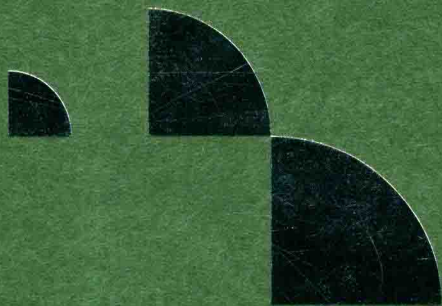


| 文治堂 |



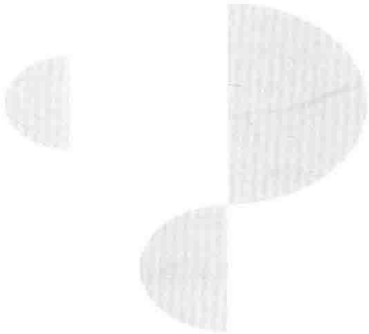
黄勇 著

Immanent Transcendence
and
Cultural Pluralism

内向超越与
多元文化



上海交通大学出版社
SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS



黄勇
著

内向超越 与多元文化



上海交通大学出版社
SHANGHAI JIAO TONG UNIVERSITY PRESS

内容提要

在古今中西相互激荡的全球—地域化时代中,不同文明系统如何面对背景各异的宗教文化?本书认为不同的宗教反映的是同一个实在,其所以不同,是因为他们各自从不同的角度对终极实在认识不同。因此各个宗教可以通过真诚的对话而相互学习,从而使他们各自对这个终极实在的认识趋于全面。

图书在版编目(CIP)数据

内向超越与多元文化 / 黄勇著. —上海:上海交通大学出版社, 2017
ISBN 978-7-313-18361-3

I. ①内… II. ①黄… III. ①哲学—研究—中国 IV. ①B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 263296 号

内向超越与多元文化

著 者: 黄 勇

出版发行: 上海交通大学出版社

邮政编码: 200030

出 版 人: 谈 毅

印 制: 苏州市越洋印刷有限公司

开 本: 880 mm×1230 mm 1/32

字 数: 253 千字

版 次: 2018 年 1 月第 1 版

书 号: ISBN 978-7-313-18361-3/B

定 价: 79.00 元

地 址: 上海市番禺路 951 号

电 话: 021-64071208

经 销: 全国新华书店

印 张: 10

印 次: 2018 年 1 月第 1 次印刷

版权所有 侵权必究

告读者: 如发现本书有印装质量问题请与印刷厂质量科联系

联系电话: 0512-68180638

自序

笔者在近二十年来一直关心全球化问题。现代交通和通信工具把以前老死不相往来、生活在地球不同角落的人类连在了一起,使大家生活在一个真正意义上的地球村。可是,与我们往往以为的相反,全球化不仅不是一个同一化的过程,而且恰恰是一个多元化的过程。这不仅是因为全球化过程使我们有可能认识和理解先前存在于这个地球各个地方的各种不同的宗教和文化,而且还因为,在这个全球化过程中,这些先前相互之间相对分离的宗教和文化,由于相互影响,如果不是产生了新的宗教和文化,就是使各自内部变得越来越多样化起来。

因此,全球化与地域化并不像它们表面上看起来的那样是相矛盾的概念。以前只对本地才有意义的地域性知识(local knowledge),由于全球化而获得了超地域性的意义而成了全球化的知识(global knowledge),因为一方面它成了生活于其他地域的人的精神资源;另一方面,它也可以从别的地域性知识那里吸取养分,从而有助于改进自己的地域性知识,使之能够更恰当地指导自己的独特的生活。正是在这样一种意义上,我们可以说,我们的世界越是全球化,它也就越是地域化,反之亦然。就此而言,说我们的世界正在走向全球化是个片面的说

法,因为它同时也正在走向地域化,而把这表面上相反的两种趋向结合起来的乃是各个地域知识之间日益紧密的联系。正是这种日益紧密的联系使我们的时代成了一个全球-地域化(global-local 或者就是 glocal)的时代,而最能反映这样一种全球-地域化的哲学理论也就既不是普遍主义(universalism)也不是独特主义(particularism),而是整体主义(holism)。与强调共同性的普遍主义和强调差别的独特主义不同,整体主义强调的是各部分之间的相互联系和相互影响。

这样一种全球化和地域化的过程对我们关于宗教与文化传统的理解提出了挑战。我们知道,大多数宗教传统的追随者都认为自己相信的是真理。这在以前的时代不是一个十分棘手的问题,因为大家各自生活在相对来说相互独立的地域,因此即使是知道在遥远的地方有人相信与他们所相信的很不相同的东西,宗教和文化的多样性不是一般宗教信徒的实存主义问题,而只是少数哲学家或者神学家才有兴趣的理论问题。但在全球化的时代,当人们发觉自己的邻居和朋友具有与自己很不相同的宗教传统,甚至不相信任何宗教传统,而且各自都以为自己的信仰或者信仰的缺失是唯一准确的立场,宗教和文化的多样性就不只是少数人的一个理论问题,而且也是人们都必须面对的一个实际问题:我们应当如何同在宗教问题上与我们持很不相同的立场的人相处,本书试图对这样一个问题作出思考。

全球化的一个特征就是宗教传统的多元性。当然如果这指的是,宗教在以前是一元的,而现在变得多元了,那么这至少是一个不确切的说法。因为构成今天之多元社会的诸宗教,大多古已有之。虽然我们今天也有一些历史上没有的新兴宗教,但在历史上也存在许多现在已经消失的宗教。但在另一种意义上,这种说法也有一定道理。一方面,由于全球化为不同宗教提供了史无前例的交流和对话的机会,因而更

容易导致作为这种交流和对话之结果的新兴宗教的出现和各宗教内部的分化。另一方面,在以往的时代,构成今天之多元状况的诸宗教各自相对封闭。易言之,虽然在世界各文明中存在着很不相同的宗教,由于在各文明之间缺乏足够的交流和互动,对于生活在每一个特定文明中的人来说,宗教和文化基本上是单一的。这并不是说他们对别的宗教和文化一无所知,但由于绝大多数人没有必要和机会与具有这样的异教的人打交道,这样的异宗教就最多只是其茶余饭后的消遣。而在现时代,随着所谓地球村、全球化的出现,原先生活在地球另一端的、具有与我们很不相同的文化和宗教的人,一下子变成了我们的邻居。易言之,随着不同文明(或者具有不同宗教的人)之相互渗透,原先各自在宗教和文化上相对单一的社会变得多元化了。

不过我们在这里谈的还只是宗教和文化在一个社会内部的多元性问题。这是一个没有什么人会否认的事实。但我们所说的宗教多元论更主要地是对宗教和文化之多元化这个事实的一个特定态度,是一个与其他态度很不相同的态度。如果不同的宗教所涉及的是各不相同的东西,它们可以相安无事。但它们往往作出至少是在表面上相互冲突的主张。例如在各个宗教就终极实在所作出的主张之间就存在明显的冲突。因此至少是从简单的逻辑上看,这些相互冲突的主张不可能同时是正确的。当然它们有可能同时是错误的:事实上自然主义者或者无神论者就持这样一种看法。不过这里我们应当把在宗教主张与反宗教的主张之间、在有神论与无神论之间的冲突也看作是我们这个时代所面对的多元事实之一方面。面对这种多元的事实,一种很传统的看法,就是认为只有其中的一种是正确或绝对正确的,而所有其他传统则都是错误的或者至少是部分错误的;而且持这种看法的人也都很自然地认为,这种唯一正确或者绝对正确的宗教就是其自己的宗教。这就

是我们现在大家都熟悉的所谓宗教排外论(认为只有一种宗教,通常是自己的宗教,是真理,而所有别的宗教都是谬误)和包容论(认为只有一种宗教,通常是自己的宗教,是完全的和绝对的真理,而别的宗教只包含若干真理的成分)的立场。

多元论是与排外论和包容论很不相同的对待宗教多元这个事实的另一种态度。多元论的一个根本看法是,各个宗教总体上是相互平等的,我们无法区分其高下优劣,但多元论本身也有不同的方式。简单来说,我们可以将其区分为认识论的多元论和本体论的多元论。认识论的多元论往往以本体论的一元论为前提。例如,根据这样一种看法,世界上所有的宗教是对同一个终极实在之不同的、因而都是片面的认识。这就是说,不同的宗教反映的是同一个实在。其所以不同,是因为他们从各自不同的角度,或者说带着各自不同的有色眼镜,对这个终极实在所获得的不同认识。因此各个宗教可以通过真诚的对话而相互学习,从而使他们各自对这个终极实在的认识趋于全面。而根据本体论的多元论,各个宗教之间的不同并不是其对同一实在的不同认识,而是对不同实在的认识。易言之,各个宗教所崇拜的东西,所要达到的东西,或者向其信徒所保证的东西根本不同。因此从根本上来说,各个宗教之间没有什么东西可以相互学习。宗教对话之所以必要,只是可以让各个宗教的信徒了解到还有与自己所相信的宗教不同的其他宗教,使之有可能发现比其自己所相信的宗教更有吸引力的宗教,从而使得合理的改宗成为可能。

在笔者看来,这两种多元论都做了原则上不可确定的形而上学假设,因为我们无法断定各种宗教到底反映的是同一个实在,还是不同的实在,或者根本不反映任何实在(或者是由于这样的实在类似康德的自在之物,因此根本不能被反映,或者是因为根本没有这样的实在)。与

这两种多元论不同,笔者在本书第一章中提出的是一种生活方式的多元论。在笔者看来,宗教信仰,包括对上帝或终极实在的信仰,即所谓终极关怀,对于持此信仰的人来说,其意义并不是来自其所指称的什么外部实在,而来自由其规定和指导的生活方式。一个人之所以持某个特定的信仰,认为自己的信仰是真理,并不是因为这个人有充分的证据表明,确实存在着某个终极实在与自己的信仰相符合。而是因为这样的宗教信仰能够很好地规定和指导自己的生活。因此虽然一个人的宗教信仰对其生活具有规范的意义,一个人的生活应该从属于其宗教信仰,但当这样的宗教信仰不能规范一个人的生活时,人们也就会试图改变或者修正这样的信仰。例如,今天许多基督教徒发现,他们原先相信的上帝具有等级制和男性中心主义的成分,因而无法用这样的上帝观念来规定他们的生活,所以他们试图修正他们的上帝观念。

对这样的多元论,还有不少人持反对意见,他们试图为宗教排外论或包容论辩护。在这样一些人看来,一个持多元论的人不可能具有坚定的宗教信仰:如果这个人认为自己的宗教信仰与别的宗教信仰一样有问题,或者别的宗教信仰与自己的宗教信仰一样好,那么这个人还有什么理由坚持自己的宗教信仰呢?一个人坚持自己的宗教信仰就是因为他认为其自己的宗教信仰正确,而别人的宗教信仰错误,或者至少认为自己的宗教信仰比别人的宗教信仰好。而多元论不容许人们这样认为。因此如果我们还容许人们坚持自己的宗教信仰,我们就必须抛弃多元论。换言之,如果要坚持自己的信仰,一个人就必须是一个排外论者,或者至少是一个包容论者。因为如果一个人相信自己的宗教,就是认为自己的宗教是真的;而如果认为自己的宗教为真,那么所有与自己的宗教相矛盾的宗教就一定是错误的。这在某些人看来,就像我们如果相信 $2+2=4$ 为真,那么任何与此命题相矛盾的命题就一定是假的。

这是一种很简单的逻辑。

笔者在第二章中对这样一种观点做了回应。一方面,在笔者看来,如果认识论的和本体论的宗教多元论确实会有上述问题的话,笔者在本书中所倡道的那种作为生活方式的宗教多元论并不会面临这样的问题。生活在不同环境中的人面临的问题并不相同,因此能够对某一种生活提供定向和指导的宗教信仰,不一定能够对在很不相同的环境中的另一种生活提供同样适当的定向和指导。因此,一个多元论者一方面可以认为别人的宗教跟自己的宗教具有同等的地位,而另一方面又对自己的宗教而不是别的宗教持有坚定的信仰。另一方面,在笔者看来,宗教排外论所谓的简单逻辑事实上并不是像他们所以为的那样没有问题。确实,如果 $2+2=4$ 为真,那么 $2+2=5$ 就必然为假;如果地球绕太阳转为真,那么认为太阳绕地球转的看法就必然为假;如果不该伤害无辜者为真,那么认为可以伤害无辜者的看法就必然为假。但问题是,不同宗教信仰之间的关系是否与此类似,笔者的回答是否定的。如果宗教信仰的意义不能根据我们假定其所指的对象来确定(不然我们永远无法确定宗教信仰的意义,更遑论其真假),而只能根据其据以产生而又加以规定的人类生活方式来确定,那么一种宗教信仰对于某种人类生活方式之真,就不一定表示与此不同甚至冲突的别的宗教信仰对于别的人类生活方式之假。

在提出了这样一种宗教多元论并回应了排外论对多元论的批评以后,本书的其他各章主要从多元论的角度看全球化社会中宗教和神学所具有的特征。笔者首先讨论宗教,认为宗教在这样一个社会中具有两个明显特征。第一个特征涉及宗教信仰。很显然,宗教不能像其在前现代社会中那样成为文化之王,但也不像在近现代文化中那样成为哲学和科学之奴。在这样一个多元的社会中,各种不同的宗教,就如同

各种不同的哲学和科学一样,都成了一个民主社会中的平等公民。因此,宗教在这样一个全球化、多元化和后现代的社会中的地位与罗蒂(Richard Rorty, 1931—2007)所说的哲学在后哲学文化中的地位类似。在这样一个背景下,首先,宗教信仰与人们的其他信念,包括哲学的、科学的、道德的、政治的和日常生活的信仰,一起构成了一个信念系统。在这些信念中,没有一个是基础的。有时宗教信仰挑战人们的其他信念,有时其他信念挑战人们的宗教信念。有时宗教信仰成为人们其他信念的基础,而有时人们的其他信念成为其宗教信念的基础。其结果就是一个信念系统内部达到的一种动态平衡;其次,这种动态平衡不只存在于信念系统内部,而且还存在于信念系统与人类实践之间。一方面宗教信念为人类生活提出挑战,而另一方面,人类生活又为宗教信念提供了其恰当性的准则;第三,更重要的是,人类的宗教,无论是就其信念而言,还是就其实践而言,乃是社会性的。一个社会不同成员之宗教信仰和生活,连同他们的其他方面的信念和生活,也既相互支持又相互挑战,一直到他们之间达到某种动态平衡。笔者认为,正是这样的多维的动态平衡系统成了多元社会宗教信仰的基础,而且也正是在这个动态平衡系统中,宗教信仰也发挥着其对这个系统中的其他方面所起的基础作用。本书的第三章主要强调这一点。

第二个特征则与宗教组织有关。笔者认为,恰当的宗教存在形式既不是作为国家宗教的教会,也不是完全个人主义的神秘主义,而是一种介于强制性的国家与完全自由的个人之间的自愿组织(voluntary association)。这是笔者在讨论特洛尔奇(Ernest Troeltsch, 1865—1923)的第四章所要力图阐明的一个论点。自愿组织是一个重要的社会学概念,它与作为非自愿组织的国家相区别,并与市民社会(Civil Society)这个概念紧密相连。国家是强制的,因为作为非自愿组织,正

如詹姆斯·亚当斯(James Luther Adams, 1901—1994)所指出的:“在一个特定地域的人都必须没有选择地加以从属。原则上,一个人对于是不是从属于这个地域的政治控制没有任何选择”。^①在这种意义上,当代著名的政治哲学家罗尔斯(John Rawls, 1921—2002)也指出,政治国家就好像是一个封闭社会,在通常情况下,“人们只是通过出生进入这样的社会,并在死亡的时候离开这样的社会”。^②与此相反,自愿组织,顾名思义,是一种自愿的组织:一个人具有“成为或不成为这样的组织的自由”。^③这样的自愿组织有各种各样的形式,如学术团体、休闲俱乐部、工商行会、行业工会……在一个全球化、多元化和后现代的社会中,宗教也是这样一种自愿组织。生活于具有强制性的国家中的人有自由决定加入不加入或加入哪个特定的教会(这在一个政教合一的社会中是不可能的),就好像一个人有自由决定参加不参加或参加哪一个学术团体、俱乐部、行会和工会等。

宗教作为这样的自愿团体可以调节个人与国家之间的恰当关系。一方面,作为自愿组织的宗教必须接受政府法令的管辖。在这方面,沃尔泽(Michael Walzer, 1935—)解释得最明白不过了:“公民们当然可以自由地建立一个俱乐部,确定具有排外性的会员制度,并起草宪法来管理这个俱乐部。但他们却不能声称他们具有领土主权并统治与他们分享这块土地的其他人”。^④这就是说,公民有结社和不结社的自由,而为了保护公民的这种自由,就需要有一个非自愿团体的国家政府。国家政府有权管理各自愿组织之间的关系以及在这些团体之内和之外的个人与个人之间的关系。但另一方面,一个国家政府根据什么来制定它强制其公民及其自愿组织的法令呢?在一个民主国家制度中,当然这些法令必须来源于其公民。不过,公民通常不是作为个人而是作为其所参加的自愿组织的成员来对政府发挥作用的。正是在这种意义

上,自愿组织通常被看作是一种过着私人生活的个人与公众生活的国家政府之间的中介机构。宗教组织,作为这样一种自愿组织,因而有义务和责任为管理自己的国家政府提供精神的方向和道德的基础。当然,在一个宗教多元的国家中,没有一种宗教组织,作为一种自愿组织,可以独当一面地确定国家法令。但每一个宗教组织,就好像每一个其他的自愿组织一样,都可以对一个社会的政治制度做出贡献。

宗教当然很难与上帝或者其他的超越存在物分离,但在一个全球化、多元化和后现代社会中,继续像一些宗教传统那样认为,在我们所生活的这个世界之外、之后或者之下存在着一个主宰着这个世界的超越存在物,正如当代基督教神学家考夫曼(Gordon D. Kaufman, 1925—2011)所指出的,已经难于令人相信。因此在本书的最后三章中,笔者试图探讨适合我们这个时代的神学。在第五章中,笔者借助海德格尔(Martin Heidegger, 1889—1976)的存在学说,对黑格尔(G. W. F. Hegel, 1770—1831)的上帝学说进行文本的(textual)重新解释。黑格尔式的上帝不是一种实体,而是一种活动。在拒斥了把上帝看成在世界之后、之外或之下的实体的形而上学实在论以后,黑格尔告诉我们这些后现代主义者在什么意义上仍能合理地谈论上帝。黑格尔式的上帝概念作为超越了人的内在活动,在拒斥了否定人类力量的超越论以后,告诉我们这些后现代主义者应当如何着手克服我们的自我中心主义。黑格尔式的上帝概念作为对亲证理性的启示,在拒斥了把启示看成是外在的和终极的基础主义以后,告诉我们这些后现代主义者为什么仍然要为获得客观的(主体间性的)真理而奋斗。

正是在这个意义上,笔者认为黑格尔的上帝学说可以成为一种后现代神学的基础:这种神学尽管(或正因为)面对后现代主义的挑战,仍然使有意义的神学讨论成为可能和必要。尽管一种黑格尔主义的后

现代主义神学还有待建立,但它绝不会是一种空中楼阁。对此只要指出这样一点就足够了:许多敏感的当代神学家已经在他们的神学体系中吸纳了黑格尔上帝学说中这个或那个方面的思想。在这方面最为突出的是已故基督教神学家、哈佛大学荣休教授考夫曼。因此在第六章,笔者对考夫曼的构造论神学作了探讨。考夫曼明确指出,传统基督教把上帝物化,即把上帝看作是在这个世界之外、之上或之后的某个存在物或实体的看法,在政治上很容易被看成是一个权威主义的暴君,常常武断地行使其全知全能;从形而上学的层面上来说,这样一种上帝观呈现了一种与当代宇宙学格格不入的二元论的世界图画:一方面是世界,而另一方面则是上帝,因此上帝被看作是在世界之外的东西。因此,考夫曼认为,与其把上帝看作是一个独立存在的创造者,不如把他看作是体现于宇宙和生物进化过程中的一种奥妙无穷的奇迹般的创造性。从表面上说,宇宙万物包括人类乃是这种创造性的行动主体,但事实上这种创造性又总是超出这些参与者的意图,在这种意义上又是独立于包括人类的宇宙万物。他所谓人类历史之奇迹般或出乎意料性指的是,历史过程和事件中“产生为活动于这些过程和事件中的人所意料不到的事情之趋势,即其超出人们的期望和目的的趋势。虽然人类的决定和行动在很大程度上规定了历史运动,在历史中所发生的远非只是这些精心计划的人类意图之实现”。^⑤这种创造活动的奇迹性或出乎意料性,在考夫曼看来,也表现于宇宙的生成转化过程中,当代的进化论和宇宙论就部分地说明了这一点。

非常有意思的是,这样一种强调创造性而不是创造者的神学,与儒家特别是宋明儒关于世界的根本实在的说明,具有异曲同工之妙。笔者在第六章的最后一节简略地提到了这一点,而在本书的最后一章,笔者专门讨论了儒家神学的这个面向。宋明儒学也称为理学,其原因就

是其把理看作是世界万物的终极实在。那么被他们看作是万物的终极实在的理到底是什么呢？程子用《易经》中的生的概念来加以说明：“天地之大德曰生。天地姻缘，万物化生，生之谓性”；^⑩又说：“‘生生之为易’，是天之所以为道也”；^⑪“天地以生物为心”。^⑫这就表明，作为万物的终极实在，理或者天不是什么静态的形而上学原则，而是活生生的生命创造活动。而为了描述这样一种生命创造活动，宋明儒也谈到了“神”。例如程子说：“生生之为易，生生之用则神也”；^⑬又说：“天地只是设位，易行乎其中者神也”。^⑭这里的神是什么意思呢？程子说：“神者妙万物而为言者也”；^⑮又说：“生生之为易，阴阳不测之为神”。^⑯这就是说，作为宇宙的终极实在的生命创造活动变化莫测，奥妙无穷。这与考夫曼谈论的奇迹般的、出人意料的创造性十分类似。同时，虽然宇宙的生命创造活动，“生”，奥妙无穷，变化莫测，程子也强调其有一个善的方向，因此指出：“天只是以生为道，继此生理者，即是善也”；^⑰在另一个地方，在讲了天地之大德为生之后，程子又说：“万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所为仁也”。^⑱在这里的第二段话中，程子不仅把生与善相联系，而且还因此直接道出了儒家伦理的最根本概念：仁。为什么呢？这是因为在程子看来，仁本身就是一种生命创造活动，因此直接植根于作为宇宙万物之终极实在的“生”。为了说明这种联系，程氏兄弟用了两个不同的比喻。程颐认为：“心譬如谷种，生之性便是仁也”。^⑲这里程颐利用仁这个词的一种日常意义，说明仁即是一种给以生命的活动。在这一点上，其兄程颢喜欢使用仁这个字的另一种日常意义从反面来加以说明：“医家以不认痛痒谓之不仁，人以不知不觉不认义理为不仁，此譬最近”。^⑳不仁解释成麻木不仁，也就是感觉不到生命，或者更确切地说，不给万物以生命。与此相反，程颢认为，“仁者，与天地万物为一体”。^㉑为什么呢，正因为仁即体现了万物的生

意。这里程子把生与善、与仁相联系,相信那奇迹般的创造活动具有某种方向性。

注释

- ① James Luther Adams, *On Being Human Religiously* (Boston: Unitarian Universalist Association, 1976), p.60.
- ② John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp.40-41.
- ③ Franklin Gamwell, *Beyond Preference: Liberal Theories of Independent Associations* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), p.142.
- ④ Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism, and Equality* (New York: Basic Books, 1983), p.62.
- ⑤ Gordon D. Kaufman, *In Face of Mystery: A Constructive Theology* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), p.273.
- ⑥ [宋]程颢、程颐:《二程集》(北京:中华书局,1989年),第226页。
- ⑦ 同上书,第29页。
- ⑧ 同上书,第366页。
- ⑨ 同上书,第128页。
- ⑩ 同上书,第121页。
- ⑪ 同上书,第132页。
- ⑫ 同上书,第133页。
- ⑬ 同上书,第29页。
- ⑭ 同上书,第226页。
- ⑮ 同上书,第184页。
- ⑯ 同上书,第33页。
- ⑰ 同上书,第15页。

目 录

自 序	i
-----------	---

导 言	1
-----------	---

第一章 宗教多元论和宗教对话	15
----------------------	----

第一节 宗教排外论、宗教包容论和宗教多元论	17
-----------------------------	----

第二节 宗教多元论和宗教对话：两种对立的模式	21
------------------------------	----

第三节 走向一种新的宗教多元论	28
-----------------------	----

第四节 走向一种新的宗教对话模式	33
------------------------	----

第二章 为宗教多元论辩护：对普兰丁格宗教排外论的回应	47
----------------------------------	----

第一节 合理性与合情理	50
-------------------	----

第二节 宗教信仰的性质	56
-------------------	----

第三节 对宗教多元论的辩护	63
---------------------	----