

根頓 (Colin Gunton) 對現代和後現代知識論及語言觀的神學回應

作者：趙崇明 (Chiu Shung-ming)

香港神學院講師

[繁體 PDF 檔下載](#) | [簡體 PDF 檔下載](#) | [觀看簡體 html 檔](#)
[版權聲明](#)

道可道，非常道；名可名，非常名。
無，名天地之始；有，名萬物之母。
故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。
此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。

老子

一切都遵循著這個道……那「一」，那惟一的智慧……
我們不能兩次踏進同一條河……
踏進同一條河的人，不斷遇到新的水流……
我們踏進又踏不進同一條河，我們存在又不存在。

赫拉克利特 (Heraclitus)

太初有道，道與神同在，道就是神……
萬物是藉著祂（筆者按：即道）造的……
道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理……
從來沒有人看見神，只有在父懷裡的獨生子將祂表明出來。

約翰福音 1 章 1, 3, 14, 18 節

(一) 引言

如何認識「道」？如何思「道」？是人言說「道」？認識「道」？抑或「道」言說人？認識人？「道」是言說者在場的話語？是不可言說的話語？是

「不變的一」？是「多中的一」？是思維與存在同一的「一」？是既在場又不在場的痕跡？徘徊於現代與後現代之間，上帝的道如何言說？

本文會透過著名英國神學家根頓（Colin E. Gunton）的思想探討以上問題，根頓現在是倫敦大學皇家學院（King's College）的系統神學教授，他在贊臣（Robert Jenson）、馬殊（John Marsh）和麥奎利（John Macquarrie）指導下完成博士論文 *Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*。威廉士（Stephen N. Williams）稱讚根頓是繼著名蘇格蘭神學家杜倫斯（T. F. Torrance）之後，當代最重要的一位巴特（Karl Barth）神學繼承者。根頓非常關注現代性（modernity）高舉理性主體知識論所帶來的種種文化危機，他有多本深入探討這課題的著作，¹ 但在直接介紹根頓的思想之前，我們先解釋一下現代主義的知識論和語言觀出了甚麼問題。

（二）現代主義理性主體的知識論轉向

從文化思想史發展的角度來看，現代主義的誕生可說是對十四、十五世紀文藝復興運動所高舉的人文主義精神的延續。現代主義所提倡的就是一種以人為中心，以人的理性代替神的理性，以人權代替神權的人文主義精神。文藝復興之前西方神、哲學界所關注的主要還是超越的形而上學問題，關心的是人類經驗以外的超越形而上的世界。但現代哲學則進行了兩種轉向，一種是捨棄超越形而上學而作「知識論的轉向」，另一種則是告別超越的客體而作「主體性的轉向」。這兩種轉向彼此之間當然並非各自獨立，而是二合為一——即「認知主體的轉向」。換句話說，現代哲學所關心的是「認識活動如何可能？」的問題，或是「人作為理性思維主體如何獲得知識？如何確認真理？」的問題。笛卡兒「我思故我在」（*Cogito ergo sum*）的提出，正式確立了理性主體作為認識活動的「阿基米德基點」（*Archimedean point*），而這個認識活動的基礎點也就成為哲學的第一原則，甚至上帝存在的「本體論證」也需要有待「我思」來確立。從此理性主體的「我思」代替了上帝而成為萬物的尺度，主體「我」成為整個世界真假善惡的判斷基礎。個人這個理性主體代替上帝這個神聖主體以全知觀點去觀看整個世界，人以為自己好像上帝一樣能「分別善惡」，掌握不變的知識和真理。

笛卡兒的理性主體作為認識活動的「阿基米德基點」之所以能夠獲得普遍的知識（*universal knowledge*）和不變的真理，實有賴認識活動當中不斷懷疑的過程，笛卡兒稱這種知識論上的懷疑最終並非要建立絕對懷疑主義，它只是一種「方法上的懷疑」（*methodical doubt*）。認知主體不斷對由肉體感官經驗所獲得的知識加以懷疑，理性若要獲得普遍的知識和真理，便須要從可變的肉體和感官世界中撤離出來。惟有從可感變幻的物質世界中抽離出來，才能保證知識的客觀性和普遍性。因此，對笛卡兒而言，惟有非時間性的純粹自我

¹如 *Enlightenment and Alienation*（1985），*The Actuality of Atonement*（1989），*The One, the Three and the Many*（1993），*A Brief Theology of Revelation*（1995）。另外他亦曾撰寫多篇學術文章討論這課題。

思維意識才是連接真理的接觸點，而這種純粹的自我意識又必須預設一「主—客」及「心—物」二元對立的本體架構方能成立。

現代哲學當中知識論的主體性優位原則的發展，要算直到康德的超驗觀念論（transcendental idealism）所作的「哥白尼轉向」中才能真正完成。²對康德來說，「我們一切的知識必須符合於對象」這種實在論的觀點必須受到批判。他主張應該反轉過來，認為「感取的對象必須符合於我們的直覺機能之結構」，即是「對象符合於概念」而不是「概念符合於對象」³。從此，一切科學知識和客觀真理的可能性條件均訴諸於理性主體的先驗範疇（a priori category）和先驗原則。正如康德所言：「知性為自然立法。」科學真理不能離開主體意識而存在。換句話說，一切真理無不以主體為中心、為基礎。伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）批評現代主義的知識論是「屈從於技術思維之下的。這種技術思維根植於主體性（subjectivity）—即它把人類的主觀意識，以及基於這種意識的理性確定性，當做人類知識的最終參照點⁴。毫無疑問，現代主義正式宣告：「人成為萬物的尺度。」⁵

（三）現代知識論的語言觀

後現代主義哲學家羅蒂（Richard Rorty）在其代表作《哲學和自然之鏡》（Philosophy and the Mirror of Nature）中，極為詳盡地分析了現代主體性哲學所強調的心靈內在意識的問題，他認為「把作為純粹理性法庭的哲學的觀念……歸之於康德，但是這種康德的觀念卻以對洛克的心的過程觀念和笛卡爾的心的實體觀念的普遍承認為前提」⁶。西方現代知識論就是一套建基於「心的哲學」的基礎主義，心靈反映（reflect）或再現（represent）外在現實的鏡式本質是精確明晰的知識得以確立的條件。正如羅蒂所言：「去認知，就是去準確地再現心以外的事物；因而去理解知識的可能性和性質，就是去理解心靈在其中得以構成這些再現表象的方式。哲學主要關切的對象是有關再現表象的一般理論。」⁷如此說來，現代知識論的語言觀就是建立在「再現理論」（theory of representation）或「對應符合理論」（theory of correspondence）之上。現代主體性哲學中各種知識論都不約而同地將語言設置在一個「主體—客體的二元圖式」（subject-object dualistic schema）中去突出語言「反映」或「再現」的鏡子功能。把「語言」看成為對心外之物的「鏡式再現」，知識的真假判斷乃在於「語言」是否如實地「對應符合」或「反映」外在實體。現代知識論由於其轉向主體的特性，語言更被知性主體所掌握，語言要絕對服從先驗的主體意識結構去發揮其「再現」客觀世界的任務。如此說來，語言為一可被主體「操用」之器物或工具，強調語言的「用」

²繼康德之後，黑格爾（Hegel）和胡塞爾（Husserl）繼續發展主體性哲學並將其推向高峰。

³這是牟宗三先生在他所譯注的《純粹理性之批判》的第二版序言內，對康德「超驗觀念論」的核心思想所作的精簡詮釋。參康德著：《純粹理性之批判》（上）〔牟宗三譯〕（台北：學生書局，1986），頁32-33。

⁴帕瑪：《詮釋學》〔嚴平譯〕（台北：桂冠，1994），頁192。

⁵這句說話原本是古希臘哲學家普羅泰戈拉（Protagoras）的一句名言。

⁶羅蒂：《哲學和自然之鏡》〔李幼蒸譯〕（台北：桂冠，1994），頁2。

⁷同上，頁1。

性及工具性，而且這可「用」之工具又必有待於知性主體的先存性作為自己存在的先決條件。

（四）後現代主義知識論中語言的轉向—德里達的解構主義

正如羅蒂所言，鏡式本質使人類理性心靈能獲得反映自然實體的知識，哲學的本質便被這一鏡式本質所決定，而成為一種倡導普遍性、中心性、同一性的形而上學。羅蒂於是提出一套「後哲學文化」的「語言學轉向」（linguistic turn），正是要對傳統以來那一套確認鏡式本質存在的形而上學的哲學宣告終結。其目的是要粉碎那面鏡子，使人們對語言能夠「反映」或「再現」外面世界的這種能力失去信心。

另一位後現代思想家德里達（Jacques Derrida）跟羅蒂一樣，認為形而上學乃是建基於一種能夠確立普遍知識真理的永恆或非歷史的基礎之上，傳統的哲學家（或形而上學家）的任務就是要去發掘這基礎（或是柏拉圖的理型，或是上帝，又或是理性主體）。對德里達而言，上述這種植根於二元論式基礎主義的形而上學就是一種在場的形而上學（metaphysics of presence）。因此，後現代的知識論的目標便是要對這種在場的知識或存在基礎進行顛覆性的反基礎活動。其實從尼采、海德格到後現代主義的一群思想家，一直以來都企圖要顛覆西方哲學中這一支在場的形而上學傳統（無論是前現代的超越形而上學抑或現代的主體形而上學）⁸。德里達的「解構主義」（deconstructionism）就是這樣的一種顛覆性行動，他透過這項行動，務求粉碎傳統以來所高舉的「在場」形而上學和「邏各斯」中心主義（Logocentrism）[或稱「語音」中心主義（phonocentrism）]，隨著在場的存在本體或語音的存在根源被解構，而令到「在場」、「語音」、「本質」等不能再以「先於」或「優於」的面貌存在，代之而起的便是德里達所推崇的延異（difference）、痕跡（trace）和文字[或稱書寫（writing）]。⁹

「延異」的意思是甚麼？在與克利斯蒂娃（Julia Kristeva）的對談中，德里達如此解釋：「作為延異的書寫物是一種並非基於顯在 / 不在（presence / absence）對立的結構與運動。延異是差異的有系統遊戲，是差異的痕跡的有系統遊戲，是使各因素相互聯繫的空白（spacing）的有系統遊戲。」¹⁰「延異」可被理解為產生差異的一種遊戲活動，但它絕對不是一種先於差異存在的本源（或起源），它既不存在也沒有本質，既不屬於在場也不屬於缺場的範疇，它只是一種不帶任何支配性的空白，只留下差異的痕跡的一場遊戲。對德里達來說，不能離開「痕跡」去講「延異」，「延異」就是痕跡的痕跡。不論是在口頭思辯還是在書面思辯中，任何因素若不指涉另一個本身並不單純地顯示的因素就不可能作為一個記號而起作用。這種交織狀態就造成了每一個「因素」—音位或字母—在其痕跡的基礎上通過鏈條或系統的其他因素而建構

⁸不過，尼采與海德格的思想被認為最終又返回形而上學故居，海德格就被稱為「最後一位形而上學家」。

⁹若要深入研究德里達的解構主義理論，必須閱讀他下列三部重要的著作，分別是《語音與現象》、《論文字學》和《書寫與差異》。

¹⁰德里達著：《立場》〔楊恆達等譯〕（台北：桂冠，1998），頁 29。在這部中譯本中，其中一句被譯成：「是差異的特徵的有系統遊戲」，當中「特徵」應譯作「痕跡」較合適。

起來。這種交織，這種編織物，就是惟有在其他文本的轉化中才能生成的文本。任何因素或系統內的任何東西無論在甚麼地方都不會單純地顯在或不在。無論在甚麼地方都只存有著差異與痕跡的痕跡。¹¹

德里達自己承認，他的解構主義深受索緒爾（Ferdinand de Saussure）結構主義語言學中兩個原則所影響，即任意性原則和差異性原則。前者認為能指（signifier）和所指（signified）¹²之間的關係是約定俗成的，所以不是必然的，而是任意的一種社會性建構的關係。後者則指到這種任意性其實也是建立在語言意符（sign）的能指之間的差異性上，能指沒有任何固定不變的意義，語言意符中能指的意義乃存在於與另一能指的差異或區別當中，即在場的能指的意義只有在與不在場的能指比較其區別才能識別出來。德里達接受了這兩個原則，不過他認為索緒爾所做的仍未夠徹底，因為索緒爾雖然一方面承認能指與所指之間的關係是任意性的；另一方面也承認能指的意義是來自能指間差異性的區別。可惜索緒爾僅將差異性原則單單應用在能指上，卻沒有貫徹應用在所指上，他仍堅持不同能指可以指向同一所指，例如中文的「樹」字和英文的 tree，雖然能指不同，但所指是同一的、確定的。一旦所指的意義是確定的，也就使語言意符被限定在單義性中，同時也承認能指與所指的結構性關係猶如一張紙的兩面，能指與所指是固定結構的一一對應的關係。亦即是說，語言意符的意義始終不能擺脫在場形而上學作為其存在本源的根據。更何況索緒爾認為他的結構主義語言觀必須要向「語音中心主義」（即前面提及的「邏各斯中心主義」）靠攏的，因為言說者意識到自我與思想的同時在場正保證了話語所指涉的意義的真實性，所以對他來說，「語音和文字是兩種不同的符號系統，後者惟一的存在理由是在於表現前者。語言學的對象不是書寫的詞和口說的詞的結合，而是由後者單獨構成的。」¹³

德里達因而要對這種「邏各斯中心」的結構主義語言學提出「解構」的做法。實際上德里達要告訴我們，一方面能指與所指之間沒有固定結構的一一對應的關係；另一方面肯定差異性原則同時應用在能指與所指上面。換言之，任何一個語言意符的意義須要被另一語言意符所界定，就好像查字典一樣，這個過程可以無休止地持續下去。這正說明所指不可能有確定單一的意義，任何語言意符的意義都是暫時的，用德里達的字彙來說，是痕跡的痕跡，是不斷在「延異」下去的。由此突出了語言的多義性、不穩定性、開放性和相對性。因此，語言實質上只是一種變化不定的痕跡，任何固定的中心、結構、基礎都一一被解構掉。同時，隨著德里達成功地解構了能指與所指之間「對應式關係」的固定結構之後，能指與所指之間內外區別的界線便消失了，所謂外在客觀世界的意義是獨立於語言符號之外這種看法，便變成一種只是一廂情願的想法而已。意義只能存在於語言的差異性之內。「前現代」與「現代」代表的是實在世界對人產生意義的時代，是人說語言，是人以語言作為中介物（mediator）去再現實體的時代。但「後現代」的「語言學轉向」卻代表了語言說人的時代，面對的是一個語言的世界、文本的世界。是語言建構人的經驗和理解，外

¹¹同上，頁 28-29。同樣，當中凡譯作「特徵」的句子，筆都將它們改譯為「痕跡」，似較合原文的意思。

¹²索緒爾認為語言符號由兩部分組成：即能指（語音形象）和所指（能指所指涉的概念）。

¹³索緒爾：《普通語言學教程》（北京：商務印書館，1980），頁 47。

面的世界是語言書寫建構的文本，甚至上帝也是語言書寫的文本，正如德里達所言：「文本之外無一物」，沒有先於且獨立於語言的客觀實在世界，沒有先於且獨立於語言的客觀意義，只有在無中心的文本與文本互織的網絡中進入詮釋的循環。¹⁴

（五）根頓（Colin E. Gunton）的基督教知識論和真理觀

後現代主義知識論的反基礎主義和去中心化傾向，為基督教的真理觀帶來很大的衝擊。基督教一直以來都接受有客觀永恆不變的真理，以及放諸四海而皆準的絕對價值原則的存在，主要是由於相信有一位超越此世、永恆不變的上帝作為確立一切知識真理及道德價值的普遍性及不變性的最終基礎或中心。但反基礎主義及去中心化的傾向正正不再承認有任何永恆不變的知識或價值的基礎存在，在後現代主義者的眼中，真理並非只得一個，任何道德價值都是相對的，世界是多元而不是一元的。如此說來，不但基督教一直以來那種穩定兼有秩序的真理觀及道德價值觀受到很大的衝擊，甚至上帝也被取代而從此缺場。面對這種建立真理的基礎（特別是上帝作為這種基礎本身）被解構的威脅時，基督教神學固然有責任對後現代主義的語言觀和詮釋學某些觀點提出建設性的批判，但這並不等於基督教知識論與後現代知識論所有觀點都是對立的，因而彼此只會站在敵對立場而互相攻擊。其實不少基督教神學家的知識論跟後現代知識論有些立場是一致的，它們對現代主義理性主體知識論的轉向和鏡式本質的語言觀均同樣持批判態度。如果說啟蒙運動那種樂觀進步以人為本的文化意識孕育了十九世紀末、二十世紀初的自由神學，那麼，真正屬於二十世紀的後現代神學可算是被那種針對現代性文化的危機意識催生出來的神學了¹⁵。巴特（Karl Barth）正是帶頭在二十世紀的神學舞台前以其辯證神學及啟示觀批判了啟蒙意識所帶來的以人為本的文化危機。巴特這種文化危機的意識影響了他的學生杜倫斯（T. F. Torrance），如果現代性的問題就是關乎知識論的問題，那麼，在杜倫斯的神學思想中，基督教知識論自然是他特別關注的課題。¹⁶然而巴特的啟示觀是否能夠成功地批判現代主義的主體性哲學也存在不少的爭論，¹⁷其中一位既深受巴特神學影響卻又能夠建設性地對巴特的啟示觀作出批判的神學家就是根頓，他繼杜倫斯之後大量採用科學哲學家浦蘭耳（Michael Polanyi）的情格性知識（personal knowledge）¹⁸的理論來思考

¹⁴上述有關德里達的解構主義觀點，主要參考陸揚：《德里達—解構之維》（武漢：華中師範大學出版社，1996）；斯特羅克編：《結構主義以來》〔渠東等譯〕（遼寧：遼寧教育出版社，1998）；王岳川：《後現代主義文化研究》（北京：北京大學出版社，1996）。

¹⁵蒂利希（Paul Tillich）曾經指出：「二十世紀在歐洲始於1914年8月第一次世界大戰的爆發……人所談論的已不再是進步而是危機……而當代佔據統治地位的新教神學亦自稱為『危機神學』」。蒂利希：〈二十世紀基督教的人類形象〉。引自卓新平：《當代西方新教神學》（上海：三聯，1998），頁34。

¹⁶討論巴特和杜倫斯的神學知識論的論文數量非常多，但討論根頓在這方面貢獻的論文（尤其中文文章）的數量卻很有限，這也是筆者撰寫本文的原因之一。

¹⁷甚至有不少學者認為巴特的神學有黑格爾觀念論的主體性哲學的痕跡。參 Richard Robert, "Barth on Time," in Karl Barth - Studies of his Theological Methods, ed. Stephen Sykes (Oxford: Clarendon Press, 1979), ch 4; Timothy Bradshaw, "Karl Barth on the Trinity: A Family Resemblance," Scottish Journal of Theology, vol. 39, no.2 (1986) : 145-64; J. Moltmann, The Trinity and the Kingdom of God (London: SCM, 1993), pp.139-44。

¹⁸ Michael Polanyi, Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy (London: Routledge,

基督教知識論。下文一方面將會以根頓如何借用浦蘭耳情格性知識的理論來批判現代主義知識論的問題，另一方面則以根頓具中介性啓示（*mediated revelation*）的啓示觀來指出啓示的非中介性問題（根頓認為這正是巴特啓示觀的問題），以及重新確認一般啓示（*general revelation*）在知識論上的重要性。

1. 情格性知識

情格性知識是浦蘭耳所提出的嶄新觀念，表面看來，這觀念本身存在內在的矛盾。因為按照傳統理性主義的理解，真知識理應是非情格性的（*impersonal*）、客觀且具有普遍性的，而不應是情格性的（*personal*）。大陸的學者喜歡將 *personal knowledge* 譯為「個人知識」，筆者認為這譯法不能將浦蘭耳這觀念的內容準確地表達出來，因為「個人」二字有較重「主觀」的味道，而浦蘭耳正正強調這種理解的活動不是主觀的（*subjective*），而是認知者的一種情格性參與（*personal participation*）在客觀的現實之中，所以情格性知識是客觀的知識。浦蘭耳更清楚直接地指出：情格性知識就是一種智性上的投入委身（*intellectual commitment*）。情格性知識對於批判及糾正現代主義的知識論和語言觀所起的積極作用，可從下列幾方面來探討。

i. 「內住」（*indwelling*）與理解（*understanding*）

對根頓而言，語言並非一種被設置在主—客對立的二元架構中的知性主體所掌握的工具。換句話說，對於那種用來直接連結主觀思維與客觀世界的二元圖式關係的鏡式本質語言觀和知識論應持否定的態度。根頓借用浦蘭耳的「內住」（*indwelling*）觀念來代替傳統知識論上「鏡式反映」（*mirroring*）的觀點。他主張個人作為一個情格性的存有（*personal being*）「內住」於語言當中而與世界建立起一種認知溝通的關係。正如浦蘭耳所用過的一個瞎子比喻，瞎子並非將手中的「盲公竹（編按：盲人手杖）視為純粹一種外在於自己身體的一件認識外在世界的工具。相反，那「盲公竹」已經成為瞎子身體（手）延伸出來的一部分，瞎子彷彿已經「內住」於「盲公竹」當中去認識外面的世界。語言就好比那根「盲公竹」，人「內住」於語言當中，藉此進入世界而且也「內住」於世界之中。根頓採用了浦蘭耳這種「內住」的語言觀，正要提醒我們，人類作為認知主體其實不能從世界抽離出來，然後以一種「上帝的視角」（*God's eye-view*）的超然物外及全知觀點去「客觀地」認識世界，這種現代主義的知識論觀點實際上是將認知主體絕對化、無限化及抽象化，錯誤地將人的理性設定為普遍真理的基礎，如此說來，非時間性和先驗性便無可避免不能不成為可信賴的知識（或說真理）的必要條件了。¹⁹然而，根頓認為真正的理解是「內住」於世界中去理解，因此，理解就不是一種牽涉非時間性的抽象活動，相反，它必須是投入具體變化的時序世界中的一種關係性行動。

ii. 信仰尋找理解

1998), pp.vii-viii.

¹⁹康德就認為真正的知識必定是先驗綜合性的知識。

情格性知識正要告訴我們，世界上沒有一種完全抽離肉體世界的非具體性知識（disembodied knowledge），因此「投身」（commitment）就是情格性知識一個不可缺少的元素。「內住」根本就是一種「投身」的認知活動，或者說正正是安瑟倫（Anselm）所提倡「信仰尋求理解」（faith seeking understanding）的意思。浦蘭耳的情格性知識中「兩種類型的覺察性」（two types of awareness）這觀念正正能夠清楚地詮釋「內住」的意思。在認知或理解的過程中，我們的注意力自然會從「附屬的覺察性」（subsidiary awareness）中轉移到「焦點的覺察性」（focal awareness）中。雖然如此，不等於我們將「附屬的覺察性」棄之不顧。相反，我們其實已經不期然地依賴了那種「附屬的覺察性」才能有「焦點的覺察性」的理解活動出現，這種依賴，就是「內住」，就是「信」，也就是浦蘭耳的「默然認識」（tacit knowing）的意思。下面的例子可以幫助讀者了解浦蘭耳所謂「兩種類型的覺察性」及「默然認識」這些觀念的意思。當一個人去學彈鋼琴的時候，初學階段必定先要操練及熟習基本彈琴的指法，這時初學者的手指在每一琴鍵上的活動自然會成為覺察的焦點所在，到了進深的學習階段要去演奏一首樂曲時，覺察的焦點自然會從手指在每一琴鍵上的活動轉移到樂曲整體的和諧結構與意境上面去，手指在每一琴鍵上的活動就退而受演奏者「附屬的覺察性」去管理，但不等於手指在每一琴鍵上的活動可以棄之不顧，也不等於「附屬的覺察性」不重要，它只是「內化」（internalize）或「潛而默化」於演奏者的生命之中，演奏者不期然已倚賴或相信他在初學階段所熟習的基本功而去進深學習更整全的演奏技巧。因此，由「附屬的覺察性」到「焦點的覺察性」就是一種基於「信」的「默然認識」的過程，「內住」或「投身」正是意味著「信」在認識活動上的重要性。沒有「信」，人基本上就不能認識及理解任何事物。就算是笛卡兒懷疑主義的方法論，²⁰ 最終其實也無非要證實一切可以被懷疑的知識必然要建立在一個哲學上的亞基米德基點的「信仰」之上。就算是更極端的後現代相對主義，當他們反對世界上存在任何永恆不變的普遍基礎之時，其激烈的反基礎主義的主張何嘗又不是一種反基礎主義的基礎嗎？反基礎的主張何嘗又不是後現代主義者的信念嗎？正如維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）在他的《論確定性》（On Certainty）一書中對笛卡兒所使用的普遍懷疑的方法亦有以下批評：「如果你企圖懷疑一切，你就達不到懷疑一切的程度。懷疑的遊戲本身就預先假定了肯定。」²¹ 也就是說，任何認知活動，始終都必須依賴一個確定性（儘管是暫時或可被推翻的）的前設作為其立足點或起點，才有發展的可能。

iii. 偶然理性（contingent rationality）

如果說認識或理解必須是一種內住於具體偶然世界（contingent world）的情格性關係活動，則這具體世界的偶然性必然成為理解活動的一部分。換句話說，偶然性必然是所有知識的一種內在特性。正如根頓所說：「所有知識都

²⁰正如上文提過，笛卡兒的懷疑主義不是一種絕對的懷疑主義。它只是一種「方法上的懷疑」，懷疑只是作為一種方法論上的手段，不是目的。

²¹參見維根斯坦《論確定性》第 115 節，引自江怡：《維特根斯坦——一種後哲學的文化》（北京：社會科學文獻出版社，1998），頁 87。

是偶然的。」²² 這種主張，正好幫助我們對啓蒙運動以來那種高舉人的理性可以獲得絕對無謬誤的知識（*infallible knowledge*）或普遍真理（*universal truth*）這種全知觀點作出反省與批判。如果我們承認人須要依賴某一知識上的立足點才能認識外在世界，而人作為一個有限的存有，他也只能站在某一立足點上而不能同時站在無限的立足點上去認識外在世界。也就是說，一個人只能站在某一角度而不能同時站在無限的角度去認識其他事物。這就是伽達默爾的「偏見」（*prejudice*）的意思，這種「偏見」是任何人進行認識活動時無可避免的一種「前設」（*presupposition*）或「前理解」（*pre-understanding*），當然這種「偏見」所提供理解的視域只能是有限的、偶然的、可錯的。因此，在認識的過程中，語言只是有限性及偶然性的痕跡或記錄。帶有「偏見」的理解因而要求我們認清人永遠沒有可能以上帝的全知觀點去完全掌握外在世界，更遑論能認識終極的實體。在認識的過程中，人惟有謙卑下來，帶著自己的「偏見」去開放地聆聽及尊重他者的聲音，在這種聆聽及尊重對方的溝通過程中，各自的「偏見」便得以互相修正，知識就在這種以他者為首要的溝通關係中孕育出來。

現代主義知識論另一個問題，就是承認人類理性可以掌握非時間性的普遍真理，或者說，知識分為兩類，惟有非時間性的具普遍性的理性知識才是可靠的知識或真理。因此，啓蒙運動的知識論一直以來忽視「歷史時間」與「傳統」兩者在認知過程中的重要性。但對根頓而言，根本就不可能有一種可以離開歷史文化傳統而存在的語言，因此當我們說須要「內住」於語言中去認識其他事物的時候，我們就不可能不同時「內住」於語言所承載的歷史與傳統當中，我們的「偏見」其實也無可避免不受到過去的傳統所塑造。正如根頓所說：「真理實在是時間的女兒。」²³ 事實上每一個人都屬於某一獨特的歷史傳統，傳統是構成人性不可或缺的元素，因此，人必須返回傳統中去聆聽傳統的聲音。對基督徒而言，他要聆聽的傳統包括兩方面：第一，民族性或 / 及地域性的文化傳統；²⁴ 第二，基督教教會對上帝的道的詮釋的歷史傳統。當然，站在基督教的終末觀點而言，將永恆終末帶進歷史時間的聖靈同時也是真理的靈，偶然理性在此刻聆聽不同傳統的聲音之時，所獲得的知識儘管是暫時的、有限的、可錯的，卻是不斷被終末性真理的聖靈更新的，所以知識永遠應該是向未來開放的，直到終末完全實現之時，真理的靈便會帶來全然更新的永恆真理。

2. 具中介性的啓示

i. 基督教知識論的起點

如果現代主義知識論的起點是唯理主體性（*rational subjectivity*），後現代解構主義知識論則以「延異」作為其起點。按照德里達的意思，語言一旦以「延異」為起點，則語言意符馬上會變成痕跡（*trace*），在場的意符都帶有不在場的意符的痕跡，痕跡意味著在場的意符永遠總被不在場的意符來界定，

²² Gunton, *Yesterday & Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p.143.

²³ Gunton, *A Brief Theology of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), p. 104.

²⁴ 以香港基督徒為例，民族性的文化傳統就是指中華民族的文化傳統，地域性的文化傳統就是指所身處的香港本土特有的文化傳統。

在場的語言意符與不在場的語言意符永遠在一條無窮盡的語言鏈條中「延異」下去。意符的意義永遠被語言的他者（the other of language）推遲而不能固定下來。語言符號意義的單一性和確定性被解構了，語言符號的意義只能相對地在語言鏈條之內透過差異性的區別而出現。語言之外沒有任何真理的基礎或參考點，「文本以外無一物」。德里達的相對主義是由於「延異」發生在語言鏈條之內，能指的意義不斷被語言鏈條內的他者所解構。

雖然根頓的情格性知識亦接受知識的可錯性和暫時性，但不等於任何知識（甚至包括有關上帝的知識）都沒有客觀確定的意義。根頓認為若要保存真理的客觀性及確定性，則應該要考慮以啓示作為知識論的起點，這啓示屬於他者的語言（language of the other）。「語言的他者」和「他者的語言」是兩回事，前者所指的「他者」必然存在於語言鏈條之內的，即語言先於他者。按照德里達的觀點來說，這「他者」是他者的他者，是不在場的痕跡的痕跡。但後者所指的「他者」是在語言鏈條 / 文本之外的實體，即他者先於語言，語言是屬於他者的。上帝的道（The Word of God）正是那完全的他者（the Wholly Other）的語言。對根頓而言，上帝不是被詮釋的文本，上帝是文本以外且對文本進行詮釋的終極實在。這樣說來，後現代主義者必然批評根頓已回到現代主義者所擁抱的基礎主義的在場形而上學去。但對根頓來說，現代主義的問題核心不是在基礎主義本身，而是找錯了基礎，其錯處是以人的經驗理性（即人自身的主體性）去代替上帝的啓示（即「他者的語言」）作為知識真理的基礎而已。

ii. 啓示的非中介性問題（the problem of immediacy）

當然，以人的主體性取代上帝的啓示，表現出來的可以是一種無神論的基礎主義。但事實上不少現代主義思想家（如笛卡兒、康德等）絕非無神論者，某些思想家甚至未必排斥來自上帝的啓示。如此說來，「以人的主體性取代上帝的啓示」這句話又是甚麼意思呢？這就牽涉對「啓示」這一觀念應如何理解的問題。根頓認為啓示可分兩種：一種為非中介性的啓示（immediate revelation）；另一種則為具中介性的啓示（mediated revelation）。根頓非常重視啓示的非中介性問題，他認為作為現代主義（或啓蒙運動）的代表人物德國觀念論（German idealism）哲學家黑格爾（G.W.F. Hegel）的啓示觀正正暴露了這個問題。²⁵ 黑格爾的上帝又可稱為「絕對精神」（Absolute Spirit）或「絕對觀念」（Absolute Idea），這神聖的「絕對精神」按其本性必然要透過自我向外具體地顯示自己而最終又回歸自己的辯證過程中獲得自我意識。上帝（或「絕對精神」）在世界、自然、歷史和人的理性心靈中直接顯示其自己。

在這種宗教（筆者按：即絕對宗教）裡，神聖的本質就被啓示出來了，它的被啓示顯然意味著它的本質是被知道了。但是它的被知道正是由於它是作為精神，主要地作為自我意識這樣的本質而被知道的。²⁶

²⁵ Gunton, *A Brief Theology of Revelation*, pp.2-4.

²⁶ 黑格爾著：《精神現象學》〔賀麟等譯〕，下卷（北京：商務印書館，1987），頁 236。

這個神乃是通過感性直接地被直觀為自我，為一個現實的個別的人，只有這樣，神才是自我意識。²⁷

神的本性與人的本性是同樣的東西，現在直觀到的就是這種統一性。²⁸

因此，自然、歷史和人的理性心靈一方面是上帝演化成為自我意識的必經階段；另一方面這「絕對精神」或「絕對觀念」就是潛在的宇宙世界、歷史和人的理性，具體的有限世界就是無限的「絕對觀念」的直接外在表現和外顯形式，這直接的自我外顯的歷程完全不用依靠任何中介物。換言之，黑格爾將超越的絕對者和有限世界之間的鴻溝泯滅了，絕對者不具任何具體存有內容的純粹觀念，在不斷的否定與揚棄的辯證過程中生成有限世界並完全內在於有限世界之中，同時又使有限世界復歸於「絕對觀念」，無限與有限之間的對立在辯證法下被揚棄、被綜合。因此，精神即肉體，上帝即宇宙，上帝無限的自我意識即人的有限的自我意識，人的理性即上帝的理性，有限即無限，本體即現象，體相歸一就是黑格爾「精神現象學」最終要邁向的目標。當上帝和人（或有限世界）之間的本體區別性（ontological distinction）被除去，人的理性就絕對有可能成為通往上帝之路。事實上這就是巴特（Karl Barth）一直以來所批評的自然神學傾向「以人的主體性取代上帝的啓示」的問題，也就是自然神學建基在存有的類比（analogy of being）²⁹ 這個前設之上所帶來的問題。

根頓基本上跟隨巴特的路線，以上帝在基督裡的啓示作為對自然神學的批判，不過根頓認為巴特的啓示觀同樣帶有啓示的非中介性問題。原因是巴特將其啓示觀建立在啓示主體、啓示內容與啓示詮釋者的絕對同一性上面，這種同一性是一種本體上的絕對同一性。巴特高調地堅持這種同一性可以說有兩個目的，第一個目的是要捍衛三一上帝本體生命的一體性（Oneness），無論如何，上帝始終是同一個上帝。啓示主體、啓示內容與啓示詮釋者只是同一個上帝的三重重複而已（God is the one God in a threefold repetition）³⁰。第二個目的是以這種本體上的絕對同一性作為其啓示觀的基礎，因為對巴特而言，上帝惟有透過自己而啓示其自己，基督能夠啓示三一上帝，原因是基督的生命與上帝的內在生命在本體上是同一的。本體相同是啓示得以實現的必要條件，啓示仿如一種重複的複印。在超越的三位一體的永恆生命裡，首先父、子、靈必定是在本體上完全相同的，這種同一性就已經把作為第二個位格即基督的生命一早在永恆裡預先設定（pre-programmed）了。而上帝透過道成肉身的基督所啓示的，無非只是直接鏡式地反映（immediate mirroring）一早在永恆裡就已經預先被設定的神性生命，基督所啓示的神性只是重複一早在永恆裡就已經預先被設定的上帝的神性，甚至基督所啓示的人性也只是重複預先被設定的上帝的人性（the humanity of God）而已。

²⁷同上，頁 235。

²⁸同上，頁 236-7。

²⁹這是中世紀神學家亞奎那（Thomas Aquinas）神學思想中一個重要的理論。他認為由於這世界是上帝所創造的，因此在本體上受造界和上帝之間應該存在一相互對應或類比的關係。即是說，受造界在本質上或本體上跟上帝有某程度的相似性，因此受造界和上帝之間只有數量上的差異而沒有本質上的分別。如果上述觀念成立，則以下的推論理論上也可以成立：可以從已知的對象客體和自然界當中的關係秩序去推論而得出有關上帝的知識。這是一種由下而上的神學進路，也就是巴特所說的一種以人的主體性取代由上而下的上帝的啓示的進路。

³⁰Barth, *Church Dogmatics*, I/1, p. 350.

簡而言之，巴特的啓示觀可以被理解爲有下列這種傾向：即基督的啓示只是三一上帝一種直接的自我外顯或自我重複（ self-repetition ）的過程，如此說來，啓示就不需要他者作爲中介者去完成，啓示就變成一種直接鏡式反映的自我再現的過程而已，就在這一點上，根頓批評巴特的啓示觀帶有啓示的非中介性問題。³¹

iii. 具中介性的一般啓示（ mediated general revelation ）

根頓認爲惟有具中介性的啓示才是基督教知識論的起點。換言之，所有啓示性的知識應該須要透過獨特的中介者（或他者）而獲得，即是說啓示的中介不應該與啓示者本身是同一的，或啓示必須要透過他者作爲中介而完成。³² 根頓明言，上帝乃是透過道成人身的耶穌基督（強調耶穌真實和獨特的人性）和聖靈兩位獨特的位格而啓示自己的。

根頓不單認爲具中介性的啓示是獲取上帝的知識或真理的合法途徑，他更認爲具中介性的一般啓示也是獲得所有知識（包括有關上帝的知識）的合法途徑。在這一點上他與巴特有意見上的分歧。對巴特而言，由於不能接受啓示可以透過帶有差異性的他者作爲中介者去完成，接受一般啓示（ general revelation ）就等於接受自然神學，因此巴特否定一般啓示在啓示上帝的知識上的合法性。根頓認爲巴特的問題正是混淆了自然神學與一般啓示兩個觀念。前者基於「存有的類比」這一前設，事實上會將人的理性或經驗當作認識上帝的接觸點或中介者。但根頓規定後者必須以道成人身的耶穌基督和聖靈兩位獨特的位格作爲中介者，即是說，根頓接受以道成人身的耶穌基督和聖靈作爲中介者的一般啓示乃是獲得所有知識的合法途徑。透過這種啓示觀，根頓其實想要告訴我們，具中介性的啓示是任何認識活動的必要條件，這種主張帶有下列非常重要的神學知識論的含義：因爲任何知識都源於啓示，而且所有啓示性的知識又是透過他者作爲中介者而獲得，所以知識是一種外來的賜予。知識因而不能再以主體的優位性原則（特別是人的唯理主體性）作爲基礎。基於此，聆聽及尊重他者聲音便成爲認識過程中必要的條件。

iv. 自然的神學和上帝的啓示

根頓最終其實想透過具中介性的一般啓示這觀念去建立一套自然的神學（ theology of nature ），或者說得清楚一點，具中介性的一般啓示就是自然的神學。自然的神學和自然神學不同，正如上文提過，後者是立足於「存有的類比」去認識上帝，前者是反對從「存有的類比」的基礎上獲得有關上帝的知識。根頓認爲中世紀「存有的類比」是建立在新柏拉圖主義宇宙觀的流出說（ Neo-Platonic emanation ）上面，整個宇宙萬物就是一層一層本質相似的層級性存有，最高的上帝與各層級的存有物因而具備一種存有上的類比；儘管上帝與最低層級有極大的差異，但這種差異只是量上的差異而非質上的差異。自然的神學卻以三一的創造神學爲基礎，這種三一的創造神學是一種強調聖父藉著聖子和聖靈作爲中介者從無中創造萬有的創造論。透過對創造的三一上帝與被造世界的本體相異性的肯定，否定新柏拉圖主義流出說的創造觀。在這種強調上帝與世界本體相異的創造

³¹ Gunton, *A Brief Theology of Revelation*, pp. 3-5, 122-123.

³² 同上，頁 22。

論底下，根頓所建立的自然的神學，首先要帶出的是被造世界可以透過不同的中介者去啓示它自己被造的獨特性，也就是作為每一被造物本身真正獨特的他性，而這真正獨特的他性就是被造物本來的面目或稱本相。當然，具中介性的一般啓示雖然以啓示被造物的本來面目作為最原初的目的，但它卻可進一步去啓示那創造萬物的主，不過其啓示的方式不是建立在「存有的類比」之上，不是因為被造物與上帝在本質上有某種相似性故能啓示上帝，相反正因為被造物與上帝的本質相異，所以就能在這種獨特性及他性中啓示上帝就是那完全的祂者，而且啓示了這本來完全的祂者因著愛而願意在其經世活動（ economic act ）中與跟祂本質相異的被造他者建立關係，事實上惟有願意包容獨特性和他性的愛才是真正的愛。

（六）結語

那不可言說的道，是常道。常道內住於變幻的偶然世界而向人言說，這內住的道既是開顯的道也是隱匿的道。這包含顯隱二重性結構的道呼喚人惟有內住於這道裡才能回應道，被這道認識，被這道言說，被道或真理擁有，因為離開這道，人就不能作甚麼。

基督教線上中文資源中心(OCCR)版權所有©2004

OCCR 鳴謝文章原作者及學生福音團契出版社允許在網上發表本文。本文原載於關啓文、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。

讀者可免費下載本文作個人或小組閱讀及研究，唯必須全文下載，包括本版權聲明，並在引用時聲明出處。引用方法及中文文章版權詳情及來源可參

<http://occr.christiantimes.org.hk/introduction/citationandcopyrights.htm>。

本文網址 http://occr.christiantimes.org.hk/art_0083.htm

OCCR 網址 <http://occr.christiantimes.org.hk>