

后现代社会与基督教福音^①

The Postmodern Condition and the Enduring
Good News of the Gospel

柯毅霖 著 香港汉语基督教文化研究所 穆南 译

Gianni Criveller

Hong Kong Institute for the Study of Sino-Christianity

[英文提要]

In the first part of this paper, the author points to some major elements in art, science, culture, philosophy and history of such a complex and variegated phenomenon as postmodernism. In the second part, he tries to exemplify conflicts between Catholicism and Modernism, conflicts that are relevant to the postmodern debate. Then follows an ample presentation of different theological approaches, which range from enthusiastic acceptance of postmodern tenets to a severe criticism of them.

The author summarizes his thought in two points:

1. Postmodernism is an ambivalent phenomenon, presenting positive and negative aspects. The positive aspect is the overcoming of the arrogant pretensions of modern reason, science and ideology. The negative aspect is its resemblance to the late-modern phenomenon, which is noticeable especially in the inclination toward

^① 本文系根据作者在中国人民大学中文系和中国人民大学基督教文化研究所的两次演讲翻译整理而成,其中第二部分略有删节。——译者注。

the decadence, nihilism and death of the late/post-modern generation.

2. Postmodernism both challenges and is challenged by Christianity. Postmodernism challenges Christianity with its pluralism and relativism, which are not only of fact, but also of right, before the state, culture and society. In the pluralistic and relativistic post-modern context, rational discourse about the existence of God does not appeal to the public, and Christianity is challenged to rediscover the weakness of its faith from the Cross, its defenseless proclamation of the paradoxical gospel of liberation, and to contemplate God who gratuitously comes to us as mystery. At the same time, Christianity challenges dark postmodern pessimism with the joy of its enduring good news. Christian theology is called to renovate its apologetic mission to announce a refreshing and joyful message which is rational but not only rational, which is spiritual but also historical and concrete, which meets the deep aspirations of the human heart, but also provokes, subverts and challenges them.

一 后现代社会

1、何谓后现代主义

对于不同的人,“后现代”的涵义也是不同的^①,因而很难予以界定。后现代并非一种界限清晰的运动,而是一种混杂着不同策略

^① Z. Bauman: "Intimation of Postmodernity", London: Routledge, 1992, 第7页。

及学说的“情绪”和“氛围”。^①组成后现代世界的,是一些自我定义的力量,既没有历时的、也没有共时的秩序,从而无需公认的权威。后现代的思想,由此不可避免地具有多元性、复杂性、自相矛盾性和非稳定性。所以“困惑”(bewilderment)一词^②常常被用来描绘后现代人的处境。“破碎”(fragmentation)则是经常与后现代社会相关的另一个词语,它也确实代表着后现代的基本特征之一。

“后现代主义”作为一个术语的使用,可以追溯到19世纪80年代。当时,是英国艺术家 John Watkins Chapman 首先使用了它。1917年,Rudolf Pannwitz 再次使用这一术语。^③至20世纪30年代,“后现代主义”被用来描述正在发生的历史变革以及艺术领域中相对于现代主义运动的最新发展。“后”的前缀,比如“后表现主义”(19世纪80年代)、“后工业化”(1914—1922),在20世纪60年代更趋固定,出现了“后结构主义”、“后人类学”、“后形而上学”、“后理性主义”、“后意识形态”、“后马克思主义”、“后基督教”等多种用法。这一系列“后”,都是用来指称首先发生在建筑领域、后来扩展到各种艺术以及文学、社会思潮、经济、科学和宗教的激进变革。作为一种普遍的文化现象,“后现代主义”的观念在20世纪70年代引起了广泛的注意。

根据后现代主义建筑最具影响的权威 Charles Jencks 的考证,后现代主义是在1972年7月15日下午3:32诞生于美国密苏里州的圣路易斯城。^④其 Pruitt-Igoe 家居工程不仅是现代建筑的标志,也成为一种象征:“其目的本身就是现代性的一个缩影,即运用

^① T. Tosolini: "Postmodernity and Mission", 见作者1998年在罗马之演讲的活页稿,第1页。

^② G. Mucci: "Il Postmoderno e la Compagnia della Cultura Cristiana", 见 "La Civiltà Cattolica II", 1997, 第236页。

^③ R. Appignanesi and C. Garatt: "Postmodernism for Beginners", Cambridge: Icon Books, 1984, 第3页。

^④ C. Jencks: "The Language of Post-Modern Architecture", London: Academy Editions, 1984, 第9页。

技术创造一个造福大众的乌托邦。”^①然而政府为此付出了许多努力和数百万美元,却无法阻止这些建筑遭人破坏、乃至无法修复。在一个象征的时代,这一家居工程的毁灭象征了现代主义的死亡和后现代主义的诞生。

本文试图将“后现代主义”(Postmodernism)与“后现代性”(Postmodernity)加以区分,“后现代主义”是指超越了现代主义建筑的发展;“后现代性”则是指承接“现代性”时代的历史阶段。“后现代”(Postmodern)作为一个一般概念,在本文中兼有上述两种涵义。

2. 现代与后现代

如果“后现代”要在它与“现代”的关联中得到界定,那么我们要首先解释“现代”的意义。对此本文无法太多展开,为了使“现代”这一复杂的概念便于理解,兹将其内容简略地归纳如下:第一,“现代”意味着人类理性的绝对化,使之成为唯一的、至上的知识主体;这种现代的主体是自足、自解的,是总体性的原则。第二,“现代”是个人从限制其绝对自由和尊严的各种压抑中获得解放,换言之,“现代性”就是人类的终极解放得以展现的过程。第三,“现代”是将传统与教会视为自由解放的主要敌人而加以反对。第四,“现代”使民族主义和国家主义成为人类存在及其共契的主要制约性原则。第五,“现代”是对科学、经济、经济发展以及工业主义的无限信赖。

对于“后现代主义”的描述并不在于它是什么,而是在于它不是什么,即:它不是“现代的”。“不是现代的”意义何在?后现代是现代主义的结果、抑或是现代主义的后续、现代主义的延伸?后现

^① S. J. Grenz: "A Primer on Postmodernism", Grand Rapids, Michigan / Cambridge U. K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 1996, 第11页。

代主义是现代主义的发展、还是现代主义的否定?后现代主义是现代主义的晚期形式、还是以上种种的综合?

以现代主义为参照、用否定的方式界定后现代主义,或许会使它有些尴尬。“现代”一词来自拉丁文的 modo(意为“现在”、“即刻”);如果它的意思是指当下发生的事情,那么直至历史的终点都应是“现代”。然而现代主义有如 Pruitt-Igoe 的家居工程,正在“拆碎开来、不成片断”,根本无法面对新时代的挑战。现代主义沉迷于一种防御性、保守性的幻想,以为它是不可超越的,而现在却垂危不堪。^①其实,垂危的正是“现代主义”一词所暗含的假设,即:“现代性”代表着人类的解放、代表着不可逆转的过程。在找到一个更恰当的词语之前,我们只能将目前的现象称为后现代主义;因为就语言学的定义而言,比“现代性”更长久的一切,都可以说是“后现代的”。同时,后现代主义还表达了一种强烈的反抗,即:反抗现代主义自命为人类精神与历史的终极。

3. 后现代社会

《后现代社会》是法国哲学家让-弗朗索瓦·利奥塔德一本小书的标题,该书出版于 1979 年,将后现代主义推上了哲学论争的讲坛。^②在利奥塔德看来,后现代的特征在于对“元叙述”(metanarratives)、即历史的“宏大叙述”(grand narratives of history)的怀疑。关于人类进步的“伟大故事”,是基于一种现代的假设:历史是朝向一个积极的目标前进的,各种政治解放运动都表明了这一点。在利奥塔德之后,其他人则试图描述后现代社会的特征以及后现代社会的复杂性。当今的世界尚未摆脱这种转型的动荡,而难以提出新

^① T. C. Oden: "Agenda for Theology: After Modernity ... What?" Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990, 第 76 页。

^② J. F. Lyotard: "The Postmodern Condition: A Report on Knowledge", Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, 英译本。

的构想。在现代历史已经终结的静态现状(status quo)下,后现代仍然处于一种动态(fluxus quo),仍然处于解构历史、解构历史的决定论(determinateness)和目的论(finality)的过程之中。^①正是由于受到历史决定论和目的论浸淫,现代社会产生了各种专制的意识形态和政治统治。

随着历史及其线性意义的毁灭,我们进入了一个充满“交往”(communication)的社会,而大众传媒在其中扮演了决定性的角色。无穷无尽的信息似乎使社会更趋复杂、混乱、无序和摇摆不定。人们好象只能通过大众传媒来感受社会,历史则消失了:存在的只是可见的。我们生活在一种“超现实性”(hyperreality)^②之间,其中每一种东西都是自我过剩的,成堆的意象只表达它们自己、而不能表达任何意义,因此真实与真理互不相干。通过“无目的”(disorientation)^③的方式,交往的泛化和意象的泛滥造成了一个多文化、多元的世界。关于存在的、无限多的其他可能性,成为我们日常经验的一部分,乃至“他者”(otherness)被我们亲眼目睹。“生活在这个多元的世界,就意味着从‘归属’(belonging)到‘无目的’(disorientation)的不断摇摆之间体会自由。”^④ Gianni Vattimo认为:人类社会的最后希望,正是来自这些无序和动摇的特性。^⑤

4、后现代艺术

如前所述,建筑在后现代观念的表达中扮演着重要角色。后现代建筑师对现代建筑的激烈批判成为一种知性的潮流,其他艺术、

① D. Tracy: "On Naming the Present, Hermeneutics and Church", Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994, 第14-15页。

② J. Baudrillard: "Simulacra and Simulation", 见 M. Poster 编 "Selected Writings", Cambridge: Polity Press, 1988, 第170页。

③ G. Vattimo: "The transparent Society", Cambridge: Polity Press, 1992, 英译本,第8页。

④ G. Vattimo: "The Transparent Society", 第10页。

⑤ G. Vattimo: "The Transparent Society", 第4-11页。

文化和科学原则的表现很快便予以追随。后现代建筑师所倡导的，不仅是方向上的变化，而且是对现代建筑的“拒绝、剥夺和抛弃”，现代建筑的“基本要素就是消灭传统，就是强制性地更新，就是信仰新奇，……就是永远不计代价地创新和求新。”^① 后现代的建筑师抛弃功能主义、反传统主义、和技术主义的信条，因为这些信条使现代建筑堕落为官僚制度和专制主义的同谋。Thomas Oden 根据后现代建筑师（特别是 Jencks）的描述，总结了建筑从现代转向后现代的特征。这基本上也适用于其他艺术的转向，比如音乐、绘画、文学、戏剧、摄影、电影、电视、舞蹈、时装等。^② 令人惊讶的是：这种转向在其他领域同样有所体现，甚至包括神学。如下所示：

【现代建筑】

乌托邦式的

理想主义的

时尚的精神

单一的

反装饰的

反具象的

反对隐喻

反对历史的记忆

反对幽默

反对象征

【后现代建筑】

大众化的

世俗主义的

传统的精神

选择的

装饰的

具象的

主张隐喻

主张历史的记忆

主张幽默

主张象征

然而，后现代艺术并未逃脱后现代性的衰微和毁灭的趋势。Fred Lawrence 就曾批评后现代的艺术倾向，认为它导致了浪漫的

① P. Portoghesi: "After Modern Architecture", New York: Rizzoli, 1982, 第 7 页。

② 见 Thomas Oden: "Agenda for Theology", 第 73 页。

③ H. J. Silverman: "Postmodernism — Philosophy and the Arts", New York & London: Routledge, 1990。

表现主义之反证(reductio ad absurdum)。后现代艺术促成了“风格和符号的混杂,将讽刺、仿造、反讽、戏谑等融为一体,并坚持深度的缺失、坚持表层现象的反论式的重要性(paradoxical importance)。”^①

5、后现代科学

科学具有解释并解决所有问题的终极力量——这是现代性最强烈的信念和主要支柱。然而即使是科学,也遭到了严厉的批判。人们意识到:科学并不是描述现实的唯一语言。生活之所以显示出意义和美,是由于超越科学成就的价值、观念、希望和目的。此外,后现代主义者还提出质疑:科学与技术或许不是全部人类问题的解决,反而是人性本身最主要的危险。科学与技术的发展已经毒害了人性,比如它造成生活质量的恶化、无节制的生物工程、毁灭人类的武器、资源失衡和短缺、以及无可挽回的环境破坏。越来越多的人开始呼吁返回自然、拒绝现代科学,因为这个星球的未来已经变得十分危险。越来越大的自然主义群体,则驳斥现代主义的科学工具论——即以为科学是使人类成为“自然之主宰”(笛卡尔语)的工具。^②他们指责科学家对无抵抗的自然实施恐怖主义,指责技术专家们借助科学技术的至上原则充当现代的宗教裁判官。^③生态学(Ecology)已经成为许多后现代主义者的意识形态(Ideology),他们不再将地球的未来幻想为一颗进步的甜果,而是把它看作“昔日辉煌”留下的一只酸柠檬(所谓“昔日辉煌”其实不过是尚未受到人类操作的污染而已)。在后现代的时代,保守意味着变化,自然的

① F. Lawrence, "The Fragility of Consciousness: Lonergan and the Postmodern Concern for the Other", 见 "Theological Studies" 54 卷, 1993, 第 55 页。

② F. Lawrence, 见 "Theological Studies", 54 卷, 1993, 第 57-58 页。

③ V. Messori, "Pensare La Storia", Milano, Edizioni Paoline, 1992, 第 396 页; 以及 G. Mucci, "L'Assenza di Dio nel Postmoderno", 见 "La Civiltà Cattolica", XI 卷, 第 544-545 页。

绿色意味着革命的红色。如果说 60 年代的人们相信美好的未来——比如肯尼迪的“新阵线”(New Frontier),那么由于核威胁与生态威胁日益迫近,90 年代的人们所能相信的,可能是根本没有未来。本应解放人类的科学最终创造了摧毁人类的手段,本应人化自然的技术,结果却破坏了自然。

后现代主义科学家的主张之一,还在于他们认为现代西方的科学知识受到了文化的影响,即:这种科学知识并不是纯然客观的。现代物理学所描述的整个世界图景(比如时间是线性的、现实完全是物质的),是一种看待现实的独特的文化方式。^①科学哲学家现在宣称:许多土著的知识系统,比如澳大利亚、尼日利亚土人或者北美印地安土人的知识系统,包含着另一种对于世界的科学理解。^②因此科学哲学家 Margaret Wertheim 认为:“科学的描述其实如同宗教,充满多样性和疑问。”^③

为理解现实的本质,量子理论(quantum theory)提供了一种激进的新方法。据其支持者认为:量子理论常常令主流的现代科学家困惑不解。^④量子理论挑战物质主义的世界观,其要义在于:我们所理解和经验的任何事物,都不是物质、而是动量,其波动或质点都是非线性的。爱因斯坦将这种非连续性的动量流射称为量子。按照发展这一理论的科学家们的看法,量子(质点之波动)的性质是不确定的,它假设了一种“动量”现象,其中的次原子质点既非质点、也非波动。动量确立了精确的量度,从而在这种更深层的量子层次,不确定性和可能性就是存在的特征。波动的功能可以自然提供多种不同的可能性,但是在观察中,只有一种可能性得到物质

① M. Wertheim, "The Odd Couple", 见 "The Sciences", 1999, March/April 号, 第 42 页。

② M. Wertheim, 见 "The Sciences", 1999, March/April 号, 第 43 页。

③ M. Wertheim, 见 "The Sciences", 1999, March/April 号, 第 43 页。

④ D. 'O Murchu, "Quantum Theology: Spiritual Implication of the New Physics", New York: Crossroad, 1998, 第 27 页。

化。对于现实的这种理解可以被描述为一组关系,因此观察者永远都在影响着观察的过程和被观察的对象。在量子理论中,根本不存在什么客观的现实;相反,观察者不仅成为整个过程的一部分,而且还决定了被观察的对象。我们置身其间的,正是这样一种参与性的宇宙。在量子理论的倡导者(比如所谓的哥本哈根学派)看来,是我们自己创造了我们的现实,我们自己就是创造的主宰。另外一些量子“科学家”仍然将观察和被观察假设为二元,但是他们克服了人类是宇宙创造者的观念,扩展出“整体的意识”(wholistic consciousness)。对一切事物的解释,都是根据一种给予和接受、观察和被观察的复杂模式,乃至“关系”之概念成为宇宙创造过程中的核心,人类不是其中的主宰,却是参与者。^①现代科学的“原因——结果”模式及其“决定论”,被“后现代”的量子理论断然拒绝了。

6、后现代主义哲学

Hugh J. Silverman, Gregory B. Smith, 以及 F. F. Centore 等学者认为:后现代主义并不仅仅是拒绝接受现代主义的原则和观念,还有其直接的延伸,^②有其极端的(即“现代人自我不满情绪的最新、最激烈的形式”^③),同时也是超现代主义的一种扭曲形式。^④其他理论家将这个时代称为“晚期现代性”(late-modernity)或者现代性的自我反思。^⑤其中 Jesus Ballesteros, Robert Spae-

^① 关于量子理论,请参阅 D. 'O Murchu 的上引书 27—36 页,以及 J. Wentzel Van Huyssteen: "Duet or Duel: Theology and Science in a Postmodern World", Harrisburg, Pennsylvania: Trinitarian Press International, 1998, 58—68 页。

^② G. B. Smith: "Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity", Chicago: The University of Chicago Press, 1996, 第 6 页。

^③ G. B. Smith: "Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity", 第 8 页。

^④ F. F. Centore: "Being and Becoming: A Critique of Post-Modernism", New York/Westport, Connecticut / London: Greenwood Press, 1991, 第 12 页。

^⑤ M. Junker-Kenny: "Church, Modernity and Postmodernity", 见 "Concilium" 1, 1999, 第 94—95 页。

mann 和 Alejandro Llano 特别将后现代性和晚期现代性的概念加以区分。^①前者是指一种真实的时代性转折,后者则是权力政治和权力文化的一种企图——力求延缓启蒙主义及其连带性意识形态的死亡。根据上述几位学者的看法,诸如理查·罗蒂、德里达、德鲁兹、福柯、Vattimo、Borges、哈贝马斯、Apel 等思想者,与其说是后现代的,莫若说是晚期现代的。沿着同样的思路,Gianfranco Morra 还注意到:无论现代性还是后现代性,都是无神论的,因此他认为后现代性并不意味着一个新纪元,并不是“现代性之后”(after-modernity),而是“后期的现代性”(modernity of the after),是现代性处于消亡乃至虚无阶段的现代性。^②

如果说上述理论家还没有很好地划清现代主义与后现代主义的界限,那么另外一些学者的解说则清楚得多。比如 Todd Gitlin 提出:“后现代主义并不只是时髦或者感性(aesthetic)的,……它是一种观察方法,一种人类精神的观念,一种对待政治和文化可能性的态度。”^③ Thomas Oden 称赞后现代主义是摆脱现代主义压迫的解放者,因为现代主义是一切现代灾难和痛苦之母。意大利哲学家 Augusto Del Noce 曾在马克思主义仍然受到主流文化推崇的时候参与反马克思主义的运动,他将现代性定义为“灾祸”的时代,而“灾祸”(catastrophe)的字面意义就是“颠倒”(turning upside down)。Del Noce 的所谓“终结后的异形生殖”理论(eterogenesi dei fini)声称:现代性的终结导致与其初衷截然相反的结果。^④旨在从

^① G. Mucci:“La Postmodernita Buona”,见“La Civiltà Cattolica”第一卷,1997,第435—443页。

^② G. Morra:“Dio nella Filosofia Post-moderna”,见“Studi Cattolici”38,1994,第620—626页。

^③ 见 T. Gitlin 的书评“Hip-Deep in Post-modernism”,载“New York Times”1998年11月6日。转引自 H. J. Silverman:“The Philosophy of Postmodernism”,见其“Postmodernism - Philosophy and the Arts”一书,第8页。

^④ A. Del Noce:“Il Suicidio della Rivoluzione”,Milano: Jaca Book,1978,转引自 Messori:“Pensare La Storia”,第661—671页。

宗教中解放人类的集权主义意识形态,最终却兑变成一种“世俗宗教”。由之而来的罪恶和恐怖,有目共睹。

我进行此项研究的假定,在于后现代主义结束了现代主义哲学的霸权;后现代主义暴露了现代性“说教”(parable)的结果。在现代得到解放的人类理性,曾立即成为现代性的动因和目的,然而在现在则出现了严重的危机。

凡是被现代主义视为中心、重点和连续体的,后现代主义都加以碎片化、非中心化、非连续化、多样化,并消解其同一性和整一性。^①“当代的后现代主义,实际上就是非一体化和转型的标志,就是削弱对理性、进步等现代观念之信仰的标志。”^②相信理性、进步等等,是启蒙主义运动的遗产。这种认为主体能力可以掌握和改变世界的现代信念如今已经化为乌有,看来也没有其他的“强势思想”可以取而代之。而它的非一体化,是以非理性主义、焦虑和希望的丧失标明了这个时代。许多现代作者(前现代?还是后现代?)极为有力地预示过此种社会的到来,他们将这样的时代描绘为“失去指路明星的灾难”(Maurice Blanchot)^③，“神已逃逸”的“落日之境”(海德格尔)，“一切事物都是无因而生、苟延残喘、寂灭于偶然”(让-保罗·萨特)^④。这种虚无主义的姿态,为冷漠和逃避提供了解释。在普遍化交往的时代(the age of generalized communication),在大众传媒和大众文学的社会,后现代的人们置身于一个被抽空的世界:这个世界抽离了具体的存在,只有琐屑盛行一时。Gianfranco Morra称之为“第四个人”的文化。^⑤在希腊文

① Silverman: "The Philosophy of Postmodernism", 第5页。

② Smith: "Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity", 第8页。

③ 英文的“灾难”(disaster)是由否定性前缀dis和aster(星体)组成,故有此言。——译者注。

④ 参见 Tosolini: "Postmodernity and Mission", 第19页。

⑤ G. Morra: "Il Quarto Uomo: Postmodernita o Crisi della Modernita?" Roma: Armando, 1996, 第11—23页。

化的人、基督教的人、现代性的人之后,这“第四个人”是消费主义的人、大众传媒的人、感性(aesthetic)^①的人。第四个人并不弃绝宗教、科学和哲学,但是宁愿将它们视为没有任何真实基础的语言的游戏。米兰·昆德拉以一个有力的短语概括了这种境况:“生命中不能承受之轻”(the unbearable lightness of being),并用作其著名的(后现代?)小说的题目。^②

后现代接受了一种防御性的、超然的、虚无主义的姿态,对这一社会作出回应。现代理性的危机尤其表现为“意义的崩溃”:启蒙理性在一切意义都可以被理解和传达的语境下,具有明晰的决断;后现代思维则在理想化的明晰之中,重新发现了隐晦的逆反。现代理性危机的结果,是告别安全感、回复到死亡、抛弃任何基础,从而通向不可知、虚无、甚至最终摆脱意义的诱惑。^③

后现代的三大哲学家迈克尔·福柯、杰奎斯·德里达、理查·罗蒂,都是在其现代哲学先师的基础上展开论说的;特别是尼采、海德格尔、和杜威,他们的思想直接导向了当代的怀疑主义。福柯回应尼采的上帝已死论,宣告了“人的终结”,其思想基点正是人的黯然失色。德里达的解构反对并克服了结构主义,而由于“延异”(differance)无所不有,所以解构实际上取代了存在。这样,文本便从任何本体论的基础中得到解放,从西方逻格斯中心主义所强加的意义中得到解放。解构指向了哲学所不能言说之处。罗蒂的新实证主义专门留意于偶然性和反讽,成为杜威思想的一种后现代延伸。“反讽”即是人并不认真地对待任何事物,包括他自己;因为

① 本文几次使用的 aesthetic 一词,通常译作“审美”,但该词在意大利文中具有较多的负面意义,故当从其原初的意指,译作“感性”。——译者注。

② G. Morra: “Il Quarto Uomo: Postmodernita o Crisi della Modernita?” 第 10 页。

③ B. Forte: “Speaking of God in Post-modern Europe”, 见 “Religion and Culture”, 1997, 2, 第 210—211 页。

他自己也同样包含着一切断言中的语言的偶然性。^①

如同现代的前驱者一样,后现代思想家也抛弃了在现代居于主流的认识论原则,即认为语言与其所表达的世界具有“一致性”的原则。因此后现代的人们不再寻找宇宙的客观真理。“他们相信:除去相互冲突的解释,除去语言所创造的无限世界,再无他物可寻。”^②否认“本体论”的上帝,是抛弃“一致性理论”(correspondence theory)的极端结果,这首先是由尼采所预示:“啊,我担心我们仍然相信上帝,因为我们仍然相信语法。”^③意大利的后现代哲学家 Gianni Vattimo 建议采取“弱势的思想”(weak thought),以对抗所有不正当的、过时的“强势思想”(strong thought)的矫饰。^④我将“弱势的思想”视为“后现代主义的哲学核心”,它导源于启蒙同一性的失败,或许是话语崩溃和永远堕入虚空的一种结果。弱势的思想可以被界定为一种立场,只要有人持守它,它就是有效的。这种立场也许无益于他人,也许无益于明天。后现代主义者并未传达信息、并不占有真理,同时也没有带来启示、或者为沉默中的人们代言。如果说现代意识形态是革命性的,弱势的思想就代表着不值得为之奋斗的东西;因为它对他人无效,它不是可以希望或者应当施加于他人的。按照另一位意大利哲学家 Pier Angelo Rovatti 的说法,我们已经进入了一个“衰落的本体论”(ontology of decline)时代。对这种衰落的最佳描写,莫过于艾柯著名的“后现代”小说《玫瑰之名》(The Name of the Rose):“那些热爱人类的人的使命,就是让人嘲笑真理,就是让真理发笑,因为唯一的真理就在于学会摆

① R. Rorty: "Contingency, Irony and Solidarity", Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1989.

② Grenz: "A Promer of Postmodernism", 第163页。

③ 转引自 J. MacKenna: "Derrida, Death, and Forgiveness", 见 "First Thing", 1997, 71, 第34页。

④ G. Vattimo: "Il Pensiero Debole", Milan: Feltrinelli, 1983.

脱对真理的疯狂激情。”^①在这里,艾柯对理查·罗蒂所说的“反讽之人”(ironic individual)作出了最恰当的描述。

7、作为“后意识形态时代”的后现代性

根据汤因比的理论,后现代性是西方历史上的第四阶段,也是最后一个阶段:后现代性就是因接续现代性而得名。如前所述,后现代主义克服了现代性已经在其中遭到失败的社会静态(status quo),如果现代性意味着现在发生的一切,那么直到时间终结以前都是现代的。福山(Francis Fukuyama)以其“历史的终结”之理论,概括了这种一切都不能超越现代性的论说。^②在他看来,共产主义运动的失败和自由资本主义获得全球性的胜利,只不过表明了历史的终结。但是后现代的思想家拒绝将现代性视为历史的最终表达,拒绝将现代性视为终极的、不可逆转且不可超越的历史进步之阶段。^③他们并不认为我们已经不可避免地到达了历史的终点,特别是像利奥塔德那样,否认“元叙述”(metanarratives)的教条,否认历史是一种朝向其注定终点的、直线的归一过程。^④

如果说后现代主义是诞生于1972年7月15日的圣路易斯城,那么17年以后,即1989年11月9日,它也诞生与柏林。柏林墙的倒塌,象征着支配欧洲的最后一种意识形态的崩溃。这一时刻,也标志了始于第一次世界大战(1914年)的“短暂世纪”的结束。在相当程度上,后现代主义意味着后马克思主义;马克思主义(或者是后马克思主义)社会学家保曼(Zygmunt Bauman)的著作《后现代性的意味》(Intimations of Postmodernity, 1992),就是一个

① U. Eco: "The Name of the Rose", 英译本, Picador, 1984, 第491页。

② F. Fukuyama: "The End of History and the Last Man", New York: Basic Books, 1992。

③ Thomas Oden: "Agenda for Theology: After Modernity ...", 第76页。

④ G. Vattimo: "The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture", Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988, 第7-13页。

例证。他认为:共产主义运动在1989年的崩溃,实际上是现代性的结束,“因为遭到崩溃的,正是最坚定的实践现代性的尝试,然而它失败了。它的失败如同它的尝试一样喧闹。”^①意识形态的危机,是现代性危机的不可避免的结果。这个“短暂的世纪”既见证了政治意识形态的胜利,也见证了它的垮台:1945年是右派让位,1989年又轮到了左派。

后现代性的后意识形态之结果,突出地否定了黑格尔式的总体性模式(program of totality)以及马克思主义试图将现实纳入黑格尔理想主义的努力(即:将矛盾和不同隐匿为否定性的残渣)。现代意识形态的危机,恰恰植根于一种关于主体意志能力的绝对论假设,即:主体赋予自己一种综合理想与现实的历史使命,这就是解放的理性、解放的意识形态、解放的政党和国家。这种将理想强加于现实的模式,无可避免地会导致暴力的集权主义,导致一个群体宣称社会、国家和知识均与自己合一。对于现实,以理想为旗号的意识形态式的前理解(the ideological pre-comprehension)造成了新的总体性,这就是上文所及的“世俗宗教”。无论对于人类、还是就其社会和生态学的意义而言,这种总体性的代价都是极为昂贵的。

二 后现代主义与基督教

1、天主教对现代性的一贯批评

天主教和宗教改革后的基督教新教,与现代性的关系非常不

^① Bauman:“Intimations of Postmodernity”, 222页,转引自P. Blanquart:“Post-Marxism and Post-Modernity: What is the Church’s Presence?”见“Concilium”, 1992, 6, 第115—123页。

同。新教的一个重要特征,就是同现代性保持密切的联系。宗教改革与现代社会几乎同时诞生于一种同样的知识前提,比如其推助了主体性基础的反对传统、反对权威的态度。黑格尔认为基督教新教是一种现代性的宗教,因为它也是自由的宗教。^①现代性和福音主义尽管不总是相同的——比如敬虔主义(Pietism)、卡尔·巴特对自由派神学(Liberal Theology)的批判、以及福音派对世俗主义的反对等等,但是在现代世界的形成中,它们始终是伙伴和兄弟。自由派神学和莫尔特曼的“非神话化”(demythologization,又译“剔秘化”),代表了现代主义的神学表达。

如果说改革后的基督教新教可以同现代世界融为一体,天主教则常常表现为反现代的、反动的。从总体上看,天主教教会被认为是一贯谴责和拒斥现代性——这被称为“不妥协的天主教主义”(intransigent Catholicism),至少在第二届梵蒂冈大公会议之前始终是如此。^②

我只想提及天主教教会与现代性的三次主要冲突:第一是伽里略之案(1615—1640),第二是庇护九世(1864)的《谬误大全》(Syllabus of Errors,),第三是庇护十世(1901—1914)的激烈的反现代主义运动。关于这三个事件的研究将显示:天主教高层的态度与上文所描述的对于现代主义的后现代批判,其实十分接近。

天主教的神学家确实在谴责伽里略的科学观点时犯了错误(这种谴责后来被纠正),但是他们拒绝将一种假说当作事实不加批评地接受、乃至放弃当时对圣经的通常解释,却并不是错误的。关于圣经意义的名句(即:圣经的意义在于如何进入天堂,而不是

^① 见“Principles of the Philosophy of Right”, 124 和 185 条,转引自 W. G. Jeanron: “Between Praxis and Theory: Theology in a Crisis over Orientation”, 载“Concilium”, 1992, 6, 第 109 页。黑格尔所说的自由,实际上是指解放。

^② 有关讨论请参阅 E. Poulat: “Catholicism and Modernity: A Process of Mutual Exclusion”, 见“Concilium”, 1992, 第 10—16 页。

天堂如何降临)并非出自伽里略,而是出自 Baronio 大主教。Belarmine 和 Baronio 等著名学者起初对伽里略的要求,也不是让他放弃自己的理论,而是将这些理论当作假说,否则在当时很难被接受。众所周知,伽里略所能提出的唯一证明(潮汐的作用),其实是错误的,而他的反对者却是正确的。伽里略还试图依据数学原则认识自然,使自然的内在结构只能用数学语言来表达;不能用数学语言表达的,则被视为第二位的、主观的或者非存在的。这一理论可以说是现代科学的傲慢之源头,实际上是否认了自然哲学和神学的可能性。

在《谬误大全》中,庇护九世有力地指责了“理性秩序”的集权主义。这或许是最早、最清晰的反现代性文献。关于现代的谬误,他认为包括“将人类理性视为人类得以、并且必须获得全部真理知识的主要法则”(第4项)。在第28—38项,庇护九世还批评了被现代主义者当作万权之源的国家集权(第39项?),按照这样的国家观念,教会应当自甘顺服、放弃其合法性。……

在19世纪末、20世纪初,现代主义在天主教会内部有所发展,这引出庇护十世的强硬反应。在1907年发表的两个文件中(Lamentabili 和 Pascendi),他将现代主义称为“邪说之大成”。康德强调主体的自然理性(natural reason)可以获得自然知识,而无法认知上帝,受到康德主义的影响,现代主义者认为宗教同“情感”相关,同个人和集体的经验相关,因而无法以知性表达,却只是“心灵的活动”。这样,一些极端的现代主义者为了此种内在性而否认启示、否认教会的权威和耶稣的神性。他们还将圣经降低为文学,将教会看作建基于历史文书和奇迹、从而有损于基督教信仰的一种社会学意义的建制。

上述反现代主义的三次争辩说明:与时代潮流相反的,并一定就是反动的、愚钝的,却可能成为现代思想之崩溃的预示。然而,天

主教教会的辩护者并不因为战胜了现代主义而兴高采烈；因为谁也不会幻想后现代社会能够带来天主教的胜利。

2、后现代主义与后基督教

欧洲和北美目前的宗教状况，常常被描述为世俗化(secularization)；因为很多人不再相信基督教，从而被称为后基督教群体。^①所谓后基督教，意在表达一种“世俗”的状态，即：基督教在其中已经失去支配人类生活的中心角色。尽管受洗的人仍然占多数，与传统教会保持密切联系的却是少数。大部分人的生活，独立于基督教信仰及其所属教会的教导。对于他们，教会已经变成身外之物。有人注意到这种“潜在的分裂”，特别是在天主教教会之中：其中有许多人默默地(偶尔也公开地)参与宗教活动，却同教会所要求的教义和道德义务保持距离。现代实证主义(positivism)使宗教降格为情感问题，其结果则是基督教信仰与世界的分离。现代批判理性用“前科学”、“超科学”或者“反科学”(pre-/extra/or anti-scientific)来称述宗教，显然认为宗教不属于解放的、成熟的主体。在整个现代，科学以及先进的群体成为唯一的权威，成为将意识形态理想转化为政治现实的工具，宗教则是多余的。

对教会而言，后基督教的状况并不陌生。在基督教存在的两千年中，教会常常体验到相似的痛苦：人们或者整个民族离开基督教转向其他信仰。保罗亲自建立的基督教群体曾产生过奥古斯丁那样伟大的教父或圣徒，现在却差不多已经消失了。叙利亚本是第一个基督教国家，将传教人派往整个东方、甚至中国；如今的基督徒人数则大大减少。但是基督教在一个地区的衰落并不意味着它的全面危机。它在历史上有时是失之东隅、得之桑榆，今天也同样如

^① 有关讨论请参阅 J. Milbank: "The End of Enlightenment: Post-Modern or Post-Secular", 见 "Concilium", 1992, 第 39-47 页。

此。

西方人离开传统基督教社群的意义,也许不应当估计过高。因为那些教会并没有显示出危机,更谈不上崩溃。有时即使不能发展,他们也还持守着自己的基础。^①这可以在天主教教会找到有力的证据。比如,历史上从来没有哪一位教宗能像今天的保罗二世一样,得到全世界的注意和尊敬,并吸引不同国家、不同种族、不同语言、不同文化、甚至不同宗教信仰的人们;从来没有哪一位教宗可以并非直接、却又如此广泛地影响世俗的事务。教宗已经不是过去几个世纪中的政治压力、甚至压迫的牺牲品,近几十年,他或许成为了地球上最高的道德权威。

从任何方面看,后现代社会都不能说是后宗教的时代。正相反,后现代性正在见证宗教感的复兴——这本来被认为是随着上帝之死的宣告而死去了。在60年代,激进的神学家威廉·汉密尔顿(William Hamilton)、托马斯·奥尔蒂泽(Thomas J. Altizer)、哈维·考克斯(Harvey Cox)等人发展了“上帝已死”和“世俗之城”的神学;他们追随马克思主义,提出“神圣者已然黯淡”。但是宗教的衰落并没有出现,反而有所扩展。当然,宗教的复兴不一定是基督教的复兴或者上帝重返人间。宗教精神的当代发展,可以包括新基要主义的基督教,新东方主义,以及既受到东方宗教思想影响、也受到基督教影响的不同形式的超验运动。在这样的语境中,“新纪元”(New Age)运动具有特别的影响和意义。新纪元运动可以被视为后现代性的宗教表达。对此,笔者将以另文讨论。

3、后现代的神学挑战

关于现代性与后现代性的争论,标志了20世纪的结束,它直

^① 意大利社会学家 F. Garelli 的研究可以说明这一点,参阅其“*Forza della Religione e Debolezza della Fede*”, Bologna: Il Mulina, 1996。

接关联着基督教在当代世界的命运。实际上,这场争论不仅是社会学、哲学和历史学的,它也是神学的。后现代主义的碎片化(fragmentation),同样可以通过神学(“宗教的”科学)的破碎得以体验。在过去的30年,从天主教教会的第二次梵蒂冈大公会议开始,大多数神学的发展似乎都缺少一种共同的基础。作为教会信仰的理性话语,曾经由新托马斯主义加以看护的神学意义,已经不复存在。我们所看到的,是一大串需要附加说明的、独特而破碎的神学,比如世俗主义神学(Theology of Secularism)、宗教神学(Theology of Religions)、解放神学(Theology of Liberation)、本地化神学(Theology of Inculturation)、跨宗教的对话神学(Theology of Inter-religious Dialogue)、女性主义神学(Theology of Feminism)、环境神学(Theology of Environment)、生态神学(Theology of Ecology)、创造神学(Theology of Creation)等等。

阅读这些当代神学的大量著作,其方法和研究内容只能使人感到困惑。其中的许多产物似乎都不再是“关于神的学问”^①,而是现代或者后现代主题的弘扬,神学的话语不过是去适应而已。大量当代神学家的真正关心的问题,并不是忠实于神学话语的源泉和本质,却是用一种模糊的宗教方式去重新阐释后现代的现象。神学研究的这种变异和扩散,或许就暗示着基督教的后现代状况。通过许多(后现代?)神学家与教会权威之间的冲突,也许可以窥见教会在后现代(或者后基督教?)时代的复杂与疏离。

我想在此引述的一个最近的例子,是 Diarmuid 'O Murchu 所著的《量子神学》(Quantum Theology)。在这部著作中,他将物理学的量子理论作为本时代最科学的发现引入讨论,并用“神学的原则”加以评价;他特别强调神学必须归顺量子理论,否则别无选

^① “神学”一词(Theology),theo 本义为“神”,logy 则是“话语”。所以西方人常释之为“关于神的话语”(discourse on God)——译者注。

择。作者为了新纪元宗教模式发出的“神学邀请”相当惊人：“请将您全部的想象、直觉、创造性和能力带入奇迹，请带上您狂热的男友(女友)、亲昵的女伴、委屈的孩子、受伤的父母，特别要带上所有火焰般的艺术家。”^①作者所描述的“神学意义”如同诺斯替教(Gnosticism)一样古老，在此暂作简略的引述：^②

(1)上帝及神性都被描述为创造性的能量。

(2)当神一人展开共同的创造时，光明与黑暗总是混合的。量子神学试图跳出所有的二元论，特别是善与恶的二元论。

(3)每一种宗教都是对神圣启示的独特彰显。启示是一个发展的过程，无法被任何一种宗教完全囊括。

(4)三位一体的教义，是人类描述上帝基本的关系本质的一种尝试。

(5)罪是人与体系之间的一种破坏性共谋(destructive collusion)。本时代最主要的罪，就是“物种主义”(specieism)，即假定人类是上帝创造的最终生命形式，并且被委托掌管其余的受造之物。

(6)我们所居住的世界无始无终，死去的人就在我们周围，活在另一种生存层次。

(7)基督教所言的复活/道成肉身，并不是真实的，只是智性/精神性的结果。

(8)神学不再属于基督教，而是已经属于一种全球性转换的力量。

如果可以将 D. 'O Murchu 称为神学家之中的后现代、后基督教的新纪元之典型，还有另一种“保守”的神学家——他们通过后现代主义看到了福音派正统(evangelical orthodoxy)的重建。比如 Thomas Oden 就满怀热情地称赞后现代性是人类的解放者，能

^① D. 'O Murchu: "Quantum Theology", 第5页。

^② 见 D. 'O Murchu: "Quantum Theology", 第197—203页。

使我们摆脱虚伪的现代性、摆脱孕育了一切罪恶的现代性、也摆脱解放神学。在 Oden 看来,后现代主义最终申明福音派正统,是它唯一的趋向。他所建议的后现代正统,近乎于宗教改革派正统(Reformation orthodoxy)、反宗教改革派(Counter Reformation)和虔敬主义(Pietism)所表达的一种对现代性的反文化抵抗。他批评后现代的哲学家甚至没有考虑他的建议,即:后现代主义等于前现代的正统(pre-modern orthodoxy),认为他们实际上是“极端的现代主义者”(ultra-modernist);与现代性同样地自大。^①

泰勒(Mark C. Taylor)既是哲学家、宗教学与人文学教授、也是神学家,他将自己的理论称为“一种无神论的神学”。^②泰勒详尽列举了后现代主义基本哲学信条的神学表现:上帝之死,自我的消亡,历史的终结,圣经权威的危机等等。他特别要在德里达解构主义文学批评理论的基础上,发展一种解构的神学。^③泰勒揭示现代哲学框架中真理结构的错误,并探究其遗骸;他是根据这种通过解构方式获得的“他者”之视角,去重新审视模糊的观念。在后来的一篇文章《神学的终结》^④当中,他对 20 世纪的神学发展提出异议。在他看来,20 世纪的神学始终在神圣的超越性(divine transcendence)和神圣的内在性(divine immanence)之间摇摆不定(他认为这神圣的超越性和神圣的内在性分别被卡尔·巴特和托马斯·奥尔蒂泽发展到极致)。为了回应这一两难,泰勒再次提出解构的方法,因为这种方法“对于我们不能控制的差异和我们无法把握的差异同样敞开”。^⑤如果在关于超越性和内在性的“非此即彼”(ei-

① Thomas Oden: "After Modernity ... What?" 第 76—77 页。

② M. C. Taylor: "Erring, A Postmodern A/Theology", Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984。

③ M. C. Taylor: "Deconstructing Theology", New York: Crossroad and Scholar Press, 1982。

④ "The End(s) of Theology", 见 S. Davaney 编: "Theology and the End of Modernity", Philadelphia, PA: Trinity University Press, 1991。

⑤ "The End(s) of Theology", 242 页。

ther/or)和“既此亦彼”(both/and)的辩证之间还有第三种非辩证的方法,那就应当是解构的方法。“这第三种方法是否可能既非超越的又非内在的呢?这种‘非此亦非彼’(neither/nor)是否可以有有差异的差异性(different difference)和他样的他者(another other)敞开一片时空呢?——这里的差异性和他者,不仅颠倒、而且实际上彻底摧毁了西方哲学与神学相互作用的两极。”^①由此,我们可以看到德里达的解构主义理论是如何获得了神学的形式。

还有一些神学家将后现代主义视为一次革新福音的传播、证实神学之护教功能的机会。其中 Stanley Grenz 对后现代主义持有相当乐观的理解,他认为这是天赐良机,使基督徒得以用后个人主义、后理性主义、后二元论、后中心主义的形式宣讲福音。因此他倡导一种福音的共契,人类经验的智性维度,人类关系的整体观点以及对内在智慧的探求。^②

Paul Lakeland 是研究如何在后现代的碎片化时代重新确定基督教的认同。他选取了三个后现代思想中最基本的哲学因素:主体性、相对主义和他者,而后分析如何在这样的语境中谈论上帝、教会和基督。他认为在护教的话语中,神学传统与后现代世界将会聚首。而推动这一聚首,是教会不应放弃的任务。所以护教话语应当使用后现代的语言,比如他者和差异,这样教会才能使‘后现代’福音化。

.....

特雷西(Davis Tracy)以一种神学的理性同后现代主义进行了真正严肃的对话。根据特雷西的看法,基督教神学在后现代阶段所受到的挑战,是要认真地处理“当下”(present)的概念——即在活

^① “The End(s) of Theology”, 242 页。

^② Grenz: “A Primer on Postmodernism”, 161—174 页。

生神的上帝面前对末世论时间的一种中断。^① 福音的信息不是现代的、不是反现代的、也不是后现代的,而是一种疗救和改变,为存在于具体的“当下”之中的历史主体提供正义和解放。后现代社会,是一个基督教神学必须倾听“他者”声音的时代。他者和差异是后现代社会的两大特征,也是既有利又威胁基督教神学发展的两种挑战。有利的一面,在于催生进步的神学去迎接多元的世界;威胁的一面,则是后现代社会的基督徒可能会远离传统的资源、远离他们的身份、远离道成肉身和圣餐仪式中的基督的生命。特雷西还希望教会重新估价神秘论,认为它是在后现代社会理解和表达基督教的恰当形式。^②

.....

J. Buttom 对后现代主义的态度是激烈的批判。在他看来,后现代主义仍然是现代主义的延续,“针对反叛的反叛依然是反叛,针对语法舒服的攻击依然是用符合语法的句子写成,针对理性结构的怀疑论辩难依然是用理性的方式提出。”^③ 此外,对于现代性的后现代批评,倾向于抛弃理性而不是超越理性。而基督徒不应当借助于已经破产、并且蔑视基督教的现代性。后现代主义对现代性之反基督教思想进行了理论上的解构,Buttom 从中看到的是基督教思想的正确性重新得到确认,但是基督教的后现代观念由此导向了截然不同的结论。在一些基本问题上,后现代批评再度引出了争端。比如没有上帝的知识的可能性,以及基于信仰的真理问题(这本来就是现代社会的攻击对象)。后现代主义再度引出的争端还在于:上帝被否定以后,剩下的只是权力意志,因此“对真善美的任何指称,实际上都是强迫他人赞同的一种企图。”^④ 另外,

① Tracy:“On Naming the Present”, 18-19 页。

② Tracy:“On Naming the Present”, 18-19 页。

③ J. Buttom:“Christians and Postmoderns”, 见“First Things”,40, 1994, 28 页。

④ J. Buttom:“Christians and Postmoderns”, 见“First Things”,40, 1994, 28 页。

Thomas Guarino 也排斥后现代主义的观念,他强调知识的历史性,认为这绝对适用于基督教神学,因为神学之根就在于启示所提供的基础。这样,后现代的解释学理论不符合基督教的真理。^①

对于肯定后现代性的神学,Gustavo Gutierrez 的指责相当坦率。他认为解放神学的出发点不同于后现代主义,二者甚至是相互矛盾的。解放神学出自一个穷人受到剥削和压迫的世界,而后现代的世界并非如此。“谈论‘后现代的世界’是一种非常肤浅的反应,并无益处。”^②

意大利神学家 Bruno Forte 的理论更为尖刻,他对后现代主义不存任何幻想,而且实际上对后现代性和现代性同样持批评的态度。按照 Forte 的看法,意义的缺失归根于现代理性之总体性答案的危机;这种意义的缺失被拒绝的浪潮带入后现代思想,日益变成一种欲望的缺失,即:甚至不想提出关于意义的问题。因此论争的焦点并不在于答案,而在于提问本身的合法性。在千年之末弥漫与西方社会的“不治之症”,应当说是对于问询意义的冷漠和失去兴趣,却不是意义的真正缺失。

.....

Forte 认为:全新的、不可测的未来之特性,呼唤着另一种思维,它能够摆脱意识形态的牢笼,但是仍然活泼,足以不落入其自身产生的虚无主义圈套。要使自己向这样一种思维方式敞开,就要信靠未来的新意。神学思维通常是假定一个理由向最末(eschata)和最初(novissima)之物敞开,它植根于“记忆中的未来”(memoria futuri),建基于上帝启示的承诺。因而关于现代性的危机及其虚无主义结果,神学思维完全可以承担重要的批评性逆转。现代理性的

① T. Guarino: "Between Foundationalism and Nihilism: Is Phronesis the Via Mediana for Theology?" 见 "Theological Studies" 54, 37-54 页。

② G. Gutierrez: "The Power of the Poor in History", Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988, 213 页。

危机和后现代的“堕落”，促使神学跳出一切封闭的完整性（封闭所能带来的唯一选择就是归向虚无），去思考一个上帝。这是超越上帝的上帝，或者更准确地说，是超越了以意识形态方式追求的上帝、超越了虚无主义的否定性上帝的那个上帝。^①

作为一种向非规范、不可测的未来敞开的“新思维”，神学可以打破批判理性的僵局。对于神学的各个方面，关于未来的问询都增添了新的活力，并使其参与解决既压倒了强势理性、也压倒了弱勢理性的问题。可以说，Forte 继承卡尔·巴特，重新在基督教信仰的一切对象中重新发现了末世论的(eschatological)意义，从而与自由派神学的各种假设截然不同。与意识形态式理性的总体性假设不同的是，末世论因素之绝对首要性的终极根源，在于超越性的上帝，在于活着的上帝，在于无法化简为人类主体之有限性的上帝。基督教其实完全是末世论的，因为它必须信靠无可把握的、启示中的上帝，这个上帝与人类的交流方式，只是许诺和希望。这样的交流方式，打破了唯心主义的封闭的总体性，也打破了各种可能的虚无。上帝是一个完全的他者(the wholly Other)，他超越人类主体，也无法化简为人类主体。意识形态式的理性，是在自身的限度之内把握神圣；神学思维则是使心灵敞开，去倾听活着的上帝的圣言。^②

因此就历史中的上帝安排而言，标志着当今时代的，是处于“已有”启示和“尚未”完成之间的辩证张力。所以神学所提供的意义，既不是确定的、也不是虚幻的，而是挑战和信任、奋争和期待、凝视和希望。在批判理性与理性危机之间思索上帝，就意味着通过不断的自我超越、向上帝的末世论的自我表达敞开。

① Forte: "Speaking God in Post-modern Europe", 第 212 页。

② Forte: "Speaking God in Post-modern Europe", 第 213—222 页。

4、结 论

在重读以上讨论的时候,我意识到自己的论述也是非常“破碎”的,全然是后现代的时尚。我逐渐涉及的各种问题,并没有能完全展开。在论文的第一部分,我指出作为后现代主义的艺术、科学、文化、哲学和历史中的主要因素,是极为复杂多样的。在论文的第二部分,我试图综述天主教主义与现代主义的冲突,以及这种冲突与后现代论争的关联;接着又介绍了一些不同的神学理论,既有对后现代的热情接受,也有对后现代的激烈批判。此后,是一些我个人的浅见,以期某些读者、或者我本人能够在将来更有条理地反思后现代主义与基督教问题。

作为结论,我只想将我的思想归纳为两点:

第一,像其他世界性的现象一样,后现代性是矛盾的,既有积极的、又有消极的方面。其积极的方面,是克服了现代理性、科学和意识形态的傲慢的自负。消极的方面,是后现代主义在许多问题上与晚期现代的现象非常相似,乃至成为现代主义前提的逻辑结果。在其导向堕落、虚无和晚期(或后期)现代主义一代的死亡时,这一点表现的尤为明显。

第二,后现代性既对基督教构成了挑战,也受到基督教的挑战。后现代性对基督教的挑战,在于它的多元主义和相对主义;在国家、文化和社会面前,多元主义和相对主义不仅是事实,也是一种权利。在公共论坛上,基督教不能被认定为唯一的真宗教。上帝的存在与否,被同样视为冷漠的选择;在多元主义和相对主义的后现代社会,它们具有同样无涉于实质的表面合理性。关于上帝存在的理性话语,并不能感召后现代的人们;在这样的语境下,基督教不得不重新发现其“源于十字架”的信仰的弱势,重新发现其易受攻击的悖论式福音的弱势,并且去思索作为奥秘而降临的上帝。

与此同时,基督教也以其持久、永恒、超越国界的福音向后现代之阴暗的悲观主义发起挑战。基督教神学要更新自己的使命、重播喜乐的福音——它应当是理性的,又不能仅仅是理性的;应当是属灵的,同时又是历史的和具体的;应当满足人类深层的灵感,同时也应唤起人类、改变人类、挑战人类。