

信仰寻求理解

——神学诠释学与真理的言说

Fides Quaerens Intellectum

(Faith Seeking Understanding):

Discourse on Truth and a Post-liberal

Theological Hermeneutics

曾庆豹 台湾中原大学

Chin Kenpa Taiwan Chongyuen University

[英文提要]

Traditionally, theology is understood as “Faith Seeking Understanding” (*fides quaerens intellectum*). Contemporary hermeneutics has provided an in-depth interpretation of “understanding.” For Christians, “understanding” implies “knowing the Truth.” But the question is: Is Truth knowable? Or what kind of theological hermeneutics is applicable to the discourse on Truth?

From the perspective of post-liberal theology, this article seeks to explain that Christianity’s discourse on Truth can be discussed from three aspects: *analogia fidei*, *regulae fidei*, and *sensus fidei*. Together, they constitute a compatible theological hermeneutics. This article is grounded in George Lindbeck’s post-liberal theology, supplementing it with the hermeneutical perspectives of Rudolf Bultmann,

Hans-Georg Gadamer, and Johan Huizinga, with which to build a framework for a post-liberal theological hermeneutics.

一、真理的言说

“什么是真理”（约 18：38），是罗马巡抚彼拉多向在审查耶稣的罪行时问的一个问题，可惜并不显示出他的聪明而是愚蠢；《约翰福音》曾叙述耶稣说过一句话：“我是真理”（约 14：6），注意，他不是说“一个真理”或“有真理”（a truth），而“就是真理”或“真理本身”（is the Truth）。

对基督徒而言，当我们言说耶稣基督时，我们即是在“谈论着真理”，基督教神学即是在反省我们关于“什么是真理”的“言说”。很显然的，“真理”不是一个语义学的问题，“什么是真理？”即是关于“什么是真理的信仰、实践和经验”的问题，我们不能忘记，同样在《约翰福音》里也说“真理必叫你们得以自由”（约 8：32），在神学的反省下，这表示“真理”是某种异于一般我们日常语言所说的真理，它与信仰的实践有关，是关于“解放”的问题，这说明了在神学的意涵里，对“真理”的言说不能与“自由”分开，神学对于上帝或耶稣基督的思考不应该离开这个主题太远。

我们要问：“如果耶稣基督是真理，认识他必得自由，那么，究竟‘真理’在此脉络中的意思是什么？”对基督教神学而言，“真理”不是思辨的对象，“真理”是一种实践，或者它是关于实践的问题。正如托马斯（Thomas Aquinas）所言：“神学的目的，就其实践而言，即是在于永恒的福祉，而这种永恒的福祉则是一切实践科学作为最后目的而趋向的目的。”^①

^① *Summa Theologiae*, 1: 1: 1: 5.

关于“真理”的言说，不仅是哲学或神学的兴趣，它更涉及基督教信仰的本质，基督徒是通过《圣经》上帝之言的启示，以及由于基督对上帝的认信而获救。严格说来，基督教神学不是以“什么是真理”来讨论“真理”的问题的，《圣经》与上帝的问题是我们面对“真理”的问题首先要处理的，承认了基督教信仰的本质性内容，我们就必须把“真理的言说”（discourse on Truth）的问题恰当的理解为“真理宣称”（claim to Truth）。

我们赞同伽达默尔的观点，诠释学问题对所有人类间的经验而言，乃是普遍的且基本的，可是对基督教而言，诠释学的问题还是要置身于它所谈论的语境中，所以这是一项神学诠释学的任务，我们将根据后自由神学（postliberal theology）的神学诠释学来论述基督教神学中关于真理的言说。

如海德格尔或伽达默尔那样，我们学到了不对真理给出任何精确的定义，我们拒绝那种始于定义的逻辑方法，定义是一种在工具论底下的形式逻辑之主张，使用定义来独断地且完全地描述真理是不可能的，后自由神学认为，比较适当的方式应该是去对那些呈现在基督徒信仰活动以及其生活世界中的诸特征予以分析。我们尝试超越客观主义和主观主义的对峙，所以不会根据福音派实证主义的命题论和自由主义“主体转向”的表现论，前者以客观主义的事实性作为护教的原则，后者则以超验意识的主观主义为宗教奠立基础。我们将关注的问题是：“基督徒如何理解真理？”“我们如何建立起对真理的言说？”以及“真理与神学诠释学的关系如何？”

二、analogia fidei：启示与“唯信”

从某个角度而言，真理的问题，可算是神学研究的本质，它

包括对启示的性质、《圣经》的权威，以及《圣经》在信仰社群中的地位和应用等问题的探讨。

启示的神学意涵是指上帝向人展示他隐匿的知识，这即是上帝对人所揭示的“真理”。对启示的理解，主要涉及三方面的内容：信心，即人对启示的反应和态度；《圣经》作为启示传递的媒介；信仰社群^①所形构出来的教义或信条。基督教信仰首先肯定《圣经》是因上帝的默示而写的，因此《圣经》文本不同于一般的文本，代表正确无误的真理，而接受它必须是在信心之中，人对《圣经》的信心是居于对启示的态度。教会传统接受启示是关于上帝知识的唯一来源，所有关于信仰的教义和神学系统都从此启示推演出来，所以具有规范和识别的作用。在这个意义之下，真理与圣经文本构成了一个绝对和必然的关系，对于真理的讨论，也就不得不与对《圣经》的反思关联起来。

巴特在谈到上帝的自我启示时，常常强调启示的特殊性，《圣经》不是建立我们对上帝的一般的思想，而是“把我们的注意力和思想集中在单独的一个点上，集中在从那一点得知的东西上”^②。换言之，启示总是指特定的人、特定的地点和具体的事件。潘霍华在狱中的书信批评巴特为“启示的实证主义”^③是不

① Emil Brunner 在 *The Misunderstanding of the Church* 和 Bonhoeffer 的 *Sanctorum Communio* 都认为“教会”（*Ecclesia*）不是一个组织性的制度，而是一个共融的社群（*communion*），参见罗 12：3-16 和林前 12：12-31。为避免使用语意不明的“教会”（*churches*），以及容易变成教团主义辩护工具的“教会”（*The Church*），我们赞同巴特的做法，把教会转变成“信仰社群”来使用和理解。见 Karl Barth, *Evangelical Theology: An Introduction*, Grand Rapids, 1963, p. 37.

② CD II/2, p. 52.

③ 巴特被潘霍华指为“把启示的神学变成了实证主义”，见 Bonhoeffer, *Letter and Papers from Prison*, Macmillan, 1962, p. 198。我对于福音派传统的神学的诠释学有诸多的批评和不满，参见拙文《后现代圣经诠释学的真理观》和《真理：合法的偏见》，分载香港《时代论坛》539、563~566期，1998。

正确的，这项批评或许保留给福音派更为恰当，因为后者将启示概念化，受“普遍性”以及受到真假值的限制，即是所谓的“命题式的真理”。

启示所接受的不是一个存在物，而是一种对待同一事物的不同方式；接受启示的人不仅是看到或听到特定的事物，而是对它提出了一种不同的理解。从启示的发生史来看，信仰社群所奠基于其上的原初启示，与后来的体验是有不同的，这种不同是说明原初启示不断地走进信仰社群之中，持续地交融于社群的生活之中，并发生更新和改变的力量。^① 所以，启示必然被描述与信仰社群的历史和其应用有关，简单的说法是：启示作为信仰社群的首要源泉，其最主要的是在揭示上帝与基督徒生活世界的关联性，以及作为识别基督徒的信仰内容与非信仰内容。

巴特为自己对《圣经》的“先入为主”之见做辩护，他对于大家公认的那些批判研究之结论并未加以考虑。^② 在当代神学家中，巴特和布尔特曼都极力为神学和《圣经》辩护。巴特没有认

^① John Macquarrie, *Principle of Christian Theology*, pp. 88-89. 杜勒斯认为，20世纪启示神学共有五个类型：作为教义的启示、作为历史的启示、作为人内在经验的启示、作为圣言辩证临在的启示、作为新自觉的启示。Cf. Avery Dulles, *Models of Revelation*, New York, Orbis, 1992.

^② 参见[瑞士]巴特：《〈罗马人书〉释义》，19页，香港，香港汉语基督教研究所，1998。江丕盛在一篇题为《文本与意义——后现代文化中的神学诠释学》曾以巴特的《〈罗马人书〉释义》来说明他反驳诠释学的例证，恰好是一个失败之举。事实上，《〈罗马人书〉释义》已超出了“这文本的意思是……”，到底那是一本“注释书”还是“神学著作”，或者两者的界限并不存在，可是江丕盛却说：“《释义》的正确性就取决于罗马书是否确实有巴特所说的这意思”[见《中国神学研究院期刊》(27)，1999，33页]，说明了他对于诠释学，甚至对巴特的理解都十分有限，试阅读巴特为该书所新增的序就可以明白，他将方法论贬低为仅仅是一种《圣经》诠释的预备工作而已，再以布尔特曼对该书提出的批评更可说明巴特在《释义》中的任意性。Werner G. Jeanron, 'Karl Barth's Hermeneutics', in Nigel Biggar ed., *Reckoning with Barth*, London, Mowbray, 1988, pp. 93-97.

真看待基督教教义史的问题，也避开了诠释学的争论，将基督教的真理既保守且过于安全地继承了下来，造成其在现代学术中的辩护力不足；布尔特曼采用当代诠释学来建筑其防御系统，突破了方法论的客观主义和相对论的主观主义的两难，从当代欧陆的学术语境看来，他的神学比巴特更具说服力和适应力。

正如我们从巴特对于自由主义神学的攻击所做的理解，我们完全接受巴特避开了“经验—表现论”的主体转向，但是，巴特肯定也不会赞成“认知—命题论”的立场，理由是他经过了“语言转向”的批判。巴特承认自己是“圣经主义”者，不过他在同一文本上也说：“一切人言，包括保罗之言，都有相对性”，似乎说明了对《圣经》的理解与一般主张“圣经无误论”的观点是很不相同的，把保罗的话语也说成是“人之言”，还表示保罗话语的“相对性”，自然也就引来福音派的诟病，将巴特的言论说成是对《圣经》权威的冒犯，并相对化了上帝的话语。然而，这就是否定上帝的话语、相对化了《圣经》的理解了吗？巴特则反问我们什么是“相对性”。^①

巴特说：“每当我们把启示转换成人所写的绝对无误的《圣经》文字，或者将人所写的《圣经》文字转换成绝对无误的启示时，都违反了不该违反的是奇迹的真理。会犯错的人使用可能会错的语言文字来述说上帝的话，所以违反了至高无上者的恩典。……如果他们的话就是福音或启示，那么每个字都必须是正确的。这是个大胆的假设。我们也反对另一种更为大胆的断言：既然《圣经》是关于人的见证，因此他们任何的字可能都是错的；不过，根据相同的圣经文本的见证，它们是经由恩典的认可

^① 参见 [瑞士] 巴特：《〈罗马人书〉释义》，28 页。福音派的批评参见卡尔·亨利：《神、启示、权威》，4 卷，173~176 页。

和证明之下，尽管人的语言会错，却仍然说出了上帝的话语。”^①由此我们可以说，《圣经》上的文字并不能完全与启示画上等号。《圣经》之所以是上帝之言，是在与之互动的人有所响应时，“当我们说《圣经》‘是’上帝的话语时，我们正表达出上帝对现代人的救赎行动的信仰。在救恩的事件中，《圣经》成为上帝之言，在此形成过程中，‘《圣经》是上帝的话’，句中的‘是’这个字所指涉的内涵”^②。

启示并不是文本上的文字，或是学理上的命题。巴特拒绝《圣经》的表面价值，基督教承认的真理不能理解成是一组命题或陈述的知识，真理不是某种独立于人主观之外的客观事物；换言之，那些能予以概念化和客观化的事物不是基督教所谈论的真理，《圣经》的启示也不是客体对主体的呈现，相反的，启示所触动的是个人对他的响应，“真理即是对我而言的真理”。

由于视真理是一致而相符 (correspondence) 的：“如果一个概念符合与它相连的物质，这个概念就是此物的真理”，当代福音派的主张，越来越向实证主义靠拢，把信仰与可证成 (justification) 画上等号，因而把任何有关主观作用考虑在内的诠释学观点都说成是“相对主义”。《“圣经无误论”：芝加哥宣言》于1978年10月28日发表，基要派和福音派都犯了一个严重的错误：文本崇拜。他们论证道，真理之绝对无误是因为《圣经》绝对无误，《圣经》一字一句的精确证据是作为无上权威的基础，所以，真理即是文字所传达的，是我们借以获救的真理。这种命题式的真理忽略了与人互动的因素，以及圣灵光照的恩典作用，

① CD I/2, pp. 529 - 530.

② CD I/1, p. 113.

正如托马斯所言：“神学的确实性来源于上帝的光照”^①。

巴特对历史批判的批评表现出他对一种“实证主义”研经法的批判，他们说历史批判的学者拘泥于文本的诠释上，这种诠释不能算是真正的诠释，而只是一般初步的、低级的诠释的尝试，他们将希腊文词语和词组翻译或改写成相应的德语和词组，对此作出语文学和考古学的注释，然后化零为整，或多或少可信地凑成一种历史—心理的实用主义。“实证”取向的注经，或者也只算作是比自由主义神学来得幸运些，至少他们还可以退到所谓“正统”的保护伞下。^②

顺应着巴特的意思下来，我们也许都会同意艾伯林（Ebeling）所说的：“神学即是诠释学”，以及“教会史即是圣经诠释的历史”。神学思考并不是在《圣经》确立之后才开始的，经文本本身就是神学思考之后的断言，所有神学的研究都不可能忽略诠释学，那些以为可以将神学和《圣经》区别开来的说法是不可思议的。布尔特曼认为，“耶稣的福音宣道不是《新约》神学的内涵，而是它的假设前提。”^③

“唯信”（*sola fides*）本身高过于任何的“凭证”，“信”即是诠释学所说的“成见”（*prejudice*）。因此，这样一本传达上帝之言的文本，基督徒是用一种“独一无二”的“成见”对待它，尽管有很多人偏见地将《圣经》视为不合法的成见，但是对信仰者而言，通过基督徒信仰群体共同见证的信仰遗产告诉我们，“唯信”是合法的，我们的信仰通过对《圣经》的“唯信”成为可能，所以，这个

① *Summa Theologiae*, 1: 1: 1: 5.

② [瑞士]巴特：《〈罗马人书〉释义》，12~14页。

③ Bultmann, *Theology of New Testament Vol. I*, Charles Scribner's Sons, 1951, p. 3; also Cf. *The History of the Synoptic Tradition*, New York, Harper & Row, 1963.

由《圣经》宣布的“真理”为合法的成见、必要的成见。

《圣经》究竟是一部怎样的书？对信仰社群而言，《圣经》是关于“上帝之言”，是“启示”的文本。圣经文本作为一本启示之书，与人们对它的态度有关：“这《圣经》能使你因信基督耶稣有得救的智能”（提后 3：15）、“你们查考《圣经》，因你们以为内中有永生”（约 5：39），而且主耶稣也说，“天国的奥秘只叫你们知道，不叫他们知道……”（太 13：11），可见我们不能将“《圣经》的真理”与“对待《圣经》的态度”分别开来。

“启示”的概念已经隐含着判断的标准不在我们这里，而是在上帝那里。而且，在更重要的意义上，如果没有真理的圣灵启示和光照，我们是不可能读“懂”这部书的（徒 8：26 - 35）。“《圣经》是上帝之言”这件事，只会在特殊情境中的此时此地来发生，它并不是一种可以作客观确证的事实，正如上帝任何的行动都是隐匿的一样，上帝之言在圣经文本之中也是隐匿着的。^①就这个意义讲，《圣经》是上帝的成见，没有圣灵特别的成见的作用，圣经文本也不过是一部普通的文学作品而已。换言之，《圣经》之于基督徒，是信仰在起着作用，也只有在信仰的意义下，《圣经》的意义才完全得以表达出来。

宗教改革以“唯独《圣经》”的观点在福音派传统中遭到严重的误解。在抵抗教会传统的态度上，路德的改革口号所强调的是“经文”（*sola scriptura*）而不是“正典”（*sola regula*），《圣经》的正典是根据教会的权威而来的，然而，《圣经》的经文则是上帝的话语，前者的权威性是建立在当初教会制定正典的正确判断，后者的权威则是建立在它是基督真理的见证的事实上，所

^① Bultmann, “On the Problem of Demythologizing”, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, Fortress Press, 1984, pp. 114 - 115.

以我们完全可以理解路德会怀疑《雅各书》的地位，当然是居于神学或诠释学的问题。只有从传统的权威性或圣经文本本身的权威性来理解“唯独《圣经》”，我们才不至于混淆了天主教与新教的差别。《圣经》的权威是建立在它是否指向对耶稣的见证，因此，《圣经》高过于传统的解释只有在“《圣经》被视为经文时，其作用如何”，而不是“它是否存在于正典中”。总之，“唯独《圣经》”与“唯独基督”(*solus christus*)是“一个”“唯独”而不是“两个”“唯独”，它的原则即是将经文视为一种见证，而不是将其视为一些因教会的决定而得到权威的资料。^①

这种理解接近于巴特的想法，如果从诠释循环来把握“唯独《圣经》”时，我们将会发现某种有别于“某种传统”的“前理解”存在于之中，那种被称作“唯独信仰”(*sola fides*)和“唯独恩典”(*sola gratia*)的改教口号同样不是“四个”“唯独”而是“一个”“唯独”，不同于“某种传统”，它还是在“另一种传统”之中。事实上，宣布《圣经》具有正典之权威，乃是基于教会的权威，只是在路德那里，信仰或神学的观点是使《圣经》作为正典权威的教会更为根本。换言之，正典代表着一条我们可以有效地接近基督的途径，但是，除非存在着“信仰”，否则“经文”或“正典”也不过是一本再普通不过的书了。我们可以这么说：“诠释本身就是一种神学思考”，或者说：“离开了信仰这样一种神学态度，我们不可能从《圣经》中得出任何权威性的结论”。

福音派将“唯独《圣经》”简单地将“经文”视为诠释对象，以为“经文内容”即是上帝的道，可以依历史批判法作客观研究，所以就把诠释学当作“以客观之科学解释经文的方法”，目的即是在寻找经文“当初想要”向同时代的人所说的话。艾柏林

^① Ebeling, *Word of God and Tradition*, pp. 102 - 147.

不认为可以将经文内容公然等同为上帝之言，他认为经文是一种“言说事件”，它不是一种遮蔽或限制福音宣道，不是我们非得使用科学方法与文本搏斗一番才能明白它的意义，作为揭示作用的“言说事件”，是一种“诠释事件”，只有当经文能够带领我们了解福音宣道时，它才算发挥了功能，换言之，经文不证明什么，经文旨在揭示上帝之言，以要我们对上帝之言作出响应。^①

布尔特曼认为，圣经文本已经是神学的文本，《圣经》所表达的思想是出于作者的信仰立场^②，任何简化地说“让保罗为自己向这个时代说话”的讲法都未掌握福音宣道（Kerygma，在《新约》中指以上帝及教会名义所传布关于基督的信息，使社群或个人的信心获益）的意义。福音书并不是历史文件，它们确实采用历史叙事的形式，不过也添加一些诠释的原则，所以又不同于一般的历史叙事；我们可以清楚地发现，福音书作者并不是将耶稣的宣道视为一个记录。从终末事件来看，《圣经》作者是在十字架与复活事件的立场上来宣告被钉者的复活和复活者的十字架，比历史上的耶稣对于自己谈论的还多（比较《可》1：14—15和《林前》1：2、《罗》10：9、《徒》4：12之间的诠释冲突），可见信仰告白与历史证据的关系并不如想象中的那么密切，历史证据并不是《圣经》作者的诠释的原则。

事实上，在西方当代诠释学的挑战之下，《圣经》研究与一切宣称为追求本质性真理之特性的科学都遭到了同样的质疑，何况《圣经》的诠释又与某种非自然、超历史的事件有关，那种以为在维护《圣经》诠释客观性即是一种护教的必要基础，其实是

^① Cf. Ebeling, *Theology and Proclamation*, Philadelphia, Fortress Press, 1966, p. 28; and *Word and Faith*, pp. 305—332.

^② Bultmann, *Theology of New Testament Vol. II*, pp. 237—240.

将自己抛置到一个更危险的状态之中，或者维护《圣经》诠释客观性的立场实际上是维护那奠立客观性的基础，它可能是人的理性或是某种异于“凭信”的东西。

布尔特曼一生坚持“解神话化”的立场，并进行一种对抗“客观主义”的思考，19世纪的神学都深陷于基础主义的泥泞之中，在诠释学的意思，就是破解“客观诠释的迷思”。布尔特曼的“解神话化”必须放在两个重要的前提来一并思考，一是“上帝是全然的他者”，另一是“彻底的唯信论”。“解神话化”确实引来很大的争议，不过我们还是得承认，布尔特曼所提的看法，一直还没能证明它是谬误，甚至正如布尔特曼所说的，《圣经》作者已经在进行“解神话化”的工作。^①

《圣经》的独特性在于《圣经》语言的独特性，布尔特曼用“神话”说明了《圣经》语言的福音宣道和奥秘性。“神话”是指“使用隐喻、以今世表达他世、以此岸表达彼岸、以这里表达那里的关联。就如空间之距离（有限和无限）可用来表达上帝之超越性一样”^②。这里碰触到《圣经》语言的问题，诠释学在此即是

① Cf. Schubert M. Ogden, “The Significance of Rudolf Bultmann for Contemporary Theology”, Edwin M. Good, “The Meaning of Demythologization”, Charles W. Kegley, *The Theology of Rudolf Bultmann*, New York, Harper & Row Publishers, 1966, pp. 110-115, 28-34.

② Bultmann, *Kerygma and Myth*, p. 10. 我一直认为，布尔特曼之所以受到严酷和无理的指控与他的思想无关，而在于他用了一个不好的字眼——“神话”，它让人听起来就感到非常不适，有一种使人误以为放弃了《圣经》独特的启示去迎合现代科学的世界观。至少我们要强调一点，布尔特曼没有放弃“真理的信仰”，“神话”不能想成是一种与“真理”为敌的东西，相反的，他与海德格尔、伽达默尔的意见相近，他是从一种真理观对另一种真理观提出批判，如果把布尔特曼的思想理解成“批判神学”，就正如海德格尔的“形而上学批判”一样，是在维护神学（信仰）而不是其他或超出信仰之外的东西。“解神话化”的诠释学活动不应说成是将圣经文本视同神话一般，请参见刘小枫：《神圣的相遇》，见《走向十字架上的真理》，116~119页，香港，三联书店有限公司，1990。

关于语言和理解的问题。在布尔特曼，神话一词的用法比较重要的部分是强调它的超越性，即“隐秘”的意思。正因为圣经文本的隐秘性，“信仰”的意义更显得重要，不是某种“正确无误”的文本支持我们信仰的基础，“本于信，以至于信”（罗 1：17），信仰的根基只来自于信仰的对象^①，在逻辑上它是循环论论证，在神学上它是诠释的循环。

“解神话化”即“解客观化”，是一种对信心的要求。信心坚决主张，要从任何“客观化”的表象思考解放出来，不管哪一种思考，一旦我们将上帝禁锢于客观化的思考框架中时，就是朝向信心的反面而去。“解客观化”是一种不求凭据的要求，和称义的教义一样，我们要摧毁每种虚假的安全，以及每种对安全所作虚假的要求，不管是根据我们的善行或知识，都与信心的本质背道而驰。布尔特曼警告我们：“将上帝当作我们的信仰的人，就应该知道一项事实，我们在自己原本能够相信的基础上乃是一无所有的。”^②

正确地去理解什么是上帝之言，可以在讨论中获得正确的结果，但有一个危险，就是讨论当中介入了人之言，因此必须有一个共识：“上帝之言是出自于他本身所说而非其他所能替代的，上帝之言即是言说事件的说和发生，虽然宣道依于文本，但却不是指那文字上或所书写的文本。”^③

“解神话化”是一个神学诠释学问题，它不能单纯地解释为“解字面化”，它远比传统一般的释经学所思考的问题更多，因为“解神话化”要求我们要根据“前理解”或“成见”作为诠释

① Cf. Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", *New Testament and Mythology*, Fortress Press, 1984, p. 115.

② Bultmann, "On the Problem of Demythologizing", p. 122.

③ Ebeling, *Word and Faith*, pp. 428 - 429.

《圣经》的引导，离开信仰，我们将一无所获。^①“上帝之言隐藏于圣经文本中，正如上帝的行动隐藏在任何地方一样”^②，上帝的行动并不是指一项普遍的事件，它仅仅涉及的是个体信仰以及信仰社群的事件（路 8：10）。

既然教会在《圣经》里理解了上帝之言，则诠释者也能够期待他将在圣经文本里发现上帝对人说的话；基督教是因为一个独特的信仰社群指认这些文本而开始的，关于启示的理解不能不注意到教会与圣经文本之间的诠释循环。“上帝的话语与教会是互相依存的，因为就宣道不是一个由普遍命题所合成的讲论、而是由权威的、合法的使者所宣布的福音（林前 5：18 - 20）而言，教会便是借着上帝的话语召唤而成的团契。”^③ 理解上帝之言不能说成是合乎理性的解释圣经文本，然而也不能因此说是上帝以一种非理性的方式完成了某种事件。

信仰并不坚持上帝的行为的俗世事件的直接同一性，只有自然的事件才对每一个人都是可见的和可证实的。反对客观化地理解《圣经》不等于否定《圣经》的客观性，因为要证得任何的客观性都是困难和没有结果的，《圣经》之于信仰在于与人的相遇。客观性的语言是为我们的安全立下一项理智上的基础，但是，信心必须与历史上的发现和根据区别开来，信心既不能为历史所生，也不能为历史所证实，上帝是完全的他者，上帝之言应该对我们的信心进行判断，而非由我们的理智去判断上帝之言，信心属于上帝的范畴，而历史属于世俗的经验范畴，在信仰的范畴之内，上帝之言与行动和经验的历史无关。

① Cf. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, Charles Scribner's Sons, 1958, pp. 45 - 46.

② *Jesus Christ and Mythology*, p. 71.

③ Ibid., pp. 82 - 83.

布尔特曼的《新约》研究并不是把我们推进对历史的绝对怀疑。布尔特曼要我们承认许多视为理所当然的事情很可能是成问题的，不接受这点等于是轻视信仰的严肃性，无论如何，我们还是得承认《圣经》不是一部历史报告，信仰作为一种宣道，其旨在唤起信仰，《圣经》真正给出的即是上帝的真理之启示。

布尔特曼曾经提过，如果新约学是一门信仰的学术而非古典文献学，即是把《新约》作者对耶稣基督的见证（福音宣道），呈现为“终末事件”与十字架和复活的信息的关联性。救恩事件不是一种可以作为客观确证的过程，把耶稣基督的十字架和复活作了“终末事件”的理解，是我们摆脱客观和向信仰开放的可能。

“解神话化”不能说成是将基督教的福音信息弄得轻松一点，或是变成现代人容易明白的东西。我们不能以理解自由派神学的方式去看待布尔特曼，更不能幼稚地以为布尔特曼向科学理性投降和让步，与保罗和路德仅仅依靠信仰而非信仰之外的教义相吻合，就像赦罪的教义一样，“解神话化”的任务是消除任何对于稳靠、安全的要求，尤其是对《圣经》客观化的态度，已背离了信仰的本质性意涵，“渴望信仰上帝的人必须知道，我们是在手边一无所有之下去建立起信仰的。放弃一切安全形式的人将找到真正的安全。”^①

基督教的信仰即是宣道的信仰，圣经文本只有在宣道中才真正进入上帝之言中。上帝只能在福音宣道中与人相遇，它并非“客观地”存在于任何地方，这样的经历并非仅为主观的经历，乃是和上帝的宣道及作为客观解释。^②

① *Jesus Christ and Mythology*, p. 84.

② Cf. *Kerygma and Myth*, p. 41.

一切客观化的真理是将上帝看做对象、看做客体。客观真理均是人工的知识，与上帝的本体的知识是对立的，误将上帝之言当成客观描述的是一种“不凭信心的骄傲”，相信人的知识更甚于相信上帝的话。诠释学在此表明不在于实证地证明《圣经》中的描述，也不是删除不合时宜的神话语言，而是指向存在，向上帝之言的呼召发生关联。

“你们得救是本乎恩、也因着信”（弗 2：8）。“彻底的唯信论”在德行论上（保罗、路德）和真理论上（布尔特曼）都批判并拒绝任何的“基础主义”，不管是德行论或真理论，信仰与获救之恩的标准只在上帝那里，而非在人这里。

在诠释学的意义下，《圣经》的权威并不在圣经文本那里，而是信仰的群体共同“承认”它的结果，我们必须懂得分开两者的不同；然而，当信仰社群的“承认”不居于何种证明的方式而是凭信心时，《圣经》的权威才真正地属于上帝而不是属于我们。《圣经》的权威及其宣称的普遍真理是通过信仰社群共同肯认的结果，我们“凭信”肯认《圣经》的真理，但我们并不“凭证”确认《圣经》的真理，这就是基督教两千年宝贵的信仰遗产。

三、regula fides：教义、信仰社群的规则与共识

就拉纳（Karl Rahner）看来，启示是仁慈上帝的自我沟通，在耶稣基督那里成了最高峰。最早领受到上帝在基督身上自我启示的是使徒教会，之后成为基督教不可或缺的基础（弗 2：20）；使徒教会为执行其必要的职能，再通过一种永久可靠的形式来表达自己的信仰，于是就形成了《圣经》的新约文本，奠基下启示

初传时期的文字形式。^① 当我们仍困于争论种种关于《圣经》与启示、理解之间的诠释学难题时，圣经文本（正典）形成的问题则将我们的焦点放置在“信仰社群”的活动上，简单地讲，我们正在讨论的是“使用着正典作为信仰社群的《圣经》”^②。因此我们要留意到基督教所谈论的真理，究竟与这个宣布真理的群体的关联性在哪里。

首先，真理本身即具有识别性和认同性的意义。后自由主义神学根据“文化—语言论”的理解，将所谓的教义（Doctrine）或基督徒言的“真理”（包括《圣经》正典的形成）理解为基督教信仰社群的“共识”，在信仰的德性意义上是指“忠诚感”（*sensus fidelium*）。^③ 基督徒关于真理的言说，与其寓于对某种生活形式的认同有关，即是通过语言符号的活动，真理是形

① Cf. Karl Rahner, *Revelation in the Bible*, New York, Herder and Herder Press, 1964; 以及 *Foundations of the Christian Faith*, New York, Crossroad Press, 1978, pp. 371 - 373.

② Brevard S. Childs, "The Canonical Shape of the Prophetic Literature", in Robert P. Gordon ed., *The Place is Too Small for Us: The Israelite Prophets in Recent Scholarship*, Indiana Eisenbrauns, 1995, pp. 513 - 522. Childs 对旧约神学的处理，正是强调正典确立在神学研究上的意义，认为《圣经》是正典，即是将注意力集中在上帝的真理在信仰社群中被接纳、传递，和权威化的过程，换言之，正典研究法肯定了启示是在以色列信仰社群、先知和使徒所见证的传统，而且通过信仰社群的作用被承认，正典化即共识化。参见 Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction*, 1984, 以及 *Old Testament Theology in a Canonical Context*, 1986. 另一位旧约学者 Paul D. Hanson 在提及被掳以后的犹太社会对经典的理解时，主要均表现在“信仰社群”的态度上；换言之，有怎样的信仰社群就会造就怎样的经典解读，《圣经》的权威并不在于它的真理性，而是在于信仰社群对“上帝的行动”所作的理解，见 *The People Called: The Growth of Community in the Bible*, Harper & Row, 1986, p. 525. 可见，“社群论”的解释越来越受到《圣经》学者的重视。

③ George Lindbeck, "Scripture, Consensus and Community", in Richard John Neuhaus ed. *Biblical Interpretation in Crisis*, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1989, pp. 74 - 101.

构而成的，在历史中扮演识别的作用，在神学上却是一种“共识”（consensus）。

维特根斯坦（Wittgenstein）认为“语言的说出是活动的一部分，或者说是生活形式的一部分”^①；对于意义理论，维特根斯坦强调“一个词的意义就是它在语言中的用法”^②的语言游戏理论。把语言与游戏模拟，用规则来保证语词的公共性，语言的规则教导我们使用语词和句子，它们的意义从而在规则中得到规定，换言之，语言的使用是约定俗成的产物，如果不遵行同一规则，语言活动也就无法进行。基于这种语言及意义理论，基督徒对于真理的理解也就必须置于信仰社群的应（使）用规则中，“理解”与真理的概念如此紧密，一个信仰与其相应的启示的真理，是必须通过对该启示内容的全部神学解释来予以衡量。于是，在基督教中的真理问题就必须根据它关于创世、罪恶、救恩、末世等全部教义来作出判断。正如语言的意义受到语法规则或约定的限制和支配，基督教所宣称的教义性真理必定与信仰社群的共识有关，即包括传统、团契、实践等问题上，启示的真理的全部含义是在我们的应用规则中。

“理解”的概念是与“能够”、“可以”、“知道”这些因素相关，而根本不是心理的、移情的体验活动。所以我们可以避免把启示的真理说成是狄尔泰诠释心理学的“理解”，而是具有语用学意义上的特征的理解。“要根本地不把理解看做‘心理过程’，因为这种说法只会使你产生混乱。你应当自问的是：在何种情况下、在哪类环境下，我们才能说：‘现在我知道该如何进行’”^③。

① Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans by G. E. M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell Press, 第23节。

② Ibid., 第43节。

③ Ibid., 第154节。

在任何情况下，对一个表达式的理解意味着我们知道“如何去应用（实践）它”。对于那些把诠释学当作是一种主观主义的论调，其原因是他们还未明白神学语言转向的真正意义，以及还没有搞清楚“后自由主义”的“后”是如何反对近代西方自由主义神学的。

正如语言是众人之间的共同规则，规则就必须互为主体地存在。基督教就是依据及遵守教义语言的规范去行动的一个社群，信仰是必须通过语言符号的，所以它所谈论的真理不是自然现象，启示和真理是信仰社群的构成部分，不但如此，这些信仰的真理不会是认识和理解过程和观察的结果，信仰的真理这些语言符号本身就是认识 and 理解的构成部分。

实证主义者都忽略了语言在社会互动中的构成作用。本质上，信仰代表一种行动，要理解启示的真理就必须把握构成这一行动的规则，所以基督教所言的真理与自然科学的解释方式不同，自然科学是“为什么”的问题采取因果关系的形式作出解释，但是基督教关于真理的谈论的“为什么”并不涉及因果关系，而是置于信仰社群的规则中来进行理解的。

林贝克（Lindbeck）认为，对于教义的讨论即是对真理的讨论，因为基督徒把所认信的内容演变成教义，我们所相信的教义不仅作为对基督徒与非基督徒的识别标志，而且还构成一种认同和归属的关系，换言之，基督教所谓的“教义”，远远多于一句“真理”的意思。所以林贝克认为，教义的功能性和使用，更多于指涉和认知，换言之，基督教教义中的语言符号之所以有意义，并不在于我们能提出多少有力的理论或根据，而是因为它是系于信仰社群的生活语境中而确立的，教义或真理都可以说是基督教这个信仰社群的“共识”。

正如林贝克所言，“教会教义的最显著功能就在于它们的用

途，然而不是作为表现论的符号或真理的宣称的用途，而是作为讲道、态度和行为的公共权威规则的用途”^①，换言之，从“文化语言论”（cultural-linguistic，后自由主义）的观点着手，我们就会发现原来神学或信仰的内容有如一套独特的语言游戏，相应的有一套规则，于是它对真理的言说就与其作为公共权威的逻辑有关。与命题论（cognitive-propositional，福音派实证论）的和表现论（experiential-expressive，自由派主体论）的真理言说不同，文化语言论的真理言说否定了“基础主义式”的立场，而转变成一种“社群主义式”（communitarianism）的主张。^②

命题论的福音派神学的真理论是本质主义（essentialism）的，真理即实在（reality），普遍和必然的真理独立于我们的经验构成之外；表现论的自由主义神学的真理论是原子主义（atomism）的，强调个体是中立的，信仰产生于完全私有化的意识经验中，这种经验优先于所有的社会文化构成，包括信仰社群的教义构成，而且是由个体信仰的自由选择来决定信仰的内容。根据

① 林贝克：《教义的本质》，15页，香港，香港汉语基督教研究所，1998。天主教神学家杜勒斯赞成林贝克“文化—语言”的进路，并解释为是一项“教会转化性”（ecclesial-transformative）的神学进路，代表着信仰社群（教会）和圣灵历史的工作在基督徒信仰中所扮演的重要角色。Cf. Dulles, *The Craft of Theology: From Symbol to System*, New York, Crossroad, 1992, pp. 17 - 21.

② 后自由主义必定是怀疑论的，不是对传教的怀疑，而是对护教学与基础的怀疑。后自由主义在方法论上既不坚持传统主义（福音派）也不主张进步主义（自由派），但它反对流行时尚，反对把当前的经验看做启示，这可能常常会导致被人误认为保守立场。后自由主义反对基础主义并不等于非理性主义。“后自由主义主张的可理解性是来自技巧而不是理论，可信性来自出色的实行而不是坚持独立制定的标准”，见《教义的本质》162、166、168~169页。后自由主义神学“反基础主义”的立场公开地向福音派保守神学和自由主义神学提出批判，使当代基督教神学在“不满意”福音派和“不同意”自由派之外多了一个选择。Cf. Timothy R. Phillips & Dennis L. Okholm ed., *The Nature of Confession: Evangelicals & Postliberals in Conversation*, InterVarsity Press, 1996.

圣灵论和教义学的模拟，信仰社群是有机的连接，不同于工具性组合的社会。因此，正如信徒对于上帝必须响应以热情、忠诚和委身那样，所有信仰的内容必然是经由对信仰社群的归属开始，根本不可能存在一个先于任何目的、没有传统和历史负担的基督教。在“启示即教义”和“启示即历史”的双重意义下，后自由主义确立起基督教的自我认同和其在多元社会中的正当性。换言之，基督徒对真理的谈论是寓于信仰社群之中，不可能在文化语言的构成之外获得真理，把真理与信仰社群分离，我们不只无法谈论真理，而且也失去了谈论真理的正当性。

不管是命题论或表现论，他们都是从现代性的语境中维护基督教的真理的言说，都暗含着以“本质论”或“基础论”的立场来宣布真理。由于文化语言学的真理言说表明一切神学或教义都具有受时间制约的相对性，很容易被说成是某种相对主义的主张，而且现代性的氛围迫使我们接受科学本体论（超自然启示的普遍有效性）和自由、选择的可能（个体意义的自我实现和自我表达），这与相对语境和公共权威的社群主义形成了严重的冲突。

教会教义是一套信仰的规则 (*regulae fidei*)，与认知的命题无关，“教义通过排斥某些真理的主张，承认某些真理主张，从而支配真理主张；但教义作为公共权威的逻辑，却妨碍或影响它们说明究竟什么值得加以肯定”^①；换言之，教义对真理的言说是直截了当的，在基督徒的语言和文化中，它是“一套可以以具体生活方式来解释世界并生活于世界之中的故事组成”^②，在多元语境中且有识别和认同的作用。

教会教义都是关于对该教会身份或利益有至关重要的信仰和

① 参见《教义的本质》，17页。

② 同上书，79页。

实践的共同权威性的教导，它们表明忠实地依附一个信仰社群究竟是由什么决定的。教义的有效性对信仰社群的同一性来说是必不可少的，基督教除非拥有某些据以确定身份的信仰和实践，否则便不能作为公认的独特的集体而存在，信仰社群的成员资格就是根据信仰和实践的准则作出判断的。受到弗莱（Hans Frei）“叙事神学”（Narrative Theology）的影响，林贝克的规则论把教义永恒性和内容看做“同一故事和在其中讲述与复述故事的新的世界的融合”，所以基督徒的真理是存在于传授讲述和运用故事的方法与语法之中，而不存在于命题形式阐述或内在经验之中，后者是“文本外”的方法，即在符号系统之外寻找宗教意义。^①对于真理的一致性，基督教的系统“不是以纯粹理论的方式由原理、定义和推论组成的，而是由一套可以以具体方式来解释世界并生活于世界之中的故事组成的”；基督徒对真理的言说与实在符合，“仅仅是因为它们构成生活形式的作用的一种功能”，即相关的生活形式。^②

在符号学的意义下，基督教信仰是文化约定俗成的系统。人们从具有说话能力的人类世界过渡到沟通模式的世界，信仰不单只存在于与上帝作独白式的祈祷，而同时是在制度和社会活动中成为文化与人类社会沟通的一部分。从社群论的角度来看，基督徒是以教义（信仰的语言和规则）作为认同和归属的内容；信仰社群即是指那些具有共同的信仰认同的参与者，通过教会的形式

^① 参见《教义的本质》，99～104、143页。后自由主义神学主要有三项主张：反基础主义、社群论以及历史叙事。福音派的神学家麦葛福（Alister McGrath）批评“叙事神学”没有处理权威的问题，以及关于叙事的真实性问题，确实看到他对他神学诠释学的理解实在有限，以及对自我批评之不足。他对后自由主义的批评更是暴露出他的神学立场，正是林贝克所言的，犯了“认知—命题式”同样的错误。参见《基督教神学手册》，132、212～214页，台北，校园书房，1998。

^② 同上书，78～80页。

具体地体现某种安排（弗 3：5-6）。

基督教教义的成分似乎总是介于经验和上帝之间，这种组合取自于语言，在语言中它们已经具有一种意义，但是这一种意义却使其理解的自由受到限制，神学在此扮演一个修补匠的功能，依赖语言进行诠释的工作。教义作为一个在沟通上乃是约定俗成的符号系统，它可以作为建立在社会性与历史性的互为主体性现象来定义；换言之，种种有关基督教教义的最终裁判可以理解为“共识”，它除了是信仰社群赖以沟通的媒介，更以此作为信仰社群的识别和认同的内容。

正如所有语言的学生首先必须学习一个特殊的语言，同时他可以尝试地将这些语言翻译成他自己的语言，不过，他仍然是在上述的语言规范中检视它们。教义的语言也是如此。对于文化语言学而言，教义的系统事实上即是已经符码化的语言，也就是我们必须回到一个文化系统中才能理解它。因此，通过这个系统运作所关联到的意向性过程，教义并不能当作真、客观以及定义性来看待。基督徒的宗教经验不能仅仅根据教义语言来揭示，教义固然不可能脱离它所联系的对象和观念来理解，但是，如果抽空了信仰社群的关系，恐怕任何的理解都是有待检视的对象。以文化语言学的观点，信仰即是一种文化生活，我们对于基督的认信，是在社群生活和教义符号的相互经验作用中发生的。总之，信仰生活与教义乃不能与社会文化实际生活过程分开。^①

作为新教原则的“因信称义”，在自我认同的同时产生社群认同，它不停滞于抽象的符号上，与之互动的也不是一个抽象的角色。信仰社群的认同不同于当代社会中的社团组织，后者的时

^① 本处引文有关符号学与宗教研究间的论点，可参见林信华：《符号与社会》，104~111页，台北，唐山，1999。

间和空间总是化约为单向的或平面的，其相应的思维和情感是短暂与不稳定的；信仰社群不同于其他的团体组织，因为教义便成了信仰社群的沟通模式，神学乃是处理沟通的可能性条件，教义将这些条件典型化为一种神圣沟通的类型，它们只有在信仰社群的“共识”如经典、仪式等等当中才可能被接近。

在社群论的意义下，真理在此相应于一项承认，达到理解的目标是要去完成一种一致的状态，所以重要的就在于接受与否的问题。沟通的目标是达到理解，由相互理解间的互动关系、分享、互信，以及取得一致的行动和促进团结，这种言说行动之成功或失败取决于其言说行动的力量。共识作为信仰社群的范畴，在教义的语言中，以规则（文法结构）作为其合理性的条件，构成道德、习俗、法律、教制等实践的理解和预设。

114 从共识论中把握到信仰社群是在“沟通”和“言说”的活动中谈论真理的，参与者对于沟通的事项背后有共同的理解，并且接受其有效性，最后，真理的言说取得了一致性的理解才算真正完成了信仰者的身份认同和识别作用。可以这么说，要在一定的条件之下，基督徒所言说的真理才有意义，或者说，基督徒的每一经验陈述的意义是由陈述所指涉的对象构成的，而这些被指涉的对象也同时构成了我们行动的经验或对象，同时更重要的是，陈述的真假值却取决于参与者对所陈述的事项的讨论，这些讨论之所以可能是由所达到的共识来决定的。^①

命题论者把真理或教义的判断置于抽象和形式的因素中，接受了实证主义以自然科学作为思考典范，错误地将真理的意义和

^① “共识真理论”属于一种语意学上的真理观 (Pragmatic theory of truth)，可参见 Habermas, “A Postscript to Knowledge and Human Interests”, *Knowledge and Human Interests*, London, Hrinemann, pp. 361 - 364.

达到真理的陈述方法混淆，并预设了客观真理与价值判断的分离^①；表现论者则把意识经验视为完全独立于社群判断之先，先验地以意识条件为言说真理的条件，“信仰主体”优先于一切，将路德主义激进化，忽略了基督徒实践中真理言说与共识的关联性。后自由主义者认为，教义是一项符号互动的结果，它是由具有约束力的（教会）社群和规范所决定，教义的意义即是在日常生活中为信徒所实践，通过宣道的方式被具体化，指导生活的世界观。

不同于族群以血缘（感情）、社会以契约（工具）的认同，基督教的认同是构成上的认同，基督徒是根据教义来获得自我认同，教义也同时提供思维、行动、判断和生活的基本背景。在教义的共识下，个人必须与信仰者追求共同的理想，这是自我构成不可分割的部分，路德的个体信仰论不能理解成抽象的“原子论”式的信仰观，自由派神学对基督教教义的危害在于神秘化、私有化主观的信仰经历，个体主义的“主体即实体”，把信仰的自我构成完全独立于社群生活之外。

“唯信论”是指无条件的赦罪和拯救，个体信仰的自由是直接通向耶稣基督，然而并不是说我们可以“抽象化”地理解耶稣基督，人们还是通过考察个人在某个“叙事”中的行动才能理解他的信仰，只有在信仰社群的关系中才能规定这些叙事，至少“空洞”和“反叙事”的“唯信”是不成立的。

“若不是被圣灵感动，没有人能说耶稣是主”（林前 12：3），这句话在命题论者那里无法解释，在表现论那里变得无法接受；

^① 这种立场认为真理代表着没有偏见、没有价值污染及不受任何主观条件所影响，换言之，客观解释或客观验证是纯然由此外在世界的客体而决定。这种态度被形容为“笛卡儿式的焦虑”（Cartesian Anxiety），见 Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Basil Blackwell, 1983, pp. 8-18.

除非我们真的把耶稣当作“我的主”，否则我就不可能真正肯定“基督是我的主”。这是与唯信论取得一致的看法。命题形式的客观描述和经验表现的内在经验，都会导致把规范形式的宗教等同于适合某个特定世界的真理或经验，或把宗教永恒性的内容依赖于客观的描述中。^① 规则论认为，坚持真理的唯一办法就是去实践它，只有以履行的方式使用宗教语言，宗教语言才能获得命题论的力量，这意味着社群论的解释并不完全排斥命题论，只是不同意命题论诉诸基础主义的做法。

基督徒信仰社群即是语言性的社群 (linguistic community)。教义不仅是特殊的说话和表达的形式，更是感受和认知世界的特定方式。认信基督，等于认同一组语言符号系统，并应用这一组语言符号系统认识事物、体验情感、决定世界观、指挥行动的特定方式。在信仰社群之中，个体只有通过“圣徒相通” (*sanctorum communio*)，其生命才有意义，其生活才有价值。构成信仰社群的基本条件之一就是信仰者按照特定的方式追求共同的善，或者说追求共同的理想；教义本身即包括实践的要求，信仰社群是根据共识来进行判断和行动的。

我们以后自由主义神学来理解伽达默尔所言的“共通感” (*communis consensus*)。^② 根据那种建立起社群共同体的感觉 (“教会”解释为圣灵的工作)，共通感深植于实践 (*praxis*) 以及实践智能 (*phronesis*) 中，它不是抽象地，而是具体地在社会环境中被构成的，经由生活在信仰社群中而获得，并且是被此社群的结构与目的所决定的。就是以这份共通感，基督徒的真理主张

① 参见《教义的本质》，106页。

② Gadamer, *Truth and Method*, The Crossroad Publishing Company, 1989, pp. 19 - 27.

得以建立起来，而且还作为识别“教外”的根据。依共识论的观点，教义既是理论的，又是规范的；既作为认同，也作为识别。基督徒相信，共通感具有普遍性，它不是指人的某种能力，而是指“同感一灵”（林前 12：4-13；弗 2：18）：“身体只有一个、圣灵只有一个，正如你们蒙召同有一个指望，一主、一信、一洗、一上帝，就是众人之内。我们各人蒙恩都是照基督所量给各人的恩赐。”（弗 4：4-6）

换言之，“教会是基督的身体”、“教会建立在圣灵的基础上”（弗 1：23、4：12），都说明了我们无法离开语言的意义把握教义，而教义又无法与教会这一信仰社群的构成脱离关系。当基督徒以“同感一灵”辩护真理的主张时，我们站在“共识”的立场上来说明。文化语言学所理解的教义或规则就是教会对耶稣基督的认信所取得的“共识”，作为共识的教义具有认同和识别的作用，这也使我们理解教会历史上发生的种种“教义的冲突”就不仅仅是“诠释的冲突”，而应该是“共识的冲突”。因此，共识与真理言说之间的内在关系就比“事实”还多，也远非“《圣经》原意”一句话所足以穷尽的。

巴特本人非常重视“诠释性社群”（interpretative communities），即信仰社群在诠释圣经文本时的地位，是“谁”（身份认同：信徒和教会）在解读圣经文本比“如何”（方法）解读更为重要。^① 真理是诠释社群所共有的特征。真理既不是确定的，而圣经文本的特征也不是不受约束的，或者为一般的读者所占有的。真理之所以取得某种程度的一致性，是通过诠释社群得到的，这个诠释社群既决定阅读的活动，也制约了这些活动所产生

^① Scott C. Saye, “The Wild and Crooked Tree: Barth, Fish and Interpretive Communities”, *Modern Theology* 12: 4 (1996), pp. 435 - 455.

的文本，即形成一种由信仰社群所制约的参与者，为把圣经文本置于共同观照境域之内与文本相适应，圣经文本与教义的关联应该根据诠释学的意义作理解。

根据文化语言学，所有的意义都是符号内或文本内构成的。“文本内”（intratextual）的方法主张，教义神学的任务就是为信徒作出规范的诠释，宗教的意义是内在的，是由于具体的语言运用构成的，影响对实在的理解以及经验的行动。^① 对林贝克而言，《圣经》诠释是具有神学主导意义的诠释性框架，这些神学的目的都是根据同这些故事讲述的上帝相一致的方式对生活与实在作出描述，即“文本是根据社群语言所说的东西”或“一个共同的文本内的可信性规范”^②。

托马斯说：“用自然的理性能力去证明三位一体，有两方面会违反信仰：第一，违反信仰的尊严，因为信仰的对象是超出人类理性所能达到的不可见之物……第二，违反引人信仰的益处，因为如用不足以取信于人的论证去证明信仰，这不免要引起不信教的人的嘲笑，我们凭论证去信仰就等于凭论证而信仰。所以，我们要证明信仰的真理，只能用权威的力量来讲给愿意接受权威的人，对于其他的人，则只说信仰所坚持的事不是不可能，便已足够了。”^③ 这里说明了宗教社群与非宗教社群的差异，基督教教义只取信于对它有所信仰的人，信仰也唯有居于信仰的意义之下，才真正取得作用，除了在信仰奥迹下所成就的，其他的一概都不具有正当性。

爱的经验被说成可以确定什么是真正符合基督教的，对叙事

① 参见《教义的本质》，143~144页。

② 同上书，153~156页。

③ *Summa Theologiae*, 1: 1: 32: 1.

神学而言，单凭基督教的故事就可以确定。约翰这位对真理问题热切提问的使徒，是一位以“爱的宗教”来取代“律法的宗教”的，用我们的话讲，就是以“共识宗教”取代“客观（实证）宗教”。律法是以“国家—民族—政治”为普遍认同的内涵，爱则是系于信仰社群（团契）的生活；约翰的这个转变，凸显了基督教与犹太教的差异，前者是在多元社会中的小群体，后者是在单一霸权社会的统治权力，用滕尼斯（Ferdinand Toennies）的话来说就是社会（*Gesellschaft*）与社群（*Gemeinschaft*）的区别。^①与古代犹太教不同的是，基督徒谈论的真理与其所确立的“爱的社群”有关，基督徒的爱是居于一种共识的凝聚，即是在对耶稣基督的认信中遵守一条标志清楚的诫命：“你要听，主我们的上帝是独一无二的主，你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的上帝，其次就是说，要爱人如己；再没有比这两条诫命更大的了”（可 12：29 - 31），“你们若彼此相爱，众人就认出你们是我的门徒”（约 13：34 - 35）。“基督”是真理最独特的语言，作为基督的门徒即是对基督的认信，彼此相爱不仅系于情感，而且还系于共识。

在信仰社群中，对他人的感情和对教义认同就是一种“忠诚感”。信仰者以“爱”作为一种识别，自我是根据互为主体之中构成的，社群给个体以美德，诸如委身、奉献、相爱、宽容、和睦、忠信、正直等美德都是通过社群形成。“没有爱，就不能认识上帝。因为上帝是爱”（约一 4：8）。三位一体的上帝是“爱”：成为肉身是爱、十字架上的死是爱、赋予人的圣灵是爱；圣父、圣子、圣灵是“爱”。三位一体的上帝彼此相爱，是社群性、识

^① [德] 斐迪南·滕尼斯：《共同体与社会》，52~57页，林荣远译，北京，商务印书馆，1999。

别性、共识性的爱；三位一体的工作和彼此认同表现出一种“忠诚感”，圣子忠于圣父、圣灵忠于圣子。

理解真理或谈论真理的人，必须将自己置身于爱之中。爱始终是爱某一种东西，约翰是一位将真理的言说与爱一并做思考的人，关于真理的谈论即是爱的实践。在约翰的眼中，真理就宛如“爱”，只有当我们理解爱与在一起的爱的对象时，我们才真正地理解爱的真谛。^①

四、sensus fidei：圣事、体验与信仰的游戏性

120 诠释不是什么方法，而是与我们整个信仰经验联系起来的东
西，这些东西在基督教里是通过流传物（圣经文本）和基督徒信
仰社群的传统（教义）承续下来的，再加上信仰的体验，才完整
地构成我们所言的“真理”。神学是谈论信仰，而非谈论神；恰
当地说，神学必须要靠它的对象来决定，条件是要有接近它唯一
可能的模式，按布尔特曼的说法，就是 *fides qua creditur*（借以
信靠的信心）和 *fides quae creditur*（信心所信靠的事物）之间的
诠释循环。^② 这个诠释循环所达到的主客统一是三位一体的第
三位格（圣灵）所完成的，因此，圣灵是“真理的圣灵”（约 14：
17），它的角色即是“引导我们进入真理”（约 16：13），加上
“认识真理，真理必让你得自由”（约 8：32）。我们就必须注意到
基督教的信仰经验，这项信仰经验也是我们所说的“真理”，可
是它不是施莱马尔赫所谓的“绝对依赖感”，也不是田立克所言

① “Theology as Science”, in *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, p. 52.

② Ibid., pp. 51 - 54.

的“终极关怀”，这两者在林贝克看来都属于后自由主义神学所批判的“经验—表现论”。根据我们之前分析“信仰社群”的共识和识别作用，我们再把基督教的信仰经验置于教会传统所认可的圣事或仪式中来理解，即通过信仰社群的行动，在圣灵参与并为信仰群体所认可的信仰经验中言说真理。

“时候将到，如今就是了，那真正拜父的要用心灵和真理拜他”（约 4：23），这里说明了上帝的真理不仅是忠诚的，而且还是参与（participation）和委身的（commitment），这些信仰的行动都表现在圣事上。当真理与体验的问题相关时，我们如何确定某种经验应该归为基督徒宗教经验。基督教的圣事是基督徒信仰经验的特征，借助于这一种宗教特征向我们显示上帝的临在。圣事作为基督徒信仰在经验中的诠释性因素，也是作为基督徒信仰特征的识别性因素，因此，真理不仅是通过唯信、共识，真理也必须临在于体验之中。

121

圣事（Sacramentum）一词通常是用作希腊文 *mysterion*（奥秘）一词的翻译（拉丁教父经常交替使用这两个字），使我们留意到，奥秘是如何以礼仪的行动和象征使人与上帝建立起一种深层的关系，它隐含着三位一体的上帝在救恩史中的临在，教会即是通过礼仪行动见证对三位一体上帝的信仰。对“奥秘”的理解，不是指涉一种神秘物，也不是指一种神秘的宗教情感，而是说明一项恩典（*gratia*），恩典意指人对施恩者的领受，以及对三位一体上帝的应答，其态度是“开放和委身”的，上帝临在于那些愿意向他开放并委身于他的人（启 3：20）。^①

圣事作为真理的言说，是因为圣事的象征总是指向超越的意向，也唯有圣灵的临在和参与，圣事才真正发挥效果，因此“圣

^① 参见刘赛眉：《圣事神学》，14~18、116~119页，台北，光启，1982。

事行动具有言说的性格。它意指某物，它表达某物，它显示本身隐藏的某物”，“由于恩典总是上帝之自由的和位格的自我传达，它的显现也总是自由的和位格的，因而在本质上亦是言说”^①。这在“终极圣事”一道成肉身—圣言事件中完全可以理解，而且通过教义和教会传统，我们在圣事中更肯定了圣灵的见证和工作：“要叫人为罪、为义、为审判，自己责备自己”（约 16：8）。

圣事相应于所指的“奥秘”，其最主要的含义是显示了上帝的内在生命及他在基督耶稣身上的救赎计划，对犹太人以及异邦人的共同召唤（弗 3：2—6）。因此在圣事游戏中，生命的某一共同功能获得一种救赎效果，这种效果直接与仪式的行动有关，是它在日常生活的及非象征的处境下无法拥有的。圣事与救赎效果的关联，是圣事行动中的意指，同时也体现了意指之物；换言之，不仅是可觉可见的恩典的记号，亦是上帝临在的真实行动。

122 圣事神学将圣事视为象征和标记，此标记表征着上帝与人的相遇（西 1：15），人也是在此标记中向上帝作出应答（路 9：20—21），基督是此种关系的中介（提前 2：5），标记着所赋予的救恩，也标记着上帝对人无条件的接纳。圣事是上帝选择与人沟通的方式，人可以借此与上帝相遇，基督的奥秘即是一项圣事（约 14：9）。^② 圣事的意义即是耶稣基督在教会中的礼拜和祝福的象征性行动，因此一方面是指上帝在基督里的行动（林后 5：19），另一方面是指基督作为上帝的标记（约 1：14）。

按本文的界定，圣事或广义的仪式（rite）包括一般所指的

^① Karl Rahner, *Theological Investigations IV*, Baltimore, Helicon, 1966, pp. 266—267.

^② E. Schillebeeckx, *Christ the Sacrament of the Encounter with God*, New York, Sheed and Ward, 1963, pp. 13—40；韩大辉：《与基督有约：从庆典到奥迹》，46~66页、394页，香港，香港公教真理学会，1995。

基督教的礼仪、庆典、礼拜、祈祷、唱诗、宣讲、节日等等，它主要是凸显人通过神圣的记号进入一种信仰的体验，这样的过程可以看做一种游戏性，因为正如游戏真正的本质不在游戏那里一样，圣事同样是以媒介或象征性的作用将参与者带进另一种状态、指向超越和隐秘的部分。首先，我们从伽达默尔（Gadamer）诠释学“游戏”（Spiel）的概念中来把握基督教圣事作用中的真理性^①，因为《圣经》中以色列人的事迹和基督的四福音书，都是一种游戏性的圣事，世界和存在作为游戏的场域，将我们的目光引向神圣之域。

一般认为，日常生活中的游戏是消遣行为或娱乐活动，完成这一行为的主体是游戏者本人，游戏是游戏者的主观行为或意向活动，游戏者在游戏中能够实现一种精神自由。由此，18世纪的哲学美学开始把审美活动同游戏相联系，康德（Kant）认为，审美愉悦的无利害、无目的和非知性特征证明，知性和想象力以一种自由游戏的方式相互作用。席勒（Schiller）则进一步提出审美的“游戏冲动”思想，认为“游戏冲动”克服了感性的物质冲动，从自然的必然性和理性的形式冲动方面，从道德的必然性方面对人们所强加的限制，从而实现了真正的自由。基督徒以“认识真理，真理必让你们得自由”为信仰之理念，认为追求信仰即是追求一种真实和解放的人生，没有扭曲（undistorted）的生活。

基督教的圣事即是一项游戏，它与审美活动相似，是知性与灵性的交互作用，超越感性物质和冲突，游戏中的“自由”不是指主体意义的自由，而是真理的自由。正如康德与席勒以“游

^① “游戏是奉献给神的，这是人的努力的最高目的”；“游戏的概念与神圣的概念一同出现”。参见〔荷〕胡伊青加（Johan Huizinga）：《人：游戏者——对文化中游戏因素的研究》，23~33页，成穷译，贵阳，贵州人民出版社，1998。

戏”概念凸显艺术的自由活动特征，无疑是认识到对主体审美经验的构造有所贡献。然而对基督教的圣事活动而言，游戏在此不能被看做一种心灵状态，应该是圣灵的工作，它表现在主体与对象之间的一种互动，虽然具有主观性的特征，但却又有放弃主观的作用在里面。由于艺术缺乏真理特性，游戏作为真理性的替代和补充也就成为艺术的代名词，可是在基督教圣事游戏中，真理则成为真正的主体，即信仰经验中的圣灵。

真理的圣灵来了，就是要为真理（基督）作见证（约 15：26）。圣灵就是真理（约一 5：7）。作为圣灵临在的圣事，把游戏之境转换成神圣肃穆的形式，包含着一种绝对的，既对上帝有效、也对人有效的真理之光。圣事是一场严肃的游戏，或者，圣事是一种圣灵临在的游戏，上帝的真理临在于相信他的人中间。

正如在真正的游戏活动中，起决定作用的不是游戏者的意志和愿望，而是游戏本身的目的和要求，当游戏者进入游戏之中便“自我消失”，“因而游戏就成为其自身运动的自我呈现”^①。与此相应，圣事中的信仰经验不再是为信仰者所拥有的某种东西或体验，而是信仰者身处其中的一种“事件发生”。这样，关于游戏的思考就从游戏的主观反省转变为游戏本身的存有方式的思考，圣事的考察对象也随之从主体的信仰意识转变为信仰经验以及圣事本身的存有方式。^②

以儿童在进行游戏时为例（试比较《路加福音》18：16-17“小孩与天国”的游戏意义），“儿童游戏具有最本质、最纯粹的

① Gadamer, Hans-Georg, *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, Cambridge University, 1986, p. 23.

② 这里所言的“存有”，可以就此行文理解成之前我们所提过的“圣灵”，因为圣事与奥秘的关系性不仅仅是字词上的，在游戏的意义下，游戏所达到的“任存有而存有”即是进入信仰的圣灵在哲学诠释学方面的表述。

游戏形式”^①，它反对与之不兼容的“目的”的概念；信仰者在基督教圣事中所进行的游戏，正是人对于上帝最严肃且是非利益的方式。仪式即是游戏，是一项见证信仰并参与信仰的活动，是基督徒一种对真理的体验或信仰经验的一种方式；一方面它让人放下自己，培养宗教的敬虔，另一方面则给人的信仰注入一种神秘和超越的体验——“进入真理”。圣事中仪式的意思是“被表演的某种东西”，是一种行动而非模仿，它表现一种对事件的神秘再现，与其说是象征的，不如说它就是实际的行动。与儿童游戏一样，圣事的一开始就包含着游戏的特有的全部因素：秩序、张力、运动、变化、庄严、节奏、迷狂，像“天国”般的不可思议性。

游戏作为一种“真理自我呈现”活动并不完全排斥和否定游戏者的存在和作用。游戏不是书本上所说明的某种静态固定的规则复合体，而是必须经由游戏者的游戏活动来体现的，因此，游戏只能是具体地存在于某种特定的游戏活动中，“游戏即是被游戏”^②。游戏作为一种“真理自我呈现”活动，不仅意味游戏只能通过游戏活动本身才得以实现，而且蕴涵游戏者在游戏活动中也“自我呈现”，游戏所赋予游戏者的角色只有在具体的游戏活动中才能实现。真理不仅是在圣经文本或教义之中，还包括“宣道”（巴特）的具体化。

就信仰经验而言，圣事本质上是不完善的，它只不过是真理记号或是通往真理的媒介，正如伽达默尔所理解的艺术：“每一部作品都向接受者保留了一个有填补的游戏空间。”^③ 圣事向参与者提出了诠释的要求，参与者的理解和诠释属于圣事的存在，参

① [荷] 胡伊青加：《人：游戏者》，21页。

② *Truth and Method*, p. 93.

③ *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, p. 26.

与的信仰者也就成为圣事活动的基本的存在要素。圣事在具体的参与活动中差异性地存在着，因而具有了不断自我更新性。把圣事所指向的世界与信仰者的世界内在地结合在一起，正是作为圣事的存有方式的游戏。所谓圣事游戏达到“密契经验”（mythicism，“与基督合而为一”）应该是就这个意义来说的。这也是基督徒言说真理的一个面向。

人是“游戏的人”（Homo Ludens），胡伊青加（Johan Huizinga）也说“游戏的概念十分自然地随神圣（sacred）概念一同出现”^①；圣事即是神圣的表演，“神圣的表演远非只是意念的实现，即远非一种虚假的现实；神圣的表演也远非一种象征的实现，而是一种神秘的东西”^②。按奥托（Rudolf Otto）的说法，神圣是“全都以奇妙的和强大的推力，使人们走向那美好的目的。这个目的是宗教所特有的，本质上是非理性的。人们在渴望与预感中认识到，在那模糊的和不适宜的象征背后，才是它的真谛。这种东西高于或超越我们的理性，却又隐含于我们本性的最高等级的部分里面。我们的感官、心理和智力都无法穷尽它，彻底地表达它。而它的这个秘密却又构成了心灵的基础”^③。真理的非理性并不是全然的不可知，上帝临在在这个特定的游戏中，通过视觉、听觉与神圣相遇，大部分的视觉和听觉明显地来自于信仰社群所承认的经典和传统，所有的象征和所听到的言说都与信仰社群所认同的特征有关；换言之，正是通过圣事，基督徒的真理言说就在这些行动中见证出来，也宣告着教义的真理性，因为圣事中的神圣的标准即是忠于已被接受的教会教义，信仰作为宗教经

① [荷] 胡伊青加：《人：游戏者》，31页。

② 同上书，17页。

③ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, 1936, pp. 35-36.

验中的解释性因素就表现在圣事的行动之中。

事实上，游戏现象学所展示的游戏已经超出了信仰经验的范围，因而普遍适用于基督教神学诠释学所涉及的全部真理领域，“真理作为圣事的存有方式”，成为包括历史社群经验和密契经验在内的诠释学的原型。“游戏乃是人类生活的一种基本职能，以至于缺乏这种因素的文化是完全不可想象的。”^① 在伽达默尔看来，除了“真理自我呈现”的自律性和对游戏者的依附性外，游戏还具有“共同游戏”的特征，即游戏者与欣赏者之间并不存在着实际的间距。任何圣事游戏的参与者参与的活动中都实际参与到真理的游戏中，或者任何圣事游戏都实际包含了参与者的参与活动。比如说，一场足球比赛的狂热，球迷实际上也在“同戏”，在此意义上“游戏乃是一种沟通活动”^②。这一断言具有一种基本的存有论蕴涵，即诠释学所探讨的“理解”，根本而言就是一种作为沟通活动的游戏，同样的道理，圣事正是人与上帝沟通的一种方式，而且还是信徒与信徒之间的沟通。由于存有论或意义上的人类理解活动必须在人类语言中得以现实化，这种理解活动和沟通活动本质上也就是人与上帝的“对话”活动。这样，我们也就不难理解为什么要经常性地述及圣事中上帝的主动与人的行动之间的对话和互动。

游戏被规定为一种主动性和被动性相互过程。在游戏情境中，游戏本身则是由游戏者和欣赏者所组成的整体，在这一意义下，“游戏者和欣赏者的区别就从根本上被取消了，游戏者和欣赏者共同具有这样一种要求，即以游戏的意义内容去意指游戏本身”^③。

① *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, p. 22.

② *Ibid.*, p. 24.

③ *Truth and Method*, p. 110.

全然贯通的密契或神秘经验表现了无区别的经验作用，即意味着伽达默尔所说的“贯通元素作为贯通东西而扬弃自身”^①。

把作为游戏的游戏置于存有论的意涵上给予把握，正充分地说明圣事即是一种存有的活动方式，真理自我呈现的本质即是游戏的本质，也是圣事活动的真正本质。通过语言所揭示的对话状态，在其中展开的真理就是“游戏—对话”的存有论意义的本真(authentic)。诚如在对话中的“谈话者绝不是谈话的引导者，而是被谈话所引导”^②一样，圣事活动中的密契经验即是被“圣灵”所引导——“任存有而存有”。这就是圣事与真理关联的意涵。

信仰的游戏性，是真理赖以产生的结构。信仰的游戏性结构即是对话的逻辑，包括祈祷、宣道、团契沟通，在对话的“问”与“答”的辩证过程中，说明了真理的无穷尽。“问”与“答”的对话逻辑是：开放性(openness)、悬而未决或否定性(negativity)、辩证性(dialectically)、问题导向(question oriented)、视域融合(fusion of horizon)。参与圣事的人，要坦然地放下自己(路 18: 14)，没有人能控制真理，在对话中的人面向的是一个未知和可能的冒险。游戏具有无目的性、自动自律；游戏进行中没有旁观者，只有参与游戏才可能进行；参与意味着丧失了主体性一般，至少主体进入了不稳定的状态中，“任存有而存有”。

圣灵是“随着自己的意思吹”(约 3: 8)，真理是自主、自由的，这是因为事实上，真理甚至能在它实际上不是有意地被表达出来的地方中被表达出来。真理要求我们向它开放，是因为在诠释的经验中不断地发现我们对真理的欠缺(lacking)和未知(unknown)。正如真理是自由的，在游戏中我们才真正享受到非

① *Truth and Method*, p. 120.

② *Ibid.*, p. 345.

任意性的参与。正如我们无法拥有游戏一样，我们不是宣称自己拥有真理，而是被真理所拥有。人选择了参与游戏，就要全然地适应、投入，甚至失去了自我。游戏不一定要导致什么具体的结果，游戏有其内在的目的，游戏的内在目的是游戏自发性的动力。由于游戏的动态性，使操纵尽可能地减少。

游戏的进行已超出了人类日常的理性存在，作为具“乐趣”和神圣的游戏，其本身即拒斥一切分析、一切逻辑的演绎和解释，它接近于非理性的形式。信仰所及的是一种完全有意置身于“日常”生活之外的活动，正是一种与理性别异的东西，是一种对真理委身的态度，它在游戏上的强度、吸引力和使人“发疯”的力量，即游戏的原初本质，只有向上帝开放并全然投身于他的人，才能真正懂得保罗所说的“为基督的福音发狂”。

圣事与游戏一样，两者都要求对日常生活的悬置，主宰着欢乐和愉悦，都具有严格的规定与真正的自由。游戏把人从日常生活中区别开来，某种置于日常经验之外的领域，并联系到神圣的根源上去。圣事中的游戏与一般游戏之不同主要表现在态度的不同上，游戏者的“假装”或“戏剧性”事实上是一种非常认真的态度，随时体验到一种超乎一般的危险，这从神圣空间和场所的隔离就可以看出端倪。在此，对时间和空间所作出的分辨，就是参与者严肃和认真起来的理由。圣事中的节日和庆典（holiday 即 a holy day），是浸淫于时间中的一种神圣态度。游戏是奉献给上帝的，这是人努力的最高目的，是毫无怀疑的、无利益的纯然参与的活动，并且是认真的、严肃的将特别的时间和空间奉献给上帝（将日常生活搁置）。

除了知性，游戏者可以将其身体（感官行动）都涉入游戏，而忘了这不过是“游戏”而已。与游戏紧密相连的快乐不仅能转变为紧张，而且也能变为欢欣鼓舞。游戏经常是“手舞之、足蹈

之”，“身体”的参与而非脑袋的活动，是基督“上帝下降”（道成肉身）的一种延伸。圣事是“心里相信、口里承认”（罗10：9），是教会对救恩的一种见证，它不仅是宣告对基督的信仰，而且还宣布信仰的内容，更把基督的真理传递出去。

面对真理，我们都会有战战兢兢的感觉。战栗和紧张意味着不确定、危急，意味着一种要作出决断并从而结束游戏的努力。在游戏中，怀疑主义止步，参与游戏的人，必须绝对地相信游戏，丝毫不会对它的规则产生怀疑，规则一旦遭到破坏，游戏将无法进行，也就结束了游戏。

圣事所及的是最高、最神圣、最严肃的真理言说；正像将游戏与真理决然对立的说法并未触及问题的实质一样，把圣事与真理区别开来的做法也是不智的。同时我们也不能将圣事与宗教情感混淆，至少圣事的真理言说是一个超过主观性范围的游戏。圣事所揭示的不是“关于信仰的真理”而是“真理本身”；游戏现象学所揭示的，正是确定圣事的真理言说。^①当代教会圣礼和仪式的薄弱是信仰生活的危机，更显示出基督教的真理宣称越来越贫乏。^②这种现象值得认真看待，很可能是受“认知—命题”式真理观的神学立场所害。

圣事中的象征物是我们最大的慰藉。十字架、饼和杯、圣水等都是我们通过回忆借此获得体验的媒介，象征所传递最主要的一件事就是将我们与上帝的信仰连接起来；每一次的礼仪，都在

① 伽达默尔认为，以往的哲学美学所揭示的只是“关于艺术的真理”而不是“艺术真理”，真正的艺术真理是由哲学诠释学的游戏现象学所揭示的。伽达默尔明确地把“游戏”确定为“艺术作品的存有方式”，见 *Truth and Method*, p. 91。根据我们以上的讨论，圣事的真理性同样可以获得解释。

② 蒂利希认为当代基督教的命运相当程度系于对圣事的理解，见 Paul Tillich, *Protestant Era*, Chicago University Press, 1948, pp. 94 - 112。

更新人们对上帝的经验，并赋予新的意义，且随着时间作调适，使信仰保持活泼的动力。所以，圣事不仅是纪念与回忆，更重要的是使人与上帝的关系再一次获得更新；圣事最大的意义不是墨守成规，而是接受改变，因为所有参与圣事的人都必须开放自己，服从与日常生活经验不同的行动和表达；圣事的复杂不代表繁文缛节，而代表真理的严肃和神圣，并培养我们的敬畏感和专注的宗教德性。圣事是人与上帝互动的模式，经由语言与行动，将人与真理的关系见证出来，并坚定对真理的信仰，人们也借着接受的模式领悟到恩典临在的喜悦。

综合圣事与游戏的相似性，我们可以得到以下几个论点：第一，像游戏那样，圣事都是自愿的，它不是一项任务，因此它是自由的。第二，圣事不是日常的、真实的生活，只是“演出的”或纯粹为了“履行”，说圣事就像是游戏，并不是说圣事和游戏一样是不认真的，相反的，“入戏”（玩到废寝忘食、发疯了）的人会为之着迷，会认真、严肃、在乎（表现在一种紧张的气氛之下）地进行游戏。由于它不是日常的生活，故游戏存在于需要和欲望的直接满足之外，它本身即作为一种在自身中获得满足而存在。第三，圣事的封闭性、限定性的间距作用说明了圣事必须在一个特定的时间和空间中“玩完”的，它的隔离作用保持它的独立性，圣事本身就包含着一种绝对的、特殊的秩序，游戏为着游戏本身成为合法，圣事的合法性即在于它把我们引向真理。第四，圣事包含着一种神秘的气氛，它与人们日常生活是不同的，所以需要“乔装打扮”（圣事的服饰、器具等等），代表着某种非日常生活的因素在其中。^①

^① 参见 [荷] 胡伊青加：《人：游戏者》，9~13 页。

五、结语：fides quaerens intellectum

当人们阅读圣经文本时，它只不过是可以使自己接受上帝的准备；上帝之言并不等于逐字逐句的词句，人是凭着信心倾听并向上帝降服。巴特在讨论《圣经》正典时，甚至还设想这项“共识”可以被更动，正如16世纪改革运动面对《圣经》与传统的冲突时所作的主张。^①这意味着巴特把启示的信仰原则摆在第一位，但是如果真的更动正典的篇幅，由谁来决定呢？应该落在信仰社群那里或是根据信仰经验，巴特却在这个问题上犹豫不决，如果真正地要诉诸圣灵的启示，我相信巴特也还不敢越过自己的神学底线。再者，我们要怎样知道这种经验不是一种潜意识的幻觉，或是一种合理化的自我安慰，巴特的真理宣称似乎过分夸大了启示论的部分，他抨击天主教和自由主义神学立场时，否定了传统和信仰经验的作用^②，使他无可避免地留下一个“存而不论”的尴尬局面。总之，巴特的“圣言神学”（Theologie des Wortes）不能算是神学的全部，而只能算是神学的开端。

圣经文本的启示以及相应的真理，应该被理解为“应用于教会的共同生活中，即上帝在信仰者当中显现的一种允诺”^③，正如“言成了肉身，住在我们中间，充充满满的有恩典、有真理”（约1：14）。上帝对教会的显现和允诺，包括《圣经》正典化的形成以及教义的制定，都说明了文本与信仰社群的互动关系，两者并非绝对的对立。神学不应只是满足于探求经文所说的是什么，甚

① Cf. CD I/II, pp. 474 - 476.

② Cf. CD I/I, pp. 117 - 119.

③ David Kelsey, *The Use of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia, Fortress, 1975, p. 212.

至上帝通过经文正在说什么，而应该更关注上帝用经文是为了什么^①；换言之，在坚固和改变基督徒信仰社群的身份和信仰品质上，我们可以根据《圣经》的作用来理解《圣经》的权威，即上帝是如何通过《圣经》显现在历史和教会的恩典之中。

信仰的直接内容是教义中的许多命题，但最终的对象即是作为“第一真理”的上帝自身。可是，信仰不是仅仅在于赞不赞同上帝要我们相信的命题，信仰最终是要我们向上帝开放和委身，以此显示出信仰的品质，圣事表达了个人对上帝临在的最内在的开放性选择，从认知性转变成体验性；只要圣事可以作为基督徒信仰经验的诠释性因素，即是将命题式的信仰与体验性的神圣关联起来，规则化的信仰是选择的，体验性的神圣是委身的，神圣的体验是将主观肯定的信念发展成客观经历，这说明了命题式信仰必须依赖另外的东西，即一种独特的经验世界并生活在其中的宗教方式。^② 因此，教义的共识与圣事的神圣体验分别为“第二真理”和“第三真理”，诚如“三一”上帝中的序位关系和作为的不同，而非等级高低之别的意思那样。

因此，基督徒所理解的真理不是某种已然存在于人之外以及有待证明的东西。从“唯信论”中，我们把握到信仰的发生与信仰者参与的关联性，注意到互动的神学意涵以及“信心”这种诠释学意义上的“成见”所起的作用；我们更是从“社群论”中强调教义视为基督教信仰的共识，在认同、规范性和识别性的意义上作为与命题论和表现论的真理观的区别；再加上从圣事或仪式的游戏性之体验论，更凸显基督教信仰如何通过仪式的参与和分

① Cf. *The Use of Scripture in Recent Theology*, p. 213.

② Cf. John Hick, *An Interpretation of Religion*, London, Macmillan, 1989, pp. 158 - 159.

享产生出特殊的宗教经验。“唯信—社群—体验”三者的诠释循环充分地说明基督教的真理观如何与实践和应用连接起来，而且以“称义神学—教义神学—圣事神学”构成基督教神学的全部，关于“真理”的讨论，全都在这个主—客统一的“三一上帝”（上帝之言—基督中心—圣灵工作）辩证范围内进行。

巴特说圣灵就是上帝在我们之内，促使我们、让我们有能力去接受上帝之言，去分享上帝关于他自己的启示，并宣讲基督就是成了肉身的上帝之言。^①路德把圣灵内在的工作和倾听上帝之言连起来，圣子是传达恩宠本身的工具，唤起信仰。教会之所以是教会，唯一的事实就是人的倾听（罗 10：17），因为上帝曾经说过话，现在仍在说话，而人倾听上帝过去对他所说的，以及此刻和一再对他说的话。真理的意义是要求人投向上帝之言的领域，也投向于信仰社群中分享基督的爱，并作出委身的行动，向上帝降服、忠于他的引导。

根据我们的分析，“唯信”是一项教义，所以对于真理的认信本身即是作为教义来理解；由于对《圣经》的信仰和教会所传承的教导是历史化的形构而成的，所以“共识”即是信仰社群对待真理的一项原则；再加上真理总是直接和间接以教会的象征和媒介让我们亲近到上帝的临在，圣事“体验”的游戏性质也是真理的一个面向，象征着上帝与人的相遇，经历到他的恩宠，信徒借圣事行动表达对上帝的敬畏和忠诚。“唯信—共识—体验”三者形成一种循环的关系，如三位一体的辩证关系一样，真理就是上帝之言，上帝之言的内容即是上帝自己，上帝之言能使人与上帝和好并要人以信仰予以应答，借耶稣基督的道成肉身与圣灵的启示和引导而宣示出来。

^① Cf. CD I/I, pp. 515 - 522.

关于耶稣基督的教义是我们从使徒和教会的传言中那里学来的，它是我们继承来据以区别真理的背景信念。基督徒对真理的言说，是根据教义来作出识别的，此真理与真或假的判断无关，亦根据唯信论，我们无法另立基础以作识别之需。后自由主义的神学诠释学，在唯信论、社群论和体验论上都强调了“圣灵”的作用。^①从理解与先见（唯信论）、理解与共识（社群论）、理解与游戏（体验论）的分析中，我们可以发现，“圣灵”才是我们真正的主题，因此基督徒神学的真理论与对圣灵的态度有关，换言之，基督徒所言的真理是通过圣灵作用下的真理，这与人的认知能力无关，而是与人的“虔信”有关。当福音派神学和自由主义神学都以某种基础来确立神学的合理条件时，后自由主义则另辟蹊径，在同时具备“唯信—共识—参与”的三一循环论中，以确立基督徒的真理言说，一方面守住“因信称义”无基础性的原则，一方面也寓于圣灵在教会中取得一致性的实践。

奥古斯丁（Augustine）认定，真理的最安全通路不是先从理性开始。使我们相信上帝之言的最佳理由，不能超过信仰本身。信仰一个真理，是沉浸于他所相信的上帝之中；理解（*intellectus*）即是对启示内容的一种态度，而不是方法。基督徒相信，从“上帝何以成为人”理解到上帝是不可能找到的，没有人可以找到上帝，除非他首先相信他一定可以找到他。坎特布里的安瑟伦（Anselm of Canterbury）祈祷（注意：这里是祈祷而不是思辨或推论）说：“主啊！我不敢深入你的庄严中，因为我的理解力绝无法与你的庄严相比，但我却希望在某种程度上能够理

^① Cf. *The Nature of Doctrine*, p. 34; Stephen L. Stell, “Hermeneutics in Theology and the Theology of Hermeneutics: Beyond Lindbeck and Tracy”, in *Journal of the American Academy of Religion* (LVI/4, 1993), pp. 691 - 702.

解我心底所信仰、所爱慕的真理。我不但不是要求先理解才相信，而是相信后才理解，因为我相信：‘除非我信仰，否则我不能理解’（赛7：9）”^①。

神学本是这样一种科学，它的结论是必然地由它的前提演绎出来，但它的前提却是信仰的对象，而信仰即是承认上帝之言的真理，其理由就是因为它是上帝之言。反之，信仰的对象在本质上只能建立在神圣的权威上，若启示的真理是由推论得之的，那我们就不需要信仰了。认知论或命题论的神学家应该谨记托马斯的警告，我们还是不要高估理性推论的价值，之所以“要思考这个问题是有益的，因为它可以避免别人去证明他的信仰，由此而引出不合理的理由，使不相信的人有机会嘲笑我们，而认为这就是我们信仰的基础”^②。

耶稣所说的“真理”不是一种教义，而是一种实在，即耶稣本人：“我就是真理”。人们或者拥有真理或者不拥有真理，但是耶稣说“我就是真理”，真实的、真正的、终极的实在就呈现在他自身中，或者是未被遮蔽、未扭曲的上帝以他无限的深度，以他无法接近的神秘出现。耶稣是真理，并非因为他的教导是真的；他的教导是真理，却是因为它们表达了耶稣本人“我是”（约6：35；8：12；10：7、11；11：25；14：6；15：1）的这个真理，他的言说比一切关于他的言说更为重要。给人自由的真理是我们参与其中的真理，人的一切存在都由此神圣根基来决定，即由体现于基督身上的实在来决定。那使人得到自由的真理就是爱的力量，因为上帝就是爱，“爱即真理”^③。爱既有行动和认知，

① *Proslogium*, I.

② *Summa Theologiae*, I: 46: 2.

③ Tillich, “新存有”，何光沪选编：《蒂利希选集（下）》，755~758页，上海，三联书店，1998。

亦包括体验在内。

当耶稣说“我是道路、真理、生命”，在这三个概念中，其中又以“道路”最为重要，“道路”是由“真理”和“生命”来阐明的，说明“耶稣是道路”的原因。^①就这个意义而言，“唯信”、“社群”和“游戏”都是通往真理的“道路”，通过圣经文本的启示和圣灵的见证，人必须置身于真理的“道路”上，关于真理的言说，最终是指向“言成肉身”的上帝、作为上帝与人之间的中保——耶稣基督。

^① 参见龚格 (Yves M. J. Congar): 《圣言与圣神》，66~67 页，香港，香港公教真理学会，1994。