

解放神學與後現代主義的趨勢

武金正¹

本文作者首先指出當代神學的新趨向：首要關心的是正確的實踐，如此，正確的理论方應運而生。而後，在這背景下，分析本世紀解放神學的發展史，說明後現代主義的意義，並比較二者的異同。最後結論出：解放神學和後現代主義，兩者都竭力從歐洲傳統對理性的發展中超越，開闢另一條可理解的路徑，使理解逼近事實，讓人類在探索真理時，擁有更自由的空間。

導言

自梵二大公會議以降，教會總以把辨識出來的時代訊號，置於信仰光照之下來加以解讀為己任。這也是當今教會，公認為認識世界的指標之一。這樣的指南，教會極為重視，尤其是面對當今既混亂又瞬息萬變的世界。

另一方面，在執行此任務時，教會亦發現人類因努力而創造的成果。這也是辨認時代的某些主要現象之一。

無庸置疑，解放神學已經成為「做神學」的一種新觀點，特別是在歐洲之外的第三世界；同時，顯然的，所謂後現代主義的書籍及作品，數十年來，逐漸與日俱增，甚至已滲透人類思想的各個層面，儼然成為世界未來的主要思潮。這是否也是

¹ 本文作者：武金正，1948年出生於越南，在奧地利因斯柏路克大學獲得哲學博士及神學碩士，晉鐸後，加入耶穌會中華省，並取得輔仁大學神學博士學位，現任教於輔大神學院、宗教學系及研究所。中、越、英、德文著作極為豐富。

時代的訊號？此問題需否進一步剖析，端視它們影響世界的思想與否。

當我們深入地瞭解解放神學的發展，和後現代主義的發揚，遂即相信真理必能彰顯，並解放我們。

到底解放神學和後現代主義與真理有何關係？它們之間又有何聯貫？之所以將解放神學和後現代主義連貫，不僅企圖發現兩者的異同，更重要是發掘其間的關係，好能引領我們邁向未來，並扭轉人類第三個千年的面貌²。

壹、解放神學的主要基礎

解放神學是神學的一種。更清楚地說，是一種「新作風的神學」。「神學 (Theology) 」這字彙，是有關神的論述。因此，解放神學也是有關神並闡明神與人在生活、信仰上的關係。

簡言之，解放神學是在聖言的光照下，省思天主存在於每

² general literature about Liberation Theology : 武金正著，《解放神學：脈絡中的詮釋》(台北：光啓，1993)；Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation* (N.Y.: Orbis Books, 1973)；Giancarlo Collet (hg.), *Der Christus der Armen* (Freiburg: Herder, 1988)；Ignatio Ellacuria & Jon Sobrino (ed.), *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology* (N. Y.: Orbis Books, 1993).

• general literature about Postmodernism: Charles Jencks (ed.), *The Post-Modern Reader* (London/ N.Y.: St. Martins Press, 1992)；Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1984)；Ihab Hassan, *The Postmodern Turn* (Ohio: Univ. Press, 1987).

• General literature about Liberation Theology and Postmodernism: Georg Baum, *Postmodern Discourse and Social Responsibility: Essays in Critical Theology* (Kansas: Sheed & Ward, 1994)；Howland Sanks, "Postmodernism and the Church", in *New Theology Review* 11 (1998/3) pp.51~59; David Tracy, "Theology and the Many Faces of Postmodernity, in *Theology Today* 51 (1994/1), pp.104~114.

個具體的生活中，並如何認出天主解放人類³。亦即，怎樣步武基督來參與天主的救恩工程。

一、新作風的神學

何以說解放神學是一種「新作風的神學」呢？

傳統的神學乃是關切神或是天主是誰；乃至於天主的事在人世間又為何。這類的問題，首要是正確地予以了解，然後才能採取正確了解的方式，在生活中呈現。然而，天主的事是這般寬廣高深，且在每個歷史階段又有層出不窮的發展。所以，當論述神學之際，我們無法盡述，更何況討論此論說對我們有否意義。職是之故，「做神學」乃是全心了解神學，而「實踐」這部分，則讓渡於個人。總而言之，主要是著重在正確的理論，並確切的了解。

解放神學則恰恰相反，始自「實踐」。人如何生活？他的生活在聖經的光照下，是正確的嗎？如何評估並將它轉化為論述⁴？

由此可見，解放神學重點的發展和傳統神學的重點，是背道而馳的。其首要關心的是正確的實踐，如此，正確的理論方應運而生。

³ 武金正著，前引書，62頁，115頁。

⁴ 武金正著，前引書，83頁；也見：L. Boff, "The Originality of the Theology of Liberation", in Marc H. Ellis & Otto Maduro (ed.), *The Future of Liberation Theology* (N.Y.: Orbis Books, 1989). L. Boff resumes the new elements which G. Gutierrez introduced into Liberation Theology as following: "To examine critically, in the light of faith and revelation, historical action, to understand theology as one moment in a much larger process of the transformation of the world and its relationships" (p.38); 也見：Kwok Pui Lan, "Discovering the Bible in the Non-Biblical World", in N. K. Gottwald & R. A. Horsley (eds.), *The Bible and Liberation* (N.Y.: Orbis Books, 1993), pp.17~30.

二、對象和方法

每種神學都有其所以關心的對象和範圍。因為解放神學的範圍是實踐，遂捫心自問：在這實踐的範疇中，誰該是最優先的對象呢？一思及此，並回首信仰的根源，不正是耶穌基督嗎？那麼誰是耶穌基督所最關心的？豈不是那些窮人、那些受壓迫者、那些最小的弟兄、那些社會的邊緣人嗎？這些對象，解放神學務必去體認他們的存在，了解他們的生活。

何以他們的對象是窮人或是受壓迫者呢？對這問題的解析，亦即現況的了解，有賴於對現存社會組織的分析。這樣的看法，解放神學需要用現代的某些方法，如：社會分析、社會學的全面認識，和人文科學的諸向度，來支持、實行它。其實，這麼複雜多元的方法，別無目的，主要是讓我們真正的認清現況。

解放神學可歸納為三個基本步驟：

1. 仔細觀察。
2. 徹底反省。
3. 投入實踐。

在這過程當中，雖然那些知識分子扮演著舉足輕重的角色，但他們也僅能見到真實的分析、正確的反省，以及協助窮人實施。當知識分子成為窮人的同夥時，對知識分子而言，這並非輕而易舉的歷程，甚或是一個自我犧牲的過程。自我犧牲是指他們該捐棄成見，甚至與窮人站在同一陣線上時，遭受迫害、致命。這就是理性發現新穎的一面⁵。

⁵ G. Gutierrez, "Option for the Poor" (pp.22~37); Clodovis Boff, "Methodology of the Theology of Liberation" (pp.1~21). Both articles are found in: J. Sobrino & J. Ellacuria (eds.), *Systematic Theology* (N. Y.: Orbis Books, 1996). Here C. Boff puts his view in 5 thesis and elaborates Liberation Theological Methodology in different moments of "Seeing,

三、脈絡中的神學

傳統的神學尋找主體肯定永恒不變的真理。然而，對解放神學來說，這樣的真理是一次而永遠給予的，即聖經的啓示。可是，這聖經的啓示，同時也是在生活中賜予的，在於耶穌基督實踐的一面。所以當我們追求真理時，絕不可將真理與生活截然分開。換言之，就連聖經的啓示，也有它脈絡的一面。因而要明白聖經，不可忽視文化、社會、歷史脈絡的一面，不然將喪失其生活的真實面，亦即有如海市蜃樓。因此，認識「真理」，是在每一個具體的環境中辨識出來的。這就是了然聖經很重要的一面，亦是做神學所不可或缺者⁶。

事實上，每種神學，當它落實在生活中反省，便不容脫離弱勢的問題與希望。因此，當解放神學關懷受壓迫者，它就是一種脈絡的神學。

貳、解放神學的發展

一、拉丁美洲的發展

因為解放神學是一種從應付實踐的挑戰所衍生的神學，所

Judging and Acting” (p.11 f)

⁶ J. L. Segundo, *Signs of the Times : Theological Reflections* (N. Y. : Orbis Books, 1993); see also : R. S. Goizueta, *Liberation, Method and Dialogue* (Atlanta: Scholars Press, 1988). The contextualisation of Liberation Theology for the Latin America is described as a movement “from a closed to an open dialectics”, that means to find a liberative retrieval of the western intellectual tradition; see also: Carlo Mesters, “The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People”, in N. K. Gottwald & R. A. Horsley (eds.), *The Bible and Liberation*, aa O., C. Mesters believes that a successful use of the Bible in Christian Community depends on the right combination of the Bibel (text) - Reality (pre-text) - and Community (context) (p.6).

以它包含實踐的各個層面的主體，也是教會本身。教會指廣泛的教會，亦指落實信仰的不同基層團體。解放神學正好處於從上而下，及從下而上所發揮的一種神學，這兩股力量彼此補足。如此，教會官方的會議，乃是從信仰來表達現況，包括神學的說明及反省未來的發展動向。因此，能恰如其份地反應每個階段的事實，並指出它們的聯貫性。這便是我們為何將焦點置於主教團會議的理由。

拉丁美洲解放神學的發展，可以三次拉丁美洲主教團會議，及最近整個美洲的主教團會議概述之。

1. 美得琳 (Medellin, 1968) 拉丁美洲主教團會議⁷

美得琳會議成為解放神學官方出身的裸姆，因為肯定了解放神學的特性和發展方向。它強調教會應是信仰落實的教會，故必須認識現況、分析現狀，好使教會打開眼界，認清一件痛苦的事實——絕大多數的人民生活在一個不正義的社會結構。自此萌生一種新神學的說法：**有罪惡性的社會結構。**

教會該如何面對這些事實？當然應效法耶穌基督，關心那些窮人和受壓迫者，甚至認同他們。正如美得琳會議所肯定的：**我們要將他們的問題、他們的爭戰，視同自己的問題。**故此，教會該成為窮人的教會。教會與窮人、受壓迫者站在同一陣線上攜手奮鬥，改革不正義的社會情況。這就是美得琳會議所肯定、所提倡的方向。

美得琳會議致使解放神學十年內實現其初步的理想，然而這初步的實踐，使得解放神學引發不少的爭議和誤解。一方面因它是新的神學看法，需要時間來釐清自己；另一方面此想法被

⁷ Medellin: The Second General Conference of Latin American Bishops, with the theme: "The Church in the Present-day Transformation of Latin America in the Light of the Council" (from August 26 to September 6, 1968), 見：武金正著，前引書，69~71頁。

人與馬克思主義聯想在一起。事實上，也有解放神學者走馬克思主義的路線，因而迷失了。這些鐵般的事實，是解放神學淨化的痛苦過程。

2. 布伯拉 (Puebla , 1979) 拉丁美洲主教團會議⁸

布伯拉會議繼續肯定解放神學，並注入新的發展。這會議確定美得琳會議的主要想法：認清不公義的現況，並肯定教會應該是窮人、受壓迫者的教會。然而，教會與窮人同在，共謀生存，但應如何發揮福音的精神呢？布伯拉會議強調的方式是：相通和參與；它也特別強調以窮人為優先的方式來關懷窮人。此外，它亦著重一種改革的策略，重點不僅停留在暫時的革命奮鬥，而更深入普及教育，尤其兒童教育。因為革命奮鬥只是一時的努力過程，而教育卻需要更深、更認同一個長久的方向。那麼，由誰來擔任此責任？主要是從下而上的「基信團」。如此，拉丁美洲的教會，遂與人民真正的認同了。

3. 聖多明哥 (San Domingo , 1992) 拉丁美洲主教團會議⁹

歷經了十多年以後，方產生另一個對解放神學有承先啓後的拉丁美洲主教團會議。聖多明哥會議賦予解放神學一種新的解放意義，即除了對政治、經濟的關心外，如今也應關懷種族的分裂和不公道的待遇。也許此會議所肯定文化和種族的解放神學的重要性，是受到其它第三世界解放神學的看法，比如：非洲、亞洲的解放神學。如此，拉丁美洲的解放神學能擴及更

⁸ Puebla: The Third General Conference of the Latin American Bishops, with the theme: "Evangelization in Latin America's Presence and Future" (from January 27 to February 13, 1979). see: A. T. Hennelly (ed.), *Liberation Theology: A Documentary History* (N. Y.: Orbis Books, 1990), pp. 225-259.

⁹ Santo Domingo: The Fourth General Conference of Latin American Bishops, Oct. 1992. see: A. T. Hennelly (ed.), *Santo Domingo and Beyond* (N.Y.: Orbis Books, 1993).

多層面的解放，更多種族的團體，有如：印地安人、黑人...。解放神學遂邁入文化、人類的層面。

其它解放神學所面臨的本位化的問題，現今在南美洲也成爲矚目的關注點。難能可貴的是，在方法上亦作了某種程度的開放，即以對話的方式。這過程突顯出解放神學對自己解放，亦是一個重要的發展。

4. 全美洲主教團會議 (Synod of America , 1997)¹⁰

兩年前又有全美洲主教團會議，雖然它不是專爲解放神學而舉辦的，但它是解放神學暢所欲言與合作的新舞台，亦是直接或間接被肯定和被挑戰的機會。這會議也提供解放神學某些新方向。解放神學不僅關心自己，關懷自己社群中的窮人，也能關注他人，包括有錢、有權的人。這便是南北對話，亦包含貧窮和富有的對話。這樣的對話，需要更多的了解和關懷，方能解放、包容他人。如此的解放神學，不但是解放神學自己，也希望能幫助他人解放。這乃是解放神學在美洲的一個新里程，「迷你」的、全新、全球化的方式。

從上述可窺見解放神學循序漸進地歷經不同的階段。但可辨識在未來亦有多采多姿的靈修予以支撐。

¹⁰Thomas J. Reese, "The Synod Points Our Needs", in *America* 178 (1998/Jan. 3) 3~5; see also: Gary McEoin, "American Synod: Roman Agenda", in *Ladoc* 28 (1997/2) 1~5; Victor Codina, "Contribution to the Synod of the Americas", in *Ladoc* 28 (1998/3) 1~6; see also: Pope John Paul II in his opening talk emphasized: "It is important not to separate the Christian history of North America from that of Central America and South America", in *Tablet* 251 (1997/Nov.22) 1512. There were excellent overviews and summaries of the American Synod in 5 issues of *Tablet* from 22 to 27 November, 1997; The Synod issued the final publication: "Message to America", in *Origins* 27 (1998/Jan 1) 461~66; see also: Michael A. Fahey, "Reflections on the Synod of America", in *Theological Studies* 59 (1998/3) 486~504.

譬如：美得琳會議階段，解放神學面對的是全然新的，非常不確定的任務—和窮人在一起，卻懵然不知會引領他們往何處去。在此階段，解放神學需要完全信賴天主的靈修，將自己托付在天主的手裡。這階段的靈修：孩童的靈修¹¹。

再如：布伯拉會議階段，於此階段，基信團扮演著重要的角色。基信團是生活在世界的信仰團體，故此，其靈修是在行動中默觀。這樣，靈修和他們所採用的方法，如出一轍，即觀察、反省、行動。這個被基信團活出來的靈修，也逼迫他們邁入更深奧的靈修，即為信仰犧牲自我，成為殉道者。殉道者的血，不僅賦予這個階段見證的力量，而且成為拉丁美洲解放歷史的基石。從此，解放神學不再被質疑為虛假的，或是不合乎基督宗教的解放。這樣的靈修也影響了聖多明哥會議，甚至繼續影響整個美洲的信仰史¹²。

而在聖多明哥和全美主教團會議，因需要在種族的交往上，予以明智的分辨和耐心的對話，因此，該新的靈修，除了上述信賴的態度，行動中的默觀外，他們更能體會到聖神在做

¹¹武金正著，前引書，141~143頁；也見：G. Gutierrez, *We Drink from Our Own Wells-- The Spiritual Journey of a People* (N.Y.: Orbis, 1984)；Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation* (N.Y.: Orbis Books, 1988). "An experience of God presupposes God's ongoing self-manifestation. But God's self-manifestation, today as all through the course of biblical revelation is realized only in real history. Accordingly, honesty with and fidelity toward the real are not only prerequisites for a spirituality, they are the very foundations of that spirituality, and this is what is most basic about spirituality. They permit us to keep on hearing God in history, and they express the basic realization of our response to God's Word" (p.21).

¹²Jon Sobrino, *Spirituality of liberation*, *ibid*, pp.87~116, pp.153~156; see also: R. Haight, "The Jesuit Martyrs in El Salvador: Liberation Christology and Spirituality", in *New Theology Review* 11 (1998/2) 32~43.

神學中的臨在和推動力¹³。

二、拉丁美洲外的解放神學發展

解放神學雖然是從拉丁美洲為出發點，但迅雷不及掩耳地也成為第三世界的神學。因為第三世界能在解放神學中認同他們的神學任務，亦即發現具體受迫害的情況，因而希望找到一個解放的出路；另一方面，他們也意識到拉丁美洲的解放神學，不全然屬於他們的神學，因此，需要有所蛻變。這樣，解放神學才真正成為落實在他們脈絡中的解放神學¹⁴。

其實，這也是梵二大公會議倡導的方向，即每個地方教會需落實在自己的文化、社會、歷史中；同時，教會需要回歸自己的信仰和特恩，將信仰和對時代訊號的體認連結在一起，因而形成一個信仰生活的方式。這也是脈絡神學的特點¹⁵。

如同在拉丁美洲有不同的主教會議的發展，在第三世界亦有其組織的開展，即第三世界神學的大公聯盟（EATWOT）。EATWOT 是一個組織，它所經過的發展歷程，非常值得讚許。一方面，這聯盟一步步地自我認識不同的個體，因而認出來合作當中，就是對自己的解放，因為每個分子都有其不同的脈絡，也能提供相異的看法。而這些想法，能挑戰，也能豐富、支持其他的成員。這就是新樣式的神學，在多元中有其合一，在合作中肯定他人¹⁶。

¹³J. Comblin, "The Holy Spirit", in J. Sobrino & I. Ellacuria (eds.), *Systematic Theology, aaO.*, pp.146~164, "They (Committed Christians) have experienced this liberation as an action of the Holy Spirit within them..Liberation engenders no pride, selfishness, individualism, or spirit of liberatinage, as modernity has" (p.163).

¹⁴"Third World Theologians in Dialogue", in *Voices XI* (1988/1).

¹⁵"Methodologies in Third World Theology", in *Voices IX* (1986/2).

¹⁶"Emerging concerns of Third World Theology", in *Voices XVI* (1993/1).

EATWOT 的價值詳載於《第三世界的聲音》(*Voices from the Third World*)。此雜誌創始於 1978 年，以小冊子面世；自 1985 年改爲季刊；又自 1988 年更新爲半年刊迄今。EATWOT 的過程和發展在此雜誌一覽無遺。不僅此雜誌的外貌，而且更重要是它的內容益形豐富、多元。

以下稍事簡介 EATWOT 前八次的會議：

屆別	年份	國 家	城 市
一	1976	坦尚尼亞 (Tanganyika)	達里斯薩蘭 (Dar es Salaam)
二	1977	迦納 (Ghana)	阿卡 (Accra)
三	1979	斯里蘭卡 (Sri Lanka)	
四	1980	巴西 (Brazil)	聖保羅市 (Sao Paulo)
五	1981	印度 (India)	新德里 (New Delhi)
六	1983	瑞士 (Switzerland)	日內瓦 (Geneva)
七	1986	墨西哥 (Mexico)	奧斯德伯 (Oaxtepec)
八	1987	印度 (India)	新德里 (New Delhi)

依上列，可發現 EATWOT 的發展步驟和方向。首先依循地理名稱，可見前兩次的會議是在非洲舉行的。因而，解放神學從拉丁美洲轉移至人類最需要解放的地點—非洲。爾後延伸到亞洲，一個多元又複雜的地區。

第一次會議奠定了結合第三世界神學家的基石。在 EATWOT 往後的會議皆重申這次所訂的方向，其重要性可見一斑。他們經常採用下列的說法，譬如「共聚一堂」，或「當代的第三世界」，以喚醒共同的關心點。

而自第二次起，我們能認出 EATWOT 已落實關懷具體的地方。比如：在第二次的會議所表達的：我們齊聚一堂，因爲

我們深深地關注並相信耶穌的信仰在非洲。而第三次則嘗試致力於亞洲的人權問題。

第四次會議地點是在拉丁美洲。此次開會的氣氛以拉丁美洲解放神學為主軸。而與會的人數躍居首位，共 180 人，且分佈教會各個層面，有平信徒、主教、司鐸、神學家...等等。於此，亦見其所強調的是基信團，貧窮人介入的歷史，被控制的結構。但也逐漸地提及在布伯拉（Puebla）會議所教導的，有如：傳福音、跟隨基督...等等。

總而言之，在聖保羅市的會議，拉丁美洲解放神學家，期盼將其所建樹的解放神學影響 EATWOT，更希望解放神學變成全球的事實。

當解放神學業已鞏固其地位，遂朝向亞洲大陸邁進。而印度雀屏中選為開會的地點，乃因咸認印度富代表性。它有很豐富的傳統文化、多元的古老宗教；但另一方面亦具備現代發達的技術。這導致印度處於窮人與富人間莫大的張力。致使印度能代表其它的第三世界國家的主因，一方面因它具挑戰；另一方面因它充滿希望。

EATWOT 在新德里完成了所定的五年計劃，同時亦籌措嶄新的五年策劃。但在此策劃中，認為毋須如同之前每年開大會，而是尋找更有效的方式，來作第三世界的神學。是以著重品質並慎選題目。他們以為歐洲傳統的神學，不能成為亞洲或第三世界神學的作風。因而開始著手從方法的基礎、做神學的範疇，及從重視實踐做新神學的反省。

在印度尚需添加重要的神學課程，亦即針對宗教與文化的神學反省。如何將這樣的本位化和解放神學並列，這便是他們創始的新脈絡中的神學，也是對彼此的挑戰和互動。從此新的領域，進而拓展到其它領域，諸如女性神學、環保神學等。

兩年後，EATWOT 首次在第一世界的日內瓦召開第五

次會議。這次的會議不僅賦予第一世界及第三世界溝通的機會；同時也肯定他們的差異，是故主題為：「在分裂世界中做神學」。

無論如何，其發展是往脈絡中神學多元的拓展；同時希望能深入它深根的信仰生活作開展，這就是 EATWOT 按照梵二大公會議指示的方向所作的努力。

奠定了穩定的基礎後，無論在奧斯德伯或新德里，或者其後的任一地點，EATWOT 能放心大膽地去發掘地方教會的神學需要，以及其文化的活力，以作為 EATWOT 之間的對話和互補。

EATWOT 也歷經發展的不同範圍。從經濟、政治，再加上拉丁美洲的看法，走向人類學的解放，然後再邁入更艱難的路途—宗教之間的交談。可見，解放神學在如此多元化的環境中，不啻是一個挑戰的舞台，而且尚要求不斷的犧牲自己的想法，也捐棄個人的利益。這樣方有不同發展的可能性，諸如：女性神學、環保神學...等等。三十年後的今天，EATWOT 留給第三世界一些寶貴的神學反省¹⁷。

參、後現代主義的趨向

「後現代主義」這個名詞仍備受質疑，因為就連「現代主義」這個名詞也受到爭議。因此，一談及後現代主義，首先不得不知曉何謂現代主義；且何以要提及後現代主義這個趨向。

如果我們將「現代主義」這個字眼，用另一詞句「啓蒙運動」來解釋的話，較易明白。啓蒙運動，主要的意義是：人該發掘自己的理性，並主動地運用這理性。此乃康德（Immanuel

¹⁷“EATWOT intercontinental Dialogue”, in *Voices* XVIII (1995/1 & 2); *Voices* XIX (1996/1); *Voices* XX (1997/1).

Kant, 1724~1804) 對啓蒙運動言簡意賅的說法¹⁸。

若果是這般重要的看法，那麼，後現代主義則針對這種見解予以批判，即理性的批判。而自我批判，趨使現代主義蛻變，遂成爲後現代主義的想法。如此，便說明了分析現代主義的要點，有助於我們了解後現代主義的特性。

一、現代主義

雖然現代主義這個觀念尚有許多爭論，但仍可歸納爲以下重點：

1. 面對自己、社會及歷史皆以理性爲合一的基礎

的確，現代主義的存在，主要是理性的一種勝利。爲保持理性的統治階段，理性將所有不同的層面串連起來，合而爲一，因而相對地也較爲穩定¹⁹。

¹⁸I. Kant, *Was ist Aufklärung?* 1784; H. L. Dreyfus & P. Rabinow, "What is maturity?", Habermas & Foucault, "What is Enlightenment", both articles are found in David Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1991); D. Tracy states that R. Descartes was the speaker of modernity when he pleaded for "certainty, clarity and distinctness", when he build up method in the subjects' self-presence. Modernity embraced however a larger dimension, both rationalism and empirism as well. They fused into Kants transcendental philosophy which was estimated as New Copernicus-revolution, that is an achievement of the famous "turn to the subject". Therefore, Kant's philosophy, esp. his view of Enlightenment, would be useful corn-stone for understanding modernity and thereafter also post-modernism. see: David Tracy, "Theology and the many Faces of Postmodernity", in *Theology Today* 51 (1994/1) 104 f.

¹⁹I. Kant, "Transcendentals Definition", in *Kritik der reinen Vernunft* B176, BXXX. see: H. L. Dreyfus & P. Rabinow. in "What is Maturity", they resume Kants significance of critical reason as following: "Kant's modernity consists in his recognition of the limits of reason, i.e. in his rejecting reason's dogmatic claim to provide truths about transcendent reality. Kant's maturity consists in showing us how to save the critical and

這過程乃是啓蒙運動的一個里程，也是批判以往所有權威的歷程。而它以自然科學為理性的目標，一總的科學最後都發展成有如自然科學般的準確和有效。這就是理性的綜合目標。

2. 感到與過去有一個認同的基礎

這是以理性為統一基礎的結果之一。每個感受都在理性處置之下，認同過去的某種經驗。這知識論的認同，就是現代知識的基礎。不論我們在現代所感受的種種，於反省中皆可認出它與過去的某一經驗，有著密不可分的关系，甚至是其翻版。

甚且一種全新的經驗，在理性的判斷之下，顯出其與以往不同，而後成為新的典範基礎。如此，理性的自我認同，成為理解歷史的根據和連結的意義。結果，歷史性比歷史本身更備受重視²⁰。

總而言之，在這樣的知識論的過程中，歷史理性統一扮演著舉足輕重的角色，如同希臘形上學時代，「自然」所擔任的角色一般。

3. 有定規的目的論

這也是理性統治看法的另一後果。它是走向「將來」所形成的一個結果，當我們展望將來的遠景，通常會以過去所有理想中的一個看法，作為改善的標準，而「現在」是這個改善標

transcendental power of reason and thus the triumph of reason over superstition, custom and despotism — the great achievement of enlightenment”, in D. Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), p.110; see also: J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985); see also: John B. Thompson & D. Held (eds.), *Habermas and Modernity* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1982).

²⁰see: J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester: Univ. Press, 1986), pp.3~10; see also: P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität* (Frankfurt a. M.: Campus, 1975), teil 1: Das Moderne Bewusstsein, pp. 25~154.

準的一個發展，所以目的論絕大部分是以現在的眼光回首往昔，而理性化將它化成一個理想的境界²¹。

無論理想境界的稱謂是什麼，譬如：絕對的精神（黑格爾 Georg W. F. Hegel, 1770~1830）或理想的社會（馬克思 Karl Marx, 1818~1883），或理想健康的心理（佛洛伊德 Sigmund Freud, 1856~1939；容格 Carl Gustav Jung, 1875~1961）等，這些都是在人的思維當中理想化目的的標準。這目的的標準有其功能，它將所有過去的、現在的合而為一，並予以理想化。但很諷刺的是，在現代的過程中，合理性並未達致它合一的效果，甚而反其道而行，是一個相對主義的生死決鬥。它以意識型態建立一種想法，且在建構當中採用破壞統一、和平的方式，比如：暴力...。這在二十世紀初，有例可循，短短的數十年，我們已瞥見爆發了兩次世界大戰。

這兩回的世界大戰，皆以理性、以社會、以歷史的緣由，採暴力解決問題。這樣一個絕對化的信仰，是否已經走至理性極端的危險，因而觸發人對這樣的危機反省、批判，即後現代主義的想法²²。

二、後現代主義

如果上述的現代主義階段，是後現代主義批判的題材，那麼，我們可以將後現代主義視為現代主義的一個危機，而從此危機嘗試邁向一個嶄新的時代。

後現代主義以下列特點予以說明：

1. 理性的問題

理性既成問題，不能就此放棄理性，而該將理性轉移成爲

²¹P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*,
ibid., teil 2: Modernisierung, pp. 103~154.

²²P. L. Berger, ibid, teil 3: Das Unbehagen in der Modernität, pp. 157~172.

一個主體自我的肯定。這個自我的肯定，並非易於整合的，它常是片斷的主體性²³。因此，以前固若金湯、重複的理論，如今為不同脈絡當中所衍生的事情，及多方被認出來的自我所替代。然而，這自我的認知，後現代主義唯有透過認識他人才能彰顯出來²⁴。

這樣說來，主體尋找自我的認同，並非機械性地重複，而是多元和片斷的。在這過程當中，他者並非消極的，而是一個積極的助力²⁵。

2. 歷史的問題

後現代主義很清楚地將「歷史」和「歷史性」分開來了解。歷史是涵蓋所發生的事情，所以它是一次且是相異的；它也是在脈絡當中所衍生的。

若以這樣來了解歷史的話，則不能任意擷取一段歷史充作標準，而是奔向自我的開放，自我的解放。這樣的歷史乃是歷

²³The most certainty of rational identity and its relationship is the present time becomes the most certain of all philosophical problems that is the question "what we are in this very moment". see: Michel Foucault, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. by Hubert L. Dreyfurd & Paul Rabinow (Chicago: Univ. Press, 1982), p.210; see also: Ihab Hassan & Dolly Hassan (eds.), *Innovation / Renovation: New Respectives on the Humanities* (Madison : Univ. of Wisconsin Press, 1983).

²⁴Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester : Univ. Press, 1986), "The question of the social bond, in so far as it is a question, is itself a language game, the game of inquiry. It immediately positions the person who asks, as well as the addressee and the referent asked about: it is already the social bond" (p.15).

²⁵see: Jacques Derrida, *Dissemination* (Chicago: Univ. Press, 1981). see also: Albrecht Wellmer, *Zur Dialectik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985).

史性的喪亡，因為每件歷史性都無法倖免於歷史偏見²⁶。

3. 意識型態的問題

對後現代主義的看法來說，任一「拜物論」都該被丟棄，無論它是理性或是社會組織、藝術、科學...等等。因而對後現代主義而言，有個口號：任何一個意識型態注定是一個不好的意識型態。

這些意識型態，是由語言所構成和傳達的。正因為不論是批判或是建議都需要語言，語言遂成為無可取代的工具。但這語言多半是由知識分子建構並傳播的，所以批判理性同時也是批判知識分子語言的一種，亦是戳破知識分子企圖用語言來建立自己的國度，此乃當今的階段。那麼，後現代主義也可謂知識分子的喪亡。

另一方面，後現代主義對每個革命的計劃都存疑，因為「現代主義」這個時代也是出自革命，可是革命一旦完成，它就榮膺為自己的權威，本身遂淪為歷史的災難。因而，後現代主義的代表人物富高（M. Foucault）提到：「這樣的革命，有必要嗎？」²⁷

²⁶see: Michel Foucault, *The Will to Truth* (N.Y.: Tavistock, 1982). "We have yet to write the history of that other form of madness, by which men, in an act of sovereign reason, confine their neighbours, and communicate and recognize each other through the merciless language of non-madness" (p.13); see also: M. Foucault, *Folie et Deraison, Histoire de la Folie a l'Age Classique* (Paris: Plon, 1961), p.1.

²⁷see: David Batstone, a.o. (ed.), *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas* (N.Y.: Routledge, 1997), p.10; see also: Ihab Hassan, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture* (Ohio: Univ. Press, 1987). In the essay "Toward a Concept of Postmodernism", I. Hassan exposes ten thesis, beginning with the simpler, moving toward the more intractable. In summary, he provides a list of contrast difference between modernism and postmodernism as vertical and horizontal dimensions (p.91 f.)

肆、解放神學與後現代主義的趨向²⁸

一、相同

1. 解放神學和後現代主義都以現代主義理性批判為出發點

(1) 批判對象

後現代主義批判理性的知識論之基礎和整體。解放神學則將它的質疑指向歐洲為中心的神學。

(2) 在批判中，都提出新方式的看法和階段

這新方式主要是強調主體是一個在脈絡中的主體，是一個多元化的主體；它在不同的情況中，會顯示不同的面貌。

(3) 主體本身在不同的階段也有不同的認知和特點

後現代主義認為他們可在文學、藝術、建築、生活的方式等等，找到新式的看法。而解放神學就在社會、文化、人類學等等方面，尋到解放的肯定。

(4) 都在不同的基礎上發展，用不同的方法來推動

解放神學從自我認知的情況著手，提供自我解放，認為這樣方能認清他人解放的需要。因為通常他人，特別是弱勢者，都被那些合理化的社會機制所壓抑，所以，當他認出自己被壓

²⁸see: D. Batstone a.o. (ed.), *Liberation Theologies, Postmodernity and the Americas aaO.* esp. M. McClain Taylor, "Vodou Resistance/ Vodou Hope: Forging a Postmodernism that Liberates, pp.169~178; D. N. Hopkins, "Postmodernity, Black Theology of Liberation and the U.S.A.", Michel Foucault & James H. Cone, *ibid.*, pp.205~219; E. Arens, "Interruptions: Critical Theory and Political Theology between Modernity and Postmodernity", *ibid.*, pp.222~242; see also: Howland Sanks, "Postmodernism and the Church", in *New Theology Review* 11 (1998/3) 51~59; see also: David Tracy, "Theology and the Many Faces of Postmodernity", in *Theology Today*, 51 (1994/4) 104~114; see also: Don Browning & F. Schussler Fiorenza (eds.), *Habermas, Modernity and Public Theology* (N.Y.: Crossroad, 1992).

住時，也能促使別人意識到這個解放的需求。

後現代主義也發現理性的統治已躍升為一個肯定的方法，就是工具僭越成為目的的方法。在這機制所採用的理性，理性本身已淪為當代追求量化和速度化的奴隸。如此，現在乃有一個劃一性的見解：控制文化；把社會變成高效率的社會；把幸福視同消費主義。

面對這樣的理性控制，後現代主義乃挺身而出，對抗這樣的約定權威。如此，理性需要解放自己變成不同的有限規範。但正因如此，它才有自由，自由地發展自己。

2. 解放神學和後現代主義都很清楚地肯定切斷權勢的方法

爲了要切斷權勢，需要意識到語言的重要性和語言改變的過程，他們都認清他人的重要看法，是自己有所發現很關鍵性的一點；且都認爲這些知識分子必須自我犧牲，以期邁入新階段，一個新思考的階段。

兩者皆強調歷史和歷史性有所區別。歷史是脈絡中所發生的事情，而歷史性乃是對它的了解。在如此區分之後，歷史及歷史性便分道揚鑣。

二、相異

雖然上面已述及兩者在理論上和實踐上的雷同，但實際上是立於不同的觀點，有不同的方向。

1. 宗教與非宗教的看法

這是兩者最要緊的分別。解放神學是一種在脈絡中的神學，所以它主要是基於信仰者立場的世界觀。反之，後現代主義主要是捨棄任何形而上的看法，甚至認爲所有的宗教都是了解事實的落伍想法，故對宗教沒有好感，因爲宗教是站在形上學的基礎、信仰的根基。

2. 了解歷史的看法

解放神學視落在多元的歷史，是歷史的完美發展，是擴展天國的一個階段。這階段的進步與否，端視受迫害或貧窮被釋放的程度而定，而終極的目的乃是天主國的來臨，使所有人在幸福和公義中生存，度天主子女平等的生活。

而後現代主義，則認為歷史只是那些所發生的，那麼，為歷史著書立說的，僅僅將那些所發生的描述出來而已。於是，任何一個解釋歷史的事實，都充斥問題，因為它們都企圖從某個理想來診斷和推動它。這樣的看法，顯然是對歷史性的戕害。其次，後現代主義也認為任何對未來的或烏托邦的爭論，都是一種背叛自我，或是背叛他人。這樣的後現代主義，懷疑每個革命都以個人的觀點來看事實，故遭致反對；這樣，自然而然地再度觸發反動的看法。所以他們對任何一個革命都保持一個中立的立場。

然而，解放神學認為這樣的歷史觀點，是企圖以中立的態度來面對事實；且視中立的看法是喪失歷史基礎的見解，因為當自認是中立的，其實是擺明不作任何改變的態度，這樣終究是間接支持那些壓迫窮人的社會結構，亦是間接地鼓勵壓迫窮人，也是一種意識型態。如此，可以理解，何以解放神學提到某些後現代主義是一種新的殖民主義。

結語

面對理性發揮的途徑，無論是由啓蒙運動構成，或是由歐洲傳統發展出來，解放神學和後現代主義，兩者都竭力開闢另一條可理解的路徑，使理解逼近事實，或者說讓人類擁有更自由的空間。

乍看之下，解放神學宛如反對理論，然而仔細端詳，實質上，它並未排除理論，而是使理論恰如其份，使其不再與生活

脫節。是以，當解放神學強調以正確實踐為優先，即肯定理論有表達實踐的責任。因為理論是確切地表達所觀察的事實和反省事實的價值觀。

當真理本身帶領人類奔向終極的解放，此任務才確切可行。換言之，這過程就是天主大能的顯現，同時也是自生活流溢出來的，成為救恩的歷史。這樣，能從最基本的根源體驗到恩寵，就是解放神學的根基。

同樣的，後現代主義，彷彿也要提倡一種無政府運動，反對被控制的理性—使理性成為達到若干目的的工具，這就是破壞的特徵。然而，若明察秋毫，便會赫然發現，理性遂即轉化為可理解的理性，或更清楚地說，可解開的理性。是以無須訝異，何以後現代主義的範圍，文學較哲學比率更高，藝術比科學更易發揮，建築物又比技術更為有力...等等。亦即，理性逃脫被捆綁的桎梏，蛻變為可理解的範圍。

在這過程中，所謂的破壞或更正確的說法—解構—是必要的，如此方有不一樣的建構；但另一方面，破壞並非放棄，而是讓創造力擁有更多的空間。於是，無論是破壞或是創造，它隱含的根源乃是真理。正如海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）所強調的：「真理就是自我揭露，而非被控制堆砌起來的」。足見事實是透過多元的管道彰顯，同時，真理與我們想像的迥異。

總而言之，**解放神學**的根深蒂固，不在於現象，而在於**使人獲得解放的力量**。相似的，**後現代主義**尚未言明其根源為何，仍處於**摸索尋覓一個更能理解真理的方向**。兩者的根基均隱含於能體驗到日常生活。這奧秘恆常地帶領我們勇往直前，驅使我們竭盡所思來加以了悟，也許這理解只是片斷，無法達致完滿。無論如何，解放神學和後現代主義，皆引領我們邁向一個開放的真理，一個更奧秘的未來。