

編者絮語：

現代性的神學線索

孫 帥

如果說昔日大公教在羅馬帝國的勝利（以奧古斯丁神學為代表）標誌着古典文明的終結，那麼，基督教神學^①從中世紀晚期發生的一系列轉變（以唯名論和宗教改革為代表）則標誌着現代文明的開啟。走過“終結”與“開啟”之間的千年歷程之後，基督教成為現代性興起中最重要的因素之一，甚至可以說，現代性的命運同時就是基督教神學本身的命運。只有深入研究基督教及其神學肌理，才能真正理解脫胎於中世紀的現代文明的精神起源，及其從發端到展開的曲折過程。

正如許多研究所表明的那樣，就其對理性化、世俗化、主體性、個體性等原則的張揚而言，現代性與崇尚超越的基督教看起來可謂是針鋒相對，但二者之間的關係又絕不是簡單的斷裂，因為，基督教自身的轉變與更新不僅構成現代性發展過程中最具實質意義的環節之一，甚至為其提供了最深的神學與形而上學基礎。^②中世紀與現代之間除了有古今之爭，還在內容、形式與問題上表現出極大的連續性，而且，恰恰是神

^① 本文和本期主題在較為寬泛的意義上使用“神學”概念。[“Theology” as a concept will be used in a broader sense in this article and also in this issue.]

^② 相關討論數不勝數，比如：【美】馮肯斯坦：《神學與科學的想像：從中世紀到17世紀》，毛竹譯（北京：三聯書店，2019年）[Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, trans. MAO Zhu (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2019).]; Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace (Cambridge, MA: MIT Press,

學為擺脫它的現代世俗科學提供了理解“國家”和“社會”的概念或範式。^① 現代不僅不能被簡單地視為反宗教或去宗教的時代，反而在一定意義上是基督教自身發展的產物；換言之，在現代對傳統的革命背後實際上潛藏着基督教的“神學革命”。^② 本期涉及到的一位學者西登托普關於“個體的發明”的研究就比較能說明這一點，在他看來，現代個體

1985); Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (California: Stanford University Press, 2003); Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, trans. Oscar Burge (Princeton: Princeton University Press, 1999)。此外，沃格林與約納斯關於靈知主義與現代性的研究也頗具代表性，參見【美】沃格林：《沒有約束的現代性》，張新樟、劉景聯譯（上海：華東師範大學出版社，2007年）；【美】約納斯：《靈知主義與現代性》，張新樟譯（上海：華東師範大學出版社，2005年）。[Eric Voegelin, *Modernity without Restraint*, trans. ZHANG Xinzhang, LIU Jinglian (Shanghai: East China Normal University, 2007).]; [Hans Jonas, *Gnosticism and Modernity*, trans. ZHANG Xinzhang (Shanghai: East China Normal University, 2005).] 社會理論領域的相關研究參見【德】韋伯：《新教倫理與資本主義》，康樂、簡惠美譯（桂林：廣西師範大學出版社，2010年）；【德】特洛爾奇：《基督教理論與現代》，朱雁冰等譯（北京：華夏出版社，2004年）。[Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, trans. KANG Le, JIAN Huimei (Guilin: Guangxi Normal University Press, 2010).]; [Ernst Troeltsch, *Christian Theory and Modernity*, trans. ZHU Yanbing etc. (Beijing: Huaxia Publishing House, 2004).]; Ernst Troeltsch, *Protestantism and Progress: A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World* (New York: Routledge, 2017)。對比英國激進正統派的研究：John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006)。另外參考查爾斯·泰勒從天主教背景出發對現代社會的反思，見【加】查爾斯·泰勒：《世俗時代》，張容南、盛韻等譯（上海：上海三聯書店，2016年）。[Charles Taylor, *A Secular Age*, trans. ZHANG Rongnan, SHENG Yun etc. (Shanghai: SJPC, 2016).]

^① 參見【德】洛維特：《世界歷史與救贖歷史》，李秋零、田薇譯（北京：商務印書館，2016年）；【德】卡爾·施密特：《政治的神學》，劉宗坤、吳增定等譯（上海：上海人民出版社，2015年）。[Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, trans. LI Qiuling, TIAN Wei (Beijing: The Commercial Press, 2016).]; [Karl Schmitt, *Politische Theologie*, trans. LIU Zongkun, WU Zengding etc. (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2015).] 關於施密特與佩特森的爭論，參見本期王志遠的文章。

^② 在這方面，最著名的研究之一出自吉萊斯皮，他將現代性的神學起源追溯至中世紀晚期的唯名論革命。參見【美】吉萊斯皮：《現代性的神學起源》，張卜天譯（長沙：湖南科學技術出版社，2012年）。[Michael Mien Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, trans. ZHANG Butian (Changsha: Hunan Science and Technology Press, 2012).]

主義、自由主義和世俗主義等原則都是基督教“道德直覺”的產物，保羅、奧古斯丁、教宗革命與教會法實踐在其中起到了舉足輕重的作用。因此，對基督教思想的研究，不僅能幫助我們更深地理解現代性的神學線索，尤其是16-17世紀以降的近代哲學、政治思想、社會理論、科學革命與基督教之間的密切關聯，而且能讓我們看到神學為現代性開啟的多種可能性，及其為克服後者造成的問題與困境所做的種種努力。

20世紀80年代以來，劉小楓、楊慧林、李秋零、何光滬等中國學者在神學與現代性論題上做出許多重要的學術貢獻，無論翻譯還是研究都出版了相當豐富的成果，廣泛覆蓋哲學、宗教學、文學、社會理論、政治思想等人文社會科學。為了承繼前輩學者的學術志願，本期《基督教文化學刊》主題設為“神學與現代性的展開”，意在通過幾位青年研究者的思考推進我們對該主題的理解，進一步引發大家對相關問題的關注。

本期主題論文共有四篇，所考察的核心問題分別為：德意志神秘主義者波墨的“非根據”概念，馬丁·路德的“隱藏的上帝”概念，克爾凱郭爾與海德格爾的“瞬間與永恆”概念，以及法國現象學家列維納斯的“神聖性”概念。雖然四篇論文都是作者獨立思考和撰寫的結果，但奇妙的是，思想史本身的邏輯和作者的問題意識使它們在“神學與現代性”論題下呈現為一個彼此呼應、環環相扣的整體，也正因此，我們有必要將四篇論文放在一起閱讀，通過其中直接或間接的關聯來理解現代性的神學線索。

從早期現代到後現代，從主體性哲學的建構到解構，四篇主題論文涵蓋的思想史跨度長達五個世紀。不難發現，四篇論文論及的五位哲學家之間存在着錯綜複雜的關係。首先，路德與波墨可謂一脈相承，正如晚近學界的研究所揭示的，路德神學的突破一度深受波墨所在的德意志神秘主義傳統影響，孫帥討論的“隱藏的上帝”（Deus absconditus）概念就是典型體現；隨後，路德的新教神學反過來又極大地推動了波墨神秘主義思想的發展，比如雷思溫在文中指出，後者

對惡的關注就與路德密不可分。其次，正如鄧定在其論文開篇所指出的，宗教色彩濃厚的克爾凱郭爾哲學是在路德神學和德國唯心論的滋養下形成的，而克爾凱郭爾又連同路德、波墨一起促進了海德格爾現象學的發端與發展（關於波墨與海德格爾，參見雷思溫的論文）。再者，眾所周知，法國現象學家列維納斯是在海德格爾和整個德國現象學傳統中成長起來的，用文晔的話說，他關於上帝或神聖性的思想完全建立在對海德格爾存在論神學（或存在-神-邏輯學）的繼承和批判之上。五位思想家之間的深度關聯向我們揭示了神學與現代性問題內在的複雜性，現代性的批判者（海德格爾、列維納斯等）完全可以從現代性的塑造者（路德、波墨、克爾凱郭爾等）那裏借鑒思想資源，前者對現代性的批判也並不意味着直接回到傳統，毋寧說是召喚另一種可能性，比如海德格爾筆下的“另一個開端”，列維納斯筆下的“感性的奇異性和神聖性”。

與現代性最有力的塑造者笛卡爾的主體性道路不同，基督教神學在路德與波墨那裏先後發生的轉變首先都是圍繞“上帝”問題展開的。根據孫帥的論文《路德論上帝的隱藏與重構》，路德以最激進的方式改變或者說解構了以經院神學為代表的上帝概念，批判作為顯現神學的“榮耀神學”，並提出作為隱藏神學的“十字架神學”，這意味着必須把哲學或理性從神學的領地驅逐出去，因為哲學必然傾向於從受造物和人的行為出發將上帝理解為顯現者。路德試圖通過上帝的雙重隱藏將其變成完全不能理解而只能相信的陌生者。他認為，就其本性與威嚴而言，上帝是一位只能畏懼而無法敬拜的隱藏者，這種“隱藏的上帝”與通過應許或福音啟示出來的“顯明的上帝”之間存在着巨大的張力。問題是，路德十字架神學之下的啟示同樣是一種隱藏，而且是更深的隱藏，因為啟示中的上帝隱藏在了自身的對立面。上帝的自我否定包含被動與主動兩個層面，前者表現為基督的受難，後者表現為上帝對基督和聖徒的離棄，二者相輔相成、互為表裏。路德的隱藏神學在根本上摧毀了形而上學進路的理性神學，結果，上帝的顯現只能在其隱藏或不顯之處來理

解，隱與顯的辯證法只能借助“信心”才能實現，因為只有無需理性根據的信心能夠將上帝的隱藏與否定重構為顯現與肯定。在這個意義上，孫帥將路德的“信心”看成某種“主體性”概念。不難發現，在路德的隱藏神學中，作為最高存在、第一實體、根據或神性本身的上帝被懸置掉了，重要的不是上帝本身及其顯現，而是對人而言的上帝及其隱藏。海德格爾的存在論神學批判無疑是對路德這一解構工作的系統推進。

與形而上學化的神學不同，路德的上帝成了一個充滿內在張力與矛盾的概念，強烈地表現出隱與顯、善與惡等二元性，這一思路在雷思溫研究的波墨那裏得到了明確呼應。不過，與路德對神性本身的懸置不同，波墨學說的關鍵首先在於將神性刻畫為非根據的無性。雷思溫的論文《深淵與創造：波墨與非根據（Ungrund）概念的誕生》表明，波墨神學之於現代性的開端意義集中體現為對“非根據”及其建基運動的獨特理解。作者認為，波墨的“非根據”在概念上不同於埃克哈特的“離基深淵”（Abgrund）：前者關注的是神性如何從非根據的無性中演演出永恆三一，並開啟創造時間與萬有的歷史性進程，後者關注的是如何向神性無差別、無分化狀態返回與上升，缺乏時間性與實存性。在作者看來，波墨的非根據包含對根據和建基的意志性渴求，它必然通過作為渴求的永恆意志及其眼睛與鏡子的二元性，開啟從無到有、從隱蔽到顯現的辯證運動。三位一體就是在永恆意志的渴求與滿足過程中生成的，聖子代表對聖父意志及其痛苦的滿足，聖靈代表這一滿足帶來的充滿快樂的精神。與奧古斯丁用“存在”（*essentia*）與“關係”概念奠定的拉丁正統三一論不同^①，波墨用非根據與根據闡釋出來的三一論更具動態性，而且上帝從無到有的自我奠基與本質化並不意味着非根據之無性的消失。非根據不僅創造了作為永恆自然的上帝，還通過永恆自然創造了外在自然，後者同時被理解為上帝之內在精神與物質性本質的外在顯現。在非根據與內外自然的複雜結構中，波墨不得不小心翼翼地維持善

^① 奧古斯丁：《論三位一體》，周偉馳譯（北京：商務印書館，2018年）。[Augustine, *On the Trinity*, trans. Zhou Weichi (Beijing: The Commercial Press, 2018).]

惡二元論與非根據的一元論之間的平衡。雷思溫在文中指出，波墨的非根據學說在謝林、黑格爾、叔本華、尼采、別爾嘉耶夫、海德格爾等人那裏都產生了相應的迴響，尤其體現在海德格爾的存在論神學批判，以及晚期關於置送與回隱、敞開與遮蔽的討論之中。看到這一點，我們便能更好地理解鄧定關於克爾凱郭爾與海德格爾的研究。

鄧定的論文《在神學與哲學“之間”》旨在以永恆和瞬間為線索對克爾凱郭爾與海德格爾進行互釋性考察。根據作者的分析，克爾凱郭爾從基督教出發總結出三個標誌性瞬間：罪被設定的瞬間、基督降臨的瞬間與末日審判的瞬間。嚴格來說，只有基督的降臨是真正意義上的瞬間，因為，與前後兩個一次性瞬間不同，只有永恆與時間在基督身上發生的觸碰和綜合可以在個體的“信仰之一躍”中反覆重演。^①不同於原罪中時間向永恆的切入，基督的降臨意味着永恆切入並充實時間。克爾凱郭爾這一學說被海德格爾所利用和推進，對後者來說，前者對個體實際生存的分析並未真正擺脫基督教神學與近代主體性哲學範疇，因此必須對其進行徹底的存在論轉化，以便揭示個體實際生存蘊含的一般結構。經過海德格爾的存在論轉化，永恆不再是克爾凱郭爾筆下作為主體性顯現的神，而是此在的一種實際生存樣式，一種有賴於此在之本真決斷（對“信仰之一躍”的轉化）的到時（parousia），所謂瞬間就是這種作為此在到時方式的永恆，而非時間與永恆的綜合。海德格爾對克爾凱郭爾的存在論轉化意味着對神學和神的徹底解構，可是如果没有神的引領，此在的本真決斷是否會陷入剝奪一切內容的空無困境？這便是鄧定論文最後處理的問題。他認為，海德格爾哲學中並非不存在神，只不過不是基督教或克爾凱郭爾那裏作為位格或現成存在者的神，而是召喚存在歷史天命的“另一開端”的“最後之神”（der letzte Gott），它將在此在打開並持守的場所中逝經，卻不會直接顯現並與人照面，而會始終保持自身的隱秘性。

^① 克爾凱郭爾這一學說顯然可以直接追溯到路德，後者曾明確區分基督在客觀歷史中的一次性臨在和在信徒內心中的反覆臨在。

現象學是否還需要神，需要怎樣的神，同樣是列維納斯關心的問題。在第四篇主題文章《中介的消失與奇異的顯現——論列維納斯的神聖性問題》中，文晗首先指出，列維納斯從“倫理學”出發對神聖性或奇異性的思考，既是對海德格爾存在論神學的繼承，同時也意味着對後者存在論差異學說的批判。列維納斯認為，西方形而上學試圖理解卻無法抵達最高者的困境造成兩個後果，一是“手眼分離”和對身體的貶斥，二是最高者在有限理智面前的偶像化或實體化。從現象學出發重新經驗最高者或上帝，必須以作為“偶像”的上帝之死為前提。不僅如此，對上帝的直面還必須突破包括海德格爾以存在為中介在內的各種總體性學說，不管是後者早期的存在論差異學說，還是晚期關於存在之顯隱二重性差異的學說。文晗認為，對總體性結構的突破意味着列維納斯從存在論差異轉向存在論分離，在“中介的消失”基礎上保證和尊重他人之於自我的他異性（alterity），這種他異性體現為自我與他人之間不可被理論化的感性身體性的接觸或遭遇。在列維納斯看來，只有在不可穿透的感性之中，在身體性的倫理關係之中，才能重新激活對神聖性的經驗，重建自我與神聖性的關聯。而所謂神聖性，就是以感性方式顯現出來的奇異性，亦即他人面容的自行顯現性、不可見性、無限性與超越性。在面對面的感性碰觸中，每一位不可被理性理解和把握的、獨一無二、奇異而陌生的他人都是列維納斯意義上的“神”。也只有在這個意義上，我們才能正確地談論列維納斯現象學的“神學轉向”。

綜上，如果說本期主題論文的前兩篇揭示了16-17世紀的神學巨變之於現代性的開端和奠基意義，後兩篇則揭示了現象學對現代性困境的突破，以及重思神學問題的可能性。四位作者的研究從一個側面為我們提供了把握現代性的神學線索之一。即便在海德格爾與列維納斯筆下，神學問題也並未真正消失，現代性依舊在與神學的某種關聯中以新的形態和可能性進一步展開。我們看到，無論波墨、路德，還是克爾凱郭爾、海德格爾與列維納斯，都在以不同方式嘗試突破傳統形而上學與神學理解存在和上帝的路徑，都傾向於強調“神”的不可理解性、隱秘性

與陌生性，也正因此，他們之間才會呈現出如此密切的思想史關聯。

從現代性問題出發進入神學研究是近半個世紀以來漢語基督教學術的重要傳統，海德格爾等思想家在此過程中起到巨大的推動作用。今天，由於學科內外的種種因素，我們對基督教和整個西方哲學的研究面臨着比以前更大的挑戰，通過思想演變把握時代的學術進路已經變得越來越困難。於是，如何深入的專業研究基礎上重新思考基督教及其與現代性的關係，如何在後形而上學的世俗化時代重建現代人的“神聖性”（用列維納斯的話說），就成了擺在新一代學人面前的艱巨任務。畢竟，這不只是一個學術問題，更是一個生存問題。

特邀執行主編簡介：

孫帥，中國人民大學佛教與宗教學理論研究所、哲學院副教授。

Introduction to the guest editor

SUN Shuai, Associate Professor, School of Philosophy, Renmin University of China.

Email: sunshuai@ruc.edu.cn