

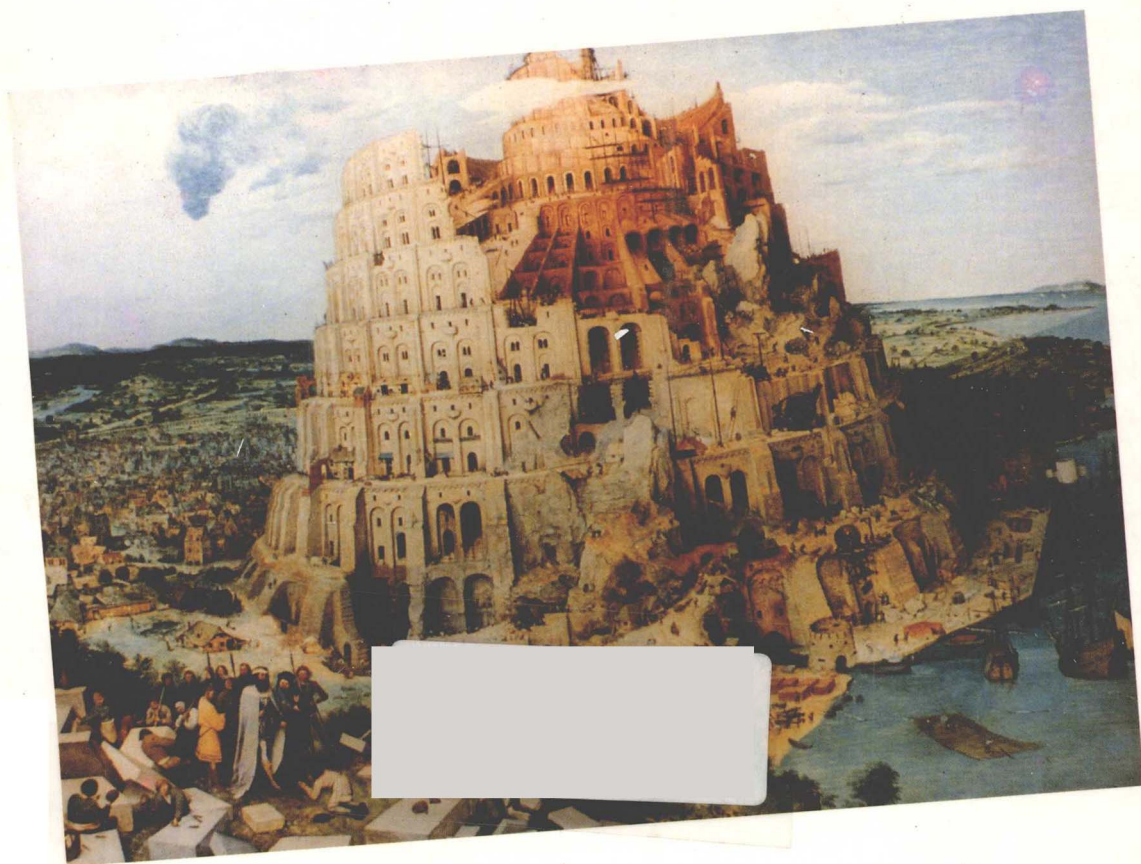
God, Relation & Discourse

Towards a Postliberal's Critical Theology

上帝、關係與言說

——邁向後自由的批判神學

曾慶豹 著



五南圖書出版公司 印行

上帝、關係與言說

—邁向後自由的批判神學

God, Relation & Discourse

Towards a Postliberal's Critical Theology

曾慶豹 著

五南圖書出版公司 印行

1BC9
上帝、關係與言說
——邁向後自由的批判神學

作 者 / 曾慶豹 (282.2)

出 版 者 / 五南圖書出版有限公司

登 記 號：局版台業字第 0598 號

地 址：台北市大安區 106

和平東路二段 339 號 4 樓

電 話：(02)27055066 (代表號)

傳 真：(02)27066100

劃 撥：0106895-3

網 址：<http://www.wunan.com.tw>

電子郵件：wunan@wunan.com.tw

發 行 人 / 楊 榮 川

門 市 / 五南文化廣場

總 店：台中市中區 400 中山路 2 號

電 話：(04)2260330

沙 鹿 店：台中縣沙鹿鎮 433 中正街 77 號

電 話：(04)6631635

逢 甲 店：台中市西屯區 407 逢甲路 218 號

電 話：(04)2555800

高 雄 店：高雄市新興區中山一路 290 號

電 話：(07)2351960

製 版 / 欣緯照相製版有限公司

印 刷 / 容大印刷事業有限公司

裝 訂 / 乙順裝訂行

中華民國 89 年 9 月初版一刷

ISBN 957-11-2162-2

基本定價 11 元

(如有缺頁或倒裝，本公司負責換新)

建構後現代「宗教系列」

總序

近些年來，舉世皆有宗教復興的現象。不只台灣如此，歐美先進國家亦然。不但各傳統宗教的寺廟與教堂中再度擠滿了信徒，而且各種新興宗教的出現更令人目不暇給，各樣的宗教活動有如雨後春筍，各方靈修法門層出不窮，夾帶著光怪陸離的宗教靈異與宗教詐騙。在學術研究與文化出版方面，相較於前此對宗教批判、冷漠的態度，宗教論述再度成為學界的新寵，書店裡宗教書籍琳瑯滿目。這些，應也可以視為是後現代的現象之一。

有人認為，就某種意義言，~~後現代中有某些成分~~是回到前現代，單就宗教方面說，就是回到中世紀的宗教心靈。~~這一粗略的論題雖大致無誤~~，不過我們必須指出，前現代與後現代的宗教熱在基本的脈絡上仍有著很大的差別。中世紀的宗教虔誠是出現在科學尚未昌明，人類主體意識與實證理性尚未發達之前，那是人類心靈在層級的宇宙觀裡對於至上神的自發性投注。然而，後現代的宗教復興卻是出自人們對於現代性弊端的反動，尤其是針對現代性過度膨脹人的主體與理性，反倒使人的理性更形貧乏，也使人的主體自我封閉的根本困境。後現代的宗教復興既是人試圖走出自己的封閉主體，朝向他者開放的契機；也是人藉以克服理性貧乏，豐富心靈內涵的憑藉。這是人類藉以克服虛無主義的一條出路，也難怪處此後現代，人們的心靈自然而然的朝向宗教尋求慰藉。不過，更重要的是，後現代的宗教復興也是人類在現代性的痛苦中重新尋求與「絕對他者」重建關係的嘗試。

換言之，經由現代性的中介，人類刻正踏入了後現代。對於自我和理性的強調，固然也可說是現代性正面而積極的寶貴遺產，然而，自我封閉與理性貧乏卻也是後現代所要極力克服的弊端，並尋求在克服舊弊之時，另闢新境。面對此一問題，我在近二十年來的哲學研究與教學過程中，不斷強調藉著對中、西哲學悠久傳統的創造性詮釋，以及當代的現象學、詮釋學、批判理論、後現代主義……

等等，去克服近代實證主義所造成的人類理性的瓶頸，並藉著我所提出的「對比哲學」，兼顧差異與互補、連續與斷裂的對比辯證，克服西方近代以來二元對立思惟模式的困境；此外，並藉著語言習取（language appropriation）和外推（strangification），克服當前相對主義歪風的圈限，並達至相互尊重、相互豐富的理想境界；最後，並主張藉著動態關係的存有論（ontology of dynamic relationship），克服前此實體的存有論和事件的存有論，並主張以對他者的開放，克服人在自我主體中的封閉，而所謂他者，包含了他人、自然、超越界的神和理想。這些思想是我用以克服現代性困境，聯繫現代優良遺產與後現代世界的處方，早已散佈在我的授課與著作之中，不再於此另贅。我願意在此指出的是，對比哲學、語言習取和外推、動態關係的存有論……等等，是積極建構後現代的哲學基礎，也是一個前瞻性的宗教論述的基本原則。

在此一精神下，也藉著五南圖書出版公司的遠見與慷慨，使我得以在「建構後現代」叢書之中，專闢了宗教論述一類。這將是一個開放性的系列，其中將出現與讀者見面的書籍，按目前可以想到的，將包含宗教現象學、比較宗教學、宗教交談、神學論述，乃至密契論（也就是俗譯「神秘主義」）……等等各方面的著作。希望能為尋求宗教心靈的後現代人類提供指針，為關心宗教論述的學界提供前瞻性的視野。我很高興這一系列推出的第一本書，是曾慶豹博士的《上帝、關係與言說——邁向後自由的批判神學》一書，原因不只是因為曾博士曾是本人在政治大學哲學研究所的學生，也是因為他對於基督教神學的反思，頗能體現我前述的思想視野。不過，讀者請寬心，我們的視野並不局限於基督宗教，今後我們在積極建構後現代的前提下，也將規劃出版來自其他傳統（尤其是中國傳統）的宗教論述，著重不同宗教之間的相互尊重、相互交談、相互豐富，並擴大宗教論述的範圍，使其包含科學、哲學、神學與密契……等領域。期望讀者們能多給予我們鼓勵，並提供寶貴意見。

叢書主編

沈清松

2000年8月7日 序於指南山麓

序 言

一、

神學是一門特殊的科學(*wissenschaft*)，它的課題是認識、理解，並表述「上帝」。

神學始於認信(*credo*)，因為信仰不是從人引證上帝，而是從上帝引證人。上帝之言說要求人努力去應答這位對人友善地發出許諾恩典的上帝，要求人必須謙卑地聽任上帝的勸說。神學對上帝言說的應答是謙卑和自由的。

為什麼是謙卑的呢？因為神學家必須恆常地暴露自己身於上帝之前，活在上帝所施行審判之危機中，人不僅是尋求理解的信(*credo ut intelligam*)，還要盡最大的信(*optimum partem bona fide*)，委身於上帝的言說。神學必須是一門批判的科學。

為什麼是自由的呢？因為神學尊重上帝自由的他性，所以它是一門自由的科學。神學家受惠於上帝言說之激勵和釋放，因真理的上帝而被賦予自由，脫離依賴其從屬的各種前提之束縛，以讚美上帝的創造作為最大限度的應答。神學是一門令人發出感謝和喜悅的科學。

二、

神學只有一個主題：上帝，然而，這個主題如何展開，仍是神學爭論的焦點。

如果「信仰就是某種信仰的語言」，神學的「語言轉向」即是相應於「信仰尋求理解」(*fides quaerens intellectum*)的要求而來的。對於「上帝」這個神學主題，我認為正確的表達應該是指上帝與人的「關係」，這樣的關係又落在「語言」上，那麼，神學的任務就是「找到那個不僅喚起人們信仰，而且使人們保持信仰的語言」。

所以，神學的「邏各斯」(*logos*)應該理解為「上帝之言」。在此「言」中，上帝不僅僅是人言說的對象，更重要的是，只有建基於上帝自己的言說，人對於上帝的言說才是可能的。而且，信仰源於一種傾聽，傾聽上帝之言，傾聽是人對上帝之言說的應答。換言之，作為神學根據和對象的啟示，就是承受於上帝之言的思考，神學不過就是傾聽上帝之言的言說，人們在此言說中，受恩於祂的自我言說，所以神學只能發生在上帝的言說中。信仰的神學就是一種對有恩於上帝之言說的應答。

在「後巴別塔」(後形上學、後尼采主義、後正統、……)的思想語境中，本書根據關係與言說的辯證來談論上帝，以傾聽上帝之言的神學，和溝通行動的神學確立一種具有批判性的基督教信仰語言。基督教信仰是指基督徒的原初經驗，這項經驗是由信仰本身給出的，十字架受難的歷史性事件確立了信仰(林前 2:1)，並以恩典作為信仰最終的自我說明(羅 1:17)。本書從以上的信仰經驗中取得它的合法性，並根據上帝的言說，展開一系列以「傾聽—他者—溝通」的信仰語言為主的「批判神學」(*Theo-critical-logy*)。

在此信仰語言中，這樣的一位上帝才是「以馬內利」(*Immanuel*，與我們同在)的上帝。

三、

對神學的理解始於少年時期，教會的信仰氛圍使我對它產生濃厚的興趣，同時知道，要深入神學研究，亦敵亦友的哲學是不可或缺的背景知識。因神學的緣故，結識了哲學，開始我的 *theologia viatorum*(神學之旅)。

遠從家鄉到台北就讀大學期間，我已開始閱讀奧古斯丁、馬丁路德、田立克等人的著作，我雖不是神學科班出身，希望這本著作的出版可以證實我對神學所做的努力。對哲學有潔癖的神學家，或許會對我這個非科班的神學生抱持懷疑，認為我的研究有援用哲學入神學的危險，如果是這樣，他們更應該認真閱讀本書，至少我沒有忘記、也不敢忘記保羅在〈哥林多前書〉一章 20 節的告誡。正是因為這項理由，我除了更堅決地往哲學之域前進，又怎麼可能輕易的識別出神學與哲學的差異呢？如果無法看清哲學的本來面目，與它劃清界限的根據又在

那裡呢？無論如何，正因為神學始於「認信」，作為本書的作者至少已經具有為自己辯護的正當性。

思想的成果與思想家本身的興趣有關，如果進一步說，思想的興趣即是個人情懷的反映。古希臘詩人阿基洛克斯(Archilochus)說過：「狐狸」有聞必究，「刺蝟」只求一事，此話對我個人寓意深刻；「狐狸」涉獵多種目標，「刺蝟」則把持某個中心觀念。在神學家中，巴特可說是一隻「刺蝟」，田立克像是一隻「狐狸」；專注於新約神學的布特曼是隻「刺蝟」，而為上帝被囚的潘霍華猶如「刺蝟」。本書希冀尋求以某個神學主題作理解，視自己作「刺蝟」，但是，隨著思想的展開，我發現自己在各章節裡所表現出來的思想關注就像是隻「狐狸」。

本書寫作歷經七年，部份章節的內容曾發表於期刊和學術會議。一九九八年於香港建道神學院客座研究期間，重新擬定本書的寫作計劃，決定大幅刪改不成熟的舊作並增補新作，而今出版成書，文字和內容都力求一致，以充份表達我在本書中的思想成果。當然，本書難免有疏漏或錯誤之處，還請學界朋友不吝指正。

面對缺乏神學書籍的窘境，我只能勤跑台港各間神學院，所需的相關書籍還勉強應付得來，感謝華神、信神、台神、建道、崇基圖書館慷慨惠借書籍。本書獲五南圖書公司首肯得以順利出版，感謝我的哲學啟蒙導師沈清松教授的推薦；感謝潘鳳娟小姐對文稿的校閱工作並提出寶貴的批評，促使本書做出了多處助益的修正和刪增；林偉聯先生的排版工作，謝品然先生、劉小楓先生、曹偉彤先生的協助和鼓勵，一併致以謝意。

為按原計劃的時間內完成本書，日夜埋首伏案，犯上坐姿不正確的毛病，結果多次背脊疼痛，必須經常到醫院做物理治療。如今完稿，心中念著一件事，就是要好好休息一陣子。感謝內子淑怡的寬容，自結婚以來就很少陪她出去遊玩，本書交稿後，終於可以償還允諾已久的波希米亞之旅了。

最後，謹將本書獻給林俊興先生。

曾慶豹

2000年8月1日，序於普仁岡

目 錄

建構後現代「宗教系列」總序 序言

- 導 論 關係的辯證—基督教神學導言
 - 一、神學審美化的批判 2
 - 二、從 *Deus dixit* 到 *analogia relationis* 7
 - 三、繫於「他者」的神學 12
 - 四、神學的四項關係範疇 18
- 第一章 太初有言—神學論述的語言轉向
 - 一、「語言轉向」作為「神學轉向」 26
 - 二、神學人類學的批判 38
 - 三、從關係到符號互動 54
 - 四、傾聽的神學 65
- 第二章 信仰尋求理解—真理言說與神學詮釋學
 - 一、真理的言說 88
 - 二、唯信論 89
 - 三、社群論 104
 - 四、體驗論 115
 - 五、信仰尋求理解 124
- 第三章 道路、真理、生命—溝通行動的神學
 - 一、神學的社會性 130
 - 二、解放的旨趣 135

三、信仰尋找批判地理解	153
四、希望的動力	174
五、通往溝通行動的神學	189
• 第四章 誰是我的鄰舍？—形上學終結與神/學的開端	
一、形上學暴力	198
二、上帝的缺席	203
三、拆解或解構	217
四、從辯證到文本	226
五、存有論域外的他者	253
六、對他者的依賴和責任	262
七、被釘十字架的鄰舍	270
• 第五章 為約瑟的苦難擔憂—批判、理論或神學	
一、先知性的批判神學	279
二、批判之為批判	288
三、對「完全他者的渴求」	297
四、作為拯救的「記憶」	304
五、「希望」的否定辯證	315
六、「關於上帝」的批判理論	326
七、批判理論的神學批判	335
八、具批判的恩典神學	348
• 第六章 上帝或凱撒—世俗化理論與宗教社會學	
一、現代意識的世界圖像	356
二、韋伯論現代社會與宗教	358
三、從世俗化理論到宗教社會學	363
四、宗教社會學的譜系	367
五、盧曼宗教社會學的批判	374
六、神學或世俗理性	378
七、後世俗化	383

八、邁向批判世俗化的宗教社會學	387
• 第七章 不可為自己雕刻偶像—消費宗教的神學批判	
一、從「啟蒙的辯證」到「資本的辯證」	396
二、世俗化問題即神學問題	403
三、生產消費的神學批判	410
四、消費欲望的宗教	417
五、資本主義「新上帝」	426
• 代結語 上帝的愚拙與道德的人—「肉身成道」的神學批判	
一、當代新儒家的主體論	432
二、天人合一/同一性/肯定的辯證	443
三、神人差異/非同一性/否定的辯證	455
四、在神聖之愛的途中	469
外文目錄和索引	475

導 論

關係的辯證

—基督教神學導言

誰逃避這個世界，所找到的不是上帝，只是另外一個世界，一個平靜、脫俗、自私的世界，他總找不到上帝的世界，因為上帝降生在這個世界上…。

—Dietrich Bonhoeffer

每一個人在其他人面前都是有罪的，而我比其他所有的人更有罪。…作為公民，我們是平等的，但是在倫理中，在我和他者的關係中，如果我們忘記了我比其他人更有罪，正義本身將不能持久。

—Emmanuel Levinas

一、神學審美化的批判

什麼是神學？它的主題是如何給定的？神學中的所謂「神(上帝)」真正的意思是什麼？

也許我們需要模仿海德格(Heidegger)重新追問「什麼是形上學？」的作法來重新提問「什麼是神學？」。但是，我們必須擺脫一種字源學的考古工作，擺脫那種好像不加定義就無法討論的偏見。神學的起源或字義的形成和演化，就如同所有的根源一樣，任何的根源不一定是最終的根源，任何的根源都是盤根錯節的，或者根源也不只一個，追本溯源終究是一種誤以為字詞具有神秘答案的做法，宛如魔法為人解謎。「什麼是神學？」必然跟著另一個問題而來。本文拒絕做此努力。

事實上，奧古斯丁(Augustine)曾如此強烈反對「神學」一詞的使用，指稱它是一種異教的產物。正如海德格提問什麼是形上學的做法，從一個形上學「問題」開始，神學也可以做此嘗試；神學與形上學的問題一樣古老，每一個神學問題總是包括神學問題的整體，而且提問者已無可避免的包含在問題裡面。¹在此，本文選擇從某種主張出發，而且是將提問置身於一項批判做開始，通過批判的方式展開我們認為的那種神學；批判在此理解作一種不斷將自身的問題再一次的回到主題上的做法，並轉化出一種準備做出展開動作的起點。從批判開始，是一種理解的開始。

五四運動時期的蔡元培曾提出「美育替代宗教」說。蔡元培把宗教限定在於感情作用的範圍，但是又有鑑於宗教所造成的時弊，於是主張捨宗教以就美

¹ 海德格在〈什麼是形上學？〉一文，以「虛無的基本經驗」作為形上學問題的開端。我選擇「審美經驗」為神學問題的開始並非偶然，如果海德格對形上學的重新提問旨在克服虛無主義的危機，同樣的，本文以宗教審美化作批判，也是一項信仰危機的警示。試參見 Karl Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, New York: Columbia University, 1995, pp.118-134。再者，海德格在給〈什麼是形上學〉第五版寫的導言中，還提出了形上學按其本質是存有論和神學，然而他也提醒了我們應該注意到神學與形上學的區別。

育，因為美育不僅是感情作用之所致，卻也可以作為純粹之美感之追求，它可以作為宗教之替代，又可超越宗教之累，故有「美育替代宗教」之說。²

值得注意的是，「神學」第一次轉變成「宗教」，且與浪漫美學做了綜合，是從施萊馬赫(Schleiermacher)開始，這項改變本身即非比尋常。這一次「思想事件」恰好清楚標示著神學與浪漫化的審美主張做出了聯繫，施萊馬赫正是在這個意義上成為了「第一位『現代』神學家」，審美主義的精神開始成為了神學的一種負擔，一直發展到當代形形色色的「審美救贖論」，更可見「美育替代宗教」之說已是一項「神學問題」。事實上，神學審美化就是一種「神學人類學」，也就是傳統「自然神學」的現代變種。神學審美化的表面旗號是反抗理性化帶來對神學的損傷，可是卻是想經由徹底的實現對主體性的捍衛來完成，即是通過個體感性的指導來完成神學。施萊馬赫的神學進路即是最佳的說明。不過，不管神學審美化的動作如何的表現出對理性的拒絕，我們都可以看到那是沿襲著康德(Kant)將知識分化成三大領域後的結果，自然神學被康德逐出了理性的門外，不是靠向道德實踐，就是轉而靠向了審美經驗，基本上都落在康德所設定的框架內進行。³

審美主義與神學的結合是神學史上一次重大的事件，此處無法追究之中錯綜複雜的關聯，我只想藉此指出一個問題：審美主義不管在基督教神學本身或非基督教的主張，都隱然的構成了基督教神學的隱憂，前者將神學或信仰「感性化」，後者則以「感性化」當作對「靈性」或神聖做出的抵制。⁴本文無意於全

² 蔡元培，〈以美育代宗教說〉，收入桂勳編《蔡元培學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，1996），頁76-77。

³ 自康德以降，「宗教」和「神學」的使用就出現了含混的現象。在近代自由神學家的眼中，這兩個詞幾乎可以說並沒有太大的分別；可是，這個問題到廿世紀神學裡頭就引起了爭議，甚至在某些神學家的眼中，「宗教」代表一種與神學相對立的東西（巴特，潘霍華）。不過，當代宗教學的發展和多元論（希克）主張的出現，卻又將「神學」納入屬於「宗教」範疇中的一個，例如當使用「宗教」時，自然包括「神學」在內；當使用「神學」時，卻是指「宗教」範疇中一個特定的指稱。總之，這種區別或使用說明也是因人而異，顯然並沒有絕對的定論。我在行文中使用「神學」和「宗教」時，經常並非指特定神學家的用法，如果容易讀者感到含混，實所難免。

⁴ 參見劉小楓，〈審美主義與現代性〉，收入《現代性社會理論緒論》，香港牛津出版社，1996，

面清理這項神學問題，而是藉以批判神學或宗教審美化作為引言，進而引出本文對「什麼是神學」所做的理解。

當代有許多關於宗教的談論與蔡元培的看法相一致，他們多數認為宗教就是關於精神、彼岸、靈魂、心靈的事物，這無疑是在扭曲宗教，進而可以埋下一個簡單的推論，只要美育可以如宗教一般與精神的、彼岸的、靈魂、心靈的事物相關，宗教的地位也就隨之動搖。我認為，當代神學面對最大的對手不再是實證的唯物科學主義，而是來勢洶洶的審美主義，從尼采(Nietzsche)到後現代主義(包括部份的法蘭克福學派成員)，都有「審美救贖論」的主張，力圖通過藝術達到人性的解放。正如班雅明(Walter Benjamin)發揮審美的感受概念對幸福的彌賽亞式的許諾一樣，藝術成了現代知識分子的新宗教。

如果神學家或宗教學者也誤認為基督教信仰即只是純粹感性的精神事物，那麼我們何不直接倡導更多的美育思想，以美育陶成心靈或精神？如果神學和美育有差別，其差別又在那裡？我認為，神學不是一個逃避現實的抽象世界，神學之永遠不可能被美育所取代，其理由在於它是具有社會性(sociality)行動的信仰，美育則完全寓於主觀(體)的情感作用中。

根據審美救贖論的主張，面對一個世俗理性全面勝利的世界，精神主體承受痛苦和無助，為尋找信仰的家鄉，開始戀慕起彼岸的絕對價值，於是寄望於心靈的超越和脫俗，將反對世俗理性變成一種生命情調的抉擇或轉變。審美主義宗教錯誤地將世俗理性當成某種生命型態，結果將神學或信仰化約成是用另一種生命型態去匡正它的罪惡，具體的社會分析和可茲行動的批判綱領都缺席了，所以只能以一種曖昧的宗教語言來談論世俗社會，嚴重的削弱了神學的實踐性要求。

事實上，浪漫化美學本身即創造了一種疏離的位置，將精神解放完全置於社會解放的範疇之外，信仰與現實無關，而且也不能成為現實，宗教審美化終將

頁 297-305；林貝克(George Lindbeck)也同樣認為，把教義作內在情感、態度或存在論取向的非認知性和非推理性的符號，即是突出宗教與審美活動相似性的結果，自施萊馬赫到田立克以降的自由主義神學(包括特雷西在內)都代表著這種神學方法的主張，成了自康德「主體轉向」以來人數陣營最為龐大、最具支配性的思潮，因此非常值得留意，*The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, pp.16、21

宗教落入「二度疏離」的困境之中。

審美是感性、主觀、本能、去價值判斷的經驗，這種經驗甚至被尼采誇張為某種超人的力量，作為對宗教道德奴化的克服，與具有社會性要求的基督教信仰之間產生了一種緊張的關係。

近代的資產階級文化在傳統主義世界觀與宗教信條權威相繼退卻以後，剩下了獨立的藝術作為在理性主義化所犧牲的東西的補充、替代。哈伯瑪斯(Habermas)批判近代「審美救贖論」是一種非儀式化的宗教，把世俗的超現實主義效果解釋成啓示，他們與絕大部份的神秘主義者一樣，對於身邊事物的真切性和上帝的直接可感性比對上帝本身的興趣更大。⁵如同哈伯瑪斯所提出的警告：「從拯救性的批判中決不能像從啓發性的批判中那樣，獲得與社會實踐的某種內在聯繫」⁶，基督教信仰的幸福感和藝術的幸福感是不同，信仰必須從相應的社會實踐中獲得滿足，我們必須從社會性中將宗教和美育作出區別，即回到現代性的意義下尋找對神學的理解，進而反省神學以及其相應的實質內涵。

也許，神學可以認同美育或審美主義對現代性所做出的批判，但卻不認為審美可以作為現代人的最後歸宿，正如我們一方面欣賞海德格對科技所做的形上學批判，卻怎麼也不可能走到詩化的語境中「召喚存有」。在我看來，海德格與尼采兩人的思想走向事實上是一致的。被說成是「貧乏時代思想家」的海德格把上帝與詩、藝術、作品、語詞等連在一起，上帝存在的本質即在器物、空間、語詞、文本等。海德格把他的上帝表現在《藝術作品的本源》、《走向語言之途》之中，將神聖與詩化聯接起來，同樣的走向了浪漫化神學或審美救贖論的道路。近代西方思想不管從理性一途或是感性一途，他們的結論都是相同的，否拒了聖經「言成肉身」的上帝。可惜的是，也有不少的神學家同樣倡導這種主觀情感的作用，實為審美主義擴張的後果，最後可能是以「神蝕」為代價，正如海德格這種具有「神秘主義經驗的非有神論者」一樣。

審美化的神學把人的心靈提到客觀世界的地位，情感是理性之外作為通往

⁵ Harbemas, "Walter Benjamin: Consciousness-Raising or Rescuing Critique," *Philosophical Political Profiles*, Massachusetts: MIT Press, 1983, p.145.

神聖的另一道路，神聖的溝通是經由內部的感性，主觀的情感與普遍的精神之間存在著一種共通感，上帝成了我們的共通感，虔敬的人在其內心中尋獲上帝，不需要世俗理性和道德形上學。情感作為人的一種直接的自我意識而陪伴著人，在這種自我意識中，我們將直接地把自己看作是被上帝所把握的和包圍的，情感並不僅是激情和神秘的情感，而是存有論的情感。於是，審美化神學就在不需要任何中介的情況之下取得直接的信仰。

心靈、精神、靈魂、彼岸式的信仰都困於「意識」的典範之中，欲擺脫這一方面的困境就必須從「語言」的典範作出發，以便進一步的得出互動的關係範疇。基督教的神學最主要提出的即是對待我們生活世界的態度和行動的根據，它不是關於神學知識的累積，也不是僅僅提供某種和主觀精神有關的教化，這意味著只有轉向以「關係」範疇來理解基督教信仰或神學的架構，基督教神學所有相關的論域才可能獲得充份的展開，神學即是「神—人」關係學，首先應當把握到這一點，基督教的信仰才不致於受到扭曲，只有在這個理論根據下，展開批判社會的實踐神學，才可能擺脫「宗教審美化」的危機。

在此語境中，默茨(J. B. Metz)提出了「政治神學」作為基本神學的構思，其旨在對位格論或存在主義模式和「審美化神學」作出批判⁶。在他看來，神學必須置於以歷史和社會為關係的語境中，忽略這一點等於是把信仰變得抽象而違反實踐。默茨尤其對拉納(Karl Rahner)的「先驗批判」表示懷疑，這種不具社會條件下所思考的神學，恰恰無法認真地對面對產生痛苦歷史的經驗，無法完整的對人作出理解，拉納這種號稱作是以人類學為旨的神學，不但阻撓主體的生成，也阻撓了主體在社會和歷史中保持其品格。總之，神學正視他者的存在，因此意味著神學是具體的不是抽象的，神學之所以是具體而不是抽象的，是因為它是以歷史和社會作為關係而存在的。

基督教神學要如何一方面迎接「審美救贖論」的攻勢，一方面又要避免落入「宗教審美化」的危機，這是當前基督教神學所面對最為嚴峻的思想課題。本

⁶ “Walter Benjamin : Consciousness-Raising or Rescuing Critique,” p.153.

⁷ Metz, 《歷史與社會中的信仰》，朱雁冰譯，香港：三聯書店出版，1993，頁 80、xi。