

漢語神學的知識論定位¹

陳越驊

浙江大學基督教與跨文化研究中心博士後

清華大學哲學博士

一、引言：作為知識的漢語神學

宗教與知識的議題有悠久的學術傳統。在當今倡導知識就是力量的時代，宗教及其神學何以是知識的問題不僅在學術界研究活躍而且對民眾如何理解宗教起着非常重要的影響。漢語神學因其倡導的「知識性、學術性和文化性」而與教會神學有着明顯區別，在人文學界展現出蓬勃生機，但也遇到神學在知識論體系中定位的傳統問題。

王路教授從宏觀角度肯定了漢語神學的知識論特性，他說，「漢語神學與一般神學確實形成了鮮明的區別，它不是以信仰為目的，而是以知識為目的」（引者加楷體強調），「作為知識的神學……是為了傳授一種具有信仰的知識，使神學所談的東西以知識的方式進入我們知識體系和思想體系，成為知識傳承的一部分。」²可以說，漢語神學在知識論上的合法性是其公共性的必要條件。王路教授同時指出，漢語神學在當下中國學科建制中產生的爭論，主要是知識和信仰的問題。更有學者總結漢語神學的議題

1. 本文寫作過程中得到楊熙楠總監和林子淳博士的啟發和幫助以及王曉朝老師批閱，特此感謝。當然，若有任何疏漏錯誤，文責在於筆者，也歡迎學界的批評指正。

2. 王路，〈從學科分類看「漢語神學」〉，載《漢語基督教文化研究所通訊》1（2006），頁3。

總的可分為「知識論式」與「世界觀式」兩種。³學者們清楚看到漢語神學的知識論定位問題歸根結底還是要理清固有的知識與信仰的關係。因此，本文嘗試探討三個問題：漢語神學在甚麼意義上是知識？它的知識有效性基礎是甚麼？信仰在其知識體系中處於甚麼地位？最後本文將從知識維度展望漢語神學。

一、重建知識的默會結構

〔波蘭尼〕揭示了……事實上所有理性活動的運作，都伴隨着某種信仰和理性的內在關係，人們可以在基督教神學的信仰尋求理解的探索運動中發現類似的關係，所以，他所聲明的旨在恢復信念在科學活動中的地位的謀劃也同樣被用於宗教信仰的基礎。⁴

1. 一切知識都是個人知識

神學和科學是信仰和理性兩種極端的知識體系代表，⁵波蘭尼（Michael Polanyi）指出它們個人認知結構類似，都源自同一個「聖保羅信仰、工作和仁慈的圖式」。⁶波蘭尼的「個人知識」理論提供了一套完整的知識論框架，從出現以來就在西方知識界引起很大反響，並常與庫恩（Thomas Samuel Kuhn）的「範式」理論並列，甚至被認為是後者的先聲。波蘭尼聲稱，一切知識都是個人知識。他說，「知

3. 陳佐人，〈神學之志業〉，載《道風：基督教文化評論》29（2008），頁156-165。

4. T. F. Torrance，〈信念在科學中與基督教生活中：波蘭尼思想與基督信仰和生活的關聯性〉（*Belief in Science and in Christian Life: the Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life*; Edinburgh: Handsel, 1980），頁xvi。

5. 波蘭尼著，許澤民譯，〈個人知識——邁向後批判哲學〉（貴陽：貴州人民出版社，2000），頁434。

6. 波蘭尼著，彭鋒等譯，〈社會、經濟和哲學——波蘭尼文選〉（北京：商務印書館，2006），頁388。

識……是客觀性與個人性的結合」。⁷知識並不是客觀主義所傾向的遵循一套冷冰冰的規則就可以被發現的，而是經由人類個體特有的理智思維而被創造並進入公共領域。波蘭尼並不否認知識的普遍性和公共性，「個人」一詞的重點在於闡明知識的「發生學」。因此，我們要從認知活動的端倪開始澄清知識的本質、結構、體系乃至作用，透過波蘭尼的思考重新辨認人類知識體系的基本構成要素，在此基礎上確認漢語神學的知識論地位。⁸

2. 從識知到知識：認識機制中的默會維度

波蘭尼有句名言，「我們知道的比說出來的多」，⁹也就是說，默會知識（Tacit Knowledge）¹⁰要多於言述知識。

在所有關涉意義的「識知」（knowing）過程中，同時存在兩種矛盾狀態，即「焦點覺知」（Focal Awareness）和「附帶覺知」（Subsidiary Awareness）。¹¹前者是我們對於個人行為及其場景的意義的整體關注的知覺狀態，即「臨場感」（Sense of Context）；後者是輔助的、附帶的、消融於前者但不是被主體聚焦關注的部分，附帶的識知對象也稱為「細節」或者「線索」。例如釘釘子時，我們的注意力「看着」錘子釘釘子的效果，附帶覺知手掌把握錘子等各種細微感覺作為輔助。¹²反過來，假如鋼琴師演奏曲子

7. 波蘭尼著，許澤民譯，《個人知識》，頁7。

8. 雖然波蘭尼的理論為「宗教—科學」學術領域所熟知，但對漢語神學基本是全新的思想資源，本文將先使用部分篇幅對其關鍵概念作介紹。個人知識理論在現代神學的現實應用有托蘭斯（Thomas F. Torrance）的「科學神學」。

9. Michael Polanyi & Amartya Sen，《默會維度》（*The Tacit Dimension*; Chicago: University of Chicago Press, 2009），頁4。

10. 又譯「隱微知識」或「意會知識」。

11. 後者也稱「工具性覺知」。所有英文術語參照：Michael Polanyi，《個人知識》（*Personal Knowledge: towards a Post-critical Philosophy*; London: Routledge, 1962）。

12. 波蘭尼著，許澤民譯，《個人知識》，頁82-83。

時把注意力放在手上作為細節的觸鍵感覺，而不是作為所有感覺與覺知細節的綜合體——演奏這件事上，那麼整個和諧的音樂序列就會解體。我們當然可以轉而分析、研究、記錄和言述每一個細節，但卻無法明確表達我們是如何整合起這些細節。這種只屬於個人的從附帶識知到焦點識知的整體性領會是默會知識，而這種運用附帶識知及其內容進行綜合思維的能力就是默會識知。

默會知識揭示了所知與語言的不對等關係，即兩者之間有「言說的殘餘物」。一種理解可以借用懷特海（Alfred Whitehead）所說的：每個句子都不能就其自身而被理性所理解，因為理性的背後總是有一個預設背景用確定句子的意義，一旦句子所在的情景發生變化，它的意義也可能隨之改變。¹³另一種可以概括為《周易·繫辭上》「言不盡意」的斷言。語言在達成整體意義性識知的過程中只屬於附帶性或工具性的知識。老莊及其後的魏晉玄學對此有過深刻的辨析，¹⁴禪宗也有「不立文字」、「指月之喻」等討論語言與認識對象的宗教知識論。在基督教神學的思想脈絡中我們也能夠發現言說與終極對象之間的張力。阿奎那（Thomas Aquinas）曾聲稱自己一生的第一要務就是通過言說展現上帝，然而一次神秘體驗卻讓他放棄了完成《神學大全》（*Summa Theologica*）的意願。他甚至說，「我已經寫的一切在我看來就像稻草」。¹⁵

13. Alfred Whitehead, 《科學與哲學》（*Science and Philosophy*; New York: Philosophical Library, 1948），頁 103。

14. 語言與所表述對象的矛盾越是接近形而上的層次越是明顯，例如《道德經》開篇就說「道可道，非常道；名可名，非常名」，作為最高本原的「道」是不可言說的，但是作為文本的《道德經》又通篇在言說道。

15. 黃裕生，《宗教與哲學的相遇——奧古斯丁與托馬斯·阿奎那的基督教哲學研究》（南京：江蘇人民出版社，2008），頁 257。

波蘭尼的工作的意義還在於指出當語言作為工具性覺知內容時，它也具有默會識知的維度。因為工具性的細節必定是我們焦點覺知所依賴，而且「我們把自己傾注於它們之中，把它們吸收為自己的存在的一部分。我們在存在上寄居於它們之中並給它們以認可」。¹⁶

3. 信念與熱情：默會維度中的審美向度

從上述識知結構出發，我們就可以區分作為內容的外顯 (explicit) 和內隱 (implicit) 兩種知識。前者是通過書寫、口語、音像等外顯方式表達的知識，後者則是不可言傳的、內在於個人的知識。默會識知所整體掌握的東西對識知者有一種本身就固有的「存在意義」 (Existential Meaning)，也是我們所理解的場景 (Context) 整體性的意義，而語言本身及其符號體系則有「外延意義」 (Representative or Denotative Meaning)。¹⁷因此任何言述知識最終都是存在意義的表達。¹⁸這是一個重要的區分，它指出知識有效性基礎更重要的是在於內隱知識。

在內隱的成分中，推動人們在知識的發現之旅從已知的此岸向未知的彼岸飛躍的中間動力就是「求知熱情」 (Intellectual Passion)。這種熱情包含這信念／信仰，並註定是啟發性的 (Heuristic)，因為我們對未知的彼岸只有線索。波蘭尼稱這時的覺知狀態為「啟發性前兆」 (Intimations)，¹⁹即從已知的線索、細節通往未知的現實及

16. 波蘭尼著，許澤民譯，《個人知識》，頁 89。

17. 同上，頁 87。

18. 波蘭尼認為科學和宗教，自然與人文知識的認識對像是連續的、統一的，只是理解層次的不同。這類似於康德的「物自體」概念。對於他的本體論，可以參考：郁振華，〈默會知識論視野中的科學主義和人文主義之爭——論波蘭尼對斯諾問題的回應〉，載《復旦學報（社會科學版）》04（2002），頁 39-45。

19. 波蘭尼著，許澤民譯，《個人知識》，頁 217。

其真實隱含意義的個人領會和信念。因為對未知的答案有這種信念，我們才滿懷熱情。這熱情和信念在波蘭尼看來是循環的，因而也是內在於人類本身的求知欲望。²⁰因為知識具有這種個人信仰結構，所以波蘭尼說，「所有真知識在本質上都是碰巧的，就像所有真信仰是向未知的飛躍那樣」。²¹也因為這種熱情的合理性，科學與宗教、藝術、道德、法律等才一同構成人類統一的文化生活體系的一部分。²²

這種感情追求的對象波蘭尼稱為「求知美」(Intellectual Beauty)。²³我們可以認為在知識求真的維度之外，波蘭尼重申了審美的維度，並且肯定真與美不可分割。他說，「沒有任何科學理論是美的，如果它是虛假的話。沒有任何發明是真正有創見的，如果它是不可行的話」。²⁴可以說求知熱情是一切知識之所以為知識的動力性前提，並且因這種感情的滿足，一切知識的探索對於人類才有了實踐的意義。

在識知活動中存在求真的意圖。外顯知識的客觀性保證之一是一種個人負責任的、對知識普遍性的承諾。「識知的努力就為追求這種真相的義務感所引導，就由服從現實的努力所引導。」²⁵反過來說，如果我們相信新知識不是發現而是編造的，那麼我們的求知熱情就是虛假的、不可持續的。我們在求知熱情推動下整合線索和細節，所意向的是自己尚未知道的現實（至少我們如此相信），因此焦點覺知整合過程中的附帶覺知包含了被動的成分。

波蘭尼說，「只要承認認識的動力學是知識的支配原則，它們〔宗教神學和科學〕之間的差異就僅僅表現為程

20. 同上，頁 197、202。

21. 同上，頁 384。

22. 同上，頁 202-203。

23. 同上，頁 221-245。

24. 同上，頁 299-300。

25. 同上，頁 95-96。

度上的差異」。²⁶我們可以總結他的「認識動力學」的主要內容如下：一切知識都包含着默會知識，以啟發性信念為起點，以個人的求知熱情為動力，以發現普遍性承諾為準則，受到傳統和學者共同體等等機制的重要影響。下面我們將看到，各知識體系區別於一般零散的「知覺」在於各體系都植根於與信念相關的「信託框架」(Commitment)。正是在這個從識知到知識的整體圖式下，我們說科學、神學和其他人文學科擁有同樣的知識論地位。

二、源於奧古斯丁的知識論傳統

1. 「汝若不信則不明」：知識以信念為基礎

信仰並不是宗教區別於其他言述體系的特徵，毋寧說，每一種言述體系都包含個人的信仰。波蘭尼重新肯定了人類知識體系中「信」的必要性。他說：

我們現在必須回到聖奧古斯丁的時代以恢復我們的種種認知能力的平衡。公元四世紀，聖奧古斯丁首次創立了後批判哲學，把希臘哲學史推向終結。他教導人們，一切知識都是上天的恩典，為此，我們必須在先行的信念的指導下盡力而為：汝若不信則不明。²⁷

前文提及的知識的審美向度概括來說就是：我們在探索未知領域時總是（而且必須）保持某種信念，否則我們

26. 波蘭尼著，彭鋒等譯，《社會、經濟和哲學》，頁385。這裏關鍵概念「認識動力學」據說是借用自蒂利希的「動態信仰觀」，見頁383。

27. 同上，頁406-407。語出奧古斯丁《論教師》(The Teacher) 11.37.35，參見Augustine，《反學園派和論教師》(Against the Academicians; and The Teacher; trans. Peter King; Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1995)，頁138。

就寸步難行。更加肯定的表述是：「一切真理都只是信念的外在一極，而摧毀一切信念就是否定一切真理。」

2. 知識言述體系的兩個端點

「智力完全是居留在自己創造的言述結構之中的。」²⁸這意味着，在識知過程中，自我傾注於工具、細節並把它們吸收為自己的存在一部分，甚至內居 (dwelling) 於其中。人類心靈的智力部分（區分於身體性識知）也是須臾不離地內居於各種言述體系。波蘭尼以「言述框架」或「言述結構」(Articulate Framework) 來指稱各種外顯的知識體系及表達形式，這個概念的外延非常廣泛，可以從自然科學、宗教、藝術到一首交響曲，但它表達了一種體系化知識的共性。

波蘭尼辨認出這些言述體系的兩個極端，一端是自然科學，另一端是宗教，其他學科性知識則排在兩者中間。不同之處在於，對科學的接受是經驗驗證 (verification) 的過程，對除此之外的言述體系的接受都是「成效」或曰「接受其有效性」(validation) 的過程。越是驗證的過程，對外部經驗的依賴要強於後者，越是成效的過程，個人性越強、作出斷言時的感情係數越強。²⁹

宗教和科學的區別，因此也體現在個人心靈的「內居」程度上。個人接受和運用一個言述體系，就是以焦點覺知整體的方式寄寓於這個體系。這是一個心靈的自我裝備和內居的過程。³⁰這個過程也是一種完全投身於整體感的默會識知，只不過心靈與對象的結合程度在宗教體系中達到最高（或曰「最高程度的居留之所」）。附帶覺知的不僅包

28. 波蘭尼著，許澤民譯，《個人知識》，頁 299。

29. 同上，頁 311。

30. 波蘭尼著，彭鋒等譯，《社會、經濟和哲學》，頁 382。

括言述（例如《聖經》的話語）還包括行動，例如儀式、禱告等。³¹同時，宗教的「外突」（Outbreak）也最強烈，即因為求知熱情，個人不斷地追求體系內新知識。

3. 知識體系以信託框架為默認基礎

在個人知識的本質上，信仰並不與知識衝突。個人求知熱情中的信念，在言述體系層面，波蘭尼稱之為「信託」（commitment），³²我們可以仿照宗教意義理解為「委身」，其識知的內容我們可以稱其為「信託框架」（framework）。心靈內居於一種言述體系，不可能完全佔有各種細節內容，但本質上肯定是接受其信託框架的過程。他說，「驗證和成效兩者在各個領域都是對信託的承認：它們都宣稱說話者外部有某種確實的東西存在。」³³

信託框架是不可言說的默會知識，我們可以把它看作是認識的「前理解」結構，類似於解釋學的「前見」、句子的「語境」或「默認前提」。之所以強調信託是一個框架，在於我們通過它吸收新的經驗，同時也對它進行改造，「以便增強它對現實的把握能力」。³⁴

「信託」也是波蘭尼對柏拉圖的認識悖論的回答。³⁵這個悖論可以簡述為「對於已知我們不必學，對於未知我們不知道要去學」。未知的存在有種種默會線索幫助我們指向其潛在的綜合。這些線索可以是內在於我們自身的探究精神，也可以是來自權威、教師等他人的指引，但無論哪一種，從根本上來說都必須是我們對未知的信仰。這種認

31. 波蘭尼著，許澤民譯，《個人知識》，頁305-306。

32. 中譯本原譯為「寄託」。筆者認為這個譯法忽略了它與「信念」的同源關係，故全部改為「信託」。

33. 波蘭尼著，許澤民譯，《個人知識》，頁311。

34. 同上，頁488。

35. 也稱為「美諾悖論」或「學習悖論」，參見柏拉圖的《美諾篇》（*Meno*）。

識的動力類似於宗教信仰的動力。正是因為我們有這種領會潛在存在的能力所以知識的進步才成為可能，因為，「除了將我們自己託付給我們對其尚未看見的存在的暗示之外，沒有任何方式可以接近潛在意義」。³⁶當然，信託並不保證獲得的知識絕對正確，因為「認識包含自身的不確定性作為它構成整體所需要的部分，根據蒂利希（Paul Tillich），這就像所有信仰必然包含它自身的懷疑一樣。」³⁷因此，知識內在的信念本身包含了開放的不確定性、可錯性。

波蘭尼進一步闡釋了信託框架的豐富來源和結構包括「默會同意與求知熱情、群體語言與文化遺產的共享、融入志趣相投的共同體」。³⁸實際上，上述關於信念的基礎作用，內居，成效和驗證等等都是奧古斯丁知識論的基本要素。波蘭尼延續了奧古斯丁的知識論傳統，將「信仰尋求理解」的模式普遍化地運用於從宗教到自然科學的所有人類知識體系。至此，我們已經大概描繪了人類知識體系縱向生發和橫向比較的圖景，下面就可以按圖索驥地來尋找漢語神學在其中的位置。

三、漢語神學作為知識體系的兩重基礎

1. 漢語神學作為介於宗教與科學之間的實體性言述體系

漢語神學是一個立足於漢語人文學界的基督宗教研究運動。廣義上講，一切用漢語講述和研究基督教的文獻都可以算是漢語神學的組成部分。狹義地講，是指上世紀八

36. 波蘭尼著，彭鋒等譯，《社會、經濟和哲學》，頁 383。

37. 波蘭尼著，許澤民譯，《個人知識》，頁 384。出於「信」才有知識，所以宗教知識具有強的「不可錯論」傾向，但是「信」本身又隱含着自身的懷疑，於是我們也可以理解宗教對話存在「可錯論」的可能進路，波蘭尼提供了包容這兩種對立理論的新視角。這兩種知識論的一個深入介紹見曹劍波，〈深層宗教對話的知識論出路〉，載《道風》33（2010），頁 269-292。

38. 波蘭尼著，許澤民譯，《個人知識》，頁 407。

十年代末以來，由香港道風山漢語基督教研究中心明確提出「漢語神學」的概念、推動並發起的一場人文學術運動，其參與主體大多並非教會內的人士。十多年來，參與研究的學者在傳統的教會神學之外，立足人文社會科學，產生了一批有影響的學術著作，為中國社會提供了一批精神食糧，取得的成績也引起了海內外漢語學術界的廣泛討論。

漢語神學開闢了不同於傳統教會的、獨特的學術空間，並在其中為學科獨立和完善尋找知識合法性基礎。漢語神學在起點上廣義和狹義二分的張力以及對研究主體的爭論延續至今，學者們逐漸從「甚麼是漢語神學」的問題逐步轉換到「漢語神學具有甚麼特殊屬性」，以此來為漢語神學劃界。最具代表性的觀點是王曉朝教授提出的漢語神學三特性：非教會性、人文性和跨文化性。³⁹其中「非教會性」是漢語神學研究的首要特質。「漢語神學是一個容納多元性的平台，沒有企圖要建立某一種足以代表中國的神學學派。」⁴⁰既然它不是一種教會內的神學，因而也不是一種追求教義統一的系統神學。但是在一種統一的信託框架下，漢語神學又自成一套言述體系而不是零散的意見集合。

從個人知識的理論出發，我們肯定漢語神學對基督宗教的人文性研究可以形成一種新的言述體系，並促進其他人文知識體系的發展。如前所述，宗教在人類的言述體系中具有特殊的地位。波蘭尼進一步指出，「宗教甚至具有更全面的種種親和關係：它可以把一切求知經歷轉移到它自己的宇宙內，同時又反過來被大多數別的知識體系用作

39. 王曉朝，〈論漢語神學對中國學術界的影響及其定位〉，載《道風》32（2010），頁45-56。

40. 溫偉耀，〈生命的轉化與超拔：我的基督宗教漢語神學思考〉（北京：宗教文化出版社，2009），頁169。

自己的主題。」⁴¹宗教具有的雙向開放性，讓漢語神學成為這種學科知識間相互對話、相互滲透的產物。

從波蘭尼的「成效」和「驗證」尺度上看，漢語神學是處於宗教和科學中間的言述體系。與其他知識體系一樣，帶着信仰並不排斥它進入知識領域。它不是宗教，當然也不是自然科學那種意義上的驗證科學，但是帶有學術傳統所要求的較強的客觀性，並且它的知識帶有普遍性意圖。如果過多強調它在宗教向度「成效性」的知識功能，那麼它就會被拉到宗教一端並消融為某種教會神學，從而失去其實體性知識地位。

在中國當代語境中，現實的學科建制決定了它的研究者必定散落在諸學科。更重要的是，漢語神學所面向的生活世界的複雜性及其目標要求它同時運用宗教與世俗的資源，而不可能退縮到宗教的一端。「漢語神學似乎無法避免不以一種科際整合的方法來展開其採索，因為其萌發土壤亦要求他採取這種進路來處理當前的課題，並應該思考如何能夠貢獻其他學科範疇，甚至引向對西方傳統理論之修訂。」⁴²

2. 「漢語」與「神學」的共同體基礎與學術信託框架

漢語作為一種標誌，實則指向我們所在的中國文化共同體，是我們無可迴避的敘事語境。漢語之於我們，就如身體之於「我」。我們的心靈最生動地寓居於語言之中，借用波蘭尼的語言來說，就是一種「我一我自己」（I-Me）的關係，而不是「我一它」的關係，是「一種生存方式，

41. 波蘭尼著，許澤民譯，《個人知識》，頁435。

42. 林子淳，〈科際整合：漢語「神學」的終結？——對當前漢語神學發展軌跡的反思〉，載《道風》38（2013），頁33-64。

一種存在的樣式」。⁴³漢語既是語言能力的第一個「天然」實現形式，也是我們通過學習和磨練而得以提高本領的技能。我們依賴漢語的「集合」去認識對象，從而也對「我」產生影響，即擴大和修正自我的範圍。在這種意義上說，它又不同於簡單的識知輔助工具，而是兼具主體和客體轉換的可能。人一出生就在共同體中生活，「兒童習得了他所出生的共同體的群體語言，並最終吸收了他所繼承的整個文化遺產」。⁴⁴母語之於「我」乃是深入靈魂深處的默會知識根基，無論是「我」的識知還是對於「我」的更新，母語及其傳統都是繞不過的一環。

另一個信託框架則源自學術共同體對「神學」的歷時性建構。有學者肯定，漢語神學發展至今，形成了一種學人共同體的「公共信仰」，不與傳統認信等同，而是達成廣泛認同的「信仰共識」（*consensus fidelium*）。⁴⁵個人及共同體的「評賞」（*Connoisseurship*）也構成了知識客觀性的保障。⁴⁶作為一種知識建構，漢語神學不必要有內部一致及連貫的預設公理系統（或完全統一的共識），但已經初步達成一種學術寄託框架，而這個框架實則是一種默會知識。

因為漢語神學的特殊定位，我們不能夠泛泛地講信仰與知識的關係，撇除普遍性的漢語框架不講，其中至少存在兩種信託結構和兩種知識類型的交叉。漢語神學的參與者實際上是同時在兩種信託框架下工作：第一種是個人自身的求知熱情意義上的信仰，它可以是宗教信仰，甚至更寬泛的講可以是一種求真求美的人文性信仰，可稱為「個體信仰」；第

43. 參見波蘭尼著，彭鋒等譯，《社會、經濟和哲學》，頁380-382。

44. 波蘭尼著，許澤民譯，《個人知識》，頁495。

45. 林子淳，《敘事·傳統·信仰——對漢語神學社群性身份之搜尋》（香港：道風書社，2010），前言xxv，頁102-105、220。另參見李向平，〈漢語神學：「無形的教會」與「公共的信仰」〉，載《道風》32（2010），頁57-69。

46. 波蘭尼著，許澤民譯，《個人知識》，頁96。

二種是漢語神學作為知識體系自身的信託框架，不妨稱為「知識信託」，它由群體語言、學術傳統、學術共同體的交流共同構成。⁴⁷這兩種信託框架都是默會性的知識，但是都可以結合其他線索和細節通過語言等轉化為外顯的知識，這才形成以言述作品為主要存在形式的「漢語神學」。無論哪種信託框架都是個人知識必須的信念源泉，都有益於漢語神學研究者求知熱情的滿足以及知識的生產。

3. 基於信仰與信託框架的兩種知識論進路

漢語神學在創立之初就面臨一個「個體生存」與「公共性」進路的爭論。劉小楓曾經把漢語神學定義為一種「注重個體的生存論的神學」。他認為，就漢語基督神學的建構而言，漢語基督神學應從本色化或中國化的思維框架中走出來，回到個人生活的信念問題，走向絕對的精神，而非西方或中國的精神，「直接面對基督事件」。⁴⁸總之，其基本思路是「以『個體釋義性』的基督神學來抵制或突破民族性神學語言系統，從民族大理中走出來，走向原初的生存經驗」。⁴⁹有學者認為「漢語神學」的研究者在自身的文化中成長，「不可能也不應當拋離開自己的『民族性』、拋離開傳統」。⁵⁰可以理解的是，這些學者擔心，純粹理想

47. 對於漢語神學的「知識信託」的三點構成內容的外顯表達，我們可以從楊熙楠先生的講話中找到：漢語神學的目的性，在於「我們都用心相信在中國學界研究基督宗教，並使其成為中國多元學術傳統的組成部分，這將豐富中國文化和學統以應對現代性的衝擊」；「〔中國大陸的〕人文學界就成為其所隸屬的團體」；「漢語神學的專業用語、思考方法、學術規範和問題意識應與學術團體類同」。學者參與的條件不在於信仰從屬，而在於「參與者是否認同學術團體的學術規範」，正表達了「知識信託」與「個人信仰」的兩分。（楊熙楠，〈漢語神學的是與非〉，載《漢語基督教文化研究所通訊》1 [2012]，頁 24。）

48. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，載《道風》2（1995），頁 9-48。

49. 曾慶豹，〈什麼是漢語神學？〉，載《漢語基督教學術論評》1（2006），頁 142。

50. 李秋零，〈漢語神學的歷史反思〉，載《漢語基督教文化研究所通訊》2（2005），頁 1-2。

的神學與去個人化的知識客觀主義是同一種思路，面對着相似的超脫性理想的危險，扭曲了歷史、傳統與主體性在知識中的面貌。⁵¹這場爭論的近期結果是大多數學者同意漢語神學「以人文學術取向的公共話語進入公共學術領域」。⁵²然而筆者認為上述兩種進路實則一體兩面，不過是上述知識論分析中信仰與信託框架的兩個階段，即個人「求知熱情」和群體性的「信託框架」。

波蘭尼對神學的反思實際上也存在着類似的兩種進路。由於他所處年代的背景，他所說的「神學」是指純粹宗教言述體系的一部分。但他也看神學因理性與信仰的結合而具有兩種知識論進路。他說：

它〔神學〕是關於宗教知識的一種理論，是相應的關於由此而認識的事物的本體論。……被作為基督教信仰的公理化而追求的神學卻有一個重要的分析任務……它可以極大地幫助基督教徒們認識他們正在實踐的是甚麼。⁵³

第一種神學是個人信仰的附屬，神學與《聖經》文本、禮拜儀式都只是宗教識知的附屬細節，作為工具融會在宗教的整體目的之中才獲得個人識知的意義。他說，「神學與《聖經》一起構成了禮拜的場境，並必須在它們對它的

51. 劉小楓在後來走向歷史哲學的維度。其「個體」並非與「民族」相對立而是表明「非民族性」，所以他倡導的漢語神學不可以簡單冠以「個體神學」，更加不是「私人語言」的呢喃。「個體」，毋寧表達一種糾偏或者強調，他說「基督教……只有爭奪人的個體靈魂的意願」。見劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，載《聖靈降臨的敘事》（北京：三聯書店，2003），頁28。

52. 謝志斌，〈漢語神學「公共之可能」〉，載《道風》28（2008），頁329-345。

53. 波蘭尼著，許澤民譯，《個人知識》，頁431-432。波蘭尼承認這裏的神學兩種進路分析是粗略的，並且它們很難截然二分。這兩種進路不完全等於認信神學和人文神學的二分，對於神學的進路及類型的一個詳細精微的分析，可見林子淳，〈漢語基督教神學的類型學思考〉，載《道風》23（2005），頁165-183。

關係之中被理解」。⁵⁴它即使外顯為文字，也不是描述性的，也只是認可性的陳述，在波蘭尼看來，「它只能以不同程度的信心被發出」。⁵⁵因此，這種神學的斷言只表達了個人信仰的強度，「它的斷言在充分的自信方面所缺乏的部分就可以被視為說者附在他自己的斷言上的懷疑。這是一種默會懷疑，是非言述的猶豫」。⁵⁶這種神學具有「不可批判性」，也就是說，不能夠與其他外顯知識那樣進入公共討論空間。

第二種「神學」通過分析得出反思式的知識，這時的神學包含了相對客觀的知識性的命題。神學的知識性進路也會反過來促進宗教知識。他說，「種種世俗經歷是它〔宗教〕的原始素材：宗教運用這樣的經驗作為它的主題來構建它自己的宇宙。」⁵⁷如果神學要將自身言述有效性的範圍伸展出自身，即進入知識的公共領域，那麼它要使用適合於這個公共知識領域的可批判的描述性語言，它的談論對象要延伸到和其他知識（特別是人文學）重疊的共同研究對象。

綜合來看，漢語神學作為公共知識的知識有效性在於其「知識信託」，因為這個信託是個人知識客觀性的保證，而且它既能包容（也肯定會吸收）個人信仰又能包容其他求知熱情。⁵⁸「我們或許可以說公共性是學術的首要特性。」⁵⁹學術的漢語神學的公共價值取向也更注重第二種神學進路。個

54. 波蘭尼著，許澤民譯，《個人知識》，頁431。一種極端的表現形式就是「神祕神學」，幾乎是完全的內居和內隱的知識。波蘭尼確認了這種默會知識，見頁303。另參考李秋零，《神祕主義》，載《道風》22（2005），頁21-45。

55. 波蘭尼著，許澤民譯，《個人知識》，頁429。

56. 同上。措體強調為引者所加。

57. 同上，頁434。

58. 溫偉耀教授曾表達了類似「知識信託」的觀點，他引用斯溫伯恩（Richard Swinburne）的「先信（信任）原則」，指出這是研究者「善意的信任和肯定作為起始點」。見溫偉耀，《神學研究與基督宗教經驗——篇嘗試為漢語神學研究者定位的學術報告》，載《道風》29（2008），頁123-153。

59. 王曉朝，《論漢語神學對中國學術界的影響及其定位》，頁45-56。

體生存性的神學進路類似於波蘭尼所講的第一種神學，總的是一種個人信仰的表達，可以成為個人內居於宗教生活的輔助性知識，但卻很難進入大範圍的漢語群體語言，可以成為某種教會傳統卻很難變成教外傳承性傳統的一部分。而知識性的漢語神學對比起個體生存性神學並不缺乏信仰，又兼顧了神學的言述對象和知識特點。不過，漢語神學廣狹兩種含義並不排斥這兩者，而且還鼓勵學術神學與教會神學的交流。相同的識知結構下，這兩種維度也不能夠依據外顯知識明確區分。只是後一種進路更容易進入公共知識領域，因為它使用了更寬廣的群體語言及其傳統，又嘗試對廣大的漢語群體內居於其中的言述體系做了外突性的知識創造。

四、展望：語言傳統、共同體與上層知識

理性和信仰的衝突對於中國知識傳統是個新的現象，由其而來的問題域也是漢語神學比其他漢語言述體系具有優先性的知識創新空間。波蘭尼明確表示，他談論的理性與信仰的知識衝突源自古希臘哲學並延續到現代基督教神學與科學，這個議題乃是西方傳統文化的產物，對中國的思想傳統並無影響。⁶⁰這不是說中國知識中沒有信仰成分。我們從儒家、道家、佛家的知識譜系中都可以發現信託傳統。沒有衝突的原因可能是某一方的力量不足以讓這個智性的結構問題成為枱面上的主要議題。隨着現代科學在中國的傳播，包括基督教在內的其他宗教知識體系及知識傳統都面臨着這個新的挑戰。漢語神學因其知識論地位的特殊性，幾乎是站在這個衝突的中間而且無法迴避。它對這個問題的成功解決，也將為中國文化的繁榮與更新提供不可替代的寶貴經驗。

60. 波蘭尼著，彭鋒等譯，《社會、經濟和哲學》，頁372。

從個人知識理論的多個結構要素考慮，漢語神學還可以在以下三個具體的方面發揮更多知識的創造性：

(一) 新語言的創造，是新知識在文化層面的沉澱其外顯標誌。群體語言是所有知識言述體系最牢固的和最基礎的內隱信念。因為語言也決定了甚麼能被說出來、甚麼不能被說出來。而且，波蘭尼認為「我們以前宣佈的信念可以最終被認為是真實的只是因為我們在邏輯上預先接受了一個特定的術語集，我們與現實有關的一切東西就是從這一術語集建立起來的」。⁶¹反過來說，如果群體語言中沒有某種術語集，那麼我們也不可能對相應的信念做檢驗。語言因此同時也構成我們接受其他言述體系的基礎。《聖經》和合本譯詞的「新」很大程度上源自譯者個人的默會知識，而其外顯，則為新思維的可能創造了群體語言條件，因而整個事件成為新語言創造的典範。我們也大可期待漢語神學帶來這種「新」語言。

(二) 漢語神學過去二十多年形成的學術共同體及其傳承是默會知識的延續基礎也是外顯知識創造的現實條件。波蘭尼提出了一個關於社會和個人關係耐人尋味的問題：「假若我在任何……一個特定的社會以外長大的話我將如何思維？」⁶²他的答案是這個問題沒有意義。因為共同體傳統已經構成了「我」的一部分。例如，母語及其攜帶的傳統已經成為個人知識根深蒂固的一部分，假設他在一個理想狀態中如何負擔起超越其所在的文化責任是沒有實踐意義的。漢語神學人身處中國文化傳統的大背景，又引入異質性的宗教思想，甚至被稱為「委身的詮釋異端」(committing hermeneutical heresy)。⁶³這種文化傳統層面學術詮釋的「委身」(本文

61. 同上，頁 439。

62. 同上，頁 496。

63. 林子淳，《敘事·傳統·信仰》，頁 262，參考頁 10。

譯成「信託」)同時構成漢語神學知識論獨特的信託框架,注定它不僅存在於「宗教—科學」間的張力之中,也存在於中西文化傳統的張力之中。正因這種定位的無可替代從而其知識的合法性亦無可替代,所以這種情況不是劣勢而反倒是漢語神學的實體性知識承諾,應該繼續存續在學術共同體之中並以此加強成員的認同感。

漢語神學中的默會知識只存在於學術共同體的成員的個人領會之中,或者我們可以稱之為一種「學術技藝」,需要這些成員以類似於「學徒制」的方式傳授。因為「一門技藝如果在一代人中得不到應用,就會全部失傳了。」⁶⁴人員交流與往來也大可成為漢語神學在外顯文字之外知識擴散的重要途徑。

(三)傳統,是個人知識傳承的延續方式,因為默會知識的傳授只能委身於個人間的模範和傳統。在一個文化共同體內,波蘭尼為知識分了等級,如果說在下面作為廣大地基的是大眾的意見,那麼在其之上由互相信任的專業人士組成的高度言述性的共同體知識網絡則是「上層知識」,「包括一切被自己的文化中的人們連貫地認為是正確和優秀的東西」。⁶⁵在人文部份,則是歷史上偉大人物的事蹟與言說,作為文化中的共同信念和評價標準構成了人們對話的可能性基礎。文化之間的交流所依據的知識層次是對等的,因此漢語神學首先是一種經典尋求共識的過程。當接收方將新的內容內在於自己,把原先的「他者」變成自我評價標準的一部分,那麼新的傳統才可能產生。

跨文化與跨宗教對話,是應對現代多元文化的知識創新必經途徑。既然知識都具有個人性,那麼每個人的發現

64. 波蘭尼著,許澤民譯,《個人知識》,頁79。

65. 同上,頁579。

都只是一定程度的有效，因此知識維度的重疊，尤其是不同傳統的經典釋讀的個人重疊就變得尤為重要。並且，每個人都有其「地方性」（包括學科、研究領域、地方文化等），漢語神學作為一個包容多學科的平台，也必將面臨學者的地方性知識的帶入；同時，它作為一種學科的地方性知識，也將會經由學者個人帶入所在的學科。全球化時代為這種大尺度比較以及精微文本釋讀提供了外在的可能性。因此，漢語神學也不妨可以借由「開放」而實現在已有知識框架的「外突」。

「基督教是一項進步的事業。我們已經大大地擴大了的知識視角應該給宗教信仰開拓出嶄新的前景。」⁶⁶科學、哲學等在宗教外的經驗在波蘭尼看來是「觀念的改革」，這將為宗教的發展帶來基礎性的更新而不是排斥。上個世紀中期，他預見到現代性知識的多元化和劇烈更新，但仍對不同知識的融合及創新滿懷樂觀。他說，「一個宗教發現的偉大時代可能就橫互在我們的前頭。」⁶⁷開放、包容的漢語神學也應該是這個多元開放的知識時代富有創造性的研究領域之一。

關鍵詞：漢語神學 知識論 個人知識 信託框架

作者電郵地址：chenyuehua05@gmail.com

66. 同上，頁 436。

67. 同上。

Sino-Christian Theology's Epistemological Position

CHEN Yuehua

Ph.D., Tsinghua University

Post-Doctoral Fellow

Institute of Christianity and Cross-Cultural Studies

Zhejiang University

Abstract

With reference to Michael Polanyi's theory of "Personal Knowledge", this article defines Sino-Christian Theology's epistemological position and clarifies the role of belief in its knowledge construction. Polanyi argues that belief and commitment, as tacit knowledge, are the sources of every knowledge system. Based on this theory, Sino-Christian Theology is considered to be a knowledge system between religion and humanity disciplines. And thus it has two commitment frameworks: personal belief as an Intellectual Passion, and a disciplinary knowledge commitment. The former is an essential dynamic factor to all knowledge; the latter is the foundation of the knowledge validity of Sino-Christian Theology, which includes group language, tradition and the culture of community. Therefore,

Sino-Christian Theology also has two epistemological dimensions: one is the expression of personal belief dwelling in religion; another is a disciplinary synthesis of humanities and religion. In these two dimensions, personal tacit knowledge is transformed into public explicit knowledge, following one and the same disciplinary knowledge commitment, and thus both ways are epistemologically valid and barely distinguishable in explicit forms. Finally, it is pointed out that the question field following the conflict between belief and reason is the prior space for epistemological innovations of Sino-Christian Theology. Other expected knowledge innovations include the renewal of the group language, the transmission of community, and the conversation of cultures.

Keywords: Sino-Christian Theology; Epistemology;
Personal Knowledge; Commitment Frameworks