

# 國王的新衣

## ——後現代主義有沒有真理？

雷競業

對於後現代主義，福音派的神學家有不同的看法。支持者認為後現代主義突破了現代主義那種太多框架的理性，為神學開發了新天新地。<sup>1</sup> 反對者對後現代主義有各種不滿，最中心的指控應是後現代者反對有客觀真理存在，因此也否定有客觀啓示的可能性。本文探討福音派神學領袖卡森（D. A. Carson）的觀點，再看看士來馬赫和海德格兩位後現代主義大師對真理的討論，<sup>2</sup> 以衡量上述批評是否中肯。到底是後現代主義否定真理的存在，還是福音派看不到後現代主義所追求的真理？是國王真的沒有新衣，還是小孩子看錯了？

### （一）卡森

福音派對後現代主義有不少批評者，當中最全面的評論

---

1 Stanley Grenz, *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2000); Nancey Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda* (Valley Forge, PA: Trinity Press Int., 1996).

2 為甚麼是這兩位大師？文章的篇幅只容討論兩位，我認為士來馬赫和海德格在他們所提的問題上是典範，故選取了他們。

應是《閉神的口》（*The Gagging of God*），<sup>3</sup> 我們將以此書的立論作為福音派的代表。《閉》書討論的範圍甚廣，書中的第一部分是全書的哲學基礎，主題是「詮釋學」，<sup>4</sup> 表示作者卡森相信認知論是後現代主義的核心哲學問題。第二章的標題是「真理的馴服：詮釋的沼澤」，卡森認為後現代主義把一切客觀的真理消散在無止境的詮釋遊戲中，任何文本（包括聖經）都沒有固定和客觀的意義，神不可能藉言語向人類啓示自己，所以後現代主義已使神閉口無言了。

讓我們仔細一點看看卡森的論述。根據卡森，現代主義的奠基者是笛卡兒，<sup>5</sup> 他把人類的認知建立在認知者的主體（*the knowing subject*），間接為後現代的懷疑主義埋下伏筆，不過笛卡兒本人相信他可以為客觀知識找到一個不可動搖的根基。卡森認為現代主義眾哲學家的共通點，是他們都有把握透過正確的認知方法獲得客觀的真理，<sup>6</sup> 自然科學的方法便是一個典範。而後現代主義眾大師的目的，卻是要推翻這種對客觀現實的認知的樂觀。卡森的一些看法如下：

海 德 格 要 攻 擊 的 是 基 礎 主 義  
（*foundationalism*）的 信 念 ， 包 括 主 體 和 客 體

---

3 D. A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996). 此書奪得1997年Evangelical Christian Publishers Associations 神學書籍組的大獎。

4 英文是“Hermeneutics”。卡森在注腳說：“Oden argues that modernity reigned from 1789, the fall of the Bastille and the beginning of the French Revolution, to 1989, the fall of the Berlin Wall. But this fails to recognize that the move from modernity to postmodernity is primarily *epistemological*” (*Gagging of God*, 77 n. 62).

5 同上書，頁58。

6 同上書，頁61。

有清楚的分別（他不斷地批評「先驗的主體」〔transcendental subject〕），以及實證主義所談到的不可否認的事實（hard facts）或不用解釋的事實（brute fact）。……伽達瑪（Gadamer）強調一個人不能逃離前設（preunderstanding）、偏見（prejudgment）和傳統——不論任何事情，人都是帶著這些東西去理解。<sup>7</sup>

當然卡森不會忽略後現代主義的明星德里達（Jacques Derrida）。意外的是他直接論到德里達的作品並不多，<sup>8</sup> 僅指出德里達提倡的解構主義（deconstructionism）可以達至以下極端的結論：

最強烈的解構不但認為一切意義都是不可分別地存在於認知者裏面而不是文本之中，而且文字唯一能指向的東西不過是其他文字而已……<sup>9</sup>

舉一例子，假如你說：「我的車是紅色的。」<sup>10</sup> 我問你：「甚麼是車？」你說：「有四個輪子會動的東西。」我說：「你不過是用一句文字（有四個輪子會動的東西）去解釋另一個文字（車），你的解釋沒有指向任何文字以外的東西。」你說：「我說這句話時，心中想著的是一部停在車房

7 同上書，頁68。

8 可能是因為卡森認為德里達的艱澀文章不值得浪費時間去研究。參Carson, *Gagging of God*, 73 n. 51。

9 同上書，頁73。

10 「車」的例子是卡森提出的（*Gagging of God*, 73），對話則是筆者作的。

裏，用鋼鐵造成、客觀地存在的機器。」我說：「這不過是你的詮釋，並不是『車』這個字的客觀意義。」

聽了以上想像的對話，可能讀者會有種做假的感覺。平常人不會有這樣的交談吧？卡森引用另一位後現代學者菲什（Stanley Fish）的實際例子，指出所謂實存的含糊性。菲什是約翰霍普金斯大學（Johns Hopkins University）的英文教授，有一次他在黑板上寫了幾個作者的名字，那一堂同學都明白那些是閱讀書目上的作者。跟著有第二堂的學生進入課室，他們並不知道上一堂同學的閱讀書目。第二班同學修讀英文詩，在教授的鼓勵下，他們開始把那些人名詮釋成爲一首充滿喻意的英文詩！<sup>11</sup> 菲什在不同的大學做類似的實驗，結果都是一樣，他的結論因此是：我們無法避開自己所屬團體的詮釋標準去找出文本中完全客觀的意思。這種相對性不是天方夜談的事，而是一切語言溝通的必然限制。

面對後現代的衝擊，卡森如何堅持客觀真理的存在？他基本上運用了歸謬法（*reductio ad absurdum*）。卡森有一次在芝加哥講學，<sup>12</sup> 談論到後現代詮釋學的限制和客觀知識的存在，一個博士生批評卡森還未真正了解詮釋的含糊性，卡森無法說服她，於是腦筋一轉，很高興地稱讚她居然能用那麼高明的諷刺手法來支持卡森的論點，那位博士生氣忿地指卡森曲解了她的話，卡森卻用更多類似的話使她大發雷霆。最後當她平靜下來後，卡森說：「這便是我對妳的說話的詮釋。」博士生像洩了氣的皮球，無言以對。她的憤怒表示她

---

11 見 Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1980), chap. 14; Carson, *Gagging of God*, 75–76。原文的描述甚爲風趣，可惜我們沒有篇幅詳細複述。

12 Carson, *Gagging of God*, 102–3.

相信自己的說話有客觀意義，不容隨意扭曲，但這卻正好否定了她所宣告的：我們對文本有詮釋的自由。

假如有人說：「世上無真理。」卡森可以立即反駁：「『世上無真理』這句話是否真理？」任何表示話語沒意義的說法，都要面對這種反問。所有學說都假設了言語溝通是有客觀意義的，後現代主義也無法逃避這個假設。對卡森而言，這是後現代主義的死穴。卡森並非說詮釋文本是容易的功課，他亦不否認到處都有誤解的陷阱，但他相信文本或現實中的客觀真理是存在於某處的，<sup>13</sup> 只要我們努力採用最好的詮釋方法，我們的理解就如漸近綫（*asymptote*）般，越來越接近絕對的客觀真理。人雖然不能擁有絕對的真理，但人能夠真的擁有真理。

我們綜合了卡森對後現代主義的批判，相信他代表了福音派神學常見的立場。我們的問題是：卡森的批判是否中肯和恰當？後現代主義是否否定了一切的真理和溝通的可能性？卡森對自己所抱的真理觀是否有透徹的了解？他採用的歸謬法是否足以支持他所持的真理觀？……要回答這些問題，我們會仔細看看一些後現代大師對真理的見解，目的不是要全面地描述後現代主義中的真理觀，而是要明白後現代主義對卡森「客觀真理主義」的真正挑戰，從中探索福音神學應有的回應。

## （二）士來馬赫

我們從士來馬赫開始，對一些讀者來說可能是個意外，因為通常士來馬赫不會出現在後現代主義者的名單上。可

---

13 如電視劇 X-File 的口號（“The Truth is out there.”）。

是，正如伽達瑪曾指出的，<sup>14</sup> 士來馬赫是現代詮釋學的奠基者，而且他對詮釋學的立論在在勝過現代的學者。

士來馬赫在1822年的授課<sup>15</sup> 精簡地討論了真理和詮釋的關係。他要回答的問題是：我們如何能認知到真理？這認知的過程所揭示的真理有甚麼特質？士來馬赫認為真理有兩個必備的前設：一、我們心靈中對現實的影像是人類存於現實中本能地會產生的影像；二、心靈中不同的影像反映了現實事物中不變的區別。<sup>16</sup>

讓我們先看第一點。譬如，現在房間裏有一張桌子，我的眼睛看到了，我心靈中有桌子的影像。你在我身旁，也看到桌子，心靈中也有桌子的影像。我自然會假設你（或任何人在正常情況下）心中的影像和我的是一致的，都是人類本能所產生的，否則人類不可能有共同的知識。但我如何知道這假設是真的？我總不能跑進你的心靈中去看看。因此我們需要第二個前設；透過對事物的分辨，我們可測驗知識的一統性。回到剛才的例子，我問：「看到桌子嗎？」你答：「看到。」我說：「把公文袋放在上面。」你說：「不行，這樣公文袋會著火焚燒的。」我就會問：「你說笑吧？還是你看到的桌子不是我看到的桌子？」我所了解的桌子是不會使東西焚燒的，假如你看到的桌子和我看到的有不同的特性，我自然會懷疑我們是否看到了同一樣的東西。

---

14 見Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd ed., trans. J. Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Continuum, 1989), 175–95。士來馬赫的詮釋學與他的思想背景，參Andrew Bowie, introduction to *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, by Friedrich Schleiermacher, trans. and ed. A. Bowie (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998)。

15 見Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 271–80。該份筆記的題目是“Dialectic”，對士來馬赫而言，dialectic是研究知識的一統性的學問（頁8）。

16 Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 271.

但我們怎樣能表達事物的區別？唯有透過語言。換言之，語言是把現實分門別類（**schematization**）的不二途徑。假如不同的人沒有能夠互相溝通的中介（語言），也就不能有共同的知識。這不單是「我有知識要告訴你」的問題，而是「我和你如何可以有共同的知識」的問題。如果只是個人性的思想（例如此刻我心靈中桌子的影像），就不是知識；知識一定是眾人〔在足夠條件下〕都能知道的（如桌子這觀念）。語言是組織影像必備的分類工具（例如：我剛才心中的影像和此刻的影像是「同一」張的「桌子」），也就是一切真理的中介者（**mediating term**）。

假如以上的分析是正確的，那麼我們立刻面對一個難題：「可是世上卻沒有普世的語言。」<sup>17</sup> 一方面這是指不同的語言如中文或英文，另一方面是指每個人運用語言的方法都不一樣，譬如說有兩位老師，他們對「這份功課表現不俗」這句評語可以有完全不同的理解。有些語言的精確度很高（如電腦術語），有些精確度很低（如感情的語言），但語言本身的精確也不是事先可以確定的，而是惟有透過溝通的過程才能確定。

語言不能直接告訴我們絕對的真理，但卻能讓我們織造一個共同的世界。士來馬赫的結論是：「在任何智識的領域中，要得到完全的知識，就要知道那一門知識的活生生的歷史。」<sup>18</sup> 在一門學識的歷史中，我們看到真理透過不同時代的語言展示出來。知識不能有一次過的終極版，因為知識永遠是內住在語言內，而語言是不斷在改變的。知識的歷史就如一個人的歷史，一個人的歷史就是人的本質，知識的歷史就是知識的本質。

---

17 同上書，頁274。

18 同上書，頁279。



士來馬赫的目的並非要否定客觀的真理。<sup>19</sup> 他的分析建基於一個信念，就是這個世界是可以被人了解的，同時這份了解必須忠於世界。他的問題是人如何能接受和傳遞真理。我們可以用洛克對語言的理論作個對比，<sup>20</sup> 便會更容易明白士來馬赫的觀點。洛克假設外在世界會在我們的腦海造成一些印象 (ideas)，這些印象組織起來成爲一些抽象的概念，一般而言，語言就是這些抽象概念的名稱。譬如世上有很多椅子，我的腦海從個別椅子的印象歸納出椅子這個抽象的觀念，然後我爲這觀念取名「椅子」。在洛克的構想中，一張椅子所產生的印象是人類共有的，不管是誰人，在正常情況下都會有同一的印象，都會得出同樣的、抽象的椅子的觀念，只是在語言上有含糊之處，因爲語言是個人化的，你和我雖同用「椅子」這個名稱，可是這個名稱所顯示的印象範圍卻會因人而異。哲學其中一個目的便是塑造一種精確的語言，減低語言的誤解，讓印象和觀念能夠清晰地展示出來。

卡森沒有解釋真理和語言之間的關係，但似乎他是採納了洛克的看法，認爲真理就是一些真實的觀念，當我們擁有真理，我們的觀念就和神所持的觀念吻合，而神的觀念就記錄在聖經的話中。由於語言無可避免地具有含糊性，我們不能完全把聖經翻譯成神要傳遞的觀念，但隨著我們對聖經語言的規律明白得越來越多，我們的了解就能像漸近線那樣地步步逼近真理。系統神學的工作，就是要把聖經的一般語言，翻譯成高準確度的神學語言。

---

19 伽達瑪在《真理與方法》( *Truth and Method* ) 中過分強調了士來馬赫的主觀建構這部分，鮑伊 ( A. Bowie ) 的介紹則比較中肯，參 Bowie, introduction to *Hermeneutics and Criticism* 。

20 參 Paul Guyer, "Locke's Philosophy of Language," in *The Cambridge Companion to Locke*, ed. Vere Chappell (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994), 115-45 。



然而，假如士來馬赫的分析正確，洛克的看法便會崩潰，因為我們的心靈並非先構想超語言的共有概念，然後才嘗試以個人的語言去表達。根據士來馬赫，語言不是觀念的外套，而是觀念的身體，並沒有超乎語言而人所共有的觀念世界，真理的了解亦離不開個別的語言世界。<sup>21</sup> 士來馬赫認為詮釋的目的不是要把文本翻譯成超語言的觀念，而是讀者嘗試以自己的語言進入文本中筆者的世界，他稱此為「入神」（*divinization*）。詮釋要進入別人的神髓，<sup>22</sup> 這永遠是通過我的語言世界而進入的，因為我的語言就是我建造意義的材料。每一代的人都需用他們的語言去領受和宣告神的道，我們今天的宣告不一定比先賢的宣告更接近真理，但仍要幫助今天的人進入聖經的世界。

回到卡森歸謬法的例子。後現代的詮釋有沒有否認文本有客觀的真理？確實有些後現代主義者認為閱讀只是一種沒有結論的遊戲，<sup>23</sup> 但這不是後現代主義中唯一的聲音，甚至不是主流的聲音。士來馬赫開創的詮釋傳統並不否定文本可

---

21 簡而言之，這亦是德里達的中心思想。他稱那超語言的世界為同在（*presence*）的世界，強調一切意義的世界都是代表（*represent*）的世界。關於士來馬赫與德里達的關係，可參 Merold Westphal, *Overcoming Onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith* (New York: Fordham Univ. Press, 2001), 148–75。此書從基督信仰的角度，提出了一個回應後現代主義的框架。

22 有關「入神」，參 Schleiermacher, *Hermeneutics and Criticism*, 92–93。士來馬赫對詮釋的另一方面——文法——亦有詳細討論。對他的詮釋學較全面的介紹，可參 Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics*, trans. Joel Weinsheimer (New Haven: Yale Univ. Press, 1994)。

23 參 Carver Yu, “Hermeneutical Discussions Today and the Relevance of Calvin,” *Reformed Theology: Biblical Interpretation in the Reformed Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 441–57。余達心在文中要批評的後現代學者是巴特斯（Roland Barthes）。

傳送真理，只是否定某一種真理和語言的關係的了解。

士來馬赫的分析對一般福音派的釋經有甚麼啓迪？我們剛才提到，有些神學家認為聖經的話語需要被翻譯成準確的神學語言，譬如，「諸天述說神的榮耀，穹蒼傳揚祂的手段」是詩歌的語言，是用圖畫來表達真理，「神創造世界」或「神是世界的第一因」則是精確的語言，讓我們更直接明白到真理。事實上，「神創造世界」真的解釋了「諸天述說神的榮耀」嗎？「神是世界的第一因」真的比「穹蒼傳揚祂的手段」更直接表達真理嗎？或許我們不過是將一種語言（詩歌）翻譯成另一種語言（經院神學）？這不是說經院神學的語言是多餘的，我們越是能夠用多種語言去了解一種真理，我們對這真理的了解也越深。我們要問的是：有沒有某一種語言能直接表達真理？如果沒有，我們「解釋」聖經的目的是甚麼？到底「解釋」是一種怎麼樣的活動？這是卡森未曾回答的問題，也是福音派神學家需要回答的問題。

### （三）海德格

海德格無疑是二十世紀最重要的哲學家之一，是卡森提到的後現代哲學家中年份最早的，對其他的後現代哲學家影響至深。卡森認為他否定主觀和客觀有清楚的分界線，但海德格是否鼓吹沒有客觀的真理？

卡森也許不知道，真理是海德格非常關心的課題。海德格最著名的思想當是他對「存在」的分析，他認為存在和真理是不能分割的：

從內涵上看，「存乎其中」（*ek-sistence*）指的是站出來，進入到「存有」（*Being*）的真理中。另一方面，「存在」（*Existencia*）指的是實在（*actualitas*），實在的相反是一個只有

可能性的觀念（Idea），「存乎其中」指出了真理的目標決定了人存在的本質。<sup>24</sup>

海德格直接指出人的本質是要「站出來，進入到『存有』（Being）的真理中」。雖然我們還未討論甚麼是真理，但既然那是人所要進入的，就表示真理並不是人主觀地塑造出來的東西；既然真理是人「存乎其中」的目的，人就必須面對它。

海德格最直接而精簡地討論到真理的含義的，應是1943年出版的文章〈真理的本質〉。<sup>25</sup> 他首先談到一般人對真理的了解，可以簡稱為「吻合」（*accordant*, *das Stimmende*）。譬如我說：「這是黃金。」如果這句話是真的，那麼我指的這件東西必須與黃金應有的所有特質吻合，而且這句話的字面意思跟我想表達的意思也是吻合的。<sup>26</sup> 海德格進而指出吻合論的基本問題：一句說話怎能與一樣東西吻合？黃金是有形有體的，「這是黃金」這句說話是無形無體的，兩樣東西怎能互相吻合？所以吻合論不能成立。海德格的理論是：

一句概念性的句子和一件東西的關係是一種「撮合」（*Verhältnis*）的成全。這種撮合總是

24 Martin Heidegger, *Basic Writings*, rev. ed., ed. David Farrell Krell (London: Routledge, 1993), 230. 這句話來自海德格的文章“Letter on Humanism”，該文目的是要反駁沙特的口號：「存在是在本質之先。」海德格認為人的本質是「存乎其中」，是在存在之先。

25 Martin Heidegger, “On the Essence of Truth,” in *Basic Writings*, 115–38.

26 Heidegger, *Basic Writings*, 117.

源於一種被〔某些事物〕成功抓住的心態（*Verhalten*）。<sup>27</sup> 所有「被抓住」都有這個特色，就是站在一個敞開的地方，單單依附著某一展現出來的事物。<sup>28</sup>

讓我們試試詮釋海德格的意思。錯誤源於甚麼？錯誤是源於我沒有一個開放的心態。譬如我向桌上一團黃色的東西望了一眼，就說那是黃金，但原來它是銅做的，這錯誤便是由於我太快下結論，沒有讓那東西慢慢向我展現它的真相。又譬如我拒絕接受旁人的解釋，堅持那是黃金，這種偏見就是另一種封閉，不願意讓自己站在敞開之地。我們的心靈能與事物「撮合」在一起，是源於我們敞開心靈，讓真理抓住我們。

如果接受真理的必備條件是敞開的心態，那真理本身是甚麼？海德格的答案很特別：

要把自己從約束性的導向中釋放出來，就是要自由地去接受在敞開之處所展現出的事物。這種自由的狀況指出了前人未能明白的自由的本質；對「被抓住」存開放的心態，是達致正確認知的心靈條件。這種心態建基於自由，所以真理的本質就是自由。<sup>29</sup>

真理的本質是自由，自由的本質是真理；這並不是一般

---

27 德文 *das Verhalten* 一般的意思是「行爲」，但上文下理和海德格的風格要求我們將之譯為 *Ver + halten = to hold*，筆者的翻譯是意譯。這是一個例子，印證了詮釋中「入神」的重要性。

28 Heidegger, *Basic Writings*, 121–22.

29 同上書，頁123。

人對真理的了解。海德格反問：「把真理的本質定位，那豈非令真理降服在人的善變底下？」<sup>30</sup> 他認為這樣的提問反映了我們還未掌握到自由的本質，把自由看成個人任意的選擇。

海德格對自由也有獨特的理解：

自由是參與事物本身（beings as such）的展現，在「存乎其中」的參與中，「展現」保存著它本身的特性。在這種參與過程，敞開之地的敞開就是在「此」（*Da*）的事實。……「存乎其中」扎根於真理，亦即是自由，「存乎其中」就是人讓自己暴露在事物本身的展現中。<sup>31</sup>

人並不「擁有」自由這個特性；反之，最多只能說自由——存乎其中——所展現的「在此」（*Da-sein*）擁有人，所以本來只有這樣的東西使人類能對存有物有特殊的關係。這關係是歷史的根基；只有「存乎其中」的人才具有歷史，大自然是沒有歷史的。<sup>32</sup>

海德格的著作充滿自創的術語，這些艱澀的文字要展現的，到底是怎麼樣的真理？要明白海德格，就要回到德國唯心主義的老大哥——康德。在康德的思想中，人的理性的責任是要把世界按理性的規則組織起來。對人來說，沒有理性規則的世界是空虛混沌的，人用理性組織世界後，世界就成

---

30 同上。

31 同上書，頁126。

32 同上書，頁127。

為可以被人類掌握的客觀世界 (objectified world)。從這觀點出發，掌握和操控世界可說就是人類和真理的使命，科學和科技是操控世界的途徑，而自然科學的真理就是一切真理的典範。

海德格關心的是科學主義把世界簡化了。如果我們只留意客觀的世界，就可能把世界看成一種工具，讓「我們」成為這個被動的世界主宰。海德格想把未被客觀化的世界放在我們視野的中央，我們並不能擁有這個世界，因為這個世界在我們之先已經存在。我們只是來到這個世界，是「在此者」(Dasein)。世界把我們放在「此」時空，如果我們把世界客觀化，變為一件件的物件，就看不到我們存在的根源，真正的世界亦不再向我們展現，我們只會看到自己所能操控的東西。

我們或許可以用一個比喻來說明海德格的精神。假設時空世界是一條河，我站在河中，我是存乎河中；時間的轉移，就如河水不斷地流到我跟前，再擦身而過。我可以把河水客觀化，把一些水澆到顯微鏡下研究；我也可擁有河水，把水盛在杯子中。但當我這樣做時，那些水已經不再是河的一部分，河本身已隱藏起來。另一方面，我不能從河中跳出來去觀察整條河，正如我不能跳出時空去看看時空是甚麼東西；要體會河的現實，只能站在河中，讓流過的水向我自由地展現河的本質。這樣，當海德格說真理的本質是自由，他是強調真理即現實的彰顯，而現實並不能等同於一些人類腦海中的觀念。<sup>33</sup> 觀念可以讓我的意識任意玩味，現

---

33 「『真理』不是一句正確的命題式句子的特色，不是人的這個『主體』對一個『客體』在一個莫名的範圍內『有效』的認定。真理是透過存有物的展現而讓一種開放能按本質地展開。」(Heidegger, *Basic Writings*, 127)

實<sup>34</sup> 卻不能簡化為一些觀念，更不容我隨意把玩，我只能站起來讓現實和真理抓住我。真理是自由，因為真理是主動者，是不斷地以時空展現的現實，我們只是被動者。<sup>35</sup>

海德格的分析顯示了卡森學說的一個嚴重漏洞：卡森假設只有客觀和主觀這兩種真理，質疑客觀真理即等於認同真理是主觀的，但海德格卻提出了第三種對真理的了解。卡森假設真理都可以用命題式的句子表達，問題是：命題式的句子雖能清晰地表達客觀上或真或假的觀念，但如果有些真理是不能觀念化的，是我們無法將之轉化為觀念的，那麼這些真理就無法成為我思維中的客體物（object），所以不算是客觀的真理，但也不是人塑造出來的主觀真理。

有甚麼真理是無法化為思維中的客體物？除了海德格所關心的現實外，最好的例子就是人。假如你認識我，你可以用很詳細的言詞來形容我，但這些客觀的形容並不就等同於「我」這個真理。我總是有自由去否定你的形容。作為一個人，我的可貴之處正正在於這種不受你操控的自由，從你的觀點來看，「我」這個真理的本質就是自由。<sup>36</sup>

---

34 海德格喜用的術語是大寫的「存有」（Being），但意譯為「現實」可能更合適。他指的是我們生存在其中的、不能分割的整體的現實。我們還可以玩海德格式的語言遊戲：當現實向我們展現時，我們才明白實存的真理。

35 海德格的分析假設了觀念上的真理和現實的展現是互不相容的，這是否合理的假設？哈伯馬斯對此便提出嚴厲的質疑。參 Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, tran. Frederick Lawrence (Cambridge, MA: MIT Press, 1990), 131–60。

36 關於「人」這種真理的分析，最重要的哲學家當推列維納斯（Emmanuel Levinas）。馬里墉（Jean-Luc Marion）利用列維納斯的洞見，把海德格的現實演變為超現實的神，指出海德格的分析其實不需要用所謂方法上的無神論，參 *God without Being*:



這種真理對基督徒重要嗎？這涉及我們對上帝的啓示的理解。上帝的啓示是否就等同於客觀真理？我們不是說啓示是一種癡人說夢，也不是否認啓示可包括命題式的客觀真理（*propositional objective truth*），而是問啓示的核心是否就是命題式的真理。卡森和一些福音派神學家，似乎認為能夠藉著系統神學的語言精確地捕捉到啓示，令啓示成爲人可掌握的命題式真理，就如有些改革宗的神學家認為威斯敏斯特宣言（*Westminster Confession of Faith*）是最完美的真理的宣告。卡森等人雖然承認任何的信仰宣言都可能有些錯誤，但他們相信這是由於寫宣言的人可能對聖經有誤解之故；信仰宣言或命題式真理本身並沒有問題。

假如啓示的中心不是信條，而是神自己，又假如神的話就是神本身，而不是一些可能是真可能是假的觀念，那麼任何信仰規條本身都可引致曲解，因爲它把真理平面化爲人可掌握的客觀概念。這不是要否定信條的功用，而是要明白它的限制。正如地圖是必需的，地圖也能恰當地表達地球的真貌，但把立體的地球變成平面的地圖，必然涉及某種的歪曲。信仰宣言是好的，是信仰向時代的宣告，但卻不能把啓示等同於一些可被人掌握的觀念。神在啓示中仍是自由的主。<sup>37</sup>

---

*Hors-texte*, trans. Thomas A. Carlson (Chicago : Univ. of Chicago Press, 1991)。另一種重要的真理是美的真理，參 Gadamer, *Truth and Method*, pt. 1。

37 啓示的本質也涉及聖靈工作的問題：如果啓示是等同於命題式的真理，而這真理是等同於某些觀念，那麼是否只有信徒才能明白這些概念？如果答「是」，那麼聖靈的工作是否在增強我們了解概念的能力？如果啓示是一種展現，那麼聖靈的工作並不是要增強我們的理性，而是要向信徒展現基督——基督本身就是真理。參 Bruce L. McCormack, "The Being of Holy Scripture Is in Becoming: Karl Barth in Conversation with American Evangelical

福音派對命題式真理的過分重視，表徵之一是把聖經那神性的權威（**divine authority**）建基於聖經這命題的完美性，亦即聖經的無誤。我們未能在這裏討論聖經的本質，只想提出建議。假如福音派的神學家能細心思考海德格的分析，也許他們會發覺無誤論既非必要，亦未能回答後現代主義的挑戰。

#### （四）總結

後現代主義的洪流在西方世界勢如破竹，特別對真理的可能性作出重大的挑戰。福音派神學家奮起為真理作見證，確是義不容辭，卡森的努力是可佩的。然而在衛道之時，需仔細聆聽思潮的提問，才能對症下藥。<sup>38</sup> 本文的目的，是要指出後現代主義提出的兩個問題，以及卡森斷錯症的地方。簡而言之，卡森維護的是一種源自亞里斯多德的真理觀，這種真理觀假設一個命題的內容可以和表達的語言分開來討論，我們可在觀念上繞過語言直達真理，真理就等同與現實吻合的命題；前者涉及怎樣去經歷真理，後者涉及真理的本質，都是重要的課題。後現代主義對這種真理觀劃上很大的問號，但這不代表後現代主義者都否定真理，更不能以簡單的歸謬法去回應。

對福音派的神學家而言，真理不單是護教的題目；我們

---

Criticism,” in *Evangelicals and Scripture: Tradition, Authority and Hermeneutics*, ed. Vincent Bacote, Laura C. Miguélez, and Dennis L. Okholm (Downers Grove: IVP, 2004)。

38 福音派有這份聆聽的耐性嗎？事實上不容樂觀，例如 J.P. Moreland and William Lane Craig, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview* (Downers Grove: IVP, 2003) 一書是福音派近年來最完備的一本護教著作，但書中仍假設亞里斯多德式的真理觀（第六章），沒有解決本文提出的問題。

相信聖經是宣告有關神的真理的最終權威，但神的真理是甚麼？我們是怎樣經歷神的真理的？聖經如何能成為真理的權威？神學宣告的真理和聖經的宣告有甚麼關係？本文略為提出一些研究的方向，但筆者需在這裏擱筆了。