

神聖實在與後現代語言轉向—— 范浩生及林貝克的比較

郭偉聯

香港浸會大學

Hong Kong Baptist University

任何看似必然存在 (*geben muß*) 的，是語言的一部分。它是我們的語言遊戲裏的範式 (*paradigm*)，讓我們能對一些事物作出比較。而這可能是一個重要的觀察，但無論如何，這是一個關於我們的語言遊戲——我們再現 (*representation*) [事物] 的方法。¹

貝斯特 (Steven Best) 及科爾納 (Douglas Kellner) 在《後現代轉向》中指出，諸後現代主義有四種相似性：(1) 排拒統一、全稱及普遍性的思想，喜歡差異、多元、片斷及複雜。(2) 否定固定封閉的結

¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation*, trans. G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1958), § 50.

構、既定的意義及秩序，喜歡嬉戲、不確定、不完整、含混、紛亂。

（3）排拒知識實在論（epistemological realism）及客觀與真理的建構，擁抱反知識基礎論（anti-foundationalism）、文本互涉（intertextuality）及相對主義。（4）強調超越及打破學科及學術的既有藩籬或界限。²他們認定這些特徵皆源自後現代的語言轉向（linguistic turn）：「語言轉向……是人類覺醒所有真理宣稱的片面性、處境性及偶發性的爆發點。」³換言之，後現代讓人認清語言表述的限制。李歐塔（Jean-François Lyotard）經典的後現代定義也是朝向這方向着墨的：「我將後現代定義為對宏大敘事（metanarrative）的不信任……這〔後現代〕裏有很多不同的語言遊戲——諸種元素／部分的異質性，它們引來割據式的建制——局部決定論（local determinism）的崛興。」⁴最值得注意的是，在李歐塔顛覆宏大敘事的論述中，維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）有着很重要的地位：「維根斯坦的優勝之處在於他不贊成由維也納學派（Vienna circle）發展的實證主義，反而在他對語言遊戲的研究裏，描繪出一種不需建基於實現性（performativity）的合法性，

² Steven Best and Douglas Kellner, *The Postmodern Turn* (New York: Guildford, 1997), 255-58.

³ Best and Kellner, *The Postmodern Turn*, 260。「語言轉向」源自羅蒂（Richard Rorty），他形容這轉向使哲學家的知識論轉向「方法論的唯名論」（methodological nominalism），認為哲學要由描述現象轉向對語言本身的關注，他也指出語言其實受着哲學家的社會環境或世界觀影響。見Richard M. Rorty, "Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy," in *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method with Two Retrospective Essays* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992), 38。他在該書出版二十五年後指出："So, insofar as the linguistic turn made a distinctive contribution to philosophy I think that it was...to have helped shift from talk about experience as a medium of representation to talk of language as such a medium—a shift which, as it turned out, made it easier to set aside the notion of representation itself." Richard M. Rorty, "Twenty-five Years After," in *The Linguistic Turn*, 373.

⁴ Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1984), xxiv.

後現代世界就是這樣了。」⁵ 若維根斯坦與語言轉向在後現代思想有着重要的角色，我們也不妨說，受着這兩者影響的神學論述乃後現代神學。

本文旨在透過比較林貝克（George Lindbeck）及范浩生（Kevin Vanhoozer）的後現代神學論述，指出後現代語言轉向究竟能否讓神學言說指涉神聖實在（reality），並分析後現代神學論述在回應這挑戰時的貢獻及限制。本文將分為四部分，第一部分介紹林貝克建構神學的「文化—語言進路」（cultural-linguistic approach）關注的事情及其特點，特別分析這進路如何解說神學言說在後現代語言轉向的應有功用。第二部分會介紹范浩生如何理解後現代的挑戰，並且他如何批評林貝克的「文化—語言進路」的不足。第三部分會指出范浩生如何表述他的「正典—語言進路」（canonical-linguistic approach）能應對後現代語言進路的挑戰。第四部分筆者將指出他們兩者其實有着相似性，筆者認為這兩種神學言說，並不能避免後現代「語言遊戲」給我們的不確定性的挑戰。

一 林貝克的後自由神學及「文化—語言進路」

林貝克明言，他的「後自由神學」（post-liberal theology）其實也可稱為「後現代神學」，⁶ 而他本身的思想十分受維根斯坦啟迪。⁷ 因此，他認為：

⁵ Lyotard, *The Postmodern Condition*, 41.

⁶ George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984), 135n1.

⁷ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 24。林貝克也提及吉爾茲（Clifford Geertz）對他亦有影響，但為了方便討論，本文並不會述及這方面。

那些被看為現實的東西在很大部分來說是社會建構出來的，因而會隨着時間而改變。古近代的宇宙與希臘哲學的非常不同，而兩者又與現代的不相似……例如，在一個世界裏，事物的起源是用巴比倫的神話來形容；而在另一個世界裏，則是柏拉圖的他曼尼斯；在第三個世界裏，則是科學的宇宙進化論。⁸

在這種後現代景觀下，林貝克認為現存有着三種關於教義的神學理論：首先是認知—命題（cognitive-propositional）式理論，強調教義有着真理宣稱及命題。第二是經驗—表現（experiential-expressive）式理論，它視教義為人內在感情的非認知性符號（symbol）。第三種是文化—語言進路（cultural-linguistic approach），⁹ 林貝克認為第三種進路能揉合前兩進路的優點，卻又避免了它們有的缺點。

（一）認知—命題進路

林貝克指出，認知—命題式進路¹⁰ 強調教義是「關於客觀實體（realities）的真理宣稱。」¹¹ 他強調命題式真理關心的是其是否對應（correspond）實體，而且要不是永恆地真，就是永恆地假，因為「在命題式真理裏並沒有程度及偏差。」¹² 但他認為命題式真理已落伍，它的形上及知識論基礎早已被康德（Immanuel Kant）的哲學思想所摧毀，因此到現在只有「既異常沒有安全感又天真」的人才會還堅持這種觀點。¹³ 他又提出這進路的一些缺點。首先，他認為很多的宗教命題，

⁸ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 82.

⁹ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 16-18.

¹⁰ 林貝克常常或稱這進路為認知主義，或為命題主義，書中採用認知—命題一語，見Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 20。

¹¹ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 24.

¹² Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 47.

¹³ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 20-21.

甚至其他的命題，其實可以同時包含着真及假，而不會因為這混雜性而失卻其價值。¹⁴ 他以地圖的比喻為例，它可能有一些描述的細節是不能完全「應對」現實地形，但它的「假」並不一定令該地圖失去價值。因只要它能指引旅行者走在正確的方向及到達目的地，它便有着其「用處」及「意義」。相反，即或真的有一份命題式「全真」的地圖，但若它與旅行者或任何人的生活無關，它其實是毫無意義及價值的。¹⁵ 他批評認知一命題進路會約化一些定理，忽略教義的實踐性。¹⁶ 另外，他認為這進路將信仰約化成一些抽離歷史啟示的「基要條款」，有着令信仰成為自然神論（Deism）的危險，並且也不能回應現今因注意到歷史及文化相對性，而帶來對普遍的命題式陳述真理的挑戰。¹⁷

（二）經驗—表現進路

林貝克認為經驗—表現進路是現代人理解宗教的主流思想，他認為它是來自士萊馬赫（Friedrich Schleiermacher）對康德思想的回應。¹⁸ 在這進路裏，教義只是非知性及非論述的符號，它的內在意義可以隨時改變。因此，宗教最重要的並不是這些符號，而是決定或賦予這些符號意義的內在感情、態度及存在定見（existential orientations）。¹⁹ 他認為現代人對這進路的偏好，既因現代的個人主義及多元主義使人傾向將宗教「去客體化」（deobjectification），也因人認為此進路能幫助宗教對話。²⁰ 不過，林貝克認為這進路仍在概念上及實際上有不足的地方。他

¹⁴ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 47-49.

¹⁵ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 51-52.

¹⁶ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 57.

¹⁷ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 64.

¹⁸ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 19, 21.

¹⁹ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 16-17.

²⁰ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 21-23.

以朗拿根（Bernard Lonergan）為例。他指出在朗氏的思想中，承認人的宗教經驗除了是來自人自身的內在感受外，也有來自外在的，因此純粹將宗教歸因內在其實自相矛盾。另外，這進路認為不同宗教有着共同的核心經驗，但又斷定它是來自那未被概念化或認知的內在、非感觀的經驗，以致所謂共同經驗其實是「邏輯上及經驗上空洞」的。²¹ 最後，他以維根斯坦否定「私人語言」的可能性為論據，推斷共同宗教現象並非源自個人內在的感受，而是外在的客體或環境。並且，不同羣體的宗教的意義，也通常不是從個人內在獲得的，而是由其文化及羣體的宗教教導所賦予的。²² 因此，經驗—表現進路是不足的，而可取的宗教理論進路只剩下文化—語言進路。

（三）文化—語言進路

以下文字最能顯示出林貝克對文化—語言進路的理解：

宗教可以被看為一種形塑生命及思想總體的文化的及 / 或語言的框架或方法……它基本上不是一連串有關真及善的信念宣稱（雖然它可以包括這些），或表述基本態度、感受、或情緒的符號（雖然它們會被產生）。相反，它是像諺語般能描述實體、形成信念及經驗內在的態度、感受、及情緒。正好像文化及語言一樣，它是一種塑造個別主體的羣體性現象，而非首要那些主體的表顯。它包含着論理的言詞及非論理的符號，並由一獨特的邏輯或文法來使之成為有意義。最後，正如某種語言（或用維根斯坦的說法：「語言遊戲」）是與某種的生活形式相關，又正如某種文化有着認知及行為層面，宗教傳統的情況也是如此。²³

²¹ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 32-33.

²² Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 38-40.

²³ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 33.

換言之，文化—語言進路的重點是將教義看為宗教「羣體的話語、態度及行動的權威性律則（rules）」，²⁴ 也關注教義如何形塑信徒的生活。林貝克認為教義是律則，是基於他相信無論是人們對外在實體的理解，抑或是內在感受的認知，其實都是由羣體所加諸個體的。「那些被看為現實的東西在很大部分來說是社會建構出來的，因而會隨着時間而改變。」²⁵ 他又說：

我們或可以說，人間的真實並非由下而上，或由內而外地被建構出來的，而是由外而內及由上而下的。獲得一種語言——必然是由外在而來——是一個「讓人成為人的跳躍」。人類的知識、信仰及愛情的高深，是人學習利用他們的文化及語言資源的技巧的結果而非原因（因其獲得很大部分是超出意志控制的）。應用這看法在基督教神學上，就是說正如一個個體是藉學習語言來成為人類，他／她也是透過聆聽及內化那言說基督的語言而成為新的創造。²⁶

因此，教義創造了現實，並指導信徒活在其中。當信徒活在教義裏面時，「沒有一個世界能比他們自己所創造的更真實。」²⁷ 林貝克認為，教義「以聖經的框架來重塑現實，而非以經外的知識範疇來解釋聖經。因此可說是：文本吸收（absorbs）了世界，而非世界吸收了文本。」²⁸ 教義因而是一種「文本內涉」（intratextual）的神學。²⁹ 從以上的介紹看到，林貝克明顯相信康德已將宗教的知識基礎論打破，而士萊馬赫式的方法，雖然嘗試回應康德提出的問題，卻不足以解說宗教的

²⁴ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 18.

²⁵ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 82.

²⁶ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 62.

²⁷ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 117.

²⁸ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 118.

²⁹ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 113-14.

特質。對他而言，維根斯坦的思想及其所帶來的「語言出路」是現今基督教教義理想的出路。

但投入語言轉向思潮後的基督信仰，是否不需面對神學言說能否指涉神聖實在的問題呢？林貝克也發現這是不能避免的，因為基督徒「斷言基督是主乃命題式真實的」。³⁰ 如此，強調現實的社會建構性及「文本吸收了世界」的文化—語言進路可否談及「真理性」（truth），以滿足基督教教義的需要呢？林貝克的做法是首先指出真理性是有兩方面：系統內的真實（*intrasystematic truth*）及本體的真理（*ontological truth*）。系統內的真實是指教義自身及其生活形式是否一貫（*coherence*）；本體的真理則是指真理宣稱與外在實體是否對應（*correspondence*），本體真理又可稱為第一序命題（*first-order propositions*）。³¹ 跟着，他認為他的理論能讓教義有系統內的真實性：

將教義說成為律則並不是否認它們包含命題……但這些〔命題〕是第二序而非第一序命題，它們並沒有肯定文本以外及人為以外的現實。簡言之，律則理論而言，教義作為教義並非第一序命題，卻是被建構成第二序命題：它們作出……系統內而非本體的真理宣稱。³²

如此，教義的命題式真實性首先是從系統內的真實而言。它們是像「文法」（*grammar*）一樣有着系統內的真實，卻不能用它們來斷定外在世界的真與假。³³ 但文法能對系統內的使用作出真假判斷，故教義能斷定信仰生活是否符合基督信仰的規範。³⁴ 林貝克確立教義有着第二

³⁰ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 63.

³¹ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 64.

³² Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 80.

³³ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 69.

³⁴ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 81.

序命題式真理後，更斷言教義作為律則能帶出外在的生活形式，從而確立教義與外在世界的對應性，由此肯定教義有着某種的「本體真理」：

宗教言說的本體真理性，與其系統內真理一樣，是與其他領域的言說既不同又相似的。在我們現在的解說中，它們與現實的對應性並不是它們內在或自身有的屬性，而是在它們能形成一種生活形式的功能，一種與至重要、至真實實在對應的存在形式……我們或可以說，宗教言說惟有在它作為一種表現才能獲得其本體對應性，是行動或行為幫助它創造那對應性。³⁵

不過，我們會發現林貝克到此其實又回到他的起點：語言轉向令人發現現實的社會建構性，教義在這環境下，其最重要功能是作為律則或文法，指引及形塑信徒的生活形式，用聖經來塑造他們的現實。或許他希望闡明的是，生活表現的形成其實顯示着它與「實在」是對應的，因而肯定其「本體性」。然而不能避免的是，這「本體性」的獲得並不能離開語言—社會建構，也不能離開這建構而談論其真偽。

二 范浩生對後現代的理解及對「文化—語言進路」的批評

范浩生認為，後現代至今已成為西方思想及文化無可避免的場景，任何對當代神學的認真探討，都需要理解有關神學家如何處理後現代。³⁶ 他雖然明瞭後現代思想抗拒被「定義」，³⁷ 但他依照李歐塔的

³⁵ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 65.

³⁶ Kevin J. Vanhoozer, "Preface," in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, ed. Kevin J. Vanhoozer (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003), xiii.

³⁷ Kevin J. Vanhoozer, "Theology and the Condition of Postmodernity: A Report on Knowledge (of God)," in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, 3.

說法，將後現代的狀況（condition）概括為拆解宏大敘事，轉到注意敘事本身的局部性及有限性。³⁸ 由宏大敘事轉向敘事的狀況，可被視為由「主體性轉向語言」，因而范浩生認為敘事與語言在後現代狀況中有着中心的地位。³⁹ 更重要的是，他認為後現代「語言轉向」其實是由現代的「客觀」真理觀轉向羣體真理觀：「語言轉向的最後結果是解除現代兩個被尊崇的知識論準則——理性及經驗——的威信，並恢復傳統（被理解為羣體的習慣）的威信。」他認為林貝克的「文化—語言進路」神學，其實是依據維根斯坦的思想，闡述教義乃教會羣體的生活實踐。因此，它是後現代的。⁴⁰

不過，范浩生並沒有因為「文化—語言進路」神學的後現代特性而否定它。相反，他更認為他的「正典—語言」神學其實與「文化—語言進路」是「表親」（cousin），兩者更有很多相同的地方。⁴¹ 他曾提及他在三方面贊同「文化—語言進路」的觀點：（1）他認同林貝克的想法，認為認知—命題進路有着傾向將自己化為絕對的思想系統的危險。⁴² 他也讚賞林貝克對經驗—表現進路的批評，⁴³ 在他的早期著作《神學詮釋學》（*Is There a Meaning in This Text? The Bible, The Reader, and the Morality of Literary Knowledge*）中，他又稱讚林貝克成功地推翻費殊（Stanely Fish）的說法，主張文本建構社會現實，而非社會建構文本的意義。⁴⁴ 如此，神學並非一套純粹客觀或純粹主觀的話語，而是

³⁸ Vanhoozer, "Theology and the Condition of Postmodernity," 10.

³⁹ Vanhoozer, "Theology and the Condition of Postmodernity," 12-13.

⁴⁰ Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 10.

⁴¹ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 16.

⁴² Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 89.

⁴³ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 91.

⁴⁴ Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, The Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 173-74.

一套「相對地絕對的交互主觀」(relatively absolute intersubjectivity)的話語。⁴⁵ (2) 他認為「文化—語言」進路提醒我們，神學存在的目的在於服侍教會生活：⁴⁶「理論失去後現代的寵幸對神學可能是有好處的……文化—語言的洞見就是指出神學是與教會生活相連的。教義並非從臆測性的理論而來，而是從那些構成教會持續生活及身分的核心實踐——浸禮、聖餐、祈禱、敬拜而來的。」⁴⁷「林貝克文化—語言進路的目的是推動主體 (persons) 進入並保存那套語法正確的語言實踐 (grammatically correct linguistic practices)，而這實踐是構成教會生活和形塑基督徒身分的。」⁴⁸ (3) 他認為對林貝克而言，基督教教義的律則是從聖經敘事產生的，⁴⁹ 而將教義建基於敘事則有數個優點。首先是敘事的布局設置 (emplotment) 既保留了人物及事件的一些難以用命題來表述的內容及複雜性，卻又不失認知意義。亦因為布局設置，我們可以說聖經有着其統一性。第二，敘事能有效指認 (identify) 主體的身分 (person's identity) ——對基督教而言最主要的是耶穌基督的身分。若基督徒能從聖經敘事指認基督的身分，並以生活實踐來投入聖經敘事的要求，他們也能由此確認自己的身分。⁵⁰

范浩生根據以上數點，認為林貝克的進路能滿足作為一套適合的教義陳述的三個要求：(1) 教義能作為一種社羣界定；(2) 教義是由基督教敘事產生，繼而提供一個思想框架詮釋基督教敘事；(3) 教義詮釋經驗。⁵¹

⁴⁵ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 10.

⁴⁶ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 16.

⁴⁷ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 13.

⁴⁸ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 96.

⁴⁹ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 6n17.

⁵⁰ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 93-94; Kevin J. Vanhoozer, "Scripture and Tradition," in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, 161.

⁵¹ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 94-95.

不過他繼續指出，林貝克的進路其實仍有不足的地方。他認為林貝克的進路雖然能提供一個思想框架詮釋基督教信仰，但「真正的問題在於這思想框架從哪裏得來？」⁵² 他注意到雖然林貝克明言那框架是來自聖經故事，即聖經的「文本內涉」而來，⁵³ 但他認為當林貝克強調維根斯坦「實踐賦予字詞意義」的思想時，他那主張教義思想的框架來自聖經敘事的立場，最後便會變成主張教義來自信仰羣體對聖經的解讀及實踐。如此，「文化一語言」進路變相成為「羣體表現主義」（corporate expressivism），使教義為基督徒集體的主觀投射。⁵⁴ 另外，他批評林貝克的進路最大的問題，是不能對任何聖經「文本內涉」世界以外的東西作真理陳述，最後使信仰變成一個自我封閉於文本世界，不能真實地與我們自身的世界相遇的東西。⁵⁵ 基於林貝克強調教義的「文本內涉」性引起的問題，范浩生嚴厲地從三方面批評「文化一語言」進路：

（1）就聖經方面而論，它趨向唯信主義（fideism）。若基督信仰的語言是與其他有關世界的言說不可共量的（incommensurable），為甚麼人要選取它？只有文本內涉的一致性並不是真理的充分因素……（2）就教會方面而論，它趨向唯意志論（idealism）……這第二點質疑：「為甚麼要是他們的表達方法？」……訴諸羣體規範並不能如後自由主義者設想般，保證在改變的歷史狀態中有着穩定性……（3）就上帝方面而言，它趨向非實在論（nonrealism）。林貝克將教義比作律則……若神學是族羣論述或羣體的自我描述，那關乎上帝是誰及上帝在耶穌基督裏作成甚麼事的真理宣稱又會變成怎樣？⁵⁶

⁵² Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 94.

⁵³ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 172.

⁵⁴ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 95-97; Vanhoozer, "Scripture and Tradition," 161.

⁵⁵ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 95.

⁵⁶ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 174-75.

對於「文化—語言」進路的困境，范浩生認為出路在於將它從羣體言說及文化作為教義權威的側重點，轉向強調上帝的權威／著述言說（divine authorial discourse）及正典（canon）。⁵⁷ 以下我們將介紹范浩生如何認為他提出的「正典—語言」進路，一方面能對應後現代語言轉向的挑戰，另一方面又能糾正「文化—語言」進路的偏差。

三 范浩生的「正典—語言」進路

筆者在前一節已指出，范浩生對林貝克的「文化—語言」進路其實有不少贊同的地方，他主要的批評都集中於這進路最後變成以羣體為信仰權威的問題上。他認為語言的確是社羣性的，但他批評林貝克「不能察覺上帝也是語言羣體的一員」。⁵⁸ 他認定「上帝是正典的真正的作者」，是祂透過聖經的作者說話，是祂令聖經正典的各書卷成為一致及統一。因此，正典令我們能從兩方面看到上帝作為作者的心意：（1）它是三一上帝在新舊約中所言及所作的真實見證；（2）它給予教會指引，讓教會繼續參與這齣戲劇。⁵⁹ 簡言之，「正典是一份劇本，同時記錄了救贖戲劇的重要時刻，並召喚讀者正確地參與其中」。⁶⁰ 透過確立正典背後有着上帝作為作者，范浩生認為他突破了林貝克的困局。⁶¹

這樣，上帝這作者又如何啟顯自己，並引導讀者明白祂的心意呢？范浩生首先指出，聖經的統一性使我們由始到終看到上帝對祂的話及應許守信，從而形成李克爾（Paul Ricoeur）所提出的敘述性同一性

⁵⁷ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 11, 16.

⁵⁸ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 177.

⁵⁹ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 177-79.

⁶⁰ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 181.

⁶¹ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 184.

(ipse-identity)，讓我們能指認上帝。⁶² 那麼，這統一性又應從哪裏看到呢？范浩生認為是在耶穌基督裏：「聖經的神劇 (theo-drama) 假設了歷史是神聖行動的舞台……神聖行動的焦點是耶穌基督的歷史。因此耶穌的歷史是聖經正典作為一個整體的詮釋鑰匙。」⁶³ 耶穌不單是我們看到上帝的身分同一性的鑰匙，祂更是信徒羣體因着基督的差遣及託付，而繼續基督的心意來詮釋聖經。⁶⁴ 因此，上帝是透過基督啟示自己，又藉基督引導讀者按祂的心意詮釋聖經。除了基督之外，聖靈會引領信徒更深體認基督，信靠基督的說話及應許，指引教會的傳統如何按上帝的心意而活，其最重要的方法是聆聽及回應。⁶⁵ 范浩生認為聖經正典其實也是聖靈的工作，因此「聖經為今天教會提供了察驗聖靈工作的重要測試」。⁶⁶ 如此，耶穌的歷史、聖經及聖靈環環相扣，確立其「正典一語言」進路中訴諸作者原意的可能性。

除了確立上帝作為聖經作者的權威以取代教會羣體在「文化一語言」進路的角色外，范浩生還需要處理他的「正典一語言」進路，是否比「文化一語言」進路更能確立神學的真理宣稱。范浩生處理這問題的第一步是反對將神學論述的真理宣稱等同命題主義 (Propositionalism)。他指出命題主義最大的問題是將聖經正典裏的語言一行動的多樣性約化為命題斷言。他認為這種真理觀將語言、聖經、知識及上帝都看得太「小」。⁶⁷ 因此，我們需要注意聖經的文體具有多樣性，也有不同作者，這都是多元而無法恰當地約化為純粹命題的，但這多樣性卻能豐富地回應我們的不同處境。⁶⁸ 不過，范浩生只是提倡我

⁶² Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 144, 223.

⁶³ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 223.

⁶⁴ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 196.

⁶⁵ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 199-202.

⁶⁶ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 202.

⁶⁷ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 266, 268.

⁶⁸ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 274-75.

們的真理觀要多於命題，而非反對或排拒命題。他指出我們不同性質的言說，其實也可以有命題式內容的。所以，我們可以不是命題主義者，也不需完全拒絕命題的功效及可能性。

另外，他依據李克爾的說法，指出隱喻（metaphor）雖然涉及我們的想像（imagination），但其實也有認知意義的，最重要是它使我們能運用想像力將一些看似不相關的部分，看成為一個彼此關連的整體。例如「教會是基督的身體」便將兩個不同語意範疇的東西聯結起來，並且賦予我們認知的內容。更重要的是，文體作為言說一行動，其實載有語內表現能力（illocutionary energy），能表現作者在整個文本層面要表達及作成甚麼。因此，它其實在邀請讀者運用聯想，進入並經驗文本展示的世界。⁶⁹ 透過肯定聖經文體的多樣性有其多種的「認知」性，人便可認定聖經不只是乘載着「一個命題，而是現實本身的某部分」。⁷⁰ 這樣，它便是一種實在論：「後保守神學（postconservative theology）會堅持只有這些文學形式（literary forms）——只有這些讓人看見、嘗到、參與的策略——描述及傳達那些使教會能透過認知（及立約），與現實、與那獨一真神接觸所需要的東西。」⁷¹ 至此，范浩生宣稱他的「正典—語言」進路是一套通達的正典實在論（well-versed canonical realism），並與命題式的樸素實在論（naive realism）相對：

樸素實在論是一種明顯沒有想像力的實在論，它只將那些能被字面描述的東西（通常便是那些能被實證的東西）看為實在的。相反，一套通達的正典實在論透過幫助我們在個別的途徑觀看、感受、嘗試，來揭示神劇的一些方面……實在論是比字面主義更廣大的。⁷²

⁶⁹ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 278-84.

⁷⁰ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 284.

⁷¹ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 286.

⁷² Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 290.

從范浩生的主張看來，他利用正典作為聖經的作者原意及擴大實在論的意涵，來糾正他心目中林貝克「文化—語言」進路有着的弱點。

雖然范浩生在《教義的戲劇》（*The Drama of Doctrine*）之後出版了《再神話化神學》（*Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship*）一書，該書旨在重尋聖經的「形而上學」（metaphysics）及「本體論」（ontology），⁷³但筆者認為，那裏的建議在方向而言，並沒有逾越他在《教義的戲劇》中所鉤勒的「正典—語言」進路。他只是將這進路具體化，解釋「神劇」中上帝作為三一溝通行動主體（triune communicative agent），祂的行動及其存有（being）是如何在聖經裏被展現出來。⁷⁴

在下一節中，筆者會進一步從范浩生及林貝克分別受李克爾及弗萊（Hans Frei）的思想影響中，分析他們兩者的相似。筆者認為，兩種神學言說其實仍不能避免證實，聖經乃開啟一個「奇異新世界」（strange new world）來給我們面對。⁷⁵范浩生希望利用言說一行動理論展示三一的實在（reality），以此「突破」林貝克的「文化—羣體」論述的限制，但筆者認為范浩生能取得的成果，並沒有他設想中的大。

⁷³ "Remythologizing is not a 'fall back into myth' but a spring forward into metaphysics. It seeks not to take every thought captive to ancient myth but to recover the biblical mythos, its theodramatic sense together with its theodramatic referent, and to provide a coherent and appropriate conceptual elaboration of the ontology of the divine *dramatis personae* in terms of communicative agency." "Stated differently: the goal is to lay out the contours of a theodramatic metaphysics whose categories derive from descriptions of God's word-acts." Cf., Kevin J. Vanhoozer, *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 27, 32.

⁷⁴ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, xiv.

⁷⁵ 筆者在此是借用巴特（Karl Barth）的說法。參Karl Barth, "The Strange New World within the Bible," in *The Word of God and the Word of Man* (Gloucester: Peter Smith, 1978), 28-50.

四 林貝克與范浩生的相似性及後現代問題

從我們以上的討論可見，范浩生認為他自己一方面既承認後現代狀況，並贊同林貝克在這狀況下作出的貢獻，另一方面在這後現代「作者已死」及「反實在論」（antirealism）盛行的時代，糾正了林貝克陷入羣體表現主義的危險，並重建一種實在論聖經知識論，及上帝作為解讀聖經敘事的作者權威。不過，筆者在本部分希望指出，林貝克與范浩生的理論其實有不少相似的地方。從這些相似的地方，我們可質疑范浩生的理論，是否真的與他所想的一樣，有效疏解文本／語言與傳統／羣體之間後現代張力。我們先從三方面：地圖的隱喻、預表解經（typology）的運用及「文本內涉」作為詮釋原則去指出他們兩人的相似之處。跟着我會指出，范浩生是認為他在《再神話化神學》中，建構了一套「實在論」上，展示聖經文本中的上帝是能被看為擁有一個形而上的「存有」（being）。依此來看，他是相信自己突破了林貝克陷於的「反實在論」的危險。可是，我會從弗萊及李克爾分別如何影響林貝克及范浩生，指出范浩生的理論要對林貝克加以突破，其實可能並不是想像中簡單。他的實在論能對林貝克的「文化—語言」進路的「突破」，似乎並沒有范浩生想像中的大。

（一）地圖的隱喻、預表解經及「文本內涉」

范浩生在《教義的戲劇》中運用「地圖」的隱喻，來形容人在通達的正典實在論下，如何獲得有關上帝的知識。他指出「地圖並非現實的鏡像，它們並不會完全地反映出世界……地圖是經選擇後的現實的符號化再現」，「地圖是一個想像的整體。」⁷⁶ 聖經如地圖一樣，是為詮釋者提供方向，引帶他們成為神劇的活躍參與者，⁷⁷ 而正典就是正確解

⁷⁶ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 296-97.

⁷⁷ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 295.

讀這地圖的指南針。⁷⁸ 值得注意的是，林貝克在《教義的本質》（*The Nature of Doctrine*）裏，也曾運用地圖的隱喻來形容認知—命題進路的限制，並指出惟有實踐才能體現真實實在的重要性：無論地圖如何逼真，若沒有人利用／實踐它，它是無用的。另外，地圖的描述雖然正確，但若其應用走錯了方向，則其對現實描述的正確性，也是沒有用處的。相反若使用正確及有足夠的技巧，則一份不甚準確的地圖也會引領人到達目的地。⁷⁹ 如此，范浩生的通達正典實在論在運作的過程上基本與林貝克的一樣，只是林貝克沒有明言那種讓地圖能正確及有足夠技巧的使用是「正典」而已。

或許我們仍可以強調以上的分別使林貝克與范浩生的思想有很大的不同，但若我們從他們如何理解預表解經（typology / figural reading）上分析，便可進一步看到兩者的相似性。范浩生既然強調正典是上帝的言說一行動，又反映祂的心意，並邀請信徒參與其中，這便引起了「正典性實踐」（canonical practice）具體是甚麼的問題。范浩生的其中一個答案便是預表解經——在解釋聖經及歷史時，強調它乃指陳耶穌基督，並在祂裏面找到其統一性，從而找到上帝的言說與行動。范浩生甚至說預表解經是一種「實在論」：

預表是神劇統一性的泉源，是解釋上帝說話及行動的延續性的原則，是將以色列歷史及教會歷史接連的鏈結，是將舊約及新約統一的黏合劑。堅持神劇的統一性是認定那我們稱之為預表實在論（typological realism）（已沒有比這更好的用語）的觀念。預表實在論堅持歷史（如聖經敘事）可在耶穌基督裏找到它的一致性。⁸⁰

⁷⁸ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 297.

⁷⁹ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 52.

⁸⁰ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 223.

對范浩生來說，預表解經背後是上帝作為作者引發的「正典性實踐」，並且能發揮知識實在論的功效。令人驚奇的事，林貝克也有將預表釋經放在「文本內涉」神學理論的重要位置上。預表在這理論中，發揮着某種實在論功能：是預表令「文本吸收了世界」，只是林貝克沒有理解預表為回應上帝言說一行動的「正典性實踐」，而是「傳統的釋經步驟」：

傳統的釋經步驟……假設聖經創造了自己的意義領域，而詮釋的任務是將這領域擴充至整個現實……在這要特別……強調預表或比喻，其首先統合正典，然後包含一切……預表被使用來將希伯來聖經放入於一個以基督為焦點的正典內，然後將之擴展至包涵經外實體……預表沒有將聖經內容變成經外實體的隱喻，而是相反……文本內涉的神學以聖經的框架來重塑現實，而非以經外的知識範疇來譯解聖經。因此可說是：文本吸收了世界，而非世界吸收了文本。⁸¹

如此，林貝克與范浩生基本上都是以預表作為理解聖經的鑰匙，使之成為以基督為中心的文本，並且相信其能產生某種實在性。范浩生擔心林貝克的理論會成為集體主觀的投射，從而忽略上帝自身的言說行動，又擔心他的理論缺乏有效表述聖經知識的實在性。但從預表的具體操作中，我們看不到范浩生與林貝克有任何兩樣。我們或可說林貝克的論述從這方面看來可滿足范浩生的要求，要不就是范浩生的理論其實沒有作出了很大的突破。

林貝克認為他的「文化—語言」進路其實是一套「文本內涉」神學，但范浩生則覺得林貝克並不成功，故提倡不單重視聖經文本，更重視聖經文本真正作者的「正典—語言」進路。但筆者的分析發現，范浩

⁸¹ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 117-18.

生的理論其實是一個更精密的「文本內涉」神學系統，他的一切——無論是作者，或是被設想出來的實在，其實仍是存在於「文本內涉」的情況之內。筆者在前面已提及，范浩生認為上帝透過基督啟示自己，又藉基督引導讀者按祂的心意詮釋聖經。但我們能這樣斷定，是因為他相信：「耶穌同時是正典的物質和形式原則：它的實質與它的解釋原則。」⁸² 換言之，它既是正典的內容，又是詮釋正典的方法。除了基督之外，聖靈會引領信徒更深體認基督，但察驗聖靈工作的方法，又是回到聖經：「聖經為今天教會提供了察驗聖靈工作的重要測試。」⁸³ 如此，范浩生理論的神學元素，其實並沒有溢出作為正典的聖經文本以外。從范浩生證明「正典—語言」進路有其科學性（*scientia*）的過程中，我們也可見到他的神學其實也是一種「文本內涉」神學系統。他認為他的進路可藉着系統內的一致性、系統外的對應性，及系統間的協調性來找到它的科學性。但他的一致性是指從文本本身找到一個一致的閱讀策略；而對應性是關心我們有着多種的文本去回應現實，是一種片面的實在論（*aspectival realism*）；協調性則是關心不同文本之間有着相同的方向。⁸⁴ 對筆者來說，這種科學性的重要關注點就是文本（即或對應性一項，關注的只是文本的「片面」/ 角度）：它是在陳述廣義的聖經文本內在的科學性。如此，這是另一版本「文本內涉」神學系統。

（二）上帝的存有是在溝通之中

但范浩生應不會認同筆者的研判。范浩生在《再神話化神學》中提出將他的「正典—語言」進路神學形而上化的具體方案。他主張，「上帝的存有是在溝通之中」（*God's being is in communicating*）。⁸⁵

⁸² Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 195.

⁸³ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 202.

⁸⁴ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 298-99.

⁸⁵ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, chap. 4.

如此，他的神學是實在論式的。可是，他強調「再神話化神學」在處理形而上實在時，跟傳統有神論哲學的進路十分不同：「再神話化其實是一項將隱藏在聖經神話（*mythos*）裏的『形而上學』顯明出來的工作。它的目標是讓聖經文本去駕御人對存有的理解，而不使用一套獨立推論出來的存有概念去駕御人對聖經的解讀。」⁸⁶ 范浩生認為，上帝並不是普遍的存有系統（*general system of being*）的一員，因此適用於所有類別的存有的「普通形而上學」，並不能應用在上帝身上。⁸⁷ 「上帝」與「存有」合適的關係是上帝作成或賜下「存有」，而我們及其他被造物則是被賜予「存有」：「上帝不單單是『最高』的存在（這只會是跟隨『比一樣多一點』的邏輯），而是，創造者，存有的『作者』。」⁸⁸ 如此，「上帝的存有是在溝通行動之中」其實便是聖經對上帝的描述：「上帝在溝通行動中的存有（*God's being-in-communicative act*），因此是一種基於祂對世界的歷史關係／啟示的基礎上，描述上帝永恆的存有就是光、生命和愛的途徑。」⁸⁹ 「上帝的存有是在溝通行動中，上帝是父、子及靈。」⁹⁰

筆者認為，范浩生在此採用了一個十分激烈的措舉，他認為只有聖經的描述才有權斷定神的存有是甚麼。他強調：「再神話化是藉着讓聖經成為我們首要的詮釋框架，來更新及活化我們對存有的思考——也包括關注它的真、善、美概念。聖經的神話，如其所以，吸收了形而上學，而非形而上學吸收了聖經的神話。」⁹¹ 筆者讀至此部分甚為

⁸⁶ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 183.

⁸⁷ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 219.

⁸⁸ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 219.

⁸⁹ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 244.

⁹⁰ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 245.

⁹¹ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 219.

驚訝，因為他差不多是將林貝克的名句「文本吸收了世界，而非世界吸收了文本」置換到他的神學上。范浩生似乎相信他這種策略，能產生一個「實在」（real）的上帝論。范浩生批評林貝克的「文本吸收了世界」，是唯信主義（fideism）、唯意志主義（idealism）、及趨向非實在論（nonrealism）。⁹² 他在《再神話化神學》雖然置用了林貝克的「吸收」的說法，但全書完全沒有釐清他與林貝克之間的差異，他沒有在這書裏提及林貝克的名字及著作。那麼，他的「聖經神話吸收了形而上學」又為何不會是唯信主義、唯意志主義、及非實在論呢？

若我們要找出范浩生為何認為自己的「吸收」的說法突破了林貝克，我們便必須注意他對形而上學及本體論作出了幾個重要的斷定。首先，他認為若以為人能由下而上，純粹以人本身的理性，可以逐步推論「在上」的上帝是甚麼，其實是假設了有一套獨立的範疇，能同時應用在上帝與世界，受造物及創造主裏面。它的問題在於錯誤地認為，上帝在本質上與我們的存有範疇同類，而忘記創造者與被造者可以截然不同。⁹³ 他更稱這種形而上學為「『壞的』形而上學」。它之所以是「壞的，因為它強加一套範疇於上帝身上，而沒有留心上帝的自身溝通（self-communication）。」⁹⁴ 如此，他將形而上學的進路，由純粹理性推論，轉至傾聽上帝的自身溝通行動。由此，「再神話化」即或是一種純粹對聖經「神劇」的「文本內涉」解讀，它也因着是一種傾聽，而擁有成為「形而上」探索的可能。第二，他將「形而上學」定義為「超越純粹表象的實在的探究」，並認為現代形而上學只高舉概念，忽略了戲劇或神話描述實在的能力。他認為當代科學已證立隱喻也有描述實在的能力，因此上帝的自身溝通即或是一個神話，它仍可以有投射實在的能

⁹² Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 174-75.

⁹³ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 99.

⁹⁴ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 8.

力。⁹⁵ 因此，他不需要再糾纏於傳統有關神話與實在之間存有鴻溝的爭論中，反而可以進一步認為，若我們要找出這能承載上帝的自身溝通的神話，我們便必須回到聖經正典，承認它便是這具有形而上實在的神話的載具（medium）。最後，他更可由正典中，透過不同經卷的體裁及內容，闡釋「存有」的方方面面，形成一套完整的形而上學。⁹⁶

總的而言，范浩生是首先拆解傳統「形而上學」的權威（這點可說是與後現代語言轉向一致的），之後便提出談論上帝的存有的原則（即傾聽，由這裏開始，我們可看出范浩生與後現代語言轉向之不同），並認為因着傾聽，我們可從正典神話中重構形而上學。范浩生指出他這做法能建構一個形而上學，是基於李克爾的詮釋學提供的線索。范浩生認為，李克爾提倡神學詮釋學最終能將哲學詮釋學收納其下，使神學詮釋學成為一個普遍的詮釋框架。他覺得李克爾的想法，提示了他可以用聖經正典展示的「形而上學」，收納哲學的形而上學，並使神學的形而上學成為一個有普遍解釋力的形而上學。⁹⁷ 李克爾否定了人是自主的認知主體，認定人需要傾聽其他言說來形塑、認識及轉化。⁹⁸ 因此，范浩生可以利用正典文本作為人傾聽上帝的「自身溝通行動」來接觸他的實在。最後，他跟隨李克爾對敘事及其中角色的敘述性同一性，反映文本背後有其實在性的說法，⁹⁹ 利用詮釋正典的內容，展示三一上帝的「存有」的特點，並處理上帝這概念會引起的問題（諸如苦難、人的自由與上帝的主權），令他可以宣稱自己是建構了一個基於正典的「神學一本體論」。¹⁰⁰

⁹⁵ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 8-10.

⁹⁶ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 11-12.

⁹⁷ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 220.

⁹⁸ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, xv.

⁹⁹ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, 208, 273-74.

¹⁰⁰ Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, xv.

史蒂維亞（Dan R. Stiver）認為李克爾提供了一個超越現代主義的真理及文本指涉觀念，既避免落入現代的知識基礎論（foundationalism），又可以讓神學具有其實在性和真理性。¹⁰¹ 范浩生明言，史蒂維亞的說法代表着李克爾為神學方法開啟了新的可能性，而他就是將這新的可能性加以實現的實踐者。¹⁰² 除此以外，史蒂維亞明確指出，李克爾能避免林貝克的理論的唯信主義及唯意志主義傾向，提供了一個更為實在的信仰羣體經驗解讀。¹⁰³ 筆者推測，范浩生認為他的「正典一語言」進路能超越林貝克的唯信主義、唯意志主義及非實在論傾向，是基於這一種對「李克爾式超越」的信心。如此，范浩生對林貝克的糾正，可說是李克爾對林貝克的糾正。

（三）范浩生及林貝克對李克爾與弗萊的思想的運用

若筆者在前一節的推論正確的話，那麼我們除了從林貝克及范浩生自身的思想，指出他們的相似外，更應從他們所受的神學影響，進一步探討范浩生是否真的糾正了他眼中林貝克所犯下唯信主義、唯意志主義及非實在論傾向的錯誤，還是兩人的神學其實極為相似，同時也無法避免後現代語言轉向的困難。

林貝克自己清楚表明，他是倚靠弗萊強調聖經敘事的「字面意義」（literal sense）的重要性的主張，來建構他的後自由神學。¹⁰⁴ 柏拉

¹⁰¹ Dan R. Stiver, *Theology after Ricoeur: New Directions in Hermeneutical Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 211.

¹⁰² Vanhoozer, *Remythologizing Theology*, xv.

¹⁰³ Stiver, *Theology after Ricoeur*, 30-31.

¹⁰⁴ George Lindbeck, "The Story Shaped Church: Critical Exegesis and Theological Interpretation," in *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, ed. Garrett Green (Philadelphia: Fortress, 1987), 161; George Lindbeck, "Scripture, Consensus and Community," in *Biblical Interpretation in Crisis: The Ratzinger Conference on Bible and Church*, ed. Richard John Neuhaus (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989), 74-101.

查（William C. Placher）也認為，弗萊的思想是林貝克的後自由神學的樣板及啟發者。¹⁰⁵ 另一方面，范浩生則是以研究李克爾，及進一步發展他的觀念而起家的。¹⁰⁶ 因此，范浩生對林貝克的「李克爾式超越」是否成功，我們可以從李克爾與弗萊及耶魯學派（Yale School）之間的關係及異同來入手探討（當然，李克爾及弗萊兩人的思想系統十分龐大，筆者在這裏只能簡單點出與文本、敘事及實在論相關的論點）。筆者在前面提及，史蒂維亞認為李克爾能避免林貝克的理論的唯信主義、唯意志主義及非實在論傾向，但值得注意的是，這並不是學者對兩者思想的定論。

首先，弗萊本人曾對李克爾作出嚴厲的批評。他在《基督教神學類型》（*Types of Christian Theology*）指出，他自己的「字面意義」主張與李克爾的現象學詮釋學（phenomenological hermeneutics）在「知識論基礎」上不能相容。¹⁰⁷ 在弗萊眼中，李克爾將文本自身的語意看為所是（what），而文本的指涉對象（即文本指涉其以外的事物），只是有關文本的所是（about what）。¹⁰⁸ 宗教文本的開顯（disclosure），是在重新描述我們的經驗。並且，我們可進一步說，這開顯終極的指涉對象，並不是一個外在的上帝的國，而是人類共同的宗教經驗。¹⁰⁹ 弗萊指出，李克爾運用自己主張的普遍詮釋學（general hermeneutics）步驟——前批判、批判及後批判，來使讀者走出前批判式、純粹字面實

¹⁰⁵ William C. Placher, "Introduction," in *Theology and Narrative*, ed. G. Hunsinger and W. C. Placher (New York: Oxford Univ. Press, 1993), 3, 20-21.

¹⁰⁶ Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990).

¹⁰⁷ Hans W. Frei, *Types of Christian Theology* (New Haven: Yale University Press, 1992), 6.

¹⁰⁸ Frei, *Types of Christian Theology*, 32.

¹⁰⁹ Frei, *Types of Christian Theology*, 33; Hans W. Frei, "The 'Literal Meaning' of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?" in *Theology and Narrative*, 128.

在論的「第一種純真」(first naïveté)，並以後批判的「第二種純真」(second naïveté)進入宗教文本，讓文本向自我(self)開顯，及對讀者帶來宗教經驗。¹¹⁰但弗萊繼而嚴厲地批評，這種普遍詮釋學——以文本為獨立存在實體，冀求以「第二種純真」接近文本自主實體的詮釋學，以及李克爾希望由此帶來的「真實的可能的世界」(a truly possible world)，最終只會是讀者的幻想，沒有任何真實性。¹¹¹他以德里達(Jacques Derrida)的解構(deconstruction)思想來說明，李克爾的「第二種純真」，最終只會被解構為讀者自身對其解讀的執着，而不是真實地被文本的開顯所帶來的理解。這樣，讀者從宗教文本而得的經驗，只能被看為一場幻象。¹¹²

我們從弗萊的批評可留意到一件很有趣的事情：弗萊指摘李克爾的宗教文本詮釋學缺乏實在論意義，范浩生則指林貝克的「文本內涉」不能對文本世界以外的東西作真理陳述，而弗萊卻在他的著作中認為，「文本內涉」能比李克爾的「第二種純真」更好對應後現代轉向後的詮釋學挑戰，將一個外在的真實「吸收」入文本世界中，以保存外在的真實。¹¹³范浩生的李克爾式超越，在弗萊的思想裏反而會變成不足，而兩者對對方的批評竟然是在同一點：他們使聖經文本的實在性受到缺損。

受業於弗萊的柏拉查便認為，李克爾其實是和林貝克等後自由主義神學一樣，在論述中並未能充分地指出聖經文本乃指涉一個歷史的實在，還是讀者／讀者羣體的解讀文本的經驗。¹¹⁴如此，對柏拉查

¹¹⁰ Frei, "The 'Literal Meaning' of Biblical Narrative in the Christian Tradition," 130.

¹¹¹ Frei, "The 'Literal Meaning' of Biblical Narrative in the Christian Tradition," 132-33.

¹¹² Frei, "The 'Literal Meaning' of Biblical Narrative in the Christian Tradition," 133-37.

¹¹³ Frei, "The 'Literal Meaning' of Biblical Narrative in the Christian Tradition," 147.

¹¹⁴ William C. Placher, "Paul Ricoeur and Post Liberal Theology: A Conflict of Interpretations," *Modern Theology* 4/1 (1987): 45-46.

來說，李克爾的「實在論」並不會比林貝克強。柏拉查甚至指出，李克爾是在提倡：「聖經敘事是指涉我們的存在，那麼，關於上帝如何行動或聖經的歷史指涉問題，根本並不會出現。」¹¹⁵ 柏拉查最後表示，他會選取後自由主義神學而放棄李克爾的思想。他相信弗萊及林貝克只是表述不一致，林貝克是容許一種修正了的認知主義（modified cognitivism），而弗萊則認為歷史指涉是一個合法的論題。¹¹⁶ 相反，李克爾因着重視文本的自主性及開放性，最後若將他的文本理論貫徹一致地實踐出來，其結果就是將聖經敘事文本詮釋成人類的不同存在經驗的可能。¹¹⁷ 所以，他因着李克爾的主觀主義而拒絕採納李氏對聖經詮釋的見解。

當然，我們可以用史蒂維亞的說法，認為以上的說法忽略了李克爾在哲學詮釋學的言論裏，承認人能在詮釋過程中，遇到文本以外的歷史實在。¹¹⁸ 但有趣的是，史蒂維亞也在他的書中指出：「他〔筆按：李克爾〕所做的，在我看來，是指向一個更真切的後現代範式轉變。在那裏，實在是在我們局部、有限、和歷史的觀點的光照下被指涉的……我們可以作真理的宣稱，但它是被我們的架構所限制的。」¹¹⁹ 如此，它是一個被限制的文本實在。令人驚訝的是，范浩生早期也認為李克爾的思想將聖經約化為主觀的自我認識。¹²⁰ 他也承認李克爾的思想是看重詩歌、故事的開放性及可能性，多於歷史的實在性。他甚至坦承李克爾的「見證」觀念，雖然可以讓讀者經歷主觀的實在性，但也不能說是

¹¹⁵ Placher, "Paul Ricoeur and Post Liberal Theology," 45.

¹¹⁶ Placher, "Paul Ricoeur and Post Liberal Theology," 48.

¹¹⁷ Placher, "Paul Ricoeur and Post Liberal Theology," 49.

¹¹⁸ Stiver, *Theology after Ricoeur*, 217.

¹¹⁹ Stiver, *Theology after Ricoeur*, 212.

¹²⁰ Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*, 141, 159, 181, 236, 251.

保存了其中實實在在的事件。¹²¹ 因此，他自己也注意到，可以利用李克爾的思想，並認為李克爾有資源將文本的開放性和其歷史實在性連合起來。但是，這見解會是對李克爾思想解讀的少數派，並且只是他的「相信」。¹²² 這種不穩定的「相信」如何能完全突破後現代語言轉向的挑戰，實在令人疑惑。

另一方面，林貝克利用弗萊的思想，強調今天的教會惟有追求聖經的「字面意義」，才能面對後現代情況給它帶來的挑戰。¹²³ 在弗萊的思想裏，若用於福音故事上，字面意義其實是指我們要將詮釋留心於耶穌這個人的描述及故事的布局上。¹²⁴ 他解釋道，聖經敘事的字面意義不是任意的解釋，反而是承認福音是一種實在式的敘事（*realistic narrative*）。在實在式的敘事中，故事的描述會將自身「見證」的救贖歷史的實在展現出來。¹²⁵ 他更深信他的立場其實不只是關乎文本內涉，更是在指涉上帝的話，雙重地具有歷史的和文本的指涉能力。¹²⁶ 更有趣的是，肯辛亞（George Hunsinger）解釋弗萊有關信仰與福音敘事實物指涉（*ostensive reference*）的關係，是一個在文本裏以信心來解讀的「真實」：「弗萊不是宣稱福音敘事沒有作出實物指涉，他只是宣稱，福音敘事所作的實物指涉，不能讓我們有獨立認知途徑（*epistemic access*）通往或擁有，除信仰以外可有根據地確立其事實性的客體。換

¹²¹ Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*, 281-82.

¹²² Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*, 286.

¹²³ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 119.

¹²⁴ Hans W. Frei, "Theology and the Interpretation of Narrative: Some Hermeneutical Considerations," in *Theology and Narrative*, 112.

¹²⁵ Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1974), 181.

¹²⁶ Hans W. Frei, "Response to 'Narrative Theology: An Evangelical Appraisal,'" in *Theology and Narrative*, 209.

言之他宣稱，它們作出的實物指涉，是耶穌基督展現的奧秘，這指認／身分是它們所描述的。」¹²⁷ 如此，它同樣仍然是一個被限制的文本實在。但它的「唯信」又不是毫無章法的「盲信」，它的「信」是基於從敘事的布局而來的「字面意義」。我們甚至可說，弗萊有關敘事同一性的論述，與李克爾是相似的。¹²⁸ 如此，後自由神學與范浩生強調神劇的布局及劇本帶來的實在性論述，似乎分別不大。

或許我們可說，范浩生最不滿林貝克的地方，是其詮釋理論不能有效展示文本的作者，以致聖經文本成為了信仰羣體自說自話的「實踐」。范浩生在這些地方轉向沃特史托多夫（Nicholas Wolterstorff），以他的言說一行動理論來建立維護作者原意的思想，並反對林貝克的「文化一語言」進路。¹²⁹ 但林貝克在近期，也明言願意接受和特史托多夫的作者原意理論。¹³⁰ 范浩生雖然質疑林貝克這宣稱如何與他在《教義的本質》所提倡的一致，¹³¹ 但若我們依照筆者在上述的討論及分析來思考，則林貝克在其接受作者原意理論後，他的主張其實會更接近范浩生的「正典一語言」進路。

再進一步而言，麥當勞（Neil B. MacDonald）在處理巴特的聖經實在論時，曾批評弗萊的「字面意義」理論，假設了不需在文本以外，也不需要基本的信念，便能足夠連合聖經與歷史實在，其實是一個不

¹²⁷ George Hunsinger, "Afterword: Hans W. Frei as Theologian," in *Theology and Narrative*, 266.

¹²⁸ 參Hans W. Frei, *The Identity of Jesus Christ* (Eugene: Wipf & Stock, 1997), 132-40。

¹²⁹ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 11. 參Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical reflections on the claim that God speaks* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995)。

¹³⁰ George A. Lindbeck, "Postcritical Canonical Interpretation: Three Modes of Retrieval," in *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, ed. Christopher Seitz and Kathryn Greene-McCreight (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 49-51.

¹³¹ Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, 167.

能成功的夢想。因為，我們縱然能以敘事身分（*narrative identity*）描述某事物的存有本質（*essence*），卻並不能代表他／它是存在（*exist*）的。他也指出，即或我們加入言說一行動理論的元素，亦不會改變這困境。¹³² 他轉而建議我們應效法巴特，坦承聖經確實開啟了一個奇異的新世界，它的歷史是一種「別樹一格的歷史性」（*sui generis historicity*）。¹³³ 他這說法也有趣地折射了范浩生及林貝克的理論存在着的限制。赫特（*Trevor Hart*）亦提醒我們，即或強調作者原意，但我們的解讀在詮釋學的嚴厲質疑下，根本仍不能超脫讀者的主體性及幻想性，作者原意並不能救我們脫離後現代語言轉向帶來給我們的限制。¹³⁴ 文本仍會如李克爾指出的一樣，充滿多元的聲音。¹³⁵

最後，筆者舉一個例子來說明這種困惑：范浩生主張以「聖經式思考」（*scriptural reasoning*）來讓三一上帝的「自身溝通行動」展現出來，並且相信這「思考」是依賴「正典」的解讀來建構的。但我們可以很快地發現，除了基督徒外，猶太教徒及穆斯林其實都相信自己是實踐着「聖經式思考」的，並從聖經的解讀來建構他們對神聖實在的認識。但正典文本向他們開啟了一個與基督教截然不同的神聖實在，這樣我們便要問，范浩生的神劇及其「文本內涉」如何可被看為不是認信的（*confessional*）——若不至是唯信的結果呢？它所論述的神聖實在，其實在性如何可以利用「正典一語言」進路，與這些不同的詮釋比較？還

¹³² Neil B. MacDonald, *Karl Barth and the Strange New World within the Bible: Barth, Wittgenstein, and the Metadilemmas of the Enlightenment* (Carlisle: Paternoster, 2000), 106-107.

¹³³ MacDonald, *Karl Barth and the Strange New World within the Bible*, 107-108.

¹³⁴ Trevor Hart, "Imagination and Responsible Reading," in *Renewing Biblical Interpretation*, Scripture and Hermeneutics series vol. 1, ed. Craig Bartholomew, Colin Greene, Karl Moller (Grand Rapids: Zondervan, 2001), 328-29.

¹³⁵ Paul Ricoeur, "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation," in *Essays on Biblical Interpretation*, ed. Lewis S. Mudge (Philadelphia: Fortress, 1980), 75.

是它們彼此是不可共量的（*incommensurable*）呢？如此，范浩生和後自由主義神學一樣，是在基督教信仰下開啟的聖經世界來論述與運作？筆者認為，范浩生是比林貝克鉤勒出一個更細緻的「文本內涉」教義論述，但我們若將實在論及認信主義的問題放在一個更大的處境來考量，則他還有很多挑戰需要應對。

撮 要

後現代語言轉向令神學言說如何指涉神聖實在備受爭議。林貝克及其代表的後自由主義神學，利用維根斯坦的哲學思辯來將神學言說安置在文化一羣體之中，強調聖經敘事的重要性，並且以這兩點來賦予神學言說的合理性。但福音派神學家范浩生卻認為林貝克及後自由主義神學有約減三一上帝的實在性的危險，故提出他認為既能保持上帝的實在性，又注意後現代語言轉向的挑戰的神學建議：正典—語言進路（canonical-linguistic approach）。他並提出以戲劇這隱喻及言說—行動理論（speech-act theory）來擴大聖經敘事的意涵，動態地表達人的信仰表述及三一上帝經世作為的神學及認知意義。本文指出，范浩生雖然強調他的神學乃批判林貝克的神學思想的弱點，但作者從他們受李克爾及弗萊的思想影響中，發現他們兩者有着相似性。筆者認為，范浩生用「正典—語言」理論展示的三一實在，在不信的人及其他宗教的人眼中，與林貝克的「文化一羣體」論述可能並無二致。

ABSTRACT

Postmodern linguistic turn doubts that how we can make a theological discourse that really refers to the divine reality. George Lindbeck and the post-liberal theology suggest that we may utilize Wittgenstein's insight on language to construct a valid theological discourse through the reality of biblical narrative and linguistic community (i.e., Christian community). But, Kevin Vanhoozer worries the post-liberal move may reduce the Triune reality into a mere communal expression of experience. In return, he proposes a canonical-linguistic approach of doctrine for explicating the Triune communicative act. He believes that his proposal can correct Lindbeck's deficiencies of fideism, idealism, and non-realism. But, after a close comparison of both theories in their using of typology, intratextuality, and the metaphor of map, this article argues that Vanhoozer's proposal is very similar with Lindbeck's. The article also find that if we compare Vanhoozer and Lindbeck through two theologians' theological roots of Ricoeur and Frei, in their understanding of text, faith, and reality, we will be aware that Vanhoozer's canonical-linguistic approach cannot advance Lindbeck much in terms of realism.