

# Globethics Repository

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

## 文化基督徒——現象與論爭

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	Book
Publisher	Logos & Pneuma Press (ISCS)
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-11 08:47:24
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/166639">http://hdl.handle.net/20.500.12424/166639</a>

文 化 基 督 徒  
現 象 與 論 爭



「文化基督徒」原是某教會領袖在八十年代末用來指稱中國大陸文化界中某些有崇基趨向的學人，不久，「文化基督徒」的身分隨即在世界華人學界引起爭議。這些論爭均是每位學者個人的思想視覺、學理類型乃至心性



風采。而這些出自個人觀點的爭論引出了諸多令人感興味的神學問題，顯然有助於了解漢語神學思想的當前情勢之一斑。思想論爭是思想學術發展的重要機制之一，活躍的思想界往往是由高水準的論爭來構成的。

文 化 基 督 徒  
現 象 與 論 爭



# 文化基督徒：現象與論爭

漢語基督教文化研究所 編

執行編輯 梁藝蓮  
封面設計 冼錦堂 / 9128 8639

出版 漢語基督教文化研究所  
香港沙田道風山路 33 號

版權所有 漢語基督教文化研究所 ©1997

## *Cultural Christian: Phenomenon and Argument*

Sponsored by CMB-ISCS

Edited by *Institute of Sino-Christian Studies*

Editor *Josephine Leung*

Cover Design *Tommy Sin / 9128 8639*

Published by *Institute of Sino-Christian Studies*

33, Tao Fong Shan Road, Shatin, N.T., Hong Kong

Tel: (852) 2606 0103 Fax: (852) 2601 6977

© 1997 by *Institute of Sino-Christian Studies*.

Some articles are reprinted from Christian Times,

Regent Chinese Journal and New Emissary.

All Rights Reserved ISBN 962-8322-10-9

# 目 錄

編者弁言	1	
I 現象	4	
陳村富	「文化基督徒」現象的綜覽與反思	6
許志偉	「文化基督徒」現象的近因與神學反思	24
劉宗坤	現代漢語語境中的「文化基督徒」現象	46
劉小楓	共產黨文化制度中的基督教學術	62
林淑芬	漢語神學心靈的激盪	76

II 論爭		94
羅秉祥	中國亞波羅與香港神學界之九七危機	96
梁家麟	又是我們欠的債嗎？	106
江大惠	中國亞波羅的危機？	114
李景雄	香港神學界的反省與中國亞波羅的出現	118
李秋零	神學與文化的互動	128
	—— 淺談香港神學界對所謂「中國亞波羅」現象的喜和憂	
張賢勇	圈內圈外	144
	—— 對「中國亞波羅」問題的回應	
梁家麟	與張賢勇討論「文化基督徒」諸問題	156
博凡	誰的基督，哪個傳統？	166
曾慶豹	華人神學的語言轉向及其詮釋的衝突	188
	—— 教會性神學與人文性神學的爭端	

III 續論		198
羅秉祥	敬答批評者	200
張賢勇	言情言理	212
	—— 體仿《萊根譚》或nach Wittgenstein	
林慈信	「中國亞波羅」在資訊時代	216
楊慶球	基督教學術與基督宗教的反思	218
尚易	也談「文化基督徒」(提綱)	224
陳佐人	教義、神學與「文化基督徒」	228
	—— 神學類型學之考察與反思	
陳戎女	當代中國知識分子與漢語基督教 學術的建構	256

## 編者弁言

中國近代思想史上有關基督教的論爭曾經無數，但大多是崇基與非基之爭。九五至九六年在香港《時代論壇》報上發生的一場有關所謂「中國亞波羅」的討論，可謂有關信基與研基的關係之爭。僅從論題來看，基督教在漢語文化處境中的問題定位已發生了重大推移，所反映的基督教思想狀況已非昔日。

「文化基督徒」原是國內某教會領袖在八十年代末用來指稱中國大陸文化界中某些有崇基趨向的學人的稱名。九十年代初，劉小楓借用這一名稱從文化社會學和神學的雙重角度來論析中國大陸文化界中出現的崇基文化趨向，隨即引起是非，不過爭議基本上尚未見諸文字。九五年底，羅秉祥博士在香港《時代論壇》報上發表一文，評議國內文化界中的基督教學術研究，倡議香港神學界應有新的發展方向，引來界內種種評議。其時，兩位碰巧在港訪問研究的國內學者也加入討論，遂有一場所謂「中國亞波羅」之爭。關於「文化基督徒」的爭議至此才較為明朗地見諸文字。

從論爭情形來看，對立的觀點並不以教會神學者與教外學者或大陸學者／香港學者來界分。充分顯明的，毋寧說是參與討論的每位學者個人的思想視角，學理類型乃至心性風采。這些出自個人觀點的論爭引出了一些令人感興味的神學問題，有助於了解漢語神學思想的當

前情勢之一斑。思想論爭是思想學術發展的重要機制，活躍的思想界往往是由高水準的論爭來構成的。有論爭出現，絕非學界不光彩或不好的事，倒是值得慶幸的事。至於這場關於「文化基督徒」論爭的思想學術水準如何，當由讀者自度，它一時活躍了漢語基督教思想學術，則是歷史實事。

因此，將這場論爭的諸文編輯成書，立此存照，便於翻檢，就不是無謂之舉。文集分三部分，第一部分不屬論爭文，而是論爭前後幾位學人寫的有關基督教文化研究現象的論析文；第二部分是論爭文，按發表先後順序排列。為了使當時正值深入而又中斷了的討論有所推進，我們在編輯此書時又邀請了一些學者撰文，收入第三部分。顯然，這裏涉及的現象並非僅是「文化基督徒」，更主要是基督教學術研究。「文化基督徒」僅是基督教學術研究現象中的一個方面，因此需要從更廣闊的視野來檢視這一現象。我們衷心感謝《時代論壇》報、《維真學刊》和《新使者》慨然贈予的版權和各位作者的支持。

香港漢語基督教文化研究所

一九九七年九月





I 現象



# 「文化基督徒」現象的綜覽與反思\*

陳村富(杭州大學基督教研究中心主任)

自漢語基督教文化研究所學術總監劉小楓博士重提「文化基督徒」概念後，在海內外，尤其是海外華語世界引起廣泛的興趣，也招來非議與爭論。最近在香港基督教界中，更出現了「中國亞波羅」一詞。這兩個概念既有重疊的地方，也有不少歧義，各學者的使用也不盡相同，故為了避免把焦點放在正名的問題上，我們暫時以一更具涵括性和中性的描述，去理解這批自八十年代在中國大陸文化界產生的，研究基督教的學者(本文將以Scholars in Mainland China Studying Christianity稱呼之，以下簡稱SMSC)，並先從歷史發展的角度探索其形成背景、構成特點和地位，好在我們討論「文化基督徒」或「中國亞波羅」前，先提供一更清楚、全面的圖畫。這部分的工作由杭州大學基督教研究中心主任陳村富博士撰寫。而由「文化基督徒」現象所揭示的種種爭議，則由維真學院中國研究部主任許志偉博士負責回應。

**SMSC現象形成的歷史——文化背景** 世界各國包括中國之外的港台地區，基督教史研究、基督神學研究、宗教倫理、宗教社會學、宗教心理學、宗教比較學等的研究，一般說來大都由教會，神學院和大學的宗教

---

\* 本文轉載自《維真學刊》，Vol. IV，1996(1)，Vancouver，頁14-23。

系，神學系承擔。中國大陸的情況全然兩樣。一九四九年後，主要是一九五〇至五一年，外國在華傳教士和教牧人員被中國政府限期離境。一九五二年高等學校院系調整，撤銷了教會辦的大學，且不說宗教系不復存在，就連密切相關的哲學系也僅剩一個北京大學哲學系。至一九五六年才新辦中國人民大學哲學系，並創建中國社會科學院哲學研究所。而一九五七年武漢、復旦等大學才有哲學系。大學和研究院系統，基督教研究蕩然無存，五十至六十年代只有個別暗地不忘舊業。一九六五年中國社科院組建了「宗教研究所」，但實質上卻更像宗教批判所（「文化大革命」期間，造反派易其名為「消滅宗教戰鬥隊」）。

查閱下一九五二至七八年的出版書目和報刊雜誌目錄，無一篇文章是真正認真而又客觀地研究基督教的，有的只是批判和自我反省。

至於教會和神學院的情況更是每況愈下。除金陵、上海佘山等神學院外，其他的一九五二年後就被取消。一九五二至五六年，應該說宗教生活基本上還是有保障的。但到了一九五七年形勢突變，一批教會人士成了「反黨反社會主義的右派分子」，批鬥之後監督勞動改造。一九五八年開始了「大躍進」和人民公社化運動，宗教生活被看作阻礙「大躍進」，影響生產的迷信活動，全國開始了一九四九年以來的第一次消滅宗教的運動。浙江溫州地區，山西洪洞地區，一南一北成了兩大樣板。神職人員和教徒分別辦學習班，不少人被迫宣佈放棄信仰。一九六六至七六年「文化大革命」掀起第二次更大規模的消滅宗教運動。至一九七六年粉碎「四人幫」時，宗教研究隊伍處於極度萎縮的狀況，不能及時造就一批新的宗教研究人員。

然而，這二十年尤其是文革十年的慘痛經驗卻為宗

教的復甦創造了條件，過去接受的那些理想、信念、價值判斷標準破滅了。但人們仍需要精神支柱，需要信仰方面的滿足，於是眼睛自然投向基督教、佛教及民間宗教等。只是已有的殘存的教堂和寺廟無法解決從小就受無神論和馬克思主義薰陶的文化人的需要。「自己去尋找」——這就是出路。一批文化人逐步走上了自己探討宗教的道路，於是乎，從大陸的學術界中冒出了一支新的宗教研究隊伍，承擔了教會、神學院和大學宗教系所應承擔的相當部分的功能。這支隊伍的成分主要是哲學系畢業，後來從事哲學方面主要是西方哲學及宗教研究的人。八十年代初的大部分都是北京大學哲學系畢業的。前面說過，一九五二年高等學校向蘇聯學習，進行了院系調整，全國僅保留一個北大哲學系，原來清華、燕京的哲學系合併入北大。全國其他高校哲學系的教師有的改行，有的調入北大哲學系，這樣北大哲學系的力量獨一無二。北大哲學系畢業的學生，後來又成了其他大學哲學系的骨幹。

直至六十年代，中國人民、復旦、武漢、中山、四川等大學都陸續有了自己的畢業生，中國社科院哲學所和宗教所有了自己的研究生，這就形成了中青年一代學者。由於大陸的大學沒有宗教系和神學系，所以老、中、青三代研究宗教的學者絕大多數出自哲學系，其中主要是北京大學哲學系。不僅宗教理論研究和基督教研究，佛教、道教的研究，哲學出身的人也不少，這是別的國家沒有的現象。

為甚麼哲學系出身的人會比較順當地自覺自願地轉向或兼從事宗教研究呢？因為：

1. 哲學與宗教其對象、功能和思維方式本來就有相通之處。希臘哲學脫胎於希臘神話和希臘原始宗教，希臘哲學反過來又為基督教在羅馬的傳播創造了條件。中

世紀時哲學從屬於神學。近代和當代哲學家，可以反對也可以贊成基督教，但是無法繞過基督教去談論哲學問題。因此，從事哲學研究訓練，在一個方面也就是從事宗教研究的訓練。

2. 中國大陸取消了宗教系，但是人文學科又缺不了宗教。人文學科少了宗教就無法理解社會面貌，文學藝術及倫理風尚，乃至那個國家的人，因此，大學的中外哲學史又塞進了不少基督教、佛教的內容。即使是「文革」中編的教材，也都要講教父學和經院哲學以及當代宗教思潮，那怕是漫罵和「批判」，從教育心理學看，也必然喚起學生探求和追索的興趣。大陸的哲學系都要讀馬列著作，但是馬克思、恩格斯甚至列寧的著作是在西方文化語境中形成的，其中大量涉及創世、原罪、三位一體及基督教史。所以即使是中央黨校，各級省黨校也都要用「註釋」的形式介紹基督教及其經典。這樣，在一定條件下就必然從哲學中滋長研究宗教的旨趣。

3. 學習哲學尤其是學習西方哲學史的人，必須閱讀一定量的西方哲學原著，而這些著作不乏基督教內容。因此這批人不僅懂外語而且懂專業，一有機會就可以從事基督教和神學古今文選的翻譯。

主要是這三個原因，因此SMSC成分中大部分是原來哲學系畢業的人。除此之外，就數史學研究和外國文學藝術研究的人了。研究西方歷史，中西近代交流史，明清時代歷史，尤其近代歷史，自然就要研究基督教及其在華傳播史。研究西方文學藝術及其對中國的影響，同樣要接觸到基督教與宗教藝術。一旦思想從舊的、極「左」的牢籠中解放出來，就可能成為SMSC的成員之一。

這一思想解放運動就是一九七八年以批判華國鋒的「兩個凡是」為契機的，清算毛澤東晚年錯誤的啟蒙運

動。

領導層中以鄧小平為代表，群眾中以一九七六年「四五」運動為標誌，已經自覺不自覺地反省二十年的歷史，重新探討中國的未來。兩股暗流由隱及現：其一是在中國共產黨內（首先是上層）抵制華國鋒及手下一批人的錯誤，強烈要求鄧小平重新主持中央工作；其二是反映群眾情緒和要求的學術界，首先是理論界開始用實踐來檢驗毛澤東的言論。

一九七八年十月十六日至十一月二日在安徽省蕪湖市，召開了建國後「首屆全國外國哲學史討論會」，到會兩百多人，清算哲學史領域內的「左」傾和教條主義的影響，還歷史以本來面目。首當其衝的就是五十年代以來支配哲學史的一個僵化的大框架——哲學史就是唯物主義和唯心主義，辯證法和形而上學，進步與反動，科學與宗教鬥爭的歷史，是前者不斷戰勝後者的歷史。由於西方哲學同基督教有着前面說過的內在的關係，因此，會議代表自然而然地談及如何評價基督教及科學與宗教，理性與信仰，人的物質追求與精神寄托的問題。與會代表反省過去對基督教的簡單化毛病，認為要認真研究宗教。同年十一月下旬又在山西省太原市召開了「全國首屆現代西方哲學研討會」，也有一百多人參加。這個會進一步着手清算將現代西方哲學，包括宗教哲學都看作反動的錯誤的教條，着手規劃研究當代哲學。

一九七八年下半年西方哲學、中國哲學、史學、文學、藝術界都召開了規模不等、形式不一的研討會。可就是沒有宗教界的專門學術會議，因為教會裏的神職人員，此時大都還在工廠農村勞動改造，連正常的宗教生活都還沒有保障。一九七八年十二月，中共中央召開了劃時代意義的十一屆三中全會，鄧小平開始主持中央的工作，華國鋒正式下野。當時負責中央具體工作的胡耀

邦着重抓了一系列冤假錯案的平反工作。宗教界內一些被打成「右派」，「特嫌」，「歷史反革命」的中堅，此時才得以平反，重返崗位。一九七九年有了改革開放以來第一個關於宗教的文件，接着於一九八二年發佈了有名的十九號文件。從此，中國的宗教生活轉入較為正常的發展軌道。各地教會逐步健全了機構及活動機制。但是，教會，不論是天主教，更正教，也不論是政府承認的「三自會」和「愛國會」，抑或「自由傳教」（地下傳教），它們都沒有條件像海外教會，神學院那樣發揮自己的基督教史研究、神學研究和宗教各學科研究的職能。原因如下：

1. 神職人員奇缺，而且年紀偏大，普遍在六十歲以上，他們應付不了迅速發展的教堂，堂點的聖事需要。一個牧師，神父常要兼顧幾個地區，幾個堂點的宗教活動。

2. 對外交流方面，政府是逐步放開的。開始時更正教僅金陵神學院，後來各省主要的一個堂即三自會所在的堂可以接受外來訪問，但事先要報省市宗教局批准。天主堂系統開始時也是北京、上海兩地，後來各省愛國會所在堂可以接待來訪。在接受外來資助方面，教會不得私自接受。更正教方面指定南京的「愛德」基金會，天主教由上海、北京辦理。省一級的「愛國會」不能自行決定，須呈報主管部門審批。這樣，五十年代初以來的閉塞的局面直至現在也難以改變。關於當代神學的研究狀況相當陌生，從事研究活動的經費和資料也缺乏，因此，教會方面的宗教研究至今改變不了滯後的狀態。

3. 八十年代以後除過去的金陵神學院、佘山神學院外，各省更正教，天主教可以辦附屬的神學院或分院。目前他們的主要任務是培養青黃不接的傳教講道人員。神學理論研究，基督教與中國關係的研究還提不到日程

上來。

4.就教會人員自身而言，公正地說同海外比較相當一批人是較保守的，他們對二十世紀那麼多神學理論接觸太少，思想上也不易接受。一些年輕比較開放的神職人員，對老一代也不滿意，可惜目前他們還未能形成一支有影響的力量。

還有別的次要因素。種種因素使得目前中國教會和神學院，無力承擔建立漢語神學的任務。

從一九八〇至九〇年中國大陸報紙刊物發表的宗教研究文章目錄可以看出：

1.教會方面僅有南京大學和金陵神學院合辦的《宗教》，上海「三自會」的《天風》等刊物，而且偏重《聖經》研究。

2.從事宗教理論研究，批判「左」傾和簡單化錯誤的主力是中國社科院宗教研究所的學者，以及社科院和大學中從事西方哲學和哲學理論研究的學者。

3.從刊物來說，起主力作用的是宗教所辦的《世界宗教研究》，《世界宗教資料》。其次是大學和地方社科院的刊物及《哲學研究》、《讀書》等幾個全國性刊物。

4.翻譯介紹海外宗教研究狀況及當代神學的刊物，除了《世界宗教資料》外，還有《哲學譯叢》(哲學所辦)，《國外社會科學動態》，《現代外國哲學社會科學文摘》，《理論信息報》，《上海社會科學院學術季刊》等。

這個目錄還不包括著作和論文集以及譯作。這三類作品幾乎全部都是教會外學者完成的。出現這種情況，如前所述不能責怪教會和神學院，不過，從一九七八年至今已十七年，應該說這十七年外界環境還是比較寬鬆的，教會在這種局面下實有急起直追的需要。

SMSC的構成及其特點 為便於研究SMSC的歷

史地位及其同CC(文化基督徒)的關係，我們應首先剖析它的構成和特點。

SMSC的構成，可以從多角度作分析。不同成分的SMSC，各有自己的特點。

一、從SMSC的來源看，它來自下列各個方面：

1.原來的教會大學。這一成分的SMSC人員極少，年歲已大。如傅樂安、曾鉅生。

2.「文革」前的哲學系，主要是北京大學哲學系。

3.「文革」前的歷史系，如胡玉堂、徐明德。

4.「文革」後大學畢業的年青學者。特別是七七、七八、七九年的學生，質量相當高。從這裏湧現出一批新生力量，其中主要還是哲學系，其次是歷史系。除此以外，一九八六年後大陸開始有宗教專業畢業的大學生。這批學生中有一部分分別從事宗教理論、佛教、道教、基督教、原始宗教研究，但為數很少，目前還沒有顯著成果。總之，這批年輕人引人矚目，如果說八十年代前期主要是老一代學者起作用，那麼八十年代後期開始，這批年輕人就逐步成為主力了。

5.海外留學人員。一九七七年後畢業的年輕人，有的到海外深造。這批人在海外神學院、宗教系或相關的哲學系、研究所攻讀學位，受到基督教義、當代神學、當代宗教哲學的正規訓練，有的還有靈修經歷。他們外語好，了解海外發展趨勢，這批人回大陸後是有力的生力軍。如劉小楓、趙敦華。SMSC中第五種成分自然是第四種的沿伸。第四種成分的人有一批也是從海外攻讀哲學、歷史、文學學位歸國的。總言之，是八十年代生長的一支優秀隊伍，起承上啟下的作用。

二、從年齡結構看，可以分為：

1.八十年代謝世的老一代SMSC如徐懷啟、胡玉堂。

2.年長一代的SMSC，他們是抗日戰爭勝利以後至「文革」前畢業的，年齡都在五十歲以上。他們經歷過一九四九年前後兩種社會環境，一九四九年以後見過或親生經歷過各種政治、思想、社會運動。最後是十年「文化大革命」。此外他們還餓過三年的肚子(1960-62)，在他們所從事的哲學、史學、文藝領域內，還經歷過本學科的一系列批判運動。因此，這代人有許多精神創傷和內心體驗，以及一系列苦難的經歷，是一整個時代的歷史見證人。他們中有一批人會去研究佛教和基督教，而且悟性較高，精神投入，是有深刻的社會背景的。但是他們除了少數教會大學出身的人外，一般都是半路起家，自己鑽研的，這就形成了他們的另一面特點：個體能量大；分散的個人活動；誰也不靠誰；可以因應「氣候」在兩個、三個學科領域或交叉領域中游動；專業水平方面因為是「半路起家」，所以除個別外一般都有待提高。

3.中青年的SMSC。從八十年代後期開始，這批人的地位日益突出。可以說是SMSC中的主力軍。他們中四十歲上下的人，即一九七七至七九年進大學的人有過不幸的遭遇。剛進高中或高中畢業，就碰到「文革」，連續六年大學不招生。按當時的政策，凡城市戶口都要「上山下鄉」，到東北、西北或本省貧困地區的農村去「插隊落戶」(後來規定父母身邊可留一個子女不必去農村落戶)。在大學和研究生期間，中國正好是思想最活躍的時期，西方的各種哲學、宗教、文藝思潮陸續介紹入中國，加上他們自己的上述特殊經歷，因此，他們對中國的弊病深惡痛疾，對民族、國家乃至自己的前途着力探求，其中一部分人步入宗教領域。上面提供的一九八〇至九〇年全國報刊有關宗教理論和基督教研究的文章索引顯示：一九八七至八八年有一個高峰期或叫宗教

熱，一九九二年以後又出現了第二個高峰期。年輕的SMSC，主要是這兩個時期進入角色的。他們的特點是思想敏銳，年富力強，有開拓精神；弱點是社會經歷少，對中國大陸的複雜環境領略不足。在大陸基督教研究是個相當敏感的問題，涉及到當代中國，還有許多政策和具體規定，甚至一個省一個地區又有自己的「實施細則」和「注意事項」。某個領導人的幾句話，可能就成了某時某地的指示和框框。稍一疏忽，這些年輕的學者，就可能招來麻煩。

除了上述三檔年齡的SMSC外，目前有一批正在讀碩士博士學位，或大學畢業的，有志於宗教研究的年輕人，他們還談不上是SMSC，然而卻是SMSC的後備軍，有的人可能經由SMSC走向CC，在我們的研究中是不可忽視的。

在各種劃分中，上面談的兩種劃分最有價值。我們還可以從別的視角切入，例如以他們的專業，區分為：  
1. 從事當代神學理論和當代宗教思潮研究的；  
2. 從事基督教史研究的；  
3. 從事基督教在中國傳佈史研究的；  
4. 從事當代中國基督教研究，探索基督教與中國文化相結合途徑的，等等。從地域劃分，可以劃為「南幫北派」（「南」指上海，杭州，南京等地；「北」指北京，宗教所，北大，人民大學畢業的年輕人往往依靠母校或畢業後留校的師兄弟，一起從事研究和翻譯，通常也劃入「北派」）。「南幫北派」是個形象說法，不是真有所謂幫派。不過也有些差異。一般說，北京的學者比較多從事翻譯和當代宗教神學理論的研究，他們有比較優越的資料條件和對外交流機會。「南幫」或者可以叫作「外地學者」，即北京以外地方的學者，較注意發揮地方優勢，深入實際，研究本地區的基督教史及當今問題。

現在讓我們總括一下SMSC的整體特徵。放在當今

世界大背景下面，並且同大陸教會神學院的研究者相比較，可以發現他們有下列特徵：

1. 分散性與個體性。大陸研究基督教的學者比哲學、歷史、文學、科技等任何一個領域的學者更具分散性、個體性，至今沒有一個基督教的研究會，甚至沒有一個群眾性團體，也從來沒有一起召開過一個座談會和研討會。他們都是憑自己的旨趣和抉擇，從原來的專業中分離出來的。若說合作，僅僅是由於志同道合有過某個項目或某項活動的合作。就全國的分佈來說，也是自發形成的，非常分散的。人們一般是從其發表的成果知道甚麼院校有甚麼人存在。之所以形成這種局面，還有一個外部的原因。在中國大陸成立一個學會要經複雜的審批過程，基督教研究的學會能否審批，還無人去試過，但從參加國際學術會議和舉辦國內的活動看，難度相當大。人們莫名其妙地形成一種看法：研究佛經、大藏經和佛教，沒甚麼危害；研究聖經和基督教，內心就有一種戒備心理，好像同「西化」、「自由化」總有點瓜葛，即使是教會人士，態度也不一樣，有的人對研究基督教的學者內心並不歡迎。因此，研究基督教的人總是極少，不愛惹人注目，更不願參與甚麼團體活動，免得遭麻煩。所以，在這種情況下由SMSC中產生的CC往往也就不願參加教派。一九九二年以來應該說有所好轉，杭州大學在校領導的支持下於一九九一年三月正式成立了「杭州大學基督教研究中心」，有正式成員九人，用機構形式開展活動。別的地方也有些「非正式團體」。

2. 有多學科的知識，多渠道的信息和機動靈活的應變能力。SMSC一般都兼及哲學或歷史、文藝等別的研究領域，他們一般懂外語，又有辦法找到外文圖書，個人鑽研能力強，而且九十年代以來大都廣泛發展了與海外學者的交流，因而遠比教會和神學院了解世界研究動

態和信息，他們有一個明顯的特點：視野開闊，思想敏捷；文章頗有新意，發人深省；觀點新穎，經常轉換視角提些獨特的問題。他們沒有教派的框架或格式，不入俗套，但又在交流時讓海外學者感到有點外行。與此相關的是，他們的見解不穩定，易受新的神學理論和佛教、印度教等的影響。所以，在這個語境和思想條件下，可能形成「文化基督徒」，也可能產生綜合基督教、佛教、道教、儒家等等泛宗教觀點，構思新的神學觀念，即使是「文化基督徒」，他也是學術性多於宗教性。

3. SMSC生活在中國大陸，對中國文化、中國社會背景和語境有切身的體驗，他們同政府主管宗教的部門並和當地教會、教徒都有良好的關係，都有程度不等的實地調查或考察。他們善於根據大陸境況思考基督教與中國文化深層結合問題，及建立漢語華人世界的神學理論問題，這點是海外包括港台學者所不如的。大陸政府限制海外學者實地調查地方宗教狀況，這就使他們的研究受到限制。由於SMSC不是站在天主教或更正教某一教派立場上考察的，因此他們能看到教會人士看不到的問題。SMSC同政府主管部門觀察問題的角度不一樣，作為中國公民和學者，他們嚴格遵守憲法和法律及有關政策。他們的研究成果對政府也是頗有價值的。

SMSC的構成和特徵，直接制約着「文化基督徒」的形成和特徵，是理解CC現象的基礎。

**SMSC的歷史地位** 十七年來SMSC起了中國大陸教會和神學院未曾起過的下列作用：

一、撥亂反正，糾正宗教理論方面的「左」的錯誤，被宗教界和政府接受，為落實宗教政策奠定了理論基礎。

「宗教是人民的鴉片」，這是五、六十年代宗教方面

[左]傾錯誤的理論基礎。多少年來人們都把這句話當作是馬克思的至理名言。從列寧開始，又把它當作關於宗教本質的科學結論。列寧在《國家與革命》一書中說：歷代統治階級的國家有兩種職能：其一是「劊子手的職能」，即鎮壓人民的職能；其二是「牧師的職能」，即麻醉人民的職能。由此又推論出一個結論：宗教是統治階級麻痹人民的工具。這些觀點搬到中國，結合中國的歷史，又得到發展：基督教還是西方列強侵略中國的工具。一九五八年全國掀起大躍進和人民公社化運動的高潮，當時的口號是「組織軍事化，行動戰鬥化，生活集體化，思想革命化」。首先是在農村，生產以軍隊的連排班為組織形式。行動方面經常加班加點，挑燈夜戰。生活方面辦食堂，統一用餐，統一行動。這樣，各地農村至縣幹部就感到基督教的禮拜儀式，教徒平常的宗教生活有礙生產，當時有首歌謠：「說起耶穌教，妨礙大生產；把你算算帳，一月拜四趟；每天七工分，一年三百三；收入大減少，生活怎改善；要想大躍進，耶穌勿搗亂。」如果說，一九五八年是從生產開始考慮宗教的危害，那麼「文化大革命」時則是從政治上考慮，將宗教當作「四舊」，當作復辟勢力了。宗教是人民的鴉片「鐵案如山」，以致教會人士也只好情願或不情願地接受。一九七八年思想解放運動之後，理論界首先就宗教的本質問題提出詰難。編譯界着手查閱馬克思著作影印手稿，發現這不是馬克思的原話，而是引用青年黑格爾學派代表之一施特勞斯的話。從語境關聯域看，馬克思並沒有說這是宗教的本質。一九八二年第十九號文件體現了宗教理論方面的轉變。這一根本轉變是其他理論和政策轉變的基礎。在後來的發展中，許多理論問題的闡述都是從SMSC開始的。這是SMSC所起的第一個重要作用。

二、翻譯和介紹歷代基督教文獻和二十世紀神學理論，傳遞當代世界宗教研究發展信息。

大陸基督教研究的學者一直或隱或顯地利用所在研究單位的資料條件，進行研究和翻譯的工作。

八十年代後半期開始，大陸出現西方宗教和神學的譯著及系列叢書，翻譯隊伍也轉向以年輕學者為主。這方面代表性的成果有：

1.《基督教文化評論》，主編劉小楓，副主編何光滬，汪維藩，張賢勇。

2.《二十世紀西方宗教哲學文選》，劉小楓主編，楊德友，董永等譯。

3.《二十世紀西方宗教人類學文選》，史宗主編，金澤，宋立道，徐大建，陳志平，陳觀勝等譯。

4.《宗教與世界》叢書，何光滬主編。

5.《西方學術叢書》，已出版的有：《比較宗教學史》，呂大吉，何光滬，徐大運譯；《神聖的帷幕——宗教社會學理論之要素》。

6.《人文研究叢書·文化：中國與世界》，主編甘陽，其中發表了劉小楓《拯救與逍遙——中西方詩人對世界的不同態度》。

7.《海外漢學叢書》，王元化主編，已出版的有《中國與基督教》，耿升譯。

8.《歷代基督教思想學術文庫》，香港「道風山基督教中心」（後易名：漢語基督教文化研究所）組織編譯的系列叢書，主編劉小楓，分為古代、現代、研究三系列，都是由大陸學者翻譯。

除此之外，《世界宗教資料》等刊物也陸續刊登海外宗教與神學的新成就，上海三聯書店出版的《二十世紀文庫》等也翻譯了些宗教哲學的著作。無論是教會和教徒，還是非信徒的人士，這項工作對於他們了解基督教

歷代文獻和研究成果，建立漢語宗教神學，都有重大價值。不少年輕人看了這些著作，產生研究基督教的旨趣。

三、收集、整理、編纂基督教在華傳播的歷史資料，研究基督教在中國發展的狀況和前景，探索基督教與中國文化相結合的途徑，尋求建立漢語文化圈的基督神學理論。

這項工作目前海內外許多教會和神學院也在做。具體說，包括下列幾項工作：

1.方志。八十年代以來在中國政府有關部門的組織和支持下，各省市縣分別成立了「方志編纂委員會」，編寫和出版縣志、市志和省志。如今，浙江省、福建省一半以上的縣已出版了自己的縣志，其中都有宗教的介紹。參加這項工作的人員很廣，SMSC參加甚少，各地不一。

2.政府宗教部門組織教會人士編寫本地的宗教志。浙江已完成《浙江宗教志》(一)、(二)兩部初稿，分別介紹浙江省天主教及溫州市佛教、道教、天主教、更正教及民間宗教。這項工作主要由教會人士承擔。

3.明清傳教史專門資料的收集、整理、編纂和研究。這項工作主要由SMSC承擔，如徐明德、林金水、陶飛亞等。這項工作對政府和教會都有長遠的價值。

4.研究基督教在華傳播史，特別是研究基督教在華傳教中兩種異質文化的交融和衝突。如筆者與楊適正從事這等研究。

5.研究中國傳統的神觀，探討建立漢語文化圈的基督神學。這是教會內外學者關注的中心。劉小楓在這方面做了不少工作。

6.跟蹤研究當前大陸基督教的發展，探討中國現代化過程中佛教、道教、基督教、民間宗教的走向和消

長，從神學、宗教倫理學、宗教社會學角度研究當前基督教傳播中若干理論問題。這是杭大基督教中心思考的主題之一。

這六項工作不全是SMSC的成就，但是無疑SMSC是這項工作的主力。尤其是第4、5、6三項，SMSC的研究是相當突出的。

除了這三大項活動外，SMSC還在政府主管宗教部門與教會之間作些協調工作，協助政府和教會保護傳教士歷史文物，收回教會房產，尋找「文革」中散失的資料，向教會提供些積極的幫助等等。

**SMSC現象與CC現象的關係** 研究SMSC現象是研究CC現象的基礎，特別是現階段CC現象未充分發展和顯露，而SMSC現象都已充分顯現的情況下，從研究方法論考慮，顯然應把重點放在SMSC現象上。我們正是沿着這條途徑走的。通過上面四個部分的分析，關於SMSC現象與CC現象的關係我們可以得出下列結論：

1. CC是SMSC的組成部分，甚至是核心部分，至少是重要的部分。用一句邏輯學的語言來說就是SMSC與CC有外延上的包含關係而不是交叉關係。這就是說，「文化基督徒」首先是大陸八、九十年代基督教研究的學者、文化人，而不是這個圈子之外的某個社會階層的人。因此，他們與SMSC有共同的歷史-文化背景。換言之，本文第二部分「SMSC現象的歷史文化背景」也就是CC現象的大背景。剩下來的問題是，為甚麼SMSC中會產生CC現象？甚麼樣的歷史文化背景使得一部分研究基督教文化的學者、詩人和畫家會認信基督，歸信耶穌基督？這個問題比較複雜，既有外部的條件，如社會的變遷，基督教文獻和神學著作的傳播，大陸基督教的發展等等；又有內在的基礎，如本人的遭遇和經歷，內

心的體驗等等。目前還難以深入探索，因為CC現象如前所說剛剛開始，人數也極少，而即使是極少的個人也不願承認自己的身分。

2.SMSC是產生CC現象的土壤。大陸特殊的歷史條件必然會產生一批從事基督教研究，又愛好基督教文化的文人學者，即使是沒有神學院和宗教系，也會從別的人文學科中產生一批人從事基督教的研究。眼下最重要的是理解這一衍生現象的下列意義：第一，CC現象是有深刻的歷史根源的，海內外有的人否定其基督徒身分是可以理解的。不過，不承認其存在卻是背離事實的；第二，SMSC是CC存在和發展的基礎，SMSC廣闊的活動天地使得CC有廣泛的施展才能的領域；第三，SMSC是不可根除的，所以CC今後也不會絕跡，恰恰相反，隨着SMSC的壯大，CC也會呈現發展的勢頭。

3.SMSC的成分和特點包含CC的部分成分和特點；SMSC的地位和作用也就顯示了CC的基礎地位和作用。這就是說，即使人們否認「文化基督徒」，因之也否認他的特殊地位和作用，但是人們也無法否認他作為SMSC的骨幹的特殊地位和作用。作為「文化基督徒」自然有其固有的，與SMSC不同的特點和地位。但是這種自身固有的特點和地位僅當CC隊伍進一步擴大並顯露其價值時方能從理論上作出概括，眼下還難以討論。

4.由於CC與SMSC有上述三條關係，也由於CC往往是從SMSC中派生出來的佼佼者，因而，CC往往又是SMSC中的核心力量，組織者和帶頭人。前面說過SMSC具有個體性、分散性的特點，他們缺乏資料和科研項目的經費，因而需要有人去組織他們共同完成某個項目或某項活動。目前大陸有若干人擔當了這個角色。不能說擔當這個角色的就是CC，但是可以說其中有的人可能是CC或潛在的CC。

這份報告是我們初步研究的結果，難免還有一些不足之處，然而我們相信這是一良好的開端，因為SMSC現象與CC現象在大陸是重要的，有發展前景的，因而跟蹤研究這個現象也必然是有前景的。

## 「文化基督徒」現象的近因與神學反思\*

許志偉(加拿大維真學院中國研究部主任)

在詳細考察SMSC現象的形成、特點和貢獻，與及它背後涵括的整個中國當代社會現況後，我們便比較容易了解「文化基督徒」這現象的成因。而華人神學界對「中國基督教熱」，「文化基督徒」，「中國亞波羅」等爭議也可以在我們透視中國大陸的整體處境時得以重新定位及認識。

「文化基督徒」概念早已有之，各人用法不同。八十年代末曾用來指稱大陸從事基督教研究的學者，亦上文所指的SMSC。而漢語基督教文化研究所學術總監劉小楓博士對此提出了新的演繹。於八八年至八九年間，劉小楓在《讀書》月刊中撰寫了十篇以「二十世紀西方神學一瞥」為題的神學文章，當中已孕育着「文化基督徒」的初步構想。

一直以來，《讀書》月刊在大陸享有聲譽，發行量大，思想開放，議論自由，是頗有影響力的刊物。作者通常通過介紹或評價某一部著作，譯作或某位知名學者，發表個人的見解分析，揭露時代弊端，提出發人深省的問題。劉氏在上述文章中雖未正式提出「文化基督徒」概念，但對往後發展出來的「文化基督徒」的某些特定涵義卻已有相當明確的論述。例如，在介紹漢斯·昆

---

\* 本文轉載自《維真學刊》，Vol. IV，1996(1)，Vancouver，頁24-34。

(Hans Küng)的「普世神學」時，他贊同要超越天主教與更正教及更正教各教派，「終止對立，實行再合一」，不參加教會或教派。<sup>1</sup>在〈參與上帝的痛苦——紀念朋霍費爾〉一文中，劉小楓說：「巴特(Karl Barth)把上帝與宗教——甚至基督教本身區別開來，極富啟發性，他表明，作為宗教，基督教也許最終會消失，但上帝永存。」談到朋霍費爾(Bonhoeffer)的「宗教性」觀念時，劉氏發表了一段很重要的見解，他強調指出：「作基督徒並非必須宗教化，必須披上宗教的外衣，信仰乃是整個生命的行為，基督發出的召喚不是要人加入一種宗教，而是要人進入新的生命，因此，一個人成為基督徒不在於他恪守宗教形式而是切實地做人，在今生此世的生活積極參與上帝的痛苦。」<sup>2</sup>後面我們會提到，劉小楓在一九九五年進一步發展這觀點，認為「文化基督徒」的主要標誌是信仰耶穌基督，積極參與，但不受洗禮或參加某一教派，超乎教會、教派之上。

在〈傾聽與奧秘〉一文中，劉氏表露他很欣賞托爾斯泰的話：「在我們心中，都有一種對基督教根本教義的內在的深刻信仰，」<sup>3</sup>而中國人也不例外。<sup>4</sup>在介紹拉納(Karl Rahner)的先驗神學、人類學和「匿名基督教」及「匿名基督徒」時，他認定「在拉納的先驗神學、人類學看來，當歷史具體的人達到了自己的本質或其真實的本質已趨完全的人，就是基督徒，而他自己是否知道這一點並無關重要。」「按照拉納的見解，基督教的普遍要求乃是：做基督徒即明確地做人，真實地做人就是匿名地做基督徒……由此看來，人的超越性或基督性能以不同的

---

1. 劉小楓，〈漢斯·昆和「普世神學」〉，《讀書》，北京三聯，1988(9)，頁77。

2. 劉小楓，〈參與上帝的痛苦——紀念朋霍費爾〉，《讀書》，1989(2)，頁122。

3. 劉小楓，〈傾聽與奧秘〉，《讀書》，1989(3)，頁111。

4. 同上，頁118。

方式，在種種不同的名稱之下表現出來。」<sup>5</sup>

於一九九〇年，劉小楓將這十篇文章作了調整和擴充，並新增補了三篇，以《走向十字架上的真理》為書名，由香港三聯書店出版。這部著作的主旨在汲取西方二十世紀豐富的神學思想，建立現代語境中漢語基督神學。他認為這不是那種宗教，那個教派所能完成的，卻需要各方面有志於此的神學家，學者共同參與。在這種參與中，超越教派、教會之外，而又篤信基督耶穌的學者可以起到特殊的作用。這種類型的學者在「一體化」的二十世紀，尤其在幾十年變革後的中國有其特殊意義。所以本書重視介紹類似的神學家或神學思想。其中以新增的「信仰的重負與上帝之愛」最具代表性。

對劉小楓而言，「……薇依(Simone Weil)是一位基督徒，而且是一位偉大的基督徒。然而，由於薇依一直拒絕受洗，一直拒絕參與宗教聖事，置身教會以外，置身於基督徒的團體以外，這使她的基督徒身分至少從形式的意義上講是成問題的。」<sup>6</sup>作者更進一步認為：「……她是一位真資格的基督徒，甚至比一些形式的意義上有基督徒之名的人更是基督徒。」<sup>7</sup>在這些人物介紹中，「文化基督徒」的概念明顯地逐漸形成。劉小楓更進而明確提出「文化基督徒」的稱號，說：「有實際不歸屬教派或宗派的基督神學，如文化基督徒的神學(例如索洛維約夫、薇依、基爾克果之神學)。」<sup>8</sup>

「文化基督徒」這概念提出後，大陸沒有回應文章，

---

5. 同上。

6. 劉小楓，〈信仰的重負與上帝之愛〉，《走向十字架上的真理》，香港三聯，1990，頁195。

7. 同上。

8. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》，香港，1995(2)：頁40注75。

但在海外卻引起反響。<sup>9</sup>「文化基督徒」的名稱受到臺灣、香港和大陸部分教會基督徒的強烈抗拒。總的來說，基要派和部分福音派人士認為這些人既沒有教會歸屬，又在信仰方面與教派信仰有差異，就不應被稱為基督徒，需要改用別的稱號方為合適。在回應這些質疑時，劉小楓承認「文化基督徒」的定名確有含混性，但他相當明確地指出無論甚麼基督徒，他們必「具有信仰的重生經驗，並在行為上以耶穌基督的聖訓為個人存在的品質。」<sup>10</sup>而在現時，劉氏認為在認同某些基督教思想或文化的中國知識分子中，「僅有一部分人具有這種信仰的重生經驗。」<sup>11</sup>同時，「文化基督徒」雖然認信基督，但是在宗教認信的旨趣，取向、表達上，都與一般基督徒不同；並且在社會身分、文化教養和倫理擔當上，兩者也有具體的差別。從教會歸屬的角度而言，「文化基督徒」的特定涵義是指無教會歸屬的基督徒，他們或未受洗、或受洗而不歸屬於某一基督教會的教派或宗派。在具體的信理問題上，「文化基督徒」也與教會式的教派信理有相當的距離。<sup>12</sup>在談到「文化基督徒」與別的基督徒的區別時，劉小楓用了好幾個對稱概念：「基督徒」與「基督教徒」，<sup>13</sup>「文化基督徒」與「一般基督徒」，<sup>14</sup>「教會基督徒」與「文化基督徒」。<sup>15</sup>當中牽涉信理內容和教會宗派的爭議，這將會在下文討論。

然而，「文化基督徒現象何以會在中國大陸(而非臺

---

9. 香港《鼎》一九九〇年第六期發表譚興的文章〈關於當代中國大陸「文化」基督教的  
神學評注〉，認為這批學者僅是「基督教文化」的愛好者。羅偉虹在《當代宗教研  
究》一九九二年第一期發表〈上海宗教十年發展芻議〉，也否定這一概念。

10. 劉小楓，《這一代人的怕和愛》，香港：卓越書樓，1993，頁113。

11. 同上。

12. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，上引書，頁25，26。

13. 劉小楓，《這一代人的怕和愛》，上引書。

14. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，上引書，頁25。

15. 同上，頁27。

灣、香港)出現，這一現象產生的社會－文化機制是甚麼？」<sup>16</sup>劉小楓在回答以上自發的提問時，可能基於個人所組織的翻譯計畫經驗，提出如下的結論：「中國大陸的社會主義的現代日常生活結構與西方古代思想資料(基督教文典與西方古典著作的翻譯)，共同搞成了中國大陸文化基督徒現象的社會－思想基礎。」<sup>17</sup>毫無疑問，中國大陸社會主義的現代化在思想、社會層面上的改造，引發出屬於這獨特機制結構的種種思想性問題；而共產黨以吸收古代「優秀文化遺產」為目的之文化政策，大規模的翻譯馬克思著作、西方古典文化著作，以及供內部限制閱讀的二十世紀哲學、文學、宗教文獻，既引進了隱含基督教思想的人文主義文化，也成為了「文化基督徒」現象的主要思想來源。

事實上，這方面的宗教研究已不限於書籍翻譯，或個人探索，自從經濟開放以來，中國對外的學術交流日趨頻密，具體例子也很多。香港浸會大學宗哲系講師羅秉祥博士就曾提及他所參與的暑期宗教與文化研討班。六天的密集課程，內容兼顧中國的儒釋道，但重點是落在基督教之上。與會人數便有一百四十人，並且大部分都是大學講師，研究生、大學生及文化工作者。<sup>18</sup>筆者近年也曾多次參與類似的交流活動。其中包括愛德基金會與中國社會科學院世界宗教研究所於一九九四年合辦的「基督教文化與現代化」為題的國際學術研討會，北京大學哲學系同年舉辦的第一屆中西哲學與宗教學研討會等。大陸不同的機構單位都有興趣了解西方基督教思想在所關注的問題上的獨特見解。同時，一如北京中國人

---

16. 同上，頁28。

17. 同上，頁30。

18. 羅秉祥，〈中國亞波羅與香港神學界之九七危機(上)〉，《時代論壇》第419期。

民大學哲學系教授李秋零博士指出的：「大陸的中國社會科學院、各省的社會科學院和許多大學都設有宗教研究所，北京大學最近又開辦了宗教學系，其下也大多有專門研究基督教的分支機構。」<sup>19</sup>不少人文科學的學者，也把基督教看為涉及人類生活各層面的社會現象，正努力研究自身所屬學科與基督教相關的課題。這方面的開放態度和積極尋求是不容置疑的；部分人士更因着這些研究探討歸信基督，也因而構成我們所注視的「文化基督徒」現象。

不過，李秋零也指出大陸的基督教研究並非始自今天。他認為過去在教條主義的支配下，學者過分簡化地把馬克思主義與其他思想體系對立起來，並且意圖用馬克思主義批判及取代一切，但在開放改革以後，大陸學術界經歷了一個由批判到寬容，到求同的過程。他們力圖從其他思想體系中發現一些積極的因素，以求豐富滋養本身，又或用以救平中國當前的「信仰危機」。<sup>20</sup>故此，中國大陸目前正在形成一新的文化整合運動，並呈現出一文化的多元現象。「基督教文化熱」只是其中一環，而且相對其他宗教、思想體系的研究來說，論其深廣數量是不算突出的。

但以上各點都只可視為「文化基督徒」及其現象的近因，其遠因還是SMSC的形成和發展，故陳村富教授一文第一部分所論述的SMSC之歷史——文化背景，源於一九四九年以來的中國社會變遷，應是「文化基督徒」現象更為深遠的大背景，也可以幫助我們更容易理解他們的表現和特質。簡括而言，自一九七八年以來，首先在理論界，然後擴展至史學界、文藝界，出現了一批從事

---

19. 李秋零，〈神學與文化的互動(二)〉，《時代論壇》第434期。

20. 李秋零，〈神學與文化的互動(一)〉，《時代論壇》第433期。

基督教研究的學者。他們批判和反省五十至七十年代，尤其是十年「文化大革命」中「左」的傾向及宗教理論方面的謬誤，以科學的、嚴謹的學術角度評估包括基督教的各宗教信仰。在這一研究和體驗的過程中，有一部分的人從感情上和信仰上認信了基督耶穌，對基督教經典、基督教神學逐步有自己的見解和體驗，並且以自己的研究或創作推動中國的基督教運動。可是由於種種考慮和外在原因，其中主要是他們的神學見解，他們不願意參加天主教或更正教的任何教派，也未受洗，亦未參加教會的聖事，故被認為與一般基督徒有所差異。但與此同時，由於他們確已認信基督耶穌，他們又與其他SMSC有所區別而成為「文化基督徒」。

「文化基督徒」的界定 不過，在縷述「文化基督徒」及其現象的不同層面時，我們必須強調他們的一項基本元素，也就是劉小楓博士對「文化基督徒」這概念所提出的新演繹：「文化基督徒指的並不是中國大陸的大學和學術建制中從事基督教歷史及文化研究的人士（亦即本文所指及標籤的SMSC），而是指有個體信仰轉變的知識－文化人，認信基督者方可是基督徒，而非從事基督教文化研究即是基督徒，這是不言而喻的。」<sup>21</sup>而李秋零引述劉小楓的分析，將本文所謂的SMSC分為三大類，並佐之以個人親身的體會：1.以基督教為歷史，文化，社會現象，力求客觀、中立的研究者，乃SMSC的大多數。2.對基督教有好感或認可的學者，而李氏自覺為其中之一。這批學者人數相對較少，而認可基督教的主要是精神價值體系，希望找出積極因素融入中國文化，但認同的信仰體系極可能不止於基督教一個。3.認

21. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，上引書，頁25。

信基督的極少數學者。他們既屬學術界，也是神學界；在整體的SMSC中，也只有這類才是「文化基督徒」。李秋零還認為劉小楓就是其中的代表。<sup>22</sup>

但啟自羅秉祥的「中國亞波羅」一詞，從其列舉的中國學人名單中可看見，他們明顯不限於SMSC中的第三類學人。<sup>23</sup>除劉小楓外，羅秉祥還介紹了以下幾位：1. 何光滬——中國社會科學院世界宗教研究所研究員，主編《宗教與世界》叢書，及參與《基督教文化評論》的編輯工作，在宗教理論方面著作甚豐；個人尤其鍾愛蒂利希(Paul Tillich)和麥奎利(John Macquarrie)的著作。2. 卓新平——中國社會科學院世界宗教研究所研究員兼副所長，曾編寫多本有關基督教思想的作品，如：《基督教文化面面觀》、《聖經鑒賞》、《尼布爾》及《基督教文化百問》。3. 唐逸——中國社會科學院世界宗教研究所研究員，編了《基督教史》，著有《西方文化與中世紀神哲學思想》。4. 趙敦華——北京大學哲學系教授兼副系主任，新作是五十多萬字的《基督教哲學一五〇〇年》。

羅秉祥認為這些中國學者，通過其個人的努力耕耘與及驚人的寫作產量，「大大提高大陸讀書人對西方宗教的知識水平，使他們對於基督教在西方文化所扮演舉足輕重角色，不再蒙昧封閉，一無所知。」<sup>24</sup>但由於他們極少與教會接觸，其神學知識又非來自教會或神學院，羅秉祥「恐怕他們對基督教信仰的認識雖然也正確，但不充分。他們常埋首神學鉅著，卻很少看《聖經》；他們常與其他學者來往，但沒有教會生活；他們講基督教神學，但抽離於基督教信仰群體；他們熱愛神

---

22. 李秋零，〈神學與文化的互動(二)〉，上引文。

23. 羅秉祥，〈中國亞波羅與香港神學界之九七危機(上)〉，上引文。

24. 同上。

學，但不一定熱愛神；上帝是他們研究思維的對象，而未必是禱告敬拜的對象。」<sup>25</sup>然而，除非我們把所有SMSC成員，包括第三類的「文化基督徒」都排除於信徒群體之外，「中國亞波羅」這概念——出身學術名門，仰慕及熱心宣廣基督教，對信仰的認識正確而不充分，神是研究而非禱告敬拜對象——只會造成更大的分歧和糾纏。因為這概念基本上將三類SMSC之間的分別完全抹除取消，令其個別面目變得含混不清。這既不符合「文化基督徒」已認信基督的身分(或隱含他們信仰不整全的貶意)，又對那些持中立態度及只部分認同基督教精神體系的第一、二類SMSC，強加一份他們未必願意接受的價值取向。況且，教會內外的學者對《新約》中亞波羅的特質亦還未有共識，令這對比更為模糊困難及具爭議性，也更難被有關學人所接納認同。所以，我們認為「中國亞波羅」一詞於現階段已完成引發討論、關注的作用，可暫且放下，而把焦點放在「文化基督徒」現象之上。

**「文化基督徒」的特徵** 按我們觀察，「文化基督徒」與傳統定義下的「一般基督徒」之共同點是：一、認信基督耶穌。二、承認新、舊約《聖經》，並表示一切以此為依據。

不過，這些共同點的具體內容，仍是需要進一步闡釋的。例如，他們對耶穌基督的認信，是認信他為道德精神的象徵、榜樣，還是認信他為進入人類歷史救贖宇宙、世界、包括人類的救主呢？在接受《聖經》為標準時，這依據的幅度和形態是怎樣的呢？他們又如何理解當中有關教會、聖禮的具體教導？我們相信這些提問都

---

25. 同上。

是合理和有價值的。就如香港建道神學院基督教與中國文化研究中心主任梁家麟博士所觀察的，「文化基督徒」在方法論上所經常呈現的割斷，「特別是抽離了《聖經》研究來獨立處理神學家的思想」<sup>26</sup>來研究基督教。這種沒有充分考慮《聖經》教導，卻主要以哲理層面詮釋基督信仰的進路，能否真的合符認信新舊約為經典的信念呢？此外，「文化基督徒」對《聖經》超自然成分的態度也不甚明朗。我們不時看到「文化基督徒」對十字架及受苦的上帝的深切認同，卻鮮見他們提及基督的復活和救贖。換言之，一切以《聖經》為依據固然是可喜，卻還是不足的。要進一步提問的是，他們是否以《聖經》的一切（全部）為依據；這直接影響他們對《聖經》教導的理解及認受性，和他們考慮各種其他問題時所持的態度取向及角度，是故十分值得我們關注。

李秋零在〈神學與文化的互動〉一文中，就討論到主體與信仰的問題。<sup>27</sup>他曾提出學術界並沒有義務對教會和神學界負責，其最高標準乃是研究的科學性，故此任何民族或個人都有權利從自己的角度，文化和教養來體認基督教的信仰。劉小楓亦借用特洛爾奇(Ernst Troeltsch)的基督教存在形式分類法，將「文化基督徒」劃分為「神秘派」，意思是說，他們在存在形式趨向個體宗教，在文化形態注重創作與活動，在神學反思趨向科學批判。<sup>28</sup>我們對以上觀點並沒有很大的異議，我們甚至也不反對李秋零沿此所言的，上帝是屬於全人類的，所以不管是否基督徒，每個人都「有權利來認識他自己的上帝」。<sup>29</sup>不過，我們有義務去澄清的是，這「自己的上帝」是否仍

---

26. 梁家麟，〈又是我們欠的債嗎？(上)〉，《時代論壇》第421期。

27. 李秋零，〈神學文化的互動(三)〉，《時代論壇》第435期。

28. 劉小楓，〈這一代人的怕和愛〉，上引書，頁116。

29. 李秋零，〈神學文化的互動(三)〉，上引文。

是「聖經的上帝」呢？或如李氏自己提出的：「大陸學術界所理解的基督教信仰是不是真正的基督教信仰？」<sup>30</sup>

另一方面，「文化基督徒」與一般教徒的區別是在認信途徑，教會歸屬與接受聖禮三方面：

一、認信途徑不同。目前中國大陸教徒的認信途徑有下列幾種：1.傳統教徒家庭，隨父母入教；2.受傳道人影響，在教堂聽神父、牧師或傳道人的講道而受感染，決定受洗入教。不論是天主教、更正教，凡政府認可開放的教堂，入教時都比較規範化。個人或是受親友的影響，或是因為個人某種遭遇，或是離職退休後尋求個人的歸宿，或是因為「看破紅塵」，追求人生價值，或是出於好奇，步入教堂然後產生歸化之情；或是尋求彌補個人勞累之餘的充實生活而步入教堂(尤其是農村，因農村生活單調，連簡單文藝活動也沒有，有相當一部分中青年是由此發端而進入教堂聽音樂、聽講道的)。總而言之，他們步入教堂後產生入教願望時，都需經個人申請，教會專人家訪，個別考察，然後分批安排受洗，最後登記造冊；3.收聽海外福音電台的廣播，從而產生入教願望，這在廣東、福建、浙江等比較多些；4.自由傳教(又稱地下傳教)，這批教徒數量可觀，但一般都缺乏正常手續，人數也變幻不定，活動也不定期；5.海外的神職人員個別施洗，辦手續；6.小團體內共同承認，有些地方的聚會處有此現象。這在大陸是頗值得研究的現象，他們認為主耶穌沒有說要經由教會、牧師才成為教徒。以上六種(其中第六種又可分好幾種情況)的共同點是途經教會或神職人員或宗教團體，使其身分得到確認。總而言之，都以第三者為中介。「文化基督徒」則有所不同。他們通過自己對基督教典籍和神學著作的

30 同上。

研究和體驗，對基督徒在中國的歷史與現狀的研究考察而逐步認信基督。在反對「文化基督徒」概念的教會人士看來，他們只是自己認可自己的身分，可說是自封的，故此不被承認接受與認可的。但在他們自己看來，他們是直接與神交往，與聖言對話而走向基督，由耶穌基督認可的；他們認為基督徒身分的認可，不一定通過教會。在《聖經》中，教會也是在耶穌離世後才有的。這觀點與下文他們有異於一般基督徒的第二個特徵密切相關。

二、「文化基督徒」尊重目前天主教及更正教各教派，但自己卻超乎教會、教派之外。他們視教會為一歷史－社會的產物，乃「初代基督徒受到嚴酷的政治迫害，必須團結起來」<sup>31</sup>所形成的。在西方，教派的分裂則是政治的結果，「基督教諸宗派是基督宗教的歷史類型，而非理想類型。」<sup>32</sup>至於在中國，更正教的傳入又多被視為依附於列強對中國的侵略，而一踏足中國國境後各國各差會在中國又刻意發展自己的傳教勢力。一九二三年編的《中華歸主》(*Christianity Occupation China*)可以看到每個省會教派傳播圖，全國共幾百個。以浙江為例，一八四二至一九一一年主要有六個教派，後來又增加了美國南長老等三個教派，以致在有些地方幾派需要簽訂協議，劃分各自的勢力範圍。這些現象皆使嚮往基督教的知識分子對教會有不良的印象。一九五五年後，中國大陸更正教各派合一，直到八十年代以後基本上仍保持這局面，但由於過去的教派影響，海外有些教派尋找舊根，無形中介入了中國教會，因而在某些地方又導致了分裂，甚或教派磨擦，令「文化基督徒」對教會

---

31. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，上引書，頁27。

32. 同上。

望而生畏。

加上現時國內教會水平不甚理想，體制上仍屬官方機構，可能出現瑞士巴塞爾大學博士候選人張賢勇先生所指的「牧養能力的薄弱、所傳信息的無關痛癢，」<sup>33</sup>再加上在體制上仍屬官方機構，而以「三自」綱領的時代適切性亦漸見薄弱，故更不能滿足這些知識分子的心靈渴求。又由於「文化基督徒」現象不是在教會宣教活動的背景下發生的部分學者又或者親身經歷過大陸基督教圈子的排拒，而不願再涉足其中。至於政治及學術環境中又有現實的考慮，故大部分從事研究的「文化基督徒」不參加教會組織是可以理解的。與此同時，我們也需要明白他們是從一體化，全權化的無神論反叛出來，及接觸「上帝已死」、教會權威崩潰下的西方神學而轉向基督的。社會科學院社科文獻出版社編輯博凡先生的一段話很能反映中國知識分子的心聲：「他們特殊的個體經歷使他們對『五四』以來被認為放之四海而皆準的『真理』保持警惕，同時又像『奧斯維辛之後』對正統教會神學和虛無主義哲學持雙重警惕的西方神學家一樣，對『文革之後』的中國傳統和現代的虛無主義思想和情緒保持警惕，從各種的『我們』中走出來，成為反思的『我』……而十字架的意義(道路、真理、生命)是訴諸『我』和『我信』，而不是訴諸教會維繫的『我們』和『我們信』的。」<sup>34</sup>以上的種種因素，令「文化基督徒」對體制性的教會及作為「教會基督徒」有所保留，實不足為奇。

但我們在充分認識及體諒到他們的具體情況後，卻仍需指出部分「文化基督徒」在教會觀上的認識是有所欠缺的，因為他們認信基督卻未看清耶穌現今在何處，不

---

33. 張賢勇，〈圈內圈外(上)〉，《時代論壇》第439期。

34. 博凡，〈誰的基督，哪個傳統？〉，《時代論壇》第450期。

認識到復活的基督正藉他的靈建立教會作為他自己的身體。他們似乎把人透過接受耶穌基督而進入新的本體性關係而成的教會群體，與後來歷史發展中產生的教派混淆為一。故此我們必須重申教會在《聖經》中的地位並非如此負面消極的。在《聖經》裏，教會至少包含四重意義：1.作為神的子民；<sup>35</sup>2.彌賽亞的群體；<sup>36</sup>3.基督的身體；<sup>37</sup>4.聖靈的交通。<sup>38</sup>而在此基礎上，教會便有不同的定義：1.肉眼不能見的，相對於肉眼可見的。2.地方性的(地方教會)相對於普世性的(神的子民)。3.有機體相對於組織體制。而教會應有之特徵則為：1.宣揚上帝的話語，2.施行聖禮－洗禮與擘餅，(這兩項為天主教與更正教皆接受的)。3.執行教會紀律秩序，包括行政及操守。<sup>39</sup>故此我們很難想象，一個基督徒如何能夠一方面完全抽離教會生活，卻又同時完全忠於《聖經》對教會觀的教導。所以我們認定「基督徒」與「基督教徒」這區分只是表面的、並且沒有存在的依據。隨着基督教思想在中國大陸知識分子中不斷擴散與及被接受，我們可以預期更多的知識分子認信基督，成為「文化基督徒」，但若果他們總是徘徊或被排斥於教會之外，將會成為一個嚴重的問題。這是「文化基督徒」與「教會」雙方都需要和有責任反思與矯正的。這又催使我們正視「文化基督徒」有別於一般基督徒的第三個特徵。

---

35. 《彼得前書》二章9節；《希伯來書》十二章18-29節；《哥林多前書》三章16-17節，六章19節；《哥林多後書》六章16節。

36. 《路加福音》二章11節，四章21節，十一章20節，十二章32節；《馬太福音》十六章18節，十八章18節。

37. 《以弗所書》一章22-23節，二章16節；《羅馬書》八章9-11節。

38. 《約翰福音》十四章18節，十六章12-14節；《使徒行傳》五章32節，十三章2節；《羅馬書》五至八章；《加拉太書》四章；《歌林多後書》三章17節；《加拉太書》五章22節。

39. 《提摩太前書》五章20節；《馬太福音》十八章15-18節；《哥林多前書》十一章27節；《帖撒羅尼迦後書》三章6-15節；《哥林多前書》五章5，11節；《加拉太書》一章9節。

三、「文化基督徒」一般沒接受洗禮。按劉小楓的理解，「從教會歸屬上看，『文化基督徒』的特定涵義則指無教會歸屬的基督徒，即或未受洗，或不歸屬於某一基督教會的教派或宗派。」<sup>40</sup>但作為承認《聖經》的基督徒，不會隨便放棄主耶穌復活後的大使命：「你們要去使萬民作我的門徒，奉父、子、聖靈的名給他們施洗。」<sup>41</sup>顯然，受洗是必須的；但對部分「文化基督徒」而言，受洗只是一個儀式，是象徵一個人「洗心革面」與「靈魂轉向」，本身並無特殊意義，而且由於對受洗的不同理解在教會歷史亦產生了諸如浸信會，重洗派等不同的教派，更使「文化基督徒」認為洗禮是可有可無的教會儀式。

於此，我們亦需了解部分「文化基督徒」不受洗的某些處境因素。鑒於在國內某些外在環境的限制和困難，對自己作基督徒的身分採取一些權宜措施，不受洗加入教會，原是可以理解的。同樣的情況在東歐集團未解體前也有先例可援。然而，這並不等如我們就有足夠理由在教義上把教會的聖禮：受洗和領餐，約化成一些可有可無的禮儀。洗禮，按照《聖經》教導，尤其是使徒的教導，主要是表明：1.與主結合，「披戴基督」<sup>42</sup>，特別是(a)與主的救贖行動結合，與他同死同復活<sup>43</sup>，與神的新創造有分<sup>44</sup>，在新天新地裏與他同得榮耀<sup>45</sup>。(b)與主的身體結合，就是教會<sup>46</sup>。2.洗禮代表進入神的國，活在神的主權之下<sup>47</sup>。3.洗禮表明出死入生，進入一個遵守

40. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，上引書，頁26。

41. 《馬太福音》廿八章20節。

42. 《加拉太書》三章27節。

43. 《羅馬書》六章1-5節；《歌羅西書》二章11-12節。

44. 《哥林多後書》五章17節。

45. 《歌羅西書》三章1-4節。

46. 《加拉太書》三章26-28節；《哥林多前書》十二章12-13節。

47. 《約翰福音》三章5節；參看《馬太福音》十二章28節；《約翰福音》十二章31-32節；《羅馬書》十四章17節；《歌羅西書》一章13-14節。

### 神的律的生活<sup>48</sup>。

而洗禮和聖餐是具有相輔相成的關係，二者不可缺一。因為洗禮是一次永遠有效的聖禮，是基督徒新生的開始；聖餐則為不斷可以重複的聖禮，乃基督徒在基督身體內不斷的成長。故洗禮可被視為聖餐所必需的入門<sup>49</sup>，聖餐則是洗禮的印證。兩者都在教會群體生活中施行。故此，「文化基督徒」不論基於何種理由，沒有參與教會的聖事，在《聖經》的立場來說，都必在其基督徒生命中造成虧損，實應為不得以的缺憾。

部分「文化基督徒」不看重教會與聖禮其中一個主要原因是：他們認為基督宗教是西方文化下產生的傳統；教會、聖禮、甚或對《聖經》的態度也是這傳統的一部分而已。他們既因着其背景有反傳統的傾向，就把它們（特別是前二項）看作可有可無。這份反傳統的姿態也表現於梁家麟所觀察到的「思想脈絡割斷」。梁氏指出在他們的學術著作中，他們多不理會研究對象所屬的信仰群體及神學傳統，「僅孤立地理解及詮釋他們的某個觀念和說法，也較任意地與別的神學家的觀點作比附，而無視他們之間其實隸屬不同的神學傳統」。<sup>50</sup>這或多或少顯示以他們偏向輕視傳統的心態。

我們深信《聖經》與傳統有着無可割斷及極其重要的關係。狹義而言，傳統是指《聖經》以外，甚至不符合《聖經》的教會習俗；廣義而言，傳統則是基督教信仰一代接一代累積而來的傳承，包括《聖經》以內及以外的道統，這絕不限於神學思想，也包括禮儀制度、信仰崇拜生活等方面。任何一個群體，無論在體制上多麼鬆散，

---

48. 《羅馬書》六章4節。

49. 《使徒行傳》二章38、41-42節。

50. 梁家麟，〈又是我們欠的債嗎？(上)〉，上引文。

也不能說沒有傳統。在反駁以基督教自居的諾斯底里派時，第二世紀教父艾任紐就道出這三方面的關係。艾任紐奠定其正統地位的憑藉是因為他與以他為首的信徒認定他們遵守的是使徒的教導(聖經)，而這些教導一直以來都是在使徒所建立的群體(教會)中公開地傳遞留存下來的(傳統)。換言之，在早期的基督徒群體中，教會，傳統與《聖經》宣講的內容是完全一致符合的(所謂一致觀，coincidence view)。在中世紀，教會與傳統的教導往往超出《聖經》的內容。起初，某些傳統的動機還不算壞，意欲補充《聖經》沒有陳明的真理(所謂補足觀，supplementary view)。但後來教會卻將某些《聖經》以外的傳統教導欽定為與《聖經》有同等地位，導致改革人士的抗議。後者所堅持的，無非是《聖經》在教會與傳統之上。他們並不藐視傳統，只是認為傳統的對與錯須由《聖經》界定。羅馬天主教自一五四六年特倫特會議，至六十年代的梵帝崗第二次大公會議仍堅持教會有詮釋《聖經》與傳統的最終權力。更正教所堅持的，是《聖經》的最終權力凌駕於傳統與教會之上，亦提供評估後二者的標準。故此中國的「文化基督徒」也應該認信整本《聖經》<sup>51</sup>及認同上述對教會及聖禮的觀點，這些不僅是西方基督徒群體的傳統信念，亦是不容改變的《聖經》教導。無論是「一般」、「傳統」、「非傳統」或「文化」等基督徒都應以為依據的。

對「文化基督徒」現象的反思與評估 我們同意「文化基督徒」並非中國獨有的現象，當中的人數、影響力亦未必一如某些教會人士的樂觀期望。而「基督教熱」相對於其他的宗教熱，學術熱及信眾的蓬勃發展，也只

51. 《提摩太後書》三章16節。

能說是一個較以往為佳的局面，而重點也主要是文化性的。但他們在中國滋長仍是一個可喜的現象。我們認為「文化基督徒」現象，在文化與神學兩大方面都有積極及深遠影響的意義。

從神學方面而言，我們不得不承認中國教會(包括中國大陸與海外教會)是相當狹隘的。海外中國教會的狹隘在於完全局限於西方的神學與教會傳統；在大陸則更加上官方教會與家庭教會(群體)之間的對立所帶來的局限；前者在國家體制下以「三自」為綱領，後者則近乎有民間信仰色彩，當中的張力與限制是不言而喻的。這種狹隘性使到，中國神學對中國自身的傳統、文化與時代處境都缺乏反映。換言之，中國教會神學所反思的問題大部分仍是西方的問題，對中國的傳統文化與當代處境都缺乏強烈的適切性。另一方面，「三自」教會又因為力圖「表現出與國家權力相諧調」，<sup>52</sup>而使基督信仰成為歷史理性主義的極端自由派；而與此對立的家庭教會則堅決否定歷史與文化在信仰的意義，而成為排外的極端基要派，犧牲了基督信仰的開放性。「文化基督徒」處於這兩極中間，若把持合乎《聖經》的信仰，又能從中國文化處境中反省神學，實可扮演調和這兩極的潛在角色，進而化解它們在教會引發起的種種危機。這是我們對「文化基督徒」的期望。

從比較實際的層面來說，這批SMSC和「文化基督徒」將神學的新思潮引進中國教會，對中國教會的平淡神學氣氛將會產生一定的衝擊，在新的競爭下促使神學工作者(甚或整體教會)重新調較其工作次序，增加有深度的著作，在中國神學界激起一股蓬勃的生氣，在切磋討論中邁向新生，這對於中國教會來說也可算是福氣。

---

52. 劉小楓，《這一代人的怕和愛》，上引書，頁115。

這些新元素也會催使中國教會更全面地檢討現時的眼界視野(如向文化界及知識分子宣教)，為整個神學界(包括反思宗派思想神學)重新定位，既積極面向神州大陸，又能廣泛地引起其他地方的華人(基督徒或非基督徒)對基督信仰的興趣。我們不認同「文化基督徒」現象是華人教會的一個危機；我們相信這個富有挑戰性的現象，應該是中國教會在二十世紀末，二十一世紀始難逢的機會。而「文化基督徒」本身亦應盡量爭取在中國教會扮演一個重要的角色。

從文化方面來說，「文化基督徒」亦有改變基督教思想在中國文化－學術界的位置的潛力，透過其研究及翻譯工作向大陸廣大的群眾介紹外來的基督教思想。如李秋零所言，「從文化的大氛圍出發」，對「基督教信仰的全方位理解」，應可協助華人以「更廣闊的領域去體認信仰」。<sup>53</sup>在此我們不得不承認，中國教會，尤其海外華人教會對福音與文化的關係持一相當保守甚至懷疑的態度。這是有偏差的。一如洛桑會議的威盧濱報告(The Willowbank Report)所明確指出的，所有神學的論述都受其文化的影響與限制；<sup>54</sup>但亦如尼布爾在《基督教與文化》一書所指示的五種關係：

1. 基督教對抗文化；
2. 屬文化的基督教；
3. 基督教凌駕於文化之上；
4. 基督教與文化的吊詭；

5. 基督教轉化文化；<sup>55</sup>除了第一類以外，其餘四項均提示不同程度的神學或福音與文化的相容性。與此同

---

53. 李秋零，〈神學文化的互動(三)〉，上引文。

54. The Willowbank Report -- Gospel and Culture in Lausanne Occasional Papers, 2, Wheaton IL, 1978.

55. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, NY: Harper & Row, 1951.

時，我們若能把握這機會，明白「文化基督徒」現象正標誌着知識分子四出尋找文化的出路與精神歸宿，又盡速給予有理論深度並對未來具形塑力的建議，我們就能趁此時機1.改變基督教滯留主流文化，學術界與社會以外的邊緣位置；2.改變中國文化與基督教的傳統對立狀態；3.切實發揮在社會結構與思想上所應有之影響力，對正在急劇改變與發展的中國當代文化起更新的作用。也從而促進基督教在中國的發展。因着「文化基督徒」的生活成長背景、學術、神學訓練及限制，並他們對基督教中國本色化、處境化以及要使文化融入神學的強烈訴求，加上不像西方部分基督教學者們雖然身處教會群體外，仍可鮮明感受到的基督教文化氛圍，故在此雛形階段，中國「文化基督徒」在教義與神學上的理解，及在文化融入神學的努力上，出現偏差和誤導的機會是較大的。故此教會內的基督徒，應該密切關注「文化基督徒」及其他SMSC的言論，以一種互相切磋的態度，就其偏頗的觀點提出及時的修正及評論，或提出傳統教會在同一問題上的觀點，幫助社會大眾，教內信眾及這些學者對基督教信仰有全面與正確的認識和理解。

更重要的是，中國基督徒應從聖子耶穌基督「道成肉身」一事件得到鼓勵，顯示神的道並未因成了特定文化的肉身而遺失身分。若能緊守全部《聖經》的教導，以《聖經》為標準，福音與文化相遇而失掉福音的整全本質並非不可避免的。

故此我們認為所有神學的言論都必以忠於《聖經》的教導為標準(雖然我們同時也不否認《聖經》自身是在某種特定的文化背景下寫成)。但神學的價值也在於它對應用於某一文化的適切性。基督教傳統對西方文化的影響是無從置疑的；在中國文化的領域中，神學必需，也無從逃避與文化對話。在中國出現的「文化基督徒」現

象，從一個更深層的基督教與文化對話角度來說，應是富有積極意義的。



# 現代漢語語境中的「文化基督徒」現象

劉宗坤(北京大學哲學系博士生)

「文化基督徒」是中國大陸八十年代後期以來出現的一種獨特的人文－學術－信仰景觀，它的出現是與當代中國大陸特殊的文化語境分不開的。在這種具有強烈無神論傳統的人本主義語境中，堅守一神論信仰的基督徒首先面臨的就是自己的身分認同問題。這既不同於基督徒在西方現代文化中的處境，也不同於海外華人基督徒的處境。「文化基督徒」現象的出現對現代漢語思想界所具有的意義尚未引起知識界的足夠重視。<sup>1</sup>之所以如此，不僅因為這一群體在受無神論意識形態影響的學術界尚處於邊緣的位置，而且也因為它不是一個有統一組織、有共同綱領的團體，而是一個由具有各種不同學術背景的人形成的鬆散的知識－信仰群體。

一、 現代漢語語境中「文化基督徒」現象的出現至少與以下三個方面密切相關：1. 世界範圍內的文化世

---

1. 論述「文化基督徒」現象的文章主要散見於一些海外漢語神學刊物上，如劉小楓〈現代語境中的漢語基督神學〉，見《道風：漢語神學學刊》，香港，1995(2)；〈關於當代大陸「文化」基督徒的社會學評注〉，〈現代性語境與漢語知識分子的信仰形式之轉換〉，見《這一代人的怕和愛》第十一、十四章，香港：卓越書樓，1993；陳村富，〈「文化基督徒」現象的綜覽與反思〉，見《維真學刊》，Vol. IV，1996(1)；陳澤民，〈中國基督教(新教)面對現代化的挑戰〉；李平暉，〈當代中國知識分子認同基督教心態簡析〉，見《基督教文化與現代化》，中國社會科學出版社，1996。另外可參見發表在香港《時代論壇》上，羅秉祥，梁家麟，李秋零，張賢勇等人的討論。

俗化進程對於信仰形態的影響；<sup>2</sup> 2. 中國現代語境中信仰的「個人化」與「信仰語境的多元化」；<sup>3</sup> 3. 現代漢語思想界中啟蒙主義的話語霸權與人本主義的理念訴求。本文將側重於分析第三點。

二十世紀以來，當啟蒙主義的話語霸權在西方受到廣泛的質疑時，啟蒙主義的社會歷史文化訴求卻開始在漢語世界逐漸取得絕對的霸權地位。啟蒙運動所製造的「進步」觀念，在十九世紀由於進化論的發現而成為一種具有普遍意義的歷史觀。儘管中國早期的維新派希望從傳統資源中尋求改良的合法性，但是他們對於傳統資源卻做了進化論的改造。<sup>4</sup>而在後來的歷次政治革命和文化革命中，傳統資源成為被批判的對象，革命黨派和以革命為訴求的知識群體直接向西方尋求革命合法性的理由。「進步」的啟蒙理念就是在這種語境中獲得了話語霸權。<sup>5</sup>啟蒙主義話語具有反傳統反宗教的特徵，所以啟蒙理念一旦在中國近代文化中獲得話語霸權，從反傳統到反宗教就是一個順理成章的邏輯過程。<sup>6</sup>中國現代文化中的反基督教運動既有啟蒙主義的動因，也有民族主義的動因，在不同的階層中對這兩種動因各有側重。一般而言，在作為社會文化主要變革力量的知識精英階層中，大多是出於啟蒙理念反基督教；而下層社會則主要是出於民族主義理念而反對基督教。但是，這兩者並不

---

2. 參見彼得·貝格爾，《神聖的帷幕》第五章，高師寧譯，上海人民出版社，1991，頁125-197。

3. 參見劉小楓，〈關於當代大陸「文化」基督徒的社會學評注〉；〈現代性語境與漢語知識分子的信仰形式轉換〉，上引書。

4. 如康有為雖以「公羊三世」論證改良的合法性，但是卻加進了歷史進化論的內容。梁啟超，譚嗣同等人也同樣以歷史進化論為根據，來為改良變法辯護。

5. 關於「進化論」觀念在中國近代文化中的發展，參見曾樂山，《中西哲學的融合——中國近代進化論的傳播》，第二、三、四章，安徽人民出版社，1991，頁37-178。

6. 關於中國近代知識分子從反傳統到反基督教的內在聯繫，參見楊天宏，《基督教與近代中國》，第二章，第一節，四川人民出版社，1994，頁49-66。

是截然分開的，事實上在啟蒙理念內部就包含着民族主義的訴求，祇不過啟蒙運動本身所具有的普遍主義和絕對主義精神經常掩蓋這種訴求而已。

啟蒙運動所具有的絕對主義和普遍主義傳統使二十世紀的中國知識分子開始形成了以西方啟蒙主義理念反對中國傳統政治文化理念的傾向。向西方尋求真理成為「進步」知識人的共識，無論是啟蒙主義的科學民主思想，還是馬克思列寧主義的革命思想都是由知識界的「普羅米修斯」由西方傳入。因為大多數知識分子已經看到，中國的傳統難以解決他們當前所面臨的問題，於是西方的近代思潮像走馬燈一樣相繼在中國二十世紀的社會文化舞臺上登場亮相。

無論從文化知識層面上講，還是從社會政治層面上講，現代漢語語境都顯示出啟蒙主義話語主導的強烈的人本主義色彩，科學主義、理性主義、無神論、進化論等構成了這種語境的主要素質。無論是在西方還是在中國，啟蒙主義之獲得話語霸權的鬥爭無不借助於以上種種理念，並賦予它們一種絕對主義和普遍主義的性質。但是，啟蒙主義在中國和在西方的發展一樣，在與其他種種主義爭奪話語霸權時，均有訴諸政治權力的傾向。啟蒙主義理念一旦變成政治理念，啟蒙主義的話語霸權一旦變成政治權力，其後果常常是災難性的。

啟蒙主義的文化理念向政治權力的轉變在中國現代社會中主要是借助馬克思主義的理論和實踐來完成。馬克思是「一個真正的啟蒙運動的產兒」，因為貫穿馬克思學說始終的是一種理性主義和科學主義精神。<sup>7</sup>馬克思主義在中國的傳播過程中，其獲取合法性的一條重要理

---

7. 參見悉尼·胡克，《理性、社會神話和民主》，金克、許崇溫譯，上海人民出版社，1987，頁132。

由在於它是「科學的真理」，「科學」是五四新文化運動的兩大文化訴求之一，在中國現代語境中任何學說一旦被認定為科學，便自然擁有了合法性的基礎。<sup>8</sup>在共產主義意識形態中，馬克思主義的唯物辯證法被認為是唯一科學的方法，唯物史觀被認為是唯一科學的歷史觀，馬克思主義的政治學說被認為是唯一科學的真理。所以，在中國現代社會中，啟蒙主義在政治上實際上是借助馬克思主義獲得絕對話語霸權的，這一特點使得日後中國知識人對馬克思主義的反思有可能直接導向對整個啟蒙主義理念體系的反思。<sup>9</sup>

中國現代知識人對於馬克思主義政治社會理念的反省興起於七十年代末，盛行於八十年代。這種反省是馬克思主義作為全權意識形態失去其絕對支配力量後在知識界表現出來的一種帶有自由主義色彩的反彈，但是這種反省之所以能夠在經歷幾十年的政治高壓和殘酷迫害之後的知識界出現，還有馬克思主義本身所存在的原因，那就是作為彌賽亞的馬克思與作為全權意識形態的馬克思主義之間自始至終所存在的張力。當正統的意識形態受到削弱和質疑時，曾經被政治權力所掩蓋和壓制的馬克思主義中所固有的彌賽亞的人道主義就會出現反彈。<sup>10</sup>由對意識形態化的馬克思主義的反思導向對整個啟蒙主義理念系統的反思，這是八十年代末以來中國大陸知識人的主要思想走向之一。啟蒙主義理念儘管仍然在大陸知識界處於主導地位，但是對於啟蒙主義話語霸權的質疑已經隨着各種非啟蒙主義思潮的湧入而開始傳

---

8. 關於中國現代文化的唯科學主義傾向，參見郭穎碩，《中國現代思想中的唯科學主義(1900-1950)》，雷頌譯，遼寧人民出版社，1989。

9. 有關馬克思主義的無神論特徵以及與啟蒙主義之間的關係，可參見Ignace Lepp，《我們時代的無神論》，第三章，The Macmillan Company，1964，頁61-113。

10. 關於這一點，可參照八十年代中國大陸圍繞「人道主義和異化問題」所展開的討論。

播。在此過程中，現代基督神學的湧入與傳播起到了重要的作用。<sup>11</sup>

本來，西方啟蒙理念與基督信仰之間存在着一種極為緊張的關係，這種緊張關係隨着啟蒙主義的傳入而帶到中國現代文化語境中。啟蒙運動把整個人類的生存、發展和福祉均訴諸理性，並因此把一切妨礙理性正常發揮的傳統皆視為人類進步的絆腳石，宗教信仰尤其是這樣一種絆腳石。激進的啟蒙主義者大都把宗教信仰與愚昧、無知、迷信、偏見、罪惡聯繫起來。在啟蒙運動中，基督教同時受到兩方面的打擊，一是在教會方面，二是在神學方面。基督教也同時在這兩個方面不斷退縮，因為國家與教會，科學與宗教，理性與信仰被置於一種絕對對立的位置上，前者的地盤每擴大一步，後者的地盤就要縮小一步。<sup>12</sup>隨着啟蒙主義在中國現代社會中漸趨激進，對於宗教的拒斥和攻擊也就成為順理成章的事。所以，在很大程度上，中國現代知識人之反基督教主要並非出自於民族主義的信念，而是出於激進啟蒙主義的信念。事實上，當以民族主義成為壓倒一切的理念時，基督教反倒能獲得較為寬容的生存空間。<sup>13</sup>

在知識文化層面上，大部分受過西學薰陶的中國知識人對於民族主義存有一種十分矛盾的心態，一方面，

11. 一九八八至一九八九年間，默默於《讀書》上發表的介紹西方現代神學的系列文章，大量涉及反思啟蒙主義理念的主題。科學、理性、進步，無神論與人本主義等現代啟蒙理念被放置於現代基督神學觀中得到審視。劉小楓在同一時期出版的《拯救與逍遙》也大量涉及這一主題。
12. Guy S. Alitto認為：「啟蒙時代由於其對神示權威、《聖經》和任何其他非理性，超現世根源的知識加以拒斥，宗教再也不能在人類的理性上立基。科學與宗教於焉定位於永遠相對的關係上；宗教本身隨被迫變為情緒，直覺，神秘性或乾脆無理性地訴諸虔誠做為其支撐力量。」見《世界範圍內的反現代化思潮》，貴州人民出版社，1991，頁8。
13. 比如在抗戰時期，當民族主義成為主要政治文化訴求時，各種社會力量反能對基督教表現出更加寬容的態度。

西方啟蒙理念可以借助以救亡圖存為訴求的民族主義快速在中國社會獲得存在的合法性；另一方面，啟蒙理念本身的至高無上地位是不容動搖的。這兩方面有可能結合起來，但是它們之間的張力從來沒有被任何歷史事件所化解。<sup>14</sup>但是，在中國近代知識界的反基督教浪潮中，顯然啟蒙主義話語佔據了主流，而民族主義話語，尤其是文化民族主義話語，一直處於從屬的地位。<sup>15</sup>這種狀況在共產黨取得政權後變得更為突出，中西對抗主要變成了政治理念和意識形態的對抗，而非文化理念的對抗，在這種情況下，反西方的直接原因也主要是出自政治理念和意識形態的差異，而非文化上的差異。共產黨反對西方最主要的(甚至是唯一的)方式就是把西方國家劃入帝國主義或修正主義。在這個過程中，儘管啟蒙主義的許多原則受到衝擊，但是啟蒙理念的合法性絲毫沒有動搖。

與啟蒙主義話語在中國現代文化中的獨霸地位形成

- 
14. 毛澤東認為，中國社會革命所建立的「新文化」應當是「民族的，科學的，大眾的文化」，這種「新文化」內部幾種不同的素質之間存在着極強的張力。但是值得注意的是，毛澤東在講民族文化時同時強調「中國應該大量吸收外國的進步文化」，他還特別指出應當吸收「各資本主義國家啟蒙時代的文化」。參見《新民主主義論》，引文見《毛澤東選集》(一卷本)，人民出版社，1969，頁667。
  15. 關於這一點，可參見《北京非宗教大同盟宣言》和《非基督教同盟宣言》，「非宗教同盟」幾乎完全按照啟蒙主義的路向抨擊宗教：「人類本是進化的，宗教偏說：『人與萬物，天造地設』。人類本是自由平等的，宗教偏要說：束縛思想，摧殘個性，崇拜偶像，主乎一尊。人類本是酷好和平的，宗教偏要仇黨異同，引起戰爭，反以博愛為假面具騙人。……好笑的宗教，科學真理既不相容。可惡的宗教，與人道主義完全違背。」「非宗教同盟」反宗教的動因可以從其宗旨中十分清楚地看到：「同盟宗旨，僅非宗教，不牽人一切黨派，亦絲毫無他作用。尤無種族國家，男女老幼之別。」「民族主義在反基督教的運動中只能從屬於啟蒙主義的理念。」「非基督教同盟」的宣言同時訴諸啟蒙主義理念和政治民族主義理念，「我們所以要反對基督教，在一般意義上，也和反對其他宗教一樣。」而「在特殊意義上」，「宣言」把傳教與通商和資本主義的入侵聯繫起來，利用政治民族主義來反對基督教。但是，在這兩個宣言中，民族主義話語不但沒有壓倒啟蒙主義話語，而且還要借助啟蒙話語來確立自己反宗教立場的合法性。更需要注意的是，在這兩個宣言中根本就聽不到文化民族主義的聲音。

鮮明對比的是，文化民族主義在現代思想界始終沒有佔據主流的地位。在中國現代語境中，文化民族主義往往被視為一股保守的勢力，以及對西方啟蒙話語的一種反彈。它缺少進攻性，並沒有組織起有效抗擊來打破啟蒙主義話語的霸權局面。所以，儘管文化上的反西方主義，以及文化上的反基督教力量始終沒有消失，但是它所實際發揮的作用顯然是被人為地誇大了。<sup>16</sup>八十年代末以來，傳統文化主義在大陸有復興的勢頭，但是它始終受到來自兩方面的牽制：一是共產黨內的極左派，他們擔心文化民族主義會取代正統馬克思主義的意識形態；二是，知識界自五四以來一脈相承的啟蒙主義理念，這種相信人類進步的歷史觀反對一切向後看的做法。中國傳統的文化民族主義在內在素質上，與上面兩股思潮相比，相異點多於相同點。可以預見，如果大陸思想界這種多元文化—多元宗教的狀況能夠繼續良性發展，文化民族主義理念就始終難以取代啟蒙理念獲得話語霸權。

二、「文化基督徒」的產生具有複雜的知識學社會學背景，在現代漢語語境中尤其值得注意的是西方哲學、歷史、文學、藝術作品的大量譯介，儘管在八十年代以前，基督教文獻的翻譯在中國大陸的西學文獻翻譯中僅佔極小的比重，但是通過文學、藝術、哲學、歷史等學科，基督教思想與價值觀依然在過去幾十年的知識領域扎下了根。<sup>17</sup>西方文學藝術，包括受到推崇的俄羅

---

16. 以中國傳統文化主義為主要訴求的「新儒家」，往往喜歡以民族文化的代表自居，在與基督教的對話中往往誇大自己的作用和力量。關於這一點，可參見《會通與轉化——基督教與新儒家的對話》，蔡仁厚，周聯華，梁燕城合著，宇宙光傳播中心，1994。

17. 參見陳村富，〈「文化基督徒」現象的綜覽與反思〉，載《維真學刊》，Vol. IV，1996(1)；劉小楓，〈共產黨文化制度中的基督教學術〉，載《維真學刊》，Vol. IV，1996(2)。

斯文學藝術中有大量的基督教資源和價值情感取向，這些文學藝術資源對中國現代知識人學術旨趣的形成以及內在精神世界的塑造產生了廣泛深入的影響。

中國現代知識人有向西方尋求真理的傳統，而在過去一個世紀中，許多在中國得到確認的政治理念和價值理念都具有濃厚的西方色彩。「文化基督徒」的產生與這一傳統不無關係，可以說「文化基督徒」正是從現代的生存處境出發向西方世界尋求真理的結果，儘管基督教並不只是西方宗教。<sup>18</sup>

對於「文化基督徒」現象的各種知識學描述可以提供這一現象產生的一般知識學原因，但是仍然有一個問題必須回答，這就是「為甚麼『文化基督徒』出現在教會之外，而不是出現在教會內部？」

顯然，這種現象的出現與大陸教會在現代社會中，尤其是在過去幾十年中的狀況不無關係。在中國現代社會中，基督教始終是在一種緊張的民族對抗和國家對抗的夾縫中伸展，一旦國家間和民族間的關係趨於緊張，基督教教會往往被推到對抗的前沿。所以，基督教的「本土化」、「處境化」抑或「中國化」一直伴隨着基督教在中國現代社會中傳播的整個過程，成為一個難解的情結。五十年代以後，大陸教會大刀闊斧地開展「三自」運動。「三自」運動的核心問題就是基督教的「中國化」。但是，從實際情況來看，基督教的「中國化」至少必須解決兩個方面的問題：第一個在教會建設方面；第二個在神學建設方面。

中國現代基督教的「中國化」經歷了一個曲折的歷

---

18. 這是一個相當複雜的問題，儘管基督教不是西方宗教，但是它的統治地位和對文化產生廣泛的影響畢竟是首先在西方世界得到確立的。在關注基督教的跨文化性質的同時，不能忽視基督教的西方形態在整個基督教歷史上的特殊作用和地位。

程，這一歷程與現代中國社會中的啟蒙主義和民族主義的政治文化訴求以及基督教探求對中國社會的文化融入有着深刻的聯繫。儘管「三自」口號的提出始於二十年代，但是「三自」政策的實行及其對中國教會開始產生影響卻是在五十年代初以後。在這裏有必要辨清兩個不同的概念：「中國化」與「國家化」。顯然，在這兩個概念之間不應當劃等號。即使「中國化」這一理念能夠得到較為普遍的認可，那麼也應當是在這樣的意義上，即「中國化」的出發點應致力於如何使「上帝之言」成為中國文化語境的「肉身」，其根本點在於「上帝之言」。對於基督教神學建設而言，任何離開「上帝之言」來談「中國化」的做法都是值得懷疑的。

五十年代以來中國大陸的「三自」運動，實際上是教會的「國家化」，<sup>19</sup>與「三自」運動最初的「本色化」、「本土化」或「中國化」的文化訴求存在很大距離。教會的「國家化」基於這樣一種思想，即「教會是帝國主義侵略中國的工具」。所以，事實上五十年代以來，中國基督教所面臨的不僅是如何在一種異域文化中生存下去的問題，而且更重要的是如何在一個無神論的社會中生存下去的問題。經過「三自運動」的改造，中國大陸的基督教教會變成了「純粹的」教會，它本來所擁有的社會文化教育福利機構被收歸國有，它與文化隔絕了，對文化建設沒有了發言權。<sup>20</sup>教會成了反神論海洋中的孤島，只要潮汐一來，就會被淹沒。事實上，中國教會所被迫放棄的不

19. 參見劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，載《道風：漢語神學學刊》，上引書，頁21。

20. 如丁光訓主教認為，教會「放棄了所有教育、醫務、慈善單位，這正是個大的釋放……今天我們發現，教會正在一個不大的規模上完成四個方面的使命：崇拜，牧養，關心人們的禍福，做見證。從某種意義上說，教會是失去了權力，但正因為這樣，福音傳得更好……事實說明，耶穌基督的福音通過教會的貧困和軟弱，顯示出更大的力量。」〈在中國為基督做見證〉，見《金陵神學志》(復)，第一期。

僅僅是它所應承擔的社會義務，而且，更致命的是文化上的義務。無法承擔文化義務的福音對於中國大眾，尤其是對於中國的知識人來說就失去了應有的普遍感召力，因為失去了文化上的承擔，福音就有變成個人拯救的「廉價承諾」的危險。所以，基督教教會一旦放棄所應當承擔的文化責任，它所失去的不僅是世俗的權利，而且是耶穌基督的權能。換言之，如果中國教會尚未承擔起它所應承擔的文化責任，那麼它對拯救的承諾就容易流於空談。因為拯救不僅關乎個人的靈魂，而且關乎文化的反省和重建。但是，在現階段對於中國教會所能承擔的文化責任不能抱太大幻想，因為它首先是要生存，生存的壓力在過去幾十年中從來就沒有減輕過。

關於第二方面，神學的中國化是「三自」運動中至為關鍵的環節，也是最為薄弱的一個環節。「自治」、「自養」可以通過政治手段解決，但是「自傳」卻沒有這麼簡單。因為：「自傳」不僅涉及「如何傳」、「由誰傳」的問題，而且更為重要的是涉及「傳甚麼」的問題，即基督神學的建設問題。這是問題的關鍵所在，卻始終沒有得到滿意的解決，從總體上講，「三自」神學建設仍然基本停留在傳教士時代的框架中，這個框架的主要特點就是「福音派」和「基要主義」佔統治地位的保守神學。<sup>21</sup>儘管一批神學家在神學的中國化方面做出了許多努力，但是在「三自」神學中，基督神學與中國社會的文化融入仍然處於一個比較初級的階段，有大量的工作極待去做。<sup>22</sup>

---

21. 大陸教會內部人士也已經看到這一點。如丁光訓主教認為，「來華傳教的傳教士信仰上較多傾向於基要派，以致今天中國教會裏福音派和基要派影響相當大。」〈中國基督徒怎樣看待《聖經》〉，見《金陵神學文選》，南京，1992，頁2。

22. Gotthard Oblau在研究了大量過去十幾年間大陸教會出版的神學讀物後曾經對大陸教會神學兩方面的特點做出如下論述：「第一，傳教士時代所留下的影響極大的福音派和敬虔派的傳統仍然左右着今天中國教會神學的思想。第二，儘管大多數講章在風格上都是正統的和敬虔的，並且有一點彼世的，與社會現實生活脫節

在目前這種狀況下，漢語基督教會的自我封閉和自我孤立，以及某些教會基督徒的偏見與偏執已經成為中國文化與基督教相遇中一個不容忽視的障礙。教會基督徒與教外人士的關係往往使自己處於一種尷尬的境地：一方面傾向於自以為義，視自己為「以色列人」；另一方面，非信徒則視教徒為迷信或崇拜洋教。這種局面限制了教會基督徒與非信徒交往溝通的能力，也限制了他們承擔社會責任和文化責任的能力。<sup>23</sup>在關於「文化基督徒」的爭論中，教會人士之以正統自居，將教會外的基督徒稱為「亞波羅」，其用意正在於強調其信仰和對《聖經》理解的非正統性。這種自我封閉的心態在漢語基督教教會中帶有普遍性，但是恰如莫爾特曼曾經指出的那樣，「一種狹隘的、以個人為中心和以教會為中心的基督教即便存在，也可悲地無力去發現宇宙中的基督。」<sup>24</sup>

在根本上講，教會的權威不是建立在其封閉性和排他性上面的，而是建立在基督性上面的，而基督性正是通過耶穌基督的十字架事件昭示出人之生存的困境以及神出於聖愛而做的救贖。是否能把十字架事件與人的自我生存聯繫起來，並不取決於教會的權威，而是取決於每一個個人的「信」。所以，基督徒是由「信」而直接切入耶穌基督的十字架事件，而非必然借助於教會組織。比起十字架上的榮耀，教會永遠無法擺脫自己的作為人造

---

的味道，但是他們有時也對付來自周圍世界的挑戰，最起碼是含蓄的。這樣或多或少地提供一些在中國今天的處境中獨特的基督教的見證。」見《金鹿神學文選》，同上，頁134。

23. 關保平在《現代化對教會的挑戰》中指出這種現象：「大部分基督徒所受的是西方傳教士帶來的十九世紀和二十世紀初期傳統神學的影響。他們的普遍傾向是思想狹隘，因為他們害怕上帝也對其他信仰者寬大仁慈。他們認為不懲罰非基督徒是上帝的不公正，換言之，他們認為非基督徒是不值得上帝仁慈的。上帝應該將其愛只賜予基督徒，也許只賜予某些比其他信徒更虔誠的基督徒。」見《基督教文化與現代化》，中國社會科學出版社，1996，頁174。

24. Jürgen Moltmann, 《耶穌基督的路》，London, 1990, 頁276。

物的有限性和不完滿性，而且必須對此及其所帶來的否定性後果時時保持警覺。<sup>25</sup>

三、最後，我們回到本文開頭提出的話題：即「文化基督徒」的身分問題。誰是「文化基督徒」？劉小楓曾經說，「文化基督徒指的並不是中國大陸的大學和學術建制中從事基督教歷史及文化研究的人士，而是指有個體信仰轉變的知識－文化人。認信基督者方可稱為是基督徒，而非從事基督教文化研究即是基督徒，這是不言而喻的。」<sup>26</sup>這一定義顯示，在現代漢語語境中「文化基督徒」具有雙重身分：首先他們是基督徒；其次，他們存在於學術建制內部，而不屬於教會建制。這種身分決定了「文化基督徒」對基督十字架事件的言說既有別於教會建制內的神學路向，也有別於基本認同啟蒙理念的人文學者的學術研究。

港臺的教會人士把這些沒有教會歸屬的「文化基督徒」稱為「中國的亞波羅」，<sup>27</sup>且有發出「狼來了」之驚呼者。但是事實上，如果我們認同上面關於文化基督徒的定義的話，那麼「文化基督徒」在中國當代文化領域仍然處於絕對的少數，不論他們在基督徒中的比重，還是在文化學者中的比重都極小，它們在文化界所佔的比重甚至比有教會歸屬的基督徒在中國人中的比重更小。在港臺關於「文化基督徒」的討論中，對「文化基督徒」目前在文化界所發揮的作用以及這個群體可能會對教會帶來的衝擊顯然是被誇大了。

---

25. 現代神學家，如巴特、朋霍費爾、蒂利希、莫爾特曼等以耶穌基督的十字架事件為依托對教會所做的批判，不是偶然的。因為神學家愈是關注耶穌基督的十字架事件，對於教會世俗性和有限性的一面就愈有清醒的認識。

26. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，上引書，頁25。

27. 羅秉祥，〈中國亞波羅與香港神學界之九九危機〉，見《時代論壇》，第419期。關於「亞波羅」，參見《使徒行傳》十八章24-28節。

前面已經講過，如果不了解中國大陸獨特的社會文化語境以及教會在這種語境中的特殊處境，就根本不可能理解「文化基督徒」現象出現的動因。事實上，在教會建制之外，中國知識人認同基督教的理念價值體系可能發生在三個層次上：一是情感性認同；二是知識論上的認同；三是生存論上的認同。從總體上講，這三個層次均具有濃厚的文化色彩。「文化基督徒」可以兼具三者，他們不是把信仰看作是一種單純的宗教活動，而是把對基督的認信看作是一種生存方式。所以，對於「文化基督徒」而言，基督的十字架事件可以直接切入個體的生存，而不必然與教會歸屬或教會儀式聯繫起來。

中國傳統文化主義在素質上與基督的十字架事件是根本相異的，它一直漠視人之生存的「負罪性」，<sup>28</sup>這種偏狹並沒有因為西方文化在現代的傳入得到改變。之所以如此，既有歷史的原因，也有現實的原因。中國傳統文化(特別是儒家)對人的偶像化實際上是與對道德教條和人倫關係的偶像化分不開的。這種文化本身具有強烈的「人本主義」性質，對人性持盲目的樂觀態度；但是，缺乏超越向度的「人本主義」對人的生存而言是虛妄的，它導致人自我崇拜式的自大狂，導致喪失反省精神的對於人性及人類前途的盲目樂觀，而在這些夢想破滅之後，便走向虛無主義。這是西方現代文明所走過的道路，也是中國二十世紀文化所走過的道路。所以，缺乏超越向度的「人本主義」與「虛無主義」是一對孿生兄弟，一個剛剛出世，另一個便會隨之而來。<sup>29</sup>在二十世紀，

28. 耶穌基督的十字架事件所昭示的人的「罪性」(ἀμαρτία)與神的救贖之愛(ἀγάπη)構成了人之生存的兩極，對人的「罪性」的漠視必然導致對「聖愛」的漠視。

29. 美國思想史家Christopher Dawson曾經稱尼采為「最後一個人本主義者」。這不僅因為尼采思想有著濃厚的人本主義訴求，而且也因為尼采清楚的看到了在啟蒙主義理念統治下人本主義與虛無主義之間的密切聯繫。關於這一點，還可參見Guy S. Alitto,《世界範圍內的反現代化思潮》，貴州人民出版社，1991，頁72-73。

激進的社會運動就像一場夾雜着虛無主義塵土的血腥風暴席卷整個世界。在這場劫難背後就是現代人本主義者對人的偶像化。我們同樣可以在中國大陸的當代語境中找到這種偶像化的根源：西方激進啟蒙主義與中國傳統的文化主義相互交織共同構成了現代中國「人本主義」語境的獨特素質。這種「人本主義」導致了在整整一個世紀中對於人和人所創造的文化的偶像化。就此而言，「文化基督徒」對於基督十字架事件的超驗性的認同在對這種人本主義傳統的反省和批判中具有特殊的意義。<sup>30</sup>

無論是在西方還是在中國，為甚麼缺乏超越向度的「人本主義」會一度演化成為激進的社會政治運動呢？在一定意義上講，這是人本主義者對於個人失望之後，試圖借集體或一種社會力量去實現「人」的理想的結果。但是，最終的結局是，種種激進的社會運動在一夜之間把「人本主義」關於「人」的理想摧毀怠盡，就像人們在法國大革命，俄國革命和中國革命中所看到的那樣。「人本主義」者期望在一個強大的集體中去尋找理想中的「人」，而令人恐怖的是，他們找到的不是「人」，而是魔鬼。對於中國現代文化語境來說，這種缺乏超越向度的「人本主義」與同樣缺乏超越向度的「虛無主義」並存。無論是「五·四」時期，還是「四·五」時期都未能解決中國現代文化中「超越向度」的缺乏問題。「五·四」理想是現代西方啟蒙理想中的人本主義，它最終演化成一場社會革命。「四·五」在艱苦的歲月中所做的只是一項恢復性工作，恢復被社會革命所摧毀的人本主義理想。但是，這種重建理想的工作卻導致了兩個難以預見的結果；或者消失在隨之而來的虛無主義思潮中，或者被一種盲目

---

30. 基督信仰警惕任何偶像崇拜，突出人以及一切人造物之有限性，這對於中國傳統人本主義對人性的樂觀態度以及對文化和道德教條的偶像化而言，無疑是警世洪鐘。

的保守主義思潮所取代。除此以外，「四·五」一代也走出了一條超越啟蒙主義理念的第三條道路，這就是「文化基督徒」的道路。

「文化基督徒」已經提出建立漢語基督神學的構想。<sup>31</sup>在現代漢語語境中，漢語的基督神學言說至少會產生兩方面的結果：一是打破啟蒙話語在現代漢語語境中的獨霸局面；二是漢語語境中個人乃至民族的生存經驗可能進入基督的十字架事件。關於第一點，在現代漢語語境中，基督神學言說的加入已經使啟蒙主義的話語霸權受到強烈的衝擊。啟蒙主義思潮的實質是人本主義，儘管中國大陸對人本主義的文化反省開始於八十年代，但主要是在人文學科領域，透過哲學、文學、歷史等問題的討論表現出來。而對於人本主義的基督神學審視在「文化基督徒」出現之前卻幾乎一直闕如。第二個問題涉及個人的乃至民族的經驗如何進入漢語基督神學的言說問題。從根本上講，耶穌基督的十字架事件在一切基督神學言說中都處於核心的位置，只有當具體個人以及具體民族的生存經驗與十字架事件在生存論的意義上聯繫在一起時，個人的與民族的經驗方有可能真正進入基督神學的言說。如果基督神學不能直接切入中國現代文化語境，在耶穌基督十字架事件的維度上關注個人和民族的生存經驗，揭示個人生存和民族生存的困境以及聖愛所昭示的超越困境的榮耀，那麼任何以基督教義來化中國文化，或以中國文化理念來附和基督教的做法，都無異於堂·吉訶德與風車作戰。

毋庸置疑，「文化基督徒」的漢語神學言說，將是向現代人本主義開放的，<sup>32</sup>但它最終將超越這種人本主義

---

31. 參見劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，上引書。

32. 即便是人本主義話語中的無神論思想也可以成為基督信仰的人文資源，所以Paul

理念，導向一種具有超越向度的「人本主義」。這種「新的人本主義」的核心是耶穌基督十字架事件所昭示的「愛」。]但是，與現代人本主義者所理解的「博愛」不同，也與中國傳統所理解的「仁愛」不同，具有超越向度的人本主義所講的「愛」必須具有一個超越的基礎，這個基礎就是耶穌基督的十字架事件。

致力於基督教與中國文化之融合的學者經常把「上帝之言」進入中國文化比作基督之「言成肉身」。但是，「言成肉身」與基督的十字架事件是一個統一的過程，「言成肉身」必須置於十字架事件所昭示的人的生存困境以及神的救贖之愛中方能獲得完整的意義。所以，不理解十字架事件的份量就根本無法理解「言成肉身」的真正含義。中國傳統文化主義與基督「言成肉身」事件的溝通是如此之難，因為「言成肉身」並不是「主義」或「道」簡單的「肉身化」，而完全是一個生存論事件。<sup>33</sup>不理解「言成肉身」的生存論含義，就根本不可能真正理解「言成肉身」對於人之生存的意義。對於在很大程度上無視「肉身」的傳統文化主義而言，「言成肉身」始終是一個不可解的「司芬克斯」之謎。這種狀況同樣存在於曾經流行以及現今仍然流行的各種「主義」之中。但是「言成肉身」這一生存論事件使一切意識形態化和偶像化的文化主義顯示出貧乏和虛妄。在「文化基督徒」的神學景觀中，基督「言成肉身」所具有的生存論上對於文化主義的批判意義正在於此。

---

Ricoeur講：「無神論開啟了通向信仰的新路徑，儘管這一路徑充滿了懷疑和危險。」見《無神論的宗教意義》，Columbia University Press，1994，頁69。

33. 關於「文化基督徒」之神學的生存論定向，可參見劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，上引書。

# 共產黨文化制度中的基督教學術\*

劉小楓(香港漢語基督教文化研究所學術總監)

近年來，中國大陸學界逐漸形成的基督教學術引發一些文化思想史問題：在以儒家為老傳統，馬克思主義為新傳統的共產黨文化制度中，怎麼可能形成基督教學術，它又會是甚麼樣子，與共產黨文化制度是甚麼關係？我將從文化社會學角度探討這些問題。首先，我要從中國百年來文化制度的現代演化角度描述共產黨文化制度的性質及其演化，隨之，我將考察基督教學術在這種制度中如何形成，以及目前的形態和趨向，最後，我要從現代中西文化衝突的演化這一大背景來看待基督教學術在共產黨文化制度中形成的歷史涵義。

一、 共產黨文化制度已成為地域文化理論中的中國研究的重要課題之一，冷戰後的思想語境為這一研究提供了超越意識形態的條件。共產黨文化制度涉及到中國在現代轉型過程中，民族國家的正當性建構這一大問題。百年來，在西歐北美先發現代民族國家的現代擴張衝擊下，中華帝國不得不重新安排國家形態及其文化制度，以適應現代國族競爭的世界秩序。起初，晚清儒

---

\* 本文轉載自《維真學刊》，Vol. 1V，1996(2)。德文譯本“Die akademische Erforschung des Christentums im Kulturellen System des Kommunismus”，刊於 *China Heute: Informationen über Religion und Christentum im chinesischen Raum*，Bonn，頁178-185。轉載時作者曾對此文稍作修訂。

家新興知識精英試圖從儒家傳統中找到民族國家的正當性資源，這一努力受挫後被西方啟蒙思想取代。啟蒙思想有兩種基本的不同類型，馬克思主義是這種啟蒙思想的類型之一。經過幾十年的激烈政治衝突，共產黨知識人以馬克思主義的啟蒙思想成功地動員起農民的社會革命，取得了國家政權，並通過四十多年的社會主義經濟－政治制度建設，基本完成了現代的人民民主類型之民族國家的建構，同時形成了共產黨文化制度：大學、學術機構、出版業等現代文化機制的社會主義改造，達成了社會主義意識形態政黨國家化的文化系統。

共產黨文化制度的性質，按共產黨自己的解釋，是中國獨特的社會機體結構(國情)與馬克思主義結合的產物，換言之，它是中西文化因素結合的產物。然而，究竟是怎樣的具體因素的結合？在現代國族衝突的格局中，中國作為一個古老帝國面臨的首要問題是：如何成為一個強有力的現代民族國家，以便在國族競爭中取得強勢地位。這顯然是一項政治民族主義的訴求。在實現這一訴求的過程中，一部分中國知識人採納了馬克思的共產主義理論，而馬克思主義恰是在被稱為「民族主義年代」的十九世紀歐洲產生的，馬克思設想的無產階級革命，被列寧改造成為以民族主義為訴求的革命，馬克思－列寧主義為文化民族主義提供了正當性理念。<sup>1</sup>因此，所謂中西文化因素的結合，具體地說，是中國傳統儒家的文化民族主義與西方啟蒙思想類型之一的社會主義理念的結合。

這樣看來，共產黨文化理念就包含有一個奇特的建構因素：儒家文化民族主義訴求與西方啟蒙思想中的政治民族主義理念資源相互消溶的互動，以西方的社會主

---

1. 參H.R. Davis, *Toward a Marxist Theory of Nationalism*, New York, 1978。

義理念對抗西方的資本主義，因為後者是西方列強的代號。但同時，西方啟蒙思想理念也可消溶文化民族主義。事實上，在共產黨文化傳統的形式過程中，西方的馬克思主義啟蒙思想成了重新聚合儒家傳統思想資源和民族動員的要素，也把儒家思想文化引入由西方現代化構成的思想衝突中。馬克思主義被作為西方文化的要素來看待，作為共產黨重新整合儒家文化質料的形式，把西方的文化因素引入了儒家文化機體。由此可以理解，中國大陸共產黨文化形態的西化成分甚於國民黨的中國文化形態(台灣仍用中國傳統式易姓元年紀年，共產黨的中國則採用公元紀年)。共產黨文化的民族主義基本方略顯得是，以西方文化的因素超逾西方文化，即以馬克思主義的革命和文化戰略戰勝資本主義世界(西方)，以達到民族重生的政治和文化目的。

共產黨文化制度的形成可分為三個時期，一、四十年代初至五十年代初；二、五十年代初至七十年代末；三、七十年代末至今。第一階段是共產黨文化制度的形成期，毛澤東通過延安整風組織起一個儒教式共產黨文化制度的雛型，更有效地動員和組織農民革命。第二階段，共產黨取得國家政權，以社會主義改造的名義，把共產黨文化理念植入民族國家的制度化建制，改造民國的大學體制(尤其是文學院和法學院系統)，改造文化機構(尤其是報刊，出版和圖書機構)，文字改革(漢字拼音化，簡化字)等等。在思想層面則是一系列知識分子思想改造運動。五十年代末，一個建制化的共產黨文化制度得以建成；在以後的社會主義建設和文化大革命中，這個文化制度都發揮了重要功效。社會主義文化改造，實際是一場現代式人民民主政體的文化改造，使中國的文化制度可與西方自由民主國家的文化制度競爭。第三階段，共產黨文化制度發生轉型；社會主義的理念弱

化，個體性的思想空間日漸擴大；文化建制的政黨化轉向科層化，政黨對文化建制的理念性控制力減弱。在這種文化建制的土壤中會生長出甚麼樣的文化植物？

二、 基督教學術是在共產黨文化制度的第三個階段演化十餘年後出現的。我從出版，研究和高等教育三個方面考察基督教學術的形成狀況。

八十年代後半期以來，基督教學術書籍在大陸零星出版，到九十年代日漸增多。從宗教學類型的基督教文化譯著到神學譯著，百科全書，辭書，史書，紛然雜陳。《宗教與世界》叢書，《歷代基督教學術文庫》，《基督教學術研究文庫》等大型叢書；《宗教》、《世界宗教資料》、《基督教文化評論》、《宗教文化論叢》等學刊都是在共產黨文化機構支撐下先後出現的。此外，各種研究專著(尤其研究論文)不斷問世。<sup>2</sup>在高等教育方面，一些大學成立了基督教研究中心，開設宗教－基督教課程，有的已設立碩士和博士課程。在大學建制中出現基督教課程，由國家出版社出版基督教學術書籍，在台、港亦是少見的。可以看到，基督教學術已成為共產黨文化制度的一個組成部分。基督教學術的出現表明，在學術界(大學和社會科學院)這個共產黨文化制度的精英層中，產生出基督教學術的學者。形成學者資源的最重要的機制是大學，不僅如此，傳播思想的重要場所亦是大學，一旦基督教學術和教學在大學體制中確立下來，基督教學術的制度化就有了實在的基礎。就目前的情形來看，基督教學術的旨趣主要集中在如下幾個方面：

**宗教學的基督教研究方向：基督教被作為世界大宗**

---

2. 參王維江、廖梅，《基督文化研究中文論著索引：1949-1993》，見朱維評編，《基督教與近代文化》，上海人民出版社，1994，頁429-488。

教之一，從哲學、社會學、人類學和文化學的角度來研究。

**基督教思想史研究方向：**對早期基督教、中古經院思想和現代基督教思想的思想史考察。

**基督教史研究方向：**對西方基督教會史，尤其中國基督教史的歷史學研究。

**基督教文藝研究方向：**對西方和中國的基督教文學、藝術的歷史考察。

**基督教神學研究方向：**對基督教信理的研究。

這些研究大都不帶有基督教信仰的動機，而純粹是人文學的旨趣。概略地看，研究基督教的學者對基督教的態度有三類：1.純粹學理的態度(佔多數)；2.好感(少於第一類)；3.帶有信仰旨趣(極少數)。

學術研究需要學術人才的支撐，基督教研究的學者資源是哪裏來的？共產黨文化制度培養出來的。第一項研究方向的學者是由社會科學院的宗教學建制提供的，這一建制在六十年代初初建、七十年代末擴建，還比較單薄，並未有全國性的建制基礎(如省級社科院少有宗教研究所)，但是基督教學術的專業層。由於大學中尚未有普遍設置宗教學專業(迄今只有北大、南大有宗教學專業)，宗教學研究人才的累進相當有限。第二項研究的學者資源是大學和研究所中的西方哲學專業。這一專業在五十年代的社會主義文化制度改造中保留下來，在人才資源和研究水平上都有相當的積累，八十年代以後迅速膨脹，從西方哲學史轉向基督教思想史，已有相當好的基礎，這一研究方向看來會有較大的發展。第三項研究的學者資源是大學和社科院研究所中的歷史學專業。無論中西歷史學研究，都是共產黨文化制度中的重要部分，有良好的學術訓練，當其中一些學者對基督教史尤其中國的基督教史發生興趣時，學術資源就流入基

督教史的領域，這一研究方向看來亦會有較大的發展。第四項研究的學術資源以中西文藝學專業為主，這一專業在共產黨文化制度中亦為重點人文學科。第五項研究的學者資源亦來自大學或社科院的西方哲學專業，不過，目前人數極少，儘管在未來的十年可能會有相當可觀的增長。

可以看出，中國大陸學界中的基督教研究會有兩個重點：基督教思想史研究和中國基督教史的歷史學研究，這種學術旨趣的結構是意味深遠的。

共產黨文化制度中的學術機構和大學建制是基督教學術出現的必要條件而非充分必要條件，換言之，沒有這些建制基礎，基督教學術不可能制度化地形成，但有了這些基礎，基督教學術並非必然出現，還得依賴其他文化要素。我將隨後再討論這些要素。在此，還值得從西方文典翻譯方面探討一下基督教學術形成的制度基礎。

中國學界翻譯西方學典已有一百年歷史。百年來，中國學界零碎地翻譯了西方哲學、政治思想、史學、社會學、倫理學等方面的思想著作。四九年後，共產黨文化制度的組織者把西學文典翻譯制度化，有計劃地翻譯西方思想學典，訂立了兩項大型翻譯計劃：1.馬克思主義經典作家全集。馬克思主義是共產黨文化制度的基本理念，翻譯馬克思主義經典對改塑中國的文化理念機體有深遠影響，從這一意義上說，它推進了中國文化的西方化。由於一些文化思想爭論涉及到對馬克思、恩格斯論述的理解，學界和翻譯界對某些翻譯精益求精，如馬克思的《一八四四年經濟學哲學手稿》，對西方思想名著的漢譯經驗有重大貢獻。2.西方哲學、社會科學學術名著計劃(《哲學社會科學重要著作選譯目錄》[1956])，此項計劃計有一千六百三十部書，擬三十年完

成。<sup>3</sup>為此，共產黨文化制度中的翻譯組織利用了二十年代以來在歐美大學畢業的專業學者。學術機構還制定出統一的翻譯規則，術語、譯名等方面亦力求規範化；幾十年的翻譯，積累了極有價值的翻譯經驗，形成了可標準化的翻譯文風，在翻譯技巧上也做了許多探索。五、六十年代的系統性翻譯，對改變中國文化思想的內在結構和品質，起了相當大的作用，促成西方思想融入中國的文化思想。基督教思想儘管被視為西方的思想，並且是馬克思主義的批判對象，但西方古典思想文化的譯介，為基督教學術的出現準備了文化基礎和語文資源，當今的基督教文典漢譯人材就是在這些基礎上形成的。

三、儘管有上述制度化的文化基礎，基督教學術出現的充分必要條件並不具備。只有當共產黨文化制度的統治理念發生變化時，基督教學術才會在這種制度中生長出來。事實上，早在五、六十年代，以至七十年代末，八十年代初，已有基督教學典的翻譯。<sup>4</sup>但這些翻譯沒有發生思想文化和學術效力，原因在於，共產黨文化制度的統治理念還是馬克思主義的獨斷論。

七十年代末以來，經過十幾年的經濟改革過程，在經濟秩序，政治體制的制度演化中，馬克思主義獨斷論在理念上的社會法權受到削弱。基督教學術是在這種似多元化的思想空間中出現的，這才是基督教學術思想出現的充分必要條件。關於「真理標準」的爭論、關於「人道主義和異化問題」的爭論，轉移到「文化理念」的爭論，而「文化理念」的爭論是晚清至三十年代中國文化思

---

3. 參陳太先，《〈自然政治論〉譯後記》，商務版，1994，頁429。

4. 奧古斯丁的《懺悔錄》中譯本初版於一九五四年，重譯本一九六二年，一九八一年再版；帕斯卡爾的《思想錄》初版於一九八五年。

想界的基本主題之一。共產黨文化理念晚近十年的演化，使文化語境又回到近似於三十年代的思想競爭狀況。值得注意的是，基督教學術思想的語境在九十年代已不同於二、三十年代，儘管這兩個年代的文化思想界都有思想競爭的結構。根本差異在於，中國的社會主義政治制度消除了基督教文化與西方國家的政治性關聯，而馬克思主義啟蒙思想成為共產黨文化制度理念，在思想層面削弱了文化民族主義情緒。在中國當代思想文化界，儘管基督教學術思想仍然受馬克思主義基要派和自由派抵制，其思想文化處境已發生了根本變化，原有的基督教學術與民族文化理念的緊張，變成了基督教與馬克思主義啟蒙思想的緊張，即西方文化理念的內在緊張。

自宋代以來，中華帝國文教制度中的理念以儒道釋為基本資源，但文官制度的意識形態資源以儒家為主。共產黨文化制度是一種現代型的科層文教體制，在五十年代，作為職業革命家的知識人領導的共產黨在取得國家政權之後，轉化為科層制的文化組織，開始培養出職業的、專門化的知識人。從文化制度的結構品質來看，共產黨文化制度與儒家文官制度相似。當馬克思主義在這種文化組織中尚處於獨斷地位時，這些職業的專門化知識人並不能具有個人的思想空間。然而，在經濟秩序變革帶來思想多元化的一體化文化制度中，知識人的個人思想空間擴大了。個體知識人對基督教學術的興趣就在這種形式上一體化、實質上多元化的文化制度的空間中開始發展。

八十年代以來，共產黨文化制度呈現出一種含糊的面貌：一方面，知識人群體的自願性結集，學人群體的叢書和學刊出現，各種思想衝突和爭論頻仍，文化思想界在思想空間上顯得頗為開放；另一方面，共產黨並未

喪失對文化制度的建制性控制，儘管這種控制在新的經濟秩序中明顯被削弱了。這樣，當代共產黨文化制度顯得是文化理念的多元化與文化建制一體化的復合結構。在政黨國家制度意識形態支配的文化論域中，中西古今各種思想競相爭取地盤，基督教思想學術乃新的思想競爭處境中的諸多思想取向之一。

在這個共產黨文化制度的思想論域中，基督教學術只是一種相當薄弱的思想論爭力量。然而，基督教學術畢竟出現，並在制度機體中逐漸形成。從文化社會學的視角來看，有兩個問題值得思考：1. 基督教學術在這種制度中發展的未來形態的意義；2. 基督教學術在中國文化思想現代轉型的歷史演化中的意義。

四、在現代社會中，某種思想力量必須依賴於現代的教育和學術建制才能有效佔有文化地盤。在歐美，基督教學術的思想力量在文化制度中的位置，主要靠大學建制中的神學系和教會支撐的神學院、研究所等機構佔有。就文化論域的佔有勢力來看，前者的功能明顯要大得多。因為，大學屬於民族國家科層制的基本建制，而神學院則是社會中間群體之一(教會)的教牧層的基本建制。在自由民主的民族國家制度中，宗教與國家首級制度是分離的，由於傳統的學科殘餘，基督教神學才作為西方傳統文化的遺產學科而保留在大學和公共研究機構之中。在台灣和香港，基督教只被視為西方的宗教，基督教的研究和教育不能作為一個學科進入大學的學科建制，就因為它不是中國的傳統學科。因此，儘管台灣、香港有諸多神學院，但這些神學院只能支撐教會群體在社會文化中的活動能力。顯然，基督教教會的社會功能是相當重要的，但畢竟不能取代基督教學術在文化思想領域中的功能。事實上，在台灣、香港，一方

面，基督教會在社會中間層有充分的活動空間和自由，也的確相當活躍，另一方面，文化思想領域卻相當抵制基督教學術思想。人們會問，在台灣、香港的學術制度中，西方文化亦是基本學科，為何沒有出現基督教學術？簡扼地說，這是由於文化制度和教會的文化方針以及傳教路線決定的。香港和台灣採納的是自由民主的政治安排，這種制度中的文化教育體制抑制教會的擴張，即政教分離的原則，而大學則少有歐美大學的基督教背景，因而，文化制度並沒有對基督教學科開放。另一方面，以福音派為主流的教會主動放掉了對文化思想領域的競爭訴求。台灣天主教的文化路線是與中國傳統思想融合，因而也未能有效拓展基督教的學術空間。

相比之下，在共產黨文化制度中出現的基督教學術卻進入了文化思想領域，或者說，它正在成為文化思想一體化制度中的一個組成部分。這並非表明，基督教學術思想在共產黨文化制度中不會遇到抵制，事實是，基督教學術在這種制度中既遇到馬克思主義獨斷論的抵制，亦受到儒家思想、西方現代種種理性主義思想的抵制。但問題是，只要共產黨文化制度繼續保持思想空間的開放性，而基督教學術思想又在這種思想空間的開放結構中形成自己的論域位置，它與其它抵制自己的思想就構成一種**合法競爭的關係**。在現代的公共論域中，思想的多元競爭不僅是正當的，而且是有益。

那麼，在共產黨文化制度中，基督教學術會是一種甚麼學術？由於從事基督教學術的絕大部分學者並非基督徒（當然也不是「文化基督徒」），他們所發展的基督教學術並無教會建制的支持和約束，只會是一種非教會性的**文化理論型**的基督教學術。這種基督教學術並不關注教派性的認信義理，而是關注作為一種**文化理想類型**的基督教思想。這種基督教學術類型便與現代歐美大學建

制中的基督教學術類型類似。這樣一來，基督教思想傳統就將通過共產黨文化制度轉變為中國文化思想的一個結構性要素，這意味着，馬克思主義指導的共產黨文化制度促成了基督教思想與中國文化在文教制度中的融合。作為文化理論型的基督教學術的歷史意義在於，它將成為中國的基督教思想學術。

作為文化理想型的基督教思想學術在歐美的形成，是歐美文教制度現代轉型的一個重要方面。近代自然－人文－社會科學理論的形成和擴展，儘管排擠掉基督教思想在文化思想論域的獨霸地位，但基督教思想畢竟通過自身的人文學科化轉變，在以人文、社會理論及其學術制度為基礎的文化思想論域中保留了地盤。基督教思想向文化理論的轉化，是基督教思想在現代型思想學術領域和文教制度中繼續保留下去的條件。這當然不是基督教思想在當代學術制度中的唯一遭遇，而是所有傳統宗教思想的遭遇。中國傳統的儒家思想和已有千年積累的佛教思想要在現代學術制度中留存，亦必須而且事實上已經文化理論化。當代儒家大師(張君勱、梁漱溟、蒙文通、牟宗三、唐君毅、徐復觀、劉述先)無不如此。

基督教思想向文化理論的轉化，在中國大陸，而非港、台的思想論域中出現，是由共產黨文化制度提供基礎的。在台灣、香港、新加坡等漢語思想地區，並沒有見到這樣的基督教學術出現。這一文化現象促使人們從一個更大的文化語境來考慮共產黨文化制度的功能，和在其中出現的基督教學術的文化意義。

前已提到，共產黨的政治擔當是重建作為現代民族國家的中國，在進行社會和文化動員時，它推行了西方近代的盧梭－馬克思的人民民主啟蒙理念。民族主義與西方人民民主啟蒙主義的功能性融合，促成了救亡與啟

**蒙的融合。**這有一個意想不到的後果，自晚清出現的西方文化理念與中國文化理念之間的緊張，就在一定程度上被共產黨的社會主義文化理念抵消了。共產黨文化至少在理念上不是反西方的，它只反作為資本主義型民族國家(美國為代表)或社會主義型民族國家(俄國為代表)的文化理念。馬克思主義源於西方，整體上的反西方文化，對共產黨文化理念來說，明顯是自相矛盾的。中西文化衝突的結構因此發生了根本轉變：中國文化思想進入現代性衝突。當代儒生(如牟宗三)抨擊共產黨文化理念時，指摘共產黨文化把西方文化理念引入了中國。不究這種指摘的文化民族主義涵義，從實際情形看，共產黨文化的確不僅把西方文化理念引入中國，而且予以制度化。這是馬克思主義文化制度的普遍主義的結果。當然，共產黨文化並非全盤接受西方文化，而是按馬克思主義經典作家的文化論述來吸取西方文化理念資源。馬克思對希臘文化推崇備至，抨擊中世紀，有限度肯定近代思想，於是，希臘文化和近代文化資源就被合法引入中國文化思想織體；而列寧則聲稱，共產主義文化建設要繼承整個人類的(等於西方的)文化遺產。以政治民族主義為本質訴求的共產黨文化理念，實際完成了另一場文化改造運動，始料不及地抑制了文化民族主義的排它性。當代中國的馬克思主義儒家的一個論點頗能說明問題：主張西「體」(馬克思主義和現代化)中「用」。從文化社會學的角度來看，共產黨文化理念及制度促成了中國文化思想的現代轉化，從根本上改變了中國文化與西方文化的關係，當這兩種文化理念處於衝突和緊張關係時，共產黨文化理念實際起到一種平衡作用。當今馬克思主義基要派對所謂國學復興的抨擊，就是一個例證。從而，共產黨文化制度實際建構出一種中西文化因素融合的文化織體，當這一文教制度進一步演化時，中國文

化織體的未來形態就會顯出相當不同的面貌。如果考慮到這僅是百年內的變化，其對中國文化轉型的深遠意義就頗難估量。

共產黨文化制度接受西方的文化遺產，當然並不包括基督教。然而，西方基督教思想是在希臘、羅馬的文化織體中擴展的，引入希臘、羅馬文化傳統，等於把西方基督教思想的織體引入了中國文化思想，這就為基督教學術的形成作了文化理念織體上的準備。如前所述，當代基督教學術的研究者不少是基於對西方文化的興趣。隨之，西方文化理念在共產黨文化制度中的學科化，則為基督教學術作了文化制度性的準備。共產黨文化制度中的基督教學者儘管不具基督教信仰，卻不等於因此他們對基督教思想的學術水平不可靠。基督教(尤其天主教)中有不少學者研究佛教、道教或儒教，他們也並沒有這些信仰，能說他們的佛、道、儒學術水平不可靠？這顯然是無稽之談。

值得強調的是，共產黨文化制度僅提供了基督教學術賴以形成的建制和文化織體的基礎，但對基督教思想興趣的出現，還有另外的原因，這就是共產黨文化制度和日常生活結構提供的思想和信念經歷。這些並不是本文關注的要點，筆者在別處已有論述。值得關注的是，由於共產黨文化制度的鋪墊，基督教思想作為文化理念進入漢語思想的織體，二十一世紀的漢語思想必將會呈現不同的面貌，在思想演化過程中的創造空間必將因此大為擴展。



## 漢語神學心靈的激盪\*

林淑芬(台灣《曠野雜誌》主編)

記錄者按：劉小楓於一九九五年十月初應台灣神學院代理院長林鴻信牧師之邀，蒞校分享他從文化進入信仰的歷程，並了解台灣處境下神學工作的現況，以及傳遞其將福音信息傳入學術文化領域的異象。

從《拯救與逍遙》，到《走向十字架的真理》，劉小楓對發展文化神學不遺餘力，廣為台灣基督徒文化界所熟知。他不但主編《道風：漢語神學學刊》，並大力推動神學名著漢譯，目前在香港主持「漢語基督教文化研究所」的學術工作。

劉先生深信基督教信仰應該紮根於社會與文化，而不只是在教會與神學院裏面。此次座談會匯集不少台灣本地神學工作者，稱得上是罕見的神學盛會。當日討論的主題集中於文化神學與教會神學的隔閡、本土神學、亞洲實況下的神學及宗教對話等問題上，不論是挑戰抑或是回應，皆充滿深刻的批判與省思，茲輯錄如下，容或對台灣教會信徒有所裨益。

劉小楓：

很高興有機會能聽聽諸位對「漢語基督教文化研究所」事工的意見及建議，以作為我們未來努力的參考，

---

\* 本文轉載自《新使者》，1997(40)，台北，頁61-71。轉載時，劉小楓發言部分，曾經作者再次審修。

同時了解各位對於漢語神學發展的意見。「漢語基督教文化研究所」主要想把基督教的信息放進文化領域。目前我們的工作內容包括：經典叢書的翻譯，辦學刊、舉辦一些基督教神學的學術課程，設立基金培養基督教學術研究人才等。

**人文神學與教會神學必然分離？** 目前我所聽到關於「漢語神學」的意見，大概有兩方面。台灣的天主教方面對我們的工作方向比較支持；基督教方面則有一些批評，批評有兩方面：一是認為我們太偏重學術方面，與教會事工脫離，會不會對教會有不利的影響？最近在《時代論壇》中就有一位神學家指出，這樣的發展，會不會使教會神學家的權威受到威脅？也就是說，這樣的發展方向會不會形成一種人文神學，與教會神學產生衝突？對此問題，還有一種看法，就是認為人文神學不可能有太強勢的發展，以至於取代教會神學。總之，不論你認為人文學術性神學的發展是否會對教會神學產生威脅，前提都是此兩者之間是一種分離的關係。

另一個意見是，我們在做基督教經典叢書的翻譯工作時，有許多非基督徒參與，雖然他們對基督教有某種程度的認知，但畢竟沒有信仰。就台港大陸三地來看，中國大陸的基督徒較能肯定這樣的神學學術工作，因為環境的因素使他們在許多方面受到牽制，這樣的工作可以為他們拓展一些空間，如果我們在學術領域能做這些工作的話，也許可以改善大陸長期以來基督教的文化處境。  
**鄭仰恩：**

我個人相當贊成以「漢語」來取代「華語」，因為「漢語」的涵蓋性較大。我個人對福音與文化的關係較感興趣，且較會以身分認同的立場來處理此一問題。例如在做「台灣教會史」研究時，常會面臨一個問題，即作為基

信徒的身分如何與作為本地台灣人的身分取得認同，我很期待「漢語」能提供我們在這方面的心得，即當你們作為一個基督徒的身分認同與作為中國人的身分認同產生衝突時，你們如何處理？

「道風山」過去是做宗教對話的地方，我不知道現在宗教對話是否還是你們關心的主題？特別在亞洲這個諸宗教聚集的地方，宗教對話是否還是「漢語」關心的重點？另一個問題是，「漢語神學」如何被放在亞洲神學的實況中來看，亞洲目前有東南亞神學院的系統，他們也有發行《亞洲神學論集》，因此我想請教「漢語神學」是否以後會與東南亞取得聯繫，或是你們如何看待亞洲神學的實況？希望等一下可以有關於這方面的分享。

葉仁昌：

神學的「土地」在哪裏？ 剛才劉弟兄提到大陸目前對於基督教文化產生高度的興趣，我想這會不會與民國初年，特別是新文化運動以後那段期間，對基督教的興趣有點類似，亦即一種開放後的新氣象，台灣與大陸處在不同的發展階段，就此而言，也許兩地讀者會有不同的反應。對台灣來講，正處於一個高度發展的階段，宗教雖然有復甦的現象，但宗教中的神學好像也跟着哲學一起冷落了下來，由此可見兩地的社會發展階段不同，因此我想問的是，你們對台灣的發展策略是甚麼？大陸、港、台三地的社會發展不同，其社會需求也不同，是否真能存在一個所謂的「漢語神學」？

而這又牽涉到一個問題，我們說德國神學發展自德國，美國神學發展自美國，但我要問的是，「漢語神學」的土地在哪裏？如果完全不考慮土地因素，「漢語神學」的時空性及現實性是否太薄弱？因為所謂「文化」並非抽象的概念，依我的了解，文化是與土地密切相關的，我不太能理解一種沒有「土地」的文化概念。

關於教會和神學的關係，以我自己來講，我曾有一段時間與教會疏離，做一個「文化基督徒」，但是後來回到教會以後，思想起這段歷程，深深地體會到教會是神學的實踐，神學應該成為教會的引導，並且幫助她。因此我建議，「漢語」可以討論教會的事工及牧養，且必須是本質性意義的討論，而非策略的運用，這樣或許可以縮短文化神學與教會神學之間不必要的距離。

**龐君華：**

我十分肯定「漢語」在文化神學上所作的努力，因為當我們認同較實際的教會發展，與一般民衆的需求時，時常不能感受到來自知識界文化心靈的掙扎，佛教、禪宗都能打進文化菁英的圈子，唯有基督教與他們似乎沒有關聯。透過文化神學的努力，可以讓他們對基督教的了解不只停留在福音四律，教會的教導，而有更豐富的內容。

**吳鯤生：**

我一直對「福音」的意義很感興趣，對台灣的基督徒而言，「福音」的意義究竟是甚麼？我最近看了一本書，提到「敬拜上帝與上教會的關係很小」，作者覺得從《聖經》的觀點來看，「敬拜上帝與生活的關係很大」，雖然我不完全接受傳統福音派的看法，即以教會為主體的群體，但也不傾向完全切斷這種關係，所以我還是要提醒「漢語神學」，神學絕不能抽離人群。

**郭榮敏：**

我很佩服基督徒中有人願意從文化出發來接觸基督教，但我覺得當我們談亞洲神學的時候實在太大膽了，究竟甚麼是亞洲神學？亞洲神學的定義是甚麼？另外，我認為凡是神學，它的內容都是道成肉身，腳踏實地在自己的土地上，對上帝的愛做出回應，這就是本土神學了，何須界定亞洲神學、本土神學或日本神學。

若形式與本質可以區分，則我們可以有《聖經》的本質，但卻可以套上本地的形式。劉博士所做的，可以使基督教福音的本質透過文化的形式，使人接受：我認為是正確的。依據《舊約聖經》的記載，希伯來人能夠把迦南人的東西拿過來，但耶和華宗教活生生的力量，不僅是融合他們，更是重整過來，成為《聖經》的一部分。同樣地，如何把基督教變成華人的宗教，便成為一個很重要的問題。

**曾慶豹：**

我在大學求學的經驗裏，一直覺得為甚麼我們能讀得懂新儒家、佛學，而新儒家及佛學的學者卻似乎常常誤解基督教。後來我發現這些人其實都很用功，但是他們沒有管道可以好好理解基督教，所以我認為如果有人可以用學術性的語言，把基督教思想的內容介紹給他們，也許對這些人會有幫助。

**林鴻信：**

做神學不能失去處境，對上帝的信如果不能用愛，用情來傳達對具體的人，具體的土地的關懷，似乎有一些空洞，所以「漢語神學」的處境要如何界定是我相當關心的問題。而以我個人讀神學的經驗，神學(特別是西方神學)是教會生活的結晶，像田立克說：「神學是教會的一種功能」，巴特也說：「神學是教會的一種訓練，是一種學術性的反省」，由此可知，西方傳統習慣以教會來定義神學。像劉博士這樣，不是透過教會來認識基督信仰，而是透過文學、神學、《聖經》來認識基督信仰的歷程很少見，我特別感到好奇，一個沒有教會生活的人竟然懂得由教會生活結晶出來的神學，也許劉博士能夠繼續與我們分享一下他的思想進程。

先前劉博士曾提到，目前中國大陸有二、三百個「文化基督徒」，這是因為基督教神學在當時的處境下，

如果沒有走出教會以外，到學術界中，基督教就沒有前途(如果神學是關在教會裏面，基督教就沒有前途)，今天我也盼望劉博士能對在教會背景下的我們有一些提醒。

**林賢豐：**

台灣教會神學在形塑新的生活價值觀方面一直是十分薄弱的，以至於在傳講信息時常會感到十分困難。我從劉先生的著作中，雖然發現了新的東西，但與我的實況(按：指原住民的文化處境)還是有些疏離，所以我還在掙扎。我從《拯救與逍遙》中，所理解到的是：劉先生好像認為宗教對話是不需要的，是不是等一下可以請劉先生就此問題回答。另外，目前在台灣或中國都有「文化熱」的問題，我認為這與我在加爾文系統神學的背景是背道而馳的。不管是中國文化或台灣文化，本身都是幽暗面勝過光明面，特別是在基督教的文化背景來看的時候。所以當我以原住民的觀念來看「文化熱」的時候，我認為不管文化神學或台灣的本土神學，都不過是一種鄉愁罷了，所以我的態度是必須由文化的改造着手。因此，我想請教劉博士，台灣的本土文化熱是否與您的神學建構有所衝突？

**劉小楓：**

聽了各位的談話，我有一種感覺，就是台灣的神學工作者很關心處境與現實的問題，這樣反襯出來好像我是「不食人間煙火味兒」。對此，首先我要說的是，事實上每一個學人都有處境的問題。我是中國大陸的背景，我同樣很關心處境的問題。其次，我也肯定台灣教會及神學界所做的實際工作，但我要說的是，「漢語基督教文化研究所」所要做的是學術工作，學術性工作與靠近生活層次的事工並不相同。

我尤其要感謝葉博士與林博士所提的問題。葉博士

所提神學的時空性與土地性的問題中，所謂的「土地」就是要與具體的地域、社會政治經濟狀況等人們實際生活的問題結合，這叫做「神學站立在土地上」，而我要問是否應區分純學術的神學研究與神學的現實實踐的政治方面？

**理論神學與實踐神學的區分** 我們可以先來問一下本土神學的含義是甚麼？我所理解本土神學的含義是，它所提出的一些命題、所關心的一些問題與現實的環境(信徒、教會及所立生的社會環境等)緊密相關，所以它的方向非常具體地與政治處境相結合，這樣的神學我認為應該是屬於實踐神學的層面。例如婦女神學，女性神學家一下子就深入到神學本身的原理及理論層面予以攻擊，她們常用男性的理論來攻擊男性。我們不妨看看女性神學家所用的工具或基礎，如德希達、傅柯等都是男人，所以女性神學的合法性在哪裏？這裏既有神學理論層面的問題，也有政治處境方面的問題，即政治結構中性別的機轉問題，這個層面的問題與純粹理論層面的問題是有差異的。因此，我並不是要否定神學的「土地性」，但我要強調的是神學的理論學術性。

我想談一下對基督教的形態的看法與我們的工作定位(漢語神學)，我覺得基督教有三大層面：一、信徒、教會：這是基督教能存在的基礎，沒有這種群體，基督教就沒有了；二、神職人員教層和神學教育機構：這些是維持教會建制的基礎，神職、教牧人對神學知識的了解與一般信徒是不同的，一般信徒不需要去讀理論性的神學，但牧師就必須去讀；三、純粹學術的神學層面：這個層面與牧職、神學院教育的層面是不同的，這三個層面有不同的功能。純粹理論性的神學很少人去做，依葉博士所提，似乎我們的雜誌對社會現實切入不多，實

際上，我覺得關切現實社會問題的神學雜誌已經不少了，例如《台灣神學論刊》或其他地區性和教派性的雜誌都在針對現實性的問題開展討論，但在純粹理論層面卻缺一份學術雜誌。歐美也有許多有幾十年傳統、完全與實際處境不相關的學術性雜誌，例如德國著名的《神學與教會學刊》(ZThK)。雖然一般信徒不會去看神學學術雜誌，但牧師、神職人員卻需要去看。這是一種功能的區分，我們的工作就是這種純粹學術性的工作。

在華人的基督教界中，我們有教會、信徒及很多的神學院，但我們沒有純學術的神學層面。可以看看，儒家文化與基督教文化哪一個對文化思想影響大些呢？答案是肯定的，儒學的影響力要遠遠大得多。我們可以看出他們的傳播機制是甚麼？他們沒有神學院，是透過其他方式來傳播思想。我們有很多神學院，但我們的神學院沒有，大概也無需發揮這樣的功能，我們的神學理論界應發揮這樣的功能，而華人基督教界恰恰缺乏理論界。台灣、大陸及香港都一樣，一百多年來中國基督教的發展缺乏理論性的神學，所以當時在考慮我們的事工時，才選擇了這樣的路。純粹理論性的神學不可能與現實社會實際的生活問題發生關係，就好像海德格爾、胡塞爾、哈伯瑪斯的理論不可能直接對社會現實問題發生影響，需要透過中間層面的機制來間接發生影響，例如可以透過中層性文化書刊的「解釋」，將理論性的東西轉換到現實層面的應用。

**神學界需要反省機制** 至於剛才林賢豐傳道所提的「文化熟」與加爾文神學衝突的疑惑，我首先要問的是：加爾文神學是否就不可以檢討？純粹理論的神學所要問的就是這類後設的問題，在林傳道那個層次提出自己的問題是正當的，但我們的神學界需要一個反省的機

制，使牧職人員和神學教育的神學基礎有更多、更明晰的自我理解，我們需要看清理論性神學與實踐性神學之間的不同和關係。不只是在神學領域裏有理論與實踐的區分，在其他領域也是一樣，例如哲學，也有實踐哲學和理論性哲學的區分，此兩者是有差異的。我在此提出這種區分是要說明敝所要做的工作。我覺得很奇怪：中國基督教的學術理論層面極其貧乏，我們想補這個缺，竟然受到種種質疑。

關於鄭博士所提基督徒的身分與華人的身分如何達成同一(identity)的問題，基本上我覺得應該從二方面來談：一、從社會層面看：在社會生活中，以一個基督徒的身分如何帶着信仰，與所生活的本土社區的政治參與協調起來，我認為屬於政治問題；二、用神學來支撐台獨可不可能呢？這是實踐神學的問題，但用神學來支持台獨是否適當，就需要在較高層次的神學理論上進行檢討，所以我認為在討論身分認同與本土關係之時，必須先區分這兩個層次的問題。

至於如何看待亞洲神學的理念呢？從現況看來，亞洲神學大致有二種情形：一是宋泉盛的政治文化實踐神學主張；一是東南亞神學院神學教育委員會所辦的博士班及所出的一套書籍。從宋先生的理念來看，其神學應歸入政治實踐神學的層面，也就是說，亞洲神學提出的一套神學，與本地區的政治文化實況結合。但我要提醒的是，為何要提出亞洲神學？這裏隱含了與歐洲神學對抗的地域政治意涵。

如果我們換一個角度，從純粹信仰和純神學理論來看的話，這種「對抗」恐怕應該是不存在的。我們基督徒都是基督的信徒，都是上帝的子民。當我們強調亞洲神學時，我們自己可以說出一套亞洲的三一論、末世論或亞洲的聖經神學嗎？亞洲神學的主張是屬於政治文化的

問題，而「漢語神學」並沒有把現實政治問題擺進去，所以與亞洲神學是屬於不同層次的問題。

東南亞神學院在西方神學著作的翻譯選題及其神學博士班的課程設計上，還是從教會牧養，神職人員的角度出發，與我們的純理論神學也有差異。他們是從培育神職人員的角度來設定他們所翻譯的書及課程的安排，而我們所希望做的，則是從基督教思想學術在整個文化領域中所佔的位置來考量。

**爭取基督教文化的發言權** 我們可以看出目前在台、港、大陸三地佔支配地位的文化理念是甚麼。儒家、佛教及各種新興宗教都有很多學人在這個層面努力從事學術研究，台灣的新儒家如日中天，我們在參與學術研討會時，若批評新儒家，他們是會從理論上拼駁的。他們常常揚言基督教拿不出學人來與他們對話，甚至我們可以注意到有些基督徒學者在幫新儒家做文化推動的事，基督教究竟在此所謂的思想文化領域有甚麼發言權？我們可以把甚麼理念放進去與他們「競爭」？現在我們的目標就放在這裏，但這並不表示，教會牧職的培養不重要，這二樣同樣都很重要。教會的建制，基本群體不見了，基督教就麻煩了。但我要說的是，教會的事工現在已經很多人在做了，但參與公共思想文化領域方面則比較欠缺。我不明白，為甚麼對神學的純學術事工的意義，還需要費力去解釋。

關於公共文化領域的參與方面，我本來以為台、港神學界較大陸條件好，但後來發現不如所想象的。現在看來，香港方面似乎還比台灣好一些，這可能與教會神學家的觀念有關。台灣的天主教認為基督宗教應與中國文化融合，因此花了很多心力在研究基督教思想與中國文化的融合，對士林哲學(經院神學)傳統的研究卻很單

薄，不論是對早期還是晚期的經院神學研究都不夠。對整個基督教思想傳統的研究不足，討論與中國文化融合，是很成問題的，會使基督教思想的身分變得很曖昧。在此我也回應剛才林賢豐傳道的問題，在我看來，在文化分化的局面裏，就是要思想「競爭」。

**以競爭來理解「對話」** 這也引出了剛才提及的宗教對話問題，剛才林賢豐也提到我是拒絕宗教對話的，為甚麼？我要先問為甚麼要對話？「對話」是不是我要和對話的一方取得一致？或我要與他達成共識？我要說的是，從信仰的角度來看，基督徒沒有可能與儒、道、佛達成共識。基督教的福音性是非常獨特的，因此只有信仰理解的「競爭」。但「競爭」必須在自由的政治文化秩序中遵守寬容理解的基本倫理。

目前的情況是，台灣的天主教學界在融合的方針下，使得基督教的思想立場曖昧薄弱，也使得它在公共文化的領域沒有競爭能力。而基督新教方面，恰如林賢豐剛才所講的，他認為文化與教會傳統相衝突，這個傳統有可能是路德宗的，也有可能是加爾文教派的，這使得教會對學術文化層面的事工採取冷淡態度，這樣當然不可能在公共文化的領域爭取基督教文化的參與競爭能力，香港教會學界可能因為較多元，還有一些學人在做這方面的工作。

敝所的工作即是要使福音的信息進入使用漢語的思想學術界中，成為思想學術界層次discourse中具有思想競爭力的一個，雖然未必cancel其他的，但至少成為其中的一個。這是我所擬定對話的含義，對話在我的理解，就是思想「競爭」。

**葉仁昌：**

先生對本土神學的回應是落在理論與實踐的二分上，並在此二分下，將本土神學歸類於實踐神學，在這

一點上，恐怕是否要再斟酌一下？我覺得本土神學是一個思考方法，是一個approach，它並不是神學的內容，因此，即使是理論神學，也要面臨本土化的考驗，面臨其處境與現實性的考驗。

在我們的領域裏(政治學)，當我們談到理論的建構時，會談到概念的製作、通則的形成、解釋的模型，一直到理論的建構，這些過程都要求現實性、經驗性，我並非從實證主義的立場來談，只是認為您把本土神學歸類為實踐神學，而使你自己站在所謂純粹理論的立場，是否就可以使你規避土地的挑戰？

另外，我自己對於對話的了解是立在兩個基礎上，一是平等，即使是平等，就沒有誰較優越的問題；第二個前提為，最後的結論是開放的。對話最重要的意義是消除誤解，並且深化對話者對自己神學的思考，促進社會宗教討論的風氣。所以對話的過程恐怕是比結果重要，從此角度切入，我個人認為似乎沒有拒絕的必要。  
**鄭仰恩：**

我基本上很同意劉博士的提醒，今天不管在台灣還是香港，神學工作者在公共文化領域與思想界的交流很弱，雖然很多人都知道有此需要，但能力實際上還是不夠。事實上，從初代到現代都有將學術當作志業的傳統，其目的是可以與學術界有交流。然而從你剛才的區分當中，似乎純粹理論學者對外可以有宗教對話，對內可以有監督實踐神學的功能，對此，我有兩個問題：一、神學是否可以區分為二？這種二分是否成立？二、所謂理論神學是否可以不必有它的實況？就我作為一個歷史研究者而言，以中立的立場引用第三世界神學的話來說，所有的傳統神學其實都是實況神學，都有其實況，都有其所需要面對的本土化需要，所以我會質疑是否真的有所謂純粹理論的神學？將本土神學歸屬於實踐

神學是否正當？

龐君華：

**語言比土地更後設？** 剛才討論的重點都放在「土地」上，我現在嘗試換一個角度來看，我認為漢語神學的重點是在語言。語言在近代思潮中佔有重要的位置，尤其是索緒爾以後，對於母語本身更加重視，甚至將語言看作人存有的基礎。我們透過母語去劃分外在的世界，這樣看來，語言可能已經比土地更後設，漢語所強調的語言層次指的是一個文化的脈絡，而土地是現實歷史環境下的一個時空因素，基本上我覺得此二者應該還有溝通的餘地，可以對話或合作，而透過文化或更後設理論的探討可以幫助我們在本土實踐中有一些反省，這是我的第一組問題，即語言與土地關係的問題。

關於理論與實踐的問題，在其他學科也發生過，如社會學，但終究可以融合。為甚麼西方的神學界在討論此問題時，仍然可以繼續建構下去呢？因理論的產生與他們所面對的實際問題有關。舉例來說，韋伯在建構他的理論時，是有西方問題作背景的，為甚麼資本主義在西方形成？最後他用Ideal Type的方式去處理這些他要處理的元素，當有人將此理論應用於亞洲，如最近有研究儒家在亞洲四小龍文化中的發展，便用此來解釋，就產生了一種結果，似乎可以解釋但卻又問題叢生，根源就在於此理論是根據西方的問題反省而建構的。

另一個情況是關於哈伯瑪斯公共空間的問題，這個市民空間的問題，很多的華人學者研究了半天，結論是華人社會裏沒有公共空間的問題。哈伯瑪斯本來就是處理歐洲的問題，這個理論的產生是與他們的問題相關的。所以我想說的是，今天我們感受到理論與實踐之間的隔閡，會不會是因為現階段我們還停留在引薦西方理論的過程。若要產生本土理論，除了一方面加強實踐神

學的努力，一方面也要繼續努力引薦西方理論，多一些對話，以便進到第二個層次，我們真的能用漢語來思考，真的能有自己的本土神學。

**郭榮敏：**

按照我的理解，如果我們把西洋人的神學叫做西洋神學，把我們的神學叫做本土神學，就會產生問題，這是因為在談論本土神學時，忽略了神學還有普世的層次。

**林鴻信：**

我想我們大部分的人都同意，所有的神學都有它的處境，包括聖多瑪斯，表面上他的東西好像很脫離這個世界，但是他的思想也是在中世紀才有可能產生的。我現在要說的是，如果我們都有共識，了解所有的神學都是由處境中產生的，然而為甚麼即使在相同的處境中所產生，有些神學可以有永久性、可以被廣泛地運用，有些則不能？例如現在大家都讀奧古斯丁，但較早期的俄里根的影響似乎就沒有那麼大？在相同的處境下，為甚麼有些神學可以達到這樣的層次？

**劉小楓：**

我必須說明的是，關於理論與實踐之間的關係隱含了所謂中國學術與西方學術的關係問題，這不只是神學界的問題，事實上，社會學界也存在着這樣的問題。以社會學界現在吵得最熱的「社會學本土化」而言，就遇到一個弔詭，用「社會學本土化」所提出的理論建構，所引用的概念，工具卻還是西洋的那一套理論。由此，我們可以思考一個問題，即在人文社會科學領域裏，有沒有一套基本法則？這樣的基礎又是由甚麼樣的知識原則建立起來的？這裏就可以看出實踐與理論之間的關聯。就理論的層面來看，與實踐是否就不相干呢？我要說，當然是相關的，我們在做理論研究時，必須先選題，而選題本身就會受到實踐意圖的制約。

關於宗教對話的問題，基本上，我與仁昌兄是沒有分歧的，也就是說通過對話，可以達到相互了解。我一向所批評的對話是過去包括台港地區的神學界所作的對話工作的意向，例如孔孟儒家與基督教思想的相同處。儒家與基督教是兩個完全不同的信仰思想系統，我所反對的就是像這類的對話。這種所謂的「融合」，不能稱為對話。

**宗教價值意識的共構** 現代社會的價值意識究竟是哈伯瑪斯的「共識」，還是盧曼的「共構」？以前我較偏向哈伯瑪斯，但現在我較傾向於盧曼。也就是說，現代社會恐怕很難有信仰價值「共識」，而只能尋求信仰秩序的「共構」，不同的聲音形成一個共同的結構，就宗教信仰而言也是如此。在現代多元的文化價值領域裏面，不可能有一個統一的、大家認同的終極價值，而是多種不同的信仰系統共同構成價值秩序。在這種背景下，我們恰恰更要強調基督教的思想、理念與倫理的獨特性。

**王陽明：**

我想要回應剛才劉博士所談關於對話的問題，基本上我很贊成對話基本上是一種競爭的狀況，在自由神學的背景談宗教的多元化(pluralism)時，認為我們應以一種open mind的態度來與不同信仰的人對話，這與其所謂的宗教多元化的立場是有一致性的，即通過對話，諸宗教可以共存，但福音卻是有絕對性的，因此對話的過程就更加重要，如何在對話的過程中相互了解，透過了解，讓對方知道有此一絕對的東西存在。

談到本土化問題，也可以運用此一原則，當我們認識到關鍵在神人關係以後，就不必過分牽扯土地因素，因為所謂的「土地」，是因為人住在土地上，與土地產生關係，但其實神人關係依然是普遍性的問題。由此而衍生的「本土」應是在所生活的土地上，如何把神的道，神

的愛與公義推展出來，我認為這才是最重要的。所謂本土文化，就是我們有責任去發現，當地的文化、社會結構及政治環境中，使很多人受到壓迫，缺乏公義與愛的地方在哪裏？而因為福音的緣故，我們要把這些除掉，讓它成為有公義、愛心的地方。如果把這個當成狹義的「本土」的話則不恰當，因為這是適用於各地的。其次，如果我們太強調「土地」的話，「土地」的範圍又要如何界定呢？

**葉仁昌：**

**神學的本土性與大公性** 劉博士提到一個很深刻的問題，即本土化的研究至終是否能夠擺脫西方的陰影，是否理論最後的預設還是西方的，這是十分值得我們再深思的。今天我們一直在挑戰劉博士關於「本土化」的問題，但另一方面也有回應在挑戰我們關於神學的「大公性」的問題，其實我們都接受此二者是不可劃分，不能或缺的，但是兩者之間的關係如何，其間的階段性與調和性的問題卻值得再思考。我認為可能在神學發展的過程中，第一個階段是翻譯的模式，翻譯模式的階段介紹西方神學中屬於大公性的那一部分，第二階段則必須落實在土地上，與土地結合，以那塊土地的方式重新去建立，也許這可以是大公性與本土性之間階段性的關係。

其次是對話的問題，其實不要說我們與佛教徒對話沒有共識，即使是基督徒之間的對話也經常很難有共識，但是如果我們願意，空間還是相當大的，所以我覺得在對話時，不要以核心價值最後有無焦點來看待這個問題。

**林鴻信：**

很感謝劉博士這次能來與我們做如此寶貴的分享，劉博士一直在強調理論神學的重要，在他身上我們可以

感受到他對台灣的愛心真是出自於宗教信仰，由此可以看出一個理論神學工作者的深刻反省，以至於能夠掙脫時空、現實的形塑，而擁有寬闊的胸襟。在像大陸這樣沒有土壤的地方，能有人願意獻身做此工作，我個人要對劉博士表示由衷的敬意。

是次與會人士如下：

時間：一九九五年十月一日下午二時

地點：台灣神學院

與會者：劉小楓，楊熙楠(漢語基督教文化研究所)

葉仁昌(台北中興大學政治行政系副教授)

龐君華(台北中央研究院民族所研究助理，  
香港中文大學崇基學院神學組研究生)

曾慶豹(台灣大學哲學系博士生)

林鴻信，鄭仰恩，王陽明，陳碧蘭，石素英  
(台灣神學院)

郭榮敏(台南神學院)

周功和，周學信(中華福音神學院)

吳鯤生(校園書房總編輯)

林賢豐(台灣原住民代表)





## II 論争



## 中國亞波羅與香港神學界之九七危機\*

羅秉祥(香港浸會大學宗教及哲學系教授)

**大陸之宗教熱與馬其頓呼聲** 有關中國大陸民間之宗教熱，及知識分子中的宗教文化研究熱之方興未艾，已有好些人報道過。筆者這幾年都常有機會到大陸作學術交流，認識不少在大學任教或在研究機構工作的學者，對這個宗教文化熱感受更深。

在不久前，筆者便參與了大陸某大學的暑期宗教與文化研討班中的講學。這研習班由該大學與香港某研究機構合辦，為期六天，講師分別來自該校教授及香港三位學者，內容除了兼顧中國的儒釋道三教外，重點是落在基督教上，正式報名參加的約有一百四十人，絕大部分都是大學講師，研究生、大學生，及文化工作者(如出版社編輯)，來自大陸各省市。他們自掏腰包及長途跋涉，就是為了要參加這個密集課程。筆者覺得他們聽課非常投入，反應熱烈，每次講課後都提出很多問題，希望有進一步的了解。

在這個研討班期間有兩個晚上是綜合討論，讓學員與講師有更多機會溝通。其中有一位學員起立發言，第一句話便是：「大家都知道，我們今天到這個研討班來，是因為對我們現時的精神狀態不滿意。」這句話扼要地道出大陸許多知識分子的精神空虛，及對宗教有求知欲

---

\* 本文轉載自《時代論壇》第419及420期(1995年9月10、17日)。

的產生原因。

總而言之，大陸中許多大學生、研究生、教授、及出版社編輯都對宗教及宗教文化(特別是基督教)很感興趣。知識人想多讀一些有關基督教的書，出版社中也有編輯想多出版一些與基督教文化有關的書，四處搜羅有分量的作者。這些對基督教的興趣及求知，儼然是一個馬其頓的呼聲。

神的工作很奇妙，回應這個馬其頓呼聲的，並不是大陸的教會或神學院，而是一批在大學任教或在研究所工作的學者，於是便有中國亞波羅的出現。

由於這十年來大陸有些知識分子對基督教神學感興趣，有好感，於是便開始了大規模地把西方神學名著中譯，及著述一些介紹基督教神學的作品，以提高國人對基督教的認識。筆者稱這一批人為「中國的亞波羅」。

**中國的亞波羅** 按照《聖經》使徒行傳十八章24-28節所記載，亞波羅是一個出生及成長於埃及亞力山太的猶太人。亞力山太是第一世紀地中海沿岸最重要的文化學術中心，而亞波羅也是一個有學問、口才、文化教養，及博學善辯的人。他有豐富的舊約《聖經》知識(舊約的七十士希臘文譯本便是在亞力山太進行譯著)，在主的道上受過訓練，熱心把耶穌的事向別人講解，所以便從亞力山太北上到以弗所巡迴傳道。只可惜他停留在約翰的水禮(他很可能曾和施洗約翰的門徒有來往，但從未接觸過耶穌的門徒，與以耶路撒冷為首的主流教會沒有來往)，對神透過耶穌的啟示認識雖然正確，但不充分。於是，當百基拉和亞居拉夫婦在以弗所會堂中發現他的講論雖然娓娓動聽，但有毛病，便馬上接他到他們家中長談，向他更詳細，更完整和更準確講解上帝的道。

中國的亞波羅，也是出身於學術名門，受訓於或聚居於北京及其他文化學術中心，有些更在歐洲大陸取得博士學位。他們有學問、口才、文化教養，會寫文章，並且有豐富的神學知識，但這些神學知識卻不是由教會或神學院而來。他們出於各種不同原因仰慕基督教，也熱心於提高國人對基督教的知識水平，所以大量翻譯西方神學典籍及著述介紹基督教的書。但是，由於一直以來都與教會來往甚少，筆者恐怕他們對基督教信仰的認識雖然也正確，但不充分。他們常埋首於神學鉅著，卻很少看《聖經》；他們常與其他學者來往，但沒有教會生活；他們講基督教神學，但卻抽離於基督教信仰群體；他們熱愛神學，但不一定熱愛神；上帝是他們研究思維的對象，而未必是禱告敬拜的對象。

在大陸這些熱心的亞波羅人數不少，而成就最傑出及較為港人所熟悉的便是劉小楓先生。

劉小楓今年才三十九歲，四川人，大學時學外語，再到北京大學修讀哲學，得碩士學位，曾任教深圳大學，及後到瑞士巴塞爾大學進修神學，二年前得神學博士學位後便來港工作。他身兼二職，既是香港中文大學當代中國文化研究中心研究員，也任職於道風山基督教叢林的學術研究部。他已出版了著作多本，其中的《拯救與逍遙》(1989)清楚流露出對基督教仰慕之情，《走向十字架上的真理》(1990)更是直接介紹當代神學之作，兩者都對大陸知識分子有一定的震撼。

劉小楓更大的影響力並不在他個人的著作，而是他參與的大規模西方神學中譯的計劃。由於他早年就讀於四川外語學院，所以認識了許多熟諳英、法、德、俄語的翻譯人材，再加上他在深圳和北京學術界交遊廣闊，和他個人的作事魄力，所以他參與推動了幾個翻譯計劃：一、《當代歐陸宗教思想系列》，全套十二本，自兩

年前至現在已出版了八本，先在香港三聯書店出版，最近也在國內某出版社出了簡體字版。二、《歷代基督教思想學術文庫》，全套暫定約八十本，再分為古代系列、現代系列及研究系列三類。先由香港道風山基督教叢林出版繁體字版，再由大陸兩家大出版社出簡體字版；自九四年推出後，在香港現已有七本書出版，並計劃繼續以每年十本書的速度出版。三、《二十世紀西方宗教哲學文選》(1991)包含一百十二篇西方神學家的作品，洋洋一百四十五萬字，在大陸出版。這些工作，是自從《基督教歷代名著集成》以來最龐大的西方神學名著中譯計劃。

劉小楓也主編兩本討論基督教的期刊：一、《基督教文化評論》，是大陸第一本完全討論基督教的學術期刊，自九〇年出了第一期後，斷斷續續，最近出了第四期，作者主要是大陸學者。二、《道風：漢語神學學刊》，由香港道風山基督教叢林出版，自去年夏復刊後，最近已出了第三期，作者仍是以大陸學者佔多。

此外，劉小楓也組織了一些活動。前述的暑期宗教與文化研討班今年已是第二屆，反應比去年更熱烈。香港道風山基督教叢林的學術研究部最近也「升格」為漢語基督教文化研究所，劉小楓任學術總監，楊熙楠為執行總監，日後更會大展拳腳。

**另一群默默耕耘者** 其他值得我們注意的中國亞波羅還有：一、何光滙——中國社會科學院世界宗教研究所，主編《宗教與世界》叢書，已出版了二十本書，其中不乏介紹現代基督教思想的一流著作，他個人也是麥奎利(John Macquarrie)及蒂利希(Paul Tillich)迷，中譯這兩個人的著作多種，也著有《多元化的上帝觀——二十世紀西方宗教哲學概覽》(1991)，及參與《基督教文化評

論》的編輯工作。二、卓新平——中國社會科學院世界宗教研究所副所長，德國慕尼黑大學博士，編寫了《基督教文化面面觀》(1991)，著有《聖經鑒賞》(1992)，《尼布爾》(1992)，《基督教文化百問》(1994)。三、唐逸——中國社會科學院世界宗教研究所研究員，編了《基督教史》(1993)，著有《西方文化與中世紀神哲學思想》(1992)。四、趙敦華——北京大學哲學系副系主任，及即將成立的宗教學系副系主任；歐洲魯汶大學哲學博士，最近出版了洋洋五十萬字的《基督教哲學一五〇〇年》(1994)。除了這四位外，還有許多其他學者也在作類似的介紹基督教的工作，所作的也很多，範圍也很廣泛，限於篇幅，不再贅述。

此外，值得注意的是，連商務印書館也出版了不少基督教著作的中譯，如《耶穌傳》(David Strauss, 1981, 1993)、《宗教改革史》(1992)、《英吉利教會史》(1991)及《路德傳》(1989)。

這一批學者的默默耕耘及驚人產量，大大提高了大陸讀書人對西方宗教的知識水平，使他們對於基督教在西方文化所扮演舉足輕重的角色不再蒙昧封閉，一無所知了。

**基督教進入學術流** 在香港及台灣，一般來說，基督教的書籍和其他書籍在出版和發行上是壁壘分明。基督教出版社通常只出版基督教書籍，基督教書局也通常只售賣基督教出版社的產品，而非基督教出版社及書局也通常不理會基督教著作。這種楚河漢界的現象，在現時的中國大陸卻破除了；很多很好的西方神學著作是由國營的大小出版社出版，放在一般書店中售賣。造成這種現象的原因是多方面的：

第一，大陸根本就沒有基督教書局；第二，大陸教

會及神學院中幾乎沒有人有能力去從事神學著述，極少數有能力的人又要負責極其繁重的牧養或行政工作而分身不暇。第三，大陸出版界中有少數既有眼光又有膽識的編輯，為了要協助讀者全面認識西方文化，願意推動介紹基督教思想的出版工作。第四，大陸的宗教熱促使基督教書籍極其暢銷，出版這些書能為出版社賺錢。因為這四個原因，再配合中國亞波羅的出現，便使到近年來，基督教思想迅速在教會以外傳播出去，在學術界中也佔有一席位，進入學術界的主流。

**香港神學界之九七危機** 本來嘛，中國亞波羅是中國大陸的事，與香港神學界沒有太大關係。但是，在不足兩年之內，香港便要成為中國的一部分，香港將會承受從大陸來的文化衝擊；香港人也需要調整思想，要放眼全中國，不能自囿於香港。筆者估計，假如香港神學界繼續一如以往，在九七年後將會面對以下四個危機：

一、對中國失去神學發言人的機會——香港雖然有密集和精銳的神學人才，但在九七年之後，假如目前趨勢不變，香港的神學工作者將會突然發現，他們會被一大群大陸的基督教活躍研究者所包圍。他們著作等身，我們卻很少著作；他們能打入學術界主流，我們卻自限於教會之內。如果九七年後大陸的宗教文化熱還不退溫的話，渴慕基督信仰的知識分子將會繼續向劉小楓等亞波羅問道，而不會求教於香港神學界。於是，香港神學工作者雖然精銳，也會白白失去了對中國作為神學發言人的機會。

二、在香港的神學發言人的地位也岌岌可危——香港的信徒中不乏求知欲高的人，他們會慢慢發現，神學的新思潮是要在香港的神學院及基督教書局以外才能找

到，於是便饑渴地去啃中國亞波羅所帶來的著作，而香港的神學工作者對他們的影響力便日減。香港的神學界可能有一主觀願望，希望香港和大陸是河水井水之分；可是，這明顯地是不切實際的。

在香港，很容易便買到大陸所出版的書籍；再者，劉小楓所帶來的很多著作也是先在香港出版。劉小楓現已定居香港，他和楊熙楠的緊密合作，好像是雙劍合璧，威力無窮(熙楠抓到資源和香港的出版渠道，劉小楓則抓到翻譯人材和大陸出版關係)。來自道風山上的密鑼緊鼓聲，擊碎了香港平原的平淡神學氣氛，香港神學界在未來將會有不少競爭(但願都是良性的，而不是如哥林多教會中分門結黨，分為保羅派、亞波羅派、彼得派，互相貶斥，參林前1:12)。香港的神學工作者如不抖擻精神，連在香港也可能要靠邊站。

三、被迫處於被動狀態——香港神學只能眼巴巴地看着，一場空前龐大的介紹西方神學思想運動正在教會及神學院外進行。我們雖然明知這些神學典籍的譯者絕大部分都並非基督徒，他們雖然語文能力可能會很高，但神學素養卻參差不齊，香港的神學工作者也只能很無奈；自己因財力、人力、及時間限制而不去作的事，不可以禁止別人也不能去作。

於是，香港的神學界便不再敢導神學思想風氣，失去領導地位；而只能被動地等待，看看信徒讀了這些中譯及著述後有何問題出現，看看堂會牧師有沒有投訴求援，才再決定如何回應。再者，香港的神學工作者絕大部分都是在英美受訓，而劉小楓是就學於德語神學界，他所組織的翻譯工作不少是直接從德文中譯，有些更是連英譯本都沒有的。於是，香港的神學工作者也只能被動地觀看，難以評論這些中譯的得失。

四、未能把握時機向大陸知識分子作宣教工作——

來自大陸知識分子的馬其頓呼聲雖然響徹雲霄，香港大部分的神學工作者仍只能愛莫能助，有心無力，眼巴巴坐失良機。因為(i)，香港的神學工作者大都著述貧乏，能夠爭取到教會以外的出版社出版就更是鳳毛麟角。(ii)，香港的神學工作者雖然不乏專家，但不少缺乏深厚的一般文化教養，所以和文化界、學術界的人對話不容易接上話題。(iii)，我們的普通話差勁；已經缺乏著作來流通神州大地，我們就算有機會面對面碰上慕道的大陸知識分子，也因為普通話不良而欲言又止，吞吞吐吐；而中國的亞波羅卻沒有這三個問題。

上述的四個危機，是就香港神學界大體而言，當中有個別例外的出色神學工作者，是自不待言。筆者的擔憂是，在九七之前兩年不到的時光中，香港的神學界如繼續固步自封，弱勢持續，上述的四個危機便會在九七後冒現，使我們手足無措。

**如何扭轉弱勢？** 要化危機為轉機，筆者愚見有四：

一、拓展新視野——神學工作的首要任務固然是為教會服務，但也不僅是為教會群體而作，也應該為教會外，學院中饑渴慕義的人而作。大陸的文化界和學術界不乏仰慕尊敬基督教的人，香港的神學工作者不應囿於教會圈子，有一部分人也要有文化承擔；要步出教堂，走向學堂。教會的信徒也應該鼎力支持這種文化宣教工作，不要怪責他們不務正業。(所以，筆者希望《時代論壇》的讀者能對你們所認識的神學院及神學工作者，在這方面多些鼓勵。)

二、增加廣闊文化修養——要和文化界和學術界其他學者對話，與大學生和研究生溝通，神學工作者必需具有深厚的通識教育。假如神學工作者能懂多國語言，

但讀不懂中國古代《史記》和《離騷》的古文；或對古代近東文化或希臘羅馬文化如數家珍，但對悠久的中國文化感到格格不入或只略懂皮毛，又或任由信仰被其他學科所圍攻(如自然科學、社會科學)，但不會主動出擊去指出其他學科或思想的困境或局限，都很難在中國文化界和學術界中爭一席位。

劉小楓之所以能在大陸知識分子中知名度很高，部分原因是因為他並不把自己自限於狹隘的神學領域，而也兼顧文學和哲學。(例如在《拯救與逍遙》中他是透過討論屈原、陶淵明、曹雪芹、魯迅、莎士比亞、杜思妥也夫斯基、卡夫卡、卡繆、艾略特等來討論基督教信仰。)再者，他除了從事神學事業，也從事文化建設，他曾編著一些討論中國文化及美學的書籍，而現在他也是在香港中文大學中國文化研究所內的當代中國研究中心，與其他中國學者並肩作戰從事文化事業。

三、增加有深度的著作——香港的神學工作者很忙碌，除了教學，培養教會棟樑，還要兼顧行政、輔導、牧會、講道、主領講座、佈道會、培靈會、為不同的雜誌刊物寫文章等，對於香港教會，可謂苦勞功榮俱備。可是，為了要騰出時間，寫出鉅著，作獅子吼，香港有一部分的神學工作者需要婉拒很多教會及機構的邀請。只有著書立說，才能在遼闊的神州大地發生影響力。假如這點都作不到的話，至低限度，香港的神學工作者要對中國亞波羅所帶來的中譯和著述作中肯的評論。

在譯述方面，假如是好書好譯，可加以推崇；假如是好書壞譯，或壞書好譯，便要不吝批評。在著作方面，這些亞波羅把基督教神學當作知識研究的對象，完全與教會生活脫離，他們所介紹的基督教思想，對教會信徒又會有何衝擊？香港神學界需要有人出來作百基拉和亞居拉，糾正亞波羅的偏蔽。於是，一方面，教會信

徒能知所去從；另一方面，現時略為沈寂的神學氣氛也可打破，使香港神學界生氣蓬勃，在切磋討論中邁向新生。這樣，對於教會來說也是莫大福氣，正如當亞波羅受百基拉和亞居拉夫婦指導迷津之後，保羅視亞波羅如親密戰友，說：「我栽種了，亞波羅澆灌了。」<sup>1</sup>

四、積極面向神州——九七年之後的形勢是，大陸的文化學術與香港的文化學術是互相影響的，問題的關鍵是哪方的影響力較強，能佔上風？我們切勿低估大陸龐大的學術界之影響力。再者，香港的神學工作者也應該爭取機會到大陸講學及出版著作。香港浸會大學及中文大學內的神學工作者在這方面就更加責無旁貸，因為香港和大陸兩地的大學有非常頻繁的學術交流活動，可以在學術界中暢談基督教文化；這兩所大學中的神學工作者，也許可以與神學院中的神學工作者略有分工。

總而言之，香港神學界這幾十年來培養及儲備了那麼多一流神學人才，難道只是為了香港教會和散居海外的香港信徒？也不為了中國？在九七年後香港已是中國的一部分，中國知識界中的基督教文化熱，難道與我們不相干？聽聞今夏香港有好幾所神學院都有新華人教授加入，既然如虎添翼，但願能展翅高飛。筆者不才，見識淺陋，才疏學淺，對香港神學界各前輩若有冒犯衝撞之處，請不吝詳細指正。

---

1. 《哥林多前書》三章6節。

## 又是我們欠的債嗎？\*

梁家麟(香港建道神學院教授)

羅秉祥博士在〈中國亞波羅與香港神學界之九七危機〉<sup>1</sup>一文中，首先介紹了大陸學術界冒起一批對基督教研究具興趣與潛力的知識分子，及他們作出的貢獻；然後再指出香港神學界在神學研究與著述方面的積弱，不獨無法在中國大陸的學術界代表基督教發言，甚至連在香港教會發言的機會也可能失去。在文末，羅博士建議香港的神學界工作者應拓闊視野，在神學專業以及一般文化素養上提高水平，並致力作深度的神學著述。這篇文章洞察社會與教會的形勢，對存在着的問題有深刻的了解，值得香港教會，特別是神學界關注和思考。

蒙《時代論壇》編者邀請，筆者謹就羅博士一文所提的現象與建議，作出以下數點未夠成熟的回應。狗尾續貂，只希望引起更多的討論。

**被誇大的「基督教熱」** 首先，筆者與羅博士一樣，為中國大陸冒起了一批對基督教研究深具興趣的學者感到欣慰。不管他們是出於何種(實用主義式?)動機來研究基督教，又或者對「基督教」一詞作了何種意義上

---

\* 本文轉載自《時代論壇》第421及422期(1995年9月24日，10月1日)，分題為《時代論壇》編者所加。

i. 《時代論壇》第419及420期。

的限定(文化、思想、信仰……)，至少他們都對人類歷史深具影響力的基督宗教有所覺知與若干的認識，並且大多持正面與善意的評價。更可喜的是，這種向西方求經的態度，也意味着國人不再僵化頑固地信守傳統或任何官方欽定的意識形態，轉而用較開放的態度來審視中國的現況與探索未來發展的方向。要是國人能脫去共產主義或新儒家信奉者那種得志意滿，自吹自擂的文化偏執心態，那基督教在中國的傳播空間與發展機會，肯定會大為改善。筆者不喜歡喊甚麼「中國福音化」的偉大口號，也不相信會有一天「十億神州盡保羅」，但仍摯誠地期望基督信仰可以成為影響及塑造中國未來的社會與文化的其中一個元素。

事實上，雖然在文中沒有提及，想羅秉祥博士也知道，在那些積極參與基督教研究的學者中，最少有數位已皈依基督，成為傳統意義的基督徒。基於現實的種種原因，他們或許沒有上禮拜堂，沒有教會生活，但他們對基督信仰的理解與投入，已經超越了純粹作學術研究的限度。所以，他們究竟是僅僅研究上帝抑或也敬拜上帝，兩者的分界在現實上有時未必是很明顯的。

不過，筆者得指出的是，中國大陸存在着的所謂「宗教熱」或「基督教熱」的現象，有時是給海外觀察者吹捧出來或過分誇大了的。無疑確實有一批對基督教感興趣的學者與年輕人存在，但與對佛教或儒家思想具興趣的人相比，在數目上是遠遠不及的。不錯，基督教在八十年代發展很頗為興旺，但民間宗教的復興勢頭，其實還要超過百倍。當然，若與文化大革命或五十年代相比，如今的情況是好得超過所想所求，因此，要說如今是基督教在共產中國近半世紀的歷史裏發展最佳的黃金時期是不錯的；但評鑑直至今天已做出的成就，而說要使基督教研究能在中國文化界與學術界佔上位置，則仍

有點兒言之尚早。羅博士所指的數位學者確實是非常優秀的，他們也撰寫了不少優秀的書籍與論文；但類似這樣水準的學者，其實也沒有多幾個了。當然，中國這麼大，人口這麼多，具潛力的學者應有很多很多，這是不在話下的，我們可以對他們予以深切期望。

**與傳統神學間的斷層** 其次，筆者同意這些學者對基督教的研究，確實與傳統華人教會的章法與進路不同。且先不論那些根本上只視基督教為西方思想或文化，完全漠視其超自然成分的研究者；就是對那些尊重基督教本質上是一個宗教信仰，並且專注於闡發基督教的信仰意義的學者而言，他們的研究也實際上與傳統的神學研究有明顯的斷層，筆者且稱之為兩個割斷：

一、方法論的割斷：他們多數只對基督教的思想與哲學意義具興趣，主要的研究也是歷代在思想與哲學層面具創意的神學家(特別是近代神學家)，故此並沒有循正統神學界的聖經詮釋→聖經神學→歷史神學→系統神學→應用神學→實用神學的路向(或可稱為「學統」)，特別是抽離了《聖經》研究來獨立處理神學家的思想。這些思想到底屬於正統抑或異端就不用提了，甚至連它們是否符合《聖經》的說法，也不是這些學者的關懷所在。於是乎，所謂基督神學思想，就是歷史上出現過任何自稱為基督徒的人的思想。在一般的神學院裏，根本不可能做這樣的神學研究。

二、思想脈絡的割斷：他們除了割斷神學研究的學統外，亦多不理會所研究的神學家本人隸屬的信仰群體與神學傳統，僅孤立地理解及詮釋他們的某個觀點與說法，也較任意地與別的神學家的觀點作比附，而無視他們之間其實隸屬不同的神學傳統，故不應任意配對或互參。如此，奧古斯丁、阿奎那、士萊爾馬赫、卡爾巴

特、約翰希克，統統可以共治一爐，相提並論。這種拋離其神學傳統脈絡的做法，即等於將這些神學家的思想作「金句化」的處理。在主流的神學界，這樣子的做法大概也是甚難被認可吧。

從某個角度說，這些國內的基督教研究者比神學界中人更容易，更具自由度，也更洋灑奔放，更有吸引力。（注意筆者在此絕無任何貶意，只是道出研究進路不同的事實而已。）

三，與羅博士的看法略有不同的是，筆者並不覺得這些「中國亞波羅」的出現，是歷史中怎樣罕見的現象，也不認為會對正統神學界構成任何的威脅。事實上，早自十九世紀平信徒運動於英美泛濫以來，今天許多基督教的運動，都不是由受過正統神學訓練的人引發出來的；絕大多數福音機構的主管及參與者是平信徒，這是毋須多說的現實。故此即使是在香港，教會對外的發言人，或在社會裏以基督徒代表的身分出現的各樣運動的參與者，大都是平信徒而非神學界中人，他們同樣可以大談基督徒與政治，環保，婦女運動，同性戀等課題，用不着徵詢神學界的意見，邊論經由後者的審核了。由此觀之，今天確實是人人可以以基督教代表自居，專業主義是沒有甚麼地方及市場價值的。

**何威脅之有？** 而在西方學術界，豈非也有不少社會學家、人類學家、心理學家、文學家(最後者在今天非常吃香)對基督教原典詮釋與現代意義，提出不同的理論，並且對學術界以至教會本身，產生頗大的衝擊與影響嗎？他們也不見得是嚴格意義的神學界中人，不曾受過正統的神學訓練。要是在歐美這種情況已出現了超過一個世紀，那我們為何要為中國才出現不多時的現象感到詫異不安呢？

也許有人會抗議說，西方那些宗教學者，如彼得伯格、羅勃貝拉等，雖然不是神學家，至少也是基督徒，且生長在基督教文化與社會中，對基督信仰有較正確及全面的理解；惟是中國大陸研究基督教的學者多數不具備以上的條件，故產生錯謬的理論的機會應較大，造成的誤導性影響亦較多。筆者同意這個抗議，及抗議者的憂慮。

在此我們必須確定究竟關注的焦點是甚麼：我們是為正統教會及神學界失去部分的發言權，讓那些非正統的基督教研究者取去了若干代表性這個現象感到不安呢？抑或是為這些非正統的基督教研究者可能提出一些對基督教的錯謬或誤導性的言論而感到憂慮呢？

要是我們關注的是前者，那我要說，這是知識普及化的必然趨勢，即使教會也不可能再獨佔基督教的代表地位，或限制別人以更正確的基督教發言人自居了（許多異端或極端教派不是這樣做嗎？），他們之會搶去了相當的注意力和掌聲，是我們既無可奈何又無能為力的。不管我們神學界如何加油努力，最多是使我們的聲音較為突顯，來個稍稍的平衡而已，並不足以刹住這樣的趨勢。

要是我們關注的是後者，那我們該做的，是緊密地留意這些非正統的基督教研究者的言論，就其錯謬與誤導處提出及時的補正與批評，起碼應該提出正統教會在同一問題上的不同看法，讓社會大眾及教內信眾知道。此外，更多的與這些學者交流，幫助他們對基督信仰有更全面的認識，也是非常策略性的工作。還有（更重要的是），儘管我們私底下為這樣的基督教研究者的冒起而欣喜，也不宜對他們作過分的吹捧，免得讓信徒及教外人士誤以為我們全然認可他們的說法。以平等心來面對這些學者及他們的著述，是我們應抱的態度。

「有智慧的不多」 第四，羅博士就「中國亞波羅現象」而提出香港神學界應悔誤與更新的種種建議，當然都是金石良言，但不少也屬老生常談了。筆者同意神學教育工作者在處理日常的教學、輔導、行政及公關之餘，在平衡神學教育與牧養教會兩重要求（沒有牧會經驗的神學工作者，豈非常被譏諷為閉門造車嗎？）之外，也好應有更多且更具深度的著述；並且除在所屬專業有更扎實的研究外，也應該胸懷中國，並對人文學科、自然科學與社會科學廣泛涉獵，並多做科際整合的研究。不過，坦白說，在心底裏，我對「現在是應該起來行動的時候了」的呼籲，即尚未感到抗拒，也實在是疲累了。要是如今香港教會與神學界的衆多結構性的問題無法解決，光是呼喚在制度下苟活的人作主觀的立志和努力是沒有多大意義的，起碼效果亦不會持久。

筆者深切了解，在當前中國官方正統的意識形態的權威受到動搖，知識分子四出尋找文化與社會出路之際，正是基督教中原逐鹿，與各種東、西思想競逐一日長短之時。要是我們錯失了這樣的機會，則基督教將仍舊被視為主流文化與社會邊緣外的「異物」，難以發揮在社會結構與思想上的影響力。此外，基督教若無法對應中國當前存在的文化與社會課題，給予有理論深度及具對未來形塑能力的建議，而僅僅是一味在民間推動醫病趕鬼等作業，則在中國知識分子眼中，基督教仍不過是像道教般民間宗教，難登大雅之堂。這對基督教在中國的發展，肯定是相當不利的。

不過要將形塑未來的香港與中國文化如斯巨大的責任，置放在香港教會乃至神學界之內，明顯地是過分抬舉，難以負荷的。筆者在此絕無妄自菲薄，或藉口推搪之意，「艱苦我奮進，困乏我多情」，路還是要繼續走下去的。只是在面對着一個偉大而神聖的目標時，我們必

須頭腦清醒，了解自身的能與不能，特別是認識到我們中間「有智慧的不多，有能力的不多，有尊貴也不多」（我不知道羅博士在文內所提的「香港神學界這幾十年來培養及儲備了那麼多一流神學人才」究竟在哪裏？）的事實，持軟弱、懼怕又戰兢的態度盡力而為，期望上帝的大能可以在我們有限的作為中彰顯出來。

我們會繼續努力，但我不會將設若無法竟功的責任，歸咎在需要未曾覺知或未盡全力之上。



## 中國亞波羅的危機？\*

江大惠(中文大學崇基神學組講師)

很高興有機會拜讀羅秉祥博士在《時代論壇》四一九及四二〇期的文章〈中國亞波羅與香港神學界之九七危機〉。我很同意他對香港神學界的一些描寫，例如著作貧乏，欠缺深厚文化的教養，普通話差勁等。也同意他的處方，包括拓展新視野，增加廣闊文化修養，增加有深度的著作，積極面向神州。但我卻無法認同他的危機感，無法將本港神學界的固有問題與中國亞波羅的興起拉上關係。

中國亞波羅的出現是海內外基督教界求之不得的好事，他們的治學能力、寫作恩賜，文化界的影響力不單可以使國內的知識分子及信徒得益，也會令海外華人及信徒得益。我本人已經從他們的作品中獲益匪淺。

羅博士文中擔心這班亞波羅對信仰的認識不充分，不完整，不夠準確，有毛病。原因是他們與教會，神學院接觸不夠，少有靈修生活。正如亞波羅的例子，未接觸過耶穌的門徒，耶路撒冷的主流教會。不過就這兩點來說，保羅的問題豈不更加嚴重？

保羅在《加拉太書》中極力淡化他與耶穌的門徒及耶路撒冷教會的關係。「不是從人領受的，也不是人教導

---

\* 本文轉載自《時代論壇》第423期(1995年10月8日)。

我的]<sup>1</sup>，「也沒有上耶路撒冷去見那些比我先作使徒的」<sup>2</sup>，「過了三年，才上耶路撒冷去見磯法，和他同住了十五天。至於別的使徒，除了主的兄弟雅各，我都沒有看見。我寫給你們的不是謊話」<sup>3</sup>。保羅不認為耶穌的門徒及耶路撒冷的教會能保證信仰的完整及準確，他強調自己的信息不是來自耶穌門徒的傳授。他的宣講、信息與耶穌的門徒及耶路撒冷教會的信息大有不同，彼此的共存令福音更加豐盛、更加完備。其實即使飲教會奶水大、在正統神學院科班出身，難道對信仰的理解就夠充分、完整及準確？

他山之石，可以攻錯。圈外的羊一樣有他們的角色和貢獻。習慣了圈外的氣候土壤，不容易適應圈內的環境。勉強他們進入羊圈反而會扼殺他們的特色。旁觀者清，當局者迷，與研究的對象保持距離正正合符學術的要求。神學作為對信仰的反省本來就是第二層的工夫，是將信仰當作研究反省的對象而不是直接從事信仰的活動。

我無法認同羅博士指出的四項危機。第一，我不認為香港有密集及精銳的神學人才，也不認為香港神學界可以成為中國的神學問題發言人。香港從事神學的工作者雖然有幾十位，他們的活動範圍和研究成果都十分有限，怎配成為中國的神學發言人？與國內的神學工作者交流便會發現他們造詣不低，對國內處境的了解，對國內各項課題的掌握更是香港神學工作者望塵莫及，甚麼時候輪到我們做發言人？

第二，香港的優點就是市場開放，排斥保護主義。

---

1. 《加拉太書》一章12節。

2. 《加拉太書》一章17節。

3. 《加拉太書》一章18-20節。

誰對香港信徒的信仰問題有見地，誰就有發言權。君不見每年多少訪港的西方神學家在本港「開壇」，縱使他們對本地處境毫不認識，一樣有發言權，而且比「本地薑」更有號召力。與其認為中國亞波羅對本地神學界有威脅，不如說西方神學工作者的威脅更嚴重、更能令本地神學界窒息。

第三，香港神學界向來扮演英美神學分銷的角色，現今多了其他分銷商的競爭，應該對顧客、使用者更加有利。說教會外的譯者的神學素養參差不齊，環顧教會圈內的譯者的神學水平何嘗不是良莠不齊？我自己在教學時就常為譯本的水平頭痛。

第四，任何時代，任何地方都可以聽見馬其頓的呼聲，去不去回應除了涉及主觀的意願之外，還需客觀條件的配合。如果實力不足無謂侈談宣教，這是勉強不來的。華人教會向來將宣教使命看得神聖不可侵犯，我在九二年一次宣教研討會中發表演講，指出宣教不能單憑主觀的熱誠，缺乏客觀條件的配合，難有成果。<sup>4</sup>梁家麟博士在九三年五月《今日華人教會》一六七期的專文〈華人教會與差傳評議〉也對華人教會中的宣教熱誠澆了冷水。自己實力有限，無須為不能回應馬其頓呼聲而內疚。

羅博士的文章確實指出了香港神學界的不足，他提出的努力方向也很對症下藥。但是將中國亞波羅的出現當作危機則是本人無法苟同的。

---

4. 載《世界循道衛理宗華人教會聯會第二屆宣教大會紀念特刊》。



# 香港神學界的反省與中國亞波羅的出現\*

李景雄(香港信義宗神學院教授)

羅秉祥博士的〈中國亞波羅與香港神學界之九七危機〉<sup>1</sup>揚言中國大陸「文化基督徒」在著述上的顯赫成果(第419期)，繼而引伸到香港神學界九七年後在此衝擊下所產生的危機(第420期)。

梁家麟博士及江大惠先生隨即分別撰文作出回應。<sup>2</sup>這兩位都肯定「中國亞波羅」現象的正面價值，雖然在細節上他們略有差別的評議。但他們質疑羅秉祥所稱的「香港神學界之九七危機」，而梁、江二人之間在這問題上有不同的分析。

本人現在也加入討論；我把集中點放在香港神學界的自我反省。與其說香港神學界這個反省是應對「中國亞波羅」的出現，無寧說這個反應有拜羅秉祥博士的文章之賜。

**「中國亞波羅」的貢獻** 我與其他幾位作者一樣，肯定「中國亞波羅」或「文化基督徒」的貢獻。「中國亞波羅」是一個概括性的稱號，包括以下的現象：一、近年來有不少中國知識分子對基督教思想有所傾慕；二、其

---

\* 本文轉載自《時代論壇》第428及429期(1995年11月12日、19日)。

1. 兩文分載《時代論壇》第419及420期。

2. 《時代論壇》第421、422及423期。

中一小撮甚至成為信徒但並不踴躍參加教會活動；三，一部分人從事文字出版工作去介紹基督教思想(多是翻譯，亦有創作)。我本人認為「中國亞波羅」的出現為可喜之事。當然，我們用不着一窩蜂的擁戴那些「文化基督徒」為開闢一個文化新天地的精英分子，也無需過分挑剔他們與有組織教會的疏遠。就本港而言，我想視野廣闊而有辨識力的教會全人，都歡迎看到由劉小楓等人帶導的著作、翻譯、出版計劃。有些書籍在香港出版，那就更加方便了香港人。

**何危機之有？** 江大惠不同意中國亞波羅的出現對香港會構成甚麼危機。他無法認同羅秉祥所列出的幾點，在此我想特別提出江老師的一個論點：香港神學界不可能成為中國神學問題的發言人。

我同意，因為香港神學工作者，即使是在一九九七年之後，無可能完全認同全國的處境，中國全國的處境太複雜了。這主要不是神學造詣高或低的問題，也不是對基督教以外的文化領域有多少認識的問題。換一個說法，更加嚴重的是身分(Identity)的問題。

這裏所說的「身分」不僅是國籍的身分，也是「兩制」的身分，還有處境、文化背景、使命感等。叫香港教會人士或神學工作者以他們的身分(這「身分」是甚麼，許多人也弄不清楚)去加入向今日中國知識分子階層宣教(或對話)的行列，恐怕他們擔當不起呢！

再者，這不是說香港神學界沒有人才，而是他們的身分受限制。我敢說，絕大部分的香港基督徒，包括高級知識分子及專業人士，沒有想到中國「文化基督徒」的出現或來日流入香港，會在九七年後產生一個宣教的危機。充其量，他們對香港神學界是一個間接的刺激，而若然有些同工因此而在香港的處境之下做起，作出反

省，那已經很不錯了。

我的看法是，由劉小楓等人介紹的外來基督教思想有參考的價值，不過香港神學發展的路向要由香港的同工自己去尋找。同時，國內知識分子的「基督教熱」可供香港教會借鏡之用；但同樣的，「基督教熱」是否(或何時)會在香港發生，由於處境不同，仍是未知之數。香港神學界所可以做的是一種沈着的反省。我不會用「危機」來形容「中國亞波羅」所帶給香港神學界的衝擊；我不如用「重新定位」的字眼來警惕我們(後論)。

**何威脅之有？** 梁家麟用「何威脅之有？」去回應羅秉祥對香港神學界的感慨。梁家博好像在說，把向中國知識分子宣教的使命放在香港神學工作者的身上，未免過分加重他們的負擔，反正香港神學界全人的責任已經夠繁重了。

若我對梁博士的了解不錯的話，我頗有同感。香港的教會和神學院不把中國知識分子看為主要的宣教對象，因此「文化基督徒」的出現對他們沒有甚麼威脅。若國內有「文化基督徒」出現，由他們去介紹基督教思想好了。那類基督教思想是否整全，是否適合中國知識分子之用，那是另一個問題，而香港教會的領導階層，包括一些神學工作者，也未必能夠解答這問題，況且他們有本身的急切任務。

羅秉祥覺得這是可惋惜的事。可惋惜是可惋惜的，不過我認為，此時唱高調，向香港的同工提出要求，超乎他們所可能做到的範圍以外，那只有徒然增加了他們的挫折感，或相反的，將引起他們的抗拒心。

至於那些「一流神學人才」，即使他們存在，他們不能孤軍作戰；不要叫他們抽離教會的肢體和香港的處境(雖然香港不久即將歸回中國領土)。我還是希望香港神

學界「重新定位」，看着大眾怎樣互相配搭，彼此支援，釐定共同的目標(後論)。

**誰是神學發言人？** 羅秉祥幾番說到香港神學界失去發言人的權利，如：「對中國失去神學發言人的機會」、「香港神學發言人的地位岌岌可危」。羅博士擔憂香港神學界固步自封，缺乏文化修養，著述貧乏，普通話差勁等，這些憂慮不是多餘的，但未曾觸到「神學發言權」的基本問題。我問：誰是神學發言人？向誰作出神學發言？

誰是神學發言人？所發之言是從神而來的學問，因此，誰能夠傳授這種學問，誰就是神學發言人。我想補添詮釋，從神而來的學問愈直接愈有力，這學問由有問有答而產生，而且是有條理的，同時可以傳授出來，這傳授者堪稱為神學發言人。

神學發言人可大可小；真正的神學教授是經過整理從神而來的學問之後，可以自成一家或一脈相承地去傳授神學(Professor=Someone who has something to profess)，他們當然有神學發言權；此外有些人，包括牧者、教會領袖、基督教內的知識分子及專業人士，以及神學研究員，只要他們能夠有條有理的說出表現啟示的亮光的論說，他們亦有資格做神學發言人。

這些發言人未必被人人接受。換言之，誰承認這些發言人的權利呢？那要看神學是為誰而發。

向誰作出神學發言呢？羅秉祥所關心的是教會以外的文化學術界，尤其是在中國大陸的知識分子。換句話說，神學發言的對象不限止於教會圈子之內，還要包括基督教以外的學術文化領域。這麼一來，神學發言人不僅熟稔神學，亦懂其他學科，可以與其他學術界人士平起平坐的對話。這樣的神學家在教會以外是有「發言權」

的。

何人或甚麼機構授予這「發言權」呢？是中國大陸的知識分子嗎？是國內的大學或研究機構嗎？能夠得到他們的接受當然是好事，可是假如我們依賴他們才有發言權，恐怕這是本末倒置！香港有或無神學發言人，這是本；國內的知識分子或學術機構是否接受他們的發言權，這是末。

香港有沒有以上所說的神學發言人？且讓大家各自去回答。我只想說出兩點：

第一，有這樣神學發言權的人的必備條件比「文化基督徒」的資格還嚴格。國內誠然有傑出的「文化基督徒」，但他們不見得都能夠全面性的為正統神學發言，而且他們不過是從翻譯介紹外國的基督教神學思想。

第二，我們不要輕看香港的神學界。不只一個國內的「文化基督徒」來到香港，驚訝香港這個小小的地方雲集不少神學人才。不錯，香港的神學工作者未能凝聚力量去發揮他們的潛能。所以我說，香港的神學界有「重新定位」的需要。

這是下文的主題。

上文結合梁家麟與江大惠就羅秉祥〈中國亞波羅〉一文反應，中國「文化基督徒」的出現不足以構成香港神學界的危機，或成為香港神學工作者的威脅，但恰好這是本港神學工作者自我反省的時機。這反省不僅是一時的醒覺，而是整個神學界比較長線的重新定位。這麼一來，香港的神學院一方面得以力上加力的繼續發揮他們的教導潛能，另一方面製造更大的空間給予神學人才及基督徒學者去成全他們的「神學發言人」的職分。

本文下面以香港神學界重新定位為論點。

**教牧、宣教、寫作的重新定位** 神學院的首要

任務是造就教牧人才，那是不容置疑的。香港十數間神學院沿着不同的傳統，各適其式的在這方面去教導，而他們都有可觀的成就，不在話下。

除了為未來牧者灌輸基本神學知識，加深他們對神的認識，和授予牧養應有的技巧之外，神學院應否有人致力推進神學學問領域，那是值得思想的問題。此項神學學術工作有別於其他學術界為擴張學術而擴張學術的作風，而是有真正承擔的神學家或神學學者回應上帝的引領，去開闢神學新境界。香港神學界不是缺少這種人才，而恐怕是沒有幾間神學院有充裕的資源去鼓勵學者去研究和寫作。

神學院的另一任務是裝備人才去履行宣教使命。宣教是將福音帶進未信者的跟前。宣教跨越信與不信的界線，同時可能牽連到跨越地理，社會階層，文化或次文化的界線。無論如何，宣教不只是在一個單元境況中擴展教會這麼簡單的單軌路程，而是牽涉到多元、多層次的形而下問題以及複雜的神學反省。有些神學院着重教會增長，亦注意到向基層宣教。近年來，香港的教會及各神學院都在探索如何協同國內的教會宣揚福音(同時向他們學習)。但是在這些宣教事業上，神學反省似乎不夠深度。至於向文化界及知識分子宣教(香港或大陸)，惟恐絕大部分的教會領袖和神學教育者尚未深切地想過這問題。

羅秉祥最關心的就是這問題。向文化界及知識分子宣教確實不是一個單軌路程，卻是雙軌甚至是多軌的運作。在這情境之下，「宣教」不是太適宜的名稱，「對話」可能較適切。若是向國內的文化界及知識分子宣教或與他們對話，問題更加複雜了。但是我們不必因過程迂迴曲折而卻步。所需要做的是香港神學界為這宣教路向作一個定向。

具體地來說，羅博士提議香港浸會大學(宗哲系)與香港中文大學(宗教系)可跟有關的神學院或神學組協調配搭。那是可取的意見，這種安排與以上所提到牧會培訓與推進學識的相互關係可相提並論。不過我亦看出，一個以增加知識為大前提，和一間以事奉神為宗旨的神學院，兩者之間有張力。這張力可能是創新的機會(Creative Tension)，但要當心世俗的價值觀念在作祟，把學術「地位」的高低和待遇的差距，成為大學教師與神學同工虛心互動合作的障礙。

講到學術研究的水平，著述的量不是唯一的標準。羅博士擔心香港神學界的人士不如別人著作等身。有人多才多藝，全人應當為他(們)高興嘛！有些神學工作者不是這麼多產，他們何必因此而自卑，好像有失神學發言人的身分呢？

**宗派神學思想的重新定位** 香港的基督教宗派林立，派別均是從西方輸入而來，神學院亦多是有宗派背景的。宗派淵源不可一筆勾銷，宗派神學院仍有存在價值。

當然，固步自封的宗派思想已經不合時宜了，到了窮途末路的時日。感謝主！好幾間有宗派根源的神學院已經打破狹隘的門戶之見。

例如信義宗神學院十年前已經開設普世教會神學，及普世教會運動史的科目，現時有多個屬於其他宗派的學者任教。浸信會神學院已願意與浸會傳統以外的神學思潮及神院校交流。又該神學院所重視的宗教教育課程併入超派別的教育理論、倫理觀和心理學，所以那不是限於一個宗派的框框之內的學科。建道神學院有宣道會的背景，但教師及學生來自多個宗派，而特別因為最近設立了中國文化研究中心，中國教會史、中國文化、

中國基督教的前景都受重視。中國神學研究院有福音派的背景，那是開明的福音派，而在系統神學方面尚容納其他學派思潮(如巴特及托倫斯)的衝擊，又在《聖經》詮釋學方面是超越宗派或派系的限制的。

中文大學崇基神學組有多個「主流」宗派的支持，該院的神學思想是香港神學院中最「開放」的。「開放」有負面的含意：任意無根。「開放」亦有正面的意義：忠誠信奉之餘放寬視野。崇基神學組有正負兩方面的開放心態。若是無根，也讓她向福音派或敬虔的同行學習；若是有信奉之心，則其豁達心胸是一個可貴的資產。崇基神學組還有一個獨特的貢獻：培育一群有社會見證承擔的校友。他們也是得力的神學發言人啊！

香港的神學界不能不連浸會大學的宗哲系教師及學者在內。該宗哲系冶宗教學與哲學於一爐，人才濟濟，其中有神學專才。浸大宗哲系本身以及在其本校以內有很多基督教思想與其他學科對話的機會，同時可向外與同聲同氣的神學院交流合作。

怎樣使宗派神學思想重新定位呢？宗派／學派的神學思想繼續盛行，無可厚非，現在所期望的是宗派神學院和神學學派有更多交流、對話，同時神學思想與其他學科互相刺激。

講到神學思潮的相互衝擊，以及神學思想與其他學科的互動作用，看來香港這個小小的地方，所供給的機會比中國大陸所能容許的還大。我希望香港神學界的同工們不要自暴自棄，錯失了難得的機會。

**香港－中國神學思想的定位** 細小的香港即將成為巨大神州的一部分。儘管基本法本來允諾的「高度自治權」將被壓抑為「低度自治權」，香港在多方面仍然可保持其特殊地位。這特殊的處境有些地方險象橫生，亦

有些地方條件獨優。香港特別行政區不可與中國分割，但同時有其獨特的地位。

前面已經說過，就神學思想而論，香港神學界不可能成為中國全國的神學代言人，而香港神學工作者只可從香港的處境着手，不過香港的處境畢竟是與中國的境遇相聯的，所產生的產物不單單是中國神學，也不是香港神學，而是香港－中國神學。

說至此，讓我簡單解釋中國神學發展過程中所經歷的幾個階段。

最早的是「本色化」(Indigenization)階段。在此階段中，神學工作者設法將基督教的教義、禮儀、制度等套上出自中國本土的傳統文化素材。當時沒有多少人懂得神學方法論，所以做出來的本色化神學，不是過時中國文化外表包裝的「洋教」，便是不鹹不淡的神學產品或教會枝節(當然有例外，收集在《普天頌讚》內中國信徒所作的聖詩是好例子)。

自七十年代開始，「處境化」(Contextualization)抬頭。當時有亞洲神學家認為本色化運動只重視傳統文化，主張將注意力放在目前的處境。亞洲人身處的境遇是社會劇變、政治動盪、經濟發展，本土文化受衝擊。今日亞洲所需要的神學必須在千變萬化的現實情況下產生，這就是處境化神學。

要幹處境化神學，一方面要深切了解實況，另一方面要搞通神學思想及方法。這不是簡單的要求；不是順口開河叫叫「處境化」的口號便能達到這個要求。在中國神學工作者之中，只有一小部分香港神學界與台灣神學界的人士有些實質的表現。

**讓文化融入神學** 最近幾年香港神學圈子裏也聽到「文化融入」(Inculturation)的名詞。這原本是天主教神

學界常用的詞語。文化融入神學值得參照的地方是，神學工作者投入當地的文化(Inculturate)，將其本人及基督徒團體活出的福音成為注入新生命的靈力，結果將文化、社會、人民轉化到一個新造的境界。這裏所講的文化不僅指承受下來的文化遺產(加以整理之後)，亦包括經濟、政治、社會衝力下所產生的文化樣式。

文化融入神學當然要有神學的內容，產生神學內容的靈感可來自神學典籍，亦可源自近代的神學作品，更要緊的是《聖經》的啟示。這種文化融入神學是比較全面性的、綜合性的，固然迎合本地情況的需求，但亦可推而廣之的應用在較廣闊的場合。

如果香港神學界有鏗然之聲可發出來，那是沿着本色→處境→融入文化的路線產生的。這種神學工作以香港為立足點，但可瞻望神州，亦可環顧有華人足跡的世界各地。所發出的神學聲音，近的當然是給香港人聽，遠的可能達到一些中原的知識分子的耳朵中，亦可能喚起國內教會同道的回響，又還可能引起其他地方的華人(基督徒或非基督徒)的興趣。

有真誠信念，而自己曾經為急切的問題掙扎一番的神學工作者，不會滿足只作傳聲筒，也不喜歡唱高調，亦不需要別人的嘉許，只要有從神的靈感而來的聲音放在口中要發出來，吐之為快。如果那聲音可成為美妙動人的歌聲，那是神的恩賜，歌聲自然充滿頌讚之情。若說香港神學界沒有幾個獨唱家，不要緊，合唱團的歌頌更為響亮，有四部和聲，有唱有和，一定有聽眾在聽，說不定還有三兩位中國亞波羅在內旁側耳一聽呢。

# 神學與文化的互動\*

## ——淺談香港神學界對所謂「中國亞波羅」現象的喜和憂

李秋零(北京中國人民大學哲學系教授)

所謂大陸「宗教文化熱」或「基督教文化熱」羅秉祥先生一篇〈中國亞波羅與香港神學界之九七危機〉，<sup>1</sup>引出了梁家麟、江大惠及李景雄幾位先生的回應，在香港神學界形成了一場關於所謂的「中國亞波羅」和「香港神學界危機」的討論。筆者機緣巧合，此際正在香港作學術研究，與香港神學界一些人士有過或多或少的接觸，再拜讀上述幾篇大作，遂有「骨鯁在喉，不吐不快」的感覺。因離港返京在即，行色匆匆，倉促草就一文，奉上一些愚陋之見，就教於以上幾位先生及香港神學界。

在港盤桓三月，筆者隱隱約約有這樣一個印象，即香港神學界對大陸的基督教研究抱有一種喜憂參半的心理。喜的是，大陸學術界的研究近年來有一種所謂的「宗教文化熱」或者「基督教文化熱」，香港神學界一般對此持有一種歡迎的態度，甚至把它稱之為「神的工作」（羅先生語）。憂的是，這種研究並不以信仰為基礎或指

---

\* 本文轉載自《時代論壇》，第433-436期(1995年12月17日、24日、31日，1996年1月7日)，分題為《時代論壇》編者所加。

1. 《時代論壇》，第419、420期。

導，從而極易造成信仰上的偏差；且由於這樣的研究走在神學的前面，從而會使神學失去發言的機會。羅秉祥先生固然可說是這種心態的代表，其他幾位先生則雖然觀點各異，但在字裏行間，也都或多或少透露出對這種心態在不同程度上的認同。

而筆者的看法是：喜則未免盲目，憂則大可不必。

凡作判斷，都需要一個標準，或曰參照系。「熱」是相對於「冷」而言的。基督教在目前的「熱」，或者是相對於過去的「冷」而言，或者是相對於其他宗教或者思想體系的「冷」而言。筆者也正是想以這二者為參照系，談談自己對目前大陸基督教研究的看法。

**基督教是「他山之石」** 不言而喻，大陸學術界近年來的確加強了在宗教，尤其是基督教方面的研究。但也不可否認，大陸的基督教研究絕非自今日始。對此，筆者自然無必要饒舌，看一看大陸幾十年來的出版物就可明白。

需要指出的是，過去在教條主義的支配下，人們把馬克思主義與其他思想體系簡單地對立起來，力圖用馬克思主義取代一切，對包括基督教在內的其他思想體系的研究多是為了批判，為了證明馬克思主義在思想史上的革命地位。在這種思想指導下，基督教和其他宗教一樣被視為麻醉人民的「鴉片」，其價值自然很難得到肯定。

改革開放以來，大陸學術界經歷了一個由批判到寬容、到求同的過程。學術界並沒有簡單地放棄馬克思主義，而是力圖從多種角度出發去重新理解它。而對於其他思想體系，研究的目的也不再是批判，也不僅僅是寬容地允許其存在，而是力圖從中發現一些積極的因素，以便拿來而為我用。

在此基礎上，中國大陸目前正在形成一場新的文化整合運動，從而表現出一種文化上的多元現象。不僅馬克思主義的研究在新的基礎上得到加強，國外(也包括港、澳、台地區)各種各樣的思潮，中國傳統文化、各種宗教(包括佛教、道教、伊斯蘭教、基督教及各種民間宗教)的研究也都在不同程度上得到了加強。而且，這些研究大都得到了中國政府的認可，支持和贊助。

**基督教熱有多「熱」？** 在這一過程中，基督教(本文所說乃是整個信仰基督的宗教，包括天主教、新教和東正教)的研究相對於過去的確是「熱」了起來，而相對於其他思想體系的研究，哪怕是相對於其他宗教的研究，則很難說有多「熱」，甚至還可以說有點「冷」。例如，無論是研究者的人數，還是研究的廣度、深度，出版物的數量，基督教都很難與佛教、道教媲美。

即使我們可以在上述意義上承認基督教研究的「熱」，它也畢竟僅僅是「研究」，與信仰尚有很大的距離。

羅秉祥先生所言某大學暑期宗教與文化研討班的情況，當是不爭的事實。但從同樣的事實出發，往往可以得出不同的，甚至截然相反的結論。筆者雖未曾作過調查，卻相信這些參加者中，大多數要補充的是知識，而不是信仰。至於羅先生從一位學員說參加研討班「是因為對我們現時的精神狀態不滿意」出發，徑直得出「大陸許多知識分子的精神空虛」的結論，卻難免令人有「冒險急進」之慮了。

**精神空虛焉知非福？** 大陸近年來的確有一定程度的思想混亂，稱之為「信仰危機」也未嘗不可。大陸的各種宗教在此期間也的確有信徒人數大幅度增長的現

象。但這種情況是否也普遍地存在於學術界，則大有商榷餘地。

真正的學術界之為學術界，恰恰在於它的科學精神，在於它的理性精神，在於它的不輕言信仰。而中國大陸目前的學術界也正逼近這種「真正的學術界」。在這樣的意義上，是很難說甚麼信仰危機的。

大陸學術界對包括基督教在內的各種思想體系的研究，充其量也不過是在一定程度上認同基督教在救平社會上存在的這種信仰危機可能起到的作用，是以一種博大的胸懷希望納百川於大海。筆者認為，羅先生恐怕是把中國學術界的這種開放精神誤以為是「精神空虛」了。

當然，精神空虛也可以有他解。經上說：「虛心的人有福了」。<sup>2</sup>「虛心」(Poor in Spirit)亦可譯為「精神空虛」。它是一種拋棄成見、對真理敞開胸懷的境界。在這種意義上，也可以說大陸學術界正在以空虛的心靈納福。

**所謂的「文化基督徒」和「中國亞波羅」** 前文是在大陸學術界的宏觀框架中看基督教研究，下面專門談一談基督教研究自身的情況。

**國內的基督教研究** 大陸的中國社會科學院、各省的社會科學院和許多大學都設有宗教研究所，北京大學最近又開辦了宗教學系，其下也大多有專門研究基督教的分支機構，這些機構的研究人員也就構成了基督教研究的主力。

此外，由於基督教是一種社會現象，涉及到人類生活的各個層面，所以在以社會文化為研究對象的其他人文學科中，也有許多學者在研究自身所屬學科與基督教

---

2. 《馬太福音》五章3節。

相關的課題。把這些人加在一起，當是一個人數可觀的群體。

這些大陸學人和基督教的緣分，真可說是各種各樣。劉小楓先生曾把這個群體分為三個部分，筆者深表贊成。

**研究學者分三類** 第一個部分是客觀的，中立的研究者，人數最多。

這些人的研究基本上是以基督教為科學的對象，研究的目的多以客觀的介紹和學科的建設為中心。以作為宗教的基督教為對象的學者不待言。其他學者則是從本學科(例如西方歷史，西方思想史、語言學、人類學、社會學、文學、藝術等等)的需要出發，把基督教的某一方面作為研究對象，從而出現一些跨學科的研究，如基督教哲學，基督教文學等等。這樣，就形成了研究方法和研究角度的多樣化。

對他們來說，基督教不是信仰的對象，而是一種歷史現象，社會現象，文化現象。他們固然也對基督教的信仰感興趣，但他們更感興趣的往往是基督徒為甚麼要信仰，信仰甚麼，以及信仰了之後會產生甚麼結果。而這些研究的交匯，則使大陸出現了對基督教全方位的研究。

這就造成了一個特別的現象，例如，在香港神學界看來是「很好的西方神學著作」，在大陸學人的眼光中，它卻可能是很重要的西方哲學著作或其他甚麼著作。「神學」和「哲學」的分野涉及到選題的出發點和目的，而「好」與「重要」的分野則涉及到價值判斷。「好」包含着判斷主體對客體的認同，而「重要」則不包含這種認同。「重要」僅僅表明研究者肯定客體對其所屬領域的價值。它可能是研究者的讚賞對象，但也可能是研究者的批判

對象，甚至僅僅是研究者根本不表態的介紹對象。所以，出版這些著作固然也可能需要「既有眼光又有膽識」。但這種「眼光」和「膽識」卻要看是在甚麼意義上說的了。

當然，在科學的研究中，研究者有時還是會對基督教做出不同程度的或褒或貶的評價的。這樣，就在第一部分學人中形成了第二個部分，即除客觀的研究外，還對基督教持有不同程度的好感或認可的學人。

**對基督教有好感的一批** 這批人的數量自然要相對少一些(筆者自詡屬於這個部分)。但這種好感和認可也不是全盤接受，而是有所選擇，所針對的也主要不是基督教的信仰，而是基督教的精神，例如其價值體系。

這些學人的研究目的已不僅僅是客觀的介紹，而是還想從基督教(包括其信仰)中發現一些(在這些學人看來)積極的因素，加以倡導，並使其融入中國的文化。如果這些積極的因素與中國的傳統文化或現有文化有較大的共通性，則更易激起他們的興趣。

因此，對於教會和神學界所提出的「基督教中國化」的口號，這些學人大都有一定程度的認可與贊同，並願意為此做出一定的貢獻。

他們並不一定贊同基督教的信仰，但由於基督教的精神與其信仰很難完全分離開來，所以也願意作一些基督教信仰的介紹，但一般是把它列入「存異」或「存而不論」的範疇。

第三個部分是認信基督教的學人，人數最少。他們實際上是一些(或在皈依前、或在皈依後)受過高等教育(包括神學教育)的基督徒。與前兩部分學人不同，他們的研究是在信仰的指導下或以信仰為基礎進行的，因而既有信仰層面的，也有學術層面的，或者乾脆是二者兼

有之。

這個部分既屬於學術界，同時也屬於神學界。這種得天獨厚的條件使他們的意見既易為學術界接受，也易為神學界接受。劉小楓先生是一典型的例子。

**文化「??」徒** 早一段時期，中國和香港的教會提出了一個範疇，即「文化基督徒」。竊以為這一範疇實際上僅僅適用於上述第三部分學人。

因此，據筆者所知，許多屬於前兩部分的學人(包括筆者自己)，都在不同的場合表示過不能接受這一稱號。第一部分學人自不待言。即使是第二部分學人，雖然他們認同基督教的一些因素，但並不認同其信仰。

而且，他們認同的又何止基督教一家呢？依此類推，豈不是又要把他們稱作文化佛教徒、文化道教徒、或文化其他甚麼徒了嗎？

現在，羅秉祥先生又稱他們為「慕道者」，「中國亞波羅」，且也得到了香港神學界的認同。而我認為，這稱號既不適用於第三部分，因他們已有信仰(但不知為何，羅先生卻把劉小楓列為「中國亞波羅」的代表)；也不適用於前兩部分，理由如「文化基督徒」。

我不知中國的基督教研究者會作何感想，至少我自己(如果我還夠資格被列入的話)是很難接受這個稱號的。

**繁榮的是文化不是信仰** 這些大陸學人以其豐富的知識，較高的文化素養和科研能力，或合作、或獨自對基督教進行了全方位的研究，涉及到基督教的起源與歷史、發展與現狀、《聖經》與信仰、以及哲學、倫理、文學、藝術等等。他們的科研成果或體現在大學的講台上和國內外學術會議上，或體現在他們發表的文章和著作中；既有翻譯和介紹國外的思想與著作，也有他們自

己的研究心得；對基督教既有中性的介紹，也有各種各樣的褒與貶。羅秉祥先生限於篇幅，恐怕所列出的也只是其中的一小部分。

當然我在這裏既無必要也無可能補充。要說的是，這是基督教文化的繁榮，卻不是基督教信仰的繁榮，他們所傳播的是基督教的知識，卻不是基督教的福音，香港神學界委實沒有甚麼可喜的。唯一可喜的是上述第三部分學人的成就。但他們畢竟人數有限，若以他們為根據去喜，似乎是為時尚早。

**香港神學界憂的是甚麼？** 大陸學術界的研究成果的影響面，大體上還限於學術界自身和具有高中以上文化水平的讀者群。但也有一些較為通俗的作品，如《聖經故事》等，其影響面就會更大一些。問題在於，這個讀者群裏面既會有基督徒，也會有基督教心目中的傳教對象，於是就產生了香港學界的擔憂：他們對基督教信仰的理解正確嗎？或者像羅秉祥先生委婉地表達的那樣，他們「對基督教信仰的認識雖然也正確，但不充分」嗎？由於他們的影響日增，香港神學界會在他們面前失去發言權嗎？

本來，香港神學界對上述第三部分人似乎只應有喜，而不應有憂。但其實不然，因香港神學界的憂是針對所謂「中國亞波羅」的，而劉小楓又被看作是「中國亞波羅」，「成就最傑出的及較為港人所熟悉的」代表。可見他們也屬於所憂之列。這就使筆者得出一個印象：香港神學界的擔憂實際上是對以學術的方式研究信仰的擔憂，至於有無信仰倒是次要的。

**大陸學術研究基督教的權利** 大陸學術界對基督教信仰的理解是否正確，又是一個判斷，要作判斷就又

得有標準。但困難的是，大陸學術界和香港神學界根本沒有一個共同的標準。

學術界的標準是文化的標準，而神學界的標準是信仰的標準。如果停留在這一點上，雙方就沒有任何對話的基礎，筆者也完全沒有必要寫這篇文章。

因此，筆者必須既站在學術界的立場上看待這個問題，也試圖站在神學界的立場上看待這個問題(不知是否能夠得到神學界的允許?)，同時要探討雙方對話的可能性與必要性。

**學術界要向宗教界負責？** 基督教是一個宗教，一種信仰。這種信仰在基督徒的心目中是神聖的，但在學人的眼中，它只不過是和人類社會其他現象一樣，是一種文化。

而且，基督教的信仰必須由活生生的人來信仰，必須使用人類的語言、思維和種種物質手段，必須透過人世間的教會來體現，同時也必然對人類社會的其他現象產生影響等等。這些都是可以用科學的方法加以研究和評價的對象。

基督徒的信仰當然是基督徒個人的事情，但基督徒的信仰卻是要影響基督徒的行動的，而基督徒的行動又是在社會之中的，因而以社會為研究對象的學術界有義務也有權利去研究它。

學術界並沒有義務對教會和神學界負責，它判斷自己研究正誤的最高標準是科學性。一是要符合事實，二是要符合邏輯。充其量再加上對社會負責的價值標準，即對社會有益。

不過，問題的關鍵恐怕不在這裏，而是在於信仰本身。香港神學界真正的擔憂可能在於：大陸學術界所理解的基督教信仰是不是真正的基督教信仰？

**香港神學界的自閉** 信仰作為一種精神活動，對它的研究似乎應以信仰主體的說法為準。其實也不那麼簡單。因為精神活動一旦表現出來，它就是一個不可改變的，人人可以研究，可以提出不同見解的事實。即便是它原來的主体，也無權拒絕他人對自己的思想或作品做出研究，以及提出與他不同的見解。

若是以非原來主体為理由否認學術界的研究，只能引導出此一神學家無權研究彼一神學家，今日之神學家無權研究昔日神學家，神學家無權研究《聖經》之荒謬結論。所謂「人貴有自知之明」，「當局者迷，旁觀者清」，「不識廬山真面目，只緣身在廬山中」，這些當然都不是放之四海而皆準的真理，但有時確實道出了事情的真諦。所以也不能說無信仰就不能理解信仰。

認識和認同是分屬兩個不同系列的概念。對基督教可以有豐富的知識，但不一定就會去認同，去信仰。反過來說，認同，信仰基督教，也不見得就一定有準確、充分的認識。事物本來就是多方面的，信仰也不例外。有時換一個角度去觀察，可能會收到意想不到的效果。

竊筆者直言，竊以為如果香港神學界不跨出狹隘的神學圈子，在更廣闊的領域裏去體認自己的信仰；則其對基督教信仰的理解認識，也不見得就能比大陸學術界從文化的大氛圍出發，對基督教信仰的全方位理解更準確、更充分。

**誰才是「信仰主体」？** 筆者當然也願意把自己的立場暫時移向神學界，承認只有信仰主体才有解釋和研究基督教信仰的權利，但這並無助於問題的解決。因為筆者發現，香港神學界也不能說自己就是基督教信仰的主体。

或者換句話說，基督教信仰的主体及其代表神學

界，並不是一個個人，而是一個在時間和空間中無限綿延的群體。

因此，基督教的信仰和神學有史以來一直處在不斷的變化和發展之中。

縱向地看，各個時代神學都各有特色。《新約》的神學有別於《舊約》的神學，今日的神學有別於中世紀的神學。橫向地看，基督教在任何一個時代都未能避免神學上的爭論。基督教發展到今日，其教派之衆多恐怕不亞於其他任何宗教或非宗教的意識形態。

有時候，兩個意見相左的神學家之間的距離，不見得就比神學界和學術界之間的距離小，信仰與無信仰之間的距離也不見得就大於信仰與信仰之間的距離。香港神學界要糾正大陸學術界的偏蔽，恐怕也很難找出一個可行的標準，其難度可能不會小於羅馬教皇要糾正路德的偏蔽。

**誰都有權認識自己的上帝** 實際上，真正的基督教信仰，乃是兩千年來所有基督徒從自己獨特的文化和歷史處境出發，體認耶穌教誨的過程；同時，它也是基督教在和各種非基督教思想遭遇、碰撞、融合的過程，而且只要基督教還存在，這個過程就還要繼續下去。

在這一過程中，任何教派、任何個人都無權宣佈只有自己對信仰的體認是正確的，任何民族、任何個人都擁有權利從自己的文化、自己的教養出發來體認基督教的信仰。

香港一位神學家曾說，上帝不僅是西方人的上帝，也是中國人的上帝，因為上帝愛世人，所愛的是普世之人。他說這番話的目的是希望中國人不要把基督教當做「洋教」來排斥，而我卻寧可把它理解為中國人認識上帝的權利。也只有當上帝是中國人自己認識的上帝時，上

帝才真正會是中國人的上帝。

而且我還想沿着這一思路繼續說，上帝也不僅是基督徒的上帝，也是全人類的上帝，每一個人，不管他是基督徒否，都有權利來認識他自己的上帝。

**自居正宗的「不可溝通性」** 但這決不意味着，神學界無權批評學術界的研究。恰恰相反，既然學術界有權來談論神學界的信仰，神學界當然有權來評論學術界的研究是否得當。不過，雙方在這樣做的時候都不可以把自己的標準強加給對方。如果能從寬容的立場出發造成良性的互動，則對雙方都是有益的。

一般來說，學術界本來就是以神學界為研究對象，所以比較注意傾聽神學界的聲音。但如果神學界一上來就自居正宗，把信仰看作是自己的專利，對學術界的「僭越」(?)有一種天然的戒備，則這種批評的效果就恐怕不會太好。

此外，大陸學術界極少有專門關於信仰的著作，他們在信仰問題上的觀點是融化在不同學科的著述之中的。要找出它們並予以糾正，也並不是件容易的事情。為此，香港神學界首先就必須使自己融入文化。

**神學融入文化與文化融入神學** 社會生活的日益複雜化，形成了各種各樣的職業，出現了神學家、哲學家、文學家等等的區別。神學家固然是蒙上帝的感召，但也是社會分工的結果。

分工造就了專家，但也造就了隔閡，這是另一種意義上的「巴別塔」現象。不過，上帝雖然使人們彼此語言不通，且分散到各地，但他畢竟是普愛世人的，不會讓人們永遠隔閡下去，於是終歸還是讓人們感受到了彼此的相互需要，學會了用不同的語言對話、交流。神學界

和學術界也需要如此。

**你知道我在說甚麼？** 對話，不僅僅是聲音的互動，而應該是心靈的互動。交流，其真正的含義應該是相互的理解和取長補短。

而要使對話和交流能夠進行，還必須熟悉對方的語言和話題。學術界為了能夠與神學界對話，已經在學習使用神學的語言，談論起信仰的話題。而神學界要想能夠與學術界對話，恐怕也不能局限於教牧、宣教之類的话题，而是要走出自身，在同樣的層次上，使用學術界的語言，就社會上的一切與學術界展開廣泛的對話。

而且即使是教牧和宣教，隨着被牧者和被教者的文化層次的提高和視野的拓展，牧者和教者也不能再墨守成規，安於現狀了。

更何況，神愛世人，也不是一個簡單、抽象的口號，神學如果不去關注、解決塵世的問題，也無法體現神愛世人的精神。

中國和香港的神學界都普遍贊同神學的「本色化」、 「處境化」，或者簡單地說就是「中國化」。但神學「中國化」的標誌卻不是神學院辦在中國的土地上，神學家換成了中國人，而是神學可以流利地說中國的語言，是神學在討論和解決中國的問題，是神學進入中國的主流文化，同時也是中國的主流文化進入神學。

**教會史中的本色化** 也許，基督教自身的歷史可以為我們提供一些啟示。當使徒遵從耶穌的教導「往普天下去，傳福音給萬民聽」<sup>3</sup>時，他們所面臨的是高度發達的希臘羅馬文明。基督教早期的傳教者在堅持信仰的

---

3. 《馬可福音》十六章15節。

同時，為了使基督教思想進入羅馬社會的主流文化，積極採用希臘羅馬的思想形式來確立，完善和論證基督教的信仰。

從保羅、約翰到奧古斯丁(Augustinus)，甚至可以說一直到中世紀，經過一代又一代神學家的努力，終於使基督教與西歐當地的文化融為一體，完成了基督教歷史上第一次「本色化」或「處境化」的任務。

在這一過程中，基督教表現出一種博大的胸懷。出生和活動於基督教產生之前的希臘哲學家柏拉圖(Plato)和亞里士多德(Aristoteles)的思想先後成為基督教論證自己信仰的主要理論依據，基督教會也給予他們以極高的聲望。生活在基督教傳教時代的哲學家普羅提納斯(Plotinus)雖然並未皈依基督教，但他對基督教神學的影響卻是誰也不會否認的。而奧古斯丁、托馬斯·阿奎那(Thomas Aquinas)這樣為基督教信仰立下不朽功勳的神學家，也同樣是受到學術界敬仰的哲學家。

至於近現代的西方基督教，進一步發揮了這一特色。近現代基督教神學那些獨領一代風騷的大師，幾乎都有着廣博的知識，其研究能夠涉及到人類社會差不多所有的學科。對於他們，即使你不接受他們的信仰，也不得不面對他們的宏偉而肅然起敬。

**「禮儀之爭」的苦酒** 寫到這裏，我不禁為中國的基督教感到惋惜。清初耶穌會士在中國的傳教，曾出現過基督教中國化的一線曙光。但在接踵而至的「禮儀之爭」中，羅馬教皇與滿清皇帝之間的爭吵為這次嘗試劃上了句號。這一事件的意義決不僅僅在於基督教第三次在華傳播的結束，它還使中國失去了在強盛時期對西方開放國門的機會，從而使基督教只能第四次伴隨着中國人的屈辱捲土重來，使基督教的中國化變得加倍困難，

以至我們直到今天還在飲着那時釀就的苦酒。

令人欣喜的是，「基督教中國化」這一口號近年來已得到中國和香港神學界的普遍認可，成為一致的努力方向。

在這一過程中，劉小楓、楊熙楠合作主持的漢語基督教文化研究所，無疑代表着一個引人注目的方向。該所徑直以「漢語」為名，其研究宗旨就在於拋棄教派成見，與教內外的學者共同合作，以期「建立現代學術意義上的漢語基督教人文－社會理論和具有漢語思想文化之意涵的基督神學，裨益現代中國學術文化之發展」。他們所舉辦的，有直接和大陸學術界對話交流的漢語基督教學術討論會和宗教文化研討班，在以書面形式作學術探討的園地《道風——漢語神學學刊》。

而更引人注目的，是一套規模宏大的《歷代基督教思想學術文庫》。他們既注意介紹西方基督教神學的經驗，也着重探討漢語基督教神學的問題；他們的出版物既是高品位的神學著作，也同樣受到學術界從其他學科出發的歡迎；他們的合作者既有教內的神父牧師，也有科學院、大學裏的學者教授；他們既是在從事着神學的建設，也是在從事着文化的建設；他們既沒有為了迎合學術界而放棄或者降低自己的信仰，也沒有因為信仰而忘記自己的世俗責任。他們的工作為神學界，學術界的廣泛合作提供了一種可供選擇的模式，不會不蒙神的喜悅。他們走的雖是窄門小路，前程卻是主的殿堂。



## 圈内圈外\*

### ——對「中國亞波羅」問題的回應

張賢勇(瑞士巴塞爾大學神學系博士候選人)

**第一圈：「聖俗」之防** 近日收到香港友人寄來《時代論壇》的幾份剪報，讀後生發一些感想，願寫下來與各位分享。不當之處，敬請指正。

首先要坦白的是，本文標題摘自江大惠先生〈中國亞波羅的危機？〉<sup>1</sup>一文；之所以選用它，卻亦受到李景雄先生〈香港神學界的反省與中國亞波羅的出現〉<sup>2</sup>這篇長文的不少啟發。毋庸諱言，江文所回應的羅秉祥博士文章〈中國亞波羅與香港神學界之九七危機〉<sup>3</sup>以及江文之前發表的梁家麟博士〈又是我們欠的債嗎？〉<sup>4</sup>一文，對我進一步了解香港神學界和教會的處境與現狀，也很有助益。

其次，筆者作為曾在大陸多年從事神學教育的教會牧師，覺得這場由前述四篇文章組成的討論，意義自不尋常。這不僅是因為文章作者中有我好久以來十分敬佩的神學前輩，或者僅僅因為其中還有近年來的港寧兩地曾聚談過的後進學者，也因為討論中涉及的「中國亞波

---

\* 本文轉載自《時代論壇》第439-441期(1996年1月28日，2月4日，11日)，部分標題及分題為《時代論壇》編者所加。

1. 《時代論壇》第423期。
2. 《時代論壇》第428-429期。
3. 《時代論壇》第419-420期。
4. 《時代論壇》第421-422期。

羅」中不乏我熟悉的友人，更是由於我覺得：雖然討論就「中國亞波羅」現象展開，揭示產生這種現象的根源還得回顧中國大陸，而且我們因此可望對大陸基督教的現狀及未來的發展有些較為清醒的認識。

再者，本文無意針對任何文章進行批評，因為筆者深知圈內圈外歷史積澱下來的忌諱。有時嚴於男女之大防。

**排外與關門打狗** 圈者，在本文中有兩音三義。

先說兩音，圈可讀若眷(juàn)，亦可讀妻鴛反(quān)；音異，字義隨之有別，這是現代漢語的通則。不過若是自我作古，我們難道不能說兩音之下，「圈」的基本字義是某一特定、排外性的區域？

說它排外，是指圈內之域與圈外之域有一界線分割，這界線可以有不同顏色，形狀或質料構成，當然還可以是無形的。

排外不一定是壞事，換個角度，排外即是護內；但現實中多的是「攘外必先安內」或「關起門來打狗」之類的理論與實踐。

據說中國的長城是個「迷思」(Myth)，因為它從未有效地抵抗外來侵略，卻有效地保障中原統治者對內放肆地兇殘。

今天大家所說的文化界，學術界或神學界，界字大概都可以換成圈字。到了英文中，就隨你說這是Circle還是World了。

得「音」不能忘「義」，下面就分述題旨中圈的三義。

**以己度人乎？** 圈的第一層含義，是指某地域中信仰群體與非信仰群體的區分。具體到我們關心的問題上，可指傳統的教會與社會。對於最持肯定態度的教會

人來說，「中國亞波羅」不進教堂禮拜，不受教牧指點，不過教會生活，無疑是最明顯又最無法為之掩飾的缺憾。

對於這種指摘，哪怕委婉到僅表遺憾或溫和到只感可惜，筆者都不能同意。

首先是將不同類別的一些人劃進自己擬定的「中國亞波羅」或「文化基督徒」的圈子，再用自己圈子中慣用的準繩去衡量他們，結果不是揠苗助長，就是削足適履。其實，「文化基督徒」或「中國亞波羅」之類的標籤或桂冠戴在劉小楓博士頭上都未必合適。

「文化基督徒」的乳名似是「未受洗的基督徒」，也許某天還會替換成「教會外的基督徒」之類的雅號。據我所知，劉小楓本人最初對「文化基督徒」的命名就有反感。<sup>5</sup>我想即使在衆口鑠金，幾乎積非成是的今天，他對這頂飛來的帽子也不會安之若素。

**一廂情願的綽號** 同樣，新出籠的「中國亞波羅」一名，就算是比喻，也絲毫未觸及劉小楓等人的本質特點，使用起來，倒有些像一廂情願的飛去來器。

在這個問題上，江大惠一文倒是從還原《聖經》的角度提出了很有意義的駁論，只是未作申論。或許這裏應該補充幾點：

一、《使徒行傳》是保羅「圈內」的路加所傳，當與亞波羅「圈內」的遺傳有別；

二、從《聖經》記載可知，亞波羅當年的宣教熱情並不亞於保羅；

三、我們是誰？竟有資格以百基拉和亞居位——

5. 參見譚興教授一文〈關於當代中國大陸「文化」基督教的神學評注〉，見《鼎》，1990(6)。

不！是使徒——自居？

實際上，劉小楓等人與體制性教會保持一定的距離，乃是迫不得已的事，理應得到體制性教會圈子內同工同道的充分諒解，並引起我們的深自省察。

**何必「自投羅網」？** 早在八六年前後，劉小楓就寫信給我的亡友趙志廉——當時金陵協和神學院最年輕的教師——探索與中國基督教兩會及金陵合作譯介基督教經典著作的可能性。志廉兄給我看過此信，但他無能為力，後來大概因為別人看到信中有通曉幾種外文等詞句而將來信者目為「狂妄」，此議遂寢。

幾年後，我與劉小楓談到志廉兄不幸在美去世一事時，他重提舊事，但話中流露出對志廉當年收信後的處境甚表理解。

這一事例不僅反映出八九年前中國基督教圈子內一些人的心態，在很大程度上仍然映照着目前大陸基督教會中的現實。而且也是大陸研究基督教的圈外人進不了圈內的重要原因之一。

可是，隨着國家的改革開放，社會風氣漸開，有過劉小楓類似經歷的人，反而逐漸自覺地不闖入他人的圈內，轉而辛勤、自在地耕耘着自己的園地。

這種自覺，既是對體制性教會本質認識的深化，也不啻對現有政教關係下宗教學術研究倍加艱難的無聲抗議。

像劉小楓這樣的人，對教會論並不陌生，可能在思考中或達到無知無識境界的高人更多經受過智慧的痛苦。九一年春，劉小楓從瑞士赴美開會，會下多次同我談到他當時的一個困惑：受洗是加入合一的教會，還是加盟林立的宗派？我注意到，在談論「文化基督徒」或「中國亞波羅」時，似乎還沒人專門拈出這批人對天主教

常懷好感的普世合一(Ecumenical)之特點。

**還不反躬自省？** 我不同意圈內人士的指摘，還因為指摘者往往忽視了自己眼中的樑木。

去年秋天，我在巴塞爾取到內人從南京轉來的一封信，寫信人署名耶子，參加過夏天首期暑期宗教與文化研討班。這位耶子在信中對其耳聞目睹的大陸某地教會極表失望之情，甚至發誓再也不踏入那間教堂聽「水平低劣」的講道！

我作為牧師，對此表示痛心。可是，我們若身處教會圈內輕易指摘別人不上教堂時，是否忘卻了反省自己牧養能力的薄弱，所傳信息的無關痛癢？若有人滿懷希望來教堂尋求上帝的話語，卻失望、絕望地廢然而返，應是最教上主傷心之事。恐怕恩主有一天會撇下我們圈內這小群，單為去尋找那丟失的一隻呢！<sup>6</sup>

**第二圈：中港之界** 圈的另一層含義，是從地域上着眼，這裏特指區分香港與大陸的界限。

**港式「社教分離」** 得承認，體制性教會與廣泛社會的脫節現象，在香港雖遠不如大陸那麼嚴重，卻也明顯地存在。筆者的這一看法，並未因更多了解到香港教會參與公共福利事業，主持多種慈善服務或者「六四」後教會人士的參政，議政自覺性提高而得到根本改變。香港基督徒學會等機構的創設及繼續存在，恰恰證明這問題遠未得到解決。

最近這場香港神學界的討論，又為我的看法提供了一個堅實的反證。圈內圈外是應當分別為聖呢？還是各

6. 《路加福音》第十五章。

司其職，各盡所能同時實行「三五」原則，<sup>7</sup>抑或得拆毀中間隔斷的牆？我想不少人的答案會是Both/And而不是所謂的Either/Or。

縮小範圍來看，則參與這場討論的四篇文章基本都承認香港神學界與社會－人文學界(或羅秉祥一文所稱學術界和文化界)之間存在的隔膜。我想這不僅是香港目前的狀況，也是中國和華人神學工作者未曾擺脫過的處境，至少幾十年來一直如此。

**從互不侵犯到聯防** 數月前，兩位分別在台灣教會大學和香港一間神學院執教的朋友來訪。有次我們談到香港與大陸在神學研究上的關係，我講了個笑話，說劉小楓、光滬這班社會－人文學界的神學驍將偏師在大陸銳不可當，在香港相同領域幾無對手，似入無人之境；而香港神學院有雄師深藏若虛，雖未見掛牌主帥，但各路將領或充先鋒或打後援，蠶食鯨吞，挺進中原，在這支勁旅面前，大陸教會的教牧和神學院早已潰不成軍，不戰自敗。

當然這是笑談，但其中想另說明的兩點(大陸圈外朋友自是厲害；香港圈內同工不可小看)，豈不是在討論中一再得以證明的？

可是再循着笑談往前深思，就會覺得兩個回合打個平手的談論猶如關公戰秦瓊般游談無根了。因為到目前為止，大陸和香港出擊的是兩支互不相干的人馬，雖然或許照過面，似未對過陣，更談不上交過手。因此就帶來兩個問題：

一、深入對方地界的兩支人馬，今後能否相安無

---

7. 鄧肇明先生對「互不干涉，互不隸屬，互相尊重」的略稱，見其〈中國大陸神學教育〉一文，刊《今日華人教會》月刊，1995(11)。

事？

二，從中國神學研究的前景看，兩支勁旅怎樣才能不僅避免無謂的干戈、耗費資源，進而互相聲援，成為彼此配合默契的友軍？

**敵莫若己 自勝者強** 我解讀若不錯，可知羅秉祥一文<sup>8</sup>發出的信息無外乎：一、香港教會圈內神學工作者應打入本地圈外文化和學術界，進而出擊大陸文化界和學術界；二、香港圈內神學界當直接面對大陸圈外的挑戰以活躍自己的神學思維，保持神學發言權。梁家麟的文章<sup>9</sup>則主張以「平等心」態度，實際上呼應着這第二方面的信息。

相反，江大惠一文<sup>10</sup>似側重圈內圈外的生態平衡，不主張以圈內的好惡去統御圈外。而李景雄一文<sup>11</sup>給我的印象是闡發中國的傳統智慧：強敵莫若己；自勝者強。

此外，李文不但同意江文關於香港圈內不可能成為中國神學問題發言人的看法，或許更覺得羅文所謂危機有「狼來了」的味道。文末則暗示大陸圈外人構成不了對香港圈內神學界的真正威脅，但設若香港圈內人於神學一沒處境化、二沒將文化融入，神學發言權之有無已先成了問題，且莫說旁落或誰在握。

我想這最後一點，不僅是對香港神學工作者的規箴，亦可看成對大陸圈內圈外人的忠告。若大家都能以此為儆戒，則大陸、香港圈內圈外兩支人馬不僅可以祛除猜忌、相安無事，更可以發揮特有優勢，為九七以後

8. 《時代論壇》第419-420期。

9. 《時代論壇》第421-422期。

10. 《時代論壇》第423期。

11. 《時代論壇》第428-429期。

的中國神學研究的發展作出積極貢獻。

順便提一句，據我所知，劉小楓、光滬這樣的學者，從未覬覦過香港神學界的發言權。這不是說圈外人進不了圈內，而是因為：

第一，他們別有懷抱，志不在此；

第二，從圈內人要求多些空間、多些自由(相對於圈外而言)的呼籲(羅、江、梁文中都有，以羅文為最顯著)，他們這些圈外人不難體會出圈內是非之繁多。

假如我們已知他們在大陸都寧願呆在空間較大的圈外，又怎可設想到了彈丸之地的香港，他們反倒願意進入空間更小的圈內？下面簡述劉小楓這類人的懷抱所在。

**第三圈：夷漢之爭** 圈在更大意義上超越社群和地域，帶有文化上的意義。

這裏不妨借用來表示漢語神學界與世界神學主流間的關係，前面兩層含義上的圈內圈外，已使局面顯得錯綜複雜，再分辨這第三層意義上的圈，更易讓人覺得不辨東西。但這是澄清誤解的必要條件。

參加這場討論的作者，大抵上都認可劉小楓是「中國亞波羅」或「文化基督徒」的代表人物；可是我細讀文章後，感到大家都未曾明確揭示劉小楓神學研究的抱負，讀者得到的印象似乎是這些「中國亞波羅」惟西方神學家之巨首是瞻。若作如是觀，則是不小的誤解。

**莫道三歲定八十** 別人不敢說，對於劉小楓，自信在學術抱負上，對他至少還是有所了解的。這裏既不是作以己度人式的猜測，也不是受當事人委託作傳聲筒，而是據劉小楓自己已發表過的文字，作些客觀的分析和合理的歸納。

劉小楓從未開堂佈過道，也不是一個崇拜西方文化的基督徒——雖然發明「文化基督徒」一語的人，可能多少帶着欣賞的態度，注視大陸這些中青年知識分子通過西方文化來接近基督教。

劉小楓對國族文化的態度，早已明言於《「道」與「言」》的序言；可是不少人心目中的劉小楓似乎仍是《拯救與逍遙》甚至《詩化哲學》中得來的麟爪，至多進步到《走向十字架上的真理》初版本(香港三聯九〇年)，對劉小楓近年發表的一些文字，好像沒引起足夠重視。

筆者認為去年以來劉小楓發表的文章中，至少有三篇，都較清晰地反映出作者的學術抱負。三篇中有兩篇發表於北京的《讀書》月刊：一是為《金陵神學文選》撰寫的書評，一是《讀書》創刊二十五周年時的紀念文字；另一篇則刊於復刊後的《道風》第二期，題為〈現代語境中的漢語基督神學〉。

**見書如見人** 《道風》的復刊及道風山上漢語基督教文化研究所的掛牌，可能將成為當代漢語神學史上的一個里程碑。《道風》的副標題是「漢語神學學刊」，每個詞語都值得玩味，以下分而論之。

一、漢語。《道風》復出前，香港已有《中國神學研究院期刊》和《建道學刊》這兩本國際上影響較大的雙語(中英文)神學刊物。可是《道風》復刊號起刊於卷首的「稿約及稿例」，卻再三規定「不刊用外文投稿」。劉小楓自己能熟練使用多種古代和現代的歐洲語文，不讓外文網開一面，非不能也，實不為也；正如《道風》第二期光滙有文，針對宋泉盛先生多用英文著述的「本土神學」，提倡處境和母語神學，同樣與光滙自己的學術抱負有關，而非發「酸葡萄」宏論。

很有意思的是，光滙和劉小楓都很重視西方或世界

其他地方的神學名著，光滬的譯作尤其多，劉小楓則花較多精力主持「歷代基督教思想學術文庫」的編譯，可見兩人都不是以我畫圈，自我封閉的人。

筆者在此想指出的是，這種對創立並推進漢語學術的執着和理想，在中國大陸學術界並非到劉小楓，光滬這一代才萌發出來。

知道陳康先生的人，大概也都聽說過他講的一段沈痛的話，其大意是：我們為了透徹研究希臘哲學，卻不得不去讀英、德、法等現代外文，但願有一天歐洲治古希臘哲學的學者，為了鑽研同一題目，也得來拜讀中文著作！你可能會覺得陳先生陳義過高，你卻沒法不折服於他有根有基的信念。

對於顯得難以企及的理想，中國人向來的態度是：「雖不能至，心嚮往之！」我們何時已摩登到「既不能至，心鄙夷之」的境界了？明知「只刊用中文撰述」會暫時影響刊物的訂數和銷路，仍舊執着地埋頭苦幹，這是很要有點精神的，但也會有可喜的收成。已有外國學者用漢語投稿即是例證。

二、神學。劉小楓研究神學，不是從功利角度出發，也不是因為一時心血來潮。我這裏姑且舉出兩個事例。

八八年我到芝加哥後不久，就從光滬來信得知劉小楓在同他一起籌辦一本基督教研究期刊，劉小楓最初想用《神學評論》作刊名，最後才採用《基督教文化評論》的名稱。

另一個事實是，劉小楓後來出國留學，他完全可以讀哲學或者社會學，他卻「一意孤行」地選擇了神學，數年苦讀直到取得學位。劉小楓當然也有其他愛好，例如聽西樂，吃國菜；他也有廣泛的素養和多方面的才能；可這些都既不足以使他在神學研究上「移情別戀」，更不能說明他迷上神學研究是投機取巧，「走最小抵抗路

線」。或許，恰恰是劉小楓對神學研究的鏗而不捨，促使香港甚至大陸教會圈內某些人動了「狼來了！」之念？

我想劉小楓若一直在美學或文化學領域作研究，偶爾客串一下宗教哲學或神學，我們感受到的衝擊恐怕會少得多吧？

三、學刊。其實對劉小楓等人的出現，教會圈內大可不必恐慌。劉小楓近年來的文字，已相當清楚地表明他「旨在漢語神學的學術建設」，走的是條向教會圈內人開放的圈外路線，目標是推動提高三層意義上圈內圈外的漢語神學的學術水準。

梁家麟一文<sup>12</sup>含蓄地指出「中國亞波羅」治學中的兩個割斷，這在圈內人不難首肯。問題是治學帶有這兩個特點的，未必都可歸入「中國亞波羅」的圈子，這點筆者前面已作提示。

對大陸基督教研究方面出現常識性錯誤的批評，《道風》並不後人。<sup>13</sup>劉小楓作為刊物主編，在提高《道風》的學術品位方面，顯然是花了大力氣的(比較老的《道風》可知)，但這並不意味着《道風》在學術上已刀槍不入，不受「硬傷」了。要提高神學研究的學術水準，圈內圈外都還有大量工作須做，羅秉祥一文<sup>14</sup>建議的平衡神學譯著即為一例。

不過，竊以為當務之急在於建立並完善神學研究的學術規範；捨此，圈內外的隔膜或斷層不會因更多的自說自話而有絲毫消滅。

## 黨外有黨 黨內有派 香港神學界在我看來是處

12. 《時代論壇》第421-422期。

13. 例如九五年秋季號呂夏德的書評。見《道風：漢語神學學刊》，1995(3)、香港，頁284-290。

14. 《時代論壇》第419-420期。

在這三期所論及的三層意義的圈內，雖說同時也處在三個圈外；因為內外固然有別，也只是相對的。

在大陸，差不多都聽說過毛澤東的一句名言，叫做：「黨外有黨，黨內有派，歷來如此。」其中的黨和派，都可替換成我們的圈，道理不變。圈的存在既肯定了專業分工，又規定了自我約束。圈內是熟悉，圈外則是陌生。

從圈這邊看或進那邊，要有窗戶或門，門戶之見亦就常難避免，因此需要對話。而對話的前提是「通譯」或「通才」。或者是像沈宣仁教授所稱的「邊民」——不是「邊緣人」。

## 與張賢勇討論「文化基督徒」諸問題\*

梁家麟(香港建道神學院教授)

收到《道風》編輯處轉來張賢勇的一篇文章：〈圈內圈外〉<sup>1</sup>，詳細拜讀。他的許多觀點我非常佩服，但也有一些地方未能苟同，故暫在此作簡單的回應。

**沒有在教會門前劃圈** 第一，我覺得有些地方賢勇兄似乎是言重了。那怕香港乃至各地華人教會存在着「門戶之見」或「排外心理」，我相信參與這個「亞波羅現象」討論的數人，包括羅秉祥、江大惠、李景雄與我在內，都該沒有這樣的心理(也許我們在潛意識中還是有這個心態，這點還望賢勇兄的指正)。我們關懷的不是要嚴格劃分哪些人屬「圈內」，哪些人屬「圈外」。不是說某些不上禮拜堂，又不受教牧監督(賢勇兄用「教牧指點」一語)的，就是圈外人了，該被排擠出教會之外。

我們這幾個人中，沒有一個屬全職教牧同工，有的且還是保留「平信徒」(這個詞不好)的身分。也許我們不存在着反教牧心態(Anticlericalism)，更不認同如日本近代的內村鑑三的「無教會」運動，但肯定不會是「堂會中心論」者。我們對基督徒的定義、對圈內圈外的劃線，

---

\* 本文轉載自《時代論壇》第442、443及444期(1996年2月18、25日、3月3日)，分題為《時代論壇》編者所加。

1. 見《時代論壇》第439-441期。

並不單純在是否受洗禮，或是否定其參與聚會之上。

我再說，也許香港(或華人)教會中果真存在着這樣的「堂會中心論」的心態，但既然這次辯論的參與者皆沒有這個想法，將這個觀念引入來討論並不恰當。只會徒添混亂，教人摸不着問題的核心。

確實地，我們關心某些被稱為「文化基督徒」的人及其衍生的種種問題。但是得指出：我們不是純粹從他們是否隸屬某個宗派或堂會來定義他們的；他們不參與某個固定堂會，若果真構成問題，也只是浮在水面的冰山一角而已。關鍵處乃在於對這些人而言，他們是如何理解「基督教」的，又是否存在着一個較客觀被認受的對「基督教」的定義。

「一人有一個基督教」？不管我們是否有反西洋中心(主張中國人有權對甚麼問題都自搞一套)，或宣揚歷史主義的思想(即將一切傳統相對化)，都得承認，「基督教」一詞是一個歷史性的名詞，蘊含了悠久、龐大而複雜的傳統(包括觀念與行為)在其中。

基督教是一個歷史性的宗教。除非我們採取某些中國基要主義信徒那種「還原主義」(Reductionism, Restorationism)的思想，認為在基督教中只有耶穌與保羅才是真箇要緊的，其餘皆屬多餘；又她從二世紀開始，便已走了歧路；故今天的我們應該返本溯源，直探耶穌，拋棄二千年神學傳統與禮儀體制。又或者我們濫信後現代「反本質主義」(根本沒有本然真理)，「反霸權主義」(一切奉為真理的做法皆是政治性的霸權行為)，「反殖民主義」(就是大中華民族中心論)等觀念，認為「一人有一個真理」，「一人有一個基督教」……，否則，我們都得真誠詢問：基督教是甚麼？

而這個問題，必然牽涉到對二千年的傳統的繼承與

發展的問題。而我要強調的是，所謂「基督教傳統」，絕不僅限於神學思想上，也包括禮儀制度，信仰生活等各方面。

沒有人會主張保守一切傳統，或要將西洋傳統的一切勉強移植到此地的中國去。但且做一個虛擬性的說法，一個從不上教堂、不接納傳統基督教信仰的任何觀念與行為，甚至不相信《聖經》有任何特殊地位的人，可否就因他喜歡奧古斯丁的一句話，便自稱為「基督徒」呢？

當然，我們既不是，也無能力成為霸權者，故根本談不上把這樣的人用石頭治死，或禁制他自稱為基督徒；但我們是否有權否認他是我們理解傳統意義的基督徒，或即使同意他說自己是「基督徒」，也是與我們有別的「異類」？

要是我們這樣指稱也被人批評為壓制「弱勢群體」的言論，那我們就真的是無話可說了(維特根斯坦清楚指出，沒有所謂「私人語言」，「語言」的使用本來就是「霸權式」的，若「一人有一個定義」，那我們就無法溝通了)。

我所列舉的例子也許是過於極端，中國大陸並不存在着一個只愛奧古斯丁某句話的「基督徒」。但舉一反三，我們還得問，甚麼是基督徒？那些在中國大陸研究基督教的學者，或鍾情並宣揚基督教的某一個觀念(如「愛」)的人，究竟算不算是「基督徒」？我們將他們冠以「文化基督徒」的稱號，當然並不嚴謹，也許在其中包括了各式各樣的人(但這是所有「共名」均存在的問題，無法全然涵括各個「殊相」)，但若用之來作為一個區別語，將他們與傳統意義的基督徒分開，又有甚麼不對？

**劉小楓的還原主義傾向** 當然，我明白賢勇兄所

說，國內一些「基督徒」不上教堂，有他們各種的苦衷，包括教會體制不理想，或政治與學術環境的考慮等。但是，問題不在於現實環境是否迫令他們「權宜」，而在於我們是否把這些「權宜」合理化。

我跟劉小楓的關係自然沒有賢勇兄與他那樣熟絡，但就我對劉小楓的有限了解，我相信他還是有我前面提到對基督教信仰的「還原主義」傾向的思想。他在《道風》第二期〈現代語境中的漢語基督神學〉一文，特別是「直接面對基督事件」的主張，基本上便是這個調子。我與他在去年八月馬來西亞相聚數天中，便曾對此課題爭論過。

至於他宣稱受洗不是歸入某個宗派，而只是歸入基督，將「宗派、堂會」與「基督」如此切割，明顯地也是這個「還原主義」思想的作動。我對此極不苟同。

第二，我當然同意學術界對基督教的研究，有別於國內的神學界。畢竟兩個體制各有不同的關懷，不同的存在目的，及不同的遊戲規則，根本不能將之同日而語。

**神學院絕對理直氣壯** 因此，我首先非常不接受那些對神學院或神學界與廣泛社會脫節，與社會文化脫節的指摘(他們往往用這個指摘來合理化那些「文化基督徒」之脫離教會，另起爐灶)。這是本末倒置的批評。

事實上，神學院自有她存在的功能，要是她果真沒有存在價值，她早給社會(教會)淘汰掉了。惟有那些瞧不起教會傳道人，瞧不起講道、輔導、街頭佈道和主持喪禮等傳統牧職工作的少數所謂「高級知識分子」，才會認為神學院扮演培育傳道人的功能並未算盡了責任(這些人才真的是與信徒大眾的需要脫節呢！)。

我要說，單單是訓練傳道工人，神學院便已具備了

存在的神聖理由，她是絕對理直氣壯的。

**「大學術界」霸權思想** 其次，那些批評神學界對學術界無知的人，背後隱含的是一個「大學術界」的心態，就是要求神學界不但要知道目下的人文科學、社會科學及至自然科學在說甚麼，更要依循着這些「世俗學科」(容我用這個字眼，但我絕無屬靈屬世二分的思想)的遊戲規則與基本前設來做神學，否則就是反學術、反人文了。這是極其霸權主義的想法。

當然，我承認基督徒在華人社會中只是一個小群體，神學界若與財雄勢大的學術界相比，更是卑微得抬不起頭來的(國內的情況尤其嚴重)；故此，神學界若要與早已世俗化的現代人溝通，若要沾上學術界的邊，就必須作出妥協，附和他們的詞彙、觀念、遊戲規則，及至背後的預設(所以，如李秋零所說，學術研究就不能談信仰囉。)<sup>2</sup>

但這牽涉到一個關鍵的取捨問題：我們要與別人溝通，就得作出妥協；但要妥協讓步到甚麼地步，才不致淪為徹底棄械投降呢？用保羅的說法，我們一方面要「用智慧與外人交往」<sup>3</sup>，但另一方面也得承認十字架的道理在「有智慧的」人眼中究竟是「愚拙的」。這條線其實不容易劃。

**誰才與群眾脫節？** 要唱高調是很容易的：為甚麼神學院不增中國經典科目，讓傳道人有多一些古典文化素養，方便向傳統士人傳福音？為甚麼不增添現代文學科目，讓傳道人懂得如今的文化潮流風向，不致與社

---

2. 見《時代論壇》第433期。

3. 《歌羅西書》四章5節。

會思想脫節？為甚麼不增加現代醫藥知識的訓練，好使傳道人在牧養時可以全人關顧……。你可以如此類推地列上千百樣必增科目。

平情而論，這些建議都是不錯的，要是資源(包括時間、人力、精力)足夠，能夠增添確是有用的；但是，請不要過分推衍，將之極端化，認為若沒有以上的科目，神學院就是造就出一群與時代完全脫節的傳道人了。

當然，教會裏有若干的傳道同工確實是與時代脫節的，神學院也得恆常反省其課程是否與時代脫節了；但是，如今神學院訓練出來的傳道人，果真是與同時代的所有人，所有信徒脫了節？要是這樣，那來自教會的壓力，早該叫神學院關門大吉了。

我想，即使存在着脫節的情況，大概也只是與某些知識分子，專業信徒脫節吧，他們並不代表所有信徒，更不屬教會的主流。傳道人懂得李澤厚、哈巴馬斯是好的，但不懂得也不見得有甚麼壞處，反正大多數信徒都不懂得，也不覺得需要懂得。

附帶一提的是，那些恆常以「民主」自命的高級知識分子，卻常帶着救世主的心態，要求啟蒙開悟廣大的無知小民，也不接納廣大群眾將信仰理解為「鴉片式」的心靈慰藉的做法，他們這樣的心態才是真箇「反民主」的！

以上一段針對的，不單是香港的神學界，更是關乎國內的神學院，我覺得必須用體諒的態度來理解他們如今肩負訓練傳道人的重擔，不要對他們過分苛求。

「不知者不罪」 筆者非常鼓勵科際對話和溝通，但有許多工作是既不該，又不能由神學院來承擔的。一個專注希臘文研究的神學工作者，毋須同時兼具對彼得伯格(Peter Berger)的社會學的了解，(反過來說，又有多

少談宗教社會學的人，是真箇懂得《新約聖經》呢？）他的存在價值並不由了解後者來判定：並且也不存在希臘文研究與宗教社會學脫節，或隔膜的問題（請勿嘲弄譏諷這些神學家！）。

要整合神學與其他人文學科，還是該由一些基督徒的知識分子（例如基督徒社會學者）來承擔好了。就這方面，我同意賢勇兄所言，神學界與基督徒知識分子應該攜手合作，各自在不同領域共同努力。

除非我們仍然相信神是一切知識的知識，否則通曉《新約》某一卷書的人，不應被傳召出來與新儒家學者對話，他們不懂新儒學，並無值得羞愧之處。當然，要是他們曾狂妄地聲稱洞悉人間一切智慧，則是個例外。

**知少少的代表** 不過，筆者強調的是「基督徒知識分子」，而非純粹研究基督教的學術界。只有那些對傳統的基督信仰有相當認知與接納，可以夠得上稱為基督徒的人，才可以代表基督教做科際整合工作。這裏關鍵的課題仍是：甚麼是基督徒？一個研究基督教的學者，或者僅僅接納基督教的某個觀念，便在不同領域自由馳騁、任意發揮的人，究竟我們能否把他們算上「基督徒」？

好了，就算他們並不打算自稱為「基督徒」，他們又可否無視整個二千年的歷史傳統與由傳統傳承下來的信徒群體，任意宣稱基督教該是這樣、該是那樣？（筆者在此仍要申明，我既無力，又無意鼓吹要用言談以外的任何手段鎮壓他們！）

就算我們果真是個歷史相對主義者，或抱持唯我獨尊（老子喜歡怎樣就怎樣！）的心態，總得尊重學術自有學術的「道統」（用現代說法，稱「典範」）吧，不能任由人喜歡怎樣說便怎樣說，一個不懂史學，未受嚴謹史學訓

練的人，不能說史學家應該這樣做那樣做；一個對儒家思想一知半解的人，不能隨意說儒家思想應該這樣興革那樣發展；那為何一個對基督教只有皮毛的或片斷了解的人，卻可以頤指氣使地說三道四，認為基督教應該這樣，神學界應該那樣？

當然，任何人都可以對「基督教」此歷史信仰作出他個人的詮釋(反正個人觀點總是會讀進這個文本去的)；但至少他得承認，他只是對這個全球過億人口的歷史信仰作出某個片面而不完全的特殊理解而已。但筆者要說，國內學術界研究基督教的某些學者的態度並非如此(抱歉筆者並不在此舉例)，他們並非說「我們任意理解的基督教」，而是愛全稱「基督教」。就是針對這些人，我們才要關懷「基督教」在社會的發言權誰屬的問題，因為，我們關心基督教信仰的詮釋是否被歪曲了。

**天馬行空不如匍匐前進** 像賢勇兄在文中提到的：「劉小楓，光滬這班社會－人文學界的神學驍將偏師在大陸銳不可當，在香港相同領域幾無對手，似入無人之境」等語<sup>4</sup>，筆者便感到相當詫異。我個人跟這兩位國內學者頗算稔熟，也敬重他們的學養為人；但就算甘冒損害友情的危險，我也得說：就我個人對這兩位學者淺薄的了解，我完全看不到他們已臻達這樣高的境界。

香港教會人才縱然不多(這是實話)，但比他們懂神學的，那張名單還是長得很的，問題端在於我們沒他們那麼勇於發言吧——一方面是時間或個人的紀律問題，但另一方面也是知識與勇氣總是成反比的問題。

就以我自己為例，抱歉我要說，我並沒有很大的勇氣主張神學如何做了某兩方面的貫通後便能本色化，也

---

4. 見《時代論壇》第440期。

不敢無視教會的現實而逕談直指基督的信仰。(有人曾問我，謝扶雅對當代中國教會有甚麼影響；我的回覆是：幾乎沒有。我張狂吧！)

我並無任何反智的傾向，但卻得指出，任何抽離現實、純粹在理論層面天馬行空的討論，當然遠較在現實處境中匍匐，前瞻後顧的實務研究要自由、揮灑，也動聽得多。

有時候攬鏡自照，我也為自己的婆婆媽媽、欲言又止、實用關懷的現況，感到不耐煩。但我關心的問題是：甚麼是「神學」？神學不等於研究基督教某個思想或觀念，神學不是個人主義式的，也不是以其理論系統是否龐雜，論說是否平衡對稱，思想是否大膽創新為評斷的主要標準。正如Emil Brunner所言：

The intellectual enterprise which bears the traditional title "dogmatics" takes place within the Christian Church. It is this that distinguishes it from similar intellectual undertakings, especially within the sphere of philosophy, as that is understood... We study dogmatics as members of the Church, with consciousness that we have a commission from the Church, due to a compulsion which can only arise within the Church.<sup>5</sup>

筆者承認，這只是神學研究的其中一個傳統，畢竟神學傳統並非單一，而是多元化的；但這是筆者所屬的神學傳統。我是以這樣的態度來看待自己所從事的卑微的神學研究工作。

---

5. E. Brunner, *The Christian Doctrine of God*, Westminster, 1959, 頁3。

惟有是這樣子「不求聞達於諸侯」的立志，才可以學像保羅所說的，接納「直到如今，人還把我們看作世界上的污穢，萬物中的渣滓」。<sup>6</sup>我仍做不到的這個標準，但我心儀之。

---

6. 《哥林多前書》四章13節。

## 誰的基督，哪個傳統？\*

博凡(中國社會科學院社科文獻研究所助理研究員)

一、傲慢與偏見 基爾克果說，許多人對生活「得出」看法，恰似某些偷懶的小學生面對一道算術題不是由自己算出得數，而是抄襲別人的得數以敷衍老師。儘管這「得數」是正確的，但對於他們來說沒有任何實質的意義。

此語隱含着基爾克果對個人與基督信仰之關係的論點，和他對寄生性信仰的擔憂：基督信仰只能是作為孤獨個體的「我」的信仰，而不是「我」(實際上是無「我」者)所隸屬的某一群體(如教會，教派)的「我們」的信仰；基督徒的身分只能在孤獨個體與上帝直接面對的持續關係中確立，而不能在任何外在的組織形式中一勞永逸地確立。

基爾克果使我們注意到：「基督教」並不同於「基督性」(儘管二者在英文中是同一個詞)，「基督徒」並不同於「基督性的」(二者在英文中也是同一個詞)。教會性論域的「基督教」與人文性論域的「基督性」的相互疏離，是基督教神學在現代神學的基本語境之一。

在此角度上，我們可以清楚地看到教會立場與非教會立場的神學相互抵觸的神學景觀(比如當今台灣、香港及大陸的部分教會界人士與所謂「文化基督徒」的思想

---

\* 本文轉載自《時代論壇》第450-454期(1996年4月14日，21日，28日，5月5日，12日)，分題為《時代論壇》編者所加。

衝突)。前不久香港神學學者(後有大陸學者加入)在《時代論壇》上圍繞「中國亞波羅」現象展開的爭論並不是偶發的「情境」，它本身就是漢語神學進入現代語境(儘管爭論者不一定意識到)後，具有不同知識類型、思想取向及情緒狀態的神學學者觀點的交鋒。這場爭論已經超出「香港」與「大陸」(圍繞「九七」問題)的話題，如能深入下去，將對今後漢語神學的建設產生直接影響。

**靠否定問題來解脫** 在羅秉祥博士所列舉的香港神學界所面臨的「四個危機」中<sup>1</sup>，後兩個相對於前兩個「危機」來說是派生性的。通觀全文，作者所言「危機」可用一句話來概括：隨着「中國亞波羅」現象的出現，本已患「失語症」(著述貧乏、「普通話差勁」之類)的香港神學界如不勵精圖治，將在「九七」後完全喪失發言權，在大陸甚至在香港陷入「靠邊站」的尷尬處境。

羅文的落腳點是香港神學界面對危機應該如何行動，是一個「如何做」的問題，而其他幾位學者認為「如何做」並不是一個問題，認為本來就不存在甚麼危機：「如何做」的問題被置換成了「有沒有」的問題。這恰如有人不無諷刺地說過的：否定問題歷來是解決問題的最有力又最省力的辦法。

值得注意的是，在近代中國大大小小的思想和學術爭論中，論辯雙方都循此例路來展開爭論：一方疾呼危機，力主發奮以圖強；另一方申言危機並不存在，以前者為杞憂和自擾，並以一種博學精思的姿態實施種種釜底抽薪的辦法，證明對方所言之新不過是舊，進而證明這「新」不但舊，而且弊端重重，漏洞百出，眼前雖能博得無知者、低俗者的喝彩，但終將因脫離正途，毫無根

---

1. 見《時代論壇》第419-420期。

抵而難成氣候。

比如，涉及中學與西學之爭時，先有指摘西學為邪術者，後有認定西學「吾國自古有之，西人特踵而精之」者，或證明中國傳統具有實質的現代意義，進而斷言愈是中國的就愈是世界的，問題不在於從中國走向世界，而在於世界應走向中國者；再後有主張發揚「吾國固有之精神」，以中學為體，西學為用者。最後的結論必然是：西學對中學何威脅之有？中學何危機之有？

雖然梁家麟博士〈又是我們欠的債嗎？〉<sup>2</sup>一文大旨談神學，但其思路、言路以及文中所流露的情緒，對於神學界之外的人也是耳熟能詳的。

在梁文看來，目前中國大陸主要由一批教會外立場的學者推動的「基督教熱」是被誇大的，何況學者當中「最少有數位已皈依基督」，言外之意當然是真正教會外的學者並未造成多大氣候。

**何威脅之有？** 再者，從這些學者著述中可以明顯地看出他們在知識上「與傳統神學間的斷層」，出離傳統神學之正軌（「學統」），「這些思想到底屬於正統抑或異端就不用提了」，「在一般的神學院裏，根本不可能做這樣的神學研究」。他們斷章取義，牽強比附，「這種拋離其神學傳統脈絡的做法，即等於將這些神學家的思想，作『金句化』的處理」，在主流的神學界是「很難被認可的」。這些確實存在但被人誇大的影響力是以犧牲主流、傳統為代價的，難聽點說，這些學者有限的吸引力是以撒野和迎合外行人和無知者的口味換來的。

梁博士接着指出，「亞波羅現象」在歷史中並非「怎樣罕見的現象」，無足奇亦無足怪，國外早在十九世紀

---

2. 《時代論壇》第421-422期。

就有「平信徒運動於英美泛濫」，在「本港」也有平信徒「大談基督徒與政治、環保、婦女運動、同性戀」。在今天，「確實人人可以以基督教代表自居」，搶走了正統神學的「市場」，但這並不說明正統神學的無能，在風氣如此不正的時代，正統神學學者沒有加入這些平信徒的行列，非不能也，而不為也。如此看來，結論必然是，正統神學界完全可以對「中國亞波羅」現象安之若素——「何威脅之有？」

「以我為主」至此我們發現，梁博士不自覺地設立了「正統」、「主流」神學的優先地位和某種梁博士未曾證明(或許梁博士認為這已無需證明)的教會立場的神學對於神學研究的當然特權。在此地位上，梁博士一方面對「中國亞波羅」從教會立場那裏搶去的「影響力和掌聲」表示理解和淡然，另一方面對後者造成的錯謬和誤導性的影響力進行了巧妙的抗議，並以對這些錯謬與誤導處提出及時的補正與批評為己任。

應該承認，梁博士在這裏並非全然是無的放矢。與受過教會神學訓練的香港學者相比，「中國亞波羅」在知識類型和治學方法上的確有某些明顯的欠缺，他們的確需要也相當歡迎別人(不止是香港學者)在「學統」方面給予補正和批評。但同樣應該承認的是，在大陸，教會外的神學教育和研究正逐漸轉入正軌，而這些將在國內或國外接受大學神學(而非神學院神學)的學者的非教會立場很難改變。

另一方面，與大陸學者相比，香港學者在知識結構上也有一些短期內很難消除的空檔，比如在漢語言和人文素養的某種欠缺，而對歐陸語言、哲學及其整體文化背景的了解不足將是他們理解近現代西方神學(英美學者在此方面建樹很少)的一個難以跨越的障礙。在這種

情況下，香港學者「補正」和「批評」的特權又有多大的保障呢？

**不能只懂當「警察」** 即使「主流」、「正統」神學界能夠擔當評判者和指點的角色，那麼它除了「緊密地留意」非正統神學的錯謬，「提出正統教會在同一問題上的看法」，不對後者「作過分的吹捧」之外還能做甚麼呢？思想和學術的「警察」（康德的比喻）的工作永遠不能代替思想和學術本身，「擦亮眼鏡」不能代替「清楚地看見」（有人批評「分析哲學」時所使用的比喻），「必要的」不能代替「充分的」。如果「主流」神學界只能「補正」、「批評」非主流、非正統的神學，那麼「主流」與「正統」又將訴諸何方？「主流」與「非主流」、「正統」與「非正統」是不是有重新定義的必要？

然而梁博士（連同其他幾位香港學者）認為危機並不存在，對羅博士所說的「現在是應該起來行動的時候了」不以為然；香港神學界既無必要，又無可能「起來行動」，香港神學界並不欠甚麼債；能「行動」，當然好，不能「行動」本來無足惜。這種看起來十分穩重的態度實際上隱含着一個前提：「中國亞波羅」現象說到底不過是一種聊備一格的神學現象，對於香港正統神學界來說，非正統神學不過是一種可有可無的業餘愛好，如果過多關注它，不是不務正業，也是自討沒趣。但我們要問的是：誰能保證這種穩重與務實不是一種變換了形式的傲慢與偏見？這正是我們下文要討論的問題。

**二、正統與異端** 我們可以注意這樣一個事實：對劉小楓的主要著作《拯救與逍遙》和《走向十字架的真理》提出最為激烈的情緒化批評的（蔣慶、孫津）都是大陸學者，而對之給予很高評價的反而大多是港台學者，其

中有的還是嚴格意義上的正統神學學者(如房志榮教授)。

這在一定程度上反映了所謂「中國亞波羅」現象的文化意義——只有從這兩部著作的真正語境之所在(中國大陸文化思想界)的基督信仰受到基於各種立場而產生的敵意來看「中國亞波羅」，才能「回到事實本身」，清楚看出他們의思想和學術的意義。

**雙重「異端」** 這些學者在思想上趨向於基督信仰，是在對一體化、全權化的無神論話語的反叛中發生的，他們不僅沒有受到任何外在力量的引導和鼓勵，而且是在拋棄已有的無神論信仰，反省和抵制來自現代西方的種種虛無主義哲學，承受各種壓力、敵視、冷嘲，完全以「孤獨個體」的身分認信基督的。

在知識類型上，他們與莫爾特曼、薇依等人一樣，不是通過《聖經》和教義問答，而是通過切身的體驗並在學理上獨立思索而選擇基督信仰的。與他們具有親和性的西方神學不是西方主流，正統的教會神學，而是上帝死後、教會的一體化權威業已崩潰背景下的西方神學。

所以，他們의思想和知識取向從一開始就具有雙重的異端性——對於中國全權化的無神論意識形態他們是異端，對於正統的西方教會神學他們同樣是異端。

「反思性」是他們思想和學術的主要特色，這首先指他們由「反思」從無神論走向神學，同時又保持對神學本身的反思。

他們特殊的個體經歷，使他們對「五四」以來被認為是放諸四海而皆準的「真理」保持警惕；同時又像「奧斯維辛之後」對正統教會神學和虛無主義哲學持雙重警惕的西方神學家一樣，對「文革之後」的中國傳統和現代的虛無主義思想和情緒保持警惕；從各種各樣的「我們」中走出來，成為反思的「我」，各種各樣的敵意也隨之而

來。

**我「做」故我在** 對於他們來說，「上帝死了」是一個不爭的事實，但上帝本質上不是死在現代的社會和知識背景中，而是死於十字架上；在現代社會和知識背景下一味地爭辯上帝死了還是活着是不重要的，重要的是被釘十字架的上帝之死的「意義」是不死的。

而十字架的意義（「道路」，「真理」，「生命」）是訴諸「我」和「我信」，而不是訴諸教會維繫的「我們」和「我們信」。掃羅成為保羅，摩尼教徒的奧古斯丁成為天主教徒的奧古斯丁，是「我」的而不是「我們」的境遇和機緣。

對於「我」來說，「做」一個基督徒（而不是「成為」教會體制下的基督徒之一）才是根本的，現代人基於「做」的立場而對「成為」的立場保持警惕（如薇依、海德格爾那樣）是完全自然的。

在現代語境下，「瀆神」的可能性很可能來自漠視個體認信，自命為教會正統的立場。因此我們同樣可以說，「正統」與「非正統」、「主流」與「非主流」需要審慎地界定。判教式的界定是無濟於事的。

**保羅夠不夠「正規」？** 正如一些西方神學家所看到的，神在現代語境下愈來愈「隱秘」了，所以現代人走向信仰，需要一種與「穩秘的神」相宜的「隱秘的神學」（極可能被認為是「非正統」、「非主流」的神學）。

我們不難發現，以文學、哲學化的形式闡述或反對基督信仰的著作的影響力愈來愈大，正如梁家麟先生說非主流神學搶走了正統神學的市場，奪走了掌聲和影響力，並說文學家「在今天非常吃香」<sup>3</sup>。

---

3. 《時代論壇》第422期。

但我們能把它當成一種偶然的，可以不加理會甚至是應該予以指摘的現象嗎？杜斯托也夫斯基、基爾克果、卡夫卡(連同尼采、沙特、卡繆)等人是現代神學可以迴避的嗎？如果我們認為僅僅因為他們的著作在形式上不正規就對他們不屑一顧，那麼保羅書信(漢斯·昆說：「只是通過保羅，基督教才找到了一種富於原創活力，具有直接穿透力以及激情敏感的語言。」)，奧古斯丁的《懺悔錄》正規嗎？我們是否因為他們的著作「更具自由度，也更洋灑奔放、更有吸引力」，也給他們送一個「亞波羅」的雅號甚至綽號呢？

**那不是說拉丁語的上帝** 「我信」是立足於切身、本己的體驗和思考，與文學、哲學的形式有一種天然的關聯。路德將《新約聖經》譯成德語是一件非同小可的事件——他把《聖經》還給了「我」——任何一個有受世俗文化教育的人都獨自「讀」《聖經》，無需讓操拉丁語的教會來為他讀《聖經》(他必須加入某個「我們」的群體去聽)。

路德翻譯《聖經》這件事具有深刻的象徵意義，它預示了人們接受「上帝的話」的方式之改變，即信仰方式由間接信仰變成直接信仰，也預示了拉丁語式的神學形式變成世俗語言的神學。

這裏所謂的「世俗」是指廣義的世俗(而非僅在語種的意義上)，即作為語境的，人所處的「文化－生存境遇」。

人終究是在這種境遇裏承納上帝的恩典，人首先生存於文化中而不是生存於教會中，十字架只存在於「文化－生存境遇」中，而教會裏更多的是使人「想起」十字架事件的十字架符號。

文學關注的領域是十字架的原生地(「文化－生存境域」)，它訴諸個人的生存決斷；哲學作為對知識之反省

的知識學，其領域是一個時代的人們的知識境遇，它訴諸個人的知識判斷。所以「我信」的神學必然是(世俗)文化性的神學，而不是教會性的神學；現代人首先是文化性的，其次才可能是教會性的；教會的團契不是繫於教會的權威，而是每一個基督徒對於基督的共同認信。

「正統」神學如逆水行舟 在現代社會，並不是非正統的神學搶走了「正統神學的市場」，而是「正統」神學對個體的認信已不再具有權威性。正如固步自封的神學遺忘了現代生存境遇和知識境遇下的孤獨個體，它也將被日益增多的孤獨個體所遺忘。

「那一個人」(基爾克果語)的生存和知識境遇，使得地域性區分(無論是中國與西方之分，還是香港與大陸之分)顯得無關宏旨——它們本質上都是屬己的境遇。

提倡本土化神學的人說上帝是西方人的上帝，也是中國人的上帝，這在很大程度上是不錯的。但關鍵在於我們首先是中國「人」而非「中國」人，基督教神學(尤其是現代神學)的「上帝」當然不是作為以民族或氏族首領身分領承上帝恩典的以撒，雅各，亞伯拉罕的上帝，而是遭受不自知的罪人的迫害，譏諷，羞辱，向上帝發出絕望的呼告但終被離棄，慘死於十字架上的上帝，是上帝之「我」的「我的上帝」，是置身於絕對的悖論性境遇中的上帝。

未來的漢語基督教神學是以作為廣義的世俗語言(「文化－生存境遇」)之一種的漢語為資源，以現代哲學、詩學、社會理論為知識手段的神學，也是一種與教會對立意義上的世俗的基督教文化和「神學百科」的研究。它不排斥而且必然包括漢語世界各個地域的不同流派，但任何以地域為藉口(如中西二元景觀、大陸與香港，大陸與台灣二元景觀)，排斥現代語境的固步自封

的神學，必將從現代語境被淘汰出去。

**三、哪個傳統？** 在隨後發表的〈與張賢勇討論「文化基督徒」諸問題〉中<sup>4</sup>，梁家麟博士認為「文化基督徒」不參與某個固定會堂的問題，若果真成問題，那也只是浮在水面之冰山一角而已；關鍵處乃在於對這些人而言，他們是如何理解「基督教」的，又是否存在着一個較客觀被認受的「基督教」的定義。

這樣的問題提得好。如果梁博士能在這方面給出一個正面的回答(即使我們並不同意他的觀點)，撇開「文化基督徒」不上固定會堂這些枝節性缺陷，以確實的證據將「冰山」潛藏在水下的十之八九顯示出來，給出一個「較客觀被認受的」關於基督教的定義，那麼這篇文章就與〈又是我們欠的債嗎？〉<sup>5</sup>不同，不再以對所要討論的問題涉及的理論和歷史的無知作為論據，單純地表達一些偏執的情緒和態度，而在理論深度、論證方式方面將大有改觀。

然而讀罷這篇文章，筆者又一次失望了。梁博士在前一篇文章中表現出的理論、邏輯方面修養的欠缺，以及以強烈的義憤和抵觸來代替理論和邏輯的論證方式，在這篇文章中表現得有過之而無不及。

**純屬虛構的異端** 我們看到，梁博士始終迴避一些根本性的問題，也不與「文化基督徒」就一些重要話題——如「直接面對基督事件」到底正確不正確——進行正面的討論。

梁博士儘管在文章一開頭就說：「對基督徒的定義

---

4. 《時代論壇》第442-444期。

5. 《時代論壇》第421-422期。

並不單純在是否受洗禮，或是否定期參與教會聚會之上。」但文章到結束，他也沒有指明基督徒除受洗、定期參與教會聚會等之外還有甚麼非枝節性的東西。

隨後梁博士又反過來問：「一個從不上教堂，不接受傳統基督教信仰的任何觀念與行為，甚至不相信《聖經》有任何特殊地位的人，可否就因他喜歡奧古斯丁的一句話，便自稱為『基督徒』呢？」<sup>6</sup>在中國，不上教堂而自稱為基督徒的人是有的(又豈止在中國有?)；但「不接受傳統基督教信仰的任何觀念與行為，甚至不相信《聖經》有任何特殊地位」而自稱為基督徒的人一個也沒有；這樣的人完全可以自稱為其他甚麼「徒」，他沒有任何必要自稱為基督徒。

對此，筆者比梁博士的態度要堅決得多：這樣的人不僅不是基督徒，甚至連梁博士所說的「異類」都算不上，因為這樣的人根本就不存在，完全是梁博士虛擬出來的。這樣虛擬出來的人與「文化基督徒」之間有着本質的而不是程度的差別，根本不可以拿來與後者作簡單類比(梁博士所謂的「舉一反三」)。

這樣虛擬出來的「人」或許與其他問題有關(筆者並不知道)，但把它引入關於「文化基督徒」問題的討論中，借用梁博士的話來說，「只會徒添混亂，教人摸不着問題的核心。」

**兜兜轉轉徒添混亂** 儘管摸不着問題的核心，但梁博士「還是得問，甚麼是基督徒？」而我們看到的卻「還是」沒有答案。原來梁博士這個問題沒解決，卻又繞到另一個問題上：「文化基督徒」究竟算不算是「基督徒」？梁博士又是以一個反問來表明自己的態度：「若用

6. 黑體字為引者所加。

之(指「文化基督徒」之名——引者)來作為一個區別語，將他們與傳統意義的基督徒分開，又有甚麼不對？」任何一個初通邏輯的人都會認為這沒有甚麼不對，但這種沒有「甚麼不對」的區分，並沒有回答梁博士剛剛提出的「『文化基督徒』是不是基督徒？」這問題——除非我們事先被迫接受這樣的等式：「不同於傳統意義的基督徒」等於「非基督徒」。換言之，「傳統意義」即「本質特徵」。

對於基督教，梁博士也是始終未能給出「一個較客觀被認受的對『基督教』的定義」，我們看到的只是一些含糊其辭的表述。

梁博士一會兒說：「『基督教』是一個歷史性的名詞，蘊含了悠久、龐大而複雜的傳統(包括觀念與行為)在其中的。基督教是一個歷史性的宗教。」一會兒又說：「我們都得真誠的詢問：基督教是甚麼？而這個問題，必然牽涉到對二千年的傳統的繼承發展的問題。而我要強調的是，所謂『基督教傳統』，絕不僅限於神學思想上，也包括禮儀制度、信仰生活……等方面。」

這當然算不上甚麼定義或界定，他不僅沒有把基督教的本質明晰化，而且再一次「徒添混亂，教人摸不着頭腦」。我們要是把梁博士的上述話中的「基督教」一詞換成「佛教」、「道教」或「猶太教」等詞也是大致不錯的。

既然梁博士已指出對基督徒的劃分不能看一個人是否受洗禮，是否進教堂等外在形式，那麼是不是要看他是否認可基督教的觀念，接受基督教的神學思想呢？也不是，因為據梁博士說，「基督教傳統」絕不僅於神學思想上，也包括諸如受洗禮，進教堂等「禮儀制度，信仰生活」。如果一個人既不看重受洗禮，進教堂，也不管神學家們怎麼說，而直接從自己的切身的生活中見證十字架上的真理呢？而梁博士又堅決反對「直接面對基督事件」的主張。

**箭靶到底在哪裏？** 事實上，要想從字面上弄清梁博士的主張幾乎是徒勞的。他有意迴避正面界定基督徒與基督教，這樣他也不能明確指出「文化基督徒」的根本缺失之所在，他只是不斷以相當隨意、零散的方式對「文化基督徒」進行種種漫畫化的挑剔和指摘（這一點我們在上文中已有所領略），他對「文化基督徒」的問題意識知之甚少，也沒有（至少不明確表達）屬於自己的問題意識，所以他只能見木不見林地攻擊對方和為自己辯護，立論時的自相矛盾和模稜兩可之處就可想而知了。這使我們想起作者自己的話：「有時攬鏡自照，也為自己的婆婆媽媽，欲言又止，實用關懷的現況，感到不耐煩。」

儘管如此，我們還是可以初步領略梁博士的意圖。雖然梁博士關於基督教和基督徒並未說出某種明確的東西，但他文章的字裏行間卻明確地顯示了某種東西。

梁家麟博士在〈與張賢勇討論「文化基督徒」諸問題〉<sup>7</sup>中，接二連三地詰問而從未給出明確的答案，他顯然想急於說出某種東西，而又很難找到理論和邏輯的支持，所以他不斷地欲言又止。

他想說的無非是這樣幾句：真正的基督教和基督徒是具有教會傳統的基督教和基督徒，傳統的教會背景是進入和理解基督教的不二法門，而一切自封的基督教和基督徒由於無視此「法門」而不免是「異類」。

梁博士的這些潛在話語在文章的下半部分變得明朗起來。他熱衷於突出「文化基督徒」的異類身分，目的在於證明「文化基督徒」的神學之於傳統的（在他那裏，「傳統的」與「真正的」經常可以劃等號）神學也實屬異類。他比在上一篇文章〈又是我們欠的債嗎？〉<sup>8</sup>中更直言不諱地

7. 《時代論壇》第442-444期。

8. 《時代論壇》第421-422期。

表達了他對於「文化基督徒」及其神學著述的不滿和譴責。

「知識與勇氣成反比」？ 在他看來，「文化基督徒」[對基督教只有皮毛的或片斷了解]，對基督信仰進行「歪曲」的詮釋；由於他們的神學與教會脫節，所以不過是「對這全球過億人口的歷史信仰作出某個片面而不完整的特殊理解」；他們僅僅接納基督教的某個觀念，「便在不同的領域自由馳騁，任意發揮」，並且帶着「極其霸權主義的想法」，帶着「反民主的心態」，「頤指氣使地說三道四，認為基督教應該這樣，神學界應該那樣。」

台灣教會界的一些人對劉小楓、何光滬等人的學術成績表示了肯定，梁博士大不以為然。他鄭重地指出：「我完全看不到他們已臻至這樣高的境界。香港教會人才縱然不多(這是實話)，但比他們懂神學的，那張名單是長得很的，問題端在於沒他們那麼勇於發言吧。」而這「長得很」的名單中諸人之所以不發言，是因為他們遵守教會的紀律，是因為他們沒有劉、何等人所具有的因無知而生的勇氣(梁博士所謂「知識與勇氣總是成反比」)。著述貧乏者非但未患失語症，非但沒欠甚麼債，而且其貧乏反而是清高和純正之標誌，是一種得益於教會和傳統的榮耀。

以子之矛攻子之盾 我們且不論梁博士的這些言論中的種種表述是否妥當。筆者關心的是梁博士評價「文化基督徒」所依據的神學標準。

當他說一部分人比另一部分人懂神學的時候，這「神學」指的是甚麼？「懂」的標準又是甚麼？為甚麼梁博士總能發現別人對基督教的理解是皮毛的、片面的、不完全的，而他自己對基督教的理解就一定是本質、全面、完整的？為甚麼梁博士就不是「帶着極其霸權主義

的想法」，帶着「反民主的心態」，「頤指氣使地說三道四，認為基督教應該這樣，神學界應該那樣」？

梁博士樂於以為「文化基督徒」不相信《聖經》有任何特殊地位，或只鍾情或宣揚基督教的某一觀點(如「愛」)；而當有人主張「直接面對基督事件」，認為只有耶穌和保羅的話才是真箇要緊的時候，他又稱這種態度是「還原主義」，並且不給出任何理由地認為它是錯誤的。

「文化基督徒」的這種被視為「還原主義」的主張，與路德的主張具有相當的親和性。用教會神學家漢斯·昆的話來說，路德的主張，是「教會回歸耶穌基督的福音，就像《聖經》中特別是保羅所深深地體驗過的那樣。」具體地說，《聖經》高於「一切傳統、法律和權威——總之一切在多少世紀裏發展出來的東西之上」(唯有《聖經》)，基督高於「成千上百的聖徒和成千上萬的神人之間的官方中介之上」(唯有基督)，恩典與信仰高於「一切虔誠的宗教者的成就以及為獲得靈魂拯救而做的努力『事工』之上」(唯有恩典，唯有信賴)。

**五里霧中尋傳統** 不錯，關於「甚麼是基督教」的問題，「必然牽涉到對二千年的傳統的繼承和發展的問題」，但生不過百年的我或我們要繼承二千年之久的基督教傳統，既無可能又無必要統納二千年來的一切，「繼承」必須以「選擇」(擇其善者而從之)為前提。我們既不能選擇宗教裁判所、贖罪券之類的東西，也不能完全聽信被歷史證明是「常常犯錯誤」(路德語)的教皇和宗教會議。

再者，基督教傳統細究起來又有分殊，天主教傳統，東正教傳統，基督教傳統都是基督宗教的傳統。對於這一傳統，真可謂「我們不得不選擇，我們不選擇就是選擇了不選擇。」

即使我們樂於不選擇，想通過委身於這個或那個團體，讓這個或那個團體為我們去選擇(且不論這種選擇是否違背基督信仰)，但在常常互相指摘、攻訐，視對方為異端的這個或那個團體或派別之間，我們如何判明哪方不是異端而委身於它？

正如貝拉(R. Bellah)指出的，在同一問題上，教會中人的觀點勢同冰炭的程度，並不亞於教會立場與非教會立場之間衝突的程度。誰能保證某些以教會發言人自居的人的高談闊論和指指點點，不是以「判教」為幌子的護短？誰能保證那些指摘別人忘了二千年的禮儀體制、缺乏信仰生活的人，在本質上有別於質問耶穌「為甚麼你的門徒不遵守我們祖先的傳統？他們吃飯以前沒有按照規矩洗手！」的法利賽人？

耶穌對法利賽人的回答實際上已奠定了基督教——它從反抗法利賽化的猶太教傳統中誕生，並且耶穌受難的直接原因就是他對這種傳統的反抗觸怒了法利賽人——在「傳統」問題上的傳統：人不能用唇舌尊敬上帝而心卻遠離上帝；人不能把人的規例當作上帝的命令<sup>9</sup>。我們不禁要問，口口聲聲要繼承與發展基督教二千年傳統的人眼中的「傳統」又是何種傳統呢？

**以「教會」為主** 事實上，支配梁博士整個論點和情緒的就是這樣的前提：教會至上(甚至高於福音)，傳統至上(甚至高於上帝的命令)。教會與教會傳統是不容被懷疑，更是不容被指摘的。

當有人批評當前的神學院與社會和文化脫節時，他直接了當地說：「這是本末倒置的批評。事實上，神學院自有她存在的功能，要是她真沒有存在的價值，她早

---

9. 參《馬太福音》十五章3-9節。

給社會(教會)淘汰掉了。」隨後他又強調說：「如今神學院訓練出來的傳道人，果真是與同時代的所有人，所有信徒脫節了？要是這樣，那來自教會的壓力，早該叫神學院關門大吉了。」

梁博士的邏輯很簡單：教會沒有認為神學院與社會、文化和廣大信徒脫節(具體表現是沒有淘汰掉它，讓它關門大吉)，所以神學院沒有與後者脫節。

這種「論證」並不算甚麼論證，甚至連詭辯都算不上。但立論者這樣論證自有其道理，因為在他看來，教會的觀點是他判斷的最終根據。有了這個前提，他當然以為那種批評是「本末倒置的」——在一定程度上暗示不是神學院與社會、文化脫了節，而是作為社會和文化之代言人的知識分子或文化人與教會、神學院脫了節。

**一隻與九十九隻** 神學和神學院從來都有兩個職能：牧養與傳教。梁博士為了證明神學院未與社會、文化脫節，就把論據偷換成神學院沒有與信徒脫節(這個論據本身也是值得懷疑的。香港某神學院在四十餘位學生中做過一次問卷調查，問卷中有這樣兩個問題：一，自己是否有過信仰危機？二，不再認同教會的一些傳統信理是否等於不再信基督？對前一問題答「是」和對後一問題答「否」的佔大多數。)；閉口不談在當今社會中，傳統意義的神學和神學院，與受過較高教育的人(在現代社會，這樣的人愈來愈多)相當隔膜這一事實(這樣就必然涉及到梁博士所極力否認的「文化基督徒」的存在價值)。

梁博士一面說「神學界若與財雄勢大的學術界相比，更是卑微得抬不起頭來的」，另一方面又說：「即使存在着脫節的話，大概也只是與某些知識分子、專業信徒脫節吧，他們並不代表所有信徒，更不屬教會的主

流。」先不說學術界到底是「財雄勢大」，還是一小撮。我們想弄清楚的只是：教會有沒有理由因那些知識分子「並不代表所有信徒」，「不屬教會的主流」就對教會與他們脫節的狀況置之不理？「撇下這九十九隻，往山裏去找那隻迷路的羊」不也是基督教的傳統嗎？

何況在現今的中國，在各種程度上認信基督教或對基督教產生興趣的知識分子，即使不是「財雄勢大」的一群，也決不是可有可無的「某些」。教會本質上是「眾人的僕人」，說教會與社會、文化及所謂「馬其頓的呼聲」脫節決非「本末倒置」；那種自覺不自覺地把教會置於高高在上的位置，譴責別人背離教會的人，恰恰有可能是在本末倒置地想問題。

我們還是回想一下耶穌和保羅的話吧。「你們往普天下去，傳福音給萬民聽。」<sup>10</sup>「我雖是自由的，無人轄管；然而我甘心作了眾人的僕人，為要多得人。……向甚麼樣的人，我就作甚麼樣的人。無論如何，總要救些人。」<sup>11</sup>

**餘論** 從《新約》開始，「教會」一詞同時被賦予了兩個含義：作為屬靈實體的教會與作為人間機構(世俗社群)的教會。

**教會總有其價值** 與成肉身之道一樣，教會就在我們中間(塵世)，但它的生命不屬於塵世，它是由信眾分享並在其中的「一」，而作為人間機構的教會只是依靠聖靈來獲得生命的軀體。在時間(歷史)中，靠奇里斯瑪(Chrisma)權威的神授魅力(《時代論壇》編者注：Chrisma

---

10. 《馬可福音》十六章15節。

11. 《哥林多前書》九章19-23節。

指神特別賜給教會的屬靈恩賜和能力。)來維繫的信眾，在克服信眾團體之非穩定性、非持續性、非日常(可行)性中，逐漸發展成為靠制度來維繫，保證儀式、信仰和組織的穩定、規範、持續，並使崇拜進入人們的日常生活中的教會。

從宗教社會學的角度來看，教會是維護信仰並使信仰干預社會和個人生活之必要的、合理化的機構。如果沒有教會和教派，基督信仰的精神實質就可能早已在歷史中流失或被篡改得面目全非了。

舉例來說，如果尚未定型的基督教信仰聽任諾斯底主義(Gnosticism)的改造，基督教信仰在以後的歷史中作為一種獨立的信仰而存在就無從談起。哈納克(A. Harnack)說：「所以正是諾斯底教的這一挑戰迫使教會為自己的教義、崇拜活動和教規規定了固定的形式和法令，並拒絕接受任何不遵從這些形式和法令的人。」

**由犧牲到特權之路** 然而，宗教組織在避免基督教信仰被歪曲、改造的危險時不是沒有付出代價的，雖然它很可能意識不到這種代價。

基督信仰本質上是對世俗生活秩序的反抗和不承認，人是在以犧牲、摒棄世俗生活的既有價值，忍受因不順從世俗生活秩序而招致的痛苦的前提下走向信仰的。而宗教組織的制度化的過程就是與世俗生活秩序趨向同構的過程，使這個組織裏的人不自覺地進入到一種新的世俗中去。人不再帶着痛苦和犧牲地皈依信仰；相反，信仰作為一種世襲式的身分證明主動地為人所有，並為他提供種種便利和特權。信仰與信徒就這樣同時被世俗化了，換言之，信仰以另一種方式流失和被篡改了。

可見已經擁有巨大權力，可能已經失去其靈性生

命，但仍在世俗世界裏存在下去的教會就會以「正統」的面目出現，作為一種強力來壓制、毀滅任何反抗它已認同的世俗生活秩序的人或團體(常常被視為「異端」)。

**永不止息的遊戲** 人類對超出日常世界之上的永恆世界的嚮往是不可遏止的；對世俗生活秩序的反抗(走向成功)，以及類型不同的世俗生活秩序的代表對於這種反抗的壓制(走向失敗)，構成了基督教歷史的主要圖景，而這圖景也是基督教神學的典範轉化的總體背景。

由此看來，基於教會立場的神學學者擔心非教會立場的神學可能歪曲真正的基督教信仰是理所當然的。

當我們留意基於教會立場的傲慢與偏見時，也應該充分意識到另一極的傲慢與偏見——關注孤獨個體對於傲慢與偏見並無當然的免疫力，現代西方在「存在主義」總名下的種種哲學向我們充分地展示了這一點。

極端地強調孤獨個體的重要性很可能遮蔽上帝恩典的至上性，受苦的上帝很可能被置換為尼采的「超人」，十字架神學很可能被置換為各式各樣的虛無主義哲學。同理，忽視學統和靈修的神學很可能蛻變為空談的、隨筆式的神學。職是之故，非教會立場的神學必須充分重視正統教會神學的擔憂和態度嚴肅的批評。

**彼此的「樑木」** 同時，教會神學在維護正統、傳統時也要意識到自己眼中可能存在的「樑木」。當教會神學在強調基督教的歷史和傳統對於基督教的意義的時候，應該意識到「反抗」(Protest)及「反抗者」(Protestant)對於基督教傳統和歷史的意義。

正如東正教神學家布爾加科夫(S.N. Bulgakov)所認為的，「傳統是教會的生動回憶，像它的歷史展現的那

樣，包含着正統教義。這不是考古博物館或科學目錄，也不是信仰的『寄託』；它是活的機體固有的一種活力。它在自己的生命流中，帶着自己過去的一切。過去的一切包含在現在之中，所以也是現在」。教會的每個成員必須「使自己成為活的傳統的代表，成為歷史鏈條上的牢固的一環」。

而「一切時代的文士和法利賽人都想要把傳統變成僵死的考古學，或者變成外部律法和規章，變成從屬於自己的僵死的文字」。教會作為「因聖靈而運動的新生命」，它是自身同一的，從本質上講它是超時間、無歷史的，如同在聖靈的推動下「道」降臨於塵世，教會降臨於時間之中。它的歷史植根於「道成肉身」之事件，所以我們不能本末倒置地把歷史神聖化而將基督事件遺忘。

用布爾加科夫的話來說，「教會歷史的發展在於展露、歷史地實現超歷史的內容，可以說是把永恆語言譯成人類歷史語言，而且這個傳譯在內容不變的條件下，反映出語言和時代的特點」。

對於當今時代的中國神學學者來說，有「語言和時代的特點」的「傳譯」就是現代漢語神學。教會內外的神學學者應該像百基拉、亞居拉與亞波羅一樣，在傳播福音的共同使命下摒棄各自可能產生的傲慢與偏見，在建立漢語神學的過程中達成真正的和解與相互賞識，在面對「我的上帝」的前提下面對「我們的」上帝，在直接面對基督的傳統的前提下面創造「我們的傳統」，並當然地匯入那永遠自身同一的傳統。



# 華人神學的語言轉向及其詮釋的衝突\*

## ——教會性神學與人文性神學的爭端

曾慶豹(台灣中原大學、信義宗神學院兼任助理教授)

從羅秉祥在《時代論壇》第四一九及四二〇期提出「中國亞波羅」的模糊性、爭議性的概念，引起在《時代論壇》一連串的爭端，參與討論的人包括江大惠、李景雄、李秋零、張賢勇、梁家麟、博凡等人，分別環繞着「文化基督徒」、「漢語神學」、「神學與傳統」、「學術與教會」、「香港神學界面對中國學界的挑戰」、「相關基督教文字著作在中國的情況及其影響」做討論，進而漸漸的形成兩種壁壘分明的立場：一是代表香港教會界教會性神學建制的梁家麟，和另一是代表中國學界人文性神學建制的劉小楓。

雖然我們未見劉小楓做過任何的發言，但從張賢勇替劉的辯護，和博凡對梁的立場的攻擊來看，劉一直都是「隱性的身分」。而梁針對對手的批評，也主要是以劉作為假想敵。那幾個爭論不休的概念如「文化基督徒」、「漢語神學」等，甚至所謂漢譯基督教學術著作的問題，事實上都一直與劉有關。

除了一些言不及意的論點之爭，我個人覺得這是一次神學界(教會性的與人文性的)「語言轉向」所引發的「詮

---

\* 本文轉載自《時代論壇》第455及456期(1996年5月19日、26日)，分題為《時代論壇》編者所加。

釋的衝突]——當然那不只是語詞之爭或者是詮釋不同的問題。

所謂「語言轉向」，是指教會性的神學發言，突然要面對劉提出的漢語神學，做出某種程度的反應。羅秉祥首先表達了這個焦慮，這樣的反應使梁覺得不是味道，接着就引伸到相關的問題上去。我大致從三方面來顯示「詮釋衝突」的現象(作者按：此處的「語言」應泛指「語境」而言)：

一、「港人語言」對「北京語言」 羅以港人的主體性意識到語言的貧困，面對九七後帶意識形態性的北京語的強勢運作，勢必造成港語的邊緣化。

語言的能力即生存的能力，語言的邊緣化勢必造成生存的邊緣化。羅的身分危機(發言能力的危機)是語言壓迫的危機，不管是個人的反應或代表多數的港人的狀況，都可以嗅到北京語的霸權(Hegemony)效應。劉提出漢語神學的構想難免不變成「北京語中心主義」，港語的生存空間將會相對萎縮。

華人神學界面對九七的「語言轉向」不是發言權的問題，沒有羅所認為的那麼誇張，說甚麼發言權旁落，神學界有教會作為他們發言的對象，對於學界自然採取不同的發言形式。關於發言權的問題，是教會語言與學術語言衝突之問題，而九七的「語言轉向」應該只是北京語對港語的壓迫的問題。

二、「教會語言」對「學術語言」 再者，長期在安全的教會性神學建制中生存的言說系統，在與中國大陸漢譯基督教論著的普遍流通相逢時，總會產生某種差異感，甚至會發現教會性言說似乎無法承擔太多諸如此類的非教會性言說體系；尤其是學術建制下的言說系

統，更難容納教會性的言說實踐，就像是在不同的遊戲規範中玩不同的遊戲式的。

如果教會性言說僅僅是用於教會功能性和宗教語言方面，尚可以很自在，一旦放在學術論辯的競爭性中時，恐怕就會造成格格不入的感受。梁對中國大陸學界現象的分析和梁的反應<sup>1</sup>，都說明了兩種言說系統的不同，許多不必要的誤解和偏見，都可以看作是教會面對人文性的學術語言時，那種「語言轉向」所引發出的「詮釋衝突」的結果。

三、「英美語言」對「歐陸語言」 從教會語言與學術語言之間的詮釋衝突則引伸到另一個層次上。長期支配着教會性神學建制的言說背景，主要來自於英美語系的神學言說成果。中國學界對基督教神學論著的譯介，則大量的吸納英美語系不太關注的德、法、俄語系的神學論著。可以看得出來，英美與德、法、俄對基督教的詮釋有其嚴重的分歧，加上華人神學界過度依賴英美，尤其教會性神學建制的的神學工作者，多受業於英美的神學言說系統。而中國大陸知識界所接觸的基督教論著，主要是以德、法、俄為主，加上他們往往又以學術或人文性的形式來展開論述，對於我們這些熟悉了英美語系和教會性認知結構的神學建制的人，這已不只是陌生的問題，而是在不同的生存體驗下「詮釋的衝突」的問題。

維根斯坦說「想象一種語言意味着想象一種生活方式」。我們並不是先有意義或體驗，然後才着手為之穿上語詞；我們能夠擁有意義和體驗，僅僅是因為我們擁有一種語言以容納體驗。英美和德、法、俄各自有自己

1. 《時代論壇》第421、422及442至444期。

的生存經驗，所展開的神學言說自然也就有所不同，這是不言而喻的。

如果說任何的詮釋都是在某種生存體驗中進行的，英美語系和德法俄歐陸語系又分屬不同生存體驗之下，通過他們的言說系統來理解的基督教也就展現了不同的詮釋面貌。

總之，教會性的神學建制和人文性神學建制若存在着所謂的爭端，那就是當中國大陸學界在把歐陸語系的基督教著作譯介流通時，神學語言源流有了一種「語言轉向」，在不同語言源流認知基督教的衝突事實上也就有「詮釋的衝突」。

**福音派幼稚病** 無論是羅或梁，他們都好似犯上福音派的幼稚病一般，都是反應過敏。前者把現象誇大並希望激起「捨我其誰」的責任意識，說甚麼「神學發言權旁落」，「如何向大陸知識分子慕道者傳福音」，「提升學術文化水平」等呼籲；後者則直接採用了義正詞嚴的「符合《聖經》與否」，「正統神學立場」，「傳統的神學教育訓練」表達堅定不移「吾道不孤」的信念。

羅「捨我其誰」的態度還表現出欲振乏力的疲態，情有可原，但他提出的「中國亞波羅現象」被博凡評為根本不具有普遍神學意識的「危機意識」；梁則過多的暴露自己未曾深思熟慮的見解，就急於反應「吾道不孤」的嚴正立場，反成了博凡的攻擊點。

堅守福音派立場沒有甚麼不對，只是以宣道者的使命自覺和衛道者的判教立論則大可不必。相形之下，李景雄<sup>2</sup>就表現得清醒得多了，沒有犯上福音派的幼稚病。我擔憂這場關於教會性神學建制與人文性神學建制

---

2. 《時代論壇》第428及429期。

之間的爭論，會擴大成互別苗頭之爭，把北美曾有過的新派與福音派的爭執借屍還魂的帶到華人神學界裏再吵一回。

事實上，北美福音派對於新派的反應早已經「退燒」，可是我們的福音派陣營似乎想延續香火，以道統的捍衛者自居，唾棄北美福音派的「立場動搖」。

劉小楓的立論點明顯是一種「激進的詮釋學」(Radical Hermeneutics)主張<sup>3</sup>，深受巴特和現象學的影響。劉通過對於民族論，中西二元景觀和本土論的批判，以回到信仰的生存經驗上，而生存論的認信又不是觀念論的唯心主張，那也就唯有是嫁接到語言的問題上去，才可能以擺脫過去基督教在漢語世界展開時所深陷的桎梏。

這一點其實是當今思想的共通趨向：語言的轉向。劉的努力也有意將華人神學導向語言轉向的道路去。

劉的漢語神學以語言的生存論為其架構，一方面漢譯其他語系的神學遺產，另一方面則企求創造出從漢語的生存體驗上展開的神學論域。這兩方面都是一種激進的詮釋，而翻譯本身即是詮釋，所以在翻譯的過程中就存在着一種轉化的力量，一是豐富了漢語的人文資產，二則是神學的多樣性，當然信仰的根源或基礎就只剩下個體直接對基督事件認信。因此劉的激進詮釋學就有了巴特的上帝之(聖)言的不妥協性和生存論的現象學還原。

注意，這裏所謂的「現象學還原」與梁家麟所駁斥的「還原主義」<sup>4</sup>是兩碼事，這個問題回過頭再處理。

## 教會性神學與文化性神學 所以在劉的眼中，不

3. 見劉小楓編，《道與言——華夏文化與基督文化相遇》編者序言，上海：三聯書店，1995，頁1-9。

4. 《時代論壇》第442至444期。

存在着甚麼傳統或選擇哪一個傳統的問題。因為任何的傳統都已然在翻譯中展開或轉換。語言的生存論早就包涵了歷史與社會的構成因素。基督信仰根本就不存在着對這個傳統或那個傳統的選擇性問題，而是我個體直接面對基督事件的結果。

劉明顯並不贊同伽達瑪的詮釋學對傳統信賴或選擇，所以也就對於一直主導着華人神學那種本體論式的詮釋學立場無法認同。因此，與劉爭辯相對化或還原主義的問題，都是不了解劉的思想背景所致。像梁硬是把傳統、主流、正統，宗派，符不符合《聖經》等這類問題拋置出來，更顯示出兩者之間的不可共量性，或者那就是教會性神學建制面對人文性神學建制提出「語言轉向」時所引發的「詮釋衝突」。

劉認為，今天漢語神學在漢語學術語境中，不能也不可能迴避現代性的處境。這裏所謂的現代性，按我所了解，是指近代社會存在的個體性問題。路德的改教運動首先關注到這點，於是把信仰的問題轉變成是個體認信的問題。

路德在對個體認信的「典範革命」成功說明了神學的現代性意識。劉果敢的認為，立基於神學的現代性意識上，「任何已成系統的關係世界及生存狀態及其意義的論說，這些本體論說的知識體系與基督教生存體驗和基督事件帶來的福音信息在根本上是不相容的」。<sup>5</sup>

**教會語言載不了這「邊緣人」** 甚麼是「文化基督徒」，羅秉祥和梁家麟都沒有把劉小楓的說法講得清楚。劉對「文化基督徒」下過嚴格的界說：「『文化基督徒』指

---

5. 見劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，載《道風：漢語神學學刊》，1995(2)，香港，頁9-48。

的並不是中國大陸的大學和學術建制人從事基督教歷史及文化研究的人士，而是指有個體信仰轉變的知識文化人，認信基督者方可稱是基督徒，而非從事基督教文化研究即是基督徒，這是不言而喻的。」

劉已經清楚指出了「認信者」與「學者」的差別，所以我比較傾向稱對基督教做研究的人做「基督教學者」——雖然同樣存在着教會性的基督教學者和人文性基督教學者，而後者可區別開是「文化基督徒」與否，正如一位「儒家學者」它可以是不對儒家有所認信是一樣的。

劉認為，「文化基督徒」是基督教的現代性現象，不是中國的基督教獨有的現象；博凡補充說，那是基督教在現代性背景下的「雙重邊緣化」現象<sup>6</sup>；我認為博凡用「雙重的異端性」不是很妥當，易引起教會性神學的誤解——即對於中國全權化無神論和主流神學言說而言，「文化基督徒」認信基督一開始就是邊緣化的。

所以，教會性的神學言說根本就無法承載着對於這種現象的理解能力，因為教會性的神學建制是基於牧職和宣道而存在；相反的，「文化基督徒」一開始就不在牧職體系或經由宣道而歸信基督，換言之，他們的言說實踐主要滋長於文化思想的養分之內，因此也就朝向對促進基督教在漢語學界的發言和競爭能力而努力。

**誰才是還原主義？** 直接對基督事件的認信，並非梁所認為的是一種「還原主義」。我不是很清楚的看出梁對「還原主義」作一個確定的說法，大概是認為「文化基督徒」是一個「去脈絡」的主張，即無視於歷史和傳統的存在，所以是犯上簡單的切割作用。

我覺得根本不存在着一種完全沒有歷史或傳統的基

6. 《時代論壇》第451期。

督教信仰，問題在於「為甚麼是這個傳統而不是那個傳統」。接着我們會進一步問「傳統是如何形成的」。

劉的激進詮釋學以個體直接對基督事件的認信為依據，表面上看來好像是梁所認為的把信仰去脈絡，架空了歷史傳統，其實不然。相反的，劉卻由此採取了對不同傳統持高度的開放性(如《走向十字架上的真理》一書所做)；然又在唯基督論的前提上，對不同的傳統持高度的批判性(如《拯救與逍遙》一書所做)。

梁批評別人是一種還原主義，其實自己也不經意的把基督教信仰還原為對某個傳統的封閉性堅持。我們暫且接受劉是一種還原主義，但它是一種超越客觀主義和相對主義的還原；可是梁的還原主義背後又建立在一個未經檢查、假設性的客觀主義，所以對梁而言，任何拒絕承認或堅守某個「客觀的傳統」的都是相對主義的信徒。離開梁所說的客觀傳統，也就無權宣稱那是所謂的基督教，或者那根本就不是甚麼神學云云。總之，任何異於梁的傳統也就必然落入了主觀主義的相對，因此也就是相對主義的信徒。結果是形成「傳統大於真理」的偏見，把真理限制於傳統之內，傳統是通往真理的道路，傳統即大於真理。

其實，劉的論點也不是毫無爭議的，問題是我們不可能就同一個詮釋的界域中做論辯呢？這一點是我懷疑的。

**各自各精彩 何必分你我？** 人文性神學建制與教會性神學建制是「不可共量的」(Incommensurable)，所以勉強要把它們放在一起討論，其實就是一種還原主義的做法。

我的想法是他們各自有各自的脈絡，且由各別的傳統展開。教會性的神學建制與牧職和宣道有關，人文性

的神學建制為了增加基督教在漢言學界的發言和競爭力。我們不能用牧職和宣道的功能性主張判定人文性的「文化基督徒」的是與非，因為他們的努力不在此；同樣道理，人文性神學建制的學術進路並不適合教會性的牧職和宣道之用，「文化基督徒」的發言對象自然也不在此。

雖然兩者存在着典範間的不可共量，但並不表示他們是相分離的，也不排斥交流互動，起碼我們都是對基督的認信，也都是主內弟兄，又何必說誰屬保羅，誰屬亞波羅呢？李景雄所言開放的正面意義，即是「忠誠信奉之餘放寬視野」<sup>7</sup>。容我們帶點浪漫主義式的熱情，體現「哪裏有誤解，哪裏就會有詮釋」的開放性詮釋學主張吧。

---

7. 《時代論壇》第429期。





### III 續論



## 敬答批評者

羅秉祥(香港浸會大學宗教及哲學系教授)

一、〈中國亞波羅與香港神學界之九七危機〉一文的寫作緣起、動機與目的 上述一文是我在九五年夏自北京歸港期間一些感受的紀錄，我覺得香港教會及神學界，面臨九七回歸，有必要加強中國意識，所以便在一份基督教會的週報中發表了這些文字。我得承認，我當時對於「中國亞波羅現象」並沒有全面及深入的研究，對於劉小楓剛出版的〈現代語境中的漢語基督神學〉這篇重要的文字也沒有注意，我把大陸的神學工作者與基督教研究學者相提並論，也帶來很多討論上的混淆。無論從學識、睿見及眼光，我都沒資格寫這種大題目的文章。上述拙文可以說是我個人的大聲思考，把它發表了，希望得到共鳴，也希望得到別人的指教。名副其實地，拙文是拋磚引玉，引發出很多精彩的討論也刊載在《時代論壇》中，每篇文章都指出我的某些錯誤；對於這些慷慨指正，我不勝感激，這些批評都促使我有進一步反思及自我反省。

那篇文章，本來是寫給香港的讀者(教會平信徒、牧者，及神學工作者)看的，討論的主要是香港神學界的內部問題，而不是寫給大陸學者看的。(否則便會用另一種寫法。)我已作好心理準備會「挨罵」，但我沒料到會殺出「程咬金」，長篇大論，洋洋灑灑罵戰的人不是來自香港教會及神學界，而是來自大陸，及甚至來自台

灣。這些香港以外的人，拿起這篇討論香港神學內部問題的文章，作了一個重心轉移的討論，把我文章的支線討論變成是主線問題，滔滔不絕地發表高見。這是我始料不及的，但卻印證了我在該文中的一個憂慮：香港問題，大陸學者也會熱烈加入討論，「香港神學工作者如不抖擻精神，連在香港也可能要靠邊站」。

在該文章我雖然談到「中國亞波羅」的問題，但卻是為討論「香港神學界的九七危機」而鋪路的。因此，與其說該文的寫作目的是批評中國亞波羅，不如說是批評香港神學界，而該文末處顯示，我更想批評的是香港公立大學內的神學工作者(包括我自己)。

所以，該文的寫作動機不是出於感到威脅而要排斥中國亞波羅，而是出於欣賞而要效法中國亞波羅，與他們作良性競爭。在我的生活圈子中接觸不少任職公立大學的福音派學者，他們都熱心事奉教會，常為講道、講座、撰寫大小文章而忙碌，及在不同神學院中長期兼職(不單教學，甚至參與行政)。中國亞波羅的興起，令我覺得公立大學中的神學工作者必須重新定位，正視處身於思想學術界這個身分，走一條與神學院不同的路。我自己便是一個典型的例子，以往踴躍參與建制教會、教會機構、神學院及甚至廣泛社會的工作及寫作，而在學院中的學術建樹相對地並不多。所以正如上述，該文是我自己的「大聲思考」，為自己的身分及工作方向重新定位。

也許有人會問我，既然對中國亞波羅現象感到要見賢思齊，為何又在該文對他們提出尖銳批評？我的答案有二：第一，該文初稿完全沒有批評的文字，也沒有「中國亞波羅」這名詞；我把初稿請劉小楓兄過目，他基於一些顧慮，建議我在修改時要「多罵少讚」。那些活在香港外的朋友，不明就裏，看見我向劉小楓「開火」便感

心痛，以為我在欺壓弱勢群體，封殺他的生存空間，所以便輪流向我反擊，真是冤哉枉也。第二，欣賞中國亞波羅，並不表示完全同意他們的所作所為；事實上，他們的工作也有值得商榷之處。所以，對他們的批評也是出於善意，希望他們更臻善境。

**二、亞波羅的類比** 拙文所引起最大的反感可能是亞波羅這個類比，把大陸學者稱為亞波羅，要接受教會中的伯基拉和亞居拉的糾正，令人覺得我很霸道，自命正統去排斥所謂非正統的學人，透過判教的行動去自封為神學的嫡系，而貶低大陸學人的貢獻。有人以為我狹隘地把教會神學視為正宗，把研究信仰視為教會神學界的專利(如李秋零)，也有人以為我在「劃地盤」，築牆設防，以圈內排斥圈外(如張賢勇)，或以為我為維護教會性神學的正統而排斥劉小楓的人文性神學(如曾慶豹)。總而言之，批評我的人大致認為這個亞波羅類比是不倫不類，是亂扣帽子，動機是霸權心態，使香港教會可壟斷及獨佔基督信仰的詮釋權，打擊、壓制、排擠、及封殺大陸學者的工作及生存空間。

對於上述這些指控罪名，我全部否認。只不過，這些不約而同的指控並非是空穴來風，而的確可以在我的文章中找到部分根據而推論出這些結論。因此，我的正確罪名應該是寫作不小心，不嚴謹，把不當相提並論的人混為一談。批評我的人誤讀拙文，是因為我自己沒表達清楚，誤導讀者；在這一點上，我俯首認罪。

在重新表達我的見解之前，不妨先引用李秋零兄對劉小楓為中國大陸研究基督教學者三分法的複述。(很抱歉，我並沒有讀過劉小楓兄這篇大文；我把初稿給劉小楓過目時，他也一時大意沒向我及時指出。)這些學者可分為三類：(1)客觀、中立的研究者；(2)不認信基

督教信仰，但對基督教文化有某程度好感及認可的學人；(3)認信基督信仰及在建制教會外的神學工作者。劉小楓兄並且在〈現代語境中的漢語基督神學〉中清楚表示，上述第三類人才可稱為「文化基督徒」。當然，在大陸及海外，也有不少人把上述三類人都一律稱為「文化基督徒」，這是不準確的。我在前文把這三類人都一律稱為「中國亞波羅」，也正是日後討論混淆的根源。

若要繼續用亞波羅這個類比，我要區分前期亞波羅及後期亞波羅。上述第三類學人屬後期亞波羅，第二類人屬前期亞波羅，而第一類人與亞波羅類比是完全沒有共通之處。(我充分知道這個類比的討論有其限制。一方面，用這個類比來替這些學人的身分定位，並不一定必要；另一方面，所有類比都有其限制，只能說出部分真相。我在這裏姑且繼續用這類比，因為《聖經》中的亞波羅能提供一個有趣的角度的來看這些學人。)

前期的亞波羅是指尚未接受百基拉及亞居拉「指點迷津」前的亞波羅，他一方面「是有學問的，最能講解《聖經》；這人已經在主的道上受了教訓，心裏火熱，將耶穌的事詳細講論教訓人。」另一方面，他對基督信仰的體會及認識卻是片面而不充分的，「只是他單曉得約翰的洗禮」。<sup>1</sup>把上述第二類的中國學人稱為中國亞波羅，是一方面肯定及推崇他們的貢獻，另一方面則指出他們的限制。這些學人只欣賞而不認信基督教，而且他們也主要是從文化的角度去欣賞基督教，原因之一是因為他們並非透過閱讀《聖經》或古典神學著作正面地來認識基督教，而是側面地透過西方文學及哲學著作來認識。(正如劉小楓在〈現代語境中的漢語基督神學〉一文中所解釋：「馬克思的著作，西方古典文化著作[哲學、

---

1. 《使徒行傳》十八章24-25節。

文學]的翻譯，引入了隱含基督教思想的人文主義文化。……這些人文學界的翻譯成為文化基督徒現象的主要思想資源。】換言之，他們所認識及欣賞的是受基督教影響的西方文化，而不是基督信仰本身。(因此，這些學人「單曉得約翰的洗禮」，可以說是基督教的片面認信者。)可是，關鍵的是，這些學人中有部分不單熱心為基督教文化發言，還儼然以基督信仰的發言人自居。據我所知，他們一方面否認認信基督信仰，另一方面又自稱是「文化基督徒」，甚至還自命是「XX神學」的工作者。我的擔憂(也就是百基拉和亞居拉的擔憂)是，這些不接受基督信仰或片面認信基督教，但又熱衷去詮解及傳播基督信仰的學人，是否把一個片面的信仰傳播出去？(我並非針對前文名單上的任何人而言，而是指出中國大陸整體上有些人有這樣一個傾向。)梁家麟在兩篇文章中都對這問題表達關注，可惜張賢勇、博凡、及曾慶豹在反駁我們的時候，都忽略了這個關注，甚至誤以為我在針對及排斥劉小楓。(曾慶豹把這次爭論定位為「教會性神學與人文性神學的爭端」，就是忽略了我們這個關注。連被曾慶豹稱許為頭腦清醒得多的李景雄，也在他的文中說：「有這樣的神學發言權的人的必備條件比『文化基督徒』的資格還要嚴格。國內誠然有傑出的『文化基督徒』，但他們不見得都能夠全面性的為正統神學發言。】)

就是因為有這個憂慮，所以拙文提出要糾正中國亞波羅的偏蔽，正如《使徒行傳》中的百基拉和亞居拉所作的。要糾正，不是因為有「外人」來研究自己信仰的盲目反應。假如這些學人都安於做一個抱好感的研究基督教的學者，那倒是可喜可賀。(李秋零大聲疾呼說大陸學術界有研究基督教的權利，可是我從來就沒有否認過他們有這個權利。)可是這些學人假如不安心做一個宗教

研究的學者，而想進一步做一個神學工作者，不認信或片面認信基督教，但卻要代表基督教發言，那就值得教內人士擔心他們所詮釋及傳播的信仰是否只是片面，及是否有糾正的必要了。（「糾正」也許並非恰當的表達，我也並不鼓吹教會人士抱鬥爭的心態去批判這些中國亞波羅的著作。按照《使徒行傳》十八章26節，百基拉和亞居拉是把亞波羅接到家中，「將上帝的道給他講解更加詳細。」所以與其說糾正偏蔽，不如說引導他們全面地認識及認信基督教。）

聞道有先後，地位卻無高低。神學界（不只是香港，也包括其他地區）要把中國亞波羅基於片面信仰而作的信仰詮釋及傳播引向正途，並不是如張賢勇說的以使徒身分自居的傲慢，而是重視身為信徒的責任。（賢勇兄這樣斥責我，大概以為我以使徒自居去批判及排斥劉小楓；可是，正如上述，劉小楓不屬前期的亞波羅。）事實上，賢勇兄身為牧師，又是神學院教師，相信以往已經多次扮演過百基拉和亞居拉的角色，引導慕道友、信徒、及神學生擺脫對信仰的誤解、誤詮、或誤傳。以他的大陸人的身分及人生經驗，再加上他的牧養工作及神學造詣，賢勇兄應是為中國亞波羅而設的最理想的百基拉和亞居拉。（所以，請不要再把我的意見詮解為香港神學界想糾正大陸學術界的狂妄，我絕無意圖要製造中港對立！）

當然，這些屬於前期亞波羅的中國學者的著作絕非錯謬百出，我把他們譽為中國的亞波羅，正是推崇他們的學養與著作，是褒而不是貶；事實上，他們有些著作是有不少洞見，對我也有不少啟發。再者，正如江大惠在他文中所說：「其實即使飲教會奶水大，在正統神學院科班出身，難道對信仰的理解就夠充分、完整及準確？」我充分承認，有信仰的認信並不擔保能必然出產

正確的神學詮解及好的神學著作；香港神學界也出版過一些垃圾！李秋零說：「竊以為如果香港神學界不跨出狹隘的神學圈子，在更廣闊的領域裏去體認自己的信仰，則其對基督教的理解認識，也不見得就能比大陸學術界從文化的大氛圍出發，對基督教信仰的全方位理解更準確，更充分。」信哉斯言！香港神學界應感激這個友好勸告。我們有責任去糾正中國亞波羅對信仰詮解的片面性，但上帝也會透過中國亞波羅來糾正我們的盲點！

三、誰是「正統」神學工作者？ 當亞波羅接受了百基拉與亞居拉的「指點迷津」後，對基督信仰的認識便全面了，他也充分認信這個基督。同樣地，劉小楓及另一些不便公開身分的學人，也屬後期的亞波羅，他們本是基督教的欣賞者或片面認信者，後來經過某個亞居拉或百基拉的引導，就變成基督信仰的全面認信者了。把他們稱為中國亞波羅，是推崇他們的學問、口才及文化教養，而毫無貶義或排斥義。保羅也把亞波羅視為盟友而非敵人。<sup>2</sup>再者，《新約聖經》中《希伯來書》的作者一向是一個謎，初期教會便有一種意見猜測亞波羅是作者，因為此書作者肯定是在希臘文化及猶太信仰都是飽學之士，而亞波羅則具備了這種學養。此外，《歌林多前書》一章12節指出當時歌林多教會有黨派之爭，保羅派、亞波羅派、彼得派都旗鼓相當。亞波羅能夠與早期教會的三大棟樑(彼得及保羅)鼎足而三，可見他所受尊敬之高。因此，能夠成為中國教會的後期亞波羅，應屬於神學正統，而不是被排於正宗之外。

把劉小楓說成後期的亞波羅，也有不恰當之處，因

2. 保羅在《歌林多前書》三章6節說：「我栽種了，亞波羅澆灌了。」

為《聖經》中的亞波羅活躍投身於教會事工，而劉小楓卻明確表明，他的意向不在教會性神學，而乃在人文性漢語基督神學。他這計劃卻又惹來他算不算是正統神學工作者之爭論，為了要弄清楚這個爭論的癥結，我在這裏先介紹一下當代美國天主教神學家特雷西(David Tracy)對神學工作的分類。

在《類比的想象》(1981)第一章〈對神學工作者的社會素描〉中，特雷西指出「何謂神學？」及「誰是神學工作者」並不是單純的問題，而牽涉到發問者的社會身分及工作定位。就社會身分(或社會立足點、社會崗位，social locus)而言，神學工作者可能立足於獨立的神學院，大學內的神學院，教會大學中的宗教系，公立大學的宗教系，或一個持續的社會行動中。就神學工作的受眾而言，可以是為了教會、學界，或廣泛社會而作的神學。這兩項因素決定了神學工作的類型，不同的組合會帶來不同類型的神學，影響其風格或特色、方向或路線，及主要課題，甚至會發展出不同派別的神學。因此，神學有其多元性，型態可以不同，但這個不同並不暗示正統與否或高下之分。(我個人認同特雷西這個見解，儘管香港神學界可能有些人會不以為然。)

在西方古代教會史中，這種現象的雛形已出現，如愛任紐(Irenaeus)及奧古斯丁(Augustine)的神學是立足於主教牧職，亞歷山大的克萊門(Clement of Alexandria)及俄利根(Origen)的神學立足於學院(亞歷山大教理學院)，克勒窩的聖伯納(Bernard of Clairvaux)的神學立足於修道院，阿貝拉爾(Abelard)與多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas)的神學立足於大學等。到了現代社會，這個分工就更有必要；立足於獨立神學院的神學通常為教會服務(教會神學)，立足於大學的神學通常為學術界服務(學院神學)，而立足於社會行動的神學通常為

廣泛社會服務(社會神學)。神學院中的神學工作對象雖然通常是教會，但也可以是學界(如位於大學中的神學院便有這任務)，或是廣泛社會(例如社會倫理學的工作)。為教會而作的神學是香港的強項，為學院而作的神學則是中國後期亞波羅所發起的方向，於是這次亞波羅討論便不幸地變成中港對立。(為社會而作的神學最近也在港台出現，例如香港婦女基督徒協會及其神學刊物《釋》。)

到如今(1997年夏)，我在公立大學已任職七年半，以前主要是為教會及為廣泛社會作神學，寫了〈中國亞波羅與香港神學界之九七危機〉，正如前述，一方面是我自己的大聲思考，是我感到既然立足於公立大學，應該用更多精力為學術界作神學，另一方面是希望引起其他任職公立大學宗教系的神學工作者的共鳴，一起加入這行列。因此，劉小楓兄提出「人文性漢語基督神學」的大方向，是我深感贊成及欣賞。我在前文對劉小楓及其同仁的批評，主要是學風或治學風格方面(「他們常埋首於神學鉅著，卻很少看《聖經》，他們常與其他學者來往，但沒有教會生活；他們講基督教神學，但卻抽離於基督教信仰群體；他們熱愛神學，但不一定熱愛神；上帝是他們研究思維的對象，而未必是禱告敬拜的對象。」)這番話假如言重了，要請他們包涵。現在把意思重新表達，我所關注的是為學院而作的神學之神學方法(是否建立在穩固的《聖經》神學基礎上，是否承繼歷代教會所遺留下來的優良神學遺產等)，及這類神學工作者的必備條件(是否需要有個人的靈修生活，是否需要參與信仰群體的宗教生活等)。家麟兄批評劉小楓兄的直接面對基督事件及教會中立兩項方法為不妥當，不管論點是否正確，本身卻是合理的提問。

慶豹兄把教會性神學及人文性神學視為兩種不可共

量的典範，各有脈絡，各自精采，於是便只能各說各話，而不能互相溝通及批評了。難道教會性神學及人文性神學之間竟然沒有任何共通的神學方法？慶豹兄為了要為劉小楓兄辯護，似乎是言過其實了。按照上述特雷西對神學工作的分類，神學工作有三個受眾：教會，學院及廣泛社會。為了分工，神學工作者不必同時等量兼顧三個受眾，而可以在對象上有輕重或主次之分。可是，神學工作不可能只是為一個單一受眾而作，因為神學的性質是要嚴謹地回答一些永恆問題，而這些問題是教會、學院，及廣泛社會都會提出的。換言之，主要是為教會而作的神學，也不能忘記學院及廣泛社會也是這個神學的次要對象。同理，主要是為學界而作的神學（劉小楓所謂人文性漢語基督神學），也不能把教會及廣泛社會排除出神學工作的對象之外。因此之故，人文性漢語基督神學與教會性神學並不是涇渭分明，而乃是互相重疊。這兩者之間的神學方法雖非完全等同，也不能完全相異。為了要另起爐灶，另立學統，慶豹兄所提出的不可共量說，就等於把人文性漢語基督神學絕緣或隔絕於教會性神學之外；為了要避免來自教會性神學的批評，而付上了扭曲神學任務之昂貴代價。

是的，為教會而作的神學有權批評劉小楓所提出的非教會性、人文性漢語基督神學的構想；但是，有權批評並不表示要事事批評，因為對方也有好些精彩之處。再者，批評應是雙向的，要向外對其他型態的神學作批評，也該向內對教會神學作自我批判。為教會而作的神學也有一些是亂來的，毫無章法，不知神學方法是何物。無論在香港或其他地方，有些為教會而服務的神學工作者也是不尊重《聖經》的權威，抽離信仰群體，愛神學多於愛神，忙於思考上帝而忘了去敬拜、禱告、及傳揚上帝。賢勇兄及博凡兄都用耶穌的話來提醒教會的神

學工作者，不要只挑剔弟兄眼中的刺，而茫然不知自己眼中的樑木，這是我們應深以為戒的。

**四、餘論** 慶豹兄在他文中責備我「好似犯上福音派的幼稚病一般」，這話令我心中良久不安，及反覆深切反省。我本來就不配在這大問題上發言，可是這些稚子之言又引發出一場大辯論，及引起香港、大陸、台灣、北美等廣泛人士的注意，可見我的前文儘管寫得不嚴謹，但卻反映了華人神學界不少人的憂慮。為了華人神學工作者的互相深入瞭解及團結，這個討論應該繼續下去及加以深化。譬如說：西方的教會性神學都有固定的方法，如「三邊說」(trilateral，即《聖經》、教會傳統及理性)，「四邊說」(quadrilateral，即《聖經》、教會傳統、理性及宗教經驗)等。劉小楓為何要激烈地推翻這些方法？是該解釋的時候了。教會性神學也強調，神學既然是信仰的知性反省，神學工作者就一定要維持活躍的個人的靈修生活及信仰群體的宗教生活。從事人文性漢語基督神學的工作者，難道就可以免除這些必備條件？數年前劉小楓剛到香港，為了與信仰保守的教會及神學界維繫和諧的關係，不太願意公開表露及陳述自己非主流的神學主張，從策略上來說是正確的。在香港耕耘了數年，工作已經上軌道，現在該是表態的時候了！劉小楓支持者也該有勇氣承認劉小楓的主張並不合乎教會神學的主流，因此有必要向神學界多解釋，多溝通，爭取他們的支持，而不是動輒以「反霸權」鬥爭了事，加深人文性漢語基督神學與香港教會神學界的裂痕。

別人傳話不見得傳得正確，幫忙可以變成幫倒忙；為了人文性漢語基督神學的事業，劉小楓，是你站出來講話的時候了！



# 言情言理

——體仿《菜根譚》或nach Wittgenstein

張賢勇(瑞士巴塞爾大學神學系博士候選人)

## 第一篇 答客問

### 1. 你個人對是次爭論有何觀感？

- 一言以蔽，感同身受。
- 窺人難言，撰文澆油。不平則鳴，又交誼友。
- 雖接「公函」，未遽作答；不言非啞，斯事體大。
- 文責自負，羅網自投；言情言理，應須參透。
- 回顧往事，展望來程，幸或不幸，一言難盡。

### 2. 大陸基督教研究學者與港台基督教會神學工作者之神學解釋權有何異同？

- 若為學者，必有所同；此外身分，於學何重？
- 教內世俗，圈外入洞。問題本身，含混難懂。
- 大陸學者，或非信徒，或真認信，誰能開除？
- 若非信徒，研究神學：或如門磚，匪徒撈月；得魚忘筌，古今一律；或為追尋，立命之基，先安此心，第一要義，不邀人譽，不懼人譏。
- 即便信主，功利難免，或為安身，或為美言。人非木石，情理兩全。除卻己身，亦慮周邊，既為肢體，也念長官。
- 或曰俗人，只配描述；規範神學，非我莫屬。或問弟兄，我有無數，真假猴王，孰斷禍福？掛名

門徒，教會碩鼠。碩鼠神學，於教何補？

· 俗人描述，言辭難盡，即求同調，經驗身證。

### 3. 如何消解兩者所產生的張力？

· 若有張力，未必壞事；一體消解，兩造何益？

· 人我異見，本亦自然；定求一慮，毋乃凶殘！

### 4. 個人學術研究與信仰認信和團體學術研究與信仰群體有何關係？

· 學術研究，比如朝聖，步步踏實，日夜兼程。凡夫俗子，固有此命；聖如玄奘，亦無捷徑。悟空駕雲，八戒水行，西天雖遙，片刻入境；無奈師傅，凡胎肉身，不能替代，無由速成。

### 5. 漢語神學的進路與過去華人教會所倡說的本色化或處境化的神學進路有何異同？

· 說同也同，說異亦異。觀點立場，非竊馬列。遙想當年，東坡學士，詩題廬山，文賦赤壁。我輩論學，當曉此義。

· 何謂本色？衆說紛紜。要而言之，鉛華洗盡。教會歷史，世代積成，歐風美雨，非沙亞塵！不但鉛華，自然雕痕。一朝盡去，何來本真？

## 第二篇 擬客問

### 1. 早先聽說，君有續篇，起因無非：梁覆君函。「兼答家麟」，副題標榜：如今改題，願聞其詳。

· 學術研究，豈為鬥氣？未審文義，誤會起疑。書空定罪，論爭大忌。賜函公開，人皆盡知，藏拙無能，包庇乏計；非同伴嘴，口角雄雌，你知我知，彼此彼此。行文宜慎，理路求密，庶免己

悔，更無人嗤。原標兼答，已明題意；非以攻人，專究事理。

2. 爭論終止，觀眾惋惜。息事寧人，君誠無理？來而不往，豈非失禮！

· 吾等為文，不怕責問，批評有理，理應歡迎。深文周納，「傻帽」扣人，「傻帽」飛去，立馬回程，一旦歸來，普天歡慶。一葉障目，匹夫失明；世人聰明，豈能盡損？

3. 神學論說，固有高下，諸家撰文，亦見正邪？

· 遑論內容，先釋文辭，前輩老到，年少盛氣。人各有見，莫衷一是。子曰衆行，必有吾師。善哉斯言！深得吾意。

· 吾道「空靈」，非同「玄虛」。趙子斯言，令人三思。

### 第三篇 反躬問

1. 圈子內外，有無共識？兄弟間牆？同心協力？

· 分工合作，知彼知己；團隊精神，和衷共濟！

· 粵南敦牧，允稱擅場；中土人文，未肯多讓。

· 大陸香港，各有千秋。山外有山，樓外無樓？

2. 討論神學，正經八百。為何打油，話不說白？

· 帶鐮舞蹈，非為風采。討厭扯白；棗禍梨滅。

· 言論負責，怎敢逞才？自討苦吃，苦盡甘來？

3. 言者為情，抑或為理？情理二字，可曾深思？

· 「太初有言！」吾嘗思尋：言為理真，亦是情深。

· 何謂深情？神愛世人。何謂真理？道成肉身。

- 吾輩評文，以此為衡。情理之外，存而不論。
- 稱道立言，尚滯名相。或亦道言，改弦更張。
- 基督有言，貫通道、理，直指生命，初非教義。
- 須臾陳跡，非真生命。理論灰色，生命常青。

一九九六年末至一九九七年中  
敲打於巴塞爾鄉兄弟林

## 「中國亞波羅」在資訊時代

林慈信(美加中華展望負責人)

自從羅秉祥博士發表了〈中國亞波羅與香港神學界之九七危機〉一文後，兩年來中國、香港、加拿大等地之宗教(神學)研究者對此題目之討論方興未艾。筆者三十二年前從香港移民美國，故以北美雙重文化華人之身分作出一點回應。

一、中國大陸宗教、哲學、文學、外語、歷史及社會科學等學者研究、翻譯、推介西方之基督教思想，象徵着中國知識界自從一九七六年來，已踏進全球性的資訊時代。香港、北美及其他地區之海外華人學者必需接受並欣賞這事實。有時事情出乎我們意料之外，例如神學著作直接從俄文、法文等譯為中文，這迫使海外學者擴闊視野，對學術研究是好事。

二、在有形教會之外有華人學者研究、編譯，甚至欣賞和推介基督教思想，是很多教會內人士意料不到的。有歷史先例作參考嗎？回教徒把希臘、拉丁文古卷從中東、北非傳回西歐，成為十六世紀文藝復興之導因之一，可給我們甚麼提示？在西方，在近代中國，教外人士對基督徒敵視、批判、攻擊多過欣賞；這一回教會人士有一個新課題：與欣賞基督教之人士溝通、對話。

三、香港人對國內神學界可能缺乏負擔——至少覺得力不從心——是可以理解的，卻叫我這個住在美國三十二年的海外華人有點驚奇。八九以來，我開始醒悟

到：中國國內之文化，無論在過去五十年是如何演變，畢竟是十二億人經歷的文化。海外華人文化有幾十種，可用至少八個變數來分類(筆者另撰文數十篇討論)；我這香港出生，北美長大的華人，是屬這幾十種華人次文化的一種。華人社群——包括基督教社群——之多元化，全球化，叫次文化之間的溝通愈來愈複雜，吃力。這需要神的恩典，及每一次文化內之人士的努力、合作。

四、搞學術的人士，可能不習慣教會內之人士持某一種「道統基督教」(orthodoxy)的觀念。而教會內人士也很難完全擺脫認信信仰(confessing the faith)的立場，以純個人、純學術的角度談論基督教內容。雙方必需彼此諒解。學者評論對方是否「正統」，是否合乎《聖經》，這是每人的權利。批評某時代、某次文化內的基督教會，也是每一位住在自由國家地區人士的公民權。教會領袖可預料這一點。教會外人士躡上信徒以護教、宣教精神評論某一種對基督教之觀點為「不合乎《聖經》」，也不必奇怪。這是代模之間必然產生的分歧，雙方理解對方的方法論和預設，則有助積極的對話。對話，不必放棄自己的信仰、預設和觀點，降格為相對主義者(如希克[John Hick]所倡導——這並不真正促進了解)。對話的真義，是聆聽以致理解(listen in order to understand)。

五、筆者期望中國及海外華人宗教學者，進一步討論基督教之核心信仰：神的位格，基督及其工作、信心與重生等。基督教若要在華人(漢語)文化處境中植根，其中一先決條件是對基督教本身信仰(神學)的認識。

願這次「亞波羅」討論，帶來更多的對話，促進更深的友誼，日後無論研討、出版，都有更充實的成果！

## 基督教學術與基督宗教的反思

楊慶球(香港建道神學院教授)

接到道風山漢語基督教文化研究所楊熙楠先生的信，囑我寫一點有關往年羅秉祥博士所提出的中國亞波羅的回響。本來這題目已有不少人發表意見，當時我剛從外國回來，沒有參與討論，本想推辭。後來細看各人文章，覺得有些話要講，是以急就成文。

這裏不打算重複《時代論壇》各人的觀點。

中國近年興起的宗教熱，使研究基督教的學人增加。有些出於對西方文化研究的動機，有些對真理尋求，有些對信仰詰問等，不一而定。由於國內人材及學者甚多，只需有一小部分人對基督教有興趣，相對於香港教會界，已是一個大數目。這是中國改革開放的一個歷史發展條件，並無值得詫異之處。

過去三十多年來，基督教一直被國人誤會，被共產黨排斥。雖然聖靈在信徒身上成就了大事，很多人信主，尤以低下階層的農鄉為主。在城市，隨着改革開放，不少人進教堂。教堂坐滿人並不表示很多基督徒，只表示很少教堂。今日大城市的教堂開放數目，恐怕仍未及五十年代的情況。事實上，在中國，由於沒有大眾傳播媒介的幫助，例如大型佈道會、宣傳單張、電視廣告等，並非很多人聽過或認識基督教。基督教的傳播只是靠人與人的接觸。縱然有三千萬基督徒，聽過福音的可能不及一億人。其他大部分的人從未聽聞！中國期待

一個基督教的文化世界誕生，讓未聽聞福音的，可以在教會以外接觸基督教文化。

如果基督教作為一個學科，任何人都有權研究它、批判它。要認識基督教的途徑可以是科學的，可以是宗教性的。今日在中國學術界掀起對基督教的研究，絕無反面意義，也不必擔心那些學者會成為教會的發言人。基督教一如佛教，可以從兩個層面探討：一是學術性，例如中國的佛學，源遠流長，研究佛學的人不一定是佛教徒。他們的努力為中國文化創造了一個佛教文化氛圍，使人感受中國文化中的佛教味道。

基督教既然是一個學科，自有這個學科的定位點，一個人不必相信耶穌也可以研究教會歷史、《聖經》詮釋、教義疏解等。我們暫不論他們是否異端，我們必須尊重一種學術上的自由與獨立。而這種研究，對基督教信仰來說，未必有一定積極或消極的影響；它可能幫助人明白福音，可能製造教義的爭端。但這不是學術研究所關心的，也不是他們所當負責的。然而有一點值得肯定的，是「基督教」這一課題，已在中國文化這個場景中出現，受到討論及評估。無論正反兩面，基督教進入中國文化又近了一步。

直至近日，中國大陸包括道風山漢語基督教文化研究所，他們所翻譯、所討論及研究的基督教課題，都是積極而正面的。他們不是要宣揚基督宗教，而是純從學術角度處理基督教思想。

香港的神學院及教會，主要關心的不是學術問題，當然也有學術，但大方向是宣揚福音，肯定啟示，推廣基督宗教信仰。神學是訓練牧會人材，凡入讀者必須有得救及蒙召的見證，有服侍教會的態度，有宣揚福音的心志。神學院可以很學術，但必須有委身(commitment)，對信仰委身、對《聖經》的啟示，上帝的思領等完全信

賴。教會作為一個信仰的群體，要忠於上帝，正確宣講聖道，施行聖禮。教會有她獨特使命，是由上帝所交託的，所以教會的行事有一定指標和範圍。教會教義學不同於宗教哲學也在於此。

如果基督教學術與基督宗教分屬不同範疇，可以解決了很多誤會，也可以促進正常的溝通。

**一、基督教學術與基督宗教互相尊重** 從事學術研究的人有他們自己的興趣和動機，信仰基督宗教的基督徒(下稱基督徒)應尊重他們學術的自由。基督徒可以按自己的需要採納、批判。但要把一切學術研究限定在非信仰的範疇，他們不能為教會發言，也不能為信仰定位。他們是中立的。

雖然從事基督教學術研究的人不一定是基督徒，但他們究竟對基督教有一定好感，基督徒應接納他們研究的誠意，且多與他們交通，無論是宗教性或非宗教性，都不應排斥他們。事實上，在基督教文化邁進中國文化的成果，要肯定他們的努力。

**二、基督教學術是否基督宗教** 一般研究基督教學術的中國學人，他們並不以自己為基督徒，所以他們不應稱為「中國阿波羅」，也不應稱為「文化基督徒」。他們就是一班純粹對基督教文化產生興趣的人，勉為其難稱基督教學人，只此而已。他們的委身是學術，並不是基督教。所以任何近似基督徒的稱呼都不合適。如果有一些人自稱為基督徒，則他們便進入基督宗教範疇，我們便應以教會所定的標準審視他。無論他屬於那個傳統，甚至沒有傳統的傳統，基督教總有評定他的標準。例如一個只歸入基督，歸入教會而非宗派的受洗者，福音派的教會如何看待他？福音派教會宣揚「因信稱義」，

如果他真心信主，口裏承認，心裏相信，已經符合了因信稱義的要求。然而信主必須看受洗以後的表現。所以《雅各書》說沒有行為的信心是死的，意思說沒有行為檢證的信心是死的。所以一個只歸入基督卻對《聖經》的教訓(例如來10:25，你們不可停止聚會)孰視無睹的人，很難令人相信歸入基督的真誠。雖然，我們不應有此判斷，判斷仍在上帝。一位有基督教學術修養又自稱基督徒的學人，他從不參與教會活動，教會不能認同他的信仰生活，但亦當尊重他個人的決定。職是之固，他也不應代表教會甚至神學院發言。另一方面，他們對基督敎文化在中國的推廣，我們必須給予肯定的評價。究竟是出於他對基督的委身，或對學術的興趣，我們可以不必理會，但他所做的，卻是基督敎圈子所應該做而未能做，我們要為他們付出的努力表示欣賞。

三、教會及神學院應保持既有方針 教會及神學院是對耶穌委身，肯定啟示，繼承二千年來教會的傳統及使命。誰有神學的發言權不重要，要點在發甚麼言。教會的發言權一定在教會之內。教會有它的體制，有它的傳承，外人不能代替。神學院一方面領導教會，一方面服侍教會，她的發言與教會息息相關。如果中國慕道者要尋求基督真理，要「信仰」基督敎，這是教會的責任，基督敎學人不能越俎代庖，否則會生發信仰異端的可能。教會及神學院應密切注視。教會無意要「監察」基督敎學人，但有關信仰的宣示，應屬於教會的責任。雖然有人可以直接讀《聖經》信主，但落實於信仰與生活，不能脫離信仰群體，到底一個初生嬰孩不能在曠野出生成長，縱然有，亦會非常怪異不近人情。

教會及神學院可從基督敎學術吸取研究成果，以幫助教會成長，使教會與文化世界有更好的溝通。基督敎

學人如能明白教會現況，也可以豐富研究的方向，增加研究的素材。其實兩者可互為補足。



# 也談「文化基督徒」(提綱)

尚易(北京大學哲學系副教授)

1. 「文化基督徒」並非中國大陸的文化－宗教特產。雖然，「文化基督徒」這個概念早已有之<sup>1</sup>，但自劉小楓對這一現象作了界定和辯護性的分析與闡述後<sup>2</sup>，其社會學的與神學的意義才得以更加明確地突顯出來。在此之前，港台教會人士似乎未覺其存在，至少未明確描述和界定存在於大陸的此一現象，更未感到此種現象會對基督宗教界產生何種危機。唯在此之後，港台教會人士對「文化基督徒」的責難之言日漸增多，似乎無之則安，有之反危——雖然他們懷着喜憂參半的複雜心情，在某種程度上也肯定「文化基督徒」現象對他們的積極意義<sup>3</sup>。作為一位與「文化基督徒」在思想上有少許親和性的人文學者，筆者無意亦無責任在神學思想方面就此現象高談闊論。本文關注的是「文化基督徒」的社會－文化功能及其對未來中國基督教之發展走向的影響，另外還要評述一下劉小楓在建構漢語基督神學方面所作的理論工作，提出一些問題以供討論。

2. 在神學界對「文化基督徒」的責難中，有一點是認

- 
1. 參見許志偉，〈「文化基督徒」現象的成因與神學反思〉，《維真學刊》，Vol. IV，1996 (1)，Vancouver，頁24-34。
  2. 主要見氏著，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》，1995(2)，香港，頁9-48。
  3. 參見《時代論壇》第419-429期上香港神學界人士所發表的一系列關於「中國亞波羅」現象與香港神學界之九七危機的討論文章。

為「文化基督徒」更感興趣的是神學思想，而且往往不顧其所研究和闡發的神學家所屬的信仰群體及神學傳統<sup>4</sup>。殊不知，「文化基督徒」正是以超越教派和教會之爭相期許的。正是教會內部的各種信仰群體及神學傳統之間的紛爭導致了人們對基督教普世性的懷疑，有時，紛爭的慘烈與衝突的血腥甚至使信徒們以及教外的猶豫觀望者感到絕望。如果推助「文化基督徒」教會中立地發展出一種漢語基督神學思想體系，豈不有利於消解教會內部以及基督教與中國社會和文化之間的紛爭與衝突，並增強人們對基督教之普世性的信念？

3.當神學界人士責難「文化基督徒」重神學而輕信仰時，他們實際上更關注的是基督徒的宗教行為或「外衣」，諸如是否接受洗禮、是否定期參加禮拜、是否擁有宗教團契生活等等。但是，即便重神學思想，亦無可厚非。中國向來有重學反教的文化傳統，外來宗教往往需要先把自己改造成「學」（學術思想），以理性的方式進入中國的學界乃至學統方能更有效地影響知識分子階層，並通過他們向大眾文化擴散此種影響。佛教（佛學）是如此，明末天主教最初亦是以「天學」的形式而被士大夫們所接受的。如果當代的「文化基督徒」能使基督教學術既得到建制方面的保證，又能有充滿活力的思想來源，則必可使基督教在中國的現代境遇中非常有策略性地得到發展——「學」的建立和發展決不會是毫無結果的。

4.大陸基督教學術的發展可以將超越性的靈性維度和運思維度引入知識界或思想界，從而使知識分子在反思自己的生存質素和文化傳統時，意識到無罪感意識的危險和無神性維度的匱乏，進而使基督教學術思想成為

---

4. 梁家麟，〈又是我們欠的債嗎？〉，《時代論壇》第421期。

知識分子精神生活或學術思考和著述中不可或缺的必需品，(這種現象並不罕見，例如，在與「文化基督徒」的代表人物劉小楓的思想交流乃至交鋒中，蔣慶先生雖然由泛濫於諸家而終歸於《春秋》，大唱政治儒學，成為迴出眾流的新儒家勁旅，但基督教的政治神學卻是他運思和著述的重要參照系。<sup>5)</sup>事實上，有些「文化基督徒」的著作在大陸青年知識分子中，已在一定程度上發揮了上述的作用。

5. 基督教的學術性的突顯，還可以產生類似於佛教史上的名僧與名士的結合(此種結合不惟推助了佛學的義計繁興，促進了佛學的中國化，而且極大地推動了佛教的傳播與發展。此種歷史事實決不應該成為基督教嫉妒或不屑一顧的對象，而應當成為其吸取經驗的資源)，使著名的基督徒與精英知識分子充分結合。此種結合一方面可以突破大陸教會牧養者的局限性，另一方面更可以增強基督教學術在整個中國思想界的對話力量，使其得到發展的活水源頭，尤其會提高傳播基督思想之媒體的質量，也有可能的神學與人文學科的對話中發展出系統的漢語基督神學思想。那些自稱只懂得《聖經》與基督教神學的專家型信徒，也許還會自詡為理想的教徒，但若指望他們突破其狹小的視域，指望他們哪怕是與任何一所現代綜合性的大學裏的非信徒的大學生(他們往往佔大多數)就宗教問題展開一次成功的對話——遵守人文科學的規範，不獨斷，不強加於人，以理服人——都有可能是一個太大的奢望。遑論其他！筆者無意深挖基督宗教界與人文學術界之間的鴻溝，唯願彼等神學界人士在大陸人文學術界已充分向基督宗教界開放之現代境遇中，亦能投桃報李，充分向大陸人文學術界

---

5. 蔣慶，《公羊學引論》，遼寧教育出版社，1995。

開放。一切自外於此種現代境遇的言行，都會令人油然而興哀其不幸之感。

6.「文化基督徒」在建構漢語基督神學思想方面，已作了一些初步的嘗試，至少已提出了一些構想。劉小楓其人其學即是典型的一例。在對其思想之廣度與深度表示敬佩之餘，筆者亦願意提出一些疑問向其討教。劉小楓的生存論神學之原點是「原初性的個體生存經驗」，正是在這種生存經驗中，個體會與聖言相遇。在筆者看來，「原初性的個體生存經驗」是一個預設性的概念，也是一個或然性的概念，它並不必然導向對耶穌基督的認信，也可能會導向其他宗教歸屬。也正是從「原初性的個體生存經驗」出發，劉小楓堅信認信只是個體性的事件，與民族文化無涉，因而拒絕與本土文化會通，拒斥本色化的神學。從心態而言，劉小楓實際上堵塞了漢語基督神學多元發展的道路，只留下了一條邁向神聖的通道。從理論方面而言，現代境遇中的認信之個體性固為事實，但個體存在或理解的先見也許不會對其認信毫無影響。正是這一點使思想間的對話及神學的本色化成為必要而且可能。把生存論神學以外的各種神學嘗試一概判定為非，為誤區，多少有些獨斷色彩。

# 教義、神學與「文化基督徒」

## ——神學類型學之考察與反思

陳佐人(美國西雅圖大學神學與宗教系助理教授)

**引言** 《使徒行傳》十八章對亞力山太城亞波羅的描述，十分耐人尋味。一方面亞波羅被形容為「已經在主的道上受了教訓，心裏火熱，將耶穌的事，詳細講論教訓人」(18:25)，但另一方面，亞波羅又需要亞居拉夫婦「將上帝的道給他講解更加詳細」(18:26)。亞波羅的尋道歷程為從「詳細」至「更加詳細」，原意為更加準確(呂振中譯本作「詳確」，思高譯本作「詳實」)，究竟所指為何？

究竟亞波羅需要對耶穌之道有何更加詳確之認識？由此可否推論其本身原初認知上之偏頗？亞波羅又被描述為「單曉得約翰的洗禮」(18:25)，這又似乎相近於下文以弗所城之十二門徒的情況(19:1-7)。行文至此，許多人不禁會猜疑亞波羅與以弗所十二門徒與保羅及其他早期基督徒，是否在信仰的本質上有所異同。簡單來說，亞波羅是否基督徒？有趣的是，縱然有些《聖經》學者否定以弗所十二門徒之基督徒身分<sup>1</sup>，但他們卻絲毫不對亞波羅之信仰有何質疑，或許這是因為《聖經》他處經文的佐證，將亞波羅正面評價為與保羅同工，從事信仰上

---

1. I.H. Marshall, 《使徒行傳注釋》, Grand Rapids, 1980, 頁305-306; J. Stott, 《使徒行傳之信息》, Leicester, 1990, 頁303-304。採相反看法者可參E. Käsemann, 《以弗所施洗約翰之門徒》, 載《新約主題文集》, Philadelphia, 1982, 頁136-148。

栽種與澆灌的工作(林前3:6)。

本文之題旨並非《聖經》經文之詮釋，而是探討當今中國學術界中之「文化基督徒」與神學研究之關係。但在探討此錯縱複雜之問題以先，卻有許多先入為主之成見與前設性之問題，必須首先反思與審視。例如以亞波羅來比喻「文化基督徒」之恰切性，究竟二者互相指涉之重點為其基督徒或「非？」／「半？」基督徒之身分，抑或是二者在信仰培育上互補長短的關係？這些題中有題，問中有問的前設性思考，促使我們清楚領悟我們現今處境與《聖經》文本之間互相指涉的關係。

在圍繞「文化基督徒」與基督教神學研究二者之間的種種問題，本文嘗試兩個層面的進路：首先是「文化基督徒」從事神學研究之「可能性」問題，其次是此種神學研究之「實踐性」問題。在可能性的層面主要探討信仰與神學相互之關係，按照古典基督教之奧古斯丁神學傳統，神學即為信仰尋求理解之表述與言說，由此引伸之觀點為：信仰乃神學研究之前設，而這就是大多數批判「文化基督徒」研究神學之理論假設。究竟我們如何一方面溯源自奧古斯丁至加爾文的經典神學傳統，以基督教神學即為信仰尋求理解之定義，但另一方面又在我們的處境中重新詮釋此神學傳統，建立在多元化處境中從事神學研究之可能性。在此重新溯源與詮釋的過程中，我們毫無避免地必須檢視一些前設性的觀念，例如信心、信仰、神學等，許多這些習以為常的觀念，只要稍為通過基督教教義史與神學史的考查，便會發現其中存在着許多只是現今視為理所當然的假設，這些假設既與基督教之信仰經驗不符，亦非經典基督教神學傳統之教訓。

在實踐性的層面主要探討基於「文化基督徒」從事神學研究之可能性，而此種神學應以何種形態存在與發展。由此引伸為「學術性神學」與「教會性神學」二者之間

的關係與問題。此兩種稱謂均有其不足之處，因教會神學亦可具其學術性，此點在下文將作更詳細處理。

### 神學：信仰尋求解( Faith Seeking Understanding)

神學是信仰尋求解的表述與言說，這是基於教父聖奧古斯丁(公元354-430)的定義，至今仍為在普世基督教傳統中最廣為接納與確認的傳統。雖然羅馬天主教傳統或許會在此之上再加上對教會與教皇權柄的順從，希臘與東歐東正教傳統或許會在此之上加上神秘神學所側重的冥契經驗，更正教傳統或許在此之上亦會加上加爾文宗所強調的信心的順服，但無論如何，基督宗教的三大歷史教義神學之傳統，均以奧古斯丁作為基礎，來理解基督教信仰表述與言說的本質與過程。

眾所週知，奧古斯丁最常用之詞為「基督教教理或教義」(Christian doctrine)<sup>2</sup>，而非今日流行之神學一詞。故本文下一節將分疏教義與神學二詞在歷史中之沿革，但不論是奧氏慣稱之教理或教義，或是現今之神學，均為信仰尋求解之過程，究竟這是何所指？究竟何謂信仰或信心？理解又是甚麼？

首先，奧氏所言乃信仰必定尋求解，而非信仰尋求救恩。換言之，信心與信仰乃是相對於人的理性與理解而言，而非像現今之一般假設，將信心與救恩相提並論。奧氏之恩典神學強調信心既非人得救的條件，亦非人得救的原因，人之所以得蒙上帝的拯救，完全是基於上帝的慈愛與恩典，「免得有人自誇說，至少信心是他自己的一種功德」<sup>3</sup>，而這正是《聖經》一貫對恩典與救恩

2. 奧氏同名之著作 *De doctrina Christiana* (《論基督教教義》) 專門論述《聖經》詮釋學的原理，由此可見對奧氏而言，教義與《聖經》詮釋乃是不可劃分的。

3. 奧古斯丁之《教義手冊》，第卅一章，載於《奧古斯丁選集》，基督教歷代名著集成，香港，1962，頁421。

的教導：「你們得救是本乎恩，也因着信，這並不是出於自己，乃是上帝所賜的。」<sup>4</sup>

奧古斯丁對上帝恩典之重視與了解，成為了歷史性基督教的主流傳統，不論是羅馬天主教、東正教與更正教，縱然各自對奧氏恩典論有不同側重與詮釋，但均建基與發展於奧氏基礎性之神學銳見。奧氏以上帝之拯救為恩典，絕不消滅信心的地位與功用，這特別可見於宗教改革運動時，馬丁路德與加爾文對因信稱義的詮釋，他們二人均強調《聖經》中的因信稱義，「是人通過信被上帝稱為義，不是『因着人的信』得稱為義，是上帝稱人為義，人以信來領受」<sup>5</sup>。故此嚴格來說，信心乃是人得救的工具與媒介，而非得救的基礎與原因。

從基督教信仰的系統性了解來看，恩典是關連於救恩，而信心是關連於理解。信心既非人得救的原因，那信心又有何作用？按照奧古斯丁的觀點，凡是看見之事物，均不需要信心，「信只應用在未見之事上」<sup>6</sup>，而對蒙恩得救歸屬上帝的人來說，這就是所有關乎上帝與上帝之道的事。故此奧氏申明：「我們的出發點是甚麼？我們的目標是甚麼？我們是以信來開始，而以眼見來完成。這也就是全部基督教教義的總綱。」<sup>7</sup>人從接受上帝的救恩為開始，以致最終能明白看見上帝恩典的成全，這便是信仰尋求理解的過程。整個基督徒的人生，便是由此種「領恩」至「知恩」，以至「感恩」（恩典當然無以為報，故此這不是報答而是見證）的過程。而信心便是人當初領恩的媒介，信仰便是人知恩所構成的理解。

奧古斯丁視人一生的尋道過程，為連綿不斷而不可

---

4. 《以弗所書》二章8節。

5. 林鴻信，《加爾文神學》，神學人叢書，台灣，1994，頁113。

6. 奧氏《教義手冊》，第八章，《奧古斯丁選集》，頁403。

7. 同上，第五章，頁401。

分割之途徑，正如楚辭所云：「路漫漫而悠遠兮，吾將上下以求索」。信心不是令我們得救，而是引導我們尋求對得救的理解。正如人可能因奧氏強調恩典，產生擔心自己得救的焦慮，對此奧氏便會回應這正是我們需要「知道我所信的是誰」<sup>8</sup>。

其次，對奧氏而言，理解是甚麼？奧氏所言：「信仰尋求理解」(拉丁文*Fides quaerens intellectum*)，是發揮自其對《以賽亞書》七章9節之詮釋：「你們若是不信，定然不得了解。」(奧氏所用為希臘文七十士譯本，和合本作：「你們若是不信，定然不得立穩。」)<sup>9</sup>對於奧氏而言，真正的信仰必定尋求理解明白，「誰只相信他所不知道的事，誰就不能說是尋見了；一個人必先相信後來他所知道的事，才配尋見上帝」<sup>10</sup>。進一步而言，真正的信仰就是真正的明白，但是此種信仰並非現代心理學的投射想象，因為人要相信與尋求明白的是宇宙中的絕對真理：「在宇宙中有些真理，不論我們認識不認識總存在着，也是必須為我們所相信」<sup>11</sup>，真理之所以為真理，例如 $1+1=2$ ，或三角形必具三邊，絕對不決定於我們心理上的相信或同意，乃是建基於其本身之基本結構與必然條件。故此人對真理的尋索，就是對真理的信仰與明白，而人之所以需要尋索與明白真、善與美，就是因為人有「理性心智之光，這光使人與獸不同，因此人是人」。<sup>12</sup>

總的來說，信心不是使人得救的原因，而是人蒙上帝恩典的賜與。人憑信心接受上帝之啟示與救恩，而這

8. 《提摩太後書》一章12節。

9. 奧氏，《論自由意志》，第二部二節，《奧古斯丁選集》，頁220。眾所週知，奧氏是錯解了此節經文而得出此正確的教義結論，故人云：偉大之人的錯誤亦是偉大的。

10. 同上。

11. 奧氏，《教義手冊》，第二十章，頁414。

12. 奧氏，《三位一體論》，《奧古斯丁選集》，頁97。

信心必然尋求理解，形成有系統之信仰，故此信心引導理性，不斷尋求對信仰的更深了解與明白，奧古斯丁此種對人信心尋道，信仰反思的剖析，便揭開了整個中世紀以降，西方基督教傳統中對「信仰與理性」(faith and reason)的探索與傳承。

**亞波羅的以信求知** 從奧古斯丁對信仰尋求理解的觀點來反思亞波羅的尋道歷程，並藉此進一步在我們當今的處境中，反省中國學術界中「文化基督徒」對神學研究的探求，其中引伸出許多發人深省的結論。

第一，如前所說，許多人在讀解《使徒行傳》十八章時，往往首先偏重於亞波羅是否信主的問題，事實上從亞居拉夫婦對亞波羅的接納，與及亞波羅從「詳細」至「更加詳細」的明白真道，種種跡象均清楚指向亞波羅的基督徒身分。但無論如何，此段經文的重心，特別從奧古斯丁上述的觀點來看，乃是描述亞波羅如何鍥而不捨地以信求知，不斷在尋索真理的過程中，漸進式地進深了解與明白。

中國教會一向着重實用的救恩論，關注人信主得救的問題，但從奧古斯丁恩典神學的角度來看，人得救既非因為「信主」，乃是因為上帝全然的恩典，而且得救之事全為上帝主權的施行，並非我們可自行決定與判斷。由此觀之，關乎亞波羅或「文化基督徒」是否信主之論爭，既非合符從奧氏以降的神學傳統，亦非必要的探討。

有些人認為奧氏以信求知的看法為注重理性的尋求，事實上剛巧相反，奧氏是將理性置於信心之後或之下，理性乃是尋求明白所信之道，並且奧氏所言之「理解力」，乃是高於人一般的理性，是結合人的智、情、意，是整個人對真理的尋索，正如其在《懺悔錄》中所描

繪整個人向上帝的心靈(靈魂)之旅。<sup>13</sup>

相反來說，傳統教會中過分強調人必須相信才可得救，才是理性的看法。因為按照一般的假設，「相信」具有互相信任的意思，由此引伸而出的基督教信仰觀，乃是強調人以意志選擇上帝，以理性證明上帝。此種通俗的基督教即使不是在救恩論上有所偏差，亦是在宗教語言上具有嚴重語病。按照《聖經》的用語，基督徒均是「蒙恩得救」，以信求知，明白真道。最終一切的動因均是上帝透過聖靈所賜的恩典。

第二，信仰尋求理解，不單是指信仰包含理解，亦不單指信仰需要理解，亦是更徹底地指向信仰即是理解，真正的信仰就是對真理的明白與接受。這絕非通俗心理學所假設的心理投射或意志選擇，而是人對真理的調和與符應。對奧古斯丁而言，真理兼具客體性與主體性，作為客體的真理是我們研究與求問的對象，作為主體的真理是我們尋覓與愛慕的主宰。奧氏的以信求知，便是此種表述於求問與愛慕真理的信心。<sup>14</sup>

因此真理不受限於任何教派與主義，亦無分宗教性與非宗教性，穹蒼萬象，古往今來，人文哲理，自然百科，均成為人尋索考查的真理。奧氏此種建基於形而上學的基督教知識論，在現今多元化的後現代處境中似乎是不合潮流，但無可否認形而上學始終是西方哲學與神學史的主要傳統，具有不容完全否定的價值。

基於奧氏此種以上帝為源頭與終極的知識論，基督徒便得以視世上一切為知識探求的對象，雖然不是一切

13. 奧古斯丁，《懺悔錄》，周士良譯，漢譯世界學術名著叢書，北京，1963。

14. 奧氏此種以信仰就是理解，理解就是信仰的終極對等，其最高峰之表述形式就是安瑟倫(St. Anselm, 1033-1109)之本體論證，就是人若不斷以信求知，最終便是在自身思想中發見上帝存在的論述。在此並不是指本體論證的有效性，而是指其與奧氏知識論的關係。

均是真理，但真理卻是存於萬物之中。基督教的知識論是絕對的，是以上帝為中心與基礎，但卻是開放的，不論上天下地，人文自然，包括基督教神學本身，均為人可探求的對象。

基督教既絕對又開放的真理觀，引發人以信求知，不論是基督徒或非基督徒，均不能以真理為專利品，我們每一個人均無法否認，我們是屬於真理，多於真理是屬於我們。此種對尋索真理的感悟，十分接近迦達默爾詮釋哲學對傳統的看法，亦十分對應後現代處境中對多元化的訴求。

故此，不論是基督徒或非基督徒，或「文化基督徒」，均可以探求基督教的信仰，進行神學的反思與評述。此種對基督教信仰的考察，就是以信求知的過程。在此需重申一遍，以信求知的信心，並不是指相對於救恩與基督徒身分而言，而是指向人對自身與宇宙真理追尋的渴想與願望。

當然人的神學反省絕不等同真理與真理的啟示，故此神學需要不斷地批判與驗證，由此亦引伸出西方基督教思想史中對神學與教義學的分疏。雖然如此，神學作為以信求知的過程，其絕對性雖不在乎神學本身，但其開放性卻涵蓋了所有願意參與心靈之旅，以信求知的人。

一般而言，基督徒甚少拒絕人研讀《聖經》的機會，因為《聖經》作為上帝之道的文字言說，可以感悟人的認知與情愫。任何研讀《聖經》者，無需先設其為基督徒（或某宗某派的信徒），非基督徒或「文化基督徒」，特別是在後現代的語境中，《聖經》是完全打開之書，供人鑑賞、讀解，甚至是解構，但不論你是從文學理論，歷史學，各類詮釋學與文本理論來處理《聖經》的經文，但不容否認的是，正如所有偉大的文化與宗教經典，《聖經》

的文本始終具有其不可消滅的本質，解讀者與《聖經》的文本，並與其他的解讀者，產生了不斷循環的詮釋關係。

同樣地，基督徒若確認《聖經》的開放性，亦應堅持神學研究的多元性。《聖經》詮釋是人對《聖經》文本意義的反思與整理，神學研究是人對基督教信仰的探討與整合，二者均是一種不斷以信求知的過程。而此種以信求知的取向，特別表明於人的理解與尋索之道(文本或教義)之間互相詮釋的關係，最終達致的是人的理解與所尋之道的完全相符。

再舉西方古典音樂為例，眾所週知，西方古典音樂深受基督教之薰陶與影響，如巴赫(J.S. Bach, 1685-1750)與韓德爾(G.F. Handel, 1685-1759)，特別是他們二人所創作的清唱劇與神曲，均大量採用基督教的題旨，至今仍深受愛戴。但是演奏巴赫與韓德爾的指揮家與演奏者，是否一定需要是基督徒呢？非基督徒的音樂家可否對他們二人有更卓越的演譯？此種登峰造極的演奏所呈現與表達的音樂之美又與基督教信仰有何關係？以上這一連串的問題，可從藝術理論與音樂的角度探討，但對奧古斯丁來說，這些均是「神學性」的問題，必須從以信求知的觀點來思考。若神學與哲學是以信求知，那藝術與音樂就是以信求美，重要的不是尋問者與表演者的背景與成分，所要表現的亦不只是演奏者的技巧與造詣，在以信求美的過程中，至終要呈現與顯露的，就是音樂崇高的美之境界。人透過神學、哲學、藝術與音樂等所尋求的理解，就是對真、美與善的理解，此種理解最終乃是整個人的領悟，而此種悟道的經歷是超越了個人的限制與定位，無怪乎理解力有時亦作「悟性」，充分表明人在追尋理解中所產生的主、客互相整合，互相溶匯的經歷。

**可能性與實踐性** 神學既為人以信求知的過程，故無基督徒，非基督徒或「文化基督徒」，但我們與我們的神學反省均不是發生於真空之中，故在確立了不同立場與進路來探討神學的「可能性」條件後，我們需進一步論及這些不同形態神學的「實踐性」條件。

探討神學研究的可能性是屬於神學性的問題，探討神學研究的實踐性是屬於社會學的問題。本文的首部分引用了教父奧古斯丁對信仰尋求理解的古典式定義，嘗試為多元背景的神學研究建立一種神學性知識論的基礎。在處理中國學術界中「文化基督徒」從事神學研究的現象，許多文章均提供了全面的處境分析。無可置疑地，「文化基督徒」的現象固然是當今中國與香港的社會現象，需要從社會學的角度來加以剖析。但是本文卻嘗試視神學研究本身就是神學性的問題，這在傳統上被稱為神學導論的問題，就是神學對本身的反省，包括了神學的本質、前設、範圍、結構與方法等，以此形構一種神學的神學。近代此種進路的代表人物便是巴特，對巴特而言，基督教神學要處理的就是神學導論的問題，而神學導論就是神學。<sup>15</sup>

基督教神學是否只供基督徒研究？非基督徒可否從事神學研究？這些問題固然可以從社會分析的角度來探討，但是我們更需要從神學的角度來反省，因為這些均是神學性的問題，我們對這些問題的回應均決定了，或更加是取決於我們對神學本身的理解。故要回答這些問題，並且更反省及「文化基督徒」的現象，我們必須先探討神學導論問題。

「文化基督徒」從事神學研究與論述，不是必然或應

---

15. 巴特，《教會教義學(精選本)》，何亞將、朱雁冰譯，香港，1996。有關「神學」一節，頁81-88。

該的問題，而是可能性的問題。任何人均沒有必然研究神學的理由，當然從奧古斯丁信仰尋求明白的觀點來看，每一個人均應明白其所信仰的對象，但這必然性是按真理的主體性而言，而非按我們作為尋道者來說。至於應該的問題則屬於價值判斷與處境分析的範圍，在贊成與反對「文化基督徒」論述神學的爭議中，許多人從時事政局、中港教會、神學教育與宣教角度，提出了不同的看法與判斷，這些均是我們在進一步探討不同類型神學實踐性的問題時需要顧及的因素。但本文所針對的，卻是按基督教神學的本質與規範，特別是從奧古斯丁的古典神學傳統，以神學為信仰尋求明白的過程，來確立神學探求的開放性，藉此提供「文化基督徒」探索神學的神學性基礎。換言之，「文化基督徒」探索基督教神學的可能性，不應只建立在政治、社會、教會或甚至是基金會的經濟條件上，更應是建基於基督教神學傳統中對神學的自身反省上，此種神學性的自我定位，為「文化基督徒」與及任何人探索神學的可能性提供了必然性的神學基礎，但當然這必然性並非指探索者本身而言，而是就基督教神學的本質與任務來說。

**教義學與神學** 在探索不同類型神學的實踐形式之前，我們必須先溯源西方基督教傳統中的兩種基礎性信仰言說的形式：教義學(dogmatics)與神學(theology)。

神學一詞既非源自基督教傳統，並在根源上帶有負面之含意。對於古希臘人來說，神學(希臘文theologia)就是神話與傳說<sup>16</sup>，柏拉圖首先運用神學一詞，作為理想國中神話學(mythology)在教育上的正面作用<sup>17</sup>。但無

16. W. Burkert, 《希臘宗教》, Harvard, 1985, 頁305及下文。

17. Yves M.-J. Congar, 《神學史》, New York, 1968, 頁25-26。此書為探討「神學」

論如何，從古希臘的哲學詞彙以至《新約聖經》的經文，更重要與更正面的宗教名詞乃是「敬虔」<sup>18</sup>，指向人對於宇宙人生奧秘之事所應具之驚愕與敬畏之態度<sup>19</sup>。

在基督教的源流中，自教父俄里根(Origen，約公元185-251)或更早開始，神學一詞漸漸取得較正面的意義，用以代表人對上帝或基督的真確言說與教訓<sup>20</sup>，但此字仍然可交替使用於傳統神話之原意，故柏拉圖亦被稱為「神學家」，指其在著作中言說神明與神話之思想，總的來說，神學即人對神明與神聖之言說。

到了大約為公元五世紀，托名狄奧尼修斯(Pseudo-Dionysius，日期不詳)進一步援用「神學家」一詞，用以指稱《聖經》的作者<sup>21</sup>，狄氏統稱《舊約》之先知以西結與《新約》使徒約翰為「神學家」，這明顯是溯源神學作為人言說神明的古希臘原意，但狄氏亦進一步將此詞過渡至基督教傳統之脈絡中。

波修斯(Boethius，約公元480-524)可算是首位將東方希臘文的神學歸納入西方拉丁文的基督教用語中。波修斯翻譯了亞里士多德之《工具》著作集，奠定了中世紀大學文科之「七藝」：語法、修辭、邏輯、幾何、算術、音樂和天文，並將神學納入此種教育藍圖之中，進一步確立神學作為人文學科的科學性地位<sup>22</sup>。

總的來說，神學就是人對神明的言說，不論是透過神話，傳說或哲理性的思考，其重點乃是人的設想、推斷與玄思，其中並不包含任何批判性的自我反思，亦不

---

一詞之字源學與基督教源流之最權威英文本著作。

18. 希臘文 *eusebeia*，《彼得後書》二章3，7節作「虔敬」。

19. W. Burkert，《希臘宗教》，上引書，頁272及下文。

20. Yves M.-J. Congar，《神學史》，上引書，頁29。

21. 參筆者之專言，(托名)狄奧尼修斯，《神秘神學》，包利民譯，香港，1996，頁 xxvii。

22. 波修斯，《哲學的慰藉》，陳芳郁譯，台北，1986。

能承載自奧古斯丁以降所強調的信仰尋求理解的基督教獨特觀念。

相對於此，從古教父經中世紀經院神哲學，以至十六世紀宗教改革運動，基督教傳統中均不以神學作為信仰言說的專有名詞。取而代之的乃是西方拉丁語中的教理或教義(doctrine，拉丁文doctrina)。

首先亦是首要的自然奧古斯丁(公元354-430)，奧氏強調人對上帝的追尋，亦即對基督教信仰的理解與明白，絕不是人猜臆玄思的神學，乃是對真正智慧的愛慕，亦即是哲學作為愛智(希臘文philosophia)的原意。故此奧氏從不稱自己為「神學家」，而是愛智者，甚至他會嘉許包括柏拉圖在內的所有真正愛智者，均是尋覓與愛慕上帝<sup>23</sup>。其次，奧氏形容真正的信仰理解為神聖教義或基督教教義，在其同名的名著《論基督教教義》<sup>24</sup>中，奧氏專門討論了《聖經》詮釋學的問題，表明了教理與教義即為系統化整理《聖經》教訓的原意，此重點一直延伸至加爾文之《基督教要義》，強調教義與《聖經》互相關連，不可分割的關係，而基督教教義即為信仰尋求理解的表述，這在上文已清楚闡釋，在此不再贅述。

及至聖多馬斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas, 1225-1274)，雖然其鉅構被稱為《神學大全》(*Summa Theologiae*)，但聖多馬斯最常用之名詞仍非神學，而是神聖之教義(sacra doctrina)，其中固然包含了神聖的經卷(sacra Scriptura)，但聖多馬斯進一步探問神聖的教義是否一種確實的知識(scientia)，這當然不是現代所偏重的自然物理科學，而是指向一種兼具信仰與理性(faith and reason)的系統化知識體系的結構。故此對基督教信仰的理解明白仍為神

23. 參奧古斯丁之《De Civitate Dei》(《上帝之城》)，VIII: 9。

24. 拉丁文De doctrina Christiana。

聖的教義，但聖多馬斯之雄心與貢獻乃是將基督教信仰的言說，建構於奧古斯丁式的以信求知，與中世紀經院神哲學的以知求信的共同基礎上，由此形構了龐大無所不包的「神學」大全<sup>25</sup>。

在延綿漫長的古典與中世紀基督教傳統中，許多教父均作出了對神聖教義的不同詮釋，這些均是超出了本文的範圍，但從以上的扼要分疏，足以示明神學與教義的差異，前者乃是人對神聖的言說，並不預設啟示與信仰，後者乃是基督教信仰的自身言說，以信仰作為理解的基礎與對象。

十六世紀的更正教改教運動是對中世紀經院神哲學的抗爭，馬丁路德(1483-1546)於一五一七年告白的《九十五條》原來就是《反駁經院神學的辯題》，路德極力反抗亞里士多德哲學對基督教神學的駕馭，重新溯源奧古斯丁以信求知的原則，強調人的理性必須被信仰所引導。路德提出「榮耀神學」(theologia gloriae)與「十架神學」(theologia crucis)的對比<sup>26</sup>，前者着重自然與恩典，理性與信心的連貫性，後者則以耶穌在十架上的受苦與受死，表明上帝對人的恩惠，認同與救贖，由此勾消了中世紀一直關注的信仰與理性的進路，將基督教的知識論完全涵括於救恩論之中。

加爾文(1509-1564)的《基督教要義》(1559年最後修訂版)，常被譽為繼聖多馬斯的《神學大全》之後的第二部基督宗教的教義學經典之作，前者代表羅馬天主教傳統，後者代表更正教傳統。此冊巨著之書名可全直譯為《基督宗教之訓導》(Institute of Christian Religion，拉丁文：Christianae religionis institutio)，其中之要義乃是指

---

25. Yves M.-J. Congar, 《神學史》，上引書，頁34-35、91及下文。

26. 同上，頁151-152。本書因其天主教背景，遺漏了處理加爾文之教義學，實屬憾事。

教育與訓導之意，由此可見改教家一反中世紀哲學性神學的進路，強調教理與教義的訓導功用，故路德撰《基督徒大小問答》，加爾文著基督教信仰之訓導。此種以訓導手冊與教義問答(catechism)形式呈現的神學寫作，再次將基督教教義與教會信仰生活緊緊連結。加爾文的《基督教要義》開宗明義申言：「認識上帝的知識與認識人的知識是互相關連的」，加爾文重新以知識(拉丁文 *cognitio*)作為神學的主旨<sup>27</sup>，可說是重溯奧古斯丁信仰尋求理解的進路，但加爾文所建構的卻是救贖性的知識論，而非奧氏的形而上學的知識論，簡單來說，《基督教要義》所鋪陳的乃是關乎人如何得救的系統化認知，而非奧氏所論關於真、善、美之形而上之理論<sup>28</sup>。

到了十八、十九世紀，基督教神學又以新的言說形式出現，代表人物為士萊爾馬赫(F.D.E. Schleiermacher, 1768-1834)與特洛爾奇(E. Troeltsch, 1865-1923)。

士萊爾馬赫的《基督信仰論》(The Christian Faith, 德文書名簡稱為 *Der christliche Glaube*)<sup>29</sup>，被譽為是繼加爾文之後的另一教義學經典，士萊爾馬赫着意採用此書名，而棄十八世紀流行之教義學(*dogmatik*)不用，標示了基督教教義學的重要轉型。對於士萊爾馬赫來說，基督教教義學就是一種信仰的言說(*Glaubenslehre*)，亦即是基督徒群體對自身信仰的反思與整理，也就是一種信仰的教義(*doctrine of faith*)<sup>30</sup>。士萊爾馬赫一方面自覺地以加爾文《基督教要義》為藍本，強調教義學的知識性與經驗性，但另一方面他亦深覺人類已邁進了一個沒有

27. J. Calvin, 《基督教要義》，J.T. McNeil編，Philadelphia, 1960，頁35，編者注1。

28. 林鴻信，《加爾文神學》，上引書，頁29-35。

29. F.D.E. Schleiermacher, 《基督信仰論》，H.R. Mackintosh與J.S. Stewart譯，Edinburgh, 1986。此書已收編於漢語基督教文化研究所之「歷代基督教思想學術文庫」現代系列之編譯計劃中。

30. 《提摩太前書》四章6節作「真道的話語」。

教義的新時代，舊有以教會為中心的世界觀已一去不返，假若教義學依舊是對教會信經與教義的研究，那只會變成陳腔濫調的信仰。結果士萊爾馬赫以基督徒的信仰經驗作為教義學的研究對象，但這經驗不是個人化的，而是整個基督徒群體的，不是只限過往歷史的，更是當今的。故此士萊爾馬赫將基督教教義學劃歸於歷史性神學之下，強調基督教信仰經驗的群體性與當代性<sup>31</sup>。

特洛爾奇的教義學亦稱為《信仰學說論》<sup>32</sup>，表明其追隨士萊爾馬赫的進路，但特洛爾奇強調要以宗教歷史學派的觀點，以徹底的歷史意識，來重新詮釋基督教教義學。教義不再是永恆不變的金科玉律，而是在世界宗教的大脈絡底下，與時俱進的信仰經驗，由此特洛爾奇便將基督教教義學安頓於現代多元處境的新世界中<sup>33</sup>。

最後在二十世紀的神學急流中，巴特再次重溯教義學，命名其偉構為《教會教義學》(Kirchliche Dogmatik)。巴特藉此批判士萊爾馬赫與特洛爾奇的信仰言說的模式，一方面確立傳統教會教義學的論述架構，一方面力圖與現代性的種種思潮對話，形構一種對應現代思想的教義告白<sup>34</sup>。

相對於巴特，蒂利希(P. Tillich, 1886-1965)卻命名自己的神學建構為《系統神學》<sup>35</sup>，此種命名一方面固然

31. B.A. Gerrish, 〈從加爾文至士萊爾馬赫：基督教教義學之題旨與型態〉，《改教運動之延續》，Chicago, 1993, 頁178-195。

32. E. Troeltsch, 《信仰學說論》，G.E. Paul譯，Minneapolis, 1991。此書亦已收編於漢語基督教文化研究所之編譯計劃。有關特洛爾奇對教義學的知識學轉型，可參劉小楓，〈特洛爾奇的現代理解及其神學意識〉，《道風：漢語神學學刊》，1994(1)，香港，頁209-215。

33. B.A. Gerrish, 〈從教義學(Dogmatik)至信仰學說(Glaubenslehre)：現代神學的模態變遷？〉，《改教運動之延續》，上引書，頁239-248。此文亦刊於H. Kung與D. Tracy合編，《神學中之模態變遷》，New York, 1991。

34. 參劉小楓，《教會教義學(精選本)》，〈中譯本前言〉，上引書，頁i-v。

35. P. Tillich, 《系統神學》，Chicago, 1951-1963。中譯本為聶書森與尤隆文合譯。

是更加合模於英語神學界的用語，但另一方面亦表明了蒂利希要擺脫歐陸教義學的桎梏，重新定義神學的本質與任務，就是敘述基督教的「信息」於嶄新的時代「處境」中<sup>36</sup>。故蒂氏所致力，不是基督教信仰言說的體系化，而是以現今實存的處境關連基督教的信仰，而蒂利希所採納的實存處境的系統，便是發自海德格爾的存在性哲學。

總括而言，此節嘗試勾劃在西方基督教傳統中的神學類型學的演變，藉此探求傳統教會與「文化基督徒」所建構之神學類型。基於上文分析之結論可分為三點：

第一，真正代表基督教信仰言說與詮釋的活動乃是教義學，而非神學。可惜因為傳統中國教會的反智主義，一向輕視基督教信仰之系統性了解，以致將教義學視為教條主義之同義詞，由此而將眾教父最重視之信仰詞彙棄如糟粕。

當然另一方面，隨着現代化多元主義時代之來臨，教會與神學之分界亦日益含混。教義學作為對基督教信仰的理解與詮釋，再不是教會之專利，而神學亦不只是言說神明之原意，並進而包含與重疊了傳統教義學之功能。縱使如此，微細的分界依然是有跡可尋，神學縱然是可等同對基督教信仰的詮述，故哲學家、文學家或任何人均可從事神學，但對基督教信仰的體系性詮釋，卻依然是教義學家的主要與獨特任務。人人均可以論述神學，故有莎士比亞神學，莫扎特神學或愛因斯坦之神學，這包括了他們本身之立論或他人之詮釋，但我們卻甚少聲稱這些人物具有任何的體系性教義。

第二，教義與神學二者之間具有差異性，教義學本

---

台南市，1993。

36. P. Tillich, 《系統神學》, 上引書, 頁4及下文。

身亦具有內部多元性。我們在此所處理的不再只是就傳統教會與「文化基督徒」來評說，甚麼是神學或為何從事神學，而是「那一種」(which)神學的類型學問題，這正正是後現代性的問題特徵，就是任何思想的內、外多元化的現象。

我們在此避免的是比較式描述之前的對比式判斷。上文的歷史敘述，從奧古斯丁的以信求知，到中世紀神哲學的以知求信(或更確切的說，經院主義是兩者兼並，知與信並重)，再經十六世紀改教家的教理問答與信仰訓導，與十九世紀德國古典神學的信仰學說論，及至二十世紀巴特的教義學與蒂利希的系統神學，我們切忌只就其教義學內容作出正統與非正統的對比式判斷，因而忽略了就其教義學的建構與敘述形式，作出歷史演變與轉型的沿革。

第三，基於以上兩點，「文化基督徒」所從事的神學是類型學上的何種類別？首先，「文化基督徒」的神學論述的特色應是重神學性，而非教義性，即以神學為人的宗教信仰的哲理性言說，而非基督教信仰的體系性整理與詮釋。二者的對比是內容上，亦是形式上的；是進路上，亦是規模上的；是前設性，亦是目的性。

基於以信求知的大前題，我們不以基督徒與非基督徒來區分「文化基督徒」之神學論述。若以「文化基督徒」之學術性神學來比對教會性神學，則暗示後者之神學不具學術性，此亦為不可接納之前設。故本節所強調的為「文化基督徒」之神學論述為哲學性神學，而教會傳統之神學則為教義性神學。從神學史與教義史的角度來看，「文化基督徒」的神學類型較近於聖多馬斯，士萊爾馬赫與蒂利希，教會教義學的類型則相近於奧古斯丁，加爾文與巴特。

但以上的神學類型學的比較仍未臻完善。在此的比

較描述重點是形式上與類型學上，而非按神學內容而言，故教會與其所設神學院中的學者所從事的神學類別，必然包括了哲學性，教義性或其他更多的種種形式，但教會性神學所關注的哲理性神學，從原理與體系上而言，可以視之為整個基督教教義體系的環節之一，或至少此種哲理神學必須與教義學之信仰表述互相詮釋，共同理解。

故此教會性神學可包含哲學性神學的內涵，但這依然可作為「教義性」的形式來理解。但相反而言的情況就複雜許多，當今中國學術界的「文化基督徒」與基督教學者，又可否從事建構性的教義神學？假設這些學者中部分人士並非為基督徒或參與建制教會者，他／她們又會否論述基督教之教義學？當然非基督徒或任何人士均可因對基督教產生個人興趣而加以研究，但此種哲理性，甚至是宗教性的旨趣卻有別於教義學之宗旨，任何人均可以探究基督教之歷史與教義，但若投身基督教教義學，則是投身對基督教信仰的建構、重整與發展，遠超乎一般性的描述與理解。此種深層的建構性投身，似乎需要更深入的理據支持，由此便引進下文對特雷西的探討與借助。

**教會性神學與學術性神學** 基於以上粗略的歷史概覽，究竟我們可如何定位「文化基督徒」的神學探索？「文化基督徒」的神學論述與當代中國教會的神學又有何關連與對照？教會性神學與學術性神學又是否足以表述此複雜的現象？

首先我們在此探求的，不是教會教義學與哲學性神學的分割，而是二者的分科。在論及基督教神學在現代社會中的分科時，最常引用的理論便是美國神學家特雷西(D. Tracy)所提出關於神學活動的三種公眾空間：學

府、教會與社會，並依次相符的三種神學型態：基礎神學、系統神學與實踐神學<sup>37</sup>。但是特雷西論述的重點是三者之間的分科性乃是建基於三者的同一性，不論是活動於學府、教會與社會空間的神學必然具備以下共同之特徵：第一，三種神學型態均必須是公眾性神學，即使是為教會服務的神學亦不能在理解上是自說自話，或對國族社會不聞不問。所有的神學必具備公眾性，這就是表述見證於教會的大公性，信仰的宣講性與福音的普世性。其次，三種神學的分科乃是神學功能上的分工，而不是分割為三種分庭抗禮的神學<sup>38</sup>。例如新約教授，教會史學家與系統神學家三者所運用的研究素材與方法均是不同，但是他／她們均是同屬於整體性的神學研究，換言之，三者之間的差異乃是功能上的專門化。第三，三種神學的型態是功能上的分工，但卻具有同一的恆定性，這就是三者均是對基督教信仰的詮釋，關連於獨特的時代處境，三者必須是對「基督教」的自我理解，否則就不會是「基督教」神學，但三者都必須關連所處身的此時此地，否則就不具備公眾性。

正是基於此種神學的同—性與分門性，特雷西便在以下五方面來比對此三種神學型態：基本受眾、論述模式、倫理指向、神學工作者的自我了解與眞理指涉<sup>39</sup>。首先是天主教傳統稱為基礎神學，即更正教的哲學性神學，此種神學基本上是以文化界、知識界為對象，採用哲理性的思考，關注學術理論上的倫理，從事者可以但

---

37. D. Tracy, 《類比的想象：基督教神學與多元主義文化》，第一與第二章，New York, 1981。有關特雷西神學思想之全面簡介，參筆者之〈中譯本導言〉，特雷西著，《詮釋學，宗教，希望——多元性與含混性》，馮川譯，香港，1995。

38. 特雷西的觀念是借用自其老師洛尼根(B. Lonergan)「專門功能化」(functional specialities)之觀念，洛氏將神學之不同分科(field)與學科(subject)配合其對人類理解力之知識論分析，有關論述可參特雷西，《洛尼根之成就》，New York, 1970。

39. D. Tracy, 《類比的想象》，上引書，頁56-58。

不必參與教會團體，並以形而上學與知識論的形式來指涉真理。其次是系統神學或教義神學，基本上是以教會群體為對象，着重詮釋經典與傳統，關注信仰群體的倫理，從事者通常均為信仰群體成員，以對傳統的詮釋與宣告表述真理。最後是實踐神學，以社會大眾為對象，以實踐(praxis)建立理論，關注社會之公義，投身者多半與教會團體有直接或間接之關係，並以行動來詮釋與表達真理<sup>40</sup>。

第二方面，特雷西整個對神學活動空間與專門功能化的理論描述，其最基本的前題與基礎，乃是上述三種型態之神學論述均必須是公眾的神學，而此種神學的公眾性(publicness)是見證表述於其本身論述的體系性，與其他思想型態對話的可理解性，與及對身處社會群體的關切性。神學作為教會對本身信仰與所在處境的一種理論言說(discourse)，其首要的陳說形式便是學科性或學說性(或劉小楓稱為「知識學式」[wissenschaftlich])<sup>41</sup>。這絕不應被誤解為經院式或學究式之意，也不被限於任何的教派或體制之內，不論是神學院、大學或研究所，不論是普世公會、福音派或「文化基督徒」，均應致力發展此種知識性的神學論說形式，見諸於其自身體系性之教義詮釋、與其他現代學科之對話，及對時代處境之實況關切性。基督教神學在現代多元性之處境中，再不能是閉門造車或自說自話，而應是在其學科性、科際性與處境性上，建構與發展其信仰告白的意義。

第三方面要處理的問題是神學與教會的錯縱複雜的關係。特雷西將系統神學或教義神學歸屬教會的公眾空間，表面看來似乎給人有神學從屬教會的印象，但實際

40. 同上。

41. 見劉小楓，《教會教義學(精選本)》，〈中譯本前言〉，上引書，頁ii。

不然。

事實上嚴格來說，加爾文的《基督教要義》與巴特的《教會教義學》都不是「在」教會或教會神學院中完成的作品。首版「基督教要義」完成於一五三六年，當時年方廿七歲的加爾文正流亡至巴塞爾，疾筆成書，整理自己投身改教運動數年來的教導心得<sup>42</sup>。無獨有偶，巴特的《教會教義學》大部分亦成書於瑞士的巴塞爾大學。加爾文是帶着文藝復興式的人文學科背景與日內瓦城的教會經驗而寫成《基督教要義》，巴特的《教會教義學》則是在薩芬維爾(Safenwil)十載的牧會經歷與一生神學反思的整合。兩套經典固然是「為」教會而作，「向」教會言說的作品，但卻不因此而成為從屬於教會之作品。

在分析神學與教會之關係時，許多人強調神學應面向(to)教會，授權於(by)教會，從屬於(of)教會，總結就是「神學為教會」(theology for the church)。此種看法的優點是其指出神學與教會為不可分割，認定教會為神學服務之對象之一。但其缺點是忽略了神學與教會之互動關係，正如在海外華人教會中，素以倡導神學見稱的代表人物唐崇榮牧師指出：

建立教會，福音廣傳，應以正統神學為出發點，然後推行到佈道，配合神學，再產生實際的倫理果實，這教會才是健全。神學有如人之骨骼，佈道有如人之血肉。教會要健全，應以信仰為基礎。<sup>43</sup>

42. 唐崇榮牧師經常指出更正教最偉大的神學家加爾文本身從未曾受學於正規之神學院，此點雖不應予以誇大，但卻殊足深思。我們對於加爾文何時投身改教運動及其早年之人文主義之背景所知甚少，而近年之加爾文研究之重點，則是強調重新追溯文藝復興運動之人文主義與改教家之關係，參麥格夫著，〈人文主義與宗教改革運動〉，《宗教改革運動思潮》，第三章，陳佐人譯，香港，1991。

43. 唐崇榮，《基督論》，唐崇榮神學講座之七，台北市，1994，頁156。

無獨有偶，巴特在其《教會教義學》一開始，亦開宗明義地申明神學與教會二者之間互動互存的關係：

教會在這一特殊的意義上，通過對自己的自我檢驗，產生神學。神學向自己提出了真理的問題，也就是，神學衡量自己的行動，自己的有關上帝的言語，憑藉這種言語作為教會的存在。因此，神學存在於這一特別的意義之中，因為在神學面前和獨立於它，存在着教會的有關上帝的言說。神學追循教會的言說，在此程度上，對於其正確性來說，神學不憑藉外來的標準來衡量自己，而依據自身的來源和對象來衡量之。神學引導教會的言說，以致神學具體地提醒教會的言說……神學伴隨教會言說，以致它自身不過是人類的『關於上帝的言說』，伴隨着這樣的議論，神學站在這一判定下，神學開始於上帝之居所而憑藉給予教會的允諾生活着。<sup>44</sup>

故此，神學與教會之間的關係應像骨骼與血肉，神學論述應追循、引導與伴隨教會言說，兩者緊密關連，互相更正與見證。神學固然應服務教會，但同時神學亦挑戰教會。如果神學只是從屬教會，那馬丁路德的宗教改革便不會發生，但如果沒有了教會的傳承與見證，神學便沒有了經驗素材與棲身之所。不是每位神學工作者均需是基督徒，但基督教神學與基督教信仰群體卻有不可劃分的關係，然而這關係不只是個人化的，而是理論

---

44. 《教會教義學(精選本)》，上引書，頁86。

性與整體性的。

最後，我們回到「文化基督徒」與教義神學的關連。上文從神學類型學的角度，論證了「文化基督徒」所從事的神學論述，較接近哲學性神學的類型，但「文化基督徒」又可否從事教義神學的建構，就是嘗試重整、發展與傳遞基督教信仰的體系？若用特雷西的理論觀點，哲學性神學屬於大學與研究所，教義性神學屬於教會神學院，那我們在此便是探討需要預設基督教信條與教理的教義神學，可否在宗教多元化的大學與研究所中佔一席位？<sup>45</sup>

美國芝加哥大學神學院十九世紀教義神學教授基萊斯(B.A. Gerrish)曾在其專文中探討同一問題，他透過對士萊爾馬赫與特洛爾奇對神學與教義學進行了深入的學科性分析。基萊斯首先指出常見於德語學術界的名詞「科學性神學」(scientific theology, 德文wissenschaftliche Theologie)<sup>46</sup>，因為英語世界長久以來將「科學」(或「知識學」)局限於自然科學的偏重或偏見，似乎是無法恢復其原來之正意，故他提出以學術性神學(academic theology)取而代之。

---

45. 在美國之宗教研究與基督教神學教育學制中，有設於公立大學中之宗教學系，研究範圍涵括世界各大宗教，另有各宗教(如猶太教之研究學院，天主教與更正教之神學院)與宗派(信義宗、改革宗、循道宗等)所設立之神學院。最後則有如哈佛、耶魯、芝加哥等設於大學學府內之「大學式神學院」(或稱「神道學院」, Divinity Schools), 這些大學式神學院均為早期訓練基督教傳道者而創設，現今則發展為學術性神學的重鎮，與教會界之關係日益疏離，與大學學術界之關係則日益緊密。但其所授科目仍然包涵了許多傳統神學院學科，如教義學，系統神學，聖經研究，教會歷史，由此便產生了如何在大學之學術性多元環境中教授基督教教義科目的問題。筆者現今任教之大學學系名為「神學與宗教學系」，其宗旨便是希望維持本身之基督教傳統，但又兼顧其他宗教之研究。在教授基督教教義科目時，學生最常提問的便是本身既非基督徒，為何需要研讀基督教之教義。有關大學，教會與神學院之間關係探討的英文著述，汗牛充棟，具代表性之近作可參：E. Farley, 《言說上帝：神學教育之分殊與同一》，Philadelphia, 1983；《知識之脆弱性：教會與大學中之神學教育》，Philadelphia, 1988。

46. B.A. Gerrish, 〈何處有神學，何處即有教會？士萊爾馬赫、特洛爾奇與學術性神學之前景〉，《改教運動之延續》，上引書，頁249-273；參頁249-250。

另一積重難返的專有名詞就是教義學(dogmatics)，因着一般成見中將此詞聯想為權威與教條主義(正如中國教會之處境一般)，故士萊爾馬赫與特洛爾奇便以「信仰學說論」(Glaubenslehre)來取代傳統之教義學。由此便展開了教義神學史的嶄新一頁。

基萊斯指出假若基督教教義學要立足於大學與研究所，必須經過士萊爾馬赫與特洛爾奇之神學轉型，從傳統之教義學轉移至新的信仰學說論，從探究信經與信理轉至基督徒信仰經驗的言說。

此種傳統教義學的轉型，使教義的探究從傳統的認信轉至人文學科式的論述，由此開展了超越宗教認信的界限，任何人均可以探討了解基督教信仰之體系，甚至從事其中的建構，當然在此仍然存在了不少張力，假若「文化基督徒」與當今中國學術界中之宗教學者，有部分人士不單想描述詮釋基督教之信仰與歷史，更進而想參與、發展與傳遞基督教之教義體系，那按基萊斯專文之觀點，這可說是十分接近一種人文學科與藝術的文化承擔，正如我們致力保存與傳承中國之古文學與希臘之文化瑰寶，或是古印度之宗教精神文明，或是西方文明的歷代精粹，此種對人類精神文明中之美善的追尋，便成為了「文化基督徒」投身基督教神學與信仰探索的原動力，並且不單只是描述式的了解，更是建構性的投身。縱然我們各人對基督教所信仰之上帝及其恩惠有不同之感悟與探索，但正如奧古斯丁所言，人若致力尋索其所熱切信望的，定必與終必朝向那美善之源而邁進。

**結論** 本文於首部分指出「文化基督徒」從事神學之可能性是建基於奧古斯丁之經典定義，以神學為尋求理解之信仰，而此種以信求知的信心，並非是救恩論上的含意，而是基督教形而上學的追尋。故對所有的尋道

者而言，以信求知乃是一種延綿不斷的歷程，無分信徒與非信徒。

第二部分探討「文化基督徒」神學論述之實踐形式，從展現的神學類型學的歷史綜覽，強調神學一詞並非源自基督教傳統，泛指人對神聖之言說。相對而言，幾乎所有主要教父均致力於體系性教義之重整與傳承。按特雷西之神學空間之功能化現象來說，「文化基督徒」之神學論述應屬於大學與研究所中之哲學性神學型態，由此而相對於教會神學院中之教義性認信與傳承。

第三部分進一步反思「文化基督徒」參與建構教義神學之可能性。一方面此種教義學會在其學科性與學說性上，較接近十九世紀之「信仰學說論」，另一方面，「文化基督徒」若投身基督教信仰體系之重整與傳承，這是似乎一種人文精神的文化承擔，乃是對「善美的要持守，各樣的惡事要禁戒不作」<sup>47</sup>，而這正是人按着上帝形象而被造，具有以信求知的最高表彰之一。

基督教神學在中國處境與漢語學術語境中的前景與取向如何？究竟應循奧古斯丁之以信求知的進路，還是經院神哲學對知與信兼重之路線？是加爾文之基督教要理之訓導，還是士萊爾馬赫與特洛爾奇之信仰學說論？是巴特之教會教義學，抑蒂利希之系統神學？任何考慮週全而深入剖析之回應必然是整合而非偏廢。因着漢語神學與「文化基督徒」的湧現，基督教神學在當代中國學術界與知識分子中出現了新的契機。特別是漢語神學的建構與拓展，涵括了宗教哲學、哲學性神學，甚至是教義性神學<sup>48</sup>的範疇，這對一向深受反智主義影響而忽視

47. 《帖撒羅尼迦前書》五章21-22節。

48. 劉小楓博士與楊熙楠先生所主持之「漢語基督教文化研究所」出版之學術文庫，計劃中遂譯的教義性神學著作有士萊爾馬赫與特洛爾奇的《基督教信仰學說論》，及潘能伯格之《系統神學》，另有已出版之巴特《教會教義學(精選本)》。漢語神學界

教義傳承之中國教會自然產生莫大的挑戰，但透過由此引發的一連串交流，對話與論爭，我們卻得以重新溯源與整合基督教傳統中之最珍貴與輝煌的教義性傳承，重新探討何謂科學與知識學，神學與教義，信仰與真理。

對奧古斯丁而言，真理是越辯越明，這並非因為人的辯才與學識，而是基於真理的本質與結構，在教會神學界與「文化基督徒」及漢語神學的交流對話中，雙方都對基督教信仰的告白，趨向更真確之認知與感悟，而這正正是亞波羅在《使徒行傳》中，從「詳確」至「更加詳確」的尋道寫照。

---

對基督教教義研究之重視，可見一斑。未來之急務，尚盼更多有志之共識者，對這些現代性經典，與及像奧古斯丁，聖多馬斯與加爾文等之古典性經典，作出更多之詮釋與整合，共同為基督教教義學在中國文化與漢語語境中，開拓生根結果之土壤。



# 當代中國知識分子與漢語基督教學術的建構

陳戎女(北京大學比較文學－文化研究所博士生)

中國大陸自八十年代中期，在學術界興起了宗教(包括基督教、道教、佛教及民間宗教)的研究熱潮。其中基督教作為中國傳統文化的異質因素，引起了部分學者的關注。他們以基督教及相關課題作為研究對象，諸如從宗教學、思想史、歷史學、文化研究和神學等方面對基督教文化、基督教哲學、基督教教會史、基督教神學、中西文化會通進行考察。到目前為止，「基督教熱」的表層轟動效應已隨時間逝去，但對基督教作冷靜的學術研究仍在大陸學術界繼續。並且由於在大學、社科院等學術機構中一批從事此項研究的學者積極活躍於學界，他們已經越來越引起學界、教會界內外人士的矚目。繼中國大陸教會權威人士提出「文化基督徒」<sup>1</sup>概念後，香港羅秉祥博士又提出了「中國亞波羅」一說。為了擴大研究的範圍，使其不僅限於認信基督的學人，杭州大學基督教研究中心主任陳村富提出了SMSC(Scholars in Mainland China Studing Christianity)<sup>2</sup>的名稱來涵蓋以基督教為學術研究對象的學人。再造新的名稱只能徒增其亂，因此本文採用SMSC來指稱在中國當代知識分子

---

1. 劉小楓，〈關於當代大陸「文化」基督徒的社會學評注〉，《這一代人的怕和愛》，香港：卓越，1993，頁112。

2. 陳村富，〈「文化基督徒」現象的綜覽與反思〉，《維真學刊》，Vol. IV，Vancouver，1996(1)，頁14-23。

中研究基督教學術的這一群體，「文化基督徒」僅指其中有基督認信的學人。分析的內容包括SMSC產生的原因，SMSC的內在特性，SMSC三個類群的各自特點和類群之間相互的影響，其中特別論及「文化基督徒」的特徵及外界的反應，最後筆者嘗試提出SMSC和「文化基督徒」可能發展的學術樣態。

一、 當代中國知識分子的大學術背景，其一是中國的傳統文化，其二是從七世紀末引進的現代西方學術。中國的傳統文化，尤其是作為傳統中國知識分子——士的文化背景無外乎儒道釋三家。其中又獨以儒家學說佔據了中國傳統文化以及傳統士大夫的精神主流。如果儒家(或儒教)可以算作宗教的話，那麼與基督教相反，儒家注重自救而非他救，強調俗世而非來生，其強烈的入世自主精神是傳統知識分子的血脈，近現代的中國知識分子無不受其影響。<sup>3</sup>從十九世紀末開始，西方現代學術思想被引入中國，但本世紀初到世紀中葉的近代中國學者尚能一手持傳統文化，一手持西方文明而游刃於二者之間，如胡適、陳寅恪、錢鍾書以及基督教界的謝扶雅、趙紫宸等。相比較而言，西方現代學術思想在本世紀五十年代以後在中國知識分子的知識框架中所佔比重越來越大。新中國建立後，共產黨人以馬克思主義對中國主流文化思想進行了全面改造和詮釋，並據此建立了西方的現代學術模式，即自然科學、社會科學和人文科學的分科和制度化，傳統文化被消融在現代學術制度中，並被重新加以解讀。因此在當代中國知識

---

3. 錢穆在比較了中國儒教或稱孔教與基督教之區別後，認為近代國人只傾向於西方的科學而不熱衷於其基督教為「妙得其宗」。見《略論中國宗教(一)》，《現代中國學術論衡》，岳麓書社，1986，頁10-14。

分子學術背景中，西學明顯強於國學，原生態的傳統文化所佔比重不大，傳統文化更多是以經過改造的儒家、道家或佛學面貌出現，如儒家馬克思主義。

大陸學術界對基督教的研究，嚴格地說不是作為學術維度的一維出現的，儘管它也是伴隨西方現代學術思想進入中國。研究基督教的當代學者，即SMSC的間接思想來源是從西方哲學史研究、馬、恩、列思想研究、西方歷史研究中獲得的，而其直接的思想來源則是大陸文化制度中吸取古代文化遺產中對「基督教文典和西方古典著作的翻譯」。<sup>4</sup>這兩部分思想來源中，既有對基督教、基督神學思想持批判態度的近現代哲學思潮(包括馬克思主義學說)，也有對其持肯定態度的古代哲學家、神學家以及近現代部分人文學者的思想資源。

諸多學者都注意到這樣的現象：大陸的基督教學術研究的興起並不是由教會推動或領導，而是漢語學術界的自覺行為。中國大陸基督教會自五十年代至七十年代主要面臨的問題，是如何在一個以無神論為意識形態的社會主義國家中生存下去。三自政策：自治，自傳，自養基本就是教會自動協調的產物(儘管它被冠以「自」的頭銜)，它使教會向國有化方向發展。同時，中國風雲突變的政治鬥爭，如一九五七年的反右鬥爭和一九六六年開始的文化大革命，對基督教會的內部組織結構進行了最大限度的瓦解，教會的學術資源和學術建構力量所剩無幾。神職人員被迫進行勞動改造或放棄信仰，基督教會的生存和延續面臨前所未有的危機。<sup>5</sup>八十年代思想解放以後，基督教會處於緩慢的恢復階段。由於教會和所屬神學院教牧人員青黃不接，學術儲備不足，社會

4. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》，1995(2)，頁30。

5. 陳村富，〈「文化基督徒」現象的綜覽與反思〉，上引書，頁14。

感受力遲鈍，因此只能夠維持與官方意識形態保持一致步調的教會神學。總的說來，其教會神學不具備獨立的學術品格，不能適應當代中國學術思想發展的需要，成為滯後的教會神學。

學術界和教會界同樣經歷了中國大陸的政治遷變。自從七十年代末對兩個「凡是」的批判和真理標準大討論後，中國社會的經濟、政治體制改革以及文化、學術思想的普遍開禁，中國社會步入全面的轉型期。學術界對以前三十年的學術思想進行了整理和批判，其中一是對以階級學說作為判斷學術思想是非、優劣的標準提出質疑，二是對以唯物主義和唯心主義的二元對立界定和劃分學術的思想基礎提出質疑。總之，學術界力圖從以前的統一、僵化模式中走出來，使各種學術思想獲得自由的發展空間。受西方現代學術建制影響，漢語學術界把建立完整的學術結構作為一項學術任務提上了日程。人文學科的完整結構包括藝術、文學、哲學、倫理學、宗教等諸多方面。由於政治意識形態方面的原因，大陸學術界的宗教學研究一直是其中最薄弱的環節。當社會意識形態束縛力減弱，宗教研究的學術自覺性復甦後，一批有學術根底的中青年學者(陳村富特別指從事西方哲學史和哲學理論研究的學者)開始從事宗教學的研究，以彌補整個學術形態結構上的欠缺——即宗教作為人文學科研究不可或缺的維度，基督教研究成為這一層面的學術建構的重點。

社會環境的變遷不僅影響到漢語大學術框架的重建，也導致了學術建構者——知識分子的心理框架的重建。從一九七八年以後，因為發展經濟的需要，大陸官方意識形態削弱了其形而上的層面。由於並未形成一個有效的倫理標準，八十年代以後中國社會出現了倫理真空和信仰危機。從意識形態的獨霸話語中走出來。面對

洶湧而至的西方各種人文思潮，中國人的心理出現了從未有過的嚴重失衡。舊的價值信念被拋掉了，新的信仰還未找到。對生活在大陸的社會思想－文化環境中的知識分子而言，其精神的衝突尤為激烈。儘管知識分子的學術研究秉持科學和客觀的標準，但建構個人的心理－價值框架卻無疑需要感情和主觀性的介入。因此學術界在宗教方面的研究熱點並非只是文化的繁榮，<sup>6</sup>在相當程度上也反映了學界人士在個體心理層面對信仰之路的探索。

學術背景的轉換、思想資源的蕪雜、社會環境的變革、學術建構的需求和個人心理的求索，使SMSC成為當代中國知識分子中的一個特殊群體。

二、接觸和研究基督教，對SMSC而言，是他們「自己去尋找」的自覺行為，這一方面是出於學術文化研究的興趣，另一方面也不乏對信仰層面的探索。前者可稱作SMSC的學術性，後者則可稱為宗教性。如果說學術性代表了SMSC在學術建構中對普遍和客觀意義的追求，宗教性則是個體心靈對存在意義的言說。學術－客觀性與信仰－個體性之間遂形成一個張力關係，它是學術研究中生存個體求索存在之價值的普遍訴求時所遭遇的合理的張力。對大多數SMSC而言，在學術活動中展開的基督教研究，即便是包含對信仰的求索，其學術研究的旨趣仍然大於宗教性。亦即，SMSC的學術性佔主位。這是因為SMSC的學者身分，使他們自覺地將基督教作為學術研究的客體，堅持科學、嚴謹的態度，避免主觀感情的投入；其二，基督教儘管在華有一千多年的

6. 李秋零認為此現象只是文化的繁榮。〈神學與文化的互動(二)〉，《時代論壇》，第434期。

傳教史(從唐朝的景教開始)，它在中國一直被視為外來宗教。本世紀二十年代的新教本色化運動和天主教的本土化運動也並未使國人視基督教為己出。因此大部分SMSC仍堅持其民族立場，僅將其看作異於漢語文化的西方文化的一部分，很難有主觀感情的投入。(也許「文化基督徒」是例外，下文將論及。)

因此，當SMSC將基督教作為學術研究對象納入自己的知識框架時，就不可避免地遭遇文化層面(漢語文化與基督教文化)的衝突和對話。由於基督教宣稱其啟示真理是最高真理，從根本上它與所有的文化形態都發生衝突。相對於漢語文化(主要是儒家文化)而言，雙方的衝突表現在罪感文化與樂感文化，他力主義與自力主義、贖罪拯救之說與內聖外王之說等諸方面。在當代中國學術界，又有馬克思主義學說與基督教學說之衝突，儘管前者在輸入中國之前也是一種西方近代啟蒙思想。漢語文化與基督教文化的交流與對話古已有之，早在明清之際，來華傳教的耶穌會教士利瑪竇就曾在其《天主實義》中將古儒經籍中的上帝與《聖經》的天主等同<sup>7</sup>(儘管這在很大程度上只是一種傳教策略的運用)，後人未能從兩種文化異中求同的簡單比附模式中走出來，遂有以老莊之道闡釋上帝之道，以天人合一等同「道成肉身」等，不一而足。在當今世界文化多元背景之中，漢語文化與基督教文化之間更多是衝突還是對話，以及衝突和對話可能的樣式，正是SMSC研究的一個炙手可熱的問題。其中SMSC文化價值取向與其所採納的文化民族主義立場密切相關。

從而，民族性亦成為SMSC研究基督教時決定其知識表述的一個重要因素。文化中的民族認同感與研究者

---

7. 利瑪竇，《天主實義》。

個體身分的存在，使SMSC在面對學術－客觀性與信仰－個體性的張力關係時，也面對文化－民族性與信仰－個體性的張力關係。(中國知識分子也有學術－客觀性與文化－民族性的矛盾，但在SMSC中不明顯，恕不論及。)學術－客觀性、信仰－個體性、文化－民族性三個因素的互動，不僅影響了SMSC中每個學者的學術表達，也分化和重建了他們的知識框架。據此可以將其分為ABC三群。<sup>8</sup>

A群：將基督教學術研究作為漢語學術研究的一個參考，以希冀完善和健全新型的漢語學術。基督教對他們而言不具備異於其它任何宗教的特質，只是西方文化中可資借鑒的一部分，其歸結點仍是漢語文化。SMSC中的大多數學者秉此態度。文化－民族性是其本位，學術－客觀性次之，他們的研究基本不涉及個體信仰的求索。

B群：以中立的學術態度對待基督教，他們既不將漢語文化作為研究基督教的前提，也未將個體信仰行為植入學術活動。學術－客觀性是其本位，文化－民族性和信仰－個體性均次之。

C群：將個體認信融入學術研究，提倡從生存本體論的層面建構漢語基督神學。信仰－個體性是其本位，但也不忽視學術－客觀性，文化－民族性是其抨擊的對象。為數不多的這批人，學界稱之為「文化基督徒」(Cultural Christian，簡稱CC)。

對SMSC的分類，可以使我們對其不同類群的主導性更加明瞭。但A、B、C三個類群並不是靜止不變的，

8. 劉小楓和李秋零對SMSC也有分類，參見劉小楓〈共產黨文化制度中的基督教學術〉，《維真學刊》，1996(2)，頁17；李秋零，〈神學與文化的互動(二)〉，《時代論壇》，第434期。

他們之間的相互影響可能促使其中某兩個類群之間的轉化。

具體來說，A群和B群都可能反對C群，A群是出於民族主義立場，B群是出於學術的客觀立場。因為在前面論及的兩種張力關係中，A群以文化－民族性壓制信仰－個體性，B群以學術－客觀性壓制信仰－個體性，而唯有C群的信仰行為居於主導地位。C群除了面對A、B兩個類群的反對，同時也必須調整自身的信仰與學術的衝突。否則要麼因信仰性的突出不為學界所容而失去在學界的立足之地，要麼因喪失信仰而歸入B群而失去自己的獨立品格。C群在學界的艱難處境在數量上可窺一斑，至今他們仍是SMSC中極少數，更遑論在當代中國知識分子中的比例。但是，另一個令人矚目的現象是：C群作為漢語學術界一種不可否認的具有生命力的學術建構力量，其學術滲透力正影響並分解着AB兩群中一些對基督教信仰有好感的學人。SMSC在當代中國知識分子中，是個體鑽研能力強、具有反叛性、易接納新生事物的一群。<sup>9</sup>因此當A群對自己的民族主義立場產生懷疑並放棄後，可能歸於C群；而B群的學者一旦將基督教學術研究訴諸自己的信仰和價值論，更可能進入C群。由此看來，儘管C群，即「文化基督徒」在國內學者，在SMSC中還是「一小撮」（香港學者語），其擴大和增長的潛力非常大。

三、大多數的SMSC(即A群和B群)的學術性佔主位，宗教性的可能性在於他們研究的對象是宗教的信仰價值體系，一旦認同這一價值體系後易產生信仰。但「文化基督徒」是SMSC中的特殊群體，他們的宗教認信雖然產生於學術活動，但信仰確定以後其宗教性則大於

---

9. 陳村富，〈「文化基督徒」現象的綜覽與反思〉，上引書，頁19-20。

學術性。雖然他們的活動領域仍然是文化學術界，但其指導思想是其宗教信仰。「文化基督徒」在這一特殊的學術－信仰活動中最明顯的兩個內在特徵是：個體性和反思性。

宗教信仰是基於個體性的存在產生，訴諸個體靈魂的行為。就此而言，所有的信仰都具有個體性。但「文化基督徒」的個體性是指：他們的宗教認信大多與個人的學術鑽研過程相關。他們的宗教啟蒙書不是《聖經》，而是西方的哲學、文學書籍。這種特殊的個體化學術研究不僅導源出他們的信仰，也注定了他們的信仰形式與一般基督徒殊異。其個體性的信仰行為無一般基督徒的社會基礎，他們既沒有與中國的大教會(三自或愛國會)或家庭教會發生關係，也沒有與其他基督徒的團契生活。個人學術活動的內在性使「文化基督徒」的信仰注重內在體驗和精神認同，而絕少一般基督徒的教會歸屬感。

「文化基督徒」具有反思性，其歷史的原因是：他們大都是從漢語語境中的無神論和近代各種西方人文主義思潮中反叛而來。對於歷史上各種價值體系的批判使他們接納某種價值體系時格外謹慎，帶着一種審視的眼光，其普遍意義的原因是：知識分子的信仰與大眾信仰的主要區別就在於前者具有反思傳統，後者則是追隨潮流。反映在「文化基督徒」上，就是他們不但反思以往舊的價值信念，同時也反思基督信仰本身。例如，「文化基督徒」認為A群所據的民族主義和B群的學術客觀性，前者帶有文化民族本位主義傾向，不具備普遍意義的訴求，在文化價值判斷中必須予以批判，後者的學術客觀性雖然是必須的，但並不是唯一的，尤其是當學術研究面臨價值判斷的時候。對基督教自身的反思是「文化基督徒」的學術－信仰活動的一個重要(也可以說是最重要

的)內容，其中涉及到如何認識和理解《聖經》，歷史上的基督教與觀念上的基督教之別(即卡爾巴特和朋霍費爾所謂基督教與基督性之別)，歷史的耶穌與信仰的耶穌之別等等。對基督教和基督信仰的反思實際上是一個審視和重建價值信念的過程，即使在「文化基督徒」確立了自己的信仰之後，這一反思過程仍然會在其學術活動中持續，其對內對外的批判力度對於學界、教會界都大有影響。

「文化基督徒」的這兩個內在特徵的外化結果是：在教會界，游離於教會之外，不從屬任何教派；在學術界，批判性地建構漢語基督神學。

教會界人士認為，「文化基督徒」在學理上最大的缺憾是脫離《聖經》研究來處理神學思想。建道神學院的梁家麟指出他們的研究中存在「方法論的割斷」和「思想脈絡的割斷」。<sup>10</sup>其根源均是在於對基督神學的淵源和系統沒有整體把握，沒有遵從正統神學研究的思路，僅孤立地研究某個時期某個人物的思想，因此有「割斷」正統研究方法和思想脈絡的危險。在信仰層面，許志偉認為基督徒應「承認新、舊約《聖經》，並表示一切以此為依據」。<sup>11</sup>由於教會和聖禮的合理性是由《聖經》所定，因此許氏進而要求「文化基督徒」對教會、聖禮的接納，即便是「文化基督徒」從前沒有接納，現在也理應接納，不僅接納教會、聖禮，也要接納西方基督教的整個「傳統」。據此，許氏懷疑「文化基督徒」的信仰是否為真正的(亦即正統的)基督教信仰，對他們的基督徒身分提出質詢。

---

10. 梁家麟，〈又是我們欠的債嗎？(上)〉，《時代論壇》，第421期。

11. 許志偉，〈「文化基督徒」現象的近因與神學反思〉，《維真學刊》，Vol. IV，Vancouver，1996(1)，頁28。

教會界人士還希望「文化基督徒」在中國文化處境中反省基督神學，為建立「本色神學」、「處境神學」服務，給中國的教會帶來生機。

無疑，教會界人士完全是從正統神學和教會的立場來質問「文化基督徒」，並對他們提出要求。筆者認為，梁家麟在學理上提出的兩個「割斷」應該引起「文化基督徒」以及所有SMSC的重視。漢語學術界對基督教、基督神學的研究的確忽視《聖經》的本源，存在孤立化和任意分割的弱點，這與漢語學術界對這一課題研究的思想資源不足，學術儲備不夠相關。同時也反映出SMSC(包括「文化基督徒」)學術研究活動中的個體化傾向。漢語學術界的基督教學術研究沒有必要一定要遵循梁家麟所提出的正統神學研究路向，但吸取這一思路中的合理因素以糾正漢語基督教學術研究中的孤立性，主觀性和任意性卻未嘗不可。因此，從《聖經》研究出發，擴大基督教學術研究的學術思想資源(包括引進和介紹西方基督教學術研究的各家之言)，是健全漢語基督教學術研究的第一步。從八十年代末到九十年代，漢語學術界編輯和彙譯的西方宗教與神學的系列叢書與創辦的期刊，表明漢語學術界已開始朝這個方向努力，如何光瀾主編的《宗教與世界》叢書，由劉小楓推動，在香港和大陸陸續出版的《歷代基督教思想學術文庫》等，及大陸的《基督教文化評論》與香港的《道風：漢語神學學刊》等刊物，這些叢書和刊物的編譯者與撰稿人基本都是大陸學者。

至於教會界人士從正統信仰的立場出發，對「文化基督徒」信仰的特殊性提出的質疑是值得商榷的。「文化基督徒」認為「認信基督者方可稱是基督徒」，<sup>12</sup>但教會界人士在此項條件之後又加上了認信新、舊約《聖經》，

12. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，上引書，頁25。

並推導出一切以《聖經》為依據。<sup>13</sup>教會界人士對《聖經》的獨尊化態度與漢語知識分子的態度是相當不一致的。上文已經指出，SMSC的直接和間接思想來源相當蕪雜，其中對基督教的褒和貶均有之，《聖經》自然不會例外。例如十九世紀初興起的「聖經考據學」(Biblical Criticism)就將《聖經》作為歷史文獻，考證其歷史背景和歷史事實，消解了《聖經》神聖和獨尊的地位。作為知識分子的「文化基督徒」，他們雖然認信了基督，但對《聖經》的內容不可能像一般基督徒全盤接受。在他們反思性的眼光看來，《聖經》，特別是《舊約》也有批判接受的成分。某些「文化基督徒」就否認「《聖經》句句是上帝的話」，而認為「《聖經》包含着上帝的話」。因此要求「文化基督徒」對《聖經》話語亦步亦趨，甚至接受其中甚為繁瑣的禮儀部分，幾乎是不可能的。儘管教會界人士因此而對「文化基督徒」的身分提出質疑，但他們從生存本體論出發，建構自己的信仰，似乎並不要求得到信奉正統信仰的教會的認可。

筆者認為，「文化基督徒」作為基督信仰的一種特殊現象，沒有必要與正統信仰趨合。正是因為他們的信仰行為中存在反思的維度，才可能對信仰的價值體系不斷進行再思考和再評估，從而使其信仰常保生命力。而他們對教會及其聖禮等的疏遠態度，是進行反思的一個條件。如若「文化基督徒」與教會的一整套制度相融無礙，失去其獨立的身分，則他們反思的力度就值得懷疑了。

四、 現代學術的發展，使西方傳統的基督教研究作為學術的一個結構部分而存在。它喪失了傳統的經典地位和話語霸權，被迫適應和進入現代的學術形態。

---

13. 許志偉，〈「文化基督徒」現象的近因與神學反思〉，上引書，頁28-29。

基督神學作為基督教學術的一個分支，理應具備此種學術形態，以進入人文學科的研究交流領域。但基督神學與基督教學術中的非神學論域，如基督教歷史文化學、歷史社會學等，研究與審視的立場、前提、範圍等均大不相同。基督神學是站在個體的生存論立場；在價值意義範疇內關乎個體與上帝的關係的話語，非神學論域的基督教學術不允許任何個人的立場，它是在預設價值中立的前提下對基督教——這一文化現象作歷史學的、社會學的、民俗學的、政治學的、經濟學的多角度審視。顯然，基督神學對其研究者的身分提出了特殊要求——基督徒或準基督徒。

基督神學在不同的國家、民族，個體中有不同的表達形式，即以不同國族的語文經驗及不同個體的生存體驗建立的歷史形態的神學，歷史語文形態的神學如早期的希臘語神學、拉丁語神學及後來的英語神學、法語神學、德語神學、俄語神學；歷史形態的神學也包括早期的使徒神學、教父神學、經院神學及近現代的自由主義神學、辯證神學、世俗神學、女性神學、解放神學。因此，漢語基督神學也將是基督神學的歷史形態之一，它的建立依賴於以豐富深邃的漢語語文和生存經驗承納、言述和反思基督認信。神學研究乃是研究者的生存本體論行為，因此在漢語語境中，漢語基督神學的思想發言人和傳承人是SMSC中的「文化基督徒」，而建立漢語基督教學術的則包括所有SMSC的成員。由於「文化基督徒」的特殊品格，漢語基督神學也將呈現出異於整個漢語基督教學術的品質。對基督徒而言，基督神學是生存論的，漢語語境中的中國文化是文化論的；對於非基督徒，基督神學和中國文化都是文化論的。那麼漢語基督教學術就可能在兩個維度展開：一是生存本體論的漢語基督神學，其建構主體是「文化基督徒」；一是文化論的

漢語基督教學術，其建構主體是SMSC中的A、B二群。

「文化基督徒」可能和應該發展甚麼樣態的漢語基督神學，是學術界關注的焦點，這涉及到「文化基督徒」已採納哪種神學立場，以及基督神學與漢語語文經驗的對話。

根據上述對「文化基督徒」的兩個內在特性，即個體性與反思性的分析，不難看出「文化基督徒」易於接納重個體內在反省性的神學，如索洛維約夫、舍斯托夫、薇依、基爾克果、巴特等人的神學。在反叛性上，「文化基督徒」與他們一見如故，極易獲得精神認同感，而蒂利希等人的體系化的本體論式的神學則不能投其所好。「文化基督徒」目前更重視信仰的體驗和精神的認同，但隨着研究的深入和視野的開闊也可能接受更系統化的神學，這是一種研究思路的預測。

漢語基督神學，實質上是基督神學與漢語語文經驗的對話，即在漢語語境中展開對基督事件的體認與反思。如同在其他民族語文經驗中建立的各種歷史形態的基督神學一樣，漢語語文經驗一方面豐富和拓展了基督神學的表現形態，另一方面也不可避免地與其構成張力關係——就基督事件的超越歷史地域性的意義而言，它與所有的地域語文都構成張力關係，尤其是與其既成的歷史型思想體系構成張力關係。「文化基督徒」所建立的漢語基督神學，既是個體的生存本體的表述，就不可能採用既成的思想體系來承納基督之言（劉小楓一再強調這不是用既成的漢語思想體系收編基督神學，如儒道釋或漢語馬克思主義），而是「以既有的活的生存經驗及其語文表達來發展基督神學」，因此這是從「原初性生存體驗」出發建立的生存本體論的漢語基督神學，它與文化衝突和文化對話無關。因為「基督事件的福音消息是對個體的原初性生存體驗而訴說，而非是要對民族性的思

想體系訴說，對基督事件的理解，當植根於個體的直接的原初生存經驗，而非植根於民族性的世界觀和人生觀之中；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。」<sup>14</sup>如此，漢語基督神學過分強調地域主義或民族主義是不恰當的，如「本色化神學」或「本土神學」的主張，「處境神學」<sup>15</sup>的提法至少打破了此局限性，但確切的內涵尚需界定。

SMSC中的A、B二群所建立的漢語基督教學術顯然不同於「文化基督徒」所建立的漢語基督神學。在漢語基督教學術的建立中，將不可避免地有中國既成的文化思想體系與基督教文化的衝突與對話。作為歷史文化形態的基督教文化和中國文化，不僅各自具備淵源流長的文化理念生成——闡釋——再生成的過程，並且這一過程與外來地域文化的衝擊與影響也不無關係。漢語語境中的基督教學術本身就融合了不同的歷史—地域文化質素，衝突和對話不僅可能，而且不應迴避。在漢語基督教學術中，由於基督信仰被當作文化事件而非個體的生存論事件，因此可植入中西文化領域中進行普遍討論，其被言說的可能性遠遠大於基督神學的領域。因此，文化論的漢語基督教學術更易於在現代學術建制中立足，更易於與其它學術因素進行思想交流。在多元化的現代學術思想中，可交流性是一思想因素得以生存的條件。因此「基督教思想向文化理論的轉化，是基督教思想在現代型思想學術領域繼續保留下去的條件。」<sup>16</sup>

因此，儘管漢語基督神學的內在品格與漢民族文化語境的關係異於漢語基督教學術，但其伸展的空間首先

14. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，上引書，頁161-162。

15. 劉小楓，〈關於當代大陸「文化」基督徒的社會學評注〉，上引書，頁119；何光蕙〈「本土神學」管窺〉中提出了本土神學、處境神學、母語神學三個概念可資參考。

16. 劉小楓，〈共產黨文化制度中的基督教學術〉，《維真學刊》，1996(2)，頁21。

當從學術領域中展開，尤其是從漢語基督教學術的空間中展開。對於「文化基督徒」而言，如何建構漢語基督神學的獨立性，卻又不使其在現代語境中喪失生命力，就是一個值得思考的問題了。



