

# 難言之隱

## ——評《走向十字架上的真理》

● 孫 津



劉小楓：《走向十字架上的真理——二十世紀神學引論》，三聯書店（香港）有限公司，1990年。

### 基督教救國論？

或許是為了澄清乃至扭轉讀者對《拯救與逍遙》<sup>①</sup>的一些看法，劉小楓在他的《走向十字架上的真理——二十世紀神學引論》中再次申明，他從來不指望用基督教來「救中國」。劉小楓的作品我是都拜讀了的，總覺得他那番表明多少有些難言之隱藏在裏面。

這種難言之隱在我看來主要有二：其一，劉小楓真的是企望用他所理解和贊同的某種神學（或宗教）對救中國做出些帶有根本性的貢獻；其二，至少由於神學思想和宗教體驗的個體特性（「個體」一詞不準確，權且用之），使神學的道理本身幾乎是不可能被明確言說的，這又使劉小楓真的不能把它們說成是救國的良方了。就「其一」的「真的」來講，劉小楓是不誠實的：他一再否認他確有的救國姿態；就

「其二」的「真的」來講，劉小楓則是迫不得已的：如果他要堅持學術的嚴肅性和獨立性就只能如此。這種不誠實和不得已，就構成了劉小楓難言之隱的最突出體現。

不過，既然是「隱」而且「難言」，劉小楓的種種論理辯白就也都是真心的了，再者，並非不重要，他的著作所面對的真實境況更使讀者很難不認為他是在主張用神學(或基督教神學)救中國。這裏用「救」字當然過於隆重了，其義無非是說，能否有更好一些的道德標準、規範和方式，可以更好地改善人際關係中存在的冷漠虛偽之風，更有效地改進文明建設中存在的不善合作和消極怠工狀況。一句話，既然神學中所說的東西我們歷來少有或不盛，那麼，是不是由於西方歷來講究這些東西所以才有了現代化文明的較快發展呢？同樣，如果我們今天也接受了這些東西，是否能對經濟發達、社會文明、文化繁盛、百姓安康有些助益(即所謂「救中國」)呢？

劉小楓似乎意識到這是一個陷阱，他清楚地說：「至於所謂『救國論』，我想在此申明：我從來沒有說過要用基督教來救中國，也從不曾有此念頭。這種認為我要用基督教來救中國的論調是非常荒唐的。我哪能救國呢？區區一介書生，豈有救國之能力？又曾何敢有救國之妄想？我只想過何以救自己。再有，基督教能救國麼？它救國麼？否！耶穌基督只救人救世。況且，中國需要一種甚麼『教』去救嗎？誰不知道任何『教』都不能救中國！把我們自己或中國從『救國論』的話語

中救出來，大概才是一件切實需要做的事。」(前言，ii)

劉小楓的抱怨是發自內心的，但由於那難言之隱而顯得似是而非。耶穌基督救人救世，這難道不是比救國還要偉大隆重得多的擔負嗎？對於救人救世在中國是否可能，劉小楓的回答是頂認真的：「李澤厚教授至今一再堅持，承納基督教精神在中國既不可能，也無必要。不可能是因為無文化之土壤，不必要是因為中國有代替宗教之代用品。是否有必要的問題，必須爭辯，這是本體論和文化靈魂(質素)問題，不可加括。是否有可能的問題，純是偽問題，不僅應加括，更應勾消。可不可能難道不完全取決於我們去做、去存在嗎？」「對中國文化的過去，我們沒有責任：對其現在和未來，我們則有責任。」(頁376)

## 必須承納基督教精神？

承納基督教精神在中國究竟有無必要，劉小楓的回答是肯定而又具體的。對於中國人之缺少宗教感、學術思想之缺乏對神學問題的關注，劉小楓一再表示遺憾。這種遺憾以及由此而來的向國人推薦介紹基督教精神之熱情，在劉小楓近幾年來的論著中隨處可見。他並不認為中國文化中已有的東西可以替代基督教神學，也對在各種所謂「比較」研究中到處「翻尋」中、西方思想的某些契合之處很反感。承納首先要老老實實地去了解、去學習、去思考上帝，所以劉小楓會

劉小楓清楚地說：「我從來沒有說過要用基督教來救中國，也從不曾有此念頭。這種認為我要用基督教來救中國的論調是非常荒唐的。」

李澤厚教授至今一再堅持，承納基督教精神在中國既不可能，也無必要。不可能是因為無文化之土壤，不必要是因為中國有代替宗教之代用品。

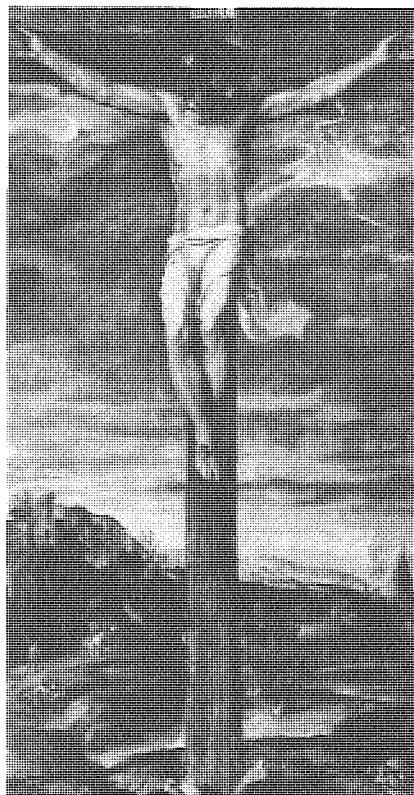
說：「無論如何，對我們來說，重要的不是去翻尋海德格爾 (Martin Heidegger) 之思想與中國思想有多少契合之處，而在於沿着海德格爾之道，去努力學會期待上帝的思。」可惜的是，在這方面「我們至今尚未準備去學」(頁285)。

承納基督教精神的必要性在劉小楓來講是對全人類具有意義的，「救國」一說相比起來當然顯得過於眼光狹小甚至有些民族主義了。這意味着，「此世的真理和價值應從上帝與人的關係來衡量，而非依據民族、地理或歷史與人的關係來衡量。人首先應該傾聽的是上帝的話，而非從民族、地理或歷史中發出的聲音。」(頁292)劉小楓反對「要做中國人，而不要做人」這一「傳統律令」，認為：「中國是中國人的前提，抑或人是中國和中國人的前提，乃為哲學—神學人類學之問題。」(頁293)這樣，救人救世不僅大於救國，而且承納基督教精神也才在人的生存這一最根本問題上有了根據和要求。所以劉小楓又說：「如果我們應該而且必須超逾民族主義去探究人本身的價值和尊嚴、人的存在之可能性和非可能性、人之為人的根基，那麼，認識基督教神學的人學觀至少是必補的一課。」(頁295)

不獨人的存在這一根本問題，其他包括政治、美學、文化、生活等一切範疇和活動領域，都有必要承納基督教精神。比如在政治方面，劉小楓認為中國歷來對反思和透視的景觀把握不當，因此始終未打破熱衷政治而又總不得出教訓來的惡性循環。於是應向基督教學

習：「世俗的批判需要來自天上的批判作為引導。如果基督教的末世允諾確如默茨(J.B. Metz)所說，不是宗教期望的空無所有的地平線，而是一種批判並解放當今社會的天上命令，那麼，考察基督教的政治態度就絕非權宜之計。」(頁213)又比如美學，劉小楓最推崇的是瑞士哲學家巴爾塔薩 (H.U. von Balthasar) 的美學思想，認為他的論著充分呈現了「西方美學的本質性和豐富性」，並且寫出了最出色的西方美學思想史，深刻而豐富地考察了美學(頁377-378)。巴爾塔薩寫了六卷本的《神學美學》(*Theologische Aesthetik*)，並且都以「榮耀」為標題，認為上帝的榮耀是神學美學的中心，對十字架榮美的驚異是熱切追求上帝真理的根源。

此世的真理和價值應從上帝與人的關係來衡量，而非依據民族、地理或歷史與人的關係來衡量。人首先應該傾聽的是上帝的話，而非從民族、地理或歷史中發出的聲音。



## 宗教體驗與踐行的個體性

其實，我覺得即使補了課也未必就要承納基督教精神。就說政治，中國急需的是政治現代化，而非末世論。再看美學，巴爾塔薩在西方亦未引起美學界的重視，神學美學早在中世紀教父那裏就有過比今天幾乎所有美學論著都要深刻的表述<sup>②</sup>，然而這也談不上中國是否一定要承納它。劉小楓感到遺憾的，也許不但指國人極需補課，實在更在於諸多缺課的人不能或難以真正明白劉小楓說的是甚麼意思，更談不上「去做」、「去存在」基督教精神了。這裏，劉小楓的難言之隱至少在三個方面，使他不能接受人們關於「救國論」的誤解。

其一在於神學自身的矛盾，即它所討論的問題本來就是不可（至少極難）用日常言語來明確表述的。但「神學」的含義和旨向，恰恰又是用理論來闡釋和辯護某一宗教的，這是一個難以自我開釋的矛盾。就基督教來說，上帝的在與不在、耶穌基督的精神、人的罪性、對十字架真理的領悟、人對上帝召喚之聽從、神恩的惠臨等等都是超出人的理智和言語之外的真理。這種真理的宣示和把握，一般須通過象徵和天啟才可達到。正由於此，基督教神學特別強調的一個概念就是「超驗」；而說中國沒有宗教，最根本的理由也正在於中國思想史上沒有「超驗」這個東西。在描述和領悟之間有時存在着無可逾越的鴻溝——至少由於語言的不可通約。

其二，宗教體驗乃至神學思想

一般都是個人的事，或者說具有極強的個體性。帕斯卡爾(Blaise Pascal)說：「感受到上帝的乃是人心，而非理智。而這就是信仰。」劉小楓對此十分贊同，並且認為，「在談論對上帝的信仰與中國人的關係時，把自己的這個『我』排除在外，是沒有意義的話語。」(頁163)「不同民族、居住在不同地理位置的人向這一奧秘敞開還是封閉自身，傾聽還是拒絕上帝通過基督十字架受難傳出的話，只能是每一個個人在生存論上作出的抉擇，而不是以民族、地理或歷史為依據的經驗論上的抉擇。」(頁292)這種個體性，不僅是宗教和神學的絕對要求，而且也是救人救世時，人對自己行為所負的全部責任。這一方面是神學思想本身與作為某種政治意識形態的公共規範的矛盾；另一方面，也構成了劉小楓認為國人言談的各種「救國論」本身就是不負責的、荒唐的、需要被救出來的一大理由。比如，宗教和神學的個體性使之對社會進步並不抱幻想，也不絕望，但卻堅決反對以社會進步為借口來為歷史的(尤其是通過個人做出的)罪惡和不義開脫。劉小楓痛心地指出，正由於中國知識分子多數相信歷史理性主義，「他們也才敢把在歷史中給無數無辜者製造了悲歡離合的人視為偉人。」(頁251)

其三是神學(和宗教)本身並不能直接成為政治，當然也就不能歸結為甚麼「救國」。劉小楓承認政治神學是神學的一個子科目，但明確反對神學的政治化。或許正由於此，在整本書中他唯一頗有微詞的

即使補了課也未必就要承納基督教精神。就說政治，中國急需的是政治現代化，而非末世論。

正由於中國知識分子多數相信歷史理性主義，「他們也才敢把在歷史中給無數無辜者製造了悲歡離合的人視為偉人。」

大神學家就是保羅·蒂利希(Paul Tillich)。蒂利希一直堅持他在20年代提出的「宗教社會主義」主張，並且在20年代後期同巴特(Karl Barth)及其追隨者進行過激烈的論戰，因為後者堅決反對在神學中談政治——而劉小楓對巴特則是推崇備至的。這種情況，與神學和宗教的個體性密切相關。首先，從學科或人的活動領域來講，有各種各樣的真理；但在劉小楓看來，這些都是「此世的真理」，是「人構造的真理」。然而，從真理自身的個體性存在來看，「十字架上的真理不是人構造的真理，而是上帝在愛的苦弱和受難中啟示給我們的真理。我們可以在這種啟示中存在，並見證這種真理。」這種真理是與一切政治的、學術的、做人的、技術的、「救國」的真理不同。其次，對神學的把握在每一個人來講也是個體性的、不可言語傳達的。為劉小楓十分推崇的俄國哲學家別爾嘉耶夫在《我的末世論哲學》中說：「我的哲學是由信念決定的，是從精神經驗中誕生的。對我來說，一切都是由內在的精神體驗決定的。」<sup>③</sup>別爾嘉耶夫對以人類進步、後代幸福、世界和諧之類的理想來慰藉人的做法感到極為憤怒。而這一點，和劉小楓對馬克思歷史進化論的批評十分一致。劉小楓說馬克思只看到了「集體的罪」，因此陷入了一種「機械論」：「只有資產階級作為集體有罪，無產階級才清白無辜。由此導致的結果適得其反，另一種集體的罪被根本忽略了。」(頁250)不過劉小楓沒有進一步看到問題的另一面，即馬克思有意無意地放過了個

體的人的罪性。

上述文字，大致可使劉小楓的難言之隱變得清楚起來：作為超驗信仰，他可以本着學術興趣去探究、去學習，也可以以一種信徒的誠意去踐行，談不上救中國與否；作為個人體悟，他可以在自救(乃至救人救世)的同時向眾人佈道，但聽者由此做出甚麼抉擇(包括救國)卻全由他們自己負責；作為神學真理，他必然反對將此同任何有限的東西和人所構造的任何真理相提並論，只是這種反對本身又可能不涉及對某些人所構造的真理的批評——「救國論」一說大概正由此才安到了他的頭上。的確，上述三方面其實是聯繫在一起的，所以劉小楓在談到「宗教社會主義」、「解放神學」、「勞動神學」等具有明顯政治傾向的神學思想時才會說：「政治神學和革命神學的理论探索，畢竟有助於我們對革命的反思，因為，在我們這裏，據說革命尚未完成。」(頁248)

政治神學和革命神學的理论探索，畢竟有助於我們對革命的反思，因為，在我們這裏，據說革命尚未完成。

## 神學對現代化建設有甚麼用？

如果我的分析大致不錯的話，讀者似可不必再認為劉小楓是甚麼「基督教救中國論」者了，而劉小楓本人也無需再作甚麼否認的申明了。對宗教或神學的利用無論如何可能，都正好表明了神學本身是有獨立存在和含義的，是與這種利用它的理論和實踐區別開來的。劉小楓的委曲，實是在於人們不理解神學這種獨立存在和含義，尤其是痛

基督教精神即使被我們承納了，到底能有甚麼用？即使在歷史和今天的西方，神學本身對於現代化建設來說又有甚麼用？

覺人們的誤解褻瀆了他的虔敬之心。劉小楓說：「神學在我國的文化學術傳統中一直闕如。但它應該而且能夠作為一門人文科學中的最高學科，在我們的文化學術領域中建立起來。」(前言，iii)

正由於懷着這個願望，劉小楓不能不痛心疾首於國人對他的誤解，並將此譏諷為「『中國人的智慧』、『俗人的智慧』、『世俗的清明常識』，又責問道：這種「智慧」有甚麼資格來貶低和嘲諷基督徒分擔上帝痛苦所踐行的自我折磨！但是，當劉小楓認為：「如果我們不自己親自去接近和祈求文化形式中的靈魂——神聖的精神，我們的文化就永遠不可能脫俗」時(頁364)，尤其是當他把一切人所構造的真理放在上帝的真理之下時，他果真能迴避其政治意識形態的價值取向嗎？尤其是他果真不是在用另一種主張和踐行來影響、改造中國現實嗎？如此說來，讀者認他為基督教救國論者不又是很有些道理和很不冤枉他了嗎？

其實，如果上述分析可以使劉小楓的難言之語不再為「隱」，或者使他那隱着的真理不再「難言」的話，在討論我國是否「必要」、是否「可能」承納基督教精神之外，還有一個並非不是更重要、更關鍵的問題需要探究，即基督教精神即使被

我們承納了，到底能有甚麼用？甚至還可以進一步追問：即使在歷史和今天的西方，神學本身對於現代化建設來說又有甚麼用？顯然，這兩個追問實際上仍隱含着宗教和神學能「救國」與否的問題。坦率地說，我對這兩個追問的答案是肯定甚少的，儘管我對神學懷有深厚的敬意。不過，對神學本身的批判是另一個艱難的話題了。

1991年10月於北京

#### 註釋

- ① 劉小楓：《拯救與逍遙》(上海：人民出版社，1988)。
- ② 孫津：《基督教與美學》(重慶出版社，1990)。
- ③ 《哲學譯叢》(北京，1991年4期)，頁32。

孫津 1953年生於南京，1988年畢業於北京師範大學，獲文學博士學位。主要著述包括《基督教與美學》、《在哲學的極限處》、《西方文藝理論簡史》等。現在北京魯迅文學院任教，主講思想史和文化神學。