

# Globethics Repository

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

## 訴說苦難生命的故事——宋泉盛的故事神學方法論及其 批判 [Telling the Stories of the Suffered: C. S. Song's “Story Theology” and Its Criticism (Abstract) ]

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	OU, Li-Jen
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-11 08:13:10
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/164532">http://hdl.handle.net/20.500.12424/164532</a>

# 訴說苦難生命的故事

## ——宋泉盛的故事神學方法論及其批判

歐力仁

中原大學宗教研究所副教授

英國聖安德烈大學哲學博士

### 一、前言

本文是針對著名的亞洲神學家宋泉盛神學中的基調——也就是故事神學——的分析與批判。目前對宋泉盛思想的研究大多偏好從宣教觀着手。<sup>1</sup>儘管這種研究進路不能說是錯誤，但至少是不恰當的。因為，宋泉盛的中、晚期（也就是成熟期）的神學明顯傾向宗教多元主義，對於傳統以「使人皈依基督教信仰」為主的宣教毫無興趣，倘若偶有提及，亦是大加撻伐。<sup>2</sup>因此，從宣教的角度探討他的神學，似乎沒有實質的意義；應該更深入地探究「構成宋

- 
1. 例如 Sheldon Sawatzky, 〈宋泉盛宣教神學之評論與批判〉(Review and Critique of C. S. Song's Theology of Mission), 載《台灣神學論刊》4 (1982), 頁 229-247; Michael A Moore, 〈宋泉盛神學之評述〉(Critical Profile of Choan-Seng Song's Theology), 載《傳道學評論》(Missiology: An International Review, Vol. X:4, 1982), 頁 461-469; Hwa Yung, 〈芒果還是香蕉：追尋真正的亞洲基督教神學〉(Mangoes or Bananas: The Quest for An Authentic Asian Christian Theology; Oxford: Regnum, 1997), 頁 168-178; 陳南州, 〈從宋泉盛的《基督教的重建：一個亞洲的分析》談宣教神學的走向〉, 載《中華福音神學院「宣教神學的典範轉移」研討會手冊》(2001年3月26日), 頁 46-69。
  2. 參拙文, 〈人性的, 太人性了! ——宋泉盛的宗教觀〉, 載《神學與教會》(卷二十六) 2 (2001), 頁 205-224。此外, 筆者亦另外發表了幾篇與宋泉盛神學有關的論文。請參〈評宋泉盛的「移位神學」〉, 載《神學與教會》第廿五卷第一期 (1999), 頁 175-182。〈尼特與宋泉盛之多元宗教神學的批判性比較〉, 載《輔仁宗教研究》15 (2007), 頁 37-74; 〈亞洲神學之實況化詮釋學的形成與轉變〉, 《宗教哲學》48 (2009), 頁 123-142。

泉盛反對傳統宣教觀的要素是甚麼」。本文主張，此要素就是他的故事神學。

宋泉盛表示：「對我而言，做神學就好比是說故事。」<sup>3</sup>又說：「人民的故事正是我們的神學素材。」<sup>4</sup>除此之外，他也撰寫了三本以故事神學為主題的專書。<sup>5</sup>這顯示出，故事神學確實為宋泉盛思想的核心，固有深入探討之必要。

## 二、「民間故事」作為亞洲(政治)神學的資源與題材

自二十世紀七十年代開始，基督教神學界出現一種稱為「敘(故)事神學」(Narrative Theology)的思潮。也就是運用「故事」及「人作為說故事者」兩個觀念作為神學思考最重要的題材。敘事神學家認為，「故事」對人類的自找了解具有相當的重要性。他們說，人都會講故事；所有的部落和民族都藉神話、故事，來表達他們對真實世界的了解。這就是為甚麼自古以來，人類就會詳述歷史，將他們的生活記錄下來，寫成自傳或傳記的原因。

敘事神學家的另一個重要的洞見在於主張，「信仰」會將基督徒個人的故事與基督教團體的故事結合在一起，最終則與上帝在世界所施行的大敘事連結起來。藉此，信徒原本僅屬於個人的、有限的故事，則被基督徒團體所傳有關上帝的故事所提升、賦予意義了。例如，敘事神學家法克利(Gabriel Fackre)將「故事」定義為：「人物與事

3. 宋泉盛，〈邁向在多元文化世界中基督教神學的五個階段〉，載陳南州編，《建構台灣文化的的神學》(嘉義：信福出版社，1994)，頁10。

4. 宋泉盛著，〈修訂版導言〉，載氏著，莊雅棠譯，《第三眼神學》(台南：人光出版社，2002)，頁35。

5. 宋泉盛著，陳文珊譯，《你們來看吧！——故事神學的約請》(台南：人光出版社，2002)；宋泉盛著，鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚》(三版；台南：人光出版社，2002)；宋泉盛著，莊雅棠譯，《故事神學》(台南：人光出版社，2002)。

件在時間與空間，由衝突到解決之發展過程的記錄。」<sup>6</sup>也就是說，故事是人類為了在過去、未來和現在的時空中取得協調所做的努力；透過將一連串看似雜亂無章、無關緊要的事件梳理出順序和目的，藉此滿足人在追尋生命意義上的需要。<sup>7</sup>所以，敘事神學家們深信，敘事乃是神學研究的關鍵和神學反思的中心。<sup>8</sup>宋泉盛便是秉持這樣的理念着手他的故事神學。他所關注的重點是，如何建構一個有別於傳統／西方神學的故事神學。也就是，一種重視神學的內容甚於神學方法的亞洲神學。基於此，他問道：

有沒有可能從事故事神學，卻沒有事先發展出一套故事神學的理論？為甚麼不？世界各地歷世歷代以來的男男女女，特別是來自於亞洲的我們，都不斷在作故事神學。……故事神學是一門藝術，是不同生命處境、不同行業的人所從事藝術，理論不應橫梗在前。<sup>9</sup>

宋泉盛與其他敘事神學家都認為，傳統條列式的、單向的教條或神學命題無法適切地表達信仰的內涵和生命，<sup>10</sup>只有「故事」才能展現信仰的反思能力與活潑性。是故，在敘事神學家的眼裏，故事的重要性遠超過教義，希望藉

6. Gabriel Fackre, 《基督教的故事》修訂版 (*The Christian Story*; rev. ed.; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984), 頁 5。

7. 參 Paul Nelson, 《敘事與道德：神學探問》(*Narrative and Morality: A Theological Inquiry*; University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1987), 頁 100。他引用 Frank Kermode, 《終末的意義：小說理論研究》(*The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*; New York: Oxford University Press, 1967), 頁 7。

8. Michael Goldberg, 《神學與敘事：評介》(*Theology and Narrative: A Critical Introduction*; Nashville, TN: Abingdon, 1982), 頁 35。

9. 宋泉盛著, 〈序〉, 載氏著, 陳文珊譯, 《你們來看吧!》, 頁 9。

10. 參 Stanley Hauerwas, 《異象與德性》(*Vision and Virtue*; Notre Dame, IN: Fides Publishers, 1974), 頁 46; 《和平國度》(*The Peaceable Kingdom*; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983), 頁 26。

此來扭轉「以教義為啟示之中心」的神學傳統。<sup>11</sup>宋泉盛說：

人類一直在述說許許多多的故事。我們用過神話、傳奇、民間故事述說故事。我們將我們生命的故事融入詩歌、散文、戲劇、舞蹈中。小孩、雙親、祖父母圍繞在晚餐桌邊，邊吃邊說故事，他們述說許多滑稽、有趣、不可思議的故事；他們聽得捧腹大笑，因着說故事的這種驚人能力，使他們心連心彼此坦誠相待。他們也說些悲傷、痛苦、令人心碎的故事；大家聽得悲聲嘆氣、掉眼淚。<sup>12</sup>

宋泉盛和其他的敘事神學家們都主張，人類的經驗一定會以故事形態存留，因此必須透過故事來了解。<sup>13</sup>他相信，所有人類，不論是否為基督徒，都有他們自己的故事，藉着這些故事，他們得以認識彼此，分享內心的秘密，展望光明未來，並參與上帝為人類及全世界所安排的計畫。<sup>14</sup>基於此，他對有志從事神學研究（尤其是政治神學）的人發出殷切邀請。他說：「人民的故事意義深遠，遠超乎它們簡單的語言，感人的情節和是非判斷。對於保持赤子之心，不斷追問未知之事，渴望發現上帝之奧秘的神學家而言，故事豈不是做神學最寶貴的資源？」<sup>15</sup>他認為，「故事」是亞洲神學家，特別是政治神學家，取之不盡用之不竭的

---

11 例如，豪爾瓦斯 (Stanley Hauerwas) 主張，「教義……不是故事的結論，不是故事的意義，也不是故事的中心。教義乃是工具……讓我們能把故事說得更好。」見 Hauerwas, 《和平國度》，頁 26。

12 宋泉盛著，鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚》，頁 63。

13. Stephen Crites, 〈經驗的敘事品質〉 (The Narrative Quality of Experience), 載《美國宗教協會期刊》 (*Journal of the American Academy of Religion*, 39.3 [1971]), 頁 291-311; James William McClendon, Jr., 《傳記作為神學》 (*Biography as Theology*; Nashville, TN: Abingdon, 1974), 頁 190。

14. Choan-Seng Song, 《源自亞洲的神學》 (*Theology from the Womb of Asia*; London: SCM, 1988), 頁 126。

15. 宋泉盛著, 〈序言〉, 載宋泉盛著, 莊雅棠譯, 《故事神學》, 頁 7。

資源，因為，只要有人就會有故事。從宋泉盛的亞洲神學論述中，可以發現他十分關注一個關鍵的問題：「如何在多元的亞洲世界裏扮演好亞洲人和基督徒的雙重身份？」<sup>16</sup>他相信，只有在亞洲的民間故事裏面才找得到答案。<sup>17</sup>

如其他的敘事神學家一樣，宋泉盛也認為《聖經》與基督教傳統所記載的故事有其重要性，因為它們是基督徒信仰的根基。<sup>18</sup>所以，宋泉盛指出，「神學乃是基於《聖經》的信息，並回應在我們每一個人的生命以及與我們朝夕相處的人民生命中的心聲，從而試圖描繪出生命的一幅圖像、一個表像、一個象徵符號。神學的精華所在，是敘述『上帝的故事』」。<sup>19</sup>而他自己所從事的亞洲神學是一種透過信仰與生活來認識「上帝與亞洲人民之間有不可切割關係」的綜合藝術。然而，就因為這位上帝「並不是高高在上與世無關的上帝，而是在我們榮枯得失的無常人生中與我們同甘共苦的上帝。」<sup>20</sup>因此，「『上帝的故事』亦就是『人民的故事』。『上帝的故事』並非只屬於猶太人和基督徒的故事，它也是今日亞洲成千上萬人民的故事。」<sup>21</sup>

故事、傳說，在敘述着這些侵害老百姓生活、叫他們受盡羞辱、對他們趕盡殺絕、使他們生靈塗炭的數不盡悲劇。這些人民的故事（即民間故事）所反映的，不只是褪色的陳年往事。它們對此時此刻的我們仍在說話，或許將來也是如

16. 同上，頁 8；宋泉盛著，〈修訂版導言〉，載氏著，莊雅棠譯，《第三眼神學》，頁 21-22。

17. 宋泉盛著，〈修訂版導言〉，載氏著，莊雅棠譯，《第三眼神學》，頁 36-39。

18. 參 George W. Stroup, 《敘事神學的應許：在教會中恢復福音》（*The Promise of Narrative Theology: Recovering the Gospel in the Church*; Atlanta, GA: John Knox, 1981），頁 17。

19. 宋泉盛著，〈序〉，載氏著，鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚》，頁 32-33。

20. 宋泉盛著，〈三版序〉，載同上，頁 36。

21. 宋泉盛著，〈序〉，載同上，頁 33。

此，因為從這些故事流露出來的，是人民為人性自由以及真實的生活勇敢奮鬥的血淚史。<sup>22</sup>

換句話說，儘管認為《聖經》有其地位，但宋泉盛卻不諱言真正的「上帝的故事」不存於特定經典所記載的內容中，而是出現在大眾流傳的民間故事裏面。更正確地說，從民間故事的內容也可以認識上帝，可以看見上帝的作為。他認為，當人在應用這些故事時，它們也會產生救贖性；因而它們成為每個人尋找生存意義與價值的基礎。蘇基爾指出，這是一種經文之外的（Extra-textually）詮釋學，並稱讚宋泉盛為「這個方法的創造者」。它「超越信仰傳統所尊奉的正典和聖書，而使用亞洲人民所共有的故事、神話和民間傳說。它的目的是要從這些故事中辨識人民如何契悟人性和神性。詮釋者將這些故事活潑生動地融合一起，並以神學的想象力來刻劃詮釋學的意念」。因為，宋泉盛「創造性地將神話、故事、傳奇與《聖經》的故事同排並列，超乎雙方表面上的文字含意，勾勒兩者之間象徵性的關聯」。<sup>23</sup>這就是宋泉盛之故事神學的核心所在。他相信，透過民間故事，故事神學家可以「把傳統神學的包袱拋在腦後」，毫不保留地「與人民活在基督裏」。<sup>24</sup>因此，在《故事神學》（*Tell Us Our Names*）一書中，宋泉盛極力主張一種「非《聖經》／基督教」的故事神學，並且舉耶穌為例來強化自己的正當性。他指出，耶穌本身也常採用他的猶

22. 宋泉盛著，鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚》，頁40。

23. 蘇基爾著，莊雅棠譯，《經文與諸經文：亞洲聖經詮釋的例子》，載李熾昌編著，《亞洲處境與聖經詮釋》（香港：基督教文藝出版社，1996），頁29-30。同樣地，郭佩蘭亦推崇宋泉盛在這方面的貢獻。參郭佩蘭著，遊德珊譯，《從非聖經世界發掘聖經的意義》，載李熾昌編著，《亞洲處境與聖經詮釋》，頁48-49。

24. 宋泉盛著，《序》，載氏著，鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚》，頁31。

太教經典（《舊約》）以外的故事來傳達「上帝國」的信息。<sup>25</sup>宋泉盛說：

他（耶穌）對故事的精熟與善用，以達登峰造極之境。然而，這些故事不再只是故事而已；通過耶穌的嘴，他們成為人類生命的深刻比喻。上帝與人相遇於耶穌所說的故事和比喻中。更令人感動的是，耶穌自己的生命也成為一個無與倫比的故事。耶穌在十字架上死亡的受苦故事，正是上帝憐愛世人的故事，也正是人類尋求拯救之盼望的故事。<sup>26</sup>

正因為耶穌自由地引用猶太教經典以外的故事、比喻來宣揚福音，宋泉盛確信，民間故事和童話故事蘊含着某種「文化和靈性的深度」。因為，它們所描繪或間接刻劃的是被宇宙奧秘和生命之謎所困惑、淪為不公義之社會政治力量所壓迫的受害大眾。因此，「民間故事和童話故事可以說是真實世界與真實人生的反映」。所以，宋泉盛呼籲基督徒也可以放心大膽地運用非基督教的民間和童話故事來取代不合時宜的《聖經》故事，以便建構他所謂的「大眾的神學」或「人民神學」。他相信，這種神學能使人「更生動地重新解釋基督教信仰，更深邃地欣賞上帝在人類社群中所運行的創造與救贖」。這種被宋泉盛形容為「最簡單然卻也是最有內涵，最質樸的然也卻也是最感人的」大眾／人民神學。<sup>27</sup>宋泉盛進一步指出，耶穌不只使用猶太教經典之外的故事，他更走出宗教的場域來做真正的神學，就是「市場神學」（marketplace theology）。

25. 宋泉盛著，〈序言〉，載宋泉盛著，莊雅棠譯，《故事神學》，頁5-6。

26. 同上，頁6。

27. 同上，頁5、7。

耶穌在會堂之外做神學，在祈禱、崇拜的場所外頭的市場做神學。在這複雜而真實的世界中，他發展出上帝赦免大受的資訊。在他所認識的人們當中，他感受到上帝大有能力的同在。置身在人群裏，他談論着上帝，訴說上帝如何憐憫男女老少、被遺棄者，以及一無所有的人。正是從這些宗教當局早已放棄的失落者身上，他看出建制的宗教如何遺棄了他們，而遺棄這些人就等於背棄了上帝。憑恃着他的「市場神學」，他與宗教領袖對質，質問他們怎樣才算是信仰一位滿有憐恤、公義、慈愛的上帝。<sup>28</sup>

所以，從耶穌口裏所講出來的故事不只是單純的故事而已，而是變成上帝國和人生的比喻（parables of the kingdom of God and parables of human life）。宋泉盛說，在耶穌的故事性比喻（story-parables）中，神性和人性相互交會。因為，耶穌的生命本身就是一個苦難（十字架）與盼望（復活）的故事性比喻；上帝就是借助這一個十字架的苦難故事來「擁抱受苦的人民」。<sup>29</sup>同樣地，基督徒也應該勇敢地訴諸非基督教的故事作為神學的素材，因為民間傳說與故事中亦含有豐富的文化和靈性深度。故事裏所描述的是「孩童、婦女和男人如何被宇宙奧秘與生命之謎所困惑，如何淪為人間不公義的受害者，如何被社會政治力量所壓迫」。宋泉盛認為，所有的人類都居住在一個意義及價值觀嚴重扭曲的世界中，被掌權者、狡詐者和寡廉鮮恥者所玩弄。然而，在這些故事傳奇中，我們卻能夠發現，「最單純然卻也是最深刻、最簡單然卻也是最有內涵，最質樸的然卻也是最感人的神學」。<sup>30</sup>

28. 宋泉盛著，陳文珊譯，《你們來看吧！》，頁38。

29. 宋泉盛著，〈序言〉，載宋泉盛著，莊雅棠譯，《故事神學》，頁7。

30. 同上，頁6。

因此，對宋泉盛而言，不存在所謂「獨特的」（*sui generis*）故事，連《聖經》中的基督教故事亦不例外。在基督教的藩籬以外，一定還有很多「上帝赦免之愛、毫不保留的恩典、靈魂受苦、精神受折磨、不安的生命以及信心堅定的故事」。<sup>31</sup>此外，敘事神學家亦認為，故事的主要目的不在於取悅讀者，而是要藉着整個故事的佈局、對人物個性的描述來透視人類的情境，以及人生的起源與目標。<sup>32</sup>同樣地，宋泉盛也強調基督教的故事和其他宗教的故事，不只是用來欣賞或比較的文學作品。但更重要的是，宋泉盛相信，不同的宗教故事在某些點上必然產生聚合、會通，互相滲透，最後整合成為一個受苦人性的故事，並激發社會改革。宋泉盛指出：

這種情形早就發生在亞洲和世界各地了。假如基督徒為了人權而奮鬥，其他人也會參與在其中。基督徒盼望自由、爭取民主，其他人也一樣。在一個為保障工人權益而組成的勞工公會裏，你會發現，有基督徒也有其他人。當有人為了追求和平而動員起來，他們之中會包含基督徒、其他宗教信仰者，甚至是自認為無神論的人。<sup>33</sup>

「宗教改革者，不論他們是基督徒，佛教徒，或印度教徒，都是那塊被高舉、要來復興信仰先驅者的偉大精神的『石頭』。」<sup>34</sup>透過他們共同的經驗，基督徒和其他宗教信仰的界線將會自動消除。不同民族、文化和宗教的人，

31. Song, 《源自亞洲的神學》，頁 126-127。

32. Stanley Hauerwas, 《真誠與悲劇的王國》(*Truthfulness and Tragedy Kingdom*; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977), 頁 30、36。

33. 同上, 頁 127。

34. 宋泉盛著, 陳文珊譯, 《你們來看吧!》, 頁 45。這裏是指《馬太福音》二十一章 42 節所記載的: 「匠人所棄的石頭, 已作了房角的頭塊石頭。」

只要透過彼此分享那些「在亞洲文化的實況中重建基督教神學的本土亞洲故事、傳說和詩歌」，<sup>35</sup>便可以認識並經歷上帝的救恩。這些故事的主題大多是「人的失望、希望、懷疑和信心」，描述人們如何追尋道德力量，以便獲得生存的勇氣。因此，它們真正是「人類生命的深刻比喻」。<sup>36</sup> 宋泉盛指出，好幾世紀以來，描寫侵犯、屈辱人們，將其消滅殆盡的殘酷的故事、傳說和悲劇從未間斷。<sup>37</sup>這些故事和傳說所反映的不只是泛黃褪色的過去，更是現時的瞬間及將臨的未來，因此闡述了人類為獲得人性、自由和生命的確定性而產生的普遍掙扎。

由此可知，宋泉盛期待透過亞洲本土的故事來促成基督徒與亞洲同胞之間的團結。他相信，藉由互相訴說故事，亞洲人民可以認清楚他們彼此都是「過去、現在和祖國命運的一部分」；他們「可以掌握自己歷史的解釋權」。宋泉盛認為，基督徒在與其他一起為公義、自由和人權奮鬥的過程中，亦可以發現自己的天職（vocation）。<sup>38</sup>他進一步指出，亞洲基督徒這種（政治）神學努力的目的不在於替政府的組織結構作找尋某種神權依據，意即把政府看為是上帝所任命的。例如，奉保羅為圭臬的馬丁路德和加

- 
35. Stephen T. Chan, 〈敘事、故事與講故事：宋泉盛故事神學研究〉 (Narrative, Story and Storytelling: A Study of C. S. Song's Theology of Story), 載《亞洲神學期刊》(Asian Journal of Theology), 12.1 [1998], 頁 17。
36. 宋泉盛, 〈序言〉, 宋泉盛著, 莊雅棠譯, 《故事神學》, 頁 7。宋泉盛在《孟姜女的眼淚》一書中說明了這種對非聖經故事的神學解釋。他這麼做, 是希望表明神學是一種奠基於聖經的綜合藝術, 「並回應在我們每一個人的生命以及與我們朝夕相處的人民、生命中的心聲, 從而試圖描繪出生命的一幅圖像、一個表象、一個象徵符號。」(宋泉盛著, 〈序〉, 載氏著, 鄭加泰譯, 《孟姜女的眼淚》, 頁 32-33。)
37. 宋泉盛著, 〈再版序〉, 載氏著, 鄭加泰譯, 《孟姜女的眼淚》, 頁 34。
38. Choan-Seng Song, 〈活生生的神學：誕生與重生〉 (Living Theology: Birth and Rebirth), 載 John C. England & Archie C. Lee 編, 《以亞洲資源做神學：亞洲之中活生生的神學形成的十年》 (Doing Theology with Asian Resources: Ten Years in the Formation of Living Theology in Asia; The Program for Theology and Cultures in Asia, 1983-1993; Auckland: Peace Publishing, 1993), 頁 8。

爾文就是「新教神權政治論」的代表者，也是大部分西方政治神學所根據的「正統」。<sup>39</sup>相對於此，宋泉盛認為，「在民間故事裏所尋獲的那種政治神學，會更真實、更有力量、更令人心碎，同時也比許多基督教的政治神學更令人振奮鼓舞。民間故事的政治神學孕育於人民的生活和經歷」。<sup>40</sup>

唯有認同意識到自己和男性生而平等的女性，認同淪為社會和經濟不義之犧牲者的男人、女人和幼童，認同宗教與文化的邊緣人，活生生的神學（living theology）才會產生。當神學開始聆聽這些人所說的故事時，它（神學）就會甦醒過來。<sup>41</sup>

透過聆聽和述說亞洲民間故事，將會產生一種嶄新而且充滿活力的亞洲神學。陳南州注意到這種在傳統神學中鮮見的「活力」也是宋泉盛的神學本身所散發出來的特質。他說：

企圖系統化宋泉盛的神學是件不容易的事，甚至是不應該的事。首先，因為宋泉盛自己並不系統地介紹基督教神學。他……說，神學不應該只是理性的思考，更是心與心的溝通，神學起源於相信上帝活動於人類歷史中，上帝的心為這世界疼痛。……神學既是心的溝通，有很多事是去體會，而非了解。其次，宋泉盛的神學是故事神學。……他藉着說故事來解說神學，我把它稱之為「文學神學化，神學文學化」。也就是說他以文學的筆法來敘述神學，以故事表連他的神學觀點，所以他的神學文學化了。因此，對某些人來說，

39. 宋泉盛著，鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚》，頁 68。

40. 同上，頁 45。

41. Song, 〈活生生的神學〉，頁 23。

宋泉盛的神學不夠明確，給人太多想象的空間。其實，這也正是宋泉盛自己的想法。<sup>42</sup>

以上說明了宋泉盛認為傳統／西方如何的枯燥、不適用於亞洲情境，以及使用亞洲民間故事作學神學之題材與資源的必要性之後，接下來將論述宋泉盛是如何以中國民間傳說中的「孟姜女哭倒萬里長城」為例來民間故事作出神學性的詮釋。

### 三、亞洲民間故事的神學詮釋——以孟姜女的故事為例

宋泉盛認為，儘管不同的故事涵蓋了不同的意義，但是對基督徒而言都是一樣的：他們都必須努力解決「基督徒如何在這個文化、宗教、社會、政治各方面都多元分歧的世界中重新應用 (reappropriate) 耶穌基督的信仰教導」的問題。當基督徒盡力回答此問題時，他們將會「更生動地重新解釋基督教信仰，更深邃地欣賞上帝在人類社群中所運行的創造與救贖」。宋泉盛相信，必須在此一對基督教信仰的新解釋和理解上來重建基督教神學。<sup>43</sup>《孟姜女的眼淚》 (*The Tears of Lady Meng: A Parable of People's Political Theology*) 一書就是宋泉盛嘗試藉由重讀、再詮釋民間故事來闡述政治神學的第一個嘗試。他認為，「孟姜女哭倒萬里長城」不只是一則流傳於兩千多年前的中國民間故事，而是在人類的歷史中不斷重現的悲劇。「它不斷激起人們為自由、為人性的尊嚴掙扎、奮鬥的熱情。它是

42. 陳南州，〈從宋泉盛的《基督教宣教的重建：一個亞洲的分析》談宣教神學的走向〉，載《中華福音神學院「宣教神學的典範轉移」研討會手冊》(2001年03月26日)，頁62。

43. 宋泉盛著，〈序言〉，載氏著，莊雅棠譯，《故事神學》，頁8。

古今中外，人類可泣可歌的生活經驗的寫照，也是人類不屈不撓的精神象徵。」<sup>44</sup>所以，孟姜女的故事在今日仍需要被重新詮釋。理由就在於，

獨裁專制的政治萬里長城也許塌下來了，可是，我們看見各種各樣的萬里長城仍然屹立在人類社會中，如民族歧視的萬里長城、性別歧視的萬里長城、富者愈富而貧者愈貧的萬里長城、宗教衝突的萬里長城等不勝枚舉。多少弱勢的男女老幼，多少現代的「孟姜女」，面對這些里裏長城，「以淚洗臉」，恨不得哭倒它們。<sup>45</sup>

透過「再詮釋」的過程，宋泉盛認為「孟姜女」的故事除了讓讀者痛心疾首、咬牙切齒之外，更重要的是它揭發了獨裁政權的本質。「專制的政權就是暴力的政權。這種政權強暴人民良心，它強暴人民的美貌，它強暴人民的美德。這就是隱藏在萬里長城背後的那凶惡的暴力。」<sup>46</sup>所以對宋泉盛而言，「孟姜女哭倒萬里長城」絕對不是一個老舊陳腐的故事，而是歷久彌新的故事神學之題材。因此他說：

如果「孟姜女哭倒萬里長城」不會成為過時的故事，那麼，以這故事嘗試的「故事神學」也不會過時吧！甚至在我們這「民主化」進行得如火如荼的台灣，抑或亞洲及世界其他各地，這種故事神學應該鼓勵的。我希望，「孟姜女的眼淚」這小小的神學作品繼續在新舊的讀者心靈中發生回響，向眾多身心受害的人們現身說法，只要我們不

44. 宋泉盛著，〈再版序〉，載氏著，鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚》，頁34。

45. 同上。

46. 宋泉盛著，鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚》，頁79。

氣餒、不灰心，我們流出的眼淚總有一天會哭倒摧殘人性的  
萬里長城的。<sup>47</sup>

這段話指出了民間故事所展現出的反動力量。在使用霸權與武力的獨裁統治者「以雷霆萬鈞之力毫不保留地要拆散人民、打碎他們聯合一條心的努力、迫使他們無家可歸」的時候，民間故事所憑恃的僅僅是看似無用的「眼淚」。然而宋泉盛相信，「眼淚會使人民融入共同的苦難裏面，人民的心因着眼淚而連繫在一起」。<sup>48</sup>「眼淚」就是民間故事所蘊含的政治神學資源。更清楚地說，亞洲政治神學的資源乃是受羞辱、受壓迫、遭遇窮苦潦倒的人民所流出的眼淚。<sup>49</sup>不管這些說故事、流眼淚的人是何種宗教的信徒，佛教徒或基督教徒、印度教徒或回教徒，甚至是無宗教信仰者；他們都是在渴求一種足以對抗統治者的人民政治神學。都在摸索着某種「在基督裏與人民同甘共苦的政治神學和權力倫理。」<sup>50</sup>再用宋泉盛的話來說明：

我們在「孟姜女」這個民間故事裏看到一個充滿情懷的政治神學，而且它告訴我們一個表面似乎矛盾的權力倫理：這種倫理並不是建立在權力之上，而是在沒有權力可言之下形成的倫理，我們把它叫做「無權力」的權力倫理吧！這是一種令人非常振奮的政治神學和權力倫理。它的關鍵就是人民所流的眼淚。人民的眼淚能夠把他們的無能無力變成有能

---

47. 宋泉盛著，〈再版序〉，載氏著，鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚》，頁35。

48. 宋泉盛著，鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚》，頁60。

49. 同上，頁69。

50. 同上，頁55。

有力。反過來也同樣是真的：當面對眼淚的力量挑戰時，就是面對愛和真理的力量時，有權有勢者會喪失權力的架勢。<sup>51</sup>

「孟姜女」這個民間故事要向讀者強調的是：被壓迫者的「眼淚」就是人民政治神學的語言和人民權力倫理的基礎。「眼淚的語言和權力的語言針鋒相對！眼淚的力量和槍砲的力量壁壘分明。」令人驚訝的是，孟姜女對秦始皇這一場似乎一開始就大局已定、勝負分明的戰爭，到最後竟由弱者扭轉局勢。因為，孟姜女從愛心流露出來的眼淚使萬里長城移為平地。<sup>52</sup>宋泉盛相信，孟姜女的故事只是一個例子。其他的民間文學、民間歌謠、民間舞蹈、民間戲劇中亦能夠讓人民在建設與毀滅交替的生命過程中感受到十字架的回響。他認為，基督教的政治神學就是這種民間的、社會底層的、苦難經驗的政治神學。宋泉盛直言，這種與人民同歡樂、共患難的神學，實際上就是耶穌的政治神學。因此，「我們必須學習如何體會那些教會外的男女老幼的處境，明白他們的心思意念，與心靈深處的憂愁與喜樂、盼望與絕望，看到在他們身上不只有上帝的寬恕，更有上帝救贖大愛的同在」。<sup>53</sup>他確信，「從這些民間故事中，我們也可隱約窺見復活的奧秘」。<sup>54</sup>

透過以孟姜女的故事為主體的重述、再詮釋，並以它和福音書的故事作對照，宋泉盛企圖揭示「亞洲基督徒應該採取的政治神學」。他強調，耶穌的政治神學乃是真理政治學；他的倫理學是愛的倫理學。因為，耶穌所憑恃的不是強權力或武器，而是看似無力的愛與真理。因為「愛」，

---

51. 同上，頁 96。

52. 同上，頁 70-71。

53. 宋泉盛著，陳文珊譯，《你們來看吧！》，頁 22。

54. 宋泉盛著，鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚》，頁 46。

耶穌即使被釘在十字架上瀕臨死亡也能藉着禱告發出巨大的道德力量和心靈力量。「愛」所產生的這一股雙重的力量，讓弱者面對強權和遭受不義的對待時也能泰然自若。<sup>55</sup>此外，因着「真理」，耶穌擁有「免於宗教偏見的自由」；這種真理讓耶穌獲得真正的自由，「使他得以無任何牽掛地在這世界上從事上帝的工作」。按照宋泉盛的解釋，耶穌所從事之「上帝的工作」就是解放受苦的人民，讓他們觸摸到上帝。

這種真理釋放了許許多多的人，使他們免於痛苦、憂傷、恐懼害怕。貧困者、飢餓者、流浪者來到耶穌面前，試圖尋求解脫生活的枷鎖和命運桎梏。耶穌則打開他們的心眼，使他們看見上帝創造萬物的美善。耶穌開啟他們的心靈，使他們注視到生命的內在特質。總之，耶穌開啟他們的心，使他們面對着那位愛他們、與他們分憂共苦的上帝。他把上帝帶到近在咫尺的人民身邊。事實上，對他們來說耶穌就是上帝，因為上帝在他裏面而且與他同在，當人民看見耶穌時，就等於看見上帝；當他們聽見他說話時，就等於聽見上帝向他們說話；當他們觸摸到他時，也就是觸摸到了上帝。<sup>56</sup>

雖然受苦的人民如同孟姜女那麼地無力與無助，但是他們的眼淚可以變成他們依靠的力量。對宋泉盛來說，孟姜女故事奇蹟式的結尾恰好呼應耶穌復活的故事：它們傳達了相同的理念——死亡並非是生命的終點！無數的小銀魚將繼續為真理與愛做見證！儘管人民沒有權力，但是真

---

55. 同上，頁 74-75。

56. 同上，頁 97-98。

理會持續存在他們充滿血、淚和期盼的故事裏，正如基督教十字架和復活的故事一樣。

由此可見，對宋泉盛來說，亞洲的本土民間故事之所以能與基督教故事等量齊觀，原因在於二者都是「為了獲得更人性的社會而掙扎奮鬥」的故事。這些故事不只是在談論食物、飲水、自由、和平或人權議題而已，它們更是「按照上帝形象所造之人——上帝在他們身上反映自己——的故事。」它們是「關於精神、靈魂、人性的故事，因此也就是上帝的故事。」<sup>57</sup>

男女老少的日常生活使得神學成為可能。他們每日所面對的人生大小事情更使我們知道神學反思的必要。除非我們，基督徒與神學家置身在他們當中，否則我們如何能夠聆聽他的聲音？……當我們專心去聆聽市場人群，我們方才明白，事實上我們正在傾聽自己心靈深處的聲音。人們所說的正是我們想說卻又不敢在教會中說的。他們的疑惑正是我們想提出卻又不敢在其他基督徒面前提出的問題。我們方才逐漸曉悟，不拘是基督徒或不是，對我們所有人來說，最切身的、最緊要的乃是生命的意義問題。我們的生命，我們所置身的世界，以及那位和我們生命及世界有關的上帝，它們的意義究竟何在。<sup>58</sup>

必須注意的是，宋泉盛之故事神學中，亞洲故事和基督教故事的文本互涉（intertextuality）並非是一種膚淺的混合主義策略。他注意到在亞洲裏，基督徒必須面對一個兩難的局面：不論是基督教中的西方傳統和亞洲傳統都有

57. Song, 《源自亞洲的神學》，頁 127。

58. 宋泉盛著，陳文珊譯，《你們來看吧！》，頁 38-39。

暴力和壓迫的因素。<sup>59</sup>所以，除了批評基督教傳統之外，宋泉盛並未偏袒亞洲傳統中的陋習。例如，他嚴重質疑並批判佛教的「輪迴」、「業力」觀 (karma) 和印度教之種姓階級制度 (caste system)。<sup>60</sup>這說明了身為亞洲神學家／宗教學家，宋泉盛並沒有過分理想化亞洲的故事。因為，亞洲不僅僅是可歌可泣之男女和兒童對抗邪惡勢力和壓迫的世界，同時也是亞洲人犯罪、彼此殘害的世界。<sup>61</sup>所以，在亞洲彼此分享故事的目的不是要創造一個適合所有人的混合宗教 (syncretistic religion)。而是希望透過彼此講述故事，重新建構共同歷史的時候，能夠一起觸摸到終極的實在 (ultimate reality)。「要感受其他的宗教和文化，你必須在他們本土的基礎上經驗它們」，「因為在宗教和文化中，我們探究的是個人與社會的生命中創造出的深遂的文化和宗教」。<sup>62</sup>此外，宋泉盛相信，訴說亞洲故事也會對未來產生盼望。他批判傳統神學中的「未來」觀是一種純粹的未來 (pure future)，這種抽象的或遙不可及的未來很容易和實際生活經驗脫節。所以，宋泉盛說，我們「應當努力使未來成為一個現在的真理」。<sup>63</sup>神學的任務在於，如同現在一樣地服事未來，因為「在基督裏，上帝的未來成為人類的現在」。<sup>64</sup>

基於以上的看法，宋泉盛堅稱，如果真有能被視為「獨特的」故事，那一定是人性受苦的故事；不管它們是基督教或非基督教的故事。透過閱讀這些故事的內容，非基督

---

59. Choan-Seng Song, 〈耶穌的神學路徑〉 (Theological Ways of Jesus), 未出版, 頁 20。

60. 宋泉盛著, 莊雅棠譯, 《耶穌, 被釘十字架的人民》 (台南: 人光出版社, 2002), 頁 105、126-127、268、278。他說甚至說, 種性制度是欺騙、麻醉印度人民的鴉片 (頁 352)。

61. Song, 〈耶穌的神學路徑〉, 頁 66。

62. 宋泉盛著, 莊雅棠譯, 《故事神學》, 頁 257。

63. 同上, 頁 55。

64. 同上, 頁 54。

徒也能了解上帝的赦免之愛不單是給基督徒的，同時也是給他們的。在這些故事裏，非基督徒「也能看見他們飽受煎熬的靈魂、痛苦的精神、不確定的生命和明確信仰的重要性」。此外，非基督徒也能在基督教的故事中遇到這位「他們的上帝，一瞥人性的奧秘，並明了他們也是上帝未來的創造計畫中的一部分」。<sup>65</sup>

換句話說，人性受苦的故事就是神學的「出發點」(terminus a quo)，因為神學不能自外於歷史現實。將神學與人類日常生活經驗連結的需要如此之大，以至宋泉盛堅稱在亞洲實現的神學一定要以人性為出發點，因為在人性當中，神學才與上帝有所關聯。對他來說，人性之於神學正像水之於魚。魚離開水必定會死，照樣，神學離開了人類歷史也必沒落。這樣看來，為亞洲受苦大眾設計的神學必然是一種「人類神一學」(human theol-ogy)。上帝其實不期待人類為他作神學，他要的是為人類而有的神一學。「道成了肉身」不只是一華麗的神學信條。「而是宣告上帝在那裏從事他的工作，指示我們應該在那裏從事和人息息相關的神學以作為回應」的信仰。<sup>66</sup>

儘管宋泉盛未曾直接否認《聖經》故事的重要性，然而仔細研究之後便會發現，在他的故事神學裏，《聖經》幾乎不曾扮演主角。因為他獨鍾亞洲民間故事，儘可能地讓《聖經》當配角，甚至退居幕後。他的理由是，《舊約》的故事只是敘述一個特定的民族，《新約》則是在描述一個特定的人，因此只有特定的人才會閱讀，也只有特定的人才會對它們感到熟悉。但亞洲民間故事則不同，它們具有普遍性的文化和靈性深度。正因為如此，在宋泉盛的故事

65. Song, 《源自亞洲的神學》，頁 126-127。

66. 宋泉盛著，莊雅棠譯，《故事神學》，頁 38。

事神學中，亞洲故事總是比《聖經》故事更受到青睞。他相信他是在「以懷疑的眼光去看那些現成的神學系統以及宣教理論」，<sup>67</sup>承擔亞洲基督徒和神學家該有的責任，即「賦予亞洲世界神學意義」。他也相信這是一種面對真理應有的開放態度，因為當真理被限制在僵硬的神學條文或所謂無誤的權威裏時，就不容易開花結果。宋泉盛說：「我們應當知道，我們的任務不是保護真理，而是服務真理，無論它在何時何地出現，我們都得服侍它。」<sup>68</sup>

也就是說，「凡與人類生活有關的每件事都可以，也應該成為神學關懷的主題。在這意義上，神學沒有預先設定的範圍；相反的，神學的領域不受任何藩籬界線的約束」。<sup>69</sup>因此，宋泉盛在故事神學中其實是承認了他不再將《聖經》視為「獨特的」文本，因為比起《聖經》故事，亞洲本土故事更能貼近亞洲人民。然而，這不表示宋泉盛刻意貶低或忽視《聖經》故事的價值，而是認為不應當將（包含《聖經》在內的任何）故事抽象化，讓它們失去在具體歷史、時空中的意義。對他而言，將有血有淚的苦難故事抽象化或神聖化乃是一種缺德的做法；把人民的故事劃分為神聖的與世俗的、獨特的和一般的，不適用於亞洲的情境（context）。如此的二分只會延長基督教信仰與亞洲文化之間既有的對立，或是強化前者對後者的驅魔心態。他強調，「神聖」與「塵俗」在亞洲文化中既不可也無法分割。因為，道成肉身的基督早已超越了宗教和文化的界線了。

接下來針對宋泉盛的故事神學提出一些反省與批判。

---

67. 宋泉盛著，莊雅棠譯，《第三眼神學》，頁 28。

68. 宋泉盛著，莊雅棠譯，《故事神學》，頁 48。

69. 同上，頁 38。

#### 四、宋泉盛之故事神學的貢獻與危機

總體而言，宋泉盛的故事神學的特點有二：（一）強調任何形式、來源（包含《聖經》以外）的故事都可以作為神學研究的對象和題材，無須考慮故事內容的歷史真實性。（二）既然不必考慮歷史真實性，那麼就不會受到故事內容「實際發生與否」的限制。也因此，故事表達出比命題式的神學公式更深邃靈性意涵，所以，需要運用更多的想象力理解和詮釋。

這兩點均顯示出宋泉盛故事神學的包容性與開放性。他的故事神學將基督徒早已習慣向內（《聖經》、教義）尋找價值判斷基礎的目光焦點轉而向外，這樣一來，基督徒的眼界將向外拓展。他們不再局限於自己所熟悉的教會價值觀。相反地，基督徒亦能跨出教會門外，主動地參與、塑造文化。因着重視亞洲文化，以及反過來受到亞洲人民的認同這兩項因素的激勵，基督徒也開始注重自身的社會責任，以便向世人見證上帝的真理。在此情況下，人民受苦的故事內容和情節自然而然地成為基督徒建構新世界的秩序——倫理道德的規範與標準——最佳的藍圖。此外，宋泉盛的故事神學肯定了啟示（上帝的話）的活潑性和開放性，因為「上帝的故事不存於特定的經典之中」。他認為，故事的優點就在於它們具有「修正的可能性」。故事的價值不在於它們作為歷史事件之記錄，乃是因為它們會隨着說故事的敘述者、聽眾和時空的不同而產生多樣而豐富的意義。如此間接地肯定了《聖經》故事的權威與價值亦不在於它們與過去的關係，而在於它們作為上帝持續不斷地向今日的亞洲人說話（啟示）的途徑。

宋泉盛希望藉由對亞洲故事之價值、自主性和正當性的尊重，以及《聖經》故事與亞洲故事文本的互涉，使基

督教與亞洲文化能和平共存。也讓《聖經》故事在亞洲不再處於意義與實況分裂的困境。他的主張可以稱之為「故事現象學」(story/narrative phenomenology)，因為，他們強調，「故事的形式即意義」。換言之，故事的意義和形式兩者絕不可分割；前者由後者所產生。<sup>70</sup>

宋泉盛的觀點類似耶魯大學神學院的弗萊 (Hans W. Frei) 的理論。在《聖經敘事光芒掩蝕》(*The Eclipse of Biblical Narrative*) 一書中，弗萊指稱：自十七世紀下半葉以降，西方《聖經》學者在嘗試解決現代批判學對經文所提出的質疑時，為了拯救《聖經》故事，犯了「將故事的意義與實在分開」的錯誤。結果造成故事內容與實在 (reality) 的二分。<sup>71</sup>《聖經》研究 (biblical studies) 領域也因而出現兩種不同的學科——《聖經》神學與歷史批判學——前者重視教義，後者着重歷史考據。弗萊認為，這類解經的方法或體系都具有一種危險性，為讀者大開方便之門，讓他們可以用自己的觀點 (他／她們理解過程本身) 來決定如何詮釋經文。其結果必然是，詮釋經文的方法早已預設 (presuppose) 了經文的意義，<sup>72</sup>讓所謂的《聖經》研究變成研經方法的鑽研，而不是對經文本身的深思。<sup>73</sup>弗萊認為，要消除這種危險性必須了解《聖經》故事具有「類似歷史」的特性，可稱之為 (和歷史記載形式相同的) 「寫實的故事」 (realistic story)。<sup>74</sup>對此，弗萊說：「敘事的形式與意義乃是不可分的。因為對它們來說，意義大多是

---

70. Hans Frei, 《聖經敘事光芒掩蝕：十八和十九世紀詮釋學研究》(*The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*; New Haven, CT: Yale University Press, 1974), 頁 280。

71. 同上, 頁 51。

72. 同上, 頁 322-323。

73. 同上, 頁 323。

74. 同上, 頁 27。

由人物與環境的相互影響而產生。若說，故事就是意義，或者說，意義由故事的形式而生，都不為過。」<sup>75</sup>

弗萊的理論巧妙地避開《聖經》故事之歷史性的爭辯，將「探究經文意義」的關鍵置於《聖經》的故事文體上。所以，弗萊認為，只有將《聖經》故事的結構、文體看為寫實的 (realistic)，才能算是認真地看待《聖經》。換言之，《聖經》研究的重點不是《聖經》故事的歷史真實性，而是它們與實在之間的關係。<sup>76</sup>同樣地，甚至更進一步，宋泉盛使用基督教或非基督教的故事作為亞洲神學的題材時，亦不考慮它們的歷史真實性，只專注它們所反映出之亞洲苦難的經驗與實在。

儘管有上述的優點，宋泉盛的「故事神學」依然存在着諸多值得商榷的問題。他必須答覆幾個質疑。一，故事的真實性以及連帶而來的基督徒自我認同的問題。二，故事的選擇和詮釋的問題。第三，道德立場的問題。以下筆者將以一位基督徒（而非亞洲宗教人士）的立場，對宋泉盛的故事神學提出這三項的質疑。

第一，宋泉盛並沒有明確地說明，「故事」一詞究竟指甚麼，<sup>77</sup>也無法得知他是否同意弗萊的觀點（把故事看為

75. 同上，頁 280。

76. 高德堡 (Michael Goldberg) 認為這是弗萊的基本理論；見 Goldberg, 《神學與敘事》，頁 162。

77. 當然，這不只是宋泉盛的問題。不同的敘事神學家也各有各的論述，無法取得一致的觀點。參 George Stroup, 〈敘事的神學還是敘事神學？回應《為甚麼敘事？》〉 (Theology of Narrative or Narrative Theology? A Response to *Why Narrative?*)，載《今日神學》 (Theology Today, 47.4 [1991])，頁 425。可比較高德堡與史卓普 (George Stroup) 各自的三重分類法：Goldberg, 《神學與敘事》，頁 155-184；Stroup, 《敘事的應許》，頁 71-84。納爾森 (Paul Nelson) 提供了二重分法，見《敘事與道德》，頁 65-78。科姆斯托克 (Gary L. Comstock) 同樣主張二重分法，將「純敘事」和「非純敘事」之間做一區分。見〈真理或意義：利科與弗萊論聖經敘事的比對〉 (Truth or Meaning: Ricoeur versus Frei on Biblical Narrative)，載《宗教期刊》 (Journal of Religion, 66.2 [1986])，頁 117-140；〈敘事神學的兩種類型〉 (Two Types of Narrative Theology)，載《美國宗教協會期刊》 (Journal of the American Academy of Religion, 55.4 [1987])，頁 687-717。

寫實的)。僅僅看到宋泉盛以一位「開放、包容」之亞洲基督徒的口吻呼籲基督徒們，不必太在乎故事（包含《聖經》和非《聖經》故事）是否為歷史的真（historically true）。然而，假如故事人物和情節都是虛構的，那麼，它們對人的生命還有真實的意義嗎？儘管宋泉盛避開或緩和了《聖經》故事之歷史性的爭議，但是卻可能造成基督徒對自己的身份、生命意義和賴以生存之信仰基礎（《聖經》故事）的真實性產生嚴重的疑惑，甚至失去原有的信心。例如，宋泉盛把福音書所記載的「耶穌基督是馬利亞受聖靈感孕而生」之敘事看為作者的「妙筆生花」。目的是要象徵性地「告訴我們這新生命開始於上地熱情地參與這世界，以及人對上帝熱情的回應」。福音書作者所見證之同時為「真神與真人」的耶穌，對宋泉盛而言，是「一個難以把握其歷史意義的形上觀念」。而「耶穌死而復活和顯現」也只是當時的「傳說」，以及當時宣稱看到復活的耶穌那些「相信耶穌沒有死亡，而是仍然活着」的人所獲得的「神秘經驗」。<sup>78</sup>

可以預期地，宋泉盛將這些基督教信仰的核心瑣碎化（trivialised）勢必會造成基督徒信心的消失，連帶引起基督徒自我認同的危機。<sup>79</sup>這種危機就是，教會裏《聖經》的

---

78. 宋泉盛著，莊雅棠譯，《第三眼神學》，頁314；宋泉盛著，莊雅棠譯，《耶穌，被釘十字架的人民》，51-52；宋泉盛著，林晚生譯，《追蹤上帝的腳印》（台南：台教會公報社，2009），頁30、32-36、42。對此，陳世冠質問，「宋泉盛的亞洲神學執意切斷與基督教神學傳統的淵源，且毫不忌諱地挪移了他整個詮釋學基礎而向人本與處境全面投好，筆者實在懷疑宋泉盛的亞洲神學究竟還稱得上是基督教神學嗎？」（參陳世冠，〈上下？內外？——神學建構的性質與取向：試比較宋泉盛與趙紫宸的神學方法〉，載《獨者：台灣基督徒思想論刊》17〔2009〕，頁116，注92。）陳世冠進一步分析，「宋泉盛對其神學的認同性的提出，基本上是訴諸聖靈論與創造論來予以建構的理據。……透過創造論的角度解讀耶穌與聖靈在受洗中的關係時，其結論是聖靈的開放性格就成為了耶穌一切行事的先導，藉此賦予亞洲神學向未知的、陌生的處境開放與接納。但在此顯然宋泉盛有刻意藉由創造論『覆蓋』救贖論之嫌，想透過創造論的必然性和聖靈論的自由性『抵銷掉』救恩論的必須性。」（同上，頁119-120。）

79. Stroup，《敘事神學的應許》，頁21-38。

聲音將逐漸消逝。「《聖經》不再像從前一樣，在基督徒團體中具有權威性。而那些仍然讓《聖經》扮演傳統角色的團體，則對二十世紀的問題或是不聞不問，或是不認真參與。」<sup>80</sup>如此一來，基督徒不再感到自己的信仰和生命緊緊地連繫於某種神學傳統之中，也不覺得《聖經》、神學和教會對自己的生活有何重要性。失去了這些寶貴的因素，基督徒再也無法用自己的信仰作基礎，從而建立他們個人的生存意義。<sup>81</sup>因為，相較於亞洲民間故事，他們原本賴以生存的（《聖經》）故事已經無足輕重了。

第二，到底應該以團體或個人的標準來取捨和詮釋故事，才能夠正確地理解它們的意義，而不至誤解？選擇的基準為何？如果單從宋泉盛所使用的語言——「人民」（people）、「諸宗教」（religions）、「諸文化」（cultures）、「基督徒」（Christians）、「男男女女和兒童」（men, women and children）以及「共同的」（communal）……等用詞——來看，他似乎十分尊重團體的、共通的經驗、感受與意見。然而不幸的是，他卻一而再，再而三地以一己的標準取捨、詮釋基督徒社群和其他宗教團體的經典，以及其他民族與其他文化的故事。例如，宋泉盛多次宣稱：「任何故事都不能享有『特殊的』權利，即使是《聖經》故事也一樣」；「《聖經》故事中所描繪的內容也可以在其他宗教的故事中找到。」又說，「不同宗教間的故事並無本質上的差異。整體而言，它們都懷着一顆『社會改革』之心來刻劃苦難的人生。」他的理由僅因為，《舊約》的故事只在敘述一個特定的民族，《新約》則是在描述一個特定的人，因此只有特定的人才會閱讀。但亞洲民間故事則具有普遍性的

80. 同上，頁 26。

81. 同上，頁 36。

文化和靈性深度。這類的斷言是基於何種判斷基準而產生的？為何宋泉盛就享有「任何」傳統和人都不能享有的「特殊權利」，可以偏愛、選擇特定的故事（受苦的故事）？為何某些人（受苦的人）才算是亞洲人，另外一些（例如，壓迫者）則不是？又為何故事的意義必需是如此？這些核心問題，宋泉盛都沒有給出明確的答案。

換言之，宋泉盛挑選與詮釋故事的方式表面上看來很超然，不偏好某一個特定的傳統或團體。然而，實際上他的作法卻是在強迫所有的團體接受他一個人所想象的、虛構的團體。要基督徒或其他團體認同他心目中所謂的亞洲人，同時也要與他一起將那些他認為不適合的人排除在亞洲人之外。他的理想（看重團體）與實際作法（忽略團體）之間產生嚴重而明顯的矛盾。他這種以一己的偏好來決定故事的價值、詮釋基準和意義的故事神學儼然是一種宗教的唯我論（religious solipsism）。換言之，信仰對象存在的正當性及價值完全取決於個人對他的接納與否。或者，更嚴重地，信仰的對象可由個人自己創造或虛構，甚至自己成為神。<sup>82</sup>

顯然地，宋泉盛以「走出基督教傳統的囿限」為理想（筆者認為這裏想也已實現了）。但是，一位自詡走出基督教傳統，同時亦不希望再委身任何於某個特定傳統的超然獨立之人，似乎沒有立場要任何團體或傳統放棄他們的傳統。以基督教傳統為例。《聖經》故事是基督徒團體解釋其身份及理解世界必要的資源。對基督徒團體而言，基督的事件（道成肉身、受苦與復活）乃是《聖經》故事的核心。這些故事的內容回答了「耶穌基督是誰？」、「作

---

82. 見拙著《信仰的類比——巴特神學中的顛覆與修正》（香港：文字事務，2004），頁198-200。

門徒有甚麼意義？」等重要的問題。除了看重《聖經》故事之外，基督徒也接受教會歷史，因為他們要用整個包含《聖經》與基督徒的故事在內的大敘事來解釋當代世界，以便從過去資源的亮光中，來了解時下的情境。<sup>83</sup>並非以宋泉盛一個人的故事可以增刪、詮釋或取代的。

第三，前兩個問題勢必衍生出道德立場的問題。因為，既然選擇故事和詮釋故事的客觀標準不明確（標準在個人，不必尊重團體），必然導致道德判斷的困難，也因而產生道德／倫理相對主義的危險性。<sup>84</sup>宋泉盛的故事神學之所以可能產生的道德相對主義，在於他犯了三個相互關聯的錯誤：（一）選擇和詮釋故事的標準模糊不清；（二）忽視故事的歷史真實性；（三）過度高舉人性。

首先，宋泉盛並沒有明確地論證他是如何取捨和解釋故事，只是含糊籠統地說：「只有人性受苦的故事才算得上是獨特、有價值的故事。」亦沒有進一步解釋為何亞洲（其實是東亞為主的）故事比基督教的《聖經》故事（發生在西亞的巴勒斯坦）更有靈性的深度？是否所有描繪「人性受苦」的故事在本質上或道德上都是一樣的嗎？忽略這些重要的問題會讓讀者質疑他是單憑自己的感覺來選擇和詮釋故事：「我覺得這些故事很感人」、「我想，這些故事比較有價值」。香港神學家關啟文儘管肯定，「華人亞洲神學家中最有貢獻的相信是宋泉盛了」。因為他的亞洲神學具有原創性、趣味性和生活性，不吝於聆聽人民聲音的態度，對爭取公義、關心窮人的承擔等不少值得學習的優點。<sup>85</sup>但是他也對宋泉盛選用與詮釋所謂的「人民的故事」之標準提出質疑。

83. Stroup, 《敘事神學的應許》，頁 132-133。

84. Goldberg, 《神學與敘事》，頁 192。

85. 關啟文, 〈本土神學家是珠寶商還是尋寶者？——本色神學、處境神學與漢語神學的探

宋泉盛強調去聆聽故事，但始終聆聽本身不能衍生具體神學內容，因為不同組別的人（如僱主與僱員、政府官和小市民）的故事可能絕不同和矛盾，我們要一些標準去作取捨。其實宋泉盛已假設了一些標準，如人民的故事較重要，受苦的人的故事最重要等等。其實任何前衛的政治關懷若要申張公義和譴責壓迫者，都不能不假定一些普世標準，處境神學家也不例外。若他們一方面批評西方神學的普世教義，但另一方面又採納另一些普世標準，似乎是不一致的。<sup>86</sup>

其次，「忽略故事的真實性」會讓真實的故事和虛構的故事都具有同樣的價值。這麼一來，「詮釋故事」變得多此一舉、毫無意義可言，因為，人可以自由地編撰、創作新的故事，無須在既有的舊故事中篩選、作詮釋。基督徒深信，以基督為中心的《聖經》故事乃是上帝的啟示，藉以塑造基督徒的世界觀（Weltanschauung）、價值觀、道德原則、倫理判斷之基準最重要的途徑。類似地，宋泉盛也認為亞洲故事是形塑亞洲人之基準的要素，那麼，無論是依己見篩選故事或自編故事，都無異於扮演上帝，為自己制定一套「感覺舒服、喜歡」的道德標準。

最後一點，當宋泉盛宣告「只有人性受苦的故事」才是最有價值、最具普遍性、最有靈性深度的故事，同時否定「《聖經》故事的獨特性」時，他似乎對於苦難的人性過度樂觀與推崇，將它提升到一種足以拯救一切受苦或自我拯救的超越性高度，正如上帝一樣。<sup>87</sup>這一個企圖在他那

---

討》，載楊熙楠編，《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁275、277。

86. 同上，頁281。

87. 對宋泉盛「過度高舉人性」之批判請參見拙文〈尼特與宋泉盛之多元宗教神學的批判性比較〉頁69-70；〈人性的，太人性了！——宋泉盛的宗教觀〉，頁222-224。

一個令人匪夷所思的推論裏表露無疑：「神學的精華所在，是敘述『上帝的故事』；而『上帝的故事』亦就是『人民的故事』。『上帝的故事』並非只屬於猶太人和基督徒的故事，它也是今日亞洲成千上萬人民的故事。」（真如此的話，人民豈不就等同於上帝？）<sup>88</sup>論及這類在宋泉盛的著作中屢見不鮮的謬誤與矛盾，何光滬提出極為中肯的評語：

宋著在神學表述方式上的創新……，尤其是對民間故事的採用……，有助於使一般人消除神學「枯燥」「深奧」的印象……。但是，宋著過於偏重……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。……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。……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」！……總之，看來宋博士用故事和隱喻替

88. 宋泉盛著，〈序〉，載氏著，鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚》，頁 32-33。宋泉盛對此觀點十分執着！在他的著作中樂此不疲地重複著同樣的說法。在此，筆者亦不厭其煩地引出他的話。首先，他於〈亞洲基督教神學的方法芻議〉一文中強調：「本質上，神學要考慮的是人，不是上帝。神學……必須是『人的話』（論人）基於『上帝的話』（論上帝）。如果我們忽視人類的實況，我們就無法窺視上帝的實在。」（載郭佩蘭編，《上帝在亞洲人民之中》〔香港：基督教文藝出版社，1993〕，頁 26）其次，《故事神學》裏指出：「上帝不是神學問題。人才是神學問題。問題重重的人才神學的主題。……因此神學必須是入學。關於神（theos）的道理，即是關於人（anthropos）的道理。……在神學，我們不必處理天上的事情。天上的事讓上帝自己去操心吧！上帝會料理得好好的。上帝不希望我們為天上的事操心，因為我們只有越幫越忙。」（頁 87）再者，於《耶穌，被釘十字架的人民》一書中說：「離開人，上帝就不是上帝；離開上帝，人就不是人。上帝是與人同在的上帝，人是與上帝同在的人。『上帝』一辭隱含了『人』；『人』一辭隱含了『上帝』。上帝在人的『定義』中，人在上帝的『定義』中。一方面，人不能離開上帝而被定義、描述；再方面，上帝不能離開人而被定義、描述。」（頁 372）最後，在《你們來看吧！》裏表示：「我們不是上帝，也不是天使。『超人的（神學）』經驗必得與『人的』經驗相關才得以理解。是我們人，而不是上帝，不是天使，感知到這類特殊的『超人的』經驗。而藉由這受文化所形塑、框限的語言，我們試圖表述這類特殊的經驗。」（頁 68）

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……。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。<sup>89</sup>

姑且不論邏輯上的謬誤，宋泉盛如此高舉人性的做法說明了他忽略了一個事實（也是他自己曾經意識到的），就是（用宋泉盛自己的話說）：「亞洲不僅僅是可歌可泣之男、女和兒童對抗邪惡勢力和壓迫的世界，同時也是亞洲人犯罪、彼此殘害的世界。」<sup>90</sup>在亞洲的世界裏，壓迫者淪為被壓迫者，或是被壓迫者變成壓迫者的情況比比皆是、屢見不鮮。不能簡單的在「受苦者」和「加害者」兩者間做出「好人」與「壞人」或「善良」與「邪惡」之簡單而絕對的二分。

## 五、結論

宋泉盛體察、經驗到亞洲基督徒在運用西方宣教士所教導的神學理念時所面臨的難題，以及嘗試為亞洲基督徒尋找可替代的神學題材，因而提出以亞洲當地的故事、傳說和詩歌為信仰省思素材的故事神學。他的亞洲故事神學對亞洲基督徒具有兩項顯著的優點。一、讓亞洲基督徒學習尊重其他宗教和文化，亦可降低亞洲非基督徒對基督教的排斥度。二、擺脫亞洲主流神學界因為仿效西方神學的歷史批判法而導致信仰——包含《聖經》權威、教會傳統、神學價值以及基督徒身份認同——式微的困境。

---

89. 何光滬，〈「本土神學」管窺〉，載《道風：漢語神學學刊》2（1995），頁158-159。

90. Song，〈耶穌的神學路徑〉，頁66。

當然，在宋泉盛眼中，亞洲故事的主要功能不在於建立基督教信仰，而在於批判社會上的不公義，認同亞洲人的苦難，以及激發亞洲人民的團結。因為儘管作為一位基督徒，宋泉盛卻相信亞洲故事比《聖經》故事更能貼近亞洲社會的脈動，對亞洲人民的點滴感同身受。對宋泉盛而言，這遠比「改變其他宗教人的信仰，使之皈依基督教」來的重要。

然而，故事神學也產生了諸多尚待解決的問題。宋泉盛的故事神學除了迴避故事的真實性之外，又過度強調受苦的人性（其地位已被提升到類似於上帝在《聖經》故事中所扮演的角色），然而因為人性有太多的不可靠和不確定性，導致他原本極力批判的倫理／道德相對主義極可能產生。

**關鍵詞：**故事神學 詮釋 亞洲神學 文本互涉  
基督教倫理

作者電郵地址：[lion729@cycu.edu.tw](mailto:lion729@cycu.edu.tw)

# Telling the Stories of the Suffered: C. S. Song's "Story Theology" and its Criticism

OU Li-Jen

Ph.D., University of St Andrews

Associate Professor, Graduate School of Religion

Chung Yuan Christian University, Taiwan

## *Abstract*

It has been many centuries since Christianity was introduced to Asia. However, the theological teachings and doctrines brought to Asia by western missionaries are still in conflict with the indigenous cultures. Asian theologians, including Choan-Seng Song, agreeably blame the embarrassment difficulties and on western missionaries' self-centered ideologies. In order to resolve the prolonged problems, Song encourages Asian Christians to do theology (faith thinking) with Asian stories rather than western resources, with the hope that Christianity no longer regarded as a foreign and exclusive religion in Asia. Song names this sort of effort "story theology". By his story theology Song not only paves a way for Asian Christians to accommodate themselves to local societies and cultures, but also reminds them to be more aware of the suffering people around them.

The purpose of the essay is to investigate Song's story theology and to point out its weakness. Firstly, the essay expounds the background and formation of the story theology. Secondly, it illustrates how Asian stories can be interpreted theologically by using Song's exposition of the Chinese folktale "The Tears of Lady Meng" as an example. Lastly, the essay maintains that within Song's story theology there is a hermeneutical ambiguity and a strong tendency to ethical relativism that should not be neglected by its advocates.

**Keywords:** Story Theology; Interpretation; Asian Theology;  
Intertextuality; Christian Ethics

