

## “全球化”与基督教的自我诠释

Globalization and Christianity's Self Interpretation

杨慧林 中国人民大学

Yang Huilin Renmin University of China

### [英文提要]

Robert N. Bellah and David Tracy are leading scholars in the study of religion in the United States. Both have recently published papers summarizing their own research in the last four decades. Given their respective Protestant and Catholic backgrounds, Bellah and Tracy studied religion in the general context of contemporary society. They understood the development of civil religion in the context of “modernity”, and public theology in the context of “post – modernity”, an approach from which we can observe two models of dynamic interactivity between theology and the humanities.

Both Bellah and Tracy are strong critics in their writings. But they go beyond the critique of society to address the very foundation of values. Therefore, when the meta – narrative came under continuous and heavy fire, Bellah turned to the *Axis Times*, which focuses on the Bible and classical Greek philosophy. When Tracy gave a complete interpretation of “plurality” and “post – modernity”, the intent was not to demote theology, but to recover the place of religious faith in the contemporary world.

关于“全球化”背景下的基督教自我诠释,至少有两方面的研

究特别引起了各界的注意。其一是德国学者汉斯昆(Hans Küng)等人自1990年代以来不断促动的“世界伦理”讨论,其二是美国学者斯塔克豪斯(Max L. Stackhouse)自2000年以来陆续主编的《上帝与全球化》系列文集。<sup>①</sup>由此进入这一问题,便会涉及到一些基本的神学和人文学思考。

## 一、“全球化”语境的内在差异 及基督教神学的进路

世界范围内的所谓“全球化”趋势,首先是作为一种经济学的概念而存在的。然而随着政治、社会等相关维度的不断介入,人们开始越来越多地在文化学的意义上谈论“全球化”。西方的基督教学者和宗教社会学家也就此作出了引人注目的反应。从研究者的角度看,这表明当代神学和宗教学已经日益明显地涵纳着人文学的性质;而在其所涉对象方面,这又是由于“全球化”的操作性过程无法回避一些意义性的紧张关系。

就西方基督教的自我诠释而言,人们首先会注意到一种内在的分歧,即:在欧洲热衷实施的“一体化”(Integration)和主要由美国所倡导的“全球化”(Globalization)之间,不同的处境使神学诠释不能不表现出微妙的差异。

在中世纪的欧洲,从相对整合的基督教世界(Christendom)向“本土化”(vernacularization)的过渡,是其进入近代发展时期的重要契机。“本土化”的实质正是不断从统一的“国际化”(international)转向独立的“国族化”(national);“民族国家”(nation states)便是这

<sup>①</sup> Max L. Stackhouse with Peter J. Paris and Don S. Browning edited, *God and Globalization*, volume 1 and 2, Harrisburg: Trinity Press International, 2000-2001. 目前已经出版的两卷分别是 *Religion and the Powers of the Common Life* 和 *The Spirit and the Modern Authorities*。

一过程的自然结果。自中世纪以降,欧洲社会实际上始终沿着由“统一”向“多元”分化的模式进展,这与基督教自身的演变基本同构。而目前的欧洲一体化进程,似乎又要向原有的整合世界回复,重新统一其政治、经济甚至军事、外交。在作为一种世界观的基督教日益边缘化的当今世界,这样的整合已经不可能基于中世纪欧洲的“基督教世界”之理想,却只能诉诸直接的世俗手段和世俗目的。就这一点而言,欧洲的“一体化”与美国的“全球化”并没有多少逻辑上的区别。

然而应当承认:欧洲一体化进程的基本取向,并非接续了传统的欧洲模式。西方世界自罗马帝国崩溃后从混乱到有序、又从封闭走向开放,是与基督教在中世纪的传播密切相关的。但是其赖以统一的信仰一旦边缘化,所谓的“欧洲中心”便连同“信仰中心”一并消褪为历史文献之中的记忆。当美国所张扬的“全球化”不再只是关于经济趋势的描述、而是进深为似乎涵盖着“一体化”的文化策略之时,其中的“中心”转移便不仅是观念上的,也是地域上的。即:“信仰中心”向“世俗中心”的偏离,实际上也标志着“欧洲中心”被“美国中心”所取代。哈贝马斯(Harbermas)将这种“极端市场化”的中心转移界说为“经济系统对生活世界实施的殖民化”<sup>①</sup>;而对于曾经位居中心地位的欧洲,这种“殖民化”绝不仅仅是哈贝马斯所言的“社会制度的操作领域”对“生活世界的意义领域”的支配,也绝不仅仅是针对着不发达国家,却首先意味着“美国模式”在欧洲的殖民化。这一矛盾,使“一体化”与“全球化”成为两个相近、又完全相对的命题。

美国被认为是第一个按照基督教理念建立的现代国家。关于这种直接融入国家制度的基督教理念,在积极的意义上有如费洛

<sup>①</sup> 转引自 Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998)2, Catholic University of Leuven, 1998, p. 96.

伦查(Francis Fiorenza)所说:“宗教在现代社会中……已日益成为……一种象征体系;……在现代神学中,神学意向……被解释为一种隐喻性语言。”比如:末世论可以表达“对社会正义和政治和平的展望”,可以被政治神学和解放神学用来“批判非正义、压迫和歧视的社会”;创世论则“成为一切人皆享有终极平等和终极尊严的信念”。<sup>①</sup>但是在消极的意义上,又如同尼布尔(Reinhold Niebuhr)所指出的:如果“基督教道德的超验理想变成了历史进程的内在可能性,民主、相互合作、国际联盟、国际贸易关系诸类概念被当作人类精神的终极理想”,那么“基督教道德的原有张力”就被彻底破坏,“生活的深度”就被彻底消解了。<sup>②</sup>至少在一定程度上,美国所张扬的“全球化”确实隐含着尼布尔所忧虑的某些因素。而欧洲的“一体化”一方面被纳入了同样的逻辑轨迹,另一方面又必须在这一逻辑轨迹之外寻求理念上的支撑,以便“一体化”可以正当地独立于“全球化”。这就为基督教学者提供了相当大的空间,使他们得以从文化学的意义上介入“一体化”与“全球化”问题,并且通过自己的声音重建“对生活之深度的理解”。<sup>③</sup>

但实际上在欧洲一体化的进程中,“重寻欧洲灵魂”<sup>④</sup>的呼声既包含着基督教思想界用价值意义匡正世俗化社会的努力,又常常表现为抵消或者抗衡美国中心的意识。正如美国学者罗伯特·贝拉(Robert Bellah)坦率的直言:“美国的经济、美国的政治影响和美国的文化,都单向地对于欧洲乃至整个世界产生巨大的压力,使

① 费洛伦查《教会社群作为“话语伦理”的制度基础》,见香港中文大学《二十一世纪》1995年8月号,27页。

② 莱因霍尔德·尼布尔著、关胜渝等译《基督教伦理学诠释》,台北:桂冠图书公司,1995,6页。

③ 莱因霍尔德·尼布尔著、关胜渝等译《基督教伦理学诠释》,6页。

④ 天主教教宗保罗二世在多次演讲中都曾表示他的关注,即:欧洲一体化不应当只是一种政治的联盟,最重要的因素是“欧洲的靈魂”。“重寻欧洲的靈魂”之说,出自参与过马斯特里赫条约起草工作的基督教学者 Jacques Delos。请参阅 John Sweeney & Jef van Gerwen edited, *More Europe? A Critical Christian Inquiry into the Process of European Integration*, Netherlands: Kok Pharos Publishing House, 1997. p. 252, p. 248.

其更像我们自己,更加美国化”,而欧洲所担心的,正是“全球化”成为“美国化”的“一种委婉的说法”。<sup>①</sup>

在上述背景下,神学诠释最基本的出发点必须超越狭隘的族群立场;在一定意义上说,这其实也就是超越“全球化”的地域涵义,而专注于人类面临的共同处境和普遍性问题。因此,特雷西(David Tracy)又回到哈贝马斯,并视其为当代神学应当借鉴的第一种资源。其他神学家们虽然对此评价不一,但是一俟涉及“现代性”与西方社会进程的问题,也大都会借用哈贝马斯关于“制度”(system)与“生活世界”(life - world)相分离的概念。即:在现代社会,“经济制度及行政国家不仅分离于生活世界,而且对后者实施‘殖民化’,乃至经济和行政的操作结构控制着公众意见而逃离了民主监督”,因此即使要保持二者之间的分离状态,“生活世界的非殖民化”也是必须的。<sup>②</sup>就“一体化”与“全球化”问题而言,这种“非殖民化”也同样至关重要。基督教学者从“意义领域”向“操作领域”的介入,正反映着“生活世界的非殖民化”之努力。

以欧洲目前的一体化进程为例,统一的政治、经济、军事甚至货币,都有可能通过国家机器和行政手段重新达成,但是中世纪以来逐步分化的民族语言却已经不可能重新统一。从而以语言为主要载体的民族文化、以不同语言为标志的文化隔阂、障碍甚至冲突,依然会对民族国家的社会模式构成顽强的支持,基于经济利益、凭借政治操作所达成的“统一”,则无法解决最根本的文化认同。

一些基督教学者就此提出:要实现西方文化的真正融合,基督

<sup>①</sup> Johan Verstraeten edited, *Ethical Perspectives*, 5(1998)2, Catholic University of Leuven, 1998, p. 92.

<sup>②</sup> Nancy Fraser, *Rethinking the Public Sphere*, Francis Barker edited, *Postmodernism and the Re-Reading of the Modernity*, Manchester: Manchester University Press, 1992, p. 223 - 224.

教信仰或者传统必将扮演重要的角色;要解决西方与世界的紧张关系,基督教也应挖掘自身的神学资源(比如与犹太教和伊斯兰教同根的亚伯拉罕传统)、或者提供对话的基础(比如与东方文化的对话)。他们特别突出地使“一体化”和“全球化”超越了政治与经济的现实需要,而是进深到文化价值的融合、伦理标准的统一等根本问题。<sup>①</sup>但是同时他们也意识到:“一体化”与“全球化”问题又是对于基督教的尖锐挑战。比如,当今世界的全方位沟通并非加强了基督教信仰的地位,反而使我们更多地意识到人类信仰的多元性<sup>②</sup>;“一体化”与“全球化”的趋势确实需要文化传统、精神信仰等方面的深层助力,而这显然并不等于基督教的“普世化”。当代基督教神学要介入此类问题的时候,首先面临的却是对于自身的相应调整。

另一方面,在西方政治制度和政治学说的传统中,历来存有理想主义与现实主义两种架构的冲突;以实际的效力而论,后者始终是真正的主流。乃至基辛格曾在1994年写到:“国家对利益的追求始终多于对原则的追求,……冲突始终多于合作。……这一古老的行为模式从未发生过多少变化,在今后的几十年内也不会有什么变化。”<sup>③</sup>因此在一些基督教学者们看来,所谓的“民族共同体”、“世界共同体”根本是子虚乌有,至多不过是“在国际主义的辞藻下追求本民族利益的主权国家之间的联盟”。<sup>④</sup>但是如果将“意义”引入操作性的领域,进而在“现实政治与理想政治之间”建立一种“全球化的”、“负责任的政治”<sup>⑤</sup>,似乎仍然必须持守对于某种信

① 可参阅 John Sweeney & Jef van Gerwen edited, *More Europe? A Critical Christian Inquiry into the Process of European Integration*.

② Chris Arthur, *The Globalization of Communications*, Geneva: WCC Publications, 1998, p. 14 - 17.

③ 转引自 Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, translated by John Bowden, London: SCM Press Ltd., 1997, p. 4.

④ Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, p. 3.

⑤ Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, p. 58 - 59.

念的执著。这样,以下问题又成为神学诠释中的关键:

倾向于理想主义的信念能否对倾向于现实主义的国际关系有效?当代的多元文化如何能接受统一的价值理想?如果能借助文化和信仰的基础达成或改造“一体化”与“全球化”,又如何处理异质文化之间的关系?如何防止以“理想”或“宗教信仰”为旗号的冲突?上述问题近些年来已经成为基督教神学诠释的一个重要方面。在比较宽泛的意义上说,当代的种种阐释学神学、政治神学、伦理神学、以及所谓的后现代主义神学等等,都体现着基督教思想界对于社会实际发展的关注。其中肇始于西方宗教界的“全球伦理”构想,或许是最有针对性的成果之一。

## 二、“世界伦理”构想的宗教意味 及基督教信仰的重释

从“世界伦理”(或“全球伦理”)构想<sup>①</sup>的提出,到1991年“世界伦理基金会”成立、1993年世界宗教大会通过“世界伦理宣言”、乃至1997年互促委员会(InterAction Council)通过“人类责任宣言”<sup>②</sup>,宗教学学者以及宗教界本身对“世界伦理”问题的促动和参与,都是极为引人注目的。担任着“世界伦理基金会”主席的天主教学者汉斯昆,更是其中最主要的倡导者。为什么“世界伦理”的命题是从基督教思想界肇始?基于宗教经验的伦理理想会在现实世界中遇到何种问题?要将这样的讨论引向深入,也许必须关注汉斯昆的两部代表性著作:《全球的责任:寻求新的世界伦理》<sup>③</sup>以

<sup>①</sup> 汉斯昆最初使用的概念是“世界伦理”(World Ethic),及至他成立基金会和起草世界宗教大会的宣言以后,才开始将“世界伦理”与“全球伦理”(Global Ethic)并用。

<sup>②</sup> 有关材料可参阅《基督教文化学刊》第1辑,北京:东方出版社,1999;《基督教文化学刊》第4辑,北京:人民日报出版社,2000。

<sup>③</sup> Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, translated by John Bowden, London: SCM Press Ltd., 1991.

及《全球政治和经济的全球伦理》。

汉斯昆《全球的责任》一书的首句和末句,都落在他的三个基本论题之上:没有世界伦理就没有人类的生存,没有宗教和平就没有世界和平,没有宗教对话就没有宗教和平。而这一论题的起点,是在于文化范式的现代转换(paradigm shift)格外鲜明地凸显出世俗手段、世俗价值的有限性及其自相矛盾<sup>①</sup>。

通过解析 1918 年以来各种意识形态和社会生活领域的变化,汉斯昆表达了对于既有文化和价值系统的根本批判。在他看来,社会主义、新资本主义或者东亚模式(日本模式),都“已经不再有未来”<sup>②</sup>;这就是他所谓的“现代意识形态的终结”、“历史的终结”、以及“无限发展”和“不断进步”的“神话的消解”。<sup>③</sup>无论我们能否同意这种多少带有另一层意识形态味道的判断,或许都可以理解作为宗教思想者的汉斯昆试图超越世俗局限、重建“终极理想”的努力。如他所说:“18 世纪以来,对于贵族与教会、国家与宗教的启蒙理性之批判当然是必要的,这最终也导致了康德对理性本身的批判。但是当它日益绝对化、并且迫使一切都以之为标准的时候,理性便也……摧毁了它自己。……甚至在自然科学方面,……也已经建立了一种全面的思维方式;……人类不再是主宰自然,却是与自然达成‘新约’。……就原则而论,没有人会真的‘反对进步’,成为问题的是:……美国、日本和欧洲的技术进步和工业进步,已经变成大众予以无条件信奉的绝对价值和偶像。”因此要“寻求进步的意义、科学技术的意义、经济与社会的意义,就必须超越现有的系统。”<sup>④</sup>

汉斯昆对世俗社会的“现有系统”之不屑,植根于一种关于人

① Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 2-18.

② Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 6-11.

③ Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 12.

④ Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 13-14.



类“自义”(self righteousness)的否定性评价<sup>①</sup>;这与另一位基督教思想家莱因霍尔德·尼布尔的“自义”之说颇为相似<sup>②</sup>。其中更直接的针对性,显然是希望摆脱通常的意识形态偏见,指向普遍意义上的“绝对伦理准则的毁灭”、“目标的缺失”和“权威与传统的……失效”。<sup>③</sup>所以汉斯昆特别指出:“西方面临着意义、价值和准则的真空,……问题并不在于西方是否最终战胜了社会主义的东方,而在于西方能否应付它自身产生的经济、社会、生态、政治和道德方面的困难。”<sup>④</sup>这种困难首先被他概括为四个方面:第一,科学,而缺乏避免滥用科学研究的智慧;第二,技术,而缺乏控制高技术中不可预见之危险的精神能力;第三,工业,而缺乏抵御经济过度膨胀的生态学;第四,民主,而缺乏制约强势个人或群体的道德。<sup>⑤</sup>这后来又成为他对甘地所说的“当今世界七大重罪”的重述:“有财富而没有劳作,有享乐而没有良知,有知识而没有个性,有商业而没有道德,有科学而没有人性,有宗教而没有牺牲,有政治而没有原则。”<sup>⑥</sup>

对理性的世俗结果持有如此否定的评价,当然只能“超越现有的系统”才有望落实“无条件的伦理责任”。而沿着汉斯昆的思路,这一“超越”必然要导向宗教信仰:“伦理要求不能建基于有限的人类,只能建基于无限者……即一种绝对”,因为“只有不能被理性所证明的、终极的、最高的真实,才能被理性的信念所接纳——无论它在不同的宗教中如何被命名、理解和阐释。”<sup>⑦</sup>

① Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 9, p. 23.

② 即:“将基督教道德的超验理想变成历史进程的内在可能性”和“寄希望于出现某种历史的奇迹而最终建立一种理想的社会秩序”。尼布尔著、关胜渝等译《基督教伦理学诠释》,6页,11-12页;尼布尔《人的本性与命运》,香港:基督教文艺出版社,1989,186-187页。

③ Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 9.

④ Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 9-10.

⑤ Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 12.

⑥ Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, p. 261.

⑦ Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 53.

值得注意的是:汉斯昆确实通过“理性的有限性”推演出一切既有文化模式都“不再有未来”的结论,从而将他的伦理构想“建基于”以宗教为载体的“无限者”;但是与此同时,他对宗教本身也有同样的惊人之语:“坦率地说,无论基督教、伊斯兰教还是犹太教,……任何试图回复、试图强制的宗教,都不会有长久的未来。”<sup>①</sup>所谓“再造基督教的欧洲”、“欧洲的再度福音化”等等说辞,也被他指斥为“牧师的幻想”。<sup>②</sup>因此尽管汉斯昆的“世界伦理”构想具有明确的宗教背景和宗教依据,他却从未希冀某种单一的宗教价值重新主宰世界。<sup>③</sup>

汉斯昆多次讨论到宗教的两面性(two faces of religion)以及在宗教旗下的种种罪恶<sup>④</sup>,其“自我批判”<sup>⑤</sup>的结论在于:“没有无罪的宗教,所有的宗教都既有正号、也有负号。”<sup>⑥</sup>而宗教既然如此不堪,又何以成为“可能的伦理基础”<sup>⑦</sup>呢?汉斯昆清楚地意识到:“至少在20世纪末,我们已经不可能从‘天’、‘道’、圣经或者其他圣书当中获得明确的道德决断。这并非是反对圣经、古兰经、妥拉以及印度教、佛教经典中的……道德命令;但是首先必须承认:……根据所有历史学的研究,各大宗教中具体的伦理准则、价值、洞见和关键概念,都是在极为复杂的社会和动态过程中形成的。……因此圣经所宣称的上帝的命令,在古代的巴比伦法典和汉谟拉比法典中也可以找到——而这些法典是在基督降临的1800年到1700年之前。”<sup>⑧</sup>此外,宗教伦理还需要处理另一种困难,即:与

① Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 23.

② Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 23.

③ 汉斯昆在不久前接受中国记者的采访时再次重申了这一点。请参阅韩松《汉斯昆教授访谈录》,《基督教文化学刊》第4辑。

④ Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 72-75; Hans Küng, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, p. 126-127, p. 150-151.

⑤ Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 81.

⑥ Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 83.

⑦ Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 51.

⑧ Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 48.

各种问题相关的道德决断,都只能是在尘世完成,“无论是犹太教徒、基督徒、穆斯林还是印度教、中国宗教或者日本宗教的信徒,人们都要为具体的道德养成承担责任。”<sup>①</sup>在这样的困境中,宗教要成为“可能的伦理基础”,必须分别从两个方面证明自己或者限定自己。

汉斯昆对宗教的证明,大致体现为宗教的四种基本功能。第一,宗教即使面对痛苦、不公正、罪愆、无意义,也可以显示一种最后的意义;第二,宗教可以保证终极的价值、绝对的准则、深层的道德动机和最高的理想;第三,通过象征、仪式和宗教体验,宗教可以创造一种信任感和安全感;第四,对“全然的他者”(the wholly Other)之渴望,使宗教可以提供反抗非正义的力量。<sup>②</sup>对不同的信仰传统而言,这似乎不仅是功能层面、更是思维方式上的“底线”。

至于宗教的自我限定,实际上就是排除教义、传统、习俗、仪式甚至信仰理念方面的一切差异,去考察各大宗教是否还具有共同点。汉斯昆认为,各大宗教的共同点就在于六种观念,即:关注人类的安宁,无条件地确认最基本的人性原则,遵行中庸之道,信奉“金律”,确立一种道德榜样,期待意义和目的。<sup>③</sup>这正是后来有关“世界伦理”的一系列文献的基础,由此也引申出两项基本原则和四项“不可或缺的承诺”。<sup>④</sup>相对于汉斯昆对宗教功能的证明,可以说这些共同点是各个宗教的“伦理的底线”。这样,被汉斯昆证明和限定后的宗教,是因其在思维方式的“底线”或者伦理“底线”上的合一,而成为“可能的伦理基础”。

但是恰好是由于这一点,又使“世界伦理”的构想在于诉诸实践

① Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 49.

② Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 54.

③ Hans Kung, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 56 - 60.

④ 请参阅杨慧林《追问“上帝”:信仰与理性的辩难》,北京教育出版社,1999,214 - 215页。

的时候不得不接受尖锐的挑战。如同我们从汉斯昆的论说中所看到的:从宗教的初衷建构“世界”的“伦理”,必须作出极大的妥协。妥协至思维方式上的“底线”,则宗教(特别是基督教)必须承受被哲学消解的危险;因为以汉斯昆所说的四种基本功能而论,各宗教之间的冲突虽然弥合了,宗教似乎也与一种形而上学的精神无异。妥协至伦理的“底线”,作为“伦理基础”的宗教则只剩下汉斯昆所归纳的五条:不杀人,不说谎,不偷盗,不做非道德的事,尊老爱幼;<sup>①</sup>这固然“可以获得一切宗教的肯定,也可以获得非信徒的支持”<sup>②</sup>,不过它与世俗伦理的区别又在何处?而如果宗教伦理不肯妥协,或许很难避免另一种危险,即:将反思人类文明的宗教视角夸大为主导一切的力量,从而使宗教伦理落入新的权力模式。因此可以说,“世界伦理”构想的妥协及其对基督教的重释中,潜在着一种悖论式的循环。<sup>③</sup>

### 三、“上帝与全球化”的主导意志 及“后现代神学”的意义

当代基督教相对艰难的自我诠释,最近又增添了一种对于“全球化”的较为积极的神学态度。这就是斯塔克豪斯自2000年以来陆续主编的《上帝与全球化》系列文集<sup>④</sup>。该文集目前已经出版的两卷,汇聚了包括特雷西、莫尔特曼(Jürgen Moltmann)等著名神学家

① Hans Küng, *Global Responsibility: in Search of a New World Ethic*, p. 57.

② 互促委员会维也纳会议高级专家组1996年3月起草的《关于“寻求世界伦理标准”的结论与建议》,见杨慧林《追问“上帝”:信仰与理性的辩难》,214页。

③ 笔者的相关讨论请参阅《世界伦理构想的宗教背景及其问题》,乐黛云等主编《跨文化对话》,第6辑,上海:上海文化出版社,2001,57-65页。

④ Max L. Stackhouse with Peter J. Paris and Don S. Browning edited, *God and Globalization*, volume 1 and 2, Harrisburg: Trinity Press International, 2000-2001. 目前已经出版的两卷分别是 *Religion and the Powers of the Common Life* 和 *The Spirit and the Modern Authorities*.

在内的不同的作者,他们分别讨论讨论了“全球化与传统宗教的未来”,“全球化时代的信仰、女性主义和家庭”,“公众神学、希望与大众传媒”,“新的全球纪元中的宗教与人权”,“生态学与神学”,“新世纪的科学、技术和神学使命”等等。

斯塔克豪斯本人比贝拉、可能也比汉斯昆乐观得多。他引述联合国秘书长安南在1999年一篇文章中的观点:“很多人并不认为‘全球化’是对客观现实的描述、是创造新的社会和文明之可能,而是将其视为‘掠夺性资本主义的意识形态’、乃至感到一种困扰。于是……至少出现了三种抵制方式。”从斯塔克豪斯的行文中可以看出,他对这“三种抵制方式”的评价显然是负面的:第一,民族主义情绪的增长;第二,呼唤强有力的、甚至是反民主的领袖;第三,将自身的政治问题或社会问题归咎于全球化。<sup>①</sup>这种归纳,其实已经透露出归纳者对“全球化”的倾向性。

在斯塔克豪斯看来,真正的“公共神学”和“全球性伦理”<sup>②</sup>,正应该发展自己的资源,以面对不同的传统。“在以往和现存的历史中”,能够“整合群雄和不同权威”的是宗教<sup>③</sup>;“形成和维系一种文明”、“指导整个社会—文化精神”的也是宗教<sup>④</sup>;更何况“事实上世界的宗教正在复兴”<sup>⑤</sup>。因此“全球化社会的新语境,要求重溯那些已有定论的问题,要求提出尚不清晰的新问题”;这正是“用一种

① Max L. Stackhouse, General Introduction, Max L. Stackhouse with Peter J. Paris edited, God and Globalization, volume 1, p. 4-5.

② 他在此处所用的概念与汉斯昆完全相同,即 a global ethic,而不是通常意义的 ethics。见 Max L. Stackhouse, General Introduction, Max L. Stackhouse with Peter J. Paris edited, God and Globalization, volume 1, p. 52.

③ Max L. Stackhouse, General Introduction, Max L. Stackhouse with Peter J. Paris edited, God and Globalization, volume 1, p. 50.

④ Max L. Stackhouse, General Introduction, Max L. Stackhouse with Peter J. Paris edited, God and Globalization, volume 1, p. 25, p. 43.

⑤ Max L. Stackhouse, General Introduction, Max L. Stackhouse with Peter J. Paris edited, God and Globalization, volume 1, p. 32.

信仰的神学伦理诠释和指导我们共同生活”的现实空间。<sup>①</sup>

不过问题在于：“全球化”时代的基督教自我诠释，必然会更加明显地意识到自己与其他宗教及文化传统的并存。我们可以说“没有任何一种长久的文明……能够离开一种主导性宗教的内核而发展”，我们或许也可以说“全球化的文明的创造性发展……同样离不开一种主导性宗教”；但是，“何种宗教成为主导”，确实是斯塔克豪斯及其合作者们无法回避的“基本关注”。<sup>②</sup>一方面，“当今被普遍接受的宗教研究是‘非神学的’(non-theological)、“非评判的’(non-evaluative)”；另一方面，“我们这个时代的神学伦理……又必须评判基督教传统、及其他世界宗教的信仰和实践模式”。斯塔克豪斯试图找到的解决办法，似乎仅仅是“将那些既了解神学、又了解文化传统之人的洞见，吸收到多边对话中来”。<sup>③</sup>然而，这岂是技术性的问题呢？正如斯塔克豪斯的另一位合作者麦坎(Dennis P. MaCann)所说：“这盘棋的终局(end game)，还是在于主导权……或者主导的意志(will to dominion)。”<sup>④</sup>

有趣的是，我们可以从《上帝与全球化》一书中看到的“主导意志”，往往是被“后现代”的神学话语所湮没。特雷西为该书第一卷撰写的《公众神学、希望与大众传媒：缪斯还能启发灵感吗？》<sup>⑤</sup>，便是一个典型的例子。

特雷西始终强调意义诠释的“应用性”、“公共地位”或者神学的“公众性”，应当说这是他在“后现代”语境中进行神学思考的根

① Max L. Stackhouse, General Introduction, Max L. Stackhouse with Peter J. Paris edited, *God and Globalization*, volume 1, p. 51-52.

② Max L. Stackhouse, General Introduction, Max L. Stackhouse with Peter J. Paris edited, *God and Globalization*, volume 1, p. 52.

③ Max L. Stackhouse, General Introduction, Max L. Stackhouse with Peter J. Paris edited, *God and Globalization*, volume 1, p. 52.

④ 麦坎即将在 *Theology Today* 发表一篇书评，此处引自其传给笔者的电子文本。

⑤ David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited *God and Globalization*, volume 1, *Religion and the Powers of the Common Life*, Harrisburg: Trinity Press International, 2000, p. 231-254.

本线索。<sup>①</sup> 在上述的章节中,他又专门针对“全球化”的问题延伸自己的一贯观点。其开篇便显示出咄咄逼人的风格:“神学涉及到几个神学以外的学科,特别是哲学、史学和文学理论,……同时神学当然也要关注社会科学和势不可当的全球化问题。……神学家可以、而且应当得益于社会科学之高度经验化的形式,得益于更具批判性和诠释学性质的社会理论,……正如肯尼斯·伯克(Kenneth Burke)的智慧的多元主义原则——用一切之可用(Use all that can be used.)。”<sup>②</sup>

从“用”的角度出发,特雷西认为“在神学的许多形式中都不缺少批判的理论,但是常常缺少一种批判的社会理论”。而理性与信仰之争是历史悠久的神学论题,现代性与后现代性之争是当代处境中的一个焦点,如果没有一种批判的社会理论,就无法理清二者之间的联系。因此神学在当代语境中的第一种“可用”之资源,被特雷西归于哈贝马斯的理论。

哈贝马斯的借鉴意义,正在于神学在当代社会中的“应用性”问题,亦即特雷西所说“分析……社会系统的本质如何关联于当代的理性概念:经济、政治制度、以及金钱和权力的媒介;它们在现代全球化的技术(包括大众传媒)中对于……技术理性的利用;它们对公共领域……所不可或缺的交往理性的入侵”等等。总之,要理解“为什么生活世界(life - world)已经被经济系统、政治制度和后现代技术‘殖民化’”,就需要哈贝马斯式的“社会分析”方法。关于“操作系统”、“生活世界”及其复杂的互动关系,“如果没有这种可进行经验性考察的学说,……神学家或者只剩下文化主义的分析

<sup>①</sup> 请参阅特雷西著、冯川译《诠释学、宗教、希望:多元性与含混性》,香港:汉语基督教文化研究所,1995。

<sup>②</sup> David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited *God and Globalization, volume I, Religion and the Powers of the Common Life*, p. 231.

模式,或者只能对理性的悖谬作一点印象主义的描述”。<sup>①</sup>特雷西毫不掩饰他对哈贝马斯的赞赏,他相信“这种批判性的社会理论……摆脱了完全的文化乐观主义和完全的文化悲观主义,指出了现代社会和神学之中的理性问题只在于选择、而不是不可避免的”。他甚至认为哈贝马斯的理论“有助于我们理解……各种解放运动、宗教复兴和生态运动的原因”;而所有这一切之所以关系到当代的神学诠释,乃是因为其中包含着“真实的希望”。这希望是“古典神学的美德”,也促使当代神学家得以确认一种“内在于我们的希望”。<sup>②</sup>

与哈贝马斯略有不同的,是特雷西关于“后现代性”的界说。这被他视为当代神学的第二种“可用”之资源。按照特雷西的看法,“仅仅用‘后工业’……或者‘晚期现代’来描述我们的处境已经不准确,应该使用更激进的‘后现代’之说,即……强调多元性、差异性和他性”。<sup>③</sup>较之丹尼尔·贝尔(Daniel Bell)等人对“资本主义文化矛盾”的批判<sup>④</sup>,这里的区别不仅是称谓上的,也体现出对“后现代”或“后工业”社会的不同评价。究其原因,还是在于特雷西要强调神学对当代语境之“用”,即:后现代的观念意味着“人类对自然、宇宙、正在出现的全球性群体以及神圣者的参与,……正是这种新的参与感得到了神学家的关注。生态运动便是基于人类对自然、宇宙和神圣的……彻底的参与感。……如果将彻底的多元性(不

<sup>①</sup> David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited *God and Globalization*, volume I, *Religion and the Powers of the Common Life*, p. 233 - 234.

<sup>②</sup> David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited *God and Globalization*, volume I, *Religion and the Powers of the Common Life*, p. 239 - 240.

<sup>③</sup> David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited *God and Globalization*, volume I, *Religion and the Powers of the Common Life*, p. 241 - 242.

<sup>④</sup> Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York: Basic Books, Inc. 1976, 其中 146 - 171 页有关于“后工业时代的宗教与文化”之讨论。



仅是文化和政治的多元,也包括宗教的多元和生物的多元)植根于这种对自然的彻底的参与感,……便会发现被忘却已久的、被边缘化的西方神学和哲学传统之资源,其中特别包括宗教的参与性和显圣性(manifestation)。……一旦突出人类对宇宙的参与、以及犹太教和基督教信仰中对上帝之关系的参与,……宗教表达的最基本区别,就在于显圣型的宗教(religion of manifestation)与宣示型的宗教(religion as proclamation)之间。”<sup>①</sup>

特雷西在这里所谈的“后现代”问题,显然是基于过程神学家们的“建设性的后现代主义”。<sup>②</sup> 因此正如特雷西对“多元性”持有相当积极的看法一样,他反复申明自己用“后现代性”意指“神学、哲学、人文学特别是社会科学中对‘他性’和‘差异性’的强调”<sup>③</sup>;这样,神学甚至可以“联合世俗的后现代性来共同抵抗……对理性和自我言谈的满足”。<sup>④</sup> 从神学诠释学的意义上看,这种“后现代性”对“理性”和“自我言谈”的超越、对“自然”和“神圣”的参与,既表征了一般诠释学的“对话性”趋向,又体现着特雷西所谓的“显圣型宗教”之基本特征,从而在“后现代”的语境中,真正的基督教信仰似乎可以得到更大的诠释空间。

何谓“显圣型的宗教”?特雷西这是意指“个人对宇宙和神圣真际的彻底参与”,“上帝彻底内在于宇宙和自我,乃至……可以感受到自我、自然和神圣之间的联系”。<sup>⑤</sup>然而事实上,同属亚伯拉罕

<sup>①</sup> David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited *God and Globalization, volume I, Religion and the Powers of the Common Life*, p. 242-243.

<sup>②</sup> 卓新平《当代西方新教神学》,上海:三联书店,1998,392-393页。

<sup>③</sup> David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited *God and Globalization, volume I, Religion and the Powers of the Common Life*, p. 240.

<sup>④</sup> 特雷西著、冯川译《诠释学、宗教、希望:多元性与含混性》,144页。

<sup>⑤</sup> David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited *God and Globalization, volume I, Religion and the Powers of the Common Life*, p. 243.

系统的犹太教、基督教和伊斯兰教都是“先知型”或者“宣示型”的宗教,人与上帝之间永远存在着距离,人对宇宙和“神圣真际”的参与被“有力地中断了”,只能在种种圣礼仪式中看到一点痕迹而已。<sup>①</sup>不过特雷西认为,中世纪以来的天主教传统既“使上帝内在于自然和人类”,又不使上帝“失去超越性”,“从总体上说,从来没有丢弃彻底的参与感”;只是“现代性”才“改变了一切”——宇宙成了自然,上帝超越而又隐蔽,自我更加独立、但也不再能参与宇宙和造物主。<sup>②</sup>在这样的背景下,“后现代性”的神学意义、“后现代关于宗教即是参与的诠释”,就成为“当代社会科学对神学的……第二种启示”。特雷西甚至相信:“神学如果忽视这一宗教复原的可能资源,如果不能注意到许多后现代观念从西方现代宗教之非参与性向参与性的可能转型,将是愚蠢的。”<sup>③</sup>

当代语境为神学提供的第三种资源,也许可以说是基督教末世论与后现代之“碎片化”处境的结合。特雷西批评说:现代的种种“主义”,实际上是要把“关于终极的宗教性他者的讨论”限定于“对上帝的—神论思考”,然而无论是自然神论、泛神论、现代无神论、现代有神论、还是现代西方的宗教思想,都并不能把握上帝的问题。基督教作为“成熟的宗教现象”,为现代思想提供了“无法想象的可能性”,即“不可能的领域”:其一是“真正的正义”,其二是“参与性的显圣(即圣礼仪式)”。<sup>④</sup>

① David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited *God and Globalization, volume I, Religion and the Powers of the Common Life*, p. 243 - 244.

② David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited *God and Globalization, volume I, Religion and the Powers of the Common Life*, p. 246 - 247.

③ David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited *God and Globalization, volume I, Religion and the Powers of the Common Life*, p. 247.

④ David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited *God and Globalization, volume I, Religion and the Powers of the Common Life*, p. 251.

这“不可能的领域”是无法在“现代性”的意义上加以理解的，因为特雷西认为：“现代性的根本诱惑……就是系统化，用一种总整体性的系统使一切都失去差异”；后现代宗教与哲学的最重要变化，则在于“不再想把碎片……组成现代的整体性”。这使他进而想到：《马可福音》其实也是碎片化的、不连贯的，它的基础是“苦难记忆的碎片”，而不同于“《路加福音》和《使徒行传》将历史视为连贯的真实叙述”。在特雷西看来，当前正需要“一种对历史的末世论理解”，以批判这种“整体性的诱惑”。就神学的诠释而言，这意味着摆脱“我们所强加的辉煌叙事”(grand narrative)以及“看上去的一致性”，并且“学会愉快地、而不是绝望地活在我们所拥有的伟大的碎片之中”。<sup>①</sup>

特雷西针对后现代处境的神学诠释，确实有相当精彩之处。但是与此同时，他的开放态度既令人钦佩，有时也令人震惊。加之他行文之中特有的感染力(或者煽动性)，使不熟悉神学思辨传统、或者太熟悉神学思辨传统的读者往往对他有所误解。在纪念特雷西的50岁生日之际，人们为之编写的文集竟取名为《彻底的多元主义与真理：特雷西与宗教诠释学》<sup>②</sup>，看来并不是没有道理的。而当他年过60的时候，“无调性音乐、RAP、波普艺术、新小说”等等，对于特雷西也已经“耳顺”。<sup>③</sup>

不过伽达默尔(Gadamer)说得好：“柏拉图并不是一个柏拉图主义者”<sup>④</sup>。特雷西用“后现代”话语对“全球化”问题所作的回应，

① David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited *God and Globalization*, volume I, *Religion and the Powers of the Common Life*, p. 252-253.

② 陈佐人《〈诠释学、宗教、希望〉中译本导言》，见特雷西著、冯川译《诠释学、宗教、希望：多元性与含混性》，xii页。

③ David Tracy, *Public Theology, Hope and the Mass Media: Can Muses Still Inspire?* Max L. Stackhouse edited *God and Globalization*, volume I, *Religion and the Powers of the Common Life*, p. 253.

④ 伽达默尔著、洪汉鼎译《真理与方法》，上海：上海译文出版社，1999，806页。

显然不是要化解神学的诠释,而是要使信仰重新找到自己的位置。这可能正是“全球化”时代基督教自我诠释的有效策略之一。