

# 根頓的隱喻式神學語言觀<sup>1</sup>

鄧紹光

香港浸信會神學院

Hong Kong Baptist Theological Seminary

---

英國神學家根頓 (Colin E. Gunton, 1941-2003) 以發展三一式神學及其文化意涵而為世所識，但根頓這方面的努力和成果主要見諸上世紀的九十年代，作品如《一、三與多：上帝、創造與現代性文化》、<sup>2</sup>《三一式神學的應許》，<sup>3</sup> 以及這個世紀初的《如此我信——基督教教義導

---

<sup>1</sup> 本文初稿曾於2008年6月23日在漢語基督教文化研究所舉行的第十屆香港神學人團契學術會議中宣讀。

<sup>2</sup> Colin E. Gunton, *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

<sup>3</sup> Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991); 2d ed. (Edinburgh: T&T Clark, 1997).

引》、<sup>4</sup>《父、子和聖靈：朝向一圓滿的三一式神學》。<sup>5</sup> 相對來說，根頓的早期著作則較少為人注意和討論，尤其是他的神學知識論，以及與此相關的神學語言觀。但事實上，這兩項神學議題雖然發軔於早期，特別是上世紀的八十年代，卻一直延續至九十年代末，未曾稍停。就以神學知識論來說，根頓的第一本論文集《透過諸神學家做神學》<sup>6</sup> 的頭四篇文章即屬於此類別，同樣地，他的第二本文集《知思與行動：對基督教神學及信仰生活的闡釋》<sup>7</sup> 的頭四篇文章亦屬此類。文章的發表年期有早至1972年及1988年的，亦有是在二十世紀九十年代初期（1990年及1993年），更多的是末葉的1997年及1999年，這裏還沒有算上1995年出版的《簡要啟示神學》。<sup>8</sup>

另一方面，就根頓對神學語言的關心，我們亦可以追溯至他在1972年發表的文章——〈布特曼與有關上帝語言的定位〉。<sup>9</sup> 而在八十年代，根頓寫了四篇文章，着力探討隱喻 (metaphor) 的性質及其與基督教神教學的關係，特別是其與拯救論的關係。這四篇文章分別是〈超越性、隱喻，以及上帝的可知性〉、<sup>10</sup> 〈重訪《得勝者基督》：對隱喻及意義轉化的研究〉、<sup>11</sup> 〈基督那獻祭：語言的諸面向及聖經的

---

<sup>4</sup> Colin E. Gunton, *The Christian Faith: An Introduction to Christian Doctrine* (Oxford: Blackwell, 2002).

<sup>5</sup> Colin E. Gunton, *Father, Son, and Holy Spirit: Toward a Fully Trinitarian Theology* (London / New York: T&T Clark, 2003).

<sup>6</sup> Colin E. Gunton, *Theology through the Theologians* (Edinburgh: T&T Clark, 1996).

<sup>7</sup> Colin E. Gunton, *Intellect and Action: Elucidations on Christian Theology and the Life of Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 2000).

<sup>8</sup> Colin E. Gunton, *A Brief Theology of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1995).

<sup>9</sup> Colin E. Gunton, "Rudolf Bultmann and the Location of Language about God," *Theology* 75 (Oct. 1972), 535-539.

<sup>10</sup> Colin E. Gunton, "Transcendence, Metaphor, and the Knowability of God," *The Journal of Theological Studies*, N.S., 31 (Oct. 1980), 501-516.

<sup>11</sup> Colin E. Gunton, "Christus Victor Revisited: A Study in Metaphor and the Transformation of Meaning," *The Journal of Theological Studies*, N.S., 31 (Apr. 1985), 129-145.

意象)、<sup>12</sup>〈獻祭與諸獻祭：從隱喻到超越的？〉。<sup>13</sup>而尤其值得注意的，是根頓在1988年寫下了《贖罪的實在性：對隱喻、合理性和基督教傳統的研究》，<sup>14</sup>運用隱喻來全面疏解基督教的拯救論。與此對應的，是1983年出版的《昨天與今天：對基督論延續性的研究》，<sup>15</sup>其中的第五章即為〈基督論述句的地位〉("The Status of Christological Statements")，討論代模、地圖及隱喻(models, maps and metaphors)的語言特性。此外，根頓於1992年及1999年也發表了另外兩篇相關的文章，繼續深化這方面的討論：〈反覆無常與削足就履：在反對麥克法格底下對語言辯證所作的研究〉<sup>16</sup>及〈道成肉身與意象：字詞、世界和三一上帝〉。<sup>17</sup>

從以上的「清點存貨」來看，我們相信根頓的神學旨趣並不只是闡釋和重建基督教的教義，如以三一式的神學框架來處理傳統諸教義，並開發其所涵蘊的文化含意。尤有進之，他更深入至基督教的神學知識及語言，而這方面的思想和討論早在上世紀八十年代已經成為他的研究焦點之一。根頓的神學語言觀與神學知識論既有平行的發展，又有逐漸領先的姿勢，並由此促成他進一步發展其三一式的神學。關於後面一

---

<sup>12</sup> Colin E. Gunton, "Christ the Sacrifice: Aspects of the Language and Imagery of the Bible," *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Carid*, ed. L. D. Hurst and N. T. Wright (Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1987), 229-238.

<sup>13</sup> Colin E. Gunton, "The Sacrifice and the Sacrifices: From Metaphor to Transcendental?" *Trinity, Incarnation, and Atonement: Philosophical and Theological Essays*, ed. Ronald J. Feenstra and Cornelius Plantinga, Jr. (Notre Dame: University of Notre Dame, 1989), 210-229.

<sup>14</sup> Colin E. Gunton, *The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition* (Edinburgh: T&T Clark, 1988).

<sup>15</sup> Colin E. Gunton, *Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983); 2d ed. (London: SPCK, 1997).

<sup>16</sup> Colin E. Gunton, "Proteus and Procrustus: A Study in the Dialectic of Language in Disagreement with Sallie McFague," *Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, ed. Alvin F. Kimel, Jr. (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 65-80.

<sup>17</sup> Colin E. Gunton, "Incarnation and Imagery: Words, The World and the Triune God," Oxford: Farmington papers, *Philosophy of Religion* 4 (Oxford: Farmington for Christian Studies, 1999).

點，我們不能在此詳加解說，但要是注意到根頓在1985年出版的《啟蒙與疏離：朝向三一式神學的論述》，<sup>18</sup> 以及他在1985年5月14日於倫敦大學英皇書院 (King's College) 發表的基督教教義教席就職演說〈一、三，以及多〉("The One, the Three, and the Many: An Inaugural Lecture in the Chair of Christian Doctrine")，便自然明白。我們在這裏嘗試整理根頓的神學語言觀，具體來說，就是他對隱喻的看法，以便更全面地掌握他那套現在廣泛地為學界認識和討論的三一式神學。

然而，根頓所發展的一套隱喻式神學語言觀，並不能跟他的神學知識論完全分割開來，我們甚至可以這樣說，根頓的隱喻式神學語言觀，是他的神學知識論進一步開展出來的成果。反過來，我們也可以說，他的神學語言觀豐富了他的神學知識論，前者是後者不可或缺的一環。特別當根頓表示：如果神學之消失乃在於一種虛假的語言哲學，那麼當學者選用一種更為合適的語言哲學時，我們豈非要把握機會修補錯誤？<sup>19</sup> 這清楚表明一種相應於基督教神學，特別是其神學知識論的神學語言觀，是十分關鍵和重要的。下面，我們會緊扣根頓早期的神學知識論的建立，來開展其隱喻式神學語言觀，以便更充分地展示隱喻式的神學語言是建構神學知識不可或缺的一環，以及這種神學知識的中介特性。

簡單來說，任何知識的獲得、表達及傳遞，都不是直接的，而是間接的，以語言為中介而進行的，根頓這觀點使得他的神學知識論的中介性具有多重意義，即我們不僅透過聖子耶穌基督和聖靈方能認識上

---

<sup>18</sup> Colin E. Gunton, *Enlightenment and Alienation: An Essay Towards a Trinitarian Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985).

<sup>19</sup> Gunton, "The Sacrifice and the Sacrifices," 212.

帝，<sup>20</sup> 並且同時能藉着聖經及解釋聖經的傳統來認識祂。<sup>21</sup> 在這裏我們進一步補充，這種神學知識論亦是以語言為中介的。那麼，甚麼的語言才能恰當地獲得、表達及傳遞神學知識呢？對於根頓來說，這神學的語言就是隱喻了。但為甚麼隱喻能夠擔當這任務呢？下面我們即嘗試初步介紹和勾勒根頓這方面的看法。<sup>22</sup>

讓我們從根頓於1983年出版的《昨天與今天》這本研究基督論的著作開始討論，因為這本著作中的第七章〈基督論述句的地位〉載述根頓對神學語言的正面討論，特別聚焦於代模、地圖及隱喻，而且根頓把有關論述置於神學知識的討論之下來開展，故此十分重要。1985年的《啟蒙與疏離》雖然沒有繼續深化神學語言的討論，卻全面開展神學知識論的建構，特別是為了回應啟蒙時代以來，基督教神學知識所面對的挑戰，這書奠定了根頓位格性知識論的基礎。當然，根頓對知識論的討論，尚可追溯至他於1980年發表的文章〈基督論的真理〉。<sup>23</sup> 這篇文章與〈基督論述句的地位〉同樣把討論場景置於啟蒙運動的知識論之下，

<sup>20</sup> 有關這方面的初步探討，請參鄧紹光：〈根頓的聖靈式神學知識論〉，《漢語基督教學術論評》第5期（2008年6月），頁117-139。

<sup>21</sup> 有關這方面的初步探討，請參鄧紹光〈根頓的聖靈式神學知識論〉及〈神學如何可能？——在傳統與終末之間輾轉而生〉，趙崇明主編：《三一·創造·文化：根頓神學的詮釋》（香港：基道出版社，2006），頁61-69。

<sup>22</sup> 就根頓的神學知識的中介性，另可參趙崇明：〈根頓 (Colin Gunton) 對現代和後現代知識論及語言觀的神學回應〉，關啟文、張國棟編：《後現代文化與基督教》（香港：學生福音團契出版社，2002），頁213-238；可惜這篇文章沒有論及根頓的語言觀，就這方面，可參趙崇明：〈隱喻與拯救——救贖論的文化意涵〉，《三一·創造·文化》，頁184-203。

<sup>23</sup> Colin E. Gunton, "The Truth of Christology," *Belief in Science and in Christian Life: The Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faith and Life*, ed. Thomas F. Torrance (Edinburgh: The Handsel Press, 1980), 91-107.

根頓且同樣援引二十世紀的英國科學哲學家波蘭尼 (Michael Polanyi, 或譯博蘭尼) 的知識論, 來發展他的神學知識論及語言觀, 所以我們以這兩篇文章為起點來了解根頓這方面的看法是很有理據的。<sup>24</sup>

無可諱言, 根頓認為啟蒙時代是西方思想和現代神學的分水嶺。<sup>25</sup> 他的神學, 特別是在八十年代早期發展的神學, 主要是針對啟蒙時代而進行的, 而當中的焦點首先又在於知識論或真理論的問題, 並由此而兼及語言的討論。<sup>26</sup> 根頓由啟蒙時代的真理觀上溯至柏拉圖 (Plato),<sup>27</sup> 指出了兩種真理的宣稱及兩種述句。前者倡議的是由感官經驗構成的偶發的真理 (contingent truth), 以及由理性衍生的必然的真理 (necessary truth)。後者則顯明於現代世界的綜合述句 (synthetic statement) 跟分析述句 (analytic statement)。<sup>28</sup> 雖然偶發的真理和必然的真理同被稱為真理, 但是兩者之間卻有分別。柏拉圖及啟蒙時代的學者均不認為偶發的真理值得追求, 反之, 必然的真理才是人對事物或現實 (reality) 的真正認識。這就形成了十八世紀著名的萊辛鴻溝論 (Lessing's ditch): 「歷史的偶發真理永遠不能成為理性的必然真理的證明。」<sup>29</sup> 即便是祁克果 (Søren Kierkegaard) 也持守這種知識論的真理分類, 使用了「弔詭」 (paradox) 來把時間的偶然性和永恆的必然性緊扣在一起。難怪根頓指

<sup>24</sup> 對根頓的位格性知識的介紹, 可參趙崇明: 〈建構文化神學的方法與進路〉, 趙崇明主編《三一·創造·文化》, 頁53-55。

<sup>25</sup> Gunton, "The Truth of Christology," 91.

<sup>26</sup> 根頓在九十年代開展三一式神學的討論, 由此而回應啟蒙時代的知識論及自由觀, 參鄧紹光: 〈三一神學所涵蘊的文化意義——以自由與真理為焦點〉, 趙崇明主編: 《三一·創造·文化》, 頁112-126。

<sup>27</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 139.

<sup>28</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 139.

<sup>29</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *Lessing's Theology Writings: Selections in Translation*, trans. Henry Chadwick (London: A&C Black, 1956), 53; 轉引自Gunton, *Yesterday and Today*, 140。中譯參《歷史與啟示: 萊辛神學文選》, 朱雁冰譯 (北京: 華夏出版社, 2006)。

出，祁克果不單沒想過要質詢這種真理分類是否合理，反而更使之尖銳化，以有利於強調信仰乃缺乏理論的客觀必然性。<sup>30</sup> 根頓在討論基督論的真理時間：「如果根本沒有知識，並且如果我們必須替真理定義為『一種在把握最熱情的內在性過程中所牢牢抓緊的客觀的不確定性 (an objective uncertainty)』，那麼，我們很難說基督論在甚麼方式上可以是一門學科，能夠對它跟世界的關係講論或嘗試講論些甚麼。事實上，一般神學 (theology in general) 亦然。」<sup>31</sup> 這就很容易墮進了主觀主義 (subjectivism) 之中。

這樣一來，在啟蒙時代的真理觀下，基督教的基督論首當其衝，它怎樣回應其強調以人的理性為中心的真理觀、知識論呢？根頓指出，從歷史的角度來看，主觀主義和歷史主義 (historicism) 是當時的出路，但這無可避免地走向相對主義 (relativism) 的結局。<sup>32</sup> 前者相對於特殊的個別主體或集體主體而言，後者則相對於特殊的歷史時期而言，兩者同樣具有一種不穩定、不確定、流轉變化的真理觀、知識論。在根頓看來，無論是笛卡兒 (René Descartes) 那種追求確定性的客觀主義 (objectivism) 也好，還是其後康德 (Immanuel Kant) 所發展的超越觀念論 (transcendental idealism) 也好，都逃避不了高舉客觀性的後果，以及主體 (subject) 與客體 (object)、認知者 (knower) 與被知者 (known) 的絕對劃分。<sup>33</sup> 後來士來馬赫 (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher) 和立敕爾 (Albrecht Ritschl) 對康德的反動性回應，強調宗教主體的活動，仍然囿於康德式的兩個領域的劃分，不外以科學的客觀知識與宗教信仰的主觀世界，來重述康德的純粹理性領域與實踐理性領域而已。<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 141.

<sup>31</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 142.

<sup>32</sup> Gunton, "The Truth of Christology," 92；另參Gunton在*The One, the Three and the Many*, Chapter 4, Section 1 對相對主義的討論。

<sup>33</sup> Gunton, "The Truth of Christology," 95-96.

<sup>34</sup> Gunton, "The Truth of Christology," 96.

因此，一言以蔽之，根頓想要解決的是啟蒙時代以來的絕對二元論 (absolute dualism)，以免我們被迫在客觀主義與主觀主義之間作出取捨。<sup>35</sup> 對他來說，在二元論底下產生的客觀主義和主觀主義，都是非位格的 (impersonal) 知識論，即無論人的理性還是宗教感情，都跟所認識的客體或對象 (object) 缺乏雙向的互動，也就是沒有所謂的互為主體性的 (intersubjective) 或互為位格性的 (interpersonal) 的關係。<sup>36</sup> 客觀主義被局限在理性本身設定的範圍之內，無論是鏡映式的（笛卡兒一眾的理性主義者）或是塑造建構式的（康德一眾的德國觀念論及唯心主義者）都無兩樣。主觀主義則自限於感官經驗、道德感情或宗教感情之內，是一種幾乎否定客體、對象轉移至主體所接受的內容為其首出的指涉 (the primary reference)。<sup>37</sup> 結果都是跟所要認識的客體、對象割裂連繫，而只退回各種名目、形式的主體性之內。是以，根頓亟欲倡議一種主體與客體相互開放、彼此互動的知識論、真理觀，企圖跳出要不是全然知道否則就是一無所知 (all or nothing) 的陷阱。<sup>38</sup> 前者指的是理性主義、觀念論及唯心論的立場，後者則為經驗主義的觀點；一為理性的主體，另一為經驗的主體。但無論哪一種主體，都落入跟所要認識的客體、對象缺乏相互開放、彼此互動的關係裏，要不是主動的映現、塑造（心靈天賦說或建構說），就是被動的接受（心靈白板說），兩者最終都持守一種心靈無偏見的看法。事實上，這種看法正正跟把認知主體與被認知客體割裂分離的觀點是一致的，這樣一來，我們便陷入一種主體與客體彼此分離、互不影響的循環之中，不斷深化兩者之間的距離與鴻溝。然而，根頓發現波蘭尼的知識論卻反對這種把主體與客體截然二分的做

<sup>35</sup> Gunton, "The Truth of Christology," 99.

<sup>36</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 144; "The Truth of Christology," 95.

<sup>37</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 145; "The Truth of Christology," 94.

<sup>38</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 144; *Enlightenment and Alienation*, 39.



法，<sup>39</sup> 因此他借用波蘭尼的哲學<sup>40</sup> 來發展他的位格性知識論，並藉着當中對想像的重視而進一步探討隱喻式的語言觀。

根頓主要透過波蘭尼知識論中的知識隱默向度 (tacit dimension) 及認知者的寓居 / 內住於世 (indwelling in the world)，來確立知識的位格性 (personal knowledge)，<sup>41</sup> 並由這兩個觀念來分別回應客觀主義和主觀主義。根頓指出，波蘭尼所講的位格性知識純粹由人 (person) 來完成，但這並不意味着主觀性，卻表示這種知識有別於科學的客觀主義所追求的東西。<sup>42</sup> 這是因為人只能透過隱默已知 (tacitly known) 來認識事物。<sup>43</sup> 這種隱默知識 (tacit knowledge) 是一種獲取知識的能力，讓人能夠從低層次向高層次不斷發展，從而對更高層次的實在形構與之相應的知識。<sup>44</sup> 根頓表示，這就顯出沒有全然徹底地形構知識的可能性。主體的隱默知識使得獲取知識成為沒有休止的歷程。根頓一再強調，這種主體性並不是主體主義或相對主義下的主體性，而是說所有知識都需要一位

<sup>39</sup> Gunton, "The Truth of Christology," 96.

<sup>40</sup> 波蘭尼的知識論主要可見諸他以下著述：(1) *Personal Knowledge: Towards a Post Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1962)；中譯為《個人知識：邁向後批判哲學》，許澤民譯（貴陽：貴州人民出版社，2000 / 台北：商周出版社，2004）。(2) *Knowing and Being: Essays by Michael Polanyi*, ed. Marjorie Greene (Chicago: University of Chicago Press, 1969)。 (3) *Science, Faith, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1964)；中譯為《科學、信仰與社會》，王靖華譯（南京：南京大學出版社，2004）〔此書中譯收其《人之研究》(A Study of Man) 演講〕。(4) (with Harry Porsche) *Meaning*, new ed. (Chicago University of Chicago Press, 1977)；中譯為《意義》，彭維棟譯。(5) *The Tacit Dimension* (Garden City, NY: Doubleday, 1966 / London: Routledge and Kegan Paul, 1967)。 (4) 與 (5) 項引述二書中譯收於《波蘭尼演講集：人之研究、科學、信仰與社會、默會致知》，彭維棟譯（台北：聯經出版社，1985）。

<sup>41</sup> 大陸及台灣把 "personal knowledge" 譯成「個人知識」並不十分準確，趙崇明則譯之為「情格性知識」，參其〈根頓 (Colin Gunton) 對現代和後現代知識論及語言觀的神學回應〉，頁226。

<sup>42</sup> Gunton, "The Truth of Christology," 96.

<sup>43</sup> Gunton, "The Truth of Christology," 96.

<sup>44</sup> Gunton, "The Truth of Christology," 96.

主體。<sup>45</sup> 他引用托倫斯 (Thomas F. Torrance) 的話：「位格性知識跟知識內容包含個人的、更少主觀因素無關，因為科學家的位格性參與是把他的整個思想和述句都導向客觀的實在。」<sup>46</sup> 由此，把知識分為科學的（客觀的）和神學的（主觀的）並不恰當，因為兩者都同樣通過所承繼的知識傳統作為其隱默知識而認識客體、對象，而沒有一種純粹的客觀出發點可以達至純粹的客觀知識。<sup>47</sup>

在這裏，我們可以進一步引用波蘭尼的另外兩個知識論概念：焦點意知 (focal awareness) 和支援意知 (subsidiary awareness) 來予以解說，並借此引伸出另一個重要的概念或隱喻：寓居 / 內住 (indwelling)。波蘭尼曾以盲人使用手杖這類比，來說明我們認識世界的過程。當盲人第一次使用手杖來探索周遭環境時，他的焦點意知首先落在手杖之上，「焦點意知將注意力集中在某個特定的細部來認識」，<sup>48</sup> 但盲人必須「從注意力集中之處的整體角度入手，才進入意識細部」，<sup>49</sup> 亦即從焦點意知轉換成支援意知，他才能透過手杖去探知身邊的世界。對波蘭尼來說，這支援意知就是隱默知識，它是可讓人知曉的，卻非在完全有意識底下為人所應用。<sup>50</sup> 我們的工具、語言、科學理論都可以是隱默知識的一部分，起着一種作用，使得我們可以不斷探索這個世界，得到更多的顯明知識。<sup>51</sup> 但是這裏也表明了一個十分重要的事實：我們其實同時是靠賴這些隱默知識、支援意知而寓居 / 內住世界之中。

---

<sup>45</sup> Gunton, "The Truth of Christology," 97.

<sup>46</sup> Gunton, "The Truth of Christology," 97. 有關托倫斯對位格性知識的解釋，可參 Torrance, "Notes on Terms and Concepts" in *Belief in Science and in Christ Life: The Relevance of Michael Polanyi's Thought for Christian Faiths and Life*, ed. Thomas F. Torrance (Edinburgh: The Handsel Press, 1980), 141-142。

<sup>47</sup> Gunton, "The Truth of Christology," 97.

<sup>48</sup> 波蘭尼：《人之研究》，王靖華譯：《科學、信仰與社會》，頁122。

<sup>49</sup> 波蘭尼：《人之研究》，頁122。

<sup>50</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 40.

<sup>51</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 40.

對波蘭尼所指的寓居 / 內住，托倫斯有簡要的解說：「這是認知的活動，在當中思想寓居 / 內住於某客體（或教導或人）裏所潛藏的融貫性或整合性之中，藉此而深入其內，直至認知主體與為他者所認知的客體之間出現了一結構上的親屬性。這樣一來，為他者所認知的客體裏的自然整合就會濡化於認知者之中，而以支援的方式來起作用，使他能聚焦地認識這客體。」<sup>52</sup> 這裏涉及的是認知主體與為他者所認知客體之間的關係。依據波蘭尼的看法，認知主體是寓居 / 內住於為他者所認知的客體之中，一方面認知主體使用其感官與理性、行動與感情來跟這個為他者所認知的世界接觸，不是只為了宰制和控制，而是在於接受 (*receive*)。<sup>53</sup> 一個盲人使用手杖來了解周遭的世界，我們也隱默地運用許多不同的工具，包括語言，來寓居在世界之中。<sup>54</sup> 在這個寓居 / 內住的過程中，出現了認知者為所認知的客體所濡化的情況。換句話說，寓居 / 內住是一種雙向的歷程，一方面認知者透過他的身體及工具——物質的也好，理論的也好——來住進世界之中；另一方面，我們可以把這種住進世界的情況理解為：認知者透過他的身體和工具接受在他以外的世界進入他的心靈之中。但這樣並非表示認知主體是白板一塊，毫無保留地接受外在不知名世界把各種觀念或印象加諸其心靈上，<sup>55</sup> 因為他是藉着他的隱默致知 (*tacit knowing*) 來與世界互動，他的身體和他的工具是帶着認知者的傳統來住進世界的，所以世界對認知者的濡化並非那麼純粹單方面的；也不是像畫家可以隨意在白紙上繪上任何的顏料、圖案般，而是透過認知者那帶有傳統的身體和工具來進行濡化的工作。是以，認知者與為他者所認知者、主體與客體、人與世界，就如根頓所言，在寓居 / 內住這一活動之中，同時是主動的和被動的。<sup>56</sup> 寓居 / 內

<sup>52</sup> Torrance, "Notes on Terms and Concepts," 139.

<sup>53</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 41.

<sup>54</sup> Gunton, "The Truth of Christology," 98.

<sup>55</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 41.

<sup>56</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 41.

住於世使得人與世界、主體客體不再截然二分，但也不是混為一團。<sup>57</sup>

在這裏更為重要的是，正如根頓所言：「寓居 / 內住的理論是隱默致知理論的正面說法。後者顯明認識所具有的不可約化的位格性質，前者則點明導向真實世界也是不可約化的。」<sup>58</sup> 特別需要注意的是最後一句，在認識世界的時候不能忽略跟世界打交道，這表明粹純的主觀主義是不存在的。如果粹純的主觀主義是可能的話，那就跟純粹的客觀主義一樣，都是落入主體與客體全然分割的關係格局之中。主觀主義錯誤的地方，在於沒有看見知識涉及主體與客體或人與世界的互動，彼此具有一真實的關係，這個關係決定了知識的形構。<sup>59</sup> 波蘭尼這一寓居 / 內住的知識論，就在於強調根本上主體或人在認識客體或世界的時候，不能跟其分離；主體或人在非批判 (acritical) 的情況下，本來就是寓居 / 內住於客體或世界之中。因此，任何與客體或世界的互動關係割離的主體的或人的認識，並非真實的認識。

### 三

根頓對波蘭尼的位格知識論的倡議，讓他對語言採取了相應於位格知識論的看法，就是既非鏡映也不是建構實在或世界的作用。波蘭尼在討論視覺時曾經指出，我們所看見的是受到我們想要看見甚麼所影響的。意思是：我們看見某些東西為某些東西而不只是許多顏色的併合，乃由於我們的支援意知在起作用。<sup>60</sup> 波蘭尼這裏對視覺的討論，可以和他對想像所作的講述（波蘭尼在這方面的講述不多）相提並論，而根

<sup>57</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 41; "The Truth of Christology," 99.

<sup>58</sup> Gunton, "The Truth of Christology," 98.

<sup>59</sup> Gunton, "The Truth of Christology," 99.

<sup>60</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 42.

頓的觀點亦正是如此。<sup>61</sup> 如果感官的視覺並非跟內在思想分割的話，那麼，再進一步，想像也不是跟其他思想的運作完全分割，而是互相連續。<sup>62</sup> 想像看來是屬於圖像性的活動，但波蘭尼使用了「概念的想像」(conceptual imagination) 一詞，表達那種透過經驗接觸世界所產生的靈感 (inspiration from contacts with experience)，從而進一步形構出相應的知識，以揭示所接觸的世界。<sup>63</sup> 因此，根頓提出這樣的看法：「在圖像式 (pictorial) 和概念式 (conceptual) 之間是沒有截然的分界的，有的反而是一連續的光譜，彼此融接，人藉此而認識和控制我們的世界。」<sup>64</sup>

這樣的理解對根頓發展他的隱喻式語言觀有甚麼重要性呢？這裏主要涉及啟蒙時代把主體和客體、人和世界截然二分的思想模式。如果想像同時為概念式和圖像式的事物，一如波蘭尼使用「概念的想像」一詞所顯示的，那麼人的概念思維就不是跟外在世界缺乏連續性了。當概念式思維跟圖像式思維融接一起時，那麼前者就能夠通過後者而延伸至身體的感官，從而與外在世界接觸。這也就是說，心靈與身體不是分割的，人與世界也是不分割的，而想像正是中間的橋梁，把心靈與身體、理性與感官連結起來，也藉此把人與世界連結起來。更準確地說，這種連結是由於寓居 / 內住才能得以實現的。根頓就曾這樣說：「正如我們作為人，寓居 / 內住於我們的身體之內，我們也是以不同的方式寓居 / 內住於世界之內。最簡單的方式是透過把我們的身體變為工具，使之成為我們的延伸，從而把我們跟世界連繫起來。我們使用字詞 (words)，就是透過字詞而延續伸展。正如盲人寓居 / 內住於他的手杖，藉此能認識周遭世界的方式，我們也寓居 / 內住於字詞和概念 (concepts) 之中，

<sup>61</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 43.

<sup>62</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 43.

<sup>63</sup> Polanyi, *Personal Knowledge*, 46；轉引自Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 43。

<sup>64</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 43.

藉此能確定、認識我們周遭世界。」<sup>65</sup> 根頓最終想要反對的語言觀，是啟蒙運動那種把字詞的意義跟世界割裂的疏離或異化的舉動，而所倡議的字詞的意義可以被視為內蘊於整個實在的意義之中，並由之而衍生出來的論說。<sup>66</sup> 兩者背後的存有論截然不同，前者視世界並不蘊含內在意義或合理性 (rationality)，因此一切意義都是由人外加的，後者則建基於創造論而視世界為上帝的創造，自身內具合理性。<sup>67</sup>

對根頓來說，啟蒙運動的傳統所犯的錯誤，在於認為合理性若不是通體透明的，就是人的心靈所內置的。根頓認為這錯誤是兩難的，而特別當把真理的判準定立在清晰及明確 (clarity and distinctness) 之上，那就拒絕接受世界是可以向我們的字詞敞開的。<sup>68</sup> 清晰及明確只是人的心靈狀況而已，與世界無關。這顯明了人的心靈與世界割裂的立場。但波蘭尼的寓居 / 內住的隱喻卻表明我們的身體跟我們所寓居 / 內住的世界是結連一起的，因而我們的理性與實在也不是斷裂的，我們的字詞也不是外在的工具，供我們隨意使用。<sup>69</sup> 反之字詞的合理性，其表述真理的能力，都是從我們寓居 / 內住的實在所衍生出來的。<sup>70</sup> 因此，「視文本只是原始思維投射出來的產物，或文化相對的產品而使用之，實屬錯誤。我們對世界的了解，從文本寫成開始，已經深化了及修正了。但世界卻沒有改變」。<sup>71</sup> 這樣一來，我們其實可以透過文本的字詞來了解世界，這卻不是一種全然透徹了解世界的舉動，而是透過文本的字詞來了解世界的持續行動。可是，如果文本的字詞昔日具有意義，今日也具

<sup>65</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 144.

<sup>66</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 144.

<sup>67</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 144-145.

<sup>68</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 145.

<sup>69</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 146-147.

<sup>70</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 147.

<sup>71</sup> Gunton, *Enlightenment and Alienation*, 147.

有意義，以致我們可以不斷地解讀之，從而了解世界，那麼這些字詞究竟是怎樣的字詞？簡單來說，當「世界內在的合理性為他者（文本的字詞）的合理性結構所表達，雖然這是非直接的或不能窮盡的」，<sup>72</sup> 並且兩者都在互相開放的情況底下，問題是：文本的字詞究竟有怎樣的性質才可以讓人不斷地解釋，而揭示其所表達的意義？根頓追隨波蘭尼的看法，視字詞與世界之間存在間接及內在的關係，後者在於寓居 / 內住而給引伸出來，前者導致隱喻的運用。根頓就此清楚地表明：「所有語言 (language) 都是間接的，這就是為甚麼語言離開了隱喻或其他修辭 (figure of speech)，便無法履行其使命。」<sup>73</sup> 我們不單透過字詞，以字詞為中介、工具而參與實在，因為字詞並非實在的鏡映，<sup>74</sup> 而且我們是以隱喻的字詞來講述實在，因為認為抽象的概念與在這些概念之外的東西之間具有一種直接的鏡映關係，乃是錯誤的看法。<sup>75</sup>

根據根頓的見解，運用抽象的概念是後起的事情，我們可以視之為焦點意知的運作。但更重要的是，即使抽象的概念能夠形構實在所隱藏的面相，然而它並不是一種鏡映式的揭示，否則我們就可透過抽象的概念而徹底地看清現實的本相了。「沒有語言可以完全講述實在，這是當代知識論的信息，也是神學跟其他學科共有的一種情況。」<sup>76</sup> 然而，根頓同時意識到神學跟其他一切學科的分別，在於神學所談及的乃是永恆的上帝，而更準確的說法是，神學談及基督論，而基督論涉及的是在時間中那位永恆的上帝，這是在別的學科所不會出現的情況。<sup>77</sup> 他清楚表

---

<sup>72</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 145.

<sup>73</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 146.

<sup>74</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 144.

<sup>75</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 146.

<sup>76</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 150.

<sup>77</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 150.

示：「我們不單只講述內在的或域內的現象 (immanent phenomena)，也不在於只講述永恆的實在，而是同時講論兩者。我們可以使用甚麼語言去同時表達那是甚麼，以及該種語言的限制呢？」<sup>78</sup> 在這裏，根頓展示了神學語言必須滿足兩項要求：其一是可以述及所言說的對象——一位在時間中永恆的上帝——耶穌基督；另一是能夠顯示語言自身的限制。換言之，這裏涉及的是兩項條件，一是語言的可表達性、可言說性，另一是語言的不可表達性、不可言說性，即語言的可溝通性與不可溝通性。甚麼樣的神學語言才可勝任這種言說上帝的工作呢？這種神學的語言，其實是同時要照顧到上帝可以言說的一面與不可言說的另一面。對於根頓來說，這又特別指到基督論的言說，因為基督道成肉身，乃是永恆與時間的弔詭性結合，神學語言如何可以言說這在時間中永恆的上帝，而不會掉進「若非只談永恆而忽略時間，就是只談時間而忽略永恆」的困局？換句話說，即怎樣才不會落入普遍性與特殊性之間非此即彼的言說呢？

#### 四

毫無疑問，根頓反對啟蒙時代的語言觀，而且可追溯至柏拉圖的知識論。這種語言觀建基於視覺的隱喻 (visual metaphor)，認為「當語言描繪 (pictures) 實在，那它就成功地描述了實在。必然的述句可以徹底且準確地描繪實在，反之偶然的述句只能部分地及不準確地描繪實在」。<sup>79</sup> 這種追溯，讓我們可以從哲學史的發展中，如柏拉圖的洞穴隱喻和波蘭尼的寓居 / 內住隱喻中，看見隱喻在獲取知識和表達知識的過程中，具有不可隨便否定的重要性。如果隱喻有其必要性，那麼，知識

<sup>78</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 150.

<sup>79</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 143.



的偶發性和語言的偶發性就不可避免。然而，我們卻無毋須以之為負面的事情。反之，知識的發展或更新、轉進，正正在於其偶發性，而偶發的語言在其中亦起着積極正面的作用。

根頓在《昨天與今天》一書的第七章討論「偶發的合理性」及「寓居 / 內住及基督論語言的地位」之後，便處理「代模、地圖及隱喻」的課題。在這一節裏，根頓一方面指出基督論的言說之所以可能，即能夠同時言說道成肉身的耶穌基督的永恆性與時間性，基本上是運用了代模、地圖及隱喻；另一方面，他同時強調這些語言都不是純粹的主觀臆測或猜度，相反，是與其實在的世界或實在有着連繫，「代模的意義並非那麼寬闊以至講說甚麼也行，反之，它讓我們避免落在過度強調隱喻一詞的『圖畫的』語調，以及認為科學的解釋與真實世界之間缺乏任何連繫的看法中」。<sup>80</sup>「除非隱喻能夠獲賦予某些概念的座標 (conceptual co-ordination)，否則不可能有充分的理由對實在與真理發出提問」，<sup>81</sup>「地圖是一種方法，我們藉此把實在中某些經選取的特徵從整體中抽離出來，以之作為一種指引，去認識整個實在」。<sup>82</sup> 在這一節中，根頓並沒有完全集中討論隱喻，而且他往後的好幾篇文章都不再談代模或地圖，而只特別扣緊拯救論來討論隱喻及其在神學上的使用。根頓這方面的思想可以說是以其《贖罪的實在性》一書達至高峰，因此我們下面即就此書的第二章〈隱喻神學語言〉作出討論。這一章可說是根頓對自己以前的種種討論作一次全面的整理，也是在他作品中探討這方面不可或缺的成果。然而，話又說回來，根頓在「代模、地圖及隱喻」一節中，特別強調語言跟真實世界或實在有着某種互動性連繫的看法，

<sup>80</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 152.

<sup>81</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 152.

<sup>82</sup> Gunton, *Yesterday and Today*, 153.

預告了他後來對麥克法格的隱喻語言觀作出批評的神學立場。<sup>83</sup>

〈隱喻神學語言〉這一章分為五個小節：第一節為「隱喻的動力」(The Dynamics of Metaphor)；第二節為「字詞與世界」(Words and the World)；第三節為「字詞與世界」(Words and the World)；第四節為「神學中的隱喻」(Metaphors in Theology)；第五節為「行動中的語言」(Language in Action)。由於上文已在許多地方涉及根頓的語言觀，我們在這裏主要就根頓對隱喻的看法，來討論他這一章的要點。根頓這裏對隱喻的討論，預設了寓居 / 內住的觀點，即預設了波蘭尼的語言寓居 / 內住 (linguistic indwelling) 觀，<sup>84</sup> 我們在上文已經涉及和點出過的。因此，我們在這裏關心的是根頓如何理解和分析隱喻，以及這種隱喻式語言觀對神學語言的性質有何啟迪，以及神學隱喻的運作等。

根頓開宗明義表示要弄清楚語言是怎樣運作的，才可以述及真理。他在第一節就針對那種把真理和語言絕對二分的做法：論證與修辭、真理與裝飾、字面的與隱喻的，並且前者是值得推崇的，後者則要避免，<sup>85</sup> 他指出「但凡任何不能翻譯成『字面』語言 ("literal" language) 的隱喻語言，我們都不能以之為真實的」。<sup>86</sup> 這樣一來，「除非隱喻不再是隱喻，否則它就不能夠陳述真理」。<sup>87</sup> 這是因為按照亞里士多

<sup>83</sup> 見其 "Proteus and Procrustes: A Study in the Dialectic of Language in Disagreement with Sallie McFague"。有關這方面的討論參 Chiu Sung Ming, "The Rationality of Metaphor and Its Use in Theology: With Reference to the Works of Sallie McFague and Colin Gunton," *Jian Dao* 9 (Jan. 1998): 49-68。

<sup>84</sup> 波蘭尼的語言寓居 / 內住的觀點，可參看 John V. Apczynski, *Doers of the Word: Toward a Foundational Theology Based on the Thought of Michael Polanyi* (Missoula, Montana: Scholars Press, 1977), Chapter III. B.3. Linguistic indwelling。Gunton, *The Actuality of Atonement*, 48: "Language is not just the tool of the user, to be employed at will, but a subtle instrument whose meaning is in part of the gift of the (indwelt) world to which it seeks to refer."

<sup>85</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 29-30.

<sup>86</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 30.

<sup>87</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 30.

德 (Aristotle) 的見解，隱喻的定義乃是「一種藉着轉換而應用異樣的名字的表達……」。<sup>88</sup> 根頓借用近來哲學對隱喻在科學發現中的作用的研究，例如古典物理學使用「機器」(machine) 來認識宇宙，而當代物理學則借助「力場」(field) 來了解宇宙，<sup>89</sup> 從而提出語言要想發現世界，必須從言說世界轉成「為世界所形塑」(world-shaped)，意即如果語言想要形構那之前不知道的意思，它必須改變。<sup>90</sup> 這帶來了兩個後果，其一為科學家和藝術家都要運用想像，一如運用感官和理性那樣子，並且只有想像才能使得感官和理性協調，它能夠在人類所經歷的世界中抽取某些具體的意象 (concrete image)，將之轉移至另一個新的場景之中，從而表達世界的真理。<sup>91</sup> 其二為科學家跟自然是處在一互動的過程之中，而語言則為實在所模塑，以揭示世界的種種特性。<sup>92</sup> 這些都是使用隱喻所蘊涵的知識論意義。

事實上，上述的兩個涵意：使用意象與為實在所模塑的語言，進一步涉及語言與世界之間的互動。第二節和第三節正是先後處理字詞與世界兩者之間在互動中所顯示的特性，以及這一互動的歷程。根頓在這裏清楚反對把字面意義與隱喻意義截然二分，反之他認為兩者的差異只在於以不同的方式使用字詞而已。<sup>93</sup> 為甚麼不能截然二分？這是因為字詞與事物之間的關係，基本上不是直接的，<sup>94</sup> 兩者之間沒有直接對應的關係，<sup>95</sup> 所以語言不是實在的鏡子。<sup>96</sup> 可是，這並不表示語言只成

<sup>88</sup> Aristotle, *Poetics* 1457b 7-8; 轉引自 Gunton, *The Actuality of Atonement*, 28。

<sup>89</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 30.

<sup>90</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 31.

<sup>91</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 31-32.

<sup>92</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 32.

<sup>93</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 35.

<sup>94</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 34.

<sup>95</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 33.

<sup>96</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 33.

了主觀的表達。根頓想要指出的是，我們必須以動態而非靜態的角度來看待語言、字詞，同一個字詞首先可以是隱喻，然後轉變成字面的使用，主要視乎使用的處境，<sup>97</sup> 就像他常常引用的例字：「小老鼠」(little mouse)。小老鼠原為拉丁文*musculus*，首先是作為隱喻而間接地為生理學家所使用，後來成為解剖學的名詞「肌肉」(muscle)，如此，才轉變為字面的意義了。<sup>98</sup> 是以，對世界作出真理的宣稱，不在於字詞是字面的或隱喻的，而在於這字詞能否成功地、真正地表達人與實在的互動，<sup>99</sup> 從而能夠言說那真正的世界。<sup>100</sup> 這就涉及世界對字詞可以具有的作用了。

根頓在第二節確立字詞必須具有改變意義的特性，方可真正地、成功地表達那之前尚未為人所認識的、實在的某些性質。在第三節，根頓接着討論世界、事物對語言、字詞的塑造，借用根頓常常引用的學者博迪 (Richard Boyd) 的話，那就是「完成語言對世界那偶然結構的屈就」(to accomplish the task of accommodation of language to the causal structure of the world)。<sup>101</sup> 語言、字詞要完成其使命或任務，就不能落在理性主義的語言觀，認為心靈與世界是直接關連的。於是對想像懷疑，結果不能對世界開放，<sup>102</sup> 不能對世界開放自然不能跟世界互動，進而為其所改變或塑造。這裏所要求的語言乃是開放的、被動的，<sup>103</sup> 因為是開放的、被動的，所以這種語言也是謙卑的、聆聽的，<sup>104</sup> 可以

<sup>97</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 33-35.

<sup>98</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 34.

<sup>99</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 35.

<sup>100</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 36.

<sup>101</sup> Richard Boyd, "Metaphor and Theory Change: What is 'Metaphor' a Metaphor for?" *Metaphor and Thought*, ed. A. Ortony (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), 358; 轉引自Gunton, *The Actuality of Atonement*, 31。

<sup>102</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 38-39.

<sup>103</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 39.

<sup>104</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 37.

承受實在的奧秘與靜默，而把開放與奧秘、言說與靜默結合起來。<sup>105</sup> 這種結合，其實是在語言的敞開與接受之中，實在賦予語言新的意義，讓新舊意義融合 (fusion of notions)，這就是隱喻的工作了。<sup>106</sup> 它能夠把語言和世界和諧地融合在一起。<sup>107</sup>

接着，根頓在餘下的兩節轉到神學的討論。在第四節，他首先處理神學中的主觀主義的語言觀，然後處理神學語言的指涉的問題，兩者是一個銅錢的兩面。我們不要忘記，根頓是想要擺脫客觀主義和主觀主義的語言觀框框的，<sup>108</sup> 可是因着神學圈子的種種原因，使得其語言往往落在主觀主義之中，這特別是指向歐洲神學的情況。根頓提出了兩個原因：其一是受到康德知識論的影響，神學語言成了不關涉真實世界的語言，只是人對實在的心靈回應；<sup>109</sup> 另一是藉着類比而把熟悉的用語投射在不熟悉的對象上，結果就把神學語言變成僅僅是人主觀的理想投射而已。<sup>110</sup> 因此，我們需要發展出一種神學的隱喻，像在有限世界中使用隱喻那樣，卻是與別不同地對上帝作出隱喻的言說。<sup>111</sup> 這樣做的目的，是為了避免主觀地把應用在世界的隱喻轉過來用在上帝身上。可是，另一方面，根頓同時要確立隱喻在確定指涉對象的過程中，其所指向的事物究竟處於怎樣的狀態。<sup>112</sup> 我們固然不能預先確定所指，然後才描述這對象，但也不能在描述這對象的過程中，以字面意義來確定所指，否則便會落入鏡映的關係。根頓再次借用博迪的研究來解釋隱喻在

<sup>105</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 38.

<sup>106</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 37.

<sup>107</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 37.

<sup>108</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 40.

<sup>109</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 41.

<sup>110</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 42-43.

<sup>111</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 43.

<sup>112</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 43.

確定所指的作用。他強調用來講述世界某些特性的語言，必須能夠改變以至可以對應世界其他的特性。<sup>113</sup> 只有隱喻才不會僵化，可為所指涉的對象所改變，以至能更恰當地言說其對象。<sup>114</sup> 這對神學尤其重要，因為其言說的對象是上帝，所以語言的發現性與可發展性同樣重要。前者表示在一定程度上可以言說上帝，後者讓我們藉着語言的改變和發展，可以更非一般地言說以前未認識的上帝的另一些特性。根頓在這裏特別強調神學的隱喻並非主觀的言說，而是人與上帝互動下的表達。但這種言說在神學活動中究竟怎樣運作，我們便要進到第五節了。

根頓討論神學語言的文章中，一直沒有就神學語言本身誇誇而談，反而連同教義的基督論、拯救論來探討神學語言，這究竟是甚麼原因呢？他在這一節解釋了箇中的原委。理由十分簡單，如果只就神學語言本身來討論，不免落入抽象的境況，<sup>115</sup> 意即這種討論抽離了所要探討的語言所處的文本，以致很容易陷進討論者自身所預設的期望和看法的危險之中。<sup>116</sup> 而且，這種不能抽離使用語言的文本脈絡 / 處境來了解語言的意義，正是隱喻發生意義的條件。是以，在討論隱喻的性質的時候，根頓特別強調只有展示基督教神學如何使用字詞，才會較那種預先訴諸某種理論框架，來得更具有說服力。<sup>117</sup> 他引用亞里士多德對隱喻的古典定義，也不過是運作性的 (working definition)。<sup>118</sup> 根頓表示：「自新約的隱喻所表達的具體關係起，我們集中注意力於神學語言曾經實際為人所使用的方式，而這或許也是我們現在應該或可能使用的方式。」<sup>119</sup>

<sup>113</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 45.

<sup>114</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 45.

<sup>115</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 48.

<sup>116</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 48.

<sup>117</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 28.

<sup>118</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 28.

<sup>119</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 48.

在〈隱喻與神學語言〉這一章的第五節，根頓提出了認識聖經隱喻的四部曲。首先是上文提及的「從新約的隱喻所表達的具體關係來開始」，這具體關係指的並非別的，而是上帝與人的關係。為甚麼了解新約的隱喻要由其所涉及的具體關係開始呢？這進一步跟語言並非純粹任人隨己意使用有關。語言的意義是語言所寓居 / 內住的世界所賦予的，<sup>120</sup> 因此第二點是語言意義之改變，而隱喻就是容讓所指涉的實在模塑其意義的語言。這樣，聖經的拯救語言，其意義之可以為他者所重塑，一方面在於其所指涉的拯救乃由上帝的拯救行動所發動，這特別指向耶穌基督的道成肉身、十字架與復活的事件，<sup>121</sup> 另一方面則在於這種語言以隱喻的形貌出現。

但是，語言意義的改變並非自動發生的，因為如上所述，語言是寓居 / 內住於世界之中，由它原來所寓居 / 內住的世界賦予它意義，這原來所寓居 / 內住的世界不單是某一特定的傳統，並且是某一具有了解一切事物的世界觀、思考方式在內的傳統。<sup>122</sup> 這特定的傳統構成了語言使用者的處境與了解，因此，對語言使用者來說，語意的改變是透過其處境和了解的改變而達至的。<sup>123</sup> 根頓以上帝的義為例指出，對這觀念的了解取決於人所屬於的傳統，這個傳統不是抽象的，而是人所寓居 / 內住的傳統，他在傳統之中存活並思想。<sup>124</sup> 而基督教所言說的上帝的義，則是由以色列的傳統所塑造，其高峰則在耶穌的十字架。<sup>125</sup> 問題是，為甚麼屬於日常文化的隱喻不會停止說話、終止為人類的生存創造更多的空間？為甚麼不會變成僵化的隱喻而仍為活的隱喻？<sup>126</sup> 這

<sup>120</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 48.

<sup>121</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 49.

<sup>122</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 49.

<sup>123</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 49.

<sup>124</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 49.

<sup>125</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 49.

<sup>126</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 50.

是轉化的問題。上述的第三點引至第四點。根頓認為神學中隱喻語言的產生，至少部分是由其所指涉的對象所發動的，這是至為重要的。<sup>127</sup> 換句話說，神學的隱喻不完全是由日常文化中的隱喻所決定或投射出來，根頓反過來認為，日常語言的意義倒是由神學的隱喻所規範的。這可從兩方面表述。從歷史的角度來說，根頓引用懷特 (Roger White) 的研究指出，某些日常使用的字詞，其真正的和原初的意義只能在神學中的使用才能看得出。<sup>128</sup> 他並且引用懷特對拯救乃得勝的意思為例子作說明。根頓由此而進到從神學的角度來表示，這不單只是語言層面的轉變，同時也是思想方式及在世生活方式的更新，而之所以需要更新，乃在於神學的拯救隱喻所指向的，才是「真正的犧牲、勝利和公義」，<sup>129</sup> 顯明了我們原來字詞所指涉的乃是不足的，有虧欠的，需要讓語言所指涉的對象不斷重新塑造。<sup>130</sup>

根頓這四部曲旨在說明他對神學語言的了解，以及表明他採用隱喻來了解拯救論的緣由，特別是在神學上的而非別的。由此，他的隱喻觀就不純只是借用哲學家的研究成果，而是回到神學上去確立其根據。當然，根頓在這裏的確立只是一種點題式的舉措，卻開啟了研究的方向，需要繼續深化下去。在下面一節，我們繼續追蹤根頓這方面的探討。

---

<sup>127</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 50.

<sup>128</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 51. 根頓引用的是Roger White的"Notes on Analogical Predication and Speaking about God," *The Philosophical Frontiers of Christian Theology: Essays Presented to D. M. Mackinnon*, ed. B. Hebblethwaite and S. R. Sutherland (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 197-226。

<sup>129</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 51-52.

<sup>130</sup> Gunton, *The Actuality of Atonement*, 52.



## 五

根頓最後一篇討論神學語言的文章乃1999年的〈道成肉身與意象：字詞、世界和三一上帝〉。這篇文章嘗試為神學語言尋找神學根據，焦點一如文章的名稱，落在道成肉身與意象之上。在這一節，我們嘗試藉着這篇文章，勾畫根頓對神學語言的神學根據的思考，從而結束對他的隱喻式神學語言觀之介紹。

基本上，根頓從理性與想像的關係出發，藉着他所喜愛及常用的神學家科爾里奇 (Samuel Taylor Coleridge) 來指出兩者同為真理的媒介。<sup>131</sup> 想像與理性並非互為敵人，前者是我們產生意象的官能，我們通常從物質的世界生發意象，而藉着後者我們產生概念以超越世界。<sup>132</sup> 但根頓認為成像是關鍵的，因為它把我們感官所認識的跟我們思想所發展出來的連結一起，<sup>133</sup> 想像較抽象的反思更能道出人類處境的實況。<sup>134</sup> 「語言藉着想像而達至意義」。<sup>135</sup> 那麼，由想像而生的意象或隱喻，是從何而來？這可以分開兩方面來解釋。若就一般語言中的意象來說，隱喻或意象是從人與物質世界的互動底下產生出來的，<sup>136</sup> 而這亦可以從基督教的創造論來予以支持。因為人是不可約化的物質存在者，並且存活在泥土之上，所以我們的語言在任何方面都由我們對周遭環境的身體性及物質性的參與所標記着。<sup>137</sup> 若就聖經的神學語言來說，隱喻或意象是從人與上帝的關係所產生出來，而我們在以色列、耶穌和教會之中都可具體看見這種語言。<sup>138</sup> 聖經中對上帝、人和世界的言說，都是

<sup>131</sup> Gunton, "Incarnation and Imagery," para. v.

<sup>132</sup> Gunton, "Incarnation and Imagery," para. v.

<sup>133</sup> Gunton, "Incarnation and Imagery," para. v.

<sup>134</sup> Gunton, "Incarnation and Imagery," para. v.

<sup>135</sup> Gunton, "Incarnation and Imagery," para. xi.

<sup>136</sup> Gunton, "Incarnation and Imagery," para. xii.

<sup>137</sup> Gunton, "Incarnation and Imagery," para. vii.

<sup>138</sup> Gunton, "Incarnation and Imagery," para. vii.

通過敘事、教導、祈禱、先知預言等文學形式而出現，當中沒有不充滿意象和隱喻的。<sup>139</sup> 然而，我們還可以進一步追問，人與上帝的互動，怎樣可以不是純精神性的呢？如果只是精神性的交往，那麼也就不會使用從物質世界而來的意象和隱喻了。根頓在這裏引用愛任紐 (Irenaeus) 的隱喻：聖子上帝與聖靈上帝是上帝的「一雙手」。根頓特別強調愛任紐所言說的聖子乃是上帝在耶穌基督裏的物質性臨在 (God's material presence in Jesus Christ)：祂永恆的獨生子成了人。<sup>140</sup> 這是說人與上帝相交乃是一種物質性的舉動，因為上帝自己道成肉身，這就跟物質的世界有一物質的關係。<sup>141</sup> 在這樣的基礎上，我們可以進一步表示，我們跟世界打交道的字詞，可以因着上帝在耶穌基督裏的啟示變成神學真理的器具。<sup>142</sup> 那就是說，我們可以透過跟有形有體的耶穌基督交往，從而讓祂來轉化和更新我們的意象和隱喻，以至可以用這些意象和隱喻來表達我們對上帝、對人和對世界的看法。根頓同時意識到這是一個不容易的過程，因為任何的神學字詞也同時屬於某一個社羣的處境，<sup>143</sup> 故此我們也應該注意到教會這信仰羣體對神學字詞的使用和實踐，<sup>144</sup> 而需要藉着這信仰羣體透過聖經的語言，在崇拜及祈禱等活動中與三一上帝互動，更新、轉化及豐富我們的神學字詞的意思，以免落入非信仰羣體的錯誤扭曲裏。

根頓藉着想像的物質性特性，從而連繫至基督教神學中的創造論與基督論，嘗試為想像的意象和隱喻提供神學根據，從而確立神學隱喻這種語言的基礎。這無疑是繼續發展他那始自《啟蒙與疏離》中對想像的討論，可惜根頓志業未竟，未能繼續在這方面為我們思想下去。

<sup>139</sup> Gunton, "Incarnation and Imagery," para. xi.

<sup>140</sup> Gunton, "Incarnation and Imagery," para. xiii.

<sup>141</sup> Gunton, "Incarnation and Imagery," para. xiii.

<sup>142</sup> Gunton, "Incarnation and Imagery," para. xiv.

<sup>143</sup> Gunton, "Incarnation and Imagery," para. xv.

<sup>144</sup> Gunton, "Incarnation and Imagery," para. xv.

## 六

根頓的位格性神學知識論，蘊涵着隱喻式的神學語言觀。反過來說，他的隱喻式神學語言觀，預設了他的位格性神學知識論。本文沒有充分開展這一論題，而是對根頓的位格知識論及其隱喻式的神學語言觀作初步的介紹，當中尤其發現波蘭尼的知識論對根頓有着不可否定的決定性影響。雖然，我們沒有進一步探問根頓如何從神學的角度來建立一種位格性神學知識論，但無可否認的是，至少我們可以說，根頓的隱喻式神學語言觀蘊涵一種波蘭尼式的位格性知識論。而這套知識論的神學基礎，恐怕必須另文處理了。在這裏我們想進一步指出，根頓所言的基督教位格知識論，基本上乃一套拯救的知識論，<sup>145</sup> 那麼，如果這種知識論蘊涵着一種隱喻式的神學語言觀，那它必然同時為具有拯救意涵的語言觀，<sup>146</sup> 而為拯救的語言觀。這樣的了解，其實是跟根頓討論聖經的特性一致。根頓視聖經為拯救知識的承載者 (the bearer of saving knowledge)、道的器皿，<sup>147</sup> 具有拯救的作用，這就意味着聖經的語言乃是拯救的語言，因此，我們不單可以沿着根頓的隱喻式神學語言觀去繼續追問其神學根據，也可以從隱喻語言的拯救意涵，來探究根頓的聖經觀，更多地明白聖經作為上帝話語的本質。依筆者之愚見，讀者可以在根頓於1995年出版的《簡要啟示神學》一書中，進一步發現許多有關這兩個研究方向的討論，皆是集中在啟示的焦點底下來開展的。

<sup>145</sup> 有關這方面的討論，參鄧紹光：〈根頓的聖靈式神學知識論〉。

<sup>146</sup> 趙崇明即撰文〈隱喻與拯救〉討論隱喻的拯救意義。

<sup>147</sup> Gunton, *A Brief Theology of Revelation*, 73.

## 撮 要

根頓的隱喻式神學語言觀，是他的神學知識論進一步開展出來的成果。反過來說，他的神學語言觀豐富了他的神學知識論。這篇文章會扣緊根頓早期的神學知識論的建立，來開展其隱喻式神學語言觀，以便展示隱喻式的神學語言是建構神學知識不可或缺的一環，以及這種神學知識的中介特性。任何知識的獲得、表達及傳遞，都不是直接的，而是間接的，是以語言為中介而進行的。根頓這觀點使得他的神學知識論的中介性具有多重意義，即我們不但能透過聖子耶穌基督和聖靈來認識上帝，更可同時藉着聖經及解釋聖經的傳統來進行，因此，這種神學知識論亦是以語言為中介的。對於根頓來說，只有隱喻式神學語言才能恰當地獲得、表達及傳遞神學的知識。但為甚麼隱喻能夠擔當這個任務呢？這篇文章即嘗試初步介紹和勾勒根頓在這方面的看法。

## ABSTRACT

Colin E. Gunton's understanding of metaphorical theological language was out of his development of theological epistemology. In turn this understanding enriches his theological epistemology. This paper displays his view point of metaphorical theological language through the in-depth digging of his early construction of theological epistemology to show that the former is an essential part of the latter and the feature of theological epistemology is of mediation. The acquiring, expressing and transmission of knowledge is not immediative but meditative with language. Accordingly Gunton's meditative theological epistemology implies that we do not only know God through Jesus Christ and Holy Spirit but also through Scripture and tradition is it possible. Then what kind of theological language is it so that the task of acquiring, expressing and transmission of theological knowledge can be fulfilled? For Gunton, it is metaphorical theological language. This paper tries to give a preliminary introduction to Gunton's understanding of metaphorical theological language.