

後現代與信仰



神思

第
74
期

主題 後現代與信仰



神思

第
74
期

SPIRIT
A Review for Theology and Spirituality
Issue No. 74 August 2007

神 思

第七十四期

二零零七年八月

神思編輯委員會

嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，蔡惠民神父，
黃國華神父，黃鳳儀修女，鄺麗娟修女，蘇貝蒂女士。

封 面

梁鼎章先生 / 梁仙靈女士

「神思」釋 義

劉彥和《文心雕龍》神思篇云：

「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，

我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告

「天主教教育」

目錄

V	前言	編者
1	宗教與後現代主義	柯毅霖著 郭春慶譯
11	道教·探討未來	湯偉俠
19	後現代視野中的伊斯蘭傳統	周傳斌
35	後現代與哲學	沈清松
59	在後現代文化下的教理講授	林康政
79	達文西密碼與後現代	周秀明
90	後現代與傳媒	蕭景路

作者簡介

- 柯毅霖 宗座外方傳教會神父，於香港聖神修院神哲學院教授傳教神學，聖神研究中心研究員。
- 湯偉俠 中國四川大學哲學博士，於香港聖神修院神哲學院教授道教導論，道教聯合會教育協調部主任。
- 周傳斌 回族，山東省平邑縣人，畢業於中央民族大學，民族學博士，現為寧夏大學政法學院教授，伊斯蘭哲學方向碩士生導師，主要研究領域為伊斯蘭文化、回教社會。
- 沈清松 加拿大多倫多大學哲學系與東亞系中國思想與文化講座教授、東亞系與研究所主任，著作良多。
- 林康政 香港教友，曾任職於香港教區禮儀委員會及教區教理中心，從事信仰教育與教理編寫工作，於香港聖神修院神哲學院教授教理講授學，著有《教理講授十講：教學理論與實踐》等書。
- 周秀明 香港教友，畢業於香港聖神修院神哲學院，羅馬傳信大學哲學學士及神學學士，從事信仰培育工作。
- 蕭景路 香港教友，香港天主教社會傳播處副主任。

前言

「後現代」一詞為今日的人並不陌生，在藝術、文化、哲學、宗教的領域裡出現更頻密。至於「後現代」的意義是甚麼，似乎有不同的領會。本期《神思》就以「後現代與信仰」為主題，探討後現代與信仰的關係。除了天主教的學者外，我們也邀請了道教與伊斯蘭教的學者講論後現代對他們信仰的影響。

柯毅霖神父的文章認為「後現代」很難下定義。它是一種「心態」，也是一種「氛圍」；它反對現代主義，但本身卻是多元、複雜、矛盾、虛浮、混亂的。它的正面是克服現代理性、科學和思想型態的炫耀，它的負面是有衰落、虛無主義和死亡的傾向。對基督宗教而言，後現代以它的多元性及相對性向基督教義挑戰，但同時基督信仰以福音的喜樂挑戰後現代灰暗的悲觀，更滿足人心深切的渴望。

湯偉俠博士一文提出道教在後現代的前提是從教育信仰、培育人才入手。他提倡「道化教育」，內部要精誠團結，外面要與其他宗教互動，取長補短。道教在後現代所扮演的角色包括：設建倫理以穩定社會，反對戰爭以維護和平，增進文化交流，提供解決生存問題的智慧，與自然和諧相處，對環保有貢獻，對新世界科學有啓迪。若能發揮上述角色，道教有希望成為世界宗教。

周傳斌博士的文章指出後現代是「現代性」的一部份，只不過是批判性、顛覆性的那一部份。伊斯蘭傳統雖然受到現代性的壓迫，卻能獨立於現代性之外。它提供「向後看」，把「當前」(present)根植於傳統中。它看到理性的有限，必須與神聖源頭（造物主）交流。在承認真主絕對獨一的前提下，伊斯蘭傳統一直保持著其「神聖性」，而拒絕現代性的「世俗化」。

沈清松博士一文認為後現代除了對現代性的質疑、批判、否定之外，也包含了正面的價值與視野。其中對多元他者（multiple others）的開放、關懷、慷慨，將是今後人類的倫理生活原則與價值泉源。後現代欲走出二元對立思考，卻帶來嚴重的相對主義。作者主張在多元的微世界（micro-worlds）、文化世界、與宗教世界中，不斷進行「語言習取」（language appropriation）和「外推」（strangification），各說對方可理解的話，達致互相理解，互相豐富；不但解決後現代多元分歧與相對主義的困境，更使人走出自我，朝向多元他者的慷慨生活。

林康政先生的文章先分析「後現代文化」的意義，及其對教理講授工作的影響，繼而論及教會對後現代文化在教理方面的回應。信仰培育工作者要持守「正」與「反」的平衡態度，一方面要關注後現代文化所反映的人性、文化與社會的需要，好能以多元的福傳方式，引領人接受福音；另一方面，也該意識、避免、並糾正後現代文化對教理講授所做成的偏差，不致淡化或異化福音的喜訊。

周秀明先生一文先簡介《達文西密碼》的內容，指出其成功的原因，發掘隱藏在該小說背後的後現代主義。《達文西密碼》對耶穌人性的描述，對教會形象的扭曲，對歷史的重新詮釋，對傳統的顛覆等，都直接或間接把後現代主義的面貌勾劃出來。該小說的流行，也反映人對宗教的無知，基督徒必須在慕道培育上多下工夫，便會發覺後現代思潮並不可怕。

蕭景路女士的文章是訪問兩位資深傳媒人士的輯錄。陳志雲先生認為在後現代的環境下，傳媒越來越「窄播」，越來越個人、無厘頭、形勢混亂；傳媒必須亂中求存，尋找定位，堅持原則。朱順慈博士看出後現代是對傳統的大論述進行反思，甚至不再信任；在傳媒中，減少直線（linear）發展，改用很多影像，無厘頭混雜在一起，由觀眾自

已去重整，找尋意義。用形式去影響內容這種趨勢，也正在印刷傳媒出現。

本期得到郭春慶神父幫忙翻譯，我們衷心感謝他的慷慨。

Contents

- V** Foreword
Editorial Board
- 1** Religion and Postmodernism
Gianni Criveller, P.I.M.E.
Translated by Gregory Koay S.J.
- 11** Taoism and the Future
Tong Wai Hop
- 19** The Tradition of Islam in the light of
Postmodernism
Zhou Chuanbin
- 35** Postmodernism and Philosophy
Vincent Shen
- 59** Catechetics within a Postmodern culture
Andrew Lam
- 79** *The Da Vinci Code* and Postmodernism
Chau Sau Ming
- 90** Postmodernism and the Media
Dominica Siu

FOREWORD

The word “postmodern” is no longer strange to our ears. It is particularly common in reference to art, culture, philosophy and religion. There are differing opinions on the actual meaning of the term. In this present issue of *SHENSI/SPIRIT*, on Postmodernism, we discuss the topic of postmodernism and faith. Apart from Catholic scholars, we have also invited a Taoist scholar and an Islamic scholar to discuss the influence of postmodernism on their respective faiths.

Fr. Criveller discusses the difficulty of defining “postmodernism”: it is at the same time both a “stance” and a “milieu”; it is set in opposition to “modernism” but is itself pluralistic, complex, contradictory, ambivalent, confused. Its positive side is the overcoming of the illusion of modern rationalism, science, and structures of thought. Its negative side is its tendency towards decadence, nihilism and death. With reference to Christianity, postmodernism uses pluralism and relativism to challenge Christian doctrine. At the same time, however, Christianity uses evangelical joy to challenge the dismal pessimism of postmodernism and to satisfy the deepest longings of human hope.

Dr. Tong Wai Hop sees Taoism engaging postmodernism through faith education and the fostering of human talents. In extolling Taoist education, he says that internally it demands sincere union, while externally it interacts with other religions, accepting what it finds positive in them while complementing what it finds lacking. The role of Taoism in postmodernism includes:

the strengthening of ethics to stabilize society, opposition to war and the preservation of peace, the promotion of cultural exchange, contributing to the wisdom that seeks to resolve the riddle of existence, living in harmony with nature, contributing to environmentalism, offering enlightenment to contemporary science. If Taoism can develop this role, it can be hopeful for world religions.

Dr. Zhou Chuanbin suggests that postmodernism is a part of “modernism” but is that critical and subversive part. Although the tradition of Islam has experienced the pressure of postmodernism, it has nevertheless remained independent, standing outside postmodernism. Islam promotes a certain retrospection in order to root the “present” within tradition. It is necessary to be in dialogue with the Sacred Origin, namely the Creator. In recognizing the premiss that the true God is one and absolute, Islamic tradition continues to maintain its sacredness and to reject modern secularization.

Dr. Vincent Shen suggests that postmodernism, apart from its doubt, criticism and negativity, does possess positive values and perspectives. Among these positive aspects, he enumerates an openness, concern and generosity towards multiple others. These values will be the source of the values and principles of humanity’s future morality. Postmodernism seeks to transcend dualism by a serious relativism. The author insists that, in the pluralistic micro-worlds, cultural worlds and religious worlds, there is an ongoing “language appropriation” and “strangification” allowing the expression of every opposing theory to reach mutual understanding and enrichment. This will not only resolve the pluralistic

discrimination of postmodernism itself and the constrictions of all relativisms. It will also allow the human person to become self-transcendent and oriented towards a pluralistic benevolent lifestyle

Andrew Lam's article begins from an analysis of the meaning of "postmodern culture" and its influence on the work of catechetics. The author then goes on to discuss the church's catechetical response to postmodern culture. One who works in the area of faith education must maintain a balance between orthodox and counter positions. It is necessary to be concerned about the needs of humanity, culture and society upon which postmodernism casts light. This will give rise to plural forms of evangelization, facilitating the reception of the Gospel. On the other hand it is necessary to recognize, avoid and correct the distortions which postmodern culture can infiltrate into catechetics, so that there be no watering down or alienation of the Gospel's good news.

Chau Sau-ming first offers a concise summary of the contents of *The Da Vinci Code*, suggests the reason for its success, then investigates the book's hidden core to show its underlying postmodernism. *The Da Vinci Code's* description of Jesus' humanity, its perversion of the phenomenon of the Church, its historical revisionism, its subversion of tradition and so on – all of these directly or indirectly reveal the face of postmodernism. The popularity of this novel illustrates a general ignorance of religion. A greater effort has to be made in catechetical instruction to ensure that Christians realize there is nothing to be afraid of in postmodernist thought.

Ms. Dominica Siu's article is based on interviews

with two persons highly knowledgeable in media affairs. Chan Chi-wan suggest that in a postmodernist environment, media becomes ever more straitened and individualistic, absurd, confused. Media should seek order in the midst of confusion, try to take a stance, confirm its principles. Dr Chu Shun-tsz sees postmodernism promoting opposition to traditional discourse, even lacking trust in it, decreasing its linear development, making use of many images jumbling everything together in an absurd confusion while leaving it to the audience themselves to put things together and seek the meaning. A discourse method which uses form to influence content is already current in printed media.

We are grateful to Fr Gregory Koay S.J. for his generosity in translating for this issue.

宗教與後現代主義

柯毅霖著
郭春慶譯

後現代情況

「後現代」可以把它不是什麼來描述：它不是現代。「它不是現代」意義何在？後現代是現代主義的結果嗎？抑或現代主義的餘波？後現代主義是現代主義的發展？還是它的否定？抑或是現代主義的離棄、替代？它是現代主義後期的一種形式？後現代主義是這一切的總和嗎？

我在這裡把後現代那術語假設為名詞及形容詞，包括了後現代主義及後現代性。前者可被看作超越現代主義的理智發展，後現代性指出繼承「現代性」時期的歷史階段，按照湯因比(Arnold Toynbee)及其他人所提供的方案。

「現代主義」這詞所暗示的現代性及其假設，是人類情況的明確解放和不能更改的過程，經已被自己多次的失敗而破碎，別無選擇，祇好叫這現象後現代，因為無論什麼比現代性耐久，以語文的定義，就是後現代。後現代表達多人抗議的呼聲，反對現代主義假裝為人類精神及歷史的最終範疇。

「後現代」的意思因人而異，所以很難下定義。超過一種明確的思想動向，後現代可用「心態」、一種「氛圍」解釋，其中不同的策略或方法共存及重疊。因此，後現代思想注定是多元、複雜、矛盾及虛浮的。「困惑」、「破碎」及「混亂」都是形容後現代情況的有關字眼。

後現代藝術

七十年代初期，後現代建築師對現代建築的嚴厲批判帶領思維的潮

流，而其他藝術、文化及科學科目的眾多倡導者會不久跟隨。後現代建築師不祇擁護方向的改變，更完全拒絕現代建築學，它的主要文章是傳統的毀滅，強功制的更新，功能主義的信條。現代建築學遂淪為官僚制及極權主義的同謀。不過，後現代藝術被人指責為衰落及虛無主義；風格及法典的混雜；乏缺深度和高舉膚淺。

後現代科學

後現代宣稱科技發展荼毒人類，達到地球未來的可能受危害的程度。有人號召擯棄現代科學，回歸自然。生態學成為眾多後現代人的「思想體系」，他們不再夢想未來的世界，寧可悲嘆世界的「昔日輝煌」，那時仍未因人類操控而污染。在後現代時期，保守比改變要好些，大自然的綠色比改革的紅色更可取。由於迫在眉睫的核子及生態威脅，新世紀開始的人相信也許沒有未來。

後現代科學家的一種宣稱，現代西方科學知識是受文化影響，而量子論提供一種理解現實性質的全新方法。數量物理學向世界的唯物觀挑戰，闡述我們所看到及體驗的並非零碎的物質，而是生活的能量理論。在量子論中沒有所謂客觀的現實。相反，旁觀者不但變成過程的一部份，他或她導致所觀察的。我們都在參與性的宇宙內，而按照量子論的某些提倡者，我們創造自己的現實，我們是創造的主人。其他量子「科學家」擴展「整體意識」的概念，達到參與性宇宙的模式。給予和接受、觀察和被觀察的過程使關係成為共同創造宇宙的中心。

後現代哲學

《後現代情況》是法國哲學家利奧塔德(Jean-Francois Lyotard)一本小書的標題，該書於 1979 年問世，並把後現代主義放入哲學爭辯的論壇。按照利奧塔德的說法，後現代性的特徵在於對歷史的「宏大敘述」

的懷疑。但是，思想體系所描述、導致人類掌管自然的進展，基於個人的本性權利的人類解放的理想已慘敗了，遺下我們這個玷上非理性主義、憂慮及失望的時代。後現代思想家，像他們現代的先驅，已拋棄了現代盛行的知識論原則，即認為語言及其所表達的世界之間具有「一致性」的原則。因此，後現代者已放棄追尋普遍性及客觀的真理。

在描述後現代情況中，Gianni Vattimo 建議採用「弱勢思想」(weak thoughts)以對抗所有不正當的、過時的「強勢思想」(strong thoughts)的虛飾。弱勢的思想可以被界定為一種立場，只要此時此地是有用的，就有人持守它。這種立場也許無益於他人，也許無益於明天，正如利奧塔德曾經表達：「我們沒有傳遞訊息，並不肩負真理，或帶來啓示，亦沒有為沉默中的人代言。」如果現代意識形態是革命的及不容忍的，弱勢的思想就代表為自由的呼喊、容忍、明智的相對主義及和平主義。但按照 Pier Angelo Rovatti 的說法，「弱勢的思想」，後現代主義的核心，已帶我們進入了「衰落的本體論」(ontology of decline)時代。艾柯(Umberto Eco)的「後現代」小說《玫瑰之名》(*The Name of the Rose*)有效地描寫：「那些熱愛人類者的使命，就是讓人嘲笑真理，讓真理發笑，因為唯一的真理就在於學會使我們擺脫對真理的瘋狂激情。」後現代知道虛無主義的結局，由作家像薩特(Jean-Paul Sartre)所期望，後現代的人似乎放棄任何意義的基礎，向著不可知、虛無及死亡航行。

後現代政治

現代性浸淫於盲目信從啓蒙的理性，那已解放的主義系統及科學的無限進展，引伸出不同的思想系統和科學的無限的進步，產生不同的極權主義、政治專制及環境毀滅。解放的理性、意識形態及科學都是新的現代性「世俗宗教」，逼使夢想成真。無論對於人類，還是就其社會及生態學的意義而言，這模式的代價是非常昂貴的。

政治的後現代性誕生於 1989 年 11 月 9 日的柏林：柏林牆的倒塌，象徵着最後現代意識形態：馬克思共產主義的崩潰。共產主義在 1989 年的崩潰，實際上是現代性的結束，「因為遭到崩潰的，正是最堅定的實踐現代性的嘗試；然而它失敗了。它的失敗如同它的嘗試一樣喧鬧。」(馬克思主義社會學家保曼 Zygmunt Bauman 的著作 *Intimations of Postmodernity*, 1992)。

很多人認為自由派的資本主義已贏得全球的勝利，但即使資本主義亦呈現出弱點：貧富懸殊已到達不可容忍的程度；環境已到欲罷不能的地步；消費主義正使很多人，尤其青年，走向沮喪及虛無，不久，後現代性會包括後資本主義。

後現代宗教

後現代宣稱思想體系確定的結束，正在尋覓新方向。其實，後現代社會絕對不是後宗教的時代，正相反，現代性故弄玄虛，把談論天主變為無相干之後，後現代性正在見證宗教感的復興，這本來被認為是隨着天主之死的宣告而死去了。在六十年代，激進的神學家發展了「天主之死」和「世俗之城」的神學。他們追隨馬克斯主義，預言「神聖的黯淡」，但是宗教的衰落並沒有出現，反而有宗教實踐的擴展。但是宗教的復興不是基督教的復興，或者超越的天主重返人間，亦非返回傳統的基督徒聖堂及機構性的宗教。相反，後現代經常和後基督教相提並論，意在表達基督教已失去影響傳統基督徒地區，例如歐洲和北美的中心角色。

作為批判現代性的啓蒙基礎，和宏大故事的衰落，後現代主義為後世俗返回宗教打開矛盾的空間；為返回形上的神學。現代性崩潰的宗教結果是雙重的；兩個可能祇是明顯地根本不同，甚至彼此對抗的結果。

一方面是宗教的原教旨主義，在全部有組織的主要宗教內外都會出

現。宗教的原教旨主義對現代和後現代皆反對，他們所持守的宗教態度不單是激進的反現代，甚至要返回前現代。由於現代性已破滅，原教旨主義者似乎提倡回到去前現代，甚至抗拒基本並重要的成就，如良心的自由、人權和國家對宗教的不偏不倚。宗教的原教旨主義及後現代具備非理性主義作為共同特徵。

非理性主義亦是第二個對現代性崩潰的主要核心：那股廣濶、混亂、混合宗教精神的澎湃復興，填補現代失敗所留下的真空。這種非理性的宗教從神話魔術去到占星術的星宿及符號象徵。這種宗教復興的基督因素簡化為基督靈知論：基督的救贖變成提升人性心靈的玄奧及認知過程。人類潛能及超心理學的不同擴展方式可在新紀元的繁雜星雲及新宗教找到。後現代主義的多元主義、它放棄宗教信仰的普世性、必須及理性的基礎，內在地相對化任何宗教的聲稱。新紀元和其他新宗教利用後現代拒絕意識形態及傳統的宗教機構，關心環保及健康。

後現代的宗教原教旨主義

近代原教旨主義反對後現代情況，瞄準後現代的弊病，像語文的模糊、衰落、宗教及倫理的多元、相對及混合主義，消費者的個人主義。不過，宗教原教旨主義順應某些懷舊傳統的後現代的實例，像拋棄聖經的歷史批判文字學；拋棄理性討論；拋棄宗教信仰及公共政治之間的分別；平民主義。正如 Geoff Boucher 所闡述：「後傳統原教旨主義」並非標明回去正統的傳統主義，反而是選擇性的重塑傳統主義。這種後現代原教旨主義，基於意識形態的後傳統主義，被改為宗教政治的策略，在荒謬的世界中提供意義，藉著反對現代性及其「後現代虛無主義」的結局。

當社會的結構，特別紮根它的倫理基礎坍塌時，難免渴望返回熟悉及安全的，然而「舊倫理秩序原本並非原教旨主義的...只是舊秩序」

(Kramer and Alstad, *Masks of Authoritarian Power*, 1993, 66 頁)。

原教旨主義對舊秩序的定義是和諧美滿的，因為它尋覓對抗後現代世界的變化不定。回歸舊秩序的幻想滋潤原教旨主義的方案。

在美國現時的行政工作(喬治布殊)由「後現代」宗教團體支持，像有勢力的「再生基督徒」同時是以下的：熱誠傳道員；非常有效的傳媒操作者；聖經原教旨主義者；反對現代科學理論的；反共產主義及反史太林者；超理性的民族主義者；政治的保守者及右翼份子。

按照 Meera Nanda 的想法，後現代原教旨主義可從那些「運用後現代邏輯拆卸自然科學的宗教政治運動，爲了維護他們用天主、聖神及其他超自然力量，作爲合法的科學解釋...其實，印度教和伊斯蘭教徒以狂熱來堅持他們自己的權利，因爲它和反殖民及反西方的言辭混淆不清。」這些運動反對自然主義的世界觀，和熱衷於堅持他們的神聖科學。

原教旨主義正在世界發展，在宗教的覆蓋下，原教旨領袖宣稱具備迎合個人精神需要的特權。在傳媒技術無孔不入的社會裡，原教旨領袖達到心理操控跟隨者，其中很多發覺藉依附領導的倫理定義如釋重負，對是非善惡似乎瞭如指掌，他們不用再和內心複雜的思慮搏鬥。

原教旨主義吸引那些不能處理多樣及其他事務，或只是生活沉悶和沒有想像力的人，並透過有效的權力機制，給予他們管理及意義的承諾。個人因震驚寄望一位智慧、全知的領袖引導及保護他們而受安慰。情緒安定、至深的人性渴望、和理想化奉獻來增添生命的意義，這些需要驅使人參加理想主義的運動，這些組別都是有害或被非理性和反社會教條及行爲所玷污。正如 Fanita English 所稱，渴求刺激、奉獻、熱誠及需要卓越都由原教旨領袖大量提供(Fanita English, "The Lure of fundamentalism," In *Transactional Analysis Journal*, vol.26, no.1, 1996, 23~30)。這種熱切參予理想主義的渴望很容易被原教旨運動利用，自稱

宗教授權和被一位自信、似乎仁愛的單親/領袖，以他/她熱誠的召喚在靈修的立場下掩飾權力慾。

冷戰之後(1989)宗教原教旨主義在全世界有上升之勢，在所有重要宗教政治運動中，無一宗教或地區例外，最明顯的例子可在伊斯蘭原教旨主義內找到，它影響所有回教徒國家，尤其亞爾及利亞、蘇丹、埃及、土耳其、伊朗、伊拉克、印尼。但伊斯蘭教佔少數的國家亦嚴重受影響，就像在美、英、法及其他國家所見的。激進回教徒採取世俗民族主義的思想形態因素，來產生唯一可被稱為教士法西斯主義。原教旨組織亦可在其他重要宗教中找到，例如希伯來教、基督教、印度教、佛教。

後現代宗教的新紀元

為後現代人來說，新紀元提出了「範型的轉移」，一種新的全人的角度，萬事萬物之間的互相關連和整體的概念。作為科學方法的基礎，那以理性、分析和批判的知識退讓給由非理性經驗而來的直覺知識。運用理性不再給新紀元跟隨者深刻的印象，他們認為依賴邏輯和理性是缺乏精神的啓迪。

後現代與新紀元都假設信仰比經驗次要；它們的存在基於它們是否有用，是一種選擇而不是真理，兩者價值相等。新紀元提出「從自己內在」找尋解決方法，因為，根據新紀元跟隨者的說法，「唯一的出路在內在」(the only way out is in)。

就像後現代，與其說新紀元有清楚界定的教條或組織，不如說它只是一種「心態」(mood)，或者一種「氛圍」(atmosphere)，一種在後基督社會浮現，對新文化模式的隱喻。

很多人覺得傳統基督教會在面對新的存在問題時，無法提供合適的答案，反而那些小團體似乎能給人一份歸屬感，一份在傳統宗教、文化或者政治組織中失落的歸屬感。在這個步伐急速的後現代社會，每樣

事物都被急速地消耗，新紀元給予人能力的強烈經驗，比較基督教會傳統的教導更加吸引人，後者令人覺得被一套複雜的教條和沉悶的生活所壓抑。

基督諾斯替派(Christian Gnostics)的人相信耶穌自己透過啓蒙才獲得「基督性」(Christhood)：他是「偉大的受教者」，藉着提高他的「基督意識」(Christ-consciousness)，將自己「調適」為宇宙基督。救贖是透過神秘知識而來，只會給予那些受教者。新紀元信徒像諾斯替派一樣，用了基督教的名詞與象徵，但所教導的內容卻跟傳統基督教義不相符。

新紀元宗教信仰源於四個元素的總和。首先是猶太基督宗教傳統，新紀元從這傳統取得所用名詞，並以成爲其替代者爲目標。第二個元素是反西方科學的形式中稱爲量子科學，實體就是能量。第三個元素是秘教的、超自然的、和諾斯替傳統。第四個元素包括宗教混合主義和相對主義。

「科學」與宗教的全人論是新紀元的基本教條。創造與受造的現實、人與自然、神與受造物，全部無須分別，他們之間的分別只是幻像。最終統一原理可以裝扮成歷史上的各種不同的具體物質面貌。所有大宗教的啓導者如耶穌、佛陀、克里修那、老子、穆罕默德、瑣羅亞斯德等等，所教的都是同一個「一」的經驗。有很多途徑可走向那唯一真理，很多方法與「一」合一。所有的分別都只是外在和表面的。真理可透過不同的途徑和媒介來揭示。沒有一個人、集體、或者教會擁有真理的專利權，這態度與後現代的思想是共通的。

新紀元採納了古代的泛神論：每樣在宇宙的事物、植物和人類，都是那神聖本質的一部份。「萬物都是神。你是神。我是神。」祇因無知阻擋我們認識我們的神聖真相。人要用新的意識去克服誤解與無知。他/她的意識必須改變才能明白我們不是被限定的。冥想、通靈、接受啓蒙

等方法都可帶領人對高級的我有更高層次的認知。通靈，意即與能量接觸，容許人成為「通靈者」及精神訊息的傳遞者。

新紀元有自己對耶穌基督的理解，耶穌遊歷東方，一個幻想的故事，描述耶穌曾到印度和西藏接受佛教徒的訓練，成為新紀元信徒揭露的「主要秘密」之一。這些全由尼古拉(Nicolas Notovitch)的「發現」：「基督未為人知的生活」(1894)及一位名叫利維(Levi Dowling)的神秘學者的「耶穌基督寶瓶年代的福音」，兩部書都被科學研究所否定。很多新紀元作者已詳述他們的「基督學」，基於把耶穌，祇是人性的器皿，和基督，一個神聖、宇宙及非人的整體。耶穌包括基督原則，完全實現他的基督性。

後現代和中國

後現代社會的踪跡可在香港及中國找到，香港是個複雜城市，具備很多可以描述為後現代的特徵。它是一個分隔的城市，多種背境，過境或暫時的居留；實現夢想和希望失落；剝削身份。香港經常是移民、政治迫害、經濟困厄的難民城市；經常祇是暫時或受殖民權力採控。這國際金融中心現時以投資及股市致富。香港享受高層次的傳媒系統，亦是時髦的城市。不過仍有「後現代」疾病的驚駭跡象，像污染、沮喪，及對未來的恐懼。很多香港人，中國人和外僑，都缺乏一種身份及民族根源的深感。在香港本土，或中港、或香港和其他國家之間，多數的家庭早已分離。無論香港本地，往中國或諸國，經常人流如潮，「一國兩制」可能反映社會和政治地位的基本動盪。

同樣實況可以在臺灣找到，不過，也有唯獨屬於那島的特徵，不能在這裡充分地處理。

中華人民共和國政府目標在國家全現代化上，但後現代主義在中國有幾件事，例如意識形態政治的崩潰；傳統民間宗教；各種原教旨派

別的擴展；基督教派的增長被視為迷人的新宗教。

某些中國學者和知識分子對後現代思想有興趣，在馬克斯思主義仍被看作官方思想體系的制度中，而它被強加於教育所有層面，後現代思想提供它們不同的新觀點。以後現代主義他們有了批判馬克斯及科學主義的工具，並超越二者去思考。後現代思想，以它對科學中的教條體系及徹底信念的批判，為中國很多知識份子打開一扇窗，朝向宗教新的及不同的洞察力。也許這會從思想的控訴引致宗教的解放，因為很多知識份子把宗教，尤其基督教，看作不是前或反科學性的知識，但反而似人類貴重及複雜的現象。

結論

後現代是個矛盾及複雜的現象，顯露出正負的兩方面，正面是克服現代理性、科學和思想形態的炫耀，後現代主義的負面是它的現代晚期的展望，它對衰落、虛無主義及死亡的傾向。

後現代向基督教義挑戰亦被挑戰。後現代用它的多元性及相對性向基督教義挑戰，不但事實上，而且權力上，在國家、文化和社會前。在公眾論壇中，基督教義不能夠被公認為真正的宗教。天主的存在與否被認為同樣是可有可無的選擇，在多元及相對的後現代情況享有同樣無相關的可信。有關天主存在的理性討論並不吸引後現代的男女。

基督教義以福音的喜樂挑戰後現代灰暗的悲觀，這福音不但是理性的，而且是靈性及具體的，滿足人心深切的渴望，亦激發、顛覆及挑戰它們。

道教·探討未來

湯偉俠

二十一世紀已經來臨，讓我們一起思索道教信仰的前景與未來。筆者從實事求是地對它的未來試作初步探討。

A. 道教信仰要在後現代扮演重要角色的前提是什麼？

道教信仰要在後現代的世界舞臺，扮演重要角色的前提條件是什麼呢？一言以蔽之，就是通過自身的反思和演進，重新詮釋適合時代的教理教義，實現傳統道教信仰的道德觀現代化轉型，與當代突飛猛進的高科技社會相接軌等等。

從世界各大宗教的歷史看，它們歷經時代的巨大演變而生存下來，並取得進一步發展，這表明了宗教信仰有特強的適應社會變化與相互協調發展的能力。道教也是如此，至今已有近兩千年的歷史，以現實的態度，隨著社會的變遷而曲折發展，或盛或衰，生存至今，其適應力之強是不言而喻的。

近兩千年來道教發展過程中至少作了三次大的演變，一次是魏晉南北朝時代，一次是金元時代，一次是近代（正在進行之中）。總結前兩次：每次都使道教信仰再度青春煥發，出現新的活力，觀念的大轉變，思維方式和行爲方式的重新塑造，在組織制度上的革新，傳播方式以及科儀上的創新等等，都有輝煌的成績；至於最近這次，有些問題急待探討：

1. 人能弘道，非道弘人

針對這一問題，首先該從教育信仰和人才建設入手。人才的培養，高道的輩出，這是關係著道教信仰興衰存亡的關鍵所在，決不能等閒視之！香港道教聯合會提出「道化教育」的宏偉藍圖，這是一個非常有意義的口號，值得我們高度重視。按筆者的理解，「道化教育」不僅是：

「惟道是從¹，以道為宗」道是自然規律，也是信仰的源頭；

「孔德之容²，以德為化」用道德教化世俗社會；

「專炁致柔³，以修為教」更直接的任務是以道為教，身教重於言教，戒妄言；

「以正治國⁴，以仁為育」培育正義優秀人才。

教內如果沒有一大批弘道傳法的人才，即使花費巨額投資把宮觀修得富麗堂皇，也是守不住的。因此，對道教來說，當務之急不是花大量的錢去修築宮觀，而是必須把精力和財力投到「道化教育」中去。

2. 精誠團結，興衰相連

筆者看道教史，道風好壞和道教內部的精誠團結，與道教的興衰

1 《道德經》第二十一章。

2 《道德經》第二十一章。

3 《道德經》第十章。

4 《道德經》第五十七章。

緊緊相連。如何使道教界的內部團結？只要樹立「從容致正」的優良道教軟實力和道風，便能團結道教界的內部和外部團結社會信眾，凝聚人心向道，從而樹立起道教信仰文化的良好社會形象和威信，取得社會理解和支持，贏得更多的信眾。此外，只有道眾的團結，才能發展宮觀的各項建設，使宮觀在團隊合作的氛圍中正常運轉，並從中產生一些有名氣的大宮觀。從歷史經驗看，這種大宮觀和信仰團體，正是孕育高道大德、藏龍臥虎的地方。

3. 「從容至正」與其他宗教互動

道教以「執古之道，以御今之有」⁵的學習精神，秉承道祖「惟道是從，有容乃大，專炁至柔，寧靜自正」的教誨，以寬廣的胸腹吸取種種養料，儘管被人譏稱「雜而多端」，但畢竟建立了一套中國土生土長的信仰體系。佛教傳入後，又大膽學習佛教在理論、組織上的長處，採用活用主義，使道教在理論思維、教理教義方面邁上了新的台階。明清以來，道教漸趨於保守封閉，失去了早年的開放共融和創新精神，面對近代的西學，不再有當年那股熱切學習借用的勁度，於是在理論上難有新的建樹，更勿論建構適應時代需求的新信仰體系。所以，道教應主動與其他宗教文化互相撞擊，取他人之長，補自己之短，則道教信仰文化復興指日可待。

B. 道教信仰在後現代扮何角色？發揮什麼功能？

在達到上述前提條件後，可以篤信道教將在後現代社會的世界舞臺上大演神通，而不僅僅是跑龍套；其原因是經過改進的道教信仰文

5 《道德經》第十四章。

化對人類的生活具特殊的意義，人們可從中找到某些醫治現代社會頑疾的妙方。分析起來，二十一世紀的道教信仰文化將發揮以下功能：

1. 透過倫理建設以穩定社會的功能

道教的宗旨是扶國保民，勸人為善，消災延壽，它具有協調社會、凝聚和認同人際關係的功能。道教講究齊同慈愛，貴生重死，替天行道，濟世度人，倡導服務社會，造福人群，上個世紀以來，傳統美德遭受重創，一些人患了道德冷漠症，甚至不知人間有「羞恥」二字。而「當社會失去了恥辱感時，腐敗就開始流行，什麼事都可能出現一一這時習俗和法規不再受人尊重，平等導致了慫恿，卑鄙和妒忌取代了仁愛。」⁶ 這樣，二十一世紀的道德重建便成為擺在我們面前的一個重要課題。「現代人把道德倫理學變成一種純外在性的社會規範問題，而對人的內在心性理想、對人的生命終極走向缺乏關懷，由此不能為現代人提供充分有效的道德資源。」⁷ 現代倫理的這種不足，或許可由傳統宗教道德的某些因素予以彌補。道教倫理的約束力不僅是一些外在的戒規戒條，而更主要的還是某種深層次的宗教心理活動，它能夠洞察和切入信仰者的內在精神世界，以此左右信徒的行為，使之成為社會互愛的親和力，道教倫理的核心是勸人「諸惡莫作，眾善奉行」，而其規勸的特徵是把行善和人的生命聯繫起來，以「勸善成仙」為主題。

道教生命倫理學則講求內在心性的自我審判，是他律與自律相結合的倫理學。要人通過為善去惡，提高生命的質量，延長生命的時間，

6 (美)丹尼爾·貝爾《資本主義文化矛盾》，三聯書店 1989 年版，第 215 頁。

7 收載《東西方宗教倫理及其他》，中央編譯出版社 1997 年版，第 110 頁。

這樣的道德觀作為後現代道德重建的資源之一是具有開採和持續發展的價值。

2. 反對任何形式的戰爭和恐怖主義，維護世界和平

道教追求長生成仙、健康長壽與強烈地反對戰爭是緊密地連在一起的，道教經典中不乏反戰言論，道教更堅決反對任何形式的恐怖主義，因為在戰爭和恐怖主義狀態下，生靈塗炭，生命朝不保夕，何來長生可言？尤其是恐怖主義，濫殺無辜，造成多少家破人亡的人間悲劇。道教以和平使者的形象調停各大宗教之間的紛爭，充分展示中國傳統宗教的軟實力「和合」精神。和平發展是當代潮流，道教將以其「仙道貴生，無量度人」、「和合為貴」的信仰宗旨為這一浩浩蕩蕩的潮流提供警世信號。

3. 增進文化的交流貫通

二十一世紀的世界文化格局將是多元並存的，互相交流和學習，互為補充，融會貫通，國際間的文化交流必將大為增加。道教作為具有中國文化個性的土特產，將作為中國傳統文化的友好使者出訪世界文化的認識和理解，從而促進文化與世界文化的交流貫通。在歷史上，道教就曾作為中國文化的種子傳播到東亞，比如唐代朝廷派道士攜《道德經》到高麗宣講。上個世紀以來，在國際文化交流的範圍內，又掀起道教文化研究熱，已多次召開有關道教的各種國際學術研討會，道教信仰借助學術的機緣，向世界展示自己的個性、靈氣、精神，不再與世隔絕，而是加強與世界各宗教的聯繫。

4. 啟化人生，調節情感，淨化靈魂

人們越來越清醒地看到，當代社會，人生病態甚多，諸如人際關係的隔膜，孤獨症，自閉症等精神病症。大都是自我心理緊張，精神空虛，理想貧乏，人格認同的困惑，人的本性迷失，捲入物欲漩渦，隨物流轉的異化狀態等等。道教信仰可給需要它的人們提供精神食糧，安頓信眾的精神家園，也可以教信徒們修持生命、淨化靈魂的可操作的道術。道法與道術通過性命雙修（自律與他律共修），將給後現代社會的道教信仰者提供解決生存問題的智慧，使他們擁有一個充實美滿的人生。

5. 與自然和諧相處，為新世紀的環保出謀劃策

近代以來，「征服自然」成為流行口號。「人類取得了如此偉大的成就，以至於『人定勝天』被認為是理所當然，人類今天又遇到了新的危機，證據表明，這次人類的對手還是大自然。大自然並未被征服，而是更加難以捉摸，更難以對付，這是人們未曾想到的。」⁸人類更沒有想到的是，意欲征服自然還帶來環境的嚴重污染，生態失去平衡，臭氧的減少，人類所賴以生存的地球母親飽受創傷，人類從來沒像現在般面臨生態環境惡化所帶來的問題和壓力。

道教認為人與自然是有機的互感整體，人與自然應和諧相處，對自然界的開發應遵守某些道德準則，對大自然應抱有深切的倫理關懷，應充分認識自然界的規律，否則反其道而「妄作」則兇，勢必危害人類自身。道教關於尊重和保護自然的人天觀和生態智慧，發人深

⁸《人類處在轉捩點》，中國和平出版社 1987 年版，第 18 頁。

省，對人類解決生存危機是有重大參考價值的。

6. 對新世紀科學尤其是生命科學的啟迪和善導

道教對自然和人體自身的探索，產生了一系列中國古代的科技成果，事實上，已有一些當代自然科學家在道教中發現了與最新科學之間的某種相似性，並運用聯想方式來解釋當代科學所面臨的新問題。比如在當代科技的理論，一些科學家都借用「道」的理念重新建構科學理論模式。認為「道」與現代物理學中「場」的概念十分相似。

道教十分重視生命，強調「我命在我不在天」，依靠人的自我修煉改變生命存在的數量與質量，人們會進一步在道教中發現對長壽之道有價值的東西，特別是它的某些操作方法諸如氣功、靜養功之類。如新科技不受宗教的啟迪和善導，科學就會被用於滿足欲望，因而必導致毀滅的結果。

以上對於道教在後現代扮演的角色和功能，不能說是全面的，準確度如何，還需拭目以待。然而筆者深信，復興和發揚道教信仰體系，有助二十一世紀為維護世界和平，促進人類進步；與及促進中國的繁榮富強和國泰民安，必能發揮更大的作用。

C. 道教有希望成爲世界宗教嗎？

道教能夠在新世紀成爲世界宗教嗎？從邏輯上推論，經過大刀闊斧改進的道教，作創造性演化，與現代化接軌，便能充分演好上述角色，以最大限度地發揮上述功能，在國際社會事務上一定會產生巨大的影響，那麼就完全有希望成爲世界宗教。

從歷史來說，這樣千載難逢的機遇已呈現在道教面前，就看道教

如何去把握，在道教而言，就是把握「盜機」⁹。在教理教義上不斷推陳出新，形成既合乎現代人口味，又不媚俗，就能夠得到世人的尊敬和承認；宗教的興衰取決於道教是否提供了適應信徒需求的精神糧食。歷史上，道教曾經為當時的人們供給了適合時宜精神食糧，滿足了人們某些要求，受到一定程度的歡迎。

道教在其傳統播導方式是值得檢討的，其所謂「道不言道」，所謂「秘傳」，所謂「非人不傳」，更將自己封閉，何能增加信徒。筆者深信以謙虛的態度，反思道教的宏願和能力，因為一個缺乏面對現實態度的宗教，是非常容易被傲慢和偏見衝昏頭腦。因此，道教的演變和改革開放，是勢在必行。

道教信仰將伴隨著中華民族的復興而復興，將隨同中國的和平崛起而崛起，道教這一中華民族的傳統宗教，它將會在二十一世紀走向世界，成為世界宗教。還讓我們一起為這宏偉目標而努力奮鬥吧！

9 道教《陰符經》要旨。

後現代視野中的伊斯蘭傳統

周傳斌

內容提要：後現代仍然是現代性的一部分，只不過是批判性、顛覆性的那一部分。而現代性是根植于西方基督教傳統的一種業已意識形態化了的並隨著資本主義的全球擴張而滲透到世界各地的觀念形態。本文認為，伊斯蘭傳統雖然日益受到現代性的逼壓，但卻仍然是獨立于現代性之外的、可為思考現代性問題提供鏡鑒一種文化資源。
關鍵詞：後現代 (post-modernity)；現代性 (modernity)；伊斯蘭傳統 (Islamic tradition)

後現代：現代性之反思

要討論「後現代」，就必須首先討論「現代性」。“modernity (現代性)”一詞在西方學者的用法中有三種含義，分別是作為「時期」(period)、「特性」(quality)和「經驗」(experience)。與「現代性」相聯繫的有一系列概念，包括「現代」、「現代主義」、「現代化」和「後現代」等。謝立中討論了這些詞義之間的聯繫和差別（如下表）¹：

1 謝立中：《「現代性」及其相關概念詞義辨析》，《北京大學學報》2001年第5期，25-32頁。

表 0.1 現代性及其相關概念詞義辨析

	modern	modernity	modernism	modernization
	現代	現代性	現代主義	現代化
廣義	當前、時髦	新奇性、飛逝性	永無止境的先鋒主義	成為最新的東西
狹義	17 世紀以來的	17 世紀以來的新文明	17 世紀以來那種新文明的 基本精神	17 世紀以來那種新文明的實現過程

可見，與「現代性」有關的這些辭彙都跟一種歷史分期模式有關，即「現代/古代」的對立。在歐洲的中世紀，對「時間」的理解是由神學提供的，「時間」被看作人類生命短暫性的明證，是對於死亡和死後生活的一種永恒提示。同時，基督教末世論也提供了一種線性不可逆的、無法阻止地流逝著的時間性意識，這種「不可重複性時間」的感覺是現代性得以產生的土壤。在文藝復興早期，已經出現了關於歐洲歷史的三時代分期法：古代、中世紀和現代，而且這三個時代被轉換為價值判斷：「古典時代和燦爛的光明聯繫在一起，中世紀成為渾如長夜、湮沒無聞的『黑暗時代』，現代則被想像為從黑暗中脫身而出的時代，一個覺醒與『復興』、預示著光明未來的時代」²。這樣，現代性就與發展、進化等觀念聯繫起來，並成為影響這個時代的最重要的思

2 馬泰·卡林內斯庫：《現代性的五副面孔：現代主義、先鋒派、頹廢、媚俗藝術、後現代主義》，顧愛彬、李瑞華譯，商務印書館，2003。第 25 頁。

想意識。馬泰·卡林內斯庫 (Matei Calinescu) 指出：「『現代』主要指的是『新』，更重要的是，它指的是『求新意志』——基於對傳統的徹底批判來進行革新和提高的計劃，以及以一種較過去更嚴格更有效的方式來滿足審美需求的雄心」³，而且，有兩種彼此衝突卻又相互依存的現代性——一種從社會上講是進步的、理性的、競爭的、技術的；另一種從文化上講是批判與自我批判的，它致力於對前一種現代性的基本價值觀念進行非神秘化；這第二種實際上就是後現代主義的淵藪。

筆者認為，現代性問題的核心有兩點，一是其所具有的「現代/古代」(主要是中世紀)二元對立的思維模式，二是其中隱含著的以進化論或庸俗的社會達爾文主義為基調的進步、發展的觀念。這兩種觀念今天已經被普及到世界各地，幾乎成為人們的一種慣識，但其實卻蘊涵著內在的矛盾和缺陷。

首先，「現代/古代」的二元對立提供了反傳統的依據，似乎要「現代化」就必須要「反傳統」，但實際上就連這種二元對立的思維本身也還是「傳統的」、基督教歐洲的思維模式，並無任何創新之處。從表面上看，現代性是從文藝復興、啓蒙運動時期的反傳統、反宗教開始的，現代性與基督教之間的分裂似乎是徹底的。但當代許多學者已經看出，「現代」的很多傑出的思想家，其思想無論如何都必須被放在「猶太——基督教」傳統中才能被加以理解，無論如何離經叛道，他們都仍然代表著這個傳統的延續，即使如馬克思主義這樣激進的無神論也是如此。當代西方馬克思主義的代表人物之一哈貝馬斯指出：「上帝死了，但在他死後他的位置仍在。人類想像中上帝和諸神的所在，在些

3 馬泰·卡林內斯庫：《現代性的五副面孔：現代主義、先鋒派、頹廢、媚俗藝術、後現代主義》，顧愛彬、李瑞華譯，商務印書館，2003。中譯本序。

假想消退之後，仍是一個闕如的空間。無神論最終的確理解到，對這一空間的深層測度勾勒了一個未來自由王國的藍圖。」⁴

現代性與基督教傳統的這種內在聯繫，一再地被揭示出來，以至於我們可以進一步思考：所謂現代性問題，是否也具有其基督教的根源？筆者認為，在現代性最核心的「現代/古代」二元對立問題上，正是鮮明地體現了基督教末世論的影響。《新約·啟示錄》為基督教提供了世界最終的結局。「上帝的羔羊」耶穌基督與撒旦的直接對立與鬥爭提供了二元論式的思路並對後世產生了巨大的影響。這種二元論，無論其是否具有有摩尼教或諾斯替教（Gnosticism）的根源，都已經成為基督教世界觀最核心的部分之一，並對從十字軍東征到馬克思主義的階級鬥爭理論、從冷戰到亨廷頓的「文明衝突論」提供了理論支撐。所以，現代性問題本質上是「基督教的」，是基督教傳統自身延續（無論發生了怎樣的變異）的一種表現形式。

其次，關於社會發展、「進化」的觀念為人類社會虛構了一個進化論式的演進史，並打著「科學」的招牌使自己合法化。這種進化觀念自啟蒙時代以來也是深入人心，但同樣具有很大的虛假性，對現代性的批判很多都集中在對科學主義、工具理性泛濫上，就是一個證明。科學主義與工具理性的核心問題之一是人類自我中心主義的膨脹，即認為人類可以僅僅依靠自身逐步解決所有的問題，並因此盲目樂觀地追求一種普遍主義或意識形態神話，「所有現代規劃都以一種關於整個歷史的終極目的論幻想為前提」，「現代性所有主要的『解放敘事』」本

4 哈貝馬斯：《恩斯特·布洛赫：一個馬克思主義的浪漫派》。轉引自馬泰·卡林內斯庫：《現代性的五副面孔：現代主義、先鋒派、頹廢、媚俗藝術、後現代主義》，顧愛彬、李瑞華譯，商務印書館，2003。第 73 頁。

質都是基督教範式的變種」⁵。更毋庸提及的是，這種「進化論」圖示還不自覺地為種族主義、殖民主義、歐洲中心主義提供了「適者生存」的理論支援，為近幾百年來國家與民族之間的傾軋提供了「正當的」理由。

「現代性」是有「問題」的，這是「後現代性」(post-modernity)得以誕生的前提。如果現代性追求的是宏大敘事 (grands récits)、全球化、同質化等類似的前景，則後現代剛好是對這些命題的反叛。趙景來認為，後現代性能夠近似地被概括為如下的主張：沒有可用宏大敘事法描述的歷史；沒有一種話語有前後一貫的意義；沒有作為表像的知識；不存在具有普遍邏輯和客觀真理的科學；剩下的只是語言遊戲自由地在權力關係網中遊蕩。所有這些主張可以被視為僅僅是現代性主張的反題，這暴露出後現代性對現代性的依賴。後現代主義強調的是非決定論而不是決定論，是多樣性而不是統一性，是差異性而不是綜合性，是複雜而不是簡單。後現代主義對現代性的批判，源自對工具理性及其惡果（極權統治、核恐怖和生態惡化）的批判。它要否定的不是現代性的存在，而是現代性的霸權，不是現代性的優點，而是現代性的局限。它欣賞現代性給人們帶來的物質和精神方面的進步，同時對現代性的負面影響深惡痛絕。後現代主義提出的問題是：能否有效地汲取現代性的優點又有效地避免現代性的弊端？⁶

問題是，後現代並非「現代之後」的又一個新的階段，它仍然是現代性的一部分。後現代主義在批判與顛覆的同時，沒有建設什麼，

5 馬泰·卡林內斯庫：《現代性的五副面孔：現代主義、先鋒派、頹廢、媚俗藝術、後現代主義》，顧愛彬、李瑞華譯，商務印書館，2003。第294頁。

6 趙景來：《關於「現代性」若干問題研究綜述》，《中國社會科學》2001年第4期。第26-32頁。

沒有提供現代性的替代品。這是我們這個時代今天仍然面臨的窘境。但既然現代性是源自西方的、基督教傳統的，那麼，在這個傳統之外是否還存在其他不同的文化傳統？其他傳統是否有可能提供反思並超越現代性問題的思路和範式呢？

陷入現代性泥沼的當代伊斯蘭世界

人類生活於同一個宇宙當中，但對這個宇宙及人類命運的解釋卻各不相同，這就形成了不同的文化傳統。17、18 世紀以後，啓蒙運動（the Enlightenment）改變了以往的對歷史的理解方式。歐洲歷史從上帝的創造和拯救史變進化論的歷史，表現在歷史分期上，就是劃分古代（前基督教的希臘和羅馬）、中世紀（基督教時代）、現代等不同的歷史時期，而且想當然地認為現在優於過去，歷史指向進步。隨著資本主義的全球擴張，這一有重大缺陷的啓蒙歷史模式逐漸被推廣到全球，幾乎為所有的國家和民族所接受。

在整個中世紀，伊斯蘭世界一直遏制著基督教的歐洲。中國穆斯林作家張承志最近提出 1492 年是世界歷史上的一個里程碑和標誌，也可以說是「現代性」之全球擴張的開始。1492 年之前，「在地中海的西端，東方借助穆斯林之手，保持了對西方的優勢」。⁷ 這一年，發生了兩個重大的事件：一是穆斯林在西班牙的最後一個政權格拉納達陷落，二是西班牙航海家「發現」了新大陸。此後，一個漫長的殖民主義的時代開始了。對歐洲來說，是開始了一個「輝煌的現代」；對於亞洲、非洲和美洲來說，則是墮入了殖民主義的黑暗深淵。伊斯蘭世界是被迫進入了一個不屬於自己的「現代」。從那時候起，伊斯蘭世界就

7 張承志：《地中海邊界》，《讀書》2007 年第 2 期。第 91-97 頁。

不僅處在政治上的混亂無序之中，而且在現代性的衝擊之下，自身傳統被肢解，各種思潮分起，各有其支持者和反對者。這一混亂局面至今沒有改觀。

有學者提出了所謂「伊斯蘭現代主義」的概念，並以之作伊斯蘭世界「現代化」和「發展進步」的標誌。19世紀，首批接受西方教育的穆斯林知識份子西化思想的先驅。埃及的法阿赫·拉菲·塔哈塔維(Tahtawi, 1801-1873)、突尼斯的哈伊爾丁(Khayr al-Din, 1810-1889)都因為在巴黎留學而主張接受西方式的社會改革。19世紀伊斯蘭世界最著名的思想家哲馬魯丁·阿富汗尼(Jamal al-Din al-Afghani, 1839-1897)站在穆斯林的立場呼籲穆斯林內部的團結，塑造國家觀念，提倡泛伊斯蘭主義，以對抗殖民主義的壓榨。他的弟子穆罕默德·阿卜杜(Muhammad Abduh, 1849-1905)作為「伊斯蘭現代主義」的代表人物，試圖彌補傳統伊斯蘭教勢力與西化勢力之間的裂痕，認為應該把歐洲文明融進伊斯蘭教的基本思想中，使伊斯蘭教適應現代文明；伊斯蘭教具備變化和適應現代社會的能力。他的思想奠定了此後伊斯蘭現代主義的基本論調，即調和傳統與西方。與他的老師阿富汗尼相比，他是從泛伊斯蘭主義走到了民族主義。他開創的所謂「伊斯蘭現代主義」其實是伊斯蘭世界的「民族主義」(nationalism)。這一潮流席卷伊斯蘭世界，但其本質上卻只是現代性之全球擴張當中的一個小小的支流而已。今天，民族主義浪潮給伊斯蘭世界帶來的後果是創痍滿目，它在伊斯蘭世界中凸顯了起源于西方的現代性問題及其困境。

再進一步分析，我們發現「現代」伊斯蘭世界實際上包括兩種完全相反卻又本質上相互聯繫的思潮和運動：一種是上述的「西化」或現代性之傳播的浪潮，一種則是西方刺激下的回歸傳統的浪潮。「西化」即完全接受西方啟蒙主義以來的現代性思想體系，追求政治上的世俗

化、經濟上的工業化、傳統社會和宗教的衰落以及世俗文化的興起。「回歸傳統」或「復興」的字眼則標誌著完全相反的取向。但這種「回歸」已不僅也不能是復古，而只是在復古旗幟下與舶來的西方價值觀的對抗。這兩種傾向相伴而生。

到 20 世紀 70 年代以後，回歸傳統的思潮在伊斯蘭世界已經成爲主流思潮或主流的反對派思潮，具有極強的活力和能量，在世界各地有廣泛影響，可以分爲激進、溫和、極端等不同的派別和表現形式。但不容否認的是，即使是最激進的「基地組織」和阿富汗「塔利班」武裝，也都不可能擺脫現代性對他們的制約和影響。那麼，就有這樣的問題：在現代性的全球逼壓之下，還有沒有獨立的伊斯蘭傳統？伊斯蘭世界的「回歸傳統」有沒有可以回歸的指向？還是僅僅是一種虛幻的「烏托邦」之夢？

重拾超越現代性的伊斯蘭傳統

前文一再談及現代性、後現代性與基督教歐洲的「傳統」的千絲萬縷的聯繫。何爲「傳統」？何爲「伊斯蘭傳統」？恐怕是值得我們今天重新回頭審視和梳理的。有意思的是，在英文當中，穆斯林把阿拉伯語的「遜乃（*Sunnah*，即聖行）」譯爲“tradition”。這正是筆者要強調的，即：所謂伊斯蘭傳統，不是漢語的「傳統」⁸ 這兩個字和

8 在漢文語境裏，「傳統」二字應做如下的理解：根據《說文解字》等的注釋，「傳」字與「遽」字互訓，「皆傳車驛馬之名」，蘊涵一驛站傳一驛站的意思，引申爲傳授，唐《經典釋文》說：「傳者，相傳繼續也」。「統」的本義是繭的頭緒，段玉裁《說文解字注》說：「衆絲皆得其首，是爲統」。「傳統」一詞取「傳」的相傳繼續和「統」的世代相承某種根本性的東西之意。

英文的“tradition”這個詞能夠表達的，它必須要回到伊斯蘭語境當中，回到「遜乃（*Sunnah*）」當中。阿拉伯語的「遜乃（*Sunnah*）」一詞，其本意是「道路」，專用以指先知穆罕默德（願主福安之）所表率的一種生活方式，中國穆斯林稱之為「聖行」。所謂伊斯蘭傳統，應該是獨立于現代性之外的、沒有受到現代性困擾的，並有自己綿延不絕的沿革史的一種獨特的文明傳統。

當代最富盛名的穆斯林哲學家賽義德·侯賽因·納斯爾博士（Dr. Seyyed Hossein Nasr, 1933-）在反思「傳統」方面給我們提供了有益的借鑒和思路。納斯爾教授在哲學觀上秉承「傳統主義學派」（*traditionalist school*）的觀點，該學派又以「永恒哲學」（*Perennial Philosophy*）、「永恒主義」（*Perennialism*）著稱，認為各大宗教傳統都可上溯到同一個本原，即「永恒智慧」或「神授智慧」，而現代西方則恰恰中斷了其與這一神聖源頭的聯繫。納斯爾認為，永恒智慧存在于各大傳統之中，通過我們直觀到的不同的形象——如使者、先知、化身、聖子或者其他傳達者——啓示或者顯現給人類，這一永恒智慧，在西方傳統中就是拉丁文的 *sophia perennis*，在印度傳統中就是梵文的 *sanatana dharma*（恒法），在伊斯蘭傳統中則是阿拉伯文的 *al-Ḥikmah al-khālidah*（永恒智慧）。⁹ 因此，納斯爾所代表的傳統主義學派強調知識的神聖性，認為「現代」與「傳統」的區別不是時空範疇內的「先後」關係，而是在同超驗、永恒、神聖之域的關係上的「聖俗」關係。這樣，傳統學派已經進入了社會批評的領域，對現代性的「進步」、「進化」等觀念提供了有價值的反思。

9 Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, The Gifford Lectures, 1981. State University of New York Press, 1989, 67. (賽義德·侯賽因·納塞爾著《知識與神聖》，紐約州立大學出版社，1989。)

根據納斯爾博士提供的思路，我們可以進一步追溯伊斯蘭傳統與歐洲傳統之間的關係互動。一般認為，歐洲文明有兩大源頭，稱為「兩希文明」(Hebrew/Hellene)，即希伯來的宗教精神(猶太教—基督教傳統)和古希臘文明的理性、民主精神。如果加以類比的話，我們很容易看到伊斯蘭傳統也與這兩大文明的精神息息相關。猶太人和阿拉伯人同屬於閃米特族系，從語言、血統、宗教來說都有著密切的關聯，況且伊斯蘭教本身就認為所謂的「猶太教—基督教—伊斯蘭教」傳統實際上就是同一個一神教傳統。至於古希臘文明，則在其後期已經將其中心轉移到埃及的亞歷山大以及敘利亞、伊拉克一帶的某些城市。伊斯蘭興起後，到阿拔斯王朝前期，大量古希臘的哲學和科學文獻已經被悉數譯為阿拉伯語，阿拉伯逍遙學派(Peripateticism, 阿拉伯語 *mashshā'ī*)¹⁰ 成為古希臘遺產的最重要的承繼者和闡釋者。經過穆斯林學的翻譯、整理和註疏，古希臘的遺產以兩種方式得以留存：一是通過翻譯再次反饋到歐洲，尤其是以拉丁語名字阿維森納著稱的穆斯林哲學家伊本·西拿¹¹、以阿維羅伊著稱的伊本·魯世德¹²，對歐洲中世紀天主教經院哲學的興盛起了不可或缺的作用。這一點通常被論述較多，且很多西方學者認為在把古希臘哲學輪回歐洲以後，在伊斯蘭世界已經完全消除了古希臘的影響。其實，還有往往被忽視了的第二個方面，即：通過安薩裏(al-Ghazzālī, 拉丁語 Algazel, 1058-1111)、蘇赫拉瓦迪(al-Suhrawardī, 1153-1191)、伊本·阿拉比(Muḥyi al-Dīn ibn 'Arabī, 1165-1240)等穆斯林哲學家、教義學家和蘇非學者的努

10 泛指那些受古希臘哲學影響的伊斯蘭哲學家，包括伊斯蘭東方(阿拔斯王朝)的經迪、法拉比、伊本·西拿、塞法同志社，以及伊斯蘭西方(安達魯西亞)的伊本·巴哲、伊本·圖非利和伊本·魯世德等著名的哲學家 and 流派。

11 Ibn Sina, 全名 Abū 'Alī al-Husayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā, 拉丁語 Avicenna, 980-1037。

12 Ibn Rushd, 全名 Abu'l-Walīd Muhammad ibn Rushd, 拉丁語 Averroes, 1126-1198。

力，古希臘的遺產被以一種轉換了的繼續形式保存在伊斯蘭傳統內部，成為伊斯蘭傳統本身的一個組成部分。

在這裏，值得注意的是，雖然基督教歐洲與伊斯蘭世界同樣繼承了「兩希」文明的遺產，但對其進行取捨、詮釋的思路卻迥然不同，並因此發展出了完全不一樣的「傳統」。在伊斯蘭世界，隨著安薩里的批判，亞里士多德主義被作為一種完全理性主義的體系而拒絕了；但在西方，亞里士多德學說卻剛剛開始通過翻譯穆斯林學者的著作而為人所知。納斯爾博士指出：「基督教和伊斯蘭教這兩大姐妹文明在 14 世紀以後的分道揚鑣，在很大程度上可以解釋為這一理性主義哲學在兩大文明中所扮演的角色的不同。在東方，通過安薩里及其他人如拉齊（Fakhr al-Dīn al-Rāzī）的批判，理性主義的影響力被縮減了，為蘇赫拉瓦迪的光照學說的傳播以及伊本·阿拉比學派的誕生奠定了基礎。而在西方，亞里士多德理性主義的來臨對於早期的建立在光照說基礎上的奧古斯丁柏拉圖主義的破壞來說作用不小，而更重要的是，作為一種後果，它帶來了理性主義和自然主義的世俗化形式，這在後來的文藝復興時期顛覆了中世紀經院哲學自身的堡壘。」¹³

是否可以說，現代性問題的諸多癥結實際上與歐洲文明僅僅繼承了亞里士多德的理性主義、中斷了與知識的神聖源頭的聯繫有關呢？現代性面臨的一系列的二元對立，如傳統與現代化、神聖與世俗、超驗與理性、宗教與科學等，是否都可以追溯到亞里士多德與柏拉圖之間的思想斷裂呢？亞里士多德的名言「吾愛吾師，但更愛真理」即使在中國也幾乎為所有的讀書人所熟稔，」它鮮明地表達了一種與「傳

13 Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, Carvan Press, Darbar Market, Lahore; Suhail Academy, Chowk Urdu Bazar, Lahore, 1988, 1999. *Suhrawardī and the Illuminationists*. 52-82.

統」決裂「現代性」決心。而「現代」與「傳統」的斷裂，如今卻被揭示為現代性最大的困境之一。

伊斯蘭傳統則提供了另外一種思路。與「現代性」的「求新意志」相反，穆斯林學術傳統一直在「向後看」，一直致力於要把「當前」（present）根植于傳統當中。穆斯林哲學家很早就致力於調和柏拉圖與亞里士多德之間的分歧，如有「第二導師」之稱的法拉比（Al-Fārābī, 870-950）就曾專門撰文討論二者之間的異同問題。到神秘主義大師蘇赫拉瓦迪的時候，他則以「光照哲學」（*Hikmat al-ishrāq*）的名義把古希臘的智慧直接納入了伊斯蘭傳統之中。他提出，「智慧」（*Hikmat*）或「哲學」，是造物主通過古代先知易德里斯（Idrīs，即「赫爾墨思」）¹⁴ 啓示給人類的，他被認作是哲學之父。然後這一神授智慧分成兩支：一支傳到波斯，另一支傳到埃及，從埃及又傳到希臘，最後，經由這兩種資源——即波斯和希臘——進入了伊斯蘭文明，而蘇氏自己就是這兩種資源的匯聚點。他明確地推崇古希臘更具有宗教精神的畢達哥拉斯和柏拉圖，而對亞里士多德的理性主義不感興趣。以光照哲學為代表的伊斯蘭哲學樣式，貫穿了整個伊斯蘭思想史。後世的伊斯蘭哲學家都繼承了這樣的思路：承認理性的有限性，以及在理性之後

14 赫爾墨思主義（Hermeticism）是一種據說源於古埃及的神秘主義思想。1463年，弗羅倫薩的 Marsilio Ficino（1433-1499）翻譯了被認為能是由古埃及的 Hermes Trismegistus（three-times master）所作的一批文稿。Hermes Trismegistus 被認為接受到了關於物理世界的神聖知識，如同摩西接受到了關於道德世界的神聖知識一樣。這批文獻聲稱造物主以數學語言書寫了宇宙的奧秘，只有少數研究神秘學的才能透過表面現象洞徹這些奧秘。有學者認為這些文獻實際上是在 3 世紀之前出現在埃及亞歷山大里亞，由埃及、希臘、猶太、諾斯替以及少許基督教的資源匯合而成。實際上，在 15 世紀以前，這些不為歐洲人所知的文獻和學說一直在穆斯林世界流傳。一些穆斯林學者認為赫爾墨思即《古蘭經》中的古代先知易德里斯，並認為他是哲學之父。

憑藉超驗的手段獲得與神聖源頭（造物主）的交流。如 17 世紀伊斯蘭哲學的集大成者波斯學者毛拉·薩德拉（Mullā Ṣadrā, 1572-1640），他重新回顧並綜合了伊斯蘭思想的各流派，提出有三種獲得知識的途徑：啓示（al-wahy）、實證或思考（al-burhān, al-ta'āqqul）、精神的或「神秘」的視覺（al-mukāshafah, al-mushāhadah）。他提出了「超驗哲學」（al-ḥikmat al-muta'āliyah）的概念，並始終堅持在「存在」（being，阿拉伯語 wujūd）的層次上討論哲學的基本命題。三個世紀以後，黑格爾提出，西方哲學從亞里士多德開始由於研究「存在者」（德語 das Seiende）而走偏了，他認為形而上學的物件應該是「存在」（德語 das Sein）本身，這其實就是毛拉·薩德拉的思路。毛拉·薩德拉關於「存在」之深層思索，與 20 世紀最受推崇的西方哲學家之一的海德格爾也有異曲同工之處。

可見，伊斯蘭傳統首先非常重視整體性和統一性，這與根源於基督教末世論的現代性之二元對立癥結有根本的不同。而這種整體觀是根源於伊斯蘭教的根本信條「認主獨一」（the Oneness of God）的。檢視伊斯蘭哲學史，「認一論」（阿拉伯語 al-tawḥīd）是穆斯林哲學家的底線，無論哪一流派均是如此。與基督教所體認的「三位一體」的上帝不同，伊斯蘭教的最根本信條是體認真主的絕對的「獨一」。在伊斯蘭教的根本經典《古蘭經》中，一再地重申真主的絕對超越性：「你說：他是真主，是獨一的主；真主是萬物所仰賴的；他沒有生產，也沒有被生產；沒有任何物可以做他的匹敵」（第 112 章）。同樣，與基督教所體認的以「道成肉身」的方式進入歷史當中的上帝不同，穆斯林學者從哲學本體論的角度區分了作為造物主的真主是「絕對存在」（阿拉伯語 wājib al-wujūd），而作為被造物的宇宙只是「可能存在」（阿拉伯語 mumkin al-wujūd），二者之間有不可逾越的鴻溝。正如《古蘭經》說：「凡在大地上的，都要毀滅；惟有你的主的本體，具有尊嚴

與大德，將永恒存在。」(55:26-27)然而，通過「知識」(啓示的、理性的或直覺的)，人又得以與造物主溝通。每一個人憑藉他自己對真主的體認，通過他自己的「知」與「行」獲得向造物主、向終極實在回歸的可能性；這也與「因信稱義」的基督教救贖論有明顯的不同。總之，「認一論」在伊斯蘭傳統中的絕對優先地位避免了哲學討論中的二元論或割裂歷史的傾向，因此不會產生現代性問題癥結之一的二元對立問題。

其次，也是在「認一論」優先的前提下，伊斯蘭傳統一直保持著其「神聖性」而拒絕徹底的「世俗化」。前述毛拉·薩德拉所總結的獲得知識的三種途徑就是一個典型的例子，這種對於「知識」之可能性的多向度的定位，超越了西方哲學傳統僅以理性為尺規的單一向度困境。這種理性主義是經由托馬斯·阿奎那之手從阿拉伯逍遙學派那裏引入到中世紀天主教經院哲學當中的，並因此為反宗教的文藝復興與啓蒙運動埋下了伏筆。「因信稱義」的基督教教義本質上是與理性主義相矛盾的，因為「信」不以「理性」為前提，這種矛盾導致了要麼徹底地皈依宗教，要麼徹底地皈依理性。而伊斯蘭教恰恰把信仰定位在人的理性之上，據統計，伊斯蘭教的根本經典《古蘭經》中，有 50 多處用到「理智」、「理解」等詞，約 100 多處提到「知識」，約 750 節、1/8 的篇幅都在鼓勵人們研究自然、進行思考。伊斯蘭教認為，「理智/理性」(阿拉伯語 *'aql*) 和「知識」(阿拉伯語 *'ilm*) 是人類能夠認主、拜主並最終復命歸真的重要工具；但理性並非獲得知識的唯一途徑，最高的、接近真主的方式則是超驗的直覺和靈魂的觀照。這種多向度的知識論以及把「知識」與神聖源頭聯繫起來的觀念，避免了對理性主義的崇拜，使得伊斯蘭世界即使在現代性的強烈擠壓下，仍能

保持自己以「認一論」為核心的強調「神聖性」的「傳統」(阿拉伯語 *Sunnah*)¹⁵。

當然，如前文所述，當代的伊斯蘭世界也是捲入現代性之中的，穆斯林自己在現代性的全球逼壓之中，對於自己的傳統的認知是非常有限的甚至是缺失的。幾百年以來，深受現代性熏染的幾代穆斯林學者，尤其是留學西方的穆斯林學者，大都習慣了以別人的眼睛來觀察自己，把伊斯蘭傳統視為「前現代」、「中世紀」、「過去時」的一種資源，應該採取西方式的手段改造之並使之「現代化」。其實，伊斯蘭教傳統可能不屬於意識形態意義上的「現代」(modern)，但卻毫無疑問在時間上是屬於「現在」(contemporary)的。所以，本文所論之伊斯蘭傳統，尤其是伊斯蘭的學術傳統，仍是一種需要回顧、發掘並重新闡釋的資源，並非隨手便可拈來的靈丹妙藥。

總之，中國古話說：「不識廬山真面目，只緣身在此山中。」後現代思想對現代性的反思與顛覆，已經揭示了現代性的若干不可逆轉的癥結，但因為「身在廬山中」，後現代思想並未能給出一個替代性方案。反而，後現代思想可類比於基督教末世論在現代性規劃當中的投射：它像《啓示錄》一樣描繪了一個崩潰的、令人觸目驚心的末世，但已被理性主義「驅逐」的上帝不可能像《啓示錄》中的「基督」那樣復臨。這種無建設性的摧毀，只能以美國大片中來自外星的「超人」或

15 阿拉伯語的 *Sunnah*，有人主張譯為「聖道」、「聖傳」，以區別於含義已經固化的「傳統」。而關於這一傳統的論述，可以參見 Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, The Gifford Lectures, 1981. State University of New York Press, 1989. 67. (賽義德·侯賽因·納塞爾著《知識與神聖》，紐約州立大學出版社，1989。)郭晶：《神聖的「傳統」——當代伊斯蘭學者納斯爾「傳統」觀引介》，《寧夏社會科學》2003年第1期，62-66頁。馬效佩：《納斯爾教授的「聖道伊斯蘭教觀」初探》，《西北民族研究》2006年第1期，167-175頁。

變異的「蜘蛛俠」來做想像的心理安慰。跳出歐洲傳統的「廬山」之外，或許是一個必然的思路。而對伊斯蘭傳統的重新檢視和梳理，相信能夠提供一種遠比現代神話實在的「他山之石」。

後現代與哲學

沈清松

一、「後現代」一詞的界定

「後現代」(Post-Modern) 應該與「現代性」(modernity)，也就是界定現代之所以為現代的特性，連貫起來思考，而不宜將後現代想成是在現代已然結束之後興起的一個思潮或文化發展方向。後者或許是由於 Post-Modern 的 Post 這一前置詞所造的誤會：如果說 Post-War 是指「戰後」，那麼 Post-Modern 當然是指「現代之後」了，其實這是一種錯覺。就當前的社會而言，「後現代」指的不是編年先後的意義，而是在現代社會裡興起的文化與思潮的後現代。後現代並不是現代性的結束，事實上更是現代性的延續，甚至是其加深與加劇；然而，在此延續歷程裡也包含著某種斷裂。所謂「延續」指的是後現代有一些因素是現代精神本身的繼續，無論它接受也好，或不接受也好；意識得到也好，意識不到也好。另外，它也有一種「斷裂」，因為它提出批判性的內涵，對於現代性多所質疑、批判與否定。按照我的對比哲學的看法，我以為斷裂中仍有延續，在延續中也有斷裂，對此不能以二元論的方式來思考。

話說回來，在現代性裡就包含某種二元論的思考，欲透過「現代」來針對「傳統」，用「新」來針對「舊」，這個精神本是現代的，而且也在後現代的精神中延續。退後一步看，現代或後現代的主張，也仍然延續著一些傳統的東西。以新汰舊，這是一種策略性的說法。實際上，新和舊之間仍有一種內在關連。在「現代」精神興起之時，早已帶有這樣的特性。最早「現代」(modern)這一字的拉丁文 modernus 在西元五世紀時已然出現，當時的基督徒針對先前的羅馬人和外教人而

自稱為 modernus，是說先前的羅馬人和外教人是舊的，而他們自己則是新的。可見這一語詞在出現時就已含有一種時間意識，意識到自己屬於新的潮流，而與先前的舊成份劃清界限，藉以分別兩種不同的精神和時代。到了文藝復興以後，歷史上的「近代世界」(Modern World)興起，也針對中世紀劃清界限而作，認為 modern 之所以為 modern，是針對 medieval(中世紀)而發的。近代世界開始以人為中心，關心人及其潛能與命運；而不像中世紀那樣以神、宗教或超越界作為其文化核心。可見，文藝復興以後，modern 劃出了時間意識裡的一個嶄新層面，而不同於舊的中世紀。到了十七、八世紀，在法國出現所謂「現代與古舊之爭」(La querelle des anciens et des modernes)，主張現代者推崇法國作家遠勝古典作家，不再承認拉丁文優異於法文。這也是認為其所主張的新因素完全不同於舊的，甚至可以把傳統舊的東西一腳踢開。

我認為所謂「後現代」(Post-Modern)也有著同樣精神延續。它是一個尖銳的時間意識的產物，自認為不能接受現代(Modern)裡的種種困境和弊端，反而要對它進行質疑和批判，藉以導出一個全新面貌。換言之，「後現代」這個觀念須與「現代」觀念連起來思考，如果孤立思考它，在孤立的情境下談後現代文學、藝術與哲學，就無法真正的了解其中的內在緊張關係。後現代一方面有對現代的延續；另一方面也對現代進行質疑、批判，甚至否定。

此外，有些人把「後現代」的趨勢和「後工業社會」，或「資訊社會」混雜不清，其實這些語詞各有差別。貝爾(Daniel Bell)所提出來的「後工業社會」(Post-Industrial Society)觀念，針對的是後期工業社會發展的一些新因素，貝爾認為這些因素已經具有「後工業社會」的特質，例如：在經濟方面，生產部門逐漸被服務部門所替代，尤其服務

部門中的資訊服務業比例特別擴增；在知識方面，理論知識本身具有更大的重要性，並根據理論知識來創造技術，發展出嶄新的科技面貌。在決策方面，則是按照知性科技來作決策。在這種情形下，理論性和專業性的知識變成決策的核心，知識和資訊的工作者替代了物質生產的工作者，成為後工業社會裡面的主導的力量，這是貝爾的論斷。

另外，有所謂的「資訊時代」觀念，宣韋伯(W.Schram)使用「資訊時代」(Information Society)這個觀念，指出在現代社會裡面由於電腦化、資訊網路的建立，資訊的傳遞愈來愈快、愈來愈大量的情形，造成整個社會的巨變，而資訊本身成為社會中的一個重大資源。在法國的財政督察諾拉(Nora)和敏克(Minc)寫給總統的報告《社會的資訊化》(*L'informatization de la Société*)書中也對「資訊化」作了許多描繪，認為在資訊化歷程裡，一方面有實質上的電腦化，另外一方面則是資訊概念的普及。

無論如何，按照我的看法，「後工業社會」或「資訊社會」這樣的說法，事實上都是把社會中已有的某些突出現象加以概化、普遍化的結果，用以表示未來或即將到臨的社會圖像。這是一種比較樂觀的想法，認為現在社會中某些積極因素理所當然可以成為未來社會的主導因素。問題在於：難道歷史一定是可以預測的嗎？其實這種看法包含了某種未來學式的、預測性的烏托邦精神。但事實上，我們並不一定能斬釘截鐵地說，某些因素一定會成為未來整個社會最普遍的現象且主導整個社會的發展。其實，歷史的發展並沒有如此的必然性，如果我們說有這樣的必然性，就已經採取了一種歷史的決定論的想法。

因此，我認為把「後現代」和「後工業社會」與「資訊時代」的觀念連接起來並不正確。因為「後現代」本身並不是一個積極的、烏托邦式的想法。「後現代」的觀念代表了一種否定的、批判的、質疑性

的力量。換言之，它看到的是現代社會裡面的一些黑暗面、一些弊端，要針對這些黑暗和弊端加以批評，甚至宣告它的死亡、它的終結。換言之，是解構、批評、否定的多。至於其中有沒有一些正面的因素可以湧現出來，這點稍後再討論。不過，大致上我們可以說「後現代」本身並不是一個烏托邦式的、積極的、樂觀的、未來學式的預測，而是針對「現代性」的問題加以鋪陳、暴露、批判。所以，我稱它是「大死一番而後甦」。有了這一了解以後，我們要進一步談談：究竟現代之所以為現代，它的「現代性」在那裡？然後再進一步談所謂「後現代」究竟要批判什麼？質疑什麼？否定什麼？如此我們就可以比較清楚的發現它們兩者之間的關連。關於「現代性」的問題，前面我們說到 modern 這個字有其歷史根源，但在哲學上我們不能滿足於現象描述，因為這種描述是無法窮盡的。哲學的探究就是要直指本根——即「現代之所以為現代」究竟何在？它今天發生了什麼問題？這並不僅限於文學裡面所謂的「現代主義」(modernism)，而希望把它擴充到整個「現代世界」(Modern World)各種形式的現代性及其根本原則。

二、從哲學看現代性與後現代

自近代以降，隨著現代性在近代世界中的興起，已經有著對於其中的理性、主體與表象的批判。然而，現代性依然繼續成長，直到成熟，甚至出現對之的種種不耐，引發更多的質疑、批判，甚至否定。第一次世界大戰可以說是歐洲人從現代性之夢中震驚的契機。誠如漢斯·昆(Hans Küng)所精闢地指出的：「隨著市民社會和以歐洲為中心的世界在第一次世界大戰中崩潰，這時即已能看到現代的根本性的破

裂。」¹ 然而，由於現代化歷程中人性異化的加深，對現代性質疑與否定的聲音愈發宏亮，在七、八〇年代出現了後現代文化思潮，直到電腦科技的大幅發展，出現了資訊社會，於是在西方近代的民族國家與資本主義市場之上，出現了以資訊為主的嶄新互動方式，從此明確的標示出後現代對於現代性大為不同的新興遠景。這些是後現代出現的時代背景。

既然後現代是針對現代性的批判、質疑與否定，我們須先了解何為現代性。從哲學上看來，「現代性」包含了以下四種特徵：

(一)、現代性包含了以「人」為主體的「主體哲學」(Philosophy of Subjectivity)。文藝復興針對中世紀來界定它自己，崇尚人的主體的覺醒。近代哲學之父笛卡爾(R. Descartes)以一句最簡短明白的話，說出近代精神：「我思故我在」(Cogito, ergo sum)，宣告了整個近代哲學的基礎：人是認知的主体。經驗主義的洛克(J. Locke)、柏克萊(Berkeley)、休謨(D. Hume)等人，也都肯定人是認知的主体。此外，自然法學派宣告了人是「權利」的主体。近代藝術家或道德學家突顯了人是「價值」的主体。可見，「人作為認知、權利和價值的主体」這一基本肯定，是整個近代文化及其中科學、藝術、社會制度、政治制度的根本精神所在。康德(I. Kant)賦予人的主体性以一先驗的哲學依據。他的三大批判分別闡述了人作為認知、道德與品味的先驗主体性。黑格爾更把這一主体性擴充成為「精神」，認為精神可以在時間中展開，最後甚至可以成為「絕對精神」。即使後來祁克果與馬克思對黑格爾多所批判，仍離不開主体哲學的範疇。近代哲學思潮可以說是主体哲學的延伸、反省、擴充和回流。

1 漢斯·昆(Hans Küng)，《世界倫理構想》，周藝譯，香港：三聯書店，1996，5頁。

(二)，現代性表現為一種「表象」(representation)文化。在近代世界中，人以自己為主體，以自然世界為客體，而主體透過建構種種表象來表現自我、知識或控制客觀世界。在認知上，無論印象、概念、理論，都是「表象」，人藉以認識世界，甚至進一步控制它，於是乎「表象」變成主、客之間的重要中介。「表象」有兩層意思，一是「代表」之意，像科學理論、藝術作品是作為世界的代表，代議士、政黨是作為民意的代表；一是「表演」之意，理論、作品或議會是用濃縮的方式表演了世界的狀況。總之，「表象」兼具「代表」和「表演」之意。近代世界所追求的，不論科學、藝術、社會組織或政治，都是表象的文化。「表象」文化可以說是「現代性」的根本因素。

(三)，現代性是一「理性化」的歷程。這點已由韋伯(M. Weber)和哈柏瑪斯(J.Habermas)等人指出。韋伯認為現代化最重要的特徵就是理性化。哈柏瑪斯則認為「理性化的歷程」是走向有規律的控制，開始於一種專業分殊的過程，也就是科學、藝術和規範三者的分立。哈柏瑪斯說：「此種對於文化傳統的專業處理突顯了文化這三個面向的每一面向的內在結構。於是出現了認知工具、道德實踐結構與美感表現的理性結構，每一個都在專業人員的控制之下。」² 三者逐漸獲取它們的自主性，各自按照本身規則來進行。其次，「後現代」所針對的理性，特別指「工具理性」。現代社會中價值理性愈來愈萎縮，而工具理性愈來愈膨脹，使得人們沒有什麼值得獻身的理想。所謂工具理性就是按照一個行為可否有效達到目的來決定其是否理性，科學和技術更助長了這種風氣，運用各種有效的手段來達到目的，這正是「理性化」

2 J. Habermas, *Modernity-An Incomplete Project*, in H. Foster (ed.), *The Anti-Aesthetics, Essay on Postmodern Culture*, Washington: Bay Press, 1983, 9.

嚴重的問題所在，也是霍開默(Horkheimer)與阿多諾(Adorno)等人批判鋒刃之所指向。

「理性化」還包含了大理論或大敘事涵天蓋地的解釋作用。我把整體化和正當化也列入理性的作用，也因此理性也供給全體化的大敘事，作為其他理性活動的正當性依據。法國哲學家李歐塔(J. F. Lyotard)在其《後現代情境》(*La condition postmoderne*)一書中指出，後現代的確是衝著現代性而來，然而，現代之所以為現代，是因為科學、藝術…都有其「後設的」大敘事(*grand récit*)來支持。換言之，科學有一套證成自己正當性的方式，有一套後設論述來支撐，譬如，黑格爾所謂「精神的辯證」，狄爾泰(W. Dilthey)所謂「意義的詮釋」，馬克思所謂「勞動主體的解放」，啟蒙運動所謂「理性主體的解放」…等，「把參照這些以使自己正當化的科學稱為現代的。」³就藝術而言，柏爾根(V. Burgin)在所寫的《藝術理論的終結：批評與後現代性》(*The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity*)中提到：藝術同樣有使其正當化的大敘述，一是「為人民而藝術」，一是「為藝術而藝術」⁴。前者認為藝術本身應該反映人民的生活，這是社會主義或馬克思主義藝術觀的後設敘述；後者追求藝術本身的自律性，被視為是布爾喬亞(*bourgeois*)藝術的後設大敘事。換言之，理性除了從事有規則的活動，還給出一大套說詞以作為其他所有理性活動的統攝點。理性化包含一「整體化」作用，把一切活動籠而統之，無論藝術是「為藝術而藝術」或「為人民而藝術」；也無論科學是為了精神的辯證、為了客觀知識或為主體意義的開展，這些都各是理性整體化的表現。

3 J.F.Lyotard, *La Condition Postmoderne*, Paris: Edition de Minuit, 1979.,7.

4 V. Burgin, *The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity*, Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1986, 179.

(四)，現代性包含了「宰制化」的傾向。由於主體封閉的傾向，爲己利而運用表象的建構性與操作性，透過理性的組織與效率，來對多元他者進行化約，不但化約了多元他者的多元性與豐富性，甚至化約了多元他者的主體地位，使其成爲遂行我的意志的工具或奴隸。就歷史而言，近代以降，歐洲各強，如英、法、荷、西、葡等帝國主義的殖民擴張，以及集權與獨裁政體的出現，甚或工業化歷程對於人性的宰制，或哈伯瑪斯所謂系統對於生活世界的殖民，都是現代性的宰制化的表現。就哲學而言，黑格爾所謂的「主奴關係」，在其中奴隸只是爲著主人的主體性而生活與行動，正是宰制性的結果。究竟像黑格爾那樣提倡「互認關係」，也就是你承認我是主體，我也承認你是主體，是否能克服主奴關係，是不無疑問的。充其量，「互認關係」也只是主體思想的延長，如果不承認有多元他者，尊重多元他者，並以原初慷慨，彼此相互豐富，才可真正轉化主體的宰制爲慷慨的贈予。可以說，宰制正是主體、表象與工具理性的後果，要避免宰制，唯有由主體中心轉向多元他者，由表象轉向真實，由理性轉向講理與外推，庶幾可由宰制轉向慷慨贈與和相互豐富。

「後現代」作爲對於現代性的批判、質疑與否定，也可以由以上的分析獲得進一步的釐清。

第一、就「批判」的角度言，後現代所批判的，是由主體的膨脹所發展出來的「權力的膨脹」，甚或是主體的幻滅。近代世界中主體的覺醒，由笛卡爾「我思故我在」發展到康德賦予主體以先驗基礎，到黑格爾發展爲「絕對之知」，主體既是無所不知、無所不包，成爲一切最後的判準，也造成權力的絕對化。

更爲嚴重的，是後現代對於主體的解消，甚或把主體當成幻想。

當西方哲學踏入當代，在人學方面出現了對「人是主體」這個觀念的解構。結構主義早已主張「主體已經死亡」，因為主體是被結構所決定的；「作者死亡」，因為是一文本的符號結構讓我們認定作者的符號。至於閱讀的主體，也是受到整個文本及其社會產出的影響。我們常認為出自自己主體的意見，其實往往只是媒體塑造的結果。阿杜塞(L. Althusser)說，主體其實只是眾多表象形成的結果，我們所謂自己的意見，其實是看電視、看報紙，受大眾傳播決定而形成的。我們自以為有主體，其實這只是個幻想。⁵ 在後現代思潮裡，人解構自己的主體地位。

意識型態有助於權力的形成與維繫。詹明信認為，事實上文學作品與藝術也是意識型態的一部分，而意識型態之所以能夠凝聚人心，形成統治的力量，是因為它有某些烏托邦的成份，因而形成某種「政治的潛意識」(political unconsciousness)，可以維繫權力的繼續運作。

總之，「後現代」針對現代的批判，是主體的過度膨脹乃至幻滅，其中涉及權力問題。但我也要指出，主體並不只膨脹為「權力」而已，主體還有「意義」的取向，主體追求有意義的生活方式，並在其中形塑自己。我主張一種「形成中的主體」或「形成中的自我」，並不以主體或自我為一成不變的實體。

第二，「後現代」對「現代」的質疑，主要是針對「表象」。事實上，這在現代主義裡早已出現，像立體主體、未來主義，在後期印象派之後，早已出現對「表象」的質疑，從此藝術創造力所表現的，不再是表象世界的某一角落。譬如阿訶(Artaud)寫「殘酷劇場」，其根本

5 L. Althusser, *Idéologie et appareil Idéologique d'Etat*, in *Positions*, Paris: Editions Sociales, 1976, 114-129.

意義是在反對表象，進而展現生命本身的自我肯定。到了後現代，表象更變本加厲，成為「擬象」(simulacre)。

由現代性轉向後現代，表象文化於是轉成擬象文化。「擬象」(simulation)概念是由包瑞亞(Baudrillard)在《符號的政治經濟學批判》一書中首先提出，當時還頗受到科學「模型」觀念的影響。其後，在他的《象徵的交換與死亡》一書中出現大轉變，書名中「死亡」一詞並不是作為身體的、生物的死亡，而是指所有價值與實在的消失。換言之，就是與實在脫離關係，且所有價值不必再指向實在。所謂「死亡」是指價值與實在的終結。如果所有的價值都不必訴諸實在，則價值僅在於符號與符號彼此之間交換的關係。符號與符號之間的交換與替代皆是按照語碼規則來進行，如此一來，符號只在內部有意義。原本在《符號政治經濟學的批判》裡，包瑞亞還特別重視「交談」，因為當時正值 1968 年學生運動，包瑞亞認為學生們要求回應、要求交談，因此當時「交換」一詞是在「交談」的意義裡瞭解。隨後受到結構主義的影響，意義變成是在符號結構裡決定。換言之，符號的意義在語法結構裡可以等值替換，成為只是符號與符號的交換而已。貨幣的價值與符號的價值一樣，並不因為它指向外在事物而有價值，而是出自符號內部之間的交換。沒有實在、沒有價值，價值與實在的關連已然失去。

就語言學而言，表象仍有「所指」，然而，在後現代世界中，所指已然消失。根本沒有實在，也不再追問實在是什麼。整個後現代文化基本上是一個擬象文化，作電視節目、提供消費品、爭奇鬥艷的廣告、藝術行銷與展覽、文學寫作....，都只提供擬象，真正實在的只有不斷要求滿足的慾望。文學作品、藝術品，都不斷重複一個故事，就是慾望的故事。不同的符號只代表慾望本身的跳躍。由「表象」變成「擬

象」，甚或幻滅，這是後現代最令人哀傷的一點。

第三，後現代所否定的，是現代的「理性」專權，而且再也不承認各種後設的大敘事，再也不高談闊論精神的辯證、主體的意義、客觀的知識...等等後設的大視野。科學家們雖仍不斷研究，但只能瑣瑣碎碎告訴我們一些局部有效的知識，再也不接受任何統合的言說。此種「否定」還包含對「工具理性」的否定，也就是否定用手段達致目的的有效性來界定理性的企圖。

後現代對近代理性的否定，包含了近代的二元邏輯，也就是「非真即假，非假即真」；「非善即惡，非惡即善」；「非美即醜，非醜即美」。然而，正如范裘利(Venturi)所指出，在後現代建築中，往往表現「兩者兼顧」(both/and)，既真且假、既美且醜、既白且黑，兩者並陳，在建築上把原先尖銳對立的，如方的與圓的並列相合，把不同質地的材料，像光滑的金屬和粗拙的石頭並陳。然而，要從「either/or」走向「both/and」，必須經過一項否定，也就是「既非...且非...」(either/nor)。例如，不是門的門、不是窗的窗、不是柱的柱....。又如瑪格麗特(Magritte)所畫的一隻煙斗，題為“Ceci n'est pas une pipe”(這不是一隻煙斗)，頗有否定表象、隨說隨掃之慨。

總合起來，後現代所反對的是現代性中主體運用理性表象遂行的宰制現象，而轉向對於多元並存、平等、參與、慷慨與相互豐富的追求。本節所勾勒的後現代精神，是對現代性的批判、質疑和否定。所謂的「批判」，是針對「主體」膨脹所擴張的權力，尤其在主體幻滅的條件下扮演意識型態的當道言說。其次，後現代的「質疑」是針對「表象」，然而此一批判更隨著媒體與資訊的猖獗而變本加厲，轉變成為擬象，其作用只在吸引慾望本身的跳躍。最後，後現代的「否定」是針對「理性」的統合作用，工具理性與二元邏輯，排除真假對立，去除

一元宰制，而走向尊重多元、雜然並陳、相互豐富的狀況。在此，我們可以追問，究竟後現代有沒有帶來任何較為正面的、積極的、嶄新的認知、價值與生活的原則呢？後現代如果沒帶來任何值得生活的積極價值，是無法長久，勢將成爲過時的肥皂牌子，意義不大。

三、由「主體」走向「他者」：「多元他者」的提出

仔細省思起來，後現代思潮最主要的正面貢獻之一，是「他者」(l'autrui, the Other)的提出與發展，替代了近代以來的「主體」概念，從此人應向他者開放並關懷他者。近代的「主體」概念奠基於法國哲學家笛卡爾，而後現代的「他者」概念也是由法國哲學家，如拉崗(J. Lacan)、雷味納斯(E. Levinas)、德勒芝(G. Deleuze)、德希達(J. Derrida)等人所奠立的。雷味納斯認爲，唯有承認他者，才有倫理可言，也唯有訴諸絕對他者，才使倫理有了最後依據。倫理學才是第一哲學。⁶ 德勒芝指出，「他者」包含了其他的可能世界，他人的面容，以及他人的言語⁷。晚期的德希達，承接了雷味納，也認爲倫理的本質，在於對他者慷慨的、不求回報的「贈與」⁸。

不過，經過批判性的反省之後，我主張用「多元他者」(multiple others)一詞取代拉崗、雷味納斯、德勒芝、德希達等人所提倡的「他

6 E. Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur L'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1961., 37-38.

7 G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris: Editions de Minuit, 1991, 23.

8 J. Derrida, *Donner la mort*, in *L'Éthique du don—Jacques Derrida et la pensée du don*, Essais réunis par J.-M. Rabaté et M. Wetzel, Paris: Métailié-Transition, 1992, 79-108.

者」概念。這是因為具體的說，我們人都是出生、成長並生活於多元他者之間，像儒家所謂「五倫」，道家所謂「萬物」，佛家所謂「眾生」，都是多元他者。理論上說，「他者」仍隱含了自我與他者的抽象對立，而且「他者」本身便是抽離現實的結果，完全忽視了多元他者的多樣性。我們並非生活於與他者對峙的情境。常存「多元他者」之念，是我們身心健康，倫理生活之道。

在我看來，「多元他者」不僅限於眾多的「他人」，而且還可以包含自然與超越界。就「他人」而言，「多元他者」包含了眾多他人的不可化約性、不可替代性，甚至其存在的奧秘性。德希達正確地指出，幾時我們在他人中發現他的不可化約性、不可替代性、奧秘性，就宛如上帝在其中一般。眾多他人獨一無二的特性，是我與他們的倫理關係的依據，甚至有時為此必須打破一般的義務規定，以獨一無二的方式相待，以無私、不求還報的慷慨相待，這點優先於「互為主體」的尊重與交換。更好說，無論就存在上或就邏輯上，必須先有無私的慷慨自我走出，才會進一步形成相互性或互為主體的尊重與交換。

自然也是含藏多元他者：上世紀下半葉，環保運動興起，其所宣示的不只是人的生存空間的保衛戰，而是人與自然關係的重建。天文物理學和宇宙論晚近的發展，使人類重新注意到宇宙的浩瀚及萬物與人息息相關，也引導人思考如何在自然中重新定位人。這點假定了人須以萬物為人的「多元他者」，不但不可將他們化約為人的客體，而且要常心存奧秘之感，以倫理的態度對待萬物，與自然相互感應。

「超越界」也是人的多元他者之一，其中包含理想和神明。所謂「理想」是指生命意義所指向的真、善、美、和諧、正義...等等價值，其所以是超越的，是因為它們在世間的實現總是局部而微小，沒有完全的實現。所謂神明，或超越者，或無限的他者，是指像上帝、佛、

阿拉、老天爺...等等，或「不知名的神」，或謂在遙遠的遠方，一切心靈的虔誠總會相遇。然而，神的美善與奧妙終究無法窮盡，仍是「隱藏的上帝」(Deus Absconditus)、仍是「無限的他者」。

不過，在我看來，自我或主體仍是近代哲學最重要的遺產之一，也仍有不少當代思想家加以重視。泰勒(Ch. Taylor)在《自我的泉源》(*Sources of the Self*)，其後又在《本真的倫理》(*The Ethics of Authenticity*)等書中企圖指出：對自我的探索是近代哲學最重要的資產，而且對自我的重視，旨在強調每個人皆有度一「本真的生活」的權利。泰勒說：「對我的自我真實，正意味著對我的原創性真實，而這點只有我能予以明說和發現。在明說這點的同時我也在界定我自己。我正實現一個專屬我自己的潛能，這是近代的本真理想的背景了解，也是本真概念所常用以表達的自我完成或自我實現目標的背景了解。」⁹不過，維護本真並不表示可以脫離或相反他人，也因此泰勒在論《多元文化》(*The Politics of Recognition--Multiculturalism*)一書中言及「尊重差異」的同時，特別指出自我是在與他人交談之中成爲自我的。

此外，呂格爾(P.Ricoeur)在其《自我宛如他者》(*Soi-même comme un autre*)一書中，正視近代以來確定自我與解構自我的兩大傳統，經由反省與分析、自性與認同、自性與他性的三重辯證，重建一個「自我的詮釋學」(*herméneutique du soi*)，其最重要的主旨在於闡明：「他性並非自外強加予自性，一如自我論者所宣示，而是隸屬於自性的意義和存有學構成。」¹⁰

9 Ch.Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 29.

10 P.Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris:Edition du Seuil, 1990, 367.

在我看來，「主體」仍是近代文明給予人類最重要的遺產。按照我的對比哲學看來，主體與多元他者是處在一種對比張力的情境中，不可以因為有此轉移而棄彼取此。唯有走向多元他者才能完成主體，也唯有主體漸趨成熟始會致力於多元他者之善。這一對比張力是趨向完善的基本動力。其實，如果沒有朝向多元他者的開放與來自多元他者的慷慨，如何有主體可言？我並不反對主體與自我，但我主張人的自我或主體仍在形成之中，而人向多元他者無私的開放，正是此一形成過程最重要的動力和要素。

整體看來，今天哲學的課題在於發展個體與公眾、自主與分享、自覺與開放之間的對比張力，綜攝現代人的自覺、自省、自主的「主體」，與後現代慷慨、無私、贈與的「多元他者」間的對比張力。人應不斷以慷慨無私的精神朝向他人、自然與超越界開放和接近，並且不斷透過自覺與自省，自我返回，使主體能力卓越日新，創造自我與多元他者的動態和諧關係，建構一個意義充盈的世間。

四、新的美感價值：崇高之感的興起

後現代由表象轉成擬象，完全失去了與實在之間的關係。即使「符號」這個字，也變成是隱喻性的了。價值法則不再是指涉性的，而是結構性的，它的形式已經不再是符號的形式，而是語碼，符號的互換都是根據語碼來進行，在結構裡面相互交換。值得注意的是，由於失去了與實在的聯繫，興起了新的美感，強調崇高(sublime)，這也可以視為是後現代中的積極成分。整個後現代藝術（包含文學在內）在崇高的美學中找到新的動力，所謂前衛藝術也在其中找到基本論題。李歐塔說：

「崇高的感受，同時也就是對於崇高之物的感受，...是一種強烈

而歧異的情感，它同時包含了快感和痛苦。在那裡，快感是從痛苦而來的。...其中理解某物與用表象去呈現它，這兩種能力之間有衝突。...在那裡有一些理念，沒有任何可能的呈現。...我們可以把這些理念稱之為不可表象者。我所謂的現代藝術是指那些...致力於所謂小技術，用以提呈那些不可提呈之物。讓人們看見有某物是我可理解但不能看見的，也不能使人看見，這就是現代繪畫的要旨。」¹¹

後現代的前衛藝術家不停地推出種種新的呈現技巧，以便使思想屈服於人的注視之下，並且把思想從不可呈現者轉移開來，成為可以呈現之物。然而，不可呈現之物終究是不可呈現，也因此造成了後現代藝術風潮的不斷風起雲湧，不停地轉換，由一派轉變為另一派。這雖然令人有無常之感，但也顯示了人對於實在，尤其對於無限的他者出自本性的嚮往與渴求。按照李歐塔的研究，「崇高」具有以下四項特徵：

(一)、抵抗性(résistance)：「美感」已經是沒有任何感性志趣，純屬超然，而「崇高」則更是在抵抗感性志趣之時興起的感受。正如李歐塔所指出的：「美讓我們毫無志趣地喜歡某物，喜愛自然本身；然而，崇高則讓我們有更高評價，藉以相反我們的志趣。」¹² 在此，「抵抗」是與「差異」相關的，崇高標示出某一種思想能力與另一種思想能力的異準性，以有限的方式提呈出某一對象，但同時又構思另一對象為無限的。因此，在崇高之感中，所謂絕對或無限並未在某一呈現中被給予出來，卻仍然一直以一種召喚人去超越某一定在的思考方式臨在

11 J.F.Lyotard, *Réponse à la question: qu'est-ce-que la postmoderne*, in *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris: Editions Galilée, 1988, 20-22.

12 J.F.Lyotard, *Leçon sur l'Analytique du sublime*, Paris: Editions Galilée, 1991.,183.

著。

(二)、「否定的呈現」(La présentation négative)，崇高既不是無所呈現，也不是呈現「無」。對於感性而言，崇高雖然採取否定，但仍是一種呈現。李歐塔說：「否定的呈現是絕對的呈現的一種記號，且只在從可呈現的形式中撤退之時，才是記號或才顯示記號，絕對仍是不可呈現的，在其概念之下，沒有一項資料可以納入。然而，想像力仍可以指向其臨在。」¹³

(三)、熱切之感(l'enthousiasme)：在面對崇高之物時，人釋放出一大能量，朝向無限，並在時間中持久不去，也因此不同於「敬」的情感，因為「敬」是一中立之情，更不同於其他主觀情緒，諸如：憤怒、悲戚、讚嘆、甚或無情，但這些情緒若獲取同樣指向無限的能量，亦可能出現崇高之感。¹⁴

(四)、單純性(la simplicité)：崇高是一種不經人工藝巧增飾的自然感情，是以具有單純性，是一種最為單純的感受。無論是自然如海洋、星空或高山峻嶺，由於其無限的偉大或無限的力量，使得人在面對之時傻楞了，單純無限偉大或力量的出現，單純的自發性與單純的崇高之德，毫無混淆其他。¹⁵

五、走出二元對立，邁向對比與外推

西方近代以來的理性觀念，強調二元對立的思維，從主體與客體的二元、心靈與物質的二元、第一性質與第二性質的二元、表象與實

13 Ibid.,186-187.

14 Ibid.,189-190.

15 Ibid.,192-193.

在的二元，等等，不一而足。更且，在二元邏輯之下，社會發展所強調的是現代與傳統的不連續性，把對傳統價值與行為模式的斷裂視為是步向現代的先決條件，傳統文化價值被視為是成長的阻礙，必須予以除去。這種以「傳統 vs 現代」為二元對立的想法導致了一種錯誤的假定，認為邁向現代只有一條道路，必須遵循同一種模式。二元邏輯採取宰制的策略：例如理論對於經驗的宰制，核心對邊陲的宰制，先進國家對於落後國家的宰制等等。

後現代主義質疑現代性的理性面，主要在於對二元對立思考模式的反動。但是，擺脫了二元論之後，要如何避免陷入非理性主義或把相對主義絕對化的困境呢？我主張運用對比哲學，取代二元對立的思維，作為後現代「講理」的依據。¹⁶ 我在二十餘年前提出「對比哲學」，理由之一，也是為了解決西方近代以來二元對立思考的困境。簡言之，我所謂「對比」是指多元因素在差異與互補、連續與斷裂、採取距離與共同隸屬之間的互動關係與辯證前進。¹⁷ 我提出此一立基中國哲學的對比思維，用以替代西方近代的二元對立。對比的智慧根源於中國哲學。易經曰：「一陰一陽之謂道。」老子道德經亦曰：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」一般而言，太極圖給了我們對比典範的具體圖像。

我區分「結構對比」與「動態對比」。所謂「結構對比」，正如陰

16 我區分「理性」(rational)與「講理」(reasonable)，Vincent Shen, *Confucianism, Taoism and Constructive Realism*, Vienna: Vienna University Press, 1994, 36-41.

17 較詳細地發揮於拙著《解除世界魔咒》、《現代哲學論衡》及其它著作中。參見沈清松《現代哲學論衡》(台北：黎明公司，1985)，頁 1-28。《解除世界魔咒》於 1998 年在台灣印書館修訂再版。

與陽的關係，指在任何分析的時刻，吾人的知覺或研究對象皆是由一些彼此差異且互補、既對立且相關的多元因素互動而構成。結構對比是共時性的，其意在於多元因素同時併現於一經驗之場，形成一個有結構之整體。每一因素既然彼此互有差異，便各有某種差異性；但由於他們亦彼此相關，也因而形成互補性。至於所謂「動態對比」，則如陰與陽在時間中的辯證前進，指在時間之軸上，任何具歷史性的歷程，例如個人的自傳和群體的歷史，皆是在前態和後態既連續又斷裂、既採取距離又共同隸屬的辯證互動歷程中。動態對比是貫時性的，因為前後時空環節皆在時間之軸上相續無已，輪轉無窮，形成歷史的洪流，其進程並非斷裂的相隨，而是採取對比的發展，有連續亦有斷裂。就其斷裂(不連續)而言，每一新的時空環節皆有其新穎性、原創性、不得化約為前一環節。就其連續而言，每一新環節仍保持前一環節的某些因素，作為經驗在時間中的沈澱。每一新剎那雖對舊剎那採取距離，但皆與舊剎那共同隸屬於那使舊剎那成為過去の同一洪流之中。由此可見，動態對比既可說明理論與經驗資料之間的互動，也可說明傳統與現代之間的關係。

結構對比將互動中的諸因素整合於一個有機的整體，但唯有透過動態的對比，新興的可能性及其與過去的連續性才可能被適當地理解。陰陽思想比較強調兩極構造，對比哲學則比較強調多元主義。其實，陰陽並不排次多元，我甚至認為可以取其廣義以涵蓋多元或多極，不過，任何多元或多極的情境在最後判斷之時仍可回歸兩極性，如：或吉或凶、或善或惡、或真或假。但這並不表示陰陽必須否定或排斥多極性，或不向多極性開放。對比與陰陽同樣強調互補性。一般而言，有機的整體通常是由互補因素所構成。此外，對比和陰陽都重視開放的整體性(open totality)，在學術研究與社會發展中，有見於整體，才能使個別理論或經驗資料成為可理解的。但所謂整體既然是唯變所適，遷化不已，則不可能成為一封閉的整體，而是一開放的整體。

二元對立提倡宰制，對比哲學提倡協調。在科學層面，理論不再被視為是宰制經驗資料的有效概念架構，而是協調各種經驗資料與發展的概念企劃。科學與技術不再被當做宰制自然和社會的工具，而是用以協調個人、社會與自然的知識和行動。德悉達(J. Derrida)的解構主義對於二元對立中的宰制進行解構，他提出「難關」(aporias)的思想予以取代，藉以保存二元中的開放性與辯證性。不過，我認為，與其談論「難關」，不如談論「對比」。在對比哲學中，二元思維仍然可以具有局部的有效性，當做一種概念與操作的工具，但它不能具有對吾人信念、知識和行動的強制性。

進一步，為了避免在後現代中，相對主義的猖狂甚至絕對化，還須進一步提出「語言習取」(language appropriation)與「外推」(strangification)的步驟，使因著不同語言和生活而形成的「微世界」或「文化世界」可以彼此尊重、相互溝通、相互豐富。換言之，我們須由後現代的各說各話的情境，藉由「語言習取」與「外推」，走向各說對方可理解的話，達至相互理解，相互豐富。這樣將可以發展出足以對應後現代多元分歧與衝突充斥的困境之道。雖有差異，並不排斥可共同理解，相反的，正因為有差異，更可以相互豐富。但是，應如何經由差異達到相互豐富呢？「語言習取」和「外推」正是兩個不可或缺或的步驟。

我近些年來將「外推」(Verfremdung, strangification)觀念，從原先只適用於科際整合的脈絡，擴充文化際的互動與宗教交談。所謂「外推」是一走出自己，走向多元他者，走出自己熟悉的圈子，走向外人與別異的行動。由於學科或語言的不同，構成了不同的「微世界」(micro-worlds)；由於價值與習俗的不同，構成了不同的「文化世界」(cultural worlds)；由於信仰的不同，構成了不同的「宗教世界」(religious

worlds)。然而，不同的「微世界」、「文化世界」與「宗教世界」仍然可以透過相互外推，進行互動，達成相互理解，甚至相互豐富。所謂「交談」便是一個透過相互外推達至相互理解的過程。

外推的第一步，是「語言外推」(linguistic strangification)，每一學科、每一研究方案，其最重要的發現、最堅持的命題，應可以用另外一個微世界可以瞭解的語言說出。每一文化世界的語言、意義與價值，或每一宗教世界的信仰，也可以用另一文化世界、宗教世界可以理解的語言和表達方式來呈現。即使在這過程中會有不可避免的意義流失，仍有必要進行外推。若無法語言外推，表示取得該發現、命題、價值與信仰的原則與方法仍有問題，須進一步加以反省與檢討；若可以外推，便代表它有更大的效度，因為它可以更大地普遍化，並與別的微世界、文化世界、宗教世界共享。

第二種外推，是「實踐外推」(pragmatic strangification)，由於科學活動有其社會脈絡及文化制約，有些社會組織對於推動某一型態的科學有效，對其它型態卻是無效的。同樣的，某種社會結構適合某些價值觀、生活習俗與信仰，並不一定適合其他的。所謂實踐的外推，是指在某一社會組織中所產生的科學、價值、習俗或信仰，如果將它從該社會組織的實踐脈絡中抽離，置於另一社會實踐脈絡中，若還能運作發展，表示它含有更大的價值或真理；若行不通，則表示它只適合某一種社會組織與實踐，本身有其限制，無法普遍化。我們也可以將實踐外推擴充至文化外推與宗教交談。我在維也納大學出版社出的《儒家、道家、建構實在論》(*Confucianism, Taoism and Constructive Realism*)¹⁸一書中所做的，正是將社會外推擴大至文化外推；晚近則

18 Vincent Shen, *Confucianism, Taoism and Constructive Realism*, Vienna: Vienna University Press, 1994.

將之擴充至宗教交談。

第三種是本體外推 (ontological strangification)，是透過接近實在本身的迂迴，去進入另一微世界、文化世界與宗教世界。換言之，我們對實在本身的經驗，可以促成彼此的相互了解。這在宗教交談上尤其重要，透過對於本教終極實在的體驗，可以有助於體會其他宗教對終極實在的體驗。例如佛教對於「空」的體驗，與道家的「無」與儒家的「誠」，可有其相似性和互補性，而有助於相互了解。爲此，佛教提出的「三教同源」或「三教互補」之說，有助於擺脫先前中國人對於佛教是外來宗教的指控。

除此一外，還須「語言習取」(language appropriation)的步驟，也就是學習其他學科、文化群體或宗教團體可理解的語言，藉以自我走出，進行外推。在我看來，佛教進入中國初期，像竺法雅等人所進行的「格義」，其實也是一種「語言習取」。換言之，他們藉著學習與獲取老莊的語言，來外推佛學，稱爲「格義佛學」。我覺得格義和外推都是非常重要的策略。人自出生以後，之所以能展開一個有意義的世界，繼承文化，都是因爲學習了語言。事實上，是因爲有人先向我們講話，我們才慢慢學會了語言，兒女向父母學話，學生跟老師學話，其實，學習一門科學，也就是學該科學的語言。中國向西方學習，也是在學其語言。

對我而言，「格義」基本上是一個語言習取的過程，也會經由文化的特定條件來加以詮釋。由於有了語言獲取，進而便可以進行外推，把自己的想法、主張與價值透過別的文化、學科、領域可以懂得的語言講出去，縱然在翻譯過程當中會有某些意義流失，這是無以避免的。在「格義」過程裡，人會加以詮釋；在「外推」過程裡，意義會有所

流失。但是，整個過程至少說明了自己的內涵與別人可以有共同理解的地方。唯有翻譯得過去，才可以使自己的內涵被人家所了解。如果只是在本土範圍裡說自家學問有多好，卻根本沒辦法講得讓別人懂，這只證明了這樣的主張或價值的侷限性。

換言之，如果一個主張只是封閉在自己的圈子裡可以懂，其真理或價值只是侷限性的，仍是有疑問的。我們不能自滿於那些只在自己範圍裡有效，可以在家裡自吹自擂之物。如果你能夠用別人、別的學科或別的文化可懂的語言來講述，即使其中會有流失，其中仍有更大的有效性。我甚至認為可用「可外推性」作為檢測真理的標準。過去波伯(K. Popper)所主張的「可證偽性」(falsifiability)沒辦法真正檢測真理，因為現在沒有任何一門科學可以單獨解決一個問題，或提供某一對象的完整圖像。今天，科學的觀念正在轉變，不再只限於學科，而是科際整合的，每一學科都亦須和其他學科溝通。至於波伯(K. Popper)的「可證偽性」，既然一個人關在自己的研究室或實驗室裡，就可以不斷提出理論，不斷加以證偽，根本並不需要跟別人溝通。可見，波伯的「可證偽性」在今天根本不再適用於檢證科學的真理。我倒覺得，「可外推性」將是後現代科學最好的檢證真理的標準。

六、結語

根據上文的分析，後現代除了對現代性加以質疑、批判與否定之外，也蘊含了正面的價值與視野。換言之，「後現代」將不只是一個消極概念，也含有一個積極概念，能夠提供正面的價值與倫理生活。其中，向多元他者的開放，走向多元他者，關懷多元他者，對多元他者無私的慷慨，並在其中陶成自我，將是今後人類的倫理生活原則與價值泉源。此外，從後現代藝術中興起的崇高之感，也將是新穎而更重要的美感價值，甚至也是連結宗教、倫理與藝術價值的關鍵。

最後，針對後現代欲走出二元對立思考，卻帶來更嚴重的相對主義的困境，我也試圖運用對比哲學以解決二元對立的困境，並主張在多元的微世界、文化世界與宗教世界中，不斷進行語言習取與相互外推，作為解決相對主義，促進相互理解、相互豐富的正面出路。在對比的情境中，每一成員才能在朝向多元他者開放中形成自我，相互尊重，進而相互豐富。至於語言習取與外推，更帶領著一個自我走出、無私慷慨的生活方式。不用說，我們的語言都是從他者慷慨的給予中習取而來，習取的結果使我們能進行外推，更在自我走出中達成創造，豐富自我。由於有不斷的無私慷慨、自我走出，才有正義的交換，而互為主體也才得以成立。對於像語言、學問、藝術、倫理、宗教等等文化中的珍寶，我們都是受自他者慷慨的贈與，無從還報，只能以不斷的創造，繼續贈與他人，作為不對稱的還報。

如此構想的後現代，將是具有積極性與建設性的後現代，而不只是一味質疑、批判與否定，卻要在「大死一番」的否定與解構之中，指向一個可以「重甦」的境界，出現人可以積極生活其間的新價值。或許，經由更多人的努力，後現代將不會是一片荒原與涕泣之谷，而會是一個更值得生活，充滿意義的新時代。

在後現代文化下的教理講授

林康政

本文主要探討今日教理講授工作，在後現代文化氛圍下的現況與方向。這不是只爲了做文章而設的一個題目，而是因勢之所趨而必須正視的教理議題與生活實況。這趨勢出於二十世紀中期的新思維、新主義，統稱「後現代主義」，源於建築界及審美學而來的反現代、反傳統的創作精神。如今，這主義已發展爲一股後現代的新文化浪潮，直迫世界各地的文明社會，由藝術、哲學，文學開始，浸透至歷史詮釋，科技傳媒及社經發展等範疇，當然也包括宗教信仰。教理講授作爲教會的宣講職務，在忠於天主啓示及忠於人的文化生活原則下¹，必須針對後現代文化的現況，傳遞救恩的喜訊、啓示的信仰。這樣，本文先闡釋「後現代文化」的內涵，再而說明它對教理講授工作之影響，最後按教會的訓示作反省，啓發信仰培育工作者²回應後現代文化對教理講授的衝擊。

1. 何謂「後現代文化」？

「後現代文化」(cultural postmodernity)意指受後現代主義(postmodernism)所薰陶的社會文化，以下分兩方面探討這意義：

-
- 1 教理講授的原則，就是要把天主啓示的信仰，配合到不同對象所身處的文化狀況與社會環境中，並選用適合的教學法。見若望保祿二世《論現時代的教理講授》(*Catechesi Tradendae* 1979)宗座勸諭台北天主教中國主教團秘書處出版(1986 第四版)55號。
 - 2 本文所指的「信仰培育工作者」包括司鐸、執事、牧職修女／修士、傳道員等從事信仰培育的人士。

1.1 後現代主義的理念與源起

從字意來看，「後現代主義」明顯就是「現代主義」(modernism) 之後(post)的一種演變，不過更形成與之對立的一個新主義。18 至 19 世紀的「現代主義」，可謂工業革命及啓蒙時代下的社會產物，結合著當代理性主義、科學主義、現實主義、俗世主義等各種元素。它摒棄宗教啓示及傳統哲學對永恆真理與客觀判準的探求，卻應用主體理性、經驗意識、科學驗證及普及教育，確認共通的知識，演繹事實的定理，並判別倫理的善惡果效，以達致世界文明進步作為前提。然而，直至二十世紀初，由現代主義所支配的生活模式卻未見其功，反而引來道德敗壞，社會不義，文化對立，世界戰爭及生態危機等種種問題，因此這主義漸漸被興起的「後現代主義」所包羅、超越和取代。後現代主義既否定客觀真理的存在，但同時也批判現代主義的普遍理性認知，卻把一切事理價值訴諸於個人情感的需要，以及對環境的適應。它主張社會要趨向群體互動、多元豐富，而利用科技、傳媒、互聯網等方式，可促進全球化的溝通和資訊，並能分化主導社會的集團思想，包括傳統道德、宗教訓導、政治理念、家庭規教等³。

1.2 後現代文化的特徵與趨勢

要清晰界定在後現代主義薰陶下的文化特質，並不容易，因為它

3 參閱關啓文「由現代到後現代：一個綜覽」《後現代文化與基督教》關啓文、張國棟編 香港：學生福音團契(2002) 2-8，另參閱 Ihab Hassan. "The Culture of Postmodernism" *Theory, Culture, and Society* 2:3 (1985)。

實在以千變萬化的形式出現，大概可從兩大趨勢闡釋其特徵⁴。

第一種趨勢可謂「無為的後現代文化」(trivializing postmodernity)，當中可分兩類文化表現：一類是反調式(irony)的後現代文化。面對今日複雜劇變的時代，人性限制和社會問題使個人對自己和團體都產生存疑(skepticism)，而欲擺脫理性的論據，破除傳統的精神，抗拒賦予生命價值的唯一判準，否定對一切原文(text)的詮釋及一元的敘事(meta-narratives)。對於系統架構、知識範疇、倫理原則、象徵意義等，後現代文化提出「解構」(deconstruction)與「建構」(post-structuralism)，即不斷瓦解既定的模式，而把它再新組合，以適應個人思想和生活方式。這樣，對於社團式的權威(social constructed power)，人們要高唱反調，凡事批評，力求解放，並認為強勢團體不斷支配，剝削和扼殺個人的自由權利和思想空間。當處於不義和不安的形勢下，各人在爭札、申訴和對立中表達所需，甚至以諷刺性與無作為的言行，示作對抗。

另一類無為的文化表達，屬於受傷型(wounded)的後現代文化。每個主體自覺活於無常的變幻、片段的經驗裡，並受制於含糊的認知和粉亂的環境之下，因而流離於軟弱無助，社會漲力和文化動盪中。人們深深體味到生命的變數、不義的制度與罪性的社會，導致處於消極與無望、枯竭和靜止、虛無及空洞的生活狀態中。他們容許自己活於非常規、無定向、反系統、不統合的探求，甚至走向虛無主義(nihilism)的地步。

4 這裡取材自 Harold Daly Horell "Cultural Postmodernism and Christian Faith Formation," in *Horizons and Hopes in the Future of Religious Education*, ed. Thomas H. Groome and Harold Daly Horell (NJ: Paulist Press, 2003), 83-92, 並應用文中所討論的兩大趨勢來描述後現代文化的狀況，當中特徵可互為融合與搭配。

第二種趨勢是「求進的後現代文化」(questing postmodernity)，當中個人的內在動力，社會的群體共處，多元的處境狀態，構成後文化的生活元素。在各元素的互動與轉變之下，個體身處於家庭、學校、教會、社團及工作環境等不同狀況，會意識並塑造自己多重的角色和身份，彼此互存而並列起來。後現代文化對個人的自我認定(identity)，不賦予人固定的本質，恆久的特性，必然的職責，卻強調當時人於不同環境下的經驗和參與⁵。每個主體都是自己生命的主人，除理智外，更要按個人情感、意志和自由去體現自我。在種種限制條件下，個人尋找創作空間，發展潛能，從中體認各自所需，共同創新玩意，以標奇立異及誇張圖像來塑造新知識、新文化；這些文化表達無分主流和次要，外表和深入，高等和庸俗，有意義與無厘頭，總之各隨喜好，求取突破。在這種多元文化的交雜下，科技發展和資訊網絡成為現代人思想空間的溝通，它能滿足並擴潤主體對周遭時空世界的意欲。即使在社會困境下，每個主體仍以積極(affirmative)、開放與熱切(wholehearted)的態度，斷續使自己、家庭、社團加以改變和轉化，開展生命的向度。

在這種求進式文化表達下，事物的意義和價值的認同被視為因應當下社會、政經與文化處境下的人為塑造(artifact)和集體創意，一切皆屬相對、主觀，並在進程中不斷發展。人們以個別主體和歷史意識作為始點，在認同自己過去失敗經驗之同時，也抱有邁向成功和革新

5 例如，一位母親的角色是多元和可變的：她同時是子女的慈祥聆聽者、嚴厲管教者及交談玩樂的友伴，而其母職的身份不排除她作為丈夫的妻子、公司的主任、業餘音樂人和堂區活躍教友等多元角色。當她參與主日彌撒時，覺悟到自己是基督徒，但一離開聖堂，返回家中，工作或社團，又會轉變為另一不同的角色，有另一的職務，並顯露出另一文化表現。有關例子見 Horell, 92-97。

的希望；對於過去的傳統與前人的分析，他們則視之為一種經驗，而個人在此時此刻，可對自己生活方式作出選擇，而群體和社團必須加以尊重。在推翻統一架構，反抗集團強勢，摒除制度規範的原則下，各人都在掌握機會，契造時機，爭取權利，重新選擇對自己有益和實用的東西。在多元文化的刺激下，人們在求同存異的空間中，以多變和彈性的方式，不斷突破自己，並善用科技媒體，促進人際的共融互諒，並投身團體活動，於不同時勢下活出個人生命，結集群體聯通，邁向宇宙世界。

2. 後現代文化對教理講授工作之影響

基於上述對後現代文化的普遍分析，這裡從目標、內容、方法和牧民的角度指出它對教理講授工作所能造成的影響⁶。

教理講授的目標是以整全系統的方式，宣講救恩的喜訊，闡釋教會的訓導，引領人接受天主的啓示，與基督共融，皈依天主⁷。然而，在後現代的文化氛圍下，教理講授的模式卻不在於系統、單一、絕對和既定的福音訊息，而是因應當下對象和處境，設定形形式式的教理課題。這樣，後現代的教理取向不重於聖經、聖傳與教會對啓示真理的傳授，卻旨於啓發身處不同情況下的信徒、慕道者、非教友與不同宗教人士，從教會的信仰寶庫中，吸取並發展出合適自己的宗教經驗和信仰領悟。

⁶ 這部份主要基於 Albert Mohler 教授的個人傳教網頁 http://www.albertmohler.com/article_list.php 中發表的文章 "Ministry is stranger than it used to be: the challenge of postmodernism"，作教理講授工作的反思。

⁷ 參閱若望保祿二世《論現時代的教理講授》20-22 號。

後現代文化對教理講授的內容取材，分別在聖經闡釋、當信道理、禮儀靈修和倫理訓導方面，帶來不少挑戰。後現代的教理借助近代釋經學的研究，提出將聖經「解構」，把聖經視為文學的表達、編輯的材料，用作傳述以民救恩的故事，基督生平的事蹟，以及教會的信仰演繹。講授聖經的重點不在於經文的特定結構或作者本意，而是鼓吹讀者把聖經訊息重新「建構」起來，即按社會環境，多元文化和個人感受，自由闡釋信仰，以體現天主的愛和天國臨現，好能切實地回應信仰生活⁸。這樣，主體而多元的釋經法，往往異於普世教會對信理及信條的傳統訓導。相反，地方教會的神職人員，信仰小團體的領袖，及教理講授的導師角色卻顯得更為重要，因為他們身處當下的文化處境，直接能引領其特定對象，分享信仰經驗，並付諸信仰行動。針對不同對象、文化和場合的需要，禮儀與靈修培育必須加以適應、設計和籌劃，並可夾集其他宗教或民間信仰的靈修傳統。在後現代文化下，教理講授偏重禮儀的標記、圖像、音樂對個人信仰的體味，多於聖事中罪赦、恩寵及聖化等神性意義。本地化的禮儀則在於啟發慕道者和信友的信仰體會與心靈感受，讓他們自由參與自發祈禱、團體慶典和禮儀職務。同樣，建基於福音教導、絕對真理的基督徒倫理準則，如十誡、真福八端、大小罪的界定等，都不是後現代教理的焦點，而是相對於不同情況下，道德主體以自我知覺和個人意欲所作的倫理行動

8 後現代的聖經解構釋經法忽視聖經既定的完整性，教理講授則如同商品的採購，按個人喜好任意取材聖經作信仰闡釋，並以這種方式來宣稱與基督相遇，與主共融。見 Michael Horton "Pop Goes Postmodernism", *Modern Reformation Magazine*, Reaching Out In Our Time July / August 2003 Vol. 12.4。

⁹。與此同時，面對著人性軟弱與社會敗壞，教理講授強調寬恕憐憫、愛德服務、皈依悔改等人性德行，關注社會正義的培育與行動。在這人權自由的倫理趨勢下，傳統教理所否定的不少倫理行為，例如同性戀、墮胎、安樂死等，都變得相對合理化了¹⁰。

後現代的教理講授法善用資訊科技，並著重感受分享、自主探索、團體活動、互動經驗、合作溝通，而規範化、單向性及宣信式的培育，如道理的講授、教會的訓導、經文的背誦則相對地減弱¹¹。教理講授的福傳方向明顯不以權威的演繹去灌輸信仰，而是採用適應各類慕道者和信友的需要，提供多元的信仰資源，配合社會的傳教活動。這樣，教理講授的牧民工作對內鞏固家庭教會，發展多元的信仰小團體，對外則關懷弱勢社群，促進信仰本地化、與各宗派及非基督徒的共融。在求同存異的信仰觀點下，教理講授趨向合一路線，重視與不同宗教傳統的對話、合作與融合，體現教會的共融。

3. 信仰培育工作者對後現代文化的「正」與「反」

這裡將綜觀教會回應後現代文化議題的教理文件與訓示，讓信仰

9 後現代學者構想中的倫理道德是沒有客觀規範，又不依靠訓導權威、主體理性或科學論證，而是各人於流變世界中因應情感需要，運用批判能力和個人思考，反省當下處境所作的道德行為，以發展共存共處、彼此包容的社會。見楊劍豐「倫理生活的後現代構想」，《哲學與文化》34卷2期（2007）.33-34。

10 參閱蘇永明「後現代的個人處境與教育的困境」，《哲學與文化》34卷2期（2007）5-12。蘇氏在文中指出，「個人情緒和需要」及「解脫群體束縛和壓力」的倫理趨勢，配合現代世界澎湃的傳媒影像，普及的資本消費主義，人會偏向滿足自我慾望，追求無節制的物質，忽視生命的基本價值。

11 參閱同上，13-17；另見 Elmer J. Thiessen "Modernism, Postmodernism, and Confessional Education in Christian Colleges and Universities," *Direction* 28 no. 2 (Fall 1999):177-86.

培育工作者確認和評估後現代文化，它對教理講授的刺激作用與負面影響。

3.1 教會對後現代文化的教理回應

自 19 世紀現代主義興盛之時，教理運動的革新已孕育出「以人為本」的教理培育方向，以人的理性和生命作出發點，闡釋信仰。「人本」的教理模式更發展至「宣信教理」及「經驗教理講授」，基於個人經驗的反省及社會文化的環境，引申福音的救恩喜訊，這可謂教理講授工作對後現代文化的初次迴響。自梵二大公會議以來，教會在教理講授的訓示方面，已關注到後現代文化的議題¹²，尤其是各地教理書所面臨的考驗¹³——在後現代的文化趨勢下，教理書如何適應多元文化、社會問題及人性需要，而同時能以完整和正統的教理，傳授基督託付給教會所保存和闡釋的福音真理。拉辛格樞機，即當今教宗本篤十六世，於 1983 年以信理部部長的身份，在法國的公開論壇上，指出當代不少教理書的偏差問題，究其原因，就是在於把後現代主義所引來的創新

12 有關各教理講授文件中所涉及的後現代文化議題，包括啓示真理、信仰闡釋、聖經應用、本地文化、相對倫理、人權公義、個人經驗、社會媒體等內容要點，見林康政《教理講授十講：教學理論與實踐》香港天主教香港教區教理中心（2006）第 6-9 章

13 後現代趨勢對各地教理書的影響，先見於 60 年代尾荷蘭《新教理》書，於 70 至 80 年代期間，法國、美國、南美，甚至是意大利的教理教材，也紛紛出現信仰偏差的狀況，包括聖經演繹偏向自由解經，信理闡釋缺乏信仰傳承，倫理教導相反教會訓示，禮儀祈禱混入外教靈修等。比方，在後現代文化下所造就的解放神學思想，使教理內容不再講論基督為真人真天主的當信道理，取而代之，只把基督視為「社會的解放者」、「心靈的治療師」。參閱 Berard L Marthaler, *The Catechism Yesterday and Today: the Evolution of Genre*. (Minnesota: The Liturgical Press, 1995), 123-141。

神學議題，社會問題反省和個人生活經驗，當作教理講授的內容¹⁴。後現代文化的影響使 1985 年的主教會議重新檢視教理本地化的問題，由此促成 1992 年教宗若望保祿二世頒布《天主教教理》(教理)¹⁵。事實上，《天主教教理》的出版並非用作指斥、抵制或對衝後現代文化思潮，而是一種有效工具，如教宗若望保祿二世《信仰的寶庫》宗座憲令所指，提供「一本教理(Catechism)或一套綜合全部天主教信理和倫理訓導的摘要，使之成為各地教理或綜合摘要的參照版本。這教義的陳述須依據聖經和禮儀，表明確鑿的教理，同時又要適應現時代基督徒」¹⁶。聖職部於 1997 年也出版《教理講授指南》(指南)，它確認現今世界的社會文化現況，並強調要把《天主教教理》的內容，適應於不同對象、處境與方法，並配合地方教會團體的參與，達致教會福傳工作的目標¹⁷。教宗本篤十六世於 2005 年更頒布《天主教教理綱要》(綱要)。這部綱要就教理內容於文化適應方面提供了一個模式，一方面它給《天主教教理》的內容劃定規範，直接可用於地方教會的教理講授工作，另一方面它顯明了各項要理闡釋與取材，對培育慕道者及教友信仰的優次性，具體地排除在後現代文化下教理講授所可能造成的偏差。教宗已開宗明義地表明：「該教理綱要按結構，內容和語言，完全忠實地反映出《天主教教理》……這部綱要是獻給各地方教會，讓每位基督徒……用作宣講福音與培育信仰的工作。……但同時它也用簡單、清

14 就當時拉辛格樞機的言論，已載於 Joseph Ratzinger, "Sources and Transmission of the Faith" *Communio* 10(1983):17-34。

15 參閱韓大輝，「天主教教理的背景、結構和神學路線」《神思》21 期 香港思維 (1994) 1-17。

16 參閱教宗若望保祿二世《天主教教理》香港公教真理學會 1996, 2。

17 參閱 Congregation for the Clergy, *General Directory for Catechesis* (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1997) no. 9-13, 119-136；另見香港教區教理中心編輯《教理講授指南簡介》，香港，教區教理中心(2000) 1-3。

晰和完整的方式，給身處這紛亂煩擾和混雜資訊世界下的全人類，讓他們在天主託付給聖子基督的教會內，得以尋求和走向生命和真理之道。¹⁸」

3.2. 信仰培育工作者在後現代文化趨勢下的教理取向

以下引用剛才提及的三部教理文件訓示，指出後現代文化對今日慕道培育的正面與負面影響，嘗試為信仰培育者訂定教理工作的三大方向：

3.2.1 針對社會現況、實踐福傳使命

信仰培育工作者要承認和正視後現代文化所反映的人類及世界現況，一方面重視個人尊嚴與社會權利，唯一福音文化與多元文化資訊的接觸，以及情感和理智的完整意義，另一方面也要避免墮入後現代文化的危機，例如：傳播媒體能制造信仰與不同文化之間的差異；時下文化也會妨礙個人與信仰團體真正潛能的發展；多元宗教與相對倫理的狀況容易使政治與社會生活失去道德判準。因著後現代文化所指的罪惡勢力，信仰培育工作者正好宣講天主救恩的意義，而教理講授就是要培育慕道者和信友，以屬靈的目光，解讀時代的徵兆(signs of the times)，即在天主啓示的真理與信仰的光照下，辨識天主聖神的工作，認清現代世界中萬事萬物的是非真偽。(指南#14-33)

今日信仰培育者要注意三類福傳工作，以回應後現代文化的趨

18 參閱 Pope Benedict XVI, "Motu Proprio" *Compendium of the Catechism of the Catholic Church* (Washington D.C: United States Conference of Catholic Bishops, 2006).

勢，一是對非基督徒傳揚福音；二是對於身處於多元宗教和社會狀況下的信仰團體，展開牧民關懷；三是向信仰僵化的教友作福音新傳（指南#58-59）¹⁹；宗座文化委員會更指出「福音新傳」的工作，就是要讓基督福音與教會信仰的正面文化，浸透因後現代主義而泛濫的個人主義、自我主義、相對主義和消費主義等，所薰陶的社會文化、宗教和道德生活²⁰。

對於「無為的後現代文化」趨勢，信仰培育者要踐行傳揚福音與福音新傳的工作，正如教宗本篤十六世所指，藉著愛德服務與關懷弱小，塑造愛與生命的文化²¹。教理講授藉這雙軌的福傳方向，引發慕道者及信友的關社生活經驗，並以此作為其信仰實踐的目標。此外，近期亞洲各地天主教都十分盛行由英國聖公會引入的「啟發課程」

19 《教理講授指南》基於《在新世界中傳福音》(Evangelii Nuntiandi 1975年)宗座勸諭的宏觀「福傳」概念，闡釋《救主的使命》(Redemptoris Missio 1990) 第33-37號「福音新傳」的作用，就是使那些有長遠教會傳統，而信仰卻受現代世俗主義所蠶食的教友們，得以把信仰生活重新扎根於基督福音。

20 參閱 Pontifical Council for Culture. *The Cultural Situation in the Former Communist Countries of Central and Eastern Europe: A Challenge for the Church*. (1996)。該文件就過去的歐洲共產國家及新興資本社會的現況，指出福音新傳對後現代趨勢的作用。

21 參閱本篤十六世《天主是愛》通諭 台北 天主教台灣地區主教團秘書處出版 (2005)，26-30 號，當中討論後現代文化有關社會議題，如推動社會正義和愛德事工，以建樹合乎人性尊嚴的社會；善用社會傳播媒體與資訊科技縮短文化隔膜，實踐互愛關懷；發揮全球化的正面價值，促進跨國的仁愛服務與社團參與等。

(ALPHA)²²。它配合後現代生活的元素，利用視聽媒體、互動分享與團體聯誼方式，探討天父的愛、基督救恩、聖神恩寵、教會團體、聖經與祈禱等核心信仰的課題。它既可作為非教友的福音初傳，與慕道團的培育銜接，更可用於基督徒信仰小團體的聚會。相信這做法能有效地回應「反調式」及「受傷型」人士，對生命無望、社會不義與生活困惑等所表達的後現代聲音，引領他們從消極的反叛與虛無態度，體會天主的愛與救贖。

同樣，「求進式後現代文化」趨勢也影響著今日不少香港教友，他們處於外教的家庭生活、工作環境及社會圈子，並面對著澎湃資訊，混合宗教與多元倫理的狀況。信仰培育者在牧民關懷方面，要鼓勵他們實踐教會宗教交談之工作，但也要強化其信仰免受外教宗教靈修或文化思想所雜染，而失卻自己天主教徒的身份。

3.2.2 尊重人性價值、達致神性轉化

就教理內容而言，信仰培育者可應用後現代文化的「人性」元素，突顯「社會釋放與團體共融」(指南#101-104)及「尊重人本信仰與地方文化」(指南#109-110)等教理培育方向²³。然而，教理與信仰的闡釋卻要植根於「神性」基礎上，即源於聖經，以基督為核心，帶出天主聖三的愛，並符合教會傳承一致的信仰(指南#95-100, 105-108)。簡單

22 「ALPHA」可謂一個為期十至十五週的慕道前期式課程，旨於使每個人(“A”Anyone)在歡樂的氣氛下(“L”Laughter)相聚共享(“P”Pasta)，促進彼此互助(“H”Helping)，互動交流(“A”Ask Anything)，讓小組反省生命的價值，引發個人成長，激發起人對信仰的追求與認知。參閱這課程的專有網站：<http://www.christlife.org>。

23 參閱 Horell, 103-104。

來說，教理內容的各個範疇都要兼重人性與神性的幅度²⁴：

1) 聖經的教理講授先要肯定，人是藉著宗教經驗、文化生活、道德良知等，尋求天主永恆的生命和愛，再而由人性的限度，指出唯靠天主啓示的福音，才能獲得救恩和信仰（教理#1-3,27-64;綱要#4）。原罪的道理正好闡釋今日人性墮落及社會罪惡的種種根由，引入基督救恩的訊息，說明基督徒對天主聖三的信仰，即天主自創世、直至救贖人類所顯露的愛情(教理#268-421;綱要#73,76-78)。換言之，談論任何人性之愛及人類關愛(eros)都要以天主與人相遇、共融的神聖「純愛」(agape)作為源頭與指標²⁵。在這信仰基礎下，聖經的詮釋固然要考慮文學類型、文化背景、版本編輯及信仰體驗等人為元素(教理#94,110,126)，但卻不能排除聖經的默感真理、釋經的靈性意義，以及教會訓導的規範(教理#105-119, 128-133;綱要#19)。對於今日後現代文化下的多元及解構釋經之流弊，當今教宗本篤十六世於新作《納匝肋的耶穌》(Gesu di Nazaret)，重申教會傳承與現代學者對聖經注釋的重要，強調把信仰建基於歷史中耶穌的救贖奧蹟，以指出他的神聖身份與使命。然而，後現代文化所演繹的歷史中基督，卻把「耶穌的生平」重新建構，只著重耶穌督人性的角色——社會改革者、宗教領袖、真理導師、愛德模範，而漠視祂作為天主子所具有真人真天主的身份²⁶。

24 Archbishop Daniel M. Buechlein, *Address on Catechesis, Origins* (October 1998): 290-294。總主教指出今日受後現代文化影響下的教理內容，只表達信仰的人性需要，而神性意義卻有不足，包括天主聖三的教義、基督的神性身份、教會訓導與傳教角色、人性尊嚴的整體理解、天主的神聖啓示、恩寵的轉化、聖事的靈性果效、原罪與本罪的道理、倫理規範、末世信仰等；他尤提出，切忌以後現代文化的觀點作為「優先理據」(primacy of plausibility)去演繹信仰，因而削弱了福音真理的確切性(authenticity)和完整性(integrity)。

25 參閱本篤十六世《天主是愛》通諭 3-8、12-18 號。

26 參閱《公教報》的報導，香港：2007年4月22日，第1頁。

(教理#430-455,456-483;綱要#81-87)。基督死而復活的救贖不單具有死於罪性，跨越困苦，度新生活的人性意義，更要顯示天主慈愛，賠補與罪赦，拯救與永生之神性幅度(教理#599-679,983;綱要#112,131)。

2) 信理的教理講授因應後現代文化的形勢，也注重教會的共融意義(教理#787-795)，聖神的不同神恩(教理#799-801)、教會職務與獻身生活的多元化(教理#874-933)。就不同社會文化和宗教環境的情況，宗教交談、合一和本地化固然是一個可行的教理取向(指南#193-214)，但該在教會作為普世救恩聖事的立場下履行(教理#774-776, 832-848;綱要#156-171)。事實上，宗教交談與基督徒合一乃屬教會的傳教使命，在承認其他宗教存有的「真理與聖化元素」之同時，也要促使其他宗教人士對基督福音的認知，目的使其他宗教的真與善也得鞏固、補足、提升，因而分沾天主的仁慈與基督的救贖(教理# 870)²⁷。換言之，關注現世的人性需要與社會實況之合一教理取向，不該削弱或摒棄普世教會的教理訓導，反而該指出個人和世界不足，帶出教會期待末世救恩圓滿的信仰觀。

3) 禮儀的教理講授重視人類共融的行為、個人信仰的行動、教會團體的慶祝，強調人有意識、主動地和有實效的參與禮儀，但更要說明禮儀行動是源於天主聖三的恩寵(教理#1077-1109;綱要#211-213)。談禮儀的慶祝，也有層次先後(教理#1667-1679, 1210- 1211)，而不同禮儀傳統的適應與禮儀本地化的多元性，必須以基督唯一救贖奧蹟的慶祝作為依歸(教理#1200-1209;綱要#247)。教宗本篤十六世於 2007 年 3 月所頒布《愛德的聖事》宗座勸諭第 39 號也指出，這是一個固定

27 就人性經驗與宗教交談的教理取向之得失，見林康政，《教理講授十講》，243-246。

和必然的原則，「信友團體參與」與「禮儀慶祝的藝術」須加以配合。這意謂聖事的職務、禮儀的用書、聖堂的設計、以至感恩祭各部份所表達的語言、歌曲和行動等，須遵照教會傳承的禮儀規範、基督建立該聖事的精神，才可彰顯出教會信仰的光輝、禮儀的美善²⁸。因此，聖事的講解具有「釋奧」的意義(教理#1075, 1094)，而禮儀的標記、象徵及行動(教理#1145-1186)不單只是突出七件聖事中生活經驗、皈依歷程、罪惡架構、團體參與、關愛使命等元素，更須整合信仰、禮儀與生活(教理#1124, 1126)，顯明於神性恩寵的實效與天主救恩的臨現(教理#1066-1068, 1136-1144;綱要#236-246)²⁹。

4) 倫理的教理講授不能忽視人的情感需要(教理#1762-1775;綱要#370)，但人按天主肖像而受造的本性，更應以自由理智作道德取捨，並按良心判斷去行善避惡，回應天主真福的召叫(教理#1701--1876;綱要#362)。同時，倫理道德的行為，不只取決於行為的環境(教理#1754)，更在乎當事人的選擇對象和行為意向(教理#1750-1753;綱要#368)。既然後現代文化承認人性及社團的限制，在強調社會正義及關愛行動的實踐時(教理#1928-1942;綱要#401)，更好說明福音法律、天主恩寵與教會訓導的必須性(教理#1950-2051;綱要#439)，好促成個人與社會的皈依(教理#1878-1889)。在這觀點下，個人的倫理反省、判斷和行動才有價值(教理#2423;綱要#509)。另外，十誡的講解(教理#2083-2557)也要配合社會文化實況，涵蓋信仰生活、個人道德、生命

28 撮引自林康政，「從《愛德的聖事》看新教友的釋奧期培育」，《公教報》，香港：2007年4月29日，第19頁。

29 例如，教理就婚姻聖事的講解上，也從男女本性之愛，以及現代文化混亂現狀中，引出聖經中的婚姻觀(#1601-1620)，再而指出在主內婚姻中男女結合、生養子女及建立家庭的聖事意義(#1621-1637)，恩寵果效(#1638-1642)，並由婚姻與家庭尊嚴引申各項倫理生活的價值(#1643-1654)。

倫理、人際關係、婚姻家庭、社會參與等層面，但須指明和糾正後現代文化的偏差倫理觀，以及其順從人爲喜惡的倫理判準³⁰。

5) 祈禱的教理講授並不排除在信仰本地化下個人多元的靈修表現 (教理#2684;綱要#564)，但要以聖經及教會傳統(教理#2559-2691;綱要#535-547,557)作爲依據，以突顯祈禱是信徒體現在天主聖三內與主與人的共融，而非只是因應人爲和環境而來的主觀情感及心靈體味。天主教的靈修傳統如默想、心禱(默觀及靜默)等做法(教理#2700-2719;綱要#568-571)，固然與今日其他宗教靈修傳統理念有所共通，或許已經以不同方式應用於各宗教場合³¹，但要提防「現世」文化實況的意識型態，滲入基督徒的靈修生活(教理#2727)，尤其要避免與多元宗教及信仰相對主義趨勢下所促成的「新宗教運動」混爲一談 (指南#201)。比方，在後現代文化下興起的「新紀元」(New Age)，對香

30 針對後現代文化議題，第一至三誠指出宗教信仰的純正，免混雜於拜金主義、無神宗教、通靈活動及其他宗教敬禮等。第四誠肯定家庭和社會制度的價值，而非集體勢力；第五誠重視維護生命，第六及第九誠指出貞潔的人性價值，對衡後現代文化下無節制、放任自主的相對倫理觀。第七及第十誠處理社經發展下社會不義、關愛貧窮、物慾消費等的問題。第八誠指出社會傳媒科技的意義。

31 參閱 Horell, 102。

港信徒影響也是十分普及，而教廷曾就這文化趨勢頒布文件³²，給予信仰指導和澄清。基於文件的訓示，信仰培育者於教理講授工作上，一方面可應用這身、心、靈的人性價值配合慕道前期的課題，由人格發展，人生意義，人性美善和生命超越等，指出天主的存在、福音的價值，但另一方面也要讓慕道者和信友認清「新紀元」的基本概念與教會信仰背道而馳，包括泛神論的偏差、對基督是唯一救主的否定、延續啓示與救贖的言論、與信望愛三德的誠命相違、自我成全的靈修及進化末世觀等。

3.2.3 應用教理方法，適應文化需求

信仰培育者要依據「信仰教育法」，把完整、系統和生活化教理講授的原則(指南#111-118)，應用到今日後現代的多元文化和複雜社會中(教理#23-24)。教理講授法該由不同元素共同組成，而不該是排他性的。今日的教理講授方法，除了重視後現代文化所強調的人性經驗、創意活動、團體參與、社會傳媒(指南#152-153,157-162)、以及傳道員的角色(指南#156)外，有必要同時應用傳統「歸納」與「演繹」的兩種宣講法，以及易於記憶及背誦的教授法(指南#150-151,154-155)。

就堂區主日學方面，在後現代文化的薰陶下，近幾年來興起應用形形色色的「歷奇訓練」；這做法固然能從群體參與和創作中，讓兒童

32 該文件為 Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Jesus Christ, the Bearer of the Water of Life: a Christian Reflection on the "New Age"*(2005)。文件指出「新紀元」潮流是源於人性對生命、價值與靈性的渴求，它鼓吹人發揮超越能力，與宇宙萬物聯繫，並與神聖能量接觸。一切有關人生命和價值的媒體，由宗教的靈修冥想到風水命理、星座運程，以至香薰治療、潛能發展、人格分析、科技環保等，都為「新紀元」所應用，發展和融合。見「教理講授與新紀元潮流」《導師加油站》香港教區教理中心網頁 <http://dcc.catholic.org.hk>, 2005。

及青年在互動經驗中，學習成長跨越，領悟生命的訊息，但它不能取代或減弱傳道員所傳授的聖經喜訊與道理內容。在教理講授的應用上，即使它用作興趣的引發、生活的體驗或外展的活動，也不能缺少信仰的幅度。「信仰教育法」要求任何教學方法的應用，旨於使人分享、明白和進入天主聖三的愛，而非只為促進個人成長、情誼友愛和團體服務而已。

就成人慕道團方面，後現代文化正好提醒今日信仰培育者，須採用多元和特殊的教理講授法，配合弱勢社群，邊緣人士及勞動工人等不同對象的實際需要(指南#189-192)。信仰培育工作者可注意 2006 年 10 月於泰國舉行的亞洲福傳會議，當中提出一種適合後現代文化的福傳方向³³，就是以講述耶穌的故事，啟發信徒演繹個人生活及人生經歷，尤其是針對那些身處多元宗教、不義社會及貧窮弱勢下的一群。更重要的是，會議指出從這起點去研讀和認識聖言，讓耶穌生命的故事和救恩的實效，轉化個人生命和社會狀況，營造信仰團體，使各人體味與主相遇的獨有經驗，並流溢於信仰的見証、禮儀的慶祝、倫理及靈修生活的表現上。

為回應後現代文化的實況，地方教會內宜實行「團體的教理講授」

33 參閱伊姆斯戴契多主教，何穎儀譯「福傳在亞洲：講述耶穌的故事」《導師加油站》香港教理中心網頁 <http://dcc.catholic.org.hk>，2006。

³⁴，這意謂教區內各信仰培育的組織在教理講授工作上的共同參與和推動，發揮互補作用(指南#217-264)。這才是最有效的方法，使教理培育落實到今日の後現代文化社會裡，因為信仰培育與皈依教育是一生不斷的，需要教區、堂區、學校、家庭及多元的信仰組織所共同互動和協調，並配合多元化，多層次，分階段及多形式的團體培育工作，以孕育基督徒成熟和穩健的信仰³⁵。

總括而言，對於後現代文化對教理講授工作方面的挑戰，今日的信仰培育工作者要持守「正」與「反」的平衡態度，一方面要關注後現代文化所反映的人性、文化和社會需要，善用有利的元素，以多元的福傳方式，引領在這文化氛圍下迷失生命及尋求信仰的人，接受福音，皈依天主；另一方面，也該意識、避免，並糾正後現代文化對教理講授所造成的偏差，它只會在不知不覺中陶化並同化基督徒的信仰，更使天主救恩的喜訊、啓示的內容淡化，甚至異化³⁶。這樣，信仰培育者必須堅守福音的真理、教會的訓導，藉教會的福傳工作，尤其以「福音新傳」，把後現代文化所強調的人性元素及環境實況轉化，並提昇至信仰與靈性層面，目的為彰顯天主的愛，為建樹教會，並把基督唯一的救恩帶給身處於後現代世界的人類，正如厄弗所書第四章13-16節的教導：「對於天主子，要有一致的信仰和認識，達到基督圓

34 「團體的教理講授」有賴主教，司鐸，或修會人士的管理和推動，也要配合平信徒傳道員的訓練，更需要家庭父母，堂區各福傳組織，以及信仰小團體的培育銜接工作，以營造一個團體薰陶的社會培育模式(socialization model)；見林康政，《教理講授十講》，260-262。

35 參閱 Horell, 97-101。

36 綜合而言，後現代文化帶來基督宗教信仰（包括基督教）的挑戰，在培育工作上既有可取之處，但對信仰生活也有危機，見關啓文，8-9；另見龔立人「後現代下的教會生活：適應與批判」《後現代文化與基督教》香港：學生福音團契（2002）372-337。

滿年齡的程度；使我們不再作小孩子，為各種教義之風所飄盪，所捲去，而中了人的陰謀，陷於引入荒謬的詭計；反而在愛德中持守真理，在各方面長進，而歸於那為元首的基督，本著祂，全身都結構緊湊，藉著各關節的互相補助，按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中將它建立起來。」

達文西密碼與後現代

周秀明

序言

電影《達文西密碼》(The Da Vinci Code)在香港上映，掀起一連串的討論，大家關心的焦點當然是關於耶穌身份及生活的環節。由小說改拍成爲電影，讀者總是有一份冀望，希望電影可以表達到小說內容一樣，充滿神秘懸疑的感覺，可是看到大多數影評都是毀譽參半，不少影評人認爲劇本未能表達故事內容。當然，把小說改篇拍成電影必然會遇到上述的問題，小說其中一種樂趣就是可以透過想像來模擬故事發展及環境細節，拍電影就要「真實」表達，而且要按小說內容將故事再現一次，出現差異是必然的事。這本小說在中學生圈子曾經廣泛流傳，不少中學生都曾經翻過幾頁，雖然其厚度驚人(四百五十多頁)，足以令人望而卻步，但不少人看得津津有味，廢寢忘餐。

另一方面《達文西密碼》成爲關注的焦點，主要來自基督宗教的批判，因爲劇情涉及基督信仰的核心信仰—耶穌基督。在作者丹布朗筆下的耶穌，只是一個普通人，他跟瑪利亞瑪達肋納結婚生子；而且故事發展涉及教會有否掩飾事實真相之謎，或者是涉及神秘組織捍衛真理及保護耶穌血脈之謎，更且涉及兩個重要觀念，女性的神聖地位及性行爲的神聖地位¹。本文探討的目的，並非從護教角度來批判《達文西密碼》，我們只是嘗試了解《達文西密碼》有關的內容，並且沿著這條路線去發掘隱藏在《達文西密碼》背後的後現代主義，反省《達

1 楊浩榮著，《達文西密碼的虛幻世界》天道書樓，2005年5月二次版，第25頁。

文西密碼》對今日教會有什麼啓迪的地方。

作者與故事內容

作者丹布朗 (Dan Brown) 畢業於菲力浦·埃克塞特學院 (Philips Exeter Academy)，在他全心投入寫作之時，一直擔任該學院的英文老師。1996 年，丹布朗出於對從事密碼破譯工作的秘密政府機關的興趣，寫作了自己的第一部小說《數位密碼》。而這部小說立刻成了美國國內首屈一指的網路小說。它以美國國家安全局背景，探究了公民隱私和國家安全之間的界限。

丹布朗的父親是一名曾獲得總統榮譽獎的數學教授，母親是一名職業宗教音樂家，因此，他從小就生活在科學和宗教相衝突的荒唐哲學中。丹布朗的妻子既是一名藝術歷史學家，也是一名油畫家，她不僅和丈夫一起合作研究，還一直陪伴著他完成頻繁的研究之旅。《達文西密碼》正是夫妻倆一起到巴黎，在羅浮宮所完成。

1996 年，出於他對密碼破譯和秘密情報機構的興趣，丹布朗創作了他的第一部小說《數字堡壘》，探討了公民隱私與國家安全的矛盾，迅速成為當年美國暢銷榜上排行第一的電子書。他接下來的作品《欺騙要訣》也是這一主題的延伸，關注政治道德、國家安全與保密高科技。此後，他更接連創作了最成功的暢銷書《天使與魔鬼》、《達文西密碼》，把「科學+宗教」的驚險小說類型發揮到極致。

《達文西密碼》故事開始是講述哈佛大學的宗教符號學教授羅柏蘭登到巴黎出差的深夜，突然接到一通緊急電話，通知他羅浮宮年高德邵的館長遭人謀殺，就在博物館內，屍體旁邊留下了一個令人困惑的密碼。蘭登與法國美女密碼專家索菲 (Sophie Neveu，她原來是館長

的孫女)在整理分析謎團的過程中,驚訝地發現在達文西的作品中藏有一連串的線索。這些線索人人可見,卻被畫家巧妙地偽裝,加以隱藏。

蘭登發現一連串令人震驚的關聯:已故的館長是錫安會的一員,錫安會是一個真實存在的秘密會社,其中的成員包括牛頓、波提且利、雨果,和達文西等人。至此蘭登發現自己正在追蹤一個石破天驚的歷史大秘密,一個已經埋藏了幾個世紀、既富啓發性又危險的秘密。在這場遍及巴黎的追逐中,蘭登和 Neveu 發現他們是在跟一個始終不露面的幕後主使者鬥智,這個人似乎總是知道他們下一步要做什麼。除非他們可以解開這個錯綜複雜的謎團,否則錫安會的秘密,這個具爆炸力的古老真相,將永遠消失。而蘭登本人亦難以脫除謀殺罪名。主角一直追查有關線索,最後發現原來索菲就是耶穌的後裔,她同時是法國昔日王朝墨洛溫王朝(Merovingian Dynasty)的王室成員,教會爲要保護耶穌只是人而且曾結婚生子的秘密,所以不惜千方百計,甚至用到殺人手段使這個聖杯秘密(耶穌後代)及有關聖杯文件永遠消失。故事發展是主角最後到達英國,希望可以找到秘密文件,但只能找到索菲的祖母及弟弟,至於幾箱「聖杯文件」的去向則仍然是個謎²。

作者非常懂得運用懸念的寫作手法³,故事緊湊,全書四百五十多頁所描述的事情,竟是發生在兩日之間的事情,而且營造緊湊氣氛,吸引讀者進入揭開真相的冒險歷程,作者更借用懸疑謀殺案、西方博物館學、天文學、歷史、宗教、神秘社團與儀式、符號學、文字遊戲、建築學、心理學、藝術秘隱、性及愛情等小說中的重要元素,可以說

2 榻浩榮著,《達文西密碼的虛幻世界》天道書樓,2005年5月二次版,第23-25頁。

3 可參考百度百科〈戲劇懸念〉<http://baike.baidu.com/view/652581.htm>

是包羅萬有。難怪一出版就賣個滿堂紅，特別是歐美宗教文化色彩濃厚，讀者投入感較強，自然產生不少討論及反響。

備受歡迎的原因

《達文西密碼》在西方掀起一陣的熱潮，特別是在宗教上的爭議，不少基督宗教的學者，紛紛指責作者丹布朗扭曲事實，離經背道，只要在網上用搜尋器找一下，已經有為數不少的反駁的文章及網頁。當然該書扭曲信仰是鐵一般的事實，不過該書背後引發的問題，遠比小說寫的來得嚴重，《達文西密碼》只是後現代思潮的冰山一角。

若果《達文西密碼》是西方小說的奇葩，金庸小說亦可以稱為中國小說的異卉，甚至有過之而無不及。二者有異曲同工的效果，倘若將二者來個粗略比較，不難發現它們在寫作手法上頗有相同之處，二者都是利用歷史來講故事。丹布朗借用基督宗教的歷史的空白部分大書特書，天馬行空。金庸則借用中國歷史寫出他一系列的武俠小說，最為膾炙人口的作品《鹿鼎記》就是典型例子，故事主人翁韋小寶竟然是康熙皇帝的兒時友伴，摔跤對手，甚至康熙得以奪取政權都是倚仗韋小寶的聰明智慧。然而，中文讀者對待金庸小說跟西方對待《達文西密碼》卻有天淵之別，中國人沒有聲討金庸擅改歷史，斥之為離經背道，而且還看得津津有味，甚至有不少網站介紹相關內容。但是

二人最大的分別就是前者一再強調是歷史的一部分⁴，內容千真萬確。後者則清楚說明全部皆屬小說題材憑空杜撰。

另一方面，丹布朗的成功，不得不歸功於他個人的寫作技巧，但社會文化土壤亦是成功的主要因素。陳雲在他的著作中指出，丹布朗小說的成功實歸功於社會文化所造就。陳雲指出，丹布朗在書中所呈現的寫作元素，如天才藝術家、宗教演義史、語符密碼、秘密社會等等，在中國作品絕不匱乏，但串聯起來，起碼有三個條件。

第一就是寫作群體專業，作家不但在寫作技巧上熟練，同時他們亦肯鑽研專業知識，才可以寫出像《達文西密碼》這類小說。第二就是社會環境自由，可以包容像丹布朗這類寫出「離經背道」作品，作者可以自由創作之餘，社會上亦可以容納這種涉及宗教爭議的作品流通。倘若丹布朗在某些宗教極端的國家發表此類抵觸宗教信仰的作品，相信早已人間蒸發，甚或身首異處。第三就是文化教育普及，有專業的作品卻沒有專業及一定教育水平的讀者，作品很難獲得欣賞。教育普及加上讀者的閱讀水準高，作者不需花大量筆墨解釋有關內容，讀者已經知道《達文西密碼》如何「離經背道」，書中所講的背景脈絡是什麼模樣。陳雲認為當文明物質豐富之時，人倫瓦解，都有信仰崩解、真理迷失之痛。不論出於求知抑或是娛樂，大家都有一份窺探古老宗教的好奇，因此，坊間的占卜星相，新興宗教都大行其道，

4 作者在小說開始時，已經註明書中故事以事實為依據，值得注意的，是該註明之後才是小說前序，也就是說，該註明完全不屬小說內容，而是作者本身的宣言，並且強烈暗示一個訊息，讓讀者以為這絕不是虛構小說，是千真萬確的歷史事實，這樣的聲明對於一本奇情虛構小說並不常見，而且丹布朗往後的小說都沿用這種做法。

這些因素都是促成《達文西密碼》受追捧的原因。⁵

我們已經簡單介紹過《達文西密碼》的內容及成功的原因，當代西方文化思潮及社會因素是整本小說的催化劑，在下一節我們嘗試探討一下《達文西密碼》這個冰山一角下的後現代思潮。

後現代主義的濫觴

有關後現代興起的時間上，理論家們各持己見，至今未達成理性「共識」。以王岳川在他的著作《後現代主義文化研究》，為我們提供一個簡潔清晰的介紹，他指出後現代的興起的其主要說法有以下幾種：美國後現代主義文藝美學家伊哈布哈桑(Ihab Hassan)在《後現代轉折》⁶（1987年）中認為，後現代主義一詞的「源頭」最早可以追溯到弗奧尼斯（F. Onis），他在其1934年出版的《西班牙暨美洲詩選》中，首先採用 Postmodernism 一詞。隨後，費茲（D. Ffzts）在1942年編輯出版的《當代拉美詩選》中再次使用此詞。這個詞同樣也會出現在湯因比的《歷史研究》中。哈桑一直是「後現代主義」這一術語和概念的最堅決的捍衛者，他認為後現代主義真正興起的時間是以喬伊斯

5 陳雲著，《我思故我在》，香港：花千樹出版社，2005年7月，319-320頁。

6 伊哈布·哈山(Ihab Hassan)著，《後現代的轉向—後現代理論與文化論文集》，劉象愚譯，臺北市，時報文化，1993年，初版。

Jeans Joyce)的《芬尼根守靈夜》⁷(1939年)為其上限。而評論家奧康諾(Frank O'Conner)在《大學新才子和現代主義的終結》(1963年)一書中,將英國50年代的「大學新才子」為中心的文學運動作為「後現代主義」的開端。理查·沃森(Richard Wasson)在《論新感性》(1969年)中,則把魔幻現實主義作家品欽和「新小說」家阿蘭羅伯一格里耶(Alain Robbe-Grillet)看作後現代主義文學興起的標誌。德國當代文論家M·柯勒(Michael Kohler)在《後現代主義:概念史的考察》中,更進一步地檢討了後現代主義一詞的歷史沿革,並提出了對「現代」、「後現代」、「當代」三個術語劃分的嚴格標準。⁸

70年代以後,丹尼爾貝爾(Daniel Bell)使後現代主義走出狹窄的文學領域,成為一種廣泛的社會文化思潮。利奧塔《後現代狀況—關於知識的報告》⁹(1979)一書,標誌著後現代主義走上了哲學舞臺。80年代,隨著「現代性」和「後現代性」的大討論,後現代主義逐漸成為一種國際性的文化景觀。後現代主義作為一種具有「極其豐富、複雜思維和理論內涵」的泛文化思潮,而王鳳才指出,後現代主義大致

7 《芬尼根守靈夜》(*Finnegans Wake*),是愛爾蘭作家喬伊斯最後一部長篇小說,書名來自民歌《芬尼根的守靈禮》,內容是有個搬運磚瓦的工人芬尼根從梯子上跌落,大家都以為他死了,守靈時灑在他身上的威士忌酒卻刺激他甦醒過。人們把他按倒,叫他安息吧,已經有人來代替他了。芬尼根的繼承人酒店老闆伊厄威克(Humphrey Chimpden Earwicker)的夢構成全書的主要內容,小說從傍晚開始,斷斷續續地表現伊厄威爾的夢境,喬伊斯企圖通過他的夢來概括人類全部歷史。這是一部融合神話、民謠與寫實情節的小說,作者在書中大玩語言、文字遊戲,常常使用不同國家語言,或將字辭解構重組,他用了17年的光陰寫《芬尼根守靈夜》,蕭乾、文潔若都認為這本書比《尤利西斯》還要晦澀難懂,目前還沒有中譯本能夠完整譯出。參維基百科:《芬尼根守靈夜》。

8 王岳川著,《後現代主義文化研究》,北京大學出版社,1992年,第2頁。

9 (法)讓·弗朗索瓦·利奧塔著,《後現代狀況—關於知識的報告》,譯者:島子,湖南美術出版社1996年6月初版。

上可以從三個層面上加以理解：文學藝術上的後現代主義；社會文化上的後現代主義；哲學上的後現代主義。哲學層面上的後現代主義特徵，亦可以用三個「終結」來概括。

1. 「哲學的終結、非哲學轉向」—後現代主義要求結束兩千年來形而上學一統天下的局面，徹底擺脫西方思辨哲學的傳統，宣告形而上學和體系哲學的死亡；否定同一性、同質性、整體性，宣揚非同一性、非同質性、非整體性；由此反對哲學本體論、實體主義、本質主義、基礎主義。

2. 「真理的終結、理性的隕落」—後現代主義要求結束柏拉圖以來的西方理性主義傳統，放棄終極實在的尋求和絕對真理體系的建立，宣告理性和真理體系終結；否定理性的權威性、合法性，攻擊理性的工具性、壓制性、操縱性；由此否認客觀真理和真理的客觀標準，宣揚非理性主義。他們認為，「後哲學文化」指的是克服那種認為人生最重要的東西是建立與某種非人類的東西(如上帝、善的理念、絕對精神、道德律令等)相聯繫的信念。這樣，就沒有人相信，在我們內心深處有一個可以告訴我們是否與實在相接觸的標準。無論是牧師、物理學家，還是詩人，都不會被認為比別人更理性、更科學、更深刻。真理的首要標準是與個人的其他信念一致，是我們的信念和願望形成了我們的真理標準；沒有真理自身，只有真理的放縱，它是爲了我、關於我的真理；真理是多元的，絕對真理體系是不存在的。正因爲如此，哈貝馬斯指出，後現代主義的核心是對總體性、同一性、主體性、本原性、深層性的顛覆，它的主要特徵是非理性主義。

3. 「主體的終結、中心的消解」—後現代主義否定近代以來形成的主體主義和人類中心主義，宣告主體地位和人類中心的死亡；否定人的

優越性、自主性、創造性，否定永恆不變的人性和人的本質；由此反對人道主義，宣揚非中心主義。繼尼采宣稱「上帝死了」之後，福柯宣稱「人死了」，也就是說主體已經死亡。他們既反對理性主體，又反對非理性主體，認為非理性主體的本質規定仍然是一種理性的設計、形而上學的框架。他們反對中心主義，在人和自然的關係上，反對人類中心主義；在人與人的關係上，反對自我中心主義；在男女關係上，反對男性中心主義。

儘管人們對「後現代主義」有不同的理解，但我們認為，它最早是指那種背離傳統設計風格的建築學傾向。後來被廣泛移植到文學、哲學、社會學、政治學等領域中，用來指稱這些領域中具有反傳統傾向的社會文化思潮。後現代主義與現代主義既有千絲萬縷的聯繫又有根本的區別。毋寧說，後現代主義是對現代主義的否定性繼承和極端性發展。正如法國學者博多里亞(Jean Baudrillard)所說，沒有現代主義對現代性的極端張揚，就沒有後現代主義對現代性的極端消解。後現代主義繼承了尼采、維特根斯坦、海德格爾、阿多爾諾等人的某些思想觀點，把現代哲學的某些主題當作自己的話語中心，並把它們當作自己的理論淵源；但是，它又用全面否定的手段、摧毀一切的精神，對哲學本體論、實體主義、本質主義、基礎主義、理性主義、人道主義、中心主義進行了全面的顛覆，宣揚非實體性、不確定性、非同一性、零散性、差異性、多樣性，極端發展了其相對主義和非理性主義。¹⁰

結語

10 王鳳才著，《論阿多爾諾的後現代主義傾向》，山東科技大學學報（社會科學版），2002年，第01期。

從上面簡單介紹有關後現代主義的思想根源，我們不難看出《達文西密碼》的表現手法只是將後現代主義的點點滴滴呈現出來；像小說對耶穌人性的描述、教會形象的扭曲、對歷史重新詮釋、對傳統的顛覆、不確定性的結局等等情節，都是間接和直接將後現代主義的面貌勾勒出來。小說的性質基本上不是理論的建構，所以很多人都不以為然，至少在電影上映之前，相對於歐美國家，香港的天主教及基督教會對《達文西密碼》小說或者電影內容提出什麼批判來得少，沒有強烈的抗拒、議論，甚至是撰寫文章來剖析該書的內容，提醒信徒如何辨別有關內容，可能因為《達文西密碼》屬於小說體裁，大家只會視為消閒讀品，輕忽它在信仰上的破壞及其顛覆性。縱然如此，但是《達文西密碼》卻揭露出教會一些未有正視的問題。

從心會社會長吳思源先生於明光社討論電影《達文西密碼》的研討會中，指出教會的聖經教導在現有強化神性的基礎上，需要多解釋基督耶穌身上人性的方面，讓信徒更加明白基督是全神也是全人。吳思源引用已故楊牧谷牧師一句話：「異端的出現，是反映教會未付的帳單。」他認為電影與人心不能產生共鳴的時候，會開始被時代淘汰，因不能激起人的漣漪。但《達文西密碼》這部小說能成為潮流，或多或少反映了時代的需要，現世代對耶穌的理解缺乏了很多和我們人類相同的地方。他指出現時教會對耶穌的描述多是：如果你有什麼想求的，誠心祈求耶穌就肯定可以。這描繪了耶穌神的一面—更多的地描繪了神全知全能的一面。¹¹吳氏的言論或多或少反省出幾方面值得我們借鏡。

11 《從達文西密碼看教會「未付的帳單」》，基督新報，2006年5月22日，第1頁。另參 http://www.gospelherald.com.hk/template/news_view.htm?code=min&id=907

公教報 3248 期的社論中，提到宗座文化委員會主席普帕爾樞機（Cardinal Paul Poupard）提出一個嶄新的挑戰，同時呼籲天主教徒積極回應「宗教文盲」，這是由於丹布朗把歷史及藝術元素注入虛幻小說的血脈中，魚目混珠，信徒對宗教的無知或一知半解，於是製造了龐大的商業市場。但如何落實掃除宗教文盲？個人認為應該從慕道班或者再慕道著手。首先是慕道班的課程，應該加入一些宗教藝術與社會文化的項目，讓慕道者明白信仰並非停留於理論上，亦涉及藝術及社會文化。另一方面，應該強化再慕道班課程，納入堂區培育的範圍，不少信徒完成年半的慕道班後，就再沒有接受持續的信仰栽培，有幸者會在一些善會得到片面的培養，但大多數沒有參加善會的教友，信仰深度及辨別的能力較是參差不齊。因此，教會應該加強在教友持續培育的工作上，讓教友的信仰可以「與時並進」。當你了解後現代主義思潮之後，你會發覺這個潮流並不可怕，但可怕的反而是我們這一代的人一直在倒退而不自覺，《達文西密碼》之後又會是什麼，那時我們又如何自處，如何辨別自己的身份？

參考書目

1. 陳曉明編，《後現代主義》，河南大學出版社，2004年1月初版。
2. 凱文奧頓奈爾著，《黃昏後的契機—後現代主義》王萍麗譯，北京大學出版社，2004年1月初版。
3. 達雷爾博克著，破解《達文西密碼》，朱振武，周元曉譯，上海譯文出版社，2004年11月初版。
4. 榻浩榮著，《達文西密碼的虛幻世界》天道書樓，2005年5月二次版。
5. 高宣揚著，《後現代論》，中國人民大學出版社，2005年11月初版。
6. 王治河著，《後現代哲學思潮研究》(增補本)，北京大學出版社，2006年1月初版。

後現代與傳媒

蕭景路

自從答應執筆這篇文章之後，一直忐忑不安，不知如何入手！「後現代」這個概念對我來說太高深，要論述的範疇也很廣泛。多番思量，決定以兩個專訪，跟讀者分享傳媒人及學者對這個議題的解讀。

陳志雲，香港電視廣播有限公司業務總經理，投身傳媒行業十六年，是一個開會度橋，會誠心祈禱的教徒，對工作、對朋友，從不吝嗇時間。

問：無線電視在社會扮演什麼角色？

陳：免費電視供應的角色！提供娛樂和資訊；我們的定位很「香港」，一定是香港人的電視台，所以很著重自己的制作，有百分之九十。

問：世界趨勢，廣播機構不做制作，你們為何堅持自己生產，是不是市場策略？

陳：香港市場小，沒有足夠制作人才為我們提供節目。

問：獨立制作人表示香港乏人買他們的作品？

陳：雞和雞蛋！如果香港市場大，有多個電視台，它們不會全自己制作。反而多購入別人作品。現在香港只有兩家電視台，觀眾最多不超過七百萬，當然自己制作的成本效益比較高。市場策略方面，自己制作的節目，版權屬於電視台，可以賣到海外；目前有很多新媒體

出現，好需要內容，賣節目可以增加收入來源。如果自己不制作，單靠向外購入，收入來源會變得很狹窄。

問：固定一班節目制作人，創作意念會否重重複複，因循而不求變？

陳：無線近幾年有聘用兼職制作人，亦有部頭式協作，為節目注入新意。另外，會派自己的編導到內地和台灣與當地制作人合作，帶回衝擊。我們需要對外開放，從前的無線，拒絕跟任何人合作，「我最叻，我最大，築起圍牆，唯我獨尊！」這種心態已逐漸改變，我們需要學習與別人合作，取長補短，同時輸出長處增加利潤。

問：香港未來十年，傳媒會怎樣發展？

陳：翻天覆地！頻譜增加，頻道增加，更多「窄播」出現，世界充滿未知數，這個轉變就像從前麗的有線收費電視被無線免費電視取代一樣。今日，另一個大轉捩點就是數碼的出現。

問：無線電視如何部署？

陳：相信「高清」電視帶給我們遠景，所以將來其中一個頻道會有一個時段播放「高清」的制作，必須貴精不貴多。部份節目「高清」，制作的路一定要走；人家向前走，你原地踏步，無著數！「高清」節目可以使無線的品牌在變革中企穩，「標青」節目難免逐漸淡出市場。

問：「高清」是科技，是硬件；內容始終很重要。電視節目的內容會隨科技進步而革新嗎？

陳：節目品種一定會變；過去什麼是劇集，什麼是紀錄片，很清晰，將來可以是紀錄片的劇集。過去有綜藝節目、資訊節目，將來變

成綜藝資訊教育娛樂兼備的品種。「變」只是節目的包裝，內容則萬變不離其宗，人的故事始終最吸引。科技進步，通訊發達，我們第一時間參考到世界各地不同媒體的制作，有助刺激自己的創作意念，不過與此同時，人家亦第一時間察覺是否有人抄橋。節目內容來來去去，求變便需要注入時代的要素，而求新則從形式、包裝、設計入手。

問：You tube 的節目不是電視台的節目，但是隨著科技發達，人人都可以成為媒介，大媒體有否考慮融入個人或小眾的聲音？

陳：You tube 的經營模式不適合大媒體，節目版權沒有釐清，如何確定播影權？人人制作，人人發聲，有電台節目如「無人駕駛」已經出現了，在電視出現亦有可能，也是趨勢，因受眾追求互動和參與。不過，電視有別於互聯網，互聯網是俯前觀賞，隨意按鈕，而電視則是躺後觀賞(lay back)，觀眾懶按鈕，因此在電視上互動有一定限度。

問：You tube 電視版有例子嗎？

陳：「第一手真相」！亞視這個嘗試，我們有考慮，最後決定放棄，因為全靠市民提供，版權誰屬？有否抵觸法律？另外考慮到道德問題，是否鼓勵市民偷拍？正值鍾欣桐「偷拍更衣」事件，我們一方面設平台討論「偷拍」行為不當，另一方面又鼓勵市民隨處偷拍，怎行呢？我們無法通過自己這一關。

問：與國際媒體比較，無線是一個先鋒者抑或跟隨者？

陳：沒有一個地方的電視台九份之九十的節目是自己制作，這方面無線是先鋒者，一年生產五百六十小時劇集。但是在其他節目形式的理念和創作上，我們是跟隨者，原創節目寥寥可數；頻道不夠多，

市場不夠大，那來空間嘗試新意念！？外國市場大，很多新橋由「窄播」的收費電視台開始，試驗成功再搬去「廣播」。這個市場的缺陷必須克服，那一個制作人不想創新！無線自從有了收費電視，我們便開始有基地做試驗，真高興！

問：五百六十小時劇集，如此多產，意念何來？早期無線的節目有時代背景，有時事議題，今日呢？公司是否有指示，要制作人遠離政治？

陳：沒有這樣的指引，大家創作時，會覺得政治議題難寫，因為變得很快，劇本完成後，待至一年半載才播放，觀眾會覺得過時。

問：電視台著意迴避立場，把政治議題放入劇本，難免要擺明車馬。

陳：同意真是有難度，即使一個公共事務節目，編輯立論盡量中立，仍然有立場，取材以至鏡頭角度，都顯而易見，劇集的創作如涉及政治議題，更難避免有立場，而電子傳媒有立場相當危險，觀眾多，眾說紛云，具爭議性的立論，如何討好！？

問：你對「後現代與傳媒」有什麼聯想？

陳：混亂！哈哈！聯想到垃圾、烏煙瘴氣的傳媒。很多頻道，很多平台，節目填得滿滿，但是越來越「窄播」，越來越個人？無厘頭？自我？越來越垃圾？總之，形勢混亂。

問：無線電視如何在混亂中生存？

陳：堅持，一定要堅持原則，精益求精，但貴精不貴多，做自己最專長的，不熟不做，在混亂中求存，傳媒尋找定位，香港社會亦尋

找定位，大家重新發現自己的價值，從保有到發揚光大，從而在後現代覓得生存空間。世界越混亂，越需要我們互相包容；傳媒各自為政，獨善其身，遲早被時代淘汰。

朱順慈博士，很年輕的學者，專注研究傳媒教育，曾制作電視節目，亦曾搜集香港電影資料，日前在香港大學帶領學生「生活通識」。她快人快語，對「後現代與傳媒」這個題目很有意見。

問：何謂「後現代」？

朱：「後現代」……當人類社會發展至一個地步，對於過去，特別對工業革命開始來的一些趨勢或者習慣進行反思。哲學家解釋「後現代」是不再信任大論述。馬克斯為大論述的表表者，因他用一種生產方式及經濟關係去解釋人類的發展，由封建至工業革命至無產階級革命，一個好宏觀的方法去解釋複雜的歷史及社會現象。「後現代」不再相信大論述，在哲學與社會運動的層面，「後現代」出現很多平權運動，比如爭取男女平等或者同性戀者權利。這種思潮由「人察覺自己多重身份」開始產生，而一種身份不會比另一種身份為高，totalizing 的經驗由 fragmentary 的經驗取代，這就是「後現代」的最基本。

問：「後現代」和傳媒，你如何解讀？

朱：用「現代性」解讀傳媒，可以著眼「故事」，過去的電視劇，比如豪門恩怨或者狂潮，都有一種很大的敘事結構，一個固有類型，起承轉合。目前，香港的電視劇仍然相當「現代性」，好 linear，而美國已經出現 24 或者 LOST 或者 Prison Break，敘事方式減少 linear 發展，用好多種不同時間空間的換轉去說故事。在媒介上的「後現代」，最明顯的是 MTV 的出現；MTV 沒有內容，只有很多好像好有感覺的

影像。美國 MTV Channel 的音樂片段，影像之間很無厘頭，渾雜一起，由觀眾自己去重整，找尋意義，而作者並沒有特別信息要硬塞下來。

有人覺得周星馳很「後現代」，為什麼？因為他不按常理講故事，喜歡在故事中間插入一些令人出奇不意的橋段，而又與故事無關。周星馳最「後現代」的作品是「大話西遊」，他講孫悟空的故事，但孫悟空不斷回到五百年前尋找自己的身份；尋找身份正是「後現代」一個很重要的命題。

將「後現代」扯到去傳媒，我覺得是一種概念遊戲，而非一種實際現象。

問：電影以外，還有其他媒體「後現代」嗎？

朱：我覺得蘋果日報很「後現代」，它完全打破我們對於一個正統新聞的要求。看看頭版，有很多圖像，相當直觀，直接刺激讀者，有人覺得他好民粹，好訴諸大眾的喜好。這個相當明顯的現象可以借助「後現代」去解釋，當然另一個更受歡迎的解釋是市場導向。

問：蘋果日報如何影響其他媒體？

朱：時代的一種美學觀念，形式影響內容。我們傳統的新聞要求，比如倒金字塔，頭版新聞應該以重要性比趣味性為先，但當重要新聞難用圖像或者色彩放在頭版表達，「老豆斬仔」在形式上可行性大很多，圖像豐富，於是後者成為頭條的機會因而大增。形式影響內容這種趨勢正在印刷媒體出現，比如雜誌偷拍明星的生活，其實攝影科技早可以拍得很清晰，但卻特意拍到「鬆郁矇」，因為只有這樣才能凸顯那種禁忌和偷窺的感覺。有形式而沒有內容越見明顯，試想翻完一份報紙，你看見什麼？看見很多情緒……大字標題……搶眼的圖片，如

果問你那宗新聞的來龍去脈，對社會有什麼影響，你看不見說不出！形式決定內容，這是我的觀察。

問：你會用「現代」抑或「後現代」去形容電視媒體？

朱：我不會用「現代」去形容香港的電視媒體。華人社會很愛電視長劇，「由朝到晚日日播」，我被甘國亮一言警醒。日本電視劇，一週播一次，十三週播完；美國 Desperate Housewives 亦是一個星期一次；香港呢，一週五次，還是三線劇集。試想想我們對「故事」的需求多大，可惜「故事」陳腐，觀眾一直渴望長劇能有生活、社會和時代的素材，但幾乎落空。無線電視受惠於慣性收視，沒有競爭，那有意圖作新嘗試，而最後又仍然成功。電視是普及媒體，怎可以冒險制作一些節目只有部份觀眾「明白」呢！？

耐人尋味的地方不是思潮往那裏去，而是我們活在一個怎樣的 mentality 裡面。香港是金融中心，辦公大樓林立，怎會缺少打工仔故事？人家拍「白色巨塔」，一種 soul searching、電視媒體對於醫學倫理深刻反省，而我們拍「妙手仁心」，這個那個到最後又只不過是愛情故事。亞洲真的極度崇尚、缺乏、迷戀愛情！

問：You tube 帶給電視媒體有什麼影響？

朱：問一問年青人，一個相當「後現代」的現象是 You tube 的出現。我有同事二十多歲，不會追看整套劇集，因為有人會將最精彩的部份放上 You tube，他只看那幾分鐘，很滿足！You tube 出現，挑戰電視霸權，基本上，裏面包羅萬有，手到拿來，可加可減。「巴士亞叔」後來出現 N 個版本，便是明顯例證，它們全是市民參與媒介的一個 statement，這是非常「後現代」。

問：年輕一代會不會帶領潮流，將我們一成不變的電視節目帶到新領域？

朱：這個勢頭正出現，You tube 流行一個故事，叫「尋找他鄉向銅鑼灣出發」，主角由鄉下出來，聲線扮陳志雲，拍攝手法仿效「向世界出發」，十分鐘，像一種模仿，骨子裏是一個 statement，一個批判，尖銳地取笑一個所謂成功的電視節目，質疑那種狹窄的世界觀，批評放謝霆鋒在吳哥窟去講一些在香港任何一個角落也可以講的無聊手法。

年輕人可以 master 媒介的能力已相當成熟，基本上，拿起攝錄機已經懂得運用，語言和形式亦能掌握，我樂觀相信他們的參與會越來越積極和有力。不過，我又不大樂觀，因為社會先要整體進步，而我對香港教育缺乏信心。為什麼？「檸檬茶」是一個例子。社會沒有 shared vision，一發生一件事，大家七嘴八舌去批評。「檸檬茶」這個公開試作文題目有什麼問題呢！？況且試題有三個選擇，不喜歡可以不寫「檸檬茶」，寫其他傳統的也可。時代就這樣停了下來，十年沒有長進！

問：為什麼你認為「後現代與傳媒」這個題目是一個陷阱？

朱：「後現代」很 diverse，在很多領域都出現的 concept；而傳媒亦很 diverse，今時今日每個人都有可能做 producer，亦是 consumer。嚴格來說，傳媒無處不在，只要上網，參與討論，你已經成為傳媒一份子；傳媒不是一件實物，而是一種 activity，將「後現代」和傳媒連繫一起，包涵太廣，相提並論抑或比較，嚴格來說，是一個錯誤，太想當然！

《神思》十八來的主題

- | | | | |
|-------|-----------|-------|-------------|
| 第一期： | 基督徒的培育 | 第二十期： | 神修指導 |
| 第二期： | 基督徒團體 | 第廿一期： | 《天主教教理》簡介 |
| 第三期： | 中國化靈修 | 第廿二期： | 基督徒家庭 |
| 第四期： | 跟隨基督 | 第廿三期： | 《真理的光輝》 |
| 第五期： | 基督徒婚姻 | 第廿四期： | 婦女在教會及社會的地位 |
| 第六期： | 聖依納爵神操 | 第廿五期： | 四福音 |
| 第七期： | 道成肉身 | 第廿六期： | 青年牧民 |
| 第八期： | 痛苦與希望 | 第廿七期： | 宗教交談 |
| 第九期： | 基督徒與社會參與 | 第廿八期： | 福傳 |
| 第十期： | 祈禱 | 第廿九期： | 宗教與文化 |
| 第十一期： | 天國 | 第三十期： | 教會內的聖召 |
| 第十二期： | 聖體聖事 | 第卅一期： | 認識耶穌基督 |
| 第十三期： | 聖母瑪利亞 | 第卅二期： | 人的性愛 |
| 第十四期： | 戰爭與和平 | 第卅三期： | 再談《天主教教理》 |
| 第十五期： | 神恩 | 第卅四期： | 邁向三千年 |
| 第十六期： | 修和與病人傅油聖事 | 第卅五期： | 退省 |
| 第十七期： | 創造與治理大地 | 第卅六期： | 聖神 |
| 第十八期： | 教會職務 | 第卅七期： | 聖洗、堅振聖事 |
| 第十九期： | 末世 | 第卅八期： | 生命倫理 |

- 第卅九期： 聖父
- 第四十期： 亞洲主教會議
- 第四十一期： 現代天主教神學動向
- 第四十二期： 多媒體福傳
- 第四十三期： 科學與信仰
- 第四十四期： 大禧年
- 第四十五期： 教會傳統
- 第四十六期： 十 誡
- 第四十七期： 教會本地化
- 第四十八期： 社會倫理
- 第四十九期： 聖人
- 第五十期： 靈異與迷信
- 第五十一期： 廿一世紀的基督信仰
- 第五十二期： 平信徒團體
- 第五十三期： 盟約與人生
- 第五十四期： 現代科技與倫理
- 第五十五期： 悠閒與娛樂
- 第五十六期： 德行與罪惡
- 第五十七期： 寬恕與希望
- 第五十八期： 現代人的靈修
- 第五十九期： 聖召與獨身
- 第六十期： 信仰與藝術
- 第六十一期： 信仰與運動
- 第六十二期： 我們的教宗
- 第六十三期： 我們的慶節
- 第六十四期： 我們的修會
- 第六十五期： 影響中國教會的人物
- 第六十六期： 近代出色的神學家
- 第六十七期： 聖方濟各·沙勿略專輯
- 第六十八期： 偉大的大公會議
- 第六十九期： 教會與俗世
- 第七十期： 死亡文化
- 第七十一期： 誠信與謊言
- 第七十二期： 依納爵靈修（一）
- 第七十三期： 依納爵靈修（二）
- 第七十四期： 後現代與信仰

編輯： 神思編輯委員會

發行人： 嘉理陵

發行者： 思維出版社

香港薄扶林道 93 號 D 座

Xavier Publishing Association Co., Ltd.

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

電話/傳真：(852) 2858 2223

零售訂價 港幣： 30 元

港澳： 全年四期：120 元

海外訂價：亞洲： 全年美金 25 元(平郵)(日本除外)

全年美金 32 元(空郵)

其他地區： 全年美金 28 元 (平郵)

全年美金 36 元 (空郵)

如用港幣支票爲海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲： 全年港幣 160 元(平郵)(日本除外)

全年港幣 200 元 (空郵)

其他地區： 全年港幣 170 元 (平郵)

全年港幣 240 元 (空郵)

印刷者： 天藝印刷廠

九龍福榮街 348 號昌發工廠大廈

