

朝向一種非宗教的基督教★

Toward a Nonreligious Christianity

【意】吉亞尼·瓦蒂莫著 涂智進譯

Gianni VATTIMO

作者簡介

吉亞尼·瓦蒂莫，意大利當代著名哲學家、政治家

Introduction to the author

Gianni VATTIMO, Italian contemporary philosopher and cultural commentator

Email: zabala75@gmail.com

*本文節譯自卡普托（D. Caputo）和瓦蒂莫（Gianni Vattimo）為德裏達而合寫的著作《上帝死亡之後》（*After the Death of God*），經作者同意翻譯發表。——譯注 [This text is translated from D. Caputo and Gianni Vattimo, *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins (New York: Columbia University Press, 2007), 27-46. The author has kindly allowed his essay to be translate and published in the present issue.]

Abstract

During an age of transition from the death of God (or religious skepticism) to the re-embrace of religion in a postmodern world, this paper offers an interpretation of the modern processes of secularization as a faithful recovery of kenotic Christianity and a reorientation toward the very essence of the Christian faith, namely, that of Charity. The author first refers to Heidegger's criticism of western metaphysics, namely the criticism of absolute objectivity, and points out that our knowledge of the world and so-called truth are historically and culturally limited. It was, indeed, Christianity that first attacked metaphysics construed exclusively as objectivity. Centuries later, Kant and his followers reclaimed what Christianity had already affirmed in the works of early church fathers. Christianity has thus contributed to the philosophy of interpretation, and is itself a stimulus, a message that sets in motion a tradition of thought that will eventually realize its freedom from metaphysics. To strip away cultural foundation is to strip meaning and identity, and so Westerners cannot speak but from a Christian point of view. True Christianity, however, must be non-religious because in Christianity there is a fundamental commitment to freedom, and truth overcomes dogmatic assertions. In the end, as the author points out, Christianity must become a religion of pure love and recover the message of Charity in order to fight against the violence of metaphysics.

Keywords: Nonreligious Christianity, Interpretation, Metaphysics, Charity, Heidegger

知識與解釋

讓我們先從一個觀察開始，它有助於我們理解解釋的意義並認識它在我們所謂的知識中扮演何種角色。從詮釋學的角度看，我們一定會說知識要求一種觀點，即如果要認識某事，我必須選擇一個認識角度。但有人會反對並以科學知識為例。科學知識也是要透過某種角度來認識嗎？我的答案如下：因為科學家不會選擇與他們個人興趣毫無關係的事情，他們只描述與他們的科學相關的事情，因此他們的知識也是有意而為之，有局限性。他們永遠無法做到知曉一切。

熟悉詮釋學傳統的人都知道，海德格爾從這一點開始反對形而上學，也就是說，在決定了追求客觀之時，我們就不由自主地會去假設一個限定（definite）的立場，一個更為精一確的立場（de-fined），亦即一個限制但同時決定性地幫助我們認識所處世界的立場。海德格爾從批判形而上學將真理界定為一個客觀事實（objective datum）開始其對形而上學的批判，與此同時他的批判超越了這個起點，他始終關注着形而上學的倫理-政治學本質，關注二十世紀上半葉先鋒派們所努力奮鬥的將現代社會“理性化”（rationalization）的目標。海德格爾也意識到，科學所宣稱的客觀性（這也是盧卡奇所說的一個馬克思主義者觀點）是因為受到決定性興趣的啟發：例如，你可以用一種方式描述一個自然現象，他人也可以用同一種方式來描述並發展出相同的知識。換句話說，科學家的感動不是來自真理的刺激。世界與關於世界的認識之間的關係並不是像鏡子那樣發生作用。反之，存在的是世界和“世界中”的某人，這意味着某人會讓自己走入世界或走向世界，會使用自己所擁有的知識，因此，某人會選擇、重構、替代、代表等。

解釋的概念全部在此：沒有一種真理經驗不是解釋性的。我不會認識任何讓我不感興趣的事物。如果它確實引起了我的興趣，很明顯我就不會以一種不感興趣的方式對待之。

海德格爾將這種解釋的概念也用來反思歷史科學，這一點不僅可見於《存在與時間》的第一部分，還可以從那一階段海德格爾的其它作品中讀到。因此，對海德格爾來說，可歸結如下：只要我不是一個從世界之外來看世界的人，我就是一個解釋者。我觀察外部的世界是因為我身在世界內部。作為一個寓居於世者（a being-in-the-world），我的興趣是非常複雜多樣的。我不能確切地說所有的事物何如，卻只能從某一特定的角度說它們如何，在我看來它們是怎樣的以及我認為它們是怎樣的。如果一項受我的某個觀點啟發的實驗奏效，並不意味着我已經窮盡了相關實在那個方面的客觀知識。相反，即便當科學哲學後來實現了，我也是將實驗置於特定的預期和前提之下來運作的。當我做一項實驗時，無論如何，我早已有一整套標準和儀器來決定我的實驗是否成功；還會有其他人因為其他的興趣也來做這項實驗，而且很合理地，他人不會完全按照我的方式去做實驗。從一開始，人們的討論中都忽略了這些標準和儀器。沒有一個科學家會從零開始研究所有的物理學。他們幾乎每一個人都信任一些科學手冊，憑借從這些手冊中承繼的知識去發展其他的知識。

海德格爾差不多一個世紀之前的這種觀點——科學家們並不能客觀地描述世界——在今天已作為事實被人們接受。事實上，科學家們對世界的描述是建立在他們專門使用的精準儀器和嚴謹方法之上，而這一切都受文化和歷史因素的影響。當然，我知道並不是所有的科學家都接受這種觀點。但是，即便是有可能證實一項科學命題（或者證偽，如波普爾所做的）的條件都需要依靠這些事實：我們說同一種語

言、用同樣的儀器、採用同樣的方法等等。如果這些中間有任何一樣不同，我們不僅彼此不能理解，我們甚至沒有彼此理解的可能性。進一步說，這些標準和這個範式並不是無中生有。相反，我們繼承了這些標準和範式。

再者，這就是解釋：存在於一個處境內部，不是像從火星來的人那般去面對它，而是如某個有歷史的人那般，如某個屬於某社群的人那般。

有些人認為研究物理學不是研究物理學的真理，而是學習一些秘密技巧和實踐，並且承受各種各樣入會儀式，像一個運動員要保持體形或一個慕道友要成為一個秘密社團成員一樣。這不難理解，只要想想讓一個人理解一項科學證明的難度。為了讓一個人理解理論真理，首先得教他該學科的基礎部分。這些基礎部分假定是“自然的”。但是，如果我們更進一步，這不就恰恰在說明屬於某特定科學的知識也是有區別的嗎？在所有這些討論中我們應該更進一步思考——即結構主義是作為文化的人類學研究內部的一種運動出現的。海德格爾此時並不熟悉列維-斯特勞斯的結構主義，但是康德與海德格爾之間有什麼區別呢？簡而言之，在19世紀我們對其他文化文明有科學的和（或者）人類學的“發現”。

19世紀的發現極大地改變了我們對知識結構的理解。根據康德的說法，為了認識世界，人們需要一個先驗的結構，它是不能從經驗復原的，而經驗本身是通過它被組織的。但這是什麼意思呢？空間、時間和理解的範疇，這些事物將我作為理性的普遍結構構造了我。換句話說，康德和一些新康德主義哲學家們認為，理性被認為是亙古不變的。另一方面，文化人類學通過展示社會、文化、不同個體面對世界的不同方法來揭示差異。那麼，我們就可以說，20世紀的哲學，如海德格爾存在主義哲學所反映的，是一種康德哲學的情感（sensitivity）

經歷過人類學文化熔爐後的結果。如果我是一個有限的存在，我將在歷史的某一點出生和死亡。然而，我有可能是我毫不質疑無條件承認的那位絕對者的載體嗎？這些範疇以及這種精神結構與二加二等於四的真理一樣沒有區別嗎？畢竟，有些文化自成一體（eat their own），毋庸說在歐洲文化和思想中也存在着諸多差異。

第一波的文化人類學承認其他文化的存在，但同時又強調他們的“原始”狀態——即他們是人類關係的古代範例或原初形式。人們基本上認為，“原始人”不太知道數學；我們一旦到達那種原始地區，我們要教導他們科學並設立我們的政府。但是，這些“原始人”今日在哪裏呢？我們要把這些事情教給誰呢？

解釋的問題現在以這種方式構型（configure）：解釋是一種理念，認為知識並不是實在之純粹和無趣的反映，而是那個帶着興趣走向世界的方式，其本身在歷史中是可變的，且受文化的限定。

基督教的出現與主體的誕生

但是上文所說的這些與基督教有什麼關係，又與我在此提出的基督教之非宗教解釋有何關係呢？作為一個哲學家我有什麼權力宣稱這些呢？

在另外一些與海德格爾的思想非常接近的哲學家們看來——最著名的是狄爾泰（Wilhelm Dilthey），基督教完成了第一輪對形而上學的攻擊，即反對將形而上學解釋為絕對的客觀現實。因此，幾個世紀之後康德不過是在告訴我們基督教已經申明的東西，也就是奧古斯丁的思想——“真理就居住在人的內心”（*in interiore homine habitat veritas*）。基督教宣告柏拉圖式的客觀性理念終結了。我們自身之外的永恆的話語形式不可能拯救我們，只有直接轉向內心並尋求存在於我們內心深處的

真理的慧眼。根據狄爾泰的歷史發展綱要（儘管海德格爾從來都沒有明確說明這是他本人所遵循的歷史發展綱要），最具決定性的基督教事件正是對主體性的關注，而這種關注附帶地關注了窮人、弱者和賤民。

換言之，如艾瑞克·奧爾巴赫（Erich Auerbach）在一本美麗的書中所說，我們每一個人都彼此相像。^①公平地說，古代晚期一些哲學也是這樣：伊比鳩魯學派和斯多亞主義都是指向主體的哲學。但沒有一個能像基督教那樣，持續地質疑對客體的關注，支持自身關注主體。這樣，根據狄爾泰的發展綱要，我們到達康德並到達真理，這真理不是存在於事物之中，也不在我們身外，卻總是以一種偶然的方式涌現出來。真理是在人的理性中被發現，一旦它返回到本身，一旦變成真的反射性真理，就能顯示出精神（心靈）本身如何確實地為真理的知識作出貢獻。

今天科學哲學家們也在談論一個事實，即在科學能夠以公式的形式概括出某些現象時，這些現象（如水的沸點是100度）不會有更多不為人知的東西。通過概括公式，科學在某種程度上超越了那個單一現象並將其置於一個完全的人工系統中。溫度計並沒多大用處，它只是讓我更好地認識水的沸騰，它只是讓我在更寬的環境中來歸納這個說法。換句話說，抽象概念並不想要滲入到現象中並找到其真正的本質。我們所達到的本質只是某個現象世界的普遍結構，通過某種方式成為真理，但與個體毫無關係。^②我們不是總在看水壺，但我們測量它，並把它與某些系統連在一起。某種意義上，這也是一種康德式

^① Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 2003).

^② 理查德·羅蒂（Richard Rorty）很好地解釋了這個問題。他指出，正是語言的轉向引領我們不僅遠離了認識論的角度，也離開了傳統形而上學的角度，因為離開了描述，我們不能理解任何事情，而且不存在任何有特權的描述。我們應該解釋“理解一個物體或對象”（understanding an object）這個術語，因為它在描述我們把舊的描述與新的事物聯合起來的能力上有些誤導。參見Richard Rorty, “Being That Can Be Understood Is Language,” in *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*, ed. Bruce Krajewski (Oakland, CA: University of California Press, 2004), 21-29.]

的思維方式。就我所看到的即時性而言，我建構一個由關係組成的系統，一個錯綜複雜的系統（calculus），知識通過這個系統得到傳播。簡言之，這就是康德。

回到文化人類學的熔爐，隨着對存在之有限性的認識不斷增加，現在可能即便是數學看起來也不過是某一種數學了。這可見於二十世紀初發展出來的其他數學，如非歐幾里得的幾何學。我必須承認我不知道人們為什麼會發明這些東西，但這總是關乎系統，關乎確實有效的邏輯數學關係，通過這些系統有可能證明某些真理。當人們發現，這些系統可能比其他系統更適合被應用到某些自然現象上（例如有人建議某種非歐幾里得幾何學更適合用在宇宙空間），人們開始認識到，也許存在着用其他方式來處理現象的其他語言。

維特根斯坦（他不是海德格爾的好朋友，事實上，我認為海德格爾並沒有讀過維特根斯坦的著作）說過，如果某人提出一個數學公式與我得出的結果迥異，我總會如此問我自己，是他的計算有誤，還是他在應用一種不同的數學語言。這已經是一種理解解釋思想的方式了。這並不意味着如果我們接受解釋的思想，然後“一切都順其自然了”，每個人都可以說他（她）想說的一切。不論如何，還是有規則，而規則本身又與語言相關聯。這是維特根斯坦後來對語言遊戲的重要洞察，他認識到每一種語言運作起來都像一種自帶規則的遊戲。很顯然，你不能把棒球的規則應用在籃球比賽中，否則，籃球的標準就受到侵犯。這並不是說棒球的規則是錯誤的，而是說每種語言有其自身的標準。

因此，基於諸多原因，基督教對解釋哲學作出了貢獻。^① 其中一個是基督教將精神（心靈）內轉並因此（比如思想史學家們）使得康德的主體成為可能並在當代主體哲學之前已有行動。事實上，這種理論建構之所以成為可能主要歸因於這樣一個事實，我們生活在基督

^① 我在拙作《基督教之後》（*After Christianity*）一書中分析了這個問題：Gianni Vattimo, *After Christianity*, trans. Luca D'Isanto (New York: Columbia University Press, 2002).

教文明中（即使在全球化的意識中我們不再活在基督教的時代）。所有與《聖經》有關的創造故事都以神話的形式來講述，完全有別於柏拉圖、亞里士多德等簡單而緊湊的形而上學。更不用說《新約》中一些怪誕或令人費解的片段，如童女懷孕或聖靈在五旬節降在門徒身上等故事。所有這些的意義何在？我們該如何去理解呢？耶穌曾預言五旬節門徒將要接受聖靈的洗禮，這給了我們一些線索。在此，耶穌交給門徒的就是他的父所預言要給予門徒的，這樣他們有可能最終理解他所教導他們的一切。在耶穌展望聖靈時代之時，他認可了基督教真理後來的轉化並為之辯護。基督的信息是真實的，正如他介紹自己是帶着權柄來解釋他所承繼的傳統和過去的神聖經典（即基督教現在所說的《舊約》）。這樣基督被看做是解釋的代表（agent of interpretation）。因此，他與摩西沒有多少差別，說實話，摩西並不是簡單地一字一句實錄上帝的話語。相反，通過摩西所頒賜的誡命也是解釋的產物。

我的猶太籍同事提醒我，詮釋學現在和過去都不是始於《新約》。《希伯來聖經》文本如果不是一個此類持續解釋或重新解釋行為的範例，它們將一文不值。當然，它們是正確的解釋。例如，在二十世紀偉大哲學家本雅明（Walter Benjamin）身上，我們可以看到他思考任何事情都是一種塔木德式的方式。也就是說，他的思考是一種注釋形式，對已經傳承下來的經典進行反思。

我們不可避免需要回顧解釋觀念的起源歷史。^①考慮一下《新約聖經》，其中沒有一卷是早於公元60年寫成的。換言之，若按嚴格的

^① 有許多非常有趣的關於解釋之起源的書籍可供參考，如Kathy Eden, *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition* (New Haven: Yale University Press, 1997); Gerald L. Bruns, *Hermeneutics: Ancient and Modern* (New Haven: Yale University Press, 1992); Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, ed. *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy* (New York: State University of New York Press, 1990); Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, ed. *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur* (New York: State University of New York Press, 1990).

編年史來看，耶穌作為基督的故事全部是在耶穌時代之後寫成的，因此這樣的一個結論合情合理：其中沒有一篇是目擊證詞，也沒有一篇為我們存留了對真實發生事件的紀實性記錄。在《宗教生活的現象學》^①（1919-1920）一書中，海德格爾對聖保羅寫給帖撒羅尼迦教會的書信進行了評論，其中一個原因是這兩封信是《新約聖經》中最早的作品，因此它們代表我們現在所能接觸到的基督教歷史中最早的作品。所有這一切都說明，即便是我們所說的正典福音書（即教會自建立初期開始就確定為有權威且可信的文本），它們最多也不過是根據口述傳統而來的書面報導。

我承認，這些都是從解釋的歷史及其與客觀性的鬥爭中提煉出來的零落的觀察及觀點。但其重要性何在？答案是，基督教是一個刺激物或激勵因素（stimulus），是一個把某種思想傳統調動起來的信息，這種思想最後會從形而上學中被解放出來，獲得自由。這是否意味着形而上學從來都不應該存在呢？亞里士多德在某方面錯了或是在誤導？非也，因為這樣說就會落入形而上學的陷阱。這可以成為典型形而上學理性思維的一個例子——即承認形而上學是一個錯誤是一個永恆的真理。我不能，也不會這樣說，但是為了說明某事或任何事情，我必須選擇某些特別的詞語，而要讓那些詞語有意義，它們必須來自某個特定的傳統。如果你問我為什麼我有信心宣講這些脫離形而上學獲得自由的信息而不陷在形而上學的陷阱中，我可以給你一個千篇一律的答覆（litany）：“你讀過這本書或那本書嗎？”換句話說，我能提供的論據並不是那些傳統上被某些人認可和確認的觀點，這些人一如那些製定邏輯規則的人。我的論據不是傳統的，卻與傳播、語言以及我們一起生活的文化有關。

例如，我說我確信上帝創造了我，我相信如果我把自己從《聖經》世界的意義及參照中剝離出來，我也就同時將自我從意義中剝離

^① Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004).

出去了。因此，拿走《聖經》也就是拿走了意義。這樣做就像把但丁從意大利文學歷史中挪走一樣。但丁和莎士比亞一樣，都是用這種方式寫作，如果你不讀《聖經》，你就很難讀懂他們所寫的內容。但是你不用讀但丁或莎士比亞的作品就可以讀懂《聖經》。這意味着宣信基督教的信仰首先要宣信某個已經傳遞給我的特定文本傳統之必然性。如果拿走《聖經》我將不復為我。或許我會成為某些東西或某人，但對我而言，想想我可以輕鬆地成為一名亞馬遜地區的土著毫無用處。確實，我可以那麼做，但是那樣做對我弄明白“我到底是誰”有何幫助？如果我要思考我的存在，我必須意識到，沒有《聖經》文本我就喪失了我所擁有的可以去思考和談論的重要工具。

二十世紀意大利哲學家和政治家克羅齊（Benedetto Croce）曾說：“我們不得不稱我們自己為基督徒”。^①我多次引用這句話，將其延伸到不同的方向，甚至將其延展到一個極端的地步，克羅齊自己可能也不會同意。例如，他說：“我們不得不稱我們自己為基督徒。”我會更極端地說，如果不從基督教的角度出發，我們甚至無法說話（we cannot even speak but from a Christian point of view）。那是因為除非我們接受某種包含特定文化習俗的前提，我們根本不可能規劃我們自己，根本不可能清晰表述一個觀點。

在此想想伏爾泰：很多人認為伏爾泰是宗教的敵人。但我要說，伏爾泰是一個好基督徒，因為他要求自由，反對威權主義，即使當時他所反對的正是耶穌會在特定時間和地點所代表的權威。他通過無條件地要求自由、反對威權主義來支持基督教。這樣看來，也許真正的基督教必須是非宗教的。在基督教中有一種根深蒂固的對自由的委身，而且更聳人聽聞的是，基督教所支持的自由包括沒有真理（真理

^① 克羅齊（Benedetto Croce）：“為什麼我們不得不稱我們自己為基督徒”（Why we cannot but call ourselves Christians, 1942），見Benedetto Croce, *My Philosophy*, trans. E. F. Carritt (New York: Collier Books, 1962).

的理念)的自由。畢竟,如果真的存在一個客觀真理,總有人擁有的真理會比我更多,並因此獲得權威在我身上強加法律義務。

環顧四周,一切形式的威權主義都是建基於一些具有形而上學本質的前提之上,至少事實上權威更容易解釋而且很明顯,如果權威是從形而上學角度來解釋會更有凝聚力,這比某個政府或哲學官員拚命來說服你某一行動、政策或信仰對你益處最大要有效。比如,如果你嘗試向布什總統解釋在伊拉克發動戰爭的危機太大,他會答覆說:

“但是他們是恐怖分子。”我能嘗試去理解他們是恐怖主義分子這種觀點(sentiment),但只能在布什自己建立的邏輯框架內去理解。即便是授權在伊拉克採取軍事行動的聯合國1441號文件也是安理會決定的聯合國文件。換句話說,這反映了二戰後戰勝國的意志。這不是上帝的聲音!所以即使它是我們今天所在地球唯一的全球合法形式,它的重要性也不能被誇大到被神聖化地步。認識到這一點將有助於我們認識到一個先發製人的戰爭的非合法性。

還有一個不同的例子:如果基督教沒有把我們從客觀真理中釋放出來,我們又如何能保持我們對《聖經》的信仰,又或,如果《聖經》並不全是荒謬之談,我們如何防止《聖經》在邏輯上不一致?例如,我在都靈的一個同事曾寫了一本書,他在書中計算聖母馬利亞的身體在進入天堂時會長到多高。麻煩的是這種計算所帶出的問題比能給出的答案要多得多。例如,馬利亞的身體現在在哪兒?我們怎麼會知道她沒有消失?如果她的身體被取走了,那麼她最終去了哪裏?最根本的一點是,為何有必要進行這類計算並提這樣的問題?如何使《聖經》脫離這種荒謬呢?簡言之,在今天這個時代相信福音,你首先要理解,語言並不僅僅揭示客觀現實。這世界上還有在言說其它事情的另一種語言。就像我接受一個科學命題的過程一樣:我能接受的事實是,這個真理依賴某一特定的知識概念、一種特定的已被接受的實驗代碼、使用了某種特定工具。通過這種方式,我自己無需成為一名科學家就可以接受此科學真理,也就是說,我自己不必為了接受某

結果而重新再創造一個實驗條件。否則，我會陷入一種無止境的倒退之中。這與我們談論價值時的情況差別不大。我無法在某種語言傳統之外說話，也無法不借助某種知識的百科全書和某詞典的詞條術語來言說。這些都是我存在的基礎。

同樣，就福音語言來說，我僅能將它當做非本體的、外部世界無法獲得的語言來理解，它也不一定要從現實的角度來解釋。相反，它是在言說我的命運。當你在情人節說“我愛你”，這句“我愛你”並不描述任何客觀現象。也許你可以用你快速跳動的脈搏來證明你的愛的感覺，但它也可以用來證明其他事情。我們再次發現我們處在解釋的話語體系中。在伽利略之前，要在科學方面成為一名康德主義者並不容易。只有在現代科學和培根等人出現之後（但大部分是自伽利略起），人們開始從一個科學的視角觀察和理解這個世界，以至於這種方式似乎特別適合康德哲學。這也似乎在狄爾泰有關基督教的言語中得到證實，因為當我們意識到我們在世界中的行動時，基督教的信息也最終完成了自己的使命（realized its own destiny）。

仁愛與基督教的未來

這一切的終結在何處？我們最終又將到達何處？我們正慢慢走向世俗化，那也可以叫做虛無主義。因此，客觀存在的理念正在慢慢地，一點一點地蠶食自己。

尼采在《偶像的黃昏》（*The Twilight of the Idols*）中用一段美文告訴我們真實世界如何成為黃粱一夢。是柏拉圖的理念世界首先給了我們真實世界的概念。後來，真實的世界又被解釋為死後的應許世界（至少對義人如此）。再後來，在笛卡爾的思想中，真實世界的思想又被當作清楚和獨特理念的證據（但僅存在我的思想中）。在實證主義那裏真實世界就成了經過試驗證實的真理世界，也因此成了實驗科學家的產物（畢竟，現代科學家不是那種觀看自然的人，而是那種刺

激、戲弄、撕碎自然並期望從自然中獲得某些特別東西的人）。就這一點來說，所謂真實的世界成了一個我們彼此相告的故事。接受這一切很難，但我們今天就生活在這種故事世界中。

生活在我們創造的故事世界中，我們再也看不到自然了。相反，我們看到的大部分是我們的世界，一個通過一系列技術實體不斷地被組織起來的世界。在談論我們的自然需求時，我們會羅列電梯或電影之類的事物——那些不是真正意義上的自然卻已變得完全自然而且明顯已經不可或缺的事物。如果需要我們在一個完全孤獨的世界中生存，我們會如何？我們的自然需求被我們沉浸其中的事物所定義。但這些事物根本就不是自然的事物。相反，它們被廣告激發，受限於技術。在很多方面我們的世界都成了一場夢。你在路上看到一起汽車事故，然後你跑回家去電視上看這個事故。你在電視上所看到的因此會被認為具有高度的真實感。正是通過電視你才能看到完整的事故，而在路上你只能看到有限的事事故片段。我們就這樣一天天生活在地方或全球的電視現實中。

真實世界成為夢幻也能用尼采的術語虛無主義來表述。在客觀世界消耗自身之時，它就讓位於一個增長的主體轉化，這個主體轉化不是個人而是群體、文化、科學和語言的轉化。這就是我用“弱思想”（weak thought）建構的理論。如果在我們人類歷史中還存有一線可能的解放之機，這種解放無法通過回復到創世之初就被一錘定音的人類本質（即我們必須回歸原罪之前的無罪狀態）來最後實現。當自然讓位於文化或物質屈服於精神之時，我們必須意識到一種更大的轉變。這也就是黑格爾所說的使世界成為人類的家園。這和人們努力使房子變成一個家很像。人們在裝修房子時並不僅僅是放入舒適的家具或營造一個溫暖的環境。一旦各樣東西都安置好了，如果某些東西少了或放在不合適的位置上，你立刻會情不自禁地注意到它的缺失。讓房子成為一個家的，是你所建立的人為的秩序。

波德萊爾（Baudelaire）曾有過一句妙語：“在我遇見美德的地

方，我總是遭遇反自然。”^①的確如此！自然世界往往是大魚吃小魚。它本來就不是法律的王國。美德則不同，因為它不是被自然決定而是被文化決定。它也是超越之物。就這種意義而言，解放存在於對世俗化的追求之中，即解放依賴去神聖化的過程，通過精神性地（spiritually）閱讀《聖經》來更好地理解經文的精神意義。馬克斯·韋伯（Max Weber）曾解釋資本主義世界本身建基於對新教倫理的某種解釋。節儉、自律、儲蓄、抑製直接衝動，所有這些對建構資本秩序至關重要。如此，現代世界是通過應用、轉變、有時甚至是錯誤的運用其傳統內容來組成的，而這內容主要來自《聖經》遺產。

這種持續轉化的過程會在何處終結？其極限是什麼？又或，我們現在是否已經到達一個不再受限之處，可以為所欲為了？沒有！因為儘管基督教事件啟動了世俗化過程，我們還是可以在《聖經》中找到世俗化的限制，因此是一種去神聖化指南——即仁愛（Charity）^②的美德。你若仔細去讀福音書或教父著作，最後留下的不可或缺的美德總是仁愛。從聖保羅那裏我們能讀到三大美德，即信、望、愛，“但其中最大的是愛”。即便信和望終有一天會結束，愛卻能永存。正如聖奧古斯丁所教導的：“愛，然後從心所欲”（Love and do what you want）。

儘管這是一個解放的信息，它也是叫人不安的信息。它在暗示我們，除去愛之外，其他每件與傳統和基督教真理聯繫在一起的事情都可有可無，而且也許更適合被稱為神話。例如，我不知道上帝是否真的如傳統三一論神學中所定義的那樣是三個位格統一在一個本體中。我們似乎不可避免仍會如此思考，但今天我們肯定不會再把一個不

^① Charles Baudelaire, *The Painter of Modern Life and Other Essays*, trans. Jonathan Mayne (London: Phaidon Press, 1964).

^② 原書編者注：作者使用“charity”一詞並不僅僅指施捨或幫助窮人的行為。他真正使用的詞是“*caritas*”，這個拉丁詞的涵義更廣，不僅指慈善，還指恩典和愛，或指慷慨精神及自我犧牲的行動，因為在這些精神和行動中才能找到真正的“charity”。【因為這一解釋，本文選擇將charity譯為“仁愛”，而不是通常的“慈善”。——譯注】

信三位一體的人當做異端分子去燒死了。今天我們不再運用教會權威來強製要求教義的一致性，我們會邀請不同意見者來更深入地思考這些事。但話雖這麼說，當一個人不是平息爭論而是真的思考這些問題時，常常會引發更多困難。例如，當我把上帝當作父親來思考，所用的是男性的語言，我就情不自禁地會想，為什麼上帝一定是父親的形象而不是母親或其它的父母類形像呢？上帝作為父親的語言很顯然是比喻的用法。一旦你沿着這條路開始走下去，你不知道你最終會走到哪裏去。

我們面臨的問題是，在人們意識到《主禱文》其實也是受文化的限制之後是否還能繼續吟誦《主禱文》。我的回答是能。因為當我祈禱時，我清楚地知道我所用的詞語不是為了道出一些字面上的真理。我禱告的這些話更多是出於對傳統的熱愛，這種愛要強於對一些神秘實在的愛。這很像你與一位長輩的關係。要求你的祖父母分享你的政治觀點是毫無意義的。某些事情最好是按下不表。你可以特別地尊重他們的經驗及他們所承繼的語言。從這種意義上來說，人與人彼此之間的關係更多的是關乎仁愛而非真理。

科學家的研究是出於對真理的熱愛還是因為他們喜歡科學家這個群體？是因為這個群體允許他們發展某些話語體系並能找到一些對話者？甚至是哈貝馬斯（Jürgen Habermas）這樣的哲學家在堅持理性之時也承認，理性存在於提出與他人的對話時能夠獲得一些合理支持的論點。他並沒有說理性或真理就是與“事物本身”完全一致之物。

真理觀念與奧古斯丁的理解已經有了很大不同。但就客觀真理的觀念而言，奧古斯丁轉向內心就是向前邁進了一大步，因為一旦你轉向內心你就必須像聆聽自己一樣聆聽他人。今天，真理越來越多地取決於與他人的一致意見。我們說：“在我們發現真理時我們不會，而且也許不能同意，但我們可以說，當我們同意某件事情時，至少我們已經發現了某些真理。”這也就像陀思妥耶夫斯基（Dostoevsky）在一個世紀之前所言，如果被迫要在基督和真理之間做選擇，他會

選擇基督。不妨再把這種觀點與亞里士多德說他的老師柏拉圖的話做個對比：“吾愛吾師，吾更愛真理”（*Amicus Plato sed magis amica veritas*）。

古往今來，追尋者選擇站在亞里士多德一邊，並不支持陀思妥耶夫斯基的觀點。結果是，儘管不是所有的形而上學都是暴力的，但我要說幾乎所有暴民都是形而上學的。希特勒不過是仇恨他鄰舍的某些猶太人，他就可以燒光他們的家。更危險的是，他在某個時刻推論出猶太人的普遍本質，然後便覺得消滅這些人是合情合理的。我認為理解這一點並不難。尼采在這一點上非常清楚明白。尼采曾論到，形而上學本身就是一種暴力行為，因為它想佔有“最肥沃的地區”，因此，為了主宰和掌控，其首要原則就是暴力。亞里士多德《形而上學》開篇的幾行說智者就是知曉一切的人，這已經或多或少承認了這一點。智者借着知道第一因而知曉一切並因此被認為能掌控和決定所有結果。我們的傳統的主導觀念是：如果我們有一個穩固的根基，我們就能更自由地移動或行動。但哲學的基要主義並不促進自由。相反，它的目的是為了獲得一些預期的效果或鞏固一些權威。當某人想告訴你絕對真理時那是因為他想把你置於控制和命令之下。然而，只要那些有威權的人送別人去戰場時，我們就會聽到這樣的鼓譟（refrain）：“拿出勇氣來”（*Be a man*）或“盡你的本分”（*Do your duty*），這難道不讓人奇怪嗎？

與基督教有關的話語將會走向何方呢？最近我在都靈參加了一個有關伽達默爾的研討會（他在一年前剛去世）。許多年前伽達默爾就是我的老師。有人說最近幾年伽達默爾發展了某種宗教詮釋學態度。這一點從他經常在對話中談及宗教並開展不同宗教傳統的對話看出來。此外，他持續不斷地談論良善。他的哲學中的這個宗教轉向在根本上是其詮釋學的一個結果。也就是說，如果沒有一個可以一勞永逸賜給某人的客觀真理，一個我們所有人（不論好壞，不論情願或不情願）都必須圍繞其旁的真理，那麼真理就在對話中發生。基督教導

教會的真理並不是一個已經完成了的真理。其信息隨着歷史增長。同樣，如果不考慮柏拉圖的整個解釋歷史，你不能讀懂柏拉圖。看上去自然的事物實際上是歷史性的。畢竟，如果一個中學生坐下來寫詩而他所寫的詩聽起來好像帕斯科里（Giovanni Pascoli）的詩歌，^①這不讓人驚訝嗎？在此尼采的懷疑詮釋學很有幫助：如果有任何事情在你看來是絕對不證自明的，你就一定不能相信它。這可能是一些已經植入你頭腦中的笑話。除了你最珍貴的確定性之外，你可以確定一切，因為很可能是你的七姑八姨、祖父母、教會、政府和媒體教給你那些東西，並且持續投入以免你事後猜測。

在我看來，基督教正朝着一個方向前進，即為了支持其實踐道德的仁愛，不得不減輕或削弱其道德負載。這不僅是削弱其道德形而上學理念，而是借着這種轉變，仁愛將最終取代真理。歸根結底，天主教會真的因為新教不接受梵蒂岡的權威而首先與新教開戰嗎？會接着因為佛教和印度教不相信上帝是三位一體而與佛教和印度教開戰嗎？難道我們真的會相信，教皇與活佛見面時教皇會擔心他不是天主教徒而最終會下地獄嗎？不會。他們在一起討論的是如何相互促進人類生活的精神維度，而且他們可能在很多方面都能達成協議。

基督教的未來，也就是教會的未來，一定要成為純愛的宗教，總要追求更純潔。有一首教會的讚美詩表述雖簡潔，卻能幫助我們看到我們離實現這個預言有多遠：“哪裏有愛，哪裏就有上帝。”如這首讚美詩所表達的，我對基督教的解讀不是古怪或非正統的。如基督所說：“你們若有兩三個人奉我的名聚會”（我情不自禁地想，當基督說“奉我的名”時，他很有可能指的就是“仁愛”），“我就與他們同在”。仁愛就是上帝的同在。很難想像最後會有一些人因為是佛教徒或穆斯林等等就要被絕罰下地獄。相反，我要說的是，我們自己將

^① 帕斯科里（Giovanni Pascoli, 1855-1912）是意大利詩人、古典學者。他在博洛尼亞大學長期擔任文學教授。他最被人們紀念的是其試驗性的詩歌，他很好地把自己廣博的古典知識融入詩歌中。他擅長用意大利文和拉丁文寫作，還翻譯了一些英文詩歌。

會被絕罰——或者更確切地說，我們根本就是在詛咒自己——當我們彼此發生衝突、每個團體都相信只有他們才擁有真正的上帝之時，我們就是在絕罰自己。

我這樣說，並不是在表達一種普通的寬容的信息。相反，我在說一種人類社會的理想化發展，因此我們要逐漸減少那些引起衝突的刻板分類，包括根據財產、血緣、家庭來分類以及過度的專製主義。能夠釋放我們的真理是真切的真理，因為它能給我們自由。如果它不能給我們自由，我們就該把它扔掉。因此我拒絕承認，“弱思想”（及其所有內涵）只是一種徒有其表的宣講寬容的思想（可能部分是，我畢竟是一個解釋者）。它遠不止這些！作為一個未來工程，它有助於逐漸消弭一切圍牆隔閡（如柏林牆，自然法則也能形成一堵限制個體自由的牆，企業的利己法則也可能在其成功與社會福利之間豎起一堵牆）。

“弱思想”通過恢復這個仁愛的信息將會允準教會減輕教條的負擔並讓普世教會的新精神充滿教會。當然這也是詮釋學的信息，是伽達默爾的信息，也是當代大多數哲學思想的信息——所有這一切都已經被合理地廣為接受。現在是基督教實現其非宗教天命（destiny）的時刻了，而且這是它自己的命運。

譯者簡介

涂智進，中國人民大學哲學院碩士研究生；山東神學院講師

Introduction to the translator:

TU Zhijin, MA student, School of Philosophy, Renmin University of China;
Lecturer, Shandong Theological Seminary

Email: zhijintu@163.com

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Translated by Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- Baudelaire, Charles. *The Painter of Modern Life and Other Essays*. Translated by Jonathan Mayne. London: Phaidon Press, 1964.
- Bruns, Gerald L. *Hermeneutics: Ancient and Modern*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Croce, Benedetto. *My Philosophy*. Translated by E.F. Carritt. New York: Collier Books, 1962.
- Eden, Kathy. *Hermeneutics and the Rhetorical Tradition*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Heidegger, Martin. *The Phenomenology of Religious Life*. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004.
- Krajewski, Bruce. ed. *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics*. Oakland, CA: University of California Press, 2004.
- Ormiston, Gayle L. and Schrift, Alan D. ed. *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*. New York: State University of New York Press, 1990.
- _____. *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*. New York: State University of New York Press, 1990.
- Vattimo, Gianni. *After Christianity*. Translated by Luca D'Isanto. New York: Columbia University Press, 2002.