Globethics Repository



評劉小楓的漢語基督神學

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Kwan, Shi Man
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-09 20:40:02
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167237

評劉小楓的漢語基督神學

關瑞文(香港中文大學宗教系博士研究生)

為何要討論劉小楓的神學建議呢？我們可以從本世紀的神學新趨勢說起。

於六十年代，科文(C.W. Forman)曾寫道：「……非西方基督教業已成熟。」[1]這個宣告是否屬實，似乎尚待考證。但無論如何，在本世紀裏，的確陸續地出現了很多非西方基督教神學論述。這衆多的論述，大都帶有一個特徵：它們都竭盡所能，

> 去挑戰主流神學的方法，又以「齊一化」、「抹消」、「分離性」、「壓迫性」及「使疏離」來描述及抨擊那些抹煞了不同社會及歷史現實的異類性之理解事物方式。[2]

這個共同點指向一個事實，就是大多數非西方神學論述都面臨一個問題——非西方神學應如何處置西方神學？畢勳司(S.G. Bevans)對處境神學模型的研究[3]提醒我們，非

1. 見C.W. Forman編，《非西方世界中的基督教》，Englewood Cliffs，1967，頁140。
2. 見S.G. Yeoh，〈折毀主人的房子：追尋現代性與第三世界神學〉，《亞洲神學期刊》，第七期，1993，頁238。
3. 見S.B. Bevans，《處境神學模型》，New York，1992。

西方神學對西方神學的態度，不一定是全然負面的。雖然態度各異，但它們卻步調一致，沒有把西方神學置之不理。至少現代史告訴我們，基督教是從西方輸入的。不論是「本色化」、「本土化」或「處境化」，[4]都似乎只是把輸入的基督教轉化而繼承。由此，一些神學家認為，在建構本土基督教神學的過程中，西方神學是扮演着不能磨滅的重要角色。

正是針對這類結論，劉小楓的漢語神學提出了反駁。他堅決拒絕接受神學本色化或中國化的方法論必須性。他說：

> 本色神學的論題是虛有的，因為其立論設立在一個成問題的前提之上：基督文化等於西方文化。[5]

他又說：

> 因此，漢語基督神學就必須考慮其言述的重新奠基問題：從本色化或中國化的思維架構中走出來，直接面對基督事件。[6]

從這兩段引文看，若劉氏的建議是可以站得住腳的話，非西方神學論述的建構將可在一個嶄新的「規範認

4. 這類術語的意思，可參C.S. Song，〈文化〉，N. Lossky等編《普世運動辭典》，Geneva，1991，頁257-9。
5. 劉小楓，《這一代人的怕和愛》，香港，1993，頁130。
6. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風漢語神學學刊》，第二期，1995，頁42。

識」[7]中進行。這個新的規範認識，再不強迫本土神學理論工作者接受西方神學的必須性。[8]

本文旨在重構劉氏的推論，並以詮釋學角度檢視之。

重構劉氏之神學建議

首先，我得承認，包括本文在內，任何理論重構的努力，本身都無可避免是詮釋的功夫。目下的詮釋重構工作，可從檢視下述引文開始。在這段引文中，劉氏對本色化的方法論必須性之堅拒立場，洞若觀火。

> 就基督神學的理想形態與歷史形態的垂直關係(信仰關係)而言，漢語神學與其他歷史形態之神學的關係是並列關係。聞道無先後，歷史中的諸基督神學是一個信仰性的思想發生事件。[9]因此，就漢語基督神學的建構而言，並沒有所謂中國化的問題。基督神學的中國化問題，基於如下論點：基督神學是西方的神學。這一論點……是一個基本誤識，它是現代化過程中民族國家的文化語境的產物。對漢語神學的發展而言，要考慮的問題首先是自身與理想形態的基督神學的垂直

7. 「規範認識」是Paradigm一詞的翻譯(參黃宗智，《中國研究的規範認識危機》，香港，1994)。
8. 也許，對建構非西方神學而言，西方神學真是沒有其方法論必須性的。但同意這觀點的人，不一定就會認為在**實際上**本土神學家可以不理會西方神學的寶庫。劉小楓本身就是一個例子：他曾於瑞士巴塞爾大學攻讀神學博士學位，在奧特(P. Otto)教授門下研讀系統神學。他是熟讀西方神學的，否則絕無可能寫成《走向十字架上的眞理》之類的神學讀物。
9. 「發生事件」一詞的意思，可參考劉氏對「『發生』的維度」的討論。劉小楓，《這一代人的怕和愛》，頁129-30。

關係，即漢語思想之語文經驗如何承納、言述基督事件和反省基督認信。因此，漢語基督神學就必須考慮其言述的重新奠基問題：從本色化或中國化的思維架構中走出來，直接面對基督事件。

從基督神學的歷史形態來看，基督神學的中國化問題也難以成立：漢語基督神學與其他歷史中的基督神學……的關係是歷史的基督思想之語文經驗的交往關係。交往關係既排斥民族中心的神學立場……亦排斥無民族本位的神學立場……交往關係建成基督思想之語文經驗的共同積累。[10]

要妥善了解這段引文，我們必須極力避免斷章取義。為此，筆者會分三個步驟，仔細分析劉氏的神學建議：首先對引文中的主要概念進行分析；第二，嘗試重構並推敲劉氏結論；最後，再對他的建議進行後設分析，以求發掘出隱藏於其神學立場背後的前設。

一、概念分析：

在下面，筆者會把一些主要概念分成兩組來進行分析，第一組概念是構成劉氏神學建議之方法論架構的，而第二組則涉及其建議的實質內容。

1.第一組概念

「理想形態」相對於「歷史形態」：在劉氏的神學建議中，這兩個概念是極其重要的，因為它們決定了其他諸如「基督神學」、「歷史中的基督神學」和「基督文化」等概念的用法。顯然，這兩個觀念是承繼自韋伯(M.

Weber)學說的。[11]根據同文之注釋七十七，我們可知劉氏如何運用「理想形態」一詞：(1)據韋伯的用法，這詞並不指涉任何經驗實體，它只是邏輯地存在；(2)它的形成，是透過把某種特定現象的本質屬性加以集中的理性構造。另一方面，「歷史形態」是對照於「理想形態」的概念，是具體地存在於歷史－地域的客觀現實，[12]「理想形態」是由它抽象化而得，也是在研究過程中與之比較的。

「基督神學」相對於「歷史中的基督神學」：這對概念是上面兩個概念的延伸。要了解它們的意思，首先要弄清何謂神學。跟隨特洛爾奇的想法，劉氏認為神學是「理性之言說與神話的結合」。[13]「理性」作為定義中的形容詞是攸關的，因為由始至終，劉氏都堅稱神學為一門學問，是一套知識系統。[14]他又分辨出三種神學：宗教神學、哲學神學或人文神學及基督神學。[15]後者之不同於前二者，在於它只論述耶穌基督的上帝，而非任何別的上帝或終極之在。[16]實質言之，「基督神學是對作為上帝之言的基督事件的信仰性的理性反省和言述」。[17]在劉氏的用語中，「基督神學」一詞是在「理想形態」意義上用的，是從「歷史中的基督神學」抽象化而得且與之對照的觀念。因此，「歷史中的基督神學」是作為理想形態之「基督神學」的歷史徵候，希臘語神學、拉丁語神學及英語神

10. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，頁42。
11. 在同文的注釋七十七清楚可見。同上，頁41。
12. 同上。
13. 同上，頁38。
14. 同上，頁38-9。有關此立場背後的原因，可參看《走向十字架上的眞理》，香港，1990，頁i-iv。
15. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，頁40-1。
16. 同上，頁39。
17. 同上，頁41。

學皆是其中例子。這些神學，是積累於個別語言經驗的思想與基督事件相遇後的偶發結果。由此推論，劉氏認為，漢語神學應是漢語思想[18]之語文經驗與基督事件相遇的產物。[19]

2.第二組概念

「基督事件」：對神學工作者而言，這述語的意思是明白不過的，在此不必多談。但劉氏又如何用這詞呢？從上推敲，劉氏似乎把基督事件看成是「語言外實體」(extralinguistic entity)。為何這樣說呢？上面提到，劉氏認為所謂歷史中的基督神學，其實是積累於個別語言經驗的思想與基督事件相遇後的偶發結果，這即是說，希臘語經驗與基督事件相遇會產生希臘語神學，而英語經驗與基督事件相遇則會產生英語神學。若以數學方程式之述語去理解，這意味着在理論上基督事件在云云相遇中是常數，是「語言外實體」。

其實，劉氏之認為「歷史中的基督神學……的關係是歷史的基督思想之語文經驗的交往關係」，已意味着基督事件的「語言外」性質。因為當他把諸歷史中的神學放置在同一語言平面上，已經隨即把基督事件拒於同一平面之外。[20]

基督事件的「語言外」性質，更可見於劉氏如何運用「基督文化」一詞。他說：

---

18. 這裏的用詞是「思想」而非「思想系統」。在後面我們會再討論這差之毫釐，謬以千里的細微分別。
19. 同上，頁42。
20. 參同上，頁42之簡圖。

> 所謂基督文化，指聖言(基督事件)在個體之偶在生存中的言語生成……[21]

「文化」在「基督文化」一詞中，是以隱喻方式運用。弔詭地，如果「文化」是指與人類有關的現象，劉氏筆下的「文化」其實是「非文化的」。他曾指出「基督文化」與所有民族－地域文化有質上面的分別，[22]因為其構成是非歷史性的，是神聖介入人類語言世界事件。[23]所以，這神性介入事件，即基督事件，是人類語言世界以外的「異音」。[24]由此可見，「基督事件」是「語言外的」，雖然與之相遇而得的結果是語言性的。

「中國化」／「本色化」：在劉氏的建議中，「中國化」與「本色化」有時是同義詞。為避免用語上之混亂，在以下，當它們是同義詞時，我會用「中國化」一詞，若否，則用「本色化」。

在劉氏的用語中，神學中國化是指一種努力，要把原先不屬於中國的西方基督神學按着本土文化轉化而成為漢語基督神學。[25]這種努力顯然假設了基督神學是西方的。劉氏對此假設提出了嚴厲批評。劉氏認為這是錯誤地把作為理想類型的基督神學等同於作為歷史形態的西方基督神學。[26]換言之，這錯誤是由混亂了邏輯類型所致。再者，如上已提，諸歷史中的基督神學只是處於交往關係，因為它們全都是與基督事件相遇的偶發結果。因此，沒有個別

---

21. 劉小楓，《這一代人的怕和愛》，頁126。
22. 同上，頁124-5。
23. 同上，頁124-6。
24. 同上，頁124。
25. 參同上，頁124-5；及劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，頁41-2。
26. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，頁42。

的歷史中的基督神學可佔有中央地位，且能繁衍出其他神學。

「本色化」是指以本體論方式去建構歷史形態神學，[27]這種方式是以既有的本土思想體系[28]及其言述概念來發展歷史形態的基督神學。劉氏對這種建構神學方式深存疑問。[29]對這種方式，他至少提出了三項挑戰：第一，從歷史角度而言，基督事件之介入是在民族－地域的思想系統形成後才發生，兩者間的根本衝突一開始便存在；[30]第二，據舍勒所言，「基督事件的福音消息帶來的人的生存體驗結構之轉變，是『絕無僅有的人類精神的革命』……它引起人類諸民族性思想體系的強烈抵觸，完全不足為怪」；[31]第三，基督事件是對個體而非集體的原初性生存經驗訴說的，信仰是基督事件與個體而非集體的相遇而生。[32]因此，基督事件與具集體性質的既有思想系統的相遇(如果可能的話)是產生不了神學的。

二、重構劉氏之論證

從上可見，劉氏的推論是如何邏輯地貫串着，而其論證是否有效，在一定程度上是建基於其對某些概念的重新界定。他如何推論出神學中國化／本色化的論題為虛設的，可綜合如下：

1.基於「理想形態」與「歷史形態」的分別，我們不

27. 參同上，頁45-6。
28. 這裏是「思想體系」而非「思想」。前者是既有的體系，如儒教及道家，後者是積累於某語文經驗的思想，是生存性(ontic)的。參同上。
29. 同上，頁47；比較劉小楓，《這一代人的怕和愛》，頁129。
30. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，頁40-1；比較劉小楓，《這一代人的怕和愛》，頁128。
31. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，頁47。
32. 同上；比較劉小楓，《這一代人的怕和愛》，頁129。

應錯誤地把「基督神學」等同於「歷史中的基督神學」；

2.因為作為理想形態的基督神學，是基督事件與積累於語言經驗的思想之相遇的結果，所以，歷史形態的基督神學，就當被理解為基督事件與積累於**某具體**語言經驗的思想之相遇的結果；

3.基於上一點，漢語神學當是基督事件與積累於漢語經驗的思想之相遇的結果；

4a.因為漢語神學是上述的**直接**相遇的結果，因此，它不可能是西方神學的轉化版本。因此，神學中國化提倡把西方神學轉化成漢語神學，實在是大謬不然；

4b.最後，因為參與在這「相遇」中的「思想」，是在生存性上而不是在集體層面上，神學本色化的努力至終也將會是土崩瓦解。

三、後設分析

從上述綜合可見，劉氏的推論是非常精密的。但每個立場，每種推論，背後都必然有其前設。劉氏的神學立場背後又有甚麼前設呢？想必有很多，但就着本文的旨趣，以下只討論一個。

前面已經指出，在劉氏的方案裏，基督事件的本質是「語言外」的。對劉氏的神學理論而言，這是一個舉足輕重的假設。因為，如果基督事件是語言性的話，即使劉氏就其他概念所做的重新定義是準確的，「基督神學」與「歷史形態的基督神學」之間的**垂直**關係[33]將會變成虛設的，而上述那「相遇」的**直接性**也隨之而變成虛構的。因為，若基督事件不是獨立於語言而存在，則他便是與各種

33. 參劉小楓，〈現代語境中的漢語基督教神學〉，頁42之圖表。

歷史中的神學一樣，位於同一的語言平面上(參上文)。又如果基督事件本身是語言性的，則「祂」一定是已被某具體語言所建構的，如此，若漢語神學仍然是基督事件與漢語思想的相遇產物的話，而基督事件原先又不是被漢語所建構，則漢語神學必須**只是**語言交往的結果，並且受限於非漢語信仰經驗，結論是，中國化的努力在一定程度上並非虛設的。問題是，究竟基督事件是否「語言外」的呢？以下嘗試用現代詮釋學角度回答此問題。

「基督事件」的語言性——一個現代詮釋學的反省

筆者相信已清楚交代，在劉氏的建議中，漢語基督神學是諸歷史形態基督神學的一種，是漢語經驗遇見那「語言外」的基督事件之結果。我們目下要問的問題是：若果基督事件眞是「語言外」的話，「祂」是否可以被「遇見」？我的答案是否定的。這即是說，若基督事件果眞是「語言外」的話，「祂」是無法與人相遇的，更是不可能與人建立任何關係，因為「祂」將是不能理解的存在。為何這樣說呢？這牽涉「理解」的性質之問題。因此，我們要借助現代詮釋學的發現來尋索這問題之答案。

當伽達默爾(H.-G. Gadamer)說：「能理解的在就是語言」[34]時，他要指出**一切**理解之語言性(linguisticality)。這句句子，正好扼要地總結了其《眞理與方法》第三部分的論題。[35]透過肯定理解之語言性，伽達默爾點出了「語

34. 見H.- G. Gadamer，《眞理與方法》，第二版，New York，1994，頁474。
35. 他曾明確道出這點。同上，頁384。

言」與「理解對象」的內在關係。在下文，我們會嘗試了解他如何推論出這內在關係。

對象之所以能成為對象，它首先必須被理解。[36]伽達默爾認為，

> 理解的現象表明，人類語言性之普在性是承載着**一切東西**之無邊際媒介——不單只是那透過語言傳下來的文化，而是一切東西——因為一切東西(在世界內及外)都包含在「理解」的範疇中，也包含在我們在其中移動[37]之「可理解性」之中。[38]

透過這樣的說法，伽達默爾無疑是指出了語言與所有事物的緊密關係。他讓我們弄清楚，語言並非是用來表達事物之工具，而是使事物成為事物的媒介。他進一步指出，語言是「使我們能夠存在且存在其中，也使我們可以觀測且在其中觀測世界的媒介。」[39]如此，我們之所以成為「我們」，事物之所以成為「事物」，是在這個「我們」和那些「事物」進入語言後才成為可能。

這種內在關係，在伽達默爾與哈貝馬斯筆戰時被進一步弄清。後者認為工作及政治是語言以外的存有實體。伽達默爾卻反駁認為，若工作及政治不是先已進入了語言，

---

36. 伽達默爾引申說明：「簡單而言，詮釋學之原則在於去理解每樣可以被理解的」。見H.- G. Gadamer，《哲學詮釋學》，London，1976，頁31。
37. 按上文下理看，「移動」是指我們由感覺世界陌生轉至不陌生的意思。同上，頁24-5。
38. 同上，頁25。
39. 同上，頁29。

在人類的世界中，根本不可能有所謂工作及政治，正如在一個剛開始牙牙學語的嬰孩之世界裏，根本沒有玩具一樣。工作及政治之所以被理解為「工作」及「政治」，本身已是一個語言過程。[40]

從上得知，伽達默爾推翻了語言－事物之二元假設，事物要成為事物必先進入語言這普在的媒介。因此，他曾說：「被討論的主題是不能與語言分割的。」[41]

或問，他如何建立他的論點，指出所有理解(因此所有事物)，都是語言性的呢？他是透過研究「翻譯」的現象來回答這問題的。他認為，「翻譯」是理解的典範例子。

當人遇到一些他感到陌生而又想明白的事物時，他便會對該事物進行翻譯。我們應如何了解翻譯這現象呢？

伽達默爾認為，翻譯者的工作，是企圖把要被理解的意義翻譯進另一語境當中。[42]這明顯表示，成功的翻譯者並不需要放棄自己的語言，也不必被社教化入被翻譯之事物的語言當中。那說要的，是犯了所謂語言遊戲單子論的謬誤(monadology of language games)。這個謬誤，不只伽達默爾指出過，連哈貝馬斯也曾嚴厲抨擊。[43]在另一方面，翻譯也不意味：

> 他(翻譯者)可任意否定翻譯者所發的意思。事實上，這個意思必須被保留着。但因為它必須

---

40. 同上。
41. H.- G. Gadamer，《眞理與方法》，頁387。再參他如何處理語言與世界之本體論上的關聯(頁438以下，尤頁443)。
42. 同上，頁384。
43. J. Habermas，《有關社會科學的邏輯》，Oxford，1988，頁143-4。

> 在一個新的語言世界被理解，所以，它必須要以新的方法來建立其有效性。[44]

那麼，究竟甚麼是「翻譯」呢？伽達默爾的答案是清楚不過的：「翻譯」就是「詮釋」。

他認為翻譯者的工作，是尋找一屬於他而又合適於被翻譯事物的語言。[45]如此，成功的翻譯，就等如成功地找到一共通語言。而這共通語言，是能夠把翻譯者與被翻譯者的語言共融在一起。正是這個原因，伽達默爾認為「翻譯」是理解的典範例子。因此，他也認為，「最終而言，理解與詮釋根本是同一事實。」[46]他曾引申說道：

> 語言是理解在其中發生的普在媒介。而理解是在詮釋中發生的……所有理解皆是詮釋，而所有詮釋則都在某語言之媒介中進行。這語言是使那被詮釋的進入字語，也同時是該詮釋者之語言。[47]

如果「理解」及「詮釋」是二而為一，「理解」就可被描繪為「視界融合」(fusion of horizons)了。由上可知，「視界融合」是指兩個語言融為一個共通語言的情況，這融合的結果是使相方的視界得以擴展。這擴展是原先語言之轉化，而所擴展的，是那被界定為「從某角度所可能看

44. H.- G. Gadamer，《眞理與方法》，頁384。
45. 同上，頁387。
46. 同上。
47. 同上，頁389。

到之所有事物的視野。」[48]因此，這被了解為語言融合的「理解」現象，是可擴闊某特定語言所限定的視界的。

有關伽達默爾的哲學詮釋學，相信上文已說明幾點：

1.對人而言，事物之成為事物，世界之成為世界，是在其進入作為承載一切的語言時才發生。因此，任何可被理喻之事物均一定是語言性的。

2.所有「理解」均是語言過程，在這過程中，一個共通語言在理解者與那被理解的之間出現。而這共同語言，是由雙方語言之融合而產生。因此，如上一點所言，可成為理解對象的事物，本身一定是語言性的，若否，又何來可以有語言融合發生呢？

3.「理解」現象之語言性，意味着「理解」本身之創造性。理解的相方均同時經驗到本身視界之擴張性轉化。

現在讓我們以伽達默爾哲學詮釋學的眼光，來檢視劉氏的神學建議。對他的建議來說，詮釋學至少可以有以下幾點啟示：

1.上述的第一點否定了基督事件的「語言外」性質。能夠與人相遇的基督事件必然已是進入語言。若基督事件果眞是「語言外」的，就算我們眞可與之相遇，我們也無法認為我們是與之相遇，這顯然是自相矛盾而莫名其妙的說話方式。

2.如果基督事件本身是語言性的，它一定已被某語言說明過。當生活在某特定語言的個體與之相遇，而他／她又理解其眞是與之相遇時，「翻譯」必定已悄然在當中展開了，那由語言建構之基督事件已被翻譯進該個體的語言當中。由上推論，語言融合已在這場相遇中展開。如果照

48. 同上，頁302。

劉氏所言，基督神學是這場相遇的結果，而這相遇又意味着語言融合的發生，那麼，歷史形態之基督神學與基督事件(語言性的)的關係，就再不可能如劉氏所言是垂直的，而是與諸歷史形態之基督神學之間的關係一樣，是在同一語言平面上，而

3.這平面／橫向關係，意味着漢語神學的建構，牽涉漢語經驗與被承載於某具體語言當中的基督事件之間的相遇。因此，漢語神學的建構，不只在實際上，也在方法論上**必須要**與其他語言之神學交往。就這點而言，劉氏認為「漢語基督神學與其他歷史中的基督神學……的關係是……語文經歷的交往關係」是對的，可是，(1)這交往不單只是歷史偶然的，而是方法論上必須的；(2)對剛起步的漢語神學而言，基督事件無疑是承載於外語之中的，我們甚至可以說，「基督事件」一觀念根本就是舶來品。因此，漢語神學的建構，骨子裏正是把基督事件翻譯[49]進漢語經驗之中。所以，對漢語神學的建構而言，外語神學(尤其是西方神學)是佔有方法論上重要位置的。

4.由此，我們可以結論，中國化或本色化或許有被修改的必要，但我們絕不能輕言放棄。

劉小楓的偏見[50]

劉氏乃學識廣博的學者，他一定熟知伽達默爾的學說。事實上，他也曾在其文章中引用過伽達默爾的理

49. 哲學詮釋學意義上的「翻譯」。
50. 這裏的「偏見」應作詮釋學意義上的。

論。[51]那為甚麼他的神學建議又會與哲學詮釋學的基調背道而馳呢？在本文之最後部分，我嘗試進一步解讀他的建議，盼望能找出他的建議之社會及歷史成因，從而把它定位。

上文已引述過伽達默爾如何定義「視界」一詞。事實上，在演繹這觀念時，他曾引入另外一個詮釋學的核心觀念——「偏見」。他曾說：

> 存在於我們之中的偏見決定了詮釋的處境。它們構成了那個特殊現在的視界，因為它們限定了我們所可能看到的。[52]

由此可見，「偏見」限定了我們所能思所能想。有了它們，我們便看到有限的東西，沒有了它們，[53]我們甚麼也看不見。如此，與一般用法不同，在詮釋學中，「偏見」是生產性的，而不是扭曲性的。按哲學詮釋學的了解，每個「理解」的舉動，都包涵了「偏見」之投射。因此，伽達默爾認為，

> 最終而言，所有「理解」均是「自我理解」(self-understanding)……所以，每當一個人理解某事物時，他也是在理解自己……在他的可能性上投射自己。[54]

---

51. 例如劉小楓，〈價值現象學之路〉，林道群及吳讀梅編，《告別諸神》，香港，1993，頁307、315-6。
52. H.- G. Gadamer，《眞理與方法》，頁306。
53. 當然，哲學詮釋學認為「沒有偏見」是不可能的。
54. H.- G. Gadamer，《眞理與方法》，頁260。

上述的探討，驅使我問：是甚麼「偏見」構成劉氏的神學建議呢？

望舒已對劉小楓的心路歷程提出了很獨到的了解，[55]在此我們不必重寫同一話題。我只想探討劉先生所處身的歷史脈絡，從而顯明其神學理解之歷史性。

劉氏曾以情感豐富的筆法指出，他是屬於四五一代的。[56]對中國近代史而言，「四五」是很重要的標記。這次人民運動，標誌着十年文革的過去。由那時開始，政治權力逐步由極左人士手中轉移到改革開放派手中。在此之前，共產中國已二十年生活在混亂之中：先後有「百花齊放運動」、「反右運動」、「大躍進」、「社會主義教育運動」等。在這前後三十年間，盲目的群衆被強勁的意識形態推動着。他們被捲入無數的政治運動，在不知不覺間參與了製造混亂的生活環境及文革十年浩劫。在盲目相信人(黨)言的當兒，群衆竟在無意間自食其果。

這場歷史教訓實在太沉重了。自釋放於意識形態枷鎖後，四五一代自覺處身於一個文化危機之中：

> 「四五」一代明顯不是既存意識形態的承續者，就此而論，這一代與「五四」一代又有形式上的類似之處：他們都是既有文化制度的破壞者、話語[57]「傳統」的反叛者。本世紀中國的兩次文化危機是由這兩代分別挑起的。[58]

---

55. 望舒，〈趨向於座標軸的雙曲線——淺談劉小楓的心路歷程〉，《金陵神學誌(海外版)》，(復)第十二期，7/1990，頁70-82。
56. 劉小楓，《這一代人的怕和愛》，第二章，頁88-9。
57. 原文是「文化」，不是「話語」。見劉小楓，〈關於五四一代與四五一代的社會學思考札記〉；林毓生等著，《五四：多元的反思》，香港，1989，頁145。
58. 劉小楓，《這一代人的怕和愛》，頁39。

四五一代，由天真的相信走向了真誠的懷疑。[59]那因盲從意識形態而生的呻吟聲，至今仍未有消散；那纏繞着無數心靈的哀聲，仍叮囑着曾經親眼目睹四五的人民，千萬不要再對人言寄以厚望，不要誤把人言奉為真理。

有了這個歷史了解，我們便不難明白，為何劉小楓的神學會沾上了巴特神學的色彩。我這樣說並沒有言過其實。事實上，劉小楓奉巴特為繼路德後最偉大的新教神學家。[60]

為何身為四五一代的劉小楓會選上巴特呢？在一篇介紹巴特神學的文章中，他劈頭寫道：

> 二十世紀是一個社會政治運動層出不窮的世紀。這些社會政治運動往往以某某「主義」為思想基礎，以追求真理、實現人和此世的理想為目的，並竭力把自身神聖化。被神聖化了的世俗理想和世俗運動誘發了千百萬人的生命激情，激勵起無數志士仁人為之奮鬥和獻身，發動起無知的群眾為之所用。可以說，把此世的作為、此世的權威、此世的運動神聖化乃是二十世紀的一大特徵。然而，不管在西方還是東方，這些被神聖化了的、自詡擁有絕對真理的此世作為、此世權威、此世運動恰恰是人世災難的根源。[61]

若不知他在介紹巴特，還以為他在以四五一代的角度

59. 同上，頁95。
60. 劉小楓，《走向十字架上的眞理》，香港，1990，頁60。
61. 同上，頁41。

描述中國過去幾十年的光景。由此可見，巴特神學對劉小楓一代是何等適切。可以說，在此段引文中，劉小楓要指出一個存在於人類世界的大危險——把有限而相對的人言絕對化以至神聖化。他警告我們萬萬不可把人言視為神言。對飽受因盲從人言而受盡苦痛的近代中國人而言，這個警告是應世不過的。但明顯的，從神學討論來看，這個警告，無疑是植根於巴特神學的。對劉小楓而言，巴特神學的偉大，在於它苦勸人們要「澄清人言與神言、人之眞理與上帝之眞理的差異。」[62]巴特之重要性，在於他一如先知般高聲宣告，「世界就是世界，而上帝就是上帝。」[63]因此，人應聽的、應順從的、應委身於的，並不是由文化、政權、地域、傳統等發出的人言，而是來自天外之異音——神言。[64]

劉氏神學之巴特影子，看來是受到他處身其中的歷史脈絡所模塑。承襲了巴特的想法，劉氏堅持人言與神言之間的鴻溝，是絕對的、是不能逾越的。這個鴻溝，引致他毫不考慮地假設基督事件之「語言外」性。在劉氏的建議裏，「基督事件」可算是「聖言」的同義詞。[65]因此，他必須要假設「基督事件」(即「聖言」)是「語言外」的，因為惟有這樣，「聖言」才得以與人世間絕然分割。無論人如何努力掌握「基督事件」，「基督事件」始終都是在人類語言外的。聖言是聖言，人言是人言，把二者混為一談，只會帶來災難性的後果，對於此點，四五一代深信不

62. 劉小楓，《走向十字架上的眞理》，頁43。
63. 同上，頁42-3。
64. 參同上，頁292。
65. 在劉小楓的《這一代人的怕和愛》頁126有這樣的一句：「所謂基督文化指聖言(基督事件)……」

疑。

總結

上面已清楚指出兩點：(1)劉氏的神學建議，與現代哲學詮釋學的基調有不吻合之處，(2)但再從詮釋學的架構去看，卻可得悉他對神學的理解之歷史性。從這歷史性看，劉氏的神學是絕頂適合懷有四五心靈的中國人。但正因同一理由，劉氏的神學是有其處境性的，因此，他所建議的神學方法只應被視為「一種」方法論，而並不是「唯一」一種或最合理的一種方法論。