

「NOVA 袖珍」系列

現代語境 與後現代中的基督教



74

作者

- 曾慶豹
- 劉小楓
- 關啟文
- 麥奎利 (John MacQuarrie)
- 莫爾特曼 (Jürgen Moltmann)



BSOP LIBRARY



00030993

BR
115-P74
C45C
2

現代語境與後現代中的基督教

明風出版

出版人：楊熙楠
作者：曾慶豹、劉小楓、關啟文、麥奎利、
莫爾特曼
編輯：「NOVA袖珍系列」編輯小組
美術設計及排版：許智超
出版：明風出版
orb Institute of Sino-Christian Studies Ltd.
電話：(852) 2694 6868 傳真：(852) 2601 6977
電郵地址：mingfeng@iscs.org.hk
承印：海洋印務有限公司
發行：傳訊有限公司
電話：(852) 2393 6630 傳真：(852) 2381 4161

初版：二〇〇四年三月
© 2004 版權所有，不得翻印

Christianity in the Context of Modernity and Postmodernity

Publisher: Daniel H. N. Yeung
Author: Chin Ken Pa, Liu Xiao Feng, Kwan Kai Man,
John Macquarrie, Jürgen Moltmann
Editor: Nova Series editorial committee
Published by: Ming Feng Press
orb Institute of Sino-Christian Studies Ltd.
Tel: (852) 2694 6868 Fax: (852) 2601 6977
E-mail: mingfeng@iscs.org.hk

1st edition: March, 2004

©2004 Ming Feng Press
orb Institute of Sino-Christian Studies Ltd.

ISBN: 962-8322-68-0

「NOVA袖珍」系列

總序

現在的人，尤其是年輕人，都喜歡一些新奇的小玩意，就是又“NOVA”（新鮮），又「袖珍」（小巧）的東西。

親愛的讀者，你現在捧在手裏的這本書，不是又「新鮮」又「小巧」嗎？它只是「NOVA袖珍」系列之中的一本。

這個系列真的很新，因為，儘管其中討論的問題，有的亙古長存，有的歷久彌新，提出論辯的學者，有的老成練達，有的生猛少壯，但是其中選入的論述，卻如給漢語學術或中文世界吹進來一些新風。

這個系列不是很小，因為，儘管它的篇幅很小，開本很小，花你衣袋中的金錢不多，佔你書包裏的空間不大，但是其中涉及的論題，有對基督宗教之精神思想的解說，有對宗教與現代文化關係的詮釋，還有從聖經到人生、從神學到哲學、從政治到社會、從現代到「後現代」等等重大問題，分量真的不輕。

總序

「小的是美麗的」，但我們不一定想要輕薄漂浮的，因為人生不能忍受輕浮，而是需要充實。

新的是有趣的，但我們有時候需要古老永久的，因為正是人生的轉瞬即逝，指向一種永恒的意義。

「NOVA袖珍」這個名字，一半是拉丁文，一半是中文，表示我們選入的內容，不但有西方學者的思考，而且有中國學者的思考，可以見出中西思想的對話和交流。

而其中的「珍」字，既表示我們想要盡力從自己的珍藏中選取精粹，與讀者分享；又表示我們十分珍惜這些思想的結晶，也會珍惜與讀者「心有靈犀一點通」的寶貴緣分。

願將「永久厚重」，注入「NOVA袖珍」！

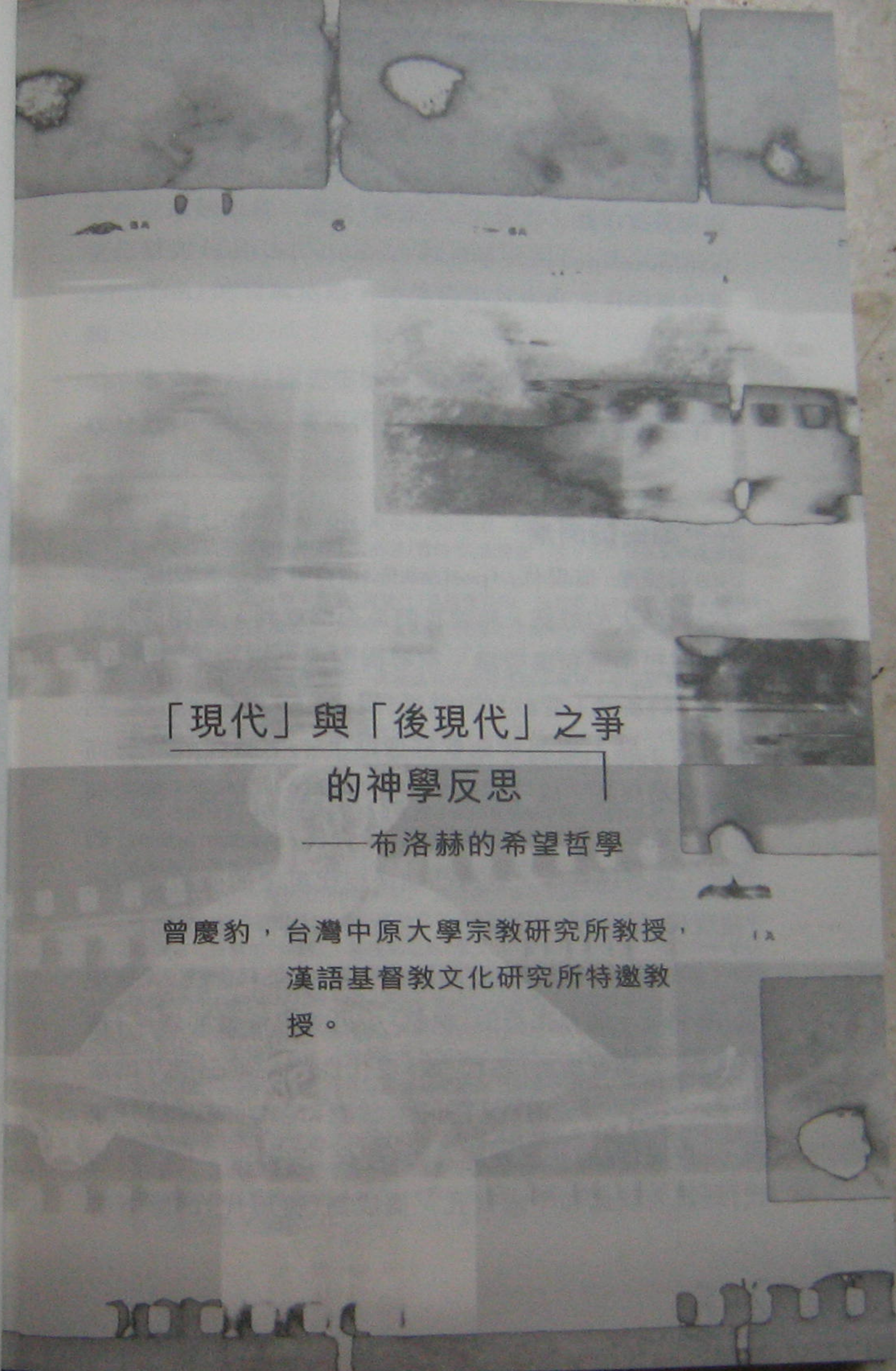
「Nova 袖珍」系列編輯小組謹識



目錄

- 1 「現代」與「後現代」之爭的神學反思
——布洛赫的希望哲學
曾慶豹
- 41 特洛爾奇的「現代」理解及其神學意識
劉小楓
- 97 宗教在現代社會必然衰退嗎？
——世俗化理論的再思
關啟文

- 137 盼望之漲落：第二個千年終結時的基督教神學
麥奎利 (John Macquarrie)
- 155 宗教思想中的後現代主義
麥奎利
- 185 為了人類未來的基督教神學
莫爾特曼 (Jürgen Moltmann)



「現代」與「後現代」之爭
的神學反思

——布洛赫的希望哲學

曾慶豹，台灣中原大學宗教研究所教授，
漢語基督教文化研究所特邀教
授。

一、問題的開展

甚麼是「後現代」(postmodernity)? 這是一個時髦卻又分歧頗大的標籤。無論我們是否留意到, 這樣的時髦字眼早已悄悄粉墨登場, 來勢洶洶成為世紀末(fin-de-siecle)的新寵, 管他「後」甚麼「現代」、「現代」又「後」到哪兒去, 貼上這個標籤就好像貼上一個品牌的註冊商標, 成為商品, 成為賣點。從文學理論、建築、藝術到時裝、電影, 都紛紛搶先冠以「後現代」(postmodern)的名號, 越是隨意性, 就越凸顯後現代現象的原貌: 定義「後現代」或理解「後現代」, 也就是不懂得「後現代」。

無論提問「後現代」實指為何, 究竟合不合法, 「後現代」終究是一個存在着的「現象」; 也許更恰當的講, 「後現代」是一種有別於「現代」或「現代性」(modernity)的東西吧, 不然, 「後現代」在「後」甚麼「現代」呢? 簡單來說, 「後現代」應該被理解為對「現代」的否定,¹亦即「現代」的誤入歧途和千瘡百孔, 盡成為「後現代」的騷首弄

姿, 「後現代」越是搖旗吶喊, 越是一種對「現代」做無情和極端的揭露。最後我們可以說, 「後現代」代表着某種文化現象的邏輯, 關於「後現代」的研究, 恐怕必須經由文化研究(culture studies)和哲學批判(philosophical criticism)的理論追蹤, 才能揭示其中存在着的思想面貌。

本文主旨在處理這樣一個複雜的議題: 基督教神學²在介於「現代」與「後現代」的兩難夾縫中, 是否存在着一

1. 把「後現代」理解為是對「現代」的否定是否恰當, 這當然存在着頗大的爭議, 但為了方便於對問題的開展, 有必要「暫時性」地接受, 以下的討論也將會逐步闡述這樣的理解, 雖然存在着「詮釋循環」(hermeneutic circle), 但那是一個可以接受的循環。坦白說, 討論「後現代」是很費勁的, 因為並不存在着某個思想派別叫做「後現代主義者」, 許多已被貼以「後現代思想家」的人, 也公開拒絕了這個大標籤, 但他們都似乎被「後現代化」了! 反正, 那些有點對「現代性」產生「反動」或「不滿」的思想家都一併被羅列入此陣營的名單中, 管他同不同意, 連哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)這位極力捍衛「現代性」的全方位思想家, 也被人莫名其妙的「強迫中獎」, 這種作法的確是「很後現代」的。總之, 一句話, 任何想定義「後現代」的努力, 都是「現代」的產物, 是頭腦簡單的低能兒, 壓根兒地搞不清楚「後現代」在「後現代」甚麼。即使是這樣, 「後現代」這個「詞」(term)早已泛濫成災, 誰能迴避它呢? 或許, 也只有喋喋不休、胡言亂語一番才能嗅到「後現代」的酥味, 合不合適, 就毋需太早下定論了。
2. 這裏指的基督教, 是廣義泛稱的 Christianity (基督宗教), 包括天主教、新教和東正教在內。而我沿用的「神學」一詞為避免被批判作「存有的遺忘」(海德格)或「理體中心」(德里達), 只能將神學理解為某種相似於現象學的「觀」、海德格的「思」、拉納的「傾聽」、維根斯坦的「看」, 以避免落入傳統以來把神學當作「神—理體」(theo-logos)或「神的邏輯學」(theo-logical)的偏狹。因此, 今天時下有一門叫做「系統神學」(systematic theology)的論述就變得很古怪了。「神學」究竟能不能被系統化? 系統化了的神學還叫「神學」嗎? 這都是我們必須認真給予檢討的。依我的看法, 直今在所謂福音派的陣營中, 仍然存在着這種不合時宜或獨斷的神學論述, 它們的思想典型依然停留在黑格爾以前的邏輯架構中, 在這種框架中徒增了不少「假問題」, 是中世紀經院哲學的現代返魂, 也是「現代性」哲學「知識論迷思」下的教條化之基督教理性主義。除非我們留意到海德格關於現象學的提問, 不然, 我們並未真正進入所謂的「神學」之「思」中, 這樣的論點可參見奧特(Heinrich Ott)《不可言說的言說》(香港, 三聯, 1992年)一書, 頁18-21之闡述。

個「選擇性」(alternative)的問題？我想論證的結論是：基督教思想面對「現代」與「後現代」的對立時，不是一個「非此則彼」(either or)的選擇而是「既不也非」(neither nor)的辯證批判。以下就鋪展出，在基督教思想的反思脈絡中對於「現代」和「後現代」的理解和質疑；廓清何以就基督教思想背景下，反叛「現代性」和質疑「後現代」是必要的；在結論的部分，則企圖指出另一條通路的可能。

二、「現代性」主體中心：沒有了神學也沒有了人學

「現代性」(modernity)這個名辭可以追溯到拉丁文的"Modernus"，首先鑄定於五世紀末期，有着當前(present)、現在(now)等意涵，主要是形容基督徒在宗教上的「新紀元」(new age)，有別於羅馬異教的時代。所以，"modernus"就帶有「時間」的意味，再加上救恩史的評價，更是指出某種在文化或精神(ethos)上的優位性。總之「現代」這個概念具有「轉化」(transformation)的意思，以作為某一種區分，是一種新的開始的特殊性。

因此，在某種歷史哲學的假定上，西方人在十七世紀末用"modernity"這個名辭時，就賦予了某種人文主義的轉向，歐洲學術圈都察覺到他們當時擁有着一種不同於古代文化，且理解作與古代根本上的對立或優於古代的³。按斗密(Toulmin)的研究指出，「現代性」有兩個根源，一

是十六世紀的文藝復興，一是十七世紀的理性主義。⁴因此「現代性」可以廣泛的指稱一五〇〇年至目前為止的四百多年西方文化；這種文化生態形塑於文藝復興和宗教改革兩個潮流，形成、發展並成熟於十七、十八世紀的理性主義和啟蒙運動兩個思想文化，而十九世紀以降的工業生產方式、資本主義經濟結構和民主憲政體制之建立，則是「現代性」的具體成效和體現。「現代性」可以被理解為：其一是它被設定為不僅不同於先前的事物，同時也優於先前的事物，故有一種所謂「進步」的觀念；其二是假定人能正確瞭解或知道「現代性」之全部意涵。這兩方面對「現代性」的界說，從神學和哲學的角度看來，正是理性主義和啟蒙精神的基調。

我們的疑問是，古代基督徒和十七世紀都自稱作「現代性」，究竟之間的區別在哪？十七世紀的「現代性」之合法性(legitimacy)在哪？漢斯·布門伯(Hans Blumenberg)認為，現代與中世紀基督徒立場之不同是，前者強調「自我確證」(self-assertion)非來自於基督徒對上帝的依賴，而是在理論求知上獲得解放，企圖親自指揮自然。布門伯稱「現代性」的合法性為一種「充足合理性」(sufficient rationality)，發展出有關方法、技術控制、功利等觀念來處理問題，這是過去傳統(基督教世界觀)所辦不到的⁵。換言之，這裏存在着一種關於典範更

3. Robert B. Pippin, 《現代主義是一個哲學問題》(Modernism as a Philosophical Problem; Cambridge: Basil Blackwell, 1991), 頁19。

4. S. Toulmin, 《世界性：現代性的隱密議題》(Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity; New York, 1990)。

5. Hans Blumenberg, 《現代的合法性》(The Legitimacy of the Modern Age; trans. Robert Wallace; Cambridge, 1983), 頁138、140、336。

替 (paradigmatic change) 的問題，從神論的宇宙論世界觀轉換到理性的數學化世界觀去，從聖經福音的歷史哲學信念更易到除咒開明的進步發展努力上。就歷史發展的邏輯來看，「現代性」的獨特意涵的確不同於古代希臘羅馬，也不同於中世紀希伯來—基督教文明；在思想的特徵和態度上，現代人以不同的眼光看待事物，由過往的神學形上學中走出，提昇人們理性之光，迎接對人的成熟和期待。這種表現作「自覺」的精神，毫無疑問的是思想的成果，也就意味著開展出某種不同於古代、中世紀的思想態度，以理性為謀劃作核心，表現在數學、科學的偉大發現上。我們毋寧可以如此說：出現了某種異質性的典範類型作主導，普遍掀起於自覺的精神活動上，豐富了近代特有的文化成果。從笛卡兒 (René Descartes) 到康德 (Immanuel Kant)，「現代性」在哲學論述上逐步開展而來。

基本上，關於「現代性」的形成和論旨，可簡單地歸結為：主體性原則 (principle of subjectivity)、啟蒙精神和理性化 (rationalization)。以下就展開主體性原則中心化的分析和討論，逐步反省並檢討。

我們同意並接受韋伯 (Max Weber) 的理解，將西方意識的現代結構所普遍具有的「現代性」特徵，視理性主義為它的特性圖像 (features)，在思想史上則表現作我們慣稱的「主體性哲學」。主體性原則是現代性的原則，在現代性中，宗教生活、國家、社會以及科學、道德、藝術都轉化為只是主體性原則的眾多具體表現。主體性哲

學是一種反省的哲學，它的結構銘刻於笛卡兒「我思故我在」(cogito ergo sum) 的名言中，為一抽象的、數學化的主體性；在康德，主體性原則就表現為絕對自我意識的形式，分別在三大批判中安立理性於最高之判斷的位置，使各領域都獲得其證成的有效性。可以這樣說，「現代性」的主體性原則，在於「它是個自我關連的結構，認知的客體，迂迴於自身，將自身視作客體，以便如同在鏡子中一般的觀察到自己，一般稱之作思辨的方式」⁶。

近代思想普遍提昇了方法論意識，而所謂的方法論就表現在對普遍數學 (Mathesis Universalis) 的假定上。所以，所謂的理性，就理性的作用，即用理性來認知，從自然之光進行推理，推理就是有條理地或方法地拓展真理，方法就在於理性認識的秩序和規則，尋獲普遍的有效和適應。而普遍懷疑在發現真理的方法上，又確立為理性的優位 (priority)，換言之，懷疑是尋找確證的主體優位性作用。這正是理性主義的典型，所謂方法、理性、懷疑，不過是主體掛帥 (subject-centric) 的形式表現自己，因而確立了這樣一個命題：凡是經主體清晰明瞭的認知都是真的。

Cogito ergo sum 說明了「現代性」的特徵，主體存在

6. Jürgen Habermas, 《現代性的哲學論述：十二講》(Der philosophische Diskurs der Moderne; Frankfurt, 1985), 頁29。

哈伯瑪斯這段話多少隱晦地表示對近代哲學的不滿，「如同在鏡子中一般的觀察到自己」使我們連想到海德格曾批評近代主體形上學為一種「世界圖像」的表象思維，意即主體或人是以自身的形像來設想或理解世界的；另一哲學家理查·羅蒂 (Richard Rorty) 更直接的指哲學為一面「巨鏡的心靈圖畫」，把主體或心靈 (mind) 理解為反映實在的鏡子。

是一項事實，並且以理性(思維)的形式存在，一切外在於主體之外的實在都必須是經過主體來確證的，主體即實體(substance)，理性主體性(rational subjectivity)以基礎主義(foundationalism)的姿勢出現。⁷主體以思維形式出現，而且在知識論和存有論上均具有優位性和能動性，這樣，主體與世界成為對立，世界成了被主體認識乃至於資用和支配的對象；從此，人成了自然界的征服者，駕馭自然，完成主體的宰制慾望，理性是那允諾進行宰制的合法性基礎。笛卡兒在建立了主體之後，即立刻表現出對自然求征服的態度。⁸如果十八世紀的啟蒙精神體現在康德哲學中，那麼笛卡兒的哲學可謂文藝復興人文主義在哲學上申辯「主體的覺醒」，更重要的是保存了形上學的提問和框架，以實體和二元論思想為論述的基準。從以上的討論看來，「現代性」在笛卡兒的哲學陳述中獲得了系統性的闡明，作為「現代性」的首要特徵——主體性原則，誕生在理性主義的時代先驅中。

然而，關於主體性原則的真正完成，則要等到作為啟蒙哲學的康德之「哥白尼革命」後。在還沒有進入討論康德以前，我們必須附帶談到關於馬丁·路德發現「信仰

7. Dalia Judovitz認為，Cogito的提出並非要經由懷疑而證明主體的存在，它的存在無非是陳述作表象(representation)的「我思」。「我思」的真實命題放在表象的秩序上，是自我明證的(self-evident)的語言。見氏著，《笛卡兒中的主體性和表象：現代性的源起》(Subjectivity and Representation in Descartes-The Origins of Modernity; Cambridge University Press, 1988)，頁110。

8. Descartes:〈方法談〉(Discourse on Method)，收入《笛卡兒的哲學著作》卷一(The Philosophical Writings of Descartes Vol.1; trans. John Cottingham et al.; Cambridge University Press, 1985)，頁142-143。

主體」優位的歷史意義。在哲學上，笛卡兒尋獲思維的主體，而在宗教上，路德則堅立了「稱義」(得救)主體；從思想史的系譜學來看，路德的「唯信」(fides sola)是一種「中心的移位」，由中世紀天主教系統的「教會中心」轉移到主體的「唯信中心」，宗教改革運動的這個成功，相當關鍵性的決定近代歐洲「主體哲學」的命運，也就是說，路德的神學轉向與笛卡兒和康德的哲學之間，存在着一種內在的相干性。無論是「因信稱義」、「唯獨恩典」(sola gratia)，甚至「唯獨聖經」(sola scriptura)，都立基在一個更根本的命題上，那就是：人人皆是祭司。以其說是路德「去中心」(decentred)，不如說是中心的更替，「信仰主體」發現了稱義或得救上的優位，人人可直接、單獨地面對上帝，雖然路德那裏的上帝是一個絕對主體、主宰的上帝，在神學的論證上是上帝的優位，但從經驗事實中卻發現，這是一次「主體性的勝利」，儘管它是「信仰主體」的優位。⁹所以，路德認為信仰使人擺脫一切外在的束縛，「一個基督徒因着信仰就在凡事上有自由」¹⁰；「信仰主體」是自足的，甚至是自律的，因為「當作甚麼，就作甚麼，並且樣樣做得好」¹¹。

路德「因信稱義」在神學義理的論述當然可以證成唯信的上帝中心說；但是，就神學意涵的意向性活動，則是徹底的主體主義(subjectivism)，因為他強調個人在面

9. 參見拙作：〈「現代性」議題的兩個面向〉，刊載台北《哲學與文化》月刊，十八卷第十二期(1991.12.)，頁1114。

10. 〈論善功〉，收入《路德選集》(上)(香港：基督教文藝出版社，1985)，頁32。

11. 〈論善功〉，同上，頁23。

對上帝時被救贖與否的問題，而不是外在的制度、儀式或聖品等傳統的媒介 (mediation)，唯有經過作為「信仰主體」的個人才有稱義與否的問題。¹²

現在我們回到康德。康德明確地將主體的功能納入主體的邏輯中，主體性是通過先驗範疇和先驗原則的形式體現出來的，這一邏輯化的立場是直接從普遍性，從人類意識的角度來規定主體的功能的。康德宣稱「一切所謂經驗的可能性條件，亦即經驗對象之可能性條件」¹³，換言之，經驗對象之所以可能性，其實就是主體之可能性。這充份的表現出康德所謂「知性為自然立法」之斷言。¹⁴基於主體性原則的進路，康德在《純粹理性批判》的前半部有關先驗分析論中使我們的知識與認知活動上達到了普遍性與必然性的基礎，也就是透過先驗統覺 (transcendental apperception)，使感性直觀經想像力之綜合，由知性的條件——範疇，產生再認識，最後「表象」則成為我的對象。最後，「物自身」與「現象」的區分成了必然的結論¹⁵，表面上好像消極地以「物自身」作為界限概念 (limiting concept)，¹⁶其實是保障了主體認識論的合法性。

12. 哈伯瑪斯的《現代性的哲學論述》也支持這種看法，見頁27-28。另請參見拙文《馬丁路德的神學思想與近代歐洲之開展》，載於《哲學與文化》月刊，十七卷第六期 (1990.6)。

13. Kant, 《純粹理性批判》(Critique of Pure Reason; trans. Norman Kemp Smith; London: Macmillan, 1961) A 158。

14. 同上，A127。

15. 參見拙作：《對康德哲學「物自身」與「現象」之分的研究和反省》，載於台北《鵝湖》月刊第二〇四期 (1992.6)，頁49-57。

法國哲學家傅柯 (Michel Foucault) 有力的指出，康德把古典哲學時代以表象的知識體系 (episteme)，跨越到以人是認知主體的知識體系。傅柯指康德的「經驗——超驗雙重性」是「有限性分析」的一種，但是這種模式一方面認為人需要依於經驗，另一方面人又是使一切知識成為可能的超驗性條件——主體。¹⁷傅柯的分析是正確的，康德哲學就是從主體有限性出發，再從主體的難處轉化成主體的無限能力；換言之，認知主體或主體性原則，經康德解釋後，使人類在有限性中發掘知識的無限先驗條件，雖然人的局限性是被認識到了，但這種局限性卻又成了確切性知識的基礎。

基督教神學不能同意也不接受「現代性」特徵下的「主體性原則」，那是一種無限膨脹成自我指涉的大寫主體 (a self-referential subject-writ-large)，「主體」儼然代替了「上帝」。而且，又以主體為中心，由主體來演繹一切，一切外在於主體的事物，無不以主體為基礎的，所謂的「上帝」，他的合法性也同樣不能越過主體的。無論是笛卡兒「誠實的上帝」或康德「福禍償報的上帝」，都是主體性原則下的產物，更恰當的說，上帝只不過是主體性原則自我指涉時「暫時借來」的工具，這樣的上帝還是亞伯拉罕、以撒、雅各的上帝嗎？說得徹底一點，真正的上帝是那大寫的主體不是？事實上，「現代性」的主體性原

16. 《純粹理性批判》，同上，B311。

17. Michel Foucault, 《事物的秩序》(The Order of Things; New York, 1973), 頁243-248。

則是容納不下基督教的上帝信仰的，主體挺立，以支配者的姿態出現，連上帝也必須乖乖遵照主體所設定的法則，所以康德只能接受「道德宗教」下的上帝，所謂的「道德宗教」，也就是「理性宗教」(Vernunft religion)，而所謂的上帝，也不過是在道德上立法的理性法則¹⁸。無論是將主體看作是意識、自我或一般的精神，終究不存在着啟示宗教下的上帝信仰。

主體性原則的一個核心困難，就是假定了主客對立的二元論思想，沒有人能回答主體究竟是誰，因為存在的只有孤立的、抽象的主體，是沒有世界的主體，這也就意味着不存在着「關係」。主體的支配意識被凸顯，就在於以這樣主客二元的形上框架來看待客體對象，事實上，也就是喪失客體的主體性，這樣的格局下，其結果就是客體連同主體一同消失。取消了「關係性」，也就取消了賴以互動的上帝，上帝與人總是在一種「關係性」的範疇中來進行理解的，主體被拋置於無關係性的狀況，主體究竟如何認識自己，又如何與上帝形成互動。基督教神學所鋪展出來的的神學論述，總是將人理解為在交互主體性 (intersubjectivity) 中的人，也只有在與上帝的相互瞭解 (mutual understanding) 的境域中 (horizon)，信仰才發生，或者人與上帝的關係才得以被認識。「現代性」的主體性原則是「單一主體」(solitary subject)，這樣的主體性原則必然以取消上帝信仰為結論的，或者說，

18. Kant, 《純粹理性限度內的宗教》(Religion within the Limits of Reason Alone; New York, 1960), 頁55-57。

主體的指導性作用所捏造出來的上帝，也就是主體意識下的支配性產物；所以，可以按主體喜好，想把甚麼當上帝就當作為上帝，這樣的上帝就是「相似於」主體的「新上帝」。費爾巴哈 (Feuerbach) 對宗教的有名斷言，正是「現代性」主體中心論下的簡要說明。

不管主體被理解為甚麼，可以肯定的是，主體是自足和自律的。基督教神學常惦記着「巴別塔故事」的警訊：人要像人，人想像上帝，這是危險的。「如今既作起這事來，以後他們所要作的事，就沒有不成就的了」¹⁹，這正是主體膨脹的結果，是自足的、自律的（「一樣的人民，一樣的言語」）普遍和必然。主體獲得了合法性的基礎，以此以為可以演繹一切，凡經由主體建構的無不可能成功的，主體表現為確定的能力，可安排、設定，形成指揮的支配邏輯。一切所謂的自然科學均以主體的先驗原則為基礎的，外在世界的知識只不過是納入先驗範疇的作用後的結果。這種企圖，表示主體亦即是一座通天塔，然而「巴別塔」的警訊卻是相反，因為主體是有限的、不足的，任何像逾越此範圍者，是危險的，是想成為上帝一般的危險。

其實，基督教神學在檢討「現代性」的主體性原則時，最有利的批判利器就是把人理解為「位格」(person) 而非「主體」。在基督教神學看來，把人理解為「主體」，事實上是貶低了人的價值和地位，因為那被抽離了關係

19. 《創世記》第十一章第6節。

性範疇以外的人已不在是活生生的人；一如海德格所指出的，在主體獨尊的格局下，所謂的主體是「缺乏世界的自我」，一切外在於主體的他人 (alter ego) 都可以被對象化，那麼這種結果不正是霍布斯 (Thomas Hobbes) 所言的「人是人的豺狼」(Homo homini lupus) 嗎？

「巴別塔故事」的警訊正是關於「認識你自己」的警訊，也就是意味着「要知道你不是神，而是人」。近代以來的主体性原則之被建立，就是沒有遵循由希臘詩人所發出的告誡，反而通過「主體」，想「盡可能地成為不朽的」，這條形上學進路的災難性後果即是海德格所憂心的「存在的遺忘」，而對基督教神學而言，這是神聖者上帝遭到理性(主體)劊子手追殺的噩運；最後，沒有了神學，也沒有了人學。

在主體性原則下，上帝被取消了，神聖價值也不復存在。人不需要以神聖者作為存在的根據，最後所謂的主體自我認識，也就不得不以歷史主義的相對性和自然主義的生物性作為歸宿，沒有上帝，也沒有神聖價值。現象學家謝勒 (Max Scheler) 就看到了這個危險性，因而他就積極的建立起以基督教傳統為背景的「人觀」，重提「位格」的思想，以援救「現代性」主體性原則下關於人的價值的失落。謝勒認為：人，只有人，就其為位格的存在而言，能夠自己超越自己。人在自我認識和自我超越中，都是以一個中心來出發的，這個中心本身卻不可能是世界的或是自然的部分，也就是說，這個中心是彼岸的，即可能存在於最高的存在理由本身之中；所以，人的特殊性和作為本質性的存在，即位格，是比他

自己和世界都優越的存有者。²⁰謝勒坦言，基督教的一神論信仰使人的觀念達成可能性範圍內的高峰。人與上帝是在其「位格」上的相關性，「人是按上帝的肖像造的」；然而，人與上帝又是依於那本質上相類同的「聖子」來居間調解的，「聖子」在祂自己的內在本質中向人顯示上帝，他憑着神的權威給人們規定信仰的內容和戒律。²¹人之所以為人的價值和本質，之所以是超越的，是因為它的理由來自於「最高的存在理由本身」——上帝。人不是物，上帝賜予了尊貴和神聖，因為上帝即是尊貴和神聖。再者，人作為位格的存在，意指在行動中的具體和統一，這個行動的趨向和完成，是人奔向上帝旅程的存在性活動，上帝的救贖和恩惠臨及人，在行動的具體和統一的位格中「認識自己」。

位格在謝勒的說法中，是一種動態的存有，一種恆定的實現流 (flow of acts)。位格是本有的價值——存有。面對神性存有者，在悔罪、傾愛中，心靈接受了愛的價值——存有的感召，也就是在上帝的光照中 (in lumine Dei) 來領悟到我自己和這個世界。而就對上帝的認識而言，謝勒以為上帝的實存於激盪歷史的普遍啟示中，也在舊約之中昭顯祂不同清晰的程度，而祂最完整的形式昭示在基督的「言成肉身」之中。

關於上帝的談論，總是就關係性的範疇中來說的。

20. Max Scheler, 《人在宇宙中的地位》(Die Stellung des Menschen im Kosmos), 李伯傑譯 (貴州人民出版社, 1989), 頁39-40。

21. 同上, 頁91。

更恰當的說，上帝與人之間存在着一種「位格際」(inter-person)，信仰總是在此境域中證成或開展，關於上帝的言說或上帝之恩之所以可能，一定是在馬丁·布柏(Martin Buber)所謂的「相遇」情境中，以對話(祈禱、讀經、誦頌)和溝通(宣講、團契)來進入信仰之中。所以，近代「主體性原則」的中心論述，就是將另一主體(上帝)給取消，在神學的意義看來，其導向的災難性的後果是客體(另一主體/上帝)連同主體(作為位格的人)一同消失，沒有了神學，也沒有了人學。²²

三、「後現代」去中心化：沒有了人學也沒有了神學

隨着笛卡兒一聲「我思故我在」，宣告上帝的隱退，

22. 經過理性主義和啟蒙運動兩個時期的衝擊，基督教神學是很忙碌的，然而在成果和反省上卻是蒼白和無力的。從利奇爾主義(Ritschlianism)到自由主義神學，基督教神學只能處在挨打的狀態，在此忙忙碌碌接招之際，只得樂觀附應理性主義，神學論述成了啟蒙精神的產物。近代神學思潮的發展，幾近集中在關於「歷史上的耶穌」的爭論上，史懷哲(Albert Schweitzer)在其《論歷史性耶穌的追問》(The Quest of the Historical Jesus, 1906)就總結了這段時期所有文獻上的討論。從哲學系譜的追蹤得知，這場神學思想運動主要是間接受到黑格爾(Hegel)早期神學論作中一篇有關《耶穌傳》的影響，接着青年黑格爾學派中的施特勞斯(D.F. Strauss)的《耶穌傳，一部批判的論述》(Leben Jesu, Kritische bearbeitet)奠定了自由主義神學論在杜賓根(Tübingen)學派中的面貌，一直到哈那克(Adolf von Harnack)都繞着「歷史的」問題打轉。直到巴特(Karl Barth)在一九一九年出版《羅馬書釋義》(Der Römerbrief)才敲響了這個警鐘，在人類文明面對自我摧毀和生死存亡之際，將批判的矛盾對準了「現代性」的議題上。無疑的，可以這麼大膽的說，對於近代神學(巴特之前)我們可以「繞道而過」因為這些神學家們並沒有幫助我們反省，批判「現代性」的問題；相反的，在漢斯·昆(Hans Küng)眼中，巴特正是那開啟對「現代性」做批判的「後現代神學家」之第一人。見《第三個千禧年的神學》(Theology for the Third Millennium; New York: Doubleday, 1988)，頁273。

「主體」儼然成了「新上帝」；尼采藉着白天打燈籠的瘋子，高喊「上帝死了」，一切所謂的理性、真理、善，都變成了一堆無用的文字符號，沒有了那作為「終極的」、「本質性的」，「虛無主義」最終才是結論²³，於是傅柯隨之也就宣佈「人死了」的後現代祭典的開始。

後現代之所以來勢洶洶，具有爆炸的殺傷力，正是因為他們把矛頭一致地指向「現代性」的「新上帝」——大寫的「主體」，反叛主體、去主體中心，成了後現代宗教儀式的「阿們頌」(按：基督教的敬拜聖詩)。無論把後現代視為「後工業社會」(丹尼爾·貝爾)、「晚期資本主義」(詹明信)、「消費一再複製的擬像社會」(鮑瑞亞，Baudrillard)、「哲學的終結」(海德格)、「去中心化」(德里達)、「知識考古學」(傅柯)、「後現代主義」(李歐塔)等等，他們的哲學意涵旨在更根本的拒絕承認「現代性」所建構的「主體性原則」。²⁴也許可以這麼說，當代歐陸哲學的誕生，就是在對「現代性」充滿着不滿的情緒下展開的，而海德格的「存有」(sein)的形上學命運式思考，正是掀起了對「主體」根基動搖的有力詰難。對主體形上學的批判成了對「存有的遺忘」的批判，把對「存有」的重新

23. 「甚麼是虛無主義？就是最高價值喪失價值，缺乏目標；缺乏對『為何』的答案。」參見尼采《權力意志》(The Will To Power; trans. by Kaufmann & Hollingdale; New York, 1968)，頁9。海德格認為，「上帝死了」是尼采對「虛無主義」所下的最簡要、最有力的宣言。

24. 將「後現代」思潮做系譜學(genealogy)的追蹤，應以尼采為宗而再分為二：一是經由海德格到德里達；另一是法國的後結構主義者，包括傅柯、李歐塔(Lyotard)。參見同前註哈伯瑪斯《現代性的哲理論述》，頁120。我認為，前面一條是採形上學解構的路線，後面的立場就是進行知識論顛覆的工作。

提問意味着對主體哲學或人類中心論的解構；海德格關於「存有」命運 (mitten) 的沉思到了德里達變成對任何在場 (presence) 的徹底解構。總之，對「現代性」主體性原則作批判的形上學進路即是「後現代」思想的主要特徵，任何討論「後現代」思潮的問題意識是無法迂迴避開討論這條進路的；²⁵而我認為，這條進路與基督教神學息息相關。

「現代性」哲學以「人是『主體』」的命題規定了主體中心的支配邏輯，將主體設想為全體存有者之中的中心樞紐，subjectum 是主體亦是實體 (substratum) 的意思。主體的孤立化成了獨斷和權力，人由此被理解為所有存有者的中心和尺度，所有外在於主體以外的都是主體活動形構和捏造出來的主體性表象邏輯，海德格稱之作「全體存有者的客體化和表象化是主體世界的轉化」，²⁶主體性問題的形上學命運就是以主體性所起的作用為作用，「存有」的歷史即是一部「存有」的「遺忘史」，是「存有」內部自形解構的歷史。正像柏拉圖將「存有」設想為「理型」(Idea)，尼采則視為「意志」，「現代性」的主體性也是這種「中心性」思考的典型，同樣的是以「變換了的人的自我概念的歷史作為形上學的最基本地位的最中心的歷史」²⁷。

25. 任何問題，只要是用主觀與客觀，或者世界與人，或者真理與證實這些相對的術語提出來的，就是形上學的。「現代性」的本性思考，即是一種主、客構成二元化對立的結果，而主體被設想為某位「優位」、「中心」時，也就呈現為一種形上學的假定。

26. Heidegger, 《尼采》卷四 (Nietzsche Vol.4; trans. Frank A. Capuzzi; San Francisco, 1982), 頁28。

27. 《尼采》卷一 (trans. David Farrell Krell; New York, 1979), 頁164。

「存有」並非必然走向遺忘，而是一種誤入歧途的自我毀滅，「存有」的自形解構的偶然性即成了必然性，「命運」意味着歷史的無法抗拒，遺忘即「存有」，「存有」亦即遺忘，「存有」的內部就是一種「存有的方式」，這種方式即是遺忘；所以，遺忘之所以徹底，就是連遺忘本身也被遺忘了。主體變成技術的化身，是以「要求」、「徵召」使事物呈現，使之產生，在所請的「組一構」(Gestell) 的支配性介入中，主體即是那經由暴力使「存有」造成遺忘的形上學設定，帶之而來的是，人被遺忘了、世界被遺忘了、真理被遺忘了，甚至揭露「遺忘」也被遺忘了，這在根本上是「存有的遺忘」的形上學或存有學的命運。

主體的客體化和表象性僅僅是以主體出發，經由概念化和數學化的程序將「存有」給於規定，即是實體化的表象思維；這意思就是說，由於預先落入了以主體為架構出的二元性和主體的優位性，給於規定的「存有」當然不是「存有」，它仍然是客觀對象中的「存有者」(seiendes)。我們注意到了，海德格對「現代性」的批判，首先重提形上學關於對「存有」的領悟，因為「現代性」的誤入歧途是形上學的後果，「人」在根本上被扭曲了；也就是說，要重新把握「人」，就必須進行形上學的清刷工作，這項工作是很艱巨的，因為它是哲學問題中關於「命運」的思考——呈現「存有的遺忘」的歷史。

為甚麼「存有」是哲學的第一性問題而不是「主體」呢？上面已經表達過了，主體所建構出來對世界和人的理解都是片面的，因為主體總是被抽離世界，以外來以自身的邏輯來規定世界之為何的，這樣的世界是非本真

性，因為它是主體外化的結果；尤其嚴重的是，首先將主體孤立化的二元框架更是荒唐，這樣的主體究竟存不存在是很令人懷疑的，也就建立在這樣的虛構、非活生生、假的「主體」上，自然的，我們得到關於人和世界的真實性瞭解也就不可能。除非我們回到「存有」的問題，主體形上學的片面才得以被揭露，也唯有重新提問「存有」，「人」究竟是誰才可能獲得解答。

簡單來說，「存有」問題之所以是更為要緊的問題的理由可歸結為三點：一、這是一切問題中範圍最為寬廣的，所有的存有者，包括經驗、概念、範疇和具體存在物，都相關「存有」或「虛無」的問題；二、關於存有者是甚麼，它又是如何變化的等等問題，都深觸「存有」的問題，因為問題追問的根本必問到「存有」；三、任何的提問者都是存有者，並沒有主體的優位性，提問都必須從問題的所問的「存有」之方面給予說明。²⁸一方面，我們看到「現代性」主體哲學把那作為根本的問題給丟棄了，自然也就無法進一步回答關於「主體」是誰的問題；並且，依於主體性原則所建立的任何言說也就變得片面和可笑，因為他們並沒有留意「主體」並非第一性，所開展出來對「人」的理解也就是可疑的，而關於回答「人」是誰的問題，是必須以「存有」做為提問而開始的。因此，作為「存有在此」(Da-sein)的提出正是扣緊着關於「存有」的問題的，也是對主體形上學的反樸。也就是，「此在」

28. Heidegger, 《形上學導論》(An Introduction to Metaphysics; trans. Ralph Manheim; Yale University Press, 1980), 頁2-3。

(Dasein)並不能脫離關於對「存有」的提問之外來給予描述的，「後現代」思潮對「現代性」主體性原則的消解，正是以形上學為起點的，亦即回到那更根本的問題，更廣泛的問題上。總之，避開了「存有」，「此在」則無從說起；不從「此在」入手，「存有」變得虛幻飄渺而不可知，因此之間存在着「詮釋循環」(hermeneutic circle)的事實。²⁹

海德格的存有論，一是找到問題的根源，二則是找出思想的歸宿。「此在」的種種分析就表現出對「存有的遺忘」作批判的一個新的起點，海德格稱之為「基礎存有學」(Fundamentalontologie)，從「存有」的問題跨到「此在」的問題。海德格運思於現象學，表示一個存有者的開顯，其全部作用在於向「存有」開放，「此在」即是向「存有」開放的存有者；換言之，存有學的起點即是經過此一存有者——此在，來理解或開顯「存有」的，因為「此在」是「存有開顯自己的場域」³⁰，對「存有」的領悟本身就是「此在」的「存有」的特徵，「此在」是存有學的，有別於一般存有者。³¹然而，這不是說「此在」成了某個中心或實體之類的，相反的，「存有」總是某種未明的，而「此在」作為「存有」的開顯者，是徹底的開放的，完全不同於近代主

29. 海德格關於詮釋學的獨到性見解，正是相對於主體性哲學的知識論或認識論而言的。換言之，這裏存在着一種方法論的轉向，為擺脫以主客二元對立為框架的方法論預設，也就相應於勾畫出非主體化的詮釋活動。所以，關於「後現代」思潮的討論是與詮釋學的問題無法分開的，為這個緣故，海德格在「現代」與「後現代」之間所代表的關鍵性割裂也就是不容質疑的。

30. 《形上學導論》，同前註，頁205。

31. 海德格，《存有與時間》(Sein und Zeit; Tübingen, 1927)，頁12。

體形上學主客二元架構中的主體中心和獨我論 (egoism) 的片面。

我們清楚海德格的「此在」即是指「人」。³²「此在」無論如何總要以某種方式與之相關的那個「存有」，我們稱之為「存在」(existenz)。³³這裏說的存在，或存在活動，以至於存在狀態，都是就「人」來說的。Dasein的Da是「在那兒」的意思，指人在存在狀態上不斷的走出(Ek-)自己，以超越的方式顯示「存有」，成為「存有」在那兒，亦即開顯存有。此在本質上即是「在世存有」(in-der-welt-sein)。³⁴此在的「在世」乃是一個整體現象，此在總是已經「在世界中存有」了。這裏的「總是已經」十分要緊，主要是瞭解到人有世界性(Weltlichkeit)的存有獨特方式，所以此在最初所理解的是他的「世界」；「世界」是存在者整體能夠顯示其自身的「怎樣」(das Wie)，而不是自然世界器物論的「甚麼」(was)，因為此在總是在(世)並與之發生關連，其基本上是一種「指意性」(Bedeutsamkeit)，這「指意性」也就構成此在的世界性——周遭世界(Umwelt)和共同世界(Mitwelt)。

此在是那個為的就是「存有」本身而存有的存有者，³⁵就是我自己之所是的那個存有者。也就是此在的「去存有」(Zu-sein)³⁶或「成為存有」。海德格從此在自身之存在

性徵(existential)中把握，世界形成了開顯的場域。周遭世界要揭露的是，並不存在着一個無世界的孤立主體，存有總是在那兒；共同世界是闡明了，無他者的絕緣自我歸根結底並不首先存在的。³⁷他人是誰，我又是誰，海德格試圖從存有學的角度，更好說是詮釋學的運思，將主體形上學的主客二元給克服，超越了知識論框架下的「主體」。總之，此在作為取代「現代性」的主體，也就援救了「人成為主體」連帶使「世界成為圖像」的噩運，³⁸因為人成為主體之際，世界才成了與主體相對立的被主體表象化或客體化的圖像³⁹，此在的境域在時間性中向着存有開放，因此人總是在其中領悟自身的有限性，融於世界之中。

從「存有」的問題到對「此在」的分析，究竟海德格有沒有超越呢？德里達就表示了對海德格的不滿，認為他對主體形上學的批判充其量僅僅是一種「考古學的徹底」，它終究還是一種對人的本質更深刻的重估、重複，甚至是重構；⁴⁰而哈伯瑪斯也批評海德格重新帶回主體哲學中，雖然他曾提出「世界」的概念以批判意識的哲學，關於回答「此在是誰」時，海德格只止於將此在理解到先驗主體之位置而已，此在的確證並不是經由溝通產生的，所謂的「世界」在海德格那裏仍是一個封閉的，他

32. 《存有與時間》，同前註，頁7。只有此在是會追問「存有」問題的「存有者」；會發問的存有者即是此在。

33. 《存有與時間》，同前註，頁12。

34. 《存有與時間》，同前註，頁13。

35. 《存有與時間》，同前註，頁191。

36. 《存有與時間》，同前註，頁42。

37. 《存有與時間》，同前註，頁116。

38. 海德格，《林中路》(Holzwege; Frankfurt am Main, 1950)，頁92。

39. 《林中路》，同前註，頁92。

40. Derrida, 《哲學的邊緣》(Margins of Philosophy; trans. Alan Bass; University of Chicago Press 1982)，頁153。

並沒有使「世界」在以生活世界 (Lebenswelt) 為背景中構
成一種交互主體性 (inter-subjektiv) 的相互理解 (der
Verständigung) 之歷程，只有「共同此在」(Mit-Dasein) 才
是突破主體哲學的先在條件。⁴¹因此，哈伯瑪斯認為海
德格還保留了胡賽爾「獨我論」(Solipsism) 的殘遺。

我認為，德里達和哈伯瑪斯的批評是中肯的。那麼
我們接着要問，他們倆又是如何處理海德格的難題的
呢？

在我們進入討論德里達之前，容我們再進一步追問
海德格是否留意到這個問題。我們的答案是有的，那
麼，究竟他是怎樣處理的？⁴²後期海德格哲學的「轉向」
(Kehre) 放棄了與人的「存有」的關涉，企圖表現不涉及
「此在」的存有的那種「存有」的湧現形式，沉醉於「思」、
「詩」、「言」。「語言是屬於人之存有之最親密鄰友」，⁴³
語言即是存有；又說「是語言在說。人只是在他傾聽語言
的呼喚並回答語言的呼喚的時候才說」⁴⁴，是語言在說，
任「存有」而「存有」，人只不過是「存有」開顯的媒介。此
在已不再是海德格思考的對象，更好說是他放棄了「基礎

41. 哈伯瑪斯，同前註6，頁177-178。

42. 不少學者反對區分前後期的海德格，甚至認為有前後期之分卻沒有思想上的不同，我對後者的立場採取保留的態度。參見宋祖良，〈一條不能通行的路——海德格爾和今人評《存在與時間》〉，載於上海《學術月刊》1993年第九期。基本上，我接受海德格前後期思想殊異的說法，後期表現為某種「新尼采主義者」(Neo-Nietzschean) 的調調，與德里達的立場是很相近的。而德里達比海德格走得更遠，更徹底的激進化，成為某種神秘主義的冥思。

43. Heidegger, 《詩·言·思》(Poetry, Language, Thought; trans. Albert Hofstadter; New York, 1975), 頁189。

44. 同前註，頁216。

存有學」的努力，甚至有「反主體」、「去主體」之嫌。〈論
人類中心論〉(Brief über den Humanismus) 暴露出了海
德格關於「人」的思考閃爍其詞，更高揚「存有」的優位
性，固然更徹底的批判主體性或人類中心論，但也不免
令人懷疑海德格給「人」留下了甚麼樣的位置。

我們可以理解海德格的苦心，因為他始終憂心要是
談論「人」或「此在」，都不免落入形上學的危險，重新給
人以特權，假定了某種普遍本質歸給人，避免談人是不
希望在一種「人文主義」的掩飾下把人崇拜為一切存在物
的中心和終極。德里達就看清這一點，把海德格的形上
學殘骸進一步摧毀。⁴⁵在海德格那裏，仍然保留着某種
本源性的思考，「存有」的召喚代表着一種本源世界的歸
回，「語言是人的安宅」，本源的狀態是非主體性之思，
海德格既曖昧與玩味的文字遊戲中似乎仍透露出不貶降
人也不抬高人的情結。到了德里達，就更激進(radical)

45. 海德格在《存有與時間》中提出了「拆毀」(Destruktion) 之概念。拆毀是一種批判過程，在其中首先必須拆毀所使用的傳統概念，從而直達派生它們的源泉。只有通過這一拆毀，存有論才能通過一種關於其概念的真正特性的現象學途徑來確保自身，是對「存有」的現象學解釋。海德格指，「虛無地埋葬過去不是這一拆毀的目的，它有肯定的目的，它的否定作用始終是隱而不露的，是間接的。」(《存有與時間》，同前註，頁23) 這一拆毀的活動，我們要達到的目的，不是主體的秩序(無論是先驗的還是經驗的)，也不是主體所構成的對象的秩序。總之，這一切不是通過主體反省自身達到的，而是「存有」在一切活動中開顯自身。

德里達說明「解構」(déconstruction) 時，指明解構不是一種批判活動，批判是有它的對象的；解構總是在這一刻那一刻，影響着批判和批判理論的洋洋自信，這是說，影響着鑒別和決斷的權威，以及事物之可以被鑒別被判決的最終可能性；解構乃是對批判教條的解構。正確的說，解構是一種無限的閱讀活動，是一種延異(différance) 的活動，要記得延異「不是一個詞，也不是一個概念」(《聲音與現象》(Speech and Phenomena; trans. David B. Allison; Evanston: Northwestern University Press, 1973), 頁130。

的發揮詮釋即解構的運作，認為海德格還是停留在「現存的形上學」(Metaphysic of Presence)，「存有」的渴望即是某種「現存」，是形上學的鄉愁(nostalgia)，只有把「存有」轉化理解為痕跡(trace)，才算徹底擺脫形上學的禁錮。

德里達認為，延異(différance)比存有更古老。⁴⁶除非我們將所有的本源時間化與痕跡化，一種脫中心化的擴散(dissemination)，才能真正捨離本源，跳脫「理體中心」(logocentrism)的誘惑。任何關於對「現存」的思考，仍然是一個置定好了的中心或固定的位置，如「此在」的「在彼」(Da)是一個存有開顯的境域。所以，按德里達看來，任何設定了本源式思考的運作，仍陷入二元對立的中心性思考中，是一種封閉的暴力形上學，達到控制與決定的效果。

因此，解構就是「不再轉向本源，它確立戲耍(play)，試圖超越人和人文主義，因為人的名字是那樣一種存有的名字，它在整個形上學和存有論本體神學的發展之中；換言之，它的全部歷史，就是夢想着充分的現存(presence)，夢想着重新確立基礎、本源，以及戲耍的終結。」任何的基礎和本源，是確立了對人的思考和抬舉，解構的功夫仍是要強調戲耍，通過戲耍，才能摧毀那一陳不變的傳統和範疇。所謂的戲耍，就是延異的活動。它是一種差異的遊戲，符號成了非固定化的無限

46. 《哲學之邊緣》，同前註40，頁67。

書寫(writings)，拒絕對任何事物設定終極或確定性意涵。並不存在着某種「現存」着的東西，有的只是文本的(text)的無限書寫，差異化的戲耍迷失在語言的無底棋盤中，無止境的補充、邊緣化、再詮釋、移位，是不確定性與絕對的機運(chance)。

我們只能說，在一切的不確定性中，任何的東西都有可能出現，正如文本並不存在着確定的意義或讀法，任何的解讀都是合法的；也就是說「既不存在關於尼采真理，也不存在關於尼采文本的真理……」。實際上並不存在一種本身是真理的東西，只有過多的真理，即使是為我所用或關於我的真理，它也是多元的。⁴⁷不管德里達的語言多麼賣弄，我們還是要問，摧毀現存和顛覆秩序(中心)後，是不是因此而取消了「主體」呢？換言之，德里達果真遠離了主體形上學，還是在無限書寫的文本背後仍然存在着一個不確定、游離性的主體？

坦白說，德里達的解構是很誘人的，在他艱澀的語言背後潛藏着思想的力量和快感(pleasure)，也就是他所說的「戲耍」。表面上看來，德里達顛覆了作為實體和現存的主體中心或理體中心的形上學，但是他的工作卻明顯的強化了主體，只是這個主體不再是普遍的、固定的、實體的，而是眾多的、個別的、放縱的主體。換言之，主體確實是被強化了，其中存在着一種「弔詭」(paradoxical)。德里達確實是摧毀了「人類中心論」的形

47. Derrida, 《刺激：尼采的方式》(Spurs: Nietzsche's Styles, Chicago and London, 1979), 頁103。

上學假定，但吊詭的是，它那種去中心化的主體性所「去」的只是主體性的本質，然而正如「不存在的存在」一樣，仍然存在着某種「去中心化的主體性」的書寫。德里達曾說：「它（延異）不是一種存有—現存，無論你把它看得多麼美妙，多麼重要，或者多麼先驗。它甚麼也不支配，甚麼也不統制，無論何地，都不以權威自居，也不以大寫字母來炫示。不僅不存在着延異的領地，而且延異甚至還是任何一塊領地的顛覆。這無疑正是它兇險莫測，令任何渴求某種領地，過去未來之現存的思想望而生畏的原因」。⁴⁸這種極端化對先驗主體性的批判表面上看來是不斷對「他者」（Otherness）的開放，就在不確定性的無止境書寫中，是不是卻將主體的膨脹一次又一次的移位而已，強化了經由戲耍和快感中所虛構出來的主體，透過暴力的內化，以解構之名作遮掩，原書寫、原痕跡皆一併表達作一個「去中心的主體性」。主體性並未真正的消失，只是從理性主體性復返回到着魔的神話主體性，主體越是強迫、徹底的以無原始性、無深度感書寫，越是附加了陳密的，神秘的自行合法化；不再問主體是誰並不表示因此更遠離「主體中心」，恐怕就在我們不追問主體是誰之時也就喪失了批判性的開放，多重合法也因而被默許了。主體被神秘化，成了自我武裝的偽裝。

容我們先把關於德里達的問題給打着，回到我們的主旨上去，也就是說，經過海德格和德里達這條「後現

48. 《聲音與現象》，同前註45，頁153。

代」的形上學洗練後，基督教神學是否因此而跟着他們「後現代」去，在與他們一道的批判主體時，也就跟着放棄關於「人」的思考。我看到了這種危險性；以為德里達之類的「後現代」思想家幫了我們一個大忙，摧毀了令人討厭的「現代性」啟蒙主義，因而使我們更合法我們的「否定神學」（negative theology），向上帝更多的開放，開放更高的可能性。我要提醒的是，「解構」所帶來了摧毀並不如此單純和廉價，「現代性」的災難性後果固然是造成了「沒有了神學也沒有了人學」，而「後現代」的危險性卻是走向「沒有了人學也沒有了神學」的終結去。

對理性、主體中心的不滿，並不必然走向贊同「後現代」一途的，要知道「後現代」只不過是極端化主體後覆倒過來的「現代性」移位。任何過於快接受後現代思潮的神學家，不是低能兒，就是尚未看清暗藏「反神學」的邏輯。基督教神學固然反對「人」為主體而實體的高估，也同樣不贊成對人的詆譭；況且，後現代的曖昧就是一方面反對主體中心，放棄對「人」的思考，另一方面又潛在的深化個別主體（particular subject）的無限書寫的可能。基督教神學無法也不能不去思考「人」，而且總是在「神學—人學」的詮釋循環中開展對上帝、對人的領悟和開顯，正如海德格前期所做的那樣。也許我們可以接受後期海德格思想是一種迎候上帝的思想⁴⁹，但是誰又能不擔心這樣的神學會極端化為德里達式的神秘主義「戲耍」呢？

49. 請參閱劉小楓，《走向十字架上的真理》（香港，三聯，1990）一書中題為「期待上帝的思」的章節內容。

我不想去爭辯究竟是海德格或是德里達有助於思考「神學一人學」，這裏我只願反省基督教神學究竟是如何開展或思考「人」的，並指明基督教神學與「後現代」不同的地方。

奧特(Heinrich Ott)曾警示我們：正是在同一語境中，上帝問題對於現代人具有其特殊的、現代的重要性和緊迫性；亦即全面設計時代的命運問題的語境：「人是甚麼？」換言之，問「人是甚麼？」和問「上帝是誰？」同是神學上的核心問題，回答「上帝是誰？」即意味着回答「人是甚麼」。上帝把人趕離伊甸園，人卻憤怒地反過來將上帝逐離了這個世界，從此這個渾渾噩噩、沒有希望的空間，上帝被迫全然隱退，退到教堂四道牆內，在唱詩班中，在宣道詞中。然而，是不是因此就可以說上帝從此消聲匿跡，人們可以在沒有上帝的世界裏找到終極價值或存在理由？那些曾為「上帝死了」而感到歡欣鼓舞的純潔又膚淺的無神論者，萬萬沒有料及，接下來的命運是「理性的終結」，作為理性主體性的人也被終結了。原以為擺脫上帝就可以痛痛快快做人，然而恰恰相反的是，「如何做人」卻也成了棘手的難題，「人是甚麼，而我又是誰？」剝去了上帝，人變得手忙腳亂。

沙特(Sartre)坦承這個問題的嚴重，他清醒的告誡我們：沒有上帝是一件很麻煩的事，因為和上帝一起消失的是在一片朗空中找到價值依託的可能性。⁵⁰海德格

50. 沙特，《存在主義是一種人道主義》，周煦良、湯永寬譯（上海譯文出版社，1988.4），頁12，譯文稍易。

就意識到這個災難性的根源，認為命運早就潛藏在那偉大的理性主義者——柏拉圖——的靈魂中。或許可以這麼說，後現代的結局早就伏筆在柏拉圖的「理型」世界中，現代人只不過是分享了無可抗拒的祭品，後現代似乎來得比我們預期的晚了些。後現代的革命性意涵就是從根本上拒絕去追問終極價值或存在理由之可能與否的問題，也就是說，取消了提問，因而取消了一切。總之，「去中心化」宣判上帝的死亡，同時更是宣判那個宣判上帝死亡的任何追問主體構成活動，一切均是無原始性、多重書寫形式的戲耍，所以德里達要我們「去思考這樣一種書寫，它不具有呈現、缺場、歷史、原因、始終、目的，這種書寫絕對地顛覆一切辯證、一切神學、一切目的論、一切存有(本體)論」⁵¹。

在無止境的書寫中，也就順理成章的宣判「作者已死」，由於上帝是最大的作者，上帝自然淪為被無窮的書寫着的。一切都化約做文本書寫，上帝也是被書寫的文本，成為等待被顛覆的文本；一切存在着的只是文本，上帝成了多重性符號的戲耍中的快感，不間斷的擴散，沒有了傳統理體中心下的上帝，也在去中心化的解構中取消一位被膜拜、信仰的上帝。在後現代語境，就存在着這種火爆、魯莽的強暴者，強暴文本，上帝被滯留在語言的迷宮中。⁵²後現代語境以強暴者的姿態，振振有詞的強化主體優位的戲耍，無止境的書寫反饋、滋養了

51. 《哲學之邊緣》，同前註40，頁67。

52. 曾慶豹，〈後現代語境中的上帝去留〉，載於台北《宇宙光》第235期（1993年11月），頁36-37。

主體無限可能的延異活動。德里達深化了尼采的「虛無」信念，以非邏輯、非規範的「戲耍」為終，「上帝死了」，連「上帝死了」也徹底遺忘了，不再提問上帝，取消了提問，沒有了神學，也沒有了人學。所以，後現代的「沒有了神學，也沒有了人學」不過就是現代性「沒有了人學，沒有了神學」的內在循環的顛倒。

這是一個嚴重的問題，考驗着基督教神學的可能；不再談論上帝，神學的存在也就成問題。以「現代性」為假定的神學在理性、邏輯中安置上帝的去留，「後現代」在根本上就拒絕承認可能存在着的「理體中心」，那麼，基督徒的上帝信仰在後現代的語境中還站得住腳嗎？這不是一個容易回答的神學難題，恐怕任何化約性的回答都構成對上帝的全盤否定之危險。所以，肯定我們不能像漢斯·昆(Hans Küng)那樣一廂情願地擁抱後現代的來臨，以為用孔恩(Thomas Kuhn)那套「典範革命」就可簡單說明後現代之種種似的，孰不知，後現代的無止境「戲耍」並無助於我們尋回對上帝的信仰，反倒在其中強化了人們對上帝的任意書寫，強化了虛無與深淵(Abgrund)。

基督教神學家對於後現代思潮的回應，肯定不能再以「邏輯一本體論」和「形上一神學」的思維方式做回答的，甚至在所謂的「啟示」概念的運作下，還是得回答關於虛無的問題，海德格關於「存有的召喚」固然給我們提供部分的解答，但是還得小心審議可能帶來的新的後果：為避免任何有關主體性嫌疑的自我確證，使「此在」

屈從於「存有」不可操縱的權威性中。一方面我們看到了海德格開啟了對神聖者的可能，但另一方面卻也走向了神秘主義不可測且自我合法的與存有的秘思中，個體對神聖者的觸碰成了非交談性的私有經驗。所以，海德格雖然重新定位源起性哲學(Ursprungsphilosophie)的形態，但事實上卻也保留了第一原則的主權性(sovereignty)，將帶進了一個不可測、無法制約的命運去⁵³。關於上帝的經驗，也就因此落入私有、隱閉、獨斷的個人經驗中；信仰總是在分享、交談的相遇中開放自己，向上帝開放，也向人開放。我們必須小心走向德里達的「新異教徒的神秘主義」(der neuheidnischen Mystik)⁵⁴的危險，畢竟神秘主義是可以以神蝕為無神論信仰為前提的。

對於上帝的信仰，是作為人對生命與存在的深沉提問中的類先驗趨向(quasi-transcendental dimension)。後現代語境的戲耍無論如何的無止境，仍然無法就此而放棄「思」(Denken)，「思」意味着找尋出路，向着不可能者的可能性開放。作為一個存在的追問者，當然不能像傳統以來對人的規定那樣片面，以為個體存在是固定的、孤立的；相反的，個體是在互動往返(interaction)的關係性中開顯存有，「思」的作用是在主體與主體之間互動的開放，不囿於封閉的自戀情結中，個體在發現的追問中靜候神聖者的臨到，上帝是可以與之交談的上帝，是

53. 《現代性的哲學論述》，同前註6，頁181。

54. 同前註，頁217。借用哈伯瑪斯的譏諷。

互為主體的 (inter-subjectivity)。後現代除非全盤否定「思」，或不承認人的活動是在互動往返的關係性中的，不然，追問上帝去留的運思在類先驗的趨向中仍是可能，也許是艱難的、痛苦的，但卻是可能的。交織着「可能」與「現實」之間的張力場 (field of tension)，上帝是人祈禱的另一主體，人則是上帝向他說話的另一主體；總之，對神學家而言，上帝是誰和上帝與我的關係意味着甚麼的問題，是極端的緊密的。

上帝是位格的，信仰是一種位格性活動，而位格存在的本質是交互性的，這種交互性是適合於上帝和人之間的關係的⁵⁵。我們必須像哈伯瑪斯所做的那樣，視語言的可溝通性為關係常態化的重建，語言固然有重重的迷陣，但語言也旨在達到相互瞭解，上帝與人之間的關係性範疇就是這種相互瞭解的信仰關連，不一定會因為文本書寫的多元和多重性把上帝與人之間的關係性建立化約作戲耍。關於「現代性」主體中心下的「沒有了神學也沒有了人學」的窘境，並不一定要通向「後現代」去主體中心「沒有人學也沒有了神學」的唯一路途，而我相信，哈伯瑪斯所建立的「溝通行動」(Kommunikativen Handeln) 是可以避免「現代性」主體中心和「後現代」去主體中心後的「神學—人學」的兩難的，換言之，這是另一條可考慮的選擇。關於如何將哈伯瑪斯的溝通行動理論與基督教神學形成關連，將是本文結束後的下一部工作，就在此

55. 奧特，《上帝》，朱雁冰、馮亞琳譯（香港：社會理論出版社，1990），頁59。

先埋下伏筆。⁵⁶

四、結論：巴別塔的迷思

《創世記》第十一章記載了一則關於「塔」的故事，從原先計劃中的「通天塔」，卻因語音的混淆而成了「巴別塔」，是一則關於「現代」與「後現代」兩端象徵的哲學說明，更是說明了巴別塔的前與後都同樣沒有叫人走向對上帝的開放，「沒有人學也沒有神學」。

「通天塔」仗着被中心化的力量——一樣的人民、一樣言語，隱約的道出主體中心的強烈可能，完全置上帝於不顧；這座塔是通向天的，主體踰越已限，在根本上否定上帝與人的相干性，因為人的努力沒有不能成功的，通天塔的成功將證明「人可以成為上帝」的「現代性」邏輯。這個統一的、中心化的，是一個「大寫的主體」，人們相信普遍的、本質的主體有無限的可能，人們效命服從於人自身設定好的普遍意識，最後，普遍意識若成功，那將代表着對上帝的徹底拒絕，「為要傳揚我們的名」。現代性的邏輯即是「通天塔」的邏輯，不啻對上帝的權威起懷疑，同時也展示了「人想成為上帝」以替代上帝的潛在慾望。

56. 關於這方面，我做了一些初略的功夫，可參見〈初論基督宗教的社會批判神學〉，載於台北《哲學與文化》第十九卷第十一期（1991.11）；〈馬克思與創世記——哈伯瑪斯對勞動與互動的區分〉，見《宇宙光》第229期；〈解放旨趣與上帝信仰〉，見《宇宙光》第234期。以及 Helmut Peukert 著《科學、行動理論和基礎神學——邁向溝通行動的神學》（原德文，英譯作 *Science, Action and Fundamental Theology - Toward a Theology-Toward a Theology of Communicative Action*; Cambridge, 1984）。

然而，「巴別塔」的命運卻證明了「現代性」的失敗，人們否定了中心性的主體，也否定了統一性的語言，從此把我們帶進了「後現代」的紛亂、失序；「巴別塔」的失敗並沒有真正使人悔悟，歸向上帝，相反的，人們津津樂道於這種斷裂與不連續，合法化「後現代」戲耍的多元性，更徹底粉碎與上帝溝通的期待。換言之，「巴別塔」的警訊並沒使人憶起「人想成為上帝」的教訓，反倒強化了個別的、零碎的個體的活動，變亂口音和分散全地固然使人放棄了「想成為上帝」的膚淺、樂觀，但卻從此徹底的將上帝遺忘。「通天塔」（現代性）是人類想支配那位不同於他們的另一主體——上帝，「巴別塔」（後現代）則是人類斷然合理化個體孤立的邏輯，拒絕談論另一主體——上帝，不再想與上帝有任何重建溝通的努力。

從「通天塔」轉變成「巴別塔」，我們所看到的是，人們同樣沒有開放自己走向上帝。「現代性」的主體中心和「後現代」的去中心，同樣沒有保留對另一主體（上帝）的可能性開放；「後現代」的去中心，將上帝當作一個「大中心」來顛覆。「沒有神學也沒有人學」，這是「現代性」與「後現代」的命運循環。因此，我們可以這麼說，介於「現代」與「後現代」之間，基督教神學並不存在着選擇的問題，我們不可能因為痛恨「現代性」啟蒙主義給神學所帶來的破壞和威脅而轉為支持和擁抱「後現代」，這不是一個「非此則彼」的問題，相反的，基督教神學對於「現代」與「後現代」的基本表態是「既不也非」的批判立場。然而，在基督教神學界中，我卻看到了那種缺乏批判就迎

合「後現代」的情緒反應之危險。

批判「現代性」，基本上存在着的兩條路線：一是從海德格到德里達的新尼采主義的進路，另一則是由馬克思經法蘭克福學派批判理論到哈伯瑪斯的進路。關於基督教神學的反應，大都囿限於接合到海德格那一方面去，當今歐陸幾位頂尖的神學家，無不受海德格思想之洗禮的；相反的，關於馬克思主義這條路線就始終怯步，馬克思主義的唯物和無神常被警告為對基督教神學的可能傷害，所以對於解放神學的態度，我們一直是「過度的敏感」和「保守的中立」。其實這個不難理解。馬克思主義這條進路有太多的顧忌，因為它與共產主義和教條庸俗化馬克思主義有太多牽扯不清的關係，但是，若我們注意到法蘭克福學派批判理論，這種態度應該可以改觀的。尤其是哈伯瑪斯的思想，離傳統唯物論的立場明顯有一大段距離，而且，他一直對「現代性」表達他的批判立場，甚至也小心看待「後現代」的保守主義立場。總之，批判理論與基督教神學形成關連以對「現代性」做批判是一條可以嘗試發揮的進路。

最後，我還是要表達我對海德格這條進路的提醒。無可否認的，海德格的思想的確對神學發生了極具正面的作用，我也大致能夠同意一些神學家對海德格思想的消化。但是，我擔心的是，從海德格所開展出來的神學會過分強調(Dasein)[人、此在]，而忽略了Mit-Dasein(共在、社會)。海德格的神學很容易使人囿限於私有化(privatization)的信仰經驗，也就是在這種缺乏互動性經

驗的神學，會忽視對「公眾」的，「政治」的社會範疇做反省，甚至會發展成神秘經驗的冥想神學。默茨 (Johannes B. Metz) 就曾提醒說，個人的存在有相當大的程度是與社會的脈動聯繫在一起的，是無法截然分開的；所以，私有化的神學的危機就是：在社會與政治理論的領域中，要解除當前意識型態的信仰時，這種神學在批判與指導的作用上是無能為力的。⁵⁷ 換言之，在互為主體性 (intersubjectivity) 的溝通行動神學之前提下，也就真正克服主體中心在私有化神學中的殘骸。正如索勒 (Sölle) 所說的那樣：如果沒有社會的媒介，我們就不可能設想存有，甚至對個人的存在有任何嚴肅的認識。⁵⁸

基督教神學要突破「現代性」與「後現代」對主體的兩極性理解，肯定是可經由「恢復溝通性」的神學努力來進行的。經由與上帝的溝通 (祈禱、讀經、儀式)、與他人的溝通 (團契、分享、告解)、與自我的溝通 (懺悔、默想、靈修) 中放棄主體中心和去中心性的片面，在互動的往返中建立信仰的社群，重建真實、沒有扭曲的人性。在人與上帝的互為主體之關係性往返中，才可能將人帶向上帝，和上帝走向人，重建「神學—人學」。

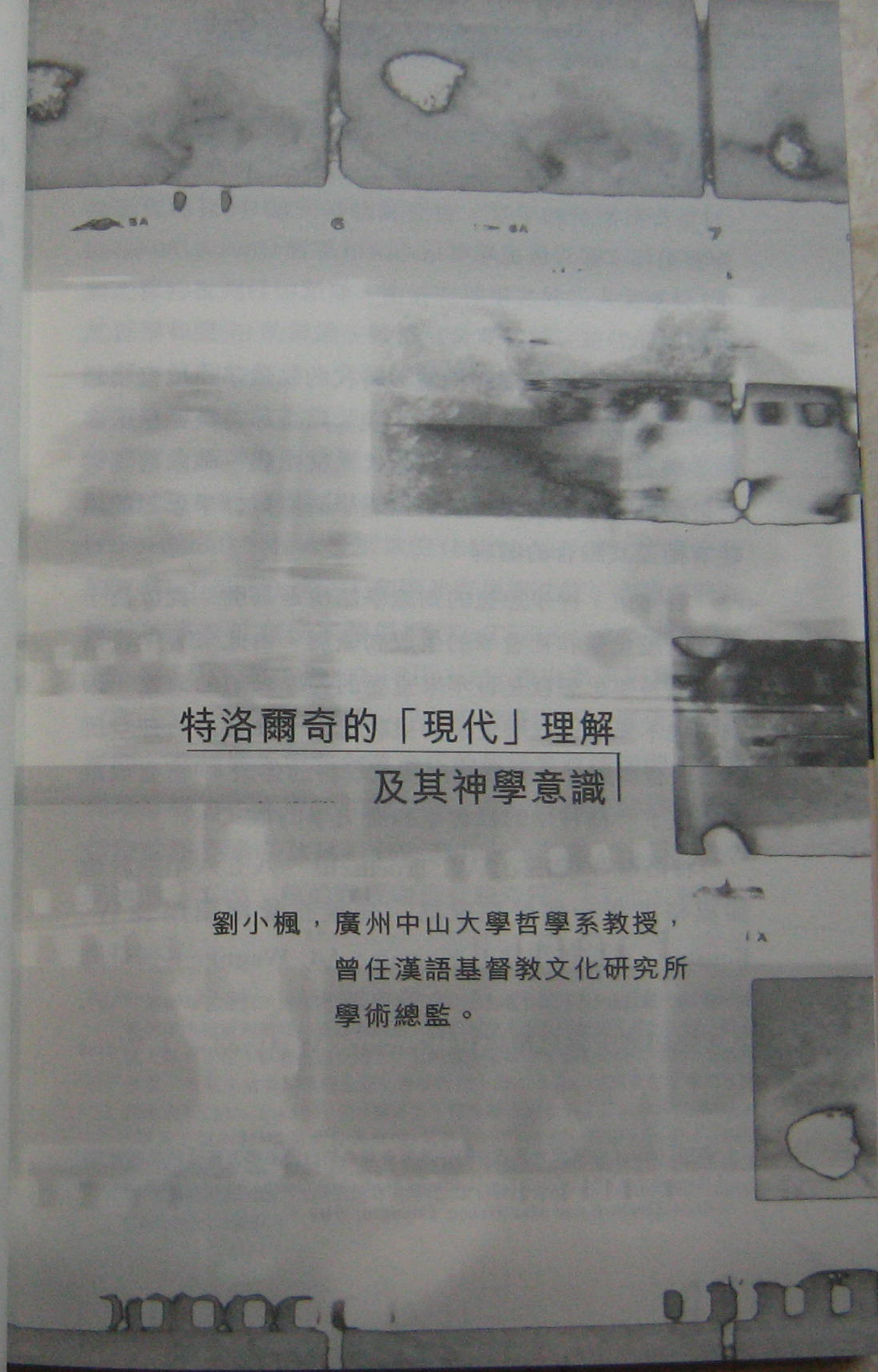
總結以上的說法，「現代」與「後現代」之爭在巴別塔的故事中獲得了象徵性的說明，這意味着再造一座巴別

57. Johannes B. Metz, 《世界中的神學》(Theology of the World; New York: Herder & Row, 1969), 頁101。

58. 轉引自Fierro, 《從人類中心論到政治》陳仁蓮譯, 載於《基督教文化評論II》(貴州人民出版社, 1990), 頁241。

塔 (現代性) 和沒有從巴別塔學到教訓的危險 (後現代)。巴別塔的失敗固然使我們對「現代性」產生質疑，但這樣的中斷與不連續並不就使人寓於「後現代」的戲耍與混亂，而是在之中重新反省到「救贖」中介作用的必要性，以在其中的辯證歷程內朝向對上帝信仰的開放，尋找恢復人與上帝之間的關係性。我們從巴別塔的故事中學習到關於「人想成為上帝」和「拒絕探問上帝」的精神惡果，且重新思考人與上帝的關係，因為就上帝而言，巴別塔的前與後都是「人類中心」的非神學性思考，沒有在互為主體的關係性中留意到主體 (人) 與主體 (上帝) 間之開展⁵⁹。基督教神學就企圖重建「神學—人學」之間的「中介作用」，指向第三者介入的可能性。

59. 參見Gillian Rose: 《由建築到哲學：後現代的貫通》(Architecture to Philosophy - The Post-Modern Complicity), 載於《理論、文化與社會》(Theory, Culture & Society) 第五期 (1988), 頁357-371。



特洛爾奇的「現代」理解
及其神學意識

劉小楓，廣州中山大學哲學系教授，
曾任漢語基督教文化研究所
學術總監。

神學思想的拓展和演進與時代的知識學語境緊密相關：奧古斯丁之於新柏拉圖主義、阿奎那之於亞里士多德主義、改革派神學家之於近代人文主義、施萊爾瑪赫之於精神哲學的親緣，表明知識學語境與神學思想的擴建有衝撞式融合的關聯。

百年來，神學思想的知識學語境是甚麼？我以為，首先是歷史學和社會學的生成和擴展。由此來看，特洛爾奇的神學思想就是百年來重要的神學思想的擴建，因為，他不僅對近代歷史學的挑戰作出了強有力的神學反應，而且參與了社會學這門現代學科的建設，¹富有成效地嘗試了一種神學的社會學和歷史學的樣式。

特洛爾奇 (Ernst P.W. Troeltsch) 一八五六年生於德國奧格斯堡一個醫生家庭，先後在愛爾蘭跟從 W. Bousset，在柏林跟從 J. Kagtan、Ad. Wagner，在哥庭跟從 A. Ritschl (1822-1889) 等攻讀哲學、神學。一八八八年完成博士學位後與 W. Bousset、W. Wrede、J. Weiss

1. 參 J. Schaaf, 《歷史與概念：對特洛爾奇和韋伯的歷史學方法論的批判研究》(Geschichte und Begriff Eine kritische Studie zur Geschichtsmethodologie von Ernst Troeltsch und Max Weber, Tübingen, 1946)。

等建立後期「宗教史學派」。一八九一年，特洛爾奇以〈論 J. Gerhard 和 Melancton 的理性和啟示概念：對早期新教神學史的探討〉論文獲講師資格。早年的特洛爾奇受 H. Lotze (1817-1881) 哲學和 Ritschl 神學思想影響，以後逐漸與之保持批判性的距離。由於對神學之外的人文學科 (尤其哲學和歷史) 的興趣，特洛爾奇非常關注時代的知識學進展；協調神學與人文科學的新的歷史衝突，構成了特洛爾奇思想的建構框架。一八九四年，年僅二十九歲的特洛爾奇被聘為海德堡大學系統神學教授。在海德堡執教期間，特洛爾奇不僅與哲學家文德爾班 (W. Windelband)、社會學家韋伯 (M. Weber)、法學家吉利納克 (G. Jellinek) 建立了友誼並有親密交往，亦與當時知識界的重要社會學家滕尼斯 (F. Tönnies)、松巴特 (W. Sombart)、西美爾 (G. Simmel) 和史學家邁納克 (F. Meinecke) 等有密切交往。²由於特洛爾奇不僅伏案研究學問，亦積極參與教會政治活動和國家政治活動，使其知識影響力不僅限於知識界。一九一五年，特洛爾奇應當時的學界泰斗狄爾泰 (W. Dilthey) 之邀，轉到柏林大學執教。不過，他的教授頭銜有些奇特：「文化、歷史、

2. 特洛爾奇與韋伯的交誼尤其受到學界關注。由於他們兩人均致力於理解現代社會的產生根源和結構品質及其問題，他們擁有一些共同的研究題域。在學術上兩人互有受益，但在思想立場上，特洛爾奇與韋伯有重大分歧，特氏畢竟是神學家，他並未放棄對韋伯思想的神學批判。參 H. Bosse, 《馬克思、韋伯、特洛爾奇》，München 1971, 37 頁以下。特洛爾奇與韋伯之誼，參 F.W. Grag, 〈學者之誼：對《特洛爾奇與韋伯》的評注〉(Fachmenschenfreundschaft Bemerkungen zu "Max Weber und Ernst Troeltsch")，載 W.J. Mommsen & W. Schwentker eds., 《韋伯與其同時代人》(Max Weber und seine Zeitgenossen, Göttingen, 1988)。

社會哲學及基督教歷史教授」。這是由於，當時的柏林大學尚由普魯士的路德宗保守派控制，抵制自由派新教思想。施萊爾瑪赫當初在神學系的教席已被逐至哲學系，神學系的教席自然不會輕予追隨施氏的特洛爾奇。

一九二三年，特洛爾奇因感冒引起的肺呼吸栓塞卒然而逝。哈納克(A.V. Harnack)在葬禮演說中稱：「他無可爭議地是當今時代的德意志的歷史哲學家，是自黑格爾以後德國曾擁有過的最偉大的歷史哲學家。……因為他把理念學和社會學(作為史學)這兩大思想域結合起來了。」³「歷史哲學家」這個稱號在當時的知識界背景中，意味着最豐富、最有力度的思想。特洛爾奇一生留下了極為豐富的神學、哲學、社會學和思想史著作。由於特洛爾奇的思想建樹越出了神學領域(自施萊爾瑪赫以來，迄今無出其右者)，對他的學科定位的評價不得不延伸至社會學、哲學(尤其歷史哲學和認識論問題)及歷史學(尤其思想史和宗教史)。他的主要著作有：《基督教會及社團的社會學說》(文集卷一，Tübingen 1912，1977第六版)⁴、《論宗教境況、宗教哲學和倫理學》(文集卷二，

3. A.V. Harnack, 《特洛爾奇的葬禮演辭》(Rede gehalten bei der Trauerfeier am 3 Februar 1923), 見A.V. Harnack, 《探索與經歷：演辭與論文》(Erforshtes und Erlebtes, Giessen, 1923), Giessen 1923, 頁367。特氏的生平，參F.W. Graf/H. Ruidies, 《特洛爾奇生平》，Tübingen 1982；H-G. Drescher, 《特洛爾奇：生平與著作》(Ernst Troeltsch: Leben und Werk, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991)；其思想發展脈絡，參H-G. Drescher, 《特洛爾奇的思想歷程》，載J.P. Clayton編, 《特洛爾奇與神學的未來》(Ernst Troeltsch and the Future of Theology, London: Cambridge UP, 1976), 頁3以下。

4. 中譯本《基督教社會思想史》(香港：輔僑：金陵神學院託事部，1960，1988第四版)僅為該書之節譯，原著中極為重要、且幾近佔一半篇幅的注釋被刪去，正文亦有刪節。

Tübingen 1913，1981第四版)、《歷史主義及其問題，卷一：歷史哲學的邏輯問題》(文集卷三，Tübingen 1922，1977第三版)、《思想史及宗教社會學論集》(文集卷四，Tübingen 1925，1981第三版)⁵、《基督教信仰學說》(München 1925)⁶。特洛爾奇的四部文集篇幅頗大(均約八百頁左右)，後三卷多為論文輯要，然並未囊括特氏的全部單篇論文。《文集》之外的重要單篇論著有：《基督教的社會哲學》(Gotha 1922)、《基督教的絕對性與宗教歷史》(Tübingen 1902、München 1969、Gütersloh 1985 T. Rendorff導論版)、《新教對現代世界之出現的意義》(München 1911，1963第三版)、《歷史主義及其克服》(Berlin 1924，1979第三版)⁷、《德意志精神與西歐》(Tübingen 1925，1966第二版)、《政治倫理與基督教》(Göttingen 1904)、《宗教學中的心理學與認識論》(Tübingen 1905，1922第二版)、《奧古斯丁：基督教的古代和中世紀》(München 1915)、《近代的新教基督教及其教會》(Berlin 1906，1922第二版)、《德國革命與世界政治論集》(Tübingen 1924)等等。

特洛爾奇不僅促使神學向現代人文—社會知識學開放，而且實際地建構作為一種人文—社會知識學的神學

5. 原擬定的《歷史主義及其問題》(Der Historismus und seine Probleme)卷二並未出版，但諸多有關篇章已收入《文集》第四卷，此卷是特氏逝世後由H. Baron編輯的。

6. 此為特氏於一九一一至一九一二年在海德堡大學的系統神學講課稿，特氏逝世後由其妻整理、編輯。英譯本出版於一九九二年。特洛爾奇的教義思想長期以來被忽視。

7. 以上三篇論著已收入劉小楓編, 《特洛爾奇文集II：基督教與歷史》，將由香港道風出版社出版。

樣式，引發了辯證神學的猛烈抨擊。⁸作為自由派神學的思想代表，特洛爾奇的思想受到長達半個多世紀的抵制。近十年來，由於「後現代論」的出場，重審「現代性」成為人文—社會知識學各領域的一個迫切課題，特洛爾奇的思想日益受到歐美神學界和人文—社會科學界的注意。⁹我以為，當今神學界乃至其他人文—社會知識領域必須面對的一些「現代性」難題，特洛爾奇已以敏銳的學術感覺審理過了。

特洛爾奇的神學、哲學、社會學和思想史的學術建構，是設立在他對「現代現象」(Moderne)的理解之上

8. 「辯證神學拒絕從啟蒙運動和德國唯心論哲學中產生出來的新教自由派，它通過重新解釋改革神學家，尤其路德之思想和重新理解保羅福音來與自由派論戰」。巴特對特洛爾奇的方法論和知識學目的尤為不耐煩。不過，辯證神學代表巴特、戈嘉頓和布爾特曼與特洛爾奇之關係很複雜，至少戈嘉頓和布爾特曼清楚地懂得特洛爾奇的神學問題之意義。參R. Morgan, 〈特洛爾奇與辯證神學〉，見J.P. Clayton編，《特洛爾奇與神學的未來》，同前，頁34, 42, 55。特洛爾奇對神學論爭中的知識學態度在他對戈嘉頓的評論中表達出來：在神學論爭中，他訴諸的不是自居信仰的純正斷言或判教式的批評，而是客觀的審視立場。參特洛爾奇，〈一棵基爾克果之樹上的萍果〉，見J. Moltmann編，《辯證神學的開端》，卷二，München 1987，頁139。

9. 不僅神學思想界長期忽視特洛爾奇，社會思想界也忽視他。此僅舉兩例：W. Bernsdorf等編的權威性《國際社會學家辭典》(上卷，北京 1987)中僅有不足一頁篇幅介紹特氏；H.S. Hughes頗有聲譽的研究歐洲上世紀末至本世紀初的大著《意識與社會》(台北 1986)對特氏的評說簡單而輕浮。人文學界重新重視特氏的證明之一是J. Speck主編的多卷本《大哲人的基本問題》之卷四 *Philosophie der Neuzeit IV* (Göttingen, 1986)中已將特氏列入大哲人之列。《特洛爾奇研究》學刊(H. Renz / F.W. Graf編，Gütersloh 1982以後)正是在「後現代論」的思想攻勢中創設的：第一輯「特洛爾奇生平及著作史研究」(1982)，第二輯(尚在編輯之中)，第三輯「新教主義與近代」(1984)，第四輯「爭議的現代現象」(1987)，第五輯為在神學思想層面復興特洛爾奇最有力度的倫多夫的專著：T. Rendtorff, 《現代中的神學》(*Theologie in der Moderne*; Gütersloh, 1991)。德國「特洛爾奇研究協會」亦於1982年成立。

的。¹⁰「現代現象」構成了他的整個學術思想的中樞站：為了理解現代現象，他清理社會和思想的歷史脈絡，為了發展基督神學，他從現代現象的問題性出發。

我以為，特洛爾奇與巴特的神學思想是二十世紀最重要的兩條不同的思想路線。¹¹二十一世紀基督神學的進路，將可能是在這兩條思想路線的協調或綜合的可能性中出現。在現代知識學和思想語境中，巴特思想是神學的利錐，特洛爾奇的思想是神學的鈍錘。就神學和基督信仰面臨的現代性問題來說，利錐與鈍錘各有其用，不可或缺。本文意圖不在於平面述及特洛爾奇極為豐富之思想和學術成就，而在於考察特洛爾奇對「現代現象」的理解，並按照這種理解去理解他的神學思想的問題意識。

特洛爾奇的「現代」理解，最重要的文本是《現代世界》¹²、《基督教的世界觀及其對抗思潮》¹³和《新教對現

10. 「現代狀況的出現及其問題，不僅構成了特洛爾奇全部著作的設問出發點，而且構成了其全部著作一貫的關節點和內在的中心。」E. Stolz, 《特洛爾奇對現代世界的解釋：近代和世俗化的問題性》(Hamburg 1979), 114頁。參W. Köhler, 《特洛爾奇的思想》(*Ernst Troeltsch*; Tübingen 1941), 17頁以下。

11. 參T. Rendtorff, 《現代中的神學》，同前，第二、三兩章；S. Sykes, 《基督教的身分》(*The Identity of Christianity*; London: 1984), 頁148-210。

12. 這篇文本實際由八篇寫於不同時期的單篇論文組成，它們構成了特洛爾奇對現代世界的一般性解釋，這八篇論文之論題是：1. 現代精神的本質；2. 啟蒙運動；3. 十七至十八世紀的英國道德論者；4. 有神論；5. 萊布尼茨與敬虔派的肇興；6. 德國唯心論；7. 十九世紀初的復辟時期；8. 十九世紀。見E. Troeltsch, 《思想史及宗教社會學論集》(特洛爾奇文集卷四) (*Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*; Tübingen 1925), 297-649頁。

13. 見E. Troeltsch, 《論宗教境況、宗教哲學和倫理學》(文集卷二) (*Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*; Tübingen, 1913), 227-327頁。

代世界之出現的意義》等。然而，特洛爾奇的「現代」理解也通過一些具體的論題表達出來，如「基督教的未來諸可能性與現代哲學的關係」、「現代歷史哲學」、「當今神學的和宗教的處境」、「現代主義」¹⁴、「斯多亞—基督教的自然法與現代世俗的自然法」、「路德、新教主義與現代世界」、「『古代方式』和『現代方式』與人文主義和宗教改革的關係：愛拉斯莫的宗教—神學意義」¹⁵諸文。這些論文或關注現代現象的某一具體方面，或將現代現象的某一方面與古代現象的某一方面加以比較研究。不可忽視的是，在特洛爾奇的其他論著中，即便課題定位與現代現象無關，也散見其對現代現象的論斷。如《基督教會及社團的社會學說》一書，開章及結語，都涉及現代問題。

特洛爾奇的「現代」理解是他的所有論著的前理解。由於特洛爾奇力圖從政治、經濟、法律、宗教、科學、思想等各方面來透視現代現象，使得他的論題非常廣泛。這樣一來，即使要分析特洛爾奇的「現代」理解，也是一項涉面極廣的課題。因此，本文只着重關注他對現代現象的本質及其與基督教的關係的理解。我將扼要分析他的幾個主要論點，然後把特洛爾奇的「現代」理解與他的神學思想的問題意識及其學術構想聯繫起來加以評論。

14. 均見E. Troeltsch, 《論宗教境況、宗教哲學和倫理學》，同前。部分英譯見E. Troeltsch, *Religion in History*, Minneapolis, 1991。

15. 均見E. Troeltsch, 《思想史及宗教社會學論集》(文集卷四)，同前。

一、近代與現代世界的起源性關聯

近代 (Neuzeit) 與現代 (Moderne)¹⁶ 是兩個不同的時代概念。十七和十八世紀歐洲發生的政治—社會巨變和思想—文化巨變，被特洛爾奇視為這兩個時代概念的區分標誌。這場巨變自身的標誌則是啟蒙運動和英國、美國、法國的革命。「啟蒙運動」(die Aufklärung) 是最為關鍵的轉折點，它是「歐洲文化及其歷史的真正現代時期的開端和基礎，與直到當時仍佔支配地位的教會式 and 神學式文化形成對立」。¹⁷ 特洛爾奇在考察這種對立時，關注的首元是近代和更往前的中世紀與現代的起源性關聯：現代世界的出現，不是一種截然斷裂式的文化—社會生成，它與古代的社會和思想保持着連續性。近代的政治和思想革命過程打破了文化與基督教、教會與社會生活秩序的一統性，這種一統性從猶太—基督教的形成期一直延續到近代，特洛爾奇稱之為「封建—貴族制—大公教的生活秩序」。¹⁸ 一統性的破裂，意味着分化。近代的歷史就是一部分化史 (Differenzierungsgeschichte)：政治、經濟、科學、宗教現象紛紛從國家—教會的一統性文化中離異出來，走向各自的獨立之域的建構。這種

16. 「現代」(Moderne) 是一個頗有爭議的概念，爭議性在於一、時代分界；二、含義和用法，例如「現代」與「現代性」(modernité) 的差異。討論這一概念已有許多文獻，不同學科角度有不同的重點觀察；歷史學方面可參 H. U. Gumbrecht, 《現代、現代性、現代現象》，見 O. Brunner 等編, 《歷史的基本概念》(*Geschichtliche Grundbegriffe*; Bd. 4), 頁 93-120；柯林達, 《現代性觀念》，見《知識分子》1993 夏，頁 43-70。

17. E. Troeltsch, 《啟蒙運動》，見《文集》卷四，同前，頁 338。

18. 參 E. Troeltsch, 《近代中的新教基督教與教會》(*Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*), 載《當代文化》(*Die Kultur der Gegenwart*; Leipzig, 1922), 頁 433。

離異起於十三世紀，至十六世紀開始加巨，至十七、十八世紀才形成一種巨變式的社會—文化現象。因此，特洛爾奇斷言：「現代世界以十七世紀向十八世紀的過渡為開端。」¹⁹

為了弄清近代與現代的連續性的起源關聯，特洛爾奇着重考察了宗教改革。他的分析方法是，把宗教改革置於整個歐洲的思想文化和社會變遷的歷史中加以考察，並由此引出現代之前的近代歷史。對宗教改革的分析，是建立在諸多不同的關節點上的：初期新教的形成及分化（路德宗、加爾文宗、聖公會），不同的宗派對現代世界的構成均有各自不同的意識—社會功能；初期新教（Altprotestantismus）與後起新教（Neuprotestantismus）的劃分，這涉及到中世紀的一統文化型的基督教形態與近代世界的分離文化型的基督教形態的基本差異；禁慾新教（der asketische Protestantismus）作為伴隨改革運動的屬靈—神秘思潮，與現代世界的理念內涵的建構關係。特洛爾奇力圖描述整個改革運動的結構和流變，目的在於解釋近代及其與現代的歷史關聯，但還有一個更深層次的設問：現代世界中出現的宗教和神學危機，在其歷史的起源上是如何構成的，換言之，他要解答的是現代社會和思想狀況的問題起源。因此，特洛爾奇相當關注古代性（Antike）與現代性的實質關聯。在他看來，古代性仍是現代世界的實質性基礎之一，問題僅在於，在現代世界中，古代性已不再純粹，它通過基督教會的

19. E. Troeltsch, 《十八世紀的宗教學和神學》，見Pr J. 114(1903), 頁50。

傳承在近代得以復興——新人文主義。新人文主義與新教運動構成了近代二百年的基本歷史趨向，這兩個歷史動向的關係之間的張力和融構形成了近代文化的特徵。

重要的是，近代與現代不同，因為，初期新教仍然力求建立新教文化的思想和政治一統以及教會性的國家組織，這就與中世紀的國家—教會式的一統文化有形式的相似之處。但初期新教的這一企圖被十八世紀的啟蒙運動和市民革命摧毀了。如果說，新教與現代世界有直接的關聯，或者說，新教帶有現代性的特徵，當應指後起新教而非初期新教。特洛爾奇毋寧想強調初期新教與中世紀的文化和思想上的結構類似和關聯。他反駁這樣的論點：宗教改革與文藝復興站在共同的反中世紀的思想制度的立場上；另一方面，他也反對這樣的論點：宗教改革是在糾正中世紀基督教形態，致力復興原初基督教形態。他的論點是：初期新教的基本理念是從中世紀神學的連續性中生長出來的。這種連續性體現在初期新教力圖用中世紀的超自然理念重新解決中世紀問題。特洛爾奇列舉了初期新教四個主要的與中世紀神學相連續的理念：一、恩典和信仰概念；二、倫理和文化理念；三、國家教會一體理念；四、教會及威權學說。²⁰特洛爾奇詳細論證了新教的這四大理念的中世紀大公教式的起源，並得出結論說，新教史的最初二百年儘管在逐漸化解中世紀的思想和社會，卻是「中世紀的一朵晚葩」（Nachblüte des Mittelalters）。²¹然而，初期新教的教派

20. 參E. Troeltsch, 《近代中的新教基督教和教會》，同前，頁438。

21. 參同上，頁453。

分化(路德宗、加爾文宗和聖公會[Anglikanismus])造成的不是一個一統的中世紀，而是「三個中世紀」。²²

一旦新教的發展與新人文主義相結合，就具有了建構現代世界的功能，這時，新教已向後起新教發展。後起新教逾越了初期新教的如下基本原則：教會建制的客觀性、聖經無誤、國家式教會對社會的統轄。自十七世紀末以來，新教逐漸採納了新人文主義或屬靈主義(這導致對國家政治的宗教式冷感)，向後起新教發展，教會建制的理念已向自願性和個體認信轉移，原則上認可了宗教認信和教會建構的多樣性和不同差異的可能。在近代基督教史上，初期新教與後起新教的差異，在特洛爾奇看來，是決定性的，它構成了近代向現代轉化的關節點：初期新教與現代截然對立，從初期新教沒有直接通向脫離教會一統型文化的現代文化的路，而後起新教本身則已是現代文化的一個基本組成部分。²³

新教的宗教改革運動，在特洛爾奇的理解中，從整體來看，具有雙重形象：一方面，它實際上強化了「教會性強制文化的理念」(Ideal der kirchlichen Zwangskultur)，是對中世紀文化理念的進一步堅固，因此完全是中世紀思想的一種社會行動；另一方面，它又是一種新的、革命性的思想樣式，引發了從教會式社會一統性中分離出來的世界文化，因而打破了教會式文化和社會的統一體。²⁴這實際上是在說，十六、十七世紀

22. 參同上，頁454。

23. 參E. Troeltsch, 《新教對現代世界之出現的意義》(Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München, 1911), 頁29。

是中世紀向現代過渡的兩百年。

特洛爾奇詳細分析了近代兩百年的各種文化形態(家庭、法律、國家、科學、藝術)，以此論證宗教改革之影響的含糊雙重性。他得出的結論是：儘管新教對現代世界的出現有決定性的促動作用，但是，現代式的國家—社會之組織形式，與此形式相關的法律理念、政治哲學、倫理—形而上學之基礎，資本主義市民的贏利和職業精神等等，無一是由新教締造的。新教只是提供了一個可供資本主義生成的自由空間而已。²⁵

二、現代的形態和品質

特洛爾奇對近代和宗教改革之雙重性質的論斷表明，要理解現代形態，首要的困難仍在於，過去的世界的持續力量與新出現的社會和思想因素糾纏在一起。因此，在分析現代形態時仍要注意新中的舊，或通過新來達成的舊因素。

現代世界中的新文化因素是甚麼？由於中世紀的文化和社會形態總體上講是教會威權式文化，現代文化和社會的基本因素就正好與之相反：知識學的理性主義對抗教義神學，人的自律對抗超自然的威權，歷史相對主

24. 參同上，頁44。

25. 參同上，頁85。關於西歐資本主義的起源與基督教的關係，韋伯強調新教，松巴特強調天主教(參*Der Bourgeois*, Bern 1923, 以及《現代資本主義》兩卷，上海 1936, 台北 1991)，舍勒(M. Scheler)趨向於韋伯的論點，但亦靠近特洛爾奇的解釋，參舍勒，〈資本主義精神三論〉，見《全集》卷三(Bern 1955)。布羅代爾則反韋伯，稍偏向松巴特，參布羅代爾，〈資本主義的動力〉(香港 1993)，頁38以下。

義對抗無誤的啟示真理，世俗的國家組織對抗神權國家形態，國家式的寬容對抗教會式的不寬容，行動的內在世界對抗禁慾的彼岸世界，進步的樂觀論對抗原罪的悲觀論。特洛爾奇把現代的本質歸結為兩個主要原則：世俗—理性化的個體主義和神性的內在論。²⁶由於新教塑造了宗教的個體主義，它對現代世界的本質之構成，才能說是決定性的。但現代世界的形態（國家、社會、經濟、科學和藝術），不是新教一手構造出來的。這裏有一個饒有興味的問題：一種截然反基督教化世界的形態是如何包含着一種純然基督教的品質。這正是特洛爾奇要問的問題：現代之社會和思想形態的終極根源究竟是甚麼？

究竟甚麼是現代形態？特洛爾奇從兩個層面展開分析：客觀的制度層面（國家、經濟、法律）和主觀的意識層面（知識學、藝術、哲學、道德和宗教）。前者涉及生活的實在基礎，後者涉及世界理解和自我理解以及意義問題。現代形態的基本描述可以是：政治上的民族主權國家，經濟上的資本主義經營，法權上的世俗—人本自然法，知識學上的意識歷史化，精神上（藝術、哲學、道德、宗教）的非理性個體化。

對現代形態的諸要素，值得逐一解析。

現代國家被特洛爾奇描述為「國家的世俗化」（die Säkularisation des Staates），即國家成為世俗的制度組織

26. 參同上，頁21以下。

具自立性的軍事—行政的基礎設施，這是「現代世界最重要的事實」。²⁷世俗性的含義指，現代國家的形而上一倫理的正當性根據是「此岸原則」（Prinzip der Diesseitigkeit），它根據自行負責的理性主義來建構自己法權的和統治技術的要素。「現代國家以理性的、此岸的天命取代了非理性的、神意天命。」²⁸這種國家理念對中世紀是完全陌生的，因為中世紀的國家理念只知道宗教性的管轄方式和精神的世界帝國。現代國家的理念的邏輯是權力思想（中央集權和軍事力量）。現代國家不認國家宗教，相反，它正是在與教會的抗爭中日漸意識到自己的世俗性的權力本質。國家是人的聰明才智（立法者和政治家）的建構設造，他們設計出世俗的憲法、技術和組織。現代國家沒有再採用中世紀普遍式的、超感性的理念空間，而是試圖建立自足的實在領域。因此，現代國家不再為上帝的尊榮效力，而是為自己的尊榮效力。「上帝的至上主權變成了國家的至上主權」。²⁹重要的是：現代國家在從教會及其精神的上層管轄中解放出來的同時，它已挪用了教會的管轄機制，從這一意義上講，現代國家與教會國家又有種內在關聯。

這種關聯引致現代主權國家在政治發展中的裂痕（Zwiespältigkeit）或二歧性效力：一方面，生活領域日漸理性化，另一方面，非理性訴求、個體精神的訴求以

27. 參E. Troeltsch, 《近代中的新教基督教和教會》，同前，頁391。

28. E. Troeltsch, 《現代精神的本質》（Das Wesen des modernen Geistes），見《文集》卷四，頁303。

29. E. Troeltsch, 《近代中的新教基督教和教會》，同前，頁392。

及各種次級宗教都有了自由伸展的空間。所謂二歧性是指理性化和非理性化因素的共存，這是特洛爾奇描述現代世界之結構品質的一個重要範疇。就國家形態而言，二歧性具體表現為，國家雖從教會的精神管轄中解放出來，仍然必須讓教會的普遍式的超感性價值理念繼續存在，國家儘管把教會逐回到宗教領域，卻不能也不願替教會的精神擔當；國家懂得自己對精神世界是無權的，只能限於世俗的事務。基督教的超世相關性與國用的純此岸原則必然生發種種衝突和緊張。國家知道應用超世價值，卻又不能與其純此岸原則和理性原則調。

現代經濟形態，若從純形式的描述上講，即資本主義。特洛爾奇給資本主義的純形式的界定是：「資本主義以生產工具為基礎，用機器和貨幣製造盡可能多的品，在盡可能經常重複的突變中，構成一種自由地建知的未知的市場。」³⁰

資本主義交換的機制由非個人化的抽象物「資本」運動法則所決定，它具有自由的勞動工資制度、自由勞動分工和無限制的商貿活動作為結構性基礎。由此企業逐漸取代了父權式的家庭經濟，工商文化取代了建式的農民—城鎮文化。古代和中古一無所知的國民經濟學隨之形成。

資本主義作為經濟制度，不僅構成了社會的物質產新的條件和形式，而且深層地更改了社會的階層

30. E. Troeltsch, 《現代精神的本質》，同前，頁308。

構，因而也更更改了社會的生活樣式：一切都是理性化的、按商品生產和商品銷售的機制來建構的，不僅勞動，而且社會和整個生活領域都因此而適應機制化了；隨着因企業經濟而不斷聚集的人口和勞動的密集化，大城市出現了，大城市的倫理亦隨之出現，並對日益遠離自然和生活的直接性的城市群眾產生理念性影響。由此，資本主義經濟制度引導出一種新的社會聯盟和群體形式，這些聯盟和群體不是靠情感和信仰來維繫，而是靠計算、紀律和未來保障來維繫，個體主義訴求作為其平衡因素必然高漲。資本主義的社會效力亦是二歧性的：一方面，資本主義促成了人的一切旨趣、思想和奮求的此岸感之超常高漲，因為生活世界的全面理性化給予被切割的主體一種「人之力量的高昂感」(Hochgefühl)；另一方面，它又使社會生活「原子化」、「非個體化」(atomisierend wie depersonalisierend)，營造了一種物質主義的精神氣質。由於計算式的商品拜物教的呆板的自我限制，受制約的生活實在日益固結於緊縮的個體範圍。³¹平等的民主和自由的民主成為兩種性質不同的與之相對應的政治訴求。

這種分析顯示，特洛爾奇不僅把資本主義作為經濟制度來看待，也作為文化制度來看待；資本主義的文化特徵體現為現代人之生活的此岸性和理性化特質，同時，它也更更改了過去長期被信奉的一切行為的社會依賴諸形式，其後果是非理性的生活意向的高漲。

31. 同上，頁309以下。

國家和經濟是社會生活的兩大支柱。法律雖然有其自己的校準功能，但基本上是隨政治、經濟的結構形態變化而生的。對現代法律的考察，特洛爾奇首先關注的是其奠基原則：「人本」(Humanität) 理念。這一理念原本有一個宗教動因，但為了世俗自然法的正當性，這一宗教動因被棄置了。現代的世俗自然法的正當性與斯多亞—基督教自然法不同，它把一般人性抬高為普遍的基礎。重要的是，現代的一般人性理念並無宗教—倫理的預設，而只有一種人類學的基設：「人本成為人之自然系統的所有力量和衝動的自然性裝備的另一表達式，個人從這種自然系統來營造其現實社會的心滿意足的基設」。³² 這種自然系統來營造其現實社會的心滿意足的基設。人性的古典式的和審美的理念被置換了，即不再是要達致美的人性，不再追求個體自我伸展的貴族化原則，而是要達致福利和舒適，追求人人一樣的人性普遍理念。人性的罪性悲觀論被否棄，人的自然本性的權利日益上升，連刑法也必須因之而不斷人道化。民主意義上的普遍平等理念和自然法權意義上的自然人性的理性理念成為現代法律的基石。

現代的人性概念也包含當一個深屈的二歧性，一方面，人性概念受基督教或希臘主義影響，把人性理念化為一種善和美的樂觀原則，另一方面，由於實用主義和經濟的影響，現代人性概念對所有的精神價值冷淡，而且「尊化殘忍」(Verherrlichung der Brutalität)。³³ 因為，

32. 同上，頁312。

33. 同上，頁313。

自然人性中事實上包含着不平等，人的本性理念必然向為生存而競爭和以力取勝的定義推移。

科學是除了國家、經濟、法律等制度性因素之外，最強有力的現代世界力量，它取消了生活關聯的啟示定向和彼岸定向，把自我信賴的理性作為生活關聯的基礎。自然科學是現代科學之頭胎生子，就其純技術—工具性的自然旨趣而言，它與中世紀的唯名論經院哲學和文藝復興有承繼關係。但是，自然科學的方法論的唯理主義致力把數學原則轉換為思想的機制性的運用法則。它戰勝了中古的教義式思想原則，由此把反思推為思想的本質，科學也因此成為個體生活的理性基礎。重要的是，自然科學的理念也在促成抽象的、原則性的個體主義，儘管自然科學本身非常具體。因為，把個體比作機械系統的原子，恰好促成理性化的個體主義。³⁴

現代科學的第二胎生子(歷史學)和第三胎生子(社會科學)置換了傳統的神學形而上學，致力於建構關於國家、社會、法律、道德、宗教的自然知識系統。由於社會制度層面的變化引致一般視域結構的變化，與傳統知識的距離逐漸增加，社會生活經驗巨增，歷史學和社會科學的方法論原則基本上已成了一種批判一切的原則。理性主義的筆墨用歷史主義的書法書寫出無限制的相對主義的知識圖景，而這幅相對主義的知識圖絕然是非理性主義的。³⁵ 現代人文—社會科學的二歧性在此顯露出

34. 參同上，頁315。

35. 參同上，頁316以下。

來。

現代世界中，藝術發生了突變：奧古斯丁式的感性悲觀論遭到否棄；藝術的現代性表現為對感性的重新發現和強化此岸感，致力恢復此岸世界的感性品質，結果是：現代藝術肯定並且抬高了基督教式的內心性和個體性，竭力去捕捉絕然屬己的、原創性的自我或個體。藝術家的倫理就是原創性、感覺性 (Sensibilität)。重要的是：感覺性—感性至上在現代文化的結構中，成為抽象理性和實證經驗的互補要素，這樣一來，藝術之維就成了現代理念的一個決定性的基本特徵。現代藝術取消了擬人式的上帝—世界二元論，它本身成為沒有世界之開端和終結的神與人的永恆本質關聯。現代藝術的本性是悲觀主義的，它知道自己的源泉來自痛苦和負罪，只不過，痛苦和負罪失去了與上帝的關聯，只有與此世的關聯。現代藝術的倫理本質上是一種唯我論。

在藝術中，理性化和非理性化的二歧性是相互滲透的，其滲透方式經常以對立的方式表達出來：對此岸的現實世界的冷靜描繪與對個人的內在世界的狂熱表達。藝術的理性化此岸世界總是不同於國家的、社會的和經濟的此岸世界，而在藝術的個體主義之上又總漂浮着一種非理性的東西，一種臆想的和諧、象徵或理念，其本質是貴族性的。現代藝術總要站在政治權力、贏利感和平等個人主義的對立面，本質性地構成了現代圖景的分裂因素。

在哲學方面，由於神性二元論景觀被拋棄，現代哲

學與古代—中世紀哲學相對立，但它仍然借助於形而上學—神學的總體性基本規定去把握所有實在。因此，現代哲學並非一種「全然的創新」(volle Neuschöpfung)，毋寧說是倫理、宗教、哲學的傳統與新的動因和認知的折合。新的只是，哲學已然脫離了傳統式的教會聯盟，日益成為一門專業科學，並拒絕任何專業知識原則之外的預設前提和基本權威。但是，由於這門專業科學成了方法論式的不斷反省，規範性力量已然喪失(因為不再相涉反省之內容)；又由於自身前提的不斷修正，這門專業科學的內在關聯和統一終有一日會被破除。特洛爾奇以為，現代哲學的未來可能會是精神領域中「打碎一切的懷疑」(alles zersetzenden Skepsis)。³⁶應該說，哲學的後現代狀況實現了特氏預見的這一現代哲學的未來前景。

面對現代現象中五花八門的新理念，現代哲學始終面臨看一個把各種理念加以收拾整頓的任務。但它顯得手足無措，不斷重複看新的起點，以便把新的理念世界系統化。在現代世界中，哲學的文化意義更多地僅在於一種精神的持存和一般情緒的表達。除此之外，現代哲學還把世界觀和人性觀知識學化了，它要校正質樸的、直覺的生存見解。

整個現代世界的走向，看來都是在使純此世的生存及其根據自足化，這才會解除國家—教會式的一統文化和傳統的威權。道德方面的情形亦如此：道德與宗教、法律與習俗根本上分離開了；由此形成了一種倫理

36. 參同上，頁321以下。

學的建構，旨在使道德脫離實質規範，使規範的倫理律令形式化。道德的形式理念意為「自律的、內在奠定的、確認道德」，其基礎仍是道德的個體主義。³⁷另一方面，國家和法律的世俗化也形成了自己的道德—國家理性。無論國家倫理還是個人倫理，都轉向一種新的生活目的的價值體系。現代倫理的取向（此岸）、基點（良知感）和評價原則均與古代倫理不同。麻煩在於，這種道德論的基礎總是不穩固的，它不得不去尋求一種形而上的宗教的奠基，以便使道德最終能與生存的終極意義不斷線。³⁸然而，由於道德的共同感之基礎已喪失，不可避免多元道德或分離性道德的出現。

既然古代—中世紀是宗教或教會性的社會，現代世界是從這種社會形態中擺脫出來的，那麼，現代世界就幾乎可與一場「嚴重的宗教危機」劃等號了。首先是教會與國家政治生活的分離，即教會史與政治史的分離，宗教逐漸向相對封閉的文化形態轉型，而教會本身也日益喪失其內在的一統性，向多樣的教會組織形態轉型，基督教的舊一統被打破了。³⁹國家與教會的關係一旦鬆馳，世界的文化目的一旦脫離了禁慾主義系統，基督教就置身於一個全新前提面前，它必須重新考慮自身的社會學的組織建制和神學的着重點。

37. 參同上，頁326。

38. 這一論斷看來是特洛爾奇通過對康德倫理學的分析得出來的。

39. 參E. Troeltsch, 《現代精神的本質》, 同前, 頁329; 《近代中的新教基督教和教會》, 同前, 頁632。

基督教會和神學的現代處境，是特洛爾奇思慮的一個主要問題，這也包括他對新的宗教現象的社會學關注：除了基督教的傳統教會建制有了很大變化，基督教對整個歐洲的文化世界的統一力量日漸削弱，還有教會建制外的宗教的出現，它要麼帶有審美主義色彩，要麼帶有科學主義色彩。在基督教的信仰樣式方面，日漸增強的是個體主義的、屬靈論的信仰，教義的色彩趨於淡薄。基督教自身在現代世界中正在經歷一場重新建構，但顯然還沒有找到一個明確的草案。已然發生的情形是：教會式文化轉向了理性—個體主義式文化，隨後又轉向了主體—個體主義式文化。⁴⁰在現代世界的形成過程中，基督信仰進一步分裂：即基督信仰產生了雙重形態—教會式信仰與自由的、受哲學和科學影響的信仰。在宗教生活形態方面，則出現了非教會式的宗教生活形式。在現代世界，國家與教會分離，甚至生活與文化的諸多領域與教會分離，但絕不等於與基督宗教分離。這一論點在我看來是相當緊要的。它意味着基督教的發展在現代世界已在相當範圍內越出了教會領域，因此基督教不能只等同於其教會形態，基督教與基督教會不是同一概念，前者的涵蓋面要大得多。特洛爾奇已充分注意到當代神學關注的教會外的基督教現象。就現代宗教現象的本質而言，宗教有如一顆磁釘，它找不到一個能吸住它的土壤，只是在擺動。

40. 參E. Troeltsch, 《近代中的新教基督教和教會》, 同前, 頁609。

三、現代世界的類型

在我們進一步討論基督教及其神學的現代性難題之前，還需要考察一下特洛爾奇對現代世界的類型分析：現代世界乃至現代主義，都有不同的類型，在把握現代世界和現代主義的總體特徵之後，必須進一步理解其差異，否則，對現代世界的理解，就會喪失歷史的具體性。

現代世界本身，在特洛爾奇看來，就是一種歷史的類型，與之相區別的是古代類型 (Antike) 和國家—教會一統化的中古類型。他對現代類型的定義是：「現代世界是從自己歸罪的未成年 (selbstverschuldeten Unmündigkeit) 進入自由的成年和自我規定。」⁴¹ 現代的基本形式原則是道德個體的個人主義和理性化理性的自律。但從歷史的具體性來看，現代原則的歷史構成，又是有差異的。這是由於不同的民族與自身傳統的複雜關係所導致的。特洛爾奇主要分析了三種類型：啟蒙時代、德國唯心論和十九世紀。這種類型的劃分，帶有歷史發生學的建構框架，通過給現代世界一個歷史系統的描述，以便對現代世界的現象學的本質規定不致僅只是些抽象的界定。

3.1. 「啟蒙時代」(die Aufklärung)，在特洛爾奇的用法中，是一個中性概念，即不帶有這個詞本身具有的意識形態色彩，它僅指歐洲歷史的一個階段或時期，在

41. 參E. Troeltsch, 〈自律與現代世界中的理性主義〉(Autonomie und Rationalismus in der modernen Welt), 見IWW.1(1907), 頁202。試比較康德的啟蒙定義。

這一時期，社會和文化生活的整體面貌發生了改變，因此，啟蒙時代標誌着歐洲歷史和思想的一個不可逆轉的片斷。特洛爾奇力圖避免對啟蒙時代的抨擊或讚頌，以歷史學的中立原則，審視啟蒙時代所造成的基本的、持久的轉換究竟是甚麼。

啟蒙時代的重要性在於，它不是歐洲歷史的一個暫時性的插曲，而是一個劃時代的界限：它給一切可稱之為現代思想和社會生活之問題標上了日期。在啟蒙時代，種種現代問題已開始萌生，而種種解決這些問題的嘗試和批判啟蒙也已出現。⁴² 要確認現代世界，必須從啟蒙時代開始。基督教的文化世界的崩塌正是由此時開始的，要認識基督教會及其神學的現代狀況，亦必須由啟蒙時代開始。

啟蒙時代是歐洲文化和歷史的現代時期的開端和基礎，它與迄至當時佔支配地位的教會式 and 神學式文化截然對立。……啟蒙時代絕非一個純粹的科學運動或主要是科學運動，而是對一切文化領域中的文化的全面顛覆 (Gesamtumwälzung)，帶來了根本性的世界關係的最重

42. 參E. Troeltsch, 〈歷史主義及其問題〉(《文集》卷三), 同前, 頁192。我不贊同「後現代」提法的原因之一亦在於此；「後現代」的現代性批判，以啟蒙思想批判為起點之一，這種批判在啟蒙時代已出現，並持續至今。霍克海默和阿多爾諾用「啟蒙的自我摧毀」來標明現代性處境：「社會中的自由是與啟蒙思想不可分的。但是，我們相信，我們也清楚地認識到了，這種思想的概念，以及這種思想錯綜交織在其中的社會的具體的歷史形式、機制，已包含了今天到處都表現出來的衰退的萌芽。」霍克海默/阿多爾諾, 《啟蒙的辯證法》(重慶 1990), 頁3。現代性問題的不斷出現及其解決嘗試的不斷更新，構成了現代思想的基本語境。

要的移位和歐洲政治的完全更改。……啟蒙時代的基礎在十七世紀以及更往前的文藝復興，其繁盛期在十八世紀，衰落於十九世紀。⁴³

從這一開端描述中，可以看出，特洛爾奇對啟蒙時代的界定，在時間上相當寬。按照他的觀點，啟蒙時代起源於十三、十四世紀的城市—市民文化，並不僅只限於法國的啟蒙運動。但啟蒙運動的本質仍然是清楚的：即全面地從根本上反對基督教的二元論之超自然形態，力求建立內在的一理性的世界解釋，使所有生活領域變成一個自在的有機組織。啟蒙精神的理念是抽象的個人主義和主體主義，樂於不斷改進的功利主義以及無限制的樂觀主義。

啟蒙時代的思想中首先重要的是政治哲學：它以自然認識的原則為基礎，提出了國家主權至上論（契約論），使國家的建構不再是上帝授權的行為，而是人的自然理性的成品，政治社會因此從世界與精神的關聯中脫離出來。以國家理性的理念為基礎的國家契約，在特洛爾奇看來是「啟蒙時代的真正開路先鋒」。⁴⁴因為，它為經濟和社會生活的非宗教化鋪平了道路：商業擴張的經濟過程，技術工業結構的擴散都是世俗政治建構的後果。世俗政治建構打破了封建制的經濟結構，全面促動

43. E. Troeltsch, 〈啟蒙運動〉, 同前, 頁338以下。

44. 同上, 頁339。卡西爾的論斷與特氏的論斷一致：在啟蒙時代，政治哲學成了全部理智活動的中心，一切別的理论旨趣皆以之為鵠的和核心。參卡西爾，《國家的神話》（杭州1988），頁195。

了經濟自由，使經濟活動從文化社會的關聯中分離出來。隨着經濟的擴張，市民階層才出現並日趨結集⁴⁵。政治上的國家主權論與經濟上的重商論攜手，而政治—法權的自主與勞動—資本的自由互相補充。⁴⁶

國家政治形態和經濟生活的改變，是啟蒙時代的社會事實方面；在思想層面，出現了溫和的、宇宙政治的泛愛論，它與一種原則性的自律思想相關聯，而自律思想又是由新興自然科學和歷史學激發的。⁴⁷有古代—基督教中古傳統的神性目的論的世界圖景被經驗—數學操作的自然知識圖景置換，由此建構起一套理性的、直觀的對物理世界的說明，經驗—數學化的自然知識學則是對中古唯名論思想的推進、演化或推衍。

現代科學本身也是一種形而上學，它儘管拒斥傳統的神學—哲學形而上學，卻繼承了傳統形而上學的根性；力圖把握真正的終極實在，只不過，終極實在的空間位置轉移到經驗之域。與自然知識學同樣具有重大意義的是歷史知識學，這種一般性的哲學的歷史描述，取代了神學、法學和語文學的古典式「多樣史學」（Polyhistorie）。由於現代歷史知識學的方法論是實用主義的，便與自然知識學的原子—機械論方法形成類似的知識學工具。⁴⁸

45. 參特洛爾奇，同上，頁343。

46. 參同上，頁344。

47. 參同上，頁346以下。

48. 參E. Troeltsch, 〈論神學中的歷史方法與教義方法〉（Über historische und dogmatische Methode der Theologie），見《文集》卷二，頁745。關於啟蒙哲學的中文文獻，參I. 柏林，《啟蒙時代》（北京1989）。

啟蒙時代的思想層面的轉變，自然也包括神學。與自然知識學和歷史知識學不同，啟蒙時代的神學並未對啟蒙思想有積極性的促動效力，它起到的是一種「違背意願的效力」(Wirkung wider Willen)，換言之，自然知識學和歷史知識學具有否定性的摧毀特徵，因而從正面促動了啟蒙時代的問題；神學則是從背面促動了啟蒙時代的問題。⁴⁹啟蒙思想本身在解決其問題時，仍然求助於一個不變的、教義上可證實的、與理解相符的真理樣式，這種真理樣式恰恰是傳統神學的反思所致力的對象。所以，神學對啟蒙思想有儘管是間接的、然而亦是不可忽視的影響。此外，啟蒙時代的「自然宗教」和「自然道德論」則是在對理性—啟示的二元論的批判的背景上出現的：自然宗教本身是從神學的古代傳統基礎上發展出來的，自然道德在神學體系中也有牢固的根基；自十七世紀以來，神學對宗派性教義的對立的克服，也促動了啟蒙思想的擴展。

自然宗教和自然道德論的實際效力在於：由超自然根據來支撐的正統教義思想被削弱，神學教義向宗教哲學和宗教倫理學轉移，基督教的實質喪失了超自然的、教會批准的啟示規約，成了自然真理的一種神性序言。⁵⁰這樣一來，神學就決定性地參與了啟蒙時代的整個知識學的自然體系的建構。宗教知識學的出現，依傍於神學，又對神學構成致命的威脅。

49. 參E. Troeltsch, 《啟蒙運動》，同前，頁348。

50. 參E. Troeltsch, 《宗教的本質與宗教知識學》(Wesen der Religion und der Religionswissenschaft)，見《文集》卷二，頁478。

3.2. 德國唯心論，是歐洲啟蒙運動的反省形式，即理念批判表達式，它是德國啟蒙時代的文化史的後繼現象，並成為向十九世紀轉折的連接點。⁵¹

德國唯心論批判啟蒙的反思文化，它力圖更深層地把握精神及其內涵，由此揭示世界的意義。然而，德國唯心論作為一種現代知識學和生活觀的樣式，是從啟蒙運動產生出來，並建立在英、法啟蒙文化之上的。只不過，它的建構定向與英、法啟蒙文化針鋒相對：

如果說，英、法啟蒙文化的特徵是教條主義、經驗主義、共同感覺和懷疑，是功利主義的和原子個人主義式的倫理學，是主觀批判式的歷史觀、機械原子式的自然觀以及這種自然概念對所有思想領域的主導性影響，那麼，德國唯心論的特徵就是一種以認識批判和情感確信(Gefühlsüberzeugungen)為基礎的唯心主義，儘管在形式和內涵上有不同的樣式，它尋求一種浸透着普遍有效的、普泛的理性善的倫理學，一種發生式的客觀的歷史觀、一種有機—動力式的自然概念，這個概念給自然設置大全的精神目的。⁵²

在特洛爾奇的理解中，德國唯心論並非僅指一種哲

51. 特洛爾奇的類型劃分，受狄爾泰的影響。狄爾泰的《文藝復興和宗教改革以來的世界觀和人的分析》一書，詳細分析了近代的現代思想，並考察了這些思想與中古思想的關聯。他的分析至十七世紀。特洛爾奇想保存自十七世紀到十九世紀末的思想文化史。在對時代性思想的分析中，狄爾泰具體運用了他的類型方法，如對近代泛神論的分析。參W. Dilthey, 《文藝復興和宗教改革以來的世界觀和人的分析》(Göttingen 1970)，頁312以下。

52. E. Troeltsch, 《德國唯心論》，見《文集》卷四，頁532。

學思潮，而是一個複雜的歷史現象，一個包括知識學—思想層面、社會文化層面和政治層面的事件。因此，它構成了一種完全自足的具有內在統一性的現象，成為「現代思想的第二大類型」⁵³。德國唯心論的歷史前提，除了英法啟蒙時代的思想和社會實踐之外，最重要的是萊布尼茨哲學和德國敬虔派宗教運動，它們使德國的精神生活擺脫了中世紀的文化形態：萊布尼茨企圖在宗教問題上主張自律和主體自由，這就用啟蒙時代的理性—知識學要素平衡了新教傳統的宗教要素，但他是在一種帶有歷史目的論色彩的宇宙神學中做到這一點的，因此有效地阻止了德國思想向物質論和懷疑論轉移，相反，它引導出一種既不乏敬虔、又涵括知識理性的「俗人基督教」(Laienchristentum)，觸動了新教思想走向另一個新境界：敬虔派。敬虔派推進了個體宗教性與傳統的客觀—教義式基督教的對抗。⁵⁴一旦敬虔派以宗教情感對抗教義主義和教權管束，並自稱「真正的基督教」，它便從根本上推進和更新了新教思想，並與反國家教會的啟蒙思想為伍了。與英、法啟蒙思想不同的是，德國啟蒙思想最終沒有走向徹底的無神論，而是走向、有道德—宗教色彩的啟蒙思想，正是敬虔派的影響效力。⁵⁵

53. 參同上，頁534以下。

54. 參E. Troeltsch, 〈萊布尼茨與德國敬虔派的肇興〉(Leibniz und die Anfänge des Pietismus), 見《文集》卷四, 頁531。

55. 參E. Troeltsch, 〈德國唯心論〉(Idealismus, deutscher), 同前, 頁539。以為啟蒙時代是一個全面反宗教或敵視宗教的時代的論點, 在歐洲和中國知識界都曾流行過。卡西爾曾對這種論點詳加批駁:「啟蒙運動最強有力的精神力量不在於它摒棄信仰, 而在於它宣告的新信仰形式, 在於它包含的新宗教形式。」卡西爾, 《啟蒙哲學》(濟南 1988), 頁132。

因此，德國啟蒙思想在一開始就帶有內傾性和抽象理論及私人宗教—倫理趨向，這種趨向亦影響了德國的一般政治—社會狀況：對政治和國民經濟的冷漠，追求純市民式的個體的精神貴族式的私人文化。這就解釋了為甚麼德國啟蒙時代發生的更多是思想文化層面的變動，而非政治—社會層面的變動，也解釋了德國唯心論的出現：當英國啟蒙運動創造了一個工業—商貿國家，法國啟蒙運動創造了平權市民的激進的法權國家，德國啟蒙運動創造的卻是「父權絕對主義」(den patriarchalischen Absolutismus) 和德國唯心論。⁵⁶

特洛爾奇稱康德思想為「認識論的唯心論」，它不僅克服了理智決定論的教義式形而上學的自然主義立場，也克服了感覺—經驗論的心理學；前一種克服是通過把實踐理性置於理論理性的方略達到的，後一種克服則是靠符合理性的實踐的個體目的之內在確知的命題。另一方面，康德通過關於天才的直觀創造力的論點，激發了一種「審美—倫理的個體主義」。這不僅有效地對抗了抽象理性的真理觀，開闢出一條認識論的路線，而且引導出一種對歷史的認識和描述方式，以抵制理性化的歷史計算：歷史的影響關聯是「詩意地感覺出來」(poetisch herausfühlt) 的。特洛爾奇以為，這種歷史觀和歷史批判就不再是完全排除神學式超自然的歷史判斷，而是要為這種判斷服務，因為超自然的歷史判斷在窺視人的作

56. 參E. Troeltsch, 同上, 頁540-542。

為。⁵⁷這就抵制了啟蒙運動要抹平超自然高度的趨向，其效力甚至伸展到社會哲學和政治學領域：重新提出人與人之間在人類學和歷史學意義上的不平等。

在德國唯心論時代出現的重要思想理念還有宗教—審美的人性理念，它是與古典希臘思想相銜接的新人文主義運動。在特洛爾奇看來，宗教—審美的人性理念作為一種歷史觀和生活感，代表了「歐洲文明兩大基本要素」之一，這兩大要素是基督教的要素和古典希臘的要素，兩者之間有根本差異。⁵⁸德國唯心論的天才文學以及狂飆突進運動表達了古典希臘的宗教—審美的理念，與啟蒙的反思文化對抗。隨後，德國古典文化已感覺到現代生活中理性的懷疑與情感的高漲、機械式的自然關聯與創造性的自由之間的巨大矛盾，並力求加以克服。⁵⁹

主體唯心論（費希特）和同一哲學（謝林）成為審美—倫理唯心論的哲學對應物，它們尋求解決康德提出的自由與自然、精神與物質的中介問題，其解決設想是，把兩者併入絕對意識。費希特提出絕對自我作為道德理性，以保障實在的整全，謝林則以自然哲學的方式來同一精神與自然、自由與感性的本體論差異。然而，費希特的先驗論和謝林的審美—神智論的自然哲學，均不及黑格爾的歷史哲學和施萊馬赫的倫理學有力度：在費希特和謝林，實在的統一最終又返回到一個給予的具體內

57. 參同上，頁551以下。

58. 參同上，頁553以下。關於這一理念與現代性的關係，參劉小楓，〈審美主義與現代性〉，見《今天》1994第一輯，頁186以下。

59. 參E. Troeltsch，同上，頁557以下。

涵——無論是國家，還是基督教的宗教性，與此相反，黑格爾從絕對精神的歷史來建構實在的整全，讓一切對立因素的和解在歷史的形態中實現；施萊爾馬赫克服康德倫理學的困境的方略是，在純形式的、先驗主體的意志規定中擴展道德的同一化，即在將道德與宗教分化開的同時，把人的德性加以宗教性地終極化。⁶⁰

德國唯心論實質上是對現代性問題的第一次解決嘗試：如果說啟蒙時代是現代的開端，亦是現代性問題的起點，德國唯心論恰好是一次綜合現代思想與傳統基督教思想的努力。然而，這種以思辨形而上學方式進行的基督教傳統與現代的自我理解的綜合，在十九世紀被打破了。

3.3. 十九世紀，在特洛爾奇看來，出現了一個暫時的了結，政治復辟、宗派教會強有力的反彈以及新冒升的法國自由主義、經驗科學、政治經濟學等實在科學，歷史—語文學的歷史學，中斷了德國唯心論的思想取向。在十九世紀，政治、社會、文化的生活世界中的問題突然趨於尖銳，現代世界的緊張以及現代原則中的矛盾日趨突出。但十九世紀並非僅是啟蒙時代、德國唯心論時代，以及傳統基督教時代的互相拒斥的因素的單純強化，而是一種有獨特性的歷史構形，因此堪稱第三種現代世界之類型。⁶¹

60. 參同上，頁557，以及〈倫理學的基本問題〉(Grundprobleme der Ethik)，見《文集》卷二，頁565以下。

61. 參E. Troeltsch，〈十九世紀〉，見《文集》卷四，頁616。

十九世紀作為現代世界的一種類型，在時間上延至二十世紀初，它的特點與啟蒙時代和德國唯心論不同，即不是建立在思想或情感主張的基礎上的，而是建立在現代生活的經驗、政治結構的擴張之上的。十九世紀的思想充滿矛盾、混雜着諸多對立因素，相反，經濟—技術—社會事件的發展以及政治性的國家建構力量卻顯得有事實性的凝聚力。十九世紀沒有一個主流的思想理念，只是在各種思想及其對立後面，潛隱着一股相對主義—歷史主義—懷疑論的基本思想潛流。

特洛爾奇基本上把十九世紀前期視為一個「復辟時期」(Restaurationsepoche)：政治復辟和教會復辟是「十九世紀最重要的社會歷史事件之一」⁶²。在思想上與政治復辟相關聯的是浪漫派思想。但是，復辟時期並非簡單的回潮或時代倒置，而是在啟蒙時代和德國唯心論時代的問題和思想基礎上的一次全面而深刻的運動。因此，浪漫派思想堪稱「獨特的現代思想之頂峰」。⁶³

獨特之處何在？在於浪漫派思想的雙重性：既是對現代性的批判，又是現代性本身的表達。浪漫派思想本身是在近代和啟蒙時代思想的土壤上發展起來的，它激烈批評近、現代思想，要求回復古樸，反理性主義、反對社會革命，反對國家的世俗化走向、反對法權的非道德化，要求恢復古代的封建的、教士的旨趣；另一方面，它又承接了啟蒙時代和唯心論時代的思想資源，推

62. 參E. Troeltsch, 《基督教教會和社團的社會學說》(Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen), 同前, 602頁以下。

63. 參E. Troeltsch, 《十九世紀初的復辟時期》, 同前, 頁589、592、613。

進了個體主義的基本原則：個體之不可重複、獨一無二的浪漫理念，是在唯心論思想的主體主義的前提上的推進，與十九世紀要把個人主義上升為國家和社會的建構原則的政治主張相呼應。⁶⁴浪漫派一方面要求維繫傳統的權力關係和身分制度，一方面又有個人主義—多元的—泛神論的唯心論，滲合出一種反啟蒙的神秘機體論式的權威思想，浪漫主義的個體主義和主體主義的人本理念也翻轉為一種非理性的、善挖苦的權力思想和民族國家思想。因此，浪漫派的思想不再是對現代性的理念基礎的內在批判，而是單方面地瓦解了啟蒙時代和唯心論的思想要素。⁶⁵

瓦解啟蒙時代—唯心論遺產，甚至瓦解古典浪漫主義思想的，又有獨立知識學的出現：十九世紀是各門知識學互相劃清界限、各自獨立和專門化的時代，它們力圖取消哲學對知識學的一統霸權和知識學中的形而上學要素，依獨立知識學的內在的認識原則來建立自身的方法論基礎。至十九世紀，自然科學才最終完全突破了充滿超驗預設的唯心論原則：數學、天文學、物理學、機械學，尤其是化學和生理學等新興學科，共同建構了關於自然的整體知識，在社會層面上與機器行為的推廣相並行。⁶⁶在人文科學方面，歷史學的推進已達到思想的

64. 參同上, 頁589。

65. 參E. Troeltsch, 《德意志精神與西歐》(Deutscher Geist und Westeuropa), 1922, 頁15。我以為，海德洛的思想是浪漫派思想在二十世紀的進一步推進。

66. 參E. Troeltsch, 《基督教的世界觀及其對抗思潮》(Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen), 見《文集》卷二, 同前, 頁249。

歷史化，徹底解除了所有傳統規範和理念的效力，以致於在特洛爾奇看來，歷史主義引致的問題是十九世紀的心靈機制中最嚴重的事態。⁶⁷因為，自然科學只是形而上學地威脅到精神，而歷史學則使精神相對化，從倫理上肢解了精神。⁶⁸

但是，十九世紀的知識狀況亦加巨了對現代性的批判反應，以致知識界的情形極為複雜混亂。在獨立的各種科學瓦解了唯心論時代的綜合或同一哲學的努力的威脅下，哲學反思又在重新找尋自己的位置，出現了更新過的先驗哲學，並向倫理形而上學或認識論—方法論的方向伸展，或向感覺經驗論、實證論、實用主義的準科學方向推進。儘管如此，十九世紀的哲學與啟蒙時代的科學教條主義和唯心論時代的形而上學思辨都保持了明確的距離。到十九世紀末，出現了審美主義的或社會學的現代文化批判，這是由「民主—資本主義文化」的困境激起的，它們都想為社會和文化找到新的根基，但在特洛爾奇看來，又都沒有能提供一個明晰、可信的定向。

對絕對的渴求是一個相對主義時代的結果，因此，這種渴求的滿足也不過是從相對與絕對的對立中建構出來的，這一對立依然留存在對它的一切解決之中。⁶⁹

自十九世紀以來，一種統一的世界觀已不可能產生

67. 參E. Troeltsch, 〈十九世紀〉, 同前, 頁628。

68. 參E. Troeltsch, 〈德意志精神與西歐〉, 同前, 頁169-210。

69. E. Troeltsch, 〈十九世紀〉, 同前, 頁645。

出來，只有各種不同的世界觀的多元競爭和相互排斥的局面。應該說，這種局面還延續到當今的知識狀況。⁷⁰

在政治—經濟—社會層面，一八四〇年代在特洛爾奇看來，標誌着與傳統的完全斷裂和無法逆轉的世界革命。經濟—社會層面是資本主義，政治層面是帶民主色彩的帝國主義正式登上世界舞台。⁷¹資本主義是十九世紀的真正統治者，它表明社會—經濟結構的基本轉變：封建時期的家族—農業型的家庭經濟只是退化性地在保持其延續性；家族—行會式的勞動和生產機制的特徵是勞動產品與個體有直接關係，如今，這種機制被嚴格勞動分工的組織化大工業逐漸取代，商品生產的機械化對社會生活形態產生了全面影響，一種理性化、計算式的心性建構起來，敬虔、情感和信賴的心性讓位於計算和紀律，個體和社團關係讓位於階級關係，社會的紐帶是理解、計算和契約。⁷²

作為文化制度的資本主義由理性主義、新教和自律論孕育出來，又把這些要素揚棄了，以致於十八世紀的個人主義顯得是一種過渡性的文化要素。⁷³特洛爾奇看到，在十九世紀的政治空間中的社會運動，顯露出重新集體化的趨向。國家形態的發展儘管在經濟—社會的激進變革影響下，進一步脫離封建等級型的政治形態，並

70. 參羅蒂, 〈後哲學文化〉(上海 1992); 弗·多爾邁, 〈主體性的黃昏〉(上海 1992)。

71. 參E. Troeltsch, 〈十九世紀〉, 同前, 頁618。

72. 參E. Troeltsch, 同上, 頁635。

73. 參E. Troeltsch, 〈德意志精神與西歐〉, 同前, 頁134-166。

在立憲主義和自由主義的思想促動下朝民主政治發展，但國家主權的民族主義和實際政治的帝國主義作為資本主義的擴張訴求，正日益抑制啟蒙的主體自由的世界政治原則和個體的自我設定原則。至十九世紀末，政治狀況已經是官僚組織化和軍事化的國家紛紛在竭力形成，政治理念進入歧性局面：一方面是民主理念，它建立在法權原則之上，並建構相互制約的世界各國的聯盟，另一方面是無限擴展的沙文主義理念。特洛爾奇以為，二十世紀的政治狀況將在這兩種理念之間搖擺。⁷⁴

四、基督教會和信仰的現代狀況

特洛爾奇對現代世界的類型分析，表現出一種分析的領域劃分模式，這就是他在關於現代世界的分析總論「現代精神的本質」中做出的區別社會—政治—經濟形態與哲學—科學—文藝—宗教倫理的思想形態。這兩種形態儘管是有關聯的——特洛爾奇在分析時，亦力圖把握其內在關聯，但畢竟是有區分的。當我們在考察基督教的現代狀況時，同樣應當注意兩個不同的形態：教會狀況屬於社會層面的題域，神學狀況屬於思想層面的題域。

在以民主主義—資本主義—帝國主義—技術性的政治—經濟處境中，基督教會的社會位置發生了根本性的改變。十九世紀被特洛爾奇稱為教會、神學、宗教學和

74. 參E. Troeltsch, 〈十九世紀〉, 同上, 頁639。

哲學「最冷清、最荒涼的時代」。⁷⁵ 基督思想所面臨的是唯物論、實證論支撐的反基督的無神論激進主義思潮；在社會層面，一方面是傳統型教會的保守主義思潮，另一方面則是新興無產者階層對教會的憎恨，以至對整個基督教的憎恨，因為，他們不會區分不同的基督教，與此同時，在社會的其它階層，又出現了新增長的宗教需求。⁷⁶

因此，基督教的現代狀況的總體情形是，自啟蒙時代以來，基督教被剪斷成碎片，這是基督教在現代資本主義社會形態中的處境性反應。有兩個主要方面尤值得關注：一、宗教復興：哲學化的教化宗教（尤其泛神論色彩的審美主義趨向），各種小群—教派的出現，神智—靈恩運動等等，已然使基督教的現代形態出現了教義中立和教會中立的基督教，基督教的傳統內在化、個體化了；二、正統教會與現代世界持續對立，正統教會堅持教義的大教派式教會治權（ein dogmatisch-konfessionelles Kirchentum），頑強抵制啟蒙時代以來對教義和教會的瓦解，堅持鞏固自己的正當性，這種排斥性的教會——大教派立場日益趨向取消基督思想的理念形態，但由於大教派的國家支撐被削弱，大教派已無力在政治層面掌握現代世界，只有在精神上與之對抗，可是，由於它本身削減基督思想的理念形態，就使得精神

75. 參E. Troeltsch, 〈神學和宗教的當前狀況〉, 見《文集》卷二, 頁2。

76. 參E. Troeltsch, 〈信仰自由〉, 見《文集》卷二, 頁138, 特洛爾奇論及基督教會的現代狀況的主要論文大多收集在《文集》卷二之中：〈當前的宗教運動〉, 頁22以下；〈德意志諸國的宗教〉, 頁73以下；〈當前生活中的教會〉, 頁91以下。

抗衡日益困難和乏力。正統大教會雖然仍然存在，卻日益成為現代世界中一個日益退縮的社群，大多數人的宗教生活不得不開始另尋新徑。⁷⁷現代世界的宗教狀況是：碎裂性的無神論的非宗教性、大教派復舊的宗教性、新的宗教形式和自由的基督教併存，以致無法看到宗教之未來發展的確定方向。⁷⁸

基督信仰的主要對抗思潮是自然科學和新人本主義，前者引致唯物主義和一種連貫、統一地說明世界的方法和思想，結果是把生活倫理導向自然主義；⁷⁹十八世紀以來的新人本主義提出一種精神的總體生命的理念，它已奠定了審美一元論的成形基礎。但新人本主義本身又遭到十九世紀的實證論、悲觀主義哲學、達爾文主義和懷疑論的威脅，進化和總體福利的增長成為一種理念，構成另一類型的反基督教的思潮。「人的族類理性 (Gattungsvernuft) 是唯一有意義的，是普遍的無疲倦的進化中唯一可理解的要素，它代替了上帝神性的位置」。⁸⁰這不是一種個別的主張，而是現代世界的知識學的一個持久的思想類型。

在現代思想狀況中，不是基督信仰的局部受到損害，而是整個信仰的根基已成問題，不只是聖經中的超自然主義立場面臨威脅，而是基督信仰的整個理念的宗教道德內涵已受到威脅。當近代自然知識學的自然主義

77. 參E. Troeltsch, (十九世紀初的復辟時期), 同前, 頁612以下。

78. 參同上, 649頁。

79. 參E. Troeltsch, (基督教的世界觀及其對抗思潮), 同前, 頁230。

80. 參同上, 頁237。

使聖經的超自然主義式微，與聖經的超自然主義緊密相關的基督教上帝觀、世界觀和人生觀就面臨困境。在特洛爾奇看來，基督神學的反應，既不宜是簡單地對抗現代知識學，固執於傳統教義，也不應是放棄傳統教義，另設一類新的基督教信義，恰當的反應當是，對現代知識學作深入剖析，並對基督教義重新作出解釋，以便消除與現代思想的緊張對立。

自然科學的自然原則的決定論必然導致一元論，它把精神當作從實在的封閉循環中產生出來的一種自發力量排除掉了。唯物論是實在的唯一自我封閉的體系。可是，唯物論本身正是反駁自己的最好對手：自然以及所有人們賴以認識它的法則，在唯物論中只是一種人的精神中的實在，從這一意義上說，唯物論恰恰是精神的產物。唯心論強調精神優先於自然，是有其根據的。新康德主義或實用主義都最終無法根本取消形而上學。

至少，形而上學不能避開這樣一個簡樸而須慎微的任務：從認識論出發，回答精神與自然的基本關係問題，由於這種基本關係包孕在每一個別事件之中，因此對它的詢問是直接形成和無法避免的。⁸¹

但是，形而上學唯心論克服唯物論的努力，並不等於聖經的超自然主義立場能得以恢復其思想力量。克服唯物論也無法給傳統的基督信仰創造呼吸空間。宗教信

81. 同上, 頁245。

仰必須借助於自己的資源和力量，自己為自己創造呼吸空間。但是，基督信仰與唯心論仍然有內在的親緣關係。

基督信仰的力量依然首先在於人的存在的自由和德性問題。康德已致力把基督信仰的力量引向實踐域。但是，對道德律令的直覺論的規定，受到現代歷史學和心理學的道德分析的攻擊：任何道德律令都是相對的。倫理問題儘管構成了現代哲學思想的焦點，卻很難見到有份量的宗教一形而上學的解決之道。特洛爾奇以為，只有唯心論才能給倫理奠定基礎，因此，基督教的唯心論就有了其存在的位置：律令並非是最高的，目的才是最高的，這個最高的目的就是賜福：「賜福意味着，在愛的國度中與上帝的神聖的愛意的個體性融合，這種賜福是福音最內在的核心」。⁸²只有靠基督信仰的資源，形而上學唯心論才會保持其內在的份量。

就基督教的信理而言，在現代思想語境中的最大困難在於一元論的擴展。有諸多不同種類的一元論：唯物主義一元論、審美主義一元論、唯心主義一元論（所以，基督信理不能等同於唯心主義，還必須看是哪一種唯心主義）。一元論的宗教影響也不可忽視：宗教史正趨向於一種「倫理—宗教的上層世界」（Überweltlichkeit），有神論成了從哲學形式上來把握的最高宗教階段的上帝概念，泛神論神秘主義只是一種癱軟的宗教現象——舊的

82. 同上，頁261。舍勒的基督思想在這一點上與特氏非常一致。參Scheler, 《宗教的問題》(Problem der Religion, Bonn 1972), 頁130以下。

宗教形式在動搖，而宗教心力又沒有勇氣靠自己的力量重振自己的追索。儘管如此，這些宗教現象表明，有神論的敬虔心力並未衰歇，因為，現代世界中的所有宗教心力都是由此產生出來的。古代的超自然主義被現代知識學詆譏了，這種詆譏促成超自然主義立場的精神化和內在化，即向主體和個體領域轉移：出現個體的有神論（費希特、晚期歌德）。但是，基督信仰的重振，不能與這些思潮攜手，因為，它們與基督信理根本矛盾。

基督信仰的重振能否與審美主義世界觀及其信仰攜手呢？回答也是否定的。審美主義帶有很強的宗教性，但這種宗教性與基督宗教的品質根本對立。由於沒有一種唯一的審美理念，而是有許多種審美理念，每一種都有自己的相關的實踐理念，因此，德國早期審美主義（如古典文學類型）就顯得是對自然宗教的詩意的美化。⁸³況且，審美主義力圖復興的古希臘審美思想與貴族制和奴隸制有制度性關聯。更根本的問題是，審美主義是一種一元論，而基督信理「徹底地貫徹位格與非位格的區別，理念與實在的區別，精神道德價值與自然的區別，上帝與世界的區別」。⁸⁴

但特洛爾奇又拒絕把基督教信理的彼岸理念完全等

83. 參E. Troeltsch, 同上, 頁276。德國現代思想史的審美主義思潮相當複雜，由席勒肇興至尼采，其中經浪漫派的嬗變。就十九世紀中期言，青年德意志運動的思想是一個重要關鍵轉折：神性彼岸之維被取消了。早期宗教性的浪漫主義（施勒格爾、諾瓦利斯）經此轉變為反宗教的審美主義（尼采）。有關青年德意志的中文文獻可參勃蘭克斯，《十九世紀文學主流卷六：青年德意志》（北京1986）。

84. 同上，頁279。

同於二元論，彼岸理念僅表明精神與上帝的親緣關係，表明精神僅只在上帝之中找到自己生命的源泉。況且，基督教信理並不同於教義，教義經常只是一些信理的殘渣；再者，基督教信理不可等同於一種歷史性的反對異教思想的態度。基督教信義真正的核心是：人在永恆之光中和上帝面前的轉變，人的生命不受碎裂的、迷亂的世界衝動的制約。在基督教中，並沒有一種原則性的二元論，但是，也沒有任何對世界生命的無前提的認可，以為它是自身的目的。⁸⁵基督教信義確把生命的高揚視為倫理使命，但基督教信義也不能等同於單純的倫理學或倫理訴求，基爾克果的或此或彼已表明基督信義與倫理的牴牾。基督教倫理是以超時間的真理和目的為取向的，它拒絕依恃世界行為的迷亂的多樣性。一般倫理與基督教倫理的差異正在於：基督教倫理的基點是，從生存的自然—感性的規定走向精神—德性的位格，從自然—感性的社群走向屬靈之國度。屬靈的國度才有永恆持存的意義，按基督教信義，這才是人之生命的意義之所在。

基督教信義非常看重受苦經驗和生命經驗，它的取向是超越的世界：上帝。因此，審美主義的倫理相比之下就過於狹小了：

正是由於基督教，一種對超逾自然和感性的人之生存的評價才變得強有力，並開啟了指向性情的永恆而又

85. 參同上，頁281。

單純的善的前景，但德性完滿並非意味着，指望一勞永逸地擺脫自然之手，毋寧說，德性之完滿是一勞永逸地與現存的自然的二分化，然後才在爭鬥中重新贏回自然這一為德性搏鬥付出的最高代價。⁸⁶

從這些論斷來看，特洛爾奇認定的是一種和解的二元論。二元論亦有種種不同的形態：柏拉圖式的二元論、諾斯底式的二元論、道家式的二元論。基督教的二元論的獨特之處在於和解性：即上帝與成人。問題是，人從何處得到信仰的根據，回答是：神性的啟示。然而，恰是神性的啟示理念本身在現代思想中遭遇到困難。前述的思想狀況和知識狀況的分析已表明，現代思想的趨向是轉向此岸，轉向對世界的自然性解釋，彼岸世界的存在被取消，一切思想都成了歷史的階段發展的相對物。基督教的神性的得救意志是上帝啟示的，它雖然不是非歷史的，但也不是歷史演進式的。自啟蒙時代以來，這一神性啟示的理念已遭質疑：世界並非上帝思想的成品，而是世界自身的力量和目的的成品，這些力量 and 目的都是歷史性的；儘管世界的形式不可認知，但人們為了生命的進程，必須認知生命進程的價值和目的。然而，生命進程的價值和目的也得從歷史生成的整體觀來理解和把握。這樣一來，歷史思想就成了一切世界觀和生命價值及目的的基礎。現代世界是一個歷史思

86. 同上，頁292。

想的時代。⁸⁷基督思想在現代知識狀況中，最強大的對手就是歷史思想。

基督教思想在現代思想狀況中，要堅持的不僅是人的自我伸展的結局在上帝的自我陳述之中，而且是歷史發展的結局也在上帝的自我陳述之中。確認其它宗教的歷史性，只會強化對絕對的上帝的自我陳述的確認，對不可逾越的真理的確認。這是否意味着：基督教思想是一種封閉的世界觀，而歷史發展的思想是一種開放的世界觀呢？特洛爾奇試圖指出歷史演進的世界理解的內在性趨向：從宇宙向歷史演進，是由主體性負擔的，從嚴格意義上講，歷史發展的學說只是在精神之內才存在。實證論和唯物論的歷史發展觀又是不可能成立的，因為它們恰恰沒有認識到精神的獨立性。

基督信仰從上帝的自我陳述出發，「只有在上帝的自我陳述中，信仰才找到一個穩固的安歇點」。⁸⁸只有如此，在一切變換和發展中，人類才有一個持存的真理，儘管這一真理是在個別歷史之中顯露出來的。在這一意義上，特洛爾奇打稱肯定歷史知識學，這意味着，即便肯定歷史知識學的探索，也可論明上帝的啟示。

問題事實上不在於：究竟這種啟示是否可能，而在於，我們是否可以在我們的宗教中事實性地敬仰這種啟

87. 參同上，頁330。卡西爾描述過，宗教與歷史的緊張關係起於啟蒙時代，這種緊張催生出一種新的宗教知識理念。參卡西爾，《啟蒙哲學》，同前，頁178以下。

88. 參Troeltsch，同上，頁311。

示。⁸⁹

由於對上帝的啟示之信仰的舊支撐者（神蹟、先知之言、靈賜）在現代知識學狀況中，已然失去份量，宗教歷史知識學將可能成為啟示信仰的新支撐者。當然，啟示信仰最終是由「內在經驗」、由認信來確認的，它是一種精神力量，除此之外，別無證明。但絕對啟示總是在具體歷史的處境之中的，因此，通過歷史知識學也能為啟示信仰提供說明。譬如，通過宗教歷史學可以證明：基督教即便不是最高的宗教，也是絕然新異的宗教，它超越了種種自然宗教。從根本上說，基督教不是宇宙論式的宗教，因為上帝在歷史中啟明自己，在歷史中的上帝啟示才反過來把此世人生的意義引向彼岸，並由此給此世奠定了根基。作為宗教的基督教仍會以難以預料的歷史形式發展，但基督教最根本的泉眼已在耶穌的位格中一勞永逸地確定了。⁹⁰

可以看出，面對現代知識狀況，特洛爾奇力圖從本體論上堅持基督信義，同時又不否認基督信義與現代各種「主義」思想的衝突，以及與歷史的衝突。由於上帝的自我陳述是絕然異質的話語，而這一話語又是在此世的歷史中道出的，緊張和衝突不可避免，這種張力不僅在

89. 同上，頁317。

90. 同上，頁321。神學傳統的上帝證明方式是本體論的證明，它與當時的知識學語境相關。值得充分注意的是，在現代知識狀況中，特洛爾奇提出了歷史學的上帝證明，舍勒提出了社會學的上帝證明（參舍勒，《基督教的愛理念與當今世界》，見劉小楓主編，《二十世紀西方宗教哲學文選》（上海1991），下卷，頁1086以下。布爾特曼的生存論的上帝證明和潘能伯格的「啟示即歷史」的命題實際發展了特氏思想，P. Berger則實際推進了舍勒的證明方式。

歷史中，也在教義學之中存在。基督信仰之力量不在於解脫矛盾、衝突和緊張，而在於承負。從神學上講，基督教的啟示思想方面如何與基督教的歷史學方面諧調，即作為上帝之言的基督品質 (Christlichkeit) 如何與作為歷史中的宗教的基督教 (Christentum) 相諧調，用哲學語言講，本體與歷史的關係究竟如何，就是一個最重要的現代神學的社會學—歷史學的課題。

五、神學的現代形態的建構

作為神學思想家、社會理論家、歷史學家和哲學家，特洛爾奇尤其關注的問題是：自宗教改革以來，歐洲的理念形態的一統局面日趨裂散。第一次世界大戰的爆發，使特洛爾奇相當悲觀地認為，統一的歐洲思想形態已一去不復返，文化理念的相對主義的分裂，將是未來最困難的問題之一。⁹¹

神學在現代思想和知識狀況中的處身位置如何，它的形態應該如何，也就是說，神學的傳統形式—釋經學和教義學，是否應該與現代知識狀況相協調，為彌合文化理念的分裂作出努力？這是特洛爾奇的神學意識的重要意向。特洛爾奇提出了「知識學的神學」(Wissenschaftliche Theologie) 或「自由的神學」(liberale Theologie) 的構想，以調整基督神學的未來發展方向，

91. 參 E. Troeltsch, (十九世紀), 同前, 頁 649。李歐塔的「後現代論」實際與特洛爾奇的論斷相銜接，他描述的「後現代」恰是一幅相對主義的圖景。參李歐塔，〈後現代狀況〉，見羅青編，〈甚麼是後現代主義〉(台北 1989)，頁 161 以下。

使神學有效力地與現代知識學狀況相適，並有力地對各種現代主義思想作出反應。

自本世紀初的基要主義和修正派神學思潮的出現，自由派神學(施萊爾馬赫、里奇爾到歐韋貝克和特洛爾奇)遭到教會神學的強烈抵制，它們分別代表了教會基督教中的小群(基要主義)和大教會(修正派)對神學的現代轉型的抗拒。但是，對自由派的批評很多，自由派的神學立場究竟如何，漢語神學界卻不甚了然。事實上，自由派神學的論點和思想立場並不完全一致。例如，特洛爾奇對里奇爾的神學倫理學化的主張就持反對立場。特洛爾奇顯然看到，基督信仰的根基，在現代社會中，已不再是救恩經驗(Heilserfahrung)，而是宗教性的道德生活觀，這要求神學向倫理學的轉移。但這裏有兩個神學上的困難：一、基督信仰轉換成一種倫理態度，傳統的教義內容是否還能得到保障？這是一個教義學之內的問題，所以，二、要考慮的是，基督信仰的教義原則與知識學的關係究竟如何，神學與現代知識學能否「併立」(Zusammenstehbarkeit)。就神學思想史來看，神學與人又知識學的「併立」並無問題，神學從誕生之日起，就在融揉、協調信仰與知識學的關係，並採納過新柏拉圖主義、亞里士多德主義。問題關鍵在於，自文藝復興和啟蒙運動以來，神學思想自身中包涵着的知識學原則(無論柏拉圖主義或亞里士多德主義)均面臨嚴重挑戰，這是基督神學的危機的實質。⁹²

92. 參 E. Troeltsch, 〈基督教的世界觀及其對抗思潮〉, 同前, 頁 230。

因此，特洛爾奇提出，神學的首要任務是自身知識學基礎的轉型，把現代知識學（歷史學、社會學、語文學、哲學）引入神學，成為神學的基本結構要素，以便使神學有能力進入現代世界，進入現代知識學領域，從而進入現代性問題。特洛爾奇並不想否棄大教會和小教派對現代世界的教會或宗派神學式的反應方式，他只是認為，這種反應方式是非常乏力的。他企求在大教會的教義神學和小教派的反文化的激進屬靈論之外，開闢一條基督神學的現代道路。由於這一神學取向不依持教會或宗派立場（無論大教會還是小群），而是依據知識學的立場，因此是自由的、宗派或教會中立的神學；由於知識學的認識原則，取代了教義的認識原則，這種神學取向就是知識學的。

用（歷史）知識學原則來取代教義原則，⁹³在教會神學中當然會引起強烈反彈。特洛爾奇堅持這樣做，有兩個根據：首先，教義本身不等於上帝的話，它同樣是一種歷史中人（教會）的知識的建構；再有，教義式的神學知識結構是神話式的，它已不能抵制現代知識學的進展力量。通過用知識學原則來代替教會的教義學原則，特洛爾奇的意圖是，要使神學成為現代知識學中的一學，而非被排除在現代知識學的效力範圍之外。只有這樣，才能消弭教會的神話知識與現代知識學的衝突以致教會倫理與世界的文化倫理的衝突。在這樣做時，基督信仰的核心並未被否棄，因為，神學的知識學化，置換的僅

93. 參E. Troeltsch, 《論神學中的歷史方法和教義方法》, 見《文集》卷二。

只是神學的知識框架，而非神學的內涵——基督信義本身。通過神學的知識學化，神學就能把基督福音引入現代知識域，與各種現代思想在相同的知識學語域中抗辯。

我想通過考察特洛爾奇對教義學（Dogmatik）的知識學轉換，具體地說明他的神學意識。特洛爾奇的教義學思想主要表達在他為《歷史與現實中的宗教（百科全書）》（RGG）所寫的二十六個條目和《信仰學說》一書中。在《文集》卷二的前言中，他曾申言，他將致力建構一種神學的新形態，甚至是整個全新的形態，即以批判的先驗哲學為基礎，採納現代知識學的各專門學科的知識材料，自由地展開神學思想。⁹⁴在此框架下，神學將向宗教哲學、宗教社會學、宗教歷史學和宗教倫理學轉移。對當前的思想處境而言，最重要的將是宗教哲學和倫理學。教義學的轉換是整個神學形態的現代轉型中的一個部分，也許還是最關鍵、最困難的部分。

《信仰學說》一書論述的內容，是傳統的教義學的內容。然而，教義學變成了信仰學說，意味着甚麼？首先意味着，對信仰的描述，不再以教會的規定為理論預設，而是以知識學原則為預設：

這是在知識學—宗教哲學的基礎上來闡釋信仰思想，並且承認現代知識學思想對實踐的精神有教育和諮

94. 參E. Troeltsch, 《文集》卷二，同前，頁VII。

詢作用，即便實踐的精神在自己的信仰之中是完全自為和自立的。⁹⁵

這樣一來，信仰學說就不再與教會教義 (Dogmen) 相關，但又關涉到教義學的內容 (信仰)，這種信仰描述不僅對教會擬定的教條保持中立，也對僅由釋經來建構的教條保持中立。

教義學向信仰學說的轉換，如特氏自己所言，是追隨施萊爾馬赫，⁹⁶它有兩個結果：一、傳統教義學有可能成為現代人文科學中的一個學科和專業；二、信仰理論的個體化，即信仰理論成為個體性的 (而非教會性的) 認信表達。

就第一個結果來說，由於信仰的論述和論證根據，已不再是教會的教條式規定和聖經神話的引論，而是現代人文學的原則和資源，信仰論就可以進入人文學的知識規則，成為一門人文學，一門實踐的神學專業；就第二個結果來說，教義學轉向信仰理論之後不再代表某個教會宗派或教派的認信，只代表闡述這一信仰學說的神

95. E. Troeltsch, 〈「教義學」辭條〉，見《歷史和現實中的宗教》(RGG)，卷二，頁109。

96. 特洛爾奇自稱在現代神學家中，他與施氏最靠近。參E. Troeltsch, 《信仰學說》，同前，頁190。自施萊馬赫，闡述基督信理，不再用「教義學」，而是「信仰學說」，這意味着基督信理的言述基礎不再是教會的信仰規定，而是人文知識學；同樣，對基督信理的歷史描述，不再是「教義史」，而是「神學思想史」。這並非僅是形式的改變，也涉及信理論述的內在邏輯。試比較施萊馬赫以來的系統神學經典 (至潘能伯格) 的章題順序。由此，我們也可以理解，為何巴特要突出地堅持用「教會教義學」的名目來闡述基督信理，其反特洛爾奇的意圖是明顯的。

學者個人的認信，一如人文學者只代表他個人自己在營建某種學說，而不代表某個社會集團或組織。特洛爾奇以為，「在一個教會中不同的教義家的個體多樣性 (individuelle Mannigfaltigkeit)」將構成現代基督教思想的面貌。⁹⁷這兩個結果都並沒有導致基督信仰的認信和確認喪失，相反，它使基督信仰學說成為一門新型的 (現代的) 神學學科。

這種神學形態的轉換，按特洛爾奇的構想，分為三個階段：一、建立宗教哲學和倫理學的基礎；二、在此基礎上展開神學言述和知識的重構；三、建立基督信仰的學說和倫理思想。第三步驟將是最重要、也是最困難的。⁹⁸轉換後的神學形態，將是一種以宗教哲學和倫理學為主體的神學百科。⁹⁹教義學的形式被拋棄，但教義學的實質內涵——信仰的確信保存下來，因此可以說是一種「實質的教義學」(die materiale Dogmatik)。¹⁰⁰為

97. 參E. Troeltsch, 〈「宗教史學派」的教義學〉，見《文集》卷二，頁517。

98. 參E. Troeltsch, 《致Hügel書簡1901-1923》，K.E. Apfelbacher / P. Nenner編，1974，頁93。

99. 參E. Troeltsch, 《信仰學說》，同前，頁1。G. Ebeling實際在走此路，參G. Ebeling, 《神學研究——一種百科全書式的定位》，Stuttgart 1977，頁9以下。中譯本：李秋零譯，《神學研究——一種百科全書式的定位》(香港：漢語基督教文化研究所，1999)。

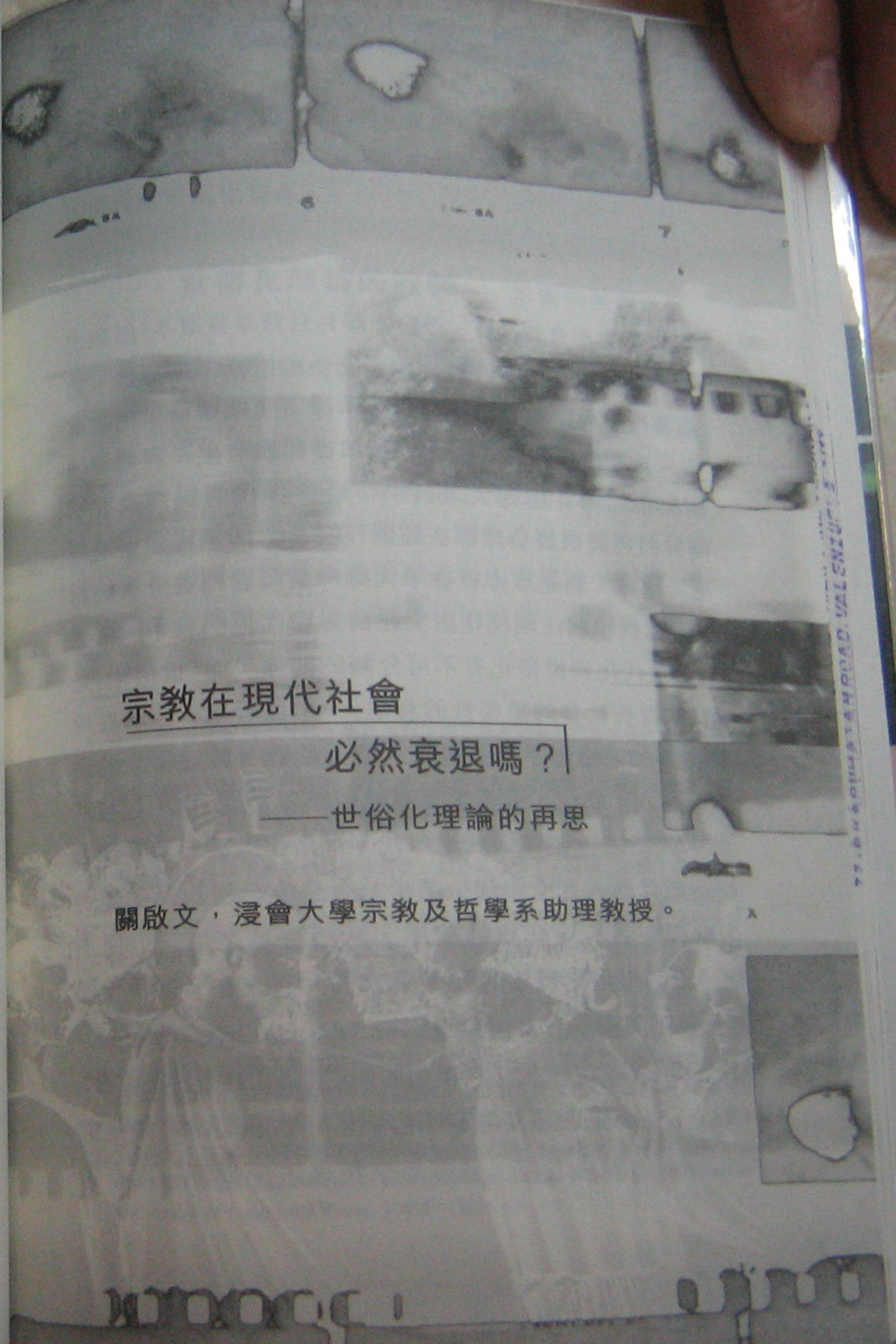
100. 參H.-J. Birkner, 〈信仰學說與現代性的經驗〉，見《特洛爾奇研究》卷四，同前，頁333。實質之處何在？上帝的啟示。巴特反特洛爾奇，堅持聖經之言的獨立不依的真實力量，似乎特洛爾奇看輕啟示在基督信仰學說中的決定性位置。事實上，特洛爾奇同樣看重啟示。特洛爾奇與巴特的分歧並非在於是否重視啟示不可位移，而在於如何理解啟示。(參特洛爾奇給RGG寫的「啟示」辭條。) 應當注意的是，特洛爾奇為甚麼以及如何引伸出啟示與神學的關係，究竟甚麼是神學。對特氏的這一問題，當從現代性困境以及神學在現代知識語境中承受的壓力來把握。

甚麼倫理學在新的神學形態中佔有重要地位？如果我們注意到，自啟蒙運動以來，社會生活形態已發生了根本性的變化，就會理解特洛爾奇的甘苦用心：在傳統社會中，基督教倫理與整個社會的政治—經濟結構是相協調的，並共同構成一個統一的結構。在現代性中，基督教倫理與社會機體分離了，被現代社會的結構轉型推拒開了，基督教思想必須面對現代倫理的挑戰。現代倫理的基本形態是分離性的，一統倫理的形態已不復存在，各種新的社會結構要素形構成經濟倫理、知識人倫理、市民倫理、國家倫理。神學關注倫理是時代的使命，但不是倫理學化。特洛爾奇的方略是把社會學引入神學，由此探索基督教信仰在現代社會中的效力。

教義學的形態轉換，只是特洛爾奇致力建構神學的現代形態的一個部分，就實際的建構而言，還包括宗教社會學、宗教歷史學的建構，這些建構本身，就不是一種古舊的神學樣式的轉換，而是一種全新的、開拓式的神學建構，他的「基督教會和社團的社會學說」，成為基督教社會理論的開創性經典著作，《基督教的絕對性與宗教史》則成為基督教歷史哲學的開創性經典著作。

神學形式的轉換，並非放棄其教會性的負擔，相反，人文—社會知識學的神學能給未來的牧師和神職人員提供一個良好的人文—社會科學的知識背景，使他們能切實地把信仰和福音帶入現代文化社會的語境。在這一意義上，自由神學是一個中介者，它應消彌教會傳統

與現代世界及其文化的隔絕和敵對。特洛爾奇希望新教原則能給個體信仰提供更多自由空間，不像天主教會那樣，個體信仰仍然沒有獲得這種空間，然而，拒絕接納特洛爾奇進入柏林大學神學系的，又正是新教的教派。接納他的既非新教，也非天主教，而是現代知識學術的基地—大學中的人文—社會科學領地。通過特洛爾奇的命運，我們可以思考漢語神學的命運。我懷疑，中國的神學形態如果只有教會神學樣式，而沒有人文—社會知識學的神學樣式，能否適應正日益擴張的現代生活和思想的處境。



宗教在現代社會

必然衰退嗎？

——世俗化理論的再思

關啟文，浸會大學宗教及哲學系助理教授。

整個世界都在改變之中，歷史的巨輪不斷推進，這幾個世紀內，影響深遠的科學革命、工業革命、民主革命、無產階級革命、資訊科技革命相繼發生，將每一個國家都席捲在這些大氣候中，縱然步伐的快慢或有不同，但大體來說全球都在經歷「現代化」的過程。這過程極為複雜，也是眾多社會學大師殫精竭智地去分析的對象，他們也關注現代化對文化的影響，他們其中一個共識是現代化與世俗化有不可分割的關係，而「世俗化」是指「宗教在社會的重要性的衰退」。這樣看來，宗教在現代世界的前途似乎不許樂觀，因為她遲早難逃衰亡的命運。在六十年代，這思想普遍地被學者接受（當中包括不少神學家！），但踏入八十年代，世俗化理論日益受到質疑，而且踏入九十年代，不少社會學家已提出新的範式去解釋宗教與現代化的關係。然而百足之蟲，死而不僵，維護世俗化理論的社會學家仍大有人在，當中佼佼者可算是英國學者韋爾信 (Bryan Wilson) 及布魯斯 (Steve Bruce)，前者在一九九六年出版的《世俗化社會中的宗教》(Religion in Secular Society, London: Pelican) 可說是世俗化理論的經典之作，他多年來招來不少批評，而布魯

斯則很有力地為他護航。本文會評介他們與批評者的爭論，這有助我們釐清世俗化理論的多重意義，及了解現代世界的世俗化實況。¹

一、世俗化理論的詮釋

韋爾信強調世俗化理論「不單是宗教社會學的遺產，更是社會學本身的遺產」²，正如華理斯 (Roy Wallis) 與布魯斯指出：「無論馬克思、涂爾幹和韋伯對宗教的進路有何差別，他們都預見宗教在現代世界的角色會有重大的衰退。宗教去提供單一、整合及普遍接受的意義概念的能力已被致命地侵蝕，而原因是下列事物的興起：因與急速轉變的社會秩序有大不相同的關係而來的多元化人生經驗，工業化、集體化的市場經濟中日益理性化的組織，及更普遍化的

1. 我的同事陳慎慶博士指出，雖然韋爾信和布魯斯認為他們的世俗化理論是正統，但事實上社會學家對「世俗化」的理解是多元的，我的文章似乎將他們對世俗化理論的理解等同世俗化理論本身，這實在有點兒誤導。他進一步指出，標準的宗教社會學課本多年前已提出對韋爾信的批評，例如Michael Hill, 《宗教社會學》(A Sociology of Religion; New York: Basic Books, 1973), 第十一章。我現在這樣子高姿態批評韋爾信，似乎是過時了！陳博士還給了我不少寶貴意見（宗教社會學是他的專業），但因時間關係我不能一一應用，我只簡略回應他以上兩點。我很大部分都同意他的意見，我並不認為韋爾信可代表所有世俗化理論家，但我相信批評他的觀點在我們的處境中仍是有意義的。第一，他的觀點仍有一定影響力，他與批評者的爭辯在西方仍在進行中——我下面引的書不少都是九十年代出版的。第二，在華人宗教學的討論中，不少人仍持守類似韋爾信的觀點，而不覺察其中的種種問題，這從下面的文字可見一斑：「絕大多數西方人已經不再相信死而復活、末日審判、地獄天堂等傳統教義，不再相信種種超自然的神蹟啟示。」(趙林, 《西方宗教文化》(武漢長江文藝, 頁451)。「絕大多數」？這並不符合實際的數據(參後面的討論)。
2. 《世俗化：傳承下來的模型》(Secularization: The Inherited Model), 收在《世俗時代的神聖》(The Sacred in a Secular Age; Phillip Hammond ed.; Berkeley, University of California Press, 1985), 頁14。

公民概念。」³漢蒙德(Phillip Hammond)指出傳統的世俗化理論相信宗教的衰退是單向、直線的過程：「社會由某種神聖的狀況移向愈來愈世俗的情況，神聖在不停地後退。」⁴他也指出這論點已成為對宗教改變的科學研究常識，在六十年代一意大利學者便如此描述宗教的前景：「從宗教的角度看，人類已進入漫長的黑夜，每一代過去夜色只會更陰沉，我們現在仍未能窺見其盡頭。在這黑夜裏，上帝的概念或神聖的意識似乎已無處容身，而賦予我們生存意義、助我們面對生死的古老方法，也愈來愈站不住腳。」⁵

談及「宗教的黑夜」可助我們形象化世俗化的過程，但要更具體把握其意義，則不得不借助社會學家的細緻分析了。根據韋爾信的詮釋，世俗化是「現代化」與「宗教衰退」的因果關係，前者是因，後者是果，即是說「現代化」的過程在正常的情况下會導致宗教的衰退。這聽起來好像不難懂，但當中每個概念都可有不同的定義，現再分述如下：

1. 現代化 「現代化」的定義有很多，胡夫勞(Richard Wuthnow)為它列出的指標就可包括工業化、高科技、經濟發展、低文盲比例、全面的教育系統、更高的都市人

3. 《宗教：英國的貢獻》Religion: The British Contribution, 載*British Journal of Sociology*, 1989(40), 頁493。

4. P. Hammond ed., *The Sacred in a Secular Age*, 上引書, 頁1。

5. Acquaviva所言, 引自Robin Gill, 《爭持的信念》(*Competing Convictions*; London: SCM, 1989), 頁26。

口密度等。⁶在這裏有一個毛病要避免，就是將「世俗化」放進「現代化」的定義內，如勒納就將「世俗標準的普及」作為現代化的標誌之一，⁷這樣一來，「更現代化的社會也會更世俗化」便成為「王老五都是未婚」一樣的重言句，世俗化理論也沒有多大意思了！

布魯斯沒有犯這毛病，他將現代化分為三方面解說：架構分化(differentiation)、社會化(societalization)和理性化(rationalization)。⁸架構分化的過程指：一些架構本來是兼顧多重功能的，漸漸被多個專責某功能的架構取代。例如家庭在前現代的社會同時擔任生產、教育和社會控制三個功能，但這些功能現在則分別由工廠、學校和警察擔任。社會化則指由傳統小規模的緊密社群過渡到大規模工商業都市的過程，而理性化是指工具理性在社會逐漸宰制其他思考方法的過程，無論是政府的科層制度或經濟制度，都只是為了最有效率地獲得今生的利益而存在。總而言之，愈功能分化、愈都市化和理性化的社會，便愈現代化。

2. 宗教的衰退 如何定義「宗教」直接影響量度宗教是否衰退的尺度，有一種定義宗教的方法是從其功能(而不是信念)入手的，如視宗教為終極關懷或使人安身

6. 《重尋神聖》(*Rediscovering the Sacred*; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1992), 頁133。

7. 馮德麥登, 《宗教與東南亞現代化》(張世紅譯; 北京今日中國出版社, 1995), 頁7。

8. 這部分對世俗化理論的解釋, 參Roy Wallis & Steve Bruce, 《世俗化：正統的模型》(*Secularization: The Orthodox Model*), 收在《宗教與現代化》(*Religion and Modernization*; S. Bruce ed.; Oxford: Clarendon, 1992), 頁8-30。

立命的意義系統，這一來無神論的馬克思主義也可算作宗教。布魯斯反對這種定義，認為它太含糊和廣泛，他主張從實質的內容入手，若一些行動、信仰和組織是基於對超自然事物的信念，則可列入宗教的範疇。⁹很明顯，他並不太欣賞「無形的宗教」那類的說法，而強調有形的、可量度的宗教現象。

至於「宗教的衰退」，布魯斯認為是一個多向度的概念，宗教的重要性反映於它對社會組織、社會角色、個人信念和行動的影響，¹⁰宗教的衰退是指它在這幾方面的影響力減退。韋爾信在這方面列出很多具體例子，世俗化的現象包括：教會產業被政府充公、人們放在宗教的時間與資源減少、宗教組織的萎縮、科技理性取代了神話世界觀和宗教規條等。¹¹總結他的討論，¹²宗教衰退可分為幾方面：

- a) 宗教私人化：宗教在公共領域的影響力和重要性日益減退，漸漸成了純粹私人的喜好和選擇。
- b) 思想的世俗化：着重超越領域、來生福祉、宗教教義和規條的世界觀，漸漸被重視自然領域、今生幸福、科學理論和效益主義的思想取代。這不單在社會整體上發生，也在宗教內部的思想轉變中出現。

9. 同上，頁10-11。

10. 同上，頁11。

11. 《從社會學角度看宗教》(Religion in Sociological Perspective; Oxford University Press, 1982)，頁149。

12. 另參韋爾信，《世俗化：傳承下來的模型》，上引書，頁11-14，19-20。

c) 宗教活力的減退：信徒數目減少，信徒委身宗教的熱誠冷卻，參與或捐獻也下跌。

3. 現代化導致世俗化 傳統的世俗化理論強調，世俗化是現代化必然的、不可逆轉的結果，宗教的消失只是時日的問題，但當代的理論家不再堅持宗教會完全死亡或世俗化是完全不可逆轉的，¹³然而韋爾信仍堅持世俗化模型是有「普遍有效性的」，¹⁴他在一九八五年很有信心地宣告：「世俗化的進程在歐洲已差不多完成，它(或許以不同步伐)也會在拉丁美洲和非洲基督教化了的地方繼續邁進。」¹⁵

韋爾信也很清楚表示，現代化與世俗化的關係不是偶然的歷史發展，而是有內在因果關連的。以往宗教好像一無孔不入的系統，透過宗教的理念和組織，滲透社會生活每一個環節，不單為社會提供凝聚力，更壟斷了各種社會功能：教育、健康、治安。但現代化的社會趨向功能分化，每種功能自有專責的社會機制去承擔，且依循自身的法則，而不是宗教的規條，如經濟的運作自有經濟定律去管治，《聖經》禁止利息的規條是派不上用場的。這一來架構分化好像釜底抽薪，將宗教的社會功能一下子掏空，那宗教的衰退是自然不過了。也可以這樣說，現代社會的多元化撕破了宗教提供的神聖帷幕，因此摧毀了它的可信性。社會化的作用也相似，宗教在傳統的社群中可扮演的角色，在人與人疏離的大都市中

13. 同上，頁14、17。

14. 同上，頁16。

15. 同上，頁17。

再沒有用武之地。此外理性化更直接衝擊宗教的思維方法，韋爾信相信「對超自然事物和其任意、沒理據的權威的信奉，與現代人日常生活所作的所有活動和運作的關係，是不能調和的。」¹⁶例如現代人有病時會看醫生，有問題時會翻查百科全書，禱告和宗教經典在他們的生活之中是沒有地位的。既然如此，在日益理性化的社會中，非理性、富神話色彩和魔術意味的宗教思維是難以令人置信的。宗教的衰退豈不指日可待嗎？

二、世俗化理論的表面證據

世俗化理論說起來頭頭是道，就算是信徒也不難聯想到吻合的經驗：在現代社會持守宗教信仰委實不是易事。而且只要觀察一下最早現代化的地方——歐洲，也不難發覺那裏的宗教江河日下，這豈不是應驗了世俗化理論的預測嗎？首先，社會分化的過程已差不多完成，雖然仍有一些國家有國教，但中世紀萬流歸宗的局面已一去不返，教育、經濟、政治等領域不再受制於任何宗教思想或組織，而是由獨立的部門、按着世俗的原則去打理。

第二、思想的世俗化也已大致完成，無論是自然現象或社會現象，學者不會再以《聖經》為大前提去研究，而是以中立的科學方法去研究。宗教思想不單不能影響世俗思想，反過來是世俗思想在影響宗教思想。這幾百年，基督新教的神學日漸世俗化，發展出有悠久傳統的自由神學和聖經批判，在很多方面都順應世俗思想的大

16. 《宗教的當代轉變》(Contemporary Transformations of Religion; OUP, 1976), 頁13。

趨勢，而拋棄較有超自然色彩的傳統教義，如道成肉身、《聖經》無誤論等。

第三、歐洲宗教的活力也在大幅減退，教會的萎縮已是眾所周知，韋爾信就以英國為例，指出以下的衰退：

- 一八五一年的普查顯示，當時經常做禮拜的信徒約佔人口的40%，今天的比例是低於15%。
- 在聖公會接受堅信禮的數目，一九六四到一九七四年間跌了30%，同期天主教堅信禮數目減少了二萬，循道會的教友少了34,000人。
- 牧師的社會地位下降了，他們人數不足，薪酬偏低、與社會脫節。¹⁷

另一與理論吻合的現象，是受西方高等教育的知識分子也多彰顯世俗化洗禮的痕跡，例如美國人口有宗教信仰的超過九成，但多次調查顯示，美國科學家中信仰上帝的只有四成至五成，遠較一般人的比例低。另一些調查也顯示，在知識分子中，宗教熱誠與學術取向往往是成反比的。¹⁸此外教育的世俗化也似乎是普世潮流，大多數社會都已將宗教在學校課程內的比重減低，值得注意的是，這種改變與當地經濟的發達程度沒甚麼相干，這似乎意味着，直接推動教育世俗化的，不是當地的現代化過程，而是一種普世文化——「現代教育的主要目的是世俗學問的傳遞」這種意識形態。¹⁹

17. P. L. Selfe, 《社會學》(Sociology; London: Pan Books), 頁224-25。

18. R. Wuthnow, 《重尋神聖》, 同前, 第七章。

19. 同上, 頁161。

或許前蘇聯的例子也是支持世俗化的證據，雖然她不是奉行市場經濟，但從科層化、工業化和科技化等指標來看，前蘇聯在二十世紀也經歷現代化的過程。根據蘇聯社會學家伊·尼·亞布洛柯夫：「隨着社會主義的建成，宗教的社會根源被鏟除了，宗教影響明顯降低，信教者數量大大減少」，²⁰「各個領域……擺脫宗教的羈絆」。²¹以前大多數俄羅斯人都信奉東正教，但七十年代的調查顯示，他們仍信教的只有11.9%，²²且多是五十開外的老人家。另一方面，無神論者的數目則不斷增加，由一九二八年的12.3萬人增至一九三二年的550萬人。²³作者深信，隨着「社會關係的完善，……科學技術的進步，……教育工作……的完善，這一切決定着宗教會逐漸消亡。」²⁴

以上的證據似乎有力地支持世俗化理論，以致在八十年代中期，縱使漢蒙德承認很多學者已開始懷疑世俗化理論的充性，他仍可這樣說：「就算在今天學者都不會(可能是不能)懷疑這論點的基本真理。」²⁵但當然這不是全然正確的。

三、當代世俗化理論的爭議 其實在八十

20. 中譯本：王孝元、王學富譯，《宗教社會學》(四川：四川人民出版社，1989)，頁141。

21. 同上，頁143。

22. 同上，頁147。

23. 同上，頁174。

24. 同上，頁188。

25. 《世俗年代中的神聖》，同前，頁1。

年代前已有不少異議聲音，當中最有影響力的有兩位：美國社會學家季利(Andrew Greeley)和英國社會學家馬田(David Martin)。

季利對世俗化理論的批評可說二十年如一日，他一九七三年出版的《宗教的持久》可說望題生義，他不否認現代化為宗教帶來一些改變，如：

1. 宗教不再直接影響大型社會架構；2. 一些以前用宗教解釋的現象，現已可以用科學解釋；3. 宗教委身更個人化，更倚賴自由的選擇。²⁶

但他認為宗教能滿足人類一些與生俱來的需要，如對意義、群體、與終極接觸的追尋，所以宗教是不會消亡的。他仔細分析美國宗教的調查數據，認為世俗化的理論並不符合這些數據，而且「當我們考慮世界其餘地方的宗教實踐，會發覺歐洲(而不是美國)才是獨特的。在第三世界，宗教並沒失去任何力量……從全球的角度看，基督教在一些歐洲國家表面上的失敗並非標準情況，而是異常例子。這是正統社會學極不願意承認的事實。」²⁷

馬田早期已對「世俗化」這概念大為質疑，他甚至曾一度呼籲學者取消這概念，²⁸他這樣論及世俗化理論：

26. A. Greeley, 《宗教的持久》(The Persistence of Religion; London: SCM, 1973), 頁14-15。

27. A. Greeley, 《美國的宗教改變》(Religious Change in America; Cambridge: Harvard University Press, 1989), 頁117-18。

28. 這文章收錄在以下書本的第一章：D. Martin, 《宗教與世俗》(The Religious and the Secular; London: Routledge & Kegan Paul, 1969)。

「我對這論點甚有保留——它既矛盾又複雜，概括來說，我懷疑它可否普遍地涵蓋現在和未來的社會或歷史發展，我也懷疑它是對宗教意識的組織框架的偏見。」²⁹馬田為何認為這概念有矛盾呢？因為他發覺「世俗化」的定義及解釋廣泛到一個地步，同一事情的相反發展也可視為世俗化的證據，不單英國教會的衰退是世俗化的徵象，連美國教會的蓬勃也用來印證世俗化的真理——皆因這顯示教會在美國只是用來滿足世俗的需要（如促進愛國主義）云云。馬田後來沒有完全摒棄「世俗化」這概念——他承認他早年有點兒是故意激起爭論，甚至在一九七八年他出版了《一個世俗化的普遍理論》（*A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell）呢！這本書雖名為「普遍理論」，但事實上他極之強調在不同歷史處境，世俗化過程都有其特殊性，這與他早期的精神是一貫的。在九十年代他研究拉丁美洲宗教的情況，特別是靈恩派的迅速發展，這也加深了他對世俗化理論的懷疑，他這樣說：「很多人都假定歐洲是『帶頭的社會』，世界其他地方只要假以時日便會追上來（在世俗化方面）。然而現在我們需要探討的是，歐洲本身有多大程度上可能是例外。」³⁰這與季利的質疑不謀而合。馬田另外質疑，究竟先進科技是否必然加劇世俗化趨勢？³¹這點後

29. D. Martin, 《英國宗教社會學》（*A Sociology of English Religion*; London: Heinemann, 1967）。

30. D. Martin, 《宗教、世俗化和現代性：拉丁美洲例子的教訓》（*Religion, Secularization, and Post-Modernity: Lessons from the Latin American Case*），收在 Pal Repstad ed., 《宗教與現代性：共存的方式》（*Religion and Modernity: Modes of Co-existence*; Oslo: Scandinavian University Press, 1996），頁35。

面再談。

然而在早期季利和馬田這種異議聲音畢竟是少數，但自八十年代中期始，對世俗化理論的批評不絕於耳，引致這改變的主因，是隨着「地球村」的形成，社會學家不能不正視全球的宗教發展情況，能夠單引用歐洲的情況便普遍化成定律的日子，已經一去不返！³²學者開始發覺宗教在世界各地還是挺活躍的，其他的發展（如人數增長）還可以視為宗教私人化的「證據」，但當宗教衝擊公共領域時，學者不得不重新檢視世俗化理論。例如宗教引起的政治鬥爭（中東、北愛）、回教國家的興起（伊朗）、基督教右派左右美國總統的選舉（卡特、列根和布殊的當選和福音派／基要派信徒的活躍參與有一定關係）等等——宗教真的已進入看不見盡頭的黑夜，只有等死的份兒嗎？當然有些學者先入為主地將這些都當作宗教的垂死掙扎（對他們來說，似乎任何驗證都不能否認他們的理論，季利半開玩笑地說：世俗化理論便是他們的宗教！）³³，但更開放的學者開始更仔細地研究宗教改變的資料，得出不少不利世俗化理論的結論。

覺士（Jeffrey Cox）可說開創了本地研究的先河，他研究英國的林伯德（Lambeth）的宗教發展，他的結論是一些本地的人口改變、政治發展等因素，比普世的現代化進程，能更好地解釋當地的宗教改變。他將世俗化論

31. 同上，頁41。

32. 當然只有狹隘視野的歐洲中心主義學者還是有的，例如韋爾信到今天仍不大重視歐美以外的例子。我是指大趨勢而言。

33. 《美國的宗教改變》，同前，頁128。

比喻為一把鈍的工具——只會掩蓋更「幼細」的社會因素。一籃子地將所有改變都歸入所謂「世俗化進程」內，很可能會阻礙我們對其建立真正歷史性的了解。³⁴基爾(Robin Gill)也循此進路研究英國北羅浮巴蘭(North Northumberland)的教會歷史，指出教會衰落的成因不是現代化，而是宗派競爭過盛、教堂過多之故。³⁵值得注意的是他們不是否定英國教會近年的衰落，但他們不認為一切宗教的衰落就自動成為世俗化理論的證據，因為後者不單是歷史的描述，也是關於這衰落成因的斷言——而這斷言需要更多的論證，例如有數據顯示宗教的衰落與現代化的指標真的有正面關連，此外也要論證沒有比世俗化理論更佳的說明理論。

無論覺士或基爾提供的本地因素解說能否更好地解釋宗教的衰退，他們確能指向世俗化理論的一個毛病——它太宏偉了，它希望能找到一放諸四海而皆準的鑰匙，去解開宗教衰退的謎底，有理論雄心不是壞事，但過早認定這就是真理，很易使我們忽略相反的證據，草率地視它為「例外」和「反常情況」；也很易使我們不加細察地將所有宗教衰退視為世俗化的明證。我們可看到一個新的研究趨勢，就是傾向本地的歷史研究，而不是動輒訴諸宏偉的現代化理論，下面三位世俗化理論的批評者都是好的例子，這也符合後現代的精神吧！

馮德麥登是研究東亞的學者，他指出「五十年代和六

34. J. Cox, 《世俗社會中的英國教會：林伯德1870-1930》(The English Churches in a Secular Society: Lambeth, 1870-1930, Oxford University Press, 1982)。

35. R. Gill, 《爭持的信念》，同前，第五至六章。

十年代有關現代化的文獻把宗教價值觀、宗教實踐和宗教合法性的衰退描寫為現代化向前發展的必然結果。³⁶但當他分析一下現代理論家的背景，發覺他們很多沒有對第三世界進行過廣泛的研究，很多時他們千篇一律地將亞洲宗教描述為現代化的阻力，但他們的了解往往不準確。³⁷這是否世俗化理論所導致的成見呢？其實不單是對亞洲如此，世俗化理論家可能太有自信了，根本不認為有需要用仔細的歷史考查和分析去支持其理論，所以就算關於歐美的教會史的數據，也往往很粗疏地處理，但當仔細分析下來，結果是叫人詫異的。如布朗(Callum Brown)研究英國一段長時期的教會發展與都市化發展，發覺兩者多是平行發展的：同步增長也同步下跌！他甚至建議：「歷史家和社會學家應考慮這論點：都市化和工業化能導致教會增長」！³⁸而芬奇(Roger Finke)對美國的數據作了類似分析，得出如此結論：「傳統世俗化模型所提出的世俗化源頭，全都與更高程度的宗教參與，而不是宗教衰退，有正面關連。」³⁹這幾位的研究成果我下面會進一步介紹。

如此多不利世俗化理論的證據累積起來，連一個世俗化理論家貝格爾(Peter Berger)的態度在近年也大為改變，他有關宗教作為神聖帷幕的分析廣為人稱道，他本身是基督徒，但他作社會分析時卻採納「方法學上的無神

36. 《宗教與東南亞現代化》，上引書，頁17。

37. 同上，頁19-21。

38. Callum Brown, 〈一個對宗教改變的修正進路〉(A Revisionist Approach to Religious Change)，收在《宗教與現代化》，同前，頁48。

論」，他認為宗教作為意義的根源在現代社會仍是有生存空間的，但在一個多元化的社會中，神聖帷幕的可信性大大削弱了，因此他也認同宗教的世俗化和私人化實在是大勢所趨、難以扭轉。但他近期也對世俗化理論深深存疑，他指出這理論能應用的範圍主要有兩個，一是歐洲，二是一跨國界的組別：受西方高等教育的人，但「世界其他部分和以前一樣熱衷於宗教——或許比以前更熱衷」。⁴⁰在亞洲、非洲和拉丁美洲，傳統宗教仍大有影響力，而更有兩個很有活力的宗教運動：回教和基督教的福音派，前者的影響不單在伊朗，而是由北非延展到南菲律賓，而福音派則在東亞、南韓、南太平洋、次撒哈拉的非洲和拉丁美洲快速增長，甚至在某些地區（如中美、巴西與智利）轉化社會。

世俗化理論家如何解釋這些「例外」呢？他們或者會說這只是宗教的迴光返照，以上那些國家的現代化尚在起步，一旦他們發展到西歐的水平，世俗化就會明顯了。貝格爾認為這回應欠說服力，一方面很難解釋美國宗教的活力——難道美國還未夠現代化嗎？此外這純粹是建基在資料以外的猜測，而這猜測卻是先假定世俗化理論才推演出來的！這可不是自圓其說嗎？

更有趣的是他近年相當嚴厲地抨擊神學思想的世俗

39. Roger Finke, 〈不世俗的美國〉(An Unsecular America), 收在《宗教與現代化》, 同前, 頁161。

40. Peter Berger, 《遠處的榮耀——在輕信的年代中對信仰的追尋》(A Far Glory - The Quest for Faith in an Age of Credulity; New York: Doubleday, 1992), 頁32。

化，他若是基要派人士，這自然毫不出奇，但他卻不是以正統見稱呢！現在他這樣說：「對基督福音的信仰就是構成教會的成分……當任何其他內容被視為基督徒群體的構成成分，已經是背道了。」⁴¹他指出不可將任何政治議程（左派或右派）等同福音，這只會廢掉福音的釋放能力。他也應用他敏銳的社會學觸覺分析神學的世俗化，神學的世俗化往往源自討好時代精神、世俗思潮的動機，為了遷就「世界的智慧」而將神學教義任意剪裁，但貝格爾警告，這所謂「世界的智慧」其實是有其「社會學的地址」的——不同社會組別的標準大相逕庭，更糟的是在同一組別內，這標準也是不斷改變！正如聖公會神學家英格(William Inge)所言，與時代精神結婚的，下一個時代便會成為鰥夫！⁴²他對如何在多元化的社會建立信仰有不少精彩的論述，這裏只提一點：他對多元化的衝擊有重新評估，他了解到多元化帶來的無根焦慮不一定腐蝕信仰，反而驅使一些人回歸保守信仰（雖然他還是提倡開放的信仰。）⁴³整體來說，他現在對宗教在現代社會的前途樂觀得多，他甚至認為多元化社會中會有自我身分肯定的危機，而這危機也要藉着信仰才可完全克服。⁴⁴

以上看了不少反世俗化的言論，但在世界各處，現

41. P. Berger, 〈不同福音：背道的社會根源〉(Different Gospels: The Social Sources of Anostasy), 收在《不同福音：基督教正統與現代神學》(Different Gospels: Christian Orthodoxy and Modern Theologies; Andrew Walker ed.; New Edition; London: SPCK, 1993), 頁112。

42. 《遠處的榮耀》, 同前, 頁11-13。

43. 同上, 頁69。

44. 同上, 頁98。

代化與宗教發展的關係究竟如何？現在歐洲的世俗化又去到哪個地步？要更準確評價世俗化的理論，這些問題都要更仔細整理。

四、現代化與宗教發展的關係

以下我只能處理東亞、美洲和歐洲的情況，中東、南亞和非洲等的情況不得不略過。

1. 東亞：宗教在急促現代化下的韌力 上面已提過馮德麥登，他主要是研究菲律賓、緬甸、馬來西亞和印尼的。他首先分析不同層面的宗教現象，指出宗教有可能是現代化的阻力，也可能是助力，一刀切的觀點是幫助不大的。他也論及在這四個國家，現代化與宗教發展的關係，他指出在戰前，識字率大都低於20%，但現展的關係，他指出在戰前，識字率大都低於20%，但現已大大提高了；嬰兒死亡率大幅下降，人均壽命增加，製造業也發展上來。這些指標顯示在這四個國家中，現代化進程正展開步伐。而宗教的表現又如何呢？是有一些衰退的情況：在泰國，僧侶佔人口的比例由一九二七年的十六份之一降至一九六六年的三十四份之一；萬物有靈論劇烈衰退——無論是現代醫學或開明信徒都反對它；在菲律賓，在一九六〇年神父佔人口比例只餘下一八九八年比例的三分之一；宗教教育的地位一般被削弱。然而從另一方面看，以上的改變並不意味着人民對宗教的興趣一定大幅下降，很可能只反映現代社會有更多職業的選擇而已。另一方面，也有一些宗教復甦的跡象，在泰國，大多數人仍很重視他們的佛教徒的身分；而在緬甸，佛教有一段時期甚至成為國教；而回教在馬

來西亞與印尼的興起更為明顯，由馬來西亞到麥加的朝聖者在一九六五到一九八〇年間增加至三倍，而印尼在一九七八至七九年有七萬三千朝聖者，較六十年代為高。⁴⁵他這樣作結論：

宗教在技術變革的過程中並沒有完全衰退。……早期社會科學家沒有正確認識到的一些因素在起作用……如宗教對現代化的反應、宗教象徵的利用、宗教和民族的相互作用等。人們認為現代化削弱了宗教……但是對相當一部分東南亞人來說，現代化加強了他們對宗教的信仰。他們認為，現代化是對傳統價值和傳統生活方式的威脅，因此他們緊密地團結在宗教的周圍。……這種宗教狂熱不僅存在於文化程度低的人之中，而且還存在於受過良好教育的青年人之中。⁴⁶

論到現代化之急促，當然不得不提亞洲四小龍，⁴⁷在其中宗教的發展又怎樣呢？星加坡的資料我手上不多，但從熟悉星加坡的人得知，這幾十年星加坡雖急速現代化，但幾大宗教（佛教、回教、基督教等）都沒有明顯衰退。有一個星加坡學者在一九八五年出版了一個研究，是關於星加坡人在現代化過程中對宗教禮儀的態度轉變，他的結論是，部分禮儀的確受影響——參與率低、儀式簡化了，但不少禮儀仍能維持下去，他且觀察

45. 馮德麥登，《宗教與東南亞現代化》，同前，第九章。

46. 同上，頁253-54。

47. 以下部分資料參Donald Hoke，《亞洲的教會》(The Church in Asia; Chicago: Moody Press, 1975)。

到「在近年星加坡人中，對宗教的興趣有復甦，很多年青的星加坡人在節日蜂擁到廟、教堂和回教寺參加崇拜。」⁴⁸台灣的情況也差不多，以基督教為例，在一九五〇年信徒只佔人口的2%，但在十年內，數目增加了三五倍，教會的增長和急速的現代化是同時發生的。之後增長不大，但也說不上有主要衰退。另一方面，踏入八十年、九十年代，佛教與民間宗教有復甦的趨勢，九十年代一個調查顯示，二十歲以上的年輕人中，有75%信仰民間宗教。⁴⁹台灣近年的經濟增長是眾所週知的，她的外匯儲備高踞全球各國家和地區首幾名之列，但這環境下成長的新一代也似乎不太世俗化。香港又如何呢？在一九五五年基督徒（包括天主教徒）佔人口的4%，在六十年代教會每年增長12%，到七十年代教會已佔人口約10%，增長率則減至每年4%，到今天這比例仍大致穩定。以上三個例子都（某程度上）是華人社會，基督教在其中的發展有相似之處，一、現代化早期常伴隨着教會顯著的增長；二、在現代化高度發展至差不多飽和的階段，教會的發展也似乎停滯不前——但這裏不得不補充，這「停滯」意味着教會增長率至少追得上不低的人口增長率。以筆者熟悉的香港情況來說，現代化的確為信仰帶來壓力，成年信徒流失率之高可見一斑，然而教會可透

48. Tham Seong Chee, 《宗教與現代化：對星加坡的華人、馬來人和印度人正在轉變的禮儀的研究》(Religion and Modernization: A Study of Changing Rituals among Singapore's Chinese, Malays and Indians; Singapore: Graham Brash, 1985), 頁134。

49. 傅佩榮, 《文化的視野》(台北: 立緒文化, 1997), 頁156。

過新的科技傳道，另外也可積極發展多元化的工作去接觸社會，信仰的形態很多方面都在緩慢改變，但現代化本身似乎不足以摧毀宗教。再看另一個華人社會——中國，現代化或基督教在其中發展的道路，現在還未能斷言，但按初步資料看，早期現代化與宗教增長亦同時並進的。根據國家統計局九二年的報告，基督徒數目達六千三百萬人，比起一九四九年增加六十倍有多，而同期人口只增加了兩倍半！⁵⁰

另一亞洲小龍是南韓，她的現代化也是不爭的事實，以人均GNP來看：由一九六〇年的八十美元增至一九七一年的二百五十二美元，而平均壽命由一九五五年的五十二歲增至一九七五年的六十四歲。基督新教在一八八四年傳入韓國，至今只略略超過一世紀，但現已佔人口的25%，且還在增長中。歷史上有兩段時期有驚人增長，一九〇〇年至一九一〇年間教會增長了九倍，之後在日本侵佔期間，增長率慢了點，但一九七〇年後又快起來，一九七〇年至一九八五年期間信徒數目又多了四倍有餘。⁵¹至於佛教孔教等亦在社會中保持影響力。

以上東亞的例子顯示，世俗化理論並不符合實際情況。世俗化的確為宗教帶來衝擊、甚或衰退，但具體結果還要看宗教如何回應、自強，很多歷史、本地的因素也很重要（如香港是英國殖民地）。此外也有不少情況，

50. 趙天恩、莊婉芬, 《當代中國基督教發展史1949-1997》(台北: 中福, 1997), 頁605。

51. 參《韓國的宗教》(Religions in Korea; Seoul: Korean Overseas Information Service, 1986)。

現代化與宗教增長是齊驅並進的。

2. 拉丁美洲：獨特的文化 拉丁美洲社會學家柏加 (Cristian Parker) 對宗教與現代化的關係作出相當深入的探討。⁵² 這幾十年來拉丁美洲也在現代化之中，平均壽命由五十年代的五十一點八歲增加到八十年代的六十六點三歲；文盲率由五十年代的44.9%降至一九〇〇年的17.2%；都市人口比率由一九六〇的36.4%提高到一九九〇年的46.6%。宗教的發展又如何呢？若以一九〇〇年為起點計，天主教徒比率由92.3%降到85.9%，新教徒則由1.5%增至3.6%，沒信仰的（包括無神論者）亦由0.6%增至4.7%（無神論者佔0.7%）。驟眼看來，也不是與世俗化理論不符，不隸屬宗教組織的人的確增加了，但以整整一世紀來看，這些「世俗化」發展相當輕微。

但更深入去看時，又未必符合世俗化理論：

(i) 在不同的拉丁美洲國家中，現代化速率與非信徒的增加不是成正比的，例如阿根廷的現代化最迅速，但世俗化速率不高。⁵³

(ii) 所謂「非信徒」大部分仍有某程度的宗教信仰，真正的無神論者比例仍很低。而且受世俗化洗禮的多局限在精英圈子內，在群眾中沒多大影響力。他這樣總結：

52. Cristian Parker, 《拉丁美洲中的普及宗教與現代化：不同的邏輯》(Popular Religion and Modernization in Latin America: A Different Logic; New York: Orbis, 1996)。

53. 同上，頁57-58。

有一部分人口是受世俗化洪流影響……但這只不過是主要趨勢中的一股逆流。主要趨勢……有兩方面，一、是天主教的持久（雖然被侵蝕了些），二、是不同種類的新宗教表達方式的增長，特別在拉丁洲的普羅大眾當中。⁵⁴

看來韋爾信有關拉丁美洲的預言的真確性大有疑問。

柏加亦對世俗化的範式深表懷疑，他堅持不可將西方的假設硬套在拉丁美洲頭上，而一定要細察拉丁美洲獨特的處境及文化。他相信先進科技的發展並不能打破宗教的領導地位，換句話說：理性化不一定帶來世俗化。⁵⁵ 他指出拉丁美洲人能將較神話性的思維與科學理性結合起來，而不感到有任何矛盾。⁵⁶ 他否認這只是過渡階段，因為這假設了一種二元論和演化論：傳統的超自然思維和現代的全然世俗化是非此則彼的局面，而世界發展的方向是由後者取代前者。柏加認為這種二分法不適用於拉丁美洲文化——一個整全的人觀、宇宙觀和邏輯：今生與來生、自然與超自然、肉體與心靈，從來就不是分割開來，也並不互相對立。拉丁美洲人相信神的超越心靈，但這不使他們出世，因為他們崇敬這超越心靈的方式就是透過很現世、很肉體的歌曲、歡笑與嘉年華。⁵⁷ 另一例子：在北智利有一反教會建制、促進社

54. 同上，頁61。

55. 同上，頁67。

56. 同上，頁224。

57. 同上，頁227-28。

會主義革命的意識形態，這很世俗了吧？但拉丁美洲人毫不困難地將這思想與聖母崇拜結合在一起！⁵⁸

馬田對拉丁美洲靈恩運動的觀察也不謀而合，他指出在巴西近年有10%人口皈依新教，當中七成是五旬節宗，他實地考察過拉丁美洲的文化與宗教，發覺雖然交通和資訊都很發達的巨型都市——湧現，但在文化方面卻沒有吸收西方的現代性文化，靈恩派信徒的敬拜方式不是靜態的，而是有很豐富靈活的音樂及身體表達，在某方面可說是後現代，但同時他們的信條和道德卻很傳統。這一陣子他們使用先進科技，下一陣子他們去趕鬼及以神蹟治病，在「世俗」與「超自然」的世界間穿梭自如！⁵⁹

他們的討論帶出一個很重要的問題，世俗化理論家常假設世俗的思維方式和超自然的思維方式在本質上是對立的，不少神學家也熱烈支持這論點，如布特曼相信使用電燈的「現代人」是不可能相信神蹟的，當代劍橋神學家喬畢特 (Don Cupitt) 也相信科學「不可避免地產生強大的世俗化影響」。⁶⁰我一向都對這類言論大惑不解，因為我成長於相當現代化的都市，唸科學、使用電燈、也相信神蹟，這些都是並存的。透過思想拉丁美洲獨特的文化，可更清楚見到將「理性化」與「世俗化」劃上等號的錯謬，二者不是全沒關係，但似乎要由「理性化」帶引到

58. 同上，頁231。

59. D. Martin, 《宗教、世俗化和後現代性》，上引書，頁41。

60. Don Cupitt, 《信仰的大海》(The Sea of Faith; London: BBC, 1984), 頁8。

「世俗化」，不可缺少一中介：反宗教的科學主義／理性主義，若在文化中有這一種深厚傳統，科學主義者可建基於科技的成就去攻擊宗教，而渠道往往是透過高等教育——這是全球來說也是最多世俗化影響的地方。這種攻擊在歐洲有可觀的成果，但在美國則不然，在拉丁美洲也對知識分子有一定影響，這或許是未來普遍世俗化的橋頭堡也說不定，但柏加則有異議，因他相信拉丁美洲人的思維方法更大程度是由普及文化塑造，而不是教育制度。無論如何，相信「任何國家只要持續現代化必會步歐洲後塵」的人，最難解釋的例子是美國。

3. 美國：不世俗的社會 從很多指標來看，當代美國人的宗教信仰和熱誠是不可置疑的。⁶¹ 95%的人相信上帝，86.5%的人是基督徒，70%相信基督是真神，60%屬於教會或會堂，40%每周做禮拜，59%認為宗教非常重要，另外29%認為宗教相當重要，60%認為祈禱很重要(另外22%說相當重要)，40%相信《聖經》的每一個字，75%每周至少祈禱一次，90%感到神愛他們，40%有各式各樣的宗教經驗，教堂或會堂超過五十萬間。對比起來，只有12%認為宗教不太重要，0.7%不可知論者及0.02%人文主義者，每星期天在教會的人多過全年參加職業運動的活動的人，每天祈禱多過一次的人多過每天做愛的人。季利仔細分析了近十年的調查，作

61. 以下數據主要參季利，《美國的宗教改變》，上引書；及 Guenter Lewy, 《為何美國需要宗教——世俗現代性及其不滿》(Why America Needs Religion: Secular Modernity and its Discontents; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1996), 第四章。不同的調查的數字不是完全一致，但整體圖畫則相當吻合。

出這結論：

約五分之二美國人相當熱衷宗教(他們經常祈禱、做禮拜及參與宗教組織)；另外五分之二有某程度的宗教熱忱(他們仍禱告和回教會，但不是那麼經常；他們不大參與宗教組織，但接受主要的教義)；最後五分之一不大熱衷宗教(他們只是偶然才祈禱或回教會，他們不相信來生和基督的神性——不過仍相信上帝)。在我們有數據的年日，這些比例都沒有多大改變。⁶²

但這現況是否是由高峰滑下來呢？不是。美國獨立前人民參與教會率其實是頗低的，伴隨着兩個世紀的現代化，是教會的增長而不是衰落，教友佔人口的比率由一七七六年的17%增至一八六〇年的37%，在內戰後回落，但一八七〇年起大體上也是不斷上昇，直至一九七〇年才有一些下跌，但八十年代又收復失地，總體來說，自一九二六年，教友比率徘徊在60%的水平，相當穩定。⁶³芬奇作出更仔細的分析，他由一八九〇到一九八〇年期間抽取四個年份，比較市區教會的參與率和農村教會的參與率，發覺前者在三個年份高於後者，而都市人口多少也沒多大影響。另外他作類似的研究，發覺勞動人口比率高的地方，參與教會的程度也沒減退。同樣，他發覺宗教愈多元化的城鄉，教會的增長也是快速的。這樣看來，都市化、工業化和多元化都不必然有世

62. 季利，《美國的宗教改變》，同前，頁66。

63. 芬奇，《不世俗的美國》，同前。

俗化效應。⁶⁴多方面看，世俗化理論與美國的宗教發展都是不相符的。

4. 歐洲社會：「世俗人」的神話

宗教在歐洲有明顯的衰退是不用再爭議的了。但這仍遺留幾個問題？一、歐洲現時的世俗化程度如何？會否被誇大了？二、歐洲的世俗化還會穩步前進，直至一個完全世俗的社會誕生嗎？三、歐洲的世俗化的主因是否真的是現代化？還是有其他原因呢？

先看看歐洲的世俗化情況。首先要注意的是在歐洲仍有三個地方沒有明顯世俗化的跡象：愛爾蘭、北愛及波蘭。以愛爾蘭為例：92%人口相信上帝，80%相信來生，87%相信天堂，53%相信地獄，76%經常到教堂，57%每天祈禱，只有2%沒有入教。在北愛，相信上帝的有94%，經常到教堂的有57%，沒入教的只有9%。波蘭縱然經過無神論的洗禮，有神論者仍佔人口的88%，經常到教堂的高達67%。⁶⁵

而最世俗化的可說是前東德了：無神論者高達人口的61%，經常到教堂的只有4%。但這在全歐洲來說只是例外，在西歐現代化國家中，荷蘭可說最世俗化了，無神論者有22%，可說是重要的少數群體，但大多數仍是信神的(數字由50%到67%不等——可能視乎你怎樣發問)，仍有21%經常到教會，而信仰對他們的生活似乎也

64. 同上，頁155-161。

65. 這些及以下資料多參考 A. Greeley, 《宗教是詩篇》(Religion as Poetry; New Brunswick: Transaction, 1995), 頁85-95。

是有影響力的，根據一九九七年一項調查，勤回教堂的人口中有70%活躍作義工，而不回教會的人中只有47%。教友的比率大約是一半，但非教友中有一半仍說信仰在他們生活中有一席位，大多數對教會有良好印象，只有4%的人反對教會。英國、挪威及前西德可納入中度世俗化的組別，以英國為例，70%相信有神，只有12%是無神論者，有33%不屬任何宗教，經常到教堂和每天祈禱的都有17%。更有趣的是那些無神論者也未必是「純正」的世俗人：他們當中有14%信神蹟，並有8%每周有祈禱！（不知向誰祈禱呢？）馬田也指出在工人階級中，世俗化情況很普遍，但他們不一定是世俗神學家常掛在嘴邊的「全然世俗的現代人」，他們有不少「地下神學」，及熱衷星相學，他這樣總結：

這些例子很有力影響我們怎樣看世俗化的假設——科學時代的衝擊、人類已經成熟等。它們指向的不是一個世俗的文化，我們的文化在兩方面搖擺：一是部分採納了的基督教……二是對命運、彩數及道德管治的信仰……在這些民間宗教情操之上，再加上弗洛伊德主義和馬克思主義對部分知識界的吸引，很清楚，無論架構化的宗教有甚麼困難，都不是因為人們已喪失信仰的能力。⁶⁶

（東德的無神論者也如此，他們仍有30%相信神蹟，19%相信占星術，算起來甚麼也不信的「世俗人」只有

66. D.Martin, 《英國宗教社會學》，同前，頁76。

20%——這已是歐洲最「壞」的情況。）

另一個有趣的現象，在挪威信神的有53%，信有「更高能力」的有25%，信天堂的有39%，信地獄的只有19%，這絕不是正統信仰的圖畫，但隸屬教會的仍維持在94%的高水平。挪威學者波佛(P.K. Botvar)指出雖然人們的宗教參與是減低了，但在北歐主流的世界觀不是世俗主義，而是基督新教人文主義——將上帝信仰及基督教倫理，與民主、自由、追尋俗世幸福結合起來，這也為社會的穩定及道德水平的維持提供了基礎。⁶⁷總結以上的資料來看，歐洲國家(除了幾個例外)在某方面來說世俗化了，但卻算不上完全世俗化：一、在絕大多數國家，信神的仍佔大多數；二、不信神的也不一定完全世俗化了；三、基督教的精神和倫理以及教會仍在發揮一定的作用力。

但是否歐洲的世俗化還未「見底」呢？有一些跡象顯示如此，至少從教友比率來看，近幾十年仍有減低的趨勢，不過去勢不算強。另一方面年青一代的宗教信念比年老一代大體來說是較弱的，但季利作進一步分析時，發覺這是人生周期(life cycle)的效應多於世俗化效應，即是說年青時期是反叛、尋覓新事物的黃金階段，未決定委身宗教不足為奇，但在歐美不少年青人在尋索之後都回歸宗教，特別是有了子女的父母多希望子女受宗教

67. Pal Ketil Botvar, 〈屬於而不相信？比較挪威與英國的宗教面貌〉(Belonging without Believing? The Norwegian Religious Profile Compared with the British One), 收在《宗教與現代性：共存的方式》，同前，頁132。

薰陶。⁶⁸另一方面，他分析了相信來生的人的年齡分佈，發覺在東西德、挪威、奧地利等，年青一代和年老一代都較中年人更相信來生，這是否意味着世俗化的洪流去勢將盡，有逆流的可能？現在誰也說不上，在這裏只指出，至少在一些基本宗教信念上，歐洲人這幾十年大致已穩定起來，而另外一些宗教指標有回昇趨勢——如往聖地朝覲的人數，地理學家估計，每年的朝聖者達一億三千萬。⁶⁹此外在意大利，也有頗為成功的再基督教化運動。⁷⁰似乎沒有強力證據顯示歐洲的世俗化一定會急劇發展下去。我個人的揣測是，因為啟蒙精神已露疲態，（但我不認為它氣數已盡），極端的反宗教思想、科學主義、實證主義等也漸成歷史陳跡，宗教在全球應大有作為，相信在歐洲也可站穩陣腳，徐圖再起。

最後一個問題是世俗化的主因是否就是現代化進程呢？我相信現代化的轉變是有重大影響的，但它不一定是決定性因素，還要看其他因素的配合。

我已提過布朗的研究，他集中探究都市化與教會增長的關係，他的結果顯示，在蘇格蘭由一八四〇年至一九八六年都市化的趨勢是持續上昇的，而教會由一八四〇年至一九二〇年亦大致在增長，一九五〇年後才有持續下跌的趨勢，但若以整整一百四十六年來看，教會在

68. 《宗教是詩篇》，上引書，頁86。

69. 基爾，《爭持的信念》，上引書，頁29。

70. Gilles Kepel, 《上帝的復仇：回教、基督教和猶太教在現代世界的復甦》(The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World; Polity, 1994), 第二章。

持續都市化過程中沒有衰退，英國與威爾斯的情況差些，但大致雷同。而教會的衰退都是在都市化差不多飽和的情況下發生的。這樣看來，就算在歐洲，現代化也未必是世俗化的原因。

更深入去反省，我們看到整個世俗化理論建立在一個假設上：西歐的世俗化經驗是正常、理想的例子，而其他都是脫離常規的，但為何要這樣看呢？從更闊的角度看，在世界各地、在不同現代化階段的國家，宗教的持久力和生命力似乎是常規，西歐的情況才是例外！如何解釋這例外呢？卡新魯華 (Jose Casanova) 認為美國與西歐的分別正在於前者沒有國教，而後者有國教。在現代化過程中，宗教若與權力掛鉤，很容易招致人民的不滿和攻擊，國教會往往成為現代化的阻力，這更會在知識分子中產生反教會或反神職人員的情意結，所以國教往往難討好人民，而且國家現代化過程中也不再需要宗教去維繫社會，這一來國教便兩面不討好，⁷¹難以抵擋世俗化的洪流了！

5. 前社會主義國家：宗教的復興？

最後看看前社會主義國家的情況。宗教在這些國家內受到很大壓力，在東德便有很大衰退，但這十年來卻有復甦的趨勢。在匈牙利，在一九八六年有回教會的低於25%，經常出席的只有6%，但五年之內，這兩個比例分別提昇到一九一九年的67%和19%，增長有三倍之多！前蘇聯的

71. Jose Casanova, 《現代世界中的公共宗教》(Public Religions in the Modern World; University of Chicago Press, 1994), 頁28-29。

改變也是驚人的，基督教自聖拉迪密 (St. Vladimir) 傳到基輔至今已有過千年的歷史，但在廿世紀卻遭受極大考驗，社會可說經歷愈七十年之久的「強逼世俗化」，教會的前途可說風雨飄搖，然而無論是史太林的高壓政策，或是後期的無神論宣傳，⁷²始終不能將教會連根拔起，七十年代後期一學者這樣說：「很多蘇聯學家都為過去幾年宗教所顯示的持久力(甚至復甦)感到詫異……今天在蘇聯社會宗教是一重要因素……對相信『宗教與現代化是水火不容』的人，蘇聯的經驗是一個難解的謎」。⁷³在這過程中，蘇聯的知識分子也開始回歸宗教，部分原因是在面對歷史的大是大非、絕望、邪惡、謊話與悲劇時，宗教傳統對真理與犧牲的執着，對罪咎的深刻反省，突顯得那麼真實適切。索忍尼辛便是最著名的例子。⁷⁴但真正大規模的回歸宗教可能發生在八十年代——開放改革的日子，九十年代的調查顯示，有50-75%的人相信上帝，但19%不久之前還是無神論者，即是說在近年有神論者的數目增加了近四成，當中大部分是重新皈依東正教的。莫斯科大學的「無神論系」也改名為「宗教與自由思想的科學與歷史研究系」。季利這樣結論：

72. 參David E Powell, 〈蘇聯的宗教與世俗化：反宗教卡通的角色〉(Religion and Secularization in the Soviet Union: The Role of Antireligious Cartoons), 收在《蘇聯的宗教與現代化》(Religion and Modernization in the Soviet Union; Dennis J. Dunn ed.; Boulder, Colorado: Westview, 1977), 頁136-201。

73. Dennis Dunn, 〈定義與總結〉(Definitions and Summary), 收在《蘇聯的宗教與現代化》, 同上, 頁2。

74. 參Sidney Monas, Religion and the Intelligentsia 〈宗教與知識分子〉, 收在《蘇聯的宗教與現代化》, 同上, 頁105-135。

反宗教社會主義企圖完全消滅俄國的宗教傳統，但失敗了……宗教禮儀再次在克里姆林宮的多米頓大教堂內慶賀，而列寧的遺體則撤出紅場——聖拉迪密已驅走了馬克思。⁷⁵

五、世俗化理論的最後掙扎與修正

面對以上百般不利證據，世俗化理論家也有不少回應，但在我看來，這些回應甚欠說服力，只是意味着傳統世俗化理論(而不是宗教!)的垂死掙扎。

1. 對美國宗教的詮釋 面對在高度現代化的美國內宗教的興旺，世俗化理論家通常的回應有幾方面：一、調查數字未必反映真實的狀況，教友數目的增長也可能是世俗化的彰顯；⁷⁶二、美國的宗教已內部世俗化了，如主流宗派都是自由派，他們信仰中超自然的內涵差不多已掏空了；三、美國宗教發揮的主要心理和社會功能，如提供心靈慰藉和促進國家主義，而不是宗教功能。⁷⁷

這些回應都難以站得住腳。第一、韋爾信處理宗教調查數字的方法久為人詬病，⁷⁸他一派「公我贏，字你輸」的作風，若調查數字全無參考價值，那也不能用宗教衰落的數字去支持世俗化理論，因為少了人去教會不一定意味着宗教熱忱的下降，或許不回教會的人更虔誠也

75. A. Greeley, 《宗教是詩篇》, 同前, 頁107。

76. 韋爾信, 〈一個多方面爭議的反省〉(Reflections on a Many-Sided Controversy), 收在《宗教與現代化》, 同前, 頁196-97。

77. R. Wallis & S. Bruce, 〈世俗化：正統的模型〉, 同前, 頁20。

78. 參R. Gill, 《爭持的信念》, 同前, 頁59。

說不定呢！而且韋爾信在對他有利的情況下還是會引用數字的，所以他也應尊重不利的數據。第二、布魯斯對自由派的了解也有問題，對比起福音派，自由派的神學確是更「世俗化」，然而除了極為少數的激進自由派神學家外，大部分自由派神學家仍抱持對超自然的信念，只是他們的詮釋較為「開放」、「理性」。此外，將主流宗派的指導神學思想等同主流宗派的教友的信念亦是一大錯誤，他們當中不少也持大致正統的信仰（但他們的政見則可能和福音派有別），而不正統的信徒也多較自由神學家保守！更使人大惑不解的是，布魯斯隻字不提一眾所周知的事實，就是近年較傾向自由派的宗派不斷衰退，很多保守、要求高的宗派卻增長迅速，福音派的影響拓展到學校、高等教育、電視、電台等。芬奇作了一些分析。一九七二年至一九八四年期間，教友增加與宗派的要求兩者的皮爾遜相關係數是0.79——相當高的。而教會增長與相信《聖經》字面默示的教友比率，兩者相關係數是0.76。這樣看來，美國宗教能維持活力，決不是因為她已全然自由化、世俗化。⁷⁹

第三、不時聽到人說美國宗教的存在只是因為她發揮到非宗教性的功用，但具體的證據卻常常付之闕如。指出宗教有心理和社會功能是不錯的，但這不表示宗教就沒有宗教功能——除非你先假設前者和後者是不能並存的。但這假設是錯的，宗教很多時兼具宗教性與心理／社會功能，二者是相輔相成的。也有一些數據顯示

美國的宗教信徒是相當認真的，芬奇的分析顯示，由一九五〇年到一九八六年，教友的平均奉獻不止翻了一番，在十九世紀，由一八五〇年至一九〇六年，每教友平均計算的教會資產也增加了兩倍有多，假若教友回教會只是為了心靈慰藉，很難解釋他們為教會所作的犧牲。⁸⁰至於教堂是否只是培養愛國情懷的地方呢？季利的國防支出與否沒有任何關連，而愈虔誠的信徒愈支持經援外國，這也否證了宗教參與和右派愛國主義有重大的關係。⁸¹說得保守一點，還沒有甚麼證據顯示美國宗教只不過是一件蓋在其他議程上的外衣。

2. 只是私人化的信仰？

面對在各地宗教信仰（如有神論）的持久和復甦，世俗化理論家典型的回答是：這些只是很個人化的信念，所以不影響世俗化論點。而韋爾信則反詰：「教會有影響大企業嗎？……英國政府設定社會政策時有徵詢大主教嗎？」⁸²這是他常用的招數：一遇到不利證據，他便會舉出「教會不再如中世紀時影響社會系統」作擋箭牌。他不是全然錯的。大體來說宗教是有私人化的傾向，起碼已不能隻手遮天、稱王稱霸，這方面的世俗化理論某程度上是正確的，但當然不表示宗教不能用其他方法影響公共領域。然而不可忘記一九九二年前韋爾信解釋宗教衰退時都提及宗教活力的減退，所以正統的世俗化是包含「現代化會帶來宗教活力減退」這

80. 同上，頁149。

81. A. Greeley, 《美國的宗教改變》，同前，頁119-120。

82. B. Wilson, 〈一個多方面爭議的反省〉，同前，頁199。

命題的，而這命題可說已充分被否證了（參前一部分），面對這否證，為何韋爾信不坦白承認，反而企圖偷天換日、轉移視線，甚至否定這命題是世俗化理論的核心之一部分？

3. 不正統的「正統」世俗化理論 華理斯與布魯斯稱他們現今的世俗化理論是正統模型，且看一看這「正統」版本說甚麼：

a. 世俗化理論只是一解說模型 (Explanatory model)：在理想與典型的情況下，現代化會引致世俗化。他們強調這只發生在「理想」的情況下，社會改變充滿難以預測的變數，所以這理想情況不出現也不出奇。

b. 但細心看下去，這些變數可包括：

- 當宗教發揮「文化自衛」功能時，例如在面對外侮時作為團結民族的中心
- 在文化轉變時發揮作用，如幫助新移民融入主流文化
- 當宗教群體能形成與主流文化隔開的內聚小組
- 當宗教信仰能透過家庭或個人傳遞下去
- 現代化初期也可能促進宗教增長

即是說當這些條件發生時，現代化不一定帶來世俗化。我要問的是：加了以上幾大類用很含糊字眼描述的例外，世俗化理論的說明能力還餘下多少？預測力則肯定殆然盡失，因為假若在現代化社會中有反世俗化現象，只要社會學家頭腦靈活、想像力豐富，事後找一兩

個功能給宗教不是太難的事。

c. 此外世俗化理論家多已承認宗教不會消失，世俗化不是不可逆轉、不可避免云云，韋爾信甚至說：「世俗化只是一個描述」，⁸³那是否說他已不再相信世俗化論點「有普遍有效性」呢？這論點還可稱得上是「理論」嗎？仍可說是「社會學本身的遺產」嗎？

或許真相是：在一次又一次的調較之中，正統世俗化理論已無疾而終了？假若如此，是否應開拓新的社會學進路呢？

4. 新範式 世俗化理論傾向將宗教的基礎等同傳統的社群和思維方式（超自然的、神話的、魔法的），如此我們很難理解為何現代化（分化、社會化及理性化）不會帶來宗教的衰退。相反，這假設令世俗化理論看來很合理：現代性正是宗教的基礎的反面，那現代化必然削弱宗教的基礎，又如何能不導致宗教的衰退？可見宗教改變的理論與如何理解宗教本質是不可分的。世俗化理論的失敗也反映其假設的可疑。

所以新的範式也需要對宗教有新的了解。季利提倡一種「穩定論」，他認為宗教的本質是一個故事，用來幫助我們面對意義的失落、性慾的控制和終極的追尋，這些需要植根人性之內，所以宗教是人類的常數，變革不是最基本的，每個年代和社會都有些人很虔誠、某程度

83. 同上，頁209。

虔誠和不大虔誠。而斯達克 (Rodney Stark) 和貝恩布連基 (W.S. Bainbridge) 則提倡「補償說」，人需要逃避死亡，尋求今生失去事物的補償，這需要是一常數，當傳統宗教不再發揮這補償作用時，一些新宗教會興起取而代之，言下之意是宗教面貌可能不斷改變，但宗教本身不會消失。

另一個新的發展是將多元化與宗教增長連在一起，正如貨物市場一樣，有競爭才有進步，那宗教多元化帶來的競爭豈不確保宗教能保持質素和對「顧客」的吸引力嗎？這理論不將宗教僅僅視為社會架構的外在反映，而更多強調宗教本身也是行動者、抉擇者——宗教不僅受其他因素制約，她也能主動出擊，製造有利的條件。⁸⁴我在這裏不能詳細討論每個範式，只想強調：在建構宗教改變的理論時，以上範式都較重視宗教內在的特性和能量，我相信這是正確的方向（但不排斥對社會架構、歷史因素的研究。）

六、結論 若仔細釐清「世俗化」的意思，世俗化理論可分拆為三個命題：1. 現代化會導致宗教私人化；2. 現代化會導致思想世俗化；3. 現代化會導致宗教活力的減退（甚或消滅）。

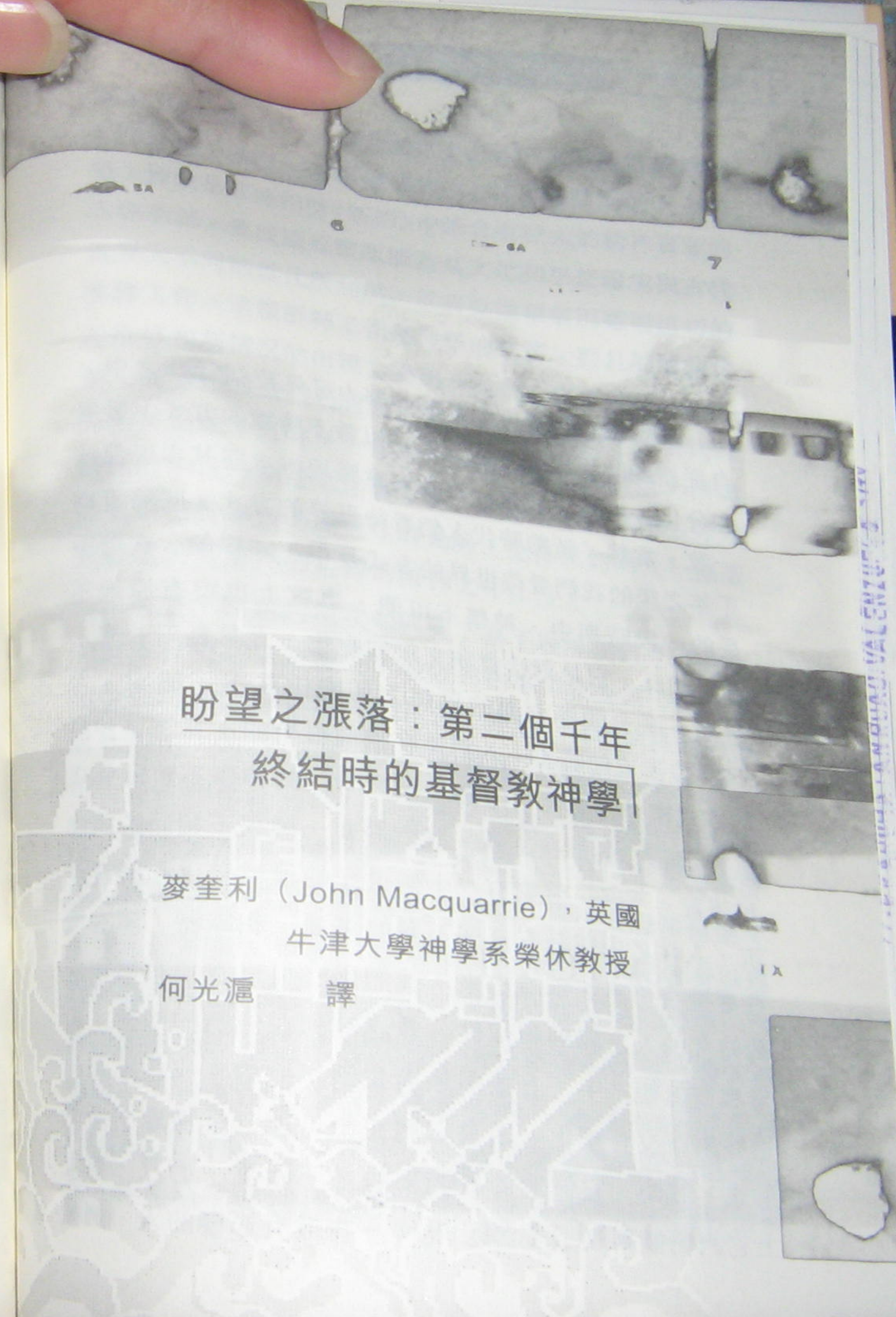
這三個命題是可以分開評論的。某程度上 (1) 和 (2)

84. 參P. Repstad, 〈前言：宗教社會學的範式轉移？〉 (Introduction: A Paradigm Shift in the Sociology of Religion?), 《宗教與現代性：共存的方式》，同前，頁1-10。

是對的，但我不相信現代化會導致宗教完全私人化和全面的世俗主義，這有機會再探討。本文的主要目的是批評 (3)，而主張現代化不一定削弱宗教的活力，更不會導致其消滅。⁸⁵ 這結論有甚麼重要性呢？第一、世俗化理論雖不一定與世俗主義 (Secularism) 掛鉤，但前者的確可以為後者吶喊助威，若宗教像一個垂死的病人或正衝向懸崖的火車，那為何仍死抱宗教不放呢？若世俗主義是人類演化的最終站，那我們走在時代尖端不是挺美嗎？第二、不少神學家的思想是建基於世俗化理論的，如喬畢特便以此支持他的神學反實在論，將宗教還原為心靈的表達和創作，否定教義和上帝的客觀性。若我文章的論證正確，世俗化理論並不能為世俗主義和世俗神學提供支持，因為它也是泥菩薩過江，自身難保。

韋爾信在一九九二年的文章裏，在各方強力「炮轟」之下仍力保世俗化理論，不知是否他也感到有點理屈辭窮，在文章結尾時他出了最後一招：「訴諸權威」，他說他身邊很多研究歷史、經濟等的學者，不理解他為何花那麼多時間研究宗教，因為他們不覺得宗教在社會是那麼重要。這作為推論只是一種謬誤，而且那一群知識分子的態度也在預料之中——上面已提過學術界是世俗化理論較可應用的地方。或許，所謂「現代世俗人」本身就是一現代神話——一個世俗知識分子照着自己的肖像創造的神話。

85. 我要強調，我不是全盤否定世俗化，社會架構分化使宗教的角色更清晰，未嘗不是好事，我並不贊成宗教在世作王稱霸。此外我也不否認現代化經常削減某些宗教的活力，我只是認為這種影響對宗教整體來說不是必然的。



盼望之漲落：第二個千年
終結時的基督教神學

麥奎利 (John Macquarrie), 英國
牛津大學神學系榮休教授

何光滬 譯

基督教在神學方面最初的努力可見於《新約》之中。自從新約時代以來，它一直在以數不勝數的方式下發展和分化，但是，它也一直在有意識地力求與其本源保持一致。當然，新約時代人們看待世界的方式，同將近兩千年之後的我們看待世界的方式是很不一樣的。在這麼長的一段時期中，神學不可能、事實上也沒有原地不動，相反，它是對社會和文化的變化，尤其是對哲學、科學、歷史觀等方面的思想上的變化作出了回應。在《新約》形成的時候，人們還在用前科學的，甚至是神話的方式來進行思考。因此，我們時代的神學不可能僅僅重複《新約》的那些主題。我們需要一種很不相同的概念和語言。不過，儘管有二十個世紀的種種變化和興衰浮沉，人性之中還是有某些不變的東西，在經歷了所有這些變遷後仍然能辨識出來。我們仍然可以看到我們與新約時代的人之間的相似性，並認識到在他們的問題、盼望和價值觀之中，有很多是與我們相近的。我並不是說這些東西沒有變化，因為它們完全可能已經採取了新的形式。然而，它們對於我們來說並不陌生，而且，事實上它們仍能夠吸引並激發現代一些最有影響的人，例如

甘地 (Gandhi)、托爾斯泰 (Tolstoy)、特雷莎嬷嬷 (Teresa；編按：又譯德蘭修女) 以及無數別的人。但是，即使是那些相信《新約》中隱含有巨大的精神寶藏的人也承認，要使這些寶藏能為其文化和思想環境與古代世界大不同的世代所利用，就需要做很多困難而迫切的解釋工作。這種解釋工作是神學的任務，而且隨着時代的推移和新情況的出現，必須一次又一次地進行。有時期尤其如此；有時候，會有一些相對穩定的階段，例如歐洲的中古時期即是；有時候，又需要返回本源，努力去重新把捉原初的創造性的見解，免得我們陷入一種毫無意義的對解釋的解釋的解釋之中！

那麼，問題的現狀如何呢？為了理解我們今天身在何處，我們必須回顧一下最近的往事，我要說，要盡可能追溯到本世紀初期。我認為，在這一百年間展開的神學的歷史，可以冠以這樣一個標題：「盼望之漲落」。

本世紀最初的年代，不過只是前一個世紀的延續而已。那時候西方世界（至少在表面上）一片和平，繁榮興旺。流行的哲學主要是樂觀主義的，科學在穩步前進，工業正在擴展。世許，那時神學過於關心調整自身以適應那個所謂「壯麗的新世界」，又過於忽視《新約》中一些嚴格的教訓，但它確實反映了世俗社會的那種普遍的輕快調子。偉大的歷史家和學者哈納克 (A. Harnack) 在其《甚麼是基督教？》一書中，代表了他那個時代的這種精神。他相信，在現代頭腦看來，基督教必然被歸結為其

簡單的本質。這意味著剔除多少世紀之中累積起來的所有那些教條以及神學沉積物。他認為，基督教首先是一件實踐的事情，如耶穌本人的教訓所示，它所指向的乃是上帝之國的實現。上帝的父性、人類靈魂的有限價值、倫理性的神國觀念——這些才是本質或精粹，可是卻被一大堆可疑的教義模糊了。另外還有一些自由派的樂觀主義的神學在本世紀開始之時十分興盛，其中有一些從黑格爾的哲學吸取靈感，當時黑格爾還很有影響力，尤其在英語國家是如此。後來，有一些神學則依靠懷特海(Whitehead)的哲學；懷特海世界觀的基礎，是一種根據現代物理對自然作出的解釋。而那些以進化論為基礎的神學，則提供了那時代的另一種版本的樂觀主義，這類神學中的一種，即德日進(T. de Chardin)的神學，直到本世紀中期仍然十分興盛。

不過，這些自由派的進步論神學中的絕大多數，在一九二〇年前後就被拋棄了。這其中的理由十分明顯，因為，一九一四年至一九一八年的世界大戰粉碎了長時期盛行於西方的對於進步的自滿信念。戰爭本身及其種種恐怖和駭人聽聞的屠殺，還有隨之而來的某些國家的血腥革命、另一些國家(包括美國)的經濟蕭條和大規模失業，造成了西方長期未有的陰暗情緒。於是，當神學家轉向《新約》時，他們便意識到了為自由派忽略的另一些主題：人性中罪的存在，在浩瀚宇宙中的人的局限，在面對種種甚至在社會中也發生作用的巨大的非人格力量時人的無力等等。在戰後世界上出現的最重要的神學

人物是巴特，他也是宗教改革以來最偉大的新教神學家之一。像那些宗教改革家一樣，巴特也返回《新約》，去尋找他認為的基督教的本真觀點。他的第一部主要著作是對《羅馬書》的注釋。在那個時代(即大戰剛結束後)的人們看來，那是一種新的注釋。當時的種種注釋，多半是以一些純學術的問題提出來的——句法和語意問題、文本評斷或考證問題，關於寫作日期、作者身分、希臘化社會影響的史學問題等等。巴特並未忽略這些問題，但是他的主要興趣在於經文的神學意義，及其必須對戰後混亂中的西方各國說出的東西。事實上，巴特毫不猶豫地把那場戰爭及其帶來的苦難，部分地歸咎於哈納克那一代的神學家，他認為他們完全忽視了《聖經》信息中的一些要害問題，因為他們被十九世紀創造的物質進步方面的輝煌成就所迷惑。按巴特的理解，《聖經》的教導是同上一世紀拼命追求的那些人類價值不相容的。《聖經》並不包含對一九一八年崩潰的那種人類文化的肯定和認可，相反卻是對它的審判。《聖經》包含的是這樣一種啟示，揭示了既有限又有罪的人性，揭示了既超越又仁慈的上帝。

對基督教神學的這種新理解，同哈納克曾有的那種理解之間的對照，可以從哈納克與巴特在一九二三年的一次通信中看得很清楚。哈納克堅持認為，「神學的任務，是同一般科學的任務相一致的」。他這樣說的意思是，神學必須把基督教作為一種歷史現象來對待，必須處理前面提到過的那些問題——語言、文本、歷史、背

景等等問題。而巴特在回信中則認為，神學的任务「是與佈道的任务相一致的；那就是承擔並傳遞基督之道。」¹在這裏，巴特是在把一種更帶生存性或個人性的調子，引入神學的觀念之中。他理解的神學，不是對我們可稱為「基督教」的某種客觀現象的一種超然的或「價值中立」的研究，而是努力將其作為對實際生活處境中的人類所說的話來理解。

從二十世紀中晚近得多的時代來回顧哈納克與巴特的爭論時，我認為，我們都會覺得這兩位學者的毛病在於誇張。哈納克誇大了嚴格意義上的科學方法的重要性。這種方法的確可以提供大量的關於基督教的信息。即使要詳細而精確地說明那些發生在近兩千年前的事件非常困難，但是很多學者的耐心勞作還是積累了大量關於耶穌的生平、教會的開端、《新約》的形成和基督教的傳佈等等的可靠信息。確實，這種事實性的信息並不把我們引向基督教的核心本身，然而，它卻起了某種控制作用，把那些總是依附於一種宗教的傳奇和神話篩選過濾掉，使我們得以在如此之長的時間之後，盡可能清楚地看到原初的現象。但是，無論資料積累得如何豐富，篩選得如何仔細，還是會有一道鴻溝留下，那是不能靠更多的知識來跨越的。在能夠聽見基督教的本真信息之前，需要某種不同的東西。這正是巴特所把握的要點，可借他過於誇大了他的觀點的重要性，而且他在其

1. K. Barth, 《神學問題及回答》(Theologische Fragen und Antworten; Evangelischer Verlag, 1957), 頁10以下。

生涯的前一時期肯定有這種傾向，即把批判性學術的工作棄置一旁，好像這些工作只有次要的價值似的，可見於巴特早期著作的這種誇張，很容易敗壞整個神學事業作為一種嚴肅研究的聲譽。

那麼，巴特對老的自由派或科學的神學提出的抗議，其中甚麼是有價值的呢？實際上，分歧之處早在十九世紀中葉就由基爾克果(Kierkegaard)十分清楚地指出來了。他論證說，除了對「罪的意識」之外，無論多少歷史知識都不可能使人更接近對基督教意義的理解。²但是對罪的意識並不是增加了一點知識。確實，它是某種可於不同的類型。它是對人的狀況的意識，是通過自己參與那種狀況而產生的意識。巴特說神學更接近佈道而不是科學，這是很容易誤導的，因為這可能被誤解為暗示無法將神學與神話或意識形態區分開來。如果說巴特對用詞的選擇很令人遺憾，那麼他的根本論點卻是正確的。神學不可能是價值中立的。任何影響人類性質和命運的研究究竟可否是價值中立的，這一點十分可疑；而且，神學肯定十分切近地觸及到了這些人類問題。既然神學是對宗教的理性解釋，那麼它就必須考慮到這一事實，即人不是一種純理智的存在物，而是還包含着感受、意願以及真正人性的生存方式所不可缺少的別的東西。既然宗教關注的是人性的提高，即傳統所謂的「拯

2. S. Kierkegaard, 《基督教的磨練》(Training in Christianity; Princeton University Press, 1944), 頁71。

救」，那麼，這樣說也就是富有意義的了，即：要理解作為宗教之解釋的神學，不僅需要關於歷史實在的事實性信息，而且更需要對罪的直接或親身了解，因為罪就是欠缺的感覺，而這種感覺又喚起了對宗教所應許的提高或更充實的生存的追求。當然，正如我已經說過的，任何成熟的神學都要包括哈納克倡導的那種知識，也要包括在巴特和他之前的基爾克果看來非常重要的生存意識。

在我剛才所說的話中，我只局限於談早期巴特的學說，以及那種學說的有限幾個方面。如果想要完整，人們就得談及他的啟示理論，談及他在來自上帝的啟示同宗教之間的區分。在他看來，宗教是人對上帝的追求，因而是啟示的對立面。我們不可能擴展話題去談所有這些別的主題，但是我想，由於着重談到哈納克與巴特之間的分歧，我們的注意力已轉向了二十世紀神學發展中的一個關鍵時刻，在那個時刻出現了一種轉向，即從以歷史學術為基礎的自由派的人本主義神學，轉向了一種新風格的神學。在這種神學中，歷史知識不會遭到輕視，但是它卻強調神學學者要有一種更加切身的生存性的把握。

在本世紀早期階段，巴特主導着對老派的自由神學的一種很廣泛的反叛。也許，在屬於這一思潮的神學家中，某些人比巴特做得更成功，把重新發現的生存維度引入神學，而不是廢棄或至少是質疑學術性的史學方法的價值。在這些神學家中，可以提一提布爾特曼(R. Bultmann)。他是公認的二十世紀最偉大的新約學家，

然而，由於他經歷過第二次世界大戰，並且對希特勒要德國教會服從納粹意識形態的企圖進行過卓絕的抵抗，他又深切關注當時世界的種種事件，並付出了大部分精力來努力表明，《新約》的信息如何仍然是適合於今日世界中的男男女女的信息。同巴特一樣，他也背離了哈納克之類的自由派神學，儘管他仍然極其尊重哈納克的歷史研究。另外，布爾特曼也像巴特一樣強調對基督教信息的生存解釋，只不過巴特受到的是基爾克果的影響，而布爾特曼對存在主義的熱情則來源於海德格(Heidegger)，海德格在戰後有好幾年都是布爾特曼的同事。

布爾特曼的早期著述，主要的方向是對《新約》的批判分析。他的工作會使人聯想起施特勞斯(D. Strauss)在將近一個世紀以前的工作。雖然所用的方法不同，但這兩位學者都對《新約》，特別是福音書對耶穌生平的記載的可靠性提出了嚴肅的質疑。具體說來，他們兩人都論證說，那些敘述曾受到一世紀時流行的那些神話的強烈影響。在布爾特曼看來，在二十世紀受教育並且吸收了科學對世界的理解的男男女女，根本不能接受《新約》中報道的那些奇怪現象——例如奇蹟、天上傳來的聲音、惡魔引起的疾病，以及公元第一世紀時的其他一些觀念。但是布爾特曼認為，這種神話語言是在《新約》寫成的猶太—希臘文化環境中唯一可用的一種結構，只要我們能找到解釋它的鑰匙，在這種結構之中是可以發現《新約》的本質信息的。走向正確解釋的第一步，就是提出正確的問題。這問題不是「當時發生了甚麼？」而是「這

對我的生存意味着甚麼？」(或：「對我的生存來說，這有甚麼意義？」)正如我們前邊說過的，這是因為一種宗教文獻(例如《新約》這類的宗教文獻)關注的乃是人生的提高，乃是為讀者提出一種新的生存的可能性。一份宗教文獻當然可以包含某些歷史，但是它基本上不是一本歷史書。這種由布爾特曼提出的生存解釋的方法，被稱為「解神話化」，然而這個稱呼的否定性也許有點過分，因為這種方法雖然剔除了《新約》敘述中的神話因素，卻也可以用一種肯定性的方式來運用。例如，這就可以把道德命令從生存上理解為直接對聽眾或讀者發出的命令，而不僅僅是一般的行為原則了。布爾特曼的釋經學的效果在於，它強調了基督教首先是一種生活方式，只在次要的意義上才是一種教義。例如，他教導說，相信基督的十字架，主要不是要相信這個事件在公元三十三年左右實際發生過或是要相信救贖教義，而是「要把基督的十字架變成我們自己的十字架」。³

有些批評家聲稱，布爾特曼把宗教主觀化了，而且取消了宗教與歷史，甚至與上帝的客觀關聯。確實，在他看來，那些敘述主要是表達了人類生存的種種可能性，他把上帝理解成不是一種「實在的存在」，而是一種在人面對終極要求時的事件。而且確實，由於巴特和布爾特曼的影響，尤其是在美國，有些人企圖設計這樣一種形式的基督教，它甚至可使上帝概念非神話化。布爾特曼平生不想走這麼遠，他總是在反對把宗教信念客觀

化，這並不是因為他否認宗教信念與實在的關聯，而是因為這種客觀化模糊了宗教信念作為人類行為的指引這一更直接的意義。

本世紀的第三個時期，即從一九六五年以來，神學進入了一個新的階段。哈納克時代的自由主義是樂觀的，巴特和布爾特曼等人的存在主義則更多地意識到人生的罪和局限性，而這第三個階段則帶來了這樣一種反的強調又開始肯定自身。導致這次神學重新定向的主要事件，是一九六二年到一九六五年在羅馬召開的第二次梵蒂岡公會會議。很難說清楚為甚麼這次會議要在那個時候召開。也許這主要是歸因於一個人，即約翰二十三世教皇的看法，因為，很難看出在那個時期發生的公共事件怎麼能夠引起盼望的新高漲。

無論如何，約翰二十三世教皇召集了這次公會會議，而這次會議不僅對於羅馬天主教會，而且對於歐洲和美國的新教教會，都帶來了一種新生命的浪潮。主導了這次會議思想的哲學被稱為「超驗托馬斯主義」。在很多世紀之中，由中古時代的阿奎那所建構的哲學體系即托馬斯主義，一直在天主教會中佔主導地位。即使在本世紀初，它也還是一種關於靜態實體的哲學，而且它的論證，似乎多半都在於提出更加精確的定義或界說。但是，在本世紀中，它再次變得活躍起來，也許是要證明它是「永恆哲學」的說法。這部分要歸因於一些托馬斯主義哲學家的這種努力，即與現代歐洲哲學特別是康德的

調和。

也許對梵二會議在思想上產生了最大影響的天主教神學家，是拉納 (K. Rahner)。他接受了新的「超驗托馬斯主義」的某些思想，而且一直是一位海德格研究者。拉納思想的基本點是他的人類學或關於人的理論，存在主義者強調了人的局限性，而拉納則把人視為一種要走出自身趨向無限者的有限中心。人的本質在於精神，精神不應被理解為某種東西或實體，而應被理解為走出去的能力。(用傳統的基督教語言來說，神聖的精神即聖靈，是從上帝走出去或「發出」而進入世界的。) 因此，一個人不是一種有固定性質的靜態實體，而是一種「正在超越的」存在物，就是說，人總是在穿越而進入新的生存階段或狀態。⁴這並不是一種自動進步理論，像十九世紀被廣泛接受而在以後悲劇性地被證明是錯誤的那種進步理論；這也不是一種輕率的樂觀主義理論，即認為一切都終將變好的理論。這只是一種關於盼望的理論，而我們必須記住，盼望是脆弱的。人類超越的目的或目標是上帝。由於在拉納的性格中有很強的神秘主義因素，他也常常把上帝說成是「無名」(這也許會使我們想起中國哲學的「道」)，但是，作為一位基督教神學家，他又相信，人的精神及其向無限者超越的能力，乃是我們在有限這一層次上理解上帝的意義的最佳線索，他還認為，在耶穌基督自我獻身的生與死之中，可以看到人的精神的最高

4. K. Rahner, 《世上的精神》(Spirit in the World; Sheed and Ward, 1957), 頁 220。

的超越。

大約在羅馬天主教思想中出現這些事態發展的同時，在新教徒中也開始了一種類似的發展。在這方面的主要代表人物，是莫爾特曼 (J. Moltmann)。他的《盼望神學》一書發表於一九六四年。他嚴厲地批判上一代的神學家。他聲稱，巴特把啟示而不是把應許作為其神學的基礎是大錯特錯了；布爾特曼認為末世論不過是基督信息的一種神話結構，這也錯了，因為那是屬於基督教的本質。他尤其對布爾特曼持批判態度，並認為復活不是一種神話觀念，而是一種實在，儘管他在這方面所說的某些話使人懷疑。他是否對某種重新神話化負有責任。莫爾特曼神學的哲學概念，部分是來自新馬克思主義哲學家布洛赫 (E. Bloch)，布洛赫的《盼望的原理》一書闡釋了這樣一種世界觀，在其中，不僅人類，而且甚至連無機的自然界，都被說成是處於一種「超越」的過程中，要走向一個尚未確定的目標。但是，正如拉納一樣，莫爾特曼也不能被指摘為是在主張一種簡單平庸的樂觀主義。他緊接着那本論盼望的書，又出了第二本書，題為《被釘十字架的上帝》，在其中，他清楚地說明了，盼望並非自動地實現的，正相反，它需要來自人甚至來自上帝的努力和受難。

關於我所謂「盼望之漲落」，如本世紀一些主要的神學家所解說的盼望之漲落，我們已說了不多了。這段歷史的開端，是從十九世紀繼承的一種無限制的樂觀主義，然而種種事件很快就表明這種樂觀主義沒有任何堅實的基礎。然後，從第一次世界大戰一直延伸到第二次

世界大戰以後的年代的那種悲觀主義，則帶來了一種比較令人心灰意冷的情緒，在某些美國神學家的「上帝之死」插曲中達到了頂峰。這個世紀的最後三分之一是盼望之復活，不過這是一種受到過度節制的盼望，同以前那些年頭的毫無批判性的樂觀主義是大相徑庭的。

然而，要使我們的概覽完全，現在來考慮幾條基督教神學的主要理論，考慮一下這些理論不僅在前面討論過的主要神學家當中，而且在整個神學圖景中發生了甚麼變化，將會十分有用。我們要簡短地考察的這些理論，是關於上帝，關於基督、關於教會，以及關於人性的理論。

在基督教神學中，雖然上帝通常被視為既是超越的，又是內在的，就是說，既超越於世界之上，又內在於世界之中，但是，通常都是超越性得到強調。上帝被看作是在世界之外或之上，是一個「從機關出來的神靈」，可以不時地干預這個世界的事務。但自從啟蒙運動以來，世界已越來越被看成一架能自我調節的機器，人們還認為，把干預的角色分派給上帝，說得最輕也是有點不莊重的。還在十九世紀，人們就已越來越多地從內在角度來理解上帝了，有時甚至接近了某種泛神論。巴特及其合作者對十九世紀的反叛，包含着一種對上帝超越性的新的強調。巴特本人尤其是這樣，他在早期著作中把上帝的行動寫成是「從天而降的垂直行動」。⁵一九六

5. K. Barth, 《〈羅馬書〉釋義》(Der Römerbrief, Oxford, 1933), 頁102。中譯本：魏育青譯，《〈羅馬書〉釋義》(香港：道風書社，2003初版)。—編注

三年，發生了一件類似危機的事情，一位英國主教羅賓遜(Robinson)出版了一本短小卻轟動的書——《對上帝誠實》。這本書號召重新思考上帝概念，這種重新思考事實上在本世紀下半葉已經發生了。它所走的方向不是泛神論，而是用一種較複雜的概念表達的超越與內在的結合。這種概念有時被稱為「萬有在神論」(panentheism)——這個詞在字面上的意思是「一切均在上帝之中」，但也被理解成「上帝就在一切之中」，這是一種相互包容或相互內在。這類觀念中的某一些觀念，似乎早已隱含在基督教關於上帝是三位一體的觀念中——在我們之上的上帝即聖父，與我們同在的上帝即聖子，在我們之中的上帝即聖靈。這一類的某一些對上帝的理解可見於很多當代神學家，諸如前面討論過的莫爾特曼等人的思想中。

關於耶穌基督其人的問題，傳統神學也一直力求在基督和上帝同質與基督和人同質之間保持平衡。但是，儘管否認耶穌基督有真實的人性總是被視為異端，這一點還是常常在實際上遭到忽略。然而在這項教義方面，我們又可以發現同上帝教義方面相同的情景。在十九世紀，人們作了很多努力去探索「歷史上的耶穌」，也就是被關於亦上帝亦人的神學闡釋淹沒以前的那位作為人的拿撒勒人耶穌。所以，我們在哈納克那裏看到的，是一位十分人間化的基督。另一方面，在巴特那裏，我們在某些地方遇見的，似乎是一種實際上的一性論，也就是認為基督只有一種性質，即神性，而其人性已被它所吸收的那種理論。但是，在比較晚近的神學中，耶穌基督

的人性再次得到了毫不含糊的肯定，對天主教神學家拉納而言，顯然是如此，對我們時代大量其他的神學家而言，同樣是如此。

在關於教會的概念中，同樣有值得注意的變化。特別是自從第二次梵蒂岡公會議以來，所謂「凱旋論」的教會觀已越來越遭到否棄。儘管把教會同歐洲殖民主義的擴張主義目標過於緊密地聯繫起來是不對的，然而基督教傳教活動有時候確實受到了帝國觀念的污染，這卻沒有甚麼疑問。但是，看來這不會得到《聖經》的支持，在《聖經》中，基督有一則寓言說，上帝之國（以及作為途中一個階段的教會）就像一點小小的酵母，它在整個生麵團中起作用，使麵團發酵但並不成為麵團。這已經導致了這麼一種教會觀，即把教會視為一個代表性的團體，它確實旨在為整體做出貢獻，並為整體服務，但卻不要控制整體。也許，這種新的態度最明顯的跡象，可見於教會與其他宗教關係中發生的那種變化之中。在此，第二次梵蒂岡公會議通過其《教會與非基督教各宗教關係宣言》，又一次發揮了重大的作用。這次公會議宣佈，教會應該承認非基督教各傳統中一切真與善的東西。然而這種做法的先例，又可以回溯到神學的早期，可以在查士丁（Justin）和奧利金（Origen）之類基督教先驅作家那裏見到。新教徒也正在往同一個方向前進，而且在不同的世界宗教之間已有某種富於生命力的對話正在進行。

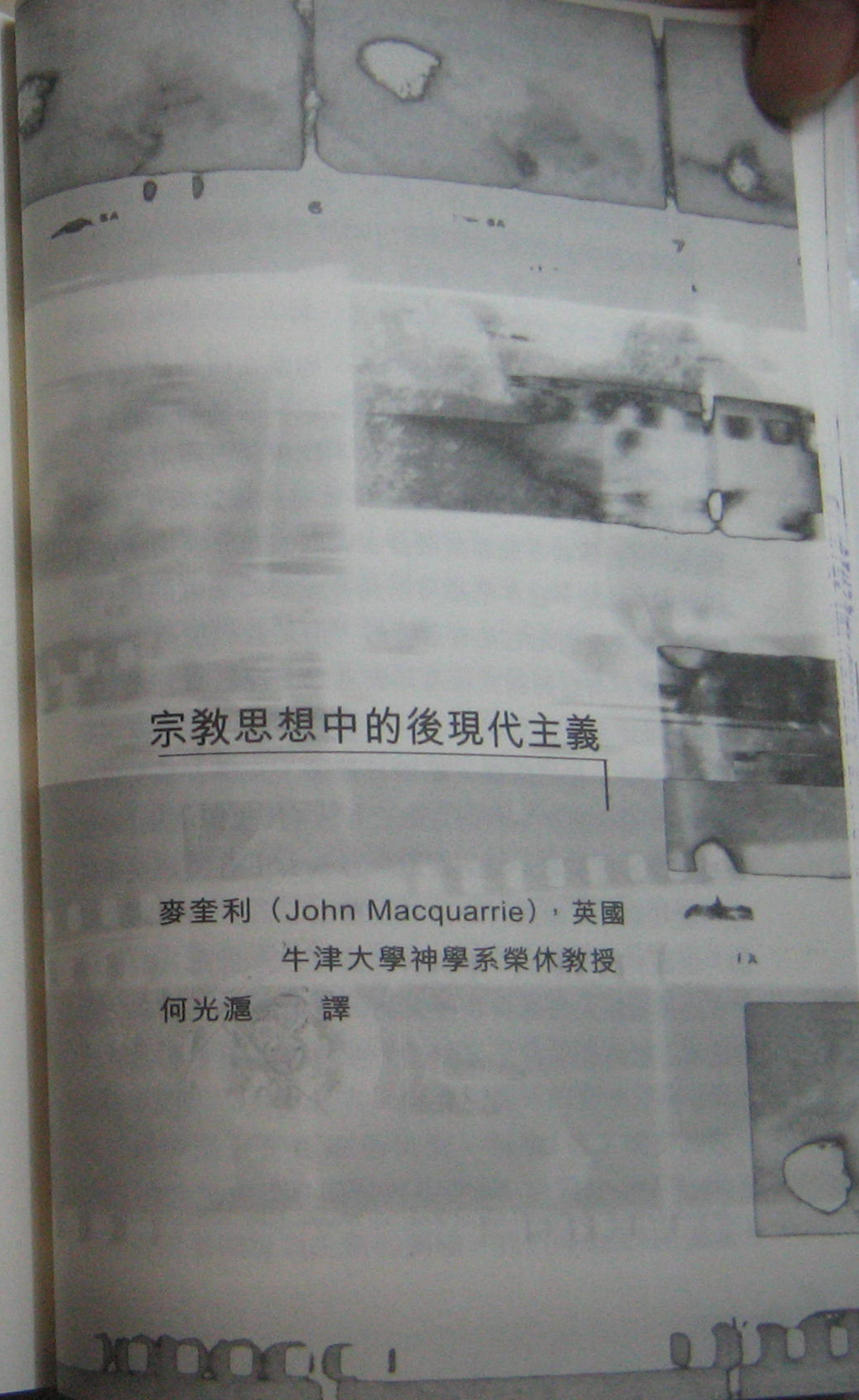
最後，還有關於人性的問題。人的天性是好是壞呢，還是好壞混雜呢？啟蒙運動之後以及整個十九世紀

之中，尤其是在進化論影響廣佈之後，對內在的人性善良和必然的人類進步的信念佔了優勢，並反映在哈納克變，使這種樂觀主義信念成了問題。正如我們已經看到的，在歐洲，巴特及其同事再次談起了人的局限性和人的有罪性，同時，即使是在繁榮興旺的美國，尼布爾（R. Niebuhr）也大膽地復興了原罪教義。然而，自從一九六五年以來，人們又一次聽到了一種不同的聲音。當利科（P. Ricoeur）宣稱「不論惡多麼徹底，它也不如善那麼原初」⁶之時，他只不過是在提醒我們《聖經》的教導，即創世故事裏的教導。當然，他並不是要返回啟蒙運動及其產物的那種天真的樂觀主義，而只是力求達到那種更切近於本真傳統的適當的平衡或辯證關係。他又說：「罪並沒有界定人之為人；人除了是罪人之外，還是受造之物。罪也許比各種罪惡都古老，但是無辜卻更加古老。」⁷拉納也坦率地承認，在他自己的神學中，罪與惡並不處於突出的地位。這是因為，現代神學已達到了對人性的這樣一種更為精緻的理解，以致於它可以宣稱，基督正是在自己的人性之中，盡其可能地展現了不可見的上帝的形象。

以上所說，是一個人對於在西方、在一個喧囂甚至混亂的世紀後出現的基督教神學現狀的印象。我認為，它依然是活躍而又健全的。

6. P. Ricoeur, 《惡的象徵》(The Symbolism of Evil; Boston, MA: Beacon Press, 1967), 頁156。

7. 同上, 頁257。



宗教思想中的後現代主義

麥奎利 (John Macquarrie), 英國

牛津大學神學系榮休教授

何光滙 譯

就後現代主義問題寫作的人，通常在開始總是試圖對這個詞下定義，然而馬上又接着說，這個詞是過於捉摸不定和過於含糊曖昧，以至於不能用任何簡單的公式來予以表達。有一作者甚至走得更遠，他宣稱，「假如『後現代』這個詞不被那些機會主義式的過分使用搞成了一派胡言的話，它本來是可以具有完整的意義的」。¹我們在這裏先要假定它是有意義的，但是我們還是要花一點時間來弄清這個詞究竟是甚麼意思。據說它首先是被運用於描述某些建築風格，但是這個詞的使用被擴展到了其他領域，包括繪畫、雕塑、音樂、文學，甚至哲學和神學。在這麼多不同的背景之下，「後現代主義」的意義難免會各有不同，但是在這些意義當中有着某些相似性，就好像有某種共同的精神在擾亂着許多不同的人似的。也許，第二個千年的結束，甚至二十世紀及其前所未有的種種極大的進步和極大的倒退的結束，都與一種世紀末心態的產生有某種關係，在這種心態中包含着對

1. John D. Caputo, 《雅克·德里達的祈禱與眼淚》(The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion; Bloomington: Indiana University Press, 1997), 頁119。

過去的拒斥和對新事物的熱切盼望。像這樣一類的現象，似乎就是「後現代主義」所意指的東西，而且它顯然很難避免成為有爭議的，會被一些人熱烈地歡迎而被另一些人斥為顛覆性的東西。在這樣一個時代所產生的希望和恐懼都很容易被誇大。後現代主義不太可能是一個輝煌的新時代的先驅，也不太可能是西方文化最終解體的預告性徵兆。

「後現代」一詞本身就是一個引起爭辯的術語，因為，如果你自稱是一個後現代的藝術家或神學家或別的甚麼，你就已經自動把你的所有同時代人說成是過時的了，無論那些人已經把自己設想為多麼現代。僅僅是現代的東西已經被後現代的東西超過了，而且，在像我們這樣以與時俱進為自豪的社會中，「後現代」一詞甚至在人們弄清它是甚麼意思以前就似乎有了某種聲望。我們要公平地對待後現代主義，只能通過仔細地看待在其主要闡釋者的著作中所看到的那些具體例證，不過，對於它的許多闡釋者（如果不是全部闡釋者的話）當中所出現的思想傾向作一種一般的概述，對於使他們區別於他們的先驅者並為他們帶來獨特的「後現代主義者」的稱號的那些東西作一種一般的概述，對我們來說也是十分有用的。因此，我在這裏準備提出十項對照或十種對立，在這些對照或對立中，在神學和宗教哲學的領域，後現代主義者們同二十世紀大部分時間流行的那些觀點或傾向作了或多或少是徹底的決裂。我說「或多或少是徹底的」，是因為在這些問題的歷史中，從來就沒有一種完全的斷裂或某種絕對全新的開端。我們將會發現一些重大

的區別，但是我們也將發現，那些在後現代主義者當中採取了新面貌的觀念，在二十世紀以至更早的時候早已經有了一些先兆。在此，我們就來討論這十項對照吧，儘管我幾乎不必說明，說對照有十項是帶有某種任意性——它可能會少一些，因為我說的對照有一些會彼此重疊，它也可能會多一些，因為我幾乎肯定會錯過其他作家也許會認為重要的一些東西。

對照一：後現代主義與現代主義

這是我們所考慮的種種對立之中，最寬泛因而也許是最模糊的一個。關於宗教和神學，大多數二十世紀的思考（當然也有一些例外）都是在「現代思想」的「標準」範圍內進行的，也就是從啟蒙運動繼承下來的那些標準範圍內進行的。一個很好的例子，就是魯道夫·布爾特曼（Rudolf Bultmann）這位二十世紀最偉大的新約學者的學說。聖經應當「非神話化」，以便使它能被布爾特曼稱為「現代人」的人理解。從聖經中應當剔除掉任何不被現代歷史學家和科學家所「允許」的東西。布爾特曼對人類的複雜性有一種過於健全的理解，以致不能在康德（Kant）《單純理性限度之內的宗教》*的方向上走全部路程，然而，儘管有種種實存主義的傾向，他還是對於啟蒙運動的要求，對於他視為現代人的世界觀的要求十分敏感。²與之相對照，卡爾·巴特大膽地拒斥了啟蒙運動的

* 康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（香港：漢語基督教文化研究所，1997）。一編注

自然神學，並且提高了啟示和聖經權威的地位。就這一點而言，巴特既是前現代的又是後現代的。然而，從根本上說，他還是前現代而並非後現代，因為現代主義與後現代主義似乎完全一致的一點，就是它們都拒斥權威和有特權地位的認識方式。

但是在這一點上會出現一個嚴重的問題。在啟蒙運動當中，至少在其早期階段，雖然啟示遭到了拒絕，但是人們仍然相信上帝的實在性可以用一種理性的或自然的神學來確立。後現代主義在挑戰啟蒙運動對理性的張揚的時候，不是已經使自身脫離了一切對上帝的認識，不論是依賴於理性還是依賴於啟示的認識嗎？教皇約翰·保羅（Pope John Paul II）二世在其通諭《信仰與理性》（1998）中所想到的似乎就是某種形式的後現代哲學，他宣稱，他們對限制理性的那些思考方式的強調，「造成了各種不同形式的不可知主義和相對主義，而這些東西使得哲學研究在廣泛流傳的懷疑論的流沙中迷失了道路。」³教皇的這些話也許是由德里達（Jacques Derrida）這一直率的聲言所引發，即，他的哲學方法「阻礙了通向所有神學的道路」。⁴然而，教皇在對當代哲學的估價方面也許是過於悲觀了，我們將會看到，在德里達後來的著作中，他自己也變成了一位神學家，或者，無論如何是一位研究神學的宗教哲學家。但是在此之前，我們先

2. R. Bultmann, 《宣道與神話》卷一（*Kerygma and Myth I*），頁18。

3. Pope John Paul II, 《信仰與理性》（*Fides et Ratio*），第一章5節。

4. Pope John Paul II, 《立場》（*Positions*），頁40。

要從現代主義與後現代主義這種一般的對立轉向一些比較具體的對照。

對照二：客觀主義與主觀主義

人們常說，後現代主義有一種強烈的主觀主義傾向，而且現代主義則重視客觀事物。接受這種說法是有一些充分的理由，但是在評價這種說法時我們卻必須謹慎。的確，後現代主義者十分強調文本即人類心智的創造，而且他們的意思似乎是說，沒有任何獨立於我們的心智的客觀實在，或者說即使有任何這一類的實在，那也是無法接近的。我們的日常語言大部分都是意向性的，意思是說，是從我們的心智被驅向並引向某種事態，而我們相信這種事態是「在那裏」，在世界之中甚或在世界之外的。但是，我們真的曾經到達過那所設想的實在嗎？這個問題在哲學中並不是一個新問題。早在十七世紀，貝克萊 (Berkeley) 就宣稱，沒有任何客觀實在的事物。那些「事物」都是觀念，都不能要求任何超過觀念實在性的實在性。它們的實在性只存在於感知它們的頭腦之中：用貝克萊著名的話來說，*esse est percipi*，「存在就是被感知」。

我並不認為很多後現代主義哲學家是貝克萊主教的追隨者，但是他們實際上是在重新提出客觀性的難題。這適用於一切方面，而且會影響到 (比如說) 自然科學。甚麼是電子？它是一種客觀的物理實體呢，還是觀察者頭腦中的一個觀念，或者可能部分是前者而部分是後

者？我們可以把這個問題留給科學哲學家，但是我們可以看到在神學中有一些類似的問題。當我們說到耶穌的客觀的歷史實在性的時候，那是甚麼意思呢？在現代時期，尤其是在十九世紀存在着一種嚴格的對歷史上的耶穌的探究，而且在二十世紀下半葉，這種探究也得到更新。它在探求甚麼呢？我想，它所探求的是要提供這樣一幅關於耶穌的圖景，假如我們在耶穌生活的時代同他在一起的話，在人們開始就他的來源和意義進行思辯以前所能看到的那樣一種圖景。但是，探尋純粹的歷史事實會有意義嗎？或者說，純粹的歷史事實這個說法會有任何意義嗎？不論我們感知到任何東西，它都已經在某種程度上和與某種方式被我們的心智所解釋過了。例如，我們從來沒有見過單純的紅色，而總是只見到一個紅色的東西，即使我們還沒有精確地意識到那個東西是甚麼。

假如竟可能有一種純粹的毫無偏見的對耶穌的認知，要達到這樣一種認知，也只能通過在時間中向古代旅行，返回到公元一世紀去親自看一看耶穌。但是這樣的事情只屬於科幻小說。我們所能做的最好的事情，就是去尋找關於耶穌的時間最早的報告，同時相信最早的也就可能是最值得相信的。這正是約翰·邁爾 (John Meier) 和湯姆·萊特 (Tom Wright) 之類的學者或所謂「耶穌研究會」的成員們不辭辛勞地進行的那一種工作。它從來沒有達到過「客觀的事實」。現存最早的福音書是《馬可福音》，它寫成於耶穌被釘十字架之後三十到四十

年之間。馬可在寫作材料方面必須依賴於當時已經流傳的許多報告和見證，而且他必須在這些報告和見證之中進行選擇。進一步說，雖然其他幾部福音書比《馬可福音》的時間要晚，事情也完全是這樣：這些福音書的作者可能會得到這樣一些資料，它們是馬可並未得到但卻可能更接近於其所記錄的那些事件的。我們開始提出這樣一些問題：「除了對解釋的解釋之外，還有任何東西嗎？有甚麼事情一直發生於各種解釋自稱所指的那些客觀的歷史事件呢？」德里達聲稱「文本之外一無所有」，⁵我們從這一說法能得出甚麼結論呢？事實上，隨着我們的主題的逐步展開，我們將會看見，德里達的這一說法如果放到一定的環境之中來看，不會像在乍看之下那麼對客觀性具有破壞作用。現在我們還遠遠不能判斷後現代主義是否會不可避免地導致懷疑主義，或者，我們是否能夠在其中發現一些將打開通向神學的道路的肯定性的傾向。

對照三：零碎化與整體化

後現代思維最普遍的特徵之一，是其背離思想之統一性的傾向，其理由是，這種統一性一直是主觀地投射到實在之上的，而實在本身則只完全相異和彼此分裂的。顯然，這是對現代主義的拒斥的又一個方面，因為啟蒙運動之後的目標就是要越來越接近一種統一的世界觀。即使在今天，我們也聽到一些科學家的理想是一種

5. Jacques Derrida, 《論文字學》(Of Grammatology), 頁158。

囊括一切事物的理論。自然科學的目標是要建立種種包容一切的理論，它們可以使許多顯然互不關聯的現象變得可以理解。這些理論在全部科學史上標誌着科學的進步。例如，地球圍繞太陽的運動，潮汐的漲和落，一個蘋果從樹上的墜落，都是十分不同的事件，而牛頓則表明它們都是引力法則（不論在這些情況下「法則」的確切意思是些甚麼）的種種表現。比科學家們具有更大雄心的是某些哲學家。特別是黑格爾建構了一種形上學的體系，它包容了能夠想像到的一切——邏輯、自然、法則、歷史、政治、宗教。在面對這樣一種壓倒一切的理智成就之時，人們不可能不感到尊敬甚至敬畏，但是人們又很難避免提出這樣的問題，即，人類思想是否有力量以這樣一種包羅萬像的方式去構想（或把握）每一件事物？或者，上帝和世界的種種實在是否如此完全地適合於這樣一些邏輯思想的模式？後現代思想家相信，構成宇宙的種種實在（包括人類的實在）不可能都裝在這樣一個清楚的、單一的大筐裏。當然，這裏會出現一個針對後現代主義者的難題。如果他們把現代主義進行綜合和建構體系的努力批評為將主觀投射到零碎的實在之上，這怎麼能符合於他們自己的這一論證，即，客觀實在是超乎於我們的能力所及之外的呢？他們好像知道客觀實在是零碎的似的。

在這一點上我們也會注意到，後現代主義儘管有種種新奇之處，卻像每一種別的哲學一樣依賴於過去的智慧。它的倡導者們其實是在重複很久以前基爾克果 (S. Kierkegaard) 用也許嚴肅得多的語言所表達過的觀點。

基爾克果對一種包羅萬象的思想體系提出了兩條反對意見：第一，只有上帝有能力看到作為整體的宇宙，而對於處於宇宙之中的人類來說那是不可能的；第二，由於宇宙仍然處於展現其歷史的過程之中，一種完整的觀點只有在時間結束的時候才有可能。⁶

還有一些嚴肅的問題需要後現代主義者作出回答。假如宇宙本身不具有某種理性的結構，科學能夠取得它一直以來所取得的那些成功嗎？（愛因斯坦認為科學不能。）我們在某種程度上能夠預言甚至控制自然事件，這個事實看來表明，在這些事件與我們對它們的理解之間有一種十分深刻的相互關聯。如果我們要問在作為整體的實在與黑格爾體系之內形上學體系之間是否有這樣一種關聯，那就比較成問題了。

一個居中的例證，也是一個具有特殊的神學趣味的例證，是歷史的例證。某些神學家和哲學家從關於特定歷史時期的記錄進行推論，提出了一些宏大的歷史元敘事，這些元敘事聲稱洞察了作為整體的歷史中的某種模式。例如，一些神學家把以色列人逃離埃及以及後來作為一個在律法之下享有自由的民族的出現，視為理解歷史意義的線索。還有一些雄心更大的神學家則把整部聖經關於創造、墮落、救贖和最後完成的敘述，視為對歷史意義的啟示。還有一些哲學家則把法國革命視為人類解放的一種世俗的歷史範示。直到歷史到達其終點（如果

6. S. Kierkegaard, 《哲學片斷》(Philosophical Fragments), 插入語。中譯本：翁紹軍譯, 《哲學片斷》(香港：道風山基督教叢林, 1994)。

它能夠到達的話)之前,這一類理論都不大可能被證實或證偽。但是,比起認為歷史根本毫無意義,只是一種不起來倒是更有可能。

在很多情況下,後現代主義者都否認歷史有任何全面的模式,儘管這看起來只不過是一種肯定。他們不承認有任何開端和終結。我們大家只不過是加入了一個已往前的河流。也許,那些為一種更有意義的歷史觀辯護的人,現在已經有了更多的證據,因為現在看來十分可能的是,這個宇宙(而且它是我們需要考慮的唯一的一個宇宙)的確有一個開端,而且進化的理論也暗示它還有一個方向,儘管肯定不是一個自動進步的方向。在此,我們又碰到了後現代主義者的難題。假如僅僅是我們人類的心智從無秩序的實在中製造了一種秩序,那麼,怎麼能知道這一點呢?

在此有一些對神學家和宗教哲學家的教訓。神學思想必須追求前後一致性和系統性,但是它不應當野心過大。有一些神學家把神聖啟示抬得如此之高,以至於那些企圖理解宇宙的世俗學科被完全置於神學之下。這是對巴特提出的一個指控。⁷在我們轉向進一步的對照之前,我們應當更好地評價後現代主義者下述警告的力量:不論在哲學還是在神學中,都不要過早地封閉各種問題。

7. S. Sykes, ed., 《卡爾·巴特神學方法研究》(Karl Barth: Studies of His Theological Method), 頁132、139。

對照四：特殊與普遍

啟蒙運動的思想家們力求獲得在範圍上具有普遍性的種種一般法則，因此他們也力求盡可能地消除差異。的確，「差異」一詞，在很大程度上正是理解後現代主義的一個關鍵詞。一般認為，統一性的思想方法在黑格爾(Hegel)的包羅萬象的體系中達到了頂峰。當然，黑格爾並沒有否認差異，正相反，他認為普遍性的東西自始至終都存在着對立面的衝突。但是他的辯證方法力求把對立面納入一種更寬廣的綜合，從而消除對立面。差異被「揚棄」(aufgehoben)⁸而進入一個新的統一體。但是，從進行理性化的哲學家的觀點來看，這種使差異融合而進入一種新的同一的做法，如果說是有所得，那麼也是有所失。因為特殊的東西可以說總是有一些多餘的內容會在一般化概念的抽象中被忽略或被拋棄。在這裏，基爾克果再一次以其對特殊事物的張揚而作為後現代主義的先行者出現。黑格爾認為，通過把宗教的形像提升到概念的層次，他就在宗教的形像語言及其特殊個體和特殊歷史方面造成了一個進步。即使康德也認為，一種「原型的」或本真的人性概念並不需要任何特殊的歷史例證，而可以直接得自理性。然而，當康德着手來描述這樣一種原型的時候，他心中所想到的毫無疑問是耶穌基督。「一種令上帝愉悅的人性之理想……只能作為關於這樣一個人的觀念對我們呈現，這個人不僅願意承擔整個人類的責任，願意用訓導和榜樣盡可能寬廣地在自己周圍傳佈

8. 德文，在哲學術語中已被普遍譯為「揚棄」，但原意為「舉起」或「提升」。——譯注

善行，而且雖然要抵制種種最大的誘惑，也願意親身承擔每一種苦難，以至於為了世界甚至為了自己的敵人的利益，去接受最為屈辱的死亡。」⁹在這一點上，我們可以問這樣一個問題：「我們承認耶穌的重要意義，是因為他例證了一種作為我們頭腦或良知中的概念的現成的原型呢（這也許至少是基督先在論的部分意思），還是因為這個特殊的歷史人物打破了我們對善良生活的種種先在的理解，以至於我們從他那裏獲得了那種康德所謂原型的概念呢？」我懷疑這個問題能否得到回答，因為看來每一方都需要另一方。所以，在這個問題上我並不是站在現代主義者一方，也不是站在後現代主義者一方。現代主義者應當更多地重視特殊的歷史實在及其豐富的具體性。這不是任何缺少「啟示」的事情。但是，對後現代主義者或者甚至對普通的基督徒來說，只有在他們心裏已經有了某種認識啟示的能力的時候，他們才能認識到啟示。在後面的討論中，我們還會回到這個問題上來。

對照五：自我與他人

這一個對照的主題與我們剛才討論過的主題即特殊性與一般性有着密切關係。在這裏的關鍵詞也是在後現代主義者當中很常用的一個詞，即「他性」或「相異性」。在此我們所關注的，是在人際關係中表現出來的那種對照。所有男人和女人都分有一種共同的人性，然而儘管

9. Kant, 《單純理性限度內的宗教》(Religion within the Limits of Reason Alone), 頁55。

人的數目達數十億之多，但是每一個人都有某種獨一無二性，每一個人都有看待世界獨一無二的角度，都對一種獨一無二的生活負責。如果我們再次回想一下十九世紀的黑格爾和基爾克果之間的對照，這兩位思想家對同一位聖經中的族長——亞伯拉罕十分不同的評價，個人的獨一無二性會得到很好的說明。黑格爾相信個體的人只是脫離了社會整體的碎片，所以他很瞧不起亞伯拉罕，因為亞伯拉罕選擇了離群索居並一直避開其他支派和民族。¹⁰而在另一方面，基爾克果相信個人是比社會更高的範疇，所以他把亞伯拉罕描述為一個英雄人物，因為他為了服從他相信是上帝的聲音，命令他用自己的獨子以撒作犧牲，於是便拒斥了普遍的道德要求。¹¹在這個問題上，並非所有的後現代主義者都追隨基爾克果。他們大多數都接受布伯對基爾克果的批評，即，基爾克果和一般的實存主義者都過分專注於個人的體驗，而在很大程度上忘記了每一個個人都是與他人相關聯的。在後現代主義者的哲學工作中，他人以及他或她的相異性（他性）是十分突出的主題。而且，正是相異性的觀念使得一些後現代主義者願意將上帝引入他們的哲學，這也許是在呼應布伯的這一學說：「每一個特殊的『你』，就是通向永恆的『你』的一瞥。」¹²無論如何，他人或相異者，甚至「全然相異者」，已經變成了後現代討論中的一些大問題。

10. Hegel, 《論基督教：早期神學著作》(On Christianity: Early Theological Writings), 頁185-189。

11. S. Kierkegaard, 《恐懼與顫慄》(Fear and Trembling), 頁49-59。

對照六：相對與絕對

後現代主義中有一種十分明顯的否定色彩，儘管像教皇可能擔心的或者許多人似乎都相信的那樣，認為它會導致虛無主義或懷疑主義也許會有些過頭。不過，我們已經注意到那種對權威和傳統的反叛（當然，啟蒙運動的現代主義也有這種反叛），我們還已經看見它對歷史有始有終的否認，我們更看見了它對歷史研究或自然科學的「我思故我在」（我的老師們告訴我說那是「整個哲學中最有力的論證之一」），也被那些後現代主義者所拋棄，他們已經廢除了作為思想和意願之實體的主體。

那麼，關於上帝，關於一切存在着的事物之創造者和根源又如何呢？我已經提到過，對某些後現代主義者而言，上帝通過與相異性的相遇而進入了他們的圖景，但是後現代主義既深受基爾克果後和布伯的影響，也深受尼采的影響，而且尤其是深受尼采關於上帝之死的宣告的影響。即使是那些談論上帝後現代主義者，也可能並非在傳統意義上思考「上帝」，即把上帝設想為一個從時間和空間之外用某種獨斷的方式統治宇宙的專制君主，儘管這樣一種傳統觀念無非是對聖經的上帝觀的一種漫畫化，而且遭到基督教神學家的批判同遭到無神論哲學家的批判一樣地多。然而假如沒有任何上帝或任何理性的宇宙根基，那麼，是否就只有一種不確定的偶然

12. Buber, 《我與你》(I and Thou), 頁75。

13. 德文，意為「超人」。——譯注

事件之流，好像一個無邊的海洋的波浪一樣呢？我們是否被拋進了徹底的相對主義之中呢？

儘管尼采宣告了上帝之死並把它等同於人類的解放和一種超級人類 (Übermensch¹³) 可能的出現，但是，我們太容易忘記他的那些悲劇性的語言，他在宣告上帝消逝之後繼續用這種悲劇性的語言說道：「誰給了我們海棉去擦掉那整個的地平線呢？當我們讓這個地球擺脫了它的太陽，我們又怎麼辦呢？現在它向哪裏運轉呢？我們大家往哪裏去呢？是要離開所有的態度嗎？現在還存在上或下嗎？我們不是好像在穿過一種無窮無盡的虛無嗎？我們沒有感覺到那一無所有的空間的氣息嗎？它不是已經變得更冷了嗎？黑夜不是正在我們周圍持續地包圍過來嗎？」¹⁴

在此我們可以加上一個問題：「這難道不是徹底相對主義的夢魘嗎？」因為，如果一切都是相對的，如果沒有任何根基，那麼，我們就會在任何時候都處於一片流沙之上。這種相對與絕對的對照絕不是神學家和哲學家純粹的學術問題，而已經觸及到整個人類生活。另一方面，難道信仰的生活不是像這樣一種東西，用基爾克果的話來說，像被拋進幾萬丈深的水中去嗎？然而，信仰在本質上是肯定性的，它需要據以安身立命的東西，否則，信仰也會被掃除掉。

那麼道德又如何呢？它現在不是被這樣理解，以至於只要一個人的行為不太傷害其他人，道德就只不過是

14. Nietzsche, 《快樂的智慧》(The Joyful Wisdom), 頁181。

個人喜好的問題了嗎？在很大的程度上道德在西方社會已經被化約成了這種狀態。所以，人們開始尋求種種新線，人們就會很難知道是否還能找新的根基。這方面的一個例證是，取消了曾被視為有神聖來源的十誡，我們現在就訴諸於被認為具有普遍適用性的「人權」。但是一些後現代主義哲學家，尤其是利奧塔 (Lyotard)，似乎很輕易表明，這些權利本身也是相對的，可以追溯到一些有限的人群及其可以質疑的意識形態。於是留給我們的又是妥斯托耶夫斯基 (Dostoyevsky) 小說中的人物，提出那個惱人的問題：「如果沒有上帝，那麼任何事情都是可以允許的嗎？」

對這個問題中的「上帝」一詞不應該作過於狹隘的解釋，但是，對道德生活來說，某種超越的標準看來是需要的，特別是在一些相對的價值觀之間有衝突的時候。我們以後還會再談到這些問題。

對照七：多元主義與齊一性

所有重要的後現代主義者在這一點上是一致的，即認為多元主義是以任何過於強調的齊一性相對立的。由於多元主義同我們已經討論過的後現代主義心態的其他一些特徵，諸如主觀主義、零碎化、特殊主義和相對主義等等十分投合，所以多元主義也許是我們已經會預想到的一個特徵。多元主義意味着承認差異並反對社會中任一單獨的集團的支配或者宗教、政治、道德等等之中的齊一性。但是，多元主義也不僅僅是(在否認一群人或

一套觀念應該成為每一個人的標準這個意義上) 否定性的，它超越了純粹的對差異的容忍，敦促要尊重並理解各種不同的傳統，它相信社會會因多樣性而豐富。然而，即便是一個堅定的多元主義者也承認，多元主義有種種限制。一種極端的多元主義可能會以絕對的個人主義而告終，甚至可能會威脅到社會的凝聚，而這是已經隱約出現於某些西方民主國家中的一個危險。事實上，多元主義是在西方思想的現代階段而非後現代階段開始存在並獲得支持的，即使在歐洲和北美也依然存在着一些民族主義和宗教狂熱主義的窩穴。多元主義的出現用了很長時間，從宗教改革後宗教齊一性的崩潰到相當混亂的當前狀況，期間西方列強有時用炸彈迫使西方範圍以外的倔強社會接受民主和全球資本主義等等。很難想像還有甚麼事情比這更加可笑和無效的了。在此期間，許多新、舊的差異和不寬容依然時常表現出來，甚至那些自認為「進步」的人也很少真的擺脫偏見。

多元主義有時候也與所謂「政治上的正確性」結盟，後者是某種事實上主張所有見解和解釋都有權得到同樣尊重的平等主義。這種觀點在後現代主義者當中十分流行。他們自己的言論，看來卻經常相當任意地把一種觀點抬舉到凌駕另一種觀點，並賦予特權，但若無任何終極標準，這是應該預想到的。例如，在德里達那裏我們發現有某種關於「私人宗教」的觀念，這種宗教是如此私人化和不確定，以至於他自己也不能理解或就這種宗教告訴我們甚麼東西。但這卻並未妨礙他攻擊那些具有確定的教義和行為規範的宗教。私人宗教這一觀念本身給

我們的深刻印象是其自相矛盾的性質。不過，過於吹毛求疵也是不對的。具有任意武斷性以及前後不一致的信念的，並不僅僅是後現代主義者，而且，其行為有時同其主張的理論不相一致的，也不僅僅是後現代主義者。

對照八：激情與理智

在人類歷史中一直存在着反理智主義的危險。在所有人之中，似乎都在表面現像下潛伏着一些非理性的激情和欲望，它們會爆發出來並帶來混亂和破壞。在我們這個時代，這樣的例子不勝枚舉，也許其中最可怕的是二十世紀中葉在中歐和東歐爆發的反猶主義。危害並不明顯但卻不應給予鼓勵，是當今世界上依然存在的各種各樣的迷信。但是，「現代主義」(用表示啟蒙運動至今受過教育的階層中普遍心態的這個詞彙來說)的問題在於，它把理智張揚到了一個程度，從人性中排除了激情的方面。啟蒙運動的設計中最為成功的部分即自然科學，是以「價值中立」為目的，那就是說，自然科學的各個學科僅僅關心能夠用科學方法確立的那些事實，並且有意識地力求排除各種好惡以及道德和宗教的考慮，事實上是排除不能被納入相對較窄的經驗研究範圍的任何東西。

但是，在人類理智能力的興趣之中，人類豐富的情感生活是不會消失的，儘管過度的激情肯定需要由理性的反思來加以審查。必需找到某種平衡，某種比從啟蒙運動所繼承的更好的平衡。人類生活所需要的不僅僅是對事實的認識，不僅僅是科學所能提供的東西。我們還需要詩歌、音樂、正義、偉大的藝術、道德以及宗教。

一方面，我們肯定需要真，另一方面，我們還需要追求其他的價值——愛、善、美，以及神聖。如果沒有了情感的方面，不論是勇氣、忠誠、同情，還是其他任何可能會被歸於「激情」這一含糊不清的詞語（我將它用於這一組特定對照的標題之中）名下的東西，生活就會變得更多麼貧乏。

在整個現代時期，都一直有一些聲音在抗議過於狹隘的理性主義——十七世紀時有帕斯卡爾 (Pascal) 主張心靈自有理性所不認識的某些理性，十九世紀時有基爾克果告訴我們理性也有限度，而且有時通過憂懼和罪惡之類的情感體驗才能最好地理解人的狀況，而在二十世紀，又有海德格爾宣稱死亡可能教給我們關於人類狀況的很多東西，還有他的同時代人布伯，則把人與他人的關係視為比任何客觀知識都更加根本的一種認識。就在我寫這些字句的時候，科學家在繪製人類基因組圖譜方面已經取得了很大進展，人們為此發出了相應的歡呼，並認為這將成為更充分地理解構成人類這架小機器（可以這麼說）的結構的巨大進步。然而，在回答詩篇作者關於「人是甚麼？」的問題方面，這沒有也不可能代替莎士比亞和《聖經》，甚至也不可能代替我們自己破碎的體驗。

後現代主義正在拓寬我們對人類的理解，超越了狹隘經驗主義所能允許的範圍。尤其是在後現代主義者專注於與他者的關係的情況下更是如此。他者既被理解為其他人，有時有被理解為上帝，上帝被稱為「全然相異者」，這個詞並不是後現代主義者所發明的，我們在後面還會更密切地考查這一詞彙。就像基爾克果一樣，後現

代主義者也相信理性和理性的探究有很多局限。還有人已經看出，後現代主義指向的是一種否定神學，就是說，一種承認並尊重超越的神秘，但又不企圖用過細的語言來談論那種神秘的神學。基爾克果已經被視為一位否定神學家，¹⁵儘管這個稱呼一直被更經常地用於神秘主義者，例如狄奧尼修斯大法官 (Dionysius the Areopagite) 和埃克哈特大師 (Meister Eckhart) 之類。但是，即使是否定神學家也常常有一大堆東西要說！他們先是告訴我們，我們不能說上帝是甚麼，而只能說上帝不是甚麼。然而他們卻是用了象徵、類比、悖論和其他一些「擴展了的」語言形式，力圖言說那不可言說者，或者去思考那不可思考者。基爾克果尤其愛使用悖論，即一種並非荒唐的對立面之並列，然而，那並沒有用黑格爾式的揚棄行動去廢除差異，而是通過讓每一方都同另一方處於張力之中迫使我們超越於純粹的對立。後現代主義者們也充滿了許多悖論，例如馬克·泰勒 (Mark Taylor) 就把他的一本書加了一個副標題「非神學 (a / theology)」，這暗示着某種無神論與有神論的並列，儘管這是為了使悖論恰得其所，他告訴我們應當把注意力集中在嚴格的批判上。這類後現代的悖論看來甚至比基爾克果的悖論更加悖論，我們在後面還會回到這一點上來。

15. David Law, 《作為否定神學家的基爾克果》(Kierkegaard as Negative Theologian)。

對照九：歧義與清晰

現代哲學一直以清晰為目標，每一個術語都有其自身確定的含義。維特根斯坦 (Wittgenstein) 甚至主張，任何可以言說的東西都可以清晰地言說。¹⁶他十分明白語言是會失誤的，而且在使用語言的時候我們必須十分謹慎。但是，後現代主義者，似乎對語言會失誤的事實感到高興，對語言可能造成歧義感到高興。不僅如此，像許多別的哲學思潮一樣，他們還發明了一些他們自己的新詞和新用法，即使在使用常見的或部分常見的詞語時，他們也採用了這些模糊不清和迂回曲折的方式來表達自己，以至於許多讀者會放棄理解他們的努力。這裏有一個例子：「只有不斷地重新提起呈現，不斷地再現，呈現才是可能的。呈現的不斷性乃是一種重複，它在一種再現的統覺中被重新提起。再現不應當被描述為一種重新提起。再現乃是一種返回的可能性，總是的可能性，或者現存者呈現的可能性。」¹⁷

在此我不會多作引證，因為我認為，除了哲學之外，在任何一個主題當中，這樣一些句子都會被斥為莫明奇妙的官腔。即使不辭辛勞地作一番努力能夠從上面這段話中找出某些意思來，它值得費這麼大的勁嗎？一個好的哲學家不應該可以更清晰一些嗎？不論如何且讓我為引用勒維納斯 (Levinas) 作為例證在此道歉，我認為他是後現代主義者當中傑出的思想家，而且他的寫作通

16. Wittgenstein, 《邏輯哲學論》(Tractatus Logico-Philosophicus), 頁27。

17. E. Levinas, 《勒維納斯讀本》(A Levinas Reader), 頁170-171。

常比上面這段話要清晰得多。

後現代主義者喜歡做文字遊戲，有時是漫無目的，有時則是為了使人注意他們認為是重要的意義或聯想。海德格使我們熟悉了這種方法，即考察詞源以使深入詞語原初的（或據認為是原初的）那些意義，他認為仍然影響着我們對詞語理解的那些意義。但是，後現代主義者不僅僅救助於詞源，甚至還救助於發音的相似來解釋他們的觀點。在這方面，德里達提供了一個極端的例證。希伯來語中上帝的名字雅威 (Yahweh) 通常都被認為來自於動詞「在」或「是」(haya)，儘管這不是十分確定的。然而，完全荒唐而又十分偶然的是，德里達卻把雅威的第一個音節同德語詞 ja (意為「是」)¹⁸的類似發音聯繫起來，以便說服我們相信上帝就是說「是」者。¹⁹一種類似的例子可見於馬克·泰勒的著作，他寫道：「我 / 眼睛所遇見的那張臉總是另一個人的臉。」²⁰這句話所出自的那本書標題為《Altarity》，它暗示在「他性」與（祭祀的）「祭壇」之間有一種聯繫。這都是一些聰明的文字把戲，然而，它們在哲學中有甚麼位置嗎？或者說，心理聯想正在取代邏輯論證的位置嗎？

事實上，對於後現代主義者對語言的使用或誤用，人們還必須進一步提出質疑。他們所使用的是怎樣的一

18. 此處的「是」原文為yes，完全不同於前面提到的「是」，原文為to be。——譯注

19. John D. Caputo, 《雅克·德里達的祈禱與眼淚》，同前，頁66。

20. Altarity, 頁210。（這裏有一個文字遊戲：「我」和「眼睛」在英文中具有相同的發音。這本書的書名也是一個文字遊戲，是「祭壇」和「他性」這兩個詞的雜揉。

——譯注)

種言說？在很多文本之中，我們所發現的是一些哲學的碎片混合着心理學、社會學、人類學，甚至還有神話，這些東西以一種隨便任意但卻不很使人明白的方式雜揉在一起。也許，德里達在堅持主張語言的非完滿性方面是最為徹底的一位。但是他自己所使用的卻是同我們其他人一樣的一種普通語言，因此，這種語言必然不能夠精確地表達他力圖要人接受的那些觀念。於是，他不就會破壞他自己的言說嗎？正如克文·哈特 (Kevin Hart) 所評論的：「解構的事業總是在以某種方式淪為它自己的工作犧牲品。」²¹我們在後面詳細討論德里達的時候，還會進一步來討論這一點。

對照十：見解與真理

在哲學家看來，真理一直通常被認為是最高的價值。亞里士多德以這句名言開始他的《形而上學》：「所有人天生就想要知道。」²²要知道真相，這無疑是一種基本的人的願望，但是不應該將它與其他的價值隔離開來，也許還不應該賦予它以超越其他價值的優先性。在這一點上，我們的討論同前面關於激情與理智對立的評論有緊密的關係。人們通常認為，想要知道的願望屬於人類生存的較早階段，並與實際事務密切相關，就是說，與甚至更為基本的想要生存的願望密切相關。僅僅

21. Kevin Hart, 《象徵的闖入》(The Trespass of the Sign), 頁158。

22. Aristotle, 《形而上學》(Metaphysics), 頁980。「真理」一詞的原文truth, 也有「真相」、「真實情況」等意。——譯注

是在某些社會中出現了有閑階級，例如某些古希臘人以及比那晚得多的啟蒙時期的業餘科學家等等之後，純粹追求真理的願望才開始完全吸引了某些人的頭腦。隨着科學的興起，隨着人們開始相信我們是生活在一個科學時代，對真理的追求獲得了越來越高的聲望，儘管在大眾的心目中，對科學極大的尊敬主要是由於其在日常生活中有益的應用——例如在健康、農業、交通、信息傳遞等方面的應用。所以，對真理純粹而不考慮利益的尋求也許是一種稀有現象，尤其在這個本身是由商業利益所形成的技術時代更是如此。

但是，在進一步討論之前，我們最好正視一下本丟·彼拉多曾提出的問題：「真理是甚麼？」一旦我們開始來思考這個問題，我們就會發現，真理是一個多義的概念。有許多種類不同的真理，許多關於真理的定義，因此，要確定一件事物是真、是假還是可疑，也有許多不同的檢驗方法可以運用。如果我說從倫敦到格拉斯哥的鐵路距離是大約四百英里，這就是一個關於事實的說明，而且可以由度量來證實。這是最為簡單的一類真理。可以說，這個命題是「相對於」或「符合於」關於的事實的。但是，假設有人問「基督教是真的嗎？」或者「民主是最好的政治形式是真的嗎？」，那麼，他就已經進入了一個複雜得多的討論領域。在這些例子中，真或偽的問題不再適用了嗎？因此這只是一些見解的問題了嗎？然而，即使見解也並不都具有同等價值，一些見解的或然性要比另一些見解的或然性大。基督教或者民主政治的

擁護者會不願意否認他們的主張為「真理」，但是，問一問他們所主張的是哪一類真理也是公平的。

在前面的分析中我們已經看見，後現代主義使得真理的整個問題更加複雜了，因為它質疑通向「客觀事實」的途徑，它似乎是在暗示，一旦我們脫離了最簡單的事實，一切就都只是見解的問題；然後它又告訴我們，沒有任何一種見解可以高於另一種見解；最後，後現代主義又以一種更為極端的形式宣稱，我們的語言本身就因為歧義和失誤的可能而很成問題（「真理」一詞本身就是一個例子），以至於在複雜的問題上任何最終的決定都是超出我們的能力範圍之外的。存在的僅僅是對解釋的解釋的解釋……也許如此往下沒有窮盡。

後現代主義者已經廢除了真理嗎？如果是這樣，那麼，他們也就廢除了他們自己的理論（如果可以使用那個詞的話）。因為在我看來，一旦我們開口說話，「說話」這個行動本身就隱含着一個未成明說的肯定，即，我要說的是真的。每一個肯定都包含着這種心照不宣的前提，例如「確實……」或者「事實是……」等等。當然，有些人會故意說謊，還有一些人說的會有誤，但是，即使這些人也宣稱是在說真話並且期望得到相信。而在另一方面，也有一些聽者對所聽到的東西持懷疑態度。某些哲學家和心理學家（費爾巴哈、馬克思和弗洛伊德都是例證）甚至發明了所謂「懷疑的解釋學」，他們力圖把各種隱蔽的自利動機解釋到別人所說的東西中去。然而一般而言，通過語言進行的一切人類交流，其基礎乃在於對真

理的尊重。有一些人會有意無意地把虛假的或者意在促進自身利益的一些命題說成是真理，這個事實並不影響作為我們人類彼此交流的方式的語言的功能。通過適當的注意，語言的錯誤或誤用如果不能消除，也能夠減少到最低限度，而盡量做到這一點是符合所有人的利益的。

我在此想說的是，語言的使用本身就隱含着一種相互信任的氣氛。這種信任先於每一個說和聽的行動，並隱含在每一個說和聽的行動之中。至少有一位傑出的後現代主義者即勒維納斯似乎說過類似的意思。他在說話與所說的東西之間作出了某種區分。說話是一種主動的對他人的開放，是一種對他人的責任。如果是這樣的話，語言就總是具有一個倫理的維度。²³

當然，後現代主義者是形形色色、各不相同的。有一些後現代主義者僅僅強調相對主義、根基的缺乏和語言的缺陷，他們似乎很接近於廢棄真理，但是如果他們真的這樣做，他們也就脫離了嚴肅的討論範圍。正如我們已經看到的，勒維納斯和其他一些人一起力圖克服這些困難，他們宣稱倫理價值是先於理智價值的，善是先於真的。在這個觀點方面，他在後現代主義者當中並不孤獨。當然，這個觀點也並不新鮮，並且可以追溯到柏拉圖，柏拉圖曾經寫道：「說到科學與真理，認為二者都近似於善是正確的，但是把二者等同於善卻是錯誤的。」

23. E. Levinas, 《完整性與無限性》(Totality and Infinity), 頁200-201。

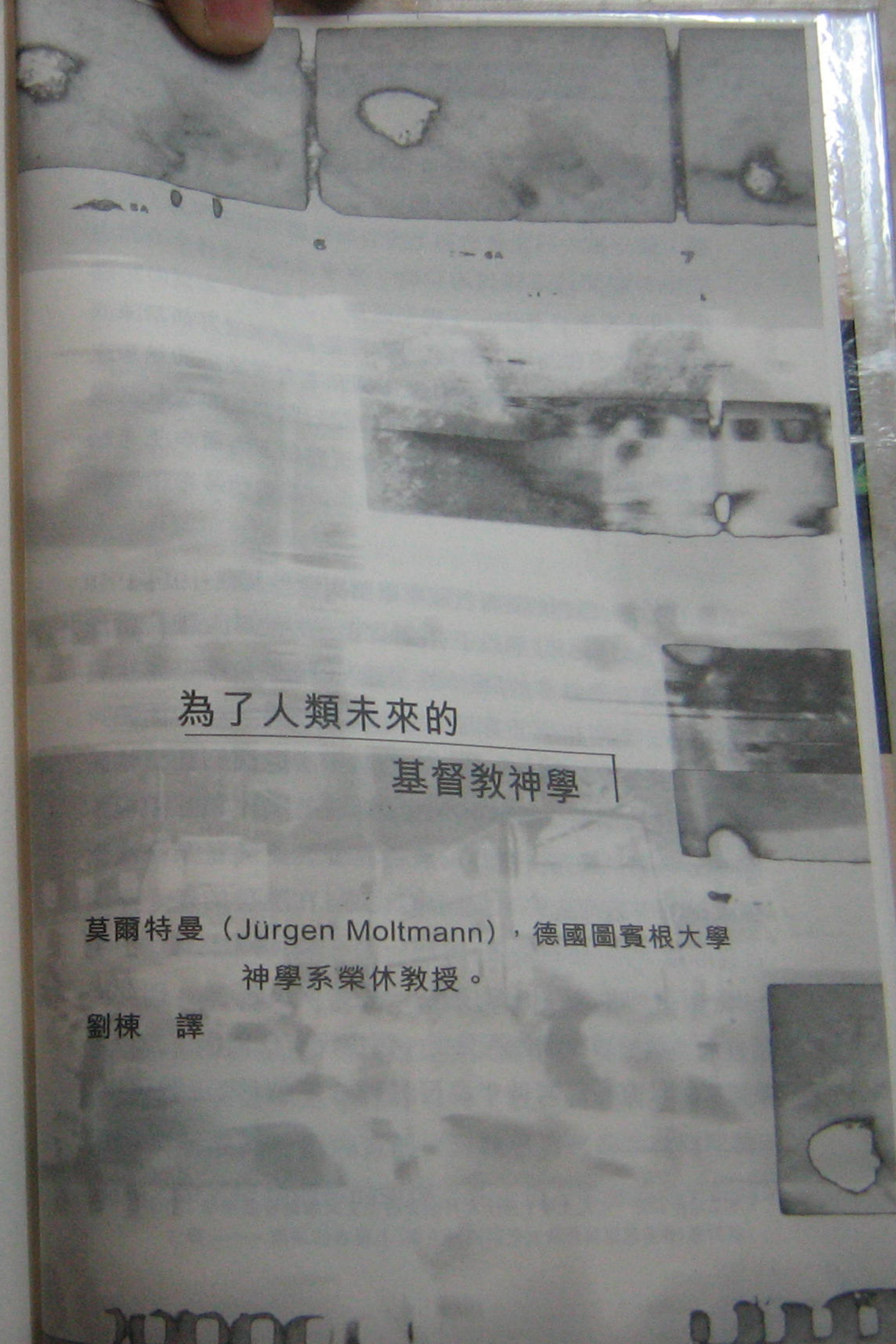
知識的對象不僅僅從善得到被認知這一禮物，而且還進一步由善而得到了一種實在而本質的存在；儘管善遠遠不能等同於真實的存在，但在尊嚴與力量方面，它卻超越於存在。」²⁴

宣稱善是超越於存在的，這看來也許會顛倒現代主義關於在尋求真理時保持「價值中立」的說法，因為這種尋求本身具有某種倫理的性質。我在前面的說法支持了這一點，即，說話的行動本身就隱含着一種先在的信任氣氛。然而，我並不肯定這就使得我們可以說，善超越於存在或者先於存在。這是我們以後還會回頭來談的另一個問題。

我已經討論過的這十項對立，我希望比較清晰地說明了後現代主義對於神學和宗教哲學所具有的意義。它們也附帶使人想起了另一個對照，儘管那是屬於與上面考慮過的都不相同的一個層次的對照。我在此不打算把它列為第十一項對照。那就是雅典與耶路撒冷之間的古老的對照，德爾圖良 (Tertullian) 大約在公元二〇〇年用他那措辭有力的問題表達了這個對照：「實際上，雅典與耶路撒冷有何關係？」西方世界一直是由雅典和耶路撒冷所塑造的，儘管啟蒙運動以來一直是由雅典在領路。我是說，在過去二五〇年間，科學和理智的價值一直構成了主要的影響。但是，耶路撒冷的遺產也一直沒有被拋棄，而且現在有一種日益增長的意識，意識到科學及其

24. Plato, 《理想國》(Republic), 頁509。

應用本身並不能滿足人類的需要。所以，一些主要的後現代主義者都具有猶太教背景而且十分熟悉聖經，這就不是偶然的了。有些早期的基督教作家相信，基督徒構成了一個「第三國度」，既來自雅典又來自耶路撒冷。這兩個來源之中，少了任何一個都是不行的。宗教或者靈性若無理性的批判，就會傾向於不受約束而變得狂熱；而真理如果離開了正義（「價值中立」）就會很容易變成非人性的東西。後現代主義對現代主義的批評是值得聽取的，對這整個思潮也不能因為某些過激之處而予以排斥。它完全可能對宗教思想作出重要的貢獻，但是，要發現這一點，就得更切近地考察一些接受了後現代主義標籤，有代表性的單個思想家。



為了人類未來的

基督教神學

莫爾特曼 (Jürgen Moltmann)，德國圖賓根大學
神學系榮休教授。

劉棟 譯

一 二十世紀的重大事件是基督教世界的結束、基督教世紀的結束、基督教帝國和基督教民族的結束，是基督之教會的重生；這個教會是一個獨立和抵抗的共同體，是一個普世性宣教的教會，它是上帝國和上帝的公正之中包容一切希望的教會。

二 歐洲的基督教國家以兩次世界大戰(1914-1918年和1939-1945年)摧毀了自身。第一次世界大戰恰當地被稱作基督教世界的「根本性災難」。換個角度來講，它是亞洲、非洲和拉丁美洲殖民地人民獲得解放的開始。在義和團運動開始之時的一九〇〇年，歐洲列強正忙於瓜分最後一個獨立國家：中國，那時他們便相互敵視，這導致他們的敗落。世界的政治基督教化隨着第一次世界大戰的來臨而告終。「基督教世界」在隨後的幾十年間自我解體：「王座和祭壇」的統一體、「教會和文化」的統一體、「信仰和公共道德」的統一體皆宣告解體。因共同信仰而一統的國家消失不見了。再也沒有任何天主教或新教國家。只有在巴爾幹半島可見到一二個「東正教民族」

* 本文是作者於一九九九年十月十九日在香港中文大學與香港神學工作者的一次研討會(香港漢語基督教文化研究所主辦)上發表的講演。——譯注

(塞爾維亞、羅馬尼亞)。政府世俗化了，天主教、新教和東正教也學會了和平共存。漫長的「共信時代」過去了。今天，我們生活在歐洲和你們生活在香港和中國一樣，都生活在宗教多元的社會中，都生活於對宗教問題持中立態度的國家。事實上，這是持續了一千五百年之久的「康斯坦丁時代」的結束，是基督教帝國或者基督教文明的結束。在每一個宗教多元的社會中，基督徒都是、或將要變成少數群體。但是他們在世界上是全球性的少數群體，佔六十億人口的三分之一。這將給基督教會和基督教神學帶來甚麼後果呢？

三 對於歐洲神學來說，神學知識的來源(*locus theologicus*)也即「生活實況」(*Sitz im Leben*)已然改變，並且仍在發生劇烈的改變。我們的生存境遇、機遇和共同體都不再決定於所謂的「基督教世界」。基督宗教不再是社會的公民宗教(*Civil Religion*)或者某個民族的政治宗教，即使在美國這個「上帝之下的國家」中也是如此。基督教會現在只是這個宗教多元社會中與其他宗教並存的一個宗教共同體，或者說是在一個世俗的無神論社會中的一個宗教共同體。

基督教神學將退縮至信眾之中並成為「教會教義學」(*Church Dogmatics*)呢，還是將試圖作為「公眾神學」(*public theology*)在公眾之中保存自身？教會將會放棄福音的普世訴求而成為一個內省的、只關乎自己的宗教群體嗎？或者，除了這些糟糕的選擇之外，是否還有其他更好的選

擇：一個普世宣教的教會和一種宣教神學 (missionary theology)，它們植根於復活的基督並朝向基督的普世性來臨？

四 普世神學 (ecumenical theology) 是朝着這個方向的第一步。我們已經擺脫了共信時代，正在進入基督教的普世時代。令人震驚的是：就在基督教世界臨到終結的時候，普世運動開始了。在一個宗教多元或者說無神論的社會中，唯一重要的是你是不是是一個基督徒。至於是路德宗、改革宗、浸信會還是天主教及其他宗派的信徒，這個教派歸屬問題已經無足輕重。基督教徒的這種多樣性不應消失，因為我們的差異也是我們的財富。但是我們在聖壇前和基督教共同體中不再因這些差異而彼此分別。在一種「和解了的多樣性」中，我們能夠彼此學習，並使我們的差異更為豐富。做基督徒是一件必須之事。從德國的教會抗爭中、從俄國古拉格群島的可怕壓迫中、從中國的文化大革命中，基督徒已經得出了這樣的教訓：問題在於做還是不做一個基督徒。

得此教訓的神學，不會再堅持舊有的共信傳統而自稱是路德宗神學、循道宗神學、羅馬天主教神學、東正教神學或其他任何宗派的神學，而是必須成為合一的基督教神學。直至現在，教皇的話僅教皇引用，天主教神學家僅天主教神學家引用，路德宗的僅路德宗神學家引用，如此等等，每一個宗派的神學家都停留在自己認信的教派裏。而根據新的普世解釋學，我們可以遍覽天主

教、東正教、循道宗、改革宗神學家們的著作，並闡釋其中的真理，這真理乃是一個共同基督教神學之真理的部份。我們不再辨析使我們彼此分別的東西，而是從我們的差異中引出新事物。

五 對於我們這些不同國家裏的基督徒少數群體來說，普世團契將變得越來越重要。尤其在受壓迫和迫害的年代裏，這種世界性的普世團契，對於抵抗性的基督教會和共同體來說，簡直是救命之需。基督徒與其他國家裏受壓迫的教會之間的團契能夠變得非常強烈，超過對自身民族、階級、種族和性別的忠誠。我首先是一個基督徒，其次是一個生活在德國的基督徒。德國是我生活的地方，但是我的生命決定於基督。正是因為這個簡單的洞見，我們的教會在一九四五年之後由「德國福音教會」(The German Evangelical Church) 改為「在德國的福音教會」(The Evangelical Church in Germany)。我們都首先是世界性基督徒共同體的成員，然後再尋求為我們所生存的國家和城市做最大的貢獻。

我們在大學院系和神學院裏研究神學，不只是為了我們自己所屬的教派，也是為了普世性的基督教，不僅是為了我們國家中的地方教會，也是為了世界的基督教。直至現在，在我們德國的神學院系中，神學的視野仍停留在我們自身的神學傳統中。講座和研討班只討論巴特、施萊爾馬赫 (Schleiermacher)、路德、加爾文、阿奎那 (Thomas Aquinas)、奧古斯丁、亞塔納修

(Athanasius) 和使徒保羅。法國、英國、美國、拉丁美洲、非洲和亞洲的神學都不在我們的視野之內。我們的教職員全然不知我們國界之外的其他神學，或者僅將此視做是東方神學或非洲神學或其他神學的專家們的任務。你們所有在歐洲神學院校學習過的人都知道我們的局限。無論何時，當有一種普世性呼聲出現的時候，我們便找一個專家，再為他或她弄一個研究機構，然後便一切如常。我們需要你們來克服我們的這種困境。在亞洲的基督教神學一定會比在歐洲的基督教神學好，這樣，我們許多學生到你們這裏來，就像你們許多學生到我們那裏去一樣。

六 我認為新的千禧年對我們來說將是聖靈的千禧年。我們將以一種新的方式體驗到聖靈的能力，比以前更多體驗到聖靈的情誼。我這樣說，並不只是稱許聖靈降臨節運動和各種新靈恩型共同體，我要說的不止於此。現在，讓我用我們至今所知道的教會結構來說明這一點：

1. 古代的教階式教會用「父神的皇權」確立教會合一體的合法性。自安提阿的依納爵 (Ignatius of Antioch) 開始直至今天仍然活躍在羅馬天主教會之中的乃是「君主式主教制」：唯一神、唯一的基督、唯一的教主、唯一的教會。這是一種從父神到羅馬教皇的教階制金字塔，確保這樣一種權威結構是教皇的絕無謬誤 (infallibility of the Pope)。在此教階式教會中存在着祭司和俗人之間的脫節；一個被稱作是「屬靈的人」(Geistliche)，另一個則是

「教會的人」(Kirchenvolk)。梵二會議之前，只有得委任的教階體系才被看做是教會。梵二會議之後，「上帝子民的概念」才有了根基，以此，教士和俗人一起都是「上帝的子民」。但是並沒有甚麼包括正式任命的專職祭司在內的「所有信徒的祭司性質」。為了使教階體系與共同體相結合，羅馬天主教神學家提出一種教階互通 (communio hierarchica)，即教階式共同體。

2. 自改教時代以來，新教引入了教會合一體的另一種原則：基督中心論 (Christocentrism)。上帝之子基督是教會的合一體，基督是眾多弟兄姊妹中的「長子」(羅8:29)。因此，如《巴門神學宣言》(Barmer Theological Declaration) 第三條所說的那樣，基督教會是：「弟兄姊妹的共同體，以聖靈的大能，耶穌基督因道和聖餐行現於此共同體之中」。與基督同在的共同體使得此教會充滿弟兄姊妹之情誼。與道成肉身的神子同在的這個共同體之中，所有人都是祭司、都是王。一種所有信徒皆具的普遍祭司身份化掉了祭司與俗人之間的脫節。他們所有人都被聖靈所充滿。而且所有信徒都有一種一般的神學家身份。如果眾多弟兄姊妹中的長子基督是教會的合一體，那麼我們就會看到一個人人平等的共同體(加3:28，他們在耶穌基督裏都成為一體了)。相互信任的靈代替了教階式順服的靈。權威架構被弟兄姊妹的盟誓所取代。這也是拉丁美洲天主教基礎共同體的經驗。

3. 今天，我們在不同的教會和國家中都可以發現靈恩性共同體 (Charismatic Community)。在這樣的共同

體，每一個人都被認為與他們的恩賜和能力交合在一起。「恩賜原有分別，聖靈卻是一位」(林前12:4)。而且「聖靈顯在各人身上，使叫人得益處」(12:7)。給予生命的聖靈乃是生命能力的源泉，給每個人以相稱的能力。因着豐富多彩的恩賜和職份，合一體立在同一位聖靈之中，如保羅所總結的那樣：「恩賜原有分別，聖靈卻是一位。職事也有分別，主卻是一位。功用也有分別，神卻是一位，在眾人裏面運行一切的事」(林前12:4-6)。這就是說，靈恩性共同體在同一個聖靈裏，如果我理解正確的話，這是各有分別的恩賜、職份、功用和能力統一在「同一位聖靈、同一位主、同一位神」裏面的一個三一論基礎。

教階式教會存在着祭司和俗人之間的區分；在弟兄姊妹共同體之中，所有人都平等。在靈恩性共同體之中，所有人都是能手(expert)，都十分認真地被看作是他們自己生命的手，被看作是為共同體做出自身貢獻的手。他們是一個友朋社群，因着友誼比如愛和尊敬而緊密地結合在一起。

4. 我們可以說，在父神的教階式教會之後，我們知道了子神的兄弟情誼教會，現在我們正進入聖靈的靈恩型教會。正式在這個意義上，我們才可以稱下一個即第三個基督教千禧年為「聖靈的千禧年」。不過，我們必須牢記，教會不是單單因聖父的國，或者因聖子的兄弟情誼，或者因聖靈的靈命而一統，而是因着聖父、聖子和聖靈的三一體而一統。當牢記《約翰福音》十七章21節中

耶穌無比虔敬的祈禱：「使他們都合而為一。正如你父在我裏面，我在你裏面，使他們也在我們裏面合而為一」。我們將此三位格(trinitarian persons)的三位統一體(trinitarian unity)叫做互滲互存(Perichoresis)，也即相互內住和交融。教會合一體應當與此三一上帝的相互內住性同一體相交通，並應當分享且寓於三一體的開敞之處。在愛使基督教共同體合而為一的地方，上帝就住在我們裏面，我們也住在上帝裏面(約壹4:16)。這就是基督徒靈恩性共同體的神秘主義之維：在此，上帝就住在我們裏面。

七 在新千禧年的開始，基督徒意識到了他們自身朝向未來的末世論盼望。一些啟示錄式末日論者又開始以這樣一個結果來計算「聖經年曆表」：經過兩千年混亂時代——兩千年律法時代——兩千年的彌賽亞時代，世界歷史的進程即將臨到盡頭。他們盼望着末日災難，如我若干年前在牙買加所看到的一條標語：「看哪，主臨近了！就會有地震、災荒、疾病等等」。從啟示錄式末日論的角度來看，確乎如此，但是它是基督教的嗎？在基督教信仰中，我們因着復活之基督而看到未來：「天國敞開，地獄關閉，生命正贏得勝利，死亡被克服。相信上帝的這個偉大允諾是唯一有的可能，不信則沒有可能」。¹

我們對未來所抱的希望對我們現在如何理解自身以及正在此時此地所做的事情總是有決定性作用的。如果

1. Karl Barth, *KD*《教會教義學》，II/2，頁358。

有積極的盼望，我們便傾注於未來；如果不再有任何盼望，我們便負有罪責。教會的神聖未來乃是上帝國及其公正性。因此，我們依現在的歷史狀況將現存的教會看作是來臨中的上帝國及其公正的應許和現實期盼。由於基督「千年統治」的看法，即聖徒將與基督一同做王並審判列族，歷史的「基督教世界」(Christendom)總是成為教會和被期盼之上帝國的奇怪混合(啟20)。於是，教會便被消融為基督教世界的宗教，而基督教世界也成了基督的政治機體。現在，這種不可能的「夢想」已經成為過去，今天的教會便能夠再次成為上主的教會，並將因此以一種迫切的、先知式的方式向社會宣告上帝國的臨近。與上帝之公正相稱的，我們將予以支持；與之相背的，則必須批判。作為宗教多元社會中的一個有共同認信的少數群體，教會能宣告上帝國的來臨，遠勝於作為一個多數群體所做的宣告，一個多數群體總是表達社會中居統治地位的觀點，就像教會過去在基督教國家中所做的那樣，尤其是在戰爭時期。教會乃是帶來上帝國盼望的信使，教會將存在於耶穌宣告和施行上帝國的地方：在窮者、病者、受盡凌辱者，他們生活在我們這個社會的陰影處。當被釘十字架的上帝復活的時候，上帝國便自下而上地進入這世界，徹底反轉我們的各種價值體系。最小的將被立為最大。

八 對於作為一個普世宣教的少數群體的教會來說，是基督的宣教使特殊的和普遍的相結合，無須為了

特殊的而放棄普遍的或者為了普遍的而放棄特殊的。基督徒的宣教包含着福音教義和宣揚和平，包含着救治和慰藉。這種宣教建基於上帝的救恩計劃與行動(*missio Dei*)，並且朝向來臨中的上帝國及其公正。這不是一個基督教帝國的全球化，如我們過去一段很長的時間裏曾經是的那樣。這不是一個既定教會的全球化，如過去普蘭塔帝諾教會(*Plantatio ecclesiae*)所曾做的那樣，並將基督教的宗派主義帶到世界的各個地方。以*missio Dei*為根基，基督教宣教參與了耶穌的彌賽亞式活動(太11:5、10:7-8，「醫治病人，叫死人復活，叫長大痲瘋的潔淨，把鬼趕出去，並傳天國近了的」)。以*missio Dei*為根基，基督教宣教因「聖靈貫入所有肉身」而發生。在這個世界終結之前，上帝差遣給予生命的聖靈作為其永恆國度的開端。《約翰福音》的說明十分直接：上帝通過基督帶給這個世界的乃是生命：醫治、接納、分享、完全地活着，簡而言之，就是永恆的生命(同參約壹1:1-3，關於「已經顯現出來的生命」的說法)。這生命不是生物、生命(*bios*)，而是有活力的生命(*zoe*)。那「貫入所有肉身」的乃是驚醒生命的「聖靈之大能」。因此上帝的靈被叫做生命之源(*fons vitae*)和生命賦予者之生命(*vita vivificans*)。這些生命的能力乃是神授之能力(*charismata*)。它們不是超自然的，如某些癡迷於奇跡的人所想的那樣。如《希伯來書》六章5節所說，它們是「來臨時代的權能」，是對上帝之新世界的期盼，是來自從死裏復生的權能。簡而言之，耶穌的宣教和聖靈的宣教正是生命的創造活動，是醫治的活動，是喚醒

信仰的活動，是為了正義與和平而解放的活動。耶穌不是為了擴充我們這個宗教多元的社會而再給世界帶來一個新宗教：耶穌所帶來的乃是新生命。它所帶來的是愛的新活力和重生，向着一種對上帝來臨之活生生的希望，不管這個世界裏會發生些甚麼。

基督教宣教使生命面向終結。但是甚麼是「終點」呢？一九九二年，美國浸信會邀請我參加全國福音會議（National Evangelism Convocation）。與我的主題一樣，其主題是：「一切事物為新，引向上帝的未來」。這確實是基督教宣教的末世論。上帝的終決在《啟示錄》二十一章5節：「看哪！我將一切都更新了」。上帝的終決不是最後審判，而是「一切」的新生。最後審判是在此之前的。它為建立上帝審判和拯救一切的公正性服務。那新生只能以上帝之普遍公義為根基。正如世界歷史並不始於罪人之墮落，而是始於造物之原初賜福，世界的終點也不是最後審判，而是在榮耀中新生的永恆福佑。

在這個意義上，我們說：在其根源處並就其本質而言，基督教是宣教性的生命宗教。如果在根本上確乎如此，那麼基督教就不能只是一種家庭宗教、種族宗教、白人宗教和男人宗教。相應地，基督教並不依賴於家庭關係、種族身份或者男人團體。因它那驚醒生命的信息，它成為所有人和每一個人的信仰。家庭、種族、民族或者基督教共同體所擁有的任何形式，都可以成為其宣教的載體。基督教宣教因其本身就觸及到來臨中的上帝：「看哪！我將一切都更新了」。其內在的力量就是這種包容一切的盼望。

九 資本主義全球化時代中的基督教宣教。在「冷戰」時期和世界分作東西方兩大集團的時期，基督教能夠維繫它的普世共同體，並以此為同一個世界的和平作出貢獻。通過波蘭團結公會（Solidarnosc），天主教促成了蘇維埃帝國的解體。藉着「古拉格群島」的諸多殉道者，天主教捱過了許多迫害。日內瓦的普世基督教協會使在東方的教會和在西方的教會依然如一。

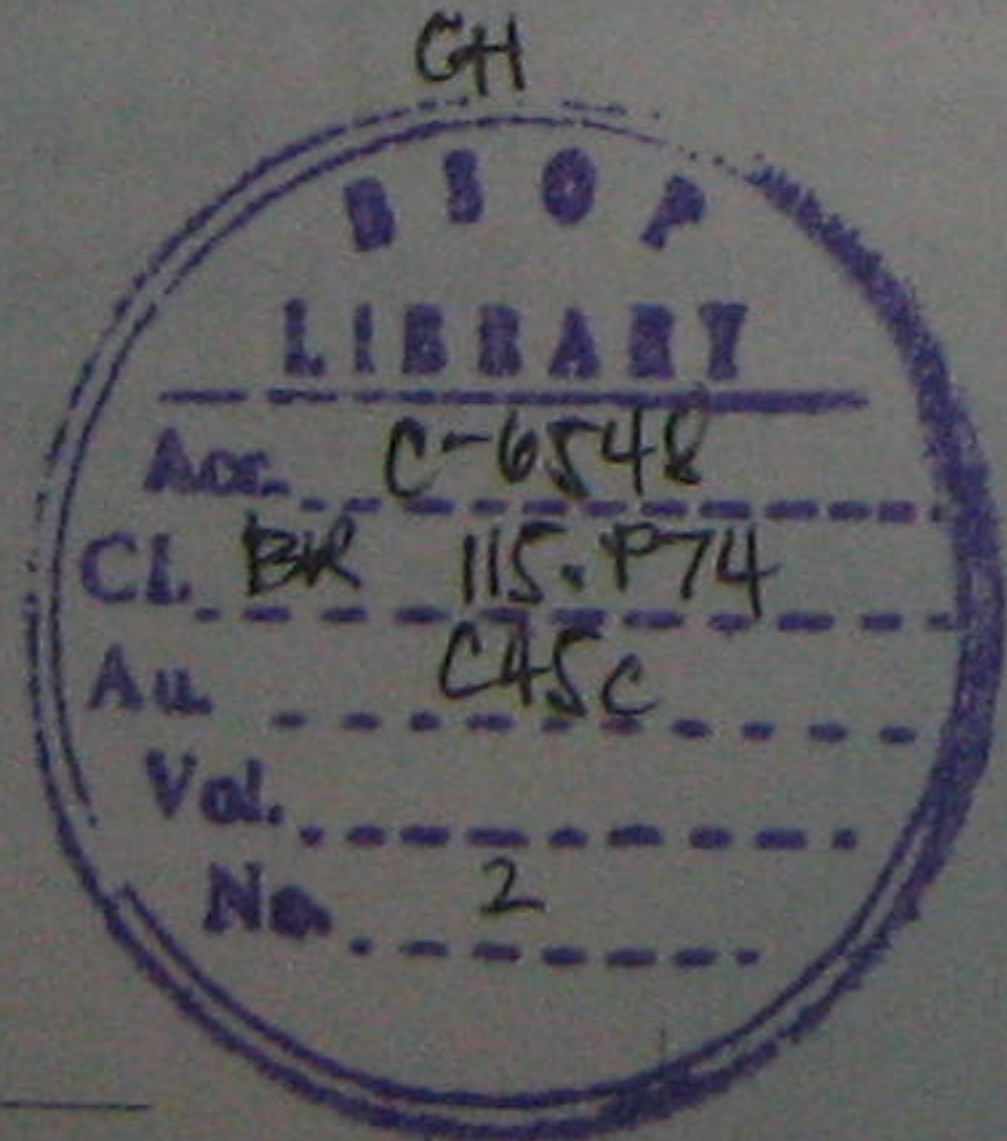
普世性的基督教在富國和窮國之間的南北衝突中籲求和倡導公義，並是克服南非種族隔離制度的一股強大力量。

但是，基督教如何能夠在一個全球化競爭和資本主義的時代裏見證上帝的公正和上帝的未來呢？首先，我們必須明白，資本主義本身乃是一種烏托邦運動，它不斷創造新的需求和貪婪。資本主義只知道增長或壓縮，而從來都不知道平衡。現有世界經濟的目標是通過或大或小的全球遊戲以控制自然和所有自然資源。其驅動力乃是這樣一種烏托邦，即人能夠做並擁有任何想得到的東西。

如ecumene（普世）這個詞所顯示的那樣，普世基督教的目標則在於地球的可居住性。為了使地球也可以成為一個適於地球上所有造物和人類居住的地方，我們必須停止破壞自然，而開始救治自然。只有人類文化和地球自然之間的和好才能夠帶來和平，帶來某種平衡和一種「可持續的發展」。為了這個目標，我們不僅必須尊重「人權」，也必須尊重「自然的權利」和我們「同處一個地球之

造物」的權利。我們必須放棄現代性的強大夢想和現代人的上帝情結，即認為我們人類能夠通過科技而成為「自然的主人」，如笛卡兒在他的《方法論》的科學理論中所預設的那樣。作為「自然的一份子」和有賴於自然的人不可能成為自然的主人，除非摧毀自然和他自身。如果我們希望地球是我們、我們的子孫後代和一切活物的家園（創9），我們必須承認我們的有限、脆弱和易朽，從而再度成為人，而不再扮演地球上驕傲而不幸的迷你神。

我相信，經過兩個世紀的經濟時代之後，如果我們想要存活下去，想要使我們的後代人有一個好的生活，我們會在下一個世紀或下一個千年進入生態時代。在生態時代裏，至今仍沉默無語的地球，作為人類政治、經濟、生活方式和宗教等一切事務的夥伴，將會得到越來越多的尊重。為了更好理解我們地球的有機性，世界政治會轉而進入「地球政治」，世界經濟將轉而進入「地球經濟」，專業化了的「自然科學」將轉變為「地球科學」。最後，但並非無關緊要的是，我們稱之為「世界諸宗教」的東西必須轉而成為同一個地球上的各種宗教。只有一種尊重和崇敬地球的宗教才能在未來被稱為是一種「世界」宗教。為了拯救生命和給予生命之地球，聖經宗教會重新發現《舊約》的「大地的安息日」和《新約》的宇宙性之基督教。





「後現代」(Postmodern)——是今日從學術界到流行文化的時髦象徵，它的隨意性，彷彿使它不能被定義。我們必須深入西方思想文化史，追溯從中古到「現代」，並其後衝着反「現代」而來的「後現代」發展脈絡，才能辨識這世代的精神面貌。

十八世紀歐洲的啟蒙運動強調理性主義、主體性和世俗精神，使西方文化掙脫中世紀教會體制之攀籠，而進入「現代」。基督教神學的絕對地位受到挑戰，其超自然部分被視為不能通過理性驗證的神話，人的主體地位企圖凌駕上帝，人們甚至認為宗教在「現代」世界中，免不了式微的命運。基督教神學家試圖從不同進路力挽狂瀾，其中，特洛爾奇等人提倡使「現代」知識學成為神學結構基礎的自由神學，與傳統福音派神學界產生不少爭議。

然而，兩次世界大戰之爆發，使人類對「現代」的樂觀信任，依據理性來建立的普遍真理亦受到質疑，進入相對主義、去中心化的局面，基督教神學必須以積極對話、敢於批判的世俗同流、又能拓展人類未來的神學思想，重尋上帝、自然與人類的定位。

特價 173元

定價：港幣42元

ISBN 962-8322-68-0



9 789628 322688