

第一章 导 言

近百年来，对于世界各地区的不同传统进行比较研究，不仅成为人类学家与社会学家的重要工作之一，也成为摆在哲学家、伦理学家、神学家与历史学家们面前的一个迫切任务。随着世界的不断变小和旅游与交流的不断增加，越来越多的人认识到，我们已经进入了这样的时代：在这个时代中，每一种世界性的宗教，无论是规模宏大的还是范围狭小的，都已经或正在经历着与其他不同宗教传统的交互作用。在当今人们心目中，宗教的世界不再是由种种不同宗教堆砌而成的杂品堆积体，而是一个具有多种框架结构的统一体。当然，就像不同传统之间相互依赖、共同存在一样，由宗教之间的差异与排斥所导致的宗教冲突与斗争总在继续，有时甚至比以往表现得还更为激烈。当我们即将进入公元后的第三个千年之际，寻找一种能够使不同宗教系统之间和平共处、相互补充的有效方式，已经成为经济发展、社会进步、人类繁荣以至人类生存本身的必要条件。

1. 宗教比较研究的正误

因为宗教世界自身中存在着差异和相互依赖，所以宗教的比较研究是必要的；由于人类表达其宗教理想的方式是多样化的，因此宗教的比较研究是可能的。对于现实世界及来世，人们持各种各样的不同观点。表面上看来，这些观点相互悖离。但许多学

者坚信，在这些表面相互悖离的观点下面，一定隐藏着有关世界、人生和来世的共识。这些共同的认识，就为对宗教的比较研究提供了坚实的基础。在对于人类宗教本性持积极态度的哲学看来，就像涓涓细流可以最终聚集成浩瀚的江河一样，不同的宗教理论及其实践也可以整合为一个综合体；每个具体的宗教都是这一综合体的一个有机组成部分，并都会为这一综合体的发展做出自己的特殊贡献。这一哲学认为，各种各样的种族、民族与人民具有一种共同的基本宗教框架；尽管他们关于宗教理想的表达方式或许各不相同，但是，他们所追求的精神目标却是共同的，或者至少是相似的。正是在这种假定下，人们探索了对于世界各种不同宗教进行比较研究的可能性，并且进一步断言：世界宗教的融合在不久的将来就能够成为现实。

也有一些学者对此持一种截然不同的看法。对他们而言，与其说各种宗教在本质上是趋向一致的，倒不如说他们基本上是背道而驰的。不同的宗教之间不仅缺少相互交流的空间。而且更难于相互补充。正因为如此。他们对宗教比较研究持一种消极否定的态度。他们认为，宗教的价值属于主观性领域。在主观性领域用相同的评判标准去评价不同的宗教观点是不可能的；因为在宗教领域没有任何和运行于科学领域那些具有普遍命令特性规律相匹配的原则。在实证主义哲学的影响下，一些学者坚持认为，宗教比较研究只能在人类学与社会学研究领域才能开花结果，而在哲学与宗教研究领域则不可能有任何收获。理由是：前者是描述性学科，后者则属于规范性的学科。作为描述性学科，宗教的社会学与人类学研究当然能够为我们扩充有关世界各种不同文化与传统的知识；但是，要对宗教作规范性研究，比较研究除了为我们增加迷惑与混乱之外，并不能带来任何新的知识。他们认为，世界宗教的和谐不可能由“哲学想象”来创造，而只能来源于我们对于各种宗教本身的认知。差异是人类宗教信仰的本质，这一

本质决定了任何妄想使不同信仰和谐共存或把不同信仰粘合在一起的企图都是不可能成功的。

概而言之，尽管这两种不同的观点在有关宗教比较研究的可能性方面都做出了自己独特的贡献，都有自己的建树但是两者都没有全面地把握真理。一方面，二者都没能提供任何强有力的证据使我们确信人类宗教信仰的差异性本身会阻碍我们对不同的宗教信仰或不同的宗教观点之间进行比较研究。事实上，宗教的比较研究不仅在社会学与人类学领域是可能的，在哲学、伦理学、宗教研究等领域也是必要的。虽然人类大多数的宗教表达形式具有明显的排他性，但是，我们既不应该把个体宗教的这一倾向作为无视其他宗教信仰的借口，也不能作为哲学领域无法进行宗教比较研究的依据。当代世界的交互作用正在打破竖立在不同传统之间的篱笆。宗教发展的历史也已经表明，不同宗教的共存只能起始于人们对于自己宗教信仰之外的其他信仰存在的意识和认可。对其他信仰的忽视会产生误解。误解会滋长敌意，而敌意会发展成为战争与毁灭。由信仰间的敌意所导致的这种战争与毁灭，是与宗教的本质相违背的，因为宗教的本质在于通过在不和谐的世界中创造和谐与和平来找寻一条实现永恒与持续幸福的道路。要实现在世界中创造和平与和谐的理想，就不得不减少不同传统间的敌意与误解；要减少敌意与误解，我们就必须倡议不同信仰间进行对话^[1]。要实现不同宗教信仰间的对话，我们就只好对不同宗教的理论研究与实践进行比较研究。因为只有这样，对话才会有意义，也才可能产生有价值的结果。

另一方面，尽管我们不同意上述否认宗教比较研究可能性的消极观点，但是我们也必须承认，这种消极理论在认识宗教比较研究中与生俱来的困难与问题方面确实有其可取之处，至少含有部分真理。在进行宗教比较过程中，如果我们能把他们的见识加以思考，我们就会避免重犯那些在这一领域经常出现的比如像在

过分的热情驱动下，有些学者在进行比较时常常会犯将他们所研究的课题过分简单化的错误。在大卫·利特尔（David Little）及萨默·B·推斯（Sumner B. Twiss）看来，存在着三种滥用宗教比较研究的情形：

第一，企图把“整个宗教传统”如基督教、佛教及伊斯兰教等等作为比较范型，而在一种极其宽泛的领域下对他们进行相互比较，从而使比较研究呈现出一种过分简单化的倾向。这种宗教比较有一种忽视与模糊各种传统内部错综复杂变化与差异的倾向，这种对各个传统内部错综复杂变化与差异的忽视与模糊导致的结果是歪曲了宗教现象而不是澄清了宗教现象。第二，宗教比较研究常常承担为某一特殊宗教宗旨进行辩护的任务，而无论这种辩护是以公开的方式还是以隐藏的方式进行，都会使人对其研究结果的客观性产生怀疑。第三，有人企图以比较研究为基础建立起一种旨在解释宗教起源与发展的理论。^[2]

为了防止对于宗教比较研究的这些误用，我们必须时刻牢记人类对于宗教信仰表达的差异性，既不要为过分简单化的倾向所误导，也不要被表面上的一般看法所愚弄。对于宗教比较研究的正确态度应该是：在相信人类本性具有连续一贯的确定性的同时又要注意在比较任何两种人类宗教传统的特殊形式时采用审慎的比较方法。

只有我们在对宗教进行比较研究时自始至终贯彻不偏不倚的公正原则，我们才能取得比较研究的成功。但在现实实践中，人们似乎往往很容易把比较研究建立在自己的宗教信仰基础上。这种倾向也没有什么错误，问题是这种方法时常引导人们在他们自

己喜欢的宗教背景下作出判断。在这样的比较研究中，无论最后得出什么样的研究结论，他们总是以各种各样的形式宣称某一种宗教比另外一种更为杰出，或者某一种宗教才是独一无二的^[3]。以贬低其他的宗教的办法来抬高某个宗教，或者独断地论证“其他的宗教应该向这个宗教学习”都是危险的举动，因为它会产生与比较研究之目的相违背的后果。这种研究方法之所以降低了比较研究的价值。不是因为其中渗透了研究者自己的宗教信仰，而且因为它违犯了比较研究的基本原则，使得不偏不倚的公正原则让位于偏见。这种形式的比较，不仅不能产生理论价值，而且在实践上也是有害的，因为它马上会召至来自其他宗教传统的反对。在相信其他宗教传统的人们看来，这样的研究与其说是科学研究的结论，不如说是激怒人的挑衅行为。

一种合格的宗教比较研究，无论其表现形式如何，都必须以公正原则为基础。公正性原则并不排除研究者自己的宗教信仰，也不把研究者个人的价值观与比较本身的价值相分离。在宗教比较的历史上，曾经有过一段时间人们追求比较研究的绝对客观性，并试图将研究者与研究对象完全分离开来。为了达到正确的结论，人们不得不在事物处于分离状态时对其加以考察，为了保证其客观性就不允许任何属于个人的价值进入到他们对于所观察到的事物的解释之中。但是，这种机械客观性早已经被人们放弃了。解释学理论已经超越了自由主义或启蒙时代关于客观性的理解，从而产生了这样一种认识：任何解释都是在解释者个人价值的背景下做出的。做研究工作，就是要在被观察对象与观察者或被解释的对象与解释者之间建立一种关系。因此，任何对于宗教的解释，如要可信的话，都必须以结论开放、倾听、建设性的批判以及以理解为目的的对话为基础。

如果像这样来理解，公正原则实际上是在观察与阐释的过程中追求其目标的。世界上既没有任何可以免遭批评的“完善”的

宗教，也不存在一种完全“客观的”标准。公正的比较研究，并不意味着研究者不应该对这个或者那个传统做任何的判断与评论，也不意味着研究者应该总是把自己放在所比较的两个传统的正中间。公正原则指的是从比较研究的开始到其结束，都必须对被比较的双方使用同样的判断标准。公正原则虽然坚持任何宗教传统都必须得到尊重的精神，但同时也允许人们拒斥任何经典著作或传统实践中那些与人类宗教信仰基本原则不相协调的东西，从而使人们可以在适当的时候根据认真的思考做出有价值的判断。没有这种正与反、有利与不利两方面的判断，比较研究将是浅薄和表面的。但是，公正原则限制研究者做出随意的、片面的以及前后不一致的判断。在这个意义上，研究者本身的价值与信念也必须得到检验与考察。这样一种对于开放与自我评判的反思过程是公正原则的最重要因素，所以也理所当然地成为所有成功的宗教比较的前提。

2. 在不同的宗教之间找寻相似点

合格的宗教比较研究包括三项任务：找寻相似点，发现不同点以及由于重叠与相互包含的原因，要从相似之中考察不同而在不同之中查寻相似。

宗教比较研究必须首先在不同的宗教间找寻相似点，这是所有宗教比较研究的起始点。对两种完全不同的东西不仅没有任何意义而且浪费时间。当然，在本作者看来，在这个世界上也根本不存在两种完全不同的宗教。无论在两种宗教表达的形式如何不同，我们总能在发现他们之间的某些类似之处。问题是如何去发现并评价这些相似点。有两种基本方法：一是考察两者的现象学框架；另外一种则是考察两者各自的内部结构。

尽管宗教世界具有多样性和多维时空性特点，但其现象学的

框架结构却非常清楚。就其空间而言，有在世界范围里被人们实践的“世界性宗教”，也有在特殊区域由特定人群或民族所信奉的“地区性宗教”。就其时间而言，有主要以对原始信仰与实践的历史记载为基础根据的“传统宗教”，也有通过改革旧信仰与旧仪式或者通过创造一套全新的信仰与礼仪而形成的“改革宗教”或“新宗教运动”。就宗教的本质而言，既有依附于一种单一的信仰与实践并排斥其他任何传统要素的“单一宗教”，也有通过调和不同信仰、仪式与伦理观念而形成的“合成宗教”。通过这样一种现象学的描述，我们就能够马上发现两种宗教之间是否存在有明显的相似性：例如，他们到底是世界性宗教，还是地区性的宗教；他们具有将自己的教义普遍化的潜力，还是完全囿于自己的起源；他们是仅以传统为依归，还是能够适用于现代世界；对于其他的不同宗教传统，他们是持较为开放的态度，还是基本上坚持他们自己的信仰而对其他的宗教传统持一种排他的态度。发现类似这样的种种相似性是非常有趣的事情，但还不足以作为学术研究的基础。它至多可以作为社会学与人类学研究的开端。为了在不同的宗教间找到更为基本的共同特性，我们还必须特别详细地考察那些作为我们比较对象的宗教传统的结构特征。

我们所说的结构特征，是指那些能够反映一个宗教内部结构及相应功能的本质特征。对于宗教内容结构的分析是与人们对于宗教定义的理解相关联的。在试图比较不同的宗教之前，对于什么是宗教有个清楚的认识是极为重要的。有些人可能会不同意先定义宗教再着手研究宗教。比如，马克斯·韦伯（Max Weber）就认为：先给宗教下定义是危险的，因为这样做，有可能导致用“想象的宗教”代替“事实的宗教”。对他而言，宗教的恰当定义是不可能研究的开始阶段就加以确立的。他认为，与之相反，“如果我们有可能为宗教下定义的话，那么，也只有研究的最

后结论中，我们才能试着这样做。”¹⁴ 但是，在我们看来，如果没有一个对于宗教是什么的适当解释，宗教研究就不可能有一个起始点。这样，尽管我们也承认提出一个令每个人都满意的直截了当的有关宗教的定义是困难的，但无论如何做一个简单的结论而把宗教定义为有关研究克服生命局限的途径以及由此而来的对于生命的终极意义的研究则是无可厚非的。要克服生命的局限性，宗教必须把它的视野由短暂扩展到永恒，必须去发现生命的终极意义，必须考察人类存在与有限世界以及人类与无限的双重关系。我们在人类存在与现实世界的关系中寻求生命的终极意义，同时又在人类的存在与无限的关系中才能体会到怎样克服生命的局限以便到达终极或无限。所以，在宗教世界中，人类并非孤立地存在着，他们不仅存在于个人与个人、个人与群体的关系中，而且还存在于人类与超越、人类与自然的关系中。超越、人类与自然由此构成宗教大厦基础结构的三块基石。

对于宗教内部结构的研究可以以极为错综复杂的方式来展开。为了理解这一复杂结构，我们可以用一个简单的包括 A、B、C 三点的三角形来表示。在这个图形中，A、B、C 分别用以表示超越、人类与自然。建立了这个图形之后、我们就可以在这三点的相互关系中发现宗教的结构与功能。（见图一）



图一

不管构成这三点的每一个点所代表的内容是什么，任何一种成熟的宗教都具有一个以此三点为基础的结构。这三点中的每一点与其他两点的关系，都构成宗教理论与实践的三个方面；这三种方面既可以清晰地相互区分，又十分紧密地相互联系。第一

个方面以点 A 为焦点，三个点之间的关系是以点 A 为源头，从点 A 扩展到点 B 及其点 C。因为点 B 与点 C 都起源于点 A、因为点 A 代表着超越，所以，由此导出的关系就构成了所谓的宗教的“超越”方面。“超越理论”与神学学说有所不同。后者在基督教、犹太教以及伊斯兰教文献和习惯用语中，指的是关于上帝的研究与探讨。但是，其他宗教并不谈论这样一个有意志的上帝或诸神。这样，宗教中关于超越的论断，就成了对“无限”、对有意志的或无意志的“无限”与人类存在和自然世界的创造关系的理论反思。以超越为特征的宗教以超越为其理论的中心，而超越又几乎可以表现为任何形式：

它可以是一种品质（如智能、爱）、一种关系（如和谐、统一）、一种特殊的自然实体（如太阳、大地、天、河流、动物等等）、一个特殊的人类个体或群体（如某个国王、死去的人们）、作为一个整体的自然（即大自然）、一种纯粹的形式或者纯形式领域（如善、真、全部理念）、纯存在（如一，存在自身、存在基础），或者超越的活性人格神（如安拉、耶和华、上帝）^[5]。

所以，虽然或许我们同意并不是每一种形式的世界宗教都有有关上帝的概念，但我们必须承认，许多宗教中都包括有关于超越的内容。无论其关注的是通过外在于人的力量或人格神的拯救，还是强调人类自我的超越，一般地说，世界性宗教的超越的典型形式就是一种既高于自然也高于人类的力量、能力或人格。在这样的超越形式中，人们往往相信超越的人格或力量既能够控制人类事务与命运，也能够决定自然的演化方式。根据这种超越原则，人类存在及自然在本质上是依赖于超越的。

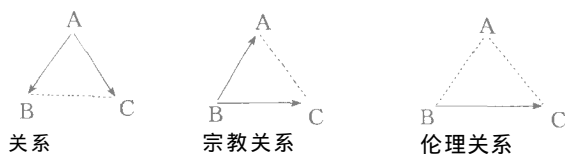
宗教结构的第二种方面是以点 B 为焦点，三点之间的关系

是以点 B 为起源，并从点 B 分别推展到点 A 与点 C。因为点 B 代表的是人，所以，以人类为起始点的人类，自然与超越三者的相互关系就构成了宗教的“宗教”形态。“宗教”一词既可以在广义上使用，也可以在狭义上来使用。广义的宗教是指宗教主体与宗教客体之间的所有关系，指与超越生命局限和寻找生命的终极意义有关的所有宗教理论与宗教实践。但我们这里所说的“宗教”是在其狭义上使用的。狭义的宗教主要是指在宗教结构中的三个方面之一，即作为宗教主体的人类与作为宗教客体的超越及自然的关系，指宗教主体通过与“无限”交流、通过使生命与自然界相和谐来发现生命的终极意义的活动。在发展这些关系的过程中，人发明并提升了某种特殊的信仰、感情、崇拜、仪礼、行为与生活方式。由于这一方面集中于从作为宗教主体的人推展到作为宗教客体的超越这一关系上，所以，我们可以很容易地把它与超越方面相区别——超越方面以宗教的客体以及从宗教客体到宗教主体的关系为中心，而“宗教”方面则以宗教主体及从宗教主体到客体的关系为中心。宗教表述的典型形式是信仰。信仰是一种态度，是对超越的向往。宗教比较研究的重要问题，并不像保罗·梯利（Paul Tillich）所说的那样，是关于信仰是真的还是偶像崇拜式的问题^[6]，而是关于信仰究竟能否恰当而适度地发挥其功能的问题。一个功能适当的信仰，可以建立宗教主体与宗教客体之间的交流关系；一种功能出现故障的信仰，则会堵塞甚至完全破坏这一交流，从而使宗教主体不能够到达超越的境地。当这种情况发生时，宗教的“宗教”方面就会开始退化，为宗教的超越关系或伦理关系所遮蔽。宗教的伦理关系是我们所要论述的宗教结构的第三个方面。

人类不仅存在于他们与超越的关系中并以此而得到或者追求生命的终极意义，也存在于他们与自己以及与自然的关系之中，并通过这些关系在日常生活中拓展生命的意义。这些关系与行为

构成了宗教结构的第三个方面，即伦理方面。宗教的伦理方面以点 B 为中心，以其与自身的关系及其与点 A 和点 C 的关系为内容。寻求生命的最终意义，必须在关于人的本质及活动的意识中才能得以展开。在这个意义上，宗教的伦理方面是超越方面与宗教方面的合理延伸。在宗教结构的三角形中，伦理之所以是宗教的伦理，是因为人类本性与行为是与其与超越的关系的方式表达出来的。道德之所以具有指导行为的功能，其原因不在道德自身，而在于道德所追求的是宗教的终极意义。因此，宗教伦理学与所谓的哲学伦理学及人类学领域的伦理学不同，因为宗教伦理是以道德准则及观念的超越价值为基础。道德的权威是在人与神圣之间的交流中表现出来的，而神圣是道德权威的源泉。在寻求生命的终极意义的过程中，人们关于环境的伦理意识得以提升，认识到自然与人类是伙伴关系而不是竞争、敌对关系^[7]；宗教伦理学的目的，是通过道德的努力来发现生命的终极意义，从而克服生命的局限性，而不是为人们自己的行为与动机提供理性的辩护。由于人与超越、人与人自己的关系具有多样性和复杂性。所以宗教伦理与纯理性伦理的界线有时很难划清楚。但是，在宗教传统的框架内，宗教伦理时常不外乎以下两个类型：或者是从属于神学的伦理，或者是等同于超越的伦理。在前者，伦理对于超越目标而言只具有次要的工具的意义；而在后者，伦理本身则被视为通向超越的惟一途径。在本书的第二章，当我们比较基督教伦理与儒家伦理时，再来对这两种类型的宗教伦理进行详细讨论。

宗教的三个方面——超越、宗教与伦理——就是这样分别由三种关系形成的。超越关系是从超越（点 A）到人类（点 B）、再到自然（点 C）的扩展，宗教关系是从人（点 B）到超越（点 A）、再到自然（点 C）的扩展，而伦理关系则是从人（点 B）到其他人（点 B）、到自然（点 C）的扩展。（见图二）



图二

一般说来，任何宗教体系都内在地包含有这三个方面，且任何宗教传统的核心概念也都含有这三方面内容。如果我们能够恰如其分地区分这些不同的方面，那么我们的比较研究就可以避免将两种宗教简单地混合在一起的错误，就能够深入地比较他们的具体结构方面和内容。比如，我们可以对一种宗教的超越理论与另外一种宗教的超越理论进行比较，或在不同宗教传统的伦理实践之间进行比较。在这三种不同的方面中，两种不同类型的宗教的超越概念之间的相似性最小。如上所述，尽管每一种宗教都拥有超越的概念，但这并不意味着其超越观必然地把关注点放在上帝或上帝的创造上。我们必须认识到超越可以有多种多样的表现形式，而不同的宗教在探讨超越的特性上也表述各异。在宗教方面即在人类追求超越的过程中，在渴望达到永恒或对终极的崇拜中，我们可以发现不同宗教之间具有较多的相似性。信仰可以指向不同的客体，不同的宗教传统在仪式与象征上也可能很不相同。但是，这些不同表述的基本原则在很多方面带有一般普遍性：那就是要超越短暂并达到永恒。当我们进入到伦理领域——包括个人对于他自己、他的同胞以及他的周围环境的态度，也包括人类社会中的各种关系以及为指导社会行为而建立起来的各种准则、原则与诫律等等——我们可以看到，尽管不同类型的宗教之间在超越原则与宗教导向上大相径庭，但还是存在着极多的相同之处。从佛教的“五戒”到犹太教的“十诫”（除了那些神学条款外），从基督教的“作为邻居之爱的神爱”到儒家的“泛爱众的仁”，我们发现了对于自私自利、自我中心主义以及对于他

人痛苦漠不关心等行为的一致谴责，也发现了对于诚实、利他主义与理想主义的普遍赞扬。尽管如此，即使在这样的地方，我们也不应该把“相似”理解为“相同”。不同的宗教传统，在道德学说的形式、“完善”的理念、构成完善的美德以及美德的功能上可能十分地不同，从而使他们不仅在伦理价值的实质上相互区别，而且在道德规范、规则与制度的形式和结构上也各具特色。

不同宗教之间的相似点不仅存在于他们相对应的方面——诸如此一宗教的超越理论与彼一宗教的超越理念——而且也存在于所有这三个方面的混合方式之中。宗教的这三个方面，以这样的或者那样的方式相互依赖、相互作用，也正是在这一相互依赖、相互作用的过程中，宗教获得了其能动的特征。宗教结构内部三个方面的相互作用与相互影响是所有形式的宗教的基础，而他们的相互作用和影响的方式大体上说来也是相似的。在相互依赖关系中，超越方面往往起决定性的作用，超越是其他两个方面的基础，而其他的两个方面则被视为超越的延伸或应用。但是，在他们的相互作用中，宗教与伦理方面也不是消极的或者完全被其超越原则所先天决定的。一方面，他们可以推动对超越的探讨，加深人类对其根本原则的理解。另一方面，他们还能将这一根本原则应用到实践中去，并以其为指导来解决实际问题，培养良心、增强责任感、使其信仰更为虔诚。通过这些活动，超越原则就不再是外在于人的东西，而是成了人们内在的、自身之中的东西。

3. 不同宗教之间的区别

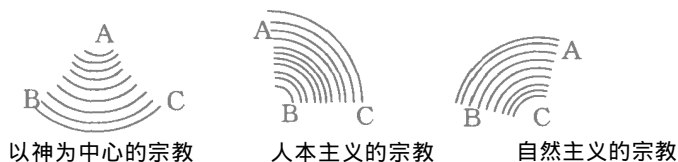
在宗教比较研究中，我们必须把宗教之间的共性和差异性结合起来进行考查。没有两种完全不同的宗教，也没有两种宗教是完全相同的。我们也必须在两种宗教传统的差异的背景中来讨论他们的共性。从某种意义来说，对于宗教比较而言，不同宗教之

间的差异比他们之间的共性更为重要，因为正是这些差异导致了两种全然不同的宗教传统。如果我们对宗教之间的这些差异没能给以足够的注意，我们的比较就会误入歧途，我们的研究除了人为地建造一个结构，以便把两种在根源、教理和规则等方面都明显不同的宗教硬塞于其中外，不可能产生任何积极的效果。宗教的共性基于人类的共同本质，而宗教的差异则反应了人们对文明、文化以及传统的多样化表达。不同的文化、不同的生活方式，甚至不同的语言都会加剧宗教信仰表达方式的差异，都会产生不同形式的世界观。宗教间的多样性是为什么要进行宗教比较研究的原因之一，同时也是追求协调各种宗教共存这一目标的真正困难所在。一些学者因此倾向于这样的观点，即宗教多样性产生的鸿沟实在太宽，我们根本没有任何比较方法可作为沟通的桥梁。我们也许会对这一悲观主义态度感到遗憾，但是我们必须清楚地认识到，如不加仔细比较、不加恰当批评就把一种宗教传统中的表述与另一种宗教传统中那些表面上相似的表述完全等同起来，我们就面临着歪曲、曲解它们的危险。

这一危险的存在，要求我们必须弄清各种宗教之间的差别。神学家、哲学家和人类学家用各种各样的方式来论证世界上存在着一些性质迥异的宗教类型。例如，为了探究世界宗教的历史根据以及其现象学的动态类型，孔汉斯（Hans Kung）区分了“现存的三大宗教类型”^[8]。在他看来，第一大类型起源于闪米特人（Semitic origin），它以先知预言为特征，由三个所谓的“亚拉伯罕宗教”即犹太教、基督教和伊斯兰教组成。在这一类型中，不同宗教的共同特点是“虔诚的信仰”。第二大宗教类型起源于印度，其特点是神秘主义。耆那教（Jainism）、佛教、印度教都属于这一系统。它的核心教义是万物统一说，其终极目的是与这个神秘的“一”整合在一起。第三大类型起源于中国，是围绕圣人的完美理想而发展起来的，从中产生出了可以称为“智能宗教”的

宗教体系。在这一体系中，儒家圣人与道家大师的智能引导着人们超越现实、走向理想。^[9]

孔汉斯的宗教分类对于区分世界上的不同宗教，尤其是对于区分不同宗教的地理、历史特征来说，是个有用的尝试。但是，就像他自己所承认的那样，他的分类很容易发展成为一种僵化的模式，从而掩盖了不同宗教体系之间的同一性或同一系统中不同宗教派别的差异性。例如，在先知预言性宗教中，我们不仅可以看到明显的神秘主义倾向，也可以观察到十分活跃的智能因素。再如，智能宗教的核心原则往往与神秘宗教的核心原则相重叠。由于这一分类法所优先考虑的是地理、历史因素，由于它对于不同宗教类型区别的论证并不充分，所以，它显然并不适应于我们基督教与儒家的比较研究。我们现在需要的是这样一种宗教分类模型，它既能反映出不同宗教之间的本质和结构上的差异性，又能忽略不计他们在起源与地理等方面的差异。为了建立这样的模型，我们需要返回到上述三角形的宗教结构中去。每一种宗教的基本结构都是由那三点所支撑起来的，而每一个宗教表达方式也都必然具有三个方面的意义。当然，不同宗教强调的重点是不同的。这些不同的强调会产生不同的关系，而这些不同的关系又会反过来形成不同的宗教结构。宗教关系与宗教结构中的这些差异，促使我们把世界宗教划分为三种原型，每一种原型都通过聚焦于三角形中的一点而展现出其独特的特性；因为在该原型里，所有的关系，无论是人与人之间还是人与超越之间的关系都是以这一点为中心而发展起来的。（见图三）



图三

第一种类型的宗教是围绕 A 点发展起来的。这一类型的宗教以信仰超越为特征，而这个超越则被理解为活的、有人性的神性存在。因此，我们可以把这类宗教称之为“以神为中心的宗教”。在这种宗教中，神或者表现为单一的存在，或者表现为多元的存在，但无论如何，神总是所有关系的起始点和终结点。作为这种宗教之中心的神，是一切富有意义的关系的源泉，更确切地说，一切关系的意义和价值都不过是神性存在的具体化，人和自然是通过神性存在的创造和无处不在的恩赐而与神性存在发生联系的。作为宗教崇拜的超越力量，神性存在是人类达到超越的惟一启蒙者和推动者。B 点（人类）和 C 点（自然）依赖于神的存在，并从神性存在及其创造中获得其在宇宙中的地位和价值。人类达到超越的希望，只有通过占据了人们心灵的神性存在才能得以实现。人们对待彼此和对待自然界的态度，是基于人们模仿神性的需要而产生的。由于以神为中心的宗教不仅强调神性，而且也特别强调人们对于神的恩赐的响应的重要性，所以，以神为中心的宗教并不否认人类对于他们自己的存在与行为的责任。但是，这一类型的宗教坚持人的责任是由神性的存在而产生的，其根源在于神对人的关照。没有神的启蒙，人不可能做出任何有意义的事情来。以神为中心的宗教将自然与自然存在物看成是神的创造的标志，因此，在整个体系中自然与自然存在物没有任何独立的地位。典型的以神为中心的宗教是犹太教。在犹太教中，上帝是所有生命的起点和终点。其他的宗教，如基督教和伊斯兰教，也具有这一宗教在理论与实践上的许多特性。

宗教的第二种类型是人本主义的。人本主义宗教以 B 点（人）为中心点，人的超越被视为是人性的圆满实现。由于人本主义这一概念是他常常被用来特指 18 与 19 世纪产生的一种哲学学派，因此，我们需要在这里对人本主义作出新的定义。

我们这里所使用的人本主义一词，指的是一种与在神性之中

寻找拯救源泉的有神论相对立的传统。因此，人本主义宗教坚持认为，人类能够并将通过在其本性与心灵中圆满实现人性的方式而达到超越。在这类传统中，人类超越的过程被看做一种通过人自己在道德与政治上的努力而进行的自我修养过程，自我修养因此不仅具有道德意义而且具有超越的意义。人本主义宗教有时也把超越看成是来自神的权力，有时甚至会承认超越具有神的尊严和权威应该受到尊敬。但是，与以神为中心的宗教不同，人本主义宗教反对把任何关系的起源归结为神的创造，认为人类关系始于人类存在，是由圆满实现的人性所界定和设计的。人本主义宗教在 B 点上实现了其结构的平衡，而把超越内化为人的本性，并将人性的完满实现视为达到超越的标志。超越的内化产生了一种与以神为中心的宗教类型相区别的精神性。在人本主义宗教的框架中，超越是在人类智能所建构的观念中得以解释和理解的，而不是由神的启示所给与的。人本主义宗教强调超越（无论是以人格还是以非人格的形式出现）与人类世界的统一，而不是强调它或他与人类世界的分离。在其看来，维持这种统一，与其说具有神力的救世主的工作，还不如说是人类的责任。作为超越之神的功能更多地存在于对宇宙法则与规律的表现中，而不是存在于对于个人的意志的表达中，所以超越之神并不直接干预人类事务，而是间接地通过人的活动而发挥作用。与此相适应，人本主义宗教认为，超越更多地是一种道德活动过程而非来自于神的赐予。人本主义宗教虽然也追求超越，但它拒绝接受超越只能由神来启蒙的观点。它把人的超越看做是人的完善，在这种完善中人突破了自己的局限，发现了人类生命的终极意义。它坚持认为人性与超越的本性是完全一致的，因此，生命短暂而忙碌于世俗世界的人有能力改造自身，从而将自身提升到永恒与神圣的层次。儒家，尤其是宋明理学和心学，是以这一类型宗教的典型代表^[10]。基督教也明显包含着与人本主义宗教相类似的倾向，因