

Globethics Repository

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

傳統與對話中的神學——從高達美與哈伯馬斯之論爭反省漢語神學之建構問題

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	Teng, Yuan Wei
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-06-11 11:03:50
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167168

傳統與對話中的神學

——從高達美與哈伯馬斯之論爭反省漢語神學之建構問題*

鄧元尉(台灣政治大學哲學系研究所碩士生)

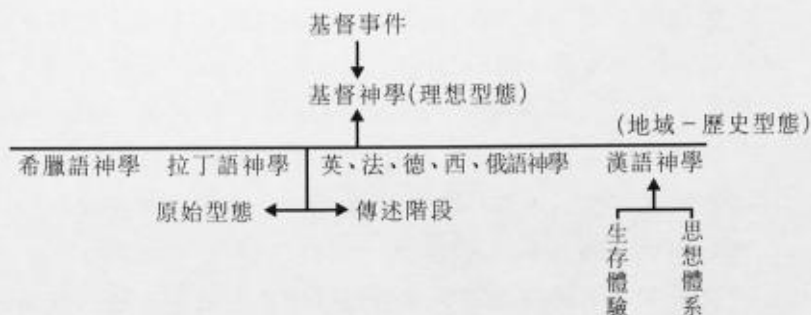
關於漢語基督神學現代性語式的建構問題，為近幾年大陸學者劉小楓先生所提出，本文意圖針對劉小楓此說的基本架構中與「傳統」相關的向度進行檢討。採取的方式則是從當代詮釋學第二次論爭(即發生於高達美與哈伯馬斯間之論爭)中有關傳統論題的討論出發，嘗試從論辯雙方的共同性與差異性來看在當今漢語基督神學建構過程中對傳統所應採取的態度及應關注的向度。就論證方向而言，本文僅是以詮釋學論爭為視角來審察在神學內部所面臨的問題。誠然，即便如此限制，論域依然過大，本文亦只能勾勒出一個粗略的大綱。

一、漢語基督神學在神學架構中之定位 劉

小楓從神學語言學角度提出基督神學的基本架構，他認為神學語言學有兩個基本題域：一、神學言說和言說對象(上帝)的關係；二、地域－歷史的具體語言與神學思想的

* 本文原係於台灣政治大學哲學研究所舉辦之「詮釋與批判——附論自然哲學」學生論文發表會上發表之論文(1997年6月15日)。

關係。漢語基督神學即處身後者之中，為具體的地域性語言在歷史中的神學言說之特殊型態之一。¹而基督神學作為對基督事件的信仰性反思言說，它與地域－歷史的具體語言有其張力關係：一方面，基督事件作為一個後宗教事件乃是對一切宗教的批判，此為基督神學的超越性；但另一方面，人對基督事件之言說只能被規定在已有的語言經驗中，從而基督神學必然脫離不了地域－歷史的具體語言之限制。這導致應區分理想的基督神學和地域－歷史的基督神學。漢語神學建構問題之場域即屬後者。由此可得漢語神學在基督神學架構中之定位：²



就其縱向關係而言，首先，是基督事件使得基督神學得以可能；其次，基督神學的理想型態乃是將各類地域－歷史型態的本質屬性加以集中的理性構造，此並不同於任何一種地域－歷史型態的基督神學。就其橫向關係而言，在地域－歷史型態中，漢語神學和其他語言之神學處於平行地位，只有時間先後之別，無層級之差異。希臘語

1. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，見《道風漢語神學學刊》，1995(2)，香港：道風山基督教叢林，頁37-38。
2. 同上，頁41-42。

和拉丁語神學經歷了從基督事件向福音傳言的轉換，從而形成基督神學建構之原始型態；而後則為傳佈階段的地域－歷史型態，漢語神學位列其中。³因此，漢語神學之建構的主要關注點便並非是神學本色化或中國化的問題，而是在漢語語境中如何言說基督事件的問題。此一縱向關係為漢語神學之基本定向。⁴

劉小楓認為在此一架構中之漢語神學之建構基本上分為兩種模式，其一為存有論模式，透過民族文化既有的思想體系和概念來發展，嘗試將民族思想體系與基督信仰融合；其二為生存性的模式，以既有的生存經驗及其語文表達來發展。前一模式表現為中國傳統儒釋道思想體系與基督神學之結合，試圖以這些既存之思想體系中的語式來言說對基督事件的認信與神學信理；後一模式則是從歷史的及當前的生存語言經驗出發來表達對基督事件之認信，由此發展漢語神學。⁵劉小楓認為後一種模式方為漢語神學建構之正當方向。

劉小楓指出，在現代性信仰語境之中，知識分子對基督事件與福音傳言之言說和認信，必然從以往的集體性方式轉換為個體性方式，成為一種宗教性的主體主義。於此漢語神學之語式表達便是個體性的，而個體性信仰言說也必然導致整個信仰語境成為多元性的。⁶在這種多元性語境和個體性語式中，方能進一步談論對基督事件與信仰個體之神聖相遇的合法言說語式。在這裡，神學之建構必須

3. 同上，頁41-45。

4. 同上，頁42。

5. 同上，頁45。

6. 劉小楓，〈現代性語境與漢語知識分子的信仰形式之轉換〉，收於劉小楓，《這一代人的怕和愛》，香港：卓越，初版，1993，頁159-162。

基於個體性的信仰生存體驗，而非基於與既有之思想體系的融合會通。⁷基督事件所與之相遇的，是信仰個體，而非民族思想體系。基督神學與民族思想體系之對話或比較，至終的言說語式只能是個體的認信或拒信。劉小楓質疑，作為個體的知識分子，要談論整體性的民族思想體系之融合，其有效性極為可疑。換言之，「中國人可以信仰什麼或不信仰什麼」這類語式是無效的，個體知識分子只能以「我信仰什麼或不信仰什麼」來言說他與基督事件的關係。⁸

劉小楓認為所有既成的對世界、意義、生存狀態等存有論說的思想體系皆與基督事件之福音信息和基督信仰的生存體驗不相容。基督神學源於基督事件之福音信息與個人之生存體驗相遇，而非與民族之思想體系相遇。⁹換言之，漢語神學之建構乃植基於個體生存體驗，而非民族思想體系，神學語式之尋找應以歷史的和當前的生存體驗中之語言經驗為資源。¹⁰不過對思想體系的反對並不意指絕不使用在某一思想體系中所使用的術詞，亦即，應該可以援引既有語詞來重述基督事件，而這並不同於吸納思想體系本身。援引既有思想體系中之術詞之所以可能，在於既有思想體系為對原初生存體驗的反省性言說。漢語神學之建構所要關注者為原初生存體驗，而非既存思想體系，故此術詞之引用必然需要經過意涵之轉換。¹¹

7. 劉小楓，〈關於「道」與「言」的神學和文化社會學評注〉，收於劉小楓，《這一代人的怕和愛》，頁131。

8. 同上，129。

9. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，上引書，頁46-47。

10. 同上，頁46。

11. 同上，頁47注91。例如，用「道」來意指上帝之言時，「道」之意涵已然有所不同，從原先在儒道兩家那兒的既定用法脫離出來，被賦予了基督神學上的意義。

將思想體系與個別語詞分離之必要，在於從當前生存體驗建構漢語神學時所須面臨的語言資源問題。立基於當前生存體驗之對基督事件的言說，此理應是當前漢語神學建構之着重點，然而，若僅限於當前之生存語言經驗，則建構起來之語式勢必有其局限處；其次，千百年來漢語思想已建構起極豐富的語言經驗，若能利用此一豐碩資源，則漢語神學之建構可見其遠景。¹²於是，從歷史之生存體驗出發來言說基督事件，便成為漢語神學語式建構中之一項任務。劉小楓即認為可以從已大量積累在文學和民間敘事中的語言經驗出發來建構漢語神學。¹³

二、對漢語基督神學之建構模式的商榷 基督神學之確切架構及其起源究竟為何、語式建構和言說對象之關係、地域－歷史型態之基督神學和理想型態之基督神學的張力關係、漢語神學之建構和各既有思想傳統之關係，乃至於語式、語境、和語言經驗等概念的嚴格界定，皆非本文論域，本文僅就上一小節所提諸命題從特定視角給予進一步的推導與討論。

劉小楓的論點有着如下預設：其一，(既有的)思想體系與(歷史的和當前的)生存體驗之分離；其二，思想體系與個別語詞之分離。基督事件之福音信息與當前的個體生存體驗相遇，從而激盪出各式神學；而它與既存之思想體系之間有着對立關係，從而透過既有思想體系來重述基督事件即為不恰當之進路。而思想體系和語詞的可分離，使得可以援用既有語詞來言說基督事件，而不必與既有思想

12. 同上，頁44。

13. 同上，頁46。

體系融攝交會。積聚在文學和民間敘事中之語言經驗，為對歷史之生存體驗的直接表述，此不同於經由對歷史之生存體驗的反省性言說而形成的既有之思想體系。

就此二項預設的進一步討論即為對漢語基督神學建構模式之商榷的起點。本文集焦於「從當前之原初生存體驗言說基督事件」此一漢語神學建構的基本向度，以此為出發點來審察整個架構內部的可能問題。

從當前之原初生存體驗出發言說基督事件，就漢語神學的定位言之，有兩個層面的問題：第一，對當前之原初生存體驗的理解；第二，對基督事件的言說。就前者而言，對當前之原初生存體驗的理解，如何是可能的呢？這是第一個需要討論的問題，這便關聯到當前生存體驗和既有思想體系之關係的商榷。換言之，對當前原初生存體驗的理解，是否會在某個向度上不可避免地牽涉到既有思想體系的積極或消極的影響？對這個問題的考察牽涉到關於「傳統」的議題。就後者而言，對基督事件之言說語式的尋求，一方面它是立基於當下的，一方面又是回溯到歷史中之文學、民間敘事之語言經驗中擷取資源，因此當前之語式的尋求與既存之原初語詞有其密切關聯。然而原初語詞為對歷史之原初生存體驗之直接言說，而既有思想體系為反省性言說，此二者之歷史牽繫不言而喻，原初語詞之意涵已然在既有之思想體系中在相當程度上被確立。因此於今之問題便為：透過對歷史語言經驗的擷取來言說基督事件，是否可能一方面採納原初語詞，另一方面又排除思想體系對語詞意涵的既有規定？換言之，吾人今日是否可能完全還原先民對原初生存體驗之語言經驗，從而可以以及如何可以排除後起之思想體系對原初語詞的意義固着，將原初語詞用於對基督事件的言說？這個問題便關聯到思

想體系與個別語詞之關係的商榷，這是第二個有待討論的問題。

以上所述透顯出之疑問即為：即便民族之既存思想體系與基督事件之福音信息和信仰中之生存體驗不相容，但這僅指出有意識地融合基督事件和既存思想體系為不可行，可是既存思想體系和基督事件之福音信息的關係未必只能是兩個不同體系的融合問題。換言之，就對當前原初生存體驗之理解和對基督事件之言說這二層面來說，其和作為傳統之既存思想體系的關聯應給予進一步的釐清。為求討論層次不致混淆，可以簡單歸納漢語神學建構之進程：對當前生存體驗之理解一對歷史生存體驗之理解一從歷史語言經驗中擷取語式資源一言說基督事件。前二項即第一層面，為對生存體驗之理解；後二項即第二層面，為對基督事件之言說；第一及第四項為漢語神學建構之基本向度，第二及第三項為語式建構的語言經驗資源。底下筆者便嘗試以詮釋學第二次論爭為視角來考察此二層面的問題。不過對此二層面和傳統之關係的討論，不應該是抽象的，反而必須是在個體言說的視域中來討論。

三、高達美關於傳統的基本論點 可以說，在漢語神學在建構過程中，在在面臨關於傳統的問題。應無疑問，既有儒釋道思想體系皆為中國傳統之一部分，且已深化入整個民族深層結構之中；除此之外，思想體系之外的各式文學、民間敘事，亦為傳統之一部分，代代相傳至今。吾人要問，儘管基督認信發生於個體與基督事件之相遇，但此一相遇事件是否可能完全脫離個體所受之於民族傳統的影響？若非完全可脫離，則如何影響，此影響對建構漢語神學有無商榷的必要？換言之，即便就整個民族

來看是否可能接受基督宗教是個沒有意義的談論，但個體之認信與否是否就可以脫離其與傳統的重要牽連，可以孤子一身的僅以一己之面容面對上帝？對這個問題任何肯定或否定的簡單斷言都顯得過於倉促，在此漢語神學之建構尖銳地遇上與傳統之關係的爭辯。加上對既有思想體系和民間敘事的理解，離不開對各種形式之歷史文本的解讀，於此論及文本理解與傳統之牽繫，便可援引哲學詮釋學為論述資源。

對傳統的討論是當代詮釋學第二次論爭的核心論題之一，高達美(Hans-Georg Gadamer)對傳統的見解主要見於他對理解之歷史性的考察，其出發點在於對經過漫漫時間距離流傳給我們的歷史文本的理解。高達美認為，我們與歷史對象的熟悉性立基於我們對傳統的隸屬性(Zugehörigkeit; familiarity)，¹⁴傳統並非與我們毫不相干的歷史遺跡，相反的，傳統始終與我們密切相關，「我們其實是經常地處於傳統之中，而且這種處於決不是什麼對象化的行為，以致傳統所訴說的東西被認為是某種另外的異己的東西。」¹⁵傳統是作為一種特殊的權威形式被提出來的，而權威之被高達美重視在於它的存有論意義。權威與前見相關，從而成為理解的可能性條件。關於理解的問題，高達美則繼承了海德格(Martin Heidegger)有關理解前結構的觀點。

理解的前結構被描述為一個循環結構，它意指對文本的意義預期與文本所呈現出的意義之間的不斷循環，¹⁶意

14. Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. B. C. Mohr, 5. Auflage, 1986, (durchgesehen und erweitert für >Gesammelte Werke<), 頁 300；《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，洪漢鼎譯，台北：時報，初版，1993，頁 387。

15. WM，頁 286；《真理與方法》，頁 371。

16. WM，頁 271-272；《真理與方法》，頁 353-354。

義在此動態循環中源源不絕地被籌劃出來。此一結構並非一個規範性的理解模式，而是一個存有論的描述。¹⁷從理解的前結構出發，高達美試圖賦予前見(Vorurteil; prejudice)積極的意義，使其成為理解之所以可能的先在條件，亦即，若沒有前見，則理解的循環不可能發生，文本的意義亦無從呈現。所謂前見，「就是一種判斷，它是在一切對於事情具有決定性作用的要素被最後考察之前給予的。」¹⁸前見自然極有可能形成錯誤的判斷，但是前見已然成為了一個必要的理解條件，「一切理解都必然包含某種前見。」¹⁹關鍵在於要能夠謹慎地考察前見的正當性，而非天真的以為可以不抱任何前見地下判斷。

透過對啟蒙運動的前見——反對前見的前見——的正當性之考察，高達美指出了理解的歷史性。他認為，歷史實在對個人體驗具有優先性與決定性，在我們進行自我反思之前早已在歷史實在中理解了我們自己，(這即成為了我們的前見)我們屬於歷史，而非處身於歷史之外。由此便可得出對個體反思之合法性的限制：個體的前見比起個體的判斷來說更為符合個體存在的歷史實在性。²⁰在高達美看來，啟蒙運動因為是從個體反思的主體性出發來看待前見，故而貶抑前見。然而對個體之主體性的關注將會模糊問題的焦點，至少在歷史認識此一處境中，從認知主體出發只會造成一個天真的方法論虛構，產生歷史隸屬於個體的錯覺。²¹在此歷史主義中的方法學主義就面臨了質

17. WM, 頁 271; 《真理與方法》, 頁 353。

18. WM, 頁 275; 《真理與方法》, 頁 357-358。

19. WM, 頁 274; 《真理與方法》, 頁 357。

20. WM, 頁 281; 《真理與方法》, 頁 365。

21. WM, 頁 281; 《真理與方法》, 頁 365。

疑。²²真正重要的東西應該是看到理解的有限性與歷史性，並由此出發來描述理解的結構及運作方式。於是，為了從啟蒙運動的天真前見走出來，為了摒除此一不正當的前見，首要的工作就在於要指出合法前見的可能性及其在理解中所扮演的積極角色，如此方能正確地面對人類的歷史實在性。²³

前見的主要來源在於權威，為了找到合法前見的基礎，便必須恢復權威應有的地位。高達美認為權威基本上並不是一種盲目的服從，

人的權威最終不是基於某種服從或拋棄理性的行動，而是基於某種承認和認識的行動——即認識到他人判斷和見解方面超出自己，因而他的判斷領先，即他的判斷對我們自己的判斷具有優先性。²⁴

在權威的各樣形式中，高達美提出了傳統作為一個理解的關鍵要素，因為傳統特別與理解的歷史性相關。對傳統的地位之恢復可歸功於浪漫主義，它對啟蒙運動的反動使得傳統保留了它的權利。至於浪漫主義所犯的錯誤則是：遵循啟蒙運動的前見，把傳統視為與理性對立，而且是客觀歷史所給予我們的東西。²⁵然而，傳統的本質是保存(Bewahrung; preservation)，在歷史中透過傳統保存下來的東西與新的東西共同構成新的價值。保存是理性的自由活動，因此傳統並不與理性相對。由理解的歷史性可知，我

22. WM, 頁 286; 《真理與方法》，頁 371。

23. WM, 頁 281; 《真理與方法》，頁 365-366。

24. WM, 頁 284; 《真理與方法》，頁 368。

25. WM, 頁 285-286; 《真理與方法》，頁 369-370。

們對待傳統並非像是一個異己的被給予我們的東西，我們總是處於傳統中，對傳統要素的考察必須在歷史關係中進行。於是，歷史研究者便並非像是面對一個客觀的對象般面對傳統，他自身便參與了傳統的傳遞。²⁶

高達美亦努力要跳脫主客對立的認識模式，以一種需要讀者與文本共同參與其中的融合模式重新處理理解問題。讀者對文本的意義預期並非一「主觀」行為，而是被聯繫着讀者與文本的共同性(Gemeinsamkeit; commomality)所規定，但這共同性並非只是先於讀者的一種理解的可能性條件，而是在讀者與文本的關係中不斷被產生。讀者參與了文本，同時也規定了文本。²⁷易言之，可理解的文本必定表現了某種意義的完全統一性，這種意義統一性使得文本可以被理解，但因這意義統一性並非單屬於文本，而是屬於文本與它的讀者，所以此統一性實際上是一個在理解經驗中永遠無法達致的理想。在此，理解預設了對文本意義統一性的前把握，我們必然是先有了這種前把握，才可能去預期文本的意義。而這種前把握又源於我們與真理的先的關係，²⁸我們與文本所意指的真理的先的關係使得我們可以產生意義預期，它引導了我們的理解。故真理作為開顯對讀者而言並不是一分離的、有待讀者不斷去靠近的東西，而是包圍着讀者、讀者所已然身處其中的東西。於是詮釋之所以可能就是來自於對與文本意義相關聯之真理的前理解，

正是這種前理解規定了什麼可以作為統一的意義被實

26. WM，頁289；《真理與方法》，頁374。

27. WM，頁298；《真理與方法》，頁385。

28. WM，頁299；《真理與方法》，頁385-386。

現，並從而規定了對完全性前把握的應用。²⁹

四、哈伯馬斯的批判與高達美的反駁 哈伯馬斯(Jürgen Habermas, 1929-)關注的是個體的社會性存有，此與高達美所着重描述的歷史性存有不同。³⁰哈伯馬斯看到的是個體在社會中交往斷裂的現實，這是一個被意識形態宰制而無法有正常溝通的社會境況，因此他試圖尋找在看似正常的互動關係背後起作用的那些導致溝通斷裂的原因。³¹克服此一社會交往的斷裂處境便需要進行意識形態批判，以找出在個體背後影響溝通進行的宰制力量，於此對傳統的批判便成為了一個重要的向度。不同於高達美，傳統對哈伯馬斯而言並非一個對話的對象，反而是摧毀對話之可能性的一個歷史強力。³²高達美意欲建立起與傳統的有效對話，而哈伯馬斯則意欲排除傳統對有效對話的阻礙。

哈伯馬斯以「翻譯」作為討論的出發點，他認為，不同語言之間的理解之所以可能，在於一種後設語言的建立，此一後設語言乃是在日常語言之中被建立起來的，從而成為翻譯的基礎。³³

在日常生活裡發生的(對話)情境中，對話雙方必須首先找到一種共同語言(common language)，此一語言乃是達致理

29. WM, 頁 330; 《真理與方法》，頁 386

30. 李英明，《哈伯馬斯》，台北：東大，初版，1986，頁 128。

31. Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics – Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*《當代詮釋學》，賴曉黎譯，台北：使者，初版，1990，頁 167-168。

32. How Alan, *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social*《哈伯馬斯和高達美之論爭與社會本質》，England: Avebury, 1st ed., 1995, 頁 139。

33. Habermas, Jürgen, *Zu Gadamer's Wahrheit und Methode*《論高達美之真理與方法》，1967; "A Review of Gadamer's Truth and Method", Fred Dallmayr & Thomas McGarthy

解的結果，其結構與翻譯類似。³⁴

在其中，結合進入語言的理性可以破壞各種不同語言的個別性，透過翻譯而找出語言的普遍性。而翻譯的結構與理解類似，於是，哈伯馬斯將翻譯者的角色與解釋者等同起來，由此出發來探討溝通的問題。³⁵他指出，日常溝通常常是受到阻礙的，然而我們可以透過各種形式的翻譯來克服此點。由此，語言的統一性在翻譯之中被證成，而翻譯更顯示出其具有反思的形式，³⁶在此哈伯馬斯援引了高達美的視域融合概念來說明翻譯模式的進行方式。³⁷

高達美的視域融合是在對傳統的探討中提出的，他認為對傳統的理解需要一種歷史視域，亦即，我們總是已經處在視域之中，而後才有可能談自身的置入傳統，置入他者之視域。不過，自身置入並不是指丟棄自己後進入他者的處境，而是帶着自己投入到他者的處境之中。這樣的一種自身置入意味着向更高的普遍性提昇，此一普遍性克服了我及他者的個別性。於是，視域融合便並非是得到了一個全然不同的視域，而是在一個包含原有視域的更大視域中去進行理解。³⁸我們對傳統的理解就是一種視域融合的過程，當前視域與文本視域彼此交融。用於翻譯模式，即可指不同語言所代表着的不同世界觀的彼此交融。³⁹哈伯馬斯認為視域融合概念成功地批判了歷史主義對客觀性的

譯，收於 *Hermeneutics and Modern Philosophy*，Brice R. Wachterhauser 編，New York，State University of New York Press，1st ed.，1986，頁 243-244。

34. 同上，頁 247。

35. 同上，頁 244-245。

36. 同上，頁 246，250-251。

37. 同上，頁 251。

38. WM，頁 310；《真理與方法》，頁 399。

39. Habermas，〈論高達美之真理與方法〉，上引書，頁 251-253。

虛幻理想，⁴⁰ 他更推進此一成果成為描述歷史事件的規範，將翻譯模式轉化至歷史敘事中。他認為歷史事件必須以敘事陳述(narrative statement)的方式在其敘事的參照架構中被重建。換言之，歷史事件的意義不能單從事件本身出發來獲取，而須將事件放在整體處境中，包括事件之後的陸續發生的其他相關事件，以此來理解歷史事件。唯有透過參照架構，歷史事件的真正意義才獲得理解。⁴¹ 在此對歷史事件意義之掌握乃是一個詮釋的過程，解釋者不僅是回溯過去事件的描述，亦須預期未來的環境，如此方能形成有效的理解。

如同對歷史事件的陳述，對傳統意義的理解亦須在一個預期的視域中進行，由此方可獲取(appropriate)傳統。於此，傳統的意義不斷擴大，不斷在新觀點下承納進新的意義。⁴² 哈伯馬斯認為，對傳統意義之獲取亦須在參照架構下進行，而當因與傳統斷裂或遭遇外來傳統而導致理解的障礙時，此一參照架構的重建就成為了詮釋學的任務。這種與傳統的關係是反思性的，詮釋學應在其中透過一種方法論上的可控制間距(controlled distancing)維持與傳統的主客對立關係，⁴³ 此一形式可以識破傳統中由於權威而引起的宰制力量。綜言之，透過翻譯可以有其反思形式以批判發生在語言中的宰制力量；而透過對傳統的獲取亦可形成其反思形式，以批判發生在傳統中的宰制力量。

由此哈伯馬斯批評高達美對傳統的看法顯示其未能識出理解的反思力量，亦未能進行對傳統的反思性獲取，此

40. 同上，頁 255。

41. 同上，頁 255-256。

42. 同上，頁 255。

43. 同上，頁 266-267。

一對傳統之反思性態度的缺乏，導致權威與理性的對立在高達美那兒被天真地取消，從而錯置了在傳統理解中的主體位置。⁴⁴哈伯馬斯認為透過反思可以取消權威的宰制，⁴⁵他指出高達美陷於語言觀念論的窠臼中，以為可透過語言形成的意識來決定社會生活中的物質形式，但事實則剛好相反，語言符號乃是受到其下層結構的物質限制所影響，這使得語言也有可能形成意識形態的宰制力量，而語言所承載的傳統亦然。傳統與勞動和權威的宰制力量相關，對它的批判需要一個參照架構，此一架構一方面不會忽略社會行動的語言符號媒介，另一方面亦能關注到現實界的限制條件，從而避免了語言觀念論的陷阱。⁴⁶

社會行為只有在一個客觀的(參照)架構之下才能被理解
為由語言、勞動、宰制所聯合建構而成。⁴⁷

哈伯馬斯把勞動與宰制從語言範疇中分離出來，認為詮釋學僅只屬於後者，並不足以處理宰制的問題，在此應從詮釋學轉向意識形態批判，而一個可以援引的批判模式就是精神分析。

面對以上質疑高達美亦有所反駁，他認為哈伯馬斯的觀點如啟蒙運動般重把權威與理性、傳統與反思對立起來，並在其間建立起一種方法論上的間距，這是賦予反思一種錯誤的權利，未能看清反思的有限性與歷史性。⁴⁸高

44. 同上，頁 267-268。

45. 同上，頁 269-270。

46. 同上，頁 273-274。

47. 同上，頁 273。

48. Gadamer, Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik – Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode (修辭學、詮釋學和意識形態批判——對真理與方法再作後設

達美重申：權威並不源於盲目的服從，而是一種理性的自由承認，權威有其認識論上的根據。對理解的歷史性與有限性的強調源於吾人與傳統的隸屬關係，高達美指責哈伯馬斯把傳統與對傳統的反思對立起來，這是一種獨斷的客觀主義，應該予以排除。⁴⁹哈伯馬斯認為反思可以揭露傳統中的宰制力量，識破勞動、權威等從下層結構影響意識的宰制力量，從而指出詮釋學在社會解放的處境中應轉向意識形態批判。然而對高達美來說，一種排除了語言影響力的物質力量，無論是勞動或其他，都是不可想像的。即使是意識形態批判和對宰制力的解放性反思，在高達美看來都是一種語言行為，也就依然屬於詮釋學的範疇。⁵⁰所有的反思和理解都由語言承載，「可以被理解的存有就是語言。」⁵¹在高達美，語言之外是不可能有所供反思的東西的。

高達美指出，由語言的普遍性來看，社會交往亦是語言行為，所有人，包括社會學家，都是在整個語言遊戲中往返運動，誰若試圖跳脫語言性的包圍，另外尋找破壞交往的物質力量，並以一種醫生－病人的模式來面對他者，他就成為了一個破壞遊戲的人。⁵²社會現實本身就是語言之中發生，並沒有什麼隱藏在語言背後的東西，毋須也不可能建立起一套參照架構來批判語言之外的宰制力量。誠如呂格爾(Paul Ricoeur, 1913-)所言，對前見和意識形

批判性的解釋》，1967，in *Wahrheit und Methode – Ergänzungen Register*，Tübingen: J.B.C. Mohr, 2. Auflage 1993(durchgesehen)；On the Scope and Function of Hermeneutics Reflection〈論詮釋學反思的範圍和功能〉，G.B. Hess & R.E. Palmer 譯，收於《詮釋學與當代哲學》，上引書，頁 290。

49. 同上，頁 286。

50. 同上，頁 286-287。

51. WM，頁 478；《真理與方法》，頁 602。

52. Gadamer，〈論詮釋學反思的範圍和功能〉，上引書，頁 297。

態的批判不可能是一種後設的批判，因為沒有真正可供批判的立足點。⁵³但批判理論有其現實的價值，在根本上它是與哲學詮釋學站在不同的位置，其不同旨趣的研究有互補的可能，尤其在對傳統宰制力量的批判上，批判理論更可修正高達美對傳統過分樂觀的立場。

五、漢語神學之建構問題的再思 我們可以看到傳統之於高達美與哈伯馬斯是在不同的脈絡下被提出討論的，從而其扮演的角色亦截然不同。也許可以說，高達美所面臨的是一個縱向的歷程，傳統因其歷史性格而在其中直接擔負了積極的任務；但哈伯馬斯所面臨的則是橫向的處境，這並不是一個歷史性的傳承歷程，而是社會性的解放歷程，傳統在其中乃是以突入的方式破壞社會交往，從而成為有待克服的障礙。但二者的論爭究竟孰是孰非，或是可以立於何種視域中予以調合，此非本文論題，本文僅試圖從以上論爭的共同性和差異性指出漢語神學之建構問題的幾個可能關注點。

從共同性來看，高達美和哈伯馬斯都嘗試在斷裂的處境中尋求某種一致性的實現，高達美縱向地着重於個體的歷史性存有，試圖建立起個體與傳統的有效對話；哈伯馬斯則橫向地着重於個體的社會性存有，試圖在受到阻礙的社會交往中建立共識。此一相同目的對漢語神學之建構有其提醒，亦即，在多元語境中的個體語式之建構，可以在歷史性和社會性此二處境中獲得進一步的規定。就歷史性而言，對基督事件之言說不應脫離個體的歷史性；就社會

53. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Critique of Ideology* (詮釋學與意識形態批判), 1973, in *The Hermeneutic Tradition*, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift 編, New York, State University of New York Press, 1st ed., 1990, 頁 305。

性而言，個體言說不能僅止於信仰個體，須進而在聖徒相通的教會團契中尋求共識的形成，並進一步外推至無形的大公教會甚至於與非基督徒的福音傳言和宗教對話上。但對此二處境的細部討論，就聯繫起高達美和哈伯馬斯的差異點，這對漢語神學之建構應可有其積極的啟發。

a) 信仰之歷史性 就高達美着重的個體之理解的歷史性而言，其本是在與傳統文本對話的處境中提出的，但若將文本從歷史文獻的範圍往外推，可將對自我的理解（尤其是信仰生存體驗中之自我理解）亦放在此架構底下來看待，這對本文論題有着更直接的意義。高達美指出，正是由海德格開始，「自我理解」才真正獲得它的歷史性，並由此而才有能力表述信仰之自我理解。⁵⁴換言之，對當前信仰中生存體驗之言說，乃是以理解的歷史性為前提的。依所述高達美之論點，則至少分別可有兩個面向的討論，用以處理前述之漢語神學建構中兩個層面的問題。

第一個面向即指個體的歷史實在優先並決定了個體的生存體驗。這點將導致對劉小楓所謂宗教性之主體主義的批判，亦即，對個體之主體性的關注有可能造成一個方法論上的虛構，立基於「主體」的信仰語式恐將導致把信仰劃入個體的危機，讓神學建構僅成為一個方法論上的努力而已，而且此一努力是否可以進而達到存有論的高度，不無疑問。換言之，我認為漢語神學之建構問題首先並非是「如何言說基督事件」的問題，而應是對在信仰言說語式中已然發生事件的存有論描述，是探討以漢語語式進行信

54. Gadamer, 〈自我理解的疑難性——關於非神話化問題的詮釋學討論〉，收於《真理與方法——補充和索引》，洪漢鼎與夏鎮平譯，台北：時報，初版，1995，頁139。

仰言說如何可能的問題。這並非意指不去關注「如何言說」的問題，毋寧說是強化「如何言說」此一問題意識的存有論面向，並避免起於對主體的過分關注所可能形成的困境。

就此而言，信仰的歷史性便應被突顯為信仰言說之可能性的前提。對當前原初生存體驗的理解必須在信仰的歷史性中被規定，才可能進一步以此來言說基督事件。由此，傳統的地位便應得到更為積極的關注，而不只是作為一種語式擷取資源的貯藏庫來看待。傳統作為理解的可能性條件，成為對當前原初生存體驗之理解的前提，而既有思想體系作為傳統之重要構成，便有其存有論上的積極意義，它自然可能是與福音傳言相對反的，但沒有它要理解福音傳言亦為不可能。因此真正的爭論點不應是要否進行基督神學與民族思想體系的融合，而是探討民族思想體系在基督神學之建構過程中所已然產生的實效作用，並對其有所意識，從而排除由民族思想體系而來的偏誤前見。在此，既存之思想體系與基督神學之張力是一回事，但它作為理解生存體驗的基礎則是另一回事。就後者而言，吾人便不應在漢語神學之建構過程中忽略思想體系與信仰言說間已然存在的關係。在這個向度上，我們可說，對生存體驗的理解和對基督事件之言說，將在根本上無法脫離個體之民族性，無法以一個純然先驗的、未帶民族印記的自己去回應基督事件對信仰個體的呼召。

接下來可論語式擷取的問題。在神學建構過程中，自然會面臨在既有語言經驗中擷取語式時所造成的思想體系和個別語詞的關係問題。不同於劉小楓的預設，依高達美的觀點，則思想和語詞不僅有其密切關係，而且根本上二者就是本質同一的。高達美透過中世紀對道成肉身的類比

性解釋指出思想和語言有其內在統一性，⁵⁵此統一性表明，語詞並不返身指向思想，而是與思想一同作為所指向之事物本身——亦即所指向之真理——的表現。⁵⁶因此，神學語詞即是一種發生事件，它並不由先在思想所觸發，而是與對基督事件之言說一同發生。在其發生之中，語詞和思想是不可分的，只要我們嘗試用既有語詞來言說基督事件，我們就已是用既有思想體系來進行言說；反過來說，正是因為透過既有思想體系來言說，才有可能援引既有語詞作為語式建構之資源。在此區分思想體系與個別語詞似乎沒有太大意義，若謂某一哲學傳統和某些民間敘事使用之語詞意涵不同，則應屬不同言說範域的語詞歧義問題，而非思想體系可與個別語詞分離的例證。

其次，既然神學建構乃是在對基督事件之言說中形成的，則實際上便並不存在一種既存不變的語詞資源可資援引。由此來看在語言經驗中之語式擷取，其意義便在於將新的意義賦予語詞，或謂在語式擷取中呈現出新的意義。就此，究竟應該透過思想體系還是民間敘事來擷取語式，此一抉擇和神學建構並無根本上的牽連。所應關注者為新的語詞發生事件，而思想體系一方面作為前見，一方面與語詞有其統一性，便是作為此新的語詞事件得以可能的存有論前提被提出的。於是，若從神學的角度來看，作為神聖相遇的信仰言說，不僅與既有思想體系無融合關係，亦與既有語詞無融合關係。語式建構乃是在作為發生事件的信仰言說之中形成的，而非先透過在語言經驗中擷取語式資源後再用以進行信仰言說。後者之方向即為將神學建構

55. WM，頁425；《真理與方法》，頁539。

56. WM，頁430；《真理與方法》，頁546。

視為一個方法論問題，但就信仰之歷史性而言，這並非首要課題，嘗試以既有語言經驗中的語式為言說基督事件的資源，在此面臨其合法性的質疑。

易言之，若信仰之歷史性的確優先於個體的原初生存體驗，這必然導致在言說基督事件時乃是以經由傳統承載而流傳下來的語式為基礎，從而在信仰之神聖相遇中將這些語式重新發生。漢語神學建構的首要關注點在於在這個新的語詞發生事件中考察對生存體驗之理解與對基督事件之言說的合法性，以及嘗試言說基督事件在漢語語境中所呈現出的新的意義。至於劉小楓所謂在既有語言經驗中擷取語式資源，在此處則有歷史主義之謬誤的嫌疑，因為若就歷史中之信仰的個體言說而言，並不存在一種客觀的語式資源供言說之用。此一向度應加以修正，亦即，並不是從某信仰主體出發，為了言說基督事件，故在傳統語言經驗中尋找適當之語式；而是信仰言說已然以既存語言經驗為基礎，對語式之援引和對基督事件之言說是同時發生的。在此，經由歷史文本傳遞下來的語言經驗對我們而言有其連續性和熟悉性，這才使援引初民語式得以可能；另一方面，我們與既有語言經驗又有其陌生性，這有可能導致援引過程中形成錯誤的信仰理解和不恰當的信仰言說。如何檢視其錯誤並在熟悉性和陌生性之間進行合法的信仰言說，便是神學詮釋學的任務所在。⁵⁷

第二個面向則是關於信仰之先在關係的規定。就如同對文本的理解預設了我們和文本的先在關係及內在統一性，對信仰生存體驗的自我理解也以某種內在統一性為前提，而這是單從信仰個體之主體性出發所無法捕捉到的。

57. WM，頁300；《真理與方法》，頁387。

它不是一個客觀的、外在於信仰個體的言說對象，而是信仰個體所已然浸潤其中的信仰真理。它構成了信仰個體之對生存體驗的理解和對基督事件的言說的基礎，並先在規定了此一理解和言說。信仰者的生存體驗及其自我理解都融化於此一高於信仰者的先在規定之中。於是，從神學的角度來說，所謂信仰的自我理解就是指：「信仰並不是人的可能性，而是上帝向信徒所顯現的恩賜。」⁵⁸ 信仰之所以可能，在於上帝的恩典。

於此可以看到，不是信仰屬於某個個人主體，而是個體屬於信仰，信仰語式之建構方向應該顛倒，所謂對基督事件之言說，本質上並不是從某個言說主體出發去言說基督事件，而是從基督事件所恩賜的信仰出發來進行自我理解。對基督事件之言說總是一種對自我存有的言說。究極來說，是基督事件在向信仰者言說信仰者的真實存有，作為歷史中的信仰者，人只能夠傾聽。

可由此進一步看在語言經驗中援引語式的問題。之所以要理解初民之生存體驗，乃為援引其已有豐富積累之語式，但透過流傳下來之文本理解初民之生存體驗，必然預設同一生存體驗之包圍浸潤着初民及我們，此為我們與真理的先在關係。我們要去揭露初民之語式所欲言說者，必然意指此所欲言說者已然構成此一理解的基礎。因此，我們若要援引初民使用之語式來言說基督事件，則恐已預設了某種泛基督論的立場，否則就必須限制語式援引的有效性，亦即只能將其用來言說原初生存體驗，並區分對原初生存體驗之言說與對基督事件之言說在本質上的不同。由此，漢語神學之建構仍以在當前之生存體驗中的語詞發

58. Gadamer, 〈自我理解的疑難性〉，上引書，頁 143。

生事件為基本向度，而與歷史之生存體驗有其張力關係。若然，則透過對歷史之生存體驗的理解來援引語式資源進行信仰言說，亦再度遇上其合法性的質疑。

b) 信仰之社會性 然而，畢竟存在某種從主體出發的信仰言說，否則福音傳言和宗教對話如何可能？正是在此一層面上突顯了個體言說的合法處境：信仰的社會性。這是信仰語境的問題，而此一語境規定導致信仰語式的轉向，立基於多元性處境中的個體語式在此應轉為社會性處境中的個體語式。以社會性取代多元性，並非意指二者相矛盾，而是認為前者比後者更為根本、更是漢語神學建構的方向。對基督事件之言說，有其言說對象上的考量，若是指向自己，則便應從上述信仰之歷史性向度來考察，而此一言說也即在根本上被優先規定為是一種傾聽、一種自我理解。但若言說對象指向他者，指向在福音傳言或宗教對話中所面臨的另一信仰者或無信仰者，則就應從信仰之社會性出發來探討，此時才能合法地由信仰言說之存有論層次轉為方法論層次，並在此討論如何言說的問題。於此可從哈伯馬斯的觀點予以考察。

漢語神學之建構過程，誠然其出發點是個體在信仰中的生存體驗，但它依然有其群體向度，而此一向度單以多元性語境來解釋並不足夠，因為一旦在多元性語境中發生彼此矛盾的言說時，總不能置之不理。畢竟所欲言說者為同一事件，所欲呈顯者為同一真理，而構成言說之可能性的基礎亦為同一，在此各個體性言說應在多元的外表下有其內在統一性。正是此統一性使得視域融合得以可能，使得達成共識並非幻想；亦是此統一性亦規定了神學言說作為教會福音傳言之輔佐的任務。

當面臨交往、對話的困境時，由哈伯馬斯的觀點可

知，源於傳統的宰制力量應予重視。單憑個體言說將沒有一個足夠穩固的參照架構來批判其言說的有效性，因此，在多元語境中若要尋求共識和有效對話，信仰的社會性即可作為一個有力的參照架構的重建基礎。這將形成一個規範性的信仰言說架構，對所有處身教會之中，認可聖徒相通之基本信仰宣言的信仰個體來說，便有其義務在此參照架構下來檢驗其信仰言說。於此，對從既有語言經驗中尋找語式資源的做法就有跡可循。哈伯馬斯的工作並非進行存有論的描述，而是稟有某種方法論性格，所以可從方法論角度討論在語言經驗中擷取語式資源；而亦是在此，語式之擷取才獲得它的合法性。就此而言，在多元性語境中的個體信仰語式形成後，為求在教會之團契中共識的形成和對話的有效，就有必要進行對語式擷取在方法論上的考察，有必要問：為何使用此一語式？它與所可能形成的來自於傳統思想體系的宰制有何牽繫？該如何加以批判與修正？在此，面對經由經典文本而傳遞給我們的語式，不可能只是單純地予以擷取，而應進一步在信仰群體中給予批判。我們須透過某種翻譯程序方能獲取語式資源，但不能僅止於獲取語式，尚須進行語式之外推，亦即，須在信仰的社會性中來檢驗語式的合法性，透過福音傳言和宗教對話來檢視語式的有效性。

在檢視與批判的過程中，傳統是一個重要的考察向度。在漢語神學之建構過程中，傳統是建構之基礎，也是建構之危機。沒有傳統，則根本無可言信仰言說，但傳統所會造成的宰制力量，尤其是哈伯馬斯特別強調的在語言中的宰制力量，則是不容忽視的。語式建構過程必須關注思想體系作為傳統所引起的對共識形成的破壞，就此而言，便不應單以生存體驗為關注焦點，而應嚴肅地考察既

有思想體系和基督神學之間的張力關係。意識形態批判在此有其對信仰言說的積極幫助。

但還有另一向度的張力關係值得重視。信仰的歷史性已然說明傳統在信仰言說中的基本地位，而信仰的社會性又指出應該重視傳統會在教會中形成的宰制力量。這便導致信仰內在的緊張關係，這緊張關係可視為信仰的個體性言說和信仰的社會性語境之間的緊張關係，或者說，辯證關係。這是不可取消卻也不可忽略不顧的關係。在華人教會界中，它已然具體地表現在知識分子的個體性信仰言說和教會福音傳言的群體性言說的緊張狀態之中。似乎，從神學思想史來看，此一緊張關係是歷代皆存的。就此而言，無論是認為在現代語境中前者應取代後者，或是立基於教會權柄以後者壓制前者、或是掩耳盜鈴式地取消二者的緊張關係，也許都是不智的做法。對此一關係的進一步思考，也許是漢語神學建構的另一課題。

至少一個理想的溝通情境是應該嘗試建立起來的，這對神學建構而言有其根本的必要性。一個無法在信仰之社會性處境中進行對話與團契的個體信仰反思性言說，一個不能服務於福音傳言的信仰語式，其價值甚為可疑。高達美正是以應用(*Anwendung*; *application*)作為詮釋學的中心問題，⁵⁹而在信仰言說中，「使對文本的理解和解釋得以真正實現的就是佈道。正是佈道，而不是神學家們解釋性的評論和詮釋工作才直接服務於福音啟示。」⁶⁰因此，將信仰之歷史性關聯於信仰之社會性，並在二者之張力關係中以後者檢視前者，該是一項基本的建構歷程。

59. WM，頁312；《真理與方法》，頁401。

60. Gadamer，〈自我理解的疑難性〉，上引書，頁146。

結語 本文嘗試以詮釋學第二次論爭為視角，商榷漢語神學建構的可能性，以信仰之歷史性代信仰之個體性，以信仰之社會性代信仰之多元性，並分別以存有論和方法論此二不同面向探討所可能面臨的言說問題。可以看到，此一視角之選取導致不同面向的區分，此區分是否造成在語式建構過程中的不完滿或不圓融？換言之，在信仰的歷史性和社會性之間的緊張關係，是否可能導致漢語神學語式建構的內在矛盾與衝突？這是非常有可能的。但依筆者立場，寧可犧牲體系建構之圓融，而不宜混淆信仰的不同面向，亦即不宜混淆信仰的歷史性和社會性(或依傳統語式曰信仰的個體性和群體性)，不應隨意消弭二者的緊張關係。

整體言之，本文的論證方向十分明顯，筆者是站在高達美和哈伯馬斯的哲學論點上來修正漢語神學在建構方向。然而，神學有其獨立性，它亦可以要求哲學論點面臨來自神學的挑戰，二者的關係應是雙向的、對話的，而非單向的，這一點自然構成本文的局限。其次，高達美與哈伯馬斯的哲學旨趣皆可說是某種異中求同的哲學，儘管此「同」在不同的脈絡中有其不同意涵，求同之路也各有特色。但亦正如對哲學詮釋學提出挑戰的法國哲學家呂格爾、德希達(Jacques Derrida)等人所示範的哲學工作，「差異」亦應是一個必須關注的向度，此一向度的重要性和與哲學詮釋學間的張力已然在高達美與德希達的論戰中瞭然呈現，漢語神學之建構似也應對其加以重視。最後，本文之對漢語神學的考察僅就內部架構進行論述，但更根本言之，漢語神學之建構過程為何要以「語言」作為一個區隔判準和中心議題，而非地域或處境？亦即，所謂「漢語」神學的合法性究為如何？對這個問題的討論，殊為龐

大，且非本文論旨，但若僅從詮釋學角度言之，則此一區隔之理由亦甚為明顯。可以看到，高達美所提出而哈伯馬斯基為欣賞的視域融合概念，便是以語言性作為基礎。事實上，對高達美來說，語言是一切理解的基礎，它是一個包容一切的媒介，信仰言說、宗教對話、福音傳言，在在都以語言作為基本載體。因此，從語言的角度來反思神學建構，有其哲學上的基礎，至少它可與立基於地域或處境而建構起來的神學並列，⁶¹同為建構屬於華人文化本身的基督神學努力。

61. 何光蕓，〈[本土神學] 管窺〉，《道風漢語神學學刊》，1995(2)，香港：道風山基督教叢林，頁167。

Blank Page

此頁為空白頁