Globethics Repository



「本土神學」管窺

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	He, Guang Hu
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-12 00:20:42
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167257

「本土神學」管窺

何光滬(中國社會科學院世界宗教研究所副研究員)

當我看到宋泉盛博士的著作《耶穌，被釘十字架的人民》[1]時，確實感到華人教會「封閉的傳統」中吹進了一股「新鮮氣息」(參見該書「序言」)。我忍不住找來了宋博士另外幾本已譯成中文的書，如《孟姜女的眼淚：一個流行在中國民間的政治神學故事》[2]、《第三眼神學》[3]和《故事神學》[4]。我還找來了載有宋博士「亞洲基督教神學的方法芻議」一文的《上帝在亞洲人民之中》(郭佩蘭編)[5]，以及刊有宋博士序言的《台灣鄉土神學論文集》(王憲治編著)[6]等書，力求多多瞭解一些相關的論點。對我這個長期封閉的頭腦而言，能全面評論宋博士的論點，只能有限制地討論一下「本土神學」的有關問題。不過我相信，這個強調個人感受的論題，卻具有超出一本書和一個作者的有廣泛意義的指向。

這個指向，就是多元世界中的神學方法問題。

---

1. 台灣，1992。
2. 台灣，1989。
3. 台灣，1989。
4. 台灣，1991。
5. 香港，基亞洲處境神學論叢I，1993。
6. 王憲治編著，台南，1988。

一

面對多種宗教和多元文化混居雜處的當代世界，華人教會的封閉僵滯現象已顯得不合時宜。在漢語文化圈內，從事宗教和神學研究的學者正努力用自己的著述去改變這種局面。按我的觀察，這種努力似乎正在向兩個相反的方向進行。一個方向是從外向內介紹漢語文化圈之外(主要是所謂西方)的神學或宗教學說。從表面上看，這種以翻譯和傳述為主的工作(姑不論其中已開始有了研究與綜合、轉化與創作的努力)，似乎是初級的、非原創的、價值不大的，但是，從漢語文化圈和華人教會的神學或宗教理論相比之下是初級而貧弱的實情來看，這實在是一項不僅有利於華人教會的神學發展，而且有利於漢語文化圈的社會生活和思想文化的重要建設。

另一個方向是倡導本族或本土神學建設的運動，由於它或多或少帶有發揚「本土文化」以同「外來的西方文化」抗衡的意味，所以可以說是一種「從內向外」的路向。我們應該承認，這是一種富於原創性的、很有價值的路向。因為，華人從自己的本土生存經驗出發，去發掘自身文化中的神學資源，這一角度是任何別的人群的任何別的角度所無法替代的。然而，這種路向同前一種路向應該是互相補充而不是彼此對抗的，而且，它所創造的神學同其他的神學也不應該處於「抗衡」的地位，如果它們真正可以稱得上是神學的話。

本世紀上半葉在中國大陸興起的「神學本色化」運動，以及下半葉在台灣興起的「鄉土神學」運動，可以說是第二個方向的主要代表。宋博士的著述正是這個方向上的重要推動力，因為他在自己的書和文章中，不但為「本

土神學」，而且為「亞洲神學」大聲疾呼。

宋博士在「亞洲基督教神學方法芻議」一文中提出的方法，還有他在《故事神學》一書第一章(「開拓亞洲神學新領域的十個立場」)中表述的立場，確實值得華人教會和神學界重視。一方面，對於其中的一些說法，我持有保留意見(例如，「西方主導的神學探討是阻礙而非幫助我們處理本土資源之神學才能的發展」[7]，還有「由西方基督徒和神學家所形成的，加在我們的文化、宗教、歷史實況之上的刻板神學和宗教思想，縱然不是全然錯誤，對我們在亞洲的人而言，也是不實際和誤導的」[8]之類說法，不但一筆抹殺西方神學對我們的啟發，完全無視既往神學思想中的普世因素，而且有違宋博士着意發揚的東方文化中的兩條美德——尊師重道和實事求是，因為就「基督教神學」而言，「我們」亞洲人畢竟不是「先生」而是「後生」，而且如此貶損先生也是不符合事實的)。另一方面，對於其中表達的方法論傾向，我又有同感。有一些論點，比如「基督教神學與生活之關係，甚於它與正確信念之關係」[9]；「如果我們忽視人類的實況，我們就無法窺視上帝的實在」[10]；「神學應該看重的是這個世界而不是天界」[11]；「沒有任何一個歷史文化是沒有上帝在其中的」[12]；「過去到現在，上帝的宣教可以通過教會，也可以不必經由教會」[13]；「基督徒……不但要謹記人民靈性

7.《上帝在亞洲人民之中》，第14-15頁。
8. 同上，第19頁。
9. 同上，第25頁。
10. 同上，第26頁。
11.《故事神學》，第8頁。
12. 同上，第20頁。
13. 同上，第24頁。

上的需要，也要兼顧他們在社會及政治上的奮鬥和掙扎」[14]；「我們應該從我們所處理的資料中尋求我們自己的神學了解。我們從中發現屬於我們自己之內在的神學洞見，再根據這些神學洞見與其他外在的神學資訊互動。普世的神學應該是這種互動作用所產生的結果。……當我們以最謹慎的態度來處理自己的文化和社會政治的處境時，我們就是在為普世神學創造一個新的可能性」[15]等等，對於華人教會和華文神學界，確實具有意義。

然而，當宋博士從方法的一般論述進入這些方法的具體運用之時，我十分遺憾地看到，他的論述卻是很不「謹慎」的。因此，這種運用的結果往往不能服人，而且有不少說法恰恰用得上他評論西方神學的那句話：「縱然不是全然錯誤，對我們在亞洲的人而言，也是不實際和誤導的」！《耶穌，被釘十字架的人民》一書可以用作一個例證。

首先，這本書的標題就很容易誤導。說耶穌同人民在一起(如第22頁)是一回事，說耶穌就是人民[16]卻是另一回事。耶穌即人民，人民即耶穌，那豈不是說「人民」就是上帝，就是救主？那豈不是說「人民」就是應該崇拜和絕對信靠的對象？既然如此，基督教以至一切宗教就該頃刻瓦解，而為「人民教」所取代了！儘管我確實被宋著表現的對人民苦難的深切同情和為人民解放的大聲疾呼所感

14.《故事神學》，第38頁。

15. 同上，第41頁。

16. 如第362頁以黑體字着重標出「耶穌是被釘十字架的人民！耶穌這個名字的意思就是被釘十字架的人民！」第363頁說這人民「有特定的名字，有特定的身分」，是「經濟上被剝削，政治上被壓迫，文化上和宗教上被隔離，性別上、種族上和階級上被歧視的人」。第385頁更說「女基督是那位工作過度的四十歲女勞工。女基督是那位想把上帝漆成黑色的三十歲女黑人。女基督是那位出賣身體的妓女」等等。

動，儘管我認為宋著對社會政治的高度重視值得中國的神學、哲學和人文學工作者對照反省，但是我的基督教常識告訴我，人的罪性正是人間苦難的根源；我的親身經歷和我的祖國的經歷告訴我，把普遍的「人民」或者「特定的」人當成神，會造成多麼可怕的災難。

人，不論是被剝削者還是剝削者，不論是被壓迫者還是壓迫者，不論是被隔離者還是隔離者，不論是被歧視者還是歧視者(姑不論在實際生活中這些身分是交叉混雜的)，都不是神。而這意味着他們有缺陷，有宗教意義上的犯罪可能，甚至有自我毀滅的可能。正如宋著引用魯迅的話所表明的，人會幹出「傷天害理」的事，不僅有統治者殺害革命者，也有被統治者用饅頭蘸革命者的血來吃(可惜宋著在第38頁反對傳統神學對罪的解說之時，並沒有提出自己的解說)。在中國的「文化大革命」(宋著第27頁注6表明宋博士對其起因之無知)時期，千百萬人所受到的摧殘，恰恰證明了人的罪性可以膨脹到集體瘋狂的程度，證明了「人民」可以用神化了的「人民」的名義去折磨「人民」自身：人們在把眼前一個個活生生的人折磨至死的時候，他們胸前佩戴的徽章上的字樣是「為人民服務」，他們頭上懸掛的標語上的格言是「為人民服務」，他們口裏喊出的口號也是「為人民服務」！

其次，宋著對社會歷史問題的簡單化的分析，也是極其容易誤導的。書中反覆給讀者灌輸這麼一種印象，似乎富人、統治者、文化或宗教上的多數派或上層人士、男人、白人、社會階級在上的人，乃是一切苦難的根源，而窮人、被統治者、少數派、下層人士、婦女、有色人、原住民等等則幾乎成了正義的化身。當宋博士滿懷激情地倡言他們的鬥爭時(有時候幾乎給人以號召「算老帳」的印

象，如第12頁)，他似乎忘記了正義與寬恕和愛的內在關係。我捫心自問，假如把人類簡單地劃分為以上兩大類，我對後一類的同情絕不會亞於宋博士。在很多方面，我自己就屬於後一類，而且我認為保護後一類人的權利是人類的當務之急。可是，歷史和現實反覆證明，這樣簡單的劃分不但不能解決複雜的社會問題，而且會導致殘酷的革命或戰爭(中國的「文化大革命」浩劫的一個原因，恰恰是把豐富而具體的人劃分為一些類別並倡導階級鬥爭)。這當然並非宋博士的本意，因為他曾大力譴責人類分裂的禍害(如在第45頁)，並號召人們攜手合作(如在第26頁)。既然如此，宋博士在作這種社會議論時，是不是最好深入細緻一些，謹慎周全一些呢？我想到了一個雖然是西方人，但在做神學時卻深入到普遍人性(例如罪性)之中的神學家，那就是蒂里希(P. Tillich)。他在論證普通的德國人不該為納粹政權的暴行負責的時候，十分正確地指出：就容許這個犯罪的政權繼續存在而言，普通的德國人(即宋博士所說的被統治者)又是有罪的！這難道不是深刻得多的分析嗎？

與對社會階級劃分的過分強調同樣危險的，是對民族主義或地方主義的過分強調。(在第16頁上竟說出香港、新加坡和日本「出賣」亞洲之類不通的話！)關於這方面的問題，在此不遑詳論。我只想說一點，即在處理民族自決和地區自治(這兩大原則我完全贊成)問題的時候，我們應該考慮到民族之間和地區之間的和諧關係，考慮到更大地域以至全人類的整體福利，因為本民族和本地區的福利與之緊緊相連。不顧及整體的極端民族主義或極端地方主義對於本民族本地區的危害，近年來在前蘇聯和前南斯拉夫的事態中已得到了證明(民族主義直接危害了各民族的

共同利益，即和平、民主和自由)。這是任何政治神學，特別是「本土」的政治神學所不能不考慮的。在政治經濟學和政治倫理學等等日益「全球化」的今天，難道政治神學還要一味追求「本土化」？

第三，宋著在神學表述方式上的創新，是我十分贊成的。他的文學性和講章式的語言，尤其是對民間故事的採用(甚至用天真可愛的兒童畫作插圖，見《故事神學》)，有助於使一般人消除神學「枯燥」「深奧」的印象，特別適合於在非專業讀者中普及神學。但是，宋著過於偏重這種表達方式，過於偏愛朦朧的隱喻而不是清明的說理，過於沉溺於即興的激情而不是整體的思考，以致於不僅嚴重地削弱了自身的說服力，而且在許多地方容易造成嚴重的誤導。

例如從第16到17頁，在談到「苦難」時先是絕對否定後來又轉向肯定，卻沒有說明轉變的理由；從第38到39頁，在論及罪與上帝的關係時先說上帝不害怕罪後又說罪影響上帝， 一方面反對「罪是不服從上帝」這一解說，另一方面又只描述罪之可怕而不提出替代的解說。此外，像第51頁，第104頁等處對「上帝」的控訴，完全混淆「上帝觀」與「上帝」的區別，極易引起理解的混亂，這樣的例證在書中俯拾即是，不勝枚舉。

宋著經常用情感洋溢的迭句代替明晰的論證，以致常常不顧思維的規則和邏輯的一致。例如在第367頁，作者聲稱從歷史的耶穌到歷史的基督這個「基督論的轉變」意義非凡，可是讀者難免疑問：既然作者所說的耶穌即人民，自身尚未脫離苦難和罪過，他又如何能成為救主即基督呢？又如第一章的論題是人的「摧毀性力量」和「與上帝爭辯」，但這兩者根本無法協調一致——罪既在人自

身，怎向上帝爭辯？第二章的論題是反駁上帝的報應，然而讀者難免要問：假如全無報應，如何體現公義？無論如何，對於讀者自然的疑惑，作者不能不顧；對於人類共有的理性，作者不能不理。畢竟，「呻吟」和「吶喊」並不能取代「交談的話語」！(參漢城梨花女子大學神學教授徐洸善評宋著語。)

總之，看來宋博士用故事和隱喻擠掉了深入和整體的思維。他似乎忘記了他所喜愛的那種語言的缺陷，即對之可以作太多的解釋從而引起混亂；他似乎忘記了他自己的這一說法：「更危險的是，象徵也會說謊！」[17]在談論上帝時，廣義的象徵不可避免，但是，不同的象徵，適切的程度卻不一樣。如果完全拋棄前後一致的概念系統而濫用模糊不清的情感語言，固然可以使文章生動，但卻會不成其為神學了。

二

讀宋著所引起的更多的思考，是關於所謂「本土神學」的問題。

宋著經常談論的是「亞洲神學」。然而，亞洲主要是一個地理的概念。若從文化上說，亞洲各地區各民族之間的差別，往往大於一些大洲之間的差別，比如日本與伊拉克之間、菲律賓與尼泊爾之間的差別，不是比北美與西歐之間、西亞與北非之間的差別大得多嗎？所以，正如談「亞洲文化」沒有多大的意義，談「亞洲神學」也沒有多大的意義。宋博士在「亞洲基督教神學的方法芻議」中也

17.《耶穌，被釘十字架的人民》，第379頁。

說，「亞洲，在社會和政治方面，將一直是一個分離、再分離的大陸」[18]，其實這種分離還表現在文化方面。亞洲是如此廣袤、如此多樣、如此複雜，以致於不論在政治上還是經濟上還是文化上，誰聲稱代表亞洲，誰就甚麼也沒有代表，誰就連亞洲的一個部分也沒有代表。

因此，談亞洲神學，必須落實到某一地區的「本土神學」，即落實到文化特性比較集中的或比較一致的某一社群的神學上來，才有意義。換言之，相比於「亞洲神學」，南韓的民衆神學、菲律賓的草根神學和台灣的鄉土神學之類才構成有意義的話題。

這個話題會使人想起在中國基督教界談了大半個世紀的「神學本色化」問題。我十分懷疑「本色化」這個詞的合理性。它給人這樣一個印象，即要給神學塗上本地的或本民族的色彩，或者給基督教換上本地的或本民族的面貌。因為中文的「化」這個詞，含有使對象變化的意思，所以「本色化」至少有可能在實踐中被解釋成民族性或本地性才是目的——要把對象「化」過來，相比之下，普世性或超越性反而不重要了。在這個問題上，宋博士的這句話倒是很中肯的(若把「亞洲」一詞換成「本土」更好)：「亞洲神學的重新建構的基本努力不是要在基督教神學上加點『亞洲色彩』，也不是在傳統神學上灑些東方香水。」[19]也許正因為如此，《上帝在亞洲人民之中》的編者郭佩蘭女士在該書「導言」中，用「處境神學」或「本土神學」之名取代了「本色化神學」，這是十分明智的。

我個人認為，談論本土神學的建設，首先應爭取相關

18.《上帝在亞洲人民之中》，第13-14頁。
19. 同上，第22頁。

人士對它的意義達成基本的共識，這種共識的基礎是一條適當的本土神學定義。我在此試提出「本土神學的定義」如下：所謂本土神學，是指以具有文化同一性的本土人群的生存經驗及出自這種經驗的文化資源為材料，以本土的通用語文為載體，以反映、闡明和服務本土人群的信仰為目的的神學。

當然，本土神學既是神學，就不能缺少神學的其他基本要素，如啟示與理性、傳統與聖經等等。這些要素屬於這條定義的「種」的內涵，而我的上述定義只提出定義的「屬差」的內涵(這個說明也適用於下文會提出的「處境神學定義」和「母語神學定義」)。

「本土神學」概念同「本色化神學」概念的最大不同之處，在於後者暗指把某種「非本色的」東西「化」過來為我所用，而前者意味着從自身的生存經驗和文化內部去尋求神學意涵，在以之充實本土人群精神生活的同時，也為普世神學增添新的東西。

但是，我們必須意識到，本土神學具有很大的局限性。這不單是因為，本土人群的生存經驗和歷史文化並不能涵蓋人類全部的生存經驗和歷史文化，本土的通用語文總具有自身的限制而難以表達和交流某些超出本土文化的經驗，本土人群的信仰經驗和內容也受到本土生活的限制，而且為本土人群的服務是必須關聯於為更大人群的服務的。這更是因為，本土神學的材料、載體和目的雖然蘊含着普遍性，卻不能等同於普遍性。人類不得不在有限的範圍內用有限的手段服務於有限的目的，這是人類的有限性所決定的，但這恰恰意味着人不能不承認自己的有限性，意味着人不應該把有限當作無限，把相對當作絕對。把本土的東西當作最終的目標和評判的標準，不但是荒謬

的和封閉的，而且會造成罪過和災難。

所以，在本土神學的工作中，不能不注意到這種危險，不應該把本土神學放在同其他神學(例如別的本土神學或系統神學)對抗的位置上，而應該意識到自己的本土神學的有限性、相對性，認識到別的本土神學的深層價值和各種不同神學的互補性質。在這方面，我覺得宋著為了同西方神學「抗衡」，常常用全稱判斷指斥「西方神學」和「傳統神學」，從而忽視其中的差異性、普遍性或「非西方性」，顯得很不公平。這有時還導致他對某些西方神學家的曲解。例如，他甚至誤解了他相當推崇的蒂里希(P. Tillich，即田立克)：在《第三眼神學》第17-18頁引用的對答中，基督徒對佛教徒的回答是以蒂里希的這一論證為基礎的——個體之間的團契才叫做團契，如果沒有個體，也就沒有參與，如果沒有分離，也就沒有重聚；鐵板一塊式的同一，不論如何龐大，也只是一個個體。這是一種普遍適用的邏輯，是普通的人類理性的總結，而絕不是甚麼「西方的背景與經驗」的「片面結論」。難道在亞洲，就不是先有男女才有婚姻，而是先有婚姻才有男女？中國傳統所說的「和諧」，難道不是「和而不同」？和諧不等於統一，因為只有不統一的東西之間，才需要也才談得上和諧。佛教若只講統一不講「分別智」，恐怕不會吸引那麼多中國學者去研究。就以這裏所談的問題而論，宋博士和許多人倡導的「本土神學」，正好為蒂里希的個體性理論提供了例證：獨特的本土神學參與構成了多元神學並存的圖景。再就所謂「第三眼」而論，也並非只有亞洲宗教或禪宗才有，聖經本身(如《第三眼神學》譯者所說)以及西方哲學和神學史中衆多的思想家也有類似思想(近者如海德格和蒂里希等多人都提出過「不僅要看，還要

聽！」）。相比之下，實際着手建設台灣鄉土神學的黃伯和博士表達的這種態度更為可取：「本土神學的努力正是試圖要把基督教信仰與本土文化結合……正是要使基督教眞正普世化的一種努力……當然其中所具有的緊張與可能因強調的偏差而出現的狹隘、排他的危險，是確實存在而應該加以防範的。」[20]當然，宋博士在一些段落篇章裏也談到西方神學的貢獻，談到普世與本土的關係，我在此想要強調的只是：在這個多元文化並存而對抗太多的世界上，我們最好多講講異中之同而不是同中之異，多講講合作互補而不是分離抗衡。

認識到本土神學的局限性，就意味着具有超越的意識。超越意識是神學的命根子！沒有超越意識的神學不是眞正的神學。因此，正如眞正的婦女神學應超越「上帝天母」和「女基督」的觀念，而指向超越性別之上的上帝觀和基督觀；同樣地，眞正的本土神學也應超越「本土」的觀念，而指向超越本土的永遠位於前方的普世觀念。這就是本土神學也是一切神學的悖論。

三

現代化進程已經使得各地區各民族之間的遷居移民日益頻繁，混居雜處日益增加，生活方式日益趨同，這就不可避免要導致本土觀念的日益淡化。這種情形不但突出了本土神學的局限，而且將縮小它的地盤並動搖它的根基。因為上述趨勢會使得本土生存經驗的範圍逐步被非本土生存經驗侵入，本土通用語文逐漸在本土縮小使用範圍同時

20.《出頭天神學工作室通訊》，第四期。

又流傳到本土之外，本土文化逐漸與非本土文化相互混雜，本土人群的信仰也逐漸與非本土人群的信仰相互滲透。這種情勢使另外兩種形態的神學顯得比「本土神學」更加合理也更有前途。

這兩種神學就是「處境神學」和「母語神學」。

提倡處境神學的呼聲，現在頗為強烈。我在此嘗試為之定義如下：所謂處境神學，是指從一定範圍的生存處境出發，努力發掘包含政治、經濟、社會和文化諸領域的生存處境中的神學意義，並力求對這種處境中的深層問題作出神學回答的神學。

所謂「一定範圍」，是隨神學家的境遇、視野和旨趣而定的。人的有限性注定了人只能從一定範圍來觀察和思考問題，神學家可以從自己個人的生存處境出發，也可以從某一小社群或亞文化處境出發，還可以從自己的國家或傳統文化的處境出發，更可以從跨文化的或人類整體的處境出發，去從事神學活動。當然他也可能是從包括了這幾種範圍的處境出發去進行神學工作。但他既然是在從事神學，他就不能滿足於僅僅從政治領域或經濟領域或社會領域或文化領域的處境出發，而必須盡力從包括所有領域的整體處境出發，除非他暫時(或長或短)採取了政治學家或經濟學家或社會學家或文化學家的身分。神學探究的是所有這些領域的另一向度即深層向度或宗教向度，而不是這些領域本身。神學要回答的問題，是這些領域總括的整體問題的深層問題，而不是這些領域各自的問題。

處境神學表面上是一個新鮮的概念，但它的來源卻很古老。因為基督教神學在本質上就是以人的處境為溫床的，甚至基督教信息本身就是以人的處境為對象的。所謂「道成肉身」，就是神進入人的處境；所謂救贖，就是讓

人脫離罪的處境。神學本身包含一種應答關係，即人在自己的有限處境下對啟示的尋求，以及啟示對這種尋求的回答。蒂里希(P. Tillich)的神學採取所謂「關聯方法」，即把人類生存的問題與基督教的回答相互關聯，從而對處境神學的方法論根據作出了深刻的說明。

至於「母語神學」，這聽來像是我生造的概念。事實上遠在古代教會，神學家就在用母語進行神學活動(我所謂母語是指神學家最常用的主要語文，不一定指幼時生長地區的土語方言)，否則不會有希臘教父與拉丁教父之別，也許還不會有東西教會的分裂。中世紀羅馬公教會的神學基本上是用拉丁文著述的，但那是西歐各國的民族語文尚不發達的結果。在各民族語文成熟發達的條件下，神學家們就開始採用更嚴格意義的母語進行神學著述。從十六世紀至今的神學景觀如此豐富多彩，恰恰是同母語神學的發展相聯繫的。德語神學、英語神學、法語神學和俄語神學以及歐洲其他語文的神學，其豐富性深刻性已遠遠超過了拉丁語神學，並帶來了神學思想的大發展。我相信，再過一百年，到廿一世紀的末期，漢語神學也會為母語神學大花園增添許多絢麗的花朵。因為，漢語文的使用者之衆多，其生存經驗之多樣，其發展歷史之悠久，其文化積累之豐富，為漢語神學提供的資源「取之不盡，用之不竭，是造物主之無盡藏也」！

在此，我也可以為「母語神學」提出一個簡明的定義：所謂母語神學，是以神學家自身的母語或主要語文為載體，以這種語文所表達的生存經驗和文化資源為材料，主要為這種語文的使用者服務的神學。

然而母語神學的意義卻超出「語文載體」這一表面涵意。因為語言是存在的家園，是人的生存方式，是存在的

界域。從海德格(M. Heidegger)到維特根斯坦(L. Wittgenstein)到現代詮釋學，已有衆多的思想家論證了這一點。語文不但是思想的載體或表達形式，它就是思想本身，就是人的世界。當然這裏所指的，可以理解為廣義的象徵體系，這些說法乃基於人是象徵的動物這一事實。畢竟，不管人在說甚麼，想甚麼，總離不開一套符號或象徵體系。就神學而言，它總是在某種語言，在神學家的母語(或主要語言或第一語言)裏運行的。在此意義上，任何神學都是母語神學(就中世紀的拉丁語神學而言，由於拉丁語是當時西方神學家的「主要語言」或「第一語言」，所以它也是一種寬泛意義上的「母語神學」)。

必須説明的是，母語神學的特徵既然在於母語，則它理應包含以母語來引進或者翻譯成母語的其他任何一種神學。第一，母語可以在一定程度上表達本土以外或原初範圍之外的生存經驗和文化資源(這是任何語言中都有外來語這一事實所證明了的)，母語為其使用者的服務也包括擴大其生存經驗和豐富其文化內容。第二，語文在內外交往中豐富發展從而也使其所表達的思想學術得以豐富發展，所以一種語文的神學建設不能自我封閉或拒絕外來資源。第三，一種語文在表達或傳述外來思想或經驗之時，不可能不賦予其自身語詞以新的意義，正因為如此，翻譯成了一種眞正意義上的再創造。翻譯者或傳述者要使自己的母語讀者或聽衆理解自己所翻譯所傳述的內容，還必須選用母語使用者所熟悉的語詞概念，這樣就為外來內容注入了母語使用者的生存經驗和文化資源，換言之，這時候他已經在某種意義上用母語進行着文化創造了。所以，任何母語神學都包含翻譯和引進非母語神學的工作，這種工作不但會推進而且會造成從傳述向創作的發展。

可以看出，「本土神學」、「處境神學」、「母語神學」這三者，既相互區別，又相互關聯；既相互交叉，又相互重迭，而且是相互補足的。也可以說，本土神學是處境神學和母語神學的特例，即把「一定範圍」局限於具有文化同一性的本土，不更大也不更小，更不考慮跨文化處境的處境神學；或把母語表達的生存經驗和文化資源局限於本土，不包括用母語引進的非本土經驗和文化，更不考慮非本土的母語使用者的母語神學。三者的關係也可以這樣來表達：若從本土神學的角度來看，它同另外兩者有很多共同點，但又有很有不同點，因為處境神學的「範圍」可以超越本土，而且考慮不同民族不同文化雜處的處境，母語神學的工作可以包括傳譯，而且面對散居世界各地的母語使用者，因此後二者具有更寬廣的意義。至於若從處境神學或母語神學的角度看，三者的異同、交叉和互補功能又如何，我想，根據前述三個定義，讀者是可以自己分析自己回答的，此不贅言。

最後我想強調指出，本土神學、處境神學和母語神學，三者都有自身的局限，即自己的鄉土、特定的處境、自身的語文的限制。這些限制是任何人都無法避免的，是人類實存條件(existential conditions)所注定的，是人類的不得已，是神學的不得已。如果把不得已的事情當成了追求的目標，把有限者無限化，把相對者絕對化，那就是放棄了人的超越性、關閉了人的自身，那就會導致對神學本質的背離。神學就是要提醒人看見自己的局限性，也即是提醒人把目光投向局限性之外。人絕不能以目標的不可抵達性為理由而放棄對目標的追求。人也不能因形式的多樣性而忘記其中隱含的精神的統一性。也許，這就是一切從事本土神學、處境神學和母語神學的人不應該放棄追求系統

神學和普世神學的原因。