

布特曼的〈真理與確知〉在神學方法論的應用

李麗娟

中原大學宗教研究所助理教授

提要

布特曼在〈真理與確知〉一文中的論述，可稱為神學方法論（Methodologie der Theologie）的討論。布特曼在文中分析，如一般學科的探討，是以研究對象來決定研究的路徑和方法，神學也應由其研究對象：神來決定。但神非物（Gegenstand），祂超越了人的理性可以把握、分析，不是人可以藉由觀察而後規定研究方法。人要描述神的真理就必須經歷神的揭示，必須在他的存在中經歷神向他揭開神的實在性（Wirklichkeit）。這個過程布特曼稱之為「瞬間」的真理：在此時此在中，抉擇向神的話順服而得的理解。神學的建構於是並非尋求客觀的表述語句，而正是要以「信」（Glauben）、以信仰的語句來表達從神給出的真理。布特曼為此進路的有效性詳細論述，提出神學真理至終要以主體的信、確知為基礎。

本論文首先提出西方哲學傳統中對真理概念觀點的變遷，以說明不同的真理觀和方法論。進而分析布特曼的〈真理與確知〉與神學建構的關係，以及與哲學真理觀和方法論之異同。之後提出維根斯坦後期在《確知》中所反思的、不同於分析哲學所持的客觀真理的定義，以為布特曼論「信」與「確知」作為神學方法的基礎的有效性之支持。

關鍵字：真理、確知、信、神學方法論

一、不確定的真理

在探究布特曼“真理與確知”的論述之前，我將先略述西方哲學傳統中對“真理”的幾個主要觀點，尤其是宗教哲學的進路。一方面，藉此可以更清楚，布特曼在他的理論中所對話的對象之背景觀念，另一方面也藉以思想，把握真理的問題實與其所持的方法論直接相關，由此繼續審思布特曼的理論，可以有較持平的判斷。

古希臘哲學開宗明義即在探究真理，「ἀλήθεια」（Wahrheit）一字所表達的是將隱藏的、遺忘的揭開之義。巴門尼德斯（Parmenides）在論述真理之路時，提出「一」的觀念。「一」是 τα ὄντα，在巴門尼德斯作為「存在著的」（Seiendes）總體的表達，具不可分有性。το ἓόν 並非 τα ὄντα（各個存在的總體）的單數，而是「存在著的之所以是」。¹尋求真理即是明白各種「存在著的」其背後隱藏的「存在／是」（Sein）。巴門尼德斯「一」的觀念影響其後希臘哲學的發展，尤其是柏拉圖主義。柏拉圖提倡，「存在著的」屬於感官對象，是「非真理」，只有通過理性思考予以把握的觀念（Ideen）才是真理。而至善的觀念就是「一」，就是「存在」。在新柏拉圖主義中，「存在著的」則是從「一」分有而來，要了解真理則須從「存在著的」回溯到「一」、到「存在」。

在希臘哲學傳統的基礎中，真理與存在於是一起被思考著，「真理是存在的真理（Wahrheit des Seins）。」²巴門尼德斯藉由女神向哲學家指明真理之路，表達真理惟獨從神給出，真理即是神永恆的存在。柏拉圖則進而將真理與說出來的話語（λόγος）相關。真與偽之分在於所表達出來的話是否與相符應的觀念（Ideen）一致，亦即：說出的話是否將存在著的所是表達出來。在此，真理的標準就轉向了「對的話語」。³亞里斯多德一方面同意巴門尼德斯與柏拉圖將真理與存在相連的觀點，另一方面，他循著柏拉圖將真理的標準立於話語的進路發展，真與偽的標準轉而在於

¹ Dirk Westerkamp, *Via negativa: Sprache und Methode der negativen Theologie*, (München: Wilhelm Fink Verlag, 2006), p. 13. 亦參 Samuel Scolnicov, "Introduction," *Plato's Parmenides* (Berkeley: University of California Press, 2003), p. 4.

² Ingeborg Schüßler, „Wahrheit/Wahrhaftigkeit IV. Philosophisch," *Teologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd. 35, hrsg. v. Gerhard Müller (Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 2003), p. 348.

³ Ibid. p. 349.

主體聆聽話語時所下的判斷，同意即真，不同意即偽；是否同意則在於：主體判斷對方的話語與其所表達的事物是否相符。在此，真理屬於邏輯（Logik）範疇，是理性（νοῦς, Vernunft）的判斷。純粹知性的真理（noetische Wahrheit）在亞里斯多德的理論中成了最高且是最究竟的存在。⁴

至西元第三世紀，新柏拉圖主義的倡導者普羅丁（Plotin）所關懷的不再是判斷與真理／實在性之間的關係，而是世界與超越的世界之間的關係。普羅丁提出，世界上存在著的事物之所以實現，是由於分有太一的存在，他將柏拉圖的「觀念」與亞里斯多德的「理性」合一，認為思想是太一／存在的多樣性，思想即是向著自己的本質，即觀念的最基本要素思想著。⁵在普羅丁的理論中，思想與存在等同；理性是所有的存在著的以及真理的源頭，理性就是神。⁶

教父奧古斯丁雖然深受新柏拉圖主義的影響，在其神學中確實常見與之相關的觀點，但奧古斯丁也明確地指出，惟獨聖經所啓示的神是真理，是一切的智慧，是照亮真理的光。⁷這樣的神哲思想繼續影響中世紀的經院哲學。如阿奎那認為，所有普遍存在著的都是向著唯一的存在超越，與太初的道同意。但阿奎那卻回到亞里斯多德的理論，認為存在著的知識是經由認識者的智性（Verstand）與判斷而得。此觀點藉由拉納（Karl Rahner, 1904-1984）在〈阿奎那的真理觀〉⁸一文的探討可見一斑。

拉納以新的觀點看阿奎那的理論，非回到經院哲學的背景，而是從阿奎那作品中的主旨（Sache）予以詮釋。拉納採三個步驟來處理這個議題，並依阿奎那的基本概念予以標示：1. 判斷（das Urteil）；2. 活動的理性之光；3. 神，純存在以及純思想。簡言之，對阿奎那來說，人類所能領受的真理只有在判斷給出之時才可得，而判斷在阿奎那從不是被動地接收印象，而是富創造性的、主動的綜合，由人的靈超

⁴ Ibid. pp.350-351.

⁵ Wolfgang Röd, „VI. 4. Der Neuplatonismus,“ *Der Weg der Philosophie, Bd. I*, (München: Verlag C. H. Beck, 2000), p.240.

⁶ Ingeborg Schüßler, „Wahrheit/Wahrhaftigkeit IV. Philosophisch“, p.352.

⁷ 奧古斯丁在《懺悔錄》中的論述。

⁸ Karl Rahner, „Die Wahrheit bei Thomas von Aquin,“ *Geist in Welt*, (Freiburg i. Br.: Verlag Herder, 1996), pp.303-316.

驗的先驗性（即活動的理性之光）和感官知覺的經驗共同綜合。⁹最後一步驟則表達，阿奎那所持的判斷的真理與存在的本體論所持的真理觀相近，真理與此在的祛蔽性（*Gelichtetheit*）直接相關，¹⁰但是，阿奎納的判斷是有絕對的存在同在，予以開顯的祛蔽性。¹¹阿奎那認為，判斷（而非概念）是人類真理所居之處。然而人的智性之所以可以判斷，根源在於那雖然隱藏但是卻在所有真理的理解中作用的神。我們的存在透過靈的超越而立於神面前，祂是純存在以及純思想的同一，¹²祂也是人的認識／思想的來源和歸處。¹³

中世紀末期、進入新時代開端的交替時期以庫薩的尼古拉斯（*Nikolaus von Kues*, 1401-1464）的認識論最為顯著。庫薩認為，人類判斷的智性從來不會與存在著的對象一致，亦即人類的智性無法認識存在著的自身。在庫薩的理論中，智性的判斷所從事的是比較：人對於未知的認識總是從他所已知的知識中相與比較而作出判斷。因此存在著的對於人的智性來說，總是多於人所能認識、所能說出。真理作為準確的真理（*veritas praecisa*），是人類智性經由概念比較的途徑無法獲得的。但人的智性在比較概念的不一致性之時，若準確的真理作為每一個比較關係中顯著的至大（*Maximum*）而照亮智性，此時至大與至小（*Minimum*）相重疊（*koinzidiert*），真理對庫薩來說就是在此至大與至小對立相符（*coincidenita oppositorum*）中產生的。

⁹ Ibid. p.305.

¹⁰ 拉納將海德格存在的本體論探究模式融入阿奎那的認識論而形成「知識形上學」（*Erkenntnismetaphysik*）。認識者在認識的過程中是向著自己返回而得到知識的。拉納稱之為「存在的祛蔽性」（*Gelichtetheit des Seins*）。它的意義如海德格對此在的分析中所定義的：此在的活動稱為生存（*Existenz*）——它的行為是如一個向著世界以及同時向著自己詢問著的問者，在過程中，存在向它開顯也遮蔽自己。因此，拉納宣稱：「認識是存在本身的主體性（*Subjektivität*）。存在本身是存在與認識在源出的合一，這合一是在被認識的存在中被合一的。」見 *Karl Rahner, Hörer des Wortes* (Freiburg i. Br: Verlag Herder, 1997), pp.62-63.關於拉納對阿奎那的認識論的詮釋與海德格的存在本體之相關請參拙作，〈《聖言的傾聽者》中的基督論〉，《中國神學研究院期刊》，43 期（2007.7）：155-178。

¹¹ Karl Rahner, „Die Wahrheit bei Thomas von Aquin“, p.305.

¹² Ibid. pp.314-316.

¹³ Karl Rahner, *Geist in Welt*, p.299. 亦參拙作，〈《聖言的傾聽者》中的基督論〉，頁 166-167。

¹⁴庫薩宣稱，雖然人有神的形像 (imago Dei) 一因此是有限而同時也是無限的，但是人無法像神在觀看事物時知曉其本質，無法如神的知識與對象全然相符。從人的智性卻只能得到與物自身相似的 (similis) 知識。世界向人的智性所呈現的即是無限的真理之形像化表達 (similitudo)。¹⁵

庫薩的思想模式可稱為進入新時代的門檻。在新時代，笛卡兒 (1596-1650) 開始了認識論的探討，認識論從此成為哲學主題。笛卡兒回到奧古斯丁的模式，宣稱知識真理不在於認識對象的表現，而在於人的靈魂／理性 (mens humana) 的認知。認識是懷疑的過程，主體在懷疑之時進行反思，由其內在的「確知」 (Gewissheit) 來判斷何為真。知識真理於是在於主體的理性所給出的明證：Scientia est cognitio certa et evidens (知識是確知和明證)。「真」在此非指獲得事物表顯出自己為何，而是事物如何被理性 (Vernunft) 認知。笛卡兒的《方法導論》分析，經由在理性中自明的普遍數學方法演繹至其他知識，這是獲得真理的途徑，而保證理性的明確的就是上帝。¹⁶

以洛克 (John Locke, 1632-1704) 為代表的經驗主義則反對笛卡兒、史賓諾莎等所持的理性主義，而宣稱人的心智在出生之時有如一塊白板 (tabula rasa)，是經驗、觀察，而非先天的理性觀念，使人可以獲得知識真理。德國理念論 (Deutscher Idealismus) 的建基者康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 則綜合理性主義與經驗主義的觀點，從對純粹理性分析／批判中，肯定人能獲得知識在於具先驗的感性、悟性以及理性，但同時是與經驗一起的作用。外在的物必須向我顯出現象，我才得以知。康德因而宣稱：「思想不具內容是空的，直觀不備概念是盲的。」¹⁷

上述於啟蒙時代興起的三種知識論，主要回應懷疑主義所持無法得到確定知識的觀點，而三方均認為存在普遍、客觀之真理，只是三方各基於不同的理論予以保證。十八世紀由孔德 (Auguste Comte, 1798-1857) 興起的實證主義 (Positivismus)

¹⁴ Ingeborg Schüßler, „Wahrheit/Wahrhaftigkeit IV. Philosophisch“, p.355.

¹⁵ Ibid. pp.355-356.

¹⁶ Ibid. pp.356-357.

¹⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998), B75, A51.

以及廿世紀開始的邏輯實證主義、分析哲學更是宣稱真理必是客觀真理，而惟獨經驗、科學方法才能予以保證。

海德格的存在本體論則在廿世紀形成不同於實證主義、分析哲學所持客觀知識的論點。海德格從對「存在」（Sein）的探究而提出，知識相關於理解的獲得在於主體對世界提問同時也對自己的存在提問。亦即，知識的形式不再是非關乎己地具「客觀」性，而是，知識總是在於主體理解著世界的同時也理解著自己的此在。¹⁸亦即，主體理解的世界是關乎此在的世界，主、客體不可分。海德格宣稱，人的生存（Existenz）的特性就是一個不斷進行著理解的此在。¹⁹在理解中此在也被世界解蔽（erschließen），海德格宣稱這個此在具有的開顯性（Erschlossenheit）為原初的真理（ursprüngliche Wahrheit），與判斷無關，而是人的存在的結構。真理是在此在的開顯／理解中獲得。²⁰因而真理具有時間性和主體性，並非是無時間的客觀性。

海德格重新探究「存在」的問題也引出對真理的定義更大的分歧性，加上其他如後期維根斯坦以及語言學的轉向等理論的影響，真理的多元性觀點已成為廿世紀後期以來的主調。布特曼雖處在新舊典範轉移的過程，但他已清晰地把握住多元的可能性，立於「理解相關存在的抉擇」的基礎，而從神學思考提出真理的可確定性之理論。

二、布特曼論「真理」與「確知」

（一）主體導向的真理

布特曼在認識論上同意海德格，持認識是主體詮釋／理解外界也同時是詮釋／理解著自己的觀點，是此在的活動，也是人的生存的特性。但是對於真理的看法，布特曼卻顯然與海德格大不相同。

¹⁸ 海德格論述，此在在向著外界提問也同時向著對自己的理解提問的一個存有（ein Seiendes）。它是「問者」（das Fragende）也同時是「被問者」（das Gefragte），而問題也總是帶著被詢問的方向（das Befragte）。參 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001), p.5.

¹⁹ Ibid. p.12f.

²⁰ Ibid. p.297.

布特曼認為「真理」與「確知」是相關的。他在論述中首先談到，古希臘哲學以宇宙法則 *Logos* 為理解的前提，認為真理即是我們所說出的意義，意義則因建基於宇宙法則所以是系統（*σύστημα*）。主體的此在就在觀察、認識宇宙的次序之時得到了理解、說出意義，此在正是處於整個宇宙系統中的一環。布特曼認為，希臘哲學如同近代的實證主義都是在客觀的觀察中理解著世界，而宣稱這即是主體的此在。²¹這樣的觀點著重在觀察、整理無時間性、永恆的客觀法則，以作為真理的準則；或者說，是在此世的現象中尋求其背後永恆的宇宙法則。但是布特曼指出，這樣的理解卻把此在的時間性（*Zeitlichkeit*）以及意義歷史性（*Geschichtlichkeit*）抹滅了。布特曼強調：「在時間中，每一個瞬間（*Augenblick*）都是新的，並且有屬於它自己的、新的、難以理喻之謎。」²²瞬間是此在於當下（*hier und jetzt*）的抉擇，表達的是處於時間、空間中的此在的特定活動。²³布特曼接著將此在與瞬間的相關闡明：「如果此在是時間的一意義歷史的，而且在本質上是每刻都是新的，那麼，探究真理的詢問只有作為向著瞬間的真理的詢問才有意義，這瞬間是我的每一個瞬間。」²⁴布特曼從此提出不同於延續希臘哲學而來的西方哲學傳統之真理觀點，是如祈克果所揭示的，主體導向（*Subjektivierung*）的真理。²⁵

布特曼由「瞬間」的概念為出發點來討論「真理」的概念，以此反思客觀與主觀真理的理據。若從主體導向與客體導向這兩種模式來思想基督信仰的真理問題，則可以分為兩類：一類是談信仰所說的內容為真，所論述的是客觀的所有；另一類則是從信仰者本身所談出的實在性，所從事的則是主觀的所有。前者即是站在觀察的立場，要為基督信仰與世界、與歷史甚至是與科學尋求一致性，以致基督信仰可

²¹ Rudolf Bultmann, „Wahrheit und Gewissheit“, *Theologische Enzyklopädie*, Hrsg. Eberhard Jüngel (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1984), p.184.

²² Ibid. p.185.

²³ 「瞬間」是祈克果的存在哲學中最重要的概念之一，布特曼的詮釋神學理論基本上延續祈克果「瞬間」的概念，特別是在關於人的意義歷史性（*Geschichtlichkeit*）的問題。

²⁴ Rudolf Bultmann, „Wahrheit und Gewissheit“, p.185.

²⁵ Søren Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken. Erster Band und Zweiter Band*, (Simmerath: Grevenberg Verlag, 2003).

以顯為真；後者則是要問對我的存在為真實、為實在的真理，在此，真理的議題便關涉「確知」的概念。

布特曼論到，傳統的觀念總認為所謂的「真理」應帶著大眾公認的正當性（Allgemeingültig），有著為眾人所認可的特性，但是當我們將真理與信仰的確知一起思考時，不得不談的是主體性。因為我到底有沒有信，信了之後帶給我甚麼，只有我自己知道。就像我是快樂的或是悲傷的，這是主體的我所確知的。而不同於人的主體感受的是，信仰的確知還關涉一個重要因素，甚至是決定因素，那就是信仰的對象。信仰的確知並非只是感覺，而是在我知道所信的為真之時，才能帶給我確知。因此，信仰的對象必須向我開啓，以致我可以看到祂的實在性，如祂所是。信仰的確知與信仰的真理二者因而是不可分的。²⁶

在此，布特曼提出，信仰的真理也具有普遍認可的正當性，所指的是，同一個信仰對象對每一個與之相遇的人來說，所見應相同，所說出關於祂的實在性、祂的所是應相同。由此布特曼宣稱，信仰真理的正當性並非立在客觀的認證，如同實證主義所標示的，而在於由個人主觀經歷所出的共同性。雖然，不可否認的，人可以從不同方面去經歷／看見信仰對象，而予以描述／說出，但是在決定性的、本質上的觀點，應是所見相同。但是並不因此說，信仰的真理由信仰群體的共同經歷決定。因為信仰的真理究竟並非由信仰主體決定，並非以他的感覺為標準，「而是經由他的信仰對象來決定。」²⁷

（二）信仰真理與神學的建構

由上述可見，若與自然學科的看見以及知識相比，則神學的看見以及知識顯得是以「信」（Glauben）和「主體」為特性。如此，若神學要建立成一個學科，是否就必須宣稱有所謂的主、客觀「雙重真理」？亦即，當神學要成為學科表達時，無法走「信」、「主體」的路線？不應該和信仰的主張相關連，才稱得上是「學科」（Wissenschaft）？如同康德所主張。²⁸但是，布特曼提出，正是信仰的主張、語句

²⁶ Rudolf Bultmann, „Wahrheit und Gewissheit“, p.186.

²⁷ Ibid.

²⁸ Immanuel Kant, „Vorrede zur ersten Auflage“, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen*

說出了信者與所信的對象：神的關係。如果信仰的真理是由信仰的對象來決定，從事神學就不得不走「信」、「主體」的進路。問題的關鍵就在於：「若非是同意『信』為對上帝唯一的關係，那種以不能論及信仰的對象：神來從事神學的，神學的真理也就不在它的範圍內；不然就是認為在『信』之外，還有他類的向著神的關係，還有其他的方式得以看見祂，以致此種看見能夠成為神學學科從事的對象。」²⁹

關於如何從事神學，布特曼的討論值得我們借鏡。他指出，不論及信仰對象：神和祂的真理而從事神學，其中所表達的「信」並非對神與人之間的關係的理解，而是視之為一種世界觀，一種態度或一種意見，呈現的是人的敬虔性，是人類的精神、精神歷史或世界的一種現象。如果論及，神學應該植根於信仰生活，這是一般都會贊同的，但問題卻在於該如何從事。如果將宗教當作神學的對象，而將「信」視為宗教生活的一環，則這樣的神學會將「信」以及信仰對象永遠失落了。這樣的神學並非論及真理，因為它所談的只是信仰主體本身，以及將信仰當作人的態度來理解。³⁰

布特曼在此論述的正是神學方法論的基本原則。神學恰恰是「神的教義」，它必須論及的正是信仰的對象：神。要論及神—基督信仰中有位格、自我啓示的神，神學因此必須肯定「信」是看見神的特定方式，也必須認定信仰語句的知識價值。「真理」此字的希臘文既然意為揭示隱藏性，而如上所述，此字的概念形成了西方哲學的主體，則神學作為一個學科，它所要談論的真理即在於神的實在性的揭示。而此揭示，只能出於神的主動。

（三）神學真理的有效性

布特曼反以康德的理論作為支持「信」為神學方法的正當性之論據。在三大批判中，康德提出，理論的、實踐的以及美學（判斷力）的語句皆先驗地建基於理性，而且同等並列為真，即便它們在對於同一對象有不同甚或相抵觸的敘述之時。因康德肯定「物自身」（Ding an sich）無法被認識，人只能對認識對象從理性予以說出，

Vernunft, (Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH, 2007), pp.3-16.

²⁹ Rudolf Bultmann, „Wahrheit und Gewissheit“, p.188.

³⁰ Ibid. p.190.

從事知識性地建構。因此，對於同一現象，從理論、從道德、從美感予以敘述，雖各持不同概念、不同語句系統，但是它們均為有效的知識。

布特曼進一步提出，在論及信仰真理時，與一般知識真理有所不同。依據康德，一般知識是出於先驗的理性，而布特曼指出，信仰知識卻非經由人類所具的任何先驗條件衍生，單單是從信仰的對象：神所決定。從事神學的人並非由自己得以建構信仰對象，而必須是由神向他的揭開、啓示。信仰的實在性就是神，而此實在性不是人藉由感官知覺以及理性所能領受的實在性，而是神向人的揭示。在這種前提之下，人所要知道的是，他在「信」中所看到的實在性是否為真實或者只是幻象。在此，藉由其他途徑所描述的信仰對象對他來說就無所幫助了。³¹

而到底甚麼是實在性？甚麼是真理？真理在於知識與它的對象符合／同意嗎？或說是思想與事物符合之處嗎？回到康德的三大批判，當一個人看到田野的景色、感受到美而發出讚嘆之時，自然學科對這塊田野所作的分析雖具有確實的數據，符合觀察之物，但對此時升起的美感以及所伴隨的意義卻無幫助，而此美感對這人是十分實在、真實的。或者關於愛的主題，對愛的感受，經由心理學家與生物學家的分析，可以提供許多實驗理論，但對於經歷愛的人並不需要這些理論，他確確實實地知道了什麼是愛。在人類生存的許多層面，其實在性並不在於客觀地判斷，而更是產生於主體對外界與對自身的理解融合之處。

是不是因此可以說，自然學科是客觀的真理，而神學是主觀的真理？對此布特曼不表贊同。他宣稱，各個學科都與「信」相關，「信」最終仍是建基在「確知」，不僅是指宗教信仰，就是思想方面的信，其根基也是立在無可磨滅的感覺，即一般人稱之為確信的感覺（Überzeugungsgefühl）。但是在自然學科卻從不談這種感覺，從不將與信相伴的確知視為有效的論據。³²一般肯定，自然學科在方法論上重視觀察以取得觀點，並非經由信。但無法否認的是，我所決定採取的觀察原則從一開始就影響著我整個的觀看。亦即，那個對某一些理論、觀點、研究方式的確信的感覺，事實上一直是從事自然科學者的前提，科學理論也離不開「信」與「確知」的議題。

³¹ Ibid. p.195.

³² Ibid. p.197.

布特曼提出，神學與其它學科不同以及之所以有其特色之處，在於它肯定「信」在從事學科建構的有效性，並且清楚地將「信」與每一種世界觀劃清界限。事實上，沒有一個學科或一種世界觀或一個理論可以把人和世界作為整體而解釋清楚。每一個觀察方式都是單一的解釋方法，都在嘗試揭開如謎般的觀察對象，取得對之的解釋。各種詮釋方法與結果是有可能並列同存的。因為在學科中，人只能描述現象，無法描述物自身。因此，要嚴格地將自然學科與歷史／人文學科劃界是沒有必要的。如前所述，自古希臘哲學至近代的哲學觀點，提出無數的知識論，我們確實無法知道何者才是理解對象的先驗方式。³⁴

（四）「信」與理解

布特曼堅稱，談神學的方法論不能避而不談「信」，「信」必須是每一個信仰語句有效的根基。而且更是：「每一個信仰語句同時是一個被相信的語句。」³⁵「懷疑」在學科上可能作為如蘇格拉底式的詢問的起頭，據以建構知識；也可能作為如休模式的知識論的基礎，否定真理之可能。而只有「信」可以超越懷疑，獲得知識。「信」則是一個主體意識的決定。³⁶論到信與抉擇，布特曼指出，人實際上是在信中

³³ Ibid. p.198. 關於這個看法，布特曼在 1950 年在討論詮釋學的問題之時，就已提出。參 Rudolf Bultmann, „Das Problem der Hermeneutik“, *Glauben und Verstehen II*, (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1965), pp.211-235. 1960 年代開始，繼 Thomas Kuhn 所發表的《科學革命的結構》(Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1962.)之後，愈來愈多的自然科學學者放棄實證主義視科學為完全客觀，以致持真理需具客觀性的觀點。如庫恩在書中所宣稱的，自然科學的研究並非客觀、中立，而是總是在一些特定的前提之下進行，這些前提是當代主流的觀點，主宰著研究方式，並影響著實驗結果的詮釋，進而形成科學理論。所以，沒有所謂的客觀知識，自然學科如同人文學科都是帶有主觀的知識，都具有主觀地相信某些前提的成分。

³⁴ Rudolf Bultmann, „Wahrheit und Gewissheit“, p.199.

³⁵ Ibid. p.197.

³⁶ Ibid., 布特曼這個觀點與祈克果對於『信』與『知識』的關聯之論述有很大的相關。祈克果在《論懷疑者》和《哲學片斷》兩本書中主要在於討論這個主題。「沿著《論懷疑者》對懷疑預設了反思以及作為意識的前提之論述，祈克果把他在該書未完成的論點，於《哲

表達抉擇，而非抉擇相信。信本身就已經是個抉擇。信與神學的關係可進一步由理解的問題來闡明。

到底什麼是理解？一個從事理解的主體如果決定採取由週遭世界來了解自己的存在，由此進路進行反思，就會顯得他的存在確實是可以如此客觀地被解釋。但是，布特曼指出，人的此在是一個與過去相連並且望向未來的「具有能力的存在」（Seinkönnen），他的此在「能夠」抉擇，以把握、理解自己的真實的存在，而並非將自己當作可以處理的對象（Vorhandenes），由週遭世界來解釋、定位他的存在。³⁷海德格本體論的此在分析詳解了這個觀點。但是布特曼也強調，神學仍是不同於哲學。如前已論述，神學關涉的是主體的「信」以及信仰對象：神，布特曼認為，恰恰在此神學必須與哲學斷然分界。³⁸

布特曼宣稱，基督信仰所談的「信」「不是別的，乃是人對神的話的宣講作出回答，而神的話開啓了他對自己的一個特定的理解。」³⁹此即意謂：「他從他的過去、身為罪人來到神的面前，因神的判決而成爲死的；但是恰恰正在神赦罪的宣講當中，因為神赦罪的恩典向他彰顯，透過神的赦免而成爲新人。他因而從此來看他的生活，以此與他的鄰舍在愛中相繫。」⁴⁰這正是一個抉擇，人要決定是否由此來理解自己的存在：面對神、回應神的話而獲得新的存在，並由此建構他的週遭世界；或者他要由學科的、或是道德的或是美學的詮釋作為動機來發展他的人生。

（五）「信」與「確知」

布特曼提出，這個對「信」的理解方式即是神學建構的重點，神學應清楚論述關於人的此在經由「信」神的話、回應神而獲得對自己真實的理解，同時帶來「確

學片斷》討論聖經歷史的詮釋時繼續發展。『懷疑』和『相信』二者成雙，但它們並非知識上的兩個形式，藉由連續地透過辯證過程相交替，而是，兩者是彼此相對的熱情，關聯於主體意識的意志。」參拙作，〈布特曼神學中的「悖論」和「辯證」思想〉，《中國神學研究院期刊》，48 期（2010.1）：129。

³⁷ Rudolf Bultmann, „Wahrheit und Gewissheit“, p.199.

³⁸ Ibid. p.200.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

知」：他深知所信的是誰，所信的為真理。神學作為宣講的基礎因而應要能呼召人面對其真實的存在的抉擇。信仰的真實就在於所宣講的信仰語句能帶來真的結果，亦即人對於自己的存在能經由信而有真實的理解。在信中所見到的實在性（*Wirklichkeit*）是神的實在性，由此，世界以及人自己的實在性也同時揭開了。⁴¹

布特曼對「信」與「確知」與「真理」的關係做出如此的比喻，如同人對於「信賴」以及「愛」的概念，面對對方所給出的信賴以及愛，只有當他實際去信賴對方、去愛對方之時，何為「信賴」、何為「愛」對他才成為看得見的；上帝的實在性也必須在人對祂相信、順服之時，才得以見。我對神的理解因而不在于我看見了超自然的存在，而是在於我經由信祂，而對自己有新的理解之時。這新的理解是透過對神的話和宣講的道信和順服而得。⁴²而我之所以能確知我已成為新人、能確知我此時理解了神的實在性、能確知我所信的為真理，在於我經歷從過去罪人的地位，因信得著神的赦免，成為被稱為義且有能力愛人的新人。⁴³

「簡而言之，在信中所見的真理是瞬間的真理（*die Wahrheit des Augenblicks*）：現在，就在聆聽宣講的道當中，我因信看到了『現在』如它之所是。它是我的現在，但這並不意謂，信的看見是主觀的，而是這個現在，正因為它是客觀的，只有如此它才是我的。」⁴⁴布特曼所說的客觀，是指這一理解的時刻並非人自己的瞭悟，而是神透過祂的話、祂的宣講所賦予。信者經歷了那非出於自己的改變，而領受到屬於自己的此刻。布特曼沿用祈克果的思想將這個此刻標示為「瞬間」，⁴⁵是一個有別於

⁴¹ Ibid., p.201.

⁴² Ibid., p.202.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ 布特曼如此形容瞬間：「向著我而來的狀況，置我於抉擇的地位，向我呼召、要求我的順服，成為那透過神的話而被賦予資格的瞬間（*Augenblick*）；〔這個瞬間〕非透過一個信仰的素養、一個信仰的先驗性，而是透過神的道，對它我只能聆聽、只能順服。」見 Ibid. p. 203. 祈克果的「瞬間」觀念為其宗教哲學著作中最重要的觀念之一，屢屢出現在其作品之中。參拙作，〈祈克果的存在哲學—生活是向前的，理解卻是回顧的〉，《台灣神學論刊》，29期（2008.4）：111-133。

歷史性時間的連續狀態之時刻，是一個抉擇的時刻。在此時刻，「現在」不是與我的過去綿延不斷，而是我領受到處於從未來向著我而來的「現在」，這個現在呼召我，要求我抉擇、回應、順服。瞬間經由神的話語而被賦予特性，是有限的罪人立在永恆的神面前作出抉擇的時刻。布特曼由此宣稱，信仰的真理不在於提出普遍可接受的真理，而單單在於神的真理，在於此瞬間的真理。它卻可以是普遍有效的真理，因為每一個把握這瞬間，以信回應神、順服神的主體，都可以經歷那由罪人成為被稱為義的，視他人為鄰舍、視世界為神的創造的新人。⁴⁶

希臘哲學所尋求的真理在於個人理性和觀念與宇宙理型的同一，所以他們不問主、客觀雙重真理的存在，而是尋求宇宙真理的一致性。但他們問的卻是無時間性的現在，試圖尋求的是永恆的真理。這個思想也影響著中世紀的哲學，企圖從現在逃離，在思索中建立永恆的知識。布特曼指出，這樣的途徑無法開顯人自己的存在。而如果我們承認，詢問真理的主體的此在是在時間之內的，他對「現在」的理解就不應該只是彼世、永恆的，而應是關連他對此世存在的理解。由「瞬間」的概念標示出，我的存在只有在創造我的神面前才得以開顯，而此瞬間也正是永恆介入時間中的現在的時刻。⁴⁷這裡正是布特曼不同於海德格的真理觀。

（六）「真理」與「確知」為神學方法論的基礎

布特曼論述真理與確知在神學方法論上的關聯，主要針對在當代德國神學研究中主流已久的宗教歷史學派及相關的自由神學，提出根本的批判。布特曼強調，「信」關涉的並非宗教敬虔性（Religiosität），非世界觀，也非人的靈性的功能，而是罪人與恩典的神之間的關係，以及經由「信」所帶來的結果；是神的實在性、我的此在的實在性以及世界的實在性同時的揭開。這也就是「瞬間」、「確知」與「真理」三個概念緊緊相關、相扣之理。⁴⁸這正是從事神學的基礎。如同各個學科是由其認識的對象來決定他的真理，神學也應該由其對象：神來決定。

⁴⁶ Rudolf Bultmann, „Wahrheit und Gewissheit“, p.203.

⁴⁷ 「道成肉身本身是永恆與時間的悖論，這個成為歷史的悖論不斷在瞬間臨到人，成為人思想上的悖論。當人領受信心，熱情一躍，亦即人抉擇相信之時，永恆就在此瞬間進入人的時間之中。」參拙作，〈布特曼神學中的「悖論」和「辯證」思想〉，頁 132。

⁴⁸ Rudolf Bultmann, „Wahrheit und Gewissheit“, p.205.

布特曼所論的真理與確知的關係，表顯出神學研究的主體性以及從事神學者與神的關係的重要性。反觀基督教漢語神學界的研究，這個觀點通常是放在靈修神學或者教牧神學中談論，而極少在其他的神學方法中作為方法論。如同布特曼論自然學科的研究方法，只討論從事研究的步驟以及對所得的結果的解釋，在漢語神學的研究或神學院的教導中常處理的系統神學、歷史神學及聖經神學等，顯得是較類似自然學科的研究方式，或說，仍然是實證主義及分析哲學的氛圍十足。值得思考的是，在邏輯實證論與分析哲學的陣營中，曾是大將的維根斯坦在其後期著作中，思想有相當大的轉變。除了《哲學探究》為此期的代表著作之外，維根斯坦在去世之前一、兩年常常思想關於「確知」這個主題。伴隨他的「語言遊戲」的觀念，對於確知的一些片斷想法反映了維根斯坦對邏輯實證論和分析哲學派的客觀主義有許多強烈的批判。

三、維根斯坦的「真理」與「確知」

首先，維根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1889-1951）之所以對「確知」這個主題有興趣，是因在 1949 年拜訪 Norman Malcolm 之時，Malcolm 激起維根斯坦對穆爾（G. E. Moore, 1873-1958）的〈為常識辯護〉（“Defence of common sense”）一文回應。穆爾為「人的常識可視為真理」辯護，他並且以人類共有世界觀的常識（common sense view of the world）為基礎，論述人的確知。穆爾認為，人類共同的經驗以及相同的感官知覺的數據（sense-datum）可以作為常識的有效性的理據。⁴⁹他承認，至今仍無哲學家可以提出理論來說明如何分析「我所感知的這些」和「對我是事實」之間的關連性，但是穆爾認為，從他可以提出許多他自己確定是真的自明之理（truism）(1)，和別人也有其確定為真的、相當多的自明之理(2)，及他能知道別人的自明之理(3)，即足以構成常識的基本論點。⁵⁰直到 1951 年四月去世之前，維

⁴⁹ Published in *Contemporary British Philosophy* (2nd series), ed. J. H. Muirhead, 1925. Reprinted in G. E. Moore, *Philosophical Papers* (1959).

⁵⁰ Tom Baldwin, “George Edward Moore,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (<http://plato.stanford.edu/entries/moore/>, First published Fri Mar 26, 2004),

根斯坦在他的小筆記本記下許多對穆爾的辯護的回應，以及由此議題所引發的對確知的反思。後由其好友 G. E. M. Anscombe 與 G. H. von Wright 將之出版成書《關於確知》（Über Gewissheit）。

我認為，維根斯坦後期的理論，與海德格在《存在與時間》中所論述的此在的理解活動有許多異曲同工之妙。如維根斯坦曾提出：「到底甚麼是意識的『世界』？關於此我想說：『所發生在我心智中的，現在我所看見、聽見……發生在它之中。』」我們卻不能簡化地說：『我現在所看見的。』」以及「到底甚麼是『意識的世界』？——在我的意識中的是：我現在所看見、聽見、感覺……而例如，我現在看到什麼？對此我不能用一個週全的身體動作而如此回答：『現在，所有的就是這樣。』」⁵¹相似於海德格論述的世界是此在理解的世界，而非物理的世界。也因此，對於真理的概念，兩者有其相似之處。

維根斯坦反駁穆爾認為常識是「知道就是真理」甚至「是客觀真理」的論據。維根斯坦指出：「如同一般也不會注意，使用『我知道』（ich weiß）是如何地專門化。」「因為『我知道……』表示的是一個將已知當作事實來保證的結果的描述。而我們總是忘記這樣表達：『我相信我知道它』。」⁵²維根斯坦從語言遊戲的概念描述，人在敘述他所知道的內容之時，常常是在一個生活、經驗、語言相關聯的系統中運作，而當語言遊戲改變之時，所使用的字辭的意義、所引述的概念也會跟著改變。因而，A 向 B 敘述他所知道的，必須是 B 也熟悉、參與在 A 的語言遊戲之中，才會跟著作出同意或反對的判斷。因此，與其說「我知道」，毋寧更是表達一個潛在的前提：「我相信」。

維根斯坦因而認為，穆爾的觀點是把「知道」的概念與「相信」、「假設」、「懷疑」、「信服」等概念類比，因為，對於不知道對方的語言遊戲的人，縱使對方向他提出許多保證，保證所說的是可信的，卻無助於他的信服。在此，對方的知

⁵¹ Ludwig Wittgenstein, *Bemerkungen über die Farben*, (Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 1999), §314, §316.

⁵² Ibid. §11, §12.

道對他來說就不是真理。⁵³ 因而，維根斯坦宣稱，人的確知的經驗語句之所以被斷定為真理，並不在於它邏輯上的真，而是在於它在我們的關係系統中是被認定為真的。⁵⁴ 而在主體的認知中，我所確信的就形成一個系統，固定在我提問題以及思考問題和給出答案的底層，它們並非可以意識得到。⁵⁵

在此，維根斯坦所認為的「知道」，也如同海德格分析此在時所提出的，理解總是帶著前結構(Vor-Struktur)：前有(Vorhabe)、前見(Vorsicht)、前概念(Vorgriff)進行著，以此「前結構」將理解的對象在他存在的世界的「當作甚麼的結構」(Als-Struktur)中被解釋。⁵⁶ 維根斯坦則提出：「我們應用了評價的意見(Urteile)作為判斷(Urteilen)的原則。」⁵⁷

而維根斯坦也指出：「困難在於去查看我們的相信所具有的沒有理由之性質。」⁵⁸ 因此，當人判斷為真之時，往往不是知識與事物相符應，維根斯坦把人潛在所相信的，卻可能是無理由、非邏輯性的可能性提出來，而這是影響我們的判斷的一部分。⁵⁹ 他因而批判穆爾以「知道」作為真理的基礎之謬。維根斯坦舉一個例子，「如果穆爾說，『我知道這是酒而不是血』，則天主教徒會反對他。」⁶⁰ 維根斯坦認為我們所稱為「確知」的概念是與我們的語言遊戲相關，真理若呈現在言語的使用中，則它是某一個系統中的一部分，「我所堅持的觀點並不是一個語句，而是一個由許多語句所組成的巢。」⁶¹

⁵³ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*, (Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, 1999), §19.

⁵⁴ Ibid. §83.

⁵⁵ Ibid. §102. §103.

⁵⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, pp.150-151.

⁵⁷ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*, §124. 參§149.：「我的評價意見本身描繪出我如何判斷的類型、方式以及判斷的本質之特色。」

⁵⁸ Ibid. §166.

⁵⁹ 維根斯坦宣稱：「『真或偽』的使用因而是誤導的，因為這個使用就是當人們說『它是與事實相符或不相符』，而問題就在這裡，這兒所說的『相符』(Übereinstimmung)是什麼？」見 Ibid. §199.

⁶⁰ Ibid. §239.

⁶¹ Ibid. §225.

確知（Gewissheit）和確信的（gewiss）對維根斯坦來說，就不像穆爾所辯稱的，根基在於普遍共有的常識，是客觀的。維根斯坦宣稱：「因為關於是否某事物是確信的，是有爭議的；即當人敘述某事物是具有客觀地確信的。〔實際上是〕存在許多無以數計的、普遍的經驗語句，我們將它們當作是確信的。」⁶²經驗不一定是客觀的，但是當有一群人、一個社會如此共同經驗，甚至是約定俗成，它們就構成確知／確信，而確知／確信所構成的系統在我們的潛意識中運作，成為我們處理週遭事物、判斷真偽的依據。⁶³

所以，「真理」對後期維根斯坦來說，並非在於說出／描述的語句與對象相符。他指出，一如長久以來各方在認識論上的爭議，「相符」的定義到底是甚麼，我們無法界定。對維根斯坦來說，「我知道 = 這對於我是確信地熟悉／知道。」⁶⁴「知道」因而並非如實證論和分析哲學派所宣稱的，相關於客觀知識，才是真理；而是，它隱含著「相信」的前提，而且是在一個特定群體的運作、在一個社群的語言遊戲中被接受的。⁶⁵

維根斯坦甚至也論到，「知道」（至此我們已可以將之與個人的確知／確信直接關聯）與「決定」相關。他舉的例子是，有可能我相信我所知的是出於上帝的啓示、上帝的教導，「知道」的前提因而在於我決定採取哪一個觀點，繼而建構我的知識的視域，我也會在此典範中繼續詮釋／判斷我從外界或他人所得到的知識。⁶⁶因

⁶² Ibid. §273.

⁶³ Ibid. §204：「……對明證的辯護已經到終點了；這個結束然而並不是確信的語句直接地向我們顯為真而照亮，以在我們這邊可以看見的方式，而是在我們的處理（Handeln）當中，是立於語言遊戲的基礎當中。」

⁶⁴ Ibid. §272.

⁶⁵ 維根斯坦在《哲學探究》中論到語言遊戲的規則，於§ 242 他寫道：「透過語言達成的協議並不只是在許多定義中同意，而是（聽起來或許很奇怪）在判斷當中的同意。」

⁶⁶ Ludwig Wittgenstein, *Über Gewissheit*, §361：「我然而也可以說，上帝啓示我，這個就是這樣。上帝教導我這是我腳。如果發生了甚麼是跟這個知識相抵觸的，則我必須將它當作是欺騙的。」§362：「但這裡是不是顯示，知是與一個決定相關的？」例如持理性主義與持經驗主義的認識論觀點則形成兩個不同的世界觀以及不同的知識典範。

而維根斯坦有這樣一個判斷：「知最終是以認可（Anerkennung）為基礎。」⁶⁷穆爾所論證的，人若「知道」甚麼，他所說的因而一定是真理，維根斯坦則予以反對，而宣稱，要稱他所說的為真理，只有在這人的語言遊戲中，他所說的是不動搖的狀況之下成立。⁶⁸以「相信」為基礎的「知道」⁶⁹已在我們的運作中形成一個龐大的背景系統，我們依此判斷一個知識的真偽和價值。⁷⁰

維根斯坦也指出，「知道」關聯於「確知／確信」在我們的語言遊戲中有不同的用法。例如經驗或實驗證據累積成許多物理知識，我們可以「知道」一個行動之後會有的反應。這是多數人知道、共享的經驗。而我「知道」今天早上我吃過早餐，則不是出於經驗的教導，亦即，別人無法由他的經驗知道你此時所知道的，但卻不能因此抹滅你「知道」你吃過早餐的「知識／真理」。或者有時你會說：「我知道他很痛。」別人也可以同意，或判斷這句話為真，但是客觀的明證在哪裡？這些「知道」在不同的語言遊戲中被使用，而我們都認為它們所帶出的內容是確定的。⁷¹維根斯坦認為，語言遊戲並非以邏輯或理智為根基，而是：「它就在那裡，像我們的生活一樣。」⁷²

⁶⁷ Ibid. §378.

⁶⁸ Ibid. §403.

⁶⁹ Ibid. §415：「是的，對於『知道』這個字詞的使用，作為一個精采的哲學詞彙是不是完全是錯的？如果『知道』有這樣的旨趣，為甚麼不用『確定』（sicher sein）？顯然地，後者是太主觀了。但是，『知道』不也同樣主觀嗎？通常不是這樣嗎，只經由文法的特性就被欺騙？即，一聽到『我知道p』接著就認為『p』是真的？」

『我相我信知道它』，並沒有表達較低程度的確知性（Gewissheit）。——是的，但是一般卻不願表達主觀的確信性（Sicherheit），……而是表現，所有的問題以及所有的思想是以確知的語句/命題作為根本。」

⁷⁰ Ibid. §410.

⁷¹ Ibid. §555.

⁷² Ibid. §559. 在《哲學探究》中，維根斯坦則將語言遊戲與生活形式（Lebensform）等同。

四、布特曼 v.s. 維根斯坦

維根斯坦後期語言遊戲的概念，一方面將「真理」與「確知」的議題更極端地指向經驗範疇，但另一方面也顛覆了過去經驗主義所持的，真理、確知具客觀性的理論。維根斯坦指出，一般認為「知道」是客觀的，「相信」是主觀的，但是「知道」卻是隱含著「相信」，如同布特曼也指出，不論是自然學科、人文學科或是神學，「信」是從事「知」的前提。從維根斯坦後期的理論，布特曼以信為進路的神學方法論可以得到正當性。

但是，維根斯坦所談的「真理」與「確知」的關聯是在我所參與的語言遊戲中定義，所以關涉的不只是個人的決定，決定要參與哪一個模式，而且也是在約定俗成中心領神會。亦即，生活在一個社群中，其中的語言遊戲的規則是看不見、也無法具體提出的，語言遊戲是這一群人的生活形式，在共同生活、運作、使用中，規則不斷形成、改變。因而，真理與確知的定義在維根斯坦來說，是在群體中游動的。而布特曼則提出，從事神學不同於一般學科，因為，「相信」在神學的方法論中必須作為必要因素，是一切神學知識的基點。因為從「信」的對象：神而來的揭示，才能使人明白信仰真理，得著確知，以致於所寫下的神學內容是從存在的對遇和理解談論神（reden von Gott），而不是將神當做手前研究的對象，論及神（reden über Gott）。⁷³因此，神學描述的信仰真理與確知相關聯，而這確知是在個人對信仰的神、對神的話、對神的宣講作出順服的抉擇之後才經歷得到。

當然，運用維根斯坦的語言遊戲的觀念也可以說，神的實在性對每一個在存在中經歷祂的人是一樣的，所以信仰群體中的信徒或神學工作者所表述對神的理解，形成了特定的語言遊戲，必須參與其中的人、亦即在其存在中經歷神的實在性的人，才會同意是真理。如同前述布特曼所宣稱的，信仰真理的正當性並非立在客觀的認證，如實證主義所標榜的真理，而是在由個人主觀經歷所出的共同性。

⁷³ Rudolf Bultmann, „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“ *Glauben und Verstehen I*, (Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1933), pp.26-37.

結論

本文用意並非在否定信仰具客觀真理的性質，而是欲藉由觀看哲學傳統中真理定義的變遷，反思基督信仰的神學方法論的問題。無可否認的，神學必須以文字、語言為媒介表述，而且所表達的是思想內容，並且是向公眾傳播，期盼得到理解。因而哲學上所論述關於語言、知識論以及理解等議題，值得從事神學的人探究，作為思想方法上的參考以及反省方法論的依據。但是，哲學與神學之間有其鴻溝，必須清楚劃分。布特曼在〈真理與確知〉一文所論，一方面與哲學上論真理的理論對話，另一方面十分明確地把之間的鴻溝表出，並且提出理據，使得神學作為一門學科不須尋求客觀表述，而是可以從主體導向、主體存在的經歷為方法，如神學的依據：聖經所一貫表述的，是創造的神向與祂對遇的兒女所說的話，必須以「信」的經歷以及「信仰語句」作為基本，是關乎信者與向他揭示真理的神之間的事。

維根斯坦的《確知》則提供給我們另一個哲學理論，在實證主義和分析哲學的影響下所堅持的客觀真理典範，並不是唯一的準則，而是眾多語言遊戲中的一個。基督信仰的神學方法和內容不需繼續與之起舞、共舞，而可以尋求更能表彰信仰本質的模式。

參考文獻

- Baldwin, Tom, "George Edward Moore", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First published Fri Mar 26, 2004, <http://plato.stanford.edu/entries/moore/>
- Bultmann, Rudolf, „Das Problem der Hermeneutik“, *Glauben und Verstehen II*, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1965, pp. 211-235.
- Bultmann, Rudolf, „Wahrheit und Gewissheit“, *Theologische Enzyklopädie*, hrsg. v. Eberhard Jüngel, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1984, pp. 181-212.
- Bultmann, Rudolf, „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, *Glauben und Verstehen I*, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1933, pp. 26-37.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.
- Kant, Immanuel, „Vorrede zur ersten Auflage“, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH, 2007, pp. 3-16.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.
- Kierkegaard, Søren, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, Erster Band und Zweiter Band*, Simmerath: Grevenberg Verlag, 2003.

- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Cicago/London: The University of Cicago Press, 1962.
- Rahner, Karl, *Geist in Welt*, Freiburg i. Br: Verlag Herder, 1996.
- Rahner, Karl, *Hörer des Wortes*, Freiburg i. Br: Verlag Herder, 1997.
- Röd, Wolfgang, „VI. 4. *Der Neuplatonismus*“, *Der Weg der Philosophie*, Bd. 1, München: Verlag C. H. Beck, 2000, pp. 237-264.
- Schüßler, Ingeborg, „Wahrheit/Wahrhaftigkeit IV. Philosophisch“, *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 35, hrsg. v. Gerhard Müller, Berlin: Verlag Walter de Gruyter, 2003, pp. 347-363.
- Scolnicov, Samuel, “Introduction”, *Plato's Parmenides*, Berkeley: University of California Press, 2003.
- Westerkamp, Dirk, *Via negativa: Sprache und Methode der negativen Theologie*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Farben. Über Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1999.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus/Tagbücher 1914-1916/Philosophische Untersuchung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1984.
- 李麗娟，〈《聖言的傾聽者》中的基督論〉，《中國神學研究院期刊》，43 期（2007.7）。
- 李麗娟，〈布特曼神學中的「悖論」和「辯證」思想〉，《中國神學研究院期刊》，48 期（2010.1）。
- 李麗娟，〈祈克果的存在哲學—生活是向前的，理解卻是回顧的〉，《台灣神學論刊》，29 期（2008.4）。

初稿收件：2010 年 03 月 05 日

初審通過：2010 年 06 月 24 日

二稿收件：2010 年 06 月 25 日

二審通過：2010 年 07 月 02 日

作者簡介

作者：李麗娟（Christine Lee）

職稱：中原大學宗教研究所助理教授

最高學歷：德國法蘭克福大學神學博士

E-mail：christinelee24@gmail.com

Bultmann's "Truth and Certainty" and It's Application in Theological Methodology

Christine LEE

Assistant Professor, Graduate School of Religion, Chung Yuan Christian University

Abstract

To a certain extent, in his essay "Truth and Certainty", R. Bultmann's major concern concentrated on the essential problems that the methodology of theological studies could have. He argued that the methodology of theology should be defined by its object: God, just like methodologies of other sciences which are determined by the objects observed and studied, too. Yet the problem here is that God is neither an object nor a thing which can be seen or touched. On the contrary, He transcends the reason of human beings. Neither can He be caught nor analyzed by and through human's mind or intelligence. Therefore, starting with observation and then setting up a research design to study Him is doomed to failure. Bultmann claimed, if anyone ever tries to describe the truth of God, he should first experience God's disclosure, that is, he should experience in his existence that God uncovers His reality to him.

Bultmann described this process as the truth of "the moment" (Augenblick): Here and now I decide to obey God's Word, through that I obtain my realization of His Word as well as my existence. Out of this reason, theology or theological studies should not be constructed by making statements of objective description, but rather via the way of "belief" in order to express the truth of God in the sentences of believing. Bultmann justified the validity of this approach: subject-orientation (Subjektivierung) in the methodology of theology. He claimed that it is as legitimate as other sciences could claim.

In this text I shall first trace and delineate the concepts of truth in the western philosophical tradition and explain briefly the differences of the perspectives and methods,

upon which their arguments and theories are based. Then I shall analyze Bultmann's "Truth and Certainty" and its relations to theological construction. I will also display the differences of perspectives between theology and philosophy concerning the conception of truth, which were emphasized by Bultmann in the essay. Finally, I shall discuss the arguments proposed in the later Wittgensteinian thoughts, in which Wittgenstein reflected the definition of truth and certainty from the basis of language game and criticized the objective truth in analytical philosophy and positivism. The reflections of Wittgenstein can be seen as support for the validity of Bultmann's theological approach.

Keywords: Wahrheit, Gewissheit, Glauben, Methodologie der Theologie