

约翰·希克的“终极实体”设定和 宗教多元论的二级模式*

John Hick's Postulation of "the Real" and the
Bi-Level Mode of Religious Pluralism

王涛 香港中文大学

Wang Tao The Chinese University of Hong Kong

[英文提要]

The Trinity is central to Christian theology and embodies the uniqueness and essence of the Christian faith. The doctrine has a rich history of development. From the notion of *Do Deo Uno* in national theology to *Do Deo Trino* theology, its ontological definition of God was finally canonized in the Nicean Creed, drawing from the metaphysical notions of *ousia* and *hypostasis* in Greek philosophy, which were then translated into Latin term *substantia* and further clarified by the concept of *persona* as used by the church. As the doctrine grew from Greek ontological metaphysics through exclusivistic, latinized Christian symbolism, the doctrine of the Trinity contributed ideas significant to religious pluralism which

* 本文曾发表于本刊第九辑，但由于匿名评审过程中的差错，将文章作者误署为王志成。后经浙江大学王志成教授指正以及多方查找，始知真正的作者为香港中文大学博士候选人王涛。为此，我们根据作者的要求重发此文，并表示歉意。——编者

was gaining ascendancy.

It became clear that religious entity and metaphysical entity were not mutually exchangeable. Religious entity is grounded in faith—a secondary level response to religion. Metaphysical entity, however, is characterized by its need to be constructed from a more basic notion of the essence of being. It is therefore ill suited to replace religious entity or to play a central role in any religious system. To confuse or combine the two would result precisely in religious exclusivism. So, in the postulation of theory, structural superposition of the apriority of metaphysics and the priority of religious revelation can serve as a common foundation of first level truths among religions in a pluralistic context, from which a bi-level mode can be built in other religious systems to provide a rational starting point for inner-religious dialogue.

In the history of Christian thought, attempts has been made to address the essence of religion inductively within national theology by deism and also within liberal theology, whose leading figure was Schleiermacher. Deism posited general rationality as the immanent and self-evident Revelation, the basis of so-called meta-religion or meta-theology. Liberal theology, unlike deistic theory, emphasized relational faith instead of propositional faith. Nevertheless, it borrowed from anthropology “the sense and emotion of absolute dependence” to describe the foundation of relationship between the believer and the divine. As a result, both deism and liberal theology were anthropocentric in their ontology and metaphysical framework.

In his religious pluralism, John Hick postulated the metaphysical entity of the Real and constructed a bi-level mode of

ultimate/religious entity (the Real). By avoiding the anthropocentrism of deism and liberal theology, Hick's postulation insured the priority of religious Revelation and guaranteed the proclamation of truth in different religious systems, successfully integrating theology and religious philosophy. But with the Real/ultimate entity being a metaphysical postulation, Hick's system could not provide a criterion for evaluating truth across religions. So, he adopted salvation structure in religious practice as a common criterion: apart from the distinctive core of each religion, salvation / liberation provided the context wherein the individual would turn from self-centeredness to other / Other-centeredness. According to Hick's religious pluralism, the resulting ethical consensus became the ultimate safeguard for religious truth within the context of human culture. Herein lies the cultural logic and status quo of modern inter-religious dialogue.

Furthermore, the reconstruction of religious consciousness after Vatican II and the enactment of the Declaration toward A Global Ethic help explain the motivation and context for inner-religious dialogue within modern culture. Finally, given the dualistic tension, between peace and truth among religions, inter-religious dialogue serves the ultimate purpose of education and synthesis of truth structures within religious systems.

基督教个案考察

——“三位一体”的基督教信仰实体之生成进路

基督教是从犹太教脱胎而来的独特的一神信仰，两大宗教以

《旧约·圣经》为共有圣典，而《新约·圣经》中以弥赛亚 (Messiah) 身份出现的耶稣基督 (Jesus Christ) 及其救赎事件则成为这两大信仰象征体系的分水岭。基督教与犹太教在宗教信仰体系上并非一种传承关系，前者不以后者为传统上的依据。由此，基督教的上帝与犹太教的上帝具有不同的形态，也就是说，基督教的宗教实体与犹太教有着截然相异的呈现方式。“基督教三位一体的上帝观不是《旧约·圣经》中的上帝观，而是随基督事件发生后出现在《新约》中的信仰告白。”^① 基督教信仰体系的区别性特征，或者说其宗教排他性特征，集中体现在三位一体论中，“基督教的上帝观必是三一体的上帝信仰，即相信三个不同身位的上帝是同一个上帝——‘三一分身’的上帝，信靠三位一体的上帝，从根本上标识出基督信仰的信仰对象和信仰方式不同于其他宗教信仰之所在。三一论 (Theory of Trinity) 作为基督教三位一体上帝信仰的理论表述，亦成为基督神学中独具特性的基本信理之一”^②。

三位一体范式源于基督教别具一格的信仰告白，特别是出于诸如洗礼等宗教圣事的需要。可以说，三位一体是对信仰的直接表达，并无逻辑上的根源，只是在后来教父时期的护教士那里才得到了广泛而深入的解释和探讨。

早期的教父均是护教士。护教士明显地持有哲学家的立场，以古希腊哲学“爱智求真”的理性态度开始建构“基督教哲学”。或者说，哲学对于基督教教义信理的生成起到了奠基性的作用。就三位一体教义及神学而言，“神学教导事实上来源于全部这种内在的神性三位一体，力求借助于希腊术语从真正的多样性和不

① 刘小枫：《从三一论看现代文化语境中的信仰辨难》，见《现代语境中的三一论》，120页，香港，汉语基督教文化研究所，1999。

② 同上。

可分割的统一性来设想“圣父、圣子和圣神”^①。早期教父鉴于其立场，作为神—哲学的 *theologia* 与作为宗教性的“经世”、“拯救”的 *oikonomia*（德文 *ökonomische*）的一体性呈现出分裂的态势，因此，形而上学实体“上帝”与基督教独特的宗教实体之间的关系便自然成为核心问题。同时，这种超越圣典文本而走向实体构造对于基督教信仰体系的内在统一性及超越性具有本体意义。“……‘道成肉身’与‘三位一体’在基督教的上帝认识论上具有最核心的地位。只有在这双重教义的基础上（即圣子的道成肉身），人对上帝的认识才能经由‘历史的上帝’进入‘本体的上帝’，而不致停滞于‘现象界的上帝观’。这对上帝的真知识最终跨越康德的认知鸿沟，深入‘本体生命的上帝观’。”^②

基督教宗教实体的确立并不是以对《旧约·圣经》中上帝的直接移植起始的。《旧约》在基督教神学中并未处于根本性地位，而是相对地作为互参式的《新约》事件的佐证，也就是说，神学的理论方向往往是从《新约》回溯《旧约》，而不是从《旧约》演进至《新约》的。为了调和希腊化犹太人的一神论与希腊多神论，解决犹太教人格神上帝（*Yahweh*）和《新约》中所言作为上帝独生子的耶稣之间的关系问题，希腊护教士借助希腊哲学遗产，以纯粹的形而上学实体流溢出逻各斯圣子的形态保证耶稣的宗教独特性及本体基础，而“道成肉身”的《圣经》章节为上帝与基督的本质同一性也提供了理论支持。

逻各斯基督论作为对基督教信仰实体的第一回应，其由形而上学实体为肇始的进路为基督教教义与神学的走向起到了决定性的作用。一方面为以启示为基础的神学体系建构奠定了理性的基

① [德] 汉斯·昆：《论基督徒》，杨德友译，679页，北京，三联书店，1995。

② 江丕盛：《排他论的宗教认知意义——对类型、启示及对话的一些反思》，载《维真学刊》，1998（3）。

石,更为关键的是,在更大程度上,使隐蔽于宗教象征体系背后的形而上学维度得以揭示。“自然神学的最成功的例子或许就是托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)传统中的天主教教科书中有关上帝教条的两个独立论述:‘一神论’(De Deo Uno)及‘三一神论’(De Deo Trino),而‘一神论’置于‘三一神论’之先。在这传统下有关上帝的教导并非以《圣经》启示的‘圣父、圣子、圣灵’为始点,而是以他们所共有的、由理性所探索的神性为起点,这样一来,这由自然神学所建立的‘一神论’似乎成了由启示神学所得的‘三一神论’的先决条件、知识或处境。或者甚至可以说,‘三一神论’的部分论述(例如有关三一神的惟一性或合一性,或三一神的至尊、全能、全知等属性)应该在‘一神论’中已经详细论及了。”^①

公元325年召开的第一次公会议以及订立的《尼西亚信经》(Nicene Creed)是基督教会史和基督教思想史上的一次重大事件。《尼西亚信经》借助希腊哲学概念对三位一体作出了较为全面的、系统化的解释尝试,完成了基督教三位一体论的理论结构模型。《尼西亚信经》一出,便立刻招致围绕其中 *ousia* 和 *hypostasis* 这两个古希腊哲学概念的激烈论争。“《尼西亚信经》宣布圣父与圣子不但本质相同,而且本体也相同。这样就产生了如何区别圣父、圣子及圣灵的问题。尼西亚会议之后围绕‘三位一体’问题展开的神学争议的哲学意义在于,神学家按照‘本体’和‘本质’关系的不同理解来解决问题。”^②在此,我们有必要回溯到古希腊哲学的两大支柱:柏拉图主义与亚里士多德主义哲学。

① 江丕盛:《巴特对自然神学否定的知识论意义》,见卓新平、许志伟主编:《基督宗教研究》(第二辑),84页,北京,社会科学文献出版社,2000。

② 赵敦华:《基督教哲学1500年》,121页,北京,人民出版社,1994。

在柏拉图那里, *ousia* 表示“实体”概念, 而当亚里士多德认为实体是形式和定义表达的对象、即事物的“其所是” (*to ti en einai*) (对实体的定义, 即一种普遍的本质) 时, 两人是在同一意义上使用该概念的。同时, 在表示事物的“这一个” (*tode ti*) (即对实体的直接指称, 个别的存在) 时, 亚氏的“实体”便不再表示“本质”, 而是指代“本体” (*hypokeimenon*)^①, 此时则与 *hypostasis* 的意义近似。“……希腊文 *Hypostasis* 含义相当丰富, 它的拉丁文的对应词是 *substantia*, 其字面意思是‘底基’, 即德文词 ‘*Unter-lage*’, 但是它既可指属性的底基, 又可指属性的实现, 乃至抽象观念的具体化。……希腊的教父哲学家就是用这种实体观来解释上帝的三位一体的问题。”^② 因此, 赵敦华教授建议 *ousia* 一般指普遍的、抽象的存在, *hypostasis* 一般指具体的、个别的存在。故可用“本质”和“本体”之区分表示两者的区别。可以说, *hypostasis* 与 *ousia* 二者均指的是同一的本质或本体, *ousia* 指神的内在的本性, 即“一体”, 而 *hypostasis* 则指的是神客观的独立的个体, 即“三位”, 圣父与圣子 *homoousia* (本质同一)。《尼西亚信经》应该说是已经解决了先前三位一体问题处理过程中遇到的困难, 但依柏拉图学说, 本体与本质属个别分有普遍, 两者便不可能是 *homoousia*, 而应为 *homoiousia* (本质相似); 若按亚里士多德的观点, 本质等同于本体, 则父、子、圣灵三者又将在本质、本体均同一的前提下成为三个平等实体, 这样又落入三神论泥淖, 于是神性的统一必须另行设定一普

① “本体” (*hypokeimenon*) 的字典意义是“躺在……之下”, 与 *hypostasis* “站在……之下”相近, 两者都表示“基本的存在者”、“性质和活动的承受者”之意, 故译作“本体”。参见赵敦华:《基督教哲学 1500 年》, 120 页。

② 张庆熊:《三位一体的上帝观念》, 见《现代语境中的三一论》, 14~15 页, 香港, 汉语基督教文化研究所, 1999。

遍精神实体。就在操希腊语的东方教会陷入逻辑的悖论的同时，持拉丁语的西方教会巧妙的用拉丁文 *Substantia* 替代了希腊文 *ousia* 和 *hypostasis*，从而规避了本质、本体的形而上学论争。*Substantia* 在词源学意义上，是与 *hypostasis* 相近的，而不是指 *ousia*（本质），拉丁教会又接着用拉丁词 *persona* 替换了 *hypostasis*，引入“位格”概念。此举直接造成了东西方教会在神学理论和方法上的裂痕，并加速了两者的分裂。拉丁教会这个看似不准确的转译却为其神学理论开拓了一个崭新局面，拉丁化了的尼西亚神学以三位一体教义为轴心完成了基督教神学的转向，开始改造形而上学实体建构的希腊方式（理性基底的自然神学一神论），进行拉丁方式的基督教独特的排他主义信仰象征体系建设（启示下救赎的三一神论），而这一切最终是在奥古斯丁那里实现的。

在尼西亚—君士坦丁堡会议之后，基督教思想界频繁出现所谓的“本质的三位一体”（essential Trinity）和“经济的三位一体”（economic Trinity）^① 的争论。“‘本质的三位一体’在于刻画永恒的上帝的内在关系和生命，而‘经济的三位一体’在于表述上帝如何在创造、启示和拯救的活动中外在地展示自己和与世界发生关系。”^② 二者开始以基督教信仰的启示为终极依据，前者关乎作为宗教实体的无限本身，属宗教本体论范畴；后者则有关无限与有限之间的关系，为宗教拯救问题。这两者与前文所述的

① Economic Trinity 又译为经世三一或实用三一，同时由于它又是描述性的，故又称历史三一。Economic 希腊文对应词为 *oikonomia*，因此也通常译作救赎三一。这种神学方法及用语在很大程度上源自德尔图良，认为神是有两只手，即圣子和圣灵，作创造世界的居间者。这种方法把神与世界交往的三个不同阶段植根于创造之时。实用（*oikonomia*）即是神有秩序的计划。参见杨牧谷主编：《当代神学辞典》，“Trinity”（三位一体）辞条，1154页，台北，校园书房出版社，1997。

② 张庆熊：《三位一体的上帝观念》，17~18页。

由神格惟一论者开创的纯思辨性的内在三一论一道共同构成三位一体论的三种基本模式。神学家们已经开始把目光从思辨的一神论转投向与基督教独特的救赎历史相关联的三一神。早期在希腊教父那里处于分裂状态的 *theologia* 与 *oikonomia* 在一定程度逐渐被等同起来, 这时的神学开始认识到纯粹思辨理性的自然神学的矛盾性和局限, 倾向于对信仰的直接表达。“托马斯·阿奎那认为, 就人的理性而言, 只能认识神之单一性或统一性。至于神之三一性, 只能全凭信仰。”^① 三位一体的教义首先不是在构成神圣实体的位格的数目方面或多少任意的理论, 它首先是一种工具, 使人可以设想上帝亲身介入拯救史的情景。这一点我们从对《圣经》文本本身的救赎史结构便可以看出。神学理论只是出于系统神学自足性的需要, 而信仰才是宗教象征体系排他性的真正核心。

奥古斯丁将三一神论引入内在意识, 并结合理性思辨与信仰体验, 与心理学相类比, 建立了“内在关系说”的三位一体论, “对他来说, 神最早的存在模式不是父神, 而是三一神, 三个位格没有生成或由出的关系, 而是彼此均联于一个深不可测的关系”^②。奥古斯丁认为, 上帝是第一性的存在, 是独一的无始无终的实体 (*prima essentia, una oeterna vera substantia*), 一体而不可分割。圣父、圣子与圣灵三者是同一个主 (*Simul omnes est unus dominus*)。“奥古斯丁企图用心理学上的类似情况, 即思维的心灵和心灵本身的关系, 来说明三位一体; *memoria, intelligentia, voluntas* (记忆, 理智, 意志), 或 *mens, notitia*

^① 周伟驰:《三一神论的“三”“一”之争——奥古斯丁的心灵三一论路线及社会三一论对它的批判》, 见《现代语境中的三一论》, 48页, 香港, 汉语基督教文化研究所, 1999。

^② 杨牧谷主编:《当代神学辞典》, “Trinity”(三位一体)辞条, 1155页。

mentis, dilectio (明悟, 记忆, 爱欲), 这些概念相当于我们所说的‘智慧, 思想 (表现为语言) 和欲念或爱’。”^① “此三者奇妙的不可分割, 然而其中每一样都是独特的本质, 将之总和便是一个本体, 一个本质, 然而其本身又彼此互相关联。”^② 奥古斯丁依靠信仰及信仰活动中的内在的宗教体验赋予了宗教实体以内在充实性, 避免了形而上学的逻辑空洞和背反, 建立了符合《尼西亚信经》的位格本体性和关系本体性, 解决了一神与三神的矛盾, 在基督教的三一神实体与《圣经》的救赎事件之间确立了实质性关联, 终于将基督教的教义发展与实体建设回归到《圣经》本身, 尤其是《新约》中, 回归到《圣经》启示的耶稣救赎历史事件中去, 这避免了由于形而上学实体对于宗教实体在功能方面的僭越而导致基督教神学体系内部的分裂与信仰的无效性。“《新约》的三位一体信条旨在表达的不是三位一体的一种内在的神学, 而是‘秩序的’神学, 不是一种内在在神圣本质的三位一体本身, 而是圣父、圣子和圣灵在和我们相遇时的一种拯救史的 (秩序的) 统一性。《新约》所关注的不是上帝本身, 而是为了我们的上帝, 因为他在圣灵内通过耶稣本身作用于我们; 我们的拯救的现实取决于这一点。”^③ “我们可以看到, 在《新约》中, 对耶稣神性威仪的设想首先是从功能方面, 而不是从物理学或形而上学方面出发的。这当然是耶稣位格的一个本质特征, 但是这一特征之归属于他, 不是以关于他的本质 (‘本质基督学’) 抽象论述

① [美] G. F. 穆尔:《基督教简史》, 郭舜平等译, 103页, 北京, 商务印书馆, 1981。

② Augustine, *de Trinitate*, IX. i. 1-v. 8; in *Corpus Christianorum: Series Latina*, vol. 50, ed. W. J. Mountain (Turnholt: Brepols, 1968), 293; pp.33-301.
31. 中译本见《基督教神学原典菁华》, 137页, 台北, 校园书房出版社, 1998。

③ [德] 汉斯·昆:《论基督徒》, 683页。

的形式，而是关于我们人类得救的论述（‘功能基督学’）。”^①正是在此意义上，三位一体包含了基督教拯救的一切奥秘。汉斯·昆认为，从奥古斯丁起，基督教完成了由早期教会/希腊化典范向拉丁/中世纪典范的转变。奥古斯丁对三一论的阐释最终确立了该学说在教会发展中的正统地位，并对当代神学有着深远的影响。同时，“基督信仰三一论述的形成，标志着基督信仰的确认性论证的出现，从信仰确认的可理解性上把握基督事件带来的信仰危机和救恩奥秘”^②。至此，基督教真正形成了完整的排他性宗教信仰象征体系。

过渡：三位一体论进路对宗教多元论的启示

综上所述，基督教三位一体观的形成过程，也即是说，以基督教这一宗教个案由形而上学实体至宗教信仰实体、由理性而启示的进路，为当今方兴未艾、却备受争议的宗教多元论带来了重要的启示。

一方面，就基督教本身体系而言，“在基督教神学体系中，三一论范式的确立标志着基督教信仰体系的成熟，基督教神学的成熟。有了三一论这种理论模式，基督教信仰体系的理性化就有了可能”^③。因此，在回应多元宗教景观与文化处境时，宗教多元论均是由基督教内部衍生或由基督教文化圈中发端，基督教神学、宗教哲学自身所包含的理性质素便易于直接转化为处理多元宗教问题的文化资源。

① [德] 汉斯·昆：《论基督徒》，646页。

② 刘小枫：《从三一论看现代文化语境中的信仰辩难》，121页。

③ 王晓朝：《论三一范式在古代基督教教义中的历史演进》，见《现代语境中的三一论》，44页，香港，汉语基督教文化研究所，1999。

另一方面，在更为广阔的理论视阈及层面上，该进路则揭示出：形而上学实体与宗教实体并无源出的关系，即缺乏在本质上的可通约性，两者不可混为一谈。宗教实体有赖信仰得以确立，是对启示的二级性（second-level）回应。形而上学实体自身在更为本质性的基础之上的被建构性特征，使其在结构上难以取代宗教实体成为宗教信仰体系的核心。而因宗教的真理性诉求，宗教实体虽可选择形而上学实体作为其构建基底，但形而上学实体由于仅存有空洞的逻辑形式，缺乏在信仰内容上的内在充实性，无法与信仰者建立切实的位格性关联（个体生存对终极实在的信仰性依托）。“形而上学同人的价值观念、意义理解、生存意向相牵缠。作为理性思辨，形上理念中潜含着难以一一描述的意向性质素。这些质素往往内在地是形而上学的质料因、动力因、目的因，也许形上理念仅仅是为其浮出水面提供了一种形式。因此，仅仅有教义义理层面的逻各斯检审还往往不能说服人认同即使是逻辑上显然为真的东西，检审还须推展至更为个体性、私人性的世界阈。”^①明确两者的不可通约性，可以认识到，从形而上学实体推演出宗教实体并无逻辑直接性，这提示我们应对所谓自然宗教、理性宗教持批判态度，另外也使我们明确地看到宗教排他主义或包容主义的真理宣称所具有的将宗教实体与形而上学实体相混同的倾向。

但同时，形而上学终极实体的先验形式自身的非充实性，启发我们可在宗教间的对话中，在理论设定上，利用其结构上的优先性与宗教启示的优先性实现位置上的叠合，以充当各大宗教共有的合理化基础，避免使宗教神学变成宗教人类学，从而破坏信

^① 刘光耀：《探寻发现独一无二宗教真理的路径——对排他论、多元论对话的一种回应》，见卓新平、许志伟主编：《基督宗教研究》（第二辑），202页，北京，社会科学文献出版社，2000。

仰本身以及宗教间对话的危险，同时在逻辑形式上为自证性的启示真理性提供参照系，赋予特殊启示以普遍性的形式，使之得以超越宗教系统内真理（intra-system truth），成为多元态势下的宗教共同的一级性真理基础，与各信仰体系的宗教实体联合构成两级性结构模式，为各大宗教间带来关系实体化的保障，并主动防止个体实体化，使各宗教独特的真理宣称（truth-claim）得以充分地敞开。不过，由于形而上学实体不具备真理性标准，不能成为衡量宗教真理性、有效性的标尺，且在价值上保持中立，因此，在各大宗教之间若谈真理性，则必须返回至宗教信仰体系或信仰形态本身，以寻求其他出路。

形而上学的本质抽象：两种神学模式

148

各大宗教信仰象征体系独特的信仰形态，尤其是排他性的宗教实体，以及人们在整体文化语境内对它们之间并立关系的意识，共同构成了多元宗教的文化景观及理论诉求。为实现不同的信仰排他性体系之间的对话，或者从理论建设上，为了建立某种宗教多元论，必须有赖于一个各大宗教共有的先验基础作为出发点，或者经由归纳而来，或者纯为理论设定。当然，就前者而言，有两种神学进路模式可以提供参照，一为自然神学（Nature Theology），一为自由主义神学，后者在林贝克（George A. Lindbeck）那里又被称为“经验—表现”（experiential-expressive）宗教观的神学类型。

自然神学实质上是一种形而上学本体论，或称作形而上学的神学。詹姆斯·利奇蒙德（James Richmond）归纳了自然神学的四个显著特点，他说：“第一，自然神学必须是一种理性的构想：它必须求助于人类的理性，求助于为周围的世界所迷惑而思考

着、反思着的人。第二，自然神学必须以作为一个‘整体’的世界（‘存在本身’、‘一般实在’）为研究内容；换句话说，我们或许可以说自然神学必须求助于可能达到的最广泛意义上的人类经验。第三，自然神学必须‘透过’现象而达到实在；必须以某种方式‘超越’呈现于感官的世界去寻求答案。第四，自然神学必须是‘解释性的’：它必须涉及神的存在，以便解释那些离开了它便是令人迷惑或不明晰的事物；它在理智上的吸引力在于它使晦涩不明的事物变得明晰的能力。”^①自然神学反对任何形式的外在启示，他们认为在自然宗教中，启示应是内在的、自证的，这种内在启示便是普遍理性，宗教实体被形而上学抽象化，成为由自然理性运用逻辑建构并直接把握的形而上学实体。

18世纪自然神论（Deism）的兴起成为自然神学在这一时期的集中表现形式。自然神论的历史背景是因为取消了教会的解经权而导致的对《圣经》的私人化解释和运用，以及全欧洲范围内广泛的宗教改革运动带来的教派内部分化和神学论争。这时需要借助启蒙运动上升的普遍理性来寻求基督教内部的一致性。依自然神论的内在逻辑，我们将之由对基督教内部教派间的统摄扩展至对全球范围内各大宗教信仰体系之间的共有基础层面。自然神论是抽象性的，它试图利用自然理性的先验性和逻辑自明性通约不同的宗教信仰体系，借助理性先验形式剥离不同信仰体系中的宗教象征因素，归纳出所谓宗教的本质，这一本质并不具备其他学科范式对之的可附属性和参与建构性，即不是功能上的本质抽象，而是形而上学的本质，或称之为**宗教性**，由一系列的范畴、命题构成，在这一方面体现出更多的是林贝克意义上的“认知—命题”（cognitive-propositional）式的宗教观。宗教实体在这些范

^① [英] J. 利奇蒙德：《神学与形而上学》，朱代强、孙善玲译，2~3页，成都，四川人民出版社，1997。

畴、命题的规定下得以确立。自然神论企图建立这样一种“理性宗教”，对于特定宗教本身，其形而上学实体依靠其逻辑的圆满便可使其属性无限放大至不可知，成为一个无现象的纯粹实体，或在实践上被道德化，成为缺乏外在教义支撑和核准的抽象的道德向度，缺失现实关切与伦理所指，将人类带入盲目的道德乐观主义，沦为真正的“形式主义义务论”。自然神论抽象出来的形而上学实体是对宗教实体的一种化约，它否定了启示在宗教信仰中的优先性，使对于宗教实体的回应变成了对它的规定，信仰便因此附带了条件，成为了一种认知活动。同样地，这个形而上学实体由于否认启示对于宗教信仰的一级性结构，它便通过对于宗教性的本质抽象自然而然地获得了信仰上的合理性和终极性，自行建立起了完全自足的排他性信仰体系，即所谓“理性宗教”、“自然宗教”，形成了对其他信仰体系的涵摄，成为非宗教的“元宗教”，这样，宗教的独特性、宗教信仰间的多元性在这种寻求先验共同基础的抽象中一笔勾销了。

“自然神学实际上是借由神的行为而得到神存在的结论，因此并非以自然神论为起点，而是强将自然神论加诸神学之上。设若惟有按着神是三一神来认识他，才能真的认识他救赎的作为，认识他是神，则三一的教义一开始便是知识的真正基础，我们必须对不按他三一的作为而产生的任何一神教义提出质疑——这正是传统的自然神学对神的认识。”^①可以看来，自然神论由于其承认神存在而被归入自然神学范畴，但实际上它是对于后者在方法上的反叛，它本质上是一种先验性的形而上学本体论，是与宗教实体相脱离的。自然神论已经偏离了神学的原则，即“一种建基

① Thomas F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1980, pp.87-91. 中译本见《基督教神学原典菁华》，115页。

于启示之上的后验性科学”。并且，自然神论以“理论判断”形式出现的神学命题（如宗教本质、形而上学实体、道德基础等）缺乏在与宗教实体关系性建构中的合法性，“一切合法的神学命题必须以‘独立的价值判断’的形式出现，即是说，它们必须涉及宗教实体（比如：上帝、基督、恩典）对陷入精神与自然之间的矛盾之中的那些人的灵魂所具有的价值”^①。换句话说，神学总是关于某一特定宗教象征体系的神学，没有所谓的“元神学”。

与自然神论所强调的形而上学实体统摄下神学命题真理的统一性和绝对性不同，以施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher）为先驱和代表的自由主义神学关注在人类共有的宗教核心经验或体验基础之上的宗教外在象征的多元性。前者的理论重心在宗教本质，而后者则侧重于作为宗教现象的主体经验。施莱尔马赫意识到了自然神学对宗教独特性的化约以及对信仰主体与宗教实体之间关系性联合的漠视，因此他认为形而上学的抽象并不能真正揭示宗教的本质，我们必须首先回到个体的宗教体验本身。在很大程度上，施莱尔马赫深受康德的影响。康德反对形而上学神学，认为我们无法超越现象利用先验理性直接把握上帝的实在，关于上帝的形而上学是不可能的，我们只能在现象中，即信仰主体与上帝的关系之中方才认识上帝，这是把命题性信仰带向关系性信仰的重要转折。在基督教神学方面，这一点体现在施莱尔马赫那里：“将康德的批判形而上学移置到近代德国神学中大致相当于：形而上学的知识已被证明为不可能；因此必须放弃建构一种（与传统的形而上学神学哪怕是有点类似的）形而上学神学的努力；既然物自体存在于实际的或可能的认识之外，所以，任何论述独立于可能的或实际的经验世界之外的上帝的努力也必须放

① [英] J. 利奇蒙德：《神学与形而上学》，12页。

弃；既然事物只能从现象上、只能在它们与认识主体的关系中被认识，因此，我们也只能在上帝的现象中和通过这些现象，在他的影响、表象、关系中来认识上帝，神学今后必须严格将自己限制在这种知识的范围之内。”^① 尽管施莱尔马赫对康德哲学是极力批评的，但在康德关于把上帝的知识限于有关上帝对信仰者的影响、现象、表象的知识上，他却是始终支持的。而这一理论在人类文化整体语境中的扩展，也为我们后面要谈到的宗教多元论提供了理论模态，对以约翰·希克为代表的宗教多元论假设框架起到了基础性作用。

但鉴于施莱尔马赫神学理论的初衷是为了将宗教信仰的本质和根据建立在不同于自然神论的形而上学或伦理学基础之上，即其理论目标仍然是要实现本体建构。施莱尔马赫认为，“宗教感受不是派生出来的，不是推理的产物，而是一种直接的直观。但这又是一种特殊的直观，是向自我呈现的作为一种独特的、非派生的统一体或同一性的自我之直观。进一步说，导致独特的宗教感受的直接自我意识之感觉或直观，是‘对于在无限者中并依靠无限者的一切有限事物之普遍生存，对于在永恒者中并依靠永恒者的一切无常事物之普遍生存的直接意识……这就是在直接感受中拥有生命并了解生命，只把它作为这样一种在无限者与永恒者之中的生存’”^②。这种对无限者的“绝对依赖感”被定义为宗教的本质，被赋予本体化的意义，这一本质看似建立在与宗教实体的关系本体基础之上的，但从现象到本质的进路本身就是一个抽象的过程，与不同的宗教实体这种关系本体的建立需要一个普遍的宗教精神以确定宗教本质的普遍性和客观性。人类学意义上的

① [英] J. 利奇蒙德：《神学与形而上学》，6~7页。

② [美] 詹姆斯·C·利文斯顿：《现代基督教思想——从启蒙运动到第二届梵蒂冈大公会议》，何光沪译，200页，成都，四川人民出版社，1999。

本体便成为这一普遍宗教精神的载体。“所有的有限者都需要某种更高的东西作为其获救赎的中介者，而后者‘不可能是纯粹有限的。它必须属于双方，既参与神圣本质，又以同样方式和意义参与人的本性’。”^① 作为宗教一级性真理的启示成了人类认识与感受活动的一种样式，基督教中对基督的信仰成为一个富于启发性的普遍人类可能性，因之，三位一体教义在施莱尔马赫那里等同于形而上学的抽象，仅是保有了基督论中“神—人结合的整体性”这一真理性宣称。在施莱尔马赫眼中，“三位一体不是在基督徒的依赖意识中直接给出的，因而对信仰来说不是首要的关切对象”^②。在此处，基督论变成了普遍心理学，历史上的、具体的基督被取代了，宗教信仰成为主观主义纯粹心理学以及宗教体验中的审美活动。也就是说，施莱尔马赫抽象出的人类学本体“绝对依赖感”所指向的对象仍然是抽象的形而上学实体，或者说经由先验的自我意识规定和整全了的宗教实体。主体的宗教经验或体验成为了宗教的核心，神学被主体化、审美化了，“‘神学’第一次转变成‘宗教’，且与浪漫美学做了综合，是从施莱尔马赫开始，……事实上，神学审美化就是一种‘神学人类学’，也就是传统‘自然神学’的现代变种。神学审美化的表面旗号是反抗理性化带来对神学的损伤，可是却是想经由彻底的实现对主体性的捍卫来完成，即是通过个体感性的指导来完成神学”^③。

自由主义神学虽然认识到了宗教本质与现象的两级性，并从命题性信仰转入了关系性信仰，不像自然神学那样以理性抽象出

① [美] 詹姆斯·C·利文斯顿：《现代基督教思想——从启蒙运动到第二届梵蒂冈大公会议》，215～216页。

② [德] 汉斯·昆：《基督教大思想家》，167页，北京，社会科学文献出版社，2001。

③ 曾庆豹：《上帝、关系与言说——迈向后自由的批判神学》，3页，台北，五南图书出版有限公司，2000。

的命题概念构造出排他性的“元宗教”体系，它试图以人类普遍经验为基础，借助这一人类学本体包容不同的信仰体系，但却使不同信仰在这一宗教的本质之上匀质化，同时为信仰的私人化、随意化、松散化提供了辩词，宗教多元论在此模式上的理论展开，便自然又失去了其理论价值。可以这么说，无论是自然神学（自然神论），还是自由主义神学，其对宗教本质的抽象进路，均无法恰当地为宗教多元论以及在此理论支撑下的宗教多元对话提供基础。黄勇教授指出：“我在这里所要倡导的宗教对话模式强调，世界上的宗教传统各不相同而不相互孤立，它们相互联系而没有共同本质。根据我的看法，宗教对话所应关心的既不是所有宗教的共同性，也不是每个宗教的独特性，而是各宗教之间相互学习和相互教导的可能性。这样一种可能性必须与各宗教之间的可通约性相区别。”^①因此，要建立宗教多元论的理论基础，本质抽象归纳是难以实现的，我们于是便转向理论假设，而这又必须得益于宗教启示的优先性。

约翰·希克宗教多元论的终极实体设定 及其理论走向

在自然神论的进路中，信仰体系是围绕形而上的概念和命题展开的，信仰实体（以形而上学实体形态出现的）无法居于信仰和真理核准的核心地位。同样，在自由主义神学中，尽管宗教实体与信仰主体共同构成了关系性本体，但人类的普遍经验或称核心经验却成为决定这一关系性本体的更为根本的本体，宗教实体

^① 黄勇：《宗教多元论和宗教对话》，见《道风基督教神学学刊》，32页，香港，汉语基督教文化研究所，春季卷1996。

可以说又被形而上学化了。由于仍需要统一性的本体论前提，由形而上学的抽象归纳所得的形而上学实体不可通约宗教信仰中作为信仰对象及宗教核心的宗教实体，形而上学实体往往以其逻辑结构的先验性和抽象性掩盖宗教信仰的独特性，并且使信仰对象发生偏移，使人与实在的关系移置为人类学关系，否定了宗教启示或遮蔽了启示在宗教信仰中的本体性地位。但这一点应与在特定宗教中，宗教实体通常将自身标榜为形而上学实体这一现象相区分。宗教实体往往要么以形而上学实体自封——但这只是为了取得逻辑上的合法性和结构上的优位，从而获得绝对真理性，不过有一点，若在宗教间的对话中夸大这一真理性，将势必走向我们后面要提到的宗教排他主义和包容主义态度；要么则声称与形而上学彻底决裂，认为后者不过是理性的幻象，是有限性的无限放大，不具备终极性。第一种情况体现的是宗教在作为知识学体系时所作出的真理宣称，而第二种情况则是宗教独特性和宗教启示优先性的自觉体现。在同一种宗教体系中，这两种倾向常常是并行不悖的。其实，无论是所谓“前自由时期的宇宙论中心”还是“自由时期的人类学中心”，本质上都是一种神学的人类学中心化。

自巴特(Karl Barth)的“上帝之道神学”试图将神学从人类中心扭转至神中心起，基督教神学便发生了向启示优先性的转向，这一转向体现为：“1. 从现代的以人为中心进到新的以上帝为中心；2. 从对于‘宗教’人的、历史—心理的自我诠释和用历史与人性来解说神学，进到上帝自己的、由《圣经》所证实的圣言，进到启示、上帝国度以及上帝的作为；3. 离开谈论上帝概念的宗教而转向对上帝之道的宣告；4. 离开宗教和宗教感，转向基督教信仰；5. 从人的宗教需要（现代的人—神）转向‘全然超越’的、惟显示于耶稣基督之中的上帝（按《圣经》理

解的‘神一人’)。”^①当然，巴特的理论是建基于对自然神学和自由主义神学的批判之上的，“依巴特看来，任何基于‘认知者与真理的本体接连’或‘由人而神的内省功夫’所得的有关上帝的知识最终仅是把神体视为人体的无限伸延或无限放大，以人言取代神言，把人性底处的灵性创意与宗教热诚置放于至圣所的启示圣坛。以其让人回归自我的深处而把其生命内在直接的自我意识等同于对上帝的真知识，启示信仰建基于上帝在基督里的自我启示的独特性。这建基于启示的上帝观是上帝的自我施予，因而在本质上有异于所有建基于自然神学的上帝观，或建基于任何文化价值或哲学理念的上帝观。”^②启示在宗教体系中的优位保证了宗教实体在信仰中的核心地位，也就是说，它的位置的确立避免了神学人类学逻辑推演出来的宗教实体的形上化。

但这里存在一个问题：信仰者与宗教实体能建立信仰的关系仍需要一种先验的能力？拉纳指出：“从真正意义上讲，一切科学——除了神—逻各斯——都是人—逻各斯，这就是说，所有科学，不论其针对的对象为何，其内容(Daß)和方式(Wie)都是奠基在人的逻各斯之上的，都是‘人的精神之中的事物’。只有神学的存在是由于存在着上帝对人的一个历史性的言词的缘故。虽然即便在神学中(就其总的方法而言)也可以分为两种成分，其一为对上帝福音的单纯倾听，其二为从人的历史的精神性本身所具有的形式观出发，对所聆听到的做系统整理。”^③由于这种启示与人的关系，神学人类学的出现便成为必然，“于是便产生了一门神学人类学，这种人类学不仅建立在下述严格的和本

① [德] 汉斯·昆：《基督教大思想家》，199~200页。

② 江丕盛：《巴特对自然神学否定的知识论意义》，81~82页。

③ [德] 卡尔·拉纳：《圣言的倾听者——论一种宗教哲学的基础》，朱雁冰译，191~192页，北京，三联书店，1994。

质的意义上：上帝本身以其逻各斯向人揭示人自己的本质的终极结构，从而使神学人类学成为神学内容的一部分；而且它是这样一种‘神学的’人类学，其内容是，人的——尽管素朴的——非反思性的自我理解是神学本身得以成立的条件。因为对来临的启示的倾听，是以人的某种基本素质为前提的，而且作为自由的倾听必须认知和肯定这种素质；上帝之言为了从自身方面为人所能够聆听，本身必须能够以人的言词发出，而这也是以人的某种素质为前提的。由此可见，神学必须以‘神学的’人类学为自己的前提”^①。但拉纳不是像施莱尔马赫那样在信仰主体的意识中完成信仰，从而不得不使复杂多样的情感、体验统一于人类学本体，他的信仰依然来自于启示的优先性，人类学的先验范畴不过是一种求索人类获取关于上帝的启示和知识的“可能性条件”，使启示成为与人相关联的启示，实现信仰超越性与内在性的合一。可以说，前述的自然神论以及自由主义神学实质上还不能严格的被视为神学理论体系，在立场和方法上，它们更多的具有人类学形而上学特征，因为它们没有认识到神学，如我们前面提到的那样，作为启示的后验性回应。“从首要和原初的意义上讲，神学不是经由人的思维所创立的有效定理的体系，而是上帝自己针对人而发的——尽管用人的语言——神性言谈的总和。这种如此被倾听到的、在‘信仰的倾听和理解’（‘*auditus et intellectus fidei*’）的固有统一性中被把握到的上帝之启示话语，可以而且应该再次被人当作思考的对象加以探索和系统性，并列于人类知识总体之中，这便是第二层意义上的神学科学。”^②对启示优先性的承认与否，同样也是神学与形而上学的根本歧异所在。

① [德] 卡尔·拉纳：《圣言的倾听者——论一种宗教哲学的基础》，192～193页。

② 同上书，8页。

我们再次将理论视野拓展到多元宗教中（一种已然格局，即对多元宗教景观的描述；特别是未然的逻辑推论，即对多元文化格局的文化联想及哲学推演）。形而上学实体与宗教实体之不可通约性证实了建立在宗教抽象本质基础之上的宗教多元论的逻辑悖论，康德对形而上学神学的批判，对于不可知之本体和与信仰主体关联之现象的划分，以及神学思维中对启示优先性和普遍性的认可，成为我们重新建立宗教多元论、展开不同信仰之间的对话之基础。

约翰·希克（John Hick, 1922—）的宗教多元论是以宗教形式的多元性文化境遇为理论背景和出发点展开其宗教多元主义假设的，而对于终极实体（the Real）的设定则构成了这一假设及其宗教多元论的基点与核心。“多元主义假设本身不是一个宗教教义，而是一个关于宗教间关系以及各宗教的神与绝对者之地位的哲学理论，所以能够诉诸于各大一神教中重要而一致的元素。”^① 希克首先区分了轴心前宗教与轴心后宗教，认为轴心时代以前的宗教试图提供一个具有意义的神话框架，在心理学上为生活带来稳定感，而在社会学上则具有统一的社会功能及伦理道德的现实感。这导致了对于持久性形而上学的强调，并对保持自身不变性的事物赋予非常特殊的价值。因此，轴心前宗教具有循环式的结构。而具有宇宙乐观主义的轴心后宗教发生了重大的转变，“宗教的价值不再存在于和团体的一致性中，而是开始采取了个人向超越者开放的形式”^②。

① [英] 约翰·希克：《第五维度——灵性领域的探索》，王志成、思竹译，117页，成都，四川人民出版社，2000。

② [英] 约翰·希克：《宗教之解释——人类对超越者的回应》，王志成译，34页，成都，四川人民出版社，1998。

轴心后宗教完成了认识论结构向救赎论结构的转变，“轴心后世界各大宗教（包括基督教）明显指向人类生存的转变，即从自我中心转向——以我们不是很适当的术语说——上帝、终极者或实体中心”^①。希克认为，轴心后宗教中所拥有的这种拯救/解脱（salvation/liberation）语境，其间明显的相似性恰恰强烈地暗示了这种拯救性转变所具有的共同根源。由于他假设了这一基础，终极实体便不是本质的抽象，而是形而上学的设定，它处于自身的范畴之中，而不是来自于不同的宗教现象，它更不是对特定宗教实体在称呼中的转换。希克反对宗教间拥有共同的本质，他利用维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）的“家族相似性”理论将宗教间关系理解为一个复杂的异同连续体。这样，希克便主动消解了对宗教的定义，这对于宗教多元是有利的，“对轴心后宗教而言，希克采取家族相似性概念有利于避免宗教之间的片面性界定，相信人格神和非人格的绝对者的宗教是并列的”^②。希克的这一设定来源于康德哲学的启发，也就是我们前面提到的其认识论中对自在之物和现象的区分以及对形而上学之不可能的论证。与康德不同的是，希克的终极实体不是康德作为道德生活的先设，而是作为宗教经验和宗教生活的前提假设。“轴心后各大信仰构成了体验、认识终极神性实在并生活在与终极神性实在之关系中的不同方式，这个终极的神性实在超越了我们所有关于它的认识。”^③“宗教多元主义这一名称指的是这样一个观念，即世界各大宗教都是人类对同一终极的超越实在的不同回应。实在者

① [英] 约翰·希克：《信仰的彩虹——与宗教多元主义批评者的对话》，王志成、思竹译，20页，南京，江苏人民出版社，1999。

② 王志成：《解释与拯救——宗教多元哲学论》，89页，上海，学林出版社，1996。

③ [英] 约翰·希克：《宗教之解释——人类对超越者的回应》，276页。

超出了我们人类的概念系统。但它作为我们存在的根基普遍临在。在与我们人类的宗教本性的合作中，产生了宗教崇拜和冥想的人格与非人格的焦点——诸神和绝对者，它们都存在于实在者与人类心灵的交界面。”^① 这一无法以逻辑的方式认知和把握的终极实体不能与信仰者发生直接的关联，信仰者只得造就人的不同文化形式中对这本身超越神学形式概念与范围之外的实体有不同的认识、体验和回应。“就宗教而论，有两个基本的条件：首先，被假定的实体在人类生活中的临在，它是人类生活的基础；其次，我们意识的认知结构，它有能力对我们的环境的意义或特征（包括宗教意义或特征）作出回应。”^② 因此，不可知的神性和可知、可崇拜的上帝或其他宗教实体之间的区别便成为多元主义假设的一个核心主题。

依据于此，希克认为：“启示是关系性的，它以不同的形式与人们建立关系，他们的宗教感受性是通过具有不同的实体概念和不同的灵修方式的传统塑造的。”^③ 实体本身便是一个终极的奥秘，终极实体作为位格与非位格神（宗教实体）之间的关系在认识论上本来就是本体实在和向主体呈现的一系列现象之间的关系。实质上，终极实体是一个形式化了的启示^④，或者说，它在结构上与宗教启示产生了明显的叠合，这使得各大宗教的信仰对象——即宗教实体——成为了具有优先性的启示之二级性回应，从而为多元宗教间的对话提供了可能性基础。“‘实体’这个术语的优点是：它没有任何一个传统所具有的排他性特征，却为所有

① [英] 约翰·希克：《第五维度——灵性领域的探索》，99页。

② [英] 约翰·希克：《宗教之解释——人类对超越者的回应》，286页。

③ [英] 约翰·希克：《信仰的彩虹——与宗教多元主义批评者的对话》，29页。

④ “启示”在非启示性宗教中应理解为神性现象或体验所由出的统一性本体。

传统所熟知。”^①

宗教启示惯常被认为是属于特定宗教的启示，这使启示成为宗教的功能性要素，从而掩盖了其超越性与先在性，这自然也是宗教排他主义的误区所在。巴特对于“宗教”与“启示”作出了区分，他指出“宗教”是人尝试自我救赎的努力，而“启示”则是与人的意念相反的、外在于人的神的意念。巴特是在基督教范畴内提出这一“本原的启示”的，旨在把人从其对神性的设想中解脱出来，避免神学人类学倾向，从而能使基督教神学在福音的批判下不断敞开和发展自身。

作为与宗教信仰密切相关的启示之优先性是自证的。对这一自证性的保证则需要信仰本身。这又带来一个问题，即：启示易于成为人随意摆布的神话。希克终极实体的设定虽在其结构上与启示是重合的，但却是一种形而上学的假设，是指向性的而非定义性的，在逻辑上具有形式的包容性，具无可辨明性特征；在本质属性上为人为设定的纯粹形式，从而在信仰上不具备内容上的充实性，不与具体的信仰发生直接的关系。因此，这一设定不包含排他性的真理标准，是完全价值中立的，这确保了各大宗教自身在宗教实践上的真理性。“可以看到，尽管现象的神圣属性有一个本体的基础，但这并不可能使我们分别将每一个属性上溯到神性（Godhead）或实体。”^②“在某个位格或非位格与实体在救赎论上相一致的意义上，对该神或绝对者的一种合适回应也就是对实体的一种合适回应。”^③宗教系统内真理保持了对终极实体回应的切适性（adequacy）。

但希克的多元主义假设也存在问题。的确，这一设定避免了

① [英] 约翰·希克：《宗教之解释——人类对超越者的回应》，13页。

② 同上书，290页。

③ 同上。

宗教信仰中主动的“人类中心”倾向——即认为人的宗教体验是纯粹的投射和想像，是一种对超越实在的回应——这可以说是宗教哲学（Philosophy of Religion）与宗教神学（Theology）的一次巧妙的合作。但由于形而上学的设定与宗教启示在本质上的差异，它又无法摆脱一种“被动的”人类中心倾向。面对不同的信仰—文化群体对终极实体的差异性回应，该假设又不得不在文化人类学领域内寻求进一步解答。“人类总是根据各种随传统变化而变化的概念和经验方式意识到实体的普遍临在。”^①“我们通过自己的精神结构有可能以各种方式思考和体验到假设的实体，而精神结构同样在人类的基本方式中反映了文化的变迁。因而，肯定一个我们的宗教概念最终指向的实在，这并不是宣称：由那些概念所精确定义的实在或者在无限的终极性中的实体等同于其临在在我们人类意识中所产生的位格与非位格。”^②宗教形态的相对性源于文化的相对性，而仅依赖于人解释世界的含混性与认知自由，恐怕对于解读文化深层机制来说也不过是一种遁词。

希克以终极实体为核心的宗教多元论假设明确了终极实体与宗教实体的两级区分，规避了将二者通约所导致的宗教排他主义真理主张。加文·德科斯塔（Gavin D'Costa）在《神学与宗教的多元论：对其他宗教的挑战》中以类型学方式识别出探讨宗教主张的三种途径：排他主义（exclusivism）^③、包容主义

① [英] 约翰·希克：《宗教之解释——人类对超越者的回应》，194页。

② 同上书，235~236页。

③ 近年有许多神学、宗教哲学领域内的学者用 *particularism*, *singularism*, *distinctiveness*, *uniqueness* 等术语来替换带有排外色彩的 *exclusivism* 或 *exclusiveness*，以避免在研究中带来无益的价值评判。本文第一部分经常出现“宗教排他性象征体系”中的“排他性”便强调这种“独特性”或“区别性”。但在此处则特指“排外性”。与此近似的还有 Jacque Ellul 对 *Christianity* 和 *Christianism* 的分说。但我们认为上述这些类似的做法并不能成为取消相关问题的充足理由。

(inclusivism)、多元主义 (pluralism)。排他主义认为只有一种宗教为真，其余均为假，强调诸如“教会之外无救恩” (extra ecclesiam nulla salus)。包容主义则认为只有一种宗教为真，但是该真理也能以片段的不完全的形式体现于其他宗教之中，或者说，“自己已拥有绝对真理，而其他宗教在探求真理”^①。可以这么说，包容主义实际上是一种温和的排他主义，是由排他主义走向多元主义的过渡形态，“事实上，我认为宗教包容主义是一个很模糊的观念，当我们对它进行阐释时，就转向了多元主义”^②。这样，多元主义就面临一个真理标准的问题——如何保证不同的宗教真理宣称之间存在共同的真理性的问题。

希克提出的便是我们前面提到了的救赎论真理，他追求的不再是认识论上的本体真理，而是救赎论意义上的真理。希克设定的终极实体是一个超范畴的形而上学预设，根本无法提供形而上的本体真理标准，因此这一标准被化解在宗教实践的有效性当中去了。希克只得回到各大信仰体系之中，以由自我中心转至实在中心的拯救/解脱的实践真实性之果效来判断宗教的真理性和真实性，成为既定传统中有效的局部真理，这也体现出希克作为宗教哲学家和基督教神学家双重身份之间的矛盾性。在理论上，“救赎并不是宗教普适性和同等性的依据，宗教的根基是真理……宗教多元论者跨越了真理，试图在神与救赎之间建立直接的关系，这是不合乎宗教的基本准则的”^③。因为救赎是需要对宗教系统内的真理的信仰来保证的，救赎是第二性的。汉斯·昆也指出：“当然，

① 王志成：《论相互抵触的宗教真理宣称》，见卓新平主编：《宗教比较与对话》（第一辑），128页，北京，社会科学文献出版社，2000。

② [英] 约翰·希克：《信仰的彩虹——与宗教多元主义批评者的对话》，25页。

③ 章雪富：《后现代主义、宗教多元论与基督教——文化的多元性与真理的惟一性》，载《维真学刊》，2000（3）。

真理的问题和拯救的问题是不能像以往在基督教神学中那样混合为一的。现代基督教‘宗教神学’说得对：人们能够在其他宗教中得到拯救，从这个意义上说，其他宗教可以被合理地称为‘拯救之路’。但是，拯救问题并没有把真理问题变为多余。今天，如果基督教神学断定一切人（甚至世界诸宗教中的人）都可拯救，这肯定不是说一切宗教都同样真实。”^①“事实上，宗教真理的冲突在很大程度上就是认识论上的冲突，如果在认识论上能澄清各种宗教问题，那么许多宗教间的真理性冲突也就消失了。如果用救赎论标准来规范，那么许多被认为荒谬的行为方式、概念、观念都被合理化、合法化了。”^②毕竟，宗教排他主义排斥的只是其他的信仰真理宣称，而不应该是操持不同信仰的信仰者。希克必须寻找超出各种信仰自身系统内真理的效验标准来确保信仰的合理性。希克理论在此问题上保守的，他区分了神话真理（实践真理）与字面真理（形而上学），并指出：“多元论假设主张，尽管这种信念在某一特定历史阶段对特定团体——它们支持其宗教生活——在神话上是真实的，但它们并没有能够使它们对任何一个人成为真实的字面真理。”^③

宗教多元论确切地说是一种文化态度，而不是某种真理宣称，因此我们不能依照逻辑推演得出“多元论是对排他主义和包容主义的一种排他主义”之类的结论，多元主义者并不是加文·德科斯塔所说的那样也是“匿名的排他主义者”。宗教多元论来自于宗教外部而非内部的要求，它是应对和处理世界各大宗教关系的一整套文化方案，试图将不同的信仰体系纳入到人类文化整体语境当中。希克用“多元主义假设”是非常恰切的，这也决定

① [德] 汉斯·昆：《论基督徒》，110页。

② 王志成：《解释与拯救——宗教多元哲学论》，255页。

③ [英] 约翰·希克：《宗教之解释——人类对超越者的回应》，432页。

了宗教多元论无法提高真理标准来规范各大宗教信仰体系，它只是借助终极实体的设定，使各大信仰的排他性宗教真理宣称在借此基础上建构的统一文化语境中得以敞开，并在终极实体与宗教实体的两级模式中，“圣言的绝对性、普遍性、恒在性与人言的相对性、特殊性、历史性始终保持在某种动态的张力平衡之中……神学真理中的这种张力，要求它的每一个倾听者对待他自己的时代；也要相应地保持一种超越一切人、献身—开放、批评—自我批评的张力态度”^①。在希克的宗教多元论体系中，不同信仰体系的救赎论标准仅仅确定了其作为宗教现象的实践性理据，并不能直接确认该拯救/解脱语境超出该信仰体系系统内真理之外的合理性及普适性。这对于没有理论上的真理性标准的宗教多元论来说，为了一方面坚持宗教多元局面，另一方面又要防止诸如邪教等伪宗教、伪信仰或其他准宗教的鱼目混珠，便亟须更为基底的校验标准。希克于是转向伦理。

“拯救/解脱在每一种情况下都植根于基本的伦理要求；正是这一基本的伦理要求为宗教现象的道德评估提供了标准。”^② 轴心后宗教的救赎论结构本身也为这种伦理要求提供了可能，“实体是我们的价值观念之基础，因为它是我们的存在和本性的基础；在人们享有向我们开放的无限好的可能性之基础这一意义上，实体是美善的。因而，不是实体本身为美善，而是实体和人类最深沉的关切有关。另一方面，实体的表现形式（它们的形成与人类意识的各种文化方式有关）原则上是向伦理批评开放的”^③。但是希克同时也指出：“各大传统的伦理原则本质上表达

① 陈立胜：《在“后现代”活出“真理”》，载《维真学刊》，2000（3）。

② [英] 约翰·希克：《宗教之解释——人类对超越者的回应》，362页。

③ 同上书，394~395页。

相同的理念：爱、慈悲、宽恕。但它们在不同时间和地点把这一理念运用于具体生活环境时则有极大的差异……但是，事实上不可能根据爱或慈悲的理念全面权衡与另一个传统相比的某个传统的道德价值。因为，我们很大程度上在讨论不可通约的善与恶。”^① 这样，我们便因此需要一个为各大宗教均承认和遵守的最低伦理共识，它构成了当代宗教间以问题为中心的对话的出发点，也是宗教多元论在当代文化语境中的必然出路。

结语：多元宗教对谈现状

——走向全球伦理及和平哲学

166 基督教第二届梵蒂冈大公会议 [简称“梵二会议” (Vatican II), 1962—1965] 之后，在基督教内部产生了信仰意识在三个层面的重构，即：从服从性信仰转变为理解性信仰，从表白性信仰转变为体验性信仰，以及从功效性信仰转变为负责性信仰。由于梵二会议对于各大宗教间对话的开展所带来的深远意义，这三个层面的信仰意识转折必然也会深刻地影响到其他宗教体系。这一转折使人类公众领域与个体私人信仰之间产生了张力关系，在现代性语境中，对于全球化 (Globalization) 的参与和信仰与世界生活之间的现实关联亟须信仰的统一力量。“由于信仰属于人类至高之善——如自由、希望与和平，从而旨在一种原则上的升华，因此人只有与所有其他人共同努力才能完全享有，如果不具备这种条件，人则只能以残缺的方式享有它。如此看来，信仰的力量存在于对信仰统一意志之程度的功能性依赖，而后者必须具

^① [英] 约翰·希克：《宗教之解释——人类对超越者的回应》，393页。

有寻求加强信仰力量的最强大动机。”^①

《走向全球伦理宣言》针对不同宗教之间的差异和分歧（主要是真理观、价值观以及与现实之关系方面），以一种伦理上共有的最低限度的基本共识，为人类的共同生活和共同行为提供一种建立在个体的自我实现与负责性信仰基础之上的全球新秩序。“我们所说的全球伦理，并不是指一种全球的意识形态，也不是指超越一切现存宗教的一种单一的统一的宗教，更不是指用一种宗教来支配所有别的宗教。我们所说的全球伦理，指的是对一些有约束性的价值观、一些不可取消的标准和人格态度的一种基本共识。”^②

“全球伦理”或称“世界伦理”不是以表达各大宗教间在某种人类学或形而上学方面的一致意见为旨归的。“然而，一份关于全球伦理的各宗教的宣言，应当清楚地表明，它是由具有宗教动机的人们所发表的宣言，这些人深信，现存的经验世界并不是终极的、最高的、‘绝对的’精神实在和真理。”^③ 建立在宗教信仰基础之上的全球伦理将横向的人与人之间的“行为的伦理学”推向更高层次的、纵向的人与终极实体相关联的“存在的伦理学”。同时通过宗教间横向的共识实现对纵向的终极实体关系的确认。“只有神学的合法性才能为一切有条件性中的无条件性提供一种终极根据。有条件和无条件的关系问题所涉及的恰恰是超越性和内在性的神学基本问题。只有同无限相联系才能相对于一

① [德] 欧根·比塞尔：《跨越第三个千年的门槛——基督宗教能否成功迈入？》，见卓新平主编：《宗教比较与对话》（第一辑），19页，北京，社会科学文献出版社，2000。

② [德] 汉斯·昆、[德] 库舍尔：《全球伦理：世界宗教议会宣言》，何光沪译，12页，成都，四川人民出版社，1997。

③ [德] 汉斯·昆：《走向全球伦理宣言的历史、意义与方法》，见[德] 汉斯·昆、[德] 库舍尔：《全球伦理：世界宗教议会宣言》，58页。

切有限性而得到自由。伦理学只有经过这样最终的设立才能超越对伦理学体系的一种单纯地批判比较，才能超越以此批判为前提的关于‘客观—中立’的科学和主观价值决断之间的分离。只有最终设立了这样的伦理学，才能建立起人的尊严和自由。”^①

全球伦理并未止步于伦理学领域内的作用，它为各大宗教之间的对话提供了开放性的空间，“这些神圣的经典似乎提供了一种最高的伦理。与之相比，《走向全球伦理宣言》只能提供一种最低的伦理。但这当然并不意味着一种伦理上的最低主义，尽管假如实现这种最低限度的共同价值、标准和基本态度，那就已经是一个了不起的成就了。在这里，我所指的是各世界宗教的伦理已经共有的最低限度的东西，这些东西有望在相互交流的过程中得到扩展和深化”^②。全球伦理，或者说建立在全球伦理基础之上的宗教间对话应该说是卓有成效的，人们据此建立基底共识，并在此基础上针对共同关注的现实问题，回归各自信仰传统寻求具体的解决方案，从而深入理解不同信仰间的差异，促进信仰的自我理解，并推动不同信仰间的辩难，实现真理的敞开。因此，“‘全球伦理’的提出并非是单就疗救现代性道德危机而言的，在长远的利益上，它仍是服从于宗教对话，即探询普世宗教的真理标准这一根本旨归的”^③。

本文初稿完成正值那场世纪大惨剧发生一个多月，美军对窝藏9·11恐怖袭击首要嫌犯、基地组织（Al Qaeda）头目、沙特富商本·拉登（Usama Bin Laden）的阿富汗原教旨主义政权塔利

① [德] 汉斯·昆：《论基督徒》，763页。

② [德] 汉斯·昆：《走向全球伦理宣言的历史、意义与方法》，见[德] 汉斯·昆、[德] 库舍尔：《全球伦理：世界宗教议会宣言》，77~78页。

③ 刘国鹏：《从后现代多元文化景观看孔汉思的普世神学》，见卓新平主编：《宗教比较与对话》（第二辑），132页，北京，社会科学文献出版社，2000。

班 (Taliban) 展开的代号为“无限正义” (Unlimited Justice)^① 的“世纪第一战”正酣之际。“恐怖主义” (Terrorism) 的威胁成为第三个千禧年 (Millennium) 伊始人类文明所面临的全球性问题。“贫穷 (poverty) 是恐怖主义的根源”，这一“贫穷”与其说是单一经济带来的贫穷，毋宁说是文化的贫穷，文化封闭和保守的贫穷。恐怖主义往往与全球范围内种种具有前现代文化特征的原教旨主义 (fundamentalism) 运动有着千丝万缕的联系。如果说“9·11”事件背后隐藏着宗教文明间的矛盾的话，那么之后发生的一系列惨剧令人更为直接地体会到不同宗教信仰带来的仇恨与杀戮：北爱尔兰天主教徒和新教徒升温的冲突、印度旁遮普邦和古杰拉特邦印度教徒和穆斯林之间令千余名虔诚教徒命丧黄泉的大仇杀、三大宗教圣地耶路撒冷等地区不断发生的针对平民的自杀式爆炸事件 (suicide bombing) 和以巴日趋升级的冲突形势……当政治和平与特定的宗教问题联系在一起的时候，汉斯·昆 (Hans Küng) 关于“没有世界各大宗教的和平，就没有全世界的和平”的结论充满着现实性的理论深意。

宗教的世俗化 (secularization) 进程使得社会和文化的一些

^① 莱因霍尔德·尼布尔 (Reinhold Niebuhr) 对圣爱 (Agape) 的论述：“‘正义’乃具体反映了上帝之爱在人世所能达到的相对程度和成就。正义与互爱相吻合，表现出其相对性、历史性和有条件性，它不可能与上帝之爱相提并论，而只是这种绝对之爱与现实权力之间的一种中和。” (卓新平：《当代西方新教神学》，103页，上海，三联书店，1998。) 正义与爱的区别是对各种借宗教名义或以宗教为合理性支持而发动的冲突、战争的否定。(参见 [西] 雷蒙·潘尼卡：《文化裁军——通向和平之路》，王志成、思竹译，40页，成都，四川人民出版社，1999。) 前者具有鲜明的排他性，而后者却显示出包容性。雷蒙·潘尼卡提出“外在的和平”和“内在的和平”，他指出：“没有外在的和平难以生活，没有内在的和平不能生活。” ([西] 雷蒙·潘尼卡：《文化裁军——通向和平之路》，20页)。“外在的和平”的反义词是“战争”，是一个人类中心范畴；而“内在的和平”则具有本体论意义，既是手段更是目的，直接与终极相关联。本文正是在此意义下强调启示的优先性的。

部分摆脱了宗教制度和宗教象征的控制，这带来了两方面的问题：一方面，信仰的私人化使私人信仰逐渐取代对公众领域的关切而赢得空前的合理地位；另一方面，信仰的伦理化和理性化使信仰者和宗教实体之间的关系变质，实体成为伦理的约束力和理性的检审对象，宗教实体沦为“他者”（The Other）。^① 宗教实体与人的关系的变质，其结果便是一种疏远，这种疏远成为人的自义（self-righteous）的口实。“自我启示”使正义冒称圣爱，使和平的意志僭越和平。人道原则为“人类中心”所彻底破坏，这就是多元宗教的现实处境。因而我们提出，“宗教排他主义排斥的只是其他的信仰真理宣称，而不应该是操持不同信仰的信仰者”。雷蒙·潘尼卡（Raimon Pannikar）倡导“和平哲学”（*philosophia pacis*），它不同于西方哲学对真理的理性探求（即追求知识的明晰性）的主流精神，而是“一种理智活动，它试图尽其所能深入理解实在的奥秘，这是一种存在观，是在存在的生命中有意识的参与……因而，和平哲学预设了终极结构的和谐性”^②。而且这种哲学要求植根于内在的和平——这需要信仰的支撑——对于终极的信靠与委身、对启示优先性的认同，这是一种对于宇宙整体和谐的审美实践和伦理实践。^③ 我—你关系的整合而不是我—他关系的分化，这一逻辑的结论必然是宽容。内在的和平成为能否

① 马丁·布伯（Martin Buber）强调人与上帝是我—你（I-Thou）关系，这种结构关系推至日常伦理乃至真理领域，都将成为“宽容”、“和平”等问题的重要理论基点。多元宗教间，将对方视为真理的检视对象的同时，也应遵循上述关系结构，尊重对方也是真理的理解主体的合理地位。

② [西] 雷蒙·潘尼卡：《文化裁军——通向和平之路》，17页。

③ 在西方哲学史中，折衷派（*eclecticism*）作为哲学发展史每一阶段都存在的边缘思潮，却往往因为其无立场、无标准的哲学态度似与“求真”的哲学主旨不和谐，从而为人所忽视，但折衷派同样也“爱智”，“在关于不同意见中求得安宁，在不可避免的各种事情里求得有节制的感情”，同样强调“一致”、“和谐”的和平哲学理念，具有对“索菲亚”（*σοφία*）渴慕和敬畏的本体性情感。

接受终极实体设定的主体素质。

伦理学的解决是宗教多元论的必然出路，但各大宗教的真理宣称以及由此而引发的关于形而上学真理的争论是无法回避的问题，形而上学同样担负着道义，同样不能背离外在的和平。如果说，没有宗教间、政治上的和平，精神的内在和平要么沦为空谈，要么则不得不转向个体禁欲主义，那么现实更加急切地发难于我们：宗教间真理所承担的道义如何能让我们配享外在和平的恩典？因此，如何解析出各大宗教信仰体系内部所包含的内在和平素质，以及如何由内在的和平通向外在的和平，依然是我们亟待解答的难题，而宗教多元论所要提供的“终极实体”这一设定恰恰是这一问题的开端。