

從中世紀護教學到當代基本神學

——哲學與神學關係的轉變

Hans Waldenfels SJ 著 / 白虹 譯

廖潔珊、耿占河 校

這篇文章源自作者在一個專為內地修院神父研討哲學與基本神學關係的專題演講。他指出教會一直借助理性來表達信仰，不過，在中古時期的進路較重護教色彩，而近代則重交談。——編者按

引言：從歐洲基督宗教的近代到後基督宗教的現代

很明顯，很多中國知識份子對歐洲中世紀哲學十分感興趣。數年前，某個北京重要大學的教授問我是否能提供德國哲學家約瑟夫·皮普（Josef Pieper, 1904-1997）的著作。所以我就把這個著名中世紀研究專家的八卷本全集送到了北京¹。

¹ See Josef Pieper, *Werke in acht Bänden* (Hamburg: Meiner, 1995-2008). Vol. 2 contains the publications about Thomas Aquinas and Scholasticism.

這個事情之所以值得玩味，乃是因為與此同時，在我的祖國德國，年輕人在問他們自己，為什麼他們必須學習一門“死”的語言，拉丁語，而不是學習“活”的語言，諸如西班牙語、漢語或者阿拉伯語。所以，傳統的人文教育，包括拉丁語和希臘語，正在廣泛地被現代語言以及科學技術的研究所取代。中世紀依然廣泛地被繆稱為“黑暗時期”——“黑暗”，乃是因為還有太多的事情還不為人們所認識和瞭解，“黑暗”，還是因為十字軍東征、反猶太主義、獵巫運動以及宗教裁判所。與此相對，接下來的幾個世紀卻總是被歡迎和讚賞為一個明亮、光明的時代——啟發，“啟蒙運動”。然而，儘管一些現代人不再承認它，可是在他們厭惡和背離西方文化和學術的中世紀資源時，西方人還是保持了對於中世紀思想和發明的感激，其中就包括中世紀哲學。鑒於我們今天正在見證的歷史的根本變化，我們還是要強烈地堅持這一事實。

事實上，在反思歐洲歷史的分期以及中世紀之後的時代時，在教授基本神學的課程裡，我曾經將其分為兩個階段：一個歐洲基督宗教近代時期 (*europäisch-christliche Neuzeit*) 被一個在西方觀點上我稱之為“後基督宗教的現代時期” (*postchristliche Moderne*) 所取代²。第一個階段——“歐洲基督宗教近代時期”以下列這些發現和革命性變化為其特徵：

(1) 新的地域被發現：並非真正印度的西印度，是通向兩個美洲——北美洲和南美洲——的入口，環繞非洲並通向真正的印度和遠東，包括最終通向中國的航行；(2) 地心說的世界

觀被日心說的世界觀所取代；(3) 繪畫的藝術被發明出來；(4) 這一時代被稱之為“文藝復興”，是因為前基督宗教時期的藝術和文學“重生”了，並且通過書籍印刷得以傳佈開來；(5) 西方教會內部的分裂，使之分裂成羅馬天主教會和多樣化的國立的和教派的教會以及宗教團體，這被稱之為“宗教改革”的運動，是一個普遍解體過程的起點，並以今天各種形式的多元化為其終結。它也是羅馬天主教會作為眾多獨立組織中其中一個的開端。這個事實不容否定，儘管羅馬天主教會主張自己是真正的教會，是耶穌基督所建立的，堅定地，毫不動搖地，不變地，並在完整的真理中保存和宣講他的訊息。

第一階段的近代時期是以歐洲為中心的，而且——以宗教的觀點來看——它的背景和標準是被置於基督宗教之中的，而它的古代學術根源則在希臘和羅馬帝國。甚至當政治上的權力北移到德國皇帝那裡時，它還是被稱作“神聖羅馬帝國” (*Sacrum Romanum Imperium*)，有時被擴展為“日爾曼帝國” (*Nationis Germanicae*)，“德意志民族神聖羅馬帝國” (the Holy Roman Empire of German nationality)。正是奧地利皇帝法蘭西斯二世於1806年8月6日宣佈了羅馬帝國的滅亡，他作為奧地利皇帝法蘭西斯一世繼續其統治，直到1835年他去世為止。

對歐洲中心主義統治最後的衝擊發生於二次世界大戰以後³。其表現主要呈現於下列這樣一些事實當中：(1) 歐洲殖

2 See Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentalthologie* (Paderborn: Schöningh, 2005), pp. 484-486; also id., *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen* (Bonn: Borengaesser, 2002), pp.15-28.

3 See Hans Waldenfels, “Das europäische Christentum – im Kontext globaler Interreligiosität,” in *Kontextualität und Universalität. Die Vielfalt der Glaubenskontexte und der Universalanspruch des Evangeliums*, edited by Thomas Chreijäck and Knut Wenzel (Stuttgart: W. Kohlhammer, 2012), pp. 111-128.

民主主義的結束以及世界上各地新興國家的建立；(2) 新的大眾媒體以及傳播方式的快速發展；(3) 一次新的種族、民族以及宗教的遷移和融合；(4) 在多種宗教共存中，基督宗教統治地位的最後喪失，世界範圍內價值體系的多元化，既包括宗教的價值體系也包括世俗的價值體系，另外還有世界觀的多元化。由於這些原因，從西方的基督宗教的觀點來看，我把這個新的階段稱作是“後基督宗教的現代時期”。

在下面的研究中，我們將分兩個步驟來反省對基督宗教和基督宗教神學所產生的後果。首先，我們將回溯作為現代學術基礎的中世紀哲學和神學的融和。第二，我們力圖描繪當哲學和神學的關聯與和諧被終結，神學就此不得不在學術世界裡尋找自己合適位置的時候，究竟發生了什麼。

一、中世紀哲學與護教學

1. 中世紀

“中世紀” (*media aetas, medium aevum*) 的概念表示西方的古代與一個被稱之為“文藝復興”的新時代的開端之間的一個階段，並且意味著——正如前面所提到的——對於被擠在古代和現代之間的一段時期的負面評斷⁴。其拉丁文概念首先出現於義大利，見於法蘭西斯科·皮特拉克 (Francesco Petrarca, 1304-1374) 和其他人的著作之中，之後又出現於瑞士。德文的“中世紀” (*Mittelalter*) 首先由瑞士歷史學家艾吉迪烏斯·楚迪 (Aegidius Tschudi, 1505-1572) 應用於1538

4 See Hans Waldenfels, *Phänomen Christentum*, pp. 1-14.

5 Josef Pieper explicitly states that *media aetas* originally was an invective (German a “Schimpfwort”); see Josef Pieper, *Werke in acht Bänden*, pp. 302ff.

年，法文的“中世紀” (*moyen âge*) 問世於1572年，從1611年起，就有了“中世紀” (Middle Ages) 概念的英文翻譯⁶。無論這個詞在哪裡出現，它都指示出一個新的時代——在加拿大哲學家查理斯·泰勒 (Charles Taylor) 的術語裡被稱之為“世俗的時代”⁷——將要出現。中世紀的開端和終結都不能被精確地確定出來，儘管在兩個端點上它都與特定的事件相聯繫⁸。考慮到過去曾經發生的以及未來將要出現的，我們認識到，其間的時段承擔了某種負面的內涵。我們集中討論的是中世紀的哲學以及它與神學的聯繫。

2. 士林哲學

中世紀哲學由兩個主要的方面標識出來：它的方法和它的內容。對於學校教育的一種特殊方法的精心構建導致了“士林哲學”⁹的名稱。此時的學校教育並不是完全的新事物。學習的歷史要回溯到前基督宗教時代，但是從12世紀起，它獲得了一個新的意義。老師以一種新的方式與學生相遇了。學習的地點也不再局限於本篤會和其他修會的修道院，也不再局限於那些新近成立的托鉢修會，即方濟各會和道明會的修道院裡，不再局限於奧斯定會以及其他宗教團體裡，也不局限於主教座堂學校。第一批的大學建立起來

6 See U. Niedermeyer, “Mittelalter,” in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 7, pp. 339-341; U. Köpf, “Mittelalter,” in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 5, pp. 1350-1357.

7 See Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

8 一般都認為529年是中世紀的開端：529年雅典的學院被拜占庭皇帝查士丁尼一世關閉，蒙特卡西諾的修道院也在這一年由努爾西亞的本篤創建。

9 See Josef Pieper, “Scholastik,” in Josef Pieper, *Werke in acht Bänden*, pp. 299-440; L. Honnefelder, H. Möhle and J. R. Söder, “Scholastik,” in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 9, pp. 199-202; U. Köpf, “Scholastik,” in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 7, pp. 949-954.

了：博洛尼亞、巴黎、牛津、蒙彼利埃、帕多瓦、劍橋及其他地方。“大學” (University) 是 *universitas magistrorum et scholarium* 的縮寫，是教師和學生的共同體。同時，它也提示出了研究、教授和學習的不同領域，最後，知識的所有領域被安排在所謂的“系科” (faculties) 裡，它通過使學生獲得諸如學士 (baccalaureate)、高級碩士 (licentiate) 和博士 (doctorate) 這樣的等級來將學生培養成教師和研究者。

教學的主要方式就是授課和辯論。授課是處理文本的理解和詮釋問題，並且留下各種形式的評注。在這一段時間裡，文本是起點，要由之開始並一直依從的權威如下：在神學方面，就是聖經、教會的教父、教會的聖師 (*Doctores Ecclesiae*)，以及教會的官方訓導，在哲學方面，就是希臘哲學家，特別是柏拉圖，後來是亞里士多德及他們的著作，在法學方面，就是法院的法典，而在醫學數學等方面，則是不證自明的科學以及從前流傳下來的書籍。

當自然科學發展出了它們自己諸如觀察自然現象這樣的方法論之後，這種情況才有所改變。合適的儀器被發明出來，開始了實驗研究；結果，舊的權威的概念被拿出來進行批判性的審視，人的理性成為最高的裁判，最後，每一件事情都被帶入到了人類理性的法庭上。

除了授課，辯論變得重要起來。學生被邀請說出他們的問題並討論它們。辯論被安排在老師和學生之間，也被安排在同一或不同系科的老師之間。

這兩種學習形式在書籍、評注集、論斷或命題的彙集以及問題集中得以表現出來。在“問題”中，不同的進路和觀點呈現在是與否 (*sic et non*) 和是 (*sic*) 與相反 (*e contra*)

等形式裡；提出一個結論，並且還要經得起其他觀點的考驗。問題的排列體現其論據、邏輯、所採取的步驟、要加以考察的不同方面和最終得出結論的過程。進入這樣一個問答過程，是為了進行更加深入的討論，產生新的問題，呼喚更加深刻的研究，並激起修正和深化。於是，大量對於注解的注解出現了。這裡只需提及多瑪斯·阿奎那 (Thomas Aquinas, 1225-1274) 的《神學大全》 (*Summa theologiae*)，它不僅是被他的同事和後輩翻譯，而且還評注，從而導致更多的關於《神學大全》的書產生出來。

對於經院時期學習的簡短描述表明這個過程直到今天尚未結束。還有一些要點應該補充。首先，正如所提到的，理性成為人之存在的重要能力和準則。它成為人的知識以及任何所做決定的裁判，與其他權威，例如信仰、宗教和教會地位相當。當自然科學和實驗性知識開始征服並統治知識領域時，這一趨勢得到強化。這一點在這樣的事實中被清楚地顯示出來：在法語和英語裡，科學概念經常意指自然科學領域，神學，甚至形上的哲學都從大學裡被清除出去。與英法世界不同，在德語中，科學概念 (*Wissenschaft*) 從來不僅僅單指自然科學。德國人在人文科學 (*Geisteswissenschaften*, spiritual¹⁰ science) 和自然科學 (*Naturwissenschaften*, natural science) 之間進行了區分，在最近的時期裡，對文化科學 (*Kulturwissenschaften*, cultural science) 與自然科學之間進行了區分。由此，我們使得科學和學術的概念不致被局限於實驗知識以及技術的領域。

10 這裡的“spiritual”是與“material”相對的一個概念，它不能與現代理解的“spirituality”混淆。

3. 朝向亞里士多德的轉變

讓我們轉向中世紀哲學推理的內容，它是以從開始時比較柏拉圖式進路轉向後來亞里士多德式進路為標誌的¹¹。聖多瑪斯和其他人曾經直呼亞里士多德為“哲學家”，亞里士多德思想是經由阿拉伯世界到達歐洲的。如果一個博學的穆斯林學者主張，阿拉伯人接觸到啟蒙運動的思想要早於西方，這也不足為奇了¹²。

事實上，僅僅只用戰爭、相互攻擊和仇視來描述中世紀基督宗教與伊斯蘭教的相遇是個巨大的錯誤。例如研究伊比利亞半島的歷史是非常有價值的，在那段歷史中，穆斯林、猶太人和基督徒和平共處的時期與鎮壓和迫害的時期是交替出現¹³。今天我們面臨著對話與和平共處的召喚。這就使我們有了充分的理由，更加認真地考察在過去的時代，人們是如何致力於發現社會共存之道的。西班牙不僅是宗教裁判所興盛的國家，它同時也是偉大的翻譯家們為西方文化和學術做出貢獻的地方。

至少，有三位阿拉伯學者的名字應該被提及，他們通過將亞里士多德的著作帶到西方而對中世紀哲學的發展產生了巨大影響：阿爾弗拉比（Al-Farabi，875-950），伊本·西納，

也就是阿維森納（Ibn Sina, Avicenna，980-1037）和伊本·魯西德，也就是阿維洛伊（Ibn Rushd, Averroes，1126-1198）。阿爾弗拉比來自於土耳其，阿維森納是伊朗人，而阿維洛伊則出生於科爾多瓦（Córdoba）。亞里士多德著作的阿拉伯譯本順應了對學術新形式的探索以及對自然哲學興趣的增長。超大數量的探討哲學、神學、醫學、數學、天文學和其他科學的阿拉伯文作品被翻譯。它促使一些偉大的士林學者，諸如大阿爾伯特（Albertus Magnus，約1200-1280）、多瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas，1225-1274）、董思高（Duns Scotus，1266-1308）以及其他一些學者瞭解了亞里士多德主義的思想。

大阿爾伯特對於未來學術的重大意義在於他研究一個非基督宗教著作家（如亞里士多德）的方法¹⁴。他沒有局限自己去研究亞里士多德的形上學和神學，而是更多地關注他的非宗教和物理學的教導。他個人是第一個開始觀察自然現象並鼓勵進行植物學和動物學研究的神學家。他還在人的觀念的覆述（the report of someone's ideas）與觀念的闡釋（the interpretation of the ideas）之間進行了區分。他首先要給人的思想一個清晰地描述，他希望聽者所理解的正是作者所希望被理解的。只是在第二個步驟上，阿爾伯特才開始探究觀念是正確的還是錯誤，或者這個觀念是否需要修正或深化。對阿爾伯特而言，對自然觀察的結果或者對陌生文本，比如亞里士多德的著作進行研究自身就是有價值的。並不是所研究的每一個事物都需要從信仰或者神學的立場去看。在這方面他是個非常現代的人。一些與他同時代的人對此產生懷疑

11 See F. Van Steenberghen, "Aristotelismus III-IV," in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol.1, pp. 511-515; G. Wieland, "Aristoteles III/IV," in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol.1, pp. 977-979.

12 For the following data see W. Kluxen, "Aufklärung aus dem Islam? Die Rolle der mittelalterlichen Philosophie," in *Der Islam – Religion und Politik*, edited by Hans Waldenfels and H. Oberreuter (Paderborn: Schöningh, 2004), pp. 85-93.

13 See M. Delgado, "Der Mythos 'Toldeo'. Zur Konvivenz der drei monotheistischen Religionen und Kulturen im mittelalterlichen Spanien," in *Toleranz – Weisheit, Liebe oder Kompromiss? Multikulturelle Diskurse und Orte*, edited by Sabina Hering (Opladen: Leske + Budrich, 2004), pp. 69-91.

14 See G. Wieland, "Albertus Magnus," in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 1, pp. 337-339.

也不足為奇。大阿爾伯特直到1931年才被宣聖，並被命名為“教會聖師” (*Doctor Ecclesiae*)，1941年他又被確立為自然科學的主保。最近，當教宗本篤十六世隆重承認希爾德加德·賓爵 (Hildegard of Bingen) 並且比較遲地把她列入教會聖師的行列，這讓人想到了先前發生 (在大阿爾伯特身上) 的類似事件。

不僅如此，亞里士多德透過阿拉伯作家的翻譯才抵達中歐的事實使我們想到——除了好戰的論辯——基督宗教和伊斯蘭教之間充滿智慧的討論是開始於中世紀的。在其死前不久的1141年，彼得·阿伯拉爾 (Peter Abelard, 1079-1142) 創作了《一個哲學家、一個猶太人和一個基督徒之間的對話》 (*Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*)¹⁵。同樣是在1141年，由 Petrus Venerabilis (1092-1156) 整理翻譯的第一本拉丁文《古蘭經》完成了。Ramon Llull (1232/3-1315/6) 是一個熱忱的平信徒和神秘主義者，他下決心犧牲自己的生命在穆斯林中間傳播信仰。他要寫出最好的書來反駁異教徒的一切異端，並促使教宗和其他國君建立有語言學校的修道院¹⁶。庫薩的尼古拉 (Nicholas of Cues, 1401-1464)，是今天宗教間對話的著名先驅，而他還有許多前輩¹⁷。

15 See Peter Abailard, *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Latin and German, edited and translated by von. H.-W. Krautz (Darmstadt: WBG, 1995). “哲學家”是一個穆斯林，因為對於一個基督徒而言，他感到懷疑，默罕默德所言說的天主是否出於真正的啟示。

16 See H. Riedlinger, “Raimundus Lullus,” in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 8, pp. 810f.

17 See M. Ridenauer, *Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007).

毋庸置疑，此時的哲學和神學工作在很大程度上都具有護教的目的。於是，我們的課程就十分正確地被稱之為“中世紀哲學和護教學”。事實上，在中世紀，哲學和護教學緊密地聯繫在一起。在轉入中世紀神學之前，對這個主題做出一些交代——事情原本如此，同時顯示護教學屬於神學工作的原初任務是有意義的。事實上，我們在教會生活的開端就與護教學相遇了。

4. 護教學

護教學是神學的一部分，現在更精確地說是基本神學的一部分。伯多祿前書第三章第15節的命令已經為基督宗教的護教學提供了聖經基礎：“若有人詢問你們心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆，且要以溫和、以敬畏之心答覆。”

在原始的希臘文本裡，用到了“*apologia*”，即辯護 (justification) 這個概念。這是一個司法裁判和修辭學的概念，表示一項裁決，一個陳述或者一個教條需要說明其正當性，或者在備受攻擊的時候，需要予以辯護。所有這一切都需要有適合的語言，以便提問的人或反對的人能夠理解。

基督宗教神學一開始就有兩個目的：一方面，傳播基督的福音並引導人們皈依，另一方面，保護基督宗教教義免遭反駁、敵對和誤解。在距離最早期的見證越來越遠的過程中，聖經成為正面教導的可靠基礎，並且需要進行更深入的理解。另外，當宣教者遇見這樣的人的時候，（對於聖經的）更為深刻和更為正確的理解同樣是需要的，這些人或者不能夠理解提供給他們的教義，或者面對改變他們原來思想或生活方式的挑戰時，他們用抗議、抵觸、辯論甚至是暴力來回應它們。

考慮到現代基本神學的根本任務，我希望區分出三個不同的視角：（1）抵觸的情形，這時需要護教學；（2）不理解的情形，這時需要詮釋學；（3）拒絕溝通的情形，這時要求對話¹⁸。

考慮到中世紀的社會和秩序，抵觸的情形肯定需要強調一下。拉丁語是學術反省的統一語言，在歐洲中部已經成為羅馬帝國的規定用語。事實上，無論是誰，如果他要深入研究醫學和法學的歷史資源、哲學和神學的歷史資源，甚至是關於科學的基本著作，他都不可能不學習拉丁語。拉丁語是一切學術的基礎。只是到了現在，年輕人失去了對傳統和歷史的尊重，而不再能夠認識到學習古典語言的意義。在一個每項事物似乎都在不斷變化的時代，這種態度將導致穩定性和確定性的喪失。

5. 信仰尋求理解 (*Fides quaerens intellectum*)

在這樣一個簡短的演講裡，我們只能夠關注那些中世紀士林哲學核心的觀念。其中一個代表人物就是被稱之為“士林哲學之父”的坎特伯雷的安瑟莫 (Anselm of Canterbury, 1033-1109)。經常被提及的“我信，而後理解” (*credo ut intelligam*)，或者“信仰尋求理解” (*fides quaerens intellectum*)，都出自於他的《論道篇》 (*Proslogion*)¹⁹，它們被當作解釋那個時代新的態度的口號。生活在中世紀的人

們普遍不是懷疑論者，它們是有信仰的人，但是很少人會在信仰的領域裡，最大限度運用理性的力量。當真福教宗若望保祿二世和他的繼任者本篤十六世強調信仰和理性的深刻關係的時候，似乎是對安瑟莫努力的一個遙遠回應。

安瑟莫要深入探究神聖的存在。實際上，基督宗教神學有兩條途徑通向神：一個是依靠人的理性，也就是推理，另一個是靠天主的恩典以及天主自身的自我通傳，即我們所謂的“啟示”。哲學作為人的理性的工作，植根於人對於普遍性知識的渴望，是純粹屬於人的，或“本性的” (*natural*)。事實上，人類在其自身之中感受到他對於能夠獲得、能夠瞭解、能夠領悟的一切，存在無限的渴望。但是同時，他也感受到自身的有限、軟弱和乏力。只有透過信仰，人類才能從其軟弱中獲得釋放，並被帶領超越其有限性；透過天主的恩典和仁慈，他感受到自己被邀請參與神聖生命，而這是一條“超性” (*supernatural*) 的途徑。

安瑟莫是一個有信仰的人，但是在信仰的領域裡，他希望最大限度地實現人的才能，特別是理性。因為，在人的自我理解中，沒有什麼比思考更加重要，更加具有決定性意義了。思考發生在時間之中。生活在這個地方和這一時刻使得我們認知到，曾經有過一個從前，並且還將會有一個將來（暫不考慮尚有不同地方可以停留的事實）。我們發現這一事實，即我們被賦予記憶的能力，它把我們和過去聯繫起來。我們認識到在我們內還有想像的能力，以及某種創造的能力，它使得我們至少部分地可以規劃自己的未來。生命就是在過去和未來之間延伸，有一個明確的開始和一個明確的終點，在出生和死亡之間。我們正“活在歷史之中”，我們就是“歷史的存在”。

18 See Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, pp. 81-90. For a more detailed analysis of the present situation, *ibid.* pp. 92-94.

19 See M. Seckler, "Credo ut intelligam," in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 2, pp. 1243-1245; and M. Dreyer, "Fides quaerens intellectum," in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 3, pp. 1275f.; also Hans Waldenfels, in *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, pp. 144-146; Josef Pieper, in *Werke in acht Bänden*, pp. 330-359.

然而，因為我們能夠超越兩個方向（過去與未來）之外而思考，我們就開始探問來源和去向：我們從哪裡來，又要到哪裡去？馬上我們又追問：為什麼？為什麼一切都是如此？我們探求來源和原因，也探求目的和意義。我們詢問這一切，並感受到我們是一個更大的實體（entity）的一部分。這個更大的實體可以是人類社會，或者是我們生活於其間的世界。而且，我們認識到，我們所居住的地球，只是一個更大的實體，也就是我們稱為宇宙裡面的一個小的實體。而且我們經驗到，所有這一切都獨立於我們而存在，獨立於我們而運作。於是我們又問：怎麼會這樣？

我們可以以這種方式持續地提出問題。我們發現我們是這樣的“存在者”——正如希臘人所告訴我們的——不停提出問題的存在者。這使得我們想起安瑟莫的原則“*fides quaerens intellectum*”，信仰在尋找並且需求真正的理解。

“信仰”，安瑟莫使用這個詞，意指的當然是基督宗教信仰。然而，我們也可以以一個普遍的方式來理解信仰，就如同若望保祿二世在他的《信仰與理性》通諭第31節裡所做的²⁰。這裡指出一個事實，在運用我們自己的理性之前，我們已經被其他人包圍並與其處於關係之中，被世界包圍並與其處於關係之中，被傳統和歷史包圍並與其處於關係之中。沒有人是從零開始的。這意味著，只要我們活著，我們就被迫且必須依賴他人。於是我們就以多種方式被限定而不能自由地做我們希望做的事情，儘管同時我們也發現我們依然被邀請自由地做出決定和自由地行動。與現代人不同，安瑟莫

²⁰ See Hans Waldenfels, “Mit zwei Flügeln”. *Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika “Fides et ratio” Papst Johannes Pauls II* (Paderborn: Bonifatius, 2000), pp. 40-42.

時代的人開始意識到理性的力量，這力量是真實的，但是他們還是保持了謙卑，知道理性的功能和自由意志並非由他們自身所創造。他們是從某個與他們相遇的他者哪裡接受了這種能力，這一意識使得他們以尊敬、甚至是畏懼的心態愛慕他。人們認識到，人的生命是相互依賴和依賴於人的，依賴於他者，依賴於傳統，依賴於他人的知識和技能，依賴於他們的權威，最終，依賴於他們稱之為“天主”的存有。

還應該補充這樣一個觀察。人認識到，他們生活於其間的這個世界，一方面是美好的，但是從另一方面來看，也存在著不幸、災難、流行病、惡以及罪，而對於世界上很多的惡，人類是有責任的。罪的意識在中世紀是非常強烈的。基督宗教再一次提供了幫助。安瑟莫最有影響的著作之一題為《天主為何成為人？》（*Cur Deus homo?*）天主是為了人的緣故，為了人的得救而成為人。

對於那個時代的人而言，基督宗教信仰回答了人的基本問題。最後的答案存在於一個字裡：天主。（1）天主是宇宙的創造者，他“照祂的肖像，按祂的模樣”（創1:26）造了人。這意味著：正如奧斯定已經教導過的，人被賦予了記憶、理智和自由意志的能力。（2）天主是生命的目的，因為他本身就是生命的完滿。（3）天主是贖世者，他降生為人，為了將人恢復到未受玷污和蒙受恩典的原初狀態。

6. 天主存在的證明

將天主作為思想中心的思考方式，我們稱之為“神中心式”（theocentric）。然而，如果我們更留意地跟隨對人尋求自我理解的簡短介紹，我們能夠看到思維的一個深刻轉變將要發生。很明顯，天主已不再處於問題的中心，而是人將

其自身置於反省的中心。結果，傳統的“神中心主義”轉變為“人中心主義”（anthropocentrism），並且開啟了走向現代的決定性轉變²¹。事實上，由猶太教、基督宗教，甚至是伊斯蘭教所導入的宗教傳統開始走向衰弱。到這個時候為止，天主，只有天主是世界和宇宙的主宰，而人最多只是他的代理人；但是從此往後，人把他自己加冕成世界的主宰，到了19世界末，弗雷德里希·尼采（Friedrich Nietzsche）喊出了：“天主死了，是我們殺死了他”。

像路德維希·費爾巴哈（Ludwig Feuerbach, 1804-1872）和卡爾·馬克思（Karl Marx, 1818-1883）、西格蒙德·佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1930）和其他一些作者就宣稱天主只是人類的投射：最終不是天主按他的肖像和模樣創造了人，用費爾巴哈的話來說，是人按自身的肖像和模樣創造了天主²²。

回到中世紀思想，我們認識到，人發展了自身的主觀性（subjectivity），但是同時也試圖加強和深化他關於天主的知識以及與天主的聯繫。神學家對於理性的力量具有如此強大的自信，以至於他們確信能夠通過理性的力量證明天主的存在。於是，他們談論“天主的證明”²³。安瑟莫詳細論證了所謂的本體論證明，直到今天它還在哲學家們之間被探討²⁴。多瑪斯·阿奎那寫出了著名的“五路”（*quinque viae*）（《神

學大全》第一集第2問第3條），在很長時間裡，它都被稱作是“天主的證明”（proofs of God）。他從五個不同的立場出發以五個步驟來提出證明²⁵。對多瑪斯而言，天主存在的證明並不是天主啟示的結果，也就是說，不是一個信仰的問題，而是人的理性的問題，是自然理性的問題。他的判定在梵蒂岡第一次大公會議上以信條的形式在定義裡得以確認：

天主作為一切受造物的起源和目的，當然能夠被人的自然的理性之光從受造的事物中認識到
(*Deum, rerum omnium principium et finem, naturali lumine e rebus creates certe cognosci posse*)²⁶。

多瑪斯的論證工作架構由對天主存在的反對意見（*videtur quod*）以及天主自己的回答作為另一方面（*sed contra*）來確定。多瑪斯在信仰的範疇裡通過下列步驟進行論證：（1）出發點是我們在日常生活中的觀察：運動、因果關係、或然性（必要的和非必要的，但都是可能的事物）、存在的不同等級、朝向一個目標的定位或趨勢。（2）所有被觀察到的事物都指向自身之外的某事物：運動指向推動者；結果指向原因；僅僅只是可能的指向必然的；部分的善或真指向善或真的圓滿；趨勢指向目的。（3）指向（自身）之外不會是無止境的，而是需要有一個終點，用專業術語表達就是：“無限回溯”（*regressus in infinitum*）是被排除的。（4）於是，就存在著一個第一推動者；一個第一原因；一個在其自身之內的必然性；一個絕對的完善；一個終極的目的。（5）這與所有人稱之為“天主”的是同一個事物。

21 See J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin* (München: Kösel, 1962).

22 See Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, pp. 51-56.

23 See D. Schlüter, "Gottesbeweis," in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, pp. 818-830; O. Muck and F. Ricken, "Gottesbeweise," in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 4, pp. 868-886.

24 See G. Gabriel, "Gottesbeweis, ontologischer," in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, pp. 833-835.

25 See my explanations in *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, pp. 147-149.

26 Dogmatic Constitution *Dei Filius*, chapter 2; *Denzinger-Hünermann*, n. 3004.

這個論證的力量在於下面的事實，那就是論證從我們日常生活開始，一步一步地達到人所追問的終點。事實上，無限地詢問同一個問題“為什麼？”並沒有意義。然而，問題並沒有消失，正如我們所知道的，在馬丁·海德格爾 (Martin Heidegger, 1889-1976) 1929年就職演說上，我們就曾聽見他問過：

為什麼最終是在有 (being) 而不是非在無 (nothing) 呢? (*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht viel mehr Nichts?*)²⁷

而在“世俗時代”裡，世界各地越來越多的人並不滿足於以“所有人稱之為天主”作為預設的答案。因為，真的所有人都因為說出“天主”就停止提問嗎？或者，那些通過駁斥天主存在而否認這個最終答案的人數不是正在增加嗎？更何況，在現在這個時代，很多人懷疑人是否具有可以通向真正真理的能力，他們不確定我們是否抵達了最終的真理，以及怎麼來做這件事情。正如我們已經提到的，另一些人認定，“天主”不過是人類想像力的投射而已。不可知論是極為普遍的²⁸。

7. 在可思想之外

坎特伯雷的安瑟莫在其《論道篇》 (*Proslogion*) 第15章以祈禱的形式寫到：

27 M. Heidegger, *Wegmarken*, vol. 9, *Collected works* (Frankfurt: Klostermann, 1967), p. 19. 海德格爾在存在 *Sein* [相當於用作名詞的 to be] 和存在者 *Seiendes* [相當於也用作名詞的分詞 being] 之間所做的區分不能夠用英語毫無困難地表達出來；區別經常被簡單地忽略。

28 See Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentalthologie*, pp.133-137, 349.

主，除你以外不僅不可想像有比你更大的，而且你比人能想像的更大。 (*non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit*)

我的一本書的題目就是《在可思想的邊緣》 (*An der Grenze des Denkbaren, At the Boundary of the Thinkable*)²⁹。這個表達是要提醒人們這樣一個事實，人的理性在其能力上是有限的，而人渴望超出這個限定。中世紀的時候，人意識到自身，但那時他們還不清楚推理的界限；他們因著通過理性力量一直向前進的可能性而著迷，以至於達到這樣一個程度，他們相信他們能夠探測不可預測的深度。到了最後，啟示和教義信條似乎都變成多餘的了。約瑟夫·皮普 (Josef Pieper) 稱之為“唯理論”，也就是說，沒有什麼能夠超越於人的理性能力³⁰。

然而，中世紀哲學和神學在否定神學 (Negative Theology) 以及否定哲學中得以修正。這要歸功於一個我們至今都還不認識的人：託名亞略巴古的迪奧尼修斯 (Dionysius Areopagita)。他極有可能是一個與波埃修 (Boëthius) 同時代的敘利亞人，生活於五到六世紀之間。他所托用的名字與雅典的迪奧尼修斯有關，那是一個聖保祿的皈依者 (參見：宗 17:34)，結果數個世紀裡，託名迪奧尼修斯的書幾乎成了權威著作。然而，這些著作成為一條通道，經由這條通道，東方關於天主的神學的基本特徵傳達到了西方。與西方的趨勢

29 Hans Waldenfels, *An der Grenze des Denkbaren. Mediation – Ost und West* (München: Kösel, 1988).

30 See for the following Josef Pieper, *Werke in acht Bänden*, pp. 329ff.

相反，在東方的神學裡，那個我們在聖祭、在神秘祈禱和默想中遇到的、最終無法理解的奧秘依然普遍地以奧秘的形式出現。

根據託名迪奧尼修斯的看法，天主可以以三種方式接近：

(1) 肯定的方式，或者說肯定的道路 (*via affirmativa*)，在這裡是以一種肯定的方式來言說天主；(2) 否定的方式，或者說否定或排除的道路 (*via negative resp. remotionis*)，通過言說天主不是什麼；(3) 超越的方式，或者說超越的道路 (*via eminentiae*)，這裡用類比和增強的方式來討論那高於和超越一切言辭的天主³¹。

正是這種否定的方式提醒中世紀神學的核心人物，去強調天主不是什麼，而不是要說天主是什麼³²。於是多瑪斯·阿奎那以這樣的表述開始他的《神學大全》：

我們不能知道天主是什麼，而只知道他不是什麼，因此，我們不能考察天主是怎樣的，而只能考察他不是怎樣的。(第一集第3題，序言)。

而在他的問題集《論潛能》，第7題第3條質疑14 (*Pol.*, q.7 a.3 ad.14) 中，我們讀到：

人的知識關於天主最高所能知道的就是我們真的不認識他 (*quod sciat se nescire*)。

31 See J. Hochstaffl, "Negative Theologie," in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 7, pp. 723-725; R. Stolina, "Negative Theologie," in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 6, pp. 170-173.

32 In the following consideration I return to some former explanation of mine as to be found in Hans Waldenfels, *Absolute Nothingness. Foundation for a Buddhist-Christian Dialogue* (New York, Ramsey: Paulist Press, 1980), pp. 135-137 (enlarged German edition in preparation).

根據雅克·馬里巨 (Jacques Maritain) 的觀點，多瑪斯·阿奎那用兩個系列的文字來敘說否定 (*via negationis*) 的方式³³。第一系列文字討論認識的過程，他是這樣敘述的：

我們知道天主不是什麼的這一事實在神聖學問中為關於他是什麼的知識留下了一席之地；因為，正如一件事物是通過其所是而區別於另一件事物的，同樣的，它也可以通過它所不是來進行這樣的區別 (*《波埃修三位一體論》* 注釋，第2題第2條釋疑2) (*Boëthii De Trin.*, q2 a.2 ad.2)。

現在，在對神性實體的考察中，我們特別要運用到排除的方法 (*via remotionis*)。因為，由於其無限性，神性實體超越我們理智所能達到的任何一種形式。所以我們不能通過認識他是什麼而理解他。我們只能夠通過認識他不是什麼而具有一些對他的知識。更何況，我們依據我們理智的方式，越是接近於關於天主的一個知識 (knowledge)，我們就能夠從他那裡排除越來越多的事物。因為我們越完全地知道一個事物，我們也就越完全地看到它與其它事物的區別；因為每一個事物在其自身擁有它自己的存在，而與所有其他事物相區別。 (*《反異教大全》*，第1卷第14章，*Summa Contra gentiles*, I c. 14)。

第二個系列文本與“無所知的知識” (knowledge of non-knowing) 相關，這種知識是在神秘主義神學中所達到的最高智慧。在《箴言書》注釋 (*1 Sent.*, dist. 8, q.8 a.1 ad.4) 中，

33 See Jacques Maritain, *The Degrees of Knowledge* (New York: Scribner's Sons, 1959), pp. 236ff.

多瑪斯解釋道：

當我們透過排除方法 (*via remotionis*) 接近天主時，我們首先否認他具有形體，接下來，我們繼續否認在他內具有任何在受造物身上可發現的理性事物——例如善或者智慧。然後在我們的心靈中只保留這樣的事實，那就是他存在，而沒有別的什麼，以至於圍繞著他產生一些渾沌。但是，只有當存在這個事實本身，即可以運用到受造物身上的存在，也被排除的時候，我們才達到終點。這樣一來，正如迪奧尼修斯所說的，他就沉寢於某種不可知的陰影之中，而成為我們道路上的一個階段，在這裡我們最接近天主。這就是據說天主居於其間的幽冥 (*darkness*)。

從我們今天的立場來看，我們可以補充，否定神學並沒有在純粹的不可知論中到達其終點，而否定論表明語言被視為一種積極的開放，延續了關於“否” (*non*) 的知識和經驗的開放。經驗的問題和語言的問題還會出現在我的下半部演講中。在我們的時代，正是對那些借著“非——” (*no-*) 去經驗不可理解的、無限的神秘所保持的開放，給神學的訊息帶來了新的意蘊。於是，在我們今天，談到對天主的經驗是非常普遍的。

約瑟夫·皮普給經驗一個名稱，叫它作“不可熄滅的光”³⁴。它是這樣的光，無數次將系統化思想的自成體系歸為零，同時並沒有將人置於成問題的混亂之中，而是使建立一個更高的理智秩序成為可能。皮普選用了老子《道德經》第

34 See Josef Pieper, “Unaustrinkbares Licht. Das negative Element in der Weltansicht des Thomas von Aquin”, in Josef Pieper, *Werke in acht Bänden*, pp.112-152.

一章第一節中的著名話語作為他文章的箴言：名可名，非常名。

第二個問題與語言相關。理性 (*Reason*) 在希臘語中表達為邏各斯 (*Logos*)。許多西方的學科都以“logy”結束，從神學 (*theology*) 到應用科學 (*technology*)。邏各斯是每一事物的核心。在若望福音開頭的“邏各斯”在西方語言中多半都翻譯成“言” (*Word*)，從而把我們引入語言問題以及多語言問題。正如每個人都知道的，在漢語中，一個很好的翻譯是“道”，我們再一次地面對翻譯的問題：它是道 (*Way*) 或是其它什麼別的東西，別的超越的東西？帶著我最後的這些觀察，我們離開中世紀。

二、當代哲學與基本神學

1. 從统一到多元

西歐中世紀與現時代最為顯著的區別是由從统一到多元的變化所標識出來的。在中世紀，歐洲被統一於一個天主、一個教會和一個帝國。統一的標誌從教會角度來說就是羅馬聖座，在世俗事務上則是皇帝。與此相應的是，學術也曾經有兩個重要支柱：哲學和神學，兩者在其主張和觀點方面都具有普遍性。哲學強調人的尊嚴和理性的能力，神學則強調天主（對世界）恆久地介入，此介入最終在耶穌基督道成肉身中顯示出來。每一件事情都以同一種語言進行學術性地解釋，即拉丁語，該語言在數個世紀之前就在學術界取代了希臘語。

所有這一切都從宗教改革時代開始逐步改變。羅馬天

主教會在德國、瑞士和英國分裂了，新教在西方世界傳佈開來。宗教統一性的喪失也改變了政治版圖。皇帝喪失了他在歐洲中部的統治。僅在德國這個地方就出現了一大批小型國家。慢慢地，一個世俗的社會成長起來了。在很長一段時間裡，理性成為了新的聯合者。

加拿大哲學家查理斯·泰勒（Charles Taylor）在他的著作《一個世俗的時代》（*A Secular Age*）如此描繪歐洲社會面臨中世紀結束和現代開端所發生的根本變遷³⁵：

我願意這樣來定義和反思這一社會變化，從一個人們在其中實際上不可能不信仰天主的社會變成這樣一個社會，其中的人即便有信仰，這一信仰也只是人的眾多可能性中的一個……對於天主的信仰不再是不可更變的前提。在這裡我們面臨著選擇。

無論如何，當對天主的信仰變成眾多選擇中的一個時，統一性就被打破了，多元主義的現象出現了。宗教改革所開啟的進程伴隨著其他大陸的發現以及一系列發明，這個進程在我們的時代，更確切地說，在二次世界大戰後的上個世紀六十年代達到其頂峰。正如我在前面所提到的，殖民主義結束了，在非洲和世界的其他地方，一些新的國家被建立起來了。聯合國成立了。另一方面，世界教會協進會反映了基督宗教統一性的失落，反映了基督宗教教會和團體的多元性。同時，它也表明有必要在多樣性以及不斷增長的非宗教和反

宗教世界裡（宗教）要找到聯合起來的新的形式。西方的文明和文化、政治、經濟和宗教不得不承認，它不再保有其統治性的地位，而是必須要在經濟、政治、文化和宗教世界觀的世界裡為其他競爭性力量留出空間。

諸如以“間”（inter-）打頭的新的關鍵字出現了：國際的（國家間的）、文化間的、信仰間的以及宗教間的等等。我們經驗著各種新式的“興趣”（inter-esse）。它在拉丁世界中的原意是指：我們彼此生活在其間，並越來越認識到自己是在其間（in-between）的存在者。正是基於這個原因，我將我去年的 Dharma Endowment 講座題名為“在其間”（in-between）³⁶。事實上，我認為亞洲人比西方人更有能力理解在群體中的存在，後者發展出對個性及其影響的強烈認同。

多元化呼喚著理解、比較研究、對話和各種形式討論的新方式。這意味著：轉向哲學，我們就必須在各種新式的哲學活動中進行探討。在這之後——考慮到我們對神學學習和研究的新的關注點——我們必須要問，對於基督宗教基本神學而言，新的情勢將導致什麼變化。我們必須要探討，如果在不同的情境、文化環境裡和用不同的語言來教導，對於基督宗教教義來說會有什麼樣的後果。

我們必須比以往任何時候都更加意識到語言問題。從前，天主教神學在世界上多數地方都是用拉丁語教授的，聖祭也是用拉丁語舉行的，因此羅馬天主教會的大多數人並沒有意識到，除了拉丁語，在其他語言中還存在著其他的禮儀。我只需要提及這樣一個事實，在方濟各沙勿略的時代裡，傳教士

35 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007); 下面的引文譯自德文版: *Ein säkulares Zeitalter* (Frankfurt: Suhrkamp, 2009), p. 15.

36 See Hans Waldenfels, *In-Between. Essays in Intercultural and Interreligious Dialogue* (Bangalore: Dharmaram Publications, 2011).

們很難瞭解，在印度存在著十分活躍的基督宗教團體，只不過它們是源自於敘利亞的³⁷。同樣很難知道的是，在1615年，由於羅伯托·柏拉明（Roberto Bellarmino）樞機主教的介入，耶穌會代理會長金尼閣（Nicolas Trigaut, 1577-1628）已經從聖部獲得許可，可以用中文取代拉丁文舉行禮儀，中國修士可以不用學習拉丁文而晉鐸，聖經也可以被譯成中文。不幸的是，這些許可在當時沒有被公佈出來，更沒有被付諸實施，因為耶穌會在中國的長上們拒絕按此執行³⁸。

2. 現代哲學

讓我們聚焦於現代哲學。這就意味著：我們不必回到中世紀的末期並描繪直到今天為止的哲學研究的不同階段。然而，我們必須要提及的是，現代西方哲學並不那麼反對中世紀思想的背景，而是反對德國的唯心主義、康德、謝林和黑格爾，同時繼承了不列顛的經驗論和分析哲學，以及法國的存在主義和現象學。在士林哲學和當代思想之間，形上學經歷了一個崩潰和瓦解的過程。

必須要強調這一點，因為天主教神學在很大程度上還保持著與中世紀士林哲學的前設的關聯。在頒佈於1879年8月4日的通諭《永恆之父》（*Aeterni Patris*）中，教宗良十三世強調了聖多瑪斯·阿奎那對於天主教哲學和神學的重要性，並且鼓勵相關人士重建和傳播他的智慧。至少自從上世紀30年代新神學（*Nouvelle Théologie*）在德國和法國部分地區之外的

地區出現之前，新士林學派曾經統治著天主教的世界。

在喚起對於現代哲學主流的關注之前，必須要對形上學的危機進行考察³⁹。“形上學”本身要回溯到希臘哲學的源頭，指向所謂的“第一哲學”，換言之，指向哲學的根源和原理。它被用來處理感性認識之外的事物，處理超驗或超越的事物，以及被用來處理人的思想與反思的基礎。正如概念本身所指出的，哲學就是“愛智慧”並嚮往超越於一切知識之上的“智慧”。

在希臘哲學裡，對“超越”最為深刻的表達就是無所不包的存在=持續（being = on）的概念。馬丁·海德格爾十分清晰地區分了存在（*Sein*）（在德語中是一個用作名詞的不定式）和存在者（*Seiendes*）（在德語中是一個用作名詞的分詞）以及其與時間的關係⁴⁰。不幸的是，存在與存在者的區別卻很難被翻譯成英語。當最為普遍的西方概念被翻譯成一種亞洲語言，即漢語、日語和印度語的用語時，語言轉換就變得更加成問題。考慮到動詞“存在”（to be）在西方語言中的不同功能，其在亞洲語言中的對稱意義常常完全丟失。我們將不再深入探討這一問題，不過我想指出的是，在這裡我們面對的是人的理解中最為複雜的問題，因為語法和語言結構在表達世界觀和人的行為時是有影響的。

37 See Hans Waldenfels, "Dreimal katholische Kirche in Indien," *Stimmen der Zeit* 137 (2012), pp. 447-458.

38 See C. von Collani, *Die Geschichte des Christentums: Religion – Politik – Kultur*, vol. 8, edited by J.-M. Meyer et al. (Freiburg: Herder, 1992).

39 For a detailed history of Metaphysics see L. Oeing-Hanhoff, Th. Kobusch and T. Borsche, "Metaphysik," in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, edited by Joachim Ritter, Karlfried Gründer and Grotfried Gabriel (Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1980), pp. 1186-1279; for the present problems: *ibid.*, pp. 1272-78.

40 See Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: M. Niemeyer, 1972); on the question of metaphysics in his inaugural lecture (1929): Martin Heidegger, "Was ist Metaphysik?" in *Wegmarken* (Frankfurt: V. Klostermann, 1967), pp. 1-19.

當然，每一個人都承認，所有人之為人，都將要以這樣或那樣的方式處理人之存在的終極——然而也許——根本無法解答的問題。但是在相當長的一段時間裡，西方人並不瞭解，在與來自於不同文化背景的人相遇時，我們缺乏這樣一種使我們自身變成可理解的工具。“蠻夷”（Barbarism）的問題已經過時，但是在霸權主義思想流行，以及靠物質以及軍事力量逞強的時代裡，學習征服者的語言並順應他們的生活方式是被戰勝和被征服者的問題。只有當殖民主義結束，所有國家的平等權利得到保證，對於不同文化，包括世界觀和宗教的態度才開始轉變，於是西方人才開始學習被征服國家的語言。

即使不對“形上學失落”的西方視角進行詳盡的討論，我們依然能夠認識到我們正面臨著一系列的問題。這其中就有語言及其語法的問題，闡釋、說明和相互理解的問題，以及可能的對話與匯通的問題。在處理這些問題之前，我們還必須提到歷史和歷史性的問題。

在其最著名的著作裡，馬丁·海德格爾將存在與時間聯繫在一起。有那麼一個階段，“時間”（time）與世界之中的“存在者”（being）放在一起，以一種普遍和全方位的方式被加以討論，但很快到達這樣一個階段，即不是時間和歷史本身，而是歷史事件和觀點的多元性成了更大的問題。最終，任務的困難和挑戰超越了任何個別研究者和學者的能力，因為沒有哪個人能夠對世界上已經發生和正在發生的每一件事作出一個完整的考察，並且從所有可思考的觀點中對其進行深思。在我們生活中的每一個時刻，可知事實的質和量都以如此之快的速度增長，以至於任何一個個體都不能使每一件事情都被瞭解並被記住。這就需要謙虛和謙恭。舉世

聞名的神學家卡爾·拉內（Karl Rahner, 1904-1984）提醒我們，在許多知識領域裡，我們仍舊僅僅只是個門外漢，他通過舉出這樣的例子來說明這一點，作為一個系統神學家，他覺得自己在詮釋學和歷史學方面就是一個門外漢。

形上學的失落有不同的根源，西方人應該承認，這有內在和外兩個方面的原因。從內在方面來說，西方世界失去了其統一的核心。對於天主的統一的信仰應該曾是最為關鍵的要素。然而，在上面我們在其他不同地方曾談及這一點。最基礎的統一性曾以兩種方式學術化地表達出來：在哲學中，人的理性嘗試走近每一事物的第一原因和終極目的，在神學中，透過對天主恩寵的信仰和信任，人被邀請參與天主內在生命的奧跡，這一內在生命通過耶穌基督的道成肉身獲得完滿的啟示和通傳。而在現代，無論是從內在還是從外在，這兩條道路都遭受危害。

然而，當西方的思維轉向歐洲以外的地區時，終究不可避免地受其慣性思維影響。歐洲人很快就遭遇到大量的不同的文化和人類發展模式，遭遇到其他形式的社會、政治和宗教生活方式，遭遇到別樣的世界觀，遭遇到自然資源的應用和科學技術的進步等問題。一開始，這些歐洲人認為他們能夠將世界上其他的部分也帶入到他們的政治和宗教秩序之中。然而，時間給他們上了另外一課。特別是在遠東，中國和日本是如此強烈地反抗，最終歐洲的殖民政治沒有真正獲得成功⁴¹。

對於客觀知識感興趣的後果之一，就是關於人之生命的

41 中國在鴉片戰爭和義和團暴動後的弱勢並不違背我的觀點。

基本問題變得不那麼重要了。同時，我們甚至還達到了這樣一種程度，即網路空間指出了形上學的失落⁴²；“網路空間”這種方式代表著形而上層面的真實被人們所創造的虛擬空間所取代。而且，與我們今天就必須同時處理的宗教或消失或復興的兩種可能的局面相類似，形上學也是如此，一方面，似乎是走到了它的終結，而在另一方面，人的基本問題作為一個基本客觀的存在事實是不可能銷聲匿跡的。

3. 實證主義

在一段時間裡，奧古斯特·孔德 (Auguste Comte) 似乎用他的三階段法則統治了西方思想⁴³。他把歷史進程分為三個階段：(1) 神學或神話階段，在這裡一切未解和不可解的事物都被約化成神話或“神學”（此處是神話話語意義）以及神性位格的活動；(2) 哲學或形上學階段，在這裡神被抽象的非位格化的概念和力量所取代，位格性天主的觀念被拒斥；(3) “實證”或科學階段，在這裡事物通過觀察、實驗和比較而得以解釋，這些方法導向了資料和事實的分類和集中後的再整合，而因果關係的問題則失去了其支撐上的意義。

“實在的” (Positive) 不應被誤解。它不是“否定的” (negative) 的反義詞，而是提示我們原本的拉丁語動詞 *ponere* 和它的分詞 *positum*，即被設置的 (posited)，放置在某一個確定的位置上。它指向事實和事件，自然的以及歷史

42 See C. von Barloeewen, *Der Mensch im Cyberspace: Vom Verlust der Metaphysik und dem Aufbruch in den virtuellen Raum* (München: Diederichs, 1998).

43 I follow the German edition of A. Comte, *Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug* (Stuttgart: Kröner, 1974).

的進程。事實上，實證主義或者實證主義者的習性意味著對於臆斷性觀念的勝利，並且將自身限定在就近觀察以及我們自己製造和生產的經驗的嚴格意義上。

確實，很多受過教育的人都發現，三階段的法則過於簡單化。儘管如此，在實踐中，法則還是十分有效率的，例如，享有國際聲譽的數學教授和理論宇宙學家，一個“新無神論者” 斯蒂芬·霍金 (Stephen Hawking) 在其最近的著作《大設計》 (*The Grand Design*) 中確認，哲學已經死亡，正是因為如此，自然科學也必須要解釋世界的起源以及其他一些關於生命的基本問題⁴⁴。

仔細研究實在領域，我們就必須從兩個方向上進行觀察：自然中的實在和歷史中的實在，即沒有經過人的干預而產生的實在，以及人所製造的並且要對之負責的實在。同時在科學世界裡去探尋後果也是值得的。而談及“科學的世界”，我們必須要小心，“世界”並不是指在普遍和非歷史的意義上的世界，而是也有其地理和歷史維度的。惟其如此，我們才算是對多元主義所確立的情境保持了公允。

4. 自然和歷史

正如我們所提到的，有兩個特別的要素需要進行精確的觀察、實驗和研究，那就是自然和歷史中的現象和事件。它們透過各種重組和新的奠基在科學世界裡得到很好的反思。首先要強調自然科學和技術領域裡的研究。自然有其固有特性，不受人為干涉而改變。然而，在技術領域裡，自然規律

44 See the introduction of Chapter 1 in Stephen Hawking and Leonard Mlodinow, *The Grand Design* (New York: Bantam Books, 2010).

和力量的運用已經與人的活動重疊交織在一起了。另一個要強調的是近期整合於“文化科學”的名號之下的巨大領域。這是一個我們也可以把它稱之為“應用人類學”的領域，它是一個由人的觀念、意志和介入所形成和確立的領域。

在一些大學裡，在諸如哲學這樣的名目下，或者在像社會學、心理學、語言學、歷史學、地理學、經濟學等一些不同系科的聯合體系裡，上述領域還留有一席之地。在許多地方，神學離開了科學的校園，退居於一個相當孤立的角落，雖然例如在德國，神學仍被強烈支持留在公共大學裡，作為一種學科間對話的夥伴；不過，它的臨在將由於建立猶太學和伊斯蘭學的系科而得以壯大，稍後可能還會得益於佛教或其他系科的建立。

在新的格局裡面，哲學的主要任務就是與哲學史相互作用，以保持對於文化資源和傳統的記憶。同時，它還必須要對（各種）科學的充足性理論（科學理論，*wissenschaftstheorien*）的普遍路線予以詳細地說明。事實上，自然科學和文化科學在方法上有很大的不同，以至於每一種科學都需要其自身的方法論。在自然科學和文化科學兩個方面，分析的進路都極度重要，但是綜合的部分也同樣如此。很多情況下，在可能的錯誤和易錯方面所進行的研究是為了獲得確定性並保證安全的必由之路。

同時，大多數的學科，例如醫學、法學、實踐社會學和心理學，甚至包括物理學以及其他一些自然科學，都顯示出在倫理方向上的新的興趣。於是，倫理研究與不屬於任何宗教派別的宗教學研究，在新的大學藍圖設置中找到了自己的空間。科學發現與發明和人之實踐生活的結合有益於人類生

命，這是一個基本事實，二者的結合對學術志趣和活動也發揮著日益增長的影響，正是因為理論和理論觀念能服務於人的實踐和實際生活，它們才被研究。

5. 理解

事實的觀察和收集要求更進一步：因為將單一的事實和事件分開與孤立地思考，是毫無意義的，於是我們就需要得到指示和引導，如何得到正確和有意義的洞見，以及如何以適當的方式判斷它們。畢竟事實和事件有它們的環境，文本有它們的語境。在通常成為我們感知起點的日常生活裡，我們被包圍於各種網路之中，而且我們還依據我們在家庭、職業、種族、國家、地域、宗教等網路中的位置而獲得自我身份。存在一些確立我們主體地位的網路，然而也存在其他沒有受到我們主觀干涉而客觀存在的網路。

最終，生活的複雜性使科學形成了各種分支來處理感知和理解的問題。唯美主義，關於對於藝術和美及什麼是正確的認識的學說；現象學，一門處理現象的學問，這些現象呈現於我們的感覺之前並需要我們予以批判和正確地處理——“什麼為真，什麼不是，什麼是正確的，什麼又不是”的問題依然存在；知識論，關於知識的學問，其不同類型，其起源，其限度；闡釋學，關於解釋說明的學問；邏輯學，關於正確推理和有效思考的原則的學問。這些都是知識領域裡的基本科學；此外還可以列舉出一些有其特別重點的哲學學派。

這樣的列舉顯示出，知識本身就包含著觀點的多樣性，而這種多樣性應被納入考察之中。在關於理解和把握的問題，以及領悟和智慧的問題之上，還有功能和效用的問題，

先定性和開放性的問題，真和善的問題，以及美和創造的問題。然而，今天我們碰到越來越多的人，他們不再敢於想繼續前進直至終極目的，即發現智慧。他們滿足於精通技術手段，沉迷於家裡的網路世界。

在這裡我想引用1975年德國教區共同宗教會議所頒佈的基本文件中的一些表述，文件的題目是：《決議：我們的希望》I.6⁴⁵：

在僅僅由技術無上論所計畫和支配人類未來的進程中，我們更加清晰地感到問題性和承諾的缺乏。它真的會創造一個‘新人’嗎？或者只是一個完全被改變了的人？一個被預先設定生命模式的人？一個被磨平了理想的人？一個被禁錮在沒有任何驚奇出現的電腦社會裡的人？被成功地領進只有匿名的衝動和機械運動的世界內，這個世界只是用無感覺的理性來解釋？——最後，被培養成一隻動物，一隻可以對其任意改造的動物？在個體的人的命運中難道沒有更加清晰地顯示，這個‘新的世界’產生內在的空虛、焦慮和逃避嗎？性別歧視主義、醉酒和吸毒難道不是必須被看作（這個新世界的）標誌嗎？它們難道沒有指示出對於感情的渴望，甚至是對愛的需求嗎？而這種渴望是技術和經濟的承諾所無法阻止的。

這段文字證明，三十多年前，大約在梵二會議閉幕之後十年，德國天主教會就很清楚地認識到現代社會所面對的危

45 Quoted from *Gemeinsame Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland* (Freiburg: Herder, 1976), p. 96; Hans Waldenfels, *An der Grenze des Denkbaren. Meditation - Ost und West* (München: Kösel, 1988), pp. 15-37.

險情勢。儘管回過頭去看，中國與歐洲有著非常不一樣的傳統，但是現今的情形卻顯示出了更多的共同點，這些共同點在五十年前我們並沒有認識到。所以，在轉入神學之前，我們已經好好地看了看最近階段的發展。

6. 面向新視野

在我們上面所論及的各種哲學觀察之外，還有一點要加以補充。因為在最近的幾十年間，我們看到一些宣傳比較研究和文化間研究的出版物。事實上，一旦我們進入到文化間討論的領域裡，那些在西方學術世界內部所討論的問題變得愈加富有挑戰性了⁴⁶。甚至一個新的哲學反思的分支學科產生了：文化間哲學（intercultural philosophy）。

澳大利亞哲學家弗朗茲·維莫（Franz Wimmer）以兩種方式來劃定新路徑的基本規則⁴⁷：

否定地：“如果一個哲學論點的完成只是由一個文化傳統的成員參與其中，不能將這一哲學論點視為已經確立的論點”。肯定地：“在任何可能的地方，探尋哲學概念的跨文

46 I mention only a few publications: H. Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India - China - Tibet - Japan* (Honolulu: East-West Center Press, 1964); G. Paul, *Asien und Europa - Philosophie im Vergleich* (Frankfurt: Diesterweg, 1984); W. Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding* (Albany, N.Y.: State University of New York, 1988); R. A. Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie - eine Orientierung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995); H. Kimmle, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2002); E. Hostenstein, *China ist nicht ganz anders. Vier Essays in global vergleichender Kulturgeschichte* (Zürich: Ammann, 2009).

47 F. M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (Wien: WUV, 2004), p. 51.

化重疊，因為很好地構建起來的觀點在一個以上的傳統中得以發展是可能的”。

哈米德·瑞匝·約瑟夫 (Hamid Reza Yousefi) 用一個圖表顯示了諸如哲學、宗教學、神學、教育學、語言學、社會學、政治科學以及心理學等不同學科是如何以其自身的方法和結論合作構建一個新的文化間科學，這個新的科學最終是要創建一種全球哲學⁴⁸。新的學科需要以多種方式合作。我們必須克服將自己的立場作為判斷標準的思維方式。我們必須學習從不同的視角觀察同一事物或背景，通過考慮和估量不同的觀點來發現真理。我們必須習慣於處理差異。所有這一切一定能夠導向一個更為慎重的判斷。對於事實更為謹慎地接近就必然會以徹底的相對主義告終，這是不正確的。

無論如何，應當有新的學習方式。對於語言的學習成為最重要的工具之一，它使得我們能夠與其他以及他們的那個陌生世界進行交流，從而對他們的觀點、意見、以及他們的行為和反應有所理解。關於對話我們談論得很多，但是只有很少的人反省：一次以達成共同理解為目的、並對所有參與者有益處的成功對話，其前提究竟為何。同時我們要強調一種新的態度：忍耐、虛心和謙遜，忘我精神，感同身受以及同情的精神。

7. 一種新的基本神學

對現代哲學基本情況和發展的簡要概括勾勒出了一幅相當多彩的圖畫。我們面臨的是一個有著不同觀點和興趣、不

⁴⁸ See H. R. Yousefi, *Interkulturalität und Geschichte. Perspektiven für eine globale Philosophie* (Lau: Reinbek 2010).

同問題和解答的多樣化情形。這也迫使神學更多地關注現實的人類生活中的具體情境。

考慮到不同神學科目之間的工作分工，與日常生活最為接近的科目就是基本神學。它為聆聽和接受聖言準備場所；它詢問人的期待、憂患和痛苦，同時也詢問人的希望和渴求。它幫助人們移除阻擋他們接受天主召叫的障礙。在中世紀哲學和神學中所宣告的哲學普遍性的解體也影響到神學。哲學和神學兩者都曾把自身作為通向普遍知識的道路——哲學訴諸於人理性的能力，神學則靠神自己白白賜下的禮物——在天主道成肉身中的通傳，靠童貞聖母瑪利亞所傳遞的聖神的力量。兩條道路在人的理解中交匯到一起。

根據其護教意向，基本神學在現時代的發展分為三個主要的專題：(1) 在人的歷史和哲學反思中被發現和處理的有關天主的問題；(2) 耶穌基督的問題，他的歷史性，以及我們關於他的知識的來源；(3) 教會的問題，它與耶穌基督的關聯，它的權威，以及它在歷史中的出現，它統一性的喪失和它的可靠性問題。

當三個專題致力於縮短不信者與信仰者觀點的差距的時候，它們都有其外在的和內在的視角。在某種程度上，反省可以被當作是進入神學的入門匙，從而屬於神學研究的起點。然而，反省也能夠提供一種總的回顧，重新思考神學理解和研究所走的道路以及所運用的方法和理論，如此一來，它們就必須被看作是處於神學研究的末端。基本神學中還常常會有第四個專題，是來討論神學科學理論的。在某種意義上，基本神學的進路已不再局限在一個神學科目內，而是遍佈於整個神學研究過程中，從而變成一個伴隨著神學本身的視角。

基督宗教內部以及基督宗教和非基督宗教世界之間的分歧越明顯，討論也就變得越複雜。於是，中世紀之後西方社會的發展對於基本神學的反省產生不可避免的影響。正如我們很容易看到的，社會的多元主義正對基督宗教護教學和基本神學造成影響。

8. 語境化

梵二以後，一種很大程度上支配基本神學的新的態度可以被稱作是“語境化”⁴⁹。這個概念意味著文本與其前提和環境之間的密切關聯。就字面意義來解釋這個涉及已寫就文本的詞，我們只需更加深入地詢問以下三個問題就能達致完滿的理解：（1）這一文本寫於何時何地；（2）當我們問及它的作者時，（我們要瞭解）作者的出身和背景，寫作文本的時機和動機，文本的意向等等；（3）當我們考察讀者的情況時，（我們要瞭解）讀者閱讀文本以及被文本所吸引的目的。這類考察所顯露出來的無論何種事物都涉及這一文本或明或暗的意蘊，也就是所謂的“語境”（con-text）。

回顧近一時期的神學歷史，我們瞭解到，發現文本與其語境之間的關係，主要是現代釋經學的成果。因為特別是在自由主義的新教神學裡，聖經文本不再被當作是字面意義上的啟示書，從而出現了（關於聖經的）多種形式的文本和文學批判。這種批判很大程度上是歷史性思考的結果。在很長一段時間裡，教會訓導權威在是否承認新批判方法的問題上一直心存猶疑。我們只需回顧一下羅馬聖部在所謂的現代主

義時期所發出的各種宣判，當時很多意見和發現被拒絕，神學家們被剝奪教授資格。

與此同時，不同的釋經學方法從羅馬當局獲得批准，到了今天，對於文本的某些段落的理解和闡釋上的差異，不再那麼取決於所歸屬的教派，而是取決於辯論時觀點的異同。並且，語境化不再是聖經釋經學所獨有的問題，語境化的進路和反省也已經進入歷史性研究和文憲的其他領域，甚至進入教義論斷的歷史和發展之中。對於這個概念本身的理解也被拓寬，這個概念也廣泛運用在對於生活情境、歷史事件、文化環境等的描述中。

事實上，我們遇到了各種各樣的語境綁定（context-bound）神學的有限形式。我們知道解放神學、勞工神學、女性神學或性別神學，還有非洲或者定位於其它地域的神學等等。“解放神學”（Liberation Theology），起初源自於拉丁美洲，後來也賦予其他地區以及其他生活情境中的人們靈感，使得他們認識到自己被奴役和被壓迫的處境，並且激勵他們為自由而鬥爭。解放神學就這樣傳播到非洲和亞洲，到菲律賓、韓國和印度，其後還到達歐洲和美國。通過強調不同的側重點，它在世界範圍內產生效應。在印度，解放神學和宗教神學（Theology of Religions）成為當地神學的兩翼。我相信，中國也會發現它自己的語境化神學⁵⁰。耿占河就將當代中國的語境化救贖神學作為其博士論文的題目⁵¹。這意味著：就

⁴⁹ See the introduction of Hans Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Paderborn: Schöningh, 2005), pp. 16-30.

⁵⁰ See e.g. the various deliberations of Yang Huilin, “Contemporary Chinese Thought,” in *Christianity in China*, Fall 2004; id., *The work of Yang Huilin* (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2004).

⁵¹ See Zhanhe Geng, *Eine kontextuelle Erlösungslehre für das heutige China* (Bonn, 2011) [doctoral thesis to be published soon].

耶穌基督而言，基督宗教救贖的訊息理應成為對中國人呼喚幸福、和平、繁榮和正義的回應，對其渴求超越世俗生活的神聖生活的回應。

9. 從地域性到全球性和一種新的宇宙觀

在上一個段落我希望引起大家首先關注當代基本神學的一些主要領域，現代生活已變得如此廣泛和無法審視，以至於任何學者都不可能恰當地處理所有領域的問題。於是，在今天的的基本神學內部，我們發現了諸如“神學與自然科學（生物學、物理學、天體物理學等等）”、“宗教神學”、“神學與世俗世界”、“神學與無信仰或無神論”等副標題。

與“自然科學”相關，我們提到了生物學、物理學、天體物理學等等，同樣地，“宗教神學”（theology of religion）也必須被拆分成“（各）宗教的神學”（theology of religions），具體說就是“基督宗教與猶太教”、“基督宗教與伊斯蘭教”、“基督宗教與印度教”、“基督宗教與佛教”、“基督宗教與儒教及道教”等等。因為，在一個對話的進路裡，將所有宗教壓縮到西方的和源自基督宗教的一種模式裡是不恰當的⁵²。更無須說，為了探討基督宗教與其他“宗教”之間的關係，宗教概念本身也需要進一步澄清。齊格弗里德·文登霍夫（Siegfried Wiedenhofer）提出一種宗教理論的整合結

52 For my approach in English see Hans Waldenfels, *Jesus Christ and the Religions. An Essay in Theology of Religions* (Milwaukee: Marquette University Press, 2009); on Buddhism: Hans Waldenfels, *Absolute Nothingness. Foundations for a Buddhist – Christian Dialogue* (New York: Paulist Press, 1980); enlarged German edition: (Paderborn: Bonifatius, 2012); *Buddhist Challenge to Christianity* (Rome / Dharmaram / Bangalore: Chavara Institute for Indian and Interreligious Studies, 2004).

構⁵³。這意味著：我們需要學科間合作的新方式。

與此相關，必須提到的第二點就是地域性或特殊性和全球性之間的張力。一個經常聽到的口號主張，“行動本土化，思想全球化”。儘管本地價值重新得到人的尊重，但是在傳媒通訊領域裡的現代技術促使全世界的人們，進入很多形式的一致性，而不考慮地域、國家以及其他的歸屬性。事實上，過去的那種精神物質關係似乎被顛倒了。在一些老的哲學學派裡，精神是統一體的原則，而在現代，技術趨向於成為統一者。在此意義上，“全球化”成為統一性的新名字。

最後，還要加上第三個觀察。自然即將要重新獲得其原初力量，來反對人想要統禦自然或者甚至是反抗自然法則的嘗試。人喪失中心地位而為自然所取代。正如我們所提到的，在西方現代時期，神中心主義被人類中心主義所取代，但是另一個轉變正在開始：宇宙中心主義（cosmocentrism）的“回歸”（re-turn）。太空旅行和太空探索的時代才剛剛開始，我們很難想像從長遠來看我們在宇宙中的位置將如何變化。可能亞洲對於將要到來的未來會有一個比較好的感覺，如果他們認為人類中心主義的時代走向終極是理所當然的⁵⁴。

在《啟示的彩虹》（*Rainbow of Revelation*）的標題下面，印度的耶穌會士方濟各·德薩（Francis D'Sa）批判了西方人對歷史理解的狹隘，並且試圖通過介紹對歷史的人類觀

53 See e.g. S. Wiedenhofer, “Was ist Religion?” in *Begegnen statt importieren. Zum Verhältnis von Religion und Kultur, Festschrift für F. X. D'Sa*, edited by B.J. Hiberath and C. Mendonca (Ostfildern: Grünewald, 2011), pp. 19-33.

54 See R. A. Mall, *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000).

點和因果報應論觀點之間的區別來修正它⁵⁵。在西方植根於猶太——基督宗教的對人的觀點中，人以及他的行為被強調。人及其自由和責任處於所有事物的中心。而在印度的因果報應論觀點裡，人只是宇宙萬物共同體中的一部分，石頭、樹木、河流、星辰及其中發生的一切，都得到同等的尊重。西方立場視為以非歷史的方式發生於歷史之外的事物，在德薩的印度對現實的看法中則是一個廣泛的宇宙生命的一部分。

我並不打算在這裡對德薩的觀念深入探討。只要我們注意到它並在這裡介紹它就足夠了。就是從中國人的觀點出發，基督宗教神學也必須要發現並推敲出一種合適的、可相互理解和修正的結構。為促進一種更為深刻的理解並修正我的偏見，從我西方人的觀點出發，我只能夠提出問題。

由於基督宗教對於世界的問題所能提供的基本解答，是存在於對於耶穌基督這個人的信仰之中，那麼我們就不能迴避關於人以及他在受造世界中所處位置的問題——而這個問題又緊密地與關於天主的問題相聯繫。很多有思想的西方基督徒看到，西方最大的問題就是對天主信仰的失落，事實的確是如此，越來越多的人過著一種“似乎沒有天主”（胡歌·格羅提烏斯 Hugo Grotius, 1583-1645）的生活。而這與其說是一個理論的問題，還不如說是生活實踐的問題。也許在諸如印

度這樣的次大陸，也許還包括在中國人之間，天主的問題並不那麼迫切，但是人的問題對誰都是同等重要的。

人類是一個處於中間的存在（being-between）。他可以看到超越自身以外，上面的和下面的，對於周圍的世界，他可以超然其外或置身其中。毫無疑問，他是生物世界的一部分，在此意義上，也是動物世界的一部分。他當然能夠滿足於一個在狹窄和有限環境中的生活。但是絕大多數人都瞭解他們的恩賜和能力，瞭解他們憑藉理性和才智的力量使自己繼續存在，並超越其有限性，超越自身之外的才能。根據西方人的世界觀和理解，每一位個體都被賦予一種不可剝奪的尊嚴，對於除人類以外的世界以及他人，他具有高度的責任。

不可否認，在歷史過程中，西方人很大程度上誇大了其自尊，忽略了基本關係性與個體性之間不可分離的聯繫，結果以愚蠢的自我中心主義告終。然而，這不能成為我們走向另一極端的理由，就是不尊重並忽視弱勢者和窮人的尊嚴。我們的導師耶穌基督為了我們而空虛自己，犧牲自己（參見斐：2），他站在窮人和所有受造者一邊。這就是人類的召叫：對所有的人實行正義，帶著愛和同情與他們相遇，在世界中培育融合，從而滿全永恆的法則。

55 F. X. D'Sa, *Regenbogen der Offenbarung. Das Universum des Glaubens und das Pluriversum der Bekenntnisse* (Frankfurt / London: IKO, 2006); id., "Können Kulturen evangelisiert werden? Ein Diskussionsbeitrag aus seiner indischtheologischen Perspektive," in *Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich*, edited by M. Delgado and H. Waldenfels (Fribourg: Academic Press / Stuttgart: Kohlhammer, 2010), pp. 34-40; See my reply in Hans Waldenfels, *Evangelisierung in den Kulturen. Rückfragen an Francis X. D'Sa*, edited by B. J. Hiberath and C. Mendonca, pp. 59-70.