

编者絮语：

“非宗教”的基督教与 “无神论”的神学

杨慧林

本辑所选文章中最为有趣、可能也最具争议的论题，莫过于意大利学者瓦蒂莫（Gianni Vattimo）的断言：“也许真正的基督教必须是非宗教的。”（perhaps true Christianity must be nonreligious）^①。如果“非宗教的基督教”可以成立，则未必不能有“无神论的神学”（atheist theology），实际上“无神论神学”也确实已经成为研究者的题目^②。这仅仅是读书人的“吊诡”、“后现代”的托辞、或者故作玄虚的文字游戏吗？

追根溯源，“对基督教的非宗教诠释”（nonreligious interpretation of Christianity）、“对圣经观念的非宗教诠释”（nonreligious interpretation of biblical concepts）等等^③，本来就出自神学家朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer），而绝非信仰群体之外的批评。史密斯（Wilfred Cantwell Smith）《宗教的意义与终结》一书，则论及“宗教不等于信仰”；如果与

^① Gianni Vattimo, “Toward a Nonreligious Christianity,” in *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins (New York: Columbia University Press, 2007), 37; 中文参阅本辑第13页。

^② Daniel R. Boscaljon, “Žižek’s Atheist Theology,” *International Journal of Žižek Studies*, vol. 4, no.4 (2010):1-14.

^③ Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, ed. Eberhard Bethge (New York: Macmillan Publishing Company, 1972), 344.

“叠加的宗教传统”（the cumulative religious traditions）^①相区别，那么或可说“信仰”恰恰是“非宗教”的；如果基督徒认为自己的信仰不是一种、而是唯一的宗教，那么“其他任何宗教的信仰者也可以这样认为”^②。

根据史密斯的提点，可知拉丁文的《圣经·旧约》九次使用“religio”一词，多谓“礼仪”（service or ceremony，出12：26）、“条例”（ordinance，出12：43）、“定例”（statute，利6：31）、“律例”（requirement，民19：2）等等。与之相关的“religiositas”则出现过三次，分别见《传道书》1：17、18和26，后来被译作“religiousness”（宗教性）或者“godliness”（神性）^③。就此，希克（John Hick）为该书撰写了序言并予以归纳：“即使在欧洲传统中，拉丁词文的‘religio’也并非现代意义上的‘religion’；因此奥古斯丁的*De Vera Religione* 根本不应该被译作‘论真正的宗教’……而应翻译为‘论真正的宗教性’（On True Religiousness）或者‘真正的虔敬’（True Piety）。与此相应，千年以后茨温利（Zwingli）写下《论伪宗教》（*De Vera et Falsa Religione*），其内容也不是将基督教视为‘真宗教’、而其他都是‘伪宗教’，却是讨论基督徒本身之‘religio’（虔敬）的真伪。”^④

上述词义的微妙差别，让人不能不想到德里达（Jacques Derrida）的问题：“倘若 religio 是不可翻译的，又当如何？”也许如他所说，“只能用‘宗教性’（religio-sity）表达其实质，以便使其保持原状、安全、完整无损，且避免任何异化”；这也就是“宗教之所指、或者‘事物本身’（the very matter-the thing itself-of religion）。”^⑤ 进一步论之，从“宗教”到

^① Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 154.

^② Ibid., 139.

^③ Ibid, 210.

^④ John Hick, “Foreword,” in Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, vii. 中文版参史密斯：《宗教的意义与终结》，董江阳译，北京：中国人民大学出版社，2005年。译文略有不同。[Chinese version see Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, trans. DONG Jiangyang (Beijing: Renmin University of China Press, 2005). Translation different.]

^⑤ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002), 67, 61. 德里达该文亦收入另一文集，中译本见德里达、瓦蒂莫编，杜小真译《宗教》，香港：道风书社，2005年。[Chinese version please see Jacques Derrida & G. Vattimo, eds., *La Religion*, trans. DU Xiaozhen (Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies Ltd., 2005).]

“宗教之所指”亦即“事物本身”，不仅在西方词语中有所演化，汉语中的“宗教”和“神学”等等，同样是一个其来有自、几经曲折的“生成过程”；其现代语义的最终定型，也特别值得玩味。

古代汉语本有“祖庙”之“宗”、“上施下效”之“教”^①，二字并用却是晚近之事。佛教典籍涉此颇多，比如北宋契嵩有言：“必以禅为其宗，而佛为其祖；祖者乃其教之大范，宗者乃其教之大统。”^②细查其书，则知“不传经教但传心”之“教法”才是“至微至密”的“禅门正宗”。^③有研究者注意到：严复所译的《原富》（*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*）从佛教借用了“教宗”的概念^④，然而其语义当在“宗者乃教之大统”的“教之所宗”；如五代延寿所说：“虽闻如来宝藏，一生传唱，听受无疲，已眼不开但数他宝，智眼不发焉辩教宗”。^⑤这种“君之宗之”的“尊崇”之“宗”^⑥，正像“神

^① 许慎：《说文解字注》，段玉裁注，上海：上海古籍出版社，1981年，第127、342页。[XU Shen, *Shuo wen jie zi zhu*, annot. DUAN Yucai (Shanghai: Shanghai Guji Press, 1981), 127, 342.]

^② 契嵩：《传法正宗记·上皇帝书》，见《大正新修大藏经》第五十一册，No. 2078，中华电子佛典协会（CBETA）编辑。http://www.cbeta.org/result/normal/T51/2078_001.htm。[QI Song, “Chuan fa zheng zong ji: shang huangdi shu,” in *Chinese Electronic Taisho Tripitaka*, Vol. 51, No. 2078, Normalized Version, Chinese Buddhist Electronic Text Association.]

^③ 契嵩：《传法正宗论·卷下》，第三、第四篇，见《大正新修大藏经》第五十一册，No. 2080，中华电子佛典协会（CBETA）编辑。http://www.cbeta.org/result/normal/T51/2080_002.htm。[QI Song, “Chuan fa zheng zong lu: juan xia,” Book 3 & 4, in *Chinese Electronic Taisho Tripitaka*, Vol. 51, No. 2080, Normalized Version, Chinese Buddhist Electronic Text Association.]

^④ 马西尼：《现代汉语词汇的形成》，黄河清译，上海：汉语大辞典出版社，1997年，第73页。[F. Masini, *The Formation of Modern Chinese Lexicon and its Evolution toward a National Language: the Period from 1840-1898*, trans. HUANG Heqing (Shanghai: Publishing House of an Unabridged Chinese Dictionary, 1997), 73.]

^⑤ 延寿：《宗镜录》卷四十三，见《大正新修大藏经》第四十八册，No. 2016，中华电子佛典协会（CBETA）编辑。http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2016_043.htm。[YAN Shou, “Zong jing lu: Book 43,” in *Chinese Electronic Taisho Tripitaka*, Vol. 48, No. 2016, Normalized Version, Chinese Buddhist Electronic Text Association.]

^⑥ 《诗·大雅·公刘》；另参《诗经·大雅·生民之什·鳧鷖》“既燕于宗”；李樗、黄崑《毛诗集解》：“来居尊位也。”

道设教”的“教化”之“教”^①，与其后来的合成差之远矣。

西学东渐以后的世事变迁，为现代汉语留下了深刻印记。据考证：1660-1895年间的汉籍日译共有129种，日籍汉译仅有12种；而至1896-1911年，中日双方的交流已经完全颠倒，汉译的日文著作多达958种。^②所谓“和制汉语”以及种种“回归借词”或“原语借词”，由此蔚为大观。于是早在严复借用佛教的概念之前，黄遵宪1887年完成的《日本国志》就已追随日译，转用“宗教”一词（日语读作shukyō，英语religion）；1896年梁启超发表的《变法通议》，亦沿用此译。^③

关于中国与域外的沟通以及各自地位的彼此消长，今人可能会有种种感叹，然而“宗教”一类的汉语词汇也许恰如拉丁文“religio”之于后世西方，“叠加的传统”无法排除其间。在当年的文坛领袖们看来，西学汉译中的词汇借用似乎也并无不妥。乃至康有为1897年为其《日本书目志》撰写序言时，颇为潇洒地将这一笔墨官司化作了调侃：“泰西诸学之书，其精者日人已略译之矣。吾因其成功而用之，是吾以泰西为牛、日本为农夫，而吾坐而食之，……要书毕集矣。”^④

既然“宗教”的概念在西文和中文的历史上都有如此差异，其所涵盖的对象也就早有“是非”之争。按照希克的分析：“关于宗教的某些定义包括了佛教、儒教和道教，另外一些定义却对其有所排除；某些定义甚至将马克思主义和毛泽东主义也视为宗教，另外一些定义又截然相反。”因此，“其实不仅没有什么社会-神学实体意义上的宗教（religions as contra-posed socio-theological entities），也没有什么具有同一种本质的宗教。（religion as a definable essence）”。^⑤这就是为什么西方人对儒、释、道“三教合一”困惑不解，而中国人却觉得这不过“更像是同一

^① 《周易正义·上经·观卦第二十》：“《彖》曰：……观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。……正义曰：……理不可知，目不可见，不知所以然而然，谓之神道，……圣人法则天之神道，本身自行善，垂化于人，……在下自然观化服从，故云天下服矣。”

^② 马西尼：《现代汉语词汇的形成》，黄河清译，第127-128页。

^③ 同上，第119-120页。

^④ 同上，第126页。

^⑤ John Hick, “Foreword,” ix.

宗教生活中的三种互相渗透的力量”（something more analogous to three interpenetrating fields of force within the continuous religious life）。^①及至更为激进的“后现代神学”，身怀“反骨”如德里达者，居然也被认为是在表达“没有宗教的宗教”（Religion without religion）。^②

经由这样的“宗教”梳理，“神学”之谓便也大可推敲：与瓦蒂莫“通向一种非宗教的基督教”相应，不仅史密斯注定会“通向一种世界的神学”^③，齐泽克（Slavoj Žižek）“通向一种唯物论的神学”^④或许同样是自然而然。

在这一线索上，我们可以看到齐泽克对于“反向神学”（perverse theology）^⑤的诸多论证，他甚至还根据耶稣基督在十字架上的最后祷告——“我的上帝，我的上帝！为什么离弃我？”（太27:46；可15:34），认为“基督教是无神论的宗教。”^⑥澳大利亚学者薄国强（Roland Boer）则进一步申说“无神论者或者马克思主义者为什么应该有神学的表达”^⑦，并以“马克思主义与神学”的系列著作，几乎贯通了当代西

^① Ibid, viii.

^② John D. Caputo, *The Prayer and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997).

^③ Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology* (London: Macmillan, 1981).

^④ Slavoj Žižek, “Towards a Materialist Theology,” *Angelaki Journal of Theoretical Humanities*, vol.12, no.1(2007):19-26.

^⑤ “反向的神学”即“以‘非神学’的论题表达神学”，可参阅作者的以下文章：《“反向”的神学与文学研究：齐泽克“神学”的文学读解》，《外国文学研究》，2009年第二期，第127-134页；《“反向”的观念与“反转”的逻辑：对齐泽克“神学”的一种读解》，香港《道风：基督教文化评论》，2010年第42卷，第101-122页。[Concerning the discussions about “perverse theology,” please see YANG Huilin, “The Perverse Theology and Its Implication for Literary Studies: A Culture Interpretation of Žižek’s Theology,” *Foreign Literature Studies*, no. 2 (2009): 127-134; “The Value of Theology in Humanities: Possible Approaches to Sino-Christian Theology,” *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology*, no. 42 (2015):101-122; “To Reverse our Premise with the Perverse Core: A Response to Žižek’s ‘Theology’ in Chinese Context,” *Positions: East Asian Cultures Critique*, vol. 19, no. 3 (2011):781-798.]

^⑥ Creston Davis, ed., *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (Cambridge: The MIT Press, 2009), 237.

^⑦ Roland Boer, “Towards a Materialist Theology, Or, Why Atheists (and Marxists) Should Write Theology,” in *Reasonable Perspectives on Religion*, ed. Richard Curtis (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2010), 175-202 (Chapter 11).

方最具活力的思想者，如詹明信（Fredric Jameson）、克里斯托娃（Julia Kristeva）、巴迪欧（Alain Badiou）、阿甘本（Giorgio Agamben）等等。^①

如何从“非宗教”或者“无神论”的角度谈论基督教及其神学？阿甘本《剩余的时间》^②也许可以作为一个典型的例子。

阿甘本就《新约·哥林多前书》与《旧约·传道书》进行比对，发现二者的描写差别甚大。《传道书》强调“哭有时，笑有时；哀恸有时，跳舞有时；……寻找有时，失落有时；保守有时，舍弃有时；争战有时，和好有时”（传3:4-8）；《哥林多前书》则是说“从此以后，那有妻子的，要像没有妻子；哀哭的，要像不哀哭；快乐的，要像不快乐；置买的，要像无有所得；用世物的，要像不用世物”（林前7:29-31）。总之，“被保罗合二为一的时间在《传道书》却有清晰的区分”（*Qoheleth* clearly separates the time Paul melds together）。^③

这一比对的“非宗教”意味和“无神论”读解是潜在其间的，要而言之：“哀哭的要像不哀哭，快乐的要像不快乐”（those who mourn, as if they did not; those who are happy, as if they were not），启发着阿甘本所特别看重的“非是”（as not）之形式和逻辑；“从此以后”的“既是而又非是”，使我们原本“据有”（possess）的身份被否定（有妻子的要像没有妻子），从而“生成”新的主体；由此“生成”的主体又并非任何新的“身份”，却是通过“蒙召”而结成的一种“关系”。

为此，阿甘本提醒我们细读《哥林多前书》7:22：“作奴仆蒙召于主的，就是主所释放的人；作自由之人蒙召的，就是基督的奴仆。”这里的“奴仆”与“自由之人”，同样“既是而又非是”。如他所说：“保罗所使用的特别表达‘chresai’（应用）引出其诠释者的诸多思考。……‘应用’就是保罗通过‘非是’（in the form of the ‘as not’）对弥赛亚生活的界定。活在弥赛亚之中，意味着‘应用’蒙召（‘to use’，*klēsis*）；反

^① Roland Boer, *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology I* (Leiden: Brill, 2007); *Criticism of Religion: On Marxism and Theology II* (Leiden: Brill, 2009).

^② Giorgio Agamben, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Daily (Stanford: Stanford University Press, 2005).

^③ *Ibid.*, 25-26.

过来说，弥赛亚的蒙召是‘应用’而非‘据有’（something to use, not to possess）。……以‘非是’的形式放弃每一种法律的或者实际的属性……并非建立新的身份，所谓‘新人’正是‘旧人’的‘应用’和蒙召。”^①

较之传统的释经，应该承认阿甘本对保罗以及《新约》诸篇的读解大为不同。而淹没在信仰话语当中的某些洞见，未尝不正是由此凸显并且被重新激活。因此当巴迪欧被“事件性形式”（evental forms）深深吸引的时候，某些神学的命题如“位格”、“赠礼”、“圣餐”、“爱欲”、“身体”等等，也不断得到新的神学解读^②。如果“数学所产生的突破和悖论、诗歌语言对常规的震撼、政治革命对秩序的挑战、两性之间的隔阂与关联，”都可以触动“体制化的知识惯性^③，”并呈现为典型的“关系结构”；那么看似传统的神学命题，是否也同样包含着“蒙召”所启示的“关系性存在”（correlated existence）^④？在这里，相互关联的问题意识可能成就了不同思想者的共同指向。

^① Ibid, 26-27: “Use: this is the definition Paul gives to messianic life in the form of the ‘as not’. To live messianically means ‘to use’ klesis; conversely, messianic klesis is something to use, not to possess. … The expropriation of each and every juridical-factual property … under the form of the as not … does not … found a new identity; the ‘new creature’ is none other than the use and messianic vocation of the old.” 阿甘本的这一解读另可参阅《哥林多后书》5: 17: “若有人在基督里，他就是新造的人。旧事已过，都变成新的了。”

^② 比如David Jasper, *The Sacred Body: Asceticism in Religion, Literature, Art, and Culture* (Waco, TX: Baylor University Press, 2009); *The Sacred Community: Art, Sacrament, and the People of God* (Waco, TX: Baylor University Press, 2012); Graham Ward, ed., *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* (Malden, MA & Oxford: Blackwell, 2004). 另见沃德: 《身体——耶稣基督被移位的身体》，张华译，见本辑第71-101页。

^③ Alain Badiou, *Manifesto for Philosophy*, trans. & ed. Norman Madarasz (Albany, NY: State University of New York Press, 1999), 38. 中文参见巴迪欧: 《哲学宣言》，蓝江译，南京: 南京大学出版社，2014年，第17-18页。[Chinese version see Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, trans. LAN Jiang (Nanjing: Nanjing University Press, 2014), 17-18.]

^④ 参阅杨慧林《选择中的限制与“形而上学的语法”》，见李丙权《马西翁、济宙拉斯和克服本体-神学》，香港: 道风书社，2015年，第3-6页。[YANG Huilin, “Limists in Choice and ‘A Metaphysical Grammar’,” in LI Bingquan, *Marion, Zizioulas, and the Overcoming Onto-Theology* (Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies Ltd., 2015), 3-6.]

无独有偶，巴迪欧和齐泽克也都曾论及保罗所建立的“基督教正统象征”，而他们真正的兴趣所在，应该是“呼唤”与“回应”的转换如何“为真理过程（truth-procedure）构置了形式”^①。他们显然将基督教视为一套最具原型意味的叙事，就连“历史的进程”、“市场规律”等等世俗说辞，也被齐泽克追溯到这一原型。于是剖析信仰的神话，就等于剖析历史的神话；揭示信仰的结构，也就是揭示所有“真理述说”的结构。说到底，其基点仍然是对于建构性主体（constituted subject）的质疑及其新的“生成”；亦如阿甘本要借助“蒙召”伸张“应用”而非“据有”新的身份。基于这样的背景，便可以理解瓦蒂莫所说：“最具决定性的基督教事件，正是对主体性的关注”^②。

瓦蒂莫反复提及的“弱思想”（weak thought），始终与神学的表达遥相呼应，其根底有如费奥伦查（Francis Schüssler Fiorenza）从哈贝马斯（Jürgen Habermas）看到的“独一主体”（monological subject）被置换为“主体群”（a community of subjects）^③；《诠释学的共产主义：从海德格尔到马克思》^④等著作，则进而延展了他从马克思主义角度解析基督教传统的一贯思路。齐泽克在该书出版之时就曾大加称赞：“‘弱思想’并不意味着‘弱行动’，却恰恰是强烈变化的手段；每一个思考激进政治的人，都会像需要空气一样需要这部书。”^⑤

“非宗教”的基督教之于瓦蒂莫，可以说是一个相辅相成的命题。一方面他直言自己多次引用过克罗齐（Benedetto Croce）的话：“我们不得不称我们自己为基督徒”，因为“如果不从基督教的角度出发，我们甚至无法说话”；这当然是由西方的“文化习俗”和“语言传统”所决定，在此

^① Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity* (Cambridge: The MIT Press, 2003), 9, 173.

^② 瓦蒂莫：《朝向一种非宗教的基督教》，涂智进译，见本辑第9页。

^③ Francis Schüssler Fiorenza, “Introduction: A Critical Reception for a Practical Public Theology,” in Habermas, *Modernity, and Public Theology*, eds. Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza (New York: Crossroad, 1992), 4-5.

^④ Gianni Vattimo and Santiago Zabala, *Hermeneutic Communism: from Heidegger to Marx* (New York: Columbia University Press, 2011).

^⑤ Ibid, Žižek’s blurb on the back cover of the hardcover edition.

之外“根本不可能清晰地表述一个观点”^①。而这一前提其实同样适用于任何特定的语境，“基督徒”完全可以置换为任何其他的文化身份。简言之，“让房子成为家的，是你所建立的人为秩序”。^②

另一方面，“基督教的角度”并不必然代表着基督教的价值，身份前提与思想结果之间的关系远比我们想象的复杂。瓦蒂莫以伏尔泰（Voltaire）为例：“他要求自由，反对权威”，而当时最大的权威“正是耶稣会”，这就是伏尔泰批判基督教的原因。但是这种“无条件地要求自由、反对权威”，恰恰是瓦蒂莫所认定的基督教价值。有鉴于此，伏尔泰所反对的只是空无内容的名分，有何不可？就更为纯粹的价值理想而言，这种“反对”却是在根本上“支持基督教”。因此可以说：“伏尔泰是一个好基督徒。”^③

瓦蒂莫还指出，狄尔泰（Wilhelm Dilthey）等哲学家们早已意识到，基督教最为重要的精神遗产是“完成了第一轮对形而上学的攻击，反对将形而上学解释为绝对的客观现实”^④；相比之下，“其他……与基督教真理联系在一起的事情都可有可无，也许更适合被称为神话”。^⑤

瓦蒂莫对“可有可无”的“神话”之不屑，同样具有神学本身的依据。比如布尔特曼（Rudolf Bultmann）的“祛神话化”（demythologization）以及莱因霍尔德·尼布尔（Reinhold Niebuhr）更为尖刻的措辞：“正统教派……希望用一些风马牛不相及的箴言来解决复杂的文明体系中的社会困惑；……（他们）所关心的只是对安息日禁令或清教教规有无违反，……斤斤计较地在‘薄荷、茴香和欧莳萝草’等等不值钱的东西上征收什一税。”^⑥这一绝决的态度似乎没有被其他神学家视为异类，朋霍费尔还在批评布尔特曼的同时，认为他“并非像大多数人所想的‘走得太远’，

^① 瓦蒂莫：《朝向一种非宗教的基督教》，涂智进译，本辑13页。

^② 同上，16页。

^③ 同上，13页。

^④ 同上，8页。

^⑤ 同上，17页。

^⑥ 尼布尔：《基督教伦理学诠释》，关胜渝等译，台北：桂冠图书股份有限公司1995，1-2页。[Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics*, trans. GUAN Shengyu, et al. (Taipei: Crown Publishing Co. Ltd., 1995), 1-2.]

而是远得不够”。继续走下去，大约就是朋霍费尔本人的追求：“尽管不能将上帝与神迹分开，却一定能够在‘非宗教’的意义上对二者予以诠释。”^①

伏尔泰的“反对”之所以能被瓦蒂莫认作“支持”，也关联于德里达“抽象地思考宗教”，亦即“给（信仰）这个词加上引号，使它抽象化，从而不受其根源的影响，……宣告一种不仅仅是基督教的可能性”^②。这里的“抽象化”正是针对着瓦蒂莫所说的“将形而上学解释为绝对的客观现实”；而一旦能够“抽象地思考宗教”，形形色色的原教旨主义也就必然被取代。形而上学与原教旨主义的这种奇特关系，令瓦蒂莫不禁感叹：“尽管不是所有的形而上学都是暴力的，但……几乎所有暴民都是形而上学的。”^③

参照布尔特曼的“祛神话化”，德里达和瓦蒂莫的思考当可概括为“祛客观化”、“祛神圣化”。用巴迪欧的话说，这将使思想通过“最赤裸的形式”获得一种合法的表述，即：“所有的真理都不含客体。”^④这是虚无主义吗？恰恰相反。

巴迪欧认为：《共产党宣言》已经揭示出资本对“神圣化”的消解，只是“哲学还不知道如何从资本的层面进行思考”。如果将“因果规律的客观化”及其“有机联系”视为神圣的“整一秩序”，那么“祛神圣化”才是“让思想靠近存在和真理的必然条件”。因此“对于马克思以及我们来说，祛神圣化一点也不虚无”；这要求我们“在时代的无意义、无方向中，不得不去面对意义”^④。

“非宗教”的基督教与“无神论”的神学，其结果均在“破执”。而这些“非宗教”和“无神论”的思辨之所以又同宗教、神学难解难分，还在于纯粹的“行为性”（the performativity）可以从“祈祷的呼告”（calling in prayer）中得到最直接的例证。德里达为此引用亚里士多德之

^① Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, 285.

^② Jacques Derrida, *Acts of Religion*, 59.

^③ 瓦蒂莫：《朝向一种非宗教的基督教》，涂智进译，见本辑第19页。

^④ 巴迪欧：《哲学宣言》，蓝江译，第66页。

^⑤ 巴迪欧：《哲学宣言》，蓝江译，第32-36页，第60-61页。

说：“呼告”正是“非真亦非假”的一个“行为”的事实。^①这种事实的依托并不在于“信仰主体”可以“事先”认定的真假判断，却在于行为的过程本身。这就再次“回到”了宗教这一名词的“生成”及其“语义”^②

前引契嵩曾有一偈：“真理本无名，因名显真理，受得真实法，非真亦非伪。”^③这与亚里士多德的“非真亦非假”或许名相相通、所属各异。然而西人所面对的问题，国人同样要面对；中西哲思之间更是同理存焉，于是有方立天先生的妙语：“佛教就是无神论的宗教。”

进一步延伸他们的思路，甚至可以说：“神学”被推演到极处的时候，几乎必定意味着体制化信众所言的“无神论”。如果这就是“后现代神学”，那么其中的种种启发绝非戏言，可惜我们还没有学会这样思考问题。

^① Jacques Derrida, *Acts of Religion*, 46.

^② Ibid, 48.

^③ 契嵩：《传法正宗记·天竺第九祖伏驮蜜多尊者传》，见《大正新修大藏经》第五十一册，No. 2078，中华电子佛典协会（CBETA）编辑。http://www.cbeta.org/result/normal/T51/2078_002.htm. [QI Song, “Chuan fa zheng zong ji: Buddhamitra, of northern India, the ninth patriarch,” in *Chinese Electronic Taisho Tripitaka*, Vol. 51, No. 2078, Normalized Version, Chinese Buddhist Electronic Text Association.]