

Globethics Repository

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

江山代有才人出——二十世紀末至二十一世紀初中國基督教研究學者素描 [Trends of Chinese Scholars in Christian Studies in the Turn of the Twentieth and Twenty-First Century]

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, Guanghu
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-25 06:30:50
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165173

從文化神學再思漢語神學¹

賴品超

香港中文大學文化及宗教研究系教授

倫敦大學英皇學院哲學博士

一、導言

近年來，漢語學界有不少神學論文涉及神學的多元語境，尤其論及神學與大學、教會和社會的關係，這種情況很可理解，而且反映出，這正是漢語神學特別關注的問題之一。²「漢語神學」一詞常常與「文化基督徒」聯繫在一起，它以人文／學術性作為自身定位，再加上一些頗為個人化的因素，結果往往被視為一種文化性而非教會性的神學。由此引發出一種論調，認為「漢語神學」是一種與教會神學或教會教義學相對立的神學。由於「文化基督徒」這概念提出不久就引起了與教會人士的激烈爭論，³漢語神學與教會的關係一直是個富於爭議性的課題。

筆者過去曾撰文指出，作為一種學術／人文性的神學，這種（狹義的）漢語（或說文化基督徒的）神學，雖有別於立足神學院的教會教義神學，兩者卻並非互相對立。從神學思想史的角度而言，個體宗教信仰的哲理化表

-
1. 本文之研究，獲香港研究資助局（Research Grants Council）撥款資助（Project No. 4452/07H），並獲本系博士後研究員沙涓協助整理文稿，謹此致謝。
 2. 例如：林子淳，《多元性漢語神學詮釋——對「漢語神學」的詮釋及漢語的「神學詮釋」（香港：道風書社，2006）。
 3. 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）。

達與教會的教義神學並不是互相分離或排斥的關係；從辯護神學的角度而言，漢語神學有助於教會的宣講，尤其具備為教會信仰辯護的功能。因此，即使從教會的立場出發，文化基督徒的神學也有其價值，不應加以排斥。⁴此後本人也曾撰文指出過，對基督宗教的研究，作為一種特殊的學術研究，具有人文與教會兩個向度，二者並非對立也不應分離；就算非信徒學者要從學術角度研究基督宗教，亦不能無視教會的傳統與文化。⁵

以上的討論中含有一個預設，即認為神學的多元性來自神學所面對的三種不同公眾：大學、教會、社會，這種劃分基本上是順着特雷西（David Tracy）的運思路向而開展。⁶然而將這種三分法應用於漢語處境，有可能會強化一種看法，就是將教會神學與文化神學截然二分，以為前者針對教會的認信與實踐，後者則針對教會領域之外的文化界。可是，一個有待討論的重要問題是：文化神學與教會神學真的可以截然二分嗎？所謂「文化神學」所指的究竟是甚麼？

近數十年，西方學界在文化理論及文化研究（Cultural Studies）上發展迅速，對神學界產生了不少影響，出現了好些有關文化神學、神學與文化研究的討論。⁷不少神學家嘗試探究這種新興的文化理論對於神學的意義，進而提出

-
4. 賴品超，〈漢語神學的類型與發展路向〉，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 3-21；重刊於賴品超，《邊緣上的神學反思——徘徊在大學、教會與社會之間》（香港：基督教文藝出版社，2001年），頁 115-134。
 5. 賴品超，〈基督宗教研究的人文與教會向度〉，載徐以驊、張慶熊編，《基督教學術》第 2 輯（2004.3），頁 167-192。重刊於賴品超，《傳承與轉化：基督教神學與諸文化傳統》（香港：基督教文藝出版社，2006），頁 67-88。
 6. David Tracy，〈類比的想象：基督神學與多元主義的文化〉（*The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*; London: SCM, 1981），頁 1-46。
 7. 參賴品超，〈文化研究與神學：一個後蒂利希的觀點〉，載陳家富編，《蒂利希與漢語神學》（香港：道風書社，2006），頁 387-411。

對神學的文化性質與任務等等的看法。⁸ 本文將嘗試介紹其中一些具有代表性的觀點，並由這些觀點去反省漢語神學的問題。

二、文化神學與文化性神學

從字面來看，文化神學 (Theology of Culture) 可以有兩種含意；一種是指從神學的角度去討論文化，是一種以文化為對象的神學論述 (theological discourse on culture)；另一種是指屬於文化領域的神學或具有文化性的神學論述，可稱為文化性神學 (cultural theology)。

在英語神學界，文化性神學的用法相對來說較為少見，在漢語神學界反而比較容易接觸到。⁹ 這種用法往往假設，教會領域之外的文化界有着種種不同的文化表現／再現 (representations)，而這些文化表現／再現 (例如繪畫、音樂、文學、建築及哲學等) 呈現或表達了不同的神學思想，可以作為神學思考的資源 (source)。而由於這些文化再現屬於文化領域多過屬於教會領域，這些神學的文化性多於教會性，故可稱為文化性神學，因它與那種

-
8. 除本文介紹的坦納 (Kathryn Tanner) 及沃德 (Graham Ward) 外，其中有些是較為概括性的討論，但卻也十分值得作為入門導論的。較為理論性的有：T. J. Gorringer, 《開拓人性：一種文化神學》 (*Furthering Humanity: A Theology of Culture*; Hants: Ashgate, 2004)；而比較着重應用的有：Kevin J. Vanhoozer, Charles A. Anderson & Michael J. Sleasman 編, 《每日神學：如何解讀文化文本及詮釋潮流》 (*Everyday Theology: How to Read Cultural Texts and Interpret Trends*; Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007)。前者受馬克思主義及所啟迪的解放神學及文化研究中的伯明罕學派 (Birmingham school) 的影響較深，強調生活在文化多元的社會中，基督宗教的使命應包括參與文化政治 (cultural politics)，對抗文化帝國主義 (cultural imperialism) 或文化霸權 (cultural hegemony)。後者則強調，信徒不單受所身處的文化影響，也肩負着向不同領域詮釋上帝話語的任務，因此為着傳播福音，必需學習如何「讀」與「寫」文化，以致能由批判及建設地參與文化進程。由書中更包括很多不同的個案研究，深入淺出地展示神學人／信徒可以怎樣解讀某些文化文本與潮流，例如博客空間 (Blogosphere)、超級市場的擺設、超大型教會 (megachurch) 的建築等。
9. 例如：耿幼壯，〈馬克·泰勒和他的「文化神學」〉，載《基督教文化學刊》14 (2005)，頁 45-74。其英文標題是 "Mark C. Taylor and His Cultural Theology"。

「出自 (by) 教會」、「為着 (for) 教會」也是「向着 (to) 教會」的教會神學 (church theology) 或教會性神學 (Kirchliche Theologie) 在形態上有着明顯的差異。不過，即使在這種意義上的文化神學／文化性神學，也可以與教會神學有着千絲萬縷的關係。這種情況在西方尤為明顯，因為西方文化往往與基督宗教有互為「代碼」的關係。¹⁰在這種情況下，不時出現教會神學與所謂文化神學互相呼應的現象，這是十分可以理解的。正如身為教會神學典範的巴特 (Karl Barth)，也有對莫札特的音樂與格呂納瓦爾德 (Matthias Grünewald) 的繪畫作出十分正面的神學評價。¹¹

英語界對文化神學的討論，較多是以文化作為對象的神學論述。事實上，尼布爾 (H. Richard Niebuhr) 對基督與文化的經典討論，集中基督宗教對文化所持態度的不同類型，也可算是屬於前者而非後者。¹²至於在談論文化神學的時候經常會被提及的蒂利希 (Paul Tillich)，他的早期著作注重宗教與文化的關係，例如強調宗教是文化的內涵 (content) 而文化是宗教的形式 (form)，似乎比較接近文化神學；但他較後期的著作更注重要讓現代人看到基督宗教福音的切身意義，似乎又傾向文化之神學。然而，

-
10. 楊慧林，〈文學研究與文化研究的神學進路〉，載劉光耀、楊慧林編，《神學與美學 (第1輯)》(上海：三聯書店，2006)，頁90-113。
 11. 巴特的文化神學可參Paul Louis Metzger，《上帝之道與文化世界：巴特神學論聖與俗》(*Word of God and World of Culture: Barth's Theology of the Sacred and Secular*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003)。對此書的評介，參Lai Pan-chiu，載《爭辯之藝：宗教哲學網上期刊》(*Ars Disputandi: The On Line Journal for Philosophy of Religion*, 4 [2004]；網址：<http://www.arsdisputandi.org/publish/articles/000149/article.htm>；2007年5月30日登入)。本書的討論集中在莫札特而忽視格呂納瓦爾德。關於巴特對格呂納瓦爾德的評論，可參沙涓，〈格呂納瓦爾德——十字架上的榮耀之美〉，載《道風》18 (2003)，頁249-290，尤其是頁288-290。
 12. 近年有學者對尼布爾的理論提出修訂，參Craig A. Carter，《再思基督與文化：一個後基督宗教的視角》(*Rethinking Christ and Culture: A Post-Christendom Perspective*; Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2006)。

他在後期著作中採用關聯法（method of correlation），將種種文化再現（如文學及繪畫）中所隱含的實存問題與福音所提供的答案關聯起來，而不是由文化再現提取出神學答案，與一般意義上的文化之神學有明顯的分別。¹³此外，正如筆者所曾指出，對蒂利希來說，文化神學雖然可作為教會神學的殊途（alternative），但二者卻非互相排斥；因為蒂利希的文化神學所要做的，雖然不是巴特那種「出自教會」、「為着教會」也是「向着教會」的教會神學，而是一種「出自教會」、「為着教會」而「面向社會」的神學，但二者皆服務教會而非互相排斥。¹⁴

筆者曾於二〇〇七年四月二十七日分別用Google及美國神學圖書館聯會資料庫（American Theological Library Association's Religion Database）搜尋，發覺英語界一般很少用文化性神學（cultural theology）一語，文化神學（theology of culture）則用得甚多。在美國神學圖書館聯會資料庫中，只找到大約三十項出版物的題目中包含cultural theology一語，而且其中絕大部份出自「跨文化神學」（Cross-cultural Theology）這樣的片語，並非直接使用cultural theology；即便是直接使用cultural theology一詞的情況，也有些是尚待商榷的。例如，有一本論梅蘭（Bernard Eugene Meland, 1899-1993）的文化神學的書就動用了Cultural theology一詞。¹⁵

梅蘭與蒂利希差不多同時代，也有多部著作討論神學

-
13. 關於蒂利希的關聯法，參賴品超，《開放與委身：田立克的神學與宗教對話》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2000），頁93-120。
 14. 賴品超，《漢語神學的類型與發展路向》，頁3-21。
 15. 參J. J. Mueller，《信仰與欣賞意識：梅蘭的文化之神學》（*Faith and Appreciative Awareness: The Cultural Theology of Bernard E. Meland*; Washington: University Press of America, 1981）。

與文化的問題。¹⁶但有趣的是，翻查梅蘭本人的著作，他自己所用的字眼主要還是 *theology of culture*，並不是 *cultural theology*。¹⁷不錯，梅蘭所要提出的神學方法，是強調文化在神學建構中所扮演的角色。他認為，人類生存於特定的意義軌道 (*orbit of meaning*) 之中，這些意義軌道往往由相關民族的文化史所塑造，尤其是其中潛存的迷思 (*mythos*) 或根本隱喻 (*root metaphor*)。¹⁸梅蘭所講的「迷思」並非一般意義上的神話故事 (*mythologies*)，而是指人類的一種普遍回應，為特定的民族提供更深的導向並盛載終極的洞見。¹⁹梅蘭認為，由於西方文化長期受到基督教的影響，雖然在近現代出現了世俗化的情況，但是它的文化底蘊或說迷思或根本隱喻，仍然藉由教會傳遞並在文化領域中累積起來而成為歷史遺產 (*historical legacy*)；因此，神學可以以對文化的分析為起始點，嘗試探討其中信仰見證的向度 (*dimensions of witness to faith*)，以此重新恢復基督徒的見證 (*Christian witness*) 在對現代社會的調適中逐漸失去的地位。²⁰一方面，梅蘭批評羅馬天主教神學以及某些基督新教正統派對教會權威

16. 例如：《信仰與文化》 (*Faith and Culture*; London: George Allen & Unwin, 1955) 及《信仰的實在：文化形式中的革命》 (*The Realities of Faith: The Revolution in Cultural Forms*; New York: Oxford University Press, 1962) 等。值得附帶一提的是，梅蘭曾教導過漢語神學界前輩沈宣仁教授，可惜漢語神學界甚少研究梅蘭的文化神學，而梅蘭的文章也只有少量漢譯。參梅蘭德 (又譯梅蘭) 著，〈文化進程中上帝之創造傑作〉，載塞爾 (Edward Cell) 著，衣俊卿譯，曾慶豹校，《宗教與當代西方文化》 (台北：桂冠圖書股份有限公司，1995)，頁 143-153。

17. 參 Bernard E. Meland, 《可謬的形式與象徵：對文化神學方法的論述》 (*Fallible Forms & Symbols: Discourses of Method in a Theology of Culture*; Philadelphia: Fortress Press, 1976)。

18. 參 Meland, 《可謬的形式與象徵》，頁 122。

19. 詳參 Meland, 《可謬的形式與象徵》，頁 177; Tyron Inbody, 《梅蘭的建構性神學：後自由主義經驗實在論》 (*The Constructive Theology of Bernard Meland: Postliberal Empirical Realism*; Atlanta, GA: Scholars Press, 1995)，頁 96-97。

20. 詳參 Meland, 《可謬的形式與象徵》，頁 121-171; Inbody, 《梅蘭的建構性神學》，頁 75-107。

的強調，繼而形成了一種教會神學 (church theology)；梅蘭認為，這種立場往往假設了一種錯誤的觀點，就是以為現代西方文化是世俗化的、後基督宗教的、是不能為神學所用的。²¹另一方面，梅蘭也反對新教中的自由教會 (free church) 傳統對個人判斷的高舉，以及後來的自由派基督新教 (liberal Protestantism) 對宗教經驗或事實判斷的依賴，因為兩者最終皆失去了對文化的關注，尤其未能正視文化在神學建構中的功用。²²有趣的是，梅蘭不單否定正統派，也否定自由派，他甚至直認自己的神學方法是屬於後自由派 (post-liberal)。²³

梅蘭承認，教會與文化並非截然二分，即使在現代社會中，二者的界線也不是十分清晰，但教會內的文化人與教會外的文化人仍有一定的分別，因此教會內的文化人無法完全擁有或表達整體的文化。²⁴依此而言，一種有異於教會神學 (church theology) 的文化神學 (theology of culture) 或文化性神學 (cultural theology) 有其必要性。然而，梅蘭又明確地聲明，他不是主張以文化性信仰 (cultural faith) 或市民宗教 (civic religion) 對抗或取代諸教會的崇拜之信仰 (cultic faith)。²⁵正如施皮格勒 (Gerhard Spiegler) 也曾指出，對於梅蘭來說，文化並非神學的源頭 (source)，只是神學的媒介 (medium)，因此嚴格來說，梅蘭不是一位文化性神學家 (cultural theologian)。²⁶

21. 參 Meland, 《可謬的形式與象徵》，頁 163-164。

22. 同上，頁 164。

23. 同上，頁 165。

24. 同上，頁 169。

25. 同上，頁 150。

26. 參 Gerhard Spiegler, 《梅蘭思想中的神學的基礎、任務及目的》(Ground-Task-End of Theology in the Thought of Bernard E. Meland), 載《判準》(Criterion, III [Summer 1964]), 頁 35, 轉引自 Inbody, 《梅蘭的建構性神學》, 頁 99。

正如梅蘭自己的剖白，他的神學方法論中有一個基本的假設，那就是西方文化不能完全脫離基督宗教、尤其是猶太—基督宗教的迷思。²⁷這種觀點認為，西方文化因其與基督宗教在歷史上千絲萬縷的關係，即使在現代呈現出某種世俗化的傾向，也還是不能完全脫離基督宗教所提供的迷思。梅蘭認為，猶太—基督宗教的遺產（legacy），並非只是教義與信仰的遺產而已，它塑造了「我們」（按：西方人）的文化認同。²⁸有趣的是，這種假設是不少西方神學家所接受，在梅蘭之前有特洛爾奇（Ernst Troeltsch），²⁹在梅蘭之後則有沃德（Graham Ward），這點本文稍後將會談及。對於漢語神學來說，問題是：漢語處境的文化與基督宗教之間，基本上沒有基督宗教與西文化之間那種密切的關係，由這個可能只適用於西方的假設而衍生的文化神學／文化性神學的方法，能否適用於漢語的文化處境？這實在有待商榷。

另一點值得注意的是，梅蘭的文化神學所預設的對文化的理解，並不是那種將文化等同於高雅文化（high culture）或文明（civilization）的觀點，而是主要依據現代人類學那種對文化的理解，就是將文化作為日常生活方式。³⁰這種對文化概念也正是文化研究（Cultural Studies）所預設的。

三、文化理論與神學

隨着近年發展迅速的文化研究及其衍生的對文化的種

27. Meland, 《可謬的形式與象徵》，頁 167。

28. 同上，頁 176。

29. 參 Ernst Troeltsch, 《基督教思想：歷史與應用》（*Christian Thought: Its History and Application*, ed. Baron van Hügel; London: University of London Press, 1923），頁 24-25。

30. Inbody, 《梅蘭的建構性神學》，頁 86-92。

種分析及理論，一些西方學者開始討論這些文化理論／文化研究與神學的關係，其中較為突出的可算是坦納（Kathryn Tanner）。³¹在漢語學界，二〇〇五年曾出現過「文化研究與神學研究中的公共性問題」研討班會。然而根據相關的報導，當中所謂的「文化研究」，主要仍是一種極為寬泛意義上的對於文化的研究（studies of culture），而不是在較為嚴格意義上的、在西方學界崛起近四十年左右的文化研究（Cultural Studies）。此外，這種研究對於漢語神學有何意義也缺乏深入的討論。³²筆者雖曾撰文討論神學與文化研究的關係，但重點在於嘗試從蒂利希的觀點思考神學與文化研究的關係，並討論其對漢語神學的意義，對相關的文化理論介紹不多。³³相對來說，比較能正視新近的文化理論對漢語神學的意義的討論，要算澳洲年輕學者劉利宇（Timothy Lau）所曾發表的一篇論文，他的討論正是集中於坦納的論點對漢語神學的意義。³⁴

坦納在其《文化諸理論：一個神學新議程》（*Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, 1997）嘗試討論新近的文化理論對於神學有何意義；這種文化理論對文化的定義是一種經驗上的（empirical），將文化定義為日常生活方式，否定對不同文化作價值高低的判斷。坦納將已往的文化觀念劃分為三種：舊有的自然主義文化觀、排斥性地判分文化高下的高等文化觀和現代的人類學文化觀。其

31. Kathryn Tanner, 《文化諸理論：神學的一個新議程》（*Theories of Culture: A New Agenda for Theology*; Minneapolis, MN: Fortress, 1997）。

32. 相關的報導及部份論文，見《基督教文化學刊》14（2005）。

33. 賴品超，〈文化研究與神學〉，頁387-411。

34. Timothy Lau, 〈坦納的文化諸理論及其神學與漢語神學之應用〉（Kathryn Tanner's *Theories of Culture and Their Application to Theology and Sino-Christian Theology*），論文發表於在香港中文大學舉行之第三屆基督教與中國文化國際年青學者研討會（2006年12月7-11日）。

中，現代的人類學文化觀預設了對不同文化持包容主義態度，但眾多文化卻也隨即被嚴格劃分成眾多自足的單元。坦納指出，不同於現代觀念將諸文化視作靜止的和同質的，後現代的文化觀將諸文化描述為動態的和交互的。在後現代文化觀的新視野中，封閉於歷史中的固定文化實體轉變為全球史中的交互性、關係性實體；文化作為社會秩序的原則，作為一個內在統一的共識性整體，正在向一個更具抗辯性的、內部充滿分歧的整體過渡，「文化穩定性」的優先性也在向「文化轉化」的優先性過渡。³⁵

坦納指出，「對文化的人類學理解（無論後現代與否）對神學最為根本的貢獻是，它認為神學應被看作文化的一部分，看作文化活動的一種形式。」³⁶神學是一種文化特定（culture-specific）的活動，有其特定的文化位置（cultural location），神學家所關心的是特定的而非普遍的語境。換言之，神學自身是一種文化產物、是文化的一部分；神學是由具體的社會實踐所塑造，而這些社會實踐主要是屬於基督宗教的。³⁷然而，神學雖是在基督宗教的語境中運作，卻並不意味着它僅僅框限於此。坦納說：

神學在基督宗教的語境中運作，並不構成一個理由，讓人們認為神學家所討論的事情只與基督徒有關。神學家可以為了人類生存的整體，以意義深遠的分析來宣稱真理。在基督宗教的文化語境中這樣做只意味着，他們的宣稱是受該語境所塑造，並且是從基督宗教的觀點提出。當然，正如人類學家會堅持的那樣，不同的主張總是表明了

35. Tanner, 《文化諸理論》，頁 40-56。

36. 同上，頁 63。

37. 同上，頁 67。

某種或其他文化脈絡的影響，而作出普遍性宣稱的唯一途徑是依照這種程序來進行。³⁸

由於基督宗教從根本上與更為廣泛的文化世界分享着共同的社會關係、語言和經驗，因此一直影響着神學建構的，恰恰是局部的特定文化語境，而不是通常意義上的普遍性外在因素。

對坦納來說，既然神學也是一種文化特定的活動，應將神學置入一種體現基督宗教生活方式的文化語境當中，令神學更加成為日常生活不可分割的一部分。³⁹因此，不應像傳統做法那樣將理論與實踐截然二分，更不應將神學截然二分為第一序（first order）與第二序（second order）兩種：前者指的是與實踐性信仰密切相連的日常神學（everyday theology），是基督徒社會實踐的一環；後者是指作為高度專業化的智性活動的學術神學，旨在分析或衡量前者，將前者所提供的素材重新組織成連貫性的信仰價值體系。⁴⁰此外，也不應如後自由主義（post-liberalism）所提倡的，將學術神學放在日常實踐神學之後，以為學術神學家的任務就是展現和組織那已經存在於基督徒日常生活中的東西，並揭示出其實踐的內在邏輯。⁴¹坦納指出，對基督徒的社會實踐作出一個連貫性的神學描述，並不是學術神學的真正任務；這是因為，對於基督宗教的實踐，每位神學家都會提出自己的理解和觀點，而這些觀點往往是互相抗辯的。依照後現代的文化理論，生命整體的文化維度，並不能提供學術神學所追求的明晰性和一致性，而

38. 同上，頁 69。

39. 同上。

40. 同上，頁 69-72。

41. 同上，頁 72-79。

學術神學也受到多種多樣處境化因素的影響，其中更包括對基督宗教的信仰及價值的非專業性理解。⁴²因此，神學活動必然是動態的和多樣化的，有時甚至是相互抵觸的，其發展決非一個平穩的先定過程。「基督信仰的意義（meaning）也許會在其運用的既定語境中擁有一個相當明確的意思（sense），但這一意義並不提供預先確定未來運用的絕對標準。」⁴³坦納強調，神學活動的動態性、靈活性和不確定性也提示我們，在未來的神學應用中，我們會經常修正和更新我們的神學闡釋。即使是在相同的文化語境當中，神學家都得時常對語境和意義的一切變動作出應變。因此，神學家的任務，不是以常規方式在先前種種的神學作為基礎上累積起來，建構出一個天衣無縫的系統；相反，新系統的建構，常常是透過批判既有的神學，展示其弱點，並又添加、刪除或突出某些零星的元素，以便為整體帶來新的經驗和機遇。⁴⁴依此而言，「學術神學同其他文化產業一樣，是一種專門進行意義生產的具體社會實踐」。⁴⁵神學家所做的，往往至終是製造（making）意義而不是尋找（finding）意義。⁴⁶

坦納強調，事實上，基督宗教的社會實踐是在一個更廣闊的社會範圍內形成了一種自發的社團，而不是在其自身之內也屬乎自身地（in and of themselves）成為一個分離的社會。⁴⁷基督宗教群體及其文化並不是自立的、獨立自足的統一整體，不能將它突兀地同其他領域劃分開來。⁴⁸

42. 同上，頁 74。

43. 同上，頁 78。

44. 同上，頁 83。

45. 同上，頁 72。

46. 同上，頁 93。

47. 同上，頁 103。

48. 同上，頁 96。

因此，很難把它從複雜的脈絡中抽離出來，繼而描述基督宗教的社會實踐的本質或基督宗教徒的身份認同。基督徒生活方式從本質上講是寄生式的，它必須同其他生活方式建立聯繫，必須採取後者的形式以便成為其中一員。⁴⁹基督宗教並沒有被從它所處的文化中完全移去，相反，它不斷地被更為廣闊的文化所影響，而神學本身也作用於文化。因此，「神學論述本身相當於一種對廣泛文化的轉化性、重估性闡釋，在此範圍內具有雙重聲音：神學論述在表達其他文化的宣稱，同時也給予它們一種新的風格（spin）。」⁵⁰

劉利宇在他的論文中，除了介紹坦納的理論外，也嘗試揭示它對漢語神學的意義。他特別指出，坦納的理論指引我們重新思考神學和文化的關係，嘗試將神學視為文化的一部分。神學處於一種特定而非普遍的文化語境當中，它一方面避免將我們的應用普泛化，另一方面也避免單單將外來因素輸入另一個文化語境當中，這正是在某些傳統的漢語神學進路當中出現的。⁵¹劉利宇同意劉小楓的觀點，認為漢語神學以及其他歷史脈絡中的神學，都是在自身的特定文化語境中嘗試理解聖言，因此一方面應拒斥自我中心的國族主義神學進路，另一方面也要避免將外來神學框架強加於本土神學體系。劉利宇更認為，劉小楓的神學觀十分類似於坦納，尤其是在強調漢語神學的本土性和文化限定性的方面。⁵²

此外，劉利宇也提到，坦納的觀點有益於澄清當代漢語神學所面對的一個問題，就是如何處理教會性神學和學

49. 同上，頁 113。

50. 同上，頁 116。

51. Timothy Lau, 〈坦納的文化諸理論及其神學與漢語神學之應用〉，頁 7。

52. 同上，頁 7。

術性人文神學之間的關係。他指出，雖然某些漢語神學家明確地將兩種神學做二元分離，但根據坦納的觀點，這在神學上不僅是有問題的，而且是不必要的。⁵³中國基督徒的宗教社會實踐與神學工作，如果同廣闊的宿主文化隔離開來，便無法得到開展，他們是要運用本土的中國文化和語言經驗來表達基督宗教的信仰。⁵⁴坦納的進路幫助我們看到，對基督徒身份的多樣性闡釋，是由於基督宗教的文化本身，而不是因為受到獨立於基督宗教的文化以外的因素所影響。在劉利宇看來，坦納對神學判斷多樣性的這種正面評價，對於評價新興的漢語神學的不同形式也非常重要。因為依此而言，神學上的多樣性可以被視為健康討論的指標，顯示出神學與當代文化的關係的發展。就實踐而言，這正好鼓勵和不同傳統和背景的基督徒、以至與不同學科的學者對話，討論在今日中國作基督徒的意義。⁵⁵

可以說，劉利宇是從坦納的理論出發，提出了一些與漢語神學相關的觀察，但這些觀察基本上集中於坦納的理論對漢語神學的支持和啟發，較少討論到坦納的理論與某些漢語神學論述相左的地方。舉例說，按照坦納所提倡的將神學作為一種文化產物，劉小楓所宣講的理想形態的基督神學便難以確立。⁵⁶而以坦納對神學的文化性的強調，她恐怕也會難以認同劉小楓所強調的「基督神學當是上帝之言與人之生存經驗的相遇，而非與民族性思想體系相遇的結果」。⁵⁷此外，坦納更無法接受劉小楓之跟隨巴特對宗教作一刀切之批判，以基督事件是對一切宗教的批判，

53. 同上，頁 12。

54. 同上，頁 21。

55. 同上，頁 27。

56. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，載《道風：漢語神學學刊》2（1995），頁 41-42。

57. 同上，頁 47。

顯明一切宗教的危機。⁵⁸對於坦納來說，神學作為一種文化活動，無可避免地涉及與其他文化的護教學的（apologetic）或辯道學的（polemic）爭論，從而啟動文化的轉型（cultural transformation）；但這往往是散件的過程，將一些與非基督徒共用的項目，慢慢地一個接一個的予以轉化，而不是對某一文化作一刀切的否定或尊重。⁵⁹對於漢語神學來說，這點也非常重要。正如前面提及，很多西方神學家討論文化神學的問題時，往往預設了基督宗教與西方文化的緊密關係，這與漢語神學所身處的文化脈絡頗有差異，對於漢語神學來說，相對於如何衡量不同文化的問題，如何參與文化轉型的問題可能更為重要。

四、文化轉型與宗教實踐

沃德是近年在英國崛起的激進正統派（Radical Orthodoxy）代表人物之一。這個神學流派在英語界引起了不少學者的關注，在漢語界也已有初步評介，但主要集中於米爾班克（John Milbank），對於沃德則較少論及。⁶⁰可能由於筆者工作於「文化及宗教研究系」，對於文化研究、尤其宗教與文化批判的關係比較注意，因此也較為留意沃德。沃德起初成名於對巴特與後現代的討論，及後又以對神學與批判理論的研究而稱著。⁶¹他在《上帝諸城》（*Cities of God*）中，從文化研究的角度分析建築及電影等流行文化所表現出來的現代城市文化，並從神學的角度進行尖銳的分析及批判，進而嘗試說明這一切對於基督徒

58. 同上，頁 40-41。

59. Tanner, 《文化諸理論》，頁 116-119。

60. 《道風》23 (2005)，頁 17-164。

61. Graham Ward, 《巴特、德里達與神學的語言》（*Barth, Derrida and the Language of Theology*; Cambridge: Cambridge University Press, 1995）；《神學與當代批判理論》（*Theology and Contemporary Critical Theory*; London: Macmillan, 1996, 2000）。

社會實踐的意義，令人刮目相看。⁶²沃德在《文化轉型與宗教實踐》（*Cultural Transformation and Religious Practice*）一書中進一步闡明了自己的方法，⁶³隨後的《基督與文化》（*Christ and Culture*）則確立了他在神學與文化領域中的領導地位，⁶⁴在激進正統派中更是絕對不容忽視的要員。以下嘗試集中介紹沃德在《文化轉型與宗教實踐》中的討論，⁶⁵尤其是關於神學的文化本質及使命的部分，從而思考漢語神學的問題，特別是漢語神學的人文性與教會性的關係。

作為一種當代神學思潮，激進正統派的一大特色，在於它對現代性或當代文化的批判。沃德在《文化轉型與宗教實踐》中提出的，是一個概括性的模型，用以說明文化的變遷，但他關注的不是宗教如何適應（*accommodate*）文化變遷，而是宗教實踐是否及如何可以塑造文化轉型；討論的焦點更是落在這樣一個問題上，那就是甚麼令一個信念成為可信（*what makes a belief believable*），這正是宗教能否及如何影響文化轉型的關鍵問題。為了說明基督徒的實踐可以怎樣影響文化轉型，沃德在書中從人文及社會科學的理論入手，大量引用塞爾托（*Michel de Certeau*）、福柯（*Michel Foucault*）、布爾迪厄（*Pierre Bourdieu*）等人的觀點，說明文化力量（*cultural force*）如何在公眾真理（*public truth*）的產生過程中運作。

全書共分三大章，分別處理三個問題。第一個問題是：神學家從那裏說話？在第一章，沃德運用布爾迪厄對

62. Graham Ward, 《上帝諸城》（*Cities of God*; London: Routledge, 2000）。

63. Graham Ward, 《文化轉型與宗教實踐》（*Cultural Transformation and Religious Practice*; Cambridge: Cambridge University Press, 2004）。

64. Graham Ward, 《基督與文化》（*Christ and Culture*; Oxford: Blackwell, 2005）。

65. 筆者對沃德此書之評介，載《爭辯之藝》6（2006），網址：<http://www.arsdisputandi.org/publish/articles/000233/article.htm>（2007年5月30日登入）。

習性 (habitus)、場域 (field) 及資本 (capital) 的概念去分析巴特及其神學，並用這個具體案例來說明，即使在如此高舉上帝啟示的巴特身上，文化力量也在神學的領域中運作。換言之，神學也有興衰浮沉，一如時裝潮流。⁶⁶ 雖然神學的可能性基於上帝在耶穌基督裏的啟示，但所有神學知識都需要透過文化來傳遞 (culturally mediated)。神學的言說不單來自基督 (from Christ)、屬乎基督 (of Christ)，也是在基督裏 (in Christ)、並且是向着文化 (to culture)。因此，異於巴特的排斥護教學 (apologetics)，沃德極力提倡的正是一種護教學，因為神學無可避免地牽涉到文化爭議 (cultural negotiations)。在這個意義上，它經常置身於一種處在進行時的護教學或基督宗教的文化批判 (Christian Kulturkritik) 之中。⁶⁷

沃德所要處理的第二個問題是文化的轉變。在該書的第二章，他嘗試處理文化的批判性詮釋、生產及轉化之間的關係，頗為集中地論述詩學及其創製 (poiesis) 的概念。⁶⁸ 沃德指出，文化詮釋學 (cultural hermeneutics) 在文化轉變中扮演了一個關鍵角色，整個過程絕非一種嚴密精確的科學，無可避免地暗示着所有知識都是本地的 (local) 或處境的 (situational)。沃德透過對立足點知識論 (standpoint epistemology) 的運用，嘗試提出：基督宗教建構一個立場 (stance)，該立場不是主觀的或個人主義的主觀位置 (subject-position)，而是來自某種傳統，屬於某一個社群所分享的知識。立足點互為主體 (intersubjective) 乃至於折中混合 (syncretistic)，來自並回歸於更廣闊的諸文化傳統，而這些諸文化傳統又不斷地走出

66. Ward, 《文化轉型與宗教實踐》，頁 146。

67. 同上，頁 94。

68. 同上，頁 61。

新方向，因此它們所提供的是投劃（projects），也就是包含某種批判性的參與（critical engagement）。⁶⁹正如所有知識都是關係性的，所有投劃也都是本地的，而所有判斷都是暫時的。⁷⁰沃德相信，正是判斷的這種暫時性使轉型成為必然和可能。⁷¹

在前二章所建立的基礎上，沃德在第三章正式進入問題的核心，就是宗教實踐如何能夠影響文化的轉型，並轉向由終末論的視角去處理問題。沃德認為，人往往是用完美而可行的關係的代模（models）來衡量某一關係之可信性，而這些代模本身卻是文化特定（culturally specific）的。⁷²透過討論安德森（Benedict Anderson）、泰勒（Charles Taylor）、利科（Paul Ricoeur）、哈貝馬斯（Jürgen Habermas）、佛洛伊德（Sigmund Freud）、卡斯托里亞迪（Cornelius Castoriadis）等人的思想，尤其是他們對於修辭與權威、社會意想（social imaginary）以及想象（imagination）與行動等主題的見解，沃德嘗試指出，主流的社會意想（dominant social imaginary）與社會認可，真正孕育並活出社會生命的邊緣形式（the marginal forms of conceiving and living the social life），這兩者之間的分野並非固定的。想象的「投劃功能」（projective function）扎根於欲望（desire）；對於社會意想來說，想象的工作是轉化性的、也是烏托邦式的，它會對佔據統治地位的興趣與價值提出批判。⁷³可以說，想象與欲望是文化之所以能夠被轉化的關鍵。⁷⁴

69. 同上，頁 88-89。

70. 同上，頁 98。

71. 同上，頁 116。

72. 同上，頁 112。

73. 同上，頁 135-237。

74. 同上，頁 141。

在這個理論框架下，沃德嘗試研究基督宗教實踐促進文化轉型的可行性。他承認，創製並非一個純屬基督宗教或宗教的活動；但他堅持，對於何者為真的公眾敘述（public accounts of what is true），基督徒的創製如今有潛力去作出可觀的影響，因為已經具備兩個條件。首先，在「後現代」（post-modernity）、「晚期資本主義」（late-capitalism）、「後世俗」（post-secularism）等講法所標示的文化轉向中，宗教有了新的可見性（new visibility of religion）；其次，西方文化傳統長期以來受惠於西方基督宗教的理念、神話、母題（motifs）、象徵和實踐。⁷⁵因此我們見到的，不僅是神話在現代社會中繼續存在，還有當代的文化意想（cultural imaginary）仍然從基督宗教那裏吸取養份，迥異於二次大戰後無神論與實證主義高峰時期的情況。⁷⁶沃德相信，基督宗教所提出的對世界的終末與倫理的批判，並非只能是消極的批判，也會帶動積極的轉化；這是因為，基督宗教的社會批判與它的拯救論緊密相連，這拯救論為當代的文化精神（cultural Zeitgeist）提供新的烏托邦可能性，從而促進社會的轉型；而批判與轉化的實踐又會影響當代社會的文化意想（cultural imaginary），在這樣一個「後世俗」的時代尤為如此。⁷⁷基督徒的創製如批判一樣，都是源於由基督徒的盼望（hope）和欲望（desire），並且具體化於（embodied in）基督徒的實踐，可以藉着基督的身體影響其他人，因為基督的身體是與物質身體、公民身體（civic bodies）、社會身體（social bodies）及聖禮身體（sacramental

75. 同上，頁 165。

76. 同上，頁 165-166。

77. 同上，頁 168-169。

bodies) 難解難分的。⁷⁸

驟眼看來，沃德對於基督宗教影響文化轉型的能力似乎有點過於樂觀。他似乎也與梅蘭一樣將西方文化設定為基督宗教的脈絡，相信西方文化無法從基督宗教那裏分割出來。這很容易使人懷疑沃德的理論是否適用於漢語處境。然而有一點值得注意的是，沃德的方法有異於梅蘭，梅蘭是嘗試在文化領域中發現信仰的見證，這必定要假設該文化與基督宗教的緊密關係，否則整套方法難以成立；但對於沃德來說，重點不在發現而在轉變，因此即使在與基督宗教沒有深入關係的文化中仍然可以展開，只不過要真正達到可觀的文化轉型也許需要更多的功夫。事實上，沃德的理論正是嘗試說明，即使作為文化領域中的少數派，仍有可能促進整體上的文化轉型。

由沃德的觀點可見，無論是在大學、教會或社會，神學總是帶有特定的文化性，不單染有不同地方或群體的文化色彩，也帶着特定的文化功能。所謂「文化」並非一成不變的東西，而是不斷在改變中；教會實踐本身也帶着文化性，既受身處的文化影響，也影響了文化的轉變。文化轉型無可避免地會涉及文化霸權及抗衡的問題，這在任何社群都會一樣，包社會、教會或大學。因此，神學無可避免地帶有文化性，並牽涉文化政治 (cultural politics)。換言之，神學論述總是會涉及文化轉型的歷程，問題或分別只在於，是積極主動塑造文化轉型，還是消極被動地任憑神學在文化轉型中隨波逐流。就連強調以教會的認信為基礎的神學，也無可避免地帶有文化性，正如教會也有自身的文化，也有自己圈內的文化霸權。同樣，大學也免不了文化霸權的問題，學術界的文化也有需要接受批判的地

78. 同上，頁 170。

方。對學術界的文化提出批判，正是學術神學需要處理的問題，因為學術神學不應完全臣服於流行的學術文化，而是應該對學術界文化提出神學的批判。也就是說，積極參與文化轉型可以成為神學的文化使命的一個部份，其中包括對文化霸權的批判與抵抗，甚至包括對文化轉型的塑造。既然大學、教會、社會三者皆為群體、皆有其文化，那麼神學作為一種文化批判的力量，使命並非只在於對教會外的所謂「世俗」文化進行批判，也應包括對教會的文化、學術界的文化進行批判乃至改造。可以說，無論神學是以教會或神學院為基地，還是身處大學校園，都面對着共同的文化使命。

就漢語處境而言，基督徒在可見的將來仍會是人口中的少數，神學或基督宗教研究在學術界雖曾有從「險學到顯學」的講法，但一直只是學術界的少數派，在可見的將來仍會是如此。所以，無論在大學、教會或社會，漢語神學皆屬於一種少數派的論述。如何在這些脈絡中實現神學的文化使命，是漢語神學無法逃避的問題，也是積極倡導「漢語神學」的劉小楓曾經嘗試過的一個方向。

按照沃德對神學與文化的論述，劉小楓就漢語神學所提出的好幾點都十分值得商榷。首先，劉小楓所說的超越文化的理想形態的基督神學是十分可疑的。正如沃德所清楚展示，即使是嘗試高舉神言以批判人言的巴特，他的神學本身也無可避免地帶有文化色彩。沃德甚至認為基督宗教總是折中的（syncretistic），從來都沒有過一種純粹的形式。⁷⁹其次，劉小楓所強調的個體認信的神學，基本上忽視了神學的群體性或教會性，這是梅蘭和沃德都不會認同的。然而，由沃德的視角也可看到劉小楓的神學論述的

79. 同上，頁 115。

文化功能——對文化霸權的批判與抗衡，而這正是很多批評者未曾注意到的。筆者曾對劉小楓的巴特詮釋提出批判，認為流於片面；此外，筆者也曾批評過劉小楓對本色化的研判，認為他不單對本色神學有所誤解，所提出的殊途（alternative）更在神學上有一定的困難，不利於漢語神學的長遠發展。⁸⁰儘管如此，本人由劉小楓等「文化基督徒」的神學論述觀察到的，正是一種對文化霸權的批判與抵抗，這不單可見於他在對巴特的詮釋中強調高舉神言以批判人言，也可見於他對本色化以至對民族大理的抗拒。這與激進正統派對現代文化的批判和抵抗是相通的，二者皆是對所在社會的文化霸權進行鬥爭。激進正統派對抗的是現代文化的霸權，而劉小楓對抗的是「民族大理」和與國家主義相關的文化霸權。如此觀之，漢語神學似乎從一開始便有這種對抗文化霸權的傳統，雖然並非刻意如此或經常意識到。假如能夠認可神學的使命或功能包含着對文化霸權的批判與抵抗、甚至促進文化的轉型，文化基督徒或從事漢語神學的學者就可以而且應該以教會神學以至教會實踐為工作夥伴；同樣，倘若教會神學家能夠看到神學使命包含着對文化霸權的批判與抵抗，也會看到漢語神學家是他們的工作夥伴。

表面上看，沃德強調言說者的身份或所屬的群體，若放在文化基督徒的爭論中，似乎會強化它與教會神學的對立。然而，這在沃德那裏並非必然。因為按照沃德那種以教會作為愛欲群體（erotic community）的講法，不應以信仰或信念去定義或區分教會／被召的群體（ecclesia），而

80. 賴品超，〈巴特論宗教：一個漢語處境的反省〉，載賴品超、鄧紹光編，《巴特與漢語神學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁 191-215。重刊於賴品超，《邊緣上的神學反思》，頁 89-114。

是以愛欲 (eros) 去定義基督的身體 (corpus Christi) ;⁸¹ 而基督的身體卻是邊界模糊的身體，有一定的彈性和延伸性，甚至可說沒有既定指涉 (reference) ; 它可以指耶穌基督本人在歷史上所曾取得的血肉之軀，也可以指教會，更可以指聖餐，甚至可以指整個宇宙。⁸² 依此觀點而言，文化基督徒雖然有個體信仰，但對信仰的理解並非一般教會人士所能完全同意。若純粹由生活方式 (是否參加有形的教會活動) 或具體信仰 (是否對所有教條皆認同) 來看，只會突出他們與有形教會之間的差異。但若由愛欲去看教會，所指向的是慾望 (desire) ，那麼即使對信仰有不同理解的人，也可能懷有共通的愛欲，例如對主流文化的文化霸權的抗拒。按照沃德的觀點，即使是自居教會建制之外的人，也可以與教會人士同屬一個身體，有共同的所欲，同屬一個愛欲群體，各有不同功能，皆從不同的方向貢獻於共同所欲的文化轉型。

五、結語

在漢語學界的論述中，研究者對漢語神學或文化基督徒的神學論述有一種普遍而既定的印象，即由於其倡導者往往是在大學任職、不曾皈依任何教會的中國大陸學者，以致漢語神學的論述經常將被定位為一種學術性、人文性的文化性神學，甚至進一步假設它與教會神學互相衝突，而後者的主體則是神學院出身的神學家。上世紀九〇年代，這兩大陣營的種種爭論曾加劇了文化性神學與教會性神學之間的二元對立和分離。在某些相關的討論中，漢語神學與教會神學看來似乎是既衝突又不相干。

81. Ward, 《上帝諸城》，頁 152-181。

82. 同上，頁 81-116。

本文嘗試探尋一種截然不同的路向。透過澄清「文化神學」及「文化性神學」兩個概念在英語學界及漢語學界的義理，分析蒂利希、梅蘭等重要理論家對它們的具體運用情況，本文嘗試論證，無論文化神學還是文化性神學，都不必然、也不應該與教會神學相左或無關。

通過回顧學界對神學與文化之關係的新近理論成果，尤其借鑒坦納及沃德對神學及新近文化研究理論的整合，本文嘗試指出，即使漢語神學是以一種文化神學作為自身定位，如能弄清「文化神學」及「文化之神學」的概念內涵，又能達到當代文化研究對文化的新近理解，也許不僅不會假設（狹義的）漢語神學與教會神學相對立，反而更可看出它與教會神學的合作空間，甚至是相輔相成、共同完成文化使命的可能性。

作者電郵地址：pclai@cuhk.edu.hk

Reconsidering Sino-Christian Theology in the Perspective of Theology of Culture

LAI Pan-chiu

Ph. D., King's College, University of London

Professor, Department of Cultural & Religious Studies

The Chinese University of Hong Kong

Abstract

Since many of its proponents are university-based scholars in Mainland China without adherence to any Christian church, Sino-Christian theology has been identified as an academic, humanistic and cultural theology in contrast to the churchly theology advocated by seminary-based Christian theologians. The dispute between the two groups taken place during the 1990s tended to further dichotomize cultural theology (*wen-hua-xing shen-xue*) and churchly theology (*jiao-hui-xing shen-xue*). In some of the discourses on Sino-Christian theology, Sino-Christian theology seems to be either in contradiction with or irrelevant to churchly theology.

Based on a critical examination of the concepts of “cultural theology” (*wen-hua-xing shen-xue*) and “theology of culture” (*wen-hua shen-xue*) in Chinese and English, including their usages in major theorists, e.g. Paul Tillich and Bernard

Meland, this paper attempts to argue that “cultural theology” or “theology of culture” is not necessarily to be contradictory with or irrelevant to churchly theology (Kirchliche Theologie).

Through reviewing the recent discussions in theology and culture, especially the works of Kathryn Tanner and Graham Ward, who have incorporated the recent theories of culture in their theologies, this paper attempts to argue that it is neither necessary nor desirable to dichotomize churchly theology and cultural theology, especially in the contemporary Chinese context. It further suggests that the Sino-Christian theologians and the seminary-based church theologians should cooperate with each other in order to fulfill their own cultural tasks.