

你拿男同性戀和女同戀開玩笑；
 你的學生社團贊助娛樂節目，其中喜劇演員污
 辱西班牙和葡萄牙文化；
 別人開班上口吃的同學玩笑，你跟著笑；
 你用貶抑的方式評論某人或團體的外貌、性別
 取向、文化來源或宗教信仰；
 男同學在班上評論，例如說：「女性在這方面
 比不上男性。」給女同學製造敵意的學習氣氛。¹

你想像一下。現在學習小組，誰都不可以開玩笑！更糟
 的是，你不但講笑話，就是跟著笑也會受罰！他們可不是隨
 便說說。詳載這些校園規矩的文章，列出學生因而受罰的案
 例。後現代主義者身為受壓迫者的保護人，隨時追求語言構
 成真實的理論，甚至極端到了連人笑的時候也要管！奧威爾
 (George Orwell) 也會嚇一跳。

有個密西根州大學的學生提出訴訟，要保障自己發表的
 權利，他的實驗成果包括男女在競爭中的不同。沒有，後現
 代主義者否定真理，沒有讓人在互相包容上有什麼大的進展，
 反而讓人少了對自由的關注。

一致的後現代文化讓信奉聖經的基督徒自覺離群。我們
 發覺自己所說的跟別人大不相同，而且只有我們這樣說。

跨文化的溝通

我們是福音派基督徒，當要跟後現代主義者或受後現代
 轉變影響的人溝通時，有他們需要的確切答案。但是，我們
 的立場跟要溝通的人之間，相距比單單三十年前大得多。那
 時候，猶太教和基督教共有的 (Judeo-Christian) 假說在世俗
 文化中仍然普遍。現在，要把差距拉近，我們在溝通過程中，
 要採用額外的方法。跟後現代文化溝通，不是不可能，只是
 更困難。

假如有個外地的村民跟我聊天，談及森林的蟲怪正在人
 的牙齒內蛀洞，我們可以怎樣對付；有些村民急於立刻舉行
 犧牲祭，然而他想說服我這方法從前已經試過。他覺得我們
 應該把村子遷到蟲怪比較少的新地方。有幾個地方，我大概
 會打斷他，舉起手來，說：「對不起，我有問題，我不能跟
 你談怎樣對付蟲怪，因為我不相信有蟲怪！」

那村民的起點跟我的相差實在太遠，我們無法溝通蟲怪
 的對策。然而，這個比喻還不足以形容。我們跟後現代思想
 家的差距，比我跟那村民之間的，還要大很多。身為基督徒，
 不但所信的跟後現代思想家不同，而且我們的觀點必然互相
 冒犯。

要明白任務的艱難，我們要用另一個比喻。假設我住在
 美國靠太平洋的西北岸，是個熱心的環境保護分子。我正要
 過去鄰居那邊，請他在請願書上簽名，保護樹木；途中遇見

他正要走到我家來。他在本地某家木材公司上班，想請我連署，贊成把附近河上那座橋加固，以致他們可以開更大的貨車，砍下現在載不下的大樹，增加木材產量。我們有多大可能，都去簽對方的請願書？這些立場比針鋒相對還要糟，簡直互相得罪。

同樣，當我們為絕對真理和普遍客觀的道德申辯，就大得罪後現代的聽眾，別說基督要我們專一向祂，與不信為敵了。難怪有些福音派禁不住用勸誘推銷來傳真理，還在經驗領域找共同點！難怪其他人已準備放棄這一代，築起堡壘逃避他們！

跨越鴻溝

同樣，這裏溝通的兩難不是解決不了的。這只是比西方基督徒過去面對過的要求更高。宣教者明白，跨文化溝通要成功，我們處理每一次對談都要有耐性和小心。粗心大意的宣教者在跨文化的環境中鮮有成功的，而且，因為打著基督的名義，輕率地冒犯人，就連累所有別的基督徒。

宣教學專家清楚知道，他們需要仔細地研究，耐心地在社區內建立關係，說一口流利的當地語言，包括能夠用日常口語來傳福音。同樣的原則可以移用到自己的文化。如果我們期望成功地跟後現代的人（包括自己的孩子、他們的朋友）作好見證，就要明白後現代的觀點。你讀了這本書，已經朝正確方向邁出一大步。

樂觀生活

現在，我們除了溝通的困難，也有一些樂觀的理由。這裏是其中一部分：

房子裂了：耶穌警告說，分裂的房子站不住。現在，撒旦的房子是分裂的。現代主義者和後現代主義者在文化、政府和大學中互相纏鬥。後現代主義是社會的新力量，卻不比我們的老對手現代主義更接近基督教。不過，也許他們鷸蚌相爭，表示我們有機會。

後現代主義的虛無主義：正如 Fidelibus 博士在第九章談心理治療中指出，沒有什麼世界觀比後現代的虛無主義（虛無主義，就是相信凡事虛無）更容易叫人沮喪、失望。當社會發覺需要某種規範時，我們很可能看到後現代極端的反動。然而，這個可能本身就有危險。當德國因魏瑪時期（Weimar period）的道德混亂而起的反動，結果希特勒出現。現在，我們感受到人渴望社會秩序和道德規範，然而這渴望要的是基於功利主義（utilitarian）的新世俗道德。基督徒領袖如果歡迎沒有基督的道德獨裁主義（authoritarianism），就太天真了。從正面看，尋求規範會不會為基督徒打開見證的大門，像前蘇聯當時的情形呢？

神的大能：神宣示祂的看不見的屬性和永恆的性質「原顯明在人心裏」（羅一 19）。祂也預言，保惠師會叫世人相信他們需要基督（約十六 8~11）。換言之，人心裏知道有真

理，自知與創造他的主分開，自知要個人皈依。所以，有了神預備好的道路，我們會比自己期望的更成功。（當然，羅馬書也警告，有人「行不義阻擋真理」。）伐木工人或環保分子百折不撓，會有一兩次走運，說服對方。然而，如果我們小心儆醒地向前走，會做得好得多。後現代主義築起營壘，攔阻基督的真理（林後十5）。不過，我們憑著真理，有全副裝備，去攻破這樣的營壘。

後現代的寂寞：耶穌說：「你們的光也當這樣照在人前，叫他們看見你們的好行為，便將榮耀歸給你們在天上的父。」（太五 16）在今天的處境中，我們最有力的「好行為」之一就是互相友愛，正如基督愛我們。在後現代文化的核心，是深深的寂寞。當人用空洞的價值「尊重」和「包容」，換掉可能有的服事的愛，結果是人與人疏遠。他們謹言慎行，避免「越軌」的言論，避免跟別人意見相左，以及為自己的權利站出來。基督徒在神權能和愛的眷顧下，沒有這些顧慮，可以建立真正的關係和群體，是世俗只能羨慕的。許多後現代主義者看過一群基督徒互相分享基督的愛，深深受了感動。

這本書大體要設法描述後現代主義的挑戰，至於怎樣向後現代主義者作見證這個大題目，就無法詳細介紹。不過，我們會建議一些有效的策略，給基督徒去揣摩，在後現代文化中怎樣分享基督。先預告一下，我們提出以下步驟：

- ◆ 找出別人的預設，好好了解。
- ◆ 弄清楚這些預設在聽眾心裏是怎樣的。

- ◆ 小心引導聽眾到問題的癥結。
- ◆ 當我們發覺對方心動，給他基督徒的選擇。

找出預設

當我們跟後現代文化的人交談，就發現很少人完全明白所信的觀點的基礎。所以，好的溝通，第一步往往是幫助人了解自己的想法，還有那些想法蘊含的少部分問題。

教會中有些小組用過討論方式，來找出後現代的預設。我們用這個名為交談餐會（conversation and cuisine）模式，不是因為我們認為這是惟一跟後現代文化溝通的方法，而是因為這可以說明我們要發展的那種新方法。

基督徒群聚在某人家裏，在交談餐會中，跟非基督徒朋友有聚會討論小組。基督徒要讓客人放心，所有觀點都可以暢所欲言，而且這不是教會聚會。餐後，討論的題目可以是「要論斷，不要論斷」。引導討論的人提出對照的情景，包含不同類型的判斷，而小組就討論他們在這些情景中會否坦然自在地論斷。

例如：

情景一：

你的白人同事正幫非裔美國同事，解決電腦資料庫中的問題。情況不順利，你聽到那白人叫非裔美國同事「臭XX」。她抬起頭，一臉委屈的神情。

你責怪那位白人員工的偏見和他傷害了別人的感受。
論斷你的白人同事是：恰當的 不好的

情景二：

你另一位一起工作的朋友說她正打算離婚。她跟另一個男人墮入了愛河。雖然她已有兩個孩子，卻告訴了丈夫她「不能自欺欺人下去。」她的丈夫和孩子心都碎了，但她認為必須要誠實面對自己。你指責她自私、不忠，寧願傷害別人，叫人難受。

論斷你的朋友是：恰當的 不好的

兩次指責，都涉及有人因別人的言行而在感情上受傷害。但是，大部分受後現代影響的思考者更願意贊同情景一的責備，過於情景二的。雖然大家可以提出某些合理的問題（例如：我們其實不知道婚外情朋友的丈夫是什麼樣的人），對照的主要作用是讓人困惑。

針對這一點，引導的人提出有趣的問題：「三十年前的人會怎樣回答同一對案例？」多數人同意，二三十年前，人會毫不猶疑贊同情景二中的責備。雖然，那時候的人會因情景一中不雅的種族別號而憤慨，卻可能下了這樣的結論：「杖和石會打斷我的骨頭，名稱永遠不會傷害我。」現在，大部分世俗的人認為情景一的罪過在道德上比情景二的更不堪，如果情景二的太太確實有什麼錯。這跟三十年前同一批群眾

會作的結論正好相反。

為什麼是現在跟三十年前的不同呢？情景二在今天無疑更受社會接納，儘管家庭破碎的傷害比說幾句粗話的實際害處大得多。當然，種族主義不管現在還是三十年前，無論如何都不是小問題。討論的目的不是推廣種族主義，而是找出預設。後現代的客人解釋起來，三十年前到如今的改變，是文化典範所建立的道德標準的結果；這時候，我們就提出這個問題：「那麼，我們是不是在說三十年前用「XX」是恰當的？抑或錯的，只不過他們覺得恰當？」

這個問題讓後現代思考者糾纏在混亂的思緒中。如果他們說，用侮辱種族的名字來稱呼人是恰當的，那他們姑息過去的種族主義。可是，如果他們說當時的人只是以為恰當，就意味對和錯是有普遍標準的。這標準三十年前的人可能忽略了，但現在我們知道。任何一個立場都跟後現代的基本理論矛盾。

受後現代影響的人抱著接受的態度，糾纏在這些內在矛盾中，他們發覺自己願意去批判。然而，那無以明言的左右判斷的原則，卻困擾他們。現代主義在這裏一樣有毛病。他們在道德判斷上，沒有比後現代主義更堅固的基礎。兩者都解釋不了為什麼現在遵守道德觀點，或為什麼過去遵守道德觀點。整個問題的癥結是：我們顯然需要道德權威。

引導別人去發現

當然，我們不是只想讓人困惑，讓人困惑是爲了融解後現代思想的僵化教條。下一步，就是輕輕推一下後現代的思考者，讓他們發現自己的預設的邏輯結果。同樣，案例會幫助我們看到可行的方法。稍後，討論責備的同一個小組又介紹另一個情景：

某非洲部落正舉行女性割禮（circumcision）的儀式，你去參觀，看見一個少女被人切除陰蒂（clitoridectomy）。當你跟導遊抱怨，他指出歐洲中心價值觀正在干擾你的判斷。

指責部落儀式是：恰當的 不好的

這個情景讓後現代的思考者，矛盾的情形更複雜。女性割禮是嫌忌女性（misogyny）和控制女性的表現。那手術勢必讓女性永遠無法體驗性高潮，因而會無法從性行爲中得到樂趣。用某位非洲辯護者的話說，這風俗「讓女性從肉慾的束縛中釋放出來，找到身爲母親的真正認同。」那些女孩子對要不要做手術，很少意見，或根本沒有。客觀地看，這個風俗野蠻又殘忍地向女性施暴，正如女性主義者合理地指責過的。

可是這裏有個問題。女性割禮在別的文化中也是歷史悠

久的宗教的成年禮，儘管是在受人壓迫、非西方、非白人的文化。所以，什麼後現代的批評都是越軌的。在後現代文化的小組，我們通常會找到贊同那導遊的人；覺得大家都不能批評，因爲除了所屬的文化真實，大家都沒有文化背景去看這件事。有人會提出，我們不能把自己的觀點強加到他們身上，不過這是另一個問題。問題不在於怎樣改變他們的文化，不論強制或勸勉，而是到底應不應該這樣做。有些受後現代影響的思想家被這個兩難困擾，另一方面，比較激進的後現代主義者就很清楚：我們不能論斷他們的社會真實。姑息女性割禮，很自然讓小組內的女性忐忑不安。

不過，我們不讓他們那麼容易就脫身。譬如我們想想新幾內亞，那裏的部落幾百年來獵殺別的部落的人，砍下人頭做圖騰（totems）、驅邪物（talismans）、物神（fetishes）。現在，在西方殖民地文化的影響下，當地政府已禁止獵頭。小組的成員同意這個舉動嗎？更困惑。激進的後現代主義者站在他們的立場：「我們怎能批評連續奉行了幾百年的習俗，而且是宗教的儀式？」「當自己的文化中有甲、乙和丙的罪惡，卻批評人家的文化，我們自以爲是誰呢？」

他們的看法是好的。我們通常表示，他們只不過再次說出薛華二十年前說出的真理：「如果沒有什麼絕對標準可以判斷那狀況〔或在這裏，那文化〕，那麼，那狀況〔文化〕就是絕對的。」我們必須承認，要去評論別的文化中的事件，離不開道德的絕對標準。這標準應用到所有文化，不論我們承不承認有這個標準。當我們加上這一點時，後現代主義者

不是強硬下去，就是軟化起來。

最後，我們準備好多思考一個例子：希特勒的德國又怎樣？他們有悠久的反對親猶太主義（anti-Semitism）的文化傳統（包括屠殺猶太人），上溯幾百年。我們指責納粹，又為制止我們認為的壓迫而參戰，錯了嗎？

現在，我們真的很困惑。有一次討論，有個後現代主義者沉默了一會，大聲地說，這個例子不同，因為這是我們自己的文化，我們也是歐洲人。

「那麼，如果事情發生在印度或中國，我們就不認為有問題？」我疑惑。

他勉強地點頭。死心塌地，執著到底。

房間裏的人早已在鼓噪。我們也許不能說服最激進的後現代主義者，然而大部分跟隨後現代理想的人，情形跟衣著時尚一樣。他們沒有過分執著後現代的目標，而如果理論經不起考驗，會重新思考自己的立場。在這個案例，那後現代挑戰者事後來找我，承認我動搖了他的信仰系統，以致他必須重新思考。我給了他一本護教學的書，而他說他會看的，就回家去了。我懷疑討論以前，他願否看那本書。

把握溝通時機

請注意，在我描述的討論中，我們沒有分享福音本身。我們給討論者的，只是提醒他們，也許文化放棄了批評的概念，卻太快，太不留餘地。也提醒他們，要針對別的或自己

文化中的罪惡說點什麼，就要找出道德判斷和其他判斷的普遍基礎。而我們指出，身為基督徒，我們自信有這個問題的答案。

如果客人討論後回家，重新思考他們的處境，我們的福音預工（pre-evangelistic）到目前算完滿成功。如果繼續跟他們交往，就可以延續第一次的討論。人的想法一旦從支配一切的後現代模式中軟化了，或甚至動搖了，就會有新的意願，接受福音和護教的信息。他們會認真看待起我們的觀念來，檢查我們的論點是否理性可信，「言」「行」是否一致。如果我們把成功的福音主義的其他要素（包括主觀的、相關的部分）一起用上了，就會讓許多這些聽眾滿意。

在教會，我們用很多主題做交談餐會的話頭。有些切身、有趣的主題充滿後現代的矛盾，例如：

環境

現代文化中的家庭

社會倫理

神的存在和性情

感情瓜葛的寬恕

工作場所中的倫理

處理罪咎感

醫藥倫理

教育

都市犯罪的原因

愛是什麼

死後生命的不同觀點

財富倫理

動物的權利和人的責任

時事：例如辛普森或金的案件。

再說，本書不是講見證的，甚至篇幅也不容我們好好分享這個例子。不過，你打書後的電話號碼，或者連到我們的網站（也列在書後），可以拿到更多免費的資料，關於怎樣辦交談餐會活動，還有其他實用的觀念。

恰當的主觀見證

在約翰福音十三章 34~35 節和十七章 21~23 節，耶穌教導我們，基督徒彼此相愛，合而為一，證明基督教真實無偽，無可推諉。新約也預示，基督徒由可以稱為親屬或友誼式佈道（evangelism），帶領朋友歸主（參看約翰福音一 41~51；使徒行傳十六 30~34）。提出這兩個範圍，因為基督教會是肢體，基督徒宣教也應該常常保持肢體相親的特點。我們相信，在後現代文化中，友誼式佈道和充滿關懷的基督徒團契的主觀證據，會比以往更重要。

我們已經注意到，後現代主義帶來深深的寂寞。當後現代主義者堅持人人的真實都不同時，就毀掉所有人與人相親的基礎。在後現代主義中，溝通本身的價值也成問題。當每

個人的見解價值相同時，就沒有見解是有價值的。結果呢？人與人之間沒有什麼可談的。我們更公平地尊重別人，可是後現代意義的尊重其實要人無法相親。我們沒有不贊同和辯論的基礎，就落得漠不關心地無動於衷。這是提升尊重的沉重代價。

難怪那麼多後現代的人身不由己，苦苦尋覓喜樂和意義。基督徒不但可以解釋後現代主義者為什麼有理性的問題，而且可以指引另一條路。我們相信，這是現在的基督徒見證最有用的一面。如果我們還有三五朋友，在本地教會中參加基督徒團契，就有實行福音傳道的基礎。然而，記得：就算基督徒彼此相愛的主觀見證重要，也應該只是補充福音的真理，而不是代替。

什麼叫愛的轟炸？

愛的氣氛是理想的環境，讓人可以帶著愉快的心情思考真理。基督徒在家裏開小組，可以討論真理，而不是像講道那樣的一面之詞，會做得很好。然而，我們永遠不會把人「愛」進神的國度。小組由愛的行為，繞過真理和決志，是操縱聽眾，而不是說服他們，這是罪過。

任何時間我們企圖略過聽眾的頭腦，博得他們歸主，都是罪過。教派專家稱這種態度為「愛的轟炸」（love-bombing）。小組用「愛的轟炸」讓愛顯示到外面，吸引客人，甚至控制他們。客人可能發覺自己參加小組，卻連原因也說不

出來。

神作工不是這樣的。神可以叫保羅在往大馬色途中仆倒，但我們沒有權這樣做。我們的使命，是為心中的盼望回答各人（彼前三15），要「宣揚那召你們出黑暗入奇妙光明者的美德。」（彼前二9），要「講基督的奧秘」，同時「言語要常常帶著和氣、好像用鹽調和、就可知道該怎樣回答各人。」（西四3下,6下）

請看保羅的例子。他對或多或少跟我們所處一樣非理性的世界說話。除了個別的例外，在大多數希臘大城市，第一世紀的世界對西方式現代主義的理性主義沒多少吸引力。然而，保羅說：「我們既知道主是可畏的、所以勸人」（林後五11上）。

當基督徒呼召別人跟隨基督，經驗和理性都應該彰顯。

航向未來

當基督徒航向前途未明的將來，有許多事要擔心。孩子會在社會灌輸的課程下受教，連最謹慎的家長也會受考驗。教會也四面楚歌，也許在某些情形，面對似乎對基督教理念敵意太深的世界，甚至畏縮不前。社會制度大概會繼續宣揚後現代和現代主義的觀點，跟基督教對立的。法律和法院無疑也會繼續製造問題。

教會要做什麼？

我們一定要往前走！神的大能無窮。不論我們主動地投

入後現代文化會面對什麼危險，爭戰的危險還要更大。我們一旦擺出爭戰的姿態，必勝，死守的教會沒有前途。現代文化的人比以往更需要我們，但是，記得：我們並不是與屬血氣的爭戰（弗六12），也不是跟社會中的人爭戰。真正的敵人是那惡者，社會中的人是受害者。我們不能築起堡壘，在裏面躲開後現代主義，也不應該這樣做。只有當我們憑著愛，走近後現代主義者時，才能培養起精神和屬靈的力量，是過榮耀神的生活所需要的。

下一代

我們保護孩子，不能只顧把他們藏起來，避開後現代意識形態的影響；惟有他們熟悉後現代的理論，準備好胸有成竹地回答後現代的問題，才是安全的。

我們沒有人願意孩子溺水，可是怎樣可以避免呢？方法之一，是不讓他們到深過二尺的水中；行的，孩子不到水裏就不會溺水。但是，當然，也能用別的方法，保護他們不致溺水：教他們游泳。大部分人用這個方法。雖然不是萬無一失，這方法效果相當好，又讓孩子更自由。此外，我們真的以為，可以讓孩子一生從不掉到深不可涉的水中嗎？就算做得到，我們會有風險，就是讓孩子無法適應社會。

這個例子暗示家長應付後現代世界問題的對策。神的旨意是顯而易見的：祂要我們教孩子游泳，讓他們不會溺水。另一個方法，就是逃避，這並不奏效。孩子終究會離開身邊，

去上學或上班，遇到所有我們要他們避開的事物。² 他們會作好準備嗎？

我們有最後一個原因去教孩子游泳，耶穌跟天父說：「我不求祢叫他們離開世界、只求祢保守他們脫離那惡者。」（約十七 15）保羅說，神的旨意不是要基督徒離開世界的不潔（林前五 9-10）。逃避的代價，是世上失喪的人看不見那麼迫切需要的光。

撮要

- ◆ 因為失去猶太教和基督教共有的社會支柱，福音派跟世俗文化各自所站的立場，分歧比過去數十年更大。後現代主義興起要求跨文化的溝通，這對屬血氣的人要求更高，更費時，更煩惱；但並非不可能。
- ◆ 我們有理由樂觀，包括神的大能、後現代文化的寂寞、後現代的虛無主義和沒有真理。
- ◆ 我們找出別人的預設，謹慎地引導他們發現自己觀點中的問題，就能夠化解後現代共識的教條，讓人願意另覓出路。
- ◆ 我們必須準備好，說出真理，抵擋誘惑，就是不要一味只想把人帶到更喜樂的境界，超過之前後現代的選擇所能到的。
- ◆ 我們也可用主觀形式的見證，若用得恰當，順服真理，就有好的果效。其中首要的，是基督徒真誠的愛。

結論

我們希望，這個後現代主義的研究激起了你的興趣。我們本來可以說更多的！如果你想要多了解後現代主義，我們在書後列出網址，還有免費電話，讓你可以拿到大部分主題的詳細資料和本書的免費小組研讀指引。

當我們往前走，跟後現代文化對話，就知道有神的大能、真理以及我們對失喪慕義者的愛，支持我們。願神讓我們前行無懼，反而因所要分享的而振奮不已。

註釋

第 1 章 我們準備好了嗎？

- 1 Robert L. Park, "The Danger of Voodoo Science," *The New York Times* (Sunday, July 9, 1995), "OP-ED."
- 2 後現代的疆界很難劃分，尤其自從後現代主義者反對分類和標籤，因為他們認為這些是桎梏。再者，後現代主義曾深深地影響今天為數不少的意識形態，例如女性主義（feminism）、解放神學（liberation theology）。有些女權運動者可能會譴責解構的後現代主義的結果，但其實，他們接受後現代的基本假設，依靠後現代的方法，藉助後現代主義的廣傳。正如思想史家指出，啟蒙現代主義的浪漫反動，一面譴責啟蒙運動（enlightenment）的結論，一面接受其根本假設；今天，跟後現代主義有瓜葛的團體也一樣。在這個普及性的探討中，我們把這些團體一概納入後現代主義。
- 3 Elizabeth Fee, *The Wall Street Journal* (Monday, July 10, 1995): p. 1.

第 2 章 我們的舊挑戰：現代主義

關於撰稿人：

Jim Leffel 是轉捩點計劃（Crossroads Project）的主任。這個科際的護教計劃的研究人員包括本書其他作者。他同時是齊諾斯基督徒團契的教育主任、俄亥俄道明學院（Ohio Dominican College）哲學副教授。他是三一福音神學院（Trinity Evangelical Divinity School）宗教哲學碩士、俄亥俄州立大學（The Ohio State University）哲學學士。

- 1 詳情我們會在第五章討論。
- 2 後現代主義不是單純的思想流派，只有一成不變的主張，而是一組

- 發展迅速的概念。在未來幾年，這場運動可能就會擺脫「後現代主義」這個名稱；因為其中先進的思想家顯然有很強的癖好，為本身的立場鑄造新詞語、新名堂，並刻意迴避某些稱號或描述，不論多麼貼切準確。別人按後現代主義的主張，界定為一套思想體系；他們卻強烈反對，只想否定其他正統的思想。所以，我們辨認後現代主義，憑的是觀念，而不是名稱。譬如：美國愛好東方神祕主義（Eastern Mysticism）和美洲原住民（Native American）宗教的人，跟後現代主義是一致的，而與現代主義或有神論殊途。
- 3 參看伽利略一六三三年六月二十二日在羅馬的聲明。收入 John Beatty and Oliver Johnson, *Heritage of Western Civilization*, Vol. 2 (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1987), p. 24.
 - 4 Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1933), p. 217 引用。
 - 5 行為的遺傳研究等相關課題，概略的介紹請看 Charles C. Mann, "Behavioral Genetics in Transition," *Science* (264:1686-1689)。
 - 6 "Conceptual Abilities of Some Non-Primate Species, With an Emphasis on an African Gray Parrot," I. M. Pepperberg, 收入 Susan Taylor Parker and Cathleen Rita Gibbeon, eds., *"Language" and Intelligence in Monkeys and Apes, Comparative Developmental Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 469.
 - 7 Ed Miller, *Questions That Matter* (New York: McGraw-Hill, 1987), p. 162 引用。
 - 8 John Locke 的 *Second Treatise on Government* 和 Jean-Jacques Rousseau 的 *Social Contract* 給現代的民主打下基礎。
 - 9 Robert Bellah, et. al., *Habits of the Heart* (New York: Harper & Row, 1985)。
 - 10 這似乎跟前文矛盾，因為上文說現代主義認為人沒有自由，只是刺激-回應的機器。對！這的確是現代主義的大紕漏之一，招來有神論者和後現代主義者的批評。有神論者針對這個矛盾對現代主義的抨擊，簡要的介紹，請參看 Dennis McCallum, *Christianity: The Faith That Makes Sense* (Wheaton, Ill.: Tyndale House Publishers, 1992), pp. 46-51 或從網站 <http://www.xenos.org/presup.html> 聯絡我

們。下一章，我們會探討後現代主義的論點。

- 11 雖然自然主義者聲稱，道德在他們的理論中有穩固的基礎；其實，他們不過把道德概念改用非道德語言（如渴望、工具）表達。參看 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover Publications, 1952) 或 Charles L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1944)。
- 12 Antoine-Nicolas De Condorcet, "The Progress of the Human Mind," 收入 John L. Beatty and Oliver A. Johnson, *Heritage of Western Civilization*, Vol. 2 (Englewood Cliffs, N.Y.: Prentice-Hall, 1987), p. 90.

第 3 章 我們的新挑戰：後現代主義

- 1 人有時會懷疑，後現代思想家是只否定現代主義者聲稱的自律自由的程度，抑或完全否定自律自由的可能？仔細閱讀後往往發現是後者。例如：請注意麥高恩（John McGowan）在他對後現代主義的研究中的評論：「自律是人文主義的（中心）要點，強調人能夠自力創造自己的生活 and 群體世界。所以，大部分後現代的著作，帶著反人文主義者的態度，費煞苦心地否定實踐自律的可能性，並指出自律的嚴重後果。」他接著說：「現代主義者固執的自我排斥，聲稱置身於外，那只是錯覺。後現代主義者強調，任何事物都籠罩（在社會現實之內）；沒有事物能實踐自律，或騰出空間，讓現代主義者面對四面楚歌的資本主義，找到最後一道防線。」John McGowan, *Postmodernism and Its Critics* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991), p. 4, 13.
- 2 參看 Arthur Mendel, *The Essential Works of Marxism* (New York: Bantam Books, 1961), p. 5ff. 還有 "Socialism: Utopian and Scientific," Karl Marx and Fredrich Engels, 收入 *The Essential Works of Marxism* (New York: Bantam Books, 1961), pp.45ff.
- 3 第十四章從基督教的觀點，簡要地評論後現代主義，可以參看。
- 4 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (New York: Harcourt, Brace, 1936) 中的定義。
- 5 Peter Berger, *Invitation to Sociology* (Garden City: Doubleday & Co., Inc., 1963), p.117.

- 6 Carravetta 說自我「只是一個面具、角色、受害者，糟起來是意識形態構念，好起來不過懷舊的肖像。」Peter Carravetta, "On Gianni Vittamo's Postmodern Hermeneutics," *Theory, Culture and Society*, 5 (February 3), pp. 395-99.
- 7 諷刺的是，後現代主義和現代主義的觀點一致：人本質上不具人格。因為現代主義說人是機器，後現代主義把人看作結或從文化延伸出來的。參看 Terry Eagleton, *Literary Theory* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983), p. 104ff.
- 8 在後現代主義者的觀點，西方文化的理性，主要是用來對付分歧的武器。正如麥高恩解釋：「我們可以看得出來，西方理性的基礎依據不矛盾律是著眼工具用途，人試圖利用這個原則維持控制的力量。制止自我當中或群體之間的矛盾，對綜合歧異，統一分殊是有利的。」John McGowan, *Postmodernism and Its Critics*, p. 19.
- 9 參看 John Locke, *Essay Concerning Human Understanding* (London: Oxford University Press, 1924)。
- 10 Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979)，和 Madan Sarup, *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism* (Athens: University of Georgia Press, 1989) 討論過這個問題，可以參看。
- 11 Walter Truett Anderson, *Reality Isn't What It Used to Be* (San Francisco: Harper & Row, 1990), p. 40 引用。後現代的語義觀，可以追溯到一九三三年，科日布斯基出版他的 *Science and Sanity*，發起普通語義學運動。
- 12 Fredrick Jameson, *The Prison House of Language* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1972) 是後現代文學理論的代表作之一。
- 13 參看 Benjamin Whorf, *Language, Thought and Reality* (New York: Wiley, 1956)。薩丕爾-沃夫假說 (Sapir-Whorf hypothesis) 對後現代的語言理論一直影響深遠。「人的思考方式由恆定而不自覺的模式律控制。這些模式是從人自己的語言錯綜複雜地系統化而來的，人無法察覺……每一種語言都是一套宏大的模式系統，互不相同；其中包括文化授予的形式，還有種種的分類，人用來溝通，分析自然，注意或忽略不同的關係、現象，展開他的思路，築起意識的房

- 子。」
- 14 R. Neuhaus, *Redefining Humanity: Crossing the Threshold of Embryo Experimentation* (New York: The Wall Street Journal: Dow Jones, 1994)

第 4 章 後現代主義和「進步的迷思」：兩種景象

- 1 Thomas J. La Belle and Christopher R. Ward, *Multiculturalism and Education: Diversity and Its Impact on Schools and Society* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1994), pp. 12, 34-35.
- 2 認識論是研究人怎樣認識事物的。認識論的專制，意思是在人所想所知上實行專制，以自己的觀念體系為藉口，壓迫他人。
- 3 這似乎有點矛盾，後現代主義者的理論很多是從馬克思主義來的，但他們同時又批評馬克思主義的政府專制。不過，後現代主義者只是從馬克思主義發展自己的認識論，就是得到真理的方法。他們大體上排斥馬克思主義本身，尤其不同的文化所體現的。他們認為馬克思主義的皮是社會構念，骨是國家主義的謬想。
- 4 Pauline Rosenau, *Postmodernism and the Social Sciences* (Princeton: Princeton University Press, 1992), p. 143.
- 5 Michel Foucault, *Power/Knowledge* (New York: Pantheon Books, 1980), p. 132.
- 6 他說：「嬰兒的世界，物體和事件關係密切，輪廓清晰。雖然旁人不易察覺，他用知覺、認知、情緒的方式，很有效率地領略這一切。」Donald McIntosh, "Language, Self, and Lifeworld in Habermas's Theory of Communicative Action," *Theory and Society* 23:1994, p. 22.
- 7 麥金托什 (McIntosh) 寫道：「在單詞的層次，那些早在前語言的指稱能力中認識的物體和事件，相關的詞語是最容易學的。詞語變成附加的屬性，像個『把手』，可以操縱原已具備、把事物概念化了的原型。那些詞語指稱已認識的事物，這個事實解釋了為什麼兒童詞彙的增多驚人地迅速。」Donald McIntosh, "Language, Self, and Lifeworld," p. 23. 又參看 Carolyn B. Mervis, "On the Existence of Pre-linguistic Categories: A Case Study," *Infant Behavior and Development*

8:1985.

- 8 Donald McIntosh, "Language, Self, and Lifeworld," p. 27. 他總結說：「在糾纏不清的生活世界（世界觀）的觀點、共同觀點中的個體差別底下，有一個思考和互動的層次，每一個地方的人都有大體相同的看法。這就是相對主義的生活世界結束的地方……」又參看 Carolyn B. Mervis, "On the Existence of Prelinguistic Categories," p. 39, #21.

第 5 章 後現代的影響：健康護理

關於撰稿人：

奧馬楚納 (Donal P. O'Mathuna) 是愛爾蘭學者，現居美國。他是愛爾蘭都柏林的三一學院 (Trinity College, Dublin, Ireland) 藥劑學理學士，俄亥俄州立大學藥物化學博士，亞士蘭神學院聖經研究碩士。他是迦密山護理學院 (Mt. Carmel College of Nursing) 副教授。他寫過一些文章，也是《生物倫理與未來醫藥》(Bioethics and the Future of Medicine) 的撰稿人之一。這一章代表他，而不是迦密山護理學院的看法。

- 1 這則報導是受害者跟我分享的，可能有人認為不太公平；因為當中不只牽涉另類醫藥的理論，還有治療失當。我們不是在暗示，任何人採用另類醫藥一定會遇上治療不當。然而，這個事例顯示，人怎樣受訓，把疾病當作幻覺或只是精神的問題，可以合理地決定不用生理上的治療。
- 2 C. Maswick, "Alternative Medicine Office Urged to Act Rapidly," *Journal of the American Medical Association*, Vol. 270 (September 1993) : p. 1400.
- 3 Deepak Chopra, *Ageless Body, Timeless Mind: The Quantum Alternative to Growing Old* (New York: Harmony Books, 1993) , p. 269.
- 4 Andrew A. Skolnick, "Maharishi Ayur-Veda: Guru's Marketing Scheme Promises the World Eternal 'Perfect Health,'" *Journal of the American Medical Association*, 266 (October 2, 1991) : p. 1742.
- 5 Deepak Chopra, *Ageless Body, Timeless Mind*, pp. 5-6, 16.
- 6 Ibid., p. 270.

- 7 Hari M. Sharma, Brihaspati Dev Triguna, Deepak Chopra, "Maharishi Ayur-Veda: Modern Insights Into Ancient Medicine," *Journal of the American Medical Association*, 265 (May 1991) : pp. 2633-2635; Andrew A. Skolnick, "Maharishi Ayur-Veda: Guru's Marketing Scheme Promises the World Eternal 'Perfect Health,'" pp. 1741-1750.
- 8 「相信治療觸診的護理團體已十分普遍了。」Lyda Hill and Nancy Oliver, "Therapeutic Touch and Theory-Based Mental Health Nursing," *Journal of Psychosocial Nursing*, 31 (1993) : p. 19.
- 9 Dolores Krieger, *Accepting Your Power to Heal: The Personal Practice of Therapeutic Touch* (Santa Fe, N.M.: Bear & Company, 1993) , pp. xv, 5.
- 10 Brain Booth, "Therapeutic Touch," *Nursing Times*, 89 (1993) : pp. 48-50.
- 11 Linda A. Rosa, "Therapeutic Touch: Skeptics in Hand to Hand Combat Over the Latest New Age Health Fad," *Skeptic*, 3 (Fall, 1994) : p. 41.
- 12 心的主要成員包括註冊護士 Janet Quinn，她師從克里格，拿到博士學位；中心的主任，註冊護士沃森 (Jean Watson) 博士，在一九九五至一九九七年，她也是國家護理聯盟的會長。
- 13 Dolores Krieger, *Accepting Your Power to Heal*, pp. 3-4, 11-13. 治療觸診基於四個假設。一、人基本上是開放的能量場。在宇宙的能量場中，人與人，人與環境都互相關聯。二、人是兩側對稱的，我們據此假設人周圍的能量場也是兩側對稱。三、疾病代表個人的能量場失衡。四、人天生有能力轉換自己的生活條件，超越那些條件。
- 14 Dolores Krieger, *Accepting Your Power to Heal*, p. 17.
- 15 Ibid., p. 29.
- 16 Ibid., p. 12.
- 17 Ibid., p. 15.
- 18 Stanley Krippner, foreword to Dolores Krieger, *Accepting Your Power to Heal*, p. xvi.
- 19 Janet Mentgen and Mary Jo Trapp-Bulbrook, *Healing Touch, Level 1 Notebook* (Lakewood, Colo.: Healing Touch, 1994) , p. 51. 集中是冥想的方式，是宗教活動，跟放鬆技巧非常不同。根據國家研究會

- 議，「雖然有些技巧跟冥想相同，放鬆訓練是很容易區別開來的。在這個範圍來說，放鬆訓練並不設法教人得到哲學-宗教的領悟或親近超越的存在。」Daniel Druckman and Robert A. Bjork, eds., *In the Mind's eye: Enhancing Human Performance, Committee on Techniques for the Enhancement of Human Performance, Commission on Behavioral and Social Sciences and Education, National Research Council* (Washington, D.C.: National Academy Press, 1991), p. 124. 在這一點上，喬布拉是坦白的。他說：「冥想是屬靈的體驗。」Deepak Chopra, *Ageless Body, Timeless Mind*, p. 167.
- 20 William T. Jarvis, "Quackery: A National Scandal," *Clinical Chemistry*, 38 (1992): p. 1579.
- 21 最近有些健康護理的發展，例如重新認識營養、運動、舒緩緊張等等，都標名「另類」。這一類，我們不批評。
- 22 Dolores Krieger, *Accepting Your Power to Heal*, pp. 6-7. 沃森在題為〈後現代護理〉的演講中，呼籲大家「徹底的重新思考」會把「觀念搞得亂七八糟」的健康和治療問題。Jean Watson, "Postmodern Nursing," lecture at Mt. Carmel College of Nursing, Columbus, Ohio, October 24, 1994. 喬布拉指出西方世界觀的十個假設，並要求「會打下我們新實在的基礎」的「全新世界觀」。又進一步說，這個世界觀的轉變符合新時代運動的「典範的再轉變」和「將來的改革」。Dolores Krieger, *Accepting Your Power to Heal*, pp. 5, 7.
- 23 Jean Watson, lecture, "Postmodern Nursing."
- 24 Charlotte A. Wytias, "Therapeutic Touch in Primary Care," *Nurse Practitioner Forum*, 5 (June 1994): p. 91.
- 25 John W. Zamarra, "Quantum Healing: Exploring the Frontiers of Mind/Body Medicine," *New England Journal of Medicine*, 321 (December 1989): p. 1688.
- 26 William T. Jarvis, "Allergy-Related Quackery," *New York State Journal of Medicine*, 93 (February 1993): p. 101.
- 27 布魯因 (Thurstan B. Brewin) 聲稱，相信這個觀點的人「在健康護理的領域內惱人地增多。」"Logic and Magic in Mainstream and Fringe Medicine," *Journal of the Royal Society of Medicine*, 86 (Decem-

- ber 1993): p. 721.
- 28 Dolores Krieger, *Accepting Your Power to Heal*, p. 61.
- 29 Ibid., pp. 54, 82-83.
- 30 克里格把治療觸診定義為：使用「非物質的人類能量」的療法。Dolores Krieger, *Accepting Your Power to Heal*, p. 4.
- 31 Larry Dossey, *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine* (New York: HarperSanFrancisco, 1993), p. 44.
- 32 Hari M. Sharma, Brihaspati Dev Triguna, Deepak Chopra, "Maharishi Ayur-Veda: Modern Insights Into Ancient Medicine," p. 2634.
- 33 Ibid., p. 2637.
- 34 L. Jasoff, "A No-Touch Therapy," *Time* (November 21, 1994): p. 89.
- 35 Larry Dossey, *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine*, p. 35.
- 36 引用了大量文章，回應夏爾馬的文章："Letters," *Journal of the American Medical Association*, 266 (October 2, 1991): pp. 1770-1774; and 267 (March 11, 1992): pp. 1337-1340.
- 37 Daniel Druckman and Robert A. Bjork, eds., *In the Mind's eye: Enhancing Human Performance*, p. 122.
- 38 其中一位會議的主辦者評論：「雖然遞交的摘要似乎合理，會上陳述跟摘要卻不相干。其中有一篇宣讀的論文，幾位作者聲稱測試過某種藥用植物，卻連植物的學名都說不出來。另一篇論文為印度聖者的冥想技巧宣傳，不太適合出現在植物學會議上。」Charlotte Gyllenhaal, Ph.D., 引見 Andrew A. Skolnick, "Maharishi Ayur-Veda: Guru's Marketing Scheme Promises the World Eternal 'Perfect Health,'" p. 1745.
- 39 Dolores Krieger, *Accepting Your Power to Heal*, p. 8.
- 40 Barbara C. Walike, et al, "Attempts to Embellish a Totally Unscientific Process With the Aura of Science," *American Journal of Nursing*, Vol. 75 (August 1975): pp. 1275, 1278, 1282.
- 41 幾位評論的作者總結說：「最近的研究，是治療觸診的護理方法繼續採用的基礎；但這些研究，做得再好，還是很差。目前為止，精心設計、雙盲的研究顯示了治療觸診效果短暫而不顯著，或療效缺

- 少獨立的複現。」 Philip E. Clarke and Mary Jo Clarke, "Therapeutic Touch: Is There a Scientific Basis for the Practice?" *Nursing Research*, 33 (1984): p. 40.
- 42 Linda Rosa, Survey of "Research" on *Therapeutic Touch: A Report to the Therapeutic Touch Review Committee, Health Sciences Center, University of Colorado* (Loveland, Colo.: Front Range Skeptics, 1994), p. 9.
- 43 Jean Watson, lecture, "Postmodern Nursing."
- 44 Edward W. Russell, "The Fields of Life," in John White and Stanley Krippner, eds., *Future Science: Life Energies and the Physics of Paranormal Phenomena* (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1977), pp. 59-64.
- 45 Hari M. Sharma, *Brihaspati Dev Triguna, Deepak Chopra, "Maharishi Ayur-Veda: Modern Insights Into Ancient Medicine,"* p.2633.
- 46 Linda Rosa, "Therapeutic Touch," p. 47.
- 47 H. N. Claman, *Report of the Chancellor's Committee on Therapeutic Touch* (Denver: University of Colorado Health Sciences Center, 1994), p. 6.
- 48 Rosa., p. 48.
- 49 馬丁 (Clair Martin), 當時是科羅拉多大學護理學院的院長。引見 D. Casper, "Healing Touch Wins Bout," *Boulder Daily Camera*, 25 (August 1994): pp. 1B, 3B.
- 50 Deepak Chopra; 引見 Andrew A. Skolnick, "Maharishi Ayur-Veda: Guru's Marketing Scheme Promises the World Eternal 'Perfect Health,'" p. 1744.
- 51 Lynda Juall Carpenito, *Nursing Diagnosis: Application to Clinical Practice, 6th Edition* (Philadelphia: J. B. Lippincott, 1995), p. 356.
- 52 Deepak Chopra, *Perfect Health: The Complete Mind/Body Guide* (New York: Harmony Books, 1990), p. 24.
- 53 Deepak Chopra, *Ageless Body, Timeless Mind*, p. 261.
- 54 *Ibid.*, p. 99. 東方宗教和後現代主義同樣都有排斥理性的思想，我們會在第十二章進一步評論。

- 55 Dolores Krieger, *Accepting Your Power to Heal*, p. 8.
- 56 「從前每一種主要的健康和疾病的理論，雖然是錯的，卻幾乎都能舉出實例，證明根據該理論的療法是有有效的。」 William T. Jarvis, "Quackery: A National Scandal," p. 1580. 還有，我們應該注意，就算人的健康好轉，這可以是出於他們意料之外的原因。經驗能證明有益健康，可不必表示背後的理論也是對的。「證明方法有效，跟證明解釋方法而提出的相關理論可靠，是兩回事。」 Thurstan B. Brewin, "Logic and Magic," p. 721.
- 57 Deepak Chopra, *Ageless Body, Timeless Mind*, pp. 162-167.
- 58 David B. Larson and Susan S. Larson, *The Forgotten Factor in Physical and Mental Health: What Does the Research Show?* (Rockville, Md.: National Institute for Healthcare Research, 1994), pp. 107-124.
- 59 *Ibid.*, p. 122.
- 60 William T. Jarvis, "Quackery: A National Scandal," p. 1576.
- 61 *Ibid.*, p. 1574.
- 62 Louis Harris and Associates, *Health, Information and the Use of Questionable Treatments; a Study of the American Public* (Washington, D. C.: U.S. Department of Health and Human Services, 1987); 引見 William T. Jarvis, "Quackery, a National Scandal," p. 1574.
- 63 Jean Watson, lecture, "Postmodern Nursing."
- 64 Larry Dossey, *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine*, p. 207.
- 65 Deepak Chopra, *Ageless Body, Timeless Mind*, pp. 182-185.
- 66 *Ibid.*, p. 183.
- 67 *Ibid.*, p. 173.
- 68 Dolores Krieger, *Accepting Your Power to Heal*, p. 17.
- 69 Deepak Chopra, *Ageless Body, Timeless Mind*, pp. 261-267; Dolores Krieger, *Accepting Your Power to Heal*, pp. 112-117.
- 70 Larry Dossey, *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine*, pp. 98-99, 104.
- 71 *Ibid.*, p. 24.
- 72 Deepak Chopra, *Ageless Body, Timeless Mind*, p. 170.

- 73 Larry Dossey, *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine*, p. 61.
- 74 Deepak Chopra, *Ageless Body, Timeless Mind*, p. 173.
- 75 Ibid., p. 179.
- 76 Larry Dossey, *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine*, p. 80; Dolores Krieger, *Accepting Your Power to Heal*, p. 7; Deepak Chopra, *Ageless Body, Timeless Mind*, p. 185.
- 77 Deepak Chopra, *Ageless Body, Timeless Mind*, p. 329.
- 78 Larry Dossey, *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine*, p. 79-80.
- 79 Dolores Krieger, *Accepting Your Power to Heal*, p. 6.
- 80 Deepak Chopra, *Ageless Body, Timeless Mind*, p. 5.
- 81 Larry Dossey, *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine*, pp. 57-59.
- 82 例如：一九九一年，英國通用醫藥委員會（British General Medical Council）控告兩名醫生「嚴重違反專業道德」，採用壽明論的而不是核準的療法，危害病人健康。Andrew A. Skolnick, "Maharishi Ayur-Veda: Guru's Marketing Scheme Promises the World Eternal 'Perfect Health,'" p. 1750.
- 83 奈鮑爾（V. S. Naipaul）是印度作家，在 *India: A Wounded Civilization*（New York: Vintage Books, 1978）中，描述怎樣的「通俗的印度教那麼容易墮落為野蠻行為」。p. 7. 他引述某印度報紙的報導，高種姓的人怎樣奴役「最低種姓的賤民」；並評論說：「奴隸制的實施援用了〔這樣的〕詭論，以致受害者自己都被這些說法影響，覺得有道德責任，要在奴隸制中安分守己。自己的業啊！」p. 44（強調是他的）。他總結說：「印度教沒有給過〔印度〕數以百萬的人什麼好處……沒有教過人與人締交或國家的觀念；卻奴役了四分之一的人口，經常讓國家分崩離析、岌岌可危。」p. 50.
- 84 Deepak Chopra, *Ageless Body, Timeless Mind*, pp. 249-250.
- 85 Ibid., p. 99.
- 86 William T. Jarvis, 個人交流，August 8, 1995.
- 87 這是公平就業機會委員會（Equal Employment Opportunity Commis-

- sion (EEOC) 的立場:EEOC Notice N-915.022 (September 1988)). 又參考 Thomas D. Brierton, "Employers' New Age Training Programs Fail to Alter the Consciousness of the EEOC," *Labor Law Journal* (July 1992) : pp. 411-420.
- 88 Sharon Fish, "Therapeutic Touch: Healing Science or Psychic Midwife?" *Christian Research Journal* (Summer 1995) : pp. 28-38.
- 89 Larry Dossey, *Healing Words: The Power of Prayer and the Practice of Medicine*, p. xiv.
- 90 Dora Kunz, ed. *Spiritual Aspects of the Healing Arts* (Wheaton, Ill.: Theosophical Publishing House, 1982), inside cover.
- 91 Sharon Fish, "Therapeutic Touch," p. 38.
- 92 Raymond Buckland, *Buckland's Complete Book of Witchcraft* (St. Paul, Minn.: Llewellyn Publications, 1987), pp. 194-195.
- 93 Deepak Chopra, *Escaping the Prison of the Mind: A Journey From Here to Here* (San Rafael, Calif.: New World Library, 1992), audiocassette.
- 94 安慰劑效應指的是：給病人糖藥丸，但告訴他是特效新藥，而病人的健康有明顯的進步。當人相信他在服藥時，就算那藥丸是普通糖製的；不知怎的，人體能夠發動自己的治療能力。
- 95 另外，請注意：撒但能使約伯長毒瘡，表示如果他能致病，很可能也可以治病。（參考約一～三）
- 96 Jeffrey S. Levin and Jeannine Coreil, "New Age' Healing in the U.S.," *Social Science and Medicine*, Vol. 23 (1986) : p. 890.

第6章 後現代的影響：文學

- 1 語法—歷史的解釋方法的詳細介紹，參看 E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967) .
- 2 很自然，這也包括聖經。後現代的聖經學者麥克奈特解釋說：「聖經的文本跟一般的藝術文本一樣，意義豐富，因應每個讀者的理解能力，給不同讀者傳達不同的信息。」Edgar V. McKnight, *Post-modern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville: Abingdon Press, 1988), p. 168, 引用 Jurij Lotman, *The*

Structure of the Artistic Text.

- 3 如果要設法理解德里達的理論，材料是否易讀是個大問題。Jacques Derrida, *Points...Interviews 1974-1994*, Elisabeth Weber, ed. (Stanford: Stanford University Press, 1995) 是比大多數同類著作較容易上手的材料，可也不是一般意義的容易。
- 4 Edgar V. McKnight, *Postmodern Use of the Bible*, p. 170. 他又說：「敏感的讀者在閱讀過程中，的確可以在『創造』新的世界……文本的體驗是改變需要和可能性的體驗。這時候，讀者在文本的體驗中，如火如荼地創造世界。」

第 7 章 後現代的影響：教育

關於撰稿人：

Gary DeLashmutt 是齊諾斯基督徒團契的資深牧師。他著有《喜愛神的道路》(*Loving God's Way*)，是《浪漫的迷思》(*The Myth of Romance*) 的作者之一。他也是北美印第安基督教學校教育委員會 (Broad of Education for Calumet Christian School) 的成員，經常處理課程問題。

布朗德 (Roger Braund) 從事教育工作；當初是在修讀建築學位時研究後現代主義的。後來，他當了老師，並得到科學教育碩士學位。

- 1 引見 A. Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society* (Whittle Direct Books, 1992), p. 33.
- 2 第二章討論過這些概念，可參看。
- 3 參看第四章關於兩類後現代主義的介紹。
- 4 有一個重點要注意，就是構成主義有不同的種類。戴維斯與梅森 (Davis and Mason) (1989) 分為「一般的」構成主義，相對於「激進的」構成主義。兩者都接受這樣的觀念：人必定是他們學習的主導者，但「激進的構成主義者更進一步，否定必然有個體的描述所反映的『事情的實況』。相反，是人的描述構成人所處的世界。」(p. 160)，激進的構成主義者是後現代的，所以我們會針對他們。為簡明起見，我們會用「構成主義」這個名稱。
- 5 Ruth Zuzovsky, "Conceptualizing a Teaching Experience on the Devel-

- opment of the Idea of Evolution: An Epistemological Approach to the Education of Science Teachers," *Journal of Research in Science Teaching*, Vol. 31 (5) (1994): p. 558.
- 6 Ernst Von Glasersfeld 是有影響的激進構成主義者，他說：「『去知道』不是把握真實的『真實反映』；而思考、行動的方法和工具讓人達到偶然選擇了的目標，這反而是要把握的。」Ernst Von Glasersfeld, "Knowing Without Metaphysics: Aspects of the Radical Constructivist Position," EDRS microfiche: ED 304 344, (1989), p. 5.
- 7 見 C. Lankshear, and P. McLaren, *Cultural Literacy: Politics, Praxis, and the Postmodern* (New York: State University of New York, 1993), p. 195.
- 8 Michael Apple, *Official Knowledge: Democratic Education in a Conservative Age* (New York: State University of New York, 1993), p. 195ff. 後現代的知識論不但影響教科書和課堂教學，也影響教育研究。在所謂素質的研究 (qualitative research) 中，後現代的理論和方法都很明顯。這種研究方法論遠比現代的量的 (quantitative) 研究法更傾向直覺、相對主義和折衷主義，包括借用現代主義對自己有利的看法。參看 Glesne and Peshkin, *Becoming Qualitative Researchers: An Introduction* (White Plains, N.Y.: Longman Publishing Group, 1992)。
- 9 Patti Lather, "Critical Frames in Educational Research: Feminist and Poststructural Perspectives," 收入 *Theory Into Practice*, Vol. XXXI, Number 2 (Spring 1992): p. 92.
- 10 Christine E. Sleeter, ed., *Empowerment Through Multicultural Education* (Albany, N.Y.: State of New York Press, 1991), p. 51.
- 11 *Ibid.*, pp. 20-21.
- 12 構成主義的教學理論中，社群和個人在構成知識中的角色互相大力拉扯 (或兩個角色之間分野不清)。構成主義者一方面認為知識的構成是社會現象；另一方面，個人一定在自己的腦袋中構成知識，而腦袋是不能從外界接收任何客觀清楚的信息的。所以，後現代對激進的個人主義的態度是愛恨交集的，儘管後現代的理論立場傾向公然強調社會的作用。

- 13 例如，可參看 Grayson Wheatley, "Constructivist Perspectives on Science and Mathematics Learning," p. 12.
- 14 例如：麥卡錫 (McCarthy) (1987) 討論人怎樣用不同方法學習。她論及「具體經驗」、「反映觀察」、「抽象思考」和「操作實驗」是不同的學習偏好；還有左/右腦的運作（不是說人只用一個方法，而是偏好某個用起來最舒服，效果最好的方法。）加德納 (Howard Gardner) 的多重智能理論是這個領域內另一個重要理論。傳統教育一般假設，只有一種偏好的智能類型，通常認為可以用智商測驗來評量。多重智能，換言之，就是「音樂」、「身體運動」、「邏輯數理」、「語言」、「空間」、「人際關係」、「個人內在」智能。這些跟傳統是不同的。這種理論的概述，參看 J. Walters and H. Gardner, "The Development and Education of Intelligences" 見 F. Link, ed., *Essays on the Intellect* (Alexandria, Virginia: ASCD, 1985), pp. 1-21. 智能有不同種類，這不是後現代教育獨有的理論，許多現代主者也相信。
- 15 引見 Christine E. Sleeter, ed., *Empowerment Through Multicultural Education*, p. 52.
- 16 Judith Renyi, *Going Public: Schooling for a Diverse Democracy* (New York: The New York Press, 1993), p. 122. 同樣，威廉斯 (Selase Williams) 和許多其他人都認為，非裔美語 (AAL) 是正常的語言，就像西班牙和亞洲的語言。他說明 "Shanita bin pass that tes" 的意思跟 "Shanita passed that test a long time ago." 他認為兩者的差別在於非裔美語是從非洲的語言基礎發展出來的。所以，我們應該教市中心貧民區的孩子以非裔美語為母語，以英語作第二語言。Selase W. Williams, "Classroom Use of African American Language: Education Tool or Social Weapon?" 見 Christine E. Sleeter, ed., *Empowerment Through Multicultural Education*, pp. 205-207.
- 17 P. Davis and J. Mason, "Notes on a Radical Constructivist Epistemology Applied to Didactic Situations," p. 169.
- 18 Ernst von Glasersfeld, "Knowing Without Metaphysics," p. 137.
- 19 Rita Kramer, ed., *School Follies: The Miseducation of America's Teachers* (New York: The Free Press, 1991), pp. 29, 95-96, 139.

- 20 構成主義解釋為什麼不同文化的知識和價值觀念應該是等值的（因為都不過是人的構念），所以在課堂上應該一視同仁。這就為後現代多元文化教育打下大部分的理論基礎。
- 21 在他們眼中，權力關係主要體現在「政治」。後現代用「政治」這個詞語，意思一般很寬泛，不只包括職業從政者，也常常包括所有牽涉權力和管理原則的關係，例如老師—學生關係。例如：菲什 (Stanley Fish) 說：「所有教育政策本質上就是政治的。」Dinesh D'Souza, *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus* (New York: The Free Press, 1991), p. 176.
- 22 Portland Public Schools, *African-American Baseline Essays* (Portland, Oregon: Multnomah School District, 1987), p. SS-4. 根據小施萊辛格 (Schlesinger, Jr.) 的說法，這些文章後來也啟發了許多地區的學校體系，例如密爾沃基 (Milwaukee)、印第安納波利斯 (Indianapolis)、匹茲堡 (Pittsburgh)、華盛頓 (Washington, D. C.)、里士滿 (Richmond)、亞特蘭大 (Atlanta)、費城 (Philadelphia)、底特律 (Detroit)、巴爾的摩 (Baltimore) 等等。Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America*, p. 35.
- 23 Becky Thompson and Sangeeta Tyagi, eds., *Beyond a Dream Deferred: Multicultural Education and the Politics of Excellence* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), p. xx.
- 24 Lynn Cheney, *Telling the Truth: A Report on the State of the Humanities in Higher Education* (National Endowment for the Humanities, 1992), p. 41.
- 25 教育工作者一直採用類似科爾伯格 (L. Kohlberg) 的理論，設法幫助孩子建立價值觀念。科爾伯格的理論相當新，也有影響力；代表現代主義者努力找尋道德中的理性結構和進步的觀念。簡單說，他認為人類進步經過六個道德發展的階級：開始是「懲罪和服從為準」，人身的遭遇決定行為的對或錯；最後是「普遍道德原則為準」，良心判斷對錯，而良心符合自擇的道德原則，道德原則取決於邏輯的理解、普遍性、一致性。L. Kohlberg, "From Is to Ought," *The Journal of Philosophy* (October 25, 1973): pp. 164-165.
- 26 Lynn Cheney, *Telling the Truth: A Report on the State of the Humanities*

in Higher Education, p. 7.

- 27 R. Pratte, ed., *Theory Into Practice: Multicultural Education* (Spring 1984) (Columbus, Ohio: College of Education, The Ohio State University, 1984), p. 88.
- 28 聖經的道德標準針對的是基督徒，而不是教外的人。當我想設法把整個聖經的道德體系加諸社會，就有嚴重的問題。例如：根據聖經的道德標準，基督徒不可敬拜別神。以往，誤解聖經的基督徒一直想要用法律禁止其他宗教。其實神性和人的本性都顯明在人心裏，是明明可知的（羅一18-20；二14-16）。這些就是自然律的基礎。參看 Norman Geisler, "A Premillennial View of Law and Government," *Biblioteca Sacra*, Vol. 142, No. 567 (July-September 1986)。不同的觀點，請看 Bruce Kaye, "The New Testament and Social Order," 收入 Bruce Kaye and Gordon Wenham, ed., *Law, Morality and the Bible* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1978) 和（我們最欣賞的）Richard N. Longenecker, *New Testament Social Ethics for Today* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1984), Arthur F. Holmes, *Ethics: Approaching Moral Decisions* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1984)。
- 29 馬太福音第十三章記載耶穌以麥子和稗子所設的比喻，表明神無意在這個世代把善和惡分別開來。善和惡可以在同一個世界「一齊長」。哥林多前書第五章12節載，保羅質疑基督徒把聖經的道德標準用到教外的人身上：「因為審判教外的人與我何干？教內的人豈不是你們審判的麼？」
- 30 基督徒老師可以用有創意和恰當的方法，跟孩子介紹聖經的世界觀。參看 Arnold Burron and John Eidsmoe, *Christ in the Classroom* (Denver: Accent Books, 1987), pp. 54-83.
- 31 John Elson, "History: the Sequel," *Time* (November 7, 1994): p. 64.
- 32 現代主義和後現代主義有些部分很相似，值得注意。兩者都傾向把人看作命定的：現代主義者說生物命定，後現代主義者說社會命定。
- 33 David Aronson, "The Inside Story," *Teaching Tolerance* (Spring 1995) (Montgomery, Alabama: Southern Poverty Law Center), p.

- 26.
- 34 *Ibid.*, p. 28.
- 35 阿倫森認為，當你感受生命的重要，就有能力跟別人相處，渴望順從社會的規範。David Aronson, "The Inside Story," p. 29.
- 36 Ricardo Garcia, *Teaching in a Pluralistic Society* (New York: Harper & Row Publishers, 1982), p. 29.
- 37 Selase W. Williams, "Classroom Use of African-American Language: Education Tool or Social Weapon?" 收入 Christine E. Sleeter, ed., *Empowerment Through Multicultural Education*, p. 202. 許多後現代主義者聲稱，所有人都有這些成見和偏狹的想法，而且不可能完全根除。
- 38 Dinesh D'Souza, "Illiberal Education," *The Atlantic Monthly* (March 1991): p. 54.
- 39 希瑟林頓 (Mavis Heatherington) 經過十多年縱貫式研究 (longitudinal study)，發現父母離異的孩子，自尊評量記錄都很差，而且連往後多年的學校表現也不好。「這些破碎家庭的孩子跟完整家庭的孩子比起來，在家裏和學校表現更多反社會、發洩情緒、死不聽話的行為，跟同輩相處和課業學習都有困難。」Mavis E. Heatherington, "Family Relations Six Years after Divorce," 收入 Mavis E. Heatherington and Ross D. Parke, eds., *Contemporary Readings in Child Psychology*, Third Edition (New York: McGraw-Hill Book Company, 1988)。這和其他研究似乎都顯示，精神創傷不但損害孩子的安全感和自尊，也降低學習能力；雖然這個因果關係主要是出於猜測。不過，後現代主義者聲稱提升自尊的方法可以促進學業表現，卻從來未證明過。
- 40 The College Board and U.S. Department of Education, 引見 William J. Bennett, *The Index of Learning Cultural Indicators: Facts and Figures of the State of American Society* (N.Y.: Touchstone, 1994), p. 82.
- 41 U. S. Department of Education, 引見 William J. Bennett, *The Index of Learning Cultural Indicators*, p. 91.
- 42 A. LaPuente, N. A. Mead and G. Phelps, *A World of Difference: An International Assessment of Mathematics and Science* (Princeton, N.J.:

Education Testing Service, 1989), p. 10.

第 8 章 後現代的方法：歷史

關於撰稿人：

迪克遜 (Tom Dixon) 是齊諾斯基督徒團契學生拓展活動的主任。他是俄亥俄州立大學歷史學士和碩士。他帶領俄亥俄中部無數的小組活動，是以激勵人的講員和傳道人聞名。

譯者按：原文 "Following the lead of Germans such as Ranke and Burkhart". "Ranke" 指歷史主義的重要人物 Leopold von Ranke (1795-1886)。叫 "Burkhart" 的德國著名人物，有一位 Georg Spalatin (1484-1545)，原名 Georg Burkhart (又作 Burckhardt)，是馬丁路德的朋友，也有一些歷史著作。不過年代似乎不合。原文 "Burkhart" 可能指 Ranke 的學生，著名的瑞士歷史學家 Jacob Christoph Burckhardt (1818-97)。

- 1 The Gallup Poll Monthly, Princeton, N.J. (January 1994) #340, p. 26. 調查日期 January 15-17, 1994. 引見 John Leo, "The Junking of History," *U.S. News and World Report* (February 28, 1994), p. 17.
- 2 John Leo, "The Junking of History," *U.S. News and World Report* (February 28, 1994), p. 17.
- 3 Michel Foucault, "La Poussiere et le Nuage," 見 Perrot, ed., *L'Impossible Prison*, p. 29.
- 4 Traian Stoianovich, *French Historical Method: The Annales Paradigm* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1976), p. 35.
- 5 "Wie es eigentlich gewesen" 是蘭克常被人引用的話之一。
- 6 *The Cambridge Modern History: Its Origin, Authorship and Production* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 12.
- 7 參看他跟莫耶斯 (Bill Moyers) 的對話，見 *A World of Ideas* (New York: 1989), p. 233.
- 8 詳情可參看 Lynn Hunt, ed., *The New Cultural History* (Berkeley: Berkeley Press, 1989) 的介紹。
- 9 呂德 (George Rude) 研究巴黎群眾和湯普森 (E. P. Thompson) 研究英國工人階級，是一九五〇年代至一九六〇年代代表馬克思精神

- 的力作。George Rude, *The Crowd in the French Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1959); E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York: Pantheon Books, 1963).
- 10 E. H. Carr, *What Is History?* (New York: Random House, 1961), p. 10.
 - 11 Ibid., p. 6.
 - 12 Michael Oakeshott, *Experience and Its Modes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1933), p. 99.
 - 13 Erik H. Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (New York: W. W. Norton & Company, 1958).
 - 14 參看 Robert Darnton, "Intellectual and Cultural History," Michael Kammen, ed., *The Past Before Us: Contemporary Historical Writing in the United States* (Ithaca, N.Y., 1980), p. 334.
 - 15 Lee Benson, "Changing Social Science to Change the World," *Social Science History*, Vol. 2, #4 (1978): pp. 427-441.
 - 16 Darnton, "Intellectual and Cultural History," p. 334.
 - 17 Francois Furet, "Beyond the Annales," *Journal of Modern History*, 55 (1983): p. 405.
 - 18 我們看課程表的時候，比較文化的歷史課程也許不那樣明顯。因為文化史課程越來越多由專門成立的個別學系來開辦，例如：女性研究、黑人研究、西班牙和葡萄牙人研究、希伯來人研究，都是俄亥俄州立大學特設的文化學系。這些學系內的課程大多是文化史。另外，請注意最近開設的比較研究課，而人文學系也辦「神話與儀式」和「世界民間傳說中的主題」之類課程。The Ohio State University Graduate Courses Bulletin, 1991 (Columbus, Ohio: The Ohio State University, 1991)。
 - 19 有人會質疑，不斷的研究和新資料的出現讓事實可以改寫，也確實會改寫。可是這樣的事實絕少是修訂的對象。修訂通常針對詮釋，還有我們對那些事實的看法，而不是事實本身。
 - 20 引見 Robert L. Park, "The Danger of Voodoo Science," *The New York Times* (Sunday, July 9, 1995), "OP-ED."
 - 21 Furet, "Beyond the Annales," p. 405.

- 22 引見 Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America*, p. 54.
- 23 Hilton Kramer, ed., *New Criterion* (New York: Samuel Lipman) (September 1993), Vol. 12, #1: p. 2.
- 24 轉引自 John Leo, *U.S. News & World Report*, p. 17.
- 25 *Time* (August 26, 1991): p. 19.
- 26 兩份報告都發表於維吉尼亞大學 (University of Virginia) 的 The Flight from Science and Reason 會議。報導見 *The Wall Street Journal* (Monday, July 10, 1995): p. 1.
- 27 Traian Stoianovich, *French Historical Method*, p. 35.

第 9 章 三心二意：後現代對心理治療的影響

關於撰稿人：

Jim Fidelibus 博士是基督徒、心理學家。他在俄亥俄州的哥倫布工作，是互動行為健康護理公司 (Interact Behavioral Healthcare, Inc.) 研究和計劃發展部 (Research and Program Development) 的主任。他在心理諮商和相關領域工作超過二十年，替多家機構服務，具有豐富的實務經驗。他在哲學、神學和諮商心理學和心理學研究的履歷，足見他對當今心理治療的新趨勢，評述中肯可靠。

- 1 Kenneth Gergen, *The Saturated Self* (Basic Books, 1991) .
- 2 M. Rothbart and P. Birrell, "Attitude and the Perception of Faces," *Journal of Personality Research*, Vol. 11 (1977): pp. 209-215.
- 3 要了解這個觀點，參看 C. Steiner, et al., *Reading in Radical Psychiatry* (New York: Grove Press, 1975); P. Chesler, *Women and Madness* (New York: Avon, 1972); 還有 Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (London: Tivisstock, 1977) .
- 4 G. Bateson, D. Jackson, J. Haley, and J. Weakland, "Toward a Theory of Schizophrenia," *Behavioral Science*, Vol. 1: pp. 251-264; 還有 *Steps to an Ecology of Mind* (New York: Harper & Row, 1976) .
- 5 這個方法的相關著作中，Jay Haley, *Problem Solving Therapy* (New York: Harper & Row, 1976) 論述清晰。
- 6 J. Haley, *Problem Solving Therapy*, pp. 67-76.

- 7 R. Hare-Mustin and J. Marecek, "The Meaning of Difference: Gender Theory, Postmodernism, and Psychology," *American Psychologist*, Vol. 43 (1986) No. 6: pp. 455-464.
- 8 這個技巧叫「外化」(externalization)，基於這個後現代的觀念：個人認同是文化制約的。關於這個技巧的說明，參看 Bill O'Hanlon, "The Third Wave," in *Family Therapy Networker* (November/December 1994): pp. 19-29.
- 9 以單卷的篇幅完整地介紹後現代治療的輔導方法，參看 S. Friedman, ed., *The New Language of Change: Constructive Collaboration in Psychotherapy* (New York: Guilford Press, 1993) .
- 10 支持的文獻參看 S. Hollon and A. Beck, "Cognitive and Cognitive-Behavioral Therapies" 收入 A. Begin and S. Garfield, eds., *Handbook of Psychotherapy and Behavioral Change, 4th edition* (New York: John Wiley, 1994), pp. 428-466.
- 11 關於這方面的文獻回顧，參看 D. Myers, *Social Psychology* (New York: McGraw-Hill, 1983), pp. 89-90.
- 12 代表的著作，參看 J. Lacan, *Speech and Language in Psychoanalysis*. Anthony Wilden 的譯本，附註及評論 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968) .
- 13 K. Gergen, *The Saturated Self* (Basic Books, 1991), p. 170.
- 14 S. Prentice-Dunn and R. Rogers, "Effects of Deindividuating Situational Cues and Aggressive Models on Subjective Deindividuation and Aggression," *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 39 (1980): pp. 104-113; E. Diener, R. Lusk, D. Defour, and R. Flax, "Deindividuation: Effects of Group Size, Density, Number of Observers, and Group Member Similarity on Self-Consciousness, and Disinhibited Behavior," *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 39 (1980): pp. 449-459.
- 15 N. Johnson, J. Stemler, and D. Hunter, "Crowd Behavior As Risky Shift: A Laboratory Experiment," *Sociometry*, Vol. 40 (1977): pp. 183-187.
- 16 P. Zimbardo, "The Stanford Prison Experiment," 幻燈片或影帶介紹，

- produced by Philip G. Zimbardo, Inc. (1972), P. O. Box 4395, Stanford, Calif. 94305.
- 17 P. Rosenau, *Postmodernism and the Social Sciences* (New Jersey: Princeton, 1992), p. 56.
- 18 例子包括下列「反抗心理」(psychological reactance): R. Baer, S. Hinckle, K. Smith, and M. Fenton, "Reactance As a Function of Actual vs. Projected Autonomy," *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 38 (1980): pp. 416-422; S. Brehm, and J. Brehm, *A Theory of Freedom and Control* (New York: Academic Press, 1981); M. Helimann, "Oppositional Behavior As a Function of Influence Attempt Intensity and Retaliation Threat," *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 33 (1976): pp. 574-578; W. Gamson, B. Fierman, and S. Rytina, *Encounters With Unjust Authority* (Homewood, Ill., Dorsey Press, 1982).
- 19 謀私偏見是有充分證據的現象，文獻不勝枚舉。文獻回顧，參看社會心理學的標準教本，例如 D. Myers, *Social Psychology* (New York: McGraw-Hill, 1983), pp. 85-91.

第 10 章 後現代的影響：法律

關於撰稿人：

薩爾曼 (Gary Saalman) 在聖母大學法學院 (University of Notre Dame Law School) 取得法學博士學位。他得到了俄亥俄州邁阿密大學 (Miami University) 獎助，取得會計學學士學位。他曾是《聖母法律評論》(Notre Dame Law Review) 的編輯，又在美國司法部 (U.S. Department of Justice) 和美國上訴法院 (U. S. Court of Appeals) 任職過；目前是私人執業的出庭律師。他參加齊諾斯團契。

- 1 Peter Schank, "Understanding Postmodern Thought and Its Implications for Statutory Interpretation," *S. Cal. L. Rev.*, Vol. 65 (1992), p. 2507.
- 2 James Gardner, "The Ambiguity of Legal Dreams: A Communitarian Defense of Judicial Restraint," *N.C. L. Rev.*, Vol. 71 (1993), p. 817, n. 22.

- 3 Gary Minda, "Jurisprudence at Century's End," *J. Legal Educ.*, Vol. 43 (1993), p. 56.
- 4 Mark Kelman, *A Guide to Critical Legal Studies, 1* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), p. 1.
- 5 Clark, "Remarks to the Harvard Society for Law and Public Policy Studies" to Harvard Alumni on May 13, 1985 at The Harvard Club. *A Discussion on Critical Legal Studies at the Harvard Law School*, p. 5 重印。
- 6 Duncan Kennedy, "Remarks to Harvard Alumni on May 13, 1985 at The Harvard Club." *A Discussion on Critical Legal Studies at the Harvard Law School*, p. 10 重印。
- 7 Stanley Fish, *There's No Such Thing As Free Speech: And It's a Good Thing, Too* (New York: Oxford University Press, 1993).
- 8 *Ibid.*, p. 307.
- 9 Minda 解釋說：「第二代的批判法律研究的學者，提出社會構念的論點，設法揭露法官和立法機關怎樣從文化和政治背景（就是偏見）中構成各種法律類型。……評論家設法闡明關於世界的法律意義怎樣「出自內在的」解釋主體，而解釋主體是外在和社會文化環境制約的。」Gary Minda, "Jurisprudence at Century's End," p. 41.
- 10 Leslie Bender, "A Lawyer's Primer on Feminist Theory and Tort," *Journal of Legal Education*, Vol. 38, no. 3 (1988): pp. 7-9.
- 11 Angela Harris, "Forward: The Jurisprudence of Reconstruction, Symposium: Critical Race Theory," *Calif. L. Rev.* Vol. 82 (1994): pp. 741, 743.
- 12 Angela Harris, "Critical Race Theory," p. 741 引 Richard Delgado and Jean Stefaniz, 原文見 "Hateful Speech, Loving Communities: Why Our Nation of a 'Just Balance' Changes So Slowly," *Calif. L. Rev.* Vol. 82 (1994): pp. 851, 861.
- 13 Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally: Change Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies* (New York: Duke University Press, 1989), p. 10.
- 14 Roger Kimble, *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Higher*

- Education* (New York: HarperCollins, 1991), p. 164.
- 15 P. Carrington, "Of Law and the River," *Journal of Legal Education*, Vol. 34 (1984), p. 222.
- 16 參看我們在第七章附註中所討論的自然律和聖經律法的對比。

第 11 章 後現代的影響：科學

關於撰稿人：

坎貝爾 (Lee Campbell) 博士是俄亥俄道明學院自然科學系 (Division of Natural Science) 教授。他除了寫過無數技術性的文章，也是活力十足的演說家，以講論護教學和聖經問題知名。

- 1 P. K. Feyerabend, *Against Method: Outlines of an Anarchist Theory of Knowledge* (London: New Leaf Books, 1975), p. 299. 女性主義哲學家哈定 (Sandra Harding) 認為牛頓的「力學原理」(Principles of Mechanics) 應該稱作「牛頓強姦指引」(Newton's Rape Manual)。引見 Constance Holden, "Reason Under Fire," *Science*, Vol. 268 (June 30, 1995)。
- 2 Renee Weber, *Dialogues with Scientists and Sages*, 「……大部分科學家想跟神祕主義保持距離……」p. 4.
- 3 為簡明起見，我會用「現代主義」來概括多種意識形態，包括唯物主義 (materialism)、自然主義 (naturalism)、邏輯實證論 (logical positivism)、理性主義 (rationalism) 和經驗主義 (empiricism)。這些是關於真實的性質的形上觀念，或者怎樣發現真實的認識論觀念。
- 4 伊夫 (Raymond Eve) 在一九九五年美國科學促進協會 (American Association for the Advancement of Science) 的會議上提出這個和其他研究成果。他的研究也指出百分之二十至二十五受訪者有明顯的神祕主義的觀點。
- 5 Connie Barlow, ed., *Evolution Extended: Biological Debates on the Meaning of Life* (Cambridge: MIT Press)。
- 6 Joseph S. Levine and Kenneth R. Miller, *Biology: Discovering Life*, 2nd edition (D. C. Heath and Company, 1994), p. 161 (特別強調)。
- 7 有別的作者花了相當心力，批評現代主義及其運用的科學。例如，

- 可參看 J. P. Moreland, *Christianity and the Nature of Science: A Philosophical Investigation* (Grand Rapids: Baker Book House, 1989) ; D. Ratzsch, *The Natural Sciences in Christian Perspective*, 見 C. S. Evans, ed., *Contours of Christian Philosophy* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1986) ; Philip E. Johnson, *Reason in the Balance: The Case Against Naturalism* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1995)。
- 8 T. S. Kuhn, "The Structure of Scientific Revolutions," R. Carnap, P. Frank, J. Joergensen, C. Morris, O. Neurath, and L. Rougier, eds., *International Encyclopedia of Unified Science*, Vol. 2, No. 2 (Chicago: The University of Chicago Press, 1962)。
 - 9 見 J. Kourany, *Scientific Knowledge* (Belmont, Calif.: Wadsworth Publishing Co., 1987), p. 200.
 - 10 P. K. Feyerabend, *Science in a Free Society* (London: New Leaf Books, 1978), p. 70. 庫恩在一九六九年 *The Structure of Scientific Revolutions* 附篇一九八頁以下提過相同的論點。
 - 11 這類評論家有許多，例如：馬克思、尼采 (Nietzsche)、舍累爾 (Max Scheler)、涂爾幹 (Emile Durkheim)、莫斯 (Marcel Mauss) 和曼海姆 (Karl Mannheim)。曼海姆認為社會關係影響實際思想形式，見 P. Keschemeti, ed., *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1952)。參看第三章我們對知識社會學的介绍。在庫恩和法伊爾阿本德之後，知識社會學激起對傳統科學更激烈的批評。例如：參看布魯納 (Jerome Bruner) 在 *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge: Harvard University Press, 1986) 中寫道：「『世界』一旦創造出來就這樣在這裏，永恆不變。人如果放棄這個觀念，取而代之的，認為我們所認識的世界本身恰恰就是以符號系統表達的約定俗成。從這一刻起，學術面目全非。而我們到頭來到一個地步，要面對真理可以呈現的千奇百怪的形式，包括故事創造的真理，還有科學創造的真理。」也參看 B. Latour and S. Woolgar, *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts* (Beverly Hills: Sage, 1979) ; B. Barber, *Resistance by Scientists to Scientific Discovery*, *Science* 134, #3479 (1961), pp. 596-602, 或在某種程度上

- David Bloor, *Knowledge and Social Imagery* (London: Routledge & Kegan Paul, 1976).
- 12 其實法伊爾阿本德對此一邊埋怨一邊說：「科學哲學的文獻從來不曾這樣被眾多的鼠輩和不夠格的人攻擊過。那些對石頭為什麼掉到地上毫無頭緒的人，庫恩鼓勵他們侃侃而談科學方法。」見 E. D. Klemke, R. Hollinger, and A. D. Kline, eds., "How to Defend Society Against Science," 見 *Introductory Readings in the Philosophy of Science, Revised Edition* (Prometheus Books, 1988)。
- 13 參看 Robert L. Park, "The Danger of Voodoo Science," *New York Times, OPED* (Sunday, July 9, 1995) 和 Christina Hoff Sommers, "The Flight From Science and Reason," *The Wall Street Journal* (Monday, July 10, 1995) : p.1.
- 14 參看 Walter Anderson, *Reality Isn't What It Used to Be* 第三章，關於運用神經生理學 (neurophysiology) 的研究，去打破客觀知覺的概念。這類證據的例子可能包括以下這些：1. 在沒有直線視覺線條環境下成長的小貓，腦袋缺少相應這類線條的部分，而小貓行動上也無法按條件要求回應直線方式發動的回饋機關。2. 左右大腦皮層失去或不曾有神經元連結的人，行為顯示他們不知道為什麼做所做的。參看 Roger Sperry, *Principles of Neural Science*, 3rd edition, (Appleton & Lange, 1991), pp. 833~835 斯佩里對分腦人 (split-brain patients)，例如坎德爾 (Kandel)，施瓦茨 (Schwartz) 和 Jessell 的研究。他以此獲得諾貝爾獎。大腦皮層的視覺部分受損的人，基本上是盲的，他們否認看見東西，同時卻能夠走到視野內的事物那裏。這個現象叫「盲視」(blind-sight)。這些例子全用來證明，我們在感知的事物，可能跟「客觀真實」不同，跟其他人所看的也不同，因為腦袋裏線路不同。
- 15 這個批評有長遠的傳統，源於康德 (I. Kant)。就算我們用感官感知真實，怎樣確認關於這些知覺的「概念」在客觀意義上是「真」的呢？漢森 (N. R. Hanson) 在 *Patterns of Discovery* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958) 一書中強調理論依靠眼見，特別參看 pp. 8, 17-19. 另參看 Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (Boston: Harvard University Press, 1983), pp. 59~83.

- 16 感官錯覺，不論視覺的、觸覺的、聽覺的、嗅覺的、動覺的 (kinesthetic)，都證明感官是可以蒙騙的。感官可以產生概念，可不一定是真實的概念。參看 E. H. Gombrich, *Art and Illusion* 見 *The A. W. Mellon Lectures in the Fine Arts*, 2nd edition, Bollingen Series XXX.5 (New York: Pantheon Books, 1960), p. 204. 另參看 D. C. McClelland and J. W. Atkinson, "The Projective Expression of Needs: I. The Effect of Different Intensities of the Hunger Drive on Perception," *Journal of Psychology*, Vol. 25 (1948) : pp. 205~222. 這個研究並不新鮮，但後現代主義者引用其中的結論是近來的事。
- 17 獨自研究的人往往先入為主地相信某些論點是真的，儘管證據明顯，論點是錯誤的。如果思考這些論點時被人干擾，他們容易繼續相信這些論點是真的，不理會反證。參看 Bower, Bruce, "True Believers: The thinking person may favor gullibility over skepticism," *Science News*, Vol. 139 (January 5, 1991) : pp. 14-15.
- 18 例如：布盧爾 (Bloor) 寫道：「心理學家、歷史學家和社會學家找出了許多令人驚奇的例子，是社會活動和知覺 (或知覺和回憶) 的互動。……然後，不預期的事在眼前發生，他們視而不見，或看到了而毫無反應。……相反，當有人看到無中生有的東西……其他人的確有經驗……就是事如人意。」David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Second Edition (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), p. 25. 科林斯 (Collins) 和平奇 (Pinch) 引用幾個類似的例子，包括愛丁頓 (A. S. Eddington) 用愛因斯坦的理論去區分「真」數據和「雜音」，同時用研究成果支持愛因斯坦的理論。H. Collins and T. Pinch, *In the Golem: What everyone should know about science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) ; 巴伯 (Barber) 認為，從若干案例看來，典範蒙騙研究者，讓他們看不到正在眼前的證據，因為那些典範不處理他們所接觸的證據。庫恩、拉卡托斯 (Lakatos)、法伊爾阿本德、布盧爾、拉圖爾 (Latour)、巴伯和其他人廣泛地研究文化對思想的影響。
- 19 參看 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1953), pp. 193ff 和 W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge: Harvard University Press, 1953), pp. 131ff 依

- 據語言問題對客觀性的批評。
- 20 庫恩在 *The Structure of Scientific Revolutions* 中認為，要做有意義的觀察，需要理論。然而，這讓觀察主觀而且有選擇性，因為觀察依賴真實世界的模型，而不是真實世界本身。沒有有效的模型、理論或他所謂典範，收集來的資料「讓人一塌糊塗。」「只有非常偶然的機會……預先制定的理論指引少得很，收集來的資料足以清晰地呈現條理，讓第一個典範發展起來。」p. 16.
- 21 參看 Andrea Nye, *Words of Power: A Feminist Reading of the History of Logic* (London: Routledge, 1991)。她聲稱邏輯在不同年代有不同意義，邏輯原則不斷在改變。
- 22 正如上文提過，法伊爾阿本德和庫恩認為典範轉換基本上是非理性的過程。布盧爾疑惑費力把理論對照真實是否有成果，並主張科學家更切實際的考慮是把理論對照觀察所得和預期結果。庫恩和布盧爾引用普里斯特利 (J. Priestley) 要證明有燃素 (phlogiston) 的實驗為例，證明錯誤的理論支配實驗的方法和解釋。有一個著名的例子，利斯特 (J. Lister) 覺得很難說服同事的醫生，從解剖室到手術台要洗手；儘管有無數證據顯示那些醫生正在散播致命的疾病。他的感染的概念不是當時疾病起因的流行觀點或典範，所以證據被人忽略。
- 23 J. O. Berger and D. A. Berry, "Statistical Analysis and the Illusion of Objectivity," *American Scientist*, Vol. 76 (March-April, 1988): pp. 159-166; 伯杰和貝里分別是普渡大學 (Purdue University) 和明尼蘇達大學 (University of Minnesota) 統計學教授。貝斯氏 (Bayesian) 統計學設法顯現出影響分析的主觀成分。
- 24 這個顧慮遠溯休謨 (D. Hume) 和康德，但可參看 Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago: The University of Chicago Press, and London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1958; revised edition 1962) 其中作者認為採納新理論是憑直覺，所以是主觀的事。
- 25 例如，假設你想研究某種真菌發光的原因，你會收集什麼資料，忽略什麼資料呢？一日哪個時辰有關嗎？周邊溫度？月球的運行？有一灘狗尿？星體的方位？真菌含有纖維素？
- 26 Walter T. Anderson, *Reality Isn't What It Used to Be*.

- 27 參看 Park 和 Sommers, 見註十三。
- 28 J. Robert Oppenheimer, *Science and the Common Understanding* (New York: Oxford University Press, 1954), pp. 8-9.
- 29 Niels Bohr, *Atomic Physics and Human Knowledge* (New York: John Wiley & Sons, 1958), p. 20.
- 30 W. Heisenberg, *Physics and Philosophy* (New York: Harper Torchbooks, 1958), p. 202. 有趣的是，三條引文 (奧本海默的、玻爾的和海森伯的) 全都出現在卡普拉的《物理之道》 (*The Tao of Physics*) (Boston: Shambhala Publishers, 1991)。
- 31 Rudy Rucker, *The Fourth Dimension. A guided tour of the higher universes.* (Boston: The Houghton Mifflin Company, 1984), pp. 193-195.
- 32 Renee Weber, *Dialogues with Scientists and Sages: The Search for Unity* (London: Routledge & Kegan Paul), pp. 7, 16, 18-19.
- 33 Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (Boston: Shambhala Publishers, 1991), p. 25.
- 34 Renee Weber, *Dialogues with Scientists and Sages: The Search for Unity* (London: Routledge & Kegan Paul, 1987), p. 7.
- 35 Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, p. 131.
- 36 Geison and Holmes, ed., "In Research Schools: Historical Reappraisals," (*Osiris*, Vol. 8) as cited in *Science*, Vol. 263, February 4, 1994.

第 12 章 後現代的影響：宗教

- 1 Andrew Greeley, *American Health* (January/February, 1987): p. 49. 這些統計數字已經蓋洛普及其他機構認可。
- 2 "Deciding Whether to Discuss Religion Prompts Debate," in "Dear Abby," Tuesday, September 19, 1989.
- 3 艾比評論中的道德態度，史密斯 (W. C. Smith) 表達得更有力。「道德上，我們不可能真的走出世界，跟虔誠的、有智慧的人類同伴說：我們相信自己認識神，我們是對的；你自以為認識神，你完全錯了。」Wilfred Cantwell Smith, *Religious Diversity* (New York: Harper and Row, 1976), p. 13.

- 4 Fredrick Turner, "The Future of the Gods: Notes Toward a Postmodern Religion," 見 *Rebirth of Value* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1991), p. 83. 垃圾宗教，在上下文中表示像垃圾食物的宗教，滿足人的慾望（像甜麥片），營養不多或全無。
- 5 巴爾納（George Barna）的調查顯示，儘管福音派教會從一九八二年起花了將近七千五百億美元在本土宣教上，上教會的人在這些年來卻掉了百分之一，從全美百分之四十降為三十九。George Barna, *What Effective Churches Have Discovered: New Insights on Ministry in the Late Nineties* (Glendale, Calif.: Barna Research Group Ltd., 1995), p. 11. 有個流行的觀念，認為在嬰兒潮出生的人正在大批的回到教會。巴爾納在會議（一九九五年六月，俄亥俄州首府哥倫布）上報告：「事實沒有什麼可以證明的……除了一九八五年到一九九一年短暫的上升，嬰兒潮出生的人離開教會的，數目空前。」
- 6 *Christianity Today* (March 8, 1993): p. 57, 引用加州大學聖巴巴拉分校（UC Santa Barbara）魯夫（Wade Clark Roof）的調查。
- 7 Os Guinness, "The Encircling Eyes" and "The East No Exit," 見 *The Dust of Death* (Downers Grove: InterVarsity, 1973), pp. 277-278.
- 8 Gene Edward Veith, *Postmodern Times* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1994), p. 16. 巴爾納的數字甚至更高。參看第十五章，註四。
- 9 當然，後現代的觀察者不這樣從道德區分。
- 10 格里利的調查顯示，半數以上的美國人相信自己經歷過超感覺知覺（extra-sensory perception (USP)）。百分之六十七的寡婦相信自己曾感通亡魂，而百分之四十二成年大眾聲稱跟死去的人溝通過，又有百分之三十一試過神視（clairvoyance）。Andrw Greeley, *American Health* (January/February 1987): p. 49.
- 11 有些著名的後現代思想家是東方神祕主義者，例如安德森（Walter Truett Anderson）是虔誠的佛教徒。參看 *Reality Isn't What It Used to Be* (New York: Harper Collins Publishers, 1990)。
- 12 Micheal P. Hornsby-Smith, Michael Procter, Lynda Rahan, Jennifer Brown, "A Typology of Progressive Catholics," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 26, #2 (1987): pp. 234-248.

- 13 例如在印度教，經典的律則是「我就是梵。」我是個人靈魂，梵是整個宇宙的神靈。人任何跟宇宙「全體」相區別的感覺都是幻覺。
- 14 他們在這些關鍵地方跟後現代主義一致：(1)他們反對現代主義把自秘經驗來代替。(2)他們否定現代主義的理性，用直覺和神其他生物。(3)他們不贊同人類是進化的高峰，無論如何有別於只是不同，而且往往比我們的文化更純正深刻。
- 15 Mitchwel Heril, *Grounding the Spirit, Meditation* (Fall 1988): p. 47.
- 16 第三步驟說：「決定把心意和生活讓我們所了解的神看顧。」（加 Anonymous World Services, Inc., 1981），p. 34.
- 17 威爾遜（Bill Wilson）是嗜酒者互誠協會（Alcoholics Anonymous）的創辦人之一。他說：「……『神』的稱號〔不是〕指特定的存在、力量或概念，而只是每個人對這個詞語的理解。」*Al-Anon's Twelve Steps and Twelve Traditions* (New York: Al-Anon Family Group Headquarters, 1981), p. ix. 這個學說還公開教人，互誠小組可以充當人的「更高權能」。參看 *Twelve Steps and Twelve Traditions*, p. 25.
- 18 參看 Stan Katz, *The Codependency Conspiracy*, pp. 22-23.
- 19 我們第七章（99頁）解釋過這些詞語。
- 20 Mitchwel Heril, "Grounding the Spirit," p. 45.
- 21 這個假設的主要證據，來自後現代所解釋的相對主義和量子物理學。例如：參看 Frijof Capra, *The Tao of Physics* (Boulder: Shambhala, 1975)。這樣運用量子物理學是不恰當的，第十一章討論科學有評論，可以參看。
- 22 Mitchwel Heril, "Grounding the Spirit," p. 46.
- 23 我們會在第十四章解釋為什麼理性和真理一定分不開。

第 13 章 後現代的宗教演變：五個案例

- 1 諾斯底福音是在埃及的哈馬迪村（Nag Hammadi）發現的古代手稿，出土比死海古卷早了幾年。其中包括多馬福音（Gospel of Thomas）和其他作品。要進一步了解這些文獻的背景，參看 A. T. Wel-

- ls, "Gnosticism," in J. D. Douglas, *The New Bible Dictionary* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1975), pp. 473-474. 還有 J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper and Row, 1960), pp. 22-51.
- 2 她說的是，使徒聲稱見證基督復活，讓他們得到正當的地位（林前九1）。Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Random House, 1979), p. 6.
 - 3 帕格爾斯討論聖經記載的基督復活時說：「人死而復生的信念當然是詭論。不過，這詭論強大的吸引力，原因也可能藏在其中。雖然跟歷史經驗矛盾，訴說的卻是人類的感情。這指向的可能是我們內心深處的懼怕，表達克服死亡的渴望。」Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, p. 26.
 - 4 Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, p. 11.
 - 5 帕格爾斯說：「諾斯底基督徒所得的關懷只是涓涓潛流，像地下河流。」Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, p. 150.
 - 6 「神話的力量」是一系列的訪談，其中坎貝爾跟新聞工作者莫耶斯（Bill Moyers）討論他的學術生涯中的主要結論。
 - 7 Joseph Campbell, *The Power of Myth* (New York: Doubleday, 1988), p. 51.
 - 8 一般以為意識是在腦袋裏活動的事物，坎貝爾很鄭重地反對這個觀念。他說：「意識在身體這裏。意識是整個有生世界的特色。我覺得意識和能量是某種方式下的同一事物。你真的看到哪裏有生命的能量，哪裏就有意識。植物世界必定是有意識的。如果你住在樹林中，像我小時候，可以看到所有這些不同的意識互相關聯。這裏有植物的意識，有動物的意識，而我們兩種都分享了。」Joseph Campbell, *The Power of Myth*, p. 14.
 - 9 Joseph Campbell, *The Power of Myth*, pp. 57, 62.
 - 10 Ibid., p. 210.
 - 11 Ibid., p. 230.
 - 12 莫耶斯問：「第一個講造物故事的人，你覺得他多少會直覺地察覺這些故事的象徵性質嗎？」坎貝爾回答：「是的。他們說的時候好像煞有介事。有人實際地創造了世界，這個概念是所謂的人工論

- (artificialism)。這是小孩子的思考方式：桌子是造出來的，所以有人造了桌子。世界在這裏，所以一定有人創造了世界。」Joseph Campbell, *The Power of Myth*, p. 54.
- 13 Joseph Campbell, *The Power of Myth*, p. 57.
 - 14 Ibid., p. 55.
 - 15 Ibid., p. 229.
 - 16 麥高恩（John McGowan）的看法是對的，他在 *Postmodernism and Its Critics* 中說：「女性主義跟後現代主義的關係非常密切，因為兩個用語在社會構念中是對立的極端……」p. 20.
 - 17 Rosemary Radford Ruether, "Feminist Interpretation: A Method of Correlation," 見 Letty M. Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: The Westminster Press, 1985), p. 114.
 - 18 Susan Brooks Thistlethwaite, "Every Two Minutes: Battered Women and Feminist Interpretation," 見 Letty M. Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: The Westminster Press, 1985), p. 96. 女性主義者指責男性暴力，實際情形不是這一章要討論的。不過我們可以指出，女性主義者的研究方法、常引用的婦女受男性虐待身體的研究成果，許多研究者質疑過。利奧（John Leo）調查了日益增多的社會證據，結論是：「家庭暴力的根深柢固的觀念（就是說父權當道，壓制女性）根本與成堆的證據不符。這是深受意識形態的影響，不切實情地把世界分為野蠻的男性和無辜、逆來順受的女性。」John Leo, "Is It a War Against Women?" *U. S. News and World Report* (July 11, 1994)。利奧的文章評論施特勞斯（Murray Straus）和蓋利斯（Richard Gelles）的研究「伴侶間的暴力」（Intimate Violence）。
 - 19 參看我們對這個問題的看法，Dennis McCallum and Gary DeLashmutter, *The Myth of Romance* (Minneapolis: Bethany House Publishers, 1996)。
 - 20 Susan Brooks Thistlethwaite, "Every Two Minutes: Battered Women and Feminist Interpretation," 見 *Feminist Interpretation of the Bible*, pp. 104-107.

- 21 Margaret A. Farley, "Feminist Consciousness and the Interpretation of Scripture," 見 Letty M. Russell, ed., *Feminist Interpretation of the Bible* (Philadelphia: The Westminster Press, 1985), pp. 49-50.
- 22 Susan Brooks Thistlethwaite, "Every Two Minutes: Battered Women and Feminist Interpretation," p. 106.
- 23 呂特爾釐清為什麼女性主義者要擺脫文本，延伸先知書的信息：「我們可以說，聖經的評論原則跟女性主義的關係並不密切。因為聖經中先知對社會不公的批評，沒有明顯的包括性別歧視和父權制。女性延伸先知的責備和教訓，納入性別歧視的意思，這樣做沒有聖經依據。」Ruether, "Feminist Interpretation: A Method of Correlation," p. 118.
- 24 Ruether, "Feminist Interpretation: A Method of Correlation," p. 118.
- 25 Ibid., p. 112.
- 26 「那麼，女性的經驗暗示皈依經驗，女性從中遇到父權制社會的性別歧視，加以命名、論斷。」Ruether, "Feminist Interpretation: A Method of Correlation," p. 114.
- 27 布萊德肖也說明有些作者明顯的左右為難，他們既相信後現代的分析方法和理論，卻又維持某些西方觀念的個性。這樣，他們就不純粹是後現代主義者，而是許多折衷主義的思想家之一，採用後現代的方法支持他們主要的概念，特別在說不通時用來辯護。心理學的家庭系統學派認為塑造真實和人格的源頭，是基本家庭 (nuclear family)，而不是其他後現代主義者認為的文化。就正如今天的女性主義，儘管堅持強固的道德框架，仍然不出後現代的牢籠；同樣，許多康復思想和家庭系統思想家，雖然肯定自我，基本論點還是後現代的。後現代主義者和家庭系統思想家否定的，是現代主義者的自律的我。
- 28 John Bradshaw, *Healing the Shame That Binds You* (Deerfield Beach, Calif.: Health Communications, Inc., 1988), p. 219. 請注意，布萊德肖開口論斷別人，儘管他指責別人好論斷 (judgmentalism)。
- 29 John Bradshaw, *Creating Love: The Next Great Stage of Growth* (New York: Bantam Books, 1992), p. 227.
- 30 John Bradshaw, *Healing the Shame That Binds You*, p. 221.

- 31 Ibid., p. 222.
- 32 Ibid., p. 231. 物理學家所說的，我們在第十一章談科學時討論過。
- 33 Ibid., p. 223. (原文強調)
- 34 Fredrick Turner, "The Future of the Gods: Notes Toward a Postmodern Religion," *Rebirth of Value* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1991), pp. 85-86.
- 35 Ibid., p. 89.
- 36 Ibid., p. 89.

第 14 章 福音的使命

- 1 Thomas J. La Belle and Christopher R. Ward, *Multiculturalism and Education: Diversity and Its Impact on Schools and Society*, p. 13.
- 2 Edgar V. Mcknight, *Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville: Abingdon Press, 1988), p. 57.
- 3 我們不是在說，採納現代主義者和存在主義者的論點，只是為了得到別人接納這個實用目的。可惜，許多牧者和教授是真的打從心裏相信新學說。另外，基督徒學者想要博取學界朋友和同事的尊重。相信超自然事物分明是無知的證據，在這樣的日子，宗教教授 (尤其在歐洲的大學神學和世俗領域的學者一起工作) 有很好的理由用世俗的觀點，重新解釋基督教。現在，當基督徒學者和領袖不想給人看作排斥異己、現代主義、天真或好論斷時，顯然有同樣的動機。
- 4 George Barna, *The Barna Report: What Americans Believe* (Ventura, Calif.: Regal Books, 1991), pp. 292-294. 他也說明，現在幾乎有八成的人是相對主義者，而令人驚奇的是，這樣想的青少年，上教會跟不上教會沒差多少。巴爾納在討論中的評語：*What Effective Churches Have Discovered*, pp. 23-25.
- 5 就算這的確包括奇蹟的療癒，保羅這裏所指的神的大能也不是個人體驗，而是「耶穌基督、並祂釘十字架」(林前二2)。他剛已說過基督的十字架是「神的能力、神的智慧」(林前一24)。這段話，不是在以理性的言語與奇蹟、經驗對照，是福音的真道。他是在對比「智慧委婉的言語」(希臘和羅馬的修辭風格)與粗野或愚拙的

「十字架的道理」(一18)。他拒絕迎合的世俗智慧，不只包括希利尼人追求的人的「智慧」，更包括猶太人的要「神蹟」(一22)。

- 6 Stanley J. Grenz, "Postmodernism and the Future of Evangelical Theology," *The Challenge of Postmodernism: An Evangelical Engagement*, David Dockrey, ed. (Wheaton: Bridgepoint/Victor Books, 1995)。他認為：「他們設法把現代西方思想的個人主義的基本理性主義(individualistic foundational rationalism)，換成所理解的知識和信仰，就是由社會和語言構成的；後現代的社會理論家對我們了解思想的作用有切實的幫助。」我們還未有看到知識社會學對福音神學有幫助的見解。
- 7 Hank Hanegraaf, *Christianity in Crisis* (Eugene, Ore.: Harvest House, 1993) 有很好的評論。我必須補充：當我跟為數不少的基督教平信徒相處，今天許多熱心教會成長的人所埋怨的偏重左腦的跡象，就我來說實在看不到。近來有些暢銷書指責教會有偏重理性的趨勢，我也看不到。美國的基督教恰恰就是不偏重理性和左腦。現在，我們的重點是超驗(transcendence)和經驗，正如向來一樣。巴爾納的研究顯示：幾乎一半重生得救的基督徒否定絕對真理；這時候，我們怎能聲稱美國基督徒過分理性呢？George Barna, *What Effective Churches Have Discovered*, p. 12.
- 8 受害者康復的第一步是別人要相信他。參看極端分子受害者研究的例子：Marilyn D. McShane and Frank P. Williams, "Radical Victimology: A Critique of the Concept of Victim in Traditional Victimology," *Crime & Delinquency*, Vol. 38, No. 2 (April 1992): 258-271. 跟後現代歷史學家一樣，後現代的諮商師主張：我們永遠無法知道發生了什麼，「只有受害者的經歷。」
- 9 保羅在使徒行傳十七章、提多書一章引用希臘詩人和先知的話。
- 10 我也寫過一篇簡介，解釋為什麼基督教中理性跟自然主義者的理論不相容，見 *Christianity: The Faith That Makes Sense* (Tyndale House, 1992), Chapter 4.
- 11 Charlene Spretnak 是個典型例子，我會認為他是不一致的評論家。她是生態女性主義者(eco-feminist)，又支持女神靈性(goddess

- spirituality)，倚靠後現代的理論來支持自己的論點。然而，她雖然指責所有源自「父權制」的道德知識(例如聖經)，卻費力而徒勞地想挽救從解構後現代主義者手上失去的真理和道德。參看 Charlene Spretnak, *States of Grace: The Recovery of Meaning in the Postmodern Age* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), p. 233ff.
- 12 基琴(K. A. Kitchen)是英國知名的東方文化學者，概括地責備現代主義的神學家，說他們質疑聖經遠多於其他地位相當的古代文獻。*Ancient Orient and Old Testament* (Downer's Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1966), pp. 15-34.
 - 13 人的無知，是後現代相對主義姑息的新趨勢。參看 Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon & Schuster, 1987)。
 - 14 Andrew Altman, "Liberalism and Campus Hate Speech," 見 John Arthur and Amy Shapiro, eds., *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Difference* (Boulder: Westview Press, 1995), p. 123. 奧爾特門指出，跟處理騷擾的法律不同，這些「處理懷恨言論(hate-speech)的規例不必有行為模式：單一事件就足夠叫人難堪。」他是支持這些語碼(speech code)的自由派，繼續解釋：大部分自由主義的民主法律都是中性觀點(viewpoint-neutral)，一視同仁地應用在各種觀點。「反懷恨言論的規例卻不是這樣，所依據的觀點是：種族主義、性別歧視和憎惡同性戀是道德錯誤。」p. 123. 客觀的看，這樣的法律是利益團體直接的權力宣示，想要據此宣稱別人傷害了他們的自尊。正如我們在談法律和後現代主義的一章中看到的，他們不信法律曾中立過，所以這是他們的觀點的直接應用。
 - 15 J. Richard Middleton and Brian Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995), p. 37.
 - 16 我曾更詳細的討論真理和經驗的關係，見 Dennis McCallum, *Walking in Victory: Experiencing the Power of Our Identity in Christ* (Colorado Springs: Navpress, 1994), p. 147ff.
 - 17 J. Richard Middleton and Brian Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used to Be*, p. 174.

- 18 他有些說法像是禪宗公案，分明是矛盾的。他同時肯定理性和非理性，例如這段話：「我們一定要繼續認清理性討論，當然還有隨之而來的命題，都是重要的基礎。然而，以往福音神學簡單地認為基督教的真理就是正確的學說，我們的神學不能囿於這種命題式的方法。」Stanley J. Grenz, "Postmodernism and the Future of Evangelical Theology: 'Star Trek' and the Next Generation."
- 19 請聽聽後現代怎樣描述理性及其社會作用：「西方理性的基礎跟不矛盾律是結合起來的，我們可以由此看出，這個原則是基於工具的用途，人企圖控制別人。壓制自我或社會團體內的矛盾，有利於整體並一致勝過分歧和多樣。傳統理性在綜合、沒有矛盾的事物和別的事物之間所劃分的界線，我們現在看出來，這是排除的過程。所排除的，是理性分別開始之前，包含在更完整，如果也是更混亂的整體中的。」John McGowan, *Postmodernism and Its Critics* (1991), p. 19.
- 20 在種族主義和女性方面，注意祂在井旁願意跟撒瑪利亞婦人談道（約四）。在性別歧視方面，注意祂認為馬利亞坐著聽祂的道是對的（路十 38 以下）。在拉比傳統方面，參看馬可福音七章 1-23 節。關於懷恨羅馬人，參看馬太福音二十二章 21 節。關於對舊約的觀點，參看登山寶訓（馬太福音五至七章）。
- 21 Edgar V. McKnight, *Postmodern Use of the Bible: The Emergence of Reader-Oriented Criticism* (Nashville: Abingdon Press, 1988), pp. 168, 176, 引用 Jurij Lotman, *The Structure of the Artistic Text*.

第 15 章 實用的溝通點子

- 1 全引自 "Campus Speech Codes: Doe v. University of Michigan," 見 John Arthur and Amy Shapiro, eds., *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Difference*, pp. 116-119.
- 2 我不相信這一點適用於年幼的孩子。年幼的孩子無法讓人信服地期望他自會打算，我們可以提出很好的理由保護他。不過，我們聰明點的話，甚至那時候就會教導他，準備好那一天開始讓他們自己過下半輩子。

附錄 後現代分析架構

學科	作者	文本	讀者	代表
文學	作家、劇作家、詩人。後現代主義者認為作者跟文本的意義無關或不自覺文本的意義。作者不是高於文本的權威。	文學作品。文本是要解構的，從詞符中心主義釋放出來。	觀眾、讀者。讀者是意義的中心。文本的權威，焦點從作者移到讀者。	Terry Eagleton、菲什、德里達、詹森 (Frederick Jameson)
歷史	歷史學家、歷史記錄者。作者從特定的社會觀點下筆，為了維持他們的權力。	文化的記載資料。文本可以解構。批判分析會認清作者「物化」等的面貌。	歷史學生。讀者的地位高於歷史文本，分辨文本的方式，是服務他的文化認同還是挑戰。	利奧塔 (Francois Lyotard)、傅柯
藝術	藝術家。藝術家反映社會構成的觀點。	繪畫、雕塑、戲劇、建築。任何自我表達都可以是藝術。	大眾、評論家。觀看的人辨認素材表達社會真實的方式。	達達主義 (Dadaism) (視覺藝術)、後結構主義 (poststructure) (建築)、荒誕主義 (absurdism) (戲劇)
宗教	智者、信徒、牧師、神祕主義者。宗教人物不是認可社會精英，就是反對。	神聖的經文和儀式。這些是後設敘事，解釋真實和人類的處境。	現代有信仰的人。讀者設法由宗教形式實現自我。	新紀元意識、坎貝爾、女性主義靈性 (Feminist spirituality) 等。

學科	作者	文本	讀者	代表
法律	憲法制訂人、立法機關。他們是文化精英的代表。	憲法、法律。掌權的人用這些工具把自己的意志強加到社會其他人身上。	法律、訴訟和憲法的解釋者。這些工具可以重新分配權力。	批判法律研究、女性主義法律研究、種族批判法律研究。
科學	科學家、科學方法。其中表現出「詞符中心」的現代主義世界觀或「典範」。	實驗數據。這些資料按現存的社會典範來解釋。	科學家。解釋數據，應用到科技，是為公認的科學典範服務。	法伊爾阿本德、庫恩
心理治療	病者。病者的個人敘述代表他的自我觀。	病者的故事。治療的重點。	身為解釋者的心理學家和精神科醫生。他們把人看作社會構成。	格根、拉岡
社會學/人類學	人類文化和亞文化。	社會形式、民德 (mores) 和習俗。還有世界觀和宗教。	社會學家和人類學家。認清解釋團體和「物化過程」。	曼海姆、新馬克思主義者 (Neo-Marxists)、伯爾格爾
語言學	溝通、語言使用者。真實本身呈現為語言符號。	人類的符號溝通，包括書面記載。	語言分析家和人類學家。分析語言的把戲、解釋團體、符號學 (符號和象徵研究)。	李維史陀 (Claude Levi-Strauss)、薩丕爾 (Edward Sapir)、沃夫、科日布斯基

詞語解釋

AAL 非裔美語

非裔美語 (African American Language)，英語的變體；有人認為受到非洲語言的影響。

Absolutism 絕對主義

相信真理和價值是客觀而普遍的。「客觀」指真理存在於個體之外；「普遍」指真理不論何時、何地、何人一律通行。

Agnosticism 不可知論

認為人無法認識神，也不可能證明神存在或不存在。

Amoral 無關道德

沒有道德的區別或判斷，什麼都沒有客觀的好壞之分。

Annales 年鑒派

法國史學流派，著重尋求歷史發展的根本原因；是後現代文化與社會史研究的先驅。

Anthropomorphism 神人同形論

人的形象和特性源自神、眾神或自然力量。

Apologetics 護教學

神學分支，著重為基督教辯護，申明教義；並反駁敵對的世界觀。

Atheism 無神論

對實在的自然主義的看法。相信沒有神或眾神存在；不相信任何神祇。

Atman 我

印度教用語，指人的本質。

Ayurvedic Medicine 壽明論醫學

一種另類醫藥，依據印度教息 (prana) 的能量的概念。息類似人的「魂魄」 (astral body) 或「輝暈」 (aura)。健康的關鍵在於息的流動正常、平衡。參看第五章。

Basic Beliefs 基本信念

個人對實在的性質、人性、價值、真理所持的看法。這是世界觀的基礎。

Behaviorism 行為主義

認為人的行為，包括行動和思想，可以用生物和環境的條件作用 (conditioning) 來解釋。

Brahman 梵

印度教神的概念，指沒有位格的精神實在。

Centering 集中

冥想形式，使用者包括治療觸診 (Therapeutic Touch)、一些新時代 (New Age) 和神祕宗教的信奉者。他們認為集中讓

信奉者和諧協調人的能量場。參看第五章。

Constructivism 構成主義

後現代的觀念。關於世界的知識，不是發現出來的，而是在觀察者的腦袋中「構成」的。構成主義認為人從來就不能了解客觀而固定的普遍真實。真實反而是社會構念；這個創造出於人的腦袋，沾上了社會背景的色彩。

Critical Legal Studies Movement 批判法律研究運動

後現代處理法律的態度。按這個運動的觀點，法律是無法公平或大公無私的，而是社會上既得權力者（主要是白人、男性、富人）為政治目的而制定的。

Cultural Relativism 文化相對主義

這種理論認為：真理只有在特定的社會或所依存的文化，才是真的。

Deconstruction 解構

後現代解讀文學的金科玉律，就是揭露隱藏在文本中的矛盾觀念，說明作者怎樣因他或她的社會背景而重此輕彼，指出文本的真理假說怎樣跟文本背道而馳。

Dissociation 解離

在心理學和宗教的文獻中，解離指意識的分離；換言之，個人面對真實世界的意識分割開來，結果往往是恍恍惚惚的出神狀態。深度的解離可以是睡覺、催眠、潛意識；輕微的可

以是白日夢、「失魂落魄」（包括服用藥物引起的）。

Duality 二元性

生理的和精神的領域相異而並存，也可指真與假，或者善與惡的終極的分別。

Empiricism 經驗主義

知識的基礎單憑感官經驗。

Enlightenment Era 啓蒙時期

按康德的說法，這段西方歷史時期的座右銘是「勇於知」。啓蒙運動理想化地認為，人可以過用理性節制的生活。人類會進步和漸趨完美，當時的人相信這是可能的；在某些知識分子看來，更是必然的。

Epistemology 認識論

研究人怎樣認識事物，解答以下問題：「我們的知識信得過嗎？」「怎麼知道呢？」

Essentialism 本質主義

相信人性是普遍共通的。後現代主義者不接受本質主義，說人性是文化塑造的，而文化各不相同。

Existentialism 存在主義

設法用自由意志，在無意義的宇宙中找尋意義和個人認同。

Family Systems Therapy 家庭系統治療

心理治療的流派，起初鮑恩（Murray Bowen）在華盛頓喬治敦區（Georgetown）發展出來，現在廣泛運用，特別在康復運動。家庭系統治療衍生自弗洛伊德的理論，但認為精神官能症的來源是家庭，而不是個人。後現代主義抓住了家庭系統治療，因為這種理論宣揚：一個人的文化，一個人的家庭，決定了他的實在。

Hermeneutics 解釋學

文學詮釋的科學，解讀文本的法則。

Hinduism 印度教

公元前第二千年初，源於印度的宗教；是許多泛神宗教的基礎。

Humanism 人文主義

這種哲學把理性的個體看作最高價值，認為個體是終極的價值根源。目的是培養個體的創造力，讓道德發展富於意義和理性；但一般不訴諸超自然力量。

Islam 回教

穆罕默德（Mohammed）創立的一神宗教。這個詞是「順服神」的意思。

Karma 業

命運的安排，緣因個體在前世的所作所為。業的因果報應使無明的個體在輪迴中循環不已，無法解脫。

Koran 可蘭經

回教的經典。這個詞原指「誦讀」或「教誨」。

Marginalize 邊緣化

優勢的文化咄咄逼人，排斥異己，把他們推到社會的邊緣。

Marxism 馬克思主義

根據馬克思（Karl Marx）思想的唯物主義意識形態。馬克思主義者把歷史看作一連串的階級鬥爭，最終導致無產階級社會。後現代主義接納馬克思主義，因為按馬克思主義的觀點，社會中的弱勢群體總受人壓迫，而不同的階級或社群用不同的觀點理解實在。

Materialism 唯物主義

認為物質以外，別無事物存在。這意味世上發生的一切事情，原則上可以從物質方面解釋，而物質的變化不外乎自然律。參看「自然主義」（Naturalism）。

Maya 幻

印度教指物質世界的用語，源於表示「幻覺」的古代詞幹。幻代表人的兩難景況：既身陷物質世界的幻境，又不能認清「我」（atman，個體）和「梵」（Brahman，宇宙全體）其實是一體的。

Metanarrative 後設敘事

根據後現代主義，這種宗教傳統或哲學體系，行文化專制，

宣揚虛構的理想：所有知識可化約為一組普遍通用的真理。

Metaphysical Dualism 形上二元論

實在包括兩個涇渭分明的領域：精神和物質。有神論者，包括基督徒，是形上二元論者。

Modernism 現代主義

啓蒙思想的另一說法。現代主義者的中心思想是：理性是終極的權威，人類能自律，不斷進步。

Monism 一元論

認為任何事物都是同一本質的一部分，這本質是所有事物的本質的統一。精神的一元論是印度教（Hinduism）、佛教（Buddhism）、道家、新紀元意識（New Age Consciousness）等主要流派的基本哲學概念。西方的自然主義認為所有事物都是物質的，在另一種意義上也是一元論。

Monotheism 一神論

相信有神，神獨一無二。神是有位格的，可被人認識的。

Multiculturalism 多元文化主義

教育運動，用意是幫助大家關注不同的文化，相互欣賞。在後現代意識形態中，這個運動教導大家，所有的文化都有權維持原貌，保存各自真實獨特的文化。任何人要改變某文化群體，或加以改革，其實都代表一個群體約束另一個群體，加以支配，滲透。

Muslims 回教徒

信奉回教（Islam）的人，穆罕默德（Mohammed）和可蘭經（Koran）的追隨者。

Mysticism 神祕主義

認為要認識有關實在的終極真理，靠一般經驗或智力都不行，而只能仰賴非理性的直覺。

Naturalism 自然主義

認為所有存在的事物都是物質的、自然的。自然主義者否定超自然力量。參看「唯物主義」（Materialism）。

New Age Mysticism 新紀元神祕主義

形形色色的現代神祕主義，涵蓋玄祕學（occult）、東方和美洲原住民的精神生活。

Nihilism 虛無主義

源自拉丁文：nihil 意指什麼都沒有，所以 nihilism 好比說烏有主義。這種理論說：宇宙既無目的，也無意義；人的生命和活動都是沒有價值或意義，也沒有什麼值得枉過一生的。

Nirvana 涅槃

佛教說的最高境界，個人與宇宙全體融合，不再以個體存在。這個詞衍生自古梵文，原意是「吹滅」，譬如吹熄蠟燭。

Objective Truth 客觀真理

獨立而不局限於人的思想或經驗的。參看「主觀真理」(Subjective Truth)。

Pantheism 泛神論

相信神和宇宙等同，神和自然是同義詞。(希臘文 pan 的意思是「全部」，theo 是「神」。)

Paradigm 典範

模範。在後現代主義中，典範是針對某一社群所用的觀看實在的方式。在某個典範中的思考方法和理論一貫的原則，不能用於別的典範。

Patriarchy 父權制

「父親的管教」。在後現代的用法，父權制常指由男性主導的文化而來的標準或權威。

Political Correctness 政治正確

為了容忍和接納不同的人，重要的是在態度、行爲、言談上要一致看待。

Politicization of Truth 真理政治化

傳講真理，結果被人看作不自覺的企圖，爲的是奪取或維護權力。

Positivism 實證論

這種理論認爲只有正當依據的知識才經得起經驗檢證，才是科學。

Postmodernism 後現代主義

二十世紀後期的思潮，排斥啓蒙理性主義(enlightenment rationalism)、個人主義(individualism)、理想主義(optimism)；並以虛無主義(nihilism)和徹底的主觀爲特色。「肯定」的後現代主義者認爲社會現實能夠用行動主義(activism)改變。

Prana 息

印度教的用語，指人生命的力量或輝暈(aura)。參看第五章。

Quantum Physics 量子物理學

物理學分支，研究原子內亞原子粒子的運動。這個領域有一些發現，吸引了大眾的目光，因爲神祕主義者宣稱這些研究結果證明某些一元論的原則。參看第十一章。

Rationalism 理性主義

理性不只可靠；根據現代主義，更足以讓人認識實在和真理。這種意識形態推崇自律理性過於一切，同時否定其他尋求真理的途徑也可行。

Reader-Centered Interpretation 讀者中心詮釋理論

後現代的觀念認爲詮釋並不依賴文本說了什麼、作者想說什麼，而取決於作者對文本的反應。意義是讀者「構成」或創造出來的。

Reification 物化

把有關真實的語言和真實本身相混淆。後現代主義者指責別人，說他們自以為「具體化」了概念，卻不知他們的觀念和評論都不過是語言的構念。

Reincarnation 輪迴轉世

依據業報，以某種形式再生；靈魂的轉世。

Scientism 惟科學主義

這種世界觀相信科學是惟一獲得知識的途徑。

Self-evident 自明

不言而喻，不證自明的觀念。

Social Constructions 社會構念

這種理論認為人不能客觀地認識實在，因為個體是文化的產物，與實在有關的觀念是文化塑造出來的。社會構念與文化息息相關。

Subjective Truth 主觀真理

只對個體而言為真的真理，相對於不受個體思想、經驗局限的真理。參看「客觀真理」(Objective Truth)。

Syncretism 綜合主義

匯合不同的，特別宗教的觀點；雜揉互相矛盾的信仰為一種宗教。

Syntax 語法

語言聯字成句的文法規則。

Taoism 道家

在中國，通行的生命哲學以「道」為基礎。道是玄妙的原則，是彷彿相反的陰和陽的平衡。

Theism 有神論

相信有一位超越一切、有位格的神。這種宗教世界觀根據的是舊約聖經，包括猶太教 (Judaism)、基督教 (Christianity)、回教 (Islam)。也有人稱為「一神論」(monotheism)。

Therapeutic Touch 治療觸診

治療方法：依據印度教息 (prana) 或生命的力量概念；平衡息的流動，病人就痊癒。參看第五章。

Totalization 普遍支配

這種世界觀或意識形態把所有知識和實在生堆硬湊，宣稱要解釋一切。持論者只看到世上某個角落的一鱗半爪，卻宣稱要闡明一切；後現代思想家否定這種大而無當的概念。

Transcendent 超驗

神有別於宇宙；神的存在不受時空限制。

Transcendental Meditation 超覺冥想

二十世紀，有人試圖把印度哲學和偽科學觀念共治一爐。

Upanishads 《奧義書》

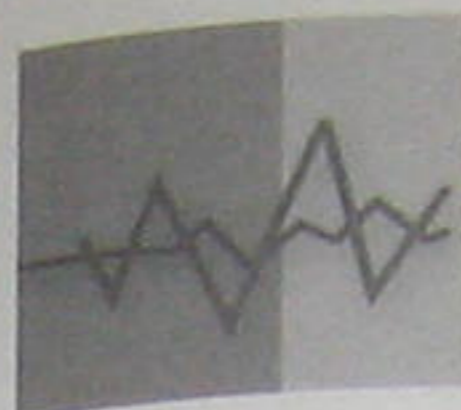
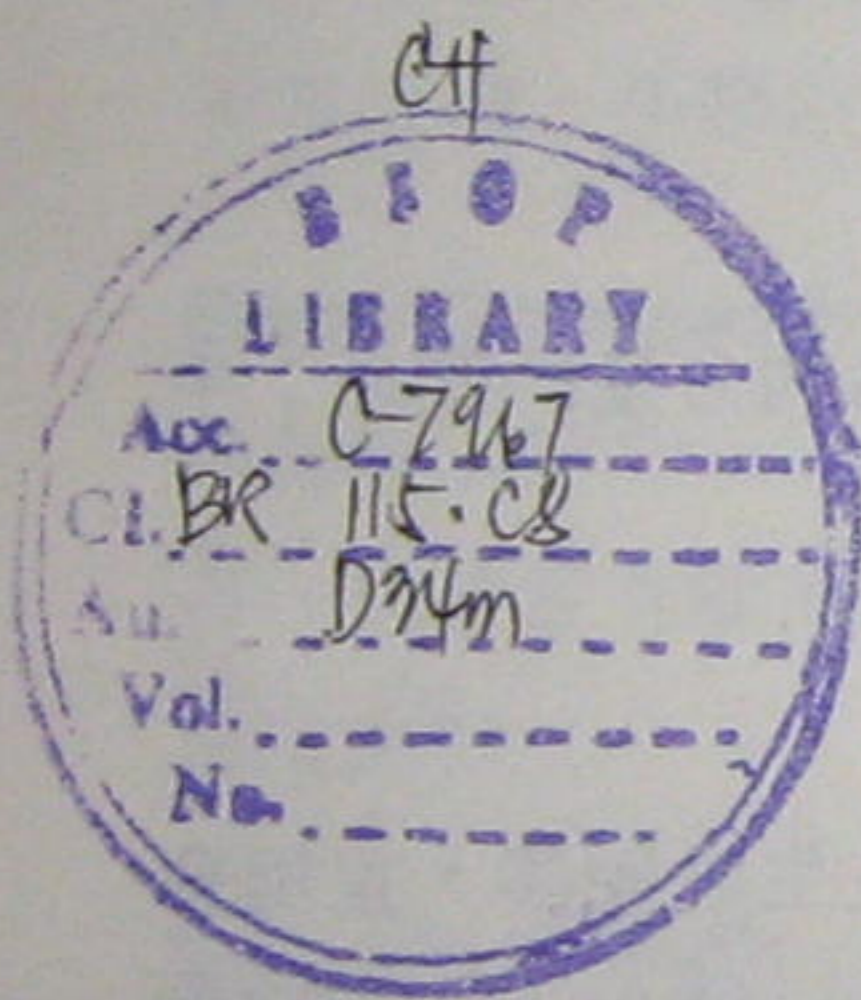
印度教經典，描述泛神論的世界觀。

Worldview 世界觀

人生的哲學，環環相扣的基本信念。

Zeitgeist 時代精神

時代的精神；普遍的思想趨勢或氣氛，形成某個時期的特色的。



校園書房出版社 Contact 新對話

對話，使人航向一個等待被接觸的世界

書名	作者	譯者	建議售價
透視新時代運動	鄧佳恩		
解碼前世今生	傅佩榮、王金石、周學信等		40元
星星知我心——揭開星相學之謎	巴克禮	曾宗國	40元
我為甚麼不願成為基督徒？	范學德		40元
遊子吟——永恆在召喚	里程		210元
信仰對話錄	遠志明		260元
新紀元的迷思——耶穌是誰？	格魯特斯	郭秀娟等	270元
是誰輸了這場官司？——還原進化論的真相	詹勝力	陳政、邱漢傑	225元
山腰上的火炬——魯益師思想導讀	龐自堅		170元
世界觀的交鋒	陳慶真		250元
裝神？弄鬼？——探索不可知的靈異現象	席思彤	林秀娟	250元
進化論的聖像——課本教的錯在哪裡？	威爾斯	錢銀、唐理明	280元

訂購辦法：

●校園網路書房

網址：<http://shop.campus.org.tw>

●信用卡或郵遞訂購

可直接利用傳真：(02)2218-2400

或者直接郵寄：231台北縣新店市復興路51-5號2樓

如已傳真，請勿再投郵，以免重複訂購

●郵政劃撥訂購

劃撥帳號：01105351

戶名：校園書房出版社

●書目價格為台幣建議售價，但會依當時物價調整，敬請到校園網路書房或致電本社查詢。

●一律掛號郵寄訂書。郵購金額滿1500元免郵費，500元[含]以上郵費80元，500元以下郵費55元；國外郵購金額1000元以上，郵費以金額20%計；1000元[含]以下，郵費以金額25%計；400元[含]以下，郵費一律100元。

●如果您有任何疑問，請洽詢本社服務電話

(02)2218-0166或E-mail：sales@campus.org.tw

服務時間：週一至週五9:00am~5:30pm

CH
BR
115.C8
D34m



C-79

LIBRARY

BIBLICAL SEMINARY OF THE PHILIPPINES
77-B KARUHATAN ROAD
VALENZUELA CITY
TEL. NO. 2926795

Protect book from damage
請愛惜/保護書籍

Do not write/mark on the book
請勿在書上塗寫

Remember to return book promptly
請按時歸還書籍

If found please return to above address
撿到遺失書籍請送回以上地址

Dennis
McCallum
麥卡倫

俄亥俄州首府哥倫布
Xenos 基督徒團契的資深
牧師，也是Crossroads
Project 的成員。此專案計
劃常舉辦一些研討會，針
對全國大學校園內所面臨
的後現代文化挑戰。本書
作者群也都是屬於這個服
事團隊。

讀者若要求更進一步的了解，
可透過下列方式：

電話
1-800-698-7884

網站
<http://www.crossrds.org>

E-mail
crossroads@office.xenos.org

後現代主義

領一時風騷，聲稱所謂理智、理性，都是文化
偏見的產物，而真理——尤其是關於神的真理
——絕不存在於一個棄絕真理的世界認為：

- 所有世界觀都同樣有理。
- 真理因人而異，是人的觀點或道德抉擇。
- 真諦等同於謊言。
- 真實自在觀者自內心。

教會並非在面對達爾文演化論的挑戰時，才顯
得措手不及，今天，是否我們也正在目睹真理
之死？

對基督徒而言，後現代主義是這世代最具危險
性的思潮運動之一，許多福音派基督徒都成為
它手下獵物。大部份揭露其危機的著作都太哲
學性了，不易了解。《解毒後現代》在可讀性
和透視的深度上，是上選之作。

格蘭·奧斯邦

——美國三一神學院新約教授

封面設計 / 小雨

ISBN 957-587-787-X

NT\$300



9 789575 877873

00300

校園書房出版社

A1054

解毒 後現代

The Death of Truth

回應

- 多元文化主義
- 拒絕真理的世代
- 後現代的紛擾

BSOP LIBRARY



00034023

麥卡倫 等著

南南南 譯

CH
BR
15 CB
D34m

解毒後現代

麥卡倫等著
南南南譯

出版兼
發行者

校園書房出版社
台北市羅斯福路四段 22 號
台北市郵政 13 支 144 號信箱
電話：(02)23653665
(02)23644001
傳真：(02)23680303
網址：http://www.campus.org.tw
郵政劃撥第 01105351 號

發行人
本社登記證
字號
承印者

饒孝楨
行政院新聞局局版臺業字
第 1061 號
盈昌印刷有限公司

中華民國 92 年 (2003 年) 7 月初版

· 有版權 ·

國家圖書館出版品預行編目資料

解毒後現代 / 麥卡倫 (Dennis McCallum) 等著 ;
南南南譯. — 初版. — 臺北市 : 校園書房, 民 92
面 : 公分

譯自 : The death of truth

• ISBN 957-587-787-X (平裝)

1. 基督教 專題研究 2. 後現代主義

240.16

92007909

The Death of Truth

General editor : Dennis McCallum

Copyright © 1996

Xenos Christian Fellowship, Inc.

Originally published by Bethany House Publishers

Chinese edition published by permission

© 2003 by Campus Evangelical Fellowship

P.O. Box 13-144, Taipei 106, Taiwan, R.O.C.

All rights reserved

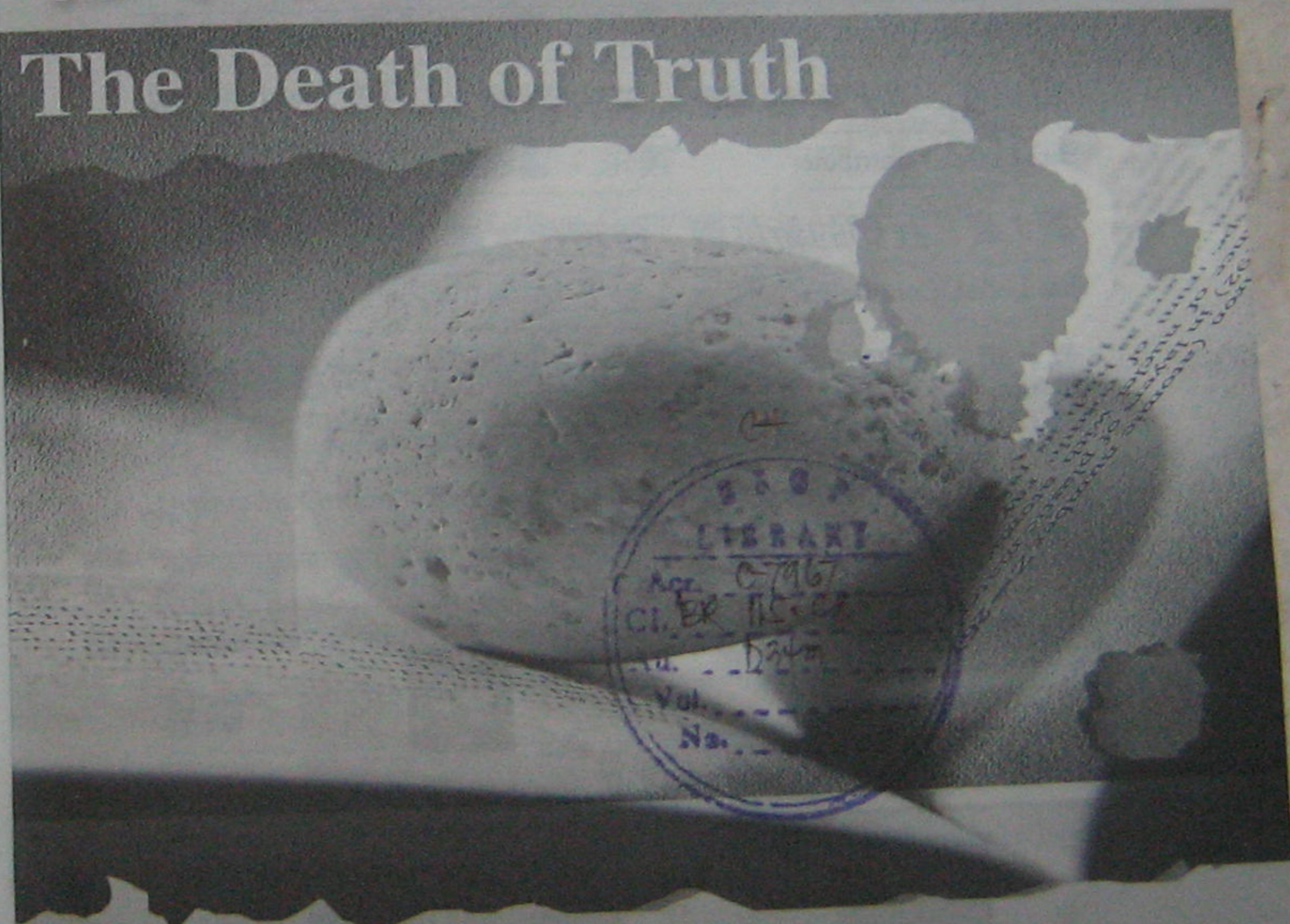
First edition: July, 2003

ISBN 957-587-787-X

Contac

解毒 後現代

The Death of Truth



■ 麥卡倫 等著 ■

■ 南南南 譯 ■

BIBLICAL SEMINARY OF THE PHILIPPINES LIBRARY
77-B KARUHATAN ROAD, VALENZUELA CITY

目錄

序言	6
第1章 我們準備好了嗎	9
Dennis McCallum, Contributor	
第2章 我們的舊挑戰：現代主義	19
Jim Leffel, Contributor	
第3章 我們的新挑戰：後現代主義	33
Jim Leffel, Contributor	
第4章 後現代主義和「進步的迷思」：兩種景象	49
Jim Leffel, Contributor	
第5章 後現代的影響：健康護理	65
Dónal P. O'Mathúna, Contributor	
第6章 後現代的影響：文學	93
Jim Leffel, Contributor	
第7章 後現代的影響：教育	105
Gary DeLashmutt and Roger Braund, Contributors	

第8章 後現代的方法：歷史	141
Tom Dixon, Contributor	
第9章 三心二意：後現代對心理治療的影響	161
Jim Fidelibus, Ph.D., Contributor	
第10章 後現代的影響：法律	185
Gary Saalman, Jr., Contributor	
第11章 後現代的影響：科學	205
Lee Campbell, Ph.D., Contributor	
第12章 後現代的影響：宗教	229
Jim Leffel, and Dennis McCallum, Contributors	
第13章 後現代的宗教演變：五個案例	249
Jim Leffel, and Dennis McCallum, Contributors	
第14章 福音的使命	273
Dennis McCallum, Contributors	
第15章 實用的溝通點子	305
Dennis McCallum, Contributors	
註釋	327
附錄 後現代分析架構	368
詞語解釋	370

序言

雖然撰稿人是來自不同領域的學者、傳道人或研究人員，這本書卻不是學術著作。《解毒後現代》是按一般人的程度，給從來沒有學過後現代主義的人，介紹這個思潮及其對當今社會的影響。我們設法讓這個學術圈所關注的思想流派，大眾也能提高警覺，加以討論。因為我們的目的，是幫助大多數人把握後現代轉變的大勢，討論中漏掉某些特點，明顯地不夠深入，甚至完全不提某些科目、用語和作者；這些地方，學界的讀者可能不太滿意。我們硬著心腸，刪掉了太專業或艱深而不必要的概念和用語，並把相關的概念組織了起來，設法讓感受後現代主義的切身影響最深的人，也讀得懂。當我為了一般讀者而大肆修改學界同事的文章時，不時讓他們深感困擾，而他們寬容的態度，叫人讚賞。

這裏省略了的一些主題，各附短文，都可以在全球網路我們的網站 <http://www.crossrds.org>，隨時瀏覽和下載。你也可以打電話 1-800-698-7884，拿免費的文章目錄和其他材料。

我們認為，大眾在某種程度上也應該了解，這個勢不可擋的轉變正在學術和專業圈中蔓延，影響我們的日常生活。希望學界的讀者會贊同我們，說得白一點，也會寬大地體諒我們。

我們期望，即使學者也會覺得這是實用的後現代主義入門書，並激發讀者的興趣，更深入地閱讀，然後可以更深廣

地認識這個主題。我們希望不久就可以獻上學術的著作，其中會配合深入的研究，把本書各章詳加擴充，細加闡明。

首先謝謝你的包涵和支持。

麥卡倫

第1章

我們準備好了嗎？

——八五九年，達爾文（Charles Darwin）發表《物種起源》（*Origin of the Species*），不到幾個月，一場思想革命就掌控了科學界。雖然當時的基督徒沒有察覺事情重大，現在，沒有人懷疑這場革命的影響是無遠弗屆的。達爾文死後那幾十年，自然界裡沒有神的存在，成為知識分子幾乎共通的新觀念；重塑著每一個學術領域，以至教育、政府、教會。如今，二十世紀將盡，連流行文化也接受了達爾文的自然主義演化論（*naturalistic evolution*），視為不爭的事實。

過去，教會沒有準備好應付達爾文。

在達爾文寫作時，甚至其後數十年，基督徒的領袖仍認為天地創造於公元前四〇〇四年，正如劇作《繼承清風》

(*Inherit the Wind*) 所表明的；因此，為這個立場辯護是很重要的。不過，他們的論點不但落入教條主義，理據薄弱，而且還有更糟的。早期基督教護教士 (apologists) 不了解何謂天擇，遑論人為什麼相信天擇了。基督徒面對一種自己還摸不透的學說，辯護也就沒有說服力。我們回顧那些率先反對自然主義演化論的論調，只能尷尬地苦笑。

今天，大部分基督徒都可以坦然面對演化論者，但要在這個議題上改變別人的想法，能力卻太小。為什麼呢？因為當初拖了很久，等不到紮實有力的基督徒的聲音，來跟達爾文的理論抗衡。達爾文把神和創造物、自然界遠隔開來；結果，連隱約相信神存在的人，也覺得神和日常生活不相干。我們只能想像，假如現代基督教嚴密有力的論點，在達爾文當時就準備好的話，會不會別有局面。

可惜，面對十九世紀後期的思想挑戰，基督徒的領袖沒有準備好，結果令人洩氣。

新的革命

今天，二十世紀的後期，我們捲入另一場革命中；其影響遍及思想、文化各方面，達爾文主義 (Darwinism) 也相形見绌；這就是後現代主義 (postmodernism)。跟達爾文主義不同，後現代主義不是成套清晰的學說或真理假說 (truth claims)；而是一種心境、意態，以不信任理性為特色的世界觀；不必說，聖經昭示，基督徒相信的知識，後現代主義者

是看不起的。這也是一種方法論，嶄新的觀念分析方法。就衍生的觀念和主張來看，後現代主義也是一場運動，活生生地掠奪真理，在不同程度波及文學、歷史、政治、教育、法律、社會學、語言學，以至所有學科，包括科學。這也導致文化上的脫胎換骨，影響擴及教育、電影和其他媒體，以致各方面的日常生活都在轉變。

一百五十年前，達爾文主義是不容易明白的；同樣，今天的後現代主義及其影響也不好把握。不過，當你讀這本書時，你會漸漸明白那些「誰」「為什麼」「什麼」（和「那又怎樣」）的問題。

後現代革命還在持續。

我們身為基督徒，還有機會扭轉結局——只要別等太久。

現代主義的挑戰

過去，世俗思想的共識一直都是現代主義 (modernism)。現代主義者 (modernists) 把世界 (包括人) 看成一部巨大的機器。他們信賴的是：理性，即人類了解世界的能力；經驗主義 (empiricism)，即相信人可憑藉感官得到知識；把理性和經驗主義應用在科學和技術中。毫無疑問，這種現代世界觀對當代文化仍會大有影響。例如：動物智能、人工智能、行為的基因基礎等的新發展，既可驚又有力地挑戰神的話語。慎思的基督徒面對上述發展，要一一回應。

現代主義仍不斷痛擊有神論 (theism)，即相信有一位超越一切、有位格的神。在學院和大學任教的學者，是塑造思想的人，他們的見解早晚會影響社會上其他的人。然而，很明顯的，這些學者已陸陸續續在揚棄現代主義，擁抱後現代主義。後現代思想的通俗化形式正滲透到主流文化中，其速度之快，是達爾文時代難以想像的。假如不能勉力對付後現代主義，把握後現代主義的溝通方式，我們就別指望力挽這個意識形態的狂瀾。

後現代主義的挑戰： 這是我們所知的真理的死亡

跟達爾文的理論一樣，後現代主義源出知識分子和學術圈。因此，大多數基督徒搞不清楚狀況；尤其那奇特以至有點出軌的後現代式分析，把基督徒領袖和思想家都搞糊塗了。後現代主義遠非精神錯亂，卻展示了一個危險但具說服力的境況：客觀真理，不論人相信與否，仍然是真的；但後現代的觀點卻直接而徹底地毀掉了認識真理的可能性。

後現代主義應用在日常生活，就是我們所知的真理的死亡。

再一次，面對基督教世界觀的大挑戰，基督徒沒有準備好。因為後現代主義的概念很難用日常詞彙表達，而後現代的術語又是多數人難以理解的。近來相關的著作，不論作者是否基督徒，都是學者寫給學者看的，對一般人幫助不大。

如果後現代主義只是學者要解的結，就不成問題；然而，後現代的標誌已到處可見。以下的例子到底是好是壞，我們暫且不予置評，留待下文再作分曉。但令人驚訝的是，這些例子在後現代理論中具有共同的基礎。

- ◆ 學校和商業機構推行「政治正確」(political correctness) 運動，企圖控制學生和雇員的言論。
- ◆ 有一種日趨牢固的見解在全國蔓延：法院對少數民族或升斗市民的判決永不公正；因為法院為優勢文化而設，服務的是富裕的男性白人。
- ◆ 按照標籤理論 (labeling theory)，童年給人貼上的標籤，會跟著一輩子。因此，學校和家庭教育的專家不願意給孩子懲罰、評論、測驗、分等級、分組別。
- ◆ 過度的容忍，讓越來越多人認同這種看法：所有觀點都值得同樣的尊重，我們不應該批評不同的文化，或質疑別人的道德抉擇。
- ◆ 學校越來越不注重學生文學、歷史、價值觀、西方哲學的修養，而越來越強調多元文化教育，讓學生決定自己的文化標準。譬如：把非標準語或流行俗語，當作合自己規矩的語言。
- ◆ 新興的種族隔離，例如為非洲裔學生而設的學校。
- ◆ 另一個傳播日廣的看法是：所有傷害都是故意的，所有意外事件在法律上都可興訟。按激進的受害者研究 (victimology)，種種的受害者，都是被優勢族群排斥、壓迫的，他們唯一的希望就是從加害者手上奪過

- ◆ 權力。
- ◆ 歷史連過去的重大事件也故意省略，以遂行受壓迫的特殊利益團體的圖謀。例如：女性主義者（feminist）、男同性戀（gay）和女同性戀（lesbian）的歷史。
- ◆ 向基督教的宣道發動新攻勢，說傳教士都是毫不留情的「文化毀滅者」。
- ◆ 「男」和「女」是社會創造的類別，無非爲了男人要奴役女人。其實人類的性別不止兩種，最少有五種：異性戀女性、同性戀女性、異性戀男性、同性戀男性、雙性戀。這些植根於基因的自我認同，得到教育制度的認可、法律的保障。
- ◆ 敵視科學。例如：史密森學會（Smithsonian Institution）轄下的美國歷史博物館（Museum of American History）得到一筆贊助，舉辦一個美國科學展覽。贊助人預期看到的，是紀念上一世紀科學成就的陳列。結果，展出的卻是「一系列可怕的環境破壞、大規模毀滅性武器、社會的不公平現象等相關資料。展出的包括農藥殘留、空氣汙染、酸雨、臭氧層破洞、放射性廢料、食物添加劑和核彈等相關資料物品；卻沒有提及美國人的預期壽命是上一世紀（展覽涵蓋的年代）的一倍。」¹

這個清單還可以列下去。重點是：雖然我們還不明白上述事例間的關係，這些例子已清楚地顯示，我們的文化令人憂慮地邁向後現代。近年來，基督徒都在關注相對主義（rela-

tivism）和新紀元宗教（New Age religions），這些不過是後現代的冰山一角而已。

我們的目標

在本書中，我們設法指出後現代主義在哪裏衝擊文化。我們偶爾會提及一些你不太熟悉的思想家，沒關係，只管讀下去。讀這本書，在後現代主義的迷宮中找出路，不是你做過的最簡單的事；但我們希望這會是你收穫最多的事之一。花時間消化這些材料，了解這個強有力的運動；這些寶貴的知識在未來會用得著的。家長尤其不能錯過這裏的材料。讀者有興趣進一步了解，可以參考我們放在註裏的細節。

我們首先會探討一些定義，比較褪色的現代主義和新興的後現代主義不同的世界觀。²

然後，我們看後現代思想家怎樣分析當代生活和思想，加以詮釋。同樣，你感到困惑的話，只管讀下去。跟一百五十年前達爾文的觀念一樣，後現代主義是不好懂的。然而，生活的重要領域都受後現代主義影響；當你明白這一點時，那些定義就會活起來了。你很快就能點出身邊的後現代思想：電視、電影、子女的課室、歌詞、新聞，到處都有。本書集合了一群研究人員和專家，他們會用淺白易懂的話，解釋後現代主義怎樣應用在日常事務，例如：

- ◆ 你下回看醫生，可能會自投超自然療法的羅網。後現代的辭令已讓另類醫藥（alternative medicine）輕鬆混

入醫護學校，於是迷信和驗證過的科學原則一樣可信，列入課程。

- ◆ 你的子女很有機會入讀以學生為中心的學校。那裏沒有老師傳道授業，只有後現代教育法，讓學生自創他們的知識。
- ◆ 你會發覺，人不再相信白紙黑字的字面意義，包括聖經。這是拜時下的文藝詮釋風尚之賜：後現代解構法（deconstruction）。
- ◆ 所有學生都得上一堂艱難的課：歷史課成為激進的政治和社會騷動的舞台。歷史不再是探討「過去發生了什麼」，而是給從前受人排斥，噤若寒蟬的一群人（例如男或女同性戀者）機會，叫大家終於聽到他們的聲音。後現代的歷史分析就是做得到。
- ◆ 真實存在於思考者的腦袋。這是後現代心理學最重要的假設，在書店中、在電視上、在鄰居的意見中，向我們大聲疾呼。
- ◆ 法院的裁決似乎越來越荒唐。為什麼呢？後現代的法學家或律師解釋美國憲法，重點是對他們有什麼意義，而不是擬定者的原意。比起政府和法律的實際變化、可能變化，過去二十幾年的「自由黨對保守黨」之爭就顯得無關緊要了。
- ◆ 為什麼美國學生的科學水準趕不上其他先進國家？原因之一是，後現代主義者指責科學是西方帝國主義（imperialism）的先鋒。有一位後現代「女性主義的

科學史家」說，男性主導的科學摧殘了大自然，就好像男暴徒蹂躪無助的婦人。《華爾街日報》（Wall Street Journal）在頭版引述她的話：「男人一定用質問、暴露、攻擊、威逼等負面的方式，來對待大自然，揭露大自然的祕密。」³

- ◆ 鄰居認為你的信念是「對你而言正確」。現代主義視宗教為迷信；不同的是，只要宗教不宣稱是普遍真理（universal truth）或權威，後現代主義者都樂於接受。宗教是後現代革命的重心。在這個魚目混珠、是非難辨的世界，基督徒怎樣實踐信仰，與他人分享呢？
- ◆ 你甚至會發現自己已受過後現代觀念的洗禮！

見識過後現代主義怎樣影響生活的各個方面，我們再來撿拾後現代思想中的好東西。在末後幾章，我們會建議，基督徒能怎樣回應這個既迷人又危險的世界觀。

撮要

- ◆ 二十世紀後期的社會，正面對一場危機四伏的思想革命，種種不祥之兆可以包括在「後現代主義」的大標題下。
- ◆ 儘管後現代主義的影響已遍及我們生活的每一方面，大部分基督徒仍舊不知道後現代是什麼，也不知所措。

第 2 章

我們的舊挑戰：現代主義

近日怪事頻頻發生，有些實在匪夷所思，人好像失去了理智。請看這些例子：

- ◆ 有一所具規模的州立大學，召開了一個由相關學界人士組成的評審會議，要核定某教授是否通過學術上的認可；因為她一直訓練醫護人員，用手穿過病人身體四周息（prana）的能量場來治病。委員會裁定該教授的理論是沒有依據的，要求禁止繼續教導這種基於新紀元精神的醫療技術。同時，該教授搜集支持療法的資料，並反駁委員會為捍衛男性主導的醫藥界，壓制女性主導的護理界。校方認可該教授，允許她繼續授課。¹

- ◆ 美國法律界，那些領一時風騷的思想家，包括一位最近獲提名出掌美國民權委員會（U. S. Civil Rights Commission）的，質疑多數裁定原則，不惜冒險對抗這些他們口中的「多數者利益」（majoritarian interests）。
- ◆ 在許多校區，新的以結果為準則的教育課程，所謂「結果」不只是閱讀、寫作、算術的能力，多樣性的訓練也同樣注重。

現代主義和後現代主義

所有這些例子，以及許多類似的事例，直接受到看待真實（reality）的新觀點的影響。幾十年來，基督徒和其他有神論者（他們相信有一位超越一切、有位格的神）不斷對抗反宗教的意識形態，就是現代主義或某些人所稱的屬世人文主義（secular humanism）。現代主義否定有神或超自然力量，今天大部分基督徒護教士自然把現代主義當作標靶；但是，有一種新的世界觀，正來勢洶洶，威脅要把現代主義和有神論一併推翻，這就是後現代主義。後現代主義就是現代主義之後，意思是超越現代主義。後現代主義者相信自己已看穿現代主義。²

現在，我們從一個極簡要的描述下手了解後現代主義，然後下文會再詳細說明：

後現代主義者認為真理不是人發現的，而是創

造出來的。理智、理性、對科學的信心等事物，都是文化偏見。他們聲稱那些信任理性的人，以及像科學、西方教育、政府組織等基於理性的產物，都不自覺地體現了歐洲文化的條件作用（conditioning）。這種條件作用的目的是維護社會精英手中的權力。

因為後現代主義這些論調是因應現代主義而來的，我們不先抓住現代主義的要領，就不能領會後現代主義。所以，這一章，我們會先探討現代主義者的四個關鍵概念，來跟下兩章四個後現代的因應概念相對照。請看下表，我們把探討的方向列出來。為方便比較，我們把聖經有神論的觀點也放進去。有些定義現在或許不太清楚，不過下文會再細說的：

主題	現代主義	後現代主義	有神論
人的性質	人純粹是物質組成的機器，生活在純粹的物理世界。感官經驗以外，別無事物存在。	人是社會這部大機器的齒輪。我們主要是社會動物。	萬物中，惟有人是按神的形象創造的；所以人兼屬精神和物質。
自由意志（自律）（autonomy）	人有自由選擇要走的路，也能自律自主。	人是所屬文化的產物，只不過想像自己自律罷了。	人因道德墮落，自由意志已大為減弱；然而人仍需為使用這尚餘的自由意志負責。人是神造的，要倚靠神；企圖自律是罪過。

理性觀	人應該是理性主義的理想主義者 (rationalistic optimists)，只憑感官和理性的依據。	現代主義者所謂不受偏見左右的客觀理性，是沒有的；客觀理性虛屬虛構。	要了解真實 (reality)，理性是需要的，但還不夠。理性能發現真實的真理，但得加上神的信仰和啓示。
進步觀	運用科學和理性，人類在進步。	「進步」是現代主義者用來衡量歐洲文化支配其他文化的代名詞。	人不是在步向光明的未來。當然，某些改進可以撫慰痛苦而漫長的人生，還是好的。

請順序看左欄的每一格。

現代主義的關鍵概念#1: 人是生物機器

主題	現代主義	後現代主義
人的性質	人純粹是物質組成的機器，生活在純粹的物理世界。感官經驗以外，別無事物存在。	人是社會這部大機器的齒輪。我們主要是社會動物。
自由意志 (自律)	人有自由選擇要走的路，也能自律自主。	人是所屬文化的產物，只不過想像自己自律罷了。
理性觀	人應該是理性主義的理想主義者，只憑感官和理性的依據。	現代主義者所謂不受偏見左右的客觀理性，是沒有的；客觀理性虛屬虛構。
進步觀	運用科學和理性，人類在進步。	「進步」是現代主義者用來衡量歐洲文化支配其他文化的代名詞。

現代主義可以追溯到歐洲歷史上的啓蒙運動，我們大多數人是在這個思想流派的衝擊下長大的。在十八世紀初以前，

科學有長足的進步，最矚目的是伽利略 (Galileo) 和牛頓 (Newton) 的發現；這促使了知識分子放棄中古的自然觀。當科學觀察的結果跟教會宣示的完全矛盾，人撇棄了教會的教條。例如：他們不再相信地球是宇宙的中心；月球以外的天體是完美的球體，繞著地球在軌道上運行。³ 人明白過來，變現代了。

這些新興的現代主義者受牛頓力學定律的啓發，把自然界看成一部大機器，只有放進自然定律的規格中才能明白萬物運作的方式。人開始從理性的角度，採用越來越標準的方法來研究自然。早期思想家認為自然界的秩序出於神的恩賜；現代科學家另找理由，終於發現了自然法則，用來解釋自然秩序的運作。所以，新舊兩種對實在的解釋暗自對抗，這是可以想見的。

雖然許多早期的科學家是基督徒，但最後，越來越多人把神看作用不著的學說。他們承認，神從前也許叫宇宙開始運行，可是現在似乎只有自然定律支配萬物。這種想法叫自然神論 (deism)，持論者認為神把萬物發動起來，就不見了，讓萬物自行運轉。從中古時期的有神論世界觀到今天的無神論的 (atheistic) 現代主義，自然神論是一塊踏腳石。

然後，在一八五九年，達爾文發表《物種起源》。與他同代的孟德爾 (Johann Gregor Mendel) 在遺傳學上有重大發現。他們的研究合起來就是今天所謂演化論，開啓了自然主義科學的新年代。

對許多人來說，達爾文的天擇論 (theory of natural selec-

tion) 提供了決定性的程序，孟德爾的遺傳學提供了機制；於是所有生物不用神的幫助，能夠滋生繁衍，適應環境，不斷發展。最近，牛津著名的動物學家理查·道金斯 (Richard Dawkins) 就抓住了這種情緒，他說：「雖然無神論在邏輯上可能在達爾文之前提出，但達爾文使無神論以知識來作後盾。」⁴

現代主義者既然把自然界看作一部與神無關的機器，也就直接挑戰基督徒對人的性質的看法。例如：現代主義演化論者已把人類行為的研究變成不折不扣的生物科學。因為現代主義者認為人不過是自然這部大機器的一部分，就得到危險的結論。從前人心中的道德抉擇，現在他們歸咎遺傳基因或環境的條件作用。現代主義科學家信心滿滿，聲稱遺傳學可以解釋利他行為 (altruism)、吸毒、同性戀、不忠和暴力。⁵

當人相信純生物學因素可以解釋人的行為，人和非人的分野就變窄了。同樣，從前認為人獨有的性質，現在很多人認為在動物世界也很平常。人類學家和實驗心理學家現在主張動物會使用語言表情達意。⁶ 根據這些研究人員的說法，人也許腦容量和其他動物不同，但基本上毋寧是一樣的。

最後可以人工智能為例，說明現代主義影響我們對人的性質的看法。《銀河飛龍》 (Star Trek: The Next Generation) 中人樣的電腦「百科」 (Data) 曾給無數觀眾歡笑。可是，許多人當作虛構科幻的故事，現代主義者卻當真的。他們聲稱，如果人基本上是一部機器，那麼，要做一部能人所能的機器應該是可行的。正如卡爾·沙根 (Carl Sagan) 所說：「每個人都是一台電腦，這台電腦結構恢宏、驚人地精密，

還可自由活動。」⁷

問題在於現代主義對基督教並不友善。別的不說，人有什麼意義呢？現代主義直接反對聖經對這個問題的看法。今天，「社會生物學」 (sociobiology) 否定人是自由和獨特的。現代主義者容不下人類尊嚴，因為他們認為：人基本上和其他物種或有機體沒有分別。他們也容不下自由意志，因為他們主張：人的行為可以由化學反應解釋，而化學作用是依循客觀的自然律。現代主義者認為人的一切取決於生物和環境因素，所以，他們心中的人只能是會起化學反應，有刺激就有回應的機器。

現代主義的關鍵概念#2: 人是自律的

主題	現代主義	後現代主義
人的性質	人純粹是物質組成的機器，生活在純粹的物理世界。感官經驗以外，別無事物存在。	人是社會這部大機器的齒輪。我們主要是社會動物。
自由意志 (自律)	人有自由選擇要走的路，也能自律自主。	人是所屬文化的產物，只不過想像自己自律罷了。
理性觀	人應該是理性主義的理想主義者，只憑感官和理性的依據。	現代主義者所謂不受偏見左右的客觀理性，是沒有的；客觀理性虛屬虛構。
進步觀	運用科學和理性，人類在進步。	「進步」是現代主義者用來衡量歐洲文化支配其他文化的代名詞。

總之，

- ◆ 現代主義推翻了中古的世界觀。
- ◆ 他們把自然和人看作純屬物質的機器。
- ◆ 他們相信科學研究可以解答一切。

在啓蒙運動早期，現代主義者排斥中古的社會等級制度，包括獨裁的教會組織、君權神授說 (divine right of kings)，轉而主張自然中人人平等。這也反映在政治理論中。他們認為人基本上是自由的或自律的，換言之，人是獨立的、自給自足的，能克己自制，能自我約束。他們主張，自律的人要有社會秩序來保障他獨立自主的「自然權利」(natural rights)。爲了互助的好處，人自然聚集在一起，這是很合理的；所以，爲了維護人不容剝奪的權利，惟一的辦法就是有「權利出於人民，屬於人民，爲民服務」的政府。⁸現代主義這種對人的性質的看法，直接促成美國社會的觀點，就是非常強調個人主義。⁹

現代主義者想像新社會秩序背後的動力，是資本主義 (capitalism) 那隻「看不見的手」。道德哲學家，史密斯 (Adam Smith) 說，資本主義給了民主社會道德的架構。他指出，市場競爭吸引理性的自利者，而成功的市場運作，可以充分發揮人的創造力和個人自由。他宣稱這些資本主義市場的動力，是社會中非常真實的力量，正如自然中的物理定律。

西方資本主義民主所創造的財富和自由，是史上無匹的。然而，民主的資本主義也帶來了不好的社會狀況，是啓蒙時期的支持者從未料到的；而後現代主義正是從這些地方

反對資本主義。正如我們在第四章會討論的，許多後現代主義者投身意識形態的戰爭，反對民主／資本主義的國家。

總之，

- ◆ 現代主義者認為人有自由做決定，選擇不同的行動方針。
- ◆ 早期中古的觀點，人需要教會和國王管教。現代主義者反對這種看法。
- ◆ 他們相信，在民主制度下，自由競爭市場的力量會造就健康的社會。

現代主義的關鍵概念#3: 人能以不假外求的理性尋求真理

主題	現代主義	後現代主義
人的性質	人純粹是物質組成的機器，生活在純粹的物理世界。感官經驗以外，別無事物存在。	人是社會這部大機器的齒輪。我們主要是社會動物。
自由意志 (自律)	人有自由選擇要走的路，也能自律自主。	人是所屬文化的產物，只不過想像自己自律罷了。
理性觀	人應該是理性主義的理想主義者，只憑感官和理性的依據。	現代主義者所謂不受偏見左右的客觀理性，是沒有的；客觀理性虛屬虛構。
進步觀	運用科學和理性，人類在進步。	「進步」是現代主義者用來衡量歐洲文化支配其他文化的代名詞。

安瑟倫 (Anselm) 的格言：「我信，故我可明白。」點出了中古時期的思想傾向。他努力要把理性的根扎在基督教信仰的土壤。笛卡兒 (Descartes) 說：「我思，故我在。」這卻是現代時期的讚美詩。笛卡兒和那些現代主義者認為，光靠人的理性就可以找到真理。

現代主義者也相信人是自由的，可以理性、公正地思考。根據他們的說法，人的頭腦可以感受實在，加以研究，獲得客觀的真理。換言之，他們相信人能夠如實地了解實在，比較不受偏見、曲解和先入為主的信念干擾。我們的結論能夠反映身外的實在，而不只是腦袋中的空想。¹⁰

現代主義世界觀的預設是自然主義 (naturalism)。按自然主義，所有現象都能夠用自然的原因和定律解釋。自然主義跟無神論和自然神論兼容；因為後兩種世界觀都認為，這世界中感官所接觸的事物，都沒有屬靈的因素。這個假設影響的不只是他們對人的性質的看法，也包括對人的知識的理解。

現代主義者主張，既然人純屬生理的生物，知識只能依據物質的感官經驗。這種知識論叫經驗主義 (empiricism)，宣稱「腦袋中的東西，無不先在感官。」我們怎樣認識事物呢？我們用看的、聽的、摸的、聞的、嚐的；簡單地說，「眼見為憑」。

經驗主義限制了我們所能知道的。如果知識只能根據感官感受，那麼，在經驗主義者所謂「可能的感官經驗」以外，我們什麼都不能知道。他們主張，因為科學是感官資料的客

觀研究，所以科學是真理的最後仲裁者。不過，這是有問題的。當現代主義者把知識限制在感官所能經驗的範圍，含義是很明顯的：他們順理成章地排除認識屬靈事物和道德真理的可能性。¹¹ 經驗主義者相信，屬靈或道德的信念出自非理性的信仰或個人偏好，而非源於理性。有人聲稱認識神或分辨事物的好壞，其實是在自然和人類知識範圍外立論的。

正如許多人指出的，經驗主義的知識論本身也依賴某種信念。經驗主義依據的是哲學家所謂「真理的符合理論」 (correspondence theory of truth)。符合理論認為，如果人的概念跟外在真實符合，人的概念就是真的。換言之，腦中的形象跟身外的實物符合，我們就得到知識。

經驗主義者樂觀地假設，我們感官產生的印象能夠如實地反映真實。科學和技術的重大進步，更加強了現代主義者對理性的信心。而科學的效用，證明真實跟腦袋中真實的觀念是密切相關的。不過，正如我們在下文會看到，後現代主義是質疑科學的效用和知識的符合理論的。

啓蒙運動的思想家天真地相信，以理性的力量、科學訓練的新途徑，將把人類帶到一個沒有迷信、暴力、貧窮的新世界。而現代主義的思想家是應這種想法而興的：正如自然界在演化的過程中進步，人類社會也會茁壯成長，步向光明。

孔多塞 (Marquis De Condorcet) 在他那本頗有影響的著作《人類理性進步的歷史概觀》 (Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind) 中有一段話，值得我們斟酌：

現代主義的關鍵概念#4: 人類在進步

主題	現代主義	後現代主義
人的性質	人純粹是物質組成的機器，生活在純粹的物理世界。感官經驗以外，別無事物存在。	人是社會這部大機器的齒輪。我們主要是社會動物。
自由意志 (自律)	人有自由選擇要走的路，也能自律自主。	人是所屬文化的產物，只不過想像自己自律罷了。
理性觀	人應該是理性主義的理想主義者，只憑感官和理性的依據。	現代主義者所謂不受偏見左右的客觀理性，是沒有的；客觀理性虛屬虛構。
進步觀	運用科學和理性，人類在進步。	「進步」是現代主義者用來衡量歐洲文化支配其他文化的代名詞。

我從事過的工作，目的是要訴諸理性和事實，闡明人類的前景：自然界從未為人類官能的進步設限，人的完美程度永無止境；從今以後，任何可能意圖阻撓的力量都不能干擾這個日趨完美的過程，直到自然讓我們寄身的地球大限屆臨。¹²

在這些話中，你可以感受到那既樂觀又傲慢的現代主義者的思想傾向。這種傲慢的態度，是後現代主義反對現代主義的重要原因。

撮要

- ◆ 現代主義者認為人跟其他萬物一樣，純屬物質，所以跟機器相類。
- ◆ 他們認為人是自律的。人有自由意志，應該運用智能選擇理性的人生道路。他們相信社會應該為保障自由而組織。
- ◆ 現代主義者相信人可以用理性的角度看人生，這就是「啓蒙」的觀點。超自然力量、屬靈的事物和神都是迷信，在理性的觀點是沒有地位的。
- ◆ 現代主義者相信人類在進步，走向一個以科技和民主為基礎的光明未來。

第 3 章

我們的新挑戰：後現代主義

最近，某所很有規模的大學隨機抽樣，連續做了二十多場訪問。採訪者提的問題是：真的有絕對真理這東西嗎？有永恆不變，人人適用的真理嗎？答案幾乎一樣，例如：

「真理就是你相信的，不管是什麼。」

「沒有絕對真理。」

「就算有絕對真理這個東西，我們怎能知道是什麼呢？」

「相信絕對真理的人是危險的。」

只有一個福音派（evangelical）基督徒例外，他說絕對真

理在耶穌。

真理反映出發展中的集體意識，是相對的：甲認為真的、對的、美的，乙不必贊同。相對主義（relativism）認為，真理並不取決於外在的真實而一成不變，乃是由群體或個人各自決定的。真理不是發現出來的，是創造出來的。真理變化無窮；這反映在品味、時尚這些無關緊要的地方，也在屬靈、道德、真實本身等重要的領域。

後現代的共識是：真理是捉摸不定的東西。近代社會懷疑真理，不是沒有原因的。相對主義是後現代主義的其中一面，根源在於信不過現代主義的主張。因為後現代主義主要是回應現代主義，而流行了起來。我們會再看這個表，對照

後現代主義的關鍵概念#1: 人是社會機器的齒輪

主題	現代主義	後現代主義
人的性質	人純粹是物質組成的機器，生活在純粹的物理世界。感官經驗以外，別無事物存在。	人是社會這部大機器的齒輪。我們主要是社會動物。
自由意志（自律）	人有自由選擇要走的路，也能自律自主。	人是所屬文化的產物，只不過想像自己自律罷了。
理性觀	人應該是理性主義的理想主義者，只憑感官和理性的依據。	現代主義者所謂不受偏見左右的客觀理性，是沒有的；客觀理性虛屬虛構。
進步觀	運用科學和理性，人類在進步。	「進步」是現代主義者用來衡量歐洲文化支配其他文化的代名詞。

兩種觀點。上一章我們討論過現代主義的欄位，現在讓我們看後現代主義的欄位，了解後現代主義到底是什麼，我們今天為什麼要看這種思想。

儘管對自然的理解差異甚大，後現代主義跟現代主義一致認為人和其他自然物沒有不同。關鍵差別在於：現代主義者認為人是物質大機器的齒輪，而後現代主義者認為人是社會機器的齒輪。後現代主義者關注的，不是自然和生物方面的物質變化對人的影響，而是社會活動（特別語言）給人的影響。

但是，連這個大歧見還不是兩個陣營爭論的焦點。最熱門的話題列在表中左右的二、三、四欄。

後現代主義的關鍵概念#2: 人從未真正自律

主題	現代主義	後現代主義
人的性質	人純粹是物質組成的機器，生活在純粹的物理世界。感官經驗以外，別無事物存在。	人是社會這部大機器的齒輪。我們主要是社會動物。
自由意志（自律）	人有自由選擇要走的路，也能自律自主。	人是所屬文化的產物，只不過想像自己自律罷了。
理性觀	人應該是理性主義的理想主義者，只憑感官和理性的依據。	現代主義者所謂不受偏見左右的客觀理性，是沒有的；客觀理性虛屬虛構。
進步觀	運用科學和理性，人類在進步。	「進步」是現代主義者用來衡量歐洲文化支配其他文化的代名詞。

現代主義的焦點，放在以個人為基礎的西方民主制度。現代主義者宣稱，人原本就自律，自主；在個體形成的人海中，人人都是自利的，所以人人都是別人的威脅。現代主義的政治理論家主張，人就是為了個人的自利，從這個原始的「自然狀態」走在一起。為了保障每一個人的自由，他們贊成自由是要自我節制的。他們假設，人原先是個人，再選擇做社會生物。社會的出現是衆多個體的創造；社會要延續，不要靠這些理性地自利的個體的同意。社會由個人組成，而不是反過來。

自由的民主要行得通，視乎人有自由選擇不同的行為。可是，後現代的理論家否定人可以自由地思考和選擇。在他們看來，人的思想不能獨立於社會環境。¹後現代主義者對人類理性的想法是從馬克思（Karl Marx）來的。馬克思認為，理性思想是人在社會經濟環境的互動中產生的；²是從加在我們身上的社會力量中產生的。所以，後現代主義者說所有思想都是「社會構念」（social constructs）。

你可曾注意這個流行的見解：社會不可避免地塑造人的思想？可見我們的社會輕鬆地接受後現代的論點：人完全是文化條件的產物。我們不能奢望人的思想或行為可以逾越文化的框框。例如：在市中心貧民區長大的男孩，落得坐牢的下場，因為他的文化讓他走這條路。我們越來越相信，人與人的差異，不是出於個人人生的抉擇和方向，而是不同的文化背景或社會力量的結果。

我們不能否認，這些說法多少有些道理；但是後現代的

結論卻分明言過其實。怎麼有些人的行為模式最終就是跟背景文化完全南轅北轍？我們稍後會評論這個情況和其他後現代的主張，不過，現在得忍耐一下，先了解他們的說法。³

馬克思研究經濟史和哲學，逐漸形成他的論點：人是文化的產品。後來，社會學家曼海姆（Karl Mannheim）在馬克思理論的基礎上，發展出所謂「知識社會學」（Sociology of Knowledge）；設法找出塑造人的觀念和自我認同的社會因素。⁴柏格（Peter Berger）是當今很有名的社會學家，這樣描述曼海姆的態度：

無論什麼想法都是植根於社會的……一個人在社會中發展出自己的世界觀，跟在社會中認識自己的角色，得到自我認同，情形是一樣的。換言之，他的情感、言行舉止等自我表達的方式，社會已給他設定好；就是對周遭世界的認知方法也是這樣。⁵

因為這套「知識社會學」幾乎普遍地被後現代主義者接受，我們要簡單地說明這種理論的意義和應用情況。知識社會學有兩個重要主張：

1. 人類是他們的文化環境所創造的。要回答「我是誰？」，後現代社會學家說：「你，就是你的思想、態度、存在，都是『社會構念』」，是社會和文化的條件作用創造出來的。按後現代的觀點，制度、語言、符號形式不只架起文化，還定義個人：社會塑造我們的理想、期望、自我肯定、

生存目的。後現代主義者覺得「決定論」(determinism)是個不能接受的理性主義觀念，所以他們不會用這個字眼；儘管這樣，他們的人論其實暗示人的一切大體上是由文化決定的。⁶

後現代主義者的個體認同是有問題的。他們用的語言暗示個體自我是存在的，但他們的目的卻指向自我的分解。按他們的說法，獨立人格這個想法是錯覺。在他們看來，個人其實是社會的「結」(nodes)，或是更寬廣的社會現實的某個體現方式。後現代人類學家和文學理論家常常認為，他們努力的目的並非叫自我精益求精，而是損之又損。⁷

2. 我們所有的思想都是社會構念。後現代主義者又認為，人的思考模式、認知世界的方法也是社會構念。這表示在推理過程中，最初所依據的真理或「公理」，是我們在社會的條件作用中接受的，就正如別人在條件作用中接受了截然不同的理念。後現代主義者認為，所有類似的基本概念都是武斷的。

譬如：我們西方人一直所受的教育，都說真理是不能自相矛盾的。然而，在亞洲的宗教和文化中，真理往往可以互相矛盾。我們西方人儘管可以自詡客觀理性，其實並非如此。後現代主義者指出，我們一開始就已經站在文化和社會的畛域，不可能客觀的了。他們認為，我們相信理性可靠這個假設，是因為我們的文化就是歐洲啟蒙運動的文化。在別的文化，人相信薩滿(shaman)或古魯(guru)，原因是一樣的。⁸

沒有客觀真理，各個文化的人用不同或互相排斥的方式觀看世界時，就沒有上訴的終審判決來為真理和現實定奪。我們只剩文化相對主義(cultural relativism)，或後現代主義者所謂「地域性知識」(local knowledges)或「典範」(paradigms)。在每一個典範中，人人想的不一樣，各有各的真理，只有對自己來說才是真的。

後現代主義的關鍵概念#3: 人從未真客觀或理性

主題	現代主義	後現代主義
人的性質	人純粹是物質組成的機器，生活在純粹的物理世界。感官經驗以外，別無事物存在。	人是社會這部大機器的齒輪。我們主要是社會動物。
自由意志(自律)	人有自由選擇要走的路，也能自律自主。	人是所屬文化的產物，只不過想像自己自律罷了。
理性觀	人應該是理性主義的理想主義者，只憑感官和理性的依據。	現代主義者所謂不受偏見左右的客觀理性，是沒有的；客觀理性虛屬虛構。
進步觀	運用科學和理性，人類在進步。	「進步」是現代主義者用來衡量歐洲文化支配其他文化的代名詞。

現代主義者說，當我們觀察事物時，感官重複地顯示同一事物，這表明我們所看的反映該處的實際情況；換言之，身為經驗主義者的現代主義者，假定人腦中感官所形成的形象正確反映身外的真實情形。洛克(John Locke)打的比方：

波浪的形象怎樣刻畫出海灘的岸線，外界的印象也同樣地銘刻在我們的感官裏，在意識中越來越清晰。同樣，我們在腦袋中創造心象的感官經驗，是符合腦袋外現實情況的輪廓的。這就是知識的符合理論。⁹

但是，我們怎樣曉得，感官給腦袋的形象真的跟外界的實況吻合呢？說到底，只有一個確認的辦法：要從自我站出來，把我們的精神影像跟真實世界相比較。然而，因為我們不能從自我站出來，就無法知道對應是否準確。我們只好抱持懷疑論。

後現代主義者聲稱沒有以經驗為依據的客觀性，上述正是原因之一。他們提出代表（representation）的問題：我們怎樣感知實在，我們的感覺是否準確地反映外在世界。後現代主義者的答案是否定的。他們指出，不同的人看同一件事也有差異。想想一九九三年洛杉磯暴動的報導——白人跟黑人說法分歧。白人目擊者通常指稱，一群無法無天的暴徒毀壞鄰近地區。但是，黑人目擊者通常說，一群受挫的失意者，用所知的惟一辦法討公道。不論黑人和白人，有些領袖一再強調，除非引起暴動的經濟和法律問題得到改善，同類的暴動注定一再重演。顯然，不同的文化背景使人對同一件事有不同的認識。

就是為了這個原因，在車禍現場，警察十分了解，他需要把不同目擊者的證詞交互比對。人人都從自己的觀點看事情，各方都認為自己所見才真實，但對另一方而言，實況又不一樣。文化讓人先入為主，習慣從自己的觀點看事物，還

斷言他們所看到的真實才是真的、正確的。因此，後現代分析家質疑人每一個感覺是否客觀。他們問：「既然沒有辦法客觀地驗證人的感覺是否可靠，我們到底怎樣相信客觀性呢？」¹⁰

語言怎樣叫人不能客觀

後現代主義者詳細討論語言及其對思想的影響。他們相信語言研究可以提供證據，支持他們批評現代主義者對理性、自由的看法。語言學、語言分析有時候晦澀難懂，後現代有幾個更複雜的假設就是從這個領域來的。

我們在上文看到，後現代主義者否定人有獨立於社會真實的「自我」。文化和社會不但創造個人，還陶鑄人的思想和態度；而方法之一是用語言。

後現代主義者指出，個人經常跟真實世界（reality）互動的媒介是語言。他們說，人所有精神活動都以語言為基礎；就是說，我們思考用詞語，溝通用詞語。人分派不同的標籤代表他們的感覺和觀念，而人和真實世界的聯繫就靠這些標籤。這些標籤是社會任意分派的。我們的觀念，越抽象的往往越重要，也越依賴詞語本身提供意義。但是，如果語言是人和真實世界的聯繫途徑，那我們必須了解語言的性質。

語言研究中，有兩個部門是後現代主義者特別看重的：語義學（詞語、片語和子句等語言形式的意義）、語法學（詞語或其他語言形式的安排或結構）。我們只要把後現代主義

對這兩個領域的看法搞清楚；他們對語言、真理、理性的分析，我們也掌握得差不多了。

語義學的牢籠

一九三〇年代早期，波蘭裔數學家科日布斯基（Alfred Korzybski）就詞語和詞義，提出了好些引人入勝的問題。¹¹他指出使用 "is" 的問題。他聲稱，我們用 is 的時候，掉進了天真的實在論（realism）的窠臼中。我們混淆了感覺和真實世界。譬如：我們要是說 "the room is hot"，就不自覺地用感覺代替真實世界，用主觀代替客觀。我們應該說 "the room appears to be hot" 或者 "I perceive it to be hot"。我們說出感覺，好像感覺就是真實狀況，詞語其實把我們和真實世界隔絕開來。我們混淆了符號（詞語）和真實世界。因為我們給某些事物起了名字，就自以為明白那些事物。當文化接收詞語的定義時，符號和真實世界相混淆的情形就會固定下來。

諷刺的是，後現代主義者不乏新詞彙來表達這些概念。他們叫符號或詞語做「意符」（signifier），意符按人的意圖所描述的真實事物，就叫做「意指」（signified）。對他們來說，詞語都是地圖，而詞語按人的意圖所描述的真實事物就是土地。

詞語	真實世界
意符	意指
地圖	土地

我們可以說語義學處理的是詞語和真實世界的關係，而後現代主義者就在這裏出問題。他們聲稱，沒有地圖（詞語），我們就沒有門路到土地（真實世界）。然而，因為不能把土地跟地圖核對，我們就無法知道地圖的可靠程度。我們在詞語中兜圈子，沒有出路。經驗主義者永遠無法站出自己身外，比較感官感覺和外在的真實世界；同樣，語言使用者永遠不能擺脫詞語世界去思考他們自己的觀念。

以愛斯基摩人（Eskimo）的語言為例，表示「雪」的詞語有數十個；在英語只有幾個。在另一種文化中成長的人，所用語言的詞彙跟我們不同，會有什麼差別呢？甲文化有某個詞語，乙文化卻沒有對應的用語。那麼，不同文化的人怎能思考一樣的概念呢？他們理解的真實世界怎能看作一樣呢？後現代主義者主張，我們跟別的文化世界是隔絕的，別的文化的人跟我們的世界也是隔絕的。語言像「牢房」；¹² 不論思想或經驗，我們離不開自己的語言。

語法學的牢籠

如果說語義學研究詞語的意義，顛覆了我們對真實的印象，那麼語法學也顛覆了我們關於真實的理解。語法是語言的結構、使用語言的規則。後現代主義者認為，語法支配我們聯字成句的法則，建立起語言內部的邏輯。他們還進一步主張，語言的邏輯有力地推翻客觀理性本身的法則。

例如：語言學家沃夫（Benjamin Whorf）就認為，我們依據所用的語言，把感覺和思想分類。而因為甲語言的邏輯（語

法)不能應用到乙語言,我們面對的是各自獨立、文化不通的思想體系。¹³按後現代主義的說法,這個體系上的差別,不單表示不同文化的人談論不同的事物,而且因為語言組織、詮釋觀念的方式互異,實際思考方式也有分歧。

這些論述是有相當份量的。例如:細心的聖經學生知道希伯來文(Hebrew)的思考方式跟現代西方的不同,現代西方的又跟希臘羅馬的迥異。即使在討論同一件事,這些語言的差別還是很明顯的。當然,這些差別通常很細微,例如不同的措辭、不同的重點,而同一觀念,熟悉程度因文化而異。有時候,這些差異包括整個文化接受,但根本是錯誤的世界觀,譬如相信地球是平的。

我們大部分人會發現後一類差別,而不會以為地球是平的。然而,後現代主義者卻把這些發現誇張到極點。他們說,我們一旦承認相異的語言系統導致相異的思考方式,就沒有能力去評論別的文化的觀念;要是這樣做的話,就會把自己的語言和思考的模式強加到對方。既然不能說這種語言比那種語言好,就不能評價或批評語言所表達的觀念、事實或真理。例如:有些後現代理論家因此認為,教非裔或拉丁美洲的美國兒童(African-American or Latino children)學習標準英語是不恰當的。(參看第七章)

關在自己的語言牢籠裏

後現代主義認為,問題不單出於不同的文化之間,還出於一個文化之內。你試過在高速公路開車,抬頭估計雲跑得

有多快嗎?你很快就發覺不行。因為自己的車在跑,你沒有客觀的依據,來判斷雲的位移有多少是開車的結果,又有多少是雲飛的結果。如果你想要準確地了解雲飛的方向或速度,一定要停車。

同樣,我們在語言的框框中了解自然,不能不用語言去思考自然。如果語言的邏輯依據語言本身的語法,我們無法知道語言怎樣影響感覺。語言就是開著的車,我們從車內觀看世界。

我們可以問天空是不是藍的;可是,如果人人都戴著玫瑰色眼鏡,我們永遠都不能肯定自己的答案是對的。我們可以把「原因」、「結果」等用語分配給自然中我們所注目的事物上。但是,我們怎樣曉得該事物的確是「原因」或「結果」,還是說我們任意地把這些用語套上了某些事物,而別人對此可以有截然不同的見解?所以,後現代主義者聲稱,人無法知道語言的規律跟支配真實世界的規律是否相同。後現代主義留給我們的是無孔不入的懷疑論(skepticism),關了在他們所謂語言的牢房裏。實在是由文化和語言定義或構成的,不是用理性和觀察發現的。

這導致一些令人憂慮的結論。例如:國家醫學研究院(National Institutes of Health)委任了一個顧問團,成員包括十九位專家。最近,顧問團建議聯邦基金,資助實驗用的胚胎的供應、收集和銷毀。顧問團的推論,「人」是「社會構念」;換言之,人不是生下來的,而是定義出來的。¹⁴照他們的說法,文化(往往不是普羅大眾的,而是專家的)定義

真實世界。

然而，當文化決定某個種族性別是非人，是滅絕的對象時，會有什麼後果呢？如果真實是文化制約的，干涉別的文化會是帝國主義的行徑。沒有絕對的標準，就沒有根據定義人的生命，同樣，也沒有根據評斷納粹分子（Nazi）或厭惡女人的人（misogynist）。

後現代主義者和進步

主題	現代主義	後現代主義
人的性質	人純粹是物質組成的機器，生活在純粹的物理世界。感官經驗以外，別無事物存在。	人是社會這部大機器的齒輪。我們主要是社會動物。
自由意志（自律）	人有自由選擇要走的路，也能自律自主。	人是所屬文化的產物，只不過想像自己自律罷了。
理性觀	人應該是理性主義的理想主義者，只憑感官和理性的依據。	現代主義者所謂不受偏見左右的客觀理性，是沒有的；客觀理性虛屬虛構。
進步觀	運用科學和理性，人類在進步。	「進步」是現代主義者用來衡量歐洲文化支配其他文化的代名詞。

現代主義者認為人類運用理性和科技，正在不斷進步；後現代主義者排斥這個想法。因為他們的反駁非常重要，我們會在下一章詳細討論。在往前探討後現代主義對社會的衝擊前，我們會先簡要地論述本章探討過的後現代概念。

撮要

- ◆ 後現代主義把人看作大型的社會機器中的齒輪，或說得精確一點，是「結」，是從文化延伸出來的。
- ◆ 後現代主義者反對現代主義者的說法，認為人不曾客觀理性過。人永遠不能排除理性中自我或文化的影響，所以理性並不比直覺或感覺可靠。
- ◆ 後現代主義者認為，人自以為可以隨心所欲，無拘無束地思考，但其實思想不可避免地反映所屬的社會環境。我們思考，靠的是自己文化的語言、文化所賦予的個人認同；從這兩個因素可知，個人自由或在啓蒙運動意義上的自律不過是錯覺。

第 4 章

後現代主義和「進步的迷思」：兩種景象

後現代主義讓支持者在「真理」絢紛的海洋中隨波逐流。沒有終極的真理和意義可以攀附，後現代主義憑什麼不向下沉淪？令人吃驚的是，很多人轉而分析權力，加以運用。當真理死亡，權力就乘虛而入。後現代主義者關心的是觀念在言辭上的重要性，而不是真理或理性。

少數種族激烈地爭取公共教育的權利，反映了文化的其他部分。請注意兩位著名的學者是怎樣形容的，他們說這些奮鬥的目的很少是爲了求真理，而多是爲了權力集團的調動：

過去，（美國）學校習慣以白人中產階級的規範「調整」非裔兒童的行為；並教育非裔精英，在

這個社會，非裔美籍的主要族群沒有特權，他們要去嚮往白人己得到的一切。北部都市的黑人，基於南部的經驗而排斥種族隔離，卻發現取消了隔離，黑人在白人學校直接受人支配和貶抑。教育多元文化主義的爭論，關注的是：對少數族群而言，什麼算作知識，要教什麼知識，誰控制升學機會。這時候，爭論的核心或多或少是某個群體對別的群體所掌握的政治權力。¹

後現代主義者同意，不同群體試圖行使權力，推動社會發展；但因為對這些族群奮鬥的態度不同，他們分為兩個陣營。懷疑的後現代主義者同 (skeptical postmodernists) 覺得權力不是好東西，是無法抵擋的壓制力量。他們認為，真理的文化相對性讓人有機會，質疑對真理的信奉。肯定的後現代主義者 (affirmative postmodernists) 認為權力是正面的，是工具。他們認為主觀、基於文化的真理和實在的出現，是創造新實在，進而創造新類型個體的機會。因為懷疑和肯定兩者在我們的文化中可以輕易辨認，我們會逐一討論。

懷疑的後現代主義

懷疑的後現代主義者所致力於的，是在別人的真理假說中，揭發他們認為的隱藏動機；鑽進懷疑主義，揭露所謂驅動社會生活的陰謀。

按他們的說法，那些宣稱知道真理或絕對標準的人，都有見不得人的背景。他們這些內容廣泛的真理假說，都培植在語言中。而正如我們已看到的，後現代主義認為語言本質上就是形上的 (metaphorical)、相對的，並不客觀。換言之，語言邁出一大步，離開真實世界。那些提出真理假說的人忘記語言的符號性質，久而久之，開始把文化裝扮的謬想錯認為「自然律」或「神的旨意」。

例如：十九世紀時，有些美國人相信所謂「命定擴張說」 (Manifest Destiny)。這是說，神總好像很「清楚」或「明顯」地，要美國佔領東海岸到太平洋間的全地。當然，那時候擁有那些土地的墨西哥人 (Mexicans)、美洲原住民不覺得這個意旨很清楚。命定擴張說最終成為藉口，讓美國人征服美洲西部的原住部族，對墨西哥 (Mexico) 發動不義之戰。

美國史上不斷有人硬說黑人是次等民族，這又是一個例子，說明優勢族群利用自以為是的知識，貶低別人，剝奪他們的權利；這就是後現代主義者說的「認識論的專制」 (epistemological tyranny)。² 按後現代主義者的說法，人類把所謂理性客觀的真理強加到社會的弱勢群體，在歷史留下了悲劇。二十世紀尤其這樣：我們看到在納粹歐洲充滿傳奇性的猶太人，或者馬克思主義的「無產階級專政」 (dictatorship of the proletariat)。³ 懷疑的後現代主義者不肯再抱持眼中的虛構真理，就運用他們那一行的手段，擺起批評家的姿態。

那麼，這些懷疑論者用什麼態度面對社會呢？顯然，他

們對歷史潮流不能樂觀。所以，我們往往覺得，這一類後現代主義者迴避文化或「若即若離」。面對無力改變現實的個人，懷疑論者常常失望。有一個後現代分析家解釋：

懷疑論者代表失望和挫折的潮流。他們置身政治之外，不插手權力關係和官方機構。這就形成懷疑、虛無、悲觀的政治態度……死亡和自殺吸引他們，反映的還是大體相同的信息：不論政治局面怎樣翻新，都沒有變化到跟現況不同，讓他們覺得相干的。⁴

這種後現代懷疑論反映在藝術中，包括流行電影和音樂。例如：憤世嫉俗和提出質疑的電影，把基督徒宣教或西方文化大體上描繪成文化帝國主義；替後現代的懷疑論大聲疾呼。這個類型的例子可以包括《教會》（*The Mission*）、《綠林壯士》（*At Play in the Fields of the Lord*）、《黑袍》（*The Black Robe*）、《為所應為》（*Do the Right Thing*）、《與狼共舞》（*Dances With Wolves*）。新紀元的信奉者克賴頓（Michael Crichton）寫的《侏羅紀公園》（*Jurassic Park*）有力地質疑人類傲慢地相信科技、自以為是的真理，破壞自然卻自命「進步」。

流行音樂的歌詞對政府、教育、商業、法律，總而言之，整個社會，都毫無保留地懷疑。例如：〈後代〉（*Offspring*）、〈九吋釘〉（*Nine Inch Nails*）、〈年輕歲月〉

（*Green Day*）、〈狂歡〉（*Bash*）、〈涅槃〉（*Nirvana*）、〈洞〉（*Hole*）、〈生活〉（*Live*）、〈珍珠果醬〉（*Pearl Jam*）、〈音園〉（*Soundgarden*）的歌詞，或任何一組流行樂團，大部分歌曲都反映懷疑的後現代主義。懷疑論者的觀點令人苦楚悲痛，但他們勸人要鼓起勇氣，面對沒有絕對標準的虛妄世界。

肯定的後現代主義

肯定的後現代主義比較難描述，因為他們的活躍有很多不同原因。的確，折衷主義（*eclecticism*）（借用不同的世界觀）、兼容矛盾立場的能耐，都是肯定的後現代主義者的普遍特色。他們認為，現代主義者理性的一貫原則是個包袱，一旦把它拋開，就不會有自相矛盾的問題。他們雖然也認為人對啓蒙理性的信心出於文化偏見，但有別於懷疑論者，他們對這個理解另眼看待。對他們來說，滅絕客觀真理（就是對所有人都是真的）打開了文化變遷的大門。

有時候，有人稱肯定的後現代主義者為「構成主義者」（*constructivists*）。這因為他們不相信真實有任何客觀基礎，或所謂關於實在的知識。於是，他們隨心所欲地創造「知識」和「真實」，或加以構成。許多美國的後現代主義者用政治和社會的激進行動，費力創造「社會構成的真實」。他們聲稱，既然真實植根於文化，那我們著實可以改變社會，而構成新的真實。

今天，種族、性別、性行爲、生態、貧窮和宗教都有所謂政治學。這些研究的領導人物大多是肯定的後現代主義者，儘管有些人不會察覺自己的觀點和這個描述相稱。有些分析家用「分歧政治學」(the politics of difference)和「包羅政治家」(the politics of inclusion)的名目，把後現代的社會行動主義(social activism)概括起來。我們談到法律、歷史、教育、心理學和屬靈問題時，會討論部分這些議題。

政治正確運動在大學校園間喧騰不已，這是構成主義(constructivism)一個顯著的例子。這個運動背後的假設是這樣的：我們談論別人的方式，產生了種族的文化氣氛、性別偏見的謬想。消除這些謬想，關鍵不在要人改變態度，而在說不同的話。詞語不是描述真實，而是創造真實。他們相信，除非控制產生偏見的詞語和語言，人永遠不能創造沒有那些偏見的社會。政治正確運動不只嘗試保護人的感受，還企圖改變文化環境，創造新類型的人。

我們不免質疑，肯定的後現代主義者怎樣從公開批評意識形態，變臉為意識形態的積極派。他們的邏輯怎樣轉變，讓他們從否定真理可知，到積極推銷某些觀點？肯定的後現代主義者用權力代替真理。

很多構成主義者公開表示，既然真理不能告訴人怎樣管理社會，人惟一的憑藉，就是贊成任何可以達到目的的權力。用不著任何理由(雖然通常是需要的)，因為從來沒有理由是說得通的。構成主義認為優勢文化過去一直維護自己的權力，這也是我們開始有某些文化真理的由來；其實，社會「公

認的真理」存在的主要原因，是剝削受壓迫者，助長特權利益。於是，後現代行動主義者(activists)提出新版本的「真理」，來申張受壓迫者的利益。傅柯(Michel Foucault)是最有名的後現代知識分子之一，他主張：「我們在權力下受複製的真理支配；除了創造真理，我們不能行使權力。」⁵

把真理政治化的做法，曾經稱為「宣傳」，現在是後現代政治行動的重要角色。我們一旦相信人不能客觀地分辨對或錯的觀念，「真理」就變成利益團體的工具，他們利用政治、文化的力量使圖謀得逞，用辭令代替理性的申辯。哪一個版本(不論過去的或未來的)的真理會勝出，權力成為惟一的仲裁者。例如：我們因此不再有「歷史」，現在有的是「女性主義者歷史」或「男同性戀者和女同性戀者歷史」。不再有政治家，基於所理解的是非對錯，為了公正地代表所有選民而努力；我們有的反而是官僚，不分左派右派，只顧迎合掌權的個別利益團體。

後現代主義者贊成柏拉圖(Plato)的死對頭的話：「公義是強者的權利。」於是，未來的公眾生活，前景險惡。在本書的餘下各章，我們會檢驗在後現代共識蔓延下公眾生活的前景。

生活在後現代文化中

為免大家以為後現代主義者都只是脫離實際生活的學究或激進分子，我們得注意，今天後現代文化正在我們當中快

- 速散播。我們的文化廣泛地接受後現代主義的基本信條：
- ◆ 真實存在於思考者的腦袋。真實對我而言是真的，我在腦袋中構成自己的真實。
 - ◆ 人不能獨立思考，因為他們是被所屬的文化定義、編撰、模鑄出來的。
 - ◆ 不能論斷別的文化或別人生活中的事物，因為我們的真實可能有別於他們的。「超越文化的客觀性」(transcultural objectivity) 是不可能的。
 - ◆ 我們不是在邁向進步，而是傲慢地操弄自然，危害自己的將來。
 - ◆ 無論靠科學、歷史或其他學科，我們都不曾證明過什麼。

人不一定搞清楚來龍去脈，就接受這些假設。這樣，社會建基於後現代的假設，就變成後現代的了。例如：儘管文化的個別成員可能不了解後現代的文學理論或這個運動的哲學根源，他們仍然站在後現代的思潮中。

新紀元運動就是絕佳的例子。這個運動曾隨著文化其他部分迅速發展，現在幾乎已完全進入後現代的領域了。今天，新紀元意識和後現代主義有部分相同的哲學基礎。這不能證明是陰謀，卻是遍佈社會的思想上的轉變。早幾十年前的情形也類似：當時許多人置身猶太教和基督教 (Judeo-Christian) 的思潮中，雖然從未搞清楚基督教、猶太教或聖經。

正如我們會在後面的章節中看到的，有些人的確明白近代文化的變遷跟後現代主義的關係，可是，一般人多數不了

解自己的觀念是怎麼來的。雖然是這樣，他們的思想不出後現代的大框框，如果他們：

- ◆ 認為直覺和感覺比理性可以讓人更了解真實。
- ◆ 相信人做什麼樣的事，是因為文化把他們塑造成什麼樣的人。
- ◆ 悲觀、疑惑地看未來。
- ◆ 不信任科技、政府、法律體系。
- ◆ 對屬靈的事感興趣，但排斥依據聖經的基督教。

後現代主義者對嗎？

在本書的其他部分，我們會一直仔細觀察後現代主義者的正面貢獻。不過，在繼續之前，我們針對他們的核心觀點，先提出一些異議。

後現代思想提出的問題，最重要的是理性的批判。現代主義者過分樂觀地倚賴不假外援的理性，後現代主義者給他們一大挑戰。正如後現代主義表明過，現代主義者以為科學會解開宇宙一切的謎團，這是傲慢的想法。然而，如果後現代的懷疑論者是對的，所有知識就都是無稽之談。在後現代的文化中，正如我們所知，真理是死的。今天，後現代主義者在每一個知識領域排斥理性，從自然科學到法律、教育、醫藥以及許多社會生活的重要部分；我們感受得到這些影響。

後現代的轉變也許能叫我們灰心失望。如果我們的想法不適用於別人，我們會有什麼兩樣嗎？這個轉變，基督徒一定特別覺得困擾。我們怎樣說服別人，耶穌和祂的話語是當

時的真理，也是今天的真理？
然而，如果後現代主義者是錯的，我們面前就有一個使命。我們相信他們大半是錯的；也相信我們能夠明白他們為什麼會錯，並給那些受困在後現代的迷惘中的人說清楚。在後面的章節，我們會探討後現代主義給不同領域的影響，再從聖經的立場，加以批判。在這之前，讓我們先簡略地看一下後現代思想幾個明顯的紕漏。

我們的印象可靠嗎？

後現代主義者認為，既然我們不能站出身外，把精神的影像跟外在的真實世界核對，就不得不放棄那種想法，以為人能夠客觀地認識真實。可是，我們的回答是：我們對世界的判斷，雖然不是無懈可擊地精確，但經過進一步研究，可以不斷修正。單單為了對外在世界的了解沒有絕對的把握，不表示對身外發生的事物一無所知。我們不必糾纏在後現代的懷疑論中。

科技的成就就是鐵證，證明人對世界的感覺是相對準確的。無數的成就說明人類知識的可靠。我們可以打造極為精密的火箭，把人送上月球；提供更好的醫護服務，最少把人的壽命延長一倍。假如我們對真實世界的認識，不是基本上可靠地跟真實世界符合，這些事情是辦不到的。而且，如果像後現代主義者所說，科學知識隸屬於某一文化，為什麼不同文化的科學家能夠重做相同的實驗，得到相同的結果呢？

科學給人有限而真實的知識，從許多不同的部分了解這個世界一體的、共有的、惟一的實在，科學並非像後現代主義者所說，只是西方典範而已。

後現代主義者認為科學知識基於真理的符合理論，只不過是「西方文化典範」；這大錯特錯。他們拋棄得到知識的機會，誤以為這是現代主義過分信任人的獨立理性的想法。然而，即使在最原始的文化中也顯示「科學理性」(scientific reasoning) 的有力證據。亞馬遜河地區的印第安人 (Amazonian Indian) 對西方技術一無所知，自有一套技術。例如：打獵用的吹矢槍長八尺，而不是二尺，這不是偶然的。選用哪一種毒藥來殺死獵物，肯定不是隨便的。正如我們從經驗中學習，提出假設，重複有效的方法，而修正對世界的認識；世上其他人在歷史上都有過類似的過程。

每當後現代懷疑論者開車、坐飛機、打電話、用電腦打字，都違背他們一貫的懷疑論。他們所倚賴的，正是他們聲稱不能認識真實的科學。我們對世界的認識有限，運用科技也一直過當。但是，我們仍然客觀地掌握大量的世界的知識。

後現代主義自打嘴巴

當後現代主義者把所有知識叫做「任意的社會構念」時，又過分強調一個觀察到的重要現象。文化的確深刻地影響人的認同 (identity)、信念、價值觀，個人認同部分基於社會認同。後現代主義者觀察到這些文化的影響，可是卻走過頭，宣稱所有信仰和知識都是「任意的社會構念」、文化

的產物。這個說法其實是自打嘴巴的，理由有兩個：

1. 從後現代的觀點看來，後現代主義本身跟其他意識一樣，只能看作又一個「任意的社會構念」。這樣，我們沒有令人信服的理由去接受這個理論；乾脆當成極端懷疑論者天馬行空的想法，直接丟開。

2. 如果有人能證明後現代主義是對的，是有客觀優點的世界觀；那麼，後現代主義的主要論點（否定有客觀真理）就是錯的。這到頭來宣揚，最少有一些客觀真理，就是說後現代主義是對的！

不論哪一種情形，後現代主義者排斥客觀理性是自打嘴巴的。他們不是否定自己的立場是合理的，就是肯定理性是可靠的、真理是客觀的。

語言是牢籠嗎？

思想能否理性？溝通能有意義嗎？就此而言，後現代的語言學理論的確是威脅。但是，我們必須接受後現代給語言的評價嗎？

記得，後現代主義者一開始就主張：人所有思想都植根於語言；所以，他們說，沒有理解語言、使用語言的能力，理性思考是不可能的。然而，我們在發展心理學找到很有啟發的見解。麥金托什（Donald McIntosh）在回顧嬰兒心理學的重要研究時指出，嬰兒認得物體和事件的世界。⁶ 他解釋研究怎樣顯示，嬰兒即使在前語言（prelinguistic）時期，就是還不會說話的時候，已經能夠思考。研究也顯示，兒童渴望

習得語言，因為他早已有思想的架構。⁷

這些發現跟後現代的想法多麼不一樣！研究的確顯示，不是所學的語言塑造我們的思想，而是所學的激發我們習得語言。

最後，研究人員發現，兒童會說話前，表現出某種思想上的同一性。⁸ 換言之，在語言習得之前，人面對世界的態度大體相同。我們的語言也許是任意的，但我們用詞語標記的事物，卻著實是我們客觀地知道的。

真理總是文化制約的嗎？

後現代主義者的語言觀，在另一重點上也搞錯了。按他們的說法，因為語言各有獨特的邏輯（語法）和意義（語義），傳情達意的溝通或者精確地把一種語言翻譯為另一種，都是不可能的。真的這樣做，就會是一種語言壓制另一種獨特的、包含文化意義的語言。

不過，會多種語言的人知道，儘管語言之間有差異，有時候差異還很大；然而，概念幾乎都能夠讓人領會地表達出來。真實沒有像後現代主義者聲稱的那樣，因語言而分歧。

不同文化面對真實的態度確有不同。出自不同文化的歷史學家，有時給同一件事截然不同的描述。還有，泛神論者（pantheists）和精靈論者（animists）看待自然，跟自然主義的科學家完全不同。然而，這和能否把握別人的意思是兩回事。後現代主義者聚焦在語言問題的邊緣，就是語言中難以傳譯的百分之五；卻忽略完全清楚的百分之九十五。

不同文化之間，要溝通真理或關於實在的觀念可能有困難，但沒有理由相信這不可能。我們察覺有差異，這個事實證明只要小心，是能夠發現差異、明白差異的。因為我們有溝通能力，可以互相了解起來，思考大家的想法為什麼常有不同。而這種溝通打開大門，讓人真正地溝通概念，加以斟酌，即使屬靈和道德之類抽象概念也是這樣。正如我們會在後面的章節看到，沒有真正互相了解的能力，我們只能預期社會日趨分裂和危險。

為公平起見，這個對後現代主義簡略的評論，只依據了屬世，就是非聖經的論證。如果翻開聖經，可以找到一大串的評論。我們會在第十四章討論這些問題。

後現代的衝擊

不了解前面這幾章介紹的後現代主義的原則，就不能明智地和後現代主義者交手。我們心中有數，後現代的名目和標語未來會變，骨幹觀念卻會一樣。一定要學習分辨後現代的假設和思想模式，不論名稱叫什麼。

接下來的章節，分別觀察後現代主義對若干重要的文化領域的影響。總的來說，我們看到肯定的後現代主義者十分活躍，想要為弱者爭權益，一面利用社會中的小團體，一面揭穿統治階層的陰謀。為了明白我們的文化怎樣發展出了後現代的態度和價值觀，我們會繼續追蹤在近代文化的取向背後的觀念。到這個研究末尾時，我們會用這些心得繪出藍圖，

規劃未來。

撮要

- ◆ 後現代的思想家否定人類社會正朝向光明未來的說法，他們認為這種想法是杜撰的構念，西方文化的謬想。
- ◆ 懷疑的後現代主義者面對其他世界觀，站在懷疑論的評論家的立場，但沒有提出另一個代替方案。
- ◆ **真實**是社會的構念，肯定的後現代主義者打算用這個後現代觀點，訂出行動主義的藍圖。他們為所謂受壓迫的群體請命，十分活躍，認為社會制度沒有這些群體立足的地方。
- ◆ 由於若干原因，我們已指出後現代主義的主要假設都是錯誤的。後現代的立場有說得通的地方，可是言過其實，結果是錯的。

第 5 章

後現代的影響：健康護理

後現代主義是哲學和文化的運動。雖然很少人明白哲學的部分，所有人都領略過文化的運動，就是意識形態的變化實踐出來，對大家都有影響。健康護理的變化是一個重要的例子，顯示新的思想怎樣影響我們。雖然健康護理似乎毫無疑問地是西方文化的成就，但後現代的干預使情勢逆轉，正如下面這個真實的個案顯示的：

有一位三十多歲的女士，早上醒來，痛楚非常。因為痛得太厲害，連下床都有困難。她吃了些止痛藥，想繼續睡覺，但痛楚依然。最後，打電話給醫生。護士接到電話，很有禮貌地詢問病狀和她最近做過的事。

護士告訴這位女士，她沒有什麼大礙，不用看醫生，也

不用服藥。這反而是一個好機會，讓她探索自己的身體和痛楚的意義，問題的真正根源在於她對痛楚的緊張和焦慮。她要親近內在的自我，從身體能給她的指示中得到啟發。應該花兩三天來放鬆，注意自我，一切就會好了。的確，如果向自我學習，傾聽身體的話，可以走到生命中的轉捩點。

這位女士沒有把護士的話聽進去，堅持要跟別人談談。她終於跟醫生預約了。醫生發現她的卵巢上長了個巨大的腫瘤，建議要立即開刀。這腫瘤很容易破，一切除就裂開。如果在她體內就破掉，後果可能會更糟糕：最少嚴重感染，也可能致命。手術後，痛楚消失，不曾復發。¹

這個荒誕的案例的確離奇，卻是後現代思想的直接影響。那護士接受了一些新興的健康和醫療的方法，而這些另類療法得到學術認可，到處都有人教授。現在，超過八十所護理學校在教授某種另類醫藥；還有教其他種類的，數目則不詳。你如果住在大城市，可能有一個研討會，說的重點就是另類醫藥技術。案例中的護士，像數以千計的同行一樣，從受後現代思想影響的健康護理訓練機構畢業，不再相信臨床療效好的藥物要比不久前視為迷信的方法更有效。

宣揚另類療法的通俗讀物多如雨後春筍。這些療法名目繁多，如：「另類醫藥」（alternative medicine）、「邊緣醫藥」（fringe medicine）、「新紀元療法」（New Age healing）、「超時空醫藥」（nonlocal medicine）。為簡明起見，我們在這一章中會用「另類醫藥」這個名稱。這是個不錯的稱呼，因為國家醫學研究院最近成立了另類醫藥局（Office of

Alternative Medicine），讓這些療法的研究，得到政府的認可。²

為了進一步闡明所謂「另類醫藥」，我們會看兩個流行的療法：壽明論醫學（Ayurvedic Medicine）和相關的另類護理技術，叫治療觸診（Therapeutic Touch）。兩個療法的觀點，來源相同：東方的神祕宗教和後現代主義。

壽明論醫學

例子中的女士，很可能有人鼓勵她用壽明論醫學。壽明論（Ayurveda）是印度的傳統醫學，原文是「生命的科學」的意思，但應用的基礎其實有更深刻的精神依據。³暢銷書作者、醫學博士喬布拉（Deepak Chopra）是美國有名的壽明論醫學支持者。他的書《量子療法》（*Quantum Healing*）、《健康百分百》（*Perfect Health*）、《不老的身心》（*Ageless Body, Timeless Mind*）被人翻譯為二十五種語言。他也常出現在公共廣播公司（Public Broadcasting Service）自己的特別節目中。喬布拉使用現代西方醫學，直到回印度，跟馬赫西（Mehesh Yogi, Maharishi）學習壽明論。馬赫西就是在披頭士樂團（Beatles）幫助下，把超覺冥想（Transcendental Meditation）介紹給西方的那位古魯（guru）。馬赫西賦予了喬布拉「川焰神（Dhanvantari, 永生的主）」的稱號，是「世界的完美健康的守護者」。⁴

喬布拉教人，人體的基本要素不是物質，而是能量和信

息。⁵ 這種生命的能量或息 (prana)，是非物質的，流遍全身，維持我們的生命，給我們活力。宇宙充滿無限的能量，就是聚集在每個人身上的能量。這些能量由叫做輪 (chakras) 的通道進入人的身體。真正的健康，是這種周遍全身的能量平衡地流動的結果。流動不平衡，身體就出狀況，就是我們眼中的病、老、死。⁶

要維持息的平衡流動，據說要均衡的飲食、適量的運動、穩定的人際關係，並恰當地調適緊張的精神。不過壽明論的修習者還會用很多其他產品和方法促進平衡，包括 rasayanas (藥草補給品)、寶石、冥想 (meditation)、panchakarmas (淨化過程)、把脈診症、人格類型的區分和 yagyas (請求印度教神祇幫助的宗教儀式)。⁷

治療觸診

雖然壽明論受普羅大眾歡迎，治療觸診卻在護理專業人員間流行。⁸ 現在，美國有八十多所學院、大學，都有治療觸診的課程，在其他七十多國也是如此，尤其護理學校。⁹ 國家護理聯盟 (The National League for Nursing) 授予美國的護理學院認可，也推廣治療觸診。¹⁰

這波新潮流是從一九六〇年代的孔茲 (Dora Kunz) 開始的。孔茲當時是美國通神學會 (The Theosophical Society) 的會長，有如神視 (clairvoyant) 的特異功能。孔茲看到一個匈牙利信仰治療師 (faith healer) 用的療法，只要患者想治療就

行了。¹¹ 她跟註冊護士克里格 (Dolores Krieger) 博士合作，研究推廣這種方法。克里格曾任教於紐約大學護理學院 (New York University's School of Nursing)，授課和寫作使這種療法廣為流行。科羅拉多大學 (University of Colorado) 的人類護理中心 (Center for Human Caring) 也大力推廣治療觸診。¹²

按克里格的說法，「治療觸診是一種治療方法。基礎在於按治療需要，選定人身內非物質的、活化人體的能量，有意識地用手去引導或調節。」¹³

做的時候，治療師在施行治療觸診前必須「集中」。集中 (centering) 「是自我探索的舉動，進入內在，去發現更深層次的自我。」¹⁴

集中好，人就可以察覺體內能量的流動、流動是否平衡。這可以用手在別人身上經過，但不碰到，就可以得知。所以，治療觸診其實名不副實。身體不需要碰觸到，因為生命的能量息，延伸到體外數寸。

修習者可以從許多線索，察覺能量場失衡：「隱約的預感、閃過的印象、想像的煥發、美好的時刻、真的頓悟或直覺」，或者，治療師「經常」發現「線索在你的腦海裏，叢集成連綿不絕或片段的清晰影像。」¹⁵ 這些失衡跟著用各種各樣的方法來糾正。治療師以有意識的和全神貫注的行動，控制「不費勁的力」，引導任何失衡的能量；只要存心去做，就可以恢復健康。¹⁶ 最重要的是，治療師一定得受同情心所打動。

治療觸診有濃厚的宗教色彩，儘管許多修習者否認。

「治療觸診是內在的經驗，自我的探索。當你能隨心所欲地運用這些技巧時，意識就會提升到更高的層次。」¹⁷ 克里普納 (Stanley Krippner) 是心理學教授，也是這個領域的作者。在克里格最新出版的書的前言中，他指出要達到治療觸診的目的，「心靈的方向可能是關鍵因素。」¹⁸ 有訓練手冊，把集中描述成深入地跟「高超的力量」聯繫的方法。¹⁹

治療觸診依據的原則跟壽明論醫學大體相同，這可以從治療觸診的四個假設看出來：

跟壽明論一樣，能量是實在的基本性質，人的能量也叫息。

健康在於這種能量的平衡流動。

治療方法包括各種恢復平衡的技巧。

身體可以由意識和精神修練來改變。

因為這些以及別的原因，全國反醫藥騙局協進會 (National Council Against Health Fraud) 的會長賈維斯 (William T. Jarvis) 博士，形容治療觸診是壽明論醫學的副產品。²⁰

從這個簡短的介紹，我們可以清楚看到，壽明論醫學和治療觸診的觀念來源都是東方信仰，而不是後現代主義。然而，後現代思想沒有出現的話，兩者在現代健康護理中不會有一席之地。這兩種療法就是很好的例子，顯示千差萬別的意識形態怎樣憑藉後現代的分析，宣揚自己的觀點。

另類醫藥和後現代主義

後現代主義不是另類醫藥的源頭，但卻讓這些不可靠的療法暗度陳倉，被今天的校園接受，聲望卓著。²¹ 現代科學家早已知道另類醫藥背後的觀點，只不過這些觀點已被紮實的科學理由推翻了。最重要的是，正如我們會看到，另類醫藥的支持者不能證明療法有用。可是，在無數學術機構的後現代環境中，像另類醫藥之類理論是不能隨便批評的。

很多可以測驗和判斷世界觀或醫學療法的方法，都被後現代主義排斥。結果，粗糙的研究跟恰當的組織和控制的研究一樣有影響力。同樣，因為我們不再相信人能發現真理或認識真理，反對這些療法的論點並不比宗教間的吵鬧更有份量。科學方法一旦被人看作西歐的文化偏見而已，幾乎沒有什麼事情不能置信的。

這個轉變的後果可能很嚴重，包括對人的健康的長期影響。

後現代的真實：新的黑暗時代

後現代主義要求重新改造我們的思考方式。後現代主義者質疑真實並非像我們向來想像的一成不變。他們聲稱，客觀真實的想法是幫助我們溝通的手段。這種對真實的新看法，跟另類醫藥是一致的；這是現代主義永遠無法做到的。另類

醫藥的支持者承認，後現代主義的影響是投其所好的。例如：克里格承認，後現代對真實的觀點，有利於治療觸診，也引起很多人的興趣。²² 而且，這些理論來自東方的傳統，帶著不可侵犯的名號：「受人壓迫的」和「非西方的」。這兩個名稱在後現代主義者眼中是一樣的：任何對另類醫藥的攻擊，都是為了擴張優勢文化對弱勢亞文化的控制範圍。

再者，雖然另類醫藥的內容並不是後現代的，卻跟後現代主義，而不是現代主義，更吻合。而且，更重要的是，另類醫藥的辯護者使用後現代的方法，讓人接受他們的觀點。具體來說，他們用三個後現代的論點：

1. 他們質疑生化醫學的發現，認為那不過是從西方（現代主義者）心態發展出來的，而西方心態是唯物主義的、男性主導的、冷漠的。
2. 他們申辯，另類醫藥是西方被優勢文化壓迫、邊緣化的少數文化的產物。他們聲稱，對另類醫藥的批評完全是得勢的醫學界裝腔作勢，要繼續掌控醫藥界。
3. 他們要用個人經驗來作新的標準，取代客觀的、理性的、經過驗證的數據，當作判斷療法的價值的依據。

我們現在會一一研究這些說法。

排斥醫學模式

後現代主義排斥現代主義，前面幾章已介紹過。生化模式的醫藥是現代主義科學的直接產物，在美國也是主流觀點；

但另類醫藥的支持者批評這種模式，而且貶低這種醫藥的價值，或加以否定。

現代主義者認為人基本上是一堆裝化學品的囊。我們越了解體內的化學反應，就越了解健康和疾病。診斷病情，醫生要麼檢驗體液和組織，要麼用高科技掃描。他們相信，改正體內失常的化學作用，以藥物、放射線和手術等為主的療法，就能夠恢復健康。他們假設疾病和健康都是物理現象，把醫藥看作應用的物理科學。

另類醫藥的支持者大力攻擊這種現代主義的觀點。沃森（Jean Watson）在她關於後現代護理的演講中，認為現代醫藥就是技術、金錢和商品。²³ 她希望把人看作一個整體，代替主流醫學中把身體類比作機器的觀點。另一位支持者表示，治療觸診能夠讓我們擺脫「技術的世界」、「機器論的簡單化的語言」和「治療的機器」，回歸到「護理的藝術」。²⁴ 根據另一位支持者，物理層面是康復和治療中最不重要的。他認為，康復「首先在於量子，精神其次，物理只是最後階段。」²⁵

當然，批評現代醫藥的不只後現代主義者。誰領教過現代醫護系統的冷酷無情、不人道的療法，是能夠認同這些評論的。²⁶ 現代醫藥不能滿足人的高期望時，人就生氣；而這個挫折使他們更樂於聽從誇大的言論。後現代文化有反對得勢者的精神特質，讓那些受挫於當道醫藥的人，更容易接受另類醫藥。

後現代主義也宣揚「回到美好的昔日」的心態。另類醫

藥的辯護者聲稱，他們的看法是從古代傳統醫藥來的，這也是實話。許多另類醫藥的支持者著力排斥現代醫藥，聲稱在更自然而少受文明洗禮的年代，人的生命更健康。²⁷ 後現代重塑的歷史，雖然跟豐富充實的史實背道而馳（參看第八章關於後現代歪曲歷史的部分），卻支持這種說法。

例如：喬布拉從利於自己的角度，運用後現代的分析；兩邊的論點都用來支持自己的說法。他聲稱過去因為生活條件嚴苛，人類生活不太愜意，人也早死。²⁸ 但在另一個地方，卻說從前的人工作勤奮，生活較不緊張，所以活到高齡。²⁹ 接著，另類醫藥批評現代醫藥，把現代醫藥描繪成以冷酷無情的銻、水泥、不鏽鋼為特色的企業。支持者給另類醫藥塑造的形象是來自古代、撫慰人的智慧的手。這些醫藥模式的後現代評論家有一些好見解。例如：許多主流醫藥界人士會同意，醫藥界失去了人道主義和精神的源頭。面對科學和現代醫藥，比起幾十年前那種不可動搖的信心，審慎懷疑的人是明智的。現代醫藥的定論，姑息我們的行為或卸下個人的責任。例如：因為臨終病人得不到有尊嚴的護理，影響之一是安樂死越來越受人注意。

然而，這些批評不足以證明全盤否定現代醫藥是對的。雖然科學可以誤入喪失人性、唯物主義和不道德的實用主義的歧途，許多早期的現代科學家是虔誠的基督徒，把自己的工作看作榮神益人的途徑。再說，把科學應用到醫學上，帶來了許多好處。大部分西方社會，人更健康，壽命更長，這就是證據。可是，把人看作純屬物理，問題就來了。人是感

情的、智慧的、精神的個體，兼具物質的身體。健康護理應該兼顧這些層面，不過通常不是這樣。在這個範圍內，基督徒可以贊同某些對現代醫藥的批評。但是世界觀不應該因而徹底改變。

來自實驗室的評價

科學是醫學模式的源頭，另類醫藥的辯護者雖然厭棄運用科學，但卻企圖把科學留下來，以支持他們的療法、得到更多人信任；儘管科學是研究物質世界的方法，而他們的療法依據的卻是**非物質**的實體。³⁰ Larry Dossey 也是另類醫藥的支持者，根據他的說法，新療法，「就算在原則上，似乎沒有可能」用現代醫藥「偏狹的、簡單化的架構來解釋。」³¹

雖然奉行另類醫藥的人設法運用非物質的能量來治病，卻不斷宣稱科學證明他們的療法。夏爾馬（Sharma）和其他人聲稱，有五百多個研究證明超覺冥想具有所宣揚的功效：減少使用健康護理，延長壽命。³² 他們進一步聲稱：「經過嚴格的科學研究，壽明論聖者（Maharishi Ayur-Veda）可以提供有用的新見解和方法，去預防疾病，加以治療。」³³

Janet Quinn 是治療觸診的重要推廣者，最近承認：「我們沒有可驗證的資料，來證明人體能量場是存在的。」不過，她覺得證據不足，不太能動搖另類醫藥在科學領域的地位。她解釋說：「這是工作的假設。科學研究，允許你這樣做。」³⁴ 至於科學假設必須以實驗證明，她不予置評。

那麼，這些療法在科學研究中的表現怎樣呢？很糟糕！
 Dossey 承認：「雖然有很多軼事例證，顯示許多這一類的療法促進身體健康……卻少有科學證據，證明這些方法所延長的生命，超過傳統療法所能達到的效果。」³⁵ 我們分析了夏爾馬引用的五百個冥想研究，找不到壽明論奉行者聲稱的那類好處。³⁶

另類醫藥的實驗和研究安排拙劣，出來的結果不能作準。例如：當我們要研究冥想對健康的影響，冥想的實驗對象應該跟另一組實驗對象來對照，例如：只是休息或每天靜靜地躺一會。否則，我們怎樣知道進步是因為日常的休息，抑或古老的冥想方法呢？

研究另類醫藥的人常常忽略了這個明顯的問題。國家研究會議（National Research Council）最近評論冥想研究，鮮有採用只是休息的對照組。「有對照組的時候，其實沒有證據顯示身體反應（somatic arousal）（心跳、呼吸速率、皮膚傳導力波動、血壓）減緩的程度比有經驗的冥想者在冥想時低。」³⁷

擁護者聲稱，有廣泛的研究證明壽明論醫學所用的藥草補品和療方的功效。然而，對研究的素質，意見分歧。一九八七年六月，第二十八屆經濟植物學學會年會（Twenty-eight Annual Meeting of the Society for Economic Botany）在芝加哥的伊利諾大學（University of Illinois）舉行，會上宣讀了兩篇關於壽明論藥品的論文。當壽明論的團體把這些當作科學研究論文來引用時，另一些人卻視為「宣傳花招」。按部分人

的說法，宣讀論文的人拿不出紮實的研究結果。³⁸

同樣，治療觸診也聲稱有二十年「基本的、正規的臨床研究」支持。³⁹

然而，獨立的評審在其中發現了重大缺憾。一九七五年，十二位護理教授聯名寫了一封信，指出克里格的早期研究在設計上的嚴重缺點。⁴⁰ 十年後，有人考察支持治療觸診的研究，又發現低劣的研究設計和有缺憾的統計方法。⁴¹

針對一九九四年以前的另類醫藥的研究，新近有一份考察報告的結論是：「審視這些論文，最突出的一點是：研究設計越嚴格，統計分析越詳細，越少證據顯示有任何觀察到的或可觀察的療效存在。」⁴²

一如所料，另類醫藥否定這些指責，不承認研究中的不一致和矛盾。他們聲稱，這些指責是出於現代科學的缺憾和偏見；可是又繼續堅持，他們的方法是科學的。舉證的責任在他們身上，正如任何新療法都應該這樣。他們必須證明自己的療法有效。到目前為止，還沒有做到。

當證據對另類醫藥不利時，那些支持者很快轉移陣地，採用後現代主義另一個辭令戰術來證明他們的療法。

邊緣人的聲音

後現代主義者經常自稱為被優勢社群「邊緣化」（marginalized）或壓迫的社群。沃森在談論後現代護理時，強調醫藥模式怎樣用「護理模式」邊緣化了護理。同樣被人邊緣化

的還有窮人、愛滋病患者、無家可歸的人。她號召護士為這些人大聲疾呼，強調人的意識和「集中」(centering)。她認為西方社會沒有用這些知識，因為現代的偏見把這些知識「系統地從人的意識中排擠掉了」。⁴³ 所以，生命含有能量場這個觀念一直受人排斥，不是因為缺乏科學證據，而是現代研究人員把這個觀念邊緣化了。⁴⁴ 同樣，夏爾馬指出，壽明論醫學受人壓制，因為「印度被外族統治了幾百年。」⁴⁵

最近有一個針對科羅拉多大學的治療觸診教學的調查，這是後現代的辯論伎倆的好例子。

有一群當地的市民質疑科羅拉多大學人類護理中心的治療觸診教學。他們不滿，稅款不應該花在教授不是建基於科學，而是新紀元宗教的技術。⁴⁶ 校方召集了委員會，成員來自該所大學和外界的同行，檢驗治療觸診的科學證據。這個同業評審委員會的結論是：「沒有夠份量和夠素質的資料，可以證明治療觸診是獨特而有效的治療藥徵。」⁴⁷ 他們不能接受，這種療法沒有更好的證據支持而可以繼續傳授。

給這個報告的回應是十足的後現代主義。按一位治療觸診的評論家的說法，科羅拉多大學護理學院認為評審結果：「是男性主導的醫藥帝國主義反對女性主導的護理界。」⁴⁸ 在他們看來，證據並不比解釋的人重要。其中有一位報告的評論家聲稱，「我們會喜歡想像自己的生活是理性和有科學根據的，其實，只有百分之十五的醫藥療法是有充實的科學證據支持的。」⁴⁹ 最後，校方基於學術自由，准許治療觸診繼續授課。

當然，如果真的有百分之八十五的醫藥沒有科學證據支持，我們最好重新評估所有的醫藥方法，而不是說該丟掉科學方法。後現代主義者往往用這一招，把焦點從實際資料轉移到解釋資料的人的觀點。這些人身攻擊（對人不對事）的論點，目的是淘汰批評的人，而不是回應評論。這些說法少有理性的份量，可是在後現代的氣氛中，卻比理據充分的論點更有影響。

有一組關於壽明論藥草療法的研究，據說是納德 (Tony Nader) 博士做的，是以人身攻擊為掩護，支持另類醫藥的類似例子。納德聲稱，當他在哈佛大學和麻省理工學院當研究生時，有人告訴他不要再研究那些藥品。喬布拉評論這件事：「這完全不是反映研究的素質。如果反映了什麼，那就是所謂客觀的科學家的成見和偏執。」⁵⁰ 他沒有評論研究本身。那兩所院校和納德以前的指導教授聲明該研究從來沒有完成。

這種反應把注意力從證據的評量中移開，人反而同情起劣勢的一方，於是更容易否定「得勢者」的結論。後現代意識形態的份量比具體的證據重。有一本最新版的主流護理教科書推介治療觸診，說是「慶祝我們之間的多樣性……治療觸診植根於東方哲學。西方文化的傾向，是設法研究，解釋療法的功效；東方人的想法，療法行的話，就不必做研究去證明怎樣生效。東方的頭腦不介意療法怎樣生效，只要有效。」⁵¹

這種關於科學和醫藥的新思考方式，威脅大眾的健康。當喬布拉說人一旦接受了壽明論的思考方式，「你應該做什

麼，說什麼，想什麼，感受什麼，就不會再受社會的觀念束縛。」⁵² 他陶醉在其中。美國邊疆史的學生會記得蛇油和從綠蟲卵製成的減肥丸。當醫藥可以不負責任時，後果可能很可怕。

依靠經驗

喬布拉認為經驗的地位優先於理性本身。他主張：「有時候你看到有人把息解釋為『生命的力量』或『生命的能量』，但比定義更重要的，是去感受這來自經驗的知識。」⁵³ 在說明所設計的練習的做法時，他說：「在上述三個相關的步驟中，你會覺得毫不費力，就能達到目的；越過自我和理性的頭腦。」⁵⁴

後現代另類醫藥的擁護者真的敢主張，評量療法不應該根據客觀證據或量化的結果，個人的經驗反而應該成為評準。克里格鼓勵讀者：「治療觸診是有用的……你做得到的；誰願意接受訓練，學習治療觸診，都做得到。你要自己判斷這句話對不對，只要嘗試就行了。所以，我邀請你：試試看。」⁵⁵

雖然克里格聲稱來自經驗的知識是肯定這種療法的關鍵，受過教育的人都發覺：任何出現過的騙子醫術，都有人宣稱那療法治好了他們。⁵⁶ 科學家稱這種說法為軼事證據（anecdotal evidence）。人可以述說軼事，也確實這樣述說：他們怎樣在冥想時飄浮起來，薩滿教僧（shaman）怎樣能夠治好癌症。可是，奇怪的是，這些事件搬進了實驗室，科學

家卻不能重複同樣的結果。依靠軼事證據是不符現代科學和醫藥的標準的，但是後現代辯護者的回答是：反對意見只不過是偏見。

喬布拉引用過一個從冥想得益的例子，這個實例讓我們看到軼事證據的問題。所謂好處包括降低血壓，改善視力和聽力，提升整體生活品質。⁵⁷ 然而，也有報告指出，經常上教會，重視人神關係的人也得到一樣的好處。⁵⁸ 有研究發現，這種情況不完全出於社交支持，而是某種「獨特的宗教因素」。⁵⁹ 這些研究顯示，健康改善是因為人嚴肅地看待生活的屬靈層面，卻不能證明所用的療法有效。

後現代主義者解釋說，這表示信仰的內容不重要。信什麼都行！不過這是另一個問題。要證明科學理論的真確，必須不只有來自經驗、軼事的說法。這是科學研究的基本前提。如果個人經驗是判斷醫藥理論是否可行的惟一途徑，我們最終會親身試驗未經檢證的、危險的療法，或者，最少會在無效的療法上浪費時間和金錢。我們要事先評估可能的療法，相對安全和有效的才試驗。

評量醫藥療法和產品的責任落在政府部門和專業組織上。在較大的市場，支配的前提是「叫消費者當心」；在健康的市場，由更謹慎的前提支配：「叫銷售者當心」。⁶⁰ 這是我們有消費者保護法的原因。冒牌療法那麼危險，很少人會質疑醫藥應該受管制的。正如本章開頭提到的那位長了囊腫的女士，除非管制醫藥，否則立意良善、方法錯誤的醫護人員就會威脅大家的生活。

然而，接受醫藥管制，我們就要把部分個人的權限賦予政府。我們決定不親身試驗所有療法，而交由別人測試，然後聽取意見。後現代排斥所有形式的權威，懷疑政府和法律，所以另類醫藥的支持者拒絕為自己的療法負責。

今天，有許多教人自助的書籍，宣傳後現代的觀念：人人都要為自己做抉擇。但是，健康護理有那麼多事情要知，要明白，人怎樣決定哪一個才可靠呢？按法律，廣告內容可以不實或誤導消費者，但大眾文學是沒有管制的。賈維斯指出：「大眾的情形很不利，他們在書籍、雜誌、報紙文章、演講、錄音帶、錄影帶、談話節目等等中，都要面對冒充的或未經驗證的藥品。在這些信息中，宣傳者的金錢利益通常是隱藏起來的。」⁶¹

事實證明人常常成為健康騙術和騙局的犧牲品。一九八七年的調查發現，百分之二十六點六的美國民眾用過有問題的健康護理療法。⁶²為了後現代「決定自己的真實」的權利，這就是所付的高昂代價。廣泛地反對權威，結果，我們浪費了數十億的錢，傷害了許多人，把人從驗證過的、有功效的療法轉移開來。

對健康護理系統的影響

我們注意到後現代主義有懷疑的和肯定的兩種。另類醫藥從肯定的後現代主義者得到較多支持。沃森聲稱，健康護理正要進入超驗的（transcendent）護理架構。許多護士一度

接受她的觀念，並加以宣揚。⁶³Dossey 覺得未來充滿希望，一旦我們省悟「這個世界，其實比我們最近想過的更光明、仁慈和友善。」⁶⁴

這種樂觀主義部分基於對人性的樂觀看法。喬布拉聲稱：我們畢竟是有愛的、真誠的、感性的、美麗的、徹醒的、屬靈的。⁶⁵說得更直截了當：「我就是如此完美。」⁶⁶我們的問題正出於不信這些看法。像其他新紀元學校，壽明論醫藥接受這種想法，傾向著眼於人的完美天性，而順應這個天性生活。⁶⁷

這種正面的人性觀導致另類醫藥一些危險的結論。因為沒有客觀真實，可以用來評量治療師的判斷，另類醫藥大多依賴他們的天生好性情。克里格解釋：「在治療觸診，你，身為治療者，是惟一的決定者，決定在治療過程中會做什麼……你必須對自己的決定有相當的信心，這大體上的性質是主觀的。」⁶⁸

不但人的天性良善，宇宙間生命的能量場（息）也是好的。不論壽明論醫學或治療觸診，都認為息是生命和健康的源頭。⁶⁹Dossey 聲稱，只要我們合拍地跟「世界的內在秩序」協調，這個秩序會自己呈現出「生物的最佳狀況」。⁷⁰他補充，最好的態度是「尊重一切發生的事，這些事都是對的，連癌症也是。」⁷¹可是，既然患癌是對的，為什麼要治療呢？

喬布拉同意這一點。他聲稱：「每一刻都像所該像的。」⁷²在這等宿命的理論下，我們失去改善世人健康狀況的最大動力：相信事物不該是這樣的（羅八 18-25）。

對醫學倫理的影響

要改變事物，減輕痛楚，治療疾病，給死者尊嚴，什麼才是對的方法呢？醫學倫理設法在兩難中給人正確的方向。然而，另類醫藥所支持的看法，讓所有倫理都變成多餘的。他們支持這樣的看法：一切發生的事都是對的。Dossey 說我們不應該浪費時間，設法想出那「正確」的事物。他建議讓潛意識（unconscious）引導行動，就算違反「我們在醒覺的、有意識的生活中最珍視的價值觀，例如道德和倫理法條。」⁷³ 我們的責任是「容讓事情在（我們）周圍表露出來，很自然地回應，沒有壓抑。」⁷⁴

喬布拉吸收後現代的觀念，認為我們沒有得到真理，有的只是解釋。對身體健康，他提倡「要知道兩種相反的觀點可以都是有效的。」⁷⁵ 不過，他們儘管是相對主義和不理性，卻都有一個原則：當我們充滿愛和同情時，那就是正確的方法。⁷⁶ 這種愛不是情緒或行爲，而是當你「與存在接觸」的「存在的狀態」。⁷⁷

所以，行爲沒有道德準則。當人的行爲跟宇宙的能量場（集中的）一致，行爲就會正確；因為我們的天性是完美的、充滿愛的，而宇宙的能量場爲我們的好處而流動。所以，關於使用精神治療，Dossey 天真地認為，只要醫生的動機純出於愛，就不用知會同意（informed consent）的觀念（告訴病人醫生準備做什麼，爲什麼）。⁷⁸

如果我們認為宇宙是先天的美好，就不能把宇宙看作苦難和疾病的源頭。相反，疾病的根源在於病人本身。克里格贊同地指出：「有幾種真實的觀點不認為疾病是壞事，反而把疾病看成個人對環境的回應。」⁷⁹ 她認為，這是好的，因爲這表示痊癒是在個體自己的掌握中。喬布拉承認自己的觀點只是人的虛構。「但是，這些想法讓我們更自由更有力量，給我們能力去改寫老化的程式。」⁸⁰ 我們在這兩位作者身上，都看到一個信念，就是個人有能力掌握自己的生活，包括給自己治病。

然而，強調個人力量可以是有害的，影響我們應付自己和別人的病痛的方式。許多另類醫藥的使用者生病時會自責，⁸¹ 給自己很大的壓力，要正確地思考；又常避免嘗試別的驗證過的療法。他們覺得尋求主流療法的幫助就是承認失敗，頭腦衰弱。這樣，另類療法能間接地傷害人，因爲人得不到有效的幫助。⁸²

把生病單單歸咎患者，容易讓人對患者失去同情的關懷。這個壞影響曾在東方文化出現過，種姓制度在歷史上曾容許許多有錢人罔顧苦難中的窮人。按印度教業（karma）的觀念，人在前世的作爲帶來今世自受的苦難。解救這些苦難是會違反業律的。⁸³ 同樣，如果疾病的根源在患者，而人自己又有自癒的能力，旁人沒有理由要插手。

另類醫藥的教師提倡的自戀的生活方式，更容易讓人忽略別人的苦難。喬布拉指出：「成功的終老……包括一輩子天天保守自己。」⁸⁴ 他聲稱我們全都有「舒適和安樂的基本

需求，是〔我們〕必須滿足的。」⁸⁵我們可以想像，這種自我中心的生命，配合前文所描述他們對受苦者的態度。這種世界觀不是可以導致這種結果：健康護理的系統很少關懷患病和貧困的人？全國反醫藥騙局協進會的會長預見以下情形：

便宜的飲食補充品代替了昂貴的處方藥劑，或許加上病人的生存時間縮短了；結果，儘管情感上吸引人、其實無效的假藥，卻可以減少健康護理的花費。這樣的局面會讓財政的最低支出更划算，而且比昂貴的健康護理紛擾的定量配給更吸引人，只是不會過得了道德這一關。⁸⁶

另類醫藥的精神代價

另類醫藥的辯護者不但提倡大家試用草藥和體操，還鼓勵他們涉獵精神領域。這個要求不只在精神上是錯誤的，也不誠實。這些治療師向人介紹精神訓練，卻沒有表明這些訓練的宗教性質。人原本要找談健康生活的書，反而修習起玄秘學（occult）來。這些治療師當作醫藥宣揚的，其實是宗教。⁸⁷

基督教和另類醫藥都有一些類似的說法。他們都主張：人不只是物質的生命，而也是屬靈的（創一 26）；好的健康狀況不可只倚靠生理條件（撒下十三 2；林前十一 29-30）；精神狀況能夠治癒疾病（雅五 14-16）；接受他們的世界觀，

就有大能大力可以依靠（弗一 19）；信的人用另眼看透世界，不信的人不能（林前二 14）。

但按聖經的教導，屬靈的醫治出於相信耶穌基督，歸於主（約五 24；羅十 9-11）。在宗教上需要悔改皈依，這一點在壽明論醫藥或治療觸診卻沒有明確地提出來。然而，這就是最終出現的狀況。（後現代主義也要求典範的轉移，這是皈依的體驗。）可是，這些療法不但不明確交代皈依的需要，還要求病患漸漸地參與更多，建立經驗證據。另類醫藥往往引導不知情的人，去皈依招魂說（spiritism）和玄秘學。⁸⁸

問題是所有精神信仰都不是像後現代主義者聲稱那樣，只是同一事物的不同描述。Dossey 聲稱：「女神、神、真主（Allah）、黑天（Krishna）、梵（Brahman）、道（the Tao）、宇宙心（the Universal Mind）、上帝（the Almighty）、始終（Alpha and Omega）、太一（the One）」只是不同的名稱，指的都是同一個絕對意識。⁸⁹他們認為，不同的宗教和精神信仰是殊途同歸的。所以，跟其他後現代主義者一樣，他們沒有理由和能力去評論任何人的信仰，或加以論斷。

我們如果想一下治療觸診和通神學（theosophy）之間的發展線索，就可以看出另類醫藥強烈的宗教色彩。通神學這個流派，混雜大量自然神秘主義（nature mysticism）和招魂說在玄秘學中。孔茲和克里格是治療觸診兩個主力辯護者，合寫了一本書，由美國的通神學會出版。同系列的書籍，目的是讓「著名的玄秘學著作……有大眾化的版本。」⁹⁰

當人受邀只是「嘗試」，得到的可能比預料的多。菲什

(Sharon Fish) 聲明：「離開了玄祕學，不會有治療觸診。」⁹¹ 有一本流行的巫術書介紹「息療法」(pranic healing)。這個巫術版本，治療者和病人要赤裸，在一個圓圈範圍內做療程，此外跟治療觸診一樣。⁹²

壽明論醫藥對精神的目的要坦白得多。喬布拉聲稱，當我們終於察覺人人簡直都是神，就會真正地痊癒。「我知道自己是全體的過去、現在、未來的無盡潛能……整個宇宙沒有別的我。我就是存在；同時無所在，遍所在。無所不在，無所不知；是推動存在的一切事物的永恆精神。」⁹³

儘管後現代主義不會批評這個立場，基督徒必須挺身而出。這是最自我陶醉的自我崇拜。創世記中，亞當和夏娃僭冒神的權能，要像神一樣。按聖經的教導，人的問題，根源在於想要成為神。這裏談的世界觀卻聲稱，當我們真的相信自己神，問題的答案就會出現。

療效證據的解釋

有些人會反駁，說這些療法似乎真的有幫助，治好了病人。即使缺乏有水準的科學證據，軼事證據顯示那些療法在某些案例中可能奏效。為什麼呢？

有些正面的結果可能因為有護理人員陪伴，全身放鬆。其他的，可能是安慰劑效應 (placebo effect)。⁹⁴ 另外，可能有些病只是自然痊癒。

不過，另外有一些可靠的例子，可能是玄祕精神力量治

癒病人的。玄祕學的治療者，有時可以有能力用玄祕的邪靈來治病。聖經聲明，那邪惡者力量很大，會行各樣的異能神蹟，叫人離棄神 (帖後二 9；太七 22-23)。⁹⁵

人在另類醫藥找尋健康護理的建議，卻不斷得到宗教的指示。如果治療師坦承宗教目的，接受知會同意，問題會小一點。我們不是在爭辯言論自由的問題。但宗教活動當作醫藥來推廣，這是不道德的。這些療法有屬靈基礎，必須如實讓人知道。更惱人的是，這些療法花的是納稅人的帳，由公立大學教授學生，還要他們實踐出來。這是傳揚宗教，應該如實宣示。

後現代的屏藩

後現代豎起屏藩，抵擋對另類醫藥的批評。後現代主義的一部分，是排斥客觀 (普遍) 真理，而這是基督徒所緊握的。治療師會申辯：是基督徒的偏見和狹隘思想，讓我們看不到這些療法的價值；基要主義者又在排擠、邊緣化別人。他們會強調，基督徒的批評是因為不尊重別的文化；並指出，摒棄傳統基督教文化，幫助了人推廣這些療法。⁹⁶

基督徒要明白另類醫藥，也要明白從事另類醫藥的人的辯護基礎。只有到那時候，我們才會發動有力的還擊，阻止危險的療法傳播下去。

撮要

- ◆ 另類醫藥，例如壽明論醫藥和治療觸診，正以驚人的速度，在健康護理的團體（尤其護理學校）中不斷傳播。
- ◆ 雖然另類醫藥的內容出自東方神祕主義，而不是後現代主義；不過，從事者運用後現代的分析方法，去建立他們在非教會大學中的地位，加以捍衛。所以另類醫藥跟後現代主義是有關係的。
- ◆ 另類醫藥缺乏可靠的科學證據，辯護者爲了辯護或找藉口，就訴諸後現代的理論，否定科學能夠客觀。別人要求他們證明療法安全有效；他們卻質疑客觀公正、可重複驗證、有對照組的科學成果，成功地拒絕要求。
- ◆ 另類醫藥的從事者把宗教和未經驗證的療法當作學分課程，教授大學生或研究生。辯護者又利用後現代包容的概念，認爲這是正當的。

第 6 章

後現代的影響：文學

當 通訊科技變得更複雜先進，種種想要推銷，要規勸人，要娛樂人的聲音和圖片，無休止地在我們耳邊喧鬧，眼前閃爍。教育家告訴我們，在這樣的環境下，現在的學生從非書面的材料掌握資訊，要比上一代好得多。嚴肅的讀者沉思：白紙黑字死了嗎？

儘管這樣，我們的社會要定義，要溝通真理，大多還是依賴書面文字，包括書籍、學報、雜誌，到字典、百科全書、報告、記錄和合約。我們一向都知道，所讀的不能盡信。後現代主義提出一個全新的面對書面文字的方法，告訴大家我們不能明白所讀的，起碼試圖分辨作者意圖表達的是不行的。根據後現代的文學分析，文本不再有獨特的意義。文本什麼

都不是，只是作者投射的影像，表達任人創造的意義。想像一下，這樣不同的看待書面文本的態度，會有怎樣巨大的影響：

- ◆ 美國憲法是文本，法律、規章、條例也是。當法院用後現代的技巧解釋法律標準時，會怎樣影響社會？我們會在第十章仔細探討這個問題。
- ◆ 聖經又怎樣？對後現代的思想家來說，聖經不是人間作者給人類記錄的客觀信息，別說是神給世界的話語了。這是宗教文本，讀者應該把文本「解構」（deconstruct），用後現代的解釋原則來評論。我們會在這一章和後面各章探討這個問題。
- ◆ 歷史大部分是書面的敘述。我們不該感到意外，後現代的思想家在文字上改寫歷史，正如我們會在第八章所探討的。

破解後現代主義

後現代主義與其說是信念和教條的集合，不如說是觀看別的思想流派、藝術見解和人的行為的方法。後現代主義者發展出了哲學家所謂的新認識論，認識我們所知的新方法。除非我們在原則上明白這種認識真實的方法，否則後現代的言論似乎是胡鬧。但是，一旦把握後現代的方法，後現代主義者所說的一切就原形畢露。

所以，儘管我們自知不是偉大的文學作品的愛好者，退

一步看一看後現代的文學態度是重要的，原因有三個：一、所謂後現代主義的觀念，最早是在文學分析的領域成形的。二、後現代對書面文本的態度，正在越過大學裏的文學課程，影響我們和下一代會怎樣閱讀社會中最重要、跟日常生活息息相關的文件，並加以解釋。三、後現代主義者把所有領域的知識都看作「文本」，都可用文學分析法來解釋。所以，一旦明白後現代的文學理論，其他地方會容易了解得多。

後現代主義者看書面文字的方式，跟我們習慣的完全不同。在這一章，我們會先看研究文學的較舊的語法—歷史（grammatical-historical）取向，然後是新的後現代取向。

文學的語法—歷史觀點

在所有文學中，我們要處理三個對象：作者、文本，當然還有讀者本身。後現代主義者怎樣看待這些因素？以往的思想家又怎樣？

文學要素	語法—歷史方法	後現代方法
作者	作者有意用文本表達某些信息。這個意圖是文本的真正意義。所以，作者是支配文本的權威。	作者跟意義無關或不自覺文本的意義。作者並非支配文本的權威。

文本	解釋文本，要著眼寫作年代的語法原則、原對象讀者的歷史世界觀、文本中的思想發展。	文本要由讀者來「解構」，要從「詞符中心主義」(logocentrism)釋放出來。文本的背後藏著「後設敘事」(metanarrative)和內在的矛盾，讓有眼光的讀者來察覺，揭露。文本是個別文化實體的產物。
讀者	讀者要用解釋的工具，發現作者給原對象讀者的原意。讀者的目的是讓文本說話，同時盡量避免自己的偏見介入。	沒有讀者能除去偏見。不論作者原意是什麼，我們永遠不會準確地了解。所以，讀者成為解釋意義的中心。支配文本的權威由作者轉到讀者身上。

請從頭到尾看表中各欄。

作者：根據語法—歷史方法，作者是文本的權威，文本意義的來源。當你寫信時，你是決定信的內容的人，你知道其中表達什麼意思。同樣，文學作品表達作者的所思、所見、內在生命等等。所以，我們認為作者站得比文本和讀者都「高」，因為他是意義的來源和仲裁者。

文本：在語法—歷史的模式中，文學的文本，不論小說或非小說，都是溝通的媒介。語法—歷史方法把文本的文字看作媒介，是作者和讀者相遇的地方。文本中的文字跟作者內在的觀念世界或物質世界的某些實況對應。這個解釋方法假設作者和讀者都生活在相同的世界，都是人，所以都能夠用文字溝通。文字和句子表達某些事物，文本的意義是客觀的、固定的。

讀者：按語法—歷史方法，我們身為讀者，面對文本時，應該像學習的人，找尋客觀的意義，努力發掘作者在文本中所要說的。要這樣做，可能需要研究文本的文學形式、原來的詞彙和作者的背景。當我們掌握作者的原意，就完成了讀者的任務，也學習了作者想要說的話。因為語法—歷史方法把文學看作溝通，設法儘量了解作者，以致溝通的信息會準確地接收。

從上述的介紹，我們可以看到，語法—歷史方法就是大多數福音派基督徒 (evangelical christian) 讀聖經的方法。面對經文的時候，我們相信神曾默示作者，表達某些信息；而這些信息正是文本的意義。我們可以研究文本所用的語言、地上作者的文化背景和原讀者的歷史觀點；就能夠更深入地了解文本。因為這些因素幫助我們更清楚地了解神的話語和地上作者的意旨，所以理解經文就可以深入透徹。¹

後現代的文學觀

後現代主義把完全不同的角色賦予作者、文本和讀者。

作者：想想作者。他是誰？現代主義者認為作者是自律的，是理性、自由選擇和創造力的中心。跟他們不同，後現代主義者認為作者是個別文化背景的體現，不管他或她是否察覺過。這跟語法—歷史方法不同，語法—歷史方法承認文化會影響作者，但也主張作者能夠超越文化的影響，起碼在一定程度上，能夠表達個人的信息。後現代主義者否定有任何

作者能以任何方式超越文化的影響。所以，當語法—歷史方法斷言作者能夠表達客觀和理性的意義時，後現代方法卻說不行。

後現代主義者排斥語法—歷史方法對人性和作者的觀點。他們聲稱，作者都是社會構念，實際上是非個人的、社會構成的「結」(nudes)。根據後現代主義者的說法，作者不能創造獨特而原創的作品，表達身為個體의思想和感受，只能複述社會真實中所「已經存在」的。這意味，就算作者在溝通過程中佔優先地位，把他看成賦予文本意義的人，這個看法是沒有多少價值的。

大多數後現代學者認為作者是社會構念，斷言作者對作品的意義是不自覺的。驅使作者的內在動機是深藏的，不能在意識中了解的。他們認為，作者是建立個人認同的底層社會力量的延伸。後現代的文學批評家經常用弗洛伊德(S. Freud)的精神分析(psychoanalysis)、女性主義(feminism)和馬克思主義來解釋作者的潛在動機。

文本：後現代主義者也提出另一套文本的看法。在他們看來，凡事都是「文本」。所有溝通都是文本。社會真實是文本，是個別社會背景的故事，因各種各樣的參與者而不同。個人的文本是更大的社會文本的一部分。個體都是「文本」，因為他們的生活都是故事。有一個後現代的評論家宣佈：我們「生活在故事中」。因為文本基本上是社會真實的體現，後現代主義者把文學作品和社會真實的互相影響稱為「互典」(intertextuality)。因為所有事物都是文本，後現代的文學分

析應用到所有學科的知識，正如附錄 A 的圖表所描述的。

這裏，文本一下子變成不像客觀真理的溝通。後現代主義者指出文本沒有任何客觀意義，因為文本根植於語言，而正如我們看到的，語言包含任意的邏輯。這樣，文學作品是不能有定解的；相反，可能有無限的解釋。相同的文本在不同的文化，有不同的意義，沒有哪一個解釋比別的「好」。²所有文本都提供社會解釋，而社會解釋隨著社會真實和「社會意識」(social consciousness)的起伏而變化。

在後現代的分析下，任何文本所宣稱的真理，都是自相矛盾的宣傳。這些說法是宣傳，因為所有溝通都有社會或政治含義。根據後現代的看法，所謂「真理」，因為只是社會的構念，往往是政治的。

讀者：後現代方法提倡，讀者用「解構」(deconstruction)的分析技巧，賦予文本新的意義。讀者必須先明白，語言本來就有歧義和自相矛盾的地方。正如我們在上文提過，後現代主義者把詞語叫做「意符」，把意符聯繫的人的觀念叫做「意指」。意符跟意指的關係是任意的；兩者的聯繫只存在於說話人的頭腦裏。換言之，詞語跟觀念和事物是沒有內在的、客觀的(頭腦外)聯繫。詞語本身沒有意義，意義也不屬於詞語本身。詞語只能表示由某特定社群分派的意義。我們可以一樣順口地把 door (門) 叫做 rood (十字架) 或別的。說到底，不同的語言和文化給所有事物完全不同的詞語。

在某個層次，所有人都同意這些論點；而在傳統的語言觀，這也不打緊，因為意義是大家約定俗成的。另一方面，

因為後現代主義者認為語言是人跟真實的惟一聯繫，於是從詞彙的任意性質得出極端的結論。在後現代的理解方式下，任何特定意符的意義，最終是在繞圈子。這很容易舉證：任何學生都試過，在字典中查一個生字，剛巧用來解釋的字他也不太認識。後現代主義者說，每一個詞語都是這樣令人混淆的。例如：倘若我們在字典裡查一個「意符」，這個意符由別的意符定義，定義中的意符可以在字典中查出來，轉相定義，永無止境。任意的意符由其他任意的意符來定義。問題就在這裏：我們不能賦予文本任何意義，除了依據任意定義的意符系列分派給文本的。

後現代的評論家常常設法用「解構」的技巧，證明語言的語無倫次。解構這個工具，用來分辨文本中任意的層次關係、前提、排斥和矛盾。開創文學解構的德里達（Jacques Derrida）主張，當文本肯定某命題（thesis），對照命題（antithesis）在暗中也得到地位。³ 當我們說「好」，就必須接受「壞」的意義，因為惟有相對於壞，才能理解好。如果作者討論「文化」，暗中也肯定「自然」（意思是沒有文化）；其他肯定也如此類推。

德里達主張所有文學都基於對立的命題。不過，他也認為，作者設定某一對立「高」於其他，就這樣構成任意的層次關係。例如：西方作者一向習慣重視文化過於自然，或認為文化優於自然。當作者選擇對立的一方來描述，好像比另一方優勝時；據德里達的說法，他們是「詞符中心的」（logocentric）（以「詞語」或「理性」為中心）。對後現代主義者

來說，詞符中心是很大的罪過；是意識形態，企圖使別人屈服於自己版本的真理下。

發明意義

文學解構的任務是分辨隱藏的對照命題，揭露作者偏頗的意圖，說明他的作品暗中背道而馳。最後的分析結論是：文本的詞語沒有表達任何理性而有意義的事物。相反，作者只不過在宣揚任意層次關係的意義，而這些意義是由文化定義的。解構主義者對沒有強調的或沒有出現在文本的，就跟對文本的重心所在，同樣感興趣。這是揭露隱藏的任意層次關係的好辦法。揭露文本中沒有明說的層次關係，這個過程，後現代的文學批評家有時候稱為文本的「顛覆的閱讀」（subversive reading）。

讓我們用顛覆的閱讀來看一齣受歡迎的兒童電影。《美女與野獸》（*Beauty and the Beast*）似乎對大家沒有害處，這是迪士尼典型的迷人作品，是愛的故事：愛的力量可以改變一切。然而，按後現代的分析，潛在的對照命題創造完全不同的景象。女主角是由形體的外貌來決定的，「漂麗」（Belle）。所以，女人的重要，主要在於外表，還有能夠取悅男性。電影描述漂麗為笨拙的父親承擔責任。換言之，像所有父權制，父親有權威，但負責把事情料理妥當的卻是他監護的孩子。

電影描繪一個在愛裏的女人，爲了讓「野獸」或她所愛

的人改過遷善而把自己完全地獻上。的確，只有漂麗的愛和奉獻可以成就他的善。儘管粗魯野蠻，一如外表，在這個男人的內心深處，是溫文、滿有爱心的王子。要展現這美好的一面，責任不是落在男人身上，而是他順服的愛人。這個故事的安排看來好像是自然的規律；正如主題曲所唱的：「故事像歲月一般古老，歌聲像小詩一樣熟悉……」在真實世界，以顛覆的閱讀方式看劇本，後現代的評論家可能把這齣電影看作精神官能症（neurosis）、虐待和父權制（patriarchy）的樣板。

對後現代主義者來說，讀者（或看電影的人）不是站在作者和文本的權威下的學習者，不再設法找出作者和文本的詞語的用意；反而提升到權威的地位，居文本之上。當讀者擺脫掉文本的層次關係和詞符中心主義，作者的原意就變得毫不相干了。讀者的解釋標準沒有任何限制。文本可以讓人自由自在地發掘無數可能的意義。

根據後現代評論家的說法，解構授權（empowers）給讀者，把他們從文本和作者壓制人的權威中解放出來。不過，與此同時，就算讀者也不是客觀或最終意義上的權威。所有讀者都一樣有道理，個個都是自己的權威。麥克奈特（Edgar McKnight）說明這個方法怎樣應用到聖經。讀者並不設法從先知的話尋求神的信息，而是加入他自己的意思。麥克奈特說：「聖經的記載是為這樣的讀者而設的，他們會找尋切身相關、配合需要和能力的意義，並加以創造……」⁴

當然，讀者永遠不在文化真空中創造意義。「文化文

本」（cultural text）或「解釋團體」（interpretative community）是塊大布，個別讀者只是其中一縷。這個團體指引讀者到文本，並最終塑造他們的解釋。解釋團體的例子，包括女性主義團體、女同性戀者、男同性戀者、少數種族和宗教團體。

當我們繼續巡視當代社會，就會看到不同的領域一個接著一個，使用這些後現代的文學原則。後現代思想家一向推想，他們的文學理論成為普遍的生命哲學：人人是文本，社會處處是文本。文學理論是後現代意識形態的骨幹；在這裏，真理是敘述或故事，而解釋代替理性。

撮要

- ◆ 後現代主義者反對語法—歷史取向所理解的作者、讀者和文本，一一有他們所好的新觀點。
- ◆ 作者是支配文本的權威，意謂讀者必須設法了解作者所想說的。現在，權威不再是作者，而是落在後現代的讀者身上，讀者把自己的意思加入文本中。
- ◆ 後現代讀者「解構」文本，揭露其中的文化構念。讀者得到授權，並從文化構念的權威中釋放出來，從文本中釋放出來，隨意把自己的意義賦予文本。

第七章

後現代的影響：教育

你 如果有孩子，他們大概會上公立學校；或者你找到理由，故意選擇送他們去私校或在家裏上課。後現代主義的來臨，對孩子的教育有影響嗎？答案：毫無疑問，有的。請看紐約州的教育專門調查委員會最近發表的說法：

非裔、亞裔、波多黎各或拉丁美洲的美國人（Puerto Ricans/Latinos），以及美洲原住民，都成了知識和教育壓迫的受害者，這是歐美的文化和制度數百年來的特色。

我們的重點不是容忍這段引述所暗示的種族主義。我們

的目的是追溯這些觀念的來源，這個教育危機是怎樣形成的。我們很快就發現，這段話表達後現代教育工作者的信念，努力推廣所謂「多元文化主義」(multiculturalism)。他們的目標之一，是讓大家對「歐洲中心壓迫」(Eurocentric oppression)及其影響，提高警覺；而這對學校的影響，在不遠的將來會越來越大。他們又說：

〔這個〕系統偏袒歐洲和由歐洲衍生的事物……〔一直給〕非洲、亞洲、拉丁美洲和美洲原住民後裔的心靈嚴重的傷害……〔這種〕歐美單一文化的觀點……〔說明為什麼〕大批非歐洲後裔的孩子，表現不如預期。¹

後現代思想對教育的影響，比對社會上別的領域更大。雖然教育工作者的用語很少是後現代特有的或專用的，他們討論的概念令人迷惑，除非我們明白這些概念的來源。

分辨後現代的轉變

基本的後現代教育方針是涉及知識、文化、價值、人性的重要論點，這些方面，上述專門調查委員會的聲明都提到了。

當我們討論後現代主義對教育的影響時，會把後現代意識形態的各個方面，跟現代主義的一一比較。這可以幫助我

們，了解過去一直主導教育的觀念，還有後現代主義者已在推行的改革。後現代的教育工作者往往兼容並蓄（借用不同的觀點），講究實用（只要有效就用）。所以，他們接受認為有效的方法和觀念，包括一些現代主義的方法。所以，把後現代教育看作有組織的運動，會是不正確的、誤導的。不過，我們相信，在不同的教育理論中，辨認後現代主義的關鍵假設，這是可能的。當這些假設在某種理論內佔主導地位，就算其中包括現代主義的論點，這種理論也可以合適地名為後現代的。

下表概括我們的討論要點。

	現代主義的理論 ²	後現代主義的理論
知識	老師應該是權威的傳授者，傳授不偏不倚的知識。	老師是帶偏見的指導者，知識的「構成者」(constructors)之一。
文化	文化既是學習的對象，又是學習的障礙。來自不同文化的學生必須先學會通用的語言，老師才能傳授他們知識。	現代主義者的目標是統一社會，結果是支配別人，剝削別人；因為統一通常是基於優勢文化。所有文化不但具有相同的價值，而且包含同等重要的真實。少數族群的學生必須得到授權，對抗歐洲中心的文化推銷。
價值	傳統的現代主義者相信，老師是價值判斷恰當的權威。所以，老師應該教導學生普遍價值。較開放的現代主義者則主張，教育應該是「價	老師應該幫助學生，按所處的文化環境，構成不同的、個人適用的價值觀。對特定文化有用的價值觀念，並不在任何普遍意義上都是真實

價值	<p>值中立的」(values-neutral)。老師幫助學生「釐清價值觀念」(values clarification)，就是幫助每個學生選擇他會接受的價值觀。價值可以跟事實分開，也應該分開。最重要的價值是理性、自由、進步。</p>	<p>或正確的。既然老師免不了傳授自己的價值觀，只要不是基要主義的(fundamentalist)或支配一切的(totalistic)，在教室內是可以公開宣揚自己的價值觀和社會目標的。要傳授的重要價值包括多元化、包容、自由、創造力、情緒的抒發、直覺的運用。</p>
人性	<p>現代主義者一般都相信，人有一個不變的、固有的自我，可以讓人客觀地認識的。因為他們認為人有不變的本質屬性，可以用智商測驗和其他類似的「客觀測驗」發現學生的天賦智能。老師讓學生掌握學科內容，就提升他們的自尊。教育幫助個體發現自我認同。個人和社會學習客觀的知識，並加以應用，就會進步。</p>	<p>學生沒有「真實的自我」或固有的本質。相反，自我都是社會構念。後現代的教育工作者相信自尊是學習的先決條件，把教育看作治療。教育幫助個人欣賞自己的認同，而不是發現。當人得到授權，追求自擇的目標時，個人和社會就進步。</p>

只是什麼叫後現代教育？後現代的教育工作者跟一般後現代主義者一樣，排斥現代主義的兩根支柱：理性主義和進步。反而讚美人主觀的（直覺和情緒的）、實用的、多元的、相對的思想概念。後現代的教育工作者往往也是「肯定的」後現代主義者，設法用教育創造新的實在，讓社會變得更好。³

知識的新觀點

現代主義的知識觀

現代教育往往表現了某些特點，跟其他現代學科中找得到的類似；特別現代主義的「兩根支柱」：理性主義和進步觀。³ 現代主義者認為，理想的話，老師應該是權威的傳授者，傳授不偏不倚的知識。就算老師不能無時無刻都是完全理性和客觀的教育工作者，始終比學生更理性和客觀；有正當的權力為學生決定什麼是有用的知識，什麼不是。

老師的權威的來源是基於公認的知識，這些知識出自大學裏自然和社會科學的研究，讓他們知道怎樣教，教什麼。現代主義者不會宣稱找到教學方法的終極真理，不過相信自己一路走來是不錯的。

這些依據經驗的研究，也給現代主義的老師大部分教學內容、教科書和教學手冊的課程內容。這在科學和社會科學的研習課最容易看出來，教科書的內容來自最先進的科學研究成果。在現代主義者看來，科學和學校課程一同進步，用客觀的知識代替謬想、猜測或單純個人意見。

因為現代主義者認為老師是權威的知識傳授者，於是學生就是知識的接收者。學生可以認為是被動的，在過程中的主要工作是接收來自老師、就是專家的知識。即使當學生分配到主動的角色去發現知識，像構思科學假設，他們的觀念

仍然取決於老師的評改。

現代主義的教育工作者所力求的，是依據如同科學研究所發現的「惟一真理」的理想，訂出統一的課程（內容）和教學法（教導方法），設法按任何特定的主題傳授正確的觀念。現代主義者還想用「客觀的」方法測驗學生，例如選擇和填充測驗，可以量化和統計，分析學生掌握所教內容的程

後現代主義的知識觀

構成主義是後現代教育的基礎中主要的教學理論。按構成主義者的說法，知識不是現代主義者所說的發現出來的，所有知識都是在學習者的腦袋中創造或「構成」出來的。後現代主義者說，知識不能來自別的方法了，因為老師教、學生學的觀念並不跟任何客觀真實對應，都不過是人的構念。人創造知識觀念和語言，不是因為這些是「真的」，而是因為有用。⁴

根據後現代主義，老師是帶偏見的指導者，知識的構成者之一。如果所有真實不是在「身外」存在，卻只在感知者的腦袋中；那麼，沒有人可以稱為權威。真理的所有版本都只是人的創造。教育工作者，不論課室內的老師、研究人員、教科書作者，都不是客觀、正當的權威；反而用自己構成的、偏頗的觀點來看教育活動，所以沒有「比別人更接近真理」。祖佐夫斯基（Ruth Zuzovsky）就點出這個徹底的構成主義觀點驚人的應用：學習者、老師、科學家構成的知識，價值是

一樣的。⁵

對後現代主義者來說，所有知識都有「同等價值」，最少在真理價值的傳統意義上是這樣。正如我們會在下文看到，後現代主義者仍然有辦法，去衡量不牽涉絕對或客觀真理的知識假說（knowledge claims）。因為知識假說沒有真實價值，跟終極真實也沒有可驗證的關係，仍然可看作工具，有人或許會覺得有用，有人不會。⁶

如果老師和教科書作者都不要，而任何人或群體的知識都不比別的更真實，學校不能不天翻地覆。例如：該教什麼知識，跟客觀證據或論點沒有關係，而是權力的問題。有權力的人可以確認，他們的觀點主導課程，而其他反調最少部分被人壓制、忽略或「邊緣化」。正如教育理論家阿普爾（Michael Apple）就學校用教科書所說：「課文不單純是『事實』的『傳播系統』，而是政治、經濟和文化的活動、鬥爭、妥協的即時結果。」⁷後現代主義者聲稱，包含在學校課程中的，不是社會全體所認可的正當知識；其實，這是特定的人群創造的知識基礎。這些人憑藉權力，能夠決定什麼是或應該是「正統的知識」。⁸

後現代主義者認為，研究人員都是知識的構成者，糾纏在權力關係中，就跟他們研究的學科一樣。後現代主義者相信，人不可能公正和客觀（很多人認為兩者都不比別的標準更可取）。所以，很多人故意運用自己的研究來推行社會和政治目的。正如俄亥俄州立大學的 Patti Lather 針對質的研究所說：「這些研究認為，那些公然反對權力的不當分配，價

值基礎鮮明、偏頗的研究，並不比主流研究有更多或更少的意識形態的影響……廣為流傳的社會偏見深深刻在文化上，沒有方法可以完全濾除。」⁹這裏關心的是權力中人的「課程主導」，這一點本章開頭說得很清楚：不同的少數族群「都成了知識和教育壓迫的受害者」。

赫希 (E. D. Hirsch)、布倫 (Allan Bloom) 和貝納 (William Bennet) 等人呼籲以「共同的文化」、共同的知識基礎教育人。後現代教育工作者迴避這些改革建議；反而追求不同的主題，認為更有趣，更合邊緣化群體的用處。

除了認為沒有客觀知識，後現代主義者又主張，我們不能客觀地溝通知識。Christine Sleeter 指出，在從前的現代主義模式中，「當作資訊的知識，像一籃子雞蛋，由老師遞給學生。只要『雞蛋』沒有打破，完好無損，安全運送，教和學就算達到成效。」¹⁰後現代的教育工作者斷言，現代主義者的模式要把真理客觀地傳達，是在緣木求魚。老師反而要設法，所說的、所做的可以啟發學生，在自己的腦袋中構成知識，不論這些知識跟老師腦袋中的會否相同（當然，這不是老師關注的事，因為老師不能進入學生的腦袋中，永遠無法知道學生所構成的跟自己是否相同。）

Sleeter 說明兩種思想流派怎樣影響學生：

批評的〔後現代的〕教學法強調壓制的總括分析，而女性主義的教育法更著重個人感受和經驗；不過，兩者都把學生放在教和學的中心，都不會把

老師對真實的觀點強加到學生身上。¹¹

重要的是，我們要記得，Sleeter 主張老師對實在的觀點不能強加給學生，學生應該是自由而不受壓制的；這時候，她指的不是老師的宗教信仰或藝術品味。這些話的上下文，談的是老師把英文文法原則強加給學童，這些學童來自市中心貧民區，有自己的文法原則。

後現代主義者把知識的構成看作社會活動，而不只是在私隱的個人腦袋中發生的事。他們看重社會性質，其中一個實際影響就是強調合作學習；學生之間，有時也加上老師，一同構成知識。¹²

當後現代教育把教學重點轉移到構成知識的學生身上時，課室的情形就由流行講授或課堂教學，以老師為中心，變為較多以學生為中心。老師的職責不是把一套技巧和知識灌輸進學生的腦袋中，而是提供創意的條件讓知識在其中構成。¹³在這種環境中，學生中心的課室大概只有最少的佈置。這通常有機會讓他們互動，單獨研究，學習，表達創意，也有配合不同學習方式的設備。¹⁴在這裏，「學生創造知識，不再被迫屈服在傳統客觀『知識』的壓制下。」正如埃弗哈 (Everhard) 解釋：「學校知識無能到一個地步，叫學生噤聲，強迫他們接受或最少要他們默從……〔這種知識〕通常隔絕情感和知識。學生掌握不到知識，卻必須順從角色和情節，跟老師的經典劇本配合。」¹⁵

教導市中心貧民區的孩子講「正規的」課堂英語，引起

激烈的辯論，這說明後現代的理論家，怎樣看待學生擺脫強制的教育條件所構成的知識。這一段話可以顯示，Judith Re-nyi 怎樣預見傳統和後現代模式教導語言知識的差別：

處處苛刻地要求正確，氣氛沉悶的課室，跟處處是新秀詩人的課室，在看待窮孩子和他們的語言能力上，代表兩種截然不同的態度。在前者，那些孩子必須把自己所知所用的語言丟開，去完成一些全世界都找不到，只在課室中出現的語言作業。在後者，老師認為孩子已經對語言、語言可以描述的世界有相當認識，就鼓勵孩子用語言構成新的觀點和意義。在前者，老師企圖用文法束縛語言。在後者，老師設法讓孩子用自己構成的詩意形式攫住語言。¹⁶

在不久的將來，後現代的文學觀可能真的了結文法這個教育科目。

我們不應該驟下結論，覺得後現代主義者沒有標準，去判斷知識構念間的矛盾。相反，後現代的教育工作者經常在課室內推廣「批判式思考」；就是說，他們的確常常鼓勵給不同的說法評價。然而，他們批判式思考的概念跟傳統教育的不同。後現代理論的批判方法不是依據理性條件，例如內部和外部一致，立場是否有意義；反而引進新的批評條件：

1. 個人和群體是社會的一部分，這樣，對社會來說，什

麼才是對的？換言之，後現代主義者用的是文化相對標準。尤其，激進的構成主義者質疑：人是社會的一部分，或希望是這樣，其中某點知識，其他人是否有「共鳴」。¹⁷ 例如：如果有學生想要做藝術家，會需要調整自己思考和談論藝術的方式，跟藝術圈其他人一致。

2. 這對個人或群體達成所選擇的目標有幫助嗎？這等於實用標準（pragmatic standard）。如果有一個遺傳學研究生想要做研究，去幫助有遺傳缺陷的人，那麼，她會接受某些理論和實驗技術，加以採用，因為這是遺傳學圈子所普遍著重的。

老師依據更豐富的經驗，評價某知識假說，知道什麼會得到某特定社會的「共鳴」，用什麼方法可以達到不同的結果，多少會左右學生的結論。但是，如果學生和老師對什麼是最好的有歧見，這樣，老師不應該只是容忍學生選擇別的構念，而還要表示肯定。老師應該肯定學生所花的心力，構思問題的答案；因為這對自尊是很重要的。von Glasersfeld 解釋：

某個特定的問題只有一個答案，只有一個解決方法；這種想法不再可能有人墨守。老師會漸漸發覺，他提出的「問題」，學生可以有不同看法。結果，學生可能提出合情合理的答案，老師卻覺得沒有意義。這樣就說學生是錯的，既無補於事，又損害學生的信心……因為這不尊重學生已付出的心

力。¹⁸

有一位教育學教授建議老師，怎樣能夠不置可否地理會學生的答案。請看：

這一系列用語包括「嗯一唔」、「這是一種想法」、「這是一種可能」、「這是一個觀念」、「這是另一種觀察方法」、「我聽到你的意見」，還有十一種方法，不告訴學生他的答案是……錯的。¹⁹

雖然不置可否的話語可能主要是教學策略，而不是鼓勵錯誤，其實卻等同於相對主義在作祟，以致形勢險惡：評論家質疑，就算在科學和社會研究之類領域中，孩子也不是從錯中學對的。這些孩子的老闆會這樣寬容嗎？

聖經的知識觀

好的老師往往察覺到學生不只是被動的知識容器，找到了辦法激勵學生，在學習過程中扮演積極的角色。團體學習計劃、互動教學、批判式思考和注意學習條件，都可以用來有效地激勵學生積極學習。

然而，後現代主義否定，人所感覺的跟世界的「真實的實在」相對應。這種觀點引伸出的結論，壞掉整個教育基礎。既然沒有真的知識可以傳授，到底為什麼要教呢？聖經的世

界觀肯定，人不能萬事通，但強調人的確能夠了解某些事情。因為人是按神的形象所造的理性生命，所想的跟外在的真實是有實際對應的。我們能夠瀆用頭腦的能力歪曲真理（羅一18及以下），這是事實，但不能證明沒有真理或我們不能明白真理。

教育工作者一定要隨時警覺，自己的知識是有限制的。現代主義教育工作者武斷的意見，往往是錯誤的，特別他們的預設。他們否定超自然現象，只是信條，不是實證的事實。同樣，現代主義者沉醉地相信人的美善和進步，縱使歷史反證罄竹難書。現代主義者也不曾證明，知識多了，可以改善人類社會的道德或社會條件。現代主義者和後現代主義者都沒有認真看待人的罪、罪對思想和知覺的影響。

激進的構成主義者排斥老師／學生的角色、知識的傳授，這也是我們不能接受的。聖經一再勸勉，童叟無異，都要接受管教和督責（箴二十二15）。

拒絕指出任何答案是「錯」的，這種方法是否稱得上是教育呢？按聖經的世界觀，答案對應真實就是真的或對的，不對應的就是假的或錯的。

有一個學生，就讀於一間相當大的非宗教背景的大學。他最近揭發了這種教育方法的矛盾。在上第一堂課時，講師給學生看一幅畫，問他們有什麼看法。有一個同學發表了意見，另一個同學不同意。講師就批評持異議的同學，太傲慢，自以為能知道藝術家所要表達的。我們的詮釋都只是社會構念，所以全都等量齊觀。跟著，那個學生舉出講師的課程綱

要，聲稱按他的理解，所有學生都會在這門課拿到甲等成績，不論有否完成作業。

後現代教育工作者極端厭惡論斷、測試、評量，似乎注定要養成事事不適應的人，這些人被人指責錯誤，就無法調適。美國可能成爲世界上第一個這樣的國家，大人不敢告訴孩子，數學習題的答案做錯了。

最後，家長和老師應該知道，這些怪誕的方法背後的教育理論，都不曾證明過。相反，那些新的質的研究，用來支持許多後現代結論的，大都是臆測，不能作準。絕大部分這些領域的材料都不聲稱證明什麼，那些作者認爲，這種證明怎麼說都是不可能的。我們反而看到天馬行空的猜測，例如：許多弱勢的孩子爲什麼在學校表現不好。許多評論家警告，少數族群的孩子接受這些方法的教育，會比較不能在主流美國文化中成功。諷刺的是，後現代教育理論聲稱要幫助少數族群，卻沒有別人比少數族群更受這些理論威脅。

多元文化教育

現代主義和文化

現代主義教育工作者一方面把文化看作學生應該學習的東西，另一方面卻看成學習的障礙。來自不同文化的人有不同語言，必須克服這個問題才能有課堂教授。老師在能夠傳授現存知識之前，必須先訓練學生用一種共通的語言或溝通

的媒介。他們認爲，在美國，少數族群去學英文，而不是大部分人去學少數族群的語言或方言，這是合理的。

爲公平起見，現代主義者一直都願意倡導雙語教育，就是從移民的母語學起。不過，目標依舊不變：教他們「美國」文化和語言。說到底，在主流文化中爲工作競爭，這些是基本工具。

後現代主義和文化

後現代的教育工作者強調社會構成的知識，結果把所謂多元文化教育（multicultural education）強爲己用。多元文化教育開頭是個有價值的計劃，關懷的是讓學生熟悉社會上重要的文化差別。計劃原本包含開放的態度，關注人互相了解的問題。可是，現在已走向極端，直到變成後現代教育的同義詞爲止。

多元文化主義主張，社會真實是多元的，而且應該多元。然而，即使現代主義者承認文化是多元的，他們一般不認爲這是理想或目標，而喜歡「熔爐」理論：每個文化各有貢獻，同時各有所取。

多元文化主義者認爲現代主義者把社會單一化的目標是專橫的、剝削人的。如果社會要統一，會按誰的標準呢？優勢文化通常就是標準。雖然人數較少的、受壓制的文化可以有一點貢獻，基本上必須跟大眾的標準一致。多元文化主義者眼看優勢文化把自己的標準強加到少數族群身上，也許不是存心的，也沒有故意安排，但極爲一致。當事實證明不可

能齊一時，優勢文化就設法把歧異者「邊緣化」，安置到社會的邊緣，於是可以放心地忽視他們。

沒有人能否認，這個主張多少是對的。多元文化教育譴責過分地要求統一，可是矯枉過正。他們提倡多元的相對的概念，就是說所有文化不只有同等價值，而且包含同樣重要的真實。²⁰

多元文化主義也導致「教育政治化」，因為相對的文化之間要權力均等，這對維護多元文化的社會是重要的。²¹

後現代的多元文化主義者，希望教導學生謙遜地看待自己的文化，他們相信這會讓人包容相互矛盾的觀點。不過，要求白人、歐洲人、異性戀者和男性更謙遜的，比要求這些人的對手要多。這些學生代表優勢文化，他們的觀點（常稱為「歐洲中心的」）控制了西方教育數百年。

對有色人種、非歐洲人、男同性戀者、女同性戀者、殘障者和女性來說，目標卻不同。因為這些族群數百年來一直處於教育制度的邊緣，他們要提高自尊，就要肯定他們的觀點。最重要的是，永遠不應該要求少數族群的孩童，遵從學校或社會的標準，是跟他們自己的社群相異的。

多元文化主義者也相信，來自某文化的人不能完全理解別的文化。這讓激進的多元文化主義者下結論：只有在該特定文化土生土長的人，才能精確地傳授該文化。我們在人稱「非裔中心」教育（Afrocentric education）中最能看出這種觀點。例如：克拉克（John Hendrik Clarke）為波特蘭公立學校（Portland Public Schools）所寫的文章，說：「非裔學者是非

洲的終極權威。」²² 為了忠實而正面地描繪非裔美國文化，課程的作者和講師一定要是非洲後裔。

非裔中心教育工作者認為，我們要糾正現存的歐洲中心觀點。巴特勒（Johnella Butler）指出：

在黑人研究中，我們給自己設定了許多任務：要澄清歪曲的說法；改寫歷史和其他非洲先民的研究；由認清思想上的殖民怎樣成為美國教育的特點，批判教育過程本身。²³

「思想上的殖民」這用語一矢中的。這意謂優勢文化倡導少數族群說課室英語，或者以白人的方式學習數學、歷史和科學的時候，他們又再扮演以往殖民地的角色。非裔中心教育工作者認為，早期的歐洲人自以為有責任殖民非白人文化和土地，把歐洲的標準、衣著、宗教和語言都灌輸給這些文化（所謂「白人的重責大任」）。現在，這個過程在全民教育中持續下去，方法是攻佔孩子的腦袋。

這個極端形式的多元文化主義，促使後現代教育工作者反對學校廢除種族隔離和實施種族融合，而在不過幾十年前，這些卻正是他們的目標。他們反而推廣亞文化（subcultures）的觀念，擁有自己獨立而相同的學校，例如配合非裔中心課程的非裔中心學校（Afrocentric school）。

同樣，在這個文化多元性的極端觀點背後，有另一個觀點：不同文化有不同的思考方式。切尼（Lynn Cheney）在她

的重要著作《據實報道：高等教育人文學狀況報告》（*Telling the Truth: A Report on the State of Humanities in Higher Education*）中，描述在麻塞諸塞州的學校當局的經驗：

像許多改革課程的學校，布魯克萊（Brookline）當局雇請了顧問，其中兩位提出這樣的觀念：女性和少數族群的思考、學習方式跟一般不同，要用不同的標準。當他們跟布魯克萊的老師解釋，白人男性的邏輯包含「對—錯」和「殺人—被人殺」之類二分法時，其中一位顧問評論：這種思考方式使得「年輕白人男性對自己和其他人都有危險，尤其在核子年代。」²⁴

這種觀點也許看似極端，但跟許多後現代學者所曾說的如出一轍。後現代所理解的災難（例如世界大戰）已在白人男性一直主導的西方社會出現過；所以對許多人來說，上面引述的結論是順著這種思路來的。許多非後現代主義者疑惑，這種意識形態是否預示新一波的種族主義。

聖經中的文化

神創造了包羅萬象的多元世界，而文化是紛紜的多元性的例子。多元文化教育如果按聖經的絕對標準來應用，是值得努力的。在今天的地球村，了解別的文化只會促進溝通和理解，而這正是社會和諧所需要的。

然而，神給了我們道德和教訓的絕對標準，去評量所有文化，包括我們自己的。文化中有些方面，例如衣著風尚、食物、藝術形式等等，都只是品味或偏好問題。按哥林多前書九章 19~23 節，在這些正當的多元文化的領域，我們可以保持彈性，也應該這樣。爲了更好的溝通的好處，就算把自己的標準改爲別的也願意。但是屬靈的基督徒相信有絕對的對和錯——這個標準基於神的屬性，地位高於一切文化。

人往往殘害不同文化的人，後現代主義者爲了對抗這個墮落的傾向，提倡不同文化的教學；這無疑是基督徒應該贊同的。聖經也要求我們，以接納的態度面對跟自己不同的人；特別要我們愛那些非我族類（太五 43~47）。大家如果以爲大眾教育會依照基督教的道德標準教人基督的愛，就太天真了；他們真的這樣做，也會白費工夫。基督教沒有基督是不行的。

因爲後現代教育工作者認爲不可能有絕對標準，道德批評或多元的限制都沒有依據。大家熟知的爭議：男同性戀和女同性戀是否正常的多元現象，就是很好的例子。沒有依據聖經和自然律的權威的道德規範，什麼事都是可能的。

許多基於結果的教育（Outcome-Based Education OBE）的計劃強調，學生結業升級前，表現出來的「結果」不只是學業表現，而還有特定的價值觀念。包容歧異是 OBE 計劃提倡的關鍵「價值觀結果」之一。但是，當我們看到，後現代世界的所謂包容，意思是拒絕批判任何非假即錯的事物，我們在驚異中退避。我們的孩子在「包容」這個代稱的名義下，

並不是在學習可取的社會價值觀，反而在學習，沒有價值足為規範，沒有真理是客觀的。

關於對與錯的新觀點

現代主義和價值觀念

價值觀念是指：判斷什麼是值得的、好的和寶貴的。現代主義者一般相信最少有一些價值是普遍的，而且可以客觀理性地認識的。可是，科學從來不曾有過重大的成功，可以提供不容置疑的證據，支持特定的價值。不過，許多現代主義者起碼希望最終會找到證據。這促使了現代主義教育理論的分化。

傳統的現代主義者相信，老師是價值判斷恰當的權威。所以，老師應該教導學生普遍的價值觀念，或者最少傳授客觀的方法去得到價值觀念。²⁵較開放的現代主義者的態度是：教育應該是「價值中立的」。有些現代主義教育工作者甚至主張，要有一個介乎現代主義和後現代主義之間的中間立場，其中老師要鼓勵「釐清價值觀念」——幫助學生各自選擇會接受的價值觀。他們認為學生是獨立思考的個體，依據現代主義的工具，就是理性思考和獨立自主的選擇，抉擇價值觀念。

現代主義者嚴格區分價值和事實。他們相信價值可以從事實分別開來，以致研究人員能夠發現事實的知識，不受價

值觀念的干擾。他們也相信，老師和教科書可以不帶偏見地把事實告訴學生。

有些價值觀念在現代主義教育中是很顯著的，例如理性和進步的重要性。老師不一定公開地側重。不過，在他接受的和所給的答案中，還有在學生學習的內容中，常常強烈暗示這些價值觀念。再者，現代主義者又把教育本身看作基本的價值，因為這是促進社會和個人進步的主要手段。理性、有科學知識和擁護民主制度的人，能夠推動進步。

後現代主義和價值觀念

後現代主義者的價值觀跟他們的知識論類似：都是社會構念。正如對知識一樣，教育所以應該幫助學生，按所處的文化環境，構成不同的、個人適用的價值觀。因為，同樣，沒有哪一個人或群體比別人更權威；課上應該學習學生所持的各種價值觀念，加以肯定。對特定文化有用的價值觀念，並不在任何普遍意義上是真實的或正確的。

跟現代主義者不同，後現代主義者不接受事實／價值的區分，反而認為價值和知識是相關的。他們覺得，老師教的不可能「只是事實」，因為沒有老師能夠不帶偏見，不受個人價值觀影響，介紹學科的內容。有些後現代教育工作者公然在課堂上宣揚自己的價值觀念和社會目標，還聲稱別無選擇。切尼指出：「因為權力和政治是每一個知識的探求的一部分，所以有人主張，教授利用課堂宣揚政治目標，是完全正當的……」²⁶起碼，大部分後現代主義者會申辯，大方地

宣揚自己的價值觀念總比隱瞞可取。這比較誠實；而且他們覺得更恰當，因為後現代教育的主要目的就是改變社會。

後現代教育工作者特別設法宣揚：

- ◆ **多元化**——多元化的意思是：讓社會每一個亞文化中現存的價值觀念、品味和生活方式都得到保護，維持不變。Charles Tesconi描述多元文化的觀點，「任何人類經驗的領域（政治、宗教、社會和語言），儘量發揮（或最少要維護）不同品味和價值觀念的差異。」²⁷ 他說明，給學生灌輸這些價值觀念，結果會是「自知、自尊，社群間互相了解，和諧共處，機會平等。」
- ◆ **平等**——在後現代意識形態中，平等指權力關係的平等。後現代主義者對受壓迫社群的關懷，可以意味授權給少數族群和女性，方法是在課程中給他們的觀點重要的地位。
- ◆ **包容和自由**——包容有一個新意思：大體而言，永遠不要否定受人壓制的社群，或加以批評。自由就是讓文化和社會表達自我。諷刺的是，這種自由只局限在某些方向，正如我們會在第十四和十五章看到的。
- ◆ **創造力**——後現代強調構成知識和多元化，創造力很明顯是個相關的觀念。如果不同的觀點要得到鼓勵，去構成知識和價值觀念，那麼激發學生的創造力，加以肯定，就很重要。

- ◆ **情緒**——要肯定情緒，因為後現代教育工作者重視自尊。他們相信，任何時間，孩子的情緒受人質疑，甚至厭惡或自私地嫉妒，就是在戕害孩子的能力，因為老師的**真實**強加在他身上。老師要去授權給孩子，孩子所感受的任何情緒，通通都要去肯定、「證實」。
- ◆ **直覺**——直覺更加重要，因為理性思考失去了處理觀念的方法的權威。現代主義者慣於壓抑直覺和感受，而根據後現代主義，直覺和感受正跟理性、概念（線性）思考同樣正當，甚至也許更重要。

聖經世界觀中的價值觀念

表面上，雖然後現代立場的價值觀跟聖經可能類似，在更深的層次，找不到真正相同的地方。跟現代主義的理論也是這樣。因為我們的價值觀念來自權威的源頭，是置於文化之外的絕對標準，就是神，藉著祂的話語所顯明的。就算抱著特定的相同道德觀點，也無法完全同意任何一方對手的言論。

例如：我們相信，應該包容社會上所有的人，但並不為後現代主義者的理由。我們包容弱者和少數族群，不是因為相信有文化或階級鬥爭，而是因為他們是按神的形象所造的。我們也分享民主思想固有的一些價值觀念，例如相信人的自由，但不是因為我們是現代主義者。我們從聖經的教誨，吸收關於人的責任的啟發，納入人雖因罪而減少的自由中。

那麼，基督徒怎樣能夠回應學校裏急速墮落的價值觀念

呢？基督教倫理學家認為，基督徒應該吸引更多廣大的群眾，著手處在於訴諸「自然律」，就是按聖經所載，記在人心裏的神的屬性、人性和神的道路。²⁸ 沒有這樣的客觀基礎，偏見和迫害就不再必然是錯的，其他也一樣。後現代主義不要任何包容的道德基礎，卻大力鼓吹包容，這是多麼沒頭沒腦！人是按著神的形象造的，自然道德律基於這個事實。這是少數族群追求平等的惟一希望，我們要站穩立場。而如果基督徒可以在這個地方得分，就會延緩社會是非觀念的瓦解。神認為在這個年代，容許罪惡的觀念和生活方式，跟祂的教會在上並存，是恰當的。²⁹ 所以，基督徒應該小心，別去硬推聖經的標準，以致忽略了神賜的自由。³⁰ 我們要替家長和他們的子女分辨，而不是審查。（再次讓人覺得諷刺，後現代主義者本身卻在忙於文化審查，正如在擬作為中學歷史教育準則的美國歷史標準（United States History Standards）所看到。這些準則把愛迪生（Thomas Edison）和萊特（Wright）兄弟一併排除，同時，一八四八年塞納卡福爾斯女權會議（1848 Seneca Falls Convention on Women's Right）卻提到九次。³¹

基督徒也應該避免失實地描述美國的過去，彷彿我們的國家是無辜的。比起大部分國家，我們可能有更多人得到了更多的自由；但同樣必須按神的話語受評斷。歪曲歷史和否定真理不是社會通向自由的路。除非文化在神的標準下受裁奪，否則就如後現代主義者聲稱的，文化本身變成絕對的標準。

最後，不論多少政治爭論，都不會讓我們重回昔日，就是基督教的價值觀念還是公立學校的規範的時候。因為成千上萬的老師不再贊同猶太教與基督教的價值基準。假如老師本身不擁護，就算立法要求教育正當的價值觀念，也會沒有實效。說來遺憾，我們充其量只可以期望選擇學校，家長拿到教育補助，可以用在公立或私立學校；不行的話，就待在現代主義價值中立的教育中。起碼在現代主義的學校，著重的是學業表現，而不是種族和性別的社會改革。

人的性質

現代主義和人性

現代主義者一般都相信，人有不變的、固有的自我，可以讓人客觀地認識。雖然現代主義者認為人只是有生命的有機體，很多人仍然認為人是理性的、能自由選擇的個體。這是現代主義的重大矛盾之一。其他現代主義者，例如行為主義者，基本上把人看作受制於生物或環境條件的機器。³²

不過，一般來說，大多數現代主義教育工作者是樂觀的人道主義者。他們認為，我們身為個體，是有固有的價值和權利（例如受教育）的。他們相信人能夠讓自己和社會精益求精。再者，因為他們認為人有不變的本質屬性，老師可以用智商測驗和其他類似的「客觀測驗」發現學生的天賦智能。現代主義者相信人有不變的自我，於是得到另一個結論：學

生的改變不會超過合理的極限。他們毫不為難地把學生分派到不同的教育「班別」，幫助他們發揮每個個體極限內的潛能。

現代主義的教育工作者認為，學生的自尊來自學習。不過，跟後現代主義相比，也正如我們會看到的，自尊或自我概念並不是現代主義者關懷的重點。現代主義者反而看重學生學習知識和自律，學生怎樣看待他自己是其次。對大部分現代主義者來說，最值得關注的是，學生是否在習得知識和能力。如果學生察覺自己已掌握了所學的，就會覺得自己不錯。

根據現代主義，人有「真」的自我，教育幫助個體發現他們的認同。老師等輔助者有更多關於人性的知識（尤其從心理學知道的），給學生啟發，加上學生的理性探討，學生能夠找到客觀的知識，明白自己是誰。

最後，現代主義者認為，個人與社會學習客觀的知識，加以應用，就能進步。他們在學校教授從科學研究得來的知識，就覺得人和社會會進步，因為新發現的知識讓人更能因應實況來行動。現代主義者相信教育對人類的進步，比什麼都重要。

後現代主義和人性

後現代的教育工作者相信，學生的自我認同不是由「真實的自我」或固有本質決定的；反而是構念。後現代主義一般主張，人的自我概念如果不是由他所屬的社群決定，起碼

深受影響。自我認同是社會構念。而且，因為人生活在紛歧的社會裡，個人從社會構成的自我通常也讓人覺得支離破碎。

後現代的教育工作者認為，個別學生的自我概念就是學生的自我。因為我們的實在是在腦袋中構成的，自尊不是實在的結果，而是基礎。而且，因為教育工作者沒有準則評論構念這個對、那個錯，就覺得否定而不是肯定學生的觀念，「既無補於事，又損害學生的信心」。老師尤其應該讚賞學生構思這些觀念所花的心力。不能建立學生的自信，對學生和社會都有不良的後果，阿倫森（David Aronson）解釋：「憎惡和偏見是潛意識用來舒緩不安全感的方法。」這種不安是從低自尊來的。³³ 跟著，阿倫森贊同 Schwallie-Giddis 的話，加以引用：「有高自尊的人比較少壓抑；也能夠跟別人相處，接納別人，比低自尊的人容易得多。相反，報復心強和不容異己的行為反映低落的自尊。」³⁴ 在這樣的觀點中，教育變成治療方法，用意是提升學生的自尊，緩和社會的憎惡和衝突，讓社會更和諧。³⁵

因為我們大部分的社會互動都要使用語言，又因為後現代主義者相信語言是人類思想的基礎，語言在構成自我的過程中最為重要。在多元文化教育的文獻中，有一位作者說明語言的重要性跟自尊的關係：

認為這些〔少數族群〕孩子說的是不標準的英語，就是公然地強迫別人接受學校英語，彷彿這是惟一能夠用來學習的標準英語。這個立場是站不住

腳的、種族中心的 (ethnocentric)，得不到語言學研究的支持。拉博夫 (Labov)、巴拉茨 (Baratz)、加西亞 (Garcia) 對自然語言的研究，已證明所有方言和語言都能夠用於抽象思考、數學推理和人際溝通……學生有權利使用他們特定的語言，而老師有責任以該種語言為媒介，促進學生感覺、認知和情緒的發展。畢竟，學生的語言像母愛一樣親不可分；任何教育方法試圖除去這種語言，道德人情都應受指摘。不過，所有學生都有權利要求學校教授主流的英語讀寫。³⁶

其他人更進一步，公開斷言：學校不能採用非裔美國人的語言作主要教學語言，原因是企圖控制少數族群，加以邊緣化：

在歐裔美國人的一方，他們真的害怕，不使用英語的人日漸增加，英語在美國教育中的功用會迅速減少。而隨著功用減少，歐裔美國人對非裔、西班牙和葡萄牙裔以及亞裔的美國人在政治經濟和社會利益上的優勢也會減少。³⁷

這些不是無關緊要的見解。這些觀點可能在不久的將來左右教育界。一九九四年，在俄亥俄州首府哥倫布，學校當局發生嚴重的財政問題。當年的財政預算赤字超過三千萬美

元，財政部的辦法是變賣不動產和暫緩聘用新人。不過，當節約的財政預算案出爐，還是包括超過三百萬美元的新增經費，用來開辦非裔美國人的中學。在一個接著一個的大都會城市，後現代的意識形態大舉進入公立教育，而多元文化教育就是那搖旗吶喊的。

後現代教育工作者相信，自尊是學習的先決條件。正如上文所述，他們把教育看作治療。「包容的課程」再一次表明「教育的壓迫」已經給少數族群的學生「嚴重的心理創傷」，而這就是他們在學校表現欠佳的原因。大多數非裔中心教育的關鍵問題是：如果非裔美國學生的受教環境正面地描述非洲的傳統，後現代主義者相信會提升那些學生的自尊，幫助他們拿到好成績。可惜，他們的理論從不曾證實過。有些人懷疑：到頭來，提高的會是種族主義，而不是成績。非裔倒過來歧視歐裔，歐裔因而強烈抵制非裔，都可以預見。

如果教育是要幫助個體構成自我認同，老師必須提防，不要把自己的觀點和偏好強加給學生。相反，老師應該尊重學生為自己選擇的各不相同的認同群體，加以肯定。後現代主義者強調，教育工作者應該警覺，努力減少自己的種族、性別、階級和對同性戀的歧見。後現代主義者認為，這些歧見在主流社會中人人都有，而且永遠不能完全根除。美國社會學協會 (American Sociological Association) 發行一本關於種族、階級和性別教育的手冊，社會學家湯普森 (Becky Thompson) 在其中指出：

我由女性主義基本原則開始這個課程。在種族主義、階級主義和性別主義的社會中，各種壓迫生命的方式，我們所有人不論有意無意全都消受了。這特別要說的是，不必公開辯論到底白人學生是否種族主義者，男同學是否性別主義者。他或她本來就是。³⁸

教育工作者應該努力避免學生受這些有害的態度影響。奇怪的是，後現代文學很少警告少數族群間的種族主義和偏見，這無疑因為後現代主義者認為這些問題是優勢文化顯著的固有性質。

有些教材，用意分明是要幫助老師肯定非主流的生活方式。有爭議的彩虹課程（Rainbow Curriculum）是為小學課堂而設計的，要肯定男同性戀和女同性戀的生活方式。儘管紐約否決了這個課程，相關的書刊，例如《兩個媽媽》（*Two Moms*）、*Zark and Me* 和《爸爸的室友》（*Daddy's Roommate*），在全國學校圖書館大概都找得到。我們不是在建議應該禁止這些書流通，但是會疑惑：為什麼要放在小學圖書館裏。我們要說的是，縱使紐約否決了，這個課程仍然有影響力。這個另類生活方式運動打著「欣賞多元」的標語，正在美國教育中頑強地前進。

後現代主義認為，惟有學校授權給傳統上沒有權力的人，就是少數族群和女性，才能讓他們有較高的自尊。有一

個名為「批判教學」（critical pedagogy）的運動，可以看出他們努力地倡導授權給學生。批判教學的宗旨，是要授權給那些人，他們已被人排擠到社會邊緣，因而對什麼觀念和方法算是恰當和有價值的，已經沒什麼話可說。批判教育工作者所做的，不是消除教育中的政治和意識形態，而是把社會中不同族群間的權力關係變得平等一些。目標是平衡教育團體間的關係，以致受壓迫的人得到自由和權力，去克服壓迫，追求他們所選擇的生活方式。

聖經給自尊的評價

後現代教育工作者主張，自尊不只影響，而是決定教育成果。例如：他們聲稱，自尊無例外的包含正面的自我觀感，這跟聖經的觀點有衝突。根據聖經，人是按著神的形象造的，儘管寶貴，卻也是有罪的。後現代主義者把罪的概念當作自尊的敵人，照例反對；甚至在責怪主流文化把人邊緣化時也一樣，但這分明是罪行。

研究很清楚地顯示，嬰兒日後的學習能力，跟是否在雙親完好的家庭中受教養有關。這可以說明自尊跟學業表現是有某些關係的。另一方面，當孩子掌握如何完成重要的任務，也得到信心；而這信心幫助他們在學校應付新的學習的挑戰。健康的家庭生活是學業表現最重要的因素，然而這個得到確證的事實，卻很少或完全沒有後現代決定論者注意。³⁹

所以，後現代教育工作者很注重正面的自尊的角色，認為是學習少不了的先決條件，讓教育模式成為療法。當自尊

變成教育的終極目標，老師就不再需要計較學業表現。紀律傷害孩子的自尊，所以不要。在過去三十多年來，期間自尊變成了大部分美國教育的聖杯，標準成績測驗的分數直掉了七十三分，儘管同期花在每個學生身上的經費多了兩倍以上！⁴⁰

雖然美國比別的國家多花錢，老師一學生的比例也已持續改善，學業表現卻落後其他先進國家不少。⁴¹ 哪裏有證據證明這種取向在造就什麼，而不是廢掉一整代的學生呢？

如果怕傷害自尊，而不能糾正孩子的錯誤的答案，那唯一的結果會是能力差的學生覺得自己的無知也不錯！有一個著名的研究，評估來自不同國家的學生兩個項目：學生對自己數學能力的估計和實際的數學能力。美國學生並不令人意外，他們給自己的能力估的分數領先，但是實際能力卻最差。相反，韓國學生自估的數學能力分數居末，但實際成績卻第一。⁴² 如果我們希望自己的孩子過有意義和成功的生活，美國的教育工作者應該鼓勵的，就不是這種正面的自尊。

結論

後現代教育設法引導美國教育某些重要的問題，然而通常都走向錯誤甚至災難的方向。推翻真理，否定客觀真實，散播種族構成主義，並公然允許教學中的宣傳態度，都在威脅好的教育的各個方面。除非扭轉走向批判教學和激進多元文化教育的趨勢，否則我們的國家會繼續掉到新的「黑暗時

期」：無知、種族主義、社會分崩離析不堪設想。少數族群會為後現代主義付上最多的代價。

基督徒應該注意，不要跟現代主義或後現代主義站在同一陣線，因為雙方都不是朝向基督的目標。不過，為了反對後現代主義者否定可知的真理，在這一點上，我們可能必須跟現代主義者合作。畢竟，基督徒一般都同意現代主義的看法，傳授客觀知識是教育的重心。到頭來，當我們要考慮怎樣教育自己孩子和挽救全民教育，只有基督和祂的話語能夠指引我們。

撮要

- ◆ 後現代主義通常以「多元文化教育」為名目，擺出了是美國教育推動力量的模樣。
- ◆ 後現代主義者認為知識是在學生腦袋中構成的。所以，老師不要傳授自己過去構成的知識，而要幫助學生創造新知識。
- ◆ 後現代主義者認為，努力教導孩子一致地學習不同學科的規則和方法，例如英文的標準文法、社會或自然科學的研究準則，就是文法主導的形式，把西方啟蒙文化強加給少數族群。
- ◆ 後現代主義者認為，教育的使命不是教導孩子在已建立的社會向前邁進，而是授權給他們為革命性的社會改變而奮鬥。

- ◆ 爲了尊重學生創造的知識，老師不應該指出他們的方案是「錯誤」的。否定學生會妨害學習的主要先決條件，就是好的自我形象。
- ◆ 因爲知識是社會構念，後現代主義者偏好基於文化差別而設的學校。在那裏，社群可以對應他們的真實，處理知識。

第 8 章

後現代的方法：歷史

歷史上很少事件像猶太人大屠殺（Holocaust）一樣證據確鑿。納粹在二十世紀屠殺六百萬猶太人，留下傷痕纍纍的歷史證據，黑船駛過所掀起的波浪，五十年後仍能激盪人心。我們還可以憑弔集中營、毒氣室和堆滿文件的倉庫；許多親歷這可怕事件的劫後餘生還在世，可以一一道來。這些資料來源和文獻是歷史學家夢寐以求的：眾多的目擊證人，一致的證供，大量互相吻合的證據。在歷史研究來說，是再好不過了。

然而，過去幾年，數以千計的人卻相信這個引人矚目的意見：猶太人大屠殺是個大騙局。大部分歷史學家覺得這說法荒謬可笑，不屑一顧；如果猶太人大屠殺也不算史有明證，

大概沒有什麼可信了。可是，這個說法卻出乎意外地在國立大學和新聞媒體站穩腳步。蓋洛普（Gallup poll）在一九九四年一月做了民意調查，結果顯示百分之三十三美國人認為猶太人大屠殺可能不會發生過。¹

利奧（John Leo）在《美國新聞與世界報導》（*U.S. News and World Report*）上說：種種謬說「正以橫掃千軍之勢，廣泛地攻擊文化中的知識、事實和人的記憶，否定猶太人大屠殺只是其中最顯著的例子。」²他列舉其他幾個有人支持的無稽之談，例如：據稱易洛魁人（Iroquois）的思想對美國憲法（United States Constitution）有很大的影響。有些人相信自己的歷史真相一直被人故意隱瞞。HBO-百事可樂（HBO-Pepsi）宣傳黑人歷史月，海報描繪金字塔群，上面寫著：「我們建造了金字塔，看看你做了什麼……有這麼多可以告訴世界，真相再也藏不了。」

歷史研究改頭換面

猶太人大屠殺不幸真的發生過。可是，越來越多學歷史的學生，甚至流行文化中，歷史事實越來越反覆不定。事實可以歪曲，幾乎可以遷就所有說法。有一個歷史學家評論說，他寧可要雲朵般「大而無當的觀念」，也不要「真實而瑣碎的事實」。³歷史長期被人看作化學或物理一樣，是客觀的研究；現在卻被人看作不斷變化的探索，是以主觀的觀點看待過去的文化。

學者過去的看法，「歷史」是要探究過去真實發生的事和緣由。今天，後現代的歷史學家認為，歷史毋寧是研究人對社會和自己的過去的印象和思想。過去的真相不再是歷史學家的首要關注，而且，其實永遠無法知道。重要的反而是人以為發生了什麼。

這個觀念在近代的歷史著作很容易看出來，有歷史學家寫道：「隨著社會改變，社會也會重新思考和重寫歷史。」⁴請想想看。歷史改變了嗎？也許新資料出現時，研究要定期修訂；但是，可以說歷史本身變化嗎？如果這樣的話，我們不是在目擊新定義的歷史思想誕生嗎？這種思想能夠百般屈折，幾乎任何意圖，都能迎合。

這樣的趨勢實在可怕，尤其對基督徒來說；因為神在歷史上的作為，表明祂慈愛的性情，這是基督徒信心的基礎。神一再將自己顯明，祂不只是知道人心的神，或甚至萬物的神，而首先是歷史的神。「因耶和華我們的神、曾將我們和我們列祖從埃及地的為奴之家領出來……」（書二十四 17），「又說，我是你父親的神、是亞伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神……」（出三 6）。保羅強調，耶穌復活這個歷史事件是福音的支柱，少了這根支柱，基督教就要垮台（林前十五 17）。照後現代的歷史方法，相信聖經的基督徒，損失要比任何人都多。

歷史怎麼會走到這個反覆無常的困境，「知識、事實和人的記憶」都不再可靠？基督徒站在這樣的流沙上，要怎樣堅定自己的信心？

二十世紀的歷史研究

十九世紀末，歷史學家收集所有找得到的歷史材料，加以解釋，正在忙於編纂「終極的歷史」。這些歷史學家追隨活躍德國的蘭克（Ranke）和布爾克哈特（J. Burckhardt）的腳步，努力收集歷史事實的資料，只為了證明「過去確實如此」。⁵他們千方百計，有條不紊地查明每一件歷史事件，加以檢驗，解釋，最終要編纂人類生活在地球上的大歷史。

雖然這樣的任務既繁重又單調，當時的歷史學家卻很樂觀，認為終有一日，人類歷史的事跡和意義將會清楚徹底地給所有人陳明。正如主編《劍橋現代史》（*The Cambridge Modern History*）的阿克頓（Lord Acton）在一八九六年的評論：「我們這一代不能完成終極的歷史，不過……所有資料都拿得到，每一個問題都有了解決辦法。」⁶這就是世紀交替之間實證論的（positivist）觀點：人類有辦法解決所有問題，也會這樣做。人類的歷史就是要鋪陳人類往上攀登，朝向光明目標的事跡。

二十世紀開頭幾十年發生的事，粉碎了這樣的美麗遠景。第一次世界大戰（諷刺地稱為「結束所有戰爭的戰爭」）和接著破壞力更大的第二次大戰顯示，連現代知識分子的心境也可以一落千丈，觸目驚心。知識界對人類理性的力量、先前所預期的人類前景，都失去信心。

當二十世紀的歷史學家設法在歷史中找尋意義和目的

時，無法訴諸神聖的目的或旨意；因為十九世紀的思想家早已把神的概念從西方知識界拋棄了。他們剛失去對人類進步的信心，所以也不能訴諸人的能力，積極向前。正如美國歷史學家康馬傑（Henry S. Commager）所評論的：

大體上，我們可以說一八九〇年後的兩代，目睹了種種轉變：從確定到不確定，從信心到疑惑，從安穩到惶恐，從隱約的秩序到觸目的混亂。在一九五〇年代以前，美國人已經完全把神從日常事務中趕走了。他們會讓誰或什麼，來取代神的地位？⁷

在現代的和今天後現代的思想中，人一直想用來填補這個空缺的，是超越人的力量；這力量運行於自然和社會，支配人類歷史的發展。

第一根支柱：馬克思主義

在第二次世界大戰的瓦礫當中，豎立了兩根柱子，撐起當今的歷史思想。⁸第一根柱子是馬克思主義。儘管西方多數人認為馬克思思想是邪惡、流毒無窮的政治意識形態；在大學校園內，這個哲學體系卻找到更多扎根的好土地。歷史學家、人文及社會科學的其他學者都渴望找出支配的力量，這力量一直引導人類的歷史和行爲，也讓我們可以明白這一切。今天，馬克思主義的政治體系可能是失敗的，但經濟決定論

(economic determinism) 和社會階級鬥爭 (class struggle) 這些意識形態在大專院校的影響跟從前一樣深遠。

美蘇冷戰期間，馬克思歷史學者就開始削弱歷史研究的傳統學科和歷史知識的現代主義基礎。傳統的歷史學家把焦點放在政治興替和掌握大權的個人，認為這是歷史的主流。馬克思歷史學者認定這種觀點不過是資產階級 (bourgeoisie) 的研究。他們聲稱，資產階級的歷史學家和他們的社會階級只研究資產階級的重要事件，就是為了控制社會和思想。

鑒於這個批評，許多歷史學家開始推廣「普羅大眾的歷史」，就是研究受人壓迫的無產階級 (proletariat)。手攬大權的少數人控制了社會、教育，最後控制了歷史，並叫無產階級從來都不敢吭聲。有些學者受馬克思主義影響，開始把歷史的焦點從過去的顯赫人物轉到大多默默無聞的平民。他們不再像從前一樣，一味研究已經認定的所謂關鍵事件，而是尋求那更基本、更持久的、在某一社會為個人和社會導向的力量。在馬克思的傳統，馬克思主義者認為這個基本的力量的性質大體是經濟的。⁹

最重要的是，在二十世紀中期，馬克思歷史學家就開始毀壞公認的歷史知識的基礎。他們挖走的最大塊的基石，就是歷史事實的概念。十九世紀，自信的歷史學家崇尚事實，因為事實是客觀的，可被人理解的；這時候，受馬克思主義影響的歷史學家已開始懷疑這樣的事實有什麼用，信得過嗎？

怎麼可以這樣？起初有人發覺，歷史學家面對浩如煙海的史事，寫歷史的時候卻只收錄其中少數的事件。歷史學家

把特定的事件寫入著作中，就賦予這些事件意義。例如：華盛頓 (George Washington) 也許曾渡過特拉華河 (Delaware)，可是無數的人也曾渡過那條河，為什麼華盛頓渡河比他們的事跡更有意義呢？誰讓某個歷史事件比別的更重要呢？根據受馬克思主義影響的歷史學家的說法，歷史學家的思想決定某些事件比其他重要，而他的思想轉而反映所屬文化的價值觀念。

馬克思主義者和其他人已闡明，選擇什麼收進歷史裏是詮釋的第一步。這一點沒有爭議。例如：福音派基督徒有時會埋怨，某些歷史著作在處理反對奴隸制運動時，排除了基督徒在終結奴隸制中所扮演的領導角色。但是馬克思主義者更進一步，他們質疑所有歷史學家在彰顯某些史事、忽視其餘時，就是任意地把意義賦予史事。正如英國歷史學家卡爾 (E. H. Carr) 寫道：「有人以為史事的本質是確實的，可以保持客觀，不受歷史學家的詮釋的干擾。這是荒謬的假象。」¹⁰ 十九世紀的歷史學家把事實看成穩固的基石，可以放心地踩下去，渡過歷史的大河。然而馬克思主義者把事實看作魚：「歷史學家捉到魚，帶回家，就用最合口味的方式烹調，享用。」¹¹

奧克肖特 (Michael Oakeshott) 教授評論說：「歷史就是歷史學家的經驗。創造歷史的除了歷史學家，沒有別人：寫歷史就是創造歷史的惟一方法。」¹² 所以，在馬克思思想的影響下，歷史學家，而不是讀歷史的學生，結果被人看作歷史的創造者。歷史學家掌握史事，加以篩選，編排，他想說

什麼，歷史就能夠表達什麼。我們又看到上一章提過的構成主義。這一次，歷史就是構念，或者說歷史學家的腦袋創造的「故事」。

第二根支柱：年鑒派

二十世紀的歷史思想，第二根支柱是歷史學的年鑒派（Annales）。年鑒派以《經濟和社會史年鑒》（*Annales d'histoire économique et sociale*）為活動中心。這份法國的歷史學報由布洛克（Marc Bloch）和費弗爾（Lucien Febvre）創辦，主要是在兩次世界大戰之間建立聲譽。年鑒派的歷史研究比馬克思主義者更進一步。他們設法找尋推動人類歷史的巨大力量，加以揭露；因而注重支配社會活動的基本規律，過於瞬息萬變的事物或純粹個人舉動，甚至低下階層的事跡。年鑒派的歷史學家相信，個別事件是由歷史大勢引起的；而歷史學家更該關心的是這股暗流，而不是往事。事件，或所謂歷史事實，只是他們次要的興趣。

年鑒派的取向跟傳統的歷史研究大異其趣。歷史學家，即使馬克思主義的，研究的重心向來是歷史事件和緣由。他們為找尋某年代某事的由來，就往前一代追溯；這暗示因果是線性的關係。然而，年鑒派對線性的時移世易不感興趣，反而著重探討社會中局部和全體的關係。他們設法要看清社會的某個部分是怎樣跟更大的「社會有機體」相應的。

說得簡單一點，年鑒派的歷史學家認為歷史不一定朝固

定的方向發展，歷史的特點更在於不同的觀念、自然力量 and 人的善變不斷地相互作用。所以，他們就注意到從前不列入歷史範疇的主題。年鑒派的成員做研究時，運用了其他社會科學（例如：經濟學、心理學和人類學）的研究工具和方法。這樣，他們就跟拍檔的馬克思主義者一樣，試圖建立「全部的歷史」，更廣泛地研究社會的不同部分。

後現代的融合：社會和文化歷史

第二次世界大戰後三十年，馬克思主義和年鑒派的意識形態的力量結合了起來，形成所謂「社會史」（social history）。長期以來，全美和歐州的歷史學系一味著重政治和教會歷史，不到一九七〇年代的後期，卻都分道揚鑣，各有所好。較大的學校開始辦這些課程：黑人歷史、市區歷史、女性歷史、犯罪行為、性行為、受人壓迫的人和說不出話的人，如此類推。黑人研究、女性研究、西班牙和葡萄牙研究等等更成立了全新的學系。大部分所教的是屬於從前所謂歷史的範圍。

這個歷史研究的新取向包含了社會科學的研究成果。埃里克松（Erik Erikson）的《少年路德》（*Young Man Luther*）是其中的例子。他從心理學的角度研究這位十六世紀的改革者，認為路德的宗教熱情源於幼年所受到父親嚴苛的管教。¹³

研究女性和她們在過去的社會中的角色也很流行。這些研究常常主張，要理解歷史，關鍵是認清女性一直是頑強的

父權制統治的受害者。女性和壓迫她們的男性之間的鬥爭，就好比馬克思主義中的無產階級和資產階級。基督徒讀者可以在這些研究中學到相當多的道理，儘管到最後，結論跟女性主義的學者不同。有一個重點得注意：女性主義的和其他社會史流派的研究，都以全新的方法面對歷史研究。

有人形容過社會史是「從下而來的歷史」，因為社會史著重研究人類在漫長歲月中比較普通的經驗。社會史學家並不研究軍事活動或偉大政治領袖的生平，而是探討像婚姻、工作環境和社會組織等事物。一九五八年到一九七八年期間，社會史的博士學位是以前的四倍，數目超過政治史的；而歷史學報上關於普通生活的研究也越來越多。¹⁴

社會史學家的研究往往為了行動主義的目標。正如歷史學家本森（Lee Benson）所說，社會史的主要目的「應該是針對人的行為，建立可信的、依據經驗的理論，對人類努力創造更美好的世界很有用處。」¹⁵ 歷史研究不再是要明白過去，而是成為現代政治和社會權力鬥爭中的宣傳工具。

當社會史學家設法發現沉默大眾的歷史時，就面對相當明顯的問題：我們怎樣聽見沉默大眾的聲音？他們沒有留下傳記，沒有年代紀錄，沒有寫下來的資料；我們怎樣研究這個社會環節的故事呢？社會史學家聲稱，雖然這些人沒有留下正式的歷史記載，但我們可以追蹤他們在文化習俗和形式上留下的蹤跡。這些形式和習俗的研究，就是文化史（cultural history）。這些說不出話的人，就是文盲或沉默的人。文化史的內容大多就是研究這些人之間的象徵行為。

近年來，學術和文化史的研究已超越了經濟和社會史的。¹⁶ 因為年青一代的歷史學家不滿刻板的馬克思主義的模式，反其道而行，就促成了從社會史到文化史的轉變。更重要的是，後現代的文學理論把歷史學家的注意力從經濟和社會事務轉到興趣日濃的語言去，認為語言是社會真實的主要成分。

諷刺的是，雖然歷史學家早就說過，他們已在想辦法找出過去社會的文化形式和習俗背後的人；後現代的歷史學家主張，文化形式和習俗本身才是研究的真正原因。換言之，語言和文化符號已經成為歷史探索的重點，因為後現代的學者相信語言不只用來描述，而且塑造真實，創造真實。簡單地說，後現代的歷史學家主張，如果不曾有符號的溝通，就不會有意識、意義和真實。

社會史曾依賴過某些普遍的概念，例如：國家、宗教和家庭，用來了解社會。現在，後現代文化史學家（像傅柯）聲稱，這些社會制度不斷在變化，是因為語言變動；語言塑造某個社會對真實的觀念。文化史學家跟後現代的文學評論家一樣，傾向認為語言創造世界，而不是所描述的世界的映照。對他們來說，歷史不過是語言符號的子系統（subsystem）。所以，文化史的目標是要破譯意義，而不是找尋解釋史事的因果規律。下表概括傳統和後現代歷史觀的差別。

	傳統觀點	後現代觀點
文獻的用處	要探討文明社會所曾發生的事，文獻是主要的憑藉。因為文獻永遠不能字字信以為真，但是參考相關文獻（以同事異載互相比較），斟酌作者可能有的偏見，我們可以拼湊出相當可靠的面貌，知道發生了什麼事，那時的人怎樣想。	文獻永遠不告訴人實況，只描述作者的觀念。這些觀念就算忠實地記下來，都不是「客觀真實」，而是人帶著語言和文化偏見想出來的真實。歷史文獻是有趣的，但不是用來探討以往發生了什麼事，而是觀察人的世界觀怎樣受文化的左右。（參看第六章關於文學的討論）
判斷什麼是重要的史事	從相關文獻和其他史料錙銖積累的知識，我們最少可以勾畫有文字記載的期間的大致輪廓。從因果的立場，檢視史事的先後，分辨出若干關鍵人物和事件相對地具有更大的影響力。這些重要的議題，是任何完備的歷史都必須包括的。例如：馬丁路德的《九十五條》（95 Theses）促成了宗教改革（Reformation），所以是重要的。	「重要」是永遠不可知的，彷彿不屬「塵世」，是求知者所遙不可及的。某件事總對某人重要，而別人不以為然。歷史學家認為某事重、某事輕，只因為他們以文化的偏見來理解歷史的「文獻」。歷史學家所認定的輕重，反映的不是那些史事當時的意義；而只是歷史學家的世界觀和文化價值觀念。他們所看輕而排除的，像窮人的日常生活，是只對現代主義的歷史學家來說不重要。
撰寫歷史研究	歷史著作應該廣泛地概括設想期間社會的所有環節。歷史學家應該著重闡明導致重要變化的關鍵事件、人物和趨	近代的歷史學家有責任糾正同行所犯的錯誤，特別在敘述歷史時排除了全體民衆。我們特別注重那受人排斥的社群的聲音，以致那些沉默的人現在應

勢；不同的觀點和社群也應該儘量一一說明。	該有機會發言。歷史學家不應再為今日社會擁有權力的精英服務，把歷史解釋成好像只有跟他們類似的人（掌權的政治人物、富人、白人和男性）才要緊。
----------------------	--

對文化史有興趣的讀者很快會發覺，這些改變給他們帶來幾乎無法理解的術語。隱晦的用語，例如「調和」（conjunction）、「結構」（structure）、「解構」和「心態」（mentalities）等，讓門外漢越來越難了解歷史研究。不過，文化史背後有一些基本觀念是容易明白的。

首先，正如我們先前在文學分析所看到的，大部分後現代研究都有鮮明的決定論色彩。後現代歷史學家認為，個人的一切都免不了文化和環境的影響，因而減少個人的特徵和自由。正如法國歷史學家菲雷（Francois Furet）評論說：「〔人〕不過表現〔社會的〕運作和複製品，不自覺地這樣做，而且除了可能心存自由的幻覺，享受不到什麼自由。」¹⁷

其次，學者和學生都在放棄歷史思考的線性模式。由於文化史的影響，主題的、比較的研究成為時尚。全國各地大學的課表列出的課程，包括像不同文化和時代的女性、史上激進的宗教運動、各個時期對同性戀的看法和其他文化相關主題。強調西方歷史的學系日益被人看作種族中心主義的，因為這些學系，在觀念和價值跟我們不同的文化之間煽風點火，威脅大家的關係。現在讀歷史的學生多花許多時間，去

明白和欣賞異代異域的不同文化之間的同異。¹⁸

歷史，社會構念？

最後，後現代歷史學家認為歷史是個人詮釋的產物，反映歷史學家的世界觀，而到頭來是社會構念。

當古人仰望夜空，看見了明星無數，就認定某群光點紀念神話人物俄里翁（Orion）。數千年後，當我們看著一樣的群星，要怎樣從中看出俄里翁來，多數人都覺得困難；最終可能覺得那星群更像一捆乾草。當然，那些星星羅列的樣子，跟古代美索不達米亞的人或希臘人所注目的完全一樣，但是永遠沒有人把星星放在空中的所在，為的是勾畫俄里翁的外形。這個意思是古代觀星者賦予星星的。我們看同樣的星群，卻可以在星星之間連上不同的線條。

人類歷史可以說跟星星一樣。我們從文獻、藝術品和古跡，可以看到幾乎數不清的史事和人物；可以看見共產黨的力量瓦解了國民黨（不是納粹黨）的抵抗，宣佈建都北京（不是上海），中華人民共和國在一九四九年（不是一九二三年）建立。這些是歷史的「星星」，沒有改變。¹⁹ 這些史實不論誰看都一樣，不管他在什麼文化長大，是什麼社會階級、種族或國籍。

然而，當我們要在星星之間連線，就是說開始在史實之間賦予形式和因果關係，就不只是單純的資料收集。在這方面，歷史學家變成詮釋者。他們不能不找尋意義、教訓，甚

至生命的規律。我們要重視史實過於自己的世界觀的模式，就是某套關於人性、神、真理和理性特定的預設。這些觀念讓我們去詮釋史實。

後現代的學者指出，人人都有自己的世界觀、觀念和信條。所以，我們在史實之間畫哪一條線，畫出什麼樣的畫，完全是依據個人判斷的。堪薩斯州立大學（Kansas State University）的歷史學家蘭克福（John Lankford）說：「歷史學家的任務不是發現終極的真理，而是給選定的人類行為構成可信的解釋。」²⁰ 在無神論的世界，我們很容易看出後現代主義者的史觀是怎樣形成的。依照他們開始的預設，結論儘管誇誕，也就不難明白了。

評價後現代對歷史的態度

歷史學家在研究史料時也許不能永保客觀，但他們總是自我警惕，提防偏見。再者，其他歷史學家和讀者追究他們怎樣運用材料，就能夠檢驗他們的研究成果。這些合起來，表明我們可以釐清許多關於人類歷史的客觀事實。不過，就算我們相信這個結論，還有一個問題：哪一件事比較重要？這是困擾現代歷史學家的問題。正如菲雷曾說：「所謂歷史的領域無限制地擴展，預告閒事的份量即將增加。」²¹ 換言之，當什麼都看重，不久什麼都不重要。我們運用十九世紀所發展出來的科學研究方法，能夠確定過去無數的人和事。可是這些方法不能給史實賦予價值和意義。什麼讓一件事比

其餘的更有意義和更值得注意呢？

後現代的歷史學家主張，沒有任何史實是真正具有客觀意義的，有的只是個別讀者的選擇和注意，把意義賦予歷史。某些事件或觀念。這種觀點的害處很明顯。如果史實基本上毫無意義，只不過是沒有價值的資料，難道沒有人興趣日濃地把史實穿鑿附會一番？

這個問題早已有答案。談教育那一章提過篡改歷史以利政治行動的例子。針對十一年級美國歷史的紐約課程指引 (New York Curriculum Guide) 最近完成了，其中篡改歷史也一樣明顯。這個指引指示老師要告訴學生，美國憲法有三個意識形態的基礎：

1. 美國的前殖民地經驗。
2. 歐洲的啓蒙。
3. 易洛魁長屋人 (Haudenosaunee) 政治體系。

雖然沒有充分的歷史證據，證明長屋人政治體系影響過美國憲法的起草者，光這樣，紐約課程指引也詳細介紹這個說法。這大概因為紐約有有力的易洛魁政壇說客。²²

無論如何，後現代主義者看歷史詮釋中的客觀，態度跟較早前的歷史學家不同。以往，歷史學家承認有個人偏見，警惕提防，因為偏見跟好的歷史研究勢不兩立。現在，後現代的文化史學家認為偏見不能完全避免，甚至不能減少。結果，我們看見有人興趣日濃地把史實安排編纂，而所用的方式是為了支持個別歷史學家的看法。

所以，我們發現人越來越願意把意見和信念看得比事實

重要，甚至去改變事實本身，例如說美國憲法的背後有易洛魁思想。《新標準》(New Criterion) 的編者寫道：「我們目睹事實轉變為意見。」²³ Deborah Lipstadt 教授說：「在我們身處的日子和年代，我可以隨意立說。我說這是我的意見，我有權這樣做，你最好少批評。」²⁴

請注意一個不平常的例子：杰弗里斯 (Leonard Jeffries) 教授是紐約市立學院 (City College) 非裔美國人研究的主任。他宣稱黑人是「太陽人」，而白人是「冰雪人」。他宣揚說：歷史和社會上所有溫暖的、共享的和充滿希望的事物都是太陽人帶來了的；而壓迫的、冰冷的和僵硬的事物是從冰雪人來的。²⁵

最近，萊夫科維茨 (Mary Lefkowitz) 教授知會一個學術會議，有些非裔學者指責亞里斯多德 (Aristotle) 「因而著名的觀念是從亞歷山大的圖書館剽竊來的。」不過，萊夫科維茨指出那所圖書館在亞里斯多德生前還未建立。同一個會議聽了加州大學洛杉磯分校 (University of California at Los Angeles, UCLA) 人類學家 Mrija Gimbutas 的研究成果：「石器時代的歐洲是個和諧、和平、平等的社會，崇拜『偉大的女神』。」這個文化據稱在公元前四千年至三千五百年之間，被「暴虐的、崇拜男神的、騎馬的印歐入侵者」摧毀了。²⁶

文化史的相對主義將會帶來的惡果是，虛無主義 (nihilism) 和對歷史意義失去興趣。斯托亞諾維奇 (Stoianovich) 從後現代的觀點主張說：

相對主義不必以虛無主義收場……既然社會繼續回應「想像的往事」，就算不為其他，也為想辦法在自己想像的經驗中認出什麼是有用的、美的或好的，從歷史的典範作用中得益。²⁷

不管這位後現代的歷史學家怎樣努力，也畫不出歷史研究的樂觀景象。他用「美的」和「好的」等字眼，卻畫出絕望孤獨的景象：人所有經驗其實都是主觀的或想像的，人人都隻身活在自我意識（self-conscious）的世界中。儘管跟斯托亞諾維奇聲稱的南轅北轍，後現代歷史研究的最終後果不變：虛無主義，就是什麼都沒有意義的世界。

撮要

- ◆ 實證學派信賴的方法是客觀地收集歷史「事實」。後現代的歷史學家已排除了這一派的想法，並認為較早前所相信的事實，其實是社會上有權勢的精英選擇性的詮釋。
- ◆ 現在，後現代的「文化」和「社會」歷史學家設法重新發現「從下而來的歷史」，也就是反映沉默大眾觀點的歷史。早期的歷史研究偏好精英分子，忽略了他們。
- ◆ 歷史事實因而貶值，以致歷史研究任人草率擺布。

第 9 章

三心二意：後現代對心理治療的影響

- ◆ 約瑟夫（Joseph）三十歲，是成功的公司主管。他沉溺在新紀元的精神中，因為與男伴的矛盾關係生出妒忌而掙扎。
- ◆ 菲莉斯（Phyllis）是個單親媽媽，虔誠的耶和華見證人會（Jehovah's Witness）的信徒。她無法管教十七歲的兒子。他有暴力傾向，最近打了她。
- ◆ 沃倫（Warren）是個中年人，受歡迎的大學教授，公開表示自己是無神論者。他晚上照例酗酒，醉得不醒人事。翌日醒來，躺在起居室地板上，泡在尿中。
- ◆ 瑪勒（Marla）是重生得救的基督徒。許多年來，她飽受酗酒丈夫的感情凌虐和折磨，疑惑應否離開他。

普通開業的心理醫生或心理治療師會遇到林林總總的案例，上述例子只是其中一麟半爪。問題牽扯上生命的議題，就不只是病人本身的問題；每個病人對生命、道德和各種關係都有一套假設。每一套假設由特定的文化背景支持。而不同的假設之間多少是不相容的。新紀元意識、福音派基督教信仰和屬世的無神論是不易調和的。在某種意義上，這些假設可以看作各不相干的「真實」。可是這些病人都向同一個專業求助。

心理治療師爲了幫助病人，學習去明白他們各自對真實的假設，在其中輔導他們。治療師的專業生涯多少依賴變換頻道的能力，好面對每天的例行工作。今天，治療師每天要在各種各樣的世界觀中周旋，認爲每個假設在各自的參考框架中都是通的。許多治療師接受所謂「多心」（many minds）觀點，當成適應方法。

要三心二意，意思是人要容得下各種思考方式，並一一努力相處。這表示要把真理看成多元而相對的，而不是單一絕對的；也表示我們在自己的文化背景中看爲真的，你不一定贊同。要三心二意，就是認爲每個個體在所屬的文化背景中的「真實」可以成立，跟其他「真實」同樣值得肯定。

要三心二意並不是執業的心理治療師獨有的經驗。我們處身在各種文化之中，就發覺抱著開放友善的態度，就要用日漸流行的新思考方式。男同性戀、激進女性主義、政治正確、傳統道德和聖經的世界觀很難調和起來。所以，爲了應付各種情形，我們也變成三心二意。換言之，我們把自己的

思想分成多個隔間，可以因應情況需要，按鈕開關。這些隔間可以稱爲「典範」、「參考框架」（frames-of-reference）或「模式」（schemata）。心理學家格根（Kenneth Gergen）把因而出現的新觀點稱爲「多重精神」（multiphrenia）。

應付千變萬化的環境

請想想你某次跟一個與自己很不同的人相處的情形。那些相異的地方可能是對方的談吐舉止或衣著、生活態度或性別取向（sexual orientation）、宗教或政治歸屬。起初，你可能已感到了某種不安，可能是內心的抵抗，雖然隱約。不過，情況也許需要你們處下去，你多認識了對方，交流和共鳴的感覺就漸增。縱使這個人的價值觀念、信仰和習慣跟你截然不同，新得的共鳴讓你接納對方。開頭生疏的，現在都可以了。你在心裏闢出地方容納新事物。

現在，把這種經驗的次數重複乘五，乘十，乘二十。這不單是心理治療師的經驗；我們所有人，不論身爲學生、工人、尋樂的人，甚至上教會的人，面對世界時都是這樣的。由於通訊和交通已經進步了，移民增加了，一度穩固的思想共識打破了，我們不斷遇上千差萬別的人和觀念。我們要聽從心裏的話，要把跟自己不同的觀點，甚至根本相互矛盾的觀點，都兼容並包。我們跟心理治療師一樣變成多心的。

多心是後現代的思想傾向。後現代主義是爲當代而設的。後現代主義者把真理的概念徹底地相對化，並要求訴諸

多重文化的真實可以並存，同樣通行。

社會上充斥著相異而往往不相容的世界觀，後現代主義者聲稱這樣的社會不會放棄任何人，或把他們排斥到社會的邊緣。人害怕新的思考方式，因而內心抵抗；這常常是因為心理治療師的緣故。而當人從這種狀況改變過來，就會感受探索新經驗的自由。從前生疏的現在趣味盎然，從前勉強忍受的現在熱烈和應。當然，這可以有許多好處，不過也要付代價。

這代價可以很容易過高。後現代主義者創造的世界觀根本是不可靠的無稽之談。從心理學的觀點看，個人如果堅持實行後現代主義，結果會分裂他的自我認同，人也孤立起來。歧異之間有敵意，真理又不容妥協，我們必須想辦法緩和這兩方面的緊張關係。我相信，這總比後現代主義引起的分崩離析好。不過，在討論聖經的真理前，讓我們先了解後現代主義的要義，以及怎樣應用在了解心理學和心理治療上。

後現代主義概要

扼要地說，我們可以稱後現代主義為「文化制約的語言構成主義」。要闡明這警句的意思，讓我們逐個來討論其用語。

根據「構成主義」的理論，腦袋不是被動地接收真實，而是在理解過程中「構成」真實。聽的、看的、觸的、嚐的或聞的感覺，都不是單純地接受，而是積極地組成有意義的

樣式和關係、典範或構念。我們不知道事物本來是怎樣的，只知道感官在了解事物的過程中所構成的。

「語言」構成主義意味這個合成過程是由語言制約的。正如第三章所解釋的，後現代主義者相信，人用來聯字成句的語法規則決定了構成真實，進而理解真實的方式。他們指出語言的運用，包括語法規則，都是「文化制約」，訴諸社會上的人的共識的。結果，我們了解真實的方式也是文化制約的。

爲了闡明這一點，請看這個例子：俄勒岡州大學做了個實驗，要學生描述某個表情。兩組學生分別看了「瓦爾登」（Kurt Walden）同一張畫像。其中一組學生形容他是納粹黨人，用囚禁在集中營的人來做殘酷的醫學實驗。另一組學生卻說，他是反納粹地下活動的領袖，負責拯救無數猶太人的生命。前一組覺得畫像描繪的是兇殘冷漠的表情，另一組看同一張畫像，卻覺得描繪的是溫和仁慈的表情。換言之，按學生所說的，相同的感官材料（畫像）用來構成了絕不相同的感覺。²

許多心理學實驗都證明，文化和語言影響我們對真實的知覺。這些資料在任何討論社會思想的社會心理學標準教材中都找得到。可是，我們必須明白，後現代主義變本加厲。在後現代主義較單純的形式中，所宣揚的觀念是：語言不只影響知覺，而是創造知覺。不論什麼意圖和目的，因爲文化創造語言，而語言是感知真實的惟一途徑，所以文化創造真實。

治療的政策

根據後現代的觀念，文化運用語言的約定俗成來創造真實，這意味撇開文化，精神健康和精神疾病都不是真的：某文化所認為的病，別的文化可能認為是健康的。對後現代主義者來說，精神健康或疾病沒有客觀適用各種文化的標準，沒有文化上中性的標準。

依據這個思考方式，除了因文化偏見而反對，也沒有什麼是「錯」的，譬如同性戀。同樣，除了文化包含的傳統，一夫一妻制也沒有什麼「對」的。我們說什麼「對」或「錯」所用的語言，只反映文化制約和偏見，而不是絕對真理的陳述。

後現代心理治療的觀點，強調需要從文化背景了解病人。政治正確的治療師措辭謹慎。什麼是「對」或「錯」、「真」或「假」，不是他來決定的。治療師反而必須因應病人的文化經驗。惟一「對」的立場是承認所有經驗、所有真實都說得通。

可是，治療師真的可以保持中立嗎？可以像隻文化的變色龍，從一個系統轉到另一個嗎？懷疑的後現代主義者認為不可能。根據他們的說法，「治療師」和「病人」這些用語正是文化的包袱。用這種助人行業的語言，意味「治療師」的地位比「病人」優越。當然，治療師想辦法從文化背景了解病人，但永遠不能無我地輔導別人。例如：治療師或許明

白某病人「心情低落」，某家庭有「糾紛」。可是這些判語哪裏來呢？不是從病人，而是從治療師來的。所以，有些激進的理論家就下結論，治療就是人爲己用：把自己的文化（治療師的）強加到別人（病人）身上。³ 這個結論雖然看似極端，但堅持實行後現代的觀念，就免不了要走到這一步。

家庭治療的後現代特色

家庭治療已受了後現代理論的影響。家庭療法的起源可以追溯到一九五〇年代中期，以貝特森（Gregory Bateson）的論文〈精神分裂症理論〉（*Toward a Theory of Schizophrenia*）爲開山作。他在文中借用哲學家羅素（Bertrand Russell）邏輯形式（*Logical Types*）的概念，提出精神分裂症源於不能區別邏輯形式。對我們的討論更重要的是，他聲稱失去區別能力源於家庭溝通中的進退兩難（*double-binds*）。⁴

例如：假設父母命令子女「做事要自動自發」，子女聽話實行，反而違反自動自發的定義。服從命令的行爲就不是真正自動自發的行爲。所以，只要嘗試服從自動自發的命令，就違反了命令。這就是進退兩難，因爲受人指示和自動自發的行爲是互相矛盾的。根據貝特森的理論，孩子從小一再遇到這種溝通方式，就影響他區別信息和合宜地應對的能力。

在某個家庭的「文化」中，除了命令孩子「自動自發」，還發展出更多微妙的溝通方式。語言雖然可以用文字，但在家裏往往可以是非詞語的。委屈的樣子可能表示：「你

應該愛我的。」但是因負責而愛就不是真心的愛。皺眉頭可能表示：「你要獨立思考。」可是應要求而獨立思考，就等於聽從別人，做別人認為該做的事。

無助的神情可能表示：「告訴我該怎麼辦。」我順你的意，告訴你該怎樣辦，其實等於做你吩咐的事。所有這些溝通方式，都叫人進退兩難。每一個例子都跟真實結合，無法擺脫，而真實是家庭文化在運用語言中所創造的。「進退兩難」假說引伸出許多原則，通用於大部分家庭治療的形式：

- ◆ 溝通和語言模式跟家庭系統中的權力結構是結合在一起的。
- ◆ 病因不在「認得出的病人」，而在家庭的互動模式中。
- ◆ 「認得出的病人」不比其他家庭成員病得更重，而只是承受機能不良的家庭溝通模式的症狀。
- ◆ 症狀都是語言形式，就是隱喻（metaphors）。

上述每一個假設中，語言都是中立的，不受後現代主義的影響。語言定義掌權的人，分辨他們，就如同「生病」的人的情形。語言構成每個人的「真實」，如同在家庭文化中。

受後現代影響的治療師相信真實是語言構念，所以常常用語言的伎倆改變狀況。調停矛盾是明顯的例子，其中治療師診斷症狀。⁵調停的第一步，治療師在家庭系統中成為可靠的權威。這一旦成功，治療師就運用權威的力量，把症狀描述成語言的形式，就是溝通的方式或「文本」。接著，他以功能的用語跟家庭成員解釋這語言，例如我們在下面這個例

子所看到的：⁶

幾個星期來，馬可在學校不斷出問題，因為沒有做完功課。起初，有幾位老師寫條子，後來就打電話把馬可的問題告訴他的父母。結果，父母倆就開始罵馬可，馬可那邊後來也沒有什麼進步。

他們最終找諮商機構。馬可現在已經反抗起來，明目張膽地拒絕做功課。他父母不停跟治療師形容馬可不負責任、叛逆。治療師已經做了些基本功夫，就設法跟馬可和他父母解釋症狀，讓雙方都易於接受這個問題的新的思考方法。據治療師說，馬可不肯做功課是要迫父母專注地跟他相處，把他放在互相關懷的中心。「其實」，孩子示意要父母關心他。然後，治療師請馬可最少接下來幾天，仍然不做功課，讓他父母加深印象，明白他的需要。治療師聲稱，比起長篇大論跟他父母解釋他的需要，這樣做「明顯地」會更有效。治療師又教馬可的父母，馬可每次不肯做功課，就明白這表示兒子需要他們關懷，要跟他談一下。

現在，症狀當成隱喻來理解，隱喻是出自家庭文化的語言形式。如果治療師成功了，症狀相關的相處模式就會因新的解釋而改變。這會讓家庭從正在發展的惡性循環中解脫出來，也有機會使用更有效的溝通方式。這樣的話，症狀可能會消失。

請注意：治療師重新描述的症狀不必是「真」的，儘管可能用上「其實」「明顯」這些字眼。依據這個方法，那症狀可以用別的方式來解釋，照樣說得通的。重點是讓那個家

庭相信那些解釋。這樣，情況就會改變，因為他們語言的結構改變了。只要可靠的治療師杜撰個說法，不反映真相，也足夠促使改變。在真正後現代的方式裡，人的信念和知覺決定真實。

現代跟後現代療法的比較

我們使用語言可以不反映客觀真實，這不是什麼新鮮的觀念。在心理學，現代的諮商方法跟後現代主義者一樣，一直以來都假設：精神紊亂（disturbed）的病人看自己的方式不是客觀真實的。這是認知和認知—行為療法（cognitive-behavioral therapy）的中心思想。然而，這些學派的支持者跟後現代主義者不同，他們進一步假設：病人經過治療，建立更客觀、更準確的自我評估，情形就會改善。治療師的任務就是引導病人，讓他們發現重要信息和經驗，是先前一直忽略或誤解了的。現代認知—行為治療師幫助病人，依據客觀證據擺脫錯誤，建立更真實的自我觀念。

不過，後現代版本的療法，情況就不同了。首先，正如我們已看到的，後現代主義者認為人的生活是「文本」，從這個意義上說，生活是記敘文。他們又認為，人人都「活在故事中」，治療師也一樣。假設治療師構成的真實（或記敘）比病人的優勝或更真實，這是傲慢的。根據後現代主義，治療師的觀點跟病人的一樣，正是文化制約的，所以治療師的解釋不能說比別人好。治療師永遠不會以任何「真理」的標

準來相比，「糾正」病人的敘述。後現代治療師反而設法轉換參考框架，來中斷病人的個人敘述；設法改變意義，並指向「排斥的潛文本」（marginalized subtext）或別的解釋。⁷

我們看 Madalyn 的例子，就可以明白這種取向跟現代主義者的認知取向不同的地方。Madalyn 形容自己心情低落，又把問題告訴治療師。傳統的現代治療師有很多調適方法可以選擇。他可以直接處理病人思想的內容。他可以指出病人思考的邏輯錯誤，例如容易以偏蓋全，同時又有選擇地忽略相反的證據。治療師可能給病人功課，譬如做個人實驗，檢查所抱持的自我觀是否說得通；也可能要病人回家做練習，努力省察自己的思考模式，或加以「重塑」（restructure）。

後現代治療師的方法會是截然不同的。他們不會著力處理或糾正病人的敘述。但是，可能用別的用語代替心情低落的叫法：「你深有所感。」可能鼓勵病人遠離問題，辦法是給問題改個名字。⁸可能討論「憂鬱的性情」怎樣影響了 Madalyn 的人際關係和自我觀感，因而創造新的參考框架。治療師也可能叫瑪德琳形容一下，當她短暫地擺脫了「憂鬱的性情」，人生是怎樣的；鼓勵她在怎樣講述自己的故事中，把這個「排斥的」敘述部分放進去。⁹

現代和後現代的治療方法，應用出來都有實效。特別認知—行為療法，研究已經證明有效。¹⁰不過，要有效，應用常常在某個地方會脫離理論。雖然我們著重討論後現代主義，其實現代主義者的方法也一樣。

例如：認知—行為治療師堅稱，病人進步，因為他們成

功地讓病人建立比治療前更客觀、更有根據的自我評估。雖然病人的確常常有進步，他們推測的原因卻靠不住。他們完全忽略這個證據十足的現象：心情低落的個人，自我評估一向都比其他人較客觀。研究顯示：我們容易認為「適應良好」的人，往往謀私偏頗，這個特點是心情低落的人沒有的。所以，認知—行為療法也許部分見效，但不是由於幫助病人建立更準確的自我評價，而是鞏固理性的防禦工事，支持謀私的錯覺。¹¹

後現代主義者很可能認為這一點支持他們的理論。他們會聲稱，重要的是病人的構念或敘述本身，不論是否反映真實。然而，請注意後現代主義者的立場是不承認真理和客觀的，他們卻自相矛盾，認為自己的觀點是客觀真實的，因而比其他觀點優勝。他們想要否認，形容自己的觀點只相應於他們的參考框架，所以不比其他觀點好。他們似乎沒有注意，當「真」地提出這個陳述就是自相矛盾的。他們為自己的觀點的辯護，無不自打嘴巴。

治療師操縱參考框架和意義，給病人治療，不能不相信自己的方法比直接處理病人的思想內容有效。依據某種形式的真理假說要比別的好，不能承認這一點，治療師就束手無策，不能輔導病人。如果不管怎樣，治療師實行出來，就已經多少相信那是真理了。可是「真理」跟後現代主義是不相容的，可見治療師的作為跟支持他的療法的理論是矛盾的。

除非後現代的理論家放棄所有醫療行為，否則必定自相矛盾。就算後現代思想家訂出有用的醫療策略，他們否定客

觀真理，就會破壞這些策略的基礎。所謂心理治療，就意味人希望從當下的心理狀況提升到「更好」的狀況。但要向上提升，就要有價值判斷；這又是後現代主義反對的。然而，沒有這種價值判斷，心理治療，包括受後現代影響的，到頭來是毫無意義的。

認同——後現代主義失去自我的悲劇

後現代主義的自相矛盾，不只是醫療問題。要否定真理而行，就是要失去自我認同；失去自我認同就不能建立任何關係。社會心理學其中一個大教訓就是這樣的：人和社會是交相互動的。換言之，我們的認同感跟人際關係是唇齒相依的。

認同感是自我的一部分，而我們覺得認同是固定的，是屢經變化依然如是的「真」我。當我們認為自己是害羞的或大膽的、熱情的或冷淡的，甚至男的或女的，是在標記自己是誰，那獨立於環境的共性。

三心二意，要釐清個人的認同就越複雜。當我們把精神的坐標從一種情形轉到另一種，就把四周複雜的環境複製在心。我們發覺自己所想的、所做的因環境和同伴而異，因而失去自我的認同感；疑惑到底有什麼，包括自己的性格，是真實的或永恆的。自我認同中最穩固的部分是性別認同。但是，當我們面對媚相嬌態的男人、壯貌雄姿的女人，就連性別認同也出問題。我們可能疑惑起來，到底男性或女性真正

的意思是什麼。

要身為當代社會的一分子，就要一起為自我認同而掙扎。按後現代理論家，例如心理分析學家拉康（Jacques Lacan）的說法，人永遠不能建立不變的自我形象。¹² 變動不居的當代社會，我們的家、車子、學校、工作的地方，到處都有相連的傳媒；送來的影像讓我們認同，但影像太分歧太不一致，以致我們開始覺得自己像七拼八湊的。每當要確認自我的時候，就聽見各種異議，不再只是來自身外，更是發自內心。任何問題，不論關於生活方式、擇業或擇偶、性別取向、養兒育女、宗教或政治，要站在什麼立場，似乎有一堆項目可以任意挑選，個個表現出來都是說得通的選項。而且，聲稱任何立場是「真理」只會被人認為傲慢，所以不能聲稱按真理而行。

我們迫得一舉一動都沒有真理的基礎，落到這種地步：真的不知道為什麼做，要做什麼，或為什麼相信所信的，這似乎是看我們恰好在這裡、跟誰在一起而定。結果，世上的路一律通行，只是南轅北轍；我們認不清自己是誰，失去了認同感。

減少矛盾的方法之一是向當下的文化投降，在變動的文化認同中換取一致的自我認同。所以，順著社會變化而起起伏伏，為變化無常的「我們」得到個獨立的「我」。這是後現代主義者會帶我們走的方向，正如格根解釋說：

後現代心理學主張把自我這個類別泯滅掉。人

不再安心地判斷：要做個獨特的人，做男的或女的，或甚至到底人是什麼意思。一旦個人在眼中褪色時，社會構念的意識就成為焦點；越來越覺得，我們是誰，是甚麼，大多不是因為「個人本質」（真實的感受、堅定的信念等等），而是我們在不同的社群中是怎樣構成的。¹³

失去自我不是聖經說自我犧牲

然而，沒有「我」，可以有「我們」嗎？現代主義叫人把全副精神放在自我上面，比較起來，後現代減少強調自我也許是對的，甚至令人振奮的。可是，請不要誤把後現代減少強調自我，當成值得稱讚的自我犧牲的態度。後現代主義認為自我犧牲不過是比喻、溝通方式。真正的自我犧牲是獨特的聖經的概念。雖然用「我們」代替「我」可能像是捨己，但得到的壞處可以很容易跟好處一樣多。

心理學的文獻中有些很令人憂慮的研究成果，是跟失去自我認同有關的。當人的群體經驗減低自我的感覺，人的行為容易少了節制，而更加放肆。¹⁴ 個人也受感染，接受更極端的論調和更激進的行為，那是獨處時所不會的。¹⁵

這個領域有些令人非常不安的研究成果，是出自史丹福大學 Philip Zimbardo 的研究。他做了監獄模擬試驗。其中大學生分別扮演獄警和犯人，為期六日。結果很可怕。當受試者表現出了人性中最卑下、最病態的一面，所扮演的角色和

自我認同似乎就越混淆不清。「獄警」在殘害犯人中得到樂趣，「犯人」越發一心一意想逃跑，只關心個人生死，懷恨日深。這個結果把試驗者嚇了一大跳，以致原定做兩個星期的試驗，一個星期不到就必須中止。¹⁶

失去自我認同不只可怕，也可以悲劇收場。我們只要回想韋科（Waco）和圭亞那（Guyana）發生的事，就知道自我認同向文化投降可以有什麼惡果。沒有個性跟失去自我認同有關，可以很容易讓人失去社會良知。這不比韋科、圭亞那事件那麼戲劇性，但為害一樣大，正如羅西瑙（P. Rosenau）解釋說：

二十世紀終結的時候，是否定個人責任更普遍，甚至似乎是更合理的年代。在政治領域內有世界大戰、自然生態的破壞、猶太人大屠殺、越南問題、宗教基要主義的興起、世界性的貧窮和超乎想像的饑荒。我們不能因而要求後現代的個人負責任，因為沒有所謂因果，這些事情「就這樣發生」。¹⁷

社會給個人的影響，的確比我們可以想到的更驚人。不過，個人慶幸也影響社會。這不只有常識，還有大量可靠的研究可以證明，不容置疑。¹⁸ 否定自我認同，也就是自我的死亡；這會有什麼後果，實在不堪設想。「真理」變成社會構成的無數的「眾真理」之一，而社會定義個人，個人在社

會中沒有獨特的個性；這時候，我們就要面臨潛伏的災難。

後現代主義：隱藏的破壞者

後現代的折衷主義，揉合不同的觀點，也許像要舒緩現代社會的緊張關係。但是我們要解決文化分歧所引起的問題，可以避免後現代主義潛在的害處。如果接受的解決方法是宣揚由文化決定認同的，就會不自覺地為嚴重的後果開路。

傅柯是後現代主義領先的代表人物，鑒於法國精神科醫療機構中的不公平待遇，特別壓迫女性，挺身而出。他的目標雖然崇高，帶來的哲學思想卻可能讓壓迫更嚴重。請看以下可能發生的事：

- ◆ **失去個人自由**：文化決定論把猶太人定義為非人，結果在歐洲幾乎被人趕盡殺絕。文化決定論引伸出了這個說法：未出生就不算人。結果殘害了無數生命。當我們讓社會決定誰重要，就沒有什麼不可能發生的事。
- ◆ **危害精神健康**：人失去自我或認同，文化就得掌大權。如果我不能置身文化外，就完全被文化轄制。我對自己是否可以滿意，我到底是否重要，都是社會和操縱社會的人決定的。
- ◆ **精神疾病是錯覺**：如果社會構念之外別無自我，那麼精神疾病就不過是錯覺。我們必須認為機能不良惟獨出現在社會環境中。雖然實情通常是這樣，這種思考

方式也導致極端的受害者感覺。人很容易把情緒問題只歸咎往日所受的傷害。這種理論忽略個人對傷害的反應。

- ◆ 心理學成為社會控制的工具：不久前，心理學在蘇聯變成選擇工具，用來對付不依循國家極權（totalitarian）標準的人。從勃列日涅夫（Leonid Ilyich Brezhnev）的時代起，蘇聯政府往往喜歡把異議人士送進精神病院，而不是勞改營（Gulags）。沒有應用客觀的診斷標準，誰不能在現況中循規蹈矩（也許太「偏狹」或執著「基要主義」），就大可認為精神錯亂。

後現代主義是隱藏的破壞者。後現代主義者的態度，表面上可能看似開放、包容，但他們否定個人，醉心權力，宰制世界的態勢已表露無遺。我們要及時認清危機，免得為時太晚。

那麼，在「多心」的年代，我們為自我認同而奮鬥時可以往哪裏走呢？怎樣開放心胸，面對四周分歧的事物，同時又站穩在真理的立場呢？

聖經：另一條路

要解決社會的分歧和客觀真理（不因個人意見而異的真理）之間的緊張關係，聖經的辦法跟後現代主義的處方正好相反。聖經的教導是截然不同的，不但說有真理，而且人能夠認識真理。聖經教導我們，人要認清自己是抉擇的主體，

能夠帶領文化往好的方向走，而要這樣做，必須根植於真理。後現代主義可以讓我們領悟，真理不是自然而然就明白的。我們的確構成真理，或老實說，誤構真理，機會比我們願意承認的還多。而錯誤構念通常是謀私的。

謀私的偏見在研究文獻中證據確鑿。研究已一再發現，我們習慣把成功歸因自己正面的內在特質，例如才能和努力；失敗就歸咎控制不了的外在條件。相反，我們習慣把別人的成就看作「幸運」，別人失敗是因為無能、沒有毅力或其他個人短處。我們失敗就怪責環境，而成功就自己居功；別人失敗咎由自取，成功卻出於僥幸。¹⁹

那麼，我們「構成」真實，為了勝過他人而自吹自擂。如果接受聖經中人性墮落的觀念，這地步正是我們會預料的。如果要改善文化，卻依據自己構成的真理，而不是真理本身，就好像改善文化是為了自己，而不是更大的社會的益處。如果站在社會的特權地位，就成為帝國主義的幫兇；後現代主義者厭棄這種人是對的。

讓文化往好的方向走，意思是生活和行為都依據真理。然而，看清真理是痛苦的。因為我們習慣構成謀私的觀點，獻身真理是要自我犧牲的。

罪是因為人慣於謀私放縱而來的，蒙蔽我們，叫我們看不到真理。聖經一再教導我們罪和詭詐的關係，其中特別叮囑這一點。請看部分經文：

「他們所懷的是毒害，所生的是罪孽，心裡所預備的是詭詐。」（伯十五 35）

「你們的嘴唇說謊言，你們的舌頭出惡語。無一人按公義告狀，無一人憑誠實辯白，都倚靠虛妄、說謊言，所懷的是毒害，所生的是罪孽。」
(賽五十九 3b~4)

「光來到世間，世人因自己的行為是惡的，不受光倒愛黑暗，定他們的罪就是在此。凡作惡的便恨光，並不來就光，恐怕他的行為受責備。」(約三 19b~20)

「籠內怎樣滿了雀鳥，他們的房中也照樣充滿詭詐。所以他們得成為大，而且富足。他們肥胖光潤，作惡過甚，不為人伸冤，就是不為孤兒伸冤，不使他亨通，也不為窮人辨屈。」(耶五 27~28)

「他們鸞起舌頭，像弓一樣，為要說謊話。他們在國中增長勢力，不是為行誠實，乃是惡上加惡，並不認識我。這是耶和華說的。」(耶九 3)

「原來神的忿怒，從天上顯明在一切不虔不義的人身上，就是那些行不義阻擋真理的人。」(羅一 18)

如果罪和詭詐是一套，那麼自我犧牲和真理也是。自我犧牲不只是「做好人」或「做好事」神聖的委婉說法或告誡。這是認識論的必要條件，是認識真理的先決條件。我們心意更新，因為向神委身，當作活祭。(參看羅十二 1~2) 這是保羅在下列經文指出的：

「凡事不可結黨，不可貪圖虛浮的榮耀。只要存心謙卑，各人看別人比自己強。各人不要單顧自己的事，也要顧別人的事。你們當以基督耶穌的心為心。他本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的，反倒虛己……」(羅二 3~7a)

的確，我們可以把靈命成長看成倒空自己的過程，就像基督的虛己。這又是悔改的過程，我們逐漸放棄謀私的真實的「構念」，歸信真理的客觀觀點，就是神的觀點。

設法跟人相處時，每個人的特質會讓我們看到自己謀私的罪惡的一面。然而，神先許下悅納人的諾言，幫助我們勉力而誠實地自省，不由自主地按基督捨己的愛而行。這樣，我們所面對的人的歧異就不再是威脅，而是通向自由的路；在基督裏得到更深刻、更安穩、更有力量的認同，以致獲得自由，在別人的歧異中得到歡樂和愉悅。

基督教的亞文化不過是神的真理不完備的反映，如果我們決定以此為準來定義自己，而不是依靠神話語的絕對真理，就會重蹈後現代主義者的覆轍。當我們自滿地把自我認同寄託在基督教文化的基礎上，會驚訝地發現自己跟基督背道而馳。另一方面，當我們把認同專一地放在基督身上，漸漸讓基督的性情銘記在我們心上；就發現，自己的言談舉止都能基於信靠祂。要給客觀真理留一席之地，同時熱誠地開放心胸，面對四周分歧的事物，真正的路在於更盡心地委身，讓人子

耶穌基督活在我們裏面，培養基督般的性情。

撮要

- ◆ 後現代主義贊成不同的觀點都通行，吸引從事心理治療的人士與其他關懷多元社會和文化多元主義的人。
- ◆ 後現代主義正影響心理治療的方法，而且影響越來越大。文化決定認同和語言的觀念，主導大部分家庭治療。這些影響十分重要，可以從最近的發展看出來，例如：敘述治療（narrative therapy）。
- ◆ 後現代主義的根本矛盾，讓治療師注定言行不一。他們工作的目的是讓病人達致「更好」的狀況，同時卻否認這樣的價值判斷是對的。
- ◆ 後現代主義腐蝕自我認同。認同腐蝕掉，伴隨而來的是個人責任感的降低和權力的濫用。這可以導致危險的受害心理。
- ◆ 聖經傳揚：客觀真實和真理是有的，是個人認同的基礎。這意味自我犧牲；因為不論面對自己的真實狀況或四周紛歧的事物時，我們都不好過。
- ◆ 要解決分歧的文化和弱勢者被人壓迫、排斥的問題，聖經最終的答案是：當我們把認同建立在基督裏，就願意自我犧牲。

第 10 章

後現代的影響：法律

—— 九九二年，在洛杉磯的街道上有一場激烈的衝突事件，警察毒打一名黑人，用電擊棒電昏他，用警棍揍他。有目擊者用攝影機把金（Rodney King）挨打的過程拍下來給全國人看。幾個月後，全白人的陪審團宣判涉案的警員無罪，引起暴亂。暴徒焚毀數以百計的建築物，傷亡衆多。洛杉磯和全國的非裔美國人群情激憤。許多人認為黑人在美國白人的司法制度下得不到公平待遇。後來，雖然部分警員在聯邦法院以違反公民權定罪，疑問還在：如果沒有拍下來會怎樣？金聲稱無辜挨打，還會有人相信嗎？

三年後，同樣在洛杉磯，辛普森（O.J. Simpson）被控謀殺前妻和她的朋友。有一名偵辦本案的警員，評論中帶有種

族偏見，給辯方添把柄，斷言這是警方的陰謀。檢察官和辯方律師互相指責對方的種族主義和「打種族牌」。辯方律師指控法官以種族主義裁定證據。傳媒把焦點放在陪審團成員的種族上。評論員則懷疑，陪審團在參酌證據時，是否放得下種族和名人地位的問題。民意調查顯示，公眾對法律制度的信心明顯降低了。

類似的事件已讓美國法律原則的客觀公正的問題非常觸目。

法律原則

你如果問一百個人這個簡單的問題：「法律是什麼？」多數人會回答，法律是一套規範和原則，社會靠法律維持秩序，維護人的自由。他們大多會指出，在民主社會，法律由代表人制訂。代表人由公民按規選出，向公民負責。如果這些代表人制訂的法律「錯誤」或「不公」，公民可以選舉新的代表人或公投表決，更改法律。而且，幾乎人人都會同意，法律規範和原則應該是中立的，就是說法律應該一視同仁，不論種族、信仰或性別。大部分人也會同意，警員、檢察官和法官應該公正、不偏不倚和獨立自主，應該公平地處理類似的情況，執法不徇私。他們也可能會同意，法官斷案應該根據法律和案件的證據，而不是庭上人的財富、聲譽、種族或性別。

此外，大多數公民很可能相信：法律是基於自然和普遍

的「真理」的，真理由自然、理性和社會經驗而來，最少應該是這樣的；違反這些原則的法律都應該修改。

法律制度多少符合這些理想，是根據「法律原則」而制訂的。

「法律原則」的意思是，法律能夠約束人的意志和行為。這表示男女都受公平、不偏不倚的規例約束，而不是說規例只是權力工具，可以任意變更。

雖然傳統的法律學者對什麼是法律原則的最佳基礎，意見可能不一，到底是神示（revelation）、法律推論、社會經驗、屬世道德或多數人的意願？但他們一般都同意，人可以建立法制，其中法律不受政治干預，法律中立的原則給社會正確的法律途徑，法官不徇私，公正地執法。總之，這些觀念通常稱為「傳統的法律理論」。

後現代的法律理論

不過，近年來後現代主義已經到了法律理論的前線。後現代的理論家，眾所周知是「反基要主義者」或「批判法律研究」（Critical Legal Studies）的擁護者，他們聲稱法律沒有客觀基礎。像其他領域的後現代主義者，他們斷言人並不把握真實，而是構成真實。所有知識都基於社會傳統，特別法律賴以寫出的語言。因為我們沒有基礎建立任何類別的客觀知識，法律除了權力，也別無基礎。既然法律沒有真理的或真實的基礎，就不值得我們擁護。

後現代主義者看輕人公正地思考和辨別真理的能力，反而注意每個社群怎樣發展有利於自己的觀念和規則。他們認為，法律原則永遠不能反映普遍真理，而只反映社群間的權力分佈。按這些學者的說法，討論法律到底對或錯、道德或無關道德（amoral），是沒有意義的。法律是任由社會最有權力的文化群體訂的。如果不同群體相異的預設有衝突，雙方都沒有客觀的依據要求對方遵守自己的法律。

我們不難看出，後現代主義對法律的影響給法制提出重大的挑戰。如果法律並不客觀，所載不是人人應該追隨的真理，那麼，我們怎麼會覺得有義務遵守呢？如果法律不蘊含是非的原則，只是某社群直接宣示凌越別的社群的權力，那麼，我們怎麼不會能佔到好處就佔呢？這一章會檢驗後現代法律的思想學說，以及對今日社會的某些實際和潛在的影響。為了給讀者介紹討論的方向，下表比較傳統的法律理論和後現代或「批判」法律理論。

	傳統的法律理論	批判（後現代）法律理論
法律原則	法治社會比人治社會好，因為法律是中立的，是按多數人的意志制訂和修改的。法律也是固定的、公平的，不受統治的人一時心血來潮的左右。	社會不曾法治過，因為人一定要解釋法律，執行出來。既然人能夠隨心所欲地解釋法律，真正的統治者不是法，而是人。法律不比最新的解釋或案例穩定。「公平」是優勢文化的修辭工具，用來形容他們認為理所當然的事。

法律的意義	如果用語法—歷史的解釋學來解釋，並參考過去的案例，法律可以有固定的意義，得到普遍的同意。	仔細的研究顯示，法官和政府等當權者總能找到條文維護他們的利益。窮人和少數文化卻沒有機會按他們的觀點解釋法律。
法律和社會	法律之下，人人平等。法官不應該偏私。不論富人、窮人，執法依據律例所載，而不是法官的感受。	法律是社會上有權勢的人所寫的，為的是保障他們的利益，任何舉動危及他們的財富、人身，就是「作奸犯科」。窮人和少數族群通常更容易被捕，罪定得更重，牢坐得更久；而富人犯法卻往往不會受制裁。法官應該察覺這個狀況，運用權力把差別扯平。

後現代主義在法律理論中得勢

雖然難以估計，後現代理論在法庭和立法機構對法律的影響已經很明顯。根據一位法律教授的說法，後現代主義已經「在法律理論中佔優，跟以往的法律典範一樣。」¹ 另一位權威學者說：「後現代理論的各個方面……早已完全滲透到法律的學術分析。」² 不過又有人聲稱：「後現代已經重訂評價的基準……推理和證據的效用。」³

儘管這場運動影響很大，很少美國人知道這是怎麼一回事。

後現代法律理論的由來

一九七〇年代後期開始，有些教授組成一個鬆散的組織，挑戰傳統的法律理論，稱為批判法律研究運動。這些教授贊同新馬克思主義的（neo-Marxist）政治態度，認為法律是偏頗的。法律反映統治階層的政治意識形態，保障他們的利益。又認為，雖然法律原則和規例訂出來看似中立，其實偏袒較富有的階層。正如他們在公開信中解釋：

如果說〔在批判法律研究中〕有一貫的主題思想，那就是：法律讓統治者繼續得到實際利益，讓現存秩序合法化；在這兩層意義上，法律是社會、經濟和政治控制的工具。這個取向強調法律學說的意識形態的特性……⁴

首次批判法律研究會議的籌辦者，厭惡法律和法律研究的「傳統主義的」（traditionalist）或「形式主義的」（formalist）態度。他們反對傳統的看法，就是說法律是中立的，非政治的，斟酌法律可以解決大部分爭議。他們跟其他後現代主義者一樣，認為語言因文化而異，而文化塑造思想；理性從不完全可靠，因為從不真正客觀。客觀的法律思想只是假面具，維護特權階級的權利才是真的。

批判法律研究其實既是法律哲學，又是政治運動。批判

法律研究提出理論，討論法律、法律的功能和運作，所以是法律哲學。批判法律研究支持激進的政治改革的政綱，所以是政治運動。當法律淪落為政治，法律與政治為伍，就互不可分。

批判法律研究的原則

按傳統的想法，法律是正當的，因為法律是客觀的，基於真實世界的知識的；也是明確的，提供清楚、人人能懂的答案；也是中立的，不偏好某些公民多於別人。批判法律研究認為這三點全錯。

傳統學者反駁說，法律的主要功用，當然是讓社會規範有合理的依據。正如一位傳統主義者申辯說：「不設法讓支配社會的規範得到合理的依據，這樣的社會系統會是可悲的、功能不良的。」⁵然而，承認法律讓支配社會的規範得到合法地位，跟認為法制基本就不公平是兩回事。

批判法律的理論家提出幾點反駁：

1. 法令為求枉法。

批判法律的學者認為，法律錯誤地認可不公正、不恰當的權力結構和財富分佈。肯尼迪（Duncan Kennedy）是哈佛大學的法律教授，曾說：

我們已經選了出來的法律，想在不同的立法機關制訂的，深刻地暗示社會上分配和地位的不公

……這就是我們已經選好的遊戲規則，讓社會不公代代相傳……⁶

根據批判法律學者的說法，正當性靠「故弄玄虛」(mystification)。法官穿黑袍，加上複雜的法律程序，詰屈聱牙的法律術語(legalese)，無非讓平民大眾覺得法律深不可測。人到頭來會相信，那麼複雜又那麼完備的事物一定是對的。

支持者又認為，統治階層為了蘊釀正當的感覺，偶爾法院的裁決和法律學說的確會對受壓迫的階層有利。這些例子，不是規範，而是門面功夫，要叫他們相信法律是公正的。

2. 法律為矛盾所困擾。

批判法律學者憤世嫉俗地認為，人可以針對每一個法律裁決想出同樣可行的論點，支持相反的裁決。所以，我們能做的最好辦法，就是不要驟下結論，認清法律是權力的直接宣示。這種態度，跟我們看過其他領域的後現代主義者是一樣的：文本沒有客觀的意義，而是必須加以解構，判斷作者怎樣設法捍衛他們的社會特權。

後現代法律思想家的口號可以說是這樣的：「選擇你的立場，可別裝客觀。」跟所有後現代主義者一樣，法律界的後現代主義者千方百計要揭發傳統法律思想的矛盾。他們相信，所有法律觀點都可以解構出兩個以上相反的、競爭的力量、動機或目的。根據批判法律學者的說法，這些矛盾留下自由、選擇的餘地，讓法律「懸而不決」，不能給判斷穩妥、有意義的指引。所以法官可以偏好某原則過於其他，而還能

說忠於法律。

3. 法律沒有基本原則。

對批判法律學者來說，法律的基本原則和所謂理性思考只不過是社會構念。他們否定這些基本原則，也否定從此引伸出來的任何結論。演繹推理和經驗證據都得不到有意義的結論。

批判法律研究的支持者聲稱，他們所從事的是「解放人類」的計劃，設法闡明：啓蒙前(pre-Enlightenment)信仰上帝、啓蒙後(post-Enlightenment)信仰理性，都不能提供所需的原則，賦予社會秩序正當的理由。任何制訂普遍原則、理論和社會秩序的面貌的企圖，都是所謂「語境政治構念」(contextual political construction)。他們又說，再看深一點，就發現所有社會構念都是直接的權力宣示。

多數人會認為比較好的法律和法庭判例闡明言論自由。關於這一點，像杜克大學(Duke University)法律和英語教授菲什(Stanley Fish)就認為：「我們從不曾有過規範的指引，來區分受保護和不受保護的言論……簡單地說，這種玩意的名字一直就叫政治。」⁷他聲稱沒有超驗的標準，這到頭來導致虛無主義。換言之，我們什麼都不能知道，什麼都無法溝通，生命本身沒有意義。他寫道：

聆聽我的話會一無所獲。在我看來，聆聽我的話就該一無所獲。……我必須推薦的只是那玩意。這其實用不著我來推薦，就會上路前進，不受我所

必須說的嚇阻和責備。⁸

菲什等懷疑論者認為，日常生活的行為，不需要遵守規範性的觀念來預判對錯。自然需要、願望和渴求，還有人類獨有的習俗、法律和專業訓練，讓我們即使沒有行動的規範和理由，也可以行動。惟有當我們放棄為做出「正確」決定或「道德方法」而費力時，才會得到寧靜和自由。我們應該停止找尋超自然的力量或是非的邏輯來源。

從這些意見看來，很明顯，我們一旦採取這個立場，就不能局限在法律的論點。這種觀點也應用到道德，或就此而言，任何方法、原則或制度建基於我們所相信的真和善的永恆結構的。任何事物指稱某個選擇或對真實的理解勝過其他的，就必須放棄。道德永遠不能有正確答案，正如法律永遠不能有正確的答案一樣明確。

4. 法律不中立。

法官中立或能夠中立這個觀念，批判法律的學者是不屑相信的。法官設法表現出，他們是基於判例、法令或公平原則來宣判。當然，法官假裝公正，或甚至天真地自以為公正，以為文化認同或意識形態並不左右裁決。然而，根據批判法律學者的說法，這是永不可能的。他們聲稱，在中立的舞台下面，法律系統用意識形態、合法化手段和故弄玄虛，來維持階級優勢。惟一可預料的是，法律系統會用這些手段，保證大眾相信法律是中立的、逃不掉的和公正的。

後期的後現代法律思想家

第一代的批判法律理論家認為，法律自相矛盾，提不出客觀不變的原則，把傳統的法律理論解構了。現在，第二代的批判理論家注意的是：法律怎樣定義和複製社會的文化價值。他們是肯定的後現代主義者，設法用法律去重構新的社會真實。⁹儘管法律表面好像中立，許多第二代理論家想辦法把其中固有的種族、性別和文化偏見揭露出來。

有幾個突出的團體已經從第二代的批判法律理論家發展出來。女性主義法律理論家（女評，fem-crits）和批判種族理論家（族評，race-crits）已舉辦過自己的會議和座談會，進一步研究第一代已提出的主題。

女評

後現代的女性主義法律理論家認為，法律不是普遍的、性別中立的原則，過去也不會這樣。他們指稱，法律原則表面上性別中立，其實內裏是父權制的；應該採納獨特的女性觀點加以重構。下面的意見是她們的典型想法：

男人創造了一個世界，給這個世界命名。其中，男人的力量比女人大，不論身體的、政治的、給人機會的、叫人閉嘴的。我們一定要知道，社會和政治組織已經由男人用自己的形像建造出來；也

一定要發現，由女人和男人為女人和男人而建的世界會怎樣的不同。…女性主義學者的主要使命，是讓女人和男人警覺父權制暗中扭曲我們的生活形態。……要一一揭發父權制的部分是特別困難的，因為語言和邏輯蘊含父權制強而有力的論點。西方文化教導我們，實在的父權制描述不是偏見，而是中立的；知識和真理不是主觀的、主體間的（inter-subjective）、相對的或出自狹隘的觀點，而是客觀的、有科學根據的和普遍的。……¹⁰

族評

柯林頓（Bill Clinton）提名吉尼爾（Lani Guinier）到司法部任職時，引起了相當大的爭議。當國會著手研究她的背景，發現她在著作中批評「多數主義者的利益」，令他們大吃一驚。她質疑多數原則，聲稱民主原則一向對少數族群不公。主張改變「一人一票」的制度，少數族群的票應該比其他公民的更有份量，以致他們更有影響力。

就如同女性主義法律理論家認為父權制蘊含在各種原則中，批判種族理論家認為種族主義深深地嵌在文化中，在那儘管看起來種族中立的法律原則中：

對族評來說，種族主義不是個人偏見和日常生活的問題；相反，種族根深柢固地藏於語言、觀念

中，也許連「理性」本身也有。在批判種族理論的「後現代敘述」中，種族主義是西方文化不可分割的特色，而在最單純又看似中立的概念中，往往已刻上種族的標記。甚至像「真實」和「公義」這些觀念本身也很容易讓人質疑是跟權力串通的。……¹¹

很久以前，有權勢的人，不論動手的和動口的，把他們的意義、喜好和世界觀注入日常文化和語言中，不可冒犯。他們聲稱語言一向是中立公平的，現在細想一下，語言造就的結果，無疑符合他們的利益。¹²

法律秩序的大挑戰

後現代的法律運動是法律體系的重大挑戰。跟先前的法律改革運動不同，他們認為公正的法律原則是謬想。他們聲稱，法律就是政治，要千方百計喬裝打扮，無非是演戲。在政治與法律同流的法制中，參與的人無法避免自己的文化偏見，惟一正確的方法，是解決社會中權力最大的力量：

掌權的一定做得對？在某種意義上，我會答「是的」，因為沒有可以獨立解釋的觀點，有些解釋的觀點打敗了其他觀點，通常就會支配大局。¹³

根據傳統法律理論，法律和政治是兩回事。傳統認為，

法律領域中對社會來說什麼是好的和對的，大家可以自由討論，通常在協商後把價值取向納入法律原則中。接著，法律制度無論如何要公正地解釋這些原則，應用出來，不論牽涉的人是甚麼種族、性別或文化。後現代法律理論的威脅，是把法制政治化，進而削弱法制的力量，不能客觀公正地裁決。

因為如果人不再能令人信服地區分公正的判決和……政治遊說，客觀的描述和黨派宣傳，就不再能明白社會的基礎，就是道德和知識的理想。……我們看見到處都有人故意想辦法用辭令代替理性，用說辭代替真理，用草率的方法否定兩者之間有什麼基本差異。這種情況如果只限於文學作品，麻煩會不少；波及法律條文和基本的政治概念（例如：公義），簡直是災難。¹⁴

後現代的法律理論及其對社會的影響

目前為止，後現代的法律理論對社會有什麼實際的影響？我們會怎樣看未來幾年的影響？

打破法律原則中立的觀念，可以是個預言，事實會自動實現。如果法官和律師相信，法律不過是喬裝打扮的權力，這些專業人士會越來越隨波逐流，把法律當成乖戾無情、用來上下其手的工具。一般人到頭來會相信，法律是爲了那些可以枉法謀私的人而制訂出來的。法律原則就會蕩然無存了。

正如杜克大學法學院院長卡林頓（Paul Carrington）解釋：

律師不相信法律原則的確約束權力的行使，就沒有專業工具可以做他們的工作。無論有過什麼專業精神，到時候一定放棄，不是乾脆否定自己的工作，就是隨俗使詐。……律師向法律的虛無主義屈服，比只是專業素養不足，所面臨的危機要大得多。他一定要預期政府詭詐的可怕實況，強權就是公理的社會……〔還有〕決定的人支配一切，原則不過用來裝點門面。教人憤世嫉俗，結果是可以學到舞弊的技巧：威逼利誘；也許很有可能是這樣。¹⁵

法律不是平等公正的，反而已在利益集團的自私和權力分配之下，被政治化了。後現代主義打破這種觀點：建立共同的道德標準或公民道德，不論什麼文化預設，人人都得負責。越來越多人支持後現代的理論，尤其少數族群。而強調性別、種族和文化差異的法制只會讓社會繼續分裂。

種族、性別和文化政治已經成爲法制的部分。性別和文化歧視的罪行和防止，特別的條文已納入許多州政府的法律中。律師利用陪審團顧問，去衡量陪審員的族種、性別和文化偏見可以怎樣影響裁決。引人注目的案子（例如審訊毒打金的警員或辛普森謀殺案），傳媒鏗而不舍地關注陪審團成員的種族比例，隱約地表示：定讞取決於陪審團的組成，而不是證據。而且助長後現代日漸得勢的共識，他們可能是

對的。法官、律師和陪審員聽說自己免不了有偏見，可能決定順應偏見，不管相關證據的份量。

後現代的法律理論漸漸地教人懷疑所有政府和整個罪案的審判制度。

那麼，這就是真正的問題。沒有人質疑法律是要解釋的；有時候，因為種族和性別偏見，法官和陪審團可能有判決不公過。問題是：我們怎樣看待這些不公平的事？要跟後現代主義者聲稱的一樣，認為所有人一定都免不了不公和主觀嗎？還是說，認清不公的事是罪惡，加以抗拒？當我們接受後現代主義所宣傳的，就沒有立場要求制度公平，反而鼓動少數族群爭權，因而可以翻身作主。

給社會開藥方

法律既是因，也是果。我們需要公德來支持法律。不過，也很明顯，我們需要法律來維繫公德。自然律代表神的形象在人類的體現，代表公義的神所造的世界的結構。現在，福音派基督徒思想家認為，自然律就是多元社會中法律的基礎。¹⁶

可是，人怎樣知道自然律是公德的基礎呢？有一點：在無政府的環境中，人察覺不到道德原則。我們需要法律原則來營造安全、有序和自由的環境，其中人可以參與理性的討論，凝聚大眾對什麼是對和錯的共識。基督徒自然會是辯論中的重要聲音。社會中多元和分歧的現象，表示辯論中還

有很多聲音。雖然參與的聲音很多，但理性地討論道德的原則，能夠形成大眾的共識，決定法律應該是怎樣的，然後對所有人公正平等地執法。大眾價值觀念的敗壞、社會上文化政治的分崩離析，一直是法律的危機；而法律的未來只能靠逆轉這些社會過程。

當後現代的世界觀充斥社會時，我們只能預期後現代學派的法律思想也會逐漸流行。激進犯罪學（radical criminology）跟批判法律研究一脈相傳，已經有廣泛的影響。今天，在少數族群的社區內，很多居民堅信法律和執法只是壓迫人的工具。對許多人來說，法律是壓迫者，不是保護者。當人日漸蔑視罪案的審判制度，而法律平等公正的概念蕩然無存時，我們對美國法律制度的未來大概放心不下。

撮要

- ◆ 後現代主義以反基要主義、批判法律研究、女性主義法律理論、批評種族理論和激進犯罪學的名目活躍於美國法學界和法律教育。
- ◆ 傳統的法律理論家主張，制訂體現「真理」、公正的和非政治的法律原則是可以做到的，不論那些真理是基於神示、理性、科學或社會經驗。
- ◆ 後現代主義聲稱，所有法律其實都離不開政治和權力。法律所說的和執法的情形可以解構出來，顯示權力的分配和文化偏見。

- ◆ 他們認為法官離不開所屬文化構成的**真實**。所以，冒充公正的執法全都是騙人的，為的是愚弄社會中的弱者。
- ◆ 女性主義者和少數族群的行動主義者（activists），正在利用後現代的原則，在課堂、法院和立法機關推行他們的計劃，爭取關注種族（race-conscious）和關注性別（gender-conscious）的法律。
- ◆ 當法律原則的懷疑論在全美法律界和流行文化中散播，浮現出來的景象是：大眾不尊重法律，不遵守法律；為政治目的而枉法；失去客觀、普遍和公正的法律理想；結果權力最大者的原則代替法律原則。

第 11 章

後現代的影響：科學

科學不像我們從前想的奇妙。我們承認，科學還治不好癌症或普通感冒，不行。人從前天真地相信科學的力量：科學不久前把人送上月球，科學家要找尋疫苗對付讓人生病的一切事物。現在，許多人更理智地實事求是，對科學的信心已經降低。人一面感謝幾十年來的研究讓生活更舒適便利，一面卻警覺科學誤入歧途的代價：大地、海洋和天空的汙染，工業機器淘汰工人，有抗藥性的細菌擴散，科技帶來疲於奔命的生活節奏。科學進步的最高象徵（像身穿實驗室白大褂的人）給我們留下深刻印象，也同樣叫有些人畏懼。

後現代主義者很快地加深我們的憂慮。他們提醒我們，科學不如人過去想的可靠，而且，甚至不如一向以為的理性。

他們聲稱，其他學科或文化對真實可以有同樣合理的描述，誰也不比誰好。法伊爾阿本德（Paul K. Feyerabend）認為基督教和現代科學的世界觀同樣是壓制人的。人有自由拒絕基督教，他高興；然而，人仍然不得不向現代科學的世界觀低頭，他火冒三丈。請看他的說法：

現代科學的興起跟西方入侵者壓制非西方種族是一致的。那些種族不但身體受壓制，也失去知識的獨立性。西方人迫他們接受講兄弟之愛的嗜血宗教，就是基督教。……今天，這個發展逐漸逆轉。……然而，科學仍然統治一切。……所以，當美國人能夠選擇合意的宗教，卻依然不能要求自己的孩子學習法術，而不是在學校學習科學。……但是科學不比任何其他形式的生命更權威可靠。¹

法伊爾阿本德不滿家長不能替孩子選擇去學習法術，現在的情勢不完全是這樣。時代在改變。我們已進入新時代，後現代的懷疑論給科學越來越大的挑戰。

讓人迷惑的新科學

奇怪的是，後現代主義者向科學本身找證據，支持自己的世界觀。

像現代物理或認知神經系統科學（cognitive neuro-

science），一門科學新興時，研究成果的意義和重要性往往不明顯。這個不清不楚的狀況吸引辯護者，來為意識形態找尋任何用得上的材料。近來在這方面，沒有誰比後現代主義者和宗教神祕主義者更罪過的了。他們常常把科學當作物品繁多的儲藏室，可以讓他們左挑右選，找出最能適合他們特別的觀念的解釋。

早期，現代主義者經常取笑有神論者，把每個奇妙的科學現象都解釋為神的作為。他們輕視這種「縫隙的神」（God of the gaps）。可是，同樣，後現代主義者和同黨（神祕主義科學家），卻在新科學所創造的科學奧祕中填進自己的世界觀。傳統科學家並不贊同。雖然今天的後現代主義者和神祕主義者用科學和數學支持他們的觀點，在我的經驗中，大部分實務的物理學家否定現代物理支持他們任何的結論，甚至有些後現代支持者也承認這個事實。²

現代主義和科學³

當你讀過前面幾章所談的後現代主義的影響，可能已下結論，認為現代主義已走下坡，過去了。然而，特別在科學界，現代主義仍然活躍、突出。有一位社會心理學家估計，百分之三十五到四十的美國大眾會當自己是現代主義者。⁴

不過，請格外注意：現代主義跟科學是相當不一樣的。現代科學的奠基人和許多跟隨的領先科學家，是有神論者，不是現代主義者。然而，現代主義者喜歡當自己是代表科學

的。許多人接受了科學等同現代主義的觀念，結果，因為人對科學歷久尚存的敬意，讓現代主義得到了不副實的信任。

現代主義和後現代主義是針鋒相對的哲學觀點。現代主義認為，真實世界是在封閉的時空宇宙中由物質和能量組成的。他們相信真實應該可以用觀察、提出假設和實驗求證來發現。Brain Swimme 說出現代主義的想法：

我深信，三百年來的現代科學發現了宇宙的故事，後人會明白這是人類偉大的成就……這個啟示跟以往神聖的宗教啟示地位相等。⁵

正如你看到的，現代主義通常也是傲慢的。例如：在時下的普通生物課本中，有一位作者不恰當地用哲學思考，要把現代主義的世界觀等同理性，而所有其他世界觀等同非理性：

達爾文知道，要接受他的理論，就要相信哲學唯物主義（materialism），就是相信萬物是物質組成的，所有精神和屬靈的現象都是物質的副產品。……在達爾文的世界，人不是無助地困於不變的世界秩序中，反而是命運的主宰。……而從嚴格的科學觀點看，否定生物演化論無異於否定其他自然現象，例如電能和重力。⁶

這個極端的現代主義的立場是非常典型的傲慢態度，激怒了後現代主義者和社會上許多其他的人，包括基督徒。對這些現代主義者來說，反對無神論的唯物主義非常無知，以致也可能否定重力。現代主義者自稱無所不知，又說宇宙沒有一個角落會有超自然現象。他們立論所需的資料卻是他們的方法無法提供的。他們用真正的科學發現（例如電能和重力）來借力，努力爭取認同。

現代主義仍然是有神論和其他基於超自然現象的信仰的勁敵。不過，這一章的目的不是譴責現代主義。然而，當我們接下來檢驗科學是否正確時，請注意目的也不是捍衛現代主義。⁷相反，我們會闡明來自科學界內外的各種後現代的觀念，怎樣攻擊傳統科學的基本原則，同時又自稱科學支持後現代的看法。

後現代主義和各種科學

我們只能簡略地介紹，後現代主義者和同黨的神祕主義者怎樣挑戰西方文化中科學的正當性。這樣做的時候，我們會按照下表討論：

主題	傳統科學原則	後現代的批評
科學的進步	科學應該找尋宇宙萬物的真理，不必理會所有否定真理和為迷信辯護的聲音。	科學得到的「真理」其實反映科學界內外的社會力量。他們的意見時而改頭換面，是由於有影響力的科學界領

		袖非理性的反覆，而不是由於系統的研究。
科學的客觀	科學家應該是客觀的觀察者。他們研究大自然，靠直接、間接的觀察，做對照實驗以剔除偏見。	觀察所得並不自我解釋，而是由頭腦解釋的，從做實驗的人或群體的偏見過濾出來的。人的頭腦受文化和語言影響之大，以致事物的「真實」性質會是不可知的。
科學的理性	科學應該是理性的。科學家用歸納或演繹邏輯擬出難題或疑問，解釋現象，提出假設，闡明假設的邏輯應用，求證假設。	有些後現代主義者質疑的不在科學是否理性，而在理性是否讓人真正洞察世界。他們主張，按歐洲人使用的意義的理性，根本不存在。他們全都贊同，邏輯原則只應用在特定的文化典範、語言或思想的系統中。

科學的進步

後現代主義者批評科學時，經常引用科學史學家庫恩（Thomas Kuhn）影響深遠的著作。⁸ 庫恩批評現代主義者，認為他們歪曲科學的性質。按現代主義的定義，科學是客觀的，因為科學基於經驗，以感官知覺為根據；是理性的，合理的或可以邏輯論證的；是可靠的，因為科學的預設顯然是正確的。但是，庫恩聲稱科學是社會事業，而這也是相當主觀的。他主張「每個個體在競爭的理論間選擇，所依賴的包括客觀和主觀的因素。」⁹

庫恩把科學的共識叫做典範（paradigm）；每個接續的典範都不比之前的更有份量。法伊爾阿本德是重要而更激進的後現代理論家，也用典範這個詞，論點更進一步：當科學家由採用甲典範，改變思想到乙典範時，就在思想中經歷非理性的轉換過程。因為一個典範所用的語言的意義，不能翻譯到另一個典範的語言，典範之間不能互相說明（「不能互通」，incommensurable）。既然這些理論相互之間或跟任何參考標準無法直接比較，我們就不能說某一個理論描述的客觀真實比別的準確。¹⁰

庫恩、法伊爾阿本德和其他人的思想都來自知識社會學的理论家。¹¹ 這些對科學根本的批評，已經腐蝕了許多人對科學成果可靠的信心，尤其在非科學家之間。¹² 流行文化越來越懷疑科學是否可靠。¹³ 例如：在一九五〇年代的電影中，科學往往是英雄，在今天的電影中，科學是壞蛋，是失控的學科。

觀察能夠客觀嗎？

科學家應該是客觀的觀察者。換言之，他們要求看到確實「在那邊」的，而不是希望看到的。他們設計實驗以減少偏見，直接或間接觀察，目的是研究大自然。

後現代主義反對這些說法，但內容複雜，這裏無法深入討論。不過我們會介紹相關的領域，附註進一步研讀的文獻資料，有興趣的讀者可以參考：

- ◆ 神經系統科學：後現代主義者聲稱，最近的研究顯示神經系統不可靠，不能給人準確的大自然的印象。¹⁴
- ◆ 哲學：他們指出觀察所得並不自我解釋，而是由人的頭腦解釋的。所以會受做實驗的人的偏見影響。¹⁵
- ◆ 心理學：知覺¹⁶和觀念形成¹⁷的研究，似乎要肯定哲學家提出的問題。研究顯示，人的觀念影響感官所注意的。而且，錯誤觀念的形成可以是完全不自覺的。
- ◆ 社會學：如果我們相信觀察受觀念影響，社會學的論點更進一步，認為觀念又受文化¹⁸和語言¹⁹重大的影響。所以，我們和科學家觀察所得，都帶有文化偏見。
- ◆ 科學史：科學史的研究顯示，主流理論往往左右了科學家所注意的和所忽略的。²⁰

那麼，我們對這些意見有什麼看法呢？觀察所得顯然並不自我解釋，而是由人的頭腦解釋的，受觀察者的偏見影響。而偏見基於文化，或甚至研究經費的來源，可能讓觀察者不能認清事物的真實性質。

當然，這種對觀察效能的看法令人沮喪，但到頭來自打嘴巴。那些人聲稱觀察完全受知覺錯誤和精神偏見蒙蔽，又怎能主張自己這個觀察是對的呢？然而，科學也有許多方法減少偏見對研究的影響。我們可以在這裏介紹一些：

- ◆ 實驗設計：當科學家準備要探討某個現象或驗證某個假設，就構思實驗方法，預先決定他們打算怎樣衡量實驗結果。設計實驗應該是這樣的：限制會影響結果

- ◆ 因素的數目；應該有對照組，其中除了要檢驗的因素，起作用的包括全部相同的實驗條件。此外，在開始實驗以前，科學家決定採用某種合適的統計方法；而不太可能事後選擇統計方法，引導出最偏好的結果。
- ◆ 反覆試驗：科學家做研究時，不只公開研究成果，還有研究方法。如果用過實驗，實驗和對照方法都要說明。其他科學家試做同樣的實驗；如果得到不同的結果，先前的研究結論就站不住，或起碼在進一步驗證前得存疑。不過，如果世界各地不同的科學家都可以做相同的實驗，得出相同的結果，這似乎毫無疑問：研究的發現是真實客觀的，不只是個人解釋的問題。
- ◆ 雙盲實驗（double-blind testing）：當科學家懷疑某些事物的功用，譬如藥效，就會設計雙盲實驗。其中，對照組和實驗組服用看起來一樣的藥。一組用真藥，另一組用所謂「安慰劑」（placebo）。最重要的是，受試者和分藥、評量藥效的科學家都不知道哪組人用哪種藥。他們「看不出」誰服真藥，所以對藥效的期望不會影響藥效的衡量。當資料分析需要受試者或科學家的主觀評量，這種對照方法特別有用。
- ◆ 同行評論：當科學家認為自己發現了什麼，就會把研究成果投稿科學的學報。接著，學報方面把這些材料分送其他資深的科學家。他們就檢查該研究，找尋可能出的錯誤或推論沒有按部就班的地方；斟酌實驗的

方法，看看實驗設計是否合理，結果是否支持作者的說法。只有當不同地方的科學家都認為該研究是有根據的，才出版。不只同行評論可以儘量減少偏見，而且時間久了，累積的資料往往會推翻錯誤的理論，揭穿弊端。後現代評論家引用歷史證據，顯示科學界有時候錯信了有問題的理論，這反而證明科學長期下來有能力推翻錯誤的理論。

- ◆ 證誤 (falsifiability)：構思周密的假設是可以證誤的，換言之，作者提出會推翻假設的條件。如果有人聲稱，外星人在拜訪他，但只在沒有別人看到的時候才現身。他就是在提出不能證誤的說法。在科學方法的限制下，我們永遠無法知道這類說法的真假，因為既不能證明，也不能駁倒。不過，因為這樣的說法不能通過證誤的測試，科學家是永遠不會相信的。

後現代的評論家不會說明，為什麼這些避免主觀影響的方法靠不住。就算有些例子中防範措施失效了，情形通常不會很久。而且，如果結果並不明確，盡責的科學家讓結論保持彈性。從上述看來，科學家在觀察中儘量公正客觀，也往往做得到。如果研究對象不是遠離主持研究者的時空，尤其這樣。

理性對發現真理有用嗎？

現代主義者認為科學是理性的。他們用邏輯擬出問題，

解釋觀察到的現象，提出假設，加以研究。後現代主義否定科學是現代主義說的那樣理性，也否定理性可以讓人客觀。正如前面幾章提過，後現代主義者認為邏輯本身是西方文化發明出來的。所以，明智的問題不是科學是否理性，而是理性是否比直覺或感受等更能讓人洞察世界。他們也質疑，按歐洲人用法的意義，根本沒有所謂純粹客觀理性。²¹

同樣，正如我們前面提過，後現代主義者的論點是自相矛盾的。後現代主義者諷刺地根據許多理由來表達他們的看法。

科學家的假設讓他們不客觀嗎？

其他後現代主義者聲稱，即使理性可以讓人認識真理，也不表示科學是理性地在運作。那些心理學家和科學史學家認為，科學家一旦做出假設，就不再客觀。²² 此外，有些統計學家爭論過，科學家一定要注意「解釋數據時主觀的影響。」²³

還有，正如上文提過，哲學家老早就發現，假設不是只從原始資料而來的。假設其實是出自觀察者的頭腦，把假設當作組織的方法，用到資料上。²⁴ 世上都是物質的資料，隨意瀏覽的人大部分不會注意到。科學家怎樣決定什麼資料有用，什麼沒有用？²⁵ 為了收集資料，必須先決定什麼是重要的。但是一決定，就已把主觀想法引進理性思考的過程中。換言之，選擇研究什麼資料這舉動就是解釋的第一步。根據

後現代主義者的說法，科學家就是這樣把人為的、主觀的秩序強加到觀察所得上。因為這種秩序是在觀察和實驗之前加上去的，而不是實驗的結果，不能視為理性科學方法的成果。

後現代的評論不無價值：極端現代主義認為科學是至高無上的理性，後現代主義者揭穿這個觀念，加以糾正。我們大概應該說，科學家運用各種方法和程序，力求理性；而這是好事。不過，後現代主義會完全放棄為客觀而努力。

當然，我們可以主張，科學給人可靠的指引，了解自然界的大部分。所有人，現代主義者和後現代主義者也一樣，因為理性，他們的行為是基於所信的觀念。在這個意義上，人人都是科學家。只是專業的科學家設法讓這個過程更嚴格，結果更可靠。

科學的假設正確無疑嗎？

所有理性的學科都有一些想當然的事，即使在該學科內無法證明，也仍是對的。這些起點叫做預設（presuppositions）。例如：我們假設眼睛看到的東西真的存在，耳朵聽到的是真的聲音；我們不能證明這個假設，因為不論發明什麼機器或實驗來測試，還是會靠感官來收集測得的資料。所以，所有知識都有起點，我們把這些起點當作合理的信念來接受。

因為科學的假設不受科學方法影響，現代主義者不能一面聲稱是科學家，一面又爭辯自己的預設是對的，駁不倒的。

這是現代主義的內在矛盾：他們的結論應該基於理性和觀察，而不是信念。可是，正如他們的理論基礎，他們信任的事物，像觀察方法，就需要憑信念。現代主義者反對信念，到頭來卻運用信念。

例如：科學家假定大自然是可以理解的。上個世紀，科技在應用上的成就有力地證明這個假設通常是站得住腳的。另一方面，我們理解大自然的能力可能是有限的。例如：最新的宇宙理論認為，我們所理解的物理定律在「大爆炸」（Big Bang）後片刻才生效。那麼，我們怎能聲稱宇宙是可以理解的呢？

同樣，科學家假定大自然是均一的，可是沒有分析宇宙中每一件獨立的事件來看看這對不對，也做不到。科學家設計實驗，從大自然取樣，然後從樣本演繹出原則。他們相信這樣演繹，用到宇宙其餘的地方也是對的，雖然從未證明過。

這不過是科學許多基本預設的其中兩個。不過，這兩個應該足以證明，科學的假定不是確鑿不移的。

量子物理學和科學神祕主義

後現代評論家攻擊西方科學，有一個有力又受人歡迎的同黨，就是科學神祕主義者。科學神祕主義者常常設法證明，科學支持亞洲的重要宗教：佛教、印度教和道教。他們想辦法支持自己的觀念，以援引量子物理學為主。量子物理學是物理的分支，研究原子內粒子的活動。

科學神祕主義者不是擺明的後現代，起源跟後現代主義者不同。他們跟嚴格的後現代主義者不同，不是一味否定各種學說，而是採納一種學說。不過，他們的確運用後現代的修辭技巧，以攻擊理性來支持自己的論點。而後現代主義者反過來又援引神祕主義來支持自己。例如：安德森（Anderson）在他的後現代的論文中，採用卡普拉（Fritjof Capra）的物理觀點，支持後現代的反理性。²⁶

所以，神祕主義者應該看作後現代同志中略有不同的新盟友；跟激進的女性主義者、種族理論家和其他意識形態的團體一樣，都是後現代方法的繼承人。許多人提過，後現代主義對理性的批評，已為神祕主義的興起開了路。²⁷ 隨著時光流逝，神祕主義和後現代主義的界線越來越模糊。兩者都反對傳統有神論和現代主義的觀點，就是認為有真實的物質世界，可以用觀察的工具和理性來研究，發現可靠的知識。兩者都發現科學得出矛盾的資料，可見邏輯定律跟真實方柄圓鑿。所以，儘管後現代主義和神祕主義技術不同，但為了所有實際目的，兩者攜手合作，奮力對抗西方現代主義和有神論，包括基督教。

歷史上的神祕主義和科學

要把科學和神祕主義連起來不是新鮮事。許多重要的科學家，包括參與製造原子彈的幾位關鍵人物，都說過科學和東方的反理性傳統有關，正如本世紀幾位最重要的科學家所

說的：

奧本海默（J. R. Oppenheimer），一九五四年：

人類悟性的共通觀念……表現在原子物理的發現，不是……新事。這些觀念在我們的文化中有淵源，在佛教和印度教思想中有更重要、更中心的地位。我們會發現的是古老智慧的範例、鼓舞和精華。²⁸

玻爾（Niels Bohr），一九五八年：

跟原子理論可以相提並論的一課……當我們想要在生存的大戲中和諧地做好觀眾和演員，〔我們一定要轉向〕像佛陀和老子〔道教創始人〕等思想家早已面對過的那些認識論問題。²⁹

海森伯（Werner Heisenberg），一九五八年：

從上次大戰以來，日本在理論物理學的重要科學貢獻，可以證明遠東的傳統哲學觀念跟量子理論的哲學成分是有相當關係的。³⁰

從第二次世界大戰後直到現在，神祕主義思想的學者援引了理論物理學和數學的著作，來支持他們的觀點。神祕主

義的科學家通常申辯，科學和數學顯示大自然不像現代主義所說的機器，而是像亞洲宗教聲稱的，是流動的、縹緲的。在神祕主義的自然觀裏，所有差別消失。他們是一元論者（monists），相信萬物終究只是一體。數學家拉克（Rudy Rucker）是他們的一員，解釋說：

愛爾蘭哲學家貝克萊（George Berkeley）（1685-1753）提出唯心主義的哲學，稱為非物質論（immaterialism）。……我們驚奇地發現，現代物理學家相信這種似乎有違常理的世界觀。……我建議大家別為了解釋人的精神經驗，費力用看不見的微小物體，在立體空間排出樣式來。相反，讓我們把真實的思想和感覺看作真實基本的存在。³¹

請注意拉克的評論中的進展：我們一旦接受一元論的「證據」，權威的依據一下子就變了，只剩下個人經驗。後現代哲學家韋伯（Renee Weber）贊同這一點，而且把論點再推一步：

科學面向探索者外在的世界，跟科學不同，神祕主義面向內在，面向支配探索者本身的定律。……科學家和智者都是能量的轉換者，參加濕婆（Shiva）之舞。科學家讓笨鈍的物質舞動，產生純粹的能量。神祕主義者是微妙的物質的大師，跳自

己的舞。……³²

卡普拉和同道中人

跟後現代主義者一樣，神祕主義的科學家看不起傳統科學。但是，不同的是，這些思想家相信科學能夠更有啟發。啟發人的科學，正如一般定義，是「包容的」「全面的」和修養人生的。暢銷書作家卡普拉是後現代神祕主義科學的辯護人，在他的書《物理之道》（*The Tao of Physics*）中解釋說：

本書的目的在於改善科學的形象，闡明東方智慧的精神和西方科學基本是一致的。本書嘗試提出，現代物理學遠走出技術層面，那方法或物理之道可以是心靈之路，通向精神知識和自我實現的途徑。³³

我們在神祕主義的辯護人韋伯的話中看到同樣的主題：「科學正如本書中的用法，代表愛因斯坦（A. Einstein）而不是培根（F. Bacon）的態度：是親近自然的，而不是以開發的力量駕馭自然。」³⁴

量子物理學和真實

神秘主義者援引量子物理學，聲稱自然是十分神秘的、非理性的。神秘主義的辯護人卡普拉解釋怎樣看待東方宗教和量子物理學的關係：

宇宙的基本一體的性質不但是神秘經驗的主要特點，更是現代物理最重要的啟示之一。……如果我們研究亞原子（subatomic）物理學的各種模型，就會發現殊途同歸，一再顯示……〔萬物是〕同條共貫、息息相關和唇齒相依的；這些現象當成孤立的實體是無法理解的，只有當成結合部分而成的一體才可以。³⁵

他怎樣得出這個結論呢？神秘主義的觀點基於量子物理學三個重要的發現：

- ◆ 互補（complementarity）：物理學家發現了光或電子在某些實驗環境下表現悖逆：有時候表現粒子的特性，但在其他條件表現波的特性。

神秘主義者相信，既然一種事物表現出兩種事物的特性，證明語言和理性不足以描述真實。真實其實是對立面的融合，就好像善和惡在神秘主義中是同一個整體的部分。傳統的科學家表明，他們的研究成果

並不支持神秘主義的結論。光表現得像粒子，光表現得像波；這是類比。傳統科學家指責神秘主義者把類比當成實際的事實。而且，神秘主義混淆悖論（paradox）和矛盾。在這個例子中，兩個類比分別描述光的一面的特性。這樣的描述沒有什麼矛盾，好比說摩托車類似既像腳踏車，又像汽車。

- ◆ 不確定（indeterminacy）：根據海森伯的測不準定律（uncertainty principle），人不能同時準確地測量原子內粒子的位置和動量（momentum）。換言之，如果物理學家能夠測定粒子的位置，就測不準粒子的動量。正是觀察行為導致這個不確定的情況。

神秘主義者聲稱這樣的不確定，顯示觀察者和所觀察的對象是不可分的，宇宙是綜合的整體，「全就是一，一就是全。」科學家回應說，最少發展出八種不同的理論，解釋海森伯的測不準定律，沒有一種勝出。科學沒有定論的地方，神秘主義者就插一個不能證明的哲學觀點，這類似「縫隙的道」的方法。

- ◆ 異地同起作用：物理學家發現了，創造一對粒子，再把粒子分開，如果改變某一粒子的轉動方式，另一粒子也會同時改變。同樣，神秘主義者把這個現象看成萬物互相連結的證據。傳統科學家指責神秘主義者，從物質世界拿一丁點的資料，就誇大其詞，應用到非物質的概念上。這類實驗的意義目前尚未清楚。

總之，量子物理學是發展中的科學新興領域。神秘主義

者採用量子物理學意義尚未明確的研究成果，聲稱要找哲學論點的證據。傳統科學家認為這是錯誤的。如果我們仔細看所有資料和可能的解釋，就發現神秘主義者依據量子物理學的說法都站不住腳。援引物理學來支持東方宗教學說其實是花言巧語，而不是科學。

後現代的評論家錯在哪裏

後現代給科學的評論一如其他領域，大體是誇大其詞。起初，後現代主義者成功地指出科學的結論多少有些模稜兩可。但是，他們把含糊的地方誇大，認為沒有科學研究在客觀意義上是理性或真實的。

他們也犯了相同的錯誤，我們在其他地方已看過：他們運用觀察和邏輯推理，得到的結論是觀察和邏輯推理毫無用處。他們循環論證，自打嘴巴。既然用上科學的工具，就顯示他們也相信這些工具有用。有些後現代主義者玩弄科學研究的成果，以至好像公然作偽。

我們考慮過所有後現代觀察到的特例和挑剔出來的科學錯誤，事實依然證明，科學得到的成果通常是客觀、理性的真理。科學所用的方法明白有力地解釋事物的運作，又應用在無數有實效的用途，包括某些技術，就算最嚴厲的評論家都永遠不能不用。Geison 的話仍然是對的：「沒有一個認真的現代科學的學者會否認，現代科學代表我們擁有的，最接近共通的、客觀的、跨越國界的、『普遍的』知識。為現代

科學要求的特殊的認識論狀態……幾十年來或更久，一直備受攻擊，但是眼前尚未有更好的選擇。」³⁶

過去，比方在現代主義者宣揚自然主義演化論時，基督徒因科學的主觀而吃過苦頭。然而，沒有基督教的預設：宇宙是理性的，因為創造宇宙的神是理性的，現代科學是不可能興起的。回到科學前的迷信時代，基督徒沒有什麼好處，而大家無疑會進入科學領域中無知的新黑暗時期。基督教正確地批評說，科學已經表現得像宗教。然而，後現代猛烈攻擊理性和真理（包括科學中的真理），我們更不能不顧，要加以批駁。

現代主義吹噓科學無所不能知，後現代主義否定理性，能否在兩者之間另有立場呢？我們相信可以的。我們可以歡迎某些後現代對所謂科學客觀的批評，其實基督徒過去大都已爭辯過；但不必接受後現代的結論，認為科學客觀是無望的。

撮要

- ◆ 後現代主義者把科學看成完全是西方人的傲慢的例子。他們抨擊科學方法，否定科學可以達到宣稱的客觀。
- ◆ 他們申辯說，科學進步了，不是由於人持續運用理性，而是由於週期性的轉換典範，所有理論都得按新觀點重新思考。從舊典範到新典範是非理性的轉換，

通常由於社會壓力。

- ◆ 後現代主義者否定科學的客觀理性，情形跟他們在其他學科否定客觀理性類似：他們認為語言決定人的解釋，個體在研究中永遠無法剔除自我和個人印象的影響。理性本身不能指引我們真理的客觀知識。
- ◆ 神祕主義者現在正和後現代的評論家合作，認為科學證明一元論，理性和語言都不足以描述真實。神祕主義者和後現代主義者都否定理性和客觀。
- ◆ 雖然後現代評論家提出的某些論點，有利於收斂現代主義對理性過分的信心，但不論上述哪一方的結論，都沒有證實過。

第 12 章

後現代的影響：宗教

幾百年來，宗教飽受現代主義者的攻擊。然而到今天，人一如既往，對屬靈的事物充滿興趣。最近，社會學家的調查顯示，百分之九十五的成年人相信神或宇宙靈（Universal Spirit）。¹

相關書籍高踞暢銷書榜：講天使的、瀕死經驗（near-death experiences）的、新紀元的、基督教的和玄祕學的。雖然人照舊接收屬靈事物的信息，近年來吸引大家注意的屬靈類型卻大大不同了。

在這一章，我們會探討後現代主義對美國宗教思想的影響。在下一章，我們會研究幾個個案，闡明本章所描述的轉變。

新的宗教態度

不久前，專欄《親愛的艾比》(Dear Abby)處理了一件家庭中的宗教糾紛。事後有讀者告訴艾比：

那位女士埋怨親戚總跟她爭辯宗教問題，你的回覆簡直荒謬。你教她乾脆宣稱這話題是禁忌。你要大家只聊些雞毛蒜皮、毫無意義的瑣事，避免可能有的爭議嗎？……告訴人家，你在的時候有些話題就不要談，這實在傲慢。你當初該建議那位女士，好好研究她親戚的教派，指出她信仰中的謬誤。

艾比回覆時寫道：

在我看來，企圖指出別人選擇的宗教中的「謬誤」，才是傲慢之極。²

艾比的回覆掌握了今天對屬靈事物的日漸廣泛的態度。人犯得上最罪大惡極的事，是不容異己，並自稱客觀。你很容易就認出來，這是一般後現代主義者深惡痛絕的大罪過。基於理性而跟別人不同的人，就用「真理假說」來排斥其他文化團體。自以為客觀的人既天真又危險。

第一大罪：不容異己

艾比抱怨讀者傲慢地想去討論別人的宗教觀念的謬誤。問題很清楚：反對信仰的事物是道德上的冒犯。³對艾比和大多數五十歲以下的美國人來說，質疑別人的宗教觀點就是不容異己。

過去，不容異己表示偏見或成見，譬如因為膚色或出身國家、或由於所相信的膚淺的看法，而論斷別人，排斥別人。這通常也意味，想用武力反對別的觀點。不容異己的舊意義，冒犯大部分人。福音派基督徒因而吃足了各種迫害的苦頭，從受社會的譏諷到以身殉道。但在別的時間，他們犯過不容異己的罪行。然而，按後現代的用法，不容異己的意思已變成只是不同意任何人的觀念。這是禁忌，用艾比的話說，是「傲慢」。

避忌質疑別人的觀念分明是後現代的想法。質疑別人的觀點就是侵略跟自己不同的文化或「真實」，掠奪別人。按後現代的假設，這樣的論斷是天真的。如果我們不從自己的主觀立場看待事物，就不能在不同文化之間或甚至人際間溝通，那怎能批評別的觀點呢？

包容原則的特例：基要主義

後現代主義者認為不容異己一律是禁忌，奇怪的是，他

們到頭來贊成一個例外。由於某些原因，宗教觀念冠上基要主義（fundamentalism）帶貶義的名目，就可以質疑，甚至可以指責。今天，當人提到「基要主義」，意思不再只是宗教極端分子，像發動對西方聖戰的什葉派教徒（Shiites）。現在，「基要主義」可以指任何人，他聲稱認識真理或指責別人在，「基要主義」可以指任何人，他聲稱認識真理或指責別人的宗教有錯誤。例如：後現代分析家特納（Fredrick Turner）提倡包容和綜合主義（Syncretism）（揉合不同的宗教在一起）。可是，在同一篇文章中，他叫福音派基督教做「垃圾宗教」！⁴

哪裏有包容？哪裏有雅量？

後現代主義者申辯說，他們稱為基要主義者的人是不可接受的，因為那些人贊成普遍的真理假說，而這是後現代思想家所謂後設敘事。後設敘事基於中心組織的「真理」，是實在的總括的解釋。後現代主義者認為那些相信真理的普遍解釋的人，在思想上是支配一切的或詞符中心的。後現代主義者相信，其實每個社群都在講各自的故事或敘述，各自給真實的解釋；每個解釋，別人永遠不該漠視、排斥或邊緣化。支配一切的思想家，像基要主義者，希望他們的故事地位高於其他。

後現代思想家堅稱，沒有人應該對別人的宗教觀念持異議，同時又攻訐所謂基要主義者的宗教信仰。這個矛盾，他們怎樣解決呢？現在你應該可以猜到答案：任何邏輯一致的要求，都是西方文化的構念！其實，有誰指出這個矛盾，不過存心用所謂的理由，操縱膽敢質疑現狀的文化社群。此外，

後現代主義說，基督徒和其他基要主義者永遠不能跟各自的真理假說一致。

艾比論斷她的讀者傲慢，這到頭來是極度的不容異己，儘管她說來一副無所不容的模樣。艾比於是變成後現代主義、最支配一切的思想的發言人，因為所有其他觀點完全沒有地位。

艾比可以自覺地代表後現代的思想，也可以不自覺。六十和七十年代許多醉心超覺冥想的人，不自覺在奉行印度教，艾比可能跟他們一樣。在美國流行宗教的領域往往是這樣。這個態度不論標上什麼名目，總之是後現代的。

第二大罪：宗教的客觀

艾比暗示，因為人家已經選了宗教，旁人不必斟酌，就應該接受這件合情合理的事。請記得她說：「企圖指出別人選擇的宗教中的『謬誤』，才是傲慢之極。」後現代思想家評論選擇宗教，有兩個問題：首先，質疑別人的信仰，暗示我們能夠發現外在的、客觀的真實，但真實其實是社會構念。我們想辦法把理性應用到宗教，其實是在設法把歐洲啟蒙文化強加到別人身上。其次，按後現代主義者的說法，人「構成」真實，換言之，因為我相信，那就是真的。所以，我們質疑別的信仰的真理假說，就是貶抑信奉的人，他是自己的真理的來源。反對信仰的內容，理論上等於反對信奉的人。

按後現代主義者的說法，基要主義者相信宗教所教導的

對錯，不只在於他們的典範，而是通行所有典範的。基要主義者認為宗教真理是客觀真實的，所以是可由理性檢驗的。福音派努力堅持早期教會和宗教改革所陳述的聖經信仰，肯定分入這一類。因為我們相信，如果甲對，甲的相反不能同時是對的，不論一個人抱持什麼典範。

你可能已注意到，福音派主義（evangelicalism）跟現代主義一樣要求一致的原則。福音派和現代主義者一直以來都相信理性的效用，最基本的是不矛盾原則：「甲不是非甲。」所以，例如：造物主不能是有位格的神，同時又是沒有位格的力量。

福音派基督徒雖然在其他地方跟現代主義主張不同，在這個特定的地方卻站在同一陣線，直接身處戰火，面對氣燄日張的後現代共識。

我們得搞清楚：後現代主義者不反對宗教，而只是反對主張客觀真理和理性效用的宗教教導。只基於個人體驗的宗教、「對我來說是真的」的宗教，跟後現代主義的世界觀是完全合得來的。

然而，一旦否定理性，在客觀意義上當然也必須否定真理。如果「真理」的對立面或「對偶的」（antithetical）一面也是真的，「真理」有什麼用呢？後現代主義取代了說得通的真理或可以用某種方法證明的真理，又留給支持者兩件東西：經驗和權力。我的個人經驗是信仰的基礎，而有這些信仰，讓我有權力。

後現代主義和美國宗教的變遷

鑒於《親愛的艾比》的通俗觀點，我們選擇這個專欄來作簡介。由此可見，正統的後現代主義和通俗的美國宗教觀點分明是一路的。當然，我們不可能從單一的觀點，追溯後現代信念的散播，出於流行文化。同樣，宗教觀改變了，原因也不只是後現代主義。正如大多數重要的文化變遷，人總是不完全察覺觀念的確實源頭。他們似乎是漸漸地接受從眾多的來源呈現的共識。除了表面上的後現代主義，以下因素在宗教轉變中也有影響：

- ◆ 六十年代，自然主義和萎靡不振的教會傳統主義（traditionalism）讓人生失去意義，吸毒風潮乘虛蔓延了。陪隨毒品而來的還有東方宗教觀點。年青人服用迷幻藥，體驗無法以理性詞彙形容的「意識改變」的狀態。前幾年的吸毒風潮不只是美國中產階級價值觀的反動，更應該看到人厭棄現代主義冷漠無情的客觀。流行的書籍如 Carlos Castaneda 的《唐璜》（Don Juan），還有瓦茨（Alan Watts）、利厄里（Timothy Leary）、宗教教師馬赫西的瑜伽信徒、黑天意識（Krishna Consciousness）和金斯堡（Alan Ginsberg）等等的教導，幫助東方的和土生土長的美國人把迷幻藥經驗跟神祕主義連起來。我們不要忽略，其實許多後現代主義的辯護者曾參與那段時期的反正統文化運

動 (countercultural movement)。

- ◆ 在同一時期，教會正大大地衰落。有些報告說那時起不斷有人重返教會，這不對。⁵ 在我們這一代，無數美國人已不上教會了。例如：一九四五至一九六二年出生，在宗教背景成長的人中，百分之三十三從未離開教會，百分之二十五離而復返，但多達百分之四十二始終是教外人。⁶ 正如分析家吉尼斯 (Os Guinness) 指出，基督教的衰落是東方神祕主義和玄祕學興起的主要原因。⁷
- ◆ 這個年代，相對主義是重要的共識，就算留在福音教會的人，已經看不出有多少分辨能力。根據蓋洛普民意調查，百分之八十八福音派信徒相信「聖經所記是神的話語，教導全然正確。」同一批受訪者卻認為「沒有絕對真理這回事。」⁸ 福音派教會連幫自己的弟兄抵抗後現代思想都無能為力，這必然促成非理性觀點的興起。
- ◆ 很多解放運動的焦點都放在少數族群的境況，例如黑人、窮人、婦女、男同性戀、女同性戀、殘障人士等等。有些跟解放運動一致的宗教觀點，例如天賦靈性 (native spiritualities)、女神靈性 (goddess spiritualities)，就跟著別人「解放」而興起了。反對解放運動的人，別人就認為他不容異己、咄咄逼人。有些例子，基督徒被人看作不容異己：有時候是該當的，例如教會反對黑人平權；有時候是出於信仰，例如反對

男同性戀解放運動。⁹

- ◆ 新紀元精神和玄祕主義方興未艾，部分原因是傳媒上的明星支持這些觀點。¹⁰ 許多例子中，那些人沒有察覺後現代主義。他們相信那些觀點，只是因為某名人的話，而自己也覺得「聽起來是真的」。

上述運動沒有一個是直接從後現代主義衍生出來的。然而，這些運動的某些觀點跟後現代主義提出的一樣，也都聚在後現代主義的蔭底下。後現代主義提供了哲學的架構，讓從前看作迷信或怪力亂神的觀點和方法得到知識分子的尊重。

這些文化和宗教力量的並存和成長叫人擔心，但匯聚成吸引人的世界觀，更是可怕透頂。當這些支流匯入後現代主義和相關觀點的洪流中，就得到學術、制度和政府的認可，這是平民運動從來不曾有的。

借用還是齊頭並起？

觀察宗教的人發覺，相對主義是東方的神祕傳統（例如：印度教、佛教和道家）的主要部分。這些宗教教人，萬物是一個元素的部分，這個思想體系叫做「一元論」（「一」的學說）。在印度教，這神聖元素是梵 (Brahman)，在中國，叫道。所有這些傳統思想都反對以理性找尋真理。一元論的中心思想是「萬物為一」，比起說一等於百萬，並不合理多少。他們甚至利用矛盾來引導修習者得到更深或更高的領悟。例如：佛教禪宗所出的公案，好比：「隻手之聲如

何？」印度教的梵是「總是和無常」。這些反對理性的詭論，自然跟後現代主義相投。

另外，東方宗教和後現代主義都不相信，人所觀察的世界在任何客觀意義上是真實的。在印度教，物質世界是幻（Maya），就是幻覺的意思。物質世界，我們看起來是真實的，其實是幻覺。

東方宗教有些重要特質跟後現代主義相同，著實太明顯，以致許多人疑惑兩者之間是否有源流關係。¹¹ 後現代學者不過是印度教或道家信徒，借別的學科闡發自己的宗教嗎？

雖然這個想法很誘人，而且不少重要的後現代主義者也是東方神祕主義者，答案「並不盡然。」仔細的分析顯示，後現代的思想並不是直接從東方神祕主義來的。後現代主義的源頭在哲學家尼采、海德格（M. Heidegger）、馬克思和弗洛伊德。這不是說東方和部落宗教不曾影響後現代思想的形成，特別最近所引起的。許多後現代文化學者觀察出，別的世界觀（例如印度、中國和原始文化的）中，西方所定義的理性沒有重要的地位，其實在知識來源（尤其宗教）上，簡直可以不要。這個發現幫了後現代學者，他們聲稱理性只不過是西方歐洲的構念。根據後現代主義者的說法，信任理性是基於信念的宗教學說，就跟其他文化的宗教觀點一樣。

因為後現代的分析方法跟東方宗教契合，後現代主義者也可能借西方社會對神祕主義的興趣，乘機宣傳過自己的觀點。肯定的後現代主義者，擁護那受人壓迫的非歐洲文化，其中之一蘊釀出東方宗教和精靈論神祕主義（animistic mysti-

cisms)。

另一個可能是，西方社會裏東方、神祕主義的氣氛，讓人預先適應好去相信反理性的後現代論點。也許最有可能的是，雙向都影響過。如果是這樣，那麼後現代主義者可能正中自己所描述的：只不過是他們自己的文化構念！

宗教的反理性主義

不只精靈論和東方神祕主義主張反理性的世界觀。根據最近的研究，只有百分之二十六的現代天主教司祭贊同這句話：「我們全然仰賴神，應該完全順服神在我們身上的旨意。」同時，同一批牧師中有百分之六十五的人贊同：「神就是這個世界中神聖的彰顯（divine presence），我從人、物和事來認識的。」¹² 後現代的宗教態度衝擊傳統教會。

正如上文提過，部落宗教或精靈論（animism）（例如：美國原住民宗教）一樣不看重理性，這些體系中的信是盲信。按信徒的說法，理性不能肯定他們的精靈，也不能否定。大部分部落宗教的觀念是從幼年時接受的，那是成為部落成員的部分意義。按後現代的分析，他們的宗教是文化的構念，就如同信任啓蒙理性（和基督教）是我們的構念。

不論泛神論（pantheism）、精靈論或有神論，我們找不到任何安全的蔭庇，逃過後現代的宗教思想。

今天，我們面前的是美國宗教自助餐。根據某位後現代的宗教領袖的說法，我們「拿最好的，其他就不管」，用不

著考慮：到底在任何客觀意義上哪一個對。問題不在乎薩滿教 (shamanism)、佛教禪宗或女神靈性的真偽，而是到底是否「對我有用」。

由敬拜神到崇拜自己

後現代宗教設法把不同宗教的成分放在一起，加以讚揚。正如我們會看到，在受人壓迫（非西方）的文化的宗教特別流行時，連基督徒也去幫上一把。宗教的思緒由個人神祕經驗的線串起來。

不論泛神論（萬神都是神）和精靈論（精靈或神靈住在自然世界），人順理成章，得出的結論跟有神論不同，尤其在宇宙中的地位問題。在泛神論，人等同神，因為萬物都屬於「一」。¹³ 在精靈論，人靠著薩滿的精靈法術，掌控精靈。在有神論，神不同於萬物，信仰是以順服神、愛神為中心。

新紀元意識反映人設法肯定所有宗教中好的部分，發展靈性的新意義。新紀元的信眾一般依據後現代的論點，所以應該看作後現代的同道中人。¹⁴ 除了別的方面，他們主張，因為人是宇宙的一部分，人也是神。當代所討論的靈性注重自我，發掘內在的神聖的一面，這是原因之一。新紀元的思想很明顯是關於察覺神聖本質的過程的。這段話出自流行的新紀元的雜誌，請看：

路路通神。真理的道路最終是自我授權 (empowerment)：自愛的道路。那麼，人證明他可以顯現神，不再需要為這個信息向外求索。他們已成為自己的道路。¹⁵

他們教大家用冥想 (meditation)、催眠 (hypnosis)、「創意顯影」 (creative visualization) 和「集中」，就可以察覺「高層次的自我」，神也在其中。於是，敬拜變成自愛。新紀元靈性的極端就是自戀！

奇怪的是，理論上後現代主義否定自我，這跟注重自我是矛盾的。可見後現代所否定的，大體上是現代主義的自我、完全自律理性的自由。而顯然還有地方，留給基於文化宗教構念的自我。東方宗教也有同樣的矛盾：否定自我（個體的我，Atman，就是全體的梵），同時卻注重自我中心的方法，尋找自我的覺悟。

除了新紀元神祕主義，這個基本上注重向內自我求索的後現代靈性到處瀰漫。例如：請看那些基於十二步驟 (Twelve Steps) 的自助運動 (self-help movement) 的支派。許多福音派教會內，這些團體公開表示，十二步驟文獻的「更高的權能」不是別的，正是神和耶穌基督。這些重要的團體從個人的罪來闡述「不可收拾」（第一步驟），還調整了十二步驟的模式，配合基督教的學說。然而，許多屬世的活動和有些教會的活動都不加分辨，採用這個運動的文獻。

運動的手冊《十二個步驟與十二個傳統》(Twelve Steps and Twelve Traditions)教人，康復是基於把自我交託給「我們認識的神」。這些康復運動(recovery movement)支派的隱約卻常存的信息，把「宗教」和「靈性」截然分開，偏好靈性過於宗教。「靈性」跟人所選擇為神(更高權能)的有關；「宗教」指正統的宗教學說和組織；相信有更高權能主要為了康復。這樣的靈性成了權宜手段，讓信徒得到所需要的或需要的。

基督徒已正確地歡迎屬世康復運動結出的好果子，例如：人戒掉毒癮，而許多人甚至歸向基督。然而，還不常注意這些結果要付的代價。

如果只是鼓勵組員把自己交託給「你認識的神」或自己虛構的「更高權能」，我們傳揚什麼呢？¹⁶說到底，這種模糊又主觀的方式意味信仰的內容是不相干的。更高權能可以是聖經所記的神，卻也可以是任何事物，從康復團體本身(往往得到推薦)，到新紀元概念「內在於我的神」、佛教的諸天神佛。¹⁷人也許對這樣的更高權能有宗教的體驗，但有一點無所謂：立論真實的重要，就是事實的論述能否以理性和證據來證明或否定。或用別的話說，後現代的信徒跟後現代的讀者一樣：他們是真理的源頭，因為只要真的相信，那真理就是真的；而不是像真理的發現者，不管察覺與否，真理總是真的。

屬世康復運動的文獻教人，質疑別人的更高權能是不恰當的，因為康復全靠相信所了解的神的能力。¹⁸這些十二步

驟靈性的支派，用關於神的個人解釋或經驗、個人的授權代替真理，這種方式顯然是後現代的。

後現代宗教不論各種形式，特點是把自我和經驗放在中心地位。自我一旦佔據中心，全新的世界就打開來。在新紀元的思想，我們是神，能夠創造自己的真實。屬世的後現代「構成主義」主張，人在自我或信仰團體間構成知識或真實。¹⁹這跟後現代宗教多麼相似！

真實在後現代宗教中沒有客觀的意義。真實是意識的反映。當意識改變，真實也跟著變。頭腦外的真實虛無縹緲，捉摸不定，除非以意識定型。我們用「創意顯影」或「造影」(imaging)引導意識，就能夠隨心所欲造就自己的未來。斯普林菲爾德(Gary Springfield)是新紀元人兼企業家，請注意他的評論：

顯影過程從虛幻中創造出實際的事物。這是顯影的美麗和力量——我們正從虛無縹緲中創造。當我們在虛幻間以足夠的力量創造，事物成真。²⁰

新紀元宗教基於這個假設：真實視乎意識，而引導個體的意識，把真實塑造、定型。²¹從實用方面講，支持者可以用顯影和造影的力量，促進身心健康，以至經濟狀況，這是可以料想的。斯普林菲爾德繼續說：

如果還有錢的問題，就只是代表自我授權不

足。錢代表權力。沒錢的時候，表示還不夠權力知道自己是誰。²²

新紀元人設法用造影和頭腦的力量創造真實，這跟肯定的後現代主義者構成新的真實世界有什麼關係呢？後現代主義者以社會構成的真實這個目標開始，而這些宗教流派從自我的神靈和頭腦的力量著手。兩者都把人類當作真實的源頭，都認為人不只是設法求知，回應真實世界，而是為了自我授權，創造真實。

從真理到經驗：後現代宗教的權威

正如我們看到的，後現代宗教的靈性把個人放在中心。敬拜真神到頭來變成自我崇拜和自我授權。自我也成為屬靈真實靠攏的地方：「這對我而言是真的，因為我信。」有信條和信仰宣言的有組織的宗教，是落伍的。含糊的個人主義的靈性才合時宜。

我們可以看出後現代靈性的特色，在於不再追尋歷史上和理性上的真理，轉而求索先入為主的神祕經驗。例如：「基督從死裏復活」是關於歷史事實的陳述；要麼真有其事，要麼沒有。理性和證據可以讓我們判斷到底這個陳述是真是假。另一方面，「耶穌在我心裏復活」卻是神祕經驗。理性和實證無從證明這個說法。後現代的神祕主義者不但覺得理性和實證派不上用場，甚至滿腹狐疑。

後現代主張真理和真實都是文化構念，跟上述觀點非常相似。記得，當後現代主義者說人的觀念全是社會構念，是在主張經驗決定真理。正統後現代的分析方法，重點是：從來沒有什麼是客觀的，我們所想的全是文化經驗的反映。我們的觀念，從未曾真正由理性地分析證據而來，雖然身為現代主義社會的一分子，我們可能是最後察覺自己的主觀的人。

這種主觀讓許多人以傳統的方法，去認識強調證據和理性的基督教護教學，成效較差。當然，仍然有無數現代主義者會聽從理性，甚至最忠誠的後現代主義者，只要不斷找尋真理，最後必然發現理性。²³ 其實，後現代主義者一直運助理性，整套理論基於本書介紹過的複雜論證。只有當理性讓他們礙手礙腳時，才否定理性；而宗教這個領域，絕對是討他們厭的！

我們越研究後現代文化，越了解後現代文化，越會覺得人還是那麼迫切地需要絕對、客觀的真理。在人人的立場都對的世界，沒有誰的立場重要。結果是孤寂空虛，等待人填上有意義的答案。後現代世界的孤寂和失望，會給花時間了解新共識的福音派開啓新的機會。

撮要

- ◆ 我們的文化特色是後現代，因為現代主義的基本理論（相信理性、個人的自律和人類的進步）都被人全盤否定。

- ◆ 基督教跟現代主義一樣信任理性。從後現代主義者的觀點看，更糟的是：基督教認為，即使超越自己的文化，我們仍可以從錯誤中學到正確的知識。所以，基督教備受後現代思想家的攻擊，他們千方百計，要麼加以摧毀，要麼按後現代的觀點來重新解釋。
- ◆ 根據後現代主義者的說法，理性和客觀在其他領域是天真的幻覺，同樣，在宗教中就代表粗笨的歐洲中心主義，甚至更糟的基要主義。
- ◆ 東方和部落宗教固有的相對主義和神祕主義，跟後現代的論點是一致的。這些運動本已各自發展，如今卻互相支援，簡直在匯聚一個文化共識。
- ◆ 我們的文化受後現代的影響，越來越多人抱持這樣的宗教觀：敬拜的中心由神轉到信徒自己。
- ◆ 後現代的宗教中，真實不是客觀不變的，而是宗教信仰的構念。命題真理（propositional truth）是過時的。取而代之，是個人的、主觀的神祕經驗。而按後現代的觀點，任何聲稱「神的權威」的說法，其實代表宗教領袖半遮半掩地爭權。

第 13 章

後現代的宗教演變：五個案例

在這一章，我們會更仔細地看五個後現代宗教思想的典型案例，每個結尾都有短評。如果我們想在後現代的年頭跟左鄰右舍聊得上，就要把握這個正在發展的宗教共識。所以，我們應該花點時間，聽聽後現代宗教學者用自己的話來表達的觀念。五個案例是：

1. 把基督教當成諾斯底主義：帕格爾斯 (Elaine Pagels) 示範後現代的「顛覆」閱讀怎樣應用在聖經和其他古代文獻上，創造激進的、後現代版本的基督教。

2. 把宗教當作神話：坎貝爾 (Joseph Campbell) 因《神的面具》(*The Masks of God*) 一書和電視節目《神話的力量》(*The Power of Myth*) 而大受歡迎。其中他主張屬靈真理是隱

喻，認識神其實就是了解自己。

3. 婦解神學 (feminist theology)：女性主義的屬靈學說運用後現代的方法解構基督教和聖經，只爲了用新的「後設敘事」代替舊的。

4. 心理靈性：布萊德肖 (John Bradshaw) 的榜首暢銷書都在近年最流行的書籍之列。他闡明後現代的方法怎樣可以雜採衆說，從東方神祕主義、康復運動和聖經中收集想法。

5. 儀式代替真理：特納的例子闡明後現代對儀式和禮制情有獨鍾。在真理死後留下的空缺，內容空洞的儀式主義讓人迷醉在神聖的出神狀態中。

把基督教當成諾斯底主義

一九七九年，帕格爾斯出版《諾斯底福音》(The Gnostic Gospels)，一舉成名，獲頒國家圖書評論人獎 (National Book Critics)¹。帕格爾斯之前，大家認爲諾斯底教義只是對新約的真實和權威、無足輕重的挑戰。根據大部分學者的研究，這些諾斯底文獻，著作年代遠後於新約，跟依據聖經的基督教的起源，沒有關係。然而，帕格爾斯以後現代的方式，用這些二至三世紀、基本上屬於神祕主義的非正統記載，編出基督教起源的新故事。

照著可以預期的後現代劇情，帕格爾斯認爲，諾斯底主義代表一個有根據的基督教傳統，但是受當權的正統教會壓迫。她聲稱，因爲諾斯底的思想直接挑戰新興的階級分明的

教會權威，教會領袖出於政治（而非學說）的原因，打定主意，一定要把諾斯底主義壓下去。

帕格爾斯「解構」新約和後期使徒著作，聲稱正統教會以使徒的權威和教導壓制諾斯底基督徒。她認爲，人一旦明白正統教會政治手段，正統教會的學說就站不住腳。真理假說到頭來都是政治。諾斯底的發展是可取的，甚至是比依據聖經的基督教更理想的選擇。

帕格爾斯對待基督教的後現代態度，我們在她分析基督從死裏復活的學說中看得尤其清楚。據她的說法，復活的學說是正統教會箝制基督教的重要手段。她是這樣提出論點的：

當我們回顧這對基督教發展的實際影響，就可以看出，儘管好像矛盾，從死裏復活的學說也起重要的政治作用：這讓特定的人的權力得到認可，自居教會領袖，獨攬大權。……²

帕格爾斯漠視基督從死裏復活的證據。³她覺得那些故事由人刻意安排，支持教會行使權力。使徒的權威跟見證復活有關。早期教會，使徒的權威限於那些看過復活的基督的人。這是說，正統的學說自此掌握在一小撮人手上，而他們的權威不容置疑。

諾斯底信徒聲稱另有權威的依據，就是直接的、神祕的與基督合一。結果，諾斯底的信仰並不是由正統的學說來的。真知 (gnosis) 經驗給個人各自的使徒權威。正如帕格爾斯

說：

諾斯底信徒堅稱，復活不是過去的獨一無二的事件。相反，復活象徵我們在今天可以體驗基督的同在。重要的不是看見實際的事物，而是屬靈的異象。⁴

如果像諾斯底信徒所說，個人經驗跟使徒的見證同等可靠，那麼教會內沒有誰的權力比別人大。所以，正統教會的領袖爲了申辯自己理應掌權，必須壓制諾斯底信徒。最後，使徒所傳的肉身復活全是政治手段。

帕格爾斯改版的教會史，很符合現在一般的精神意緒。她主張聖經的權威是出於自利的政治目的，敦促大家恢復諾斯底式的精神，其中神祕經驗高於真理，超越真理。她所描繪的諾斯底主義，一直更接近屬靈的確據，卻受發展中的正統教會支配一切的體系的壓迫。這也讓諾斯底信徒受人同情。⁵當她把後現代無所不包的（totalizing）方法應用到神學，所有正統觀點都貶爲政治壓迫，極端的神祕主義者反而變成殉教的英雄。

評論

當帕格爾斯把聖經經文跟後期教會政治連繫起來，暗示第一世紀教會的教導沒有明確共循的學說。雖然某些地區可

能曾經是這樣，但學者幾乎沒有異議，基督從死裏復活這個觀念是新約時代最早、最重要的教義。所以，原始的、正統的基督教信息的問題，跟後期的神學和教會的爭議是很不一樣的。

帕格爾斯把新約的教導跟第二、三世紀的文獻連繫起來，描繪出完全走樣的基督教起源的圖畫。她暗示復活的學說是後來才著意宣揚，成爲教會的特徵；目的是鞏固教會領袖的權力。早期羅馬天主教教會的政治跟使徒權力和使徒統緒（apostolic succession）有關，但是這個事實跟新約的教訓完全是兩回事。帕格爾斯和其他後現代歷史評論家一樣，要把歷史放進他們強加的意識形態的模型或框架中，一定得歪曲事實。

把宗教當作神話

坎貝爾在美國公共廣播公司（Public Broadcasting System PBS）有一系列大受歡迎的電視節目《神話的力量》⁶，其中所介紹的觀點是：只要了解得當，所有宗教基本上是相同的。宗教的共同基礎在於這個事實：宗教都針對人類內心的需要和經驗立說。我們一旦發現，每個宗教都不過是隱喻的結構，爲的是認識自我；宗教間所有重大差別都消失了。

按坎貝爾的說法，所有宗教，包括基督教，都是神話。神話是隱喻，反映人的自我（psyche）原始的渴望。坎貝爾形容自我，是生理機能的個人經驗，就是本能、慾望、生理

活動、恐懼和矛盾。⁷基本的生理慾望產生意識的和潛意識的 (unconscious) 思想。⁸

潛意識大都是連繫精神和身體的受壓抑的衝動。坎貝爾借用心理學家榮格 (Carl Jung) 的學說來宣揚，潛意識是原型 (archetypes) 塑造的。原型是自我的基本結構，是演化的過去在精神上的重現。在宗教神話中，原型以隱喻的面目出現。所以他推論，神話是我們乘的車子，開去跟原型會面，就是那真實而潛在的自我。神話不是關於真實的終極真理，卻的確是通向真自我的途徑。

坎貝爾警告說，宗教的主要問題是我們把宗教形象照字面解釋，彷彿真的是指超驗的人格事物：神、天使等等。他說：

所有這些奇妙又詩意的神話形象，指的都是你內在的事物。當你的心思完全被外在的形象糾纏住，以致永遠想不到是指自己時，就誤解了那形象。……現在，你可以用種種方式把神人格化。有一個神嗎？有很多神嗎？那不過是思想的類別。⁹

我們揭開神話的面紗，發現什麼呢？發現我們跟「所有生物的基礎」基本上是一致的。坎貝爾在提倡泛神論，就是說所有實體都是個非人格的、無法形容又混沌不明的存在。坎貝爾這樣說的時候，口吻像個佛教徒或印度教徒：

終極的神祕目標是與各自的神合一。這樣，超越了二元性 (duality)，萬象煙消雲散。這裏沒有人，沒有神，沒有你。你的心思意念，擺脫所有概念，體悟你的自我存在的基礎，融和在其中。因為神的隱喻形象指的就是這個體悟，這是你的自我存在的終極奧祕，也是塵世的存在的奧祕。因此，這就是終極目標。¹⁰

所以，我們到最後找到的是無「我」，只是非人格的、無法形容的「存在」。正如坎貝爾總結說：「萬物無常，而只是隱喻的指引。人人都是如此。」¹¹

坎貝爾怎樣把基督徒納入這個泛神的普世神話呢？首先，他聲稱聖經神話的作者刻意用隱喻來敘述。¹²不過他認為，當初猶太人和後來基督教正統團體，天真地解釋童貞女生子和基督復活等象徵，喻意就失去了。

按坎貝爾的說法，諾斯底信徒正確地看出基督教信仰的隱喻性質：

說「我與父原為一」，像耶穌說過的，我們覺得是褻瀆神的。然而，大約四十年前在埃及出土的〔諾斯底〕多馬福音，其中耶穌說：「從我的口喝的人成為我，而我必成為他。」好，這正是佛教所說的。我們都是佛陀的或基督的覺悟的顯現，只是

不自覺而已。¹³

對坎貝爾來說，諾斯底主義反映基督教真實可靠的屬靈信息。

坎貝爾編的宗教探求的故事，是有創意的。可是，他一開始就糾纏在這樣的觀念中：屬靈真理是主觀的、來自經驗的，永不客觀或理性。在這方面，他跟其他後現代思想家一樣。坎貝爾談真理：

自以為找到終極真理的人是錯的。梵文有句常用的詩，中國的《老子》也有類似的話：「自見者不明，自是者不彰。」「知不知上，不知知病」¹⁴

當他再被其他後現代主義的說法牽引，就否定所有類型的理性思想和真理。剩下來惟一的絕對真理是：我們不能知道真理。跟其他後現代主義者一樣，坎貝爾以自我為中心：「人生的使命是活出潛在的我。你要怎樣做呢？我的回答是：『隨喜樂而行。』當你以自己為中心時，當你對頭或不對頭時，那在你心底的都知道。」¹⁵

在後現代的宗教，我們信不過任何理性的結論，卻可以常常倚靠自己和經驗給我們正確的答案。坎貝爾把後現代的框架完全套在宗教上面。

評論

如果我們一開始就認定宗教都是神話，那就一定會忽略聖經本身的教訓。新約和舊約都非常注意歷史和事實，坎貝爾卻從不正面討論這一點。彼得說：「我們從前，將我們主耶穌基督的大能、和祂降臨的事告訴你們，並不是隨從乖巧捏造的虛言〔譯自希臘文 *muthos*，就是「神話」〕，乃是親眼見過祂的威榮。」（彼後一 16）彼得為什麼會強調親身經歷的證據呢？

保羅把福音根植於基督復活的見證、彌賽亞預言的應驗，坎貝爾對這些論述卻不贊一詞。保羅的確注意到了，復活的意義直接取決於復活是否屬實。他寫道：「若基督沒有復活、我們所傳的便是枉然、你們所信的也是枉然。」（林前十五 14）坎貝爾漠視客觀真理，這個虛幻的宗教景象，跟聖經的屬靈事物相距十萬八千里。

女性主義的屬靈學說：從文本中解放出來

學者常為女性主義和後現代意識形態的關係而爭論。雖然現在許多女性主義者否認是後現代主義者，然而，連反對某些方面的後現代主義的女性主義者，也經常使用文學解構和關於知識的社會構成的說法。在我們看來，現在大部分女性主義已在後現代的思想變化中佔一席位，特別在肯定的後

現代主義那部分（參看第四章）。¹⁶ 他們也一樣主張，人可以根據社會構成真實這概念，構成新的真實。女性主義的後現代主義中，聲音最響亮的有些是神學家。我們會討論他們對聖經的態度。

前文提過，後現代的文學理論認為文本意義的來源和判斷，重點在於讀者，而不是作者（參看第六章）。我們也提過解釋團體的觀念。就女性主義的分析來說，「女性的經驗」是個解釋團體。她們都有被男性和男性主導的社會壓迫的共同經驗。蕾亞（Rosemary Radford Ruether）是最著名的婦解神學家之一，這樣說：「我們把女性經驗當作解釋學（hermeneutics）或解釋理論的關鍵，這經驗的確切意思是：當女性警惕地察覺男性主導的文化，強加在她們女性身上的誣蔑和敵視時的經驗。」¹⁷

換言之，婦解神學的基礎是認定女性是歷史受害者。西斯爾思韋特（Susan Brooks Thistlethwaite）認為：「女性全活在男性的暴力下。」¹⁸

婦解神學設法證明女性的經驗確有其事，就把聖經看成男性壓迫的典型。女性主義者指出，一般的聖經解釋都貶低女性，壓迫她們。他們指出受聖經文獻薰陶的西方文化，讓性別歧視（sexism）好像公正神聖的。這一點，我們大體上不能不同意婦解神學家。就算最簡略的翻一翻教會歷史和許多重要神學家的著作，都看到性別歧視不光彩的證據。

然而許多婦解神學家更進一步，批評的不單是神學和教會歷史上的「父權制」，還有聖經本身。她們認為聖經的敘

述往往把女性當成財產，而且一直處於次等地位，尤其在舊約。亞伯拉罕的事跡（創十二至二十五）就是明證。他有許多妻妾，且為以撒娶妻，是絕對權威的一家之主。

大部分福音派聖經學者都發現舊約的父權敘述中，女性的地位明顯是較低的。不過他們申辯，漸進啟示（progressive revelation）的神讓祂對男女關係的旨意越來越清楚。所以新約反對一夫多妻，甚至走到這一步，說：「並不分猶太人、希利尼人、自主的、為奴的、或男或女，因為你們在基督耶穌裡都成為一了。」（加三 28）舊約早期歷史上，女性地位低微，但這只是描述實況，神從來未曾認可。另一方面，新約甚至繼續教導，夫妻的本分是神的旨意（弗五 21 以下）。我們可以說，聖經肯定夫妻的本分是基於捨己的愛和榜樣，既平等又有別。¹⁹

可是女性主義者聲稱，性別歧視從頭到尾都是聖經敘述的一部分。雖然有些聖經的觀點對女性可能是好的，但他們認為有這些觀點也不能抹殺別的、顯然剝奪女權的例子。我們也不能小看這些文獻對教會和西方文化的影響，就是剝削女性。所以，婦解神學家呼籲大家「從文本中解放出來」。²⁰

從文本解放出來，意思是認出性別歧視的段落，加以剔除或重新解釋。最後，必須從女性主義的典範來看所有正當的解釋。女性經驗是解釋學中的金科玉律。法利（Margaret Farley）認為：

不論什麼跟這些信念衝突的，都不能採納，當

作具有真理的可靠啟示的權威。這問題完全是當下的，不能回頭。我們的領悟可能不是最好的，判斷可能證明是錯的。然而，我們一日覺得這些領悟還有意義，基本的判斷好像不容置疑，就一日不能回頭。女性主義的意識和經文的解釋就是這樣。²¹

這裏，我們看到的是漠視理性，偏袒受壓迫的解釋團體的權威。無論這些解釋者是否自稱後現代，他們依賴後現代的方法，這是毫無疑問的。

在這些行軍指令下，女性主義解釋者針對大部分經文的父權制內容，加以挑剔，重新解釋或擯棄。有些經文跟他們的觀點似乎並不矛盾，也要解構。後現代的「顛覆閱讀」揭露隱藏的父權制成分，他們相信這些成分在不知不覺間營造出壓制女性的氣氛。請想想女人是從男人身上造出來的（創二21-24）。女性主義者認為，因為女性出自男性，這經文就讓男性有理由掌管女性的身體。結果，「女性主義的解釋也必須認清，在這文本中，男性掌控女性身體的歷史是很成問題的，一定要加以解釋。」²²

最後，很多婦解神學家跟隨馬克思解放神學家的腳蹤，在舊約先知的信息中找尋女性部分的因素。先知常常譴責，窮人在經濟上受人剝削，在社會沒有地位。女性主義者認為女性的經驗跟窮人和受逼迫者的一樣。這樣，先知對抗富人到頭來也是譴責父權制的性別歧視。女性主義者也自覺，把性別歧視放進先知對社會不公的責難中，超越了文本清楚的

原意。²³ 蕾亞說：

回應這個有理的異議，我們必須搞清楚所有重要的先知文化的意識社會學（sociology of consciousness）。我們不能把任何重要的先知活動物化（reify）〔把文化觀念或活動提升到神聖的層次〕……只當作定案的文本，過去制訂了，就永遠不變，因而局限解放的意義的意識。……²⁴

蕾亞根據所謂「意識社會學」，證明把先知的信息延伸到性別歧視是恰當的。她在這裏指的是「知識社會學」，我們在第三章討論過的。根據蕾亞之類後現代解釋者的說法，讀者受制於文化，文化改變，文本的意義跟著改變。所以她提醒說：「我們不能把任何重要的先知活動物化……」換言之，沒有文本是永遠定案、終極不變的。當社會條件引起新的思想形式時，我們應該從相同的經文讀出新意義。所以，聖經告訴女性解放的話語才是有意義的。哪些基督教的信息不再和應女性經驗，就算是錯誤或不相干，要被人擯棄。蕾亞說：「當新一代不能再以有意義的方式認可固有的典範，當人覺得傳統沒有意義或甚至有害（就是說發現某些意思，指向錯誤或虛妄的生活），傳統就會斷絕。所以，如果女性覺得耶穌的十架只是讓她們持續受害，而不是邁向救贖，這樣的教誨就可以理解為錯誤的或有害的，女性可以不必當自己是基督徒。」²⁵ 這是個絕佳的例子，證明新的所謂「意識

形態的閱讀」其實方法上怎樣是後現代的，儘管其中包含的意識形態得罪許多死忠的後現代主義者。

分析到最後，什麼配合女性主義典範就是真理，最少對女性來說是這樣。只有社會意識的改變可以帶來新的典範，新的真理。真理的關鍵在於社會意識，而不是客觀理性。這是女性主義者要求「皈依經驗」（conversion experience）的原因。²⁶ 女性在皈依經驗中，接受了女性主義者的加害者／受害者典範。到最後，婦解神學倚靠的是女性運動意識提高的能力。

評論

在某方面來說，婦解神學給聖經研究帶來了需要的啓發。我們很容易從主流的文化價值和規範來解釋經文，其中往往有輕視女性的觀點。在女性運動以前，女性對教會的貢獻大多被人忽略。女性在文化中的角色在改變。現在，女性上大學比男性多，越來越多女性在職場上佔據舉足輕重的位置。顯然，女性在文化中力爭上游時，教會得小心的面對她們合理提出的議題。

然而，女性主義對聖經的顛覆閱讀，卻越出了這些議題。女性主義者把女性的經驗置於經文之上，當作真理和權威的標準。對許多女性主義者來說，聖經不過是實用的工具，用來推行高度政治化的意識形態的計劃。當經文跟意識形態衝突，不是把經文重新解釋，就是全盤否定。

婦解神學在很多神學院和教派的影响日漸廣泛。不少福音派基督教為婦解神學的分歧而煩惱。現在，如果有人批判地質疑女性主義的方法論或神學，會被人認為有性別歧視或對女性關注的議題麻木不仁。高等教育機構或神學院中有一條噤聲的準則，不許對女性主義的評論方法有任何實質的分析或批評。當我們讓後現代的意識形態把真理換成權力，這個寒蟬效應就是後果之一。我們不反駁別人的立場，反而禁止任何人討論那話題。在這些情形，人從政治正確性的觀點來監控觀念，加以操縱，而不是理性地斟酌和評量。

心理靈性：布萊德肖

布萊德肖是後現代宗教和自助運動最受歡迎的導師之一。他的書每次都高踞《紐約時報》（*New York Time*）暢銷書榜的首位好幾個月，電視系列講座在全國各地播出過。在他的著作中，讀者看到東方神祕主義、康復運動自助理論和家庭系統心理理論（family system psychological theories）的混合體。²⁷

當布萊德肖討論包容的概念，又要在真理和道德領域排除絕對時，後現代信念是顯而易見的。他解釋說，沒有論斷道德權威的宗教，才可以信靠：「對我來說，要知道某個特定形式的屬靈事物是不是真的，最可靠的方法是應用下列條件：這個屬靈事物怎樣責備人，論斷人？」²⁸

布萊德肖堅持，我們要丟掉所有真理和道德規範，就是

那些讓我們可以判斷的標準。父權制（父親的管教）是人類最大的敵人，道德規範就是父權制是產物。他解釋說，我們小時候，開始是不錯的，可是：

父權制的教養的主要結果之一，是我們失去順從意志的力量引導自己的能力。在嚴厲的父權制下，孩子不容許發表任何形式的自我意志。……孩子學會聽話，順從權威人物的意思，才算乖。²⁹

對布萊德肖來說，沒有比順從權威（包括神）更糟的了。我們放棄服事神和聽從祂的旨意，空出來的宗教中心由什麼代替呢？這裏，布萊德肖顯出後現代立場。據他說，進入宗教真理的關鍵，是擺脫認知的類別或理性的思想。理性盡處，靈性開端：

祈禱讓你與合一的源頭交談。而冥想讓你在賜福的關係中與一體的源頭結合。……技巧從簡單的注意呼吸到旋轉托鉢僧（whirling dervishes）的活動練習。其中有曼荼羅（mandalas）、禱文（mantras）、音樂、體操（manual arts）、精神造影（mental imaging）和按摩練習。選擇哪一種技巧，隨你的個人喜好。每種技巧都為了分散你的精神，集中你所有意識的注意力。³⁰

爲什麼要用這些技巧分散你的精神呢？因爲你的精神，你的理性，橫梗在你和神之間。必須擺脫理性的框架，走上神聖的旅程：「做了不少練習之後，你就可以創造無心（mindless）的狀態，叫做寂靜。一旦達到寂靜的境界，就觸動沒有用過的精神官能，就是一種直覺。有了這個官能，人能夠直接認識神。這一點，靈性大師給我們相當一致的見證。」³¹

我們達致非理性和無心後，就能夠認識神。一旦明白萬物齊一，理性的不矛盾律就不再叫人煩惱。

你在極樂的狀態中不再看到對立的事物。這裏沒有「我們」和「他們」。你領會一體。神祕主義者和物理學家告訴我們，在這個極樂狀態，我們掌握更高權能。接通所有意識，給我們啟發和知識泉源，力量之大超過我們所曾想像的。這種知識只要有一個條件，就是完全放開自我的控制。十二步驟團體有個口號：「捨我，神來。」（Let go and let God）另一句是：「反過來。」（turn it over）³²

我們從無心狀態中得到的部分知識，包括覺察萬物的關鍵在於一己！布萊德肖寫道：「我們每一個人來到世界，是爲了彰顯神的真實的獨特部分。我們按著自己本相來做。我們越真實地是自己，就越真實地像神。……」³³

布萊德肖得到的結論跟其他後現代宗教家一樣。在我們

可以把握關鍵，進入屬靈深處（成為自己）以前，理性、權威和道德規範全都必須丟開。他也反映一般的後現代觀點：所有宗教都用不同的話說同一件事。只有父權制宗教（他口中的基要主義）例外。

評論

聖經的靈性以權能的神為中心，神用話語宣示真理和道德的教誨。後現代的靈性則不同，以人的解釋和經驗為中心。是的，基督教是父權制的，天上的父掌管一切。然而，這不是喜怒無常又自私的操縱，想要壓制我們，而是全知的神愛的眷顧。撒旦誘惑夏娃，說神花言巧語，謊稱自己的用意「為了她好」，其實是在壓制她。布萊德肖跟撒旦一樣，指出權威（父權制）真理把權位從我移到別人，無非在壓制我們。

布萊德肖比大多數後現代主義者更有個人特色，不過跟後現代的真理觀完全合拍。宗教真理永遠不是從身外權威的或客觀的來源學到的；而是崇拜者一旦拋開所有理性的框架，進入神祕的宗教經驗，這樣創造出來的。我們身為信奉聖經的基督徒，並不廢棄明白真正屬靈經驗的感官。聖經要求我們要謹守、儆醒，而不是陷於其中（彼前五 8；弗六 18）。我們發覺關於神的奧祕和事物，不是我們能夠明白的，然而這永不排斥神話語的客觀真理。相反，聖經叫我們「試驗那些靈」，正是依據這個基礎：是否跟聖經的真理矛盾（約壹四 1-4；提前六 3-4）。神的話語是用來判別錯誤和邪靈的。

真理並不剝奪我們的自由，而是保障。我們明白真理，以免受誤人的老師和世上愚昧、自我中心的思想左右（弗四 14）。我們需要真理，以免受人迷惑，正如保羅提醒說：「你們要謹慎，恐怕有人用他的理學、和虛空的妄言，不照著基督，乃照人間的遺傳、和世上的小學，就把你們擄去。」（西二 8）

儀式代替真理：特納

我們可能以為後現代的宗教會反對儀式的約束，正如反對真理一樣，不過我們會猜錯的。大部分後現代宗教家似乎靠儀式騰達，部分原因無疑因為神祕經驗跟重儀式的宗教有關。儀式偶爾能夠產生解離（dissociation）、無心、混沌的狀態。神和真理一旦丟開，剩下的只有空洞的宗教形式。

特納是後現代藝術和人文學者，他有一篇文章，副題〈後現代宗教隨筆〉（Notes Toward a Postmodern Religion），請聽他的話：

我們正開始發現……宗教的核心是儀式。無論如何要改變宗教，這不會有什麼害處。……宗教和倫理都是信口胡扯，需要修訂的。……然而宗教真正的成敗在於儀式。如果宗教有好的古老儀式，其中帶著人類早期演化所傳承的蹤跡，就是神話講述、歌謠、祭牲、身體裝飾、音樂、舞蹈和壁畫的

偉大的通靈技巧。而如果最優秀、最富想像力的心靈努力不懈，把儀式結合在新的、富啟發的詩意表演中，神學和倫理自會順理成章。³⁴

特納跟某些人（甚至現在福音派陣營的人）一樣，漠視真理和神學的價值，而偏好儀式的體驗。他主張，後現代宗教研究的終極目標是包羅眾說的新宗教：「新的宗教綜合體應該像什麼呢？……首先，新宗教顯然應該調和的〔混合不同宗教的教義〕，應該匯集世界宗教的精華。……我們不把那互不相容的調和起來，腦袋做什麼用呢？」³⁵

後現代就是這樣否定理性，免不了地漠視真理。新宗教綜合體的另一個成分一樣有趣：

而且，新宗教應該儘量發掘那蘊含在傳統儀式中的古代通靈技巧……以致神聖和極樂的時刻，在人類的感官和批判的智慧中會有可靠的基礎。……同時，古代的文獻和儀式重獲新生，我們遵奉儀式會有新的玩意。表演的力量……應該恢復。³⁶

評論

依據聖經的基督教，核心不是儀式，而是耶穌基督。祂是救主，是真的，客觀的，不論我們察覺與否，祂在那時那地成就了大事。耶穌和祂的作為是真實的，這不在乎我們可

能認為什麼是真的。耶穌其人其事和神話語的啟示，這些事特納認為是信口胡扯，可以隨意改變的。相反，這些事無可推諉，都是真理。

特納認為真理沒關係，儀式才重要。這跟依據聖經的基督教相差多遠！雖然舊約從頭到尾都提到儀式，到了新約，大部分都明白地廢除了，在希伯來書看得尤其清楚。新約所規定的儀式比起其他宗教聖典中的少得多，這讓比較宗教的學者很感興趣。新約要行的儀式屈指可數，而且大都相當簡單。只有兩個儀式是所有基督徒都做的，其中之一是浸禮，一生只做一次。就算是剩下來基督徒經常要做的儀式，對照特納版本那內容空洞、令人精神恍惚的儀式，截然不同。聖餐在真理上是很豐富的。這真理不是我創造的，而是我應該紀念的，就是紀念耶穌為我的罪而死這個史實（林前十一24~26）。基督徒要提防任何類似的建議：人依據儀式和神祕經驗而相聚，忽略真理的問題。

美夢？惡夢？

未來，我們也許不得不聚在後現代宗教的共同見解下：自我、儀式、神祕經驗和符號。對某些人來說，這是個美夢；對另一些人，卻是惡夢。

如果西方世界在某個時候達致宗教共識，這不會基於福音派基督教。當後現代的思想家在社會的影響和權力繼續擴大時，我們會看看到底非理性是否真的讓人互相包容。例如，

特納大聲疾呼要大家包容，卻叫基督教做「垃圾宗教」。我們猜想，誰敢不斷批評違反聖經的觀念或行為是錯誤的，又一再否定認為錯誤的事物，這種人大概會激怒後現代的宗教家，激烈的反應可能跟著來。宗教共識中的成員鮮有選擇餘地。

撮要

- ◆ 後現代的宗教分析針對基督教和聖經。基督教是西方父權制的基礎，聖經是早期教會權力鬥爭的文化產物。
- ◆ 基督教如果解釋恰當，還可以用得著：基督教的內容是神話（坎貝爾），儀式是通向無心狀態的門（特納和布萊德肖），基督教實踐的重心不是認識神的旨意，服事神，而是強調神祕經驗，例如諾斯底信徒（帕格爾斯和坎貝爾）提倡那些。
- ◆ 婦解神學以女性經驗的讀者中心為框架，是後現代解釋法的例子。
- ◆ 有些後現代思想家對宗教不留餘地，但同時有別的人想要創立宗教的綜合體，情形跟新紀元意識類似。他們想把各宗教集合在一起，避免運用理性，而重視個人的神祕宗教體驗。下一章，我們會仔細觀察這個新興綜合體對福音派基督教的影響。

第 14 章

福音的使命

—— 八八〇年代以前，美國政府很少直接插手原住民的教育，反而鼓勵宣教士前往他們聚居的地方，用歐洲文化薰陶他們，讓他們皈依基督教。¹

哪一個糟？用歐洲文化薰陶他們，還是讓他們皈依基督教？在後現代的文化，這兩個方式說的是同一件事。以西方的文化，特別基督教，來薰陶原住民，叫他們皈依，這是後現代美國人會認罪的幾件事之一。現在，西方社會的基督徒人數是破紀錄地少。可是我們的鄰舍和朋友比過去更需要耶穌。

過去三十年來，社會逐漸把道德標準一一丟掉。首先在性的操守方面，然後在藥物濫用；現在許多地方，人已經瘋狂地要求，要從所有道德規範中無條件地解放出來。許多基督徒和非基督徒都一樣面對這個可怕的結果。

我們的文化還沒有拋棄所有規範。不過，現在世界級的學者提出才智過人的論點，推波助瀾之下，人連真實、真理和理性本身這些最根本的標準也在捨棄。我們正在目擊理性和真理被人棄絕殆盡。

神學自由主義的教訓

啓蒙期間，思想家為擺脫「迷信」而雀躍不已。按他們的觀點，相信任何超自然的現象，就是迷信。很久以前，基督徒就在驚惶中得到教訓，有些領袖不想被教外的同事認為沒有學問或迷信，突然因聖經中超自然的內容而尷尬起來。領袖開始構想自己的啓蒙「基督」信仰，神蹟、天使、邪靈和超自然基督等「迷信」都不要。他們是老派的自由主義神學家。

越來越多本地教會由自由主義的領袖牧養，他們急於討好日趨世俗的文化，認為人不信超自然之事是不可免的。他們諒必以為，現代世界沒有人會相信地裂開吞下悖逆的人這種事！也不能要現代人相信真的有地獄！

類似的情形，當存在主義哲學（*existential philosophy*）流行起來時，基督教神學家主要在「新正統運動」（Neo-

orthodox) 神學的大旗下，積極地發展基督教存在主義神學（*christian existential theology*），或「相遇」（*encounter*）神學。布特曼（*R. Bultmann*）之類神學家下結論說：「〔啓蒙時期〕要求史實的耶穌是不必的、不恰當的，因為基督教信仰的對象不是史實的耶穌。真正的基督事件是教會的宣言。」²換言之，耶穌一生發生什麼事都不重要。重要的是與所宣的道（*kerygma*），就是教會的教導或「信仰的基督」，有個人的「相遇」。同樣，基督教領袖發展出了一種基督教的形態，跟聖經的基督教沒有關連，然而他們覺得這更合當日世俗的口味，尤其存在主義的同事。

照一般的想法，這些論點似乎相當合情合理。說到底，沒有人願意在文化變遷中落伍。

然而，自由主義的教會得不到文化的接納。相反，自由主義和受新正統運動影響的教派，設法安撫文化，仿效文化，但文化並不接受，會友漸漸減少，速度越來越快。福音派教會拒絕在道德和真理上妥協，從來沒有這樣的損失；其實還繼續成長，甚至在一九六〇到八〇年代也是。

自由主義的領袖應該已經覺悟，教會少了聖經的超自然的神，就沒有什麼可以給失落的文化；拋棄了道德啓示，就沒有權威。這樣的教會不能指望聖靈的大能，祝福他們的事工。

福音派也許有自己的問題，但沒有人比自由主義者錯得更多。他們面對現代化的挑戰，放棄了聖經的道德標準和超自然力量，這如果算得上是方法，也是個窮途末路的壞方法。³

在一般人，甚至皈依者的想法，為真理挺身而出往往會冒險。當真理跟當代大部分人所偏好的信念直接接觸時，只有勇者才敢直言。但是，我們身為基督徒，事奉靠的是神的大能，而不是惶恐地應許充滿罪惡的人類不必悔改。當我們知道神的話語可能會冒犯大家的文化時，就發覺自己的信心受挑戰。然而另一個情況甚至更糟：淪為文化娼妓，為了迎合想像的潮流，隨時拋棄神所啓示的真理。當我們走上這條路時，就失去可能有過的發言權。我們所想像學術界和通俗文化中的新「朋友」，無論如何根本不會愛我們，而聖靈所賜的能力卻會令人惋惜地消失。

隨俗的誘惑

不久前，自由主義者和新正統運動的領袖因現代主義而犯錯，今天福音派面對誘惑，去犯同樣的錯。命題真理是事實的陳述，可以由理性和證據證明或否定的；他們受試煉，要拋棄這樣的真理，或者最少貶低價值。有一天，當人認為理性的、客觀的真理是「基要主義的」、「不容異己的」和「排外的」，就誘使基督徒把真理看作累贅，尤其如果他們巴望受文化的其他成員歡迎。

同時，基督徒領袖正受誘惑，降低真理的調子，或加以辯解；另一些人似乎寧願對基於政治的權力抱著太大的信心。雖然沒有人（包括我們）能夠否認，在越來越目中無神的社會，我們需要為公正的法律而奮鬥，可是這個策略可以寄託

多少希望呢？現在有人呼籲「重回」美國，這暗示：只要能夠在國家推行正確的政治制度，人就會回歸神。這聽來不是跟後現代的想法差不多嗎？後現代主義者認為我們可以應用政治權力構成新的真實。

現在有些福音派基督徒要求授權，儘管出於別的意識形態，聽起來也跟後現代思想類似。福音派基督徒對這個發展要警惕，因為教會再次把屬世的思想當成自己的來接受，這再容易不過了。我們對更好的社會的期望，不能代替福音宣道。人因基督的愛而心意更新，社會的改變必須出自這些人的心。而且，基督徒的聲音要可信，一定要真誠無私地關懷社會上貧者弱者的真正需要。否則，我們會更像為謀私而喝彩的啦啦隊長。

沒有人會認為福音派走後現代主義者的老路，達到過目的。反基督教的人設法立法趕走我們的時候，我們也不能冒險，放棄政治活動。但是，除非基督教的領袖加以分辨，後現代主義可能間接影響基督徒的思想。

民意調查機構已經給我們足夠的證據，後現代的蔓延猖獗，甚至在福音派中也是。例如：有研究者發現，雖然百分之八十八受訪福音派人士認為聖經是絕對無誤的神的話語，卻另有百分之五十三的人認為沒有所謂絕對真理！年青的福音派基督徒懷疑是否有絕對真理的，比例要更高，實際數字接近以社會全體為準的同一比率。⁴

在福音和後現代之間游移不定

「啓蒙計劃」的主要部分是讓人能夠理性客觀，而我們在上文已看到，後現代思想的主要結果是否定「啓蒙主義所呈現的特色」。代替理性討論的有兩樣：文化經驗、權力辭令。後現代主義者認為，因為一個人的語言和思考過程都由文化構成，人自以為理性，其實只是反映啓蒙文化的個人經驗。所以，經驗是我們的全部知識或向來所知的。我們的經驗變成我們的真實。那些設法把理性用在世界的人，天真地忽略了這個事實：所有理性思想都不過是文化語言的構念。

現在，我們應該為福音派擔憂，不單因為世俗已經選擇了個人經驗和權力為中心，認為超越真理，高於真理；更因為有些福音派基督徒也在受人誘惑做同樣的事！如果我們以為可以給人經驗，會勝過其他後現代宗教的，就是引異端入新約。保羅從不主張，基督徒可以藉宗教經驗壓倒神祕宗教和其他狂熱的教派。他給的是真理，就是耶穌基督並祂釘十字架。這就是神的大能，他希望弟兄們領受的（林前二1-5）。⁵

這個年代的人渴望聽的是基於體驗的福音，然而，其他福音（或諮商師、通靈團體、靈性書籍）讓他們體驗更多時，他們很快就會捨棄基督的福音。福音派基督徒教導人信仰體驗的效用，要特別費力，確保所傳的是聖經真理，不是像過去的教會所做的，仿倣屬世的文化。

基督教中的體驗和權力

有一個趨勢特別惱人：越來越多人呼籲，要人放棄「頭腦的知識」，歡迎「心的知識」。格倫茨（Stanley Grenz）是典型人物，他在自己新「後現代福音神學」中主張，大家必須承認「『健全的心』比『健全的頭腦』重要。」⁶我百分之一百反對。有健全的心卻有不對頭的腦袋的人，大概就是跟科雷沙（David Koresh）在德州的韋科自焚而死的人之一。他們一心跟隨神，聽從神的話，但腦袋不對頭，跟了假基督！那些要把心和頭一刀兩斷的人，所做的是把異端引入聖經的教誨。

頭腦知識可以叫人自高自大，正如保羅在哥林多前書八章1節警告的。而基督徒，一輩子都要反省個人體驗的功用，不論好的壞的，這些我們並不質疑。當我們把心的知識和頭腦的知識從「非此即彼」，而不是「兩全其美」的觀點來看待時，真正的問題就來了。這樣分裂「心」和「頭」是危險的。頭腦知道的跟心知道的應該一樣，而不是歧異的。頭腦知識和心的知識必須總是相容的，兩者不能偏廢。那些想要貶低這個或那個的人，歪曲了真正依據聖經的基督教。

現在，教會有些部門煩惱的，是極端的經驗主義（experientialism），只在表面上跟聖經扯上關係。尤其話語一信心（word-faith）運動，似乎意味精神力量創造真實。這學說跟後現代的論點吻合，但不符合聖經。⁷

同樣，後現代的受害者研究也在福音派中站穩腳步，雖然肯定不是共識。按照羅傑斯（C. R. Rogers）的諮商理論，心理治療師以正面的態度聆聽案主的話，不作論斷。理由是諮商者永遠不該認為案主所分享的是「錯」的。後現代的受害者研究更進一步：病人的自述不但不能評為道德錯誤，而且不能判為真的或偽的。如果受害人覺得受害了，這是他或她的真實。我們沒有理由去質疑傷人的事是否確實發生了。⁸受害人的「故事」是他們的真實。

從前有人敘述子虛烏有的事，別人會認為他有幻覺或妄想。這跟今天多麼不同！

再者，漠視受害者權利的回應是無情的。然而，我們有沒有分辨能力，去剔除決定論的（deterministic）思想（意思指受害者注定就是這樣），而只保留那些合乎聖經、科學和理性的發現？

照樣在另一個競技場，今天的後現代辭令強調：我們要「尊重」別人，要尊重文化的多種多樣。老師甚至要尊重一年級學生的寫作。甚至孩子認為家事應該怎樣做，家長也要尊重他們另類的想法。精明的觀察者發覺，在後現代的世界，尊重是「永遠別批評我的想法和行爲」的代稱。尊重就是正面的看待，沒有判斷。例如：「尊重歧異」，意思是永遠不要想改變別人原來的狀況，就算是在自尋死路。批評別人什麼，都是不尊重。

後現代世界剛提出這個學說，呼籲大家尊重別人，教會就響應起來。我們看到越來越多談尊重的文獻，而大部分作

者和牧者（包括我）都覺得最少要跟這個觀念行個禮。

有趣的是，雖然尊重本身沒有什麼不對，聖經很少要求我們彼此尊重，特別以後現代的方式。神要我們彼此相愛，而愛可以讓別人面對過錯。愛的確要求改變，從你的方式改為別的方式，就是神的方式。跟後現代尊重的概念一樣，愛包含了正面的尊重。不同的是，愛不是叫我們面對人的傲慢，畏首畏尾。憑著愛，為別人做好的和對的事，不是別人要求的事。後現代的尊重有正面的態度，沒有判斷。基督徒的愛有正面的態度，又有積極意義的判斷。

我們可以要求，為了用這個文化的語言跟文化對話，應該學習尊重之類的概念，用在基督徒的相交中，就正如保羅為希臘人做過的。⁹但是，當我們要陳明愛的誠命跟後現代尊重別人的誠命有什麼不同時，會有保羅分辨的眼光和能力嗎？當我們被動地、是非不分地尊重孩子和別人，而不是勸勉他們悔改，幫他們改變，這時候，我們有沒有勇氣，也指出自己給他們的傷害？

我們要明白身為基督徒應該站在哪裏，必須小心分辨後現代主義中什麼是對的、什麼是錯的。

後現代主義有什麼是對的？

後現代的思想家指出了一些重要又有用的事。其中最有助於幫助的是這些：

1. 沒有聖經的神，那超越一切、有位格的創造主，知識

和理性著實是不確定的。我們許多人都讀過薛華 (Francis Schaeffer) 的書，例如《太初有道》(He Is There and He Is Not Silent)。在這些著作中，薛華闡明為什麼少了超越一切、有位格的神，人無法有客觀的道德標準。很多人略過像「認識論上的必要」(The Epistemological Necessity) 這部分，字那麼長，觀念那麼抽象，這文章似乎可以等日後再讀。然而，薛華聽從他的老師范泰爾 (Cornelius Van Til) 的指導，請大家注意一個重點：除了有一位超越一切、有位格的神，我們不能確切地知道什麼，也不能倚靠理性認識世界。¹⁰ 正如坎貝爾博士在他談科學的文章中指出的，假設，例如科學的基本假設 (比方說，自然律在全宇宙是恆常不變的) 不是總能證明的，而是倚靠這個觀念：宇宙是理性的神創造的。另外，少了有神論的假設，我們沒有把握感官的信息是信得過的。後現代主義者在說的，跟薛華非常相似。其實，他們比許多評論他們的人，理論更一致。¹¹ 他們已走得夠遠，看到世界失去聖經的神的真正後果。

2. 現代主義者的信心錯寄在人類的「進步」。現代主義者相信，西方社會靠著科技和先進的知識，正在「進步」，邁向光明的未來。後現代主義者嘲笑這樣的觀念，並強調所謂「進步」的壞影響。信奉聖經的基督徒從來沒有相信過進步的謬想。因為我們知道，除非耶穌進入人的心，否則人學的再多，墮落的心依舊。正如魯益師 (Lewis, C. S.) 說，教育只讓人做個更狡猾的魔鬼。

3. 人比他們願意承認的更主觀。所有人，包括科學家和

其他學者，偶爾會把自己特別的偏見放進他們預期是「客觀」的學科中。沒有人比福音派基督徒更多因自然科學而大聲抗議。基督徒評論家相信，自然主義科學家要去聲稱化石記錄證明自然主義的宏觀演化 (macro-evolution) 時，一直存心忽略矛盾的資料，甚至作假。在文學分析方面，當現代主義者用雙重標準看聖經中的歷史，福音派也合理地大聲抗議過。他們熱中於挑剔聖經的毛病，連世俗的學者都覺得奇怪。¹² 聖經說那些不虔不義的人，總是「行不義阻擋真理」(羅一18)。

4. 文化會蒙住我們的眼睛，而且常常這樣，以致別的文化中明白的真理，我們看不見，但在回想中也可能一清二楚。現在去荒蕪的西南部的遊客，疑惑為什麼邊境的美國人把原住民趕到用作保育區的隔絕地帶，一直心安理得。現在，我們不必相信原住民是無辜或原始的，而承認邊境的美國白人運用權力，壓制技術上的弱者，往往從不自覺在做壞事。美國人買賣奴隸和北部某些公司的僱奴制 (wage slavery) 也一樣，優勢文化為謀私利，剝削別的文化。

現在，我們是否確信，經常要求保障美國人的利益和工作，永遠不會蒙著自己的道德眼睛，來看其他落後國家的窮人？有些人每年看電影所花的錢，相當某些國家同一年的平均家庭收入，他們到底明白這些國家的處境嗎？中產階級的白人到底能否明白：在家徒四壁的市中心貧民住宅長大的非裔美國女孩或男孩，意味什麼？

這不會是容易的事，但基督徒得率先明白這些問題，否

則就會辯不過後現代主義。如果失敗了，就會無法提出另一個有說服力的選擇，反而會成為頭等的例子，剛好證明後現代主義者聲稱無法避免的文化盲。我們應該明白，同情真正受壓迫或不幸者的苦況，這是我們和後現代主義者的共同點。說到底，聖經中有我們的道德標準，去公平地對待別人。

5. 人是社會動物，而社會或文化條件塑造我們的價值觀，滲透我們的思想。聖經在描繪基督徒團契中的成員方面，要比現代主義更接近後現代主義。聖經從不把基督教當成是各自活動的，而是基督身體的一部分，一同實踐信仰。是的，我們決志跟從基督一定是個人的，耶穌也表明祂「按著名叫自己的羊」（約十3）。聖經個人和團契並重，跟現代主義強調極端個人主義或後現代主義強調社會決定論不同。

但是記得：就算後現代主義者在群體的重要性這方面，贊同信奉聖經的基督徒的看法，這個一致也是貌合神離的。當基督徒強調團契重要，這樣做是因為想建立健康的關係，發揮共有的力量和恩賜，彼此造就。換言之，基督徒的團契是救贖的、開放的，這從來不意味，我們是由基督徒團契決定的，控制的。當後現代主義者強調群體時，主要是當藉口。我們沒有人逃得過這樣的命運：成為被人壓迫的受害者，而社會決定論就是終極的原因。這讓人有了依據，各走各路，而不是聖經教的相聚一起。

6. 神未曾認可，我們盲目地信任法律的現狀。在我們大多數人的一生中，法律的制訂，故意明文規定不讓黑人投票。我還記得住在某區，那裏的「分區法律」（zoning laws）禁

止黑人進來。金錢的力量能夠訂出不公的法律，或攔阻訂立會維護公平的法律條文，事實也是這樣。聲稱美國是「基督教國家」或美國法律無論如何總是神的，這就正如後現代主義者所批評，既天真又種族中心。基督徒不能維護這種謬說，反而應該是卓立於現存文化外的先鋒；應該按神的話語，而不是主要依靠人所制訂的憲法，來判斷什麼是對和錯。真實情況還沒有達到民主法典的高標準。神不是叫我們為世上的同伴叫囂吶喊而已，祂要我們以真理為先。

真理之死

不過，就算我們承認後現代學者發表了一些合理的看法，也千萬別搞糊塗。從大體看來，後現代主義不啻真理之死！

正因為這樣，身為信奉聖經的基督徒永遠不該跟後現代主義妥協。後現代主義的核心，所依據的觀念不只是文化偏見，更是文化構成的真實。後現代主義的核心是否定真實世界，或最少否定關於世界的任何可知的客觀真理。這個否定順理成章地意味：否定所有客觀真理，就是獨立於思考過程而存在的真理。有獨一的真神、有基督這個人和工作，這是重大的客觀真理的例子，而後現代主義者否認這是客觀可知的。的確，基督教正好是後現代主義者要攻擊的：後設敘事或支配一切的實在的解釋。

信奉聖經的基督徒永遠不能接受後現代的論點。雖然你

已經一點一滴地讀過前面的章節，這裏，我們再簡要地列出對後現代思想的評論：

1. 後現代企圖否定理性的效用，這本身就依據理性。他們自打嘴巴：聲稱沒有人知道客觀真理，然而這句話本身說的就是客觀真理。換言之，後現代宣傳者主張，如果有人聲稱認識真理，我們應該別理他。按他們的標準，我們也應該別理他們！這不只是無關痛癢的學術評論。內部一致是合理的世界觀的首要標準，而後現代主義就過不了這關。

2. 他們聲稱人受文化和語言的制約時，言過其實。人受文化影響，但也有大量的例子，個人突破了所屬的文化觀點，因而彰顯相當程度的個體自由。試想：對窮人來說，後現代無望的信息叫人多麼沮喪。後現代的決定論讓社會上所有的力爭上游都失去意義。

3. 他們誇大客觀中立的科學研究的困難。他們挑出個別的問題和一些尚未解決的神祕現象，要證明觀察都是主觀的。他們在這方面的誇大失實，將要危害整個世代的人背離科學研究。這後果嚴重，危害的不只是疲弱的經濟，還有科學研究所帶來的健康和舒適的生活條件。

4. 他們誇大翻譯和理解文本的困難。他們針對文本解釋的邊緣問題，那百分之五未能達意的部分，因而認為人根本不能相信任何解釋。當人對每種知識失去信心，包括自己從聖經、歷史或哲學中認識任何事物，後現代主義者是在煽動狂熱無知的革命。

這樣下去的話，所有無知的環境常見的社會和屬靈的弊

病，都可以預期會叢生。無知大眾顯然容易被人支配、剝削。在科技世界失去謀生能力的人，很快會按成堆的往例，嘗到通常跟著貧窮而來的苦果。迷信和潛藏的恐懼總在等著，隨時控制無知者的熱情。諷刺的是，雖然後現代哲學的闡釋者都是知識分子和高教育水準的教授，大眾文化中的信徒卻在下一個順理成章的結論：科學和數學之類客觀領域的教育，浪費時間。現在，高等學校的學生，正從科學和數學轉到學習藝術、攝影和音樂，數目前所未有。¹³

5. 後現代主義誇大了解別人的「真實」的困難。他們因社群間的紛歧而高興，讓社會分裂，恐懼和仇恨增加。雖然後現代主義者預期給人新的相聚方式，就是基於相對主義和「尊重」，其實卻促使社會分裂。說到底，如果不同的社群生活在不同的真實中，別人的生活 and 語言永遠無法互相了解，為什麼還要設法了解別人呢？人相信他們的問題是別人壓迫造成的，結果怒不可遏。儘管後現代主義者的話信心十足，卻從未證明過，空談歧異的思想在物質生活、教育、人的心理或屬靈層面，曾給過什麼人什麼好處。

6. 他們設法否定自我，但這往往自相矛盾。誰在否定呢？除了自打嘴巴，這個否定有嚴重的社會影響。專制壓人的政體通常都有這個想法：人民的個人生活無關緊要。我們從現代主義的民主得到的自由，顯然是啓蒙運動最好的結果之一。但後現代思想家一直不重視個人自由。

7. 他們聲稱，相信絕對真理的人慣於壓迫人，排斥人，使用暴力。不過，他們自己的行為，所用的語碼，卻最咄咄

逼人、凌駕一切，是美洲前所未有的。例如：康乃狄克州大學大刀闊斧地規定：「大學每個成員都有責任自我克制，別讓別人、團體受到威嚇、羞辱或貶損，或讓他們喪失安全感或自尊。」¹⁴

後現代有個重要說法：希特勒（A. Hitler）、史達林（J. Stalin）和毛澤東這些人物相信絕對真理和後設敘事，所以殘暴。我們不相信。這些人殘暴，因為他們同樣存心運用權力解決社會問題。權力，後現代主義者也公開支持的。現代主義者可能用過暴力，但我們看不到證據，顯示泥足深陷在後現代主義的領袖不會殘暴。

信奉聖經的基督徒知道人是殘暴的，因為人類墮落，都有殘暴的性情。有人以為人的意識形態是人殘暴的惟一原因。這是對人類狀況的膚淺的解釋。可是，就連有名的福音派思想家也接受這個觀點。有一位著名的基督徒是後現代主義的權威，就評論說：「我們西方群眾的思想到頭來大半是破壞社會的賭注，『我們的真實』是臭氧層的其中一個洞：嚴重的環境破壞、折磨人的貧窮、處處都有不公、壓迫、恐懼。這個真實世界到處有傷害、寂寞、恐懼和無窮的威脅。」¹⁵換言之，貧窮、傷害、暴力和環境的問題都出於西方關於進步的「思想」，而不是聖經所敘述的人性的墮落。

後現代的分析把問題都歸咎某些思想系統，歸咎人相信後設敘事。神說，問題還要比這深刻。想想看，貧窮、剝削、專制的支配、壓迫弱者，只是現代主義的年代和文化才有嗎？誠實的人類學或歷史學者都知道這是荒謬可笑的。女性被人

邊緣化，幾乎所有文化，古往今來都是這樣。像蒙古人橫跨歐亞的帝國，野蠻、殘暴，有時滅絕他族。然而，蒙古人從來沒聽過現代主義的思想。有人以為，如果我們讓社會擺脫現代主義的後設敘事，暴力、貪婪和權力慾就會跟著消失。這是多麼天真啊！

聖經是對的，經上說：「沒有義人、連一個也沒有，……殺人流血他們的腳飛跑。」（羅三10下,15）在另一處，雅各問說：「你們中間的爭戰鬥毆是從那裡來的呢？」值得注意的是，他的答案沒有強調無所不包的敘述的影響帶來暴力。他的答案毋寧更可信：「不是從你們百體中戰鬥之私慾來的麼？」（雅四1）就是人心的惡讓我們攻伐交戰。

8. 後現代主義用權力代替真理，未來有壓迫人的危機，特別少數族群。如果權力是惟一重要的事，主流文化多久就會按自己的喜好應用這個無從區分是非的標準，不計弱者的權利？後現代主義者喜歡把當代文化描繪成少數文化跟主流文化間的權力鬥爭。然而，可以讓他們想像成真的，可能就是犧牲少數族群。少數族群要得到公平待遇，惟一的希望是社會相信客觀意義上有是非對錯，而這卻是後現代主義者否定的！只有到那時候，主流文化會自我克制，確保少數族群的安全和平等。如果社會反而選擇後現代主義者所描繪的權力鬥爭，少數族群和弱者就等著受人肆意壓迫。正如我們之前說過，沒有人比少數族群更應該反對後現代主義。

9. 後現代主義者爭辯說，種族主義和不容異己是主流族群才有的罪惡。雖然我認同後現代主義者對種族主義和性別

歧視的關懷，但大家的觀點只是表面相似而已。後現代的種族和女性主義的理論中，種族主義和性別歧視是白人和男性才有的特點。然而，少數族群可以是種族主義者，正如女性在性方面可以是沙文主義（jingoism）。跨文化工作者看得很清楚，這些問題遍佈全世界。而同樣，聖經明載始祖墮落影響所有人。共產主義者犯的毛病一樣，他們主張貴族和中產階級是壞人，無產階級多多少少是無辜的受害者。不幸，無產階級專政到頭來比任何前人更殘暴。基督徒應該相信聖經關於人性的教誨，別去趕時髦，相信惡出於權力關係的解釋。雖然掌握權力和權威的人更有自由去行善去惡，更應該為所作所為受責備，罪是人人都有問題。

10. 後現代要求的謙卑是假的。對後現代主義者來說，謙卑的意思是：我們不要肯定地聲稱知道什麼。自以為比別人知道得更清楚，這樣的人是傲慢的。自以為自己的國家、教會或文化比別的更偉大，這樣的人是傲慢的。我們很容易明白後現代主義者怎樣得出結論。如果我是知識的構成者或來源，那麼聲稱自己知道比別人多，就會是傲慢的。

可是，聲稱知道什麼不一定就是傲慢。耶穌堅持絕對真理，知道的比別人多得多，他也這樣告訴人，但他是謙卑的典範。當我們坦率地承認，知識是從外（不論由真實世界的經驗或神的啓示）而得時，不過聲稱是個學習者。沒有什麼可比後現代主義者的說法更傲慢的了，他們聲稱人就是構成者，構成無庸置疑的知識，甚至真實本身。在這個意義上，後現代的謙卑是假謙卑。當我們把自己的想法順從驗證、駁

論和神的權威，才是真的謙卑。

所有這些評論，對基督徒和教外人都說得通。不過，我們身為基督徒，應該對後現代主義有一些特別的不滿。

抗議一：真理尚存

我們第一個，也是最重要的抗議是，後現代主義代表真理之死。

基督徒永遠不該看輕神所重視的所有真理。我們信仰的對象是信實的真神。沒有真理，基督教就會消失，或者淹沒在主觀宗教體驗的大海裡。記得，基督徒的經驗主義者沒有給人什麼獨特的東西。那些熱中印度教密教解離（dissociate）的人，完全出神（zone out），以致別人的指甲抓到肉裏也不覺得痛。就算最激動的基督徒「體驗」，都很難比得上完全出神的迷幻藥之旅。我們不是要提供給世人最大的狂喜經驗，而是要傳揚耶穌基督的真理，叫罪人跪下悔改。這些經驗往往苦多於樂。

耶穌說，當我們真是祂的門徒，真理必叫我們得以自由。（約八 32）請注意這真理不只是主觀地「知道」耶穌這個人。在這段話中，認識真理的意思是「你們若常常遵守我的道」（31 節）。神命令我們「惟用愛心說誠實話」（弗四 15 上），警告那沉淪的人，「因他們不領受愛真理的心、使他們得救。」（帖後二 10 下）

感謝神，喜樂無比的經驗也是基督徒生活中的一部分。

我們忠心跟隨主的腳蹤，偶爾會被聖靈的力量充滿而激動莫名，感恩的心喜樂無比。然而，神可能也要我們體驗錐心的痛苦和哀愁，像耶穌、約伯、保羅，以及聖經中其他聖徒。痛苦和喜樂一樣，是基督徒生命的一部分。只要翻開「詩篇」，就看到作者怎樣在傷心痛苦中，比平常更多親近神。

當我們讓感受和經驗跟隨真理時，過程中，感受和真理按神的安排而各得其所。這是神的祝福，我們應該感謝的。可是，當我們用經驗或心理狀態來定義屬靈的事物時，就立起基督徒追求刺激的偶像。¹⁶

抗議二：理性不是文化偏見

神重視真理。而真理重要，這個事實表明：神也是理性和論證的創造者。理性不只是歐洲文化的產物，而是出於自有永有的神，祂的話語和性情的固有特性。神呼喚失喪的罪人，說：「你們來，我們彼此辯論。」（賽一 18 上）當人還未曾夢想到啓蒙運動之前，保羅早就說，就算沒有讀聖經的人，神的真理也是「顯明」而「明明可知」的。真理「藉著所造之物，就可以曉得，叫人無可推諉。」（羅一 19-20）換言之，人可以動一下腦筋，從萬物得到結論：神存在，神超越一切，是有位格的。在後現代藐視理性的潮流中，這些經文可說是逆流。

在這方面，有些基督教思想家已讓步讓得太多了。米德爾頓（Middleton）和沃爾什（Walsh）認為傳統的解釋學（解

釋經文的原則）再也用不上，請看他們的說法：

基督信仰的解釋者給人描繪成像這樣：他站在基督教信仰和當代文獻之外，為要令人信服地論述兩者的關係。不過，這是根深柢固的現代主義的觀念，天真地忽視這個事實：文化編碼的敘述之外，沒有中立的立場。我們終於明白，解釋的本質就是依賴傳統的。¹⁷

福音派在點頭同意之前，必須先想清楚他們的觀點有什麼意義。如果解釋的「本質就是依賴傳統」，按平常所謂「解釋」的意思，設法「解釋」是沒有意義的。我們永遠無法衡量任何解釋是否合理、論述連貫、思想前後一致或符合語言和文法原則。要做到這樣，要做這樣的判斷，一定要站在中立的立場。然而，根據這些受後現代影響的福音派學者的說法，我們深陷在文化和宗教傳統之間，無法用別的觀點看待事物。

這個例子清楚地顯示，有些基督徒領袖怎樣心中有數，連自己的信仰也出賣。從這個觀點看來，保羅提醒我們要「按著正意分解真理的道」是沒有意義的，因為這假設我們能夠判斷什麼是正意，什麼不是，還有什麼是對的、錯的。我們早已指出，沒有理性，不能有真理。也許我們應該把這一點說得更明白。

爲什麼真理需要理性

神在希伯來書九章 27 節說：「按著定命，人人都有一死，死後且有審判。」但是，印度教、道家、佛教和新紀元的信奉者相信，人死後輪迴轉世（reincarnated），再死而已。基督徒根據希伯來書，認爲他們在這一點上是錯的。經文從來沒有明說輪迴轉世不對，但是經文教導我們，人只有一死。而我們運用**理性**，包括不矛盾律（law of non-contradiction），就得出結論：既然人只有一死，印度教徒等說人不止一死，就是錯的。要應用這個或其他聖經中的真理，理性是必須的。如果我們否定理性，就連帶否定真理。

最近，復興佈道家已呼籲基督徒，不要死抱「頭腦的知識」。幾位頂尖的作者抱怨過，教會是「左腦」的，一味注重理性和知識，忽略感受和想像。有一位國際知名的復興佈道家訪問我們這區，告訴聽衆重要的「不是頭腦中的，而是在心裏的。」而當聖經說「心」，指的就是我們的「感受」。他說保羅放棄了希臘人知識中心（knowledge-orientation）的態度，偏愛神的大能。

保羅的確哀嘆「這世上的智慧」，而不是這世上的**知識**（林前一 20）。我們是墮落的人，喜歡隨己意思，離開神。這樣的時候，我們的價值觀讓知識失真。但是，這並不意味理性是錯誤的、世俗的或不需要的。同樣，在這段經文中神的大能不是某種心理狀態，而是「耶穌基督、並祂釘十

字架」，這是古老的左腦真理之一，我們最好永遠不要忘記！同一段話提及基督徒「我們是有基督的心了。」（林前二 16 下）

啓蒙歐洲犯的錯，不是**運用**理性，而是**濫用**理性，把理性抬高到神聖的地位，認爲**光憑**理性可以知道一切。這就是薛華所謂**自主理性**（autonomous reason）。我相信後現代主義者正確地批評自主理性的價值。然而，除非我們相信理性是真實的正確指引，就不能要求什麼客觀真理。格倫茨是福音派思想家，是另一個心中有數要遠走高飛的例子，我們想，他爲的是調整神學，適應後現代的理論。他要求「後現代的福音派神學」（postmodern evangelical theology），這是「後個人的」（post-individual）、「整體的」（holistic）、「後理性」（post-rational）和「注重屬靈事物的」。他聲稱，在新的後現代式福音派教義（evangelicalism）中，我們不能「繼續讓真理垮在僵化的理性框框中，那是現代事物的標誌。相反，神學一定要以『神祕』的概念爲先。神祕概念不是跟理性並列的不理性的一面，而是提醒我們神根本是不屬理性（non-rational）或超理性（supra-rational）的實在。」¹⁸

理性和啓示

理性**可靠**，但**不足夠**。我們是信奉聖經的基督徒，相信理性可以讓人認識世界相當多，但不是全部。而如果理性不能讓人全面地了解世界，肯定也無法讓人全面地認識那超越

一切、有位格的創造主。我們相信，除了理性，還仰賴神的啓示 (revelation)。不論聖經中的或甚至直接心領的啓示，不是非理性的，不過我們不是從理性領受的，而是有位格、公義的神跟我們說話，告訴我們關於祂的性情、作為的真理。

基督徒如果隨便地認為理性不可靠，不符合聖經，就完全錯了。有些基督徒提出過，三位一體的學說證明神不受不矛盾律約束。究竟三等於一嗎？然而，神是「三位而一體」（正如信經所說）根本沒有矛盾。我們應該讓東方神祕傳統依舊矛盾，而肯定我們的神不必跟自己矛盾。「那無謊言」的神必然不會跟自己矛盾。

我也許不能用理性的話解釋自己為什麼喜歡某幅畫，但這不表示感受是非理性的。超驗和神祕主義的或經驗主義的知識永遠不應跟理性矛盾。同樣，我可能不明白電腦的原理，但這不表示電腦的運作是非理性的。只因為我的理解力有限，不表示宇宙是非理性的。

我們一旦贊同基督教信仰有矛盾，就沒有能力捍衛真理。請想想：如果可以自相矛盾，仍能傳揚真理，那什麼才叫謊言？怎樣分辨對錯呢？¹⁹ 後現代主義者抗議理性包含排斥異己的意思。是的，理性的確規定要排斥異己，就是排斥錯誤！這個分歧不是壞事，是神的旨意。耶穌就宣稱，祂來，不是叫地上太平，乃是叫地上動刀兵（太十 34）。如果我們想丟掉祂所給的真理的刀兵，就是背叛祂。

保羅和理性

保羅說：「我們既知道主是可畏的，所以勸人。」（林後五 11）路加也說：「保羅照他素常的規矩進去，一連三個安息日，本著聖經與他們辯論，講解陳明基督必須受害……」（徒十七 2~3）。我們也發覺「他們中間有些人聽了勸」（4節），我們又讀到，在哥林多，「保羅在會堂裡辯論、勸化猶太人和希利尼人。」（十八 4 下）有些同情後現代主義的基督徒提出，理性永遠不能幫助個人信仰。我們要問：如果理性並不叫人歸主，保羅為什麼好幾個禮拜都要「勸人」和跟人「辯論」？

根據聖經，不但心思和意志，就是我們的思想也必須順服神（太二十二 37）。如果早已縱容自己，不忠於真理，怎樣會能夠叫人順服真理呢？

抗議三：文化沒有「構成」真理或真實

依據聖經的基督教不是種族或國家宗教。基督教實在是普世的信仰，直接適用於所有文化（太二十八 19~20）。基督教的內容可以用不同的文化形式來表達，但其中的信息是超越文化的。真理站在文化之上，是文化的裁決者，不是在文化之下，是文化的產物。

我們只看兩個例子。耶穌和保羅所傳揚的信息跟他們的

文化都不同調。根據後現代的邏輯，耶穌本應是個法利賽式的猶太拉比，反映那個時代的人之態度。而同情後現代的人的確設法這樣描繪祂。然而，沒有一個誠實的福音書讀者，可以下結論說，耶穌基本上反映祂的文化背景。耶穌反對背景文化和宗教的每一方面，例如：耶穌對種族歧視、女性、律法、儀式、拉比的傳統、懷恨羅馬人的立場，以及祂對舊約的觀點，都可以看出。²⁰ 根據後現代主義，人做不到的！

保羅也一樣。他說：「弟兄們，我告訴你們，我素來所傳的福音，不是出於人的意思。因為我不是從人領受的，也不是人教導我的，乃是從耶穌基督啓示來的。」（加一 11~12）這直接否定後現代理論中後設敘事的文化來源。保羅甚至丟棄他所屬的希利尼猶太（Hellenistic Jewish）背景最珍重的價值。（腓三 5~8）

有一個值得注意的例子，保羅說：「並不分猶太人、希利尼人、自主的、為奴的、或男或女。因為你們在基督耶穌裡都成為一了。」（加三 28）這個信息，不論希伯來或希臘和羅馬文化的人，都不願意聽。猶太人相信自己跟非猶太人截然不同。羅馬人區分自主的和為奴的，涇渭分明。猶太人和羅馬人都認為男女有別。後現代主義者會怎樣解釋保羅的立場呢？保羅說這些話時，反映什麼文化真實呢？誰控制條件，讓他這樣說呢？希臘、亞蘭（Aramaic）或希伯來的語言什麼特質讓他相信自己的立場？後現代的正統信仰在聖經啓示的磐石上支離破碎。如果保羅靠著聖靈的帶領，能夠突破所謂「文化真實」，我們也能。

人通常接受所屬文化的觀點，這個現象基督徒沒有爭辯。我們要質疑的是這個後現代的立場：人受制於語言和文化構成的真實，所以無法突破所屬文化的觀點。我們一定要反對文化決定論。

抗議四：語言能夠傳達客觀真理，事實也是這樣。

後現代主義者不能接受聖經中有客觀的啓示這樣的觀念。因為每一次閱讀都是解釋，去疑惑神在默示聖經作者時有什麼用意，是沒有意義的。人永遠不會知道這些經文對作者來說有什麼意思，或者作者（後現代主義者認為不是神，而是文化制約的人）有什麼用意。最近，有一位後現代思想家在私人信件中問我：「我們到底怎樣從聖經中的文句掌握論點呢？」他的意思是，我們有的只是紙上的字，卻永遠無法知道這些話（論點）對說的人來說用意何在，只能知道這些話怎樣讓我們共鳴。

所以，後現代神學家要求「讀者中心」的解釋學，或者以「讀者中心」的方法來讀經、解經。讀者中心解釋學是後現代文學理論的老調重彈，應用在聖經上。麥克奈特解釋說：

文學的聖經所給人的知識，跟神學或歷史的聖經所給人的知識，我們可以看作不同的類型……聖經的文本跟藝術的文本大體相似，就是那樣的含義豐富，而按個別讀者的領會能力，給不同讀者傳達

不同的信息。其實敏銳的讀者閱讀時，可能在「創造」新的世界。……領略文本是改變需要和可能性的經驗。那時候，讀者領略文本，是在生氣勃勃地創造世界。²¹

這是構成主義應用到聖經上。讀者構成自己的意義。傳統解經方法著意避免的，就是個人偏好和見解，現在成爲讀者中心解釋者追求的重點！然而，當讀者可按經文任意闡發新義時，就佔了原來神佔的位置，成爲啓示者和真理來源。突然之間，神不再是權威，反而得服從後現代讀者的權威！

對後現代主義者來說，語言是牢籠，把人關在所屬文化真實的世界中。不過，神選擇了語言，當作啓示的主要媒介。而我們相信，人能夠大體準確地明白神啓示的用意。解釋學是解釋的科學，它的任務就在於因應寫作年代不同的文化和語言差別，調理解釋的方法，以致我們讀懂作者的原意。它的任務大體上成功了，聖經在各個重要學說的領域中，基本上是可以讓人理解的。後現代的評論家卻喜歡依據某些難解經文的不重要的段落，那是基督徒讀者不能苟同的。不過，個別的問題經文不能改變大局：基督教的主要教義從聖經中是很容易明白的。

福音派基督徒應該明白這一點：批評語言不能達意、不客觀，這就順理成章批評了聖經的啓示。

我們的立場

身爲基督徒，我們不是現代主義者。現代主義不比後現代主義更符合基督教。我們認爲現代主義怎樣呢？現代主義者大部分論點是錯的，因爲他們忽略超自然事物，否定人的靈性和尊嚴。同時，信奉聖經的基督徒仍舊相信，理性是有用的，科學可以發現真理，而普遍的（超越文化）真理是可知的。

我們對後現代主義，立場一樣。後現代主義者所說的，不全是錯的，但他們的基本論點完全錯誤，不符合依據聖經的基督教。正如我們已看到的，我們可以承認後現代主義者在某些地方比現代主義者更近真理。然而，我們一定要指責他們在許多其他地方大錯特錯。後現代主義者給現代主義的評論，可能跟我們一樣，卻是出於截然不同的原因，不合理的原因。所以，有些基督徒領袖寄望後現代主義可以成爲盟友，不但機會渺茫，也是錯的。同樣，我們也別指望得到後現代思想家的尊重和接納。除非我們準備出賣真理，否則大家會爲敵到底。

依據聖經的基督教是迥然不同的第三條路，是神在現代主義者或後現代主義者（或中古帝王、教宗）在世上徘徊之前很久就建立起來的。我們有現代人所需要的，就是真理。在這個年代，人越來越相信萬事不可知，知識不可信，而我們卻胸有成竹地掌握什麼。耶穌說：「天地要廢去，我的話卻不能廢去。」（太二十四 35）祂的話不但比當時的文化更

歷久，更可靠，而且也比天地本身更歷久，更可靠！在後現代的世界，這就是人日益盼望的根基和確據。然而，要把握真理還不只是這樣。我們一定要跟那些找不到真理的人闡明怎樣掌握真理，這是下一章的主題。

撮要

- ◆ 自由主義和新正統運動的基督徒領袖，設法要跟現代主義妥協，徒勞而失敗。現在，福音派必須堅定，不要費力跟後現代文化妥協，否則也會失敗。我們對真理、理性和超越文化的絕對，一定要堅守，信靠神。
- ◆ 後現代主義者提出好些有價值的看法，例如：我們對自己的文化和法律，還有人常存的主觀，要保持批判的態度。
- ◆ 後現代的結論是：人無法理性，人是文化構念，語言本質上就不能傳達普遍真理，而且其實沒有普遍真理。基督徒一定不要受這些思想迷惑。
- ◆ 我們為真理和啓示挺身而出，就需要為理性、為可以言傳意達的語言辯護。
- ◆ 我們有真理，而世界需要真理。後現代的虛無主義、無政府主義（anarchy）和社會的分崩離析更嚴重的時候，痛心的人越會為真理的確據和保障而大聲吶喊。如果我們有無悔的信心，又能夠用有意義的方式表達真理，就會能夠用基督的話語滿足吶喊的人。

第 15 章

實用的溝通點子

有一個朋友告訴我，基督徒護教者、作家撒迦利亞（Ravi Zacharias）訪問哥倫布，在俄亥俄州立大學演講。訪問期間，東道主帶他到 Wexner Center for the Arts 參觀。該藝術中心是後現代建築的要塞。裏面有無所往的樓梯、從上而下永不到底的柱，到處是樑和走廊，還有在戶外大部分地方、外露而奇形怪狀的大樑結構。跟大部分後現代主義一樣，這種建築否定所有常識的典範和理性規律。

撒迦利亞看著建築，抬起頭，咧著嘴笑，問說：「我納悶他們打地基的時候，也用了同樣的技術嗎？」

他的觀點很好。建紀念館時宣稱擺脫真實世界，這是一回事。當我們必須去面對真實世界，這是另一回事。理性和

科學突然又重要起來！

Wexner 藝術中心是幅令人難忘的畫，畫出後現代主義的內部矛盾。對我們當中想跟後現代主義者討論的人來說，Wexner 藝術中心也點出機會。許多接受後現代觀念的人，從來沒有發覺這些矛盾。所以，這些矛盾成為討論的話頭。

後現代主義的觀點中，所謂創意和構成的真理是最顯著的矛盾之一。

校園內亦步亦趨

現在，我們那些跟大學生一起工作的人都很驚訝，學生回答任何關於宗教或價值觀念的問題，答案非常一致，一律是相對主義的公式，順口而出，幾乎沒有什麼不同，甚至措辭也一樣！這引起一個重要的問題：既然真理和真實是那樣人人有份的，每個人都可以隨意創造新真實，那為什麼人人說的千篇一律呢？我們不是應該聽到各種各樣的世界觀和看法嗎？多元都表現在哪裏呢？預期的創意通通到哪裏呢？我們發現，現在的學生對思想沒有寬廣多樣的態度，反而小心地亦步亦趨，跟著不容有異的團體路線。

我們看到這個一致的現象，因為後現代主義根本就是支配一切的後設敘事（totalistic metanarrative）（無孔不入的真理的說法），這正是他們最厭惡的。後現代主義提出來，是打著包容的標語，卻一直沒有包容跟他們狹隘的團體路線不同的異己。後現代主義者成功地闡明，幾十年幾百年前那些

相信絕對真理的人常常不容異己。他們卻沒有實踐，否定絕對真理的人是包容異己的。

今天的形勢不是在變得更包容。後現代主義者只包容某些觀點和社群，其他人則受他們排斥、論斷，甚至原以為有雅量的思想家也壓制他們。現在，有些語碼和行為碼（behavior codes）出現在校園中，甚至比極端基要主義的院校中的規矩更權威。

例如：「密西根州大學歧視與歧視騷擾處理方針」（University of Michigan Policy on Discrimination and Discriminatory Harassment）。根據這個方針，學生受紀律約束，包括可能被學校退學，因為：

任何行為，不論言語或舉止，因人種、民族、宗教、性別、性別取向（sexual orientation）、信仰、出身國家、祖先、年齡、婚姻狀況、傷殘或越戰時期狀況（Vietnam-era status），而詆毀別人，或傷害別人……以致求學的環境……或課外活動的參與，都脅迫人，充滿敵意，讓人受辱。

原附的解釋指引說明：

你是騷擾者，如果……

你因別人人種、性別或民族出身跟你不同，拒絕對方加入學習小組；