

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

漢語神學與「基督事件」 [Sino-Christian Theology and the “Event of Christ”]

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	SUN, Yi
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-12 22:29:20
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165179

漢語神學與「基督事件」

孫毅

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所副教授

北京大學哲學博士

二十世紀九十年代這一期的漢語神學在表明自己是一種「基督神學」的時候，在表明自己是基督神學在現代漢語語境下的一種表述的時候，曾明確地把自己與「基督事件」關係起來。因為「基督神學就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」；基督事件是基督神學的啓示因素，因此，基督神學以上帝個體性的歷史啓示（基督事件）為前提。¹「基督事件」不僅是上帝的啓示，也是上帝救恩行為的自我在場。就是說，上帝之言是通過「基督事件」向人們表明出來，並且在與個體的生存性經驗相遇後，而成為神學言述的基礎。在這個意義上，作為一種基督神學，其所表達出的神學言述不能不以「基督事件」為其前提，不能不以「基督事件」作為其最終指涉。如果這樣理解「基督神學」的基本特徵，那麼漢語神學作為一種「基督神學」，就不能不涉及「基督事件」。

不過，在隨後一段時期的發展中，漢語神學似乎又一直在迴避着「基督事件」。在實際的思想過程中，對漢語神學的理解被修訂為，「基督神學是對上帝話語的信仰性

1. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督教神學〉，載《道風：漢語神學學刊》2（1995），頁41。

理性反省和言述，這種反省和言說作為認信事件發生在具體的民族－歷史的語文經驗中」。²基督神學其實只是被理解為對「上帝話語」的理性反省與言述，而不是對作為上帝之言的「基督事件」的理性反省與言述。這一個修訂並不是偶然的、語句上的問題，而是有其內在的原因。可以說，這一期的漢語神學似乎不能不把「基督事件」與「上帝之言」或者「上帝作為」等同起來。這種等同本身既反映了這一期漢語神學自身的特徵，也表現出其與「基督事件」的一種尷尬的關係。

本文試圖，探討造成這一期漢語神學不能夠把「基督事件」納入到自己視域中的主要原因是甚麼。本文認為，這是由於這一期漢語神學自身所特有的兩個維度造成的。而這兩個特有的維度，不僅構成了這一期漢語神學的內在特徵，也將其與西方現代神學的某一個分支緊密地聯繫了起來。

一、漢語神學的两个特有維度

這一期漢語神學與「基督事件」的這種尷尬關係，其實是由這一期漢語神學自身的特點所決定的。概括地說，這一期漢語神學的特徵表現為其所具有的兩個重要維度：即視漢語神學為一種文化理論，以及漢語神學作為一種「在體的釋義論」。而所謂「在體的釋義論」直接決定了其對「基督事件」的理解。

漢語神學被看作是一種文化理論，筆者曾有專文涉及。³簡言之，這一期的漢語神學將自身看作是具有人文學旨趣的神學。這種神學可以理解為是從一種人文－社會思

2. 劉小楓，《漢語神學與歷史哲學》（香港：漢語基督教文化研究所，1998），頁93。

3. 孫毅，〈神學言說與人文學進路〉，載《基督教思想評論》2（2006）。

想的學術語境對歷史上已有神學思想的闡釋。它被稱為人文神學，從而與傳統的所謂教會神學有所區別。人文神學的出現被認為是神學在現代語境中得到發展的結果。「傳統的基督教神學分化為人文神學和教會神學，恰恰是基督教在現代語境中的生存需要，漢語基督教神學的發展同樣需要兩種不同維度的神學」。⁴對於人文旨趣的漢語神學來說，其所關心的「基本問題仍然在於與中國傳統文化——尤其儒家思想傳統的關係」。⁵而這個問題同時也可以被稱為是一個歷史哲學的問題：「漢語基督教神學與中國傳統文化的關係根本是一個現代性歷史哲學問題。」⁶因此，人文旨趣的漢語神學主要的學術旨趣就是從一個基督教的立場，用人文—社會思想的學術語境，去回應基督信仰與中國文化的關係。在這個意義上，人文學的漢語神學也就等同於一種歷史哲學，或者一種文化理論。

這一期漢語神學的第二方面特徵即所謂「在體釋義論」形態的神學。「在體的」或者「生存性的 (ontic) 樣式」被看作是漢語基督神學的一種建構方式。對應和反對的是本體論 (ontological) 的建構方式。這兩種建構方式的區別，用另一種方式來表述就是，在漢語處境下的神學，不是通過將一種已有的其他語境下的神學體系翻譯或者轉換成漢語傳統的語言而完成的；也不是通過將一種現成的神學體系與中國傳統思想進行比較與對話而達到的。這都屬於用一種現成的民族思想去消化另一種思想觀念。所謂「在體性」的建構方式，就是通過個體當下的生存，即當下在其特有處境下的生存，將兩方面因素（即個體承受的信仰與其當下生存於其中的文化，如果事後分析為是兩種東西的

4. 劉小楓，《漢語神學與歷史哲學》，頁 62-63。

5. 同上，頁 63。

6. 同上。

話) 融入到同一個生命之中，一個正在進行的、正在成為的、正在發生中的生命中。這裏的「在體」即指生存或者生成中的「個體」。在一個生成中的生命中所流露出來的神學敘述是「在體釋義性的」神學敘述。

在這個區別的基礎上，可以看到這一期漢語神學表現出的一個重要傾向，即認為對「基督事件」的理解，應當植根於個體直接的原初生存經驗，而非植根於民族性世界觀和人生觀的思想體系之中；基督神學應當是上帝之言與人之生存經驗相遇的結果，而非與民族性思想體系相遇的結果。所謂個體直接的原初生存經驗，即是指個人在「當下」所經歷和體會出來的東西，而不是對一個思想觀念或者體系進行思想推演的結果。「相遇」是指個體在自己的生存之中與神聖之言的相遇，而不是與另一個思想體系的相遇。正是在這種相遇中，個體認識到自己存在的意義。對自己在當下生存中所遭遇到的聖言，以及其所帶出來的對自身存在意義的闡釋，就構成了一種「在體釋義式的基督神學」。

將神學看作是一種文化理論，並在這種「在體釋義論」的維度中為這種文化理論找到其在這個時代的意義，是這一期漢語神學的一條基本進路。當我們體會到這一期漢語神學這兩個基本維度的時候，其實，進一步考察就會發現，這並不是在這個時期漢語語境下漢語神學所獨有的進路，在西方現代的神學思想家中，例如特洛爾奇（Ernst Troeltsch）那裏，也可以發現這種進路。在這種進路中，「基督事件」的意義便被歸結在個體的「生存意義」方面。

二、與特洛爾奇神學思想的關聯

在特洛爾奇看來，自西方啓蒙運動以來，有關現代性的一個重要問題就是，傳統的超自然的世界觀似乎已經不

再能夠為現代人所接受。「超自然的世界觀一旦解體，基督教大教會對各種非基督教的歷史宗教和各種新生的宗教—哲學信仰的判斷和評價，就失去了普遍承認的理智性依據。」⁷正是基於這樣的原因，基督教信仰在啓蒙時代之後已經不再是具有統攝力和教權性的文化價值，在歷史相對性的多元文化秩序中，傳統的所謂教權式神學言述不再具有可溝通性。就是說，啓蒙運動的結果之一就是：人文知識的共通性取代了教會基督教知識的共通性。⁸

就是在這樣的歷史大背景下，特洛爾奇認為，現代出現了一個基督教歷史上的重要轉折點：為了適應現代這個時代，神學應當轉換為文化理論；神學傳統的承遞已從教會轉入到文化領域。這種轉化有着十分重要的意義，「神學形態的現代化轉換將化解基督神學的危機，其結果將是深遠的：傳統教義學有可能成為現代人文科學中的一個學科，因為信仰的論述和論證根據已不再是教會的教條式規定和《聖經》神話的解釋，而是現代人文學的原則和資源，信仰論可以進入人文學的知識，成為一門人文學系統化實踐的神學理論」。⁹

就是在這種向文化理論轉換的前提下，這種文化理論的意義就不能不與個體生命意義的方面關聯起來。按照特洛爾奇，對於現代人來說，基督教只是一種純粹歷史的現象，而不是救恩史現象，與歷史中的其他宗教一樣，是相對的歷史性宗教。因此，基督教不再是歷史中的絕對宗教，而是宗教歷史中個人生命的最高實現。換言之，基督教的絕對性現在與個體生命的自我認識關聯在一起。個體生命

7. 參特洛爾奇著，〈神學和宗教哲學中的邏各斯與神話〉，載氏著，朱雁冰等譯，《基督教理論與現代》（香港：漢語基督教文化研究所，1998），頁119。

8. 參特洛爾奇著，〈新教對現代世界出現的意義〉，載劉小楓編，吳伯凡等譯，《克服歷史主義》（香港：牛津大學出版社，1999）。

9. 特洛爾奇著，朱雁冰等譯，《基督教理論與現代》，頁47。

的認識尋求的是生命的最高價值，就這種對於個體生命最高及最終意義的尋求上來說，基督教具有所謂個體的宗教絕對性。就是說，在一種相對性的歷史背景下，基督教的絕對性只是在個體的私人領域具有意義。「如果在他面前〔虔信者〕出現了各種不同的通向上帝的路，那麼，他將走自己的情感和良知指引給自己的正道，並在這條道路上努力踐行他自己所理解的宗教，或者按這種對宗教的理解來培育自己。」¹⁰

簡言之，上述兩個特點構成了特洛爾奇神學的主要特徵。特洛爾奇提出的「自由基督教理念」是：「自由基督教的本質可以簡潔地以下面兩個特徵來說明：首先，它通過一種由傳統共同精神蘊含的力量，自由地和以個體形式構成的內在性取代教會—權威聯合；其次，它將人類的罪深深玷污了的奇蹟和拯救這一古老的基督教基本理念，變成了靠上帝贏得更高的個體生命，由此解救和解放個體人格。」¹¹ 基督神學在轉變成一種知識學形態的同時，其所具有的「絕對」意義則進入到私人的領域，並只對私人領域來言。

三、「基督事件」帶給人的「生存意義」

按照特洛爾奇，以往的教義式的拯救論，那種「替代性的懲罰受難不僅在倫理上不能接受，單從人類歷史角度對耶穌的理解來看，也被認為無法成立，而且，整個關於拯救——作為通過新的拯救性干預來恢復因人類自由的干預而敗壞了的世界的手段——的理念自身也被認為站不住腳」。¹²

10. Ernst Troeltsch, 《基督教的絕對性與宗教歷史》(Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte; München, 1969), 頁 96-97。

11. 特洛爾奇著, 〈自由基督教的可能性與現代哲學〉, 載氏著, 朱雁冰等譯, 《基督教理論與現代》, 頁 322。

12. 特洛爾奇著, 朱雁冰等譯, 《基督教理論與現代》, 頁 196。

那麼，拯救意味着甚麼？進而，「基督事件」又意味着甚麼？「拯救是造物的成長，它從現存的、事實上的、有限—自私和充滿重重對立的自然之在中走出，通過寓於其自身中的神性生命達到精神自由。」¹³顯然，拯救在這裏被理解為是一個精神性的事件，目標是人的精神的自由。為了達到人的精神自由，「拯救的手段是教育，教育人達到對上帝正確、實際的認識，這種認識完成於宗教史中上帝之自我顯露和自我傳達之中，或者完成於啓示的諸階段中」。¹⁴從這裏可以看到啓蒙精神對於特洛爾奇的影響。就其所追求的精神自由來說，他在這裏所追求的其實與啓蒙思想家所追求的並沒有甚麼根本的區別。對上帝的認識成為達到這個目標的手段。特洛爾奇將這種認識稱為「信仰」。

從這種信仰學說來看拯救事件，或者說來看「基督事件」，特洛爾奇得出了這樣的結論：「信仰學說首先將拯救要領表述為通過真正的上帝認識所產生的新拯救體驗。於是，真正的拯救者便是正臨在於我們身上勞作不息的上帝，耶穌的位格和基督教共同體為人所注意，只是由於中介和保證使上帝認識和上帝藉以拯救我們的信仰成為可能。」¹⁵這裏，耶穌所起的作用，很接近於一個教師所起的作用，就是幫助人們在其自我成長的親身體驗中，達到一種對上帝的認識。而歷史上曾有的基督教共同體所起的作用，就是給現在的人們提供了一種可以借鑒的經驗。

可以換個角度來理解上述觀點：「基督事件」及其拯救的意義，在這裏主要是從個體的生存經驗維度去理解的。個體的經歷，或者其在當下的原初經驗，而非「基督事件」帶來的上帝啓示，成為理解「基督事件」或者上帝

13. 同上。

14. 同上，頁 196-197。

15. 同上，頁 197。

啓示之意義的基礎。其實，就個體原初生命經驗的維度來說，「基督事件」與「上帝之言」沒有區別，或者說，前者作為上帝之言或者上帝之作為，其並不具有相對上帝其他言說或者作為的特殊性。因為上帝之言或作為對於個體的意義，是由其所帶出來的個體當下的生存意義顯明出來的。在這個維度上，「基督事件」與上帝在個體生活中表現出來的無數其他作為或者言說沒有區別。當個體基於自己原初的生存經驗，將經由上帝之言或者作為所帶出來的生存意義表述出來的時候，「人文學的旨趣」就表現出來了，同時，現代語境中所包含的現代性也就融化在其中了。但是在這種個體的生存性詮釋中，「基督事件」所特有的因素被消解了。這種消解具體體現為，「基督事件」所特有的基督的位格性因素消失了，與個體實際相遇的只是一位勞作不息的「上帝的作為」。

對「基督事件」之位格性的消解主要體現在：基督本身似乎被分解為沒有關聯的人與神。首先，從外在的角度來看，所謂基督的位格性，被還原為不過是指：他在歷史上是一個實在的人，一個有着特有人格的人；而那一段的宗教史僅具有一種歷史相對性的價值。其次，如果說這個位格還具有「神性」的話，那麼在今天則主要是指，在一種人格或者精神解放的意義上個人與上帝或者神性之作為的相遇，因而這種與上帝的相遇具有一種「純粹內在的絕對性」。在這個意義上，說個體與基督相遇還是與上帝、還是與一個神性作為相遇，沒有任何區別。這一點就如朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer）所說：「自由主義神學之存亡，端賴耶穌與基督的分離與否。在自由主義神學家看來，被教會狂熱崇拜着的耶穌，就成了基督。耶穌是基督的根據，既不在他的本真存在，也不在他的身位〔位格〕存在，

而是在於他對別人的影響。自由主義神學家認為，在其本真存在中的耶穌，同聖團契所觀照的耶穌，兩者應當嚴加區分。」¹⁶

四、對於個體「相遇」事件的理解

按照布爾特曼（Rudolf Bultmann），這種個體與上帝的「相遇」只是意味着：我個人遭遇到上帝的作為。如果個體對上帝的認識乃是基於個體與上帝的相遇的話，那麼實際上，個體在與上帝的相遇中只是經歷到他在這個處境下對我的作為。因此，當人們談論上帝的時候，布爾特曼特別強調這樣的原則：「我們不能談論上帝本身是甚麼，只能談論他對我們和他與我們一起做甚麼。」¹⁷所以，對於布爾特曼來說，個體與上帝的相遇事件，從性質上來看，可以說是個體與一種「作為」或者力量的相遇，而不是與一個「位格」的相遇。如果一個人生病，很快就出乎意料地好了，那麼，當事者可以把這個事件看作是一件上帝在其中有所作為的事件。在這個事件中，當事者在其中所經歷到的乃是一個特殊的作為或者作用。

當然，事件所展現出的上帝的作為這種意義，在布爾特曼看來，涉及當事者對這個事件的理解或者詮釋。這個事件本身並不必然是一個超自然的事件，它完全可以是一個自然事件。在其他人看來，這個人很快從重病中康復，完全可以從其所接受的醫療過程得到自然的解釋。因此，只是對於當事者來說，這類事件具有雙重性：「憑藉信仰，我能把我偶然遇到的事件理解為上帝的一個恩典、懲罰或

16. 朋霍費爾著，王彤、朱雁冰譯，《第一亞當與第二亞當》（香港：道風書社，2001），頁54。

17. 布爾特曼著，《耶穌基督與神話學》，載布爾特曼等著，李哲匯、朱雁冰等譯，《生存神學與末世論》（上海：三聯書店，1995），頁42。

者敬誠。另一方面，我也能把同一事件理解為事件自然進程鏈環之中的一個環節。」¹⁸這就是現代西方自里敕爾（Albrecht Ritschl）以來的神學所作的「意義」與「事實」的分別。就是借着當事者對事件的個人詮釋，在這種個體所經歷的自然事件中，個體看到或詮釋出上帝的作為。並且進而在這種對於上帝作為的理解中，當事者經歷到上帝之言：「上帝是在此時此地作用於我，與我對話。」¹⁹這個上帝的作為本身就是上帝對個體的言說。

對於布爾特曼來說，個體與上帝之作為的相遇是一個個體性的生存事件：「談論作為一種作用的上帝僅涉及個體生存中的事件。與上帝相遇，只有在此時此地對個人來說才可能是一個事件，因為人生活在時間與空間的範圍之內。」²⁰事件所具有的上帝之作為的意義只對當事者個人來說是成立的，只對當事者來說是有意義的，它取決於當事者對這個事件的理解或者解釋。在這個意義上，相遇作為一個有意義的事件，具有私人的性質。

那麼，在布爾特曼來看來，這種相遇對於當事者究竟產生了怎樣的作用？首先，個體與上帝之作為的相遇，使當事者個人對於自己有了一種新理解：「上帝的作用賦予我們一種對於我們自己的新理解。」而這種對於自己的理解，與個體對於存在的理解有着緊密的關聯：「存在的理解只是在此時此地作為自身的自我理解時，才能得到認識。」²¹當與對存在的理解關係起來時，對於自我的理解實際就是對於自我生存意義的理解。其次，個體與上帝之作為的相遇能夠讓當事者坦誠而自由地面對自己的未來，讓

18. 同上，頁 35。

19. 同上，頁 36。

20. 同上，頁 39。

21. 同上，頁 43。

人從「對根植於罪中的幻想的解脫」。²²用特洛爾奇的術語來表述的話就是，個體面對自己的未來達到了一種精神上的自由。

從這裏看到，個體與上帝相遇的結果被歸結在個體所達到的精神自由及生存意義的方面。而達到這些方面，似乎並不需要涉及人與一個位格性基督的相遇。儘管布爾特曼也同意，與上帝的相遇，乃是要通過與基督的相遇，通過基督的福音與上帝相遇：「上帝在他的話在與我們相遇，在一種實在的話中，它體現在耶穌基督的布道之中。」²³但在個體與上帝相遇的意義中，人們似乎並沒有看到其中的相關性，而只看到個體與上帝之作為的相遇，看到個體對於存在之理解的相關性。

五、與「基督事件」相遇的位格性質

如果人們把基督當作是一個完整的位格，即三位一體中的第二個位格，上帝獨生子的位格，而不將其分解為一個有人格的人，以及一個有作為的上帝，那麼與基督「相遇」的性質，就是一種人格或者位格層面上的相遇。這時，人所遭遇的是一種根本性的生存論問題：「誰問題」。它既包含着對於所遇到的這一位的問題：這是誰？也有着對自身的疑問：我是誰？按照朋霍費爾，人所遇到的不是一種「甚麼」樣的作為或者力量，不是一種可以用「怎樣」去描述的東西或者對象，而是一個人格或者位格性的存在。這種遭遇以對自我認同產生的疑問為其開始，以一種在兩個人格或位格之間的關係的建立為其過程，而以人成為一個所謂人格或者位格的人為其結果。這種相遇及其結

22. 同上，頁 45。

23. 同上，頁 46。

果都具有出乎當事者之意料的成分，也不是當事者思考或者頓悟的結果。下面可以簡要地從三個方面概括這種位格性相遇的基本特徵。

首先，人在與這個位格相遇的時候，人在自己的意識中會冒出這樣的問題：這是誰？做了這樣事的這一位究竟是誰？他憑甚麼（對我）做這樣的事？當人這樣設問時，從存在論角度看，人是遭遇到了「他者」。按照基爾克果（Søren Kierkegaard），與這個「他者」的遭遇，最初讓人感受到的，可能不一定是人由於意外收穫而有的歡欣鼓舞，不一定是人由於找到了一種意義解釋而產生的心靈滿足，相反，個體很可能感受到的是一種不解，甚至是人不能接受的冒犯。正是由於這種不解或者冒犯，讓人不自覺地發問：「你是誰？」在人向這個「他者」發問的同時，這個所謂「對立的邏各斯」，在與人相遇時，也會向「人的邏各斯」發問：「你這樣發問，那你自己是誰呢？」²⁴與蘇格拉底的相遇，人們可以提問他思想中的某個觀念，而不用管他是誰。如果人們不同意他的觀念，人們盡可以反駁他的這個觀念。因此，與蘇格拉底相遇的特徵是：人們完全可以把他的思想，與他是誰分離開來。在這個意義上，與蘇格拉底相遇其實就是與他的思想相遇，或者是與他的某種觀念相遇。但與這一位的相遇，卻有一個異常突出的特徵：人們不面對他本人，就無法面對他的作為以及他的思想。就是人們不喜歡面對他，人們也不知道如何迴避。他所提出的問題實在是太特殊了，既讓人無法迴避，也讓人無法回答。當你對這個位格提問「誰問題」時，聽到的卻是一聲反問，那麼，你就知道你遇到他了。²⁵

24. 朋霍費爾著，王彤、朱雁冰譯，《第一亞當與第二亞當》，頁16。

25. 同上。

其次，這種人與一個位格的相遇帶來的是一種人格或者位格性的關係。所謂位格性的關係有這樣一個特殊表現：兩個人格或者位格之間存在着對話與交往。按照朋霍費爾，作為上帝之邏各斯的基督就是聖言本身，是向人的邏各斯傳達出來的聖言。人的邏各斯乃是與理念有關的邏各斯；而上帝的邏各斯，其作為聖言，卻與可以作為思想對象的理念無關。理念可以作為孤立的對象而存在，但聖言卻是以對話方式出現的言說。這種「作為言說的言只可能存在於兩者之間。與言說結伴而來的，是答覆和責任。……真理不是甚麼自足的東西，而只能發生在兩者之間。真理只能出現在群體中」。²⁶這就是蘇格拉底的思想觀念與基督所傳達出來的聖言的區別。只有人借着「誰問題」與這個位格發生一種位格性的關聯，這種言說的言對於人這一方才是有意義的。這種意義不只是思想觀念上的，不只是在意識上對於生存意義的明白，而直接地表現為一個負責任的生存或者行為上的回應。

從一個更寬泛的角度來說，這種位格關係帶來的結果就是人的「開放」，即對以人自我中心為特點的封閉關係的離棄。人的這種「開放」具有被動性。它是人的思想觀念的體系在與聖言的對話中，被聖言的言說打開後的結果，而不是人按照自己的思想體系對聖言進行詮釋的結果。這種「開放」，按照潘能伯格（Wolfhart Pannenberg），是人向着一種「實在」的開放，因此，也是向着世界的開放。這種開放只有相對於一種「實在」才有可能。²⁷而就從這個人的角度來說，人的開放是人格的人的前提。

26. 同上，頁 34。

27. 潘能伯格著，李秋零、田薇譯，《人是甚麼——從神學看當代人類學》（香港：漢語基督教文化研究所，1994），頁 51。

第三，「基督事件」不僅僅是一個歷史事件，似乎只是那時的人們可以在時空中經歷到他的存在，似乎那個時候他才具有真實的人性。難道今天的經歷或者相遇就只能是生存論上的，或者只是個人精神上的事件嗎？

按照朋霍費爾，作為上帝之邏各斯的基督就是聖言本身，是向人的邏各斯傳達出來的聖言。但有一點容易被忽視：基督的今在性不只表現為言說的形式，也具有某種實在性的、時空的性質。朋霍費爾認為：「這表明，既在團契中又作為團契的上帝的邏各斯，有其空間和時間中的實存性。……聖團契也不僅僅是啓示之言的接受者，聖團契本身就是啓示和上帝之言。只有當聖團契自身就是上帝之言，她才能理解上帝之言。」²⁸換言之，有形的教會群體本身就代表了今在的基督。在基督裏，或者與基督相遇，就是與代表了他的教會團體這個身體的相遇。這表明，這種人與基督相遇的事件，同時具有在時空中的性質。而這種在時空中的性質表明相遇事件本身並不需要一定是私人性的、精神性的事件。同樣，按照朋霍費爾，基督的今在性也體現在其在教會的聖禮中。就其體現在教會聖禮中而言，基督的今在也同樣具有非言說性質。總之，儘管基督這個位格從其本性上來說，就是聖言，但就其表現來說，他的表現又不僅僅是言說的形式。從這一點來看，「相遇」不只是一個詮釋學的進程，或者詮釋學的事件，就是說，不只是一個對已有文本的解釋過程。

六、結語

從上面的分析中可以看到，這一期的漢語神學，由於自身所表現出來的兩個基本維度，即其作為一種文化理論

28. 朋霍費爾著，王彤、朱雁冰譯，《第一亞當與第二亞當》，頁44。

的性質、以及「在體釋義論」旨趣，而使其成為這一時期某一支西方現代神學在漢語語境下的延續。因此，很難說這一期的漢語神學是基督神學在漢語語境下的一種獨特發展，而不過是更為普世的基督教傳統對於現代性的某一支回應而已。這種試圖包容現代性的神學性回應，就其基本維度來，在西方語境中與在漢語語境中沒有太大的區別。

只是這種回應的路徑付出了一個重要的代價，就是使「基督事件」一直不能夠進入到其視野之中，成為其言說的對象。從上述分析來看，其基本原因在於：這種神學的路徑消解了耶穌基督的位格性。在這一支的神學進路中，如果說其中涉及「基督事件」的話，人與這個事件相遇的性質乃被確定為是一個私人性的、精神性的事件。

基督的位格性存在於「基督事件」之中，依存於「基督事件」作為上帝啓示的個殊性，或者不可替代性。作為具有個殊性的「基督事件」，及其顯明出來的位格性的基督，儘管是在個體的具體生存處境中向人言說，但他也時常抗拒着個體對他的言說及作為所作出的一般闡釋。個體在「基督事件」中與基督的相遇，不只是個人生存經驗中精神層面的事情，而且是人的整個人格在與之相遇。換言之，「基督事件」顯明出來的有位格的基督不會完全包容在個體的私人世界之中，他對於人的意義也不會完全包容在人對自身生存意義的詮釋上。

討論這一期漢語神學與「基督事件」的關係，可以讓我們有一個具體的角度來反思這一期漢語神學的特徵及其發展。這種反思的目的在於明白其思想的來源，並確實能夠進入到一種神學的思考當中。

Sino-Christian Theology and the “Event of Christ”

SUN Yi

Ph.D., Peking University

Associate Professor

Institute of Buddhism and Religious Studies

Renmin University of China

Abstract

Because of some characteristics of Sino-Christian theology which was developed since the 1990's, the “Christ Event” cannot get into its research horizon. The main reason comes from two features of Sino-Christian theology developed in this period: it is a kind of Cultural Studies and an ontic theology. This paper discusses the meaning of these two features and relates it to the liberalism developed in western countries since the late 19th century. In this sense, Sino-Christian theology developed since 1990's can be seen as an extension of western liberal theology. So the Sino-Christian theology with these two features would find it hard to include the “Christ Event” in its horizon, which is distant from some people wanted to seek in the beginning. That is what we should notice if we want to develop Sino-Christian theology further.