

Globethics Repository

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

漢語基督教神學的類型學思考

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

Item Type	Article
Authors	LAM, Jason
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-01 23:52:04
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166942

漢語基督教神學的類型學思考¹

林子淳

香港漢語基督教文化研究所學術出版顧問及研究員

英國劍橋大學哲學博士

論題引介

在本文中「神學」是作為一門學術來考慮，而所採用的定義也比較寬廣，就是對某種宗教的信仰內容，尤其是其神聖觀念，作出知識性的描述、分析和反省的結果。因此「基督教神學」便是對基督宗教信仰所作出的學術性探索與反思，而在一個宗教多元的語境中，除了基督教神學以外，也可能存在其他宗教以至諸宗教的神學。²

在現代社會中，神學論述的語境可以是在其宗教的學術建制內進行，或參與於公共大學和文化教育的建制當中。然而在華人社會中，基督教神學傳統上是在教會建制內發生的，對漢語人文學界的影響非常有限。但在過去二十多年來，國內大學建制內的基督教研究迅速發展，並對漢語人文學界產生一定的影響力。³然而中國的大學與教會在建制上並無直接關係，故此在漢語人文學界建構的基

1. 本文簡本曾在二〇〇四年十二月十一日宣讀於由中國社會科學院基督教研究中心主辦的「基督宗教與公民社會」學術研討會上。

2. 至於基督教以外的宗教在漢語語境中是否存在着「神學」，或其知識性論述是否以相似結構來運作，則不在本文討論的範圍以內。

3. 雖然在國內的大學建制中，並未設有神學系，故在學制上神學也並非一門正式的學術科目，可是按以上較寬廣的定義來看，由不同學科內部來從事的基督教研究，不少成果也可歸類至「基督教神學」的領域中。

督教神學與傳統在教會建制中發生的明顯有別。再者，這種建制上的二分在短期內似乎不會有太大改變，而在文化教育建制中發生、面向社會的基督教神學，不論對漢語教會建制或人文學界都是一件新事，因此本文的重點是思考「漢語基督教神學」的建構問題，並對此提出一個類型學的考慮。

人文學界作為神學論述的語境

神學作為漢語文化教育體制中的一門學術科目，其論述語境是現代的漢語人文學界。此公共語境有其內在的理性法則，其形成有特定的歷史社會條件，而參與者之論述必須符合這些標準方為有效的溝通。

一般社會理論指出，在現代化過程中，傳統建制宗教很大程度上已被迫退隱至非公共語境中，喪失過去一統法權的地位。⁴故此，在宗教多元的公民社會中，人文學界作為公共的學術論域，不能對某一特定傳統宗教或教派的論述有所偏重，故一般被「要求」或「假設」為一信仰中立的語境。

因此近年在漢語神學的討論中，論者一般把神學論述二分為教會和人文維度是有其社會理論上的一定根據的。再者，如上提到，教會建制以至是神學院的學術論述向來對漢語學界影響不深；尤其是在中國，教會與人文學界在體制上徹底地分離，就更強化了漢語學界對神學的教會與人文維度二分之觀感。⁵

4. 這方面的論述可謂汗牛充棟，可參貝格爾（Peter L. Berger）、盧克曼（Thomas Luckmann）、盧曼（Niklas Luhmann）等的著作。

5. 這方面的漢語論述可參劉小楓，《漢語神學與歷史哲學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁 57-63；曾慶豹，〈華人神學的語言轉向及其詮釋的衝突〉，漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁 188-196；陳佐人，〈教義、神學與「文化基督徒」〉，漢語基督教文化研

然而，基督教神學畢竟是針對一特定的宗教作出詮釋。再者，基督教神學是發源自以基督宗教作為主流宗教的西方前現代社會，該宗教在此語境中曾佔有一統法權之地位，參與神學論述者一般抱有認信立場；可是經過幾世紀的現代化進程，尤其是在亞洲的宗教多元處境中，公共文化教育建制固然不能對某一特定宗教有所偏重，甚至對於一種抱有認信立場的論述也可能存有質疑，故此基督教神學在人文學語境中如何可能，是在現代語境中的一個重要論題。

尤有進者，一個所謂信仰中立的語境本是有問題的，因為它只是一個被「要求」或「假設」為信仰中立的語境。然而從社會理論看來，一種客觀或中立的語境是構築在普遍理性的樂觀假設之上的，而這個觀點根本上是可疑的，因為理性的形成是有其歷史和社會條件的，並且是深切地與公共語境中的實踐相關聯。⁶一個所謂「信仰中立」的語境很可能隱含着要把傳統宗教建制的主導權排拒於人文學界以外的意圖，而這正是伴隨着現代化進程而來的後果。故特雷西（David Tracy）就曾精闢的指出，神學在公共論域（public realm）出現的問題不但關乎對理性的檢討，更牽涉到對現代性（modernity）問題的關注。⁷

既然公共理性是與其實踐語境相關聯，則基督教神學要面對的「漢語的」人文學界又有甚麼特點？正如哈貝馬斯（Jürgen Habermas）的理論表明，語言並非一種中立的

究所編，《文化基督徒：現象與論爭》，同前，頁 228-254；賴品超，〈基督教研究的人文及教會向度〉，徐以驊、張慶熊編，《基督教學術（第二輯）》（上海：上海古籍，2004），頁 167-172。

6. 這方面的觀點可參羅蒂（Richard Rorty）和鮑曼（Zygmunt Bauman）的著作。

7. David Tracy, 〈神學、批判社會理論與公共論域〉（*Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm*），載 Don S. Browning & Francis S. Fiorenza 編，《哈貝馬斯、現代性與公共神學》（*Habermas, Modernity, and Public Theology*, N.Y.: Crossroad, 1992），頁 19-24。

載體，⁸因此「漢語的」人文學語境必有其潛在的文化及宗教傾向。何光滬就曾指出：「基督教神學和哲學在中國的傳播和吸納，當然也必然是以『漢語發生的』……在這種生存環境和思維方式後面的，是悠久而豐富的中國文化。」⁹中國傳統宗教文化對當代的漢語知識分子的影響固然已與百年前的大相逕庭，但數千年來的文化積累，籍漢語所傳遞的原素卻總不能忽視。¹⁰所以要在漢語人文學界建立基督教神學，一定程度上是「本位的」漢語宗教及文化傳統對「外來的」基督宗教文化傳統的一種吸納。然而這種傳播與吸納一般來說不會是純然的衝突或替代，而是一種相互性轉化，或說文化適應（acculturation）。縱然從地緣上來說，中國宗教文化似乎是主體，而基督宗教文化則是客體，但在過程中有時是難以分清誰是純粹主動或接受者的。¹¹

總括來說，從公共學術平台這個實踐語境來看基督教神學的建構，要處理的問題有二：第一、基督教神學在所謂「信仰中立」的人文學語境中如何可能？第二、「漢語的」人文學語境對基督教神學建構有何影響，反之又如何？但鑑於篇幅所限，以下只能集中於討論第一個問題，

-
8. 哈貝馬斯著，郭官義、李黎譯，《認識與興趣》（上海：學林，1999）。
 9. 何光滬，〈關於基督教神學哲學在中國的翻譯和吸納問題〉，載楊熙楠、雷保德編，《翻譯與吸納》（香港：道風書社，2004），頁 59。
 10. 有研究從社會學角度指出，中國過去半世紀以來的政治變遷將其學術語境塑造成一個近似多元自由的景象，對各宗教文化傳統的公平對話有重大意義，詳參劉宗坤，〈現代漢語語境中的「文化基督徒」現象〉，載楊熙楠編，《文化基督徒：現象與論爭》，同前，頁 46-61；劉小楓，〈共產黨文化制度中的基督教學術〉，載楊熙楠編，《文化基督徒：現象與論爭》，同上，頁 62-75；然而筆者以為這是過分低估了漢語傳統宗教文化長期以來支配着其語言和對使用此語言之人的深遠影響，這方面的討論可參金耀基，《中國社會與文化》（香港：牛津，1992）。
 11. 有關這種文化互動的討論，可參王曉朝，《羅馬帝國文化轉型論》（北京：社會科學文獻，2002），頁 iii-xvi。

至於兩種文化的相互轉化此巨大課題只能在討論過程中兼論之。¹²

基督教神學的兩種基本取向

基於中國當前教會與大學在建制上的二分，近年漢語神學的提出一開始便留意到自身是處於人文學界這特徵，而劉小楓將基督教神學的論題意識置於（漢語的）現代性語境中來討論正是把神學、現代性和理性之思串聯之重要洞見。¹³但第一位將近年中國漢語基督教研究論述的類型置於整個基督教神學思想史來考慮的要算是陳佐人。他在〈教義、神學與「文化基督徒」〉一文中整理出兩種主要的神學類型：哲理神學和教義學。¹⁴按照陳佐人的定義，哲理神學是一種包涵性較廣的論述，內中可包括一切對神聖事物的知性解說，故不一定為建制教會成員的著述，代表作品計有聖托馬斯·阿奎那的《神學大全》（*Summa Theologica*）和蒂利希的《系統神學》（*Systematic Theology*）等。與此相對的是教義學，此類別着力於系統地描述並詮釋基督教信仰的內容，故多為建制教會成員的作品，其中佼佼者為加爾文的《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*）和巴特的《教會教義學》（*Church Dogmatics*）等。陳佐人認為近年漢語神學的論述比較接近哲理神學過於教義學，除了因其表述語境為人

12. 筆者曾在兩篇文章中簡略討論過此論題，可參拙著，〈漢語基督教神學的語言形式籬筐〉，載《道風》17（2002），頁 229-257；〈對《翻譯與吸納》的翻譯性吸納〉（A Translated Adoption of Translation and Adoption），將刊於《景風》（*Ching Feng*）。

13. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督教神學〉，載《道風》2（1995），頁 9-22；劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，同前，頁 39-65。

14. 陳佐人，〈教義、神學與「文化基督徒」〉，載楊熙標編，《文化基督徒：現象與論爭》，同前，頁 238；陳佐人自己的用語是「神學」（theology）而非「哲學神學」（philosophical theology），但按其對神學性論述的定義，可視為對基督教信仰的哲理性言說，故本文以「哲理神學」來取代陳佐人所謂的「神學性論述」，以避免含混。

文學維度而非教會建制以外，更因其論述較少關注基督宗教的系統性教義描述。¹⁵

事實上，把神學置於人文學語境進行討論在西語學界本非新事，歐洲多數的傳統大學與許多美國的私立大學仍設有神道學院（divinity school）或神學系。然而自啓蒙時代以降，在這種處境下工作的神學家如施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher）、紐曼（J. H. Newman）、法利（Edward Farley）等，皆深覺有論證其學科存在於現代大學體系根據的需要。再者，在公共文化教育體制以外，由基督教會宗派所掌之神學院（seminary）陸續開設，而所謂信仰中立的宗教系則在新式大學以內相繼成立，這樣看來，神學家要在現代世俗文教體系內發表帶有認信色彩的論述將愈益困難。因此之故，縱然神道學院及宗教系內之學者仍然繼續發表他們的神學論述，其性質與公共文教體系外的作品已顯得有所分別，有時甚至被視為與傳統認信論述有別的另類神學甚至宗教學著述。¹⁶

簡單來說，若在大學學術圈內工作的學者要在人文學領域內建構一種帶有認信立場的神學論述（即陳佐人定義的教義學），這乃為一大挑戰。一方面，若學者過分強調神學的信仰品質，他們有可能危及其在人文學中的合法地位，因為這是一個所謂信仰中立的語境。但另一方面，「基督教」神學與宗教學論述的分別似乎正因為其信仰品質。¹⁷故若「基督教」神學要在現代文教建制中佔一席

15. 同上，頁 238-246；雖然教義學多為建制教會學者所著，但不屬於建制教會或沒有個人認信的學者能否從事這類創作？這在實踐上是有一定的困難，但若神學是作為一門對宗教信仰作第二層次反思的學術科目，這可能性卻不能被抹煞。

16. 這種論述的特色，詳參弗萊的遺著《基督教神學的類型》（*Types of Christian Theology*; New Haven & London: Yale University Press, 1992）；下文將就其洞見作出反思。

17. 這「似乎」的加入是因認信立場或會造成神學與宗教學的分別（distinction），但是否會進一步導致二者的分離（separation）則是一值得討論的問題，因為正如上文已提到，「信仰中立」根本是一個可疑的假設，宗教學論述者能否完全中立是值得質疑

位，必須進行一種內部轉化，以適應大學體制的要求。

劉小楓曾指出，在大部分的華人社會中，儒、釋、道三種傳統仍能在大學的哲學、歷史、文學、社會學、人類學、文化研究、宗教研究等學系中被鑽研，而其研究方法明顯是與在傳統宗教建制內的（如書院、寺院等）有所分別。在傳統宗教建制內，學者能暢所欲言地建立其認信論述，而無須調整其討論以與上述大學學科相適應。但儘管如此，在華人社會中我們仍能在學術圈中發現高質量的傳統中國文化與宗教研究論述，且為許多知識分子所接納，劉氏認為同樣情況應可發生在基督教研究甚至神學身上。¹⁸然而當我們檢視目下的大學體系，基督教研究在於西方和中國文化與宗教研究在於東方依舊能適應生存，成為一種對「歷史文化遺傳」之探究，而持續在學術界中發揮影響力。可是基督教研究在東方和中國文化與宗教研究在西方，則仍在掙扎融入於主流論述的過程中。歸根究柢，「歷史文化遺傳」這地位對於漢語學界的神學研究來說意義深遠，因為縱然人文學界被要求為信仰中立，但學者所處身的仍為「漢語的」學術語境，是受漢語傳統文化而非基督教長期影響的語境。¹⁹

以上的討論似乎帶來了一個印象，就是在教會建制內與學術語境中之神學論述必定是截然不同的，前者源自認信語境，並比較關心教義方面的討論；後者則要適應一個所謂信仰中立的語境，故此不容易處理基督教的認信論述。可是「基督教」神學卻難以完全脫離宗教群體的認信

的；若果兩種論述並非截然二分的話，則彼此間的分別也會變得模糊；這方面的討論可參賴品超，〈從士來馬赫看基督教神學與宗教學〉，載氏著，《邊緣上的神學反思》（香港：基督教文藝，2001），頁 85-88；〈基督宗教研究的人文及教會向度〉，同前，頁 170-185。

18. 劉小楓，《漢言神學與歷史哲學》，同前，頁 55-57。

19. 參注 9。

描述，這樣看來，要在人文學界建立基督教神學似乎是困難重重。再者，漢語學圈的語境實質上是潛在地受中國宗教文化傳統的影響，這便為漢語神學家在建構信仰論述時帶來進一步的困難，然而我們是否有必要堅持對哲理神學和教義學作二元對分？

陳佐人指出，在現代語境中哲理神學與教義學的分界線其實是模糊的，一種以人文學模式來描述和詮釋基督教信仰的神學論述並非不可能，施萊爾馬赫和特洛爾奇（Ernst Troeltsch）的論述就是這種例子。²⁰同樣原因，在〈漢語神學的類型與發展路向〉一文中，賴品超指出漢語學者根本無必要把自己限定於哲理神學的類別中，他更建議一種界乎於兩種類型中間的論述：辯護神學（apologetic theology）。賴品超指出當學者在建構辯護神學的論述時，他是站在認信神學圈的邊緣上，縱然對信仰有所認同甚至委身，也為此發言，但對象並非只是信徒，因此必會考慮受眾的前理解和世界觀，並與之進行對話。賴氏更指這種建構方法的傳統絕不比哲理神學或教義學為短，除了施萊爾馬赫和特洛爾奇外，其中代表性的人物更包括古教父如游斯丁（Justin Martyr）和奧利金（Origen）等。²¹這樣看來，不論是陳佐人或賴品超皆認為，選擇建構神學的進路會大大影響到其論述的個性，而他們二人都試圖尋找兩種不同進路中間的折中點，因此類型學實應為漢語神學建構者的一個重要考慮視角。

20. 陳佐人，〈教義、神學與「文化基督徒」〉，同前，頁 246-254。

21. 賴品超，〈漢語神學的類型與發展路向〉，載楊熙楠編：《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁 4-12。

弗萊的類型學思考

我相信在此援引弗萊（Hans W. Frei）關於基督教神學的類型學論述作反思是十分恰當的，因為他整個學術生涯都在這問題上掙扎。²²弗萊指出，由於現代性進程，基督教神學的個性在西語學界其實亦已變得含混，以致產生了兩種對立的看法。第一種看法指出，多個世紀以來，基督教為西方文化的主流宗教，故在高等教育建制中佔據着諸學科之后（the queen of sciences）的美譽。「上帝」被普遍視為一個必要主題，而其他學科則依乎此觀念之指向和關係作出論述。在這種視角下，神學與哲學被看為相連繫之「奠基性」（foundational）學科，負責仲裁何為有意義之語言、確當的思想和真知識。可是另一種看法卻指出，在現代社會中基督教只不過為諸宗教中的一員，在這種視角下「基督教」神學便不再負有主宰整個知識世界的作用，它只為基督宗教這一種信仰的自我描述，而「基督教」神學也不能視自己為一涵蓋性的體系；此等神學探究只關懷在教義的規範下，基督教的言說是否融貫和確當。²³

基於以上對神學的看法，弗萊指出在現代語境中與上述第一種神學論述立場最具親和性的學科乃為哲學，因它提供了知識論、本體論等程序和架構。至於最接近第二種觀點的學科則為詮釋社會科學，尤其是人類學和社會學，因它們是闡釋地（interpretively）而非化約地（reductively）

22. 雖然弗萊的《基督教神學的類型》看來是其晚期之作，但這其實是他整個學術生涯的積累；參拙著，《聖經詮釋與基督徒身份》（*Biblical Hermeneutics and Christian Identity: A Study of Paul Ricoeur's Theological Writings in Dialogue with Hans W. Frei*; Unpublished Ph.D. thesis; University of Cambridge, 2004），第四章「邁向一個基督中心論的實用性閱讀」。

23. Hans W. Frei, 《神學與敘事》（*Theology and Narrative*; NY & Oxford: OUP, 1993），頁 95-96。

理解一個符號體系。²⁴縱然弗萊對神學的兩種看法比陳佐人的要仔細，但他們的分類法在原則上是一致的；即陳佐人對哲理神學的理解與弗萊對神學的第一種描述較為接近，二者皆把神學論述定位於以哲理概念對基督信仰作反思性的解說；而教義學則與弗萊的後一種神學論述較類同，二者皆視「基督教」神學為在一定歷史條件下對信仰群體的教義性描述。

但更有趣的是，弗萊跟陳佐人和賴品超一樣，皆不滿意於把建構神學的進路二分。賴品超提出了辯護神學的方法供漢語神學家參考，而弗萊也承認區分兩種神學進路的界線是模糊不清的。而且弗萊指出，在現代語境中大多數的神學家並不會只發展一條戰線；再者，兩種進路在本質上皆隱含着困難。由於神學在現代性語境中已經不再負有奠基性地位，故第一種進路只能以一些既有的符號體系（如某種哲學或民族文化）並其語言來描述基督教思想，因此它並不以一個信仰者的立場來說話，甚至所引用之符號體系可能與基督信仰原有觀點並不相容（*incommensurable*）。另一方面，第二種進路的困難則與前者剛好相反，它比較從認信立場來發展論述，但其困難正是它未必能令信仰群體以外的人明白其所用之特殊宗教語言之含意。

由此觀之，要在漢語人文學界建構基督教神學的學者，必要承受極大的思想張力。他們既要使用人文學的語言，又難以去除神學的信仰品質，因此便要在兩個極端之間尋找一個折中位置。賴品超把這種嘗試定義為辯護神學，但對弗萊而言，在兩種進路中間其實存在着一個廣闊

24. Frei, 《基督教神學的類型》，同前，頁 2。弗萊對詮釋社會科學的理解，詳參 Frei, 《神學與敘事》，同前，頁 94-100。

的空間。他在其遺著《基督教神學的類型》（*Types of Christian Theology*）中指出，西方基督教神學家其實也不斷地在兩種神學進路之間掙扎，可是弗萊並不簡單地把他們歸納為兩類，卻指出在兩種看來是互相對立的進路中實際上已形成了一個連續的譜系（continuous spectrum）。在此譜系中弗萊劃定了五種類型，第一型代表着那些靠近哲學思維的進路，而第五型則比較接近於純認信立場。康德（Immanuel Kant）和考夫曼（Gordon Kaufman）被視為第一型的代表，而第五型則包含了如菲利普斯（D. Z. Philips）一類的宗教哲學家。有趣的是弗萊把大部分的現代重要神學家皆置於第二至第四型當中，即是說他們大都試圖兼容兩種對立的進路。第二型的神學家把基督教論述置於一個外在的符號體系之下，諸如自然科學和當代的文化「精神」。弗萊舉出的例子包括布爾特曼（Rudolf Bultmann）和拉納（Karl Rahner）的哲理性神學著作等，但令人意外的，是此類別竟也包括如亨利（Carl Henry）一類的福音派學者。第四型為第二型的鏡射，它把基督教論述和主宰意義架構體系的優次性顛倒，基督教義敘述被視為此種論述的內在法則。在弗萊看來，典型的例子包括巴特和紐曼。從以上理解來看，第三型是要在基督教認信論述和一個普遍意義架構之間取得平衡，只是弗萊強調二者之間的關聯（correlation）必須是「即興的」（ad hoc），否則優先性必傾向那外在的符號體系，可見這類型神學的架構會是相當不穩定的。有趣的是，弗萊把施萊爾馬赫和田立克皆置於這類型中，他們正是賴品超倡議給漢語神學家的辯護神學類型。²⁵

25. 同上，第一、四章。

當弗萊被問及自己心目中之理想類型時，他稱是處於第三與第四型之間，然而在思想中卻是在所有五型之間游走。²⁶處於第三與第四型中間，明顯是因他想更遷就基督教自身的教義論述過於外在的符號系統，卻又不希望掉進一方之極端而保持一個較中庸的態度。²⁷至於游走於五型之間則道出了在世俗大學工作者的處境，因無人能避免與抱持不同態度的學者進行對話。我相信弗萊的類型學討論對漢語神學工作者思考未來的方向意味深長，在學術圈工作的學者在實踐上需發表不同形態之論述，但若要建構「基督教神學」，我同意弗萊的說法，即一個靠近基督教自我描述的立足點是比較明智的。尤其是在目下的中國學術圈中，宗教研究論述與神學論述的比例看來，²⁸有必要嘗試在學術語境的規範下作更多的教義性探究，但其論述對象卻不應只包括認信者（不論是建制教會以內或以外），而應包括廣大的漢語學術界。

漢語基督教神學的方向

按以上分析看來，建構漢語基督教神學所要面對的最大問題，是如何將一個信仰論述帶進公共學術論域的理性討論中？倒轉來看，問題變成是人文學論域是否需要一個神學之維的論述？這其中需要處理的，第一即是信仰論述

26. David F. Ford, 〈神學地遷就耶穌基督：弗萊的成就〉（On Being Theologically Hospitable to Jesus Christ: Hans Frei's Achievement），載《神學研究期刊》（*Journal of Theological Studies*, 46[1995]），頁 538。

27. 詳細分析請參拙著，《聖經詮釋與基督徒身份》，同前，頁 135-151。

28. 這不單是筆者一己之主觀感受，國內學者如楊慧林也有同樣觀察：「在中國大陸的範圍內，漢語學者在中國思想與基督教的對話、基督教神學的中國化、以及史料的勾沉、基督教思想的譯介等方面陸續積累了一些成果。但是其中大部分恐怕未必屬於『神學』，而只能說是宗教學或者更寬泛的人文學之作。」參氏著，〈「漢語神學」的問題領域〉，載《漢語基督教文化研究所通訊》（2003 年第 2 期），頁 2；然而筆者希望重申的是，神學與宗教學雖有分別，卻不一定是相容的，弗萊所提出的第一型至第三型，也可視為基督教的宗教學論述。

如何形成，並如何與公共學術論域理性相關聯；第二是神學論述對公共學術論域的可能貢獻若何。

對於第一個問題，弗萊的看法是歷史上各基督教傳統的神學皆指向耶穌基督的臨在（presence）的討論，此種論述主要是發展自對《聖經》文本（text）的神學性詮釋而非歷史學探索。²⁹世界各大宗教皆有其基本典籍，縱然不同信仰傳統對聖典（canon）的理解不一，但《聖經》研究在基督教思想中正如六經在儒學傳統中的地位一樣，為基督信仰提供了第一層次宗教語言中的主要成分；基督教神學則是基於其第一層次宗教語言的第二層次知性反思。³⁰故此若不先有連繫於《聖經》文本的論述作基本，神學難以得出一個整全的信仰描述，更難以進一步與人文學科進行「即興的」關聯討論。從漢語神學近年的發展來看，對個別人物或思想史的專門探究已有初步成績，但《聖經》研究在國內出版的質與量方面正是較為遜色的一環。這情況的出現，或許是因過往學界在這方面的研究仍未有充分準備。³¹但現在國內已開始出現熟習《聖經》語文、古典希臘語和拉丁語，以至文學批判理論和文化研究的學者，《聖經》研究也有興起的勢頭，或許這是發力進取的時候了。

29. Frei, 《基督教神學的類型》，同前，頁 8-11。

30. Frei, 《神學與敘事》，同前，頁 96、99-100；弗萊以為其他的第一層次的基督宗教語言成分包括其傳統、基督徒良知和這些不同成分的合成，但其實他的定義是頗為疏鬆的；從這個角度來看，沒有個人認信的學者要從事這方面論述的最大難處，便是他有可能掌握第一層次的宗教語言，因為這與信仰群體之實踐語境尤有關係。

31. 這個情況其實早已由鍾志邦所指出，參氏著，〈為漢語神學提出幾個思考的問題〉，載劉小楓、謝品然、曾慶豹編，《現代性、傳統變遷與神學反思》（香港：道風山基督教叢林，1999），頁 45-66；有關國內基督教研究學者的取向和背景，請參陳村富，〈「文化基督徒」現象的縱覽與反思〉，載楊熙楠編，《文化基督徒》，同前，頁 13-17；劉小楓，〈共產黨文化制度中的基督教學術〉，同前，頁 65-66。

至於教義論述與公共學術論域理性之關聯，似乎是學者一直以來最關心的問題。按照弗萊的類型學思考，一個先立足於信仰的教義論述而願意與外在符號系統對話的進路似乎是最恰當的。然而由於基督教乃為西方語境中的「歷史文化遺傳」，故當中的學者如弗萊自己可比較自如地置身於第三與第四類型之間，因其語境已長期為此信仰語言所影響着。可是正如上文所分析的，在漢語人文學語境中工作的學者承受的張力要大得多，因為歷史地說基督教是西方而非東方的「歷史文化遺傳」；再者，國內從事基督教研究的學者對基督信仰抱認同態度比真正認信的在比例上畢竟是大得多。³²在這種處境下，若要避免基督宗教以外的符號系統主導着神學論述的架構，也許漢語基督教神學家需更靠近弗萊的第三型進路，以下是他對這型論述的使命的看法：

神學作為學術體系的一員與作為基督教會自我描述的
二種看法必須被關聯起來；哲學與神學必須被關聯起來；
基督教的外在與自我描述必須被關聯起來；在每一種情景
中，兩種因素皆各自獨立卻又交互地聯繫，但這種交互性
與獨立性卻又不由一種能涵蓋兩種因素而又更加基本的思
想架構所解釋。³³

按此原則，弗萊指出第三型的這種關聯法必不能是一種定性的方法，而應保持為一種試驗性與不完全的方法，故此這類型的神學必要承受一種永遠存在的張力，在矛盾

32. 有關國內參與基督教研究學者的構成，可參陳戎女，〈當代中國知識分子與漢語基督教學術的建構〉，載漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒》，同前，頁 260-263。

33. Frei，《基督教神學的類型》，同前，頁 38。

與含混的可能中力求詮釋的一致性。³⁴這種神學「縱然是
在一種合宜的描述方法中，細緻地把信仰哲理性地分析，
但卻又是非體系性的。在一個不太急迫的情況下，一種哲
學的不可知論 (*philosophical agnosticism*) 有必要被吸納
進有血有肉的基督教神學當中。」³⁵縱然如此，「倘若你
不是第一或第二型的神學家，即是說你無意於在所謂普遍
意義、學術條件和特定的自我描述間作出一種系統性的關
聯法，你並不會對哲理性的圓融的減損有所介懷。」³⁶

事實上，劉小楓於多年前已提出二十一世紀的基督教
神學進路應該考慮走一條特洛爾奇與巴特之間的道路，³⁷
後者正是弗萊類型學構想中的第四型代表人物，而按以上
分類，前者的著述則可視為第二與第三型之間。有趣的是，
賴品超在處理這個問題時，與弗萊一樣曾著墨於施萊
爾馬赫和巴特，試圖在他們之間找出綜合的路線。³⁸我相
信弗萊、賴品超、劉小楓與陳佐人等對神學進路的相似看
法，即試圖在兩種對立進路中找出折中點而又着重神學的
信仰品質並非偶然，漢語學者在建構各別的神學論述時應
對神學類型和進路多加思考。

第二個問題，即神學論述對公共學術論域的貢獻，十
分重要卻較少在漢語學界被提及。箇中原因正是神學論述
的對象過往主要為信仰群體，而建制宗教的聲音在現代性
語境中卻變得微小，漸被排拒於公共學術論域以外，因此
所謂「信仰中立」的宗教學系便有取代神學過往在西方大

34. 同上，頁 77-78。

35. 同上，頁 91。

36. 同上，頁 89-90。

37. 劉小楓，〈特洛爾奇的「現代」理解及其神學意識〉，載《道風》1（1994），頁 171。

38. 賴品超，〈基督宗教研究的人文及教會向度〉，同前，頁 173-185；Frei，〈基督教神學的類型〉，同前，頁 70-91。

學中地位之勢頭，或最多只成爲「歷史文化遺傳」來看待。尤有進者，基督宗教本非漢語語境的「歷史文化遺傳」，故基督宗教神學論述難於匯入漢語學界的主流是自然的事。

因此之故，即使在西語的論述中，也有傾向以爲基督宗教神學不應再試圖與公共理性妥協，反應專注於澄清基督宗教的敘事與價值觀，以強化信仰群體自身的理性法則，顯明理性多元化的事實，搗破「信仰中立」學術語境的現代性神話。³⁹這種做法有其一定的合理性，因爲現代性方案的一大特色，正是一種全能性的（totalizing）社會理論，要求一種同質一元性，結果是使不同的聲音和觀點容易被簡約化。⁴⁰在神學的探究中，按上文所示，問題正是出於試圖使用外在於基督宗教的所謂「信仰中立」的學術語言來描述基督宗教的符號體系，使此體系自身的理性法則有不能被清楚闡述的危機。因此一個偏近認信教義論述的神學類型取向，對所謂「信仰中立」的宗教學的貢獻，就是讓特定宗教信仰的內在理性法則先得以被充分澄清，才被關聯至外在的公共理性架構中，使原被壓迫約化的聲音得到釋放和被聆聽，而更深刻的意義則是使公共學術領域的理性範圍得到擴充，達致一種更理想的溝通理性。

這種立論對行使現代性方案數個世紀、並已呈現疲態的西方社會來說固然吸引，可是對於現代化進程仍方興未艾的漢語世界和非西方社會來說，則似乎未竟完全切合：

39. 弗萊和林貝克（George Lindbeck）等所謂「耶魯學派」（Yale School）的成員常被視爲這種論述的代表人物，然而從以上的分析看來，弗萊並不否定神學與外在符號體系的關聯價值，只是認爲「基督教」神學家的工作重點應是先釐清自身的宗教語言遊戲法則而已。

40. 有關現代性方案的模型，可參 Jürgen Habermas，《現代性的哲學論述》（*The Philosophical Discourse of Modernity*; Cambridge: MIT Press, 1987）；其反動則可參 Jean-François Lyotard，《後現代狀態》（*The Postmodern Condition*; Manchester: Manchester University Press, 1979）。

那麼認信的基督教神學論述在漢語學術界是注定得不到重視嗎？我認為不然。第一，縱然學界現在有傾向談論多元現代性（modernities）而非單元的現代性（modernity），甚至漸以「全球地方性」（glocalization）來取代「全球化」（globalization）的說法；⁴¹可是「多元的」現代性始終擁有一定的「現代性」共相，而不論我們喜歡與否，歷史上第一個現代性就是西歐的啓蒙現代性方案。要深入探究此種現代性方案，我們無法不檢視此方案語境內之種種，尤其是與西方主流宗教——基督宗教——的親緣性和反動，⁴²目下不少國內學者對基督教研究的興趣即由此而來。我們有理由相信，在一、兩個世紀以後回頭觀看，中國的「現代轉向」是由十九世紀末開始至二十一世紀的漫長革命，⁴³而此過程也是中國傳統文化的更新和轉化的契機。我十分同意王曉朝教授所說：「……在二十一世紀基督教及其文化在中國的文化系統中的地位仍將處於亞文化狀態，但它又是一種能夠對中國文化的轉型與更新起作用的積極力量。」⁴⁴漢語基督教神學於此時提出，正可讓漢語學術圈更清楚審理整個始於西歐的現代化進程；漢語基督教神學對人文學之貢獻，或人文學之所以需要神學的維度，原因正在於此。⁴⁵

41. Mike Featherstone, 《鬆解文化：全球化、後現代主義和身份》（*Undoing Culture: Globalization, Post-modernism and Identity*; London: Sage, 1995），頁 83-84；Roland Robertson, 〈全球地方性：時空與同一性－差異性〉（*Glocalization: Time-space and Homogeneity-Heterogeneity*），載 M. Featherstone & S. Lash & R. Robertson 編，《全球多元現代性》（*Global Modernities*; London: Sage, 1995），頁 25-44。

42. 事實上，馬克思主義本是西歐當代的一種現代性方案，與基督教思想亦有千絲萬縷的關係。

43. 金耀基，《中國的現代轉向》（香港：牛津，2004）。

44. 王曉朝，〈關於基督教與中國文化融合的若干問題〉，載楊熙楠、雷保德編，《翻譯與吸納》，同前，頁 117。

45. 簡短討論可參拙著，〈對《翻譯與吸納》的翻譯性吸納〉，同前。

結語

本文剖析了基督教神學在公共文化教育建制中的人文學平台發展的情況，並其所謂信仰中立的語境，繼而指出現代基督教神學的兩種基本取向及其在人文學平台上運作的困難。可是藉着弗萊的類型學分析，我們發現在現代語境中神學已然從兩個看來是對立的取向中發展出一個連續的譜系；換言之，基督教神學的論述是有綜合兩種進路的可能性的，當今中國大學與教會建制之二分並不同於建構神學進路上的必然二分。然而神學論述若要較準確刻畫基督教的獨物品質，則必須以一個靠近信仰的自我描述立足點出發，再與其他符號體系作關聯討論；可是漢語學界的語境卻又有可能迫使論述者向連續譜系較中央的位置發展。此種進路不單對基督教神學在人文學維度中與其他學科的溝通有幫助，也可能貢獻於整個現代化過程中的漢語學圈論述，漢語神學工作者對研究論述進路的選取值得由此深思。

A Typological Consideration of Sino-Christian Theology

Jason LAM

Ph.D., University of Cambridge, England

Academic Publication Consultant and Research Fellow

Abstract

The academic study of Christianity has been growing rapidly in the university system of Mainland China since 1980s. The discourses produced are circulated widely among and have been influencing the scholars of the social and human sciences. However, as the university system and the institutional churches are completely separated in Mainland China and the former circle does not favour a confessional discourse, extensive discussions developed concerning the nature of these theological discourse. Through appropriating Hans W. Frei's typological analysis of modern theology, this essay aims at joining the ongoing discussion on the approach of Sino-Christian theology, and articulating some significant points which participating scholars should consider. This essay argues that on the one hand Sino-Christian theology should consider starting with a stance inclined to the confessional pole for the sake of clearly articulating the particularity of Christian discourse. But on the other hand *ad hoc* correlation with other disciplines must be introduced into the constructing process in order to

produce a comprehensible public discourse. This approach may contribute to the communication between Christian theology with other disciplines and may let the Chinese academia have a better understanding of the intellectual resource of (Western) modernization.