

Globethics Repository

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

漢語基督神學的語言形式羅筐

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	Lam, Jason T.S.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-03 16:23:08
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167034

漢語基督神學的語言形式籬筐

林子淳（英國劍橋大學神學系哲學博士候選人）

自劉小楓的〈現代語境中的漢語基督神學〉一文面世後，¹嚴肅的學術回應文章一直不缺，不少甚至已結集成冊，²這在以漢語為討論媒介的神學圈子中實屬異數，也是令人鼓舞的事。欣閱劉氏增補、修訂原著後之新作〈漢語神學與歷史哲學〉，³筆者在此試圖疏理劉小楓與回應者討論過程中的一些要點，並無意建立新論題，因此以下討論可能有點零散，或許顯得更像一篇研究札記。然而神學發展豈非就是一種思想之積累過程？故深盼吾人此一對思者對話歷史之反思，能再引發更多並更深刻的反思。

一、綜覽、比較

〈漢語神學與歷史哲學〉（下稱〈歷史〉）一文比前著〈現代語境中的漢語基督神學〉（下稱〈現代〉）在篇幅上長近一倍，然而前者既為後者的增補、修訂，故在討論編排上與舊文基本上一致。〈現代〉一文先是檢討了近百年來中國基督教「現

-
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》，第二期（1995春），頁9-48。
 2. 楊熙楠編，《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000）。
 3. 劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，見《漢語神學與歷史哲學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000）。

代語境」的變遷(頁10-22)，繼而重點地描述了近(十五)年來的狀況(頁22-37)，最後才提出「人文漢語基督神學的語文學問題」(頁37-48)。新著雖把舊作個別材料編排於不同部分，並予以增訂，但也可循着原有路線發現這種安排(頁27-57、57-82、82-96)，可是在此對照下，作者明顯地很有意識的在文章起始處加入了兩段新材料(凡屬於「精神」的，一概離中國人「很遠」？頁[3-7]、科學主義與基督教「精神」[頁7-17])，其用意除了在界說題目中「歷史哲學」的意義、並點明論題之語境外，似乎是想廓清作者在新舊二文中實際上想申論的重點。正如劉小楓在「題記」中明說：

我對「漢語神學」的解釋基於對「現代語境」的理解，如當時題目所示，重點在於探討現代性問題中漢語神學的可能性。所謂「漢語神學」的提法，表面來看像是一個語言形式的籬筐，因應當今漢語思想文化的政治地緣狀況。⁴

其實〈現代〉一文在討論「語言形式的籬筐」部分只約十頁，佔全部篇幅不足三份之一，然而論者大部分皆主要緊扣着此部分來作回應，對於篇幅較長的前大半部卻較少問津，故作者實有必要澄清自己論著的重點。然而由於本文意在整理劉氏與回應者的對話過程，故此仍着重此部分的討論，對於劉氏所側重的「現代性語境問題」，由於篇幅關係，筆者將另文再表。

二、「基督事件」的語言性

關瑞文的〈評劉小楓的漢語基督神學〉明顯地是就着神

4. 同上，頁3。

學的「語文學」問題而展開的，並且從哲學詮釋學的視角作出論述。關瑞文試圖重構劉小楓的神學建議，指出他把神學的「理想型態」與「歷史型態」截然二分的重要意涵。此二分乃承接韋伯 (Max Weber) 的用法，前者並不指涉任何經驗實體，而後者則是具體於歷史—地域的實現。⁵因此一切在歷史中出現的神學皆有着民族—地域性思想之語文取向和邊界，只為與「基督事件」相遇後之理性反省和言述，與理想型態之基督神學不能混為一談。順此路推想，關瑞文認為對劉小楓而言，「『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……漢語神學應是漢語思想之語文經驗與基督事件相遇的產物。」⁶由此也可知漢語神學與希臘語神學、拉丁語神學和其他語言之神學乃為並列關係，當中沒有一種可據有比其他更優越之位置。所以漢語神學的建構不一定要從本色化來着手，因為這是誤把歷史中的西方神學當為理想型態之基督神學，故劉小楓在〈現代〉一文中說：

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。⁷

然而關瑞文評論之重點不在於把「理想型態」和「歷史型態」二分，亦非本色化在方法論上之必須性，此只為其批評之結果，關氏之關心乃在此法中「基督事件」的語言性

5. 關瑞文，〈評劉小楓的漢語基督神學〉，見《漢語神學芻議》，楊熙楠編，同前，頁92；劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁41，註77。

6. 關瑞文，〈評劉小楓的漢語基督神學〉，同前，頁93。

7. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁42。

(linguisticity) 問題。關瑞文認為劉小楓既把諸歷史中的神學置於同一語言平面上，而將其視為與基督事件之語文經驗交往結果，則基督事件便必為一「語言外實體」(extralinguistic entity)。⁸因着這點，關瑞文嘗試從伽達默爾(H.-G. Gadamer)的哲學詮釋學展開批判，指出此一概念之不可能性。伽達默爾認為語言不單為表述事物之媒介，對象之所以能被人所了解，必先要被語言所言說，因此關瑞文按字面理解伽達默爾在《真理與方法》(*Truth and Method*)中「能理解的在就是語言」⁹一語。順此，關氏以為若基督事件為「語言外實體」的話，是根本不可能被理解的；¹⁰然而若其能被理解的話，則基督事件以至基督神學也必為歷史中被(漢語以外的)語言所言說過之實體，如此一來本色化便為方法論上之必須，而關瑞文更指「基督事件」此一片語本就為舶來品。¹¹

在〈歷史〉一文未面世以前，謝文郁曾在〈基督神學的詮釋概念〉中簡略地回應過關瑞文的批評。謝氏以為關氏「相當準確地運用了伽達默爾的詮釋學」，然而由於伽達默爾的詮釋學本身已含有對理解力封閉性的偏蔽，關瑞文此一應用只是把其失誤也「準確地重複了」。¹²至於劉小楓，就着此問題在〈歷史〉一文中宣稱：「伽達默爾是海德格爾的學生中最缺乏理解力的」，原因是他「對於歷史哲學問題根本缺乏感覺」。接着劉氏費了不少唇舌褒揚施特勞斯(Leo Strauss)的解釋學，由於他發現了隱微寫作(esoteric

8. 關瑞文，〈評劉小楓的漢語基督神學〉，同前，頁93-94。

9. Hans-Georg Gadamer, 《真理與方法》(*Truth and Method*, Joel Weinsheimer & Donald G. Marshall, trans., NY: Continuum, 1994, 第二版), 頁474。

10. 關瑞文，〈評劉小楓的漢語基督神學〉，同前，頁97-98。

11. 同上，頁101-102。

12. 謝文郁，〈基督神學的詮釋概念〉，見《漢語神學芻議》，楊熙楠編，同前，頁230。

writing) 的重要性，為「理解歐洲思想問題的要津」，故「承繼了海德格爾將哲學還原成哲學史解釋的哲學行動」，並重新發明其政治性的本質。¹³其實劉、謝二人的回應皆有一共通點，就是以為原初義蘊之「實質含義」是不可更改的，並且「歷史中的解讀是在原初義蘊的實質含義的衝撞中產生出來的，文本中的原初義蘊反過來會加深解釋者對自身歷史經驗及其思想問題的理解。」¹⁴倒過來說就是「伽達默爾對詮釋過程的討論未能涉及理解力的封閉性」，因此應該特別重視直接面對基督事件的建議。¹⁵

可是實際上二者皆未在文中「技術地」指出伽達默爾詮釋學之偏蔽何在，故此也沒有仔細論及何以關瑞文把劉小楓架構中的「基督事件置於語言外」的分析有何不妥，又或「基督事件為語言外實體」此提案本身是否真的不妥，以致當劉氏在〈歷史〉提出下述一段引文時似乎是有點教人莫名奇妙：

基督事件是上帝的救恩行動親自定位的自我在場，是所有神學言述的最後指涉，超逾了所有民族—歷史的原初隱喻秩序。上帝的話語當然不是語言之外的，而是活生生的言說，是使所有歷史中的書寫都背負了罪名的聖靈言說本身。¹⁶

引文首句是不難理解的，若果先設了原初義蘊之「實質含義」是不可更改的話，那麼基督事件在劉氏的神學架構中自然為「神學言述的最後指涉」。可是下一句卻來得似乎有

13. 劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，同前，頁69-70。

14. 同上，頁72。

15. 謝文郁，〈基督神學的詮釋概念〉，同前，頁230-231。

16. 劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，同前，頁90。

點突兀，把基督事件視為「聖靈言說」本身看來沒有不妥，但「語言之外」一語中之「語言」若不指「人言」的話似乎沒有提出的意義，因為這便與能否被人所理解沒有相干；¹⁷但「上帝的話語」固然不同人言，若屬人言的話，何以又是「聖靈言說本身」？劉小楓雖然並不看重伽達默爾一派之詮釋理論，可是對於「能理解的在就是語言」此觀點似乎仍有一定程度上之認同，否則的話也不用於〈歷史〉一文中補上「上帝的話語當然不是語言之外的，而是活生生的言說」一句。如此一來，是劉小楓的說法本身真如關瑞文所說有自相矛盾之處嗎？

筆者的看法以為其實雙方皆未在討論中仔細澄清一些技術上的說法：關氏方面並未準確地按伽達默爾的詮釋學來理解劉氏的神學建議；劉氏和謝氏卻因而也未有準確的回應對方的批評。「能理解的在就是語言」一語的確表明理解過程最終必須透過語言，然而「整個過程」是否必須都在（人的）語言這個「平台」上進行呢？語言作為詮釋過程中不可或缺的媒介的確是《真理與方法》第三部分的核心課題，甚至也是所有參與是次討論者不同程度上所默認的，否則也不會帶來「語言形式的籬筐」上眾多的爭辯，然而（人的）語言作為「不可或缺的媒介」卻不等於是整個詮釋過程所發生的平台，這一點似乎正是劉小楓提出要「直接面對基督事件」的關切所在，也是謝文都要破解「理解力封閉性的偏蔽」的關鍵。

關瑞文正確的指出「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。」¹⁸

17. 這至少應是關瑞文的理解，但劉小楓在此用時有可能已偏離了關氏原初義蘊之「實質含義」。

18. 關瑞文，〈評劉小楓的漢語基督神學〉，同前，頁99。

其實這點並非伽達默爾所首創，海德格爾(Martin Heidegger)早在寫《存在與時間》(*Sein und Zeit*)時已隱含此一論點，¹⁹問題只是事物如何被語言表述，在劉小楓的提案裏，即基督事件如何被漢語言說。關瑞文順此指出基督事件必須曾被具體(外)語所言說過，方能為漢語用者所認識，這是不錯的；問題是當漢語用者閱讀漢／外語文本時，「直接面對基督事件」是否可能？關瑞文因按字面來理解「能理解的在就是語言」一語，以為理解過程完全在語言平台上進行，只承認語言融合的橫向關係，因而否定了劉小楓所提「直接面對基督事件」之縱向可能性，指這理解過程純粹是一種「翻譯」，更以伽達默爾的「視界融合」(fusion of horizon)概念來解釋這種狀況。²⁰故此謝文郁便批判關氏「對翻譯過程的分析完全抹消不顧」，只是重複了伽達默爾詮釋學中對理解力的封閉性。²¹

不論是支持或否定伽達默爾的一方，似乎皆以為其詮釋理論無法容納原初義蘊之「實質含義」的存在，卻又認同「能理解的在就是語言」這基調，在我看來，這是對《真理與方法》作「分割式」閱讀的後果。誠然，伽達默爾在書中第二、三部分曾強調過「歷史作用」(*Wirkungsgeschichte*)和「語言性」對理解過程的重要影響，但在整個討論中似乎無人着意他在第一部分所提，有關「遊戲」(*Spiel*)這一理念

19. 尤其留意Martin Heidegger, 《存在與時間》(*Sein und Zeit*, Frankfurt: Klostermann, 1977), 第十七節有關*Zeichen*, *zeigen*與*verweisung*的討論，而伽達默爾也直認其「詮釋學」的討論是承接海德格爾之此在時間性分析中，理解作為此在之存在模態而開展的，參《真理與方法》，同前，「第二版序言」，頁xxx。當然我們也不能簡單的把海德格爾與伽達默爾之思想劃上等號，二者異同之簡述可參Robert Bernasconi, 《橋接深淵：海德格與伽達默爾》(Bridging the abyss: Heidegger and Gadamer), 見《海德格爾被談論》(*Heidegger in Question*, New Jersey: Humanities, 1993), 頁170-189。

20. 關瑞文, 《評劉小楓的漢語基督神學》，同前，頁99-101；爭論的另一要害是論者們似乎假定了伽達默爾的融合(*Verschmelzung*)理念只能為一種含糊泥的融接。

21. 謝文郁, 《基督神學的詮釋概念》，同前，頁230-231及注46。

在其詮釋學中的重要性。伽達默爾舉出遊戲這理念來闡述藝術作品的存在模態，正是要指出被解釋者是有一種仿似獨立於解釋者的力量，牽引解釋者進入遊戲中對其作出理解。我們在此無法詳細解讀《真理與方法》，但當以此作基礎來閱讀《真理與方法》第二、三部分時，所得出的效果不應單單得出理解力的封閉性之結論，而會是真理在理解力有可能被蒙蔽之「具體語境」中，既能賦義創新亦可被扭曲誤解兩種情況下交織呈現出來的狀況。李克爾 (Paul Ricoeur) 正是承接伽達默爾此一提法來發展其詮釋學的。他在其早期作品中指出語言固能把文本的意義 (Sinn) 鎖定，但詮釋學之真正起點卻是在語言分析結束後。²²因為李克爾認為閱讀能使文本指向一「文本世界」(world of the text)，而他解釋此文本世界之呈現時，正運用了海德格爾的「拋擲」(Entwurf) 理念和伽達默爾的「遊戲」理念。²³李克爾甚至直言「因此文本世界並非日常用語的世界」，²⁴而是在文本面前 (in front of the text) 開顯的一個新境域。有趣的是，李克爾在不同場合中更稱巴特 (Karl Barth) 正是影響其意念的一個重要人物。²⁵

22. Paul Ricoeur, 〈甚麼是文本？解釋和理解〉(What is a text? Explanation and understanding), 見《詮釋學與人文科學》(Hermeneutics and Human Sciences), John B. Thompson, ed. & trans., Cambridge: GUP, 1981), 頁145-164; 〈生命：一個尋索敘事者的故事〉(Life: a story in search of a narrator), 見《事實與價值：西方與非西方視角下的哲學反思》(Facts and Values: Philosophical Reflections from Western and Non-western Perspectives), Marinus C. Doezer & J. N. Kraay, ed., Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1986), 頁12; 〈聖經詮釋學〉(Biblical hermeneutics), 見《語意》(Semeia), 4 (1975), 段1.5。

23. 詳參Paul Ricoeur, 《詮釋理論》(Interpretation Theory), Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976); John B. Thompson, ed. & trans., 《詮釋學與人文科學》，同前，第二部分。

24. John B. Thompson, ed. & trans., 《詮釋學與人文科學》，同前，頁142。

25. 如在Paul Ricoeur, 〈語言的創造性〉(The creativity of language), 見《與當代歐陸思想家對話》(Dialogue with Contemporary Continental Thinkers), Richard Kearney, ed., Manchester: Manchester U. P., 1984), 頁27中，李克爾便明說：「事實上，

這些說法對漢語基督神學的建構可以有重要的提示：遊戲作為被解釋者的存在模態，正表明解釋過程中原初義蘊之實質含意是有可能於語言此一「平台」以外以「賦義」方式進入語言中。這當然不是指李克爾之文本世界就是原初義蘊，²⁶乃是要指出在兼顧被解釋者之語言性時，並不需假理解過程必要完全在(人的)語言此平台上進行。多年前，劉小楓在論到「基督文化」時，就曾指這為「聖言(基督事件)在個體之偶在生存中的言語生成」，²⁷「言語生成」這片語指的似乎就是從此世以外、神聖他在處傳來之異音在此世之承納問題。²⁸如此一來，則論者關注的不應是基督事件是否語言外之「一件實體」，甚至未必是基督事件的「語言性」問題，而是它如何賦義並因而帶來的問題。²⁹因

巴特是第一個教曉我主體並非一統攝主宰，而是比自己更大的語言之追隨者或傾聽者。」其他可參Paul Ricoeur, 《詮釋的衝突》(*The Conflict of Interpretation*, Don Ihde, ed., Evanston: Northwestern University Press, 1974), 頁343-344、390; Paul Ricoeur, 《對宗教的批判》(*The critique of religion*), 見《聯合神學院季報》(*Union Seminary Quarterly Review*), 28(1973), 頁210。

26. 這肯定不是，伽達默爾和李克爾皆否定人能在具體語境中主動觸及原初義蘊，然而卻不可因此推斷他們的詮釋學否定原初義蘊能對解釋過程構成衝擊。但在此筆者無意(亦未必可能，也沒有必要)作施特勞斯和伽達默爾之間的「調人」，這兩種詮釋學的「個性」根本不同(但也不一定相悖)。若應用於神學上，前一路會比較着重於啟示一方的問題，後一路的重點則在接收的過程。但在漢語基督神學的建構中，究竟是我們「主動地」去直接面對基督事件，還是基督事件在賦義過程中向我們開顯？按照巴特神學的思路，後者才是應當支持的，因為只有上帝自己才是神學的主體，故此我們在具體歷史語境下能觸及的也只是賦義後的基督事件，正如我們只能有歷史型態的基督神學，而非理想型態的基督神學。但當然我們並不能因此抹煞理想型態事物在理論上的重要性；又或按劉小楓的說法，只側重本體論(ontological)層面上的問題，而忽略在體論(ontic)上的生存釋義。
27. 劉小楓，〈編者序〉，《道與言》(上海：三聯，1995)，頁3。
28. 同上，頁2-4。有趣的是李克爾在處理聖經詮釋時，也引用過艾伯靈(Gerhard Ebeling)的「言語事件」(Wort-Ereignis)和雲格爾(Eberhard Jüngel)的「語言事件」(Sprachereignis)論述，參Paul Ricoeur, 〈先知召命敘述學派中的被喚主體〉(*The summoned subject in the School of the Narratives of the Prophetic Vocation*)，見《描畫神聖》(*Figuring the Sacred*, David Pellauer, trans., Mark I. Wallace, ed., Minneapolis: Fortress, 1995), 頁273; Paul Ricoeur, 〈聖經詮釋學〉，同前，段3.32。
29. 因此劉小楓在分解基督神學的「理想型態」與「歷史型態」並指出直接面對基督事件的重要性後，隨即論及「民族大理式」和「在體釋義式」的承納方法是十分正確的討論「方

此，劉氏本人在強調「直接面對基督事件」時，並沒有完全否定伽達默爾提出理解力封閉之可能性，而是在此情況之下，仍要突出聖靈言說賦義的原初性。正如劉氏自己所說：

所謂的「解釋學循環」是一種歷史—生存的動力因素，任何新的解讀都是在歷史語境與原初義蘊的張力中伸展的。³⁰

劉小楓在新舊二著中皆強調「直接面對基督事件」之重要性，又在〈歷史〉一文中驚懼歷史書寫因言及基督事件的聖靈言說而背負罪名，這豈非是一明證？

三、漢語基督神學的「可能性」

然而關瑞文對基督事件之語言性討論仍有值得留意之處，即基督事件若是可理解的話，必先曾被漢語以外的其他語言所言說過，那麼在具體歷史語境下，漢語用者若要直接面對基督事件，也不可能不處理諸歷史型態的基督神學在語言平台上之橫向交往關係，如此本色化便不能輕言是方法論上可忽視的。這點其他的評論者也曾指出過，如王曉朝所說：「說句實話，我很難想像有這麼一位神學家在建構基督神學的過程中無需借鑒任何已有的各種語文的基督神學思想，也很難想像一種新的漢語基督神學能徑自從上帝之言和現代華人之生存經驗的相遇中產生出來。」³¹張賢勇也指出：「但不能忽視的是借鑒歷史型態中諸神學

向」。不過未能令人滿意的是，劉小楓在討論中一直未對「基督事件」此一關鍵理念作出具體界說，有的只是對其「個性」（如為一後宗教事件等）的界說，使得討論難以推進，詳參本文附錄。

30. 劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，同前，頁72。

31. 王曉朝，〈理解和疑問〉，見《漢語神學芻議》，楊熙楠編，同前，頁139。

的成果。在個人的認信上，可以說是當下直接了當與基督事件發生關聯；對已建構的各種歷史型態中的神學來說，彼此間有傳承、引發、集成的關係……所以，『聞道』不妨有先後，先後並不決定聞道者的榮辱，榮辱在於聞道者後來悟道之深淺、弘道之廣狹。」³²可是劉小楓作為「歷代基督教思想學術文庫」的主編，³³負責主領大量「外語」基督教經典編譯工作，在建構漢語基督神學時竟會忽略此一重要環節是難以理解的，那麼他的說法是否另有所指？

劉小楓在〈歷史〉一文的「題記」便明說：

重新理解的嘗試原本涉及歷史中的漢語思想界對基督教與中國之關係的理解，並非主要針對「本色化」神學。³⁴

招來非議的「本色化神學」批判，首先是告誡自己，切莫再作基督教與中國文化的「調人」——不幸的是我沒有把理由講清楚。³⁵

由此看來，劉氏對「本色化神學」其實下了一個相當特殊的定義，即一種把基督教與中國文化「調和」的意圖，這固然是把整個原是很寬廣的本色化議程狹隘化，招來非議也是自然的。³⁶但既然攪清楚劉氏所針對的只是一特殊的議

32. 張寶勇，〈談「漢語神學」的一封信〉，見《漢語神學芻議》，楊熙楠編，同前，頁86-87。

33. 按劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉一文之題記，〈現代語境中的漢語基督神學〉本做為此文庫的腳注，參劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，同前，頁5-6。

34. 同上，頁4。

35. 同上，頁5。

36. 賴品超在〈漢語神學的類型與發展路向〉一文中，便舉出了何世明和梁燕城兩位「本色化神學工作者」作反證，參楊熙楠編，〈漢語神學芻議〉，同前，頁12-13。有關本色化或處境化神學的分類，可參S. B. Bevans，〈處境神學模型〉(*Models of Contextual Theology*, NY: Orbis Books, 1992)；Robert J. Schreiter，〈建構本土神學〉(*Constructing Local Theology*, London: SCM, 1985)，頁6-16；漢語的討論，可參王曉朝，〈基督教融入本土文化之理論基礎〉，見《現代性、傳統變遷與神學反

案，則我們便應進一步去理解其對「本色化神學」批判的「原初義蘊」若何。

以下一段引文十分值得留意：

作為一種獨特的實質語法，神學言述呈現的終極實在不僅不同於經驗科學和形而上學陳述的實在，而且不同於民族神話—宗教的神聖在者。既然任何基督神學語文作為一種歷史中的語文都是民族性的，而其終極實在——基督的上帝——又與自身民族—歷史的具體語文所有的終極實在不同，那麼，不僅漢語神學是否可能是一個問題，希臘語的基督神學、拉丁語的基督神學、英語、德語、法語等等民族語文的基督神學是否可能，都是一個問題。³⁷

既然預先設定了基督的上帝與任何民族—歷史的具體語文所指向的終極實在皆不相同，那麼說「任何民族語文的基督神學是否可能都是一個問題」是必然的，因為這等於說在未遇上基督事件以前，無人與這位上帝打過照面，一切既有的民族及宗教文化與祂毫無瓜葛，³⁸所以劉小楓十分強調的說：「這一救恩傳言是一個後宗教事件：基督事件是在諸民族的神話體系和古代帝國的宗教體系圓滿之後發生的，它勢必與所有民族的神話體系和古代帝國的宗教體系發生根本衝突。」³⁹而其所要說的，就是在這前提底下，建構一種漢語基督神學的「可能性」問題。

思》，劉小楓、謝品然、曾慶豹編（香港：道風山基督教叢林，1999），頁95-105。

37. 劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，同前，頁83。

38. 這自然會引來宗教對話的問題，賴賢宗因此提出回應，見賴賢宗，〈基督教與佛教：漢語基督神學和基督教與佛教的宗教對話之重省〉，見《漢語神學芻議》，楊熙楠編，同前，頁167-187；並參下文討論。

39. 劉小楓。〈漢語神學與歷史哲學〉，同前，同前，頁88。

既預設了漢語只是「中國之大理」的體現，⁴⁰所曾言說過的只是儒道佛的終極實在，故劉小楓認為要建構一種漢語基督神學，必須首先對漢語思想自身施行解構，從而「偏離自身原初的終極實在、轉向上帝的話語本身就是認信基督的信仰事件。」⁴¹這說法與把理想型態和歷史型態基督神學的劃分是一脈相承的，也是後者的必然前提。因為如此一來「土生土長」的「漢語神學」所指向的終極實在必然不是基督的上帝，只有基督的上帝自己才能擁有理想型態的基督神學，⁴²也因此劉小楓強調：

對漢語基督神學的可能性而言，根本問題是漢語思想自身與理想型態的基督神學的垂直關係，即漢語語文經驗如何承納、言述基督事件和認信基督……從本色化或中國化思維框架中走出來，直接面對基督事件。⁴³

簡單來說，劉氏否定「本色化神學」除了是因這把別種歷史型態的基督神學視為理想型態外，⁴⁴更主要的是他界定「本色化神學」為要使漢語思想與基督神學「調和」的一種意圖，而他預設了漢語思想與基督神學所指向的終極實在根本不同，所以此一意圖是一基本誤識。故此要建構漢語基督神學便必須直接面對基督事件，考慮理想型態的基督神學與漢語語文經驗間之「垂直關係」，這便是他所謂建構漢語基督神學的「可能性」問題。故此在他看來，聞道並無分先

40. 同上，頁85。

41. 同上，頁88。

42. 這是劉小楓自己直認的，參劉小楓，《漢語神學與歷史哲學》，同前，頁89。

43. 同上，頁90；黑體為筆者所加。

44. 參關瑞文，《評劉小楓的漢語基督神學》，同前，頁94-95。

後，因為從這種「可能性」而言，每一種語文皆需要面對同一個問題。

四、「民族大理式」與「在體釋義式」進路

順此說來，劉小楓分別了兩種建構漢語神學的進路：

民族性思想的語文經驗之共同織體（個體只能在其中思想）與基督事件的精神性相遇，自然會形成基督思想的民族性語文表達。……從歷史形態來看，不外兩種基本樣式：要麼以民族語文既有的思想體系及其言述概念來建立基督神學，要麼在既有的民族性思想體系以外尋求認信基督的生存經驗的語文表達。⁴⁵

劉氏稱前者為「民族大理式」（〈現代〉稱之為「本體論的」〔ontological〕），後者為「在體釋義式」（〈現代〉稱之為「生存性的」〔ontic〕）。既然劉小楓從開始已認定「無論柏拉圖主義抑或亞里士多德主義言路，儒家心學、道家無學或佛家空學言路……與基督事件帶來的福音信息和基督徒的生存體驗根本不相容」，⁴⁶那麼他堅決拒絕民族大理式基督神學是必然的結果，而這一拒絕正是採納在體釋義式建構的原因，因其意向「呈現突破民族性思想語文系統，把積聚在其中的原初生存經驗從民族性大理中剝離出來，以表達基督信仰的新體驗結構。」⁴⁷

這一連串的推論若要成立的話，其預設即一切民族大理式所指向的終極實在與基督的上帝毫無瓜葛也要先成

45. 劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，同前，頁93。

46. 同上，頁94。

47. 同上，頁95。

立，這點是十分值得商榷的。關瑞文早已指出劉小楓這種欲把聖言與人言隔絕的想法是源於巴特的思想，⁴⁸賴品超更進一步說明這種對早期巴特的解讀，根本不能代表巴特本人的整體立場，因為「巴特所說的宗教，是從神學的角度來定義，專指一種人欲努力靠自己得稱為義的嘗試，拒絕了由上帝而來的赦罪之恩。這意義下的宗教，並不完全等同於基督教以外的諸宗教，因為同樣的努力或態度在基督徒之中也可以找到。此外，巴特更指出，宗教就是不信之判斷是上帝的判斷，並不排除從人的角度去欣賞諸宗教的真善美。」⁴⁹

然而我們也可以設想劉小楓也否定基督徒以己力建構漢語基督神學的可能，這正是「真接面對基督事件」的重點所在；⁵⁰我們甚至可以假定劉氏雖然受到巴特神學的影響，卻不一定要對其所思一概接受。然而把基督的上帝與其他既有思想體系的終極實在看為毫無關連，只藉「基督事件」才能獲得神聖啟示似乎是劉小楓議案中的最終預設。賴賢宗將其置於多元宗教的語境下，以約翰·希克(John Hick)的分類法定位為排他論(exclusivism)是可圈可點的評論。⁵¹可是劉氏因對發展諸宗教神學態度之輕視，對此似乎沒有多大興趣回應，因其着意的乃為建構漢語之基督神學而已。⁵²然而在一神論以至基督教的三一論視角下來檢討神

48. 關瑞文，〈評劉小楓的漢語基督神學〉，同前，頁104-106。

49. 賴品超，〈漢語神學的類型與發展路向〉，同前，頁16；詳參賴品超〈巴特論宗教：一個漢語處境的反省〉，見《巴特與漢語神學》，鄧紹光、賴品超編（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁191-215。

50. 劉小楓在《道與言》中的觀點明顯地理解到巴特所針對的也包括基督教，參〈編者序〉，同前，頁3。

51. 賴賢宗，〈基督教與佛教〉，同前，頁168-172。

52. 劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，同前，頁64-65；劉小楓似乎認為諸宗教神學一定是「一種一廂情願合稀泥的神學」，但是否必然如此？還是劉氏把其「本色化神學」批判——勿作基督教與中國文化「調人」的綱領繼續擴充而得出的結果？有關諸宗教神

聖啟示的問題，這預設仍甚有值得商榷之處。劉氏雖也提出其對三一論的看法，⁵³但從此預設觀照下，其提案乃為一有「三一論語式」的基督一元論 (Christomonism)——神聖啟示只從「基督事件」而出，而非基督中心論 (Christocentrism)——神聖啟示可源於三一上帝的其他身位，但需由「基督事件」來檢視。再者，基督教三一論是否必須根植於基督中心論也是一值得探討之議題，因為在這種模式底下，聖靈的角色便被大大地削弱，似乎只從屬於其他兩個身位。當然「基督徒」對三一上帝的認知是從對耶穌基督的認信而來，然而對基督的委身是否一定構成對聖靈工作以至其他宗教的開放性的限制？東正教對「和子」(*filioque*)一語的抗拒，正是由此引發、至今尚備受爭議的具體歷史議案；而在近代諸宗教神學的發展中，以聖靈論入手，重視聖靈的自由和遍在性正是另一種可行的建構三一論進路。

本文固然無法詳論基督論與三一論之關聯，並其與神聖啟示之間的問題，⁵⁴然而就算劉小楓此預設能成立的話，其整體推論仍需面對以下兩個問題。第一，能否把一切既有民族性思想體系皆定為「大理式」或「本體論的」？第二，我們是否真能簡易地把神學建構方法二分為「民族大理式」(或「本體論的」)和「在體釋義式」(或「生存性的」)？

賴賢宗對第一個問題的回應是否定的。他說：

這裏的問題是：儒釋道是否只是一套相對反於生存性闡明的本體論建構？由於儒家有着很強的心學傳統而佛家道家

學問題的探討，漢語論述可參賴品超，《開放與委身》(香港：基督教中國宗教文化研究社，2000)，第一、二章。

53. 劉小楓：〈從三一論看現代文化語境中的信仰辯難〉，見《漢語神學與歷史哲學》，同前，頁97-117。

54. 這方面可參賴品超，《開放與委身》，同前，尤其頁37-57。

對於自性清淨心都有很強的心學詮釋傳統，儒道佛三家都強調當下之指點本心以開放生命的源頭活水，相信劉小楓在此的判定，是難以得到大部分的儒道佛三家學者的贊同。⁵⁵

賴賢宗更指出劉小楓的說法，可能是把海德格爾對西方形上學的「存有神學構成」或德希達 (J. Derrida) 對「理體中心主義」(logocentrism) 的批判套用於儒道佛三家之上，這當然是有錯配之嫌。⁵⁶但同情地理解，劉小楓在這裏所要針對的，只是反對以種種「主義式思想體系」作起點來建構基督神學，⁵⁷不過賴品超的說法似乎更為直接：

劉小楓這種將人之生存經驗與民族性思想體系作二分對揚的觀點，是十分值得商榷的；因為民族性思想體系會或多或少反映、甚至影響該民族的某些人的個體生存經驗。而劉小楓之視基督神學為上帝之言與人之生存經驗之相遇，而非與民族性思想體系相遇的結果，更將問題過度簡化。⁵⁸

這一回應把我們引向第二個問題上：我們是否真能簡易地把神學建構方法二分為「民族大理式」(本體論)和「在體釋義式」(生存性)？

在此一分析成立的前題下，劉小楓在新舊二文中皆提出一個很具爭議的說法，他在否定援引已成系統的思想體系的同時，卻認為使用這些體系之術詞是容許的，這不單

55. 賴賢宗，〈基督教與佛教〉，同前，頁171。

56. 同上，頁171。

57. 劉小楓在〈漢語神學與歷史哲學〉頁93曾舉出第一批士大夫神學家和謝扶雅作為例子，但此看法是否公允也值得商榷。

58. 賴品超，〈漢語神學的類型與發展路向〉，同前，頁14。

不等同於汲納既成思想體系，反倒是對它們之突破。⁵⁹鄧元尉準確地點出劉氏的兩個預設：其一為思想體系與生存體驗之分離；其二為思想體系與個別語詞之分離。⁶⁰針對此二前設，鄧氏提出兩個相應的問題：其一為「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？」其二為「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？」⁶¹為方便分析，鄧元尉把漢語神學之建構分析為以下進程：

1. 對當前生存體驗之理解
2. 對歷史生存體驗之理解
3. 歷史語言經驗中擷取語式資源
4. 言說基督事件

前二項屬於生存體驗之理解層面，後二項則屬對基督事件之言說層面；而劉小楓對漢語基督神學建構的「可能性」的關注主要是第一、四項，第二、三項關乎語言經驗資源的擷取則是此處的主要爭論點。⁶²

鄧元尉嘗試總結伽達默爾與哈伯馬斯(Jürgen Habermas)的詮釋學論爭指出，⁶³「個體的歷史實在優先並決定了個體的生存體驗」，因此劉小楓的建議可能「讓神學建構僅成為一個方法論上的努力而已」。⁶⁴然而劉氏既不重視伽達默爾一派之詮釋理論，又一面倒地強調基督事件對個體生

59. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁47，注91；劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，同前，頁95。

60. 鄧元尉，〈傳統與對話中的神學〉，見《漢語神學芻議》，楊熙楠編，同前，頁111。

61. 同上，頁112。

62. 同上，頁113。

63. 本文無意重述此論爭，讀者可參鄧文，同上，頁113-122。

64. 同上，頁124。

存體驗之影響，對此似乎不太着意；但實際上鄧氏之結論與劉氏有不少相合之處，試看以下一段鄧氏之引文：

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，便有其存論上的積極意義，它自然可能是與福音傳言相反的，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。⁶⁵

這種說法與劉小楓之認為不能從既有思想體系，尤其民族大理式思想去建構一種融和的漢語神學是一致的：我們不是要把基督神學和民族思想體系融合，然而在使用漢語表述基督神學時，援引已成體系之術詞是不能避免的。再者，鄧元尉並不否定劉小楓所說，此種援引可以是對既成體系的突破，因為「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」，⁶⁶否則的話，便沒有要「排除由民族思想體系而來的偏誤前見」之必要。這些提法與以上所說的第一、四項，建構漢語基督神學的「可能性」問題是吻合的。

值得注意的是，劉氏本身對於傳統之「傳承」其實也不排斥，正如他在〈歷史〉一文中所說：

聞道無先後，述道有先後，西方和東方的基督神學思想
歷史就是漢語神學自己的思想史前史，漢語神學必須進入這

65. 同上。

66. 同上，頁125。

歷史，傳承其多端的統緒。……將西方基督神學的語文經驗完全看作西方的而予以排斥，很可能是漢語思想中的民族魂借助本色化施展的「理性狡計」。⁶⁷

民族性思想的語文經驗之共同織體（個體只能在其中思想）與基督事件的精神性相遇，自然會形成基督思想的民族性語文表達。基督神學是對上帝話語的信仰性反省和言述，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……。⁶⁸

那麼劉鄧二人的主要分別何在？就在於劉氏所在意的單是「傳承」歷史中基督神學的傳統，對整個漢語思想傳統在此過程中可能生發之（積極或消極）影響未予充分留意，此即以上所說第二、三項關乎語言經驗資源的擷取問題。反倒鄧氏則對漢語思想傳統加以關注，並十分準確地指出「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。」⁶⁹正因如此：

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。⁷⁰

這正如上面說過，我們是在「解釋學循環」的張力中，在可

67. 劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，同前，頁91。

68. 同上，頁93。

69. 鄧元尉，〈傳統與對話中的神學〉，同前，頁124。

70. 同上，頁126-127。

能背負罪名的情況下，以「歷史書寫」來表述「聖靈言說」的。既然傳承基督神學不等於把歷史型態的西方神學「中國化」，則援引漢語術詞也不等同吸納既成思想體系，然而卻不可能把這些傳統所生發的作用完全抹銷；因此鄧元尉說：「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。」⁷¹其實正如賴賢宗所說，儒釋道本身也不只是一套靜態、反對於生存性闡明的本體論建構，如此則區分思想體系與個別語詞的援引似乎沒有太大意義，因為這些「體系」亦是在流變當中。

其實所謂「傳承」，在此之意就如鄧元尉所說，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。」⁷²此「重新發生」亦即我們一直以來所說，直接面對基督事件所帶來的「賦義」問題。劉小楓對於要「傳承」基督神學思想歷史，認為既不能否定此傳統對於個體認信基督的生存經驗有其影響，但也不可就此以為漢語神學的建構就是把歷史型態的西方神學「中國化」；對於「援引」漢語思想傳統來說，豈非亦應把持相似態度？即既不天真地以為基督神學與漢語思想可以完美地融揉，也不以為其對建構「歷史型態」之漢語基督神學毫無建樹。正如賴品超所言：

從對普世神學界的使命的角度來考慮，若對中國傳統思想體系採取一種純粹互不相干或互相排斥的觀點，抹煞中國傳統宗教與文化的價值，也就會在一定程度上否定了漢語神學對普世神學界所可能作出的獨特貢獻。⁷³

71. 同上，頁125。

72. 同上，頁126。

73. 賴品超，〈漢語神學的類型與發展路向〉，同前，頁19-20。

順此一來，漢語神學的建構便應對「兩種」傳統——歷史中的基督神學和歷史中的漢語思想體系——對個體生存經驗的影響皆給予充分重視。這不單對傳承基督神學適用，對援引漢語思想亦然。故筆者認為，這「重新發生」之「可能性」只有在「同時」「傳承／援引」「兩種傳統」的交叉路上方為可能。這固然可視為兩種傳統的原初義蘊之實質含義在「在體」或「生存」體驗中的相互交碰，然而我們畢竟要在具體歷史語境中擷取既有語式資源來言說基督事件，則要嚴格二分「民族大理式」和「在體釋義式」的建構在「理想型態」上或許可行，但在具體歷史語境中建構「歷史型態」的基督神學時，我們根本難以作此區分。⁷⁴

五、漢語基督神學的「人文學維度」

在此我們仍需不厭其煩的強調，以上一直所謂的「傳承／援引」不是簡單地「照單全收」，乃是要批判地去接受。但批判的標準何在？這最終便關係到由「誰」並在「何種語境」中來建構漢語基督神學和其類型的問題。在這點上，鄧元尉援引哈伯馬斯的見解是十分有意思的。因為若果漢語基督神學的建構是一種言說，則其必有一傾聽對象，所以：

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。……在此，面對經由經典文本而傳遞給我們的語式，不

74. 以上的討論已開始變得抽離「基督事件」本身，然而劉小楓一直以來所謂的「基督事件」所指的是甚麼？所依之憑據又是甚麼？可是劉氏在新舊二文由始至終都未下過較具體的界說，導致要把討論具體地往前推進遇上極大困難，這也是帶來眾多爭論的一大原因，詳參本文附錄。

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。……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。⁷⁵

如此，則劉小楓的神學建議在「具體歷史語境」中是否可行，很大程度上便取決於其傾聽對象之語境。這便關係到劉氏的另一重要議題，即其欲把漢語基督神學置於現代型人文—社會科學的對話語境中，發展其人文維度的神學，與過往在神學院裏發展的教會神學相對揚（但不是對立）。

劉氏清楚明白「思想表達是個體性行為，在現代社會中依賴於學術建制的養育和傳衍，作為思想勢力的漢語神學須依賴作為學科的漢語神學的支撐。」⁷⁶故此，劉小楓所欲建立之漢語（人文性）基督神學的語境和批判標準便為人文—社會思想的學術語境。這種「所謂人文旨趣則意味着教派或宗派中立」，劉氏指這是西方在啟蒙以後的人文主義奠定的，在歐美學界已有近百年歷史，但在漢語學界仍未成主要學術目標。⁷⁷究其原因，就是過往漢語神學只在神學院裏發展，因為：

人文旨趣的基督神學的解釋學視域是自身在中國文化的現代思想命運中的歷史使命，與教會神學所擔負的教會傳統和現實社會中的教會生活的歷史命運不在同一個解釋學視域，其思想文化的實踐性並不承擔教會的學理反省的任務。⁷⁸

75. 鄧元尉，〈傳統與對話中的神學〉，同前，頁129。

76. 劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，同前，頁56-57。

77. 同上，頁59-60。

78. 同上，頁62。

由此看來，把漢語基督神學奠基於人文—社會科學的雙重目的，消極來說是不需考慮如何與(建制的)⁷⁹教會傳統相協調，⁸⁰積極來說就是「使基督教的教化傳統突破儒佛道對『漢語』的支配，使漢語思想得以進入現代性歷史哲學問題的底層。」⁸¹

這種取向自有其深遠的社會學意涵，誠非本文所能涵蓋，故以下我們仍將集中於「語言形式的籬筐」內探討。劉小楓此雙重目的的前項，即不欲考慮與教會傳統相協調應當是不難達致的，因為人文—社會科學的語境的確無此義務。然而若此舉乃「致力在漢語思想中走近這一『精神』……導致『中國的大理』的現代轉變」，⁸²則在實踐上仍然困難重重。劉小楓以為由於人文—社會科學語境乃是教派或宗派中立甚至是宗教中立的，⁸³以致把漢語基督神學建立於此，佔有學術建制性的空間，便可在思想—知識界中加增地位和話語勢力，⁸⁴和傳統漢語思想一爭長短，突破儒道佛對「漢語」的支配。既然西方的人文維度神學在學術界之建立已有先例可援，若能在漢語思想—知識界中保有建制上的地位，則此構想似乎是可說得通的。

可是問題的關鍵卻不只在建制上，亦根植於「語言形式的籬筐」內，正如劉小楓自己所言：「漢語思想極其豐富的語文經驗迄今為止尚未像古希臘語和拉丁語思想那樣，

79. 張賢勇曾指出「本原意義上的教會是 *die Gemeinde* 而非 *die Kirche*，即信眾團契而非體制性組織。」(見楊熙楠編，《漢語神學芻議》，同前，頁84) 這點實構成教會神學與人文神學二分的問題，但在建制層面上作此區分似乎仍是可接納的。

80. 劉小楓，《漢語神學與歷史哲學》，同前，頁63。

81. 同上，頁65。

82. 同上，頁16。

83. 同上，頁59。

84. 同上，頁56。

經歷徹底的基督洗禮」，⁸⁵所以在漢語和在西方的思想—知識界建立人文神學的語境和困難是徹底不同的，縱然二者皆是教派或宗派中立，卻絕非宗教中立，這是「語文經驗」使然。若如劉氏所認為「宗教之間的衝突是恆在的、不可調合的」的話，⁸⁶那麼未經基督洗禮的「漢語的」人文—社會科學語境不應是宗教中立的，而是傾向漢語原有之儒佛道思想體系，反與基督神學相衝突；而現代西語學界之語境則應剛好與此相反，因已有基督教的思想文化傳統為其開路，故乃為傾向基督神學而反與儒佛道不相融。如此一來，可比較的並非在漢語和在西語的思想—知識界建立人文基督神學，而是在漢語學界建立基督神學和在西語學界建立儒佛道學，⁸⁷在此視角下其艱鉅程度可想而知。

當然過程艱鉅不同於不可能，正如劉小楓所說，基督神學成為「西方的」亦殊非容易之舉——這是「理性精神與啟示精神的融合」，故亦帶來恆在的衝突。⁸⁸正因如此，劉氏亦刻意經營其建構漢語基督神學的計劃——大量漢譯西方（基督教）經典：

這一歷史的翻譯行動屬於基督教思想的漢語歷史解釋學，漢語人文神學根本上就是這種歷史解釋學——在漢語思想中解釋基督教思想史，通過這種思想史的釋義，使漢語思想沾染基督教思想的靈氣。⁸⁹

85. 同上，頁92。

86. 同上，頁65。

87. 但我們能否說儒佛道的「終極實在」突破西語的「民族大理式」思想體系？這實超筆者有限之「語文經驗」和宗教經驗所能言及，當然更不可能去檢視建構西語儒佛道學是否能以同一格套來理解，但這也不是漢語神學家所要承擔的任務。

88. 劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，同前，頁19-21。

89. 同上，頁68。

大量漢譯經典是否就能促成此一氣候？當然沒有這麼簡單，但這一行動乃在共產黨文化制度下的中國大陸學術圈出現的，其成因與影響力甚值探索，而其社會學上的意涵更可能是深遠的，但實已超出「語言形式籬筐」的討論。

六、結語

走筆至此，我們應可發現劉小楓的漢語基督神學議程是否可行，已經超越「語言形式的籬筐」問題，更不單是其內在邏輯是否圓融所能決定的，亦關係至在本文開始所提、也是劉氏自己所著重的漢語思想文化的政治地緣狀況下的「現代性語境問題」；也可說，這已非單純政治上的神學問題，而是神學的政治問題。⁹⁰說到底神學建構非一單純學理上的課題，更為一具體歷史語境下之實踐課題，這與劉小楓把新著聯繫至「歷史哲學」的層面尤有關係：

因而，〔漢語神學的現代負擔〕不僅需要釋義神學——以便理解那個「精神」、需要生存神學——以便成為那個「精神」，而且需要政治神學——以便面對同樣令歐洲思想傷神的歷史哲學問題。⁹¹

但這實非本文篇幅與討論範圍所能窮及，筆者將就此另文再討論。

附錄：「基督事件」何所指？

劉小楓一直以來所謂的「基督事件」所指的是甚麼？是

90. 有趣的是劉小楓也精闢地指出過，「歐洲的基督教會國有化基本上是政治的宗教事件，而不是宗教的政治事件」（〈漢語神學與歷史哲學〉，同前，頁45）。

91. 同上，頁16。

「歷史的」拿撒勒人耶穌其人其事？是「信仰傳統的」基督？所依之憑據又是甚麼？是歷史考證？《新約》文件？初期信徒論述？整個統緒多端的東西方基督神學思想史？可是劉氏在新舊二文由始至終都未下過較具體的界說，⁹²然而整個討論卻從此一「原點」發展開來；更有趣的是討論者們都好像知道這是甚麼回事，但大家對此事件的原初義蘊之實質含義的理解是否都一樣？

從劉小楓對施特勞斯詮釋學的推許看來，他似乎以為哲學家既能以哲學史解釋取代哲學，神學家亦可以神學史解釋取代神學，在此過程中吾人便能與基督事件相遇，而漢譯西方經典便為此鋪路。這條類似「考古學式」的進路看來是蠻不錯的，在過程中也可帶來許多貢獻，但問題是我們在具體歷史語境下應選取甚麼來「發掘」那非源於此世的「原點」？其實，自海德格爾以降，哲學上把「在體」(ontic)與「本體」(ontological)層嚴格二分，並以哲學史解釋取代哲學，這正如劉氏自己所說，是回到了西方思想的本源——柏拉圖哲學去。⁹³若漢語基督神學緊隨此「歷史型態」推進，又會否是前基督事件的古希臘「精神」(而非基督「精神」)借吾人欲追尋原初義蘊之舉，還魂歸回而施展的「理性狡計」？

海德格爾和施特勞斯在通過哲學史解釋來作其哲學探究的當時，也得以某些具體對象作其探究；相似的，劉小楓似乎以為其「惟信基督」的本源可追溯至「浪漫的」《約翰福音》，⁹⁴並為基督事件的「原初性」找到了理據，更在其

92. 劉子楓在《道與言》(編者序)中算是較清楚地對此作過表述，但該文作為一文集之簡短序言，有不少細節是未有清楚交待的。

93. 劉小楓，《漢語神學與歷史哲學》，同前，頁69。

94. 參劉小楓，《「浪漫的」福音書中的耶穌基督》，見《漢語神學與歷史哲學》，同前，頁193-221。

三一論討論中宣稱「基督教三位一體的上帝觀不是《舊約聖經》中的上帝觀，而是隨基督事件發生後出現在《新約》中的信仰表白。」⁹⁵三位一體的上帝觀固然非希伯來經典的原初課題，但當最富反閃族色彩的《約翰福音》也把「我在」語式放在耶穌的話語中，豈非要求解釋者們作其「歷史哲學」的抉擇——重新解讀希伯來經典，將其視為「舊」約？若說吾人欲要弄清楚黑格爾的「精神」便不能脫離基督教思想史的追索，照樣，要廓清「基督事件」的原初義蘊之實質含義，我們又能撇棄猶太啟示「精神」而不顧嗎？當劉小楓在〈「浪漫的」福音書中的耶穌基督〉中援引《約翰福音》中羊圈比喻時，是想藉此引證基督信仰是對一切宗教的揚棄；⁹⁶然而牧人、羊與賊三者關係的原初義蘊之實質含義，豈能不從希伯來先知書對彌賽亞的盼望和希伯來詩人對雅威的比喻中去尋根？更不消說對觀福音中天國的比喻和對耶穌言行的描述，以至保羅神學及約翰神學中從基督復活的确信，對整個猶太終末論發展的重新「歷史解讀」了。情況誠如賴品超所言：

不錯，在猶太民族形成的一神思想，使不少猶太人拒絕耶穌基督之神性及三位一體的教義；然而若沒有一神的民族性思想體系作脈絡，也就很可能不會有基督教三位一體信仰的形成，而耶穌基督可能會被看為萬神殿中的一員。⁹⁷

這當然不是說猶太啟示精神才是基督「精神」的「唯一」史前史，亦不是要否定「基督事件」的劃時代作用，它已然

95. 劉小楓，〈從三一論看現代文化語境中的信仰辯難〉，同前，頁98。

96. 劉小楓，〈「浪漫的」福音書中的耶穌基督〉，同前，頁202-203。

97. 賴品超，〈漢語神學的類型與發展路向〉，同前，頁19。

為當代人觸發了深刻的「歷史哲學」問題——重新解釋希伯來經典，並確立了一種「新」的信仰，包括一部「新」約和許多不同類型的初期信徒論述。然而問題的徵結最終仍是：那個被引號框着的「基督事件」究竟所指為何？根據甚麼來理解？若設定了基督事件為神聖他在處傳來之異音，而一切歷史書寫在言說此事件時必背負罪名的話，則必然出現一悖論，即我們無法在此世覓得任何穩妥的媒介來對其作出歷史解釋，然而活在此世之人要作解釋便總得找個中介。

劉小楓在〈歷史〉一文中表示過「漢語神學的思想史開端當然在《新約全書》和希臘—拉丁教父」，⁹⁸但在新作〈靈知主義：從馬克安到科耶夫〉中卻有把基督新教傳統塑化為靈知主義的傾向，⁹⁹由此觀之，這種「轉向」絕非偶然。因篇幅所限，本文無意評論此詮釋，然而重要的不是把歷史解讀推至哪個時期或哪些人物，而是從此反映出除基督論自身以外，基督與聖靈的關係乃為理解「基督事件」以至基督教三一論的要領。再者，對靈知的嚮往豈非從基督論出發的神學建構轉向從聖靈論出發？這兩種進路必然會為三位一體的上帝觀帶來巨大張力，在近代神學家中，田立克 (Paul Tillich) 神學的轉捩點正由此而起，¹⁰⁰這對劉小楓之漢語基督神學建構的影響又如何？且讓我們拭目以待。

98. 劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，同前，頁91。

99. 劉小楓，〈靈知主義：從馬克安到科耶夫〉，見《靈知主義及其現代性謀殺》(香港：漢語，2001)，頁7-67。順帶一提的是，這種「靈知現象」的出現，李克爾在一九八六年的愛丁堡吉福講座 (Gifford Lectures) 中便試圖把啟蒙運動以降，對個體良知視為自律現象 (autonomy) 的看法從海德格爾的「我性」(Jemeinigkeit) 回溯至康德和黑格爾的良知 (conscience)、奧古斯丁的內在教師 (inner teacher)、保羅的良心和仿效基督形，一直至第二以賽亞的受苦僕人和希伯來先知的召命敘述，Paul Ricoeur, 〈先知召命敘述學派中的被喚主體〉，同前，頁263-275；比劉小楓的歷史解讀推前得更早。

100. 詳參賴品超，〈開放與委身〉，同前，尤其第七章。