，全球意识。传统宗教往往缺乏关联意识，以自我为中心。在处理和其他宗教的关系上，不能从内心承认他者，不是否定之，就是扭曲之，很难把对方视为一个与自身一样有效的信仰共同体。所以，不同宗教信仰就是不同的世界，这些世界之间难以和谐相处。在印度传统中，则有一种巨大的包容主义传统，认为不同信仰走向一个目标，但在当今全球化时代作为处理信仰间关系之模式还是不够的。传统基督教那种排他主义信仰关系更是不够的。20世纪，基督教的神学得到很大的发展，从基督教和其他宗教之间的关系模式看，已经经历了排他、兼容、多元和比较四类。^①但在现实生活中，我们可以看到基督教的主流还难以说达到了多元论立场，更不好说到达了比较论立场。在基督教和儒家的关系中，基督教基本上把儒家视为一个道德的宗教，缺乏形而上学的维度，基督教主要是要来成全儒家，更有极端的则否定

^① 参见保罗·尼特著，王志成译（2004），《宗教对话模式》（北京：中国人民大学出版社）。

儒家。在这一背景下,基督教和儒家之间的关系是难以处理好的。相反的,它引起了儒家中以及中国社会不少人的民族主义情结,很多人对基督教反而比较反感。在全球意识下,基督教尤其需要调整自己的意识,摆脱一元论的思维,把自己视为众多信仰中的一种。^①

第二,生态意识。轴心时代的信仰之关注点不在人和世界的关系上,而是在个体生命的得救上。根据雷蒙·潘尼卡的理解,各个宗教发展了历史意识,历史意识面向未来,不断加速,最终导致生态灾难,人和自然的关系破裂。

在生态危机中,人们逐渐意识到在人和世界的关系中,人不是中心,世界不是中心,上帝/神/终极者不是中心,相反人们意识到人处于彼此的关联中。我们只有在世界/宇宙、神/超越者和人的关联中才能看到希望。生态危机所需要的不仅仅是发展生态学,潘尼卡说,我们需要生态智慧。这种智慧就是宇宙/世界、神/超越者和人相互共融的直觉。

生态危机对基督教带来巨大的影响,20世纪下半叶以来在西方已经发展了大量的基督教的生态神学。这是基督教自觉回应时代挑战的努力,如今越来越多的基督教士人已经认识到上帝和世界的新关系。生态问题的神学思考只有到了20世纪下半叶才是可以理解的。

在儒家中,我们注意到有的思想家已经关注儒家生态问题。例如,杜维明等人就对儒家进行了反思,尝试发展儒家的生态关切。

在生态问题上,基督教和儒家是共同的,可以携手合作。

第三,女性意识。轴心时代的信仰普遍歧视女性,女性在各

① John Hick(1995). *The Rainbow of Faiths*, London:SCM Press, pp.125ff.

个领域都没有实质性的地位。基督教中如此,儒家中也如此。在基督教和儒家对话中,双方都需要检讨自己,接受来自当代的挑战,让女性意识充分地进入基督教和儒家。20世纪西方蓬勃发展的女性神学表明了基督教的自我认识之深化,它已经意识到基督教内部的他者问题。传统神学是男性中心的、父权制的,它难以接受来自女性的声音,但经过很多神学家的努力,如今女性作为基督教中独立的一极在推动着基督教的自我转化。同样,传统儒家强调的“夫为妇纲”显然是男性中心主义的,在当今世界处境下存在严重问题,需要转化。^①

86

如今,在儒家中谈论女性意识似乎还没有被提到一个议程上来,但毫无疑问,儒家也一样需要面对女性意识的挑战,并需要调整自己,以适应时代的要求。在基督教和儒家的对话中,双方都需要从各自的传统中找到可以发展女性意识的资源,但更重要的是它们需要坦然地吸收现代人文主义发展的果实,而并非完全依赖传统资源。

第四,跨文化意识。基督教自一开始就处于多文化背景之下,但它并没有跨文化地思考它的神学。在基督教向全球传播中,它也没有走跨文化的信仰之路,而是发展起发达的宣教学。传统的宣教学也存在问题,也就是说缺乏对其他信仰的真正关切,只关心如何把自己的信仰传到其他人那里,以及如何更好地应对其他信仰。由于存在着信仰的自我优越感以及对真理的绝对把握,对其他信仰普遍缺乏意识,也难以发展起良好的互动关系。

^① 新儒家代表人物杜维明教授人显然是以转化儒家的立场处理这样的问题的,他在《儒家传统的现代转化》一文中明确批判“三纲”[参见杜维明著(2006),《儒家传统与文明对话》(石家庄:河北人民出版社),第十五章]。

明末清初,基督教进入中国,但在处理儒耶关系上我认为基督教没有摆正关系,利玛窦的路线算是最温和的,但即便利玛窦的路线从跨文化的视角看,也是错误的,他并没有真正尊重中国文化,尊重儒家文化。到了近代,随着中国处境的变化,基督教在对待中国文化,以及儒家问题上,更不能和利玛窦的时代相比了。基督教和西方列强或明或暗地联系在一起,这让人更感到基督教无法跨文化地思考和儒家的关系。而中国社会出现的非基运动也是可以理解的。直到当代,我们还可以注意到传统基督教的神学无法处理好与中国文化以及儒家的关系。这在网络上都可以深深地感受到。在我看来,目前基督教和儒家的关系还存在不少有待处理的难题。

由于代表儒家的人不是很多,在基督教和儒家的对话中存在严重的不对称性。我不知道这次会议,代表儒家的和代表基督教的是否对称。当然,跨文化意识不等于要求不同信仰主体之间是对称的,但在我们的意识中,我们需要有一种意识,把自己之外的信仰视为平等的文化实体。儒家当然把基督教视为另一个独立的文化,而基督教也一样把儒家视为独立的文化,同时彼此需要反思跨文化丰富的可能。

第五,他者意识或者对话意识。儒家相比基督教,他者意识更强一些,孔子对待他者似乎也是持开放态度的。孔子与之交谈的似乎说是朋友。如果来的不是朋友呢?儒家对陌生者还是持开放态度的,它把陌生者首先视为一个他者,并不以一种否定的眼光看待。儒家相信自己对生活世界的理解是非常合理的,但它朝其他可能性开放,对于道家就是这样,孔子曾经问道于老子。

对于其他信仰,儒家不是排斥,而是求同存异。所以在中国,传统上儒佛道三者之间不是彼此对立、排斥的社会实体,而是相

互吸收、相互丰富的灵性空间。对于基督教,在利玛窦时代,一些儒家士人只是觉得基督教的一些说法是违背常理的。

对于基督教来说,传教士心中,中国的传统宗教从本质上说是错误的,他们不能坦然承认它们的他者地位,具有一种强烈的排他性。传教士宣教的目的是要让那些非基督徒放弃他们自己原有的信仰,成为基督徒。但这其中就存在不少问题。从文化沟通的意义上说,基督教进入中国,让人们多一种选择生活的可能,这显然是好事,但如果这种新的选择之可能基于一种排他论,那么这就存在不少问题。如果基督教承认其他信仰生活的独特性、有效性,承认它们的他者身份,那么基督教和其他信仰之间的关系就容易处理。

他者意识意味着对一个完全异己者的承认、开放、赞赏和相互丰富,这也就意味着需要彼此的对话,把对方视为一个不同于自己的独立主体。只有基于他者意识,对话才能真正展开;只有建立合理的对话态度(不以皈依、改变对方为目的),有一个开放的视域,才能摆正基督教和儒家的关系。

第六,非实在论意识。我们已经注意到形而上学已经终结,道德实在论已经终结,神学实在论在当代已经同样面临挑战,我们不再从本质主义立场,而是从关系的角度看待问题,我们已经不需要一种永恒固定的根基,因为那是不可能的,那只是发生在我们的意识中的现象。我们在各种问题上都正走向非实在论。一种普遍呈现的非实在论意识影响了我们对基督教的看法,也影响了我们对儒家的看法。我们似乎可以从耶稣那里看到非实在论的信仰,而不是像传统神学那样。非实在论的基督教可以从根本上避免基督教的自我优越感,可以摆脱基督教传统上和其他信仰之间的真假之争,可以避免无数基于实在论的信仰冲突。在此背景下,基督教

和儒家的关系就和传统上任何时期的处理方式都不同。

第七,生活意识。轴心时代的信仰强调超越,强调另一个更好的世界,对此世持有强烈的批判精神。但随着世俗化的发展,人们的关注点从天上转向了尘世,从超越(外在和内在)转向当下。生活成了核心的宗教对象。生活世界是我们唯一的世界,不管世界如何变化,我们都最后立足于这个世界。生活世界是所有宗教的存在、展示和发展之所。基督教对世界的看法不同于儒家,但它们都需要基于这个生活世界来表达它们的追求,生活世界是根基,离开生活世界谈信仰没有意义。正因为我们同处同一个生活世界,我们就有了很多同一性,基督教和儒家可以在生活世界达成一些一致。生活世界并不依赖于基督教和儒家,相反,生活世界的变化影响着它们,改变着它们。不管是基督徒还是儒家士人,只要有一种强烈的生活意识,他们就能坦然面对自己所面临的挑战,就能不断更新自我的认识。基督教和儒家的关系在生活意识的背景下就比较容易处理。^①

① 我们对第二轴心时代的部分反思,参见王志成著(2005),《走向第二轴心时代》(北京:宗教文化出版社)。汤一介教授对新(第二)轴心时代的反思参见,汤一介著(2007),《新轴心时代与中国文化的重建》(南昌:江西人民出版社);杜维明教授对新(第二)轴心时代的反思,参见《儒家传统与文明对话》,“新轴心时代的文明对话”,载《南洋商报》(马来西亚),2000年1月1日;库比特对第二轴心时代的反思,参见唐·库比特(Don Cupitt)著,王志成、何从高译(2003),《空与光明》(北京:宗教文化出版社);卡曾斯(Ewert Cousins)对第二轴心时代的反思,参见 Ewert Cousins(1992). *Christ of the 21st Century*, Rockport: Element, 1992; 1998: *The World Religions: Facing Modernity together* <http://astro.temple.edu/dialogue/Antho/ewert-an.htm>; 斯威德勒对第二轴心时代的反思,参见 Leonard Swidler, “Global Dialogue and Global Ethic”, see <http://astro.temple.edu/dialogue/swdag-an.htm>; 凯伦·阿姆斯特朗(Karen Armstrong)对轴心时代的全面反思,参见:Karen Armstrong(2006). *The Great Transformation: The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*, London: Atlantic Books. 凯伦对第二轴心时代的反思,参见她发表在 *The Once & Future Faith* (CA: Polebridge Press, 2001)中的论文。最近一个涉及第二轴心时代观念的重要论文集,Robert J. Miller, ed. (2007). *The Future of the Christian Tradition*, Santa Rosa: Polebridge Press.

四、结 语

从后现代的、第二轴心时代的背景来看,基督教和儒家的关系至今没有理顺,基督教和儒家都需要摆脱自我优越感,从现实看基督教更需要摆脱这种自我优越感,真正把儒家视为一个独立的他者,儒家不是被皈依、顺服、改变的对象,也不是成全的对象,而是相互丰富的对象,就如前面谈到的比较论的情形那样。

这还不够,基督教和儒家都需要各自意识到自己处于从轴心时代意识转向第二轴心时代意识的时期,需要自觉面对时代的挑战,不仅要适应新的时代,而且要完成自身的转化,坦然地吸收第二轴心时代呈现出来的各种意识,换言之,基督教成为第二轴心时代的基督教、儒家成为第二轴心时代的儒家。也正是在这一转化中,基督教和儒家找到了共同的底线,彼此不仅可以丰富对方,在对话中可以自己超越自己,转化自身,而不陷入超越论、对峙论、化解论,也不拘泥于互补论和比较论。

最后,我们要说的是,基督教和儒家的关系只有在第二轴心时代的背景下才能看到希望:基督教和儒家在新的时代都转变了,都彼此关联地服务于这个脆弱的星球以及该星球上的众生。

附录:唐文明教授对《儒耶对话:第二轴心时代与耶儒关系之变迁》一章的评论

“轴心时代”是站在文化立场上刻画世界历史的一个著名观念。尽管雅斯贝尔斯用此概念来说明“历史的共同起源和目标”,但是,现代以来的许多学者,尤其是一些非西方学者,常常用此概

念来阐述文化多元主义立场。王志成教授的大作《儒耶对话：第二轴心时代与耶儒关系之变迁》就是站在这样的文化—历史立场上来阐述、分析基督教与儒教之关系变迁的。

文章首先陈述了耶儒关系的几种模式：超越论、互补论、对峙论、化解论、比较论。值得注意的是，这些模式除了化解论之外，都是由基督教文化背景中的西方学者从基督教的角度提出的。具体而言，又可分为两类：一类是超越与对峙，一类是互补与比较。前一类偏重求同，故而容易引发冲突；后一类偏重存异，故而比较温和。作者明确指出，前一类模式产生的根源在于，基督教很难将其他宗教和文化看成独立的他者，相比之下，“儒家更开放一些”；后一类模式产生的背景在于西方现代以来兴起的宗教多元主义，相比之下，儒家对于文化融合的期许更高。化解论是站在儒家的立场上提出的一种模式。在此我想进一步指出的是，尽管这一模式在一些关键的方面不同于互补论和比较论，但化解论与互补论和比较论根本上来说是相容的，而且，化解论并不是超越论的一种翻版。以儒教与佛教的交涉为例，其结果是，儒家在佛教的挑战与刺激下产生出了新儒学，而佛教也在与儒教（当然还有中国文化的其他方面）构成的精神张力中产生了中国化的佛家。这都是文化交流、文化融合的成果。

其次，文章梳理了基督教在历史上受到的巨大挑战：来自希腊哲学、近代科学、世俗化以及其他宗教的挑战。作者指出，对于希腊哲学、近代科学与世俗化，基督教做出了成功的回应，但是，基督教一直没有处理好与其他宗教的关系。对于儒教而言，现代以来也走向边缘化，而退为“背景”。实际上我们可以借鉴作者对基督教所受挑战的分析来刻画儒教在现代所受的挑战：来自西方哲学的挑战，来自近代科学的挑战，来自与世俗化密切相关的自

由民主的政治理念的挑战,当然也有来自其他宗教的挑战。总括地言之就是,儒教正遭受着来自西方文化的巨大挑战。

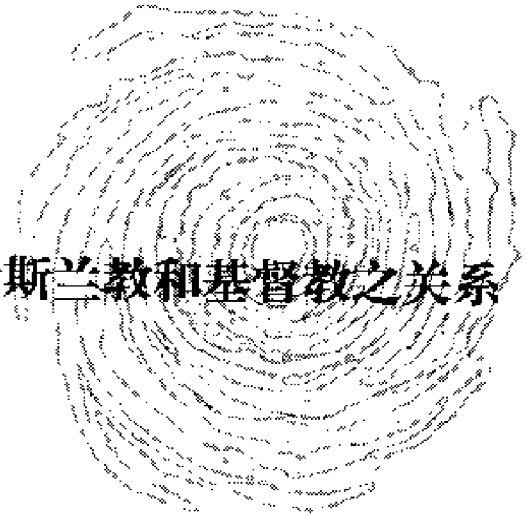
这篇文章的重点是探讨第二轴心时代的基本特征和各大宗教应有的觉悟。一言以蔽之,第二轴心时代就是一个全球化的时代,在这个新的处境下各大宗教都应当具备全球意识、生态意识、女性意识、跨文化意识、他者意识或对话意识、非实在论意识和生活意识。作者指出,就全球意识、生态意识、女性意识和生活意识的合理性而言,基督教与儒教面临着同样的挑战;就跨文化意识、他者意识、非实在论意识的合理性而言,基督教表现出明显的缺陷,对于其他文化缺乏足够的尊重,没有发展出独立的他者意识,在宗教真理问题上持实在论观念等等。相比之下,儒教在这些方面却有更宽广的胸怀,有尊重他者、容纳他者的精神基础。需要进一步指出的是,儒教对于他者的容纳并不停留于宽容,而恰恰是超越宽容的。最后,作者提出,直面第二轴心时代的新处境,基督教与儒教都应该转化自身,积极回应全球化时代人类所面临的问题和挑战。

由于作者站在了客观的立场上,所以文章的观点非常中肯。对于宗教对话而言,这是相当难能可贵的。但是,整个文章是从基督教的角度来刻画耶儒关系的,所以,对于儒教方面的论述就显得单薄,这不能不说是这篇文章的一个缺憾。

第
五
章

回耶对话：

约翰·希克论伊斯兰教和基督教之关系



伊斯兰教和基督教的关系问题在当代具有特殊的重要性。它们之间的关系既是一个历史问题,又是一个现实问题,还是一个理论问题。很多学者都从不同角度关注伊斯兰教和基督教的关系问题。

本文主要考察当代最著名的宗教哲学家和基督教神学家之一约翰·希克在伊斯兰教和基督教的关系问题上的基本看法。

一、伊斯兰教和基督教之差异的现象学分析

约翰·希克主要研究宗教哲学和基督教神学,在神正论、末世论证实、死亡理论、宗教认识论以及宗教多元论领域都有理论建树,特别是他在宗教多元论领域的工作为促进世界宗教之间的相互理解做出了重要的贡献。

但在伊斯兰教领域,希克过去没有特别的研究,只是到了他的吉福德讲座(就是1990年

出版的《宗教之解释——人类对超越者的回应》^①中才比较多地涉及伊斯兰教的内容。在《犹太教徒、基督教和伊斯兰教徒：我们都在崇拜同一个上帝吗？》^②一文中，希克站在宗教多元论的立场上分析了三个一神教之间在信仰的终极对象问题上的共同之处和相异之处。在1999年出版的《第五维度——灵性领域的探索》^③一书中，他对伊斯兰教也做了一些研究，但基本上没有超越《宗教之解释》的思想高度。1995年3月，希克在Tehran的伊朗宗教对话研究所的赞助下在伊朗哲学研究所作了两场演讲，集中讨论了伊斯兰教和基督教的关系以及宗教多元论和伊斯兰教之间的关系。^④

首先，希克认为伊斯兰教和基督教都是基于启示的宗教，都是圣经的宗教。伊斯兰教的圣经就是通过先知穆罕默德启示下来的《古兰经》；基督教的圣经则是通过不同作家启示下来的《圣经》。

传统穆斯林相信，《古兰经》是通过天使哲布勒伊(Gabriel,即加百列)前后约20年时间启示给穆罕默德的，而《托拉》与《新约》也来自上帝，但有些经文有问题，例如《圣经》关于耶稣在十字架上的死之描述是一种曲解。

但从现代基督教的处境看，对于耶稣的理解要复杂得多。希克考察了四个《福音书》的成书年代，并指出《新约》中确实包含了被归于耶稣却是可疑的话，这不是因为原文最初没有错误，后来

^① John Hick (2004 [1989]). *An Interpretation of Religion*, New Haven: Yale University.

^② John Hick (1993). *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven: Yale University, chapter 9.

^③ John Hick (2004 [1999]). *The Fifth Dimension*, Oxford: Oneworld Publications.

^④ See John Hick, "Islam and Christianity": <http://www.johnhick.org.uk/article12.html>; "Religious Pluralism and Islam": <http://www.johnhick.org.uk/article11.html>.

却腐败了,而是因为《福音书》是在两三代人之间由不同作家完成的。希克认为,伊斯兰教和基督教在耶稣问题上的基本差异在于,尽管它们都基于圣经,但基督教对于经文的正确性问题有更多的讨论和意见,而在伊斯兰教中经文的确定性不存在问题,但对经文的解释却有更大空间。

在基督教中,人们越来越意识到《圣经》具有文化性、地域空间性和语言性。希克没有否定启示,而是说启示必定是在特定的历史中通过不同的文化、历史和语言传递给人类的。

希克还指出,《圣经》中包含了两个不相融的上帝概念。《旧约》中很容易看到一个部落性的充满暴力的上帝形象。例如,《撒母耳记上》15章3节说:“现在你要去打击亚玛力人,灭尽他们所有的,不可怜惜他们,将男女、孩童、吃奶的,并牛、羊、骆驼和驴,尽行杀死。”但同样在《旧约》中,我们也看到一个仁慈的、爱的上帝形象,例如《诗篇》103章11-12节说:“天离地何等的高,他的慈爱向敬畏他的人也是何等的大;东离西有多远,他叫我们的过犯离我们也有多远。”《新约》则发展了上帝是慈爱的形象。

显然地,人们会根据自己的需要选择《圣经》中的经文,有些犹太教徒和基督徒诉诸暴力性的和报复性的上帝概念,而其他更多人则使用爱的上帝概念。

希克建议将这一属人的传递性的总原则也运用于《古兰经》的形成。《古兰经》使用的是阿拉伯语,它有当时的宗教背景,就是先知穆罕默德要和当时的多神教分离;它也反映穆罕默德本人的生活故事,新穆斯林共同体在麦加的历史,新的共同体的社会生活,以及当时的文化特征等等。

希克显然看到了《古兰经》和《福音书》之间重要的差别。例如,在穆罕默德所在的阿拉伯半岛,麦加的整个商业和政治结构

都和当时的多神教结合在一起,占统治地位的商人贵族依赖于他们对圣地克尔白的控制以及由此带来的利益特权和它所吸引的贸易。穆罕默德在这一处境中所获得的启示必定具有威胁当时体制的政治和经济的内容。穆罕默德需要处理的问题具有政治性、经济性和文化性,他的启示内容中会涉及遵守合约、贸易、正义战争、借贷、婚嫁、离婚、犯罪惩罚等等。

相比之下,耶稣的教导中几乎不涉及社会治理意义上的社会教导。原因很简单,耶稣属于边缘人,没有政治权力和职责,他生活在罗马人统治之下的外域,他期望不久可以看到世界的末日。

希克要追问的是,两个宗教所提出的社会规范和实践是否适合一切时代或者说是否特别地适合那个历史处境。根据他的理解,它们并不适合一切时代,只能是一定历史处境的产物。就基督教来说,一些具体的规范和实践与耶稣的爱的教导不相融。就伊斯兰教来说,情况也一样。伊斯兰教中有一些教导是在一定历史处境中发展出来的,例如割掉窃贼的手具有《古兰经》基础(5:38),但希克认为这在具体实践中很少会施行。它是一种前伊斯兰实践,当时为穆罕默德所采用。希克相信这样的实践随着法制体系的发展会被放弃的。

希克强调《古兰经》中安拉仁慈的一面(2:54;4:98;8:28;11:90;41:34)。根据这一分析,希克得出,基督教和伊斯兰教都有基本的、超越时代的道德伦理准则,而对基本的道德准则的实践在不同历史处境中有差别,它们是可以发展的。

在一些神学问题上,希克站在自己的基督教立场上做了比较。他认为关于耶稣的问题,正统教义主张耶稣基督既是上帝又是人,具有完全的神性和人性。这一教义直接发展成三位一体论,根据三位一体论,耶稣是上帝之子,三位一体的第二位格。这

一教义一直沿继至今,那些质疑者常常被判为异端受到迫害。但现代《新约》和早期教会历史的研究已经慢慢改变了人类对圣经和耶稣的理解。一些人认为像“看到我就看到父”、“我与父同一”、“我是道路、真理和生命;除了我没有人可以去父那里”这样的经文不是耶稣本人说的,而是后人加上去的。

同样,像“上帝之子”也有了新的理解,我们只能隐喻地理解它,不能字面理解。在犹太传统中,以色列作为一个整体被视为上帝之子,亚当被视为上帝之子,天使们被视为上帝之子,古代希伯来的王被封为上帝之子(《诗篇》2:7)。耶稣本人使用“上帝之子”的方式不同于传统基督教的用法(太 5:45)。

希克对耶稣的理解,在两点上和《古兰经》不同。第一是马利亚童贞怀孕。希克认为这不是事实,只具有隐喻的意义。第二是耶稣在十字架上受苦的描述。《古兰经》认为耶稣没有死。希克不相信耶稣字面意义上的复活,但他对神的道成肉身观念并不完全否定,认为具有隐喻的意义。^①

最后,希克还注意到伊斯兰教和正统基督教之间的一个重要的神学区别。犹太基督教认为人最初堕落,源于“原罪”,从原罪推出基督的宝血是必需的,而伊斯兰教认为我们都软弱、容易犯错误,所以需要真主的宽恕,这种宽恕来自上帝纯粹的恩典。

希克承认自己属于基督教中的少数派,他的理解尽管不会得到梵蒂冈和非天主教的福音派以及基要派的接受,但他相信他的理解终究会成为主流。并且相信类似的发展也会发生在伊斯兰教中。

希克首先看到伊斯兰教和基督教在很多现象上以及一些基

^① 希克对道成肉身教义的全面研究, See John Hick (2006). *The Metaphor of God Incarnate*, London: SCM Press.

本教义上的差异,但作为一个普世主义者和宗教多元主义者,他更关注伊斯兰教和基督教的关系之变迁,并从宗教多元论的立场看到它们各自的同等有效性。

二、从宗教多元论看伊斯兰教与基督教

在当代处境下,宗教之间的关系尤其重要。希克把宗教之间的关系理论视为宗教哲学中讨论的问题之一,而在过去,宗教哲学从没有考虑宗教之间的关系问题。伊斯兰教和基督教的关系很复杂,希克所提供的关系模式是一种宗教哲学式关系模式,那就是他所倡导的宗教多元论模式。

希克首先提醒我们,人们的信仰在很大程度上是因为出生的偶然性。他们的信仰是由他们所在的地域信仰决定的。尽管一个人可以从一个信仰转向另一个信仰,但主流的信仰群体似乎相当稳定。例如,一个生活在基督教世界的基督教家庭中的人可能皈依基督教,而这也符合犹太教徒、印度教徒、穆斯林、佛教徒、道教徒。而不太可能的是,一个生活在西藏佛教家庭的人长大之后皈依基督教或者伊斯兰教。同样不可理解的是,一个出生在伊朗或者巴基斯坦穆斯林家庭的人长大后成为一个佛教徒或者基督徒。

但随着全球时代的来临,不同信仰的人不断互动,我们很自然可以问,由于偶然的出生,我们如何可能把我们传统上继承的信仰视为唯一的真信仰?宗教之间的关系问题显然是一个自然的、现实的问题。

如今,希克发现有一些因素使得我们反思唯一信仰问题尤其迫切。一是我们比以往任何时候都对世界各大宗教有更多的知

识。二是各大信仰不再排他性地集中于各自民族内。像英国的伯明翰,有 100 多座清真寺,也有很多锡克教徒、印度教徒,也有一些犹太教徒、佛教徒、巴哈伊教徒和后基督教的人士。人们都一同生活在一个城市中,却很和平。在这一背景下,我们可以思考这一关于宗教差异现象的神学意义。我们应该视之为遗憾还是视之为神圣规定?

希克在 80 年代初就开始关注基督教和其他宗教之间的关系,并将阿伦·赖斯(Alan Race)^①的宗教关系三分法做了扩展。到目前为止,基督教和其他宗教之间的关系主要有三类:排他论、兼容论和多元论。

根据排他论,信仰的真理只能在一个宗教中。就基督教来说,得救只能来自耶稣基督,除了他的名,不可能有其他的名字可以藉着得救。其他宗教都是错误的,如果一个人想得救,他/她必须皈依基督教,皈依耶稣基督。这样的思维方式,也可以运用于伊斯兰教或者其他宗教。

希克从一个基督徒的立场说,排他论就是相信基督教是唯一的真信仰,进入天堂只有通过耶稣基督。我们在教皇卜尼法斯八世(Boniface VIII)于 1302 年颁布的教皇通谕中读到:“信仰要求我们相信并坚持只有一个神圣的、大公的和使徒的教会;我们坚信它,毫不保留地接受它;教会之外既无拯救,也无罪的赦免……此外,我们宣告、表明、规定和宣言,服从于罗马教皇对每一个人拯救来说是绝对必要的。”^②此外,佛罗伦萨公会议(1438 - 1445 年)也肯定:“没有人留在大公教会之外,不仅不信教的人,而且犹太

^① Alan Race (1983). *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London: SCM Press and Maryknoll: Orbis Books.

^② Denzinger, ed. (1952). *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum*, 29th ed., Freiburg, No. 468f.

教徒、异教徒和教派分裂者都能成为永恒生命的享有者；但除非在其生命结束之前加入大公教会，否则就要进入‘为魔鬼及其手下预备的永恒之火中’。”^①

希克对排他论的批评与时俱进。当前在宗教哲学中的基督教排他论代表是普兰丁格。事实上，希克在不同地方简单而直接地批评了普兰丁格的排他论。希克最干脆的批评是：如果只有上帝知道非基督徒能否得救，那么普兰丁格和其他排他论者如何知道自己所在的信仰群体拥有唯一的最后的真理？希克注意到伊斯兰教中也存在这样的排他论者，他亲自听到有人告诉他，如果不皈依安拉，就得下地狱。

希克认为，排他论的根本错误在于它否认了上帝普遍的爱和仁慈。既然上帝的爱是普遍的，决不能只限于一小部分人，不管这部分人是基督徒还是其他。

当前更多人接受的是兼容论的立场。兼容论立场的理论代表是天主教神学家拉纳。拉纳提出一个非常有名的“匿名基督徒”概念，认为那些听从内在良心的其他信仰人士本质上就是基督徒，但他们自己并不知道，也不承认自己是基督徒，我们可以称他们为匿名基督徒。这一理论依然认为唯有基督教才有最后的救恩。但上帝的救恩是普遍的，其他信仰中的救恩需要通过耶稣基督。然而其他信仰中没有耶稣基督之名，所以在它们那里，救恩以秘密的方式进行。

希克在评论兼容论的理论时，注意分析了宗教哲学中的实在论问题。就有神论来说，上帝是实在的还是非实在的？在这一点上有三种立场，一是素朴实在论，它非常字面地理解上帝的观念，它认为已经完全地把握到上帝，它可能和宗教中的排他论或者基

^① Denzinger, No. 714.

要主义者关系更密切；二是非实在论论，代表人物是唐·库比特，认为我们的上帝根本不是实在的；三是希克所持有的批判实在论。他的批判实在论和下面要谈的多元论关系密切。

兼容论的宗教关系理论在认识论上是成问题的。用一个比喻来说，太阳是各个行星的中心，我们要说太阳光需要通过地球折射到其他行星，这是没有必要的。这一兼容论的宗教关系理论不仅出现在基督教中，也同样出现在伊斯兰教中。例如，希克认为，伊斯兰教中圣书的概念可以充当一种有限度的兼容论形式。它认为完整的最后的真理在伊斯兰教中，但犹太教和基督教比较接近这真理，而东方其他信仰可能相对离这真理比较远。

兼容论没有公正地对待其他信仰，而前面具有限定性的伊斯兰教的兼容论也难以合理地对待东方宗教。在这一背景下，希克提出他的多元论宗教关系模式。

希克的宗教多元论受到维特根斯坦的认知理论之影响，更受到康德的认知理论的影响。根据康德，存在着物自体和现象界。人对物自体的作用做出回应，构成现象界的一切。希克将康德的认识论运用于宗教。认为各个宗教都指向一个终极实在，这个终极实在是不可言喻的，超越了我们一切的概念、范畴，但终极实在是临在的，人们根据自己的文化以及认知方式对这一临在做出回应。不同的回应构成不同宗教的内核。希克主要看到两类回应方式，一是人格的回应方式，犹太教、基督教、伊斯兰教、有神论的印度教就是根据这一方式回应的；另一是非人格的回应方式，佛教、道教、儒家、非有神论的印度教就是根据这一方式回应的。

希克认为这两类回应方式是同等有效的。各个宗教都围绕终极实在，各个宗教的神或者绝对者本质上都是现象，它们是不同的，但都是对同一终极实在的回应。

希克这一多元论结构似乎和他的批判实在论有关,但事实上多元论模式和批判实在论之间存在张力。这一张力至今没有解决。因为既然各个神或者绝对者是现象,根据批判实在论可以探讨下去,阐明这一现象背后的实在,但这个实在是不可能被认识的,它只存在于终极实在那里。而希克认为终极实在临在,那么这些临在的内容是什么?根据批判实在论,是可以提出这样的问题的,但根据多元论,是不能提出这样的问题的。在很大程度上,我们对终极实在依然一无所知。我们谈的都只能是现象,是我们的概念、范畴所建构的语言世界。在这一意义上,唐·库比特批评希克的终极实在是多余的。

三、伊斯兰教和基督教的共同结构

希克在不同地方根据他的多元论阐明了伊斯兰教和基督教具有共同的结构,它们主要表现在:第一,具有共同的救赎论结构;第二,具有共同的宇宙乐观主义;第三,具有共同的伦理标准。

希克借用德国哲学家雅思贝斯的历史划分法,探讨了轴心期前后的宗教特征,他发现轴心时期的宗教具有一些共同的特征。

轴心时期大约就是从公元前 800 年到公元前 200 年,那时在地球不同区域出现了一批重要的思想家、宗教家、哲学家。他们的思想影响了之后几千年的历史。希克注意到轴心时期不是一个时间非常明确的概念,但它确实构成一个宏大的事件,在那时期出现了一些杰出的人物。同时,希克把耶稣和基督教的兴起、穆罕默德和伊斯兰教的兴起视为先知性的闪族宗教生活之流中

主要的新发展。^①

轴心前的宗教忍受生活的一切,基本上不批判生活,但轴心后的宗教普遍表现出:第一,认为日常的人类生存是不足的,有缺陷的,不能令人满意的。对穆斯林来说,我们人类都是软弱的,容易犯错误的,普遍生活在“加法拉”(ghafala)——遗忘真主中。对基督徒来说,我们处在被第一代祖先之原罪毁掉的“堕落”生活中。我们生活在因遗传而获得他们的缺陷和这种缺陷的种种后果中,我们生活在与上帝、他人以及我们自己的异化生活中。^②第二,它们都渴望一种更理想的生活,换言之,都具有救赎论的倾向。

希克所谈的救赎论结构或者倾向或者空间,其涵义是人类生存从自我中心向实在中心的转化。^③这种转化在犹太教、基督教、伊斯兰教、佛教、印度教等之后都发生了。

就基督教来说,这种转变表现为无私地信仰上帝无限的主权和恩典,它产生了一种信任和喜乐的新精神,这种精神同样让信仰者免于令人焦虑的自私,并使他/她成为面向世界的圣爱的一条通道。^④

希克告诉我们,伊斯兰教并没有“拯救”这一概念,也没有“堕落”这一概念,但《古兰经》区分了伊斯兰(islam)的状态,就是导致和平的对真主的顺从,以及相反的状态,就是不顺从他们的创造主而成为真主的敌人。这一伊斯兰的状态和基督教的拯救观念很相似,是人类生存从自我中心转向实在中心的穆斯林方式。

① 希克著,王志成译(1998),《宗教之解释》(成都:四川人民出版社),第35页。

② 同上,第37页。

③ 希克著,陈志平、王志成译(2003),《理性与信仰》(成都:四川人民出版社),第41页。

④ 希克著,王志成译(1998),《宗教之解释》(成都:四川人民出版社),第53页。

《古兰经》的要求是转向真主,让一个人完全顺从于慈爱、怜悯的真主。

根据这一理解,在伊斯兰教中没有宗教和世俗之间的区分。人们实践五功全都是宗教性的,人们的政治、政府、法律、商业、科学和艺术的世俗领域全在宗教管辖范围之内。

通过自我全部顺从真主这一人类生存的转变,是正统伊斯兰教的基础。希克特别指出,这一转化在伊斯兰教的神秘主义中表现得异常突出,例如苏非派就强调“寂灭”(fana),它的意思是整体上重新确认以真主为中心,它会导致“存在”(baga),它的意思是融入神圣的生活。在希克看来,“寂灭”就是一种从自我中心到真主中心的根本性转化。

伊斯兰教和基督教除了具有共同的救赎论结构,还具有一样的宇宙乐观主义倾向。希克告诉我们,轴心时期开启的世界各大宗教都具有普遍的宇宙乐观主义。

基督教圣经说,“时机成熟了,上帝的国快实现了”(太 1:14-15)。基督教的福音信息作为全人类的信息最初在罗马帝国传播,后来扩展到全球。耶稣肯定上帝的爱和公正,上帝爱每一个人,后来的基督教神学理论增加了一些新的内容,但最终它们都是要将人引向人的实现,人的得救。希克尽管不认同一些传统的基督教教义,但他总体上肯定基督教本质上是一种宇宙乐观主义形式,为贫困的人们提供了福音。^①

希克说,伊斯兰教没有使用宇宙乐观主义一词,但它本质上与其他“圣经的宗教”(犹太教和基督教)具有一样的结构。它同样肯定终极者对人类是仁慈的、友善的,真主对所有追寻他的人

^① 希克著,王志成、思竹译(2000),《第五维度》(成都:四川人民出版社),第89页。

的善良日的将在天堂生活中最终实现。

在伊斯兰教中,导致堕入地狱的不是特殊的罪,而是完全拒绝真主。伊斯兰教对大多生活在第三世界贫困的亿万人民来说,它是稳定的根基和信任之源。希克关注伊斯兰教中的神秘主义,他比较容易地找到伊斯兰神秘主义中的宇宙乐观主义。例如他喜欢引用鲁米的诗来表明他的观点。^①

伊斯兰教和基督教除了具有共同的救赎论结构以及共同的宇宙乐观主义之外,它们也都有一样的基本伦理准则。

希克认为世界各大宗教都存在普遍的伦理原则。例如,在基督教中,我们读到:“你要爱邻人,就像爱自己一样。”(太 22:39),保罗说,“我若能说万人的方言,并天使的话语却没有爱,我就成了鸣的锣,响的钹一般。我若有先知讲道之能,也明白各样的奥秘,各样的知识。而且有全备的信,叫我能够移山,却没有爱,我就算不得什么。我若将所有的周济穷人,又舍己身叫人焚烧,却没有爱,仍然与我无益。爱是恒久忍耐,又有恩慈。爱是不嫉妒。爱是不自夸。不张狂。不作害羞的事。不求自己的益处。不轻易发怒。不计算人的恶。不喜欢不义。只喜欢真理。凡事包容。凡事相信。凡事盼望。凡事忍耐。爱是永不止息。先知讲道之能,终必归于无有。说方言之能,终必停止,知识也终必归于无有。”在伊斯兰教中我们读到,“你当以善待人,像真主以善待你一样”(《古兰经》28:77)。

^① 希克著,王志成、恩竹译(2000),《第五维度》(成都:四川人民出版社),第91-92页。

简 评

我们简单地介绍了希克对伊斯兰教和基督教之间关系的分析。首先,希克考察了伊斯兰教和基督教之间在一些问题上的差异。不过,他所谈的基督教,有些内容只代表他所在的传统,他的观点属于基督教自由派的观点。希克进一步提出伊斯兰教和基督教之间可能存在的关系:排他论、兼容论和多元论。他批判了排他论和兼容论,认为只有多元论才是伊斯兰教和基督教之间合适的关系模式。他所谈的多元论仍然是一种二元论。目前,希克承认其他形态的多元论。他所主张的只是一种可能的形态。他基于康德的认识论所提出的多元论在理论上阐明了伊斯兰教和基督教的和平相处的关系。希克在阐明了他的多元论之后,还指出伊斯兰教和基督教具有共同的救赎论结构、共同的宇宙乐观主义以及共同的伦理原则。所以,希克看到它们之间的共同性显然多于差异性。他强调它们的共性,这在当今时代还是具有重要意义的,同时,希克也没有否定宗教的差异性。

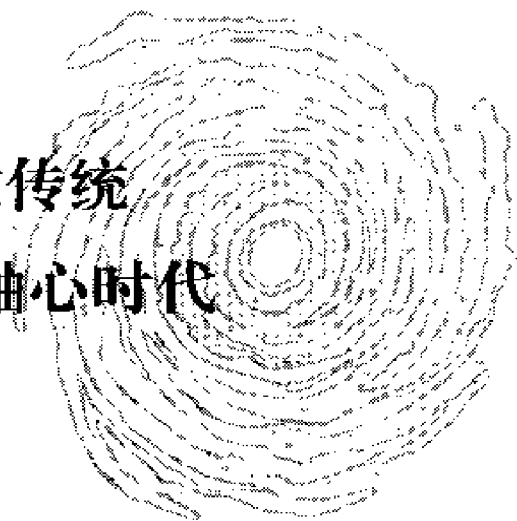
从理论上说,我们可以从不同角度否定希克的多元论,可以否定他对伊斯兰教和基督教的分析,但如果从宗教实用主义立场和现实主义立场出发,我们具有充足的理由肯定希克的多元论。在处理宗教之间的关系问题上,希克已经为我们提供了一个新的平台。我们不能退回去,只能朝前走。在这一意义上,或许只有超越希克的宗教关系理论才能让世界宗教之间更和谐,而不能退到希克所批判的排他论和兼容论理论之中。

伊斯兰教和基督教都是人类很大的信仰传统,内部充满了差异,我们需要通过更多的、持续的对话来推进彼此关系的发展。

宗教对抗没有前途。希克要我们走对话之道,他所提供的理论是建立伊斯兰教和基督教和谐关系的一种哲学尝试(事实上,作为一个宗教哲学家,他的理论不仅仅为伊斯兰教和基督教,而且为处理各宗教之间的关系提供了一个总的多元论范式)。他的结论可以不被接受和实践,但他开启的宗教对话之道是无论如何都需要肯定的。

第
六
章

新兴宗教、宗教传统
与第二轴心时代



一、什么是宗教传统和新兴宗教？

宗教思想家史密斯指出，“宗教”一词是近代西方学者的发明，是近两百多年来西方国家向世界其他地区所输出的一种东西，它使得世界各地具有信仰的人们从属于一个个类似排他性的救赎社团。在这一宗教概念下，自然就有了犹太教、基督教、伊斯兰教、印度教、佛教等等。

例如，“印度教”和“佛教”，就是西方人为那些印度人的宗教生活和深受佛陀影响的人的生活方式所发明的名称。西方人往往对中国人同时“隶属”三种宗教即儒佛道而感到困惑不解。换言之，我们需要重新理解宗教一词，通过宗教学家史密斯的研究我们知道，宗教一词是一个很成问题的西方人的发明，如今我们在很大程度上应该放弃宗教的观念，相应

地,可以接受这样的词,如基督教传统、佛教传统、印度教传统、伊斯兰传统、道家传统、儒家传统。

各个宗教传统都是基于经典、文化传统发展起来的,是有生命的,但也是具有历史性的,其中大量的内容并不是凝固不变的,也不应该有永恒不变的内容。不同传统之间是相互影响的,并没有严格的界限。

一般人认为,新兴宗教一般指称 19 世纪下半叶、第二次世界大战结束后、20 世纪 70 年代前后涌现出来的多种宗教信仰和宗教组织,它们与传统主流宗教相比较具有许多新的特点,从而区别于传统主流宗教。

学者曾春宁认为,随着社会的现代化、宗教的世俗化对传统宗教的冲击,在宗教领域出现了这样的现象:1. 传统主流宗教顺应社会世俗性的发展、变化而日臻“现代化”;同时,也出现了固守原来的教义、仪轨的原教旨主义派别。2. 传统主流宗教内部分化出许多不同于其母体,具有特定的宗教信仰和宗教活动的新的宗教组织。3. 涌现出大量独立于传统宗教之外的具有新的宗教信仰、组织形式的新的宗教派别。后两种宗教教派组织就是所谓的新兴宗教。

曾春宁还指出新兴宗教与原教旨主义派别之间的差别,前者是沿着突破古典宗教的传统向世俗化轨迹变动,后者则以维护古典宗教的传统为准绳。从广义而言可以这样认为,到目前为止,宗教领域形成三股宗教势力,即传统主流宗教、宗教原教旨主义和新兴宗教。简而言之,新兴宗教的出现,其不同于传统主流宗教也就是对传统主流宗教的一种质疑。

新兴宗教首先是由现代西方国家的学者提出并着手分析研究的。西方国家的学者认为,新兴宗教的出现与 19 世纪下半叶

以来发生的宗教热潮分不开。从时间上来划分,大规模的宗教热潮主要有三次:第一次宗教热潮发生在19世纪下半叶,第二次发生在第二次世界大战结束以后,第三次则发生在20世纪70年代前后。这三次宗教热潮主要发生在美、日两国,新兴宗教的众多派别组织也主要创建于这两国。

这样一种分析在西方的宗教概念下是很有道理的,也值得我们重视。但如果越出传统宗教的概念,而采取宗教传统的概念,那么,我们对新兴宗教就需要有新的理解。事实上,新兴宗教依然是宗教传统中产生的新因素,这些因素在一定程度上符合一些人的需要并得到了发展。我们基本上可以说,新兴宗教是宗教传统的一种新的表达方式,当然不一定是完整的。

二、新兴宗教的历史思考:新兴宗教如何融入宗教传统之中?

如果我们对宗教观念进行反思,并注意到史密斯等人对宗教的研究成果,那么我们可以看到,各个宗教传统都处于发展之中,并没有完全固定不变的内容。宗教的内容总是体现一个时代的特点,总是具有它的历史性。例如佛教,从释迦牟尼开拓的教法到小乘佛教、大乘佛教、到日本禅宗、再到当今西方佛教,我们可以注意到佛教的各个方面都发生了变化。大量的内容都是在佛教所传的地区增加或者发展出来的。

又如基督教,从原始基督教、到公教(罗马天主教)、东正教、基督新教,有一个发展过程,而新教中又有大量的宗派,如路德宗、加尔文宗。这些不同宗派之间存在一些区别,同一传统内部的信徒之间甚至彼此不认可。在同一教派中又存在可能完全对

立的立场和态度。例如,在基督新教中,既有极端保守的基要主义者,又有开放、包容的多元主义者,既有倾向于和其他宗教对立的原教旨主义者,又有主张宗教对话者。

宗教传统是一个巨大的实体,内部包含着各种要素,甚至在同一个宗教传统内部都存在着彼此对立的内容,其中有的内容可能是反人道的,并在某些因素的影响下成为社会灾难的根源。我们需要注意到各大宗教传统内部的问题。正如宗教哲学家希克说的,各个宗教传统内部既存在大量的善,也存在大量的恶。如果天主教没有大量的恶,就不存在对许多科学家的审判了,也就不会有十字军东征了。对女性的忽视、人性的侵犯也一直存在于各个宗教传统的历史之中,甚至直到现在。否则,不可能有强烈的女性主义的宗教运动。

同一宗教传统内部也不断出现新的因素,这些因素可能是推进社会的和平,促进人类的进步的,它们在某些处境中表现为新兴宗教。例如日本的创价学会。我们需要有历史意识,如今各个宗教传统在历史上几乎都是作为新兴宗教而存在的。基督教对犹太教,佛教对婆罗门教,基督新教对罗马天主教来说都是新兴宗教。基督新教中出现的大量教派也都属于新兴宗教。

所以,新兴宗教一词也是历史性的,没有绝对不变的涵义。我们需要辩证地看问题,需要有一种历史的眼光。我们现在所说的新兴宗教,再过许多年可能就消失了,也可能就不再是新兴宗教了,而是成为巨大的宗教传统中的一个或者若干要素。

例如中国文明,它的内容异常丰富,包含各种内容,其中自然包括儒、佛、道,也包括传入的伊斯兰传统、基督教传统。其中不同要素在历史中不断发展。

新兴宗教只能在各个宗教传统内部出现,它是宗教传统在一

定历史处境中促成的。从长远看,各个兴起的新兴宗教在一个时期之后,可能自然消失,可能成为一个教派。而某些教派在某些社会处境中可能发展成为有害社会的组织,人们可能称之为邪教。邪教在许多国家都存在过。但大量的教派组织并不能称为邪教,因为它们还没有触犯基本的法律,还没有让人感受到是对基本人性的危害。

在这一意义上我们呼吁宗教立法,以便政府更好地依法管理宗教组织。

而对各个宗教传统来说,需要不断地与时俱进,不断容纳、吸收新的因素,使新的要素良性地推动宗教传统的传承和自我更新,而不是成为历史发展的障碍。

三、第二轴心时代与 21 世纪的中国文明

根据德国哲学家雅思贝斯的研究,人类在公元前 8—2 世纪发生了意识大爆发,世界上出现了很多光耀千古的思想界伟人,例如在古希腊有赫拉克利特、巴门尼德、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等哲人,在巴勒斯坦有以利亚、以赛亚、耶利米等先知,在伊朗有祆教的开创者琐罗亚斯德,在中国则诞生了孔子、老子、庄子等诸子百家,在印度,佛陀释迦牟尼降生……他们几乎同时而相互隔绝地在世界各地涌现。在这一时期,世界各个国家和地区的思想家都忙于创造哲学,提供有关世界、自我、知识、行动、善的生活的观念。这些观念一直影响到现在。

由于人文主义的发展,由于科学的飞速发展,由于技术时代的来临,由于人类沟通方式的转变,更由于当今互联网的发展,人类的生存在很大程度上超越了时间和空间,人类的物质、思想、心

灵的存在方式都发生了根本性转变。在此背景下,宗教传统面临前所未有的挑战和机遇。当今世界宗教传统内部如此复杂,问题如此之多的原因,显然是和这个全球化的大背景分不开的。

我把我们人类处境的转变视为第二轴心时代的来临。在这个新的时代里,我们可以捕捉到一些基本的特征,如:第一,全球意识;第二,生态意识;第三,女性意识;第四,对话意识;第五,跨文化意识;第六,非实在论(非本质主义、非基础主义)意识;第七,亲证/生活意识等。

当今的宗教传统需要跳出地域主义、地方主义的思维,需要从全球视域来看待人类的种种问题,否则该宗教传统就没有生命力,甚至也不能适应时代的发展。我们的宗教传统需要关心我们的生态地球。佛教和道教都有不少思想资源可以开发,而基督教则需要转变它的神学,发展出有利于人类生态和谐的基督教生态神学。传统宗教具有父权制的特征,但如今的宗教传统需要慢慢超越父权制,走向更加的民主,更倾向于男女合作,而不是男权统治。传统宗教相对缺乏对话精神,认为自己拥有绝对真理,不容易接受其他宗教传统的合理性,在许多情形中对其他宗教传统采取排他立场。但在这个全球化时代,排他态度是不合理的,必需超越。我们对待宗教传统的态度不能采取本质主义立场,而需要历史主义立场,事实上一切概念都具有历史性,如上帝、真理、爱等等都是历史性的,并没有绝对性。只有从非本质主义的视角出发,宗教传统实现第二轴心时代式的自我转变才是可能的。也只有这样,各大宗教传统才能实现从轴心时代到第二轴心时代的转变。我觉得各个宗教传统都具有相当艰巨的工作要做,不然,宗教传统会成为人们的包袱,某些因素则可能是导致社会不安、不稳定的根源。在一篇文章中,我提出四点:“世界各大宗教之间的

关系需要从对抗走向对话；从宗教一元论走向宗教多元论；对宗教的理解需要从本质主义转向关系论；诸宗教需要有意识地从第一轴心时代转向第二轴心时代。”

我认为，中国 21 世纪的文明创造是朝第二轴心时代文明的创造。中国各个宗教传统需要实现自我的转化，容纳新的血液，吸收新的因素，更新自身的信念和信仰，适应新时期的社会，为中国的和谐社会做出自己的贡献。

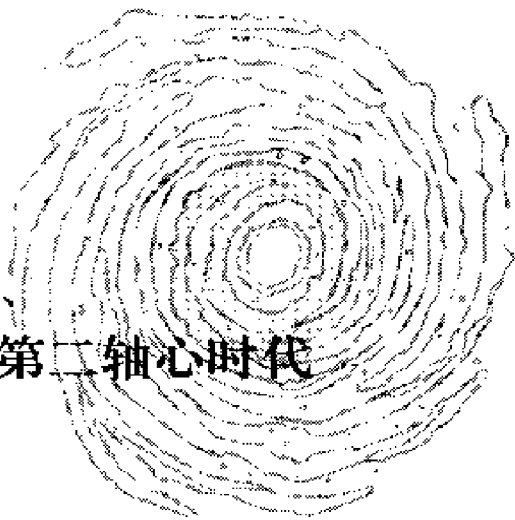
最后，我们的结论如下：

1. “宗教”的概念是有问题的，最好用“宗教传统”的概念。
2. 新兴宗教属于宗教传统之内的因素。
3. 邪教是宗教传统内部某些因素的极端化，违背了人性原则。
4. 宗教传统需要转变自身，容纳新的因素，朝第二轴心时代转变。
5. 中国要为新的轴心文明作出自己的贡献，各个宗教传统需要自觉地实现自我转变。

第
七
章

史密士之后：

从宗教个殊论、
宗教多元论到第二轴心时代



随着董江阳博士翻译的史密斯(W. C. Smith)之经典著作《宗教的意义和终结》^① 中文版的面世,很多人有了机会了解史密斯的宗教观。宗教哲学家希克在《史密斯读本》^②中概括了史密斯一生最重要的贡献:第一,解构了作为社会-宗教实体的宗教概念,通过追溯其近现代西方之起源,表明传统的作为社会-宗教实体的宗教思维方式是不恰当的;第二,史密斯区分了信仰和累积的传统。信仰指的是人对神圣者(超验者、终极实在)的内在灵性回应,而累积的传统是一种历史现象。希克认为,史密斯通过他的出色工作已经成为当代宗教多元论之父。

史密斯的著作很多,创造性思想也是多方面的,但希克对史密斯的理论贡献的定位似乎是很正确的。希克本人也一直把史密斯视为

^① 史密斯著,董江阳译(2005),《宗教的意义和终结》(北京:中国人民大学出版社)。

^② Kenneth Cracknell (2001). *Wilfred Cantwell Smith: A Reader*, Oxford: Oneworld Publications, .

自己的导师,并在宗教多元论的理论建设方面做出了更大贡献。当今国际学术界一谈起宗教多元论似乎就必须提到希克,但事实上宗教多元论的理论形态已经有若干种。我们在批评宗教多元论时需要意识到这一点。^①

在读了史密斯的《宗教的意义和终结》以及董博士对宗教个殊论的论证之后,结合当前的宗教间关系理论,我想在这篇文章里简要而坦诚地谈谈自己对宗教个殊论和宗教多元论的看法。本文主要从基督教传统的神学话语出发谈论。

一、何种宗教个殊论

阿伦·赖斯在他的《基督徒与宗教多元论》(1983年)第一版中首次提出基督徒对待其他宗教的三个模式:排他论、兼容论和多元论。^②希克则强化这一三分法。他为之辩护,直到现在。他在不同的地方批评了不同形态的排他论和兼容论。^③

根据希克的理解,排他论、兼容论和多元论是宗教徒对待其他宗教的态度,这些态度直接涉及宗教的核心问题:拯救/解脱。他所理解的拯救/解脱是指人的生命从自我中心转向实在(基督徒称为上帝)中心。

希克所说的排他论主要表现在天主教教条“教会之外无拯救”和19世纪新教传教运动的相应假设“基督教之外无拯救”中。根据这样的教条和假设,人类的大多数就不能获得拯救,也就是

^① 希克在《宗教之解释》第二版导言的注释中提到不同类型的哲学和神学多元论。

^② See Alan Race (1983). *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. London: SCM Press.

^③ See John Hick (2001). *Dialogues in the Philosophy of Religion*. London: Palgrave.

不可能发生人的生存从自我中心转向实在中心。但希克说,这是一种关于拯救的法律观念。根据这种法律观念,人的拯救自然限于基督教传统的信仰共同体中。但希克要求我们转变关于拯救/解脱的观念之理解,我们在各个宗教中都看到人的生存发生了根本性转变,这种转变是可以观察到的。

从学术界看,人们已经不愿意称自己是排他论者了,因为排他论者的恶名不好承受。但基督徒需要在理论上为自己的神学立场找到一个有说服力的出口。这个出口来自宗教个殊论(particularism)。^①董博士认同许志伟教授的译法,为了行文统一,我也认同这一译法。董博士结合学界的理解,向我们系统阐述了基督教传统的个殊论,以此与当前学术界流行的多元论相抗衡。^②

基督教传统的个殊论的基本涵义是:对基督徒而言,坚持基督教传统之信仰的真理性乃是理所当然的。^③“这样做并没有否定其他人坚持不同信仰的权利,它只否定他人坚持他们的信仰也具有同基督教传统之信仰相同的真理的看法。”^④基督教传统的个殊论者认为,其信仰的真理性来自神启的客观真理,人的理性不足以评判它的真伪。^⑤

董博士注意到,面对越来越强烈的多元化的处境,个殊论的

^① See Alister E. McGrath (1999). *Christian Theology: An Introduction*, Blackwell Publishers Ltd., Second Edition, p. 534.

^② 在天主教阵营里,神学家戴·诺亚也是持个殊论的,参看他的论文,〈耶稣与世界宗教〉,载卓新平主编(2003),《宗教比较与对话》(第四辑,北京:宗教文化出版社)。

^③ 史密斯著,董江阳译(2005),《宗教的意义和终结》(北京:中国人民大学出版社),译者序。

^④ 同上。

^⑤ 同上。

立场也有某种变化和松动。他说,近年来在重心上由排他论转向个殊论即是一种标志,它意味着其注意力由对其他信仰的排斥和对立而转向强调自身的独特之处。在这一转向之后,基督教传统的个殊论者并不一概反对宗教多元论,只是反对“作为意识形态的多元论”。个殊论的对立面是这种意识形态的多元论。

个殊论也不反对宗教对话。但它认为对话意味着相互尊重,而不是相互认同;对话有助于理解的加深,但无助于宗教真理的累积或者增长;对话是有限制的,不是无止境的;对话并不意味着放弃对基督福音的宣扬,它肯定基督教传统对拯救的个殊性,但不否定其他宗教所理解的拯救之有效性,而是说其他宗教不能提供基督教传统所理解的那种拯救。^①

如果是董博士所说的基督教传统的个殊论,自然没有必要反对,它完全具有合理性。作为个体,我支持这样的个殊论。但作为学术的探索,我觉得还是可以进行深入反思的。在这里,我想反思三点。

反思之一:基督教传统的个殊论源于“神启的客观真理”?

反思之二:基督教传统的个殊论和多元论的关系究竟如何?

反思之三:在对话中,坚持怎样的个殊论?

我个人认为,我们需要反思真理的涵义,需要反思什么是客观真理,需要反思神启的客观真理是什么意思。

耶稣说他是真理。这真理指的是什么?显然不是一般说的科学真理。耶稣懂不懂现代的科学?显然不可提出这样不合理的问题。如果有人向耶稣祈祷如何学会使用电脑,那会闹笑话的不是?在希腊文中,真理有敞开的意义,即不异化、不遮蔽的状

^① 史密斯著,董江阳译(2005),《宗教的意义和终结》(北京:中国人民大学出版社),译者序。

态。耶稣过的就是一种非异化的、非遮蔽的生活,我们走向他也就是走向非异化、非遮蔽的生活。海德格尔在《存在与时间》里向我们阐明了真理作为敞开的状态这一理解。如果是这样,那么客观真理的说法是存在问题的,我们只能说真理是生存论上的,是一种主观性。它依赖于人的生存处境和达到的状态。神启的客观真理这一说法是否合理?谁可以判断XXX是属于神启的客观真理?是我们的意志吗?是我们的理性吗?如果是意志,那么我们会遇到更大的问题。因为有不同的意志会作出类似的宣称,使得神启泛化,变得没有意义,甚至是危险的——因为有人会以神启的名义行事,而事情本身是否具有神圣性很难说。许多战争,当然包括宗教战争,都是得到神启的,或者得到神许可的。我们不能离开理性的判断。而理性判断的依据是人。人是判断的出发点。所以,我隐约地感到基督教传统的个殊论不是源于“神启的客观真理”,而是在特定历史条件下的一种为了维护自身信仰合法性的理性反思的神学立场。

基督教传统的个殊论本质上并不反对多元论,它只反对一种最蹩脚的多元论,即作为意识形态的多元论。关于多元论,我们要在下面进一步讨论。这里只是说,基督教传统的个殊论本质上完全可以和多元论共存。在更宽泛意义上,基督教传统的个殊论正是多元论视域里的一极。换言之,不同宗教都具有其独特性,对拯救具有各自的理解和体验方式。如果我们站在具体宗教之外来看(也许很难,但在知识论上是可能的),这不就是一幅完美的宗教多元论图景吗?

在我看来个殊论和多元论是一体两面的,没有个殊论就谈不上多元论,没有多元论也不存在个殊论。

我们还不能停下来,需要继续朝前。在其他地方,我提出我

们正在进入第二轴心时代，这个时代基本的意识特征之一是对话。不同宗教共同体、不同信仰个体之间不断地处于对话之中。事实上，对话已经成了灵性发展的重要方式。但是，对话是开放的，持续的，没有预先设定的议程，没有不变的真理，我们需要的是开敞的心。如果是这样，我们就会意识到个殊论不是绝对主义的，而是历史性的个殊论。个殊论所言说的个殊，不是本质主义的个殊，而是非本质主义的个殊。所以，我们可以说，在持续的对话中，个殊论是在发展和成长之中的。

二、何种宗教多元论

董博士在《宗教的意义和终结》的译者序中也介绍了不同类型的宗教多元论，而宗教个殊论所反对的就是“作为意识形态的多元论”、“规范的多元论”或“哲学的多元论”。几年前我提出过多元论的类型学，现在我从自己的分类来分析。^①

根据自己的观察和理解，我感到有三类多元论，即社会学层、身体层的多元论；哲学层、理性层的多元论；灵性层、生命层的多元论。

哲学中，一个难题就是一和多的问题。但从现象上看，多是普遍的事实。物质具有多样性，精神具有多样性，我们的宗教也具有多样性。多样性是一种事实状态。没有人能够否定这种多

^① 参见王志成著(1999)，《宗教、解释与和平》(成都：四川人民出版社)。汉语学术界对宗教多元论的讨论已经很多，其中讨论得最前沿的如周伟驰著(2004)，〈当代宗教多元论与宗教排他论之辩〉，载《道风》2004年秋。周伟驰对王志成多元论观点的批评，参见周伟驰著(2002)，〈宗教命题的真理问题——宗教体验基础上的宗教多元论〉，载《哲学门》第三卷第一期，尤其第218页注释一；以及其对王志成《和平的渴望》一书的书评，见《哲学门》第五卷(2004)第一期。

样性。就宗教而言,我们再也不会否定这世界上存在着基督教传统、伊斯兰教传统、佛教传统、印度教传统、道教传统、神道教传统、犹太教传统、原始宗教传统等等。我们甚至也不否定不同宗教对不同的人都具有其独特价值。

但依然有人站在自己的视域里看人,不能走出自己的精神空间,并断言其他宗教是荒谬的、错误的、应该取缔的、地狱般的。潘尼卡认为这是一元论的思维方式,就是老子天下第一的思维,是典型的唯我论思维。但希克认为,这在以前是由于人缺乏其他宗教知识造成的,情有可原。但如果在有了越来越多关于其他宗教知识的情况下还这样认为,那只能说是一种独断了。^①

在社会学层,我们可以看到各个宗教传统呈现在我们的生活世界,各自遵循各自的游戏规则。政府对它们的态度是管理,使其服从于社会的基本准则。在遵循社会的基本准则的情况下,政府不予以干涉,而是充分允许信仰的自由。政府要充分保障人人都有信仰的自由,有信和不信的自由,有信了之后不信的自由,有改信的自由。每一个宗教都是多中之一,没有一种宗教在一个民主社会里具有特权。

每一个人都是独立的,都得到社会的肯定,作为社会中的一个个体,其信仰得到政府的保证,不受任何一个宗教先验的控制。

大多数国家都肯定信仰的自由,但在实际生活中并没有完全做到信仰的自由。有的宗教组织和个人在骨子里就坚持唯有自己的信仰是唯一的,并以自己的方式阻止人家的信仰自由,强人所难,以各种方式把人朝自己路上拉,拉不动就拿出吓人的杀手锏。我认为这表明在社会学层面没有使多元论得到落实。也就

^① 希克著,陈志平、王志成译(2003),《理性与信仰》(成都:四川人民出版社),第35页。

是在这一意义上,我们需要强大的世俗政府在社会学层面保证人的信仰自由。

作为宗教传统,需要修改其世界观,需要改变它们对世界的态度,真正接受社会学层面的宗教多元论。在我看来,各个宗教传统在很大程度上面临多元宗教传统的现实,被迫接受这一层面的多元论。而我所要倡导的是各个宗教需要主动接受社会学层的宗教多元论。更有甚者,我还希望各个宗教在面临我所称的第二轴心时代的来临之际,主动地适应新的社会处境,主动地参与到全球性时代的多元论图景中。^①

社会学层的宗教多元论要求各个宗教坚持人性原则,坚持身体原则,要求我们尊重自己和他人的身体、生命。不能以其他任何手段来扼杀人的身体、生命。而在哲学层,要尊重的是理性原则。

我们的哲学依赖概念进行思考和反思。康德说,当我们用概念范畴去把握物自体时,由于物自体本身超越了概念本身,所以我们是不能真正把握的,只会导致悖论。在宗教问题上似乎也会导致这样的结果,尽管其中存在差异,例如宗教徒会说他们/她所体验到的终极者是最后的,是基于经验的,甚至基于启示的。然而,比较宗教学告诉我们,各个宗教在许多哲学问题是彼此对立的,例如世界是线性的还是非线性的?上帝是人格的还是非人格的?世界是被创造的还是缘起的?

对终极者的反思,佛教传统认为不存在人格的创造主,一切都是缘起的;基督教传统则认为这个世界是由上帝从虚无中创造出来的,这个上帝是人格的,善的。佛教传统认为世界从某个片

^① 参见王志成著,段丽萍编(2005),《走向第二轴心时代》(北京:宗教文化出版社)。

段上说可以有线性的时间,但世界本身的发展并不是线性的,而是循环的,基督教传统则认为我们的世界发展是线性的,它朝一个最后的目标发展。

在某种意义上说,我们至今也不能证明或者确定我们的世界是线性发展还是循环发展的,我们也不能证明或者证实是否有一个人格的创造主。从哲学意义上说,如果我们没有充分的理由,就不能接受佛教传统和基督教传统的时间观,不能接受基督教传统的创造观和佛教传统的缘起观。但在另一个方面,我们似乎可以同时允许人们在不同的时间观、创造观以及缘起观之间做出自己的选择。从哲学上说,我们可以为不同的理论辩护,进一步可以为不同的神学教理辩护。从理智上说,我们必然面临多元的理论事实。不管哪个宗教,不管以什么名义宣称自己的理论、教理多么神圣,多么具有真理性,我们都允许人们根据自己的处境做出自己的选择。哲学上的宗教多元论也是不可避免的。

人们为自己的宗教观念作辩护也是自然的,彼此形成某种张力也是自然的,我们允许在哲学层面、理智层面形成多元论的格局,这本身没有什么不好。我们的理智的爆发必然基于某种基础,而这种基础的差异必然导致人们对世界的解释的差异。董博士要批评的是否这种多元论?根据雷蒙·潘尼卡的理解,不同的宗教就如不同的看世界的窗口,我们可以进一步说,同一宗教就可以有不同的窗口,在某种意义上说,一种哲学观就是一个窗口。站在一个窗口下看世界不同于站在其他窗口下看世界,哲学上的宗教多元论为我们理解世界提供了新的方式。希克本人也承认,有不同的多元论理论,像科布的多元论就不同于希克的多元论;潘尼卡的多元论也完全不同于希克的多元论。在哲学的多元论之中已经存在不同的形态,这已经表明宗教个殊论的担心有些多

余,对哲学多元论的反对似乎没有太多的必要。我们需要注意的是,在社会学层面的宗教多元论[类似卡尔森(Donald A. Carson)所说的经验的多元论和受推崇的多元论]得到保障的情况下,哲学多元论是必然的,也需要得到充分的肯定。

第一种多元论在身体层面,第二种多元论在理智层面,而灵性多元论则在人的心灵层面。它和人的灵性修持有关系。人在生存论上参与到各自的宗教传统中,也就是进入不同的语言系统中,根据后现代哲学,必然生成不同的经验。我们对于由不同的宗教所导致的灵性状态都持开放态度,并且鼓励人们参与到不同的灵性状态中。不同宗教传统的人可以彼此学习,在生存论上相互交流,使得人们的视野通过灵性的交流而扩大。灵性多元论超越了社会学层的、哲学层的多元论,它直接触及人的深度的精神状态和意义问题,是心灵的问题。灵性多元论更多的不是社会层的肯定问题,不是哲学层的理论问题,而是生存论的问题。保罗·尼特说,神秘主义是各个宗教结出的果实。^①不同神秘主义所揭示的内容保证了灵性多元论是对多元的灵性经验事实的肯定。

三、走向第二轴心时代

在我看来,宗教的差异性和统一性完全可以达成完美的平衡,前提是各个宗教传统真正能够放弃其自我中心主义,不要以绝对真理的拥有者自居。如果一个宗教传统要坚持自己拥有了绝对真理,那么根据公平原则,其他宗教传统也同样可以坚持拥

^① Paul F. Knitter (2003). 〈One Mysticism, Many Voices〉, *Interreligious Insight*, 2003, Oct.

有绝对真理。如果是这样,各个宗教就是一个个独立的、自我中心的社会实体。而这样一种观念已经受到史密斯强有力的批评。

史密斯通过研究主要宗教传统,告诉我们宗教的观念是一个近现代的西方的发明,它是近两百年来由西方国家向世界其他地区所输出的一种东西。例如,在欧洲传统中,拉丁词语“*religio*”不是指我们现代意义上的“一种宗教”的意思。甚至奥古斯丁的著作“*De Vera Religione*”也不应该被翻译成“论真正的宗教”,而应该翻译成“论真正的宗教性”或者“论真正的的虔诚”。^① 即便过了千年之后也是这样。例如加尔文的经典著作“*Christianae Religionis Institutio*”一书的书名翻译成“*Institutes of the Christian Religion*”,就存在着严重误解。史密斯说,“‘*institutio*’意指的是指导、制定、确立、建立的意思;事实上在这里,在这个词语的后面还接着一个宾词的所有格。再则,‘*religion*’也肯定不是指‘诸宗教之一’,或一种公开的、制度化的现象,亦不是指一种抽象的体系。”^② 史密斯要求我们放弃传统的宗教概念,要我们用累积的传统和信仰来取代之。

史密斯所说的累积的传统就是“一种公开的与客观的素材之聚集体——它构成了所要探讨的那一社团以往宗教生活的历史性的沉淀:寺庙、《圣经》、神学体系、舞蹈模式、律法与其他社会体制、习俗惯例、道德法典、神话等;指的是任何能够从一个人、一代人传递给另一人、另一代人的东西以及任何能够为历史学家所观察得到的东西。”^③ 史密斯认为,累积的传统本身是人的创造,但它体现人的信仰。它并没有本质主义意义上的本质,它是流动

^① 史密斯著,董江阳译(2005),《宗教的意义和终结》(北京:中国人民大学出版社),第29页。

^② 同上,第36页。

^③ 同上,第334页。

的,变化的,不断生成的,多样性的,可观察的。^① 他断言,“‘累积的传统’作为一个观念,不论是在内容上还是在形式上,都不是不可改变的或者最终性的。它不是由这个世界所赋予的,而是一个用来安排整理所赋予的东西的人性的建构物。”^②

史密斯所说的信仰是指个人信仰。信仰具有多种多样的表达形式。他要求我们区分信仰和信念。信念是对信仰的表达。信仰涉及到超越我们之外的更大的东西。人和信仰的表现形式的关联就是通过它们与某种大于它们的事物产生关联。

在他看来,不同信仰者(甚至所有信仰者)在其宗教生活中存在某种共同的东西,但它既不在那将他们引向超验者的传统中,也不在那他们借以对超验者作出个人性回应的信仰中,而是在那他们对之作出回应的超验者自身中。从这一点出发,史密斯完全可以接受社会学层、哲学层和灵性层的宗教多元论,因为社会学、哲学、灵性层面的宗教多元论可以充分保证信仰的表达。

我们注意到,史密斯把传统视为一个变化的、流动的、多样的东西,传统没有不变的本质,他说我们的传统处于过程中,呼吁教会有新的神学,有新的创造。我感到史密斯已经意识到传统的宗教存在根本的问题,需要变革,需要各传统的人进行一场意识革命,进入一个全新的时代。^③ 这个时代,也许我们可以称之为第二轴心时代。从史密斯的作品中我们可以体会到他说的新时代具有全球意识、对话意识、非实在论意识、跨文化意识。不过,他并不是一个完全进入第二轴心时代的人物,正如他自己说的,“就

① 史密斯著,董江阳译(2005),《宗教的意义和终结》(北京:中国人民大学出版社),第345页。

② 同上,第346页。

③ 同上,第391页。

在那个新时代的门槛上,我结束了。”^①

我想在史密斯的思想基础上再推进一步。根据史密斯,各个宗教传统是人的建构,事实上没有本质可言,没有绝对的真理,相反,它们的价值在于是否更好地体现人的信仰。在他看来,信仰本身也是不断改变的,唯一不变的是那个超越者。但那个超越者没有人能够真正把握住。它总是在人的视野之外。我们不能说它是人格的或者非人格,是善的或者恶的,可以说,我们人的概念范畴都不适用于它。这一理解和希克的理解几乎一样。希克提出了他的多元论假设,根据这一假设,人类各大宗教传统都是对同一终极实在的回应。这些回应在救赎论上具有同等有效性,即各大宗教传统都使人从自我中心转向实在中心。希克提出这一救赎论,其实是在各大宗教传统之间寻求公约数。他没有要用他的理论取代其他宗教传统的独特之处,因此不能简单地说他的多元论是使各大宗教传统均质化。但各大宗教传统也确实不能违背最基本的公约数。如果我们一味地肯定差异而不谈宗教传统之间的一些基本共性,那么宗教传统就是一种分离人类的东西,不可能带来人与人之间的和平,事实上违背了宗教传统的本意。

为此,我提出在社会学层,我们要肯定人性原则,在哲学层要肯定理性原则,而在修持层则要肯定灵性原则。这三个原则并不是外面强加的,而是内在于每一个宗教传统的,当然并不是先验性地被规定的,而是具有历史性的。希克的多元论是理性多元论,如果在理性层面谈论,我认为希克所言具有很大的合理性。但这种合理性并不意味着人们一定要走希克的道路,他承认哲学上可以有不同的宗教多元论。他提供的是一种方案,而不是唯一

^① 史密斯著,董江阳译(2005),《宗教的意义和终结》(北京:中国人民大学出版社),第391页。

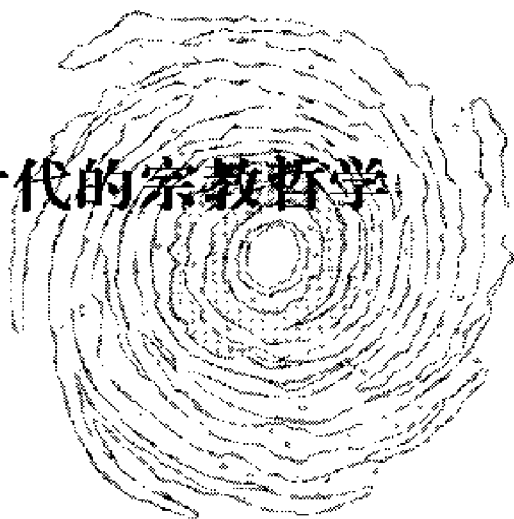
的方案。各种多元论的出现必然彻底让排他论边缘化。这种边缘化是和人们对其他宗教知识的增加、社会的宽容、民主社会的形成联系在一起，在这一意义上是人的成熟的标志。而排他论朝个殊论的发展，也同样表明信仰走向成熟。

宗教多元论既然有多种形态，我们就不要轻易地说反对宗教多元论，而最好说反对某种形态的多元论；如果宗教多元论具有合理性，那么各大宗教传统就需要主动适应社会学层、哲学层、修持层的宗教多元论，坚持人性原则、理性原则和灵性原则。

基督教的个殊论和基督教的多元论没有本质上的对立。如果对哲学的多元论有更大的包容心，并注意到有多种形态的哲学多元论，我认为一个基督徒可以全面接受宗教多元论，同时可以坚持基督教的个殊论。不过，如果他愿意，来自神启的客观真理这一个殊论的主张需要弱化一些。坚持基督教传统的个殊论，没有这一条依然可以。换言之，坚持基督教传统的个殊论就是坚持基督教传统的独特性、差异性，坚持基督教传统的多元论就是坚持基督教传统的普世性、开放性和非本质主义性。我认为在这样的理解中，基督教传统可以平稳地进入第二轴心时代。

第
八
章

走向第二轴心时代的宗教哲学



一、什么是宗教哲学

1、宗教哲学概念

什么是宗教哲学？要了解宗教哲学，我们首先需要知道什么是哲学和宗教。

如今，人们对哲学和宗教的定义不是统一的，在历史上、在不同的文化中都有各自的理解。一般而言，哲学被定义为“寻求智慧的学问。”不过，从西方哲学史的发展来看，哲学在很大程度上成了一种知识而不是智慧。我们受到跨文化宗教哲学家雷蒙·潘尼卡的启发，把哲学理解为两层含义：哲学既包含智慧又包含爱，可以被视为“爱的智慧和智慧的爱”。爱离不开智慧，智慧也离不开爱。它是知和行的统一。但是在我们的具体研究中，重点放在对

智慧的寻求上。

宗教是什么？西方传统上往往只把基督教视为宗教，或者只把一神教视为宗教，即只有犹太教、基督教和伊斯兰教三个宗教。但是，这是对宗教非常狭隘的理解。宗教的原意之一是联结，即个体和至上者的联结。但许多学者把这个至上者视为人格的神，即耶和华、天父上帝或者真主安拉。这样一种理解在近现代受到了挑战。著名宗教学家史密斯认为我们的宗教概念完全是一个西方概念。随着西方殖民主义的扩张，“一个宗教”的观念也传到其他国家和地区。但他告诉我们各个宗教是强大的社会实体而且已经高度分化。学者们如今更喜欢使用诸如“基督教传统”、“印度教传统”、“佛教传统”、“伊斯兰教传统”等等，也有人愿意称各个宗教为“智慧传统”。既然各个宗教都是一个个复杂的社会实体，因而不可能是单一的，在它们各自的生活模式中包含信念结构、生活方式、经典及其诠释、祭祀庆典、神话、音乐、诗歌、建筑、文学、记载的历史和英雄人物等。^① 每一个宗教传统都能为它的信奉者提供实在的图景和生活的意义。

宗教哲学在西方一直以来都被视为宗教的哲理化，即对宗教信念的哲理性辩护。希克说，这样的宗教哲学是在从事“自然神学”的工作，其目标就是要为上帝的存在作论证。但这样一种理解已经受到批评和否定。宗教哲学不为任何宗教教义辩护，它是中立的。它一方面要履行哲学的使命，即寻求智慧；另一方面又必须把自己的学术工作的基点放在各个宗教传统上。所以宗教哲学在学科上既可以是哲学的一支，又可以是宗教学的一支。

研究宗教哲学的人是否需要某种宗教信仰？有的学者认

^① 参看约翰·希克著，陈志平、王志成译（2002），《理性与信仰——宗教多元论诸问题》（成都：四川人民出版社），第四章。

为,只有拥有信仰的人才可以研究宗教或者宗教哲学。我们认为这是一种偏见。前面已经说到,宗教哲学不是为任何一种宗教教义辩护。例如,研究基督教哲学,我们无需以是否为基督徒为前提;研究佛教,我们也无需以是否为佛教徒为前提;研究印度教,我们无需以是否为印度教徒为前提。尽管到目前为止,不少学者和普通宗教徒仍然坚持认为,要研究某个宗教就必须是那个宗教的信奉者。我曾经与一位很著名的学者谈论基督教的学术研究,他坚持认为,如果我要深入研究基督教(对他而言,就是天主教),我就必须成为基督徒。我当时没有表态,但在心里我已经否定了他的这一见解。我相信宗教哲学家约翰·希克的哲学态度。他说,任何类型的学者都可以研究宗教哲学。无神论者、怀疑论者和有信仰者都可以研究。因为,宗教哲学要研究的是宗教中的命题、神学家和宗教家们的论证以及宗教赖以存在的宗教经验和崇拜行为。^①

直到二次大战,西方宗教哲学还几乎把自己局限在犹太-基督教传统范围之内。宗教问题在它看来就是一神论的问题,它涉及如何证明上帝存在或者上帝存在的可能性,如何面对现代语言哲学和现代科学所提出的挑战,如何以有神论的语言对恶这一问题作出回应等等。但是,随着旧的殖民主义的全球性终结,随着二次大战后信息的沟通,人们对宗教知识的了解越来越容易和丰富,传统的宗教哲学受到了挑战。如今的宗教哲学不再是只关注某个宗教的宗教哲学,也不是只讨论一神论宗教中提出的问题。以前被忽视的非有神论的问题则被提上议程,例如佛教和印度教中的许多问题得到认同和深入的讨论。在这一领域,像斯马特

^① John Hick (1990). *Philosophy of Religion*, 4th edn., Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall and London: Prentice - Hall International, p.1.

(Ninian Smart)、希克、潘尼卡等人都作出了重要贡献。

潘尼卡在《宗教内对话》一书中说,当今人类的任何问题如果不在多文化的参数中看,在方法论上就已经错误。^① 所以,我们所谈论的问题也必须是跨文化的。换言之,我们不能把对宗教哲学问题的讨论局限在一个文化、一个宗教中。

但是,在这样的背景下我们是否要从事一种全球宗教哲学呢?

全球宗教哲学是一个非常具有诱惑力的观念。它意味着我们在全球范围内可以建构一个单一的宗教哲学体系。从事这样一种宗教哲学,似乎具有独特的价值,因为它向我们提供了统一的理解和看待世界的方式。但是,要建构全球宗教哲学是不可能的,也是不必要的。

之所以不可能,是因为世界上存在多种文化、多种宗教,而它们之间具有不可通约性。不同文化和宗教是自足的,在不同的文化语言之间不可能进行转化。例如,我们不可以把印度教传统的梵、自在天和羯磨(*karma*)译成基督教的上帝、基督和宗教,反之亦然。同样,我们不可以把佛教的空等同于道教的道、儒教的天,反之亦然。这样一种质疑只有在跨文化的视域下才有可能。当今世界各个宗教和文化的相遇与互动使得我们有可能从全球视域中看宗教问题,但我们还得不出全球的观点。我们不可能提出所谓的全球宗教哲学,不能为所有宗教提供一种令它们满意的解答。宗教哲学家朗佐(Joseph Runzo)在其新著《全球宗教哲学导论》中指出单一的全球宗教哲学是不可能的,因为我们具有多种哲学方法而不是一种方法从事宗教哲学。那种认为只有一种方

^① 雷蒙·潘尼卡著,王志成、思竹译(2001),《宗教内对话》(北京:宗教文化出版社),第30页。

法胜过所有其他哲学方法并构成全球哲学的基础的想法是不现实的。他认为哲学必定是多元的,宗教哲学也同样是多元的。^①不过,他的书名很让人误解,让人感到他要向我们提供一种“全球宗教哲学”。

传统宗教哲学关注的问题主要是上帝存在问题、恶的问题、宗教语言问题、上帝属性问题、神迹问题、死亡与不朽问题、宗教真理问题以及基督教教义的哲学性反思等问题。事实上,传统的宗教哲学问题仍然为许多宗教哲学家所关注,并且每年都有大量论著出版。毫无疑问,宗教哲学是当今学术界的一个活跃领域。

2、现代西方宗教哲学形态

我们开始注意到西方宗教哲学界除了继续研究传统的宗教哲学问题之外,也出现了许多新的研究气象,例如当今出现了四支非常有活力的宗教哲学形态,即女性主义宗教哲学、多元论宗教哲学、比较宗教哲学和非实在论/后现代主义宗教哲学。

女性主义宗教哲学认为传统宗教哲学是父权制的,是以男性为中心的,没有女性的位置。传统基督教的上帝是男性的,我们称之为天父上帝。传统三位一体教义也是父权制结构的,即圣父、圣子和圣灵。上帝的性别问题是女性主义宗教哲学的一个核心问题。因为上帝的性别本质上预设了宗教哲学的内在结构。它强烈抨击传统宗教哲学的性别歧视,对传统宗教哲学过于理性化的倾向也持怀疑态度。

女性主义宗教哲学针对的是西方传统宗教哲学,但它也可以

^① Joseph Runzo (2001). *Global Philosophy of Religion: A Short Introduction*, Oxford: Oneworld Publications, pp. 8-9.

扩展到其他宗教传统。无疑,在其他宗教传统中,宗教哲学也是父权制的,它们的终极实在不管是人格的还是非人格的,都是男性中心的。在印度教、道教和佛教的某些教派中,实在也有女性的特征,但总的来说,男性占主导地位。也许,我们最容易在道教中发展出具有中国特色的女性主义宗教哲学。因为道家哲学强调道的阴柔面。如果我们理解合理的话,道家哲学是将阴阳整合在一起的。没有阴就没有阳,没有阳也就没有阴。阴阳相生,互为运动。如果西方女性主义宗教哲学要走出传统有神论的宗教哲学,它可以从中国道家思想中汲取营养,扩大传统宗教哲学的实在范畴之内涵和外延,在把终极实在视为人格的上帝的同时,同样可以把它理解为非人格的、内收的、阴性的道。也许女性主义宗教哲学需要在终极实在问题整合人格和非人格两个方面。

多元论宗教哲学是 20 世纪 60 年代之后发展起来的。由于人们对犹太-基督教传统之外的宗教了解越来越多,这迫使宗教哲学家重新反思传统宗教哲学的主题以及所提供的答案。人们已经意识到由传统一神论所提供的回答不能解释宗教中的种种难题,而要从更大的范围内思考宗教哲学的问题,而且答案也不能局限于一神论传统。

约翰·希克是著名的宗教多元论哲学家。他认为所有宗教都是对同一终极实在同等有效的回应。轴心后的世界各大宗教都具有一个共同的救赎论结构,即人的生存从自我中心向实在中心的转变。世界各大宗教具有类似的伦理标准——金规则。各个宗教在很大程度上不是对立而是互补的。

希克认为我们人类基于宗教经验的宗教信仰与基于经验的科学信仰具有同等的有效性。他的宗教多元论哲学不仅注意到了不同宗教作为各个彼此独立的社会实体,而且注意到了它们在

对终极实在的回应上的独立性和有效性。倘若各个宗教确实是对实在同等有效的回应,那么传统宗教哲学就必须重新反思它的主题,并由此可以得出种种不同的结论。如果我们不把其他宗教视为对实在同等有效的回应方式,那么只有基督教(因为传统宗教哲学与基督教宗教哲学几乎是等价的)才可以有真正的宗教哲学了。但这种宗教帝国主义立场和观点已经受到挑战,因为我们在多元文化互动的背景下、在全球化的过程中没有理由否定其他宗教传统。

比较宗教哲学和多元论宗教哲学不同,它不主张在不同宗教之间寻求某种共同的东西,而主张进入所要了解的宗教传统,尽最大可能地去了解那一传统的语言、教义和生活方式等等。比较的目的不是为了寻求它们之间的共性,也不是为了通过比较以达到统摄诸宗教的目的。比较是为了了解其他宗教,是为了更好地相处,使不同宗教更好地做好邻居。它强调宗教之间的友谊,而不是统一的主张。它倡导差异性。所以,比较宗教哲学不是要提供一个统一的哲学体系,而是努力探索不同宗教各自的宗教哲学。它通过强调进入不同宗教,对不同宗教的哲学性反思以便更好地处理好宗教之间的问题。比较宗教哲学强调:理解而不是整合;友谊而不是统一。不过,如何发展比较宗教哲学目前还有许多问题需要处理。

后现代主义宗教哲学是 20 世纪 80 年代后发展异常迅速的一个哲学分支。它和后现代主义哲学联系密切,深受尼采、海德格尔、德里达、福科、维特根斯坦等人的哲学影响。根据后现代主义宗教哲学,各个宗教传统所谈论的终极实在,不管是人格的还是非人格的,都只是人的观念的投射。费尔巴哈在《基督教的本质》中深刻地揭示了基督教的上帝观念就是人的美好观念的投射

和绝对化。英国最有名的后现代主义宗教哲学家唐·库比特(他的后现代主义宗教哲学也可以称为非/反实在论宗教哲学)继承和发展了费尔巴哈的宗教投射理论并进一步指出上帝是人类最高理想的总和。1980年库比特出版《离开上帝》,该书标志着非/反实在论宗教哲学的正式诞生。

在当代西方,宗教哲学这一学科异常活跃,在过去几十年中,除了传统宗教哲学得到巨大的发展之外,还出现了上述四种宗教哲学,并且它们以惊人的速度在发展,尤其是后现代主义宗教哲学。由于目前正处于信息革命、走向全球化的时代,我们可以预计宗教哲学还会得到更大的发展。在中国,宗教哲学也将会得到空前的发展。在下面几节里我们将重点论述当前宗教哲学中的几个热点问题。

二 宗教实在论信仰与非实在论信仰

1、实在论信仰

实在论的信仰是柏拉图主义类型的信仰。根据基督教传统,它相信在我们的世界之外存在着控制这个世界的神/上帝/终极者(简称上帝)。那上帝是不变的、永恒的、全知的、全能的、全善的。上帝创造一切,规定一切,为世界确立法则。人类是被创造的,人的职责就是服务上帝,荣耀上帝,顺从上帝。可是人被诱惑,犯了罪,自己必须承担一切的罪恶,结果被上帝赶出伊甸园。可是人因为自己的罪,无法完成欠上帝的债,上帝就让自己的独生子来到世界上,以自己的血赎去人类的罪。同时,反叛的天使

成了魔鬼,时时在人那里作乱。另外,还有让善良的、有虔诚信仰的基督徒享福的天堂和让邪恶的、不相信神的人受苦的地狱。在天主教中还强调在天堂和地狱之间的炼狱。事实上,基督教的圣经可以最好地体现传统基督教实在论的信仰。

根据基督教基要主义的看法,《圣经》上所说的每一个字都是神启示的,《圣经》没有任何错误,一切都是由神规定好的,我们可以在《圣经》里找到我们所需要的一切真理。根据福音派基督徒的看法,《圣经》原则上没有错误,尽管也存在某些含混的、难以解释的地方。新福音人士开始变得开明一些,但仍然相信唯有依靠基督才能得救。

根据当代自由主义基督教的看法,基督教教义是在一定的历史条件下形成的,随着时间、空间、历史条件和时代精神的改变,基督教教义也可以改变。教义改变而信仰的本质不变,这是允许的。根据实际的需要,我们可以对基督教的基本教义进行新的解读和阐发。在当今,基督教教义之所以需要改变,基于多方面的原因:首先,基督教需要适应全球化时代的更加世俗化的要求;其次,基督教需要适应科学的思维方式;再次,基督教要适应多元宗教并存的局面,需要重新思考基督教排他论的合法性和有效性之范围。

从基督教神学的历史发展看,上帝观念或者说基督观念是在不断改变的,也可以说在不同历史时期人们强调的上帝或者基督的观念是有区别的,甚至在不同人那里,上帝或者基督观念大相径庭。到了今天,也许我们可以将它们汇聚在一起,可以看到多面的上帝或者基督。不过,汇聚在一起的上帝或者基督不是活的上帝或者基督。不管是荣耀的上帝/基督,还是卑贱的上帝/基督,都只有在信徒生活中发挥作用时才可以说是活的。

可是,基督教神学也深受希腊哲学的影响,如奥古斯丁的神学深受新柏拉图主义的影响,托马斯·阿奎那的神学深受亚里士多德哲学的影响。在阿奎那那里,上帝已经没有任何的人性可言,他只是人的抽象的理性对象,他对上帝存在的“五种证明”影响了人们的信仰生活。哲学家始终要制造新的观念,让人们去理解所谓的上帝。事实上,他们提供的只是他们的上帝观念。这些上帝观念全都是实在论的上帝观念。

在一般人的信仰生活中,人们相信祷告就是与上帝、基督沟通,上帝、基督会聆听他们的祈祷,应答他们的请求,满足他们的要求。我们可以在《圣经》里看到许多赞美诗,其中许多都是向上帝的祈祷。祈祷在基督徒的日常生活中占据重要的地位。有的人生病了,常常通过祈祷来解决问题。对他们来说,上帝、基督、天使、魔鬼、天堂、地狱都是实实在在的在那里的。

实在论可以分两种:一是素朴实在论;另一是批判实在论。前者对上帝、基督、天使、魔鬼、天堂、地狱的理解非常直接,也可以说非常粗糙;后者对他们的理解比较精致,不会把一个图像视为对象本身,不会直接把所见、所感的对象视为对象本身。例如,批判实在论者不会相信天使真的长有翅膀,不会相信天堂里的地是由黄金铺的。在日常生活里,素朴实在论具有很大的力量和市場,只要人们的生活是依据实在论方式展开的。在一些比较有文化的并乐于关心他们的信仰之可理解性的人那里,由于他们常常会看一些学术的书,所以他们的信仰很可能与一般的信徒有很大的区别,他们很可能接受批判实在论立场。

2、非实在论信仰

库比特指出,实在论的信仰从根本上说是一种颠倒的信仰。

他要我们过一种没有信条的信仰生活、一种非实在论的信仰生活。

库比特要我们接受虚无主义。“虚无主义”一词最早于1861年出现在屠格涅夫的小说《父与子》中。它当时是指年青一代反抗年长一代的价值观。它曾经指彻底的怀疑主义,主要是对现存的制度,尤其对公认的政治和道德观念和制度的怀疑。虚无主义要求进行一场清洗,要有全新的开端。^①库比特说,在两次大战和(东欧)共产主义崩溃之后,虚无主义主要指这样一种学说,即一切事物都是受怀疑的,所有旧观念都破产了,我们的生活是徒劳的或者说无意义的。最后,人们认为我们的日常生活就是没有意义的,它就如一场梦。上帝受到怀疑,上帝成了虚无。但库比特认为我们从这里可以学到新的东西。大部分宗教和道德原则都是安慰性的信念,与防御和抵制空(Void)直接有关。库比特认为严肃的宗教思想总是冒险——面对空、接受空,而这正是大神秘主义者和佛教的教导:与空交友是必要的。他说,如果你长时间实践默想或者祈祷,你就会学到一种思考上帝的方法,即仅仅是默想。一个人这样就会空掉心意。他会以间接的不想之法思考上帝。他在感官和思想上变得更加平静,更加空了。最后他空了自己,放松了,他既活跃又和平。上帝是深渊,无边之洋、沙漠。上帝是无特征的空。换言之,最后有神论和无神论没有了区别,我们也没有理由害怕空。^②

如前所说,基督教教义是用来抵制虚无/空的。库比特认为我们应该学会爱空。库比特区分了两种信仰:一是上面已经谈论很多的实在论信仰;另一是库比特所主张的非/反实在论信仰。

^① Don Cupitt (2001). *Emptiness and Brightness*, Santa Rosa: Polebridge Press, p.69.

^② 同上书,第70-71页。

他说实在论信仰是形而上学的,它首先强烈地感到我们的生活需要有客观的基础。但是在后形而上学时代实在论信仰已经不可能了,它是一种过时的幻觉。非实在论成了我们的“真理”,非实在论信仰是一种任其自然。他说:“这是让语言运行、让符号舞蹈、让世界荡漾的技巧。信仰就是接受生活。信仰让存-在存在。”^①

库比特说,他在《哲学自己的宗教》中论述了系统的宗教哲学思想;在《改革基督教》中为基督教的改革提出了建议;在《空与光明》中提出了第二轴心时代的理论。而这三部作品是一个有机整体,他说其中的信息是一样的,即走向非实在论信仰:放弃对客观性的寻求,放弃“真理就在外面”这种背时的观念,相反要接受存-在,接受纯粹的偶然性,接受生活,把生活世界视为一个自我生产的、自我更新的艺术品,它就在我们之内形成,又从我们这里流出。

库比特告诉我们,20世纪西方哲学逐渐变得完全是后形而上学了,即它放弃了诉诸另一个超越的世界的支持,放弃任何诉诸我们人之外的观点。我们对我们的信念渐渐接受一种纯粹是内在的解释,一种更加实用主义的解释。

对这一新的处境,宗教如何回应呢?传统宗教常常被视为与看不见的超自然世界打交道。除非我们是特殊的人,如萨满、先知,否则我们不能直接进入超自然世界,而只能依赖于二手的东西,如先知的预言、启示经典、神迹、见证、传统神话、仪式、信念等。但在19世纪晚期,宗教开始采取了新保守主义和新的态度强硬的基要主义。这一新类型的宗教强烈反对《圣经》批评、达尔文主义、自由主义和世俗人文主义。这种保守主义主张启示的实

^① Don Cupitt (2001). *Emptiness and Brightness*, Santa Rosa: Polebridge Press, p.72.

证主义,认为上帝的实在性、客观性在于上帝自己已向我们启示了,并且就记录在经典里。库比特说,由于哲学和世界观已经后形而上学了,所以宗教必须变得纯粹是此世的和无教条的。

非实在论的信仰没有教条,没有固定的方案,没有任何形而上学的预设,没有任何本质主义的影子。它关注的是人的自由和快乐,人的创造性和自发性。它不需要相信在我们这个感官世界之外还有一个超感官的世界,不需要相信有一个超感官的上帝从外面控制着我们的一切,它不需要我们去服从一种根本就不存在的、先验的世界秩序。非实在论信仰接受世界的偶然性、短暂性。它要求我们以创造性的、艺术的眼光面对我们所面对的一切。一切都出现了,又过去了,我们需要接受这样的流变境况,无需寻求永恒的、不变的东西,因为一切都在改变,没有东西是不变的,连上帝本身都在改变。

非实在论信仰没有了教条,也没有了权威,所以可以从权威的束缚中解放出来。非实在论信仰关注生活本身,而不是彼岸、来世。库比特说他不相信有来世,今生就是最后一生,今天就是最后一天(意即生活在当下)。来生的观念预设了某种形而上学,某种实在论形式。所以,库比特说,永生就是过圣洁的生活,让自己满足的生活,自由的生活而不是异化的生活。在库比特这里,上帝只是人的观念的投射,是美好的价值观的聚合。

非实在论信仰是一种人文主义。不过,不是一般意义上的人文主义,而是空的激进的人文主义。说它是空的,这是在佛教意义上说的。世界属于我们,它是我们的世界,也就是我们的经验世界。经验的世界是我们通过自己的语言建构的。同时,我们也是世界的一部分。我们和世界的其他部分一样也都会流逝,无法常驻。不仅我们的世界,而且我们的生命、思想、信仰和价值观都

是由语言构成、规定,都在产生又流逝。我们所说的人文主义证明是空的,我们必须接受完全是自然主义的和后形而上学的自我观和世界观。

这种人文主义,库比特说不是希腊的、英雄主义的,而是基督教的、人道主义的。对希腊人文主义来说,具有代表性的人是贵族、英雄、勇士和做大事业者。希腊人文主义接近英雄崇拜,对软弱者和痛苦者没有爱和仁慈。这种人文主义也不像尼采的贵族式的人文主义,相反对人类充满情感、同情和仁慈。

非实在论信仰具有非教条性和后权威主义的特征。这使我们获得全新的自由。它也让我们能够以非实在论的方式对其他宗教信仰作出解释。库比特说,他家里有几个小小的、用青铜制作的湿婆像。非实在论认为湿婆只对于他的追随者并在他们的观点内才是真实的。如果印度教从地球上消失,那么就没有人说湿婆是真实的。但如今湿婆活着。非实在论可以没有任何宗教成见地向其他宗教学习和沟通,因为它放弃了绝对真理和绝对错误的观念。它可以比以往任何时候都更加富有同情心地看待其他宗教并进入其他宗教。^①它第一次不需要宣称自己的信仰具有某种优越性、唯一性,所以信徒可以没有任何心理障碍地接受其他宗教与自己的宗教具有同等的地位;我们也没有任何理由以自己的标准去评判其他宗教的道德价值的高低,没有任何理由去对其他宗教的灵性说三道四。非实在论信仰在这一点上是高度怀疑主义的。只有这样,我们才能更好地面对自己的宗教和其他宗教,才能比以往更好地进行宗教实践。

在旧的基督教图景中,上帝创造一切,一切都是现成的。但在非实在论信仰看来,人才是真正的创造者,人的生命在于人自

^① Don Cupitt (2002). *Nothing Is Sacred?* New York: Fordham University, p.42.

己的创造。

实在论信仰和非实在论信仰是两种完全不同的信仰,一个是有中介的、传递性的信仰,另一个是直接的信仰;一个是教条主义的、权威主义的信仰,另一个是没有教条的、后权威主义的信仰;一个是他律的信仰,另一个是自律的信仰;一个是顺从的信仰,另一个是展示的、创造性的信仰;一个是盼望来世的信仰,另一个是生活在当下的信仰;一个是二元论的信仰,另一个是非二元论的信仰;一个是主张必然性、不变性、永恒性和长期主义的信仰,另一个却接受世界的偶然性、差异性、短暂性和短期主义的信仰。

实在论信仰在当今依然占有主导地位。尽管在后现代的西方,宗教的地位在不断下降,人们越来越多地转向世俗,但是在那些有信仰的人那里,他们的信仰无疑大部分是实在论的。非实在论信仰只是很少的人的选择,还不足以产生改变信仰格局的力量。不过,我们感到,在越来越世俗化的世界里,在越来越全球化的世界里,传统实在论的信仰面临越来越大的压力。它是否能长期维持下去,我们也许不能作出肯定的回答。

三、宗教排他论、兼容论和多元论

1、宗教排他论

在走向多元论宗教哲学的道路上,人们面临多重的障碍。在当代宗教哲学的讨论中,主要有两个理论障碍。一个是宗教排他论,另一个是宗教兼容论。而在宗教多元论宗教哲学内部也有不同的争论。从宗教多元论的类型学上说,可以分为混合多元论、

理性多元论和灵性多元论；^① 从宗教多元论的性质上说，有实在论的多元论和非实在论的多元论。在实在论的宗教多元论中，不同宗教哲学家也有不同的理解，有康德哲学类型的多元论和多重实在的宗教多元论。

宗教排他论认为，宗教的拯救/解脱只和某个特定的传统联系在一起，以致拯救只能局限在该群体成了信条，其他宗教的人不是不予考虑就是被排除在拯救之外。这种理论的最大支持主要来自天主教教条：教会之外无拯救，以及 19 世纪新教的理论假设：基督教之外无拯救。例如波尼法修八世在 1302 年的教皇通谕中说：“信仰要求我们相信并坚持只有一个神圣的、大公的和使徒的教会；我们坚信它，毫不保留地接受它；教会之外无拯救，也无罪的赦免。”^② 类似思想也见于新教文献，如 1970 年法兰克福宣言中说：“所以，我们要让所有非基督徒——在创造意义上属于上帝——相信他（耶稣基督）并以他的名受洗，因为只有在他里面才有许诺他们的永恒拯救。”^③

希克注意到基督教排他论还得到有关拯救的法律观念的支持。他说，如果拯救在于某种地位的改变，即以上帝的观点看，从人人分有亚当的原罪，到由于基督在十字架上的献祭而可以赦免罪，那么能否得救就要取决于个人对基督的回应，这种拯救可以非常自然地看作只局限在基督教的信仰共同体中。但如果把拯救理解为人类生活从自我中心向实在中心的转变，那么拯救就不能只局限在某个宗教传统中了。

① 参看王志成著(1999),《宗教、解释与和平》(成都:四川人民出版社),第十章。

② 转引自王志成著(1996),《解释与拯救》(上海:学林出版社),第 167 页。

③ 转引自王志成著(1996),《解释与拯救》(上海:学林出版社),第 167 页。

2、宗教兼容论

希克肯定后一种拯救观,认为基督教排他论已经过时。尽管在天主教和新教中都有一些人仍然坚持排他论,但他们已经处于边缘位置。目前在基督教中占主导地位的是兼容论。它有两种形式,一是以传统术语定义拯救,认为人们为了得救就必须接受耶稣是救主,但又补充说那些在今生没有遇见耶稣的人可以在死后见到他。早在教皇庇护九世 1854 年的通谕中就体现了兼容论思想:“当然,作为信仰问题,必须坚持宗教的罗马教会之外无人能被拯救;教会是唯一的救恩之舟;任何不加入教会的人都将毁灭在血泊之中。另一方面,同样必须坚持,那些由于对真正宗教无知的而受其影响的人——如果这是无可避免的无知,在这一问题上,在主的眼里就不受任何罪愆。”^①

梵二会议以来,兼容论的理论代表是拉纳(Karl Rahner)。拉纳非常聪明地提出了匿名基督徒理论,认为那些尽管没有明确的基督教信仰,但仍然有意无意地寻求按神的意愿行事的人可以被看作荣誉基督徒。希克认为这是一个大胆的、普世的说法,但它类似于天文学上的周转圆——增加一个基本上绝对主义的理论结构,以便掩盖与观察到的事实的不相容性。

另一形式的兼容论和对拯救的更加广泛的理解相融,即把拯救/解脱理解为人们的实际转变以及通过他们最终改变社会。这种兼容论承认这种转变——也不同程度地在今生发生——在基督教内外都发生着。然而,它坚持:《托拉》在犹太人中的拯救性影响、伊斯兰在伊斯兰教中的影响、印度灵修实践在印度教生活

^① 转引自王志成著(1996),《解释与拯救》(上海:学林出版社),第 169 页。

中的影响、佛法在佛教徒中的影响等等,最终都是基督的救赎之功,基督在这些传统中做功是隐秘的。这就是印度教中未知的基督观念,也是佛教中未知的基督观念等等。这里的基督不是历史上的拿撒勒的耶稣,而是在神圣的荣耀中复活的耶稣,这一耶稣被人们普遍视为天上的基督。

希克指出,这一思想听起来非常普世,但它难以清楚地阐明。为了理解基督在世界宗教,包括基督教出现之前的宗教中的工作,有必要放下历史上的拿撒勒的耶稣以及他在十字架上的死,转而谈论非历史的或者超历史的基督或者三位一体的第二位格,他隐秘地启示给他之前的佛陀、《奥义书》诸作者、摩西、希伯来大先知、孔子、老子和琐罗亚斯德,以及他之后的穆罕默德、古鲁纳那克、罗摩克里希那等等。希克注意到,尽管这位基督在耶稣之前就工作,因而独立于历史上的拿撒勒的耶稣之生死,所以这个名号事实上代表了神圣者、超越者、终极者、实在者在世界范围和历史长河中对人类生活的临在和影响。换言之,为了理解世界各大宗教传统都受到启示,并受同一超越者影响而具有拯救性,我们必须超越历史的耶稣,转向带来一切拯救性转变的普遍源泉。基督徒可以称之为宇宙的基督;印度教徒和佛教徒可以称之为达摩/法;伊斯兰教徒可以称之为安拉;道教徒可以称之为道等。不过,这样我们就不再拥有一种排外的基督教兼容论,相反与希克所倡导的多元论相融合。

3、宗教多元论

由于宗教多元论宗教哲学的代表人物是约翰·希克,所以我们首先要论述希克的理论。希克在一篇纪念宗教史学家史密斯

的论文中第一次系统论述了宗教多元论哲学。^① 在这篇重要的论文中,希克批评了宗教排他论和兼容论,指出当今具有潜力的选择是宗教多元论。根据他所解释的多元论假设,即轴心后宗教有几个共同的特征:第一,具有共同的救赎论结构;第二,具有共同的伦理原则。

“救赎论”一词源于希腊文 *soter* (救主) 和拉丁文 *salus* (拯救),希克说,历史上这两个词是和基督的赎罪之死而从上帝对罪人的正义审判中拯救出来这一独特的基督教概念联系在一起的。但希克要将这一观念发展成为一个具有普遍意义的用语,即把它理解为人的生存从邪恶的处境转向根本上来说更好的处境。希克使用混合术语——拯救/解脱——表示人类的处境从真正的实在结构的疏离状态转向根本上来说更好的与实在者相和谐的状态。简单地说,希克把拯救/解脱理解为人的生存从自我中心转向实在中心,不过在每一个传统中都采取了不同的具体形式。

确实,在世界各大宗教传统中,我们可以看到这种生存论上的转变。如希克注意到的,在印度教传统中,灵性解脱要求超越自我,这种超越不是无私地献给神圣的爱主(在二元论的宗教形式中)就是与终极的超人格的绝对者合一(在一元论的宗教形式中)。解脱就是永恒的自我最终与神性实在同一的自由状态。

希克指出印度传统教导三种获得解脱的道路:智慧之道、行动之道和虔信之道。智慧之道是一种直接进入与梵之实在同一的宗教实践。我们的生存尽管看起来是真实的,但本质上是虚幻不实的。我们应该在知性上、生存论上努力认识到《唱赞奥义书》

^① See Frank Whaling, ed. (1984). *The World Religious Traditions: Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith*, Edinburgh: T. & T. Clark; also see 约翰·希克著,《理性与信仰》第三章。

(VI:4)中的伟大真理：*tat tvam asi*（“彼即汝”）。一个人需要通过长时间甚至多世的追求才能认识到光芒四射的梵之实在，而人经过多年的，甚至多世的努力后最终可以获得解脱，并成为生前解脱的灵魂。

行动之道就是这样一条道路，行动者在社会中履行各种义务，但对结果毫不执著，就如《博伽梵歌》上说的：“无知者行动而执著，婆罗多子孙阿周那啊！为了维持这个世界，智者行动而不执著。”^① 希克说，这不仅仅对于印度教徒是非常真实的，而且具有普遍的意义。康德把它表达为：因为责任的缘故而负责地生活，无私地工作，公正的理性能辨别正确的行为过程。康德认为，善良意志不是从特定的个体立场作出实践的判断，而是从普遍的公正的理性的立场作出判断。实践理性没有为个人的欲望、希望和恐惧所扭曲，它理解并做应该去做的事，根据普遍有效的原则行动。行动之道并不难行，一个人去行动而真的能不依附于结果，那么这条道路就不难了。不过，在现实中，人们要真正做到不依附并不容易。这是需要长时间训练的。这是一条瑜伽之路。当人们真正做到不依附时，他/她就解脱了。正如经上所说的：“不喜悦、不憎恨、不忧伤、不渴望，弃绝善恶……无论敌人朋友，无论荣誉耻辱，无论冷热苦乐，一视同仁不执著。”^②

虔信之道就是无私地把自我奉献给神圣的神。这是一条从自我中心向实在中心转变的道路。在希克看来，基督教、犹太教、伊斯兰教、锡克教和日本净土宗都遵循这条道路。在不同的语境中，虔信者以不同的形式表现出他/她从自我中心向实在中心的

^① 毗耶婆著，黄宝生译（1999），《摩诃婆罗多——毗湿摩篇》（上海：学林出版社），第122页。

^② 《摩诃婆罗多——毗湿摩篇》，第169页。

转变。有的表现为个人强烈的爱和感激,有的表现在庙宇的虔诚服务中,个人见证和奉献性的宣教见证中,一生侍奉中。希克引用《博伽梵歌》上的话说:“把一切行动献给我,以我为最高目的,专心致志修行瑜伽,沉思我,崇拜我。这些人的思想进入我,普利塔之子啊!我很快就把他们救出生死轮回之海。”^①

这三条道路在有的人看来是有高低的。我个人认为,这三条道路不是矛盾的,而是互补的,人不是只走一条道路,在不同时候可以有所侧重。人是含存在、智慧和喜乐维度的,智慧之道与智慧之维度暗合,行动之道与存在之维度暗合,而虔信之道与喜乐维度暗合。既然人含有三个维度,那么这三个维度也不应该对立,而走其中任何一条道路都不必视为与另外两条道路相抵触。在我看来,甘地以行动之道为主,并没有放弃另外两条道路。

在佛教传统中,人从自我中心向实在中心的转变表现得十分明显。它的表达形式就是把人从强大的“我”或者“自我”的虚幻中解脱出来。佛教认为,“我”是扭曲世界的根源,世界因为我而表现为一种虚幻的特征。宇宙被错误地视为围绕“我”而被建构的,世界的过程被视为我的欲望和厌恶、盼望和恐惧的对象之流。佛教要帮助人们从持久却虚妄的“我”中摆脱出来,走向令人愉快的涅槃之自由。所以,希克肯定“无我”论不仅仅是一种理论真理,而且首先是实际的解脱处方。

希克进一步指出大乘佛教也有类似的观念,如菩萨观念。菩萨对实在者的开放体现在对芸芸众生的无限慈悲中。菩萨为了众生的福祉而推迟自己的涅槃。希克明确把菩萨道视为一种自我超越的方式,在佛教中作为一个整体的解脱在于从自我中心向实在中心的转变。

^① 《摩诃婆罗多——毗湿摩篇》,第 167 - 168 页。

希克说,在基督教传统中也同样发生了从自我中心向实在中心的转变,它的形式是无私地信仰上帝无限的主权和恩典,它会产生一种信任和喜乐的新精神,这种精神也同样让信仰者免于令人焦虑的自私,并使他/她成为面向世界的圣爱的通道。

在犹太教中,希克说人从当前邪恶的状态进入更好的状态的救赎盼望一般体现为共同体的盼望,并总是对世俗历史中某一具体事件的盼望。最后,这样的思想在后期犹太作品中发展为两个时代的形象,即当前邪恶时代和未来上帝的新时代。在希克看来,这种转变就是犹太教的拯救了。

在伊斯兰教中,尽管没有“拯救”和“堕落”这样的概念,但是《古兰经》区分了伊斯兰(islam)的状态,即一种导致和平的对真主安拉的顺从,和相反的状态,即不顺从他们的创造主而成为真主安拉的敌人。希克认为,伊斯兰的状态与基督教和犹太教的拯救以及印度教与佛教的解脱相似。

希克认为,世界各大宗教传统都具有共同的伦理原则:爱/慈悲,例如:

佛教中:“犹如母亲用生命保护自己唯一的儿子,对一切众生施以无限的仁慈心。”(《经集》149)

在印度教中:“被认为对自己有害的事,不可以对他人做,简言之,这就是正义原则。”(《摩诃婆罗多》阿奴夏那篇,113:7)

儒教中:“己所不欲,勿施于人。”(《论语》颜渊篇第十二)

道教中:“见人之得,如己之得;见人之失,如己之失。”(《太上感应篇》3)

基督教中:“你要别人怎样对待你们,你们也要怎样对待他们。”(《路加福音》6:31)

犹太教中:“你自己所憎恨的东西不要施予你的同胞。这就

是《托拉》的全部。”(《巴比伦的塔目德》安息日,31a)

伊斯兰教中:“没有人是真正的信徒,除非他对兄弟的要求就是对自己的要求。”(《圣训》,伊本·马哲,绪论,9)

也许基于这样一些理由还有其他一些理由,希克假定有一个终极实在,他更多地称之为实在者。不同宗教都对这一实在作出同等有效的回应,不过它们的回应方式是不同的,他把这些方式归纳为两类:以人格的方式把实在体验为人格的耶和華、天父上帝、真主安拉等;以非人格的方式把实在理解为非人格的梵、涅槃、道、天等。他认为这些人格的神和非人格的形而上学的绝对者虽然不同,但都是人类对实在回应的表达形式。我们如何解释它们为什么如此的不同呢?

希克提供了三个类比。第一个类比就是贾斯特罗著名的会产生歧义的鸭兔头图像,维特根斯坦在《哲学研究》中曾用它来讨论“看作”这一观念。希克说,假如有一种文化,该文化中的人熟知鸭子但对兔子一无所知,也未曾听说过;又有另一种文化,情况与前者刚好相反。当熟知鸭子的人看到这幅歧义图时,他们自然认为这是一幅鸭子图。事实上,他们完全会宣称自己知道这图的实际内容;由于缺乏兔的概念,他们意识不到这是一幅歧义图。而对只认识兔子的人来说情况刚好相反。这两种文化中的人完全有权利肯定这是一幅鸭子图或者兔子图。当对这幅图的看法完全不同且相去甚远的双方相互告诉对方这是一幅什么图时,彼此都坚持认为对方弄错了。

维特根斯坦对此提供一种解释,根据这种解释,双方都是正确的,但是他们的推论,即认为对方是错误的,却是不对的。维特根斯坦认为,同样的东西完全可以以完全不同的方式,如视为鸭子头或者兔子头,以同样正确的方式看待。

希克由此指出这个类比与宗教经验的要素有关。他说,我们可以接受这样的可能性,即我们可以根据人类不同概念把不可言喻的终极实在真实地体验为耶和华、三位一体、安拉、梵、法身、道、天等,这些不同的人格和非人格就处于实在者和我们不同宗教思想与文化之间的交界面。

第二个类比就是近代物理学中的波粒互补现象。这一类比有助于说明上述观点何以可能。如果实验中以一种方式作用于光,你就会观察到它有波一样的属性。这些被观察到的属性依赖于观察者如何与被观察对象建立关系。希克认为这个类比与灵修有关,灵修包括祈祷、各种默想、圣事和共同崇拜等。我们正是通过这些灵修实践可以与实在者建立关系。希克说,如果我们以“我一你”的方式祈祷,把实在者视为人格的,那么我们会把实在者体验为人格的神。我们可能把这个实在者体验为一个具体的神性人格,他处于特定的历史之中,他是犹太教的耶和华,或者基督教的天父,或者《古兰经》向阿拉伯人宣讲的真主安拉等。又如果我们的宗教以各种默观的方式朝实在者开放,那么它就很可能成为我们体验实在者的有效方式,其中有的把实在者视为非人格的梵,或者无限的永恒的法身。

希克所举的第三个类比取自制图学。由于地球是三维球体,二维平面地图必定是扭曲的,而且依不同要求可以有不同的扭曲方式。我们可以看到生活中有多种地图,它们事实上并没有完全符合事实。希克不认为一种地图精确就意味着其他地图不精确。事实上,它们可能都精确,如果适当地加以制作的话,——但是在另一意义上,它们都不精确,因为全都是扭曲的。不过,一种图可能更加适合某个目的,而另一种图则更加适合于另一目的,如环海航行、短途旅行、热带旅行、到南北极旅行等。希克觉得这一类

比既与同一宗教的不同神学有关,甚至也与不同宗教的不同神学和哲学有关。人类也许用有限的语言表达无限的神性实在之表象比起三维的地球的二维的表象来,更加不恰当。希克设想世界各大传统所描绘的“概念图”,尽管是关于无限者的有限的图像,但它们的投射图多少是同等可靠的,而且可以同等有效地用于指导我们的人生旅程。因为我们的人生朝觐就是我们对实在者的回应。各大信仰都在指导我们的人生,只要它们与实在者具有救赎论上的联系,追随它们的道路就会把我们和终极的实在者联系在一起,以不同概念让我们朝我们所称的神恩或者超自然的觉悟开放。

希克指出他的多元论假设并没有阻止其他可能的解释方式,这只是一种可能的解释。我们沿着他所开辟的道路把多元论分为三类:混合多元论、理性多元论和灵性多元论。混合多元论不考虑各个宗教的真理唯一性的问题,它只肯定各个宗教作为社会实体,都必须遵循社会的基本规则,否则会违背基本的人性原则。如果一个宗教违背最基本的人性原则,那么不管它有多复杂的理论结构,不管它宣称有多高的灵性潜能,我们都只能视之为邪教;如果一个宗教没有足够深刻的理论和智性框架,那么它也难以成为一个合格的有潜力的宗教;如果它讲人性、有理性,却没有深度的灵性,那么它甚至就成不了真正的宗教。在我们看来,一个宗教必须同时具备人性、理性和灵性三个原则,否则就存在问题。

由于后现代主义的蓬勃发展,我们注意到后现代主义者是普遍主张宗教多元论的。例如唐·库比特就明确指出自己是一个宗教多元论者。不过,后现代主义者所说的宗教多元论很可能与希克所说的多元论不同。当然,有的后现代主义者在强调宗教差异性的同时,在信仰上是相当保守的。他们虽然反对基础主义、本

质主义,但由于信仰的缘故,往往走向惟信主义。但像库比特的宗教多元论则是完全不同的,我们把希克和库比特的宗教多元论分为实在论的宗教多元论和非实在论的宗教多元论。前者肯定有一个诸宗教可以回应的终极实在,而后者则否定了这样一个终极实在,诸宗教都是人的创造。人的创造具有多元性,人们面对不同的宗教不必受教条主义的、字面主义的限制,相反把不同的宗教视为不同的艺术创造,我们可以同时接受多个宗教,从中汲取有用的东西,而无需过于忠诚。

四、从独白时代到对话时代

1、对话模式之一:置换模式

传统宗教基本上是独白式的,因为它们几乎都相信自己拥有了绝对真理。一般地说,传统宗教对待其他宗教的态度决定了宗教哲学的结构。但如今宗教哲学发展异常迅速。人们已经开始关注宗教的新动向,即从以前的宗教独白时代走向当今的对话时代。我们这样说,当然不是说所有形式的宗教哲学都在关注这一转变,而是说多元论宗教哲学对这一转变的高度关注。

在这一领域的代表人物除了希克外,还有斯马特、潘尼卡、科沃德(Harold Coward)、斯坦格(Mary Ann Stenger)、克利斯蒂安(William A. Christian)、施特伦(Frederick J. Streng)等。许多普世神学家如孔汉思、斯威德勒(Leonard Swidler)、保罗·尼特、史密斯、科布也都全面转入宗教对话的时代。

毫无疑问,像非实在论的库比特也同样乐于进入对话时代,

他曾经说我们的世界是一个沟通的世界,这也意味着是一个对话的时代。

不过从独白走向对话,这只是说明我们时代的一个图像,并没有说明其具体的内涵。在走向对话的途中我们可以看到许多可供选择的方案。普世神学家保罗·尼特在他的新书《诸宗教的诸神学导论》中提供了四类模式:置换模式、成全模式、互益模式和接受模式。^①下面我们将他的这一新的模式分类加以介绍并对之进行简要的评论。

置换模式的含意就是:基督教最终取代所有其他宗教。许多基督徒、基督教传教士和神学家认为基督教是由上帝创造的宗教,即基督教是上帝的宗教。上帝的爱是普遍的,但是他的爱只有通过耶稣基督的共同体——教会——才能认识到。

尼特认为当前西方基要主义者、福音派人士、新福音派人士以及五旬节派基督徒都主张置换模式。他们有一些共同看法:第一、《圣经》对基督徒是最低限度的指导,尽管他们对《圣经》是否有错误的问题持有不同意见,但都认为应该依它成文的文本原原本本地阅读;第二,他们的基督徒生活更应该依《圣经》或者牧师所说的“我信”来生活,他们需要重生或者灵性的洗礼;第三,耶稣是给他们的生活和世界带来意义的人,他是救主,他们只能跟从他;第四,由于他们在耶稣那里看到奇迹和大能,他们致力于与他人分享这礼物,因而他们不是出于比别人优越而要归化这世界。

尼特指出置换模式有两种形式:一是全体的置换,另一是部分的置换。全体的置换模式认为其他宗教没有任何价值,部分的置换模式认为其他宗教有上帝的启示,但没有拯救。

^① Paul F. Knitter (2002). *Introducing Theologies of Religions*, New York: Orbis Books.

全体的置换模式的理论代表是瑞士神学家卡尔·巴特。巴特主张：“让上帝成为上帝”。巴特说，我们人类因为罪已经不可能再做出什么善的东西。但是上帝能做到。为了让上帝做到，人类需要后退，让上帝成为上帝。巴特强调：第一，我们只能通过恩典得救；第二，我们只能凭借信仰得救；第三，我们只能依着基督而得救；第四，我们只能依靠《圣经》得救。

基于这样的理解，巴特断言宗教就是不信。换言之，人不能在宗教里做他们所需要做的事，而只能是让上帝在基督里成为上帝。宗教是人的创造，而不是神的创造。在此意义上，基督教和其他宗教一样是人的创造。

然而，尽管没有证据，巴特却认为基督教毕竟可以被宣称为真宗教，处于其他宗教之上。因为在所有假的宗教中只有基督教受到耶稣基督之光的照耀。而这就使得基督教成为真宗教。巴特当然要求基督徒尊重其他宗教徒的善良意志、真诚和宗教自由。但是，由于基督之光只照耀在基督教一方，而且因为在那光下面只有依靠信仰和恩典才能生活，实际上与其他宗教没有什么关系，在其他宗教中没有救恩、没有启示，因为没有耶稣，所以没有彼此对话的必要。

巴特要求我们严肃看待《新约圣经》和耶稣。他说成为基督徒意味着认真对待《圣经》，尤其《新约圣经》。一个基督徒就是将她/他的生活建立在见证耶稣基督的《新约圣经》之上。他要我们重视《新约圣经》中的若干经文，如：“除他之外，别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”（徒 4：12）；“因为那已经立好的根基就是耶稣基督，此外没有人能立别的根基”（林前 3：11）；“我就是道路、真理、生命，若不藉着我，没有人能到父那里去。”（约 14：6）

根据这一置换模式,所有其他宗教徒是否要下地狱?对于这一点,基要主义者和福音基督徒没有直接说,但是他们要肯定的是:如果有人认识上帝并享受到上帝的救恩,那一定是因为他们明确地听到耶稣的福音并相信了。

全体的置换模式由于非常严厉,以致许多福音基督徒觉得它不符合他们在其他宗教中看到的现实以及他们在《圣经》中听到的信息。这样一些新福音基督徒开始批评全体的置换模式,认为它的基本错误在于错失了上帝在其他宗教世界的临在。

主张部分置换的神学家都认为:第一,拯救来自耶稣;第二,拯救只能通过耶稣才为人所知,罗马天主教主张“教会之外无拯救”,路德宗则说,“基督之外无拯救”,更确切地说,“关于基督,圣言之外无拯救”;第三,这样的真理可以由其他宗教得到证明,因为其他宗教的信徒试图自己拯救自己,没有信任,没有让上帝成为上帝。更确切地说,在所有非圣经宗教中,人们寻求他们自己,他们自己的拯救;即便他们归服于神,他们也要寻找他们自己的安全感。所以在福音基督徒看来,其他宗教都建立起偶像以取代上帝。

在基督教和其他宗教关系问题上,主张部分置换的神学家不同于主张全体置换的神学家,他们主张与其他宗教进行对话。如内兰德认为,对话是认真对待其他人类同胞的方式,这是对其他信仰的人谦卑、敏感性和一般礼貌的标志,不管神学如何判断他们,他们都是要求基督徒爱和尊重的上帝的孩子。他认为,对话可以成为交换信息的方式,可以成为消除宗教间偏见、怀疑和冲突的方式。但是,对话不得不面对基督教和其他宗教间的真正差异。宗教之间存在着竞争,每一个宗教都试图证明自己是最好的。

2、对话模式之二：成全模式

处理宗教间关系的成全模式与置换模式有着明显的不同。这种模式的神学基础有二：第一，上帝的爱是普遍的，它扩展到了一切人；第二，上帝的爱也是特殊的，在耶稣基督里成为现实。

尼特认为，成全模式的声音主要来自主流教会：路德宗教会、改革宗教会、循道宗教会、圣公会、希腊东正教和罗马天主教。这种立场不仅见诸这些教会的神学家，而且也见诸这些教会的许多基督徒。他们相信其他宗教是有价值的，上帝也可以在其他宗教中找到，所以需要与它们对话，而不只是向它们的追随者说教。

尼特认为，传统的“教会之外无拯救”在这一新的模式中已经转变为“没有教会便无拯救”。这一模式的理论先驱是卡尔·拉纳。拉纳一生大部分时间都在德国，从没有研究过其他宗教，但他自己深沉的灵性生活让他确信上帝的世界要比基督教世界大得多。在20世纪60年代，拉纳的研究转向非基督宗教。他的主要观点有四：第一，自然是受恩典的。上帝是爱，上帝爱世界，因此创造世界。我们也是创造的一部分，是受恩典的，我们的生存不只是自然，它远远超出我们所认为的我们所是的东西，它是“超自然的”。他相信善超出了罪恶，在所有的人那里都有着神性的一面。第二，诸宗教都是“拯救之道”，也就是上帝的恩典体现在各个宗教中。第三，所有的恩典都是基督的恩典，耶稣是我们“绝对的保证人”。在他们各自宗教中体验到恩典的人已经和耶稣相连并指向他，尽管他们不知道这一点，这就是著名的“匿名基督徒”理论。第四，教会和诸宗教都是各有限制的。

梵蒂冈第二次大公会议已经吸取拉纳的神学，也走向后现代的世界，特别强调基督教把其他宗教视为真正的他者。尼特把梵

蒂冈第二次大会视为基督教和其他宗教关系上的一个里程碑,其主要观点有:第一,在非基督宗教中具有真理的要素;第二,所有非基督宗教都有普遍的启示,都有真理之光,不过这光不同于拯救之道;第三,所有非基督宗教是为了福音做预备的。

教皇保罗六世尽管被称为“对话之父”,但他似乎从来没有超越这样的信念,即只有一个真宗教,那就是基督教,并且只有在基督教会里一个人才能认识到和上帝真正的和活生生的关系。在教皇约翰二世时代,似乎更进一步了。他甚至认为其他宗教也是拯救之道,因为尽管有许多宗教,但是只有一个圣灵在它们之中结出果实。教宗若望二世的思想朝梵二会议所开的方向更加迈出了一步,其主要观点有:第一,诸宗教可以被视为“拯救之道”;第二,教会必须是对话的;第三,教会必须服务上帝的国。

不过教宗也强调对话和宣教的平衡:第一,强调耶稣是所有人的唯一救主。如果上帝的拯救之爱充满宇宙,那么它的管道只能是耶稣,耶稣既是历史的中心和目标,又是人和世界造物之间的调和者。耶稣完全启示了天父和他的拯救计划,耶稣和其他宗教奠基人有着明显的不同。第二,对话必须有所限制。大致说来,对话必须服务于宣教。第三,上帝的国和教会是有区别的,但又是不可分的。

在20世纪90年代,像神学家德克斯塔、杜普斯(Jacques Dupuis)等进一步发展了对话理论。他们俩都朝约翰·保罗二世所开启的以圣灵为出发点的方向前进,这样基督徒可以对他人更加开放,更加忠于福音。德克斯塔认为多元论者终于对基督教和其他宗教的虐待,他把他的神学中心转向圣灵,提出了基于圣灵的三位一体的基督教神学。他以父表达作为创造的神、万物之原;以子表明上帝向外沟通和恢复的力量,尤其通过耶稣,上帝的

道成了肉身；灵则带来耶稣的信息，这信息因为上帝给与的生命活力而遍布一切创造物。德克斯塔说，圣灵是和圣言基督密切联系在一起的，而关系总是包含某种限制。尼特注意到德克斯塔所说的圣灵之普遍活动和上帝的圣言在耶稣里这二者之间存在张力。

杜普斯试图解决德克斯塔的问题，在尼特看来，他超出了成全模式，因为杜普斯提出基督徒并没有真理的垄断权，许多宗教的存在不仅是一个事实，而且也是一个原则问题。他提醒并肯定任何基督教的观点都必须是基督中心的。他反对一般人所谈的多元论，他要为宗教的独特性，尤其基督教的独特性做辩护。他认识到基督中心比教会中心更加合理，但依然有其弊端，所以他提议对耶稣基督进行更加对话式的理解。

尼特指出，成全模式的价值在于：第一，它看到了各宗教中具有真理和恩典，这一点是基督教神学的很大进步；第二，把对话视为基督徒生活所必需的；第三，它意识到诸宗教中具有不可妥协的内容，如基督教中有：上帝在耶稣里做了在其他地方没有做过的很特别的事；第四，耶稣所做的与其他宗教人士所做的有许多相同的地方，但也有特别的地方，这些特别之处必须保持；第四，这些特别之处不仅对基督徒而且对一切人都是重要的。而这种模式的问题在于：第一，成全模式由于它固守某些所谓的“真理”，可能难以真正地对话下去；第二，成全模式要求献身，且需要确信基督。但在尼特看来，宗教献身确实要求相信上帝真正地在基督里呼唤人，但不是唯一呼唤的地方。

3、对话模式之三：互益模式

成全模式的重心落在耶稣的独特性上，而互益模式则更加强

调上帝的普世之爱。尼特说这一模式试图回答以下三个问题：第一，基督徒如何与持其他信仰的人进行真正的对话？第二，如何创造一个对话的平台？第三，我们如何更加清晰地理解耶稣的独特性？这一新模式的思想家主要有三个：希克、潘尼卡和尼特。尼特说，他们分别代表了三个进路：哲学—历史的、神秘—先知的和伦理—实践的。

80年代初希克提出了宗教多元论假设。关于他的理论前面已经讨论，这里不再多论述。我们认为希克的思考是从人到实在者，而潘尼卡则刚好相反。尼特认为他们没有太大的区别，前者强调诸宗教对实在者的接受是有限的，而后者则强调被传送的信息的无限性。他们都在说神圣奥秘或者实在者在许多不同宗教中被体验到。

潘尼卡的研究很广，但有一个思想核心，即他所说的宇宙—神—人共融的(*cosmotheandric*)经验。在希腊文中，*cosmos* 代表世界、宇宙；*theos* 代表神；*aner* 代表人。这三者是不能分开的，彼此互属。正是这一经验和现实处在不同宗教之中并使其成为可能。人通过它可以体验到与实在者合一。这是宗教多元论的内在依据，也是宗教对话成为可能的依据。

在一和多的问题上，潘尼卡反对一元论，也反对二元论，主张不二论。他认为只有不二论才是真正的多元论。他告诉我们，多元论不允许一个普遍的体系，因为多元论体系本身在术语上是自相矛盾的。不同的终极体系之间是不可通约的。多从来不会屈服于一。

潘尼卡说宗教对话的目的是互相丰富，在不和谐中看到和谐。关于耶稣，潘尼卡与传统基督论不同，但依然神秘。他说，耶稣是基督，但是基督不是耶稣。耶稣是基督在一定历史条件下的

展示。耶稣是历史性的,基督是超历史的。基督也在其他宗教中做工,尽管人们不称其为基督。他还认为,基督既有为基督教所知的一面,也有不为之所知的一面。基督有不为印度教所知的一面,也有为印度教所知的一面。

希克和潘尼卡都是尼特的朋友和同行。尼特不像希克从哲学上解决宗教间关系问题,也不像潘尼卡那样立足于神秘洞见。他强调社会实践,他将解放神学和宗教多元论结合在一起。他关心人的苦痛和社会公正。他说我们通过各宗教的果实来认识它们。基督教的第一法则是爱你的邻人。这不是一个理论问题,而是一个实践问题。

尼特认为人类共同的难题也就是共同的基础。人类共同的问题是什么?他说,那就是苦难。在他看来,苦难主要表现为彼此相关的四个方面:第一,贫困;第二,受害;第三,暴力;第四,父权制。尼特还特别关注地球生态的苦难。对于人类的苦难和宗教间复杂的关系,他认为先行动再谈论更好。

4、对话模式之四:接受模式

主张接受模式的神学家都是一些所谓的后现代主义者。这一模式的产生只有二十多年的历史。但它对宗教间关系的处理方式是很独特的。这一模式认为其他模式都没有正确处理好宗教间的关系。置换模式和成全模式过于强调基督教的独特性,而互益模式则过于强调基督教和其他宗教的共性。接受模式既不坚持某种宗教的优越性,也不寻找各宗教共同的东西,而是接受所有信仰的真正差异性。它认为各宗教传统确实是不同的,我们必须接受那些差异性。这也可以称为后现代模式。

后现代主义认为,我们不可能具有普遍的观点,我们所有的

观点都受处境的影响,现代人的一些基本立场是成问题的:第一,对理性力量的过分相信;第二,经验资料的优先性和可靠性;第三,对神话—神秘观的拒绝;第四,对普遍真理的追求。尼特说,后现代主义特别强调普遍真理的危险以及差异性的极端重要性,认为除去差异性就是除去活力。后现代主义强调我们的文化—宗教区别如此之大,以致在很大程度上是不可通约的。它认为文化—宗教之间的翻译是不可能的,我们也不能去判断其他宗教,他们经常把《马太福音》上的话作为告诫:“不要判断人,免得被人判断”。

在这样的后现代观念下,尼特区分了三种表达式:第一,林贝克的后自由主义基础;第二,黑姆(Mark Heim)的“许多宗教即许多拯救”;第三,比较神学。

林贝克在后自由主义神学的经典著作《教义的本质》中区分了三种教义观:一是命题—认知的方法,这种方法认为命题和命题的对象是同一的。对基督徒来说,这就是为什么上帝给我们《圣经》的原因。《圣经》包含了正确的词,如果你字义地、忠实地对待它们,你就处在正确的道路上了。但是,林贝克认为这是错误的,这与把上帝等同于偶像没有什么区别。其次是经验—表现的方法。依据这一理论,经验在前,表达在后;感觉在前,词在后。或者说,首先要有内在之词,然后才有外在之词。语言和表达是可以变化的,但都是在表达同一宗教经验。像希克、潘尼卡的方法都属于经验—表现方法。林贝克发现语言并不跟从经验,倒是先于经验,所以他进一步提出他自己的方法——后自由主义的方法,或称文化—语言学方法。

他的后自由主义方法的主要思想是:第一,首先是词让我们拥有思想,没有宗教之词也就没有宗教感情;第二,我们的宗教语

言制造和形成我们所拥有的宗教经验；第三，我们的个体身份根本就不是个体性的，我们的身份是后天被规定的；第四，语言不仅传递，它们也创造。林贝克说我们的宗教语言和故事创造我们所生活的世界；我们宗教的词就如《创世记》中上帝的圣言，生成我们的宗教世界，使它富有价值、令人舒服和对人有帮助，即一个我们可以生活的世界。

林贝克认为，不同宗教分属于不同世界。它们没有共同的基础。如果我们的语言创造我们的世界，又如果我们的语言是不同的，那么我们的世界就不同，它们之间不可通约也就很自然了。他明确说它们之间是不可翻译的。宗教的词只能在它自己的文本里才能被理解。例如“慈悲”一词只能在佛教中得到理解，“圣爱”一词只能在基督教中得到理解。如果把它们放在不是自己的文本里，就不能被理解。因此，没有一种宗教可以被另一种宗教所衡量。

那么，如何处理宗教之间的关系呢？林贝克说我们可以用“好邻人政策”的意象来表达。诸宗教好像彼此要好的邻居。要做好邻居，就让每一个都有各自的后院，让它们保持清洁、整齐。我们不必在不同后院之间寻求公共标准以便适用于所有的后院。因为这意味着将福音修剪以便适合某个特定的哲学和文化立场。这样就做不成好邻居了。基督教的自我描述不是在其他宗教里寻找一个匿名基督、一个共同分享的神秘中心或者实在者。最好的方式是让我们的邻居看看我们是谁，而不管他们如何看我们，不管他们如何回应我们，不管他们看到彼此有什么样的相似之处，这些就是做好邻居的基础。

林贝克意识到他的理论并不热心于宗教对话，并不去寻求诸宗教之间的共同基础。但是他也意识到他的理论才真正尊重诸

宗教的差异性,这可以说是优点。他的对话不要求事先有某种一致。对话没有规则,只需要创造性和信赖。

黑姆似乎比林贝克更加激进。他说不同宗教有不同的目标,它们不仅仅提供不同的手段。所以让佛教徒达到涅槃,让基督徒达到与上帝的合一。这样双方都快乐。如果把它们进行合并或者以一种理解取代另一种,那都是行不通的。只要每一个宗教承认在最后目标上真正的差异,就让各自的理解保持不变。黑姆甚至承认差异存在于终极者、上帝之内。

尼特站在当前宗教对话的最前沿,对上一个世纪来几乎所有的宗教对话和处理宗教间关系的理论进行了分析,把它们分为四大类。这是很了不起的。因为根据他的分类法,我们不仅看到了不同模式的优点和缺点,更重要的是我们可以心平气和地进行宗教对话。

尼特以一种非常包容的态度对待不同的对话模式和处理宗教间关系的方式,这使他的朋友遍天下,那些保守的和激进的人士都觉得尼特的对话态度是真正大公的、促进人类和平的。尼特自己也知道不同对话模式之间甚至没有共同之处。但是,它们都是基督教哲学家和神学家,他们都要努力解决宗教间的种种难题,这是相同的。也正是基于这一点,他呼唤基督教内部进行对话,也倡导不同宗教之间在一些现实问题上进行真正的合作。

五、走向第二轴心时代的宗教哲学

1、第二轴心时代宗教哲学的新起点

雅斯贝斯在《历史的起源与目标》中提出了轴心时代的观念。

他认为公元前 800 年至公元前 200 年是一个人类意识大发展的时期,在这一时期个体意识得到了长足的发展,个体对社会有了独立的批判意识,对世界的不能令人满意性有了新的认识,并对未来的新世界有了盼望。轴心时代的新意识在往后的 2000 年左右的时间里一直处于主导地位,并影响了我们绝大部分人的意识。只有到了 20 世纪下半叶,由于经济、政治全球化、信息化的发展,人类的意识又要面临全新的挑战。跨文化研究学者、神学家卡曾斯提出了第二轴心时代的观念。^①他说,我们所有宗教传统都不得不面对现代性的挑战,我们必须在这一新的历史时期从个体意识 (individual consciousness) 转向全球意识 (global consciousness)。这一全球意识要求我们植根于我们的地球,我们再也不能仅仅把地球视为操纵的对象,正如潘尼卡所说的,人、世界/地球和神圣者不能分离,离开了地球就没有人也没有神圣者可言。

第二轴心时代的观念近年来才开始有人提出,它预示了我们人类意识的又一次革命。我们能否适应这一转变?从目前可以理解的意义上说,如果我们不能完成这一转变,我们人类文明就有可能在这一转化中毁灭。因为一切都是相互关联的,我们不能再生活在彼此隔离的状态。隔离意味着没有前途。这里的隔离不仅指人与人之间的、国家与国家之间的、宗教与宗教之间的,而且也指人和自然之间的。在第二轴心时代,我们需要整体主义的、全球性的意识,我们考虑问题不仅要考虑到自己、他人,也需要考虑到自然本身,考虑到人的未来。如果不能很好地实现这一转变,我们就没有真正的未来。

在宗教哲学中也出现了第二轴心时代的思想,它首先在库比

^① See Ewert Cousins (1992). *Christ of the 21st Century*, Rockport, MA: Element.

特的《虚无与光明》中得到系统论述。根据库比特的理解,第二轴心时代的宗教哲学可以集中体现在他所理解非实在论的宗教哲学思想中。

库比特认为,我们当前的宗教哲学需要有一个全新的起点。这个新起点可以用四个观点来表达。^①

首先,我们到了一个新的轴心时代。雅思贝斯首先提出轴心时代的观念。在这一时期,世界各个国家和地区的思想家都忙于创造哲学,提供有关世界、自我、知识、行动、善的生活的观念。各个文化传统、各个宗教传统就是围绕它们形成的。库比特指出,至少形成了三个主要的文化传统,即西方的、印度的和中国的,每一个传统都持续了至少 2000 年。但到了近代,由于科学的发展,我们已经进入一个新的轴心时代,和卡曾斯一样,库比特也称之为第二轴心时代。在这个时期,我们必须重新思考世界、自我、知识等等。我们之所以需要重新思考它们,是因为传统的以柏拉图主义为代表的实在论世界图景已经崩溃。

其次,我们需要有纯粹的宗教思想。库比特认为宗教传统已经终结,因此我们必须放弃旧的宗教制度、旧教义、旧词汇,甚至关于何为宗教的旧假设。举例来说,第一个轴心时代的大多数信仰和思想家的特点是某种灵性个人主义。它最关心的是个体的拯救。而且还相信在我们这个现象世界之外有一个完全不同的、超感官的世界。我们的未来不是在这个世界,而是在那个世界。因为这个世界被视为令人痛苦的,不值得留恋。

但是,由于科学的发展,我们的世界现在是完全为科学所理论化的,并因此变得适合于我们的生活。另外,我们也注意到语言的巨大力量,是语言形成、塑造我们自己和我们的世界。这二

^① See Don Cupitt (2001). *Emptiness and Brightness*, Polebridge Press, Chapter 1.

者结合在一起,我们就会惊人地发现我们不再需要一个超自然的世界。这意味着形而上学的终结、“神秘”的终结,以及相信一个超越现象世界的更加实在的世界的终结。没有现成的外在的实在世界,没有现成的实在自我。

因此,库比特强调我们不需要形而上学,我们这个世界就是我们所拥有的唯一的世界,我们的语言决定我们的一切。我们所有的感觉经验都是由语言带来的,先验的宗教经验并不存在。实际上,世界的实在性是由我们给与的,存-在(Be-ing)只是万物在时间中经过的方式。没有东西是神秘的。显然地,库比特是一个自然主义者。他自然认为只有“生成”,事物之流,只有现象世界。这个世界是唯一的世界,是我们的世界。我们的宗教快乐不是在另一个世界,而是在这个世界。我们无需惧怕现象的短暂性、流变性。把自我的快乐寄托在另一个世界是不明智的。

再次,我们需要直接的宗教。所谓直接的宗教,就是我们不需要中间传递的宗教。传统的、第一轴心时代的宗教相信有一个超越现象界的、甚至超越我们的理解力的永恒世界。我们的目标是进入那个世界。但是,我们不能直接进入,需要某些中介,需要若干环节。例如,我们通过一些象征、圣像传递。在宗教中,可以通过经典、教会、祭司、仪式、神话、艺术品、节日、教义体系等等传递。整个传递系统为传统所圣化,常常被说成是道路,在每一个主要的信仰共同体中都采取与众不同的形式。

2、第二轴心时代的宗教观念

库比特认为,传统宗教对象征工具的热衷已经到了工具拜物教的地步了。因为工具通过传统得到了圣化,工具成了神圣不可侵犯的了。在有的宗教中,宗教仪式中的任何一点都不可以改

变,因为这会导致宗教崇拜的失败,人与神的关系的破裂。人必须忠于他们所采用的工具。

但是,第二轴心时代的宗教就不同了。它没有更实在的秩序超越目前的世界,宗教变得直接,没有中介。这两个时期的宗教有着质的区别,其区别之大,库比特说,就如罗马天主教会和基督教公谊会之间的差别一样。

库比特强调第二轴心时代的宗教是没有信念的,是自律的。传统宗教坚持宗教是对外在世界的一种回应,那世界是事先确立的,类似于形而上学的事实。但是,康德和尼采的哲学告诉我们,伦理是自律的观念,我们于是开始明白没有外在的道德,道德完全是人的,我们必须纯粹出于它们自己的缘故而热爱我们的价值观。明显地,库比特要把同样的原则扩展到宗教,明确否定外在的预先存在的实在。

一个强调没有信念的、肯定此世的宗教具有灵性吗?库比特向我们强调,传统的灵性观念是成问题的。因为在他看来,传统的灵性-世俗的区分并不正确。库比特从根本上否定了这种二元论的区分。此岸即彼岸,彼岸即此岸。因为我们只有一个世界,这个世界就是我们的世界。我们肯定这个世界,我们的一切都在这个世界。因此,我们谈的灵性也只有在这个世界。他说这一短暂的生活本身就是我们的“灵性”生活。事实上,库比特说,传统上所说的灵性,其意义只是在此岸与彼岸、神圣和世俗的区别之上的。如果我们打破这一区分,这种灵性似乎就不复存在了。然而,他也说,“能够对生活说‘是’并充分地生活,这已经拥有了永生”。

最后,库比特指出,实在者终结了。我们不相信有外在的、客观化的永恒世界,我们只看到现象之流,一切都在转眼而过的世

界。科学史取代了旧的信念,这旧信念把宇宙视为现成的和客观的实在世界,它在外边并仅仅为了我们而安排。旧的世界图景是永恒不变的,上帝从创造世界到末日审判,一切都已经安排好了。可是,如今这种图景已经被取代。事实上,世界图景一直在改变,从古到今都如此。库比特说,我们可以注意到,随着科学变得越来越重大,理论也改变得越快,而世界则变得越微弱。

由此可见,这世界是我们自己快速发展的世界图景,我们不能区分世界和我们的世界。他认为我们从来没有看到绝对的世界:我们仅仅看到我们当前理论的世界。至少,我们没有办法证明实在者的存在。我们说的实在者,是我们语言中的术语、词。它们来自我们自己,来自我们的语言,而不是外在的、形而上学意义上的世界。我们的世界和柏拉图主义意义上的实在者没有一点关联。我们完全可以放弃实在者,也即实在者终结了。

唐·库比特的文风极其流畅,其作品多如散文。他的思想在不同的书中也不断重现,但不是重复。因为他的思想在每一本书中都是有发展的。他的思想之重现,宛如植物每年有节律的变化,富有生命力。他曾经说过,他写完了一本书之后几乎不回过头去重读,他每次写书都是从头开始,同样的思想也很难以同样的语言来说。他在写作时,是完全投入的,也是极其严肃的,然而这又是一种艺术的工作。他把写书当作一种艺术活动。

1995年,库比特发表了他最后的哲学“立场”:积极的斯宾诺莎主义、诗意神学和太阳伦理学。简单地说,积极的斯宾诺莎主义就是纯粹用此世的术语思考。他把世界视为某种东西,就像缓慢运动着的爆炸物,并用分散的能量、运动和偶然性等术语来思考。

诗意神学的提出,他说是为了挽救基督教的某些教义。他向

我们提出所有的基督教神话都以一大堆传统故事向我们呈现,这些故事通过想象可以以多种方式复述,并用于多种目的。我们是否从这些神话中创造出某种新东西,这要取决于我们自己。

而太阳伦理学是指全然承诺生活,视之为外泻的连续不断的过程。他在《一切之后》一书中就说,“我们应该像太阳一样生活。太阳生活和死亡的过程是同一的。它没有忧虑。它只是辉煌地表达自身并以此将生命给予我们所有的人。”^①

3、西方当代最新的宗教哲学观

唐·库比特在《空与光明》一书中说,他后来的思想又变了,或者说发展了,那不是最后的“立场”。如今他自己把他的新哲学观概括为五点。我认为这五个观点可以代表他目前的哲学思想。

第一,我们需要接受普遍的偶然性的观点。所谓普遍的偶然性就是一切都是偶然发生的或者已经发生。发生就是变化、流逝或者降临。有些事情发生具有规则性,似乎有规律似的。但库比特说,这是因为它们碰巧有规则地发生了。规则并不是事物必须有的方式。

有些哲学家愿意接受所有真正的经验命题都具有偶然性,也接受世界偶然性的观点。然而,不同哲学家对于生活和世界之偶然性的理解和接受程度是不同的。例如,你会接受所有的道德价值都是偶然的吗?你接受你自己的宗教是历史偶然的产物吗?你会接受我们的世界以及我们的科学理论可以朝它已经存在的方式发展吗?你接受没有绝对的东西迫使我们做某种选择吗?

库比特指出,彻底坚持世界偶然性这一观点不仅可以导致实

^① Don Cupitt (1994). *After All*, SCM Press Ltd., p.109.

用主义,而且可以导致相对主义,甚至虚无主义。他还进一步指出,东西方哲学家都有可能接受世界的偶然性。最有代表性的是阿奎那和龙树。

阿奎那认为,我们可以设想的世界是偶然的。然而,这种偶然性不是使得我们相信一切都是偶然的,他从世界的偶然性中推出有一个不是偶然的東西。这个东西就是上帝。阿奎那的世界图景是实在论的,他当然相信这个世界是由上帝创造的。上帝是不变的、永恒的,是他保证了世界存在,如果有一点实在性的话,也需要由上帝来保证。换言之,阿奎那从世界的偶然性推出上帝的存在,这个世界的一切都依赖于无限的、全能的上帝的创造意志。他接受世界的偶然性是为了引出上帝的实在性。这与东方哲学中龙树的观点不同。龙树认为一切都是偶然的,或者说是缘起的。

然而,我们从历史的眼光看,人类只能从他们自己当中发展出自己的意识和世界之图景,他们只能基于自己的经验、连续不断的语言交换。他们从来也不能完全独立地、权威地获得有关世界的解释。我们只能看到我们的世界。跨文化的比较研究也不能摆脱主观性。我们所知道的世界只能是一个偶然的人的解释的产物。

显然,这些看法暗示诸神和精灵以及整个超自然世界秩序的观念的主要功能是为了保证实在论。可是,休谟、康德已经提出人建构人类经验知识的理论无需一个外在的保证者(即上帝)。他们试图坚持这样的观点:我们人类实际上是独立的,我们只有自己的观点。只有我们使用语言,没有其他人与我们谈论并告诉我们这世界有多绝对。结论只有一个,即我们所知道的世界是我们制造的世界,是我们的世界。

库比特说,一旦我们接受我们的知识、伦理和宗教来自人自己而不是超自然的上帝,这就意味着上帝的死亡、宇宙(the Cosmos)的终结、由神所确立和保证的一切客观事物的终结,也意味着我们以一种新的方式明白普遍偶然性的真理。在托马斯·阿奎那那里,世界事物的实在性由上帝的力量和恒定性来保证,而世界本身是偶然的。而在龙树那里,他也教导世界的偶然性,即教导缘起学说。但他比阿奎那更加激进。他认为一切都没有本质,万物都是空的,也即事事都是偶然的、短暂的,没有任何客观实在性,连空本身都是空的。库比特说,连他在说的话也是空的。

178

阿奎那认为,他能够从世界的偶然性证明上帝的存在,因为偶然的东​​西必定有一个不是偶然的东​​西来做基础。在西方,人们普遍担心世界没有上帝。因为在他们看来,世界没有上帝是没有意义的,是虚无。可是,对龙树来说,空的世界是极乐。库比特发现,西方人之所以惧怕虚无,是因为不接受虚无就是上帝,或者说,虚无与上帝是没有什么区别的。他们渴望一个实在的东西,这东西不可以是虚无。然而在最后,库比特认为虚无和上帝确实没有什么区别。

一切都成了过去。我们需要明白世界是偶然的,上帝本身就是虚无,或者说与虚无没有区别。上帝死亡之后必定有一段悲观期,但是我们也缓慢地理解虚无的宗教价值,甚至喜欢这种惊吓了基要主义者的世界观。

第二,库比特倡导空的激进的人文主义。他指出,第一次工业革命在西方思想中帮助我们带来一场人文主义的转变。费尔巴哈和马克思是代表人物。而第二次工业革命(基于沟通和信息处理的巨大发展)则和库比特所称的“空的激进的人文主义”联系在一起。他说,这是更加激进的人文主义。建构世界是我们特有

的活动。没有其他存在物感到有必要在他们周围建构一个世界，他们也没有语言，而语言是建构世界的主要工具。没有我们也就没有世界，世界是我们的世界，我们不知道另外的世界。只有一个世界，也就是我们的世界。只有通过我们，世界才成为世界，因为只有在我们中以及通过我们，世界才可以被描述、被理论化、被认识，并且在我们意识中被照亮。

库比特告诉我们，他所描述的激进的人文主义是后形而上学的、空的人文主义。这个世界属于我们，是我们的世界。而经验的世界是我们自己的语言建构，我们的词构造了世界并投射到我们周围。我们自己也属于我们自己的世界，我们不能脱离我们自己的世界。语言不仅描述、理论化、构成和照亮我们的世界，而且也描述、理论化、构成和照亮我们自己。换言之，我们自己就是我们自己的语言建构出来的东西。所以，库比特坚持戏剧性的自我观：我们只在我们上演中生活和表演，表演一旦结束，我们也就结束了。

库比特进一步指出，不仅我们的世界，而且我们的生活、思想、信仰和价值观都是由语言保持和构成的。语言展开一切。他坦然接受哲学必定是人类中心主义的。他说我们必须采取自然主义的和后形而上学的自我观和世界观。基督徒惧怕空，那是可怕的，没有意义的，但是我们越理解空，我们就越感到快乐。

库比特认为世界是一件艺术品，是由我们赋予它以意义的。他区分了他所说的人文主义和希腊的人文主义、尼采的人文主义。他认为希腊的人文主义是英雄主义的，而尼采的人文主义似乎是贵族论的，这样的人文主义不关心软弱者、受折磨者，是缺乏慈悲和爱的。而库比特所宣扬的人文主义是基督教的、人道主义

的,充满着同胞感、充满同情心、充满慈悲心。换言之,他所倡导的人文主义是强烈地反对歧视的。他说,我们不能依据一个人是高贵或者低贱、男性或者女性、年老或者年轻、黑人或者白人、健康或者残疾、自由或者保守、信徒或者非信徒来分等和评价。

第三,库比特要我们关注存-在(Be-ing)。库比特说我们再也不能以旧的方式受某个单一的宗教体系主宰了。因为后现代社会是高度多元化的。我们常常生活在许多宗教中间,也面对强大的世俗主义。他认为,一点也不奇怪的是,神圣者已经散播,以致许多人在个人关系中,在道德上,在爱方面,在孩子身上,在自然、艺术和生活中找到了宗教感。宗教感广泛传播,以致我们应该考虑放弃这样一个观点:我们首先需要集中于对某个至高的宗教对象的崇拜。

库比特说,在后形而上学时代我们有可能以非/反实在论的方式谈论宗教对象。实际上在他看来,我们就生活在传统宗教实践处于崩溃的时刻。它们在人们的生活中没有什么意义,但是他认为如果没有它们,我们就会很贫乏。库比特试图让传统宗教的实践复活。不过,这种复活不是以实在论的方式进行,而是以反实在论的方式进行的。

库比特提到三个宗教对象:上帝、存-在和生活。他说,上帝在反实在论意义上说就是爱的直接人格化。存-在是在海德格尔所说的意义上说的,它打破了永恒和短暂之间的界限。海德格尔说在思想中柏拉图式地区分存在的两个层次或者秩序,一是永恒的,另一是短暂的,是一个错误。在库比特这里,存-在不是一个理论上可以思考的东西,而是绝妙的、无理由的/恩典式的生存。生活是最大的宗教对象。上帝这一对象容易为基督徒所理解。但是人们还不太理解在新的轴心时代的宗教对象——存-

在或者生活。

库比特认为,我们一旦关注存-在,我们就在关注外倾和有限生存的过程。他认为存-在的宗教是哲学的、反思的、沉思的。生存的过程充满着偶然性,许多人惧怕生活的“无意义性”。但库比特说他们错了。甚至海德格尔也错了。因为海德格尔认为存-在的启示是使人恐怖的,而库比特却说它是轻松的、甜蜜的、女性的。他把存-在视为我们母亲/他者(M/Other),视为子宫,纯粹的偶然性之流从中而出。存在就如母体。

第四,我们应该过太阳式的生活。现代生活不同以前了,但是我们依然不能排除种种苦难。库比特指出了我们人类所面对的诸层面的苦难。在西方,他说,我们面临更多的困扰是形而上学的恶,这种恶比道德上的恶或者罪更加严重。人们普遍地不满足于自己的生活状况,因为宗教使他们具有更多的心灵张力。库比特因此指出,我们需要学会爱生活,需要学会教育我们自己的身体——我们常常意识不到(例如)良好的视觉教育可以成为一生快乐的重要根源。我们需要一种直接的短暂的宗教,这种宗教不期待未来,却关注此时此地的永恒快乐。

库比特认为,这种新的宗教生活不是内在的生活,而是完全献身于此世的生活。这种新宗教主张的是“太阳式的伦理学”。它主要解决了生死问题。生死问题在传统宗教中是对立的两极。人们在世是为了准备死亡。第二轴心时代的宗教完全不是这样。库比特认为,我们的自我在流变中、在表演中、在展示中才有相对的人格和自我。我们的自我只不过是对于我们表演的一种解释。

在此意义上我们最好的生活方式是尽情地展示,尽我们所能地展示。我们在展示中将生死合一了。他说,太阳式的生活就是永生,因为它克服了传统的生死的极性。一个真正的新宗教人士

没有真正的内在的生活。他/她对自己没有内在的生活会感到非常快乐。因为新的宗教生活回到时间、历史和我们自己的生物学的生命。在库比特这里,太阳性就意味着反思后达到的直接性,过太阳式的生活能使人类处于至今他们已经达到的最高的境界。

第五,库比特倡导人道主义的社会伦理学。库比特感到传统的伦理学是他律的,不是生命展示的伦理学,是对人性的压抑,是基于错误的世界观而确立起来的。他认为,他的伦理学是“太阳式的伦理学”,是生命展示的伦理学。他的伦理学之特点或者见解可以依他的说法总结为三点:首先,它认为道德不再基于或者诉诸于任何“客观的”或者超人类的东西,如上帝、超自然的道德律或者先验理性。现在的道德完全是人自己的,是创造的。其次,它不同于功利主义传统,因为我们试图避免诉诸于任何心理上的和/或者文化上的变量,如快乐与不快乐、福利与伤害的观念。再次,我们寻求道德的普遍性,强烈反对任何基于种族、宗教、性别、等级、民族等的歧视。新伦理学、新人道主义伦理学反对歧视,试图基于我们共同的人性以及他人明显的需要而确立道德的行动。

他说,这种伦理学接近于虚无主义,他认为只有虚无主义才能开启最大限度的精神自由,才能表达我们自己的价值观、讲述我们的故事、建构我们的世界。用传统基督教的词汇来说,新旧伦理学的区别就如教会基督教和天国基督教之间的区别。教会传达天国的信息是要中介的,而这些中介却阻碍了人的自由和解放,使人受压抑。传统伦理学不是帮助人展示和获得快乐与幸福。而天国本身不需要任何中介,人直接进入他所要达到的目的。他说,在反实在论的或者虚无主义的世界,一切都是可能的,一切都被视为人类的建构,任何事物都是可以被重制的。他认

为,他不同于许多其他道德家,他说我们的新道德是为了帮助人获得自由而不是试图控制人。因为最快乐的世界是一个开放的世界而不是每一点都被控制的世界。

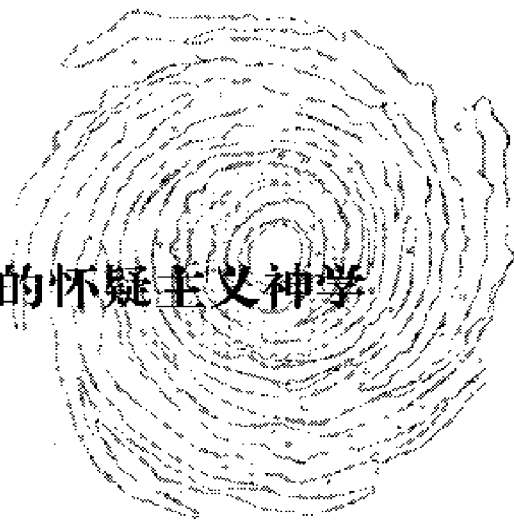
显然,新的人道主义的社会伦理学是爱好多元论的,在一个多文化、多信仰的世界,人们是可以/应该从各个文化和宗教中吸取他所要的东西。库比特自己就说,他是部分的基督徒、部分的犹太教徒和部分的佛教徒。这一点之所以可能,是因为没有本质,没有东西是神圣的,一切都是人的,而这本身就适合于所有的人。库比特为此要我们把这一新的激进的人文主义视为精神上解放性的教义。

我们按照自己的理解介绍了当前宗教哲学中几个重要的思想,这几个重要思想之间还存在某些张力。就我个人而言,我更倾向于多元论的、非实在论的、第二轴心时代的宗教哲学。如果要获得完整的理解,我们就需要在如希克的多元论宗教哲学、库比特的非实在论宗教哲学和第二轴心时代的思想之间进行某种形式的整合。这一工作需要读者自己去做,我的整合不能替代你的整合。但我相信,本章所提供的材料足以令读者进行某种程度的反思了。

第
九
章

怀疑的价值：

论古希腊罗马的怀疑主义神学



谈起宗教,就会在我们的脑海里浮现出有神论和无神论两个概念。不管各种有神论的观点如何相左,又不管其教理、仪式如何冲突,它们都承认在我们这个可知、可感的世界之外还有一个超感知的世界。在那个世界里,人的生命、生活和存在便有了全新的诠释。无神论则肯定这个可知、可感的世界才是唯一真实的,人无法依赖于那个虚无缥缈的超验世界,神灵并不存在。无神论认为存在、生命和意义都只在此岸,不可能设想有一种超验的永恒对象,并由其支配他们生命的整个历程。

然而,自认为唯一有自知之明的人出现了,他不是苏格拉底,而是皮浪(Pyrrho)。皮浪既不介入有神论,而且也不介入无神论,乃是超越它们二者之上的。他对世界、社会和人生有自己的独特见解。他的这种聪明不仅表现在他不介入任何在他看来不谨慎、不安全的断论,而且避免写任何著作,这使得其心境真的有了一种超然,据说他因此而获得高寿。可

是他的弟子蒂孟(Timon)一开始就不能准确领悟老师的宗旨,竟然把老师的事迹和思想记了下来。也许皮浪对蒂孟的做法不会满意,因为他的内心宁静的体验是无法用弟子的笔来表述的。但是作为学术思想总要诉诸文字。我们不知道是什么原因使得皮浪主义(或称怀疑主义)这一哲学思潮没有真正的前后师承关系。稍晚于皮浪,在柏拉图学院里也刮起了一股怀疑旋风,弄得满城风雨,并出现了几位闻名遐迩的怀疑大师,如阿尔凯西劳斯(Arcesitaus)、卡尔涅亚得斯(Carneades)。但在克利托玛库斯(Clitomachus)之后,学院的怀疑之风如海涛过后,平息了下来。到了安提俄库斯(Antiochus)之后,该学院和斯多亚学派“同流合污”。这时,怀疑主义作为一股时代旋风并未消失,它又被诺索斯(Knossos)的克里特人埃涅西得姆斯(Aenesidemus)复兴起来。他抛弃了卡尔涅亚得斯所宣扬的或然性理论,又回到了皮浪的近旁。他的影响极大,追随者也不少,其中非常有名的要算诗人卢奇安(Lucian)以及给我留下大量著作的大哲学家塞克斯都·恩披里柯(Sextus Empiricus)了。

除了塞克斯都留下一系列著作之外,其他怀疑论者所留下的材料都十分有限。^① 研究怀疑主义自然就多靠塞克斯都的“慷慨相助”。本文在相当程度上依赖于他所提供的材料。

^① 研究晚期希腊罗马时期怀疑主义的资料来源主要有三:一是 Diogenes Laertius 的 *Lives of Eminent Philosophers*;二是 Cicero 的著作;三是塞克斯都·恩披里柯的系列著作。

一、主题分析

文本结构与文风

首先,交代一下本文所用的文本。Loeb 丛书收集了塞克斯都·恩披里柯的全部著作。他在著作中多处谈到神灵、上帝、神圣者,其中比较典型地讨论神学问题的要算《皮浪学术纲要》(Outlines of Pyrrhoism)第3卷第3章。^①作者在这一章里非常思辨地论述了神的本体、属性及神的存在证明问题。在《反理论学家》(Against the Physicists, 又译《反自然哲学家》)第1卷中对神学问题阐述得最为具体、详尽。本文所用文本就在该卷里。鉴于分析的方便,我们使用标准页码。^②

其次,让我们看看文本的结构。塞克斯都著作的写作结构十分简单,就他讨论神灵问题的文本结构,我们可以把它分成四部分:

1. 阐述作者的目;2. 剖析神灵观念;3. 遨游神灵存在和不存在两个对立世界;4. 怀疑主义对神灵问题的结论。

其中第一、第四部分言简意赅、干净利落,而第二、第三部分诠释得不尽其繁。在没有明白怀疑主义哲学、神学思想立场、方

^① 塞克斯都·恩披里柯著作原文是希腊文,在 Loeb 丛书中,是英希对照本,我们依据英译进行研究。

^② 在塞克斯都·恩披里柯的全部著作中,涉及神灵、上帝的出处主要在《皮浪学术纲要》第1卷第225节;第1卷第5节;第1卷第2-12节,第218节以下。还有《反理论学家》第1卷第11节以下,第190节;第1卷第33节以及《反物理学家》(Against the Ethicists)第70节。

法的情况下,我们只能认为怀疑主义是在堆砌材料,似乎没有自己的一点思想。但是,只要我们弄清怀疑主义的目的在于心灵宁静,立场是不介入任何一种形式的独断论,方法是通过命题和反命题的对立和平衡,我们就可以借此列出一正一反、一肯定一否定的对立表。在对立的双方之间无法作出轻率的抉择,只能悬疑。

下面就该文第二、第三部分的结构作一个鸟瞰。

第二部分:神灵观念 1.第 13 节提出独断论和怀疑论相对立的论点;2.第 14—28 节陈述独断论关于神灵问题的基本看法;3.第 29—47 节论不同人对神灵的不同观念,指出这种矛盾现象足以说明对神灵问题无法有一个正确、一致的观念。

第三部分:神灵是否存在 1.第 49 节提出怀疑主义对神灵存在问题的态度:不表态;2.第 50—59 节阐述人们对待神灵的三种不同方式:独断论、无神论、怀疑论;3.第 60 节指出论证神灵存在的四种方式;4.第 61—74 节,通过人类的普遍一致性观念证明神灵存在;5.第 75—122 节,通过宇宙的秩序性证明神灵存在;6.第 127—136 节,通过削弱对方论据的基础证明神灵存在。

怀疑主义认为神灵存在和不存在的理由是一样的,不存在东风压倒西风的现象。从 137—190 节论述神灵的不存在:7.第 137—141 节,引出神灵不存在的命题,首先证明神灵(上帝)是生灵,并由于生灵具有感官知觉能力而推出神灵不能永恒;8.第 142—147 节,从神灵的感觉能力、感觉的变化证明神灵不存在;9.第 148—150 节,从有限性和无限性证明神灵的不存在;10.第 151 节,从有形无形论证神灵的不存在;11.第 152—181 节,从神灵是否节制、刚毅、勇敢、崇高、智慧、谨慎等论证神灵不存在;12.第 182—190 节,根据卡尔涅亚得斯的归谬论证证明神灵的不存在。

弄清了文本的基本结构,顺便认识一下塞克斯都的写作风格。如果我们通读他的著作,就会产生一种强烈的感受:这是一部怀疑主义教科书。它的目的是让读者系统地认识怀疑主义的立场、观点和方法,让读者认识到怀疑主义整个体系的基本思想,并且在很大程度上向人们承诺接受这种哲学观念的好处。《皮浪学术纲要》尤其像一部教科书,其中的观点可能不是某一个人的,乃是该学派成员共同可接受的。^①正因为其著作是当时该学派的教科书,因此可读性很强。即使我们对怀疑主义一无所知,只要循着他的著作按部就班地读下去,就能把握怀疑主义的目的、立场和方法,就能从中获得不少自由轻松的体验。塞克斯都的写作风格朴素而自然,该写的就写,不该写的决不废墨。他的立场简洁明了,在论述自己的观点时也别具一格,很少从正面论述怀疑主义的观点;相反他让人处于正反命题的张力中间,从而看清独断论的不谨慎、不安全,迫使人们对命题的双方产生怀疑,在怀疑中超脱出来。

塞克斯都对于神灵问题的处理也遵循这一方式。他花了大量的篇幅(第60-136节)论证神灵的存在,但这并不是怀疑主义的观点。同样,他又花了大量的篇幅(第137-190节)论证神灵的不存在,这也不是怀疑主义的观点。那么怀疑主义的观点又在哪儿呢?我们在上述文本中不能找到,而是在文本的下面,或者说在文本的上面才能发现。事实上,根据怀疑主义的意思,之所以把相互对立的论点、论据和论证放在一起,是为了让人们认识到独断论关于任何一个命题的判断都是没有充分根据的武断。

^① Mary Mills Partrik 在 *The Greek Sceptics* 一书中也谈到了这点。埃涅西得姆斯曾写过《皮浪对话》、《皮浪大纲》之类的书,其体系章节的安排与塞克斯都的著作很相似(p. 271, 218 ff)。

因为怀疑主义在各种问题上都企图超越独断论,结果在论述中所引用的材料随手拈来,不加改造,更无曲解,因而成了后人研究古希腊哲学、文化的重要资料来源。

归纳塞克斯都的写作风格,具有如下三个特点:

1. 简明性、普及性;2. 客观性、资料性;3. 严密性、体系性。

塞克斯都之所以采用这样的文风和结构是与怀疑主义的哲学基础紧密相连的。

论证形式及其哲学基础

远在智者时代,希腊人出于论辩的需要发展了发达的论辩术,教人在论辩中取胜的活动成了某些人的职业。回顾希腊时代的思想论证方式,真是多姿多彩。

论辩的兴起和发展与当时的社会变动息息相关。智者们看到社会的巨大变迁,得出“人是万物的尺度”的结论;他们看不到社会的不变性,人只能在变幻莫测的世上求得生存。真理的尺度不在于它的客观性、不变性和独立性,乃在于形形色色的个人。社会风气的巨大变化引起了像苏格拉底这样具有神秘主义和神圣使命感的人的关注。他们对智者无视社会、人生不变的东西感到深恶痛绝,对于希腊社会的“堕落”,感到有必要匡救。因此,苏格拉底到处求知,寻找“真理”。在他的手下似乎没有一个人能赢他,因为他有一个伟大的抱负和富有怀疑色彩的辩证法——精神助产术。这种辩证法在柏拉图、亚里士多德那里得到进一步的发展、系统化。

然而,亚里士多德之后的世界乃是大希腊化世界,世界的精神面貌又发生了根本性的变化。人们对于世界、社会和人生的立场、观点和方法也发生了变化。尽管先贤所运用的立场、观点和

方法也以不同的形式被接受、利用,但是因为哲学的立足点发生了根本性转移,自然也带来论证方式的差异。

希腊化时期的哲学主流有三:一是斯多亚学派;二是伊壁鸠鲁学派;三是怀疑主义学派。肯定地说这三派都会利用先贤们所利用过的论辩方法,但是他们的哲学立场并不一样,其论证的方式也有区别。现在具体分析怀疑主义的论证方式。

怀疑主义的哲学论证方式:在一条主要原理的指导下,考察命题的正反两个方面,由于命题和反命题并不存在何者占上风的问题,因此就带来了怀疑主义对该命题的态度,即悬疑。现将这一过程加以解析:

1. 一条原理,即“每一个命题都有一个与之相反而等价的命题。^①命题可以指形而上学的,也可以指数学、逻辑、美学、自然、伦理命题,当然也可以指宗教神学命题,诸如神灵的内涵和外延、神灵存在的属性等。

这条原理也是怀疑主义的哲学基础。独断论对于那些非显明的东西(non-evident objects)采取或是或非的判断,在怀疑主义者看来,这是在搞独断。然而他们所讲的“武断”一词有其特殊的内涵,并不是像某些人那样在相当宽泛的“赞同某种东西”的意义上使用“武断”一词。怀疑论者赞同感觉,但完全不赞同非显明的东西。^②像神灵、神的美德、智慧、神灵存在等等都是属于非显明对象,因此本质上不能对它们下是还是不是、有还是没有之类的断语。

2. 命题和反命题的对立、并列。任何一个命题的成立都必须有相应的根据,但怀疑论者认为命题的对立命题也同样具有足够

① Pyrr I, 12.

② Pyrr I, 13.

的根据。实际上,支持命题和对立命题的根据旗鼓相当,不相上下,比如神灵存在的理由可以作四方面的论述,而神灵不存在的理由并不亚于神灵存在的理由。用公式表示:

命题一,如果 p ,那么 q ;命题二,如果 p ,那么非 q 。

怀疑主义认为,命题一和命题二论据相当,结论相反。我们既不能采纳命题一,也不能接受命题二,因为命题一或二,并不比命题二或一更有充分的理由。怀疑主义主张废除独断专行,因此不能赞同独断论的观点。

事实上,怀疑主义对独断论的任何一个命题的反驳都可以套入这一论证模式。换言之,怀疑主义整个哲学体系就是这样一个模式,而怀疑论的神学命题就是这一模式中的一个重要组成部分。

文化背景

怀疑主义哲学的诞生是社会生活、观念和思维发展到一定阶段的自然产物。怀疑主义神学思想固然和怀疑主义哲学息息相关,但它有着广阔的历史文化背景。

在希腊人的宗教观念中,人和神没有本质的区别,人的七情六欲神灵们样样具备。^①神不同于人的地方,只是神在力量、美色和生命力上更强于人、优于人。这种优越性并不指道德和神圣方面。希腊人之所以求助于神灵,乃是因为他们普遍地感到自身的缺失,因此需要在其理性所能领悟的方面不断扩大、增长,并可能通过各种手段影响神灵,或者和神灵建立起一种契约关系,从而

^① G. L. Dickinson 说:“希腊的神本质上像人,它们超越于人并不在灵性上,也不在道德的品性上,乃是在于外在天赋,诸如力量、美丽和不朽。”(G. L. Dickinson [1925]. *The Greek View of Life*, Doubleday, p. 18)

保证自己的缺失性得到弥补和克服。^①

可是,这种人神同形以及神人、神神之间的丑恶关系并不给人的生命带来保障,也不能经受不断发展的理性反思,于是有人对希腊传统神学进行了激烈的抨击。诗人品达作为德尔斐最主要的发言人,谴责荷马,指责他所说的神明言论纯属虚假。到了公元前6世纪,有诗人提出另外一种神学思想,以表示对传统神学的抗议,把个体之神变成了整体之神。^②他批评了荷马、赫西俄德,因为他们俩把人间的一切无耻差行都加在神灵身上:偷盗、奸淫、彼此欺诈。新时代的神是不变、不动、无形的“一”。^③

然而,诗人的大胆设想并未让许多人接受。相反的,他对传统神学的批判倒是证明了荷马、赫西俄德的神学已不能满足人们的心灵需要,人的永恒性问题已提到日程,并伴随着非理性的狂热。

于是,希腊出现了新神,即酒神狄俄尼索斯。他没有跑进天庭和奥林匹斯山的众神争高低,却在人间自由自在,心情舒畅,忘乎所以。人们在酒神的神秘气氛中,忘却了自己,进入神的世界,飘飘然,使人的有限性得到莫名其妙的摆脱,而有了一种超越、整

^① C. L. Dickinson 也说:“虽然确定或者改变神的意志是很困难的,但一个人必须尽力使自己成为最优秀的。因此,希腊人通过精致的献祭、祷告和占卜来帮助自己。这一(行为)系统和个人内在属灵生活的关系微弱。相反,其目的可以被轻易发现,即一旦有可能就要曲折影响神圣目的。”(*The Greek View of Life*, Doubleday, 1925, p. 18)

^② 个体之神指传统神灵,它们具有个体性、分裂性、神人同形同性的特征。整体之神即色诺芬尼的神,具有整体性、不变性、无形性的特征。

^③ 关于色诺芬尼的神学思想可参阅 Werner Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*, pp. 38 - 54; Roy Kenneth Hack, *Cod in Greek Philosophy*, pp. 59 - 68。国内研究可参阅叶秀山著(1982),《前苏格拉底哲学研究》(北京:北京三联书店),第5部分;汪子嵩等著(1988),《希腊哲学史》(北京:人民出版社)第1卷,第4篇。

全和无限的感觉。^①

但是这种神无法支配人的一切时间，于是又和理性之神——阿波罗太阳神得到了妥协。

未等希波战争的烟火熄灭，那些智者已悟到了事物的相对性，一切只围绕人的生存，人成了万物的尺度。漫长而残酷的伯罗奔尼撒战争给人带来了什么后果呢？人们不愿面对身外的有限性，乃是去追寻那看不见的永恒性。苏格拉底这位先知在此岸找不到不变的永恒、生命的保证。^② 柏拉图、亚里士多德都没有把克服人的有限性、无意义性建立在此岸的根基上，乃在于不变的彼岸，只有那不因世事变故而影响其生存状态的东西，才是安全的完满、心灵的栖所。正因为它具有如此的生命力和诱惑力，苏格拉底才能如此坦然地面对肉体死亡。^③

进入希腊化时期，狭隘的民族观念被打破，天下一家的观念成为一种现实，但人们也因此失去了昔日城邦的依靠，一切只能靠自己。人们天天面对着种种不稳定，安宁成了时代问题，成了每一个人切切实实的问题。^④ 这一时代哲学的关注点也自然是个人的安宁问题。当时主要三派哲学，即斯多亚派、伊壁鸠鲁和怀疑主义学派。这三种哲学思潮都关心人在此世的存在和生活。

① 参阅伊迪丝·汉密尔顿著，徐齐平译（1988），《希腊方式——通向西方文明的源流》（杭州：浙江人民出版社），第15章。

② 我们可以看到苏格拉底被判以死刑正好证明了永恒性不在此岸。在基督教里，耶稣被捕，上了十字架，同样向人们昭示了此世的有限性，因为任何的无限性都不可能在我们这个世界上。

③ 参阅柏拉图：《斐多》。我们在这一对话中可以看出苏格拉底之所以视死如归，是因为在他的世界里根本就不存在人的真正死亡。而同样令人回味的是耶稣也心甘情愿上十字架，这同样因为在他的世界里不存在死亡。苏格拉底鄙视肉身，而耶稣当着他的门徒说他的肉身也要死后3天复活。

④ 关于希腊化时期的时代心态可参阅 B. Russell (1945), *A History of Western Philosophy*, N. Y., 第25章; Zeller, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, 第2章。

斯多亚哲学认为人的最大安宁,也是最好的生活,就是与宇宙神性合而为一,遵循自然,听从逻各斯。伊壁鸠鲁相信最好的生活就是严格遵循人的快乐原则。怀疑主义独辟蹊径,认为一切独断的看法都没有根据,这种独断论并不能给人带来心灵的宁静、人生的解脱、生命的升华。在他们看来,最妙的方法莫过于对任何一个独断命题不作判断,悬而不决了。皮浪曾说:“最高的善就是不作任何判断。”因为“随着这种态度而来的便是灵魂的安宁,就像影子随着形体一样”。^①

人追求生活的幸福、安宁的境遇。怀疑主义意识到独断并不能带来真正的幸福和安宁,因为支撑它们的根据不足,人无从选择,反而在内心产生麻烦,招致更多不必要的痛苦;而神灵问题的种种观念也因为它们不能彼此一致,让人无所适从,所以也无法替人在此岸的生存环境中找到安全与宁静。

每一个人都需要安全与宁静,这就是当时的历史文化背景。

二、文本剖析

神灵的概念

怀疑主义认为人的认识只能局限在现象领域,而不能进入本质领域;任何对现象的判断既无根据,也是危险、有害的,因为“对任何一个事物都说,它既不不存在,也不存在,或者说它既不存在

^① 北京大学哲学系译(1982),《古希腊罗马哲学》(北京:商务图书馆),第342页

也存在,或者说它既不存在,也不不存在”。^① 我们说事物是(*be*)怎样,其实确切地说事物显得(*seem*)怎样,比如说雪是白的(*snow is white*),其实在说雪显得白色(*snow seems white*)。说雪是白色的,这并不正确,因为雪本身的本质是否真的是白色,我们无法知道。假如对雪作出判断(雪是白色的),那么我们根据另外一个前提,即雪是冰冻的水,而能得出雪是黑的结论来。^② 怀疑主义认为任何一个企图对现象背后的本质作出判断都是苍白无力的,任何一个独断命题都和它的反命题相对立。

神灵就是这样一個超出现象的概念。人们对神灵有种种不同的看法,这些看法相互对立、冲突,至于说何者正确,何者错误,我们并没有一个可以选择的标准。

怀疑主义肯定了神灵的本质不能认识,为了更直观地体验到这一点,塞克斯都把我们带进神灵观念的陈列室。

神灵观念是怎样形成的呢? 塞克斯都从社会、心理和认识论诸方面作了考察。

有些人认为古代那些具有智慧的领导人,为了人类的正常生活,便创造了神灵地狱观念。他们之所以需要神灵地狱观念,是因为在远古时代人类的生活充满残杀,社会毫无秩序。俄耳甫斯(*Orpheus*)说:“有一个时代,人们生活在吞噬同类的环境中。强者、食人者以弱者为宴席。”^③ 出于智慧者的良知,维护人类的生

① 怀疑主义认为我们对世界的认识只能局限在现象界,我们从来不否定感觉印象,这些印象就是我们感觉到的现象。所以怀疑主义的怀疑不会涉及到现象本身,而只涉及现象的阐述、判断。蒂孟曾说:“我不说蜜是甜的,我只是承认,蜜看起来好像甜的。”(《古希腊罗马哲学》,第342页)至于蜂蜜在本质上是不是也是甜的,这是可疑的,因为这已超出了现象界(*Pyrr I, 20; DL IX, 104*)。

② *Pyrr I, 33*。阿那克萨戈拉说:“雪是冰冻的水,而水是黑色的,因此雪是黑色的。”

③ *Ag Phy I, 15*。

存,保障人类的生活,就必须设立律法,阻止社会血腥残杀,以法律的手段来惩治那些明目张胆作恶的人。由于律法只能惩治既成事实的社会犯罪,却不能消除人们的私心恶意,以及为了自身利益的可能性犯罪,智慧者们又创造了神灵地狱观念。神灵的最大的功能就是监守一切人。人们相信神灵“身披云雾漫游在整个大地上,监视着世间的审判和邪恶行为”。^①

无神论者欧赫美洛斯(Euhemerus)认为神灵是那些在智慧和力量上超群脱俗的人为了自身的利益,把自身神化的结果。他说:“一旦人类生活没有秩序,那些至今在力量和智力上出类拔萃的人便使所有人的生活满足于他们的需要,使他们自己受到赞美与崇敬,把自己虚构成超越非凡的神圣者,最后大家奉信为神灵。”^②

智者普罗狄科则从对象的功能出发指出神灵存在的原因,“古代人把神灵解释为太阳、月亮、河川和涌泉。凡对我们生活有益的一切事物都可理解为神灵。”^③正因为事物能给人带来好处,人们就把面包崇拜为得墨忒耳,^④酒就是狄俄尼索斯,^⑤水就是波塞冬,^⑥火就是赫淮斯托斯。^⑦

德漠克利特企图从认识论的角度找到产生神灵观念的原因。他认为存在着某些“影像”,它们充满整个空间。这些影像和人有着某些联系,其中有的行善,有的行恶;有些影像十分巨大,可以

① 赫西俄德著,张竹明、蒋平译(1991),《工作与时日》(北京:商务印书馆),第255节。

② Ag Phy I, 17.

③ Ag Phy I, 18.

④ 希腊罗马中的谷物之神,在罗马神话中是刻瑞斯。

⑤ 狄俄尼索斯即酒神,在罗马神话中是巴克科斯。

⑥ 波塞冬即海神,在罗马神话中是尼普顿。

⑦ 赫淮斯托斯即火神,火和锻造之神,在罗马神话中是伏尔甘。

长时间存在下去,而且可以预言未来的变化,古人就把它们视为神灵。根据德氏的看法,正是人们的无知才导致神灵观念的产生。

亚里士多德进一步探讨了神灵观念产生的认识论根源。他认为神灵观念起源于灵魂和天体现象。由于人在入睡时灵魂还处于活动状态,并具有预见能力,这就使得人们相信某些神圣东西的存在。人们看到日月星辰非常有秩序地运行便相信有一种神圣的东西指使着它们。

另外,德谟克利特还从自然界的特异现象,伊壁鸠鲁从人在睡眠中的表象来阐述神灵观念的形成。一些晚期斯多亚学派的人则指出神灵观念产生于具有特异功能的人^①的认识。^②

如此众多的神灵观念哪一个是正确的,哪一个又是错误的呢?塞克斯都指出,其实我们没有必要去作肯定或否定的选择,它们各自关于神灵观念解释的相互矛盾性就表明独断论者对真理的无知。既然有许多认识神灵的样式,那么要确定其中一种是不可能的。^③塞克斯都进一步指出上述各种关于神灵观念产生的陈述没有一个站得住脚,因为神灵的产生问题不属于现象问题,而是对对象的判断,对对象背后实在性的肯定。

认为是立法者和智慧者创造并灌输神灵观念,这是难以令人信服的,因为问题是人们从哪里获得对神灵的信仰。在没有人把传统神灵观念传达给他们之前,这些立法者、智慧者又是怎样得知神灵观念的呢?况且,不同的人拥有不同的神灵观念,波斯人说火是神,埃及人说水是神,众说纷纭,莫衷一是。立法者在传达

① 指智力超群的“大地之子”(The Sons Of Earth)和古代英雄(Ag Phy 1, 28)。

② 参阅 Seneca, Epist 90。

③ Ag Phy 1, 29。

神灵观念时,考虑到当时的历史条件,各个分散的部落成员又如何汇聚一起聆听并接受一致的神灵观念呢?设想立法者和各部落首领创造神灵观念也是和理性原则相冲突的。预先设定神灵观念是神圣的生灵、不可毁灭、快乐无比、对邪恶毫不容忍,这和理性所要求的每个人不必依循某些观念就可以偶然地认识到神灵的共同特征相矛盾。

从人们的生活需要来理解神灵也是荒谬的,如果把有益于人类生存和生活的东西视为神灵,那么就有充分的理由相信哲学家是神灵,因为哲学家会给我们的生活带来很多的好处。^①我们还可以推出大多数非理性动物、日常家具以及任何一个具有-一点价值的东西都是神。但是哲学家不是神,进而所作的推断更不是神,这样荒唐可笑的推论不得不导致我们对其前提的怀疑。

德谟克利特断言周围世界存在着巨大的人形影像,^②塞克斯都认为这是无法接受的,因为德氏所说的并非现象,而是对现象的判断,已经超出了人所能理解、可接受的范围。^③伊壁鸠鲁说人们在睡眠中看到人形影像,并因此认识到神灵,这同样没有充分的根据,因为他不能解释人们从何处认识到神灵的各种属性。

那么,人们又是怎样认识到神灵属性呢?有人把人所具有的属性加以夸大,并视之为神灵的属性。比如将一个人的快乐、幸

① 这一点必须和当时的文化背景结合起来理解。在古代希腊,我们有充分理由相信哲学家和人们生活的密切关系。

② Ag Phy 1, 42.

③ 说周围环境中存在着一些巨大的人形影像,这是应当受到肯定的。塞克斯都说,这已是判断,已成为一个独断论命题,其实也可以理解为对现象的承认。在这里,“存在”可以理解为“显现着”。许多有特异功能的人都能在普通人的感观世界之外,或者感官世界之中看到另外的东西,其中也包括人形影像。有人把它们解释为信息残留,我们认为这是一种有效的解释,但这个奇妙的世界是远远不能用信息残留来解释的。

福和追求尽善尽美的品格加以夸张,便形成了具有快乐至福、尽善尽美的神灵观念。^① 又有人从人的高寿而推出永恒不灭的概念,把这一永恒性加在神灵身上,于是神就具有不死、不朽的属性了。从表面上看,这已巧妙地解释了神灵观念的形成问题,但实际上已陷入无休止的循环论证之中。^②

不同思想家都企图对神的观念作出解释,但在怀疑主义者看来,他们都在白费气力,因为神的观念不是现象,而是现象背后的本质或实体,这个本质和实体不可能在我们的感观中显现出来,借助于权威、智慧、功能(功用)、梦中异象、天体运行以及自然界的偶然现象都不能对神的观念作出解释。

怀疑主义的结论十分简单:我们无法确定神灵观念。

神灵的存在问题

据说皮浪被家乡的人奉为最高的祭司,^③这是不是表明皮浪相信并肯定神灵的存在呢?要回答这样的问题必须认识怀疑主义的生活态度。

怀疑论者的生活并不是建立在对事物本质领悟的基础上。事实上,怀疑论者的生活依赖于他们的信念,即对现象的确信。塞克斯都肯定地说:“我们按照正常的生活原则生活在现象之中,不固守教条,就会明白我们不能总是无所事事。”^④怀疑论者的生活受到四重规则的调节,“一部分在于自然的指导,其次是受到感

① 文本中不时地出现 Gods 和 God 两个概念,一般情况下,Gods 译成“神灵”,God 译成“上帝”。出于研究上的方便,把 Gods, God 都暂译作“神灵”。

② 要获得快乐的概念,进而形成神的观念,这就必须知道快乐是什么。事实上,快乐和神互为循环。这一点也只能到当时的历史文化背景中理解。

③ DL IX. 64.

④ Pyrr I, 23.

觉的驱使,再是遵循法律和(社会)习俗,最后在于技艺的教育。”^①习俗和律法是指导怀疑论者伦理生活的根据,既然祖辈相信神灵存在,那么他们也就跟着相信神灵存在,并且奉行各种各样繁琐的宗教仪式。但这种行为并没有在他们的内心深处产生不快或者混乱,所以罗素说:“他们的怀疑主义向他们保证了这种行为不可能被证明是错误的,而他们的常识感(这种常识感比他们的哲学更经久)又向他们保证了这样做是便当的。”^②

然而,哲学上的探究并不像生活那样使自己满足于现象,它企图对事物的本质作出回答。^③怀疑论者相信对于神灵是否存在的探讨最终不能获得一个确定的解答;相反,正因为许多人对神灵存在问题的追寻使得人们陷入不分是非的混乱痛苦状态。怀疑主义也许认为这不是一件坏事,因为塞克斯都正利用它们来证明他的观点。

塞克斯都指出人们对于神灵的态度大致有三种:^④

1. 否定神灵存在。这是无神论者的观点,代表人物如欧赫美洛斯、弥罗斯岛的第欧根尼、普罗狄科、克里底亚^⑤、塞奥多洛(Thaedrus)、普罗泰戈拉^⑥、伊壁鸠鲁等^⑦。2. 肯定神灵存在。这是大多数独断论者和普遍人所持的观点。3. 对于神灵是否存在

①. *Pyrr* 1, 25.

② 罗素著,何兆武、李约瑟译(1982),《西方哲学史》(上卷,北京:商务印书馆),第297页。

③ 蒂孟说皮浪为了人生的目的总要提出三个问题,其中之一便是“万物的本性是什么?”

④ *Ag Phy*, 50-51.

⑤ 克里底亚,雅典三十僭主之一,他曾在一首诗中谈到神灵是古代立法者创造的。

⑥ 《古希腊罗马哲学》,第138页。

⑦ 关于伊壁鸠鲁的神学思想及资料可参阅 Vogel, *Greek Philosophy* III, pp. 23-32。

持怀疑态度。这是怀疑主义的观点。塞克斯都划分了对神灵存在问题的不同态度之后,就把注意力集中到神灵存在或不存在的论证上,其目的是要使怀疑主义的思想超越于它们二者之上。

有神论的存在证明可归纳为四类:

1. 普遍性论证;2. 秩序性论证;3. 荒谬性论证;4. 削弱性论证。

那些运用普遍性论证的人认为所有的人(希腊人及外邦人)都相信神灵的存在。其理由是,第一、人们都进行献祭、祈祷和设置神龛;第二、虚假的意见和暂时的现象无法持久;第三、神灵观念永远存在;第四、许多诗人、哲学家都相信神灵的存在,如荷马、毕达戈拉斯、恩培多克勒、伊奥尼亚哲学家、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德以及斯多亚哲学家等。

这种通过多数人承认、相信的观点来论证具有诱惑力,但经不起推敲。有神论者论述得最为充分的是宇宙有序性论证。其证据主要有四:

第一、从人的本性可以推出神灵的存在。克莱安塞斯(Cleanthes)说,如果一个本性比另一个好,那就存在着最好的本性;如果一个灵魂比另一个好,那就存在着最好的灵魂;如果一种动物比另一种动物好,那就存在着最好的动物——因为本性不可能在量上无限制地增长,灵魂、动物都莫不如此,所以一种动物比另一种动物好,就是说马比乌龟好,牛比马好,狮子比牛好。在身心方面,人是诸动物中最优秀的,然而人不可能绝对地最优秀。例如人常常作恶,人有缺失、软弱,需要帮助,不然便是承受疾病、痛苦和死亡。最完美、最优秀的动物必将超越人类,而且拥有一切的善,这就是神灵。

第二、从事物的奇妙性证明神灵的存在。每当我们看到精致

的雕刻、绘画时,不免要对雕刻家、绘画师表示敬佩。独断论者就是通过类比,指出人的精神更具有奇妙性、复杂性,从而断言决定人类精神的神灵存在。

第三、从事物存在理性推知宇宙具有理性,从而论证神灵存在(独断论,尤其是斯多亚学派相信宇宙理性即神)。芝诺(Zeno)曾说,产生理性者自身必定具有理性,宇宙产生理性,所以宇宙是理性的,并由此得出神灵存在的结论。^①

最后,从宇宙运动中证明神灵存在。在斯多亚之前,早已有人从天体运动现象相信或证明神灵的存在。亚里士多德说,万物在运动,运动必有因,但是运动的原因不能无限倒推,因此必有一个终极因,这个终极因便是神。^② 可以肯定地说,斯多亚哲学不仅继承了亚里士多德的神学思想,而且将它精致化了。宇宙运动的原因是什么?斯多亚哲学假设了三种可能性:一是自然运动;二是意志致动;三是漩涡和必然性运动。但是宇宙运动不可能出于漩涡运动,因为漩涡运动的表现形态或者有秩序,或者没有秩序。如果漩涡运动没有秩序,那么宇宙万物不可能有秩序可言。如果漩涡运动使万物井然有序、和谐,它将是神圣、超自然的。但是漩涡运动不可能使万物有序,也不是神圣的。因此,宇宙的有秩序不是出于漩涡运动;同样,也不是出于必然性和无知觉的自然原因,因为有智慧的本性优越于无知觉的自然。所以,宇宙运动是出于宇宙的意志即神灵。

独断论哲学家不仅从正面证明神灵的存在,而且也企图通过否定神灵存在的荒谬性来证明神灵不可能不存在。他们认为否

^① 在斯多亚哲学中,神(God)、心(Mind)、理性(Reason)、自然(Nature)和灵魂(Soul)等基本上是指同一含义。参见 Zeller, *Stoice, Epicureans Sceptics*, 第6章。

^② 参见 Aristotle: *Metaph XII 1072a*。

定神灵存在就会引起如下三个致命的后果：

1. 虔诚消失。因为虔诚就是一种服侍神灵的知识。既然神灵不存在，也就不会有服侍神灵的知识。2. 神圣消失。神灵被认为是一种面向神灵之正义的存在。如果神灵消失，正义也就无法面向神灵，神圣性也就不存在了。3. 智慧消失。智慧包涵人性又包涵神性的知识。没有神灵，这种神性知识也会失去存在的根基。

我们也许会反驳独断论对虔诚、神圣和智慧的理解并不正确。不过我们不要忘记当时的文化背景、历史条件和一般人的思维方式。希腊罗马时期，人们的思维方式、价值观念和现代人有很大的差异。在那些独断论者和大多数人的思想观念里，对于虔诚、神圣和智慧的理解正如塞克斯都所叙述的那样。

独断论者还通过削弱对方论据来论证。他们认为神灵和正义不可分。如果神灵不存在，正义也就随之失去了意义，因为正义只有人与人、人与神之间存在伙伴关系时才能被认识到。如果神灵不存在，那么人和神的伙伴关系就不可设想，正义也纯属子虚乌有。但是我们不能否定正义的存在，因此也就不能否定神灵的存在。^①另外，神灵和预言不可分割，预言被认为是认识和解释神兆的学问。如果神灵不存在，那么预言也就失去了观察和认识的对象。同样，由于神灵的不存在，神感（神通）、占星术、占卜和梦占都不存在。然而，谁都不能否定预言、神感；占星术、占卜和梦占，说它们不存在是荒唐的，所以神灵必然存在。

但是，塞克斯都笔锋一转，认为独断论者所论述的神灵存在理由并不能令人信服，因为我们几乎有同样多的理由证明神灵不存在。

^① Ag. Phy 1, 131.

假如神灵存在,那么神灵就是生灵。^① 斯多亚哲学家以同样的理由认为宇宙是一只巨大的生灵。神灵是生灵,这是塞克斯都建立对立命题的前提,因此他引用了斯多亚的论证:“生灵比非生灵好,没有东西比神灵好,因此神灵是生灵。”^②而且“神灵是生灵”这一命题为普通大众、诗人和大多数卓越哲学家所首肯。树立起原命题的典型形象,塞克斯都也就提出了它的对立命题——神灵不存在;并且对该命题作了五方面的论证,以此来回应神灵存在的证明。^③

第一、从动物的感知属性证明神灵不存在。如果神灵是生灵,那么它们就有知觉,也就能够和人一样体验到甜与苦。神灵优越于一切生灵,所以它们具有更完善的感知能力。如果神灵用味觉来认识事物,那么它们自然就感觉到甜与苦。这样神灵就会对有些东西欢欣娱乐,对有些东西恼怒,那么神灵就不得不忍受自己的变坏,乃至最后的毁灭。又如神灵具有极好的视觉,因为“神灵是全视、全知和全听的”。^④ 当神灵看万物时,一定看到黑白二色,而“黑”是视觉浓缩的结果,“白”是视觉分散的结果。^⑤ 神灵既然容忍自己视觉的浓缩和分散,这就意味着容忍自身的腐败,并由此可推出神灵是要毁灭的,并不是永恒的存在。

第二、从神灵的存在属性证明神灵不可能存在。神灵的存在

① 这里“生灵”指 Living creatures,并不是和“人”(men)相对立的一个概念。参见 Ag Phy I, 138, 注释 b。

② Ag Phy I, 138.

③ 其实塞克斯都的论证多于五个方面的论据,这里只出于归纳方便。

④ Xenophanes, D24. 中译文参阅《古希腊罗马哲学》第 47 页。

⑤ 参阅 Plato, Timaeus 67E. 在文本中,塞克斯都利用了一些科学知识,这些科学知识在今天人看来并不都是科学的。我们在文本剖析过程中并不准备去怀疑他所引用的“科学知识”,而是事先赞同他的那些具有鲜明经验性特点的科学论据,否则就很难理解他那繁多的论证。

或者是有限的,或者是无限的。但神灵不可能是无限的,因为如果神灵无限,那么它就不能运动。如果神灵无限地运动,那必定要从一点运动到另一点,这就把神灵运动限制在空间内,而限制在空间内的东西都是有限的;所以,无限存在的神灵从不运动。^①然而,神灵的存在又不是有限的,因为有限是无限的一个部分,根据整体优越于部分的原则,无限优越于有限,即优越于神灵,并决定着神灵的本性。这是不能为独断论哲学家和普通大众所接受的,所以神灵也不是有限的。既然神灵不是无限的,也不是有限的,又没有可能的第三种状态,所以神灵不存在。塞克斯都又指出神灵或者有形体或者无形体。而事实上,神灵存在不可能有形体,因为任何有形体的东西都会发生变化,最终归于毁灭。神灵也不可能无形体,因为无形体的东西缺乏生命力。神灵既非有形体,又非无形体,所以神灵不存在。

第三、从神灵的道德属性证明神灵不存在。神灵是生灵,又是全善而幸福的。既然神灵全善,它就应该具有节制、勇敢、刚毅和谨慎的品性。但只有神灵对某些东西难以克制、难以忍受时,才能表现出神灵的节制和刚毅品性。而且,也只有神灵拥有节制和刚毅的品性时,才能论断是非善恶。当我们说到某东西使得神灵难以容忍、克制时,这就暗示了有些东西会使神灵厌烦、变坏,直至腐朽、毁灭。塞克斯都以同样的方式论证了神灵如果拥有勇敢、智慧、谨慎的品性,其结果必然导致神灵的腐朽、毁灭,从而证明神灵不存在。

第四、从人神沟通的困难性证明神灵不可能存在。如果神灵存在,或者具有天赋的表述能力,或者没有。神灵不可能没有天

^① Xenophanes, D26:“神永远保持在一个地方,根本不动。一会儿在这里一会儿在那里,动来动去对他是不相宜的。”参阅《古希腊罗马哲学》第47页。

赋的表述能力,因为神灵是全能的。但是说神灵具有表述能力这本身就是错误的。因为神灵要表述就要使用肺、气管、舌和口等器官,这就和伊壁鸠鲁虚构的神话没有区别,况且神灵表述时必然要发出话语,他用希腊语还是外邦语?如果用了希腊语,为什么是伊奥尼亚语而不是埃塞俄比亚语或者其他地方语言呢?如果神灵用的是希腊语,他又怎样和外邦人交流沟通呢?如果有人教神灵讲外邦语,这又怎么进行呢?这样我们一定要说神灵根本就不用语言。塞克斯都说,这等于说神灵不存在。

第五、运用归谬法证明神灵存在是荒谬的。这一论证出自卡尔涅亚得斯之手,他认为如果宙斯^①是一位神,那么波塞冬也是一位神,因为波塞冬说过:“宙斯,冥王哈得斯和我三兄弟都是克洛诺斯和瑞亚的儿子。世界万物分成三部分,我们每人都享有各自的一份荣耀。”所以假如宙斯是一位神,他的弟弟波塞冬自然也是一位神。如果波塞冬是一位神,阿凯罗俄斯(Achelous)^②、尼罗斯(Neilos)^③也是神,甚至每一条河、每一条溪都是神。如果太阳是神,那么日也是神;如果日是神,那么月、年也都是神。但是年、月、日不是神,太阳自然也不是神。^④如果阿耳忒弥斯(Artemis)^⑤是位女神,以诺德亚(Enodlia)也是位女神;如果以诺德亚是女神,那么普洛索瑞德亚(Prethyriadia)、厄庇弥勒斯(Epimylius)、厄庇克里比诺斯(Epidibannius)也是女神。但是后者并不是女神,因此阿耳忒弥斯、以诺德亚也不是女神。如果阿佛洛狄忒(Aphrodite)^⑥

① 希腊神话中的主神,即罗马神话中的朱庇特。

② 原是希腊最大的一条河,这里已被神化。

③ 指埃及尼罗河,这里已被神化。文本中一方面采用神话的意义,即把它们看作神灵;另一方面又取其自然的本意,即它们都是大河流。

④ Ag Phy I, 184.

⑤ 希腊神话中月亮和狩猎女神,即罗马神话中的狄安娜。

⑥ 希腊神话中爱与美的女神,即罗马神话中的维纳斯。

是位女神,其子厄洛斯也是神。如果厄洛斯是神,那么埃罗斯(Eleos)、福柏斯以及一切具有灵魂的东西都是神。但是它们并不是神,所以阿佛洛狄忒也不是神。如果得墨忒耳是位女神,那么该亚也是女神。如果该亚是女神,那么山岩峭壁都是神。但是,山岩峭壁怎么会是神呢?因此该亚不可能是神。卡尔涅亚得斯认为他上述的归谬论证已经证明神灵的不存在。

上述关于神灵存在和不存在的论证理由可谓洋洋大观。塞克斯都把我们带到这种对立命题的中间,却不能确定我们的选择方向。怀疑主义所提供的最佳选择是来个金蝉脱壳:对于神灵是否存在问题采用悬疑态度。

怀疑主义关于神学问题的结论

希腊化时期的三个主要哲学流派都孜孜不倦地追求内心的宁静。^① 怀疑主义哲学的目的是“在关于诸种意见中求得安宁,在不可避免的各种事情里求得有节制的感情”。^② 怀疑主义者并不认为自己全无烦恼,只是说在被不可避免的事情所烦恼,因为他们承认有时也会感到寒冷和饥渴,为各种各样的这类感受而痛苦。但是,即使在这样的场合,普通人也为双重的痛苦所折磨:一方面感到痛苦;另一方面又为相信这些折磨在本质上是邪恶的这一看法而痛苦不已。怀疑论者由于拒不承认并避开所有这些情

^① 斯多亚为了追求内心的恬静,实现内在的自由,主张战胜身外的世界,至少要战胜他身内世界以及身外世界对他的影响,面对任何事物都要“无动于衷”。伊壁鸠鲁主张快乐主义,但又带有强烈的理性色彩。虽然他把快乐当作最高的善,但需要持久的快乐和宁静的心灵,因此不主张享乐主义。伊壁鸠鲁的最后境界是无欲望的宁静。参阅文德尔班著,罗达仁译(1997),《哲学史教程(上)》(北京:商务印书馆),第2篇第1章第14节。

^② Pyrr 1, 29 - 30.

形在本质上是邪恶的这种附加信念,不舒服感也就减轻了。^①

怀疑主义神学探讨神灵的概念、神灵的存在等问题并不是为了获得关于神灵的确定性观念,以及神灵存在或不存在的理由,而是通过对神灵观念和神灵存在或不存在的探讨,从而把我们引向关于神灵命题与其对立命题之间,无从作出选择,最后走向怀疑主义神学的结论:我们对于神灵观念以及神灵存在命题只能悬而不决。

三、意义认识

怀疑主义神学思想的一般性批判

疑主义认为,由于人们对神灵的态度不同,大致可分为无神论、有神论和怀疑论三类。^②怀疑主义的这一划分是正确的,但是其划分标准值得怀疑。我们认为神灵概念在某种意义上和其他概念,诸如原因、时空、艺术等是有区别的;而怀疑主义把它们都放在同一平面加以怀疑。事实上,在人的深层经验中,神灵更多地体现为人对此在的超越性要求,而不仅仅是对现象的判断,对现象背后存在性的肯定。超越意味着对有限的不满足,对痛苦、孤寂、失望、无奈和毁灭的摆脱。实际上,任何存在物都存在着上述的潜在性。然而,一切存在物又容易处于隔离状态,对于那些具有意识的存在物即人,更是如此。不过,这一切从宇宙论的观点看,都是自然而然的。我们根据人对超越性的态度可以把宗教

^① Pyrr I, 28 - 29.

^② Ag Phy I, 50ff.

思想分为和怀疑主义划分相一致的三类：

第一、无神论。它相信我们感知到的物质世界是唯一的，也是终极的，要寻找事物生成变化的意义、灵性显现的原因，不能在一个超验的神那里得到解释。无神论者认为近代科学的进步也在极大程度上支持了他们的理论，即相互作用是事物的终极原因。无神论在这一点上是战无不胜的。他们相信个人的意义可以通过个人和社会的张力来衡量；而社会的意义则可以通过社会 and 个人的张力来衡量。社会是由个体的人共同构成的，而个体的人又是社会的人，个人和社会始终处于相互作用的过程中。无神论者不去追求在他们看来具有假设意味的所谓终极、永恒性意义。

不过，无神论者也会遇上一系列难以克服的困境。为什么每一个民族都会有各自的宗教？他们说这是人们无知或者“神道设教”的产物。但是即使这样，也不能获得令人满意的解释。因为在人的灵性中还有一种面向无限的需求，人的存在不仅仅是一个获得生存条件的问题，而且也是一个人、一个民族，乃至全人类面对生存的另一面，即在一个有限的界限里如何获得生存的终极性，从而产生一种持久的意义，并支撑着生命的整个历程。

二、有神论。有神论者相信有些东西是此岸的，不具有神圣的超越性；有些东西是彼岸的，具有神圣的超越性。他们相信万物有源，这个源在哲学上称为“一”、“最高的理念”、“存在”等，在神学上称为“神”。有神论者似乎就活在这种观念里，这种观念和其感觉、知觉、意志相联系。在他们的生命体验中，一种有限的东西、有限的观点、有限的行为就可以与一种无限的东西、无限观念和无限的存在连接起来，从而使其生命活在一种安全而又有归宿的世界里。这是一个充满意义的世界。万物的变动在他们心

里也会产生相应的反应,在很大程度上,其言行和宇宙存在的终极意志相一致。有神论者有很多类型,如一神论、多神论和泛神论。有人把泛神论等同于无神论,其实这并不妥当。前面已论述到无神论否定超越性;而泛神论则承认世界的神秘性,也接受生命中的超越性。神圣、神秘和超越似乎与无神论无缘,但跟泛神论却存在着一种内在的联系。一个泛神论者可以在其内心世界里达到和一个有神论者所达到的同样的神秘体验,例如基督教中和神合一的体验。又如佛教禅宗认为宇宙充满神性,人的存在本身就是生存在神之中,他就是神的一部分或者说分享的神性。

同样,有神论也遇上难以克服的困境。例如,在基督教中,自教父时代起就开始证明神的存在,直到今天我们也没有获得一个为人们接受的结论。理性的力量总要借助于理性的能力,理性的能力总要受到理性自身的限制,一切理性力量和手段都不可能证明神灵的实体性存在。在这一点上,怀疑主义已看到有神论的重大缺陷。

第三、怀疑主义。怀疑主义原则的产生首先是人们看到现象存在的自身矛盾性,从而把这种矛盾性加以哲学化、概念化、并上升为原则。在经验和理性的范围内,人们难以把握一个独断命题的确定性,因为对对象背后的存在作出肯定或对现象的本质加以确定,其本身是一种概然性,要得出其对立命题没有实质性困难。怀疑主义有充分的经验性证据证明他们的原则是正确的。这样的原则是:任何一个独断命题都有其对等的反命题。神学是处理神的存在、属性以及和人们实际生活关系的科学。怀疑主义认为神灵的概念、神灵的存在和属性都不是经验问题而是本质问题。对现象的本质认识是不可能的。我们可以从不同民族文化的神学思想中找到多种相互对立、冲突的神灵观念,以及神灵存在和

不存在的理由。怀疑主义满足于论据的罗列,认为探究神灵观念和本质的最终结果是面对许多二律背反。既然二律背反不能解决,怀疑主义的态度就是悬疑不决。由于怀疑主义一方面重视现象本质探讨,对于现象本质的二律背反的心灵状态也就体验多了。他们的悬疑之路也是在大量处理二律背反中提出来的。他们发现悬疑可以带来意想不到的效果。塞克斯都曾讲到一个有趣的比喻,说怀疑主义的体验有如画家阿培勒斯(Apelles)画马时的体验。怀疑主义坚信,通过悬疑就可以建立起一道心灵宁静的安全堤。

但是人们的实际生活并不能依靠悬疑不作判断而真正获得宁静。事实表明,接受怀疑主义思想的人并不多,人们的心灵需要有充实而确定的东西,这些东西诸如财富、信心、正义、爱、永恒和神等等。^① 当人们对自己的生存作一番认真的反省时,必然会感到此在的有限性、软弱性和虚无性。人难以生活在这样一种情绪体验中,因此总要寻找一些被看作充实之物来克服自身的有限性、软弱性和虚无性。巫术、科学和宗教便是几种典型的克服方式。人自身呈现出理性的一面,在他与宇宙、自然、社会、他人以及自身的相互作用中必须采取理性的态度和方法。然而,人的理性活动的动因并非都是理性的;相反,主要是由非理性来提供,如求知欲、好奇心、意志力、恐惧和灵性成长的潜在需要。因此人有理性的一面,也有非理性的一面,是理性和非理性的统一体。这种统一体如果不能保持一种正常的张力关系,人的成长就要受阻。人对有限性的不满足,对虚无性的恐惧,对软弱性的摆脱正是人的非理性要求和表现。人的生存世界在很大程度上并不是一个科学的世界,而是面对人的种种有限性在不同层面上发展起

^① 这里所讲的财富、信心、爱、正义、永恒和神并不脱离个人的内心生活。

来的自我保护和发展的文化价值系统。

怀疑主义也许已深刻领悟到文化价值系统尤其是宗教神学系统的这种功能,因此在其实际生活中,他们总是紧跟传统。祖辈说神灵存在,他们也会跟着说神灵存在,并且虔诚地从事着各种宗教仪式。^① 所以,生活中的怀疑主义不再是悬疑,而是接受。

怀疑主义神学思想在历史中的作用

前面讲到希腊化时期的中心问题是安宁问题。在一个动荡多变的环境里也许一切有形的东西都会成为过眼烟云,唯有内心的平安才是任何人所不能占有和剥夺的。斯多亚、伊壁鸠鲁和怀疑主义都致力于探寻人生宁静之途。虽然他们的方法各不相同,但在他们的自身体验中,多少都体验到了平静、祥和。斯多亚学派说,即使我们一无所有,也能活得快乐、恬静。伊壁鸠鲁也同样为他的哲学做出了榜样,他可以凭几片面包和几杯清水使生活过得幸福、宁静、快乐。面对各种疾病,他若无其事,死亡对他来说也是自然而然的。^② 虽然人们对怀疑主义创始人皮浪有不同的说法,但不管世界如何复杂多变,在他的内心世界并没有多少波动。

尽管这些哲学流派都在不同层面上提出了人心恬静的方式,然而它们是否具有普遍适应性呢? 斯多亚哲学思想的确有很大的影响,不过其主要影响是上层社会。伊壁鸠鲁和怀疑主义学派

① 这一点似乎和中国儒家创始人的态度相似。孔子不谈论“神”(《述而》),对于鬼神之知的态度是“敬鬼神而远之”(‘雍也’)。然而孔子对于传统宗教祭祀已采取完全赞同的态度,“祭如在,祭神如神在。”(‘八佾’)至于神是否真的存在,这并不重要。在他看来,重要的是这种仪式本身。他认为应该重视的是“民、食、丧、祭”(《尧曰》)、“齐、战、疾”(《述而》)。可以说孔子在这一问题上自觉实践了怀疑主义宗教生活方式。

② DL X125, Pyrr I, 25 - 30.

显然没有很大的市场。

在希腊化罗马时期,东西方文化处于相互接触和碰撞之中,人们已不再像传统希腊人那样具有向外扩张的理性欲望,而是向内寻找自己的精神避难所。和希腊理性主义传统有极大差异的希伯来文化也在希腊化过程中进入人们的生活世界。如果把希腊文明和希伯来文明作一个粗略的比较,就可以发现希腊文明的理性色彩和希伯来文明的信仰色彩。在罗马时代,这两种文化处于接触、碰撞、相互吸收和融合之中。近现代西方文明不仅仅是希腊文明的产物,而且是希伯来文明的共同产物。也许正是在罗马帝国的铁蹄之下,才在巴勒斯坦地区产生具有希伯来传统的基督教。基督教首先是下层普通大众的宗教。它一反传统哲学的高深玄理,而立足于个人的信仰。基督教产生后逐渐吸收斯多亚、新柏拉图主义的思想,从而使得基督教既能迎合具有高层文化的人,又能通过使徒和教父们的努力,与普通大众紧紧相连。

从历史上看,基督教的产生和发展是对传统宗教、哲学的扬弃。斯多亚的某些思想被吸收,而伊壁鸠鲁主义和怀疑主义被抛弃,^① 怀疑主义神学思想也和怀疑主义哲学一样一道被抛弃了。^②

公元 325 年尼西亚会议确定了基督教的合法地位,这也暗示了基督教和政治的密切关系。到了中世纪,基督教控制了人们的全部精神生活,甚至人们的日常生活。从神学理论上,基督已失

① 也有些教父利用怀疑主义理论证明人的理性的局限性,从而证明人的信仰的必要性。

② 我们在《新约》中多处看到要求人们停止判断的话(《马太福音》7 章 11 节;《路加福音》6 章 37 节;《罗马书》2 章 1 节,14 章 3、4、10 节;《哥林多前书》4 章 5 节;《雅各书》4 章 11 节),但其范围主要限制在“为人”的范围内。我们也没有理由说这些经文受惠于怀疑主义和神学。

去了昔日和人民大众站在同一平面的美丽图景,如今已高高在上,人神距离遥远。基督教不再是人们心灵的盼望。实际上,人们已成了基督教的精神奴隶。这种神本主义的极端发展,不仅带来了异端运动,而且也带动了人类理性的觉醒、人心的翻动。文艺复兴运动正是神本主义极端发展的必然产物。在文艺复兴运动中,怀疑主义及其神学起了巨大的作用。1562年法国学者和出版家A.安提纳在近代第一次出版了塞克斯都的《皮浪学术纲要》的拉丁文文本,影响极大的文学家蒙台涅深受怀疑主义及其神学的影响,他在论文中为怀疑主义神学辩护说,任何宗教的理论基础都不可能凭理性得到证明,道德良知会因宗教本身的无政府状态而受害。文艺复兴是基督教远离人的结果,但理性、人心的觉醒又必须有其归宿——内在灵性的归宿。这种内在人心的需要促发了基督教自身的变革。可以这样说,马丁·路德的宗教改革运动是紧跟文艺复兴人心觉醒而来的。在人的成长的曲折过程中自然迸发出来的怀疑主义神学精神,在文艺复兴和宗教改革运动中无疑起了巨大的作用。

我们很自然地承认怀疑主义哲学对近代思想家的巨大影响。同样地,怀疑主义神学思想在西方文明的发展过程中为维护和保障人的成长起了不可缺少的作用。

随着交通、通讯的飞速发展,人们越来越意识到我们的生存环境——地球——是多么的小,大家都有不同的文化、信仰和价值观念。这正好为怀疑主义提供了新时代的论辩根据。这种怀疑主义哲学和神学精神在现代表现得最为突出的是新相对主

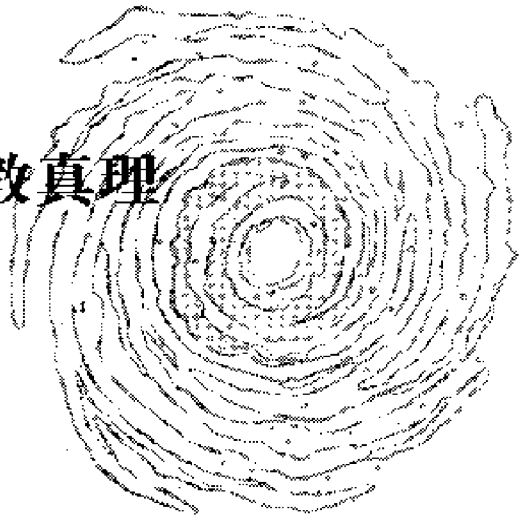
义。^① 这可能是怀疑主义的消极面。但另一方面,怀疑主义神学所迸发出来的力量却能促使人们重新反省各自的信仰,即哪些是可以改变的,哪些又是不可改变的,以及在什么意义上的不可改变。人类各种宗教信仰走在一起,这就包含了对自己宗教信仰的大幅度怀疑。通过怀疑便可以明白我们各个宗教的许多教理、教仪都只是一种形式,完全可以用另外的形式来表现。不同宗教信仰为着人类共同的未来而努力,这就要求我们最大限度地怀疑各自的宗教。只有这样,我们才可以比较容易做到宗教之间、宗教和世俗间的真正对话。这种对话本身并不是以一种宗教代替另一种宗教或者取消宗教为目的,也不是搞无条件的折中,而是各个宗教、所有的人为了自己、为了人类的现在和未来重建一种信仰。

这种宗教对话和人类未来信仰的重建之所以可以与怀疑主义及其神学和平共处,是因为所有的宗教,包括怀疑主义神学都愿意为了人的成长而进行有益的合作。

^① 或者说后现代主义。我们无意证明后现代主义就是古代怀疑主义的新翻版,而是说这二者之间存在着许多一致的地方,并认为古代怀疑主义和后现代主义有着内在联系。

第
十
章

宗教研究与宗教真理



托伦斯(Alan J. Torrance)教授在《宗教的学术研究和真理的问题》一文中为宗教排他论作了精彩的辩护,只要认真理解托伦斯的具体论述,我们会感到他的辩护是极具深度的。我在《宗教、解释与和平》^①中已批评过宗教排他论,但我的批评是建设性的,目的不在于否定排他论,而是要成全排他论。在我看来,托伦斯的这种排他论是一种应成全的排他论。那么他所阐述的排他论是一种怎么样的排他论呢?

德科斯塔教授明确论述了基督教对待其他宗教宣称的三种态度:排他论、兼容论和多元论,他又认为,兼容论在骨子里是排他论;而多元论在逻辑上也是排他论。他断言所有的多元论者和所有的兼容论者实际是全都是匿名的排他论者(*anonymous exclusivists*)。

托伦斯似乎已告诉我们宗教排他论分两类:一是他为之辩护的实在论的宗教排他论

^① 王志成著(1999),《宗教、解释与和平》(成都:四川人民出版社)。

(国内学者刘小枫博士大体上也持这一立场);另一是以唐·库比特为代表的反实在论的(antirealistic)宗教排他论^①。

托伦斯对反实在论的宗教排他论持异议,因而不予赞成。但反实在论的排他论无疑在学术研究上为理解宗教提供了新视角。笔者在《宗教、解释与和平》一书中对此也作了建设性的批评。

托伦斯把学术研究落实到宗教研究(基督教神学)中时,自然要回答这种排他论的基础是什么。他在这里显然赞同正纯基督教,断言基督教理是内在于基督启示事件的。

如此一来,基督教真理就具有绝对性,它毫无疑问地否认相反的真理宣称。但这种否认并不包含对其他传统中的人的否定——肯定他人的价值,甚至爱自己的仇敌。相反的,这种排他论的认识为包容他人——不管其种族、宗教信仰、性别、社会地位——提供了无条件的根据。但他充分意识到不能把基督教真理(Truth)和对这一真理的表达相等同。确实,托伦斯所论述的排他论对基督教神学来说具有纯正性、严肃性,又具有开放性、对话性。但奇怪的是,像希克(John Hick)所批评的排他论似乎并没有上述排他论的特征。为了澄清这一矛盾,我们有必要转换一个视角,重新认识一下排他论。

首先,我想,希克不会认同德科斯塔对宗教排他论、兼容论和多元论和多元论拓业学的分析。希克在《宗教多元主义问题》(*Problems of Religious Pluralism*, London, 1985)中已明确区分排他

^① 本文写于1997年。后来和库比特本人有了很多接触,才知道托伦斯误读了库比特,因为库比特认为自己是一个多元论者。但是,库比特的宗教多元论不同于诸如希克的本质主义的宗教多元论,他坚持的是一种非本质主义的宗教多元论。——著者注

论、兼容论和他所倡导的多元论。希克的多元论是一种理性多元论。^① 如果通过拓业学分析,断言多元论是一种排他论,那么这一结论不是来自现实的理解,而是来自理智的推演。

其次,反实在论的宗教排他论把人的存在过于限制在语言游戏领域,在我看来,是一种典型的人类语言中心论。反实在论思想在西方的流行是智性哲学走向顶峰/终结的必然结果。将这一思想运用于宗教,对宗教(基督教)本身来说可能是一把火,可以烧掉自身,但也可能具有净化作用,使基督教自身可以反省,在一定程度上如反实在论者所说的:宗教是一种自律的游戏。

从终极意义上说,一切都是神戏(*divine lila*),但这一点常人并不理解,而流于世俗所理解的游戏之中。不过,即便如此,反实在论宗教思想依然对当今宗教研究具有某种特殊的启发意义。

再次,我们从人/学术的知觉层次出发,可以将排他论分为三个层次:物质知觉、精神知觉和灵性知觉。我们对排他论作出这样的区分是出于对人的存在境界的考虑。因为基督徒,其知觉既可能很高,达到不二境界,如从心底里,从行为上爱自己的仇敌,为他/她祈祷,但也有的基督徒的知觉很低,停留在物质知觉层面,这样的基督徒有名无实,可称为伪善的基督徒。宗教徒的实际知觉,亦即其生存状态无形中就决定了言说。一个国家(基督教国家)、一个真正体现基督精神的人,应该凭良心自问。神学家(基督教神学家)首先是一位信徒(基督徒),他/她的实际知觉决定了他/她的神学活动,规定了谈神(*God-talk*)的实际境界。所以,我们将排他论分为三类是基于对从事宗教、神学之研究的人实际知觉的考察。

^① 王志成著,《宗教间关系的神学范式》,载陈村富编(1999),《宗教文化(三)》(北京:东方出版社)。

若一个宗教(基督教)研教者、一位神学家的实际知觉是自利的,有物质性动机,那么他往往不仅为自己所在的宗教传统(基督教传统)作辩护,更为他/她所在的宗教、教派作辩护。我们可以看到,基督教新教教派林立,彼此并不完全认同,相反倒是相互排斥。我接触过一位基督教学者,他不仅否认天主教、东正教,而且否认新教中的其他教派,认为这些教(派)的信徒都要下地狱,受地狱之火的烧烤。当谈起其他宗教时,那就别提了,没有一个人不受审判,没有一个人不进地狱的。我说,上帝造人,怎么只让他们一个小小教派的人上天堂,而让绝大多数基督徒和所有其他宗教的信奉者下地狱。然而,这位学者却说,这是真理,不可更改。

在我看来,一个学者处于物质知觉层面看待自己的宗教传统,必定会否定其他教派和其他宗教。这除了神学教义上的理由,还有实际利益问题。许多人否认中世纪教士对“异端”、对其他宗教的否定包含了物质利益因素和对权力的控制之因素,这是不对的。

一个纯正的学者,一个以开放心灵追求真理的学者、神学家大概也不甚认同物质知觉层面的排他论,因为这种排他论实在太露骨,也实在太危害他人和自身了。因而多表现为精神知觉层面的排他论。

我大体上肯定托伦斯的排他论之有效性、可行性。我接下来的批评不是否定性的,而是建设性的。我同样认为,兼容论、多元论都存在层次问题。

学术研究的第一准则是理性,但理性只是一种学术研究的工具。理性作为工具可以为任何目的、动机、意志服务。就如妓女,唯钱是从。理性又如一把手术刀,看谁在用,怎么用。我们不是不知道,同一条“证据”凭借理性可作出多种解释,甚至完全相反

的解释。理性在有的“学者”手里,可以把稻秆说成金条。所以,学术研究者除了坚持理性,使其话语具有逻辑性之外,更重要的是研究者本人的动机和生存境界。

精神知觉层面的排他论往往局限在概念里,停留在头脑中、嘴边上。这样的学者、神学家、哲学家往往自己造概念(这一点在西方神学和哲学中尤其典型)或借助已有概念,推演出一种理论、一个系统,同时极力排斥其他概念系统、理论系统,没有一点妥协的余地。就基督教神学来说,不同时期有不同类型的神学,但似乎多数神学都是建立在以往或其他神学体系基础上的,常常表现出神学的批判性、不宽容性。我会在《追求灵性的成长》(参见《宗教、解释与和平》一书附录)回应作为一名学者为什么研究基督教。在拙文中我指出(基督教)神学“制造”的机制取决于三个要素的关系处理:耶稣、上帝和我们。这时的“我们”指不同历中条件下神学家所在的从事神学(doing theology)的环境。由于人对这三个要素理解的不同,自然会提出不同的神学。例如,北美黑人神学,都是从他们实际处境提出的神学,与欧洲典型的“白人神学”有明显区别。许多神学家基于自己的理解和体验,无形之中将自己的思维局限在自己所设定或接受的概念系统之中,对其他概念系统持排斥态度。在一定程度上,托伦斯排他论就排斥了其他理论的合理性。但他的理论没有停留在知性、精神层面,事实上已向前推进,发展成为灵性知觉的排他论了。

灵性知觉层面的排他论否定其他宗教(教派)的学术进路,肯定自己学术进路,也肯定自己的灵修方式。就托伦斯而言,他不可能接受希克的理性多元论,也不可能赞赏库比特的反实在论的宗教排他论。但灵性知觉明显区别于物质知觉和精神知觉,它已否定物质知觉,不会陷入利益之争,也已超越精神知觉,不会停留

于概念层面的争论,而是有赖于生命体悟,有赖于对圣灵的不断体验。

持灵性排他论不只是一个理性问题,更是学术生命、灵性生命之体现。托伦斯对世俗大学的学术研究能否协调各宗教相互接触宗教真理宣称持有异议,因为世俗大学虽说学术高度自由,也彼此尊重,但在后现代境中,越来越表现出实用主义和相对主义的特征。

那么,教会就能承受相互接触的宗教真理宣称这一挑战吗?托伦斯似乎也颇有微词。因为教会似乎把绝对真理(用析克果的宗教 A 表示)和对宗教 A 的表述(宗教 B)相混淆了。由此看来,世俗大学、教会不能承受这一挑战,唯有神学院与神学系了。但从科学研究分析,这同样要面临研究者本人的知觉问题。若他们的知觉真的达到灵性境界,那么在托伦斯看来就可以承担起回应这一挑战之重任。他自己也有这样的自信。

物质知觉层面的排他论发自身(躯体的特征是自我保护,自我中心),精神知觉层面的排他论发自脑(大脑往往把理论和现实与实践相分离,并且局限在理性概念框架里),灵性知觉层面的排他论发自心(是知行的合一,不会拘泥于概念系统,而且有赖于灵性实践、见证和修持)。从这一分析出发,托伦斯似乎在否定其他理论的同时,几乎同时也可以肯定它们(他本人是否如此看待,我并不清楚)。对灵性知觉层面的人来说,对理论的肯定和否定并不随物质利益与精神概念而转移,而是视其是否有利于灵性的成长。托伦斯大概也意识到与其他哲学、神学、宗教的对话是重要的、必要的,因为基于启示事件的排他论并不排斥持其他神学、哲学与宗教的人。

我同样认为,兼容论、多元论都存在层次问题,笔者对它们的

具体论述在《宗教、解释与和平》中甚为详尽,这里不作过多转述。我只是想进一步强调基督教神学的研究可以有多种进路。托伦斯的进路是一个有效的、可行的进路,而相应灵性知觉层面的兼容论以及以希克为代表的理性多元论的进路也都是有效的、可行的。而我则极力倡导以灵性知觉层面为道路的多元论。

多元论可以分三个层次:一是社会学层面的多元论,我称其为混合多元论,中国各宗教的关系大体上反映了混合多元论,研究基督教的学者和研究其他宗教的学者也能友好相处。在这一层面考察宗教关系,各宗教必须遵循人性原则,必须遵循一定历史条件下形成、制订的社会基本准则。基督教和其他宗教一样,不可能拥有先验权利。二是哲学层面的多元论,我称为理性多元论。理论代表是希克。这种多元论的最大的特征是讲道理,讲理性,讲宽容,讲彼此的辩证否定。为了处理宗教之间与宗教内部(如基督教)相互接触的宗教真理宣称,可以对各真理作出新的解释,甚至采取丢卒保车法。理性多元论的优点是使各种宗教在理性层面达成和谐,其缺点是让人感到损失太大。正因为这样,不少人(包括许多神学家)否认希克是一名基督徒(而希克本人却坚持认为自己是一位真正的基督徒)。三是灵性知觉层面的多元论。我们之所以持这种多元论,首先是基于对人类一切宗教传统的肯定和继承,这一点在现在已完全可以做到——互联网络使得诸传统的信息沟通没有障碍。其次也是肯定各传统把握终极真理(上帝)的可能性。各个宗教传统虽然表达方式各异,但似乎都以不同方式造就其传统中的人。这种多元论显然承认启示的多元性而非唯一性。对人的拯救也具有层次性,并不是一个人受洗了,口头上说是基督徒就保证他/她上天堂,享受永恒的福祉。我想,这一点耶稣、保罗都不会同意。成为一名真正的基督徒并不

容易。我会对基督徒作简要的区分,一是物质知觉层面的基督徒,他/她只关心自身利益,这时的基督是他/她的保护神,利益的保护者。记得我的一位朋友告诉我一件事,说他的一位基督徒老乡要他皈依基督,他问为什么。那位老乡说,原先他村里有人欺侮他,看不起他;他皈依基督后,人家就看得起他。又有一次,有人骂他,他就连续数天祷告,把骂他的那家人家里一头猪给祷告死了。那家人从此不敢再骂。对这个事不用分析就可明白,那位基督徒的知觉就处在物质知觉层面。二是口头上的、形式上的基督徒,这样的基督徒都是些伪善的基督徒,其利益一旦受到伤害便退缩或露出了本来面貌。三是头脑的基督徒。他们当中有不少是学者,甚至是神学家。他们的基督是理论上的基督,他们的上帝是抽象的上帝,不是亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝。这样的基督徒活在观念里,行动时却常常知行不合一,也无法合一。四是真正的基督徒,是从身、心和意三个层面追随耶稣基督的人。在中国,第一、二类基督徒数量甚多,第三类基督徒有一些,但不多,第四类基督徒极少,但不是没有。

宗教研究,尤其基督教神学研究是为了什么?在我看来,其目的是通过学术研究,澄清基督教神学之源(基于基督启示事件),促进众人知觉之提升。由耶稣基督所启示出来的真理是引人知觉提升,获得最终拯救的有效方式,就基督徒来说是唯一有效的。但基督徒并不因此封闭自己的经验之门,他们可以和其他宗教对话,汲取其他宗教的营养,扩大体验终极真理的方式及通过对话更深入地体验终极真理。

如果这个星球只存在一条通向终极真理的道路,那么这条道路不可能表现为有形的,而是无形的,这条道路的根本就在于每一个生命体的知觉之提升。确定这一点后也就可以相应肯定各

种有形的提升知觉的形式了。基督教提供了一套有效的形式,而这套形式在基督教的不同发展时期似乎有很大的差异。我们肯定各种宗教对提升知觉之有效性的同时,也就肯定了多元论的学术和灵修的有效性。而这种多元论的学术和灵修也可以容纳托伦斯所主张的灵性知觉层面的排他论之学术及其灵修。

附录

艾伦·托伦斯对王志成回应的回应

228

王志成的回应,虽然有趣,但有些地方却比较隐晦。不过,有一点倒很清楚,他同样关注“独占垄断”的问题,也就是说,基督徒或其他人如果相信自己独具真知灼见,他们便不会再从其他人身上学到什么东西!我绝对不同意说每个基督徒都独具真知灼见,垄断所有真理——事实上,新约圣经本身排斥这种观点。我们现在对真理“所知有限”,只有当上帝的国度完全降临时,我们才能“全知道,如同上帝知道我们一样”。可是,在那时之前,我们仍是“仿佛对着镜子观看,模糊不清”。只要我们的意念是与基督——那成为肉身的道——和好,虽然知道得不完全,我们仍可知道。

但坚决地肯定这理论并不是拒绝逻辑上的排他论的理由,说我们“仿佛对着镜子观看,模糊不清”,或说我们并不独占垄断真理,都是作出真理主张,是表明我们的确知道某些东西;即是说,我们并不知道全部的东西,而也没有人垄断和独占真理!就是这些原因,我相信王先生所持的希克的观点,是未够谦卑而不是过分谦卑。希克透过所作的一连串有问题的排他性的真理主张,来装作是“包容论者”,他的真理主张很聪明地掩饰了他所提出的其实是排他性的真理主张。他这样做既非谦卑,也非对话!事实

上,这破坏了任何坦诚、开放、严肃的宗教间对话的可能!就这理由来说,我根本不能明白这如何能成为像王先生所说的——“希克的理性多元论是既实用又实际的”。再者,我也不明白为何这样的立论是“带有理性、理智和包容的特质。”(《维真学刊》总十六期第五十八页)因为希克呼吁我们采取包容论的立场,所以看起来他好像“包容性”很强,不过,他的主张就和任何“排他论者”一样,不能包容他所否定的其他主张。再者,他的主张排斥了包括基督东正教、伊斯兰教、佛教、中国哲学、印度教等的核心主张。事实上,他的宗教真理主张,只是被世界上极少数的人所接受,而被绝大多数人排斥。因此,将他的立论看为包容论或多元论似乎没有理性根据。再者,他如何能够肯定那些被他的主张明显否定或排斥的真理主张呢?

我同意王志成在文章总结段落提出的基本要旨。我钦佩他致力于谦卑的对话,和肯定基督徒是在所有人——不论其宗教派别——身上学习。不过,我不敢肯定我是否能像他一般迅速“肯定”在提升人类意识方面,所有宗教都是有效的。只要有虚假的宗教主张和假定出现,它们便会误导人。而虚假和误导性的立场并不能提升人类意识。更进一步来说,如果这些宗教是欺压或排斥妇女排斥信奉其他宗教或其他族裔的人,那我们一定不能把它们看为能够提升人类意识。历史和现今世代太具体地说明了宗教是可以压制、分化和贬低人的。简言之,它不一定能提升人!(见《维真学刊》1999年第三期,“真理的主张和可能有的宗教对话”)

附录之一：走向第二轴心时代的 奥林匹克精神

自公元前 776 年希腊首届奥林匹克运动会开展以来，奥林匹克运动会经历了各种风雨。奥林匹克运动既是我们人类历史的产物，更是我们人类历史的开放的参与者和创造者。

历史上的奥林匹克运动会，曾是轴心时代的产物。它体现了那个时代人类个体意识的觉醒、个人英雄主义的高扬。反过来，奥运会又促进了那个轴心时代的进步。在那个时代，在很多情况下，体育运动服从于军事目的，并强调体育运动中的宗教意义。运动会也并没有向所有人开放。例如，当时的奴隶就没有资格参加运动会。在运动中，也充满了血腥暴力，在有些运动项目中，对手甚至会被打死。

历史发展中，奥运会也曾走向堕落，受到了像德尔图良 (Tertullianus) 等人的强烈批判和反对。最终，皈依基督教的罗马皇帝狄奥多西一世 (Theodosius I) 听取了安布罗斯 (Ambrose) 主教的意见，于公元 393 年取缔了奥运会。

现代奥运会的诞生尤其要感谢现代奥运之父——皮埃尔·德·顾拜旦 (Pierre de Coubertin) 男爵。顾拜旦竭尽全力促进恢复奥运会传统，并为国际奥委会制定了三大基本原则：“确保奥运会的定期举行；让这一庆典比其辉煌的过去更有价值，保持那激

励人们终生的崇高理想；促进和组织所有赛事，总体来说要用一切手段确保现代竞技运动向正确的方向发展”^①。在他的努力下，1894年6月在巴黎召开了首次国际体育大会。正是这次会议确定了奥林匹克的未来图像，1896年最终顺利召开了第一届现代意义上的奥林匹克运动会。

我们注意一下奥林匹克法就可以知道，奥林匹克是走向健康的全球化道路的最初的人类集体行动。从当今文化变迁的视角看，奥林匹克精神具有典型的人类从轴心时代走向第二轴心时代的显著特征。

德国哲学家雅思贝斯提出，公元前8世纪到前2世纪属于人类轴心时期，那时出现了人类主要的思想家，他们的思想奠定了人类后来2000多年的思想和文化的基本观念。自那时起，人类的个体意识开始张扬，而体育运动同样可以比较特别地展示人类的个体意识。那时的体育运动和宗教关系密切，特别和宗教仪式有关。直到今天，我们依然认为奥运会具有它强烈的宗教性。正如会歌中所唱的：“古代不朽之神，美丽、伟大而正直的圣洁之父。祈求降临尘世以彰显自己，让受人瞩目的英雄在这大地苍穹之中，作为你荣耀的见证。请照亮跑步、角力与投掷项目，这些全力以赴的崇高竞赛。把用橄榄枝编成的花冠颁赠给优胜者，塑造出钢铁般的躯干。溪谷、山岳、海洋与你相映生辉，犹如以色彩斑斓的岩石建成的神殿。这巨大的神殿，世界各地的人们都来膜拜，啊！永远不朽的古代之神。”奥运会的诸多仪式都具有它的宗教性，例如圣火传递，可以被视为一种宗教活动，人们可以体验到这是一种非常神圣的活动，甚至具有净化心灵的作用。

^① 迈克尔·佩恩著，郭先春译（2005），《奥林匹克大逆转》（上海：学林出版社），第394页。

历史上的基督教曾经把它视为异教活动。但无疑我们也注意到,奥林匹克运动会是关于人的,它客观上促进了人类的健康,个体意识的张扬,展示了人类的一种自主游戏。这种自主自由,体现了人、宇宙、神之间的和谐、美丽、力量、健康。它成了和平和友谊的象征。

奥林匹克运动对人身体的健康和美的关注,逐渐发展出以人为中心的文化现象。历史上,在轴心时代的发展中,传统的基督教曾经把身体的健康和美视为恶,把奥林匹克运动视为魔鬼的作为。因为传统的基督教曾经具有强烈的二元论色彩,并且重视灵魂,轻视肉体。奥林匹克运动中的哲学观念则强调身体健康、美和力量的重要性。

因为希腊体育的精神和传统二元论哲学或神学似乎是对峙的,在西方不太可能得到传统基督教的认可,不太可能得到后来柏拉图主义思想家的认可和支持。所以不可能看到传统的柏拉图主义哲学家或思想家会支持奥林匹克运动会。而基督教思想家更是把灵魂视为至上。例如,在德尔图良看来,奥林匹克的竞技精神是有害的。他说,“有乐趣的地方,必定有迷恋,迷恋使乐趣有滋有味,有迷恋的地方,便有竞赛,也会狂热愤怒、苦涩、仇恨以及由此产生的和道德互不相容的其他激情……光克制自己是不够的。不要加入到干这些事的人中间……你们看泰特体育场里发生的事是那么可鄙,拳打脚踢,侮辱,一双双什么事都干得出来的手,损毁面容——就是说上帝的形象——的手。你们欣赏不了那些毫无用处的赛跑,也欣赏不了那些投掷的努力,那些更荒谬的跳跃……”^①

^① 转引自瓦诺耶克著,徐家顺译(2006),《奥林匹克运动会的起源及古希腊罗马的体育运动》(天津:百花文艺出版社),第131页。

现代意义上的奥林匹克运动形成了新的人文主义精神,这种精神逐步发展,形成了奥林匹克文化。显然,这种新的文化已经不是历史上轴心时代的文化,而是具有第二轴心时代人类文化特征的新形态文化。

第二轴心时代的观念首先由思想家卡曾斯提出。卡曾斯指出,我们人类由于技术的发展,由于人文主义的发展,正进入一个新的轴心时代。这个新的轴心时代,就是他所说的第二轴心时代。与轴心时代相比,第二轴心时代和轴心时代很不一样。首先,轴心时代强调个体意识,在第二轴心时代更强调集体意识,更强调全球意识。其次,生态意识越来越得到发展。我们结合其他一些思想家,总结出第二轴心时代有如下一些意识特征:全球意识、跨文化意识、对话意识、生态意识、女性意识、亲证意识等等。在这些意识的影响下,我们的文化、哲学、宗教、体育等等的发展就和传统的很不一样。结合体育领域的情况,我们可以说,现代奥林匹克运动文化可能是人类最早自觉或者自发地进入第二轴心时代文明的人类现象之一。

正是由于有了具有超前意识的顾拜旦的努力,确立了现代奥运会的精神,为世界未来文化奠定了全新的基础。可以说,到了萨马兰奇(Juan Antonio Samaranch)时代,奥运文化达到成熟。这种成熟的奥运文化体现了第二轴心时代的文化特征。在某种意义上,奥运文化是第二轴心时代文化的一种表达,奥运精神是第二轴心时代精神的一种表达。

首先,它突出了全球性,超越了地域性。1896年夏季召开的奥林匹克运动会只有13个国家300名运动员参加。但自创立现代奥林匹克运动会的第一天起,它就是面向全球的奥运会。创立现代奥运会初期,希腊希望把运动会固定在希腊,但顾拜旦坚决

反对,一开始就让这一新的文化摆脱了地域性,面向全世界。如今,世界上绝大部分国家和地区都参与奥运会。在奥运会上,人人成了全球公民。

奥运文化是一种全新的文化,它代表了一种全球性文化。奥运精神是人类集体的精神。奥委会把全球各个国家的参与视为一个基本理念。有的国家,由于各种原因,特别是经济原因,难以参与,而奥委会特别支持这些国家的运动员。“奥林匹克文化就是一种全球文化,因为无论是国际奥委会日益壮大的成员国,还是奥林匹克运动日益强大的影响力,无论是‘奥林匹克’的知名度,还是‘奥林匹克’的美誉度,都表明奥林匹克文化已经是被国际社会广泛认同的。”^①如今,奥运圣火的环球接力已经把全球紧密相连在一起。在圣火的燃烧下,闪耀的是全球的荣耀和人类的辉煌,圣火的魅力激励着全球各个民族的人们实现奥运的理想和荣光。

其次,它突出了跨文化性。参加奥运会的成员是不同民族、不同国家、不同信仰、不同肤色、不同生活方式的人们。奥运会具有高度的包容性,任何宗教或者意识形态的排他性观念和行爲都得避免。它是文化交融的特别时刻和场所。

奥运会是人类全球化时代生活的一种特别表达方式,至今还没有一种文化现象像奥运文化一样具有如此大规模地却是非常和谐地走向全球化和跨文化沟通的时代。奥运五环代表的是五大洲,代表的是全世界。奥运文化要求全世界各种文化相互融合,和平共处。这是一个跨文化的时代。在奥运文化中,没有一种文化是排他的,它需要每一种文化都尊重其他文化,和其他文

^① 杜婕、张秀萍著(2006),《奥运传播与文化》(北京:北京体育大学出版社),第24-25页。

化和谐相处。文化的差异性、多样性得到肯定和弘扬。同样，奥运文化尊重每一种信仰以及差异，不同的信仰生活方式都需要得到尊重和认可。如今，不同国家召开奥运会，都需要为不同信仰的人提供相应的设施和特殊的条件。文化差异性和多样性是奥运文化的基本特征。奥运文化显然也在培养人们进行跨文化生活。

对主办国来说，奥运会是让本国文化和普世文化互动的过程，也是让主办国的文化向全世界展示、走向全世界、获得国际认同的机遇，更是让自己的文化不断更新、与时俱进的平台。正像上届雅典的奥运会，古老的雅典文化在具有 2400 年历史的巴台农神庙重放辉煌。

第三，它突出了对话沟通性。这个运动会是由众多持不同语言的民族参与的。人们的观念和生活方式相去甚远。在这样的背景下，人们要一起参与共同的活动，民族和民族之间、个人与个人之间无疑开启了各种可能的对话，其中包含了信仰间的对话。

奥林匹克文化是一种普世文化。它的存在和发展促进了其他各种文化之间的对话和沟通。人们不仅在这种文化中学会尊重其他文化，而且还不断学会欣赏、理解、接受其他文化。充满差异的多元文化之展示让人们感受到人类的创造之美。在彼此的对话沟通中，在和异质的文化交流中也促进自身文化的转化和变迁，使得我们各自的文化更好地在全球普世文化的发展中贡献自己的力量。

不同文化的对话沟通，并不会强迫某种文化边缘化，不会放弃任何一种文化，相反的，不同文化在全球普世文化的建构中共同构成一个交响乐。不同文化最初都来自轴心时代，有的在当代处境中已经过时，需要进行转化和发展。而奥运文化可能比其他

文化更早地摆脱了轴心时代文化的局限,它本身在很大程度上就是第二轴心时代的文化。奥运文化和本土文化的对话,事实上就是本土文化的全球化,是本土文化从轴心时代的文化向第二轴心时代文化的转化过程。这个转化过程是通过对话进行的。

文化是运动的、发展的,不同文化之间的互动和对话可以促进各个文化的更新和发展,而和奥林匹克普世文化的互动对话更能促进本土文化的转化和发展。

第四,全球生态意识的增强。生态意识在轴心时代是没有凸现的。但在全球化的过程中,人类的各种活动已经影响了地球的承受力。人类需要呼唤全球生态意识,而奥运会同样关注人和自然、人和社会、社会与自然之间的和谐。“奥运真貌”体现的不仅是奥运在商业上的纯净,更体现的是奥运本身所具有的生态和谐的特质。北京奥运会的特点之一是让她成为生态奥运。

历史上,奥运会没有思考人和自然的关系问题,没有涉及和谐问题。即便到了现代奥运会,在很长时间里也没有涉及生态和谐问题。然而,现代技术文明的高度发展,人对自然的干预越来越大,对自然的伤害也越来越大,人和自然的关系出现了前所未有的张力。人和自然的关系问题被提到了前所未有的高度。西方环境保护主义的发展,绿色和平运动的发展,已经直接影响了人们对奥运会的理解。奥委会是一个与时俱进的委员会。顾拜旦所创立的现代奥运会基于人文主义理念。顾拜旦本人是一个以人为本的教育家。“改善人类的生活质量及其生存环境应该成为所有忠于奥林匹克理想的领导者孜孜以求的奋斗目标。”^①

萨马兰奇说,在他担任主席期间,认真研究了一项尊重自然

^① 胡安·安东尼奥·萨马兰奇著,孟宪臣译(2003),《奥林匹克回忆》(北京:世界知识出版社),第61页。

的政策,并为挽救地球、挽救自然,采取了非常重要的措施。早在1972年召开奥运会时就表明了尊重自然的信念:倡议在慕尼黑建造一座拥有品种繁多的本地植物公园。奥委会对于申办城市的生态问题有很严格的要求。它从诸方面关注生态问题。首先,把生态和生态带来的巨大资源以及人们的激情联系起来,目的在于倡导运动员们在创造优异成绩的同时加强团结并尊重自然环境,将奥运发展成“绿色奥运”;其次,奥委会把绿色奥运观念加以推广,不仅要合理使用现有资源,并要着手未来,为改善环境保护资源宝藏,努力做到完美。^①

第五,女性意识得到充分体现。传统的奥运会也允许女性参加,这是了不起的地方。而现代奥运会的女性比例则是相当的高。萨马兰奇认为,体育已经变成一种不能止步的社会力量,它不仅影响到社会的结构,而且关系到妇女的社会地位。在奥运会的领、管理中女性比率增加,奥委会修改了《奥林匹克宪章》,强调必须促进女子参加各项体育运动。

第一届现代奥运会是不允许女性运动员参加的。当时顾拜旦还没有什么女性意识。然而,在第二届运动会上就出现了19名女性运动员。在之后的奥运会中,女性比例不断提升。到了萨马兰奇时代,女性比例继续上升,并达到相当高的比例。例如,1984年男女运动员比例为77%和23%;而在2000年悉尼奥运会上,男女运动员比例为61%和39%。就在2004年雅典奥运会上,在奥林匹克的神庙中,全球有史以来第一次看到了女性运动员的美丽倩影。

奥委会还为推进第三世界国家女性参与奥运会而不懈努力,他们为不少女性运动员提供经济上的资助,同时还举办地区性讲

^① 《奥林匹克回忆》,第82-83页。

习班,办一些专门培养女性体育管理人员、教练员、运动员以及体育记者的讲习班。

让萨马兰奇自豪的是,奥委会中女性从无到有,到了2003年,女性委员达到了20%。1994年奥委会通过一系列重要决定,确保女性在各级世界性比赛中能够参加,确保女性运动员和男运动员机会均等原则得以实施,使得女性在奥林匹克运动中发挥越来越重要的作用。^①

第六,亲证意识的涌现。可以讲,国际奥运会突出涌现了第二轴心时代中的亲证意识。这种亲证意识不仅表现在运动员在运动中敬畏自然和上帝的强烈信仰,也不仅表现在人类对于自身的能力、智慧和渴望的更大信心,更为突出涌现的是,这种亲证意识表现在:在时代变化过程中,人类在积极应对、处置困难和挑战时所表现出来的人类集体的尊严和超越自我的道德价值。

在边缘政治和商业社会经济的双重压力下,上世纪80年代,奥运会濒临崩溃的边缘。正像萨马兰奇所说,“当我1980年出任国际奥委会主席的时候,情况看起来很不妙——说实话前景非常黯淡。没有几个人认为国际奥委会还有存活下去的希望。”^②

“体育、文化和尊重”是奥林匹克的三大支柱。从政治和商业的角度看,在广播、电视和网络新媒体技术的支持和推动下,奥运会无疑具有巨大的政治价值和商业价值。各个国家、各个城市、甚至各个公司都愿意付出巨大的代价(甚至是冒着贿赂的危险)与奥运联盟。这种联盟所带来的丰厚回报让全世界沸腾。要保持奥运的真貌、魅力和真谛,就要避免奥运被政治和金钱所左右。要确保每届奥运会能够如期举办,就要为奥运奠定一定的经济基

^① 《奥林匹克回忆》,第80-81页。

^② 《奥林匹克大逆转》,扉页。