

Globethics Repository



激進正統神學與英國神學的未來

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Ford, David
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-14 11:39:37
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166940

激進正統神學與英國神學的未來*

福特 (David Ford) 著

王俊譯

題目的含義是甚麼呢？「激進正統神學」是一個絕妙的名號。它既包含了歷經數個世紀的主流基督教的豐富性，又具有「激進」意義上的尖銳和銳意革新的氣息。這種「激進」性拒斥「正統」中任何否定的和不願冒險的內容。基督徒當然應該是正統的但也應該是激進的嗎？然而又在那個組合名稱上加上一個副標題「一種新神學」，其意義就是說其根源是正統的，但又在關鍵地方作了革新。這樣就使我們有了一個極具吸引力的身份。米爾班克 (John Milbank)、皮克斯托克 (Catherine Pickstock) 和沃德 (Graham Ward) 編寫的《激進正統神學——一種新神學》 (*Radical Orthodoxy. A New Theology*; London and New York: Routledge, 1999)¹被一些媒體當作是一場運動的宣言……

激進正統神學既熱心關注主流基督教要證明的事實又密切關注着當代基督教神學的狀況，對於這個問題我想在接下來的內容中進行討論。限於篇幅，我將把焦點主要集

* 本文譯自 David Ford, "Radical Orthodoxy and the Future of British Theology", in *Scottish Journal of Theology* 54 (2001), pp. 385-404. 經授權翻譯及刊登。因篇幅所限，本文導言部分有兩段略去，而文中「關於這場運動的問題」整節也被略去。——編注

1. John Milbank & Catherine Pickstock & Graham Ward 編，《激進正統神學》 (*Radical Orthodoxy: A New Theology*; London: Routledge, 1999)，頁 33。

中在英國的神學及其未來的問題上，但從其中不難引出對其他地方神學所具有的參考意義。在《激進正統神學》的宣言中我被當作是「當代劍橋大學的重要人物之一，這些人對著作都有影響而且他們同意著作中的許多內容，儘管常常不是其中的所有內容，這些人有：麥金農（Donald MacKinnon）、威廉斯（Rowan Williams）、拉希（Nicholas Lash）、福特、索斯凱斯（Janet Soskice）、詹金斯（Tim Jenkins）、艾爾斯（Lewis Ayres）」²。因此，它暗含了一種邀請作出個人回應的意味。稍後我將在這篇文章中談到劍橋派中的一些人物來，而我在劍橋的同事也理當會對我的言論作出回應，從而把論辯雙方帶入到對話中來。這在我看來是英國神學最精髓的所在。

宣言

三位編者特別是在《激進正統神學》導言的前四頁中作了一個重要的宣言。它的公開靶子是世俗化，世俗化被看作是定義並建構了經歷數個世紀之久的現代世界。同時世俗化也被看作是倡導虛無主義和膚淺的，它缺乏價值體系、意義、真理和終極的基礎，而且它現在正帶着災難性的後果蔓延開來。作者們的目標是重歸到一個把其關心和活動建立在一個神學框架基礎上的世界。這個框架包括「三一論、基督論、教會和聖餐禮（Eucharist）」²。

然而這就給定義「正統」和「激進」兩個詞提供了所需要的內容。除了具有「教義性的基督教和以教父（patristic）為中心的典範性」的特徵外，「正統還具有更多的具體含義，那就是重新肯定一種內容更豐富的和更忠於傳統的基督教，這種基督教在中世紀以後就逐漸消失

2. 同上，頁1。

了」。³那個時期以後大多數神學都被扣上了諸如「新教聖經主義」（Protestant biblicism）、「後特倫托天主教的實證獨裁主義」（post-tridentine Catholic positivist authoritarianism）和「現代神學的頹廢」（modern theological decadence）的帽子而遭到否定。法國的新神學（nouvelle theologie）是個主要的（也是部分的）例外。「巴特式新正統神學」（Barthian neo-orthodoxy）也部分地得到了肯定（儘管在程度上不能和那個法國神學相比）。然而它「拒絕來自知識其他領域和來自文化方面的所有『反思』」並把「來自哲學方面的關注看得無關緊要」。而且它還堅持「一種現代的但更解放的理性和啓示的兩重性」原則以及傾向於做那些「單調乏味的分析」，⁴因此這使得它也受到了批判。激進正統神學的口號是「多些反思，少些附和」（more mediating but less accommodating）。

有人可能會認為它戀舊的味道太濃了點。這是由「激進」一詞定義中的頭兩個因素所決定了的：一個因素是「一種向教父的和中世紀的根的回歸，特別是回歸到奧古斯丁把所有知識都看作是神聖啓示的視角上來」。另一個因素是極其大膽的批評「現代社會、文化、政治、藝術、科學和哲學」。⁵但那就引發了「重新反思傳統」的訴求並指明基督教中存在着導致中世紀後期災難性後果的先天不足，同時承認基督教從啓蒙運動對「早期現代基督教的衰落」的批評中學到了一些東西，以及感謝那些抵制「不斷重提」啓蒙運動衰落的人們。這些人包括斯馬特（Smart）、哈曼（Hamann）、雅可比（Jacobi）、基爾克果

3. 同上，頁2。

4. 同上。

5. 同上。

（Kierkegaard）、貝璣（Peguy）、切斯特頓（Chesterton）。

這些文章可以看作是宣言嗎？

期望這些文章來完全充當起這樣一個雄心勃勃的宣言的角色可能是不公平的。但仍然值得問問它們在多大程度上可以擔當起這個角色。宣言可能讓一個人期望現代世俗化可以從不同角度上得到分析，期望對虛無主義作一個完全的醫治，期望可以直接探究三位一體的教義、基督論、教會和聖餐禮並與之進行不斷的對話；期望教父的和中世紀的基督教的豐富內涵可以得到全面的重現，又可以對導致它失敗的弱點進行謹慎的審視，期望會有重新反思傳統的典範出現；期望對啓蒙運動的抵制會得到詳盡的解釋；期望會有從文化以及知識生活的各個方面來反思神學的範例出現。

其中有些期望是可以達到的，特別是最後三個。蒙塔格（John Montag，關於蘇亞雷斯[Suarez]對托馬斯·阿奎那的接納）、漢比（Michael Hanby，關於奧古斯丁和主體性）、莫斯（David Moss，關於安瑟倫和友情）、皮克斯托克（關於奧古斯丁和音樂）對傳統作了重新思考；米爾班克探究了哈曼和雅可比對啓蒙運動的抵制思想；還有文化的和知識上的沉思，除了音樂和友情之外，還有哲學（坎寧安 [Conor Cunningham] 和亨明 [Laurence Hemming]）、性（洛克林[Gerard Loughlin]）、肉體（沃德）、城市（卡瓦諾[William T. Cavanaugh]）、藝術（鮑爾施米特[Frederick Christian Bauerschmidt]）和對藝術的感受（布朗德[Philip Blond]）。然而世俗化、三一論、基督論、教會、聖餐禮和對教父神學以及中世紀基督教的具有建設性（constructive）意義和批判意義的恢復，並沒有

獲得在前言中可能使我們期望得到的注意。一些人特別是米爾班克和皮克斯托克已經在其他的著作中處理了那些主題，而他們工作的不足之處可以通過邀請他們參與針對他們那些著作而展開的對話來得到補足。但在這本書裏，把宣言所需要的更多詳細的具有積極意義和批判意義的神學思考包括進來，則大有好處。還有大量主題會留待給那些現在正在撰寫但還未完成博士論文、或是新近才開始做這項研究的研究者來做，以及留待給那些不可能期望自身能在跨度如此大的歷史的、學科的和神學的範圍中作出他們自己成熟的神學觀點的研究者來做。

對這些文章的質疑

《激進正統神學》已經廣泛地得到了考察，針對它也提出了許多問題。現在文章的主要目的不是要重複這些考察的內容是甚麼而是要去問這一運動和其他神學思考的關係，特別是在考慮到神學未來方向的關係上。然而考察中提出了一些要點和與此相關的其他反應，從那些我已經讀過的內容中我將挑幾個作為特別值得在我的文章中作出回應的。

坎寧安（David Cunningham）在《基督教世紀》（*Christian Century*, 17-24 November 1999）中注意到三位編者現在分散了（米爾班克在維吉尼亞大學，沃德在曼徹斯特大學，皮克斯托克還在劍橋大學），「其凝聚力可能會削弱，甚至會削弱它的影響力」。⁶凝聚力的問題是一個重要的問題，然而它的意義不應僅僅限於地理上的分散。但在其團體內部好像的確有很深的分歧，特別是在沃德和洛克林以及其他人之間。但正像我在《基督教世紀》

6. 《基督教世紀》（*Christian Century*, 17-24 November 1999），頁 1129。

後來的期刊中所指出的那樣，⁷沃德和洛克林所從事的是複雜的文化批判，其筆調是滑稽、諷刺的，並對來自現代哲學、基督教傳統和性別研究的對話進行了一種自然流暢的揉和。他們的風格還有他們所寫的內容，看起來與其自信的計劃性宣言以及一個無所不包的奧古斯丁／托馬斯神學視角是不相宜的。

分歧的另外一處是在懺悔的進路上。亨明特別對米爾班克和皮克斯托克的英國國教教義作了一種羅馬天主教式的批判性回應。他窮追教會學這個問題，結果是給皮克斯托克和米爾班克以非羅馬天主教徒的身份來贊成天主教教義的權利打上了問號：

正像激進正統神學傾向於以非批判性的態度去重複天主教的教義和重要人物那樣，這種做法歪曲了賦予它們聖潔性和合法性的力量，也就是在「伯多祿宗座」（Petrine office）中舉例論證的天主教教會整體。⁸

即使亨明這種解釋教會的和教義的界限的獨特方式與有關「所有權」歸屬問題的觀點被拒絕了，激進正統神學和現代教會機構之間的關係是如何的問題也仍然存在。

關於凝聚力的進一步問題在目前這個階段是無法回答的。由於有一半的研究者在準備或是近期已經完成了博士論文，關於他們未來的方向問題肯定有一些不確定性在裏頭。這就使得有關運動未來前景的對話顯得更為重要。

7. 《基督教世紀》（19-26 April, 2000），頁 471。這是有關英國神學三篇文章中的第三篇，其他兩篇刊於四月五日和四月十二日的期刊中，在此文下面的部分會提到所有這些文章。

8. Laurence Hemming, 《激進正統神學？——一種天主教的追問》（*Radical Orthodoxy?—A Catholic Enquiry*; Aldershot: Ashgate, 2000），頁 17，編者導言。

另外一個考察者，奧格雷迪（Paul O'Grady）在《宗教研究》（*Religious Studies*）中總結了他在極具顛覆性的章節中所作出的結論：⁹

計劃的成功與它的雄心勃勃形成了反比——這些文章試圖對現代世俗性進行一種完全的神學意義上的顛覆。但不祥的共同徵兆卻一次又一次的出現在這些研究之中。他們的言論是大膽的，但卻根基不穩完全沒有任何支撐。觀點有了卻沒有努力去為這些觀點辯護來抵擋那些明顯的反對聲。他們使用的是這樣一種議論方法也許可以被最恰當的表達為「訴諸名相」（*argumentum ad nomen*）——也就是說，你發現某種東西沒甚麼特別的但卻是不好的，比如說是虛無主義，然後拿着它去指責你的對手。這僅僅是運用一種貼標籤的手法來作為一種駁斥。在某些情況下沒有任何學術上的論據，在其他情況下則反復強求使用相同的定義來建立一個虛假不真的批判靶子。這些指控對我們來說的確是很嚴重的，因此讓我們開始來為它們辯護。¹⁰

在他的證明所引用的篇章和句子中，除了那些針對年輕學者（坎寧安關於維特根斯坦[Wittgenstein]和亨明關於虛無主義的論述得到特別的關注），其批評的主要目標有兩個。

一個目標是針對米爾班克和其他一些人。他們認為司各脫（Duns Scotus）是「歐洲思想史上最具有顛覆性的」代表，因為他「第一次在哲學和神學之間建立了嚴格的分野」。¹¹對此奧格雷迪要求在這些角度以及其他的歷史角度上提出更多的詳細論據和有關其他可能性的討論（比如

9. 《宗教研究》（*Religious Studies*, 36 [2000]），頁 227-231。

10. 同上，頁 228。

11. Milbank & Pickstock & Ward 編，《激進正統神學》，同前，頁 23。

阿威羅伊[Averroes]在司各脫之前所作的工作和那些更多可以作為「最具顛覆性影響」的候選人）。我已經發現在那些比我更了解中世紀哲學和神學的人當中對激進正統神學給司各脫所定的角色有很大的疑問。但是除了歷史和解釋上的問題之外這裏還有兩個更深層次上的問題。以司各脫為標誌開始轉折之後的基督教歷史中一貫的敘述（overarching narrative）對激進正統神學而言有多重要呢？無論如何都要把這種因果關係歸於這個人的思想層面上如何能講得通？與後一個問題相關聯的一點是：瓊斯（Gareth Jones）在他的《時代文學增刊》（*Times Literary Supplement*）中認為文章在討論作者的思想和作品時有將問題非歷史化的傾向。學術歷史參與如此寬泛的概括能否真正考慮到思想與歷史的其他維度之間互動的複雜性呢？

奧格雷迪對米爾班克的第二點主要批評就是：米爾班克認為虛無主義的唯一替代物就是基督教神學。奧格雷迪說：「為甚麼一種非虛無化的，非基督教的立場不可以作為這種替代物呢？這可以是世俗主義或者佛教或者是猶太教或者其他甚麼的。」¹²這就把書中簡單的或此或彼的中心問題複雜化了，它還有許多分支問題。一旦這種批判的有效性被承認了（我看不到有任何把它排除掉的合法途徑），那麼不僅一個共同的敵人的聯合力量消失了，更戲劇化的是「其他人」也不能簡單地被看作是「敵人」。這將把其他的宗教傳統帶入討論範圍（在書裏它們根本沒被考慮）；它也可能開創一種與那些不同學科的不同對話，特別是與社會科學的不同對話，一直以來這些學科都被認為骨子裏是虛無化的而被排除在外。

12. 《宗教研究》36（2000），頁229。

像奧格雷迪，赫德利（Douglas Hedley）在二〇〇〇年四月的《神學研究雜誌》（*Journal of Theological Studies*）中駁斥了許多人一齊批評激進正統神學這樣做是倒退和墮落的基本論調，持這一論調的人變得愈來愈多。他建議對中世紀進行一種不同的解讀，問問如何解釋現代早期從巴赫到莫扎特所造就的璀璨繁榮的音樂是如何支撐起現代社會中科學、社會和政治發展的操行的，並最終把激進正統神學與我們「高度的物質化和快樂化的現代文化」之間的現實關係顯現出來的。甚麼是基督教的禁慾主義（特別是在運動所大力支持的時期裏）？一種要求有「更多藝術，更多情慾」的基督教¹³是一種向後現代模式的屈從嗎？後現代模式不想把自己同艱巨的任務扯上關係，比如把現代科學知識與基督教信仰聯繫起來；避免與基督教和世俗倫理價值之間的張力發生關係，以及避免向宗教多元主義作出讓步。

最後一個我想要討論的是雷諾（R. R. Reno）在《首要的事情》（*First Things*）中提出的觀點。¹⁴把激進正統神學看作是一個整體的觀點還有很多，特別是米爾班克、皮克斯托克和沃德在他們文章中所表述的。因此這就使得過渡到我下一個提出和這場運動相關的問題的章節顯得很自然。無論是在支持的角度上看還是在批判的角度上看，雷諾的論述既是真正神學的，同時又接受了從歷史的角度解釋這場運動的挑戰。他讚賞了這種對「世俗後現代主義黑暗的空虛」的揭露，同時也適當地引述總結了激進正統

13. Milbank & Pickstock & Ward 編，《激進正統神學》，同前，頁3。

14. R. R. Reno，〈激進正統神學的計劃〉（The Radical Orthodoxy Project），載《首要的事情》（*First Things*, No.100 [February, 2000]），頁37-44。雷諾也有一篇對於《激進正統神學》的更短的評論，載於《現代神學》（*Modern Theology*; Vol.15, No.4 [October 1999]），頁530-532。

神學所作的具有積極意義和批判意義的批評。因為這場運動本身沒有作這種總結，我想還是引述一下的好：

和這些試圖為「世俗」分割出一塊不屬於神聖目的的領域而作的努力相反，米爾班克要求一種由和上帝的關係而產生的超自然使命所駕馭的社會現實概念。沒有甚麼可以在它之外存在，而且這一使命還見證和實現了我們作為自然的、理性的和社會的存在的狀態，而不是摧毀它。我們在展開了的存在中的身份，以及在理性對話中的身份和在肉體生活中的身份與我們站在上帝面前的身份是一樣的。因此它加強了而不是削弱了對方。

這種把所有的生物都看作是救贖事件的雄心，說明了激進正統神學的自我定位是一個「奧古斯丁主義者」。激進正統神學的支持者不是簡單的利用天國之城來擺出一幅可以藉此逃避後現代主義死胡同的姿態。他們是想要建構一種基督教式的和與眾人分享的討論粘合劑，來把後現代的整個世界和暴力的世界結合起來。只有到了那時神學才能擺脫後現代追求權力和暴力所產生的沉重包袱。一旦激進正統神學成功了，在一種分享性的形而上學指導下，它的支持者就能展現人類生活多姿多彩的面貌是如何在上帝圓滿的目標中得到實現的。這是一條揭示和重構一種廣泛的基督教視域的道路。¹⁵

然而雷諾還發現這一廣泛的視域和與此相關的奧古斯丁主義者對「在基督中的神聖救贖具有不可約化的特殊性」的肯定，兩者是不能匹配的。¹⁶他主要的獨特觀點是被釘十

15. Reno, 〈激進正統神學的計劃〉，同前，頁 40。

16. 同上。

字架的上帝以及復活的上帝對於米爾班克和沃德所作的修補工作來說並不是中心的問題。他的全部論斷在於

不管焦點是放在了《聖經》、教義，或是傳統上，從更高的、純潔的和無沾染的形式意義上來講，會使人不由自主的從神學的角度上認為有一種真實的實在似乎在駕馭着。¹⁷

這種「在聖言和聖禮的獨特性中產生的權威轉化而變成的一種附加的理論或概念」¹⁸，雷諾把它看作在性質上是具有現代傾向的。但他也對這種對特殊性所產生的逆反結果事例加上了他自己的看法。他指出英國國教高教會派（Anglo-Catholicism）不能與任何現實的傳統（羅馬天主教、英國國教或新教）相等同，因此而不得不發明一個。在這種傳統中，激進正統神學對現實中教會的失敗已經作出了反應。激進正統神學對奧古斯丁新柏拉圖主義作了一種富有想象力和知性的（intellectual）回復：

激進正統神學不能夠創造基督教文化的肉體和血液，因此它必須滿足於描述它的理論格式塔（Gestalt），同時以後現代的姿態在過去和未來的理論中表明自己的態度。¹⁹

這就導致了一種通過人類努力而產生的獨特現代救贖模式——在這種情況下「神學家是一個英雄式的拯救者，一

17. 同上。

18. 同上，頁 42。

19. 同上，頁 43。

個幻想家，一個天才。而作為復原關鍵的智慧性技巧使教會式的順從變得黯然失色」。²⁰

雷諾傾向於放棄尋求廣泛的視角和放棄對奧古斯丁觀點作出富有想象力的創造，其目的就是「保持我們的鼻子能嗅到現代基督教災難的壞味道，指出它的失敗但同時訓練我們活在福音語言和行為的恆久模式之中。」雷諾的解決辦法是針對許多問題的，這些問題將蘊含在我稍後要講的我對激進正統神學的希望的內容中。但他的確尖銳的提出了某些重要的問題：激進正統神學在天主教和救世神學上具有弱點；激進正統神學着迷於智慧性的技巧，而這些智慧性的技巧經常輕易地落在了《聖經》和歷史的特殊性上，而不是落在了耶穌基督的特殊性上；激進正統神學需要對自己融入現代性具有更多的清醒的認識；以及激進正統神學要擺脫現代基督教社群的混亂性和激進正統神學藉以更新它們、引導它們、教導它們或者扶持它們（和它自己一起）達到信仰存在的東西……

最基本的問題

這是關於《聖經》在激進正統神學中的位置問題。那是一個難題，清楚地是《聖經》對他們來說是非常重要的，而且他們最有影響力的參考之處——奧古斯丁、阿奎那和聖餐禮——都把《聖經》作為他們主要的書面上的權威來看待。這個傳統為激進正統神學所肯定，激進正統神學以豐富的、知性的和富有想象力的（同樣是疑問的）方式繼承了《聖經》，而且圍繞教會和日常生活中的議題所展開的對話和圍繞《聖經》所進行的對話是不可分割的。因此，有人可能期望有「一種新神學」可以對基督教進行

20. 同上。

重新構想來使之忠於這個傳統。這個傳統把從事更新《聖經》的工作放在了其關心的首要地位。然而這卻沒有變成事實。在《聖經》被關注的地方，幾乎沒有甚麼奧古斯丁和阿奎那的信徒或者說幾乎沒有人相信有任何大量的其他方式，憑藉它們前現代的、現代的和後現代的解釋者可以繼承《聖經》，對它發問同時也被它所提問。沃德關於「肉體」的文章既有趣又發人深思，但它是二篇文章中唯一一篇試圖把解釋《聖經》作為它討論的一個部分的文章。編者們的導言承諾以一種「分析、文化反思和哲學」多角度的方式對巴特主義（Barthianism）進行討論，至少要對它作《聖經》上的分析，來取代對它所作的「乏味分析」。但這個目標沒有實現。對《舊約》研究參考的缺乏是特別明顯的。

我發現所有這些是非常令人迷惑的，因為我看不到這場運動會有一個好的未來，除非急切的表達出這種要求。

《聖經》對傳統實踐和神學家而言是如此本質的，以致神學家們都認為在他們的主張與《聖經》保持一致性這點上是不容商量的。而且有一點是肯定的，那就是對諸如獨特性的關注、歷史的可靠性以及謹慎地與其他學科進行對話這些問題的諸多懷疑性的批評將不會減少。除非它們被顯示出是有根據的，至少也是和《聖經》有關聯的。還有教會這一方面：和一套觀念不可能超越一個非常有限的「高度文化」環境一樣，一種沒有以活生生的方式繼承《聖經》的神學是不可能的。

很容易看到這在現代大學背景下是如何能發生的。一方是《聖經》研究專家，另一方是文化批評家、哲學家和系統神學家。在兩方之間經常有一道深深的裂痕，但是在對帶着目的的激進正統神學運動而言還是存在這種分歧的

話那就具有諷刺的味道了。在宣言中列出的那些學者中是沒有《聖經》學者的，要是沒有不懈地去了解對《聖經》的廣泛研究，了解圍繞《聖經》而展開的對話以及《聖經》在數個世紀的時間裏和在全世界的範圍中是如何得到解釋的話，那麼一種正統基督教神學能夠在根本上不枯竭嗎？奧克斯（Peter Ochs）也在這一方面作了一個清晰的對比：他把猶太教、基督教和伊斯蘭教的經文傳統看作是試圖保持它們的信仰、它們恰當的理智、它們救贖的使命以及它們在現代性這個結果中和平相處互動的重要依靠。

最大的擔心，最好的希望

奧格雷迪在評論中的最後段落提供了一個尖銳的判斷：

總的說來，全部的意義就是一個向內看的團體是不會與它之外的世界發生聯繫的。在它自己的世界中，任何的觀點立場都是不合法的，像理性和信仰、榮譽和本性的分裂都被當作是讓人討厭的二元主義（2）。這種對啓蒙運動的特別揭露好像是要人回到黑暗時代而不是提供一個真正的「克服」（Überwindung）。²¹

對此我想說的是，對啓蒙運動這個整體而言，特別是對與此相關的運動中的某些成員而言，那是不公平的。然而，我們可以看到在「最大的擔心」的場景中，這個團體自負和不容商量的方面是如何可能被理解為「向內看」而遭到排斥；可以看到處於對抗的辯論雙方「不給對方留有餘地的」決心是如何強化了這一點的；也可以看到，在恢復中

21 Timothy Jenkins, 《英國人日常生活中的宗教：一個人種學的進路》（*Religion in English Everyday Life. An Ethnographic Approach*; Berghahn: New York and Oxford, 1999），頁 231。

世紀的同時抵抗現代性，如何看起來像是一種「黑暗時代的回歸」。

很容易想象到這些擔心，而在面對它們時也可能有一些具醫治性的價值存在。把已經作出的評論注入到未來之中，而未來運動的發展方向是最具疑問的問題。它會沿着懺悔的路線而走向分裂嗎？它會增加對立的二元立場並作出像藝術家那樣的智慧性演出嗎？它會去致力成為西方歷史的一種主流嗎？它不會與日常教會生活有重要的關聯嗎？它會成為戰勝其他信仰傳統的勝利者和無知者嗎？它會忽視與自然科學的聯繫所塑造產生的哲學形式嗎？它會滿足於通過嚴謹的議論和經驗證據所得出的歷史或社會的但卻沒有證明或是不能證明的概括性言論嗎？它會繼續排斥其他不僅僅是與神學爭論，而且是對神學持懷疑態度的其他學科嗎？它會認為存在一種沒有蘇格拉底的柏拉圖主義，一個沒有耶穌的基督教，一個沒有苦難的歷史，一個沒有禁慾的精神和一個沒有新教徒或五旬節教徒的教會嗎？這種辯論是很讓人上癮的！

但是現在是對激進正統神學的未來提出嚴肅的希望。想象一下莫斯那篇有見地的、熱情洋溢的、關於友誼的文章讓人了解到在與其他人的關係中心靈是如何活動的，了解到與那些其他學科、其他學派、其他信仰傳統的人是能夠進行一種長期的、耐心的對話性的活動的。營造和平可以成為神學的辯論策略和手段，這與上帝之城的夢想是一致的。想象一下團體的力量、想象力和智慧的光芒會通過一種對現實的「中庸式」觀點而得到應用，通過嘗試公正的對待歷史的偶然性和抗爭性以及局部特殊性的互動，特別是《聖經》的意義來進行訓導。

大體上，我對這場運動的希望是它要下決心爲了獲得神學的智慧而承擔起「長久」的責任，而不是去走捷徑。很少會找到同時從事學術神學研究和獻身教會以及公共的善的一班學者。而把這三者通過投身上帝和上帝所賜予的智慧而結合起來則是一個令人敬畏的使命。對我們其他人而言，可能在神學上與激進正統神學具有分歧，但卻負有一個相似的使命。如果要實現的是所希望的東西而不是所擔心的東西，那麼清楚的一點就是有些事情是絕對需要做的。讓我們去爲所有的使命祈禱吧；要進行廣泛的學科研究以及和它們進行對話。如果想發現智慧的話，這些就都是需要做的；要在構建大學、教會和它的神學機構以及其他機構和市民社會的網絡中承擔起我們所扮演的角色，從而使它們能夠成爲爲智慧服務的高質量的對話和評議的場所。至於基督教神學家所從事的工作是甚麼，渴求上帝的智慧以及上帝的和平，就是爲激進正統神學所更新的傳統的核心，要想出一個比起這個渴求更爲吸引或更爲深刻的動機，是困難的。言多必失。

英國神學的未來

那些對激進正統神學的未來提出的希望，比起對英國神學的未來提出的希望多兩倍。英國神學²²這個更大的背景是大學中的一個主流，在其中神學和宗教研究走在了一起，而且它借助於教會神學研究機構也通常與大學緊密地聯繫在一起。這一幕鼓勵了神學的對話式的，尋求智慧式的模式。其優勢地位是可以論證的，而且對崇拜和祈禱者的強調是一樣的。英國神學的獨特風格不是體現在系統神學上而是體現在文獻、論文和專著上。神學常常是通過與

22. 接下來的段落中所引的進一步內容，請看我在上引的《基督教世紀》中的各篇文章。

哲學、歷史、《聖經》研究、文學和藝術、社會科學、政治或者自然科學進行對話並借助於它們而得到轉達。受到在二十世紀中期以後佔主流的實證主義哲學的破壞性影響，神學的自信心已經有了某種程度的恢復。在我看來，英國神學中主要的「錯誤路線」之一就是把焦點放在對現代性的不同反應上，主要的問題在於：對現代性自由的歡迎程度是存在着變化的；它是一種巴特式的進路；一種托馬斯主義或是奧古斯丁／托馬斯主義的進路；還有那些支持主流正統的人。這種主流正統對一種爲了拯救現代性和宗教傳統而尋求前現代的、現代的和後現代的智慧的主流聲音而言是不以爲然的，這正和我上面對奧克斯的描述是一樣。²³

激進正統神學在這樣一個背景中顯然是如魚得水。它對崇拜和聖餐禮的強調，它的許多反思，它的自信心，它的奧古斯丁主義和托馬斯主義，以及它在現代性問題上的強硬路線，激進正統神學都是非常熟悉的。迄今爲止，比較少的是對話而比較多的是對抗。但在英國還是有一個主要的問題存在。對英國神學來講，它相對缺少「明星級」的人物以及缺少運動。它的領導人物（在神學家中最具廣泛影響力的人物意義上講）通常沒有創立自己的「學派」或是拿出一些具有明星級地位的東西來。而其他地方的運動在英國常常變成了更像是對話一類的東西（儘管這些話可能有些刺耳）。就「運動」的地位而言，英國的背景可能會鼓勵激進正統神學變得更具廣泛性，而不是集中在其領導人物身上，同時變得更具對話性而不是對抗性。確實，至少在英國這已經能被看到是在發生了。如果它現在

23. 在上引《基督教世紀》的各篇文章中，我把威廉斯（Rowan Williams）當作一個這樣的例子寫出來，除他之外還有許多人。

的成員以這種方式在這個費時費力的工作中安頓下來，即與他人一起承擔那些神學所要面對的、尤其艱巨的（而且通常是隱藏着的）任務，那麼我們所有人將會對他們給予巨大的感激。

神學的尾聲

激進正統神學明顯的好處之一就是它鼓勵其他人關注一些以往非常好的神學。如果它只去肯定更多的人擁抱奧古斯丁和阿奎那的做法的話，那麼它將只是做了一個主要的工作。如果這種影響能延伸到這裏和其他地方的課程中，那麼將會增加長久的利益。許多神學的和其他學科中的人認為任何基督教和前現代的東西都是無關緊要的或是有害的，至少也是可忽略的，在這樣一個時代裏激發起對這些模範思想家的興趣是一個偉大的成就。但如果伴隨而來的信息是現代神學可以就此打住的話，就像在某些激進正統神學者做到的程度上看，那麼就意味着一種現代神學的又一種枯竭來臨了。有關激進正統神學參與十九世紀和二十世紀基督教神學（還有其他的神學）的性質存在一個問題需要注意，它可能有助於那些更深入地去恢復奧古斯丁和阿奎那，並已獲得至少一個現代的，最好是新教的對話夥伴的人，以及推進在關鍵問題上有價值的對話的人所進行的研究。這個對話夥伴既不同於那種古代的傳統，也非常不同於現代的東西。我想提示的是在數個可能的候選人中，朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer）的著作現在首次以完美的學術性的十九卷版本的形式一起面世了。²⁴

為甚麼朋霍費爾可能成為一個產生豐碩成果的焦點

24. 《朋霍費爾作品集》（*Dietrich Bonhoeffer Werke*; München: Christian Kaiser Verlag, 1986-1999）。

呢？他自己的兩篇論文把教會和神學的問題放在了一起，並把社會科學（《聖徒相通》[*Sanctorum Communio*]）、²⁵神學和哲學（《行為和存在》[*Act and Being*]）²⁶的關係聯繫了起來。這些做法對激進正統神學作了指導性的對比，特別是在他們批判性和建設性地「拯救」現代性的根本對話的能力上。他自感責任重大而遊走於大學、教會和國家之間。他以各種方式廣泛的參與《聖經》的研究，並在生命的最後時光中把其自身重新融入到對《舊約》的研究中。他在實踐和神學兩方面把地方層次上的教會生活、國家層次上的教會生活和國際層次上的教會生活聯繫了起來。在神學和實踐上他基本上是一個路德主義者，但他的「天主教」傾向卻讓路德主義者迷惑不解，他也和東正教（Orthodox）、聖公會（Anglicans）、貴格會（Quakers）、改革宗（Reformed）還有（他在紐約的期間）五旬節派（Pentecostals）都有聯繫。他計劃對印度的甘地（Gandhi）作一次訪問，但在德國的處境使他不得不取消了這一計劃。他一次又一次的回到耶穌基督這個人身上，從其整個神學中展現出耶穌基督生活、死亡和復活的重要性來。他把崇拜看作是基督徒生命（《團契生活》[*Life Together*]在這裏是最恰當的）核心的東西，並把它完全與

25. 羅伯茨（Richard Roberts）在一個篇章中特別討論了米爾班克藉以結合社會科學合神學的方式，他發現朋霍費爾的進路對於兩者的關係應該是如何建構的仍然是以例證的方式表達的：〈透過社會科學看神學〉（*Theology Through the Social Sciences*），載 David F. Ford 編，《現代神學家——二十世紀基督教神學導論》（*The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*; 2nd ed; Oxford: Blackwell, 1997），頁 700 及以下。

26. 要了解朋霍費爾在《行為與存在》中所取得的哲學的和神學的成就，和如何開創性的把朋霍費爾的成就與當代英美的哲學（特別是帕特南[Putnam]和納格爾[Nagel]）聯繫起來的以及和具有後現代哲學特徵的神學價值相比如何評估這種神學的價值，請參閱 Paul Janz, 《拯救現代性——在朋霍費爾中的理性、公正和倒數第二性》（*Redeeming Modernity. Rationality, Justification, and Penultimacy in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*; Cambridge University Ph.D. 2000, unpublished）。

一種處於社群中的使徒生活聯繫在了一起。他從受難的角度關心倫理、政治和社會的繁榮，他深深地關注着二元主義並「從兩個層面上思考問題」。他的神學通過許多寫作風格、論文、生活層面、論題和實踐中得到豐富的展現。在他生命的盡頭他進一步發展了他關於基督教和西方文明化以及現代世俗化的關係的思想。他的《倫理學》（*Ethics*）和《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）可以被看作是他為基督教信仰和實踐所作的宣言。他的信仰和實踐無論在危急環境下還是在日常生活中都是那麼根本，那麼正統，那麼普遍和那麼自然。終其一生他都對誘人的權力和那個後現代的預言家尼采所表現的智慧保持着警覺。

他在敘述方式上存在着弱點！但他的看法，就像在他的《倫理學》中表達的那樣，對激進正統神學形成了一個誘人的交匯點。朋霍費爾關心如何克服從兩個方面進行思考，其興趣在於認識到上帝與耶穌基督的世界走到了一起。他不斷地抵制那種認為在耶穌的生活中世界在根本上得到了肯定，而在耶穌死後這個世界得到了審判，並在耶穌的復活中得到了根本上的轉變的觀點。公正的對待所有這一切是處於神學和基督教倫理學核心的東西。他發展了一種參與的概念，這個概念好像與奧古斯丁或者阿奎那沒有甚麼關係。他說，這兩點在基督教歷史中從兩方面的思考中得到最好的克服，就是在《新約》和宗教改革中，中世紀是其中的一個低潮（另一個低潮是早期現代的新教學院主義——這裏兩種說法是一樣的）。我不確定我是喜歡這個論述多一點還是喜歡激進正統神學的論述多一點。但至少它引入了關於在這篇文章中提出的一些問題的對話，我現在希望皮克斯托克會對那一對話有所貢獻。