

淺論「第二軸心時代的基督教神學」

——對王志成的提問

關啓文

香港浸會大學宗教及哲學系副教授

牛津大學哲學博士

王志成相信「我們正走入第二軸心時代，確實需要重新考察我們的傳統哲學、神學」，而他考察後得出的結論是：傳統的神學弊病叢生，因此，「當今的基督教神學（……包括中國基督教神學）需要有新的方法論」。這種新形態的神學可說是第二軸心時代的基督教神學，有以下特徵：「第一，全球意識；第二，生態意識；第三，女性意識；第四，對話意識；第五，跨文化意識；第六，非實在論（非本質主義、非基礎主義）意識。」

志成兄為人誠懇和慷慨，近年埋首著作和翻譯，產量驚人，還經常把他的大作送給我，我絕不懷疑他對宗教研究的誠意，我下面會提出一些批評和問題，這都是為了促進學術對話，開拓多元思路。然而，首先讓我肯定志成兄的構想的確提出很多基督教神學家應思考的問題，如傳統基督論和救贖論所受到的質疑。我也同意「未來的基督教神學再也不能忽視女性的維度」和宗教對話等等。然而，他構想的第二軸心時代神學不無問題，我在下面會探索各種進路對志成兄的可能提問。

問題一：世界正進入第二軸心時代嗎？

志成兄有一個重要前提：「世界正進入第二軸心時代」，這是對社會發展的經驗性描述，在指出一種普遍性和根本性的改變。從傳統經驗主義的角度看，面對每句話我們都要問：是真是假？有甚麼證據？要知道以上的前提牽連甚廣，單單指出多了一些神學家有女性意識、對話意識等並不足夠（這一點我並不懷疑），還要指出這些足以構成時代性的改變（epochal change）。那麼，究竟以上前提有沒有較有代表性的數據和調查支持？就算我們有調查顯示的確有某些地方和社群有志成兄提到的種種趨勢，但憑甚麼說這是根本性的轉變，而不是多種趨勢之一呢？要知道全世界有幾十億人，有無數種趨勢、運動和改變，如何判別哪些是根本性的，哪些不是？（我們的世界並非同質，可同時存在極為不同的趨勢。）作這種判別時有甚麼標準？這又牽涉價值的問題。

例如：一些非實在論的運動支持第二軸心時代的說法，如英國庫比特（Don Cupitt）的「信仰之海」運動（Sea of Faith Movement）。然而也有轉向實在論的運動，如自由派神學家奧頓（Thomas Oden）從事了很多年各種對話神學，但近年公開表明已轉向福音派。¹林內曼（Eta Linnemann）是布特曼（Rudolf Bultmann，也譯布爾特曼）的學生及跟隨者，熱衷《聖經》批判，但她後來體會到自由派信仰的貧乏，再加上有特別的宗教經驗，也成為福音派。²在英國神學界，志成兄口中的巴特式「先驗神學」持

續地發揮影響力，而在新發展中，米爾班克（John Milbank）帶領的激進正統神學（radical orthodoxy）運動³的影響力，應不會比庫比特低。此外，這幾十年宗教與科學的蓬勃發展，英美分析哲學裏實在論宗教哲學的復興，都帶來信仰與理性的和解。從社會層面看，美國總統布殊（George Bush）新保守主義革命的支持者，大多數是宗教與道德的實在論者……可以舉的例子還有不少，或許我們也可以說是一個回歸實在論的時代？我個人認為現在是真正多元的時代，各種趨勢都有，難以一概而論，為我們的時代加上單一的標籤只會誤導。何況志成兄強調的所謂「新趨勢」，其實也不是甚麼新事物，例如非實在論的基督教詮釋在新教已有幾百年歷史，可追溯到士萊馬赫（Friedrich Schleiermacher，也譯施萊爾馬赫）、黑格爾、康德等，希克（John Hick）等只是將他們的範式進一步發展而已。

問題二：王志成對傳統神學的評價公允嗎？

王兄卻對傳統神學作出很負面的評價，⁴因為這種傳統神學不符合第二軸心時代神學的特徵，所以它「不適合時代發展的要求……無法做適應時代要求」；「沒有生命力」；「不完整，是癆子」；不是中國需要的；⁵「是一種狹隘的教派主義」；「難以說具有真正的普遍性……不能發展出健康的基督教普世神學」；「在方法論上就已經是錯誤的」；此外，「為《聖經》的字面性正確作辯護……沒有多大的

1. 關啓文，〈從自由派到福音派：多馬斯·奧頓（Thomas Oden）的後現代神學〉，載關啓文、張國棟編，《後現代文化與基督教》（香港：學生福音團契出版社，2002），頁347-368。

2. 見 Eta Linnemann，〈聖經的歷史批判學：方法論還是意識形態？〉（*Historical Criticism of the Bible: Methodology or Ideology?*；Grand Rapids, Michigan: Baker, 1990）。

3. John Milbank，〈神學與社會理論：超越世俗理性〉（*Theology & Social Theory: Beyond Secular Reason*；Oxford: Blackwell, 1990）。

4. 這裏有些評價是由那些第二軸心時代的代表人物說出來的，然而志成兄表明他是「從第二軸心時代的立場來從事學術研究」的，所以我們可以合理地假定那些評價也是他同意的。

5. 原文這樣說的：「中國需要多元的基督教神學，而不是一元的基督教神學。」

價值……在許多客觀的、嚴肅的《聖經》學者看來，我們許多人的信仰都是盲信」。

傳統神學當然有不足之處，但以上的評價是否公允呢？我相信這問題要進一步探討，並且要聆聽仍然從事傳統神學研究的學者的解說，不然我們可能只是在攻擊稻草人。例如志成兄認為我們要擺脫傳統神學先驗式的糾纏，把「超驗地接受某個教義」與「服從於理智的法則」分開來，但不少神學尊重啓示（先驗式的教義），但不認為這是糾纏，更不認為這與理性法則矛盾。⁶

問題三：王志成真的沒有要求？

志成兄承認他「的看法是有視界的」，說他「並不要其他從事基督教神學研究的同行也一定要這樣做」。當然，從具體層面來看，誰也不能強求別人怎樣做研究，然而從理念上他似乎並非沒有要求：「我們……沒有理由堅持某種所謂先驗的或者超驗的神學。如果一種神學不適應時代的要求，它必定要被淡化或者被放棄」；「中國基督教神學建設需要持多元論的立場」，我們需要避免傳統的獨白神學；「基督教傳統的諸多教義都需要重新理解」。這些就算不是要求，也可說是一種很強烈的呼籲吧？

有趣的問題是，志成兄作為多元論者，經常勸諭傳統神學家不要排斥其他宗教，認為甚麼都要包容，不然，「要人放棄自己的世界圖像，接受被宣說的宗教圖像。這在後現代世界已經是一種思想暴力行為」。然而，志成兄本身也不是在為他鍾愛的第二軸心時代神學作「宣教」的工作嗎？他要傳統神學家放棄自己的方法論，接受他宣說的新

6. 關啓文，〈巴特論自然神學：洞見與限制〉，載鄧紹光、賴品超編，《巴特與漢語神學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁139-175。

神學圖像，這又是否一種思想暴力呢？排斥傳統的多元論者真正「多元」嗎？我們甚至有理由懷疑，志成兄提倡的不是多元論，而是一元論（monism），因為他所推崇的潘尼卡（Raimon Panikkar）不二論方法，認為宇宙—神—人可以共融，其實與東方宗教的神秘主義和一元論很接近。

問題四：有好的理據接受非實在論嗎？

非實在論認為：「上帝沒有本質……無神論和一神論最終相通。」說到底，「沒有統一的、固定的、客觀的上帝，凡所言的上帝必定是我們的上帝……我們根本就走不出我們關於上帝的語言，離開上帝的語言，根本就無法論及上帝的有與無、信與不信」。這種論據我經常聽到，但我實在不明白，「我們走不出我們關於上帝的語言」又如何？關鍵問題是我們描述上帝的語言是否正確，若有一部分是正確的，我們當然要保留那些語言，為何要走出關於上帝的語言呢？若說語言必定會扭曲實在，這只是非實在論的一個尚待證立的前設。其實「我們也走不出我們關於〔桌子〕的語言，離開〔桌子〕的語言，根本就無法論及〔桌子〕的有與無。」這就表示桌子不是實在嗎？〔〕裏你填甚麼都可以，以上似乎是一句必然真卻空洞的重言句（tautology）。

其實第二軸心時代的很多特徵都可用實在主義進路去面對，全球意識、生態意識、女性意識和跨文化意識的確帶來挑戰，但這些挑戰不一定導向非實在論。我們甚至可以說，這些問題的解決要求我們用實在論的基礎去支持男女平等、環境的客觀價值等。非實在論的詮釋和回應，真的比實在論更可取嗎？這仍是一大疑問。

問題五：證明上帝的努力是浪費生命？

志成兄認為：「如今上帝存在的證明……不但證明不了……在某些時候，把我們精力花費在上帝的存在證明上可能是對生命的一種浪費。」⁷這種看法的確曾經很普遍，甚至有人把自然神學稱為「歐洲病夫」（the sick man of Europe），但由六十年代開始，自然神學開始復興，每一個傳統論證都被不少哲學家翻新和維護，且有不少論證推陳出新，如沃德（Keith Ward）所言：「實在談不上哲學已推翻上帝的存在，我們現在不能有信心說不可能有證明上帝存在的論證。這些論證正在被提倡及嚴肅討論，宗教信仰的合理性的可能性被廣泛肯定……過去五十年中哲學界的理智氣氛已改變了……在哲學專業內，基督教信仰已不再只是被動……當這麼多英國的哲學教席現在由基督徒擔任，我們大可相信大勢已逆轉，基督徒不再需要感到是在逆流而上。」⁸

著名的英國無神論哲學家弗魯（Antony Flew）的改變就是一例證，二〇〇四年底他公開承認已放棄了無神論，轉投有神論的陣營，開始相信宇宙有一位有智慧的造物主。主要的原因是他透過與有神論者的辯論，如克雷格（W. Craig）等，開始重新思考上帝存在的證據。他一向持守的原則，就是「無論證據帶你到何方，總要跟着證據走」。他今天認為科學的證據支持上帝的存在，他就誠實地接受這個結論。弗魯對真理的執著叫我們敬佩，他的改變也有深深刻意義，宗教哲學是他的專業，他對有神論者的論據瞭

7. 我也花了不少時間在上帝存在的證明上，或許我早點聽到志成兄的勸告，就可減少我生命的浪費？

8. Keith Ward, 《當今英國的基督教信仰》（*The Tide Has Turned: Christian Belief in Britain Today*; London: BBC, 1986），頁 75-76。另參關啓文，〈當代哲學神學〉，載郭鴻標、堵建偉合編，《新世紀的神學議程》（香港：香港基督徒學會，2002），上冊，頁 129-162。

如指掌，並持續地作出強力批判。他寫的《上帝與哲學》（*God & Philosophy*）和《無神論的假定》（*The Presumption of Atheism*）是無神論哲學的經典之作。他早期的一篇文章〈神學與證偽〉（*Theology & Falsification*）指控信仰不能被證偽，也令有神論者忙於應付呢！

這樣看來，近年基督徒哲學家的努力似乎已初有成果，弗魯並不是孤立的例子，從無神論回轉過來的哲學家還有葛林（Patrick Glynn）、布齊茲夫斯基（J. Budziszewski）等。一些無神論者為了抗衡有神論復興的趨勢，還特意創立了一分期刊 *Philo*，它的編輯帕森斯（Keith Parsons）在第一期就承認，近幾十年有不少傑出的有神論哲學家在宗教哲學方面出版重要著作，相對而言無神論的回應是有點失色。弗魯絕非不懂批判有神論的思路或論據，他能倒戈相向，表明有神論的證據的確有不弱的說服力，當然我不會說這些證據不能抗拒，我只是說有神論的理性維護並非不可能，現在更有可以反攻的徵象，如何可以說是浪費呢？⁹

問題六：第二軸心時代神學有沒有自相矛盾呢？

志成兄說：「第二軸心時代的基督教神學沒有宏大的敘事……沒有固定的、本質性的基督教真理，它必定是多元論的。」這句說話可從自我指涉的角度提問，「沒有」和「必要」都有普遍性和本質性的意涵。首先，第二軸心時代的說法本身就是一種宏大敘事，它把歷史分為前軸心時代、第一軸心時代，以及第二軸心時代，每個時代都有一些特徵（類似本質的東西），這種對整體歷史的敘述不是宏大敘事是甚麼？這種說法與志成兄提倡的非實在論進

9. 此文完成之後，得知弗魯可能對他的新信念（有神論）又有動搖，這段時間他有反覆也不是奇怪的，他始終曾是多年的無神論者。然而，無論他最後的發展是怎樣，都不影響文中的要點，就是當代有神論的論據相當扎實，甚至可以動搖一些堅定無神論者的信心。

路有很大張力，例如庫比特告訴我們概念和語言都是建構出來的，那麼「第二軸心時代」這概念應該也是我們建構和創造出來而已，並不指向甚麼實質的真理。若否定這結論，這就是說第二軸心時代是客觀的說法，它有固有的本質，並非單單是人建構出來的理念。而且第二軸心時代的每一種意識都對我們有本質性的要求，如它的對話意識意味着我們應該了結獨白式的神學云云。志成兄似乎想這樣說，但這與他的非本質主義自相矛盾，不是很清楚嗎？

再者，福柯（Michel Foucault）告訴我們這概念建構往往是權力的產物，用以達成權力的目標。用這角度看第二軸心時代的論述：不論真假，它有甚麼權力特徵？其實一貫以來像「黑暗時代到啟蒙時代」那種論述，都是用來打擊敵人，如中世紀的神學。同樣道理，第二軸心時代這種宏大敘事，也可用來把不符所謂「進步」、「新時代」特徵的神學邊緣化，把它們標籤為「父權」、「不對話」、「封閉」的神學，總而言之就是「過時」（志成兄在庫比特的《生活·生活》[*Life, Life*]一書的序言中就有這樣說）。這是不是另一種霸權呢？

問題七：王志成站在哪裏說話？

志成兄當然有他的權利說話，並對基督教神學提出意見和要求，這是我們應該尊重的。然而，他是在教會內說話，還是在教會外說話呢？他似乎不屬於基督徒群體，那他是在外面告訴中國基督徒群體如何造神學吧？（他似乎不只是對學術群體說話。）那麼，我們就需要理解，從基督徒群體的角度看，信仰和神學的根源、功能和標準是甚麼，也要尊重他們的自主權。志成兄若能代入信仰群體的

視角，不單從他的角度看，或許能促進他與傳統神學的對話吧？

以上提出種種問題，希望能促進我們對第二軸心時代的說法的反省和討論。

On "Christian Theology in the Second Axial Age"

— Questions for Wang Zhicheng

KWAN Kai-man

D. Phil., University of Oxford

Associate Professor, Department of Religion and Philosophy

Hong Kong Baptist University

Abstract

Prof. Wang thinks that the whole world is moving towards a second axial age. He finds traditional theology wanting, and thinks that we need to promote a new type of theology in which the Feminist consciousness, non-realism, etc. should feature prominently. In order to stimulate academic discussions, I raise questions for him from seven directions.

1. Is it really the case that the whole world is moving towards a second axial age? 2. Is Wang's evaluation of traditional theology a fair one? 3. Does Wang really make no demands for others? 4. Are there good reasons for accepting non-realism? 5. Is the effort to prove the existence of God really a waste of energy? 6. Does Second Axial Age Theology suffer from self-contradiction? 7. Where does Wang stand when he promotes this new type of theology? My own view is that

Wang has a provoking and interesting proposal but this proposal needs a lot of critical examination as well.