

教育部人文社会科学重点研究基地基金资助

宗教学译丛 *Religious Studies Series*

宗教的意义与终结

The Meaning And End of Religion

[加] 威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯 (Wilfred Cantwell Smith)/著

董江阳/译

著作权合同登记号

图字：01-2004-5819号

宗教学译丛

Religious Studies Series



任何想要探究那隐含在世界各种宗教传统之下的宗教实在之本质的人，都将发现威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯的著述是学识渊博的、饶有意味的和富有启发性的。

——美国芝加哥大学 约瑟夫·基塔姆瓦（北川）

《宗教的意义与终结》是宗教研究的一部经典著作。就像他惯常所做的那样，威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯在审查那属于他所考虑的资料范围内的内容广博的历史与哲学信息之时，运用了一丝不苟、细致入微的审慎的思索。其结果则是对宗教传统与人的信仰的一种深思熟虑的、卓有成效的和富有挑战性的探索。

——美国赖斯大学 乔治·鲁普

本书的原创性就在于它使我们能够以一种新的方式来理解宗教现象。因为坎特韦尔·史密斯使我们意识到了那由我们自己的文化所形成的，并透过它来观察宗教生活的理智性的“眼镜”；他要求我们在不配这副“眼镜”的情况下，来尝试着重新观察这一切。

——美国克莱尔蒙特研究生院 约翰·希克

ISBN 7-300-06523-6



9 787300 065236 >

ISBN 7-300-06523-6/B·370

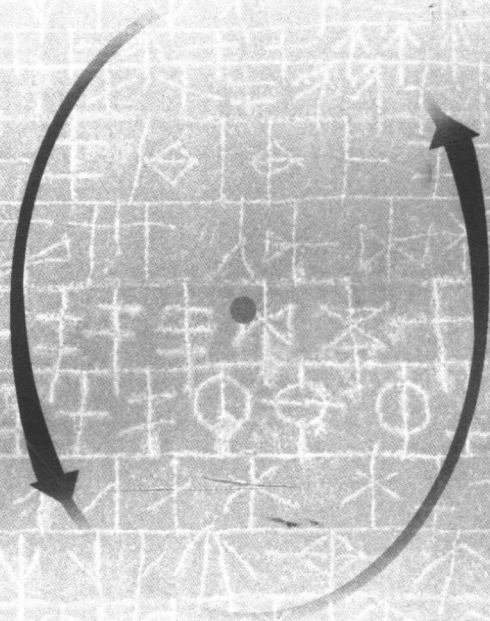
定价：38.00元

宗教的意义与终结

The Meaning And End of Religion

[加] 威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯 (Wilfred Cantwell Smith)/著

董江阳/译



图书在版编目 (CIP) 数据

宗教的意义与终结/[加]史密斯著;董江阳译.

北京:中国人民大学出版社,2005

(宗教学译丛)

ISBN 7-300-06523-6

I. 宗…

II. ①史…②董…

III. 宗教学-研究

IV. B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 054570 号

宗教学译丛

宗教的意义与终结

[加] 威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯 著
(Wilfred Cantwell Smith)

董江阳 译

出版发行 中国人民大学出版社

社 址 北京中关村大街 31 号

邮政编码 100080

电 话 010-62511242(总编室) 010-62511239(出版部)

010-82501766(邮购部) 010-62514148(门市部)

010-62515195(发行公司) 010-62515275(盗版举报)

网 址 <http://www.crup.com.cn>

<http://www.ttrnet.com>(人大教研网)

经 销 新华书店

印 刷 河北三河市新世纪印务有限公司

开 本 965×1270 毫米 1/16

版 次 2005 年 6 月第 1 版

印 张 29.25 插页 1

印 次 2005 年 6 月第 1 次印刷

字 数 410 000

定 价 38.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

宗教学，无论在西方还是在中国，近年来似乎正在成为“显学”。

在西方学术界，面对着伊斯兰教在世界上许多地区内的勃兴，穆斯林和清真寺在西方许多城市中的涌现；面对着佛教和印度教乃至某些中国宗教不单在亚洲继续存在，而且在西方扩大地盘的事实；面对着基督新教在中国和东亚、基督正教在俄国和东欧、基督公教和基督新教在亚非拉广大地区迅速复兴和发展的现状；面对着形形色色的新兴宗教在世界各地如雨后春笋、此消彼长的局面；面对着社会生活世俗化与宗教信仰多元化齐头并进的形势……学者们不得不投入更多的精力，去研究与宗教相关的问题，不得不尽力采用多学科的方法（包括社会学、心理学、历史学、经济学、文化学、人类学、现象学、哲学等学科的方法），去研究宗教及与之相关的各种现

象和关系，甚至不得不时时更新研究的方法、重新思考以往的结论。凡此种种，都使得宗教学不但在学生众多的大学课堂上经久不衰，在种类繁多的学术会议上热闹兴旺，在自成一类的学术出版中日益发达，而且在从上帝存在的证明这样古老的传统哲学问题，到新兴宗教的作用这样紧迫的当代社会问题上，在从精神生活的趋势这样普遍的社会人生问题，到宗教对话的基础这样现实的文明共处问题上，都继续发挥着不可或缺的重大作用。因此之故，宗教学在西方，以 130 岁的高龄（就宗教科学言），甚至 2 500 岁的高龄（就宗教哲学言），而呈现出蓬勃生长的态势。

在中国学术界，自从 20 世纪 80 年代初以来，各宗教的迅速复苏和发展，对学者们的工作提出了纷繁多样、层出不穷的理论问题和实践问题，提出了基础研究和应用研究同步发展以适应宗教形势和社会形势的现实要求。而研究宗教的学者们尽管来自不同的领域，尽管面临缺少资料、缺少资金、缺少语言训练、缺少社会理解等等困难，仍然依靠自发自愿的、艰苦卓绝的努力，继承了前辈们中断了 30 年的宗教学术事业，使中国宗教学在短短 20 余年间，获得了琳琅满目的丰富成果，取得了令人瞩目的巨大进展。现在，对于宗教学研究的迫切性、重要性，社会各界已有了越来越多的理解，一些政府机构和宗教团体，已经越来越重视宗教学的研究，不少社会科学院和高等院校，也越来越关心和支持这门人文学科和社会科学的发展。这种情况，作为中国宗教学界众多学者 20 年努力的可喜结果，不但是中国学术全面发展之福，也是中国社会健康发展之福。

然而，我们也必须看到，中国的宗教学发展还面临一些具体而重大的困难。除了需要社会上下各界的进一步理解和思想解放，以便进一步消除研究禁区 and 填补研究空白之外，曾经夭折而新生不过 20 余年，因而同发达国家相比还很弱小的中国宗教学最需要的，一是培养人才，二是积累资料。在前一方面，现在已有一些高校设立了宗教学系，更多的高校设立了名称各异、侧重不同的研究所或研究中心。尽管这些机构在培养人才方面，总体上说还存在“倒金字塔”（即研究生多于本科

生)或类似现象,但毕竟已在开始扭转人才缺少的困境。在后一方面,现在国内在资料的翻译引进方面依然十分零散,在发达国家宗教学百花齐放、分支细密、大师辈出、名作如林的情况下,我们可以找到的资料更如一鳞半爪,少得可怜。这不但使研究者难以站在前人的肩膀上扩大视野,难以从前人的成果中吸取自己成长所需的养分,大大拖了现有研究工作的后腿,而且使有关专业的老师和学生难以得到教学所需的资料,难以了解基本的(更不必说最新的)学术进展情况,直接拖了人才培养工作的后腿。

有鉴于此,我们不怕能力薄弱,组织创设这套译丛,希望得到学术界、教育界新老朋友、耆儒新秀们的参与和支持,一起来开始扭转中国宗教学资料缺少的困境,一起来为中国宗教学的人才培养做一些资料积累的工作。在初创阶段,为了适应我国宗教学需求的特点和我国宗教发展的特点,拟设立宗教学研究(包括描述性研究、规范性研究和对话性研究)、佛教研究和基督教研究三大系列;为了适应学术研究、教学参考和广大读者层次不同的需要,拟采取概论专著和经典名著兼收并容的方针。

我相信,零散的力量若能相对集中,累积的效果必将十分可观。我还相信,很多朋友都有推进学术、造福社会的美好愿望,让我们共勉,把这愿望变成行动吧!

何光沪

2003年10月31日

于中国人民大学宜园

威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯这部内容新颖独到、资料翔实可信的著作所论述的是，人们如果想要理解人类那不断演化着的宗教情形，那么就必须放弃“什么是宗教的本质”这类问题。史密斯主张，不论是一般的宗教，还是任何一种具体的宗教，其自身都既不是一种可理解性的老古董，也不是探究者或信仰者探询或关注的一种有效的客体或对象。他认为，人们只有将“宗教”这一概念搁置一旁而采纳了另外两个独立的概念——“累积的传统”与“个人的信仰”——之时，对人的宗教生活的研究才能够是完整而充分的。凭借这后两个概念，人们就可以描述在人类宗教生活中所发生的一切。宗教的终结——在其目的与目标这一古典意义上，所指向和导向的是神。从相反的方向讲，神在某种意义上也就是宗教的终结，因为当神在其深奥、慈爱与永不止

息的真理中生动活泼地显现在我们面前的时候，所有其他的東西都将纷然瓦解；抑或最起码地，那些宗教的装备或行头都将回复到它们正当的和尘世的位置上，而“宗教”这一概念也将会走向寿终正寝。这一点即使是在那永无止息的真理只是作为学术探究的对象时亦复如此。

史密斯认为正是那神圣的“超验者”——无论它被看作是人格性的还是非人格性的，是单一的还是众多的，是道德性的还是非道德性的，是宽厚的还是苛求的——构成了人类一切宗教生活与探索的绝对目标和真正本质；而那些在基督教之外的其他宗教探索也都拥有不同程度的有关这一神圣超验者的真理。史密斯的这种自由主义的宗教观（最明显的不是反映在本书的正文中，而是体现在本书的注释尤其是最后三章的注释中），对于他那个时代盛极一时的在宗教对话、宗教和解、宗教宽容、宗教本质、宗教发展、宗教多元化等领域内的理论与实践都产生了深远的影响。史密斯的观点虽然在许多方面远不如在稍后的约翰·希克那里变得那么激进彻底，但他的许多思想事实上后来都成为了激进的自由派宗教观的滥觞并被许多人奉为主臬。我国学术界近年来对这一派思想与观念的介绍和讨论可谓不胜其多，而对与该派看法相对立的那种较为保守者的立场或辩解却不甚了了。中国有句古话说得好，“兼听则明，偏信则暗”。本文不妨在此就这一话题为读者提供一点儿“兼听”的素材。^①

多种宗教传统共存的局面在今天已是既成的事实。基督教声称拥有绝对的启示真理，它认为上帝的普遍救赎意志是通过耶稣基督而启示给人的。那么基督教是如何看待同样也声称拥

① 本文的主体部分曾以“和而不同：宗教多元论与基督教个殊论之间的张力”为题收录于卓新平与许志伟主编的《基督宗教研究》第四辑中，此处略有增删。——译者注（本书的脚注均为译者注）

有拯救或类似拯救真理的其他宗教信仰传统的呢？或者，换句话说，在个体层面上，当面对强烈的文化与信仰多元主义的压力时，一个持有基督教立场的人能有什么样的选择呢？其可能的情形不外乎有三种：他可以认为一切宗教的真理宣称都是真的，每一种宗教都代表着对同一神圣实在互不相同的，然而却并非是互相对立的认识与体验，各种宗教之间不存在高低优劣之分，所不同的只是选择的路径与采纳的方式的差异。与此相反的立场是认为只有以《圣经》为基础的基督教信仰才是真的，只有聆听并遵从基督教福音的人才有可能获救。居于两者之间的则是折中论的立场，它认为尽管基督教代表着上帝的规范性的绝对启示，但是那些隶属于其他宗教传统的人也有可能获救，并且其他宗教中那些信徒其实也是在不自觉地信奉着基督，他们是“匿名的基督徒”。

以上这三种立场我们分别称之为多元论、个殊论（以往多称之为排他论）以及包容论。目前学术界对第一种和第三种立场的名词指称看法比较统一，但对第二种立场的指称则需要做一些说明。第二种观点习惯上被称为排他论或排他主义，一般相对于英语中的“exclusivism”一词而译为“排他论”，亦有人译为排斥论或排外论。这一术语给人的感觉是过于着重各种信仰之间的相互关系，过分强调各种观点之间的对立，极易引发争执和辩论。因而，国外一些富有洞察力的学者主张以“个殊论”（“particularism”）取代排他论，以便将重心集中于某一宗教立场的个体性与独特性上来。^①对于“particularism”一词，有人特别是港台学者多译为“独特论”，给人的感觉似乎比较模糊。对中西方文化都有深刻了解的加拿大华裔学者许志伟教授建议译为“个殊论”，以突出其强调“个体性”与“特殊性”的双重特征。本文认为这种译法是可以接受的。

这三种观点中，在多元论立场上，最为著名的代表人物是美国神学家约翰·希克（John Hick），这种观点在基督教内部多为自由派教会与信徒所坚持。在个殊论立场上，最为著名的

^① Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Blackwell Publishers Ltd, Second Edition, 1999, p.534.

二

为瑞士神学家卡尔·巴特 (Karl Barth)，在现当代基督教中基本上为福音派与基要派教会和信徒所持守。在包容论立场上，最为著名的当推德国神学家卡尔·拉纳 (Karl Rahner)，在基督教中为部分持普世与对话神学立场的信徒和学者所采纳。考虑到包容论是传统基督教排他论在多元论压力下的部分性退却，是二者之间的折中形态，因而本文将把分析的重点放在个殊论与多元论的相互关系上。

应当清楚，所有这些理论都有一个使用的语境和具体范围问题，超出这个范围的理解就是对它的歪曲。首先，应当注意，这些立场都是针对基督教在面对其他宗教信仰时而言的，正如阿利斯特·麦格拉思 (Alister E. McGrath) 所指出的，“值得强调的是，基督教神学对其他宗教传统的评判是站在基督教自身的立场上而言的。这种看法不是针对其他宗教传统或世俗观察者而言的，也不希冀获得其他宗教传统与世俗观察者的赞同与首肯”^①。其次，它们不是就各种立场或各种宗教的外在形式而言的，而是专指以宗教救赎论为核心的所谓宗教真理。个殊论不是什么一般性的普遍命题，不是说凡是与己不和的观点都是错误的。它有特定的含义，它是指在基督教神学看来，就个人的拯救问题而言，基督教所宣称的拯救方式同其他宗教所提供的拯救方式具有根本性的区别，因而其他宗教不能提供基督教所宣称的那种拯救，所以在宗教救赎的意义上它们对基督教而言是不真的。这就是说，这种看法是基督教在对待其他同样也声称持有救赎真理的宗教信仰传统时所采取的一种立场和观点。

基督教个殊论认为，对基督徒而言，坚持基督教信仰的真

^① Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, Blackwell Publishers Ltd., Second Edition, 1999, p.532.

理性乃是理所当然的事情。这样做并没有否定其他人坚持不同信仰的权利，它只是否定他人坚持他们的信仰也具有同基督教信仰相同的真理的看法。当然，圈外人士也可以提出这样的疑问，即你们基督教又是如何判定自己的信仰为惟一真理的呢？能提出这样的质疑，其实也就暗含着两种截然相反的预设。或者，它设定对那些声称拥有绝对真理的观念，存在着一种客观的或至少是大家公认的检验标准；不论这些标准的具体内容是什么，但归根结底都可追溯到在现代人看来具有普遍性与客观性的理性原则上，它主张宗教的真伪要能经得起理性的检验。可见，这种为现代性观念所隐含的预设最终不过是由来已久的信仰与理性的关系问题。或者，它也可以设定根本就不存在任何可以判定宗教救赎真理的标准，一切宗教真理都仅属或然性的真理，宗教性宣称的真伪出自人的主观与意志判断。可见，这一点最终亦可归结为传统的信与不信的关系问题。然而，所有这些问题对于个殊论基督徒而言是不成问题的，因为他们认为救赎真理是来自神启的客观真理，人的理性不足以评判它的真伪。

当然，面对越来越强烈的多元化的处境，个殊论的立场亦有某些变化和松动。近年来在重心上由排他论转为个殊论即是一种标志，它意味着其注意力由对其他信仰的排斥与对立而转变为强调自身的独特之处。传统上，对于个殊论基督徒特别是对福音派而言，正统基督教就是惟一真实的信仰，其他信仰要么是正统信仰的变异，要么是绝对的愚妄。换言之，一个人是否得救，决定性因素是看他是否信仰已宽恕其罪过的耶稣基督。这一论调看起来同已成为当今社会文化时尚的多元论旨趣格格不入，人们认为它会引发冲突和争执，会影响到宗教信仰的自由与宽容问题。所以说多种宗教共存的社会现实迫使传统的个殊论的态度发生了变化，使得它必须要面对现代多元论的强劲挑战。

其实，宗教多元并存的处境对于基督教不是什么新问题。基督教原本就诞生于犹太教的背景中。使徒时代，在保罗向外方传教之时，也正是地中海周围各种宗教信仰十分兴盛的时候。至于现代多元论在西方社会的兴起，人们大都将之归因于教会控制的减弱、世俗化过程的发展以及第二次世界大战以后

越来越多的移民现象的增加。但也有人指出,宗教多元论并非出自基督教的不足与缺憾,而是肇始于对启蒙运动以来追求普遍知识希望的破灭。据此,有人认为现代多元论的出现“绝非是对基督教福音布道理论与实践的否定。事实上,倘若有什么影响的话,那也是使得我们同新约世界更加接近而已”^①。他们认为,信仰多元化对基督教的影响并不是单一的。从消极的方面讲,多元论可能会导致认识上的不一致,对已有的信仰与理解产生混乱与焦虑,甚或对其真实性都发生疑惑;选择与变化越多,确信与连续性就越少;多元化对这些人而言意味着某种威胁。从积极的方面讲,面对信仰多元论的挑战,也可能使一部分信徒更加坚定地恪守自己的信仰。诚如宗教社会学家所指出的,群体间的冲突可能会构成群体内的凝聚力之源,群体外部的“问题”或许正是群体内部的“益处”。^②更有甚者,将多元化视作一种新的机遇。譬如美国福音派神学家卡尔·亨利(Karl F.H.Henry)指出:“这种事实并不意味着宗教内的对话、认识交流以及福音化努力有何不当之处。是否乐于同那些从远方来到我们这个海岸与社会中的人们分享永恒的福音,不是可以检验我们的使徒职责吗?今天就在我们的家门口就存在着前所未有的传教机会。”^③

可见,对西方文化而言,宗教多元并存的现象并不新鲜,新鲜的只是对这种宗教多元现象的看法与评价。为了应付这种在内容上已有重大变化的多元论的挑战,一些站在个殊论立场上的神学家对现代多元论作出了自己的研究和评判。

英国神学家莱斯利·纽比金(Lesslie Newbigin)将多元论区分为“作为事实的多元论”与“作为意识形态的多元论”;^④前者是指实际存在着的文化、宗教以及生活方式的多元化,后者

① Alister E. McGrath, *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism*, InterVarsity Press, 1996, p.201.

② See Christian Smith, *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, The University of Chicago Press, 1998, p.114.

③ Carl F.H.Henry, “The Uneasy Conscience Revisited” in *Evangel Quarterly*, Autumn 1990, p.18.

④ See Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, William B. Eerdmans, 1989, pp.1-2.

是指对多元论的积极态度，它将传统的宗教绝对真理视为专断主义的易于引发争端的主张。牛津大学神学家阿利斯特·麦格拉思将多元论区分为“描述性多元论”与“规范性多元论”。^① 两者的具体内涵大体与纽比金的看法相似。美国神学家大卫·特雷西（David Tracy）则将多元论区分为“多元性”（以指称多元化这一现象）与“多元论”（以指称有关多元化的观念）。^② 在他看来，多元性是一种事实，而多元论则是对这一事实的评价。此外，还有人将多元论区分为“软性的多元论”和“硬性的”或“作为意识形态的多元论”，其含义大致与前几种区分相同。

对多元论形态的区分作出最重要贡献的当属美国三一福音神学院的唐纳德·A·卡尔森（Donald A. Carson）教授。在他看来，人们日常使用的多元论这一多义的术语大体上指涉着三种不同的情形。

第一种是所谓“经验的多元论”。它是指种族、价值、历史遗产、语言、文化以及宗教上的多元性。这是可以观察得到的，并在很大程度上是可以加以定量化研究的。就经验的多元论本身而言，它在价值上是中性的，是好是坏因人而异。“那些喜好文化多元性、种族融合、宗教多元化的人会认为这种发展是良性的。倘若它们能有助于打破文化偏见、种族傲慢以及宗教偏执，这样的发展还会带来一些实实在在的益处。”^③ 但对那些喜爱稳定性与齐一性的人而言，其看法则正好相反。

第二种情形，卡尔森称之为“受推重的多元论”。它是在“经验的多元论”基础上进一步对其赋予积极的价值判断。在某种意义上，它是指容忍这种多元性的价值。在这种情形下，“当人们谈论起我们这个‘多元的社会’时，他们不仅是指这个社会是极其多样化的，而且总体上还意味着对这种多样性的宽容，抑或人们应当采取这种宽容的态度”^④。这样一来，经

① Alister E. McGrath, *A Passion for Truth*, p. 204.

② David Tracy, “Christianity in the Wider Context” in *Worldviews and Warrants*, ed. W. Schweiker etc., University Press of America, 1987, p. 2.

③ D. A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*, Zondervan Publishing House, 1996, p. 17.

④ Donald A. Carson & John D. Woodbridge ed., *God and Culture: Essays in Honor of Carl F. H. Henry*, William B. Eerdmans, 1993, p. 32.

三

验的多元论这一现实本身就成为一种价值，甚或还是一种具有优先权的价值，它受到人们的珍爱和推重。其实也可以说它是在政治或社会层面上的多元论，它主张在政治社会意义上对一切信仰传统平等对待，不能因片面追求齐一化而强制抹杀多元性存在的权利和事实。

第三种是所谓“哲学的多元论”。它超越了纯粹的经验事实，也超越了应当珍爱和推重多样性的立场。从消极的意义讲，它认为任何宣称某一意识形态或宗教信仰本质上优于他者的观念都是错误的。从积极的意义讲，它主张一切宗教信仰都是通向同一神圣实在的同等有效的路径。有人从这种多元论立场出发，进而将宗教真理视为由各种宗教共同演奏的一首“交响乐”。^①在这种情形下，惟一绝对的信条就是多元论的信条，其他一切宗教真理在某种意义上都是相对的。“其核心不再是将不同的人与信仰之间的理性对话视为探究真理的方式，而是将重心转移到对话的结论上来了。”^②这种多元论就是直接同基督教个殊论相对立的。

从以上分析可以看出，所有这些分类尽管有表述与详略上的差异，但基本看法大体上是一致的。基督教个殊论并不一概反对多元论。直接同个殊论相对立的不是上述二分法中的前一种或三分法中的前两种，即“作为事实的多元论”、“描述性的多元论”、“软性多元论”、“经验的多元论”或者“受推重的多元论”，而是上述各分类法中的后一种，即“作为意识形态的多元论”、“规范性的多元论”或“哲学的多元论”。这后一类的多元论也就是本文所指的与个殊论处于张力之中的多元论。

在现代社会里，强调自己信仰体系的特殊性，坚持认为基

① See Hans Urs von Balthasar, *Truth Is Symphonic*, Ignatius Press, 1972.

② D.A. Carson & J.D. Woodbridge ed., *God and Culture*, p.34.

基督教拥有其他宗教信仰无法替代的救赎真理的个殊论，往往易于被人指责为不宽容，而不宽容是现代文化社会中惟一不被宽容的现象。然而，个殊论认为，受宗教多元主义的影响，宽容观念在当今社会里也不自觉地发生了根本性的转变。对此，卡尔森指出，在相对比较自由和开放的社会里，宽容的最佳形式应当是对那些与自己持不同观点的人保持开放和宽容。对人而不是对其观念的宽容，可以使我们在温和平等的心态下同对方就分歧之处展开激烈的辩论和富有活力的对话。对坚持不同观点的人，宽容范畴要求不能对他们实施人身迫害，不能剥夺他们表达自己立场的权利，但这并不意味着要附和或认同他们的观点，对他们的看法不置可否、一团和气。“然而，今天，在许多西方社会里，宽容的焦点逐步转移到观念，而不再是持这种观念的人的身上。”^① 对不同观念的过度宽容使得人们无法再对他人的看法作出任何真正有意义的评判。

根据这种宗教多元论影响下的宽容理解，一切宗教真理都是相对的、主观的。对于他人的宗教信仰，不论它是多么古怪和荒唐，不论它是多么主观和肆无忌惮，不论它看起来多么以自我为中心，也不论它具有多么明显的个人崇拜甚或异端邪教色彩，你都要对它保持某种尊重，你都不能根据自己的信仰和理解对它作出褒贬评判。否则，你就会被指责为破坏了宽容原则，侵犯了他人的信仰自由权利。在此，宽容被等同于纵容，被等同于对一切信仰不分青红皂白、真假正邪的兼收并蓄、听之任之。这种要求对他人的信仰保持缄默不语的宽容实际上是“虚假的宽容”。套用中国的一句名言则是，“乡愿，德之贼也”^②。可见宗教多元论的这种对宽容的理解已经走到了它的极端，背离了它的初衷，达到了荒唐的地步。

另一方面，也应看到，多元论所持的宽容理解中也存在着不宽容的一面。首先，作为其理论依据的宗教多元论已预先为一切宗教信仰设立了某种基本的范式，它试图为一切宗教设定某些超越于任何单一宗教之上的游戏规则和评判标尺。它断定

① D.A. Carson, *The Gagging of God*, p. 32.

② 《论语·阳货》。

一切宗教都是通向同一目标的不同途径。不论是威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯的“超验者”也好，还是约翰·希克的“永恒者”也好，宗教多元主义认为是它们构成了每种宗教的绝对目标和真正本质。这就是说，不管希克本人是否是佛教信徒，他都可以告诉一个佛教徒他真正信仰的是什么，他比佛教徒更像佛教徒。难道这种做法不也是一种独断吗？所以有人批评这种多元论其实是打着不偏不倚幌子的独断主义。^① 它试图把一切宗教信仰都纳入自己的理解范式之中。

况且，所有信仰都同等有效的预设，实际上排除了任何一种立场宣称自己绝对为真的可能。从逻辑上讲，这种教条化了的“哲学的多元论”也否定了“受推重的多元论”。一切都不是绝对的，只有不绝对才是绝对的；一切都是可宽容的，只有不宽容是不可宽容的。在某种意义上，这种宗教多元主义的宽容论已带上了某种专断主义的意味，因为它不可能容忍任何在其基本结构和一般预设之外的观点，它抹杀了不同宗教之间不同的个性和差异。这不是真正的宽容，因为真正的“宽容更有可能是来自对其他宗教的个性的理解与尊重，而不是强制它们就范于某一人造的框架之内”^②。

退一步讲，透过前文已考察过的个殊论对不同类型多元论的区分亦可看出，对于那些已接受了事实的或经验的多元论，承认了在政治社会层面上的多元论，仅在神学或哲学层面对现代多元论持有不同意见的个殊论及其拥护者而言，他们已不大可能重新成为不宽容的实施者，相反，他们倒更有可能沦为现代社会文化观念齐一性的不宽容的受害者。事实上，在多元主义特别是世俗主义已成为现代时尚的社会里，持个殊论者往往被看成是落后的、保守的、狭隘的、好斗的，因而也是需要压制的和驯服的。在某种意义上，标榜宽容的现代多元论对被其形容为不宽容的个殊论实施了真正的不宽容。

① Doug Leblanc, “Christians and the Challenge of Pluralism”, in *Moody*, ISSN1052-2271, September/October 1997, p.12.

② Alister E. McGrath, *A Passion for Truth*, p.240.