

論潘能伯格的真理觀

郭偉聯

建道神學院

Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

一、引言

潘能伯格 (Wolfhart Pannenberg)，是當代德國神學界中具影響力的思想家和學者之一。潘能伯格對不同的神學範疇都有批判性的研究，而他的見解往往會引起不同背景的學者——不論是保守派或自由派神學學者、進程神學學者和宗教哲學學者的注意或爭論。布拉滕 (Carl Braaten) 就指出：

新基要主義者會因他認為復活是可實證的歷史事件而高興。東正教人士會喜歡他使用 *notitia*、*assensus* 及 *fiducia* 這些字彙，但對他的反超自然主張不知所措。救恩歷史學派學者會支持他對歷史的注重，但不會同意他不把先知預言排除於啟示的定義之外。歷史學者會欣賞他對歷史事實的熱衷，但很少能像他那樣，把啟示讀進歷史事實中。如有人認為潘能伯格的神學

是保守神學的復興，則只要看他對聖經及信經的議論，就不會有任何幻想。潘能伯格的神學明顯超越了任何已有的神學標籤。¹

因此，我們不可用現有神學派別的框架來理解潘氏的神學；在本文中，筆者將嘗試指出，以神學為客觀「真理」的追尋是潘氏神學的重點，及介紹他有關建立神學真理性的論述；從而檢討潘氏冀求扭轉神學研究趨向個人化、相對化及主觀化的成果。最後，筆者將討論潘氏的神學對現今的重要性。

二、潘能伯格《系統神學》中有關神學與真理的論述

在六十年代，潘能伯格因其「啟示就是歷史」(revelation as history)的主張及強調必須「由下而上」進行神學研究而備受學界注意；直到八十年代，潘氏的神學著作多集中於神學方法論的討論上，即或他有關基督論的論文：《基督——上帝及人》都是旨在建立一個能面對現代學者質疑的基督論方法論。因此，我們或可說，如何能與科學、哲學，人類學等學術範疇作出有效的的神學論述及闡釋神學本身的真理性是潘氏十分關懷的神學任務。在他的自述中，他指出當他決定研究「上帝論」(Doctrine of God)時，他便意識到「必須首先系統地把握所有其他學科（不只是神學，還有哲學及其與各自然和社會科學進行的對話），然後才有充足的信心大膽地建構上帝論的觀點。」²「只有在首先回應了無神論者在人類學領域對宗教的批評之後，神學家才可以確切地捍衛其關於上帝的談論。不然的話，他們關於上帝的神性的所有斷言，不管多麼吸引，就將仍然只是主觀的確信，而缺乏任何嚴肅的普遍有效性的主張。」³「因此，當神學嘗試反省基督教的信息時，必須提及絕對真理這

¹ C.E. Braaten, "The Current Controversy in Revelation: Pannenberg and His Critics," *Journal of Religion* 45 (1965), 233-34.

² C.E. Braaten and Philip Clayton, eds., *The Theology of Wolfhart Pannenberg: Twelve American Critiques, with an Autobiographical Essay and Response* (Minneapolis: Augsburg, 1988), 16.

³ Wolfhart Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective* (Philadelphia: Westminster Press, 1985), 16. 譯文轉引自黃勇：〈潘能伯格和他的《人是甚麼》〉，《道風漢語神學學刊》第5期（1996秋），頁277。

問題。」⁴ 他認為，惟有持續地將追尋真理視為神學的任務，否則教會或社會的利益，將使神學、神學訓練，甚或基督教本身腐化。⁵ 在本文中，筆者將從《系統神學》一書討論他有關神學與真理的論點以及論者從後現代觀點對他的見解之非議。

（一）潘氏的神學特點

格倫茨 (Stanley J. Grenz) 在《思考在於盼望：潘能伯格的神學》一書中，指出潘氏亦與其他神學家一樣，有一些特點是貫串著整個神學建構的。他的神學構想是針對近代神學及宗教信仰趨向私人化 (privatization)，以致神學被排擠出公共接受的學術範疇之現象而產生的。潘氏認為，神學是一個「公共」的學科，而神學的公共性在於它的論述是建立在「公共的」歷史知識上。因此，神學的論述亦須如其他科學知識，接受嚴格的批判。進一步而言，神學公共性的訴求亦使潘氏的神學構想十分注重理性，他認為神學只有證明能與所有人類的知識一致時，才能表達上帝能力的內蘊性（潘氏神學研究的首要任務）。除此以外，潘氏神學的另一個特點就是對末世及盼望的注重，認為耶穌基督天國的信息及復活的歷史事件，使末世最終的啟示介入了歷史進程中，令信徒群體在這末世的盼望下等候末後上帝最終主權的實現。⁶

值得注意的是，潘氏的神學有四個突顯的論題 (propositions)：1) 認為上帝是決定並統攝萬事萬物的大能者。上帝是所有被造物的主宰。所以，他認為上帝的概念，不單單是內蘊於人類中，也內蘊於世界所有的經驗裡，使所有現實 (reality) 趨於一致。闡釋這種基督教有關上帝內蘊能力的概念，是潘能伯格的神學之首要任務。2) 這個神學是與人類學有關的。潘氏認為人類本身可說是自然而然地具有宗教性，因不論個人或社會生活都含有宗教的成分，因此不難明白潘氏認為人這被造物是有創

⁴ Wolfhart Pannenberg, "What is Truth," *The Basic Questions in Theology*, Vol. II (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 2.

⁵ Wolfhart Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science* (Philadelphia: Westminster, 1976), 255.

⁶ Stanley J. Grenz, *Reason for Hope: The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg* (Oxford: Oxford University Press, 1990), 9.

造者的印記。而這種人的本性就是對世界的開放性 (openness to world)。不過，直到末世的來臨前，人類這種本性仍是帶著罪性。而潘氏認為這種情況不單影響我們的私人生活，而且更影響我們的社會。3) 潘氏與巴特 (Karl Barth) 同樣認為惟有上帝願意讓人知道才有啟示出現。不過，與巴特不同，他認為啟示的焦點在於歷史過程中。重要的是，潘能伯格認為上帝的真理最終會在末世時 (*eschaton*) 完全顯現，而在那時以前，所有的知識 (包括對上帝的知識) 都是暫時性及會因著往後的經驗而有所修訂。4) 潘氏雖然認為上帝最終的啟示要到歷史的盡頭 (末世) 才會顯現，但他指出，透過基督的降生與復活，最終的啟示介入了歷史中，而人類亦因此能透過這啟示而得著末世性式的更新 (*eschatological transformation*)。7

在簡介潘氏神學的梗概後，筆者要介紹的是潘氏在《系統神學》一書中，有關神學與真理的論述。

(二) 《系統神學》中神學與真理的論述

從《系統神學》第一冊第一章的章題：「以基督教教義的真理性作為系統神學的主題」，我們可知，潘能伯格認為神學是對普遍真理的追尋。在第一章首數頁有關神學發展的討論裡，潘氏將自己以神學為追尋真理的主張視為與歷代的神學研究同轍。值得注意的是，潘氏在這討論中指出，上帝本身是神學研究統攝性的主題或對象 (*all-embracing theme/object*)，8 其他的神學研究範疇，諸如基督論、創造論等皆建基於上帝本身。因此，就神學的概念來說，「神學言說既然是有關上帝的言說，所以必須把上帝本身已授權這些言說看成前設。」9 這些言說若單單是我們出於對上帝的興趣而有關祂的談論，則這不應是神學，而只是人類的幻想。所以，神學應是真理的追尋，且是集中於對上帝本身的描述。

⁷ Grenz, *Reason for Hope*, 8-9.

⁸ Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 5.

⁹ Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 7.

不過，一向被視為上帝的啟示之聖經，由於歷史批判釋經法 (historical-critical exegesis) 的興起而被看成古代的文獻，使聖經內容的真理性不能再由單純的釋經工作而獲得，所以，潘氏宣稱：「有關對上帝的談論的真理性，這問題的擔子已完全落在教義學之身上。」¹⁰ 由之而引起的，是潘氏必須處理，在神學論述中，甚麼可作為真理的標準。

他首先指出，最久遠有關教義的真理性標準是「共識」(consensus)。一個並不是出於強制而達成的共識可以是真理的一個判準，不過他進而指出，單單共識，不論是一時的共識抑或長久以來的共識，並不能成為教義具有真理性的充分條件。因為對事物的共識，一方面當然可能是其具有真理性的顯示，但另一方面也可能是由於集體的誤解或偏見而引致；所以，即或所有人對某論斷有所共識，並不代表這個論斷會因之而變成真理。¹¹ 跟著，潘氏提出以「一致性」(coherence) 作為神學論述是否具有真理性的標準。他指出真理只有一個，所有事情如被認為是真理，則不應自相矛盾，反應是一致的。¹² 因此「系統神學是透過察驗和表達其與內在各部分及與其他知識範疇的一致性，來肯定基督教教義的真理性。」¹³ 除一致性之外，他認為「相應性」(correspondence) 也可以作為神學論述是否具有真理性的標準。我們那套一致的神學論述，必須被它所論及的事情或現實驗證 (verification)，才能證明其具有真理性。而這觀點，使我們看到潘氏認為神學的真理如其他科學一樣，是有待驗證的假說性真理。¹⁴

他由此指出，啟蒙運動摧毀了教會賴之以宣稱其神學真理性的工具：以教會權威達成對神學的共識，及以解經作為宣稱對神啟示的理解。¹⁵ 而他宣稱新教近代有關神學導論 (Prolegomena to Dogmatics) 的發展，更

¹⁰ Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 8.

¹¹ Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 12-13.

¹² Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 19.

¹³ Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 21-22.

¹⁴ Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 23-24。另參 Rory A.A. Hinton, "Pannenberg on The Truth of Christian Discourse: A Logical Response," *Calvin Theological Journal* 27 (1992), 313。

¹⁵ Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 26.

進一步把神學的真理性論述，帶進主觀主義的深窠。¹⁶ 潘氏在探討聖經默示論於宗教改革以後漸趨主觀的發展後，強烈抨擊士萊馬赫 (F.D.E. Schleiermacher) 在方法論上使教義的研究由真理的探討，轉為純粹個人信仰內容的整理。他認為巴特雖然對士萊馬赫有所批評，但巴特主張教義學是「信心的行動」(act of faith) 亦未能使新教有關神學導論的討論擺脫主觀經驗主導的死胡同。潘氏批評道：「個人的經驗永遠不能通向絕對及無限制的肯定境地〔真理〕。」¹⁷ 從其對主觀主義的強烈批評，我們可知潘氏堅持神學是要涉及對真理的論述，不可能只是個人主觀的信仰整理而已，並且必須是一種合乎客觀及理性的論述。

在先前介紹潘氏提出的三種真理標準中，「一致性」在潘氏眼中似乎是最為重要的。他認為「相應性」及「共識」可能只是「一致性」的其中一種形式。他指出如果能視「一致性」是真理的基要概念，則會發覺「相應性」——有關論述與事實之關係，及「共識」——對論述的一致意見，都是由「一致性」這概念所引申出來。另外值得注意的是，他認同奧古斯丁有關真理就是上帝的說法，正因神學是旨在探討真理，因此潘氏宣稱上帝是神學探討的最終關懷。¹⁸ 由此，他進一步解說，上帝既被視為所有事物的創造者，這樣所有的真理必須與祂一致；因此他得出的結論是：基督教教義，亦是有關普遍一致性的探討。¹⁹ 不過，人的有限及不完全，使神學論述不可能完全具有真理性。因為，人所有企求達到一致性論述的嘗試，都只是一種不完整的「再思」(follow in thought)，又或是透過上帝於歷史顯示的一致性而將真理展示出來——但這些真理要在日後歷史的終局時（末世），才能完全顯明出來。²⁰ 因此，潘氏斷言所有神學論述都是暫時性或局限性的 (provisional)，是可被加以修正的；這種局限性的論述，亦是一種如「預見」(anticipation) 般的論述，因為我們從現今或過去所得到的有關真理的理解，惟有到末世時，

¹⁶ Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 26.

¹⁷ Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 47.

¹⁸ Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 53.

¹⁹ Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 49.

²⁰ Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 53-55.

才會由上帝清楚及完全地揭曉出來；因此，神學論述是一種「預見式」的論述。²¹

基於以上觀點，潘氏總括所有的神學論述應有以下的特質：1) 所有的神學論述，其實都是「頌讚詞」(doxological language)：因為我們的神學論述都是從我們或其他人的救恩經驗中整理出來。²² 2) 所有的神學論述應被視為假說(hypotheses)，以理性的探討，測試它們是否與其他知識一致。²³ 3) 所有神學論述的各個分題或部分，可說是一個有系統地表達的上帝論(Doctrine of God)。²⁴

總括而言，在潘氏的神學中，系統神學研究是對上帝這統攝一切的主宰及有關祂的工作，提出理性、系統化，並具一致性的研究，從而企求顯示基督教教義當中的真理性。而這一致性的真理之探討是嘗試從上帝工作的軌跡——歷史推敲得來；但由於人的局限，因此真理的完全顯露只有在末世時才能獲得，這樣使神學的論述變成是「暫時」的，並且是一種「預見」式的表達。他這種對神學真理性的宣稱及相關於真理的觀念，受到批評者從後現代的角度作出嚴重的挑戰，在下一部分，筆者將簡介針對潘氏神學與真理主張的有關非議。

三、潘氏神學中的「預見」與後現代的非議

(一) 後現代思潮對潘氏神學論調的非議

潘氏強調神學論述要以闡釋教義的真理性為目的、拒絕主觀主義及期望以理性與客觀的方法檢視神學論述等做法，受到一些學者從後現代角度的質疑，甚或認為潘氏的神學根本不適切受著後現代思潮困擾的現今社會。如普拉徹(William C. Placher)抨擊潘氏：

他好像是活在一個所有重要典範(paradigms)都能被設定的世界裡：是一個西方傳統從未備受質疑、任何人都可肯定甚麼是理性的論證，及任何神學

²¹ Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 55-56.

²² Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 55-56.

²³ Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 56-58.

²⁴ Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 59.

家都能肯甚麼是「神學傳統」的世界。有人可能羨慕那世界，又或是恨惡它；有人對它戀戀不捨，夢想能將它保留下來，又或要將它除之而後快。不過，我們當中很多人嘗試在那世界中寫作神學時，會發現其實那並不是我們在活著的世界。²⁵

奧富善 (James H. Olthuis) 亦批評潘氏的神學似乎仍是處於士萊馬赫的時代，對德國神學以外的討論置若罔聞，更似乎對後現代對社會所造成的困擾及失落一無所知。²⁶ 不過從後現代景觀而來的最大批評，莫過於抨擊潘氏宣稱自己在建立一套「超越處境」(contextless) 的普遍性神學論述。²⁷ 批評者認為潘氏根本不可能做出一套超越處境而具有普遍性的神學論述。他們指出：潘氏一方面認為對上帝的觀念引入性別差異會引出多神主義；另一方面卻只基於耶穌基督對上帝的稱謂，而堅持以天父為上帝的稱號，並反對稱上帝為母親的說法，是不合理的。他們認為如果潘氏真的認定上帝的概念不應與性別掛鉤，卻仍然只以男性的稱謂來討論上帝，並且堅持是合理的，則潘氏其實是被他性別觀念的偏見所局限；換言之，他們認為他的神學並不是超越處境限制的。²⁸ 除了有關於上帝的性別為例證外，他們批評潘氏的神學方法並不能如他想像般那樣中立。他們質疑潘氏的討論雖然自詡並不受任何神學及哲學框架所限制，但實際上卻反映出他的神學是針對士萊馬赫和巴特的神學思想，受限於德國的神學研究場景，並不是「超越處境」及「普遍性」的神學論述；他們亦質疑潘氏強調的理性在神學研究中之重要性，是沒有注意近代對理性的局限之討論。²⁹ 換言之，他們從後現代的角質質疑，甚或否定潘氏以神學為客觀真理的追尋之主張，進而認定潘氏的神學根本不適切 (irrelevant) 現今社會——他在一個不是我們所居住的世界中搭建神學。

²⁵ William C. Placher, "Revealed to Reason: Theology as 'Normal Science'," *Christian Century* (February 1, 1992), 195.

²⁶ James H. Olthuis, "God As True Infinite: Concerns About Wolfhart Pannenberg's *Systematic Theology, Vol. I*," *Calvin Theological Journal* 27 (1992), 319.

²⁷ Brian J. Walsh, "I. Introduction" in "Pannenberg's *Systematic Theology, Vol. I: A Symposium*," *Calvin Theological Journal* 27 (1992), 306.

²⁸ 潘氏的觀點可參：Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1, 261-63；而反對者的說法可參Olthuis, "God As True Infinite," 320。

²⁹ Olthuis, "God As True Infinite," 320.

在整理後現代思潮對潘氏的抨擊時，筆者很同意格倫茨 (Grenz) 的見解：「現今的後現代轉向使所有通向客觀及普世性真理的宣稱備受質疑。但我恐怕我們太早認為這情況使我們必須拒絕潘能伯格的構想。」³⁰ 所以在以下部分，筆者將再一次討論潘能伯格的真理觀，及探討這種真理觀是否可以面對後現代論點的非議。

(二) 潘能伯格的「預見」與後現代的非議

先前提及，後現代思潮對潘能伯格的重大攻擊莫過於他希望建立一個普遍性的神學論述及宣稱神學是客觀真理的追尋。在這部分，筆者將首先指出從後現代觀點出發的批評，其實並未明瞭潘氏的真理觀，筆者認為潘氏真理觀中「預見」的觀念，其實已能夠一方面涵括現代知識論中對真理宣稱難以肯定的論斷，另一方面卻仍保持對普遍真理的肯定。最後筆者將提出後現代對潘氏神學造成的最大困難可能是他以歷史作為追尋真理的工具，如我們以傅柯 (Michel Foucault) 有關歷史意義的論點來批判潘能伯格，則他的歷史結論，可能只不過是某種知識及權力壟斷下所得的結論。³¹

上文在介紹潘氏的神學梗概時，已指出潘氏認為惟有普遍的真理才談得上是絕對的真理。對潘氏來說，神學既是對絕對真理的追尋，所以他堅持要建立普遍的神學論述並非無因。潘氏亦非如批評者所稱，無視現代追尋普遍真理的困境，其實「預見」這神學主題，正是潘氏對現今神學論述不確定性但仍持定可追尋客觀真理的回應。

「預見」其實是潘能伯格神學的重要思想，潘氏自己也稱「預見」是他的神學及哲學思想的中心範疇。³² 他在討論巴柏 (Karl Popper) 的《科學發現的邏輯》時說：「有關獲得真理的宣稱既然仍是各執一詞；所以可做的就是盡量『接近』它，這可以被描述為一種『預見』。」³³ 而「預

³⁰ Stanley J. Grenz, "The Irrelevancy of Theology: Pannenberg and the Quest for Truth," *Calvin Theological Journal* 27 (1992), 307.

³¹ 有關對潘氏「預見」這概念的概括性批判，可參 Philip Clayton, "Anticipation and Theological Method," in Braaten and Clayton, eds., *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, 122-50.

³² Wolfhart Pannenberg, "Foreward," in Grenz, *Reason for Hope*, ix.

³³ Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science*, 42.

見」這概念是建基於潘氏對真理及現實的本質之理解。在〈甚麼是真理？〉³⁴ 這論文中，潘氏引介他對真理具有歷史性特質的見解。在該文中，他介紹兩個對西方現代有關真理概念的重要根源：希伯來及希臘文化。無疑，他有關「預見」的論述，是十分借重希伯來人的真理觀。

「真理」這字的希伯來文是 *emeth* (אֱמֶת)。 *emeth* 用於事物或說話時，有堅穩、可靠的意思，而用於人身上時，則指該人是可可靠的。因此，對希伯來人來說，*emeth* 並不是一個超越時空、固定及一次完成 (once and for all) 的東西，而是必須不斷地重複出現。³⁵ 因此，在希伯來人眼中，所有現實的真理都被看為歷史性。³⁶ 所以，潘氏宣稱：「在以色列人眼中，真理是那些被視為歷史的現實……真理是會在未來顯露出來。」³⁷ 跟著，潘氏指出，希臘文化中有關真理的概念：ἀλήθεια 完全缺乏希伯來式的歷史性特質；ἀλήθεια 這字原來的意思是「如一件事物本身地看待它」(to let something be seen as it is in itself) 及「不要隱藏事物。」³⁸ 因此 ἀλήθεια 並不如希伯來概念般，會在日後繼續發生。相反，在希臘人眼中，真理是在一靜止狀態中。真理的存有 (being) 不會有作成 (becoming)，不可被毀壞，因此永遠只會是唯一的。³⁹ 所以超越時空的靜止狀態，是希臘人真理的概念之重要特質。潘氏對希伯來及希臘有關真理的觀念之差異有以下論述：

對以色列人來說，上帝的真理並非如希臘人的 ἀλήθεια 般，將其所有內涵完全顯示於理念思維中，而是只會在憑信心與上帝相遇時才會顯現出來。只有那些將自己交託給上帝、依從上帝的人，才會透過祂得到穩妥。(賽七9)……希伯來人認為人必須在這種依從上帝的情況下才得到穩妥，又將之連繫到真理的歷史性。真理自從第一次出現以後，它會在未來繼續不斷

³⁴ 即 Wolfhart Pannenberg, "What is Truth," *The Basic Questions in Theology*, Vol. II (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 1-27。

³⁵ Pannenberg, "What is Truth," 3.

³⁶ Todd S. Labute, "The Ontological Motif of Anticipation in the Theology of Wolfhart Pannenberg," *Journal of the Evangelical Theological Society* 37/2 (June 1994), 276.

³⁷ Pannenberg, "What is Truth," 3.

³⁸ Pannenberg, "What is Truth," 3.

³⁹ Pannenberg, "What is Truth," 5.

地證實自己。所以，現在只能夠以相信尚未完滿的證據的盼望（預見）通向真理，說得確切一點，即是藉信心通向真理。⁴⁰

潘氏進一步指出這種信心是有其基礎而非沒有理性的。這就是從過往的經驗中體驗上帝的信實及不變。這種以過往的經驗為信心基礎的說法，帶出了「偶然性」這個概念，這是潘氏有關真理概念會在歷史中發展的說法的一個重要部分。

偶然性的事件是歷史性經驗的基礎，因意義都是透過漫長的回憶而被揭示出來……所以對以色列人來說，上帝的不變性也是從先前已發生的事物而知曉。這方面是與希臘人對事物穩定性的看法無異。⁴¹

偶然性的事件是信心的基礎，而從歷史經驗中我們藉「預見」來肯定真理性，並且以未來的事件是否吻合這些經驗來進一步肯定其真理性。所以，「上帝的真理必須在未來重新地證實自己，而這並不是由思維中獲得，只有信心能預見式地洞見它。」⁴²

從以上的討論中，我們可知人的局限性使我們只有有限的景觀：我們要以回憶來審視過去與現在，而未來則是不可知的。我們只有盼望或假設未來會發生的事件；只有一點一點地積聚起來，甚或是在世界的終結時，我們才會得悉未來的實際。因此，從一個純粹知識論的角度看來，人對未來的不肯定甚或是對真理的模糊認識，是一個必然的事實。所以，先前提及，他提議以追尋真理為務的神學論述要以假說的形式來表達，而且是暫時性的，可知他對人類知識的局限性是有深刻認識的；並非如前面所提的非議般，忽視人在知識上的局限。

不過這種局限性沒有使潘氏的主張陷入相對主義之中，因為他「預見」的概念，並不單單是一個知識論上的概念，更加是一個以未來為導向的本體論。⁴³ 潘氏提出「本體論上未來的優先性」這概念，表達未來或末世是透過啟示——各樣現在或過去的事件，來決定它的本質及意

⁴⁰ Pannenberg, "What is Truth," 7.

⁴¹ Pannenberg, "What is Truth," 8.

⁴² Pannenberg, "What is Truth," 8.

⁴³ Labute, "The Ontological Motif of Anticipation," 277-82.

義。⁴⁴ 這是因為潘氏認為創造並沒有完結，上帝保守萬有是代表一種持續的創造仍繼續在進行中，⁴⁵ 所以事物的本質尚未既定下來，惟有末世時，一切的意義和本質才完全顯露，而現在則是未來的點滴。潘氏認為狄爾泰 (Wilhelm Dilthey) 的說話可以捕捉到他的概念的 center 思想：「一個人要等待他生命的結束，在那死亡的時候察驗及肯定部分與整全之間的關係。一個人要等待歷史的終局，才能獲得所有必須的資料，決定本身的意義。」⁴⁶ 所以，「人類、某一個處境、甚或世界的本質都不是由現今可見的（事物）來理解。惟有未來決定了它。」⁴⁷ 所以，人並不是無定向地在現實中「決定」真理的意義，而是相反地，末後最終的意義其實已確定了，而人只是在現實及過去的歷史經驗中「預見」或測度它。

不過我們會進一步問，既然按我們本身的能力，現在是沒有可能洞知末後的意義，那麼我們有甚麼憑藉，可將歷史經驗與末後最終意義之間連接起來，對潘氏來說，耶穌基督對天國來臨的宣告及祂從死裡復活的事件，代表著末後的最終現實，已介入了現今的歷史當中。⁴⁸ 不過由於現今上帝的國度和死人復活皆未臨到，故此我們只對末後終局有模糊的概念；⁴⁹ 這樣我們便須以預見來洞察末後的實質。不過潘氏指出，我們這種預見並不會使我們完全誤解末後。他以以下的例子來解釋這個弔詭的說法：

雖然魚尾菊的名稱是因為它的花朵而被命名，但由它被折枝種植、生長，最後至開花都已經是魚尾菊，而這是在整個過程中沒有改變的。如果在此只有一朵這種花卉，我們不能在以先斷定它的實質，但在它的整過生長過程中，它仍會是它所揭示的東西〔魚尾菊〕，我們以預見來尋獲 (possess)

⁴⁴ Wolfhart Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God* (Philadelphia: Westminster, 1969), 60ff.

⁴⁵ Wolfhart Pannenberg, "The Doctrine of Creation and Modern Science," *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith* (Louisville: John Knox Press, 1993), 34.

⁴⁶ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* (Leipzig/Stuttgart, 1926), 223, 見 Wolfhart Pannenberg, "On Historical and Theological Hermeneutic," *The Basic Questions*, Vol. II.

⁴⁷ Wolfhart Pannenberg, *Jesus, God and Man* (Philadelphia: Westminster, 1968), 321.

⁴⁸ Wolfhart Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 95.

⁴⁹ Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God*, 96.

它的本質，只是要直到成長的過程完結，我們才能完全明白，這原來就是它的本質 (this was its essence)。⁵⁰

所以對潘氏來說，神學論述雖然存在著暫時性及可修正性，但神學論述仍然可宣稱，它是透過預見而展開對客觀真理的追尋。故此它不會如後現代思想般，在強調理論論述的局限性時，亦否定我們可有客觀的真理或絕對的意義系統來統緒我們對世界的理解及倫理的標準。

不過筆者要指出的是，雖然先前提及的學者的後現代性非議皆不能中的地批判潘氏的神學觀念，但並非後現代的困惑已被潘氏的「預見」論述所消解。其實潘氏的「預見」概念，十分倚重我們對歷史事件經驗的認識。雖然他認為耶穌基督的天國宣告及復活這些末世性事件的介入，已釐定我們理解歷史經驗的軌跡，但如我們進一步思想，會發現耶穌基督的事件，對我們而言，亦是主觀歷史經驗之一。因此，我們最後賴以為依歸的，並不是末後歷史的介入，而是主觀經驗的詮釋；所以有人指斥潘氏的神學亦是落入主觀主義之中。⁵¹ 更進一步而言，潘能伯格對由歷史而建構真理宣稱的論說，在後現代主義的場景下，須回答傅柯有關歷史、權力與真理的批判。傅柯指出我們對知識或歷史經驗的詮釋，很可能是權力及知識相互關係交織而成的產品，因此我們所理解的歷史現象，絕不能等同於真理。⁵² 他在《詞與物——人文科學的考古》一書中，由《宮娥圖》(*Las Meninas*)的觀賞（一幅由模特兒——菲臘四世及其妻子的角度，繪畫畫家的形態的古典繪畫，見附圖），帶出他對現代科學、歷史、心理學及族群學的質疑：⁵³ 他認為現代的人不僅成為認識的主體和客體，而且更弔詭的，是他還成為在其中出現的場景之組織者。

人作為知識的客體和認知的主體出現於一模糊的位置：作為被囚禁的主人，被觀察的觀察者，他出現在屬於國王的地方，《宮娥圖》事先就把他

⁵⁰ Pannenberg, *Metaphysics and the Idea of God*, 105.

⁵¹ Paul D. Molnar, "Some Problems with Pannenberg's Solution to Barth's Faith Subjectivism," *Scottish Journal of Theology* 48/3 (1995), 315-39.

⁵² 參 Michel Foucault, *Discipline and Punish* (New York: Pantheon, 1976); Michel Foucault, *The History of Sexuality, Vol. I: An Introduction* (New York: Pantheon, 1978)。

⁵³ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1994), 344-87.

安排於此，長久以來一直沒有真正地出現。在委拉斯蓋茲的整幅畫都指向的，但只有在偶然的情況下其存在才好像偷偷摸摸地被反射在鏡子裡的那個空曠空間，所有人物——模特兒、畫家、國王、觀畫者（我們可以想像到他們的變位、相互排除、互為交織以及焦慮不安）好像突然間停止了他們看不見的舞蹈，凝聚成一個不動的實在的人物，並要求整個表象 (representation) 空間，最終要與肉體的凝視相聯繫。⁵⁴

因而，他認為，人的知識是產生於人在有限性的自我所頒布及制定的規則，人在局限性中聲稱他掌握了完整的知識。⁵⁵ 這種有限但有意無意間的「規劃」及「規定」，涉及了人、知識與權力的交纏：「我們應該承認……權力和知識直接地互相隱含……權力 / 知識及穿越它並由此而產生的過程和鬥爭決定了知識的形式和可能的研究領域。」⁵⁶ 而現代人就是在這個弔詭的情況下，宣稱其擁有科學及歷史的真理性。

傅柯透過系譜學 (genealogy) 的方法，打破人們對歷史的「唯一解釋」的「執迷」，他要「打破以前認為是永恆不變的東西，搞亂以前認為是統一的東西。」⁵⁷ 例如，在《規訓與懲罰》(Discipline and Punish) 一書中，他考查現今紀律概念的源由，指出現今的紀律概念，並非如我們所認為，只存在於封閉性的紀律機構，而其實是，即或現今的常人，也被無處不在的紀律所約束著；而這種規範的「祖先」，並不是我們在歷史中所以為的某種高尚的、先天的「秩序感」，而是源於十七世紀，專以對付社會中「異類」的限制行動及拘押制度。⁵⁸ 既然有關規訓的瞭解並非我們想像中的「超越」，而是眾多關係互動的結果，他進而指出有關知識及歷史考察的客觀的宣稱是虛妄的：「也許，我們也應該整個拋棄這一傳統——它使我們虛妄地認為知識僅存在於權力關係被懸置之

⁵⁴ Foucault, *The Order of Things*, 312。譯文轉引自德雷福斯及拉比諾著，錢俊譯，曾慶豹校：《傅柯——超越結構主義與詮釋學》（台北：桂冠圖書，1995），頁36，但參英文譯著略有修改。

⁵⁵ 德雷福斯及拉比諾：《傅柯——超越結構主義與詮釋學》，頁37。

⁵⁶ Foucault, *Discipline and Punish*, 27-28.

⁵⁷ Michel Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*, in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), 82.

⁵⁸ 參 Foucault, *Discipline and Punish*；另有關於介紹系譜學的中文研究，可參王治河：〈傅柯的系譜學〉，《哲學雜誌》第15期（1996年1月），頁44~69。

處，而知識也只有在其（即權力的）指令、要求和利益之外才能得到發展。」⁵⁹「系譜學對歷史中的一致性和規律性持堅決的拒斥態度；它明確地告訴人們，這些一致性和規律性完全是虛構，純粹是假面具。」⁶⁰就如傅柯明白地指出，「真理」是一個「生產、規範、分佈、循環和操作命題的有秩序的程序系統」，它與權力系統是內在地聯繫、相互循環著且密不可分——「權力系統生產並維持它，它就促成權力的影響力，而權力又把它延展下去。」⁶¹他進而認為，他不是要將真理從各樣權力系統中解放出來（因為真理已是權力），而是要將真理的權力除去，從而摒除霸權主義。⁶²

因此，由傅柯的觀點出發，我們的「預見」或會建基於已被扭曲的「末世」歷史的理解上。而這方面有關歷史事件可被扭曲的疑問，筆者認為這是潘氏的系統無從解決的，是潘氏與傅柯的理論之間不可共量 (incommensurable) 的矛盾。而這矛盾之所在，我們可從潘氏應用伽達默 (H.G. Gadamer) 有關「視域融合」 (fusion of horizons) 這觀念於他的真理觀建構略窺一二。

先前指出，潘氏認為基督教對真理的宣稱，是建基於基督歷史性的救贖工作，及由此而得到有關歷史的終局的資料，以致「預見」真理。或有人會指出，有關耶穌基督的救贖工作記述——聖經，雖然本身揭示了末世性終局的資料，但作為一個古代的文本，必須經過詮釋才能得到其意義；這樣，擁有的「真理」信息很可能只是讀者的主觀意願甚或曲解。面對這問題，潘氏借用伽達默視域融合的概念，⁶³指出文本閱讀，

⁵⁹ Foucault, *Discipline and Punish*, 27.

⁶⁰ 王治河：〈傅柯的系譜學〉，頁56。

⁶¹ Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon Books, 1977), 133.

⁶² Foucault, *Power/Knowledge*, 133.

⁶³ 筆者強調為借用，因為潘氏認為伽達默的視域融合概念並不強調讀者應「客觀地」理解文本，但卻有將閱讀客觀化的果效。故潘氏說：「他……立論中似乎不容許『客觀化』 (objectification) 具有完全的合法性……但伽達默不曾注意這過程 (視域融合) 包含 (involves) 客觀化。」因此，潘氏與伽達默的立場是有一定的距離，參 Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science*, 168。而且潘氏最終是希望神學可如科學一樣，能以命題

可以並不單單是主觀的詮釋，而是一種客觀化，且是「總體歷史」(totality of history)與讀者的傳統或歷史的視域融合，所產生的一種具有預見式真理性的詮釋。⁶⁴

潘氏注意到，基督教的權威建基於聖經，而聖經卻又是遠古的歷史文本，解釋聖經的歷史意義 (historical inquiry) 便成為要務，而聖經又是信徒今日信仰生活的權威，因此古代世界及現今意義之間的鴻溝 (hermeneutic)，亦變成了基督教必須回答的問題。⁶⁵ 他認為，現今的聖經詮釋，不應將歷史意義考究及詮釋 (hermeneutic) 涇渭分明。他認為聖經文本在進行歷史考究的過程中，考究過程必然會進一步涉及探討文本的普遍歷史 (universal history) 之延續性及今日意義，因此，歷史考究與詮釋在普遍歷史的角度下原無二致。他指出，現代的文本歷史考究雖然以考察文本裡所記載當時的實況為目的，因而使歷史考究淪為詮釋的一種附屬品 (subordinate element)；但他認為從另一方面看，歷史考究其實將詮釋包含在內，因為歷史考究應是超越文本本身的。他強調：如歷史考究是要尋找事件的實況，則我們其實不能孤立地了解文本中的事件而獲知它的本質，惟有聖經文本被置於「普遍歷史」(universal history) 的視域 (horizon) 中（現在、過去與未來的事件與意義的普遍性延續）——超越了文本，它的本貌才能被察驗，其歷史本質才能被確定（即他認為文本的真實意義，須由普遍歷史來定位）。而這種普遍歷史的追尋，恰巧又包括我們現今的意義這層面，故真實的歷史考究是包含詮釋的。⁶⁶ 但現今的困難是我們對普遍歷史的考察可能被自我的局限性 (finitude) 及主觀性所阻礙。潘氏認為，伽達默有關視域融合的概念可克服其困難，使詮釋一方面可反映人的局限性；另一方面則可以開放地使人預見「普遍

(propositions) 式的表達，來驗證其真理性，這與伽達默反對純粹客觀化理解事物大異其趣，參 Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science*, 326-27。再加上潘氏明確表示伽達默「視域融合」的概念有修正的必要，就更顯出潘氏只是「借用」，並非全盤接受伽達默的理論，參 Wolfhart Pannenberg, "Hermeneutic and Universal History," *The Basic Questions in Theology*, Vol. I (Philadelphia: Westminster, 1970), 119-28。

⁶⁴ Pannenberg, "Hermeneutic and Universal History," 115-36.

⁶⁵ Pannenberg, "Hermeneutic and Universal History," 96-97.

⁶⁶ Pannenberg, "Hermeneutic and Universal History," 98.

歷史」，以致人可以把獲事件的現今意義及其實況 (reality)。⁶⁷ 潘氏認為伽達默的視域融合解讀有兩個步驟：一、承認讀者無可避免地帶有自己的傳統 (tradition) 及前理解 (pre-understanding)。讀者或詮釋者須開放地接納自己所擁有的傳統，並視文本與他在時間上著實存在距離，而且是獨特 (distinct) 及別異 (alien) 的；二、找出可連繫讀者、傳統、文本，並文本的背景 (context) 之共同視域 (horizon)。⁶⁸

依伽達默的理論而言，個人先入為主的觀念 (pre-understanding) 或偏見 (prejudice) 是不可避免的。⁶⁹ 那麼，將文本看待成一個純粹的固定客體，或是一個以讀者自我的反省或認識對象時（強調「我」要「客觀」認識及反省所有情況下的他者〔文本〕）——企求排拒偏見的存在；⁷⁰ 反而往往會帶進偏見於理解之中而不自知。⁷¹ 相反，伽達默認為，惟有我們在理解中正視自身的傳統，真誠的抱持開放態度，讓讀者開放地與文本及傳統的真理宣稱相遇，我們才能產生真實的認識。（因為真正的識認，是「讓他被說出來……我們若讓他能夠對著我們而被訴說出來，我們就是持有那最根本的開放態度。」）⁷² 這種理解心態，伽達默稱為「歷史效應的意識」(historically effected consciousness)。⁷³ 「視域融合」便是在這種歷史效應的意識導引下，使文本、讀者及傳統由處於張力的

⁶⁷ 要注意的是，伽達默本身的理論並不認為人在詮釋中可遇見總體歷史或普遍歷史的論述，相反，他反對以黑格爾式的「總體歷史觀」來達致視域融合，參 H.G. Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed. (New York: Continuum, 1993), 341-46；不過，潘氏認為伽達默排拒黑格爾有關「總體歷史」的概念，反對以總體歷史來為詮釋定位，而轉至強調詮釋的「語言」本質 (hermeneutical process as a linguistic process)；最終會引致他「視域融合」的概念有所矛盾，而不能成立（筆者將在以下部分交待），參 Pannenberg, "Hermeneutic and Universal History," 119-28。故潘氏認為他是引用伽達默的概念並進一步修正之，參 Pannenberg, "Hermeneutic and Universal History," 134-35。

⁶⁸ Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science*, 164；伽達默的說法，參 Gadamer, *Truth and Method*, 291-306。

⁶⁹ Gadamer, *Truth and Method*, 270。伽達默對啟蒙運動在此有一很有趣的評論：「啟蒙運動最根本的偏見就是偏見地反對偏見——否認傳統本身的權力。」

⁷⁰ Gadamer, *Truth and Method*, 358-61.

⁷¹ Gadamer, *Truth and Method*, 360-61.

⁷² Gadamer, *Truth and Method*, 361.

⁷³ Gadamer, *Truth and Method*, 361-62.

他者狀態，產生一開放的、動態的（即可改變、逾越的）融合，成為理解。⁷⁴ 換言之，在理解文本的過程中，要進入過去就不可脫離現在，我們不可能單獨依照以往的文本本身去察見它的「意義」。相反地，我們得根據現在而向過去的作品提出問題，以便界定它的「意義」。⁷⁵ 故潘氏由此推論，詮釋具備歷史性（因為我們是在過去的傳統、現今的境況及將來的可能性交互之下產生詮釋）。由於讀者與文本本身具有其歷史性，但又是互相別異的，理解在視域交融中產生；而每次理解的視域，包含著讀者及文本互動產生的所有歷史意識 (historical consciousness)，加上讀者的視域亦不會一成不變（因為抱持開放態度），故當他每次被置於別異的處境時，對文本的了解，會一步步擴展。因而「提升至更高的普遍性層次，不單超越個人的個殊性 (particularity)，更包括其他人的個殊性。」⁷⁶

走筆至此，筆者要指出，潘氏就是在讀者、文本及傳統之視域融合的本質這點上，與伽達默的理論分道揚鑣了。伽達默強烈反對在視域融合中能遇見「總體歷史」，而使詮釋具備普遍性的說法。他反對將詮釋引入黑格爾精神哲學的歧途——認為可將現今與歷史整全融合。⁷⁷ 他強調詮釋的開放性，並人在經驗 (experience) 中，經驗到錯誤的概說 (false

⁷⁴ 伽達默對這過程的介紹，可參以下引文：“Every encounter with tradition that takes place within historical consciousness involves the experience of a tension between the text and the present. The hermeneutic task consists in not covering up this tension by attempting a naïve assimilation of the two but in consciously bringing it out. This is why it is part of the hermeneutic approach to project a historical horizon that is different from the horizon of the present. Historical consciousness is aware of its own otherness and hence foregrounds the horizon of the past from its own. On the other hand, it is itself, as we are trying to show, only something superimposed upon continuing tradition, and hence it immediately recombines with what it has foregrounded itself from in order to become one with itself again in the unity of historical horizon that it thus acquires. Projecting a historical horizon, then, is only one phase in the process of understanding; it does not become solidified into the self-alienation of a past consciousness, but is overtaken by our own present horizon of understanding. In the process of understanding, a real fusion of horizons occurs – which means that as the historical horizon is projected, it is simultaneously superseded. To bring about this fusion in a regulated way is the task of what we called historically effected consciousness.” Gadamer, *Truth and Method*, 306-307。

⁷⁵ 這是帕瑪 (R.E. Palmer) 對伽達默詮釋理論的其中一點闡釋。帕瑪著，嚴平譯，張文慧、林捷逸校閱：《詮釋學》（台北：桂冠圖書，1992），頁212。

⁷⁶ Pannenberg, "Hermeneutic and Universal History," 117.

⁷⁷ Gadamer, *Truth and Method*, 346.

generalizations), 以致人不得不承認其局限性 (finitude)。⁷⁸ 因此, 在詮釋中獲得意義, 並不是由於對總體歷史的把獲, 而是因為文本、讀者及其傳統在一個對話關係 (conversation) 中, 文本向讀者提出問題, 令讀者能不斷開放地對文本擁有新的經驗 (意義)。⁷⁹ 文本所沒有言及 (unsaid) 的東西 (以提問形式出現) 與其所言及的東西 (文本) 聯成於一個意義中, 以致產生理解。⁸⁰ 而這提問也是以語言形式表達的, 因此, 「理解過程中的視域融合, 是由語言來達成的。」⁸¹ 故視域融合是語言度向, 而非歷史度向。

潘氏則認為, 伽達默對人的局限性及理解應具有的開放性是其灼見;⁸² 但他進一步指出, 依照視域融合的思路而言, 理解的可能不能單單基於文本與讀者語言性的對話。因為文本從來不會像真正的對話伙伴般提出問題, 一切文本提出的問題皆是由讀者所虛擬。而且, 即或以沒有言及的東西及言及的交互作為理解的基礎而避開歷史問題, 但文本的歷史意義仍然是詮釋過程必須面對的。潘氏發覺, 雖然一切已言及的東西, 的確有一個無窮盡的沒有言及的東西之世界, 但它們惟有以斷言 (assertion) 的形式出現, 才能在理解或詮釋過程中被把獲。而且, 一切未言及的東西, 亦惟有化成斷言, 才能成為語言, 以資對話。更令人驚訝的是, 惟有我們放下斷言中未有言及的意義的部分, 我們才能理解或詮釋斷言本身。換言之, 要理解斷言, 首先要詢問在斷言背後的原來狀況的意義 (歷史意義), 因此, 斷言的出現及將斷言變成客觀考察的對象, 成為理解過程中必要的措舉。⁸³ 是故, 視域融合根本不能脫離歷史; 反而它是一個文本歷史、現今歷史與總體歷史的交互作用。⁸⁴ 而且, 透過「應用」(也是套用伽達默的概念), 我們可察驗現今理解的正當性 (因為新的經驗對理解提出挑戰, 換言之, 在考驗其真理宣稱的「一致

⁷⁸ Gadamer, *Truth and Method*, 354, 358.

⁷⁹ Gadamer, *Truth and Method*, 369-70.

⁸⁰ Gadamer, *Truth and Method*, 446, 469.

⁸¹ Gadamer, *Truth and Method*, 378.

⁸² Pannenberg, "Hermeneutic and Universal History," 121.

⁸³ Pannenberg, "Hermeneutic and Universal History," 122-28.

⁸⁴ Pannenberg, "Hermeneutic and Universal History," 130.

性」)，從而修正我們對普遍歷史的理解，及提出更優越的建議。⁸⁵ 潘氏由此返回他一貫的立場：真理是在歷史當中。在歷史的過程中，我們理解真理，並要以他這種「改良」的視域融合的觀點，再重申我們現今所有的真理，只是暫時性真理，且能同時具備開放性及真理性。⁸⁶

當我們介紹潘氏如何借用伽達默有關視域融合的觀點後，我們可進一步指出潘氏與傅柯理論的矛盾所在。上文述及伽達默其實如傅柯一樣，洞察到歷史的可扭曲性，故強調真正的理解必須是一個「對話過程」，而避免倚重總體歷史；但恰巧，潘氏並不認為這種扭曲的可能性是應避免的，反之他視這為人的「局限性」的表現。他認為人一方面可以總體歷史及現今歷史的交互——歷史的軌跡來探悟真理，另一方面以應用的「一致性」來作為歷史的真理性之判準，使現今的「暫時性真理」具有修正的能力。但如果我們接受傅柯的立場，認為世界所有的事物甚或生活模式都需要被詮釋才能被理解及確定，而「末世」性的歷史——耶穌的復活與天國宣告又不能超越個人主觀的經驗範疇，又或是被一個權威的詮釋（教會）所左右，則系統上甚至是應用上的一致性並不能成為真理不被扭曲的可靠保證。坦言之，後現代的困擾並未被「預見」這概念所突破，相反，我們由此可見潘氏對歷史的著迷令他無法嚴肅地面對歷史的可扭曲性。

不過，平情而論，如我們以伽達默與傅柯的系統作出比較，我們亦會發覺兩者對歷史的扭曲及局限性，有兩種截然不同的取態。伽達默傾向對話能超越歷史的局限性，引帶理解者進入更高的普遍性層次（雖然仍然是一個無止境的開放性過程），而傅柯則認為歷史必然為權威所扭曲，人最重要的，是破壞其權威性，而不是普遍性的追尋。他認為，伽達默這種詮釋的方法，是「注定給予我們一種永遠無法完結的任務……〔因為〕基於這種假定，即言語是一種『翻譯』……一種注解，它聽……從上帝之詞，而它永遠隱密、永遠超越自身。」⁸⁷ 故他認為應放

⁸⁵ Pannenberg, "Hermeneutic and Universal History," 133-34.

⁸⁶ Pannenberg, "Hermeneutic and Universal History," 131.

⁸⁷ Michel Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, (New York: Vintage, 1975), xvi, xvii.

棄這種方法，因為「對詞意的確定，我們已經徒勞地等了幾個世紀。」⁸⁸由是觀之，伽達默與傅柯系統之分別，並不是在其論點的優劣上，而是他們兩者對理解過程抱著南轅北轍的前設，而這前設，是不能互相較量的。所以，傅柯對伽達默，甚或是潘氏的觀點，產生了一個無由解決的矛盾，並且是尖刻的矛盾。但潘氏的嘗試畢竟是嶄新及具啟發性的。在本文最後的部分，筆者將評議潘氏神學對今日的一些啟迪。

四、潘氏神學現今的啟迪

無疑，神學自康德以後，逐漸被其他學術學科——特別是自然科學及社會科學排除出學術範疇以外，神學充其量只是一種美學式的探討，而不是嚴肅的客觀真理的追尋。作為基督徒，我們當然可以繼續容讓信仰被看成為「私人」的「興趣」，但潘能伯格的神學卻提醒我們，重整神學與科學的關係是有意義的，因為惟有這樣，神學的「公共性」才能得以維持。

另外，潘氏在承認人認知的局限性之同時，亦嘗試確立教義的真理性；這對教會在面對現今後現代主義蔚然成風的情況，提供了一個具創見性（雖未完全成功）的方案，特別是以動態形式了解真理的特質，為我們現今仍困囿於希羅式真理概念的華人神學提供新的進路。

可能我們會覺得潘能伯格的神學的獨特之處，多在其神學方法論上，即有關確立教義的真理性論述；因而認為他的神學對世界的直接關係不大（諸如改變世界的倫理現況）而沒有多大貢獻。⁸⁹不過麥格夫 (Alister E. McGrath) 提醒我們，教義與基督徒倫理是息息相關的，⁹⁰ 基督教的倫理是必須建立在穩固的教義基礎之上，因此，潘氏的神學強調闡釋教義的優先性，或許能提醒華人教會，在處理其倫理立場或實用神學論述前，教義學的建構是不可忽視的（但教義學卻又遺憾地是華人信徒、教牧，

⁸⁸ Foucault, *The Birth of the Clinic*, xvii.

⁸⁹ 黃勇：〈潘能伯格和他的《人是甚麼》〉，頁280。

⁹⁰ Alister E. McGrath, "Doctrine and Ethics," *The Journal of Evangelical Theological Society*, 34/2 (June 1991), 145-56.

甚至是神學生所敬而遠之的東西)。進一步而言,從潘氏對運用伽達默思想這點上,亦能引帶我們發現潘氏的真理觀對基督徒倫理上可作出的貢獻。因為伽達默有關傳統的概念,亦被麥金太爾(A. MacIntyre)所引申,應用在倫理學上。他提出在後現代的處境中,道德的失落在於啟蒙以來,人追尋以普遍性為道德的基礎,但忽略了當中的生活性及歷史經驗。麥氏由此運用伽達默有關傳統的觀念,強調傳統對道德生活的重要性。而倫理言說,就是通過這種「社群倫理」(community ethics)的模式而進行。在社群倫理中,人在其群體及傳統中被規範,而不是單以倫理準則的恆真性為規範,避免倫理變成純粹的個人喜好。⁹¹如此,我們可說,潘氏的真理觀與教義、傳統,及社群倫理言說的關係,具有進一步探討的可能性與價值。

不過,仍要解決的問題是:「預見」這主題的目的雖在於追求教義學的客觀真理性,但正如前面所述,這種做法,其實是以人的經驗(由下而上)為驗證真理的一致性之根基。這亦有一定危險性及難度的,我們可能仍是主觀地搭建一套自以為正確的神學,而不是真正的對真理追尋。當然,如從傅柯等後結構主義者的角度而言,「正確」的「真理」的追尋是多此一舉及一定不能成功的。但如仍要堅持神學有其真理性的宣稱,或許神學應如巴特所言,要強調三一神的神祕性或超越性,才能避免人過分強調宗教經驗,使人能轉向啟示的恩典及教導。⁹²不過如此

⁹¹ 參Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, (London: Duckworth, 1985)。

⁹² Karl Barth, *Church Dogmatics, Vol. 2, pt. 1: The Doctrine of God*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1964), 15, 197-98。曾慶豹在他的近作中的反省,我們或可以之為思想神學、理性及真理等問題時的一些刺激:「長久以來我們受到實證科學的影響,習慣性的把事物區別開兩半:一邊是主體、一邊是客體,結果無情的肢解了我們的生命,對於種種異別於理性的事物,一併看為是非理性的,信仰在這個意義下竟也成了一個被攻擊的對象,結果是直接的阻斷了我們對生命事物的沈思和探問。理性的分析終究是一個死胡同,它一開始就已經預設了對上帝的問題的否定,引進理性去爭辯信仰的問題,無疑必落入理性的陷阱,中了理性的算計……信仰不是『我思』,而是『存有』,認識僅能達到『它是什麼』、『它作何用』。作為存有者(*das Seiende*)的人,『存有』(*Sein*)是一種對上帝的全面開放的此在(*Da-*)……不問『我知道關於祂的什麼』,而是問『我是否在信仰的狀態中』、『是否一次又一次的開放增進了對祂的信仰』。傅柯(Michel Foucault)說:『我不覺得有需要知道自己是什麼。生命與工作之樂趣在於你會逐漸發覺與先前的自己有別。如果你在未開始寫

一來，神學的「公共性」則沒有了有效的「科學」檢證渠道來維持，除非我們進入後現代的科學觀；這一措舉，卻使我們必須接受多元的真理觀。這就是潘能伯格的真理觀對我們的啟迪，及其留下來叫我們必須面對的挑戰。

撮 要

潘能伯格的神學其中的一個特點，就是強調神學的真理性。本文嘗試展開有關潘能伯格的真理觀及後現代主義對其挑戰的探討。在第一部分，作者以潘氏《系統神學》第一冊中的論述，指出「一致性」(coherence)及「預見性真理」(anticipation)乃潘氏真理觀的重要觀念。在第二部分，作者首先介紹潘氏的「預見」概念，如何能對應部分後現代主義者所提出的質疑；隨後則指出，對潘氏而言，傅柯有關歷史、真理與權力的批判，才是潘氏未能回答後現代主義提問的核心所在。而作者透過介紹潘氏對伽達默「視域融合」(fusion of horizons)概念的運用，進一步闡釋潘氏與傅柯的見解存在著的矛盾。最後，作者提出潘氏雖然致力神學真理問題的探討，但這探討亦有其實用性影響，並非天馬行空之說。

ABSTRACT

One of the distinguished characteristics of Pannenberg's theology is his enthusiasm for defending the truth claim of the Christian Theology in the postmodern world. This paper aims to examine whether Pannenberg's effort in this aspect is successful from a philosophical hermeneutic perspective. The first part of the paper pinpoints two important concepts in Pannenberg's discussion of the question of truth: 1) Emphasizing coherence as the foundation of truth claim; 2) The truth grasped in the present world is provisional and we should approach the truth by means of "anticipation". The second part deals with the challenges of postmodernism to Pannenberg's assertion. While Pannenberg may defend his stand from some postmodern critiques by the concept of "anticipation" to a certain extent, Michel Foucault's post-structuralism would be a harsh critic of Pannenberg's viewpoint, as Pannenberg's argument heavily relies on a stable relationship between truth and history. By illustrating that Pannenberg has adopted H.G. Gadamer's

作之前已知道結論，你還會有勇氣寫嗎？……整個遊戲之所以有價值在於我們還不知道結果是什麼。」信仰上帝也如此，十字架把我們帶進一個對我們而言是前所未有的境地。從理性言，我們自己一點把握都沒有；就恩典而言，我們除了發出讚嘆的感恩之情外，任何自以為是看法都顯得愚蠢。十字架上的言說是永恆的主題，它指向生命的終極性」。曾慶豹：《上帝的愚拙與聰明的人——傾聽十字架上的真言》（香港：建道神學院，1998）頁ii、viii。

concept of "fusion of horizons" in his construction of truth claim in universal history, the writer argues that it shows the root of the theoretical incommensurable and contradiction among Foucault and Pannenberg's stands, that is, the extreme divergence in their presumptions on the nature of history and the possibilities of interpretation.



《宮娥圖》(Las Meninas)