

# 论理性与信仰

——从背景到范畴

张志刚 北京大学

Zhang Zhigang Peking University

## [英文提要]

The relationship between reason and faith is a fundamental theme, a point of tension and contention in the history of Christian philosophy, Western philosophy, and of Western culture as a whole. Given the tenets of modern culture, the relationship between reason and faith continues to be a hotly debated issue in the contemporary study of religion and philosophy of religion among philosophers and theologians. From the discussion and critique of three major contemporary thinkers—Wolfhart Pannenberg, Hans Küng and Paul Tillich—this article proposes topics for further research, including the study of historical and cultural contexts, basic propositions, key concepts, and recent methodological development.

理性与信仰的关系问题,可谓基督教哲学史、西方哲学史乃至整个西方文化史的主要线索、根本张力或基本矛盾,从古到今一直引导或逼使着哲学家、神学家们深入反思“理性”和“信仰”的本质及其关系;而理性与信仰在近现代文化背景下的剧烈冲突,则使二者的关系再次成为基督教哲学论坛上的论争焦点。本文旨在概括

出某些值得进一步研讨的背景、线索、命题、论点、概念或范畴以及学术动向,这项工作主要是围绕着三位颇有影响的思想家展开的,他们是潘能伯格(Wolfhart Pannenberg, 1928—)、汉斯·昆(Hans Kung, 1928—)和蒂利希(Paul Tillich, 1886—1965)。<sup>①</sup>

## 一、背景与线索

有关“理性与信仰”的论争是在错综复杂的背景和线索下展开的。因此,若不首先“再现背景与线索”,恐怕无从理解:前人的主要理论、问题的来龙去脉、现存的争论焦点,以及当代的学术倾向等等。

### 1. 汉斯·昆和潘能伯格:“以史带论”

汉斯·昆对背景的思索,侧重于神学思想发展史。<sup>②</sup>按他的概括,为解决“理性与信仰”这个历史难题,中世纪以来的神学主要提出了三种思维范式,“中世纪经院神学范式”,“近代启蒙神学范式”和“当代危机神学范式”。

最早的神学思维范式萌发于奥古斯丁,成熟于托马斯·阿奎那。这种思维模式的特征就是:(1)以“基督教信仰”和“亚里士多德哲学的理性”来划分两个“存在与知识的层次”,这两个层次一上一下,各有秩序;(2)上层秩序主要包括信仰、恩典、教会、神学、基督教领域,下层则相应存在着理性、自然、国家、哲学、人类领域;(3)

<sup>①</sup> 本文基于《理性的彷徨》(东方出版社,1997)第十八章删节而成,该书是“国家社会科学基金九五规划重点项目:理性与信仰的冲突——西方宗教哲学史基本矛盾研究”的阶段成果。

<sup>②</sup> 这主要是指《论基督徒》和《为了第三个千年的神学——一种普世观》里的看法。汉斯·昆也对西方哲学史上一些主要思想家的观点作过具体研究,他们包括笛卡尔、帕斯卡尔、黑格尔、费尔巴哈、马克思、尼采、海德格尔、维特根斯坦等,参见《上帝存在吗?一种今天的回答》。

由于“信仰高于理性”，下层秩序来自上层秩序，其诸因素也以上层里的对应项为准则或目标。

第二种神学思维范式形成于 17 至 18 世纪，是启蒙运动、法国大革命、历史主义、特别是近代自然科学和哲学相互作用的产物，其特征就是认为“理性是信仰的对立面”，把中世纪经院神学确立的两种秩序由“上下关系”转变为“并列关系”，并倾向于肯定由理性所决定的诸因素，而对信仰范围内的诸因素持怀疑或否定态度。值得注意的是，到这时很多因素的性质发生了变化。譬如，“自然”主要意指自然科学、自然哲学和自然宗教，“世界”则是指“逐渐世俗化了的人类社会”。<sup>①</sup>

第三种神学思维范式的出现，跟第一次世界大战后西方社会面临的经济、文化、精神特别是政治危机密切相关，其主旨在于强调“信仰是理性的对立面”，从根本上扭转前一种思维范式。这便使以巴特为代表的新正统神学在否定 19 世纪自由派神学的同时，也对传统的自然神学抱有强烈的批判态度，而把神学家们的目光拉回到“完全的他者”、“上帝之道”、启示或《圣经》。这实质上是一次宗教改革精神的复兴。

潘能伯格同样把“理性与信仰”看成基督教思想史上的一道难题，不过，他对有关背景与线索的梳理有些不同于汉斯·昆，其突出表现就是对这个难题的性质和根源的不同认识。

首先，“理性与信仰”作为历史的难题，实际上是一种不可消除的“紧张关系”。基督教神学也是“一个思想的过程”。因此，一方面，

<sup>①</sup> 汉斯·昆此处的说法，有助于理解宗教学研究里的两个基本概念，“神圣”和“世俗”。从西方文化背景来看，所谓的“神圣”与“世俗”不是从一开始就存在的两种对立的性质或属性，后者的涵义是由前者衍变出来的，即指早先神圣化的东西后来被“非神圣化”了。按马里坦的判断，西方社会的现代化，实际上就是将某些原本神圣的东西加以世俗化的过程；以笛卡尔为起点的近现代哲学既视为思想方面的典型，又对上述过程产生了关键性的影响。可参见马里坦的《理性的范围》和《笛卡尔之梦》。但要了解这两个概念间的关系，目前最好的读物还是伊里亚德(Mircea Eliade)的《神圣与世俗——宗教的本质》(1957)。

不仅神学离不开理性,而且信仰也不能不跟理性全面合作;但另一方面,理性又不能起决定作用,因为上帝的实在和启示无疑高于人类的理性或概念。以上两方面构成的紧张关系,并非偶然的而是必然的。所以,无论对理性与信仰的关系问题持何种态度或作什么解释,均应首先意识到上述紧张关系的存在。

其次,这种紧张关系的存在有久远的文化渊源,这就是西方文化传统的两个精神源头,一为犹太教和基督教信仰,另一个则是古希腊文化、特别是哲学。

出于以上认识,潘能伯格既重视神学史本身,也不忽视哲学史的批判,即把二者结合起来,归纳出了三种主要的解释观念。

(1)“信仰跟理性是对立的”。这种观念由来已久,著名代表人物有德尔图良、达米安、路德等。他们强烈反对理性和哲学,旨在维护教会特别是《圣经》的权威。因而,从古代到宗教改革,信仰与理性的矛盾主要表现为“权威与理性的对立”。

(2)“理性跟信仰是对立的,因为以权威为基础的信仰是非理性的”。这是以休谟为代表的近代哲学家的观点。这时,“讨论问题的背景”和“问题本身的提法”都发生了根本变化。随着主动权转移到“理性”手里,问题不再是靠理性能否接受信仰,而在于理性能否容忍“圣经的权威性”或“非理性的信仰”。

(3)“信仰的根据或权威性在于伦理或宗教经验”。迫于休谟哲学对信仰的严厉挑战,康德划分了“理论理性”(纯粹理性)和“伦理经验”(实践理性),继而施莱尔马赫等人又用宗教经验来证实信仰。实际上,此类解释倾向重视的仍是“权威”。

## 2. 蒂利希:“以论带史”

若说汉斯·昆和潘能伯格的上述观点多少有些“以史带论”的性质,蒂利希对历史背景的反省则属于“以论带史”或“史论结合”;

也就是说,在他那里,观点的提出不仅是以背景批判为基础的,而且二者彼此穿插,同步进行。这里主要归纳一下他关于“三种曲解”和“三种真理”的分析。

阐释“信仰”范畴时,蒂利希很重视“信仰不是什么”,即指正关于信仰的诸种曲解。为什么呢?在当今这个“科学的时代”,这些曲解已成为大众疏离宗教的主要原因,但蒂利希要深究的是它们背后的哲学或神学根源。

“理智论”可看作流传最广、危害也最大的一种曲解。这种观念之所以把“信仰”理解为“证据不足的知识”,其理论根源主要有两点:(a)把“信仰”混同于“相信”;(b)分不清“知识的确定性”和“信仰的确定性”。蒂利希指出,所谓的“相信”依赖于“证据”或“权威”,因此属于知识领域的概念;而“信仰”作为终极关切,既不肯定也不否定关于世界或我们自身的任何知识,诸如科学的、历史的或心理的。质言之,信仰的维度不同于知识。这就决定了两种不同的“确定性”。由于人的认识是无限的,知识的确定性总是受新经验或新观点的影响,不可能完备“证据意义上的确定性”。信仰所具有的则是“整个生存状态的确定性”;此种确定性并不涉及“证据多少”或“可能与否”,而是从根本上关系到“生存还是死亡”。

历史上发生的信仰与知识(认识理性)的冲突,几乎都可归因于理智论的曲解——把信仰误解为“某种证据不足、依赖权威的知识”。正是深感于此,蒂利希一直追究到信仰与“认识理性”的关系问题,以从根本上划清“信仰的真理”和“知识的真理”。这部分内容涉及到“知识真理”的三种形式,即科学的、历史学的和哲学的,其中关于前两者的分析,对我们归纳线索很有帮助。

一如知识的维度不同于信仰,科学的真理和信仰的真理也不属于同一个意域。由这两种真理的区别,蒂利希得出了两点发人深省的结论:(a)相应于知识的不确定性,科学真理也是不确定的,可

神学家假如据此而为宗教真理保留地盘,势必落入穷途末路。(b)如同科学真理不能否认信仰真理,神学家也不能用科学的最新发现来证实宗教信仰。

“历史真理”跟“科学真理”的明显区别在于,解释者与科学真理是“分离的”,而在历史真理那里则是被“包含的”,因为“历史的理解或解释”是以“参与”为先决条件的。但是,历史真理的上述特征并不意味着对宗教真理的依赖,即宗教真理是历史真理的保障。和科学研究一样,“历史的观察”也是与对象分离的,也受对象的支配,这就决定了历史真理首先是“事实的真理”。此乃蒂利希的第一点结论。

第二点结论则涉及到“宗教经典的历史解释”。随着宗教经典研究的深入,特别是历史批判方法的运用,信仰的可靠性似乎成了最大的问题。主要疑问在于,宗教经典里记载的故事或奇迹是否具有“历史确定性”呢?照蒂利希看来,这种疑问本身就是对“信仰”的曲解,因为此类疑问应由历史研究来解答,而信仰的真理能告诉人们的是经典里或历史上的终极关切。

一旦说明了理智论的失误,其他两种曲解便不难排除了。意志论的曲解来自两条线索,即天主教的和新教的。前者源于托马斯·阿奎那的一个观点:意志可支持“缺乏证据的信仰”。这种曲解实际上也是以理智论为基础的,它虽然符合罗马教会的权威观,可此类权威假如遭到实用主义者的拒绝,则会使意志蜕变为固执而专横的决断。同样的结果对新教的意志论来说也难以避免,因为该解释倾向在新教那里的主要表现就是对信仰的道德论证。

论及第三种曲解——情感论,蒂利希首先提到了施莱尔马赫。施莱尔马赫等人本想摆脱理智论和意志论的困境,明确宗教信仰的核心或本质在于“无限的或无条件的依赖感”。然而,不仅“情感”一词引起了普遍的误解,使很多人把信仰理解为“主观情绪”,

更成问题的是,情感并非信仰的来源。

通过归纳三位学者的“背景批判”或“线索分析”,可得到不少“可圈可点”的见解。接下来,我们划出四个要点,使这三位学者的观点互为参照,作些综合性的评论。

## 二、要点与评论

### 1. 基本的命题

围绕着理性与信仰的关系问题,历史上主要形成了四种解释观念,可概括出四个基本命题:(a)信仰高于理性;(b)理性跟信仰是对立的;(c)信仰跟理性是对立的;(d)非理性的信仰植根于伦理或宗教经验。

上列四个基本命题是汉斯·昆和潘能伯格一块总结出来的。可值得注意的是,前者没有提到命题(d),而后者没有列出命题(a)。我们有理由作这样的判断:假如他们的主张均是基于历史背景的回顾或批判而提出来的,那么,命题(d)或(a)没被列入“批判名单”,恐怕不是“忽视”而是“重视”,即属于他们各自所倾向的解释观念。

尽管蒂利希没有简要(或简单)地列出这样一张“命题清单”,可从他对“三种曲解”的严厉批评来看,前列四个基本命题显然都被否定了。大致说来,命题(d)属于情感论,命题(b)和(c)可看作理智论的正反两种结果,命题(a)则是理智论和情感论的混合产物。那么,蒂利希的主张又是什么呢?看看后面的评述能否说明,他的解释观念实际上蕴含着另一个基本命题:“信仰深于理性”。

这样一来,共有了五个基本命题。就理性与信仰的关系问题而论,它们似乎可把以往的或现存的主要解释观念都概括进来了。当

然,概括总是有失具体,不宜“对号入座”,但借助这五个基本命题起码可对有关论争加以大体的把握。

## 2. 问题的来由

从汉斯·昆所作的历史考察来看,神学史上出现的第一种主要的思维范式,是“基督教信仰”和“亚里士多德哲学的理性”相结合的产物。因而,理性与信仰的关系问题,从一开始就不简单表现为两个范畴的交互作用,而是涉及到“存在与知识”的两个层次及其诸多要素之间的复杂关系,诸如恩典与自然,教会与国家,神学与哲学,乃至整个信仰领域与人类社会。这就在很大程度上决定了前述几种主要的解释观念与特定的历史或文化背景有必然联系,或毋宁说,观念是背景的反映。

所以,设法再现“理性”和“信仰”在不同的历史或文化背景下的境遇,特别是政治、经济、科学、哲学、神学等方面错综复杂的重要影响,将有助于研究者理解:具体问题是怎么具体产生的,而具体观点又是如何针对具体问题的。

潘能伯格对问题之由来的判断,可将汉斯·昆的说法深化一步。汉斯·昆启发我们,理性与信仰的关系问题在第一种主要的神学思维范式那里就是错综复杂的,后来的思维范式也是如此沿袭下来的,即针对早先划分的诸多因素及其关系而不断争论的。潘能伯格则明确指出,整个问题的头绪,系于西方文化传统的两大渊源即犹太教、基督教信仰和古希腊文化,特别是哲学。若单就“西方文化渊源”或“基督教神学来源”的二重性而言,这似乎已是文化史或神学史研究的常识。但上述判断的特殊意义在于,提醒研究者应把二者联系起来考察,以使理性与信仰的关系问题不仅仅被当作“历史遗留下来的难题”,而是被看成一种始终存在的“紧张关系”。这不能不说是潘能伯格的一点贡献。

### 3. 冲突的原因

理性与信仰在近现代文化背景下的冲突,已是不争的事实。因此,对研究者来说,首先需要分析的就是二者相冲突的原因何在。若把三位学者在这方面的分析综合起来,也能得到很有参考价值的意见。

潘能伯格就命题(c)和(b)指出,近代以前,理性与信仰的紧张关系主要表现为“权威与理性的对立”,而休谟等人把理性与信仰对立起来,就是因为这时“讨论问题的背景”和“问题本身的提法”都发生了根本变化,“近代意义上的理性”成了主动的发问者,向“非理性的或依赖权威的信仰”发起了空前的挑战。

谈到“历史难题”时,汉斯·昆一开始就指出了现代世俗文化对基督教信仰的严峻挑战。19世纪到20世纪初,众多思想家一再宣告“宗教终结了”,科学将取代宗教,他们的方法论基础就是对“科学”和“理性”的信赖。<sup>①</sup> 如果加上汉斯·昆对命题(b)和(c)——即第二种和第三种神学思维范式的反省,关于原因的认识就更全面一些了。第二种思维范式的形成,跟诸多因素密切相关,诸如启蒙运动、法国大革命、历史主义等,但影响最大的还是自然科学和哲学。第三种思维范式则反映了第一次世界大战后西方社会的重重危机,就是对第二种思维范式的否定。

以上分析主要涉及到“历史的原因”。对这方面的原因,蒂利希显然认同,但他还想进一步指出“理论的或逻辑的原因”。按他的分析,历史上尤其是在“科学的时代”,理性与信仰相冲突的主要原因就在于:“知识”与“信仰”二者不分,即由于没分清各自的维度及其意域而令二者彼此干预。这在宗教与科学的冲突那里反映得再明显不过了。譬如,创世论与进化论之争,其实并非本来意义上的宗

<sup>①</sup> 参见汉斯·昆:《论基督徒》(上),杨德友译,生活·读书·新知三联书店,1995年版,A、视野。

教与科学的冲突,而是某种被曲解的信仰跟另一种被偏信的理论之间的争执,因为一方面某些神学家硬把创世传说看成“科学的描述”;另一方面部分科学家则偏执进化论,根本无视人与动物的本质区别,把人仅仅归因于生物进化。以史为鉴:信仰无权干预科学,科学也无权干预信仰;只要“科学保持为科学”而“信仰保持为信仰”,二者便不可能发生冲突。对其他知识与信仰的关系,也可作如是观。

此外,有个概念问题也值得提出来。据蒂利希的表述,“信仰”跟“知识”无关,后者主要指科学(自然科学)、历史学、哲学、心理学等,即有关世界和人类自身的知识;而前者被明确规定为“终极关切”。如果这两个概念的区分有一定的道理,那么,自中世纪以来就(或直接或间接)争论的“两个知识层次”,恐怕需要重新考虑了。当然,知识与信仰的关系是个很复杂的问题,这里并不排除蒂利希主张的“分离论”可能存在这样或那样的缺陷。

#### 4. 症结或焦点

汉斯·昆指出,理性与信仰的关系问题难就难在:理性可否证实信仰?若作肯定的回答,信仰还有必要吗?反之,信仰又怎能被理解呢?面对上述难题,主要形成了两类截然对立的解释观念,即“上帝是可证实的”和“上帝是不可证实的”。前者来自托马斯·阿奎那的自然神学,现有新托马斯主义。后者则以巴特的新正统神学为典型,还有布尔特曼的新约解释学。

但是,这两种解释观念并不能摆脱“理性与信仰”的逻辑矛盾或困境。自然神学试图找到一条介于理性主义和信仰主义的中间路线,可问题在于:“上帝存在”是否要靠纯理性的逻辑推论来证实呢?换言之,靠此类推理得知的“上帝”还是上帝吗?作为一个神学改革家,汉斯·昆似乎更不能接受辨证神学的主张。信仰是需要探

讨、证实、选择的，而决非盲目的或强加的。巴特等人的做法只能意味着“抛弃理性、牺牲理解”。

而按照潘能伯格的看法，该问题的症结或争论焦点在于：权威跟理性的对立。他着眼的是三种主要解释观念的历史转变，即从命题(c)经(b)到(d)。德尔图良、达米安、路德等人坚持“信仰与理性的对立”，是为了维护权威；休谟等人反过来主张“理性与信仰的对立”，则是因为依仗权威的信仰无疑是非理性的，或者说是理性所无法容忍的；最后康德、施莱尔马赫转向“伦理或宗教经验”，仍是想为宗教权威找到根据。然而，这种做法不仅没能消除理性与信仰的对立，反而把争论引入了“自我理解范围”，其结果必然陷入主观主义，使信仰诉诸于个人经验，变成了“个人抉择”或“自我拯救”。

潘能伯格认为，以上结果可诊断为“一种现代精神病”，即由“实证主义科学”的偏颇性而诱发的“文化不适应症”。这愈发表明，重新解释理性与信仰的紧张关系，已成为当务之急；如果神学或信仰不能不要理性，那就必须回到休谟哲学提出的尖锐问题，尤其是把“近代意义上的理性”作为反省的重点。

潘能伯格和汉斯·昆的具体说法虽有不同，但他们对“症结”或“焦点”的认识实质上是一致的，即要对理性与信仰的关系问题作出新的解释，就必须克服或放弃近代哲学和自然科学意义上的“理论理性”或“纯粹理性”，用另一种更适当的理性观念来证实信仰，或为信仰提供证据。

蒂利希对“症结”或“焦点”的看法，跟汉斯·昆、潘能伯格既有共识也有分歧。他也认为，古往今来的争论确是围绕着“证实”、“证据”或“权威”展开的，因而“作为推理的认识理性或技术理性”很值得反省。可是，这场旷日持久的争论其实并没有什么好争的，因为所谓的“症结”或“焦点”不过是理智论倾向误导的结果，而作为终

极关切的信仰无需“证实”，更不必“证据”或“权威”。这种观点不仅跟汉斯·昆和潘能伯格有很大的分歧，也再次向前述那些力求“证明或推理上帝”的学者提出了忠告。

最后说到解决问题的途径，潘能伯格对理性与信仰关系问题的一个提法应得到重视，这就是“不可消除的紧张关系”。正是依据这样一种判断，潘能伯格主张“历史理性”或“理性的历史性”，致力于建构神学人类学体系，为信仰提供更新的、综合的“知识性证据”。据引用的资料，汉斯·昆和蒂利希虽然没有相同的说法，但也明确意识到此类紧张关系的不可避免性。因而，前者转向了“实践理性意义上的论证”，后者则试图指出一条根本出路，重新界定“本体理性”与“终极关切”的内在关系。下面，我们就接着考察他们二人对“理性”与“信仰”两个关键范畴的解释。

### 三、歧义的理性

学术思想史上，围绕同一问题出现的分歧或争论，常起因于概念或范畴的歧义。这在理性与信仰的关系问题上也有明显反映，尤以对“理性”的不同解释最突出也最关键。因而，着重比较一下汉斯·昆和蒂利希的有关分析，既可具体理解现存的争论，又能从一个关节点上把握他们为消除分歧而做的尝试。

汉斯·昆对“理性”的重新解释，旨在抓住争论焦点，阐明理性能在何种意义和多大程度上证实信仰。归纳起来，其主要论点如下：

(1)强调“理性证实的必要性”。针对辩证神学的“不可证实论”，汉斯·昆首先指出，信仰不应是强制的、盲目的、牺牲理解或抛弃理性的，而应是可探讨的、负责任的、经过现实经验而得以证实的。其次，从后现代文化背景来看，对科学及其理性方法的日渐

怀疑,并不等于对宗教或上帝的证实。相反,宗教或上帝仍需经受检验,信仰与现实生活的关系更需要给以理性的说明。

(2)排除“纯理性论证的可行性”。这主要是针对传统自然神学的缺陷而言的。虽然自然神学一向注重“上帝证实问题”,可实际上此类证实观念仅仅限于“纯理性的逻辑推理”。信仰问题显然不同于科技问题。若靠逻辑推理、特别是证据来证实信仰,只能把“上帝”贬低为自然科学意义上的“纯客体”。

更成问题的是,自然神学的做法跟辩证神学的主张并无二致,都是靠“外在的强制”来建立信仰的;二者的区别不过在于,辩证神学明言“非理性的强制”,自然神学靠的则是“纯理性的强制”,即这种或那种有逻辑约束力的、能被普遍接受的“上帝证明”。自然神学之所以行不通,关键在于信仰并不取决于“先行的、强制性的纯理性论证”,此类论证所企求的“关于上帝的第一理性知识”根本就不存在。这是“纯粹理性”被划归“外在理性”的主要根据。

(3)诠释“实践理性意义上的证实”。相对于“外在的”纯粹理性,实践理性可看作信仰所“固有的”。把实践理性跟纯粹理性区别开来,清除任何强制性的纯理性论证形式,使“上帝存在”立论于实践理性,这是康德在信仰证实问题上留给后人的启发。但现在看来,需要批判改造的是康德哲学的先验论论证、尤其是整个论证的出发点。从信仰与实践理性的关系来看,合理的出发点决非“作为先验假设的道德法则、道德义务或绝对命令”,而是“作为整体的人及其对现实生活的具体感受”。这主要因为:信仰植根于对现实与生存之不确定性的具体感受,是对终极之根据、目标、意义等的自由抉择,而能为“信仰之抉择”辩护的理性实际上属于“实践的认识”。

上述解释里起码有两点值得重视:第一,汉斯·昆所重申的“实践理性”是综合性批判的结果。他对辩证神学、自然神学和康德

哲学三者的评论角度尽管不同,但明显贯彻了同一种批判精神,这就是在信仰证实问题上抗争形形色色的“外在的强制”,诸如“非理性的”、“纯理性的”、“道德法则或绝对命令的”。不难看出,全面抗争“外在的强制”,在汉斯·昆那里意味着让信仰转向“自由的抉择”,而理性的实践意义及其证实作用正是由这样一种观念转变派生出来的——既然信仰跟现实生活及其感受密不可分,“上帝是一个开放的问题”,那么,信仰所固有的理性只能是实践意义上的,此种“固有理性”之所以能证实“自由的抉择”,就是因为分有了信仰的可探讨性与责任感,并在现实生活里落实为“实践的认识”。以上分析表明,以开放的信仰观来带动理性范畴的再解释,可以看作汉斯·昆提出的“后现代神学范式”的一个显著特征。

第二,汉斯·昆对“纯粹理性”的排除,是某种晚近动向的反映。如前所述,围绕着信仰证实问题、尤其是理性与信仰在近现代文化背景下的冲突,许多研究者开始重视“理性”的分类与释义。例如,奥托区分了“非理性”、“无理性”和“超理性”。尼布尔归纳出两组对应的概念:(a)“头脑理性”、“纯粹理性”和“科学理性”;(b)“心灵理性”、“实践理性”和“自我理性”。潘能伯格着重指出了“先验理性”、“接受理性”和“历史理性”的区别。综合汉斯·昆和潘能伯格的说法,“亚里士多德哲学的理性”、“休谟哲学的理性”和“康德哲学的理性”无疑也有值得推敲的差异。目前,尽管在范畴的分类及其解释上存在着很大分歧,但多数学者越来越深刻地意识到,近代哲学思潮里占上风的理性观确有重大缺陷,其突出表现就是深受自然科学方法论的影响,简单运用逻辑推理、理论证明、特别是经验事实或科学知识来证实或否定传统的宗教信仰。因而,“近代哲学意义上的理性”实质上属于“科学理性”、“认知理性”、“理论化的理性”或“纯粹理性”,应被当作某种无法触及信仰之本性的思维方式或认识能力而排除于有效的讨论范围。由此来看,汉斯·昆把

“纯粹理性”明确界定为“外在的理性”，显然是对此类晚近动向的概括或总结。

若把汉斯·昆与蒂利希相比，首先可下一个判断：这两位著名学者都试图消除歧义的理性所引起的争论或误解，但蒂利希的思路显然要比汉斯·昆开阔，他并不满足于厘定某个理性概念，而是远涉西方哲学史的开端，以求正本清源，重建“整体性的理性观”。为表明二者的异同，我们可对蒂利希的主要观点加以评论性的小结。

#### (1)关于“技术理性”的取舍问题

19世纪中期以来流行的技术理性，并非一种新观念或新方法，只不过是古典哲学理性范畴的肢解或简化，即单独把推理能力或认识功能从“本体理性”的整体结构里分裂出来，使之成为某种无目的、非人性化的手段。近现代哲学家对技术理性的夸大和滥用，其最终后果就是逻辑实证主义的盛行，就是对本体论和上帝观的拒斥。可是，神学或宗教研究却不应因为这种后果而废弃技术理性。若不否认推理或认识属于本体理性的一种功能，是实现理性的手段之一，那就应当一方面吸取技术理性所能提供的精确认识方法，另一方面则克服长期以来夸大推理或认识、乃至用技术理性取代本体理性的偏颇倾向，比如，单凭逻辑推理来证明“上帝存在”，或误用技术理性来攻击宗教信仰；又如，使理性与信仰关系问题的讨论仅仅停留于技术理性的肤浅层次。

以上看法是否表明，蒂利希就近代哲学思潮中占主导地位的理性观提出了一种取舍原则，而该原则较之汉斯·昆等人对待纯粹理性的态度更成熟、也更有积极意义呢？或许，后述两点可进一步印证这里的议论。

#### (2)关于“本体理性”的整体构成

蒂利希的这部分解释有两个特点：一是既有历史感又有现代

性,这主要指他是用现代生存哲学语言来阐发古典哲学理性范畴的;二是既周全又深入,这是跟其他学者的观点相比较而言的。因此,我们把综述重点放在,蒂利希是如何论证“理性范畴的整体性”的。

首先,本体理性的整体性意指心智结构的统一性。从巴门尼德的存在说一直到黑格尔的德国古典唯心论,本体理性指的就是“心智的结构”或“逻各斯”;而心智结构或逻各斯之所以能使人“把握”与“形成”实在,就在于本体意义上的理性乃是认识与审美、超然与热情、主观与客观等诸多因素的统一。

其次,本体理性的整体性表现为其结构、活动和功能的相互依存性。本体理性主要由“主体理性”和“客体理性”构成;前者就是“心智的合理结构”,后者则指“实在的合理结构”。从整个哲学史来看,尽管对上述两种理性或结构的关系问题众说纷纭、难下定论,但“二者必有某种关系”却始终是被公认的假设。这就决定了理性活动的两种类型——“把握”与“形成”不仅相互包含、相互依存,而且它们各自的基本因素及其功能也处于动态的、没有绝对界线的“二极关系”之中。

最后,本体理性的整体性根源于“理性之深层”。“深层”是个隐喻性的概念,相应于理性的结构、活动以及功能可表达为:“本体”或“存在本身”、“根基”或“渊源”、“存在与意义的无限潜能”等等。此类隐喻说法无非是想强调,“深层”属于理性自身,是本体理性的一切功能的本质属性。

### (3)关于“现实理性”的内在冲突

总括蒂利希的有关解释,“现实理性”和“本质理性”是一对概念。后者可看成“本体理性”的代名词,还是指心智与实在的基本结构;而前者又称“生存理性”,意指作为心智结构和实在结构的本质理性总是处于现实生活或生存境遇之中的。就现实生活或生存境

遇而言,本质与生存、创造与破坏等力量既统一又分裂,难免引发现实理性或生存理性的内在冲突,其表现形式和具体原因可概括为:(a)“自律理性”与“他律理性”的冲突,起因于理性之结构跟理性之深层的分离或二极化;(b)绝对主义与相对主义或称“绝对理性”与“相对理性”的冲突,起因于动态因素跟静态因素的对立或二极化;(c)形式主义与情感主义的冲突,原因在于形式因素跟情感因素的分裂或二极化。

由于现实理性的内在冲突,形成了两种相反的态度,“以神学谴责理性”和“用理性攻击神学”。前一种态度所流露的是某些神学家的无知或傲慢,后一种则表达了唯理论哲学家的肤浅或狂妄。历史地看,它们实属同因异果,即技术理性长期流行所造成的两种后果。技术理性得以流行,可追因于康德以后的形而上学研究忘却了“理性的有限性”。正是这种“历史健忘症”一方面致使技术理性被夸大、被拔高、被神化为“理性的唯一功能”,另一方面则令许多神学家对理性本身还以轻蔑、排斥或废黜。蒂利希提醒道,现实理性的内在冲突其实反映了生存境遇的基本特征,像存在的有限性、生存的矛盾性、生活的歧义性等;若不如此,便不会唤起理性对启示或信仰的必然追求。换言之,“现实理性是信仰的条件,信仰则是本质理性的实现”。<sup>①</sup>

#### 四、广义的信仰

如前所述,为消除理性的歧义性,汉斯·昆给“实践理性”注入了部分新内容,蒂利希则致力于“本体理性”的全面重建。但若想评

<sup>①</sup> 蒂利希的原话为:“理性是信仰的条件,信仰则是理性的实现”,见于《信仰之动力》(英文版),第77页。该书简论了理性与信仰的关系问题,而没像《系统神学》那样专就“理性”进行细致分类。所以,这里加上“现实的”和“本质的”两个定语,也许能准确表达蒂利希由现实理性的内在冲突引出的结论。

价这两位思想家的不同尝试,尚需进一步比较他们对“信仰”范畴的再认识。

汉斯·昆和蒂利希对“信仰”范畴的再解释,给人的总体印象不是差异,而是方法论观念上的一致性,即二者均以强烈的开放精神推动着信仰观的更新换代,使之从过去走向现代,由狭义的概念转向广义的理解。对此,我们可从两个角度进行总结与评论。

### 1. 范畴的拓展:信仰与终极关切或终极问题

宗教信仰所关注的对象,就是那种属于并且理应属于人类精神的“终极存在”;这意味着宗教信仰本质上就是被某种终极关切所把握的存在状态,而“上帝”或“神”无非就是终极关切所指内容的名称或象征。以上解释被蒂利希称为“关于宗教的生存概念”,以区别于传统意义上的宗教概念,尤其是传统一神论的上帝观。

为什么要跟传统的宗教概念划清界线呢?或者说,传统一神论的弊端何在呢?《文化神学》里有这样一段生动的描述:如今一旦有人就宗教说点什么,马上会遭到两方面的诘难。一方面,保守的神学家会问,你是否认为宗教产生于人类精神呢?若你作出肯定的回答,他们便会掉头而去,因为在他们眼里信仰来自圣灵的恩赐。发难的另一方是世俗的科学家:你是否把宗教归结为人类精神的本性呢?若你的回答也是肯定的,他们同样会弃你而去,因为他们认为宗教不过是人类精神的一时寄托,是特定历史阶段的现象,而到科学时代早已失去了立足之地。

以上两种立场虽然各持一端、态度相反,可实际上都没能超出传统一神论的狭隘观点,即以为宗教就是对某个叫做“上帝”或“神”的最高存在者的信仰。如此陈旧而简单的概念,只能令人丧失理解宗教或信仰的可能性。蒂利希巧借“精神”(spirit)一词的两种用法,道出了传统一神论的偏差。所谓的宗教本来就是人性疏离、

即生存与信仰二者分裂的结果。这无非是说宗教属于人类的“精神”(以小写字母打头的 spirit),而上帝就是精神之本原;但传统的一神论却本末倒置,把宗教看作“圣灵”(以大写字母打头的 Spirit)的恩赐、绝对的命令,把上帝当作“超然的存在”、“最高的在者”。在现代文化背景下,这种远离现实的宗教或上帝,难免遭到广大民众的反抗或拒斥。因此,传统一神论的严重失误不仅是世俗社会反叛宗教信仰的主要原因,同时也是无神论思潮蓬勃兴起的深刻根源。

相反,“关于宗教的生存概念”则立论于这样几个命题:(a)若就最宽泛、最基本的意义而言,宗教信仰就是终极关切;(b)终极关切除其不言而喻的终极性外,还是无限的、无条件的、整体性的;(c)终极关切并非某种特殊的精神功能,而是整个人类精神生活的底层或本体。易言之,“生存还是毁灭”,这就是终极关切对于我们的意义。基于以上命题,蒂利希进一步论证了作为终极关切的宗教信仰的普遍性。例如,就人类精神活动的几种主要形式而言,认识活动所探索的“终极存在”,审美活动所渴求的“终极意义”以及“道德要求的无条件性”等等,其本身都是宗教性的,都属于终极关切的表現形式。因此,若有人以这种或那种人类精神活动及其功能来否定宗教信仰,无异于概念混乱或自相矛盾,即误用宗教的名义来反对宗教本身。

上述概念及其论证有个难以回避的问题,这就是能否把通常意义上的宗教信仰等同于终极关切,并据此把“信仰”范畴的外延无限地推广开来?如果说这个问题在上例论证里还不算突出,那么,蒂利希热衷的另一类论证——终极关切与人生意义的普遍联系,则使其暴露得再明显不过了。不夸张地说,信手翻开蒂利希的任何一本主要论著,都不难找到诸如此类的说法:一个崇拜阿波罗的人就是把阿波罗精神作为他的终极关切;一个存在主义者就是把存在主义作为他的终极关切;一个共产主义者就是把共产主义

作为他的终极关切;一个主张民主政治的人就是把民主政体作为他的终极关切;一个酷爱艺术的人就是把艺术追求当作他的终极关切;一个渴望美国式成功的人就是把此类成功当作他的终极关切……一言以蔽之,无论哪种人,凡是对人生或生存意义有所醒悟必然步入信仰的氛围。客观地说,蒂利希每每举例时均力图区别何为真信仰或真宗教,何者属于假信仰即偶像崇拜。可问题在于,他为“信仰”圈定的外延似乎不能再宽泛了。这让我们有理由把他的名字跟汤因比列在一起,视为当代学术界“泛宗教论”的主要代表之一。<sup>①</sup>

蒂利希把“信仰”引向“终极关切”,这条开放的解释思路仿佛为后来的学者打开了“终极的话题”。可以说,汉斯·昆就此发表的大量议论,不乏“扬弃蒂利希”的意味。他一方面继续探讨着“终极问题”,另一方面则避免“泛宗教论”,而是以有神论来强调“信仰抉择的必要性”,以兼容论来约定“关于上帝的初步概念”。

就现实与生存的真实性、价值或意义而言,终极问题乃是不可或缺假设。汉斯·昆认为,只要不放弃对现实与生存的理解,便不能不解答这样一些终极问题:怎么解释现实与生存的“完全不确定性”,如此不确定的现实与生存何以成为可能,其条件又是什么?此类终极问题探究的就是“上帝存在与否”,因为“上帝”不外是指整个现实与生存的终极根据、终极依凭和终极目标,或者说全部现实之存在本身。

假设不等于论证。从理性来看,承认或否认上帝存在,都没有确凿的证据,所以说有神论和无神论是对现实与生存之终极问题的两种自由抉择、两种不同答案。但汉斯·昆强调,这两种抉择或

<sup>①</sup> 按汤因比的文化形态观,宗教信仰不仅指古老的基督教、佛教、伊斯兰教等,而且包括近代以来的科学主义、国家主义、共产主义等等。总之,广义的宗教涵盖古往今来的一切人生信仰。关于汤因比“泛宗教论”的评述,可参见拙著《宗教文化学导论》(人民出版社,1993)第五章,第二节“宗教信仰与文明形态”。

回答的区别在于,有神论者之所得恰是无神论者之所失,因为前者选择了终极意义上的根据、依凭和目标,承认整个现实与生存是统一的、是有价值和有意义的;后者则面临无根据、无依靠、无目的等危险,从而陷入怀疑、恐惧、空虚、沉沦、绝望等等。

如果说前一点旨在强调有神论与无神论的区别,那么在汉斯·昆那里“关于上帝的初步概念”则有意沟通各宗教间的联系。按他的看法,“上帝”或“神”这个概念尽管变得越来越难以理解或不可设想了,可综合各种宗教的不同说法,还是能概括出某些最一般或最普遍的意思,譬如用此概念来指称“万事万物的最终权威”、“人类生活的神秘基础”、“整个现实的核心”、“道德责任的渊源”等等。这种关于上帝的初步概念或基本共识,不仅仅被看成“讨论理性与信仰的唯一选择”,也是汉斯·昆据以阐发信仰范畴的主旨要义,积极推动当代宗教对话的基本前提。

## 2. 意义的阐释:信仰与现代文化的特征、困境或危机

在蒂利希看来,若想描述当代文化的基本特征,非得从两种剧烈冲突的精神运动入手,这就是占统治地位的“工业社会精神”和处于抗争状态的“存在主义精神”。自18、19世纪以来,工业社会精神便一直主导着整个西方社会,而现代文化的生活式样就是这种精神的直接反映。其结果是,存在丧失了其应有的深度,而人也随之忽视了其应有的本性,蜕变为他所创造的现实世界的一部分、一种客体或一种东西。这就犹如人把自身变成了“宇宙机器”上的一只齿轮,要想不被碾碎,就得跟着运转。正是这样一种机械效应将现代人推入了可悲的生存困境,没有任何真正意义上的终极关切或终极目的。

如何消除上述存在与非存在、人性与非人性的矛盾,这可以说是蒂利希“文化神学”的目标所在。他曾说明,自己一生的“兴趣中

心”始终不离一个重要问题——文化与宗教的关系问题。他的大多数论著、包括大部头的《系统神学》都在试图确立一种方式,把基督教信仰与世俗文化联系起来,以揭示人类文化诸多活动领域所深含的宗教因素。<sup>①</sup> 因为按他的判断,要克服现代文化的弊端,必须弥合宗教与文化之间的悲剧性分裂。

“作为终极关切的宗教是赋予文化之意义的本体,而文化则是宗教的基本关切表达自身之形式的总和。简言之,宗教是文化的本体,文化是宗教的形式。”<sup>②</sup> 要是这样理解宗教与文化的相互关系,便可杜绝把二者割裂开来的二分化倾向。事实上,各种宗教行为,不论制度化的宗教还是心灵里的活动,都是以文化为表现形式的;换个角度说,各种文化产物,不论来自人类精神的理论功能或是实践功能,也无一不在表达着终极关切。总而言之,人类文化活动或精神生活的诸多功能里均深含着某种终极关切,其直接表现形式就是“文化的式样”。

说到这里,我们可明确蒂利希“文化神学”的旨趣了,即深入到宗教与文化的内在关系,以一种“宗教—文化观”来反省现代文化的特征与困境。显然,出于上述方法论思路,蒂利希不仅要再三论证信仰范畴对于人类精神生活乃至全部文化现象的本体论意义,同时还要再现“本体理性”的整体结构。

为回应现代文化困境或危机,汉斯·昆尤为注重从价值观或伦理观上推演宗教信仰的实践意义。关于这个显著特点,我们在前述评介的基础上再来讨论一份更有普遍意义的文献,即汉斯·昆起草的《全球伦理宣言》(以下简称《宣言》)。该《宣言》篇幅不长,但信息量很大,既可看作起草人的“思想近照”,又反映了当代宗教对话乃至世界宗教的某种动态,这两方面对照起来则可具体表明汉

<sup>①</sup> 参见蒂利希:《文化神学》,“序”。

<sup>②</sup> 《文化神学》(Theology of Culture, Oxford University Press, 1959), 第42页。

斯·昆的“信仰”和“理性”概念来自什么背景,其意义又能发挥到何种程度。

《宣言》是在“世界宗教议会第二届大会”<sup>①</sup>上公诸于世的,被称为“有史以来第一个为各宗教所认同的最低限度的伦理纲领”。据汉斯·昆回忆,这份《宣言》经历了一个很长的起草过程。早在1989年3月,他就向大会筹备者提出了建议;4月接到邀请,着手草拟提纲。《宣言》的初稿脱手于1992年7月,同年10月有了二稿,但最后的修订稿直到会前一个多月才完成,即1993年7月17日。其间,既经过了长期的研究、构思,又进行了反复的磋商、修改和审议,参与这个过程的有世界各地的、信仰不同宗教或没有宗教背景的100多位学者专家。汉斯·昆是从两方面来把握整个起草过程的,即“应避免什么”和“该包括什么”。他认为,《宣言》首先应做到:(a)不重复“联合国人权宣言”(1948);(b)不作为政治宣言;(c)不包含有争议的伦理说教;(d)不写成哲学文章;(e)不热衷于纯宗教宣言。其次,必须做到以下几点:(a)揭示出更深的伦理层面;(b)能达成普遍共识;(c)对宗教抱有自我批评态度;(d)联系世界与人类的实在;(e)文字上能被一般读者理解、可译成其他语言;(f)有宗教根据。最后通过的《宣言》大体分为如下几部分:

(A)引言。我们的世界正经历着一场根本危机(a fundamental crisis),即全球性的经济、生态与政治危机。世界宗教的诸多教海里早就有一种伦理观,可回应全球性的危难;各宗教也早就达成了一种共识,可作为全球伦理的基础,即关于有约束力的价值观、不可改变的准则和基本道德态度的“最低限度的根本共识”。

(B)“缺乏新的全球伦理,便没有新的全球秩序”。个人的经验与沉痛的历史告诫我们:仅凭法律、权力和公约不可能创造或强化

<sup>①</sup> 1993年8月24—9月4日,在美国芝加哥市举行。

某种更好的全球秩序;要实现和平与正义、要保护地球,这取决于每个人对公正行为有无洞见、有无意愿;为权力和自由而行动,这意味着某种关于责任与义务的意识,而每个人的心智与心灵均须由这样一种意识来引导;缺乏道德的权力不会长久,缺乏全球伦理,也不会有更好的全球秩序。

(C)“根本要求:必须以人道精神对待每个人”。每个人,不分年龄、性别、种族、肤色、体能或智力,也不分语言、宗教信仰、政治观点、国籍或社会地位,均有不可剥夺、不可侵犯的尊严;无论个人或国家均有责任尊重并维护此等尊严。“己所不欲,勿施于人!”或者说“己所欲,施于人!”此乃千百年来人类宗教和伦理传统一向坚持的原则;这对于各个生活领域、对于所有的家庭、团体、种族、国家、宗教,也应是不可改变的、无条件的准则。

(D)“四个不可改变的方向”。(a)致力于一种非暴力、尊重生命的文化;(b)致力于一种休戚与共、有公正经济秩序的文化;(c)致力于一种相互宽容、有真诚生活态度的文化;(d)致力于一种男女平等、互为伙伴关系的文化。在诸多伟大的古老宗教和伦理传统里,我们都可以发现与上述四点相对应的指令,它们依次是:(a)“勿杀人!”或者说“尊重生命!”;(b)“勿偷盗!”或者说“诚实、公平交易!”;(c)“勿撒谎!”或者说“言行诚实!”;(d)“勿奸淫!”或者说“互爱互重!”。

(E)“意识的转变”。我们向全球居民发出呼吁,除非个人意识得以改变,地球不会变得更好。<sup>①</sup>

该《宣言》被看作“希望的信号”,即有望促进宗教和解、推动世界和平。《宣言》的出台又被比作“希望的和声”,与“伦理尤其是宗

---

<sup>①</sup> 《宣言》全文和起草过程,可详见汉斯·昆·库什尔主编:《全球伦理:世界宗教议会宣言》(*A Global Ethic, The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, SCM Press Ltd, 1993)。

教领域无所作为”的宿命论论调形成了鲜明对比。<sup>①</sup> 汉斯·昆等人的这些说法能否言中尚有待于证实。可对研究者来说,《宣言》的出现及其反应确是一个征兆,即从一个重要角度折射出了当代宗教对话乃至世界宗教的某种整体趋向。对此,我们联系有关背景试做几点分析。

#### (1) 当代宗教对话:从理论转向实践

《宣言》的形成与当代宗教对话有密切联系,这直接表现为起草人就是当代宗教对话的主要代表之一。起初,当代宗教对话是作为宗教研究的一种必然走势而受到重视的,主要探讨的是由宗教信仰的根本差异引起的一些理论难题,像某个或各种宗教能否把持绝对真理,诸种不同的神性观是否矛盾,终极实在到底意指什么、可否认识或描述等等。显然,诸如此类的思辨难题非但难以达成共识,恐怕永远找不到绝对正确的答案。这就使宗教对话的早期尝试既步履维艰又十分危险。要进行对话,便不得不开放;凡在信仰上开放者,又难免陷入两头不讨好的困境——本宗派肯定会有人指责你放弃原则,而对话的另一方则发现你决不会改变基本立场。

因此,晚近有影响的两种对话理论都遭到了尖锐批评。例如,多元论被指责为离经叛道,否认《圣经》的绝对权威,在学术上距离不可知论只有半步之遥;兼容论则受到保守与激进两股势力的夹击,一方面被排论者看作是对基督教信仰的动摇甚至否定,另一方面又被多元论者判定为概念混乱,是继排他论后出现的又一重对话障碍。身为兼容论的主要发言人,汉斯·昆无疑对有关批评深有体会。

《宣言》的出现,则明显反映了当代宗教对话的推动者试图走

<sup>①</sup> 参见汉斯·昆主编:《是的! 全球伦理》(Yes to a Global Ethic, SCM Press Ltd, 1996),第2页。

出理论困境,转向实践领域。这首先表现在:作为一个宗教伦理纲要,《宣言》的本文里竟没有出现“神”或“上帝”,只用了一次“终极实在”这个概念,还是用在一个并不关键的句子里——“作为信教的、有灵性的人,我们的生活是以终极实在为基础的……”<sup>①</sup>。汉斯·昆解释说,他从一开始就明白,若使所有的宗教、起码是几大宗教均能加盟全球伦理宣言,那便不得不省却“神或上帝”这个称呼。这种做法主要是为了避免佛教徒的异议。

其次,作为一个宗教伦理纲要,《宣言》也没有涉及到道德伦理的终极根源或绝对权威,只是肯定各宗教间早就达成了“某种最低限度的根本共识”(a minimal fundamental consensus),而且在陈述“根本要求和四个方向”前声明:“我们所指的全球伦理,并非一种全球性的意识形态,也不是某个超越于所有现存宗教的大一统宗教,更不是用一种宗教来统治其他所有的宗教。我们讲的全球伦理,就是指对于有约束力的价值观、不可改变的准则和个人之态度的根本共识。”<sup>②</sup>

以上两点表明,《宣言》不仅将宗教对话的注意力由抽象的本体论和认识论转向了具体的伦理观,同时还特意避开了宗教伦理学里的重大争论,以使“全球伦理”成为一种能被普遍认可的、可实践的伦理观。

## (2)作为整体的世界宗教:通过自我批评重树伦理形象

《宣言》之所以把宗教对话引向了一种普遍的、可实践的伦理观,其目的显然在于使各宗教求同存异,即暂且搁置彼此间的基本教义分歧,在伦理实践上求得最低限度的共识,使之能公布于世。因此,上面提到的对话观念之转向及其结果,很可能营造出一种氛围,促使长期处于世俗文化冲击下的各宗教结成同盟,为重树伦理

<sup>①</sup> 《全球伦理》,第19页。

<sup>②</sup> 上书,第21页。

形象而“敢于自我批评”。

关于这一点,《宣言》本身给人留下了深刻印象。例如,“引言”便开诚布公:“我们一次又一次地看到,诸多宗教的领袖及其成员煽动侵略、狂热、仇恨和敌视——甚至将他们引起的暴力和流血冲突合法化。宗教常常被滥用于纯强权政治的目的,包括战争。我们对此深感厌恶。”后面几部分相继表示:“我们都有诸多局限和缺点,都是易犯错的、不完善的男男女女。”“我们并不想掩盖或忽视各宗教间的严重差异。”“我们知道诸种宗教不能解决地球上存在的大量环境、经济、政治和社会问题。”“只有诸种宗教消除了由其自身产生的那些冲突,克服彼此间的傲慢、猜疑、偏见甚至敌意,它们才是可信的……”。“就宗教领袖而言,当他们挑起对那些不同信仰者的偏见、敌意、仇视,甚至发动宗教战争或将宗教战争合法化,他们理应受到人类的谴责,失去其追随者。”<sup>①</sup>

在一个宗教伦理宣言里出现这么多“自我批评的词句”,不能不令人感到:若不对其自身的历史与现状痛加反省,宗教便无资格向世界重申道德准则;而如此强烈的自我批评,恐怕只有对“作为一个整体的宗教”才是可想象的。正因如此,《宣言》里所做的自我批评,是冲着“一般或复数意义上的宗教”而来的,没有提及任何一个宗教的名称;与此相应,《宣言》也是以这种意义上的宗教即“世界宗教”的名义颁布的。

### (3) 一种可能的整体趋向:以宗教伦理回应全球危机

这可以说是前两方面的集中体现或必然归宿。“道德”历来就是宗教信仰的基本功能,恐怕也是最难否认的功能。《宣言》使宗教对话转向伦理实践、借助自我批评重树伦理形象,显然是在明确或强调处于现代文化背景下的宗教信仰可有哪些作为。

<sup>①</sup> 以上引文依次详见上书,第17页,第21页,第22页,第22页,第22页,第31页。

作为世界宗教伦理纲要,《宣言》旨在消除或缓解现代文化的重重危机。“现代文化危机”已是不争的事实,尽管对此有不同解释,但其最突出的表现无疑是:日趋发达的物质生活与日渐低落的精神境界(或应该说,二者相对而言表现出越来越大的落差)。《宣言》对于全球危机的分析有一个明显特点:首先将全球危机归结于“价值或精神危机”,再由此反省危机的种种表现。这就使《宣言》本身几乎成了“以宗教伦理来审查现代文化弊病的一份清单”。细读全文,很难发现它漏掉了哪种或大或小的现存文化危机。

尽管《宣言》对现代文化危机作出了全面反省,可它所表达的只是某种共识,这就为各宗教起而呼应留下了充分的余地。《宣言》的“结语部分”提出了三点倡议,最后一条也是最重要的一条就是:“我们催促各信仰团体系统阐发各自的伦理,即各种信仰传统必须说些什么,譬如,关于生与死的意义、承受苦难与宽恕罪恶、无私奉献与严以律己、以及同情与喜乐等等。这些说法将使全球伦理更深化、更具体。”<sup>①</sup>在会后编辑出版的资料集里,汉斯·昆又诚邀各宗教的学者致力于三件事情:“(a)《全球伦理宣言》如何深深植根于他们各自的传统;(b)他们各自的传统在多大程度上与其他伦理传统相一致;(c)他们各自的传统能在多大程度上为全球伦理作出独特而具体的贡献。”<sup>②</sup>

以上分析表明,《全球伦理宣言》有意扮演“世界宗教同盟宣言”的角色。但各宗教或几大宗教能否受其感召,自愿加入同盟,而且用同一种宗教伦理观来回应全球危机,这在目前还是一个未知数。不过,道德实践领域已再次成为各宗教的主要生长点,各宗教也越来越重视以其伦理观与现代文化展开对话,这是可肯定的,也是值得研究者关注的。

① 上书,第35—36页。

② 上书,第73页。