

## 關於基督教的“非宗教詮釋”<sup>\*1</sup>

楊慧林

多年以前曾讀得佳句：“俗人以酒色殺身，商人以貨財殺子孫，文人以學術殺天下後世。”關於俗人、商人和文人的斷言，無疑都出自文人，然而俗人之“殺身”、商人之“殺子孫”的意義都很明確，唯獨文人自己的“殺天下後世”頗費琢磨。這是彰顯文人的力量？揭示“話語”的“霸權”？還是控訴某些“學術”的誤國、誤人？老實說，我始終覺得難以斷言。

漢語之構造精巧，動一髮而牽全身，其微妙往往非外人所能體會。以海峽兩岸的“九二共識”為例：一曰“各表一中”，一曰“一中各表”，二者之間差異何在、通融與否，惟有國人能夠心領神會。中國的宗教學研究植根於中國處境，卻對西方學術用力最深，乃至在自家反不能“究盡諸法實相”。餘亦如是，故屢陷迷津。後來偶讀《六祖壇經》，才幡然醒悟：

有一僧名法達，號稱“念法華經已及三千部”。自謂“不識文字”的惠能卻說：“汝名法達，何曾達法？”“法達”與“達法”之別，或可比之於“各表一中”和“一中各表”，正所謂：“法即甚達，汝心不達；經本無疑，汝心自疑”。其間的執著與灑脫之別，初聞或不以為然，深思則道理存焉。

不過按照“達法”的邏輯，即便是《六祖壇經》的教訓也未必不能反轉甚至顛覆。比如六祖有偈：“心迷法華轉，心悟轉法華”，因為“口誦心行，即是轉經；口誦心不行，即是被經轉”等等。但是既然“迷悟在人，損益由己”、“歸真之後，真亦無名”，那麼如今的聰明人太多，願意“頓悟”者似遠遠多過甘於“漸悟”者，“心迷”與“心悟”之辨已難分涇渭。於是曾於辛卯除夕與友人笑談，《六祖壇經》當另加一偈：“不經法華轉，

\* [基金項目] 中國人民大學歐洲問題研究中心自主項目“歐洲宗教研究”，項目號：26210800。

何緣轉法華？真名乃無名，心悟亦心迷。”

中土西洋，雖言音不同，風俗殊異，於極高明處卻多所融通。為“轉法華”而求諸《法華經》之《方便品》，又知“諸佛世尊，唯以一大事因緣故，出現於世”。不治佛學者，不敢妄言此一“大事”，而西哲巴丟（Alain Badiou）之《存在與事件》，可能確實涉及到相似的討論。

巴丟的核心論說被表述為一個完整的公式： $E \rightarrow d(\epsilon) \rightarrow \pi$ 。其中，E代表“事件”（event），d代表“決定”（decision）， $\epsilon$ 被解釋為“關於事件的宣稱”（evental statement）， $\pi$ 則是“對一個事件的忠實”（fidelity to an event）。<sup>①</sup>按照公式中的第一個環節：人自身本來不能作出任何“決定”，只是“宣稱”一個“事件”，結果是“不可決定的”通過與“事件”的關聯而得到了“決定”（decision of the un-decidable）。按照公式中的第二個環節：“關於事件的宣稱”又帶來“對一個事件的忠實”，於是“主體”被“建構”出來（new present of the constituted subject），“普遍性”得到了一種形式，一切“意義”也都成為了可能。

最重要的是：“對事件的忠實”實際上只需要“忠實於一個不確定的事件”<sup>②</sup>。也就是說，一切“可能性”的基礎都是“不可能”，一切“確定性”都來自“不確定”，一切“說”都依託着“不可說”，一切“談論上帝”都導源於“不能談論”。在我看來，這種“詮釋學的迴圈”，其實正是詮釋學本身。沿此邏輯，關於宗教的詮釋則註定應該是“非宗教”的。

特別值得注意的是，巴丟相信由此表達的“不是哲學，而是思想”（Not philosophy but thinking!）<sup>③</sup>。這不能不將我們引回東方式的思考：如果佛家所言“大事”恰如西人濡染已久的“神學的事件”，那麼“事件的宣稱”是否相當於“佛之知見”？巴丟聲稱“事件”的出現亦即“事件”的消

① Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, edited by Peter Engelmann, translated by Peter Thomas and Alberto Toscano (Cambridge: Polity Press, 2009), 36-39.

② Slavoj Žižek, “Hallward’s Fidelity to the Badiou Event”, see (in) Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis: University of Minnesota, 2003), xxv-xxvii.

③ Alain Badiou, *Philosophy as Creative Repetition*, 3, see [www.novaPDF.com](http://www.novaPDF.com).

失 (disappears in its appearance) ④，是否可以解說惠能的“歸真之後，真亦無名”？

心悟心迷，仍有分別；打通塵障，方顯究極徹盡的洞見。是以“公共性”之謂，在聖俗之間，在學科之間，也在中西之間。由此推及基督教，一種“非宗教”的詮釋則並非不可能。

在中國，宗教學研究要想立身於人文學術的總體語境，遇到的問題可能比較多。人們通常會說這是中國的學科傳統、或者是意識形態的獨特性造成了一種特別的處境。但是我覺得這樣回答問題恐怕過於簡單。如果把問題僅僅歸結於此，其實沒有多大意義。對於宗教學研究而言，更值得思考的可能是另外一種問題：宗教研究如何才能超越某一種特定的信仰表達、某一種身份的信靠，從而與人文學術的問題和方法更多地相互關聯？這種關聯其實是神學家早已提出的期待，比如德國神學家保羅·蒂利希 (Paul Tillich) 提出過一個關鍵的概念，叫作“相關互應” (correlation) ⑤。這既是一個古老的宗教傳統和當代生活處境的相關互應，也是神學和人文學術之間的相關互應。

如果我們這樣去思考，所能引出的結果就絕不僅僅是宗教研究如何在學術建制中得到合法性的問題了，而應當是宗教學如何與一般人文學術相互激發，讓那些有時候可能被淹沒在信仰話語當中的人文洞見得以凸顯、並且被重新啟動。

比如，西方哲學的論說經常涉及主體的限度和語言的限度。而這兩種限度其實被神學家表達得淋漓盡致。德國神學家卡爾·巴特 (Karl Barth) 的一段話，把當代西方哲學所討論的一些根本問題說到了極處：“作為神學家我們應該談論上帝，但是作為人我們又不能談論上帝。……這便是我們所處的窘境，其他一切統統是兒戲。”卡爾·巴特的意思是說：作為人，因為我們的身份的限制、處境的限制和語言能力的限制，其實我們沒有辦法充分討論我們希望描述的絕對者。從表面上看，卡爾·巴特的結論好像完全是一種宗

④ Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, edited by Peter Engelmann, translated by Peter Thomas and Alberto Toscano, 36.

⑤ 蒂利希著、龔書森等譯，《系統神學》（臺灣：東南亞神學院協會，1993），第一卷·84。

教信仰，比如他這樣歸結人的限度：“因為我們有限，所以我們應該明確……我們能夠的和我們不能的”，結果是什麼呢？結果是“由此而敬仰上帝。”<sup>⑥</sup>但是如果繼續追究，你會發現問題絕不這麼簡單。從人文學的角度看，他真正的意指在於：“我們自身並不能理解真理”（你可以說這是指基督教的真理，也可以說這是指任何一種真理）；“對上帝的認知……永遠是間接的”<sup>⑦</sup>。“上帝”在這裏也是可以替換的，替換以後，他的基本邏輯是“我們不能”、我們有限。這樣我們才可以理解，為什麼卡爾·巴特的神學著作被人稱為“詮釋學的宣言”<sup>⑧</sup>。因為他討論的問題完全可以超越他的信仰處境和信仰身份，完全可以在一般人文學的意義上得到認同。

換一個角度看，神學家的這樣一種表達，是得到了人文學術的多種呼應的。神學和人文學術有很多討論非常相似。如果我們說卡爾·巴特強調的是主體認知的間接性（上帝的認知“永遠都是間接的”），那麼這種主體認知的“間接性”，被阿爾都塞（Louis Althusser）表達為：主體可以、而且應當是“非中心”（decentred）的<sup>⑨</sup>；被阿蘭·巴丟（Alain Badiou）表達為“一個真正的思想總是解中心的”（de-centered）。阿爾都塞的“非中心”（decentred）、阿蘭·巴丟的“解中心”（de-centered），其實和神學家卡爾·巴特講的那個“間接性”非常相近。<sup>⑩</sup>阿爾都塞和阿蘭·巴丟的“身份”與卡爾·巴特截然不同，但是無論他們“非中心”還是“解中心”，基本的邏輯都是要面對“我們不能”，都是要掙脫“身份”的圍限。這是我們真實的處境、“窘境”或者限度。

正是因為人文學和神學始終存在的一種互動，當代許多人文學者和神學家才能就一些重要的話題共同發表意見。20世紀90年代初，哈貝馬斯（Jürgen

⑥ 海因利希·奧特著、朱雁冰等譯，《上帝》（香港：社會理論出版社，1990），111-112。

⑦ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, translated by Garpett Barden & John Cumming (New York: The Crossroad Publishing Company, 1975), 463, 534 note 16.

⑧ Karl Barth, *Church Dogmatics*, a selection with introduction (New York: T & T Clark, 1961), 51, 40.

⑨ Paul Goring ed. ited, *Studying Literature: the Essential Companion*, (London: Arnold, 2001), 213.

⑩ Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*. (Minneapolis: University of Minnesota, 2003), xi-x.

Habermas) 被請到美國芝加哥大學，與之對話的神學家包括特雷西 (David Tracy)、費奧倫查 (Francis Schüssler Fiorenza) 等等。哈貝馬斯的理論在神學家那裏激發出了一種非常有意思的思考，他們認為，德國傳統中“獨一的主體” (a monological subject)，被交往理論置換為一個“主體群 (a community of subjects)”<sup>⑩</sup>。1990年代初，德里達也被請到義大利的卡普里島，跟一些神學家討論宗教問題。其中德里達談到，我們在講宗教的時候經常有一種事先的確定、“事先的信靠” (pre-assurance)<sup>⑪</sup>，這種東西應該被“外在於我們”的一個“真理事件” (truth event)<sup>⑫</sup>所取代。什麼是“外在於我們的真理事件”？這就關聯到後來阿蘭·巴丟所說的“事件”。在他們的討論中，意義的問題可能會變成一種“生成”的問題，語言的問題可能會變成“話語”的問題。同樣，“真”的問題可能會變成一個“敘述”的問題。

由此延展開來的一系列變化，可能應該對中國大陸的學術語境帶來一種特別的啟發，那就是沒有信仰身份的學人如何進入關於信仰的討論。反過來講，對於那些具有信仰背景、處在一定信仰傳統當中的神學家，對於“應該談論”而又“不能談論”上帝的神學家來說，與人文學術的這種互動 (相關互應) 恐怕也是神學話語通向公共領域的最恰當的入口。如果沒有這樣的一個互動、沒有這樣一個入口，最後的結果可能非常可怕，那就是阿蘭·巴丟所批判的“身份的政治” (identity politics, 或者 politics of identity)：我們只有我們的出發點、我們的立場、我們的身份，我們討論的東西都已經包含在我們預先的設定當中了，最後我們只能淪落於“只有同性戀者才能理解什麼是同性戀”的荒誕邏輯。<sup>⑬</sup>如果不至於冒犯某些朋友的話，也許可以說同樣的邏輯在宗教學討論當中也常常是存在的。比如說，是不是只有信仰者才能討論某一種宗教信仰？

⑩ Francis Schüssler Fiorenza, "Introduction: A Critical Reception for a Practical Public Theology", see (in) Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza ed. ited, *Habermas, Modernity, and Public Theology* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1992), 2.

⑪ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, edited by Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002), 44.

⑫ Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, xi.

⑬ Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 10-12.

在我看來，基督教的神學傳統從來不是如此，從來就有一種與人文學術的相關互應、互相刺激和互相啟發。這裏需要舉出的是兩方面的例子，一個是基督教神學的人文學論說，另一個是西方人文學的神學關注。這兩者可以給我們提供一個特別的線索，對中國學術建制當中的宗教學研究非常重要。我將舉出三個典型人物作例子對此加以闡析，第一個是德國神學家朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer），第二個是法國的哲學家德里達（Jacques Derrida），第三個是原來在斯洛文尼亞、現在活躍於美國的學者齊澤克（Slavoj Žižek）。朋霍費爾的命題被人歸結為“關於基督教信仰的一種非宗教詮釋”（non-religious interpretation of Christian faith）；德里達所有的哲學被美國學者卡普托（John D. Caputo）歸結為“沒有宗教的宗教”（Religion without religion）；而齊澤克則有一個命題“反向的神學”（Perverse theology），並且由此推論說：最終基督教神學應該是一種無神論。

—

朋霍費爾在二戰期間本來可以留在美國，在和平的環境裏做學問，但是他非要回到納粹統治下的德國。而回到德國以後，他發現一個神學家能做的事是很有限的。因此有材料顯示，朋霍費爾居然參與了一些推翻希特勒的密謀，甚至捲入了暗殺希特勒的活動，最後當然沒有成功，被關進了集中營，在盟軍解放集中營前夕被槍殺了，非常可惜。但是他的這段經歷成就了一個在特別處境下的神學家對於信仰傳統的反思。他留下的最著名的神學著作就是在監獄裏寫的《獄中書簡》。他說在監獄思考神學和自己的信仰傳統，是被“逼回到理解的原點”。什麼是被“逼回到理解的原點”？就是按照傳統的理解慣性，他覺得已經無法解釋現實。二戰、奧斯維辛集中營、納粹的殘酷的統治，真的是基督教傳統的例外嗎？神學家對此是表示懷疑的，他們覺得這很難說是我們基督教傳統的例外。因為它是悲劇，所以我們說它不屬於基督教傳統？按照很多神學家的說法，二戰的悲劇其實同樣是西方文明的自然結果。這樣，我們以往對信仰的理解、我們為信仰提供的一些解釋，可能是有問題的。所以朋霍費爾認為：關於基督教信仰，可能需要一種非宗教的詮釋。

“關於基督教信仰的非宗教詮釋”(non-religious interpretation of Christian faith)<sup>⑮</sup>是朋霍費爾最重要的神學命題。他講得非常有趣。他認為，非但世界不能以“宗教的方式”加以理解，甚至可以說，宗教本身也需要在“非宗教”的意義上才能進行詮釋。也就是說，不能因為我是神學家，我為世界提供的一切解釋就要基於我的神學立場、基於我的信仰身份。在他看來恰好相反——甚至我對自己信仰傳統的理解也需要一種非宗教的方式。那麼，什麼是這種非宗教的方式？他認為，我們傳統的理解，可疑之處甚多，比如神跡、升天等等神話。並不是說我必須認信升天之類的神跡，我才可以變成一個基督教的信仰者。這並不重要，反而可能恰好是有問題的。不僅神跡、升天等等有問題，一般的宗教觀念也是有問題的：“按照我此刻的觀點，……成問題的不僅在於‘神話’觀念，比如神跡、升天等等（它們在原則上無法同上帝、信仰等觀念分開），也在於一般的‘宗教’觀念。”<sup>⑯</sup>為什麼這麼說？“基督教信仰的神秘不能被濫用，……而關於啟示的實證主義，使問題過於簡單，好像……只需信仰的律法、只需……基督的道成肉身”。“非宗教”詮釋，實際上是一種“在世意義上的重釋”(reinterpret in a worldly sense)<sup>⑰</sup>。

他說：“我們一千九百年來的全部基督教宣道和神學，都是建立在人類的‘宗教先驗’之上，”這種宗教先驗其實也就是德里達所說的“事先的依靠”(pre-assurance)，我們事先假定了這種東西，於是我們來講我們的神學、我們的信仰，我們替我們的信仰來佈道。然而這種基督教“始終是一種……宗教的形式”，“如果有一天人們意識到這一‘先驗’根本不存在、意識到它只不過是人類自我表達的一種受到歷史局限的暫時方式，如果人們因此而變得毫無宗教感（我相信人們或多或少已經如此）”，又該怎麼辦呢？這也是其他很多神學家討論過的：在20世紀，難道我們的宗教傳統真能回到中世紀的那些故事、那些古老的神跡和傳說中去嗎？如果我們對信仰的理

<sup>⑮</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge (New York: Macmillan Publishing Company, 2011), 344.

<sup>⑯</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, 285.

<sup>⑰</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, 286.

解、信仰的表達，只能回到古代那種神話的形式當中去的話，一旦這些東西遭到質疑，下場註定是信仰本身的瓦解，即：“我們‘基督教’迄今為止的根基會蕩然無存，只剩下幾個‘騎士制度的最後倖存者’。……如果我們最終的判斷註定在於：基督教的西方形式其實也僅僅是通向宗教完全消失的一個過程，基督如何能成為無宗教者的主人呢？會有無宗教的基督徒嗎？如果宗教只是基督教的外衣、甚至只是一個因時而異的外衣，那麼什麼是無宗教的基督教呢？……”這是他在《獄中書簡》裏面提出來的一系列問題。這些話可能常常使人感到吃驚，甚至會疑心這是否真的出自一位神學家。而當神學家的理解“被逼回到原點”的時候，很多思考確實與人文學息息相通，並非不能跨越自己的信仰身份。需要回答的問題在於：“在沒有宗教的世界上，教會、群體、佈道、聖禮、基督教生活等等意義何在？在沒有宗教（即：沒有形而上學、內在性等暫時局限中的假設）之條件下，我們如何談論上帝？我們如何用‘世俗’的方式……談論上帝？我們以什麼樣的方式成為‘沒有宗教的-世俗的’基督徒？……”<sup>18</sup>這就是“被逼回到理解的原點”之結果。<sup>19</sup>因此他才提出，宗教應該有一種非宗教的詮釋，關於基督教的信仰應該有一種跨越一般的宗教傳統的信仰方式、討論的方式。

朋霍費爾為什麼一定要去重新表達神學、重新整合神學？他認為傳統的信眾的信仰方式其實是非常值得懷疑的。他說：“信眾只是在人類的知識窮盡（也許僅僅是因為他們懶得思索）、無計可施的時候才談論上帝——上帝實際上成了希臘悲劇裏面舞臺上的機械降神（*deus ex machina*），不是被用來解決無法解決的問題，就是作為人類失敗時重整旗鼓的力量。”因為我們覺得當我們沒有辦法擺脫困境時上帝能幫我們一下，所以我們乞求上帝來幫助我們。正所謂“叩門，就給他開門”。有了上帝，人類就不需要那麼費勁去討論我們生存的意義、我們為什麼要活着，等等。這些價值的問題討論起來是很累的。所以有的時候人們不願意去想，就把自己交托出去，交托給上帝。所以說，這是人類無計可施的時候去求助的那個上帝。希臘悲劇裏面的衝突發展到一定程度，沒辦法解決了，於是有一個神來了，情節得以逆轉。

<sup>18</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, 280.

<sup>19</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, 299.

“機械降神”的作用僅此而已。這樣的上帝是我們在邊緣、在虛弱的時候討論的上帝。因為我們在邊緣，所以我們求助於一個中心；因為我們虛弱，所以我們要交托給一個更強大的力量。但是，我們需要的神學不是這個，我們需要的上帝不是這個。所以朋霍費爾換了一種說法，他說我們“不應在邊緣之處談論上帝，而要在中心；不應在虛弱之時談論上帝，而要在強壯之時；亦即不應在死與罪之中、而應在生命和善之中談論上帝”。<sup>②</sup>這是朋霍費爾所呼籲的一種應該有的信仰。因此從他開始，人們意識到“上帝的恩典”其實有所不同。人們去求告上帝，讓上帝給自己力量，由此得到的只不過是一個“廉價的恩典”（cheap grace），而朋霍費爾所期待的是一個“重價的恩典”（costly grace）。這樣的上帝不是強勢的，卻是“苦弱的”（weak God）。“苦弱的”上帝不是來拯救你的，而是要讓你分擔的。朋霍費爾就這樣重新解釋了上帝。他的原話是這樣說：“如果不能這樣去理解上帝的話，如果上帝僅僅是普通百姓沒有辦法的時候一棵救命的稻草的話，那我們還不如保持沉默，不去回答那些根本不能回答的問題。”因為那些問題其實都是經不起質疑的。

作為一個神學家，朋霍費爾的觀點特別令人欽佩。因為他對自己的傳統信仰方式進行了非常深刻的反思，進行了不留情面的自我批判。朋霍費爾的結論更是精彩，他說：“一個成熟的世界（a world coming of age）正是愈發缺失上帝（more godless）的世界，也許就是因此，它才比成熟之前的世界離上帝更近”。<sup>③</sup>沒有上帝，反而離上帝更近，這就是朋霍費爾的神學邏輯，因為“與我們同在的上帝，就是離棄我們的上帝；讓我們活在沒有上帝之假設的世界上的上帝，就是我們前去皈依的上帝。在上帝面前、與上帝同在的我們，離開上帝而在”。<sup>④</sup>如果將“離開上帝而在”結合於德里達“在其位置上的不在場”（absent in its place），我們就會發現哲學家和神學家其實在這種辯證的思考上是多麼相近、有多麼密切的聯繫。

<sup>②</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, 282.

<sup>③</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, 362.

<sup>④</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, edited by Eberhard Bethge, 360.

## 二

德里達的母親是非常虔誠的猶太教徒，而她到處聽人們說：你的兒子是世界上最大的解構主義者，把有價值的東西全部消解掉了。眾口一詞，讓他母親非常難過。據說她常常以淚洗面，替兒子祈禱。其實德里達的許多著作都在談論宗教問題。德里達去世以後，研究者為他編的一部文集就是《德里達和宗教》（*Derrida and Religion*）。美國學者卡普托（John D. Caputo）寫了一本研究德里達的書，叫作《德里達的祈禱和眼淚》（*The Prayer and Tears of Jacques Derrida*），副標題就是“沒有宗教的宗教”（*Religion without Religion*）。如果說“德里達的祈禱和眼淚”說的是他的母親，那麼 *Religion without Religion* 其實是卡普托對德里達後期哲學的總體評價。

德里達在1990年代出版過一本書《死亡的贈予》（*The Gift of Death*），其中談到聖經裏的一段話：“你的父在暗中察看。”有趣的是，德里達從哲學家的角度，在這段話中讀出非常多的意思。他說他從這個經文裏感到的是，因為“你的父在暗中察看”，“一切決定都不再是我的”，因為我不能再做決定，“我只能去回應那決定”，只能去回應一種察看；不過，“正是在這種對我的凝視中，我的責任才得以產生”<sup>②</sup>。為什麼？因為“責任（responsibility）”就在於“對他者的……回應（response）”<sup>③</sup>。那個“他者”是誰呢？就是暗中察看你的那個“父”（那個上帝）。有了這樣一種關係，便可以從“我不能”的角度、在“我不能”的邏輯之下去討論問題了。所以他說，我的身份在奧秘中戰慄，因為“我”的身份（identity）被質疑了。“我是誰？”這個問題西方人不斷地在討論。但是在德里達那裏，提問的方式已經變了，因為首先不是“我”，而是“你的父在暗中察看”。他說，“當‘我’的身份在奧秘中戰慄時”，“我是誰”的問題便不再是意指“我是誰”（who am I），卻是要追問“誰是那個可以說‘誰’的‘我’”

② Jacques Derrida, *The Gift of Death*, translated by David Wills (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), 90-91.

③ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, translated by David Wills, 96.

( who is this I that can say who )。<sup>25</sup>這是德里達從一句經文裏得出的解釋。正是這種全然超越“我”的思路和意識，後來被卡普托稱為“‘非宗教的宗教’之基本教義”<sup>26</sup>。所以後來德里達的很多哲學討論都被人們跟神學關聯在一起。甚至有人研究德里達的語言和神學家卡爾·巴特的語言，在語言觀的意義上把神學和現代哲學關聯起來。

德里達去世以後，還有人把他關於宗教的論說編輯成一個集子，叫《宗教行動》( *Acts of Religion* )。《宗教行動》的第一篇文章，就是德里達被約到義大利對話時的長篇發言。為什麼宗教是一種行動？行動( acts )的基本指向不是主體，不是 pre-assurance，而是一種過程。這個過程被德里達表達為：“我們要討論宗教的問題的時候，要回到宗教這個名詞的生成和它的語義。它的生成是動態的，生成是個過程；它的語義是在使用當中才有的一種語義，而不是一個放在那裏的、等待我們去解釋的那樣一個意義上的名詞。如果這樣去考慮宗教問題，那它的生成和它的語義就是一個行動( acts )。”他把這種行動、過程叫做行為性的關聯( performativity )，或者叫“行為性事件”( performative event )。這又回到了阿蘭·巴丟所討論的“事件”。甚至有神學家說，我們現在討論的話語( discourse )，其實也正是一個語言事件( event of language )，亦即一種動態的語言。所以德里達說，通過這樣一番討論，我們看到了一種在不可決定中的他者的決定( decision of the undecidable )。這個決定不是我做出來的，而是我對他者的一種回應。我能做的只是一種回應。用德里達的話說：這“在它業已開啟的邏輯中是不可證明的，但是它是在不可決定中的他者的決定”。<sup>27</sup>

有意思的是，德里達做的這些推論，其實都是希望把信仰的具體內容和不同的宗教立場、具體的身份“懸擱”( epoché )起來。因為他要的是超越單一的信仰立場、信仰身份，“使它抽象化、純化，而擺脫其根源”，得到一種抽象化的宗教、純化的宗教、擺脫它根源的宗教，從而討論普遍的宗教

<sup>25</sup> Jacques Derrida, *The Gift of Death*, translated by David Wills, 92.

<sup>26</sup> John D. Caputo, John D. Caputo, *The Prayer and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* ( Bloomington: Indiana University Press, 1997 ), 3-4.

<sup>27</sup> Jacques Derrida, *Acts of Religion*, edited by Gil Anidjar ( New York: Routledge, 2002 ), 57.

問題。這樣，基督教就不是僅僅可以在基督教的信仰傳統中討論的宗教，用德里達的話說，它“宣告的是一種不僅僅是基督教的可能性”。<sup>⑳</sup>這才是他關注的基本問題，所有討論都是要避免 pre-assurance，避免任何一種事先的信靠、事先的確定性、事先的信仰身份。為了說明這個意思，德里達引述了海德格爾的一段話。這段話也說得相當漂亮：“當詩人作為詩人的時候，他們是先知性的（prophetic），但他們不是……‘先知’（Poets, when they are in their being, are prophetic. But they are not ‘prophets’ …）。”什麼是先知？先知就是基督教的先知、猶太教的先知，總之是有具體的信仰身份、信仰立場的先知。什麼是先知性的？就是純化了、抽象化了，脫離了他根源的這樣一種宗教性。海德格爾就這句話引用了詩人荷爾德林的一句詩：“詩人的夢想是神性的，但他並不夢想一個神。”（His dream … is divine, but it does not dream a god.）<sup>㉑</sup>這兩個人表述的意思是一樣的。這樣的一種神聖性，這樣一種關於基督教信仰的純化、抽象化和脫離其根源的討論，這就是德里達所討論的“不在而在”；“不在而在”的上帝亦是“在其位置上不在場”。<sup>㉒</sup>或者說，“不在而在”的上帝，並不是天天等着我們去祈禱、求告、叩門的那種上帝。這就是德里達所解釋的上帝。

德里達對宗教問題的思考跟他對其它問題的思考是關聯在一起的。比如從1980年到1998年，羅蘭·巴爾特（Roland Barthes, 1915-1980）、保羅·德-曼（Paul de Man, 1919-1983）、福柯（Michel Foucault, 1926-1984）、阿爾都塞（Louis Althusser, 1918-1990）、德魯茲（Gilles Deleuze, 1925-1995）、萊維納斯（Emmanuel Levinas, 1906-1995）、利奧塔（Jean-Francois Lyotard, 1924-1998）等14位風采各異的思想者先後去世，德里達為他們每一個人都寫了悼詞。他寫下的哀悼之辭被合編為一本文集，叫《追思》（*The Work of Mourning*）<sup>㉓</sup>。德里達喜歡做文字遊戲，所以他在書裏講到“When

⑳ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, edited by Gil Anidjar, 59.

㉑ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, edited by Gil Anidjar, 54.

㉒ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, edited by Gil Anidjar, 65. 德里達、瓦蒂莫編，杜小真譯，《宗教》，38。

㉓ Jacques Derrida, *The Work of Mourning*, edited by Pascale-Anne Brault and Michael Naas ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 2001).

the murning works”——“當那些哀悼成為哀悼的時候”，或者“當迫而成思的時候”，他就是開始討論哲學問題了。他在這本書裏反復提到：當我們“用名字招呼或者稱謂一個人的時候”，我們便知道“名字之於他的生命，開始無他而在”。<sup>②</sup>或許在德里達看來，這是一個哲學的隱喻（也是神學的隱喻），他所隱喻的就是“不在而在”的那個絕對者。這就是對“在其位置上不在場”的一個隱喻。

### 三

第三個例子可能會比較輕鬆一點兒，因為齊澤克是一個非常特別的人物。他在2000年以後至少寫了3本書來討論基督教、基督教的神學以及基督教的信仰傳統。但是齊澤克被視為“無神論、唯物主義和馬克思主義”的理論家<sup>③</sup>，他也堅稱自己是“徹底的唯物主義者”（a materialist through and through），是所謂的“聖保羅式的唯物主義者”（a Paulinian materialist）。聖保羅怎麼會跟唯物主義、跟馬克思主義關聯到一起呢？這也是當代西方哲學一個非常有趣的問題。聖保羅是《新約》“使徒書信”的最重要作者，他的《羅馬書》在神學史上非常重要，是每一個神學家都要研究的，大神學家差不多都要去註《羅馬書》。《羅馬書釋義》就是神學家卡爾·巴特的成名之作。但是在最近這些年，註《羅馬書》、討論聖保羅的最重要的學者並不是神學家，而是哲學家，比如巴丟、阿甘本等等。這是非常有趣的一件事。聖保羅為什麼那麼值得重視？在齊澤克看來，聖保羅就是基督教裏面的列寧。自從有了聖保羅，基督教就被他變成了一個基督教的政黨，聖保羅對於基督教的作用跟列寧在馬克思主義發展過程中所起的作用是一樣的。齊澤克還引用了海德格爾、巴丟、德魯茲，等等，他說這些人都同樣重視聖保羅，因為聖保羅是“第一個為意義賦予形式的人”。

齊澤克說：我“毫不掩飾我的馬克思主義立場”<sup>④</sup>，但是我可以討論神

<sup>②</sup> Jacques Derrida, *The Work of Mourning*, edited by Pascale-Anne Brault and Michael Naas, 13.

<sup>③</sup> Adam Kotsko, *Žižek and Theology* (New York: T&T Clark, 2008), 2.

<sup>④</sup> Slavoj Žižek, “Preface: Burning the Bridges”, see (in) Elizabeth Wright and Edmond Wright edited, *The Žižek Reader* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 1999), ix-x.

學問題。為什麼？他說因為“要做一個真正的辯證唯物主義者，必須借助基督教的經驗”，如果你不懂基督教，你是不會理解辯證唯物主義的。反過來，他說，“基督教之顛覆性的精髓……也只能被唯物主義所理解”。<sup>⑤</sup>他還很不客氣地說，別看有那麼多神學院，有那麼多人天天在講基督教神學，其實那些人是不会理解基督教的精髓的。基督教的精髓得讓馬克思主義的理論家去解釋，得讓像我這樣的辯證唯物主義者去解釋。

儘管齊澤克有些特別，但是這些危言聳聽之詞，確實得到了神學界的積極的回應。比如，當代英國的神學家米爾班克（John Milbank）及其所代表的“激進正統論”（Radical Orthodoxy）。雖然米爾班克不同意齊澤克的觀點，但齊澤克居然受到米爾班克這一派神學家的高度重視。現在曼徹斯特大學藝術、歷史與文化學院的院長沃德（Graham Ward）也是一位神學家，他也在很多年前就開始注意到齊澤克，在自己的書和文章當中都有對齊澤克的批評。齊澤克的反批評也很有趣。當他回應米爾班克的批評時，他甚至斷言“在我的無神論中，我比米爾班克更基督教。”<sup>⑥</sup>為什麼無神論者可以比神學家更基督教。因為齊澤克討論的神學、基督教，更多地是借助基督教的信仰經驗來揭示意義的普遍結構。在他看來，基督教就是西方的意義敘述當中的最成功、最典型的一個例子。只要找到基督教的敘述結構，就找到了整個西方的意義建構的基本原型，或者用馬克思的話來說，是一種文化生產的過程、文化生產的結構。齊澤克認為這不僅能解釋基督教傳統及其神學，也能解釋整個西方的歷史文化、意識形態、社會系統。總之，齊澤克的“反向的神學”，實際上是“借助基督教的經驗”來揭示意義的普遍結構。而由此還原的“真理程式”，恰恰是文化生產和意義生成的某種原型。

齊澤克是精於說笑話的人，即使關於神學的討論也可以夾雜着諸多笑話。比如“如果沒有上帝，一切都是可能的。”（If there is no God, everything is permitted.）人人都認為這是陀思妥耶夫斯基（Dostoyevsky）的著名

<sup>⑤</sup> Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity* (Cambridge: The MIT Press, 2003), 6.

<sup>⑥</sup> Creston Davis edited, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (Cambridge: The MIT Press, 2009), 248.

命題。據齊澤克的考證，陀思妥耶夫斯基從來沒有這樣的完整表述；但是有一句話很可靠，就是齊澤克的老師拉康（Lacan）的反命題，一個“批判性反轉”（critical inversion）：“如果沒有上帝，一切都是不可能的。”（If there is no God, everything is prohibited.）為什麼拉康這樣講？他舉了一些例子，說明人的很多行為需要一個“信靠者”、一個比你更強大的東西來給你做保證、做道德上的托靠。因為人對於自己的道德選擇對還是不對沒有把握，沒有力量也沒有勇氣去承擔所有道德選擇。如果沒有一個更高的決定者替你決定、替你擔當這些，人的道德負擔是很重的，你自己去約束自己的那個力量可能比上帝約束你的還要多。相反，如果有一個托靠，有人替你做決定，那麼你會發現一切都可以做。一旦人們將自己視為“上帝意志的工具”，無論做什麼好像都具有合法性。他把當代的伊拉克戰爭等等例子推到了極致：“如果上帝存在，只要聲稱是直接代表上帝行事，似乎連炸飛無數無辜的平民也是被允許的；如果沒有上帝給你做這樣的一個托靠，一個 pre assurance，給你提供這樣的理由，我們就不得不為自己的所有行為承擔責任。這樣，其實人是承擔不起的。而且有的時候你會怕，你會不敢去做那樣一些事。這就是為什麼最大的暴行其實都會有某種非常堅強的道德藉口，否則不會有那麼大的力量支撐一個群體去施暴的。所以齊澤克的一個最聳人聽聞的結論就是：……人們常說宗教可以使壞人做好事，當今的經驗則告訴我們：……如果沒有宗教，好人可能做好事、壞人可能做壞事，而只有宗教才能使好人做壞事”。<sup>⑦</sup>從歷史上看（historically）可能真的如此，雖然從理論上講（theoretically），沒有哪個宗教是讓人去做壞事的。在齊澤克看來，這樣的一種假定在當今世界非常普遍，並不是發動伊拉克戰爭的時候人們才需要一個宗教的理由，在日常生活當中也是一樣。

齊澤克認為應該有兩次上帝之死。第一次是尼采說的上帝之死，這種上帝之死終結的是真理和意義的合一。歷史上人們都以為真理和意義是合一的，這樣的觀念被尼采終止了。但是後來，你會發現有無數的上帝取代了尼采所說的那個上帝。比如說市場規律、市場經濟、社會的進步、歷史的邏輯

<sup>⑦</sup> 齊澤克人大一清華演講稿，1-3。

等等。人們好像都信仰這麼一套規則，但是所有的這一切都是似是而非、經不起追問的。所有這些東西的內在邏輯，就是人們都相信所謂的歷史趨向，相信歷史必然具有的某種意義，相信自己能做出正確的選擇。在齊澤克看來這是荒謬的，而神學的邏輯最精彩之處也就在於這裏：它一切的肯定都是基於“我不能”的邏輯，一切的可能性都是基於“不可能”。所以他說，人類如果相信自己是被歷史的意義所驅動，那麼就有如人們得到了上帝的承擔一樣——“我有上帝做我的靠山，我替天行道，在這個世界上行使正義”，或者“我能代表歷史的意義、歷史的必然性，我受到歷史意義的驅動”，這兩者的邏輯是一樣的。所以齊澤克認為上帝必須死第二次。第二次上帝之死就是市場邏輯之死、歷史的必然性之死、人可以被歷史的意義所驅動這樣一種觀念之死。總之，我們必須拋棄“歷史的進步是站在我們一邊”的這種偏見。歷史可能會進步，但是否真的在我們一邊（on our side）？這是可以懷疑的。

正因為如此，齊澤克才要去研究基督教的意義結構，以便知道整個人類歷史上的這些文化規律、文化生產、意義生產、信仰結構到底是怎麼回事。於是他就不斷講笑話。

齊澤克的笑話之一：有一個人病了，他忽然相信自己變成了一粒穀子，所以被送進精神病院。經過醫生悉心的治療，他的病好了，他明白自己不是穀子、而是人，這樣他終於可以出院了。醫生很有成就感，把他送到了醫院門口，讓他回家。但是他剛出醫院的門就看見一隻小雞，立刻被嚇壞了，躲到醫生懷裏。醫生說：“親愛的朋友，難道你不知道自己是人而不是穀子嗎？”那人說：“我當然知道，但是那只雞知道嗎？”這個笑話的意思是，人們“信什麼”和“是什麼”有的時候是無關的，病人知道自己是人，不是穀子，但在他潛意識裏還是會有這樣的擔心。

齊澤克的笑話之二：一個資產階級去聽關於商品拜物教的馬克思主義理論課。聽完了課，他覺得很有收穫，他知道商品是怎麼回事了。但是下課後他找老師抱怨說：他仍然是商品拜物教的受害者。老師說：“但是，現在你已經知道商品只不過是社會關係的反映，沒有什麼神秘的。”他會說：“我當然知道了，但是我擔心用的商品可能不知道。”由此可見，要想真正去動

搖一個信仰的根基，你需要動搖的不是主體，而是那個“小雞”和“商品”。你要讓那雞知道，你不是穀子，你要讓那個商品知道，其實它並不神秘。因此，真正的任務不是讓主體相信，而是要讓“小雞”和“商品”相信。

齊澤克的笑話之三：在啟蒙主義時代有一種紅色恐怖，這種紅色恐怖是把所有的傳統信仰全部打掉，要改寫精神的歷史，要換人的腦子。於是有人因為信仰上帝而被啟蒙主義者送進監獄裏，要教育他。監獄裏的教育很成功，經過啟蒙主義的開導，他明白了上帝其實是不存在的。於是啟蒙主義者就把他放了，讓他回家。但是過了兩天，他又跑了回來，他說你們還是把我關在監獄裏吧，為什麼呢？他說：“我回去以後害怕受到上帝的懲罰。因為我知道上帝不存在，但是我擔心上帝不知道。”雞的迷信、商品拜物教的迷信、宗教的信仰，其實結構是一樣的，有的你可以說它是迷信，有的你可能說它是信仰，但它的意義結構極為相似。也許我們可以做這樣一個總結：

齊澤克強調：“信什麼”，完全可能與“是什麼”無關。比如啟蒙主義者教育信仰上帝的人“上帝不存在”；比如馬克思主義的教師告訴資產階級什麼是商品拜物教；比如精神病醫生告訴病人他其實不是一粒穀子。這些做法都沒問題，但這些做法並不能真正顛覆一個人的信仰。你會發現，要顛覆一個人所懼怕的小雞、所崇拜的商品，僅僅告訴他小雞不需要懼怕、商品不值得崇拜是無效的，因為這並不能顛覆信仰的慣性。你要顛覆的是信仰的一種慣性，而不是那個信仰的內容。那個慣性是什麼？是意義的結構，是一個文化生產的結構。這就是為什麼可以用馬克思主義的方法去分析基督教的信仰傳統。西方人常說“真就是信；真理就是忠實於真理”（*Truth is troth*）；但這個“真就是信”和傳教者講的“真就是信”不一樣。所謂 *troth*，被齊澤克引申成了法國哲學家阿蘭·巴丟的一個命題：“真理就是忠實於一個不確定的事件”<sup>⑤</sup>。這又是一個事件（*event*），但是這個事件不是一個 *pre-assurance*，是不可能預先得到確定性的，你只是去投身於這樣的一個過程而已。所以，真理就是忠實於一個不確定的事件。這個不確定的事件

<sup>⑤</sup> Slavoj Žižek, “Hallward’s Fidelity to the Badiou Event”, see (in) Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis: University of Minnesota, 2003), xxvi.

為什麼成為一個真理結構呢？因為它是對一個事件的宣稱。比如聖保羅、列寧等等。齊澤克認為，人的整個信仰結構是這樣的。人忠實於一個不確定的事件，於是構成了一套意義結構、一套信仰結構，一定的意識形態的或者文化的、宗教的傳統。這就是基督教的分析的意義之所在，借此解釋的是人類歷史上所有的種種秩序、權威、真理系統、意義結構。因為這些東西都是在這樣一個邏輯當中逐漸產生的。在齊澤克看來，至少對於在啟蒙時代被關進監獄的那個人，“上帝”同樣是如此。這可能也正是大眾的信仰方式。這是齊澤克的一個非常有意思的分析。但是他的分析並沒有到此結束，還要更進一步。筆者之所以把他和朋霍費爾的“非宗教的基督教詮釋”和德里達的“非宗教的宗教”關聯起來，就是因為他的“反向的神學”最後要推導的是無神論的宗教。

在齊澤克看來，基督教的經典當中還啟發着另一層意思，那就是耶穌基督在十字架上的最後一刻所說的話：“我的父，我的父，為何拋棄我？”說完這句話以後，“道成肉身”的事件才算完成。齊澤克在他文章裏對這句經文作了非常細緻的分析。齊澤克在回應米爾班克的第二篇文章中也曾引述這一句《聖經》經文，並作了更為細緻的分析。<sup>⑨</sup>而他的基本結論同樣非常聳聖人聽聞：“在這一瞬間，上帝本身不相信他自己。……就此而言，基督教其實是無神論的宗教。”<sup>⑩</sup>他為什麼說是“上帝本身”呢？按照“三位一體（trinity）”，聖父、聖靈、聖子，耶穌基督是三位一體裏面的一位而已。耶穌基督說“我的父為什麼拋棄我”，所以齊澤克認為這個上帝本身並不相信他自己；從這個意義上來說，基督教也就成了一種無神論的宗教。這是他的結論。

作為一個神學家，朋霍費爾可以用非宗教的方式去解釋基督教，是因為在他看來基督教的信仰傳統是出了問題的，我們對我們的信仰、我們對我們的信仰歷史的解釋是出了問題的。所以我們要逼回到理解的原點，我們要用一個 non-religious interpretation 來重新解釋我們的信仰。德里達從哲學家的角度看基督教的上帝在哲學上對自己的思考有什麼樣的啟發。因此，無論是哲

<sup>⑨</sup> Creston Davis ed. ited, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?*, 237.

<sup>⑩</sup> 齊澤克人大一清華演講稿，10。

學家還是神學家，都把德里達的思考和神學關聯在一起。齊澤克這樣一個馬克思主義者、唯物主義者，為什麼對基督教的神學有那麼大的興趣？因為他覺得這就是一套意義生產的結構，一個西方的意義生產過程當中的最典型的一個原型。由此作出的分析就是對人類整個的意義結構的一種分析。所以齊澤克和宗教、社會學家討論問題是一樣的，都是來自於經驗的敘事。如何反過來為經驗賦予一種結構、秩序和穩定的意義。因為敘事的內容都是從經驗而來的一些故事、事件，但是這種東西一旦被整合成為一個敘述（narration），那些事件和經驗就被這個 narration 給定了一種結構、一種秩序、一種穩定的意義。這個 narration 如果成立，也就意味着 narration 依據的那些事件的成立、那些權威的成立、那些秩序的成立。這就是為什麼說保羅是第一個為意義賦予形式的人。顯然，基督教被看成這樣一套最具有原型意味的敘事。齊澤克認為，後人所迷信的“歷史的進程”、“市場規律”等等世俗說辭實際上同樣來源於這種原型。因此剖析信仰的神話，也就等於剖析歷史的神話；揭示信仰的結構，也就等於揭示所有“真理敘述”的結構。這就是他們從自己的角度對基督教懷有極大興趣的原因。

英國詩人柯爾律治在反思自己的信仰傳統時說：這個世界上很多人認為自己是某一種宗教的虔誠信仰者，其實未必。為什麼？因為“如果一個人愛基督教甚於愛真理的話，那麼接下來他就會愛自己的教派甚於愛基督教，最後一定是愛自己甚於愛一切。”我們都以為我們信的是“真”，其實，如果我們認為我們的宗教傳統高於那個“真”的話，你的那個宗教傳統只不過是你自己處身於其間的小小的教派、小小的群體，或者小小的教堂、小小的會所而已。那麼，你所愛的你不過是你自己。你以為自己篤信的那種信仰傳統，其實只是你的身份的一種代名詞。

20世紀的神學家卡爾·巴特寫過一篇長文《論萊辛》，裏面提到德國作家萊辛的劇作《智者納坦》，其中有“三個指環”的故事：

一位父親藏有一枚神奇的指環，據說誰佩戴這指環，誰就會得到上帝和所有人的愛。但是指環只有一枚，他卻有三個兒子。於是父親在臨終前打造了兩枚一模一樣的指環，以便能給每個兒子都留下一枚指環，結果這個指環做得太像了，以至連父親也分不清哪一枚是真、哪一枚是假。他就把三個兒

子叫來，一人給了一個指環。父親去世以後，三個兒子都認為自己才應該擁有唯一的真指環，爭執不下，只好去打官司。斷案的法官是一個非常有宗教感的法官，非常了不起。他說了一番話，認為分辨指環之真假的關鍵，不在於它的質地、材料和工藝，甚至不在於是不是父親直接傳給的。它真正的價值是什麼呢？是人們賦予這枚指環的一種品質。這種品質是他們父親告訴他們的一句話，“誰擁有這枚指環，誰就會得到上帝和所有人的愛。”於是他的兒子才要爭這枚指環。如果三個兒子都不能“得到上帝和所有人的愛”，他們的指環也就都不是真的；如果相反，那麼三枚指環又都可能是真的。在這裏，“真”或者“假”已經不是指環的問題，而是指環所預期的“人”的品質。這品質的根本不是佔有、卻是施予，因為要“得到所有人的愛”，只能首先學會愛，否則又何來“所有人的愛”？這大概也就是中世紀的聖方濟在他的祈禱文中所說：“去寬慰才能得到寬慰，去理解才能得到理解，去愛才能得到愛；因為是在給予中獲取，是在諒解中被諒解，是在死亡中得到永生。”法官對那三個小夥子說：“真正的指環無法得到證明，猶如我們現在真正的信仰無法得到證明。而每個人都應該確信他的指環是真的，每個人都應該去表現那指環所蘊含的愛的力量。”於是那三個孩子才明白過來，他們的父親留給他們的指環是什麼意思。

在萊辛辭世50多年以後，神學家卡爾·巴特寫下《論萊辛》的長文。這篇文章也表達了人文宗教的內在精神，其中不僅轉述了“三指環”的故事，還以萊辛的一段名言作結：“人的價值並非來自一個人所掌握或者妄自認為所掌握的真理，而是他為探索真理所付出的真誠努力。……佔有，哪怕是佔有真理，只會使人靜止、怠惰、驕傲。假若上帝的右手握着所有真理，左手握有唯一的、不斷躁動的追求真理的衝動，……我會恭順地撲向他的左手。”——我不要真理，我只要追求真理的、永不停歇的精神的衝動。這就是這些神學家、人文學者、文學藝術家對基督教傳統的理解。這裏蘊含着人文宗教的巨大的研究空間，應該對中國的人文知識份子特別有啟發。

（楊慧林 北京 中國人民大學歐洲問題研究中心）