

# 当代神学的人类学视角及基督宗教多元主义

张华

(北京语言大学世界宗教研究中心)

**提要:**当代神学对宗教人类学和对多元主义问题的重视,在一定意义上体现出西方精神文化在当代出现了某种新的发展方向。本文结合中国神学和人文文学研究的实际情况,从一种非西方文化的视角对这种新方向给予的启示和借鉴作用进行了梳理,探讨了对当代神学的人类学思路和对多元主义问题作为整体性思想序列进行讨论的可能性,同时提出在此研究领域存在的一些问题:对神学家人类学思想的研究过于分散,缺乏对当代神学和神学家人类学视角整体风貌的考察分析;对神学家多元主义思想的研究又过于集中,多以约翰·希克为研究对象,缺乏对其他神学家有关多元主义思想的深入研究,缺乏整体的考察和系统的综合;缺乏通过探讨神学家的人类学思考透视多元主义问题的研究,等等。针对这些问题,本文对数位神学家的多元主义观念进行了尝试性比较研究。

**关键词:**人类学;神学;基督宗教;多元主义

**作者:**张华,北京语言大学比较文学与世界文学专业教授,世界宗教研究中心主任,《中美比较文学》杂志主编,近期出版的著作有《人文学术:东方与西方》(2017),《东学西传:国学与汉学》(2018)和《文化与全球化》(2019)。地址:中国北京海淀区学院路15号;电话:+861082303310;电子邮件:zhanghua@blcu.edu.cn

——

尽管人类学是一个早已有之的概念,在西方早期的神学研究中亦有少量借鉴和应用,但是,真正以现代宗教人类学的视角来研究基督宗教的一系列观念和问题,还是在二十世纪初期以后。一方面,人类学本身得到进一步发展,从古典人类学迈向了现代人类学,研究方法上的自我界定和合法化以及区别于其他人文学研究的特性得到充分完善;另一方面,神学在研究方法和研究视野等方面的扩大及其与人文学科的交流,也促使其思考和应答当代社会的问题和呼唤,进行面向人生的转向。西方最著名的神学家、思想家如卡尔·巴特(Karl Barth)、保罗·蒂利希(Paul Tillich)、冯·巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar)、卡尔·拉纳(Karl Rahner)、潘能伯格(Wolfhart Pannenberg)、尼布尔(Reinhold Niebuhr)等,都无一例外地从人类学的视角观察和思考过神学问题。二十世纪中后期,随着许多神学家如大卫·佩林(David A. Pailin),弗兰克·萨拉蒙(Frank A. Salamone),沃尔特·亚当斯(Walter R. Adams)等对神学人类学思路更为充分的重视,以人类学的方法和视角来研究神学问题在学术界得以持续受到重视,到了今天,除了有关研究著作的大量涌现,人们对该领域本身的研究范围、思想方法、学术价值、理论进路也展开了较全面思考。然而,目前神学研究的人类学视角仍疏于理论整理和系统化。

在中国,学术界对神学与人类学、人文文学关系以及基督宗教多元主义的关注和研究肇始于上世纪

九十年代末, 卓新平对包括人类学神学在内的神学思想的引进, 刘小枫对具体神学家人类学思路的研究, 杨慧林对人文科学与神学关系的思考, 王志成对约翰·希克多元主义观念的介绍, 等等, 成为开展这方面研究的主要契机, 有关宗教人类学的文章也偶有所见。然而, 从整体来看, 中国国内的宗教人类学研究目前的成果还相当有限, 有影响的多数还是译著, 中国国内基督宗教学术研究中, 人类学的声音仍相当微弱, 还没有太多专门、系统研究神学家人类学思想的学术论文和专著问世, 通过人类学视角透视多元主义观念的研究也还有待深入和更加充分。

具体看来, 这一领域的研究至少在如下方面仍需加强: 第一, 在尽可能广泛地收集、梳理当代神学和人类学、人文学研究相关资料的基础上, 针对当代神学研究领域内出现的面向人生转向的一些重要的主题、现象、有代表性的思想家及其作品等而开展的研究仍需加强。关于这一点, 虽有一定难度, 但只有这样做才能系统化, 正如芬兰学者黄保罗 (Paulos Huang) 在谈及对路德的研究时所说: “我们想整理路德的体系就非常困难, 那就难在他的东西太多, 必须把这个东西都读了, 然后才能整理体系。”<sup>〔1〕</sup> 第二, 围绕人类学视角与当代神学的必然关系、对当代神学的重要影响以及如何从这一视角看待多元主义问题等而开展的研究仍需加强; 第三, 研究宗教人类学和基督宗教多元主义问题何以在当代被提出并引起关注、当代神学在此领域出现了哪些重要的理论走向、这些理论的意义和价值等问题而开展的研究仍需加强。而这三个方面的研究至少又应该涵盖: 第一, 现代性语境下神学与人类学、人文学之间的复杂关系, 及当代神学从人类学视角考察问题的历史语境与理论条件; 第二, 当代神学家人类学、人文学思想的梳理、归纳、辨析和总结, 考察其对当代神学的作用和贡献; 第三, 当代神学家多元主义观念的梳理和归纳, 特别是从人类学视角来看待众多神学家的多元主义思想, 并进行理论梳理、辨析和总结; 第四, 二十世纪九十年代以来的人类学和神学, 等等。只有如此, 才能既较为全面地把握当代神学思想面向人生、面向人进行转向的整体面貌, 又能较为准确地把握这一研究领域内神学与人类学、人文学内在发展的趋势, 从而为我们更好地了解基督宗教学术发展的新动向提供帮助, 也为我们更好地理解 and 把握当代神学的整体发展态势及其未来走向提供帮助。

## 二

基督宗教多元主义观念虽然产生于二十世纪六、七十年代, 八十年代以后开始广泛流行, 然而, 基督宗教从其创立之初就一直面临着“多元”的困境, 而罗马天主教会及其神学正统的确立与发展过程更是一部不断反对和镇压多元观念的历史; 或者换句话说, 在基督宗教的历史中, 不难发现它与“多元主义”始终处于一种奇怪的悖论性关系中: 它的基本的神学诉求是反“多元”的, 然而它又不断地从自身内部产生出“多元主义”的种子, 由此形构出全部西方文明的历史面貌。如果说基督宗教内部的分裂尚不涉及终极真理问题上的多元主义的话, 随着现代性精神的不断发展, 在十九世纪后期至二十世纪, 西方世界的真理多元化和价值多元化趋势已是确定无疑的事实, 特别是对于天主教思想家来说更不能例外。

宗教人类学研究的是广义的宗教, 即所有的信仰形式。于是, 西方基督宗教神学家基于自己的信仰立场对待其他宗教的多元主义观念也就与宗教人类学建立了必然的联系。产生于二十世纪八十年代基督宗教多元主义观念开始广泛流行以后, 约翰·希克 (John Hick) 的观点影响甚巨。这一观念不仅涉及基督宗教自身多元主义的现象和理论, 同时也涉及基督宗教对他种文化传统或宗教的态度。

〔1〕 游斌, 黄保罗, [YOU Bin, Paulos HUANG]《基督教中国化视角下的路德新诠释》, Jidujiao zhongguohua shijiao xia de lude xinquanshi, [New Interpretation of Martin Luther in the Perspective of Christian Sincization]《国学与西学: 国际学刊》Guoxue yu xixue guoji Xuekan [International Journal of Sino-Western Studies], No. 16, March, 2019, p. 2.

正是由于人类学视角与基督教神学的内在联系,神学家们对多元主义问题都倾注了大量精力予以思考和论述。除了上面提到的神学家之外,汉斯·昆(Hans Küng)、大卫·特雷西(David Tracy)、费奥伦查(Francis Fiorenza)等著名神学家对此也有着精辟而独到的见解。大致而言,可分为以下四类。第一,宗教人类学基本理论和方法的研究。如菲奥纳·鲍伊(Fiona Bowie)的《宗教人类学导论》(*The Anthropology of Religion*),雷蒙德·弗思(Raymond Firth)的《宗教:一种人文学的诠释》(*Religion: a Humanist Interpretation*)等;第二,用人类学方法对著名神学家的多元主义思想进行直接研究。最有代表性的是希瑟·麦考克(Herther Meacock)的《一种神学人类学进路》(*An Anthropological Approach To Theology*),这部著作的副题是“约翰·希克的宗教多元主义神学,走向一种全球宗教神学的伦理标准”(A Study of John Hick's Theology of Religious Pluralism, towards ethical criteria for a Global Theology of Religions);第三,研究著名神学家的人类学关注和思考的著作,其中包括神学与人类学及其他人文学科相关性的研究。如安东·卢星格(Anton Losinger)通过《人类学转向:卡尔·拉纳神学人的定位》(*The Anthropological Turn: The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner*)一书专门研究了拉纳的人类学转向,马里恩·亨德里克森(Marion L. Hendrickson)对麦奎利(John Macquarrie)与潘能伯格的人类学探索进行了比较,而大卫·迪恩(David Deane)则将巴特的人类学思考与尼采做了深入比较;第四,对人类学与神学及基督宗教多元主义问题进行全方位思考的研究著作。这类著作主要出现在二十世纪九十年代以后,大多在反思传统的基础上提出自己的人类学神学观点及对基督宗教多元主义的看法,如上面提到的大卫·佩林,弗兰克·萨拉蒙,沃尔特·亚当斯和道格拉斯·戴维斯(Douglas Davies)等人的著作。

现代人类学的迅速发展、神学的人类学转向,是与人类学和神学自身以及整个西方思想界面向人的转变的进程紧密相连的,把握这一点对人类学和神学的未来发展都相当重要。所以,以人类学视角作为切入点深入思考当代神学的诸多问题,包括多元主义问题,也显得极为关键。然而,人类学概念的模糊性造成研究神学问题时要么把神学人类学化,要么过于强调人类学的工具性,很少注意到当代神学的人类学视角作为一个思想序列本身的内在连续性,所以,将当代宗教人类学与神学的关联作为一个整体性思想序列进行研究,也相当关键,就此来说,作为非西方文化传统的中国学者,比西方学者更有优势地做到这一点。为了更准确地把握当代神学的人类学视角及多元主义观念的特征和价值,在对不同的神学家的人类学观念进行专题研究的同时,在他们之间进行比较研究,对古典人类学与古典神学、当代人类学与当代神学进行适当的比较研究,并通过比较研究建立有机思想联系,同样具有极大必要性。

### 三

二十世纪基督宗教的发展脉络表明,如何面对这个多元化的世界、以及如何评价自身在此世界中的地位,始终是当代神学的核心问题。其中,天主教“梵二”会议的成就和影响被视为天主教现代化的风向标。然而,毋庸置疑,天主教、基督新教对此多元世界的言说是复杂的,在坚守传统和接受现实这两大相互间有明显冲突、却又不得不同时完成的任务之间,神学家努力寻找着平衡点,由此产生的种种关于“多元主义”的言说之间往往有相当大的差距,与时下流行的“多元主义”也名同实异。这些异与同,明显表现在不同神学家的“多元主义”观念当中。因此,选择不同神学家有关多元主义的理论主张及其影响做比较研究,应该有助于我们探究当代基督宗教在如何对待他者文化、如何应对全球化和多元化世界方面所可能具有的理论空间及应有态度,也便于我们在面对人类共同的文化多元化现状时,思考选择何种“多元主义”。

(一) 约翰·希克的“终极实在”

“多元主义”(pluralism)一词的广泛流行是在上世纪八十年代以后,阿兰·瑞斯(Alan Race)在《基督徒与宗教多元主义》<sup>[2]</sup>一书中对特定宗教传统(主要是基督宗教)对待他者文化的态度做出了三种经典区分,即“排他主义”(exclusivism)、“包容主义”(inclusivism)和“多元主义”,随后被广为援引和论说,在约翰·希克的观点中得以最广泛阐释。据之,“多元主义”被描绘为各宗教或文化传统对同一个“终极实在”(Ultimate Reality)的不同言说和显现,并强调每种言说的平等有效性。然而,罗伯特·维尔肯(Robert Wilken)却说,基督宗教的历史本来就是一个不断遭遇“宗教他者”(religious others)的过程,“今天所不同的只不过是我们在把这种情境称作‘宗教多元主义’而已”,而且,“‘宗教多元主义’这个说法本身并不构成一个问题,它只是一个明显的答案。因为在它的背后有一个概念,即个别的宗教传统不可能是真理的源泉。”<sup>[3]</sup>

与本文涉及的大卫·特雷西、冯·巴尔塔萨、卡尔·拉纳、汉斯·昆等其它神学家不同的是,希克不是一个天主教的神学家,不过众所周知,最初他曾极端保守地恪守正统教义,后来才成为一个激进的“多元主义者”。<sup>[4]</sup>第二次世界大战前夕,希克进入爱丁堡大学学习,最初因为想成为一名牧师而选择了一个四年的哲学课程,授课教师是著名的康德专家诺曼·肯普·史密斯(Norman Kemp Smith)。史密斯不仅是康德哲学的重要解释者,而且也是康德著作的英语翻译家,他所翻译的《纯粹理性批判》在英语世界具有持久而广泛的影响。“熟悉康德的人都知道,康德为了德福相配的至善的可能性,提出了‘上帝存在’的实践理性公设,并设想了这个上帝的全能、全知、全善等属性,以使上帝精确地按照德性的比例来分配幸福。人们惟一能够用来取悦或者侍奉这样一个上帝的东西就是善的生活方式。对这样的上帝的信仰就构成了纯粹的理性宗教或道德宗教,康德亦称其为惟一的、真正的宗教”。<sup>[5]</sup>此外,史密斯对于休谟和笛卡儿的研究在西方学术界也都具有革命性的影响。这些影响在学术层面铸就了希克思想中的理性主义品格。希克曾经这样回忆说:史密斯“对我的主要影响是他对于康德哲学研究的洞见,即人心在知觉中并非只是被动的,而总是主动的,因此可以推断我们所认识到的这个世界实际上也部分源于我们人的思想的积极建构。我们周遭的环境对我们所产生的各种影响以一种概念体系构成我们的意识,也正是由于这种概念体系才最终使得这些纷杂的外在影响被转化成为我们的意识。他的思想中最吸引我的部分就是,我们对环境的所有知觉都是一种辨析式知觉(interpreted awareness)”。<sup>[6]</sup>希克在这里所表明的也就是,在我们与所信仰的客体构成的宗教关系中,信仰者并非总是被动地崇拜外在的神圣客体,接受来自神圣的经典和先知的启示,人实际上是根据自己认识中已经存在的时间、空间能力和因果关系范畴而能够主动地参与信仰关系的形成。由于人具有先天存在于自己的“辨析式知觉”,即主动而自觉的分析关系、建构概念的能力,所以各传统宗教中被信奉为神圣客体者都只能被解释为信仰者在宗教关系中形成的概念,而不是神圣的终极客体。这样一来,犹太教的耶和华、基督宗教的上帝、伊斯兰教的安拉、印度教的梵、道教的道、儒教的天等,就都只是信仰者的不同宗教经验中的概念,而不是一个绝对客观的、惟一的、至高无上的终极实体或实在了。所以,从本体论上讲,各种宗教所信仰的客体都只是信仰者的经验性概念,因此,这些宗教是多元的和平等的。

[2] See: Alan Race, *Christians and Religious Pluralism* (London: SCM Press and Maryknoll, New York, 1994, second edition).

[3] Robert Wilken, *Remembering the Christian Past* (Grant Rapids, Mich.: Eerdmans, 1995), p. 26.

[4] See: David Cheetham, *John Hick: A Critical Introduction and Reflection*, (Ashgate Publishing, 2003).

[5] 李秋零, [LI Qiuling]《从释经原理看康德对路德神学的态度》, *Cong shijing yuanli kan kangde dui lude shenxue de taidu*, [Kant's Attitude to Luther's Theology in the Light of Hermeneutic Principle] 《国学与西学: 国际学刊》Guoxue yu xixue guoji Xuekan [International Journal of Sino-Western Studies], No. 16, March, 2019), p. 72.

[6] John Hick, *Dialogues in the Philosophy of Religion*, (Palgrave, 2001), p. 2.

这种解释的结论就是在解构基督宗教排外主义和包容主义的神圣宗教根据,同时建构宗教多元主义的哲学基础。按照希克的理解,在康德的哲学体系里,超越于一切现象世界之上的是物自体,它既是哲学中的所谓本体,也是宗教传统中的神圣实体;因此它既不能成为我们的经验对象,也不能成为我们描述的对象,凡是能够被当做经验对象描述的都不是本体,不是宗教所追求的终极实体或如保罗·蒂利希(Paul Tillich)所说的“终极关怀”(ultimate concern),而只是人根据自己的经验所理解的本体的外在表象。希克认为,各宗教经验中的神圣本体或实体也是这样,他提出了“将……体验为”(experiencing-as)的概念:“‘将……体验为’,这种涉及宗教的体验囊括了我们对某种东西诸多或者说全部的感知。如我们将某物体验为某种特征时(比如说,将之体验为餐刀),我们实际上是在确认其具有某种特殊的意义。这不是语义学上的意义,不是词和句子的意义,而是贯穿在我们实际生活中的现实意义。我们正好就是生活在这样的复杂而又丰富的意义环境之中,这种意义是由我们周遭的环境和我们所选择的、人的内在认知系统所共同造就的,而我们的认知系统大部分是由我们的文化和语言世界所形成的。”〔7〕由于我们经验的差异性,所以也就把同一个物自体所反映出来的不同现象视为宗教崇拜的客体对象了。严格地讲,这样的宗教崇拜客体并无真正意义上的神圣性,不能成为相互排斥或者一宗独圣的理由,所以现在已经被描述成为某种神圣实体的客体都只不过是表达人所体验的概念,一旦成为这样的概念,无论是在哪种宗教传统之中,便都受到了那种信仰者的经验的局限,就不是自由自在的物自体或宗教神圣的客体了。那么,被我们经验为不同的宗教客体现象是什么呢?它们其实就是通常被不同的信仰者们所顶礼膜拜的上帝、神、圣主、梵、佛主、道、天、毗湿奴、湿婆、安拉等,在它们之上还存在一个真正的本体,一个终极性的、构成所有宗教信仰的客体,从逻辑上讲它是超越一切宗教经验的,也是不可为一切语言描述的,甚至不能成为思想对象的。

希克仿照康德的“物自体”(thing-in-itself)而将这个宗教的终极本体定义为“实体自体”(the real-in-itself 或实在本身),他强调说,并不是因为其超越一切经验和思想,就与经验和思想毫无关系了,“我再重申一次,这并不意味着它是一个空洞之物,而是意指实体本身有无限属性,无法用我们人的概念表达”。〔8〕而是通过神话或者各式各样的宗教体验与我们的思想联系着,即“我们可以以神话的方式用这些概念——也可用许多其它概念,包括非人格概念——恰当地谈论实体”。〔9〕由于“实体”超越了我们人类的一切概念,是一种具有无限属性的实在,严格地讲即便我们用“实体”来指称它也与“实体”本身的含义相矛盾,所以只能用类似神话这样的变通方式谈论“实体”,其实际意义是:无论哪种宗教传统所描述的信仰客体都不是宗教最终的实体,而只是其多样性的宗教现象,因此这些反映实体的宗教现象既可以被描述为“人格神”,也可以被描述为“非人格神”的各种神秘性概念。这样看来,宗教就不是一种人格神的标准了,它也可以采用一种非人格神的概念性标准,这样宗教与哲学的区别仅仅存在于对“实体”的理解上:说“实体”是可以被分析的最高概念是哲学,而说“实体”只是被体验为各种宗教现象客体的不可分析亦不可描述的终极实在就是宗教。

仅从西方哲学或宗教的立场看,希克关于“实体”的解释确实令人费解。但他确信,具有西方哲学和宗教双重品性的东方佛教却能够为我们理解“实体”提供很好的认识途径。因此,他借用日本禅学大师铃木大拙的话说,自己所理解的宗教的“实体”可以类比于佛教哲学中“空”的概念:“没有一根草的田野象征 sunyata,它是佛教哲学的终极实在。Sunyata 字面意思是‘空’。说实在是‘空’意指它超越了定义,不可以称它为这个或那个。它超越了全称和特称的范畴。但因此也肯定不能把它视为没

〔7〕 *Ibid.* p. 3.

〔8〕 [英]约翰·希克[John HICK],著,王志成 WANG Sicheng,思竹 Sizhu,译.信仰的彩虹——与宗教多元主义批评者的对话 *Xinyang de caihong: Yu Zongjiao duoyuan zhuyi pipingzhe duihua* [The Rainbow of Faiths: A Dialogue with the Criticizes of Pluralism],江苏人民出版社 Jiangsu People's Press,1999,31.

〔9〕 同上,第76页。

有内容的,就如相对意义上的真空一样。相反,它是事物之完满,包含了一切的可能性。”<sup>[10]</sup>超越了全称和特称,意即超越了一切概念,但不用概念我们又怎么能够理解它的含义呢?这就用得着佛教常讲的一句话:“一切诸法,本性空寂”,即经验现象都是虚幻的,它们的根本实体——本性完全不在经验现象所可以被描述或定义的范围之内,所以是空寂的,这就是所谓超越了全称和特称的范畴。换句话说,这种空寂的本性就是“真如”,其真实存在就如它自性本来的样子,而非经验现象的诸法,那当然也就可以类比于康德的“物自体”了。但是,希克在运用康德的“物自体”和佛教的“空”的概念来表达他所理解的宗教终极性本体——“实体”或“实体自身”时,仍然存在逻辑上的悖论:因为超越一切思想和定义也就是不可言说、不可思议,但是诉诸“实体自身”这几个文字即是一种言说和思议。所以,尽管希克的本意是想引入“实体自身”来解构基督宗教本位主义的权威性和独断性,为全球化时代的多元性宗教谋求合法的平等地位,将世界各种宗教传统解释成为人格神系统宗教如“亚伯拉罕信仰系统”,以及非人格神系统如印度教、佛教和中国传统宗教这两个平等的大类,这种动机是善意的,但在对多元宗教的本体论解释上,他提出的“实体自身”的概念仍然存在着自身的困难。实际上,在多元的宗教传统中,它们各自体验为某种崇拜对象客体如上帝、天、梵、道、空、真主等本身就是被当做“实体自身”来体验的,也正因为如此,这些传统的信仰者在更多的情况下就用神秘的方式体验“实体自身”,或者用神话、隐喻甚至萨满巫师的方式来间接地表达它,而其它的方式要么是不能,要么会在逻辑上陷入自相矛盾。

希克提倡宗教多元主义不仅仅是基于人类宗教的历史和现实,也基于他对作为崇拜对象的客体和信仰者主体寻求救赎的新的理解,这种理解使他能够在诸多反对声浪中坚持自己的多元主义立场。尽管我们说宗教的多样性是一种历史和社会现实,多元主义代表着宗教的价值取向和人类和平的发展趋势,但毕竟在基督教文化强势的西方社会里,主导思想仍然只是包容主义,大多数人包括宗教人士、神学家和社会主流人群都还没有达到能够完全认同宗教多元主义的程度。因此,希克的思想对大多数西方人来说就显得颇为深奥和怪异。

当然,希克的宗教多元主义思想远不止于此,但上述观念是其思想基点,某种程度上还带有基础主义特征。因此,针对其多元主义观念的评论,无论是褒还是贬,都难以脱离这一点。

## (二) 大卫·特雷西的“多元诠释”

在众多对希克的思想提出批评的声音中,特雷西的批判击中了希克的基础主义要害。在作为天主教神学家并以神学诠释学著称的特雷西看来,宗教与宗教之间的家族相似性并不表明不同宗教都具有一个唯一的本质,终极实在究竟如何向人启示实在自身,并如何在人与终极实在的和谐与不和谐关系中向人启示人自身,也存在不同的理解。“在承认了这些差异之后,我们应该选择什么样的道路以便走出致命的自我中心和走向以真际(即终极实在)为中心,也仍然存在着种种不同的阐述。宗教的不同言谈和途径有时可以相互补充甚至相互成全,但它们同样也可以相互切断、介入甚至相互消灭、泯除彼此的宣称。在进行相互对话之前,没有别的方式可以告诉我们什么样的选择才是正确的选择。”<sup>[11]</sup>特雷西进而指出,对多元性的任何有价值的肯定,乃是采取一种负责任的多元态度的起点,而不是这种态度的终结。

但特雷西的神学思考,从来都是相当鲜明地突出基督宗教信仰与人类处境之间的关联,绝不回避基督宗教的多元性处境,他确认《圣经》诠释的开放性,亦坚持神学研究的多元性。他认为基督教神学在现

[10] [英]约翰·希克[John HICK],著,王志成 WANG Zhicheng,译. 宗教之解释——人类对超越者的回应 *Zongjiao zhi quanshi: Renlei dui chaoyuezhe de huiying* [The Hermeneutics of Religions: Human Responses to the Transcender]. 四川人民出版社 Sichuan People's Press, 1998, 340.

[11] [美]特雷西[David TRACY]. 诠释学·宗教·希望——多元性与含混性 *Quanshi xue zongjiao xiwang: duoyuanxing yu hanhunxing* [Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope]. 上海三联书店 Shanghai Sanlian Shudian, 1998, 146-147.

代多元性之处境中,再不能是闭门造车或自说自话,而应是在其学科性、科际性与处境性上,建构与发展其信仰告白的意义。为了说明他对基督教神学和多元主义关系的看法,他著有《模拟的想象:基督教神学与多元主义文化》(*Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*),《受佑的求序激情:神学中的新多元主义》(*Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*),就连他的著名的为中国学术界所熟悉的《诠释学、宗教、希望——多元性与含混性》(*Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*)也明显是以“多元性”为主题的。乃至在纪念他的50岁生日之际,人们为之编写的文集竟被取名为《彻底的多元主义与真理:特雷西与宗教诠释学》(*Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion*)。为什么会如此?《神学诠释学》作者杨慧林的解释说,这恐怕首先是在于他从“应用性”、“公众性”等角度对当代信仰的独特诠释。

在特雷西看来“宗教比艺术、道德、哲学和政治学都更具多元性和含混性,……任何人都能解释宗教经典是因为任何一个人都能追问一些基本的问题;……观察任何宗教的历史,简直就是在读一部充满极端多元性的故事,攻击这种多元性,就是破坏宗教自身中具有的重要宗教力量”。而且,这种全面而极端的多元性和含混性,使得不同信仰各有自己的“说法”和“理解”,这必定使各种信仰无法再持守唯一的叙体。

于是,特雷西列举出他所了解的种种信仰,并像希克一样提及佛教的“空”：“无论是佛教教义中对作为终极实在的‘空’的彻悟,无论是印度教许多教义中对……‘梵我一体、我就是梵’的觉悟,无论是大乘佛教菩萨传统中对悲悯如此之广博、以致我们宁愿推迟自己的彻悟也要去普渡众生的觉悟,无论是希腊宗教、罗马宗教、孔子儒教之类公民宗教中对我们与整体间以社会秩序为中介的必然关联的觉悟,无论是道教和原始宗教中对我们与宇宙众生之间关系的觉悟,无论是犹太教中对上帝之法律作为道的指引的觉悟,无论是基督教中对人生需由信、望、爱来确定方向的觉悟,无论是犹太教、基督教、伊斯兰教先知传统中对政治责任与历史责任的觉悟,……都需要……从自我中心转为以真际为中心”。惟有通过这样的转折,“宗教经典的现代诠释”才有可能争取到一种“公共的地位”,否则仅仅局限于“个体性”,无论宗教、艺术、还是思想,都必然付出沉重的代价。实际上,在特雷西这里对抗“个体性”的“公共性”,就是一种多元,因为这个“公共的”世界显然是多元的。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”。

特雷西本人显然不能被称为一个“多元主义者”,不过,如伽达默尔所说:“柏拉图并不是一个柏拉图主义者”。特雷西也许为“多元性”、“多元主义”找到了最准确的、最“彻底”的表述。

### (三) 冯·巴尔塔萨的“真理交响”

天主教神学家巴尔塔萨对宗教多元主义也有专门论述,但是,他所理解的宗教多元主义与希克的理解有很大不同。

1972年,巴尔塔萨的《真理是交响曲:基督教多元主义面面观》(*Die Wahrheit ist symphonisch: Aspekte des christlichen Pluralismus*)出版,在这部书的序言里,巴尔塔萨这位优秀的业余钢琴家以一则有关音乐的比喻形象地描绘出他心目中人类文明全部历史的宏大画卷:“上帝在启示中犹如演奏了一场交响乐。……在上帝的道成为人之前,世界的乐队毫无章法也毫无价值:各种世界观、各种宗教、不同的国家观念,每一种声音都自顾自地鸣响着。然而有一种感觉:这种杂乱无章的状况只是在‘准备演出’。……然后圣子——那‘一切的继承者’——来了,整个乐队都是为了他而建的。当世界的乐队在圣子的指挥下演奏上帝的交响曲时,它的各种不同组成部分的意义变得清晰了。”<sup>[12]</sup>显然,巴

[12] Hans Urs von Balthasar, *Truth is Symphony: Aspects of Christian Pluralism*. (Trans. by Graham Harrison. San Francisco: Ignatius Press, 1987) p. 8.

尔塔萨令人惊异地将“多元主义”诠释为基督宗教“一元”指挥下的“多元”合奏。事实上这是贯穿巴氏神学思想的一个基本信念,在著名的《荣耀:神学美学》(*The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*)中已经有非常详细的表述。他的多元主义图景主要包括两个方面:一是基督宗教本身的,一是基督宗教面向其他宗教或信仰体系和文化传统的。

巴尔塔萨认为基督宗教本身的内部结构呈现出“一元”统率之下的多元主义特征。首先,上帝的启示是一个从多元到一元的历史过程。耶稣基督本身所“是”的唯一真理在他的生命形式里的表现是多种多样的,这不仅包括《新约》所记载的基督生前对门徒及众人的教导、预言等,也包括他从降生直到受难而死的生命全过程。“耶稣基督是那自由的、统率万物的上帝之言,活在一个人的生命形式里,就是由生与死、欢乐与痛苦、家庭纽带和个人关系所构成的生命。”<sup>[13]</sup>也就是,在基督身上,永恒真理的唯一性与其表现形式的多样性是不可分割的。其次,基督宗教神学的整体风貌也呈现出“一元”统率下的“多元”共存状态。这就是启示(上帝之言)与神学(人类关于上帝及其启示之言)的关系。巴尔塔萨试图说明,基督的二性之间隐藏着基督宗教深不可测的核心奥秘,即无限与有限合而为一的奥秘,正是这一奥秘构成了一个无比广阔的张力空间,足以将全部的世界历史纳入其中。在《真理是交响曲》中,巴尔塔萨谈到神学语言的多样性问题时,对巴别塔故事作出了积极的解释:如果人类的语言是单一而非多元的,人们将不可能相互理解,因为人类的傲慢自大使他们不可能理解上帝;相反,通过十字架上的基督以及“圣灵降临”,上帝赋予人类以各自的语言言说真理的能力,并使之能在上帝自身的语言(Word)中达到相互理解。再次,基督宗教在教会组织方面也是由“一元”而生“多元”的。作为以维护自身传统为己任的天主教神学家,巴尔塔萨心目中的“一元”当然就是天主教大公教会(Catholic Church)。他不遗余力地维护罗马天主教会的正统地位,认为只有它才是真正继承圣经传统的、是基督在尘世的身体、具有理所当然的普世性。

在基督宗教与其他各信仰体系或文化传统之间的关系上,巴尔塔萨认为前者是全部人类历史的中心和至高真理,其他各文化及信仰传统均指向这一真理。这既是巴尔塔萨作为一名保守的天主教神学家所必然具备的理论预设,也是他作为“当代欧洲最有文化的人”,对欧洲文明历史进程进行详细分析解读的结果。在世界各大非基督教文化传统中,作为基督教母体的犹太教在巴尔塔萨心目中无疑具有特别重要的地位,对于欧洲文明的另一个重要源头——古希腊文化,巴尔塔萨指出它为人们提供了一种截然相反、不可调和的世界观,在其中,物质主义、享乐主义、极端个人主义与理想主义、道德责任和集体至上的原则并存。不过,在他看来,所有形而上学思想传统都必然指向一个终极目的,那就是基督教信仰,因为只有基督宗教才能彻底克服古希腊人遗留下来的二元论困难;作为基督宗教信仰中心的耶稣基督是唯一同时拥有完全的神性与完全的人性者,这意味着他既是世界的本原,又以其人格性的生命与世界的存在融为一体。至于非西方的宗教——文化传统,在巴尔塔萨的心目中,遥远而古老的东方智慧充其量只不过是分享到了一点基督宗教真理的微光而已。他批评禅宗佛教不过是一种追求心灵虚空境界的技术性手段,印度教追求的也只是自我心灵的特性,需要接受一种深层次的改造。

以上两个层面共同构成了巴尔塔萨基督宗教多元主义的基本面貌。如果从每一观点本身来看,巴尔塔萨此论似乎并无太多新意:不仅关于基督宗教内部多元主义的论述完全从天主教各正统教义出发,就连对犹太教以及其他非基督宗教的态度也是严格遵循了“梵二会议”的精神。其实,巴尔塔萨的过人之处恰恰就在于:他试图将这原本互不相干、甚至相互抵牾的两个层面(古典基督宗教传统与当代世界的宗教多元化问题)共同纳入到一种“基督宗教多元主义”之中。在《真理是交响曲》一书中我们看到,他的论述中心始终放在第一层面,即基督宗教自身由“一”而“多”的多元主义结构;世界的多元归一不过是这一结构合乎逻辑的外化或延伸。也就是说,巴尔塔萨是想以古典基督宗教思想为出

[13] *Ibid.* p. 27.



发点来看待和解释当代世界的多元主义问题的，这使得他的多元主义不仅有别于当下流行的一些宗教多元主义言论，甚至与同时代天主教内部的主流意见也有所不同。如果按照阿兰·瑞斯的区分法，巴尔塔萨的基督宗教多元主义堪称三种态度的奇妙混合体：它名为“多元主义”，却采取了“包容主义”的形式，然而其实质又是不折不扣的、彻底的“排他主义”。这种“多元主义”观念在基督宗教中国化进程中也存在，正如有学者指出的：“在多元化的地球村中，多元主义是变相的包容主义，而包容主义的本质是排他主义”。<sup>[14]</sup>

巴尔塔萨的“基督宗教多元主义”试图从基督宗教正统教义出发去解释多元化世界，是一种既想完全地维护基督信仰的独特性、唯一性、真理性，又想使之成为当代世界所接受的做法。这种做法当然是天主教会所需要的，尤其是在二十世纪七、八十年代以后，当天主教内的激进神学家如汉斯·昆站在“世界”立场上对教会提出更猛烈批评、教外的“宗教多元主义”论者则更加强烈地要求诸宗教的平等地位时，巴尔塔萨的立场对于教会而言是非常珍贵的。这或许就是教宗若望·保禄二世对巴尔塔萨推崇备至、并最终决定破格授予其圣职的原因。然而，对于所有非天主教徒、乃至选择“世界”立场的天主教思想家而言，巴尔塔萨的思路却又是令人难以接受的。

#### （四）卡尔·拉纳的“匿名基督教”

天主教神学家卡尔·拉纳对宗教多元主义也有大量论述，“匿名基督教”的思想是其多元主义观念的重要表述之一。而且，正是在这一点上，巴尔塔萨与他发生了思想冲突，甚至牺牲了两人大半生的友谊。

“匿名基督教”是拉纳后期神学的一个关键性概念，在其多卷本巨著《神学研究》(*Theological Investigations*)、访谈录《对话卡尔·拉纳》(*Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews* 1965—1982)等文献中占有重要位置。关于这一概念，拉纳有十分清晰的界定：“‘匿名基督教’意味着一个人可以活在上帝的恩典里、获得拯救，但是却处身于体制性基督宗教之外；也就是说，一位佛教徒，因为他听从自己的良心而获救，活在上帝的恩典当中，我必须说，他是一位匿名的基督徒；如果不是这样的话，那我们就该假设的确存在着一种与耶稣基督无关、却能最终获救的真正的道路。我不能这样做。因此如果我坚持认为每个人都要依靠耶稣基督才能获救，同时也必须承认世界上有许多人还没有明确地认识耶稣，那在我的观念里就只能接受一种‘匿名基督教’的观念。”<sup>[15]</sup>由此我们看到，“匿名基督教”是“普世救赎”观与当代世界宗教多元化现实之间的一种妥协。事实上，拉纳一生的神学事业都是围绕着消弭神学与哲学、教会与世界之间的隔阂展开的，他倾注大量心血建构的“先验神学”和“神学人类学”以康德式先验哲学和海德格尔的存在之思改造托马斯主义，力图在当代西方哲学中信仰意趣日趋淡薄的现状下，恢复和凸显神学作为哲学之思终极目标的价值。“匿名基督教”的理论支持也正在于此：“人之理智认知的先验条件使人有可能基于自己的存在本质而向神圣本真敞开，这种开放性使拉纳相信每一个人至少可以成为‘无意识的基督徒’”。<sup>[16]</sup>

作为梵二会议许多重要文献的主要起草者，拉纳“匿名基督教”思想对会议本身无疑有重大影响。在会议阐述天主教对非基督宗教看法的文件《我们的时代》(*Nastra aetate*)里，天主教会首次表达了对非基督宗教真理性的肯定，而其肯定的前提，一是人作为受造物所具有的普遍的“内心良善”，即创造论和自然道德律，一是当代世界不同宗教和文化传统的人们之间联系越来越不可避免的事实，即

[14] 黄保罗 Huang Baoluo [Paulos Huang],《儒基会大战吗?》Ruji hui dazhan ma? [Is there going to be a War between Confucianism and Christianity?],《国学与西学:国际学刊》Guoxue yu xixue guoji Xuekan [International Journal of Sino-Western Studies], No. 5, June, 2013), p. 3.

[15] *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews* 1965—1982 (New York: Crossroad, 1986), p. 135.

[16] 卓新平 ZHUO Xiping, 著. 当代西方天主教神学 *Dangdai xifang Tianzhujiao shenxue* [Modern Western Catholic Theology]. 上海 Shanghai: 三联书店 Sanlian Shudian, 1998, 234.

“人类合一的进程”；但是教会仍然坚持，基督“是‘道路，真理和生命’。在他之内人类获得宗教生活的圆满，藉着他天主使一切与自己和好了。”<sup>[17]</sup>因此基督宗教仍然是真理的终极体现，非基督宗教只是在“朝向宗教生活完满”的意义上不断趋向前者；此外，在救赎论方面，会议也明确承认非基督宗教信徒可以在教外获得拯救。这些都与拉纳思想是一致的。事实上直到 1994 年教廷发布的当代罗马天主教思想权威性摘要文献《天主教教义问答》(Catechism of the Catholic Church)中，仍然沿用了“匿名基督教”来指称上述“梵二”立场，因此可以说，拉纳的思想一定程度上代表着“梵二”会议以后天主教会在与非基督宗教关系问题上的官方立场。然而二者也并非全然一致。具体表现在：拉纳容许其他信仰有拯救的潜力，大会却在这点上持守基督宗教信仰的独特性。正如 Miikka Ruokanen 所说，梵二会议虽然承认教外救赎，但“其可能性背景是，会议根本未谈其他宗教，而是按照创造论谈人和伦理问题……非基督宗教的本质不具有作为隐蔽的拯救中介的具体左右。一个真诚地寻求真理和实践善行的人可以是任一宗教的教徒，也可以根本不是宗教徒。”<sup>[18]</sup>也就是说，会议承认教外救赎时尽量忽视或淡化被救赎者可能有的其他宗教背景；而“匿名基督教”恰恰相反，它要隐匿的是“基督徒”身份。

应该说如果从外在于天主教的视角来看，拉纳的“匿名基督教”概念与巴尔塔萨的基督教多元主义思想还是有相当大的一致性的。首先，作为曾经同属耶稣会、又一起工作若干年的一对好友，他们神学思考的最初现实动机都在于：深刻地认识到（“梵二”会议前的）天主教会及其官方神学体系在当代世界中面临诸多困境，其中包括一些传统教义严重阻碍了天主教与其他宗教和文化传统对话的可能性；其次，为此他们都赞成以“普世救赎”观代替“教会之外无救赎”的信条，为天主教走出自我封闭、以开放心态拥抱当代世界奠定基础；同时，他们都强调基督是启示的最高形式，也是救赎的终极途径；再次，从以上理论基点出发，二人都秉持相当明确的护教立场，认为基督宗教真理才是真正的、终极的、完满的真理，其他非基督宗教都是趋向基督教的，拉纳后来将“匿名基督教”改称为“寻找的基督教”(Searching Christianity)即为此意；然而如果从天主教内部视角来看，巴尔塔萨与拉纳之间的分歧却是相当严重的。概括而言，在两人都深刻意识到天主教与当代世界严重分离的前提下，拉纳认为问题主要出在基督宗教一方，即：在当代人的科学世界观看来，基督宗教更像是一种神话，并且离人的经验世界也已经相当遥远，这导致了神学的尴尬处境。因此，解决问题的根本方法在于基督宗教应该努力建立一种新的神学去解释基督宗教真理，使其可以为当代人的认知模式和他们自身经验所接受。这就是拉纳提倡“转向主体”、将康德哲学对人的认识先验条件的界定和海德格尔关于存在的思考引入神学的原因。先验神学和神学人类学以接受基督启示的人为视点，试图达成一种先验与经验、神与人、精神与物质之间的“统一整合的本真洞观”，这种思路与新教自由主义的“神学内在化”倾向十分贴近，从而构成了“匿名基督教”思想的理论基础；然而，巴尔塔萨却认为恰恰是拉纳所青睐的现当代哲学方向应该为当代世界出现的问题负责。现代以来，对主体性的崇拜使得哲学成功地革神学之命、从“婢女”变为主人，以至于在神学里，那原本永恒至上的“主人”——作为信仰客体的上帝——渐渐被风干成一种叫做“神圣性”的普遍观念，然后再被肢解、降低为主体内在的某种感觉或能力。在此过程中，基督教信仰失去了自身的独特性，成为一般性宗教情感或宗教体验的标本。巴尔塔萨对此现象可谓痛心疾首。在他看来，基督宗教信仰原本产生于使徒与耶稣基督相遇时、由于受到无比强烈的神圣之美的照耀而情不自禁、心醉神迷的状态，这才是信仰在千千万万的信仰者身上世代相传、永不枯竭

[17] 天主教梵蒂冈第二届大公会议文献 Tianzhujiao Fandigang dierjie dagong huiyi wenxian [Documents of Catholic Vatican Second Council]. 天主教上海教区光启社 Tianzhujiao Shanghai jiaoku Guangqishe [Guangqi Press of Shanghai Catholic Diocese], 2001, 12, 470.

[18] 罗明嘉 (Miikka Ruokanen) 著, 孙新宏 SUN Xinhong 译. “梵二”会议关于非基督宗教的教导 (宗教) The Teachings of Vatican II Council on Non-Christian Religions, 载《宗教》Religions, 南京大学宗教研究所 Institute of Religions, Nanjing University, 1997, (1-2): 138-139.

的活力所在。基督信仰的激情决不可能来自干巴巴的理论概念，也不等同于任何其他一种宗教情感，因为它是由那集至真、至善与至美与一身的信仰对象——三位一体的真神耶稣基督——所决定的。然而，现代思想不仅以主体性视角把神圣者变成自己审视的对象，而且还以分析性思维方式把这一对象层层剥离：“自从这位丹麦人（指克尔凯郭尔）作为无冕之王闯入本世纪新教和天主教思想之后……一个严肃的信徒必须牢记的首要一点就是要将审美和伦理——宗教，尤其是基督教的伦理——宗教区别开来。”<sup>〔19〕</sup>换个角度说，一个匿名的基督徒和一个匿名的无神论者、或者匿名的佛教徒、印度教徒等，还有什么区别呢？这不仅是教会所不能容许的，在巴尔塔萨看来，更是自毁长城之举，是无论如何也不能原谅的。

#### （五）汉斯·昆的“全球伦理”

宗教多元主义问题是当代神学和宗教学必然面对的一个重要问题，许多重要的神学家和思想家都涉足其间。同样是天主教神学家的汉斯·昆自不例外。然而，汉斯·昆并未针对宗教多元主义问题本身发表自己具体详尽的观点，但是，他所提出并极力推广且使之闻名遐迩的“全球伦理”之构想，恰好从另外一个角度表达了他对宗教多元主义的看法。这一构想主张搁置各宗教传统之间的教义分歧，将思考紧紧维系于现实层面，从伦理学角度寻找各宗教传统共有的一些基本准则，以此为基础构建一种普世性的“全球伦理”，其实质可以称为是一种以“一元”为目标的多元主义。

有趣的是，汉斯·昆的多元主义也恰好与巴尔塔萨所主张的在当代语境下恢复古典基督宗教神学传统，视圣经启示真理为至高真理，耶稣基督为全部人类文明历史的中心，所有其他信仰和文化传统都是围绕着这一中心并在它统率之下存在的天主教“一元”统摄之下的“多元主义”形成鲜明对比。而且，教会和世俗世界对这两种主张采取了截然不同的态度，巴尔塔萨受到教会欢迎，但却因其强烈的保守主义倾向以及对东方宗教与文化传统（印度教、佛教、道教和儒教等）的轻视和曲解而屡遭质疑与非难；汉斯·昆的思想在全球引起强烈反响，但他本人却遭到教会的批评。

以上只是对几位神学家多元主义观念的基本呈现作了一定描述，并对这些呈现作了初步比较分析。事实上，任何观念的呈现都有其思想和理论的根源，对这些神学家多元主义观念的形成过程和思想根源的研究，应该成为我们展开进一步研究的目标。当然，当代神学对宗教人类学和对多元主义问题的重视，在一定意义上体现出西方精神文化在当代出现了某种新的发展方向，这一领域的其他学术问题也还有待今后的研究进一步挖掘和解答。

〔19〕 巴尔塔萨，著. 神学美学导论 Shenxue meixue daolun [An Introduction Theological Aesthetics]（曹卫东 CAO Weidong，刁承俊译），香港 Hongkong：三联书店 Sanlian shudian，1998，1.

**English Title:**

**Anthropological Perspective of Contemporary Theology and the Pluralism of Christianity**

**ZHANG Hua** is Professor of Comparative Literature, Director of Center for Study of World Religions at Beijing Language and Culture University, Chief Editor of Sino-American Journal of Comparative Literature. His recent books include *Humanities: the East and the West* (2017), *Classics and Sinology* (2018) and *Culture and Globalization* (2019). Address: No. 15 Xueyuan Rd., Haidian, Beijing, 100083, China. Email: zhanghua@blcu.edu.cn

**Abstract:** The emphasis of contemporary theology on religious anthropology and pluralism reflects in a sense that Western spiritual culture has emerged in a new direction of development in the contemporary era. This paper combs the enlightenment and reference of this new direction from a non-Western cultural perspective, and explores the anthropological ideas of contemporary theology and the possibility of discussing pluralism as a whole ideological sequence. At the same time, some problems in this research field are put forward: The study of theologian's anthropological thought is too scattered and lacks the investigation and analysis of the whole style from the perspective of contemporary theology and theologian's anthropology. The study of the pluralism of theologians is too concentrated, with John Hick as the object of study, lacking of in-depth study of other theologians' pluralism, and lacking of overall investigation and systematic synthesis. Lack of research on pluralism through the anthropological thinking of theologians, and so on. In view of these questions, this paper has carried on the tentative comparison research to the some theologian's pluralism idea.

**Key Words:** Anthropology; Theology; Christianity; Pluralism