

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

從比較的視域看世界倫理與宗教 對話——以亞伯拉罕信仰為重點

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

| | |
|---------------|---|
| Item Type | Article |
| Authors | Liu, Shu-hsien |
| Publisher | Logos and Pneuma Press (ISCS) |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-07-07 04:45:51 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/167078 |

從比較的視域看世界倫理與宗教對話

——以亞伯拉罕信仰為重點

劉述先(台北中央研究院中國文哲研究所特聘講座教授)

美國天主教神學家史威德勒(Leonard Swidler)推動世界倫理不遺餘力，由他主編的：《為了所有的生命：走向世界倫理宣言——宗教間的對話》一書於一九九九年出版，¹內容除包括他起草的宣言，與孔漢思(Hans Küng)起草的世界倫理與責任兩篇宣言之外，還有世界各傳統對他的提議的回應，以及他對這些回應的回應。我既已對史威德勒的宣言與解說作了詳細的介紹與省察，²現在再進一步由比較世界各傳統的視域來看世界倫理與宗教對話。史威德勒呼應孔漢思的「典範轉移」(Paradigm Shift)與柯慎士(Ewert Cousins)的「第二樞軸時代」(The Second Axial Period)的說法，斷定今日我們已由「獨白時代」(Age of Monologue)走向「對話時代」(Age of Dialogue)，³的確顯示了敏銳的觸覺。譬如九九年歐洲就出了一個新學報，名

1. Leonard Swidler編，*For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic: An Interreligious Dialogue*《為了所有的生命：走向世界倫理宣言——宗教間的對話》，Ashland, Oregon, White Cloud Press, 1999。

2. 參拙作，〈宗教情懷與世界倫理——以史威德勒為例〉，作為主題演講之一，宣讀於二〇〇〇年五月二十至二十一日由東吳大學主辦之「中國哲學與全球倫理」國際學術研討會。

3. 參Leonard Swidler編，〈為了所有的生命：走向世界倫理宣言——宗教間的對話〉，同前，頁2-16。

字叫《全球對話》(Global Dialogue)，第三期在二〇〇〇年初出版，是比較宗教：「信仰的新宇宙」(the new universe of faiths)專輯，⁴有名家如希克(John Hick)、史瑪德(Ninian Smart)、孔漢思，以及來自世界各傳統有代表性的學者執筆。這裏面包含了宗教對話的最新資訊，以及前哨尖端問題的論辯、交流、與探索。我就根據這兩份重要的資料，展開有關世界倫理與宗教倫理的討論，最後作出我自己的反思與回應。因篇幅所限，本文討論以亞伯拉罕信仰為重點，另文以東方智慧傳統為重點*，二文合觀，始得全貌。

首先，我同意史威德勒的看法，當前流行的各不同思想、潮流不約而同有「非絕對化」(deabsolutized)的傾向。⁵生活在日益狹小的地球村內，各不同傳統的確有互相了解與交流的必要，作出一「極小式的」(minimalist)的世界倫理，促成內在意識的轉變，覓得和平共處之道。「存異求同」是大家共許的「規約原則」(regulative principle)。

史威德勒書的安排先由非洲的莫湯保(Mutombo Nkulu)作出回應。⁶非洲是個非常複雜的問題。它本來是個部落社會，後來變成了西歐各國的殖民地，從來沒有統一的非洲觀念。作者生於剛果，信天主教，自己聲明不能代表整個非洲發言。所幸一九八一年六月，「非洲統一組織」(The Organization of African Unity，簡稱OAU)通過了「非洲人權與民族權利憲章」(The African Charter on

4. Paul Theodoulou編，*Global Dialogue*《全球對話》，vol. 2，no. 1 (Winter, 2000)，published quarterly by the Center for World Dialogue，Nicosia，Cyprus。

* 參注29。——編注

5. 參Leonard Swidler編，《為了所有的生命：走向世界倫理宣言——宗教間的對話》，同前，頁6。

6. 同上，頁67-99。

Human and People's Rights)。迄今為止，這是唯一的文件，為所有不同信仰的非洲人所接納的有關共同人權原理的宣述。它是四八年聯合國人權宣言在非洲的應用，也是其修正、闡釋與推廣。它是非洲人自己寫出來，也是為非洲人而寫的文本，可以說是了解非洲倫理的基礎，故有非凡的重要性。而由八十年代到九十年代，由於受到蘇東波的影響，非洲的民主口號高唱入雲，人權意識覺醒。許多地方的獨裁者受到批評、示威、抗議，教會支持民主，也受到國際的關注與幫助，漸漸進入一個新的時代。這樣才有可能與世界倫理接軌，彼此有同有異，方可以凸顯出非洲的特色。

八一年的憲章決非無因而起，它是歷史發展的結果。四八年的人權宣言與非洲各政府之間的磨擦，是促成非洲憲章誕生的起點。六三年非洲統一組織成立，焦點放在消除殖民主義與種族隔離之上。為了避免成員國之間的衝突，OAU強調不干預內政的原則。不想新成立的非洲國家嚴重侵犯人權，乃至七二、七三年婆隆迪(Burundi)屠殺胡圖(Hutu)族數以千計，OAU也默不出聲。雖然組織憲章也提到聯合國憲章與人權宣言，然而非洲各國的主政者認為他們未參與人權宣言起草，這份文件不反映非洲觀點，僅只是殖民化的另一表徵罷了！藉口非洲對人的尊嚴的看法不同，對人權宣言的解釋有異，乃拒絕歐洲對非洲發生的人權侵犯的譴責。連非洲的法學者(Jurists)也指出組織憲章對人權強調之不足。在七十年代非洲有阿敏(Idi Amin)那樣兇殘的統治者，在烏干達(Uganda)主政八年(1971-1979)，濫殺無辜，引起國際的震怒。七五年赫爾新基(Helsinki)協定有美加與三十三個歐洲國家簽署，強調對於人權的尊重。七七年美國卡特總統就任，乃撤消對

不尊重人權國家的經援，而非洲法學者也自動自發加以檢討。於七九年在柯覺 (Edem Kodjo) 的主導之下，OAU 決定面對人權問題，在達卡 (Dakar) 召開專家會議，負責起草憲章，他所提議的指導原則如下：

1. 重視反歧視原則；
2. 強調OAU的原理與目標；
3. 在個體權利之外還包括民族權利；
4. 決定各個人對他生存的社群，特別是家庭與國家的責任；
5. 指出非洲的價值與倫理仍在社會中有重要的地位；
6. 給與經濟、社會、文化權利以應得之地位。⁷

經過不斷的修正之後，終於在八一年七月在肯亞 (Kenya) 舉行的第十八屆高峰會議接納了這一宣言。有了這份憲章做基礎，才能進一步討論它與世界倫理的相干性。憲章包括「緒言」(Preamble) 與三個部分。緒言界定了憲章的精神與資源乃基於非洲傳統、人權宣言與其他國際會議。第一部分對我們的目的來說最關緊要，內容分為兩章。第一章有二十六條款，由一至十八界定人權，由十九至二十六界定民族權利。第二章則由二十七至二十九條款界定個人的責任。其中條款十七、十八與二十七以倫理為解釋人權的不可少的鑰匙，條款八保證良心與宗教自由，條款十至十三開啟了民主的門戶，雖然文本未用「民主」(democracy) 一詞，但條款十三保證了直接參政與選舉的權利，在反歧視的基礎下得使用公共資產與服務。其餘兩個部分是關於人權委員會的組織，可以略過不提。

史威德勒與孔漢思分別起草的宣言把世界倫理的基礎

7. 同上，頁75。

放在善惡概念與人的尊嚴上面，隱涵着對於人權的尊重。憲章有着同樣的預設。緒言就提到人權宣言，並說得明明白白，基本權利是由人的屬性而來，並不由家庭或集體界定。條款四肯定人身之不可侵犯性，條款五則強調個體人格之尊嚴。兩篇宣言與憲章的共同點可以歸結成為下列三點：

1. 均以人權建築在「人性」觀念的基礎之上；
2. 均以「人性」有內在價值與不可侵犯的尊嚴；
3. 均以「共同人性」為基礎，平等、正義、自由與博愛或團結一致 (solidarity) 之原則構成人權之基礎。⁸

由此可見，憲章一樣以倫理為優先，並非神本，雖然用詞與「金律」不同，精神是貫通的。條款二十七明言：「個人之權利與自由之施行，應照顧到他人的權利、集體的安全，道德與共同利益。」⁹ 文本肯定宗教與良心自由 (條款八)、思想與言論自由 (條款九)、法律 (條款三、十三)、決策 (條款十三)、財產 (條款十四)、工作 (條款十五)、教育 (條款十七)、資訊 (條款九)、和平 (條款二十三) 等人權。由此可見，憲章無疑是一倫理文本，目的不在形而上的玄思而在具體的作為，不妨可以把它當作一份「非洲倫理宣言」看待。由此也可以找到由非洲走向世界倫理的基礎。¹⁰

非洲的情況至為複雜，不只有黑白對峙，還有不同國家、種族、語言、文化、信仰的差異，能夠簽署憲章正是往世界倫理的方向邁出了重要的一大步。事實上非洲也的確與耶、回等大宗教，聯合國、亞非、中南美不結盟運動 (the Nonaligned Movement) 的第三世界，產生了互動。

8. 同上，頁78。

9. 同上。

10. 同上，頁79。

非洲不斷在調適，改變了傳統的生活方式，在宗教、女性、民主、人的了解各方面都有了重大的變化。但卻不能把憲章看成只是抄襲、模倣西方的一套。比較憲章與兩篇世界倫理宣言，還是可以找到一些重要的差別，不可混漫過去。

首先，憲章的名稱提到民族權利，那就不同了。其次，憲章在權利之外，還有一些特定條款對責任有所界定。再次，憲章明言其根源在非洲傳統，肯定非洲歷史傳統的德性與非洲文明的價值。最後憲章還講一些「新」權利，像發展的權利，有些民族則有擁有其自然資源的權利。既有差異，也有創新 (novelties)，可以為世界倫理增加一些新的面相，不可忽略過去。

非洲的法學家如汪瑜 (Emmanuel Wonyu) 指出，憲章的特色與原創性在於，不只看重個人的權利，還看重人作為群體的一份子的權利。也有人指出，發展權、和平權等的提出，為國際承認的權利清單增加了一些新的面相。但莫湯保指出，並非一定要創新才能作出貢獻，非洲能以自己的方式肯認人權就為世界倫理作出了重大的貢獻。由於非洲經驗不同，面對的問題不同，有必要擴大人權宣言的應用，作出更清楚的陳述，也就是一種貢獻。非洲的優先次序與西方不同，這才強調發展權、民族生存權等。「不殺」被視成明文，包括民族的持存與傳統價值的保護；「不盜」被擴大為「民族有權自由處理其財富與自然資源」，以及「被擄走的民族有權合法取回財產，並因受到掠奪而取得足夠的賠償」；「自由」則擴大為：被殖民與受壓迫民眾有權用國際社團肯認的一切方法來自衛的權利。很明顯非洲憲章與西方最大不同在：後者的人權觀念單純地以個體的價值超越群體，但非洲有些民族有滅種的危險，故反奴

役與殖民，肯定「民族之尊嚴」(dignity of peoples)，並強調部落(tribes)、種族(ethnic groups)與民族之間的平等互待之道。相應於此，乃對財產權與發展權也作出了明文規定。這是非洲走向世界倫理的過程中在具體方面提出了貢獻。¹¹

憲章第十七與十八條款大力呼籲「道德與傳統價值」的保護與推廣，這自不見於人權宣言與世界倫理宣言。表面上看好像兩邊互相矛盾，其實情形並非如此。人權是新概念，當然在舊傳統裏找不到，但傳統裏有一些因素指往這個方向。憲章裏也沒說明傳統價值究竟是什麼，莫湯保借助於莫比提(John Mbiti)的綜述並輔之以他自己的傳統魯巴倫理(Luba ethic)作為佐證來加以闡明。¹²在本托語言(Bantu languages)中雖無人權的表達，但卻有人的尊嚴的觀念。在本托哲學中，「存有」劃分成為兩個範疇：

Muntu (複數字，現存有智力的存有；人)

Kintu (現存無智力的存有；動、植、物)

神與人屬同一範疇，動物、植物與礦物屬另一範疇。但當人為惡，就會墮落到另一範疇。在傳統倫理中，保育生命的是善行，破壞生命的是惡行。Bumi(生)是魯巴倫理中的最高價值，「尊生」為本。許多非洲民族的宗教、倫理都是「人中心的」(anthropocentric)，莫比提乃謂，神是為人而存在。在這一意義下，非洲信仰不是精神性的，而是實用性的。在魯巴倫理中，人(muntu)要能體現自己的人性或本質(Bumuntu)，便能有「尊嚴」(Buleme)，帶有重量、堅實、一致的意味。由這可以了解隱涵在魯巴倫理中的人權觀念。其他非洲文化也一樣。莫比提列舉非洲倫理

11. 同上，頁80-88。

12. 同上，頁89。參John Mbiti, *African Religions and Philosophy*《非洲宗教與哲學》，New Hampshire, Heinemann, 1990。

的基本原理如：真理、正直、大方、好客、保護貧弱、敬老、貞節、不盜、不妄、守信等等，均由魯巴倫理得到證實。這一倫理也是「社會中心的」(sociocentric)，強調「共屬」(togetherness)，與馬克思之強調「階級鬥爭」相反。當然，在這裏講的都是理想，現實儘有不如人意處。總之，非洲並非「白板」(tabula rasa)一塊，有正面的傳統價值，憲章呼籲加以推擴，由這接上人權與自由的重視。今日的世界失衡，非洲成為「失落的一洲」(lost continent)，情勢甚為嚴峻。但非洲畢竟有了四位諾貝爾和平獎金得主：Albert Luthuli (魯多里，1960)、Desmond Tutu (圖圖，1984)、Mandela (曼德拉)、De Klerck (狄·克拉克，1993)、一九八六年贏得諾貝爾文學獎的奈及利亞(Nigeria)作家Wole Soyinka (索新卡)以反專制獨裁而聞名於世。尤其自一九八九以來，非洲民主意識日益高漲，逐漸成為國際社團的一份子。而憲章雖有弱點，有的權利未受足夠尊重，但已跨出了一大步，克服非洲內部的分歧，走向貫通的世界倫理。¹³

很坦白說，我們對於非洲情況的了解十分隔膜，或許這也正是史威德勒要把非洲的回應放在最前面的理由。無論我們是否可以同意非洲的觀點，有非洲方面的參與是重要的，因為即使世界倫理是構築理想，也不能夠罔顧現實。而各不同地域、文化傳統的確有不同的特色，固然可以找到彼此有相通處，也必定有重大的分歧，所以才有對話的需要。接着是以宗教哲學研究聞名於世的希克由新教觀點作出回應。¹⁴希克的文章很短，他完全接受史威德勒起草的宣言，幾乎沒有提出任何異議。但他指出這是由西

13. 同上，頁88-96。

14. John Hick, 'Toward a Universal Declaration of a Global Ethic: A Protestant Comment' (走向世界倫理宣言：一個新教的回應)，參同上，頁100-104。

方觀點寫出的宣言，而呼籲世界其他傳統也一樣要提出由自己的觀點寫出的宣言。希克並沒有詳細說明他所以作出這樣的呼籲的理由，這一缺失正好由他在《全球對話》發表的文章補足了。¹⁵希克和史威德勒與孔漢思一樣，憂心世界的爭鬥往毀滅的道路走去，其中的一個根源在各宗教的「絕對主義」(absolutism)。就基督宗教來看，大致有三種不同的思路：「排他主義」(exclusivism)、「包容主義」(inclusivism)，與「多元主義」(pluralism)。排他主義堅持，只有基督宗教能夠把握終極真理，不信耶穌基督就不能得救。包容主義主張，其他宗教可以把握部分真理，有隱涵的信仰也可得救。多元主義則認為，各宗教有不同的方式把握終極，也有不同的救贖途徑。過去基督宗教持排他主義立場，但後來有了變化，譬如天主教在六十年代的第二次梵蒂岡會議(Second Vatican Council)由雷納(Karl Rahner)等人推動，放棄了排斥主義，轉取包容主義的立場。但希克認為，包容主義仍是絕對主義的變相，釋迦、孔子怎麼樣可以與耶穌基督拉得上關係？故只有轉取多元主義的立場，才能符合實際的情況，讓不同的信眾信不同的信仰。

由這樣的觀點回頭去檢討基督宗教的信仰，就發現最大的問題在於「道成肉身」(Incarnation)，由這而牽連到「三位一體」(Trinity)與「贖罪」(Atonement)的問題。希克認為「道成肉身」以耶穌為神子根本是後起的說法。它僅見於《約翰福音》。根據學者的考證，歷史上的耶穌從來沒有作過自己為神的宣示。所謂「神子」、「道成肉身」在當時猶

15. John Hick, *Religion, Violence and Global Conflict: A Christian Proposal* (宗教、暴力與全球性的衝突：一個基督教的提議), *Global Dialogue*, 同前, 頁1-10。

太用語中只有「隱喻」(metaphor)的意味。把隱喻轉為實質的理解才有三位一體、贖罪的說法。破除了這種錯誤的理解，則耶穌固然「體現」(incarnate)了道理，其他聖哲乃至個人也一樣可以「體現」道理。這和其他宗教，如回教、印度教、佛教以他為先知、化身、覺者的看法也完全可以符合。既容許宗教的歧異性 (religious diversity)，才会有真正的寬容。希克這樣的觀點對於非基督徒來說，當然比較容易接受。然而這樣不免把對基督的信仰弱化，好像失去了它的特性，反而在基督宗教內部引起了巨大的爭議，不能夠接受他的立場。

基本教義派的譴責不論，即使是主張寬容的學者也不能滿足於希克對於基督教義的解讀，在《全球對話》比較宗教的專輯中，緊接着希克的文章，我們就看到克拉克 (Kelly James Clark) 的批評與回應。¹⁶他指出有人認為去除宗教乃可以消除一個重要的不寬容的根源，他卻認為宗教的託付留下很大的空間給予寬容的原則。照他的理解，希克是取康德的觀點，神聖的本體世界不可知，我們只能把握現象界的宗教經驗，故不能不接受宗教的歧異性。這種說法有一定的道理，卻不是唯一可能的道路。或謂終極真實可以理解，只不過通過文化的過濾或者道德上的虧欠而把握不到，也有人堅持要有特殊的天賦才能接受真實的啟示。這些觀點並非人皆可以同意，卻有一共同點，即不持懷疑主義的立場也可以解釋宗教的歧異性。不願與希克一樣停留在現象的了解的層次，克拉克主張，只有具備深刻的宗教與道德的信守，寬容才有意義。「寬容」(tolerance) 的拉丁字

16. Kelly James Clark, *Belief and Tolerance: Friends, Not Enemies* (信仰與寬容：朋友，不是敵人)，同上，頁11-20。

源有負載、忍受之義。光是歧異是不足的，寬容預設關懷，不能是冷漠。尊重他人並不必表示一定要尊敬自己無法同意的信仰或行為。而寬容也不是沒有限度的。寬容是德目，善惡的分別是不容漫忽過去的。求真服善遇上不同的歧見才需要寬容、忍受。人會犯錯，但人還是依上帝的形像而造，對人的尊重才是寬容的根源。而上帝造人賦與人自由，故人既有創造性，也有說不出的恐懼。於此亞伯拉罕傳統給與人的價值以堅實的基礎。寬容乃是一個應該培養的價值。而缺少了這種形而上的基礎，也就沒有對於寬容在理性上視為正當 (rational justification) 的必要條件。不同的傳統自可以有不同的對真理的看法。不可以接受的是，把信仰的基礎化約成為認知上無意義無可微驗的東西。康德式的不可知論反而對於歧異性造成了威脅，因為異議變成缺少重要性，不免流於淺薄。反而以上帝的形像造人才能給與人的尊嚴以基礎，為寬容的德性與培養提供了必要條件。

對於希克多元主義論點的支持，來自一個想像不到的來源。在同一專輯中，猶太教學者柯恩-薛波 (Dan Cohn-Sherbok) 撰文，持論適與克拉克相反。¹⁷他先作一歷史的回顧。上古的猶太教確有排他主義的傾向。但異端並未受到嚴厲譴責，也不特別重視傳教活動，基本上持寬容態度。啟蒙時代哲學家門德爾松 (Moses Mendelssohn) 雖然相信猶太民族得到天啟，但他也堅信通過理性，可以識得 (discern) 上帝的真實。當代猶太教神學家布伯 (Martin Buber) 傾慕耶穌，以之為偉大宗教導師。二次大戰納粹排

17. Dan Cohn-Sherbok, *Judaism and the Copernican Shift in the Universe of Faiths* (猶太教與信仰宇宙中之哥本尼式的轉變)，同上，頁25-36。

猶，使猶太教徒對基督教給予負面評價，但仍極力由神學觀點試圖理解這一慘絕人寰的現象。總之，歷經世代猶太教主流秉持包容主義思想，取宗教寬容之態度。

但包容主義思想不免自相矛盾，一方面相信上帝有普世關懷，另一方面又堅信猶太民族得到天啟，實難自圓其說。今日需要對世界宗教持更為開放的態度，希克倡導一場新的哥本尼革命，對於有自由傾向的猶太教思想家有巨大的吸引力。不像托勒密(Ptolemy)主地中心，猶太教也不必是世界宗教的中心，而轉採取「神中心」(theo-centric)的概念。終極真實為一，但世間宗教的表達卻是通過折光以後人的影像，受到歷史、社會、文化條件的限制。新的多元模式鼓勵與其他宗教交流。但這似有流入相對主義之嫌，怎麼可能一方面全心全意託付予猶太教的信仰，另一方面又對其他宗教持開放的態度呢？聶達(Paul Knitter)乃提出了婚姻的妙喻。自己忠於配偶並不必排拒別人的配偶真實美麗。事實上不同宗教對終極真實可以有不同概念化的模式，可以位格或非位格的方式來作出理解。但這樣就不容許對各宗教作出高下的評價嗎？其實不然。希克被人誤會成為一個不作判斷的相對主義者，其實是缺乏根據的。希克提議由「融貫」(coherence)、「經驗」(experience)、「精神性」(spirituality)與「德性」(morality)等判準來對各宗教的面相作出評估，但拒絕對它們作出整體的評價。希克的立場不免陷於困難，因為各宗教接受不同的判準，並沒有一致的判斷。故真正貫徹多元論點，只有坦承終極真實本身不可知，世界各宗教只是人間的折光的影像。在這種新思想的指導下，他把猶太教的基本信仰如「一神教」、「啟示」、「選民」、「天鈞」、「彌賽亞」、「永生」都給了全新的闡釋，不再有絕對的意涵。這樣把希克的想法更往前推

進了一步。這種做法自不可能得到大多數猶太教徒的支持。

由史威德勒邀請對世界倫理作出回應的猶太學者柯更 (Michael S. Kogan) 撰文，恰好指出了問題癥結之所在。¹⁸ 首先，在神學理論上，他提供了世界倫理建構的基礎。《聖經·創世記》上明言，以神的形像造人。但是很少人深思這一說法的意涵究竟是什麼。需要問的一個先決問題是，究竟神的形象是什麼？仔細參研，才發現上帝從來沒有以他的面目示人，摩西的故事就是一個具體的例證。但正因此，人也並沒有一個絕對的形象 (absolute image of humanity)。根據各民族的生活的經驗 (lived experience)，各有不同的形象，既無獨佔性，也不能轉移給其他文化民族。由此否定西方勝利主義 (Western Triumphalism)，各文化自動自發，以求會通。猶太教對當前的典範轉移、多文化主義的傾向是有共感的，各人由自身原有的「金律」出發是一個良好的起點。但第二樞軸時代的概念是有問題的，因為當前是西方的世界化，與西方對話的來自不同文化的知識份子往往接受西方式的教育，接受了西方的個人主義與普世主義，這些精英階層反而與他們的民眾缺乏感通。至於對話，如今猶太教與基督宗教能夠對話，畢竟它們多少分享了共同的傳統，彼此的差別是同中之異，有相同的西方文化的背景才能促成對話。至於以色列與巴勒斯坦的對話，只不過是彼此基於現實需要的妥協，維持彼此之間的和平，並沒有什麼真正的對話。但他與史威德勒仍同意，一切轉變是始於少數精英。今日的現實固然如亨廷頓 (Samuel P. Huntington) 所警告的文明的衝突，種族主

18. Michael S. Kogan, 'The Universal Declaration of a Global Ethic: A Jewish Response' (走向世界倫理宣言：一個猶太教的回應)，參Leonard Swidler編，*For All Life*，同前，頁105-118。

義、國家主義、區域主義肆虐，理想的大同世界還在遙遠的未來。在今日只能努力播種，期待彌賽亞的來臨。

很難得的是，專輯有基里爾 (Metropolitan Kirill) 論〈正教，自由主義與傳統〉的文章。¹⁹東正教的觀點鮮有人知，也不受到關注，但畢竟它有不少信眾，不可以完全加以漠視。基里爾也認為今日的世界需要走向和諧 (harmonization)。但意識型態的鬥爭漸被一種新的對決所代替：一方面是全球主義 (Globalism) 與普遍主義，另一方面是保守主義與傳統主義 (traditionalism)。讓我們先作一歷史的回敘。自由主義興起於十八世紀，個體不願接受體制的奴役與壓迫。人的地位無限上綱，造成偶像崇拜，忘記了人的墮落與罪。西方的基督宗教，無論是天主教或新教，大體採取一種妥協的態度，接受了人自由的基設 (postulate)。由法國大革命到今日，成為四八年人權宣言的基石。不幸的是，俄國 (Russia) 直到晚近才開始自由主義與傳統主義的論爭。它仍繼承了蘇聯的兩面政策：對外與西方妥協，反對極權的指控，為社會主義塗脂抹粉，對內則依然故我，不求改善。但蘇聯解體之後，已不可能與外界隔絕，其兩面性乃暴露無遺，其東歐政策對柯索伏 (Kosovo) 是一套，對庫爾德斯坦 (Kurdistan) 又是一套。正教的精神與文化傳統乃徹底被漠視，現代國際標準完全是西方的一套，在其籠罩之下有一定的秩序，否則就淪為分崩離析的亂局。如此西方普世性的自由主義傳統不斷擴大，由西歐到東歐，那些信奉正教的國家將怎樣保存其精神、文化與宗教的認同呢？一個實例是，俄國的新律規定宗教團體要註冊必須提

19. Metropolitan Kirill, *Orthodoxy, Liberalism and Tradition* (正教、自由主義與傳統), *Global Dialogue*, 同前, 頁37-42。

出在俄國土壤上已存在十五年的證據，這一規定受到西方一致的抗議，認為是阻攔外來教會的手段。由此可以看到在地傳統與自由主義的衝突。正教的立場是，我們願意聽別人的聲音，但我們的聲音也要人聽到。譬如正教反對女性擔任教士或同性結婚，乃是因為這類措施違反了正教秉持保存使徒傳統 (apostolic tradition) 的使命。而現代所謂的「萬國主義」(ecumenism) 根本對此全無了解，乃隱伏了危機，其根源在於自由標準之「絕對化」(absolutisation)。神中心的精神傳統不能為人中心的人文主義所取代，當作開放社會的敵人。正教、以色列與諸回教國家有權利維持自己的一神傳統，它們願意尊重其他傳統，但也盼自己的傳統與穩定受到尊重。西方不能一味要求世界「同質化」(homogenisation)。如果歐洲能夠真正強調寬容、開放的態度，支持多文化主義，則不同傳統間的猜疑、仇恨、武鬥自然會降低。有趣的是，由東正教發出的呼籲讓我們聽到了類似非洲要求肯定民族權利的回聲。

由此而過渡到當前討論的一個熱點，那就是伊斯蘭教、猶太教與基督宗教的三邊對話 (trialogue)。麗妃·海山 (Riffat Hassan) 撰文論亞伯拉罕信仰間的三邊對話。²⁰ 在美國，這樣的對話在七十年代即已開始，但回教徒還是感覺參加這樣的對話有困難。因為這背後似乎有一種陰謀，假理想之名談一些非言語可以表達的東西，有損於其認同；而光信仰就夠了，誰又能代表伊斯蘭教的立場發言呢？令人痛心的是，坊間充斥了對伊斯蘭的誤解如諷刺畫一般，故仍覺得有責任參與對話。而回教徒缺乏自省，又

20. Riffat Hassan, 'Triologue among the Abrahamic Traditions' (亞伯拉罕傳統的三邊對話), 同上, 頁42-52。

不肯為他人作出闡釋，也確難慊人意。湯恩比早就指出，這三個啟示宗教同源，都有排斥主義與不寬容的傾向，特別回教徒自認為得上帝最終的啟示，以真理自明，更無意作開放式的對話。但今日的爭鬥加劇，實不能不對話。但非回教徒每每不了解，《古蘭經》是上帝的宣示，其份量非比尋常。對回教徒而言，「亞伯拉罕」是一個極重要的象徵，他遠離一切非神的東西，而皈依神的法律與秩序，「在神之外再沒有神了。」(There is no god but God)《古蘭經》強調亞伯拉罕非猶太教徒或基督教徒，但穆罕默德從不否認摩西與耶穌的先知地位，伊斯蘭只是進一步證實與延續神的信息。故早期的回教徒面向耶路撒冷——猶太教徒與基督教徒共同尊仰的聖城——進行祈禱。但在公元六二二年遷徙後，卻改為向麥加貢奉黑石的神廟卡巴(Ka'ba)祈禱。非回教徒以政治理由來解釋這一改變是不可接受的，因《古蘭經》是神的啟示，決非穆罕默德的意旨，其象徵意義在超越猶太教與基督教的排他主義，而指向一普遍主義。神是所有人的神，不只是回教徒的神。因此，終極來說，愛上帝、愛和平、愛正義的猶太教、基督教、回教的信徒可依「神之名」(in the Name of God)連合，克服世間的分崩離析。

接着又有阿育布(Mahmoud M. Ayoub)論伊斯蘭與宗教多元主義挑戰的文章。²¹伊斯蘭教深信得到神的最後(final)啟示，它具備有綜合的性格。就時間上來看，它是在「樞軸時代」之後，中間經過了亞歷山大大帝(公元前356-323)的時代，就在這一時代，猶太教、基督教、與伊斯蘭教的文

21. Mahmoud M. Ayoub, *Islam and the Challenge of Religious Pluralism* (伊斯蘭與宗教多元主義的挑戰)，同上，頁53-64。

明逐漸塑造成形。耶穌與保羅排拒了有特殊主義傾向的猶太教，轉取普遍主義。既吸收也超越了埃及的信仰與希臘化的綜合。公元三世紀曼尼 (Mani) 提倡二元論 (Manicheism)，有深遠的影響。在耶穌與穆罕默德之間普洛泰納斯 (Plotinus) 皈依太一，被伊斯蘭尊為先知。穆罕默德是上帝的使者，對全人說話。此後再沒有神的宣言，故《古蘭經》有一種超時間 (timeless) 的性格，然而這樣的宣示是在一定的歷史脈絡中表達出來。穆罕默德以後的世代得通過「解釋」(tatsir)，令《古蘭經》仍活在回教徒的生活與文化之中。由此可見，《古蘭經》的世界觀是「貫串異同的辯證法」(a dialectic between diversity and unity)。上帝是「絕對之一」(tawhid)。《古蘭經》講上帝之「一」，不用wahid (數字之一)，而用ahad (獨一無二之一)。故先知雖多，信息本質上只是一個。人種、語言、宗教可以有差異。而人類 (humanity) 是「異中之同」(unity in diversity)。依《古蘭經》，差異是好的，爭鬥才是惡。這樣《古蘭經》講的「統一」(unity) 是與宗教、文化的多元主義相容的。如此，不只三個亞伯拉罕信仰可以會通，連印度教、佛教也可會通。其實「伊斯蘭」根本不是一個教名，只要絕對服從神 (total obedience to God) 就是伊斯蘭。故《古蘭經》從未要求猶太教徒、基督教徒改宗。而在今日的時勢需要強調的是，穿越宗教的歧異在信仰上的統一 (a unity of faith across the diversity of religions)，也是在這裏我們看到未來的許諾 (promise)。

而作為一個回教徒，杜蘭 (Khalid Duran) 願意支持史威德勒起草世界倫理宣言的努力。²²他的理由是，穆罕默

22. Khalid Duran, A Draft of a Global Ethic - A Muslim Perspective (起草世界倫理：一個回教的觀點)，載Leonard Swidler, *For All Life*，同前，頁119-130。

德從一開始就沒有想建立一個新的宗教，只是要回到亞伯拉罕原來的信仰。伊斯蘭歷來有一種綜合的性格。今日有一些暴力派的原教旨主義者 (Fundamentalists) 處處架設藩籬，但比之更強的是蘇菲教派 (Sufism)，卻立意要破除這些藩籬。伊斯蘭的源頭就是普遍主義的，無理由不支持起草世界倫理宣言的努力。但需要防範的是魚目混珠的情況。我們怕的不是明目張膽的反民主反人權，而是那些好話說盡壞事做盡的勾當。也有些回教徒外表虛與委蛇，回去卻斥責白人的陰謀。但極大多數的回教徒願意支持史威德勒的努力，和而不同乃是大家共同的嚮往。而正因為穆罕默德原來的目的是想聯合信神的不同團體，故由伊斯蘭滋生出追求更進一步綜合的新宗教決不是一件偶然的事，像錫金教 (Sikhism) 擬綜合伊斯蘭與印度教，大同教 (Baha'i) 擬聯合世界上所有的民族，和平統一，就是顯著的例子。

史威德勒曾邀請莫門 (Moojan Momen) 由大同教的立場作出回應。²³大同教的創立人巴哈烏拉 (Baha'u'llah) 描繪自己為神醫 (Divine Physician)，對世界的疾病作出診斷並開出療病的藥方。莫門引經據典說明大同教對典範轉移、第二樞軸時代、以及對話時代都有共鳴，金律是一個適當的起點，也對部分中程原理也有所肯定。但由宗教立場看，對宣言背後預設的西方自由主義傳統，卻不能不有所保留與疑慮。宣言似乎預設人性善，但宗教的目的卻要教人扭轉其自然傾向，變化氣質。而道德原則背後不能不有形上學的基礎。最大問題在宣言似缺超越層面，沒有深

23. Moojan Momen, 'Toward a Universal Declaration of a Global Ethic: A Baha'i Response' (走向世界倫理宣言：一個大同教的回應)，參同上，頁131-144。

厚基礎，終不免有分崩離析的危險。宣言既取極小式的進路，那就不可能提到上帝，否則就會把佛教徒、人文主義者排在外面了。但這決無意妨礙個人通過自己良心的抉擇去追求超越的努力。莫門真正擔心的是，宣言講民主、自由是西方俗世價值擴散的藉口。這裏是指出了一個嚴重的問題。物質價值與精神價值的確有不同的指向，民主的多數派與自由的漫蕩無歸可以成為向下沉淪的機括。當然民主自由的理想也可以指向一公平開放的制度，而人的價值取向還要有另外的源泉，才能創造一個向上提升、充滿了意義的文明。

專輯中有一篇很特別的文章，即克萊西底斯的〈新時代：一項調查與批判〉。²⁴這篇文章對次文化有神秘主義傾向的一些潮流作出了觀察與討論。所謂「新時代」(New Age)既沒有嚴格的定義，也沒有一定的時限。史威登堡(Emanuel Swedenborg, 1688-1772)被史丹利(Michael W. Stanley)推尊為「新時代之父」。與這相關的是，美國愛默森(Ralph Waldo Emerson, 1803-1882)的「超越主義」(Transcendentalism)，一八七五年在紐約建立的「通靈學會」(Theosophical Society)。一八九三年在芝加哥(Chicago)舉行的第一屆「世界宗教會」(World's Parliament of Religions)，參加者有印度的維瓦卡南達(Swami Vivekanada)。後來禪宗才通過鈴木大拙(D.T. Suzuki, 1870-1966)流行於世，以至今日的達賴喇嘛。六十年代美國因越戰導致反文化(counter-culture)流行；卡斯德奈達(Carlos Castaneda)則推廣印第安的巫術(shamanic practices)、醫術也有不同的

24. George D. Chryssides, *The New Age: A Survey and Critique* (新時代：調查與批判)，參*Global Dialogue*，同前，頁109-119。

療法。總之，新時代有一種折衷的傾向，追求精神性，但不歸附任何一個宗教，排棄絕對主義，隱涵着對主流基督宗教的批判。以其缺少架構，故也難加以評估與預測。

與這種邊緣化的潮流相反，孕育於主流文化的西德前總理舒密特(Helmut Schmidt)撰文論：〈亞伯拉罕信仰與宗教寬容〉。²⁵他回憶兒時的教育，身為基督教徒，竟從來不知道另有同源的猶太教與回教。今日世界，問題遠比昔日複雜、嚴峻。在文明衝突的威脅下，更迫切需要宗教寬容。故近年來，他連合世界上退休的一些政治領袖，組織「互動會」(InterAction Council)，邀請專家學者，起草〈人的責任之世界宣言〉(Universal Declaration of Human Responsibilities)。正是在這一背景下，已經起草了〈世界倫理宣言〉(1993)的孔漢思才應邀再接再勵，起草了這一篇宣言的初稿，於討論，多方徵詢，修改之後已定稿於一九九七年九月提交聯合國。這份文件雖未如孔漢思所願於一九九八年為聯合國採納、簽署為一九四八年人權宣言之後的另一重要宣言，也引起了廣泛的關注與討論。孔漢思也在專輯撰文回應了論者對這一份文章的誤解。²⁶

在史威德勒所編書的最後一章，由英格麗·席馥(Ingrid Shafer)執筆，從天主教的立場作出回應，大概是因為孔漢思、史威德勒與席馥都是天主教徒，才作出如此刻意的安排，作為壓卷之作罷，²⁷席馥也不負所託，把天

25. Helmut Schmidt, *The Abrahamic Faiths and Religious Toleration* (亞伯拉罕信仰與宗教寬容)，同上，頁21-24。

26. Hans Küng, *Responsibilities and Rights: The Quest for a Global Ethic* (責任與權利：世界倫理之追求)，同上，頁120-125。

27. Ingrid Shafer, *Toward a Universal Declaration of a Global Ethic: A Catholic Perspective* (走向世界倫理宣言：一個天主教的回應)，載Leonard Swidler, *For All Life*，同前，頁204-206。

主教傳統對於這一問題的反覆的情況清楚地勾劃了出來。世界倫理在基督宗教可以追溯到尼古拉斯·庫薩 (Nicolas of Cusa, 1401-1464)，他讚賞宗教之歧異性，成為啟蒙之先導。不論其對組織教會之敵對，他對於自由、博愛、平等、尊重歧異性之呼籲實更接近於耶穌之信息。不寬容之殺巫、排猶、宗教戰爭，終於導致了二次大戰的大屠殺。史威德勒以教會為親為師，但好的父母必不會把孩子關閉在安全的圍籬裏，而要讓他們成為自由、負責的成人。而這種對人性的信賴恰恰是傾向威權主義的那些天主教徒所感到不安的。天主教內最大的突破在六十年代 (1962-1965年，特別是1964年) 的梵蒂岡第二次大會 (Second Vatican Council，或簡稱Vatican II)，在教皇約翰二十三世的主導之下，不再堅持一元主義，排他主義，也不再強調天啟與人智之隔絕。這與近六十年前教皇庇護十世之譴責人文主義的文告成為強烈的對比。不幸的是，近年來在教皇約翰·保羅二世的主導之下，卻有倒退之勢。但瓶子裏的精靈既已釋放出來，可不是那麼容易收得回去。而今在天主教內部就容納了歧異性，一方面如德日進 (Teilhard de Chardin, 1881-1955)、雷納 (Karl Rahner, 1904-1985)，與現在還在活躍的屈雷西 (David Tracy)，回歸到聖多瑪。另一方面則與新教的巴特 (Karl Barth, 1886-1968)，回歸到聖保羅與奧古斯丁，有分割上帝無窮的善與失樂園後人性墮落的二元對立傾向，貶低人的理智與文化。推動世界倫理的努力也被看作是挑戰權威的活動。但民主自由的大方向終不可逆。而比較史威德勒與孔漢思的宣言，也有一些差別。史威德勒的宣言強調歷史與方法，提出了一個開放對話的問架，可以結合地球社團各方面的努力。孔漢思的宣言則字字斟酌，成為世界公民行為的原

型 (prototype)，不同傳統可以通過草根層面來參與。以之為基礎，可以把世界倫理進一步建構起來。

史威德勒書最後有他對於四面八方來的呼應與質疑或批評的回應，²⁸份量與深度均嫌不足，但充滿了善意，一貫保持着開放的態度。或者這樣性質的一本書所需要的，並不是什麼最後的結論，而是提供機緣，為進一步的對話作準備罷！在他對席馥的回應之中，他證實世界倫理的根源的確可以追溯到第二次梵蒂岡大會的「啟蒙」導向。一九六三年，史威德勒與他的妻子愛蓮 (Arlene) 創辦《萬國研究學報》(*Journal of Ecumenical Studies*)，一開始孔漢思就是學報的副編 (Associate Editor)。一九九一年一月號他和孔漢思共同署名，開始了「世界倫理計劃」(Global Ethic Project)。兩人均與杜賓根大學的天主教神學院 (Catholic Theological Faculty) 有密切的關係。孔漢思與第二次梵蒂岡大會也是密切相關的。

在這樣的背景之下，我們可以明白，孔漢思和史威德勒為何在一九九七年在巴黎與拿波里舉行的聯合國教科文組織的「普遍倫理計劃」的兩次會議之中，那麼大力地推動〈世界倫理宣言〉起草與簽署的理由之所在。我曾經支持他們的努力，最後終歸失敗，原因在於哲學批判的審慎與宗教熱情的擔負未能合轍的緣故。在拿波里時，杜維明的反應近於英美的哲學家，他覺得孔漢思態度過分專斷、勉強，乃不無微詞，同時指出，孔漢思對於東方缺乏深入的研究與了解。我當時的感覺就很不一樣。宣言起草之通不過是勢之使然，孔漢思的情緒反應確實有些過當，那反映了他失望的心境，與態度的專斷其實拉不上關係。孔漢思

28. Leonard Swidler, A Dialogic Response (對話的回應)，參同上，頁227-239。

用西方的觀念與文字屬稿，其指向在超越西方的窠臼，主觀上希望大家共襄盛舉，但客觀上缺乏條件，以至有深切的挫折感。同時起草一份低限度的宣言，對於東方沒有深入的研究與了解並非一個巨大的缺陷。而且由本文的探討可以看到，光亞伯拉罕信仰內部的問題，便已複雜精微，有些矛盾與紛爭已經難以解決，那裏能夠期待，在短期間能有什麼急效呢？然而我們的確需要一個低限度的起點，以此我不反對用西方的東西作為起點，同時我們極需同氣相求，互相呼應。蓋每一個傳統都有原教旨主義派封閉、排他、暴力的傾向，也有改革派開放、寬容、講理的傾向。看到孔漢思與史威德勒在天主教內開拓進步思想的努力，我覺得當時選擇與他們並肩作戰的決定是對的。知其不可而為，任何新的潮流都由極少數人先開始。我們要以一種新的態度來迎接新的世紀，新的千禧。由於篇幅有限，本文僅只對與亞伯拉罕信仰相關的論題作出觀察與討論，有關東方宗教方面的回應尚有待另文加以申述。²⁹

29. 〈從比較的視域看世界倫理與宗教對話——以東方精神傳統為重點〉，宣讀於二〇〇〇年十月二十七至二十九日在台灣花蓮舉行，由喜馬拉雅基金會支持之「中華文明的二十一世紀新意義」第一屆研討會。

Blank Page

此頁為空白頁