

耶穌在理性宗教中的可信性，但卻滋生了對耶穌的神成人身的普遍懷疑；更重要的是，它動搖了復活作為基督信仰核心的歷史根基，從而也就對基督信仰和教會的存在理由構成了問題。¹³

隨着現代知識體系的確立，出現了對傳統基督神學進行重構的迫切需要，因為許多被視為理所當然的神學教義在科學發現面前已經難以自圓其說。基督信仰如何能夠繼續保有其可信性呢？它能夠與現代科學知識及其支配性原則兼容不悖嗎？若欲回應這一挑戰，基督神學就不能僵硬地固守其傳統言路和方法，而是應當在教義解釋、聖經解釋諸方面表現出一定程度的彈性和靈活性。早在十九世紀初期，浪漫派新教神學家施萊爾馬赫就在一系列神學著作中論證了宗教作為一種感受、直觀和自我

學》(*Zur Geschichte und Literatur*) 中以「沃爾芬比特爾片段」("Wolfenbüttel Fragments") 的標題發表。在題為「論耶穌及其門徒的目標」的片段中，賴馬盧斯指出，耶穌與使徒教會有着根本不同的信念和意圖，耶穌基本上是一個末日預言式的狂熱分子，他順應了猶太人對一個能夠讓猶太民族擺脫羅馬統治的救世主的期待；另一方面，耶穌的門徒則用「神性救贖」的觀念取代了耶穌的具體政治目標，為此，他們生造了一系列連耶穌也不知道的教義和觀念，例如耶穌的復活、耶穌通過十字架上的受死為人類贖罪，等等。賴馬盧斯實際上區分了兩個耶穌：一個是「歷史的耶穌」，另一個是「信仰的耶穌」，因此，新約中的耶穌應當歸入教義學觀念的範疇。關於賴馬盧斯觀點的概述，參見Alister E. McGrath，《基督教神學引論》，同前，頁317-318。關於「對歷史的耶穌的探尋」的簡要描述和評論，還可參見漢弗雷·卡本特，《耶穌》(張曉明譯，工人出版社1985年版)，頁40-48。

13. 復活問題的重要性在於，倘若耶穌沒有復活，就根本不會有基督教會。但是，賴馬盧斯早已指出，復活其實是一種欺騙(Betrug)。以後還有人對耶穌復活作過其他解釋，例如，耶穌是假死(假死說)，古利奈人西門代耶穌受死(迷惑說)，耶穌門徒遷葬耶穌遺體(遷葬說)。參見Marko Matić，《與布洛赫交鋒的莫爾特曼神學》(Jürgen Moltmanns Theologie in Auseinandersetzung mit Ernst Bloch, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1983)，頁101。十九世紀三十年代，大衛·施特勞斯在《耶穌傳》中列舉了圍繞耶穌而形成的五組神話，最後一組就是復活和升天的神話。他斷言，「福音書為耶穌復活作的見證企圖把全部最有說服力的證據都提出來，而在這樣做的時候卻顯得支離破碎而說明其本身只不過是想維持一種教條的願望的結果，當這種願望不再存在的時候，其本身也就由於缺乏支持而土崩瓦解了。」參見大衛·施特勞斯，《耶穌傳》(吳永泉譯，商務印書館1981年版)，頁401-402。

意識的基本特性，把宗教與一種絕對依賴感關聯起來。¹⁴這實際上是從人的處境出發重新定位基督信仰，將它安置在人類經驗的闊限之內。新教自由主義進一步推展了這一思路，在康德、黑格爾哲學影響下，力圖根據近代世界觀調節信仰與思想、宗教與科學、崇拜與理性的關係，主張通過人本身的自由努力和神的啟示恩典實現上帝之國，從而踏上了一條以人為核心的知神歸主之途。¹⁵新教自由主義的代表人物里敕爾從價值判斷理論出發，把「上帝之國」看成是一個「倫理價值」的王國。在他看來，上帝不可能在其自身中被認識，而必須在對我們的價值中被認識。這種把宗教與文化價值關聯起來的進路被稱為「文化新教」(Kulturprotestantismus)。¹⁶新教自由主義反映了在現代文化氣候下重構基督信仰的要求，它用道德和倫理語彙重新解釋基督信息和救贖，在單純重述傳統基督信仰與徹底拒斥基督教這兩種極端姿態之間探索一條折衷道路。由於新教自由主義把人的生存體驗和文化境遇注入基督信仰，上帝之國就不再具有絕對的彼岸性，而是即將在塵世實現的道德天國。這種把內在性與超越性融會起來的神學視野對於傳統教義表述產生了巨大的衝擊。與此同時，新教自由主義的許多思想在天主教神

14. 施萊爾馬赫在《基督教信仰》中指出：「在虔敬的所有種種表現中的共同因素，使這些表現全部有別於一切別的感受的那個共同因素，或者換言之，虔敬之自我同一的本質，乃是絕對依賴的意識，或者換個說法也一樣，就是意識到與上帝有聯繫。」轉引自利文斯頓，《現代基督教思想》上卷(何光滬譯，四川人民出版社1999年版)，頁201。基爾克果把宗教思想、尤其是基督教思想的根源追溯到人的「焦慮感」，與施萊爾馬赫的觀點可以互相發明。參見卡爾西，〈語言與藝術〉，載《語言與神話》(于曉等譯，三聯書店1988年版)，頁156。
15. 有關概述，參見卓新平，《當代西方新教神學》(上海三聯書店1998年版)，頁1-2。
16. 里敕爾的傳人、新教自由主義的另一位代表人物哈納克強調必須擺脫教條化的基督教，而使基督福音與現代世界保持一種活生生的關係。新教自由主義在當代的最有影響的人物是德裔美國神學家蒂利希，他提出，現代神學的任務就是建立人類文化與基督信仰之間的對話關係。

學內部也引起了激烈反響和回應。¹⁷我們將會看到，天主教神學內部的現代主義在很大程度上也致力於調和基督信仰與啟蒙精神，在這一點上與新教自由主義並無二致。¹⁸

如前所述，現代主義不是一個有嚴密組織和統一綱領的運動或學派。按照現代主義的思想領袖盧瓦齊的說法，現代主義者的共同願望是讓天主教適應今日的思想、道德和社會需要。現代主義的出現牽涉到異常駭雜的背景因素。從哲學上看，在天主教徒中間流行着一種折衷主義，它與新康德主義和施萊爾馬赫門徒的思想結合起來，提供了重新思考信仰、教義、教會等問題的知性契機。¹⁹在神學上，許多天主教徒不滿於新經院主義的呆板僵硬和抱殘守缺，因為新經院主義面對聖經評斷研究的嶄新可能性根本無力作出有效回應和調適。在科學方面，達爾文的生物進化論引起了一場空前革命，其所內含的發展觀念開始影響到人文、社會科學，當然也在神學的科學和歷史方法上留下了深刻印記。這些思想律動為天主教自身的反省提示了新的方向，成為現代主義的催生劑。可以說，現代主義積極面對啟蒙以來的現代文化，致力於通過聖經的歷史評斷研究重建天主教教義學。這一方案觸及到天主教對一系列根本神學問題的傳

17. 現代主義的主要代表人物盧瓦齊那本被羅馬教會列入禁書目錄 (Index Librorum Prohibitorum) 的《福音與教會》原本就是針對哈納克的《什麼是基督教？》而撰寫的。

18. 利文斯頓認為，「19世紀新教思想的歷史，同這一時期先後出現的思想潮流——浪漫主義、唯心主義、進化論和新康德主義，是十分緊密地聯繫在一起的。而羅馬天主教思想的歷史，卻沒有顯示出這種對世俗哲學思潮的依賴……從1879-1917年，天主教思想發展了，可以最有意義的發展乃在於教義思想方面，而且正因為如此，這種發展基本上不能歸因於教會以外的思想運動。」但利文斯頓又指出，18世紀後期和19世紀初期的政治思想對羅馬天主教會確實提出了一系列挑戰。參見利文斯頓《現代基督教思想》下卷，同前，頁534-535。

19. 在十九世紀，這種折衷主義主要受笛卡爾、萊布尼茨、羅斯米尼—塞爾巴蒂等人思想的影響。

統立場和經典表述。第一，天主教強調教義的超自然和奧秘品質，教義是使徒以耶穌基督的名義宣傳的一般啟示的一部份，因此，它只有通過一個神設權威才能成為信仰的對象。然而，現代主義卻改變了教義的來源、傳播方式、穩定性和真理，將個人意識和主體性當作信仰的唯一來源。²⁰第二，天主教宣稱教會乃由耶穌基督在世時所親自設立，是一種超自然的神性體制。但是，現代主義的內在論卻將教會權威置於一種可疑的危險境地，因為教會再也不能以上帝的名義、在上帝永無謬誤的佑助下界定教義了，而變成了一個單純的社會教化機構。這兩個挑戰實際上是一枚硬幣的正反兩面，它們形成一股合力，嚴重削弱了教會的絕對權威，推動教會以開放姿態順應現代思想的發展，即便徹底改變教會的本質亦在所不惜。不難理解，這種激進的變革動機和姿態遠遠超出了羅馬教廷的承受力，現代主義在經過十幾年的發展後，終於在教廷官方的一系列嚴厲措施下壽終正寢。

在天主教基本神學的歷史行程中，現代主義無疑是一個影響深遠的重要事件，它把傳統基本神學的許多似乎不可動搖的命題暴露在批判檢審的無情亮光下。一般說來，現代主義並不關心基督教的事實基礎，而是偏重於基督教的觀念基礎。按照特列爾的說法，「整個基督教啟示有一種精神價值，即它是對與永恆相關聯的時代的一種解釋。它賦予我們以宗教生活的整個世界。但我並不感到必須在其每一個部份中去尋找獨立的意義，或者

20. 就這種主觀主義宗教觀而言，法國新教神學家沙巴蒂埃爾對現代主義有直接影響。沙巴蒂埃爾認為，宗教的基礎是人的内心需要，基督教教義是人的宗教情感的象徵。從這一觀點可以推導出一個邏輯結論：罪、救贖、正義、拯救者、上帝、上帝之子等詞彙的含義對每個人都有所不同，取決於每個人的感受。參見傅樂安主編，《當代天主教》（東方出版社1996年版），頁21。由此我們也可以理解，法國為何成為現代主義運動的四大中心之一（其他幾個中心是英國、意大利和德國）。

去過早地確定哪些部份有字面上的價值，哪些只有純粹象徵的價值——哪些是歷史事實的核心，哪些是理想化的東西。」²¹如果信仰僅僅滿足於福音書的歷史可靠性，它就很難成為一種真正的救贖信仰。信仰並不取決於歷史和理性，而是取決於具有普遍性的宗教價值，這是檢驗基督信仰和信條的真理性的標準。即使耶穌沒有復活，沒有創建教會，那也不能證明信仰的虛妄，因為基督真理體現的是一種精神理想，而不是一種客觀實在。然而，這種神學視野卻對天主教的正統教義構成了威脅。問題的關鍵在於，如果基督信仰不以歷史中的啟示為根據，那麼這種信仰如何區別於其他信仰？如果把信仰看成是人對上帝的內心體驗，那麼上帝的啟示還有什麼絕對性、神聖性和永恆性？傳統基本神學強調耶穌復活的事實性，因為非此不足以確保啟示的真實性、實在性和唯一性。一旦否認了關於復活的記載，那就等於拋棄了基督信仰的最基要的本質。²²與此同時，傳統基本神學強調耶穌親自創立了教會，因為非此不足以確立教會訓導權的合法性、正確性和權威性。如果把教會的創建僅僅看作信仰的對象，否認耶穌有創建教會的明確意圖、並且實際上創建了教會，天主教的真理性就會遭到釜底抽薪的動搖。²³耶穌的復活和教會的創建作為傳統基本神學的兩大支柱，構成了全部天主教教義的隱含前提，也提供了檢驗基督信仰的客觀標尺，證明它既非幻覺和盲信，

-
21. 特列爾：《致F·馮·休格爾男爵書》（1907年2月10日），轉引自利文斯頓：《現代基督教思想》（下），同前，頁564-565。
 22. 許多神學家都指出了復活問題的極端重要性，甚至認為基督教的存亡取決於耶穌的復活與否。有關觀點的概述，參見Josh McDowell, 《鐵證待判》（Evidence That Demands a Verdict, San Bernardino, Calif. : Here's Life, 1979），第十章。
 23. 盧瓦齊在《福音與教會》中認為建制教會對福音來說是必須的，不過，這並不意味着耶穌有意識地創立了教會。耶穌預告的是天國，卻出現了一個教會。事實上，教會經歷了一個不斷變遷、發展的過程。

亦非單純的理智推論，而是建立在無可辯駁的歷史根基上。由此可知，現代主義的「異端邪說」直接威脅着傳統天主教神學的成立理由，其最終引發教會的猛烈反應，也就無足為怪了。

現代主義作為一場思想運動在教廷的嚴厲壓制下沉寂下來，在二十世紀上半葉的天主教神學中，基本上是新經院主義的一統天下。但是，現代主義的精神、目標和影響卻至少在暗中延續下來，因為它最集中地暴露了傳統天主教神學、包括基本神學在現代世界所面臨的困境和難題。²⁴到了二十世紀五六十年代，教會內部的革新呼聲日益高漲，促成了梵蒂岡第二屆公會議的召開。這是教會「跟上時代」(aggiornamento) 的關鍵步驟和標誌性事件，當然也為天主教神學走向現代化和多元化提供了一個契機，「羅馬言出，懸案結束」(Roma locuta, causa finita) 的時代漸漸遠去了。

在這種變化了的思想語境下，天主教基本神學也經歷了一個重塑的過程，出現了一批為基督信仰重新奠定基礎的神學方案。這些方案採取不同於傳統基本神學的進路，力圖從一種新的視野解決基督真理在現代世界的可理解性和可信性問題，其中尤以拉納的工作最令人矚目。拉納在其先驗基本神學中提出了一個問題：既然基督教的許多原本具有自明性的傳統信條對現代心靈而言無異於神話，基督真理的有效性何在？拉納在阿奎那神學與康德哲學之間展開對話，²⁵結合海德格爾的哲學洞

24. 實際上，新經院主義並非單純的歷史還原主義，而是要通過重返信仰之源和對神學本質及方法的反思來更新基督教思想。參見卓新平，《當代西方天主教神學》(上海三聯書店1998年版)，頁28-29。因此，教會本身也已經意識到了革新的需要，只不過它不能容忍現代主義那種激進的姿態。
25. 拉納對阿奎那哲學的解釋被稱為「先驗托馬斯主義」。一方面，拉納堅持阿奎那哲學中的後驗「實在論」要素，另一方面他又在阿奎那哲學中發現了主觀的、先驗的因素，而此種因素在康德的先驗哲學中得到了進一步闡發。

識，²⁶構築了一種植根於神學人論的基本神學，探尋信仰主體認識信仰真理的先驗條件。拉納認為，上帝通過耶穌基督實現了普遍的自我通傳 (self-communication)，將自身啟示給人類。這種神性的臨在和普遍的恩寵經驗對人的生存具有建構作用，同時又隱含於一切人的生存中。人在本質上是向絕對和無限敞開的先驗結構，而人在面對自身和世界的奧秘時的發問活動就體現了這種自我超越的形而上蘊向。²⁷作為生存的基本本體論狀態，發問展開了一個無限的、絕對的視域，使人面對着永恆的神聖者。正是這一點構成了認識上帝的先驗的可能性條件，²⁸也正是在這個意義上，拉納把人看作聖言的傾聽者，認為人內在地稟有傾聽啟示的能力：「人之在，從根本上說只不過是對於上帝福音的傾聽的能力，上帝福音是永恆的生和永恆的光，它一直照射着活的上帝在恩寵中向我們敞開的他那深邃之境。」²⁹在上帝與人的關係中，上帝可以是隱匿的、緘默的，對於那些不悉心傾聽聖言的人，上帝永遠是一個遙遠的、不可言說的奧秘。但

如果不考慮認識主體在知識中的能動作用，就會墮入天真的實在論；如果不考慮知識在人的感官經驗中的客觀基礎，就會墮入主觀主義或唯心主義。拉納從先驗哲學的視角來解釋托馬斯主義，力圖建立一種比傳統經院哲學更恰當的知識理論。參見William V Dych SJ,《卡爾·拉納》(Karl Rahner, Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1992), 頁42-43。

26. 關於海德格爾哲學對拉納基本神學的影響，可參見Jack Arthur Bonsor,《拉納、海德格爾和真理》(Rahner, Heidegger, and Truth, Lanham, MD: University Press of America, 1987)，尤其是3、4章。
27. 拉納說，「人永遠不可能停留在此一或彼一點上思考和行動。他想知道，什麼是所有一切的統一性之所在，即什麼是他任何時候都能看到的所有一切之統一性；他探索的是終極理由，他探索的是全部現實的唯一根據，而且由於他認識到所有個別的東西都是存在着的，由於他在這種認識中總是被置於自己本身面前，總是面對着自己；所以他探索的是一切在者之在；這就是說，他從事着形而上學。」參見拉納，《聖言的傾聽者》(朱雁冰譯，三聯書店1994年版)，頁35-36。
28. 這種對宗教經驗的可能性條件的探尋經常被認為帶有過多的康德哲學印記。參見Brian Hebblethwaite,《真理的海洋》(The Ocean of Truth, New York: Cambridge University Press, 1988)，頁59。
29. 拉納，《聖言的傾聽者》，同前，頁34。

是，上帝又可以自由地向人類啟示自身，這種神啟乃發生在人類生存的時空界域內，發生在歷史中，而基督事件便呈現了上帝的直接臨在。此時此刻，人的先驗的傾聽能力與上帝自我通傳的啟示恰相契合，達到了人與上帝、有限的「在者」與無限的「在」的相遇。³⁰拉納的基本神學揭示了人類經驗中的神性奧秘因素，斷定人的生存結構隱含着與神合一的超自然目標，而信仰正是神的臨在和普遍恩寵經驗的象徵性表達。在此基礎上，拉納就把人類存在的先驗生存結構與基督信仰關聯起來，從而確立了基督信仰的真理性標準。³¹由於拉納的基本神學探究教義信仰的形式結構，因此，它實際上是一種形式基本神學 (formal fundamental theology)，或者用拉納的學生默茨的話來說，是一種「形式上的教義學」。³²這種基本神學不注重歷史證明，乃由其內在理路使然。

拉納的先驗基本神學對傳統基本神學的「歷史主義」傾向作出了重大修正，從神學人類學的角度為基督信仰提供了新的基礎。拉納堅持認為他的書不是寫給神學學者看的，而是寫給普通基督徒看的；他試圖闡明福音的根本要素，揭示上帝在每個人的生活中、在人類歷史中臨在的奧秘。但是，正如費奧倫查指出的，這一神學方

30. 照此看來，基督作為神人就是這樣一個聚會點：他既是人的本質向上帝的無限性的敞開，又是上帝自我通傳的慈恩般的賜福。參見劉小楓，《走向十字架的真》(三聯書店上海分店1995年版)，頁314。
31. 在現代神學家中間，採取關聯方法的並非拉納一人。新教神學家蒂利希也採取了關聯方法，將人類文化與基督信仰關聯起來。天主教神學家特雷西進一步修正了蒂利希的神學方法，提出一種「相互批判的關聯」(mutually critical correlations)方法，將基督教文本與人類共同經驗關聯起來。
32. 參見默茨，《歷史與社會中的信仰》(朱雁冰譯，三聯書店1996年版)，頁26。拉納本人也曾明確界定了「形式的和基本的神學」(formal and fundamental theology)。這種神學力圖闡明救恩史的決定性的持久結構(例如上帝與造物的基本關係等)，因而是「形式的」。另一方面，它又提供了這些形式範疇來作為理解救恩史的手段，因而是「基本的」。參見拉納為其主編的《神學百科全書》(*Encyclopaedia of Theology*)撰寫的「形式的和基本的神學」詞條(Kent, 1975)。

案忽略了人類經驗的歷史的和詮釋學的維度，沒有考慮到人類經驗及其神學詮釋在很大程度上處於基督教和西方文明的文化傳統中。³³畢竟，基督信仰經常是通過一系列敘述和隱喻表達出來的，這些敘述和隱喻揭示了一個意義世界，為經驗開啟了新的視野。伽達默爾、利科爾等人的詮釋學哲學被引入神學言述中，開闢了一條注重研究言談的神學進路，其中尤以美國神學家特雷西的詮釋學神學體系最值得注意。

詮釋學的一個基本見識是，沒有哪個文本具有封閉的自足性和穩定性，相反，文本的意義是在解釋和接受過程中不斷產生出來的，因此，它與特定的歷史文化處境有密切的關聯。伽達默爾的問答邏輯表明，詮釋學經驗是詮釋者以其自身的視界與傳統展開對話的過程。就連神聖的宗教經典也並非一成不變，而是對各種特定的文化語境敞開新的詮釋可能性。特雷西注意到經典的這種不穩定性：「站在歷史的角度去看，經典是那些曾經幫助建立和形成了一種特定文化的文本。站在更明確的詮釋學立場上看，經典是那些負荷着過剩和持久的意義，然而卻總是拒絕定論性解釋的文本。在其生產過程中，也同樣存在着如下的悖論：儘管在起源和表現形式上十分個別和獨有，經典在其影響效果上卻具有普遍性的可能。更進一步，在它們持久不斷的被接受的過程中（而這個過程亦為所有詮釋學最終所重視的），另一個悖論也顯而易見：它們能否作為經典，乃是文化性地取決於這一特定文化的不穩定性，即是該文化正典（canon）的不斷變動過程。」³⁴大凡經典都有一部充滿矛盾的接受史和效應

33. 參見Francis Schüssler Fiorenza,《基礎神學：耶穌與教會》(*Foundational Theology: Jesus and the Church*, New York: Crossroad, 1992), 頁281。

34. 參見特雷西,《詮釋學·宗教·希望》(馮川譯,上海三聯書店1998年版),頁19-20。