

根顿 (Colin Gunton) 对现代和后现代知识论及语言观的神学回应

作者: 赵崇明 (Chiu Shung-ming)

香港神学院讲师

[繁体 PDF 档下载](#) | [简体 PDF 档下载](#)
[版权声明](#)

道可道，非常道；名可名，非常名。
无，名天地之始；有，名万物之母。
故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。
此两者，同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

老子

一切都遵循着这个道……那「一」，那惟一的智慧……
我们不能两次踏进同一条河……
踏进同一条河的人，不断遇到新的水流……
我们踏进又踏不进同一条河，我们存在又不存在。

赫拉克利特 (Heraclitus)

太初有道，道与神同在，道就是神……
万物是借着祂 (笔者按：即道) 造的……
道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理……
从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将祂表明出来。

约翰福音 1 章 1, 3, 14, 18 节

(一) 引言

如何认识「道」？如何思「道」？是人言说「道」？认识「道」？抑或「道」言说人？认识人？「道」是言说者在场的言语？是不可言说的言语？是

「不变的一」？是「多中的一」？是思维与存在同一的「一」？是既在场又不在场的痕迹？徘徊于现代与后现代之间，上帝的道如何言说？

本文会透过著名英国神学家根顿（Colin E. Gunton）的思想探讨以上问题，根顿现在是伦敦大学皇家学院（King's College）的系统神学教授，他在赞臣（Robert Jenson）、马殊（John Marsh）和麦奎利（John Macquarrie）指导下完成博士论文 *Becoming and Being: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth*。威廉士（Stephen N. Williams）称赞根顿是继著名苏格兰神学家杜伦斯（T. F. Torrance）之后，当代最重要的一位巴特（Karl Barth）神学继承者。根顿非常关注现代性（modernity）高举理性主体知识论所带来的种种文化危机，他有多本深入探讨这课题的著作，¹但在直接介绍根顿的思想之前，我们先解释一下现代主义的知识论和语言观出了甚么问题。

（二）现代主义理性主体的知识论转向

从文化思想史发展的角度来看，现代主义的诞生可说是对十四、十五世纪文艺复兴运动所高举的人文主义精神的延续。现代主义所提倡的就是一种以人为中心，以人的理性代替神的理性，以人权代替神权的人文主义精神。文艺复兴之前西方神、哲学界所关注的主要还是超越的形而上学问题，关心的是人类经验以外的超越形而上的世界。但现代哲学则进行了两种转向，一种是舍弃超越形而上学而作「知识论的转向」，另一种则是告别超越的客体而作「主体性的转向」。这两种转向彼此之间当然并非各自独立，而是二合为一——即「认知主体的转向」。换句话说，现代哲学所关心的是「认识活动如何可能？」的问题，或是「人作为理性思维主体如何获得知识？如何确认真理？」的问题。笛卡儿「我思故我在」（Cogito ergo sum）的提出，正式确立了理性主体作为认识活动的「阿基米德基点」（Archimedean point），而这个认识活动的基础点也就成为哲学的第一原则，甚至上帝存在的「本体论证」也需要有待「我思」来确立。从此理性主体的「我思」代替了上帝而成为万物的尺度，主体「我」成为整个世界真假善恶的判断基础。个人这个理性主体代替上帝这个神圣主体以全知观点去观看整个世界，人以为自己好像上帝一样能「分别善恶」，掌握不变的知识 and 真理。

笛卡儿的理性主体作为认识活动的「阿基米德基点」之所以能够获得普遍的知识（universal knowledge）和不变的真理，实有赖认识活动中不断怀疑的过程，笛卡儿称这种知识论上的怀疑最终并非要建立绝对怀疑主义，它只是一种「方法上的怀疑」（methodical doubt）。认知主体不断对由肉体感官经验所获得的知识加以怀疑，理性若要获得普遍的知识 and 真理，便须要从可变的肉体 and 感官世界中撤离出来。惟有从可感变幻的物质世界中抽离出来，才能保证知识的客观性和普遍性。因此，对笛卡儿而言，惟有非时间性的纯粹自我

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）。另外他亦曾撰写多篇学术文章讨论这课题。

思维意识才是连接真理的接触点，而这种纯粹的自我意识又必须预设一「主—客」及「心—物」二元对立的本体架构方能成立。

现代哲学当中知识论的主体性优位原则的发展，要算直到康德的超验观念论（transcendental idealism）所作的「哥白尼转向」中才能真正完成。²对康德来说，「我们一切的知识必须符合于对象」这种实在论的观点必须受到批判。他主张应该反转过来，认为「感取的对象必须符合于我们的直觉机能之组构」，即是「对象符合于概念」而不是「概念符合于对象」³。从此，一切科学知识和客观真理的可能性条件均诉诸于理性主体的先验范畴（a priori category）和先验原则。正如康德所言：「知性为自然立法。」科学真理不能离开主体意识而存在。换句话说，一切真理无不以主体为中心、为基础。伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）批评现代主义的知识论是「屈从于技术思维之下的。这种技术思维根植于主体性（subjectivity）——即它把人类的主观意识，以及基于这种意识的理性确定性，当做人类知识的最终参照点⁴。毫无疑问，现代主义正式宣告：「人成为万物的尺度。」⁵

（三）现代知识论的语言观

后现代主义哲学家罗蒂（Richard Rorty）在其代表作《哲学和自然之镜》（Philosophy and the Mirror of Nature）中，极为详尽地分析了现代主体性哲学所强调的心灵内在意识的问题，他认为「把作为纯粹理性法庭的哲学的观念……归之于康德，但是这种康德的观点却以对洛克的心的过程观念和笛卡尔的心的实体观念的普遍承认为前提」⁶。西方现代知识论就是一套建基于「心的哲学」的基础主义，心灵反映（reflect）或再现（represent）外在现实的镜式本质是精确明晰的知识得以确立的条件。正如罗蒂所言：「去认知，就是去准确地再现心以外的事物；因而去理解知识的可能性和性质，就是去理解心灵在其中得以构成这些再现表象的方式。哲学主要关切的对象是有关再现表象的一般理论。」⁷如此说来，现代知识论的语言观就是建立在「再现理论」（theory of representation）或「对应符合理论」（theory of correspondence）之上。现代主体性哲学中各种知识论都不约而同地将语言设置在一个「主体—客体的二元图式」（subject-object dualistic schema）中去突出语言「反映」或「再现」的镜子功能。把「语言」看成为对心外之物的「镜式再现」，知识的真假判断乃在于「语言」是否如实地「对应符合」或「反映」外在实体。现代知识论由于其转向主体的特性，语言更被知性主体所掌握，语言要绝对服从先验的主体意识结构去发挥其「再现」客观世界的任务。如此说来，语言为一可被主体「操用」之器物或工具，强调语言的「用」

²继康德之后，黑格尔（Hegel）和胡塞尔（Husserl）继续发展主体性哲学并将其推向高峰。

³这是牟宗三先生在他所译注的《纯粹理性之批判》的第二版序言内，对康德「超验观念论」的核心思想所作的精简诠释。参康德着：《纯粹理性之批判》（上）（牟宗三译）（台北：学生书局，1986），页 32-33。

⁴帕玛：《诠释学》（严平译）（台北：桂冠，1994），页 192。

⁵这句话原本古希腊哲学家普罗泰戈拉（Protagoras）的一句名言。

⁶罗蒂：《哲学和自然之镜》（李幼蒸译）（台北：桂冠，1994），页 2。

⁷同上，页 1。

性及工具性，而且这可「用」之工具又必有待于知性主体的先存性作为自己存在的先决条件。

（四）后现代主义知识论中语言的转向—德里达的解构主义

正如罗蒂所言，镜式本质使人类理性心灵能获得反映自然实体的知识，哲学的本质便被这一镜式本质所决定，而成为一种倡导普遍性、中心性、同一性的形而上学。罗蒂于是提出一套「后哲学文化」的「语言学转向」（linguistic turn），正是要对传统以来那一套确认镜式本质存在的形而上学的哲学宣告终结。其目的是要粉碎那面镜子，使人们对语言能够「反映」或「再现」外面世界的这种能力失去信心。

另一位后现代思想家德里达（Jacques Derrida）跟罗蒂一样，认为形而上学乃是建基于一种能够确立普遍知识真理的永恒或非历史的基础之上，传统的哲学家（或形而上学家）的任务就是要去发掘这基础（或是柏拉图的理型，或是上帝，又或是理性主体）。对德里达而言，上述这种植根于二元论式基础主义的形而上学就是一种在场的形而上学（metaphysics of presence）。因此，后现代的知识论的目标便是要对这种在场的知识或存在基础进行颠覆性的反基础活动。其实从尼采、海德格到后现代主义的一群思想家，一直以来都企图要颠覆西方哲学中这一支在场的形而上学传统（无论是前现代的超越形而上学抑或现代的主体形而上学）⁸。德里达的「解构主义」（deconstructionism）就是这样的一种颠覆性行动，他透过这项行动，务求粉碎传统以来所高举的「在场」形而上学和「逻各斯」中心主义（Logocentrism）[或称「语音」中心主义（phonocentrism）]，随着在场的存在本体或语音的存在根源被解构，而令到「在场」、「语音」、「本质」等不能再以「先于」或「优于」的面貌存在，代之而起的便是德里达所推崇的延异（difference）、痕迹（trace）和文字[或称书写（writing）]。⁹

「延异」的意思是甚么？在与克利斯蒂娃（Julia Kristeva）的对谈中，德里达如此解释：「作为延异的书写物是一种并非基于显在 / 不在（presence / absence）对立的结构与运动。延异是差异的有系统游戏，是差异的痕迹的有系统游戏，是使各因素相互联系的空白（spacing）的有系统游戏。」¹⁰「延异」可被理解为产生差异的一种游戏活动，但它绝对不是一种先于差异存在的本源（或起源），它既不存在也没有本质，既不属于在场也不属于缺场的范畴，它只是一种不带任何支配性的空白，只留下差异的痕迹的一场游戏。对德里达来说，不能离开「痕迹」去讲「延异」，「延异」就是痕迹的痕迹。不论是在口头思辩还是在书面思辩中，任何因素若不指涉另一个本身并不单纯地显示的因素就不可能作为一个记号而起作用。这种交织状态就造成了每一个「因素」—音位或字母—在其痕迹的基础上通过链条或系统的其他因素而建构

⁸不过，尼采与海德格的思想被认为最终又返回形而上学的故居，海德格就被称为「最后一位形而上学家」。

⁹若要深入研究德里达的解构主义理论，必须阅读他下列三部重要的著作，分别是《语音与现象》、《论文字学》和《书写与差异》。

¹⁰德里达着：《立场》（杨恒达等译）（台北：桂冠，1998），页 29。在这部中译本中，其中一句被译成：「是差异的特征的有系统游戏」，当中「特征」应译作「痕迹」较合适。

起来。这种交织，这种编织物，就是惟有在其他文本的转化中才能生成的文本。任何因素或系统内的任何东西无论在甚么地方都不会单纯地显在或不在。无论在甚么地方都只存有着差异与痕迹的痕迹。¹¹

德里达自己承认，他的解构主义深受索绪尔（Ferdinand de Saussure）结构主义语言学中两个原则所影响，即任意性原则和差异性原则。前者认为能指（signifier）和所指（signified）¹²之间的关系是约定俗成的，所以不是必然的，而是任意的一种社会性建构的关系。后者则指到这种任意性其实也是建立在语言意符（sign）的能指之间的差异性上，能指没有任何固定不变的意义，语言意符中能指的意义乃存在于与另一能指的差异或区别当中，即在场的能指的意义只有在与不在场的能指比较其区别才能识别出来。德里达接受了这两个原则，不过他认为索绪尔所做的仍未够彻底，因为索绪尔虽然一方面承认能指与所指之间的关系是任意性的；另一方面也承认能指的意义是来自能指间差异性的区别。可惜索绪尔仅将差异性原则单单应用在能指上，却没有贯彻应用在所指上，他仍坚持不同能指可以指向同一所指，例如中文的「树」字和英文的 tree，虽然能指不同，但所指是同一的、确定的。一旦所指的意义是确定的，也就使语言意符被限定在单义性中，同时也承认能指与所指的结构关系犹如一张纸的两面，能指与所指是固定结构的一一对应的关系。亦即是说，语言意符的意义始终不能摆脱在场形而上学作为其存在本源的根据。更何况索绪尔认为他的结构主义语言观必须要向「语音中心主义」（即前面提及的「逻各斯中心主义」）靠拢的，因为言说者意识到自我与思想的同时在场正保证了话语所指涉的意义的真实性，所以对他来说，「语音和文字是两种不同的符号系统，后者惟一的存在理由是在于表现前者。语言学的对象不是书写的词和口说的词的结合，而是由后者单独构成的。」¹³

德里达因而要对这种「逻各斯中心」的结构主义语言学提出「解构」的做法。实际上德里达要告诉我们，一方面能指与所指之间没有固定结构的一一对应的关系；另一方面肯定差异性原则同时应用在能指与所指上面。换言之，任何一个语言意符的意义须要被另一语言意符所界定，就好像查字典一样，这个过程可以无休止地持续下去。这正说明所指不可能有确定单一的意义，任何语言意符的意义都是暂时的，用德里达的字汇来说，是痕迹的痕迹，是不断在「延异」下去的。由此突出了语言的多义性、不稳定性、开放性和相对性。因此，语言实质上只是一种变化不定的痕迹，任何固定的中心、结构、基础都一一被解构掉。同时，随着德里达成功地解构了能指与所指之间「对应式关系」的固定结构之后，能指与所指之间内外区别的界线便消失了，所谓外在客观世界的意义是独立于语言符号之外这种看法，便变成一种只是一厢情愿的想法而已。意义只能存在于语言的差异性之内。「前现代」与「现代」代表的是实在世界对人产生意义的时代，是人说语言，是人以语言作为中介物（mediator）去再现实体的时代。但「后现代」的「语言学转向」却代表了语言说人的时代，面对的是一个语言的世界、文本的世界。是语言建构人的经验和理解，外

¹¹同上，页 28-29。同样，当中凡译作「特征」的句子，笔者都将它们改译为「痕迹」，似较合原文的意思。

¹²索绪尔认为语言符号由两部分组成：即能指（语音形象）和所指（能指所指涉的概念）。

¹³索绪尔：《普通语言学教程》（北京：商务印书馆，1980），页 47。

面的世界是语言书写建构的文本，甚至上帝也是语言书写的文本，正如德里达所言：「文本之外无一物」，没有先于且独立于语言的客观实在世界，没有先于且独立于语言的客观意义，只有在无中心的文本与文本互织的网络中进入诠释的循环。¹⁴

（五）根顿（Colin E. Gunton）的基督教知识论和真理观

后现代主义知识论的反基础主义和去中心化倾向，为基督教的真理观带来很大的冲击。基督教一直以来都接受有客观永恒不变的真理，以及放诸四海而皆准的绝对价值原则的存在，主要是由于相信有一位超越此世、永恒不变的上帝作为确立一切知识真理及道德价值的普遍性及不变性的最终基础或中心。但反基础主义及去中心化的倾向正不再承认有任何永恒不变的知识或价值的基础存在，在后现代主义者的眼中，真理并非只得一个，任何道德价值都是相对的，世界是多元而不是一元的。如此说来，不但基督教一直以来那种稳定兼有秩序的真理观及道德价值观受到很大的冲击，甚至上帝也被取代而从此缺场。面对这种建立真理的基础（特别是上帝作为这种基础本身）被解构的威胁时，基督教神学固然有责任对后现代主义的语言观和诠释学某些观点提出建设性的批判，但这并不等于基督教知识论与后现代知识论所有观点都是对立的，因而彼此只会站在敌对立场而互相攻击。其实不少基督教神学家的知识论跟后现代知识论有些立场是一致的，它们对现代主义理性主体知识论的转向和镜式本质的语言观均同样持批判态度。如果说启蒙运动那种乐观进步以人为本的文化意识孕育了十九世纪末、二十世纪初的自由神学，那么，真正属于二十世纪的后现代神学可算是被那种针对现代性文化的危机意识催生出来的神学了¹⁵。巴特（Karl Barth）正是带头在二十世纪的神学舞台前以其辩证神学及启示观批判了启蒙意识所带来的以人为中心的文化危机。巴特这种文化危机的意识影响了他的学生杜伦斯（T. F. Torrance），如果现代性的问题就是关乎知识论的问题，那么，在杜伦斯的神学思想中，基督教知识论自然是他特别关注的课题。¹⁶然而巴特的启示观是否能够成功地批判现代主义的主体性哲学也存在不少的争论，¹⁷其中一位既深受巴特神学影响却又能够建设性地对巴特的启示观作出批判的神学家就是根顿，他继杜伦斯之后大量采用科学哲学家波兰耳（Michael Polanyi）的情格性知识（personal knowledge）¹⁸的理论来思考

¹⁴上述有关德里达的解构主义观点，主要参考陆扬：《德里达—解构之维》（武汉：华中师范大学出版社，1996）；斯特罗克编：《结构主义以来》（渠东等译）（辽宁：辽宁教育出版社，1998）；王岳川：《后现代主义文化研究》（北京：北京大学出版社，1996）。

¹⁵蒂利希（Paul Tillich）曾经指出：「二十世纪在欧洲始于1914年8月第一次世界大战的爆发……人所谈论的已不再是进步而是危机……而当代占据统治地位的新教神学亦自称为『危机神学』」。蒂利希：《二十世纪基督教的人类形象》。引自卓新平：《当代西方新教神学》（上海：三联，1998），页34。

¹⁶讨论巴特和杜伦斯的神学知识论的论文数量非常多，但讨论根顿在这方面贡献的论文（尤其中文文章）的数量却很有限，这也是笔者撰写本文的原因之一。

¹⁷甚至有不少学者认为巴特的神学有黑格尔观念论的主体性哲学的痕迹。参 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,

基督教知识论。下文一方面将会以根顿如何借用波兰耳情格性知识的理论来批判现代主义知识论的问题，另一方面则以根顿具中介性启示（*mediated revelation*）的启示观来指出启示的非中介性问题（根顿认为这正是巴特启示观的问题），以及重新确认一般启示（*general revelation*）在知识论上的重要性。

1. 情格性知识

情格性知识是波兰耳所提出的崭新观念，表面看来，这观念本身存在内在的矛盾。因为按照传统理性主义的理解，真知识理应是而非情格性的（*impersonal*）、客观且具有普遍性的，而不应是情格性的（*personal*）。大陆的学者喜欢将 *personal knowledge* 译为「个人知识」，笔者认为这译法不能将波兰耳这观念的内容准确地表达出来，因为「个人」二字有较重「主观」的味道，而波兰耳正正强调这种理解的活动不是主观的（*subjective*），而是认知者的一种情格性参与（*personal participation*）在客观的现实之中，所以情格性知识是客观的知识。波兰耳更清楚直接地指出：情格性知识就是一种智性上的投入委身（*intellectual commitment*）。情格性知识对于批判及纠正现代主义的知识论和语言观所起的积极作用，可从下列几方面来探讨。

i. 「内住」（*indwelling*）与理解（*understanding*）

对根顿而言，语言并非一种被设置在主—客对立的二元架构中的知性主体所掌握的工具。换句话说，对于那种用来直接连结主观思维与客观世界的二元图式关系的镜式本质语言观和知识论应持否定的态度。根顿借用波兰耳的「内住」（*indwelling*）观念来代替传统知识论上「镜式反映」（*mirroring*）的观点。他主张个人作为一个情格性的存有（*personal being*）「内住」于语言当中而与世界建立起一种认知沟通的关系。正如波兰耳所用过的一个瞎子比喻，瞎子并非将手中的「盲公竹（编按：盲人手杖）视为纯粹一种外在于自己身体的一件认识外在世界的工具。相反，那「盲公竹」已经成为瞎子身体（手）延伸出来的一部分，瞎子仿佛已经「内住」于「盲公竹」当中去认识外面的世界。语言就好比那根「盲公竹」，人「内住」于语言当中，藉此进入世界而且也「内住」于世界之中。根顿采用了波兰耳这种「内住」的语言观，正要提醒我们，人类作为认知主体其实不能从世界抽离出来，然后以一种「上帝的视角」（*God's eye-view*）的超然物外及全知观点去「客观地」认识世界，这种现代主义的知识论观点实际上是将认知主体绝对化、无限化及抽象化，错误地将人的理性设定为普遍真理的基础，如此说来，非时间性和先验性便无可避免不能不成为可信赖的知识（或说真理）的必要条件了。¹⁹然而，根顿认为真正的理解是「内住」于世界中去理解，因此，理解就不是一种牵涉非时间性的抽象活动，相反，它必须是投入具体变化的时序世界中的一种关系性行动。

ii. 信仰寻找理解

1998), pp.vii-viii.

¹⁹康德就认为真正的知识必定是先验综合性的知识。

情格性知识正要告诉我们，世界上没有一种完全抽离肉体世界的非具体性知识（disembodied knowledge），因此「投身」（commitment）就是情格性知识一个不可缺少的元素。「内住」根本就是一种「投身」的认知活动，或者说正正是安瑟伦（Anselm）所提倡「信仰寻求理解」（faith seeking understanding）的意思。波兰耳的情格性知识中「两种类型的觉察性」（two types of awareness）这观念正正能够清楚地诠释「内住」的意思。在认知或理解的过程中，我们的注意力自然会从「附属的觉察性」（subsidiary awareness）中转移到「焦点的觉察性」（focal awareness）中。虽然如此，不等于我们将「附属的觉察性」弃之不顾。相反，我们其实已经不期然地依赖了那种「附属的觉察性」才能有「焦点的觉察性」的理解活动出现，这种依赖，就是「内住」，就是「信」，也就是波兰耳的「默然认识」（tacit knowing）的意思。下面的例子可以帮助读者了解波兰耳所谓「两种类型的觉察性」及「默然认识」这些观念的意思。当一个人去学弹钢琴的时候，初学阶段必定先要操练及熟习基本弹琴的指法，这时初学者的手指在每一琴键上的活动自然会成为觉察的焦点所在，到了进深的学习阶段要去演奏一首乐曲时，觉察的焦点自然会从手指在每一琴键上的活动转移到乐曲整体的和谐结构与意境上面去，手指在每一琴键上的活动就退而受演奏者「附属的觉察性」去管理，但不等于手指在每一琴键上的活动可以弃之不顾，也不等于「附属的觉察性」不重要，它只是「内化」（internalize）或「潜而默化」于演奏者的生命之中，演奏者不期然已倚赖或相信他在初学阶段所熟习的基本功而去进深学习更整全的演奏技巧。因此，由「附属的觉察性」到「焦点的觉察性」就是一种基于「信」的「默然认识」的过程，「内住」或「投身」正是意味着「信」在认识活动上的重要性。没有「信」，人基本上就不能认识及理解任何事物。就算是笛卡儿怀疑主义的方法论，²⁰ 最终其实也无非要证实一切可以被怀疑的知识必然要建立一个哲学上的亚基米德基点的「信仰」之上。就算是更极端的后现代相对主义，当他们反对世界上存在任何永恒不变的普遍基础之时，其激烈的反基础主义的主张何尝又不是一种反基础主义的基础吗？反基础的主张何尝又不是后现代主义者的信念吗？正如维根斯坦（Ludwig Wittgenstein）在他的《论确定性》（On Certainty）一书中对笛卡儿所使用的普遍怀疑的方法亦有以下批评：「如果你企图怀疑一切，你就达不到怀疑一切的程度。怀疑的游戏本身就预先假定了肯定。」²¹ 也就是说，任何认知活动，始终都必须依赖一个确定性（尽管是暂时或可被推翻的）的前设作为其立足点或起点，才有发展的可能。

iii. 偶然理性（contingent rationality）

如果说认识或理解必须是一种内住于具体偶然世界（contingent world）的情格性关系活动，则这具体世界的偶然性必然成为理解活动的一部分。换句话说，偶然性必然是所有知识的一种内在特性。正如根顿所说：「所有知识都是偶然的。」²² 这种主张，正好帮助我们对启蒙运动以来那种高举人的理性可

²⁰正如上文提过，笛卡儿的怀疑主义不是一种绝对的怀疑主义。它只是一种「方法上的怀疑」，怀疑只是作为一种方法论上的手段，不是目的。

²¹参见维根斯坦《论确定性》第 115 节，引自江怡：《维特根斯坦——一种后哲学的文化》（北京：社会科学文献出版社，1998），页 87。

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

以获得绝对无谬误的知识（*infallible knowledge*）或普遍真理（*universal truth*）这种全知观点作出反省与批判。如果我们承认人须要依赖某一知识上的立足点才能认识外在世界，而人作为一个有限的存有，他也只能站在某一立足点上而不能同时站在无限的立足点上去认识外在世界。也就是说，一个人只能站在某一角度而不能同时站在无限的角度去认识其他事物。这就是伽达默尔的「偏见」（*prejudice*）的意思，这种「偏见」是任何人进行认识活动时无可避免的一种「预设」（*presupposition*）或「前理解」（*pre-understanding*），当然这种「偏见」所提供理解的视域只能是有限的、偶然的、可错的。因此，在认识的过程中，语言只是有限性及偶然性的痕迹或记录。带有「偏见」的理解因而要求我们认清人永远没有可能以上帝的全知观点去完全掌握外在世界，更遑论能认识终极的实体。在认识的过程中，人惟有谦卑下来，带着自己的「偏见」去开放地聆听及尊重他者的声音，在这种聆听及尊重对方的沟通过程中，各自的「偏见」便得以互相修正，知识就在这种以他者为首要的沟通关系中孕育出来。

现代主义知识论另一个问题，就是承认人类理性可以掌握非时间性的普遍真理，或者说，知识分为两类，惟有非时间性的具普遍性的理性知识才是可靠的知识或真理。因此，启蒙运动的知识论一直以来忽视「历史时间」与「传统」两者在认知过程中的重要性。但对根顿而言，根本就不可能有一种可以离开历史文化传统而存在的语言，因此当我们说须要「内住」于语言中去认识其他事物的时候，我们就不可能不同时「内住」于语言所承载的历史与传统当中，我们的「偏见」其实也无可避免不受到过去的传统所塑造。正如根顿所说：「真理实在是时间的女儿。」²³事实上每一个人都属于某一独特的历史传统，传统是构成人性不可或缺的元素，因此，人必须返回传统中去聆听传统的声音。对基督徒而言，他要聆听的传统包括两方面：第一，民族性或 / 及地域性的文化传统；²⁴第二，基督教教会对上帝的道的诠释的历史传统。当然，站在基督教的终末观点而言，将永恒终末带进历史时间的圣灵同时也是真理的灵，偶然理性在此刻聆听不同传统的声音之时，所获得的知识尽管是暂时的、有限的、可错的，却是不断被终末性真理的圣灵更新的，所以知识永远应该是向未来开放的，直到终末完全实现之时，真理的灵便会带来全然更新的永恒真理。

2. 具中介性的启示

i. 基督教知识论的起点

如果现代主义知识论的起点是唯理主体性（*rational subjectivity*），后现代解构主义知识论则以「延异」作为其起点。按照德里达的意思，语言一旦以「延异」为起点，则语言意符马上会变成痕迹（*trace*），在场的意符都带有不在场的意符的痕迹，痕迹意味着在场的意符永远总被不在场的意符来界定，在场的语言意符与不在场的语言意符永远在一条无穷尽的语言链条中「延

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

²⁴ 以香港基督徒为例，民族性的文化传统就是指中华民族的文化传统，地域性的文化传统就是指所身处的香港本土特有的文化传统。

异」下去。意符的意义永远被语言的他者（the other of language）推迟而不能固定下来。语言符号意义的单一性和确定性被解构了，语言符号的意义只能相对地在语言链条之内透过差异性的区别而出现。语言之外没有任何真理的基础或参考点，「文本以外无一物」。德里达的相对主义是由于「延异」发生在语言链条之内，能指的意义不断被语言链条内的他者所解构。

虽然根顿的情格性知识亦接受知识的可错性和暂时性，但不等于任何知识（甚至包括有关上帝的知识）都没有客观确定的意义。根顿认为若要保存真理的客观性及确定性，则应该要考虑以启示作为知识论的起点，这启示属于他者的语言（language of the other）。「语言的他者」和「他者的语言」是两回事，前者所指的「他者」必然存在于语言链条之内的，即语言先于他者。按照德里达的观点来说，这「他者」是他者的他者，是不在场的痕迹的痕迹。但后者所指的「他者」是在语言链条 / 文本之外的实体，即他者先于语言，语言是属于他者的。上帝的道（The Word of God）正是那完全的他者（the Wholly Other）的语言。对根顿而言，上帝不是被诠释的文本，上帝是文本以外且对文本进行诠释的终极实在。这样说来，后现代主义者必然批评根顿已回到现代主义者所拥抱的基础主义的在场形而上学去。但对根顿来说，现代主义的问题核心不是在基础主义本身，而是找错了基础，其错处是以人的经验理性（即人自身的主体性）去代替上帝的启示（即「他者的语言」）作为知识真理的基础而已。

ii. 启示的非中介性问题（the problem of immediacy）

当然，以人的主体性取代上帝的启示，表现出来的可以是一种无神论的基础主义。但事实上不少现代主义思想家（如笛卡儿、康德等）绝非无神论者，某些思想家甚至未必排斥来自上帝的启示。如此说来，「以人的主体性取代上帝的启示」这句话又是甚么意思呢？这就牵涉对「启示」这一观念应如何理解的问题。根顿认为启示可分两种：一种为非中介性的启示（immediate revelation）；另一种则为具中介性的启示（mediated revelation）。根顿非常重视启示的非中介性问题，他认为作为现代主义（或启蒙运动）的代表人物德国观念论（German idealism）哲学家黑格尔（G.W.F. Hegel）的启示观正正暴露了这个问题。²⁵ 黑格尔的上帝又可称为「绝对精神」（Absolute Spirit）或「绝对观念」（Absolute Idea），这神圣的「绝对精神」按其本性必然要透过自我向外具体地显示自己而最终又回归自己的辩证过程中获得自我意识。上帝（或「绝对精神」）在世界、自然、历史和人的理性心灵中直接显示其自己。

在这种宗教（笔者按：即绝对宗教）里，神圣的本质就被启示出来了，它的被启示显然意味着它的本质是被知道了。但是它的被知道正是由于它是作为精神，主要地作为自我意识这样的本质而被知道的。²⁶

这个神乃是通过感性直接地被直观为自我，为一个现实的个别的人，只有这样，神才是自我意识。²⁷

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

²⁶ 黑格尔着：《精神现象学》（贺麟等译），下卷（北京：商务印书馆，1987），页 236。

神的本性与人的本性是同样的东西，现在直观到的就是这种统一性。²⁸

因此，自然、历史和人的理性心灵一方面是上帝演化成为自我意识的必经阶段；另一方面这「绝对精神」或「绝对观念」就是潜在的宇宙世界、历史和人的理性，具体的有限世界就是无限的「绝对观念」的直接外在表现和外显形式，这直接自我外显的历程完全不用依靠任何中介物。换言之，黑格尔将超越的绝对者和有限世界之间的鸿沟泯灭了，绝对者不具任何具体存有内容的纯粹观念，在不断的否定与扬弃的辩证过程中生成有限世界并完全内在于有限世界之中，同时又使有限世界复归于「绝对观念」，无限与有限之间的对立在辩证法下被扬弃、被综合。因此，精神即肉体，上帝即宇宙，上帝无限的自我意识即人的有限的自我意识，人的理性即上帝的理性，有限即无限，本体即现象，体相归一就是黑格尔「精神现象学」最终要迈向的目标。当上帝和人（或有限世界）之间的本体区别性（ontological distinction）被除去，人的理性就绝对有可能成为通往上帝之路。事实上这就是巴特（Karl Barth）一直以来所批评的自然神学倾向「以人的主体性取代上帝的启示」的问题，也就是自然神学建基在存有的类比（analogy of being）²⁹ 这个预设之上所带来的问题。

根顿基本上跟随巴特的路线，以上帝在基督里的启示作为对自然神学的批判，不过根顿认为巴特的启示观同样带有启示的非中介性问题。原因是巴特将其启示观建立在启示主体、启示内容与启示诠释者的绝对同一性上面，这种同一性是一种本体上的绝对同一性。巴特高调地坚持这种同一性可以说有两个目的，第一个目的是要捍卫三一上帝本体生命的一体性（Oneness），无论如何，上帝始终是同一个上帝。启示主体、启示内容与启示诠释者只是同一个上帝的三重重复而已（God is the one God in a threefold repetition）³⁰。第二个目的是以这种本体上的绝对同一性作为其启示观的基础，因为对巴特而言，上帝惟有透过自己而启示其自己，基督能够启示三一上帝，原因是基督的生命与上帝的内在生命在本体上是同一的。本体相同是启示得以实现的必要条件，启示仿如一种重复的复印。在超越的三位一体的永恒生命里，首先父、子、灵必定是在本体上完全相同的，这种同一性就已经把作为第二个位格即基督的生命一早在永恒里预先设定（pre-programmed）了。而上帝透过道成肉身的基督所启示的，无非只是直接镜式地反映（immediate mirroring）一早在永恒里就已经预先被设定的神性生命，基督所启示的神性只是重复一早在永恒里就已经预先被设定的上帝的神性，甚至基督所启示的人性也只是重复预先被设定的上帝的人性（the humanity of God）而已。简而言之，巴特的启示观可以被理解为有下列这种倾向：即基督的启示只是三一上帝一种直接的自我外显或自我重复（self-repetition）的过程，如此说来，启示

²⁷同上，页 235。

²⁸同上，页 236-7。

²⁹这是中世纪神学家亚奎那（Thomas Aquinas）神学思想中一个重要的理论。他认为由于这世界是上帝所创造的，因此在本体上受造界和上帝之间应该存在一相互对应或类比的关系。即是说，受造界在本质上或本体上跟上帝有某程度的相似性，因此受造界和上帝之间只有数量上的差异而没有本质上的分别。如果上述观念成立，则以下的推论理论上也可以成立：可以从已知的对象客体和自然界当中的关系秩序去推论而得出有关上帝的知识。这是一种由下而上的神学进路，也就是巴特所说的一种以人的主体性取代由上而下的上帝的启示的进路。

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

就不需要他者作为中介者去完成，启示就变成一种直接镜式反映的自我再现的过程而已，就在这一点上，根顿批评巴特的启示观带有启示的非中介性问题。³¹

iii. 具中介性的一般启示 (mediated general revelation)

根顿认为惟有具中介性的启示才是基督教知识论的起点。换言之，所有启示性的知识应该须要透过独特的中介者（或他者）而获得，即是说启示的中介不应该与启示者本身是同一的，或启示必须要透过他者作为中介而完成。³² 根顿明言，上帝乃是透道成人身的耶稣基督（强调耶稣真实和独特的人性）和圣灵两位独特的位格而启示自己的。

根顿不单认为具中介性的启示是获取上帝的知识或真理的合法途径，他更认为具中介性的一般启示也是获得所有知识（包括有关上帝的知识）的合法途径。在这一点上他与巴特有意见上的分歧。对巴特而言，由于不能接受启示可以透过带有差异性的他者作为中介者去完成，接受一般启示（ general revelation ）就等于接受自然神学，因此巴特否定一般启示在启示上帝的知识上的合法性。根顿认为巴特的问题正是混淆了自然神学与一般启示两个观念。前者基于「存有的类比」这一前设，事实上会将人的理性或经验当作认识上帝的接触点或中介者。但根顿规定后者必须以道成人身的耶稣基督和圣灵两位独特的位格作为中介者，即是说，根顿接受以道成人身的耶稣基督和圣灵作为中介者的一般启示乃是获得所有知识的合法途径。透过这种启示观，根顿其实想要告诉我们，具中介性的启示是任何认识活动的必要条件，这种主张带有下列非常重要的神学知识论的含义：因为任何知识都源于启示，而且所有启示性的知识又是透过他者作为中介者而获得，所以知识是一种外来的赐予。知识因而不能再以主体的优位性原则（特别是人的唯理主体性）作为基础。基于此，聆听及尊重他者声音便成为认识过程中必要的条件。

iv. 自然的神学和上帝的启示

根顿最终其实想透过具中介性的一般启示这观念去建立一套自然的神学（ theology of nature ），或者说得清楚一点，具中介性的一般启示就是自然的神学。自然的神学和自然神学不同，正如上文提过，后者是立足于「存有的类比」去认识上帝，前者是反对从「存有的类比」的基础上获得有关上帝的知识。根顿认为中世纪「存有的类比」是建立在新柏拉图主义宇宙观的流出说（ Neo-Platonic emanation ）上面，整个宇宙万物就是一层一层本质相似的层级性存有，最高的上帝与各层级的存有物因而具备一种存有上的类比；尽管上帝与最低层级有极大的差异，但这种差异只是量上的差异而非质上的差异。自然的神学却以三一创造神学为基础，这种三一的创造神学是一种强调圣父借着圣子和圣灵作为中介者从无中创造万有的创造论。透过对创造的三一上帝与被造世界的本体相异性的肯定，否定新柏拉图主义流出说的创造观。在这种强调上帝与世界本体相异的创造论底下，根顿所建立的自然的神学，首先要带出的是被造世界可以透过不同的中介者去启示它自己被造的独特性，也就是作为每一被造物本身真正独特的他性，

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

³² 同上，页 22。

而这真正独特的他性就是被造物本来的面目或称本相。当然，具中介性的一般启示虽然以启示被造物的本来面目作为最原初的目的，但它却可进一步去启示那创造万物的主，不过其启示的方式不是建立在「存有的类比」之上，不是因为被造物与上帝在本质上有某种相似性故能启示上帝，相反正因为被造物与上帝的本质相异，所以就能在这种独特性及他性中启示上帝就是那完全的祂者，而且启示了这本来完全的祂者因着爱而愿意在其经世活动（economic act）中与跟祂本质相异的被造他者建立关系，事实上惟有愿意包容独特性和他性的爱才是真正的爱。

（六）结语

那不可言说的道，是常道。常道内住于变幻的偶然世界而向人言说，这内住的道既是开显的道也是隐匿的道。这包含显隐二重性结构的道呼唤人惟有内住于这道里才能回应道，被这道认识，被这道言说，被道或真理拥有，因为离开这道，人就不能作甚么。

基督教线上中文资源中心(OCCR)版权所有©2004

OCCR 鸣谢文章原作者及学生福音团契出版社允许在网上发表本文。本文原载于关启文、张国栋编，《后现代文化与基督教》。香港：学生福音团契出版社，2002。

读者可免费下载本文作个人或小组阅读及研究，唯必须全文下载，包括本版权声明，并在引用时声明出处。引用方法及中文文章版权详情及来源可参

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

本文网址 http://occr.christiantimes.org.hk/art_0083.htm

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