

Globethics Repository

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

漢語神學共同體的產生與延續

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	2026-07-07 08:26:22
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164388

漢語神學共同體的產生與延續

林子淳

香港漢語基督教文化研究所研究員

上海同濟大學人文學院兼任教授

一、引言：漢語神學人的身份與傳承

漢語基督教神學自出台以來，無庸諱言其參與者的身份問題乃最大爭議。¹概因漢語神學並非出於教會卻論及神學，而在華人社會中基督教神學的建構長期以來只由教會承擔。再者，參與基督教研究的國內學人多數並非信徒，或沒有與建制教會有聯繫，因此漢語神學的「無教會性」長期以來成為焦點。²

國內基督教研究發展二十多年以後的今天，這種爭議似乎已經降溫（至少在學界當中），李向平甚至正面地評價了漢語神學的這種「無教會性」：由於制建教會在國內有其參與公共空間的規限，而漢語神學卻因非由教會而出，正好能以其學術性使基督教信仰參與於公共空間裏，突破現存制度上的限制。³

1. 最著名的一次論爭無疑是十多年前在《時代論壇》上出現，長達九個多月所謂「文化基督徒」的爭議，參《時代論壇》第419期（1995年9月10日）至第456期（1996年5月26日）；這些討論現收於漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁96-196。
2. 當然漢語神學的定義本有歧異性，在本文中主要是指從二十世紀八十年代以降，在中國大陸學界中自發萌生、以研究基督宗教為主體的狹義漢語神學而言，這方面的論述可參林子淳，《敘事·傳統·信仰：對漢語神學社群性身份之尋索》（香港：道風書社，2010），第一章。
3. 參李向平，〈漢語神學：「無形的教會」與「公共的信仰」〉，載《道風：基督教文化評論》32（2010），頁57-69。

楊慶堃提出的「制度型宗教」(institutional religion)和「擴散型宗教」(diffuse religion)概念在這裏特別值得思考：後者特指儒教一類沒有獨立自在建制的信仰模式，其參與者和團體皆由其他制度所提供（如宗族和科舉），形成中國宗教的一種獨特社會形式。⁴與此相仿，在建制教會於公共領域缺席的情況下，基督宗教的論述卻由漢語神學人來承擔，傳達着一種沒有教會（建制）的公共信仰，卻因此能超越有形宗教的限制。故此，個別學者（尤其非認信的）對其個體「信仰」身份根本並不在乎，因為重要的乃此共同體的話語力量；這正是「擴散型宗教」的特徵，也一定程度上造成了「制度型宗教」（建制教會）中個別認信學人的緊張。因此李向平認為漢語神學的這種公共形態與儒教很相似，甚至已發展成一個「非宗派或後宗派的基督教教會」。⁵當然這種「教會」並沒有形體，亦不等同於教義學上之「無形教會」(invisible church)，卻發揮着一種如盧克曼(Thomas Luckmann)所說之「無形宗教」(invisible religion)的功能。⁶

作為一種新興的學術和文化現象，漢語神學的這種表現確實是令人欣喜的。可是若這種「公共信仰」真的與儒學相近，則它也是相似地在學術領域中轉化為余英時所說的「遊魂」。⁷筆者曾正面地指出這種轉化的好處，乃在於使基督教信仰能在不同層面與中國傳統文化對話，以致可能被中國學術選擇性地吸納，成為現代中國文化的組成部

4. 楊慶堃著，范麗珠譯，《中國社會中的宗教》（上海：人民出版社，2007），尤其第十二章。

5. 李向平，〈漢語神學：「無形的教會」與「公共的信仰」〉，頁65。

6. 參盧克曼著，單方明譯，《無形的宗教——現代社會中的宗教問題》（香港：漢語基督教文化研究所，2005）。

7. 余英時，〈現代儒學的困境〉，載氏著，《中國文化與現代變遷》（台北：三民書局，1995），頁96-99。

分。⁸不過我們同時也應注視這種現象的反面，這也是本文的焦點所在，即這種轉化對日後的傳承與發展必然會帶來不便。這正是具數千年歷史的儒家文化在面對現代轉化時所體會到的問題，歷史年資短淺的漢語基督教文化又豈能不倍感同樣的困難？

從社會學視角來看，既然漢語基督教神學在公共領域中展示出了話語力量，則其背後必設定了一個能分享一定精神價值的倫理共同體。即使它顯現為一種「擴散型宗教」，只鬆散地在公共論域中展示出一定的「宗教」功能，而難以為其劃出明確的界限和身份，但他卻無可置疑地擁有一定的自願參與群眾。倘若如此，則漢語神學的未來發展便端賴此共同體的存續，因此本文往下便試圖借藉共同體理論來檢視和分析此問題。

二、共同體的形成與延續⁹

有關一個共同體（community）的形成與延續問題，自古至今多有探索。¹⁰亞里士多德在《政治學》（*Politics*）起始便提及，共同體中所有成員皆在追求某種共同的善（common good），故此這種集結是為一種實現善的手段，但他所說的共同體指的是古希臘城邦（1252a 1）。轉至現代學術討論中，共同體固然是社會學家們重要的研究對象，其奠基者之一滕尼斯（Ferdinand Tönnies）便發展了古希臘的理論，把「共同體」（*Gemeinschaft*）和「社會」（*Gesellschaft*）經典地劃分為兩種相對的「社會關係」形

8. 林子淳，《敘事·傳統·信仰》，頁256。

9. 本節選錄自筆者同期所撰之另一篇論文〈本土神學的探索和思考：中華基督教會的神學尋索〉的一部分，宣讀於二〇一四年三月三至四日於中華基督教會香港區會舉行的「紀念長老會在華發展神學教育一百五十年（1864-2014）神學研討會」上，將刊於《景風》。

10. 以下討論參考了陳越驊博士的綜合性研究，〈倫理共同體可以可能——試論其理論維度上的演及現代困境〉，載《道德與文明》01（2012），頁39-44。

式。前者乃出於本性和情感，並受歷史和傳統影響而成；後者則是人類通過理性所規劃出「目的—手段」並活於其中，就此滕尼斯指出：

共同體是持久的和真正的共同生活，社會只不過是一種暫時的和表面的共同生活。因此，共同體本身應該被理解為一種生機勃勃的有機體，而社會應該被理解為一種機械的聚合和人工製品。¹¹

滕尼斯歸納出共同體的三種基本形態為血緣的、地緣的和宗教／精神的，並且以後者為最高形式，因其涉及的乃神明的崇拜和神聖的場所。¹²再者，他也認為「可以說有一個包括整個人類的共同體，像教會所希望的那樣」。¹³

然而以上的二分法以及對整體人類共同體的想象，明顯帶有理想化的色彩。即使是對一般共同體的構想，在實踐世界裏也是難以是完全一致的；因為滕尼斯認為他裏頭所分享着的應是一種不言而喻的共同理解（common understanding），而不僅是共識（consensus），後者已是一種在矛盾出現後妥協出來的產物。可是哪一個現實中的群體不曾經歷爭吵？漢語基督教神學起初的提案（如劉小楓和何光滬的芻議）便曾引起過許多的討論，並沒有所謂一種一致的神學立場，¹⁴更難以確立一種共同理解和身份。因

11. 滕尼斯著，林榮遠譯，《共同體與社會》（北京：商務印書館，1999），頁54。

12. 同上，頁65。

13. 同上，頁53；這種二分法以宗教為最高形式，並以全人類為一個整體，其淵源或可上溯於康德的《單純理性限度內的宗教》（*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*），漢語學界就着共同體方面的闡釋，可參陳家琪，〈倫理共同體與政治共同體——重讀康德的《單純理性限度內的宗教》〉，載《同濟大學學報（社會科學版）》19:2（2008/4），頁40-47。

14. 參楊熙楠編，《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000）及李秋零、楊熙楠編，《現代性、社會變遷與漢語神學》（上海：華東師範大學出版社，2009）中的各種回應。

此雷德菲爾德 (Robert Redfield) 即使認同滕尼斯所言，以為共同理解應該是無需反思而不言而喻的，但他卻補充說這種群集 (grouping) 也應該是相對地細小的，致使他們的交流是經常和全面的；因為一旦他與外人的交流多於內部，便會承擔更多的意義與壓力，也易於促成消散。¹⁵故此鮑曼 (Zygmunt Bauman) 甚至認為，「所有共同體都是假定的，是在個體選擇之後而非個體選擇之前，是計劃的東西而非現實的東西」。¹⁶

總的來說，一般現實中的群體很難純然屬於滕尼斯所說的共同體或社會的其中一類，總是沾有別樣的印記。即使教會群體亦然，合一只能是其理想狀況，更何況是表現為「擴散型宗教」的漢語神學人群體？尤其在變化極大的現代社會中，他一方面需要適應外在環境的要素（如中國的現代性轉型和學術圈的生態），另一方面又在傳承和塑形自己的身份，而漢語神學正是在這過程中的理性反映。

可是有趣的是，正因人類活於鮑曼所言之「液態現代性」 (liquid modernity) 之中，¹⁷一切都在變化不定的世界裏流動着，人活在其中反倒冀盼能找到自己可歸屬的群體。楊格 (Jock Young) 便一針見血地指出一個弔詭的現象：「正因共同體瓦解了，身分認同 (identity) 才被創造出來。」¹⁸順此，身份認同在現代社會僅是一種脆弱的主觀判斷，頂多是有人為他編織某種門面的客觀外衣作披風，而絕非韋伯 (Max Weber) 所言的鐵籠。¹⁹滕尼斯雖然指出，

15. Robert Redfield, *The Little Community and Peasant Society and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), pp. 4ff.; 同參齊格蒙特·鮑曼著，歐陽景根譯，《共同體》（南京：江蘇人民出版社，2003），頁 8-9。

16. 轉引自陳越驊，〈倫理共同體可以可能〉，頁 42；作者沒有指示出處。

17. Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity, 2000).

18. Jock Young, *The Exclusive Society* (London: Sage, 1999), p. 164；轉引自鮑曼著，歐陽景根譯，《共同體》，頁 13。

19. 鮑曼著，歐陽景根譯，《共同體》，頁 78-79。

共同理解應是預設着的；但雷德菲爾德也指，它又似是一種未來的成就，故共同體的參與者總是承受着一種身份的張力。或許正如著名的人類學家巴思（Frederick Barth）所言，群體的身份認同是一項永遠完成不了的邊界劃定。²⁰但若以神學語言來表達，信仰群體或「教會」的身份正因如此便帶有終末性的指向，雖然在當下看似是流變着的，但卻是牢固於創始成終的基督，存活在既濟與未濟之間。漢語神學人固然並非在組織一個建制教會，但他若反映出一種具公共性的信仰，則也可能參與着基督宗教的大公傳統，²¹那麼他的未來發展將會如何？

三、漢語神學人的過去與將來

漢語基督教神學在二十多年前崛起以來，參與者對基督教信仰多數是採取欣賞而非批評的態度來理解的，並且都着眼於人文性而非宗教性的研究。²²這批學人既然大部分沒有參與建制教會，自然亦沒有「傳教」意願，那麼若對應着上節中所論的共同體理論，則他們分享着甚麼樣的共同理解，以致會展現出如此一致的意向？那個時代的代表性學人之一甘陽，曾說出過一段頗能代表那代人的共同理解的話：「我們今日必須使中國文化與西方文化的區別成為一種如同西方各國文化之間的區別一樣，是在同一個現代文化形態範圍之內的區別。」²³這段話的確並不針對神學，卻在現代性框架內密切地把中西文化關聯起來，而漢

20. 轉引同上，頁 15。

21. 參筆者在《敘事·傳統·信仰》第四、七章的分析。

22. 參筆者在《敘事·傳統·信仰》第一章的分析。

23. 甘陽，〈八十年代文化討論的幾個問題〉，載甘陽編，《八十年代文化意識》（上海：世紀出版集團，2006），頁 16。

語神學正是在文化大革命以後，由一批嚮往西學的知識分子提出的。

按照許紀霖的分析，即使進入了二十世紀九十年代初，國內學者很大程度上仍承襲着八十年代改革開放以來的「新啟蒙」心態，對現代性的理解未必完全清晰，更未能呈現其內部的多元性。²⁴然而隨着知識分子對西方啟蒙的認知進深，便愈會洞悉到其內在的緊張性與衝突，故此便愈能發現啟蒙現代性不單可以提供身份認同的資源，也提供了自我否定的可能性。在這種意識底下，部分人自然會轉向自身的文化傳統尋找認同，激進的甚至會提出新一波的反西方以至反基督教思想，這正是九十年代晚期以來出現的學界分化狀況，而不少曾受西方殖民主義苦毒地方的知識份子也分有類似的經驗。²⁵對應上節所說，一旦共同體成員與外部交流愈多，的確愈會感到認同的壓力，甚至可能出現解體的危機。因此自九十年代末至今的十多年間，隨着本土意識的升溫，知識分子對基督宗教之態度，便可能由過往以欣賞為主流轉變為有更是趨向中立以至是持負面態度。這種變化並非由漢語神學人群體內部所促成，而是因學術乃至社會大勢所致，²⁶尤其參與者其認同與歸屬首先乃為學術共同體，而欠缺一種教會建制，這正是「擴散型宗教」的先天缺憾。

正因共同體的存續承受着這等張力，難怪漢語神學從初創開始，便有人為其組成群體的成員性質作出分析和分

24. 對這個時代的分析，可參許紀霖，《當代中國的啟蒙與反啟蒙》（北京：社會科學文獻出版社，2011），頁12-13、44-45。

25. 陶東風，《社會轉型與當代知識份子》（上海：上海三聯書店，1999），頁36-38。

26. 這方面的探討可參張旭，〈基督教神學的漢語之路：走向漢語神學第二期〉，載楊熙楠、林子淳、高莘編，《傳承與發展：第四屆漢語基督教研究圓桌會議論文集》（香港：道風書社，2012），頁41-68。

類。²⁷晚近溫偉耀因應學者的不同宗教體驗，對早期三類群作出了修訂，並標識為：

一、研究基督宗教的中國大陸學人 (Scholars in Mainland China Studying Christianity [SMSC])：充量以旁觀者心態去進行的基督宗教研究的學人；

二、文化基督教學人 (Cultural Christian Studies Scholars [CCSS])：具有基督認信趨向、基督宗教經驗情懷的神學研究的學人；

三、基督徒學人 (Christian Scholars [CS])：具有「對話性」基督宗教經驗的神學研究的學人。²⁸

這三類群乃處於一種互補而非對立的關係中，這現象背後的一個重要的條件即「『漢語神學』是一個容納多元性的平台，沒有企圖要建立某一種足以代表『中國的』神學學派」。²⁹這種海納百川的包容力量，確能吸納各式各不同神學理解。然而若從共同體理論看來，這豈非意味着漢語神學人中間欠缺了一種能彼此認同的共同理解？倘若如此，則在中國學人對啟蒙現代性愈發了解以後，漢語神學的未來發展便愈是回歸最基本的狀態——靠賴對基督教趨向認同以至是認信者。

這種推測對表現為「擴散型宗教」的漢語神學來說是頗合理的，概因參與者若沒有可見建制的歸屬，則一切便端賴其個體的認同意向。對於本就具傳統信仰歸屬者，其參與度

27. 如陳戎女，〈當代中國知識分子與漢語基督教學術的建構〉，載漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒》，頁 262；李秋零，〈學術與文化的互動〉，載同上，頁 132-134。

28. 溫偉耀，〈神學研究與基督宗教經驗——一篇嘗試為漢語神學研究者定位的學術報告〉，載《道風》29 (2008)，頁 127；所謂「對話性」的基督宗教經驗，是指認信者與其所信仰對象的相遇相交經驗，即植根於部分認信學人一直所強調的位格性轉變而出現的現象。

29. 同上，頁 125-126。

固然應是最持久的，然而他們個體的信仰歸屬與其學術研究也不一定完全關連，因此這種連繫時而也可能是鬆散的。因此關鍵的反倒是具研究意向者，他們對基督宗教的認同程度若何。在這方面，賴品超在二〇〇八至〇九年主持的一項調查具有參考性。³⁰是次調查主要針對較年青一代的國內基督教研究學者，縱然受訪者人數較少（只有二十八位），但卻是較罕有的研究。與本文主題相關的結果之一，是發現這一代的學者信徒比例有可觀的增長，而多數受訪者也感受到與前代比較，他們之間就信仰歸屬上有明顯差異。雖然受訪者中的一半指出其研究動機純粹出於興趣或機緣，但其餘的許多卻以為要斷然把學術研究與信仰二分是不切實際的。所有人都抗拒參與宗教活動（雖然不一定積極），而且認為基督教研究對中國的學術、文化和社會等皆有正面意義。從此看來，我們若預期漢語神學的未來發展將視乎對基督教信仰有興趣而持正面態度的中國學者，仍是最合理的。

以上看法聽來雖似乎過於自然，但我們以往除了欠缺具體調查外，也不要忽略在中國大陸過往曾有一段時間，宗教研究者主要是為政府服務以至作出批判為目的。在西方啟蒙的現象被消化過後的今天，我們也不能忽略部分研究宗教者也可能是以批判作為目標的。這不是說他們仍在走文化大革命的老路，乃是說這些學者或許會以為基督宗教承襲着由西方啟蒙遺傳下來的「毒素」，因此必須予以小心檢視，免得中國社會受其遺害，甚至以之為傳統中國宗教和文化的競爭對手。就此，漢語神學人的存在更格外顯出其當下的重要性，因為他們正是自發地為着中國的學術、文化和社會發展而努力，卻非受着任何「傳教」以至

30. 參高莘，〈對中國大陸新一代基督宗教研究學者的初步調查〉，載楊熙楠、林子淳、高莘編，《傳承與發展》，頁187及以下。

「外部勢力」所鼓動。這個共同體確是相對鬆散和欠缺組織的，猶如「遊魂」一樣浮現於學界，卻擔負着與「局外人」對話和澄清的角色，讓基督教精神化為一種「公共信仰」，自生於中國現代的生存語境中。

如此一來，漢語神學人社群隨着時間的推移，會否愈趨向於認同信仰體驗以至於認信？在筆者看來，這種「自然的趨向」也是有其兩面性的。從一方面看，「研究誰就愛上誰」是正常不過的現象，³¹學人若對自己的研究對象沒有一定的鍾愛，的確難以作持久的鑽研。順此來看，我們不難發現在其他宗教的研究社群中，核心的一群往往也是趨向認同和信仰者，基督宗教的研究似乎難免例外。但從另一面看，倘若基督教研究和漢語神學僅由「內部」操作，也並非一件好事。除了在國內能從事高質研究的認信學者仍佔小數外，³²非認信學者恰恰能提供一個「局外人」的視野來補充「內部」盲點，這正是漢語神學的人文性向來為學界所珍視的一個重點並其特色。因此非認信以至是抽離的研究者反倒顯明了漢語神學對更大圈子所產生的影響力和貢獻，以致「局外人」也對其成果有所共鳴，而非自吹自擂。正如滕尼斯對理想共同體的定義所指，其共同理解應是不言而喻的，根本不需刻意頌揚甚或提起。倘若一天僅有這群體在自戀地吹噓，那距離他消亡的日子也應不遠了。³³

倘若允許我們打一個比喻，漢語神學人這種共同體的身份認同，就如一紙活期合約（rolling contract），³⁴參與

31. 楊念群在《儒學地域化的近代形態》後記中語，轉引自吳飛，〈非基督徒的基督教研究〉，載楊熙楠、林子淳、高莘編，《傳承與發展》，頁141。

32. 這不僅是指登記教會體制內，連同非登記的亦然。當然在漢語神學的歷史發展中，「認信」本身就已是一個富有歧異性的述詞。

33. 參鮑曼的說法，見氏著，歐陽景根譯，《共同體》，頁7-8。

34. 與定期合約（fixed term contract）相對，意念來自鮑曼著，歐陽景根譯，《共同體》，頁11。

者必須一而再地更新，但每次續簽也不能保證下回的結果。這情況聽起來或許是頗消極和不穩定的，甚至難以確保漢語神學未來能否存續。然而若不是存在着這種不確定性，人在其中便非自由地參與着；反過來若我們強求身份的確定性，其代價便是失去了個體參與的自由。³⁵漢語神學人這種「遊魂」式共同體的可貴處正是在此，並非靠賴建制教會或認信者的參與來左右，³⁶卻端賴個別學人的自發性參與，積沙成塔地為漢語神學以至中國文化的未來築建起蜿蜒卻有序的棧道。

關鍵詞：漢語神學 共同體 身份 宗教 教會

作者電郵地址：jason@iscs.org.hk

35. 參同上，頁 19。

36. 當然他們的參與也是重要和值得重視的，但並非本文的焦點，故暫未能論及。

The Emergence and Continuity of the Community of Sino-Christian Theology

Jason T. S. LAM

Research Fellow, Institute of Sino-Christian Studies

Adjunct Professor, School of Humanities

Tongji University

Abstract

Since the emergence of Sino-Christian theology, the participants' identity has remained the greatest issue. As most scholars conducting Christian studies in Mainland China are not believers or have any affiliation to the institutional church, the "non-church" nature of Sino-Christian theology has long been a focus. Nevertheless, as the institutional church is limited to exert influence in the Chinese society, the academic feature of Sino-Christian theology helps to bring Christianity into the public sphere, transmitting a kind of public faith without the (institutional) church. This phenomenon is like traditional Confucianism – a kind of "diffused religion" as coined by the sociologist C. K. Yang. But this must bring about inconvenience for development and continuity. From the sociological perspective, if Sino-Christian theology has already shown its influence in the public sphere, then there must be an ethical

community behind which shares some spiritual values among the members. Therefore this article tries to examine the issues of emergence and continuity of this community from the sociological theory of community. We find that although scholars committing to the Christian faith and conforming to the Christian values may continue to play important roles, others who bear a neutral attitude toward Christianity would also be significant in the future of the Sino-Christian theology movement.

Keywords: Sino-Christian Theology; Community; Identity; Religion; Society