

Globethics Repository



基進正統神學的提案

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	Milbank, John
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 21:05:16
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166937

基進正統神學的提案*

米爾班克（John Milbank）著

譚浚明譯

在大西洋兩岸對基進正統神學的反應上，我面臨一種奇異的對比。在英國，基進正統神學似乎被視為一種極端、駭人的運動。而在北美，尤其在天主教的群體中，基進正統神學則毋寧被視為一種典型的、聖公會式的調解嘗試。在美洲的學界脈絡中，大多數表達的意見是將基進正統神學認定為既非明顯的羅馬天主教亦非新教，它同時拒絕某種堅定的巴特主義（*emphatic Barthianism*）或任何基礎主義式的自然神學，同樣抗拒純粹信仰與純粹理性，並且再次訴諸教父思想作為神學的典範，以及柏拉圖思想作為啓示的哲學性預兆。

目前這些認知都是正確的。基進正統神學的確是一種知識性（*intellectual*）、大公性（*ecumenical*），以及文化調解（*cultural mediation*）的運動。它同樣地反對純粹信仰與純粹理性的斷言；同樣反對宗派式的壟斷救恩的宣稱，

* *Radical Orthodoxy* 本是兩個矛盾概念的充滿張力的辯證組合——*Radical* 代表前衛、反傳統，*Orthodoxy* 代表保守、傳統。但就 *Radical Orthodoxy* 的思想內涵與立場而言，其呼應「後現代」、「後世俗」哲學的思想特質，固然「前衛」；但其用以反啟蒙、反現代性、克服形上學的方式，卻是回溯前現代的「正統」神學思想，如奧古斯丁、阿奎那等人，並加以後現代的詮釋。其在哲學上的「後現代式」的「激進」實為向「基本」的基督教「正統」神學傳統回歸與重新詮釋的一種方式，故將之譯為「基進正統派」。——譯注。

本文譯自 John Milbank, "The Programme of Radical Orthodoxy", in *Radical Orthodoxy? - A Catholic Enquiry*; Ashgate, 2000. 經授權翻譯及刊登。

© "The Programme of Radical Orthodoxy", John Milbank, 2000, Ashgate. ——編注

以及對教會權威的漠視；同樣地反對某種作為內在個人獨白的神學，以及某種迎合未受質疑之世俗假設的神學。就這些意義而言，基進正統神學是一種中庸之道（*via media*）。然而，基進正統神學更進一步斷言其所反對的、表面上對立的兩種極端在暗地裏是媒合的。更具體而言，基進正統神學論證對於純粹信仰的追尋如同對於純粹理性的追尋，皆為同樣現代的追尋。對於救恩確定性的賦予，完全取決於教會制度與形式，是與個體主義式地忽視教會制度與形式同樣現代的。且對於所有護教學的逃避，與將護教學視為神學真理的本質基礎亦為同樣現代的。因此，基進正統神學藉由與自稱的啓示實證主義的「保守主義」（*conservatism*），或某種崇高的教宗主義（*high papalism*），或某種純粹自我本位主義的神學論述保持距離而進行顯著的溫和調節（*moderation*），實際上是一種「極端主義」（*extremism*）的符號，這使其抽離於披着自由主義或保守主義外衣的現代性。

或許這種同時既是溫和調節，又是極端主義的最重要實例，可見於基進正統神學對於新教的新正統神學的立場中。就某種意義而言，基進正統神學的調節呈現在相較於新正統神學更多地強調所有人類的理性皆參與了神聖的心靈，且容許神聖的彰顯性（*divine manifestness*）在人類經驗中扮演某種基要的角色。但更基本地，基進正統神學認為巴特主義，如同自然神學，是在某種特定的現代性氛圍中運作的。亦即巴特自十九世紀新教自由主義的思潮中，承繼了一種對康德哲學的基督論式反擊（*Christological riposte*）——既然人類理性已被認定不可能超越自身極限而走向上帝，則唯一可能的神學必須獨斷地奠基於絕對神性

在道成肉身中的降臨，並被認知為對人類有限性的補救更甚於對人類墮落的救贖。

如此巴特傾向於擁抱關於人類理性確定受限的後啓蒙（post-Enlightenment）思想，以及同時在這些局限中存在有效的世俗自主性（valid secular autonomy）的想法。對於純粹信仰、與理性對立的純然超乎其預期的啓示的斷言，實對應於接受某種完全安全但有限，且在其自身被授權的範圍內掌控一切的理性之想法。對比於此，基進正統神學重新訴諸前現代的想法（這些想法在中世紀晚期已開始逐漸衰落），不認為存在任何安全的理性是無須參照人類望向神聖的隱晦、不確定的異象——反之在墮落的此世中存在一種對神思所賜予的蒙福（beatific）、異象的期望，它必須體現在對成了肉身之道的象徵化期望，或是在主後（anno Domini）歷代對關於那道成肉身的文本和聖禮遺跡（textual and sacramental relics）的釋義中。基於此觀點，信心不再異於理性，而只不過是對理性的強化。另若理性已經是基督論式的，那麼相反地，在終末之前，信心仍會散佈於一切人類理性的各種論述中。言說上帝必須言說其他的事物；當然，言說上帝的內容，實僅止於與言說其他事物的內容之差異。

這就是我們所講的意思，即相較於新正統神學，基進正統神學是少於通融，因其不容許世俗論述的完全自主領域（甚至在不是直接關注於上帝及救恩的事物），它亦是多於調解（mediating），因它並不將神學局限於根據自身絕對地離散的邏輯（absolutely discrete logic），而作出的對上帝之言的純粹釋經的解說。毋寧說，神學的離散性（discreteness）並不單單展現於基督中心式的（Christocentric）形式（forma），亦展現於此一形式藉由

在與多樣化人類生活及思維形式的互動中擴增的理性，而體現的恆久常新的聖靈論式的實現（*constantly new pneumatological performances*）。（應在此補充，此針對巴特的立場，將我們對第一代改革者們——尤其是路德——的態度問題開放了。這是由於第一代改革者有時被理解為至少恢復了一半的教父時代及中世紀盛期思想中被遺忘的一面。）

此一關注二十世紀新教思想的基進正統神學之處境，在對同時期的羅馬天主教思想的關注之處境中被補強。在此，基進正統神學與新神學（*nouvelle théologie*）的結盟更勝於新正統神學。基進正統神學認為呂巴克（*Henri de Lubac*）是一個比巴特更偉大的神學革命者，因為在質疑於一種作為離散階段（*discrete stages*）的恩典與人性的等級二元性（*hierarchical duality*）中，呂巴克不像巴特，他超越了所有現代神學所共享的背景前設。在這方面可以說，他超前時代地開展了後現代神學。呂巴克著作的基進含意（這是其必須以重大的告誡將自身圍繞而區隔的原因）是：對於阿奎那及其之前的傳統來說，信心與理性並不本質性地區分，因為兩者都同樣參與於上帝的心靈之內，只是參與的程度不同。

在阿奎那的事例中，理性作為理性，必須要渴求於蒙福異象的整全知識。而這渴求，作為非常有限的人性，無論如何必須先領受這異象的一些模糊、乍現的靈光，即便認清此一異象的努力僅屬於一種可能性。理性被提升，於是成為最終結局之前的一個未完成的、以及相對地非論述的期望，而理性的提升是恩典在先前降臨的結果。正是由於理性與信心兩者都在我們的存有與認知對神聖存有與智性的參與中被建構，那麼兩者亦是——理性與信心同樣——

由終末論建構。由於理性思考一切，它總是已經知道其尋求知悉的事物：理性，之所以為理性，必亦同時是信仰。而在整合此一觀點的各種方式中，奧古斯丁、安瑟倫及阿奎那皆意識到在他們對恩典與啓示進行的基督教式整合的核心，他們仍然是激化及解決在某種思潮中認定理性之所以為理性，在知其所以然之前必已知其然（*knows before it knows*）的這種特定的柏拉圖主義理性觀。於是，在對經文的反思上，他們並不離開，反而增強辯證的反省——雖然，在辯證法之上，其困局（*aporias*）被解決是透過某種概念，此概念說明神聖的降臨容許人性的提升，是藉由其在感官性會遇（*sensory encounter*）和儀式獻祭（*liturgical offering*）的實體性（*materiality*）中，來臨並與我們會面。¹

然而，若基進正統神學延續了新神學，為何要給予一個造作的新名字？有三個恰當的原因對此說明。第一，基進正統神學若是大公性的（*catholic*），則非一種特定的羅馬天主教神學；雖然基進正統神學可以為羅馬天主教所支持，同樣地亦可由那些形式上為「新教」，但其理論與實踐本質上符合於從教父時代至中世紀盛期的大公性視界的群體所支持。第二，羅馬天主教的神學實際上發現其對於呂巴克的思想遺產的接受上，存在着巨大的困難。這遺產因着不容許用以建構神學的某種普遍的人類合理性論述及基礎的存在，遭致了自由主義者的懷疑；而之於保守主義者，其疑慮的理由大致相同，但主要憂心於其相對主義的傾向以及可能造成教會影響力減少的後果。於是為了哲學、倫理及政治的非自主性而對阿奎那論恩典與人性、信心與理性進行的任何重讀的意涵，仍未完全透徹地思考（教

1. 關於這點，請參考皮克斯托克（Catherine Pickstock）於本文集的文章，而上述阿奎那的觀點，參拙作〈強化〉（*Intensities*），載於《現代神學》（*Modern Theology*; vol. 15, no.4 [1999]）。

皇的通諭《信心與理性》[*Fides et Ratio*]在此是矛盾的，雖然偶爾其看似與基進正統神學的觀點很接近）。第三，且最具爭論性的，是在某些方面羅馬公教主義可被視為深刻地共謀於由其協助建立的現代性（雖然可被羅馬公教群體自身清楚地視為不衝突的）。

甚至自從格列高利的改革（Gregorian reforms）至今，羅馬天主教會已備受爭議地過分堅持在特定的「屬靈」社會空間上的教權管控，這樣（正如貝璣[Charles Péguy]所爭論的）只留下非神職的、被剝奪而成為基督徒的人，一無所有卻因而創造了屬於自身穩固的「世俗」活動的領域。可以肯定，聖公會主義通常犯下與之對立，但同樣現代的錯誤：即藉由爲了世俗目的而組織的力量，實行教會建制的終極管控。不過，在適當的時、地，聖公會主義所保有的某種在界線上的模糊（blurring），是與基進正統神學意氣相投的——一種聖公會式的模糊性（Anglican fuzziness）表面上是溫和的，但暗地裏是極端的。

就是這種模糊，這種理性與信心、世俗與社會的非二元性（non-duality），即是我想強調的，因其經常被誤解。基進正統神學主張不存在神權政治（theocracy），因爲神權政治是取決於其所否定的極端二元論：爲了鞏固神職者的神聖權力，必然存在一被剝奪的世俗空間任其支配。但是，對於基進正統神學而言不存在這樣的空間。對於基進正統神學而言，神聖性滲透寓居於每一處，且若此神聖性是由上降下，這降下亦是通過其由下提升而彰顯。於是言說只有神聖存在，等同於言說在現在，在此世（*sæculum*）之中，只有世俗存在，即其仍只是透過其神聖宣告的人類時間。而如此宣告散佈於傳統及自發性的複雜社會及文化的形態中——在對立於人性的權威的肯定、絕對的來源

中，它並不是穩固的。

我認為前述的，是適切於基進正統神學不應被視為大公性的指控，因為其傾向於詆毀獨立理性的角色及整全性。我所要論證的是提倡這樣的理性並非真正的大公性，而是中世紀後期和巴洛克時期偏差的結果。然而，這不是說我們完全反對所有護教學。的確，那些對基進正統神學的敏銳批評者質疑我們太自由主義及護教，因為我們傾向於以某種非特定的基督教的範疇作開始，例如和平、禮物、儀式、姿態、美，或諸如此類——之後議論到只有基督教的思想與實踐才能確保這些範疇的純正。這有如（例如班納[Michael Banner]巧妙地比喻）一個世俗的公主需要一個基督教的武士去拯救。然而，這裏再一次，一種完全內在的基督教論述的理念，實為對建基於中立起點的護教學的想法的回應性反擊。若確實沒有任何「普遍的」想法是不受語言及情境的偶然性所感染，那麼同樣地亦沒有純粹具體既定的起點是不受普遍抽象的想法所感染。這樣，福音書的具體性亦是一繼承普遍及含混的想法及形象的馬賽克（mosaic），而且不存在全然地基督教的語言是完全不能被非基督徒所理解。

結果，教父們及初期至盛期的經院哲學鮮少清楚地區分基於信仰自身的超理性假設的信仰解釋，與達至可說服信仰圈外之人的可信程度之信仰的論述性發展。這樣，我至少不會為殘存的護教學辯護，因相對於真正的辯護（apologia），其內部論述的可疑的二元性，是我所試圖超越的。

到目前為止，我指出了基進正統神學的處境，包括對新教及天主教思想的重視。我希望對於基進正統神學與新近英國神學、後現代主義及近代神學普遍景況之間的關

係，補充一些說明。

首先，讓我討論新近英語神學的處境。大部分參與基進正統神學的英國人士都在某種程度上承接了對於新正統神學的獨特英式反映，以麥金農（Donald MacKinnon）為代表，他實際上尋求發展某種似乎更哲學地自覺的巴特主義（more philosophically self-conscious Barthianism），在其中康德哲學的前提更多明確地前置。的確有某些界線上的模糊牽涉於此，同時亦有某種跨學科的拼貼（collage）的獨特風格，遠離於任何釋經學的約束。對我而言，基進正統神學需要承認其受惠於源自麥金農之思想遺產而來的風格（idiom）。而關於內容方面，同樣重要的是去強調與麥金農及其一些假設的分野。

特別在這點上，我只能在可利用的空間中，給予某些概略的指示以說明我的意思。首要地，基進正統神學並不將自身安置於一種後康德哲學的智性空間中，這空間傾向於認同對於我們的知識的有限性的正確堅持，包含某種錯誤見解，認為我們可以一勞永逸地明確說明對於有限心靈的可能知識的界限。在此，不應擁抱一個會（為先驗的托馬斯主義者[Transcendental Thomists]及其他人）普遍地被接受的故事，而根據這故事，康德是可以與教父時代及中世紀盛期的傳統復和，因其對思辨形上學的否定是對晚期經院哲學對傳統的曲解的一種拒絕，以致錯誤地聲稱基進正統神學享受某種以第一因作為存在（Being）本身的、特殊的智性直觀。毋寧說，應該擁抱根據於論述了康德如何作為經院哲學後期的實現而不是顛覆的、更新近及更精確研究的另類故事。

粗略地說，這故事如下：一個完全地先於神學及不受啓示方向所影響的本體論，出現於早期的現代性中，依賴

於後司各脫主義者（post-Scotist）的想法，意即人們可以單義地（univocally）把握存有而忽視無限與有限。這意味着容許人們以與任何有限受造物的相同樣式，將無限的存有（infinite Being）僅當作一種存有（*a being*）去思想，無論此存有存在或不存在。因此，或多或少存有已在此停止作為一完美名稱的主體。而一旦上帝停止超越，通過完滿的超越，這完美的尺度因而轉為僅只是最高的項目，上帝很快地在同一單獨意義下被設想為之後的有限原因的第一因，而最終成為自我的起因，作為最高的自我決定的意志，擱置任意的規律，如同笛卡爾（Descartes）所言的。對於這準物理的神祇（quasi-physical god），在基於純粹理性的可明確論證的模式（apodeictic mode）中完成一自然神學式的提升（natural theological ascent）是可能的。然而，一旦存有被視為缺乏內在本質完美性的任何深度，但反之清楚地於表面——或至少能作為非有即無的推理——那麼存有已從知識的角度被定義，而非反之亦然。於是，最首要的純粹形上學，免除了一種情慾提升的、外在於合理性的實踐（符應於柏拉圖），或聖禮恩典的接納（符應於基督教）——換言之，於十七世紀初期興起的，僅被理性解救的首要純粹本體論——已經被更適當地表現為一種基本的知識論。此一轉變很快地發生，而康德只是完成一個已經一半由巴洛克時期的經院哲學（Baroque Scholasticism）本身所接受的內在運動。此外，康德亦完成了他最終並沒有放棄的自然神學的計劃。

對於康德而言，有限存有的現象是由我們對此存有的間接認知的架構所給定的可能性而預先被決定，另一方面真實、靈性、物自身（noumenal）及生存的無限存有，是透過靈性存在或理性本身的純粹自我實現的可能性所預先

決定，而且作為一個理性存有是我們可以單義地把握這可能性。這樣，實踐理性的「應該」意味着「能夠」，它進一步意味着可能的美善及判斷所成就的一種現實的道德秩序，肯定實踐上（亦確實在理論上，因為對康德而言，實踐理性是一種更純粹的理論）本體論論證只會被否定，當這論證是關於在現象的偶然性中圖式化（*schematising*）理性，而非關理性在其物自身的純粹性中的純粹自我實現的可能性。康德完善了形而上學的教條主義，因為其對現象界（*phenomenal*）輸入的限制只能在對於對立於現象界的物自身的維護中達成，這畢竟是批判哲學的真正敬虔主義式的、反大公教會信仰及反「奧秘」的目標。這裏所拒絕的並非從現象界而來的沒有基礎的推論，而是（沒有基礎的）屬性的（*attributive*）類比或參與的任何想法，亦即論及在可見與不可見的世界之間的任何真實的親緣性（已經由布朗德[Phillip Blond]作了令人滿意的討論）。²

若對此無法了解，則其危機將會是把康德哲學中純粹無限的可能性的崇高與一種神聖黑暗的傳統神學概念混淆，此概念並非無內容之意志的深淵，而是那黑暗之於我們，是一種徹底地使人目眩的光，以單一光照的最大強度去遍佈於其形塑之內容的各種無限。在此混淆之外，可以得到一個先驗主義式的否定論（*transcendentalist apophaticism*）的多疑虔誠（*doubtful piety*），以假定為更優位保留的自義式聖潔，投入於聲稱絕對的不可知。在這作為黑格爾恰當地所要求的心理狀態中的上帝，是那位值得人為其冒險行動及確信的上帝嗎？與眾不同的上帝在何處？

2. 參〈引言〉，載 Phillip Blond 編，《後世俗哲學》（*Post-Secular Philosophy*; London: Routledge, 1998）。

緊密地關聯於這被誤解的否定之路（via negative），便從錯誤的忠誠走向道德與智性的「深度」是附屬於悲劇性概念的錯覺。這牽涉某種挑逗手段，它包含存在着對倫理回應的絕對限制的觀念——並非人們必須自由地承認（與確實堅持）在此或彼處境中爲着此或彼個體——但絕對地、全體地並跨越時間。明顯地，這裏的危險就是含蓄地安置某種對罪惡的正面意義，以致在摩尼教的思潮中，合理化某種外在於神聖性的力量。通常一種悲劇神學的擁護者都會對思辨性終結作出精緻的反抗的重大活動。但相當顯著地——對於希臘人及黑格爾——悲劇（特別地）是思辨性的終結。在希臘的例子中，悲劇在城邦（polis）的創立中記錄了「歷史的終結」：在此原初的獻祭與原初去報復的衝動是一勞永逸地受限制的，但是仍然容許一定程度的持續影響，因爲這限制被接納爲公民法律（nomos）的基要觀點。在此取代了徹底地努力於克服暴力及看似不可逃避的窘境，或至少對於如此克服的期望，人們反而妥協於暴力及兩難，並進而假定此妥協爲必然的。

這確實是在時間之中的思辨性終結，它將有限的困惑及表面的匱乏絕對化，並篡奪了蒙福的異象。³某些敬虔主義式的焦點向着受難節，勉強甚至於期望一種復活的喜悅（雖然的確，優先於終末，我們不可能在這點上一起放棄我們自己）好像這將會有點不精美，因此仍然施行那最被厭惡的東西，那就是代替希望及實踐的一套神義論。同樣地，對比於其想象，其仍要慶祝一種黑格爾式的思辨的受難節，這是獻祭於一種異教的神靈，最終人類在時間之中的苦難是永遠不會在身體上被救贖。在這理解中，這是設想爲人們拒絕於陳腐的（banal）概念，那就是未來的救贖

3. 我在此受惠於與維珍尼亞大學（University of Virginia）的哈特（David Hart）的討論。

將會合理化之前的苦難，特別是對於無辜者及孩童。但相反地，人們到達的是更加令人恐懼的一種永不得釋放的現在時刻的概念（透過卡拉瑪佐夫[Ivan Karamazov]的被鎖上的孩童而作為例證），以某種方式於神聖的共通體中，帶着其在那永不與受苦者溝通的永恆同情的荒蕪深度的永恆報酬。相比之下，應該看到是，卡拉瑪佐夫的錯誤即在於空間化（spatialise）了苦難，以致不去看到苦難本身沒有永遠的時刻，沒有不能被安全感的記憶，或解放故事之內後期的敘事位置破壞的時刻。只因沒有「精準的」永恆的現在，就不曾有也不將會有任何孩童是絕對地及永遠地被囚禁。而一旦獲釋，這便絕不是絕對地被囚禁，因為如此囚禁的純粹外觀只不過是時間的有限性可透過罪惡的剝奪的活動（永遠地偶然及永不悲劇性地必要），被扭曲成為一個內在時刻的表面空間的自足性。

進行美好修復的解放之手，回溯地（又真實地），甚至這看似是「囚禁」的時刻，回到了真正有限的模式，這模式是作為進入無限的開端而通過。就此而言，對先前苦難的一種傳記式地被敘述的救贖，亦可以成為那某個集體性主體的救贖（但不是，亦永不會一致於黑格爾，在一些為着他者的未來救恩的未被救贖的苦難的救贖），終究不需是陳腐的，且的確，唯獨它避免了悲劇視界的陳腐性（此陳腐性潛伏於錯覺的深處）。（應該在此強調，這些評論所暗示對黑格爾的批判並不排除對於黑格爾所努力的許多其他方面的贊同。）

所有這些後康德和後黑格爾哲學對否定及悲劇實體化的奇異之處，在於其特性實際上高度的後現代，或至少早期是如此一更甚於基進正統神學。這是因為一方面在無限與不可知之間，另一方面在有限及可知之間設下了調解的

貧乏。假若有限及可知一點也不傳達無限給我們，那麼終極地有限的完全真理便會被懸置且被相對化。後現代特別地越過這「現代」遺產的唯一優點，就是這或多或少全面浮現其反人文主義及虛無主義。首先，早在八十年代，我已確實地看見後現代主義對於神學而言是一種契機，因為其似乎審視及減弱了對真理的世俗宣稱。在同一時間，我考慮到其宣稱暴露了所有論述本身的任意假設，造成了一種終極本體論的暴力的假設，這假設依次經由神學（雖然僅經由神學）而能夠使之相對化。我考慮到後者能夠被視為在一個可能被和諧化的宇宙中，所有論述的可能的和諧提供一個擔保的論述，這是由於其依靠於一個終極和諧的來源，但現在卻是含糊不清。我注意了關於非真理的真理的虛無主義式的論證，或在全然真實的虛空（void）中無休止地穿梭的不完備的特性，即一方面是虛無（nothing），而另一方面則是表象，若非真實，則仍是虛無兩者之間，相當於一種虛無的非同一的實體化規律。

我似乎同樣合理地認為，神學能夠與柏拉圖及奧古斯丁一致地，再一次肯定真理的實在。這樣的肯定只能透過確證不變及簡單的永恆而達成；在此永恆中，時間的變遷遠距離地及困惑地參與，但依然部分地展現，所以保留其表象。然而對虛無主義而言虛空不存在，因此時間也不存在（如同皮克斯托克[Catherine Pickstock]在本文集中的文章所說明的），但對於神學而言，永恆是存在，因此時間及身體也都存在。結果，神學可以宣稱不單拯救物質，而是成為唯一可能的物質主義。

這遺產——總結為「擱置物質」——現在開始被基進正統神學所採納（而應該注意到的是這關聯於頑固的，但不是自以為是地非批判的，對左翼政治的支持）。然而，我

現在看見虛無主義並非任何在尼采之後的後現代所更新提升的事物。相反的，它承繼於現代——即康德和黑格爾本身。更具體地，這是潛存於康德哲學的崇高，及黑格爾哲學觀點中關於那絕對作為無物是透過自我異化作為有限，而其同樣地必須一再次保留自己作為絕對——是對這有限的否定。這否定的否定將有限留置於其偶然性或任意的「非真理」之中，但仍然作為那絕對的真理。愈來愈多學者認知到黑格爾所自陳的虛無主義，及穿梭於虛空或變遷的虛無中的單調的概念形式，與表面偶然「臨在」的無物，這可追溯到海德格爾的觀念論，經俄羅斯的虛無主義及科耶夫（Kojève）至一九六〇年間的法國那一代之間。而在這啟發下，訴諸（康德式或黑格爾式的）人文主義去對抗後現代主義者似乎愈來愈絕望。人文主義本身的反面通常是一種非位格的內在主義及宇宙無益性的福音。

對抗虛無主義的神學轉向是基進正統神學與同為現象學家的法國天主教神學家如馬里翁（Jean-Luc Marion）之間的共同基礎。然而在此，基進正統神學在某種意義上再一次在兩者之間尋求調解——而這次一方面是法國現象學，另一方面是英語學界對語言的關注。對於英語學界對語言的着迷，不論是維根斯坦哲學或德里達哲學（德里達在英語國家中銳不可擋地獲致成功），所強調的是我們必然地身處於字詞、常規及傳統之中。有時這裏的危險將貧乏文本化（textualising aridity），形式主義與自鳴得意的本位主義。再者，一種我們是「受限」於語言的想法可以再肯定先驗主義者對有限的可知限制，而結果鼓勵了對上帝的類比論述的一種過度不可知論的解釋。

相較之下，現象學堅持於視界與不可還原之會遇的新奇性。但「原始直覺」的概念忽視了語言、文化及歷史的

調解。這是無可救藥地非政治的（irredeemably apolitical）。而若是在此意義上忽視對判斷之經驗的接納，那將會忘記人們是在對這不可知與可知的關係的認知中判斷這個關係。在對如此判斷的忘失中，或許可以想象存在一種對不可知及其與可知之關係的原始直覺，這關係只能夠取得將純粹的不可知性與無形性實體化的形式，而與人準確地相遇。於是非常奇特地，現象學的神學亦傾向去總結有限與無限之間缺乏調解——強調「距離」而甚於參與——而再次帶着對類比的過度不可知論的解釋。

相較之下，就調解的觀點，語言學的表達及直覺的經驗是分不開的。我們在形成中觀看，在觀看中形成，而這構成了皮克斯托克的儀式轉向的一個主要論點。⁴由於上帝並非世界中的某個我們可以轉向他的項目，在我們轉向他的過程中，對於我們，他是唯一的開端。而唯有當他觸及我們時，我們才能轉向他；於此展現了儀式的奧秘——儀式對於神學是比起無論語言抑或經驗任向一方都更基本，但儀式同時是語言性及經驗性的。

然而，在現象學與語言哲學的調解中，基進正統神學也是比兩者更為極端，因為兩者共謀於遺失他們所宣稱要保留之物——那就是語言及直覺的經驗。一個相對主義式的語言哲學失去了語言，因為去言說語言在語言之外展現無物，就是藉由為語言設立超驗主義式的界限來逃離語言。相較之下，本己的語言展現的神學觀點（而非藉由望向語言之外）保留於語言之內，因為它並非先驗主義式的宣稱，而只在與被認為是特別地顯露的某些特許的語言或符號形式的關係中形成。再者，若本己的語言顯露，便可

4. Catherine Pickstock, 《書寫之後：論哲學的儀式完結》（*After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*; Oxford, Blackwell, 1998）。

以確切地設想終極實在是極度語言的（hyper-linguistic），而非邏各斯（logos）之外的虛空。

同樣地，若對於現象學而言，對那不可知所看見的僅是其無形性，那麼便失去了視覺能力，及現在任何對祝福的預嘗。但弔詭的是，若容許視覺受到判斷——以及慾望——的感染，那麼便可以渴慕地判定，那不可見是於可見之中展現，因而保有了終極的視覺能力。

因此，基進正統神學在這情況下亦是比其選擇調解的對象更極端，在觀看與言說、言說與觀看兩者中力求超越任意想象的限制。

若如我們所見，基進正統神學在我們這個時代的對立運動之間尋求調解，此調解是否全然地以其極端反現代性的名義而進行的？是否其基進主義只不過是回歸根源？不全然地亦不僅僅如此。這亦是一種在理論和實踐上關注正統的基進主義，而作為一種永遠尚待完成的計劃，但是肯定不如在前現代性（pre-modernity）中完整。我已經提及了對於基進正統神學而言，錯誤的時代是如何地造成中世紀後期大公基督教帝國本身的真正衰落，如此特定的「現代」，在宗教改革，以及——我應該現在加上——在啓蒙運動中，往往展示對如此衰落的一種正確批判。

這種情況是好的，即使就某種更深的層次而言，現代支撐着中世紀後期：例如在啓蒙運動對一獨斷之上帝，以及根據形式主義規範制定的專制的教會規則的拒絕，它導致了自然及人類的獨斷性，產生了一種據說缺乏奧秘的純粹形式主義。然而，在一更正面的思潮中，現代性往往擴展對於自由、平等、博愛、個體表現性、浪漫的愛情、歷史性的慾望，以及對受限於時空的常規與地域的，所有這些都的確已於中世紀早期至盛期顯現，並至今未被充分的

解放。⁵

然而，隨著這些理想的現代「解放」，同樣地隨着被暗示為早期的物質主義的現代解放，所產生的問題即為在逐漸地失去其神學與目的論根基的過程中，他們作為理想的特質被扭曲，而結果終於失去其可信度。自由變為沒有思想的自由，無益的自由。同樣地，在普遍的善之中缺少一個基礎（根據能力及被賦予的角色作為對於分享的考量）便會衰退認定所有人在形式上是相同的一種處置——一種同時掩飾及建構真實、殘酷之不平等的處置。博愛亦很快地被更多根本的自我中心主義的猜疑所腐蝕，經常被視為隱藏於投射的面具之下，如此人們便停止相信於一種奠基於本體論的選擇性親合力的，不可化約的奧秘。在此其間，表現不出超驗之美的創造力是唯一可證明為崇高震撼的力量，同時浪漫的愛情外在於來自親合力的信任，顯露真理的美的能力，淪陷於虛構的情感之內，替換為一種操控別人的原始慾望。同樣地，不再銘記超越的具體地域性必須以抽象或普遍的名義被否決，否則便是暴力地堅持加諸其他身份的耗費上（或者兩個傾向可怕地結合）。

最後，當它被理解為一切皆牽涉於無意義的轉變，他同時亦會被理解為無物真正地轉變。所留下的是力量——甚至不是意志，而是一種驅使我們的匿名力量，而由我們對它的確認，揭露了之前討論的，作為瘋癲的錯覺的現代性的所有理想。只有神學透過改造才可以修復這些理想。因此，基進正統神學，儘管對抗着現代，亦尋求拯救它。基進正統神學顯現的，並不是前現代，而是現代性的替換版本。

5. 在堅持這些東西在中世紀的根源上，我不羞愧地抱持英國史學的主流傳統作例證，例如根據斯塔布斯（Stubbs）及梅特蘭（Maitland），作為反對某些歐陸的傾向，帶着一種過度普遍化的古老社會體制（ancien régime），去建立一種絕對「分裂」的神話。

