

历·代·基·督·教·学·术·文·库

世界伦理构想

〔瑞士〕汉斯·昆著 周 芝译

没有世界伦理

则没有人类的共同生活

没有宗教间的和平

则没有世界的和平

没有宗教间的对话

则没有宗教的和平



世界伦理构想



ISBN 7-108-01464-5



9 787108 014641 >

ISBN 7-108-01464-5 B·235

定价 13.00元



历·代·基·督·教·学·术·文·库

世界伦理构想

.....

〔瑞士〕汉斯·昆著

周 艺译



生活·读书·新知 三联书店

图书在版编目(CIP)数据

世界伦理构想/(瑞士)汉斯·昆著;周艺译.-北京:
生活·读书·新知三联书店,2002.5

(历代基督教学术文库)

ISBN 7-108-01464-5

I . 世… II . ①汉…②周… III . 基督教伦理学
IV . B97

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 38319 号

CHINESE ACADEMIC LIBRARY OF
CHRISTIAN THOUGHT(ed. by ISCS)

责任编辑 舒 炜
封面设计 宁成春 崔建华
出版发行 生活·读书·新知三联书店
(北京市东城区美术馆东街 22 号)
邮 编 100010
经 销 新华书店
印 刷 北京市宏文印刷厂
版 次 2002 年 5 月北京第 1 版
2002 年 5 月北京第 1 次印刷
开 本 850×1168 毫米 1/32 印张 7
字 数 145 千字
印 数 0,001—5,000 册
定 价 13.00 元

总 序

百年来,中国学术思想发生了很大变化:通过欧美人文—社会科学著作的译述,汉语思想的现代学术品质和形态日显丰富,王国维尝言:“周、秦之语言,至翻译佛典之时代而苦其不足;近时之语言至翻译西典时,而又苦其不足”。百年来的西典译述,为汉语学术拓展自身作出了决定性的贡献。译五洲之学术,以裨华夏学术,迄今仍为中国学者之一大务。近十余年来,译述之业日渐向纵深和广度扩展。

基督教学典是西方思想文化的基本组成部分之一,然而,在百年来的西典汉译事业中,基督教学典的译述却至为单薄。40年代,美国汉学家章文新博士创设“基督教历代名著集成”翻译计划,与我匡学者谢扶雅教授等共同致力编译,至60年代已成32部。《集成》开创了基督教典籍的汉译事业,但也有历史的局限:选题系统性强而译述零碎(不少典籍为节译);汉译表达不尽人意,可读性不臻理想,对19世纪以来的学典顾及较少,而且,《集成》未完成预定规划而告终。

本文库愿承继前辈学者汉译基督教学典未尽之业,以补百年来汉译西典文业之阙。

基督宗教的历史有社会和学术两个层面。社会层面是基督教会的形成和发展史;学术层面是基督信理在神学、哲学、

伦理思想、文学艺术中的表达。这两个层面尽管有关联,仍各具不同的形态和品质。本文库定名为“历代基督教学术文库”,表明文库仅涉及基督教的学术史文献,旨在丰富汉语学术典藏,加深对西方文化的了解与认识。

文库分为两个系列:Ⅰ.古代系列(希腊化时代至中古末期);Ⅱ.现代系列(16世纪至20世纪)。选题不限于历代神学家的著述,也包括历代重要哲学家、文学家的学术著述。

文库的编译工作由中国人文学者从事,并邀请海内外资深学者为学术顾问。此类学典的汉译事业在整个西学汉译事业中仍显年轻,百年来积累的译述经验不多,有的甚至是初尝,如东正教学典的汉译,在术语酌定方面,尤为艰难。译述之辞不达意乃至错误,实际难免,文库编译者诚盼学术界同仁不吝指教。

文库编、译者愿承中古汉语学者为丰富中国文化传播译佛典之心智和毅力,愿文库有益于中国学术的现代发展,“安知不如微虫之为珊瑚与羸蛤之积为巨石也”。(章太炎语)

刘小枫博士

1993年11月于北京

導讀給 Karl、Ilse Klasen

中译本前言

国族间的争斗构成了人类历史的一个重要方面,并对人类的思想有实质性的影响。在现代化过程中,随着古代型帝国的解体,民族国家以裂散的方式构成新的国际政治生态,国族间的争斗和冲突在一定的意义上说加剧了。

历史的记载表明,国族间的争斗和冲突与各民族——地域性的宗教之间的冲突有内在关联,宗教性的集聚力与政治性的集聚力,如果不尽然是互相利用,也是互相关联的。

所谓多元宗教的时代,并非意味着多元宗教是一个新的历史现象。“多元”的含义首先意味着,某一宗教的意义——价值理念的绝对性诉求,在现代型国际政治生态中受到限制。这样一来,多元宗教的问题就向两个层面延伸:一、诸宗教的意义——价值理念在一个公共性的宗教语境中展开身份平等的对话和相互理解;二、从国际政治的现代语境出发,探讨诸宗教的共建国际政治伦理的可能性。

要想在宗教的意义——价值理念层面谋求宗教信念的世界性统一,是不可能、也不必要的。无论就个体人,还是就群体人而言,在我看来,宗教信念的统一诉求,都不仅是幻想,而且可能导引出残酷的政治性迫害。诚如韦伯所言,终极信念之域,始终只会有诸神之争。诸神之争不可能消除,但必须限定其发生的领域。限定的可能性取决于宗教伦理的建构,它

使得多元宗教的义理之争转换为一种政治性的国际共同体的意义——价值基础的共建行动。

基督神学在共建世界伦理中的思想性行动,是基督宗教思想在现代性语境中的一个切实的发展步骤。天主教神学家汉斯·昆近十年来的著述,致力于世界诸宗教的意义——价值理念间的对话,近年来,他的思想论域转向国际政治伦理建构的宗教性基础,本书即为这方面的思想成果。

无论意义——价值理念层面的宗教性对话,还是国际政治伦理的宗教性基础的探讨,昆的思想是在普世神学的理念架构中展开的;依昆的神学理念,普世神学当是基督神学在现代性语境中的处身样态,换言之,如果基督神学在不同的历史时代有其独特的思想样式,那么,在现代性历史处境中,基督神学应是普世神学。普世神学中包含着一个基本命题:理性地信仰基督的福音。他在本书中提出的世界伦理的构想,将这一命题推进到国际政治生态域,增强了基督神学在现代性语境中的挑战能力。

昆的基本论点是:现代的世界性共同体不需要一种统一的宗教和思想,却需要一些相互关联、有约束力的价值准则、理念和目标,否则,世界性共同体的生活基础会极其脆弱。

昆的思想行动,不仅对其他宗教思想(包括种种现代主义的政治思想)是一个挑战,在我看来,它首先是对基督神学的传统样式的挑战。对于汉语神学界,昆的思想挑战尤其具有现实意义,因为,生活共同体的政治伦理问题,仍是汉语世界的政治制度性变革面临着一个难题。

刘小枫

1994年11月于香港隔田村

前 言

没有世界伦理,则人类无法生存。没有宗教之间的和平,则没有世界和平。没有宗教之间的对话,则没有宗教和平。这就是本碎的宗旨。

这虽然是本很薄的书,但它却有着齐长的来历。假如我在此之前没有进行过解释学方面的实质与内容方面的基础研究^[1],我则不敢对“世界伦理”这一课题发表言论。我所指的基础已远远超出了世界型宗教,尽管在本书中首先(但绝不是仅仅只)涉及到世界型宗教。与宗教学的同事们一道,我曾对世界型宗教发表过自己的研究成果^[2]。这里所说的基础还包括对宗教的评价,即阐述新时期的宗教批评、世俗伦理学,阐述政治形势与社会文化状况^[3]。

所有那些在这里尽可能以清晰的编排、通俗易懂的语言来撰述的伦理与宗教的问题,都曾一再得到反馈与测试。到目前为止,这一切都能达到纲领性的简洁,有些甚至达到了接近学究气的、简短的命题形式:这是对当代变革、对早已呈现出的、划时代的全面局势,以及对那一新的宏观范式——对我来说是一种通史上的关键概念——所进行的一种时代分析上的暂时尝试。与这一(据称每5年翻一番的)信息群以及那些每天如潮水般涌来的新事物相比,一个单独的人似乎越来越

“无知”了。然而正因为如此,今天,一个单独的人更需要一种基础的、指导性的知识,以便能将那些令人困惑的细节加以归类与消化。本书所提供的正是这类指导性的知识。然而,事实是极为错综复杂的;对于所有的发展来说又无不存在例外、偏离以及相反运动;每种就细节发表的见解都可以一而再、再而三地加以追问,对这一切我当然也清楚。但是,对于我更重要的是,公众在公共事务中有权要求科学家们谈论当前思想界状况时使用清晰易懂的语言,而不是使用精雕细刻的专业词语,用些佯作意义深奥的、令人费解的句子来表达。

假若不曾有过那些具现实意义的当代挑战,这些纲领性的文字就不会产生。所有我通过研究工作积累的看法,当然还有通过对地球上各大文化——经济区域的访问;通过与来自各种不同宗教、种族、阶层的人接触过程中积累的看法,以及不由自主产生出的结论,我在这里用最简练的方式将这一切表达出来:一种适用于全人类的伦理是必不可少的。在过去的几年中,我越来越清楚地认识到,只有当这个世界上不再存在不同的、互相矛盾的、甚而互相斗争的伦理学地带,那么,我们生活的这个世界才有一个生存的机会,这样一个世界需要这样一种基础伦理;这样一个世界共同体无疑不需要一种统一的宗教或统一的意识形态,但是,它却需要一些相互有联系的、有约束力的准则、价值、理想与目标。

我所关心的不是有关政党的政策;身为神学家,如果非要我在政治上表态的话,那我只感到对整体而不是只对某个党派负责,身为普世宗教神学家,尽管我身居自己的教会之中,我却感到对所有的教会与各种宗教负责,即对各教会的团结以及各宗教之间的和平负责。对地球上各地的人们一再重新

说明准则、价值、理想以及目标的动机,这难道不一直是宗教的事业吗?对这一点——即使各宗教都有着两面性,本书作者自己就对此深有体会——是不能否认的。在这本书中,既不维护某种理想主义和宗教概念,也不美化宗教。提出要求的时机已成熟:在这当前的世界时刻中,世界型各宗教面临着为了世界和平所应承担的一种特殊责任。今后,包括那些小型宗教在内的所有宗教的可信性就将取决于:他们是否着重强调使他们团结的事、少提使他们分裂的事。人类越来越不能听凭这个地球上的宗教煽动战争、而不是去促进和平;推行狂热化、而不是去寻求和解;运用优越感、而不是去尝试对话。

我曾有幸在无数次场合中对此处提出的纲领进行正式排练,其中有两个场合对我来说是种特殊挑战:1989年2月份,联合国科教文组织(UNESCO)在巴黎举办了一次专题讨论会,题目为:“没有宗教间的和平就没有世界和平”。主办这次大会的是德国驻联合国科教文组织的使馆以及歌德学院。我应邀为这次活动作基础报告。会上发言也编入了本书中。应邀参加这次专题讨论会的有来自各大世界型宗教的代表。他们分别针对我的基础文件发表了自己的看法,从而促成了一次富有成果的对话。第二次机会是1990年2月,位于达沃斯(Davos/瑞士)的世界经济论坛。当时正值东欧变革。感谢世界经济论坛(World Economic Forum)的发起人与主席施瓦布(Klaus Schwab)教授要求我作为神学家在这一享有国际盛名的机构发言。我总是坚信这一观点:如果我们不能为伦理的纲领赢得来自政界、经济界以及金融界的代表人物们的支持,那么,不论所有宗教与教会的初衷有多好,他们提出的伦理要求都将落空。我在达沃斯作的报告题目为:“为了生

存,我们为什么需要全球性伦理标准?”在此之后,这份草稿又在图宾根大学各种极为不同的场合中检验过,并在基尔大学同哲学家,如约纳斯(Hans Jonas)教授、阿佩尔(Karl-Otto Apel)教授等进行的公开谈话中得到检验。这一底稿也编入了这本书中。

本书的第三部分完全是针对未来的。我为这一部分加上了“开场白”这一标题,即一个新的研究项目的“开场白”。这一研究项目是由罗伯特-博施纪念日基金会(Robert-Bosch-Jubiliäumsstiftung)1989年以来赞助成立的,它着眼于“没有宗教和平则没有世界和平”这一题目范围。目的是要对当代宗教状况进行一次神学方面的全面诊断。在今后的五年中,我想先就犹太教、基督教以及伊斯兰的宗教状况提交出研究成果,至于我将采用哪种分析性纲领来进行这一项涉及面极为广泛的计划,我在本书的第三部分中已作了阐明。

为了理解当前人类三大宗教之间的、不论是在它们历史上重大关联中、在时代断层上、还是在今天内容结构上的冲突,从而提供未来的解决问题的可能性,神学的范式分析,正如我曾经介绍过的那样^[4],不失为一种分析人类三大宗教河系的出色工具。在这方面我深有体会。

在这本小书中,我当然了解自己知识的局限性。这本来也就是一次多层次的、涉及面极广的、跨学科的、因而也容易受到各方攻击的大胆行为。正因为如此,我有意把该书称为世界伦理“构想”。假如有人认为仅由一名神学家就可以塑造诸如“世界伦理”这类东西,甚而塑造宗教和平,那不免过于荒唐了。然而,对于一名恰恰是普世神学家来说,他的任务是将现存共同性提高到普遍的意识上来,并且不断督促各宗教

在未来着重强调共同的东西,少提造成分裂的东西。同在“教义”方面相比,各宗教在伦理方面就已经更接近了一步。

1990年初出版的《贞守信念:谈教会改革集》回顾了过去、概述了我早期发表的著作。然后着眼于各种不同的基督教教会。那是一本主要谈论有关所谓“内政”的纲领性文献。而在这本同时着手、却抢在其他著作之前发表的书中,主要着眼于不同的世界区域以及世界型宗教。在一定程度上可以称之为涉及有关“外交政策”的纲领性文献。如果本书能促成下列两点,那它的目的也就达到了:

越来越多的、来自不同宗教的以及伦理界的专家们共同协作,通过共同对原始资料的研究、对历史的分析、系统地运用,通过对政治—社会的共同诊断,来培养或者加强全球性伦理意识;

我们这个社会各部门的负责人开始从理论上、实践上全力以赴地参与这一棘手的、对于人类生存却事关重大的课题“世界伦理”。

我将本书献给原德国联邦银行董事长 Karl Klasen 博士以及他的夫人 Ilse Klasen。因为这本书所涉及到的课题关系,这一与他们已保持了多年的友谊对于我来说变得重要起来。如果没有那些与他们夫妇俩进行的多次谈话,那我就不会获得许多与我们这个世界有现实关联的看法。但是,反过来他们俩也接受了一位神学家的挑战。作为 20 世纪的人,他们认为研究神学方面的著作是重要的,随后又寻找同这些书籍作者接触的机会。从而形成了这样一种友谊,它建立在互相充实、令双方愉快的交流基础上。对于他们夫妇俩在我的工作过程中所作的许多无私的建议、友好的鼓励,我想公开地

表示一下谢意。

我们这一普世宗教研究所有着一个小而精的工作小组。在这一次科学冒险行为过程中,它自始至终伴随着我,阅读、讨论以及修正我的原稿。这一小组的成员为:库舍尔博士(Akad. Rat, Dr. Habil. Karl - Josef Kuschel)、施伦佐格先生(Dipl - Theol, Stephan Schlenzog)和绍尔夫人(Marianne Saur);负责草稿技术处理的黑恩夫人(Eleonore Henn)以及克劳泽夫人(Margarita Krause)。施伦佐格先生负责文章布局以及将我的各种模式转换为图解的工作。在此向他们表示衷心感谢!

汉斯·昆

1990年5月写于图宾根

历代基督教学术文库

主 编： 刘小枫

文库学术委员： 王晓朝 何安石
谷寒松 李秋零
陈佐人 陈维纲
张贤勇 赖品超

历·代·基·督·教·学·术·文·库

(已出书目)

圣言的倾听者——论一种宗教哲学的基础

[德]K·拉纳著 J·B·默茨修订 朱雁冰译

不可言说的言说

[瑞士]H·奥特著 林克 [赵勇]译

在期待之中

[法]S·薇依著 杜小真 顾嘉琛译

论基督徒(上)(下)

[瑞士]汉斯·昆著 杨德友译 房志荣校

女性主义神学景观——那片流淌着奶和蜜的土地

[德]E·M·温德尔著 刁承俊译

爱的秩序

[德]M·舍勒著 林克 李伯杰译

论怀疑者/哲学片断

[丹麦]克利马科斯(克尔凯郭尔)著 翁绍军 陆兴华译

历史与社会中的信仰——对一种实践的基本神学之研究

[德]]·B·默茨著 朱雁冰译

汉语景教文典全释

翁绍军校勘并注释

论隐秘的上帝

尼古拉·库萨著 李秋零译

亲吻神学——中世纪修道院情书选

阿贝拉尔等著 [德]施皮茨莱编 李承言译

神秘神学

(托名)狄奥尼修斯著 包利民译

教会教义学(精选本)

[瑞士]K·巴特著 [德]戈尔维策精选 何亚将 朱雁冰译

历·代·基·督·教·学·术·文·库

第二批书目

劝勉希腊人

克莱门著 王来法译

神学美学导论

[瑞士] 巴尔塔萨著 / 刘小枫选编 曹卫东 刁承俊译

世界历史与救赎历史

卡尔·洛维特著 李秋零 田薇 译

创造中的上帝

[瑞士] 莫尔特曼著 魏仁莲等译 安希孟等校

世界伦理构想

[瑞士] 汉斯·昆著 周艺 译

目 录

中译本前言	刘小枫 1
前言	3
 第一编 没有一种世界伦理人类则无法生存;为什么我们 需要一种全球性的伦理	
第一章 从现代到后现代	3
第一节 一种范式转换的开始	4
第二节 没有前途的口号	8
第三节 现代主要思想体系的终结	15
第四节 极限体验与革新突破	19
第五节 呈上升趋势的后现代世界局势	25
第二章 伦理学有何用?	32
第一节 超越善与恶?	33
第二节 没有意见基本一致则没有民主	35
第三节 未来的口号;行星级的责任	38
第三章 信教者与不信教者之间的联盟	46
第一节 没有宗教的道德不行吗?	46

第二节	相互尊重中的共同责任	50
第四章	处于自治与宗教这一紧张区域中的伦理	52
第一节	伦理给理智带来的种种困难	52
第二节	宗教的反抗性	56
第三节	宗教面对伦理的困难	61
第四节	宗教——伦理的可能的基础	66
第五章	世界宗教与世界伦理	71
第一节	世界型宗教的伦理观点	72
第二节	世界型宗教的特殊义务	78
第六章	基督教方面的具体作为	83
第一节	一次有代表性的基督教方面所做的贡献	83
第二节	后现代的诉求	86

第二编 没有宗教间的和平则没有世界和平；一条介于真理狂热与遗忘真理之间的普世宗教式的道路

第一章	各宗教的双重性	93
第一节	各宗教对待战争	93
第二节	各宗教对待和平	96
第二章	真理的问题	100
第一节	任务	100
第二节	三种策略——都不是解决问题的办法	101
第三节	一种普世宗教策略的前提：自我批评	106
第三章	寻找普世宗教的真理标准	110
第一节	针对根源采取措施	110
第二节	第四种、普世宗教的策略	112

第四章 人性做为普世宗教的基本标准	117
第一节 以人的尊严为基准	117
第二节 谈宗教与人性的关系	119
第五章 善于对话与立场稳定——互不矛盾	123
第一节 什么是“立场稳定”？	124
第二节 引向对话	125
第三节 宗教之间的标准	128
第四节 没有稳定立场的对话愿望将引向何处？	132
第五节 基于立场稳定而进行对话的前景？	134
第六节 对话的能力就是和平的能力	136

第三编 没有宗教之间的对话则没有宗教之间的和平；

分析当今宗教状况的引言

第一章 不进行宗教基础研究则没有宗教对话	141
第一节 由一名基督教神学家来谈论其他的宗教？	141
第二节 不回避综合法的危险	144
第二章 历史为何变得无法撰写	146
第一节 黑格尔的历史哲学	146
第二节 斯宾格勒的文化形态学	149
第三节 汤因比的文化圈论	152
第三章 采用范式研究宗教河系	157
第一节 范式的目的是什么？	157
第二节 同一宗教在不同的范式中	163
第三节 今日三大宗教河系	165
第四章 用于和平的一种普世神学	169

第一节 理解与合作	169
第二节 前景	172
第五章 后现代中宗教间对话的律令	175
第一节 同所有团体进行宗教间的对话	176
第二节 各层面的宗教间对话	178
注释	181

第一编

没有一种世界伦理人类则
无法生存；为什么我们需要一种
全球性的伦理

第一章

从现代到后现代

- 每一分钟内全世界各国要为其军备花费 180 万美元；
- 每一小时内有 1500 名儿童死于饥饿或死于由饥饿引起的疾病；
- 每一天内就有一种动物种类或植物品种绝种；
- 80 年代的每一星期中被捕的、受刑拷打的、遭杀害的、被迫逃难的，或是被专制政府用其他手段加以迫害的总人数已经超过历史上除第二次世界大战以外，任何一个时期；
- 第三世界人民现在已经欠下了 1500 亿美元这一难以承受的债务，由于世界的经济体制，这一债务每个月内又额外增加 7.5 亿美元；
- 每年都有一块相当于朝鲜国土四分之三那样大小的常雨林被彻底毁坏。

面对这些还可以任意加以补充或者替换的数字^[5]，难道还需要用什么繁琐的理由来说明我们为什么为了生存需要一种全球性的伦理？也许说明是没有必要的。但是，要想省掉陈述理由、摆出事实的麻烦也是不可能的。因为当前这种世界时刻的危机并不是暂时的，而是长期危机性发展的结果。今天，不论是谁提出关于全球性伦理的问题，都应该明白，目前的局势是早自第一次世界大战时即已开始酝酿的、一个影

响深远的新时代来临的表现。

第一节 一种范式转换的开始

展望未来的可能性,免不了要简短地回顾一下作为世界历史分水岭的 1918 年。历史很少去考虑日历上的整数。许多历史学家一致认为 19 世纪是随着第一次世界大战才结束的;而 20 世纪应是自 1918 年才开始的。如果更仔细地观察一下就可以发现,这时,一个继现代之后的世界新时代的转折点出现了。“后现代”^[6]——无疑是一种棘手的概念,对于一个世界新时代来说,这一概念表达的不是坚定,它表达的更多的是一种难堪。这一世界新时代虽然还没有自己的名称,到了接近本世纪末的今天,这一概念却越来越渗入进普遍的意识中了。^[7]即使对于我本人来说,后现代这一概念既不是解释一切的咒语或类似万能钥匙的词句,也不是论战中无懈可击的词句;它是一种虽然容易混淆的、却又无法回避的启迪学上的概念,即:一种要明确加以规定的、用来分析我们所处的时代与现代的区别、用来组织问题的“探求概念”。

1. 转折点:1918 年

如果人们仅仅让“现代”到“后现代”的这一转折在 70 年代或是 80 年代中开始的话,那么,这一转折就常常被确定得过于短促、过于突然。随着市民社会和以欧洲为中心的世界在第一次世界大战中崩溃,这时即已能看到现代的根本性的

破裂。对于中、东欧来说,第一次世界大战也带来了“千年德意志帝国”和“沙皇帝国”的崩溃;四百年新教国家教会制度以及现代的、自由化的神学也随之瓦解;这一时代转折不仅促使了哈布斯堡王国的衰落,它还引起了奥托曼(Ottoman)帝国以及中国帝国的垮台……这一常被朦胧地、草率地加以使用的“后现代”这一词并不重要,关键的是事情本身,即:一种全球性的时代变革这一事实本身。要将这一时代变革置入它的各种牵连中进行更仔细地分析。后现代这一词,到目前为止,不是先从文学史或建筑理论角度出发(在这些领域中,人们相对来说较晚意识到问题所在)^[8],而是从世界史的角度出发^[9]。

其实,1914年至1918年的第一次世界大战之后曾经出现过一些机会,让一种新式的、更加和睦的后现代式世界秩序来取代已经全面崩溃的现代世界。而这一现代社会是随着17世纪中叶的现代哲学(笛卡尔 Descartes)、自然科学(伽利略 Galilei)以及随着世俗的人对法律、国家以及政治的了解开始的。第一次世界大战后出现的机会为:

- 当时就已经有很多人明白,欧洲各大国在世界上的统治地位已经受到根本上的动摇;在这次全球性政治地震之后,欧洲中心论将由一种(除欧洲之外,现在还有美国、苏维埃俄国甚至日本在内的)多中心论所代替。

- 当时就已经变得非常清楚:现代的科学、技术会给战争带来根本不同的毁灭性的质量,一次新的、配有更完善的致死工艺的世界大战,可以让欧洲完全成为废墟。

- 当时就已经有了坚定地主张全面裁军,甚至主张和平主义的和平运动。

- 当时就已经出现了激烈地对文明的批评。有远见的人们懂得,工业化带来的并不只是技术上的进步,随着时间的推移,它还会破坏自然环境。

- 当时的妇女运动在许多国家已经取得了显著的突破:政治选举与选择职业上的机会平等已开始得到贯彻。

- 当时,普世宗教运动就已随着各种国际会议和协会而展开,它促成了第二次世界大战后教会的普世宗教理事会以及梵蒂冈第二次公会议。

所有这些运动都不是“背叛”现代或产生于前现代—“反现代”的动机。这些运动标志着一种建设性的、引向一种新的、后现代全局的转变。当然也得承认,与此同时也不乏反动的、欲决一雌雄的(“极权主义的”)反向运动。

2. 灾难性地错误发展

形成一种新的世界秩序机会,在1918年之后错过了。什么原因呢?如果放眼于未来,那么去争辩20年代及30年代中灾难性地错误发展应由谁来负责就没有多大意义了。同样去推测,如果在凡尔赛条约中德国没遭受到耻辱的话;如果欧洲及其殖民地是用另一种方法划分的话;如果民主能取代共产主义、国家社会主义及日本军国主义的话,今天的世界该如何,这也是没有多大意义的。但是不论怎样来看,面对着两次世界大战,斯大林的集中营,希特勒对犹太人的种族灭绝以及原子弹的投放,有理智的人们都对下列三点持一致看法:

- 意大利、西班牙、葡萄牙的法西斯主义以及引起第二次世界大战、迫害犹太人的德国国家社会主义,不论它们装扮与

组织得如何现代化,最后不过是一些浪漫—反动的、国家主义的运动。这些运动阻碍了一种和平的世界秩序的发展;经过一场可怕的造成 5500 万死者(包括在焚尸场被害的 600 万犹太人)的战争,被占领的欧洲遭到了可怕的毁坏,最后,连德国自身在德国罪犯政权 1945 年坠落于自己设置的地狱之前也遭到了可怕的毁坏。

同时在扩张的、压制本国任何反对派的、自本世纪初即在远东称霸的日本军国主义也不过是一场壮观的误入歧途而已:日本虽然首先侵占了朝鲜,满洲,中国的主要地区,以后又侵占了从缅甸到新加坡直至新几内亚的南亚地区,但是 1945 年,由于美国投入两枚可怕的原子弹而迅速地结束了战斗,日本最后终于又被甩回到了自己的岛上。

• 接着的是仅仅部分正确地理解了卡尔·马克思^[10]及其纲领的革命式的共产主义,它最终在实际上已经成为了反动的运动:在俄国,随着 1917 年的 3 月革命(废黜沙皇)出现了许下众多诺言的民主运动。自 1917 年 4 月列宁回到俄国后,列宁对民主政权进行了残暴的斗争。当列宁在选举中完全失败后(布尔什维克只得到 24% 的选票),1918 年 1 月,借助红军的武力粗暴地解散了第一届议会,随后建立了一个“无产阶级专政”,导致了实际上凌驾于人民包括无产阶级之上的共产党的极权专政,导致了禁止其他党及反对派的组成。今天就是苏联的历史学家们也承认,列宁以他的暴力政策、无视法律以及群众恐怖主义,而成为第一名现代的压制性国家的创造者及恐怖概念“集中营”的发明者。列宁主义成为斯大林主义的基础,所谓的“无产阶级专政”则成为劳改场的前提。一场革命以人民的名义开始,由于一种极其特权化的、腐败的党内

等级制(一个新官僚主义的标准干部阶层),却以人民的贫困化及其奴役化而告结束。直至七十年后,随着戈尔巴乔夫这位“十年人物”1985年上台后,彻底地放弃了共产主义的世界革命思想,开始了一次极为困难的转向民主的转变——自由西方对此并没做多少帮助。

所谓这些运动确实都曾以其特有的方式试图克服第一次世界大战后的全球性危机,但事实也都证明它们是无前途的。这些运动阻碍了一个(相对!)更好的世界的发展,造成了第二次世界大战后半世纪之久的(现在正在减弱的)两个超级大国(美国——苏联)之间双向政治、经济、军事的对抗。为了完成未来的任务,上述运动的口号不适合作为这一世界的伦理准则。那么今天看起来怎么样呢?

第二节 没有前途的口号

1. 国家社会主义

不论马克思对于社会与宗教的批评当初和现在是如何正确,不论社会主义思想过去和现在包含着多么崇高的理想,如社会平等,团结一致,为受压迫者争取自由及对弱者的帮助:国家社会主义式的马克思主义—列宁主义的口号已经完全没有前途了(各个国家的马克思主义者都无法回避这一观点):计划经济,一党独裁,动用国家安全机器去与阶级敌人做斗争!苏联只不过是军事上成为强国,布尔什维克在俄国“十

月革命”之后的几十年中证明,想通过国家控制的分配机构来实现平等的愿望不过是对现实视而不见。1989年,正当西方庆祝1789年的法国大革命时,在东欧出现了有色人种的革命以及那些早已成为无能与腐败的共产党政权的彻底垮台;1990年接着的是,在苏联出现了共产党放弃权力垄断以及(犹豫不决地)引进市场经济。

谁也不会弄错:一种建立在野蛮的暴力上、局部的装备精良及军事上大国政策的制度,对1953年在柏林,1956年在布达佩斯,1968年在布拉格,1970年在格坦斯克派军队血腥镇压人民起义,然后又让那些地方实施“正常化”,这样一种制度显示了它的前途渺茫。不是军队的秘密警察,不是确定思想意识,也不是绝对控制与官僚们能决定一个国家的命运。它们只会引起人民的失望、听天由命、被剥夺行为能力,直至对国家的极端的恼怒。决定未来的应是一种有效率的经济结构,自由发展的科学、技术、民主以及知识界的自由,政治上的多向性以及有独创的积极性,在社会主义的区域里,人们不仅将参加人权问题讨论,而且还得加入对过去不受重视的伦理问题讨论。在苏联与中国,许多人不知他们为什么工作,为什么活着与为什么受苦。

试问:这难道说真是像一些人认为的那样,资本主义战胜了社会主义吗?

2. 新资本主义

自从第一次世界大战以来,美国一直是作为西方世界的经济、政治与军事领袖国。它在与苏联的双向搏斗与冷战中

取得了胜利：民主的精神，自由与宽容的理想证明比任何褐色的红色的及黑色的专制政权更强有力。美国还一直拥有巨大的经济与政治上的甚至伦理上的潜力。

但是，即使是美国的朋友也无法回避这一看法：80年代中人们到处可以听见华尔街的新资本主义这一口号，已证明是没有前途的。在美国及其势力范围内也已证明，其后果是严重的。—Greed, 无法衡量的贪婪。“Get rich, borrow, spend and enjoy”：富起来、举债、花钱与享受！Self - enrichment, self - gratification and self - complacency：自己发财致富，自我酬劳与自鸣得意！曾为英国以及欧洲大陆的许多人捧为榜样并加以效仿的“里根式革命”，将美国这唯一的军事上、经济上的强国引向军备过剩以及社会福利削减及至引向下坡路：80年代的第一个十年，美国是以世界最大的债权国开始的，当里根不顾所有的丑闻（如 Iran - Gate）出色地导演及“交际”直至他总统任职期结束时，美国已成为一个仅有少量储蓄率、几千亿美元的外国债务的最大的债务国。这些债务大多数仅仅是通过德国与日本（两个经济大国）的巨额的贷款出口才得到的，而在对东欧及在第三世界的投资上则少了这笔钱。

但是，自从80年代的两次交易所危机，引起无数公司、银行及储蓄所倒闭、对重要的交易所经纪人进行法庭审讯，以及成千上万职员被解雇以来，那些费用昂贵的“Hostile Takeovers”（敌对性地接收公司），“Leveraged Buyouts”（贷款购买公司），“Junk Bonds”（废料贷款）以及其他各种现代强盗骑士形式的黄金时代，看起来已随着上述两次危机而结束了。盲目地信任国家计划（如东欧）与盲目地信任市场自我调节的

力量(如西方),都是没有道理的;市场供应与需求的力量并不会自动地趋向平衡,市场分析不能代替道德。令人高兴的是,即使是在美国也越来越多的人警告^[11]“Selfishness”(自私的)政策,“Me-ism”(回归自我),“Yuppie-greed”以反交易市场上赌场的性质,警告一种富有的少数人的“Conspicuous Consumption”(引人注目的消费),以及对美国经济的特权阶层过分的特殊酬金。《时代周刊》在1990年开端时认为,90年代首先是要将80年代的账目结清^[12]。

军事一核武器的 Superpower 曾对苏联毫无帮助,难道这样持续下去对美国就有用吗?是经济上、社会上的及道德上的失败,削弱了作为超级大国的苏联,在英国历史学家肯尼迪(Paul Kennedy)^[13]看来,美国及苏联的历史证明了历史上其他世界强国的经验:随着上升及高峰而来的是扩张过度、疲劳与走下坡路,到目前为止,是那些知道如何适当地运用自己经济资源与道德资源的小国,比那些大国及超级大国更好地应付了历史上的挑战。面对着逐渐低落的美国领袖地位,虚弱的财政力量,无数的财政丑闻及贿赂丑闻也出现在五角大楼、各部以及国会里的这些事实,美国联邦的长期受人尊敬的主席 Paul Volker 认为:我们美国是否能保持强大,保证我们的领袖地位,部分将取决于我们是否能自己重新建立一种对崇高的伦理、对政治生活中的专业性与挑战的感觉^[14]。有些人也这样希望,随着占有欲逐渐消亡之后将出现的是道德纯洁性的复活。

确实如此:随着旧的假想敌人形象逐渐消失,传统上做为美国国家宗教的反共产主义已经失去了其基础。不仅在军备方面,就是某些美国政治家也需要改变思想,一方面是极其荒

唐的军备与宇宙航行项目,另一方面是在公众教育上(初级学校和公立学校,文盲现象)、社会福利上(贫民不断增加)、医疗卫生上以及在环境保护等部门都存在着巨额国家财政赤字!这些赤字不仅出现在经济上而且出现在社会上、政治上与道德上。

西方世界领袖大国这一危机,在此期间早已完全变成西方的甚至欧洲的道德危机,破坏了所有传统、破坏了一种全面性的生活意义,以及破坏了绝对伦理标准;缺乏新的目标以及随之而来的心理缺陷。今天,许多人每天在做出大的或小的决定时,不知道他们应该根据什么样的基本选择标准,应遵从什么样的优先权,如何定排次序上的前后,应选什么样的榜样。因为过去的定向部门与定向传统已不适用于今天。一种定向危机正在蔓延着,狭义上来说,许多年青人的失意、恐惧、吸毒瘾、酒精中毒、爱滋病、犯罪行为与这种定向危机有关;从广义角度来看,政界、经济界、工会及社会上的最新的丑闻也与这种定向危机有关。这些丑闻就是在自以为是的瑞士,在德国、奥地利、法国、西班牙及意大利也是数不胜数的。

简而言之:西方正面对一种思想意识上的价值与标准上的真空。这种真空并不是一个个人的问题,而是一种最高级的政治事件。关键并不在于西方是否已经彻底地战胜了社会主义的东方,而在于西方是否能解决自己造成的无从估量的经济上、社会上、环境上、政治上与道德上的各种问题。从根本上去改变思想,无论如何是必要的,但是,朝哪个方向改变呢?日本已经在太平洋区域成为第一个经济大国,从而取代了美国的地位。那么,朝日本的方向改变吗?

3. “日本主义”

尽管战争的惨败给日本带来了极其严重的后果,但是,日本在战后不仅在太平洋区域成为首要的工业大国,而且在世界上,除了美国与欧洲外,竟然爬上了第三大经济国交椅。在此期间,正是日本这个国家以令人敬佩的方式向世界显示了并由经济学家们经常向美国与欧洲过于单方面地加以推荐的经济效益,而正是这个经济效益看起来显得比较简单。我并不是反对日本的 Efficiency(工作效率),革新力量及工作愿望,这些确实是令人羡慕的,带着对萧条的担心,借助经济上、技术上的强大攻势,日本达到了远远超出太平洋地区范围的、不是军事上而是经济上的优势。即使如此,自从 80 年代底出现的财政与政治丑闻,1990 年腐败的议员与政府成员再次当选后,在日本国内批评呼声也越来越高了。

但是,日本的财力与权力也是有限的。《日本,一个能说不字的国家》(骄傲的索尼公司董事长 Akio Morita 的畅销书名),应该毫不谦虚地取得做为政治大国的席位。可是,在 1990 年初第一次日本交易所危机中,日本也不得不承认,就是其他的国家也是“能说不字”的,并能对日元的支持嗤之以鼻。至此,东京股票市场不容得罪的神话已不复存在了。这样来看,是否应这样去考虑:毫无顾忌、效率、没有原则的灵活、没有责任的权威性领导,没有一种从政治与经济、道德角度预示未来的幻景,只顾买卖与生意而不顾相互关系,身负战争罪责却不知罪——长此以往,日本是否将会因为上述的一切而失掉其他的亚洲人民以及欧洲特别是美国的好感;同时,

对于未来日本经济—社会的以及精神的生存举足轻重的道德基础是否也将受到危及？

各种批评性的刊物，特别是 Karel van Wolferen 的 *The Enigma of Japanese power* (1989)^[15] 一书，看起来虽然不舒服，有片面性，却包含了针对日本社会政治现实中某些真理与伦理原则的绝对有效性与一般有效性所作的询问。当然在日本也有着用于家庭、社会生活的严格、详细的行为习俗。但是，人们不是在社会政治、生活中对原有的佛教、儒教绝对的道德上的要求拒之千里吗？这只是有利于一种认可所有政治筹划与社会实践的神道教，有利于一种几乎没有发展出道德方面的教育思想内容，仅仅是礼仪上的对自然与先祖的崇拜；也有利于各种不同宗教的民俗学的要求，根据不同的时间与生命（如：生日是神道教式的，结婚是基督教式，葬礼是佛教式）的需要，这里不仅是对一个人提出质问，而是质问由工业与精良的官僚机构以及保守的执政党之间强大的同盟所支撑的日本制度；质问做为宗教代替品的“日本主义”，它悄悄地将“日本”做为最高价值来看待与处理。这里也是间接地质问“基督教”的欧洲或美国。它们虽然在理论上知道一种普遍的、绝对负责任的伦理，在实践中却多是按照一种近乎实际上自己去适应的“境遇伦理学”去行事？

相反，对为什么正是在印度，非洲及阿拉伯国家有许多人对全盘西化抱怀疑态度，为了自己文化的一致性，而坚持属于自己传统的那一部分，即坚持绝对有效的伦理与宗教，有什么不可理解的呢？或许未来的世界共同体只应是一个利益组合、仅仅是个巨大的市场？难道不正是市场需要法律与伦理来做为补充与调整措施？是否人们在日本不像在欧洲那样批

判式地意识到,现代化的进步给我们带来与没带来什么?

第三节 现代主要思想体系的终结

1. 对西方成就的批评

事实如此,这种批评在亚洲与非洲极为普遍,西方的成就,像它们在欧洲的现代中获得成功的那样,可以为这个世界带来许多重大的,但并不全是好的东西:

- 有科学,却没有一种智慧能防止科学研究的滥用(为什么不也在日本关注那些出自人体物质的工业产品?);

- 有技术,却没有一种精神能源能控制高效率的重大工程技术带来的、事先无法预料的危机(为什么不也在印度与巴基斯坦研究原子弹,而去对大众贫困作斗争?);

- 有工业,却没有一种生态学能战胜不断膨胀的经济结构(为什么不在巴西以平方公里的方式砍伐热带森林?);

- 有民主,却没有一种道德能抵制不同的掌权者与权力集团巨大的权力欲(面对哥伦比亚的贩毒联盟,印度国会党内的糟糕的情况,日本自民党内的或蒙博托的扎伊尔的营私舞弊人们又能干些什么呢?)。

2. 现代进步思想失去魔力

这是在公元两千年结束时世界历史发展的结果。这其中

显然没有黑格尔、马克思及斯宾格勒式的、带有历史“必然性”的决定论。但也不是某些人过早宣布的“历史的终结”。在这发展中一直不断地出现预料之外的转折与新的尚待解决的问题：过去的两百年中被视为对“科学”的全面解释，以及做为有魅力的准宗教来起作用的现代主要思想，已经因经营不善而破产。这可不仅是指苏维埃东欧的革命式的进步思想。西方进化论——工业技术的进步思想也同样陷入危机，正如它在现代中在一种新式的理性信任以及自由意识的基础上发展而成的，也曾不容置疑地收到了巨大的成效。但是，所有这一切都应这样继续下去吗？无限地增长？无止境地进步？

事实如此：这一永恒的、万能的、最善良的进步，这一现代思想的伟大上帝以其严格的信条“你应更多、更好、更快”暴露了它令人讨厌的两面派嘴脸。对进步的信仰也失去了它的可信性。现在已经进入普遍意识之中的是：做为目的本身的经济上的进步导致了世界范围的非人道的后果。而这些后果却常被科学家轻描淡写地称为“科学进步的并发效应”，被经济学家们称为“经济增长的外部效应”，即使这是些最高级的（尽管在时间上是第二、第三等级）的效应，它们将带来人类自然环境的毁坏以及随之而来的大规模的社会不稳定性。新闻媒介中整天都在重复这些提纲式词句：资源短缺、交通问题、酸雨、温室效应、黑洞、气候变化、垃圾的困境、人口爆炸、失业大军、无法领导性、国际债务危机、第三世界问题、军备过剩、原子毁灭……技术上最伟大的胜利与最大的灾难几乎并列。人们并不需要做为伤感的灾难预言者以及讨厌的发牢骚者就可以做出断定：目前这一进步社会正受着自我毁灭的威胁。

进步思想的危机从根本上来说是现代理性理解力的危

机,当然,自18世纪以来,一种启蒙式的、针对贵族与教会、国家与宗教的理性批评是迫切的,最终这种批评也带来了对于理性本身的自我批评(如康德的批评)。但是,这种越来越绝对地渗入的、将所有的东西都强制用来证明其合法性的理性(与主观上的自由联系在一起),它不为任何一种宇宙所包容,对于它来说没有任何事物是神圣的,这样一种理性正在解体。今天,这种分析性理性受到来自一种整体的开端的发问,被迫转过来证明理性本身的合法性,昨天的最高法官,今天成了被告^[16]。自从爱因斯坦指出了普通广义相对论、海森堡提出量子力学以及基本粒子被发现,即使是在长期将世界视为一部上好了油的机器的自然科学界中,一种整体论的思想、进而一种与现代中传统的机械物理相对的范例变换得以贯彻^[17]。不是操纵大自然,而是一种人与大自然之间的“新联盟”(Ilya Prigogine)^[18]不由自主地产生了。

对此,没人能认真地原则上去“反对进步”。值得提出疑问的只是,技术—工业上的进步在美国、日本、欧洲很多领域中已成为绝对的价值,已变成人们绝对信仰的偶像。关键将取决于工程技术与工业是否还愿意去适应人,而不是反过来由工程技术与工业(如有必要的话通过遗传学)来创造一种适应它们的人,随之而提出来的问题是:我们的进步、我们的科学与工程、我们的经济与社会具有什么意义?答案是应该超越于各种现存的制度之上的。

3. 超越共产主义与资本主义

因为共产主义(社会主义)与资本主义(自由主义)这两种

典型现代化的、互相敌对的社会制度,应被视为彻底地丧失了名誉并且已经过时。这些概念早已变成了任意的词句框框,在每一个地方都有其不同的含义。也许在某些极权主义—共产主义的国家中还地地道道地存在着。事实上,传统的资本主义已经通过社会主义的结构原理得到修正,而传统的社会主义(马克思主义)则证明其无法修正性。“社会主义”一词(它一直都带有集体主义的色彩)对于有远见者来说,早已被自由的“社会—民主”所代替,而“资本主义”(它一贯是朝着个人的一剥削的方向发展的)则由“社会市场经济”所代替!超越于计划经济与资本主义的市场经济(资本利益在这种市场经济中享有优先权,而工作及大自然的需求则被忽视),应力争建立一种调整社会与环境的市场经济,资本利益(效果、利润)的一面与社会及生态学的利益一面在这种市场经济中一再重新寻求平衡。简言之,努力建立一种生态学的一社会市场经济。

对于西欧、东欧来说好像出现了一种新的一致意见,它也同时为世界的其他地区起到信号作用:社会民主主义与社会市场经济已不再互相排斥,而是互相联系,从而使那些保守的(“基督教的”)与自由的党派对他们的自我形象感到困难:事实上,我们正随着由国家加以保障的自由的福利国家在全世界范围内朝着一种混合制度运行着。不管怎样,如果我们仔细地观察,是朝着一种新的后资本主义和后社会主义的局势发展着,而那些过去的思想对此并没有提供解决方案。随着与突如其来的新的公开性相联结的,这点已经很明显,也有危险的新的危害性。

第四节 极限体验与革新突破

1. 预防危机的必要性

下例的真实情况是不容忽视的：工程技术上的发展速度如此急剧地增长，以至它不断产生超越政治局势之上的危机；就像一条猎狗垂拉着舌头追赶着它的猎物一样，立法无奈地追赶着工程技术的发展。这种状况既无法令人满意，也令人无法忍受。许多热情的、对工程技术的期待证明是迷惑人的，许多成果被证明为矛盾的。以科学为基础、政治上实践上可以付诸实施的，对自然科学—工程技术研究做出预见性的评估，看起来是必要的。

到目前为止，即使是伦理学，只要它是反映人合乎道德的行为的，总是姗姗来迟：人们常常是已经会干这种事情之后才发出提问，我们可以做这事吗？在我们会干以及干某事之前，我们应该知道我们被允许干什么^[19]，这些对于未来是举足轻重的。伦理学，不论它如何受时间与社会的限制，不应该仅仅只是预防危机；谁若一直只是从后视镜中观察已驶过的路程，那他就将错过前方的道路。伦理学应该借助总是估计更严重的可能性（H. Jonas）的危机预测来为预防危机服务。今天，有名望的伦理学家一致认为：我们需要一种预防性伦理学，而这种预防性伦理学不应在工业产品上才开始运用，而应在那些（原子技术与遗传学中后果极其重大

的) 试验上即予以运用, 甚至在科学地反馈它的优先权及优惠上就开始运用。

2. 可行性的经验极限

十分明显, 新世纪的特点将通过高度危险的工业技术的经验极限来决定。新式的、同样意味着新世纪变革的经验极限将明显地表现在:

(1) 原子能的运用。它既能用于和平目的, 也同样能用于军事目的。通过一次全球战略的超级打击与反击就会带来人类自我毁灭的后果。

(2) 信息交流工业技术(信息学 + 远程通讯 + 远程信息学)的扩展, 从而产生出空前的信息饱和。要想去征服它, 对于一个完全迷失了方向的个体已经是不可能的事了。

(3) 向一个世界股票市场的发展, 向一个世界金融市场的发展, 向一个几乎同时运行的全球性交易所的发展。由于所有的控制性主管机构都被取消, 这一全球性的交易所能在几分钟之内在地球上各大洲的货币与经济结构中引起全球性的喧嚣。

(4) 遗传工程学的发展。出于科学上的野心(例如 30 亿美元的“基因组—研究规划”)以及出于非科学的利润欲, 遗传工程学已经威胁着要对人及其遗传特征进行可怕的加工整理。

(5) 药物工程学的发展。它提出了符合人类尊严的生育、胎儿治疗法以及符合人类尊严的死亡与主动的安乐死的问题。

(6)地球南北分裂:第三、第四世界的贫困化与债务累累,至80年代其债务已从4000亿美元升到13000亿美元;听说有近800万主要是非洲、拉丁美洲的儿童在1990年中因缺乏基本食品和疫苗而死亡。

但是,正因为做为神学家,我不想在这里撰写一部由于我们对可行性的妄想而带来世界末日的恐怖电影脚本,以便尽可能的让基督教甚至基督教教会做为一切罪恶的拯救者来发挥作用。因为,要想忽视那三大现代革命的有利契机是不可能的,这些契机构成了后现代的突破的现成条件!

3. 后工业社会

17世纪的科学—科技革命以及18世纪的社会政治革命(美国与法国大革命)导致了19世纪的工业革命。从英国开始,工业革命侵袭了所有的欧洲、北美国家以及日本。在这些地方它处处将一个现代的工业社会引入静态的农业经济。这第一次工业革命使得人类的体力劳动工作由机器与机械化代替(如蒸汽力、电力、化学等)。在此之后,第二次世界大战结束后又出现了第二次工业革命^[20],它通过机器加强或代替人类的脑力劳动(通过电脑以及远程通讯)。随着一些革新性的工业技术发展(通过电子学、微型化、数字化、软件等)不仅进入了某些特殊领域,而且闯入了整个社会生活。随着这些革新性的工业技术的发展,似乎人类那些原来看上去不过是幻想的乌托邦即将成为现实。

一个后工业社会出现在后现代中。在这点上不应仅仅理解为一个“休闲社会”[如美国社会学家大卫·理思曼(David

Riesman)已经在 50 年代常常使用这种说法^[21]，而应该理解为整个社会结构的变化。根据丹尼尔·贝尔^[22]的看法，对于一个已发达的社会来说，其社会结构可概括成下列几种现象：

在经济上：与生产性经济(第一与第二产业：农业与工业)相比，服务经济(第三产业：商业、运输、卫生、教育与学习、研究与管理)的优势不断增长；

在工业技术上：理论上的知识与新的智能型工业技术居中心位置；

在社会结构上：形成一批新的技术精英、由一个生产商品的社会制度过渡到信息社会与知识社会；

到目前为止，虽然所有过于乐观的、关于一个更符合人类尊严的时代将自动产生的期待都已落空，人总归还保有可怕的攻击欲与破坏欲。旧的对抗虽被解除，但它将带来新的对抗。但是，那些每天都在期待“西方的堕落”(斯宾格勒语)的悲观的乌托邦主义者也同样遭到驳斥。虽然其他的生态方面的更大的灾难有可能甚至有极大可能再发生，但是，改革的突破同时也显示出，它们将减轻人类生存的困难^[23]。可以视为主要改革领域的有：

(1)军备的转化：以人员与技术转向民用任务来取代扩充军备；

(2)生态技术：采用再处理技术以及适应自然环境的处理方法来解决垃圾山的问题；

(3)能源储存技术工程：以太阳能技术取代浪费煤的问题；

(4)原子合并：以核聚变来取代核裂变；

(5)发明新工业原料:以环境能承受的材料来取代不利于环境的材料。

随着生产的改革,社会的各种改革也将能够得以实施:伙伴式的结构,新的主动结合的形式,例如:在教学事业上、经济和政治上主动结合老年人。尽管世界经济的能动性加速,总的看起来仍有可能出现一种更多地朝和平的方向发展的,生态学、经济上的突破。也许这一切不过都是些海市蜃楼?

4. 后现代的突破

1989年,正是这一伟大欧洲革命给许多民族带来了勇气与希望。自从第二次世界大战以来,第一次呈现出具体的、形成一个不仅是没有战争的,而且是一个安定的、互相合作的世界的可能性,不论过去的紧张关系与新的民族间的、宗教间的对抗如何;尽管随时可能出现相反的打击与倒退:符合所有人进步利益的全球性合作的可能性,看起来已不再是一种不符合现实的幻影。因为:军事看上去已经退到次要地位;东西方的冷战时期,以及由两大超级大国操纵世界的时期看上去已成为过去;自第二次大战以来,东西方的政治局势从来没有这样有利过:

- 现在通过对军事预算的大幅度的削减,将省出10亿以上的美分,卢布,马克,法郎,这些钱可以转用在民用领域中^[24];

- 自第二次大战结束后,东欧集团的国家第一次有机会能够赶上西方的发展速度,逐渐地也将朝着大众富裕的方向

提高它们自身经济的水平；

- 西方——美国与一个共同发展的欧洲——也得到机会，终于在自己领域中，首先在农业、社会政治与住房建筑、保护主义的贸易政策与国库赤字等方面推行改革 (Perestroika)；

- 从东西方危机中解放出来的力量不但终于可以转用在解决南北社会经济危机上，而且还可以转用在解决全球性的生态危机上。

至于“历史的终结”——不论是在黑格尔的“艺术的哲学”中、或是在 Alexandre Kojève 的黑格尔研究中、或是在美国的 Francis Fukuyama 的政治预测中如何一再对此加以猜想——到目前为止还是杳无踪迹！正因为如此，下列这些问题显得更为紧迫：哪些目标是充满意义的，哪些价值是能获得一致同意的，哪些信念能加以解释？这不仅仅是向社会学者们、哲学家们以及神学家们提出的问题，也是提给每个人的，不论他是男还是女，是老还是少，只要他（她）主动参与这个世界的行程就包括在内。这里涉及到的不仅仅是些单一目标、单一价值和单一信念，也不是仅仅涉及到用肤浅的外推法，以及乐观的加法推算出的“2000年巨大趋势”。这些趋势应当在“福利国家的结束”撒切尔主义以及在“个人主义的胜利”中达到顶峰^[25]。正因为面临着这种不断加快的文明的转变，这里涉及到的是一种现实地加以估计的、原则上的以及长期的世界秩序的变化，即：涉及到一种新的基本定向，一种新的宏观范式，涉及到一种新的后现代的总局势^[26]，我将在下面试着概括性地解释这个问题。

第五节 呈上升趋势的后现代世界局势

1. 后现代总局势的规模

我们曾看到：自两次世界大战以来，人类已经进入一种从现代到后现代的具有划时代意义的范式转换，已经进入一种总局势的转变中。现在这一总局势在大众的意识中也被突破。至于我们的新时代将怎样称呼，将被授予什么样的称号（如“宗教改革”、“启蒙运动”）或什么样的总称号（如“巴罗克”、“罗克克”），我们现在还不得而知。然而，“后现代”这一个代名词现在已经可以由几种正面的限定来代替。不论所有的相反运动、偏离趋势以及预期中的危机如何，后现代的世界格局越来越清晰地显露出这样几种规模：

- 从地理政治角度上来看，我们正与一种后欧洲中心主义打交道：由五个互相竞争的欧洲国家（英国、法国、奥地利、普鲁士/德国、俄国）构成的世界统治强权已经一去不复返了。今天，我们面临着一种处于世界不同地带的多中心的布局：为首的是美国、苏联、欧洲共同体、日本，以后也许还有中国与印度。

- 从外交政治角度上来看，我们可以期望一种后殖民主义的以及后帝国主义的世界社会，可具体地称之为（在理想的情况下）国际之间互相合作的、真正的联合国。

- 从经济政治角度来看，一种后资本主义，后社会主义的

经济正在发展,人们多多少少有理由可以称它为一种生态—福利市场经济。

• 从社会政治角度来看,一种后工业化的社会正在逐渐地形成,在发达的国家中,这种后工业社会将逐渐成为一种服务交流型的社会。

• 从社会政治角度来看,不同性别的关系中,显示出一种后父权的制度。

在家庭中、职业生活中以及公共场所中,正明显地形成一种男女之间以伙伴为主的关系。

• 从文化政治角度来看,我们正朝着一种后意识形态的文化方向发展,今后将是一种多元—全面的文化。

• 从宗教政治角度来看,正呈现一个后宗教信仰的、宗教之间的世界,也就是说,一个具有多种宗教信仰、普世宗教的世界共同体正在缓慢地、艰难地形成。

在这一划时代的、出现在生活范围、工作范围、文化范围与国际世界中的范式转换中,最终涉及到的是新的价值问题。但是,恰恰是在这点上,一种文化悲观论式的观察很容易忽视实质性的东西。

2. 不是价值的丧失,而是价值的转移

范式转换并不是非要包括丧失价值,但它却包括价值的基础转移^[27]。

- 从一种无伦理的科学转向一种对伦理负责的科学;
- 从人的技术统治转向一种为人性服务的工程技术;
- 从一种毁灭自然环境的工业,转向一种促进人的真正

兴趣以及需求与大自然相结合的工业；

• 从一种形式上合法的民主转向一种活生生的、自由与平等两者重新和好的民主。

由此也产生出这样的结论，这里谈论的不是关于一种反对技术、工业以及民主（撇开科学暂且不论）的社会性转变，而是一种同技术、工业以及民主一道转变。与这些以前被绝对化的、现在却被相对化的社会强权结成同盟。工业化的现代所专有的价值，如勤劳、理智、秩序、彻底性、准时性、冷静、成绩、效率，这些虽都不应简单地加以消除，却应该在一种新的格局中重新加以评论，与后现代的新的价值，如想像力、敏感性、感情、温暖、柔情、人性配合起来。这些涉及的不是摒弃、诅咒，而是权衡、反思、反控制以及反运动。

3. 整体的观点

今天，从已改变了的物理学，到吸收了其他手段方法的医学，一直到人道主义的心理学，新的自然环境意识中都能发现一种越来越强烈的整体思维。它也许能让一种介于欧洲美国与亚洲思想之间的平衡得以实现^[28]。从理性的制度理论家（如 N. Luhmann），和诠释学的哲学家（如 G. Gadamer），到严肃的未来研究家（如 R. Jungk, E. Laszlo），以至新时期（New Age）理论的铺路人（如 F. Capra）之间对这一点都有一种一致的看法，即不论如何，今天要求的是介于人的理智、感情以及美学意向之间的平衡，也就是说，今天要求的是一种人类的全面的（整体论的）观点，以及个人在其不同范围内的整体观点。因为，除了经济、社会以及政治尺度以外，现在又加上了

人与人类有关美学、伦理以及宗教的尺度。

即使是人类的社会也是多种尺度的。今天,我们必须对错综复杂的、生机勃勃的全部关联做好思想准备。如果说,针对所有“全球化”或“同化”的趋势及意向(例如世界各地从饮食习惯到时髦服饰、新闻,直至水泥建筑都是千篇一律),在文化、语言以及宗教上正显示出强调自我的相反的趋势、相反的意向,那么这些相反的趋势及相反的意向则不应从一开始就被贬低为文化民族主义、语言沙文主义以及宗教传统主义。

显而易见:我在这里并不想选择一种新的整体思想或提出一种社会乌托邦式的新的全球设想。我这里主要是想清醒地、自知之明地从现代的困境中找出一种通向未来的道路:一条后现代的道路。我想,我已经十分明确地为这条道路打入了左边及右边的路桩,下面我可以总结一下:

4. 不是反现代,也不是极端现代,而是“扬弃”现代

按上述已阐明的精神,后现代不可能满足于一种极端的多元论或相对论(如果依照 J. F. Lyotard^[29]与 W. Welsch^[30]的理论的话,“真理、正义以及人性以复数出现”),这些理论实际上不过是现代后期瓦解的标志。随意性、五花八门、与各种东西混合渗杂,思维路线与思维方式杂乱无章,方法论上的“Anything goes”,道德上“什么都可以”:这些以及类似的理论都不可能是后现代的信号。就这一点而言,对现代的保守的批评(例如 R. Spaemanns^[31])是完全正确的。

后现代的目的也不能仅仅针对我们生活的这一世界做一个千篇一律的解释。全体与完美意义上的整体、某种前现代

的、教会的完整主义,即使是“后现代建筑中的古典主义”或是某种“本质主义或者是哲学中的‘新亚里士多德主义’”^[32]等等,也同样不能做为后现代的特征。在这新的范式中也将会有形形色色的、不均匀的生活设计、行为典范、语言游戏、生活形式、科学设想、经济制度、社会模式以及信仰团体,但这些并不排除一种基本的社会一致意见。

后现代,正如这里阐明的一样,指的并不仅仅是用于建筑中或社会上的浪漫化的整容手术,也不是一种社会、经济、政治、文化或宗教组织的唯一能救世的理论。后现代,在一种已阐明的意义上,是在一种新的世界局势中积极地争取一种新的、不可缺少的、对人性信念的基本同意。一种民主的、多元的社会若要生存下去,就要依靠这种基本同意。原则上适用于:

第一、后现代并不是反现代!一种来自各宗教的、牵扯到往事的一揽于反现代主义是不能为克服这一划时代的危机做出贡献的。这不是认为旧的东西就是落后的偏见。要拒绝的是任何一种纲领性的反启蒙运动与教会复辟的形式。依照前现代的精神提出的“更新后的基督教的欧洲”这一口号,不过是教会的自我欺骗。因为这样一来其他的宗教信仰者与不信教者实际上则被排除在外了。不论欧洲在精神上的更新多么有必要,那种“欧洲精神上的统一”的、倒退式的乌托邦从一开始就注定要失败。在这一乌托邦中,天主教徒、新教徒以及东正教教徒们之间教派的城墙将得到保障,随之而来的是一个依照罗马一天主教的精神、让“欧洲再度基督教化”的复辟计划,如教皇约翰保罗二世于1982年在中世纪遗留下来的圣地 Santiago di Compostela 以及1990年再次在布拉格(同时再

三提醒教会要服从)时宣布的那样。这种倒退式的乌托邦之所以注定要失败的原因在于:伴随着这一计划的是一种对西方民主不断地背叛,即消费主义、享乐主义以及物质主义,而不是一种对自由、多元主义以及宽容的现代价值毫不含糊地肯定——包括在教会自身领域内(例如对计划生育以及性道德的问题!)[³³]。就这样,基督教徒们难道还想自以为是地批评伊斯兰教(例如神权政治的国家观点、妇女不允许参与公共生活、严厉的性道德以及排外性)?从原则上来讲:任何一种复旧的或者是压制性的宗教——不论它是来源于基督教的、伊斯兰教的、犹太教或者其他什么教的——从长远的观点来看,都是没有前途的[³⁴]。

第二、后现代也不等于就是极端现代!一种为基督教教义辩护的、将现时固定下来的现代主义,同样不是解决这一划时代的危机的办法。这并不是对新事物的累进的偏见,一种单纯地对现代的升级、扩大以及现代化——将后现代视为现代的、哲学上的继续和对现代的完善——是无视时代的断裂。即使是现代主义(Novisms)也可以发展为传统主义。在这点上即使是一种直接摹仿的、继续推行的启蒙运动也必然是要失败的。理智不可能这么简单地由理智一下子就振兴起来,科学原则上不完善的东西以及技术上的大故障,也不可能像那些众多的、与“毫不迁让的启蒙者”们结成奇怪的联盟的、来自经济界、政治界的主谋们所认为的那样,仅仅通过更多的科学、更多的技术来消除之。自然科学与技术可以废除一种遗留下来的伦理,但是它们既不能自身产生一种新的伦理学,也更谈不上为之奠定基础了。

第三、如果非要将这一划时代的范式转换简练地表达出

来的话,可以说这一现代的范式应该保留进后现代中。按照黑格尔的理论来看,现代:

- 应该在它的人道主义内涵上得到肯定;
- 应该在它的不人道的权限上受到否定;
- 应该超验进入一种新的、精确的、多元论—整体论的综合合法中。

对于这一新的综合合法,我已经就它的不同的规模(“后现代的布局”一章中)加以阐述。现在则应该朝着世界伦理的方向,在一些基本信念上与基本要求上将这一新的综合合法具体化^[35]。

第二章

伦理学有何用？

事情已经很明显：不论是本世纪前期还是后期，经济上、社会上、政治上与生态上灾难性地发展，起码从反面使得一种世界伦理变得对于这个地球上人类的生存必不可少。就这点，应该是已经讲得很清楚了。在这个问题上崩溃式诊断^[36]，也帮不了我们的什么忙。即使是一种实用主义的、没有价值分析的社会工业技术，不论它是带有西方的还是东方的趋向，在这里也是不够用的^[37]。但是，如果没有道德，没有起着普遍约束作用的伦理规范，也没有“全球性标准”，那么，各国家将面临着这样的危险，既由于数十年以来积累的问题，各国家将自己引入一种危机，而这一危机最终可能将这些国家引向国家的虚脱，也就是说，可能将这些国家引向经济的崩溃，引向社会的瓦解以至引向政治上的灾难。

换句话说：我们需要对伦理的沉思，对人合乎道德的基本态度的沉思；我们需要伦理学，需要哲学的或是神学方面关于价值与规范的学说来引导我们的决策与行为。危机必须理解为机会，对“挑战”（Challenge）则应找到一个“答复”（Response）。然而，假如伦理学不愿堕落为一种对赤字及弱点进行修补的技术^[38]的话，那么，仅做出种种反面的回答几

乎是不够的。因此,我们就不能不努力对世界伦理的问题给予一种正面的答复。我们从每种伦理学的基本问题开始着手:伦理学到底有什么用途?为什么要讲道德?

第一节 超越善与恶?

1. 为什么不能作恶?

人为什么要做好事而不做坏事?人为什么不能超越于善与恶(尼采),却只受自身的“权力欲”(成绩、财富、享受)约束?基本的问题常常是最复杂的问题——这些问题今天不再是只为“放任的”西方而提出的。许多东西,如社会道德、法律以及习俗,由于受到宗教权威的保障,使得它们几百年来都曾是理所应当的。而今天,在世界各地,这些东西就绝对不像过去那样不言而喻的了。下面的问题是向每个人提出的:

为什么人不应对他人扯谎、欺骗、偷窃与谋杀,即使这样是有好处的,并在特定的情况下,不用害怕被发现以及受到惩处?

为什么政治家要抵御贿赂,即使他对行贿者的保密可以完全放心?

为什么一个商人(或一家银行)要对贪求利润加设界线,即使贪婪(“greed”)以及“让你们富起来”的口号毫无道德上的拘束,并受到公开地鼓励?

为什么一名胚胎研究者(或者一家研究所)不应去发展一种能保证生产制造出完美无缺的胎儿并将次品扔进垃圾堆的商业型生育技术?

为什么不应根据产前胎儿性别鉴定,将不受欢迎的(如女性的)婴儿先加以扼杀?

当然,这些问题同时也是提给大集体的:即使一个国家的人民、一个种族、一种宗教拥有必要的权力手段,为什么也不能允许他们仇恨、刁难,甚至放逐或消灭另一种少数民族——拥有其他宗教信仰的少数民族,或“外来的少数民族”?且住,反面的事例已够多的了!

2. 为什么要行善?

这里的问题也是先向个人提出的:

人们为什么要以友好、爱护,以至以助人为乐来取代肆无忌惮和野蛮粗暴?为什么当人还年轻的时候,就应放弃使用暴力,并在原则上只选择非暴力?

为什么一名企业家(或一家银行)即使在没人监察的情况下,自己也应无可指摘地行事?为什么身为一名工会领导人,也应该不仅仅是为他的组织,同时也应为公共福利出力,尽管这样会影响他自己的升迁发迹?

为什么在自然科学家、生殖医学家,以及他们的研究所的试验与治疗中,人绝对不能做为商业化、工业化的对象(如胎儿做为商品以及买卖的对象),而应该永远做为法人以及目的本身?

这里也还要向大集体提出问题:为什么一个民族应该向

其他的民族、其他的种族、其他的宗教表示宽容、尊重甚至给予高度评价？为什么各国的、各宗教的掌权者在任何情况下都应主张和平而不是战争？

那么再提出些原则性的问题：为什么人（做为个人、群体民族、宗教来理解）应该有人性的、真正充满人性的，也就是人道的行为？为什么人无论如何，换句话说，不论在什么情况下都应这样做？为什么所有人都应该这样做，任何一个阶层、集团或群体都毫无例外？这就是每种伦理学的基本问题。

第二节 没有意见基本一致则没有民主

1. 民主的困境

这显而易见的是西方民主的一个最基本的问题，对此不需要什么自以为是的说教，但是，却应加以自我批评式的深思。因为自由民主的国家，——与中世纪教权的（“黑色的”）国家相比或是与现代集权的（“褐色的”或是“红色的”）国家相比——，在世界观上，应该理所当然地是中立的。也就是说，它必须容忍不同的宗教和教派、不同的哲学思想与意识形态。毫无疑问，这点也意味着人类史上的一次巨大的进步，以至于今天世界各地都能感到一种强烈的向往自由与人权的渴望。对于这种渴望，任何一名一直享受着西方自由的西方知识分子都不应以“典型的、西方的”来加以否定。一个民主的国家

就应该根据它的宪法尊重、保护及提倡良心与宗教自由、新闻与集会自由、以及所有属于现代人权的東西。但是，尽管如此，如果一个国家不愿侵犯自己在世界观上的中立性的话，它就恰恰不应颁布某种生活意义和生活方式，它就不应从法律上去规定最高价值以及最终规范。

每个现代的民主的国家制度的困境显而易见地是由这一点引起的：法律上它不应加人规定的东西，恰恰是它所依赖的东西。如果在一种多元的社会中，不同的世界观应该同时存在的话，那么正是这一多元的社会需要一种意见基本一致，所有的世界观都应对此做出贡献。虽然不能达到一种“严格的”或者是全面的意见一致，却能达到一种“重叠的意见一致”（Overlapping Consensus，约翰·罗尔斯）^[39]。至于这种“重叠的”伦理上的基本意见一致具体到什么程度，就取决于历史的境况了。过去人们在很长的时间内根本没必要去考虑对大自然的保养与爱护，这在今天却已同人类生存一样重要了。必须在一种生气勃勃的进程中去一再重新寻求这种意见一致^[40]。

2. 最起码的共同价值、共同规范与共同行为

今天，在这一点上已经普遍地取得了一致意见；在关系到某些价值、规范以及行为时，如果没有一种最起码的基本意见一致，那么，不论是在一种小一些的还是在一种大一些的团体中，符合人类尊严的共同生活则是不可能的。没有这样一种可以不断在对话中重新寻求的基本意见一致，即使是现代的民主也无法运行，那民主大约就会像 1919—1933 年的魏玛共

和国所证明的那样——走向混乱或者引向独裁。

什么意味着一种最起码的意见基本上一致呢？我用下面几点来解释：

- 一个较小的或较大的集体内部的和平的前提是什么？回答是：一致同意愿以非暴力来解决社会的冲突。

- 经济秩序与法律秩序的前提是什么？回答是：一致同意愿意遵守某种秩序和遵守各种法律。

- 这些秩序却总是屈从于历史变迁。维持这些秩序的机构需要什么样的前提呢？回答是：一种对这些秩序起码悄悄地一再给予重新赞同的愿望。

事实上恰恰相反，在这一已变得抽象的、无法通览的工业技术的世界上，若干地区一直在以恐怖来回答意识形态上的纠纷；政治上的极端的马基雅弗里主义（即在政治上不择手段）；交易场所的大鱼吃小鱼的方法；在私人生活中，放纵甚至变得越来越想当然的了。再重复一下：这里不应是说教，但却应作出反应。

3. 自由选择出的义务

若要现代的社会运行起来，就不应忽视针对目的的概念与“联结线”（Ralf Dahrendorf）以及针对自由选择出的个人义务所提出的问题。义务，它不应成为人们的束缚与桎梏，而应是人们的支助与依靠！在人们的生活中，根本的东西就是对于生活方向、生活价值、生活规范、生活态度以及生活意义所承担的义务，而这种义务——如果不是一切都落空的话——是超越民族、超越文化的。

一般地说,人们能感觉到一种无法根绝的愿望,即期望遵守点什么,信赖点什么:在这一如此极为错综复杂的工业技术世界里、在人们私生活中的失误与迷惑中能拥有一种立场,能遵循某一种准线,拥有衡量标准,拥有一种目的概念,简而言之,人们感觉到希望拥有某种类似伦理的基本态度的东西。在这个被信息泛滥与假信息弄得不知所措的现代化工业社会里,不论那种为社会心理学如此加以强调的全面性地、坦率地交流是如何重要,也不论那种用于实践的、由法律方面建议的、那些经“交替辩论来决定”^[41]的模式如何重要:没有一种对意义、价值与规范的义务,那么人就不能在大小事务中真正地像人一样地行事。

那么在这种前提下,什么是着眼于未来的原则:什么才是适于 21 世纪的伦理方面的目的概念? 什么是用于未来战略的口号? 回答是:用于我们未来战略的关键概念应该是:人对这一行星负责,一种行星级的责任。

第三节 未来的口号:行星级的责任

1. 以责任伦理学取代成就伦理学或者思想伦理学

提倡全球性的负责,这首先意味着要求一种与纯粹的成就伦理学相反的东西;要求一种为了目的不择手段,只要起作用,能带来利润、权力或者享受就是好的行为相反的事物。正是那种行为可以引向极端的放纵与马基雅弗里主义,这类伦

理学是不会有前途的。

一种纯粹的思想伦理学也同样是不会有前途的。这种伦理学倾向于一种或多或少被孤立地看待的价值观(平等、博爱、真理),它只涉及到单纯的内在的行事人的动机,而不关心一种决定或行为的后果、具体的情况及其要求和影响。这样一种“绝对的”伦理,以其危险的方式不要历史(它无视历史局势已形成的复合性),它是非政治的(它忽视已存在的社会结构以及权力关系的复合性),正因为如此,它可以出于需要通过德性上的解释为恐怖主义辩解。

与上述几种伦理学相反,责任伦理学则应该是有前途的,正如伟大的社会学家马克斯·韦伯(Max Weber)在1918/1919年的冬季革命时建议的那样,即使是在韦伯之后,这样一种伦理学也不会“思想不坚定”的。然而它却一再现实地询问我们行为的可预见性“后果”,并对此负责:就这点而言,思想伦理学和责任伦理学并不是矛盾的双方,而是相互补充的。它们结合起来,才能构成真正的人,这种人才能拥有“政治的使命”^[42]。没有思想伦理学的补充,责任伦理学则会沦为没有思想的成就伦理学。这种成就伦理学为了后果是不惜任何手段的。没有责任伦理学,思想伦理学则将沦为对自以为是的内心深处的一种修养。

自从第一次世界大战以来,人的知识和权力已经发展成为无法测量的东西了。尤其是在原子能与遗传工程领域中,正如我们所看到的那样,随之而来的是对下一代极其危险的深远后果。正因为如此,70年代末,德国/美国哲学家约纳斯(Hans Jonas)^[43]着眼于已受到威胁的人类这一物种继续生存的状况,立足于已完全变化的世界局势,为我们这一工业技术

文明,而将“责任的原则”重新地、全面地进行了深刻思考。为了我们这一行星所有的生物层、陆地层、水层以及大气层,行事都要从一种全球性的责任出发!这点包括——只要想想能源危机,大自然的耗竭,人口增长——为了人类未来的生存利益,对人的自我及其眼前的自由加以限制:在替未来担心时(这种担心能使人聪明),以及对大自然的敬畏中需要一种新型的伦理学。

2. 对同时代的人,环境及后代负责

因此,21世纪的口号应该具体地这样来提:全世界为了自身的未来而负起责任!为同时代人与环境负责,但也为后代负责。敦促世界各处区域,世界型宗教以及世界型意识形态的负责人,学会在全球的范围内思考与行事^[44]!这里对下列三大经济领先的世界地域则理所当然地提出特别的要求:欧洲共同体、北美以及太平洋区域。这些区域对其他世界区域如东欧、拉丁美洲、南亚以及非洲的发展有着不可推卸的责任。当东欧出现了令人喜悦的发展后,人们渴望在非洲也同样会出现积极的变化。

处于21世纪的开端时,这一伦理上的基本问题显得比任何时刻都更为迫切,即:在什么样的基本条件下我们才能生存,才能做为人 在一个能居住的地球上生存;才能使我们的个人的、社会的生活创造符合人性?在什么样的前提下人类的文明才能拯救21世纪?政治、经济、科学,还有宗教的领袖们应该遵循什么样的基本原则?在什么样的前提下,一个人也能获得一种幸福的、充实的存在?

3. 目标与标准：人

回答是：人必须改变许多：他必须变得更有人性！只要是能保持和促进人性，并能使之成功的东西，就是对人有好处的。这种人性将完全与过去不一样：人必须充分利用其人性的潜力，致力于一种尽可能人道的社会与正常的环境，而这种对人性潜力的充分利用应该同这到目前为止的情况完全不同。因为人性上可以调动的可能性比其现有的状态要大得多。就这一点来说，现实的负责原则与“乌托邦式”的希望原则(Ernst Bloch)是同属一道的。

这并不是反对现今的“自我——趋势”(自我确定，自我经历，自我感觉，自我实现，自我满足)，只要这些趋势与自我负责以及对世界负责、对同代人、对社会和对大自然负责不相脱离，只要这些趋势不坠落为自我陶醉的自我吹嘘，以及病态般地以我为中心就行。强调自我与无私并不必互相排斥。在建设一个更美好的世界时，需要的是个人身份与团结。

但是，不论为人类更美好的未来规划什么样的方案，都必须有伦理上的基本原则：人——这是自康德以来的绝对命令的一种用法——永远不能成为纯粹的手段。人必须是最终目的，他必须永远做为目标和标准。金钱与资本是手段，如同工作是手段一样。即使是科学、技术与工业也是手段。即使是它们本身，也绝对不是“无价值的”、“中性的”，却应该在每个单一事件中，根据科学、技术与工业对人的发挥有多少贡献来加以评判和利用。因此，类似在人的胚胎材料上进行遗传基因加工整理等，如果它们对保护、保持人的生命、对其人性化

有利,才能予以准许;用于消费的胚胎——研究是一种人体试验,应做为非人道的事物严格地加以杜绝。

至于经济上,“赢利不是一种目标,而是一种结果”,这是我来自美国的经营管理大师——Peter Drucker 教授那里听到的。他最近宣布,通过“Knowledge Society”(“知识社会”)来取代“Business Society”(“工作社会”),在这一“知识社会”中,教育与学习将占居中心位置^[45]。我们现在已经知道:电脑和机器控制论和管理,组织和制度都是为人服务的,而不是相反。换句话说:人应该永远是主体,绝对不能成为客体。对于重要的政治如同对于日常的企业一样(正是经济心理学家和企业管理学家们对我们这样说道):“‘人的因素’是企业中以及全球事务中的核心的、推动的或抑制的要素”(Roland Müller)^[46],或者如 Knut Bleicher 在一次文化比较式的管理一分析上(美国—欧洲—日本)所说:“不是机器带来了发明和革新,而是人,那些主动地将其智慧用于识别机会,避免危险,并通过他们的积极性创造新的经济、社会和技术关系的人。在那些稳定发展的时期中,对于企业的成功与否,物质资本曾是举足轻重的。而现在,取而代之的是人员资本,它将决定一个企业的未来成就”^[47]。事实确实如此:不是电脑,而是人自己将拯救人类。

4. 伦理学作为公众关切的事

从这点来看,可纲领性地理解为要求:伦理学,它在现代越来越被视为私事。在后现代中,为了人的幸福以及人类的生存,伦理学必须重新成为具有头等重要意义的、公众关切的

事物。对此,仅仅在各种社会机构中就某一单独事件求教于伦理学专家是不够的。相反,面对各种问题的极其复杂性,以及科学与技术的专门化,伦理学自身需要机构化,美国在这点上早已远远超过了欧洲与日本:伦理学委员会、伦理学教授职位,尤其是针对生物学、医学、技术以及经济领域的伦理学法典(例如一部行为法典 Code of Business Ethics,就是坚定地反对越来越多的行贿贪污)^[48]。

不能忘记,即使是经济上的思维与行为也不是没有价值的或者是中性的。如有种看法认为,一个企业的唯一任务是获得利润,最大限度地获得利润则是一个企业对社会的康乐所能做的、最好的、唯一的贡献。这种看法即使是在经济学家们、企业专家们中也越来越被视为过时的观点。就是经济学家今天也能回忆起:那些伟大的欧洲经济学家们和社会理论家们,从亚里士多德、柏拉图到托马斯·冯·阿奎那,一直到道德哲学家和现代经济学的创建者亚当·斯密,他们都曾把经济和政治置于一种伦理学的整体之中来看。

如果一个人遵守道德地行事,并不意味着他就是不经济地行事。他的行为是预防危机式的。并不是那种对自己产品生态上的、政治上或者是道德上的牵连不闻不问的企业,在经济上最有成就,而是那种将自己产品生态上的、政治上或者是道德上的牵连包括进去的企业——也许会受到暂时的损失,——但是这样一来,一开始就避免了那些极为敏感的惩罚以及法律上的限制^[49]。

正如对社会的、生态的责任不能由企业家们简单地推给政治家那样,道德上的、伦理学上的责任也同样不能简单地推给宗教。有些企业家在用餐时被他们持怀疑态度的儿女们问

道,那种将经济与道德分离法,即对外是一种纯粹追求利润的商人习气,而在家则过着道貌岸然的私人生活,这是否能令人信服。不,讲道德地行为不应仅仅是一种对市场规划、竞争对策、生态的记录和对社会回顾的一种私人补充,讲道德的行为应做为一种自然的人道——社会地行事的框子。因为,即使是市场经济,如果要它符合社会地运行,符合生态地调整的话,也需要人,那些具有非常明确的信念和举止的人。因此,一般地可以这样说:

5. 没有世界伦理则没有世界秩序

因为这一点是可以肯定的:一个人不可能通过不断增加的法律和规定而改正变好,当然也不可能只通过心理学和社会学。不论大小是非,人们得正视这一情况:客观知识还不等于是感觉知识,官方的监督不等于是确定方向,法律还不等于就是社会道德,即使是法律也需要一种道德基础! 法律中的伦理上的可接受性(这点可由国家通过惩罚来执行以及采用武力来实施),这是每种政治文化的前提。如果大部分的人根本就不想遵循这些法律,并不断利用各种手段和找到足够的途径,以便毫不负责地使自己的或本集体的利益得以实现,那么一再制定新的法律对于某个国家式的组织来说,不论是欧共体、美国或者是联合国,又有什么用处? 在未来的5年中,据美国国家反犯罪与失职委员会(The National Council on Crime and Delinquency)估计,由于新的吸毒高潮,美国将为46万名新犯人修建牢房,一共将花费35亿美元^[50]。仅仅由于经济上的原因,诸如增加监督、警察、监狱以及施行更严厉

的法律要求也不可能做为唯一的办法来解决我们这一时代这些极为棘手的问题。在提出对南美洲可卡因种植的有偿改建这一问题的同时,这里很显然涉及到了美国(以及欧洲)的教育这一基本问题(如家庭、学校、群体、公众舆论)“*Quid leges sine moribus*”,这是一条古罗马的谚语:“没有社会道德,法律有什么用!”

当然,世界上所有国家都有一种经济、法律秩序。但是如果有一种道德上的基本一致意见,没有一种男女公民们的伦理(一种民主法制国家赖以生存的伦理),那么,这种经济、法律秩序将无法在世界上任何一个国家运行。当然:联合国也创制了超越国家的,超越文化的,超越宗教的法律组织(若没有国际条约,这只不过是种纯粹的自我欺骗而已);但是,没有一种——在合乎时代潮流的情况下——适于整个人类的、互相联结的、有约束力的伦理,没有一种世界伦理,这种世界秩序又算个什么呢?尤其是世界市场需要一种世界伦理,同以往任何时候相比,世界这个大社会越来越不能承受那些拥有全然不同的、或者是在重大问题上互相矛盾的伦理区域了。在一个国家里可以对一些事物,例如对某些财政交易所的阴谋诡计,或者是咄咄逼人的遗传工程研究等施行道德上可靠的禁令。但是,如果可逃避到另些国家去进行这些事的话,那这些禁令又有什么用?伦理若想要为了所有人的幸福而运行,就必须是不可分的。一个没有分裂的世界越来越需要一种没有分裂的伦理!后现代的人类需要共同的价值、目标、理想、以及共同对未来的憧憬。但是——这是个极富争议的问题:这所有的一切,难道不是由一种宗教的信仰做为前提吗?

第三章

信教者与不信教者 之间的联盟

无可争辩的是：几千年来各宗教在任何时代全都是些定向系统，这些定向系统构成某种特定的道德基础、宗教确认这种道德的合法性、说明道德的动机，常常还伴随着惩罚使道德得到认可。但是，今天，在我们这一早已广为世俗化了的社会里，还有必要这样做吗？

第一节 没有宗教的道德不行吗？

1. 宗教：引起矛盾心理的现象

谁也不能否认：各种宗教，如同所有人类历史上引起矛盾心理的重要事件一样，好歹执行了自己道德上的职责。好或歹，只有带着偏见的人，才会忽视恰恰是这些高级宗教对各民族的精神——社会道德的进步做出了许多贡献。对这些宗教常常也妨碍了甚至阻止了这种进步的事实，自然也不能避而

不论。各宗教做为进步的动力(例如,新教的改革,暂且不论这一改革的各种片面性与弱点)的时候较少,更多的时候是做为反改革、反启蒙的堡垒(如早在16世纪与19世纪,以及现今又复出的、自我欣赏的、权欲熏心的梵蒂冈罗马)。

自然,不论是从基督教还是从犹太教、伊斯兰教中,也不论是从印度教、佛教中,还是从中国的儒家与道家中都可以反映出其正面与反面的东西。任何一种大型世界宗教除它们那些或多或少的伟大的功绩史外(这点为它们的信徒们较为熟悉),也都还有一部(自己更避而不谈的)丑闻记录。从过去一直到今天,确实有的时候正如美国精神分析家 Edgar Draper 所概括的那样,机构化后的宗教并不反感它的那些怪僻的信徒、荒谬的流派、奇怪的圣人、淫荡的婆罗门、有偏执狂的传道士、(精神)恍惚的拉比(犹太教法师)们、古怪的主教们或者是变态心理的教皇们;这些宗教看上去还似乎宁愿承认那些违抗(自己宗教)学说的异教徒、改革者或者造反者的性格刚强^[51]。从这点出发,越发有人问道:没有宗教的道德不行吗?

2. 难道人们不可以没有宗教,却有德性地生活?

即使是有宗教的人也该承认,没有宗教、但有德性地生活是可能的^[52]。这到什么程度呢?

(1)生活—心理学上有足够的理由来说明,为什么开明的当代人宁愿放弃那曾堕落为蒙昧主义、迷信、愚昧群众以及“鸦片”的宗教。

(2)经验上也无法否认,事实上不信教的人没有宗教也具备道德上的基本定向,并过着有德性的生活。从经验上也无

法否认,在历史上并不缺乏这样一些虔诚的不信教者,他们,为人类尊严赋予了一层新的意义。他们为了自立、良心自由、宗教自由以及其他的人权常常做出了比那些宗教上有约束的人更多的努力。

(3)从人类学上来看,也不能否认,许多不信教的人,在原则上也摸索出并具有目标与优先、价值与规范、理想与模式、衡量真与伪的标准。

(4)在哲学上也不能回避这样的问题,人作为有理智的动物,应当得到一种真正的人性的自律性。即使没有对上帝的信仰,这种自律性也能使人实现一种对现实的基本信任,使人承担起他在世界上的责任:一种对自己的责任以及一种对世界的责任^[53]。

3. 拥护或反对宗教的抉择自由

这点是无可争议的:今天许多世俗的人在道德上做出了榜样,这种道德是符合每一个人的尊严的;按照今天的理解,属于这种人类尊严的有理智与自立、良心自由、宗教自由以及其他的人权。这些人权是在经历了一个漫长的历史过程——常常要艰难地与已扎根的宗教做斗争后才获得承认的。信教的人们——不论他们是犹太人、基督徒、穆斯林、印度教徒、锡克教徒、佛教徒、儒家、道家或是其他什么教徒——都应该对那些不信教的人承认,不论这些不信教的人称自己为“人道主义者”,还是“马克思主义者”,他们也能以他们自己特有的方式代表和保护人的尊严和人的权力,即使是他们也能代表和保护一种人道的伦理,这点对于世界各国人民之间的和平,对

于在政治上、经济上和文化上的国际合作,以至对于国际性组织,如联合国与联合国教科文组织(UNESCO)都具有极其重要的意义。信教者与不信教者将在事实上遵守发表于1948年12月10日(经历了第二次世界大战以及种族灭绝之后)的联合国人权宣言中第一款:“所有的人都是做为自由的人并拥有同等的尊严和权力而出生。他们都赋有理智和良心,大家应以博爱的精神互相对待。”

由此也就产生出宗教自由的权力,也就是说,有双重意义的权力(对于这点,极端的信徒们则乐意避而不谈):一方面是选择宗教的权力,而另一方面则是来自宗教的权力。宗教自由的权力也以前后一致的方式,包括了不信教的权力:“每个人都有思想自由、良心自由以及宗教自由的权力;这种权力也包括了更换宗教与信仰的自由,也包括了个人或与他人一块在团体中、自由公开地或私下地、通过教义及其执行、礼拜和履行宗教规定来宣布信奉宗教或信仰。”(第十八条款)

这一切看上去完全可以很简单地、不使用任何信条、仅仅用人的理智来解释。那么人为什么不能,如康德在他纲领性的文献《什么是启蒙?》中要求的那样,克服人“自己造成的不自立性”、克服“在无他人的领导下就无法使用自己理智的无能”,以及将他自己的理解力也用来解释一种理智的伦理?按康德的意思,这种无能并不是因为“缺乏理解力而是缺乏勇气”引起的:“拿出勇气来,运用你自己的理解力!”从这点出发,至今还有许多哲学的以及神学的伦理学家们,主张人在所有的实际的决定中,拥有真正的人的自主权,并为之辩护。是一种道德上的自主权,即使是基督教的信仰也不能简单地取而代之,这就要求——这是最起码的——相互尊重:信教者与

不信教者之间的相互尊重。

第二节 相互尊重中的共同责任

1. 联盟的必要性

为了有利于一种共同的世界伦理,在相互尊重中信教者与不信教者(自然神论者,无神论者与不可知论者)之间的一种联盟,也应该是必要的。为什么?这一基本思想我们已经加以阐明过,这里可以做一次总结:

(1)一种意义、价值以及规范的真空正威胁着信教者与不信教者。我们必将共同面临着失去旧的定向传统和定向主管机构以及随之而来的最为糟糕的定向危机。

(2)一种没有优先的意见一致的民主会陷于证明本身合法性的危机。虽然自由民主的国家必须在世界观上保持中立,但在涉及到具体的价值、规范与行为时它却依赖于一种最起码的意见基本上一致。因为没有这种道德上的意见基本一致,那么一种符合人的尊严的共同生活也就不可能。鉴于此:

(3)没有伦理,人类的社会则无法生存。具体地说:没有对非暴力地解决社会冲突的一致看法则没有社会内部的和平。没有遵守某一具体的秩序和各种法律的愿望,就没有经济和法律的秩序;没有那些有关的男女公民们至少是沉默地予以赞同,也就没有公共机构。

2. 联盟的可实现性

既然这样一种信教者与不信教者之间的联盟对于一种世界伦理有必要的话,那这种联盟也能具体地实现吗?可以。因为即使是不信教者也可以同信教者一道,同所有平庸的虚无主义、糊涂的玩世不恭以及同社会的冷漠做斗争,并深信不疑地、令人信服地致力于下列事业:

(1)不让所有人(不论他们属于什么性别、国籍、宗教、种族或阶层)的要过符合人类尊严的生活的基本权力,再像过去那样被置若罔闻,而是使这种基本权力逐步得以实现;

(2)不再让富国与穷国之间的鸿沟越来越宽(80年代对于这项工作来说,在很大程度上是失去的年代);

(3)不再让第四世界贫穷地区的贫民区扩散;

(4)不让生态灾难和国际移民运动荡平现有的富裕水平;

(5)通过提高较穷者的生活水平来逐渐平衡物质上的不均等,只有这样,才会有可能出现一种无战争的世界大社会。

新的欧洲,它决定重新成为一个前现代——“基督教”的欧洲。若要在那里避免(如保守派、自由派,教权主义者、主张政权归还俗人主义者等等)这些传统的对峙重新复活,那就要更加重视信教者与不信教者之间的联盟。当然,这样一种联盟是不可能不存在内部问题的。

第四章

处于自治与宗教这一紧张 区域中的伦理

如果信教者与不信教者之间的联盟是必要的,政治上适宜的,那么提个反问:“我们从什么地方取得那些用来引导我们以及在必要的时候警告我们的衡量标准呢?自然科学是不会教给我们这些规范的。”知名的自然科学家、进化生物学家以及德国科学研究协会主席胡贝尔特·马克尔(Hubert Markl)就曾这样说过。他不仅警告我们要提防一种反科学的旧教旨主义,而且也要提防一种“无价值”的科学,这种科学不再告诉我们,“为什么我们非要了解它教给我们的东西”^[54]。

第一节 伦理给理智带来的种种困难

1. 启蒙的辩证法

没有伦理的自然科学、

万能的重大工业技术、
摧毁自然的工业、
纯粹形式上法律上的民主。

这些曾使得现代的范式扩大,并一再急剧地将其推向前的社会—文化的重大力量、推动世界的力量,它们那无可争议的优势,以及他们绝对的无限的统治,今天也被做为问题提出来了。

第二次大战刚结束,特奥多尔·阿多诺和马克斯·霍克海默尔就曾将现代自身问题化这点分析为“启蒙的辩证法”^[55]。而今天,这一现代的自身问题化早已成了共有的知识财富:理智很容易社会突变为不理智,这一点,存在于理性的启蒙天性中,不是所有的科学进步就已经等于人性的进步了。在已变成人的世界与正待人性化的世界之间一如既往地还存在着一条深渊。自然科学和技术的有限的、可分的、独自的有理性,并不等于整体的、不可分的合理性,即并不等于真正的、合乎理智的有理性。一种彻底的即触及根基的理性批判则不可避免地正好损害了理性自身的根基,从而如此简单地瓦解一切真理和正义的合乎理性的合法性。这也就是阿多诺和霍克海默尔为什么将启蒙理解为一种自我摧毁式的、无法阻挡的进程,并要求一种对自身超验的启蒙。

再重复一遍:由自然科学和工业技术产生的恶果,不可能简单地通过更多的自然科学和工业技术来消除。今天,恰恰是那些自然科学家和技术人员强调:尽管自然科学与工业技术的思维有能力摧毁一种传统的、不再符合现实的伦理,尽管在现代许多由于非道德主义而蔓延的事物不是恶意的结果,而是工业化、城市化、世俗化以及有组织的不负责任无意中造

成的“副产品”。但是,现代的自然科学的思维与工业技术的思维,从一开始就证明了它在建立普遍的价值、人权以及伦理的衡量标准上的无能。通过爱因斯坦的相对论、海森堡的模糊关系论,Gödel的不全定律等等,自然科学现在却也使自己具有了相对性,这点完全应该予以积极地评价。

2. 约束性从何而来?

令人极为喜悦的是,尤其自 80 年代以来,即使是德国的哲学界,不论它是更多地来源于分析式的语言哲学(K·O·阿佩尔)^[56]、来源于法兰克福派的批判理论(J·哈贝马斯)^[57],还是更多地来源于历史理论(Rüdiger Bubner)^[58],开始重新较多地关心实践,并由此而开始关心对一种有约束力的伦理进行理性解释。自然,一般地来说,要哲学解释一种适用于较广泛的民众阶层的可行的伦理,特别是一种绝对和一般地来说有约束力的伦理是很难的^[59]。所以不少哲学家(从 Alastair Mac - Intyre^[60]和 Richard Rorty^[61]直到 Michel Foucault^[62]和 Rüdiger Bubner^[63])宁愿放弃普遍的规范,而退回到形形色色的生活世界和生活方式的通常性上。但是,所有那些不过是区域性的理性和可信性、规定和法律是否涉及得太肤浅,区域的或国家的利益的固定性是否不得不由于大整体的利益而一再被打乱?

一种“辩论伦理”(Apel, Habermas),即合理地强调理性辩论与意见一致的意义,正是针对这种“辩论伦理”而出现了下面这一问题:为什么要优先考虑辩论和意见一致,而不是优先考虑充满暴力的冲突?这种辩论所包含的,真的是道德而

不是策略？难道理智不该解释它的规范所具有的绝对性和普遍性吗？但是，当这种理智已无法追溯到那一似乎是先天的“绝对命令”（康德）时，理智又该怎样去解释本身的规范所具有的绝对性和普遍性呢？这样看起来，解释绝对有约束力的、普遍有效的、规范的哲学，到目前为止还没有超越出棘手的一般化和超验主义—实用主义的模式或者是功利主义—实用主义的模式。这些哲学上的解释（由于缺乏广泛的权威）依据一种理想的交际团体，对于一般的人来说，这种解释最终不过是抽象的和无约束的。尽管这些哲学上的解释自称为超验的“终极约束性”，但看起来它们仍不能证明任何一种具有一般的启发性的、绝对的约束性。谁要放弃一种超验的原则的话，那他就得走上一条拟向交流的遥远的道路，从而最终他也许只能确认他不过是在一个圈子里来回走动而已。

至于具体的生活经验：当一个人就具体的事情必须做出行动时，哲学模式的问题很容易就出在这里——而这种现象并非偶然——这种行为决不会为他带来益处、生活幸福或交际，而是让他做出违反自身利益的行动，做出“牺牲”，在特殊情况下，甚至有可能要求他牺牲自己生命。当伦理上自我负责“痛及”存在时，哲学与它“对理智的呼吁”很快就不起作用了：人们怎能偏偏要求我做这事？即使是那位为了他的伦理，而对理智深信不疑的西格蒙·弗洛伊德自己，也不知该如何回答这样一个问题：“当我扪心自问，为什么我曾经一直努力试图，不骗你，对其他的人随时加以保护、并尽可能地去行善。可是当我发现这样一来，只会对自己有害，使自己变成了块肉砧，因为其他的人都是残忍的和不可靠的，这时，对于为什么我没有放弃自己一直试图想做的事情，我自己也无法回答。”^[64]

人们是否能以纯粹的理智来应付精神上的流离失所,道德上的随意性所带来的各种危险?由于缺乏来自自然科学、工业技术甚至哲学方面的帮助,许多人自己也就以各自的方法来帮助我们。例如:那种让了解天文学的人无法理解的、许多现代人对星相的兴趣、以及那些流传极为广泛的寻求形形色色的、或多或少可靠的心理学上的“生活帮助”,这两种现象都出于为了对未来的重要决定做出基本定向的需要。

正如我们所看见的那样,这里涉及到的并不只是私人的、个人的决定:我们这一时代的重大的经济—工业技术的问题越来越多地变成了政治—道德上的问题(罗马俱乐部/Club of Rome的人们也认识到这点)^[65],这些问题也超出了所有的心理学、社会学、也许还有哲学的能力。今天,我们能做的事情比我们被允许做的还要多,这有谁能告诉我们该干什么呢?也许是那既被赞颂又被诽谤的宗教?难道是那些被人在哲学上、原则上对其存在资格提出质疑的宗教吗?那些自身还有内在的、神学伦理问题的宗教吗?下面对这两点加以简述。

第二节 宗教的反抗性

1. 一个后形而上学的时代?

有些哲学家常常在与仅仅是哲学家的谈话中——又加强了对一种“后形而上学时代”的召唤,运用“后形而上学的思维”(J·Habermas/哈贝马斯)^[66],以便从这点出发向一种理性

上可解释的伦理进军。这些哲学家成长于这样的时代与知识环境：宗教曾被等同于“投射作用”或“异化”（费尔巴哈）、社会的“压抑”或“人民的鸦片”（马克思）、“倒退”或者是“心理上的不成熟”（弗洛伊德），宗教可被视为已完结了。因而，这些哲学家极为容易忽视自身“后形而上学思维”所具有的成问题的民俗方面与认识论上的前提。虽然宗教——由于站在自然科学、工业技术、工业以及民主（人权！）的对立面——在现代可理解地越来越受到忽视、排挤、而至（如在法国大革命中）遭到迫害。但是人们在后现代中却又重新提出这样的问题：宗教有什么前途？

对这个问题我的一贯立场是：一种不包括宗教尺度在内的时代分析，是不完整的^[67]。因为宗教如同艺术或法律一样——不论是交叉地或同时地来看——是一种普遍的现象，“满足人类最古老的、最强烈的以及最紧迫的愿望”（S·弗洛伊德）^[68]。宗教的“幻想型”性格（即使是按弗洛伊德的看法）决不是证明它的中心内容更多为理智性的信任^[69]。仅出于分析中的疏忽、置若罔闻或者怨恨，而对这种普通人性的现象给予冷落，就等于人们生活中和人类历史上的一种尺度（不论你承认还是否认它）没受到正确对待。一种对上帝的理智的信任，——做为全面的、无处不在的、最终的与最先的真实性来理解——是不是应该比一种对 Godot 无谓的期待更为优先考虑^[70]？

2. 宗教的终结

当人们放眼于东德、波兰、捷克斯洛伐克或者是苏联、南

非、伊朗、菲律宾,或者朝鲜等国时,再最后看看南美洲与北美洲:文化史上关于宗教的终结或逐渐消亡的论点,今天看起来明显地被证明为错了。不论是无神论的人道主义(费尔巴哈式的)、无神论的社会主义(马克思主义式的),还是无神论的科学(弗洛伊德式的或卢梭式的),都未能取代宗教。恰恰相反,各种意识形态,无论现代的、世俗的、对信仰的坚信,失去的可信性越多,各类宗教,无论古老的和新式的,宗教方面的对信仰的坚信就越为繁荣。现在人们正谈论着一种后意识形态时代而几乎不再谈论一种后宗教时代。

即使是在西欧也肯定不是以“大众无神主义”为出发点;在美国,根据 Gallup 民意测验,1987 年仍有 94% 的人信上帝;在德国,根据 Allensbach 的民意测验,1989 年尚有 70% 的人信上帝,只有 13% 的人不信;在英国,根据“Sunday Times”和“Sunday Telegraph”民意测验,1990 年初还有四分之三的人相信一种“超自然的物体”。当然,在今天,每一种西方的宗教都曾彻底地与世俗化的问题对峙过。世俗的尘世的社会却也决不是立刻意味着无宗教。

已机构化的宗教,各基督教教会,至少是在欧洲,由于自己造成的僵化和孤立(天主教教会)或者是由于疲劳和无特征性(新教教会),它们陷入了危机。但是就目前的宗教扩散,以及旧教旨派的或者是其他途径团体的皈依热情来看,宗教消亡一般地来说是不可能的。由尼采预言的一原则式的,或者实用—俗气的虚无主义的,实为丧失了对上帝的信仰的事实。但是,对于许多人来说,只要对上帝的信仰还没有消失的话,那么,虚无主义也就不是普遍的^[71]。

过去的几十年比过去更清楚地显示出,宗教不仅能用来

压迫人,从心理—精神疗法上,以及政治—社会意义上来看,而且也能用于解放人。宗教不再鼓吹一种阶级的道德(带资产阶级的烙印)^[72],正如马克思、恩格斯在过去的一世纪中曾正确地批判过的那样。从拉丁美洲到朝鲜,从南非一直到菲律宾,从东德到罗马尼亚——宗教曾为了一个人道的社会而做斗争。这一切都证明,宗教可以从社会心理学上对促进自由、尊重人权以及酝酿民主做出贡献,如:

- 各宗教当然可以是权威性的,霸道的以及反动的,它们也曾常常有过之而无不及;宗教可以制造恐惧、狭隘、不宽恕、非正义、失意以及社会性的禁欲;宗教还可以使不道德的事、社会上不良现象以及一个民族中的或民族之间的战争合法化,并使对之加以鼓励;

- 各宗教也可以产生解放性的、指向未来的以及对人有益的作用,并曾经常这样做过:宗教可以传播对生活的信念、慷慨、宽恕、团结、独创性以及社会义务。宗教还可以促进精神焕发、社会改革以及世界和平^[73]。

最近的局势发展显示出,宗教是怎样从中促成了一种伦理的,这种方式到目前为止还几乎没有出现过:一种来自非暴力伦理中的、简直是革命性的力量。最近,1989年秋(在莱比锡以及其他地方)我们第一次经历到的不是一场由射击着的枪支构成的革命,而是一场燃烧着的蜡烛熔织成的革命。在这一场非暴力革命运动中,首当其冲的,自然不是那些来自自己僵化的教会(并常常是巧妙避开困难的)保守的统治集团(如德意志民主共和国的天主教统治集团以及罗马尼亚的东正教的统治集团显然没有在这场革命中起作用),也不是那些许许多多的已经安然适应了环境的“灰色教堂老鼠”;而是那些充

满活力、同时又具有责任感的、宽容的——开诚布公的同时又是始终不渝的、虔诚的领导人物(如“spiritual leaders”,神父或普通教徒们)以及拥有新的领导艺术的小组(如莱比锡的尼克莱——教堂班子,或者是罗马尼亚的 László Tökés 牧师)。对此,我又提出下列问题:

3. 宗教——仅仅是种投射作用?

宗教事业上的投射作用从认识论上可以视为已认清:信仰上帝(如同其他信仰、希望和爱情)从心理学上来看,当然总是显示了一种投射作用的结构和内涵,因而就总有投射作用的嫌疑。但是,仅仅投射作用这一事实还不能决定,我的投射作用所针对的客体存在与否。对上帝的信仰或者是一种对上帝的渴望——本身并不构成拥护或反对上帝的理由!——完全可以等同于一位真正的上帝^[74]。至于宗教被用来做为决定于利益的空洞敷衍或者是幼稚的幻想,这自然也是一种雷打不动的事实。但这并不等于非如此不可。宗教也可以成为心理上的认同、人类的成熟性以及健康的自信心的基础。宗教还可以——如上所述——变成起决定作用的兴奋剂和改变社会的动力。宗教在今天——这点也应该允许我提一下——比哲学还重要。与宗教相比之下,哲学自黑格尔以来,在现代的最高峰一直忍受着更多的“贬值推动”(J·哈贝马斯)之苦。在这层意义上,我特别同意哈贝马斯的意见,他认为:“如果我们做为欧洲人,不去继承来自犹太教——基督教中救世史思想的核心,那我不相信我们能真正地理解如道德和品德、个人和个性、自由和个人解放等概念。”^[75]

然而,哈贝马斯没有回答的问题是:为什么我偏偏要将犹太教—基督教传统中的“核心”“后形而上学”地即用理性的——不信教的方法继承下来?既然宗教还没有过时,而是以解放心理和社会的方式活生生地存在着(后现代的一种主要特征!),那为什么我不能以新的方式理智地虔诚地去继承那一“核心”呢?为什么要宗教以其丰富的隐喻仅仅做为克服偶然性拯救希望来为我服务,好像一种后形而上学的哲学对此不能为我提出任何适当的东两似的?为什么我不该将那种无法满足的“对一种完全不同的东西的渴望”——哈贝马斯对他老师霍克海默尔这一基本观点从未着手研究——从哲学上表达出来?但是——也许这是一个反问——为了建立一种伦理,难道各宗教自己内部不是有很多的问题吗?

第三节 宗教面对伦理的困难

1. 现成的道德答案从天而降?

今天也许在伊斯兰与印度教中有些人觉得是麻烦的东西,对于其他许多信教的人——首先是犹太人和基督徒,但也毫无疑问地包括例如中国宗教的信徒们——早已不言而喻的了。第一个困难是:在第20世纪末我们所能够从天上或道中获得的、从圣经中或者其他什么圣书中引用的现成的道德上的答案比任何时候都少了。这样说并不是反对圣经、可兰经、律法书或者是印度教、佛教经书中的那些超验地加以说明的

伦理方面的戒律。但是首先应该承认：从历史上来看，那些主要宗教的具体的伦理规范、价值、观念以及主要概念，根据所有的历史研究，都是在一种极为复杂的社会生机勃勃的过程中形成的。这点很容易理解：生活的需要，人的迫切感及必要性出现在哪里，哪里就会对人的行为产生行动规则；优先权、惯例、法律、戒律、指令和风俗，简而言之，就会产生固定的伦理规范。许多在圣经中被宣称为上帝的戒律的东西，在公元前 18 至 17 世纪时，旧巴比伦的法典 Hammurabi 中早已出现了。

也就是说，人们过去和现在都必须不断地尝试着将伦理规范、伦理答案置于不同的草案及模式中，经过常常是几代人以上的运用以及考验。经过考验和适应时期后，最后才达到承认这些业已习惯的规范。然而，如果时代完全变更的话，有时也会出现对这些规范的破坏以及解除。也许我们正生活在这样一种时代？

2. 地球上不同的答案

今天，这第二个困难即使是对于信教的人来说也应该是明摆着的：对于所有的麻烦和冲突必须“在地球上”寻找和研制出不同的答案。不论是做为犹太人、基督徒、穆斯林、印度的、中国的或是日本的宗教信徒，不论是做为哪一种，人们自己得对具体树立他们自己的道德负责。到何种程度呢？一直到即使是他们也必须实事求是，从自己的经验出发、从生活的不同性出发，也就是说：即使是虔诚的人也免不了去设法获得关于所有具体的麻烦领域，如生物伦理学、性伦理学直到经济

伦理学和国家伦理学的可靠信息与知识,处处运用客观理由,以便找到经得起审查的对抉择的匡助,最终也寻求到适于实施的解决方法。今天,正是这些虔诚的人们,正是那些常常想入非非的信教的人,得对自己说:他们不能呼吁一种仍然高高在上的权威,以此来剥夺人们内心世界的自治;在这层意义上,完全有一种康德研究出来的东西,即一种在良心中已扎根的、针对我们的实现自我和塑造世界的伦理上的自我立法和自我负责。

3. 科学的方法

第三个困难也应引起信教的人们注意:面对工业技术的社会如此众多层次的、变化不定的、错综复杂的、常常是无法看透的现实,就是宗教也不能回避去采用科学的方法,以便尽可能无偏见地对这种现实的直至它的客观规律及其未来的可能性加以探讨。

当然,不需要每一个普通的基督徒、犹太人、穆斯林、印度教徒或者是普通的佛教徒去使用这些科学的方法。对于大多数信教的人来说,就是在今天某些特定的伦理规范的前科学的意识,只要这种意识还存在,当然就具有它的基本意识。令人高兴的是,仍然有许多从未读过一本关于道德哲学或者道德神学宣传小册子的人,在某些特定的场合中,会“本能地”正确处理问题。尽管如此,许多宗教在新的历史过程中做出了错误决定,例如关于战争、种族、妇女状况或者是限制生育的意义。这证明:现代生活变得过于复杂,使得人们在确定具体的伦理规范时——恰巧在涉及到性或是攻击性的问题时,或

涉及到经济的或政治的权力时——不能幼稚地盲目撇开那些科学上可靠的、来自经验上的数据和观点而不论。

积极性的一面是：在今天，一种现代的伦理学既要依靠与自然科学和人文科学的联系，即依靠与心理学和心理疗法的联系；又要依靠与社会学和社会批评的联系；也要依靠与行为研究、生物学、文化史和哲学人类学的联系。这里就要求各宗教以及它们的负责人与导师不要害怕接触。因为正是人文科学给他们提供了不断充实的、较为保险的人类学的知识以及对于行动举足轻重的信息。这些都可用来做为经得起审查的、对抉择上的帮助——尽管它们不可能取代人类伦理最终基础的奠定，及其标准化。

面对这些众多的、极为错综复杂的问题，每种伦理都被迫一再面对各种极为明显的对峙局势以及责任冲突，不论是在个人的或是社会的范围内都表现出这点。一种毫不含糊的、对于道德上的抉择连相反的理由都没有的境况是少有的。那么应该怎么办呢？

4. 优先的以及安全的规则

不论对于一个人（如科学家），还是对于一个组织（如科学、研究机构、工业企业），在一种具体的事件中，涉及到的常常是一种极为棘手的财物斟酌（如在个人范围内：母亲的生命或是未出生胎儿的生命；在社会范围内：提供工作或是危及环境）。今天，选择常常显示出完全不同的空间和时间规模，为了减轻选择的困难，当今的伦理已提出了一系列优先的和安全的规则。下面我简括地叙述一下几种重要的规则。^[76]

(1)解决问题的规则:不要那种实际上带来更多麻烦而不是解决问题的、科学上的或是工业技术上的进步!例如:通过在人体上施行遗传因子修正术来消除遗传病。

(2)证明责任义务:如果有人报告一种新的科学结果,同意某种工业技术上的革新,将某种工业产品投入生产,就必须证明他的行为既不会引起社会上的,也不会引起生态环境方面的危害。例如:工业定居点或是将那些经过遗传工程技术加以改变的植物、细菌和病毒(做为消灭害虫的手段)置于实验室外的露天园圃。

(3)公共利益规则:公共利益同个人兴趣相比有优先——只要(不同于法西斯主义的“先公后私”!)个人的尊严和人的权力得到保障。例如:更多地提倡预防医学而不是修复医学。

(4)急迫性规则:较为急迫的价值(一个人的或人类的生存问题)优先于本来较高的价值(一个人或某个团体的自我实现)。

(5)生态规则:生态系统不能受到破坏。因此它优先于社会制度(生存比生活得更好更为重要)。

(6)可逆性规则:在技术发展中,可逆性的发展优先于不可逆的发展,将不可逆性限制在绝对必要的范围内。例如:遗传基因外科手术可以改变一个人的全部基因信息系统;遗传学上的改变会对下一代产生决定命运的后果。

当然,问题是:一种理性的伦理虽然可以通过某些规则来推荐某些具体的举止和生活方式:自我限制、和平的能力、分配均等、裨益生活等等。但是,当人们越是具体地谈下去时,就会对道德风俗的动机、对约束力的程度、对一般的有效性、甚至对规范的最终意义提出越来越多的问题。恰恰在这里各

宗教才应该提供它们自己的东西。

第四节 宗教——伦理的可能的基础

1. 能以人的有限去尽绝对的义务吗？

我们坚持这种观点：即使是一个没有宗教的人也能过着一种真正的人的生活，即一种人道的生活，在这层意义上也就是说，过着有道德的生活，这正是人的内在世界自律性的表现^[77]。但是，一个没有宗教的人，即使他在事实上让自己接受了绝对的道德规范，他也不可能解释伦理义务的绝对性与普遍性。总是无把握的是：为什么我要绝对地，即在任何一种情况下以及处处都要遵循这些规范——甚至当这些规范与我自己的利益完全背道而驰的时候也要遵循？为什么大家都要这样做？因为，如果大家不一道这样做的话，那最终伦理又有什么意义呢？如果一种伦理不能毫无疑问和异议地生效，无条件地、不是“有前提”地，而是“无前提地”（康德）生效，那这伦理最终又有什么价值呢？

从人的存在的最终有限性中，从人的紧迫性与必要性中是无法引出一种绝对的要求，一种“无条件”的应该。即使是一种独立化了的、抽象的“人的天性”或是“人的思想”（做为理由主管机构）也几乎无法对任何什么东西负起绝对的义务。即使是一种“人类的生存义务”也几乎无法在理性上有说服力地加以证明。面对原子技术以及基因技术那些可怕的潜能，

Hans Jonas 正确地提出了一个形而上学的、伦理学至今尚未正视的问题：是否有，以及为什么有，这样一种其遗传遗产应该得到尊重的人类？为什么就偏偏会有生命呢^[78]？用理性的理由似乎也能这样解释：人类，正如它自己事实上已发展的一样，是没有前途的，从道德原因上来看，人类没落的时机已成熟了（如果希特勒不只是拥有 V2 导弹，而是拥有今天一个超级大国的原子武器的毁灭潜能的话，谁知道希特勒会干出些什么）。至于当涉及到在具体情况下对个人理性的呼吁时：“人类的生存”不是通过每个人做为个人（例如某个人，如同今天不少的年青夫妇一样施行避孕）而受到威胁的话。那为什么还要在某具体的情况下去绝对地争取人类的生存呢？是的，为什么——前提是你自己不必去冒风险，——一名罪犯不该杀害他的人质；为什么一名独裁者不该强暴他自己的人民；为什么一个经济集团不该剥削他们的国家；为什么一个国家不该先发动战争；为什么一个权力集团在必要时也不该用导弹去对付人类的另一个部分，即使这些也都符合自己最基本的利益，而且又不存在某个超越一切的绝对适用于一切人的权威？为什么他们这些人非要改弦易辙呢？仅仅靠“对理性的呼吁”够吗？靠它的帮助人们对任何一件事物及其反面可以随心所欲地加以说明。

2. 只有绝对的东西可以绝对地承担义务

这里仅仅简短地做一个原则性的回答：今天，人们已不可能——在尼采对“超然善与恶之外”的夸赞之后——指望一种所有人都拥有的、似乎先天的“绝对命令”，来使人接受以所有

人的利益做为自己行动的标准。不,伦理所要求的绝对的东西,既无条件的应该,不能由受多方面限制的人、而只能由一种无条件的东西来加以说明:即由一种绝对的东西来说明,它能够传达一种跨越一切的意义,它包括并渗透进个人以及人的天性甚至整个人的总体。这一无条件的东西,只可能是最终的、最高的现实自己本身,这种现实虽然不能理性地加以证明,却可以为一种理智的信任所认可——不论各种不同的宗教对这种理智的信任如何称呼、如何理解、如何加以解释。

最起码对于先知型宗教,如犹太教、基督教以及伊斯兰教来说,这是所有有条件的东西中唯一无条件的。它能解释伦理要求的无条件性与普遍性。人和世界的那一原根、原始依靠以及那一原始目标——我们称之为上帝。这一原根、原始依靠以及这一原始目标对于人来说并不意味着外来的支配。正相反:这种解释、确定以及标准使得人的真正的自我存在和自我行为成为可能,使自我立法和自我负责成为可能。神治,正确地理解,不是他治而是基础、保证,当然也是人的自治的界限。这种人的自治决不能蜕化为人的专横。同所有的有限的东西相比,只有联结一种无限的东西,才能得到自由。只有这样人们才能明白,为什么在经历了纳粹时代的非人作为之后,在德意志联邦共和国基本法的序言中坚持了负责(为谁与为谁?)的双层含义:“对上帝与人负责。”^[79]

但是,不论伦理要求的无条件性在不同的宗教中如何解释,不论是更多地直接从某个充满神秘的绝对物中,还是从一个上帝启示的人物引出他们的要求;不论是从一个古老的传统中还是从一部圣书中引出他们的要求,这其中有一点是可靠的:各宗教可以将各自的伦理与一种完全不同的、仅仅是由

人来主管的机构的权威一并提出。

3. 宗教的基本作用

宗教是以绝对权威来说话的,他们不仅是通过词语和概念、教导和教义,而且还通过象征和祈祷、礼拜仪式和节日——即通过理智和感情——来表达这种绝对权威。因为宗教拥有不仅仅是为知识分子精英,而且也为广大群众阶层造就人的全部存在的办法——这一点是历史上已经验证过的、文化上已适应的、对于个人已具体化了的。当宗教不能做所有的事,但它却能够在人生中展现出并赋予一些更多的东西,如:

- 宗教即使在面对痛苦、不平等、罪孽和无意义时也能够帮助人获得一种特殊的深度以及广博的意义境界,即使是面对死亡也能帮助人获得一种最终的生命意义,即解释我们的存在何来与何去。

- 宗教能够保证最高的价值、绝对的规范、最深的动机以及最佳的理想,即:我们的责任的原因及目的。

- 宗教能够通过极同的象征、仪式、经验和目标来创造信任的归宿、信仰的归宿、良心的归宿、自强的归宿、安全和信心的归宿,即一个精神上的集体和故乡。

- 宗教能够解释对不公正关系的抗议和抵制,即是出于一种现在已经在起作用的,已无法压抑的对“完全不同的东西”的渴望。

同一种绝对的东西(上帝)联系起来的真正宗教,从根本上区别于每种将一些相对的东西绝对化以及神化的准宗教或

者是伪宗教：不论是无神论的“理性女神”，还是“进步之神”，包括其他所有的（同样长时间没受到追问的）现代主义众神庙中的“众小神”：科学（自然科学）、工程技术（“高尖端技术”）以及工业（“资本”）。在今天的后现代看来，这些众神已在很大的程度上被非神秘化了、被非思想意识化了，也就是说：已相对化了。在新的世界布局中，我们不应该通过一位新的偶像，如通过应该下属所有价值的“世界市场”来代替这些“神”，而应该用一种新的对一位真正的上帝的信仰来取代。真正的宗教，只要它同那么一种唯一的、绝对的东西联系起来，那它在后现代中就会再有一种新的机会——不多也不少。^[80]

是的，当人们用这种或那种的方式谈论宗教时，会听见这样的异议：各种宗教内部自身都没有达成统一意见；不仅是在关于绝对的事物上，就连关于人的伦理问题上各宗教都有不同的、甚至格格不入的说法。

第五章

世界宗教与世界伦理

事实如此：各宗教难道不是只能提供来自完全不同的和内部互相矛盾的理论与实践的方案吗？不仅是在各宗教的说教和文献中、在它们的礼拜仪式与机构中、甚而在它们的伦理与原则中也显示出区别。各种不同宗教的信徒们大多数都过于清楚自己的与其他的宗教在实践中有什么明显的区别，例如：基督徒们都知道穆斯林和佛教徒应该滴酒不沾；而穆斯林与佛教徒则一般都清楚，基督徒们可以饮酒。犹太人与基督徒都了解，基督徒可以食猪肉；而基督徒则明白，对于犹太人和穆斯林来说，猪是不干净的。锡克教徒与最正统的犹太人不允许剪去他们的胡子或头发，但印度教，还有基督教和穆斯林的信徒们则可以这样或那样地保留自己的胡子或头发。基督徒允许杀生，佛教徒则不。穆斯林允许拥有众多的妻子，基督徒则只能娶一名。诸如此类等等。

但是，这些不同宗教的信徒们是否同样也知道，他们在伦理上有何共同点呢？并不知道。因此，将这几大宗教联络起来的东​​西，必须在原始资料的基础上逐一仔细地整理加工出来——对于不同宗教的学者确是一个有意义的，令人愉快的任务！但是，即使是在目前的探讨阶段中业已简单地总结出了一些重要的共同点。这些涉及到的不是去突出强调各大世

界宗教的不同处以及矛盾、它们之间的不协调性与排他性(对此我曾在他处具体地讨论过)^[81],而是涉及到使这些宗教除此之外能联结在一起的东西——审视一下责任原则。试问:尽管各宗教有着极为不同的教义体系与象征体系,为了使宗教有别于哲学、政治服务制度、国际组织、所有形形色色的博爱方面的努力,它们能为提倡一种伦理做些什么呢?下面简要提示一下六个重要的观点:^[82]

第一节 世界型宗教的伦理观点

1. 人的利益

诚然,为了维持各宗教本身的机构、结构和等级制度的权力,各宗教过去和现在都曾试图光是围绕着自己的问题转。但是,只要这些宗教愿意的话,与世界上其他众多的国际性组织相比,它们可以运用另一种道德力量来赢得信任,让人相信这些宗教是为了人的利益。因为所有的几大宗教以它们的权威提供了宗教的基本定向——面对各种人的机构的本身构造、面对不同的人 and 团体的自身利益、面对新闻媒介的信息泛滥,宗教提供了依靠、帮助和希望。

具体地说:谁若依循预言的传统真正地相信上帝,那他就该在实践中坚定地以人的利益为重。如同犹太教义中爱上帝和爱他人的双重戒律及其在耶稣的山间布道中的极端化(以至爱敌人)一样,古兰经中对正义、真实以及对努力劳作也有

不断的要求；还有佛教教义中关于战胜人的痛苦在这里也得提到；类似的还有印度教中朝满足努力，以及儒家关于维持宇宙的秩序从而提出维持仁的要求。这里的一切都是以一种绝对的权威——也只有宗教才能够并允许这样——提出人的利益与尊严做为人的伦理基本原则和行为目标，也就是说：在极为具体的事件中，人的生命、完整、自由和团结做为人的伦理基本原则和行为目标。人的尊严、人的自由，人的权力不仅可以在实证论方面进行规定，而且可以更加深入地加以解释，从宗教的角度去解释。

2. 基本人性的原则

诚然，各宗教过去和现在一直试图将自己固定于特定的传统中、神秘的教义中以及宗教仪式的规定中，并使自己与外界隔绝。但是，只要它们愿意，它们就能以一种不同于政治家、律师和哲学家的权威和说服力，使基本人性的原则得以生效。因为，所有的大型宗教都要求一种“non - negotiable standards”，即伦理的基本准则以及指导行为的原则。这些原则是用一种无条件的、绝对的东西来做解释的，所以也应绝对适于亿万人民。

具体地说：人性的五大戒律即使在经济和政治上也有着无数次的应用。这五大戒律在所有的大型的世界型宗教都有效：(1)不杀人；(2)不欺骗；(3)不偷窃；(4)不干淫乱勾当；(5)尊老爱幼。对许多人来说，这些戒律听起来好像有些过于泛泛而谈。可是，只要“你不该偷窃”这条戒律又重新地更深地进入普遍意识当中，并适用于营私舞弊这一弊端(可惜就连过

去在这一点还算完美无瑕的国家中,也一再蔓延起这种弊端),那将有多少事物会改变,并该改变?

这些绝对适用的准则用来防止一种仅仅靠眼前而存在的,并只是根据境况来决定的无原则的放纵。但是,反过来这些准则又不能在一个僵化的完全无视具体情况,只想固守法律字句的合法主义精神指导下加以运用。如关于避孕、人工流产或安乐死等复杂的问题,人们是不可能简单地在圣经中或其他的圣书中查找到答案的。

这里值得思考的是:伦理学既不是教条学说,也不是战略战术。既不能单独由法律(法律伦理学),也不能单独由境况(境况伦理学)来决定一切。因为:没有境况的准则只是空谈;但是,没有准则的境况又是盲目的。更进一步地说:准则应该用于澄清境况,境况则可以确定准则。是的,并不是简单的抽象的、好的或的东西是符合道德的,而是具体的、好的或的东西才是符合道德的东西,即:适宜的东西。换言之:只有在具体的境况中承担义务才能具体化。但是,在一种特殊的、只有当事人自己才能加以评判的境况中,承担义务完全有可能变成绝对的。这就是说:我们理应做些什么总是涉及到境况的,但是在某一特定的境况中,这种理应则可以变成绝对的,即变成毫无折扣的。每一个具体的符合道德的决定都应是一段规范的常数同取决于境况的特殊变量相联结起来^[83]。

3. 理智的中庸之道

诚然,各宗教过去和现在都一直试图在不论是在个人伦理学中还是社会伦理学中,不论是在性伦理学还是在经济和

国家伦理学中,合法地不停地唠叨着某些严肃论的极端立场。但是,只要各宗教愿意,它们就可以通过一种理智的介于放纵主义和合法主义之间的中庸之道,赢得地球上的亿万群众。

因为,所有世界各大宗教着眼于个人与集体的爱好、感情和利益的错综复杂,故而提倡那些指引中庸之道的行动表率——具体地说:这是一条介于占有欲和鄙视占有之间的、介于享受主义与苦行主义之间的、介于感官情欲与敌视感官之间、介于迷恋尘世与看破红尘之间的中庸之道。不论是构成一位印度教徒一生的文化社会责任,还是佛教徒在与尘世打交道时表现出“淡泊”或是孔夫子灌输智慧的学说;不论是那些向人们指出在现世中面对上帝的义务的《律法书》和《塔木德》戒律,还是那种既不是合法主义的又不是苦行主义的对耶稣降临的宣称,还是《古兰经》中那些众多的、明智的、按照日常生活需要所做的指示;在以上所有的例子中,所要求的都是些对自己和环境的有责任感的行为。所有宗教要求的不仅是某些规则,而是一些能够从内心支配的人们行为的气质、举止、“德行”,宗教要求的是法律规定以同样的方式无法达到的东西。如果将此置于目前的社会境况中,那么中庸之道就可以解释为:一条介于愚昧的理性主义与感伤的非理性主义之间的、介于信仰科学与毁谤科学之间的、介于技术狂热与敌视技术之间的、介于纯粹的形式民主与极权主义的人民民主之间的道路。

4. 金科玉律

诚然,各宗教过去和现在都一直差点让自己迷失在无边

无际的戒规与规定,教规与条款的茂密灌木丛中。假如它们愿意的话,它们可以随时运用与同任何哲学截然不同的权威来解释;对宗教准则的运用不是根据各种不同的事件,而是绝对有效的。各宗教可以赋予人们一种最高的良心准则以及那种对于当今社会极其重要的绝对命令,它以--种完全不同的深度和原则性承担义务。因为,所有大型宗教都要求一种类似金科玉律的东西,也就是一种不仅是有前提的、有限的,而且是绝对的、无可争辩的、无条件的准则;一种面临极其复杂的境况时完全可以实施的东西。正是在这种境况中,个人或者团体常常必须做出行动。

对这一“金科玉律”,孔夫子(约公元前 551 - 479)^[84]早已说过:“己所不欲,勿施于人”;但在犹太教中也能找到:“你若不愿别人这样对待你,那你也不要这样对待别人”(拉比·希勒尔,公元前70—公元后 10)^[85],基督教中也有:“所有你们想要人们对你们做的事,你们就得要对他们也这样做”^[86]。康德的绝对命令可以理解为这一金科玉律的现代化、理性化以及世俗化:“如此行事,你的意愿的座右铭随时可能作为一种普遍立法的原则”^[87],或者:“如此行事,以至不论是对于你个人还是任何其他的人,每时每刻都将人类做为目的,绝不仅仅做为手段来使用。”^[88]

5. 符合道德的动机

诚然,各宗教过去和现在一直都试图以权威来指挥人们,要求盲目驯服以及强暴人们的良心。但是,只要各宗教愿意,它们可以提供令人信服的“符合道德的动机”。因为,面对现

在如此众多的、特别是在年轻的一代中表现出来的麻木不仁、失意、冷漠，各宗教可以通过古老的传统，以符合时代的方式，提供出令人信服的行为动机：不仅仅像哲学那样提供永恒的思想、抽象的原理以及一般的准则，而且还可以展示一种活生生的、新的生活观点和一种新的生活方式。

具体地说：到目前为止，还是那些呈现在世界型宗教的几个伟大的主要人物，如：佛祖、耶稣、孔夫子或者老子、先知穆罕默德的生平和学说中的那些生活模型，至今看起来还起着鼓动作用。一个人关于善、善的准则、善的模式与象征的知识，既然是通过社会来传达的，这就有个决定一切的区别：是否是对人们抽象地面授一种新的生活方式，或许可以向人们指出一种承担义务的、具体的生活模式，吸引他们对这样一种生活方式感兴趣，即成为佛祖、耶稣、孔夫子、老子、或者是先知穆罕默德的接班人。

6. 思想境界与确定目标

诚然，各宗教过去和现在都一直试图进行双重道德式的说教，即对别人进行伦理要求的说教，而不是首先自我批评式地在自己身上运用。可是，只要它们愿意，今天还可以——或者说今天再重新运用其独特的说服力，一反空洞与无聊的方式，为了亿万群众，在学说、伦理和宗教仪式中，令人信服地让一种思想境界在这个地球上为亿万群众自动展现出来——确定一下最后的目标。

具体地说：所有的宗教都回答一个整体的涵义，生活与历史的涵义，同时着眼于一种立即就产生影响的终极真实性

——不论它同古典的犹太教一起被称为“复活”还是与基督教一道被称为“永恒的生命”，同伊斯兰教一块被称为“伊甸园”，或是与印度教一起被称为“解脱”，不论它同佛教结合后被称为“涅槃”，或是与“道家”一起被称为“成仙”。正是面对许多挫折、许多痛苦和失败带来的经历，各宗教可以协助式地、继续引导式地传播建议一种超越死亡的思想，传播如何赋予涵义，特别是当道德行为毫无成果时，应该这样去做。

第二节 世界型宗教的特殊义务

1. 评价与区别的标准

对于一种共同的世界伦理来说，它不仅需要一种大规模的信教者与不信教者之间的一般性的联盟，而且还需要、也恰恰需要各种不同宗教的特殊义务感。假如各大宗教的所有代表人停止煽动战争，开始促进各国人民之间的和解与和平，这将意味着什么呢？那些对社会正义和要求保护上帝创造的万物不是被长期地忽视，而是得到全部的道德力量的支持的话，那又将意味着什么？这一切对于这一地球上的亿万人民又将意味着什么？

没有那些能够让每个人在良心上感到满意的、来自各大宗教的支持，那么，那种如 Hans Jonas 在 1987 年法兰克福的保尔教堂中颁发和平奖时正确地提醒到的那种自我约束的义务，就几乎无法在广泛的基础上付诸于实践。“为了未来人类

的利益一种抑制我们的权力、减少我们的享受的义务”^[89]。苏黎世的社会伦理学家 Arthur Rich 也同样要求：“我们必须从一种贪得无厌的经济回到一种知足的经济上来。”^[90]法兰克福的社会伦理学家 Friedhelm Hengsbach 曾颇有启发性地指出：那些常常为经济和经济学界代表人物所疏忽的、具有社会和伦理宗旨的重要运动（如工人运动、妇女运动、环保运动以及和平运动）曾使得工业资本主义在我们这一世纪中变得具有伦理性了^[91]。那么今天，为了——种世界伦理，有谁能比那些世界型宗教更合适去动员百万人民呢？在动员的过程中，解释伦理的目标，展示道德方面的主导思想，对人们在理性方面以及感情方面加以鼓励，从而使伦理准则也能在实践中体现出来？

从遗传工程学一直到国际间的债务危机，这之间的关系太错综复杂，因而人们不可能简单地从某些伦理原则和规范中直接地演绎出科学的、经济的、医学的或者是社会的解决办法、甚至具体的行为指导。但是，为了人的利益，做为评价标准和区别标准的伦理原则和规范可以、也应该进入讨论和具体的决定中，即一种共同的、基本的世界伦理所具有的、从理性或是从宗教上解释的标准框框。也可以把这种世界伦理做为人权的基础深入化以及具体化。

2. 全球性的恶习与美德？

这里再重复一下我在本书前言中已经谈到的问题：对一种联结各种世界型宗教伦理所具有的错综复杂问题，这里只能做出一些提示^[92]。这就要求各位专家们从这里开始做进

一步的推进。估计还得再加以证实,一种类似基督教美德和恶习目录的这种东西,是否直接地或间接地在其他所有的宗教中也都可以找出:例如七个主要或根本的恶习,如人们自格雷戈尔大帝以来就曾列举的那样:高傲、嫉妒、怒气、贪婪、淫荡、不节制以及(宗教—道德方面的)懒惰;或者是从希腊人那里接过来的四个基本美德:智慧、正义、勇敢和有节制。那么,按照各世界型宗教伦理学家的观点,是否存在一些例如普遍蔓延的恶习,如“世界恶习”?是否也可喜地存在一些普遍要求的美德,例如“世界美德”?如果它们存在的话,为什么世界型宗教不能使自己顺应与世界型恶习的斗争以及对世界型美德的提倡要求呢?

这一点似乎可以很容易地从其他的宗教中得到证实:当佛教中自安和无嫉妒之心拥有很高的地位时;当世界虽然受到珍视,却不是简单被榨取时;当人只是被视为目的而永不被视为手段时;当知识比富有更重要、而智慧又比知识更重要时;当悲伤不是绝望的理由时:那人们就可以在基督教这一方面找到与上述态度类似的观点。——且不论各个上下文的所有区别何在。或者说,当穆斯林高度赞赏秩序感和争取正义时,当勇敢和镇静这些美德拥有特殊重要的地位时,而同时要一名穆斯林自己突出宽容、谦卑和集体感时:那么,与这些美德相类似的东西,人们一定也可以在犹太教以及基督教中找到。

3. 第一个共同声明

这里我所简单构划的当然是一种典型的理想的纲领。我

承认：只要各宗教愿意，它们就能够做到。众所周知，所有大型世界宗教中的现实情况常常嘲弄着这一纲领。在所有的世界型宗教中（如在大多数的国家中），存在着实现人权的赤字，在各自专门的宗教伦理学与一种普遍的人道伦理学之间存在着对峙，甚至冲突。例如，基督教中的天主教派禁止避孕；伊斯兰教中的旧教旨主义对妇女、反对派以及非穆斯林教徒的处理；印度教中严格的社会等级制度；诸如此类等等。所有这些都对宗教提出了严肃的质询，却并没有反驳宗教自己本身内部高度的伦理方面的要求，各宗教只有将它们向“尘世”宣传的有关伦理方面的标准首先彻底地运用于自己身上，那它们才会变得值得信任。

当然，反过来也无法忽视各宗教正在展开的一种着眼于全球性伦理责任感的意识变化过程，这表现在：就伦理来说归根结底在于不同的理论上的有关体系。重要的是那些在已经历过的生活中非常具体地所做的事或被搁置的事。鉴于这种实践，使来自不同宗教的极为虔诚的人们，不断寻找到对方并达到互相理解。至于到底是从基督教的立场出发或是佛教、犹太教、或是印度教的立场出发去帮助一个具体的、被折磨的、受伤的或是被抛弃的人，对于受害者本身来说，大约暂且都是一回事。从这点来看，尽管各种不同宗教的理论前提和涉及面完全不同，但不论是在小的或是大的方面完全可以达到一种共同的行动和搁置。

1970年在日本京都召开的“国际宗教和平会议”上发表的宣言中给人印象深刻地证实了上述观点。这一宣言以其出色的方式所表达的东西，甚至可以做为一种具体的普遍的基本伦理、做为各世界型宗教在为这个世界社会服务时的一种

世界伦理。宣言中说到：“我们是巴哈教、佛教、儒家、基督教、印度教、耆那教、犹太教、穆斯林、神道教、锡克教、琐罗亚斯德教的信徒们以及其他宗教的代表。为了和平这一共同利益在此相聚。当我们为了研究和平这一突出的题目相会在一起时，我们发现，那些使我们统一的东西，比使我们分裂的东西要重要得多。我们发现了我们共同拥有的东西：

- 坚信人类家庭的根本上的一致性、所有人的平等和尊严；

- 关心个人及其良心的不可侵犯性。

- 关心人类社会的价值。

- 认识到权力并不同时等于法律、人的权力不会自我满足，它也不是绝对的；

- 相信爱、同情心、无私和精神的力量以及内心的真实性最终拥有比仇恨、敌视以及自私自利更大的权力；

- 关心与穷苦人和被压迫的人一道反对富人和压迫者的义务；

- 深切期望美好的意愿将最终取胜。”^[93]

一些人会反驳说，这些见解是好的，但是太过于空泛。毫无疑问，这些观点可以具体化。所以，在关于世界伦理的第一部分结束时，应该问道：也许基督教比任何其他宗教都更多地受到世俗化运动的震撼——但也正因为如此而受到更多的挑战——已经对一种可能的世界伦理做出了具体的贡献？回答是：虽然迄今为止人们还不能直接看到这样一种世界伦理，但就这目标方向却能利用某些来自基督教方面的官方公告。

第六章

基督教方面的具体作为

1988年10月,基督教教会在斯图加特(西德)举行了全国级会议;1989年5月在巴塞尔(瑞士)举行了欧洲级会议以及1990年3月在汉城举行了世界级会议。每次会议都涉及到纲领性地提倡“正义、和平和保护上帝造物”。特别是在巴塞尔发表的文献^[94],有代表性地显示了基督教方面对后现代所做的贡献,可惜随后在汉城因为代表们意见分歧,而没能产生出同等水平的文献。

第一节 一次有代表性的基督教方面所做的贡献

1. 教会的自我批评

与梵蒂冈或基督教或世界理事会的一些文献不同,在巴塞尔的教会会议上,不是自以为是地向世界布道,而是先对教会本身做出自我批评。基督教教会开始意识到了在过去的年代中它们自己的失职。下而是它们令人信服自我批评原文:^[95]

- 我们失职了：因为我们没有为上帝对所有的以及每个生灵的关注的爱作证；因为我们没有发明出一种符合我们这些自我理解为一部分上帝创造物的生活方式。

- 我们失职了：因为我们没有克服教会之间的分裂，因为我们常常在支持错误的、有限的团结如种族主义、性主义以及民族主义上滥用了赋予我们的威望和权力。

- 我们失职了：因为我们挑起了战争，我们没有竭尽全力去致力于斡旋与和解。我们原谅了战争，并且常常过于轻松地为之辩解。

- 我们失职了：因为我们曾不够坚定地怀疑过那些滥用权力和财富、为了自身利益剥削世界的自然资源以及使贫穷永久化的政治和经济制度。

- 我们失职了：因为我们曾将欧洲看作世界的中心，并视自己比世界的另一部分更为优越。

- 我们失职了：因为我们没有坚持不懈地为我们尊重所有的人的义务、为一切生命的尊严和神圣性作证、以及为所有的能够运用自己权力的必要性作证……。

但是，真正的基督教（还有一些其他的宗教）并不满足于承认错误，而是要求以彻底地改变来做为后果，即：那种对政治家、社会计划者和心理学家、政党和团体看来几乎是不可能实现的改变：改变意识、改变心理上的态度、改变全部的性格、改变人格中心、改变“心”。是的，基督教是冲着改变人的中心来的——改变人与那些无条件的东西、与绝对的东西、与上帝本身的对峙。这点是按照圣经中“meta - noia”的字义来的：一种彻底的“改变—思想”，一种人的“反—归”、一种人类转向绝对的东西、转向上帝的“反—归”。

2. 一种新的在一体化的人道信念上意见基本一致

今天,任何人都不再需要因为他或她信仰上帝而去反对“现代成就”;反对自由、平等和博爱;反对民主和人权。今天,宗教上的现实定向与科学的宇宙观、宗教信仰与政治义务都几乎不再互相排斥了。法国在大革命后 200 年来,值得庆幸的是,不仅大多数国家,甚至大多数基督教教会都已赞成法国大革命的基本价值和基本信念的原则。而这些曾遭到教会长期拒绝的原则,在天主教会中(在涉及到妇女、神职人员、神学家问题上)可惜一直未能付诸于实践。但是,应该可以这么说——这种想法与法国的启蒙运动不同,但在盎格鲁撒克逊的启蒙运动中却完全行得通——基督教教义甚至懂得如何将那些从纯粹经验出发几乎无法解释的东西,解释得令人更加信服;通过人对上帝(“与上帝相似者”)的特殊关系,即可以将那些超越所有经验的东西加以彻底地解释:

- 人格的不可支配性;
- 人的不可转让的自由;
- 所有人的原则上的平等;
- 所有人之间的必要团结。

当然,自法国大革命 200 年以来,仅仅承认那些——常常从个人主义角度加以错误理解的、片面地加以施行的——现代信念如“自由、平等、博爱”已经不够了。正是这些概念在后现代中需要辩证地加以对位、补充与“扬弃”。这些,我想通过对巴塞尔 1989 年欧洲基督教集会上的纲领的引用、延伸与尖锐化来进行下列尝试:

第二节 后现代的诉求

1. 不仅要自由,而且同时要正义

为了下个世纪,必须找出一条道路,能通向一种人人都具有同等权力、团结地共同生活的社会,这条道路应该:

- 摆脱那些隔开穷人与富人、有权者与无权者的界线;
 - 远离那些引起饥饿、贫困与死亡的结构;
 - 远离百万人民的失业现象;
 - 远离那人权遭到侵犯、人们受到拷打与隔离的世界;
 - 远离那种损害甚至拒绝道德、伦理价值的生活方式;
- 必要的是一种福利的世界秩序!

2. 不仅要平等,而且同时要多元化

为了下一世纪,必须找到一条道路通向欧洲各文化、传统以及民族间和解后的丰富多彩,这条道路应该:

- 摆脱那些由种族上的、人种上的以及文化上的歧视助长的排挤式的隔离;
- 摆脱对三分之二的世界的蔑视与冷落;
- 摆脱我们这个社会与教会中反犹太主义的衣钵及其悲剧性的后果。

必要的是一种多元的世界秩序!

3. 不仅要兄弟般的博爱,而且要姐妹间的情谊

为了下一个世纪,必须找出一条道路通向一种焕然一新的、男男女女组成的在教会里与社会中的集体,在这集体中,妇女们可以在各种层次上与男人一样承担起同样多的责任,可以充分发挥她们的才能、见解、价值与经验。这条道路应该:

- 摆脱教会中与社会上对男人与女人的隔离;
- 摆脱蔑视与不理解妇女们那份不可缺少的贡献;
- 摆脱那些由思想意识固定下来的男人与女人的角色与僵化公式;
- 摆脱拒绝承认妇女们赋有用于生活以及用于教会决策过程上的才能。

必要的是一种伙伴式的世界秩序!

4. 不仅要共处,而且要和平

为了下一世纪,必须找出一条道路通向一种支持和促进和平、支持和平地解决争端的社会,通向一种由那些一致为了他人的利益而做贡献的各国人民所组成的集体。这条道路应该:

- 摆脱那些蔑视每个人身上都具有的神性的战争和思想;
- 摆脱不论是对具体的暴力制度还是对军国主义的神化;

- 摆脱今日为军备付出的巨额数目将带来的破坏性后果；

- 摆脱那种似乎非使用武力不可或威胁使用武力的局面，从而保障人权或使人权得以实施。

必要的是一种**提倡和平的世界秩序！**

5. 不仅要生产力，而且还要与环境休戚相关

为了下一世纪，必须找出一条道路通向一个人与万物及其权力与完整都受到重视的集体^[96]。这种道路应该：

- 摆脱人与其他生灵之间的隔离；

- 摆脱人对大自然的统治；

- 摆脱严重破坏大自然的生活方式以及那些出于经济效益的生产方式；

- 摆脱那种为了私人的利益而破坏万物的完整性的个人主义。

必要的是一种**爱好大自然的世界秩序！**

6. 不仅要宽容，而且要普世宗教

为了下一世纪，必须找出一条道路通向这样一种社会，它能意识到自己需要不断的宽恕与革新，它真心实意地同声称赞与颂扬上帝的爱与上帝的赐予。这条道路应该：

- 摆脱教会至今仍分裂的状况；

- 摆脱教会间的接触中出现的不信任感与敌意；

- 摆脱由于令人麻木的、对往事的回忆而造成的负担；

- 摆脱那些不容异说和拒绝宗教自由的承认。

必要的是一种普世宗教式的世界秩序！

我们还从来没有像今天这样清晰地意识到自己对未来人类的全球性责任，若想节制伦理学的事业已经是不再可能的了。

为什么我们需要一种全球性的伦理，这已经再清楚不过了。因为：没有一种世界伦理则无法生存！

第二编

没有宗教间的和平则没有世界和平；
一条介于真理狂热与遗忘真理之间
的普世宗教式的道路



第一章

各宗教的双重性

请允许我在本书的第二部分以一个私人的回忆做开端：25年前，准确地说，时为1967年4月，黎巴嫩。当时近东最著名的科学机构——贝鲁特美洲大学举办100周年的校庆。来自穆斯林的与基督教方面的神学家应邀作了报告，基督教方面应邀做报告的是当时的基督教教会世界理事会的秘书长，Visser't Hooft博士；以及梵蒂冈协调秘书处主席、红衣主教 Johannes Willebrands 以及我这个最年轻的神学家。贝鲁特，一个处于基督教与伊斯兰教交点上的城市，对于各宗教之间的接触该是一次难得的机会，可直接与作为谈话伙伴的穆斯林神学家们进行接触，该是一次千载难逢的良机。然而事情发展却出乎预料：

第一节 各宗教对待战争

1. 黎巴嫩事件

奇怪的事情发生了：穆斯林的神学家们在我们出席大会

时并没有露面。我们这些基督教神学家们谁都没有机会去认识他们。为什么？因为穆斯林神学家们已经按照计划在我们发言之前的一个星期内全部作完了报告。当我向大会主席 Charles Malik, 当时的黎巴嫩外交部长、联合国大会主席提问道：为什么现在——在梵蒂冈教皇主持的第二次公会议上颁布了有关宗教自由以及(基督教)教会对犹太教与伊斯兰教的立场的指导性说明之后，——基督教神学家与穆斯林神学家还不能一道受到邀请？他的回答是：“Cher Professeur, C'est trop tôt!” (“尊敬的教授，这还为时过早呵!”) 时为 1968 年——还为时过早！

黎巴嫩在当时尚被视为“近东的瑞士”，被视为一个处于经历了残酷的循环战争后的区域中和宗教之间的和平岛屿。但是，当时已经可以听到这样一些窃窃私语，如：局势微妙；处于基督徒与穆斯林之间的政治平衡开始不稳定；由于穆斯林的人口增长率造成基督教的统治地位受到威胁；目前的国家宪法不可能长时地维持下去。但是当时确实还不曾预感到这个既富又穷的国家果真会经历如此严重的事情。

这次黎巴嫩经验使我久久不能忘怀。今天——当这次历史上最长、最恐怖的内战过后——我可以将这经验分类。因为它使我产生了这一信念——黎巴嫩人也证实了这一看法，假如 25 年前人们在黎巴嫩就去寻求基督徒与穆斯林之间真挚的、有关宗教方面的对话；假如这种对话也得到各宗教团体的支持，那么黎巴嫩也许就不会陷进这种规模的灾难中去。一种宗教方面的互相理解本来可以作为一种基础来为一种理智的、正义的和政治上的解决方案服务。一种受各宗教怂恿的，对暴力、谋杀与毁灭的狂热也许会因此而得到缓和。基督

徒早在 70 年代初即本着基督教方面放弃权力争执的精神,自愿对穆斯林做出让步。而 Genayel 政府是在 80 年代受到武力威胁下才不得已做出这一让步的。可事到如今,这种让步已不能使这个国家平静下来了。简言之,这一内战以及数不胜数的流血牺牲本来是可以避免的。今天,黎巴嫩本该作为普世宗教方面互相理解的榜样,而不是以这样一种可怕的混乱现象立足于世。我坚信:正如黎巴嫩一样,以色列这个国家以及耶路撒冷这个城市,只有通过犹太人与穆斯林之间,以及以色列人与巴勒斯坦人之间的宗教上的、政治上的对话,才能寻找到和平与安定,而不是通过什么第六次、第七次或是第八次战争。这只是个幻想吗?

2. 消极的后果

宗教真的能做这么多的事情? 提出这一问题自然是有道理的。回答是:宗教在消极方面、在破坏方面已经干出了无数的事情,现在还一直在继续干着,这点是毋庸置疑的了。如此众多的争执、流血性冲突,甚至“宗教战争”都可记在各宗教的功劳簿上;如此众多的经济、政治、军事上的冲突,一部分是由各宗教引起的,一部分染有宗教色彩、受宗教鼓动(这点也适用于两次世界大战)以及由宗教来为之合法化。

多少次屠杀与战争不仅发生在近东马龙派的基督徒与逊尼派的、什叶派的穆斯林之间,在叙利亚人、巴勒斯坦人、德鲁兹人与以色列人之间,而且在伊朗与伊拉克之间、印度人与巴基斯坦人之间、印度教徒与锡克教徒之间、singhalesische 佛教徒与帕米尔的印度教徒中,以前还在越南的佛教和尚与天

主教政府之间,还有今天仍然发生在北爱尔兰的天主教徒与新教徒之间。这些屠杀与战争过去与现在之所以都是如此狂热、血腥与毫无怜悯,因为是由宗教为它们提供了基础的。这里的逻辑是什么?假如上帝仅仅“同我们”在一起的话,同我们的宗教、教派、民族、我们的党一道的话,那与这些相反的,根据逻辑必然是魔鬼的一派,对他们则可以不择手段,甚至可以以上帝的名义毫无顾忌地去伤害、焚烧、毁坏以及杀害之。且住:还有相反的例子呢:

第二节 各宗教对待和平

1. 德国、法国、波兰作为反例

各宗教也可以在积极的方面、在建设性方面做出非常多的事情。它们也曾经在这些方面有过许多作为。各宗教可以通过个人、宗教团体或者整个宗教组织持续地力主尘世上的和平、社会上的正义、非暴力以及博爱。各宗教可以宣传与促进诸如温和态度、放弃权力争执以及宽容等基本态度。至于例证在这里仅举两个政治实例:

例一:几百年来,法国与德国都是冤家世仇。在19、20世纪中,这两个国家本着民族的精神进行了三次大规模战争,其中两次扩展为世界大战。如果说,第二次世界大战之后,那些旧的怨恨没被重新唤醒,复仇政治没再重新占上风,一场新的德法战争在今天看起来完全是不可想像的话,那么,全世界都

得为此感谢如戴高乐、阿登纳、M·舒曼、J·莫耐、A·加斯佩利等人。身为伟大的政治家,他们的思维首先不是布鲁塞尔式的官僚主义—专家政治式的,而是根据他们本身可怕的经历而追随着一种(政治上完全是现实的)建立在伦理—宗教基础上的幻想,即从现在起永远地结束欧洲各国之间的战争。一个统一的、建立在基督教——西方的基础上的、在经济上与自卫政策上互相联结的欧洲,是未来的欧洲各国人民和平共处的最佳保证。为了表明法国与德国之间的和解是经历了多种反基督的野蛮思想之后,出自基督思想,戴高乐与阿登纳通过在法国皇帝的加冕大教堂里的一次共同的礼拜仪式,向全世界确认了德法之间的和解。

例二:第二次世界大战后,介于德意志联邦共和国与华沙条约组织之间意识形态方面的阵线完全僵硬化:在德国人在欧洲东部犯下史无前例的滔天罪行之后,在几百万德国人被驱逐出他们祖祖辈辈居住的地方之后,人们应该怎样互相谅解呢? 50年代末,当时的柏林主教,以后的慕尼黑红衣主教J·德普夫纳勇敢地呼吁双方做出和解的行动,从而迈出了第一步。可是当愤怒的风暴向他席卷而来时,他则很快地缄默下来了。然后是德国的新教教会勇敢地在1965年又发起了一次新的进军。他们通过一份神学上有说服力的、政治上深思熟虑的备忘录,为德国人与波兰人,捷克人与俄罗斯人之间的和解做了准备。尤其是通过这一备忘录使得几年以后有关(西德对)东欧的政策才成为可能。尽管人们能带着批判的眼光就这种政策的后果从细节上加以评论,然而,这种政策的结果却在事实上证明为适用于一种暂时的、促进政治上正常化的坚实基础,直到1989年最终导致巨大的变更。

2. 没有宗教间的和平则没有世界和平

在这方面的各种例子举不胜举：我可以用美国 60 年代的民权运动为例：它是由一名黑人牧师马丁·路德·金领导的，由许多牧师、神父、修女共同参加的运动；我还可以举出现在 80 年代中以及 90 年代中的和平运动为例，这一运动从美国直到日本，从北爱尔兰、东欧直到南非都是由那些带有宗教动机的人——主要是基督教徒与佛教徒——首当其冲。诸如此类的例子还可以举下去……但是我却用着眼于未来的问题取而代之：

假如来自所有大大小小的宗教的领袖们坚定地承担起自己的责任，赞成和平、博爱与非暴力，赞成和解与宽恕，那将对子明天的世界意味着什么？

从华盛顿到莫斯科，从耶路撒冷到麦加，从贝尔法斯特（北爱尔兰首都）至德黑兰，从阿姆利则到吉隆坡，假如所有的宗教领袖们不去参与煽动纠纷，而是共同协助解决冲突的话，那对于明天的世界又将意味着什么？今天，世界上所有宗教都得承认它们对世界和平负有共同的责任。因此，我的一个论点在世界各地也遇到了越来越多的知音，对此我可以不厌其烦地加以重复，即没有各宗教之间的和平就没有各国之间的和平。简而言之：没有宗教间的和平就没有世界和平！

为了世界和平的利益，同世界上其他宗教进行建设性交换意见完全与生存一样重要。要么我们在 21 世纪中——根据欧洲的榜样——有一种截然不同的、和平的“普世宗教”，要么我们根本没有一种“普世宗教”，连有人“居住的地球”也不

复存在了。1988 年发表了离我们这宇宙最远的银河(4C41.17)电脑图片;它距我们有 150 亿光年之远。面对宇宙的广漠无际以及我们自己的过分的不自量:上帝创造者和演化者确实不需要依赖我们这在几亿个外星系中的一个边缘上同飞的一个小小的行星!正相反:这一小小的行星却与这个上帝创造者和演化者休戚相关!这一观点逼迫着我们去履行互相之间的责任、去消除我们与他人共处时表现出的那一顽固性。这点首先适用于那一大概是最常争论的宗教问题:真理的问题。

第二章

真理的问题

令人高兴的是,在这一渺小的宇航船——地球上,从罗马的天主教直到远东的佛教,人们越来越意识到自己对世界和平以及宗教间和平的职责。1987年在阿西西,在全世界的瞩目下,天主教教皇、来自犹太教、基督教以及伊斯兰教的代表,还有来自印度、远东各宗教的代表们,尽管是各自地、可看上去却是站在一起地为和平祈祷,这意味着什么?

第一节 任务

1. 意识的不同步性

但是,仍有人对这次阿西西的会晤提出了尖锐的批评。来自各教会与各宗教的完全不同阶层的、从一些本来几乎毫无共同点的团体中突然组成了一些奇特的利益联盟:以Lefebvre大主教为首的天主教正统分子与新教的旧教旨主义者肩并肩、双方都召唤不同信仰调和论的以及信仰扩散的幽灵,双方都担心背叛基督教的使命,双方都俨然以一种真

理——“基督教”的真理的卫士自居。这种不同步性——不同历史范式的结果——必须认真对待,不要低估解决这些问题的困难。应该承认:真理问题不澄清就没有各宗教之间的和平。

2. 介于真理狂热主义与真理遗忘症之间

由于在教会史与各宗教历史中,没有任何一个问题像真理这一问题那样让如此多的血与泪流淌过,因此,澄清这一问题看起来是无法回避的了。盲目的真理狂热主义仍然在所有的时代里以及在所有的教会与宗教中肆无忌惮地伤害与杀害着。当然,相反的疲倦的真理遗忘症迷失方向性与无准则性也造成了许多人什么也不相信的后果。

面对这种局势,在宗教之间的互相理解与和平运动中提出了这一根本问题:如果允许基督徒或其他宗教的信徒承认其他宗教的真理,同时又不放弃本身宗教的真理以至自己的身份,这样一条道路是否可以从神学上加以辩白?对真理问题有三种不同的策略,而在我看来,所有这三种策略都没有在解决和平问题上提供一种政治上举足轻重的方法^[97]。

第二节 三种策略——都不是解决问题的办法

1. 堡垒策略

这种策略以或多或少的想当然与自以为是为前提:

▪ 只有自己的宗教才是真正的宗教！所有其他的宗教都不是真的！

• 宗教“和平”只能通过一种真正的(国家)宗教来加以保证！

这曾经是罗马一天主教长期的官方立场 (“Extra Ecclesiam nulla salus!”——本教会之外没有解脱!), 好像罗马天主教教会就是上帝的天国似的! 似乎上帝的精神在所有其他宗教中不起作用, 所有那些宗教不过都是临时性的。

事实上, 这一伴随着畏惧接触的、目光短浅的、排他性立场与优越感立场, 也可以在基督教其他教会中找到: 譬如在美国新教的旧教旨派以及德国的虔信派中都常可找到。有时也可以在其他宗教中找到, 例如在伊斯兰教中。到处都是这同一个不宽容的、真理绝对主义的以及自负的幽灵, 它给人们带来了如此众多的苦难。同这种宗教帝国主义与宗教凯旋主义相连结的是一种强词夺理的、不善学习的神学上的辩护。这种辩护引起的问题比解决的问题还多。

第二次梵蒂冈公会议在 60 年代的施行即带来了一种大胆的转折点, 从一种不理睬、蔑视与低估其他宗教转向宽容、高度评价以及(承认)他们的解脱意义。对基督教教会世界理事会来说, 当他们基本上同意对话和实行宗教之间磋商之后, 在 90 年代中还面临着(除非特殊情况)这一通向普世宗教主义的决定性的转折点。继各种基督教教派之间的普世宗教主义之后, 随之而来的必须是种介于各种大型宗教主义之间的现实的、尽管是其他形式的普世宗教主义。不, 堡垒式策略不是一种解决问题的办法!

2. 轻描淡写化策略

这种策略主要流行于西方开明人士中间。它是本着这样的座右铭：

- “真理”这种有关存在的问题实际上是不存在的。因为：每一种宗教都是真的、以自己的方式，或以相同的方式存在于自己的实质里。

- 宗教的“和平”最好是通过否认区别与矛盾来实现。

实际上，难道不是所有的宗教都以一种所谓相同的、宗教的、“神秘的”经验为基础吗？回答是：不对。因为每一种宗教的经验都是从一开始就被解释过的，这种经验受每种宗教本身传统影响并已经具有一定结构。谁若真正地理解那些在互相竞争的宗教，那他就不大可能会宣称所有的宗教都是相同的。从这点出发，人们不可能省去对神的（真—假，好—坏）进行分辨。否则这将不仅抹杀神秘型宗教，先知型宗教以及智慧型宗教这些基本类型的根本区别，而且还抹杀了所有的各宗教之间的矛盾，同时还将忽视这一事实：每一种宗教在自己的历史行程中都不可能单纯地原封不变，而是以一种常常令人惊讶的规模发展着和互相缠绕着。一切都是真的吗？这种无关痛痒的、不加思考的策略对于任何一种宗教都不是真正公平的。一种宗教方面的一锅煮不是解决问题的办法。就像所有的东西并不都是一码事一样，所有的东西都等同也同样不容易——甚至在自己的宗教里都行不通！所谓“Anything goes”（“什么都是可能的”），这样至少会将人生基本问题的发问，如真理与意义的问题，价值与衡量标准的问题，最终的

约束力与可信的问题等都引向沉默。或者比方说,恰恰在宗教的领域中难道什么都该是合法的,仅仅因为事情既然已经发生了(“事实的权力”),而且有可能它已变得具有诗情画意(宗教打着民俗的旗号)?

除了要避免那种孤傲的中世纪罗马式的,或者是那种基督教新教中旧教旨主义的绝对论以外,还要避免那种轻描淡写的启蒙后的、现代的相对论。这种相对论将所有的真理、价值与衡量标准都视为无关紧要。正因为如此,它忽视了人的生活现实。一种现代的、如今在思考方面流行的随意多元论,毫不加以区别地赞同自己的以及其他各种宗教;这样一种神学的无区别论认为所有的宗教论断与否定都同样有效,因而也同样无关重要,这种神学的无区别论为自己省去了“区分神”的麻烦,因而这种论点不是一种真正解决问题的办法。面对各种宗教之间再现实不过的、常常是致死的对抗,这种论点置这些自诩已解决了的问题而不顾。这不是一种轻描淡写的策略,也不是解决问题的办法!

3. 拥抱策略

这种观点毫无疑问是做过区别的,一些基督徒与非基督徒持有这种观点:

- 只有唯一的一种宗教是真的。但是,所有历史上成熟的宗教都分享着这一宗教的真理!

- 宗教间的“和平”最好是通过结合别的宗教来实现!

这是一条最令人信服的策略吗?看上去似乎如此。因

为,既然一种孤芳自赏的立场,即除自己的真理之外别的一概不承认的立场,与一种将所有真理都“相对化”、毫无区别地赞同,和确认自己的与其他的宗教的相对论一样,都不能令人接受的话;那么这一种落落大方的、宽容地“兼容一切”的立场岂不是最佳的办法吗?

假如我们撇开这种把非基督教徒(犹太人、穆斯林……)视为所谓匿名基督徒的空想的、不现实的、基督教方面的神学家理论不考虑^[98],那么我们首先会在那些源自印度的宗教中遭遇到这种策略^[99]:一切有经历的宗教只代表自身的、普遍真理的不同层次、等级,以及部分观点!其他的宗教,包括那些源自闪米特—先知型的宗教,虽然不被视为非真的、却被视为暂时的。这些宗教据称也在那一普遍的(=印度教的、佛教的或者也许还有道教的)真理中起作用。借助引证神秘的经验就可以让自己的宗教占有这样一种“更高的(更深的)认识”。

但是其后果呢?每种其他的宗教在事实上都被降为低一等的或是对真理认识的一部分,自己的宗教则被列为真理预备阶段或者部分真理;但是,它否认自身宗教的一种自己特殊的要求。至于宽容到底是什么?实践证明其不过是一种通过拥抱而达到的征服,一种通过驯化而得到的承认,一种通过失去身份而达成的结合。没有任何一种严肃的、愿意忠实于自己的宗教会容忍别人这样做。这种策略也不是一种真正的解决真理问题的办法,因而也没有对宗教之间、国家之间的和平做出一种真正贡献。不,这种拥抱策略不是解决问题的办法。但是,到底什么可以帮助我们呢?真正的普世宗教的策略怎样?但是首先必须先考虑另外一个问题。

第三节 一种普世宗教策略的前提：自我批评

1. 不是所有东西都一样善与真

各宗教的信徒们应该从一种什么样的基本态度出发，来处理这一真理的问题，以便让这个问题对于世界和平具有一定的意义？在我看来这是对于一种真正普世宗教策略的绝对必要的前提：每种宗教都做自我批评。以批判的眼光回顾自己的失职史与罪过史。因为每个没有偏见的人都知道：真理与非真理之间的界线并不是一开始就等同于自己的宗教与另外每一种宗教之间的界线。保持着清醒的头脑的人就会承认：真理与非真理之间的界线也贯穿着各自宗教。我们不知有多少次是对的，同时又有多少次是错的！

因此，批评别人的立场只有在毫不犹豫的自我批评的基础上才是负责的。从根本上来说，即使是在各宗教中也不是什么都一样真与美；即使在信仰与道德学说中、在宗教的礼俗与习惯中、在机构与权威中也存在着假的与恶的东西。那么为什么每一种宗教不应该由那些已经有了经验的宗教来指出自己的缺点错误呢？

这点自然也适用于基督教。今天，当人们有理由挺身而出反对伊斯兰教某些代表人物的好斗性，因为这些人引用古兰经中对那些信仰偏离分子以死刑来威胁，那么此时做为一名基督徒不该忘记：恰恰基督教自己也曾有过一部对异教徒

们以及其他宗教信仰徒(特别是对犹太人)的可憎的迫害史。自从狄奥多西大帝于公元 391 年宣布基督教为国教并禁止其他的宗教礼拜后,信异教则被视为触犯国法。教会的敌人随之也就变成了帝国的敌人,并受到相应的惩处。公元 385 年,西班牙的异教教徒普里斯茨廉随同他的 6 名伙伴以异教的罪名在特里尔(德)被处死。Martin von Tours 以及其他的人曾对此提出过异议。安布罗斯教皇圣西利修斯以及基督教界普遍都曾谴责过这种有史以来因为非基督徒持不同信仰而遭到基督徒杀害的事件。然而人们很快也就适应了。教皇雷傲大帝就曾对此次事件表示满意。暂且不谈这以后四处蔓延的宗教法庭:仅仅在西班牙的塞尔维利亚,于 1481 年就有 400 人遭到焚烧;一直到 1783 年,被烧死的人数已达 31000 人。谁又不知道,这种中世纪天主教审判异端的宗教法庭与对巫婆的迫害,不论是在天主教的还是在新教的势力范围内,都达到了令人毛骨悚然的程度,直至相对很晚以后才予以撤销……

2. 各世界型宗教的鉴戒

那些从来不接受来自其他宗教的信徒们向自己挑战的基督徒们,使得自己很少意识到其他宗教对基督教的批评有多犀利^[100]。他们认为基督教:

尽管有它的爱与和平的伦理,但当它露面时以及行事时,则十分排外,不宽容以及好斗。简而言之:是冷酷无情的以及不和平的;

几乎是病态地夸张所谓已堕落的人们内心中的罪孽与罪过意识,以便能更加着重地强调解脱的必要性与对宽恕的

渴望；

还通过它的基督学歪曲基督的形象。使其成为一种排外的神性的形象，而在其他宗教中基督这一形象差不多都被视为积极的。

试问，基督教在拥有人类三分之二人口的亚洲，经过几百年极为努力的传教工作才仅仅为自己赢得了其人口的5%。难道这是历史上一种偶然吗？

不论这种批评是否有道理，它显示在一种宗教中，在每种宗教中真理与谬误的问题都是无法回避的。在宗教的名义下都传授了些什么，干了些什么？一种纯洁无瑕的宗教是不存在的，所有的宗教都有对它们有利和不利的账目！或者说，也许正是以宗教的名义就什么都可以干吗？

3. 以宗教的名义什么都可以干？

所以，这里——不仅是着眼于例如伊斯兰教与德黑兰，而且还着眼于基督教界和罗马——应该从根本上提出质问：可以用宗教的目的来神化所有的手段吗？打着效劳于宗教的旗号就什么都可以干吗？也包括滥用经济—政治权力，滥用人性的性欲或好斗性？

将这一问题尖锐化一下：那些看上去非人道的东西、对人明显有害的、有损的甚至可能是毁灭人的东西，可以作为宗教的教义吗？这类例子在每种宗教中数不胜数：因为人祭是献给一位上帝的，那么人祭是负责的吗？出于信仰的理由就允许牺牲儿童、焚烧寡妇、折磨异教徒一直到死吗？因为娼妓业是发生在神庙中或用于顿悟时，就变成了礼拜仪式吗？难道

祈祷和咒骂、禁欲和淫乱、斋戒和吸毒、婚姻上的忠实和婚外遇等这两方面,如果它们都做为通向“神秘的经历”的手段与道路时,就可以用同样的方式为之加以辩解吗?谁若反对堕胎,也可以反对避孕吗?即使那些江湖骗术、奇迹骗子,所有一切欺骗,只要它们是用于一种所谓的“神圣的”目的的话,就都加以准许吗?那种想法强充神性的巫术能与提供神性的宗教相提并论吗?帝国主义、种族主义或者是男人的沙文主义、仇视巫婆、仇视犹太人或者是仇恨土耳其人,只要有宗教提供理论基础,就可以予以赞同吗?如果某人据称为异教徒或是叛教者就可以对其提出悬赏吗?难道集体自杀,如在圭亚那发生的那样,只要它具有宗教动机就无法反对吗?我认为:不!对上述所有的问题都应予以否定!

那么用于不同宗教中真与假,好与坏的标准又从哪儿取得呢?

第三章

寻找普世宗教的真理标准

人们很容易就会发现：如果真理标准不仅仅是来源于主观上的专横，或者也不是简单地从其他的宗教翻版而来的话，这一问题是如何的棘手和困难。这里需要提请注意的是观点方式上合法的多样性。自我批评可以在每种宗教中用两种方式进行：自我批评不仅是通过注意和听从别人的批评来进行，而且还通过针对自己的根源采取措施来进行。

第一节 针对根源采取措施

1. 标准的文字与形象

针对各种宗教中的不真实性所做的、各种形式的最尖锐的批评都是来自各宗教的自身内部的。各种宗教曾有多少次不忠实于自己的“根”以及它们自己的源？因为：

- 对于各宗教来说，起标准作用的是全部的神圣的文字，如圣经、古兰经、薄伽梵歌、佛的言论、中国的古典作品等等。
- 神圣的人物几乎对所有宗教都起着标准作用：基督、先

知、先圣、佛……

是的,有多少次得由各宗教的批评家、改革家、先知以及圣人来提醒这些宗教:它们曾胡作非为,它们曾不忠实于自己的本。换言之:每种宗教自己的这一原始的“本”,它们那一权威性的“源”或者是它们那些规范的“经文”(“标准”)对于每种宗教来说,是一种通过不同方式起作用的,内部的真理衡量标准,这同时保证各自的身份。“为什么你来给我们捣乱?”这一在陀斯妥耶夫斯基作品中的中世纪天主教的异端裁判所审讯主官向返回的耶稣提出的问题,提醒了许多基督徒注意那些真正的批评家(Kriterker,希腊语“Krisis”=决定、区别、法庭)。

2. 自己特有的真理标准及其必要性与有限性

没有一种宗教可以完全放弃将自己的完全独特的真理标准也套用于其他的宗教上。不论是基督教、犹太教、伊斯兰教、印度教、佛教或是儒家都不过如此。对话并不意味着就是否认自己。别人批评总是必要的。但是:谁若保持着清醒的头脑与公正的态度,就明白这些标准首先只可能对于各宗教自身,而不是对于其他宗教来说有着重大的关系,甚至是有约束力的。

如果每种宗教在对话中完全固守他们自己的真理标准,那么一场真正的对话则从一开始就注定是毫无结果的,例如:圣经。诚然,做为基督教的原始产物,《新约》在基督教教会内部的讨论中起着决定性的批评与解放的作用,希伯莱文的《圣经》则在基督徒与犹太人之间的讨论起着同样的作用。穆斯

林也将《圣经》视为圣书(但是却被犹太人和基督徒们篡改过),在同他们对话,以及同印度教徒与佛教徒们对话时,更显示出直接引用圣经做为真理的标准是不适宜的。如果真理的问题是由古兰经、薄伽梵歌或是佛的言论来决定的话,难道基督徒们也会让自己信服吗?这就出现了一个棘手的问题:假如在宗教间的对话中,犹太教徒和基督徒不能简单地引用那作为无可争辩的权威的圣经的话(或者说穆斯林不能简单地引用古兰经,印度教徒不能简单地引用吠陀,佛教徒也不能简单地引用他们的经文的话),那么,面对其他的宗教,又怎样才能使自己有理并存在于真理之中呢?

第二节 第四种、普世宗教的策略

1. 普遍的一伦理的标准

这里将以十分的谨慎来寻找一条其他的道路,勾画出第四种策略。我希望,这一策略将对各宗教间的和平以及对保持和证明各宗教的真理这些问题上做出些贡献。

如果我们将自己的宗教同其他的宗教相比,也反映滥用自己宗教的情况,那么对于所有的宗教来说,都出现了一个针对真、善的普遍标准的问题。这些标准都可以类推地运用于所有宗教,在我看来,特别重要的是用于国际法与国际和平的问题上。

正如我们曾看到的,除去每种宗教适用于自己的特殊标

准外,那些普遍的一伦理方面的标准对于今天比任何时候都更需要加以探讨。在这点上无法忽视的是:每当宗教——早在所有那些近代的争取自主之前——得以将真正的人性、人道在面对绝对的界线之前真正发挥作用时,这才证明其最有说服力;这里仅只谈到《十诫》、山间布道、古兰经、佛的一些言论以及薄伽梵歌。今天,包括基督教在内的每种宗教的福音自然都应该面对已经产生变化的世界的新的境界而加以重新思考。

2.人权的实现在基督教中姗姗来迟

在近代所有宗教,而基督教首当其冲地经历了一次痛苦的转变过程,这一过程对于其他宗教有着极为重要的意义:众所周知,在基督教的影响范围之内,随着现代的一启蒙式解放过程的进展、人道主义诉诸理智、自然和良心,带着宗教批判色彩扩大其影响圈子。因此,基督教在很长一段时间内,坚定地抵制这类自主的一人道的理想如信仰自由、良心自由与宗教自由。

这是错误的。为什么?这不仅是因为基督教最终从这一自主过程中得到益处,而是因为自由、平等、博爱和“人的尊严”(人道的整体,包括编成法典的法律,如德意志联邦共和国基本法第一款)原来都曾基督教的价值,这里又得到“重新发现”,并在给现代带来严肃的后果中得到实现。美国人权宣言的作者们并不是无神论者,而是已受启蒙的(自然论的)上帝信仰者。即使是1789年的法国大革命的人权,按照当时一些革命家的想法,原来也是要“以上帝的名义”制定的,以后却

没能实施。可是恰恰是罗马和罗马一天主教的教会(也包括其他的一些教会)曾谴责人权为非基督教的——直至我们这一世纪的下半部分,教皇约翰十三世以及第二次梵蒂冈宗教大会才改变了这一方向。

但是,当人性以近代的自主精神,把自己从宗教一教会中解放出来后,最后却能够又重新——在所有其他宗教之前——在基督教界的范围内安下家来。但是在罗马天主教的制度本身中(在涉及到妇女、神学、持不同政见者时),人权还一直未得以全部实现。(梵蒂冈,欧洲的最后—个专制朝廷,不仅还得去了结欧洲议会的人权宣言上的签字任务,而且还有待去完成开放与改革。)

3. 宗教对人性价值的解释

即使是世俗社会也必定关心人性在一种宗教的内部,这里具体地说,在基督教内部,是否拥有它的居住权。在本书第一编我曾恳切地指出:正是在这样一种带有失落感与失去约束的时代,一种带有普遍的散漫性与毫无顾忌、玩世不恭的时代,基督教、甚至所有宗教都可以超出所有的心理学、教育学、法律判决与政治,对于每个个人的良心重新扮演一个决定性的角色,以便给人以依靠、感情上的支持、安全感、安慰以及抗议的勇气。在为人性的斗争中,宗教可以毫不含糊地解释政治无法解释的东西:为什么道德和伦理应该远远超出有关个人趣味或是政治上的机遇的事情;超出一个个人判断的问题、社会上的风俗习惯或是社交的问题。换句话说,宗教可以毫不含糊地解释:为什么道德、伦理价值与准则必须是无条件地

(并且不仅在对于自己方便的时候)、因而普遍地(使所有的阶层、等级、种族)承担义务。只有在作为“预言”来看时,人性才能得到拯救。已证明:只有绝对的东西本身才能无条件地使别人承担义务、只有绝对的东西才能绝对地约束别人。

4. 朝着人性的方向进步

即使是对于“蔑视宗教者中间的有识之士”(施莱尔马赫语)来说也无法忽视:自从现代以来,所有的宗教在人性问题上经历了一次反省过程,它们朝着人性的方向迈进了一步——暂且不谈所有的错误及所有的意识上的不同步性。值得一提的是:

取消罗马天主教中直至近代仍普遍存在的异端裁判所;取消火刑、刑讯的实践以及许多仍然是非人道的天主教教规。

在印度取消了人祭与焚烧寡妇,而这些制度——从一开始即遭到印度的佛教徒与基督徒们的拒绝——在印度一些个别的地区直到被英国占领时仍存在。

伊斯兰教中,对“jihad”(“圣战”)学说的重新解释,在进步的伊斯兰教国家中刑法的改革,以及穆斯林内部对“教法”的批评,它是一种中世纪的与联合国(1948年)人权宣言有着极为明显区别的宗教法:特别是在涉及到妇女同等权力上(婚姻权、离婚权、继承权与工作权)以及非穆斯林者的同等权力上(例如:禁止工作)。

在远东、中东与近东的多次谈话中使我深信,将来在所有的世界型宗教中,在涉及到下列一些中心的有关人性的重要问题上,可以观察到一种迅速增长的觉悟:

- 对人权的保障
- 妇女解放
- 实现社会正义
- 战争的不道德性

这一切都不是纯粹的空想,既然人类在它的漫长的历史中放弃了一些习惯,如乱伦、食人肉以及奴隶制度,那么在一个全新的世界史形势下为什么人类不可能也放弃战争呢?战争绝不像好斗性与性欲那样属于人的天性,战争不是天生的,而是学会的,是可以由非战争式的、和平的解决争端的方法来代替的。在原子时代,原子弹大国之间的战争无非是自杀,而有着强大盟友的小国之间的战争又绝大多数都形成平局。^[10]

第四章

人性做为普世 宗教的基本标准

在提倡一种世界伦理的同时,我曾解释过的希望并不是胡诌的:在伦理的准则范畴问题上,尽管时间上有各种困难,在那些大型宗教团体之间却应该可以就关于人的生命以及在一个世界共同体中共同生活的基本前提,达成一种具有新时代的人性的高度觉悟的初步意见基本一致,即对人的基本价值与基本要求的主要信念(W·科尔夫语),^[102]甚至可能作为“人权”或者“基本权力”,经历一次在法律上制定成法典的过程。

第一节 以人的尊严为基准

1. 联合国教科文组织的第一次宗教专题座谈会

1989年1月8日至10日在巴黎举行的一次专题座谈会上,显示出连在现代国际政治这一层次上也是如此认真地对

待这一问题的。而我有幸为这次座谈会做一次奠基报告。联合国教科文组织在世界宗教事业上的积极性虽然新鲜，但却完全是前后一致的。在这一组织中人们近来认识到，若想朝着各国之间更多的“兄弟般地友爱”（以及“姐妹般地友爱”）这一方向变化，朝着更多地实现人权以及更多的和平责任感的方向变化，就不能反对，而只有同各宗教一道才能成功。在非洲、亚洲，近东与中东的国家里，各个宗教仍然在直接影响着人们。教科文组织的总干事 Federico Mayor 在上述专题讨论会上的开幕词中也强调了世界型宗教对于联合国教科文组织的“人权教育”计划的意义。他认为，注意到宗教之间的区别并不排除寻求统一的价值。一个国际共同体若没有共同的价值则无法存在。在区别中达到统一——这一联合国教科文组织的纲领性口号是以对这种统一的觉悟为前提的。也正是从这点出发，不禁产生出一种共同的基本标准的问题。

2. 真正的人性作为普遍的标准

如果诉诸所有人的共同人性，以人道、真正的人性、具体地以人的尊严以及归属于它的各种基本价值为出发点，来起草一种普遍的伦理的、真正的普世宗教的基本标准，这为什么不可能呢？伦理的准则，逻辑上的基本问题是：对于人究竟什么是好东西？回答是：有助于他真正地做人的东西！

要做到这点可不是那么理所当然的。

伦理的基本准则是在其之后：人不应非人性地、纯粹本能地、“野兽般”地活着，而应人性地——理智地，真正地

像人，即人道地活着！能让人的生活在其个人的及社会的圈子里持久地成功并让人幸福的东西，即那些让人在所有层次上（包括本能与感情层次），在他所有的包括他的社会与自然关联的圈子里得以充分发挥的东西，那这也该是道德上对的东西。

第二节 谈宗教与人性的关系

1. 介于人性与非人性之间的各宗教

假如各宗教起码在涉及到这一伦理的基本准则问题上都不可能统一意见的话，那简直是不可能的了：对于人好的东西，就能帮助他真正地做人！按照这一真正的人性的、人道的、基本准则可以分辨好与坏，真与假。这样在每一种宗教中也可以分辨出什么是原则上的好东西与坏东西、什么是真的与什么是假的。人们可以在涉及到宗教时，正面地或者反面地来阐述这一标准——这常常更有效：

从正面来阐述：只要一种宗教为人性服务，只要它在其信仰学说与道德学说中，在其礼拜仪式上及机构中促进人们对人性的认同、感知与价值性，让人们赢得一种充满意义的、有益的存在，那这种宗教就是真正的和好的宗教。

从反面来阐述：只要宗教传播非人性，只要它在其信仰学说与道德学说中，在其礼拜仪式上以及机构中妨碍人们对人性的认同，妨碍人的敏感性和价值感，促使人们失去这样一种

充满意义的、有益的存在，那它就是假的和坏的宗教。

人们还可以换种方式来表达：只要是人道的真正人性的，符合人的尊严的东西，就可以有理由引证“神性”的东西。该反问的却是：按照这种理论，面对各种建立在预言之上的宗教，人道岂不是起着某种法官的作用？

2. 宗教—人性：一种辩证的互换关系

事实如此：难道不是通过人性在各种具体的宗教之上建立了一种“超级结构”，并根据这种“超级结构”来评价，甚至批判宗教吗？“人性”——受欧洲、基督教影响的人道主义的结果——是否是一种典型的西方的标准，对于东方的各种宗教完全不适用呢？为了能对各种宗教都有约束性，是否“人性”作为普世宗教的共同标准从一开始就过于含糊？在这样一种理由结构上是否让一种恶性循环占了上风？回答是：完全不是的。但是可以承认为一种辩证的互换理解。它由下面几点来决定：

- 真正的人性是真正的宗教的前提！这就是说：人性（即尊重人的尊严与基本权力）是一种对每种宗教的最低要求；如若要在一个地方实现真正的笃信宗教，至少博爱（做为最低标准）必须具备。可是为什么要宗教呢？

- 真正的宗教则是真正的人性的完善！这就是说：宗教（作为广泛的思想、最高的价值、绝对的职责的表现）是实现人性的最佳前提，即：若要在一个地方将博爱作为真正的、无条件的以及普遍的职责来加以实现以及具体化，那就恰恰必须具备宗教（这是一种最高标准）。

3. 一种可能和意见的基本一致

令人激动的是：在巴黎会议期间^[103]，来自不同宗教的代表们之间开始出现了一种基本一致意见。^[104]

- 没有任何一位宗教代表同意以一种“独立的人性”作为凌驾于具体宗教之上的**超级结构**。每位都代表各自的宗教承认人性必须扎根于绝对（在一种通常被理解为宗教方面的最后一最高的现实）之中。

- 所有的代表都接受以自我批评作为宗教之间对话的前提。大家都承认，在他们各自宗教的名义下，个人的尊严与人权一如既往地受到损害；在他们各自宗教的名义下，暴力与仇恨常常被挑起；和平遭到阻碍，破坏活动在进行着。

- 大家都一致认为，正是在**通过教育而获得人性上**以及获得和平的能力问题上，各种宗教中都存在着对行动的需求。无人反对整个会议的纲领性口号：“没有宗教和平，则没有世界和平。”

- 来自所有大型世界宗教的代表们原则上都同意，有可能从各自传统中解释博爱，博爱应该可以成为世界型宗教的一种共同伦理的基础。

博爱并没有被视为西方人的“发明”。正相反^[105]，从犹太教方面可以听到这种声音：“犹太教拥有毫不含糊的、传统的宗教基础来赞成一种普遍的伦理的现实。”穆斯林代表谈及古兰经时会谈及“理想的人权法典”，并提示注意 1988 年通过的最新的正式的穆斯林人权宣言。印度教的女代表提到道德观念与笃信宗教之间的一种密切关系，以及抵抗世界上那些自

我毁灭的力量的必要性。即使是佛教徒也提到,在佛教中,承认超越人本主义的、宇宙论的范围并不排除其作为宇宙中的人的特殊意义,或者说并不使之不可能。正是佛的智慧以其对“同情”的强调,包括了对“每个人的不同性与一次性的承认与肯定”。走的最远的是儒家代表,他能从儒家的伟大的人道主义的传统出发,突出强调:“寻求普世宗教的标准对于儒家传统来说毫不成问题。‘仁’,从来就是儒家最关心的事。”所有这一切都应该可以支持我们在本辩护词中的第一部分,与一种世界伦理一道提出的想法。但是反问一下:在宗教之间的对话中,在如此众多的一致意见形成过程中,单一的宗教难道不会失去它的身份吗?善于对话实质上不就是不讲立场吗?

第五章

善于对话与立场稳定 ——互不矛盾

真理是否真的会因为尽是面对多数而相对化？人们自己也能感到，这里有一个原则问题在急待回答。谁若倡导宗教之间的对话，迟早得面临这一问题的。善于对话作为一种时代的要求？这种对话能力是否会被滥用来为舒适的无原则性辩解？被滥用来为放弃坚定的信念以及为挥霍浪费、为那些对最无聊的赞美有效的约束辩护？要想令人信服，仅仅靠具有对话的能力本身就够了吗？仅仅愿意“超越一切”、“运用一切”来进行对话，而自己却不在对话中实践本身的义务、立场以及立场的稳定性，这样够吗？难道对话不正是以己方的立场与彼方的立场为前提的吗？不正是为了这种立场才值得对话吗？真正有对话能力的人可能不是那些放弃一切的人，而是那些还乐意坚持己方立场的真理的人^[106]。仅仅是这一语境就可以给我们一定的启示。

第一节 什么是“立场稳定”？

1. 一种被忽视的美德

“立场稳定”到底是什么？决不是说教式的“立场稳定”；不是非如此而决不那般的“顽固”；绝不是僵硬地坚持过时的立场，也不是自恋于已喜欢上的旧习。那么立场稳定是什么呢？在通常的神学的以及语言史的词典中查看一下便会令人失望：关于对话与对话能力均无令人满意的解释。关于“立场稳定”这一词条则没有或仅有几行解释。即使是新出版的心理学方面的，教育学方面的，以及社会学方面的词典显然也认为不必为这一概念去费神。而在这些词典中，类似政治家的“变卦”，一位领导人“彻底改变计划”，或是法官的“让步”都不作为美德。恰恰是在政治与社交场合，更受到关心的、期待的、需求的是“站稳”，“站在那”，“坚守”(to stand fast)这些词汇，即以坚定是变卦或者让步的反义词。同样，“立场稳定”完全作为一般性的基本态度、美德，以便在面对一种具体的有诱惑或压力的情况下能够做到坚定不移。

2. 稳定性与反抗

同对话能力相比，在立场稳定中，人们可以重新认出一种旧的、古典的美德。立场稳定首先可以移植在古典的道德学说中主要的美德勇敢之中^[107]，同现代的立场稳定这一概念血

缘更近的是稳定性“constantia”这个词。这是古罗马人的古典美德,而在拉丁文的《新约》中却只提到过一次:在《使徒行传》中称赞“parresia”即彼得和约翰的“正直”。“constare”——这意思是:站定,保持固定的姿态,稳定的,站稳,忠实,保持前后一致。“constantia”——这是指固定姿势、方向、稳定性、立场稳定,从而也就是持续性、坚定不移、有始有终、持久性、不惊慌、有胆量。^[108]

立场稳定在这种上下文中同反抗外部的权力以及强者有关:同强调自我、不退让、坚持到底有关,同勇气、决断力、贯彻力——这所有都与达到个人的自由、负责这一目的有关。正是在古典的传统中,立场稳定不是一种顽固的、不动的事实,而是一种在生命进程中保存下来的生动活泼的事实。对于古人来说,就是勇敢也并不总是随便地同情情绪高昂、大方以及慷慨联结在一块的。对于基督徒们来说,这一切都可以用对上帝的信仰以及对那位由上帝自己从死者中唤醒、作为懦弱者和无能者被上帝亲自指定为“主”以及“基督”的信仰来解释。但是:不正是这样一种信仰立场从一开始就使得同其他信仰确信的对话成为不可能吗?

第二节 引向对话

1. 一种信仰立场妨碍对话吗?

这样一种在信仰上站稳立场对于宗教之间的认真对话不

正意味着是一种阻碍吗？再具体地问：如果一个人信仰耶稣为道路、真理以及生活，那他是否还能承认由于超验的缘故还存在其他的道路、其他的真理、其他的生活？“律法书”？“古兰经”？佛的八正道？在宗教之间的对话中，诚实与真理、多元与身份，善于对话与立场稳定可以联结在一起吗？每次宗教之间的活动中的主要问题都是：如果准许基督徒去承认其他宗教的真理而不放弃自己宗教的真理，以至自己的身份，这样一条道路，在神学上是负责吗？

事实上，总有些流行词句如“无区别主义”、“相对主义”以及“不同信仰调和论”，都被用来反对教派之间的以及各宗教之间的对话。更明确地说，即使我本人也拒绝那些被用来回避任何确切立场的“无区别主义”、“相对主义”以及“不同信仰调和论”。但是，完全与上述做法相反还不算是站在批评的立场上。这里有效的是对之加以区别。

2. 一种批判式普世宗教的立场

如果要将立场稳定同乐意对话联系起来，那还得首先将一种普世宗教的立场在下面解释一下：

应该去力争的虽然不是那种对什么都一样的“无区别主义”，面对那种所谓正统观念却应该多一些无区别。因为这种正统观念视自身为人们幸福或不幸的尺度，并想通过权力与强迫的手段来达到自己对真理的占有：

• 虽然不应去力争那种认为不存在绝对事物的“相对主义”，但是，面对所有人为地阻碍不同宗教间有成效地共存的绝对化，却就力争更多点相对性意识，以及多些比例意识。它

能使每种宗教在它们的关系网中看到自己；

• 虽然不应去力争那种将可能的与不可能的事物“混合在一起”、装配在一起的“不同信仰调和主义”，面对那些每天仍然在引起血与泪的、所有不同教派的、所有宗教之间的矛盾与较量，却应树立更多的运用综合法的决心以及去争取逐渐愈合的决心，以便和平在各宗教中取代战争与争执的统治地位。

3. 自由中的真理

面对所有以宗教动机引起的不宽容性，应该不厌其烦地提倡忍耐性与宗教自由。不要为了真理就出卖自由！但是反过来也一样：不要为了自由而出卖真理！真理的问题既不能低估，也不能为了一种未来的世界统一以及一种世界统一宗教的空想而牺牲之。恰恰在对殖民史，以及对与之联系在一起 的传教史记忆犹新的第三世界中，可以合乎情理地把这点视为对自己的文化—宗教身份的威胁。

按照我的理解，我们做为基督徒受到这样的挑战：本着一种用基督教义解释自由的精神来重新考虑真理这一问题。因为，与专断不同的是，自由并不是简单地不承担任何义务与职责的自由，即纯粹的消极的自由。自由同时也是积极的，如同本书第一编所述，是对旁人、对同代人、对环境、对绝对的东西承担新的责任的自由。真正的自由即是一种为了真理的自由。

这一切都意味着自我批评：即使是基督徒也不能垄断自由，当然，同样没有权力以一种任意多元主义的形式，放弃信

奉真理。不,对话与证明,互相并不排斥。信奉真理包括那种能识辨谎言并表达出来的勇气。

第三节 宗教之间的标准

1. 三种不同的标准

鉴于区别所有宗教中真的(好的)与假的(坏的)宗教的必要性,产生出了用于所有宗教的宗教标准的急迫性,对这种标准可概括如下:

- 根据一般的伦理标准,只要一种宗教是人道的,不是压迫及毁灭人性的,而是支持及提倡人性的,那它就是一种真的和好的宗教。

- 根据一般的宗教的标准,只要一种宗教忠实于自己的源或教规的话,即:忠实于它自己真实的“本”,忠实于自己一直引证的起衡量标准作用的文字或形象,那它就是一种真的和好的宗教。

- 根据基督教专有的标准,只要一种宗教在它的理论与实践让人能辨认出基督耶稣的精神,那它就是一种真的和好的宗教。

这一基督教专有的标准,只能直接应用于基督教依据自我批评式的方法,试问,基督教的宗教是否还真的符合基督精神,以及在何种程度上还真的符合。间接地——毫无傲慢感地——也可以将这同一标准应用于其他的宗教,以便对这一

问题作出批评式的解释。试问是否在其他的宗教中(特别是在与基督教有嫡亲关系的犹太教及伊斯兰教中)也能找到那种符合我们称之为基督精神的东西,以及在何种程度上又能找到它——类似专门基督教标准的東西。还有专门犹太教的、专门伊斯兰教的、专门佛教……的标准,这里就不必一一列举了。但是基督教的标准,正如我们这里将此牵扯进来,都应该得到保护以免引起误解。

2. 谈专门基督教的标准

那一如今被宣称为“崭新”的学说^[109]的,到目前为止,证明其不过是一种从新教自由主义精神派生出的一种学说。这种学说虽然“也是”通过耶稣及其福音真正听到了上帝的声音,却放弃了耶稣基督的规范性与“目的性”(终极性)。这种学说将耶稣基督本人做为一名预言者“同其他的人道”平起平坐,从而也就失去了所有区别各种神的标准。卡尔·巴特(Karl Barth)以及“辩证神学”包括鲁多尔夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann)、保尔·蒂里希(Paul Tillich)在内,对这种自由主义的抗议已见成效这是理所应当的。朝哪一方向退回一步并不是进步。

谁若作为基督教(!)的神学家,不准备放弃耶稣基督的规范性以及目的性的话,那他首先不是因为其他的宗教可能以基督作为批判式的催化剂,“与我们这一现代工业技术的世界”相适应,而是因为所有来自那些对他起标准作用的、近两千年来构成新约——基督教的原始文献——中心思想的内容将遭遗弃,这些文献对于整个《新约》来说——不论这样是否

方便——基督是标准的与确定的：唯独他是上帝的基督（《新约》中最古老的，最简短的信仰自白：“主耶稣”）^[110]，他是“道路、真理与生命”^[111]。而《律法书》对于犹太人；《古兰经》对于穆斯林；八正道对于佛教徒则是“道路、真理与生命”。

如果作为一名基督徒坚定地遵守这一两千年的信仰，确信——不是出于惧怕或卫护基督教义的意图，而是出于良好的理由，就如同犹太人、穆斯林、印度教徒与佛教徒坚守他们的信仰信念那样——这与一种神学“帝国主义”和“新殖民主义”、即与那种否认其他宗教的真理，拒绝其他的先知、悟者、智者的做法完全不能相提并论。若要避免那种上述的缺乏根基的绝对的一排外的立场以及相对的一包含一切的立场，那就必须在这里区别各种宗教的内外观点（或者其他一些什么叫法），只有这样，才有可能对各宗教真理问题有区别地做出回答。

3. 外部观点与内部观点

从外部来看，即所谓从宗教学的角度来看，自然存在不同的、真正的宗教：即那些尽管有各种矛盾心理、但至少符合某些一般（伦理以及宗教）标准的宗教。通向一个目标，有着不同的救世之路（伴随着不同的救世人物），其中有些救世之路甚至还相互交叉，它们至少可以互相取长补短。

从内部来看，即从那些遵循《新约》、虔诚的基督徒（我将这些人视为当事者及受到挑战者）的立场来看，只要这宗教证实那一位真正的上帝，正如上帝在耶稣基督身上显

示的那样，那就只存在一种真正的宗教：即基督教。然而这——真正的宗教不但不排除其他宗教的真理，而且还能让其他的真理有效，即作为有保留的真正的（在这层意义上即“有条件的”或如通常的“真的”）宗教。只要其他的宗教不直接与基督教的福音相抵触，它们完全可以补充、修正以及深化基督教。

也许这是互相矛盾的？不，这种将外部——以及内部观点结合起来的作法也同样存在于其他的，不是宗教的领域中。仅举一个来自政治范围内的例子，本书第二编都曾以此为出发点：不论是国务活动家（如外交家）在谈判中，还是国家法律学学者在授课时都应最起码地以这一观点为出发点，即：其他的国家原则上也拥有自己合法的宪法；这个国家的法律也以同样的方式对自己的国民起着义务与约束作用。这一看法都完全可以、也应该同上述人的内心基本态度相关，作为国民中的忠实国民，他仍感到自己在认识上及良心上恰恰正是对于这一（而不是其他的）宪法负责。他们认识到这一唯一约束作用的正是对这一国家与这一政府（而不是其他的人）忠心。我想，最佳的谈判领导，可能应该是那种知道如何将两种观点完满地联系在一起的人，即对自己国家（对自己的宪法、教派、宗教）尽量地忠实与对他人最大极限的开放性结合起来。

问题由此变得显而易见了：一种神学上对其他的宗教最大极限的开放性决不要求放弃自己的信仰确信。就像人们不能要求宗教对话参与者首先牺牲一下自己的信仰确信一样。正是从一种全球性的伦理的利益出发（这一伦理应由所有的宗教出于各自的传统来共同承担），必须提出这样一个问题：

第四节 没有稳定立场的对话愿望将引向何处？

1. 悬空的对话的后果

没有同自己传统标准相衔接的对话究竟会有什么样的结果？纲领性的回答只能是：谁若从不同的“耶稣”们（如摩西、耶稣、穆罕默德、菩萨、Krishna、孔夫子）都是均等—有效的观点出发，那他就是放弃了自己传统的规范性。

(1)将一种即使是在一种长期理解过程接近尾声时也并不一定值得追求的东西，事先看成结果，这样一种方法看上去是先验论的；

(2)将不同的中心人物并列式排在一起，仿佛他们不是有部分立足于历史的依赖性似的（如摩西与基督或者是基督与穆罕默德），好像他们在他们自己宗教内部不是占有完全不同的地位似的（如摩西在犹太教中的地位，耶稣在基督教中的地位，穆罕默德在伊斯兰教中，Krishna 们在印度教中，菩萨在佛教中的地位是如何不同）——这样一种观点看上去是不忠实历史的；

(3)指望那些非基督教的谈话伙伴们做些他们中大部分人拒绝做的事，即：从一开始就放弃他们对自己福音以及救世主规范性的信仰，让他们转向那种（典型的西方的——世俗的——现代的）各种道路原则上都同等—有效的立场。这样

一种道路看上去是不现实的,要求一名佛教徒放弃菩萨(他的道路和他的学说)的规范性;要求一名犹太人放弃《律法书》的规范性或者是要求一名穆斯林放弃《古兰经》的规范性,那岂不是纯粹脱离现实生活?

(4)指望基督徒本身将基督耶稣降为一名临时救世主;为了让耶稣同其他的启示人物和其他的救世主的地位等同(将主耶稣“Kyrios Iesous”同主凯撒“Kyrios Kaisar”或是主高坦“Kyrios Gautam”放置同一水平),让基督徒放弃《新约》中所要求的对上帝那些通过耶稣而存在、规范的、最终话语的信仰确信,从《新约》的角度来看,这样一种立场——即使不应有人被指为异端——得视为非基督教的立场^[112]。

2. 实践中怎么办?

这一切对于实践意味着:谁若身为基督徒或者非基督徒将这样一种立场据为己有,那他就有(自愿地或是不自愿的)离开自己的信仰团体,甚至有为自己宗教放弃基本事物的危险。如果仅仅是几个西方的(以及远东的)知识分子自己进行“宗教之间”地互相理解,对于各宗教间对话的帮助都是微不足道的。这就完全清楚了:假若一种宗教的规范性与目的性对于任何人都不存在的话,那实际上就根本不需要对话了。换句话说:对话能力的美德需要立场稳定(不是死板地而是灵活地去理解立场稳定)。这两种美德是不可分割的!

第五节 基于立场稳定而进行对话的前景？

1. 一种信仰已确定的对话带来的后果

谁若坚持自己的传统同时又能自我批评地向其他传统开放，那他就是：

- 从已存在的东西开始，全部任其自行发展，至于谈话过程及相互理解过程能得出什么样的结果，人们在最后（这里以基督教、伊斯兰教之间的对话为例）对耶稣基督同先知穆罕默德的关系说些什么，这一切都由整个谈话过程和互相理解的过程来决定：一种着重于凭经验的“接近”（Approach）；

- 把这些不同的传统，它们的标志（原始音信）以及救世主置于他们的连贯性中以及他们自己的等级中。众所周知，伊斯兰教中拥有与基督耶稣在基督教中那种地位的，不是穆罕默德，而是《古兰经》。穆罕默德根本不想做一名基督，以至能够有区别地将互相融合的传统进行总括概览，即：一种用于所有信仰确信方面的、纯粹历史的观察方法；

- 对谈话伙伴，开门见山地承认自己的信仰立场，一开始只期望谈话伙伴拥有无条件地倾听与学习的愿望；一种无限的开放性，它包括了在理解过程中谈话伙伴各自的转变，这是一种有耐心的现实的道路；

- 从一开始即坦白自己的信仰确信（耶稣是规范的、基督是最终的），同时认真对待例如穆罕默德作为一名真正（基督

之后)先知的作用——特别是认真对待穆罕默德在关于基督学中背离一神信仰的“警告”，这是一种自我批评的基督教的立场。

2. 实践中怎么办？

对于实践意味着：谁若作为基督徒或非基督徒将这种批评与自我批评的基本态度据为己有，他就可以使自己将信仰主张与理解愿望结合起来；将对宗教的忠诚与善于思考的正派相结合；将多数与本体相结合；将对话能力与立场稳定结合起来。他与他的团体保持着一种批判式反馈的联系，同时还尝试着在他自己的以及其他的信仰团体中对一些东西加以重新阐明，并且还去改变一些东西——着眼于一个正在不断扩大的普世宗教的团体。

真正的普世宗教的基本态度是对待不同意见者既没有好斗的举止，也没有面对决策的逃避举止。它既不是对所有观点进行教条主义式的斗争，也不是使之中性化。真正的普世宗教的基本态度是：寓于立场稳定之中的对话愿望；对于基督徒来说则是对基督教事业的忠实、坚定不移、不畏报复。也许有人会毫不了解情况地称之为普世宗教的愿望式想法。但是，没有任何一种思想会拒绝愿望的。谁若认为，所有的愿望式想法从一开始便是幻想，那他还需要再考虑一下；差不多五十年前，不正是有那么几位对自己的信仰并不十分坚信的、扎根于自身传统的、同时又善于自我批评的天主教徒与新教徒以类似的愿望态度开始了彼此间的对话吗？正是在保持对他们各自信仰团体忠实的同时，他们不仅改变了自己与他人，随

着时间的流逝,他们不是还改变了双方的教会团体吗?可以相信,类似的情况,尽管时间会更长一些,也将会发生在各世界宗教中的。

第六节 对话的能力就是和平的能力

1. 路途上

我是否太过于尖锐地将上面两种对话方法的区别提出来了?也许罢。或许在对话的实践中一些东西要简单些。许多基督徒可能会同意下列几点:

- 我们再也不该顽固教条地、对其他道路毫无了解、对其他人毫无同情心、毫无宽容以及爱心,只想沿着自己的基督教的道路走下去。

- 但是我们也不应由于对自己道路的失望、被其他一种道路的新鲜感所吸引而转踏上其他的道路。

- 我们毕竟还不应将那些从其他宗教学来的东西如添加剂似地简单地同旧的信仰仅在外表上组合在一起。

- 取而代之的是,我们应该从真正的基督教的主张出发,下决心不断学习,在自己的道路上不断重新改变自己,通过从其他宗教那里学来的东西改造自己,以使旧的信仰不但不遭毁坏,反而更加丰富起来。这就是一条“创造性地改造道路”(John Cobb)^[113],一条越来越勇于主张普世宗教的基督教信仰的道路。因此我们就面对着全新的任务吗?绝非如此。

2. 一次划时代的大胆行为

难道我们的前人在古老的教会中不也是这样做的吗？辩护士与(埃及)亚利山大城人氏克勒门斯(Klemens)与奥里根斯(Origenes)遇到新柏拉图式—斯多噶派的道路时,他们必须在旧教会的全体基督教的范例中制定出一种神学,这时,他们不也是这样做的吗？当中世纪的奥古斯丁(Augustin)与托马斯(Thomas)在面对一个新的罗马—日耳曼世界时,他们为了—种西方的、拉丁语的范例,在神学上必须重新考虑一条道路时,他们不是也必须经历—种转变的过程吗？当中世纪神学与教会处于重大危机时,—种对旧的福音的反思变得必要时,路德、卡尔文以及宗教改革家们不是也得改变自己吗？

在现代的教条指导下,在崇拜科学与工业技术的时代中,在殖民主义与帝国主义的时代中,在第一次与世界宗教频繁接触中,基督教的教会失去了许多可信性。在我们这一新的,后殖民主义的,多中心的时代,也就是后现代中,已经到了在广泛的基础上进行基督教与各世界型宗教对话的时候了。

对话能力最终也是和平能力中的一种美德。这种对话能力在这些美德中之所以是最为人道的,恰恰因为它明白它失败的历史。不论是在私人生活中还是在公众生活中,只要是对话中断的地方就会爆发战争;谈话失败的地方,就会开始压制,就由那些更有权者、更强、更灵巧者们组成诉诸武力的政权来统治。谁若进行对话,他就不会开枪。这点在宗教—教会方面类同;谁若接受对话,就不会在他自己的教会或宗教中动用惩戒,就会憎恶对持不同意见者的歧视,以至憎恶清除

异教徒。谁若接受对话,就必须拥有内在的力量与实力,要经得住对话,并在必要时尊重别人的立场。因为有一点是确切无疑的:在世界各地在所有的宗教中,一再爆发出的那种对不同意见的不耐烦,就是没有理解对话能力中的美德。然而,我们所有精神上甚至肉体上的生存都取决于这一美德,因为:

- 没有宗教之间的和平,则没有各国之间的和平。
- 没有宗教之间的对话,则没有宗教之间的和平。

没有神学方面的基础,则没有宗教之间的对话。这第二点需要在第三编中详加思考。

第三编

没有宗教之间的对话则
没有宗教之间的和平；
分析当今宗教状况的引言

第一章

不进行宗教基础研究 则没有宗教对话

当人们步入公元 2000 年时,那些大型宗教的局势是怎样的? 什么需要保存下来,什么需要加以改变? 什么是永恒的信仰实质? 什么是变化着的范式? 宗教之间的敌对处与相同处在哪? 分歧处与一致处又在哪? 冲突的策源地与谈话的萌芽又在哪里? 但首先出现一个问题:

第一节 由一名基督教神学家来谈论其他的宗教?

1. 实事求是与同情心

一名基督教的神学家是否能够真正实事求是地写些关于其他宗教的,例如关于犹太教与伊斯兰的事情? 或者也可以反过来问:一名虔诚的犹太教徒或穆斯林是否能够实事求是地评论基督教? 回答是:这起码同一名法国人能写关于德国的事以及一名德国人也能写关于法国的事一样,一名犹太人

或穆斯林可以撰写关于基督教的事情。带着“陌生的眼光”，不是常常可以比那些对所有东西都已了解的局内人更容易发现问题及机会所在吗？这里谈的“实事求是”自然不是客观上——不参考（作为“纯粹的观察家”）式的，但也不是专横的——不符合事实（作为“宗教狂热分子”）式的。这里指的是：个人积极参与并对该事业极为感兴趣。如何更具体地去理解这点呢？

- 针对某些“中立的”宗教学家们的“科学”偏见，这里必须加以强调：对宗教现实的客观认识与主观上的宗教经验可以互相补充并互相充实。

- 而对来自一些按照规范思维的神学家们的“教条主义”的偏见，应该坚持：科学上无偏见地（“Detachment”）以及“客观地”描述是作为一种“主观上”评价式的判断以及一种个人的主张（“Commitment”）的先决条件。

这点对于宗教之间的对话则意味着，正如我在本书的第二编曾全面加以论述那样：对自己信仰传统与信仰团体的忠诚，并不排除对持其他信仰者抱有引向对话的同情心。正相反，忠诚与团结可以在思想上无偏见的、批评与自我批评式的科学性中互相适应；这点适用于法律、政治、历史上的比较研究，也同样适用于宗教的比较研究。

2. 一份关于当代宗教状况的普世宗教的研究计划

本着批评与自我批评的科学性基本态度，我将在今后几年内从事一次大胆的新的研究方案，以使用符合时代精神的方式，正确地评价人类最重要的宗教传统与团体，以便为各宗

教的普世宗教式的理解服务。这项研究的题目为“没有宗教之间的和平则没有世界和平。对于人类宗教状况的全球性分析与观点”^[114]。怎样才能完成这项计划,这里将简短地概述一下,并在方法论上使之立论有据。

本着尽可能实事求是的精神,同时本着思想上的关注与同情,在这一研究方案中将首先研究先知型宗教中最古老的宗教,即犹太教:将犹太教作为宗教以及——只要都归属一道的——作为人民,即将犹太教作为独具特色的世界型宗教来研究。但是,对犹太教不应该像通常流行的手册、简介或是历史中那样孤立地加以研究,而应在对三种先知型宗教全面性地探讨中加以阐述:在与其他两种亚伯拉罕宗教的对照下,特别是在与基督教当然也在与伊斯兰教对照下进行。前三个研究项目将用在这三种先知型宗教上。至于我是否还有可能同样研究带有印度的与中国源本的宗教,那还不得而知。

如在本书的引言中补充说明的那样,我在着手开始这项棘手的、广泛而多层次的事业时并不是毫无准备的。正相反。在过去的四十多年中,通过各种材料、谈话以及专业座谈会,通过旅行、特别是通过出版科学刊物,我已经为自己打下了基础。但是,在过去的研究中,我作为基督教的神学家必须首先从重大传统问题(如上帝与世界,人与救世道路、教会与国家)的观察角度去解释基督教与非基督教的宗教。而在这一新方案中已成为历史的境况、不同的社会模型以及这些宗教的具体发展趋势将占重要地位,即它们的过去、现在以及将来。虽然在这里不应让时代分析家来取代神学家,但时代分析家却可以补充神学家,因为毕竟这里涉及到的,既是极为紧迫的环球政治问题,又是纯粹个人的有关人类存在的最后几个问题。

但是——更深一步地发问——一名基督教神学家如何实事求是地去撰写关于这些大型宗教的事呢？在历史学中已经有着不少方法，却没有一种是唯一正确的^[115]。图书馆里显然堆满了关于各种宗教的新资料，要想在思想上掌握它们那已临近了不可能的界线。^[116]

第二节 不回避综合法的危险

1. 纵览全貌

我在自己的一生中从基督教的、也越来越多地从其他形形色色的历史学家、哲学家、神学家、以及专家们学到无数的东西。但是与其中最能干的人，——提倡宗教之间对话的先驱，如犹太籍哲学家布贝尔(Martin Buber)、加拿大的宗教学家W·C·斯密斯(Wilfred Cantwell Swith)以及基督教神学家R·柏尼卡尔(Raymondo Panikkar)一道，我认为，分析文章与考古发现，列举事实与数据，描述人物与事件都不足以去理解着如犹太教、基督教以及伊斯兰教这些高度复杂的重大事物——还暂且不论如何理解那些带有印度与中国源流的宗教。即使是专业科学家也不能回避对综合法的要求，——换句话说，只要尽可能地去纵览一个宗教的全貌就行，哪怕是笼统地也该常常提到这一全貌。一种宗教的全貌不仅显示出它的发展、历史进程以及履历数据，也还有结构、信仰、思考、感觉和行为的“模型”。这里涉及到的是一种由各类完全不同的，宗

教方面的信念、礼拜仪式方面的礼俗、宗教方面的实践以及机构组成的一种活生生的、向前发展的、错综复杂的“制度”。那么如何才能获得一种对历史与现今的概貌呢？

2. 历史上的尝试

在奥古斯丁·约雅金(1145-1202,意大利修士)或是像在鲍苏埃(Bossuet)提出的宏大的提纲中那样,神学方面的阐述以及将世界史作为救世史(一种对上帝的救世计划的阐明)来划分时期的产生,这种方法逐渐地被启蒙运动中史学方面的批判抽掉其理论基础。孟德斯鸠、吉本、伏尔泰、孔多塞开创了新时期的历史研究。随后,在现代的世俗化的过程中,更多的思想家依照所谓普遍的法则尝试对世界史、文化史或是宗教史进行系统的一哲学上的设计。今天,人们自然知道:并不存在什么源自自然科学精确性的历史法则;在历史中没有那种特定的因素;如果我们想一开始就不误入迷途、假若我们恰恰想努力进行一种历史的有系统的分析的话,那我们就得同所有的历史方面的推测以及对历史进行事先准备好的系统化划清界线。

第二章

历史为何变得无法撰写

一种用于世界史上的全球性的观察方法是直到最近的200年中才得到承认的。如果我要在方法论上简要地为自己的观察方式辩护的话,那我们起码得先浏览一下3种对人类历史新的、全球性的解释,看着它们是怎样在狭义上与文字的发明与各种高级文化一道开始的。

第一节 黑格尔的历史哲学

1. 一种世界史与宗教史的哲学

是黑格尔以其伟大的广博性及考虑周全的概念编写出第一种全面的系统的历史哲学^[117]。不像人们常常报怨他的那样,世界历史对于黑格尔来说,决不是一种没有危险的和谐的发展。黑格尔在他的一生中经历了法国1789年革命前的政治和社会制度、法国大革命、拿破仑战争以及随后的复辟。他不是一名幼稚的进步论的追求者,而是出于经验献身于一个对抗性极强的社会。世界史对于他来说,像是一块肉案,像是

好斗的辩证的下沉与上升的阶梯,每级台阶都有它按照一种民族的精神固定而独特的原则。那些个人的行为,甚至那些伟大的世界历史的人物都保留在这种民族精神之中。这种民族精神由于它的上升、高潮以及衰落,总是一再加人一般的世界精神之中。世界历史,它也可以写成世界法庭,而哲学家则是那确定有关各民族与国家、有关他们的胜利与失败,有关他们的上升与衰落的法庭判词的人。这是一幅巨大的有关那些至今仍起作用的前后关联的世界史。

但是,尽管无比尊敬黑格尔的天才的贡献。今天,在对当代的宗教状况的分析中,却不能允许黑格尔式的历史唯心论的(或者是反过来,马克思与恩格斯式的唯物论的经济学)^[118]系统的束缚有机会活跃起来。我们可以对此更仔细地观察一下。黑格尔在他有关“世界历史哲学”讲座中(即使反对他的人也对此表示赞赏),通过重大世界时期将具体的历史看做一种不断增长的、自由的、庞大的东—西方运动:从做为人类儿童时代的东方世界(中国、印度、波斯、西亚、埃及)到作为人类少年时代的希腊世界以及到做为人类成年时期的罗马世界,直至做为人类成熟的老年时期的日耳曼世界。所有的一切都是无法回转地朝着历史的最终目的:就是实现自由。在各方面值得注意的是一一同后来的一些伟大的历史撰写者如兰克(Leopold von Ranke)以及布尔克哈特(Jakob Burckhardt)相比,黑格尔在当时就如此深入地分析了东方。兰克做为长达16卷《世界历史》(1881—1888)的作者,他在德国的大学教学中,推行了严格的历史方法,同布尔克哈特一样,兰克在思维上仍然在很大的程度上是以欧洲为中心的。而J·布尔克哈特做为意大利文艺复兴的崇拜者,在其死后(1905)方才出版的

名著——《世界历史的观察》一书中，东方实际上被排除出西方的历史了。

只要基督教，依照黑格尔来看，在日耳曼各民族的最后一个世界时期中扮演决定性角色的话，黑格尔还期望以其普通历史哲学再附上基督教的历史注解。假若黑格尔在其世界哲学的基础上论述到“宗教的哲学”的话，并就各宗教的历史来一个给人印象深刻的、完整的、透彻的、现象学上的解释，那可能会更明确些。从自然宗教（上帝做为自然权力）到具有精神上个性的宗教（犹太教、希腊教、罗马教）直至绝对的宗教。即从爱斯基摩人以及非洲人的各种宗教直至基督教。但是这里就出现了同一批评性的问题：

2. 一种逻辑的必然的发展

黑格尔的历史哲学——特别是在马克思与恩格斯皈依唯物主义之后，——一般地来说，曾对于思维的历史化产生过无法估量的影响。尤其是对历史的研究来说，黑格尔意味着一种巨大的推动与挑战。尽管如此：由黑格尔参与创建的德国史学派（Leopold v. 兰克）将黑格尔的无所不知的巨大体制作作为过于抽象的体系加以揭露，并拒绝了这种体系的学说束缚，并“摈弃了这种体系的进步模式”。在他那关于几千年世界史与宗教史的辩证发展过程中，在与自己一再陷于逻辑的必然性的斗争中，好像那么一位神圣的“世界之神”非得经历特定的阶段或宗教似的？好像他非得一再实施新的三点论（正—反—合），才能最终达到已实现的自我意识，并且经过宗教改革及启蒙运动后才达到完全的自由似的？即从各种自然宗教

到犹太教,希腊教、罗马教直至基督教……?

对于今天的分析来说是一目了然的:犹太教这一“庄严的宗教”,在辩证精神的自我发展过程中,做为过去的预备阶段而被超过,更具体地说:通过希腊的“美的宗教”以及罗马的“实用宗教”,它被必要地“保留”进那一作为唯一的“绝对的宗教”基督教之中了。那么伊斯兰教呢?它在黑格尔的世界史的模式中仅仅在“日耳曼基督教世界”的边缘上找到其位置。伊斯兰教最初做为一场伟大的“东方革命”,但却早已毫无成果地从世界历史的基础上隐退进东方的悠闲与宁静中去了。

第二节 斯宾格勒的文化形态学

1. 一种世界历史形态学的梗概

随后,首先是1880年出生的德国历史哲学家O·斯宾格勒(Oswald Spengler),同受黑格尔的普遍历史观影响相比,他更多地接受了尼采思想的影响(如:将人看作有创造才能的、有着掌握权力欲望的食肉动物),摒弃了黑格尔视世界为通向基督教西方的^[119]神圣的世界精神一种逻辑的、持续的、进步的发展过程这一观点。斯宾格勒还认为:应该通过那些超越各民族的不同文化,而不是通过那些各种民族的国家来理解世界历史。因为斯宾格勒从歌德那里学会了:各种文化类似有灵魂的“有机体”,它们像植物那样听命于发芽、开花以及凋谢这一循环法则。

这样一来,斯宾格勒为八种从根本上不同的、互相独立的、对外封闭的大型文化圈设计了知识极为丰富的相面术。将这些文化圈子的特征作为它们精神状态的表现,根据循环式生命法则,这些大型文化圈都得到了长达 1000 年的生存期,然后在它们衰亡前,它们仅能在凯撒的政权下作为各种文明得以继续存在。这点适用于巴比伦、埃及、印度以及中国文化,也适用于希腊—罗马文化、阿拉伯文化、南美洲(玛雅)文化,同样也适用于西方的文化。

其实斯宾格勒的《一种世界历史形态学梗概》一书中的最精彩部分——与黑格尔关于欧洲的一基督教的乐观主义立于现代高峰的观点完全相反——是在《西方的没落》中达到顶峰的。这是 1918—1922 年出版的二卷书的总题目。正巧时值第一次世界大战结束,“千年德意志帝国”的没落,自从宗教改革以来,设置的国家教会制度的瓦解以及市民阶层中价值与准则观念明显衰变,斯宾格勒的理论准确地捕捉住了时代的脉搏,因而对当时的广大知识分子产生了巨大的影响。暂且不谈斯宾格勒的其他正确的(和错的!)预言,他对西方文化循环后期也会出现专制以及对民众进行压迫的预言是对的,——后来的共产主义、法西斯主义以及国家社会主义证实了他的预言。但是,这一切能够表明他的基本设想是正确的吗?

2. 西方的没落

斯宾格勒的文化形态学方法,——与一种完全对准民族国家与政治进行历史描述的方法相比——完全在历史学中取

得了自己位置。那些针对他的许多个别论点的反对意见,在这暂且不论。就是他那关于应按宿命论的观点作为“命运”来接受被严格限定的过程这一基本设想,也无法获得承认。就这点来看,一种斯宾格勒式的历史主义的一预先限定的文化形态学,对于这一时代的宗教状况的分析帮助不大。

毫无疑问,斯宾格勒尖锐地看到了那——由神学家如巴特(Barth)、蒂利希(Tillich)或者是哲学家如布贝尔(Buber)、布洛赫(Bloch)、海德格尔(Heidegger)、雅斯佩尔斯(Jaspers)、阿多诺(Adorno)、以及霍克海默(Horkheimer)(暂不论托马斯·曼、海尔曼·黑塞以及其他作家与艺术家)深刻体会到的浮士德式的——活跃的欧洲的现代的崩溃。事实上自从第一次世界大战以来,正如我们一再看到的那样:一场正在进行的世纪变更。但是斯宾格勒的疗法呢?它毫无疑问地是走上了错误的方向,做为历史学家斯宾格勒,在他的时代,面对世界领土的瓜分斗争,鼓吹在一个独裁的一专制的元首国家重新建立普鲁士王国,仿佛想以此建立防止有色民族蜂拥而至的堡垒!诚然,斯宾格勒以这种信仰为纳粹主义铺平了道路,却最终没有成为纳粹分子;他的贵族式的一反民主的思想使得他拒绝了这场野蛮的一庶民的从下而上的革命。但是他(于1936年逝世)对于一种后现代的可能性,也就是说:对于一个多中心的、超越文化的、多种宗教共存的时代的可能性,甚至对于一个新的欧洲共同体的可能性,既不可能,也不愿意加以思考。如果他的文化相面术将各种文化理解为不适合交流的、“精神上的”历史单元与风格单元的话,那这种文化相面术在这点上就忽视了那在此期间已久经考验的经济—社会模式的可转让性,特别是忽视了各大型宗教的那种不可摧

毁的以及渗透文化的力量。这些宗教甚至可以赖于一种现有文化的“没落”进入另一种文化或是进入一种新的文化中。不,在现实的历史面前,没有一种对那些自然发展上必不可缺的历史“规律”或者“趋势”的信仰是可以持久的,假如可以依据这些“规律”或者“趋势”的准确无误的预言的话。

斯宾格勒在他原则上的决定论、非理性主义以及悲观主义上误入迷途。在涉及到其他两种预言型宗教时也同样如此。伊斯兰教吗?它对于斯宾格勒来说,根本不是一种真正的新的宗教。他认为在伊斯兰教中虽然能找到有魔力的(阿拉伯式的)文化精髓——即这种文化的真正标志^[120],但是,就是这一点也早在基督教的西方之前就没落了。那么犹太教呢?斯宾格勒认为作为一个被蔑视的、被仇恨的民族,“有危险会随同犹太人居住区及其宗教本身消失”;“当来自欧洲—美洲世界城市的文明方法达到完全成熟的时候,那么,至少是在这一世界——俄罗斯世界则自成体系——犹太教就完成了它的使命^[121]”。完成了吗?

第三节 汤因比的文化圈论

1. 循环中的心灵进化

A·汤因比(Arnold Toynbeer)作为英国的历史学家与历史哲学家(1889—1975年)接受了黑格尔与斯宾格勒有关世界历史的构造来自各文化单元的思想,但却将这些思想适当

地加以削弱后而继续运用^[122]。汤因比曾想不用黑格尔对世界史中世界精神的推测,也不用斯宾格勒式的决定论、非理性主义及其悲观主义而把黑格尔的进化思想与斯宾格勒的循环论结合在一起。与斯宾格勒的直觉式的、对心灵产生强烈影响的风格不同,这位英国人采取非教条式的来自经验的措施,想通过他那些卷帙浩繁的、题为《历史研究》“*The study of History*”(1934-1961)的12卷书籍,提出一套对各种文化的通史式的对比性提要。他每次都先从那些受境地限制的、历史上的“挑战”与专门的“回答”(“*challenge and response*”)着手。汤因比想与斯宾格勒不同,他正面地注意到了个人与少数民族在相关的文化团体(这对他来说同样比国家还重要)之中与之外的创造性的力量。这就排除了按斯宾格勒的思想方法去对未来做出更保险的预测。

这样,汤因比对所有曾经存在过的“文明”(这是英法语系对“文化”的习惯称法)做了一次完全是史实方面的描述,即:描述它们的起源、发展、衰朽以及它们的崩溃。汤因比认为,在那近6000年中存在过26种文化。自从高级文化出现后,则有近一半的文化消失了:除了苏美尔文化、埃及文化、未诺斯文化之外,还有巴比伦文化、海地特文化、近东文化与古希腊文化以及四个不同的中美洲与南美洲文化,最终是基督教—东正教文化(主干与俄罗斯新枝)与西方文化。

这就是说:同斯宾格勒封闭式看法相对照,汤因比突出强调了各种(只是相对独立)文化之间不论在空间还是在时间上的接触。但是,汤因比同时将循环论同进化论组合在一起:他把正在兴起的文化与正在没落的文化之间的交替视为与人类不断进行着的心灵发育重叠在一起。在这一发育过程中,那

些大型宗教(在后期与万能的国家和万能的教会一道)起着核心作用。汤因比清楚地看到军国主义与战争是迄今为止所有文化的掘墓人。尽管如此,他并不期待着西方的没落。他所看到的更多的是希望也包括对基督教的希望。基督教到处产生着影响,并已证明自己是能够变化的。当然,面临当时严峻的世界局势,汤因比在他的创作晚期中才把基督教在面对其他的世界型宗教时应采取普世宗教式的开放一事,视为当务之急^[123]。是的,他认为,20世纪不会由于原子弹的发明而持久地保留进历史的记忆中,而是通过基督教以及——与它完全相反的立场的佛教之间进行认真的对话,从而持久地保留在历史的记忆中。

2. 向一种统一宗教发展

当然,针对汤因比的一些构思也能提出异议,譬如:(莫卧儿王朝与英国统治下的)“土著印度文化”是否应该如此猛烈地取代“印度文化”(孔雀王国与笈多王朝);(元朝、清朝的)“远东文化”,是否该如此强烈地取代(秦汉朝的)“汉文化”,这还得由专家们来裁断。依我所见,更恰当的作法拟为,一国人民的(不论是印度的或是中国的),一部文化史与宗教史,不是在这里区分两种文化,而是区分不同的总局势,或不同的范例。——更重要的还有:面临一场可能发生的原子战争以及随之而来的人类的毁灭,是否如汤因比假设的那样,高级一些的宗教都会联合起来组成一个来自基督教、穆斯林、印度教的以及佛教方面的一个唯一的统一宗教,来服务于一个人类的统一社会呢?这几乎是不可能。因为同第二次世界大战后的

时期相比,实现一个人类的统一社会以及统一宗教,对我们现在来说更加遥远了。在某一层面上的全球化并不排除在另一层面上的区域化。是的,由于那种已在本书第一编谈到过的全球性的“同源化”,我们被迫面临着的简直是一场新爆发的民族的、宗教的分歧与敌对。

因此,尽管十分尊重汤因比那些不论是从历史材料方面,还是从系统上建设性方面来看都是巨大的成就;尊重他的温和的有关经验的一历史方面的文化圈论,但这些用来分析今日宗教状况恐怕就不够了。原因是,如何同另外两种先知型宗教相处呢?伊斯兰教?汤因比赞颂过它,因为他不传播民族优越感。但是汤因比几乎不相信伊斯兰教能重新苏醒^[124]。犹太教呢?汤因比(不是反犹太者,但是作为一名反民族主义者来说,他可能是一名反对犹太复国主义者)认为这一——已经石化(petrified)了的宗教——对于人类来说已经杳无音信了,而对于人类心灵上的不断发展,这一宗教只不过是种文化“化石”,“a ‘fossil’ of the extinct Syriac Society”!^[125]这一种以及其他一些令人难堪的说法,当然还有些正面的关于犹太教的观点,不仅仅是一种失误,它更多地暴露了汤因比那体系自身的弱点。他试图将黑格尔的发展思想与斯宾格勒的循环理论综合起来^[126]。这位通史学家极其厌恶一切“对独特性的要求(Uniqueness)”,无论这种要求是披着犹太教的、基督教的还是日耳曼的外衣。

尽管今天还能从这些伟大的人物如黑格尔、斯宾格勒和汤因比以及从他们那些非凡的才学中学到很多东西。但是,今天要想对当代的宗教状况做出评价则非走另一条道路不可。走哪条道路呢?它得有助于我们在观察宗教的过去与现

状时，一方面有助于区别来自近东—闪米特的、印度的以及中国源头的三种宗教体系；另一方面有助于我们研究每种宗教（以及文化）中那些变化无常的、具有代表意义的综合局势时进行范例分析。

第三章

采用范式研究宗教河系

不是像汤因比那样忽视犹太教与伊斯兰教是种现代权威,在基督教中将基督教—东正教的、俄罗斯的一东正教的以及西方(以第一位专制的教皇[Gregor]克里戈第七世做为最伟大的教皇!?)的这三种文化过于互相剥离;同时不可饶恕地忽视了宗教改革与现代这两个时代浪潮。对于我来说,下面两点拟更为重要:犹太教、基督教以及伊斯兰教似应各自做为一个整体来理解,并加以描述,以便能够区别在基督教、犹太教或是伊斯兰教的文化史之中的不同的布局或是范式,通过旧的范式才能理解当今的挑战并找出未来的前景。

第一节 范式的目的是什么?

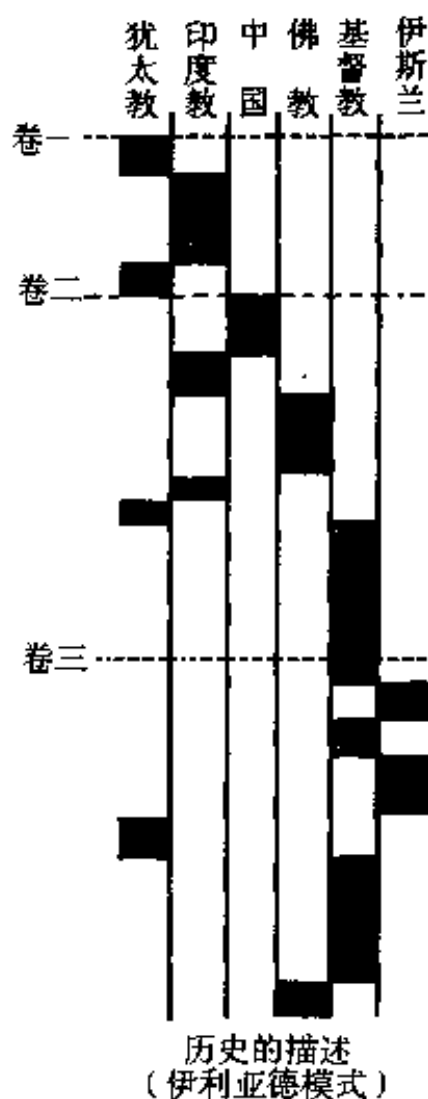
1. 对宗教进行综合学科式的研究

为了尽量将宗教如犹太教、基督教、伊斯兰教置于自身的财富、多层次性以及多面性中给予正确评价,为了同时达到历史的纵深以及结构上的透明度,应该尝试超越那些常常是人

为地分开科学学科——从宗教史与宗教现象学、宗教心理学、宗教社会学直至哲学与神学,让不同的方法融为一体,以便为今天所要求的“宗教综合性学科的研究”(Ninian Smart)^[127]做出贡献。如何具体地去做到这一点呢?

M·伊利亚德(1907-1986),这位生于罗马尼亚,然后在布达佩斯、巴黎,最后在芝加哥大学任教的,受过名副其实的全面的教育的宗教学者,在他漫长的教育生涯的后期曾在数卷《宗教思想史》中试图理顺这一条从石器时代直至今天长达4000年的浩浩荡荡的人类宗教发展的河流,并使之结构化^[128]。这是一部伟大的著作。但是,只有当它的读者允许自己的存在受到挑战时,这才不至于成为过时的历史编纂。虽然伊利亚德的这部著作没能写完,因而与许多人文科学的直至巴特(Karl Barth)的教会的教义学方面的许多巨著命运相同。即使如此,这部著作仍不失为描述宗教的主要思想、信仰概念、传奇、礼拜仪式以及重要人物的最为引人入胜的历史——所有这一切都着眼于对各自传统的辩证的危机以及创造性的时刻的认识。但在这里就只能有限地遵循时间的顺序了。每个独自的宗教(在我们的示意图中只涉及到世界型宗教)在这部著作中都分别出现在不同的地方。

蒂里希(P. Tillich 1886-1965)提出了完全不同的纲领。他同K·巴特一样,属于基督教中本世纪最重要的系统创立人。在他创作的后期,他与伊利亚德一样,曾在芝加哥大学任教授。在那里,神学与宗教学是统一的。与巴特不同的是,晚年的蒂里希再次接受了宗教世界的挑战,同伊利亚德一起,共同举办了长达两年的关于宗教史的讲座。1965年10月12日,蒂里希在芝加哥做了关于“宗教史对于系统神学家的意义”



这一纲领性的报告^[129]。这一报告最精彩的部分是,蒂里希认识到,本来应该将他的系统神学在与各宗教的历史对话中重新撰写。他却无法知道,这是他一生中最后一次报告;10天之后,他便去世了。留下了他未能实现的,对一种新的、着眼于各种世界型宗教的系统神学的憧憬。这是一种既十分艰难实现,然而又是迫切需要的东西。日本之行回来之后,他自己提出了进行用于同佛教进行对话的基本原则^[130]、主导思想或主要象征的系统比较,当然这些建议不论是从全部上下文、还是从历史进展来看都还不能达到叙述的程度。

佛教		基督教
涅槃	0 ←————→ 0	长生不死
与大自然的认同	0 ←————→ 0	对大自然的控制
同情	0 ←————→ 0	爱心

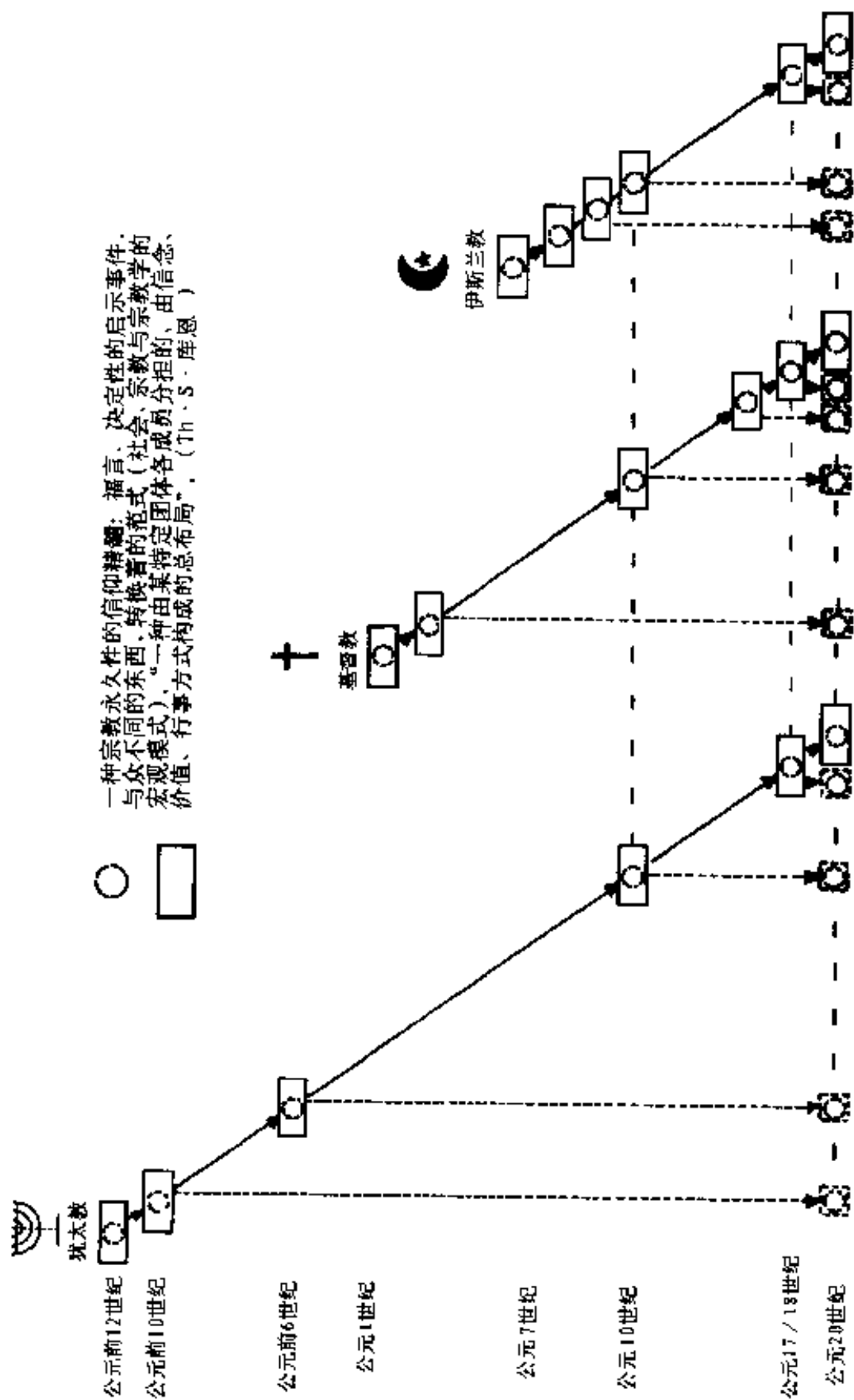
系统比较
(蒂里希模式)

当我在研究世界宗教的第一轮中,进行了许多这类比较后,现在我希望能在第二轮中尝试用一种新的方法使历史学与系统学结合起来。谁知道到那时是否还有时间从事将一种系统神学置于各世界宗教的前后关系之中的草纲这类工作呢?

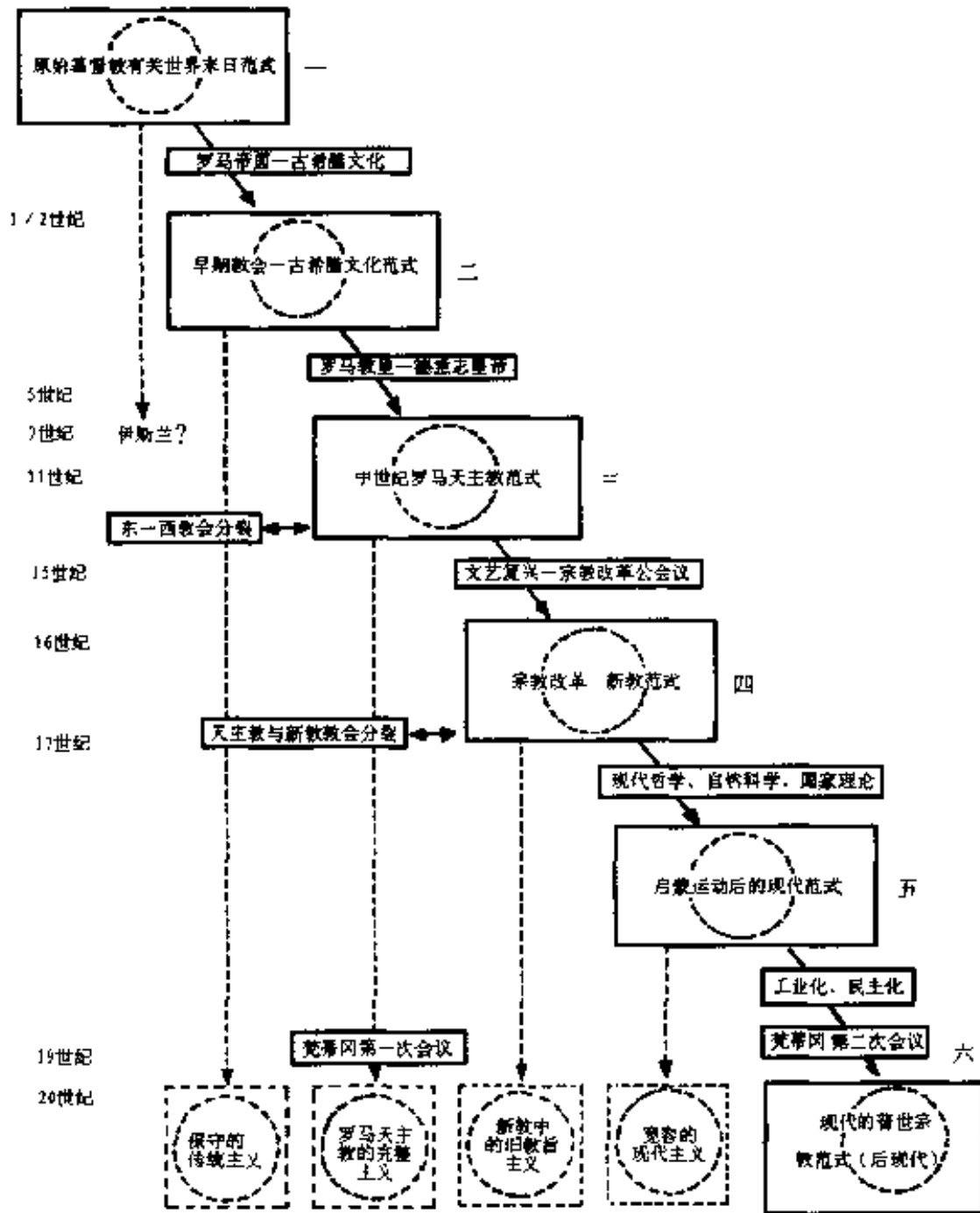
2. 历史的系统的方法

而对伊利亚德的伟大事业以及蒂里希未能实现的计划,就我看来值得追求的是:对于分析各种宗教的宗教状况,将发展史的一叙述的处理同局部的一主题的处理尽最大可能地结合起来,以便分析各种宗教的宗教状况。这应在范式论的范围内进行。这些范式首先是由库恩(Thomas Kuhn)^[131]为自然科学发明的但却在此期间(引起争议很多)^[132],已经在不同的科学学科中得到应用^[133]。我曾仔细地检查过^[134]这一范式论对宗教史的适用性,在一次国际神学研讨会上测试过^[135],作为开端已开始将其运用^[136]。这里为了便于理解,首先介绍一种极为简化的基督教的范式转换示意图。

历史—系统地比较先知型宗教的范式



基督教史上的范式转换



3. 一种三层次的目的

在局限中方才显示出能家高手——我们的注意力将很少放在有关宗教历史上无数次的变更与修正上,而是更多地注意那些至今仍起作用的世界史上的转折点,注意那些开创纪元的变革以及随后产生的、至今仍有效的文化上一宗教上的布局。我希望,能通过这一作法使我们对每种宗教,首先是对犹太教、基督教以及伊斯兰教(比较示意图)能达到三种目的:

- 一种适用于概况的分期法:
过去的范式;
- 一种以历史为根据的结构:
现代的挑战;
- 一种谨慎地根据史册做出的预测:
未来的前景。

第二节 同一宗教在不同的范式中

1. 划时代的变革

关键得看到,世界上的大型宗教渗入各种文化及文化圈子,却不随便深入其中。它们就像巨大的河系,可以蜿蜒穿过极为不同的文化景观。在每种这样的宗教河系中,尽管它们之间有着各种相似之处,但是每种宗教却应该做为一个完全

独立的值,在自己特有的外形中受到严肃的对待。

这里值得注意的是:尽管在那些巨大宗教河流中引导着的是“永恒”的水,却没有一条这样的河流是永恒不变的。它们都经历了根本性的变化,面对这些在平原上缓慢地向前流动的宽大而分支众多的、带有巨大三角洲的河流时,人们完全可以说,这些河流与它们那些从谦微的源头中流淌出的清澈的小溪几乎是毫不相干的了。

由于突然的落差,或是河床变得狭窄,我们不仅可以发觉那些使得河水加快向前流淌的瀑布与激浪,我们还遇到巨大的崩溃、时代的浪潮。它们彻底地改变了河流的方向及其风光,即一种已彻底改变过的全局。虽然这种全局的改变仅仅只涉及到同一种宗教,但却得将它置于另一种范式之中来观察,即置于另一种“由信念、价值、行事方式等等构成的全面布局”^[137]之中来看了。

换句话说:每种大型宗教在这里都不应做为静态的巨人,而是做为生动活泼的、自我发展的现实来理解。它经历了不同的时代的总局势(包括许多平观范式和微观范式):其中有些范式持续到今天。因为,自然科学不同,在那里,旧的范式(如古希腊天文学家托勒密的范式)由新的(哥白尼的)范式所取代。在宗教的范围内,新的范式(宗教改革的或是现代的)与旧的(旧教会的或者是中世纪的)范式是一道继续存在的^[138]。

因此,我们对所有的大型宗教都得提出质疑:在它们的历史中,在何处能看得出常数与变数?持续性与非持续性在哪儿?相似处与争论焦点又在哪里?

2. 互相竞争的范式的延续

在这一问题上,对我们有益处的是引导认识的理解:迄今为止,同一宗教的人们生活在不同的范式中,受继续存在的基本条件影响,屈从于特定的社会机制。至于谈到基督教,至今仍然有这样的天主教徒,他们在精神上与托马斯·阿奎那、中世纪的教皇们以及专制的教会制度一道还一直生活在13世纪。还有些东欧的正统观念的代表在精神上(同那些希腊的教会祖先们一道)还停留在4至5世纪中。那么对于一些新教徒来说,哥白尼以前的16世纪的布局(包括哥白尼、达尔文之前的改革家)依然是起标准作用的。重要的是:正是过去的宗教范式的持续性顽固性以及竞争性,在今天可以算是宗教内部以及宗教之间的冲突的主要原因之一,也是造成不同路线与派别、紧张局势、争执以及战争的主要原因。谁若想为和平服务,就不可能回避分析范式这一问题。

但是,人们要问:既然在不同的宗教中持续存在着不同的范式,谁还会忽视这一切呢?面对我们这地球上的宗教混乱,怎么可能达到全球性的定向呢?

第三节 今日三大宗教河系

1. 向今日世界型宗教集中

当今,世界上形形色色的宗教、宗教信仰与教派、宗教上

分裂出来的教派、小组与运动确实令人迷惘,甚至令人害怕,这是一种几乎无法看透的彼此交织、混乱无章以及彼此争斗。面对目前这种漫无头绪的情况,要想以一种不仅是区域性的或者是民族的,而且是以世界史的一全球范围的、即行星式观察法来减化这一通过数百年积累的过度复合化;如果恰恰要对宗教事业重新取得看法,那么,对这一“人类宗教史”,最好是把握住至今仍存在的各大宗教河系。至于那些如此众多的宗教,随同它们的文化早已过早消失或逐渐被人遗忘,今天只具有历史性的意义,不论它们如何吸引人(例如苏美尔的或是埃及的宗教)这里都不予置评。

这就是说:我在这里概述的研究方案中,只涉及仍然存在着的宗教,而不是那些已经消逝的宗教,如上面所提到的古老的埃及人的宗教或是美索不达米亚人的宗教;

只涉及高度发达的宗教。各种自然宗教或是部落宗教就只能在关于基督教的研究中,同非洲、拉丁美洲一道被提到;

只涉及世界型宗教,但这不应意味是贬低锡克教、耆那教或是巴哈教;

只涉及这些宗教生动的生活现实,而不仅仅是有关这些宗教的系统知识,它们的象征体系或是它们的组织结构。

2. 先知型、神秘型、智慧型宗教

当人们放眼当今世界时,仿佛是卫星上鸟瞰我们的地球时,目前还可以在这地球上的文化景观上区别出(我曾对这点以不同的方式提到过)三大超越个人的、国际性的和超越文化的宗教河系以及它们的流域^[139]。它们都有着自己的起源与

形态学,对于它们所有的区别、变化与偏离应特别注意的是:

- 带有闪米特人源头的宗教:它们带有先知的特点,一切都是从面对上帝与人出发,主要是以宗教冲突为前提,如:犹太教、基督教与伊斯兰教^[140];

- 源出印度的宗教:它们首先是由一种神秘的,倾向于整体的基本观点来支撑着,更多地是以宗教上的内省为前提,如:古代的奥义书中的印度国的宗教、佛教与印度教^[141];

- 带有中国传统的宗教:它们显示出一种智慧的鲜明特征,原则上是以和谐为前提,如:儒家与道家^[142]。

这些比许多朝代与帝国更古老、更强大也更稳定的大型的宗教系统,贯穿几千年的历史,塑造了这一地球的文化景观。正如在这地球上偶尔有新的山脉与高原以毫不客气的变动节奏在不同的大洲上耸起,而那些更古老、更强大以及更稳定的巨大河流,却一再不断地重新切入这块隆起的地形中一样,纵然总有新的社会体制、国家制度以及统治者出现——这些巨大的、古老的宗教河流,不顾一切地隆起与下沉,并通过一些适应与绕道一再获得成功,并以新的方式去塑造文化景观的线条。

3. 类似的基本问题与拯救之路

与此同时:地球上的自然河流系统与受它们影响的景色虽然都极为不同。但是,不同大洲的所有河流却显示出相似的特征与倾向,都服从类似的规律性,即穿过峡谷劈开山脉,河流蜿蜒于平原上,不可阻挡地寻找着通向大海的道路。这世界上的宗教河流系统同样如此:即使彼此之间极为不同,却

显示出许多类似的特征、规律以及影响。宗教,不论它们的区别是如何令人迷惘,回答的却都是相同的有关人的基本问题:世界及其秩序从何而来?为什么我们出生,为什么我们必须死去?什么在主宰着个人与整个人类的命运?如何解释道德意识以及伦理规范的存在?所有的宗教除了提供各种尘世的解释外,还提供相同的拯救之路:摆脱生存的困境、苦难与罪孽——在这一生中通过一种充满意义的、负责任的处世行为——达到一种不断持久永恒的解脱……

这一切也就是说:即使是有人拒绝宗教,但他也得把宗教做为根本的、社会的以及有关生存的现实来严肃对待。宗教毕竟是同生命的意义与无意义有关,同人的自由与被奴役有关,与各族人民的正义与受压迫有关;与历史上与现实中的战争与和平有关。在一种范式分析的范围内,建议对各种宗教的相近之处与分歧焦点、它们的冲突策源地以及对话的开端,进行一种历史的一系统的分析。

第四章

用于和平的一种普世神学

面对着宗教思想及实践者的不同性以及相互矛盾性,靠百科全书积累的知识早已不够用了。这种知识可在那无数的原始资料与参考书籍之中任何一本中找到——暂且不论那浩如烟海的专业文献。在关于宗教问题上,我们所承受的由信息泛滥带来的痛苦也比任何时候都大;不是收集资料,问题是出在对这些资料的加工整理与解释其意义上。为了完成这一任务(比较宗教社会学的创始人韦伯^[143]在这点上是我的表率),就需要有综述的能力,识别关键事物的洞察力,以及独创的评判力。在这种情况下,迫切需要的不是一种反映所有东西的平面镜,而是聚焦式观察用的聚光镜。

第一节 理解与合作

1. 不需要一种统一宗教

一位基督教神学家的研究兴趣不应仅仅限于更好地了解来自他的基督教教徒们的信息,尽管这种信息有必要再更新。

但是,他的研究兴趣同样不应仅仅限于同他的犹太教的以及穆斯林的宗教伙伴们透彻的讨论,这些宗教伙伴们到目前为止已经接受了这类挑战。不,除了信息与讨论之外,还应努力达到一种转变、一种宗教上的理解以及合作,只要这种宗教上的理解和合作对于宗教之间的和平,以至对于各国之间的和平是必不可少的。就这一点,我得一再强调,不应去假设什么统一宗教或者是一种全能宗教。而在汤因比之前,早已有美国哲学家霍金^[144]以及在1893年芝加哥的宗教议会上印度方面的维韦卡南达^[145],以后又有 Sarvepali Radhakrishnan(印度第一位国家主席^[146],都曾对此呼吁过,却都毫无结果),然而却有必要为宗教之间尤其是为那些长期敌视的先知型的宗教,如犹太教,基督教以及伊斯兰教之间的和平做出贡献。

2. 一种有创造性的一具体的和平神学

一种适用于基督教、犹太教以及伊斯兰教之间和平的神学还得事先制定出来,以便在将来不仅能避免各种(在近东以及其他地方的)热战、冷战,而且能避免所有那些有害的固执己见、不宽容性以及竞争欲。这种和平的神学都必须通过它的具体性来说服人们。一种正如在罗马、日内瓦(有时也在耶路撒冷)常常鼓吹的抽象的一普通名词上的和平神学又有什么用处?这种和平神学是不费分文的,因为它纯属泛泛地向人们呼吁,要有互相理解的决心以及和平的愿望,面对自己的教会,党派以及民族则毫无要求;因而这一和平宗教仍然是不承担义务的、无关紧要以及无效力的。那么,只有这样一种有独创性的具体的和平神学才有用。它

- 不畏对神学进行基础研究的艰辛；
- 向那些曾经精雕细刻的思维与行为结构发问；
- 着手研究各宗教内部以及各宗教之间的主要区别；
- 要求各方面进行自我批评以及自我调整。

如果人们愿意的话可以说这是一个雄心勃勃的、但又是现实的纲领：它不是已在社会、国家与教会中存在的现成事物，也不是对那些忠于传统、重蹈覆辙以及陈列古董的人无可奈何的警告。另一方面，这样的纲领既不是舒服地躲进宗教的乌托邦中，也不是一种有关世界末日的、躁动不安的、纯粹反思式的方案，也不是无法实践的建议与毫无用处的试验。

在这样一种研究方案中，也得涉及到一种介于各种极端路线之间的路线，从而既不偏离到一种随意多元论中去，又不与绝对资格一道陷于孤立。下面从实践的角度将我在这篇纲领性著作的第二编中曾原则性地阐明过的观点加以运用：

一种随意多元主义同时承认所有的宗教，它已经把尚处遥远的普世宗教式的相互理解，视为早已实现并将此做为前提，而不是朝这一方向努力地工作。这种随意多元论不可能成为一种现实的和平神学的标准。更不可能的是那种来自犹太教、基督教、或是穆斯林教的对绝对资格的强调，即要求自己的真理与其他宗教的真理脱离，绝对地只用于自己的宗教。在所有这三种宗教中涉及的都是真理、正义与拯救。

3. 普世宗教境界

现实的和平神学的目标只能是一种批评—自我批评式的区分。这种区分不是兼并别的宗教，而是带着批评眼光将各

自宗教的根源和人道的伦理进行比较。我们不是通过调合不同信仰去达到和平,而是通过自我改革:通过革新而达到和睦,通过自我批评而达到宽容!这是一种不是通过回避真理问题,而是在探讨、回答真理问题的过程中寻求和平的和平神学;一种主要是帮助人们去发现那些由宗教本身引起的世界上的冲突和骚动策源地,并对之加以清理的和平神学,本文要捍卫的就是这样一种和平神学。

这样一种致力于和平的神学需要一种完全客观的以及政治上—伦理上关系重大的,因而同时针对未来的,真正的普世宗教的神学。这样一种普世宗教的神学,并不自以为能扮演一位自命不凡的劝戒的最高传教士角色,或是一位表面上中立的最高法官的角色。它不但与各种教会的宫廷神学毫不相干,也疏远各种与世无争的纯科学的学府神学。对于这种普世宗教的神学来说,除了批判式的虔诚以及正直的科学性外,首当其冲的是关心那些受害者与信仰团体的命运,特别是我们这一被分割的,被剥削的世界的未来。神学家们不应当做制动垫片,而应成为通往未来的道路上的先锋。

第二节 前景

1. 纲领

各世界型宗教是些古老的、现时的、超越个人的、超越民族的、超越文化的制度。若想理解我们的世界,人们就得先去

理解它们。只有立足于全球的、从世界史—全球角度的观察才适用于它们。这种观察想一箭双雕：

- 对过去的、来自几千万年历史的、但在目前仍然起作用的宗教力量进行分析，对那些重要人物以及重要社会运动进行分析，即一种历史上系统的既往病历与诊断；

- 通过对当代的分析，展望适合未来的不同的，对精神、才智以及社会—政治事关重大的宗教上的选择权，即一种实用的一普世宗教式的治疗与预后诊断。

对于犹太教、基督教、伊斯兰教应该列举出：

只有当我们知道为什么会发展到这种地步时（“过去的模式”），

我们才能明白，我们的处境如何（“当代的挑战”）。

我们才能估计出，一切都是朝什么方向发展（“未来的可能性”），即仍然有现实意义的过去；瞬息即逝的当代，即已成为现实的未来——何处来依然决定着何在，而何在则依然决定着何处去。

2. 一种多变的全球性概貌

如果想要这一艰难的有关人类宗教状况基本定向的事业成功的话，那我希望：

- 不论各民族、各世界区域与世界型宗教的区别有多大，在新世纪、新开端时，我们能获得一种对宗教局势有独见的全球性概貌；

- 对于类似大型世界型宗教的这种如此庞大的、分支众多的几千年的产物，不论它们各种十分显著的区别何在，我们

能够寻找到它们之间的、值得提倡的一致处；

• 不论每种宗教中各种明显的变量有多少，我们都能够在其学说、实践以及虔诚中找到一些根本的、持续的恒量，即找到那些使得这些宗教几百年来超越国家、文化以及大洲、超越所有范式转换的、从根本上决定这些宗教的持久的遗传因子。找到那些似乎同样永恒的、实却一再编组成划时代的新“局势”的、我们至今仍遵循其方向的星辰（“stellat”）。

这样，下一部研究方案，就将由那曾在本书中详加阐述的信任来引导，即：

完全忠实于对自己的宗教信仰与对其他宗教的最大限度的开放，这两者之间毫不排斥。

只有这样才能达到必要的、双方信息交流、讨论以及转变。

我们所有努力的最终目标不会是一种统一宗教，但却能让各种宗教真正得到和平。

然而这里又不由得产生了最后一个问题：暂且不论有这样一种研究方案，人们从现在起可以为各宗教之间的对话做些什么呢？下面谈谈几种实用的可能性、拟定几种具体的要求：

第五章

后现代中宗教 间对话的律令

这部书中从头至尾极为明显的是：正在呈现一种后殖民主义的、后帝国主义的、后现代的新的世界局势。从而形成一个通过新的联络技术编织得越来越密的多中心的世界。这一多中心世界同时又将成为一个超越文化的、多宗教的世界。在这样一种多中心的、超越文化的、多宗教的世界里，各世界型宗教之间的普世宗教的对话，将获得一种全新的力量：为了和平，这一后现代的世界比任何时候都需要全球性的、宗教上的互相理解。没有这种全球性的、宗教上的互相理解，也就不可能达到最终一种政治上的互相理解。因此，这一时刻的口号应是：从这里、从今天起就着手推行全球性的宗教上的互相理解！在地区、区域、国家以及国际范围内强力推进宗教之间的互相理解！在各种团体中、在各种层次上寻求普世宗教式的互相理解！我们曾看到，“后现代”模式可以在宗教上做为普世宗教的模式。鉴于上述观点，我谨通过一些简短的普世宗教式的最高命令概括之：

第一节 同所有团体进行宗教间的对话

我们那些决定未来的与其他宗教的问题并不是遥远的，而是迫在眉睫的问题：几乎没有几个国家没有值得重视的宗教少数民族问题（在德意志联邦共和国有 200 万穆斯林；在英国有 100 万穆斯林，印度教徒与锡克教徒各占 50 万），我们需要一种新的宗教的全局观；要找出新的可行的道路；要努力去实现新的宗教之间的开放、接触与联系。在本书的第二编，我曾从重大的政治问题出发谈到黎巴嫩的内战，德国与法国、波兰的关系等。我现在要撇开这一宏观层次，于结束前在平观与微观的层次上谈谈，并向具体的团体呼吁。

1. 政治家、企业家、科学家

在各大洲我们需要这样一些人：他们对来自其他国家与文化的人了解得比别人更多，方向更准确。他们能捕捉住其他宗教的脉搏，同时加深本身宗教里的相互理解与实践。

我们特别需要这样一些来自政界的人，他们不仅是从战略总司令部或是世界市场的角度来看待这些国际政治中新出现的问题，而是致力于实现一种国际的和平设想，其中保留了欧洲与世界人民来自宗教的那些对和解与和平的渴望。

除此之外我们还需要这样一些经济界的人士，他们对来

自其他国家与文化的人们,不论是在本国还是在外国,不仅是把他们利用来提供服务的,或仅从经济角度出发将他们当做商业伙伴来看,而是试图更多地超出自己狭隘的经济领域,将那些商业伙伴做为人来全面地看待,并设想自己处身于那些与自己有来往的人们的各自的历史、文化及宗教之中——简言之,我们需要的是那些不仅仅拥有越来越多的数量上的背景知识,而是那些拥有有关历史、伦理、宗教的深层知识的政治家、外交家、企业家、官员以及科学家,没有价值标准地去传播知识只会使人误入歧途。

2. 教会、神学以及宗教

我们需要这样的教会,它们不顾所有现今的(来自罗马天主教、基督教以及东欧的东正教会方面的)复辟倾向,不是按照等级制度—官僚主义的方式去迎接新的思想上的与宗教上的各种挑战,而是更多地从里到外,接近基层地、清楚意识到问题地去登台表演;不是集中地,而是多元地去组织;不是教条式地而是做好对话的准备;不是自我满足地围着自己团团转,而是针对所有对信仰的怀疑,自我批评式地革新式地去涉足未来的问题。实际上我们需要的是:

一种出于和平的利益、从精神上一理智上推进宗教之间谈话的神学以及神学的文学;

一种为传播宗教之间的知识服务的,并将这种启蒙工作理解为实用的和平教育的宗教课和一批宗教教师以及宗教书籍。

3.不同的宗教

我们需要这样的宗教,它们在经历了各种热战、冷战之后温和共处而不是和平共处之后,练习在地区和区域的冲突中建设性地赞成生存以及促进和平式地合作。有必要建立一种宗教之间紧密交织的信息网络、交流以及合作。所有的宗教做为平等的同路人实际上都需要:

有更多的相互交流的信息;

相互之间有更多的挑战;

在共同寻求更大的真理时,共同探求那一位真正的上帝的秘密时有更多的全面性的变化。如果上帝自己愿意的话,这种秘密将在历史结束时自己完全披露出来。

第二节 各层面的宗教间对话

并不是把对话作为目的本身,而是为了那些单一的人们、教会以及宗教,为了它们之间的和解,我呼吁在各种层次上、以各种形式进行宗教之间的对话。正如哈佛大学宗教学女学者 D. L. 爱克 (Diana L-Erk) 女士,在 1986 年波茨坦 (Potsdam) 普世宗教理事会上做的报告中令人信服地提出的那样^[147]。

1.进行正式的与非正式的对话

我们不仅需要那些以“世界宗教和平会议”为榜样的各种

宗教的会议与集会,我们还需要经过强化的、机构上的联系与双边关系(如教会世界理事会、梵蒂冈宗教间对话理事会、国内教会组织、国际上犹太教、穆斯林以及佛教的协会)。

我们首先需要更多的地区的、区域的宗教之间的基层小组与工作团体,它们可以就地谈论问题并消除之,查明实际上合作的可能性并加以实现。

2. 科学的与心的对话

我们需要一种神学家与宗教学者们的深入的哲学上的一神学上的对话。这种对话从神学上严肃对待宗教的普遍性,接受其他宗教的挑战,并研究这些宗教对于自己宗教的意义(基督教—犹太教、基督教—佛教之间的对话可做为模范)。

但是,我们同时还需要一种教团中的僧侣、修女以及普通教徒之间心的对话。这些人共同沉默着、沉思着、考虑着,为了深化宗教生活、为了我们这一时代心灵的问题而努力着。

3. 日常生活中的对话

首先我们特别需要来自不同宗教的人们之间的日常对话,这些人每时、每刻、在世界每个角落里,在各种形形色色的场合中相聚着,谈论着。例如:在不同宗教的婚姻中、在共同的社会活动项目中、在宗教节假日中,或是在政治活动中等等,不论在哪,宗教一再十分实际地出现在大大小小的问题中。更具体地说,我们:

需要那些在同一条街道居住的、在同一村庄生活的、在同

一工厂做工的或是在同一大学学习的人们进行互相之间的外在的对话；

每当我们遇到陌生的事物时，不论一个人还是一本书，例如当基督徒听到古兰经时或是穆斯林听到基督教的福音时^[148]，我们需要一种内在的对话，这是一种在我们自己头脑里与心里产生的辩论。

随着宗教间对话的多层次性而来的是，为了达到在各种层次上的双方面的理解，不仅需要良好的愿望与开诚的态度，而且，根据层次不同，还需要雄厚完善的知识。在这一方面还缺乏大量的东西——特别是在科学上的一神学的这一级中，对基本疑难点的清理工作还做得太少。因此我谨在这里再一次将引导我们的、顺应一致的纲领总结为三个基本句子：

- 没有一种国际的世界伦理，则没有人类共同生活；
- 没有宗教之间的和平，则没有各国之间的和平；
- 没有宗教之间的对话，则没有宗教之间的和平。

注 释

[1] 参见汉斯·昆著作(按时间前后排列):

《基督教做为少数派,各世界型宗教中的教会》,艾恩西德尔恩,1965。(以下简称《教会》)

《教会》费赖堡:1967;慕尼黑:1977。特别是第二部分中第二章第二节中:“宗教之外就没有拯救吗?”

《上帝变成人;黑格尔的神学思想入门做为一种未来的基督教前言》,费赖堡:1970;慕尼黑:1989。(简称《上帝变成人》)

《做基督徒》慕尼黑:1974,(下简称为《做》)特别是第一部分第三章:“世界型宗教的挑战”。

《上帝存在吗:回答新时期的上帝问题》,慕尼黑:1978,(下简称为《上帝存在吗?》)特别是第七部第一章:“非基督教宗教的上帝”。

《永恒的生命?》慕尼黑 1982 第二版。(下简称为《永恒的生命》)

(同 J. van Ess, H. von Stietencron, H. Bechert 同著):《基督教与世界型宗教;通向同伊斯兰、印度教以及佛教的对话》,慕尼黑:1984。(简称为《基与世》)

(与 W. Jens 同著):《诗歌与宗教;帕斯卡尔、格吕菲乌斯、莱辛、赫尔德林、诺瓦利斯、基尔克果,陀斯托耶夫斯基、卡夫卡》,慕尼黑:1985。

《觉醒中的神学。奠定普世神学的基础》,慕尼黑:1978。(以下简称《觉醒》)

(同著人秦家懿):《基督教与中国宗教》,慕尼黑:1988。(以下简称《基与中》)

(同著人 W. Jens):《人道主义的律师·托马斯·曼、海尔曼·黑塞、海因里·伯尔》,慕尼黑:1989。

《保持希望。谈教会改革》,苏黎士:1990。

- [2] 比较《基与世》、《基与中》。
- [3] 比较《上帝变成人》；《做》；《上帝存在吗？》；《永恒的生命》。
- [4] 比较《觉醒》。
- [5] 取材于1990年汉城世界基督教教会年会准备材料：平等、和平以及保护上帝的造物；1990年汉城JPIC-世界大会材料的第一稿。基督教新闻署。法兰克福：1989。
- [6] 关于这一在专业词汇上、历史上以及实质上极易令人迷惘的问题，请参阅W. Welsch (主编)：《走出现代的各种道路；有关讨论后现代的重要文章》，魏因海姆：1988一书中对后现代不同的解释。
- [7] 比较J.-F. Lyotard: *La Condition Postmoderne*。Paris:1979; 德文版：《对后现代的认识。一份报道》。由P. 恩格尔曼整理出版。格拉茨1986。起码是在这篇纲领性的文献中(在以后的其他文章中又是另外一回事)，Lyotard将后现代按时间顺序正确地确定为“转变后的文化状态”，这些转变触及了19世纪以来的科学、文学以及艺术的比赛规则(第13页)。W·威尔施自己的分析(《我们的后现代的现代》，魏因海姆：1988)提供了广泛的信息，分析得十分尖锐。但他对自己的解决办法却用得过于仓猝，掩盖了我在下面加以分析的本世纪的划时代的变革，将广泛的形形色色后现代的设想与草案缩小为“极端多元论的”一类(第39页)，而将其他的设想则宣布为“偏离”。现代，后现代或后现代的现代？在这整个讨论中，不论是在德国的哲学(受尼采、海德格尔的影响)中还是在法国的哲学中，人们都得担心，通过不明确性、语义双关以及故弄玄虚的K·波珀(Karl Popper)的判决成为正确的，他将所有这一切都归于黑格尔的辩证法：“在大部分德国文学、德国科学，特别是在社会科学中，当然首先是在德国的哲学中，以这种方式去说话，那简直是必要的。这就造成这样的情况，如果有人说得明白、简单，那人们就会认为：不错，他所说的东西也许很美、很对——但是他对于确实重要的、有分量的深度却一窍不通”。(摘自：《世界报》1990年2月23日)
- [8] 借鉴一下艺术也许能深化这一疑难问题：艺术比哲学、自然科学或是国家理论还要更依赖于它那些来自国家、教会中的客户，它是直到19世纪初，执政府政权结束后，才姗姗来迟地进入现代的。
- 但是，当随着印象派突破成功后，在绘画、雕塑、建筑以及音乐方面，艺术以极其迅速的速度达到了它的现代主义的高峰(“古典现代主义”)，但最后也被卷入了现代的危机之

中,至今仍在摸索地寻求后现代主义的道路。关键似乎在于不论各种专业领域的时差如何,如何将不同的部门、领域、专业区域、生命阶段都尽可能地加以综合观察,从而勾画出我们时代的全貌。给本世纪带来决定性的划时代的根本变化的第一次世界大战是如何强烈地为神学直至文学所经历,在K·巴特(Karl Barth)一例中(《K·巴特与天主教神学》,见: *Theologische Literaturzeitung* 1978 第 561 - 578 页),与托马斯·曼、H·黑塞二例中(比较W·延斯;汉斯·昆:《人道主义的律师》,慕尼黑 1989)我曾对此发表过意见。

- [9] “后现代”做为世界史上一种时代概念,典型地出现在尼采这位目光敏锐的对现代的批评家之后,第一次世界大战文化危机之中(R Pannwitz:《欧洲文化危机》,纽伦堡:1917,第二卷 64 页)。A·汤因比在 1947 年针对目前西方文化时代时,使用过这一概念。对于他来说这一时代甚至在第一次世界大战前、在从民族国家主义政策过渡到全球的国际活动时即已开始。D. C. Somervell(主编):《第一至六卷摘要》/Oxford:1974。第 39 页:“有充足的理由来假设我们已进入一个新的纪元:……‘后—现代’? 1875—?”(在德译本《世界历史的进程:各种文化的兴盛与衰落》,苏黎世:1954,第四版,第 39 页中被译为“后—新时期”)。美国文学理论家们与建筑师们从汤因比那接过了这一概念,但这时已含有一种全新的、更狭窄和急促的意义了。请参阅 A. Wellmer:《论现代和后现代的辩证法》,法兰克福:1985 年;A. Huysen;K. R. Scherpe(编):《后—现代:一种文化变革的先兆》,汉堡:1986 年;P. Kemper(编):《“后现代”,或:为了未来的奋争;科学、艺术与社会的论战》/法兰克福:1988 年。
- [10] 对卡尔·马克思的权衡过的评价参见汉斯·昆的《上帝存在吗?》第 C 章,第 II 节:“上帝——一种由利益决定的空洞敷衍? 卡尔·马克思”。
- [11] 与那些华尔街的金融家们如 Dennis Levine, Ivan Boesky, 特别是 Junkbond—创始人 Michael Milken,也许是这时期美国金融界最有权势的人,所做的近几亿美元的欺骗丑闻相比,更令人深思的是这种现象:如此多的银行,康采恩以及新闻媒介居然欣赏他们这些毫无廉耻的活动,并对之加以掩盖,甚而肆无忌惮地与他们狼狈为奸。谁若在 80 年代美国大学中任教数年后,就会清楚,有多少美国人指责这种“里根经济”的后果。
- [12] 1990 年 1 月 1 日《时代周刊》:“从贪婪中解放出来? 在过去的几十年中,由于经济快

速发展而被生出一种贪婪、为所欲为的心态。然而 90 年代将或为美国解决、整顿此风的时代”(第 58-60 页)。如今在美国,人们正在谈论着一种新的“带有限度的时代”。

- [13] 参阅 P.Kennedy:《各大国的盛衰》/New York:1987。
- [14] P.Voleker:《美国的领导地位——依然可行,依然需要》,见:1989 年 12 月 19 日《国际先锋日报》。美国经济学家 H.E.Daly 与基督教神学家 J.B.Cobb 的合著也发表在恰当的时候。他们援引天主教神学家、经济学家 Heinrich Pesch 的“共同承担义务论”主张“经济范式的转移”。该书纲领性的题目为“为了共同的利益。让经济转向一种社会共同体、社会环境以及一种可证实的未来”/Boston:1989 年。
- [15] K.van Wolferen:《对世界大国日本的注脚》(1989);德文版《论不可战胜者的神话;对世界大国日本的注脚》,慕尼黑:1989.特别是第 23-28 页。与德国一样,对日本来说,在战争结束近五十年后抑制对战争和战争罪行的犯罪感并无多大帮助。这种抑制产生的病症(1990):一名极右民族分子对勇敢的长崎市市长本岛的谋杀即使在许多日本人中也引起了激愤。因为,这位市长在天皇裕仁去世时公开肯定天皇对战争苦难负有同谋罪;然后是广岛市民们自发申请在(正耗费几百万款项加以修缮的)“广岛和平博物馆”中设立一个“侵略者角落”,而该市市长对之加以拒绝。在那博物馆中,我虽然看到了令人恐怖的原子弹爆炸后死者遗骨的最精细记述,而对在此之前日本对朝鲜、中国、东南亚以及美国发动的残暴的侵略战争却不见只字片文。
- [16] 参阅 M.Franke:《个人的解救。二百年来对理性的批判以及理性对“后现代的”超越》。今天我想说:“在我们的时代出现了按照 17、18 世纪观点来看无法思议的东西,甚至‘理智’/‘理性’本身被带上了法庭,并且得接受对它们的合法性的质疑。向理性质问它的合法性,这并不亚于怀疑那些至今为止曾以它们的名义判定合法性的主管机构本身是否需要合法权。”按照 Frank 的意思,浪漫派就已经有理由针对启蒙者的理性概念与国家概念提出要求。“启蒙运动的解放使命突变为一种新的理性崇拜。——俟理性宣布自立时,它就疏忽了对产生它自己的综合性活动的兴趣。一种放任自流的理性发展过程,比如一部自行运转的机器,运转情况不再受一种目的的控制了。当分析理性在最尖锐的情况下,将符合目的性与自我辩解的考虑摒弃出‘思想’时,那它也就以站不生根的实证性的想法将可确认合法性的想法排出,‘削弱自己直至自我毁

灭’(这是 Friedrich Schlegel 的原话)”。

- [17] 参阅 F. Capra:《转折点》(1982);德译本:《交替时代,一种新的世界观组成部分》。伯尔尼,1983 第六版。做为物理学家与哲学家的 Capra 反对现代派的物理—机械的世界观(笛卡尔、牛顿、达尔文)带来了影响深远的后果,他要求另外一种对世界的感觉:不是线型的,而是整体的;不是在终点直道以及统计法的曲线中,而是在网络与弧线中。数量上的衡量应该由质量上的评价取而代之;因为这个世界远不止其各部分的总和。
- [18] 参阅 I. Prigogine/I. Stengers:《与大自然的对话:自然科学思维的新路》/Paris:1979;德译本:《与大自然的对话。自然科学思维的新路》,慕尼黑 1981。
- [19] 参阅 D. Mieth:《未来的道德——道德的未来?》引自:《现代教会。祝贺 Walte Kasper 授以主教圣职》,H. J. Vogt 主编,慕尼黑 1990,第 198—223 页。
- [20] N. Wiener:《人与机器人;电脑学与社会》(1950);德译本:《人与机器人》,法兰克福:1952。
- [21] 参阅 D. Riesman:《后现代工业社会的休闲与工作》,引自:《大众休闲》/E. Larrabee; u. R. Meyersohn(编)/Glencoe:1958。第 363—385 页。
- [22] 参阅 D. Bell:《后工业社会的来临;社会学预测上的一次冒险》/New York:1973 年,尤其是第 29—56 页;第 374—376 页。德译本:《后工业社会》,法兰克福:1976。参阅 A. Touraine:《后工业社会》,Paris:1969;德译本:《后工业社会》,法兰克福 1972(一种受学生运动影响的 68 年式的、鉴于一种“已编制程序的社会”,对经济机制与社会组织之间的矛盾的分析)。
- [23] 参阅 P. Oertli——Cajacob 主编:《以革新取代听天由命;对一个新时期的三十五种观点》,伯尔尼,1989,第一部分;(观察、鸟瞰、展望)第 351—372 页。
- [24] 一个在美国参议院提出的建议:仅仅将百分之一国防预算(1989 年:1250 亿美元)节省下来用于东欧的建议,这就意味着 12.5 亿美元这么一笔即刻可用的额外资金。
- [25] 参阅:J. Naisbitt/P. Aburdene:《重大趋势 2000 年;对跨入 1990 年的十种观点》/New York:1990;德译本:《重大趋势 2000 年。对进入下一世纪之道路的十种观点》,杜塞尔多夫,1990。在第八章“生物学时代”中——在“宗教的复兴”一章之前,完全不同的数据与奇闻(都来自美国)都放在一起,人们可以开心地读到一条用黑体字印刷的标

题：“哲学家与神学家——几百年来慢性地被使用，在今天却如同信息学家一样被人征寻与追求”（第 339 页）。对《重大趋势 2000 年》可参阅 L. Niethammer 正确的批评：《乐观主义的草莓汁》，引自，《明镜周刊》1990 第 16 号，第 237-241 页。

- [26] 对范式(Paradigma)这一概念，请参阅汉斯·昆：《上帝存在吗？》(1978!)第 A 篇，第三章，第一节；《觉醒》第 B 篇，第二章至第四章“范式转换”首先由美国科学历史学家 Thomas S. Kuhn 提出(《The Structure of Scientific Revolutions》芝加哥 1962；德译本：《科学革命结构》，法兰克福 1976 第二版，加附言)，他为了在自然科学范围内寻找真理而系统地从事研究——并非仅意味着一种方法或一种理论的改变，而是一种“entire constellation of beliefs, values, techniques, and so on shared by the members of a given community”(《The Structure……》第 175 页)的转变，即那些由某个特定团体的所有成员共有的信念、价值与行事方式等等构成的“一种整体局面”(德译本第 186 页，我曾加以修改)。在宗教前提下的范式转换则指整体状态的变化以及那些人们用来体察自然社会、世界、甚至上帝的基本模式、基本格式以及基本模型的变化。

如果范式转换这一概念因此而被自然科学的历史转换至普通的历史中，特别是转至基督教的历史中，那么这就不仅仅是种随便的什么一种钟摆摆动或是一种波浪冲击，也不是什么一种舆论变化或是某一特定的政治上的转折。这更多地指的既是一种奠定基础的、又是长期的、至而被广泛接受的纯粹对事物看法上的变化，宏观模式的变化，而宏观模式则总是包括许多中观、微观模式。决定一种范式被替换的是许多过去的改革的个别信号(来自思想先驱，不符合时代潮流的人，形形色色持批评态度的团体，例如后现代派“avant la lettre”)，成为一种为广大群众所体察到的总趋势。(起决定作用的不在于一种危机与转折带来的各种单独的指示器是否已经出现过，而在于那些真正“创造了历史”的事物。)

- [27] 参阅 K. —H. Hillmann:《价值的变迁；论其他可供选择的生活方式的社会文化前提问题》，达姆施塔特，1989，第二版。完全针对目前伦理上的疑难问题的，是由 D. Mieth 与 J. Pohier 共同编著的专题册子《价值与美德在变化中》，引自：Die Internationale Zeitschrift für Theologie Concilium 23(1987)第三册。

- [28] 参阅 O. Weggel:《亚洲人》，慕尼黑 1989 第 38-53 页，“与西方真正不同处：全局性或

称之为和谐(与人际环境、与大自然、与先验的事物一致)。”

- [29] J. F. Lyotard 在他的结论中——在我看来似乎是不公正的——反对 J·哈贝马斯 (Jürgen Habermas) 的讨论伦理。哈贝马斯试图通过一种普遍的意见一致来取代合法性这一问题：“意见一致变成了一种过时的、令人怀疑的价值，但正义却非如此。人们因此得寻找一种正义的、不受意见一致的思想与实践约束的思想与实践”(同上第 190 页)。参阅 U. Frank:《理解的界线。利奥塔与哈贝马斯的幽灵对话》，法兰克福 1988。
- [30] W·韦尔施 (Welsch):《我们的后现代的现代》，魏因海姆，1988，第二版，第 4 页起。参阅第 5 页：“原则上的多元主义”。——在第二次 Bertelsmann 专题座谈会“基本价值的未来”(Gütersloh 1989 年 2 月 17 - 18 日)上，瑞士伦理学家 W·Ch·齐默尔利 (Walther Ch. Zimmerli) (Bamberg) 针对韦尔施在同一场合代表的论点同样强调了这一内容要点：“对出现目前这种伦理失败主义负有‘同罪’的思维错误就是‘混淆一致—多数—层次’。这一混淆在于，它认为一致与多数互相之间如此排斥，以至价值学说的多数不能容纳意见一致。然而，实际上却正相反……：第一阶段的价值观念的多数不仅容纳第二阶段(多数似已通过)的同意，甚至还将它做为前提。——与上述思维错误有关的，并不比它少见的思维错误是将相对性与伦理上的相对主义混淆：一种多元的社会，在明显的程度上有不同的价值观同时并存，而且不同步地互相取代。从这点出发，虽然在事实上所有的价值观只是相对地对它所归属的学说有效，但是这却意味着这些价值观在这一学说之内必须绝对有效。伦理的相对性(这是一种事实)并不导致伦理的相对主义(否则这将是自相矛盾的)。”
- [31] 参阅 R. Spaemann:《现代性的终结?》，引自：《现代或后现代? 谈目前的时代标志》，编者: P. Koslowski, R. Spaemann; R. Löw。魏因海姆 1986，第 19 - 40 页。
- [32] 参阅 P. Koslowski:《后现代的建筑工地——违抗现代派尽善尽美的束缚》，同上，第 1 - 16 页，引文第 9 页。Koslowski 对现代派的批评并非不合理，但缺陷在于确定现代的一种不明确的历史上的概念。现代应包括“宗教改革、反宗教改革、巴洛克时期”。他那显然还是前现代的(模范地吸收“古典的与中世纪遗产”的)、艺术与哲学的本质主义并不会因为他想避免学院式研究方法以及精华主义就成为“后现代”的。
- [33] 英国神学家与梵蒂冈学学者 P. Hebblethwaite 在 1990 年 4 月 13 日美国 National

Catholic Reporter 上透彻地分析了教皇对欧洲以及波兰的世俗化的恐惧,他指出:这位教皇的前现代的幻景将很快不再拥有任何观念模型,因为西欧在思想上不是向东欧看齐,而是东欧向西欧看齐,“所以,当约翰·保罗可能正热诚地接受这些重大事件的政治影响力时,他们的宗教影响力则令人望而却步。假若波兰因情势的改变而不再成为天主教的模范了,试问哪个国家可取而代之?”至于弥赛亚式的使命意识,极为可能是这位波兰教皇的最大的优点,但也可能是他最大的弱点(不善于自我批评),对此请参阅 R. Modras,《一个矛盾的人? Karel Wojtyla 早期文章》,引自: N. Greinacher—H. Kung《天主教教会——何去? 反对背叛公议会》,慕尼黑 1989,第 225 - 239 页。

- [34] 对此参阅 T. Meyer:《旧教旨主义。反现代主义的起义》,汉堡 1989; T. Meyer 主编:《现代社会中的旧教旨主义。非理智的国际性组织》,法兰克福 1989。J. Niewiadoms Ki 主编:《明白无误的回答? 宗教与社会上的旧教旨主义的蛊惑》,Thaut 1988。弗赖堡(瑞士)大学的历史学家 U. Altermatt 用一种模范的以社会科学为主导的历史编纂法,在他的《天主教与现代;谈 19、20 世纪瑞士天主教徒的社会与精神气质史》(苏黎士 1989)一书中陈述了反抗现代主义与适应现代主义的艰巨性,及其对天主教徒态度直至今日的影响。面对来自天主教中央的倒退的潮流以及对罗马路线的批评不断增多,所以我将自己在过去 30 年中所坚持的针对教会内部的立场用文献加以证明,并系统地总结在《保持信心,关于教会改革的文章》一书中。苏黎士 1990。

- [35] 通过 D. R. Griffin 《后现代世界的上帝与宗教;论后现代神学》(Albany/Ny:1989)这本新书,我觉着自己在确定后现代的概念上得到证实。在为反现代主义与极端现代主义确定界线时,Griffin 称之为“建设性的后现代主义”。“这一后现代性试图超越现代的世界观,不是通过统统消除各种世界观的可能性,而是通过借助修正现代的前提与传统的概念的方法来构思一种后现代的世界观。这种构思的或者是修改过的后现代主义包含着科学的、伦理的、美学以及宗教机构的一种新的统一,这种后现代主义摒弃的并不是科学本身,而是那种只采纳现代自然科学数据的唯科学主义,从而对我们世界观的构思做出贡献”(第 10 页),着眼于一种“后现代社会”以及一种“后现代的世界秩序”,Griffin 的各种方法旨在带有“后现代灵性的”“后现代人”。——最近,

D. Sölle 在她的新作:《思索上帝;神学入门》(Stuttgart:1990)一书中接过了我的神学模式分析中的基本观点,却显然(如书中展示的)没有消化必要的科学理论上的基本文献。因此,她书中(第 17 页)对各模式下的定义不是如书中自称的那样直接地来自 T·库恩著作中,而是抄自我的一篇文章,将我对改革式神学所做的模式在第 21 页中没有加注来源处做为自己的模式印出(参阅我的《觉醒》第 230 页)。假若不是 D. Sölle 将一千年采整个神学塞进一种思想上可疑的模式中的话,这一切倒还不是那么严重。她的看法是:正统的(包括巴特的思想?)、自由的(包括布尔特曼、特里希的思想?)、“极端的”(反指“解放神学的少数派”?)。以这样一种历史上不精确、表面上系统化的模式,她几乎不可能正确地评价极为复杂的后现代局势。

- [36] 参阅 A. MacIntyre:《德性的损失:道德理论研究》/Notre Dame/Indiana1981;德译本:《德性的损失;谈目前道德危机》,法兰克福 1987。现代中全面的文化危机是基于一种道德危机而产生的,而 MacIntyre 却(毫无疑问是受本书前面曾加以叙述的美国的发展的影响)以显而易见的文化悲观主义将这种道德危机看成完全消极的:“我们的确拥有道德的伪像,并持续不断地使用众多道德上的措辞用句。但是,不论是在理论或实际上,我们几乎已经完全失去了我们的理解力。”(第 2 页)
- [37] 按 MacIntyre 的意思,在关系到目前道德疑难问题时,即使是当今起着主导作用的哲学也失灵了:“如今在现实世界里,最占优势的分析法及现象学的哲学思想也将无力探出现代人道德观念上的紊乱及其行为……”(同上)
- [38] 参阅 J. Mittelstraß:《行进在通向修复伦理学的道路上》,引自 J.-P. Wils/D. Mieth(主编):《没有前途的伦理?在工业时代中勘察》,图宾根 1989,第 89-109 页(这里还有富有启发性的 M. Wolff, G. Mack 以及 U. Schramm 的自然科学论文,以及 W. Ch. Zimmerli 和 O. Höffe 有关哲学的论文)。
- [39] J. Rawls:《正义论》/Cambridge/Mass. 1971. 德译本:《正义论》,法兰克福 1975 原版第 387 页起;德文版第 426 页翻译为“重叠的而不是明确的一致”。针对一种在英裔美国人圈子内起主导作用的功利主义伦理学(以休谟、亚当·斯密、边沁、以及穆勒为代表),这位哈佛哲学家代表一种正义(作为 Fairness)理论。这种理论是建立在洛克、卢梭,特别是康德的社会合同理论上,这种理论似已证明为“一种民主社会的最好的道德基础”(第 12 页)。劳斯从两点基本原则出发:“第 1:每个人都应有同样的权

力要求拥有同等基本自由的、能容纳所有其他人同样制度的最广博的制度。第2:社会上的与经济上的不平等应这样去拟定:(a)明智的方法应是能指望这些不平等为每个人带来好处,(b)这些不平等是与那些为每个人都敞开大门的地位与职务联系在一起。”(第81页)对该书批评性的评价请参阅O. Höffe编:《理论—讨论,谈劳斯的正义论》,法兰克福1977;比勒弗尔特(H. Bielefeldt):《现代的自由权以及政治上的正义。社会合同论的观点》,维尔茨堡1990。

- [40] 阿姆斯特丹自由大学的伦理学家 Bert Musschenga 促使我注意到了这一有关活跃地寻求一致意见的重要观点。在荷兰各大学所作的报告以及进行讨论给我带来一些启发。
- [41] 参阅 E. G. Tannis:《有效的、供选择的解决问题的建议》/North York/Canada:1989年。
- [42] U·韦伯:《政治作为职业》,引自:《政治论文全集》,图宾根1958,第505-560页,引文见第559页。
- [43] H·约纳斯:《责任原则。用于工业文明的一种伦理尝试》,法兰克福1984;同一作者:《技术、医学与伦理;谈责任原则的实践》,法兰克福1987。
- [44] 参阅 E. Laszlo:《放眼全球地思考》/New York 1989。
- [45] P. Drucker:《面对“新潮与活力”》,引自《时代周刊》1990年1月22日。
- [46] R. Müller:《2000年的领导者;在高新技术上、工作人员之间的信任感上投资》,引自《Lio 管理杂志》第59期(1990年)第1号。
- [47] K. Bleicher:《欧洲未来的机会。领导者成为国际竞争的因素》,法兰克福1989,第218页。
- [48] 对伦理机构化的困难性所在,请参阅 R. Löw:《我们需要一种新伦理?》引自 *Universitas* 1990,第291-296页。关于设立人民调查,请参阅 G. Altner:《预防原则与伦理:该做些什么?》,引自 *Universitas* 1989,第372-384页。
- [49] D. Ulrich:一位德语经济专科学校(圣加伦/瑞士)唯一拥有经济伦理学教授职位的正教授,曾正确地指出:有价值意识的企业政策的质量既是重要的企业成就的前提,也是生意战略的质量与有效的管理的质量……就这点而言,一种现实的经济伦理涉及到的是这样一个核心问题,即用什么方法才能介绍我们经济制度,包括符合时代伦理

实用要求的、制度化的“客观逻辑”(瑞士银行协会/月刊 89/3,第 7 页起)。

- [50] 《国际先锋日报》,1990 年 1 月 12 日。
- [51] E. Draper:《精神病学与传教士的关怀》/Philadelphia,1970 第 2 版,第 117 页。
- [52] 在这几段中,也含蓄地对来自巴黎的社会学家 Alfred Grosser 做了一次回答。主要是在电影系列讲座“巴登—巴登辩论会”(1989/1990)中,我有幸同他进行几次有刺激性的谈话,尽管对一种空想的道德学说抱着很大的怀疑,Grosser 仍坚定地维护伦理价值的意义,以及用于政治的标准,但也包括用于政治学以及社会学的标准(没有伦理上的基准价值,如真理、自由、正义,那就没法对社会进行诊断!)——然而这一切都是在明确拒绝宗教信仰的前提下进行的。参阅 A. Grosser: *Au nom de quoi? A la recherche d'une éthique politique*, 巴黎 1969; 德文袖珍本:《以谁的名义? 政治的价值与现实》,慕尼黑 1973。
- [53] 广泛地阐述没有信仰上帝的道德所具有的困难性请参见汉斯·昆《上帝存在吗?》第 E 篇:“承认现实:针对虚无主义的抉择。”
- [54] H. Markl:《知识的意义;即使遗传学也不是一种“无价值”领域中的科学》,引自:《时代周刊》1989 年 9 月 8 日。
- [55] 参阅阿多诺/霍克海默尔:《启蒙运动的辩证法。哲学未完成的作品》,阿姆斯特丹 1947,再版,法兰克福 1969。
- [56] 参阅 K. - O. Apel:《辩论与责任。向后传统式道德过渡的困难》,法兰克福 1988。
- [57] 参阅 J. Habermas:《新的不明了性。政治杂文集第五》,第一、二卷,法兰克福,1981,1987 第 4 卷,袖珍版,1988;同一作者:《道德意识与具有交流作用的行动》,法兰克福 1983,1988 第三版;同作者:《关于现代的哲学辩论。十二次大学讲课》,法兰克福 1985。
- [58] 参阅 R. Bubner:《行为、语言与理性。实用哲学的基本概念》,法兰克福 1982 第二版;同作者:《历史进程与行为准则。对实用哲学的探讨》,法兰克福 1984。
- [59] 参阅 E. Tugendhat:《伦理的问题所在》,斯图加特 1984,该作者以可喜的坦率写道:“在过去的 30 年中,人们又重新开始特别集中地研究它们(伦理的基本问题),这在过去的 15 年中也重新出现在德国。到目前为止,却仍然没人找到令人信服的答案。”(第 3 页)在谈到他自己建议的解决方法时,他承认:“仍然未能作出一种对互相尊重

的道德的令人满意的解释。”(第176页)

- [60] A. MacIntyre(来源同上)确信,以世俗启蒙运动为前提而建立起的现代道德哲学已失败;既然目前在这一多元的社会中不可能指望一种道德上的互相协调,那一方面要求以权力与法律来压制社会的冲突,另一方面则依靠亚里士多德针对个人伦理的美德理论。
- [61] 参阅 R. Rorty:《实用主义的影响力;短文:1972年-1980年》/Minneapolis:1982;同作者:《偶然性、讽刺与团结》/Cambridge:1989。这位以美国实用主义起家的作者,梦想着一种“后宗教的”以及一种“后形而上学的”文化——两种都是“值得追求的”(第15页),由自己显示出如何通过挥霍众多的哲学理论而达到相当平庸的结论:对于罗蒂来说,具有划时代意义的是:“第一次有这么多的人有能力将两个问题区分开,既区分开你相信的以及期望我所相信与期望的东西吗?和你痛苦吗?”这两个问题(第320页),而对着带来5500万死难者,其中600万遭煤气毒死的犹太人的第二次世界大战,人们希望从一位哲学家那里听到为那些无以计数的人们说一句更严肃的话,虽然不是为“像这样的人类”(人类在这里不是个抽象名词),但却是为了在世界各地那些非常具体的被剥夺权力者,与为倍受苦难者的人权说话。这么一位“自由主义者与讽刺家”的“万能的讽刺主义”对于这些人来说,大约是不会有有多大用场的。
- [62] 参阅 M. Foucault:《古典时期的荒诞史》/Paris:1961年;同作者:《性史》;第一至三卷/Paris:1976-1984年。他代表一种“Souci de soi”式的伦理,“自理的”伦理、个性在一种美的生活方式中自我实现的伦理——反对任何一种普遍有效的道德。持类似观点的还有 J.-F. Lyotard,同上。批评这种“同代人对各种难以忍受的普遍原则的反抗,特别是对道德的普遍的反抗”,请参阅 K. O. Apel,同上,第154-178页。
- [63] 正是在同 Rüdiger Bubner(我在图宾根大学哲学系的同事)的谈话中,我增长了许多见识。他对局限于地区的、现实的理智抱有顾虑,对此人们恰好可以从世界型宗教的角度出发加以赞同,而不必因此——在人权的时代——而放弃寻求全球的联结与普遍有效的准则。在当今时代,若不从全球角度思考问题,则几乎不可能局部地行动。因而,所有准则的历史上的特点也不排除一种可能的普遍的有效性,如布普讷也对此加以证实的那样:“人们可以在此期间得知,那些不仅应该理智地去拥护、而且在生活中也应加以证明的准则,它们的历史性属于那些尚未解决的对准现代主义心脏的问

题。涉及到每个人的,在事实上为所有人承认的准则、能胜任主体的、因而恰恰影响一个团体的整体的准则,必要地组成各种历史的形象。”(《行为》,第316页)我充满感激心情地回忆起一次我们大学题为“我们今天站在何处?”的综合学科的专题座谈会。这是由我、R. Bubrer、M. Frank 以及 D. Langewische 共同在 1989/1990 年冬季学期举办的。对此请参阅由 J. Schmidt 编辑出版的集子中三位作者的文章:“古今欧洲文学、哲学与政治中的启蒙与反启蒙”,达姆斯塔特 1989。对自由主义和症结所在,参阅 D. Langewische:《自由主义在德国》,法兰克福 1988。对 1918 年前的宗教局势,请参阅 Th. Nipperdey:《变革之中的宗教。德国 1870-1918》,慕尼黑 1988。

- [64] S. Freud:《1915 年 7 月 8 日致 J. J. 普特纳姆的信》,转引自 E. 约内斯:《西·弗洛伊德的生活与作品》,第二卷,伯尔尼/斯图加特 1960,第 489 页。
- [65] 参阅 A. Peccoi(编):《学无止境:跨越人类困境的桥梁》,Oxford 1978;德译本:《人的困境;未来与学习》,维也纳 1979。
- [66] J. Habermas:《后形而上学的思维;哲学文章》,法兰克福 1988。
- [67] 参阅 M. Frank:《创办宗教为理念服务?浪漫主义的“新神话学”》,引自《诗人们到底要酿造什么?谈歌德时代的诗人神学》,Gvom Hofe/P. Pfaff/H. Timm(编),慕尼黑 1986,第 121-137 页:“归属于我们文化上与社会上现实性的突出的现象是这样一事实,即对不仅是诗歌中的,而且是生活中神话规模发问,笼统地向诗歌、生活中的宗教的范围发问,这在此期间已重新具有不容忽视的代表性……至于社会的生活本身,我认为,社会,这个包罗一个国家团体成员之间各种关系的整体,更加频繁地借用宗教语言的范畴来起诉它们的所谓‘意义危机’。人们说,‘起码是在西方工业国的政治中缺乏一种可以遵循的、值得其国民效法的最终约束。’”(引文见第 121 页起)M·弗兰克接过了早期浪漫派对启蒙运动的拆开、解散以及卸除式的理性批评,主张一种新的神话学:《正来临的上帝,关于新神话学的大学讲课,第一部分》,法兰克福 1982;同作者:《流亡中的上帝,关于新神话学的大学讲课,第一部分》,法兰克福 1988。然而在这个已分裂成原子了的、变得无神话的社会中,谁若不愿满足于里尔克、格奥尔格或是托马斯·曼的唯美主义(这些人曾想把诗歌修复为现代神话),或者另一方面不愿满足于那些尼采式的“艺术家—政治家”(希特勒曾自认为在这种人身上重新发现了自己)的政治幻想,或者是不愿满足于罗森贝格的“20 世纪的神话”,那么,在我看来,

他就必须从新的神话进展到新的笃信宗教或是进展到宗教。请参阅瓦·延斯/汉斯·昆：《人道主义的律师。托马斯·曼，赫尔曼·黑塞，海因里希·伯尔》，慕尼黑 1989。

- [68] S. Freud:《一种幻想的未来》，引自《研究版本》，法兰克福 1969-1975，第九卷，第 164 页。
- [69] 与西格蒙德·弗洛伊德的分歧请参阅汉斯·昆：《上帝存在吗？》，第 C 篇，第 III 章：“上帝——一种天真的幻想？弗洛伊德”；同作者：《弗洛伊德与宗教的未来》慕尼黑 1987。
- [70] 值得注意的是，正是 A. MacIntyre 这么一位持如此怀疑态度的哲学家，在其曾已引用过的著作《德性的损失》结尾处，针对目前的“黑暗时期”（与罗马帝国崩溃后的时代相比），为了更新道德竟然呼唤起一位——自然是极为不同的——圣·贝内迪克特：“尽管新的黑暗时期正笼罩着我们，却仍然可以证实谦恭、殷勤与知性、道德的生活仍存在于各地区性的社会结构里。如果传统的美德能够战胜这一黑暗时期给人类带来的惊恐，那我们就没有理由不抱存一线希望。那些异教徒们并不是在遥远的边界以外等待着我们，而是早已支配我们很长时间了，而我们则太缺乏对于那些构成人类困境原因的自觉性。我们并不是在空等着一位“Godot”的来临，而是另一位——无疑是极为不同的——圣·贝内迪克特。”（第 245 页）
- [71] 关于分析尼采的虚无主义请参阅汉斯·昆：《上帝存在吗？》D 篇：“虚无主义——无神论的后果”。一本从哲学的角度出发，严肃地深入研究宗教的困难所在的书：H. Lubbe:《启蒙运动后的宗教》，格拉茨 1986。许多有关宗教与哲学的重要资料可在 W. Oelmüller 编辑的两本书中找到：第 1 卷：《宗教东山再起？观点、论据、问题》，帕德博恩 1984；第二卷：《今日各宗教的真理要求》，帕德博恩 1986。同时请参阅 P. Koslowski(编)：《社会的宗教规模；各宗教及其理论》，图宾根 1985。
- [72] 对此同时请参阅汉斯·昆：《上帝存在吗？》第 C 篇第二章：“上帝——出于利益的敷衍？卡尔·马克思”。
- [73] E. Laszlo 着重地强调了宗教在一种全球分析的上下文中的意义：“狭隘性极少例外地常常贬低了或妨碍了已制度化的宗教所做的努力。一般地来说，介于犹太人与穆斯林之间，天主教徒与新教徒之间，佛教徒与基督教徒之间，‘教徒’与‘异教徒’之间的对抗与‘圣战’骚乱了人心，带来了无意义的牺牲也产生了肆无忌惮的暴力，假若各

大宗教能允许它们自身具有的普世主义有发展的可能,那么它们就能在今天的文化
中传播团结、宽容与一致的精神。”(同上,第 139 页)

[74] 对费尔巴哈有关投射作用论点请参阅汉斯·昆:《上帝存在吗?》,第 C 篇第一章:“上帝——人的投射作用? 路德维希·费尔巴哈。”

[75] J. Habermas:《后形而上学的思维》,第 23 页。

[76] 这里我介绍的是图宾根市伦理学家 Dietmar Mieth 的说法,请参阅其文章:《着眼于生物伦理学的神学——伦理的开端》,引自:Concilium 25(1989)第三期(全期都涉及“自然科学伦理”的问题所在)。

[77] 我通过援引各位伦理学家尤其是天主教伦理学家的理论如:《做》,第 D 篇,第二章,第一节和《上帝存在吗?》,第 E 篇,第二章,第三节;第 F 篇,第四章,第四节中援引 A·奥尔、F·伯克勒、J·格林德尔、W·科尔夫、D·米特、B·许勒的理论,陈述了神学伦理如何一如既往地接纳了独立的伦理;F·伯克勒提供了一种好的综合法:《基本道德》,慕尼黑 1977;在 A·赫茨、W·科尔夫、T·伦托尔夫以及 H·林格林共同编辑出版的普世主义的《基督教伦理手册》的第一册中,着重谈论今日伦理的基本问题,1-3 卷,弗赖堡—京特斯洛赫 1978-1982,相反,我到目前为止尚不能确定,同样这些大多数来自天主教的伦理学家——在涉及到 *Proprium Christianum* 时常常含糊其词,在历史性—批判性上不加反映——是否建设性地接受了对特有的基督性做出解释清楚的建议,如在《做》一书中 D 篇,第二章,第二节,以及《上帝存在吗?》一书中第三篇,第二节中曾详加阐述的那样。我认为:一种历史性—批判性的诠释要求的不仅是一种建立在历史性—批判性上的教义学,而且还需要一种在历史性—批判性上保证无误的神学伦理。

[78] H. Jonas 在基尔大学“今日伦理与政治”大会上(由州长比尔恩·恩霍尔姆以及 Pax 小组倡议,于 1990 年 2 月 22 日举行),汉斯·约纳斯曾这样描述过这一基本问题。必须引起重视的是,像约纳斯这么一位著名的哲学家尚需要在概念上耗费这么多的精力,也不过同样是为了合理地解释他的生存伦理的第一个绝对命令,即“人类”(《负责原则》,第 91 页)既不能允许任何一个国家领导人玩弄“对人类孤注一掷”的游戏,也不能期待一种——也许是咎由自取的——“人类的末日”(第 36 页)。从我本身来说,与其说同意这种证明程序,不如说同意约纳斯前面提过的估计:“人类没有权力去自杀

(第 80 页), 这点非常不容易解释, 也许没有宗教就根本解释不了这点。”(第 36 页) “人类对于存在的无条件的义务”(第 80 页) 以及“尤其是传宗接代的义务……”(第 86 页) 不可能归咎于一种外来的权力, 因为对此缺乏一种权利主体——“除非是造物主上帝反对他的创造物的一种权力, 这些创造物在被赐予存在时也受托将他的作品延续下去。”(第 86 页) 我只能附和汉斯·约纳斯的下述意见: “宗教信仰在这点上已经有了答案, 而哲学则需开始去寻找答案, 而且成功与否, 其前景就更不保险了。”(第 94 页) 我还同意他的观点: “信仰极有可能会为伦理提供基础, 但它本身却不会招之即来的。”(第 94 页) 我只认为, 这种对上帝的信仰完全不“缺乏”, 只是在今天它又重新公开地出现了, 这种信仰不像在现代中被诽谤的那样, 它在今天的后现代中, 理智地负起责任, 又变得值得——信仰了。

[79] 在基尔的大会上, 海德堡伦理学家 W. Huber 针对汉斯·约纳斯指出: “‘责任’这个词包含着辩解与照顾这双重意义。这其中包括一个双重问题: 向谁与为谁承担责任。由于汉斯·约纳斯在他的原始提纲中放弃了将宗教关于对责任的解释进行系统化, 他只注意到照顾这一方面。因此他将责任作为单方面的, 而不是交互的关系来考虑; 父母对孩子的照顾以及‘政治家’受他的臣民委托行事, 对于他来说是典型的例子。从而他对责任概念的分析上有时出现了一种精华的、非民主的落差。这点只有在考虑到责任的双重关系时, 才能最快地超越过去。这就不会引向一种‘全面的’责任的概念, 而是引向一种交互的、对话式的责任设想。即使各种文化与宗教相互间开诚布公, 在这种设想中彼此也有其一席之地。没有这种开诚布公就根本无法想像一种未来的世界伦理学, 对此参阅 W·胡贝尔的文集:《冲突与意见一致。探讨责任的伦理》, 慕尼黑 1990。

[80] 做为社会学家, 他们以批判式—建设性的方式迎战宗教上的症结(此处只摘引他们的新近作品): P. L. Berger: 《现实社会的结构》/New York: 1966; 同作者: 《神圣的帷幕: 宗教社会学理论的基本概念》/New York: 1967; 德译本: 《谈宗教与社会的辩证法: 宗教社会学理论的基本概念》/Frankfurt: 1973; 同作者: 《天使们的低声细语: 现代社会与超自然的重新发现》/New York: 1969; 德译本: 《沿着天使的踪迹: 现代社会与重新发现超验》/Frankfurt: 1970; F. X. Kaufmann: 《宗教与现代性: 社会学的观点》/Tübingen: 1989。(尤其是在第十章中“基督教有发展前途吗?”与下述书中, 我

找到了与自己观点重要的相符之处);N Luhmann 有关社会制度的作用论范畴的著作:《宗教的作用》/Frankfurt:1977;同作者:“社会、意义、宗教——基于自我关系”,引自《社会学分析》,第 46 期,1985 年,第 5-20 页(这一期专门刊载 Luhmann 对宗教的理解)。

- [81] 参阅汉斯·昆/J. van, Ess/H. von Stietencron/H. Zechert:《基督教与各世界型宗教;同伊斯兰教、印度教以及佛教的对话》,慕尼黑 1984。汉斯·昆/秦家懿:《基督教与中国宗教》,慕尼黑 1988(该书已有中译本:《中国宗教与基督教》,三联书店 1990)。我借这个地方向所有这里涉及到的同事们,尤其是秦家懿再次表示感谢。我在同他们谈话与合作中产生了无数的观点。
- [82] 有关世界型宗教的伦理请参阅 C. H. Ratschow(编)《世界型宗教的伦理手册;原始宗教、印度教、佛教、伊斯兰教》,斯图加特 1980;P. Antes(等人):《非基督教文化中的宗教》,斯图加特 1984,也请参阅由 M. Klöcker/U. Tworuschka 共同编辑出版的系列《各宗教的伦理——学说与生活》,慕尼黑—格廷根 1984。到目前为止所出版的这些书谈及性征、工作、健康、占有与贫困、环境。
- [83] 参见 M. Klöcker/U. Tworuschka 共同编辑的《各宗教的伦理——学说与生活》,慕尼黑—格廷根 1984。
- [84] 孔子:《论语》15,23。
- [85] Rabbi Hillel 犹太王西律时代的学者:《安息日》31a。
- [86] Mt 7.12; Ck 6.31.
- [87] I. Kant:《实践理性批判》A54,引自:《作品》;第四卷,法兰克福—达姆施塔 1956,第 140 页。
- [88] 作者同上:《为风俗习惯的超验奠定基础》BA66f. 引自《作品》第四卷,第 67 页;参阅第 71 页。
- [89] H. Jonas:“德国书业和平奖颁发仪式上的感谢词。1984 年 10 月 11 日”,发表于他的集子《科学作为个人的经历》,格廷根 1987,第 39 页。
- [90] A. Rich:《从基督教的角度看经济报道》,引自《卢塞恩日报》,1990 年 1 月 20 日,参阅同作者:《经济伦理。神学观点中的基础》,君特斯洛 1987 第 3 版。
- [91] 参阅 F. Hengsbach:《反对封锁;社会运动在伦理上改变了资本主义》,引自《时代》

1989年4月21日。

- [92] 许多重要的关于一种世界伦理的观点,我得感谢1989/1990冬季学期同图宾根天主教伦理学家 G. Hunold 共同在图宾根大学举办的一次综合学科的专题研究班。胡诺尔德在上面曾谈过的基督教伦理手册中叙述了从材料上奠定基础的特殊问题(参阅第一卷,第126-134页,第177-195页)。同样参阅 G. W. Hunold/W. Korff(编):《为了明天的世界;未灭的需要中伦理方面的挑战》,慕尼黑1986,特别在第四章:“智力的一宗教的挑战”,H. Waldenfels, K. - W. Merks H. Bürkle 第357-389页。
- [93] 《宗教、和平、人权;第一次“世界宗教和平会议”文件》,Kyoto 1970, A. Lückner(编),乌珀塔尔1971,第110页。
- [94] 《公正中的和平用于全体造物》,选自欧洲普世大会“公正的和平”(1989,5,15-21巴塞尔)上的文章,以及德意志联邦共和国与柏林(西)基督教教会工作团体的讨论会“公正、和平以及保护造物”,1988年10月22日,斯图加特,德国新教教会(EKD),汉译威。
- [95] 参阅同上,第24页。
- [96] 参阅同上,第25-27页,这一以欧洲为前提的、后现代的要求自然应当在其他的国家与大洲有所修正后而加以运用。拉丁美洲这一洲即已显示出这些要求是何等的急迫,对这个大洲我们曾经只能顺便地加以注意,而专家们却认为这个洲正“处于一种社会的、生态的危机”,“而这种危机在一定的方面与区域中表现出真正的灾难的特征”。以无数的数据对此加以说明的书为 M. Wöhlcke:《拉丁美洲例案。进步的代价》,慕尼黑1989,第116页。
- [97] 有关这些策略的注释学方面的前提,我曾在《觉醒》C篇第二章具体阐述过;下述论点曾在费城 Temple 大学由我的同事 Leonard Swidler 组织的专题讨论会上与 W. C. Smith, R. Panikkar 以及 J. Cobb 先生的讨论中得到证实。参阅:L. Swidler(编):《通向一种普遍的宗教神学》/New York:1987。
- [98] 参阅我的《做》一书中第A篇,第三章,第二节,“匿名的基督教?”中对这种理论的批评。
- [99] 参阅我的《基与世》一书中第B篇,第一章,第二节,“存在这样一种神秘的经验?”中的批评。

- [100] 参阅 H. -J. Loth/M. Mildenerger/U. Tworuschka:《基督教在世界型宗教的镜子中;批评性的文章与评述》,斯图加特 1978。
- [101] 参阅 J. G. Stoessinger:《各民族为何走向战争?》,伦敦 1985 第四版。
- [102] 参阅 W. Korff:《准则与美德;探讨标准理智的逻辑》,美因茨 1973;同作者:《人如何才能如愿以偿? 伦理的观点》,慕尼黑 1985。
- [103] 参阅我在图宾根的同事 Karl-Josef Kuschel 关于在巴黎举行的一次专题座谈会的综合报道:《世界型宗教与人权》,引自:“新教评语”22(1989),第 17-19 页。
- [104] 在此我感谢那些来自各宗教的代表,特别感谢那些在联合国教科文组织专题讨论会上做专题报告的各位教授们:Masao Abe, Kyoto(佛教);Mohammed Arkoun, 巴黎(伊斯兰);Eugène B. Bcrowite, 纽约(犹太教);Claude Gellfré, 巴黎(基督教), Liu Shu-hsien, 香港(儒教);Bithka Mukerji, 贝讷勒斯(印度教)。
- [105] 以下我引用巴黎专题讨论会上尚未发表的文件。
- [106] 参阅汉斯·昆:《对话坚定性与立场坚定性;谈两种有互补性的美德》,引自《新教神学》49(1989),第 492-504 页,以及汉斯·昆与共同编辑的 J. Moltmann 专集:“介于各世界型宗教之间基督教”,《神学国际期刊》,22(1987)第 1 集。
- [107] 事实如此,早在古希腊人(即柏拉图的“andreia”,在斯多噶派中也是“Karteria”)以及古罗马人(西塞罗与马可罗必乌斯的“fortitudo”)那里,勇敢这一词就覆盖了一个语义场:从较为消极的形式如忍受、坚持、反抗以及始终不渝直到较为主动的,果敢地施行与争论的形式。虽然《新约》并不直接了解如“andreia”以及“Karteria”这些概念,但对类似概念却完全熟悉:信念(“elpis”)、顽强(“hypomone”)、耐心(“makrothymia”)都是从信任中的信仰来解释。Thomas von Aquin 将勇敢作为特殊的德行方面的美德提出来,并将勇敢描写为出于善意的坚定,克服生活中艰难的任务、危险以及苦难的自我保护:“一种用于忍受与反抗的精神上的坚强(firmitas animi)在最难时,即在一些棘手的危险中保持坚强”(S. th, II - II, q, 123, a, 2)。顽强也就是勇敢的另一名称,诸如说出自己信仰的勇气似为勇敢在今天的另一个名称。但是这种勇气更多地适用于政治—社会范围内的个别行动,顽强则作为一种精神上的基本态度而决定一个人的整个一生。
- [108] Thomas von Aquin, 将古罗马的美德改造成基督教形式,他在“constantia”中(如在

同该词相近的“perseverantia”中)看到勇敢的部分美德:一种对好的东西的固执(persistendo firmiter in bono q. 137, a. 3),来对抗内心的疲劳与诱惑,同样对抗外界的困难与障碍,不仅是在 Calderon 的《顽强的王子》中,法国古典作家 Corneille 的戏剧中,而且也在莫扎特的《魔笛》中,“要顽强!”一段里这种美德占有重要位置。

- [109] 参阅 P. Knitter:《别无他名? 批判式地审视基督教旨对其他世界型宗教的态度》/Maryknoll:1985;德译本:《一位上帝——众多的宗教;反对基督教对绝对性的要求》/München:1988;J. Hicks/P. Knitter(编):《关于基督教一神论的神话;通向一种多神论的宗教学》/New York:1987;Paul Knitter 教授有机会于1989年11月20日在图宾根大学的报告中维护自己的观点,并同我的新教同事 Eberhard Jungel、Jürgen Moltmann 以及我本人进行公开讨论。对此请参阅由 J. Moltmann 编辑的集子《各宗教间的对话?》,载于《新教神学》49(1989年),第6期。
- [110] 参阅 1 Kor 12,3。
- [111] 参阅 Jo 14,6。
- [112] 参阅 P. Tillich:《基督教与世界型宗教的相遇》,New York 1962;德译本:《基督教与世界型宗教的相遇》,新图加特 1964,第27页:“这种(早期基督教)令人惊讶的普遍主义却总是被一种标准所局限了,一种从未被正统派也从未被异教徒作为问题提出来的标准:即耶稣做为基督的形象,正如《旧约》中预感到的,在《新约》中得到实现的那样。基督教的普遍主义不曾是融合不同信仰的,它不是将接受过来的东西与自己的结合起来,而是将所有的东西都屈就于一种最终的标准。带着普遍性与具体性的对立,在没有遇到其他能与它真正相比较的宗教的情况下,基督教就进入了早期中世纪。”
- [113] 参阅 J. Cobb:《超越对话:关于基督教与佛教之间的相互转变》,Philadelphia 1982。
- [114] 在此我感谢 Robert Bosch - Jubiläumsstiftung 对这一计划为五年的研究方案的支持。
- [115] 参阅 F. Stern(编):《历史的多种嘴脸》/Cleveland/Ohio:1956年;德译本:《历史与历史的编纂;可能性、任务及方法;文章选自伏尔泰直至当代》/München:1966。
- [116] 一部由 D. B. Barret 编辑的,充满数据材料的百科全书提供了有关基督教与各种宗教在 223 个国家的概况:《世界基督教学百科全书;新纪元中教会与宗教的比较研

究：公元 1900 - 2000 年》/Nairobi/Oxford/New York:1982。

- [117] 有关 G·F·黑格尔的历史观请参阅——除有关美学与哲学史的大学讲座外——特别是有关世界史哲学的大学讲座，由 Lasson - Hoffmeister 编辑出版，附加评注的全集（第八至九卷），以及有关宗教哲学的大学讲座（第十二至十四卷）。解释与文献请参阅汉斯·昆：《上帝变成人》。
- [118] 参阅卡尔·马克思/恩格斯：《共产党宣言》，引自《选集》第二卷，H. - J. Lieber/P. Furth（编），达姆施塔特 1962，第 813 - 858 页。参阅卡尔·马克思：《政治经济学批判》第一册，引自：《选集》第六卷，第 837 - 1029 页，特别是“前言”，第 837 - 842 页，F·恩格斯：欧根·杜林对科学的变革（《反杜林论》），1878；新版本，柏林 1948。
- [119] 参阅斯宾格勒：《西方的没落，世界历史形态学草纲》；第一卷，维也纳 1918；第二卷，慕尼黑 1922；H. Werner 编辑的缩写本，慕尼黑 1959。继 A. M. Kocktanek 的传记《O. 斯宾格勒在他的时代》（慕尼黑 1968）之后，D. Felken 全面地总结了斯宾格勒在人文科学与政治上的意义：《O. 斯宾格勒，一位介于帝国与专制之间的保守思想家》，慕尼黑 1989。
- [120] O. Spengler：缩写本，第 326 页起。
- [121] 同上，第 337 页起。
- [122] 参阅：A. J. Toynbee：《历史研究》第一至七卷，Oxford 1934 - 1937；摘译本：《世界历史行程；各文化的兴衰》，新版本，斯图加特，1958。
- [123] 参阅作者同上：《一名历史学家答宗教》/London:1956；德译本：《我们如何对待宗教？一个历史学家的回答》/Zürich:1958。
- [124] 参阅 A. Toynbee/D. Ikeda：《请选择生活！一次对话》/London:1976；德译本：《请选择生活！一次对话》/Düssddorf:1982。
- [125] A. J. Toynbee：《历史研究；第五卷》1933 年，第 126 页。
- [126] P. Kaupp：《汤因比与犹太人：批判式地探讨 A. J. 汤因比全集中对犹太教的叙述》，迈森海姆/格郎 1967。该书提供了一份对当年讨论的有分量的记录。
- [127] N. Smart：“宗教的研究与分类”，引自《新英国百科全书》，第二十六卷/Chicago:1987，第 548 - 562 页。引文自第 562 页。J. Milton Yinger：《宗教的科学性研究》/London/New York:1970 年。这位宗教社会学家提供了这种出于综合学科的理解。

- [128] 参阅 M. Eliade:《宗教思想史》,第一至三卷/Paris:1976-1983;德译本:《宗教思想史》;第一至三卷/Freiburg:1978-1983。
- [129] 参阅 P. Tillich:《系统神学家看宗教在历史上的意义》。引自《宗教的未来:保尔·蒂里希纪念集》/J. C. Brauer(编)/New York:1966。
- [130] 参阅同作者:《基督教与世界型宗教的相遇》/New York:1962;德译本:/Stuttgart:1964;第 35-46 页。
- [131] Th. S. Kuhn:《科学革命的结构》/Chicago:1962;德译本:/Frankfurt:1976;对 1969 年原文附言修订、增改后的第二版。同作者:《新事物的兴起;探讨科学史的结构》/Frankfurt:1978。
- [132] 对库恩与波普尔的反对者之间所做的讨论,请首先参阅:I. Lakatos/A. Musgrave:《批评与认识的进步》/London:1970;德译本:《批评与认识的进步;1965 伦敦科学哲学国际专题讨论会论文集》/Braunschweig:1974。这里特别重要的是库恩的回答。
- [133] 参阅 G. Gutting:《范式与革命;对库恩的科学哲学的应用与评鉴》/Notre Dame/London:1980 年;对于我们在运用库恩式的、对历史编纂与对理论分析所具有的困难性极为重要的是 D. Hollinger 以及 I. Barbour 的文章。
- [134] 参阅我的《觉醒》一书,特别是第 B 篇:“向前看的观点”。
- [135] 参阅:汉斯·昆/D. Tracy(编):《神学——何去何从?行进在通往一种新范式的道路上》,苏黎士/居特斯洛赫,1984;作者同上:《神学的新范式;结构与规模》,慕尼黑/居特斯洛赫 1986。
- [136] 参阅我的《基与世》,对此叙述最清楚的在第 C 篇:“佛教与基督教”。
- [137] Th. S. Kuhn(库恩)在他的《1969 年附言》中,在回顾讨论时是这样阐明的(系本人翻译)。
- [138] 参阅我的《觉醒》一书第 B 篇,第二章“神学与自然科学中的范式转换”。
- [139] 对这种三重类型学(处于“事实的混乱”中的“理想类型”,马·韦伯),即 N. Söderblom, F. Heiler, R. Otto 等人的双重类型学(参阅《上帝存在吗?》第 G 篇,第一章,第二节:“神秘型与先知型宗教”,以及《基与中》前言:“中国——第三种宗教河系”。
- [140] 参阅我的《教会》C 篇,第一章,第四节;《做》B 篇,第三章;《上帝存在吗?》G 篇,第一

章,第二节,第四节;《永恒的生命》B篇,第四章;《基与世》A篇。

- [141] 参阅《上帝存在吗?》G篇,第一章,第一至二节;《基与世》B篇至C篇。
- [142] 参阅《上帝存在吗?》G篇,第一章,第一至二节;《基与世》。最近,美国社会学家 P. Berger 在《上帝的另一面;世界型宗教之间的对立性》/New York:1981。这本富有启发的集子中,为各先知型宗教冠以“冲突式的宗教”、为神秘型宗教冠以“内向的宗教”这样的措词以供大家讨论。它们有别于那些通常的、在此我愿意接过来并加以进一步限定的范畴,可是即便是在 Berger 的集子中也缺了那第三种,即中国的智慧型宗教:“和谐式的宗教”。
- [143] 参阅马·韦伯:《宗教社会学选集》,第一至三卷,图宾根:1920年。
- [144] 参阅 W. E. Hocking:《现存的宗教与一种世界信仰》/New York:1940。
- [145] 对于 Vivekananda(弁喜 1863-1902)来说,具有印度教传统的永恒原则(sanatana dharma)不同于社会原则(svadharma),正如这种原则在严格的社会等级秩序中反映出来一样,永恒原则超越一切信仰表白与宗教;不要理会学说,不要理会教条,也不要理会教派、教会或教堂;这些与每个人的实存的本质不相干,实存的本质是属灵性。(S. V. Madras O. J. 的谈话和著作)转引自北川:《1893年的宗教世界议会及其遗产》。
- [146] S. Radhakrishnan:《Eastern Religions and Western Thought》,London 1939;参阅我的《上帝存在吗?》一书,G篇,第一章,第二节:“一切都一样真吗?”
- [147] 参阅哈佛宗教学女学者 Diana L. Eck 为教会普世委员会下属的“与不同宗教的人对话”工作小组于 1986年7月13-20日在波茨坦举行的大会上所做的报告:《宗教之间的对话——这意味着什么? 宗教间对话各种不同形式概览》,引自: *Una Sancta*, 43(1988),第189-200页。
- [148] 以“基督教—伊斯兰”这一主题为重点的,在第三届纽伦堡座谈会上,宗教被做为和平教育的一个因素,参阅 J. Lahnemann(编):《世界型宗教与和平教育;通向宽容的道路》(汉堡 1989)一书中为数众多的论文;同样从教育的观点出发,特别是着眼于第三世界的集子由 U. Schmidt 编辑出版:《文化上的认同与普遍性;各文化之间的学习做为教育原则》,法兰克福 1986(特别是 P. V. Dias, A. Imfeld 以及 G. Flaig 的论文)。