Globethics Repository

Globethics

「現代」與「後現代」之爭的神學反思

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Chin, Ken-Pa
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-08 23:58:06
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167553

「現代」與「後現代」之爭的神學反思

曾慶豹(台灣大學哲學研究所博士候選人)

一、問題的開展

甚麼是「後現代」(postmodernity)？這是一個時髦卻又分歧頗大的標籤。無論我們是否留意到，這樣的時髦字眼早已悄悄粉墨登場，來勢洶洶成為世紀末(fin-de-siecle) 的新寵，管他「後」甚麼「現代」、「現代」又「後」到那兒去，貼上這個標籤就好像貼上一個品牌的註冊商標，成為商品，成為賣點。從文學理論、建築、藝術到時裝、電影，都紛紛搶先冠以「後現代」(postmodern)的名號，越是隨意性，就越凸顯後現代現象的原貌：定義「後現代」或理解「後現代」，也就是不懂得「後現代」。

無論提問「後現代」實指為何，究竟合不合法，「後現代」終究是一個存在着的「現象」；也許更恰當的講，「後現代」是一種有別於「現代」或「現代性」(modernity)的東西吧，不然，「後現代」在「後」甚麼「現代」呢？簡單來說，「後現代」應該被理解為對「現

代」的否定，[1]亦即「現代」的誤入歧途和千瘡百孔，盡成為「後現代」的騷首弄姿，「後現代」越是搖旗吶喊，越是一種對「現代」做無情和極端的揭露。最後我們可以說，「後現代」代表著某種文化現象的邏輯，關於「後現代」的研究，恐怕必須經由文化研究(culture studies)和哲學批判(philosophical criticism)的理論追踪，才能揭示其中存在着的思想面貌。

本文主旨在處理這樣一個複雜的議題：基督教神學[2]在介於「現代」與「後現代」的兩難夾縫中，是否存在着一個「選擇性」(alternative)的問題？我想論證的結論是：

---

1. 把「後現代」理解為是對「現代」的否定是否恰當，這當然存在着頗大的爭議，但為了方便於對問題的開展，有必要「暫時性」地接受，以下的討論也將會逐步闡述這樣的理解，雖然存在着「詮釋循環」(hermeneutic circle)，但那是一個可以接受的循環。坦白說，討論「後現代」是很費勁的，因為並不存在着某個思想派別叫做「後現代主義者」，許多已被貼以「後現代思想家」的人，也公開拒絕了這個大標籤，但他們都似乎被「後現代化」了！反正，那些有點對「現代性」產生「反動」或「不滿」的思想家都一併被羅列入此陣云的名單中，管他同不同意，連哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)這位極力捍衛「現代性」的全方位思想家，也被人莫名其妙的「強迫中獎」，這種作法的確是「很後現代」的。總之，一句話，任何想定義「後現代」的努力，都是「現代」的產物，是頭腦簡單的低能兒，壓根兒地搞不清楚「後現代」在「後現代」甚麼。即使是這樣，「後現代」這個「詞」(term)早已泛濫成災，誰能遏遏它呢？或許，也只有喋喋不休，胡言亂語一番才能嗅到「後現代」的騷味，合不合適，就毋需太早下定論了。
2. 這裡指的基督教，是廣義泛稱的"Christianity"(基督宗教)，包括天主教、新教和東正教在內。而我沿用的「神學」一詞為避免被批判作「存有的遺忘」(海德格)或「理體中心」(德里達)，只能將神學理解為某種相似於現象學的「觀」、海德格的「思」、拉納的「傾聽」，維根斯坦的「看」，以避免落入傳統以來把神學當作「神一理體」(theo-logos)或「神的邏輯學」(theo-logical)的偏狹。因此，今天時下有一門叫做「系統神學」(systematic theology)的論述就變得很古怪了。「神學」究竟能不能被系統化？系統化了的神學還叫「神學」嗎？這都是我們必須認真給予檢討的。依我的看法，直今在所謂福音派的陣營中，仍然存在着這種不合時宜或獨斷的神學論述，它們的思想典型依然停留在黑格爾以前的邏輯架構中，在這種框架中徒增了不少「假問題」，是中世紀經院哲學的現代返魂，也是「現代性」哲學「知識論迷思」下的教條化之基督教理性主義。除非我們留意到海德格關於現象學的提問，不然，我們並未真正進入所謂的「神學」之「思」中，這樣的論點可參見奧特(Heinrich Ott)《不可言說的言說》(香港，三聯，1992年)一書，頁18-21之闡述。

基督教思想面對「現代」與「後現代」的對立時，不是一個「非此則彼」(either or)的選擇而是「既不也非」(neither nor)的辯證批判。以下就舖展出，在基督教思想的反思脈絡中對於「現代」和「後現代」的理解和質疑；廓清何以就基督教思想背景下，反叛「現代性」和質疑「後現代」是必要的；在結論的部分，則企圖指出另一條通路的可能。

二、「現代性」主體中心：沒有了神學也沒有了人學

「現代性」(modernity)這個名辭可以追溯到拉丁文的"Modernus"，首先鑄定於五世紀末期，有著當前(present)、現在(now)等意涵，主要是形容基督徒在宗教上的「新紀元」(new age)，有別於羅馬異教的時代。所以，"modernus"就帶有「時間」的意味，再加上救恩史的評價，更是指出某種在文化或精神(ethos)上的優位性。總之「現代」這個概念具有「轉化」(transformation)的意思，以作為某一種區分，是一種新的開始的特殊性。

因此，在某種歷史哲學的假定上，西方人在十七世紀末用"modernity"這個名辭時，就賦予了某種人文主義的轉向，歐洲學術圈都察覺到他們當時擁有著一種不同於古代文化，且理解作與古代根本上的對立或優於古代的[3]。按斗密(Toulmin)的研究指出，「現代性」有兩個根源，一是

3. Robert B. Pippin:《現代主義是一個哲學問題》*(Modernism as a Philosophical Problem)* [Cambridge, Basil Blackwell, 1991]，頁19。

十六世紀的文藝復興，一是十七世紀的理性主義。[4]因此「現代性」可以廣泛的指稱1500年至目前為止的四百多年西方文化；這種文化生態形塑於文藝復興和宗教改革兩個潮流，形成、發展並成熟於十七、十八世紀的理性主義和啟蒙運動兩個思想文化，而十九世紀以降的工業生產方式、資本主義經濟結構和民主憲政體制之建立，則是「現代性」的具體成效和體顯。「現代性」可以被理解為：其一是它被設定為不僅不同於先前的事物，同時也優於先前的事物，故有一種所謂「進步」的觀念；其二是假定人能正確瞭解或知道「現代性」之全部意涵。這兩方面對「現代性」的界說，從神學和哲學的角度看來，正是理性主義和啟蒙精神的基調。

我們的疑問是，古代基督徒和十七世紀都自稱作「現代性」，究竟之間的區別在那？十七世紀的「現代性」之合法性(legitmacy)在那？漢斯．布門伯(Hans Blumenberg)認為，現代與中世紀基督徒立場之不同是，前者強調「自我確證」(self-assertion)非來自於基督徒式對上帝的依賴，而是在理論求知上獲得解放，企圖親自指揮自然。布門伯稱「現代性」的合法性為一種「充足合理性」(sufficient rationality)，發展出有關方法、技術控制、功利等觀念來處理問題，這是過去傳統(基督教世界觀)所辦不到的[5]。換言之，這裏存在着一種關於典範更替(paradigmatic change)的問題，從神諭的宇宙論世界觀轉換到理性的數學化世界觀去，從聖經福音的歷史哲學信念更易到除咒開明的進步發

4. S.Toulmin：《世界性：現代性的隱密議題》*(Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity)*[New York, 1900]。
5. Hans Blumenberg:《現代的合法性》*(The Legitimacy of the Modern Age)*, trans. Robert Wallace(Cambridge, 1983)，頁138,140,336。

展努力上。就歷史發展的邏輯來看，「現代性」的獨特意涵的確不同於古代希臘羅馬，也不同於中世紀希伯來—基督教文明；在思想的特徵和態度上，現代人以不同的眼光看待事物，由過往的神學形上學中走出，提昇人們理性之光，迎接對人的成熟和期待。這種表現作「自覺」的精神，毫無疑問的是思想的成果，也就意味着開展出某種不同於古代、中世紀的思想態度，以理性為謀劃作核心，表現在數學、科學的偉大發現上。我們毋寧可以如此說：出現了某種異質性的典範類型作主導，普遍掀起於自覺的精神活動上，豐富了近代特有的文化成果。從笛卡兒(Rene Descartes)到康德(Immanuel Kant)，「現代性」在哲學論述上遂步開展而來。

基本上，關於「現代性」的形成和論旨，可簡單地歸結為：主體性原則(principle of subjectivity)、啟蒙精神和理性化(rationalization)。以下就展開主體性原則中心化的分析和討論，遂步反省並檢討。

我們同意並接受韋伯(Max Weber)的理解，將西方意識的現代結構所普遍具有的「現代性」特徵，視理性主義為它的特性圖像(features)，在思想史上則表現作我們慣稱的「主體性哲學」。主體性原則是現代性的原則，在現代性中，宗教生活、國家、社會以及科學、道德、藝術都轉化為只是主體性原則的衆多具體表現。主體性哲學是一種反省的哲學，它的結構銘刻於笛卡兒「我思故我在」(cogito ergo sum)的名言中，為一抽象的、數學化的主體性；在康德，主體性原則就表現為絕對自我意識的形式，分別在三大批判中安立理性於最高之判斷的位置，使各領域都獲得其證成的有效性。可以這麼說，「現代性」的主體性原則，在於「它是個自我關連的結構，認知的主體，迂迴於

自身，將自身視作客體，以便如同在鏡子中一般的觀察到自己，一般稱之作思辨的方式」[6]。

近代思想普遍提昇了方法論意識，而所謂的方法論就表現在對普遍數學(Mathesis Universalis)的假定上。所以，

所謂的理性，就理性的作用，即用理性來認知，從自然之光進行推理，推理就是有條理地或方法地拓展眞理，方法就在於理性認識的秩序和規則，尋獲普遍的有效和適應。而普遍懷疑在發現眞理的方法上，又確立為理性的優位(priority)，換言之，懷疑是尋找確證的主體優位性作用。這正是理性主義的典型，所謂方法、理性、懷疑，不過是主體掛帥(subject-centric)的形式表現自己，因而確立了這樣一個命題：凡是經主體清晰明瞭的認知都是眞的。

"Cogito ego sum"說明了「現代性」的特徵，主體存在是一項事實，並且以理性(思維)的形式存在，一切外在於主體之外的實在都必須是經過主體來確證的，主體即實體(substance)，理性主體性(rational subjectivity)以基礎主義(foundationalism)的姿勢出現。[7]主體以思維形式出現，而且在知識論和存有論上均具有優位性和能動性，這樣，主體與世界成為對立，世界成了被主體認識乃至於資用和支配

---

6. Jürgen Habermas:《現代性的哲學論述：十二講》(*Der philosophische Diskurs der Moderne*)[Frankfurt, 1985]頁29。
哈伯瑪斯這段話多少隱晦地表示對近代哲學的不滿，「如同在鏡子中一般的觀察到自己」使我們連想到海德格曾批評近代主體形上學為一種「世界圖像」的表象思維，意即主體或人是以自身的形像來設想或理解世界的；另一哲學家理查．羅蒂(Richard Rorty)更直接的指哲學為一面「巨鏡的心靈圖畫」，把主體或心靈(mind)理解為反映實在的鏡子。

7. Dalia Judovitz認為，"Cogito"的提出並非要經由懷疑而證明主體的存在，它的存在無非是陳述作表象(representaton)的「我思」。「我思」的眞實命題放在表象的秩序上，是自我明證的(self-evident)的語言。見氏著《笛卡兒中的主體性和表象：現代性的源起》(*Subjectivity and Representation in Descartes-The Origins of Modernity*)[Cambridge University Press, 1988]頁110。

的對象；從此，人成了自然界的征服者，駕馭自然，完成主體的宰制慾望，理性是那允諾進行宰制的合法性基礎。笛卡兒在建立了主體之後，即立刻表現出對自然求征服的態度，[8]如果十八世紀的啟蒙精神體現在康德哲學中，那麼笛卡兒的哲學可謂文藝復興人文主義在哲學上申辯「主體的覺醒」，更重要的是保存了形上學的提問和框架，以實體和二元論思想為論述的基準。從以上的討論看來，「現代性」在笛卡兒的哲學陳述中獲得了系統性的闡明，作為「現代性」的首要特徵——主體性原則，誕生在理性主義的時代先驅中。

然而，關於主體性原則的眞正完成，則要等到作為啟蒙哲學的康德之「哥白尼革命」後。在還沒進入討論康德以前，我們必須附帶談到關於馬丁．路德發現「信仰主體」優位的歷史意義。在哲學上，笛卡兒尋獲思維的主體，而在宗教上，路德則堅立了「稱義」(得救)主體；從思想史的系譜學來看，路德的「唯信」(fides sola)是一種「中心的移位」，由中世紀天主教系統的「教會中心」轉移到主體的「唯信中心」，宗教改革運動的這個成功，相當關鍵性的決定近代歐洲「主體哲學」的命運，也就是說，路德的神學轉向與笛卡兒和康德的哲學之間，存在着一種內在的相干性。無論是「因信稱義」、「唯獨恩典」(sola gratia)，甚至「唯獨聖經」(scriptura sola)，都立基在一個更根本的命題上，那就是：人人皆是祭司。以其說是路德「去中心」(decentred)，不如說是中心的更替，「信仰

8. Descartes：《方法談》(Discourse on Method)，收入《笛卡兒的哲學著作》卷一(*The Philosophical Writings of Descartes* Vol.1) John Cotlinghametc 譯(Cambridge University Press,1985) 頁142-143。

主體」發現了稱義或得救上的優位，人人可直接、單獨地面對上帝，雖然路德那裏的上帝是一個絕對主體、主宰的上帝，在神學的論證上是上帝的優位，但從經驗事實中卻發現，這是一次「主體性的勝利」，儘管它是「信仰主體」的優位。[9]所以，路德認為信仰使人擺脫一切外在的束縛，「一個基督徒因著信仰就在凡事上有自由」[10]；「信仰主體」是自足的，甚至是自律的，因為「當作甚麼，就作甚麼，並且樣樣做得好」[11]。

路德「因信稱義」在神學義理的論述當然可以證成唯信的上帝中心說；但是，就神學意涵的意向性活動，則是徹底的主體主義(subjectivism)，因為他強調個人在面對上帝時被救贖與否的問題，而不是外在的制度、儀式或聖品等傳統的媒介(mediation)，唯有經過作為「信仰主體」的個人才有稱義與否的問題。[12]

現在我們回到康德。康德明確地將主體的功能納入主體的邏輯中，主體性是通過先驗範疇和先驗原則的形式體現出來的，這一邏輯化的立場是直接從普遍性，從人類意識的角度來規定主體的功能的。康德宣稱「一切所謂經驗的可能性條件，亦即經驗對象之可能性條件」[13]，換言之，經驗對象之所以可能性，其實就是主體之可能性。這

---

9. 參見拙作：〈「現代性」議題的兩個面向〉，刊載台北《哲學與文化》月刊，十八卷第十二期(1991.12.)頁1114。
10. 〈論善功〉，收入《路德選集》(上)[香港．基督教文藝出版社，1985]，頁32。
11. 〈論善功〉，同上，頁23。
12. 哈伯瑪斯的《現代性的哲學論述》也支持這種看法，見頁27-28。另請參見拙文〈馬丁路德的神學思想與近代歐洲之開展〉，載於《哲學與文化》月刊，十七卷第六期(1990.6)。
13. Kant:《純粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*), Norman Kemp Smith譯(London, Macmillian, 1961) A 158。

充份的表現出康德所謂「知性為自然立法」之斷言。[14]基於主體性原則的進路，康德在《純粹理性批判》的前半部有關先驗分析論中使我們的知識與認知活動上達到了普遍性與必然性的基礎，也就是透過先驗統覺(transcendental apperception)，使感性直觀經想像力之綜合，由知性的條件——範疇，產生再認識，最後「表象」則成為我的對象。最後，「物自身」與「現象」的區分成了必然的結論[15]，表面上好像消極地以「物自身」作為界限概念(limiting concept)，[16]其實是保障了主體認識論的合法性。

法國哲學家傅柯(Michel Foucault)有力的指出，康德把古典哲學時代以表象的知識體系(episteme)，跨越到以人是認知主體的知識體系。傅柯指康德的「經驗——超驗雙重性」是「有限性分析」的一種，但是這種模式一方面認為人需要依於經驗，另一方面人又是使一切知識成為可能的超驗性條件——主體。[17]傅柯的分析是正確的，康德哲學就是從主體有限性出發，再從主體的難處轉化成主體的無限能力；換言之，認知主體或主體性原則，經康德解釋後，使人類在有限性中發掘知識的無限先驗條件，雖然人的局限性是被認識到了，但這種局限性卻又成了確切性知識的基礎。

基督教神學不能同意也不接受「現代性」特徵下的「主體性原則」，那是一種無限膨脹成自我指涉的大寫主體(a self-referential subject-writ-large)，「主體」儼然代替了

14. 同上，A127。
15. 參見拙作：〈對康德哲學「物自身」與「現象」之分的研究和反省〉，載於台北《鵝湖》月刊第二〇四期(1992.6)，頁49-57。
16. 《純粹理性批判》，同上，B311。
17. Michel Foucault:《事物的秩序》*(The Order of Things)*[New York, 1973]，頁243-248。

「上帝」。而且，又以主體為中心，由主體來演繹一切，一切外在於主體的事物，無不以主體為基礎的，所謂的「上帝」，他的合法性也同樣不能越過主體的。無論是笛卡兒「誠實的上帝」或康德「福禍償報的上帝」，都是主體性原則下的產物，更恰當的說，上帝只不過是主體性原則自我指涉時「暫時借來」的工具，這樣的上帝還是亞伯拉罕、以撒、雅各的上帝嗎？說得徹底一點，眞正的上帝是那大寫的主體不是？事實上，「現代性」的主體性原則是容納不下基督教的上帝信仰的，主體挺立，以支配者的姿態出現，連上帝也必須乖乖遵照主體所設定的法則，所以康德只能接受「道德宗教」下的上帝，所謂的「道德宗教」，也就是「理性宗教」(Vernunft religion)，而所謂的上帝，也不過是在道德上立法的理性法則[18]。無論是將主體看作是意識、自我或一般的精神，終究不存在着啟示宗教下的上帝信仰。

主體性原則的一個核心困難，就是假定了主客對立的二元論思想，沒有人能回答主體究竟是誰，因為存在着的只有孤立的、抽象的主體，是沒有世界的主體，這也就意味着不存在着「關係」。主體的支配意識被凸顯，就在於以這樣主客二元的形上框架來看待客體對象，事實上，也就是喪失客體的主體性，這樣的格局下，其結果就是客體連同主體一同消失。取消了「關係性」，也就取消了賴以互動的上帝，上帝與人總是在一種「關係性」的範疇中來進行理解的，主體被拋置於無關係性的狀況，主體究竟如何認識自己，又如何與上帝形成互動。基督教神學所舖展

18. Kant:《純粹理性限度內的宗教》*(Religion within the Limits of Reason Alone)*[New York 1960]，頁 55-57。

出來的神學論述，總是將人理解為在交互主體性(intersubjectivity)中的人，也只有在與上帝的相互瞭解(mutual understanding)的境域中(horizon)，信仰才發生，或者人與上帝的關係才得以被認識。「現代性」的主體性原則是「單一主體」(solitary subject)，這樣的主體性原則必然以取消上帝信仰為結論的，或者說，主體的指導性作用所捏造出來的上帝，也就是主體意識下的支配性產物；所以，可以按主體喜好，想把甚麼當上帝就當作為上帝，這樣的上帝就是「相似於」主體的「新上帝」。費爾巴哈(Feuerbach)對宗教的有名斷言，正是「現代性」主體中心論下的簡要說明。

不管主體被理解為甚麼，可以肯定的是，主體是自足和自律的。基督教神學常惦記着「巴別塔故事」的警訊：人要像人，人想像上帝，這是危險的。「如今既作起這事來，以後他們所要作的事，就沒有不成就的了」[19]，這正是主體膨脹的結果，是自足的、自律的(「一樣的人民，一樣的言語」)普遍和必然。主體獲得了合法性的基礎，以此以為可以演繹一切，凡經由主體建構的無不可能成功的，主體表現為確定的能力，可安排、設定，形成指揮的支配邏輯。一切所謂的自然科學均以主體的先驗原則為基礎的，外在世界的知識只不過是納入先驗範疇的作用後的結果。這種企圖，表示主體亦即是一座通天塔，然而「巴別塔」的警訊卻是相反，因為主體是有限的、不足的，任何像逾越此範圍者，是危險的，是想成為上帝一般的危險。

其實，基督教神學在檢討「現代性」的主體性原則

19.〈創世記〉第十一章第六節。

時，最有利的批判利器就是把人理解為「位格」(person)而非「主體」。在基督教神學看來，把人理解為「主體」，事實上是貶低了人的價值和地位，因為那被抽離了關係性範疇以外的人已不在是活生生的人；一如海德格所指出的，在主體獨尊的格局下，所謂的主體是「缺乏世界的自我」，一切外在於主體的他人(alter ego)都可以被對象化，那麼這種結果不正是霍布斯(Thomas Hobbes)所言的「人是人的豺狼」(Homo homini lupus)嗎？

「巴別塔故事」的警訊正是關於「認識你自己」的警訊，也就是意味着「要知道你不是神，而是人」。近代以來的主體性原則之被建立，就是沒有遵循由希臘詩人所發出的告誡，反而通過「主體」，想「盡可能地成為不朽的」，這條形上學進路的災難性後果即是海德格所憂心的「存在的遺忘」，而對基督教神學而言，這是神聖者上帝遭到理性(主體)劊子手追殺的噩運；最後，沒有了神學，也沒有了人學。

在主體性原則下，上帝被取消了，神聖價值也不復存在。人不需要以神聖者作為存在的根據，最後所謂的主體的自我認識，也就不得不以歷史主義的相對性和自然主義的生物性作為歸宿，沒有上帝，也沒有神聖價值。現象學家謝勒(Max Scheler)就看到了這個危險性，因而他就積極的建立起以基督教傳統為背景的「人觀」，重提「位格」的思想，以援救「現代性」主體性原則下關於人的價值的失落。謝勒認為：人，只有人，就其為位格的存在而言，能夠自己超越自己。人在自我認識和自我超越中，都是以一個中心來出發的，這個中心本身卻不可能是世界的或是自然的部分，也就是說，這個中心是彼岸的，即可能存在於最高的存在理由本身之中；所以，人的特殊性和作為本

質性的存在，即位格，是比他自己和世界都優越的存有者。[20]謝勒坦言，基督教的一神論信仰使人的觀念達成可能性範圍內的高峰。人與上帝是在其「位格」上的相關性，「人是按上帝的肖像造的」；然而，人與上帝又是依於那本質上相類同的「聖子」來居間調解的，「聖子」在祂自己的內在本質中向人顯示上帝，他憑着神的權威給人們規定信仰的內容和戒律。[21]人之所以為人的價值和本質，之所以是超越的，是因為它的理由來自於「最高的存在理由本身」——上帝。人不是物，上帝賜予了尊貴和神聖，因為上帝即是尊貴和神聖。再者，人作為位格的存在，意指在行動中的具體和統一，這個行動的趨向和完成，是人奔向上帝旅程的存在性活動，上帝的救贖和恩惠臨及人，在行動的具體和統一的位格中「認識自己」。

位格在謝勒的說法中，是一種動態的存有，一種恆定的實現流(flow of acts)。位格是本有的價值——存有。面對神性存有者，在悔罪、傾愛中，心靈接受了愛的價值——存有的感召，也就是在上帝的光照中(in lumine Dei)來領悟到我自己和這個世界。而就對上帝的認識而言，謝勒以為上帝的實存於激盪歷史的普遍啟示中，也在舊約之中昭顯祂不同清晰的程度，而祂最完整的形式昭示在基督的「言成肉身」之中。

關於上帝的談論，總是就關係性的範疇中來說的。更恰當的說，上帝與人之間存在着一種「位格際」(inter-person)，信仰總是在此境域中證成或開展，關於上帝的言

---

20. Max Scheler:《人在宇宙中的地位》*(Die Stellung des Menschen im Kosmos)*,李伯傑譯(貴州人民出版社，1989)，頁39-40。
21. 同上，頁91。

說或上帝之恩之所以可能，一定是在馬丁．布柏(Martin Buber)所謂的「相遇」情境中，以對話(祈禱、讀經、誦頌)和溝通(宣講、團契)來進入信仰之中。所以，近代「主體性原則」的中心論述，就是將另一主體(上帝)給取消，在神學的意義看來，其導向的災難性的後果是客體(另一主體／上帝)連同主體(作為位格的人)一同消失，沒有了神學，也沒有了人學。[22]

三、「後現代」去中心化：沒有了人學也沒有了神學

隨着笛卡兒一聲「我思故我在」，宣告上帝的隱退，「主體」儼然成了「新上帝」；尼采藉著白天打燈籠的瘋子，高喊「上帝死了」，一切所謂的理性、眞理、善，都變成了一堆無用的文字符號，沒有了那作為「終極的」、

22. 經過理性主義和啟蒙運動兩個時期的衝擊，基督教神學是很忙碌的，然而在成果和反省上卻是蒼白和無力的。從利奇爾主義(Ritschlianism)到自由主義神學，基督教神學只能處在挨打的狀態，在此忙忙碌碌接招之際，只得樂觀附應理性主義，神學論述成了啟蒙精神的產物。近代神學思潮的發展，幾近集中在關於「歷史上的耶穌」的爭論上，史懷哲(Albert Schweitzer)在其《論歷史性耶穌的追問》*(The Quest of the Historical Jesus*, 1906) 就總結了這段時期所有文獻上的討論。從哲學系譜的追踪得知，這場神學思想運動主要是間接受到黑格爾(Hegel) 早期神學論作中一篇有關〈耶穌傳〉的影響，接着青年黑格爾學派中的施特勞斯(D.F. Strauss)的《耶穌傳，一部批判的論述》*(Leben Jesu, Kritische bearbeitet)*奠定了自由主義神學論在杜賓根(Tubingen)學派中的面貌，一直到哈那克(Adolf von Harnack) 都繞着「歷史的」問題打轉。直到巴特(Karl Barth)在1919年出版《羅馬人書註釋》*(Der Römerbrief)*才敲響了這個警鐘，在人類文明面對自我摧毀和生死存亡之際，將批判的矛盾對準了「現代性」的議題上。無疑的，可以這麼大膽的說，對於近代神學(巴特之前)我們可以「繞道而過」因為這些神學家們並沒有幫助我們反省、批判「現代性」的問題；相反的，在漢斯．昆(Hans Küng)眼中，巴特正是那開啟對「現代性」做批判的「後現代神學家」之第一人，見《第三個千禧年的神學》*(Theology for the Third Millennium)*[New York, Doubleday, 1988]，頁273。

「本質性的」，「虛無主義」最終才是結論[23]，於是傅柯隨之也就宣佈「人死了」的後現代祭典的開始。

後現代之所以來勢洶洶，具有爆炸的殺傷力，正是因為他們把矛頭一致地指向「現代性」的「新上帝」——大寫的「主體」，反叛主體、去主體中心，成了後現代宗教儀式的「阿們頌」(按：基督教的敬拜聖詩)。無論把後現代視為「後工業社會」(丹尼爾．貝爾)、「晚期資本主義」(詹明信)、「消費一再複製的擬像社會」(鮑瑞亞，Baudrillard)、「哲學的終結」(海德格)、「去中心化」(德里達)、「知識考古學」(傅柯)、「後現代主義」(李歐塔)等等，他們的哲學意涵旨在更根本的拒絕承認「現代性」所建構的「主體性原則」。[24]也許可以這麼說，當代歐陸哲學的誕生，就是在對「現代性」充滿着不滿的情緒下展開的，而海德格的「存有」(sein)的形上學命運式思考，正是掀起了對「主體」根基動搖的有力詰難。對主體形上學的批判成了對「存有的遺忘」的批判，把對「存有」的重新提問意味着對主體哲學或人類中心論的解構；海德格關於「存有」命運(mittence)的沈思到了德里達變成對任何在場(presence)的徹底解構。總之，對「現代性」主體性原則作批判的形上學進路即是「後現代」思想的主要特徵，任何討論「後現代」思潮的問題意識是無法迂迴避開討論

---

23. 「甚麼是虛無主義？就是最高價值喪失價值，缺乏目標；缺乏對『為何』的答案。」參見尼采《權力意志》(The Will to Power) Trans. by Kaufmann and Hollingdale (New York, 1968)，頁9。海德格認為，「上帝死了」是尼采對「虛無主義」所下的最簡要、最有力的宣言。

24. 將「後現代」思潮做系譜學(genealogy)的追踪，應以尼采為宗而再分為二：一是經由海德格到德里達；另一是法國的後結構主義者，包括傅柯、李歐塔(Lyotard)。參見同前註哈伯瑪斯《現代性的哲學論述》，頁120。我認為，前面一條是採形上學解構的路線，後面的立場就是進行知識論顛覆的工作。

這條進路的；[25]而我認為，這條進路與基督教神學息息相關。

「現代性」哲學以「人是『主體』」的命題規定了主體中心的支配邏輯，將主體設想為全體存有者之中的中心化樞紐，"subjectum"是主體亦是實體(substratum)的意思。主體的孤立化成了獨斷和權力，人由此被理解為所有存有者的中心和尺度，所有外在於主體以外的都是主體活動形構和捏造出來的主體性表象邏輯，海德格稱之作「全體存有者的客體化和表象化是主體世界的轉化」，[26]主體性問題的形上學命運就是以主體性所起的作用為作用，「存有」的歷史即是一部「存有」的「遺忘史」，是「存有」內部自形解構的歷史。正像柏拉圖將「存有」設想為「理型」(Idea)、尼采則視為「意志」，「現代性」的主體性也是這種「中心性」思考的典型，同樣的是以「變換了的人的自我概念的歷史作為形上學的最基本地位的最中心的歷史」[27]。「存有」並非必然走向遺忘，而是一種誤入歧途的自我毀滅，「存有」的自形解構的偶然性即成了必然性，「命運」意味着歷史的無法抗拒，遺忘即「存有」，「存有」亦即遺忘，「存有」的內部就是一種「存有的方式」，這種方式即是遺忘；所以，遺忘之所以徹底，就是連遺忘本身也被遺忘了。主體變成技術的化身，是以「要求」、「徵召」使事物呈現，使之產生，在所謂的「組一

25. 任何問題，只要是用主觀與客觀，或者世界與人，或者真理與證實這些相對的術語提出來的，就是形上學的。「現代性」的本性思考，即是一種主、客構成二元化對立的結果，而主體被設想為某種「優位」、「中心」時，也就呈現為一種形上學的假定。
26. Heidegger:《尼采》卷四(*Nietzsche* Vol.4) trans. by Frank A. Capuzzi (San Francisco, 1982)，頁28。
27.《尼采》卷一，trans. by David Farrell Krell (New York, 1979)，頁164。

構」(Gestell)的支配性介入中，主體即是那經由暴力使「存有」造成遺忘的形上學設定，帶之而來的是，人被遺忘了、世界被遺忘了、眞理被遺忘了，甚至揭露「遺忘」也被遺忘了，這在根本上是「存有的遺忘」的形上學或存有學的命運。

主體的客體化和表象性僅僅是以主體出發，經由概念化和數學化的程序將「存有」給於規定，即是實體化的表象思維；這意思就是說，由於預先落入了以主體為架構出的二元性和主體的優位性，給於規定的「存有」當然不是「存有」，它仍然是客觀對象中的「存有者」(seiendes)。我們注意到了，海德格對「現代性」的批判，首先重提形上學關於對「存有」的領悟，因為「現代性」的誤入歧途是形上學的後果，「人」在根本上被扭曲了；也就是說，要重新把握「人」，就必須進行形上學的清刷工作，這項工作是很艱巨的，因為它是哲學問題中關於「命運」的思考——呈現「存有的遺忘」的歷史。

為甚麼「存有」是哲學的第一性問題而不是「主體」呢？上面已經表達過了，主體所建構出來對世界和人的理解都是片面的，因為主體總是被抽離世界，以外來以自身的邏輯來規定世界之為何的，這樣的世界是非本眞性，因為它是主體外化的結果；尤其嚴重的是，首先將主體孤立化的二元框架更是荒唐，這樣的主體究竟存不存在是很令人懷疑的，也就建立在這樣的虛構、非活生生、假的「主體」上，自然的，我們得到關於人和世界的眞實性瞭解也就不可能。除非我們回到「存有」的問題，主體形上學的片面才得以被揭露，也唯有重新提問「存有」，「人」究竟是誰才可能獲得解答。

簡單來說，「存有」問題之所以是更為要緊的問題的

理由可歸結為三點：一、這是一切問題中範圍最為寬廣的，所有的存有者，包括經驗、概念、範疇和具體存在物，都相關「存有」或「虛無」的問題；二、關於存有者是甚麼，它又是如何變化的等等問題，都深觸「存有」的問題，因為問題追問的根本必問到「存有」；三、任何的提問者都是存有者，並沒有主體的優位性，提問都必須從問題的所問的「存有」之方面給予說明。[28]一方面，我們看到「現代性」主體哲學把那作為根本的問題給丟棄了，自然也就無法進一步回答關於「主體」是誰的問題；並且，依於主體性原則所建立的任何言說也就變得片面和可笑，因為他們並沒有留意「主體」並非第一性，所開展出來對「人」的理解也就是可疑的，而關於回答「人」是誰的問題，是必須以「存有」做為提問而開始的。因此，作為「存有在此」(Da-sein)的提出正是扣緊着關於「存有」的問題的，也是對主體形上學的反樸。也就是，「此在」(Dasein)並不能脫離關於對「存有」的提問之外來給予描述的，「後現代」思潮對「現代性」主體性原則的消解，正是以形上學為起點的，亦即回到那更根本的問題，更廣泛的問題上。總之，避開了「存有」，「此在」則無從說起；不從「此在」入手，「存有」變得虛幻飄渺而不可知，因此之間存在着「詮釋循環」(hermeneutic circle)的事實。[29]

---

28. Heidegger:《形上學導論》(*An Introduction to Metaphysic*)trans. by Ralph Manheim，Yale University Press, 1980，頁2-3。

29. 海德格關於詮釋學的獨到性見解，正是相對於主體性哲學的知識論或認識論而言的。換言之，這裡存在着一種方法論的轉向，為擺脫以主客二元對立為框架的方法論預設，也就相應於勾畫出非主體化的詮釋活動。所以，關於「後現代」思潮的討論是與詮釋學的問題無法分開的，為這個原故，海德格在「現代」與「後現代」之間所代表的關鍵性斷裂也就是不容質疑的。

海德格的存有論，一是找到問題的根源，二則是找出思想的歸宿。「此在」的種種分析就表現出對「存有的遺忘」作批判的一個新的起點，海德格稱之為「基礎存有學」(Fundamentalontologie)，從「存有」的問題跨到「此在」的問題。海德格運思於現象學，表示一個存有者的開顯，其全部作用在於向「存有」開放，「此在」即是向「存有」開放的存有者；換言之，存有學的起點即是經過此一存有者——此在，來理解或開顯「存有」的，因為「此在」是「存有開顯自己的場域」[30]，對「存有」的領悟本身就是「此在」的「存有」的特徵，「此在」是存有學的，有別於一般存有者。[31]然而，這不是說「此在」成了某個中心或實體之類的，相反的，「存有」總是某種未明的，而「此在」作為「存有」的開顯者，是徹底的開放的，完全不同於近代主體形上學主客二元架構中的主體中心和獨我論(egoism)的片面。

我們清楚海德格的「此在」即是指「人」。[32]「此在」無論如何總要以某種方式與之相關的那個「存有」，我們稱之為「存在」(existenz)。[33]這裡說的存在，或存在活動，以至於存在狀態，都是就「人」來說的。Dasein的"Da"是「在那兒」的意思，指人在存在狀態上不斷的走出(Ek-)自己，以超越的方式顯示「存有」，成為「存有」在那兒，亦即開顯存有。此在本質上即是「在世存有」(In-der-welt-sein)。[34]此在的「在世」乃是一個整體現象，此在

30.《形上學導論》，同前註，頁205。
31. 海德格：《存有與時間》(*Sein und Zeit*) (Tübingen, 1927)，頁12。
32.《存有與時間》，同前註，頁7。只有此在是會追問「存有」問題的「存有者」；會發問的存有者即是此在。
33.《存有與時間》，同前註，頁12。
34.《存有與時間》，同前註，頁13。

總是已經「在世界中存有」了。這裡的「總是已經」十分要緊，主要是瞭解到人有世界性(Weltlichkeit)的存有獨特方式，所以此在最初所理解的是他的「世界」；「世界」是存在者整體能夠顯示其自身的「怎樣」(des wie)，而不是自然世界器物論的「甚麼」(was)，因為此在總是在(世)並與之發生關連，其基本上是一種「指意性」(Bedeutsamkeit)，這「指意性」也就構成此在的世界性——周遭世界(Umwelt)和共同世界(Mitwelt)。

此在是那個為的就是「存有」本身而存有的存有者，[35]就是我自己之所是的那個存有者。也就是此在的「去存有」(Zu-sein)[36]或「成為存有」。海德格從此在自身之存在性徵(existential)中把握，世界形成了開顯的場域。周遭世界要揭露的是，並不存在着一個無世界的孤立主體，存有總是在那兒；共同世界是闡明了，無他者的絕緣自我歸根結底並不首先存在的。[37]他人是誰，我又是誰，海德格試圖從存有學的角度，更好説是詮釋學的運思，將主體形上學的主客二元給克服，超越了知識論框架下的「主體」。總之，此在作為取代「現代性」的主體，也就援救了「人成為主體」連帶使「世界成為圖像」的噩運，[38]因為人成為主體之際，世界才成了與主體相對立的被主體表象化或客體化的圖像[39]，此在的境域在時間性中向着存有開放，因此人總是在其中領悟自身的有限性，融於世界之中。

35.《存有與時間》，同前註，頁191。
36.《存有與時間》，同前註，頁42。
37.《存有與時間》，同前註，頁116。
38. 海德格：《林中路》(*Holzwege*) (Frankfurt am Main, 1950)，頁91。
39.《林中路》，同前註，頁92。

從「存有」的問題到對「此在」的分析，究竟海德格有沒有超越呢？德里達就表示了對海德格的不滿，認為他對主體形上學的批判充其量僅僅是一種「考古學的徹底」，它終究還是一種對人的本質更深刻的重估、重復，甚至是重構；[40]而哈伯瑪斯也批評海德格重新帶回主體哲學中，雖然他曾提出「世界」的概念以批判意識的哲學，關於回答「此在是誰」時，海德格只止於將此在理解到先驗主體之位置而已，此在的確證並不是經由溝通產生的，所謂的「世界」在海德格那裡仍是一個封閉的，他並沒有使「世界」在以生活世界(Lebenswelt)為背景中構成一種交互主體性(inter-subjektiv)的相互理解(der Verständigung)之歷程，只有「共同此在」(Mit-Dasein)才是突破主體哲學的先在條件。[41]因此，哈伯瑪斯認為海德格還保留了胡賽爾「獨我論」(Solipsism)的殘遺。

我認為，德里達和哈伯瑪斯的批評是中肯的。那麼我們接着要問，他們倆又是如何處理海德格的難題的呢？

在我們進入討論德里達之前，容我們再進一步追問海德格是否留意到這個問題。我們的答案是有的，那麼，究竟他是怎樣處理的。[42]後期海德格哲學的「轉向」(Kehre)放棄了與人的「存有」的關涉，企圖表現不涉及「此在」的存有的那種「存有」的湧現形式，沉醉於「思」、

---

40. Derrida:《哲學之邊緣》*(Margins of Philosophy)*，trans. by Alan Bass, University of Chicago Press 1982，頁153。

41. 哈伯瑪斯，同前註6，頁177-178。

42. 不少學者反對區分前後期的海德格，甚至認為有前後期之分卻沒有思想上的不同，我對後者的立場採取保留的態度。參見宋祖良：〈一條不能通行的路——海德格爾和今人評《存在與時間》〉，載於上海《學術月刊》1993年第九期。基本上，我接受海德格前後期思想殊異的說法，後期表現為某種「新尼采主義者」(Neo-Nietzschean)的調調，與德里達的立場是很相近的。而德里達比海德格走得更遠，更徹底的激進化，成為某種神秘主義的冥思。

「詩」、「言」。「語言是屬於人之存有之最親密鄰友」，[43]語言即是存有；又說「是語言在說。人只是在他傾聽語言的呼喚並回答語言的呼喚的時候才說」[44]，是語言在說，任「存有」而「存有」，人只不過是「存有」開顯的媒介。此在已不再是海德格思考的對象，更好說是他放棄了「基礎存有學」的努力，甚至有「反主體」、「去主體」之嫌。〈論人類中心論〉(Brief über den Humanismus)暴露出了海德格關於「人」的思考閃爍其詞，更高揚「存有」的優位性，故然更徹底的批判主體性或人類中心論，但也不免令人懷疑海德格給「人」留下了甚麼樣的位置。

我們可以理解海德格的苦心，因為他始終憂心要是談論「人」或「此在」，都不免落入形上學的危險，重新給人以特權，假定了某種普遍本質歸給人，避免談人是不希望在一種「人文主義」的掩飾下把人崇拜為一切存在物的中心和終極。德里達就看清這一點，把海德格的形上學殘骸進一步摧毀。[45]在海德格那裏，仍然保留着某種本源性

---

43. Heidegger：《詩、言、思》*(Poetry, Language, Thought)* trans. by Albert Hofstadter，(New York, 1975)，頁189。

44. 同前註，頁216。

45. 海德格在《存有與時間》中提出了「拆毀」(Destruktion)之概念。拆毀是一種批判過程，在其中首先必須拆毀所使用的傳統概念，從而直達派生它們的源泉。只有通過這一拆毀，存有論才能通過一種關於其概念的真正特性的現象學途徑來確保自身，是對「存有」的現象學解釋。海德格指，「虛無地埋葬過去不是這一拆毀的目的，它有肯定的目的，它的否定作用始終是隱而不露的，是間接的。」(《存有與時間》，同前註，頁23)這一拆毀的活動，我們要達到的目的，不是主體的秩序(無論是先驗的還是經驗的)，也不是主體所構成的對象的秩序。總之，這一切不是通過主體反省自身達到的，而是「存有」在一切活動中開顯自身。

德里達說明「解構」(déconstruction)時，指明解構不是一種批判活動，批判是有它的對象的；解構總是在這一刻那一刻，影響着批判和批判理論的洋洋自信，這是說，影響着鑒別和決斷的權威，以及事物之可以被鑒別被判決的最終可能性；解構乃是對批判教條的解構。正確的說，解構是一種無限的閱讀活動，是一種延異(différance)的活動，要記得延異「不是一個詞，也不是一個概念」(《聲音與現象》*Speech and Phenomeno,* trans. by David B. Allison, Evanston: Northwestern University Press, 1973，頁130)。

的思考，「存有」的召喚代表着一種本源世界的歸回，「語言是人的安宅」，本源的狀態是非主體性之思，海德格既曖昧與玩味的文字遊戲中似乎仍透露出不貶降人也不抬高人的情結。到了德里達，就更激進(radical)的發揮詮釋即解構的運作，認為海德格還是停留在「現存的形上學」(Metaphysic of Presence)，「存有」的渴望即是某種「現存」，是形上學的鄉愁(nostalgia)，只有把「存有」轉化理解為痕跡(trace)，才算徹底擺脫形上學的禁錮。

德里達認為，延異(différance)比存有更古老。[46]除非我們將所有的本源時間化與痕跡化，一種脫中心化的擴散(dissemination)，才能眞正捨離本源，跳脫「理體中心」(logocentri)的誘惑。任何關於對「現存」的思考，仍然是一個置定好了的中心或固定的位置，如「此在」的「在彼」(Da)是一個存有開顯的境域。所以，按德里達看來，任何設定了本源式思考的運作，仍陷入二元對立的中心性思考中，是一種封閉的暴力形上學，達到控制與決定的效果。

因此，解構就是「不再轉向本源，它確立戲耍(play)，試圖超越人和人文主義，因為人的名字是那樣一種存有的名字，它在整個形上學和存有論本體神學的發展之中；換言之，它的全部歷史，就是夢想着充分的現存(presence)，夢想着重新確立基礎、本源，以及戲耍的終結。」任何的基礎和本源，是確立了對人的思考和抬舉，解構的功夫仍是要強調戲耍，通過戲耍，才能摧毀那一陳不變的傳統和範疇。所謂的戲耍，就是延異的活動。它是一種差異的遊戲，符號成了非固定化的無限書寫

46.《哲學之邊緣》，同前註40，頁67。

(writings)，拒絕對任何事物設定終極或確定性意涵。並不存在着某種「現存」着的東西，有的只是文本(text)的無限書寫，差異化的戲耍迷失在語言的無底棋盤中，無止境的補充、邊緣化、再詮釋、移位，是不確定性與絕對的機運(chance)。

我們只能說，在一切的不確定性中，任何的東西都有可能出現，正如文本並不存在着確定的意義或讀法，任何的解讀都是合法的；也就是說「既不存在關於尼采眞理，也不存在關於尼采文本的眞理……。實際上並不存在一種本身是眞理的東西，只有過多的眞理，即使是為我所用或關於我的眞理，它也是多元的。」[47]不管德里達的語言多麼賣弄，我們還是要問，摧毀現存和顛覆秩序(中心)後，是不是因此而取消了「主體」呢？換言之，德里達果眞遠離了主體形上學，還是在無限書寫的文本背後仍然存在着一個不確定、游離性的主體？

坦白說，德里達的解構是很誘人的，在他艱澀的語言背後潛藏着思想的力量和快感(pleasure)，也就是他所說的「戲耍」。表面上看來，德里達顛覆了作為實體和現存的主體中心或理體中心的形上學，但是他的工作卻明顯的強化了主體，只是這個主體不再是普遍的、固定的、實體的，而是衆多的、個別的、放縱的主體。換言之，主體確實是被強化了，其中存在着一種「吊詭」(paradoxical)。德里達確實是摧毀了「人類中心論」的形上學假定，但吊詭的是，它那種去中心化的主體性所「去」的只是主體性的本質，然而正如「不存在的存在」一樣，仍然存在着某種

47. Derrida,《刺激：尼采的方式》*(Spurs:Nietzsche's Styles)*[Chicago and London, 1979]，頁103。

「去中心化的主體性」的書寫。德里達曾說：「它(延異)不是一種存有—現存，無論你把它看得多麼美妙，多麼重要，或者多麼先驗。它甚麼也不支配，甚麼也不統制，無論何地，都不以權威自居，也不以大寫字母來炫示。不僅不存在着延異的領地，而且延異甚至還是任何一塊領地的顛覆。這無疑正是它兇險莫測，令任何渴求某種領地，渴求某種領地過去未來之現存的思想望而生畏的原因」。[48] 這種極端化對先驗主體性的批判表面上看來是不斷對「他者」(Otherness)的開放，就在不確定性的無止境書寫中，是不是卻將主體的膨脹一次又一次的移位而已，強化了經由戲耍和快感中所虛構出來的主體，透過暴力的內化，以解構之名作遮掩，原書寫、原痕跡皆一併表達作一個「去中心的主體性」。主體性並未眞正的消失，只是從理性主體性復返回到着魔的神話主體性，主體越是強迫、徹底的以無原始性、無深度感書寫，越是附加了陳密的，神秘的自行合法化；不再問主體是誰並不表示因此更遠離是「主體中心」，恐怕就在我們不追問主體是誰之時也就喪失了批判性的開放，多重合法也因而被默許了。主體被神秘化，成了自我武裝的偽裝。

容我們先把關於德里達的問題給打著，回到我們的主旨上去，也就是說，經過海德格和德里達這條「後現代」的形上學洗練後，基督教神學是否因此而跟着他們「後現代」去，在與他們一道的批判主體時，也就跟着放棄關於「人」的思考。我看到了這種危險性；以為德里達之類的「後現代」思想家幫了我們一個大忙，摧毀了令人討厭的「現代性」啟蒙主義，因而使我們更合法我們的「否定神

48.《聲音與現象》，同前註45，頁153。

學」(negative theology)，向上帝更多的開放，開放更高的可能性。我要提醒的是，「解構」所帶來了摧毀並不如此單純和廉價，「現代性」的災難性後果固然是造成了「沒有了神學也沒有了人學」，而「後現代」的危險性卻是走向「沒有了人學也沒有了神學」的終結去。

對理性、主體中心的不滿，並不必然走向贊同「後現代」一途的，要知道「後現代」只不過是極端化主體後覆倒過來的「現代性」移位。任何過於快接受後現代思潮的神學家，不是低能兒，就是尚未看清暗藏「反神學」的邏輯。基督教神學固然反對「人」為主體而實體的高估，也同樣不贊成對人的詆毀；況且，後現代的曖昧就是一方面反對主體中心，放棄對「人」的思考，另一方面又潛在的深化個別主體(particular subject)的無限書寫的可能。基督教神學無法也不能不去思考「人」，而且總是在「神學－人學」的詮釋循環中開展對上帝、對人的領悟和開顯，正如海德格前期所做的那樣。也許我們可以接受後期海德格思想是一種迎候上帝的思想[49]，但是誰又能不擔心這樣的神學會極端化為德里達式的神秘主義「戲耍」呢？我不想去爭辯究竟是海德格或是德里達有助於思考「神學—人學」，這裡我只願反省基督教神學究竟是如何開展或思考「人」的，並指明基督教神學與「後現代」不同的地方。

奧特(Heinrich Ott)曾警示我們：正是在同一語境中，上帝問題對於現代人具有其特殊的、現代的重要性和緊迫性；亦即全面設計時代的命運問題的語境：「人是甚麼？」換言之，問「人是甚麼？」和問「上帝是誰？」同

49. 請參閱劉小楓：《走向十字架上的眞理》一書中題為「期待上帝的思」的章節內容，(香港．三聯，1990)。

是神學上的核心問題，回答「上帝是誰？」即意味着回答「人是甚麼」。上帝把人趕離伊甸園，人卻憤怒地反過來將上帝遂離了這個世界，從此這個渾渾噩噩、沒有希望的空間，上帝被迫全然隱退，退到教堂四道牆內，在唱詩班中，在宣道詞中。然而，是不是因此就可以說上帝從此消聲匿跡，人們可以在沒有上帝的世界裏找到終極價值或存在理由？那些曾為「上帝死了」而感到歡欣鼓舞的純潔又膚淺的無神論者，萬萬沒有料及，接下來的命運是「理性的終結」，作為理性主體性的人也被終結了。原以為擺脫上帝就可以痛痛快快做人，然而恰恰相反的是，「如何做人」卻也成了棘手的難題，「人是甚麼，而我又是誰？」剝去了上帝，人變得手忙腳亂。

沙特(Sarter)坦承這個問題的嚴重，他清醒的告誡我們：沒有上帝是一件很麻煩的事，因為和上帝一起消失的是在一片朗空中找到價值依託的可能性。[50]海德格就意識到這個災難性的根源，認為命運早就潛藏在那偉大的理性主義者——柏拉圖——的靈魂中。或許可以這麼說，後現代的結局早就伏筆在柏拉圖的「理型」世界中，現代人只不過是分享了無可抗拒的祭品，後現代似乎來得比我們預期的晚了些。後現代的革命性意涵就是從根本上拒絕去追問終極價值或存在理由之可能與否的問題，也就是說，取消了提問，因而取消了一切。總之，「去中心化」宣判上帝的死亡，同時更是宣判那個宣判上帝死亡的任何追問主體構成活動，一切均是無原始性、多重書寫形式的戲耍，所以德里達要我們「去思考這樣一種書寫，它不具有呈

50. 沙特：《存在主義是一種人道主義》，周熙良、湯永寬譯(上海譯文出版社，1988.4)，頁12，譯文稍易。

現、缺場、歷史、原因、始終、目的，這種書寫絕對地顛覆一切辯證，一切神學，一切目的論，一切存有(本體)論」[51]。

在無止境的書寫中，也就順理成章的宣判「作者已死」，由於上帝是最大的作者，上帝自然淪為被無窮的書寫着的。一切都化約做文本書寫，上帝也是被書寫的文本，成為等待被顛覆的文本；一切存在着的只是文本，上帝成了多重性符號的戲耍中的快感，不間斷的擴散，沒有了傳統理體中心下的上帝，也在去中心化的解構中取消一位被膜拜、信仰的上帝。在後現代語境，就存在着這種火爆、魯莽的強暴者，強暴文本，上帝被滯留在語言的迷宮中。[52]後現代語境以強暴者的姿態，振振有詞的強化主體優位的戲耍，無止境的書寫反饋、滋養了主體無限可能的延異活動。德里達深化了尼采的「虛無」信念，以非邏輯、非規範的「戲耍」為終，「上帝死了」，連「上帝死了」也徹底遺忘了，不再提問上帝，取消了提問，沒有了神學，也沒有了人學。所以，後現代的「沒有了神學，也沒有了人學」不過就是現代性「沒有了人學，沒有了神學」的內在循環的顛倒。

這是一個嚴重的問題，考驗着基督教神學的可能；不再談論上帝，神學的存在也就成問題。以「現代性」為假定的神學在理性、邏輯中安置上帝的去留，「後現代」在根本上就拒絕承認可能存在着的「理體中心」，那麼，基督徒的上帝信仰在後現代的語境中還站得住腳嗎？這不是

51.《哲學之邊緣》，同前註40，頁67。
52. 曾慶豹：〈後現代語境中的上帝去留〉，載於台北《宇宙光》第235 期(1993年11月)，頁36-37。

一個容易回答的神學難題，恐怕任何化約性的回答都構成對上帝的全盤否定之危險。所以，肯定我們不能像漢斯・昆(Hans Küng)那一樣一廂情願地擁抱後現代的來臨，以為用孔恩(Thomas Kuhn)那套「典範革命」就可簡單說明後現代之種種似的，孰不知，後現代的無止境「戲耍」並無助於我們尋回對上帝的信仰，反倒在其中強化了人們對上帝的任意書寫，強化了虛無與深淵(Abgrund)。

基督教神學家對於後現代思潮的回應，肯定不能再以「邏輯—本體論」和「形上—神學」的思維方式做回答的，甚至在所謂的「啟示」概念的運作下，還是得回答關於虛無的問題，海德格關於「存有的召喚」固然給我們提供部分的解答，但是還得小心審議可能帶來的新的後果：為避免任何有關主體性嫌疑的自我確證，使「此在」屈從於「存有」不可操縱的權威性中。一方面我們看到了海德格開啟了對神聖者的可能，但另一方面卻也走向了神秘主義不可測且自我合法的與存有的秘思中，個體對神聖者的觸碰成了非交談性的私有經驗。所以，海德格雖然重新定位源起性哲學(Ursprungsphilosophie)的形態，但事實上卻也保留了第一原則的主權性(sovereignty)，將帶進了一個不可測、無法制約的命運去[53]。關於上帝的經驗，也就因此落入私有、隱閉、獨斷的個人經驗中；信仰總是在分享、交談的相遇中開放自己，向上帝開放，也向人開放。我們必須小心走向德里達的「新異教徒的神秘主義」(der neuheidnischen Mystik)[54]的危險，畢竟神秘主義是可以以神蝕為無神論信仰為前提的。

53.《現代性的哲學論述》，同前註6，頁181。
54. 同前註，頁217。借用哈伯瑪斯的讚嘆。

對於上帝的信仰，是作為人對生命與存在的深沉提問中的類先驗趨向(quasi-transcendental dimension)。後現代語境的戲耍無論如何的無止境，仍然無法就此而放棄「思」(Denken)，「思」意味着找尋出路，向着不可能者的可能性開放。作為一個存在的追問者，當然不能像傳統以來對人的規定那樣片面，以為個體存在是固定的、孤立的；相反的，個體是在互動往返(interaction)的關係性中開顯存有，「思」的作用是在主體與主體之間互動的開放，不囿於封閉的自戀情結中，個體在發現的追問中靜候神聖者的臨到，上帝是可以與之交談的上帝，是互為主體的(inter-subjectivity)。後現代除非全盤否定「思」，或不承認人的活動是在互動往返的關係性中的，不然，追問上帝去留的運思在類先驗的趨向中仍是可能，也許是艱難的、痛苦的，但卻是可能的。交織着「可能」與「現實」之間的張力場(field of tension)，上帝是人祈禱的另一主體，人則是上帝向他說話的另一主體；總之，對神學家而言，上帝是誰和上帝與我的關係意味着甚麼的問題，是極端的緊密的。

上帝是位格的，信仰是一種位格性活動，而位格存在的本質是交互性的，這種交互性是適合於上帝和人之間的關係的[55]。我們必須像哈伯瑪斯所做的那樣，視語言的可溝通性為關係常態化的重建，語言固然有重重的迷陣，但語言也旨在達到相互瞭解，上帝與人之間的關係性範疇就是這種相互瞭解的信仰關連，不一定會因為文本書寫的多元和多重性把上帝與人之間的關係性建立化約作戲耍。關於「現代性」主體中心下的「沒有了神學也沒有了人學」

55. 奧特：《上帝》，朱雁冰、馮亞琳譯(香港，社會理論出版社，1990)，頁59。

的窘境，並不一定要通向「後現代」去主體中心「沒有人學也沒有了神學」的唯一路途，而我相信，哈伯瑪斯所建立了「溝通行動」(Kommunikativen Handeln)是可以避免「現代性」主體中心和「後現代」去主體中心後的「神學—人學」的兩難的，換言之，這是另一條可考慮的選擇。關於如何將哈伯瑪斯的溝通行動理論與基督教神學形成關連，將是本文結束後的下一部工作，就在此先埋下伏筆。[56]

四、結論：巴別塔的迷思

〈創世記〉第十一章記載了一則關於「塔」的故事，從原先計劃中的「通天塔」，卻因語音的混淆而成了「巴別塔」，是一則關於「現代」與「後現代」兩端象徵的哲學說明，更是說明了巴別塔的前與後都同樣沒有叫人走向對上帝的開放，「沒有人學也沒有神學」。

「通天塔」仗着被中心化的力量——一樣的人民、一樣的言語，隱約的道出主體中心的強烈可能，完全置上帝於不顧；這座塔是通向天的，主體踰越已限，在根本上否定上帝與人的相干性，因為人的努力沒有不能成功的，通天塔的成功將證明「人可以成為上帝」的「現代性」邏輯。這個統一的、中心化的，是一個「大寫的主體」，人

56. 關於這方面，我做了一些初略的功夫，可參見〈初論基督宗教的社會批判神學〉，載於台北《哲學與文化》第十九卷第十一期(1991.11)；〈馬克思與創世記——哈伯瑪斯對勞動與互動的區分〉，見《宇宙光》第229期；〈解放旨趣與上帝信仰〉，見《宇宙光》第234期。以及Helmut Peukert 著《科學、行動理論和基礎神學——邁向溝通行動的神學》(原德文，英譯作*Science, Action and Fundamental Theology - Toward a Theology of Communicative Action*，Cambrige, 1984)。

們相信普遍的、本質的主體有無限的可能，人們效命服從於人自身設定好的普遍意識，最後，普遍意識若成功，那將代表着對上帝的徹底拒絕，「為要傳揚我們的名」。現代性的邏輯即是「通天塔」的邏輯，不啻對上帝的權威起懷疑，同時也展示了「人想成為上帝」以替代上帝的潛在慾望。

然而，「巴別塔」的命運卻證明了「現代性」的失敗，人們否定了中心性的主體，也否定了統一性的語言，從此把我們帶進了「後現代」的紛亂、失序；「巴別塔」的失敗並沒有眞正使人悔悟，歸向上帝，相反的，人們津津樂道於這種斷裂與不連續，合法化「後現代」戲耍的多元性，更徹底粉碎與上帝溝通的期待。換言之，「巴別塔」的警訊並沒使人惦起「人想成為上帝」的教訓，反倒強化了個別的、零碎的個體的活動，變亂口音和分散全地固然使人放棄了「想成為上帝」的膚淺、樂觀，但卻從此徹底的將上帝給遺忘。「通天塔」(現代性)是人類想支配那位不同於他們的另一主體——上帝，「巴別塔」(後現代)則是人類斷然合理化個體孤立的邏輯，拒絕談論另一主體——上帝，不再想與上帝有任何重建溝通的努力。

從「通天塔」轉變成「巴別塔」，我們所看到的是，人們同樣沒有開放自己走向上帝。「現代性」的主體中心和「後現代」的去中心，同樣沒有保留對另一主體(上帝)的可能性開放；「後現代」的去中心，將上帝當作一個「大中心」來顛覆。「沒有神學也沒有人學」，這是「現代性」與「後現代」的命運循環。因此，我們可以這麼說，介於「現代」與「後現代」之間，基督教神學並不存在着選擇的問題，我們不可能因為痛恨「現代性」啟蒙主義給神學所帶來的破壞和威脅而轉為支持和擁抱「後現

代」，這不是一個「非此則彼」的問題，相反的，基督教神學對於「現代」與「後現代」的基本表態是「既不也非」的批判立場。然而，在基督教神學界中，我卻看到了那種缺乏批判就迎合「後現代」的情緒反應之危險。

批判「現代性」，基本上存在着的兩條路線：一是從海德格到德里達的新尼采主義的進路，另一則是由馬克思經法蘭克福學派批判理論到哈伯瑪斯的進路。關於基督教神學的反應，大都囿限於接合到海德格那一方面去，當今歐陸幾位頂尖的神學家，無不受海德格思想之洗禮的；相反的，關於馬克思主義這條路線就始終怯步，馬克思主義的唯物和無神常被警告為對基督教神學的可能傷害，所以對於解放神學的態度，我們一直是「過度的敏感」和「保守的中立」。其實這個不難理解。馬克思主義這條進路有太多的顧忌，因為它與共產主義和教條庸俗化馬克思主義有太多牽扯不清的關係，但是，若我們注意到法蘭克福學派批判理論，這種態度應該可以改觀的。尤其是哈伯瑪斯的思想，離傳統唯物論的立場明顯有一大段距離，而且，他一直都對「現代性」表達他的批判立場，甚至也小心看待「後現代」的保守主義立場。總之，批判理論與基督教神學形成關連以對「現代性」做批判是一條可以嘗試發揮的進路。

最後，我還是要表達我對海德格這條進路的提醒。無可否認的，海德格的思想的確對神學發生了極具正面作用，我也大致能夠同意一些神學家對海德格思想的消化。但是，我擔心的是，從海德格所開展出來的神學會過分強調(Dasein)[人、此在]，而忽略了Mit-Dasein(共在、社會)。海德格的神學很容易使人囿限於私有化(privatization)的信仰經驗，也就是在這種缺乏互動性經驗的神學，會忽視對

「公衆」的，「政治」的社會範疇做反省，甚至會發展成神密經驗的冥想神學。默茨(Johannes B.Metz)就曾提醒說，個人的存在有相當大的程度是與社會的脈動聯繫在一起的，是無法截然分開的；所以，私有化的神學的危機就是：在社會與政治理論的領域中，要解除當前意識型態的信仰時，這種神學在批判與指導的作用上是無能為力的。[57]換言之，在互為主體性(intersubjectivity)的溝通行動神學之前提下，也就眞正克服主體中心在私有化神學中的殘骸。正如索勒(Sölle)所說的那樣：如果沒有社會的媒介，我們就不可能設想存有，甚至對個人的存在有任何嚴肅的認識。[58]

基督教神學要突破「現代性」與「後現代」對主體的兩極性理解，肯定是可經由「恢復溝通性」的神學努力來進行的。經由與上帝的溝通(祈禱、讀經、儀式)、與他人的溝通(團契、分享、告解)、與自我的溝通(懺悔、默想、靈修)中放棄主體中心和去中心性的片面，在互動的往返中建立信仰的社群，重建眞實、沒有扭曲的人性。在人與上帝的互為主體之關係性往返中，才可能將人帶向上帝，和上帝走向人，重建「神學—人學」。

總結以上的說法，「現代」與「後現代」之爭在巴別塔的故事中獲得了象徵性的說明，這意味着再造一座巴別塔(現代性)和沒有從巴別塔學到教訓的危險(後現代)。巴別塔的失敗固然使我們對「現代性」產生質疑，但這樣的中斷與不連續並不就使人寓於「後現代」的戲耍與混亂，

---

57. Johannes B. Metz:《世界中的神學》(*Theology of the World*)[New York: Herder & Row, 1969]，頁101。

58. 轉引自Fierro:〈從人類中心論到政治〉隗仁蓮譯，載於《基督教文化評論II》(貴州人民出版社，1990)，頁241。

而是在之中重新反省到「救贖」中介作用的必要性，以在其中的辯證歷程內朝向對上帝信仰的開放，尋找恢復人與上帝之間的關係性。我們從巴別塔的故事中學習到關於「人想成為上帝」和「拒絕探問上帝」的精神惡果，且重新思考人與上帝的關係，因為就上帝而言，巴別塔的前與後都是「人類中心」的非神學性思考，沒有在互為主體的關係性中留意到主體(人)與主體(上帝)間之開展[59]。基督教神學就企圖重建「神學—人學」之間的「中介作用」，指向第三者介入的可能性。

59. 參見Gillian Rose：〈由建築到哲學：後現代的貫通〉(Architecture to Philosophy -- The Post-Modern Complicity)，載於《理論、文化與社會》(*Theory, Culture & Society*)第五期(1988)，頁357-371。

Blank Page

此頁為空白頁