

## 对谈、真理与宗教语言性

[香港]江丕盛

### [英文提要]

George Lindbeck of Yale Divinity School in his book *The Nature of Doctrine* (1984) proposed a cultural-linguistic understanding of religion in which doctrines function like a Kantian *a priori* that shapes the entirety of believers' life and thought. This postliberal approach is in contrast with two rival theories of religion and doctrine: [i] the premodern "cognitive-propositional" theory in which doctrines function as informative propositions or truth-claims about objective realities; and [ii] the liberal "experience-expressionist" theory in which doctrines function as noninformative and nondiscursive symbols of a common core of human experience of inner feelings, attitudes or existential orientations. Lindbeck argued that his is a better approach in terms of contributions to ecumenical dialogues.

What is new in Lindbeck's approach is his emphasis on the "performative", or "regulative" function of doctrine. While shedding some new lights on the nature of religion and the rule-function of doctrine in "cultural-linguistic" terms, Lindbeck in effect reduces religion to nothing more than an in-group language,

and doctrinal truths to what he calls the “intrasystemic truths” where consistency and coherency within the system are most important. It is argued that, contrary to Lindbeck’s claim, language systems are not unrelated to reality, and natural sciences cannot be reduced to symbolic systems without remainder. Moreover, in learning a language, one is not only concerned with grammar but also with content, not only with the how-question (the art or rule of speaking) but also with the what-question (its truth). Finally, Lindbeck appears to confuse Nicene *homoousion* with *communicatio idiomatum* in his notion of *homoousion* as a second-order rule of speech, and confuse “use” with “truth” in his insistence of valid performance as a condition for truth. In spite of Lindbeck’s good intention, theology becomes solipsism and ecumenical dialogue becomes meaningless and impossible. While insights offered by the “cultural-linguistic” approach are welcomed, without a proper grasp of the objective and ontological truth, Lindbeck’s reductionist approach fails as an adequate interpretation of the Christian faith.

当代基督教神学的特色是对谈 (dialogue)。即使神学家不是刻意或明显地进行对谈，他的神学工作仍然无可避免地把他带入一个对谈的处境。例如，当神学家阐释任何一个基督教教义时，他不可能完全抽离这教义的圣经基础，也无法完全漠视基督教传统中不同宗派或神学家对同一教义的立场及看法。不但如此，作为普世宗教的基督教，其思想必须同时面对其他宗教或意识形态（如哲学、政治学、社会学或甚至科学等）对人生或实在的不同诠释的挑战。固然，对谈并不仅局限于当代基督教神学，亦曾见于

过往 2000 年的基督教思想史。所不同的是，当代神学家彼此之间尽管体系相异、进路不同，但是他们较诸以往任何时代的神学家更深体会到神学并不是独自私语 (solipsism)，更为重视不同层次或形式的对话在多元文化、多元宗教中的神学建构的重要性。因此，基督教内各宗派、基督教与其他宗教，以及基督教与其他意识形态之间的对话，同时并持续地存在于当代基督教神学。

### 《教义的本质》

耶鲁大学历史神学荣休教授 (Pitkin Professor Emeritus of Historical Theology) 林贝克 (George A. Lindbeck) 毕生致力于宗教合一对谈 (ecumenical dialogue)，可说是最为体现对话与神学紧密关系的当代基督教神学家之一。合一对谈对他的神学建构与发展甚是重要。虽然在耶鲁大学任教数十年 (先后在哲学系、神学院和宗教学系)，他却坦承自己的神学思想处境 (context) 并不是大学，而是宗教合一对谈。<sup>①</sup>他在 1984 年出版《教义的本质》一书，反映他过往数十年来对宗教对话与神学真理的关注。<sup>②</sup>《教义的本质》强调宗教 (派) 之间的教义和谐 (doctrinal reconciliation) 与宗教 (及教义) 本质的不可分割性，并论述后自由神学 (postliberal theology) 的“文化—语言”进路 (cultural-linguistic approach) 对宗教 (派) 合一对谈的贡献。《教义的本质》虽然只不过是薄薄不

① George A. Lindbeck, "Confession and Community: An Israel-like View of the Church", in James M. Wall and David Heim (ed.), *How My Mind Has Changed*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), p. 35.

② George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Fortress Press, 1984)。中译本为林贝克著《教义的本质——后自由时代的宗教与神学》，王志成译，香港：汉语基督教文化研究所，1997 年。本文引句主要为笔者自己所译，但亦参照此译本。依原作者惯例，本文基本上在 pre, post, non 等前缀 (prefix) 之后不加连字号 (hyphen)。

足 140 页的著作，其出版却在英语神学界引发了相当的回响，也为后自由神学思潮掀开了序幕。<sup>①</sup>

林贝克的一生与多元文化和多元宗教结下不解缘。1927 年他生于中国洛阳，父母是路德宗在中国的宣教士。他在中国居住 17 年。日本偷袭珍珠港前夕，他离开中国到美国深造。林贝克早年在中国便开始接触到不同的文化与宗教，以及基督教内的不同宗派传统。这背景或许就奠下了他日后一生对宗教（派）合一对谈的神学关注。除了中国固有的多元文化和宗教传统以外，年幼的林贝克亦有机会接触犹太文化和宗教。洛阳不但有唐代犹太人定居的古迹，也有当时逃避纳粹逼害到这里来的犹太人。事实上，他在中国的中学毕业班的二十名同学中，就有两位犹太少年。林贝克经常强调犹太宗教（包括犹太圣经、传统犹太释经学以及现代犹太教）对基督教信仰的重要性。他的神学亦清楚反映犹太宗教和文化的影 响。他甚至认为自己的教会学（ecclesiology）基本上就是“以色列化的教会观”（Israel-like view of the Church），或是

<sup>①</sup> 当代基督教思想的另一特色是逐渐摆脱以往的欧陆神学模式。第二次世界大战以后，进程神学（process theology）、世俗神学（secular theology）、解放神学（liberation theology）、黑人神学（black theology）、民众神学（minjung theology）、女性神学（feminist theology）以及后自由神学等都在欧陆以外蓬勃地开展起来。

后自由神学可说是 20 世纪 80 年代以来最令人瞩目的美国新兴神学思潮之一。与这新思潮有关的主要代表人物大都与耶鲁大学有相当渊源，也深受耶鲁神学家弗莱（Hans Frei）的叙事进路（narrative approach）影响。除了弗莱，林贝克，James Gustafson，Paul Holmer，David H. Kelsey 和 Kathryn Tanner 等现任或前任耶鲁教授之外，Stanley Hauerwas，George Hunsinger，William C. Placher，Ronald Thiemann，William Werpehowski 与 Charles M. Wood 等则是耶鲁校友。（弗莱和林贝克也是耶鲁校友。）此外，如 William Christian（宗教哲学），Brevard Childs（旧约）和 Wayne Meeks（新约）等耶鲁教授也直接或间接地影响后自由神学的发展。难怪有不少学者称后自由神学为耶鲁学派的神学。但是不可忽视的是，近年来这源自耶鲁的新神学方法学（theological methodology）在英语神学界中已获得不少的支持。

弗莱的代表作有：*The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Biblical Hermeneutics*（New Haven: Yale University Press, 1974），及 *The Identity of Jesus Christ*（Philadelphia: Fortress Press, 1975）。

“以色列学”(Israelology)。他对犹太文化及宗教的浓厚兴趣,也影响了日后他女儿专研犹太宗教学。<sup>①</sup>

林贝克深深体会到基督教新教内的宗派差异。他在耶鲁(从深造到荣休)所接触的是学术圈内极具影响力的自由主义背景的基督徒。他早年在中国所接触的则是保守福音派背景的信徒。他在寄宿学校(boarding school)与同学论辩教义时,已经注意到自己所属的路德宗与新教其他宗派的不同。这促使他思索“究竟甚么才是真正的路德宗传统”,并进一步探讨宣信(confession)传统与宗教情操和信仰本质的密切关系。

天主教是林贝克接触的最主要宗教(派)传统。他积极参与路德宗和天主教之间的国内及国际合一对话,亦曾以观察员身份代表世界路德宗联合会(Lutheran World Federation)列席天主教梵蒂冈第二次大公会议(Second Vatican Council, 1962—1965)。他熟读以研究中古世纪思想闻名的法国天主教学者 Jacques Maritain 及 Etienne Gilson 的著作,也颇受当代天主教思想家 Karl Rahner 及 von Balthasar 的影响。芝加哥大学天主教神学家特雷西(David Tracy)所倡议的“修正主义神学”(revisionist theology)更是他的后自由神学的主要对谈对象。<sup>②</sup>

基督教思想与其他意识形态的关系对林贝克而言,肯定不是陌生的。他一生钻研宗教与哲学的复杂关系。早年在耶鲁大学(主要在哲学系)教授了十年中古世纪思想,对阿奎那(Thomas Aquinas)与司各脱(Duns Scotus)尤有心得。《教义的本质》一书深受神学圈子外的“非基础主义”(antifoundationalism)思想家

<sup>①</sup> 参见 George A. Lindbeck, "Confession and Community: An Israel-like View of the Church", pp. 32—42.

<sup>②</sup> “修正主义神学家”泛指那些仍然依循(虽然有作一些修正)19世纪自由神学进路以寻求神学与文化沟通对话的当代神学家。

的影响亦明显可见，如 Ludwig Wittgenstein 的语言哲学，Alasdair MacIntyre 的叙事、社群、与道德生活的密切关系，Peter Berger 的世界建构与理据体系，Thomas Kuhn 的典范与系统不简约性，和 Clifford Geertz 的意识形态与文化符号体系等。

林贝克呼吁当代神学界在多元文化与多元宗教背景下“迈向一个后自由神学”的宗教（及教义）观，以“文化—语言”进路重新认识宗教（及教义）的本质。<sup>①</sup>换言之，宗教应该是一种有如文化或语言的整全（holistic）架构，赋予每一个参与者信仰，并塑造其宗教经验及价值观。他的后自由神学宗教（及教义）观否定了宗教（及教义）的本质是“认知—命题”的（cognitive-propositionalist）或是“经验—表现”的（experiential-expressive）。前者以客观的命题启示作为宗教（及教义）的基础；后者则以人的共同宗教经验作为神学反省的素材。

自启蒙以来，宗教（及教义）本质的问题就一直不断地困扰着基督教思想家。德国自由主义历史神学家哈纳克（Adolf von Harnack）的《基督教的本质》〔*Das Wesen des Christentums*（1900）；英译 *What is Christianity?*（1901）〕以及巨著《教条历史》〔*Lehrbuch der Dogmengeschichte*（1886—1889）；英译 *History of Dogma*（1894—1899）〕所引起的巨大回响，突出了宗教（及教义）本质的探讨在整个 19 世纪神学议程中的重要性。<sup>②</sup>然而，随着宗教经验进路几乎成为学术界近半个世纪以来的共识，这问题似乎已有了定案，不再受关注。《教义的本质》把这极重要课题带

<sup>①</sup> “迈向一个后自由神学”（*Toward a Postliberal Theology*）为《教义的本质》最后一章的标题。

<sup>②</sup> 哈纳克的 *Das Wesen des Christentums* 也是呼应费尔巴哈（Ludwig Feuerbach）半个世纪前的另一同名重要著作 *Das Wesen des Christentums*（1841）。在后一部著作里，基督教与宗教是互相通用的。

回神学议程上，重新引起神学界正视宗教（及教义）的本质问题。

### 宗教本质与教义和谐

宗教与教义是不可分割的整体。不同的宗教观实质上就是不同的教义观。信徒借着教义表达其宗教信仰，但所要表达的究竟是甚么呢？宗教的本质阐明了其教义所表达的是一个怎样的信仰，也决定了这信仰的真实性究竟是什么意义。因此，同一教义在不同宗教观下所表达的信仰内涵或真理是不尽相同的。即是说，宗教、教义以及真理是不可分割的整体。

问题是，为甚么不同宗教（派）的神学家可以在合一对谈中达致教义和谐？为甚么过去数世纪以来导致宗教（派）分裂的教义分歧，在今日的对话中不再造成矛盾？难道以往的信仰分歧对今日的宗教社群已不再具有任何实际意义？抑或合一神学家为了促成教义和谐竟漠视彼此的实质分歧？或是某一方退缩、妥协、甚至大彻大悟，不再坚持己见？合一神学家是否可以既达致教义和谐而又不背弃自己的历史传统？依林贝克看来，传统的“认知—命题”宗教观或自由神学的“经验—表现”宗教观都不能有效地回答这些发人深省的问题，也无法达致真正的教义和谐。只有“文化—语言”宗教观才能让我们在一个多元文化、多元宗教的后现代世界中进行有意义、有实效的宗教（派）对话。因此，解决合一对谈的教义和谐问题必须由更根本的宗教本质问题着手。<sup>①</sup>（第 15—19 页）

<sup>①</sup> 由于《教义的本质》中译本附原著页数，本文有关页数亦以原著作准，方便读者参照原著或译本。

### 1. “认知—命题”宗教观

“认知—命题”宗教观基本上把宗教学与传统的哲学或科学等同。这进路强调宗教的认知性以及宗教词语的知识意义，坚持教义作为相关客观实在的认知内容。（第16页）它认为有关上帝的真理可以全面、客观、肯定、永恒地以命题形式表达。就认知上来说，它认为神学教义作为客观实在的知识命题或真理是可以维护得住的。例如，当一个信徒说“我只靠上帝的恩典得救”时，他指出了—个救恩运作（mechanism of salvation）的客观事实：即，人的救赎基础是在于—个上帝所成就，而且也只有上帝自己才能成就的客观事实。如果上帝真的（有如这教义所说的）做成了—个这样的救恩客观事实，这教义对任何人来说就是真实的。

林贝克认为，“认知—命题”宗教观是前现代的（premodern）或是前自由的（preliberal）。它的形而上学与知识论的基础早已被康德的哥白尼式革命的“转向主体”（turn to the subject）所粉碎。它那种对教义（如创造论）的拘泥于字句、命题的解释更被现代科学所淘汰。其笛卡儿式永恒真理观漠视今日历史学者所强调的教义的历史偶发性（historical contingency），剔除了教义的时代性及文化性。从知识社会学（sociology of knowledge）来看，急剧变迁的现代社会的个人主义和多元主义导致宗教的“非客观化”（deobjectification），使得现代人难以再委身于某一特定的宗教传统或社群，或是客观地、一成不变地去接受—系列的教义命题为真实。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 这种从文化的角度看宗教和教义的“非客观化”，可参见 Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Garden City, New York: Doubleday & Co., 1966), Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, New York: Doubleday & Co., 1967), Thomas Luckmann, *The Invisible Religion* (New York: Macmillan Co., 1967)。



因此,自施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)以来,这进路已经被另一个无论在理论或实践上都更为卓越的“经验—表现”进路所取代了。(第 20—21 页)

更重要的是,依林贝克看来,“认知—命题”宗教观基本上质疑宗教(派)合一对谈或教义和谐的真实性的真实性。这进路坚持神学命题的认知性,重视发挥宗教对真理论断的功能。“认知—命题”真理是本体真理(ontological truth)或客观真理(objective truth),即命题与客观实在(事实或经验)相符的真理。教义属“本体性的一阶命题”(first-order proposition with ontological reference)。命题真理既是客观、普遍、不变的,教义对有关客观实在的描述,要么就相符,要不然就不相符,要么永远为真,要不然永远为假。教义的本质既是永恒的,教义的和谐或矛盾也应该是永恒的。换句话说,如果路德宗和天主教曾在 1541 年有教义上的冲突,这矛盾今天也应该仍然存在。既然教义真理是恒真(或恒假)的,如果教义的内涵不变,宗教(派)间的教义和谐就绝无可能,合一协谈也只能意味着教义的变质或妥协。然而,在这变质或妥协基础上的教义和谐自然算不上是真正的合一了。(第 16、47 页)

## 2. “经验—表现”宗教观

“经验—表现”进路突出宗教学和美学的相似之处,也与深受自施莱尔马赫以来欧陆神学影响的自由神学方法尤为相似。它强调宗教的经验性,视宗教为人有关上帝的内在经验的外在表现。这宗教经验具有普遍性(universality)及同一性(unity)——人人皆有相同的内在宗教经验,而不同的宗教都是同一核心宗教经验的客观化,都是对那终极者的同一经验的不同表现或象

征。<sup>①</sup>换言之，这内在核心经验就是宗教的本质，而教义则是这经验的外在形式或文字象征。套用蒂利希 (Paul Tillich) 的说法，就终极关怀的意义看来，这内在核心经验乃是一切重要宗教成果的推动力，也是所有主流宗教教义的原动力。<sup>②</sup>重要的是，外在象征虽然不尽相同，内在宗教经验却是一致的。这同一核心经验就是所有宗教 (及教义) 的“客观化准则” (norm of objectification)。宗教 (及教义) 的“適切性” (adequacy) 就在于它是否有效地表达、再现及沟通这诸宗教所共有的核心经验。真理因而是象征符号果效的函数 (function of symbolic efficacy)，而不是教义命题是否与客观实在相符。<sup>③</sup>因此，“我只靠上帝的恩典得救”这句话乃是一种宗教经验的象征。这经验就是人对上帝的救赎能力的一种体会。如果一个人认为这句话确实地 (或有效地) 道出了其内在的救赎经验，这句话对这个人来说就是真实的。这样看来，教义的本质是非认知性的 (nuncognitive)，其功能不是概念的推论 (discursive) 或是知识的增进 (informative)，而是作为内在的意识、情感、态度或存在倾向的外在象征。但是，先有内在宗教经验，而后才有外在神学教义，因为这普遍而内在于个别主体的宗教经验是先于一切语言 (prelinguistic)，先于一切反思 (prereflective) 的。(第 16、23、31-32、48 页)

就宗教对谈与教义真理的关系来看，“经验—表现”进路最吸

<sup>①</sup> 有关“经验—表现”宗教观的各种特征，参见 Bernard Lonergan, *Method in Theology* (second edition, London: Darton, Longman & Todd, 1973), pp. 101-124.

<sup>②</sup> 参见 Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 3 (Chicago: University of Chicago Press, 1963), pp. 248ff.

<sup>③</sup> 当代天主教神学家特雷西 (David Tracy) 因而倡议沟通“人类共有的 (宗教) 经验” (common human experience) 与“基督教传统的核心主题” (central motifs of the Christian tradition)，使宗教语言可以在自我意识的信仰层面上呈现或肯定这共同的经验。参见 David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (New York: Seabury Press, 1975), pp. 32-4, 97-103.

引人之处乃是它肯定了一个全人类所共有的、普遍而内在于个别主体的核心宗教经验作为宗教对谈的基础。既然所有的宗教文化都是回应同一经验，合一对谈就可以回避基督教教义独有性（如“道成肉身的启示”或“三一上帝观”）所造成的尴尬（scandal of particularity）了。即使有人不接受这经验为宗教经验，神学家仍然可以讨论它，并且与其相应的文化成果对话。换句话说，大家纵然不在同一条道路上，至少彼此的起点或终点是相同的。尤有进者，神学家不必在对谈过程中辛辛苦苦地找寻共同的基础或起点，因为这核心经验就是大家已有的（given）基础或起点。他们更无须提心不同的对谈对象会有不同的基础或起点，因为这核心经验亦是人人所共有的。“经验—表现”宗教观为神学家提供了一个宗教对谈的理论基础，使得他们不但彼此之间可以对话，也可以和其他哲学家或文化学者对谈。他们在这进路里找到一个可以与启蒙的普遍理性（universal reason）媲美的普遍经验（universal experience），不必再局限于一个不断缩小的纯神学空间里了。

尽管“经验—表现”进路是当今学术界的主流路线，<sup>①</sup>林贝克却质疑这理论所奉为教条（dogma）的同一核心宗教经验是否真的存在，抑或只不过是一个美丽的假设罢了。面对各个宗教的现象、教义、情感、价值观等的广泛差异，我们怎能肯定有这样的同一核心经验是诸宗教所共有的？怎能确定不同的宗教表现和象征就是同一经验所推动的？再者，如果不是所有的经验都是宗教经验（否则宗教经验就毫无意义了），我们又如何区别哪一个是宗教经

<sup>①</sup> 如基督教新教的 Paul Tillich, Rudolf Bultmann, John Macquarrie, Gordon Kaufman, Langdon Gilkey, van Harvey 等以及天主教的 Bernard Lonergan, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Hans Küng, David Tracy 等都是“经验—表现”宗教观的支持者。值得注意的是，有些学者如 Lonergan 及 Rahner 也把“认知—命题”进路融入他们的“经验—表现”宗教观里。

验，哪一个是俗世经验？举例说，那刚从温泉里上来时的“一种无名精力”(an energy that has no name)究竟是一种宗教经验，抑或不过是一种莫名的喜悦或精力。<sup>①</sup>然而，如果这所谓的核心经验是非认知性(noncognitive)和非推论性(nondiscursive)的，这种区别或许根本就是不可能的，甚至是无意义的。正如林贝克所指出的，要具体指明这共有核心经验的“区别性特征是困难的，或者说是不可能的”。然而，如果不作区分的话，这核心经验的共有性或同一性的说法“在逻辑和经验上就显得毫无意义了”。(第32页)这样看来，这“核心宗教经验”的说法为宗教对谈所提供的理论基础就似乎甚为薄弱了。

“经验—表现”宗教观强调宗教的本质为经验性，坚持内在宗教经验先于外在教义表现。教义作为宗教象征，其本质是非认知性和非推论性的，其含义是多价性的(polyvalent)，其意义也非恒定不变。由于教义与经验之间没有一定的关系，不同教义可以是同一核心经验的外在表现，而同一教义的相关经验却又未必一致。教义上的矛盾或合一并不反映经验上的冲突或协调，“因此，尽管佛教徒和基督教徒表达信仰的方式迥然不同，但他们或许基本上有着相同的信仰，这至少在逻辑上是有可能的”。(第17页)再者，教义的本质既是非认知性及非推论性的，教义间的比较即使不是无意义，也是困难的。真理是符号果效函数的说法也因而甚为模糊。更重要的是，由于宗教本质在于经验，宗教(派)合一的关键问题根本就不在这客观层次上的教义矛盾或和谐。既然不同的宗教在主观经验层次上已经同一，那么合一对话在这经验本质外寻求教义和谐的艰辛而漫长的努力又有甚么实际意义呢？深具讽

<sup>①</sup> 参见 Tom Faw Driver, *Patterns of Grace: Human Experience as Word of God*, (San Francisco: Harper & Row, 1977)。

刺的是，虽然“经验—表现”的“同一核心经验”在某一意义上为合一对谈提供一个理论基础，但它在更深一层意义上却质疑合对谈的必要性和有效性。

## 语言、真理、对谈

### 1. “文化—语言”宗教观

林贝克的后自由神学宗教观强调宗教的文化性或语言性，视宗教为一种整全的 (holistic) 文化架构或语言媒介。这架构或媒介构成宗教社群中每一个参与者的生活与思想整体，赋予并塑造社群每一个个体共有的信仰、经验及价值。作为一个社群的共同现象，宗教并不突现个别主体 (的核心经验)，而是塑造社群中个体的主体性。宗教有如语言或维特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 所说的“语言游戏”一样，它和整个社群的生活方式是紧紧相连的。(第 32—33 页)

“文化—语言”宗教观断然否定了“经验—表现”进路的“内在宗教经验先于外在教义表现”的说法。后者的先语言 (prelinguistic)、先反思 (prereflective) 的宗教经验完全忽略了任何经验不可能离开语言 (或更一般地说，某些概念或象征的解释性系统) 而存在，即是说，人不可能先有宗教经验而后才找寻适当的教义表达，因为如果不使用语言 (或概念、象征、符号等)，人根本无法识别、描述及理解其经验，更不可能有如宗教般的复杂经验。聋盲女凯勒 (Helen Keller) 和狼孩传说的例子都强有力地说明，“除非我们学会使用适当的符号系统，否则我们就有无数思想不能想，无限的情感不能有，还有无数的实在不能认识。……除非我们掌握某种语言，否则我们无法实现我们人类特有的思想、

行动和感觉的能力”。(第 34 页)因此,语言并不仅是文化工具而已。整全的语言系统为我们提供了综合性诠释架构,使我们可以成为完整的人,拥有完整的思想、感觉和行为。宗教系统中的语言、神话、叙事、象征、仪式、教义等提供了这样的一个整全综合性诠释架构,全面塑造自我以及形成自我世界。这样看来,宗教功能有些类似康德的“先天”(a priori)概念,只是宗教诠释系统有如语言那样,是可以由学习而获得(因此不是必然)的能力。倘若缺乏这“先天”语言,人就无法区别、认识、理解或深化其宗教经验了。(第 33—37 页)

如果宗教可以说是一种语言,教义就是这语言的语法(grammar)。正如语法规范语言,规定其正确表达方式一样,教义也规范宗教,规定什么才是该宗教所接受的思想、态度、价值及行为方式。因此,“文化—语言”宗教观所突现的不是教义的客观认知性或内在经验性,而是“社群规范性功能”(communally regulative function):即,教义作为宗教社群中一切思想和生活的权威性“规则”(rule)。信奉一个宗教(to be religious),就是接受其整体教义的“语言游戏规则”。一个有宗教的人,首要的并不是个人经验或自我信念,而是如何把自己塑造成这宗教社群中的一个个体,如何在这特定传统中思想及生活。因此,“我只靠上帝的恩典得救”是一个宗教传统(这里即基督教传统)的思想和生活方式:这宗教社群的信徒在做与救恩有关的任何言说、思想或行为时,绝不能对其救恩成就有任何丝毫的自傲,只能对上帝表示无限的感恩。尤有进者,语言象征系统乃是社群的共有符号,必须根源于社群的沟通作用和人际间的相互关系。正如维特根斯坦所指出的,“私人语言”(private language)在逻辑上是不可能的,因此“经验—表现”宗教观的内在于个别主体的“私人宗教经验”(private re-

ligious experience)也是不存在的。<sup>①</sup>(第38页)

从“文化—语言”进路来看,接受一个宗教有如学习一套语言那样。学习语言就是学习这语言的词汇、逻辑、语法等,并学习如何适当运用这语言描述实在、阐明信念以及经验生命内在的态度、情感和情绪等。同样地,信仰一个宗教乃是熟练其宗教语言这特定的符号系统,掌握其特有的宗教习语(idiom)和习俗(ritual),学会如何以这样或那样的方式体现宗教信仰,以及如何依据这宗教传统感觉、行动和思想。因此,接受一个宗教并不是持守一套信条或是拥有某些经验,而是要把该特定宗教传统完全转化为自己的生活方式和生命意义。换言之,要成为基督徒就先得熟谙基督教的圣经历史和教会史、经典和礼仪、教义和价值观。这样,才可以把自我的思想和生活“基督教化”,才能以基督教的方式认识自我及体验世界。这样看来,宗教在“文化—语言”进路的首要关注不是认知性或伦理性,不是信仰内容的清楚陈述或行为规范的系统确立,更不是“内在经验”在诸多宗教传统中的不同诠释。首要的乃是如何聆听及接受一切有关基督之言,如何内化(interiorize)这“外在之言”(verbum externum)。正如语言使我们成为人一样,聆听及接受这外在基督之言使我们可以基督里被塑造成新人。如《圣经》所云:“若有人在基督里,他就是新造的人。”<sup>②</sup>因而,“外在之言”与“内在经验”的关系是互动的(dialectical),而不是单向的(unilateral),并且“外在之言”为主导,而“内在经验”是衍生。“文化—语言”宗教观显然

<sup>①</sup> 参见 Robert J. Fogelin, *Wittgenstein* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), pp. 153-171。尽管“经验—表现”进路宣称核心宗教经验是共有的,这宗教经验实质上乃属“私人宗教经验”,因为它坚持“内在经验先于一切语言和反思”,而不是基于社群沟通或人际关系。

<sup>②</sup> 《哥林多后书》5: 17a。

与“经验—表现”进路相反——人最深层的实在并不是宗教的“因”，而是宗教的“果”。（第 34、35、62 页）

## 2. “文化—语言”的系统内真理

我们前面指出，宗教、教义及真理是不可分割的整体。因此，同一教义在不同宗教观下所表达的信仰内涵或真理是不尽相同的。在“认知—命题”进路中，教义属“本体性的一阶命题”，真理是本体或客观真理。在“经验—表现”进路中，教义乃同一核心经验的文字象征，真理是符号果效的函数。在“文化—语言”宗教观中，教义作为“语言性的二阶规则”（second-order rule of speech），真理则指“系统内一致性或和谐性”（intrasystemic consistency or coherency）。系统内真理有别于客观或本体真理；它不寻求表述（utterance）与客观实在相符，而是要求表述与“整体相关语境”（total relevant context）一致。就宗教而言，这整体相关语境不仅指同一系统内的其他话语，也包括相关的生活方式。即是说，系统内真理一致性应该包括系统内表述的一致性以及表述与相关生活方式的一致性。（第 64 页）

就系统内表述的一致性来说，教义的真实性在于它是否与整个系统一致。宗教的言语性确定了宗教真理与任何符号系统真理是一样的。宗教语言系统内的一个特定表述的真实性，其重要性并不亚于一个方程式的真或假在数学系统里的重要性。然而，系统内真理只是本体真理的必要条件而不是充分条件。正如欧几里德几何学系统的空间并不告诉我们实际的空间究竟是怎样的，表述在符号系统里的真理也不一定是本体真理。例如，《三国演义》中人物的真实性在于他是否与整个《演义》的叙事（narrative）一致，而不在于是否与客观历史人物的事实相符。因此，关羽的“捉放曹”或曹操的“宁可我负天下人，不可天下人负我”的真实



性不在于那客观的历史人物是否真的曾经做过这回事或讲过这句话，而在于“捉放曹”或“宁可我负天下人，不可天下人负我”是否与整个《演义》叙事（及其中关羽或曹操的故事）一致。除非我们把《三国演义》当作历史记录看待，否则，即使《演义》中有（从客观历史角度来说）虚构的人物或事迹，这也丝毫无损整个《演义》的系统内一致性真理。

就表述与相关生活方式的一致性来说，“文化—语言”宗教观既是强调教义作为社群中一切思想和生活的权威性准则，发挥教义的社群规范性功能，教义的真实性就决定于其在系统内的“运用”（use）或“履行”（performance），即其相关生活方式是否与整个系统的体现（embodiment）一致。例如，士兵在十字军东征时一面杀戮异教徒又一面高呼“基督是主”（*Christus est Dominus*），“基督是主”这句话在这处境里就是假的，因为这句话在这里的运用与同一系统中“主的身份”（Lordship）的另一理解有冲突：即，士兵的杀戮与主基督作为“受苦仆人”（suffering servant）的体现是互相矛盾的。（第 64 页）

因此，系统内真理要求“我只靠上帝的恩典得救”这教义如果与系统内有关上帝救恩的教义整体没有矛盾，而且信徒在讲述救恩或作出与救恩有关的任何行为时，确实没有对自己的救恩感到自傲，只是表示对上帝的无限感恩，这教义对这一宗教传统来说就是真实的。

### 3. 合一对谈的新路

林贝克认为，“认知—命题”进路强调命题真理的不变性（因而质疑教义和谐的真实性），“经验—表现”进路则坚持外在象征的多元性（因而质疑教义和谐的必要性），只有“文化—语言”宗教观才能进行真正有意义、有实效的宗教（派）对谈。依宗教语

言性与教义规则性来看，合一神学家的首要关注就是要持守宗教这特定符号系统的“语言游戏规则”。规则的意义虽然明确不变，但却不一定适用于每一个情况。两条在某一个处境下互相冲突的规则，在另一种情况下（借着适当规范各自的范围、用法、优先性等）却有可能是相容的。因此，我们不必坚持放弃其中任何一个规则。举例说，“行车靠左”和“行车靠右”是两个意义明确而对立的规则。可是，当我们清楚规范两者各自的范围（如，在北京右行；在香港左行）、用法（如，慢速右行，快速左行）、优先性（一般情况下右行，特殊情况下左行）时，我们的世界就可以容纳这两个对立的规则。同样地，“三角形三个内角和是 180 度”与“三角形三个内角和不是 180 度”这两命题之间的矛盾也可以化解——它们确实可以在两个不同的几何系统里都为真实的命题。（第 18 页）

因此，“文化—语言”宗教观强调教义的时代性和文化性。在处理教义冲突时，这进路不必坚持其中一方错误（“认知—命题”），也无需假设双方已经在经验层上实质合一（“经验—表现”），而是容许互相冲突的教义在不同的宗教体系和历史文化里继续保持不变（doctrinal constancy），把教义的权威与合法性局限于产生该教义的特定历史文化处境里，只要对谈双方（这是合一神学家的责任）清楚规范彼此各自的范围、用法、优先性，这世界就可以容纳对立甚至矛盾的教义。例如，希腊东正教的“教会无误论”、罗马天主教的“教宗无误论”和基督教新教的“圣经无误论”之间的冲突可以在划清彼此各自的范围（不同的教派）、用法（“教宗无误论”或“圣经无误论”只作为分裂后教会的终审庭或枢密院）、优先性（“教会无误论”在大公教会的优先性）后淡化了。（第 101—104 页）同样地，教义作为“语言性二阶规则”亦容许对“圣母无原罪”（Immaculate Conception）教条采取开放的态度：即，这教条对基督教新教来说是可逆的（reversible）或

甚至不合法的(illegitimate);但是对罗马天主教而言却是不可逆的,因为这是在具有争议性的“奥古斯丁原罪教义”和“受造物来自上帝及依赖上帝的自由”的张力下开展出来的一种信仰语法。(第96—98页)

在“文化—语言”进路中,不同的宗教就是不同的语言系统,彼此之间根本是不可通约的(incommensurable)。要在不同的宗教语言系统之间找寻或重建另一个新的共同语言几乎是不可能的。合一神学家的主要职责因而不在于教义的仲裁或新语言的建立,而是清楚规划彼此间的关系,容许教义在不同的范畴下继续运作。因此,合一对谈不但可能,而且是重要和有意义的。在今日多元文化、多元宗教的处境中,这进路自然有其吸引人之处:大家在对谈中既不必互相排斥,也无须彼此拥抱,只要仍然尊重宗教(派)之间的差异就行。

#### 4. 未听信者的结局

任何合一对谈都要面对今日多元宗教所呈现的救恩问题。就基督教而言,这问题就是未听信基督(或福音)者的结局。“认知—命题”宗教观以命题真理为宗教本质,未听信者固然是未得救恩之门而入。“经验—表现”宗教观以同一核心经验为宗教本质,诸宗教自然是殊途同归,在基督(或福音)之外仍有众多救恩之路。依林贝克看来,信道既是来自听道(*fides ex auditu*),<sup>①</sup>离道或悖道也只有在听道处境中才有可能。因为,人必须先学会某一信仰的语言,才能认识这信仰,从而有意抗拒它并因而失掉它。因此,在教会之外既无拯救(*extra ecclesia nulla salus*),也无定罪。林贝克断然拒绝天主教神学家拉纳(Karl Rahner)的“匿名

<sup>①</sup> 《罗马书》10: 17。

基督徒”(anonymous Christian)的说法, 认之为无稽之谈, 为对谈或布道中不应有的宗教优越感或宗教帝国主义意识形态。对谈或布道的任务不应是提升未听信者的自我意识或给予心理治疗, 而是与他人分享自己所喜爱的语言(有关基督之言)。未听信基督(或福音)者既然未曾(实质上也未能)拒绝基督, 就只能在末世与基督面对面时再作救恩的抉择。换句话说, “文化—语言”进路仍然保存了“唯独基督”(solus Christus)才是全人类最终得救盼望的救恩传统。(第49、57、59、61页)

### 宗教性等同语言性?

由前所述, 后自由神学宗教观确有甚多创意性的洞见。近代神学(包括汉语神学)普遍趋向“认知”、“经验”两极化, 宗教的文化、语言本质可取性甚高, 无疑是值得神学界重视的另一选择。从更广的角度来看, 这进路深受神学圈外的非基础主义思想影响明显可见, 其文化触角灵敏地察觉到这世界已经由“现代思潮”步入一个“后现代思潮”。自由主义理想在后现代思潮大气候中全面式微。<sup>①</sup>现代思潮的各种基础主义不断遭受质疑、摒弃, 而相对主义和多元主义似乎更能反映出今日的文化处境。过去那种企图在“普遍理性”或“普遍经验”的基础上建立同一语言或同一价值的共识已渐趋幻灭。《教义的本质》对“认知—命题”宗教观的批判, 虽有以偏概全之嫌, 但仍不失为对宗教理性主义或基要主义的有力批判; 对时下学术界奉为经典、教条的“经验—表现”的核心宗教经验的驳斥, 则是本书的主要贡献之一。

<sup>①</sup> 林贝克指出, 后自由神学也可以称为“后现代的”(postmodern)或“后修正主义的”(postrevisionist)神学。“后自由”一词的选择是为了更确实反映书中主要的对话对象是自19世纪以来盛行的自由主义的“经验—表现”的神学方法。(第135页)

“文化—语言”进路的最大贡献应该在于其对宗教传统的肯定，以及对在传统中教化自我的坚持。就基督教来说，这包括了对“三一上帝”、“信道来自听道”和“唯独基督”等独特教义的肯定，以及对基督教习语和习俗的重视。这肯定突出了教义作为宗教语法的规则，以及社群生活作为宗教教义的体现。这种整体和有机的社群关系是两极化的“认知”（非人格化）与“经验”（个人化）模式所忽略的，但却正是宗教作为一个社群的文化整体所不可或缺的。

当然，把宗教视为一个文化整体并不是神学的新发现。林贝克的后自由神学特色乃是确定宗教的本质仅是语言性：即，他不但把宗教视为一个有如语言的整全架构，更进一步把宗教与语言完全等同，把宗教性还原为语言性，把教义等同语法，把真理相对化。他以此语言本质作为一种独立的神学进路，与“认知”、“经验”的进路互相抗衡。这样一来，他并不是借着一个创意性的神学洞见把宗教内涵更清楚地呈现出来，而是把整个宗教传统套入一个固定的语言意识形态去解释，其结果使宗教的多元特质荡然无存。依笔者看来，这种还原式的“文化—语言”进路所开展出来的基督教神学架构确有不少值得商榷之处，而其中最具争议性的恐怕是其系统内真理观了。

林贝克把宗教还原为一个语言符号系统，进而倡议宗教真理只是（有如数学符号系统真理一样）系统内一致性真理，并不告诉我们客观的实在是怎样的。这说法至少要面对两个大问题：其一，数学符号系统是否真的与客观实在毫无关系？其二，在基督教传统中，教义真理是否真的完全不告诉我们客观实在是怎样的？

### 1. 符号系统与客观实在

方程式本身固然未必是本体真理，正如符号科学本身不是自

然科学一样。问题的关键在于，方程式是否可以与客观实在相符？例如，方程式是否可以告诉我们客观实在的能量与质量关系，或物体加速与外在作用力的关系？答案显然是肯定的。同样地，欧几里德几何学空间未必是实际空间，但问题的关键在于如果物理空间的确是符合欧几里德系统的话，那么这系统里的表述是否是本体真理？答案亦是肯定的。如果把自然科学完全还原为符号科学，我们如何知道欧几里德几何学空间并不是实际空间？如果否定了语言符号系统在社会科学中可以有客观本体的意义，我们又如何知道《三国演义》不是历史？因此，即使我们完全同意林贝克的教义与语法的类比，我们亦不必接受教义只能作为“语言性的二阶规则”。

再退一步说，即使语法本身只能作为“语言性的二阶规则”，而不能直接告诉我们有关语言系统外的客观事实，我们仍然要面对一个问题：即，这语法（以及系统中的词汇、逻辑等）是否足以让我们讨论有关的课题？如果诚如林贝克所云，我们的语言无法建立一个客观、本体的真理观，也不能判断某一种语言本身是真或假，那我们又怎样知道这一语言是丰富的（“长远来说，展开了人类历史的所有丰富的资产”），而另一语言是贫乏的（“充其量只能把人与他生活的小部落紧紧地联系在一起”）呢？（第60页）就宗教语言来说，那终极的问题依然是：人是否有可能讲述上帝？

## 2. 教义真理与客观实在

林贝克把系统内真理的一致性应用在基督教的“三一上帝观”上，宣称“上帝是三而一的上帝”只是“语言性的二阶规则”，并不告诉我们上帝的本体实质上是怎样的。就教义的规范性运用来说，《尼西亚信经》(Nicene Creed)的圣子与圣父“同质关

系”（ὁμοούσιονζ）阐明三一语法“规则”或教义“运用”：即，“除了圣子不是圣父之外，不管我们说圣父是什么，我们也就是说圣子是什么”（Whatever is said of the Father is said of the Son, except that the Son is not the Father）。<sup>①</sup>我们现在所熟悉的形而上的三一内在存有关系（“本体性的一阶命题”）则是中世纪士林哲学的宣称。<sup>②</sup>（第 94、105 页）不幸的是，林贝克显然混淆了三一教义的“同质关系”的本体教义与“属性相通”（*communicatio idiomatum*）的语法教义。为了回避客观及本体性真理，他不但错误地把后者硬套在前者上，更漠视了后者必须建立在前者的基础上。<sup>③</sup>事实上，三一神学在 20 世纪 70 年代以来的蓬勃发展，亦清楚反映了本体三一上帝观（ontological Trinity）在基督教神学中的核心地位。<sup>④</sup>

我们都知道任何孩童学习一种语言不能只是学习如何讲说（how to speak），也必须学习讲说什么（what to speak）。语法（grammar）并不能决定内容（content）：尽管两个人同样完全掌握同一语言的语法技巧，他们所说的仍然可以是互相矛盾的。如何说或如何讲才能有意义（how to make sense）固然重要，讲什

① Athanasius, *Contra Arianos*, III. 4. 另参见 *De Synodis*, 49.

② Stephen Williams 认为林贝克对三一教义的诠释不但借用洛尼根（Bernard Lonergan）的说法，而且还误解了他。参见 Stephen Williams, “Lindbeck’s Regulative Christology”, *Modern Theology*, vol. 4, no. 2 (1988), pp. 173–86.

③ 如果三一教义并无本体意义，教父亚他那修（Athanasius）的“除了圣子不是圣父之外……”的附加分句就显得累赘，甚至毫无意义了。

④ 当代改革宗神学家托伦斯（Thomas F. Torrance）自本体性一阶命题开展三一神学及其在对谈与真理的重要性。参见 Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of The Ancient Catholic Church*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988; *Trinitarian Perspectives: Toward Doctrinal Agreement*. Edinburgh: T&T Clark, 1994; *The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons*. Edinburgh: T&T Clark, 1996. 又参见拙作, Kang Phee Seng, “The Epistemological Significance of ὁμοούσιονζ in the Theology of Thomas Forsyth Torrance”, *Scottish Journal of Theology*, vol. 45, no. 3 (1992), pp. 341–366.

么 (what to speak) 或说什么才是正确的 (what is the truth to say) 更是重要。教义如果只是语法规则而已, 教义神学就沦为技术性的士林哲学, 而不是诠释世界、塑造自我以及推动历史前进的神学。套用 20 世纪德国神学家潘霍华 (Dietrich Bonhoeffer) 的说法, 基督教神学的核心问题应该是本体问题 (Who-question or What-question) 而不是方法问题 (How-question)。<sup>①</sup>

基督教在本质上是一个历史的宗教: 其上帝观、宇宙观、人生观、价值观和历史观等都是建基于一个历史人物, 即耶稣基督。因此自 19 世纪以来宗教本质的争议, 也与“历史耶稣的探索” (the quest of the historical Jesus) 的讨论脱离不了关系。换句话说, 基督教的神学内涵与理性最终仍然是由客观、本体的历史事实所决定的。“文化—语言”真理观只关注基督教语法中的“信仰的基督” (系统内真理) 而不重视“历史的耶稣” (本体真理), 亦不在乎两者是否相符。林贝克虽然否定“基础主义”的非历史性、普遍性的真理观, 但就“历史的耶稣”来说, 他与布尔特曼岂不也是五十步与一百步?<sup>②</sup>

### 3. 命题的真假与命题的使用

林贝克宣称教义与实在的相符不是教义自身的属性, 否定教义本身 (doctrine qua doctrine) 是本体性一阶命题, 教义真理是客观、普遍和永恒的。然而, 他深知宗教语言性无法完全回避客观、本体的真理。因此, 他一方面把教义真理与履行性挂钩: 教

<sup>①</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Christology*, Glasgow: Collins, 1978.

<sup>②</sup> 布尔特曼谓“历史的耶稣”神学为“按肉体认识基督” (χριστός κατὰ σάρκα) 的进路罢了。[参见 Rudolf Bultmann, “On the Question of Christology”, in *Faith and Understanding*, I (London: SCM, 1969), p. 132.] 林贝克与布尔特曼的神学方法学的相似处, 可见 David Fergusson, “Meaning, Truth, and Realism in Bultmann and Lindbeck”, *Religious Studies* vol. 26 (1990), pp. 185—198.



义在宗教系统内为真，必须是作为该系统的言说、思想、感情、行为的整体模式的一部分时才是真实的。另一方面他又以“宗教实体”取代“教义命题”：与其说教义命题与实在相符，不如说由教义正确履行所产生的相关实体与终极实在一致。正如婚姻誓约产生相关的婚姻实体一样，教义在宗教系统内的正确连用构成相关生活方式的实体，而这实体实际上（就信仰来说）与上帝的存在与心意是一致的。<sup>①</sup>

十字军一面杀戮又一面高呼“基督是主”，我们只能说士兵对“主”的意义的认识是错误的，或是“基督是主”在这处境下的使用是错误的，但却不应该说“基督是主”这命题是假的（即使我们声明是在这处境下）。举例说，某人驾车超速却向截住他的交通警察咆哮说：“我伯父是市长！”他或许会被控告违反交通规则，或企图吓阻警察给传票，但总不能被控说假话吧（即使林贝克坚持“我伯父是市长”这句话在这处境下是假的）？林贝克显然混淆了命题的真假与命题的使用。如果命题的错误运用或理解就可以使这命题成为虚假的，那么先验的（*a priori*）真理岂不就完全没有意义了？ $2+2=4$ 也可以在许多处境下不成立了。如果“基督是主”这句话在十字军东征时是假的，究竟教义真理的基础应该是基督抑或教会？换言之，是基督抑或信徒使得“基督是主”这句话为真？依林贝克的“履行性”真理观来看，信徒说“耶稣就是真理”也未必是真的了。（事实上，又有多少信徒敢说自己的生活

<sup>①</sup> 学者对林贝克是否真的否定客观、本体的真理，意见有所分歧。这主要也是混淆了客观、本体真理在林贝克的用法与在“认知—命题”进路上的不同。Timothy P. Jackson 认为林贝克这种既实用论（pragmatism）又实在论（realism）的真理观有内在的矛盾；见 ‘Review of *The Nature of Doctrine*’, *Religious Studies Review*, 11 (1985): 240—45.

方式与耶稣的真理是一致的呢?)使徒保罗说得好:“即便有不信的,这有何妨呢?难道他们的不信,就废掉上帝的信么?断乎不能。不如说,上帝是真实的,人都是虚谎的。”<sup>①</sup>

#### 4. 合一对话的议程

对林贝克来说,更重要的问题或许是,“文化—语言”宗教观是否真的更促进合一对话?但是,如果诚如林贝克所云,宗教语言系统之间是不能通约的,宗教对话会有多大的实效呢?而这后现代宗教观充其量不也仅是一种自圆其说、自说自话的封闭系统?宗教对话不但不可能,也显得没有意义了。如果信道或离道只能在一个整全的宗教语言系统里面才有可能,那么一个尚未学会这信仰语言的人既然不可能在今生作出有意义的抉择,又如何能在末世与基督面对面作出积极的抉择呢?事实上,人未曾生活在一个文化里,是不可能掌握这个文化的符号系统的。<sup>②</sup>因此按照林贝克的逻辑,一个不是生长在基督教的文化里的人,恐怕永远都无法对基督作出任何有意义的、积极的回应了。<sup>③</sup>

## 结 语

后自由神学是一个神学方法学的探索。在一个多元文化的后现代语境中,这方法学在宗教对话的基础上开拓“文化—语言”进路的可行性,突显合一对话在神学建构中的重要性。如前所述,后

① 《罗马书》3: 3-4a。

② 即使是要掌握一种古旧的语言,我们也须要透过在学习这语言的过程中,让自己“生活”在其文化世界里。

③ “在文字出现之前的文化中,两岁时或许是一位潜在的孔子、牛顿或贝多芬;到了二十岁时,却再也不可能了。”(第60、61页)

自由神学的宗教语言性及教义规则性深具创意,无疑是“命题”与“经验”两极之外的另一选择,甚值得神学界继续探索。

然而,后自由神学的还原式进路与系统内真理观仍有再商榷之处。更值得我们深切关注的是其合一对谈的真正(或许是半隐藏)的神学议程;合一神学的核心问题是,“基督教的信仰是什么?”或“如何接受基督教信仰?”而不是“基督教的信仰是真实的吗?”其真理观技巧地以“信仰的和谐性”代替“信仰的真实性”,以“相关生活的本体意义”取代“认知命题的本体意义”,以“宗教语言的独特性”(每一个宗教都是独特的)替换“宗教内涵(或真理)的超越性”。换句话说,合一对谈的智慧实质上可说是日常的交通常识:“保持距离,以免碰撞”。这样一来,尽管后自由神学是根植于宗教对谈基础上的神学进路,但其合一对谈却很可能回避了尖锐的本体性、真理性问题,其对谈成果的实际意义也就难免令人质疑了。

从另一更广的角度来看,如果否定现代思潮的“普通语言”并不意味着否定宗教的语言本质。那么否定“基础主义”的“普遍理性”或“普遍经验”也不应该就是全盘否定宗教的认知或经验本质。把宗教本质仅仅局限于语言性,其结果就是完全否定认知或经验在宗教上的重要性,并把整个宗教套入一种固定、僵化的语言意识形态去解释。就基督教的历史传统来看,即使退一步以林贝克的“什么才是真正的基督教信仰”作为准绳,这漠视宗教多元特质的宗教观恐怕也难以被人接受为整全的基督宗教观。从其真理观的诸多偏差来看,后自由神学的进一步探讨或许就在于如何整合“认知—命题”、“经验—表现”和“文化—语言”的进路了。

(作者单位 香港浸会大学宗教与哲学系)