

書評：新新後現代神學——海曼的穿越情操

作者：古斌

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

The Predicament of Postmodern Theology: Radical Orthodoxy or Nihilist Textualism?

作者：Hyman, Gavin

出版：Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press

2001, 176pp.

雖然書名是「後現代神學的困境」，但蓋文·海曼(Gavin Hyman)這本二〇〇一年問世的著作，並不是又一番對後現代思潮的鞭撻或嘲笑。相反，海曼是要比一眾後現代神學議程走得更遠，不是唐·庫比特(Don Cupitt)的非實在論（書中稱為「虛無文本主義」(nihilist textualism)），不是馬可·泰勒(Mark Taylor)的反／神學(A/theology)，也不是近年在英國劍橋冒起，以約翰·米爾班克(John Milbank)為代表的激進正統主義(Radical Orthodoxy，簡稱 RO)，而是借用法國理論家米歇·迪雪圖(Michel de Certeau)的觀念，不斷的穿過(move through)，不斷的遠行。

雖然作者對 RO 和虛無文本主義皆作出批評，但明顯他與前者更為親和，至少他跟前者搭通頻道，多處對 RO 的診斷表示認同。相反，作者批評庫比特還是活在現代主義的框框裡，以為 RO 也是「活躍非實在論」(active non-realism)（頁 62），沒有注意到，其實 RO 根本否定了現代的「實在論／非實在論」的框架。

不過，作者同樣對 RO 的議程保持距離，因為他察覺到米爾班克同樣是「打稻草人」（頁 6），並且在否定了現代神話之後，有掉落另一個神話的危險。米爾班克所攻伐的，是尼采的虛無主義，因為它背後的本體論，引伸出暴力的倫理（頁 113）。可是，尼采真的以為自己在談論真相嗎？兩個閱讀方向—自信為真理或自覺為虛構，作者分別稱為「形上虛無主義」(metaphysical nihilism)和「虛構虛無主義」(fictional nihilism)。海德格便取前者，以尼采為「最後一

位形上學家」(頁 100)，可是，德勒茲、德里達、吉安里·瓦蒂莫(Gianni Vattimo)等，都不認同海德格的詮釋。瓦蒂莫便不認為尼采相信永劫回歸是一種對現實的描述(頁 102)。米爾班克認為，虛無主義拒絕依附傳統，可是那只是前者的閱讀方向，虛構虛無主義剛剛相反，由於削弱了自身的本體論位置，開放了對傳統委身之路(頁 114)。

海曼這本只有百來頁的著作，內容卻出奇地豐富。正如作者所說，後現代神學家都是「敘事」神學家(頁 23)，並且用游說來取信(頁 66)，作者也不例外，他也在敘述後／現代，敘述後現代神學，並且透過修辭來進行游說。在作者的敘事中，有幾點是特別動聽的，值得大家去注意：

01 敘事回來了

第一，作者視後現代為回歸的舊模態，而非新的時代。作者認為，我們早已活在一個稱為「後現代」的文化狀況之中(頁 10)。他引用李歐塔的話：後現代不是一個時代，而是一個模態(mode)，或者說，後現代是一種情感(sensibility)(頁 12)。現代是要統攝現實的慾望，手段是理性與科學，它是排他的和壓迫性的。可是它並不穩定，被排斥的或是被壓抑的會回來，後現代不是現代之後，而是那一直被壓抑的回來。同樣，德里達也不是說，形上學和話語中心主義結束了，而是閉上了(closure)(頁 13)。因此，被壓抑的，永遠在那裡，這很有精神分析的味道。

那麼所壓抑的是甚麼呢？李歐塔指出，後現代是現代性所壓抑的敘事模態的回歸(頁 15)。他又提出「元敘事」(meta-narrative)的觀念，那是所有小敘事(petit récit)合法位置的仲裁者，實現了現代宰制現實的慾望。如今元敘事不再，只有小敘事。對於現代抬舉理性與科學模態，壓抑敘事模態，還是尼采攻擊得最深。他認為，真理只是虛構，它的虛構性已被忘記(頁 19)。

面對元敘事，其實後現代有不同的反應。李歐塔聲稱元敘事結束了，可是，這個宣告本身就是元敘事。這一點，李歐塔和跟隨他的庫比特也注意到(頁 25)。作者認為，他們只是「沒有主體的笛卡兒主義」，思路跟笛卡兒沒有兩樣(頁 23)。回應這種自相矛盾，米爾班克認為，與其宣告元敘事結束，不如宣告它的無可避免。這樣，所結束的不是所有的元敘事，而是「世俗理性」這一個元敘事，它的終結讓路給「基督教神學」這一個元敘事的回歸。(頁 28)如此，庫比特和米爾班克都接受敘事性。前者是在一個實在論／非實在論的框架下，由標誌著實在論的自由主義，躍進非實在論並以「表現主義者」(expressionist)(頁 23)自居，否定宗教的獨一性和統一性。後者則以神學取代世俗理性，並認為所有知識皆敘事知識，這裡沒有一個現實要處理，沒有要解釋的(自然科學框架)也沒有要理解的(人文科學框架)，這裡只有敘事(頁 27)。對於 RO 來說，我們只能敘述一個社會現象，並且只能在更大的脈絡裡敘述它。這裡的敘事，更加接近後自由主義(post-liberalism)的傳統。作者如米爾班克般重視敘事的脈絡性，但他堅持要在沒有元敘事的情況下完成這項工作，這一點下文再述。

02 現代是神學異端？

第二點值得注意的，是作者對現代二元對分思想模態的溯源。RO 跟隨巴爾塔撒(Balthasar)，視現代的開端為一個十四世紀的神學轉向，乃是對亞奎那神學本體論的離棄。作者同意這一點，但不同意 RO 認為現代是異端式的「錯誤轉向」，而是一個學術上所出現的一個破口，主張我們仍要繼續前行。（頁 33）

巴爾塔撒指出，亞奎那認為存有(being, esse)只是「從神而出」，神對於存有具優先性，神與一切存有都不同屬，一切對神的言說都是類比的，即是說，不全對，但有點對。可是，一二五〇年代阿威洛伊主義(Averroism)興起，之後司各脫(Duns Scotus)接受它，他把「存有」同樣地用來指涉創造者與被造。這樣做有兩個結果：一、「存有」比神更優先，神與人同樣是存有，只是程度不同罷了，神因此失去了本體論的超越性。二、同時，神人之間有一個形上學的無限距離，如此，一個本體論的超越，轉換成爲一個認識論的超越。正是因爲神與人在存有上失去了差異，類比反而成爲不可能。因此，司各脫同時把神拉近了（本體上）和拉遠了（認知上）。

如此，存有成了先驗的，神成爲形上學的對象，禮儀、敘事、類比，讓位給指涉、科學和再現（頁 37）。再現(representation)成了絕對的東西，從而產生主體和客體的區別，客體需要主體去感知和再現。這樣，作者指出，原來司各脫才是現代的創建人。日後的康德和希克(John Hick)，也是跟隨他的。神的不可知性，對希克來說是指存在上的，不再是本質上的。這樣，神的超越性，使祂越來越不真實。

爲甚麼 RO 反對現代呢？因爲米爾班克認為，現代就是司各脫的反神學走向，因而是「異端的、偶像的和世俗的」（頁 49），RO 要做的是制勝現代，而不是發展現代；而且，只有神學才是唯一可以制勝現代的後現代。米爾班克批評道，康德肯定界限以外的他者，但輾知道這他者的內容；可是，他怎知道有限一定不能推及到界限以外之地呢？他的肯定是教條式的，他正正相信自己知道永恆是甚麼。（頁 50）如果所知的僅限於有限，與無限隔斷，我們又怎知道這所知的不是主觀的，而無限不是一種投射呢？（頁 51）RO 的立論是，在之所以在，在於其多於所是(all there is only is because it is more than it is)（頁 69）。他們的邏輯是：元敘事造就了本體性超越，本體性超越造就了參予，而參予造就了類比。

03 由虛假到虛構

第三點值得注意的，是作者的答辯，他爲 RO 辯護，然後再爲虛無主義辯護。首先，RO 不是非實在論。維根斯坦曾說，觀念論（即非實在論）和實在論都相信自己可以爲世界的本質說些甚麼（頁 56）。非實在論相信，一切的再現只是再現的再現，這個「只」字，也是相信自己在談論真相。米爾班克曾說，「他的工作是要『說服』別人出於『文學口味』而認定基督教所講的故事更動聽。」（頁 165，註 31）。RO 的 Rowan Williams 則說，「語言是人用來跟環境打交道(negotiating)的東西，是找路走，而不是以再現的問題爲中心。」（頁 60）海曼批評庫比特誤解 RO 時，指出實在論／非實在論的框架，以再現作爲關懷，同時也抗拒他者，那是一個「在場」有優先性和再現作爲「在

場」之表現的現代範式。它相信「在場」就是真的，不在場就是沒有東西，沒有東西就叫作缺席（頁 63）。這麼說，庫比特的框架可說是「現代」後現代主義，骨子裡仍然很笛卡兒。

如果 RO 只是在敘事，不是再現，同樣，虛無主義也不是在再現。海曼提出的「虛構虛無主義」，是虛無主義的貫徹。當虛無主義要再現時，它沒有反省自身，它還是哲學的實在論、現代的高漲。可是，虛無主義要再現的是甚麼？是「純粹」的虛無主義。可是，後者並不可能再現，沒有東西若被再現的話，那麼再現本身便是虛構的了。既然沒有東西，再現便只能沉默，可是沉默無言亦是「片語」（李歐塔語）！一但意識到追尋純粹虛無主義的不可能，便進入虛構虛無主義，是為由形上學走向虛構的「離開運動」。（頁 105）

04 「不是這個……不是這個……不是這個……」

最後亦是最重要的，當然便是海曼如何建構他的第三條路。由於還是用再現框架，庫比特的方案不在考慮之列。那麼 RO 為何不可取呢？為何必須拒絕元敘事呢？作者提出兩個原因：一、神學元敘事又是唯我獨尊；二、這種元敘事有不穩定性和從內部解構的情況（頁 6）。

作者指出，RO 雖然反對現代二元論，卻處處流露另一種二元對立，一種前現代的二元論：神學優先於哲學，神聖優先於世俗（頁 72）。元敘事本身就是暴力的，它要定位(position)別人，把被定位的話語扭曲和施暴，共治一爐，沒有他者。他批評，米爾班克缺少後現代作者的遊戲性格，言語又溫馴又沉重，而且充滿全知、理性和護教的色彩，這通通都是神話系統的特色。

米爾班克說，基督教內在有一種後現代性，作者批評說那肯定不是內在的，而是被建構的。作者指出，其實是米爾班克在重讀教義，他的說服力並非源自「基督教話語」，而是他那隱藏的理論、「米爾班克式」的元敘事，正在補充基督教敘事。米爾班克的反哲學神學，本身就是某一哲學所定位的，那裡是海德格—德里達—維根斯坦的空間（頁 89）。作者又說，米爾班克的爭戰式敘事，也是為另一個元敘事所補充，那就是虛無主義，他的戰鬥策略無非是虛無主義的。

海曼認為，元敘事必須從外面補充，提醒其虛構性（頁 66）。他不認為元敘事是必要的，雖然它有回歸的可能，但它並不穩定。如果元敘事不是必要的，虛無主義便不是必須被棄的了（頁 69）。他認為，虛構虛無主義需要神學的補充，神學亦需要虛構虛無主義的補充。那是一個終極優先性被無限推延的空間，一個神學並虛無主義的空間（頁 114）。因為，虛無主義使形上學之上帝死了，讓出空間，使信仰之上帝的回歸成為可能。作者又提出創造與虛無的關係作類比：沒有虛無無從掌握創造，而且，虛無不是一次性地被克服，所有被造都有「走向虛無」的傾向。這顯然是奧古斯丁的創造神學，一種直線的時間觀。

最後，海曼引入迪雪圖的概念，提出不斷的「非此……非此……非此……」，這個運動受著一個不可命名、不可再現的他者所引動，這個他者就是純粹虛無

主義。這裡的邏輯是「非此／非彼」，不同於現代的「非此／即彼」，或是「現代後現代主義」的「亦此／亦彼」（頁 119）。雖然迪雪圖和泰勒都是談論「非此／非彼」，都存在著他者，但泰勒只肯定了「否定」，卻拒絕涉入，最終只能被放逐到沙漠（頁 127）。相反，迪雪圖要求我們回到肉身、群體，而不是走到沙漠。海曼的方案是：「亦離開亦回歸……亦虛無主義亦上帝……亦始亦終……亦反／神學亦神學……」（頁 22）。不是 RO 的「上帝之城」，不是庫比特的實現終末，不是泰勒的沙漠，而是被逐到一個「中間地帶」（頁 148），沒有終站，只有中途站。

由此可見，「後現代」作為模態，也不是單一的模態，它的內部存在著矛盾而競逐的敘事，評論它時根本不能一概而論。它可以是高呼一切皆相對，可以是打倒一切傳統，也可以是破除偶像，或是對「他者」的執著。至於「所有知識皆敘事知識」或者「終極優先性被無限推延」是不是你那杯茶，海曼的敘事又是否動聽，那就留給讀者們去選擇了，畢竟後現代就是一個只有口味的世代。

基督教線上中文資源中心(OCCR)版權所有©2004

OCCR 鳴謝文章原作者允許在網上發表本文。

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_0064.htm

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