

# 後現代主義影響下的牧養方式與 牧者應有的角色

袁海生

## 一、引言

後現代主義 (postmodernism) 一詞，最早出現於1930年代，1960年代左右開始有文學批評家以較嚴肅的態度使用此詞。到了1980年代，後現代主義一詞開始全面受到歐美批評家的重視。評論、辯難的文章不斷出現。研討會、學報、專書也相繼問世。<sup>1</sup> 涉及的內容非常廣泛，舉凡政治、文學、藝術、經濟、哲學、建築等無所不有，影響甚大。他不但挑戰自文藝復興以來的思維方式，理性的思想方法，以及人類的樂觀主義，並且還將人類帶進新的人際關係和世界觀——這世界是沒有中心的，只有不同的看法與觀念。<sup>2</sup>

然而後現代主義究竟是甚麼？它是如何產生的？有甚麼內容？對我們帶來甚麼影響？本文的目的就是要簡介後現代主義及其影響，並探討教會在此影響下應作的回應以及牧者該扮演的角色。

## 二、後現代主義興起的原因

探討後現代主義興起的原因，能幫助我們對後現代主義有更深的認識，原因如下：

---

<sup>1</sup> 羅青：《甚麼是後現代主義》（台灣：學生書局，1993），頁3。

<sup>2</sup> Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism* (Eerdmans, 1996), 7.

## (一) 世界形勢的改變

六十年代開始的世界歷史，揭開了近代世界史上多事之秋。首先在世界局勢方面，自第二次世界大戰後所形成東西方政治結構上的對立，正面臨解構的命運；古巴危機、越南之戰、中東戰爭、中國共產黨所建立的新中國興起，使以美國為首的西方政治集團開始解構，美國再不能以一元化的方式領導世界；再加上中俄共的分裂，文化大革命的爆發，中、越共之戰的發生，也造成共產集團的解構。此外，中美建交、第三世界勢力的形成，不結盟國家的興起，更促使世界政治走向多元化、多極化。<sup>3</sup>

其次在經濟方面，五十至六十年代，美國在世界經濟上仍扮演著明星的角色，它的經濟增長率、生產力，以及產品的質素，都為世界其他地區的產業立下榜樣，單以1960年為例，美國的製造業就佔有了全世界百分之二十五的市場。但在1960年之後，美國的世界工業領導地位便為日本所取代。與此同時，日本又面對著來自新加坡、韓國、台灣、巴西等的威脅。這樣的結果，就正如彼得杜拉克所說：「共同生產」(production sharing) 將成為世界經濟整全的普遍形式。<sup>4</sup> 美國不再是全球的生產中心，地球上的國家逐漸形成全球的經濟體。<sup>5</sup>

再者，在科技方面，隨著美國太空人成功登陸月球，太空科技的突破、核子技術的擴散、電腦的快速發展，都使人類的世界觀與宇宙觀有莫大的調整。人類的知識急速向外發展，再加上個人電腦的普及，全球網絡傳媒的形成，使知識與資訊傳播變得零散，邊緣化與反中心性。全

---

<sup>3</sup> 羅青：《甚麼是後現代主義》，頁5。

<sup>4</sup> 約翰·奈思比特：《大趨勢——改造人類生活的十個新方向》(管理化出版社)，頁114。

<sup>5</sup> 約翰·奈思比特：《大趨勢——改造人類生活的十個新方向》，頁103。

球網絡媒體的形成與資訊爆炸產生的主體性失去，使知識與權力在網絡互動的文化中落在每一個電腦用戶的手上。<sup>6</sup>

最後，在社會結構方面，黑人運動的不斷擴張，使白種人(高加索人)的神話開始解構。世界各地有色人種的地位開始轉變，再加上女權運動高漲，使傳統父系社會發了解構式的變化，過往一元式的封閉系統，以及所謂「理體中心主義」(Logocentrism)，<sup>7</sup>遭到巨大的挑戰。

## (二) 自由派神學的興起

後現代主義可說是植根於自由派神學，<sup>8</sup>其中尤以浪漫主義者士萊馬赫(Schleiermacher)的「情感神學」(Theology of Feeling)及懷得海(A.N. Whitehead)與哈茲杭(Charles Hartshorne)的「進程神學」(Process Theology)影響最為深遠。理性主義鼓吹的乃是理性開放和知識自由，以理性向傳統思想提出質詢，對自認為權威者重新要求理由。然而這種態度到了十八世紀中期漸趨冷酷，反對之聲亦早已在部分知識分子中醞釀。其中一派以注重感情，高呼「回到自然」見稱的，頗為脫穎而出，這就是浪漫主義。這派所強調的乃是個人地位、自由、自我的創作、表現、發展，不單注重人的思想，同時注重人的情緒。早期的浪漫主義者首推盧梭(Rousseau)和戈爾泰(Voltaire)，繼而是康德(Immanuel Kant)和勒新(Zessing)，<sup>9</sup>其中的表表者可說是士萊馬赫。他認為宗教乃是人的感情向「絕對」(absolute)的感應，每逢人感覺有「絕對」存在時，這就是宗教了。因此宗教乃是人的感情對主宰的依賴或回應，是絕對依賴

---

<sup>6</sup>陳韻琳：〈在傳訊時代作有效能的溝通者〉，《教牧期刊》第9期(2000年9月)，頁112。

<sup>7</sup>羅青：《甚麼是後現代主義》，頁5。

<sup>8</sup>Diogenes Allen, *Christian Belief in a Postmodern World, The Full Wealth of Conviction* (Westminster: John Knox Press, 1989), 6.

<sup>9</sup>馬有藻：《基督教神學思想史導論》(香港：天道書樓，1979)，頁195～199。

上帝的一種直覺，此直覺是宗教唯一真正的解釋，亦為試驗真理的標準。<sup>10</sup> 士萊馬赫這種思想影響了海德格 (Heiddeger)，海德格亦影響了德里達 (Jacques Derrida)。<sup>11</sup> 後現代主義乃超越理性而以非理性 (non-rational) 的方法認知，並且將情緒與直覺放在更高的地位上。<sup>12</sup>

此外，後現代主義亦受自由派神學中的「進程神學」所影響。<sup>13</sup>「進程神學」鼻祖可說是懷得海，但將「進程神學」發揚光大的要算是哈茲杭。懷得海認為「真實」(reality)，包括神在內，並非由不變的本質所組成，相反乃是一連串轉變的活動。<sup>14</sup> 他拒絕傳統有神論對神永恒不變的看法，而神作為真實的實體 (actual entity)，乃像其他一切實體一樣是雙極的 (bipolar)，祂有一永恒 (潛能) 極，與一短暫 (實在) 極，前者乃稱為神原初的本質 (primordial nature)，後者乃是神結果的本質 (consequent nature)，<sup>15</sup> 結果，宇宙萬物包括神自己，基本上也是不斷地、永遠地在改變或改進的。這永恒不息的改變進程，是富創造性的，永遠不會有終點。哈茲杭在懷得海的基礎上加以發揮，認為宇宙萬物，包括最小的分子與原子的真正成分並不是物質，是經驗 (experience) 或感覺 (feeling)，這些經驗稱之為「真實的實體」。<sup>16</sup> 事實上，宇宙萬物之中並沒有永遠不變的物體，甚至原子也是在不斷變動，是機遇，是事態，是所發生的事件，所以哈茲杭認為：「無論是人或神的本性，乃是包含無

---

<sup>10</sup> 馬有藻：《基督教神學思想史導論》，頁 198。

<sup>11</sup> Allen, *Christian Belief in a Postmodern World*, 6.

<sup>12</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 14.

<sup>13</sup> Allen, *Christian Belief in a Postmodern World*, 6.

<sup>14</sup> Starley N. Gundry and Alan F. Johnson eds., *Tensions a Contemporary Theology* (Moody Press, 1979), 239.

<sup>15</sup> Gundry and Johnson eds., *Tensions a Contemporary Theology*, 245.

<sup>16</sup> 宋華忠：《現代神學思潮》(台北：聖文社出版，1984)，頁 260。

數的經驗，是會發生的，也會過去的。經驗或感覺過去之後又有新的經驗，這種繼續不逝的經驗，就是宇宙萬物的本性。」<sup>17</sup>

### (三) 對理性主義的反動

十四至十八世紀，西方文化經歷了兩個很大的轉變：一是十四世紀到十六世紀的文藝復興運動；一是十七、十八世紀的啟蒙運動。這兩個文化運動基本上都是以理性為基礎的，誰知卻為後現代主義帶來反動的力量。

從表面看來，文藝復興運動固然是從復興——再生 (Renaissance)<sup>18</sup> 古希臘、羅馬文化而起。然而這絕對不是開倒車的文化復古運動，更不是對所有古希臘、羅馬學術都盲目接受，而是對古典文獻重新加以考證解釋、批判、辯駁，然後再以古典文化為基礎，創造近代歐洲新文化。英國歷史批評家西蒙茲 (J.A. Symonds) 在其著作《義大利文藝復興》(*Renaissance in Italy*) 中，給文藝復興一詞所下的定義是：「文藝復興就是自由的再生，也就是人類精神恢復了自覺心和自決力，然後透過藝術來承認人身和身外世界的關係，所以在科學中得到了智慧的釋放，在宗教內得到了良心的自由，進整個文化於智慧中，樹全面政治於自由之上。」<sup>19</sup> 因此，若說中古時代的思想是「以神為中心」的話，那麼文藝復興時代就是「以人為中心的人文主義」。在這時代中，人成了「真實」的中心。<sup>20</sup> 人類可以在自然界中運用它的力量發現自然界的祕密。

承接著文藝復興的影響，十七、十八世紀的西方文化再一次經歷轉變——啟蒙運動，它為平衡神的超越和神的臨在這雙面真理帶來深遠的

<sup>17</sup> 宋華忠：《現代神學思潮》，頁 261。

<sup>18</sup> Renaissance 這個字的本意乃「再生」，參馮作民編著：《文藝復興的時代》，上冊（台灣：世界文物出版社，1977），頁 20。

<sup>19</sup> 馮作民編著：《文藝復興的時代》，上冊，頁 25。

<sup>20</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 2.

變革。在啟蒙運動之前，即使孕育了以人為中心的人文主義，但他們仍然強調：以神為至高，天使居次的秩序。至於人類，則是「比天使微小一點」（詩八5），卻略高於世界上其他的生物或無生物。換言之，人類仍是神創造的中心，在宇宙之上享有特殊的地位，<sup>21</sup> 不過他們依然傾向於神的超越性，但同時也努力避免輕忽神的臨在。中世紀著名的哥德式教堂尖頂所指之處，正好默默地見證了這種神學整合的特性。<sup>22</sup>

啟蒙時代所呈現出最根本，最核心的改變，就是人的地位被高舉，人的能力被高估，將人（而不是神）放在歷史舞台的中央。神的超越性高過臨在性的平衡觀被倒轉過來，那時的思想家以神在人類生命中的價值決定祂的重要性。在啟蒙運動之前，神的啟示就是真理的最終裁決，要了解真理就必須透過啟示，而人類的理性亦只不過是了解真理的工具。到了啟蒙時代，理性卻取代了外來的啟示，成為真理的最後判斷，並決定啟示的內容。值得注意的是，即使人的地位在文藝復興與啟蒙時代不斷被提升，但當時的哲學家、科學家與神學家仍然相信，不論哲學、科學與神學，目的都是建構最能接近真理的方法，為要幫助人了解神的偉大，在諸天述說神的榮耀時發現其中的奧秘。<sup>23</sup> 換言之，在文藝復興與啟蒙時代，他們仍然相信宇宙間有神、有客觀真理的存在。然而到了七十年代，這種思想就因文學理論「解構思想」的興起而被完全剷除了。<sup>24</sup> 這就是後現代哲學家將文學的「解構思想」應用在哲學與神學的結果。這些後現代哲學家認為每一個文本被不同的讀者閱讀時，由於

---

<sup>21</sup> 葛倫斯、奧爾森合著：《廿世紀神學評論》（台北：校園書房出版社，1998），頁16。

<sup>22</sup> 葛倫斯、奧爾森合著：《廿世紀神學評論》，頁17～18。

<sup>23</sup> 葛倫斯、奧爾森合著：《廿世紀神學評論》，頁18～21。

<sup>24</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 5.

接觸到這些文本的人不同，因此所讀出來的「真實」也有所不同。這就意味著世界不只有單一的意義，在整體的真實中亦沒有超越的中心。<sup>25</sup>

#### (四) 新紀元運動的助長

「新紀元運動」(New Age Movement)的興起與後現代主義崛起的時間相若，可追溯至1960年代末。1970年代初，胡諾(Wuthnow)稱之為宗教混亂的時代。<sup>26</sup>那時美國不少青年人轉向各種東、西方傳統不同的神祕主義，目的是要在新東方神祕宗教信仰和很多西方人士的「宗教清醒」(religions disenchantment)之間，嘗試在社會、宗教、政治與文化上尋求匯聚點。<sup>27</sup>新紀元論者認為人類歷史的發展乃是按照黃道十二宮編配，每宮均有其所代表的時代，「從主前四千年開始是金牛座時代，因為傳統視這年為亞當、夏娃被逐出伊甸園的日子。主前二千年是白羊座時代的開始，代表事件是亞伯拉罕奉獻以撒，隨之而來的是雙魚座時代。這是基督教的時代，因為希臘文的『魚』字正代表著『耶穌基督、神的兒子、救主』。而主後二千年則是寶瓶座時代。」<sup>28</sup>新紀元論者相信這是能夠讓人類充分發揮潛質的時代，因為水瓶象徵活水湧流，他們認為二十世紀對人類來說，是毀滅的年代：人類經歷了兩次世界大戰的洗禮，原子彈對廣島、長崎的破壞將人類帶入恐慌中。隨著核子軍備與工業的發展，大自然受到嚴重污染，甚至全球生態系統也受到嚴重破壞。世界上不同的地方接連出現流血衝突、飢荒和疾病等。因此，寶瓶年代乃是人類「靈性」經驗醒覺的時代。這時代的人會衝破那些組織化和階級性的宗教，把潛藏於人性裡的神性發揮出來。

---

<sup>25</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 6.

<sup>26</sup> Philip Sampson, Vinay Samuel, Chris Sugden eds., *Faith and Modernity* (Oxford: Regnum Books International, 1994), 210.

<sup>27</sup> Sampson, Samuel, Sugden eds., *Faith and Modernity*, 210.

<sup>28</sup> 葉敬德：〈新紀元運動的挑戰〉，《今日華人教會》，第184期（1994年12月），頁14。

新紀元運動的思想與後現代主義所主張的未必盡同，例如新紀元運動所持的乃是「整全的異象」(holistic vision)，<sup>29</sup> 目的是要「萬物歸一」。<sup>30</sup> 這正如曹又方所說：「新時代運動綜合了古今中外，東方與西方的最佳理念，強調宗教和文化的大結合」，是典型的「混合主義的混合主義」(a syncretism of syncretisms)。<sup>31</sup> 後現代主義則完全接納人生中的朝生暮死、破碎與不延續性。不過，新紀元運動與後現代主義之間卻存在很多相同的地方，以下簡單舉兩個例子證明：

第一，後現代主義藉著解構西方傳統的「元敘述性的陳述」(the deconstruction of the metanarratives of Western tradition) 恢復神話(myth)的地位，而賦予現代人多元的敘述性描述和價值觀。其中一個「元敘述性的陳述」就是理性，西方在理性上的陳述乃透過控制和支配，而真理的概念本身乃是獨裁的，但在回應西方在理性的陳述上，我們卻可以在後現代主義與新紀元運動之間找到很緊密的平衡。後現代主義主要是以較陽剛的姿態，從較「廣義的科學層面」(big science) 強烈地批判那種支配式的理性表達方法，並且將自己描述成一種文化力量。新紀元論者卻尋求以較陰柔的態度，較「軟性的科學層面」(soft science) 從事批判的工作，例如是直覺。<sup>32</sup>

第二，後現代主義與新紀元運動兩者均極力強調主觀主義，甚至到達主觀與客觀的分別已被分解的地步。另一方面，雖然新紀元論者認為在一般人的精神概念上會有基本的合一，但在現實基本合一的經驗上，主觀與客觀乃是融合的。<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Sampson, Samuel, Sugden eds., *Faith and Modernity*, 217.

<sup>30</sup> 鄭建生：《後現代再著魅》(香港：卓越書樓，1995)，頁73。

<sup>31</sup> 鄭建生：《後現代再著魅》，頁45。

<sup>32</sup> Sampson, Samuel, Sugden eds., *Faith and Modernity*, 217.

<sup>33</sup> Sampson, Samuel, Sugden eds., *Faith and Modernity*, 217.



由於新紀元運動與後現代主義有那麼多相似之處，難怪祖安遜 (Zars Johansson) 認為「新紀元運動的異象乃是要藉著前現代與現代去尋求超越現代性，以致能進入新的階段，這就叫後現代。」<sup>34</sup>

### 三、後現代主義的圖像

#### (一) 何謂後現代主義？

要回答這問題，首先我們必須回答以下三個問題：第一，甚麼叫做主義？第二，後現代主義中的「後」字所指的究竟是甚麼？第三，現代主義和後現代主義有甚麼不同或關係呢？

我們先看看甚麼叫做主義，中文一提到主義，很容易就令人聯想到某種抽象層面的理論，如自由主義，客觀主義或某某教義或信條等。然而從英文的意義解釋，主義 (-ism) 這後綴的應用範圍似乎稍微寬一些，因它除包括上述意義外，還可以籠統地表示某種狀態、行為、功能，也可以是對某種特性的抽象歸納。例如酗酒行為 (alcoholism)、野蠻行徑 (barbarism)、新陳代謝 (metabolism) 等屬於前者；美國特色 (Americanism)，特別的格調或癖好 (mannerism) 屬於後者。至於後現代主義中的主義，應屬於上述二者的混合，因「它固然可以指某種抽象的社會文化理論，某種認識假設，或某種認識世界的角度，但它同時又是對於我們所要研究的某一類文化現象的總稱，是對這些文化現象的共同特點的一種抽象歸納。」<sup>35</sup>

其次，後現代主義中的「後」字究竟是甚麼意思呢？由於「後」字一般是指時間上的先後次序，因此，很容易令人誤解，以為後現代主義是繼現代主義之後出現的。但其實「現代」一詞，在時間上已包含了相

<sup>34</sup> Sampson, Samuel, Sugden eds., *Faith and Modernity*, 211.

<sup>35</sup> 盛寧：《人文困惑與反思》（三聯書店，1997），頁26。

對性，因此在「現代」一詞之前加上「後」字，只給人詞義不清的感覺。所以，有人就情願把後現代主義的「後」字理解為現代主義的反動，認為「後」字包含的意思與「以前」完全不一樣，如「後漢」已不再是「漢」，「後唐」「後周」再不是「周朝」「唐朝」。<sup>36</sup> 然而，這樣的解釋亦有困難，因為後現代主義固然有「現代主義之反動」的意思，但從本質上來說，後現代主義在相當大程度上又是從現代主義衍生出來的。它的許多特點其實亦包含在現代主義之內，是現代主義特點的發展，或現代主義「特點的極端化」。<sup>37</sup> 亦因這緣故，祖安遜認為，若要在意識形態與社會因素上清楚地把現代性與後現代性劃分出來是有困難的。<sup>38</sup> 因此，說後現代主義乃是「反現代主義」也不太正確。

那麼，我們應該如何解釋後現代主義中的「後」字呢？要較為中肯的解釋最好是不要把現代與後現代解釋成為歷史的分期，而應該將之解釋為兩個概念間的銜接關係。

論到二者的關係，可以說後現代這概念乃建立在現代這概念的基礎之上，而現代與後現代這些概念，都是我們為了認識周圍的世界，認識自己而構築的觀念系統。<sup>39</sup>

## （二）後現代主義的特性

有人說後現代主義是幽靈，因它帶給我們的決不是關於人類未來的福音，而更像關於人類大毀滅的預言。<sup>40</sup> 不過亦有人認為：「我們越是

---

<sup>36</sup> 羅青：《甚麼是後現代主義》，頁9。

<sup>37</sup> 盛寧：《人文困惑與反思》，頁27。

<sup>38</sup> Sampson, Samuel, Sugden eds., *Faith and Modernity*, 211.

<sup>39</sup> 盛寧：《人文困惑與反思》，頁27。

<sup>40</sup> 張國清：《中心與邊緣》（中國科學出版社，1998），頁38。

接近後現代主義，就越帶偏見，因而我們就越容易懷疑使我們認同於後現代主義的藝術或非藝術目標的誘惑，一種缺乏遠見的目光也許會使我們對後現代世界的價值及局限視而不見，並對其語言的可能前景及有限性熟視無睹。」<sup>41</sup> 但無論我們對後現代主義的批評如何，後現代主義從1950年代在文學、藝術、建築、哲學等領域誕生之後，即迅速崛起和廣泛地滲透，使當今西方的學術陷入前所未有的無政府狀態，卻是不爭的事實。

然而怎樣才算得上是真正的後現代主義呢？這是很難回答的問題，因為不同後現代主義者的學說，彼此之間也有很多殊異之處，因此當我們要研究後現代主義的時候，不妨先研究其性：現代性所指的乃是西方社會自啟蒙運動以來，一直具有的人類社會史進步觀念。現代性亦是後現代主義者試圖消解的主要對象。現代性與後現代性應如何區分此問題，著名的後現代主義者哈桑 (Iheb Hassan) 嘗試從許多不同的領域，將它們彼此間的分別表列對照，這些不同的領域包括：修辭學、語言學、文學理論、哲學、人類學、心理分析、政治科學，甚至神學。這些區分亦來自歐美等不同的作者，所得結果如下：<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> 佛克馬等：《走向後現代主義》（北京：北京大學出版社，1991），頁3。

<sup>42</sup> 伊哈布·哈山（哈桑）：〈後現代的轉向〉，《後現代理論與文化論文集》（台北：時報文化出版企業有限公司，1993），頁153～154。

現代主義

浪漫主義 / 象徵主義  
 形式 (聯結的、封閉的)  
 意圖  
 設計  
 等級  
 精巧 / 洛各斯  
 藝術對象 / 完成的作品  
 審美距離  
 創造 / 整體化  
 綜合  
 在場  
 中心  
 作品類型 / 邊界  
 語義學  
 範式  
 主從關係  
 隱喻  
 選擇  
 根 / 深層  
 所指  
 讀者的  
 敘事 / 恢宏的歷史  
 大師法則  
 徵候  
 類型  
 生殖的 / 萬物崇拜  
 偏執狂  
 本源 / 原因  
 天父  
 超驗  
 確定性  
 超越性

後現代主義

形上物理學 / 達達主義  
 反形式 (分裂的、開放的)  
 遊戲  
 偶然  
 無序  
 枯竭 / 無言  
 過程 / 行為 / 即興表演  
 參與  
 反創造 / 解結構  
 對立  
 缺席  
 無中心  
 文本 / 文本詞性  
 修辭學  
 句法  
 平行關係  
 換喻  
 混合  
 枝幹 / 表層  
 能指  
 作者的  
 反敘事 / 具細的歷史  
 個人語型  
 慾望  
 變化  
 多形的 / 兩性同體  
 精神分裂症  
 差異 / 痕跡  
 聖靈  
 反調  
 不確定性  
 內在性

然而對於以上的結果，即使哈桑本人也認為靠不住，因為這二分法的語義甚模糊，二者間的差異更是不斷變化，甚至崩潰。並且，任何一個豎欄中的概念也並不是完全對等，當中出現不少顛倒、轉化和例外。即使如此，哈桑仍嘗試將後現代主義概括性地描述，展現它的特徵。<sup>43</sup> 簡單分享如下：

### 甲、不確定性 (indeterminacy)

從哲學家泰勒斯開始，對「確定性」的尋求已是西方哲學的基本命題，這差不多等同於對真理、對終極的追求，也是後現代主義的第一個本質特點，當中的概念包括：含混 (ambiguity)，不連續性 (discontinuity)、異端 (heterodoxy)、多元性 (pluralism)、隨意性 (randomness)、叛逆 (revolt)、變態 (perversion)、變形 (deformation)。其中變形還可以進一步用目前流行有關解體的術語說明，如反創造 (decreation)、分裂 (disintegration)、解構 (deconstruction) 等。這些概念都影響著西方論述的全部領域。<sup>44</sup>

### 乙、零散性或片段性 (fragmentation)

後現代主義者聲稱要保存的只是片段，反對任何整體化的嘗試。他們歡喜隨意地組合，拼湊成割裂文本，認為世界是由片段組成的，但片段之和並不能構成整體。因此，後現代主義者不以追求有序性、完備性、整體性、全面性、完滿性為目標，而滿足於各種片段性、零亂性、邊緣性及孤立性中。

---

<sup>43</sup> 張國清：《中心與邊緣》，頁 48～53。

<sup>44</sup> 伊哈布·哈山（哈桑）：〈後現代的轉向〉，頁 155。

### 丙、非原則（正典）化 (decanonization)

非中心化、非權威化、非合法化、偏好邊緣性乃是後現代主義其中一個特性。他們取消了知識的神祕性和神聖，修正或顛覆了權威，廢除「元（後設）敘述」(metanarratives)，從「上帝之死」到「作者之死」和「父親之死」。<sup>45</sup> 他們不單顛覆任何嚴肅正經的東西，並且推崇語言遊戲，在那裡，人類的活動不再是圍繞一定主題、中心、原則或秩序的活動，而是隨意，沒有終極目標的遊戲。

### 丁、無我性或無深度性 (self-less-ness; depth-less-ness)

自笛卡兒以來，「自我」「主體」，一直成為近現代西方哲學的核心話語。後現代主義者卻消除了傳統的自我，鼓勵自我抹殺，主體性的消解。「主體」「自我」「人」都成了被解釋、被消蝕和被曝光的對象。

### 戊、不可表現性與不可代表性 (the unrepresentable, unrepresentable)

後現代主義者反對現實，反對偶像崇拜，逃避崇高；他們尋求卑瑣低級，虛無死寂的題材，喜歡表現人性中卑微的一面。<sup>46</sup> 在藝術創作上，後現代藝術家反覆關注的是人性中醜惡的、動物性的、原始性的、野性的、齷齪的、軟弱的、渺小的一面。在他們眼中，人已經無可挽回地走向式微。

### 己、反諷 (irony)

隨著原則或範式的失落，後現代主義者以反諷的態度對待遊戲、對話、會話、寓言及反省，以展示他們面對的所有話題的不確定性、多義

---

<sup>45</sup> 張國清：《中心與邊緣》，頁 50。

<sup>46</sup> 如後現代主義中所表現的原始主義——嬉皮士運動，搖滾樂和色情主義——同性戀小說，雜交群居和喜劇式的色情活動。參伊哈布·哈山（哈桑）：〈後現代的轉向〉，頁 79～80。

性，甚至荒誕性。反諷導致後現代主義者對存在產生懷疑，結果使人對自由的關注更甚於對真理。

### 庚、種類混亂 (hybridization)

後現代主義者常借助陳腐或剽竊的題材，拙劣的模仿與拼湊，時序的交錯與顛倒，地點和空間的置換，嚴肅題材與大眾題材的交匯，豐富其創作的內涵和外延，增強原有文本的生命力。這些現象在後現代小說、詩歌、繪圖、建築、電影、雕塑、文藝批評領域中普遍地存在，造成對傳統學科界限和學術規則的僭越。

### 辛、狂歡 (carnivallization)

狂歡揭示了後現代主義喜劇的，甚至荒誕的精神氣質，代表強大的感染力，因它消除了各種差異和界限。狂歡使所有參與者既是演員又是觀眾，使人產生了自己就是世界真正主人或主宰的幻覺。

### 壬、行動、參與 (performance, participation)

後現代藝術可說是行動藝術，它邀請所有人都來參與，突破專家與外行的界限，使每一個後現代的個體在行動與參與中完成自我發現，自我觀照和自我陶醉。因此，後現代藝術可以說是只重過程，不重結果的。

### 癸、構成主義 (constructionism)

隨著世界觀念從一元論、二元論向多元論的轉變，真實不再以前提的形式出現，而以結果的形式代之。世界的客觀性被取消以後，後現代主義的話語導致意向性、象徵性、臆想性、虛構性的泛濫。從消極的角

度看，構成主義是對理體性中心主義 (Logocentrism)、理性中心主義和科學中心主義的解構。<sup>47</sup>

### 子、內在性 (immanence)

所謂內在性，就是指文學有自我指涉的特性，即文本的意義並不適合外在客觀世界，而只存在於文本自身，揭示文本的形成過程。<sup>48</sup>

### (三) 後現代主義的學術形式——解構 (deconstruction)

十八、十九世紀的理性主義時代經歷一段長時間之後，落在相當困難的情況中。當人人都高舉理性的時候，仗著它，傳統信仰就幾乎漫無目的地被批判。<sup>49</sup> 就以康德為例，他藉著理性自相攻克，指出理性能力的極致。<sup>50</sup> 結果，新的學術形式隨之產生，以證明當代西方學術所面臨的諸多困境，並尋求擺脫這些困境的可能道路。這種新的學術形式就是廣為人知的解構主義或解構理論。<sup>51</sup>

基本上，解構主義乃是源於反基礎主義 (anti-foundationalism)。<sup>52</sup> 德里達 (Jacques Derrida) 認為西方傳統哲學，一直到結構主義為止，都沒有擺脫形而上學及二元論傳統的影響，由於西方一直奉行二元論的說法，因此「中心」「本源」「基礎」「在場」等思想就貫穿整個西方哲學界。然而，後現代主義的思想家既然認為在這「世界」上沒有一樣東西

---

<sup>47</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 138.

<sup>48</sup> 盛寧：《人文困惑與反思》，頁 203。

<sup>49</sup> 葛倫斯、奧爾森合著：《廿世紀神學評論》，頁 49。

<sup>50</sup> 葛倫斯、奧爾森合著：《廿世紀神學評論》，頁 49。

<sup>51</sup> 張國清：《中心與邊緣》，頁 41。

<sup>52</sup> Simon Yiu-chuen Li, "Lectures on Postmodernism and Narrative Therapy: A Christian Response," classnotes (Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1999), 4.



可以作為對真理、對美善的獨立標準與規範的存在。<sup>53</sup> 那麼，後現代其中一個根本問題，就是如何走出那個「中心」；而解構主義要做的工作就是要消除形而上學，擺脫傳統二元論的誘惑，清除自柏拉圖開始的理念與表象分野的觀念，以及從笛卡兒開始的自我與世界，主體與客體二分的觀念，完成從二元論到多元論的真正轉變。<sup>54</sup>

#### (四) 後現代主義的方法——文本解釋

現代語言哲學是對邏輯實證主義的重大突破。現代語言哲學家認為，語言是人類的創造物，人類不僅創造了語言，而且還規定了它們的各種用法。理解一個語詞的意義也就是掌握它在不同語境的各種用法，一個語詞的意義僅僅是它所有可能用法的總和，而不是甚麼能獨立存在的非語言性質的東西。因此，現代語言分析哲學要求人要正確的運用語言，而所謂正確者，就是清晰明瞭，不會讓人產生誤解。因此，這就涉及如何恰當地進行語言交流和語言表達的問題，換言之，就是語言遊戲應遵守甚麼規則？<sup>55</sup> 為此，維根斯坦專門提出了一套語言遊戲規則，基本內容是：第一，規則是一項約定；第二，規則沒有例外；第三，每一個（語言）行為在整個遊戲中都佔一席之地；第四，遊戲志在取勝；第五，並非每一步行動都與取勝有關，即存在著為遊戲而遊戲的情況；第六，規則之間不可適約。<sup>56</sup> 然而在後現代思想家中，如德里達便拒絕接受語言有任何固定的意義與固定的真實聯繫起來，並且能揭示最後的真理。為要支持自己的說法，他刻意將說話與寫作分別出來，相比之下，他認為說話比寫作更有可能與真理聯在一起，其中的主要原因就是說話

---

<sup>53</sup> Timothy R. Phillip's & Dennis L. Okholm eds., *Christian Apologetics in the Postmodernism World* (Intervarsity Press, 1995), 134.

<sup>54</sup> 張國清：《中心與邊緣》，頁 43。

<sup>55</sup> 張國清：《中心與邊緣》，頁 138。

<sup>56</sup> 張國清：《中心與邊緣》，頁 138。

比寫作更接近它的源頭。當我們說話的時候，我們所講的很快就傳到世界中，並且迅速消失，因此說話是帶有直接性的。但若我們書寫的話，我們的寫作很快便與我們脫離關係，並且它們的存在不再需要倚賴我們。<sup>57</sup>而事實上，不少「人所寫的」比「所寫的人」還要存留得久，其主要原因就是人所寫的並不需要倚賴其本源而存在，它已遠離了說話所蘊含的直接性。後現代主義者在解構上，一方面誇大了說話與文本之差異性，另一方面亦漠視了語言間的一統性。如迦達默 (Gadamer) 等則認為語言間沒有宇宙性結構，因為不同讀者的對話，會為文本帶來不同的解釋與意義。<sup>58</sup>因此，文本的意思不會在文本中找到，相反，就是當人進行爭論的時候，意義才會因解釋的人進入文本中作對話而湧現出來。此外，後現代主義者認為不同的人有不同的背景與處境，因此當一個文本落到不同的讀者手上，其「真實」亦會因理解與接觸它的人不同而被「讀出」不同的結果。<sup>59</sup>就因這緣故，後現代主義者信奉「一個人是不能一次踏進同一條河流」的哲學。他們強調一切事物都在流變中。<sup>60</sup>因此，後現代主義者如福柯 (Foucault) 認為每一次對「真實」的解釋都只是「力的主張」(assertion of power)。因為知識往往是使用「力」所得的結果，當我們要為某些東西提名時，我們都是在行使力量，而因此我們亦會篡改了那些曾經被提名的。<sup>61</sup>所以，後現代主義者認為世上並沒有客觀的真理存在，羅蒂 (Rorty) 更進一步提出，我們不如放棄對真理的尋找，而滿足於對真理的解釋，並且以啟發性的哲學取代傳統的系統性哲學，目的就是要繼續對話，而不是要發現真理。<sup>62</sup>因為既然大家處

---

<sup>57</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 141.

<sup>58</sup> Li, "Lectures on Postmodernism and Narrative Therapy," 2.

<sup>59</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 6.

<sup>60</sup> 張國清：《中心與邊緣》，頁47。

<sup>61</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 6.

<sup>62</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 6.

境不同，那麼就沒有對錯之分，可見後現代主義十分重視社群。他們可以在社群組內自存 (self-contained)，並且在每一社群組中有自己的語言、信仰與價值觀，結果，我們可在後現代的相對性與多元主義中尋找到「地方」(local) 性的真理。<sup>63</sup> 某些信念在特定處境的社群中，更可以被擁護及被視為真理。

### (五) 後現代主義在資訊科技社會中的表現

談到後現代主義的圖像，便不得不談後現代主義與資訊科技社會的關係。有人認為後現代根本就是「信息的時代」。<sup>64</sup> 隨著電腦、光纖的發展，網路傳媒日趨重要，不少使用網路傳媒的人，都呈現出很多專家、學者所分析出來的「後現代文化」現象，使「後現代文化」不只是學術界的事，而是徹底地實踐於 N (net) 世代的日常生活中，有關後現代主義在網路傳媒中的表現，現分述如下：

#### 甲、反中心與權力分散

自從人類創造文明以來，智慧與權力之間，一直存在密切的聯繫，權力觀念隨著智慧觀念的變化而變化。<sup>65</sup> 1980年，史密夫 (Anthony Smith) 在其著作《再見印刷術》(*Goodbye Gutenberg*) 中指出，我們會在有生之年眼見「文本主權」(sovereignty over text) 從作者轉移到讀者的新時代。作者指出，幾百年來，作家和編輯一直在特定的形式中，決定我們應該看的東西——像雜誌、報紙、電視節目等——我們只能從中選擇，然而有一日，隨著新的技術產生，我們可以創造自己所要的形式，享受「文本主權」。史密夫的「預言」可說已在網路傳媒中完全體

---

<sup>63</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 15.

<sup>64</sup> 張國清：《中心與邊緣》，頁 41。

<sup>65</sup> 張國清：《中心與邊緣》，頁 86。

現。<sup>66</sup> 因為舉凡是報章、雜誌、廣播、電視等，只要其傳播方式是單向的話，就有中心化的傾向。聽眾、讀者、觀賞者只能被動的接收，不能主動參與。不過，網路傳媒所用的乃分散式或共享式的傳遞系統，藉互動取得知識與權力的方法。因此這系統不是層級的，而是共享的，人人可得。這是「真正的權力網絡，所有的參與者都可以擁有自己的首頁，分享自己的資源，也可以透過進入其他首頁去取得他人的資源。」<sup>67</sup> 結果，傳媒的主導權再不能壟斷在一兩個人手上，相反是由每一個使用者所掌握。這樣，網路傳媒就將後現代文化中的反中心性與權力分散兩種特性完全表現出來。但問題是，面對著大量的知識資源，網路的使用者，「是否懂得運用資料以累積自己的思考主見」。<sup>68</sup>

## 乙、文本詮釋的無限分延

德里達在回應許素 (Husserl) 的「存在的邏輯」(Logic of Presence) 時指出，那種獨一無二的經驗 (experience of singular) 與客觀的「存在」只是幻想，<sup>69</sup> 他認為符號 (sign) 永遠都會帶出另一個符號。因此，語言乃是指示的符號鏈 (a chain signifier)，指向另一些指示符號。在這種情況下，一個指示符號亦會被另一個指示符號所指示，而就由於指示符號在文本中的位置是會改變的，因此我們永遠不能完全決定一個符號的意思。故德里達認為符號、文字的意思永不是靜止的，更不是在任何時間、處境中一成不變的。相反，乃是隨著時間與上下文的改變而改變，所以每當我們要為某符號、文字定義時，必須要就我們的行動作出「延期」(defer or postpone)。<sup>70</sup> 因此不同的文本可以有不同的解釋。

---

<sup>66</sup> 約翰·奈思比特：《大趨勢——改進人類生活的十個新方向》，頁 54。

<sup>67</sup> 陳韻琳：〈在傳訊時代作有效能的溝通者〉，頁 112。

<sup>68</sup> 陳韻琳：〈在傳訊時代作有效能的溝通者〉，頁 113。

<sup>69</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 144.

<sup>70</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 144.

當二十世紀末電視興起的時候，不少人哀悼傳媒溝通，由印刷文字轉向電視的視覺與語言。誰不知，當二十世紀結束的時候，傳媒又由視覺與口語的電視，轉回以文字、符號作主導的網路傳媒，更無法想象的是，這網路傳媒可以讓每一個參與者隨時讀他人的文字，又可以文字回應。當人人皆可主導話題成為作者，皆成為閱讀者、詮譯者的時候，人與人之間的文字對話就更難達到理解與共識。並且，還會「不斷的被拆解，愈來愈走向表面化、現象化、零散化、不確定」。<sup>71</sup>

### 丙、真真假假的虛擬真實與真實虛擬

在現代性的文化中，從事語言工作乃是創作活動，人和語言之間則存在某個中介，如哲學家、藝術家、神學家、政治家、科學家等。人得通過那個中介才能進入語言的世界。<sup>72</sup>不過後現代主義者認為，既然語言構成了人和世界、人和人的聯結，以及說話的中介，那麼語言就不再是「文以載道的工具」，而是人人得而用之的生活手段。因此，後現代主義者往往視消滅這些中介為己任。當這些中介被消除之後，語言的世界也就不再是高高在上，普通人難以企及的世界，這時人就能真正生活在語言之中，成為世界的創造者與完成者。<sup>73</sup>在網路傳媒裡，後現代人將這種語言的創造發揮到極至，甚至「製造」出一群難分真假的「虛擬社群」來。

虛擬社群其實是指一群相當數目的人，以充沛的時間、精力、熱情，投入公開討論與文字互動，在網路空間中形成的人際網絡。這樣的網路社群，可能是網站聊天室中的裂斷文字，語言嬉戲者；也可能是電子布告欄上的議題討論團體，他們超越了地域、年齡、種族的限制。這

---

<sup>71</sup> 陳韻琳：〈在傳訊時代作有效能的溝通者〉，頁 113。

<sup>72</sup> 張國清：《中心與邊緣》，頁 146。

<sup>73</sup> 張國清：《中心與邊緣》，頁 146。

些人可以在網路上作角色扮演，由於在網路世界中有很大的自由空間，所以人可以決定自己要成為怎樣的人；可以不同的匿稱扮演一個或多個性別與角色。結果，人在電腦網絡與真實世界中，產生了不同角色的進出，當中有些人是為了惡作劇，目的只在渲洩，亦有些是為隱匿自我而與網路的其他參與者對話，藉此釋放在現實世界中「內藏的我」。結果，上網者就可以在網路上隨便成為任何人，隨時變成任何人，而這種精神分裂的徵候，卻成了網路傳媒最重要的魅力。<sup>74</sup>

#### 四、後現代主義對我們的影響

##### (一) 負面的影響

##### 甲、否定元敘述所帶來無休止的解釋

雖然後現代主義者的主張很多時候各有不同，但其中有一點是後現代主義中的幾位大師，如福柯、德里達、羅蒂等都相同的，就是他們都一致反對元敘述，而這亦為我們帶來其中一個最重要的影響，元敘述在過去好幾個世紀一直都是知識論的指導原則，就是真理的相符性理論 (correspondence theory of truth)，這理論認為真理的敘述或命題 (propositions) 必定會與世界之外的某處相符。<sup>75</sup> 然而這反對不單會將人引導成懷疑主義者，將客觀真理這普遍觀念削去，並且還會削弱基督教的宣稱，因為我們的教義裡聲言有客觀真理。<sup>76</sup> 由於後現代主義者拋棄了客觀真理，否定世界上有宇宙性的真理存在，一切都只視乎人如何解釋，而這些解釋亦因失去其中心性而失去標準。結果，後現代主義的一切解釋，只變成無休止的掙扎。<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> 陳韻琳：〈在傳訊時代作有效能的溝通者〉，頁 113。

<sup>75</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 163.

<sup>76</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 163.

<sup>77</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 164.

## 乙、反權威所為人帶來的多元價值觀

西方社會是基督教傳統根深蒂固的神權社會，教會的宗教權威往往超越世俗王權的權威。但是隨著近代民族國家的誕生和社會現代化進程的加快，西方社會的權威逐漸由「宗教權威」移向「國家權威」。在過去的三十年，由於西方的發達國家在經濟、政治和思想上產生了重大的變化，逐漸由現代性轉移至後現代性，遂使權威再由宗教和國家二者向個人轉移。可惜的是，個人權威是主觀的，不確定的。結果，西方社會「開始真正地進入後權威的、後整體的、後絕對主義的價值觀時代與道德時代。在那裡，道德的相對性、開放性、偶然性、暫時性便是基本特點。」<sup>78</sup> 這時現代理想的單一價值 (univalence) 已被後現代的多元價值 (mutivalence) 所取代。<sup>79</sup>

## 丙、強調個人結果成了人對自我的遺棄與放逐

自從文藝復興以來，上帝的觀念和宗教信仰的問題就逐漸退出哲學的舞台，在西方哲學和「文化的中心」位置上，取而代之的是哲學認識論意義上的主體性和理性。笛卡兒的「我思故我在」，康德的「人是自然的立法者」等觀念就成了西方哲學的基礎知識，主體性和理性的問題也成了現代西方哲學的基本討論。主體的存在意味著世界被一分为二，劃分成主體和客體，同時一方被賦予較高的權力或權威，並由此確立權力等級系統，主體是主動和屬人的，客體則是被動和屬物的。<sup>80</sup> 然而後現代主義者卻反對這種主客二分及以人類為中心的看法。他們認為主體乃是現代性的發明，主體必然自發地需要客體。據此，後現代主義者提出後現代的個體觀，這種個體不必對自己的行為承擔任何責任；與現代性的主體相比，後現代個體是更加自我放縱的生命。所以，後現代與現

<sup>78</sup> 張國清：《中心與邊緣》，頁 249。

<sup>79</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 23.

<sup>80</sup> 張國清：《中心與邊緣》，頁 121。

代性的主體相比，後現代的個體無法真正地取代現代的主體。這樣，通過對主體、主體性的放逐和拋棄，後現代主義者便宣告無主體時代的來臨；並認為人、主體是可以被抹去的東西。<sup>81</sup>

## （二）正面的影響

### 甲、認識理性並非尋求知識的唯一途徑

作為基督徒，我們必須反對後現代主義者否定元敘述的說法，但不應因此忽略我們在回應現代理性主義時，與後現代主義有相同的基礎。現代理性主義將假設建築在知識之上，認為知識是確實的、無可質疑的、客觀的，也是好的；後現代主義卻反對這樣的假設。很不幸地，不少福音派的神學家竟毫無保留地接受現代理性主義這種對知識的看法，而忽略了後現代主義對現代理性主義的批評，其實在某程度來說，是與基督教神學的理解相符的。<sup>82</sup> 例如在知識的無可質疑性中，後現代主義反對過分倚賴人理性的能力。同樣。基督教認識到人的墮落，因此亦反對理性與科學的方法乃衡量真理的唯一標準。事實上，理性主義到了十八世紀末已變成強弩之末，尤其是在英國，表現更加明顯，因那時已有許多思想家因為懷疑論或宗教的相對主義而放棄了理性宗教。<sup>83</sup>

### 乙、個人的價值與參與被提升了

亞里士多德 (Aristotle) 認為人乃是「理性的動物」，假若單從這個層面理解人，便會有不少範圍 (dimension) 被忽略，同時人的價值亦會被貶低。其實後現代主義並不是完全反對理性與知識，它所反對的乃是文藝復興時代那種毫不動情的、獨立的、個人理性主義所追求的理想，

---

<sup>81</sup> 張國清：《中心與邊緣》，頁 122。

<sup>82</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 165.

<sup>83</sup> 葛倫斯、奧爾森合著：《廿世紀神學評論》，頁 26。



然而後現代主義所追求的乃是「整全」的人，而不是單以自我作主導的個體。這整全的人包括人生命的各方面，例如感情、直覺，知識等都被看為同等重要。<sup>84</sup>

此外，雖然後現代主義反對有普遍宇宙、客觀的真理，但它卻肯定了人在追求真理上所扮演的角色。人可以透過不斷的解釋，以及人與人之間的互動作用，尋找永無窮盡的真理的客觀標準。因此，人的整全價值與人在尋求真理的態度上，就在不知不覺中被提升了。

### 丙、肯定群體的價值

基本來說，後現代主義是相對主義與多元主義。因此，他們相信真理是「地方性」的。真理既是互動的，便可以在社群的處境中尋找到。因此，後現代主義十分重視社群。<sup>85</sup> 一個人的身分如何才能得到肯定與發展呢？後現代主義者認為這要透過個人的敘述 (personal narrative) 才能在社群中得到實踐，因為這往往栽種於我們所參與的社群故事之中；而當人參與在社群之後，該社群就會為它的成員策劃或構思出不同的故事，包括美德的傳統、普遍性的善，與終極意義的超越，<sup>86</sup> 這種重視社群的看法就正好與聖經的主題相呼應。

## 五、如何在後現代社會中從事牧養工作？

文化的產生與衰落動輒是二、三百年的事。文藝復興由十四至十六世紀，經歷了二百多年的歷史，啟蒙運動由十七至十九世紀初，亦經歷二百餘年。後現代主義最早出現於 1930 年代，至 1960 年代開始成形，再加上後現代的文化與現代科技結合在一起，估計後現代文化對今日的

---

<sup>84</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 14.

<sup>85</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 14.

<sup>86</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 168.

世界仍然會有相當長時間的影響力。面對後現代文化的衝擊，教會可以怎樣回應？我們可以如何裝備教會與信徒，以致我們的福音，能成為「後現代的福音」(Postmodern Gospel)，<sup>87</sup>能在這文化的處境上變得更具體化？筆者認為以下四方面是值得我們考慮的：

### (一) 建立活潑並以三一神為對象的集體敬拜

如前所述，後現代主義的文化乃是反中心、反權威、邊緣化與個人主義的。因此我們需要建立活潑，並以三一神為敬拜對象的集體敬拜。這敬拜之所以是集體的，一方面因為後現代主義雖然強調個人主義，但它亦意識到群體的重要性，相信惟有他們每一個都在特定的社群中認信，才能幫助他們全體明白真理。<sup>88</sup>另一方面因為教會的合一性與群體性，不論在舊約與新約都有很清楚的表達。例如在舊約中，「揀選」(election, chosen) 這觀念乃源於神在萬民中揀選了以色列民族這個「整體」，而「全會眾」一詞又是指聚在會幕前的民眾，是集合的名詞。若用較學術的說法，他們是「群性的共同體」(corporate solidarity)。<sup>89</sup>在新約中，教會乃是「在神永恆的旨意下，被神所預定，揀選與呼召出來的群體」。<sup>90</sup>而這群體、合一的意識就正好回應了後現代主義的反中心、邊緣化與個人主義。

此外，這集體敬拜以三一神為對象的主要原因，就是惟有在三一神這真理的亮光下，我們才能找到合一的群體與關係的基礎。從本體論的角度來看，神擁有三個位格 (tripersonal)，因此，神可以在祂的群性與交往中自我完善。約翰一書四章8節談到神是愛時，約翰所指的乃是這永恆的神「內在三位的關係」(intratrinitarian relationship)，神在祂自己裡

---

<sup>87</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 167.

<sup>88</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 14.

<sup>89</sup> 曾立華：《教會職事的重尋與更新》(香港：建道神學院，1996)，頁25。

<sup>90</sup> 曾立華：《教會職事的重尋與更新》，頁24。

面乃是愛。「父愛子，子以愛回應父的愛，而父與子之間的愛就是聖靈，簡而言之，在整個永恆中，神乃是社交性的三位一體，乃是一愛的社群。」<sup>91</sup> 三位一體的神的社群性，為人類提供了社群的基礎。

## (二) 建立注重釋經講道的教會

後現代主義其中一個重要的特徵就是文本的不同詮釋，換言之，宇宙間根本不可能有客觀的真理。假若我們要回應後現代主義在這方面的看法，就必須建立著重釋經講道的教會。釋經講道是指：「聖經真理的傳達與分享。講道者在聖靈的光照之下，從歷史、文法與文字的角度研究一段經文及其上、下文，並圍繞著該段經文的中心思想，以忠於聖經的態度建立有進度的講道大綱，在聖靈的幫助之下與聽道者分享該段經文的真理與應用方法，目的是要為墮落後的人類在耶穌基督的救贖中提出要求與提供答案。」<sup>92</sup> 從這個定義觀之，釋經講道能夠回應後現代主義，主要原因如下：

(1) 後現代主義以為這世界根本沒有客觀真理存在；而聖經其實就是神客觀真理的啟示，這些真理藉著歷史的進展，以及神在歷史中的作為——在不同的時代向不同的人作出默示，向我們「顯示」或「揭開」。<sup>93</sup> 然而神的真理雖然記了下來，但神話語的啟示若不經過傳達、分享，那麼神的道只是靜止的。<sup>94</sup> 相反，若神的話語能被準確地傳揚，祂的啟示就變得有活力，這時神的話語就會為自己真理的本身作見證。

---

<sup>91</sup> Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Broadman & Halman Publishers), 1994, 93.

<sup>92</sup> 袁海生：〈重尋講壇的事奉方向——釋經講道〉，（未發表文章，1999），頁5。

<sup>93</sup> 曾立華：《從上而來的文獻》（香港：基督徒團契出版，1983），頁18。

<sup>94</sup> 袁海生：〈重尋講壇的事奉方向——釋經講道〉，頁6。

(2)後現代主義者認為由於每個讀者的個人背景不同，所以很難「讀出」共同的結果來；釋經講道是在聖靈的亮光之下工作與傳講的。保羅在哥林多前書二章12至13節說：「我們所領受的，並不是世上的靈，乃是從神而來的靈，叫我們能知道神開恩賜給我們的事，並且我們講說這些事，不是用人智慧所指教的言語，乃是用聖靈所指教的言語，將屬靈的話解釋屬靈的事。」從保羅的說話中，可知釋經講道就是藉聖靈明白聖經、傳講聖經——神啟示的道。因此，在釋經講道中，聖靈就成為信徒明白真理的中介與保證。<sup>95</sup>

(3)釋經講道乃是「在聖靈的光照下，從歷史，文法與文字的角度研究……以忠於聖經的態度……」由此可知，釋經講道包括了(i)信心——聖靈的工作；(ii)理性——命題的探討；(iii)感情——以忠於聖經，熱愛聖經的態度明白神的說話，這和後現代的看法基本上相同——人不能單以理性探討真理，其中必須包括整全的人的投入<sup>96</sup>——信心、理性與感情。

總而言之，在後現代主義的社會，特別是在電腦、科技的虛擬世界中，能訓練出有獨立思考和主見的人是十分重要的。

### (三) 建立關係深化的小組教會

為何要建立小組教會呢？原因主要有四方面：

#### 甲、三一神的榜樣

有人問為甚麼神不是二元性(duality)的？假若神是愛而神就只是二元的話，那麼神就只能單方面的付出與接受愛。但感謝神，祂乃是三位

---

<sup>95</sup> Leon Morris, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, Tyndale New Testament Commentaries (Eerdmans, 1980), 58.

<sup>96</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 7.

的，這是作為一個社群最基本的數目。<sup>97</sup> 因此神可以在這社群小組中彼此相愛，祂這種社群性不單成了人類社會的基礎，亦為人類社會建立了美好的榜樣。

## 乙、人的被造是要進入社群小組的關係

神不單創造了亞當，並且用亞當的肋骨造了夏娃。然後將夏娃帶到亞當面前說：「這是你骨中之骨，肉中之肉。」最後神吩咐亞當、夏娃要生養眾多，遍滿全地。因此，父、母與子女的關係亦構成社群小組。<sup>98</sup>

## 丙、社群小組乃是新、舊約所給我們的模式

小組其實不是現代的產品，在聖經中早有提及運用小組的功能完成神的旨意。<sup>99</sup> 舊約時期摩西在以色列人中揀選有才能的人作千夫長、百夫長、五十夫長、十夫長，處理、照顧各人的需要。此外，摩西亦派了十二個探子窺探迦南的情況，完成重要的任務。而在新約中，主耶穌亦揀選了十二個門徒跟隨祂。

## 丁、時代發展的需要

隨著時代的發展，社會問題變得愈來愈複雜，人已經不能滿足於泛泛之交的肢體關係。相反，人極需要深入的肢體關係以互相支持，既說是深入的，人就不能應付太大量的人際關係。因此，社群小組就正好回應了聖經的模式與後現代人的要求。

---

<sup>97</sup> Ralph W. Neighbour Jr., *Where do We Go from Here: A Guidebook for the Cell Group Church* (Touch Publications, 1990), 96.

<sup>98</sup> Neighbour Jr., *Where do We Go from Here*, 98.

<sup>99</sup> 梁廷益：《細胞小組教會組長指南》上（理論篇）（香港：沙田浸信會，1998），頁39。

筆者所指的小組，不是在教會中眾多活動、功能與部門的其中一種，而是教會牧養工作上其中一項最重要的功能。每個信徒都是這信心群體的一部分，信徒在集體敬拜中一同領受異象與使命，在神的話語上接受真理的裝備與技巧的訓練，透過彼此支持，實踐所領受的道。

以下為細胞小組與教會其他生活的關係。



後現代主義者是擁護小組的，他們認為沒有「經驗」能在真空裡發生，而是需要解釋的，於是，經驗與解釋的觀念就產生了相互的關係。我們的觀念促進了我們對生活經驗的了解，而經驗亦模塑了我們就生活所作的解釋觀念。<sup>100</sup> 因此，後現代主義相信特殊的人類社群會引導我們集體地明白真理。後現代主義者生活在「圍內」的社群小組，並且各自有自己的語言、信仰與價值觀。<sup>101</sup> 如果教會能加強小組的牧養，可讓弟

<sup>100</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 14.

<sup>101</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 15.

兄姊妹透過深入的肢體關係，在小組中重新寫作 (re-author) 與講述他們的故事 (re-storying)，以致他們能重拾信仰的熱誠與目標。

#### (四) 更新我們的教牧輔導與屬靈導引

在後現代的社會中，資訊科技的不斷發展為不少人，特別是基督徒帶來不少的危機，其中包括：

(1) 資訊急速的發展與膨脹，不單加速了訊息的傳送，傳播媒介亦比從前更多元化。這樣，人與人之間的交往途徑，呈現了幾何級數的倍增，<sup>102</sup> 叫人在應接不暇的情況下，忽略了聆聽神的話語。

(2) 在資訊膨脹和高科技的衝擊下，人的工作與人際關係被壓縮在某一時間與空間之內。我們要在很短時間之內完成很多的工作，結果面對很大的掙扎，就是很想安靜卻沒有時間與空間，很想去愛與被愛，亦沒有時間與空間。<sup>103</sup>

(3) 由於資訊、科技發達為人提供了不少方便，以致我們的私人空間在不知不覺中被侵入、被掠奪了，甚至幾乎連安靜聆聽神話語的空間也沒有了。<sup>104</sup>

面對以上種種危機，我們必須更新與改善教會的教牧輔導與屬靈導引工作。基本來說，教牧輔導比較注重聖經原則的教導與危機的介入；而屬靈導引則比較注重屬靈的關係，基督徒屬靈生命的建構、全人的關

---

<sup>102</sup> Robert Edward Brewan 著，黑幼龍譯：《人性之尊嚴及責任》（台北：光啟出版社，1970），頁24。

<sup>103</sup> 袁海生：〈屬靈導引與教牧輔導的整合——迎向廿一世紀的華人教會的牧靈模式〉（未發表文章，1998），頁3。

<sup>104</sup> 袁海生：〈科技資訊的發達與靈修生活所產生的危機〉，《香港華人基督教會會訊》第88期（1996年2月），頁1。



懷成長。<sup>105</sup> 但兩者亦可以互相補足，最終要叫信徒個人的屬靈生命得成長。基督教的福音不單關心我們理性的委身如何得到重整，亦關心我們作為信徒的品格如何得到轉化，整個生命得到更新。<sup>106</sup>

後現代主義其中一個特徵就是自視為宇宙的主宰。「人本宇宙」(Anthropic Cosmological Principle)<sup>107</sup> 亦隨此應運而生。因此，教會若能改善與更新教牧輔導與屬靈導引模式，便能回應後現代這種強調個人主義的需要。澳洲的米高·懷德 (Michael White) 提出敘述治療法 (narrative therapy)，這種治療法是透過發問問題，以認識那些主要的文化習俗如何影響個人作開始，是一個「外化過程」(externalizing process)。目的是要鼓勵人把他們所經驗到的壓迫性問題客觀化與個人化，然後再重新創作與建構 (re-constitute) 他們自己的故事，藉此幫助人釐清與發展新的關係，探討新的選擇，追求新的可能性。<sup>108</sup> 無論如何，更新與改善教牧輔導與屬靈導引，最終目的乃是要叫人在危機中得幫助並繼續成長。

## 六、牧者在後現代主義影響下應有的角色

面對二十一世紀後現代主義所帶來的衝擊，筆者認為牧者最需要扮演以下三種角色：

### (一) 負傷的治療者 (wounded healer)

生活在後現代文化中的人，必定是面對衝擊，飽受痛苦的，就正如盧雲 (Henri J.M. Nouwen) 在《負傷的治療者》(*The Wounded Healer*) 一書中指出，我們乃生活在脫臼的世界，生活在無根的一代，我們所服事的

---

<sup>105</sup> Frank Bateness Stranger, *Spiritual Formation in The Local Church* (Zondervan, 1989), 15.

<sup>106</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 15.

<sup>107</sup> 鄭建生：《後現代再著魅》，頁6。

<sup>108</sup> Li, "Postmodernism and Narrative Therapy," 7-9.



乃是一群沒有盼望的人，面對著這樣的世代，特別是在當中從事牧養、建立生命工作的牧者，亦難免會成為容易受創的僕人。<sup>109</sup> 作為時代的工人，他必須效法主耶穌的榜樣。縱然自己受創，仍是要醫治別人。未來的領袖，必須符合兩個條件：第一，他必須甘願作受傷的牧者，<sup>110</sup> 能夠忍受世界對他的孤立與離棄，以主耶穌基督為自己的醫治。第二，他必須是個醫治者，<sup>111</sup> 能為有需要的人纏裹傷口。受傷的醫治者，就必須願意關心別人、對人熱誠、敏感別人的需要，更重要的是幫助人將苦難與創傷轉化為盼望，藉著與人分享自己的軟弱幫助他們變得剛強。<sup>112</sup>

## (二) 教會工作的促進者 (facilitator)

後現代主義將人對未來的樂觀態度轉變成為苦痛的悲觀主義。<sup>113</sup> 這使人變得脆弱、沒有盼望，作為教會的牧者，我們必須持守教會在地上的目的，以正確的態度作出回應，上帝既然讓教會在新世紀中繼續存在，深信必定有祂的美意。今日我們需要做的，就是再一次肯定上帝所交託給教會的使命與責任。首先我們必須重新肯定教會在這世界上三個很重要的功能：

- 第一，我們是世上的鹽；
- 第二，我們乃是世上的光；
- 第三，上帝將我們如羊差進狼群中。<sup>114</sup>

---

<sup>109</sup> 盧雲著，李露明譯：《奉耶穌的名》（香港：基道出版社，1992），頁45。

<sup>110</sup> Henri J.M. Nouwen, *The Wounded Healer* (Image Book Doubleday, 1972), 82.

<sup>111</sup> Nouwen, *The Wounded Healer*, 87.

<sup>112</sup> Nouwen, *The Wounded Healer*, 94.

<sup>113</sup> Grenz, *A Primer on Postmodernism*, 7.

<sup>114</sup> Jacques Ellul, *Presence of the Kingdom* (The Sainsbury Press, 1967), 9.

目的是要從事保存 (preserve) 與轉化 (transform) 的工作。<sup>115</sup> 作為教會的牧者，我們必須常常存樂觀與積極的態度，促進教會的工作繼續向前，讓信徒經歷信心與盼望。

### (三) 裝備有能者的僕人 (empowering servant)

作為牧者與領袖，我們應該清楚知道我們是同時服事上帝又服事人。這種服事除了要謙卑之外，還包括裝備信徒，使他們成為有能力跟隨與事奉上帝的人。以弗所書四章11節中保羅說：「他所賜的有使徒、有先知、有傳福音的、有牧師和教師，為要成全聖徒，各盡其職，建立基督的身體。」在這節聖經中，當保羅提到「成全聖徒」的時候，「成全」一詞從個人來看，有使人「完全的及格」或「在品格上完全」<sup>116</sup> 的意思；而從群體的角度看，有使人「能緊密地結連在一起」或「完全的聯合」的意思。<sup>117</sup> 在後現代文化的影響下，牧者能夠裝備出有屬靈深度的信徒十分重要，讓被裝備好的信徒連結起來成為大能的群體，在這世界中為上帝作見證。要裝備信徒，第一，用上帝自己的話——聖經。提摩太後書三章16節中，保羅說：「聖經都是神所默示的，於教訓、督責、使人歸正，教導人學義，都是有益的，叫屬神的人得以完全，預備行各樣的善事。」筆者深信，惟有上帝的說話才能裝備人，使人有力量。第二，藉牧者生命的見證，生活、行為的榜樣裝備人。聖經中所描繪的牧羊人都用很長時間和羊群相處，而在牧放羊群的時候，往往走在羊的前頭，讓羊可以跟隨。保羅在使徒行傳二十章28節中勸勉以弗所教會的領袖時說：「聖靈立你們作全群的監督，你們就當為自己謹慎，也為全群謹慎，牧養神的教會。」

---

<sup>115</sup> Robert E. Webber, *The Secular Saint: The Role of The Christian in the Secular World* (Zondervan, 1979), 135.

<sup>116</sup> Harold K. Moulton ed., *The Analytical Greek Lexicon Revised* (Zondervan, 1977), 220.

<sup>117</sup> Moulton ed., *The Analytical Greek Lexicon Revised*, 220.

## 七、結語

正如邊雲波先生在《獻給無名的傳道者》一書中所說：「當黎明快要來臨的時候，人世間便越顯黝黑、艱難、幽暗。」在後現代主義影響下的二十一世紀，無疑是黝黑、艱難、幽暗的時代，不過這亦告訴我們，此乃黎明快來，曙光初現的日子。因為黑暗過後就是黎明，基督教信仰所發出真理的亮光，亦會在黑暗的時候愈顯光芒。無疑二十一世紀將會是充滿誘惑、危機的時代，但亦誠如皮理臻 (Richard Peace) 所說的「是一個極之興奮尋求和認識神的時代。」<sup>118</sup> 問題是在我們當中有沒有足夠態度積極，懷著興奮心情從事收割工作的牧者。

All Right Reserved

---

<sup>118</sup> 李耀全：〈後現代的教牧關顧講義〉（香港：建道神學院，1999），頁19。