

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

中西之間——相遇、神學及曆史詮釋學 [China and the West: Encounter, Theology and the Hermeneutics of History]

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	DAVIES, Oliver
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-15 00:58:21
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165216

中西之間

——相遇、神學及歷史詮釋學

China and the West: Encounter, Theology and the
Hermeneutics of History

(英) 奧利弗·戴維斯著 張博譯

Oliver DAVIES

作者簡介

奧利弗·戴維斯，英國倫敦國王學院神學與宗教研究系教授

Introduction to the author

Oliver DAVIES, Professor, Department of Theology and Religious Studies, King's
College London, U.K.

Email: oliver.davies@kcl.ac.uk

Abstract

Chinese and Western scholars alike share a burden of responsibility to develop new ways of understanding the human which can be applied in new global contexts. In engagement with the work of Yang Huilin, this paper argues that philosophical convergence between East and West is greatly facilitated if the Western philosophical position is moderated by the findings of contemporary Western neuroscience which stress the embodied and non-dualist nature of the self. A Western philosophical reception of a non-reductive physicalism opens up the possibility of new kinds of intellectual collaboration between East and West, which can lead to new hermeneutical thematisations of the deepest commonality between cultures. This is found in our human self-awareness as communicating, embodied agents in a shared material world. This paper develops Yang Huilin's proposal that Christian apophaticism is a significant resource in this respect.

Keywords: Neuroscience, apophaticism, globalization, hermeneutics, history

有時我們會在某一時刻認識到我們可以學著以一種新的方式思考，而這種思考方式同時亦是一種新的存在方式。我們若稱之為歷史自身昭顯於生活表面的歷史時刻，亦未為大謬。同樣，當我們在這種時刻、在我們自身的歷史侷限和不完善之中認識我們自身之時，我們亦被賦予某種人類的職責。由此，我們亦應將其視為真理之時刻。

若在最廣泛的意義上理解詮釋學，真理、理解與存在，又或生活，均為詮釋學任務的特徵^①。的確，作為在世界之中的人就是由這些同時構成：我們如何理解事物，又如何允許這些事物來塑造我們；我們如何以信實為念本真地生活於世；又如何依據那種信實來選擇我們的存在（我們的身分）。於上帝的子民而言，信實即是持守在上帝面前的信實生活之道。

事實上，我們可以在詮釋學任務中辨明的是我們自身的人類歷史性形態。歷史始於變化，作為“理性造物”或“智性化身”，我們生活在一個自身即容易不斷變化的世界之中。這就是我們身處因果力量之中的被動性。但需指出的是，我們在經歷變化時不僅是受動者，同時亦是行動者。變化不同，但仍屬變化。這是一種通過自我理解而來的變化，因為我們自己被知性原則所改變，而這種知性原則本來就存在於構成我們行動的有意活動之內。通過行動我們被自身及他人認作是在此時此地、以此方式行動之人。在歷史中我們

^① Hans-Georg Gadamer, “The Universality of the Hermeneutical Problem,” in *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge (California: University of California Press, 1976), 3-17; *Truth and Method*, 2nd edition (London: Sheed and Ward, 1979), 406, 432. Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, trans. Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 302; *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson (Evanston: Northwestern University Press, 1991), 19.

被自身客體化。這種歷史的自我客體化將我們置於更進一步的自由面前。在以這樣那樣的方式行動的自由中，我們發現了一種自我認同的自由：我是否想要成為那個人？若如此行事，我能否在自我之中認出這個我想成為的人？我們可以視之為一種“游移”（vacillation）。因此我們的自由是多層次的自由，從解釋與理解的自由演進到行動的自由，再到解釋的自由：最終得出我想成為誰的倫理判斷。在自我意識憑藉有意行動浮現之時，我需要做出一個審美判斷。我若成為那個人，此**感覺正確**嗎？此處是否有和諧、優雅或美，抑或這是否是一種掩飾的醜陋？

在我們作為歷史存在被置於自身面前之時，選擇我們想要成為誰的自由是我們作為人能獲得的最大自由。但即使是這種自由也是有條件的，因為它在有意行動之後，除非有意行動的時機首先出現，我們才能有意地開展行動。當然，我們可以選擇不行動；這也許是正確行使了我們的自由。接下來我們就可以放心一問，不行動是否正確？因此，真理、理解與存在不僅是人類歷史性的體現，更為具體地說，是人類歷史自由的體現。

詮釋學與歷史

本文是對楊慧林《“經文辨讀”與“詮釋的循環”》^①一文的回應。我無法不將接受楊慧林文章視作以此類新方式思考的時刻，而且這種方式同時亦是一種新的存在方式。於我而言，這恰恰便是歷史自身昭顯於生活表面的歷史時刻。但這個宣稱意味著什麼？

首先，它一定意味著在我或其他任何人所選擇去做的事情以外有更重要的東西。因為我們只能在既定的社會和歷史存在之中詮

^① 楊慧林：《“經文辨讀”與“詮釋的循環”》，載《中國人民大學學報》，2012年第5期，第8-15頁。[YANG Huilin, “‘Scriptural Reasoning’ and ‘Hermeneutical Circle’,” *Journal of Renmin University of China*, no. 5(2012): 8-15.]

釋、行動並對我們的行動做出判斷。以我為例，我並不僅僅以一個行動者或個體的身分來詮釋、行動和判斷，我同時是一位攜帶我所處時代諸多預設的白人中年學者。換言之，我同時是在歷史中進行判斷：在歷史中，這個詞指向一個全套互相關聯的預設和類似回應的集合體，這些預設和回應在廣義的文化身分上將我與他人相區別，同時也將我自己的亞文化身分從與他人共享的文化身分中區分出來。因此，這意味著我們可以說，一個歷史時刻的出現，即當歷史自身昭顯於生活表面的歷史時刻，在一個更深遠的意義上是歷史性的。其歷史性並非只是因為我被動地受他人限制，受那些以諸多方式限定我的世界觀的事件的限制。作為人我確實有侷限性，但現在這種歷史性亦存在於另一個層面，即我的反應方式會對我身處其中的歷史的形成有著微妙的影響。或者說，通過這種相遇我們將會有可能開啟第三種自由。第一種自由是運用我自己的行動力量的自由；第二種自由是我自己的自我選擇的自由，我通過這樣那樣的方式行動將自我置身於此種自由之中。我們現在談論的第三種自由是一種有別於先前對自我有限制的自由，是一種**批判性**自由。現在我可以選擇**在我自己的文化和社會性中與眾不同**。由此，在我自己的文化或社會性變革中，我可以隱微地成為其中的一部分，將之當作某些我現在可以理解的東西，即那些曾經在我面前被遮蔽而又被我們稱之為真理的東西。正是這第三種自由具有潛在的社會轉型變革力量。

中國與西方

中西之間當下的相遇使得第三種自由以及隨之而來的身分演變成為可能。當中國人和西方人相遇時，我們不僅僅是個體，還是由不同“歷史性主體”或歷史視角塑造和熏陶的人。西方在過去兩百年中處於如此之高的支配地位，以至於任何全球史的主體都不免

要從西方視角出發：某些人生活過的歷史，成為被另外一些人經歷或接受的歷史。西方將自身塑造為歷史的主體，並宣稱自己是全球的規範和標準。

這種境況直到最近才受到挑戰。我們今天以一種嶄新的明晰意識看到另一種全球歷史的存在，它代表著生活在西方世界之外的85%的人類。但這並非只是百分比的問題，同時也是多中心的問題，因為中國所代表的似乎是另外一種有著強烈普遍性或全球性傾向的文明，儘管它並非以同樣的方式呈現。從中國的崛起可以看到，展現在眼前的與其說是被壓抑的少數，不如說是沉默的大多數的視角，它尤其是人類經驗的一個主要中心，具有民族國家的整合性卻又更廣更深：可能比馬丁·雅克（Martin Jacques）所說的“文明國家”更為深刻^①。總之，我們發現，作為廣泛而完整的人類視域或視角之中心的歷史主體根本就不存在，而我們過去總以為西方主體能夠最終涵納全人類（如黑格爾認為的那樣）。歷史主體並非是無所不包而且首要的，實際上它是臨時性的。如果這個被接納的歷史主體的最後一次重大演變——權力從古老歐洲移到美國——實際上是一個內在的變革，那麼下一次可能是也必將是一種更為寬容、更為全面的演變。實際上，它必將是一次人性的演變。

歷史主體的演變

這種人性演變的條件，實際上構成了楊慧林的“經文辨讀”及他稱之為“詮釋的循環”的討論內容。他贊同彼得·奧克斯（Peter Ochs）和大衛·福特（David Ford）的方法，他們用“亦此亦彼”（both/and）取代“非此即彼”（either/or），完成了對“建構性主體”（constitutive self）和“投射性他者”（projected others）的解構。在一個詮釋群體中，

^① Martin Jacques, *When China Rules the World*, 2nd ed. (London: Penguin Books, 2012), 241-93.

詮釋者的多樣性使得任何單一視角都不能獨據霸權，因此拒絕了“確定性”(determinacy)。它將“對立”(contradiction)轉化為“對比”(contrariety)，並將“非建設性差異”轉化為“超越差異的建設性對話”^①。但是楊慧林也質疑了這種詮釋者的多樣性所帶來的變化的本質。他的問題是，在某一群體內將“確定性”固定下來不會同樣帶來某種普遍主義嗎？經文辨讀所努力避免的“確定性意義”(determinate meaning)以及“經文辨讀解釋義和行為意義的確定性宣稱”是否最終無法趨同？楊慧林最終評論道，真正需要“重構”的並不是任何意義的“確定性”，而是“被確定的”詮釋邏輯本身的結構。正是這一點將他引向試圖超越主客體之分的現當代思潮，以及過去的否定傳統，這種傳統承認語言內部存在的否定，也就是存在於詮釋循環自身內部的否定。楊慧林希望通過重構“確定性邏輯”本身來對主體進行更為徹底的“去中心化”，而不是僅僅描述（或再描述）“在原有邏輯框架內的任何具體的確定性意義”。這是一種超越經文辨讀的動態“修復”而到達一種動態轉變的詮釋學。楊慧林分析的核心是他稱之為“游移”(vacillation)的力量，他認為這正是與此類解構“確定性邏輯”本身相關的人性特徵。游移並不是那些持有潛在分歧立場之人的“和平共存”。它指向一種更為根本的人類社會性，這種社會性以人類共性為基礎，只有通過超越詮釋循環的限制同時又始終必然地置身其中方能顯現。它也許指向一種人類共同性的意識，而這種意識的根基存在於主客體分離之前，對於人類而言它必然地遺留於詮釋循環之中。楊慧林對這種“不可能的可能性”的關注，十分接近於德里達(Jacques Derrida)對基督教否定神學細緻而密

^① 彼得·奧克斯：《“經文辨讀”：從實踐到理論》，汪海譯，載《中國人民大學學報》，2012年第5期，第5-7頁。[Peter Ochs, “‘Scriptural Reasoning’: From Practice to Theory and ‘Hermeneutical Circle’,” trans. WANG Hai, *Journal of Renmin University of China*, no. 5(2012): 5-7.]

切的關注。^①楊慧林希望回歸基督教神學，以解答他有關“游移”意義的文化反思。他將基督教視為一種補充性維度，有可能會拓展、深化確定性邏輯的解構模式，以便將判斷的真正基礎包含進來：即將基督教神學當作在詮釋循環自身內部克服其預設的主客體關係的方法。

在此，從第三種自由的角度來反思就變得重要起來：楊慧林的批判在此一方面可以解讀為彼得·奧克斯與楊慧林的相遇，另一方面亦可以解讀為（源於西方亞伯拉罕傳統的）“經文辨讀”與中國考據傳統及宗教詮釋學之間的相遇。但這裡亦有可能辨識出人類歷史主體的兩種獨特形式之間的相遇。其中之一（西方主體）有一種在差異中對統一體進行動態重構的傾向。宗教在這裡是差異的表徵，而共同的宗教實踐擁有在不一致之中構建和平的潛能（常常會在“經文辯讀”中得以實現）。這種視角同時認為世界更確切地說是“在文本之中”而非文本在世界之中^②。因此，世界可以在文本之中直接得以探究，進而修復或革新我們共同的社會和政治生活。但是從中國的視角來看，“和諧”是壓倒一切的主題，其對立面是“同一”而不是“衝突”。在這裡，和平的維繫並不是通過預言性行動的動態突破來獲得，和平存在於對共同性的更多基本形式的普遍認識，即那些基於自然秩序和生命律動本身之中的基本形式。

如果我正確地理解了楊慧林，那麼我們應該注意的是，這裡亦無“非此即彼”。我們不必在兩種歷史“時刻”或人類的歷史主體的形式之間進行選擇。事實上，重要的是我們不應該做出這樣的選擇，因為存在著一種比兩者都更為深遠的挑戰，即理解這個歷史時

^① Jacques Derrida, “Sauf le nom (Post-Scriptum),” in *On the Name*, ed. Thomas Dutoit, trans. David Wood, John P. Leavey, Jr., Ian Mcleod (Stanford: Stanford University Press, 1995), 35-88.

^② 喬治·林德貝克 (George Lindbeck) 的宣稱——“文本將世界吸納其中而非世界將文本吸納其中”——是經文辯讀的一個重要源頭。請參閱：George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine* (Philadelphia: Westminster, 1984), 118.

刻之中更為根本的可能性的嘗試。或許我們可以用以下的言語來描述這種可能性。當兩種文明以一種新的方式相遇，同時每種文明都已然通過容納差異將自身塑造為一種社會性之豐富歷史形態時，那麼這種相遇將只能在一種更新、更深刻的歷史性本身的發展之中找到解決之道。我們這裡看見了出現一種人類歷史主體之新形式的可能，而這種形式恰恰是構建於**共有的**（shared）歷史之嶄新含義中。在此，這種歷史最終僅能作為新興之物出現，而若要達成共同理解並獲取共同經驗、價值和遠像的新形式就必須為其打下堅實基礎。我相信，楊慧林在言說“游移”時所針對的正是這種激進的社會變革過程。在他看來，“游移”是一種人類認知傾向，適宜於這種根本卻又漸進的變化。換一個角度我們可以說，楊慧林所主張的是一種人性的詮釋學（hermeneutic of the human）：一種潛在**全球性**人類歷史主體正在興起。這種歷史主體恰恰只有在中西兩種多樣且非對稱性趨同或非漸進性的文明相遇之時才有可能出現。與“經文辨讀”相反的是，這種歷史主體不可能僅僅是詮釋者變得更加和平和互補，它必須更為徹底。事實上必須要出現一種人類歷史主體的新形式。這種歷史主體的基礎不是不同的文化（即使不同文化和平結盟），而是一種人類共同的歷史本性。這種本性只能在詮釋學循環中、帶著主-客體關係的結構被掌握，但其根基仍然存在於主-客體分離之前的那一點。這個點可以有很多名字，每個名字都同樣有效或無效，我選擇在此將那個不可被命名的名字稱為“世界”。

走向一種新的神學

我們如何從新神學的角度來理解楊慧林的提議呢？在本文開篇我已經初步回答這個問題。在那裡我們提出，一種對人類的“全面”詮釋觀由如下問題構成：我們如何理解事物，又如何允許這些事物來塑造我們；我們如何以信實為念本真地生活於世；又如何依據那種信實來選擇我們的存在（我們的身分）。於上帝之子民而言，信實即持守在上帝面前信實地生活之道。正如楊慧林在《“經文辨

讀”與“詮釋的循環”》一文中所說，在神學層面這與中國人類學的五個原則相符，即：“易則動、動則生、生則衡、衡則和”。然而我們在這裡注意到，中西思想雖在行動中的自省性方面有明顯的相似之處，但在思想文化層面卻毫無相似性。對於中國人的自我認知來說，行動非常關鍵。然而對西方人而言，行動哲學是一個相對弱的學科。事實上，布隆代爾(Maurice Blondel)的論著《行動》(*L'Action*, 1893年)可以被視作是作為哲學的一個分支學科的行動哲學的開先河之作。儘管如此，布隆代爾、巴赫金(Mikhail Mikhailovich Bakhtin)、阿倫特(Hannah Arendt)以及本雅明(Walter Benjamin)都可算作是西方行動哲學重要而富有洞見的哲學家，當然也包括卡爾·馬克思(尤其是《1844年經濟學哲學手稿》時期的馬克思)。作為一種生活方式，以門徒的身分追隨基督耶穌的行動在基督教中享有的中心地位，這點毋庸置疑，然而在過去的兩百年中，學院神學整體上卻追尋著一條截然不同的道路。

我們所處的時代很大程度上是以當代人能夠理解的方式、由一系列試圖展示信仰在現代社會的合理性的巧妙嘗試界定的。由此，我們目睹了神學從唯心主義、倫理自由主義，到存在主義、現象學，並隨著後批評主義的轉向，在詮釋學中興起。神學取法於康德、黑格爾、海德格爾和格爾茨(Clifford Geertz)，以及馬克思、胡塞爾(E. Edmund Husserl)、德里達、利科(Paul Ricoeur)、列維納斯(Emmanuel Lévinas)和拉康(Jacques Lacan)等諸多哲學家的著作。^①甚至純粹的神學家如卡爾·巴特(Karl Barth)，也不得不承認從笛卡爾，或許還有黑格爾處獲得的深刻啟發。^②也許正是由於在現代傳統中本土

^① 此處依然是施萊爾馬赫的設計。1810年柏林大學建立之時，他參與其中並決定性地將神學置入教學大綱中，作為一門科學(Wissenschaft)致力於實現哲學理想和價值的共同目標。請參閱：Thomas Albert Howard, *Protestant Theology and the Making of the Modern University* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 130-211.

^② Karl Barth, *Church Dogmatics*, III.1 (London and New York: T&T Clark International, 2004), 350-63.

神學很少關注行動，才導致瞭解放神學被批評為過度依賴於一種“入侵式的”馬克思主義分析^①。實際上，馬克思主義是唯一對西方有著重大影響的、系統而且基礎紮實的行動理論，儘管經常是間接影響。

如果康德的著作在哲學上（因此也間接地在神學上）界定了現代社會，如果康德（和在他之前的休謨一樣）在很大程度上受到了牛頓式科學興起的影響，那麼我們不得不得出這樣的結論，即科學的演進和革命的影響在西方思想傳統中處於核心地位。現代神學誕生的動盪年代正是哲學家 and 神學家們一同尋求吸納並妥協於康德式批判所提出的悖論之時。^②我們在現代西方神學傳統中所目睹的是層出不窮的諸多嘗試，努力去適應漫長演化過程中總是以新形式出現的“科學”啟蒙理性主義。科學和對科學的接受在西方歷史中處於核心地位。

在科學繼續作為西方思想根基之時，不論是通過“融入”（accommodation）還是在唯心主義啟發下反對科學決定論和還原唯物主義，都無法保證科學必然總能提供同樣的有關自我的典型“啟蒙式”觀點。可以採用一種“疏離的”、“理論的”、“無形的”、“觀察者”式的辨讀方法，但這並不意味著這些特質對人之根本來說一定是決定性的。而事實上，如果我們關注某些科學領域內最近出現的革命性發展，尤其是基因學和神經科學，我們便會看到一幅極為不同的圖景正在浮現。如果我們的身體與這個物質世界息息相關（構成所有物質生命體的碳原子是在恆星衰亡的最後階段

^① 解放神學的社會神學認識論由博夫（Clodovis Boff）在其《神學與實踐》（*Theology and Praxis*）一書中提出。參閱：Maryknoll, *Epistemological Foundations* (New York: Orbis Books, 1987); Cardinal Joseph Ratzinger, “Instruction on Certain Aspects of ‘Theology of Liberation’,” in *Congregation for the Doctrine of the Faith* (1984).

^② 有關這個時期“中介神學（Theology of Mediation）的作用，參閱：Gerhard Müller et al., ed., *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 34 (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2002), 730.

產生的)，如果從進化的角度來看我們與我們的親屬確實血脈相連（據估計，我們與大猩猩有 98.5% 的 DNA 是相同的），那麼我們這個“科學”觀察者的身分可能不是最能代表人類特性的身分。但也許只有在神經科學領域我們才能發現最引人注目的發展。牛頓主義給我們留下的二元論遺產告訴我們，身體（作為物質）是受限制的，而主體（作為非物質的精神）是自由的，今天我們知道情況並非如此：人類的意識是被包含在物質性“之內”的。它與物質永遠是一個連續的統一體，兩者雖有不同，卻無法分開。人類的自由（精神科學家傾向於主要將其視為我們行動的自由）是處於物質性之中的自由，而並非是**超驗地**在物質性“之外”。^①因此，人的結構從根本上來說是悖論性的，它拒絕最終將精神還原為物質或將物質還原為精神。簡言之，儘管新的整合範式可能會限制我們的自由範圍（在這個意義上，我們現在可以將“精神狀態”與“大腦狀態”聯繫起來），它仍然提供了一種比以前更為集中、更為真實的人類自由感。

又或，如果我們正在經歷第二波界定西方現代性的科學革命，那麼啟蒙科學現在所持的則是一種極為不同並且高度整合的自我觀，認為自我從根本上是由超乎我們想像的、複雜的物質性以及我們運動的力量界定的，由此產生了一種可被稱之為“新興的”意識之物。^②目前正在浮現的有關人的寫照認為，我們在本質上與世界的構造一脈相承，人與世界的分離並非因為人類的本質，而是因為我們的物質形式過於複雜。我們可以將之稱為一種“非還原唯物主義”，它承認人類意識的完整性乃人類自由之疆域。

^① 有關當代的科學範式與“現代”範式之差異，參閱 Nancey Murphy, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

^② Nancey Murphy, “Reductionism: How Did We Fall Into It and How Can We Emerge From It?” in *Evolution and Emergence. Systems, Organisms, Persons*, Nancey Murphy and William R. Stoeger, SJ. (Oxford: Oxford University Press, 2007), 19-39.

這樣，人之所以為人被重新定義，而對現代神學的形成影響巨大的二元論傳統亦被終結，當代神學有必要進行一場深刻的重新定位運動。^①我們應該更為仔細地研究保羅書信中提到的“新創造”（New Creation）和“在基督裡面”（being “in Christ”）。我們應該為基督復活這個原始力量提供更多的神學依據。我們應該在數百年後再次思考古代世界宣稱基督“在天上”（in heaven）意味著什麼。我們應該重新定位，領受聖靈的澆灌，因這聖靈是榮耀的基督的特別化身，基督憑藉他的權柄，會通過那些在現實歷史生命境況中飽受冷落和困苦之人的身體顯現。我們需要提供更有力的神學表達來解釋我們的生活方式：我們將聖靈作為身體所釋放的生命來接受，可以縮短基督與我們之間的時空距離，並教導我們接受他活著的身體所帶來的自由生命。但最為重要的是，當代神學需要理解，能夠接受這種聖靈的處所恰恰是普通人的身體，是那些在愛中自由行動之人的身體，這些身體因而成為人類的物質之因以及“世界”之因。^②

這是一場已經開始的運動，比如現代社會重新挖掘了基督教和猶太教之間的動態親緣關係。我們在哈弗羅斯（Stanley Hauerwas）和大衛·福特的著作中可以看到這個運動；在女權主義神學家如伊麗莎白·約翰遜（Elizabeth Johnson）和莎拉·考克利（Sarah Coakley）對基督教的新探索中亦可看到。我們不僅能在解放神學家的著作中發現這個運動，還能在非洲和亞洲新神學猶豫向前的腳步中看到它。亞非神學家們所追求的不是從自身傳統中整合一些洞見，而是在從自身歷史視角解讀聖經時發現這些洞見早已存在於經文中。

^① Oliver Davies, Paul Janz, Clemens Sedmak, *Transformation Theology. Church in the World* (London: T&T Clark Continuum, 2007); Oliver Davies, *Theology of Transformation. Faith, Freedom and the Christian Act* (Oxford: Oxford University Press, 2013) .

^② Davies, *Theology of Transformation*, Chapter Seven.

走向一種全球性神學

但在我看來，楊慧林似乎在邀請我們在一個新的深度中思考人之差異，而且他正是在中西當下相遇的具體語境中如此行。我們不能將這種提問與今天全球化的挑戰分開。楊慧林論證的要點是，即使像經文辨讀那樣，通過將每一種觀點的確定性相對化來調和差異，不管它多麼有價值都只能是權宜之計。我們需要的是一種新的合作或整合，需要雙方開誠佈公地探索當下處境中面臨的問題，而不僅僅是調和差異（這是“歐洲”或西方的方式），而是要採取一種“東方”或中國的方式，找到最為基本的人類共性。

要繼續這部分的討論就必須提及“仁”這個漢字。這個漢字同時有“人”和“愛”之意。在其最早的寫法中，字型中可辨出“心”字，有“心靈”或“精神”之意。^①這表明人的形體（“仁”字顯示了人的形體）包含了自省或自我意識，這是通過嶄新的學習和認知進行自我改變的力量。我們在這裡接近了中國最為典型的理解人的方式，即人是有血有肉的且與世界合而為一的；會通過思想和行動努力實現這種合一；在每個層面相互關聯並具有自我意識；能夠省察並接納和諧為世界之基礎。

正如楊慧林所指出的，當中西以一種嶄新的方式相遇時，以全球人類的利益為念，我們有理由將中國傳統向西方傳統推近，或許在某種意義上將之帶入西方傳統。我希望本文能夠充分說明這一理由，因為西方傾向於將精神與世界分離，至少是將世界工具化，不會輕易向一種更為整合的觀念妥協，即使有科學的權威為這種整合觀撐腰。正所謂積習難改。

但這裡所牽涉的不止於此。楊慧林已預先認為基督教將會在這種新融合中起作用，然而基督教不會以一種新的確定性的形式出

^① 根據《說文解字》，“仁”的古字中有一個是“忞”。【譯注】

現。他所關注的是基督教支持和維繫“游移”的能力，這是邏輯自身確定性被解構的標誌。“游移”起著某種“痕跡”（trace）的作用，正如德里達尤其是列維納斯理解的那樣。“痕跡”標誌著一種“外部”（outside）正在形成，且它在沒有全然進入其中的情況下重塑著“內部”：即沒有停止成為一個與其本身相關的“外部”（或“更多”）。楊慧林很正確地指出，否定神學傳統與此接近，恰恰印證了符號的物質性。除非通過一種迂迴的方式，“世界”似乎是我們永遠無法談論、永遠無法言說的真實；因為我們借由聲音和形狀來使用的語言本身便是我們身處其中且環繞著我們的世界，是處於你我之間的世界，它將我們構建成一個鮮活世界中的主體和客體。只有“世界”足夠深遠才能成為克服主客體之分的場所。

但是如果我們看向那在主客體分離之前的根基，我們又如何將“世界”概念化為不可能之可能的根源？我們可以用不同的方式來言說它；事實上我們也只能以不同的方式來言說。我們可以像海德格爾一樣稱之為“存在”（Being）；或像列維納斯那樣稱之為“無限”（Infinity）；又或者像德里達那樣稱之為“場域”（khora）之純粹中性；或像亨利·列維（Henry Levi）那樣稱之為生活。我們可以以自己喜歡的方式來為之命名。它會在我們使用的每個詞中顯明自身，雖徹底卻無法被界定。

言說“世界”不應是我們的問題。我們的問題應是自身如何**成為**（be）“世界”。一言以蔽之，我們如何以某種方式言說以便可以成為“世界”？通過何種言語、何種行動我們可以成為“世界”？但言語恰是主客體關係的基礎。我們可以談論他者，向非我之人談論非我之物，但在主客體關係銷殞之時言語如何能通向“世界”？

言語之所以能夠如此是因為，作為物質形式，言語仍可以催生游移。游移是我們選擇以某種方式行動的力量，而這種力量從未比我們決定不說或不做的時候更強大（為《道德經》和真福董思高[John Duns Scotus]所推崇）。這種力量是我們自身的開放和活力，

作為同時擁有精神和身體的人，我們是同時以精神和肉體存在於世界之中的人。我們有力量選擇愛或不愛：因此我們是選擇在自由之中生活的人，而不是選擇做不自由之人。這種力量是人類承受變化的能力，即被改變的能力。

既然我們是會反思的存在，可以選擇以這樣或那樣的方式行動和生活，那麼我們便有責任知道我們的言語和行動中有正確和錯誤的方式，以及正誤之間有陰影部分，即使那種差異的完整邏輯我們永遠無法理解。“世界”不是遲滯的，它是動態的。它有秩序、運動、目的和生命，我們可以稱之為“和”、微調、“天”，或者“新創造”（New Creation）。因此成為“世界”便已然是要成為這種秩序，一如身心在愛的行動中合一，即成為生命體、成為人；或曰成“仁”。

我認為，如果作為人，我們的主要任務不是要以正確的方式來言說“世界”，而是以允許我們**成為**“世界”的方式來言說，並繼而在具體的生活中完善我們的人類本性，那麼我們如何在一個翻天覆地、迅速全球化的時代中表現這一點？我們如何構建一個人類的文化敘述，同時建構一個文化及社會語境，讓我們在其中作為同一物種學會如何做好這件事：如何**一起**成為世界？確切地說，如何真正成為人？這個問題似乎與阿蘭·巴丟（Alain Badiou）所提出的問題有著危險的相似性。巴丟在反思普遍主義和聖保羅時提出此問題。他渴望克服“身分特異性”（identitarian singularity），即人類視角主義的普遍化，更傾向於“事件”（event）的“普遍特異性”（universal singularity）。^①相比較之下，這是一種徹底的非視角普遍主義（non-perspectival universalism），但又是一種仍然可以與具體個體相關聯的普遍主義：與個體的“此性”（thisness）或“誰”相關。在

^① Alain Badiou, *St Paul. The Foundation of Universalism*, trans. Ray Brassier (Stanford, California: Stanford University Press, 2003), 9-11.

我看來，楊慧林的觀點試圖邁向一種嶄新的、全球性的人性觀，將其作為一種普遍主義，基礎是與我們作為人類有關的最為特殊的東西，然而同時也是最為激進徹底、最為普遍的“人性”之物。

這到底是什麼呢？這是一場在游移之中進行的知性運動，身處其中我們承認並坦然接受我們所構成的“世界”。這是付出愛的轉變性時刻，永遠在特定的情境中，在一個特定的時間和地點，由一個特定的身體，一個自由移動的身體來完成。但僅僅有愛並不能拯救我們，因為我們是從不停止思考的人（*homo sapiens*），即使在深愛之時也是如此。我們今天所需要的是一種比調和差異（無論這些差異是多麼重要）更為深刻的社會文化，一種比共存更深刻的社會文化。我們需要開放人類生命和認知的形式，以便“世界”能夠作為並依循人類邏輯、以變革性的新方式向我們言說。但有一點我們可以確定：這將是前所未見的，而且它必然會出現於當下新的中西相遇之中。

譯者簡介

張博，北京大學英語系碩士研究生

Introduction to the translator

ZHANG Bo, MA Candidate, Department of English, Peking University

Email: zhangbobo@pku.edu.cn

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Badiou, Alain. *St Paul. The Foundation of Universalism*. Translated by Ray Brassier. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*. London and New York: T&T Clark International, 2004.
- Boff, Clodovis. *Theology and Praxis. Epistemological Foundations*. Maryknoll. New York: Orbis Books, 1987.
- Davies, Oliver & Paul Janz. Clemens Sedmak. *Transformation Theology. Church in the World*. London: T&T Clark Continuum, 2007.
- Davies, Oliver. *Theology of Transformation. Faith, Freedom and the Christian Act*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Derrida, Jacques. *On the Name*. Edited by Thomas Dutoit. Translated by David Wood, John P. Leavey, Jr., Ian Mcleod. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Gadamer, Hans-Georg. "The Universality of the Hermeneutical Problem." In *Philosophical Hermeneutics*. Translated by David E. Linge, 3-17. California; University of California Press, 1976.
- _____. *Truth and Method*. 2nd ed. London: Sheed and Ward, 1979.
- Howard, Thomas Albert. *Protestant Theology and the Making of the Modern University*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Jacques, Martin. *When China Rules the World*, 2nd ed.. London: Penguin Books, 2012.
- Lindbeck, George A. *The Nature of Doctrine*. Philadelphia: Westminster, 1984.
- Murphy, Nancey. *Bodies and Souls, or Spirited Bodies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- _____. "Reductionism: How Did We Fall Into It and How Can We Emerge From It?" In *Evolution and Emergence. Systems, Organisms, Persons*. Edited by Nancey Murphy and R. William, 19-39. Stoecker, SJ. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Ratzinger, Joseph. "Instruction on Certain Aspects of 'Theology of Liberation'."

- Congregation for the Doctrine of the Faith*, 1984.
- Ricoeur, Paul. *From Text to Action. Essays in Hermeneutics*. Translated by Kathleen Blamey and John B. Thompson. Evanston Il.. Northwestern University Press, 1991.
- _____. *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 彼得·奧克斯：《“經文辨讀”：從實踐到理論》，汪海譯，載《中國人民大學學報》，2012年第5期，第5-7頁。[Ochs, Peter. “‘Scriptural Reasoning’: From Practice to Theory.” Translated by WANG Hai. *Journal of Renmin University of China*, no. 5(2012): 5-7.]
- 楊慧林：《“經文辨讀”與“詮釋的循環”》，載《中國人民大學學報》，2012年第5期，第8-15頁。[YANG Huilin. “‘Scriptural Reasoning’ and ‘Hermeneutical Circle’.” *Journal of Renmin University of China*, no. 5(2012): 8-15.]