

Globethics Repository

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

東亞——國家、民族與處境神學 [East Asia – Nation, People and Contextual Theologies (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	TANG, Edmond
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-15 22:05:24
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164526

東亞

——國家、民族與處境神學

鄧守成

英國伯明翰大學東亞基督教研究中心主任

魯汶大學文學碩士

一、百年革命

二〇一一年為辛亥革命百年祭，它紀念一個世紀的滄桑，也標志新舊時代的劃分。其實痛苦與新生的體驗非中國獨有，回顧過去一百多年的歷史，亞洲各民族都經歷過相類的變遷，從循環替換的朝代過渡至一個線式發展、面向未來的軌道。數百年至數千年的鎖國模式，剎然被強有力的科技與經濟系統衝破大門。新的思想也同時入據，科學、民主、國家、公民等概念顛覆了以為是永恆的封建制度。新思想與舊體制因而對立，現代與傳統之間出現了不可跨越的鴻溝。十九世紀末二十世紀初亞洲各民族都被迫重新介定自我的身份。

根據斯里蘭卡學者布勒特真斯（Ralph Buultjens）的分析，¹這場亞洲革命有四個宏觀的方向。第一是全面的現代化，由農業社會走向工業與城市化的現代體制，這過程中最重要是科學思維的變化，從依附大自然的圓融哲學走向分析、理性的工具主義。宇宙與自然失去了它超越的奧

1. Ralph Buultjens, 《重建廟宇：現代亞洲中的傳統與變遷》（*Rebuilding the Temple: Tradition and Change in Modern Asia*; Maryknoll, NY: Orbis Books, 1974），頁 17-25。

秘，變成了研究、觀察、可定律、可運營的對象。同樣，數千年被尊重與遵守的倫理亦被社會工程所取代。人類可以依據自我認定的原則去塑造自然、塑造社會。這徹底的意識革命在西方經歷了數百多年才成熟，在亞洲這全面的啟蒙卻只有數十年的時限去成就，對民族文化的衝擊實難以想象。

第二個重大的變化是時間的概念。傳統的農業社會不是沒有歷史的觀念，在中國這觀念是循環式的，雖有起點——即黃帝、商周等，卻沒有終點。它是根據超越與永恆的法則去認識政治與社會的變遷，更不時回顧神話一樣的黃金時代，並沒有歷史是向既定目標邁進的意識，更沒有想到人類是歷史主人翁，可以推動及指導歷史。當與西方現代文明相遇時，面臨的是以進步為規律的線式時間觀，在這視野中社會是一個項目，國家是一項工程，人們也成為規劃的工程師。當然，傳統社會對這種工具式的線式歷史觀有一定的抗拒，但如蒂利希（Paul Tillich）在〈時候〉（Kairos）一文中所說，抗拒是徒然的，²其中有一個命運的嘲弄，傳統社會與文化無法抵禦槍炮與工業經濟，因此不能不選擇其厭棄的科技去組織保衛能力，於是在抵禦的過程中不知不覺地接受了工具性思想與民族復興目標，接而放棄了回顧式的純真，被納入線式發展的歷史觀中。

布勒特真斯指出的第三個方向是現代國家觀念的出現，人們把上述的線式歷史觀與工具性的方法集中在「建國」的工程上，並要求每一個社會成員認同及參與。現代國家不是以朝代或家族為中心，而是建立在公民意識上，

2. Paul Tillich, 〈時候〉（Kairos），載氏著，《新教時代》（*The Protestant Era*; New York: Scribner and Sons, 1951），頁 37-58。

以法律、組織、體制代替封建。³以東亞國家為例，神話式的意識形態雖然仍然存在，選擇的發展模式也不一樣。如日本併合了日皇與憲政，中國採取了民主集中的社會主義，但富國強兵的目的論與科技手段是一樣的。國家工程已在歷史軌道上取替了朝代及宗教的地位，加上與民族主義結合，已經成為一個新的自我認同，昇華至超越的地位。這一點對後來分析宗教的角色非常重要。

最後的一個改變方向是國際意識的普遍化。雖然每個民族都認為本身的國家工程是獨立的，在與西方強勢現代化的互動時，卻不得不以國際流行的價值觀和標準去定立建國方案，在申張國家的主權時，也同時爭取參與國際政治與經濟的平等權利，一方面抵抗殖民擴張主義，一方面要求把國家發展指標與國際標準看齊。在中國，清代的「富國強兵」，當代改革開放時期的「四個現代化」，以及日本的明治維新，都與國際形勢不能分開。

綜上所述，亞洲「應變」的模式雖然多元，但受西方現代文明的衝擊，為了自強不得不接受變革的思想。變與改革成為百年歷史的主題。當然在接受西方線式歷史觀與現代國家的理念時，在文化意識的層面上會產生感性的抗拒，因此可以補充布勒特真斯的分析，加上對傳統文化的重新詮釋的一點，這個重估過程在某些國家可以引至傳統宗教的復甦，或出現新的空間給外來宗教有擴展的機會。

3. 這方面的著作汗牛充棟，可參閱 Eric J. Hobsbawm, 《自一七八〇年以來的國家和民族主義：計劃、神話、現實》(*Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*; Second edition; Cambridge: Cambridge University Press, 1990) 或 Paul Gilbert, 《政治哲學中的民族、文化和國家》(*Peoples, Cultures and Nations in Political Philosophy*; Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000)。

二、國家、現代化與宗教

觀察現代國家的形成，我不能忽略宗教的複雜角色。一方面工具理性主導的建國工程側重富國強兵，追求科學與民主，並不需要超越價值的直接支撐，甚至在傳統與現代的過渡期間，會產生反宗教的情緒。如中國五四時代就有反孔、反封建、反基督教的運動。依據這樣的思維，現代國家是應該以世俗化為基礎。但傳統與現代的糾葛並不如此簡單，國家離不開民族，在民族感情為國家提供合理化的時候，宗教可以再發揮它的凝聚和認同的力量。在亞洲的獨立運動中，除了中國之外，印度教、伊斯蘭教、神道教曾在印度、巴基斯坦及日本的建國過程中扮演了重要的角色。國族與宗教的互動已分不清是政治利用宗教，還是宗教指導政治。但總的來說，除了伊斯蘭國家外，新興的現代國家仍然是以世俗性作為起點，這與獨立運動的歷史不無關係。一方面西方力量的入侵嚴重削弱了傳統宗教的社會地位，其次是推動獨立運動的精英，大多是現代教育的產品，着重理性與科學，並不贊同把宗教重新放在公共空間的主導位置。

在考察亞洲國家的近代里程，我們還可以分出兩個不同的發展方向，一個選擇了社會主義道路，一個附庸了資本主義；但兩者同樣相信經濟和政治體制是社會的基礎，並相信它們是依客觀規律而獨立運作，並不需要宗教的合理化。物質與生產關係決定社會的貧富以至其他方面的發展，嚴格的說政治或經濟推動的都是物質主義及世俗化的實用價值。

在上面我們已提到現代教育、科技、經濟與大眾傳媒等現代體制如何徹底改變了亞洲社會的面貌。世俗化——實用的或意識的——很自然地成為一種共識，這在建構現

代國家的過程中非常明顯，並可分成三個階段：（一）政治體制脫離了宗教或形而上的傳統；（二）世俗化的政治體制擴充並取代傳統所扮演的社會功能；（三）理性及實用主義孕育出入世的價值觀，取代了傳統的超越思想，把後者漸漸限制於私有的空間。

亞洲政治的世俗化與西方的政教分離不可相提並論，因為亞洲的宗教沒有嚴密的組織或嚴緊的信仰系統，它同時是超越的情操，也是文化價值的表現。因此，在世俗化的過程中，宗教與政治的分離是在思維及文化的象徵層面上發生，而不是體制的對立或分割。因此在獨立運動至建國的過程中，宗教的角色並不明顯。但在建立國家、草擬憲章時，便不得不考慮傳統宗教的地位。一般來說，亞洲的國家都採取了世俗化或中立的方案，包括日本雖製造了天皇的制度，但政治的運作上仍然是世俗的。這種情況包括佛教國家如泰國、緬甸，和以印度教為主的印度等。當然，走社會主義的國家世俗化來的更徹底，以世俗的歷史唯物論取代了一切傳統宇宙觀，甚至把消滅宗教成為政治目標之一。

世俗化的第二個階段是政教分離後，政治體制的權力與功能擴展至大部分的公共事業，包括教育、醫療與福利系統，傳統上由家族、廟宇扮演的功能都轉移至由政府負責的全民教育與福利部門，在政府與公民之間已經沒有必然性的中介。當然教堂廟宇仍然存在，仍然可以辦學、贈醫、救災，但這些已經是在政體的邊緣從旁協助而已。

世俗化的最後一個階段是價值觀的內在轉移，這些價值觀都與政府合理化和羣體認同有關。傳統社會的政權通常會建立在上帝或天道的信仰上，統治者自稱是上帝授權或承行天命。在今天，除了部分伊斯蘭國家外，已經很少

有這類形而上的訴求，大都採納了世俗化合理性的方案。在這方面，史密斯（Donald Smith）的著作列出過三種方案。⁴第一種是意識形態賦予正統性，例如三民主義立國、忠於社會主義等；第二種合理性來自「人民」授予，從亞洲至非洲，不管是社會主義還是資本主義國家，是民選或槍杆子出的政權，國家的名稱常常都冠以「人民」的稱號；第三種合理化是實用性的，一個政府的好壞不在乎它奉行的主義是否正統，而在於經濟是否繁榮，民生是否富足，國家是否強大。這三種合理化都可以單獨或混合，在今天有可能第三種是最普遍的。

價值觀的內在轉移對國民認同也是非常重要，沒有國民的身份認同，政治體制不可能穩定，例如斯里蘭卡的內戰，比利時政府的癱瘓等等。因此在世俗的合理化過程中，政權常常訴諸民族感情，強調一個歷史或一個建國的事蹟或故事，在中國辛亥革命或長征便是很好的例證。這方面，霍布斯鮑姆（Eric Hobsbawn）在他所編的名著《傳統的發明》（*The Invention of Tradition*）便有很詳細的論述。⁵二十世紀初期與中期的民族獨立運動大多以新的「神話」去取代宗教所賦予的羣體身份，但在世紀末，維繫國家民族身分的宗教又從新復甦，例如中東與北非伊斯蘭的抬頭，蘇聯解體後東正教在俄羅斯及前南斯拉夫國家所扮演的「準國教」角色等，使二十一世紀國家與宗教的關係走向一個新的複雜時代。

基於上述的分析宗教在現代國家中已從公共領域中退出及私人化，發展的空間多限於個人私下的精神領域，漸

4. Donald E. Smith, 《宗教與政治發展》（*Religion and Political Development*, Boston: Little, Brown and Co., 1970），第四章。

5. Eric Hobsbawn & Terence Ranger 編，《傳統的發明》（*The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983）。

漸成為一種「經驗」多於社會活動。當然這並非宗教的全貌，在世俗社會中宗教仍然有它激發行動的力量，如反種族歧視、削減第三世界債務、反對伊拉克戰爭的問題上，它仍然有領導及凝聚的力量。在貧富懸殊的發展中國家，它也能組織自力更生的小團體，與工人或農民運動配合，爭取合理權益。當然宗教也可以變成基要主義，以保守的力量挑戰世俗社會，在基督教、伊斯蘭教及印度教中都有這些跡象。它也可以成為保守民族主義的伙伴，如東歐、印度等。更值得一提的是各大宗教的跨國特徵，在過去這特徵負面的為帝國主義服務，在今日它也可以支持基要主義的擴散。但從正面來看，它又可以成為和平公義的網絡，維護人權，申張正義，保護被剝削壓迫的民眾，推動環保等，更可以從國際的平台挑戰極端的國家安全主義。因此世俗化的過程還在演變，國家與宗教互動關係的故事仍未了結。

三、東亞的處境神學

東亞是一個宗教學者夢寐以求的研究領域，它有着數千年流傳不斷的儒、佛、道；也有近數百年才傳入的基督教與伊斯蘭教。在這些所謂「世界性宗教」之外，它還有本土的神道教（日本）和薩滿教（韓國）等，以至各個省份或區域都有土生土長的民間宗教。不過，在這芸芸鬼神之中，基督教在現代東亞有它特殊的地位，它是一個跨國宗教，但最終目標要在本土生根。它一方面是現代化的先驅，從西方引進了新的科學、哲學、政治、經濟、教育、醫療等，另一方面因為它過於附從帝國主義的擴張而侵入東亞的社會與文化，因而被東亞民族所敵視。在處於傳統與現代、東方與西方、世界與本土之間，東亞基督教面對

的挑戰超越任何一個傳統的宗教，它必須在文化與政治的衝突中走出一條符合所在地域的「國情」，但同時不違背本質及傳統的本土化道路。在二十世紀這百年中，這些信仰上的探索分別被稱為「本色化」、「本土化」或「處境化」。從這個角度來看，研究東亞基督教的近代發展有雙層的意義：一方面可以讓我們追尋基督教本身與東亞文化及社會相遇後所產生的變遷，另一方面通過考察基督教不同的神學方案時，我們可以間接地更了解東亞社會對現代化的詮釋和自我認同。

本文所論及的東亞國家，包括中國（及台灣）、日本與韓國（南韓），在傳統上都以儒家思想為政治和倫理的核心，亦同樣受到西風東漸的衝擊，在經歷了一段反對西化或現代化的反復後，都不約而同地採納了某種程度的西化及現代化，建立與傳統斷裂的現代化國家。不過它們所選擇的西化模式與發展道路並非一致。比如中國在二十世紀上半經歷了一九一一年及一九四九年兩場革命，最後走上社會主義的道路，以「科學社會主義」作為現代化的領導原則。日本是「西學為用」的典型，不單成功地保存了傳統文化，更動用傳統來支持經濟與軍事的富強，最後走向了天皇崇拜與軍國主義混合的國家模式。韓國在歷史上附庸於中國，在二十世紀初被日本侵佔而成為殖民地。二次大戰後在名義上是獨立了，但有人認為韓戰後南北韓只變成了冷戰時代的新殖民地而已，這引致當代韓國民族主義的復興，同時反抗中、日、美的控制或支配。

在東亞不同的現代化模式也因而產生了不同的神學思想，也構成東亞處境神學的特色。拉丁美洲的解放神學着重階級的分析，南非的神學以種族歧視為首要課題，印度的賤民神學針對宗教內的不平等。東亞的處境神學除了

「解放」這共同關懷外，最獨特的是以現代化、國家、歷史及民族文化為作為神學思考的對象，其中以民族認同及文化再造更為迫切。以下我們分別討論中、日、韓三國的不同發展，因為篇幅所限，我們只能作簡單的描述。

1. 中國

在社會急劇變化的時代，基督教的成敗不止是信仰上的問題，而是與國家興亡息息相關。在二十世紀的中國，這成為一個最主要的神學課題：投向西方懷抱的基督徒還可以是真誠的愛國志士嗎？除了屬靈的寄託外，基督教對中國社會改革有甚麼實際的貢獻？基督徒如何對應「多一個基督徒少一個中國人」的諷刺？

在義和團和辛亥革命之後，天主教與新教人士都投入本土化或本色化的運動中。天主教因礙於教廷保守主義，對神學重新詮釋的貢獻較少，把力量放在建立中國「聖統制」和禮儀改革上。新教的思想比較自由活潑，但能系統地面對現代化的神學家也屬少數，其中當然以趙紫宸為代表。⁶趙氏從二十年代開始便提出了基督教在中國本土化的一些方案。他的方案可總結為兩個階段，第一步是淨化基督教本身的教義與制度，如拋棄一些不合理性的信條、繁瑣的西式禮拜、陌生的禱文及歷史遺留的宗派等；第二步是與中國文化的主流即儒家融合，提出了孔孟經典與《舊約》同等、所有的民族都蒙受神的大愛、耶穌降世是彰顯已經潛在的神聖啟示等等理論。在社會改革上，趙氏也是積極的，曾推廣過鄉村建設等社會行動。由於這些觀點，他一般被視為自由主義的神學家及社會福音運動的支持

6. 趙紫宸著作部分單行本在港、台有出版，全集在大陸編纂中，已出版了三集《趙紫宸文集》（北京：商務印書館，2003、2004、2007）。

者。但趙氏晚年對社會改革已失去了信心，經過在日本侵略中國時入獄的經歷，慢慢從「入世」轉向「出世」，更注重屬靈的工作，從耶穌為道德典範回歸到十字架犧牲的奧秘。

為甚麼趙氏的神學，以至他所熱衷的社會改革並沒有達到目的？其中最主要的批評是趙氏等知識分子缺乏現代社會分析的方法，流於「書生報國」的感情而已，沒有認識到中國文化已經到了全面崩潰的階段，片段的社會改革已失去時機，中國所需要的是一場全面的、徹底的革命。

吳耀宗沒有趙紫宸的神學修養，但他更能體會社會革命的必然，熱情的投入革命的洪流中。他堅信基督要突出先知的傳統，強調「登山寶訓」的「八福」，以「愛」為上帝的最高屬性，這樣才能表現基督教完全無私的本質，並對貧苦大眾作出愛的承諾。⁷在這一方面吳耀宗比趙紫宸更能洞察社會與政治的趨向，並身體力行的參與。四九年之後吳氏更全力放在三自愛國運動上，聯合新教教徒加入人民中國的建設，通過自治、自養、自傳把基督教納入政治與社會革命的主流中。

繼吳耀宗之後丁光訓主教成為三自運動的領袖，並進一步發揮吳氏的思想。丁光訓與吳氏不一樣，他不但是政治運動的領袖，同時是教會的牧者，受過正規的神學教育，因此吳氏的體驗與觀點在他手中進一步變成為神學的範疇，更能從中國的革命經驗來詮釋一些傳統教義。⁸例

7. 吳耀宗著作不多，有《沒有人看見過上帝》專著，其他零散文章收進《社會福音》，《黑暗與光明》等，有不同版本。

8. 丁光訓主要的文章與講話收在《丁光訓文集》（南京：譯林，1998），很多學者認為英語版更可靠，見 Raymond L. Whitehead 編，《不再陌生：丁光訓文選》（*No Longer Strangers: Selected Writings of K. H. Ting*; Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989）和 Janice Wickeri 編，《愛是永不止息：丁光訓論文選》（*Love Never Ends: Papers by K. H. Ting*; Nanjing: Yilin, 2000）。

如傳統的新教神學強調原罪，即我們生來已是罪人，但丁氏提醒我們除了主觀地認識自己是「罪人」外，還要注意到外在被罪所侵犯的受害者，因為罪不但是一種處境，也是一個社會過程；有犯罪者，也有被罪所犯的受害人。因此宣傳福音不是宣傳罪或去定人的罪，而是與被罪所犯的受害者站在一起，休戚與共。

丁氏也反對新教對罪的強調，認為創造先於救贖，上帝的愛先於人類的罪。丁氏又繼承了吳耀宗「上帝是愛」及「愛是宇宙支撐」的觀點，把吳氏不透徹的概念發揮為較高層次的神學理論。「甚麼是神最根本的屬性？那就是他的愛，在基督身上看到的那種愛。」⁹對丁氏而言，這愛瀰漫着宇宙，而基督就是關懷愛護這宇宙的主宰，從這角度看，救贖不是單單對罪的否定，而是對神創造的肯定。

丁氏強調「宇宙的基督」，與吳耀宗強調「上帝是愛」都有更深遠的社會意義。好像吳氏一樣，丁氏同樣致力為「行過割禮與沒有行過割禮的人」之間建造橋樑。在建國的初期，很多基督徒反對與無神論者合作，有些更因此積極反共。丁氏在強調宇宙的基督時，把基督教從狹窄的「因信稱義」的救贖觀釋放出來，肯定共產黨員在無私的奉獻中契合基督無私的犧牲，同樣是上帝關愛的表現。由於信與不信者之間沒有本質上的差異，基督徒更不應因此自傲地與革命運動隔絕。

可以這樣說，丁氏的神學與中國革命分不開，革命的經驗給予他一個神學詮釋的新角度，因此可以說與趙紫宸比較，建立在吳耀宗早期概念上的丁氏神學更接近處境神學。因為丁氏的思想更能配合當代中國的革命經驗，罪、救贖、上帝等概念都與中國社會互相對話與提出新的詮

9. Wickeri 編，《愛是永不止息》，頁 416。

釋。他晚年在一九九八年發動的神學建設運動，更強調基督教與社會主義的配合及「相適應」，加強對因信稱義的批判而提出「因愛稱義」的說法。

丁氏的思想在教會內外都有所爭議，但總的來說吳耀宗與丁光訓都比趙紫宸，以至與趙同期的基督教思想家更接近處境神學。因為他們能奉信文化適應外，更關注社會革命的大方向，並從這角度為基督信仰作出新的詮釋。不過在他們的神學並未能發展成一套神學，亦缺乏嚴格的方法論，對社會革命並沒有作進一步的分析。例如丁氏容易美化建國初期共產黨員無私的精神而忽略了後來政治運動的殘酷，以至一九九二年發表的「宇宙基督」的演說，仍然留戀四〇年代末的世代。¹⁰不提八九年學生運動的意義，也沒有看到基督教的三自運動，是在一個世俗化的社會主義國度內延續「政教合一」的怪象，因此從某種意義上來看，吳與丁的神學可稱為愛國主義的神學，並沒有處境神學那種來自先知傳統的批判性，一方面把基督教在中國的複雜挑戰簡化成「愛國愛教」的口號，也沒有勇氣去辨識時弊或監察政治運作，更沒有在中國轉型時期代表新的展望。但說回來，若沒有吳與丁的努力，基督教也不會像今天的進入了社會主流，雖然影響有限，最少它已經被接納為中國民族宗教之一。

2. 台灣

談到中國我們不能忽略台灣神學的發展。在大中國的版圖上台灣只是一個省份，但因為日據及國民黨專政遺留的歷史包袱，台灣基督教在五〇年代後便走上一條與大陸

10. "The Cosmic Christ"，一九九一年在倫敦中國教會之友年會上的發言，載 Wickeri 編，《愛是永不止息》，頁 31-34。

不同的道路。有些教會堅持保留大陸傳統文化為己任，神學努力在中國化、「本色化」上，追求與儒家對話，或參照儒、釋、道而創造與中華文化融和的靈修方式。另一些教會反過來把大陸文化看成大國沙文主義的壓迫，因而提出以「鄉土」對抗大國，以草根對抗精英的處境神學。我們可以粗略的把本色化稱為「神學的認同」，而以鄉土為起點的稱作「認同神學」，兩者的課題與方法都不一樣。

在芸芸教會中，長老會是歷史最久、人數最多的教派，一直以「本省人」及台灣話作為身份的指標。最先提出這些觀點的是有名的黃彰輝，但在台灣外人們只知 Soki Coe，這是他名字的日語拼音。他的一生便是鄉土神學的寫照，一輩子處於大陸與台灣、中國與日本、東方與西方、傳統與現代的交界，從小就體驗歷史轉折帶來的身份認同危機，也為此犧牲過個人及家庭的幸福，以至晚年流放異鄉。處境神學的看法是他晚年在日內瓦世界基督教聯盟工作時提出的，有說這新詞語是他所創立及推廣，因此有人稱他為處境神學之父。黃氏一生著作不多，但作為一個先鋒，影響了一代神學工作者。

繼黃氏接踵而來的長老會神學家有宋泉盛、黃伯和、陳南洲等，都繼承了黃彰輝的抱負。¹¹宋泉盛激烈的批判歷史主義，並要從民間的通俗文學中尋找神學材料，例如以神學來詮釋孟姜女哭倒長城的故事，建構獨特的敘事神學。黃伯和則響應民眾追求解放的呼喊，以台語「出頭天」為神學的關鍵詞。長期主持玉山神學院的陳南洲更直接稱他的神學為「認同神學」。

11. 宋泉盛長期在美國，著作以英語出版，不必列舉；黃伯和是前台南神學院院長，現當長榮大學副校長，有《奔向出頭天的子民》（1991）等書，以台灣自決及民族解放為神學課題；陳南洲是玉山神學院院長，著有《認同的神學》（2010）。

長老會因長期參與政治並支持台灣獨立引起教會內外不少爭議，大陸學者也敬而遠之。但撇開政治不談，認同神學的確提出了一些關鍵的神學問題：政治與宗教、民族與地域、國家與公民、強勢與弱勢文化等關係，都是處境神學必須面對的課題。我們應該把長老會的政見與神學一分為二，作不同層次的梳理及研究，才能保持客觀與公正。我們也應該注意到今天的認同神學已超越了台獨的框框，而且長老會以及台灣神學界已意識到神學被「收編」的危險。在前有本色神學無意中為國民黨的大中國文化服務，在後有鄉土神學變成了陳水扁政府的幕客等。無論如何，在國際神學的舞台上鄉土神學與韓國的民眾神學已成為東亞典範的處境神學。

3. 日本

日本的神學界在傳統的《聖經》研究、系統神學等都很很有成就，但這些學者的著述與西方學術界的沒有甚麼太大的分別。最有日本特色的神學思想大多與文學有關，遠藤周作的小說便是一個很好的例子。北森嘉藏的成名作《上帝之痛苦》所用的也是文學素材為主，與一般學術性的神學相異。¹²日本神學的另一建樹便是基督教與佛教的對話，尤其是與京都派佛學的哲學對話，但是談到日本基督教卻不能不討論政教關係的糾葛。

現代日本始自十九世紀中葉的明治維新，當時儒家的孝道及神道教的忠誠，這兩種傳統價值觀融合成為新的政治哲學，支撐軍閥所創建的天皇制，形成一個亞洲式的政教合一模式。一切民間社團，包括各宗教都必須向天皇低首，因為後者是神聖的化身。

12. 英譯本：Kazoh Kitamori, *The Theology of the Pain of God* (1946)。

二十世紀初日本藉天皇之名擴張軍國主義，出師亞洲謀求建立「大東亞共榮圈」，從三十年代起，各基督教教會都受到很大的壓力，必須支持政府的國家主義，並參與神道教的儀式。當時政府表面上認為這些儀式並沒有宗教內涵，但事實上神道教已經與國教沒有甚麼分別。一九三二年天主教上智大學部分學生拒絕參與朝拜天皇，但天主教的領袖還是決定與現實妥協，接受了政府所制定的神道儀式，大部分新教教會亦作出類似的選擇。日本聯合教會的領袖甚至遠赴當時日本殖民地的韓國，遊說當地教會，但韓國基督徒拒絕妥協，引致多人被判極刑。一九三七年日本天主教成立了外方傳教會，並派員至中國向當地的教徒解釋戰爭的目的。一九三八年，聖公會決定協助政府，把戰爭解讀成神聖之戰。日本基督教協會亦發表了一些親政府言論，宣稱戰爭是為遠東帶來和平的唯一方法。日本聯合教會也聲明願意投身於宣傳帝國戰爭的工作，並為國內的愛國主戰情緒感到欣喜。這些言論及行為在今天被看成是一種恥辱。

一九四五年日本戰敗後，新憲法保留了天皇制度但廢止了崇拜。不過作為一個國家，日本卻仍未能冷靜客觀地評論太平洋戰爭。戰敗的感覺究竟是內疚，還是單純的羞憤？在政治上日本應該獨善其身，還是積極參與國際活動？六十年代國家主義再度興起，並得到政府的支持，尊靖國神社為日本的「聖地」。（中曾根康弘曾於一九六八年說道：「我們應該重新把靖國神社定為日本的聖地。」當時中曾根及交通部長，後於一九八五年成為首相。）該神社座落東京御所附近，乃一八七九年明治天皇為紀念戰爭的死難者——或更正確一點說，是為國捐軀的烈士——而建立的。神社紀念了二百五十萬英靈，並成為日本人甘

願對祖國作出無私奉獻的象徵。曾支持「神聖之戰」的基督教會，實在很難迴避這痛心的議題。

因此，差不多所有教會對復興的國家主義都作出了回應。總的來說，這些回應包括：（一）為曾經支持天皇制而懺悔；（二）批評未有改善的政教合一制度；以及（三）尋找新形態的基督教見證。在社會事務方面，天主教及新教教會協力為日本的民主進程奮鬥，並猛烈評擊在東亞等地剝削工人階級的日本企業，以及譴責把污染性工業外移等行為。

對政權作出批評成為了急切的神學任務，可是傳統神學卻沒有這方面的思考素材。教會的活躍分子在反軍國主義為世界和平而遊行的時候，大部分的學者仍躲在象牙塔內，把精力放在巴特（Karl Barth）等西方神學上。社會、教會與神學好像是並行無關的世界。在太平洋戰事之前，教會完全服從政權；大戰後教會大都反對軍國主義的復甦，但是神學站在那個立場呢？小山晃佑的《富士山與西乃山》在神學出版算是較特別的例子。¹³小山的書試圖探究天皇制中的偶像崇拜成分，這亦讓小山進而研究「基督十字架的感情介面」。他認為十字架既是神對人類的憐憫，同時也是一種審判，同時「包容」也同時「問罪」。這雙層的理念讓世界各國重新思考及批判貪婪和霸權的行為。對小山而言，為世人帶來和平的神學必須同時有暴露當代偶像真面目的功能。不過，小山的神學並沒有受到日本學術界的重視，反而把他摒在日本神學的門外。¹⁴但滑稽的是，日本近代最主要的處境神學課題，在本國學界得個空

13. Kosuke Koyama, 《富士山與西乃山：偶像的一個批判》（*Mount Fuji and Mount Sinai: A Critique of Idols*; Maryknoll, NY: Orbis Books, 1984）。

14. Yasuo Furuya 編、譯，《日本神學的歷史》（*A History of Japanese Theology*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997），頁 146，只把他放在後記中。

白，要留給一個被「流放」在外的邊緣人物來喚醒日本神學界的良心，成為日本處境神學的一個重要貢獻。

4. 南韓

韓戰把一個國家分成南北，數十年你死我活地鬥爭。在北韓社會主義走上了文革式的極端，全面禁止一切宗教，韓戰時代大部分的基督徒已經南遷，留下的不是被迫害至死，就只有化整為零轉向地下，苟存殘息，不像在中國可以通過三自運動在社會保存一點命脈，因此在北韓沒有甚麼神學可言。逃去南部的基督教一方面反共，一方面支持保守的政府，對軍訓及國家安全主義並沒有公開反對，情況要到七十年代才開始改變。

韓國的基督宗教與中、日不同之處，是沒有洋教的包袱。一方面天主教的傳入是國人自願從清代中國引進的，另一方面基督教的精英分子，全面參與國家的啟蒙，活躍於獨立反日、反專政的運動中。例如一九一九年的反日行動中有一萬九千人被捕，其中近三千五百人是基督徒。一九六四年朴正熙政府與日本關係正常化，日方為殖民時代的傷害賠款三千萬美元，民眾認為這是國恥，群起抗議，被逮捕的基督教人士，有主教及基督教派的領袖、學者、文人等。

韓國有名的處境神學稱為「民眾神學」，它不止是一種理論，還是一場名副其實的社會運動。一九七二年總統朴正熙為維持權力，在全國執行戒嚴法，把所有反對者都視為「共產主義者」，並以野蠻的手段將之鎮壓。為數極眾的教會組織紛紛站起來對抗踐踏人權的獨裁政府，包括城市宣教委員會、韓國基督徒學生聯盟、基督教青年大公會議、天主教農民聯盟、以及天主教正義和平委員會等

等。在同時，這些基督徒亦對教會的使命有新見解，並開始以另類的方式研究神學。徐南同和安炳茂是最早使用「民眾」一詞的神學家。¹⁵對這些神學家而言，耶穌降臨世上是為了把人民從貧窮、文化疏離及政治迫害中拯救出來，而耶穌就是民眾的一分子。一九七九年，「民眾」此概念被亞洲神學協會採納，並成為國際神學界的常用詞。

「民眾」是由兩個字組合而成：「民」代表人民，「眾」代表大眾；它代表了階級，也同時是歷史民族的個體。民眾神學裏的「民眾」，並非馬列主義所了解的無產階級，因為無產階級乃政治經濟學的概念，從工業革命之中誕生；而韓國神學家所了解的民眾則屬於歷史文學的範疇，概念則深植於韓國受苦大眾的歷史與神話裏。「民眾與無產階級的分別，在於兩者看待歷史的着眼點。民眾歷史有着形而上的、超越歷史的層面；人們通常以宗教形式去表達它。民眾對歷史的認知跟宗教有密不可分的關係。」¹⁶最後這一段話，點出了韓國民族現代化過程中的一個特徵。一方面政治經濟全盤世俗化，但在歷史民族的意識上，宗教的角色又非常重要。從李朝崩潰至日佔時代的獨立運動，都有宗教組織參與或帶領，如東學運動、甌山教、天道教、大宗教等，都是對傳統加以現代詮釋，然後展開文化及社會改革運動。民眾神學可以說是這些韓國民族宗教運動的一個基督教版本。¹⁷

民眾神學與傳統神學不同的地方，在於它不恥於訴諸情感。韓國學者自認韓國文化有三個層面：頭屬於儒學，

15. CTC-CCA 編，《民眾神學：人民作為歷史的主體》（*Minjung Theology: People as the Subjects of History*; revised edition; Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983），第三及七章。

16. Kim Young-bok, 《彌賽亞與民眾：基督的團結與人民的新生活》（*Messiah and Minjung: Christ's Solidarity with the People for a New Life*; Hong Kong: CCA, 1992）。

17. 盧吉明等著，許明哲、李梅花譯，《韓國民族宗教運動史》（北京：中國社會科學，2009）。

心是佛教，肚子是薩滿教。儒佛都來自中國，只有薩滿教才是最原始的，與韓國民族與生俱來的。這肚子裏的怨與恨都未經理性或戒律的「昇華」，衍生為薩滿教、民俗音樂、面具舞等，猶如美國黑奴所創福音歌，自成系統。二十世紀初，很多知識分子放棄了奴役韓國一千年的精英文化，要與草根的世界觀和言語重新接軌，以本土音樂和故事作為建構新的文化認同的根基。事實上，民眾概念是韓國歷史學家在六七十年代重新詮釋歷史時所興起的。他們不認同殖民者或皇帝的史觀，並以民眾作為「歷史的主人」，從他們自己的角度重編歷史。同時，這也是一種文學運動，着眼於活在基層或社會邊緣的人民的文學。當時亦有不少人努力研究民眾的傳統文化（如面具舞），並以「通俗的」語言發表其文學作品。那些作品往往帶着浪漫，甚至是神話式的喻意，並扎根於韓國人民的受難情緒。在這些文化與政治運動中，民眾神學誕生了。

七〇年代的學生運動對於民眾文化——尤其是薩滿面具舞——的新認知及研究成果，影響了神學創作。薩滿信仰一直潛藏於韓國文化之中，並包含了長時間受壓迫及霸權為人民所帶來的痛苦情緒。人民透過這些面具舞諷刺當權者，同時也嘲諷自身的無能。藉着通靈的意識和咒語，村民們通常會達致悲傷及瘋狂擺動身體的狀態，反映其內心的抑鬱和暴戾。透過這些研究，徐洸善等韓國神學家越發體認到自身的歷史根源，以及其神學概念的轉變。就如徐氏的解釋一般：

所有六十年代的神學議題，包括基督教本土化、文字與背景的問題、去神話化、以及《聖經》詮釋學等等，都轉而以韓國的意識、藝術形態、文學、音樂、舞蹈及戲劇

為立論基礎。除了《聖經》故事、提倡自由解放的耶穌的故事以及基督教福音之外，韓國基督徒也開始訴說自己的故事。韓國人民積極參與抗爭運動，為追求更人道和公義的社會而奮鬥，民眾神學因而產生。¹⁸

神學家們藉着對這情緒的認知創造出新的處境神學，是一種敘事式的神學。七〇、八〇年代韓國的言論自由遭受全面打壓，沒有新聞及出版自由，被放逐的教授和勇於對抗政府的學生唯有把自身的經驗以故事形式流傳開去。說故事成為了他們主要的溝通及發言渠道。這些故事的內容及形式，乃了解民眾如何研究神學的關鍵。首先，這些故事反映了貧窮和受壓迫的人民對現實的認知，例如把不義的世界刻劃得紛亂不已等等。其次，那些故事皆以通俗語言寫成，這讓它們更獨特更有影響力。當這些故事以樂曲和舞蹈形式流傳時，人們甚至能直接感受及經驗到背後的思想或情感。

那麼耶穌是誰？他就是民眾的「薩滿」，他是受了傷的巫醫。徐洸善亦看到了民眾故事和福音故事的比喻關聯，指出耶穌是「民眾的比喻」，而民眾反過來也是「耶穌的比喻」。徐氏透過民眾與耶穌、耶穌與上帝以及民眾與帝國之間的張力，體認到箇中的隱喻，創建出新的釋經方法。¹⁹金容福亦認為，我們可以從「奴隸」的角度重讀《舊約》到《新約》的故事。²⁰

18. David Kwang-Sun Suh, 《神學、意識形態和文化》(*Theology, Ideology and Culture*; Hong Kong: CCA, 1983), 頁 24。

19. David Kwang-Sun Suh, 《基督中的韓國民眾》(*The Korean Minjung in Christ*; Hong Kong: CCA, 1991)。

20. Kim Yong-Bock, 〈從下重讀亞洲宣教學史：韓國視角〉(A Re-reading of History of Asian Missiology from Below. A Korean Perspective), 載 Werner Ustorf & Toshiko Murayama 編, 《身份與邊緣：重思東北亞的基督教》(*Identity and Marginality – Rethinking Christianity in North East Asia*; Frankfurt: Peter Lang, 2000), 頁 73-88。

從說故事到透過民眾自我定位而生的歷史重構，民眾神學可謂是一部社會傳記。這部傳記以歷史作舞台，上演了一齣講述壓迫與反抗的戲劇。同時，這劇目亦反映了解決箇中爭端及矛盾的方法，故此「民眾」也算是一個終末論的概念。

不過，作為神學和宣道的運動，民眾神學卻在今天遇上了岔路。它確曾與基層的基督教行動派有過短暫的結盟，亦曾組織過一些「民眾教會」，但這些運動卻從未對主流的傳統教會造成任何顯著影響。那些「民眾牧師」亦發現，這種建築於狹小政治平台之上的神學，並不能解決其會眾多樣化的教牧問題。從政治角度着眼的救贖和靈性概念，實在難以深入民心。此外，韓國九十年代的民主化亦讓民眾運動失去對抗對象，不少民眾運動領袖甚至在政府任職，喪失了批判政府的自由。當然，全球化的禍害是有目共睹的，但其始作俑者卻遠在國外，甚至無人能夠指出誰才是罪魁禍首，所以當代民眾運動始終缺乏對抗對象。況且，漸趨富裕的韓國社會已開始把注意力放到環保及文化定位等問題上，近期的東亞地緣政治重組亦讓南韓社會更關切北韓的威脅，以及與其恢復統一的渴求。

四、結語

處境神學只是神學建構的一個步驟或單元，不是神學的全部，因此不能據此作唯一的標準去評定一個地區或國家的神學。但是神學也有一定的時代性，即基督教能否在一個文化裏生根，或在某文化轉型的一刻是否扮演關鍵性的角色。《聖經》裏有 *kairos* 的概念，是上天所賜的機會，這時刻一過便不復反。好像明清之際，教會因為沒有好好處理禮儀之爭，基督教便要等待四百年才能重新與中

國知識分子接軌。東亞基督教如何應對二十世紀以還的現代化、世俗化及國家民族主義等挑戰，直接影響基督教未來數十年甚至數百年的命運。

通觀東亞近代發展，我們可以看到世俗化如何是現代化的一個過程，怎樣從宗教與政經分離，從神道設教轉至以民族為中心的建國模式。我們也注意到這線式的發展只會往前走，退回傳統社會差不多是不可能的，不過我們可以給傳統新的詮釋，用以支援新的文化整合，因此處境神學自有它的貢獻。

從宏觀的歷史角度來看，東亞各處境神學都只有局部的成果。在中國，基督教把國家民族主義當成神學核心課題，成功之處是擺脫了帝國主義的陰影，面對社會時已沒有洋教的負擔，但在神學建構上仍然是西方的模式，更未能對現代化或世俗化有甚麼回應，對社會建設也不見得有何理論層面的貢獻，這些工作還待努力。

在日本，基督教無論在戰前或戰後都處於社會的邊緣，成功限於文學和心理上，神學有一定的本色味道，但沒有處境化或刻劃時代的突破，對國家、民族、現代化也不見得有何深刻的反思。

在台灣與韓國，認同神學及民眾神學表面上可以說是處境神學的一個典範，在七十至九十年代曾領導教會及社會。但政治意識上的成功，缺乏了同步的文化對話和基層教育。更可惜的是，被政治力量納入了體制中，與基層間出現了鴻溝。

身處二十一世紀，處境神學還有前途嗎？全球一體化已經把上一世紀「現代國家」這觀念徹底顛覆，線式發展觀也被動搖，但民族、民眾、個體等思想仍然活躍，認同

的問題依舊，那麼新的神學應如何運作？這一切已超出本篇的範圍，只能留待另文詳述了。

關鍵詞：東亞基督教 處境神學 國家 民族 民眾

作者電郵地址：e.s.tang@bham.ac.uk

East Asia – Nation, People and Contextual Theologies

Edmond TANG

M.A. in Theology, University of Leuven

Director, Research Unit for East Asian Christianity

University of Birmingham

Abstract

A distinct theme in the contextual theologies of East Asia is not only that of liberation of the poor and oppressed, but also of modernization and nation-building, provoked by the impact of Western modernity. However, the countries of the region differ radically in their responses. China went through two revolutions (1911 and 1949), with continuous civil war and foreign invasion in between, and finally accepted a form of modernity in “scientific socialism”. Taiwan, the “orphan” of Asia, rises from being a victim to asserting self-determination. Japan took the road of fighting the West with Western methods, and the result was a capitalist-militaristic state underpinned by feudal religion and loyalties, until its defeat in World War II. Korea, a traditional vassal of China and then colony of Japan, was split into North and South in 1952, with the south becoming a protectorate of the USA in all

but name. South Korea now rebels against all three dominant powers and both the literary and religious movements in the country reach back into its shamanistic past to re-construct its national identity. What had been common to these countries was the shared heritage of Confucianism, but it collapsed as the dominant philosophy. For all intents and purposes, all of the East Asian countries have become secular nation-states, with religion giving way to some form of nationalist ideology. All these radical changes have conditioned the theological development of Christian churches, from the search for inculturation or indigenisation to theologies of self-determination, Minjung or new ideas associated with the Three-Self Movement. This nationalist concern marks East Asian contextual theologies apart from those of Latin America or Africa. This essay traces the development of these theologies in second half of the 20th century and attempts to provide both an interpretative background as well as some preliminary evaluation.

Keywords: East Asian Christianity; Contextual Theology;
Nation; People; Minjung

