Globethics Repository



坦納的文化理論及它對當代漢語神學的應用

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	LAU, Timothy Lee Yii
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-11 12:34:43
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164541

坦納的文化理論及它對當代漢語神學的應用[1]

劉利宇
歐華神學院教務主任及神學副教授
澳洲天主教大學哲學博士

自基督教會創立以來，耶穌的門徒一直不斷地將福音應用在他們各自不同所處的文化處境中。《使徒行傳》十五章中記載的耶路撒冷會議所討論的主要課題，可說是如何在一個特定的文化處境中作一名基督徒。另外，保羅向外邦人的宣教策略「向甚麼樣的人，我就作甚麼樣的人」（《哥林多前書》9:22），就是堅持要成為一個有效的見證人——對人們所處的文化和需要敏感，但又不讓福音打折扣。在教會歷史中，我們也看到無數次欲澄清基督教會及所傳講的信息與大文化之間的關係之嘗試。奧古斯丁（Augustine of Hippo）的「兩個城」、[2]馬丁路德的「兩

1. 本文初稿曾發表於二〇〇二年由香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心和美國舊金山大學利瑪竇中西歷史文化研究所舉辦的第三屆「基督教與中國社會文化」國際年青學者研討會。此文較完整的版本乃屬於作者博士論文的其中一章，Timothy Lee Yii Lau，《「一隻中國魚對中國海的反思」：漢語處境的基督教神學之文化交涉》（"A Chinese Fish Thinks about Chinese Water": The Cultural Engagement of Christian Theology in the Sino-Christian Context; Australian Catholic University Ph.D. Dissertation, 2008）。
2. Saint Augustine，《上帝之城》（*City of God*; trans. Gerald G. Walsh et. al.; New York: Doubleday, 1958）。

個國度」，[3]以及尼布爾（H. Richard Niebuhr）的「基督與文化」[4]都是典型例子。

不論是否出於刻意，文化都會影響一名基督徒在一個特定處境中的言語、行為和生活。[5]而且，文化不只影響基督徒的外在行為，它更影響基督徒如何理解和進行神學建構。例如，洛納根（Bernard Lonergan）就曾指出兩種不同的文化觀對神學所產生的不同影響。當受古典文化觀影響時，它就會假設一個規範和固定的文化，而其他的文化都是以這文化為標準來衡量的。因此，在這文化之外的人就會被視為「未開化」的人。當採納這種文化觀時，神學就會被視為擁有一個固定的型式，因此，神學討論就會集中在它的本質及內容之上。[6]然而，在現代人類學的發展下，出現了經驗式的文化觀，認為人們的生活是受一套信念和價值觀支配，而這些信念和價值觀本身也在緩慢或快速改變中。當使用這種文化觀來看神學時，神學即被視為一個不斷前進的過程，因此，它的焦點在於探索特定文化中的宗教意義和價值的神學方法。[7]

---

3. Martin Luther，《路德講章（卷五）》（*Luther's Sermons*, Volume 5; ed. John N. Lenker; Grand Rapids, MI: Baker, 1984），頁 366-371；另參W. E. J. Gargill Thompson，《路德的政治思想》（*Luther's Political Thought*; Totowa, NJ: Barnes and Noble, 1984），頁 148-149。
4. H. Richard Niebuhr，《基督與文化》（*Christ and Culture*; New York: HarperCollins, 1951）。
5. 近代有許多學者提到文化對神學的影響，包括Choan Seng Song，《建構今日神學》（*Doing Theology Today*; Madras: The Christian Literature Society, 1976）；Stephan B. Bevans，《處境神學的模式》（*Models of Contextual Theology*; Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992）；Clemens Sedmak，《建構本土神學：給建立新人類匠工的指南》（*Doing Local Theology: A Guide for Artisans of a New Humanity*; Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002）；Peter C. Phan，《亞洲面孔的基督教：建構中的亞裔美國神學》（*Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making*; Maryknoll, NY: Orbis Books, 2003）。
6. Bernard Lonergan，《神學方法》（*Method in Theology*; Toronto: University of Toronto Press, 1971），頁xi。
7. 同上。

本文欲探討的文化理論對神學建構的影響，特別是藉着探討近代女神學家坦納（Kathryn Tanner）在她的《文化理論之種種：神學的一個新議程》[8]一書中如何使用文化理論來進行神學建構。雖然近代也有其他學者探討文化和神學之間的互動關係，[9]但坦納的探討遠比他們系統化；而且，她還對近代神學的建構提出許多適時的提醒。筆者認為，她的進路對我們討論當代漢語神學的本質和任務亦有許多積極的貢獻。因此，本文欲藉分析坦納的文化理論，並其對神學研究的影響，來探討它對建構當代漢語神學的意義和應用。

一、坦納的文化理論

坦納首先審視在歷史中所發展出來的不同文化觀。這包括（一）早期的自然文化觀，到（二）較新的高雅文化觀，再到（三）現代人類學文化觀。[10]在古代自然文化觀中，不同的文化被視為「上帝所設立的存在機制，就如大自然一般」，[11]群體間的差異是因環境、氣候及不同的生活方式而產生的。但這種自然觀卻被之後的高雅文化觀所

8. Kathryn Tanner，《文化理論之種種：神學的一個新議程》（*Theories of Culture: A New Agenda for Theology*; Minneapolis: Fortress, 1997）。
9. 其他著作包括Delwin Brown，《人類居住的疆界：傳統與神學建構》（*Boundaries of Our Habitations: Tradition and Theological Construction*; Albany, NY: SUNY Press, 1994）；Delwin Brown, Sheila Greeve Davaney & Kathryn Tanner編，《文化上的聚合：神學家於文化分析及批判中對話》（*Converging on Culture: Theologians in Dialogue with Cultural Analysis and Criticism*; New York: Oxford University Press, 2001）；Sheila Greeve Davaney，《務實的歷史主義：二十一世紀的神學》（*Pragmatic Historicism: A Theology for the Twenty-First Century*; Albany, NY: SUNY Press, 2000）；Dwight N. Hopkins & Sheila G. Davaney編，《轉變對話：宗教反思與文化分析》（*Changing Conversations: Religious Reflection and Cultural Analysis*; New York: Routledge, 1996）；Timothy J. Gorringe，《人性的延伸：文化神學》（*Furthering Humanity: A Theology of Culture*; Aldershot: Ashgate, 2004）；Graham Ward，《基督與文化》（*Christ and Culture*; Oxford: Blackwell Publishing, 2005）。
10. Tanner，《文化理論之種種》，頁3-24，第一章「『文化』的歷史」。
11. 同上，頁3，本文來自坦納的摘引均作者自譯。

取代，某價值系統開始被高舉，進而產生排他的現象，最終高雅文化成為一個量式的模式——「某人可以是較多或較少文化」，而較多文化者即被視為比他人優越。[12]但這種排他性的文化觀之後又被比較具包容性的人類學文化觀所取代。在這現代觀點中，不同的人與不同社會之間的差異是出於各文化的獨特氣質，而不是先前所認為的，在於不同的存在條件或個人質素。[13]因此，沒有一個文化可被視為比其他文化更超越，也不能用某一個文化來衡量其他文化。[14]

然而，現代的人類文化理論卻受到後現代主義的挑戰。坦納提到：

> 我們越來越不能假設眾文化是獨立和有清楚界線的不同個體，是內在一致和完整的信仰和價值之系統，可以簡單地當作社會次序的準則傳給各群體中的成員。後現代所注重的互動和對談過程、不確定性、分裂性、衝突性和多孔性，並已經取代了一九二〇年代之後的現代文化觀。[15]

這意味着，現代文化觀將文化視為一個獨立、關閉的系統，現在漸漸由後現代文化觀之較為互動和關係性的全球實體所取代。然而，雖然現代的文化觀受到挑戰，但坦納仍認為它沒有完全被撇棄，因為在轉變過程中，它的一些基本元素仍得以保留，只不過現在的重點轉移到文化的活動性及不斷的自我批判性。[16]坦納認為，這種現代文化理

12. 同上，頁 5。
13. 同上，頁 3 及以下。她討論到現代文化觀如何在法國、德國和英國沿着不同的方向發展（頁 18-23）；之後，她再指出這種現代文化觀的基本元素（頁 25-29）。
14. 同上，頁 36。
15. 同上，頁 38。
16. 同上，頁 56-58。

論之決定性的後現代轉移，特別是它對當代神學建構的影響，值得我們深入地去反思。[17]

二、坦納的文化理論對神學及漢語神學的影響

1. 神學的位置：神學是文化的一部分

當坦納將後現代的文化理論應用到神學時，她說：「從人類學的角度來理解文化——不論是否後現代——對神學最基本的貢獻，即認為神學是文化的一部分，是文化活動。」[18]換句話說，神學是人類的活動，而這可能是發生在一個獨特的文化中，或是一個普遍性的文化中。[19]然而，坦納認為文化應是獨特，而不是普遍性的，不像考夫曼（Gordon Kaufman）所認為，有一種超越、宇宙性的文化存在，而各文化都在它之下。[20]若是如此，獨特的文化元素只有在更高的宇宙性文化底下才顯得有意義，這就忽略了眾文化間的差異性及獨特性。而且，對一個文化的任何批判，都應該是來自自身，而不是外部。同樣的，神學家所關注的，不應是宇宙性的範疇，而是獨立的自身處境。因此，坦納將神學視為獨特文化的活動。至於神學和文化之間的關係，她說：「將基督徒神學視為文化的一部分，即是說神學本身是一個文化的產品；神學是受到實際的社會習俗所影響，特別是與其目的有關的最重要部分，

17. 她提出一個簡單的問題：「若我們按後現代文化觀來看神學，一些神學的基本課題將會怎樣的不同，在這探索中將會出現甚麼新方向？」（同上，頁 61）。
18. 同上，頁 63。
19. 同上，頁 64 及以下。
20. 參Gordon D. Kaufman，《面向奧妙：建構性神學》（*In Face of Mystery: A Constructive Theology*; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993），頁 105-107、115-119、141-143 及其他。宋泉盛對文化神學的進路與考夫曼極相似，參Choan Seng Song，《在聖靈大能下的耶穌》（*Jesus in the Power of the Spirit*; Minneapolis: Fortress, 1994）。

就是基督徒的社會習俗。」[21]因此，神學是與其文化處境密切相關的；它總是獨特和地方性的。[22]最終，不同的文化處境就可能產生不同的神學，而沒有某種所謂「高文化」或「宇宙性」的神學。其實，坦納所懷疑的即是「非文化性」（acultural）神學的可能性。

乍一看，坦納似乎在懷疑基督徒信仰和行為的普世意義。然而，她很快對這個問題給出答覆。[23]對她來說，雖然神學是發生在一個獨特的基督徒文化中，但它並不受限於這處境：

> 因為神學是發生在一個基督徒的處境中，這不代表說神學家所討論的事物只與基督徒有關係。神學家所宣告的真理可以對全人類的存在有重要的意義，而他們是從基督徒的文化處境出發，顯示他們所說的曾受到那處境的影響，以致所呈現的是基督徒的觀點。其實，正如人類學家所堅持的，所有斷言都受到某文化處境的影響，而只有從這樣的過程才能作出普世性的主張。[24]

雖然坦納強調神學的獨特性和地方性，但她並沒有忽視它的普世性。她所主張的是每種獨特經驗的合法性，並且它是能夠與外人分享的；一種地方性的經驗不是在與一個普世性的架構相關連之後才產生意義。在她之後的討論中，她更認定基督徒是與大文化分享同樣的社交關係、語言和生活經歷，就如基督徒是與外邦人一起在個人和群體的罪

21. Tanner，《文化理論之種種》，頁 67。但坦納卻指出，要定義一個基督徒的共享文化是不易的；參以下的討論。
22. 參Sedmak，《建構本土神學》。
23. Tanner，《文化理論之種種》，頁 67-69。
24. 同上，頁 69。

中掙扎。[25]這意味着基督徒不可能從大文化處境中抽離出來，而形成一個完全獨立的群體。因此，基督徒在耶穌基督裏所經歷的救恩，不論有多獨特，都是能與外人分享的。其實，坦納與考夫曼等人意見的相異之處，不在於神學的普世意義，乃是後者太過簡化地將獨特文化與普世文化相關聯。[26]這種立場的直接後果是：在強調本地處境的重要性之同時，隨意地將外在元素帶進這獨特文化處境。

坦納的觀點對漢語神學的影響，就是強調了獨特文化處境的重要性，而同時也排除了外在（如西方）文化的支配。這與劉小楓的觀點——漢語神學與其他歷史神學（如希臘、拉丁或英語）都是不同文化處境對上帝話語理解的不同嘗試——是同樣的道理。[27]然而，除了不可將一個外在的神學架構照搬到一個獨特的語境中，[28]我們也不可建立一個自我文化中心的神學架構，而完全排除（甚至對立於）其他神學語境。正如沒有必要藉着與西方對立來定位東方，[29]我們也沒有必要藉着西方神學來定位東方神學。我們的焦點應放在眼前獨特的語境，雖然我們亦可參考其他語境中如何進行神學建構及與其進行對話。

---

25. 同上，頁 113-114、115-116、100。
26. 這就等於說神學是非基礎性的（nonfoundational），參Stanley J. Grenz & John R. Franke，《超越基礎主義：塑造後現代處境的神學》（*Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context*; Louisville: Westminster John Knox, 2001）；J. Wentzel Van Huyssteen，《後基礎神學論文集》（*Essays in Postfoundationalist Theology*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997）；John E. Thiel，《非基礎主義》（*Nonfoundationalism*; Minneapolis: Fortress, 1994）。
27. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督教神學〉，載《道風：漢語神學學刊》2（1995），頁 42。
28. 對劉小楓來說，漢語神學需要使用兩個本地的資源，即既有的思想體系及其言述概念（本體性），以及既有的活的生存經驗及其語文表達（生存性）（同上，頁 45-47）。
29. 薩義德（Edward Said）認為，其實，「東西」之分乃是西方的分法，為了更加穩固殖民的超越性，參Edward Said，《東方主義》（*Orientalism*; New York: Vintage Books, 1978）。

2. 神學的本質和任務：學術神學和實踐神學

根據坦納的觀點，若神學是一個獨特文化的活動，那麼任何將神學限於單注重學術，而與日常生活無關的看法必須受到質疑。對她來說，二者是密切相關的，神學「是基督徒實踐的意義層面，所有社群中顯著之基督徒行動的神學層面」。[30]因此，我們不能將學術和實踐劃分為二個完全獨立的神學領域。但問題是，應該如何來界定二者之間的關係？[31]後自由神學家（如蒂曼[Ronald Thiemann]和弗萊[Hans Frei]）的做法，是認為學術神學（又稱「第二階級神學」，或「深思遠慮神學」）不過是在解釋實踐神學（「第一階級神學」或「深印神學」）的內在邏輯。[32]坦納如此解釋這進路：

> 這反思及第一／第二階級的語言顯示學術神學家不過是在由所研讀的物體所引路，也就是澄清和整理基督徒行為中所隱含的信念和價值。它代表這些信念和價值已經在實踐的層次以一個完整的形式存在，而學術神學家不過是將已經存在的整體之元素整理出它們的次序來。[33]

換句話說，在後自由觀點中，學術神學不過是在解釋日常生活中的基督徒行為；神學走在信仰實踐後面。

---

30. Tanner，《文化理論之種種》，頁 70。
31. 華勇曾提到，受到啟蒙影響的西方神學，乃是建立在一個對真理理想的概念上，並在知識論上將真理和實踐分割。這樣的學術神學將會沒有交涉性，因而缺乏對人類和社群轉變的能力，而且也在教牧和宣教課題上不切實際。（參Yung Hwa，《芒果或香蕉？探索一個正宗的亞洲基督神學》[*Mangoes or Bananas? The Quest for an Authentic Asian Christian Theology*; Oxford: Regnum Books International, 1997]，頁 8；David J. Bosch，《更新變化的宣教：宣教神學的典範變遷》（*Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*; Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991），頁 489-490。
32. Tanner，《文化理論之種種》，頁 72-74。
33. 同上，頁 73。

對坦納來說，這樣看待學術活動和日常生活經驗之間的關係，有點將問題簡單化了。從後現代文化理論來看，她認為整套的文化系統，不像後自由神學家所認為那般一致和協調。[34]她堅持每個神學家不過是從個人的角度來解釋和組織基督徒的日常行為。因此，每個人的解釋不同，而且都是在互相競爭的，因為每個人的解釋都有其文化處境，並受到獨特的因素所影響。[35]這解釋了為何坦納反對施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher）及後自由神學家所認為的，有一套可解釋基督徒日常行為的規則及次序有待發現。[36]其實，對她來說，後自由神學家不過將自己的期待投射到所研討的資料，即一個完整的系統上。[37]其實，不只找不到一個有次序的解釋系統，這系統更不是固定的。然而，這也並不代表任何的基督徒行為都可隨意、自由地解釋，這只會帶來某種形式的相對主義。坦納的基本原則是在眾多解釋中尋找一個適切的，即一個所謂正確的信念或價值能夠解釋眼前的基督徒行為，並且適切地與其他行為合一地聯結在一起。[38]然而，這解釋卻不是固定的，因為文化處境是在不斷改變的。

在坦納使用後現代文化理論來看待神學建構，並強調其中的進度和轉變時，神學即被視為與獨特文化處境有着密切的互動關係。神學活動是充滿活力、有彈性及不規定

34. 同上，頁 73-74。
35. 同上，頁 74-75。
36. 雖然後現代神學家，如林貝克（George Lindbeck）反對現代自由神學家施萊爾馬赫有關客觀、宇宙性的知識之觀點，但當他強調獨特文化——語言傳統的規範性功能時，他也陷入同樣的困境中。參Sheila Greeve Davaney，〈神學的地勢：近代神學的歷史引介〉（Mapping Theologies: An Historicist Guide to Contemporary Theology），載Hopkins & Davaney編，《轉變對話》，頁 28-32。
37. Tanner，《文化理論之種種》，頁 76。
38. 同上，頁 77。

性的，不能視之為永遠不改變，不受處境的影響。有關這種神學的彈性，坦納說：

> 一個基督徒信仰的含義，在一個已確定的處境中使用時，可能擁有一定的意思，但這意思不能預定它未來的使用。沒有一個處境能支配一個信仰或價值的意義……。換句話說，這使用時所確立意義的處境最終不是固定的。這給予一個信仰或價值意義的一般使用之模式本身是不受任何東西指控的。如何使用可能決定了意義，但使用的模式卻不是固定或缺乏伸縮性的。[39]

換句話說，神學是深植在一個獨特的處境中，其意義取決於這個處境，而非之外。神學家在一個處境中應用基督信仰和習俗時必須謹慎，即便在一個相同的文化處境中，也要留意處境及意義上的轉變。因此，一位系統神學家打從一開始，就與文化進行對話。[40]他或她從一個獨特點開始，為了要建立一個連貫的系統。故此，學術神學不是在最後才關注獨特之處，好像要將一些東西強加在基督徒行為上。相反地，它乃是從獨特的文化處境開始。[41]最終，學術神學與日常生活實踐都一樣，是與它們的處境密切相關的。[42]

---

39. 同上，頁 78。
40. 同上，頁 85。
41. 坦納曾說：「我們所身處的地方即是我們開始這過程之處——社會、政治、實踐之處。」（Tanner，《文化理論之種種》，頁 88。）
42. 在洛納根的多元功能性專科的系統中，因為它們彼此緊密相連，理論和實踐的分割變成無意義。因此，特雷西（David Tracy）認為：「若神學家們能在功能性的運作上協調，那不需要鑽牛角尖的對比項目（教義－聖經神學；「實際」－理論；「對話」－基礎），也是自歷史意識被帶進神學後就佔據神學視野的，將成為過去的歷史」，見 David Tracy，《洛納根的成就》（*The Achievement of Bernard Lonergan*; New York: Herder & Herder, 1970），頁 262。

坦納的這個看法能夠幫助當代漢語神學澄清教會神學和學術神學之間的關係。在一些研究漢語神學的學者那裏，這二者是被視為分割的。[43]但對坦納來說，這樣的二元劃分不只在神學上是有問題的，也是不需要的。其實，不只是教會神學、學術神學，還有公共神學、大自然神學等，都清楚顯示神學的多元性及複雜性。[44]

3. 神學處境的本質：基督徒身份

坦納討論到神學處境的重要性後，接着便着眼在這處境的本質上。她提問：「在怎樣的意義上我們可以將基督教視為一個獨特的文化？到底有否一個獨特的基督徒生活方式？」[45]坦納提到有三種界定基督徒身份的方法：（一）藉着社會關係；（二）從文化的界線來看；（三）透過基督徒信仰和生活的內在連續性。但她認為只有第三種才是正確的方法，而其他兩種錯誤地以為基督徒的社會和文化是完全獨立，並可與外界清楚區分的。[46]這樣的看法不過反映了狹隘的現代文化觀。接下來，讓我們更深入地探討這三種進路。

第一種界定基督徒身份的方法是藉着社會關係。米爾班克（John Milbank）將基督教描述為一個「另類的社

43. 這種二元的劃分可清楚見於劉小楓，〈現代語境中的漢語基督教神學〉。在北美，這課題出現於神學研究和宗教研究之間關係的討論中，參Linell E. Cady & Delwin Brown編，《宗教研究、神學及大學：對立的地勢、更變的地理》（*Religious Studies, Theology, and the University: Conflicting Maps, Changing Terrain*; Albany, NY: SUNY Press, 2002）；George M. Marsden，《令人吃驚的基督徒學術思想》（*The Outrageous Idea of Christian Scholarship*; New York: Oxford University Press, 1997）；Hopkins & Davaney編，《轉變對話》。
44. 在此也牽涉到沒有基督信仰的學者是否能進行神學探討的問題。本文因篇幅有限，不能針對這問題進行探討，但讀者可參閱貝文斯（Stephen B. Bevans）有關「非參與者」（nonparticipants）的討論，見Stephen B. Bevans，《處境神學的模式》（*Models of Contextual Theology*; Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992），頁 14-16。
45. Tanner，《文化理論之種種》，頁 93。
46. 同上，頁 96、97-155。

會」即是這個方法的典型例子。[47]對坦納而言，「另類社會」這概念假設了不同社會組別就擁有不同的生活方式，而且可以很客觀地彼此區分開來。坦納非常反對這樣的看法，因它在實際上是不可能的。而且，簡單地將生活方式認定為某社會群組所擁有，是有問題的。[48]基督徒不會完全獨立於所處的文化和活動。相反地，她認為：「基督徒的社會行為與更廣的社會之間形成一個隨意的聯接，而不是自組成一個獨立的社會。」[49]這樣的形態也是耶穌對門徒的描述，他們「不屬世界」（《約翰福音》15:19，17:16），但他卻向父禱告：「我不求你叫他們離開世界，只求你保守他們脫離那惡者。」（《約翰福音》17:14-15）對耶穌來說，基督徒顯然不屬這世界，而是屬於主的。然而，他們卻沒有被帶離這世界，而是繼續在其中生活。而且，基督徒不只關心自己、自己的教會和自己的文化，[50]他們更應該關心大文化。因此，從社會關係來界定基督徒身份的方法是有缺陷的。

第二種界定基督徒身份的方法是藉着界定文化界線。這也假設基督徒的生活方式是與外在世界迥然不同的。這是後自由神學家的論點。雖然它容讓基督徒的生活方式受到外在文化的影響，基督徒的身份最終是與外在因素無關

47. John Milbank，《神學與社會理論》（*Theology and Social Theory*; Oxford: Basil Blackwell, 1990），頁 245-252、380-382，398-408 及其他。
48. 參Tanner，《文化理論之種種》，頁 97-99。坦納也指出，否認基督教為一個完整的獨立社會，並不等於將基督徒身份解釋為獨特的一組心理態度或動機。這是因為米爾班克曾認為，否認基督徒擁有自己的社會，即是將之「屬靈化」（spiritualizing）（Milbank，《神學和社會理論》，頁 399）。
49. Tanner，《文化理論之種種》，頁 103。
50. 參Cornelius Jr. Plantinga，《與上帝的話交涉：對信心、學術及生活的一個基督徒異象》（*Engaging God's World: A Christian Vision of Faith, Learning, and Living*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002），頁 13-16。也留意先知包含的異象，上帝的僕人能在整個地球上施行公義，以致全地充滿對上帝的知識（《以賽亞書》2:4，11:6, 9，32:15，65:19-22；《約珥書》3:18）。

的。任何外來的資料不是在基督徒的處境中被賦予新的意義，就是在神學教義的建構中，按內在的標準被衡量。[51]在後自由神學中，外界的所有資源是與基督徒處境無關的。[52]因此，成為一位基督徒即要學習一種新的語言。

坦納批評這看法的基本理由是：「就如現代人類學對文化的理解，在此，基督徒的生活方式被視為一個牢固並圍上牆的實體，基本上不受外界關係的影響，而繼續保留自己的特性」。[53]而且，這種「重建社會關係」（resocialization）不只是在實際上不可能，它更有神學上的問題。[54]基督徒在跟隨耶穌時，並沒有完全否認自己原來的身份。新約書信常教導基督徒僕人應當繼續服事他們的主人，雖然他們必須擁有新的態度（如《以弗所書》6:5-8，《歌羅西書》3:22-25，《彼得前書》2:18-21）。換句話說，基督徒繼續在過去的世界中生活及工作，只要這不抵觸他們所信的福音，[55]或主對他們不同的帶領。因此，坦納不僅不主張將基督徒的生活與周遭的世界割離開來，她更認為神學是與這大文化處境緊密相連的，並在其中得以發展。基督徒與外在的世界分享了同樣的社會關

51. 參Hans Frei，《基督教神學的類型》（*Types of Christian Theology*; New Haven, CT: Yale University Press, 1992），頁 4、81；George A. Lindbeck，《教義的本質：後自由主義時代中的宗教及神學》（*The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*; Louisville: Westminster John Knox, 1984），頁 82-83、117、129；Tanner，《文化理論之種種》，頁 105-107；Ronald F. Thiemann，《啟示與神學》（*Revelation and Theology*; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1985），頁 74-75。
52. 例如，林貝克就認為，宗教言語只有在宗教處境中才有意義（參Lindbeck，《教義的本質》，頁 113-114）。
53. Tanner，《文化理論之種種》，頁 104。
54. 同上，頁 109。
55. 一個例外是他們之前的專業是不道德的（如賣身或不誠實的生意），因此，他們必須離開這罪惡，過一個以福音為中心的生活（參《約翰福音》5:14，8:11）。

係、語言、世界觀和經驗。[56]因此，基督徒並沒有與所處的大文化脫節，相反地，乃更使用其中的經驗來理解他們的信仰。

雖然坦納很是批評後自由主義者對文化和神學之間關係的看法，但我們也必須提問，她自己的立場是否與後自由的立場相距不遠？因為她也強調基督徒的語言與外界不同，對語言的意義之理解也是不同的。[57]她似乎也像後自由主義者一樣認為，外在的資料在被帶進基督徒圈子時，應被賦予新的意義。[58]然而，雖然坦納的看法與後自由神學非常接近，但是二者在基本上是有差別的。這可以從坦納如何發展「再生」（a second birth）的概念上看出來。她說：

> 這是再生之基督教意義；雖然再生在某方面即是撇棄過去的行為，但這人過去的生命不是完全被撇在一旁，乃是更獲得一個全新的生命。就是藉着這樣的轉移，可以看見兩個不同世界之間的差異。除了基督徒不會有他人的某種行為，基督徒和非基督徒之間的差異不在於某獨特行為之間的直接對比，比如說，基督徒所說的某些主張或語言完全不會在非基督徒的世界觀中找到。[59]

56. 根頓曾辯稱，既然神學和它所處的文化共享一個語言，神學自然是文化的一部分，Colin E. Gunton，《昨日和今日：基督論延展的研讀》（*Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology*; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983），頁 205。
57. 在此，坦納亦使用了基爾克果（Søren Kierkegaard）的說法（Tanner，《文化理論之種種》，頁 113）。
58. 參F. D. E. Schleiermacher，《基督信仰》（*The Christian Faith*; trans. H. R. MacIntosh; Philadelphia: Fortress, 1976），頁 81-85、119-121。
59. Tanner，《文化理論之種種》，頁 113。

坦納所說的，乃是基督徒繼續使用過去的文化語言和經驗來解釋他們的基督信仰。他們所使用的神學語言，對外人來說，不一定就是完全陌生和新穎的，雖然整個解釋的範疇不是外人能理解的。因此，基督徒並不是完全與外在世界脫節；他們沒有被移到一個新的世界。相反地，他們仍深受大文化的政治、經濟、公共衛生、環境危機等因素影響。雖然後自由主義者也承認大文化處境的影響，但坦納認為他們將這關係留到太遲，只有在護教（即應用神學）時才使用到。[60]最終，神學和外在世界離得太遠。相反地，她認為，「〔基督徒〕可能會感到驚訝，他不需要自覺地離開自己的文化，他已經身在一個新的文化中」。[61]基督徒不需要完全否認過去、現在或未來的語境和文化經驗，乃是在新的神學語境中被更新和豐富。因此，單藉着文化邊界來界定基督徒的身份，而認為基督徒的生活方式與外界沒有相似之處，這種看法是有缺陷的。

第三個界定基督徒身份的方法是藉着文化的共同之處（commonalities）。在此，基督徒的一致生活方式是建立在某共同的基礎之上。[62]這共同的基礎可能是共享的信仰和價值系統，或是傳承這共享的信仰和價值系統的傳統，又或者是在這傳承共享的信仰和價值系統中的規則。[63]在這傳承過程中，坦納認為，若它是按一個預定的文化發展模式進行，這是十分使人憂心的。她所質疑的是一個靜態、被動式的文化發展。當然，她沒有反對文化的共同之

60. Tanner，《文化理論之種種》，頁 115-116。一個典型的例子即是William Werpehowski，〈特別的護教學〉（Ad Hoc Apologetics），載《宗教期刊》（*The Journal of Religion*, 66[1986]）；William C. Placher，《非護教性神學》（*Unapologetic Theology*; Louisville: Westminster John Knox, 1989）。
61. Tanner，《文化理論之種種》，頁 116。
62. 同上，頁 120。
63. 可參看坦納對這些不同看法的討論和檢討（Tanner，《文化理論之種種》，頁 124-142）。

處，但是她想知道，到底是甚麼組成這共同之處，而它們又可從哪裏找到？

在回答以上兩個問題時，坦納說：

> 是甚麼東西將〔在不同時間和地點基督徒的〕不同行為聯在一起，以致成為一體，是不在這些行為之內；這將所有聯接在一起的中心點，就如巴特（Karl Barth）所言，是空的。神向我們所要的，不是一部分或某方面的基督徒行為；不是這些基督徒行為本身擁有或包含一些東西，可以因此在歷史中傳承給後人。上帝不是藉着某方面的基督徒行為來引導在不同時間和地點之基督門徒，好像它們成為掌控歷史的流程。上帝對基督教歷史的掌控是不能和基督徒所說所行的一些歷史部分等同……。若是如此，基督教歷史中的一部分將取代上帝對人類的指引，人類的某些東西不合理地被提升到上帝的地位，並取代上帝的地位成為要求人類順服的焦點。上帝能自由地採用新的方法來工作將受到這裏所顯露不合理的權威所限制。[64]

在此，坦納正確地辯稱，能夠將基督徒聯合在一起的因素，並不在於人的決定或人類的歷史，乃在於上帝本身。我們不可將基督徒的某特定行為視為基督徒身份的組成原則，因這只會抹殺上帝的超然旨意及他啟示的話語。坦納如此解釋這一點：

> 甚麼將這些不同的基督徒行為聯接在一起，就是它們都共同指向上帝，也是他們所欲有效見證的。……雖然基督徒所期盼順從的上帝是同一位，這共同期盼的結果是不

64. Tanner，《文化理論之種種》，頁 135。

> 相同的。這是因為在實踐門徒生活時，人是有軟弱和有罪的。而且，也基於上帝對在不同時間和地點的人會有意料之外的要求。上帝是一位，以及他對人的旨意是一致和可靠的，而這合一、一致和可靠性，比基督徒一致的行為，不論是共享的傳統資料，或是傳承過程中的連續性，都更加古老。……這裏有一個連續性——自由恩典之上帝的連續性，但這連續性，因為它不能預測到，只能從歷史回顧的角度來理解。縱然它不受人類期待的支配，這連續性不排除未來令人驚奇的新鮮經驗，而這新鮮性將突破人類過去有關一切如何組合在一起的假設。……因此，我們不能站在基督教的歷史之外，並使用某種解釋，來支配上帝的自由恩典；我們不能預先知道將來要發生的事。[65]

「自由恩典之上帝的連續性」，而不是任何人的行為或信念，為基督徒的共同身份帶來意義。因此，不同處境的基督徒的不同行為，可以被視為一同在追求這一位上帝的旨意時的不同應用。坦納所堅持的，乃是近代在尋求界定基督徒身份的原則，不是在人的系統、行為或標準上尋找（如一些傳承的固定信仰、傳統或規則），而是在上帝自身那裏尋找；不然的話，神學應用將會變得武斷和僵硬，在新的處境中不容許新的應用，甚至忘記上帝話語的超越性，而帶來某種文化或宗教的霸權主義。

因此，根據坦納，神學的連續性和最高的參照標準是呼召我們的三一上帝。我們是向上帝自身——而不是任何在他之外的東西——交賬。而且，上帝是自由的，他的工作常常超出我們的想象。因此，我們不可用一些信念、傳統或準則將上帝局限於人類有限的經驗裏。在強調這上帝

65. 同上，頁 135-137。

的超越性時，這坦納的觀點清楚與巴特所強調「讓上帝的話成為上帝的話，而不是人的話」是相似的。[66]從這次討論，我們建立了一個重要的基礎：神學反思和信仰生活都是作基督門徒的一部分。基督徒的思想和行動都是為了向道成肉身、受苦且復活的基督耶穌效忠（《哥林多前書》1:18-2:16、15:3-8；《加拉太書》6:14-15）。

既然所有的神學言說必須是以上帝自我的啟示為依據，神學就顯出其臨時及轉變性的本質。[67]因此，不論是在甚麼地方和時刻，神學總是處在轉變和深入發展的過程中。這也是為何坦納批評後自由神學家說：「與後自由主義者的良好意願相反，雖然他們藉着人的方法要向上帝話語開放，但是最終他們所使用的方法總是成為開放的攔阻。」[68]這是因為一旦人的方法或準則被放在優先地位上，它只會將上帝的超越性打折扣。

因着神學的臨時及轉變性，坦納不認為基督徒的身份是在於其社會地位、所處之文化地點，或共同的文化（信念、傳統或準則），乃是在於基督徒的「生活方式」（style）。當然，因着基督徒行為的多樣性，她所強調的不是某種相似的生活方式，乃是根據自由恩典之上帝的帶領。因此，「基督徒的身份取決於不斷讓自由恩典的上帝來帶領；這即是我們如何組織外借之資料的準則」。[69]簡

66. 參Karl Barth，《教會教義學》（*Church Dogmatics*; ed. Geoffrey W. Bromiley & Thomas F. Torrance; trans. G. T. Thompson & Harold Knight; Edinburgh: T & T Clark, 1956），卷一第二部。
67. 人類工具的有限性、文化的多元性，及由於人類繁衍的歷史而產生的多元性，都顯示了文化的暫時性（參Tanner，《文化理論之種種》，頁 28）。因此，由於神學是一個文化活動，它也是暫時的。
68. Tanner，《文化理論之種種》，頁 151。
69. 同上，頁 150。

單地來說，坦納所強調的，即是一種門徒生活——門徒如何在一個獨特的處境聽從呼召他（或她）的主。

因此，在這有關如何界定基督徒身份的討論中，坦納的文化進路澄清了神學處境的本質。這對建構當代漢語神學來說是有益的。坦納提醒我們，基督教神學並非孤立於所處的文化處境，神學家很自然地都在使用個人的文化經驗和社會關係來解釋基督信仰，最終他們的信仰更反過來影響他們的文化經驗及對未來的展望。雖然坦納強調神學的文化處境，但她也強調基督徒共享的基礎，而且它不是建立在人的文化經驗中，乃是來自三一上帝的啟示。她所提倡的「生活方式」即突出神學的多元性及合一性。多元性是來自所處的不同時間、地點、文化、社交生活和個人的召命。合一性卻是來自共同向上帝的定位，也是信仰的中心。最終，坦納更建議：「不是由組成真正作主門徒的共同信念和行為來聯繫基督徒的行為，乃是一同尋求這意義的重要意識。」[70]這合一之處是建立在上帝話語之上的，然而，在這基本的合一之外，基督徒的生活因為各種的異質成分可能產生不同行為。因此，基督徒合一之處不在其行為或某種信念，乃在不同的處境中見證同一位偉大的上帝。

坦納的討論對當代漢語神學的的直接應用，便是使人看見漢語神學的建構和社會行為並非獨立於廣大的文化；人們很自然地採用地方的文化和語境經驗來描述他們的信仰。最終，這些經驗就藉着與上帝的話接觸而被豐富和更新。這就是劉小楓如下解釋基督教神學的本質時所考慮到的：「基督神學是對作為上帝之言的基督事件的信仰性的理性反省和言述，它與地域－歷史的語文經驗（思想經

70. 同上，頁 153。

驗）有共生關係，即是說，基督思想的表達是由它們所採用的歷史性的語文經驗的給予性來決定。」[71]

雖然這種神學探索的結果可能與在其他文化和語境中的神學不同，但它們都是對上帝話語的理解和在不同地點的應用之嘗試。因此，沒有一個神學系統可以自稱凌駕在他人之上，並且是一個永久的建構。但是，這也不是說，神學的中心被挖空，以致我們就如瞎子摸大象身體的其中一部分，各執一見。若是如此，我們所獲得的神學知識和經驗就不再反映神聖的實體，我們不過陷入某種相對主義，或更糟的，不可知論中。

坦納堅持上帝才是神學的最高指示對象，但也因他常被誤解和片面地理解，神學需要不斷自我批判。在此，坦納系統中的一個張力必須被保持，以避免將神學建構「屬靈化」和「抽象化」，使它變得沒有內容及無定向。當然，神學必須自覺到人類的有限，特別是人在言說上帝話語時的有限。但是，人的話和上帝的話卻有接觸的地方，因「道成了肉身」。在這成肉身的道上，我們看到上帝超越的話與人的話之間的張力；這張力也在基督徒的生活及在不同處境下對神學而產生的各種創意的回應中出現。若上帝的道沒有成肉身，神學就不能擔保在人有限的條件中成為上帝自我啟示的途徑。但因道確實在我們中間成為肉身，這啟示、書寫和傳講的道，[72]使神學能給予人可靠的對上帝的知識。[73]

---

71. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督教神學〉，頁 41；也參看頁 12 之圖。
72. Barth，《教會教義學》，卷一第一部，頁 52 及以下。
73. 可參考巴特的三一方程式：「上帝藉自己啟示自己」。巴特辯稱：「啟示是神的受詞（predicate），但這受詞在各方面還是與神自己相似。」（同上，頁 299。）因此，根據巴特，神在內（ad intra）及在外（ad extra）的本性完全是合一的。參Timothy Lee Yii Lau，《上帝藉自己啟示自己：在巴特〈教會教義學〉卷一中之啟示論的本體論和知識論》（God's Revelation of Himself through Himself: Ontology and Epistemology in

三、結論

通過以上的討論，我們可以總結坦納的文化理論對神學建構的意義和應用，特別是應用在當代漢語神學的建構上。第一，漢語的語境是不能被忽視的。漢語神學的地方性文化之元素是按其文化處境，而不是靠外在的「高雅文化」或「普遍文化」來理解和建構的。第二，應正確地看待學術神學和日常神學之間親密的關係，而不可分割為兩個不同的領域（如理論和實踐、第一階級和第二階級）。第三，神學的本質是自我批判式的，不只是從廣大文化所外借的資料需要被批判，甚至轉換，在建構中的神學系統自身也必須時刻面對自我批判和審察。因此，神學是暫時的，是上帝的話與某特定文化處境進行充滿活力之交涉的結果。第四，將任何預定或外在的固定文化形式強加在基督徒生活中，是需要被拒斥的。最優先，也是最高的準則是上帝的話；其他的一切，包括信念、實踐、規則或傳統，都是依賴於它的。將上帝的話和他的靈視為超越的，並不代表我們不能再從歷史和傳統的資料中學到甚麼，但它卻強調了某一個處境中的基督徒群體所依附的是由上帝所賜予和指導的。因此，基督教神學和實踐的依據是自由恩典的上帝。上帝是我們神學言論和生活的最高準則。在我們對上帝和作門徒之意義不同的理解中，我們在此找到神學的共同點和基礎。最後，在建構當代漢語神學時，我們必須保持上帝的話與人的話之間的張力。雖然上帝，也是神學最高的描述，卻是藉着人有限的語言來表達。人的語言在上帝的恩典下成為可能。因此，在不同歷史階段和

Karl Barth's Doctrine of Revelation in Volume One of Church Dogmatics; Australian College of Theology M.Th. thesis, 1999），頁 62-66。

不同地方的神學家，都應不斷借用所擁有的文化－語言經驗來重新思考與表達基督信仰。最終，神學是暫時、多元和複雜的；文化處境和神學之間擁有一個活潑的關係。

關鍵詞：文化理論　坦納　漢語神學　神學建構
神學處境

作者電郵地址：lau_tnt@yahoo.com

Kathryn Tanner's Theory of Culture and its Application to the Emerging Sino-Christian Theology

Timothy Lee Yii LAU
Ph.D., Australian Catholic University
Academic Dean & Associate Professor in Theology
Chinese Biblical Seminary in Europe

Abstract

This paper aims to discuss the influence culture has on theological construction by drawing attention to the contemporary theory of culture as observed by Kathryn Tanner. Tanner argued that the modern theory of culture has undergone postmodern shift to focus on the interactive nature of culture, and the phenomenon of constant self-critiquing due to internal diversity. This decisive shift has significant implications for theologians with regard to how theology is related to its cultural context. This paper thus examines three such implications that warrant further exploration, especially as they relate to the Sino-Christian theological context. They include the question of the location of culture since theology is a part of culture, the nature and task of theology, particularly

by paying attention to the relationship between academic theology and everyday theology, and lastly, the nature of theological context with respect to the question of Christian identity.

Keywords: Cultural theories; Kathryn Tanner;
Sino-Christian Theology; Theological Construction
Theological Context