

Globethics Repository

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

漢語神學芻議

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	2026-06-22 23:58:09
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166641

漢語基督教文化研究所叢刊⑤



漢語神學芻議

楊熙楠 編

漢語基督教文化研究所叢刊

5

INSTITUTE OF SINO-CHRISTIAN STUDIES MONOGRAPHS SERIES

5

漢語基督教文化研究所叢刊⑤



漢語神學芻議

楊熙楠 編



漢語神學芻議

楊熙楠 編

執行編輯 梁藝蓮
製作 沈文斌 徐宏權

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 ©2000

Preliminary Studies on Chinese Theology

Sponsored by *CMB-ISCS*

Edited & Intro. by *Daniel Yeung*

Editor *Josephine Leung*

Production *Calvin Shum Kenny Chui*

Published by *Institute of Sino-Christian Studies*

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

Tel: (852) 2694 6868 Fax: (852) 2601 6977

Web Site: <http://www.iscs.org.hk>

E-mail: publishing@iscs.org.hk

© 2000 by *Institute of Sino-Christian Studies*

Unless with prior written permission, no part of this book may be reproduced or reprinted in any form or by any means, except quoted in book reviews.

All Rights Reserved ISBN 962-8322-24-9



目 錄

序(楊熙楠撰)		vii
	什麼是漢語神學	1
賴品超	漢語神學的類型與發展路向	3
何光滬	漢語神學的根據與意義	23
何光滬	漢語神學的方法與進路	39
	漢語神學觀念獻疑	55
房志榮	試解「漢語神學初論」	57
張賢勇	談「漢語神學」的一封信	81
關瑞文	評劉小楓的漢語基督神學	89
鄧元尉	傳統與對話中的神學	
	——從高達美與哈伯馬斯之論爭反省漢語神學之建構問題	107
王曉朝	理解和疑問	
	——讀劉小楓〈現代語境中的漢語基督神學〉	133
郭鴻標	對何光滬教授的〈漢語神學的根據與意義〉及 〈漢語神學的方法與進路〉兩篇文章的回應	149
賴賢宗	基督教與佛教：漢語基督神學和基督教與 佛教的宗教對話之重省	167

	思考中的漢語神學	189
李秋零	關於漢語神學的幾點思考	191
謝文郁	基督神學的詮釋概念 ——兼論基督事件和漢語神學建設	197
韓大輝	淺談福音與文化	235
關啟文	本土神學家是珠寶商還是尋寶者？ ——本色神學、處境神學與漢語神學的探討	253
黃克鏞	古典神學智慧模式與漢語神學風格	293
周景勳	淺談中國文化與基督信仰的融通互動	317
譚立鑄	從基督教的漢化說開去	331
陳建洪	從身份到使命 ——也說「文化基督徒」	339
孫尚揚	論文化基督徒的自我辯護：策略與功能	353
陳慎慶	中港神學理念的差異：對「文化基督徒」 論辯的分析	365
	作者簡介	392

序

楊熙楠

漢語基督教文化研究所總監

本文集的緣起得從一段個人的心路歷程說起……。

九〇年我從挪威被召回港，續任基督教卓越使團總幹事之職，旨在抓緊當時的黃金機遇把使團的工作再上層樓。同年天機偶遇在港「落難」的小楓兄，出於莫名的衝動及熱心，我與他共赴美國領事館解決簽證問題；我們以英語、德語輪戰簽證官三天，最後簽證官沒氣沒了地嘆道不知道為何願意簽發這違規的簽證，稱自己的決定有如壯士斷臂！當時我們二人只報以天真無邪的微笑。

那兩天的偶遇，也促使我們促膝詳談，如中文神學出版的貧乏，本色神學的困境……。其時我們都是玩童，論道止於空談，有如做白日夢，但彼此許諾，他日有緣定必結盟興風。

九二年我出任道風山基督教叢林副院長，主責協助最後一任北歐院長推動機構本地化的進程，同時重新規劃機構的發展方向及事工。

九三年我赴挪威參加董事會，議題之一是機構的未來發展，會議期間得悉小楓兄畢業在即，已受聘香港中文大學中國文化研究所，我又是一鼓衝動，申報離會三天，並答應回來後有可能向董事會提交全新發展方案。

在瑞士巴塞爾三天，依稀記得只在市中心吃了一杯據說是舉世無雙的瑞士雪糕，小楓兄下廚自創土製海帶

雞湯。在萊茵河畔與另一位中國友人談基督教研究對中國當代人文精神的重要，那一刻的感覺彷彿身陷香港導演嚴浩的《滾滾紅塵》中的革命歲月，滿是激情與浪漫。餘下的時間我與小楓兄不分晝夜地安坐大學宿舍一角籌謀大計，他清晰地提出了自己的神學進路，工作理念……。

當時令我震驚及困惑的是他提出中國神學的發展除了傳統的教會路線外，在中國特殊處境下，有可能匯聚中國學界共同協力、發展人文性的基督教學術研究，目的是建立基督教學術研究的體制化及合理化地位，使其成為當代中國人文傳統的組成部分，從而對社會及文化產生根本性的影響。

從那時起，我一直在思考：教會外的知識人與教會神學的建設的關係。從神學發展史的角度來看，教制內的平信徒甚或教制外的知識人，他們如何革新教會神學的傳統，如何在每一個歷史時段的神學轉捩點上，扮演着推動者的角色。

教會性的神學與這種人文性基督教學術研究如何促進相互的理解及合作。

當代中國學界自發性重尋基督教的精神和價值，從中國宣教史的角度來看是一個千年未遇的歷史時刻，我們應如何回應？

八〇年代以降的中國學人與唐、宋、元、明、清、二十世紀的知識人對基督教理解的臨界點是甚麼？

部分中國學人以其中西人文學訓練，結合東西方語文專業的能力參與翻譯基督教經典後，他們會否成為這些經典的詮釋者，重構漢語基督思想。

漢語的豐富思想資源與基督宗教這外來思想體系相遇，將如何承載、轉化或創造新的思想，從而豐富漢語自身的思想資源……？

在巴塞爾的七十二小時，我經歷着前所未有的智力與新思的激盪，隨後挾着興奮與迷茫的心情回挪威，向董事會提交「漢語神學」的雛議，會議的決定是朦朧的，總的來說大家都感到這「計劃」有遠象，卻不知道是甚麼東西，彼此就以「走着瞧」的心情拭目以待。

六年來我們一直閉門造車，我所經歷的卻不是浪漫歲月，我們沒有如電影般幹地下工作。小楓兄忙於組織翻譯、審稿、讀書、寫作、講學；我忙於致力鋪張工作、籌算人力、財力的營運，其中苦樂參半。小楓兄之言至今猶在耳邊：做學術工作應不怕苦悶，不怕坐冷板凳，甘於寂寞，不跟群眾走！

回首六年，我們的工作取得備受肯定的成就，九五年獨立註冊漢語基督教文化研究所是意義重大的里程碑。當年我們在巴塞爾的夢，今天竟逐步成真，當然其中的艱辛非筆墨可容……。

上述的心路片斷，旨在陳述我們一直在「思考」，從開始我們就一直在思考「漢語神學」的議題，這些議題都是開放的，沒有預設，沒有隱藏的答案，我們一直在「思考」和期待「創造」。

九七年由本所出版的文集《文化基督徒：現象與論爭》可說是一個「思考」的見證。本文集的出版是一個「創造」的嘗試。我們共邀得十七位中、港、台、北美人文學界基督教研究學者及教會神學工作者（包括天主教及基督新教）共襄此舉，各位學人按自身所屬的傳統闡明己見，讀者自可體會漢語神學在多元語境中的包容性及大公性。

我原意由小楓兄簡略修訂〈現代語境中的漢語基督神學〉，然後收入本文集，但他出人意料地把原稿二萬字的論文修訂至七萬多字。基於他破規違例，我們作出適當的「處分」，從本文集中抽出該文，請小楓兄自編專

集並同期出版。我相信這安排對讀者是有益的。

我禱願這「創造」延續不斷。

道風山蓮德樓

二〇〇〇年三月十七日



什麼是漢語神學

漢語神學的類型與發展路向

賴品超

導言

要探討漢語神學的當前問題，必需先澄清「漢語神學」一詞所指的是甚麼。就筆者接觸過的材料發現，「漢語神學」一詞似乎是有廣義與狹義兩種用法。廣義而言，一切用漢語來表達的神學都可說是漢語神學，因此可以說漢語神學在數百年前已開始。¹然而，有些時候漢語神學卻又好像是狹義地專指以劉小楓為代表的文化基督徒的神學思想。這種神學是立足於人文社會學界，是個體宗教信仰之哲理化之表達；是有別於立足於神學院的教會教義神學，也是有別於本色神學。²這種對文化基督徒神學的狹義理解，可在劉小楓的著述中找到依據；劉小楓在其著述中十分強調信仰與神學之個體性，並清楚的反對神學本色化。³這種在概念上的含糊反映

-
1. 參劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》，1995(2)，頁9。另外，劉小楓在九八年三月八日在崇基神學組學生會舉辦的「多元文化處境與漢語神學」的講座上表示，漢語神學應包括一切用漢語來表達的神學，而不應等同於劉小楓本人的神學或文化基督徒的神學。
 2. 這種用法見陳佐人，〈中譯本導言〉，載狄奧尼修斯著、包利民譯，《神秘神學》，北京：三聯書店，1998，頁27；及陳佐人，〈教義、神學與「文化基督徒」〉，《文化基督徒：現象與論爭》，香港：漢語基督教文化研究所，1997，頁244-254。若按此理解，則即使是用漢語寫成的神學文章，若採取了本色化的進路，就算不得是漢語神學。
 3. 劉小楓強調基督信仰的意義在於個人，而非在於教團；而劉小楓的自選文集就用了《個體信仰與文化理論》(成都：四川人民出版社，1997)的題目，表示信仰的個體性在他的思想中佔重要的地位。劉小楓更透過對特洛爾奇(E. Troeltsch)的研

出「漢語神學」仍在摸索自身之定位與定向的初步階段，一方面欲肯定其有深厚的傳統(廣義的漢語神學)，另一方面又不滿於傳統而欲提出當前應走之殊途(狹義的漢語神學)。在此定位或定向的初步探索中，陳佐人所提出的神學類型學的省察是十分重要的。

神學類型之再思

陳佐人曾透過神學史與教義史的概覽，提出文化基督徒的神學是屬於神學性而非教義性，是以神學為(個)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。文化基督徒的神學類型較近於聖多默(St. Thomas of Aquinas)、士來馬赫(Schleiermacher)與田立克(Tillich)，而教會教義學的類型則相近於奧古斯丁、加爾文與巴特。⁴陳佐人提出的這種二分，目的似乎只在於顯示文化基督徒的神學特點，並肯定其神學類型之合法性，而不是要提出一套全面而細緻的類型論；因為相對於其他現行的類型論來說，陳佐人的類型論無疑是顯得頗為簡單。⁵此外，在這兩類型之間的灰色地帶和混雜情況也有不少。以奧古斯丁為例，他雖然寫了不少屬於教會教義學類型的著作(特別在作主教之後)，但也寫過好些很個人化及／或哲理化的神學著作，例如《懺悔錄》(*Confessiones*)、《論意志之自由》(*De libero arbitrio*)

究指出，在現代神學處境中強調信仰與神學的個體性是無可避免的。參劉小楓，〈特洛爾奇的現代理解及其神學意義〉，《道風：漢語神學學刊》，1994(1)，頁213-215。對本色神學之否定，見劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁42。至於劉小楓是否能完全代表文化基督徒的立場則有待進一步的探討。

4. 陳佐人，〈教義、神學與「文化基督徒」〉，同前，頁245。

5. 參考例如Justo L. González在*Christian Thought Revisited*《重尋基督教思想》(Nashville, Abingdon, 1989)，提出基督教神學思想史中可分為三種類型。而Hans Frei在*Types of Christian Theology*《基督教神學的類型》(New Haven, Yale UP, 1992, 頁28-55)，提出五大類型。David Tracy在*Blessed Rage for Order*《對秩序的蒙福的熱望》(Minneapolis, The Winston / Seabury Press, 1975, 頁22-42)，則提出當代神學的五大類型。

及《靈魂之偉大》(*De quantitate animae*)等。事實上，有些神學家是採用哲學的概念來對基督教教義進行系統化，更有不少神學家認為他們所陳述的(個人)信仰與教會的教義基本上是一致，沒有甚麼重要的分別。這類情況在陳佐人所列舉的、與文化基督徒的神學相近的三位神學家的例子中可以清楚看到。

聖多默在他的《神學大全》(*Summa Theologiae*)所講的「聖教學」(*sacra doctrina*)，是清楚的指一種有別於作為哲學的一門的神學。聖教學是一門以上帝的啟示為基礎的學問，它的原則是由上帝的啟示而來，因此聖教學不一定需要哲學，但因人的理解力有限，聖教學才利用哲學來助人理解。聖教學並不藉論辯來證明它的原則(即諸信條)，反而是從信條出發來論證別的事項。聖教學是訴諸神的默示的權威，它利用人的理性，不是用來證明信仰，而是用以澄清教義的某些要點。聖教學除了用教會所規定了的《聖經》作為正式的權威並依此爭辯外，也利用教會其他教師輩(教父)的著述作為可以引用於辯論的權威。⁶由此可見，聖多默雖然採用了哲學的概念，但他仍是一位教會教義學家，因為他的神學體系是清楚地建基於教會所確認的權威文獻之上，在他看來神學家的主要工作只不過是要在此基礎上再進行協調，從而整理出一個體系而已。

至於士來馬赫，由於筆者已在別處討論過他的神學的教會性，茲不再贅。⁷在此僅補充一點，就是士來馬赫所說的「信仰教理」(*Glaubenslehre*)中的「信仰」(*Glaube*)基本上是指基督教會的群體性的信仰，而不是士來馬赫作為一個個體的私人信仰；而「教理」(*Lehre*)也不是指

6. 參謝扶雅編譯，《聖多默的神學》，香港：基督教輔僑出版社，1965，頁5-18，尤參頁17-18。

7. 賴品超，〈從士來馬赫看基督教神學與宗教學〉，《建道學刊》，1998(10)，頁81-108。

一般性的「言說」(Sprache)，而是專指教義或教導(doctrine/teaching)。因此把它譯作「信仰學說」仍可說得通，但若把它譯作「信仰言說」就相去太遠。事實上，陳佐人在論士來馬赫時也正確地提出，按照士來馬赫所說，教義學的研究對象是基督教信仰經驗，但這不是個人化的，而是整個基督徒群體的。⁸在這方面，與劉小楓所強調的個體性信仰有明顯差距。此外，士來馬赫在他的《基督教信仰》所做的更難說得上是一種對信仰的哲理化的表達，至少它比聖多默的更不哲理化。

至於田立克，他無疑是以倡導文化神學而著名，看來與文化基督徒的神學類型應十分接近。⁹田立克曾提出神學圈(theological circle)的觀念，指出神學不能抽離於基督教訊息的具體性，神學家要有委身，要以作為基督教會的一份子的身分來進行神學工作，因為神學是基督教會的根本功能之一，是教會的神學性的自我詮釋。然而，田立克卻也正視一個事實，就是神學家在信仰之中很自然地會帶有懷疑，神學家往往是既委身也抽離，既在圈內也在圈外，神學家不一定要完全服膺於一切的教條。所以，一個人只要是承認神學圈的內容為其終極關懷，即使其對基督教的信仰或某些信條有所懷疑甚至批判，仍不失為一神學家。¹⁰若果，文化基督徒指的是有個體信仰轉變的知識—文化人，¹¹按照田立克的觀點，他們既是以基督教之所信為其終極關懷，他們雖不是某教會已領洗之教友，仍不應被視為(神學)圈外人或否定其為神學家之身分。事實上，田立克也以教會邊緣

8. 陳佐人，〈教義、神學與「文化基督徒」〉，同前，頁243。

9. 田立克的神學，與劉小楓的則頗有分歧，與何光滄的神學取向卻比較接近。參何光滄，〈漢語神學的方法與進路〉，《維真學刊》，1996(3)，頁16-24。

10. Tillich, *Systematic Theology*《系統神學》，卷一，London, SCM, 1978, 頁10。

11. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁25。

人自居，站在教會與社會的邊緣。¹²他的神學進路和主張可能是最能支持文化基督徒的神學取向。然而值得注意的是，田立克在他的《系統神學》第一卷第一句就說：「神學作為基督教會的功能必須服務於教會。」他更一再重申：「神學是對基督教信仰內容作具方法性(methodical)的解釋。」¹³在《基督教思想史》中，田立克更強調，神學所要表達的是教會的實在與生命。¹⁴

按照田立克自己的講法，他的神學是一種辯護(apologetic)神學，是有別於巴特的宣道(kerygmatic)神學。¹⁵田立克所要做的，不是個人信仰的哲理化表達，也不是巴特那種「出自(by)教會」、「為着(for)教會」也是「向着(to)教會」的反省性的教會神學。他要做的是一種「出自教會」、「為着教會」而「向着社會」的神學，它要面對的是現代社會(包括其中的哲學及科學)對基督教信仰的質疑與反對。田立克認為要有效地傳揚基督教訊息，應要對應於當代人對自我之了解，指出當中的實存的問題，並提出基督教的答案。¹⁶這種辯護神學並不排斥神學的教會性，相反它是透過為基督教信仰辯護從而服務教會。¹⁷我們可以看到，田立克是十分肯定神學的教會性的，很難將他的神學歸入於神學作為個人信仰的哲理性表達的類型；而他的神學路向也與巴特的教會教義學類型有着明顯的分別，因此比較妥當的做法是把它看為

12. 參Tillich, *On the Boundary*《在邊緣上》, London, Collins, 1967。

13. Tillich, 《系統神學》, 卷一, 同前, 頁3、15、28。

14. Tillich, *A History of Christian Thought*《基督教思想史》, New York, Simon & Schuster, 1968, 頁xxxvii。(中譯本, 香港: 漢語基督教文化研究所, 2000。——編注)

15. Tillich, 《系統神學》, 卷一, 同前, 頁6-8。

16. 同上, 頁62。

17. 田立克的早期著作已顯示出這種教會性的護教神學的路向。參Tillich, *Kirchliche Apologetik*《教會性護教學》(1913)。該文收於Tillich, *Main Works*, 卷六: 神學著作, Berlin, Walter de Gruyter, 1992, 頁39-61。

在二者之外的第三類。

由以上的討論可以看到，這三位西方神學家都是十分肯定神學的教會性，而不是如劉小楓那樣強調信仰與神學之個體性。三者雖然都有從事哲學著述，也有在神學中運用哲學性的概念，但就其神學體系之建立言，則三者均以表達一信仰群體(教會)的信仰為己任，而非只為表達個人之信仰。陳佐人以文化基督徒的神學接近這三人，多過接近巴特與加爾文，基本上是可以接受的。但我們也可以說，這三人的神學在類型上是接近巴特多過接近文化基督徒。若要將這三人的神學與文化基督徒的歸為一類，恐怕有點牽強。若將文化基督徒的神學類型，與薇依(Simone Weil)或祈克果(S. Kierkegaard)的歸為一類，相信會比較恰當一點。神學作為個人信仰的哲理化表達的類型，無疑是有其合法性，但這是否文化基督徒唯一可以選擇的發展路向呢？可否也考慮一下發展辯護神學的類型呢？

辯護神學之類型

辯護神學的類型在基督教神學中可說是源遠流長，在早期基督教神學中更是大放異彩。殉道者游斯丁(Justin Martyr)的數篇護教詞，俄利根(Origen)的《闢克里索》(*Contra Celsum*)等都是其中表表者。這種辯護神學不是要駁斥所有對基督徒或教會的批評，因為教會所受的批評有些是在神學角度來說也是值得批判的。護教神學的主要貢獻，並不在於教義的嚴謹持守或詳細整理，而在於針對當代對基督教信仰的誤解和不合理的批評，作出恰當的回應。隨着基督教進入現代處境，失去了在中世紀時那種在思想和文化領域的領導地位、甚至開始遭受攻擊，這種護教文學的神學進路更形重要。十九世紀可說是護教學歷史中其中一個最豐富的時

代。¹⁸二十世紀神學家中以田立克最為清楚地承繼護教神學的進路。他更直接承認，他所用的關聯法是承繼了自第二世紀發展出來的護教文學的神學傳統。¹⁹

這類型的神學，是一些從事教會教義學的神學家也採用的，例如聖奧古斯丁的《上帝之城》(*De Civitate Dei*)以及多本駁斥摩尼教信仰的著作，都具有護教性。聖多默除了撰寫《神學大全》外，更寫下護教性的《駁異大全》(*Summa contra Gentiles*)，在進路上與《神學大全》迥異。《駁異大全》不是以《聖經》或教父著作為基礎來進行推理，也不是像書名表面上所說的要主動地攻擊批判異教(例如伊斯蘭教)的信仰。聖多默明白到，這是古代教父所用的方法；但他指出，古代教父原是異教徒或與異教徒常有交往，因而精通異教思想，而這卻不是當代人所能做的。我們可以做的是，因為對方不接受《聖經》之權威，不能引用《聖經》作為主要之論據，而要運用本性之理智，不是證明天主之真理，而只在證明大公教會的信仰並不違反理性。²⁰士來馬赫除了在《基督教信仰》(*Der Christliche Glaube*)中系統地陳述、詮釋基督教的信仰外，更在其成名作《論宗教》(*Reden über die Religion*)中嘗試回應那些卑視宗教的現代文化人的觀點，指出他們對宗教特別是對基督教的誤解和不合理之批評。士來馬赫不是為個體的信仰，而是為教會的信仰而辯護；因此他不但嘗試指出宗教之於個人生命為不可或缺，更在《論宗教》第四章花了整整一章的功夫指出宗教或敬虔必須是群體性的。

18. Avery Dulles, *A History of Apologetics*《護教學史》，New York, Corpus, 1971, 頁200。

19. Tillich, 《基督教思想史》，同前，頁26-27。

20. 《駁異大全》，1, 2；引自呂穆迪譯，《論公教信仰的真理》，卷一：論天主，香港：公教真理學會，1965，頁10。故聖多默在此書內，往往在一連串的哲學性論證之後，再加上「經證」，以示二者之並行不悖、互相印證。

聖多默、士來馬赫與田立克展示出有異於一般的教會教義學的神學類型，但卻沒有否定神學之教會性。他們基本上同意基督教神學要「出自教會」、「為着教會」和「面向教會」，在這方面與巴特等教會教義學家無異；但他們卻會加上「也要面向教外」，因為神學是不能只有「內銷」(於教會之內)，而忽視教會外的公眾，包括批評基督教的知識分子。他們看到，要向這些人言說上帝，會與在信徒間言說上帝或信徒向上帝的禱告，所用的言說方式有所分別。當要向非信徒，尤其是反對基督教信仰的人，詮釋基督教信仰時，應留意到他們並不接受《聖經》及／或教父等教會所接受的信仰權威；他們的心靈不是一張白紙，更不是只懂聽不懂得問問題和提出反對意見的「聽眾」。非信徒也有他們的「前理解」(pre-understanding)或說是他們先入為主的世界觀，這包括對自我的了解，甚至是對基督信仰的質疑。這是在向他們言說上帝時所不能不加以考慮的。正是因為所要面對的對象(聽眾／讀者)不同，而不得不在教會教義學的類型之外，發展出辯護神學之類型。

辯護神學的類型在當代漢語處境中，可以說是不可或缺的。基督教傳入中國經常受到誤解和謠言的困擾。在漢語處境中，基督教除了那些受傳統思想影響的知識分子會卑視基督教外，更受到那些受科學主義及唯物論等意識形態影響的人的排斥。直至今天宗教自由的政策也未必能全面和徹底的落實，基督教仍面對不少是因欠缺全面認識而產生的誤解甚或不合理的對待。如何澄清外界對基督教之誤解，又如何回應來自不同方向的對基督教思想的挑戰，對於基督徒的知識分子，包括文化基督徒來說，這些都是十分值得重視的工作。

正如聖多默看到，要對異教思想作出答辯和反駁的，應由對異教思想熟悉的人來擔任。文化基督徒雖是

教會的邊緣人，但他們既有對基督的信仰，也有其專業知識，若他們能為基督教提出答辯，是適合不過的。可以說，辯護神學的類型與他們的身分之間並無矛盾。此外，護教神學的理念更能涵蓋文化基督徒所可能提供的多樣性的神學貢獻。應當留意的是，對基督教作歷史性或社會性的研究都在神學百科內。在漢語處境中，不少有基督信仰的學人，其專業不在神學或哲學，而在歷史、社會學或心理學等，他們並不一定進行對個人信仰之哲理化之表達，但在他們的專業研究中也可以達到為基督教辯護的廣義的神學功能。

用辯護神學的概念來了解文化基督徒的神學類型，作為一種對現況之「定位」可能並不十分準確，因為劉小楓等並未清楚展示此一目標；此外，正如以下的討論所示，他的神學有些地方與辯護神學的一些常具的神學假設是互相衝突的。²¹然而，作為指示將來發展之路向的「定向」，辯護神學的概念是值得文化基督徒加以考慮的。因為由辯護神學的角度可以更能肯定神學之多元性；基督教面對的外來挑戰既然是多元的，基督教神學之回應為多元化亦是無可避免的。從教會人士的角度看，文化基督徒的神學，雖然就其內容而言未必完全能為教會所認同，但不排除其有為基督教信仰辯護之功能或後果，因為他們講述自己的信仰時，多少也見證了基督信仰對於某些中國知識分子來說是很有意義的或是可信的。辯護神學的概念，對比以神學為個人信仰之哲理化表達的概念，更能幫助教會人士看到文化基督徒所從事的神學活動之價值。辯護神學的概念除能展示文化基督徒的神學活動與教會教義學的相輔相成外，更能為文化

21. 田立克指出，辯護神學家常假設與在神學圈外的人可以有某種共同基礎，而這是巴特等宣道神學家所否定；參Tillich,《系統神學》，卷一，同前，頁6、15。在這方面，劉小楓傾向於後者的立場。

基督徒的神學活動以至學術活動提供一個方向或異象，更清晰地指向於同時立足於學術界而又積極貢獻教會的理想。²²除此以外，辯護神學的概念，或許會有助漢語神學工作者對本色神學有一較為持平之看法。

漢語神學與本色化

劉小楓除了強調信仰與神學之個體性外，更是堅定地反對本色神學。劉小楓認為：「本色神學的論題是虛有的，因為其立論設立了一個成問題的前提上：基督文化等於西方文化。」²³劉小楓這種對本色化的理解，恐怕是與從事本色化的神學工作者的理解，相去甚遠。例如何世明強調基督教要與西方文化劃清界線，指出基督教或基督文化並不同於西方文化。本色化的目的是力圖透過中國化以證明基督教(就其本質言)是普世的，並非一種(與中國文化格格不入的)「洋教」，而是可以與中國文化互相結合。²⁴梁燕城所提出的「非希臘化」，正是假設了有一基督教之核心信仰，其不但並不同西方文化，甚至與西方文化並無任何有機的或不可分割的關係，古代基督教神學之使用希臘哲學，有如人之穿上外衣，是可以隨意更換的；本色化就是基督教的脫去西服穿上中式衣服，而在此過程中，信仰之核心可以絲毫無損。²⁵本色神學工作者往往假設基督教與西方文化間的關係為一種外在而非內在的關係，在這點上與劉小楓的觀點無大分別，甚至雙方均可能多少假設了有一超越文

22. 事實上，劉小楓也希望學術性的漢語神學可以對教會有一定的幫助。見劉小楓，〈特洛爾奇的現代理解及其神學意義〉，同前，頁214-215。

23. 劉小楓，〈這一代人的怡和愛〉，香港：卓越書樓，1993，頁130；引自關瑞文，〈評劉小楓的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》，1996(4)，頁221。

24. 何世明，〈我對「本色神學」的一些意見〉，《文藝》創刊號，1982年3月，頁12-14。

25. 梁燕城，〈會通與轉化〉，載蔡仁厚、周聯華及梁燕城合著，《會通與轉化》，台北：宇宙光出版社，1985，頁187-188。

化或未披上文化外衣的信仰核心或上帝聖言之存在。其實，雙方分歧最深的，可能在對基督教與中國傳統文化關係的看法。

本色化具有一種宣教的功能或意圖，希望透過本色化，消極的說是減低中國人(尤其是酷愛中國傳統文化的知識分子)對基督教的抗拒，積極的說是幫助中國人更易明白和接受基督教的福音。從護教角度言，本色神學並非子烏虛有，而是有其實際作用。本色神學所要回應的是基督教是(中國人所不應信的)「洋教」的批評。它要說明的是，基督信仰與中華民族傳統信仰體系之間，不是完全只有衝突或矛盾而沒有相融之可能，信仰基督不一定要全然放棄對傳統文化之認同。因此，從事本色神學者，雖然也會提及對中國文化之批判與更新，總是假定基督教信仰與中國文化並非無法相融(incompatible)，並強調基督信仰並不廢棄中國文化。²⁶正如一些辯護神學常假設有某種接觸點(contact point)或共同基礎(common ground)，本色神學工作者在詮釋基督教與中國文化的關係時，常常以出自《馬太福音》第五章17-18節的「不是廢掉而是成全」為金科玉律。²⁷反觀劉小楓的神學，卻是往往強調了基督神學與中國傳統文化或思想體系之間的分歧與衝突，不但不提出任何調和之可能，甚至提出神學上的理據來肯定這種衝突的必然性。

劉小楓提倡要「從本色化或中國化的思維框架走出來，直接面對基督事件」；又說：「就漢語基督神學的建構而言，並沒有所謂中國化的問題。」²⁸劉小楓的基本論點是：「基督神學當是上帝之言與人之生存經驗之相

26. 龐德明，〈從基督教神學本色化的經歷談到中國神學本色化的問題〉，《文藝》創刊號，同前，頁9。

27. 何世明，〈我對「本色神學」的一些意見〉，同前，頁12-13。

28. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁42。

遇，而非與民族性思想體系相遇的結果。」²⁹劉小楓認為基督事件是必然地與所有既有的民族性的宗教發生衝突，他說：

基督神學的知識體系以一個歷史地、個體地显示的救恩傳言為基礎，這一救恩傳言是一個後宗教而發生的事件，即：基督事件是在諸民族和古代帝國的宗教體系之後發生的，這勢必導致它與所有既存民族體的宗教發生根本衝突。³⁰

劉小楓這種將人之生存經驗與民族性思想體系作二分對揚的觀點，是十分值得商榷的；因為民族性思想體系會或多或少反映、甚至影響該民族的某些人的個體生存經驗。而劉小楓之視基督神學為上帝之言與人之生存經驗之相遇，而非與民族性思想體系相遇的結果，更是將問題過度簡化。

從辯護神學的角度看，民族性的思想體系會引發出對基督教信仰的批評和誤解，這些批評和誤解是在漢語處境中做神學或傳揚基督教的信息所不能漠視。可以說，正因為上帝在基督裏的啟示無可避免地會與民族性的思想體系發生衝突，基督教神學就更應正視之。事實上早期基督教護教士，無論在希臘或拉丁語境的，都要面對由民族性思想體系而來的對基督教的攻擊，護教神學可說是基督教信仰與民族性的思想體系相遇的結果之一。³¹劉小楓所說的「基督神學當是上帝之言與人之生存

29. 同上，頁47。

30. 同上，頁40。

31. 在希臘語境的，可參Robert Grant, *Greek Apologists of the Second Century*《第二世紀的希臘護教士》，Philadelphia, Westminster, 1988。在拉丁語境的，可參王曉朝，《基督教與帝國文化》，北京：東方出版社，1997。

經驗之相遇，而非與民族性思想體系相遇的結果」，只不過是一種想當然的講法（「當是」），與歷史事實並不相符。

在現代神學家中，田立克也是十分着重個體的實存問題與上帝的聖言的相遇，他提出的關聯法，正是要將上帝之言與人之實存境況相聯起來。然而，田立克卻指出，人對自己的實存境況之詮釋往往在倫理、科學、藝術以至政治等形式中表達出來。³²如此觀之，民族性思想體系並非與基督教神學無關，因為神學家可以用民族性思想體系作為一個起點，分析出當中所表達出來的個體的實存問題，再進而指出基督教的救恩傳言可以為民族性思想體系中蘊藏的實存問題提供答案。按照田立克的關聯法，民族性思想體系並不一定要被負面地視為一個局限或扭曲基督教神學的觀念架構，而是可以成為幫助神學家更有效地詮釋基督教的救恩傳言的工具。因此，田立克對其他宗教的立場，並不像劉小楓那樣負面和強調二者為各不相干或無法相融。

由上引劉小楓的說話，已相當清楚的看到巴特神學的影子。劉小楓曾引述巴特的觀點，就是以基督事件為一後宗教事件，是對一切宗教的批判，基督事件顯明了一切宗教的危機。³³關瑞文曾指出劉小楓的立場是受到巴特的影響，並從詮釋學的角度對劉小楓的主張提出批判。³⁴筆者在此僅嘗試從神學角度提出四點討論：首先，此立場並非完全代表巴特；其次，此立場與劉小楓在其他問題上的立場有所衝突；第三，此立場並不代表基督教神學傳統之主流；最後，此立場有礙漢語神學之發揚。

首先值得注意的是，劉小楓強調的基督事件與宗教

32. Tillich, 《系統神學》，卷一，同前，頁3-4。

33. 劉小楓所引述為巴特的《羅馬書註釋》的第四章。見劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁41。

34. 關瑞文，〈評劉小楓的漢語基督神學〉，同前，頁220-239。

之對立，基本上是源自劉小楓對早期巴特神學的解讀，但這種解讀並不代表巴特本人的整體立場。不錯，巴特在《教會教義學》第一卷下冊(全書的第十七段)提出宗教就是不信，而啟示就是對宗教之「揚棄」(Aufhebung)。³⁵然而，巴特在該段開始的提綱中簡明地表示了他的立場，他說：

上帝在聖靈的澆灌中的啟示，是上帝在人類的宗教世界中的那種既審判也復和的臨在，在此(宗教)領域中人嘗試在一變幻不定而任意的上帝的圖像面前使自己稱義和成聖。教會，就其為藉着恩典又因着恩典而活，是真宗教之場所。³⁶

巴特所說的啟示為宗教之揚棄並不是從歷史的角度說基督教之出現，結束了一切其他的宗教或民族性思想體系。很明顯的是，在基督教出現之後猶太教繼續存在，此外在基督教之後更不斷有新的宗教(例如伊斯蘭教)興起，不少古代帝國在基督教出現之後繼續存在。巴特所說的宗教，是從神學的角度來定義，專指一種人欲努力靠自己得稱為義的嘗試，拒絕了由上帝而來的赦罪之恩。這意義下的宗教，並不完全等同於基督教以外的諸宗教，因為同樣的努力或態度在基督徒之中也可以找到。此外，巴特更指出，宗教就是不信之判斷是上帝的判斷，並不排除從人的角度去欣賞諸宗教的真善美。³⁷

巴特所說的「揚棄」並非一種純粹的否定。黑格爾是用此字以解釋「正」(thesis)、「反」(anti-thesis)和「合」

35. K. Barth, *Church Dogmatics* 《教會教義學》，1, 2, 17；參 G. T. Thomson 及 H. Knight 英譯，Edinburgh, T. & T. Clark, 1956，頁280-361，尤其頁280、297。

36. 同上，英譯本，頁280。

37. 同上，英譯本，頁300。

(synthesis)的辯證關係。在此用法中，「揚棄」的意思既包括「廢除」也包括「提升」，甚至也有「保存」的意思。³⁸《教會教義學》英譯本把「揚棄」譯作「廢除」(abolition)，未有將「揚棄」一詞之豐富意義充份地表達出來。正如上引巴特的說話，上帝在宗教世界中的臨在，既是審判性的也是復和性。巴特也說：「宗教之為啟示所揚棄不必單指其被廢棄——宗教就是不信的判斷。宗教也可為啟示所稱義和提升，即使該判斷仍在。」³⁹事實上巴特除了肯定啟示是宗教之揚棄外，更肯定是啟示使真宗教成為可能。基督宗教可說是基督事件帶來的一個產物或副產品。雖然說基督教之可以成為真宗教或真宗教之所在，就有如蒙恩稱義的罪人一樣，不是在於其自身之優越性，而是在於上帝之揀選；⁴⁰但也不能否認，其實是基督事件或啟示使真宗教得以成立。因此，啟示與宗教間的關係並非一種純粹的否定或排斥；啟示也可以說是將宗教提升。巴特對宗教的看法甚為複雜，無法在此詳論。在此僅提出一點，就是巴特對宗教的立場，雖然始終無法如田立克那樣肯定與其他宗教進行積極而開放的對話，但巴特對宗教的立場絕非如劉小楓那樣的負面和偏激。

其次，劉小楓在批判本色神學時抬出了巴特，但另一方面又由特洛爾奇(Ernst Troeltsch)去肯定神學的個體性；前者可說是新正統派或辯證神學的開山祖師，後者則是自由神學之殿軍。正如劉小楓也了解到，二者在神學路線有着嚴重的分歧。雖然劉小楓認為二者各有其用、不可或缺，並認為二十一世紀基督神學的進路將可能是在這兩條路線的協調或綜合的可能性中出現。然而

38. 參，Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*《黑格爾詞典》，Oxford, Blackwell, 1992。

39. K. Barth, 《教會教義學》，1, 2, 17；英譯本，同前，頁326。

40. 同上，頁325及以下。

劉小楓至今仍未有具體提出如何綜合或協調，化解服用巴特與特洛爾奇這兩劑藥所出現的相沖，而二者是否可以協調也是一未知之數。⁴¹

第三，從基督教神學思想史的角度看，巴特的立場可追溯至塔堤安(Tatian)及特土良(Tertullian)。特土良認為雅典與耶路撒冷沒有甚麼相干，希臘哲學與宗教之於基督教神學也是一樣。而與特土良和塔堤安所代表的一味批判和排斥的少數派立場大異其趣的，是游斯丁的立場，此立場是以堅持基督教信仰可以與希臘哲學和諧共融見稱。⁴²正如柏理肯(Jaroslav Pelikan)所示，至少直到文藝復興為止，基督教對古典思想的主流態度，是深受游斯丁的立場與觀點所影響。⁴³對於這個傳統來說，基督教作為宗教的終結，不是消滅了一切的宗教，而是成全了一切宗教的目標(telos)。田立克在《基督宗教與世界宗教之相遇》的小書指出，基督宗教與其他宗教或偽宗教(quasi-religion)、包括民族性思想體系的相遇，不是簡單的全然否定也不是全然肯定，而是一種既肯定也否定的辯證關係。⁴⁴基督教在歷史中汲取了不少原為非基督宗教的觀念，正是因為基督宗教對其他宗教或偽宗教有此辯證的態度，這不是基督宗教的弱點而是它的偉大之處。⁴⁵

第四，按照《道風：漢語神學學刊》的〈復刊辭〉所

41. 田立克也曾提出過，他的神學是嘗試克服這兩類型的神學的矛盾。參Tillich, *The Protestant Era*《更正教的年代》，James Luther Adams譯，Chicago, The University of Chicago Press, 1957節略版，頁xxii-xxiv。

42. 詳參賴品超，〈雅典與香港有甚麼相干？——從基督教對希臘文化的態度看基督教與中國宗教的相遇〉，《神學與生活》，1997-98(20-21)，頁242-246。

43. J. Pelikan, *The Christian Tradition*《基督教傳統》，卷一，Chicago, The University of Chicago, 1971，頁41。

44. Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*《基督宗教與世界宗教之相遇》，New York, Columbia U.P., 1964，頁29及以下。

45. 同上，頁51。

示，加上「漢語神學」的副題是有三方面的含意，其中包括「在漢語思想學術域建設神學學科，與儒學、道家、佛家思想以及各種現代主義思想構成學術性對話關係。」⁴⁶然而，由劉小楓這樣的神學出發，恐怕難以達到甚或肯定這種與其他宗教進行對話的理想。例如劉小楓論三一論，刻意的強調其與民族性思想體系的差異，而忽略民族性思想體系所可以作的貢獻。⁴⁷這種對民族性的思想體系與基督神學的觀點是片面的。不錯，在猶太民族中形成的一神思想，使不少猶太人拒絕耶穌基督之神性及三位一體的教義；然而若沒有一神的民族性思想體系作脈絡，也就很可能不會有基督教三位一體信仰的形成，而耶穌基督可能只會被看為萬神殿中的一員。民族性思想體系對普世神學的多元發展，是可以扮演積極的角色，漢語世界中的民族性思想體系更是如此。近年不少西方學者提出亞洲宗教(包括中國的傳統宗教)對大自然的態度，對於西方人在生態危機中思考人與自然的關係很有參考價值。⁴⁸甚至一些西方神學家，例如莫特曼(J. Moltmann)，也對中國傳統宗教中對自然的了解，與及對和諧的追求與重視，均表示欣賞和推許。⁴⁹在發掘中國傳統思想體系對基督教神學的意義的工作上，漢語神學工作者自然地比其他文化背境中的信徒更加義不容辭。從對普世神學界的使命的角度來考慮，若對中國傳統思想體系採取一種純粹互不相干或互相排斥的觀點，抹煞中國傳統宗教與文化的價值，也就會在一定程

46. 《道風：漢語神學學刊》編輯部，〈復刊辭〉，《道風：漢語神學學刊》，1994(1)，頁8-9。

47. 參劉小楓，《個體信仰與文化理論》，同前，頁436-455。

48. 參J. Baird Callicott及Roger T. Ames合編，《Nature in Asian Tradition of Thought》《亞洲思想傳統中的自然》，Albany, State University of New York, 1989。

49. 參Moltmann, *God in Creation*《創造中的上帝》，Margaret Kohl譯，London, SCM, 1985，頁321注5(中譯本，香港：漢語基督教文化研究所，1999。——編注)；及莫特曼，《公義創建未來》，鄧肇明譯，香港：基道書樓，1992，頁84-96。

度上否定了漢語神學對普世神學界所可能作出的獨特貢獻。

漢語神學(廣義)多年來以本色化為神學之主要方向，其基調是肯定中國文化之價值及與基督教共融之可能。在這種本色化的努力中，往往容易忽略對傳統文化之深入批判，變相強化了傳統文化擁護者的中國文化中心論或儒家文化中心論。此外，本色神學特別在具體執行上，無疑是有很多值得批判的地方，例如太過遷就民族性思想體系而出現的「削足適履」現象；又當中國傳統文化在漢語處境中的影響力越來越小時，本色神學的需要和迫切性是有需要重估的。⁵⁰劉小楓與何光滬等漢語神學(狹義)倡導者對本色神學的進路提出質疑和批判，並嘗試在本色神學以外另闢殊途，這種嘗試是值得肯定的。⁵¹其實漢語神學(廣義)工作者之間，對本色神學及傳統中國文化的評價有分歧，是可以理解的，並且可以說是一件好事。中國傳統文化本身具有一定的多元性，而近代中國知識分子對傳統中國文化的態度更有重大的分歧，除了有熱衷於發揚傳統文化的當代新儒家外，自五四之後也有不少是對傳統文化持質疑甚至否定的態度。基督教對中國傳統文化有所批判可能是無可避免的，但若基督教對中國傳統文化是只有否定而沒有肯定的聲音，也同樣是偏頗和不足。貝利(John Baillie)曾對巴特對宗教的看法作出以下的評論：

我不能懷疑它提供了一個我們極為需要的矯正，能

50. 參吳利明，〈從文化層面探討本色化問題〉，《文藝》，1983/6(3)，頁12-20；及賴品超，〈從柯布看耶佛對話在漢語處境的前路〉，陳廣培編，《傳承與使命》，香港，道風山基督教叢林，1998，頁119-120。

51. 相對於劉小楓來說，何光滬對本色神學的批判就比較溫和中肯，參何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，《維真學刊》，1996(2)，頁39-47。

糾正一些我們近來傾向會犯的錯誤；然而此藥是用一個如此唐突和蔑視的方法來施行，而劑量又是如此無情的過重，以至最後我發覺自己除了不能不拒絕嚥服外，也同時懷疑藥方本身有誤。⁵²

同樣地，劉小楓提出的對本色神學的批判，有值得本色神學工作者反省的地方，但劉小楓之以巴特為基礎去全盤否定本色神學，片面地強調基督教與傳統文化或民族性思想體系之間的衝突與分歧，可能是矯枉過正，不單劑量過重，甚至連藥方本身也有問題。

結語

當代漢語神學(廣義)的處境和所面對的挑戰是多元化的，神學類型的多元化是無可避免的。相對於西方神學之五花八門目不暇給，漢語神學的發展最多仍算是在「曙光初露」階段。⁵³在此階段不必也不宜太早下排斥性的定義，把漢語神學定性為某一種特定的神學類型，繼而排除其他類型的神學；相反地，若能先多考慮有些甚麼類型的神學有待而又極需發展，或許這樣會更能豐富漢語神學(廣義)的發展。

52. John Baillie, *The Sense of the Presence of God*《上帝臨在的感受》，London, Oxford U.P., 1962, 頁182。

53. 這是借用謝品然的講法。見謝品然，〈編後語：告別學刊〉，《建道學刊》，1998年7月(10)，頁249。

漢語神學的根據與意義*

何光滬

漢語神學的根據

一 神學的載體 神學的內容之核心，是超越而無限的終極者即上帝；神學的形式之基本，是變易而有限的非終極者即語言。一門內容與形式如此不相稱的學科如何可能成立，這個古老的問題在本世紀曾經因邏輯實證主義(Logical Positivism)的質問而走上神學的前台，但又已經由對中世紀的「類比」理論之發掘、對本世紀的「遊戲」理論之發展，以及其他種種神學語言理論的探討，而得到了相當令人信服的解決。¹所以，本文並不討論此一意義上的神學與語言關係問題。

引入本文探討的，不是神學主題與一般語言的關係這一基礎理論問題，而是神學工作與具體語言的關係這一基本歷史事實。這個歷史事實就是：任何神學工作，甚至任何神學思考，都是以一種具體而又獨特的語言進行的。具體而又獨特的語言(通常首先是一種民族語言)，

* 本文經允許轉載自《維真學刊》，1996(2)，頁39-47。

1. 邏輯經驗主義的傑出思想家維特根斯坦(L. Wittgenstein)在其思想發展的後期提出的「語言遊戲」理論，抽掉了邏輯實證主義所謂「神學語言無意義」之說的基礎即「意義標準」理論。受其啟發，很多神學家和宗教哲學家都深入探討了神學語言和宗教語言的意義和邏輯特性，從而為神學這一學科的合理性作了論證：有Ian Ramsey、John Macquarrie、John Hick等等。此外，Frederick C. Copleston、Austin Farrer等新托馬斯主義哲學家，Gilbert Ryle、Richard B. Braithwaite等分析哲學家也都論證了神學語言的獨特性質。

乃是神學的載體。

神學作為對「宗教信仰」或「神聖啟示」的系統研究或明晰闡釋，²其主題或內容具有普世性，而其表述或解說則具有獨特性，簡言之，這是由「天道」的普世性和「人言」的獨特性所決定的。一方面，「天道」要為人所知，必須用「人言」來表達（即使是《聖經》，也必須用某些具體語文如希伯來文和希臘文來寫成，也只有譯為其他的民族語文之後，才能為不懂希伯來文和希臘文的人們所瞭解）；另一方面，「人言」在表述「天道」之時，儘管不同程度地力有不逮，卻也可以在不同程度上指示出「天道」本身（這程度乃依具體語言的豐富和適切程度而定，又依表述者使用方法的準確和適切程度而定）。就基督教的情形而論，在其基礎即基督事件之後，從見證基督事件的《新約》到後世一切的信綱、教義和神學，無不必須以某種具體語文來表述。其中某些語文，如希臘文、拉丁文和英文，雖然成為相當範圍內的國際（族際）通用語文，本來卻也是特定民族的民族語文。

希伯來的宗教概念、希臘的哲學概念和羅馬的法學概念，都曾在一定程度上遮蔽了基督教的精神，同時又在相當程度上幫助傳揚了基督教的精神。這一歷史事實表明，不同民族的語文以及它們所帶來的特定生存經驗和文化資源，當其不得不成為神學載體的時候，由於其

2. 在此我不想也不必對神學作一個嚴格的定義，所採用的「宗教信仰」和「神聖啟示」這兩個中心概念，乃出自一位基督新教神學家和一位基督公教神學家（本人建議，為了免除學術上的「廣義」基督教Christianity，與「狹義」基督教Protestantism之間的混淆，可以把前者譯作基督教，把後者譯為基督新教，相應地，把Catholicism譯為基督公教，把Orthodoxy譯為基督正教，而Christian Religion則譯作基督宗教）的神學定義：「神學可以定義為這樣一種學問，它通過參與和反思一種宗教信仰，力求用最明晰和最一致的語言來表達這種信仰的內容」（John Macquarrie,《基督教神學原理》[何光遠譯，香港：漢語基督教文化研究所，1998，頁8。——編注]）。「神學是信仰的科學。它有意識而又有方法地解說並闡明在信仰中接受和把捉到的神聖啟示。」（Karl Rahner，轉引自Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*《基督教神學導論》，Blackwell, 1994，頁119。）

功能與局限的並存，不可避免地一方面會有所不逮甚至造成歪曲，另一方面又會有所表達甚至帶來亮光。

二 語言的地位 這一切的根源在於，從某一角度來看，人乃是一種符號(象徵)的動物。³語言作為最重要的符號或象徵，不但決定着人的思維邏輯和思考方式，甚至構成了人的存在範圍。⁴絕大部份的人類要通過語言去瞭解和表述啟示，這固然表現出人的局限。但是從另一方面去看，由於語言作為一種存在物(a being)而分有存在本身(Being itself)的性質，而且作為「人言」(word)而同「天道」或「聖言」(Word)有一種特殊的關係，所以，人能通過語言去瞭解和表述啟示，恰恰又揭示出人之所以為「萬物之靈長」。

三 母語的神學 人類的具體語言數不勝數，神學應該採取哪一種語言作為其載體呢？回答只能是：一切民族的語言。這乃是神學的普世性所決定的「應然」。既然耶穌要求門徒「傳悔改、赦罪的道，從耶路撒冷起直傳到萬邦」，⁵「你們往普天下去，傳福音給萬民聽」⁶「凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守」，⁷而且聖靈降臨的結果是門徒「用眾人的鄉談」，說「別國的話」，⁸那就清楚地表示，基督教神學應該用一切民族的語言來表達。它不但不排斥，而且還要求用每一個民族的語言來

3. Animal Symbolicum。現代德國思想家卡西勒(E. Cassirer)對這一點有精闢的論證。參其著《人論》，甘陽譯，上海譯文出版社，1985和《語言與神話》(于曉等譯，北京：三聯書店，1988。

4. 現代德國思想家海德格有言「語言是存在的家園」。在他之後的許多思想巨擘也發揮了類似的思想。

5. 《路加福音》二十四章47節。

6. 《馬可福音》十六章15節。

7. 《馬太福音》二十八章20節。

8. 《使徒行傳》二章1-11節。

作載體。

然而，兩千年來的基督教神學家，作為個人來說，絕大多數又都只用一種或有限的幾種語言來進行神學工作。這乃是人的語言的有限性所決定的「實然」。這當然不待多言。但是值得一提的是，一般而言，神學家多是用自己祖國的語文，至少是在特定環境下自己主要使用的語文來進行神學著述。⁹為了簡明起見，我們把「自己祖國的語文」和「在特定環境下自己主要使用的語文」簡稱為「母語」，在這個意義上就可以說，幾乎所有的神學著述都是神學家用母語進行的，換言之，神學基本上都是「母語的神學」。

於是，所謂「漢語神學」，不過是正如英語神學、德語神學、法語神學、西班牙語神學一樣，乃是「母語神學」大家庭中的一員。

漢語神學的意義

一 定義與評估 「母語神學」這一概念，是相對於「本色神學」或「神學本色化」提出來的。我之所以提出這一概念，一是鑒於本世紀語言哲學、人文哲學和文化人類學相互配合而空前突出地論證了語言在人類生存中的基本作用和基本地位；二是鑒於本世紀技術發展和社會變遷造成的移居雜處，已經開始減弱了「本色」和「本土」之類概念在文化上的長期有效性，同時大大加強了語文習慣在身分識別和文化劃分上的地位和重要性。為了說明「母語神學」同「本土神學」（即「本色神學」）和「處境神學」這兩個概念的區別和聯繫，我曾提出這三種神

9. 如中世紀歐洲神學家使用的拉丁文，實際上乃是這些神學家在當時環境下能採用的主要語文或唯一語文，因為當時他們各自祖國的民族語文尚未足夠成熟。所以拉丁文在這種意義上可以稱為他們的母語。又，像蒂里希(P. Tillich又譯田立克)那樣用非母語寫成自己的代表性鉅著的例證，並不能說明通常的情形。

學的定義如下：¹⁰

a.所謂本土神學，是指以具有文化同一性的本土人群的生存經驗及出自這種經驗的文化資源為材料，以本土的通用語文為載體，以反映、闡明和服務本土人群的信仰為目的的神學。

b.所謂處境神學，是指從一定範圍的生存處境出發，努力發掘包含政治、經濟、社會和文化諸領域的生存處境中的神學意義，並力求對這種處境中的深層問題作出神學回答的神學。

c.所謂母語神學，是以神學家自身的母語或主要語文為載體，以這種語文所表達的生存經驗和文化資源為材料，主要為這種語文的使用者服務的神學。

可以看出，「本土神學」、「處境神學」、「母語神學」這三者，既相互關聯，又相互區別，既相互交叉，又相互補足。「本土神學」不過是「處境神學」和「母語神學」的特例：即是把「一定範圍」局限於具有文化同一性的本土，不更大也不更小，更不考慮跨文化處境的那麼一種處境神學；或是把母語表達的生存經驗和文化資源局限於本土，不包括用母語引進的非本土經驗和文化，更不考慮非本土的母語使用者的那麼一種母語神學。三者的關係也可以這樣來表達：若從本土神學的角度來看，它同另外兩者有很多共同點，也有很多不同點——因為處境神學的「範圍」可以超越本土，而且考慮不同民族不同文化雜處的處境；母語神學的工作可以包括傳譯，而且面對散居世界各地的母語使用者，因此，後二者具有更

10.《道風：漢語神學學刊》，1995(2)。請注意：這些種類的神學既是神學，當然不能缺少神學的其他基本要素如聖經與傳統，啟示與理性等等。但是這些要素屬於這些定義的「種」的內涵，而這裏的定義只提出「屬差」的內涵，因為這些種類的神學屬於「神學」這一學科總目之下，所以不必提及那些要素。這正如定義「男人」時，不必重提「人」的構成要素，而只需說明男人是「甚麼樣的」（與女人有差別的）人即可。

寬廣的意義。¹¹

我之所以不使用「本色神學」一詞，是因為我不贊成「本色」一詞(特別是「本色化」一詞)。理由如下：第一，在現代漢語中，「本色」一詞含有「本來面貌」的意思(例如「方見得英雄本色」之類常見的用法所示)，而這恰恰與「本色神學」提倡者的本意相反——他們的本意是要用本族文化的新的面貌，去置換西方神學的「本來面貌」。究其實，漢語本意上的「本色」神學，如果不指拉丁神學和希臘神學，那倒應該是指聖保羅或聖約翰的神學，反正不是中國或任何其他民族的面貌的神學。當然，事實上，「本色神學」提倡者用這個詞意指的，乃是與前面定義的「本土神學」相當的某種東西，假如我說的不錯，那麼為了避免上述的混淆，還是用「本土神學」一詞取代「本色神學」一詞為好。第二，「本色化」一詞會導致更加嚴重的混淆。因為漢語的「化」字，含有使對象變化的意思，所以「本色化」意味着要使神學(或教會)轉化成本土或本族的面貌。在實踐中，這常會被誤解為以基督教的民族化或本土化為目的，相比之下，基督教的普世性或超越性(「聖而公」)反而不重要了。¹²在基督教的傳佈過程中，以「傳教」到「自傳」、從「差會」到「自治」、從「資助」到「自養」，應該是自然而然的過程，這也符合基督教的本質。因為，「傳悔改、赦罪的道，從耶路撒冷起直傳到萬邦」¹³自然包含兩層意思，一是要從「耶路撒冷」方面「自外而內」傳道，二是要從「萬邦」方面「自內而外」悔改。這「悔改」的結果，導致了「萬邦」的教會和神學。萬邦的教會和神學在文化形式上成為本土的(或「本色的」)，所需的時日或短或長(所以「本色運動」的促進

11. 以上分別參見前揭《道風：漢語神學學刊》，同上，頁161、164、165和167。

12. 參閱《道風：漢語神學學刊》，同上，頁160。

13. 《路加福音》二十四章47節。

作用也不可抹煞)。但就「傳道」是為了「悔改」，悔改要出乎自身而言，「本色化」又是本然或自然而然的過程。就二者都旨在「赦罪」「稱義」而言，「本色化」更不是基督教的目的，而毋寧說是出於人類生存的局限而不得不然的形式。在此不能忘記的是，基督教的本質，乃在於它的普世性和超越性。

談到本然或自然而然的過程，也就再次提出了我們所願稱呼的「本土神學」的問題。一般而言，一個民族的神學家，不論是自覺地還是不自覺地，不論是部分地還是通盤地，都難免會「以具有文化同一性的本土人群的生存經驗及出自這種經驗的文化資源為材料，以本土的通用語文為載體，以反映、闡明和服務本土人群的信仰為目的」*來進行一些神學工作。他們做神學工作時若符合這三個條件。其工作的結果就是某種本土神學。但這並不排除他們也可以做非本土性的神學，這是不待多言的。

在非本土性的神學之中，有我們所說的處境神學和母語神學。它們的範圍比本土神學要大得多。因為第一，就處境神學而言，它可以包括從本土處境出發的神學，也可包括從跨文化處境或多元文化處境(例如移民處境或多民族雜居處境)出發的神學，還可以包括從某一人群在某一歷史時期的處境(例如香港人民在一九九七年前後的處境)出發的神學，更可以包括從人類在某一方面的處境(例如環境生態處境或政治經濟處境)出發的神學，甚至可以包括從全人類處境出發的神學。第二，就母語神學而言，它從定義上看則範圍更大，因為母語「所表達的生存經驗和文化資源」，由於文化交流和逐譯的結果，必然也應當包含非本土的或其他民族的生

* 參《道風：漢語神學學刊》，1995(2)，頁161。——編注

存經驗和文化資源，這也是為母語的「使用者服務」所必需的；而且，母語神學既可以包括本土神學和處境神學，又可以包括從其他角度劃分的神學種類如聖經神學、歷史神學、系統神學等等，只要這些神學是以母語「為載體」的。

由此看來，作為一種母語神學的漢語神學，真是一片極其廣闊的天地，在其中是可以大有作為的。

二 歷史與批判 說起漢語神學，人們自然要提到，也應該提到中國已有的「本色神學」或本土神學。這種神學在不同的時期、不同的地方出現了兩個典型的代表，一是本世紀上半葉在中國大陸出現的「本色神學」運動，二是本世紀下半葉在台灣出現的「鄉土神學」運動。這兩個運動激發了一些富於理想又極有才華的基督徒學者和神學家的創作才能，留下了不少值得後人借鑒的優秀著作。不論人們對這兩個運動及其中出現的觀點，有甚麼不同的評價，可以肯定的是，這兩個運動在兩個很不相同的時代和地方，都在相當程度上達到了其活動家和理論家在神學或宗教上的目的，那就是，消除基督教的「洋教」形象，使基督教神學與「本土人群的生存經驗」和「文化資源」更加接近，以便「反映、闡明和服務本土人群的信仰」。

由於這兩個運動在文化土壤中有深厚的基礎，也許還由於運動的宗教目的只是部分地已經達到，所以它們還有分別繼續下去的趨勢。就早起於大陸的「本色神學」而言，有謝扶雅、封尚禮、周憶孚、周聯華等先後繼承了二十至三十年代以來的徐寶謙、范子美、劉庭芳、誠靜宜、趙紫宸等人的工作。就後起於台灣的「鄉土神學」而言，有黃伯和等人正繼續着六十至七十年代以來的宋泉盛、王憲治等人的努力。當然，繼承者對於前人的工

作結果並非全盤接受，對於前人的努力方向並非亦步亦趨，他們根據自己的新環境和新認識，必然要作出或多或少修正和發展。而這種新環境和認識，自然與在新的歷史條件下對以上兩種「本土神學」的矯正和批判相關聯。

在大陸，從三十年代末期到七十年代末期，儘管由於眾所周知的接連不斷的重大事件和歷史巨變，使得神學家以至一般學者進行無論何種神學研究的條件都日益艱難，幾近完全消失，但是，在那極少數涉及神學研究的言論尤其是教會的公開言論中，「本色神學」的提法一般是受到肯定的。然而在事實上，少數碩果僅存的教會學者在其數量不多的著述中，已主要不是從「死的」中國文化資源或古代典籍出發，而是從「活的」中國文化環境，即當代中國人的現實處境和生活方式出發來思考神學問題。從七十年代末期開始實行的改革開放政策，使正常的宗教生活得以恢復，也使為數不多的神學學者和宗教學者得以同全國其他領域的學術工作者一樣，開始窺見外在世界。在數十年的閉塞之後，他們的眼光自然會轉向外在的世界，在幾十年的僵滯之後，他們的頭腦自然需要外界的刺激。所以，從八十年代起，從外向內翻譯介紹外界的學術成果其中包括神學與宗教思想，就在一段時間內成了自然的、必須的、甚至是緊迫的工作。這項工作至今完成的數量並不很多，質素也參差不齊。十分顯然，這項重要的工作，正如對於長久脫離世界學術界的中國學術界一樣，對於長久脫離世界神學界的中國神學界來說，還需要繼續進行下去。只有在繼續進行之中，隨着數量增加而來的質素提高，才有可能帶來思想的充實和創新。在這種新的環境下，教會內的神學思考¹⁴

14. 如丁光訓、陳澤民等人發表在《金陵神學誌》各期上的講辭和文章。

仍然主要以當代的現實生活為出發點，而不是以古代的經典文化為出發點；而教會外的神學思考¹⁵更不依賴或倚重傳統的或古典的文化資料，而且在獨立發展中逐步分清了宗教與文化的區別，看到了宗教對於文化的深刻影響。總而言之，大陸的神學雖然在近半個世紀中花果飄零，但在復甦之後，其總體取向卻大大不同於二十、三十年代的「本色神學」的傾向。這種不同主要來自社會環境的巨大變遷和隔代學人的經歷迥異——二十、三十年代的那些「本色」神學家，自幼深受儒家經典薰陶，又處身於社會衝突激烈和民族情緒激昂所導致的反基督教運動的壓力和刺激之中，他們力求調和中西文化，消除「洋教」醜號，儘管成效不大，甚至有「遷就文化」之嫌，但其艱苦卓絕，殫精竭慮，不僅未可厚非，而且令人欽佩。後來，大陸上的神學著述儘管取向與他們不同，一般卻不對他們進行抨擊，固然有其他原因，但至少部分地與此有關罷。

在大陸以外，「漢語神學」或「中國神學」（有一些並不以漢語著述）的發展要熱鬧得多，也複雜得多。其中既有台灣、香港和北美華人神學界在二、三十年代「本色神學」基礎上的發展，也有台灣部分神學家從六、七十年代起在「鄉土神學」方面的發展，還有香港教會和神學界從本世紀後半葉的本地處境（如勞資問題）出發所作的理論和實踐努力，更有各地華人神學界從不同立場、不同側面出發對於「本色神學」和「鄉土神學」的批評。

就筆者所見的有限資料而言，對於二、三十年代（吳雷川等）至六、七十年代（謝扶雅等）的「本色神學」，章力生所作的批判非常尖銳猛烈，而李景雄和楊牧谷等人所作的批判則相當客觀周全。前者代表了一種極端福

15. 如八十年代後期開始出現的少數「新生代」學者的著述。

音派的立場，而後者則代表着注重現實的處境神學的觀點。章力生的批判¹⁶可說詞情並茂，一瀉千里，讀之欲罷不能，但卻語多重覆，說理不夠，稍欠體諒理解。從觀點上說，他其實並未完全否定理性與文化，而主張在對待文化的態度上，避免「敵對」與「投降」兩個極端，而取「改造」路線。¹⁷但其激烈反對社會福音的許多說法，實際上給人一種「對立」態度的印象。李景雄在〈本色神學——舊耕抑新墾〉¹⁸和〈與謝扶雅、胡簪雲兩先生商榷——基督教對中國傳統思想的想法〉¹⁹等文章中，提出了幾個重要問題：第一，以往的本色神學過於偏向傳統文化，而忽略了「五四」以來反傳統思想的巨大影響，忽略了現實的中國文化的狀況與危機，「如果中國的神學者根本將自己國家的前途及自己文化的古往今來置之腦後，那麼儘管他們高唱本色神學，就教會以外的一般知識分子而言，他們的調子簡直是不着邊際的。」第二，應該汲取中華文化的崇高道德理想來警惕教會。第三，由於新釋經學的啟發，應該重視歷史存在的當時當地環境及其造成的獨特心態以及語言文字的獨特性。李景雄寫道：「要寫本色神學，非要用本國文字不可，²⁰而既用中國文字，則寫出來的神學一定有中國人的味道。直至今日，敢於大膽運用中文的特色發揮出來的基督教神學可謂鳳毛麟角，有待諸君今後的努力。」²¹最後他還指出了這種貧乏的原因：「本色神學是舊耕抑或是新墾，往往以前的嘗試還沒有找到正確的神學方法，所以耕來耕

16. 參其《本土神學批判》（香港：基道書樓，1984）和《東方宣道戰略》（香港：直道書局。原書無出版時間）等書。

17. 《本土神學批判》，同前，第五章。

18. 《景風》，1974(40)。

19. 同上，1974(42)。

20. 這話很值得宋泉盛等神學家參考。可惜由於種種緣故，《景風》後來竟沒有了中文版。

21. 李景雄，〈本色神學——舊耕抑新墾〉，載《景風》，1974(40)。

去，未有甚麼盛大的收穫。但是如果今後我們掌握了適當的神學方法，擺在我們面前的是一塊肥沃的土地，正待大家同來墾植。」²²

楊牧谷則在《復和神學與教會更新》²³一書中，逐一分析了二十年代以來各種類型的「本色神學」之得失。他認為從張亦鏡到李景雄的「超升型」或改造型態度是認識到了「啟示要超越提升文化，給它帶來新的生命力」²⁴，只可惜「這一型的目標是放對了，但成就卻非常有限。」²⁵楊牧谷也指出，本色神學所選用的文化材料，不能只是古代的典籍，不能忽略現代人的經驗與認識，²⁶因此，他還仔細考察了亞洲本土神學的三種類型，即韓國的民眾神學、菲律賓的草根神學和台灣的鄉土神學。他先肯定了這些「亞洲式解放神學」的優點（重實際，為民請命，敢於反抗現存制度，先知精神及耶和華之僕的身分），然後詳細分析了它們的缺點：a.只強調人生的一種實現而不夠「容納別的信仰要件」；b.框框太狹小，以致「聖經許多教義」和「許多地方的信徒經驗」都不能承載；c.「自絕於教會共同的信仰傳統」，以致不能給信徒以身分的認同與連續性；d.代表的只是少數信徒的經歷，而不符合更廣大範圍的經歷；e.拒絕同別的神學合作，易於產生排他性；f.因為不包含舊的關注而可能也解決不了新的問題。²⁷

22. 同上。

23. 楊牧谷，《復和神學與教會更新》，香港：種籽出版社，1987。

24. 同上，頁147。

25. 同上。

26. 同上，頁153。

27. 參同上書頁153-162。關於對「本色神學」的批判，還可以參見吳明節的《中國本色化神學之探索》（第二屆中文神學教育研討會報告書，1975），徐松石的《基督教與中國文化》（香港，1962）和《中國本色教會的建立》（香港，1975），以及邵玉銘編的《二十世紀中國基督教問題》（台北，1980）等書。吳、徐二人雖然並不反對本色神學，但都對「本色化」概念進行了批評和矯正。

我個人認為，李、楊二人對二十年代以來中國「本色神學」的批評十分中肯，而楊牧谷對台灣本土神學的批評也相當全面。²⁸不僅如此，在批評之餘，李景雄也提出了語文在本地神學中的地位問題，而楊牧谷更建設性地提出了一種既是「本土神學」又是「處境神學」的神學——「復和神學」。他提出這種神學，是在一種神學模式(model或paradigm，他稱為「代模」)理論的基礎上，從香港人民面臨「九七」的實際處境出發，來進行思考和論證的。其中既有聖經神學和歷史神學的基礎，又立足於香港人民的心理歷史和現實需要。不論人們是否贊成他的所有看法(例如我就不全贊成他對形勢的某些分析)，恐怕都不能不讚賞他努力的方向。我個人認為，他的「復和神學」，也許可算作「本色神學」或本土神學口號提出半個多世紀以來最有意義的成果之一，堪稱處境神學的一個典範。

三 意義與理由 但是，正如我在前面論證過的，相比於本土神學和處境神學而言，母語神學具有範圍更大的適切性。對我們來說，所謂母語神學當然是指漢語神學。²⁹我們已經看到，關於漢語在中國神學中的重要性，以往雖然有人提到，但並未提高到以之命名一種神學的程度。所以英文的Chinese Theology一詞，通常被譯作「中國神學」，即並不強調其語文方面。一九九四年，劉小楓與楊熙楠合作恢復的《道風》雜誌以「漢語神學學刊」作為副刊名，明確打出「漢語神學」旗號，我認為這是十分必要的。我希望通過冷靜、全面的討論，對

28. 筆者也曾對台灣本土神學的代表人物宋泉盛的著作作過一些明確的批評。參見何光暉，〈本土神學管窺〉，載《道風：漢語神學學刊》，1995(2)。

29. 使用「漢語」一詞而不同「中文」、「華文」、「華語」等詞，可以避免以漢語或漢文代表中國所有的語言文字而造成忽略少數民族語文的「大漢族主義」影響。

漢語神學的重要意義獲得明確的共識，更希望在此基礎上對其方法與進路作一些基本的探討。³⁰

關於漢語神學具有重要意義的理由，除了前述適切範圍更大之外，我在此可以提出以下三點。第一，在交通和通訊的技術迅速發展，自然和社會的隔離正在消除，人類文化即生活方式總體逐步趨同，移民雜居即多種文化共處日益增多這樣一種歷史條件下，「本土神學」的社會文化基礎將逐步瓦解，它的重要性也將隨之減弱；隨着人類處境的差異越來越成為個體之間的而不是群體之間的，在「處境神學」所立足的人類處境中，語文的分野遠比其他的分野更加持久。這意味着立足於語文差別的母語神學（在此即漢語神學）遠比立足於其他處境差別的「處境神學」存在的前景更加長久。換言之，Chinese Theology同其他民族神學區別中的語文意義將會越來越突出。³¹第二，以往的本土神學（「本色神學」和「鄉土神學」為其典型代表），因為側重於民族的和階級的對立（如吳雷川、如宋泉盛），至少因為強調為本土的某些人群服務，所以就排除了很多漢語使用者，例如中等階級和上等階級以及海外華人等等，又排除了很多以漢語表述的內容，例如翻譯的神學和文學等等。要糾正這種狹隘和偏差，就有必要採用包容性更大而價值上中立的民族共同語文，即漢語，取代容易有地方傾向或階級傾向的「本土性」來作為中國神學的主要特徵或主要標誌。第三，儘管中國人移居外國的趨勢有增無減，但是，由於

30. 由於篇幅所限，我將另文探討漢語神學的方法與進路。

31. 舉例來說，最近在加拿大溫哥華維真學院(Regent College)召開的一九九六年中國研討會(1996 Chinese Conference)就以移民後代的語言轉變為主題(Towards a Mature English Ministry - The Canadian Chinese Church in Transition)。事實上，我認為，當中國移民的下一代只使用英語之後，他們的神學(他們作的或為他們而作的神學)就很難說是Chinese Theology了。未來的世界，民族的標誌會越來越是人文化人類學的而不是體質人類學的，是語言的而不是膚色的。

中國人口在世界人口中所佔比例如此之大，由於漢語在中國的覆蓋面如此之大，由於中國「信仰危機」和「基督教熱」對漢語神學的需求如此之大，再加上中國人在離開本土和進入新的處境之後對漢語的固守心理如此之強烈，漢語使用者百多年來流離分居世界各地帶來的生存經驗如此之紛繁，漢語載體幾千年來承載的文化內容如此之豐富，這些新舊條件加在一起，使得我們完全有理由說，人類極大一部分的神學需求，只能由漢語神學來滿足，神學很大一部分的資源和構成因素，應該由漢語神學來提供。漢語神學的重大意義，是怎麼估計也不為過的。

綜上所述，我主張以「漢語神學」一詞取代「本色神學」一詞，同時漢語神學必須汲取本土神學和處境神學的方法。不過，這已涉及另一個問題，即漢語神學的方法論問題了。

漢語神學的方法與進路*

何光滬

漢語神學的方法

我在〈漢語神學的根據與意義〉¹一文中關於漢語神學意義的討論，主要是依據「母語神學定義」²的第一部分——「以神學家自身的母語或主要語文為載體」。現在要討論的漢語神學方法，儘管帶有普遍的意義，卻是依據「母語神學定義」的第二部分——「以這種語文所表達的生存經驗和文化資源為材料」。這樣才符合於論述一致性的邏輯原則。

1. 工具原則 在上述文章中我們提到，古往今來的基督教神學都是母語神學，都是「以神學家自身的母語或主要語文為載體，以這種語文所表達的生存經驗和文化資源為材料」，對其所信之神的啟示之表述。這一歷史事實之形成，有一個堅實的根基，即在全人類各民族的生存經驗和文化資源中，天然地含有與「特殊啟示」相通的「普通啟示」。這一說法在《聖經》中有眾多的根據，³而且不違基督教的基本教義，這是不待多言的。

* 本文經允許轉載自《維真學刊》，1996(3)，頁16-24。

1. 參見《維真學刊》，1996(2)。

2. 同上，頁41。

3. 除了《創世記》一章31節之外，尚有《詩篇》十九篇1-4節；《使徒行傳》十四章15-17節，十七章24-31節；《羅馬書》一章19-20節等等。

倘若各民族語言文字所表達的生存經驗和文化資源，不含有任何與特殊啟示相通的普通啟示，那麼就不可能有「母語神學」，甚至不可能有任何神學了。因為假如語言文字、生存經驗和文化資源僅僅具有與啟示對立的性質而毫無相通的性質，那麼它就只能歪曲而不能表達啟示，那麼人們對自己的信仰就只能保持沉默以避免歪曲，於是也就不會有任何神學可言。然而，即使是把啟示與宗教對立起來的巴特，且不說他用自己的母語寫下了數量驚人的神學著作，就是按他的「辯證方法」的原則來看，我們也可以說，語言文字、生存經驗和文化資源，固然由於其局限而難免歪曲啟示，但是也可以在不同的程度上表達啟示。「歪曲」表現出普通啟示與特殊啟示之相異，「表達」則顯現出普通啟示與特殊啟示之相通。我們知道，即使是《聖經》本身，也是用猶太人的「母語」即希伯來文，還有新約時代一部分猶太人的「主要語文」但又是「外邦人」和異教徒母語的希臘文寫成的。

然而，在此必須強調的是，人們常常會忘了，任何語文都有其自身特有的局限性和所有語言共有的局限性。作為「外邦人」母語的希臘文自不必說，希伯來文亦不例外。希伯來文對耶和華或雅維(Jahweh)的稱呼，表明猶太人早已意識到這一點——人的語言用來談論神是大大不夠也永遠不夠的。只要我們注意到這一點，我們就必須承認，漢語以及它所表達的生存經驗和文化資源，在漢語神學中永遠只是「載體」和「材料」，就是說，即令神學家自認為表達了真理，它們也只是運載真理之舟車，表現真理之素材，而不就是真理本身。換言之，它們只是神學的工具，而不是神學的目的(像「本色化」一詞給人的印象那樣)，只是神學的形式，而不是神學的內容，更不是啟示本身。由於任何工具都可能有不適合目的的一面，任何形式都可能掩蔽內容的一面，任

何人造的載體都可能有歪曲啟示的一面，所以，漢語神學家必須在運用漢語的概念、觀念和文化資源時，警醒戒懼，慎而又慎，切勿將文化直接等同於宗教，切勿將象徵手段誤認作象徵對象。⁴

進一步說，從生存經驗提煉而來的詞語、概念、觀念等等文化形式，在用來解釋和闡明啟示的同時，它們自己也會在使用中得到啟發，得到提升，受到改造。使用某種語文的人群在用自己的語文提出超越的問題並探究回答之時，他們的生存經驗或體驗也會得到啟發，得到提升，受到改造。這也體現了宗教對文化的改造作用。⁵由於漢語所表達的生存經驗特別豐富，文化資源特別豐富，所以使用它來做神學的漢語神學家尤其需要記住這一點。

總之，牢記漢語及其所表達的生存經驗和文化資源，在神學中僅僅是用來揭示真理闡明啟示的載體或工具、象徵或手段，這是漢語神學的第一條方法論原則。

2.開放原則 同樣從漢語表達的生存經驗之豐富性出發，再考慮到普通啟示所必然具有的普遍性即非排他性，我們可以引出漢語神學的第二條方法論原則，即開放原則。

由於漢語使用者生存經驗的豐富性還包含着變易性，所以它所表達的文化資源就有着轉化、增添和多樣

4. 近年來在中國大陸的宗教與文化研究和書刊中，有一種將宗教等同於文化的傾向，這固然有某種特殊的外在原因，也許還有某種特殊的良好願望，但從學術上看，這卻把宗教與文化的深刻而複雜的關係簡單化了。本世紀二十、三十年代中國的一些「本色神學」由於不同的外在原因和良好願望，也有類似的混同宗教與文化的傾向。

5. 自尼布爾(Richard Niebuhr)在*Christ and Culture*《基督與文化》(New York, 1941)一書中把信仰與文化的關係分為五個類型以來，中國不同派別神學家多贊成「改造型」的理念(參章力生，《本土神學批判》，第五章，香港，1984；以及楊牧谷，《復和神學與教會更新》，第二章和第五章，香港，1987)。

化的趨勢，有着重釋、更新和擴散化的可能。這就要求人們不能以一種用法或一種解釋壟斷全部真理的解釋權，而要求每一個神學家具有寬廣的理解和開放的態度。這一點其實同上一節說到的漢語及其概念的工具性有關——既然象徵手段不能等同於象徵對象，任何人也就不能把自己的、也只是象徵體系的神學視為絕對真理。

加爾文在論及神學語言時曾提出一種被稱為「適應」(accommodation)的理論。當代神學家麥格拉斯(Alister E. McGrath)將其釋為「進行調整或調適，以滿足環境的需要和人的理解能力」。⁶這詞的原意是指出，上帝要向比他低得多的人類啟示自身，就不得不屈尊俯就，像一個老練的父親不得不向幼兒說「兒語」(baby-talk)，以便讓孩子聽懂他的話。然而，我們在此應該想到，所謂「適應」，不僅涉及「高」、「低」之間的問題，而且涉及「一」、「多」之間的問題。人的生存經驗的多樣性，注定了人們理解同一個對象時，必然有多種不同的方式或途徑。如果說在啟示真理方面，上帝尚且要遷就人類，那麼，在表述真理方面，作為人的神學家為甚麼不能遷就別人呢？正如麥格拉斯所言：「優秀的演說者知道聽眾的局限，而且會對演說方式作相應的調整。若要得到交流，說者與聽者之間的鴻溝就必須填平。」⁷當然，漢語聽眾和漢語讀者的多樣性，必然要求漢語神學家採取非常多樣的方式來進行神學工作，這是顯而易見的。

此外，由於伴隨漢語文化的悠久和古老而來的僵化現象，需要外來新鮮活力的衝擊刺激，更由於伴隨漢語神學的年輕和挫折而來的貧弱現狀，需要外來成熟思想的啟發豐富，所以，漢語神學既需要創作，更需要引

6. Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (《基督教神學導論》, Oxford, UK; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 1994, 頁140。

7. 同上。

進，既需要著述更需要翻譯，既需要發展，更需要繼承，既需要持守，更需要開放。我們不應該以此一需要排斥彼一需要，更不能以此一部分人群的需要排斥彼一部分人群的需要。就是說，只要是漢語使用者的神學需要，不論他們是屬於甚麼地區（例如大陸、台灣、港澳、北美），不論他們是屬於甚麼階層（例如工人、商人、官員、專業人員），不論他們是屬於甚麼團體（例如不同的傳統，不同的派別、不同的教會、不同的組織），都應當去「適應」，都應當允許別人去「適應」。「向甚麼樣的人」，「就作甚麼樣的人」。⁸這種神學方法的多樣性和開放性，不論是從《聖經》來看，還是從人類各民族和漢語使用者的實情來看，都是理當如此的。這是漢語神學的第二條方法論原則。

3. 處境原則 漢語神學以之為材料的「生存經驗」和「文化資源」，應該沒有時間上和空間上的限制，就是說，不該局限於古代而排斥現代，不該局限於大陸而排斥海外。又鑒於最真切的生存經驗正是當代人的生存經驗，最重要的文化資源正是當代人的生活方式，所以漢語神學的材料更不能局限於既往的典籍而排斥眼下的生存狀態，不能局限於古人的言論而排斥目前的社會處境。這不但因為它的服務對象首先是現在和最近將來的漢語使用者，而且還因為漢語使用者的生存經驗，從古代到現代有了太大的變化，⁹用漢語所表達的文化資源，從古人到今人幾乎有了質的改變。¹⁰

8. 《哥林多前書》九章22節。

9. 故當代中國學者多贊成「千古未有之變局」之說。

10. 如果把文化定義為生活方式，那麼且不說在港、澳、台灣和海外華人社區，就是在中國大陸的城市和很多村鎮，漢語使用者的日常生活方式都是相當「現代化」或「西化」了的。

此外，正如我們在〈漢語神學的根據與意義〉一文中所說，¹¹漢語神學與「本土神學」和「處境神學」既有一定的交叉重疊關係，那麼，它當然應該汲取本土神學與處境神學的某些方法。在這樣做的時候，它還應該汲取其以往的負面教訓，其中首先是依賴古代儒釋道典籍而忽略二十世紀以來有巨大影響的現代文化活生生的資源所造成的偏差、缺失和無效。在此可以插一句：近半個世紀以來中國的人文和社會科學之所以處於社會邊緣而很少對社會生活發生真正的影響，一個重要的原因在於，它們嚴重脫離了當代的生活實際，傾向於那些古代的或邊緣的課題而不顧當前的、核心的重大課題。這當然有外在社會政治條件的根源，但是學者也許是不得已而形成的這種傾向的延續，卻可能會幫助延續那些條件。¹²由此看來，「處境神學」遠勝於「本色神學」，「處境化」口號也遠勝於「本色化」口號而值得中國的人文社會科學界重視。¹³它之所以有優勝之處，乃是因為第一，它不把「本色(本土)化」表示的民族性或特殊性作為最終目標，從而不會喪失神學方法論所應具有的普世性或一般性；第二，它從人的實存經驗出發又力圖解答具體生存中的問題，從而有助於實現神學的實際功能，即改善

11. 參見《維真學刊》，1996(2)，頁39-47。

12. 現在經濟學界已走出了「《資本論》注釋」的範圍，走向了當代的經濟生活，所以它在相當程度上擺脫了「邊緣」和「多餘」的地位。假如倫理學從古代倫理和典籍中的倫理走向當代社會道德生活的處境，法學從古代和外國法律研究走向當代中國的立法司法和法制實際，教育學從教育理論走向當代中國的教育實踐，等等，那麼，也許各門人文社會科學將能衝破禁錮並由於探索新問題而得以發展，而且整個社會生活也能受到某些指引而趨於正常合理，這對中國社會文化的進步將能作出真正的貢獻。

13. 前一段時期，中國大陸的不少人文、社會科學領域的學者，以《中國社會科學輯刊》為主要的討論園地，展開了一場社會科學「規範化」問題討論，後來又轉為社會科學「本土化」問題討論。筆者認為，對「科學」的方法來說，「規範化」是必須的，而「本土化」卻違反科學方法應具有普遍適用性的原則；但是中國的人文社會科學確實應着重研究中國本土的當代的問題。換言之，應該用「規範的」科學方法去研究「本土的」中國問題。

具體實際的人生狀態。換言之，在這裏，學科的方法是與學科的目的一致的。

進一步說，由於漢語使用者的生存經驗極其廣闊而複雜，其「處境」已經遠遠不止於「本土」的處境，所以，漢語神學所應立足的處境，也就遠遠不只是單一的本土處境，而是極其豐富多彩的。若從地區的差別來說，立足於不同處境的漢語神學就可以有大陸神學、台灣神學、香港神學、北美華人社區神學以及世界其他地區的華人社區神學，等等。顯然，這些不同地區的漢語使用者的生活處境和文化處境是大不相同的，因而其神學思考的重點和方式也會不同。又若結合社會處境的差別來說，就大陸的總體形勢而言，經濟上的發展與市場、公平和環境保護的關係，政治上的穩定與法治、正義和公民權利的關係；就中國各地區的關係而言，國家安寧與地方自治的關係，文明和諧與多元文化的關係；就海外華人社區而言，文化認同與文化交融的關係，保守傳統與接納異己的關係，都是一些極其迫切極其重大的處境問題。漢語神學如果不從這些問題出發進行思考，如果不努力對這些問題給出神學上的回答，勢必會嚴重地脫離漢語使用者的生存狀態而懸在半空，或者不關各地華人的痛癢而自我孤立，不能進入他們的生命深處或生活實際之中。

更具體一些說，神學各個分支學科，都應以處境原則為方法上的指導。小者如各神學科目中不同譯名以至不同術語的取捨，教牧和崇拜中不同方式，以至不同模式的去留，都應以不同的華人社會的不同處境的需要來權衡；大者如聖經神學對經文的解說或實用神學對道德的闡明，都應當結合當地華人的處境來進行，並且針對人民的處境來回應。¹⁴當然，神學家也不能為了強調

14. 楊牧谷博士的《復和神學與教會更新》(同前)一書，針對香港九七年以前的特殊處

差別和特殊性，而完全拋棄了神學的統一和普遍性。還有一點，也許是各種不同處境中的漢語神學應該取得共識的，那就是：漢語的歷史神學應該把從景教到也里可溫教(元代傳入中國的基督教)，從利瑪竇到趙紫宸，以至後來用中文著述的神學思想，納入自己的視野，列為歷史神學的研究對象。

總而言之，關於漢語神學的方法，我認為至少應遵循三條原則，即工具原則、開放原則和處境原則。事實上，這三條原則至少是適用於所有的「母語神學」的。

漢語神學的進路

以上所說的方法論原則，其實具有相當大的普遍性，就是說，對於漢語神學以外的其他母語神學，甚至對於母語神學以外的其他門類神學，它們也是適用的。

因而，在此我們還應當探討一下具有某種特殊性的漢語神學方法。換言之，我們還應當進一步問一問：根據漢語使用者在「此時此地」的特殊情況，進行漢語神學的研究該取何種進路，會有更適切的效果？

討論這個特殊方法或進路的問題，所依據的是我們的「母語神學定義」的第三部分——「主要為這種語文的使用者服務的神學」。很顯然，這種特殊的方法或進路，只有「適合於」服務對象在此時此地的境況，才有可能成為有效的適切的服務方式。就漢語神學而言，它的服務對象的境況(包括外在的和內在的境況，即社會歷史的和群體心理的情況)具有很多特點，我們且以三個重要的特點為依據，來設想漢語神學應採取的特殊方法或進路。

境來解釋經文並對這種處境中的問題作出回應，是一個很好的例子。

1.從內向外 就絕大多數的漢語使用者而言，一個基本的情況是：由於種種社會歷史的原因，大量的中國民眾把基督教視為一種外來的、「西方的」宗教，是隨着西方列強的武力入侵而進入中國的，不少人還把基督教的傳教視為帝國主義「文化侵略」的組成部分。近年來國內學術界開始出現一些比較客觀冷靜地區分基督教與西方文化、區分傳教行動與侵略行為的論點，但是這些論點在中國大陸不易流傳，即使在學術界之中也知者甚少，所以它並沒有改變大多數人的上述看法。事實上，上述看法在近半個世紀之中，通過從各級教科書到各類報刊書籍的長時間反覆宣傳，已被灌輸進幾代人的頭腦之中，極少數學者的幾篇文章幾乎不可能扭轉這種情況。而這種看法在拒絕或抵制基督教的群體心理中，是一個很重要的因素。

這就給漢語神學的進路提出了一個值得徹底反省的方向問題：從外向內地輸入基督教觀念的傳教士式的做法，以及相應的從基督教進入中國文化的神學進路，在這種社會歷史和群體心理造成的特殊境況之中，是不是應該有所改變呢？漢語神學在其概念明確之後，在其重要性確立之後，在其一般方法確定之後，是不是還應該採取以往那種「從外向內」的進路呢？

從大多數漢語使用者，即漢語神學服務對象的社會歷史和群體心理的特點來看，第一個問題的答案應是肯定的，第二個問題的答案應是否定的。這就是說，漢語神學應該改變以前的方向，採取「從內向外」的進路來進行思考。

漢語神學家一般都是中國人，他們自身就是漢語使用者，自幼受到母語的濡染，有着切身的中國人的生存體驗。對於用漢語表達的文化資源，他們不僅是左右逢源，而且是全身都浸泡在這個泉源之中。更重要的是，

他們不是為別人服務，而是為自己的同胞服務，在某種意義上甚至是為自己服務——同胞的信仰之澄清，與他們自己密切相關，通過神學思考，他們也澄清自己的信仰。所以他們當然不該像說外國語的外國人那樣坐在同胞的對面，通過翻譯來了解和分析中國人的生存經驗，學習和批判中國人的文化資源，並把基督教的結論作為現成的禮物送給中國人。恰恰相反，他們是與自己的同胞走在同一條路上，操着同樣的語言，使用同樣的詞和概念、句法和判斷，有意或無意地運用同樣的思維方式，運用共同的生存經驗，運用共有的文化資源，去探索世界的真相和人生的真諦，去探索超越的啟示和普世的真理。只有這樣的探索，才能提出「自己的」切身問題，而不是外人強加的問題。只有自己提出了問題，才會去真誠懇切地尋求答案，只有在真誠懇切的尋求中智窮力竭，在理性的盡頭才會接受和明白啟示。只有經過這樣的過程得到的真理，才能不但服膺、持守，而且變成自己的生命。

這種「從內向外」的進路，要求漢語神學要從漢語使用者的生存經驗和文化資源內部出發，從中國人的歷史和現實生活出發，注重生存困境的問題，而不僅僅是現成獨斷的答案，注重文化內部難題的解決，而不僅僅是文化外部優劣的比較。它當然也要求盡可能地使用地道漢語的、出自中國人生存經驗和文化資源的語彙、概念和觀念。但是第一，這種使用應該帶有創造性轉化的意識，這是上述一般性方法論原則的第一條，即所謂「工具原則」所要求的，以免將一種文化的概念和觀念等等當作絕對、固定、永恆不變的東西；第二，這種使用應該帶有對外開放的意識，就是說，它不能排除對外來概念和觀念的運用，這也是一般性方法論原則的第二條，即所謂「開放原則」所要求的，以免劃地為牢而使語言在

神學上不敷運用的窘境更加嚴重；第三，這種使用應該帶有從現在到未來的變化意識，這是一般性方法論原則的第三條，即所謂「處境原則」所要求的，因為當代漢語使用者的處境正在迅速地變化，在語彙、概念和觀念上僅僅固守現成而不求創新，是很難適應現在，更難適應未來的。當然，創新不能完全脫離原有的習慣，也不能脫離大眾的接受能力，事實上，只有自己才懂的語彙和概念，是無法傳遞信息，更難以澄清信仰的。

還有一個問題與上述第二點有關，那就是翻譯問題。「從內向外」的進路並不排斥「從外向內」的翻譯工作；「盡可能地使用地道漢語的、出自中國人生存經驗和文化資源的語彙、概念和觀念」，不能理解為排斥用漢語對其他母語神學的傳譯。這一點在論及方法論原則第二條時也已說過。因為，所謂「從內向外」，其主旨是在思想方法上而不在外部形式上，換言之，它是指在思路上要立足於中國人的生存經驗和文化資源，從漢語使用者的處境出發。這種思想方法或精神實質，完全可以既體現在著述中，也體現在翻譯中。舉例來說，如果我們從大多數中國知識分子的文化處境以及與之相關的思維方式和接受習慣出發，在考慮譯介蒂里希(P. Tillich)和巴特等不同的神學應該孰先孰後之時，也就不難作出判斷。又如果我們面對同一術語或概念的不同譯法，那麼究竟孰棄孰取，也是應該「從內向外」作出判斷，即根據漢語使用者的理解方便來決定棄取的。

2. 從面到點 第二條進路同第一條進路有關聯，更牽涉到我們在〈漢語神學的根據與意義〉¹⁵一文中論及的母語神學的最終根據，即普通啟示與特殊啟示的關

15. 參見《維真學刊》，1996(2)，同前。

係。我們可以稱這條進路為「從面到點」的進路。

第一條即所謂「從內向外」的進路，其最終根據也是普通啟示與特殊啟示的關係。因為，只有肯定漢語使用者的生存經驗和文化資源中，有豐富的不同的表達真理的方式，我們才能以之作為出發點。但是，既然稱之為普通啟示，那就意味着(事實也如此)，它只是包含有關上帝或神的體驗和觀念，而不包含有關基督耶穌的體驗和觀念。如果說有關基督耶穌的體驗和觀念乃是基督教神學的中心或核心，那麼有關上帝或神的體驗和觀念就可以說是前一種觀念的預備，它們構成了一般的上帝觀念這一廣泛的領域。前者是點，後者是面。如果要把猶太教的上帝觀念也用這個比喻表示，那麼它似乎是線，從中心往上(往古代)延伸的線。

就漢語所表達的生存經驗和文化資源而言，顯然是這種「面」，構成了漢語使用者在宗教上的歷史和心理境況。漢語神學只有從這個面着手，逐步推到核心，才符合漢語使用者的社會歷史境況和群體心理境況。這樣的進路，也才符合從已知走向未知的心理過程和接受過程。保羅從希臘人對「未識之神」的信仰着手，¹⁶去進行他在希臘人中的工作，是一個很好的例證，說明他是很清楚這一點的。更具體一些說，就中國文化資源的實情而論，只有在漢語使用者的上帝信仰(其所用名詞有「上帝」，也有「天帝」、「天」等等)基礎上建立了漢語神學的上帝論之後，漢語神學的基督論才會有一種邏輯上的前提。換言之，在論證順序上，漢語神學的上帝論應該領先於基督論。

乍看之下，這一進路似乎與第一條進路方向相反，因而形成了抵觸。其實這種表面印象是一種錯覺。因

16. 《使徒行傳》十七章22-31節。

為，二者所涉及的層次是完全不同的。所謂「從內向外」的進路，是從文化處境的層面或範圍來說，強調從中國人而不是外國人的處境出發來做神學；而所謂「從面到點」的進路，是從漢語神學的內容或順序來說，強調從普通啟示而不是特殊啟示出發，再走到特殊啟示。所以，這兩條進路是並不矛盾的。

3.從下往上 同以上兩條進路有關，漢語神學的第三條進路，或云適合漢語使用者特點的第三項特殊方法，可以稱為「從下往上」的進路。

這條進路同樣也是由中國人的生存經驗和文化資源的特點所要求的。中國人在上古時代雖曾有明確的人格性至上神的觀念，但在以後的年代中，由於種種複雜的原因，這種觀念漸趨淡薄，以至中國的宗教和社會文化都已愈益世俗化。儒家不必說是逐漸背離了上古的天帝觀念，而傾向於哲學、倫理和文化體制；即便是佛道兩家，儘管在民間下層實踐中幾乎淪為迷信，但在高僧高道之中也是傾向於重玄義理，還接受了大量的儒家的社會倫理思想。¹⁷所以，無數的學者把中國文化說成是純人本的、非宗教的，這種說法雖然言過其實，但卻指出了中國文化有某種重理性、重人倫、重文化的特徵。這些特徵對整個中國社會尤其是中國知識分子的思維方式和學術方向有着巨大影響。

根據這種「重理性、重人倫、重文化」的特徵，要適應中國社會的現實，要立足於中國文化的處境，漢語神學就必須首先着手於以下三門神學分支學科的工作：

a. 哲理神學。用中國傳統哲學和現代哲學的理性工

17. 參見何光滙，〈中國宗教改革論綱〉，《東方》，1994(4)；〈中國文化的根與花〉，《原道》，1995(2)。

具，進行同西方古代自然神學(natural theology)和現代哲學神學(philosophical theology)相類似的工作。但是，根據中國哲學重視人生的特點，不能僅僅依賴於西方中古所謂內在自然(天賦理性)和外在自然(物質世界)的論證，而且還必須突出對於人生和人性的描述。用中國傳統術語來說，要從所謂「三才」中的「人」出發，推及「地」(自然)而上達「天」(主宰)。

b.道德神學。用改造過的中國傳統倫理(例如否定「三綱」而重釋「五常」)和批判處理過的各種現代倫理的學說資料，進行同所謂實用神學或實踐神學很相近的工作。但是，在論及儒釋道三家都很重視的個人修養之時，必須強調所謂「成聖」的超越根據，在論及中國文化中極受重視的社會人際行為規範之時，必須參照不同處境下的當代漢語使用者的實際狀態來進行取舍。

c.文化神學。從中國歷史上和當代的所有漢語社群的各大文化領域(包括政治、經濟、法律、教育、科學、藝術、其他狹義文化領域以至生態環境等等)的實際生活出發，參照中國傳統的和現代的文化理論，參照西方的文化神學、政治神學、生態神學等等理論，進行同西方的應用神學(applied theology)或實踐神學的某些方面相近似，也同政治神學等等相類似的工作。要特別注重發掘漢語使用者實際生活中的神學含意，從神學角度分析實際生活提出的重大問題，給出切合漢語使用者實際境況的神學回應，建設漢語神學中的文化神學，包括政治神學和生態神學等等。

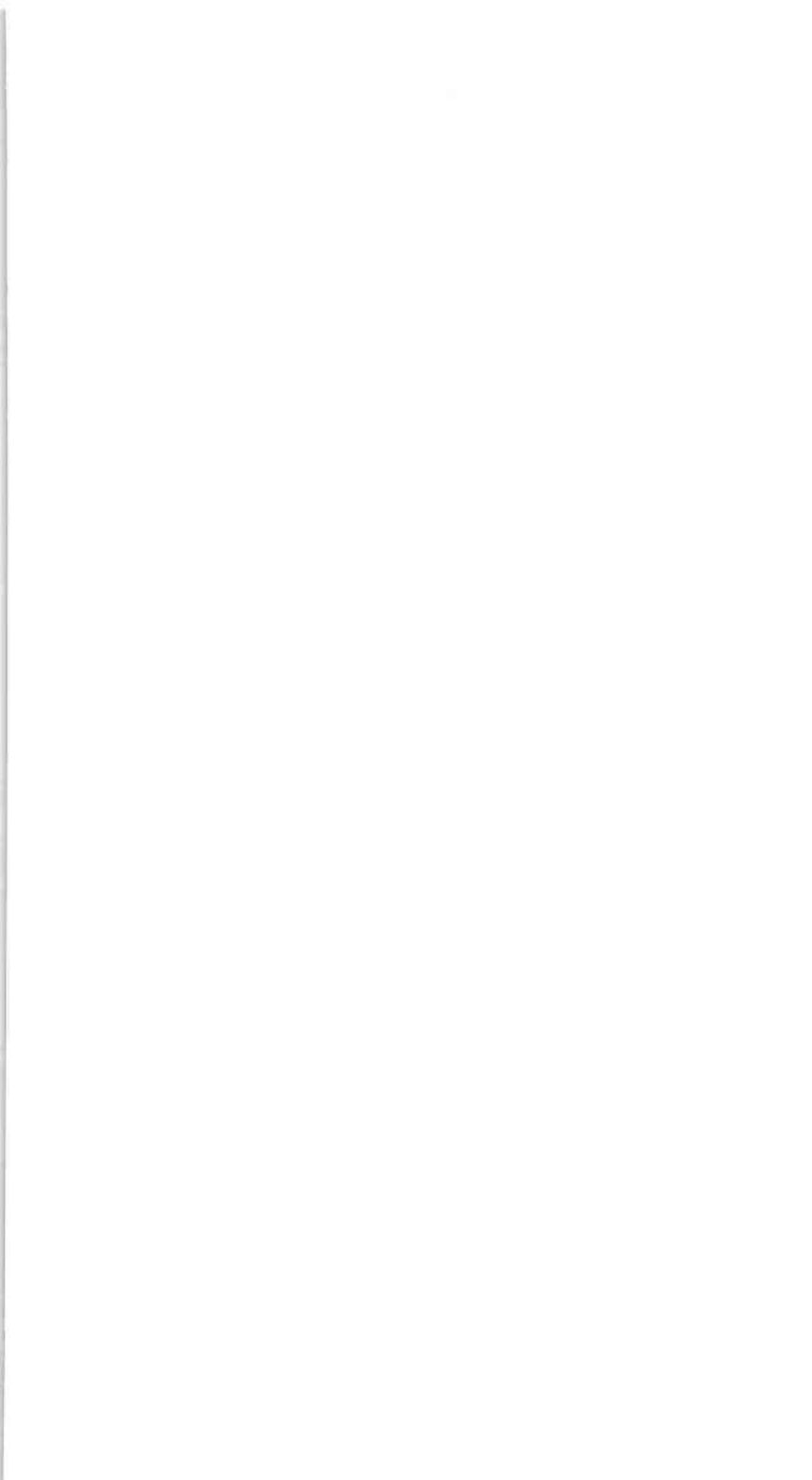
在現在已有的漢語神學中，以上三個學科並未得到足夠的研究。但是它們在漢語使用者的生存經驗和文化資源的實際處境中，實在是一些最為基本最為重大的問題所要求的基本學科。它們對於中國學術界或中國知識分子而言，完全可能成為進入神學的門戶，升堂入室的

階梯。因為這三門學科不但是神學理應包含的組成部分，而且它們所處理的問題，乃是最龐大的族群最為關注的問題；所採用的進路乃是世界上現存最古老文化的直接繼承者和世界上現有最龐雜難題的直接關涉者所最易接近的進路。這些問題的解決當然不能只靠神學，而要靠神學與其他各門學科的通力合作，要靠政治經濟和社會文化各方面的同步改革，要靠人格精神的全面更新。但是，對這些問題從神學方面進行思考、肯定會受到一部分中國知識分子的歡迎，肯定會給予這些問題的解決以某些不可替代的啟發。

當然，在這些進路上會有巨大的困難或障礙。但是我相信，如果有足夠多的志同道合者在這三條路上攜手並進，終有一天，漢語神學是可以同英語神學、德語神學、法語神學等等其他的母語神學一樣，在普世神學的百花園中一枝獨秀的。畢竟，漢語這種古老而又奇妙的語言，其使用者之眾多，¹⁸表達的生存經驗之豐富，文化資源之深厚，對於漢語神學家而言，也真可以說是「取之不盡，用之不竭，是造物主之無盡藏也！」

18. 據英國官方一九九五年《英國年鑒》估計，目前全世界以英語為第一語言的人數約有3.1億，以英語為第二語言的人數近3億，二者總數約有6億。中國大陸的漢族佔全國人口(12億)的百分之九十二，加上講漢語的少數民族，講漢語的人口佔全國人口約百分之九十六，約有11.5億；再加上台灣、香港、澳門和海外的漢語使用者和會講漢語的外國人約0.6億，全世界講漢語和會講漢語的人總數超過12億。換言之，漢語使用者的人數等於英語使用者的人數的兩倍以上。

漢語神學觀念獻疑



試解「漢語神學初論」

房志榮

在這世紀之交，尤其在基督紀元第二個千年快要結束的一年，討論漢語神學問題，是深具意義的。香港道風山的「漢語基督教文化研究所」組織這次的書面討論會，請了三十來位學者參加，寄發豐富的參考資料，令筆者深深感佩，不打算缺席。同時也意識到這是一個很大很複雜的課題，不易把握全局，因此只想就劉小楓的一篇¹，及何光滬的兩篇文章²略叙鄙見。下面就按這次徵文主題的三個主要思想分成三段加以解釋：漢語天下，神學園地，初論與首航。

一 漢語天下——輔仁大學神學院的三十年經驗

用「漢語」代替「中文」來談神學是要恰當些。這也不是新創造。筆者用了三十多年梁實秋主編的英漢辭典³便是一例。一九七九年，台灣又出了一部《國際英漢大辭典》⁴。大陸方面，一九七八年年底北京初次出版《現代漢語詞典》，到了一九九六年又出了修訂本。在「修訂

-
1. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，見《道風：漢語神學學刊》，1995(2)，頁9-48。
 2. 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，見《維真學刊》，1996(2)，頁39-47；〈漢語神學的方法與進路〉，見《維真學刊》，1996(3)，頁16-24。
 3. 梁實秋主編，《最新實用英漢大辭典》，第六版，台北：遠東圖書有限公司，1967。
 4. 張芳杰主編，《國際英漢大辭典》，台北：華文圖書股份有限公司，1989。

說明」中說及這部詞典的目的是「在推廣普通話、促進漢語規範化方面，在漢語教學方面，繼續起到它應有的作用。」⁵這些目的為從事神學工作的人不無參考價值。

天主教輔仁大學神學院前身是一九二九年在上海徐家匯成立的耶穌會神學院，專門為培養在中國十個教區的耶穌會各國傳教士。一九五二年遷至菲律賓碧瑤，十五年以後，於一九六七年遷回台灣，附設於輔仁大學。翌年，即一九六八年暑假後的新學年即以中文(國語)教授神學。這是四百多年中國天主教史中的一大創舉：用漢語教神學，學神學。這原不足怪，不但中國，世界各地天主教會都是以拉丁語講神學。筆者本人，哲學、神學、聖經學、連聖經學的博士論文都是以拉丁文完成的。

一九六九年秋，輔神(輔仁大學神學院)印行了中國天主教第一份漢語的《神學論集》。「發刊詞」中的三段話頗能說明這一神學季刊的目標：「使神學的知識與認識，能透過文字，達到更廣大的群眾；用中國的語言文字，用中國人的腦和心，來明瞭，來表達天主的啟示及教會的傳統；有了中國本位神學，我們才能與世界神學思潮為伍，而與他們並駕齊驅。」

發刊詞後面，有當時輔大校長于斌樞機的「神學論集序」，把季刊的目標用另一些話說出，在三十年後的今天依然鏗鏘有聲：「輔大神學院的使命，尤在致力向中國知識界宏揚天主的聖道。道原是不分國家畛域，當為全人類所共有共享的，但傳佈和接受的方式，卻需因時地而制宜，不可膠柱鼓瑟，一成不變……但聖道傳佈中國已數百年，迄未能深入國人心靈，主要原因，便在至今缺乏有心的才士，能不落西方的窠臼，致力用中國

5. 中國社會科學院語言研究所詞典編輯室編，〈修訂說明〉，《現代漢語詞辭》，北京：商務印書館，1996，頁3。

的思維方法，來接受消化聖道，然後介紹傳遞給國人及後代。在本論集中，該撰寫為中國學人能了解，能接受的神學篇章……西方神學家們，在某段時期，把整個神學囿於邏輯的框架中，使主的道『被束縛』(弟後2:9)。中國學問雖亦講『經虛涉曠』(郭問註莊子天下篇)，但始終注重『性命之學』，不脫離人倫日用。如何以中國之所重，匡西方之所偏，以闡發啟示的聖道，本論集該是解答這課題的最佳園地。」

當時台北教區首長羅光總主教也應《神學論集》編者之邀，為這份刊物寫了一篇〈卷頭語〉。其主旨是，梵二後神學有了新氣象。這一神學的「新」來自三方面：從聖經研究所得的新解釋；從基督新教⁶的神學，求天主教神學的新意義，使兩家的神學可以有共同的色彩；從當代的哲學去解釋神學，改變了士林神學的說法。羅主教也注意到消極的一面，他繼續寫說：「還有些人講神學完全隨從一己的思想。新神學便顯出紊亂無章，而且一般趨勢都是艱深晦澀，為一般讀者需要有人加以解釋。」⁷於是他問當時的耶穌會省會長朱勵德神父表示，希望神學院出一份神學雜誌。朱神父立刻答應，且說神學院原有出版類似刊物的計劃。

以上三篇刊在第一期《神學論集》之首的短文(發刊詞、神學論集序、卷頭語)，在三十年之後的今天讀來，還未失其現實性。由此可以見到精神文明與物質文明之不同，或人文與科技的不同。科技上，最後這三十年已使台灣全島面目全非，尤其在交通、資訊，和服務業方面。有了汽車，不會再駕牛車；有了傳真，可以把文章、圖案即刻傳遞給對方。但在人文，尤其神學上，

6. 在此採用何光瀝的譯法，見〈漢語神學的根據與意義〉一文，同前，頁46注2。

7. 羅光，〈卷頭語〉，見《神學論集》，1969(1)，頁7。

並非如此。這裏傳統和傳承有着不可取締的角色。也許這是天主教神學的一個特色，但我們覺得這是穩紮穩打的一條非常可行的路。一份漢語的神學論集從一開頭有清楚的目標，由六十年代末走到世紀之末，還走在這條路上，是可以把未來和過去連成一氣的。

《神論》(《神學論集》)出到五十期，那時的神學院院長張春申神父寫了一篇回顧的文章，題為〈當代教會思潮與《神論》五十期內容〉。文中提說本神學院當初決定由菲律賓遷回台灣的理由之一便是「以文字傳播福音，為中國神學鋪路，同時對未來的中國教會準備有用的資料。」⁸在回顧中作者認為，《神論》在其十二年的生命中多少以漢文反映了普世教會所關懷討論的神學問題，所提倡的新式傳播福音方法。至於中國神學方面，作者驚問為什麼中國教會(即不僅是《神論》)這方面的貢獻如此貧乏？張神父的答案似乎是：因為缺乏了大陸中國教會二十多年的正常成長，因為接近四百萬教友，一千多位本籍司鐸，未能受到梵二大公會議的衝擊，而從事漢語神學的工作。⁹

再過了十六年，《神論》已出到一百一十一期。編者也已由筆者換為胡國楨神父。在該期前言胡神父寫了一篇〈邁向《神學論集》一百五十期〉，認為就五十一期以後的《神論》文章來說，很難做一個與張神父為前五十期同樣的「回顧」。回顧不易，可試作前瞻：今後的走向是《聖經》和信理神學研究會持續外，將受到特別關懷的課題是：宗教交談與大公主義，平信徒參與教會使命及職務的角色，聖事禮儀的神學及實踐方式的發展，人類政經生態等生活的神學反省。由台灣的現況來說，將會着

8. 張春申，〈當代教會思潮與神論五十期內容〉，見《神學論集》，1981(50)，頁583。

9. 同上，頁594。

重實際牧靈經驗的神學反省，介紹新教理講授的理論及做法，以及與中國大陸基督徒的對話及信仰分享。¹⁰

《神論》以外還有神叢(輔大神學叢書)。一九七三年出版第一冊，至一九九八年出了四十七冊。從內容來看，研究神學問題的最多，佔了全數的一半，即二十三冊。最後的第四十六冊是鐘鳴旦的《可親的天主——清初基督徒論「帝」談「天」》。第四十五a冊是王敬弘的《神恩與教會——從格林多前書十二章談起》。其次是有關《聖經》的作品，共十三冊(舊約八冊；新約五冊)。其餘的是靈修四冊(二十一、二十三、三十六、四十一)，倫理三冊(八、二十、三十七)，心理二冊(十、十三)，社會及宗教交談各一冊(三十二，四十三。參閱注26)。可見《神論》與神學內容上十分接近，只是《神論》中的文章聖經要比神學多。其他心理、社會、交談等都很少，與本文第二、第三段要談的漢語神學的新努力方向恰相反。

《神論》、神叢以外，輔神這些年來還編譯了三本工具書，一是《聖經神學辭典》，一九七八年出第一版，到一九九五年已出到四版二刷。一是《英漢信理神學詞彙》，一九八六年初版，已重刷多次，現正在準備出增訂版。最後是一九九六年出的一千多頁大版面的《神學辭典》，初版已售罄，現正着手出修訂本。以上的《神論》、神叢，及漢語的神學工具書，均由台北的光啟出版社發行，在編著方面，輔神也與香港的道風山密切合作。

二 神學園地——對劉小楓漢語基督神學一文評述¹¹

為評述劉文，一個基本的條件是把全文看到尾，且

10. 參閱胡國楨，〈前言：邁向《神學論集》150期〉，見《神學論集》，1997(111)，頁8-10。

11. 《現代語境中的漢語基督神學》，同前。本段所引該文頁數皆指此學刊之第二期頁碼。

不只看一遍。連這樣，尚不易下評，因為近四十頁的文章，光注腳就有九十一項。最能代表他的立場的是最後兩頁，和最後兩注，本文的短評可以從這裏出發，即由該文的頁四十七後退到頁三十一。此處(頁31)首先出現「漢語基督神學」一詞。在此以前的四段，前三段泛論中國的基督教(廣義的，即包括天主教)，第四段談文化基督徒，此段與下面的第五、六段較有關聯，但亦非本文的評述範圍，因此以下僅就該文五、漢語基督神學，及六、漢語基督神學的語文學問題略加評述。

頁四十七出現全文唯一一次的「基督論」說法，顯然是譯Christology一詞。其他各處都是「基督神學」四字，顯然是指Christian Theology。基督論是專講基督事件的：他的受孕、誕生、講道、苦難、死亡、復活、升天等。基督神學卻廣的多，除基督論，包括聖三論、甚至教會學等。¹²劉文在頁四十六至四十七以基督事件為基督神學的特點沒有錯，但基督事件直接地更指基督論，而非神學的其他部分(如聖三，教會)。頁四十七第一大段的最後一句話是「即便本體論式的基督神學在西方和中國的思想歷史形態中均已廣有建構和豐富的積累。」這句話若按文中的主張，把儒家的心學、道家的無學、佛家的空學都視為神學，是可以接受的。但如果把基督事件也放入，不知如何儒、道、佛「均已廣有建構和豐富的積累」，因為「這些本體——論說的知識理念體系與基督事件帶來的福音信息在根本上是不相容的」(見頁46)。

基督論，基督學(注12張書的稱呼)及基督神學，都是以漢文漢字譯出西方的傳統論述，在西文沒有歧義，但在漢語卻易混淆。在這初論漢語神學之際，有必要給

12. 參閱張春申，《神學簡史》，輔大神學叢書之三十三，台北：光啟出版社，1992。

每一用詞一固定的含義，講時不得不顧及西方神學界的一般用法，否則就無法建立起東西交談。準此，基督論或基督學均指Christology，而基督神學則指Christian Theology。神學本該指有神信仰者對他們所信的神的論述，特別指一神信者，即猶太教、基督教，和伊斯蘭教信者對唯一真神的論述。基督神學原是為區分於猶太或伊斯蘭神學，放寬些亦區分於佛、儒、道家的「神學」，後三者講述的是無神，或未向人說話的神，或多神。

劉文頁四十一把漢語神學分為三種類型：1.漢語的宗教神學(儒道釋學說)；2.漢語的哲學—人文學神學；3.漢語基督神學。這種分類只着眼於形式，未顧及內容。以內容來說，把儒道釋或哲學—人文學說成神學，與基督神學站在一條線上，是可議的，或使神學的面貌模糊不清起來。就像頁三十八說及「神學」的語源θεολογία是「源於古希臘、羅馬思想，而非源於基督教。」這也只是用詞，或外在形式而已，基督神學要論述的啟示內容已遠非希臘、羅馬或中國的神學所能比擬。

澄清了基督論(學)和基督神學的用詞後，現在可談劉文頁四十二的基督神學理想型態和歷史型態。什麼是基督神學理想型態？答案是「對漢語基督神學的發展而言，要考慮的問題首先是自身與理想型態的基督神學的垂直關係，即漢語思想之語文經驗如何承納、言述基督事件和反省基督認信。」用簡化的格式說出，這一答案就是：理想型態的基督神學是對基督事件的言述和對基督認信的反省(各文化可用自己的思想、語文直接予以言述、反省)。

至於歷史型態基督神學較易懂，那就是希臘語神學、拉丁語神學、英、法、德、西、俄語神學，漢語神學。「漢語神學與其它歷史型態之神學的關係是並列關係，聞道無先後。」以純哲理和人文來說，一切語文的

彼此關係，都是並列關係。但基督神學的根是啟示，聞道無先後，但啟示有先後。因此把漢語與英、法、德、西、俄，甚至拉丁語並列可以，把漢語與希伯來語和希臘語並列則不可。就像把前述任何西方語與二希古語並列也不可。這不是語言高低問題，而是神學基礎——啟示的程序問題。上帝既用希伯來語(舊約)和希臘語(新約)啟示了自己，一切神學(講上帝的學問)就不得偏離用這兩種古語所表達的啟示。歷代有許多各種語言的《聖經》譯本(包括拉丁譯本在內)，並且世世代代有新譯本的出現，但二希原文《聖經》只有根據古抄本的鑑定，不敢僭改一個字。

連跟現代西語神學的並列關係，也該正確地了解。所謂「聞道無先後」，若指個人對基督事件的認信和體驗，確是如此，每人須重新開始。但以做神學來說，輔神三十年的漢語神學經驗難與西語幾百年，甚至千年以上的經驗(如果把拉丁、希臘語算入)相比。¹³漢語基督神學與其它歷史中的基督神學的關係固然是語文經驗的交往關係，但歷史中基督思想的到來、接納、反省確有時間的先後，一如人有幼年期和成年期，硬把小孩當大人，不如讓他有個成長的過程，腳步可以放快些，但也不可揠苗助長。

上述漢語與西語及啟示用語(希伯來語及希臘語)的關係也多少說明了漢語神學的中國化問題。劉文(還是頁42)說，「就漢語基督神學的建構而言，並沒有所謂中國化的問題。基督神學的中國化問題，基於如下論點：基督神學是西方的神學。這一論點雖然長期支配着中國

13. 文化基督徒在這方面能有卓越的貢獻：翻譯、引介西方的神學名著和神學家。最近的兩個顯著例子是何光滬譯的麥奎利，《基督教神學原理》，香港：漢語基督教文化研究所，1998，共730頁。卓新平，《當代西方天主教神學》，上海：三聯書店，1998，共468頁。

知識界和神學界，卻是一個基本誤識，它是現代化過程中民族國家的文化語境的產物。」這段話中有兩個假定 (assumptions) 恐怕是大陸以外的神學界不易接受的。一是「基督神學是西方的神學。」共黨政權直至今天還是強調東西之分(有關人權和民主的言論和態度是標準的例證)，但港、澳、台灣、海外的知識界，在談論神學時，把東西之分已淡化得無立足之地(輔神開過的二十六屆神學研習會便是例子)。所以如此，是因為台、港、澳及海外的漢語神學工作者，從未把基督看做西方人(他不是亞洲人嗎？雖然是在中國之西)。至於探討神學的對象——神、上帝、天主，更無東西之分了。因此基督神學的中國化是可行，且應行的，不是因為基督神學是西方神學，而是因為基督來自中國之外，或更好說，來自地球之外，傳到了中國，便該「用中國的語言文字，用中國人的腦和心」¹⁴來接受他，談論他。

另一個假定是：基督神學的中國化問題「是現代化過程中民族國家的文化語境的產物。」就神學中國化的說法，在時間上，也許和中國(尤其大陸)的民族國家的文化語境一同發生在六、七十年代，¹⁵但神學中國化的努力和事實，自從明清耶穌會士把基督信仰第三度傳入中國就由傳教士和中國學人開始了。並且當時的羅馬教宗對此已有很清楚的指示。¹⁶傳教士如利瑪竇的《天主實

14. 〈發刊詞〉，《神學論集》，1969(1)。

15. 鐘鳴旦，《本地化——談福音與文化》，台北：光啟出版社，1993，頁5(序)的第一段話：「一九七四至七五年之間，神學上出現了一個新的辭彙：本地化(或本土化、本位化、本色化)。教會的正式文件，也很快地沿用了這個名詞，如今在各刊物雜誌中更是處處可見了。」

16. 參閱同上，頁27：無需汲汲營營，探索論據而說服人們改變他們原有的禮儀、習俗、儀式；除非上述種種，顯然有違於信仰及道德。將法國、西班牙、意大利或其他歐洲國家，移植中國，能有比這更荒謬的事嗎？無需引進我們的國家，只要引進信仰，一種對任何民族的儀式或習俗都不輕視或傷害的信仰，除非習俗等自顯其卑劣，否則，信仰只有加以保存及保護它。一個人重視、珍惜本土和本土的傳承甚於一切，這似乎是與生俱來的天性。因此之故，改變既定的習俗，尤其是

義》¹⁷，中國學者如徐光啟(1562-1633)、李之藻(1565-1630)、楊廷筠(1562-1627)都作過這種努力。目前在輔神、在香港聖神修院，及筆者所認識的一些基督教神學院所作的，正是劉文頁四十二所說「既排斥民族中心的神學立場(凡西方神學的經驗一概拒用)，亦排斥無民族本位的神學立場(神學即非用西方神學傳統之經驗(不可))。」(最後不可二字為筆者所加。)

用更積極的話來說，「任何以中國的語言對天主的觀念所作的反省，都是三重經驗的結果：中國傳統中的天主經驗、基督宗教傳統自身的經驗、個人對天主的經驗。」¹⁸而基督神學的中國化目標也可用鐘鳴旦的話來表達：「我們可以視本位化為福音生活和它的信德，在某一特定文化中的具體呈現，而該文化的成員，不僅只以該文化表達基督經驗(如此做只是單純的適應)，且能使之成靈感、方向和統一的源頭，以轉變、再造該文化，帶來一新的創造，不僅足以充實此特定文化，同時也充實普世教會。」¹⁹

用這三重經驗來講基督神學的中國化，要比劉文頁四十五至四十七所提的漢語基督神學兩種基本發展樣式更清楚，也更易把握。因為第一樣式、既有的思想體系(儒、釋、道)，與第二樣式、活的生存經驗是分不開

自上古流傳下來的，是最最令人生厭痛恨的了。如果強行改掉一些習俗，以你們國家的禮俗取而代之，且讓人有承受外來壓力的感覺。試想，那將會有什麼後果呢？所以，盡量不要拿這些人的所作所為，和歐洲百姓相比；卻要及早熟悉他們的作為。對一切值得讚許的，加以肯定；對看來似乎不甚好的，持審慎的態度。不要諂媚，但判斷時要極小心，不隨意下斷語或誇大其辭。真有卑劣的習俗，以無言的抗拒，和不贊同的表示來幫助人們放棄，比訴諸於口舌有效。時機成熟時，人心悟得了真道，這些習俗也就不攻自破了。(教宗亞歷山大七世對中國及東南亞區宗座代牧之指示，1659。)

17. 見《天學初函》(吳湘相主編的中國史學叢書之23，第一冊，台北，1965)；由D. Lancashire及胡國楨英譯，台北—巴黎(利氏學社)，1985。

18. 鐘鳴旦，《可親的天主》(輔大神叢46)，台北：光啟出版社，1998，頁141。

19. 同上，頁vii-viii。

的。活的生存經驗又何嘗拒絕採納既有的民族—地域性的思想體系。學界有言，就像每個西方人的血裏都有些基督信仰的因素，同樣每個中國人的血裏都有點儒家的進取、道家的超脫、佛家的虛空。基督神學的西方歷史形態中，反形而上學化和反希臘化現象是非常局部、且可預言是臨時的，就像五四的打倒孔家店及文革前後的批林批孔過後，今天大陸又恢復尊孔崇儒一樣。至於神學中國化的目標不僅是充實自己的文化，也是為充實普世教會和整個人類，倒不是徒託空言。

現在可略談劉文的第五大段(頁31-37)。此段關於五十年代至七十年代的漢語學術語境的現代性，作了一個廣闊、濃縮的交代，指出大陸、台灣、香港三足鼎立的格局。當言及儒學在大學建制中未如基督教神學在歐美學界成為獨立的學科門類時所指出的社會變遷現象也是正確的。只是儒學與神學內在因素的不同既深且廣，只消說，儒學只是中國文化主流之一，其他像道家、佛家，甚至墨家、法家也都影響中國人的精神生活。反之基督神學是無所不包的，並且延伸到超越和末世。因此，數量上，神學院在漢語世界的擴散遠甚於儒學院(頁34)，並不足怪。²⁰

這就到了劉文頁三十六所說的漢語基督神學的發展。首先是教會神學的發展(不是教會學，而是各不同教會所發展出來的神學)。文中有言：「教會的宗派立場將會決定其神學的基本樣式(如在社會參與或文化取向的開放或保守的不同趨向)，由此會形成不同的漢語

20. 有關此點，輔仁大學最近出的一本小冊子說的頗為貼切。「神學協助其它科學追尋其意義，並指出其本身所沒有的視角和導向。而神學與其他科學的互動，亦可使神學豐富起來，並讓其研究更切合當前的需要。故天主教大學應設神學院，或開設神學講座。」《天主教大學》(教宗若望保祿二，《天主教大學憲章》精簡版，台北：輔仁大學出版社，1998，頁9。)

教會神學。」真是如此嗎？暫且把天主教、東正教、路德會理解成三大教派，近些年來在促進基督徒合一的神學討論中，天主教與東正教關於基督兩性一位的表達作成協議，與路德會討論成義的問題，與安立甘教會達成對聖體聖事的了解。這些是神學的基本問題，而社會參與或文化取向只是神學的表達，如何形成不同的漢語教會神學？所謂的漢語教會神學又何指？

另一發展是所謂的人文性漢語基督神學，「是教派或宗派中立(但卻非信仰中立)的神學。」這一觀點和說法的確給文化基督徒創造了一個操作的空間，他們也的確能在中國文化界作有效的基督思想介紹(一如本文注13所言)。但要當基督徒是雙方的事，學徒可以選師傅，師傅會開出條件。合條件的可當徒弟，不合的則當不成。基督是否給要當他門徒的人開出條件呢？《路加福音》把這些條件交代得很清楚。²¹不接受師傅所開的條件，只以文化，或以對基督思想的傾慕，不一定為師傅接受為基督徒。同理，所謂知識學的基督神學，即便在歐美有少數人提倡，也非千年以上的神學主流，漢語學界有必要建構這樣一種神學嗎？

三 初論與首航——與何光滬談漢語神學的方法與進路

本文注二所列的兩篇何光滬主任的文章，第一篇文末肯定以「漢語神學」來稱Chinese Theology(而非「中國神學」)，筆者有同感。他所舉的三個理由基本上也算言之有理，即1.「Chinese Theology同其他民族神學區別中的

21. 有許許多多的人跟耶穌一起走。耶穌轉過身來對他們說：「到我這裏來的人要不是愛我勝過愛自己的父母、妻子、兒女、兄弟、姊妹，甚至於他自己，就不能作我的門徒。不願意背起自己的十字架來跟隨我的，也不能作我的門徒。」(路14:25-27，現代中文譯本)

語文意義將會越來越突出」；2.「有必要採用包容性更大而價值上中立的民族共同語言，即漢語，取代容易有地方傾向或階級傾向的〈本土性〉，來作為中國神學的主要特徵或主要標誌」；3.「由於漢語在中國的覆蓋面如此之大……神學很大一部分的資源和構成因素，應該由漢語神學來提供。漢語神學的重大意義，是怎麼估計也不為過的。」但本文要加以討論的是第二篇何文：〈漢語神學的方法與進路〉。

此文分兩大部分：漢語神學的方法分1.工具原則；2.開放原則；3.處境原則三點來論述。第二部分漢語神學的進路則分1.從內向外；2.從面到點；3.從下往上三點來闡明。前後各三點的論述條理分明，詞意清晰，兩部分本身也前後呼應，環節相扣，是難得一見的以漢語講神學的好文章。那麼還有什麼可討論或提異見的餘地呢？首先在此解釋一下本文第三大段以〈初論與首航〉為題的含義。初論是用言詞開始論說，首航則是一個旅程的起航。神學之旅不只是說說而已，還跟做及生活密不可分。漢語神學要有健全的發展，起程時就該有信仰生活、甚至神秘經驗的關注，否則會是殘缺不全的。

另一個值得討論或可以提供意見的地方仍是假定的問題，即英文慣說的assumptions。何文的兩部分六點都以某種假定為出發點。假定有所改變，所作的論述和所達致的結論，不必把前一假定的論述和結論否定掉，但的確有所不同，而能發生互補作用。這和作假定者的生活背景及信仰有或無有深厚的關係。因此，筆者以輔大神學院的教師背景，與中國社會科學院的宗教學研究室何光瀟主任是可以作一次互補的交談的。以下便對何文的六點略作評估。

1.工具原則：「漢語只是神學的形式，而不是神學的內容，更不是啟示本身。」這是顯然、甚至不說自明

的。但為說明這一點，卻捨近取遠，進到「特殊啟示」和「普通啟示」的複雜問題裏。說普通啟示與特殊啟示是相通的，沒有錯，但假定這兩種啟示是在同一個平面上，則未能把握神學所依據的啟示的「特殊性」。(請參考下文有關神學進路的討論)神學所研討的啟示更是希伯來書所言「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉着先知對我們的祖先說過話；但在這末期，他藉着自己的兒子對我們說了話。」(希1:1-2，思高譯本)，遠多於何文注3所引的《聖經》章節(創1:31；詠19:1-4；宗14:15-17，17:24-31；羅1:19-20等等)。換句話說，神學也談有關創造的啟示，但更多的是講論有關拯救的啟示。所以二十世紀神學界最流行「救恩史」的說法(Heilsgeschichte, Salvation History)。

至於以漢語作為神學工具的特色也許應該在一個不同的層面去找。除了同任何語文一樣，「言有盡、意無窮」，神學是以有限的語言來表達無限(無形)的對象(上帝／天主)之外，中華文化確有其特色，例如中國詩詞言簡意境高，中國墨畫多留空白給人無限空間去遐思冥想，並與造物者遊。漢語神學在勸人善用文字之餘，是否也邀請人透過文字以超越文字。²²

2.開放原則：「由於伴隨漢語文化的悠久和古老而來的僵化現象，需要外來新鮮活力的衝擊刺激，更由於伴隨漢語神學的年輕和挫折而來的貧弱現狀，需要外來成熟思想的啟發豐富。所以，漢語神學既需要創作，更需要引進，既需要著述，更需要翻譯，既需要發展，更需要繼承，既需要持守，更需要開放。」這番話把開放

22. 參閱高夏芳修女，〈在中華文化的氛圍內讀聖經〉，《融》(天主教華語聖經協會聯合會雙月刊)，台北，1998(49)，頁13。在此可引一首古詞(李後主作?)為例：一棹春風，一葉舟，一桿蘭櫓一輕鉤，花滿渚，酒滿甌，萬頃波中得自由。(以神學的觀點來說，自由是什麼?)

原則說得相當完備，由之結論到神學方法的多樣性和開放性。現在要問的是這種多樣性和開放有沒有一個限度？真要假定神學跟哲學一樣，可以毫無顧慮地百花齊放，百鳥爭鳴，或者仍得尊重一個權威，嚴肅對待上文所說的一句話：「既需要發展，更需要繼承」？這個繼承是什麼，所繼承的又是什麼？

大概只有天主教(和東正教)把繼承和訓導權與《聖經》一同列為三足鼎立的神學基礎，一如梵蒂岡第二屆大公會議所說的：「聖傳及聖經組成天主聖言的同一寶庫，並託給教會保管，全體聖民依附着它，在宗徒的道理及共融內，擘餅及祈禱，常常與自己的牧人團結一致(參閱宗2:42)……以權威解釋所寫成或所傳授的天主聖言之職權，只屬於教會生活的訓導當局，它藉耶穌基督的名義而行使其權威。但教會訓導權，並不在天主的言語之上，而是為天主的言語服務……可見聖傳、聖經及教會訓導權，按天主極明智的計劃，彼此相輔相成，三者缺一不可，並且三者按各自的方式，在同一聖神的推動下，同時有效地促進人靈的救援。」²³

3.處境原則：何文此段發揮的較長，所呈現的可議點也較多。基本上可說，給予處境的分量太重太多，以致無形中神學已被放逐出境。換言之，此段所講大部分是社會學，甚至政治、經濟、歷史等，已不再是神學。偶然提及的神學的普世性或一般性已沒有實質的內含，因為正如文中所說，「這裏，學科的方法是與學科的目的是一致的。」學科是指處境神學，方法和目的是「它從人的實存經驗出發又力圖解答具體生存中的問題，從而有助於實現神學的實際功能，即改善具體實際的人生狀態。」

23. 《天主的啟示教義憲章》十號，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，台北：主教團秘書處，1975，頁122。

處境原則若真假定處境神學的頭重腳輕(即多講處境,少講神學),那跟大部分神學界所講的實在有不小距離。無論什麼神學總不外乎「是信仰的科學。它有意識而又有方法地解說並闡明在信仰中接受和把握的神聖啟示。」²⁴這一啟示雖不漠視「具體實際的人生狀態」,但更重要的是告訴人他的來源和歸宿,特別是有關人的死,及死後的遠景或永生:上主是生命和死亡的主宰,耶穌基督已克服了死亡的權勢。啟示也告訴人,人的死和人的罪有不解之緣,但耶穌在死前給門徒們許下,他們將會跟他重新聚合,而逾越節的經驗果然使婦女們及宗徒們有了深信耶穌死裏逃生,光榮復活的信仰,這信仰成了以後世世代代一切基督門徒白白受賜於上主的希望。²⁵

天主教神學自從梵二大公會議以來,處境化和本土化的趨勢相當濃厚而普遍,拉美的解放神學及歐洲的政治神學是明顯的例子。輔神的作風被台灣南北兩座長老會神學院的一些教授批評為不夠本土化,把這座神學院由上海遷至菲律賓,再遷回台灣的歷史事實突現出來。另一方面,本文第一大段所說的輔大神叢只有少數幾本涉及心理、社會、宗教交談(10, 13, 32, 43)²⁶,其他

24. 何光遜,〈漢語神學的根據與意義〉,同前。

25. 參閱Jacob Kremer, Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein. Gedanken zum christ-lichen Verständniss von Tod und ewigen Leben(「一粒麥子若不落在地裏死了,仍只是一粒」基督徒對死及永生的看法), *Geist und Leben*, Echter Würzburg, 1998(6), 頁406-410。

26. 輔大神學叢書

1《耶穌基督史實與宣道》	樂英祺 譯	光啟
2《第二依撒意亞》	詹德隆、張雪珠 合著	光啟
3《福音新論》	張春申 著	光啟
4《耶肋米亞先知》	劉家正等 編著	光啟
5《保祿使徒的生活、書信及神學》	房志榮 編著	光啟
6《神學：得救的學問》	王秀谷等 譯	光啟
7《約伯面對朋友及天主》	劉家正等 編著	光啟
8《性愛、婚姻、獨身》	金象遠 著	光啟
9《絕妙禱詞：聖詠》	房志榮、于士諍 合譯	光啟
10《創新生活的心理基礎》	朱蒙泉 著	光啟

大部分都是神學本科材料(可參閱注26的清單)。這一點上,輔神的確該加強「人類政經生態等生活的神學反省」,²⁷但聖經、信理、禮儀、牧職等仍是神學院的主科,不會因大陸、台、港、海外不同地區的漢語使用而在「神學思考的重點」上有所不同。至於漢語使用者的

11《聖事神學》	劉賽眉 編著	光啟
12《箴言——簡介與詮釋》	胡國楨等 著	光啟
13《生命的流溢——牧民心理學》	朱蒙泉 著	光啟
14《教會本位化之探討》	張春申等 著	光啟
15《原罪新論》	溫保祿 講述	光啟
16《聖詠心得》	黃懷秋 著	光啟
17《與天主和好——談告解聖事》	詹德隆 著	光啟
18《病痛者聖事》	溫保祿 講述	光啟
19《救恩論入門》	溫保祿 講述	光啟
20《基本倫理神學》	詹德隆 著	光啟
21《白首共此心——靈修心理尋根十二講》	徐可之 著	光啟
22《基督的啟示——啟示論簡介》	張春申 著	光啟
23《天主教基本靈修學》	陳文裕 著	光啟
24《宗徒書信主題介紹》	穆宏志 編著	光啟
25《神學中的人學——天地人合一》	谷寒松 著	光啟
26《天主恩寵的福音》	溫保祿 講述	光啟
27《基督的教會》	張春申 著	光啟
28《天主論、上帝觀——天地人合一》	谷寒松、趙松橋 合著	光啟
29《耶穌的名號》	張春申 著	光啟
30《耶穌的奧蹟》	張春申 著	光啟
31《解放神學：脈絡中的詮釋》	武金正 著	光啟
32《重讀天主教社會訓導》	李燕鵬 著	光啟
33《神學簡史》	張春申 著	光啟
34《做基督徒(上)》	楊德友 譯	光啟
35《做基督徒(下)》	楊德友 譯	光啟
36《落實社會的屬靈觀》	蘇立忠 著	光啟
37《基督信仰中的生態神學——天地人合一》	谷寒松、廖湧祥 合著	光啟
38《教會的使命與福傳——梵二後卅年思想發展》	張春申 著	光啟
39《舊約導讀(上)》	房志榮 著	光啟
40《舊約導讀(下)》	房志榮 著	光啟
41《中華靈修未來(上)(下)》	徐可之 著	光啟
42《主愛之宴——感恩聖事神學》	溫保祿 講述	光啟
43《道教與基督宗教靈修》	楊信實 著	光啟
44《十字架下的新人——厄弗所書導論和默想》	黃懷秋 著	光啟
45《中國大陸天主教——牧靈與神學反省》	張春申 著	上智
46《可親的天主——清初基督徒論「帝」談天》	鐘鳴旦、何麗霞 譯	光啟
《神恩與教會——從格林多前書十二章談起(上)(下)》	王敬弘 著	

27. 見本文注10所引(前言),《神學論集》,111期。

「生命深處」和「生活實際」本是兩回事，須由不同的管道予以疏通和滿足。實際生活可由神學對社會、文化、人倫的關注協助處理，深度的生命問題卻須由靈修神學及與天主的密切交往找到答案。

第二部分漢語神學的進路繼續講方法，只是要突出漢語神學的三个特殊點，即從內向外，從面到點，從下往上。在此我們不再逐項地評述每一點，而整體地以「漢語神學」來看這三條「進路」，以期在何文針對「漢語」(Chinese)所作的解釋外，加上本文對「神學」的澄清，能給漢語神學的初論和首航提供一些補充資料。

「從內向外」和「從面到點」都跟啟示的概念和分類有關。本文在講工具原則之初曾說「特殊啟示」與「普通啟示」之分是一個複雜問題，這裏不妨用輔神資深神學家張春申神父的話予以說明：「特殊啟示是人類中一部分的人或個別的民族、如以色列民族所得的；普遍啟示是整個人類所得的。自這分類而論，基督宗教中的啟示也是特殊啟示，因為事實上只有信者得到。另一方面，基督的啟示是為整個人類的，究竟他怎樣接觸教會之外的人類，那是神學上的一大課題。」²⁸這跟何文頁二十二所言，普通啟示包含有關上帝或神的體驗和觀念，而不包含有關基督耶穌的體驗和觀念的理解和說法很不一樣。

關於內外，張著也分外在的啟示和內在的啟示：「外在的啟示是藉着宣講或其他事件，使人聆聽或目睹，至於內在的啟示是天主在人內心之光照，開啟心目，助人信從。」²⁹這又跟何文頁二十把內理解為中國文化，把外說成外國傳教士的視角不同。何文所刻劃的中國近代史中的現象，對西方和基督宗教的敵意未消，也

28. 張春申，《基督的啟示——啟示論簡介》(輔大神叢22)，台北：光啟出版社，1987，頁68。

29. 同上。

許是真實的，但植根於啟示的基督信仰的一大特色，也是卓越貢獻，正是民族與民族間隔閡的消除，內外之分不是中外之分，而是地球村與超越界、天界、神界之分。³⁰

無論是講從內向外，或講從面到點，啟示的定義和分類都是關鍵性的。上述張著給的定義是：「基督宗教所說的啟示是：天主聖三在創造宇宙和人類歷史中，為了賦予救恩而實現的自我通傳……」。³¹至於啟示的分類可列為下表：³²



30. 「你們受洗跟基督合而為一，正像穿上基督，有他的生命。不分猶太人或外邦人，奴隸或自由人，男人或女人，在基督耶穌的生命裏，你們都成為一體了。」(迦3:27，現代中文譯本)「我們不是對抗有血有肉的人，而是對天界的邪靈，就是這黑暗世代的執政者、掌權者、和宇宙間邪惡的勢力作戰。」(弗6:12，現代中文譯本)

31. 見張春申，《基督的啟示——啟示論簡介》，同前，頁67。

32. 同上，頁67-70對每類啟示有解釋。

由這樣一個對啟示較完整的了解，可以看出何文頁二十二把對基督的體驗和觀念說為點，把猶太教的上帝觀念(舊約)比喻為線，而把有關上帝的體驗和觀念(包括漢語所表達的)視為「面」，顯然並不完備，也多歧義。而說「只有在漢語使用者的上帝信仰基礎上建立了漢語神學的上帝論之後，漢語神學的基督論才會有一種邏輯上的前提。換言之，在論證順序上，漢語神學的上帝論應該領先於基督論」，這並非漢語神學的特徵，一般講神學的順序都是先講天主論、聖三論，才講基督論、教會學。不過這種先後順序也是相對的，沒有「領先」的意義，因為也可以由教會講起，再講基督，再講天主和聖三。³³

這也說明神學不反對邏輯，或置邏輯於不顧，但也不會被邏輯所限。事實上，神學所闡明的信仰充滿了悖論或吊詭，一如法國著名神學家呂巴克(Henri de Lubac)所深切體會的：「福音書裏充滿了悖論，人本身就是一個活生生的吊詭。按照教父們的說法，聖言成為人是吊詭中的吊詭 *παράδοξος παραδοξων*」。³⁴由中國文化來說，儒家不愛講悖論，但禪宗的公案和老莊的道德經或逍遙遊，卻滿篇悖論，多次比儒家經典更易用來講神學。連今日的生活境況也隨處有吊詭，哲學無法解釋的，神學反能用天主的啟示予以「悖論」的安撫。

至於引用保羅給希臘人講道，從他們對「未識之神」的信仰着手，譽為很好的例證，可別忘記這是一個失敗

33. 耶穌固然說過：「凡不是派遣我來的父所吸引的人，誰也不能到我這裏來。」(若6:44，思高譯本)但耶穌也說過：「我是道路、真理、生命，除非經過我，誰也不能到父那裏去。」(若14:6，思高譯本)

34. Henri de Lubac, *Paradoxes*《悖論》，Paris, le caillou blanc, 1946, 頁9。一九五五年同一作者又寫了 *Nouveaux Paradoxes*《新悖論》(Editions du Seuil, Paris)，一九五九年出了 *Paradoxes; Suivi de Nouveaux Paradoxes*《新舊悖論增訂版》(Editions du Seuil, Paris)，一九六七年終於寫成 *Paradoxe et Mystère de l'église*《教會的悖論和奧跡》(Aubrer Montaigne)(七章中的第一章闡明奧跡與悖論的關聯)。

的例子。那些雅典人聽完保羅的話，有的人譏笑他，有的人說「我們後來再聽你吧！」。³⁵保羅由雅典到了格林多，改變了講道的方式，「不用巧妙的言詞，只宣講被釘在十字架上的基督：這為猶太人是絆腳石，為外邦人是愚妄。」³⁶結果成功了，在一年半的時間「建立了一個由猶太人和外邦人合成的非常興隆的教會團體。」³⁷以上對何文的從內向外及從面到點兩條作了一些觀察，下面略談從下往上。

首先，說上下，不如說先後，因為何文頁二十二至二十三所提議的漢語神學必須首先着手的三門科目(哲學神學、道德神學、文化神學)與其他神學科目不必看成上下關係，只須着眼進修先後的適當與否。其實這裏沒有什麼好比的，哲理神學、道德神學，文化神學，只是「進入神學的門戶，升堂入室的階梯」，還不是神學本身。所以要先修這三門學科，是為了適應中國文化「重理性、重人倫、重文化」的特徵。但哲學、道德、文化也可脫離神學去講，不必常是神學。

由進入門戶的科目到走出門外的實用神學、實踐神學，或應用神學，好像又走到神學的另一端去了，幾乎走出了神學門外。以道德神學來說，它的確是神學本科，但基督神學裏的道德神學仍以信理神學為基礎，為依據。基督之律與自然道德律內含是一致的，但倫理生活的動力是天主聖神。「聖神與倫理生活的關聯出現在保祿所有的書信中……保祿指出精神與文字的對抗，前者取代後者(格後3:6)」。³⁸所謂「漢語神學中的文化神

35. 《宗徒大事錄》十七章32節。

36. 《格林多前書》一章17、23節。

37. 房志榮，《保祿使徒的生活、書信及神學》，台北：光啟出版社，1994再版二刷，頁40。

38. 房志榮，《聖經倫理學》，見《神學辭典》，台北：光啟出版社，1996，頁805。

學」也看不清所指為何。後面的一句解釋「包括政治神學和生態神學等等」是今日任何神學所關注的，漢語的特色又在哪裏呢？

最後何文頁二十三末的話，認為漢語這種古老而又奇妙的語言，對於漢語神學家而言，是「取之不盡，用之不竭，是造物主之無盡藏也！」確實引起筆者的同感。不過同時也使我想起拉辛格(Ratzinger)樞機為他的書《地上的鹽》中文版所寫的導言中的一段話：基督宗教會成為一股力量，讓中國豐富的遺產存活下去，並繼續開花結果。³⁹

結語

走筆至此，願再度感謝「漢語基督教文化研究所」籌組了這次筆談，請了本人參加，使我有機會向各方漢語世界介紹輔大神學院三十年來漢語出版的工作。至於本

39. 拉辛格著，《地上的鹽》，房志榮譯，台北：光啟出版社，1998，頁5-6。拉辛格自問：「基督信仰在中國還有希望嗎？」他答說：

一個留心的觀察者會越來越清楚地看清：人不只靠餅生活。經濟不是一切。馬克思學說的極權主義所以失敗，正是因為它不肯承認宗教的不可替代性：人常追求無限，任何純物質的解決不能令人滿足。馬克思學說的第二和第三代理論家完全承認，一天有人在，一天宗教不會停止。問題只是：基督信仰會是一個長存永駐的答案，並且在中國不僅能為少數人所了解，所生活，還能成為塑造整個中國的一股力量？將會出現一個亞洲的、中國的基督宗教，就像它由猶太人走向異邦人後出現了一個希臘和拉丁的基督宗教，就像古代之末出現了一個德國的和斯拉夫的，一個歐洲的基督宗教，後者較晚也塑造了美洲大陸？

誰信基督，會深深相信，基督宗教的確有此潛能。並深信在世界社會自我建立中，它會達到其使命的一個新階段。它有一股內在力量，給予個別文化的精神向度一個新形式和生存能力。只須回想一下古代結束時地中海一帶所發生的事，就不難發現，那些古宗教和古文化的遺產不是靠哲學家 and 皇帝們所從事的革新努力得以存活下來，而是在基督信仰裏接受了新形態，才得以成為持久的遺產。基督宗教不會把中國豐富的遺產挪到一邊，卻在十九和二十世紀的危機之後，會反過來成為一股力量，讓這遺產活下去，並繼續開花結果。在各種轉變的過程中，基督宗教所提供的不是破壞和斷層，而是繼續前進的生命力。當然不該把基督宗教的這一新機運想像為一種行軍的連戰連決。快速奪取的也會快速地消逝——這一點可在毛澤東所創建的世界相對的短命存活上顯示出來。不必着急，持久的東西長的慢，輕微，有耐力，甚至在多種的煎熬之下。中國教會的這一緩慢成長，它這個芥菜子形態，正好對稱於「那棵大樹」，天上的飛鳥會在這棵樹上築巢。

人對劉小楓及何光滬兩位大作所作的評述是由一個傳統的天主教神學觀點着眼，坦誠地說出來，供漢語神學工作者參考，若有誤解的地方，尚望兩位不吝指教。今將本文主旨或未竟之意撮述如下。

一、關於輔神：由數百年的拉丁語教學忽然轉向以漢語講神學，是一個劃時代的轉變。幸虧那時(1968)思高中文聖經合訂本已大量發行，中國主教團秘書處也將梵二大公會議文獻合訂出版(1975)，同一秘書處繼續出版各種中文禮儀書(如三大冊日課經《每日頌禱》，1981；另三大冊《感恩祭典》，1983)，使得神學的教和學與信仰生活及禮儀崇拜結為一體，突現出天主教神學(及一切聖學)的特質：不是為學而學，而是為增加對創造者、對啟示者的認識，而影響到整個人生觀和宇宙觀。

輔神的創立，在上海、在菲島，約四十年之久，都是為培育傳福音的聖職人員。但遷台後的翌年，即刻向修女、平信徒，及其他基督教會的人士開放。目前一百多位學徒中，絕大多數是非聖職人員。三十年來，以漢語教和學已不是問題，問題反而顛倒過來：學生的外語能力相當貧乏，以致任何研究工作都受到限制，因為漢語可參考的資料太有限了。九十年代幸有劉小楓推動譯著工作(當代歐陸宗教思想系列，1991；基督教學術研究文庫，1992；歷代基督教學術文庫，1993；歷代基督教思想學術文庫，1994等。最後此一文庫又分古代系列、現代系列和研究系列)，下一世紀的學生會有更豐富的漢語參考資料。

二、關於神學：以漢語講神學，或基督神學，或基督學所指內容都有差別，如何前後用詞一貫，避免歧義，是要不斷留意的。關於神學內容仍得以啟示(聖經)為主。這啟示是持續的：天主在歷史中啟示，世世代代還繼續藉着傳承或傳統在啟示，而它也有一保管者，即

教會的訓導職務。這職務把天主在歷史中的啟示向新時代和新地區宣講，使歷史的啟示保存其永恆的價值，而教會直到世末繼續不斷地宣講天國的喜訊。這就是梵二《啟示憲章》所說的「聖經、聖傳及教會訓導權，三者缺一不可」。

三、關於初論：漢語是語言，也是文化。用漢語，但講的是神學。因此，社經、政治、生態都須關注，但目標不可限於此世，神學的末世論，或終極關懷，或永世生命，也不可缺。由初論到首航，神學不僅是討論，也是生活。尤其在輔神的信仰團體裏做神學，為師生，靈修、禮儀、團體的共融和分享都是神學的一部分。正如我們在此聖誕期的感恩祭中所求的：「上主，求你賜給你的子民堅強的信德，我們深信並明認與你同享光榮的永生聖子，由童貞聖母取得真實的肉軀而降生成人；求你使我們既脫免今世的災害，也領導我們到達永遠的樂園。」（《感恩祭典》二，聖誕平日星期一，集禱經）。

談「漢語神學」的一封信*

張賢勇

小楓兄：

你好！

下面我打算對兄〈現代語境中的漢語基督神學〉談點想法。我說想法，也可稱看法或意見，不敢稱Idee，一是確實還未深思熟慮，二是可以少受拘束，不必像前輩學人一談學問，必得正襟危坐，必得寫成「與劉小楓君論學書」之類。

兄這篇文章，可稱大作，一是篇幅長，二是構思醞釀期長，三是涉及問題多。這三點互相關聯，篇幅顯而易見，所論問題讀者也不難體會，構思期他人恐不易窺見。我自己的猜測是，此文不僅僅是綜合一九九四年四月在香港中文大學和同年七月在京講學時所講的內容，思路至少可上溯到一九九一年夏兄為《道與言》所寫的前言，即在Berkeley我與兄初次見面時那次會上兄的發言稿。《道與言》一書，弟尚未見到，但從那篇文章，已可看出兄最近這篇長文的一些主要觀點的線索，如認為「把基督教與中國的衝突視為中西衝突，是根本性的誤識」。¹有些思想可追溯到一九九三年秋兄北上之行，如在金陵講學即已提到基督教神學的兩個維度，²後在《讀書》月

* 本文獲作者授權出版。

1. 《道風：漢語神學學刊》，1995(2)，頁17。

2. 參見同上，頁35。

刊中〈金陵與神學〉那篇奇特的書評裏又作了發揮。至於「文化基督徒」的詮釋，時間上更早(1990年?)。對於這些問題，弟大致贊成兄的主張，也就是說，對於這篇長文的主要觀點，弟基本上都可同意，雖然對這篇文章中引述的較新的知識社會學方面的內容，弟還得逐步消化。

我現在想談的，約有四點，都是兄這篇文章中再次提出而弟又十分感興趣的問題。我的意見不一定都是批評性的，有些是補充，有些則沿着兄的思路進一步作釐清分辨的工作，總之希望都是建設性的。說得不妥，請我兄多包涵並指正。

首先是基督教神學兩維度的問題，也即兄文中第五節所談。³兄通過觀察、比較得出的結論：「基督教神學僅在神學院系統發展其教會神學，而人文神學的維度則根本不存在，這就大大限制了基督教神學在思想—知識界中的對話地位和話語勢力。……如果漢語世界的基督教神學不在大學建制的制度中發展其人文學的維度，基督教神學在漢語思想—學術域的對話力量，就不可能增長。」⁴我亦有同感。但我想指出的是：問題的存在是由來已久，還不僅僅是一九四九年以後的事；產生問題的根源也更為深廣，並非只是學術制度化的有欠健全。即便是四九年前，教會在中國差不多也沒什麼學術對話能力。西教士有為師傳道、引入新知的能力，所以他們辦雜誌、設學校、建教堂、譯編書籍；可是對中國傳統典籍和當代士子，他們通常只有仰之彌高和唯諾的份，最多在教義問題上抗顏與儒、釋、道諸家爭。我的印象是，西教士整體而言，一直未進入中國社會的主流文化，也就是說沒有嚴格意義上的對話。國人基督徒中，到了徐寶謙、

3. 同上，頁31-37。

4. 同上，頁35。

趙紫宸這一代，他們有對話的心願和能力，但影響並不太大；中國基督教知識分子，若說有的話，在神學研究上基本上還是在自說自話、自吹自擂。二十至三十年代，教會人士辦的刊物不可謂少，但哪本能像《新青年》、《論語》風行，像《現代評論》、《學衡》書卷氣十足，在普通青年學生中有較大影響呢？《紫晶》是本不錯的刊物，但其品味尚不及孫科支持的《天下》。原因當然是多方面的，西教士之狹隘是其中一個重要原因，主持教會學校者像司徒雷登(John Leighton Stuart, 1876-1962)那般開明的本來就不多，四九年的政權易手使燕京很有希望的「實驗」被迫中斷。我之所以單單挑出這一個原因，是因為我覺得教會領袖本身對學術沒多少興趣，對權術倒很熱衷，這是基督教東傳以來漢語神學不能發達的致命禍害。歐美傳統的神學院校(系)，一方面有國家和／或教會的支持，一方面也有支持者的學術要求，這點在歐陸尤其明顯(北美有些教派自辦的神學院seminary，學術把關也鬆了)，至少在德國、瑞士大學中教神學，必得經過國家考試，而且得教會認可(這現在主要表現在「信仰純正與否」上，所以Dorothee Sölle很有名，長年住漢堡，在漢堡大學神學系卻得不到教職，只在美國紐約協和當教授！)。總而言之，在大學和研究院中發展神學是一條路子，雖然目前在中國大陸還是遠為艱難的一條路；同樣重要的，是教會神學教育中學術力量的培養，否則非但不可能指望有好的神學家，連合格的傳道人和牧師——他們應能幫助堂會中文化水平不低的信徒！——也會絕種。

沿着這條思路，我還可談神學都有教會性的問題，但這牽涉到教會觀的問題，所以下面談文化基督徒的問題時順便涵括。兄文第四節專談「文化基督徒現象」⁵，

5. 同上，頁24-31。

其中有兩點容易引起誤解。一是「基督教徒」和「基督徒」的分辨，一是何為教會的問題。前者原是漢語語境(尤其是1949年以後中國大陸的)特有的「他稱」和「自稱」，在學理上遠不足為據，除非是偶爾為之賦予特別含義的用法。同理，佛家弟子是不太喜歡自稱「佛教徒」的，道家(有多種含義)也比道教徒順耳，儒家更是會反對儒教徒或孔教徒之類的稱呼。至於什麼是教會？兄文章中偏於體制性教會組織的理解，在弟看來雖然有其理由，但在神學上根據卻不足。本原意義上的教會是die Gemeinde而非die Kirche，即信眾團契而非體制性組織。「文化基督徒」外在於現有的體制性教會誠然是大好事，但這些基督徒本身不能說不具教會(非體制性的Fellowship或Gemeinschaft)性。像六十多年前日本的「無教會運動」，抵制的也是體制性教會組織，但這一運動參加者自己彼此間有合作和分享。為了區別於「文化基督徒」，而另立「教會基督徒」，因此也就沒有必要。針對體制性教會中某些人的攻擊，兄等被封為「文化基督徒」者應該理直氣壯予以駁斥，不必退讓再三。我經常覺得兄對大陸體制教會有些報喜不報憂，即如「文化基督徒」現象而言，除去兄指出的兩個信息⁶外，我得補充說這一現象還表明：一、大陸基督教會無論是在傳福音還是牧養方面，都顯得力不從心；二、社會環境的寬鬆，使得這些追求真理和自由、平等的基督徒寧願與真理性、民主性很欠缺的體制性教會保持一定距離。就神學的教會性而言，也是如此。神學思考和表述是個人性的，但這些思考和表述的背景、素材和聽眾，都是教會性的，即使在「世俗」大學講台上也是如此。在這意義上，教會性還不僅僅指信眾的社會性，還指古今中外信仰者的生命體驗和

6. 同上，頁25。

思想積累。這麼豐厚的精神寶藏，怎可拱手相讓呢？

還有一點，順便也可告知：弟從未認可丁光訓主教最早提出的"unbaptized Christian"(未受洗的基督徒)及後來被迫改用的「文化基督徒」。弟讀兄以前在香港天主教刊物上發表的商榷文章，覺得反駁有道理；讀現在這篇文章，則感到兄已安然接受了這一名稱，且為之提供理論根據了。索洛維約夫(V. Solovjev)、薇依(S. Weil)、基爾克果(Kierkegaard)等人是否可稱「文化基督徒」⁷，是另一個問題；大陸「文化基督徒」現象為何非得另有作為「對立面」(若薇依等的例子可援引)的體制性教會來規定、描述呢？對「文化基督徒」這一名稱及其定義，還值得進一步反思。

我想談的第三個問題，是漢語神學的類型問題，這與後面要談的第四個問題(漢語神學的發展樣式)，都是兄文第六節中論及的。讀了這節，弟覺得兄提出的類型劃分，還不太成熟，有關論述，也有欠嚴謹。原因或許是此文構思期較長，前後思想發展過程中還未來得及作及時的自我清理；但更主要的是兄提出的是未經前人道過的新論點，有疏忽也難免。

文章第四十一頁提出漢語神學包含三種類型，即：

1. 漢語的宗教神學(儒道釋學說)
2. 漢語的哲學—人文學神學
3. 漢語基督神學

而且進一步申明自己「所關注的是漢語基督神學」。但是本節標題上，卻又在「漢語基督神學」前冠以「人文」二字作限定，文中未再作區分或解釋，易使人誤解為哲學—人文學神學中也有一類稱「基督神學」。我尋思，這裏的「人文」，當指社會—人文學界，而非體制性教會中

7. 參見同上，頁40注75。

的漢語基督神學。第四十頁上關於「宗教神學」與「哲學神學或人文學神學」的解說，也易引起疑問。有兩點，弟願意在此提出來：一、當代的「宗教神學」(Theologie der Religionen / Theology of Religions)，弟嘗譯作「諸教神學」，其實仍是基督教神學中一派別，與另一些人稱的"Theologie der Religionsgeschichte"(如E. Benz, R. Leuze, W. Pannenberg)還不完全相同，稱之為認信的是不錯的，但認為它與基督教無關，則說服力不夠；二、哲學—人文學神學「不帶認信」，卻稱神學，與傳統的神學概念有出入，在基督徒看來有冒名之嫌。再有第四十二頁上的圖示，「漢語神學」恰好回到了前面包含三種不同類型的大概念，在此應指「漢語基督神學」才對，但這樣一來，又與上面「理想型態」的「基督神學」概念重覆。因此，漢語神學是否得像文中劃分為三類型，或包括儒釋道的內容，還值得考慮，否則會徒增用語混淆的可能，於實際推進漢語神學事業並無益處。關於「聞道無先後」一說，弟也有所保留。我完全贊同這樣的觀點：「對漢語基督神學的發展而言，要考慮的問題首先是自身與理想型態的基督神學的垂直關係，即漢語思想之語文經驗如何承納、言述基督事件和反省基督認信。」⁸但不能忽視的是借鑒歷史型態中諸神學的成果。在個人的認信上，可以說是當下直接了當與基督事件發生關聯；對已建構的各種歷史型態中的神學來說，彼此間有傳承、引發、集成的關係，希臘語神學開始建構時，拉丁語神學尚未問世，更不用說英、法、德、西、俄語神學了。兄文後來也說，「基督神學的早期和中古期歷史型態，主要是在希臘語思想和拉丁語思想的織體中發展起來的。」⁹所

8. 同上，頁42。

9. 同上，頁43。

以，「聞道」不妨有先後，先後並不決定聞道者的榮辱，榮辱在於聞道者後來悟道之深淺、弘道之廣狹。

最後要談的是漢語神學的發展路向。兄文中提出本體論和生存性兩種建構方式，弟當然清楚這樣提的理由。¹⁰但我覺得其中隱含着一個悖論，即「存在」可以「墮落」為「本體論」，也能「升華」為「思想體系」，因為onto很難拒絕logos的吸引和誘惑，一失足則成ontology，無論稱之為轉換、提升還是墮落。我也同意兄的意見，拒斥所謂的「思想體系」，我也常想，我們這樣思想，難保不被他人視為一種反動的「思想體系」，因為弟已見過有人指責兄《拯救與逍遙》中的非理性主義。我在這個問題上所要補充的，是「處身於民族—地域性的語文織體中的個體」各不相同，有些已浸淫於其他諸民族性思想及其生存經驗，有些則認定本民族—地域性的思想體系為神聖，那麼何者相遇於基督事件的原初生存經驗更可作漢語基督神學的基本建構方向呢？答案恐不像我們想像的那麼簡單吧？在這種複雜的情況下，弟主張各盡所能，寬大為懷，鼓勵更多的人直接面對基督並體驗他的生命，以此為前提來展開各自的神學思考。

這樣信手寫來，已寫了很多字了，雖然還有些意見未充分表達出來，時間壓力卻已不容許我再漫談下去。姑且回應到這裏；兄有何見教，也請示知。祝

撰安

弟

賢勇上

一九九五年六月二十三日

10. 參見同上，頁47注90。

評劉小楓的漢語基督神學*

關瑞文

為何要討論劉小楓的神學建議呢？我們可以從本世紀的神學新趨勢說起。

於六十年代，科文(C.W. Forman)曾寫道：「……非西方基督教業已成熟。」¹這個宣告是否屬實，似乎尚待考證。但無論如何，在本世紀裏，的確陸續地出現了很多非西方基督教神學論述。這眾多的論述，大都帶有一個特徵：它們都竭盡所能，

去挑戰主流神學的方法，又以「齊一化」、「抹消」、「分離性」、「壓迫性」及「使疏離」來描述及抨擊那些抹煞了不同社會及歷史現實的異類性之理解事物方式。²

這個共同點指向一個事實，就是大多數非西方神學論述都面臨一個問題——非西方神學應如何處置西方神學？畢勳司(S.B. Bevans)對處境神學模型的研究³提醒我們，非西方神學對西方神學的態度，不一定是全然負面

* 本文原載於《道風：漢語神學學刊》，1996(4)，頁220-239。

1. 見C.W. Forman編，*Christianity in the non-Western World*《非西方世界中的基督教》，Englewood Cliffs，1967，頁140。
2. 見S.C. Yeoh，〈拆毀主人的房子：追尋現代性與第三世界神學〉，《亞洲神學期刊》，1993(7)，頁238。
3. 見S.B. Bevans，*Models of Contextual Theology*《處境神學模型》，New York，1992。

的。雖然態度各異，但它們卻步調一致，沒有把西方神學置之不理。至少現代史告訴我們，基督教是從西方輸入的。不論是「本色化」、「本土化」或「處境化」，⁴都似乎只是把輸入的基督教轉化而繼承。由此，一些神學家認為，在建構本土基督教神學的過程中，西方神學是扮演着不能磨滅的重要角色。

正是針對這類結論，劉小楓的漢語神學提出了反駁。他堅決拒絕接受神學本色化或中國化的方法論必須性。他說：

本色神學的論題是虛有的，因為其立論設立在一個成問題的前提之上：基督文化等於西方文化。⁵

他又說：

因此，漢語基督神學就必須考慮其言述的重新奠基問題：從本色化或中國化的思維架構中走出來，直接面對基督事件。⁶

從這兩段引文看，若劉氏的建議是可以站得住腳的話，非西方神學論述的建構將可在一個嶄新的「規範認識」⁷中進行。這個新的規範認識，再不強迫本土神學理論工作者接受西方神學的必須性。⁸

4. 這類術語的意思，可參C.S. Song, Culture(文化), N. Lossky等編, *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva, 1991, 頁257-259。

5. 劉小楓,《這一代人的怕和愛》,香港:卓越書樓,1993,頁130。

6. 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42。

7. 「規範認識」是Paradigm一詞的翻譯(參黃宗智,《中國研究的規範認識危機》,香港:牛津大學出版社,1994)。

8. 也許,對建構非西方神學而言,西方神學真是沒有其方法論必須性的。但同意這觀點的人,不一定就會認為在實際上本土神學家可以不理會西方神學的寶庫。劉小楓本身就是一個例子:他曾於瑞士巴塞爾大學攻讀神學博士學位,在奧特(P.

本文旨在重構劉氏的推論，並以詮釋學角度檢視之。

重構劉氏之神學建議

首先，我得承認，包括本文在內，任何理論重構的努力，本身都無可避免是詮釋的功夫。目下的詮釋重構工作，可從檢視下述引文開始。在這段引文中，劉氏對本色化的方法論必須性之堅拒立場，洞若觀火。

就基督神學的理想形態與歷史形態的垂直關係（信仰關係）而言，漢語神學與其他歷史形態之神學的關係是並列關係。聞道無先後，歷史中的諸基督神學是一個信仰性的思想發生事件。⁹ 因此，就漢語基督神學的建構而言，並沒有所謂中國化的問題。基督神學的中國化問題，基於如下論點：基督神學是西方的神學。這一論點……是一個基本誤識，它是現代化過程中民族國家的文化語境的產物。對漢語基督神學的發展而言，要考慮的問題首先是自身與理想形態的基督神學的垂直關係，即漢語思想之語文經驗如何承納、言述基督事件和反省基督認信。因此，漢語基督神學就必須考慮其言述的重新奠基問題：從本色化或中國化的思維框架中走出來，直接面對基督事件。

從基督神學的歷史形態來看，基督神學的中國化問題也難以成立：漢語基督神學與其他歷史中的基督神學……的關係是歷史的基督思想之語文經驗的交往關係。交往關係既排斥民族中心的神學立場……亦排斥無民族本位

Otto)教授門下研讀系統神學。他是熟讀西方神學的，否則絕無可能寫成《走向十字架上的真理》(香港：三聯書店，1990)之類的神學讀物。

9. 「發生事件」一詞的意思，可參考劉氏對「『發生』的維度」的討論。劉小楓，《這一代人的怕和愛》，同前，頁129-130。

的神學立場……交往關係達成基督思想之語文經驗的共同積累。¹⁰

要妥善了解這段引文，我們必須極力避免斷章取義。為此，筆者會分三個步驟，仔細分析劉氏的神學建議：首先對引文中的主要概念進行分析；第二，嘗試重構並推敲劉氏結論；最後，再對他的建議進行後設分析，以求發掘出隱藏於其神學立場背後的前設。

一 概念分析 在下面，筆者會把一些主要概念分成兩組來進行分析，第一組概念是構成劉氏神學建議之方法論架構的，而第二組則涉及其建議的實質內容。

1. 第一組概念

「理想形態」相對於「歷史形態」：在劉氏的神學建議中，這兩個概念是極其重要的，因為它們決定了其他諸如「基督神學」、「歷史中的基督神學」和「基督文化」等概念的用法。顯然，這兩個觀念是承繼自韋伯(M. Weber)學說的。¹¹根據同文之注釋七十七，我們可知劉氏如何運用「理想形態」一詞：(1)據韋伯的用法，這詞並不指涉任何經驗實體，它只是邏輯地存在；(2)它的形成，是透過把某種特定現象的本質屬性加以集中的理性構造。另一方面，「歷史形態」是對照於「理想形態」的概念，是具體地存在於歷史—地域的客觀現實，¹²「理想形態」是由它抽象化而得，也是在研究過程中與之比較的。

「基督神學」相對於「歷史中的基督神學」：這對概念是上面兩個概念的延伸。要了解它們的意思，首先要弄

10. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁42。

11. 在同文的注釋七十七清楚可見。同上，頁41。

12. 同上。

清何謂神學。跟隨特洛爾奇的想法，劉氏認為神學是「理性之言說與神話的結合」。¹³「理性」作為定義中的形容詞是攸關的，因為由始至終，劉氏都堅稱神學為一門學問，是一套知識系統。¹⁴他又分辨出三種神學：宗教神學、哲學神學或人文神學及基督神學。¹⁵後者之不同於前二者，在於它只論述耶穌基督的上帝，而非任何別的上帝或終極之在。¹⁶實質言之，「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」。¹⁷在劉氏的用語中，「基督神學」一詞是在「理想形態」意義上用的，是從「歷史中的基督神學」抽象化而得且與之對照的觀念。因此，「歷史中的基督神學」是作為理想形態之「基督神學」的歷史徵候，希臘語神學、拉丁語神學及英語神學皆是其中例子。這些神學，是積累於個別語言經驗的思想與基督事件相遇後的偶發結果。由此推論，劉氏認為，漢語神學應是漢語思想¹⁸之語文經驗與基督事件相遇的產物。¹⁹

2. 第二組概念

「基督事件」：對神學工作者而言，這述語的意思是明白不過的，在此不必多談。但劉氏又如何用這詞呢？從上推敲，劉氏似乎把基督事件看成是「語言外實體」(extralinguistic entity)。為何這樣說呢？上面提到，劉氏認為所謂歷史中的基督神學，其實是積累於個別語言經驗的思想與基督事件相遇後的偶發結果，這即是說，希

13. 同上，頁38。

14. 同上，頁38-9。有關此立場背後的原因，可參看《走向十字架上的真理》，同前，頁i-iv。

15. 劉小楓，《現代語境中的漢語基督神學》，同前，頁40-1。

16. 同上，頁39。

17. 同上，頁41。

18. 這裏的用詞是「思想」而非「思想系統」。在後面我們會再討論這差之毫釐，謬以千里的細微分別。

19. 同上，頁42。

臘語經驗與基督事件相遇會產生希臘語神學，而英語經驗與基督事件相遇則會產生英語神學。若以數學方程式之述語去理解，這意味着在理論上基督事件在云云相遇中是常數，是「語言外實體」。

其實，劉氏之認為「歷史中的基督神學……的關係是歷史的基督思想之語文經驗的交往關係」，已意味着基督事件的「語言外」性質。因為當他把諸歷史中的神學放置在同一語言平面上，已經隨即把基督事件拒於同一平面之外。²⁰

基督事件的「語言外」性質，更可見於劉氏如何運用「基督文化」一詞。他說：

所謂基督文化，指聖言（基督事件）在個體之偶在生存中的言語生成……²¹

「文化」在「基督文化」一詞中，是以隱喻方式運用。弔詭地，如果「文化」是指與人類有關的現象，劉氏筆下的「文化」其實是「非文化的」。他曾指出「基督文化」與所有民族—地域文化有質上面的分別，²²因為其構成是非歷史性的，是神聖介入人類語言世界事件。²³所以，這神性介入事件，即基督事件，是人類語言世界以外的「異音」。²⁴由此可見，「基督事件」是「語言外的」，雖然與之相遇而得的結果是語言性的。

「中國化」／「本色化」：在劉氏的建議中，「中國化」與「本色化」有時是同義詞。為避免用語上之混亂，在以

20. 參同上，頁42之簡圖。

21. 劉小楓，《這一代人的怕和愛》，同前，頁126。

22. 同上，頁124-5。

23. 同上，頁124-6。

24. 同上，頁124。

下，當它們是同義詞時，我會用「中國化」一詞，若否，則用「本色化」。

在劉氏的用語中，神學中國化是指一種努力，要把原先不屬於中國的西方基督神學按着本土文化轉化而成為漢語基督神學。²⁵這種努力顯然假設了基督神學是西方的。劉氏對此假設提出了嚴厲批評。劉氏認為這是錯誤地把作為理想類型的基督神學等同於作為歷史形態的西方基督神學。²⁶換言之，這錯誤是由混亂了邏輯類型所致。再者，如上已提，諸歷史中的基督神學只是處於交往關係，因為它們全都是與基督事件相遇的偶發結果。因此，沒有個別的歷史中的基督神學可佔有中央地位，且能繁衍出其他神學。

「本色化」是指以本體論方式去建構歷史形態神學，²⁷這種方式是以既有的本土思想體系²⁸及其言述概念來發展歷史形態的基督神學。劉氏對這種建構神學方式深存疑問。²⁹對這種方式，他至少提出了三項挑戰：第一，從歷史角度而言，基督事件之介入是在民族—地域的思想系統形成後才發生，兩者間的根本衝突一開始便存在；³⁰第二，據舍勒所言，「基督事件的福音消息帶來的人的生存體驗結構之轉變，是『絕無僅有的人類精神的革命』……它引起人類諸民族性思想體系的強烈抵觸，完全不足為怪」；³¹第三，基督事件是對個體而非集體的原初性生存經驗訴說的，信仰是基督事件與個體而非集

25. 參同上，頁124-5；及劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁41-2。

26. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁42。

27. 參同上，頁45-6。

28. 這裏是「思想體系」而非「思想」。前者是既有的體系，如儒教及道家，後者是積累於某語文經驗的思想，是生存性(ontic)的。參同上。

29. 同上，頁47；比較劉小楓，〈這一代人的怕和愛〉，同前，頁129。

30. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁40-1；比較劉小楓，〈這一代人的怕和愛〉，同前，頁128。

31. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁47。

體的相遇而生。³²因此，基督事件與具集體性質的既有思想系統的相遇(如果可能的話)是產生不了神學的。

二 重構劉氏之論證 從上可見，劉氏的推論是如何邏輯地貫串着，而其論證是否有效，在一定程度上是建基於其對某些概念的重新界定。他如何推論出神學中國化／本色化的論題為虛設的，可綜合如下：

1.基於「理想形態」與「歷史形態」的分別，我們不應錯誤地把「基督神學」等同於「歷史中的基督神學」；

2.因為作為理想形態的基督神學，是基督事件與積累於語言經驗的思想之相遇的結果，所以，歷史形態的基督神學，就當被理解為基督事件與積累於某具體語言經驗的思想之相遇的結果；

3.基於上一點，漢語神學當是基督事件與積累於漢語經驗的思想之相遇的結果；

4a.因為漢語神學是上述的直接相遇的結果，因此，它不可能是西方神學的轉化版本。因此，神學中國化提倡把西方神學轉化成漢語神學，實在是大謬不然；

4b.最後，因為參與在這「相遇」中的「思想」，是在生存性上而不是在集體層面上，神學本色化的努力至終也將會是土崩瓦解。

三 後設分析 從上述綜合可見，劉氏的推論是非常精密的。但每個立場，每種推論，背後都必然有其前設。劉氏的神學立場背後又有甚麼前設呢？想必有很多，但就着本文的旨趣，以下只討論一個。

前面已經指出，在劉氏的方案裏，基督事件的本質是「語言外」的。對劉氏的神學理論而言，這是一個舉足

32. 同上：比較劉小楓，《這一代人的怕和愛》，同前，頁129。

輕重的假設。因為，如果基督事件是語言性的話，即使劉氏就其他概念所做的重新定義是準確的，「基督神學」與「歷史形態的基督神學」之間的垂直關係³³將會變成虛設的，而上述那「相遇」的直接性也隨之而變成虛構的。因為，若基督事件不是獨立於語言而存在，則他便是與各種歷史中的神學一樣，位於同一的語言平面上(參上文)。又如果基督事件本身是語言性的，則「祂」一定是已被某具體語言所建構的，如此，若漢語神學仍然是基督事件與漢語思想的相遇產物的話，而基督事件原先又不是被漢語所建構，則漢語神學必須只是語言交往的結果，並且受限於非漢語信仰經驗，結論是，中國化的努力在一定程度上並非虛設的。問題是，究竟基督事件是否「語言外」的呢？以下嘗試用現代詮釋學角度回答此問題。

「基督事件」的語言性——一個現代詮釋學的反省

筆者相信已清楚交代，在劉氏的建議中，漢語基督神學是諸歷史形態基督神學的一種，是漢語經驗遇見那「語言外」的基督事件之結果。我們目下要問的問題是：若果基督事件真是「語言外」的話，「祂」是否可以被「遇見」？我的答案是否定的。這即是說，若基督事件果真是「語言外」的話，「祂」是無法與人相遇的，更是不可能與人建立任何關係，因為「祂」將是不能理解的存在。為何這樣說呢？這牽涉「理解」的性質之問題。因此，我們要借助現代詮釋學的發現來尋索這問題之答案。

當伽達默爾(H.-G. Gadamer)說：「能理解的在就是語言」³⁴時，他要指出一切理解之語言性(linguisticity)。這句句子，正好扼要地總結了其《真理與方法》第三部分

33. 參劉小楓，〈現代語境中的漢語基督教神學〉，同前，頁42之圖表。

34. 見H.-G. Gadamer, *Truth and Method*《真理與方法》，第二版，New York, 1994，頁474。

的論題。³⁵透過肯定理解之語言性，伽達默爾點出了「語言」與「理解對象」的內在關係。在下文，我們會嘗試了解他如何推論出這內在關係。

對象之所以能成為對象，它首先必須被理解。³⁶伽達默爾認為，

理解的現象表明，人類語言性之普在性是承載着一切東西之無邊際媒介——不單只是那透過語言傳下來的文化，而是一切東西——因為一切東西（在世界內及外）都包含在「理解」的範疇中，也包含在我們在其中移動³⁷之「可理解性」之中。³⁸

透過這樣的說法，伽達默爾無疑是指出了語言與所有事物的緊密關係。他讓我們弄清楚，語言並非是用來表達事物之工具，而是使事物成為事物的媒介。他進一步指出，語言是「使我們能夠存在且存在其中，也使我們可以觀測且在其中觀測世界的媒介。」³⁹如此，我們之所以成為「我們」，事物之所以成為「事物」，是在這個「我們」和那些「事物」進入語言後才成為可能。

這種內在關係，在伽達默爾與哈貝馬斯筆戰時被進一步弄清。後者認為工作及政治是語言以外的存有實體。伽達默爾卻反駁認為，若工作及政治不是先已進入了語言，在人類的世界中，根本不可能有所謂工作及政治，正如在一個剛開始牙牙學語的嬰孩之世界裏，根本沒有玩具一樣。工作及政治之所以被理解為「工作」及

35. 他曾明確道出這點。同上，頁384。

36. 伽達默爾引申說明：「簡單而言，詮釋學之原則在於去理解每樣可以被理解的。」見H.-G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*《哲學詮釋學》，London, 1976, 頁31。

37. 按上文下理看，「移動」是指我們由感覺世界陌生轉至不陌生的意思。同上，頁24-5。

38. 同上，頁25。

39. 同上，頁29。

「政治」，本身已是一個語言過程。⁴⁰

從上得知，伽達默爾推翻了語言—事物之二元假設，事物要成為事物必先進入語言這普在的媒介。因此，他曾說：「被討論的主題是不能與語言分割的。」⁴¹

或問，他如何建立他的論點，指出所有理解（因此所有事物），都是語言性的呢？他是透過研究「翻譯」的現象來回答這問題的。他認為，「翻譯」是理解的典範例子。

當人遇到一些他感到陌生而又想明白的事物時，他便會對該事物進行翻譯。我們應如何了解翻譯這現象呢？

伽達默爾認為，翻譯者的工作，是企圖把要被理解的意義翻譯進另一語境當中。⁴²這明顯表示，成功的翻譯者並不需要放棄自己的語言，也不必被社教化入被翻譯之事物的語言當中。那說要的，是犯了所謂語言遊戲單子論的謬誤(monadology of language games)。這個謬誤，不只伽達默爾指出過，連哈貝馬斯也曾嚴厲抨擊。⁴³在另一方面，翻譯也不意味：

他（翻譯者）可任意否定翻譯者所發的意思。事實上，這個意思必須被保留着。但因為它必須在一個新的語言世界被理解，所以，它必須要以新的方法來建立其有效性。⁴⁴

那麼，究竟甚麼是「翻譯」呢？伽達默爾的答案是清楚不過的：「翻譯」就是「詮釋」。

40. 同上。

41. H.-G.Gadamer, 《真理與方法》，同前，頁387。再參他如何處理語言與世界之本體論上的關聯（頁438以下，尤頁443）。

42. 同上，頁384。

43. J. Habermas, *On the Logic of the Social Sciences* 《有關社會科學的邏輯》，Oxford, 1988, 頁143-144。

44. H.-G.Gadamer, 《真理與方法》，同前，頁384。

他認為翻譯者的工作，是尋找一屬於他而又合適於被翻譯事物的語言。⁴⁵如此，成功的翻譯，就等如成功地找到一共通語言。而這共通語言，是能夠把翻譯者與被翻譯者的語言共融在一起。正是這個原因，伽達默爾認為「翻譯」是理解的典範例子。因此，他也認為，「最終而言，理解與詮釋根本是同一事實。」⁴⁶他曾引申說道：

語言是理解在其中發生的普在媒介。而理解是在詮釋中發生的……所有理解皆是詮釋，而所有詮釋則都在某語言之媒介中進行。這語言是使那被詮釋的進入字語，也同時是該詮釋者之語言。⁴⁷

如果「理解」及「詮釋」是二而為一，「理解」就可被描繪為「視界融合」(fusion of horizons)了。由上可知，「視界融合」是指兩個語言融為一個共通語言的情況，這融合的結果是使雙方的視界得以擴展。這擴展是原先語言之轉化，而所擴展的，是那被界定為「從某角度所可能看到之所有事物的視野。」⁴⁸因此，這被了解為語言融合的「理解」現象，是可擴闊某特定語言所限定的視界的。

有關伽達默爾的哲學詮釋學，相信上文已說明幾點：

1. 對人而言，事物之成為事物，世界之成為世界，是在其進入作為承載一切的語言時才發生。因此，任何可被理喻之事物均一定是語言性的。

2. 所有「理解」均是語言過程，在這過程中，一個共通語言在理解者與那被理解的之間出現。而這共同語言，是由雙方語言之融合而產生。因此，如上一點所

45. 同上，頁387。

46. 同上。

47. 同上，頁389。

48. 同上，頁302。

言，可成為理解對象的事物，本身一定是語言性的，若否，又何來可以有語言融合發生呢？

3.「理解」現象之語言性，意味着「理解」本身之創造性。理解的雙方均同時經驗到本身視界之擴張性轉化。

現在讓我們以伽達默爾哲學詮釋學的眼光，來檢視劉氏的神學建議。對他的建議來說，詮釋學至少可以有以下幾點啟示：

1.上述的第一點否定了基督事件的「語言外」性質。能夠與人相遇的基督事件必然已是進入語言。若基督事件果真是「語言外」的，就算我們真可與之相遇，我們也無法認為我們是與之相遇，這顯然是自相矛盾而莫名其妙的說話方式。

2.如果基督事件本身是語言性的，它一定已被某語言說明過。當生活在某特定語言的個體與之相遇，而他／她又理解其真是與之相遇時，「翻譯」必定已悄然在當中展開了，那由語言建構之基督事件已被翻譯進該個體的語言當中。由上推論，語言融合已在這場相遇中展開。如果照劉氏所言，基督神學是這場相遇的結果，而這相遇又意味着語言融合的發生，那麼，歷史形態之基督神學與基督事件(語言性的)的關係，就再不可能如劉氏所言是垂直的，而是與諸歷史形態之基督神學之間的關係一樣，是在同一語言平面上，而

3.這平面／橫向關係，意味着漢語神學的建構，牽涉漢語經驗與被承載於某具體語言當中的基督事件之間的相遇。因此，漢語神學的建構，不只在實際上，也在方法論上必須要與其他語言之神學交往。就這點而言，劉氏認為「漢語基督神學與其他歷史中的基督神學……的關係是……語文經歷的交往關係」是對的，可是，(1)這交往不單只是歷史偶然的，而是方法論上必須的；(2)對剛起步的漢語神學而言，基督事件無疑是承載於

外語之中的，我們甚至可以說，「基督事件」一觀念根本就是舶來品。因此，漢語神學的建構，骨子裏正是把基督事件翻譯⁴⁹進漢語經驗之中。所以，對漢語神學在建構而言，外語神學(尤其是西方神學)是佔有方法論上重要位置的。

4.由此，我們可以結論，中國化或本色化或許有被修改的必要，但我們絕不能輕言放棄。

劉小楓的偏見⁵⁰

劉氏乃學識廣博的學者，他一定熟知伽達默爾的學說。事實上，他也曾在其文章中引用過伽達默爾的理論。⁵¹那為甚麼他的神學建議又會與哲學詮釋學的基調背道而馳呢？在本文之最後部分，我嘗試進一步解讀他的建議，盼望能找出他的建議之社會及歷史成因，從而把它定位。

上文已引述過伽達默爾如何定義「視界」一詞。事實上，在演繹這觀念時，他曾引入另外一個詮釋學的核心觀念——「偏見」。他曾說：

存在於我們之中的偏見決定了詮釋的處境。它們構成了那個特殊現在的視界，因為它們限定了我們所可能看到的。⁵²

由此可見，「偏見」限定了我們所能思所能想。有了它們，我們便看到有限的東西，沒有了它們，⁵³我們甚

49. 哲學詮釋學意義上的「翻譯」。

50. 這裏的「偏見」應作詮釋學意義上的。

51. 例如劉小楓，〈價值現象學之路〉，林道群及吳讚梅編，《告別諸神》，香港：牛津大學出版社，1993，頁307、315-6。

52. H.-G. Gadamer, 《真理與方法》，同前，頁306。

53. 當然，哲學詮釋學認為「沒有偏見」是不可能的。

麼也看不見。如此，與一般用法不同，在詮釋學中，「偏見」是生產性的，而不是扭曲性的。按哲學詮釋學的了解，每個「理解」的舉動，都包涵了「偏見」之投射。因此，伽達默爾認為，

最終而言，所有「理解」均是「自我理解」(self-understanding)……所以，每當一個人理解某事物時，他也是在理解自己……在他的可能性上投射自己。⁵⁴

上述的探討，驅使我問：是甚麼「偏見」構成劉氏的神學建議呢？

望舒已對劉小楓的心路歷程提出了很獨到的了解，⁵⁵在此我們不必重寫同一話題。我只想探討劉先生所處身的歷史脈絡，從而顯明其神學理解之歷史性。

劉氏曾以情感豐富的筆法指出，他是屬於四五一代的。⁵⁶對中國近代史而言，「四五」是很重要的標記。這次人民運動，標誌着十年文革的過去。由那時開始，政治權力逐步由極左人士手中轉移到改革開放派手中。在此之前，共產中國已二十年生活在混亂之中：先後有「百花齊放運動」、「反右運動」、「大躍進」、「社會主義教育運動」等。在這前後三十年間，盲目的群眾被強勁的意識形態推動着。他們被捲入無數的政治運動，在不知不覺間參與了製造混亂的生活環境及文革十年浩劫。在盲目相信人(黨)言的當兒，群眾竟在無意間自食其果。

這場歷史教訓實在太沉重了。自釋放於意識形態枷鎖後，四五一代自覺處身於一個文化危機之中：

54. H.-G. Gadamer, 《真理與方法》，同前，頁260。

55. 望舒，〈趨向於座標軸的雙曲線——淺談劉小楓的心路歷程〉，《金陵神學誌(海外版)》，(復)1990(12)，頁70-82。

56. 劉小楓，〈這一代人的怕和愛〉，同前，第二章，頁88-9。

「四五」一代明顯不是既存意識形態的承續者，就此而論，這一代與「五四」一代又有形式上的類似之處：他們都是既有文化制度的破壞者、話語⁵⁷「傳統」的反叛者。本世紀中國的兩次文化危機是由這兩代分別挑起的。⁵⁸

四五一代，由天真的相信走向了真誠的懷疑。⁵⁹那因盲從意識形態而生的呻吟聲，至今仍未有消散；那纏繞着無數心靈的哀聲，仍叮囑着曾經親眼目睹四五的人民，千聲不要再對人言寄以厚望，不要誤把人言奉為真理。

有了這個歷史了解，我們便不難明白，為何劉小楓的神學會沾上了巴特神學的色彩。我這樣說並沒有言過其實。事實上，劉小楓奉巴特為繼路德後最偉大的新教神學家。⁶⁰

為何身為四五一代的劉小楓會選上巴特呢？在一篇介紹巴特神學的文章中，他劈頭寫道：

二十世紀是一個社會政治運動層出不窮的世紀。這些社會政治運動往往以某某「主義」為思想基礎，以追求真理、實現人和此世的理想為目的，並竭力把自身神聖化。被神聖化了的世俗理想和世俗運動誘發了千百萬人的生命激情，激勵起無數志士仁人為之奮鬥和獻身，發動起無知的群眾為之所用。可以說，把此世的作為、此世的權威、此世的運動神聖化乃是二十世紀的一大特徵。然而，不管在西方還是東方，這些被神聖化了的、

57. 原文是「文化」，不是「話語」。見劉小楓，《關於五四一代與四五一代的社會學思想考札記》；林毓生等著，《五四：多元的反思》，香港：三聯書店，1989，頁145。

58. 劉小楓，《這一代人的怕和愛》，同前，頁39。

59. 同上，頁95。

60. 劉小楓，《走向十字架上的真理》，同前，頁60。

自詡擁有絕對真理的此世作為、此世權威、此世運動恰恰是人世災難的根源。⁶¹

若不知他在介紹巴特，還以為他在以四五一代的角度描述中國過去幾十年的光景。由此可見，巴特神學對劉小楓一代是何等適切。可以說，在此段引文中，劉小楓要指出一個存在於人類世界的大危機——把有限而相對的人言絕對化以至神聖化。他警告我們萬萬不可把人言視為神言。對飽受因盲從人言而受盡苦痛的近代中國人而言，這個警告是應世不過的。但明顯的，從神學討論來看，這個警告，無疑是植根於巴特神學的。對劉小楓而言，巴特神學的偉大，在於它苦勸人們要「澄清人言與神言、人之真理與上帝之真理的差異。」⁶²巴特之重要性，在於他一如先知般高聲宣告，「世界就是世界，而上帝就是上帝。」⁶³因此，人應聽的，應順從的、應委身於的，並不是由文化、政權、地域、傳統等發出的人言，而是來自天外之異音——神言。⁶⁴

劉氏神學之巴特影子，看來是受到他處身其中的歷史脈絡所模塑。承襲了巴特的想法，劉氏堅持人言與神言之間的鴻溝，是絕對的、是不能逾越的。這個鴻溝，引致他毫不考慮地假設基督事件之「語言外」性。在劉氏的建議裏，「基督事件」可算是「聖言」的同義詞。⁶⁵因此，他必須要假設「基督事件」（即「聖言」）是「語言外」的，因為惟有這樣，「聖言」才得以與人世間絕然分割。無論人如何努力掌握「基督事件」，「基督事件」始終都是

61. 同上，頁41。

62. 同上，頁43。

63. 同上，頁42-3。

64. 同上，頁292。

65. 在劉小楓的《這一代人的怕和愛》(同前)頁126有這樣的一句：「所謂基督文化指聖言(基督事件)……」

在人類語言外的。聖言是聖言，人言是人言，把二者混為一談，只會帶來災難性的後果，對於此點，四五一代深信不疑。

總結

上面已清楚指出兩點：(1)劉氏的神學建議，與現代哲學詮釋學的基調有不吻合之處，(2)但再從詮釋學的架構去看，卻可得悉他對神學的理解之歷史性。從這歷史性看，劉氏的神學是絕頂適合懷有四五心靈的中國人。但正因同一理由，劉氏的神學是有其處境性的，因此，他所建議的神學方法只應被視為「一種」方法論，而並不是「唯一」一種或最合理的一種方法論。

傳統與對話中的神學

——從高達美與哈伯馬斯之論爭反省漢語神學之建構問題*

鄧元尉

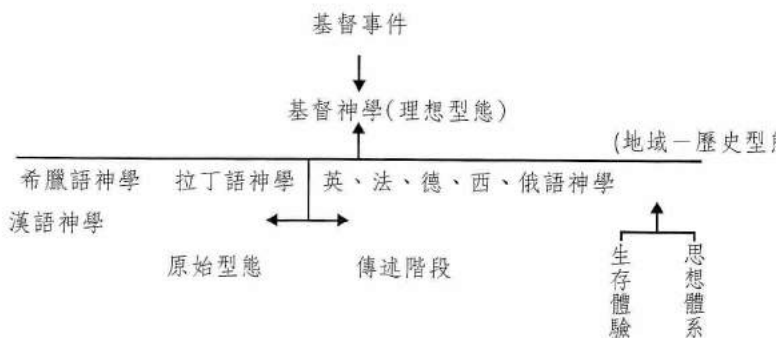
關於漢語基督神學現代性語式的建構問題，為近幾年大陸學者劉小楓先生所提出，本文意圖針對劉小楓此說的基本架構中與「傳統」相關的向度進行檢討。採取的方式則是從當代詮釋學第二次論爭（即發生於高達美與哈伯馬斯間之論爭）中有關傳統論題的討論出發，嘗試從論辯雙方的共同性與差異性來看在當今漢語基督神學建構過程中對傳統所應採取的態度及應關注的向度。就論證方向而言，本文僅是以詮釋學論爭為視角來審察在神學內部所面臨的問題。誠然，即便如此限制，論域依然過大，本文亦只能勾勒出一個粗略的大綱。

一 漢語基督神學在神學架構中之定位

劉小楓從神學語言學角度提出基督神學的基本架構，他認為神學語言學有兩個基本題域：一、神學言說和言說對象（上帝）的關係；二、地域—歷史的具體語言與神學思想的關係。漢語基督神學即處身後者之中，為具體的地域性語言在歷史中的神學言說之特殊型態之

* 本文原係於台灣政治大學哲學研究所舉辦之「詮釋與批判——附論自然哲學」學生論文發表會上發表之論文（1997年6月15日）。今轉載自《道風：漢語神學學刊》，1998(9)，頁121-147。

一。¹而基督神學作為對基督事件的信仰性反思言說，它與地域－歷史的具體語言有其張力關係：一方面，基督事件作為一個後宗教事件乃是對一切宗教的批判，此為基督神學的超越性；但另一方面，人對基督事件之言說只能被規定在已有的語言經驗中，從而基督神學必然脫離不了地域－歷史的具體語言之限制。這導致應區分理想的基督神學和地域－歷史的基督神學。漢語神學建構問題之場域即屬後者。由此可得漢語神學在基督神學架構中之定位：²



就其縱向關係而言，首先，是基督事件使得基督神學得以可能；其次，基督神學的理想型態乃是將各類地域－歷史型態的本質屬性加以集中的理性構造，此並不同於任何一種地域－歷史型態的基督神學。就其橫向關係而言，在地域－歷史型態中，漢語神學和其他語言之神學處於平行地位，只有時間先後之別，無層級之差異。希臘語和拉丁語神學經歷了從基督事件向福音傳言

1. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，見《道風：漢語神學學刊》，1995(2)，頁37-38。

2. 同上，頁41-42。

的轉換，從而形成基督神學建構之原始型態；而後則為傳佈階段的地域－歷史型態，漢語神學位列其中。³因此，漢語神學之建構的主要關注點便並非是神學本色化或中國化的問題，而是在漢語語境中如何言說基督事件的問題。此一縱向關係為漢語神學之基本定向。⁴

劉小楓認為在此一架構中之漢語神學的建構基本上分為兩種模式，其一為存有論模式，透過民族文化既有的思想體系和概念來發展，嘗試將民族思想體系與基督信仰融合；其二為生存性的模式，以既有的生存經驗及其語文表達來發展。前一模式表現為中國傳統儒釋道思想體系與基督神學之結合，試圖以這些既存之思想體系中的語式來言說對基督事件的認信與神學信理；後一模式則是從歷史的及當前的生存語言經驗出發來表達對基督事件之認信，由此發展漢語神學。⁵劉小楓認為後一種模式方為漢語神學建構之正當方向。

劉小楓指出，在現代性信仰語境中，知識分子對基督事件與福音傳言之言說和認信，必然從以往的集體性方式轉換為個體性方式，成為一種宗教性的主體主義。於此漢語神學之語式表達便是個體性的，而個體性信仰言說也必然導致整個信仰語境成為多元性的。⁶在這種多元性語境和個體性語式中，方能進一步談論對基督事件與信仰個體之神聖相遇的合法言說語式。在這裏，神學之建構必須基於個體性的信仰生存體驗，而非基於與既有之思想體系的融合會通。⁷基督事件所與之相遇的，

3. 同上，頁41-45。

4. 同上，頁42。

5. 同上，頁45。

6. 劉小楓，〈現代性語境與漢語知識分子的信仰形式之轉換〉，收於劉小楓，《這一代人的怕和愛》，香港：卓越書樓，初版，1993，頁159-162。

7. 劉小楓，〈關於「道」與「言」的神學和文化社會學評注〉，收於劉小楓，《這一代人的怕和愛》，同前，頁131。

是信仰個體，而非民族思想體系。基督神學與民族思想體系之對話或比較，至終的言說語式只能是個體的認信或拒信。劉小楓質疑，作為個體的知識分子，要談論整體性的民族思想體系之融合，其有效性極為可疑。換言之，「中國人可以信仰什麼或不信仰什麼」這類語式是無效的，個體知識分子只能以「我信仰什麼或不信仰什麼」來言說他與基督事件的關係。⁸

劉小楓認為所有既成的對世界、意義、生存狀態等存有論說的思想體系皆與基督事件之福音信息和基督信仰的生存體驗不相容。基督神學源於基督事件之福音信息與個人之生存體驗相遇，而非與民族之思想體系相遇。⁹換言之，漢語神學之建構乃植基於個體生存體驗，而非民族思想體系，神學語式之尋找應以歷史的和當前的生存體驗中之語言經驗為資源。¹⁰不過對思想體系的反對並不意指絕不使用在某一思想體系中所使用的術詞，亦即，應該可以援引既有語詞來重述基督事件，而這並不同於吸納思想體系本身。援引既有思想體系中之術詞之所以可能，在於既有思想體系為對原初生存體驗的反省性言說。漢語神學之建構所要關注者為原初生存體驗，而非既存思想體系，故此術詞之引用必然需要經過意涵之轉換。¹¹

將思想體系與個別語詞分離之必要，在於從當前生存體驗建構漢語神學時所須面臨的語言資源問題。立基於當前生存體驗之對基督事件的言說，此理應是當前漢語神學建構之着重點，然而，若僅限於當前之生存語言

8. 同上，頁129。

9. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁46-47。

10. 同上，頁46。

11. 同上，頁47注91。例如，用「道」來意指上帝之言時，「道」之意涵已然有所不同，從原先在儒道兩家那兒的既定用法脫離出來，被賦予了基督神學上的意義。

經驗，則建構起來之語式勢必有其局限處；其次，千百年來漢語思想已建構起極豐富的語言經驗，若能利用此一豐碩資源，則漢語神學之建構可見其遠景。¹²於是，從歷史之生存體驗出發來言說基督事件，便成為漢語神學語式建構中之一項任務。劉小楓即認為可以從已大量積累在文學和民間敘事中的語言經驗出發來建構漢語神學。¹³

二 對漢語基督神學之建構模式的商榷

基督神學之確切架構及其起源究竟為何、語式建構和言說對象之關係、地域—歷史型態之基督神學和理想型態之基督神學的張力關係、漢語神學之建構和各既有思想傳統之關係、乃至於語式、語境、和語言經驗等概念的嚴格界定，皆非本文論域，本文僅就上一小節所提諸命題從特定視角給予進一步的推導與討論。

劉小楓的論點有着如下預設：其一，(既有的)思想體系與(歷史的和當前的)生存體驗之分離；其二，思想體系與個別語詞之分離。基督事件之福音信息與當前的個體生存體驗相遇，從而激盪出各式神學；而它與既存之思想體系之間有着對立關係，從而透過既有思想體系來重述基督事件即為不恰當之進路。而思想體系和語詞的可分離，使得可以援用既有語詞來言說基督事件，而不必與既有思想體系融攝交會。積聚在文學和民間敘事中之語言經驗，為對歷史之生存體驗的直接表述，此不同於經由對歷史之生存體驗的反省性言說而形成的既有之思想體系。

就此二項預設的進一步討論即為對漢語基督神學建

12. 同上，頁44。

13. 同上，頁46。

構模式之商榷的起點。本文集焦於「從當前之原初生存體驗言說基督事件」此一漢語神學建構的基本向度，以此為出發點來審察整個架構內部的可能問題。

從當前之原初生存體驗出發言說基督事件，就漢語神學的定位言之，有兩個層面的問題：第一，對當前之原初生存體驗的理解；第二，對基督事件的言說。就前者而言，對當前之原初生存體驗的理解，如何是可能的呢？這是第一個需要討論的問題，這便關聯到當前生存體驗和既有思想體系之關係的商榷。換言之，對當前原初生存體驗的理解，是否會在某個向度上不可避免地牽涉到既有思想體系的積極或消極的影響？對這個問題的考察牽涉到關於「傳統」的議題。就後者而言，對基督事件之言說語式的尋求，一方面它是立基於當下的，一方面又是回溯到歷史中之文學、民間敘事之語言經驗中擷取資源，因此當前之語式的尋求與既存之原初語詞有其密切關聯。然而原初語詞為對歷史之原初生存體驗之直接言說，而既有思想體系為反省性言說，此二者之歷史牽繫不言而喻，原初語詞之意涵已然在既有之思想體系中在相當程度上被確立。因此於今之問題便為：透過對歷史語言經驗的擷取來言說基督事件，是否可能一方面採納原初語詞，另一方面又排除思想體系對語詞意涵的既有規定？換言之，吾人今日是否可能完全還原先民對原初生存體驗之語言經驗，從而可以、以及如何可以排除後起之思想體系對原初語詞的意義固着，將原初語詞用於對基督事件的言說？這個問題便關聯到思想體系與個別語詞之關係的商榷，這是第二個有待討論的問題。

以上所述透顯出之疑問即為：即便民族之既存思想體系與基督事件之福音信息和信仰中之生存體驗不相容，但這僅指出有意識地融合基督事件和既存思想體系為不可行，可是既存思想體系和基督事件之福音信息的

關係未必只能是兩個不同體系的融合問題。換言之，就對當前原初生存體驗之理解和對基督事件之言說這二層面來說，其和作為傳統之既存思想體系的關聯應給予進一步的釐清。為求討論層次不致混淆，可以簡單歸納漢語神學建構之進程：對當前生存體驗之理解——對歷史生存體驗之理解——從歷史語言經驗中擷取語式資源——言說基督事件。前二項即第一層面，為對生存體驗之理解；後二項即第二層面，為對基督事件之言說；第一及第四項為漢語神學建構之基本向度，第二及第三項為語式建構的語言經驗資源。底下筆者便嘗試以詮釋學第二次論爭為視角來考察此二層面的問題。不過對此二層面和傳統之關係的討論，不應該是抽象的，反而必須是在個體言說的視域中來討論。

三 高達美關於傳統的基本論點

可以說，在漢語神學在建構過程中，在在面臨關於傳統的問題。應無疑問，既有儒釋道思想體系皆為中國傳統之一部分，且已深化入整個民族深層結構之中；除此之外，思想體系之外的各式文學、民間敘事，亦為傳統之一部分，代代相傳至今。吾人要問，儘管基督認信發生於個體與基督事件之相遇，但此一相遇事件是否可能完全脫離個體所受之於民族傳統的影響？若非完全可脫離，則如何影響，此影響對建構漢語神學有無商榷的必要？換言之，即便就整個民族來看是否可能接受基督宗教是個沒有意義的談論，但個體之認信與否是否就可以脫離其與傳統的重要牽連，可以孤子一身的僅以一己之面容面對上帝？對這個問題任何肯定或否定的簡單斷言都顯得過於倉促，在此漢語神學之建構尖銳地遇上與傳統之關係的爭辯。加上對既有思想體系和民間敘事的理解，離不開對各種形式之歷史文本的解讀，於此論及

文本理解與傳統之牽繫，便可援引哲學詮釋學為論述資源。

對傳統的討論是當代詮釋學第二次論爭的核心論題之一，高達美(Hans-Georg Gadamer)對傳統的見解主要見於他對理解之歷史性的考察，其出發點在於對經過漫漫時間距離流傳給我們的歷史文本的理解。高達美認為，我們與歷史對象的熟悉性立基於我們對傳統的隸屬性(Zugehörigkeit; familiarity)，¹⁴傳統並非與我們毫不相干的歷史遺跡，相反的，傳統始終與我們密切相關，「我們其實是經常地處於傳統之中，而且這種處於決不是什麼對象化的行為，以致傳統所訴說的東西被認為是某種另外的異己的東西。」¹⁵傳統是作為一種特殊的權威形式被提出來的，而權威之被高達美重視在於它的存有論意義。權威與前見相關，從而成為理解的可能性條件。關於理解的問題，高達美則繼承了海德格(Martin Heidegger)有關理解前結構的觀點。

理解的前結構被描述為一個循環結構，它意指對文本的意義預期與文本所呈現出的意義之間的不斷循環，¹⁶意義在此動態循環中源源不絕地被籌劃出來。此一結構並非一個規範性的理解模式，而是一個存有論的描述。¹⁷從理解的前結構出發，高達美試圖賦予前見(Vorurteil; prejudice)積極的意義，使其成為理解之所以可能的先在條件，亦即，若沒有前見，則理解的循環不可能發生，文本的意義亦無從呈現。所謂前見，「就是一種判斷，

14. Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode - Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: J. B. C. Mohr, 5. Auflage, 1986, (durchgesehen und erweitert für >Gesammelte Werke<), 頁300;《真理與方法—哲學詮釋學的基本特徵》，洪漢鼎譯，台北：時報，初版，1993，頁387。(以下為原文及譯文之頁碼對照。——編注)

15. WM, 頁286;《真理與方法》，頁371。

16. WM, 頁271-272;《真理與方法》，頁353-354。

17. WM, 頁271;《真理與方法》，頁353。

它是在一切對於事情具有決定性作用的要素被最後考察之前給予的。」¹⁸前見自然極有可能形成錯誤的判斷，但是前見已然成為了一個必要的理解條件，「一切理解都必然包含某種前見。」¹⁹關鍵在於要能夠謹慎地考察前見的正當性，而非天真的以為可以不抱任何前見地下判斷。

透過對啟蒙運動的前見——反對前見的前見——的正當性之考察，高達美指出了理解的歷史性。他認為，歷史實在對個人體驗具有優先性與決定性，在我們進行自我反思之前早已在歷史實在中理解了我們自己，（這即成為了我們的前見）我們屬於歷史，而非處身於歷史之外。由此便可得出對個體反思之合法性的限制：個體的前見比起個體的判斷來說更為符合個體存在的歷史實在性。²⁰在高達美看來，啟蒙運動因為是從個體反思的主體性出發來看待前見，故而貶抑前見。然而對個體之主體性的關注將會模糊問題的焦點，至少在歷史認識此一處境中，從認知主體出發只會造成一個天真的方法論虛構，產生歷史隸屬於個體的錯覺。²¹在此歷史主義中的方法學主義就面臨了質疑。²²真正重要的東西應該是看到理解的有限性與歷史性，並由此出發來描述理解的結構及運作方式。於是，為了從啟蒙運動的天真前見走出來，為了摒除此一不正當的前見，首要的工作就在於要指出合法前見的可能性及其在理解中所扮演的積極角色，如此方能正確地面對人類的歷史實在性。²³

前見的主要來源在於權威，為了找到合法前見的基礎，便必須恢復權威應有的地位。高達美認為權威基本

18. WM, 頁275; 《真理與方法》, 頁357-358。

19. WM, 頁274; 《真理與方法》, 頁357。

20. WM, 頁281; 《真理與方法》, 頁365。

21. WM, 頁281; 《真理與方法》, 頁365。

22. WM, 頁286; 《真理與方法》, 頁371。

23. WM, 頁281; 《真理與方法》, 頁365-366。

上並不是一種盲目的服從，

人的權威最終不是基於某種服從或拋棄理性的行動，而是基於某種承認和認識的行動——即認識到他人
在判斷和見解方面超出自己，因而他的判斷領先，即他的
判斷對我們自己的判斷具有優先性。²⁴

在權威的各樣形式中，高達美提出了傳統作為一個理解的關鍵要素，因為傳統特別與理解的歷史性相關。對傳統的地位之恢復可歸功於浪漫主義，它對啟蒙運動的反動使得傳統保留了它的權利。至於浪漫主義所犯的錯誤則是：遵循啟蒙運動的前見，把傳統視為與理性對立，而且是客觀歷史所給予我們的東西。²⁵然而，傳統的本質是保存(Bewahrung; preservation)，在歷史中透過傳統保存下來的東西與新的東西共同構成新的價值。保存是理性的自由活動，因此傳統並不與理性相對。由理解的歷史性可知，我們對待傳統並非像是一個異己的被給予我們的東西，我們總是處於傳統中，對傳統要素的考察必須在歷史關係中進行。於是，歷史研究者便並非像是面對一個客觀的對象般面對傳統，他自身便參與了傳統的傳遞。²⁶

高達美亦努力要跳脫主客對立的認識模式，以一種需要讀者與文本共同參與其中的融合模式重新處理理解問題。讀者對文本的意義預期並非一「主觀」行為，而是被聯繫着讀者與文本的共同性(Gemeinsamkeit; commonality)所規定，但這共同性並非只是先於讀者的一種理解的可能性條件，而是在讀者與文本的關係中不斷被產生。讀

24. WM, 頁284; 《真理與方法》，頁368。

25. WM, 頁285-286; 《真理與方法》，頁369-370。

26. WM, 頁289; 《真理與方法》，頁374。

者參與了文本，同時也規定了文本。²⁷易言之，可理解的文本必定表現了某種意義的完全統一性，這種意義統一性使得文本可以被理解，但因這意義統一性並非單屬於文本，而是屬於文本與它的讀者，所以此統一性實際上是一個在理解經驗中永遠無法達致的理想。在此，理解預設了對文本意義統一性的前把握，我們必然是先有了這種前把握，才可能去預期文本的意義。而這種前把握又源於我們與真理的先關係，²⁸我們與文本所意指的真理的先關係使得我們可以產生意義預期，它引導了我們的理解。故真理作為開顯對讀者而言並不是一分離的、有待讀者不斷去靠近的東西，而是包圍着讀者、讀者所已然身處其中的東西。於是詮釋之所以可能就是來自於對與文本意義相關聯之真理的前理解，

正是這種前理解規定了什麼可以作為統一的意義被實現，並從而規定了對完全性前把握的應用。²⁹

四 哈伯馬斯的批判與高達美的反駁

哈伯馬斯(Jürgen Habermas, 1929-)關注的是個體的社會性存有，此與高達美所着重描述的歷史性存有不同。³⁰哈伯馬斯看到的是個體在社會中交往斷裂的現實，這是一個被意識形態宰制而無法有正常溝通的社會境況，因此他試圖尋找在看似正常的互動關係背後起作用的那些導致溝通斷裂的原因。³¹克服此一社會交往的斷裂處境便需要進行意識形態批判，以找出在個體背後

27. WM, 頁298;《真理與方法》, 頁385。

28. WM, 頁299;《真理與方法》, 頁385-386。

29. WM, 頁330;《真理與方法》, 頁386。

30. 李英明,《哈伯馬斯》, 台北: 東大, 初版, 1986, 頁128。

31. Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics - Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*《當代詮釋學》, 賴曉黎譯, 台北: 使者, 初版, 1990, 頁167-168。

影響溝通進行的宰制力量，於此對傳統的批判便成為了一個重要的向度。不同於高達美，傳統對哈伯馬斯而言並非一個對話的對象，反而是摧毀對話之可能性的一個歷史強力。³²高達美意欲建立起與傳統的有效對話，而哈伯馬斯則意欲排除傳統對有效對話的阻礙。

哈伯馬斯以「翻譯」作為討論的出發點，他認為，不同語言之間的理解之所以可能，在於一種後設語言的建立，此一後設語言乃是在日常語言之中被建立起來的，從而成為翻譯的基礎。³³

在日常生活裏發生的（對話）情境中，對話雙方必須首先找到一種共同語言（common language），此一語言乃是達致理解的結果，其結構與翻譯類似。³⁴

在其中，結合進入語言的理性可以破壞各種不同語言的個殊性，透過翻譯而找出語言的普遍性。而翻譯的結構與理解類似，於是，哈伯馬斯將翻譯者的角色與解釋者等同起來，由此出發來探討溝通的問題。³⁵他指出，日常溝通常常是受到阻礙的，然而我們可以透過各種形式的翻譯來克服此點。由此，語言的統一性在翻譯之中被證成，而翻譯更顯示出其具有反思的形式，³⁶在此哈伯馬斯援引了高達美的視域融合概念來說明翻譯模式的進行方式。³⁷

32. How Alan, *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social* (哈伯馬斯和高達美之論爭與社會本質), England: Avebury, 初版, 1995, 頁139。

33. Habermas, Jürgen, *Zu Gadamer's Wahrheit und Methode* (論高達美之真理與方法), 1967; "A Review of Gadamer's Truth and Method", Fred Dallmayr & Thomas McGarthy 譯, 收於 *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Brice R. Wachterhauser 編, New York, State University of New York Press, 初版, 1986, 頁243-244。

34. 同上, 頁247。

35. 同上, 頁244-245。

36. 同上, 頁246、250-251。

37. 同上, 頁251。

高達美的視域融合是在對傳統的探討中提出的，他認為對傳統的理解需要一種歷史視域，亦即，我們總是已經處在視域之中，而後才有可能談自身的置入傳統、置入他者之視域。不過，自身置入並不是指丟棄自己後進入他者的處境，而是帶着自己投入到他者的處境之中。這樣的一種自身置入意味着向更高的普遍性提昇，此一普遍性克服了我及他者的個別性。於是，視域融合便並非是得到了一個全然不同的視域，而是在一個包含原有視域的更大視域中去進行理解。³⁸我們對傳統的理解就是一種視域融合的過程，當前視域與文本視域彼此交融。用於翻譯模式，即可指不同語言所代表着的不同世界觀的彼此交融。³⁹哈伯馬斯認為視域融合概念成功地批判了歷史主義對客觀性的虛幻理想，⁴⁰他更推進此一成果成為描述歷史事件的規範，將翻譯模式轉化至歷史敘事中。他認為歷史事件必須以敘事陳述(narrative statement)的方式在其敘事的參照架構中被重建。換言之，歷史事件的意義不能單從事件本身出發來獲取，而須將事件放在整體處境中，包括事件之後的陸續發生的其他相關事件，以此來理解歷史事件。唯有透過參照架構，歷史事件的真正意義才獲得理解。⁴¹在此對歷史事件意義之掌握乃是一個詮釋的過程，解釋者不僅是回溯過去事件的描述，亦須預期未來的環境，如此方能形成有效的理解。

如同對歷史事件的陳述，對傳統意義的理解亦須在一個預期的視域中進行，由此方可獲取(appropriate)傳統。於此，傳統的意義不斷擴大、不斷在新觀點下承納

38. WM, 頁310;《真理與方法》，頁399。

39. Habermas,〈論高達美之真理與方法〉，同前，頁251-253。

40. 同上，頁255。

41. 同上，頁255-256。

進新的意義。⁴²哈伯馬斯認為，對傳統意義之獲取亦須在參照架構下進行，而當因與傳統斷裂或遭遇外來傳統而導致理解的障礙時，此一參照架構的重建就成為了詮釋學的任務。這種與傳統的關係是反思性的，詮釋學應在其中透過一種方法論上的可控制間距(controlled distanciation)維持與傳統的主客對立關係，⁴³此一形式可以識破傳統中由於權威而引起的宰制力量。綜言之，透過翻譯可以有其反思形式以批判發生在語言中的宰制力量；而透過對傳統的獲取亦可形成其反思形式，以批判發生在傳統中的宰制力量。

由此哈伯馬斯批評高達美對傳統的看法顯示其未能識出理解的反思力量，亦未能進行對傳統的反思性獲取，此一對傳統之反思性態度的缺乏，導致權威與理性的對立在高達美那兒被天真地取消，從而錯置了在傳統理解中的主體位置。⁴⁴哈伯馬斯認為透過反思可以取消權威的宰制，⁴⁵他指出高達美陷於語言觀念論的窠臼中，以為可透過語言形成的意識來決定社會生活中的物質形式，但事實則剛好相反，語言符號乃是受到其下層結構的物質限制所影響，這使得語言也有可能形成意識形態的宰制力量，而語言所承載的傳統亦然。傳統與勞動和權威的宰制力量相關，對它的批判需要一個參照架構，此一架構一方面不會忽略社會行動的語言符號媒介，另一方面亦能關注到現實界的限制條件，從而避免了語言觀念論的陷阱。⁴⁶

42. 同上，頁255。

43. 同上，頁266-267。

44. 同上，頁267-268。

45. 同上，頁269-270。

46. 同上，頁273-274。

社會行為只有在一個客觀的（參照）架構之下才能被理解為由語言、勞動、宰制所聯合建構而成。⁴⁷

哈伯馬斯把勞動與宰制從語言範疇中分離出來，認為詮釋學僅只屬於後者，並不足以處理宰制的問題，在此應從詮釋學轉向意識形態批判，而一個可以援引的批判模式就是精神分析。

面對以上質疑高達美亦有所反駁，他認為哈伯馬斯的觀點如啟蒙運動般重把權威與理性、傳統與反思對立起來，並在其間建立起一種方法論上的間距，這是賦予反思一種錯誤的權利，未能看清反思的有限性與歷史性。⁴⁸高達美重申：權威並不源於盲目的服從，而是一種理性的自由承認，權威有其認識論上的根據。對理解的歷史性與有限性的強調源於吾人與傳統的隸屬關係，高達美指責哈伯馬斯把傳統與對傳統的反思對立起來，這是一種獨斷的客觀主義，應該予以排除。⁴⁹哈伯馬斯認為反思可以揭露傳統中的宰制力量，識破勞動、權威等從下層結構影響意識的宰制力量，從而指出詮釋學在社會解放的處境中應轉向意識形態批判。然而對高達美來說，一種排除了語言影響力的物質力量，無論是勞動或其他，都是不可想像的。即使是意識形態批判和對宰制力的解放性反思，在高達美看來都是一種語言行為，也就依然屬於詮釋學的範疇。⁵⁰所有的反思和理解都由

47. 同上，頁273。

48. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik - Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode* (修辭學、詮釋學和意識形態批判—對真理與方法再作後設批判性的解釋)，1967，載 *Wahrheit und Methode - Ergänzungen Register*，Tübingen: J.B.C. Mohr，第二版，1993(durchgesehen)；*On the Scope and Function of Hermeneutic Reflection* (論詮釋學反思的範圍和功能)，G.B. Hess & R.E. Palmer 譯，收於 *Hermeneutics and Modern Philosophy*，同前，頁290。

49. 同上，頁286。

50. 同上，頁286-287。

語言承載，「可以被理解的存有就是語言。」⁵¹在高達美，語言之外是不可能有所供反思的東西的。

高達美指出，由語言的普遍性來看，社會交往亦是語言行為，所有人，包括社會學家，都是在整個語言遊戲中往返運動，誰若試圖跳脫語言性的包圍，另外尋找破壞交往的物質力量，並以一種醫生—病人的模式來面對他者，他就成為了一個破壞遊戲的人。⁵²社會現實本身就是語言之中發生，並沒有什麼隱藏在語言背後的東西，毋須也不可能建立起一套參照架構來批判語言之外的宰制力量。誠如呂格爾(Paul Ricoeur, 1913-)所言，對前見和意識形態的批判不可能是一種後設的批判，因為沒有真正可供批判的立足點。⁵³但批判理論有其現實的價值，在根本上它是與哲學詮釋學站在不同的位置，其不同旨趣的研究有互補的可能，尤其在對傳統宰制力量的批判上，批判理論更可修正高達美對傳統過分樂觀的立場。

五 漢語神學之建構問題的再思

我們可以看到傳統之於高達美與哈伯馬斯是在不同的脈絡下被提出討論的，從而其扮演的角色亦截然不同。也許可以說，高達美所面臨的是一個縱向的歷程，傳統因其歷史性格而在其中直接擔負了積極的任務；但哈伯馬斯所面臨的則是橫向的處境，這並不是一個歷史性的傳承歷程，而是社會性的解放歷程，傳統在其中乃是以突入的方式破壞社會交往，從而成為有待克服的障

51. WM, 頁478;《真理與方法》, 頁602。

52. Gadamer, 〈論詮釋學反思的範圍和功能〉, 同前, 頁297。

53. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Critique of Ideology* (詮釋學與意識形態批判), 1973, 收於 *The Hermeneutic Tradition*, Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift 編, New York, State University of New York Press, 初版, 1990, 頁305。

礙。但二者的論爭究竟孰是孰非，或是可以立於何種視域中予以調合，此非本文論題，本文僅試圖從以上論爭的共同性和差異性指出漢語神學之建構問題的幾個可能關注點。

從共同性來看，高達美和哈伯馬斯都嘗試在斷裂的處境中尋求某種一致性的實現，高達美縱向地着重於個體的歷史性存有，試圖建立起個體與傳統的有效對話；哈伯馬斯則橫向地着重於個體的社會性存有，試圖在受到阻礙的社會交往中建立共識。此一相同目的對漢語神學之建構有其提醒，亦即，在多元語境中的個體語式之建構，可以在歷史性和社會性此二處境中獲得進一步的規定。就歷史性而言，對基督事件之言說不應脫離個體的歷史性；就社會性而言，個體言說不能僅止於信仰個體，須進而在聖徒相通的教會團契中尋求共識的形成，並進一步外推至無形的大公教會甚至於與非基督徒的福音傳言和宗教對話上。但對此二處境的細部討論，就聯繫起高達美和哈伯馬斯的差異點，這對漢語神學之建構應可有其積極的啟發。

a) 信仰之歷史性 就高達美着重的個體之理解的歷史性而言，其本是在與傳統文本對話的處境中提出的，但若將文本從歷史文獻的範圍往外推，可將對自我的理解(尤其是信仰生存體驗中之自我理解)亦放在此架構底下來看待，這對本文論題有着更直接的意義。高達美指出，正是由海德格開始，「自我理解」才真正獲得它的歷史性，並由此而才有能力表述信仰之自我理解。⁵⁴換言之，對當前信仰中生存體驗之言說，乃是以理解的歷史性為前提的。依所述高達美之論點，則至少分別可

54. Gadamer, 〈自我理解的疑難性——關於非神話化問題的詮釋學討論〉，收於《真理與方法——補充和索引》，洪漢鼎與夏鎮平譯，台北：時報，初版，1995，頁139。

有兩個面向的討論，用以處理前述之漢語神學建構中兩個層面的問題。

第一個面向即指個體的歷史實在優先並決定了個體的生存體驗。這點將導致對劉小楓所謂宗教性之主體主義的批判，亦即，對個體之主體性的關注有可能造成一個方法論上的虛構，立基於「主體」的信仰語式恐將導致把信仰劃入個體的危機，讓神學建構僅成為一個方法論上的努力而已，而且此一努力是否可以進而達到存有論的高度，不無疑問。換言之，我認為漢語神學之建構問題首先並非是「如何言說基督事件」的問題，而應是對在信仰言說語式中所已然發生事件的存有論描述，是探討以漢語語式進行信仰言說如何可能的問題。這並非意指不去關注「如何言說」的問題，毋寧說是強化「如何言說」此一問題意識的存有論面向，並避免起於對主體的過分關注所可能形成的困境。

就此而言，信仰的歷史性便應被突顯為信仰言說之可能性的前提。對當前原初生存體驗的理解必須在信仰的歷史性中被規定，才可能進一步以此來言說基督事件。由此，傳統的地位便應得到更為積極的關注，而不只是作為一種語式擷取資源的貯藏庫來看待。傳統作為理解的可能性條件，成為對當前原初生存體驗之理解的前提，而既有思想體系作為傳統之重要構成，便有其存有論上的積極意義，它自然可能是與福音傳言相對反的，但沒有它要理解福音傳言亦為不可能。因此真正的爭論點不應是要否進行基督神學與民族思想體系的融合，而是探討民族思想體系在基督神學之建構過程中所已然產生的實效作用，並對其有所意識，從而排除由民族思想體系而來的偏誤前見。在此，既存之思想體系與基督神學之張力是一回事，但它作為理解生存體驗的基礎則是另一回事。就後者而言，吾人便不應在漢語神學

之建構過程中忽略思想體系與信仰言說間已然存在的關係。在這個向度上，我們可說，對生存體驗的理解和對基督事件之言說，將在根本上無法脫離個體之民族性，無法以一個純然先驗的、未帶民族印記的自我去回應基督事件對信仰個體的呼召。

接下來可論語式擷取的問題。在神學建構過程中，自然會面臨在既有語言經驗中擷取語式時所造成的思想體系和個別語詞的關係問題。不同於劉小楓的預設，依高達美的觀點，則思想和語詞不僅有其密切關係，而且根本上二者就是本質同一的。高達美透過中世紀對道成肉身的類比性解釋指出思想和語言有其內在統一性，⁵⁵此統一性表明，語詞並不返身指向思想，而是與思想一同作為所指向之事物本身——亦即所指向之真理——的表現。⁵⁶因此，神學語詞即是一種發生事件，它並不由先在思想所觸發，而是與對基督事件之言說一同發生。在其發生之中，語詞和思想是不可分的，只要我們嘗試用既有語詞來言說基督事件，我們就已是用既有思想體系來進行言說；反過來說，正是因為透過既有思想體系來言說，才有可能援引既有語詞作為語式建構之資源。在此區分思想體系與個別語詞似乎沒有太大意義，若謂某一哲學傳統和某些民間敘事使用之語詞意涵不同，則應屬不同言說範域的語詞歧義問題，而非思想體系可與個別語詞分離的例證。

其次，既然神學建構乃是在對基督事件之言說中形成的，則實際上便並不存在一種既存不變的語詞資源可資援引。由此來看在語言經驗中之語式擷取，其意義便在於將新的意義賦予語詞，或謂在語式擷取中呈現出新

55. WM，頁425；《真理與方法》，頁539。

56. WM，頁430；《真理與方法》，頁546。

的意義。就此，究竟應該透過思想體系還是民間敘事來擷取語式，此一抉擇和神學建構並無根本上的牽連。所應關注者為新的語詞發生事件，而思想體系一方面作為前見，一方面與語詞有其統一性，便是作為此新的語詞事件得以可能的存有論前提被提出的。於是，若從神學的角度來看，作為神聖相遇的信仰言說，不僅與既有思想體系無融合關係，亦與既有語詞無融合關係。語式建構乃是在作為發生事件的信仰言說之中形成的，而非先透過在語言經驗中擷取語式資源後再用以進行信仰言說。後者之方向即為將神學建構視為一個方法論問題，但就信仰之歷史性而言，這並非首要課題，嘗試以既有語言經驗中的語式為言說基督事件的資源，在此面臨其合法性的質疑。

易言之，若信仰之歷史性的確優先於個體的原初生存體驗，這必然導致在言說基督事件時乃是以經由傳統承載而流傳下來的語式為基礎，從而在信仰之神聖相遇中將這些語式重新發生。漢語神學建構的首要關注點在於在這個新的語詞發生事件中考察對生存體驗之理解與對基督事件之言說的合法性，以及嘗試言說基督事件在漢語語境中所呈現出的新的意義。至於劉小楓所謂在既有語言經驗中擷取語式資源，在此處則有歷史主義之謬誤的嫌疑，因為若就歷史中之信仰的個體言說而言，並不存在一種客觀的語式資源供言說之用。此一向度應加以修正，亦即，並不是從某信仰主體出發，為了言說基督事件，故在傳統語言經驗中尋找適當之語式；而是信仰言說已然以既存語言經驗為基礎，對語式之援引和對基督事件之言說是同時發生的。在此，經由歷史文本傳遞下來的語言經驗對我們而言有其連續性和熟悉性，這才使援引初民語式得以可能；另一方面，我們與既有語言經驗又有其陌生性，這有可能導致援引過程中形成

錯誤的信仰理解和不恰當的信仰言說。如何檢視其錯誤並在熟悉性和陌生性之間進行合法的信仰言說，便是神學詮釋學的任務所在。⁵⁷

第二個面向則是關於信仰之先在關係的規定。就如同對文本的理解預設了我們和文本的先在關係及內在統一性，對信仰生存體驗的自我理解也以某種內在統一性為前提，而這是單從信仰個體之主體性出發所無法捕捉到的。它不是一個客觀的、外在於信仰個體的言說對象，而是信仰個體所已然浸潤其中的信仰真理。它構成了信仰個體之對生存體驗的理解和對基督事件的言說的基礎，並先在規定了此一理解和言說。信仰者的生存體驗及其自我理解都融化於此一高於信仰者的先在規定之中。於是，從神學的角度來說，所謂信仰的自我理解就是指：「信仰並不是人的可能性，而是上帝向信徒所顯現的恩賜。」⁵⁸信仰之所以可能，在於上帝的恩典。

於此可以看到，不是信仰屬於某個個人主體，而是個體屬於信仰，信仰語式之建構方向應該顛倒，所謂對基督事件之言說，本質上並不是從某個言說主體出發去言說基督事件，而是從基督事件所恩賜的信仰出發來進行自我理解。對基督事件之言說總是一種對自我存有的言說。究極來說，是基督事件在向信仰者言說信仰者的真實存有，作為歷史中的信仰者，人只能夠傾聽。

可由此進一步看在語言經驗中援引語式的問題。之所以要理解初民之生存體驗，乃為援引其已有豐富積累之語式，但透過流傳下來之文本理解初民之生存體驗，必然預設同一生存體驗之包圍浸潤着初民及我們，此為我們與真理的先在關係。我們要去揭露初民之語式所欲

57. WM，頁300；《真理與方法》，頁387。

58. Gadamer，〈自我理解的疑難性〉，同前，頁143。

言說者，必然意指此所欲言說者已然構成此一理解的基礎。因此，我們若要援引初民使用之語式來言說基督事件，則恐已預設了某種泛基督論的立場，否則就必須限制語式援引的有效性，亦即只能將其用來言說原初生存體驗，並區分對原初生存體驗之言說與對基督事件之言說在本質上的不同。由此，漢語神學之建構仍以在當前之生存體驗中的語詞發生事件為基本向度，而與歷史之生存體驗有其張力關係。若然，則透過對歷史之生存體驗的理解來援引語式資源進行信仰言說，亦再度遇上其合法性的質疑。

b) 信仰之社會性 然而，畢竟存在某種從主體出發的信仰言說，否則福音傳言和宗教對話如何可能？正是在此一層面上突顯了個體言說的合法處境：信仰的社會性。這是信仰語境的問題，而此一語境規定導致信仰語式的轉向，立基於多元性處境中的個體語式在此應轉為社會性處境中的個體語式。以社會性取代多元性，並非意指二者相矛盾，而是認為前者比後者更為根本、更是漢語神學建構的方向。對基督事件之言說，有其言說對象上的考量，若是指向自己，則便應從上述信仰之歷史性向度來考察，而此一言說也即在根本上被優先規定為是一種傾聽、一種自我理解。但若言說對象指向他者，指向在福音傳言或宗教對話中所面臨的另一信仰者或無信仰者，則就應從信仰之社會性出發來探討，此時才能合法地由信仰言說之存有論層次轉為方法論層次，並在此討論如何言說的問題。於此可從哈伯馬斯的觀點予以考察。

漢語神學之建構過程，誠然其出發點是個體在信仰中的生存體驗，但它依然有其群體向度，而此一向度單以多元性語境來解釋並不足夠，因為一旦在多元性語境中發生彼此矛盾的言說時，總不能置之不理。畢竟所欲

言說者為同一事件，所欲呈顯者為同一真理，而構成言說之可能性的基礎亦為同一，在此各個體性言說應在多元的外表下有其內在統一性。正是此統一性使得視域融合得以可能，使得達成共識並非幻想；亦是此統一性亦規定了神學言說作為教會福音傳言之輔佐的任務。

當面臨交往、對話的困境時，由哈伯馬斯的觀點可知，源於傳統的宰制力量應予重視。單憑個體言說將沒有一個足夠穩固的參照架構來批判其言說的有效性，因此，在多元語境中若要尋求共識和有效對話，信仰的社會性即可作為一個有力的參照架構的重建基礎。這將形成一個規範性的信仰言說架構，對所有處身教會之中、認可聖徒相通之基本信仰宣言的信仰個體來說，便有其義務在此參照架構下來檢驗其信仰言說。於此，對從既有語言經驗中尋找語式資源的做法就有跡可循。哈伯馬斯的工作並非進行存有論的描述，而是稟有某種方法論性格，所以可從方法論角度討論在語言經驗中擷取語式資源；而亦是在此，語式之擷取才獲得它的合法性。就此而言，在多元性語境中的個體信仰語式形成後，為求在教會之團契中共識的形成和對話的有效，就有必要進行對語式擷取在方法論上的考察，有必要問：為何使用此一語式？它與所可能形成的來自於傳統思想體系的宰制有何牽繫？該如何加以批判與修正？在此，面對經由經典文本而傳遞給我們的語式，不可能只是單純地予以擷取，而應進一步在信仰群體中給予批判。我們須透過某種翻譯程序方能獲取語式資源，但不能僅止於獲取語式，尚須進行語式之外推，亦即，須在信仰的社會性中來檢驗語式的合法性，透過福音傳言和宗教對話來檢視語式的有效性。

在檢視與批判的過程中，傳統是一個重要的考察向度。在漢語神學之建構過程中，傳統是建構之基礎，也

是建構之危機。沒有傳統，則根本無可言信仰言說，但傳統所會造成的宰制力量，尤其是哈伯馬斯特別強調的在語言中的宰制力量，則是不容忽視的。語式建構過程必須關注思想體系作為傳統所引起的對共識形成的破壞，就此而言，便不應單以生存體驗為關注焦點，而應嚴肅地考察既有思想體系和基督神學之間的張力關係。意識形態批判在此有其對信仰言說的積極幫助。

但還有另一向度的張力關係值得重視。信仰的歷史性已然說明傳統在信仰言說中的基本地位，而信仰的社會性又指出應該重視傳統會在教會中形成的宰制力量。這便導致信仰內在的緊張關係，這緊張關係可視為信仰的個體性言說和信仰的社會性語境之間的緊張關係，或者說，辯證關係。這是不可取消卻也不可忽略不顧的關係。在華人教會界中，它已然具體地表現在知識分子的個體性信仰言說和教會福音傳言的群體性言說的緊張狀態之中。似乎，從神學思想史來看，此一緊張關係是歷代皆存的。就此而言，無論是認為在現代語境中前者應取代後者、或是立基於教會權柄以後者壓制前者、或是掩耳盜鈴式地取消二者的緊張關係，也許都是不智的做法。對此一關係的進一步思考，也許是漢語神學建構的另一課題。

至少一個理想的溝通情境是應該嘗試建立起來的，這對神學建構而言有其根本的必要性。一個無法在信仰之社會性處境中進行對話與團契的個體信仰反思性言說，一個不能服務於福音傳言的信仰語式，其價值甚為可疑。高達美正是以應用(Anwendung; application)作為詮釋學的中心問題，⁵⁹而在信仰言說中，「使對文本的理解和解釋得以真正實現的就是佈道。正是佈道，而不是

59. WM, 頁312:《真理與方法》，頁401。

神學家們解釋性的評論和詮釋工作才直接服務於福音啟示。」⁶⁰因此，將信仰之歷史性關聯於信仰之社會性，並在二者之張力關係中以後者檢視前者，該是一項基本的建構歷程。

結語

本文嘗試以詮釋學第二次論爭為視角，商榷漢語神學建構的可能性，以信仰之歷史性代信仰之個體性，以信仰之社會性代信仰之多元性，並分別以存有論和方法論此二不同面向探討所可能面臨的言說問題。可以看到，此一視角之選取導致不同面向的區分，此區分是否造成在語式建構過程中的不完滿或不圓融？換言之，在信仰的歷史性和社會性之間的緊張關係，是否可能導致漢語神學語式建構的內在矛盾與衝突？這是非常有可能的。但依筆者立場，寧可犧牲體系建構之圓融，而不宜混淆信仰的不同面向，亦即不宜混淆信仰的歷史性和社會性(或依傳統語式曰信仰的個體性和群體性)，不應隨意消弭二者的緊張關係。

整體言之，本文的論證方向十分明顯，筆者是站在高達美和哈伯馬斯的哲學論點上來修正漢語神學在建構方向。然而，神學有其獨立性，它亦可以要求哲學論點面臨來自神學的挑戰，二者的關係應是雙向的、對話的，而非單向的，這一點自然構成本文的局限。其次，高達美與哈伯馬斯的哲學旨趣皆可說是某種異中求同的哲學，儘管此「同」在不同的脈絡中有其不同意涵，求同之路也各有特色。但亦正如對哲學詮釋學提出挑戰的法國哲學家呂格爾、德希達(Jacques Derrida)等人所示範的哲學工作，「差異」亦應是一個必須關注的向度，此一向

60. Gadamer, 〈自我理解的疑難性〉, 同前, 頁146。

度的重要性和與哲學詮釋學間的張力已然在高達美與德希達的論戰中瞭然呈現，漢語神學之建構似也應對其加以重視。最後，本文之對漢語神學的考察僅就內部架構進行論述，但更根本言之，漢語神學之建構過程為何要以「語言」作為一個區隔判準和中心議題，而非地域或處境？亦即，所謂「漢語」神學的合法性究為如何？對這個問題的討論，殊為龐大，且非本文論旨，但若僅從詮釋學角度言之，則此一區隔之理由亦甚為明顯。可以看到，高達美所提出而哈伯馬斯甚為欣賞的視域融合概念，便是以語言性作為基礎。事實上，對高達美來說，語言是一切理解的基礎，它是一個包容一切的媒介，信仰言說、宗教對話、福音傳言，在在都以語言作為基本載體。因此，從語言的角度來反思神學建構，有其哲學上的基礎，至少它可與立基於地域或處境而建構起來的神學並列，⁶¹同為建構屬於華人文化本身的基督神學努力。

61. 何光瀝，〈「本土神學」管窺〉，《道風：漢語神學學刊》，1995(2)，頁167。

理解和疑問

——讀劉小楓〈現代語境中的漢語基督神學〉

王曉朝

自九四年香港漢語基督教文化研究所倡導建構漢語基督神學以來，包括大陸、香港、台灣和海外華人在內的漢語神學界人士回應甚多，漢語神學的意念由此得到多面體的詮釋和討論。這是一件有利於推進基督教學術研究的大好事。從這項倡議發出以來，漢語神學在建構工作有許多進展。這樣說當然並不是將這五年來華人在基督教研究方面所取得的成績都歸因於這一倡導，但它所起的積極作用也是可以肯定的。因「生存性處境」所限，筆者無法掌握足夠的材料來證實這種積極作用，但從本人閱讀過的一些文章來看，劉小楓本人及一些學者是在按照原先的構想前進着。然而，現在還不是「總結經驗」的時候。所以，讓我們繼續對劉小楓的倡議評頭論足。筆者細讀劉小楓先生的論文以後，把下面這些粗淺的觀感和聯想寫下來，也算是對這一倡導的遲到的回應吧！

一 關於「新漢語基督神學」的特質

漢語基督神學並非一個全新的事物。劉小楓在文中指出：「漢語基督神學在明代已經出現，中國士大夫中的第一批基督徒……在漢語思想的織體中承納了基督信

理，並與儒、佛思想展開思想辯難。」¹這一判斷是正確的，自基督信仰傳入中國以來，漢語基督神學的存在已經是一個不爭的事實。但是，提出一項建構神學的倡議總會有某種實際的需要。因此，讀者自然會思索，與以往事實上已經存在的各種形態的漢語基督神學相比，劉小楓所希冀建構的漢語基督神學將會具有哪些新質呢？帶着這一問題，讓我們到劉小楓的文章中去尋覓一番。為了行文方便，我們可將劉小楓倡導建構的神學稱作「新漢語基督神學」，或簡稱為「新神學」。

倡導使用漢語作為這種神學的語文顯然不是劉小楓意欲建構的神學的特質，儘管在他看來，用漢語這個詞作為這種神學的限定詞可以起到使漢語基督神學與希臘語神學、拉丁語神學、各種西方國家語文的神學並列的作用，從而可以否定「基督神學的中國化」問題的存在、消除基督神學是西方的神學這一基本的誤識的作用。劉小楓先生說：「就基督神學的理想型態與歷史形態的垂直關係(信仰關係)而言，漢語神學與其它歷史形態之神學的關係是並列關係。聞道無先後，歷史中的諸基督神學是一個信仰性的思想發生事件。因此，就漢語基督神學的建構而言，並沒有所謂中國化的問題。」²因此，在語文問題上，劉小楓的真意是建構一種以否認「基督神學的中國化」問題的存在、消除基督神學是西方的神學這一錯誤認識為特質的神學，而不僅僅是倡導使用漢語的問題。因為，在基督信仰傳入中國以後，眾多華人神學家用漢語撰寫神學著述已是不爭的事實，無需特別的倡導。

新漢語基督神學這個名稱中還有「基督」一詞。使用

1. 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9。

2. 同上，頁42。

這個限定詞是為了區別新漢語神學與「宗教神學」或非基督神學。劉小楓說：「當代的宗教神學把各現存宗教關於神或終極之在的學說匯入一門學科之中。按此學科界定，經學和道學皆為神學。……然而，如果採納宗教神學或世界神學的提法，就應當區分神學與基督神學：基督教談論的上帝是耶穌基督的上帝，而非任何別的上帝、神或終極實在。」³他還說：「以認信基督事件為基礎的信仰知識體系，亦與非宗教的知識學體系相衝突。漢語神學因此包含三種不同的神學類型：1.漢語的宗教神學(儒道釋)學說；2.漢語的哲學——人文學神學。3.漢語基督神學。我所關注的是漢語基督神學。」⁴上述神學分類表明劉小楓不是在反對非基督神學，更不是在全盤否定先前的基督神學，而是在呼籲一種具有新的向度的基督神學研究。然而，有誰能夠或者會去否認已有的各種形態的漢語神學，如明末清初中國基督徒的神學、本世紀上半葉在中國大陸出現的本色神學、本世紀下半葉在台灣出現的鄉土神學，等等，是「基督神學」呢？為了標明與一般的宗教神學和非基督神學的區別可以加上「基督」一詞作限定詞，但無法顯示新漢語基督神學與以往漢語基督神學的區別。更何況，以往的漢語基督神學都與非基督神學有明顯的區別，不需要在名稱中特意標明以顯示這種區別。何以在新神學中就有這個必要了呢？

既然「漢語」和「基督」兩個詞都不能凸顯劉小楓本人意欲建構的神學的特質，那麼可以認為，我們僅憑新神學的名稱無法把握它的特質。劉小楓文中對如何建構新神學作了詳盡的解釋，但沒有給出一個簡明扼要的關於新神學的定義。這在文章中當然不是非要給出定義式的

3. 同上，頁39。

4. 同上。

句子，但讀者為了理解，還是可以嘗試着根據文中的意思綜合出一個能表明新神學特質的定義來的。

首先，我們看到劉小楓極為強調新神學的「現代語境」和「學術語境」。通過對百年來漢語基督神學問題在現代性語境中的位移的考察，劉小楓認定「現代化過程中民族國家的生成及其衝突……構成了中國基督教的現代語境的實在基礎」，⁵而對近十五年來中國社會現代化進程中思想——學術語境的變遷和格局的分析則使劉小楓認定：「在現代語境中，漢語基督神學的發展必須具有兩個可能的伸展維度。」一是教會神學，另一是人文性漢語基督神學。「這種知識學的基督神學樣式在歐美學界已有近一百年的歷史，在漢語學界，尚是一個建構目標。」⁶這些考察用大量的事實和精細的分析綜述了中國現代基督教及基督神學的發展歷程，給出了建構一種知識學樣式的基督神學充分理由。這對於任何致力於基督教研究的學者都具有啟發意義。但我們也可看到，劉小楓意欲建構的漢語基督神學主要是人文性漢語神學。「人文性漢語基督神學的神學基礎不受傳統教派或宗派的規約，是教派或宗派中立(但卻非信仰中立)的神學，決定其樣式的，將是人文—社會科學的對話語境。」⁷

其次，我們看到劉小楓強調，「生存性的基督論式的神學建構……當是漢語基督神學的基本建構方向，它的建構基礎不是基督事件與既有諸民族性思想……的本體論說或現代種種哲學思想的主義構造的融揉，而是與處身於民族—地域性的語文織體中的個體性的原初生存經驗的相遇。」⁸理由則是：「基督事件的福音消息是對

5. 同上，頁10。

6. 同上，頁36。

7. 同上。

8. 同上，頁47。

個體的原初性生存經驗而訴說，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。」⁹

第三，劉小楓在文中強調：「基督神學的中國化問題，基於如下論點：基督神學是西方的神學。這一論點長期支配着中國知識界和神學界，卻是一個基本誤識，它是現代化過程中民族國家的文化語境的產物。對漢語基督神學的發展而言，要考慮的問題首先是自身與理想形態的基督神學的垂直關係，即漢語思想之語文經驗如何承納言述基督事件和反省基督認信。因此，漢語基督神學就必須考慮其言述的重新奠基問題：從本色化或中國化的思維框架中走出來，直接面對基督事件。」¹⁰這段話表明了新神學與以往許多漢語基督神學的差別，較為充分地顯示了新神學的特徵。

綜合劉小楓的論述可知，現代性、人文性、生存性實為劉小楓構想的新漢語基督神學應具有的特點，「從本色化或中國化的思維框架中走出來，直接面對基督事件」則是新神學與以往漢語基督神學的根本區別。因此，我們可以把新漢語基督神學定義為：一種新的以反對本色化或中國化的思維框架，直接面對基督事件為特質的，具有現代性、人文性、生存性等特點的神學。當然，這個定義也包含着筆者的理解在內，它是否或在多大程度上與倡導者的原意相符，仍有待讀者們的判斷。因為按哲學詮譯學的說法，每個「理解」的舉動都包涵了「偏見」的投射，幸好，這種理解是生產性的，而不是扭

9. 同上。

10. 同上，頁42。

曲性的。¹¹

二 關於本色化或中國化的思維框架

如果倡導者的本意確實是以「反對本色化或中國化的思維框架」作為這種新漢語基督神學與以往漢語基督神學的根本區別的話，那麼，使筆者首先感到疑惑的是：以往各種漢語基督神學是否都是「本色化或中國化」思維框架的產物？在建構新的漢語基督神學時勞作者真的能夠做到「直接面對基督事件」而不受其知識結構和原有神學修養的影響嗎？對前一個疑問，筆者無足夠的知識作出解答，只好暫時擱置，可請有識者作出判斷。這裏只談後面這個問題。

筆者認為，劉小楓關於新神學的構想有效地區分了這種新神學和以往漢語基督神學，有助於反對西方神學中心論，有助於提升漢語基督神學的獨立地位，但沒有有效地解釋漢語神學與西方神學的關係問題。我在這裏關注的不是二者在邏輯上並列與否的問題，而是在實際建構漢語神學時，勞作者如何處置西方神學的問題。

如劉小楓所說，有那麼一些神學家認為，基督神學是西方的神學，在建構漢語神學的過程中，西方神學扮演着不可或缺的重要角色，因此，要經由本色化或中國化的通道來把西方神學加以轉化而繼承。但筆者認為，這種認識的缺陷在於把建構漢語神學的過程看得太簡單了，看作僅僅是一個把西方神學作語言轉換的過程。但在借鑒西方神學用語和思想以建構本土神學這一層意義上則沒有錯。相反，借鑒各種已有的基督神學倒是任何神學建構必經的一步。這種借鑒不是形成西方神學中心

11. 伽達默爾說：「最終而言，所有理解均是自我理解……所以，每當一個人理解某事物時，他也是在理解自己……在他的可能性上投射自己。」*Truth and Method*《真理與方法》，第二版，New York，1994，頁260。

論，喪失民族本位立場的原因，因此肯定西方神學的借鑒作用不會損害新神學的基本精神。說實在話，我很難想像有這麼一位神學家在建構基督神學的過程中無需借鑒任何已有的各種語文的基督神學思想，也很難想像一種新的漢語基督神學能徑自從上帝之言和現代華人之生存經驗的相遇中產生出來。

當然，筆者並不認為劉小楓在建構新漢語基督神學時會漠視、擱置西方神學，而是認為，建構新神學無需諱言對包括西方神學在內的非漢語基督神學的借鑒，只是不能將建構過程淺薄地理解為單純的語言轉換，更要防範在建構過程中「被擄」，即完全照搬西方神學，盲目地、不加分析地引用西方神學思想。「聞道無(論)先後」不假，「聞道有先後」亦真。歷時性與共時性的視角亦是可以在轉換的。如果我們能將建構新神學的過程視作一種對西方神學的超越和對已有漢語基督神學的超越，不排斥對以往神學的借鑒，那麼這種新漢語基督神學的基礎將會更雄厚。

另外，劉小楓在文中提出反對「本色化或中國化的思維框架」，而在筆者看來，若改為反對「由現代化過程中民族國家的文化語境帶來的一種心理定勢」——即認為西方神學先於漢語神學因而漢語神學只是西方神學的模仿，可能更妥當些。思維框架或思維模式的成因有先天的基因，也有後天的塑造。對神學家來說，他的教育背景、知識結構和實際工作可能已經事先決定了他建構的神學會具有什麼樣的形態。這樣說，並不否定神學家們的努力進取，而只是想說明，有思維框架並非是壞事，而受某些觀念支配而形成心理定勢則會使創造力弱化。

本色化、中國化或本土化一類概念的提出在神學發展史上有其自身的貢獻，以此類概念為核心的各種理論也部分正確地解釋了基督信仰與中國文化的接觸、碰撞

與融合。所以本色化或中國化更多的是一種已有的理論模式，而不是神學家的思維框架。在新神學的建構中，已有的各種基督神學必將部分地影響着建構者的工作。不僅是西方神學中的觀念、術語、思想有借鑒作用，而且各種理論體系和思維模式也有一定的借鑒作用。借鑒西方神學的框架並沒有錯，完全照搬則不可取。

三 關於本體論樣式與生存性樣式

上面提到，現代性、人文性、生存性實為劉小楓意欲建構的新漢語基督神學的特點。關於現代性與人文性的含義解釋甚詳、意義澄明，因而讀來頗能引起筆者的共鳴，唯有生存性的含義較為費解。我們在這一部分再加評說。

劉小楓在討論漢語基督神學的語文學問題時曾有兩個關於神學的界定：其一，「神學是關於特定的宗教經驗(上帝經驗)的知性反省和表達，神學思想是一種關涉信仰思想主體的知識性活動」¹²，其二，「神學是關於上帝的知識性言說，上帝、神或終極之在是神學的主詞，但並非任何關於神的言說都可稱為神學，……關於神的言說只有在形成一套理性化的知識系統時，才成其為神學，即理性之言說與神話的結合。」¹³在給出這兩個神學的一般界定以後，劉小楓進一步區分漢語神學的類型，區分理想形態和歷史形態的基督神學，然後提出基督神學之歷史形態的建構方式，是為「本體論的樣式」和「生存性的樣式」。¹⁴由於前一種方式所採用的思想體系及語文經驗「都是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——論說的知識理念體系與基督教的

12. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁37。

13. 同上，頁38。

14. 同上，頁46。

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」，所以劉小楓表示，「無論西方的本體論式的基督神學還是中國的本體論式的基督神學之建構，我無一例外地深表懷疑，即便本體論式的基督神學在西方和中國的思想歷史形態中均已廣有建構和豐富的積累。」¹⁵可見，在劉小楓的思路中，本體論式的建構方式之缺陷正是提倡生存性樣式的充足理由。那麼生存性是什麼意思呢？劉小楓說：「在非系統性的生存狀態及其意義的體驗結構中，基督事件的福音消息直接與人的原初性生存體驗相遇，才可能建構出屬於基督理解的生存敘說，這就是我想說的生存性基督論的生存體驗和意義言說。」¹⁶

如果上述理解無誤的話，筆者認為，以這種意義上的生存性為新漢語基督神學的特點與其神學界定有一些抵觸之處，其實際效用可能會有限制新漢語基督神學樣式的多樣性、限制思想資源的使用從而削弱新漢語神學的基礎的一面。劉小楓的兩個神學定義一個突出「知性反省和表達」，另一個突出「理性化的知識系統」，這兩個界定雖是關於一般神學的定義，但既然承認「基督神學乃是神學中的一個門類」¹⁷，為什麼一定要將「已成系統的關係世界及生存狀態及其意義的論說」全然排除在新漢語基督神學之外，而完全訴諸於「非系統性的生存狀態及其意義的體驗結構」呢？是因為那些已成系統的世界觀、人生觀完全排斥基督事件的福音消息還是因為這些已成系統的言說毫無人的原初性生存體驗？筆者認為，首先，並非所有已成系統的言說都只具有排斥基督事件的福音消息的一面，而毫無與之相容的一面，否則基督福音絕無可能與民族文化相融合，也不能成為促使

15. 同上，頁46-47。

16. 同上，頁47。

17. 同上，頁40。

民族文化更新的主動性力量。其次，人的原初性生存體驗中的「人」可有個體、群體、民族等層次上的區分。個體的原初性生存體驗固然十分重要，然而個體意識之間的相互作用和影響是任何生存論思想家都會議及的問題，個體的原初性生存體驗在其生成過程中，作為其生存環境要素之一的群體意識的作用亦十分明顯，完全脫離群體生存經驗的個人的生存體驗不僅沒有可能存在，也不能對他人產生作用。第三，新漢語基督神學最為倚重的「古往今來的漢語的個體生存經驗的思想語文」若與各種已成系統的論說形成完全相互排斥的關係，那麼這種新神學不僅無法上升為「知性反省和表達」，而且不可能成為「理性化的知識體系」。可見，建構新的漢語基督神學偏重於生存性的樣式可以嘗試，完全放棄本體論的樣式則不可取，否則又怎麼能使這種新神學成為一種「理性化的知識系統」呢？

上述不同意見與其說是針對劉小楓的神學建議提出的批評，不如說是筆者在閱讀中產生的疑問。從劉小楓本意來看，他並沒有說所有已成系統的世界觀、人生觀都會排斥基督事件的福音消息，也沒有說這些已成系統的言說毫無人的原初性生存體驗，相反，他倒是在注釋中說：「這並不是說，絕不可採納儒道釋或古代—現代西方哲學的術語，因為，本體論式的學說亦是對原初生存經驗的反省性再述。我拒絕的是本體論的思想體系，而非個別語詞。例如採用「『道』」以釋上帝之言，並不等於汲納儒、道兩家的道論。同樣，我拒絕的是現當代的種種主義式思想體系，而非現代人文—社會科學的言述方式和知識性反省。」¹⁸但是從他對本體論樣式的拒絕和對生存性樣式的倡導中很容易引出上述疑問也是確實

18. 同上，頁47注91。

的。一個注釋不可能打消這一類疑問，反而會引出更多的疑問，例如，布特曼的存在主義神學屬於主義式的思想體系還是知識性的反省？巴特的神學又屬於哪一類？如果他們的思想既有主義式的思想體系又有知識性的反省，我們又該怎麼個拒絕法呢？

四 關於思想語文資源的利用

建構新神學離不開對前人思想的汲取、使用和改造。對此，任何一名現代基督教學者都不會諱言。新漢語基督神學在建構注重漢語思想語文資源的利用，這對新神學的未來形態具有極為重要的作用，甚至有決定性的作用，因此筆者意欲再多說幾句。

劉小楓說：「與德語、法語、英語等民族—地域性語文思想不同，漢語思想有遠為深厚的歷史性的思想語文資源，它與古希臘—拉丁語文一樣，在文明的早期即形成了一整套與語文之結構特性相關的思想經驗，用以把握世界和歷史的基本意義。在二千多年的思想語文經驗之發展中，漢語思想積累了極為豐富的語文經驗，迄今為止，這些語文經驗尚未像古希臘語和拉丁語思想那樣，奉獻於基督信仰的思想經驗的言述。然而，這正是漢語基督神學的未來前景——一個無止境的前景：漢語的語文形態與古希臘語和拉丁語不同，沒有歷史的中斷，只有歷史的轉變。」¹⁹這段話讚美了漢語思想和語文的悠久歷史與豐富內容，其意不差。但是在其後的論述中，由於劉小楓強調建構新漢語神學的生存性樣式，反對建構中的形而上學傾向，因此他又指出：「思想資源並非只積聚在民族性的思想系統之中，也積聚在民族性的詩詞、散文的言述之中，積聚在文學的語文經驗和民

19. 同上，頁44。

問敘事的語文經驗中。語言的形式法則和視域與在其中形成的學說既有同構關係，亦有張力關係。漢語神學實際可能從中國古典詩詞、散文中去發掘思想語文資源，以表達基督信仰的新體驗結構。」²⁰

選用何種思想文化資源實在是關係到新漢語基督神學形態的關鍵問題。文學形式可以是表述基督教信仰的很好的形式，文學資源也可以很好地使用到理論著述中去，但最後還要形成神學的「理性化的知識系統」。所以筆者認為，凡有志於建構漢語基督神學的學者們可以根據自己的知識構成來選擇相應的思想語文資源，根據實際需要選擇恰當的文體。這樣產生出來的新漢語神學雖然不會在形態上整齊劃一，但卻能使漢語基督神學的事業繁榮。儘管按照劉小楓的分析，這些歷史形態的神學與漢語神學是一種並列關係，但簡要回顧一下拉丁神學家如何使用非基督教的思想資源仍能使我們得到某些啟發。

拉丁基督神學是一種形態完備的古代神學。拉丁神學作品內容豐富，形式多樣。有思辨性很強的神學論文，也有引人入勝的神學對話，更有大量的經文詮釋、道德箴言、佈道詞、詩歌、政論文、史學作品，等等。可以說，基督信仰滲透到各種文化形式中，凡非基督教世界所擁有的語文形式，拉丁基督教莫不具有。究其原因，一是基督信仰的強大生命力，二是古典文化已經擁有大量的思想語文資源，可以為具有基督信仰的知識階層所使用和改造。而個別基督教思想家選用何種思想語文資源和創作形式，則取決於他的具體生存處境和知識構成。

公元二世紀末羅馬帝國西部基督徒的生存處境決定

20. 同上，頁46。

了最早的拉丁神學著作以護教論的形態出現。拉丁基督教護教士為了捍衛基督信仰，從當時的異教哲學和文學中汲取了一切可為己用的思想資源，釋經學、修辭學、哲學、倫理、神學，等等，撰寫出形式多樣的護教著作。由於當時的社會階層熟悉和喜愛希臘哲學著述通用的文體，即對話和論文，所以最早的拉丁神學著述亦採用這兩種文體。菲利克斯(Minucius Felix)在汲取拉丁古典文化方面是開創性的。他從西塞羅和塞涅卡(Seneca)的著作中採用了許多材料，又以他雄辯律師的精確性組織了他的論證。德爾圖良(Tertullian)雖有反希臘羅馬文化的傾向，但他在使用古典思想資源方面並不比菲利克斯遜色，廣泛的汲取使他有可能創造出大量在天主教學說的詞彙表居有永久性地位的術語。為了能夠把基督教的神的觀念傳遞給已被希臘哲學的神觀佔據頭腦的異教徒，拉克唐修(Lactantius)運用他的哲學功力從本體論角度探討神的特性，提出一種高度哲學化的一神觀。

從尼西亞會議以前的拉丁神學作品來看，許多著作並不能納入狹義的神學範疇。它們涉及的問題不是抽象的存在，而是人的生活。它用短句表述，是一種寓言的哲學。它沒有細微的思想剖析。它沒有體系，也不想構築一個完善的整體，建立體系的意識尚未覺醒。它沒有分辨語詞的嗜好。然而正是因為有了這些基督教作品，基督神學思想才可被各個階層各個文化層次的人接受。

隨着基督教在羅馬帝國上升為國教，拉丁神學更加着力於基督信仰與古典文化的融合。安布羅斯(Ambrose)、傑羅姆(Jerome)、奧古斯丁這三位拉丁博士所做的工作很有代表性。安布羅斯是一位卓越的政務家、演說家和神學家。他向柏拉圖、西塞羅、維吉爾及其他異教學術巨人學習，以堅實他的基督神學。他也是脫離羅馬帝國權威而獨立的教會學者的先鋒之一。當狄奧多西一世屠

殺反叛的帖撒羅尼加民眾時，安布羅斯把他逐出米蘭教會，迫使狄奧多西道歉並懇求寬恕。這次皇帝的公開悔改，成為以後教會在信仰與道德問題上站在優越地位的先例。

傑羅姆神學作品的學術性最強。他曾深受一大難題困擾：身為基督徒的他，可不可以埋首於異教文學巨人如荷馬、維吉爾、賀拉斯、西塞羅的著作？他曾有一夢，基督在夢中拒絕他的永生，曰：「你是一個西塞羅信徒，不是基督徒。」因此，他一度棄絕一切異教論著。然而，他實在是太深愛古典文學了。終於，他認為希臘羅馬文學可以適度地用於基督的信仰中。傑羅姆的學術研究精神深深地影響了後代的神學思想，特別是中古教會的神學。

奧古斯丁是基督教的思想巨人。他亦有傑羅姆般的困擾：異教思想會危及他的基督信念。不過他仍像傑羅姆般地認為一個好的基督徒應可適當地使那些論著用於基督教信仰。有的學者說奧古斯丁讓柏拉圖受洗了，而托瑪斯·阿奎那則說：「受到柏拉圖學者影響的奧古斯丁，發現此等古典理論與信仰相符時，他便融而納之。此等理論與信仰分歧時，他則糾正之。」²¹有了這個標準，他在融合古典及基督思想上比其他人做得更成功。他「用基督教教義重整柏拉圖和普羅提諾的理論，終於把拉丁哲學推展到自成家數的階段。他是西羅馬帝國最偉大的哲學家，而誠然，也是基督教史上最重要的思想家之一。」²²他的工作證明了基督信仰與多種形式的古典思想語文資源結合的可能性。

在筆者看來，古代拉丁基督神學家的生存處境及承

21. 轉引自Warren Hollister, 《西洋中古史》，張學明譯，台北，1992，頁11。

22. 同上，頁13。

擔的使命與新漢語基督神學不可同日而語，但我們從中可以得到的啟示是：利用一切可資利用的思想語文資源，根據實際選用恰當的文體，創造出形式多樣的漢語基督神學作品，在此基礎上使漢語神學形成一種「理性化的知識系統」。這樣的神學建構不是一兩個神學家能夠完成的工作，甚至也不是一兩代神學家能夠完成的事業，而要靠世代的積累。筆者相信，漢語神學研究發展到一定階段，一定會有人完成那綜合性的工作，而就目前來說，還有許許多多基礎性的工作要做。

筆者深知，提出一項神學倡議是困難的，而評頭論足則很容易。如果這些觀感和聯想也能起到加深漢語神學意念的作用，實在可以算是一種意外的收穫。

對何光滬教授的〈漢語神學的根據與意義〉及 〈漢語神學的方法與進路〉兩篇文章的回應

郭鴻標

引言

本篇文章主要對何光滬教授的〈漢語神學的根據與意義〉及〈漢語神學的方法與進路〉兩篇文章作回應，本篇文章主要分為九部分：第一部分是對何光滬對「本色化」神學的理解，第二部分是對何光滬對「處境神學」的理解，第三部分是對何光滬對神學語言的了解，第四部分是對何光滬對神學的了解，第五部分是對何光滬對漢語神學的理解，第六部分是對何光滬對漢語神學三原則的理解，第七部分是對何光滬對漢語神學三進路的理解，第八部分是對何光滬對漢語神學三支學科的理解，第九部分是筆者對何光滬的漢語神學建構獻議的三點回應。

A 何光滬對「本色化」神學的理解

基本上，何光滬將「本色化」神學歸入他所列舉的三種神學：本土神學、處境神學及母語神學中第一類，即——本土神學。¹本土神學是「指以具有文化同一性的本土人群的生存經驗及出自這種經驗的文化資源為材料，以本土的通用語文為載體，以反映、闡明和服務本

1. 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，《維真學刊》，1996(2)，頁41。

土人群的信仰為目的的神學。」²

何光滬認為本色化神學在中國基督教歷史上產生貢獻的作用，³可是他認為「本色化」在字義上有誤導的成分。他認為基督教神學是普世及超越的，「本色化」神學是指聖經的神學，希臘及拉丁教父所形成的神學，而不是中國或者任何其他民族的神學。他認為這正與提倡本色化神學的原意相反。為了避免混淆，他建議以「本土神學」取代「本色神學」。⁴

值得注意的是何光滬肯定「基督教的本質乃在於它的普世性和超越性」。⁵他這論點可以引伸從歷代基督教神學，例如拉丁及希臘的教父學、羅馬天主教及正教的神學，宗教改革家的神學，西方神學歷史的神學建構「本色神學」或本土神學、處境神學或漢語神學的資源。何光滬批評在實踐本色化神學的過程中，往往將基督教的民族化或本土化誤解成為目的，⁶忘記基督教的本質乃在於其普世性與超越性。⁷另一方面，他指出「本色神學」的著作，主要從中國古代典籍或者「已死」的中國文化資源出發，⁸忽略轉變中的中國社會情況。何光滬引用李景雄及楊牧谷的觀點批評中國二、三十年代，吳雷川、徐寶謙、范子美、劉庭芳、誠靜宜、趙紫宸等人；及至六、七十年代謝扶雅等的「本色神學」，認為這些神學家的「本色神學」未能觸及當前的中國處境。⁹何光滬對本色神學的批評主要基於他認為漢語文化已經變得僵

2. 同上。

3. 同上，頁42。

4. 同上，頁41。

5. 同上，頁42。

6. 同上，頁41。

7. 同上，頁42。

8. 同上，頁43。

9. 同上，頁44。

化，毫無活力。¹⁰此外，按他的理解，二、三十年代的本色神學家自幼深受儒家經典的薰陶，處身動盪的時代，面對社會上的矛盾和民族情緒激發的反基督教運動，力求消除基督教乃「洋教」的形像，調和中西文化，可是卻有遷就文化之嫌疑。¹¹

B 何光滬對「處境神學」的理解

何光滬認為處境神學是「指從一定範圍的生存處境出發，努力發掘包含政治、經濟、社會和文化諸領域的生存處境中的神學意義，並力求對這種處境中的深層問題作出神學回答的神學。」這種處境神學的表達方法仍然是使用母語進行。¹²

值得注意的是何光滬理解的處境神學可以從本土處境出發作神學反省，亦可以處理不同民族、不同文化雜處的處境，或者稱為跨文化處境與及多元文化處境的神學反省，甚至可以包括從全人類處境出發的神學。¹³他認為本色神學或本土神學與處境神學有交叉及重疊的關係，但是本色神學過分集中於古代儒釋道的典籍而忽視當代現實生活的情況，結果難以處理當前現實生活的核心課題。¹⁴他對處境神學的了解，避免了局限於在某種獨特處境下作神學反省所帶來的流弊，同時能夠兼容跨文化處境、多元文化處境，甚至全人類處境的實況。這種面向世界學術界的神學思考方式可說反映中國學術界在七十年代末期加強對外接觸及交流的一種結果。對於長久脫離世界學術界的中國學術界來說，在神學上強調

10. 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，《維真學刊》，1996(3)，頁18。

11. 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，同前，頁43-44。

12. 同上，頁41。

13. 同上，頁42。

14. 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，同前，頁18。

世界處境是可以理解的。

何光滬進一步指出語言的分野遠比其他因素在人類處境中更加持久。¹⁵這種對語言的重視引出母語神學——對使用漢語的人士來說是漢語神學的重要性。在他對處境神學的分析及評價中，較特別的是指出「本土神學」如吳雷川與及「鄉土神學」如宋泉盛的神學，「至少因為強調為本土的某些人群服務，所以就排除了很多漢語使用者，例如中等階級和上等階級及海外華人等等，又排除了很多以漢語表述的內容，例如翻譯的神學和文學等等。」¹⁶筆者同意他的觀點，處境神學不應側重於民族和階級的對立，¹⁷不過在其文章裏面，並未反映出對鄉土神學所面對的社會環境的理解。或許當我們體會鄉土神學如何理解中等階級與上等階級乃建制架構的一部分，無法反映他們的心聲的時候，會更容易明白這種着重站在貧窮人，弱勢群體的亞洲式解放神學形成的社會原因。

縱觀何光滬的文章，筆者覺得有關於處境神學的部分，需要解釋評定各種處境神學的標準。若果以有否使用階級對立的社會分析為評審的標準，恐怕會流於片面。另一方面，神學的建構不單需要擴闊語言上的包容性，同時亦需要擴闊意識形態的包容性。何光滬引述楊牧谷對韓國的民眾神學、菲律賓的草根神學和台灣的鄉土神學的批評實在有提醒作用：

1. 神學不應單強調人生的某一種現實，同時要容納現實中其他事件，

2. 神學需要接納許多不同地方信徒的經驗，

3. 神學需要與共同的信仰傳統保持連貫性。

筆者認為他對鄉土神學與及復和神學的批評，只反

15. 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，同前，頁45。

16. 同上，頁46。

17. 同上，頁45。

映他對處境的分析及理解與該等神學有所不同。其實神學語言反映現實生活處境的經驗。正如何光滬認為「『本土神學』、『處境神學』、『母語神學』這三者，既相互關聯，又相互區別；既相互交叉，又相互補足。」¹⁸筆者認為何光滬在推動「漢語神學」的時候，亦不應忽視語言是指向社會環境的。因此「漢語神學」需要處理語言所指向的歷史環境的詮釋問題，這種詮釋歷史環境的工作必然引出詮釋歷史環境的標準的問題。筆者認為「漢語神學」需要交待如何詮釋中國、香港及台灣的歷史環境，以致「漢語神學」能夠在跨文化、多元文化，甚至全人類的處境發揮神學建構的功能。

C 何光滬對神學語言的了解

何光滬引用近代文化人類學認為人乃是一種符號或象徵動物的觀點，再引用近代語言哲學的研究成果，申論語言乃最重要的符號或象徵。¹⁹另一方面，何光滬亦引用存在主義對語言的分析，指出語言乃一種存在物的語言。²⁰基於人類語言的特性與局限性，進而探討上帝啟示的課題。

何光滬對神學語言的了解與麥覺理(John Macquarrie)的觀點有不少相近之處。麥覺理將神學語言分為兩種：存在的語言(The Language of Existence)，與及存有的語言(The Language of being)。²¹麥覺理認為布特曼(Rudolf Bultmann)成功地指出語言描述人的存在，不過在運用神學語言的時候，卻未能避免將對上帝的論述縮減為對

18. 同上，頁41。

19. 同上，頁40。

20. 同上。

21. John Macquarrie, *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology* 《談論上帝：神學語言與邏輯之考察》，New York u. Evanston: Harper & Row Publishers, 1967, 頁239(中譯本將由四川人民出版社出版。——編注)。

自我的描述。至於巴特，麥覺理認為巴特成功地強調上帝的啟示，卻未能指出上帝的說話如何可以用人類語言來表達。麥覺理提出田立克(或譯蒂利希[Paul Tillich])的存有(being)觀念，可以將上帝即存有本身(Being-itself)與在世界中的有限的個體的複雜性相連。²²基於關聯方法(Method of Correlation)，田立克的神學建構先處理從人類存在經驗引發出的神學課題，然後從上帝的啟示中尋找答案。麥覺理指出田立克對存在經驗與及對存有的重視，反映雪玲(Schelling)、波美(Boehme)及海德格(Martin Heidegger)的影響。雖然田立克受海德格的影響未必比前兩者為多，但海德格的語言分析卻更仔細。²³

麥覺理進一步指出神學語言首先循存在主義及現象學的進路出發，然後進而描述存有。麥覺理認為存在的語言與存有的語言之間有連貫性與及發展性。麥覺理借用海德格的存在主義哲學分析人的存在結構，然後引證人類的存在結構有朝向存有者(Being)的開放性。另一方面，存有者(Being)亦主動向人說話，因此神學語言存在的語言轉移為存有的語言是可能的。²⁴

筆者覺得何光滬沒有解釋語言如何表達上帝的啟示，雖然引用本體論的向度討論語言與存有的關係，卻未能像麥覺理般深入探討存在，存有(being)與存有者(Being-itself)之間的關係。

D 何光滬對神學的了解

縱觀何光滬兩篇文章，出現對神學的四種不同定義：

1. 「神學內容之核心，是超越而無限的終極者即上帝；神學的形式之基本，是變易而有限的非終極者即語

22. 同上，頁54。

23. 同上，頁53。

24. 同上，頁247。

言。」²⁵這定義借用近代語言哲學的思想來說明超越無限的神乃神學的核心，而語言乃神學的形式，並以天與人言的類比。

2. 「神學作為對『宗教信仰』或『神聖啟示』的系統研究或明晰闡釋……。」²⁶這定義並非以超越的上帝為核心，而是以上帝的啟示為核心，並以天道與人言為類比。

3. 神學的基礎是基督事件。²⁷

4. 神學「是運載真理的舟車，表現真理之素材，而不就是真理本身。」

何光滬的文章沒有專門部分討論神學的定義，亦沒有將出現在兩篇文章中對神學的定義作整理。第一個定義反映出來自語言哲學的影響，事實上，神學家如麥覺理亦稱神學乃上帝說話(God-Talk)。當然我們不能將這種對神學語言的探討獨立於麥覺理對神學的整體理解以外來處理。麥覺理認為神學可以被界定為一種藉參與及對宗教信仰反省的研究，並且尋求最適切的語言表達信仰的內容。²⁸根據麥覺理的了解，神學需要透過參與信仰群體而進行²⁹，若果神學工作者在進行宗教神學反省的時候，沒有參與該宗教信仰群體，實在不容易處理何光滬的第二種神學定義，即是對神聖啟示作系統性探討。若果我們將上帝的啟示分為特殊啟示與及普通啟示，沒有參與宗教信仰群體的學者在處理上帝普通啟示方面並不太困難，可是進入上帝特殊啟示的時候，就會有極大限制。由於無法完全領略該宗教信仰群體的神學取向，結果只能停留在普通啟示的層面談論神學建構。

25. 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，同前，頁39。

26. 同上。

27. 同上。

28. John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* 《基督教神學原理》，London, SCM Press Ltd, 1977, 頁1。(中譯本，香港：漢語基督教文化研究所，1998。——編注)

29. 同上，頁2。

筆者並非要作神學工作者的信仰考核工作，不過我們無法避免這課題。何光滬在〈漢語神學的方法與進路〉一文中，提出從普通啟示出發，建立一種漢語神學的上帝觀，然後才建立一種漢語神學的基督論。³⁰這種建議沒有處理特殊啟示在神學建構中的重要性。雖然何光滬提及神學的基礎是基督事件，³¹可惜他並沒有認真處理這課題，這是何光滬對神學了解的一個弱點。

E 何光滬對漢語神學的理解

何光滬認為神學基本上是「母語的神學」。³²母語神學「是以神學家自身的母語或主要語文為載體，以這種語文所表達的生存經驗和文化資源為材料，主要為這種語文的使用者服務的神學。」³³對於漢語神學來說，此時此地的漢語使用者就是漢語神學的服務對象。³⁴

筆者認為何光滬提出「漢語神學」作為「母語神學」，確實有其洞見。一方面由於本世紀語言哲學及文化人類學指出語言在人類生存的基本作用，另一方面，鑑於漢語使用者散居中國大陸、台灣、香港、東南亞、歐洲、美洲，甚至世界各地區的事實。不過他只將母語神學與普通啟示相連，在神學建構上卻出現問題。筆者並非認同巴特那種將啟示神學與自然神學對立的立場，筆者認為源於普通啟示藉着上帝賜與人的理性建構出來的自然神學(Natural Theology)有其貢獻及價值。何光滬所提出的母語神學由普通啟示而生，可以理解為一種漢語自然神學。若然這推論成立，那麼，何光滬需要源於

30. 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，同前，頁22。

31. 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，同前，頁39。

32. 同上，頁40。

33. 同上，頁41。

34. 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，同前，頁20。

特殊啟示建構一種漢語啟示神學。他所理解的漢語神學是一種包容性極廣的神學。漢語神學作為母語神學「既可以包括本土神學和處境神學，又可以包括從其他角度劃分的神學種類，如聖經神學、歷史神學、系統神學等等，只要這些神學是以母語『為載體』的。」³⁵基於這種開放性及包容性的理解，何光滬並不反對將外語神學著作翻譯為漢語的工作，甚至肯定文化交流帶來非本土及其他民族生存經驗和文化資源的引入，³⁶使漢語使用者有一片更廣闊的思想天地。

筆者認為，若果按他的論點推論下去，漢語神學在內容上應該指向一種跨文化的神學。至於漢語作為神學的思考及寫作語文，主要是一種思考及寫作的方式或者工具，單以漢語界定一種神學，不能表示該種神學的內容。正如麥覺理提出六種神學形式上的因素(Six formative factors in Theology)：經驗、啟示、聖經、傳統、文化及理性。³⁷這些神學形式並非神學內容本身，因此漢語神學同樣需要將漢語界定為一種形式上的因素，然後再進一步探討究竟漢語神學的內容是甚麼，建構方法如何等問題。

F 何光滬對漢語神學三原則的理解

何光滬提出漢語神學的原則是：工具原則、開放原則與及處境原則。以上三種原則都是形式上的原則(Formative Principles)，並非規範性原則(Normative Principles)。

1. 工具原則 何光滬提出語言的局限性，因此任何一種母語神學都只是真理的載體，漢語神學同樣是真

35. 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，同前，頁42。

36. 同上。

37. John Macquarrie，〈基督教神學原理〉，同前，頁4-18。

理的載體，不是真理的本身。³⁸因此神學並非真理本身。他這見解十分正確，按筆者理解，信仰是神學的第一層次活動，神學反省是第二層次活動。神是人的信仰對象，神學的思考是將人對神的各種理解，例如慈愛、公義、創造、救贖、更新宇宙……等信點作系統化整理，所以神是真理的源頭，神學思考是透過人類有限的思維能力及語言對超越無限的神作描述。何光滬雖然未有清楚表明信仰是神學思考的起點，但是卻清楚指出神學的功能是真理的載體。

2.開放原則 何光滬基於普通啟示具有非排他性引申出漢語神學的開放原則，強調漢語神學不以一種解釋或取向壟斷全部真理的解釋權。³⁹這種開放原則指向一種多元性現象描述的情況，漢語使用者本身的組合是多元的，因此漢語神學的發展亦應該是多元的。⁴⁰筆者認為何光滬這論點十分正確。神學建構需要有多樣性與及開放性，特別在漢語神學的建構過程中，更需要考慮不同的漢語使用群體除了受著歷史流傳的漢語文化影響以外，亦受到其他不同的文化因素的影響，例如香港、台灣、東南亞及海外各地的漢語使用群體與中國大陸的漢語使用群體必然有一些文化上的差異，所以漢語神學的建構需要有多元性及開放性。

3.處境原則 何光滬認為漢語神學所採用的「生存經驗」與及「文化資源」，應該沒有時間上和空間上的限制，不應局限於古代而排斥現代，亦不應局限於中國大陸而排斥海外。⁴¹筆者十分同意何光滬這論點，不過他傾向以當代人的生存經驗為優先考慮，同時亦不自覺

38. 何光滬，《漢語神學的方法與進路》，同前，頁17。

39. 同上。

40. 同上，頁18。

41. 同上。

地以中國大陸的漢語使用者為其服務對象。這是十分自然的，值得欣賞的是何光滬具備開放的精神，提出按不同華人社會的處境需要來考慮，權衡輕重。他不單注意漢語使用群體的處境差異性，同時注意漢語神學應該具備普遍性及統一性。⁴²筆者認為不同的漢語群體的神學工作者需要存着開放的態度進行交流及對話，為多元化的漢語神學添上姿采。

G 何光滬對漢語神學三進路的理解

何光滬提出漢語神學的二進路是：從內向外、從面到點、從下往上。

1. 從內向外 何光滬認為漢語神學家自幼承受母語的薰陶，有着切身的中國人的生存經驗。⁴³他在這點上將漢語神學家與中國人的身分連在一起，筆者認為這種界定可以是一種具排他性的定義。對於生活在中國大陸的漢語神學家來說，這界定並沒有引起甚麼困難，可是在香港部分漢語神學工作者持有的是外國護照，有外國居留權，從血緣上來說，這些外籍華裔漢語神學工作者是中國人，在文化上深受中國文化影響，但是在國籍上卻不是中國人。至於在台灣及歐美各地的漢語神學工作者來說，情況更加清楚。試問我們如何要求他們從中國人的歷史和現實生活出發，處理中國人生存困境的問題。⁴⁴另一方面，他認為「從內向外」的進路並不排斥「從外向內」的進路。究竟甚麼是「從外向內」的進路？何光滬只提及翻譯的工作。⁴⁵值得欣賞的是他對漢語神學的進路有開放的態度，願意從外語寫成的神學著作汲取養

42. 同上，頁19。

43. 同上，頁20。

44. 同上，頁21。

45. 同上。

料，不過他卻沒有提及汲納中國大陸以外的漢語神學著作，豐富漢語神學所承載的生存經驗。

2. 從面到點 何光滬對從面到點進路的理解可以解釋為從普通啟示到特殊啟示。普通啟示只包含有關上帝或神的體驗和觀念，漢語神學基於普通啟示可以發展出一種上帝觀出來，這是面；而特殊啟示是指基督事件，是基督教神學的核心，它是點。至於猶太教的上帝觀是線，從中心往古代延伸。⁴⁶

他對漢語神學從面到點的進路的了解，可說是從上帝普通啟示開始，進到上帝的特殊啟示。基於這理解，他提出建立一種漢語神學的上帝觀在邏輯上先於基督論。何光滬的前設可說是從自然神學發展至啟示神學。筆者認為雖然在神學歷史上有啟示神學與自然神學之分，例如經院哲學強調自然神學與啟示神學不可分割的關係，可是卻沒有那種神學推論可以不是首先建基啟示神學，而可以先從自然神學入手。經院哲學認為上帝是理性的存有(Rational Being)，人既是神所創造，故此亦具備理性的思維。人透過上帝所賜的理性可以知道宇宙秩序井然是出自一位創造主，不過這種自然神學無法說明這位創造主是誰。同樣何光滬所提由普通啟示出發建構漢語神學，只能推論出一位宇宙創造主而已，卻無法說明這位創造主是誰。筆者認為何光滬既然承認基督事件是基督教神學的核心，為何卻沒有將特殊啟示作為漢語神學的出發點，然後推論漢語神學的基督論在邏輯上後於上帝論。筆者認為何光滬這論點值得商榷。

3. 從下往上 何光滬提出中國文化的特徵是「重理性，重人倫，重文化」，他認為漢語神學的進路需要

46. 同上，頁22。

適應這種中國社會現實。⁴⁷他沒有正面討論中國文化是否非人本、非宗教的課題，卻指出中國人在上古時代曾有明確的人格性至上神的觀念。⁴⁸筆者認為何光滬對從下往上的進路可以理解為由中國人重倫理的層次進展至宗教信仰層次。筆者十分贊同何光滬的論點，不過卻有個疑問，何光滬所批評的本色神學豈不是採取相同的進路嗎？

H 何光滬對漢語神學三支學科的理解

何光滬提出漢語神學的三支學科是：哲理神學、道德神學及文化神學。他的神學學科分類與麥覺理的神學學科分類有異曲同工之妙。麥覺理提出神學分為三學科：哲學神學(Philosophical Theology)或自然神學(Natural Theology)、象徵神學(Symbolical Theology)或教義神學(Dogmatic Theology)及應用神學(Applied Theology)或實踐神學(Practical Theology)。⁴⁹若果將何光滬與麥覺理的神學學科分類作比較，何光滬提出的哲理神學、道德神學及文化神學可以對應麥覺理的哲學神學、象徵神學及應用神學。從內容上來看，何光滬所提出的哲理神學與文化神學明顯地可以與麥覺理的哲學神學及應用神學作對應，只是何光滬的道德神學與麥覺理的象徵神學有較大的差異。

1. 哲理神學 何光滬提出用中國傳統哲學和現代哲學的理性工具，建立漢語哲理神學，類似西方的自然神學及哲學神學。他認為需要用中國人三才的觀念發展人—地—天的關係。⁵⁰筆者十分欣賞他提出以天—地—

47. 同上。

48. 同上。

49. John Macquarrie, 《基督教神學原理》，同前，頁39-40。

50. 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，同前，頁23。

人的架構建構漢語哲理神學，不過筆者認為麥覺理對哲學神學的意見，有很多值得參考的地方，例如，哲學神學具備護教功能。⁵¹麥覺理從現象學的進路從新建立一種具基礎性(Fundamental)、描述性(Descriptive)及存在性(Existential)的哲學神學或自然神學。⁵²基礎性的意思是要檢討傳統上帝存在論證背後的信念；描述性的意思是並非歸納性(Deductive)，沒有論證上帝存在的企圖，只是如實地描述現象；存在性意思是注重人的生存經驗，而不是理性地探討信仰。⁵³

2. 道德神學 何光滬認為用改造過的中國傳統倫理和經過審查的各種現代倫理學說，探討人成聖的超越根據。⁵⁴筆者認為他沒有像麥覺理將象徵神學或教義神學列為漢語神學三分科的其中一項，當然有其原因，雖然何光滬沒有解釋為何不選擇教義神學，取而代之是道德神學，但是這種取捨可以解釋為適應中國文化的特質與社會現實。筆者欣賞他由人的成聖修養推展至其超越根據，不過筆者覺得若果不首先確立超越者的身分，並不容易處理超越性的課題。筆者覺得麥覺理對象徵神學的理解有些重要提示。麥覺理認為哲學神學從人的經驗出發，透過現象的分析進到那神聖存有(Holy Being)的自我揭示。⁵⁵由人的經驗過渡到那神聖存有的自我啟示需要在方法上的轉移，⁵⁶可是何光滬對漢語神學建構的理解主要都是平面的，着重普通啟示，人的存有經驗，甚少涉及對基督教神學的內容的探討，亦沒有展示如何由普通啟示過渡至特殊啟示，實在有美中不足之感。

51. John Macquarrie, 《基督教神學原理》，同前，頁39。

52. 同上，頁36。

53. 同上，頁57。

54. 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，同前，頁23。

55. John Macquarrie, 《基督教神學原理》，同前，頁186。

56. 同上，頁182。

3. 文化神學 何光滬認為從中國歷史上和當代所有漢語社群的各大領域的實際生活出發，參照中國傳統和現代文化理論與及西方文化神學、政治神學、生態神學等理論，建構類似西方神學的應用神學或實踐神學，回應漢語使用者的需要，建設漢語文化神學。⁵⁷他在建設漢語文化神學的部分，表現出對中國傳統文化的欣賞及接納，與對本色神學只注意在古籍中的概念，忽視當代人的生存經驗有點不同。⁵⁸何光滬在這部分不再用僵化、死亡形容中國古老文化，⁵⁹卻認為漢語群體是中國古老文化的直接承繼者。⁶⁰筆者認為他在建構漢語神學的時候，需要處理對中國傳統文化的評價，究竟在那些地方出現僵化，那些地方是塑造每個中國人心靈的因素。⁶¹他提出漢語文化神學需要有科際整合的向度，⁶²這論點十分正確。

I 筆者對何光滬的漢語神學建構獻議的三點回應

筆者會從三方面對何光滬的漢語神學建議作回應：漢語歷史神學的建立、全球化趨勢下的跨文化漢語神學及漢語神學與當前中國處境。

1. 漢語歷史神學的建立 何光滬提出從景教、也里可溫教、利瑪竇到趙紫宸，以致用漢語著述的神學思想，列為漢語歷史神學的研究對象。⁶³筆者十分同意漢語歷史神學建構的需要。按筆者了解，西方系統神學及教義神學能夠有廣大的發展空間，其中一個主要原因是

57. 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，同前，頁23。

58. 同上，頁18。

59. 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，同前，頁43。

60. 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，同前，頁23。

61. 同上，頁20。

62. 同上，頁23。

63. 同上，頁19。

神學工作者順着神學歷史的脈絡，處理歷史遺留下來的神學課題，經過時間的累積，形成一種神學傳統。環顧華人神學的發展，我們在理論架構上討論基督教與中國文化居多，甚少着力建構華人神學史或漢語神學歷史。現在，我們探討漢語神學的課題，仍然是在理論層面對本色神學、處境神學的定義作討論，究竟對本色神學的批評是否公允仍有待討論，至於漢語神學的建議與本色神學及處境神學的關鍵性差異有多大仍需要澄清。筆者認為漢語神學不單需要汲取外來的生存經驗，以翻譯外語神學著作為優先任務；相反，積極在中國基督教歷史中建構漢語神學歷史將會為漢語神學未來的發展立下穩固基礎。

2. 全球化趨勢下的跨文化漢語神學 筆者十分同意漢語神學需要引進非本土或其他民族的生存經驗和文化資源作為漢語神學內容的一部分。不過，隨之而來的問題是如何消化這些非本土文化資源。究竟這些外來生存經驗和文化資源如何與本土生存經驗和文化資源進行對話，相信是漢語神學推動者必須回答的課題。另外，全球化趨勢是否「本土神學」的社會文化基礎逐步瓦解，⁶⁴ 仍需討論。依筆者的意見，何光滬提出的漢語神學，在形式上是以漢語思考及寫作，在內容上是一種跨文化的神學(Intercultural Theology)，這種跨文化神學牽涉如何對不同文化的詮釋，跨文化神學並不否定古代經典的價值，甚至傾向一種跨文本的詮釋學，這種進路與何光滬輕視古代經典文化的態度⁶⁵有所分別。當然何光滬着重從「當代中國人的現實處境和生活方式出發來思考神學問題」⁶⁶的觀點有其理據，可是卻未能注意文化的連貫性

64. 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，同前，頁45。

65. 同上，頁43。

66. 同上。

與及經典在文化研究中的地位。事實上，不少漢語翻譯的西方著作，都是在歷史上的重要經典，為甚麼我們不會評判這些翻譯是從「死的」西方文化資源或古代典籍出發呢？⁶⁷

3. 漢語神學與當前中國處境 何光滬指出「神學的主題或內容具有普世性，而其表述或解說則具有獨特性；簡而言之，這是由『天道』的普世性和『人言』的獨特性所決定的。」⁶⁸不過他在整篇文章裏面較為偏重神學的普世性及超越性，⁶⁹當然他亦有提及「人言」的獨特性，例如「由於新釋經學的啟發，應該重視歷史存在的當時當地環境及其造成的獨特心態，以及語言文字的獨特性。」⁷⁰可是他將重點由歷史的處境轉移至語言文字的獨特性方面，未能將社會經濟及政治因素整體地作考慮。他在文章中甚少觸及漢語神學與當前中國處境的課題，其中一個原因是避免用有地方傾向或階級傾向的「本土性」來建構漢語神學。⁷¹何光滬對當前中國處境的解說主要是關於「信仰危機」與及「基督教熱」兩方面，⁷²至於漢語神學如何成為一種公共神學，在宗教私人化及世俗化的洪流中建立基督教神學的公共意義，則未有處理。

67. 同上。

68. 同上，頁39。

69. 同上，頁42。

70. 同上，頁44。

71. 同上，頁46。

72. 同上。

基督教與佛教：漢語基督神學和基督教與佛教的宗教對話之重省

賴賢宗

導論

在漢語基督神學和漢語的宗教神學的區分與分離之下，劉小楓在〈現代語境中的漢語基督神學〉一文當中，批判了「本體論式的基督神學」和東亞宗教思想的「本體—論說的知識理念體系」¹。本論文從宗教對話和對話神學的需要，重新檢討漢語基督神學和漢語的宗教神學的區分，並認為「生存性的基督論式的神學建構」和「本體論式的基督神學」並不是一對矛盾的概念。本論文嘗試參照阿部正雄(M. Abe)、莫特曼(J. Moltmann)、拉納(K. Rahner)、孔漢斯(H. Küng)和布魯克(M. von Brück)的見解，筆者由本體詮釋學(Onto-Hermeneutik)的進路，²建構東方的道論與西方的基督神學的建立在本體詮釋學之

1. 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10-48，此處的討論見頁40。相對於劉小楓對此二者的區分和分離，何光邇的〈漢語神學的根據與意義〉(《維真學刊》，1996[2])與〈漢語神學的方法與進路〉(《維真學刊》，1996[3])則較重視「本土神學、處境神學、母語神學」這三者，既互相關連，又互相區別，既互相交叉，又互相補足。
2. 關於本體詮釋學(Onto-Hermeneutik)的進路，參見 H. Beck, *Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen*《經由世界文化之會通而有之創造的和平》(Frankfurt, Peter Lang, 1995)，成中英在中文世界亦首先論述了本體詮釋學，參見《知識與價值——成中英新儒學論著輯要》(北京，1996，頁514)；關於易經的本體詮釋學，參見同書頁360-364、64-95；關於本體詮釋學的方法論，見頁144-203；關於佛教的本體詮釋學，見頁91-92、100-200。

上的「實質的」對話，這個對話包含了下列三個環節之上：

(1)東方道論的「即三即一」與基督神學的「三位一體」(Trinität)的對比，

(2)東方道論的「空」、「無」與「上帝的自我虛無化」(kenosis)的對比，

(3)東方道論的「一念迴轉」與基督神學的「改心」(metanoia)的對比。

本論文對此三個環節加以簡述，並認為這個論述對未來的佛教與基督教的宗教對話與東西方的對話神學之建構具有本質性的意義。

第一節 漢語的宗教神學與漢語基督神學

劉小楓在〈現代語境中的漢語基督神學〉一文區分了漢語的宗教神學、漢語的哲學—人文學神學與漢語基督神學三者。³在這個漢語基督神學和漢語的宗教神學、漢語的哲學—人文學神學的區分之下，劉小楓所關心的是「漢語基督神學的建構」的問題。劉小楓對於「漢語基督神學」的認知，是較接近巴特的辯證神學對「宗教」(Religion)與「神學」(Theologie)的嚴格區分。⁴但是，我們如果關心宗教對話的問題，那麼，問題的焦點該是「漢語基督神學」和漢語的宗教神學、漢語的哲學—人文學神學的關連，而非其區分，如果我們不將「漢語基督神學」開放至可以和儒釋道三家的道論形上學和宗教神

3. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁40。

4. Michael von Brück, *Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen*《宗教神學的可能與限制》(Berlin, 1979, 頁27-43。)檢討了巴特對宗教的批判：「因此，巴特的批判是對的，當它是一種信徒的自我批判，但它是錯的，當批判的積極基礎和宗教被原則地否定了的時候。」(頁28)

學從事平等對話的界域和高度，反而將儒釋道三家的道論形上學和宗教神學視為該受批判的對象，這樣一種將「漢語基督神學」高舉為唯獨享宗教真理的「排他論」(exclusivism)的態度，勢必無法進行宗教多元論的宗教對話。⁵

我認為，無論是「排他論」或「全包論」都非宗教對話所該有的態度，而像希克(J. Hick)的宗教多元論的哲學，固然在宗教知識論釐清了多元論的方法論基礎，但這個方法論的說明仍過於着重於「形式面」的說明，而未及從本體詮釋學來論述宗教多元論的哲學的「實質面」。吾人可以稱呼希克這個多元論的哲學為形式性的多元論的哲學，它建立在康德知識論之基礎上，認為宗教真理在人類歷史當中不可避免的必須透過不同的概念和範疇體系來把握，從而形成了不同的宗教覺知，但是，不同宗教卻不是不可共量的，卻擁有下列的共同核心：「宗教是關於實在和實在自身的區別和從自我中心到實在中心的人存在的改變的真理」，希克並援引了康德的設準論(Postulatenlehre)來說明了實在和實在自身的規導的(regulativ)關係，而訴之於沈默的上帝是規導性的實在自身，導引向解脫的終極關懷，而在此不可對實在自身採取某一封閉的解釋體系，希克的論述在解脫學的向度中溝通了位格神和非位格神的兩大宗教傳統，但是不需對於宗教的實在自身採取封閉的解釋體系。希克曾指

5. 宗教對話的基本型態有三種，其一是「排他論」(exclusivism)，認為只有一種真理是真的，其他的宗教真理是假的；其二是「全包論」(inclusivism)，認為只有一種真理表現了絕對真理，其他宗教都只是絕對真理的不完整的和較不重要的表現；其三則是「宗教多元論」，嘗試提出宗教平等對話的方法論。參見賴賢宗，〈希克的建立在康德式的宗教知識論之上的宗教多元論〉，收於賴賢宗，《康德、費希特和青年黑格爾論倫理神學》，台北：桂冠出版社，1998，此處的討論參見頁333。又，判定巴特神學為排他論，如Yong Huang, *Religious pluralism and interfaith dialogue: Beyond universalism and particularism*(宗教多元論的宗教對話)一文，收於*International Journal for Philosophy and Religion*, 1995(37), 頁127-144。

出：佛教的淨土論和中觀哲學的二諦說也都具有同樣的宗教的知識論，亦即，設準論所理解的實在和實在自身的規導的關係⁶。我認為：因為，佛教詮釋學不僅包含了宗教多元論的宗教知識學的基礎，也包含了建立在此一對宗教真理的瞭解之上的本體詮釋學。因此，就佛教和基督教的宗教詮釋而言，以希克的形式面的宗教多元論的哲學為宗教知識論的基礎，可以進而建構宗教多元論的東西宗教對話之本體詮釋學。

簡言之，吾人贊成劉小楓的漢語的宗教神學、漢語的哲學—人文學神學與漢語基督神學三者的基本區分，但是，站在宗教多元論與宗教對話的立場看來，更重要的問題是進一步去問這三者的關連的問題，而不是採取一種排他論的立場而對於漢語基督神學在宗教對話上的開放性的問題加以自我設限。而可以進而建構宗教多元論的東西宗教對話之本體詮釋學。

為何劉小楓在這裏採取了排他論的立場，這裏涉及了劉小楓對其他宗教的終極進路與本體論建構的判定的問題，我繼續對此點加以論述。劉小楓在他的早期著作《拯救與逍遙》當中，就已經區分了基督教的「拯救」與莊禪的「逍遙」，並對東方的適性得意的人生觀和道論形上學提出批判⁷。劉小楓在〈現代語境中的漢語基督神學〉一文區分了「本體論的樣式的基督神學的建構方式」和「生存性的樣式的基督神學的建構方式」⁸，對前者加以批判，又認為儒釋道的論述都是「本體—論說的知識理念體系」，並認為儒釋道的本體論建構「與基督教的生存

6. 參見賴賢宗，〈希克的建立在康德式的宗教知識論之上的宗教多元論〉，同前。

7. 劉小楓，〈適性得意與精神分裂〉，《拯救與逍遙》，台北：久大文化，1991。「在本體論上，道家的終極實在本身就沒有神性價值規定性，『道』既沒有昭示聖愛，也沒有昭示良善……最終，天地人的世界顯現為無情無愛無知的世界。」（頁229）。

8. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁46。

體驗和基督事件所帶來的福音訊息在根本上是不相容的」⁹。這裏的問題是：儒釋道是否只是一套相對反於生存性闡明的本體論建構？由於儒家有着很強的心學傳統而佛家道家對於自性清淨心都有很強的詮釋傳統，儒道佛三家都強調當下之指點本心以開啟生命的源頭活水，相信劉小楓在此的判定，是難以得到大部份的儒道佛三家學者的贊同。這裏的「本體—論說的知識理念體系」指的可能是海德格對西方形上學的「存有神學構成」之批判而言，也可能是德希達(J. Derrida)對「理體中心主義」(logocentrism)的批判，而後者是由前者的影響而來，這種批判認為德希達對理體中心主義的批判也可以運用到儒道佛三家的道論形上學身上，將真理奠基於唯一終極原點的渴望——尋求一個最終的源頭，理體(Logos)被視為一個不可分割的原點和起源，西方形上學就是一種理體中心主義的典型表現。但是，儒道佛三家的東方形上學是道論形上學，道論形上學分別以「寂」、「虛」、「空」為道體的辯證環節，而「寂」、「虛」、「空」正是要去去除對於起源和原點的實體性執着，所以是去理體中心的，就此而言，劉小楓在此對佛家道家的「本體—論說的知識理念體系」的批判也難以成立。

剩下來的問題該是：(1)如何詮釋包含於基督教與佛教之本體詮釋學，而使之和「空無化」和「生存性闡明」仍得以銜接？(2)如何詮釋「寂」、「虛」、「空」的道論形上學的本體學意涵，並進一步申論其與基督神學的關係？(3)「生存性的樣式的基督神學的建構方式」如何面對「儒釋道的生存性闡明」？我將在本論文的第三節，對此中之課題由當前的宗教神學和宗教對話的成果出發，加以論述，並對這裏所包含的三個問題提出自己的見

9. 同上。

解。當代的許多比較宗教學和基督神學的研究指出，儒釋道的「寂」、「虛」、「空」的道論形上學有着與聖三的基督神學從事對比研究的理論空間，本論文第三節將接續這個論述傳統，討論基督教與佛教之「二者的本體詮釋學的比較」和「二者的生存性的對比」。

第二節 論劉小楓的生存性基督論的基本進路在宗教對話上的可能限制

劉小楓對於「本體論式的基督神學」「無一例外地深表懷疑」¹⁰，對之採取否定的態度，從而劉小楓從事於「生存性的基督論式的神學建構」，它的建構基礎是與「處身於民族—地域性的語言織體中的個體性的原初生存經驗的相遇。」¹¹

問題是：「生存性的基督論式的神學建構」和「本體論式的基督神學」是如劉小楓所說的一對矛盾的概念嗎？建構「漢語基督神學」之時，是否能夠和應該避免「漢語基督神學」與「漢語的宗教神學的本體論建構」之對話？筆者認為：劉小楓並未區分「前海德格」的和「後海德格」的「本體論式的基督神學」。「後海德格」的「本體論式的基督神學」又有下列兩種型態，而二者皆對「本體論式的基督神學」的建構採取積極的態度，和劉小楓對之採取否定的態度大異其趣：

(1)先驗多瑪斯學派對海德格的基本存有學的批判和轉化：一些先驗多瑪斯學派的學者，一方面認為海德格的生存性的基本存有學可以進而開展為基本神學(Fundamentaltheologie)，從而闡明了超越的先驗根據，如拉納，二方面批判海德格哲學忽略了存有的概念的辯

10. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁47。

11. 同上。

證性和忽略了存有的律動，如慕克(Otto Muck)¹²。他們皆不取海德格對傳統神學的「存有神學構成」的批判，轉而要求對基督神學的「存有神學構成」重新理解並重新建構。

(2) 晚期海德格與神學：早期海德格在基本存有論發展了此有之生存性分析，以作為存有開顯的界域，並批判了傳統的形上學的存有神學構成，並不意味着海德格哲學僅止於一套「生存性分析」，反而能夠是本體詮釋學(Onto-Hermeneutik)，例如，海德格說：「哲學是普遍的現象學的本體論，它是從此有的詮釋學出發的」¹³，柏格勒(Otto Pöggeler)指出「海德格的詮釋學的現象學是本體論的……作為存在者的存有及其意義的證明，詮釋學的現象學是本體論」。¹⁴又，海德格晚期哲學關於「存有與思想者的共同隸屬」和發生(Ereignis)的討論，蘊含了「後生存性分析」的奧秘的存有之思的道路，柏格勒指出：「發生(Ereignis)，這指的是作為真理的不可支配地當時之發生的存在，這種真理需要人的思想，因而與人相同一；這種真理讓存在者在其存有中歷史地被看見，因而撕破存在在存有和存有者之間的差異」¹⁵，「只有當思想放棄形而上學的神時，它才向『神聖的神』而敞開……海德格的《哲學獻集》以神的問題而告終，而且這是必然的。在這些記載中，存有被思想為存有本身，因而被思想為未隱蔽狀態的發生(Ereignis)」¹⁶。當思想放

12. Otto Muck, *Die transzendente Methode* 《先驗方法》，Innsbruck, 1963。「海德格並未達到對存有理解的充分詮釋，因為海德格忽略了這個存有理解中的概念的側面」(頁260)，另請參照賴賢宗，《康德、費希特和青年黑格爾論倫理神學》，同前，頁311-313。

13. 海德格, *Sein und Zeit* 《存有與時間》，第83節，Tübingen, Max Niemeyer, 第十五版，頁436。

14. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers* 《海德格的思想之路》，Pfullingen, 1963, 頁72-73；中譯本，宋祖良譯，台北：仰哲出版社，1994，頁75。

15. 《海德格的思想之路》，同前，頁145；中譯本，同前，頁155。

16. 同上，頁262；中譯本，同上，頁286。

棄形而上學的神時，它才向『神聖的神』而敞開，發生(Ereignis)在此撕破存在在存有和存有者之間的差異，此一撕破就是空無化，存有和存有者就在此「空無化」當中成為共同隸屬。神學家奧圖(Heinrich Ott)曾指出「神學的本質就其全體而言是詮釋學」¹⁷。其實，海德格說他自己並非是存在主義者，¹⁸這顯示了生存性闡明的可能限制，吾人在此仍需要本體詮釋學，在晚期海德格的思想當中，發生(Ereignis)使存有被思想為存有本身，並向「神聖的神」而敞開，在此敞開中必須放棄形而上學的神。所以，我們對於所謂「生存性的基督論式的神學建構」也必須抱持謹慎的態度，不能對之抱持封閉的態度，需進一步敞開向本體詮釋學與發生的思想，向「神聖的神」而敞開。劉小楓的相關論述是否過於封閉，是值得吾人進一步反思的。

海德格發表《存有與時間》之後，確實影響了一批西方神學家從事「生存性的基督論式的神學建構」。但是，也有一批西方哲學家認為「生存性的基礎存有學」進路有可能會忽略存有的律動和存有的概念的辯證，認為僅僅「生存性的神學建構」是難以企及神學啟示的信條奧秘，如先驗多瑪斯哲學家慕克等人。

海德格的「後生存性分析」的「奧秘之思的思想進路」是可能的神學的新基礎。「後生存性分析」的海德格的「奧秘之思」不再以傳統的存有學神學構成的表象形上學的實體性的本體為其討論對象，在此，「無」、「發生」、「存有與思想者在一如當中的共同隸屬」¹⁹有較大的討論

17. Heinrich Ott, Was ist systematische Theologie?〈什麼是系統神學〉，收在 J.M. Robinsen和J.B. Cobb的*Der spätere Heidegger und Theologie*，Zürich / Stuttgart，Zwingli，1964，頁96。

18. 參見海德格，Brief über den Humanismus〈致人文主義者的信〉，*Gesamtausgabe*，第九冊，Frankfurt am Main，1976。

19. 參見海德格在*Der Satz der Identität*〈同一律〉(收於*Identität und Differenz*，Günther

空間。「前海德格」的「本體論式的基督神學」固然是落入傳統的「存有一神學構成」的窠臼，但是「後海德格」的神學家拉納卻發展了「基本本體論式的基督神學」，拉納強調人的主體就有着傾聽聖言的先驗能力，因此，生存性的建構是一個「到向」(Woaufhin)的行動而超越向神聖的奧秘，²⁰存在性闡明不僅不和神聖的奧秘相反，而且存在性闡明是被安立在神聖的奧秘當中。「基本本體論式的基督神學」可以是「後海德格的」，從而「生存性的基督論式的神學建構」和「神聖奧秘的本體論式的基督神學」可以不是一對矛盾的概念，而可以是一個連續體，分別代表了「前期海德格」和「後海德格」的基本方向，在拉納的先驗神學當中，這兩部分的論述是銜接在一起的。在這裏，「三位一體」等基督神學的本體詮釋學的傳統信條仍是先驗神學的本質的部分。²¹因此，劉小楓主張「本體論式的基督神學」和「生存性的基督論式的神學建構」是相反的概念，這個主張是有待商榷的。

第三節 佛教與基督教的宗教對話的本體詮釋學 進路：一個試探

依前所述，「後海德格」的基督教神學家發展了「神聖奧秘的本體論式的基督神學」。海德格曾倡言回到人類思想的初始，回到思想的根源，來思考存有的思想的未來，²²這個對於思想根源的回返體驗，蘊含了本體詮釋學的多文化哲學(Interkulturelle Philosophie)的可能

Neske, Stuttgart, 1996, 頁14。)所論的 Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen。

20. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* 《信仰基本教程》，Freiburg, 1984, 頁70-76。

21. K. Rahner, 《信仰基本教程》，同前，頁139以下，Zum Verständnis der Trinitätslehre 《論三位一體之理解》一節。

22. 參見海德格, *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis* 《哲學獻集：論發生》，Gesamtausgabe, 第六十五冊, Frankfurt, Vittorio Klosterman, 1989, 頁178。

性。底下，我嘗試參照R. Corless / P. Knitter編《佛教的空和基督教的三位一體》(*Buddhist Emptiness and Christian Trinity*)一書、John B. Cobb與Christopher Ives編，《空無的神》一書、布魯克和黎惠倫的《佛教與基督教》一書及其他研究，由本體詮釋學(Onto-Hermeneutik)的進路，建構東方的道論與西方的基督神學的建立在本體詮釋學之上的實質對話，這個對話建立在下列三個環節之上：

(1)東方道論的「即三即一」與基督神學的「三位一體」(Trinität)的對比，

(2)東方道論的「空」、「無」與「上帝的自我虛無化」(kenosis)的對比，

(3)東方道論的「一念迴轉」與基督神學的「改心」(metanoia)的對比。

京都學派哲學家阿部正雄論述了保羅《腓立比書》(Epistle to the Philippians)所說的基督的kenosis(「空無化」)。《腓立比書》第二章說：

你們當以基督耶穌的心為心，他本有上帝的形像，不以自己與上帝同等為強奪的，反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式，既有人的樣子，就自己卑微，存心順服，以至於死，且死在十字架上。^{*}

阿部正雄認為《腓立比書》第二章前引文所說的基督的空無化(Christ's kenosis)，預設了空虛化的上帝(kenotic God)，「虛己，取了奴僕的形象」的「形象」(morphei)的

* 和合本：二章5-8節。——編注

「虛己」不只是表象上的空無化，而且是實體的。²³對於原典這裏所論及的kenosis(空無化)的問題，一般的論者可提出下列問難：在基督教神學當中，kenosis是指稱耶穌的獻身，而非指上帝的自我空無化，如孔漢斯(H. Küng)就對類似的批評加以檢討。²⁴根據上述對於劉小楓的漢語神學的討論，他也應該會提出這樣的論難。阿部正雄認為拉納和莫特曼都支持上帝的空無化的相關論題，並對拉納和莫特曼所論的上帝的空無化的問題在基督教與佛教的對話神學的高度上，加以重整。阿部正雄採用了莫特曼的「受釘的上帝」(crucified God)之說，採取了新的三一論的解釋(trinitarian interpretation)，認為十字架代表的是上帝在耶穌的受釘中受釘，表示了上帝、耶穌和世界聖神的透過虛無化而有的三一的生動關係。在莫特曼的批判中，傳統的基督論嘗試闡明耶穌同時具有人性和神性，這個說法會有二元分離的種種危機，²⁵例如在巴特的神學當中，「巴特的神學太過於『神一學』導向，而在三一的相關論題上是不夠的」²⁶。阿部正雄對此論題採取另一個進路，從而認為在空無化中，三位一體的真神有其生動性和關係性，在此，「空無化」的論題必須論及「上帝的全體的自我空無化」(total self-emptying of God)和「上帝的空無化和上帝的恆常的、無限的滿全是同一的」²⁷。吾人得以將阿部正雄所論的聖三的空無化的

23. John B. Cobb與 Christopher Ives編，*The Emptying God*《空無的神》，New York，Orbis Book，1990，頁9-10。

24. 參見Hans Küng，*God's Self-Renunciation and Buddhist Emptiness: A Christian Response to Masao Abe*《上帝的自我否定和佛教的空：對阿部正雄的一個基督徒的回應》，收於R. Corless/P. Knitter編，*Buddhist Emptiness and Christian Trinity*，New York，1990。此處的討論參見頁32以下。關於孔漢斯對於阿部正雄所論的空無化的批判，布魯克(M. von Brück)的相關討論見布魯克與黎惠倫(Whalen Lai)合著，*Buddhismus und Christentum*《佛教與基督教》，München，C.H. Beck，1997，頁449、457。

25. John B. Cobb與Christopher Ives編，《空無的神》，同前，頁19-22。

26. 同上，頁20。

27. 同上，頁16。

下述三個命題為其所論上帝的空無化與動力的空的三個基本環節：

(1)上帝是每一事物：「在上帝的全體的空無化當中，且經由此，上帝並不是成為其他東西，而是正是某物，更精確地說，上帝是每一個事物(God is each every thing)」。²⁸

(2)空無化：「空無化的上帝是空無化的基督的基礎」(This kenotic God is the ground of the kenotic Christ.)。²⁹

(3)上帝的歷史：耶穌受難使得人的歷史得以在上帝中趨向完成，人類歷史被聖三所承擔，必須被整合到上帝的歷史當中。³⁰

承上，關於kenosis與Trinität關係的問題是如何理解？以及關於如何理解kenosis，kenosis是不是只有倫理學的意涵，而沒有存有學上的涵義？以及是否適合將基督教的kenosis和佛教的空做比較？筆者認為：基督教的kenosis的佛學中的對比項是「空」，都具有「超存有學」(Metontologie)的意涵，如下文所述東亞佛教之圓教的基本模式，而這個對比項必須放在空與「三一」(Dreieinigheit)的關係來考察。「空」之「超存有學」只是做為佛性論的本體詮釋學的一個環節，就其完整的三個環節的本體詮釋學而言，在「空」之前必須有「亦三亦一」，在它之後必須有「不縱不橫」的宗教的終極解脫和實踐行動。就此而言，基督教的上帝受難的神學和大乘佛教的迴向說，可對比如下：

一方面，在基督教中，上帝的空無化就意味着上帝將自己表達為辯證着的三，而這也表現為耶穌的實踐行動的自我空無化，聖靈在人身上的工就是向上之道的改

28. 同上。阿部正雄在此指出此種看法和一般所論的泛神論(Pantheism)的不同。

29. 同上。

30. 同上，頁22。

心和向下之道的獻身。

另一方面，在佛教中，三而一的三法(Dreieinigkeit)表現為不縱不橫的自我空無化，又必須在解脫與價值實踐當中，自我空無化展現為一念迴轉，表現為「往相迴向」，向上體現菩提，又表現為「還相迴向」，向下度化眾生。

這樣將kenosis和「空、超存有學」共同置於三個環節的完整運動中，在對話神學的立場而言，應較可看出基督教與大乘佛教所共有的本體詮釋學的思想模式。我不認為基督教和佛教之間有其基本理論上的「不可共量性」(incommensurability)，在此一立場下，若從事對話神學之建構，吾人先探索各個普世宗教的理論的具有普遍意義的部分，或者，吾人必須回答如果各個宗教有基本的差異，那麼為何有進行宗教對話之可能。我在此文的詮釋進路是嘗試解明基督教與大乘佛教所共通的本體詮釋學的思想模式，但是這能不礙於做如下聲稱：基督教和佛教在這本體詮釋學的三個環節的強調重點有所不同，基督教並不像佛教那麼強調這本體詮釋學的第二個環節「空無化」，「空無化」是默證佛道之入手功夫，基督教是由辯證着的三來理解空無化，而佛教是由空無化來悟入辯證的三。又，大乘佛教的各個宗派對於此三個環節的強調重點也有所不同。

底下我們以天台佛學與當代基督神學的對比為例，闡釋此一對話神學的基本思想模型。我們選取天台佛學以從事這個對比，是因為天台佛學不但是東亞佛學獨創的第一個集大成體系，它也影響了整個東亞佛教的思想建構和後續發展。先看下列圖示「天台佛學與當代基督神學之比較」：

1. 東亞佛教的基本思想模式(天台佛學)

(1)「亦一亦三」(Dreieinigkeit)——天台三法的佛性

論的佛性存有學(Buddhanatur-Ontologie)

(2)「不縱不橫」——天台三法的佛性論的超存有學

(3)一念三千——天台的「宗教的一倫理的實存的事實性」(die Faktizität der religiösen und ethischen Existenz)

2.當代基督教對話神學的思想模型

(1)三位一體：聖三作為亦一亦三(Trinität: Trinität als Dreieinigkeit)

(2)空無化：空虛與超存有學(kenosis: Entleerung und Metontologie)

(3)懺悔：改心迴向(metanoia: Konversion)³¹

平行於基督神學闡釋了Trinität、kenosis(空無化，Entleerung)、metanoia(改心，Konvertion)三個主題，在佛教的本體詮釋學的方面，也闡釋下列宗教神學的三個環節：(1)「亦一亦三」：天台宗的三法的佛性論的佛性存有學，(2)超存有學：天台的不縱不橫與禪的悟與即非之超存有學，(3)天台之一念三千：「宗教的一倫理的實存的事實性」與淨土信仰論的迴向論與唯識學的轉依說。

這三個環節體現了一個「從有入空，再從空入有」的大乘佛教對終極關懷的體道方式與論述的過程。在東亞佛學史上則體現為「由佛性存有學(天台)到超存有學(禪)，再由超存有學到緣起深義的信仰論和行動論(淨土)」的大乘佛教詮釋學的三個環節，因此，東亞佛教史的發展也符合着前述佛教的宗教神學發展的三個本質環節的內

31. 另外，田邊元的懺悔道哲學也包含了類似的三個環節：

(1)絕對中介(absolute Vermittlung)之「亦一亦三」

(2)絕對無(Absolutes Nichts)：Metontologie-Absolute als Absolutes Nichts(替代絕對無的超存有學—絕對)

(3)往向與回向：迴向作為宗教的一倫理的實存的事實性

在脈動。這三個環節和當代西方基督教神學對傳統基督神學的三個主要課題Trinität、kenosis、metanoia有相通之處，當然，其中也包含了重要的差異，本研究指出：藉由對這些相通之處的進一步研究，有助於一個更為理想的宗教對話和多宗教的神學(Theologie der Religionen)的完成。

由以上的闡釋可看出京都學派學者阿部正雄所闡釋的「絕對無」的辯證並未與基督教思想的「絕對有」及「其宗教的終極解脫和實踐行動」相矛盾，而是一齊置於三個環節的辯證運動當中。就此而言，孔漢斯對阿部正雄的回應是良具深意的，他提出了宗教對話的詮釋學，應該是不僅能在自己的角度用自己的內涵發言，並讓對方在對方的角度用對方的內涵發言，也要能透過對對方的客觀的知識，從而在互補的和生產性的挑戰中，達到交互轉變。³²孔漢斯就此一「互補的和生產性的挑戰」指出，大乘佛教所論的空義，在其後來的發展中，如《寶性論》的相關論述，強調了不空，亦即，空作為究極真實必須包含了不空的積極面向，這樣的積極面的強調接續了中觀哲學之空論，進而論及了空之有，孔漢斯認為這樣的一種佛教的對於究極真實的理解，較與基督教對上帝作為終極實在的理解相近，比較起中觀空論及阿部正雄的絕對無的哲學，較有比較會通之空間。³³阿部正雄和孔漢斯的相關討論，讓我們認清了：空無化的論題必須整合進關於終極實在的佛教和基督教本體詮釋學，才得以進入「交互轉變」的詮釋空間。本論文在此提出的佛教和基督教本體詮釋學的三個環節，就是這個課題的一個嘗試。劉小楓在〈現代語境中的漢語基督神學〉一文區分了

32. 同前揭孔漢斯文，參見R. Corless/P. Knitter編，*Buddhist Emptiness and Christian Trinity* 《佛教的空和基督教的三位一體》，New York，1990。此處的討論參見頁35以下。

33. 同上，此處的討論參見頁38以下。

宗教神學與基督神學，「基督神學談論的上帝是耶穌基督的上帝，而非任何別的上帝、神或終極之在」³⁴，我在這裏提問的是：若站在對話神學的立場，宗教神學與基督神學的對話該如何進行？例如，關於佛教和基督教的當代對話，阿部正雄和孔漢斯的類似工作仍須進行下去。

布魯克和黎惠倫的《佛教與基督教》論佛教與基督教對話

布魯克在和黎惠倫在《佛教與基督教》一書當中，曾就對話神學的立場就上述佛教與基督教的對話的三點要義（「亦一亦三」等）加以論述。布魯克檢討了京都學派所做的宗教對話，認為大乘佛學在面對對話神學之時並未能闡明下列兩點：

（1）布魯克認為「究極實在之在纏（Sadguna）與出纏（Nirguna）的關係」在佛教中並未有足夠的說明，或說：為何空無化而又能有還向、改心作用？Nirguna的法性法身而又能現起Sadguna的方便法身？但是在基督教的「太初有道，道成肉身」的啟示和「三位一體」的信條中，則對此一課題加以論述。相對而言，此一課題，並未在大乘佛學當中得到足夠恰當的說明，造成了佛教與基督教的對話神學上的困難。

針對這點，筆者認為：大乘佛教以「不二」超越了阿毗達摩佛教之常與無常的二元論，而大乘佛教的「不二」是因為提出了「三」法的相關論述，三而一，一而三（Dreieinigkeit），此為布魯克所明確指出³⁵。但是，布魯克所未足夠明確指出的是：大乘佛教雖然強調「不二」，但大乘佛教的「不二」是「不二而能三」，此中，重點是三

34. 劉小楓，《現代語境中的漢語基督神學》，同前，頁10-48，此處的討論見頁39。

35. 布魯克《佛教與基督教》（同前），頁452論述了空論的出現掃除了一切二元對立。頁626-628則進一步討論了從二諦到天台三諦說的理論典範改換的過程。

法的「亦三亦一」的「不縱不橫」，大乘佛教所強調的「不二」需放在此三法的「亦三亦一」和此三法的「不縱不橫」來看，後兩者的理論次序是先於「不二」。「不二」是真如，是般若直觀之境與行，「亦三亦一」和此三法的「不縱不橫」則屬佛性，是所證之果，東亞大乘佛教的根本論述在於對於佛性論的發揮。

(2)布魯克認為「空無化與還向、改心之間的關係」並未在大乘佛學中得到足夠恰當的說明。³⁶往相為縱為超存有學，尋求空慧之解脫(縱)。往相迴向為再現身於世界，再度將自身時間化(橫)。筆者以為，布魯克在此並未注意到：往相迴向(縱)與還向迴向(橫)的在三法不縱不橫的關係，此一關係為東亞圓教之基本模型。³⁷筆者認為下列兩個環節為「空無化與還向、改心之間的關係」一問題之解答關鍵：(1)既縱又橫(「亦三亦一」)：佛性存有學，(2)不縱不橫：超存有學，(1)和(2)之綜合可由「從無住本立一切法」加以表述，³⁸對「從無住本立一切法」的本體詮釋學的闡釋是天台佛教的不二法門的實義，因此，「不二」不僅是《般若經》的「空有相即」，而且更具有「亦三亦一」、「不縱不橫」的結構，³⁹天台佛學的這個洞見是東亞佛學之第一個突破點，也是整個東亞的大乘佛學的基礎所在。

布魯克所提出的上述兩點大乘佛學的宗教神學關於

36. 布魯克《佛教與基督教》(同前)，頁438-443的論述含有這個含意。另一方面，阿部正雄論述了涅槃和人的關係的可逆轉性，不僅是人上求涅槃(往相)，而且亦需藉由大悲而下渡眾生(還向)，在此，阿部正雄認為真如(Sohheit)是時間性的基礎。但布魯克對此表示懷疑。

37. 布魯克《佛教與基督教》(同前)，頁441論述了須由緣起觀進而至於空觀，緣起觀為「橫」，空觀為向上的解脫超越為「縱」，此則較為接近這裏的論述，但在實質上亦不同於三法不縱不橫之論述。

38. 「從無住本立一切法」見《維摩詰經》觀眾生品第七，大正藏卷十四，頁547。

39. 布魯克《佛教與基督教》(同前)，頁464-466提出了"Strukturen des Ganzen?"(整體的結構)的問題逼近了此中的問題，但布魯克對「不二」當中所包含的「結構」並未有所說明。

Trinität、kenosis和metanoia的困難，可簡述為：kenosis和trinität、metanoia的關係是什麼？相對於基督教神學，相關問題的答案是：kenosis由Trinität而來，kenosis走向metanoia；因為神之子和神的自我虛無化是由三位一體的辯證關係才得以理解其意義，例如，阿部正雄所說的「神非神，為真神」就蘊含了「空無化出於三位一體」一義，因為下列的兩個空無化正是唯有通過下列三位一體的奧義才得以理解，神脫離其在其自身的狀態(神之空無化)而道成肉身，並且藉由耶穌的十字架上的救贖(神之子空無化)。相對於此，布魯克提問：在大乘佛學中，kenosis從何(woher)而來？在大乘佛學中，kenosis到何處(wohin)去。⁴⁰筆者認為：這兩個問題分別涉及了前述天台本體詮釋學的三個環節，這兩個問題之所以會造成困難，是因為只了解到佛教之kenosis是「不二」，而未了解到它是「亦一亦三」，而此一「亦一亦三」具有「不縱不橫」的「結構」。因此，我們對於布魯克提問的回答是：在大乘佛學中，kenosis從「亦一亦三」而來，kenosis到「不縱不橫」去。

關於這裏的「空無化」是「從何處來」和「到何處去」的問題讓我們想起了下列阿部正雄在其書中曾引用的著名禪宗公案，它用禪的方式回答了此中問題，深具耶佛宗教對話和比較宗教學之深刻意涵。南岳懷讓初見六祖，六祖問：「什麼處來」、「是什麼物恁麼來」，南岳懷讓「無語」，經過八年之後，才得到領悟，而回答六祖說「說似一物即不中」，⁴¹道元在《正法眼藏》〈恁麼〉卷重新

40. 布魯克，《佛教與基督教》，同前，頁452。

41. 釋道原編，《景德傳燈錄》卷五，「祖問：什麼處來，曰：嵩山來。祖問：是什麼物恁麼來。師無語。遂經八載，忽然有省。乃白祖曰：說似一物即不中」(台北：新文豐出版社，1997)。阿部正雄的相關討論見《禪與西方思想》，台北，1992，頁38-42。

討論了此一公案，阿部正雄指出：「恁麼」的雙遣肯定與否定表明了道元的「悉有即佛性」，「悉有即佛性」的核心完全體現在「是什麼物恁麼來」之上。⁴²吾人認為：關於kenosis(空無化)從何而來和kenosis到何處去的有趣問題，的確是「說似一物即不中」，因為，「亦一亦三」和其「不縱不橫」的「結構」都不是「一物」，我們只有以佛性本體詮釋學的理解才能掌握之，道元的「悉有即佛性」就是寄托在這樣的洞見當中。禪是強調「超存有學」的「說似一物即不中」的，禪正是以這樣的「恁麼」直入佛性的「亦一亦三」和其「不縱不橫」。

前瞻與結論：本體詮釋學進路對宗教對話的可能貢獻

我在前文以天台佛學的三法圓融不縱不橫為基本思想模型論述了與基督神學從事宗教對話的三個基本點，並建構了一個實質的多宗教神學和對話神學的雛形。天台佛學是東亞佛學的第一個自己的體系，天台佛學的本體詮釋學的三環節蘊含了東亞佛學與基督神學比較的可能性，此一可能性猶待解明，這需要專書寫作才得以完成其初步工作。吾人若做一前瞻，此一天台佛學的思想模型的解明對當前對話神學的可能貢獻可分別簡述如下：

(1)Pannenberg已指出所謂的「西方之Triadische Dialektik／東方之不二」的區分在實際上並非那麼絕對，⁴³由上述論述方式指出：大乘佛學不僅是片面的「不二」，亦有Triadische Dialektik(三的辯證)及Trinität的向度，而且對

42. 阿部正雄，《禪與西方思想》，同上，頁49。

43. W. Pannenberg, Auf der Suche nach dem wahren Selbst. Anthropologie als Ort der Begegnung zwischen christlichem und buddhistischem Denken(追尋真實自我)，收於A.Bsteh編，《Erlösung in Christentum und Buddhismus》，Mödlings: St. Gabriel, 1982，頁137。相關討論見頁141-143，亦見布魯克《佛教與基督教》，同前，頁461-462。

人類自由的基礎在此一Triadische Dialektik及Trinität的向度中，天台佛學對之曾做出了其存有學的解明，此為當代之對話神學所忽略。

(2)在海德格對西方的存有論神學的批評中，後者缺乏了一個超存有學的向度，在此意義下，西方的存有論神學的Triadische Dialektik缺乏了一個「不二」(般若經之「即非」)之立場，缺乏了一個Entleerung的超存有學的向度，此一儒學之超存有學的向度從易傳中庸哲學之寂感說、無極太極說和已發未發說以來有其淵遠流長的歷史，在另一方面，黑格爾的Triadische Dialektik由於對「不二」的向度理解不夠充份，導致了缺乏了一個超存有學的向度，不能不說是西方哲學史發展的一個弱點。

(3)天台佛學的不二是指三法圓融而言，而開展(1)「亦一亦三」——天台三法的佛性論的佛性存有學；(2)「不縱不橫」——天台三法的佛性論的超存有學；(3)一念三千——天台的「宗教的一倫理的實存的事實性」等三個環節，分別可與基督教神學的Trinität、kenosis和metanoi做對比研究，展開對話神學新的可能性。

對於這個有待展開基督教和東亞佛學的對話神學的新可能性，我們必須加以注目，並對於天台佛學所提供的大乘佛學的本體詮釋學的三個前述環節再加以研究，因為，天台佛學不僅是東亞佛學的第一個突破而大成的系統，也是它的根基所在，後來的佛教學派之不同體系(禪、淨土)和受佛教影響的東亞哲學(京都學派)都自覺地或不自覺地發展了它的部分論述，如：禪特別發揮了此中的第二個環節：超存有學，淨土真宗則發展了它的第三個環節，京都學派則是以近代的和當代哲學的語言將此三個環節予以哲學體系化。如前所述，回到天台佛學的三個環節的整體運動來反思，使我們得以釐清和回答禪、淨土和京都學派的哲學所遭遇到的某些質疑，並

為基督教和東亞佛學的對話神學提供了新的可能性。劉小楓的漢語基督神學的現代語境中的建構的提議，也必須在此一新的可能性當中重新反思，此反思依筆者所見當是不可避免的。

後記：此文寫於一九九八年十二月，第三節依筆者在德國所寫的部分草稿補寫完成。



思考中的漢語神學

關於漢語神學的幾點思考

李秋零

有人倡導也罷，有人懷疑也罷，有人熱心也罷，有人漠然也罷，無論如何，儘管「漢語神學」這個名詞的出現還只是新近的事情，但漢語神學自身卻既不是一個有待催生的胎兒，也不是一個嗷嗷待哺的幼嬰。何光滬先生稱漢語神學為「母語神學」大家庭中的一員，並將「母語神學」定義為「以神學家自身的母語或主要語文為載體，以這種語文所表達的生存經驗和文化資源為材料，主要為這種語文的使用者服務的神學」。¹依此來看，漢語神學在明末清初就應當說已初露端倪，而今已洋洋大觀。但存在、意識與自我意識是分屬三個層次的東西。漢語神學雖可說早已存在，但並未被人意識到，更不用說自我意識了。進而言之，自然的存在是一回事，自覺的建構則是另一回事。在這種意義上，劉小楓、楊熙楠、何光滬大聲疾呼「漢語神學」，又可謂漢語神學的「先知」。

呼籲漢語神學，其意義首在漢語神學自身的存在意義。在「本土神學」、「本色神學」、「處境神學」之外明確打出「漢語神學」的旗幟，旨在凸顯語文與神學之間的關係。當然這裏所說的語文，並不僅僅是語言學意義上的語文，而是以這種語文為「存在家園」的文化傳統。關於

1. 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，《維真學刊》，1996(2)，頁41。

漢語神學的意義，劉小楓、何光滬已多次撰文解蔽，竊以為已無再饒舌的必要。唯對其建構中的幾個問題，略陳管窺之見。

一 漢語神學與其他語神學的關係

認為歷史上的「神學基本上都是『母語的神學』」，「所謂『漢語神學』，不過是正如英語神學、德語神學、法語神學、西班牙語神學一樣，乃是『母語神學』大家庭中的一員」，²這是沒有問題的。但漢語神學的倡導者們似乎更多地強調了各語系的基督神學在邏輯上的平等關係，而對其歷史上的不平等關係則語焉不詳。然而，這卻是理解各語系的基督神學及其關係的一個關鍵性問題。如果我們像何光滬那樣承認歷史上的「神學基本上都是『母語的神學』」，又承認母語神學這個大家庭中邏輯上的平等關係，那麼實際上也就等於承認，這個大家庭中並沒有一個「實際的」「父親」。劉小楓提出一種「理想形態」的基督神學，這個「理想形態」顯然不可能是以經驗的方式從歷史上的和現存的各種基督神學中概括出來的，而應是一種先驗的「理想」。但它無論是柏拉圖意義上的「理念」，還是亞里士多德意義上的「形式」或者「目的」，都沒有獨立的實在性，因而也不可能成為各語系的基督神學的共同「父親」。基督事件自然是所有基督神學的共同根源，但基督事件卻是發生在希臘化了的猶太世界，並以希臘語記載下來的，因而在某種意義上已經是「猶太—希臘神學」了。語言是存在的家園，基督事件也不例外，也必須存在於語言中。換句話說，現實中從來沒有一種「一般的」基督神學，神學從一開始就是以

2. 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，同前；參見劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》，1995(2)。

某種人間語言為載體的神學。進一步說，漢語神學也並不是使用漢語的基督徒「直面基督事件」的結果，而是拉丁語神學家、英語神學家、德語神學家、法語神學家、西班牙語神學家等在中國傳道的結果。或者說，中國人最初不是直接、而是間接地通過西方人從上帝得到啟示的。固然「聞道無先後」，但我們所聞的「道」，最初卻不是「聖」言，而是「人」言。在這樣的意義上，「大家庭」中雖然不應當說有繁衍意義上的父子關係，但卻存在着傳承意義上的兄弟關係。雖然我們在情感上不願意如此，但事實上卻必須承認這一點。

因此，嚴格意義上的「直面基督事件」是不可能的。但這並不意味着我們不能面對基督事件。中國人有兩個成語，叫做「得魚忘筌」、「得意忘言」。我們完全可以運用這種功夫，去體知基督事件那隱藏在猶太—希臘語言（文化）背後的「道」。而此時的我們，卻也不是經驗論意義上的一塊「白板」。我們是以自己的語言（文化）去體知那「道」的。那為人所體知到的「道」，若不存在於猶太希臘的語言中，就必須存在於我們的語言中。確切地說，我們是以自己的語言去置換猶太人、希臘人的語言。在這種意義上，即便不說基督神學的「中國化」，但說基督神學的「漢語化」也未嘗不可。

二 漢語神學與基督教傳統的關係

漢語基督神學在漢語之外的神學資源，除基督事件之外，還有不可忽視的基督教神學傳統。這裏所說的傳統，並不是某一教派的傳統，而是整個基督宗教的傳統，或毋寧說是基督宗教的歷史。即便是被現今所有基督宗教奉為圭臬的《新約聖經》，事實上也表現出對基督事件的不同（不同並不意味着矛盾對立）理解。公元初的幾個世紀，在某種意義上可以看作是各地域基督徒「直

面基督事件」的世紀，其理解之不同，造成種種後世所謂的「異端」林立的局面。尼西亞信經的製訂，在教義上為後世基督教的發展提供了一個共同的基礎。在後來的一千多年裏，基督教對基督事件的思考一直沒有間斷，在此基礎上形成了天主教、東正教、新教三大系統，它們各自內部又有各種各樣的派別。但派別的出現並不影響它們都仍然是基督教。隨着各國民族語言取代拉丁語成為神學的語言，出現了近現代的英語神學、德語神學、法語神學、西班牙語神學等。

傳統的形成雖然使神學的發展呈現出一定程度的封閉性，但同時也保證了神學的穩定性。如何對待這一基督神學傳統，是漢語神學所面臨的一個重要的、必須解決好的問題。從理論上來講，唯有基督事件才是基督教神學的真正泉源，一切基督神學都應當也可以直接從基督事件出發，而不應當受制於傳統。「傳統」在一定的意義上可以說是「保守」的同義詞。但在實踐上，漢語神學作為基督神學大家庭中的後來者，卻也不能無視基督神學兩千年來形成的傳統，否則便會有誤入歧途的危險。在這方面，只要我們想一想清末洪秀全的「拜上帝教」就可以明白。其實，只要我們承認基督教是一個普世性的宗教，那就必須也承認，其他語系的神學家們從他們的文化資源出發對基督事件的思考也包含着同樣適用於我們的成分。他山之石尚且可以攻玉，更何況，這個「他山」也不是絕對的「他」。尤其是在當今世界成為「地球村」的情況下，我們所遇到的問題往往是全人類的問題。語系、地域的差別並不是絕對的。各個語系、地域從自己的境遇出發所做的思考在很大的程度上也適用於整個人類。我們在利用漢語文化資源的同時，也不可忘記使自己融入全人類的思考。劉小楓、何光滬在大聲疾呼漢語神學的同時，都非常重視西方神學著作的翻譯，

可謂是明智之舉。

三 漢語語言與基督神學的關係

由於基督事件是在猶太—希臘語境中發生的，由於漢語神學在基督神學大家庭中是一個後來者，由於基督教是由不同的基督教會在相互幾乎隔絕的情況下分別傳入中國的，由於漢語語系與印歐語系之間所存在的巨大差異，漢語神學在語言的表述方面面臨着特殊的困難。在西方，希臘語、拉丁語本來就是基督神學的原初語言，近代不同的教派雖然在神學理論上有分歧，但使用的術語卻是相同的。不同民族語言之間的相互翻譯也往往只需要變換一下詞根而已，而漢語神學卻沒有這些優勢。如果說人言在表述天道時本來就已有「詞不達意」的困難（劉小楓、何光滬都曾強調過這一點），那麼，漢語語言在這方面的困難就更為嚴重，因為他要表述的「意」與它所使用的術語並不是在同一個系統中生成的。清初利瑪竇等西方傳教士力圖使基督教適應中國文化，使用中國文化傳統中現成的術語翻譯基督教的神學概念，例如將拉丁語的Deus翻譯作中文的「上帝」。這種作法在天主教內部引起了爭論，最終以教皇的禁令告終。平心而論，教皇的禁令並不是沒有道理的。漢語的「上帝」是一個有其固定含義的詞彙，其含義與基督教的Deus之間的差距幾乎是無法救平的。用它來翻譯Deus，雖然只不過是一種語言符號的代換，但卻極易造成理解上的困難乃至誤解。且不說缺乏神學造詣和語言造詣的會眾，即便是以神學思維為職業的神學家，有時也不免為此而困惑。筆者在香港曾有幸聽過一位資深神學家的講演。此公旁徵博引，力陳中國古代典籍中有多少處談到過「上帝」，試圖證明中國人早就——在基督教傳入中國之前——認識了基督教的「上帝」，聽後不免令人擔憂。其實，即便

不將Deus譯作「上帝」，而譯作「神」、「天主」，又能好到哪裏去呢？在使用漢語的文化圈裏，神學概念術語的混亂已到了無法溝通的地步。天主教是一套言說系統，新教是一套言說系統，人文學界又是一套言說系統。最簡單者莫過於人名、地名的翻譯，但即便如此，也是各行其是，互不統一。你堅持說「若望」，我偏說「約翰」；你說「保祿」，我則說「保羅」。至於其他含義豐富的詞彙，就更是譯得五花八門了，以致到了如果不加注西文，大家就無法交流的地步。這個狀況如不改變，漢語神學的發展談何容易。統一漢語的基督神學術語，已經成為漢語神學的發展必須盡快解決的一個問題。值得慶幸的是，漢語神學界的一些有識之士已經注意到了這一點。香港道風山漢語基督教文化研究所與台灣輔仁大學神學著作編譯組聯合主持編纂的《外語－漢語基督教神學辭典》，搜集了漢語神學各界神學術語的譯名，力圖為各界之間的交流提供一個可靠的基礎，可謂功莫大矣。但僅僅做到這一步，還無法從根本上改變術語混亂的狀況。因此，尚望漢語神學各界繼續努力，為最終救平漢語神學內部的語言障礙而努力。

基督神學的詮釋概念

——兼論基督事件和漢語神學建設

謝文郁

當代詮釋概念指示了這樣一條原則，即任一理解體系(包括語言體系、文化體系、或概念體系)，在解釋上都是自足的，或具備自足的能力。¹在這樣一條原則下談論中國文化和基督教的對話，我們發現，無論作何等程度的交流，中國文化和基督教永遠都是獨立自足的，從而沒有所謂的中國文化基督教化之說。中國文化對抗基督教的歷史，其根本動力乃源於這一抵抗：中國文化的自足性，或其自足的能力不能毀於一旦。

我們注意到，基督教(包括新教和天主教)在華傳教的歷史是引入一種新的理解體系的歷史。作為一種理解力的基督教對中國文化的衝擊力無疑是震動性的。但同時，反彈力是同等巨大。反觀這一對抗，中國文化面對的其實是一種基督教化了的西方文化。這一對抗還將繼續下去，永無了結之日。²

1. 英國當代日常語言分析學家溫斯(Peter Winch)對這一原則有極好的分析。參閱他的一系列論文，Understanding a Primitive Society(理解一個原始社會)，載於他的論文集：*Ethics and Action*，Routledge，1992；Ethical Relativism(倫理相對主義)，載於另一論文集：*Trying to Making Sense*，Basil Blackwell，1987；Darwin, Genesis and Contradiction(達爾文，創世論和矛盾)，同上。在溫斯看來，在兩種理解體系中是沒有所謂中立的實在或真實的。一種理解中的真實，在另一理解中可能恰好是虛幻。如果一種理解要求另一種理解「糾正」虛幻，回歸「真實」，結果是破壞對方的自足性，即毀滅對方作為一種理解體系。

2. 參閱謝文郁，〈文化與宗教的深層問題〉，載於《文化中國》，1996(9)。文章對中

由於人們對基督神學的詮釋概念尚無深入的分析討論，從而對基督教和中國文化的另一層關係沒有體驗；具體來說，對於基督教作為一種非理解力和中國文化發生關係這一點沒有認識。³本文希望在以下有限的篇幅裏探討這一關係，以期引起重視和討論。我的基本思路是展示基督神學在詮釋問題上的主要討論，特別是詮釋的出發點問題。在此基礎上，我們便能夠討論漢語神學建設的基礎、方法和走向。

一 真理的標準和解釋的權威

我們注意到，詮釋概念的討論起於解釋的權威問題，而解釋權威問題根植於真理概念。因此，我想把討論推前到古希臘哲學的真理概念，及其對中世紀基督神學的解釋權威的基本立場之影響。這樣做的目的是讓我們對現代基督神學的詮釋概念提出的問題有一個歷史的把握，從而使我們能夠進入討論，而不是作外圍的引述。

當基督教進入希臘世界之時，正值懷疑主義思潮極盛之際。懷疑主義的主要攻擊對象是獨斷論。但是，深入分析其中的論證，我們發現，乃是對真理認識之可能性的質疑。關於真理問題，懷疑主義有三大論證，歸結起來，針對的是認識主體，認識工具，和認識對象。這些論證指出，對於真理，我們只能懸擱判斷，並在懸擱判斷中不斷追求。⁴

古希臘哲學使用真理一詞時，無論是獨斷論還是懷

國文化和基督教的兩重關係進行了區分，指出除了文化關係外，還有另一重關係，即，基督教作為一種動力，而不是一種理解，進入中國文化。

3. 關瑞文在〈評劉小楓的漢語基督神學〉(載於《道風：漢語神學學刊》，1996[4])一文中，從詮釋學的角度批評劉小楓把基督事件當作漢語神學的起點的方法論。這種討論無疑是非常積極的開端。本文還要回過頭來和關瑞文討論。

4. 參閱J. Annes與J. Barnes編寫的*Sextus Empiricus, Outlines of Scepticism*《懷疑主義概要》，卷二，第二十二章到九十六章，Cambridge, 1994。

疑論，都持有這一預設，即，真理是認識對象。獨斷論認為在他們自己的學說中認識到了這個真理，從而宣稱真理在握。懷疑論努力暴露這些斷言的不可靠性，但自己也不放棄追求。真理對象說也稱客觀真理說，它的根本預設認為，在我們的經驗觀察的世界裏，有着不變的事物的本來狀態或本質。認識把握住這個本質就是真理。在這一理解中，本質獨立自立；作為認識對象，它靜止被動地等待人們去認識把握它，並且不參與人們的認識活動。換句話說，它的存在是不以人的認識為轉移的；倒是人的認識要圍着它轉。

我們看到，古希臘思想界對真理問題有兩點基本認識：真理是客觀的和真理認識是不可靠的(懷疑論)。這兩點認識構成了一個悖論，即，一方面，人們不斷追求客觀真理，另一方面，人們無法達到真理。換句話說，人的追求無法達到真理。

解決這一悖論的一種做法是：放棄對客觀真理的追求。當時與懷疑主義思潮並驅的還有伊壁鳩魯主義和斯多亞主義。它們的共同特點是放棄對客觀真理的追求。伊壁鳩魯認為，真理問題不該是我們的主要關注。真正需要我們關注的是人生快樂問題。至於所謂的哲學學說，只要有利於建立人生快樂，就可採用。而斯多亞主義也認為人生幸福是中心問題，但認為人生幸福要建立在倫理道德基礎上。對於所謂的客觀真理問題，他們認為無須深究，只需設定一個最高的善的存在作為人生幸福的基礎。於是，在這兩派思潮中，人們的追求方向就改變了。這一改變，某種程度上，消解了上述悖論。

但是，真理問題不可能與人的生存分離。若把人生基於不可靠的學說之上(與真理分離)，無異於對自己的生命不負責任。在這一點上，懷疑主義對獨斷論的批評，以及自稱不斷追求真理，乃是出於真誠的人生態

度。但是，人若不斷追求那無法達到的真理，豈不白費力氣徒勞無功嗎？而且，如果這真理無法達到，如何能斷定它是存在的呢？人們還可以問：我們的「不斷追求」真的是朝真理方向移動，而不是相反嗎？這些問題歸結起來就是：如果我們不想放棄追求真理，我們就不能不找到對上述悖論的另一種解決。

邏輯上，如果從人(認識主體)到真理(認識對象)的過程是不可能的(根據懷疑論論證)，那麼，另一的可能性是真理擁有者主動把真理給予人。⁵古希臘哲學認識到這一邏輯乃是從《約翰福音》開始的。《約翰福音》第一章針對古希臘懷疑主義提出的問題作了如下的回答：首先，人追求真理的衝動直接源於人與造物主的關係。人作為被造物，其生命乃是造物主賦予的。這生命驅動人追求真理。真理與生存同在。但是，人追求真理而不達真理，原因在於人生活在黑暗中(墮落後的人)。黑暗是拒絕光(真理)的。人的追求，無論作何種努力，都只能在黑暗中(不達真理)。我們看到，到此為止，《約翰福音》完全分享了懷疑主義的中心關注和主要論證。

於是，問題歸結為：人如何才能獲得生命(達到真理)呢？《約翰福音》回答說，唯一途徑是這造物者本身，即生命本身或光或真理，自己主動向人顯示，即道成肉身，使人能夠在黑暗中看到光的存在，並向光移動。這一可能性在耶穌的誕生和傳道中成為歷史事實(見證)。因着這個見證，人便有了實在而具體的道路通向真理。在這裏，《約翰福音》把生命(生存衝動)，真理，和道路三者合一，作為道成肉身的展開說明：「我就是道路，真理，生命。」(14:6)

5. 關於這一邏輯推論，基爾克果(Kierkegaard)在他的《哲學片斷》小冊子中，一開始就從分析蘇格拉底的「自知無知」命題中演示了。中文譯本可參閱翁紹軍等譯，《論懷疑論者／哲學片斷》，上海：三聯書店，1996。

《約翰福音》對古希臘思想的影響是衝擊性的。人們在懷疑主義思潮中苦苦掙扎，突然「柳暗花明又一村」，在道成肉身的邏輯中體驗到一種新的動向。在哲學上充分演示這一動向的便是亞歷山大里亞的俄里根(Origen)。

俄里根(185-251 A.D.)兼任當時享有盛名的哲學家 and 早期教父。他對希臘懷疑主義所論證的關於理性追求真理的死胡同有充分的體會。他談到：「人們引經據典來證明他們的哲學是關於真理的，但是，沒有人成功地把他認為的真理在不同民族之間建立起來，甚至無法在本民族中取得眾人的認同。」⁶原因在於人的追求無法達到真理。真理只能由世界的創造者向我們啟示。這一啟示已經由耶穌的誕生和傳教給予我們了。⁷俄里根在一本討論禱告的小冊子裏，強調指出，人不可能獲得智慧並找到真理，但是，因着神的恩典和耶穌基督，「不可能」變成了「可能」。⁸

不難發現，基督教在哲學上對古希臘哲學的福音是，人們在拯救或恩典概念中找到了通往真理的邏輯可能性。於是我們看到，希臘學者在這一福音中大面積皈依基督教。而且，人們的研究興趣和方向也發生了根本性轉變。比如，新柏拉圖主義者在談論「太一」和生成物的關係時，用「流溢」概念。「太一」作為本原被理解為動態存在。而由俄里根引導的研究方向則是從一般哲學討論轉向《聖經》釋義。這是歷史性的轉變。在這一轉變中，希臘哲學走向基督教化。

我們注意到，希臘哲學關於真理問題的認識的兩個基本點之一，即真理認識的不可靠性，找到了新的答

6. 奧里根, *On First Principles* 《論第一原則》, 卷四, 第一章, 第1節, GW. Butterworth 英譯, PeterSmith, 1973。

7. 同上, 第7節。

8. 奧里根, 〈引言〉, *On Prayer* 《論禱告》, J.J. O'Meara 英譯, New York, 1954。

案。由於拯救概念的引入，人們對真理認識有了可靠的途徑，這就是神的啟示的可靠性。但是，真理的客觀性仍然保留下來。也就是說，對於事物的本來面目，當神把它啟示給我們時，我們就可靠地把握住它，從而達到真理認識。客觀真理觀和救恩啟示論的合一使古希臘哲學擺脫了懷疑主義所揭示的悖論。

而且，進一步分析還發現，啟示不僅給人們提供了認識客觀真理的途徑，而且還給真理認識提供了真理標準。人們在啟示中獲得的關於真理的認識，因它的可靠性來源於神，其真理性就受到肯定。這一真理可靠性的認定蘊涵這樣一點共識，即，真理是客觀的、絕對的、永恆的，當它通過啟示而為人所認識時，人就能完全準確地把握住真理。進一步，當一種學說被廣泛接受後，它的真理性受到普遍肯定，從而成為權威而不准動搖。我們看到，歷史上，特別是進入中世紀，教父思想取得統治地位而被等同於神的真理。亞里士多德的物理學被當作關於宇宙的真理性認識而不可褻瀆。托勒密地心說的權威神聖不可侵犯，等等。這一教條化現象的哲學基礎，便是客觀真理觀和啟示說結合所形成的共識。

邏輯上，上述共識支持權威解釋或理解的壟斷性。當一種理解佔據權威地位時，也就被認為它在啟示中被賦予了真理性。一旦其真理性被認定，任何與之相衝突的其它理解就喪失合理性。而且，任何對權威解釋的挑戰，由於權威解釋是在啟示中達到真理，因而對它的挑戰意味着對啟示的否定，從而使自己面臨成為異端的危險。於是，中世紀教皇統治下對於新思想的壓制成為司空見慣的事情。

權威解釋的壟斷性帶來了對伽利略物理學研究的壓制，對哥白尼太陽中心說的迫害。這些歷史公案雖然已經了結，但在神學上對它們的分析討論並沒有深入展

開。根本地，這一壟斷性阻礙了信徒和神的直接交通，特別阻攔了信徒直接閱讀《聖經》。問題可以這樣提出：由於權威解釋是在啟示中落實的真理，因此，人們若要和神交通就不能不通過理解已確立的權威解釋。但是，對於權威解釋，不同人有不同理解，因而也需要對權威解釋的再解釋。解釋的解釋，以至無窮。結果是人們只和解釋交通，無法進入與神的直接關係。

我們或者可以通過分析路德和經院哲學家在聖餐問題上的爭論來看權威解釋帶來的解釋問題。耶穌在最後的晚餐上要他的門徒用麵包(代表他的肉體)和酒(代表他的血)來記念他。當人們這樣做時，不禁會想到，這麵包和肉體，酒和血之間是怎樣聯繫起來的呢？為了使人們更好地理解聖餐的意義，神學便需要對它進行解釋。公元一二一五年的第四次拉特蘭會議(The Fourth Lateran Council)採用亞里士多德的「本質－偶性說」來解釋聖餐，稱為「本質替換說」(Transubstantiation)。這一解釋認為聖餐中的麵包和酒的本質已被耶穌的肉和血所替換，儘管它們的偶性仍然保持着。⁹這一解釋很快便成為權威解釋。

於是，人們為了理解聖餐的意義，首先要通過「本質替換說」。這裏的本質和偶性都是在亞里士多德的哲學框架中被定義的。因此，人們還得通過亞里士多德哲學來理解「本質替換說」。但是，人們在讀亞里士多德的思想時不斷遇到理解上的困難。為了理解亞里士多德，人們不得不求助於亞里士多德專家。這是一條無窮的鎖鏈。人們發現根本沒有機會完全理解聖餐。

從另一角度看，「本質替換說」的全部目的是解釋聖餐。當人們在其它理解體系中來理解「本質替換說」而出

9. 參閱A. McGrath編寫的*Christian Theology*《基督神學》，Blackwell，1997，頁512-513。

現分歧時，「本質替換說」的辯護者便會從不同角度回答反對者的質疑，為「本質替換說」進行辯護或解釋。於是，人們爭論的中心便從聖餐本身轉移到「本質替換說」自身。人們所辯護的僅僅是派生的解釋，而不是聖餐。也就是說，當人們關於聖餐的不同解釋之間出現爭執時，人們的注意力便轉向維護自己的解釋，而不再關心聖餐的理解問題。

這裏的根本問題是不同理解之間的合法性問題。由於權威解釋的合法性已經確立，任何與之對立的其它解釋都面臨合法性問題的挑戰。在客觀真理觀和拯救啟示說的共識中，一種解釋的合法性來源於神的啟示。權威解釋的合法性已經確立，說明它來源於神的啟示。當人們對權威解釋質疑時，在質疑者看來，他們也是受神的啟示感動，因而是合法的。於是，我們看到，爭執的雙方都宣稱擁有合法性，同時否定對方的合法性。當然，在這場合法性之爭中，權威解釋的優越地位是顯而易見的。

權威解釋的優越地位並不把人引向面對神的啟示。相反，它要求人們通過它自身來和神交通。這就是說，它否定其它解釋的合法性，因而只允許一條通達真理之道，也就是它自身。於是，神的啟示就不再直接給予人，而是通過權威解釋而給予人。這一結論是和拯救啟示說相衝突的。嚴格來說，這一衝突乃是客觀真理觀和拯救啟示說的不相容性的表現。拯救啟示說要求人直接面對神的啟示，而客觀真理觀要求人們直接面對權威解釋(作為客觀真理)。

這也就是路德面臨的解釋困境。路德是一位亞里士多德專家。他批評「本質替換說」的始作俑者托馬斯·阿奎那對亞里士多德關於本質和偶性的思想誤解重重。但他並沒因此和阿奎那討論亞里士多德。在他看來，問題並不在於亞里士多德說了些什麼，關鍵的是我們有沒有

直接面對《聖經》和理性(神的直接啟示)。如果人們在信仰中直接面對《聖經》和理性，那麼，對於耶穌所說「這麵包是我的肉體，這酒是我的血」這句話馬上就明白了。¹⁰

在路德看來，這裏的問題分兩個方面，一方面是對神的啟示的直接面對，另一方面是不同解釋的平等合法性。人在信仰和神建立聯繫，因而直接地就能明白領會神的啟示。信仰是唯一的通道，除此更無其他通道。這是拯救啟示說的全部涵義。在這一前提下，人們對事物，包括聖餐可能有不同的理解或解釋。這些不同解釋就其合法性而言是完全平等的，因為它們都直接來源於神的啟示。他說：「我現在的一個關注是，人們不必為任何良心顧慮所束縛，從而不用害怕被攻擊為異端，只要他們相信在聖壇上的麵包和酒是真的。在此前提下，人便可以自由地思考，持有，並相信一種或另一種觀點，且不致於損害他的救恩。」¹¹

路德對權威解釋帶來的解釋困境所作的回答是歷史性的。我們知道，路德提出「因信稱義」這一口號。「義」(Righteousness)並不僅指道德上的正義、美德、善事，而且，它也包括對真理的認識。也就是說，人把握真理乃在於信。人們在啟示中獲得的關於真理的認識並不是真理本身，因而不能作為認識真理的通道。信引導人們指向尚未看見，但已許諾給人的事物。只有在這未來的事物中，人才能完成真理認識。路德把解釋問題推到這個地步：人在啟示中已經達到的理解決不是客觀真理；真理只在向神開放的信仰中。因此，真理是開放性的。

真理的開放性是對客觀真理觀的否定。客觀真理觀把真理當作某種固定不變的存在，作為認識對象。這種

10. 參閱路德三微文之一On the Babylonian Captivity of the Church(論教會的巴比倫式的監禁)。(英譯參閱*Three Treatises*, Fortress Press, 1970, 頁151-152。)

11. 同上，頁145。

理解引向對權威解釋(被等同於客觀真理)的認定。對此，我們已經討論了它的邏輯困境。在基督神學裏，拯救啟示說是基督信仰的首要原則。它和客觀真理觀的衝突要求人們對真理有新的理解。路德的「因信稱義」給出的真理開放性和拯救啟示說是相容的。真理的開放性本性上要求人們在信仰中接受真理。特別地，這種接受不是一次完結的，而是在信仰中完成的。因此，權威解釋喪失其絕對性。勿寧說，它認為，只要直接面對神，一切解釋都是平等的。¹²

二 拯救概念和解釋的出發點

我們看到，路德已經深深地接觸到了基督神學的詮釋概念，但他並沒有在理論上展開他的討論。具體說來，路德主張解釋的平等性導致了解釋的多元性。同時，他又堅持認為在救贖中的信心的唯一性。問題便可提出，這裏的信心和解釋之間的關係應作如何理解？當我們努力揭示這一關係時，發現路德接觸到的問題其實是解釋的出發點問題。這一點，德國神學家施萊馬哈(Schleiermacher, 1768-1834)有深刻的認識，並努力在概念上給出詳細的分析討論，由此開始了基督神學的詮釋概念歷史。

從現象上看，解釋是人的自我意識對經驗事件的概念反映。首先，解釋是關於經驗的，只有在經驗中的事件才能成為解釋的對象。對於經驗之外的東西，人的意識沒有它的地位。如果某種東西進入人的意識，它一定是通過經驗而來。比如，人的意識中也許會有風神的想像。「風神」是通過人對風的經驗以及人要求找到風的原

12. 真理的開放性在近代人文主義思潮中導致了主體真理觀。本文不擬追蹤其中的討論，但在基督神學裏，它發展出當代的詮釋概念。本文的主要注意力在此。

因這些意識活動而作為想像進入人的意識。其次，解釋必須借助於概念(即語言)來運行。解釋的目的是尋求經驗事件之間的聯繫。經驗事件在語言上用概念指稱。因此，解釋是建立概念聯繫。對解釋現象的這兩點認識乃是近代經驗論的基本結論。¹³

近代經驗論對解釋(理解)概念的討論，一方面是繼續了路德對權威解釋的破壞工作；¹⁴另一方面，因其人文主義性質，路德關於「信心」的思想卻被放棄一旁。於是，一個長期困擾理性主義思想家的問題便出現了：解釋的出發點何在？在經驗論的解釋概念裏，解釋的基礎是經驗。在康德的經驗分析中，經驗是給定的，因而在時間上是過去式。但是，理解或解釋卻要求普遍有效性，即追求未來式。理解的普遍有效性決不能來源於經驗。康德用「先驗統覺」來指稱這個來源，並把它歸入自由範疇。但是，他在討論自由範疇時，發現不得不用責任概念來支持自由範疇。責任是人對自身存在的一種意識，是屬於過去式的。¹⁵於是，我們在康德自由範疇中進入一個悖論：自由作為打破經驗束縛的力量，自身卻被經驗束縛。

這裏的關鍵是經驗概念。經驗論，包括康德的理性批判，認為經驗是人的意識的基礎和出發點。我們知道，經驗作為過去式，它已經完成了。對於未完成的，

13. 參閱休謨的《人類理解研究》(關文運譯，北京：商務印書館，1972。——編注)和康德的《純粹理性批判》(藍公武譯，北京：商務印書館，1982。——編注)。經驗論主要是討論理性的理解問題，但理解和解釋是在同等意義使用的。

14. 嚴格來說，近代理性主義思潮(包括經驗論)是企圖在理性範圍內重建解釋權威。我們注意到，路德分離信仰和解釋的做法一方面推毀了經院哲學的權威性；另一方面則給解釋或理性活動提供了一個權威真空的活動場所。當理性主義樹立科學為權威時，舊的權威解釋(即經院哲學)就無法與之抗拒了。從這個意義上看，理性主義思潮是路德宗教改革運動的一個分歧發展。

15. 責任意識的過去式是很明顯的。在不同情境中培養的人格擁有不同的責任意識。而且，不同的責任意識對自身存在也有不同的側重。對於士大夫出身的范仲淹的「先天下之憂而憂」這樣的責任意識，並不是人人有之。人的過去規定了人的責任意識。

我們尚不能歸為經驗。換句話說，對於未來事件我們尚不具有經驗。只有在時間中已逝的事件才是經驗。人們當然可以對未來有所預見或推測，但這些預見和推測都必須以經驗為基礎。康德在分析人的道德和宗教時，發現人不得不面對未來——沒有經驗的領域。因為未來尚不屬於經驗，因而它無法在經驗基礎上被認識，因而人唯一能依賴的意識是責任，即對自己生命延續負責。在康德的理解中，責任是聯結人的過去和未來的紐帶。然而，我們指出，責任作為一種意識不能不依賴於經驗，因而為經驗所左右。於是，在這一理解中，未來並不是自由的或開放的，而是由過去規定的。

出發點問題和面向未來問題是經驗論解釋概念的困境。人們可以從各種角度對這一困境提出解決方法，如康德以後的德國思辨哲學提「自我」、「絕對精神」等概念，而新康德主義則企圖在經驗論基礎上繼續探討這些問題。這些解決方法，我們在中國學術界或多或少都可以讀到一些介紹和討論。但是，對於基督神學界對這些問題的討論，中國學術界幾乎是一無所知。我們知道，施萊馬哈是作為基督神學家參與當時的問題討論的。但是，人們只知道他作為浪漫主義哲學家在哲學史的地位，作為非理性主義思潮的早期代表。本文希望通過討論施萊馬哈的詮釋概念，展示基督神學對經驗論解釋困境的回答。

施萊馬哈是從分析人的自我意識概念開始的。他談到，人的存在是由一定的自我意識所決定的。因此，認識人也就是分析人的自我意識。人的意識有兩個要素，一是與周圍事物發生關係時產生的被動意識，稱為依賴情(the feeling of dependence)；一是人在活動中的主動意識，稱為自由情(the feeling of freedom)。針對理性主義者在人的活動(面向未來)中尋找絕對自由的傾向，施萊

馬哈分析指出，人的意識中不可能產生「絕對自由情」。「因為如果自由情表達的是要做的活動，這活動必須針對某一已經給予我們的對象，從而使我們的接受性不得不要受到它的影響。」¹⁶也就是說，人在做自由決定時，實際上是受一定的周圍環境所決定，因而無法真正地使自己向未來開放。

追溯自我意識中的依賴情，施萊馬哈發現，人們努力追求擺脫依賴情，取得獨立性。這一努力方向趨向絕對自由情。在自我意識的兩個要素之間，人的追求是從依賴到自由。但是，人如何才能擺脫依賴走向自由？一個基本的共同想法是：人如能把握終極實在並與之同在，則他無須依賴任何其它事物而單單依賴這終極實在，這樣，他的自由便完全實現了。這樣一種追求與終極實在同在的情結稱為「絕對依賴情」。它表現在人對「神」這一概念的使用上。不同宗教體系對「神」這一概念的使用當然不盡相同。但是，在人們的自我意識中，絕對依賴情扮演着同樣的角色：走向宗教意識。¹⁷

對於施萊馬哈來說，人不可能不走向自己的宗教意識。宗教意識的出現是人成熟的重要標誌。他雖然也對他所了解的宗教意識有所討論，但他的主要關注是分析基督徒的宗教意識。他的分析實際上提供了一種基督神學的詮釋概念。

施萊馬哈談到，人走向宗教意識的途徑當然是多種多樣的。基督教提供的道路相比之下具有它的獨特性。揭示這獨特性也就是對基督徒的自我意識進行分析。在

16. 施萊馬哈，*Christian Faith*《基督信仰》，H.R. Mackintosh等英譯(T & T Clark, Edinburgh, 1989, 頁13。)以上討論參閱該書的§ 4.1-3。對於絕對自由情的分析，雖然他沒有提到康德的名字，但我們發現，這一分析適用於康德的「責任-自由觀」。

17. 同上，§ 4.4-§ 6。值得一提的是，施萊馬哈是在西方宗教體系裏討論宗教意識的。他對東方宗教的絕對依賴情(如果使用他的概念的話)並沒有任何體會。參閱同上，§ 8。

他看來，人們在談論宗教之間的差別時，往往歸結為創始人的差異。但是，這種差異，施萊馬哈認為，其實是非常表面的。基督教始於耶穌；但耶穌並不傳播他自己的思想，人格，或律令。耶穌只傳播拯救的福音。拯救是基督教的中心信息，也是我們分析基督徒自我意識的基本出發點。而且，施萊馬哈強調，基督教中的拯救概念把耶穌當作唯一的拯救道路。除了耶穌，沒有任何其它道路可以接受拯救。因此，他關於基督信仰的全部分析都從耶穌的拯救開始並回到其中。¹⁸

如果把耶穌的拯救作為起點，那麼我們必須對這一拯救概念有明確的認識。首先，施萊馬哈認為，基督拯救中的耶穌是完完全全的歷史人物。對於耶穌作為歷史人物，我們不能因為耶穌是救主而斷言在他身上有某種超自然的力量存在。這樣的斷言將允許這一可能性：這種超自然力量可以存在於耶穌身上，也可以存在於別人之中。於是，耶穌作為唯一的拯救就被否定了。也就是說，設想與耶穌這一歷史人物分離的任何超自然力量都將導致破壞基督拯救的唯一性。¹⁹

其次，對於基督拯救的投入只能通過信仰。如果人們覺得除了基督拯救以外還可能有別的生存途徑，那麼，耶穌就不再是唯一的拯救力量。對於那些在尋找其它可能性的人們來說，耶穌的拯救就被拒絕了。人們也許會向不信者證明耶穌拯救的唯一性和必要性，但是，這是徒勞無益的。很明顯，這種證明的基本思路是比較各種可能性，並進而否定任何其它可能性。可能性是無限的並不斷湧現。不信者很容易提出新的可能性作為否

18. 同上，§11.4。在這一段的討論中，我們發現，施萊馬哈強調耶穌拯救的唯一性乃是在比較猶太教和伊斯蘭教的異同時給出的。

19. 同上，§13。也可參閱他關於「多餘神性」(Surplus of dignity)的討論。這一討論指出，耶穌的救贖言行(即他的歷史性)和他的神性是完全同一的(§92)。

定基督拯救的唯一性。因此，對基督拯救的唯一性之確認乃在於信仰，並通過信仰而與基督拯救交通。²⁰

作為一個補充，我想明確指出，對於基督拯救的認識也不能通過理性分析。拯救是一個轉向的關節點。它給人的生活帶來根本性的全新的轉變。人的理性以經驗為基礎，因而無法理解拯救帶來的變化。人們在拯救中經歷某種中斷性的變化，但對於向他們走來的拯救仍然是一個謎。因此，只有在信心中，拯救的意義才會顯現。施萊馬哈談到，人在拯救中可以確認自己在一個新起點上，「但是，這一確認的有效性僅僅在於信仰已經開始出現了。」²¹

這樣一種拯救概念對詮釋問題有什麼意義呢？更直接地問，如果基督拯救是起點，首先要回答的是，對耶穌作為歷史人物應如何理解？作為現實的歷史人物，耶穌如何能夠作為救主？

從方法論上看，施萊馬哈談到，有兩種解釋方向。一種是自然神學方法。這一方法的思辨特點基本上為近代理性主義所繼承。按照自然神學的理解，拯救是神的拯救，因而理解拯救就不能不認識神的存在。這樣的思路引導向對神的存在及其屬性進行概念思辨。為了認識神，人們發展三種具體方法，即，「去限制法」(via eminentiae)，「否定法」(via negationis)，以及「因果法」(via causalitatis)。這些方法的目的是企圖在概念上把握神的存在及其屬性。施萊馬哈分析到，「去限制法」和「否定法」都無法正面定義神的存在，因而無法滿足人的絕對依賴情。倒是「因果法」追溯到最終原因，在一定程度上解釋了絕對依賴情。但是，當我們說「一切都依賴於神」時，我們還得

20. 同上，§14。施萊馬哈在這一節裏還從奇蹟、預言、經典等角度說明信仰是與基督拯救交通的唯一途徑。

21. 同上，頁72-73。

補充說：「神自己則不依賴於任何其它事物。」這樣一來，作為第一因的神脫離了因果鏈，而不得不使用否定性的定義。施萊馬哈接着說：「很明顯，這裏的絕對的或不動的或自然的或形而上學的屬性只能是否定性的，從而，嚴格來說，沒有準確的內容。」²²

在施萊馬哈看來，自然神學對拯救概念缺乏充分的體會。當人們從概念思辨角度去思想神的存在時，他們並沒有把神的拯救當作出發點。相反，神和拯救被分割了。神成了思辨的對象。作為對象，神是被動的。在這一認識過程中，神不再是主動拯救的神，而僅僅是一個被解釋的對象。或者說，神的拯救不是起點。起點是人的理性或思辨活動。在這一體系裏，神的拯救如果還有作用的話，充其量不過是作為啟示(一種工具)使人的思辨達到神的存在。這樣的拯救概念否定了基督拯救的唯一性，因為它允許其它道路(思辨)達到神。

這裏的關鍵點是：神和拯救在解釋上的同一性。人們對神的理解如可以通過「拯救」以外的其它途徑來實現，那麼，拯救在解釋上就是可有可無的。但是，這樣一來，基督拯救就不再是基督徒自我意識的基本出發點了，而耶穌作為歷史人物也就不必作為基督徒的崇拜對象了。自然神學分割神和拯救在解釋上的同一性，在施萊馬哈看來，乃是破壞基督信仰。

因此，施萊馬哈提出另一種解釋方向，即把基督拯救當作唯一的解釋出發點。施萊馬哈對這一方法的運用，集中表現在他的基督論中。²³他談到，從神和拯救同一這一解釋原則出發，基督徒對神的認識只能從基督

22. 同上，頁199。以上討論參閱 §50。

23. 關於施萊馬哈的基督論，可參閱拙文《基督論的基本問題——施萊馬哈和蒂利希比較》，載《道風：漢語神學學刊》，1998(9)。

拯救事件而來。基督的拯救言行完全表達了神的存在。換句話說，基督拯救言行和神的存在及屬性完全同一。如果說，神的存在(如耶穌的神性)是基督拯救的前提，那麼，我們實際上是預設了某種高於基督拯救的東西。對於這一東西，由於它在基督拯救之外，因而我們無法通過基督拯救來認識。也就是說，我們必須求助於其它途徑來理解它。這樣做的結果是破壞基督信仰，如上面所分析的。

於是，在施萊馬哈的理解中，我們有兩種頗不相同的解釋方向：自然神學－思辨方法和拯救－信仰方法。思辨方法也包括了人文主義的理性方法。這一方法的特点是把神或真理當作理性概念認識的對象，而解釋的出發點是理性。理性對神或真理的認識是從概念開始，並以達到定義為完成。從感情上看，當我們在定義上完成了對真理的描述時，我們得到滿足感，並停留在定義中。如果在一定的定義中所達到的對真理的理解沒有受到衝擊，則所達到的理解趨向完善而封閉。如果這一理解受到其它理解的挑戰，為了使自己的理解為對方所理解(即所謂的澄清誤解)，人們將不得不在概念上對現有理解作進一步的說明。於是出現定義的重新定義，無窮無止。如果說，原始定義是對神或真理的理解，當定義不斷被再定義時，我們得到的就不再是關於真理的理解，而是對某種定義的理解了。他寫道：「結果必然是這樣：教義(教父教義)為眾多定義所重壓。這些定義除了和歷史上的爭論相關聯外，對基督徒的直接自我意識沒有關係。」²⁴而且，這種再定義的傾向是為自己的現有理解進行辯護，因而拒絕任何相反的理解。這種不妥協的傾向還是走向封閉。施萊馬哈對思辨方法的根本批評

24. 《基督信仰》，同前，頁390。本段落的討論參閱 §95.1。

是它引向封閉。

然而，在「拯救—信仰方法」中，施萊馬哈發現了開放性的解釋原則。基督拯救要求信徒通過耶穌的救贖言行來理解神，並且拒斥任何其它途徑。拯救的中心信息要信徒開放心胸，直接面對神的救恩。拯救概念排斥了任何解釋的絕對性。任何一種解釋，如果它宣稱完全理解了神，則在這一時刻起，它不需要拯救，因為它與拯救者合一了。因此，在拯救中獲得的關於神的解釋永遠是開放的，並允許批判。

由於解釋是在拯救中得到的，當它接受批判時，並不導致自我辯護。施萊馬哈在討論到解釋的批判性時基本上遵循這樣的思路：任何解釋都來源於人的自我意識。在基督徒的自我意識中，基督拯救是主導。通過基督信仰，基督徒直接面對基督拯救，隨時接受神的救恩。因此，基督徒自我意識在拯救中是發展變化的。當這發展變化了的自我意識需要理解神時，它無需對過去的理解進行辯護。相反，它從自身出發必然批評過去的理解。他說：「這一批判的任務是使教會教義完全和不斷進行的基督徒自我意識分析合拍。這樣做為的是，部分地，審視在哪個程度上這些教義和自我意識至少在本質上合拍。同時，(就個人觀點而言)也是為了弄清目前的表達方式哪些需要保持，哪些最好放棄。放棄的原因或者是它對問題的解決不完善，或者是它在本質上多餘，還有就是因為繼續保持它會帶來害處。」²⁵

施萊馬哈的拯救解釋原則要求人在信仰中向神開放，也就是向未來的尚未得到解釋的事件開放。這一開放帶來個人自我意識的變化。從變化了的自我意識出發，解釋永遠是一個分析批判的過程。

25. 同上，頁390。

三 基督事件：解釋神話還是解釋歷史？

我們看到，路德改教以來，無論是人文主義的理性主義，還是基督神學關於詮釋概念的討論，大家共同分享了這一情結：解釋的開放性。理性主義思潮在存在主義和後現代思潮中繼續保持了這一情結。²⁶本文希望對基督神學界近幾十年來關於基督事件的主要討論的分析，使我們對基督事件的現代表達式有所了解。我想主要提出兩位具有影響力的神學家，他們是：鮑特曼(Rudolf Bultmann, 1884-1976)和潘尼伯格(W. Pannenberg，德國慕尼黑大學系統神學教授)。

鮑特曼的名字是和「去神話運動」聯在一塊的。近代理性主義的興起和發展對基督神學的根本挑戰是：基督教經典對神的活動的記載乃是一種神話。比如，耶穌的誕生、傳教、神蹟、死後復活，等等，這些描述都嚴重帶有神話色彩。面對這一挑戰，基督神學家似乎無力應戰。結果是一再退卻，把神學研究討論局限在倫理道德領域。我們知道，近代理性主義以經驗論為基石。經驗論的經驗概念是共同感覺經驗；它要求可重複性。在休謨的論證中，人的思維推論所依據的便是可重複的經驗。重複的次數越多，所得的經驗就越可靠。而且，人們的推論正是建立在這習慣性的經驗基礎之上。由於《聖經》裏關於神蹟的記載都是反經驗原則的，因此，從人的經驗出發，《聖經》充滿神話。當近代科學(以實驗為基礎)取得巨大進展時，人們發現神話思維無法與科學思維對抗。於是，為了維持自己的信仰，基督神學只好退卻到倫理道德這一科學所不及的領域。

這一退卻，在鮑特曼看來，恰好是忽略了基督信仰

26. 本文不擬追蹤他們的討論。值得指出的是，存在主義是以基爾克果的基督信仰分析為基礎展開思辨的；而後現代思潮和存在主義有藕斷絲連的關係。

對人的生存的深刻而普遍的意義。一方面，鮑特曼承認，基督事件有神話的因素，並承認這裏的神話因素和現代科學思維不相容。但另一方面，他又發現，基督事件是基督徒生活中的深刻動力。因此，在他看來，解釋這裏的張力的有效途徑是將基督事件的神話因素去掉，並由此而揭示它的生存意義。這樣一個想法，稱為「去神話運動」，在當代基督神學討論中掀起軒然大波。

鮑特曼在討論他的「去神話運動」時，寫道：「我把『解除神話』理解成是一種詮釋的程序。這種程序乃在探討由若干神話學的陳述或經典所指涉的真體(Reality)。這預設了，神話其實是在談論一種真體，不過卻是用一種非適當的方法在談論。」²⁷不難發現，鮑特曼的基本思路是通過揭示這個「真體」，使它用概念的外衣來替換神話的外衣，從而讓當代受理性主義薰陶的讀者能夠理解基督事件的深刻含義。

人這個「真體」和自然科學對象不同。人是在歷史中的人，每時每刻都要做決定。人做決定當然要受他的過去所決定。但如果他對他自己負責的話，他就不能不向未來開放，把未來放到抉擇過程中。也就是說，人同時也是受未來決定的。由於未來總是出現在我們面前，並引導我們做決定，因此，對於個體存在而言，未來是更實在的因素。從這個角度看，鮑特曼說，「所以，我們可以這樣說：未來，也就是要成為我們賴以站立的那種真體。」²⁸這樣一種對人的存在的理解也即是所謂的存在主義詮釋。

人在生存中對未來開放乃是生存的根本動力。基督

27. 鮑特曼，〈論解除神話的問題〉，見陳俊輝譯，《新約聖經和神話學》，台灣：使者出版社，1989。陳俊輝的中譯文不是好譯文。鑒於並無其他中譯本，本文引用此書時採用陳本，但修辭作一些潤色。

28. 同上，頁236。

事件即是對這一動力的表達。當然，人們可以加進各種神話的理解，如人們會對神的存在作空間上的想像：遙遠，能力高超，等等。這些想像把神和自然規律放在對抗的位置。當自然規律在科學中被高舉時，神的位置就被抹掉了。但是，人的這些想像乃基於人對未來的開放。因此，人們在基督信仰所指向的實際上是未來的真實性。未來屬於自由領域，因而嚴格來說是反自然規律的(如果把自然規律當作因果必然關係的話)。但同時，一旦未來轉變為現實(過去)，它也就喪失其自由身分，成自然規律的一部分。這樣一種關係乃是人的生存悖論(亦譯為吊詭性[Paradox])。

從存在主義角度看，鮑特曼談到，基督事件實際上是對人的生存悖論的表達。基督徒在信仰中理解基督事件。一方面，未來的真實性在信心中被確認了。放棄這個信心，等於放棄未來的真實性，從而使自己生活在虛幻性或不確定性中。由此可以觀見基督徒對基督事件的完全依賴，而不在乎採用什麼解釋。另一方面，未來的真實性也通過未來向現實轉化的具體經驗中來表現自己。基督徒對未來真實性(基督事件)的信心使他們能夠堅強地面對未來而做抉擇。抉擇帶來的是生命的更新變化。這是對未來真實性的經驗證明。因此，鮑特曼認為，基督信仰表達了人的生存悖論這一真實事件。他說：「十字架和復活形成了一個單獨而不可分割的宇宙事件。它帶來了對世界的審判，並為人類打開了真實生活的可能性。」²⁹

在鮑特曼的「去神話運動」中，我們注意到「真體」的中心地位。這一「真體」是中立的、自在的。人們可以給

29. Bultmann, *Faith in the Cross*(十字架上的信仰)，載於 *Kerygma and Myth*，New York, 1962。

這一自在的「真體」披上不同的外衣(作不同的解釋)。但無論作何解釋，真體永遠存在於那裏。從另一角度看，不同的解釋對真體的表達在程度上並不相籌。鮑特曼認為神話中的基督事件對真體的表達是不適當的；而言下之意則認為存在主義詮釋提供了適當的表達。因此，「去神話運動」實際上是用存在主義立場重新解釋具有神話外衣的基督事件。

這樣一種理解，從詮釋學的角度看，乃是破壞了解釋的平等性。我們究竟根據什麼來判斷存在主義解釋優於神話解釋呢？顯然，在鮑特曼的理解中，神話思維的次等性質被當作既定事實來處理。當存在主義提供了擺脫神話思維的其它解釋時，鮑特曼認為我們得到了更適當的解釋。但是，人們可以追問存在主義的合法性。這種追問的結果必然走向對存在主義本身的再解釋，重現解釋的解釋這一無窮鎖鏈。當代人類學研究表明，所謂中立自在的真體是不存在的。任何「真體」都只能由一定的解釋體系來呈現。不同解釋體系呈現不同的「真體」。³⁰因此，即使存在着基督事件的神話解釋和存在主義解釋，那它們所呈現的「真體」必然相異。

問題的嚴重性在於：如果承認基督事件的兩種解釋，由於它們呈現不同的「真體」，結果是兩種解釋帶來兩種基督教運動。於是，基督教歷史就被分割了。而且，人們接觸一種「真體」必須通過它的解釋體系，這兩種基督教運動於是失去了共同動力而分道揚鑣。³¹

我們看到，鮑特曼的「去神話運動」企圖從存在主義

30. 參閱溫斯的文章〈理解一個原始社會〉，同前。

31. 這一結論對漢語神學建設是摧毀性的，因為它等於宣告：如果漢語基督神學要接觸基督事件的「真體」，它必須首先進入存在主義解釋，或任何其它解釋體系。而且，面對各種解釋體系，人們只能從基督事件以外的別的力量出發來選擇一種解釋體系。結果是眾多解釋體系對立而無法達到對基督事件的「真體」的統一呈現。也就是說，漢語神學建設沒有共同的起點。

角度揭示基督信仰的真實生存意義。但是，解釋的出發點是一種現成的概念體系，基督信仰及其核心要素——基督事件——在整個解釋過程中都是被動的解釋對象。也就是說，在這一解釋過程中，基督拯救沒有它的地位。進一步分析「去神話運動」的出發點，我們還發現，它把基督拯救事件在歷史上的出現當作一種神話事件。鮑特曼沒有嚴格地把基督事件當作一件完全的歷史事件。歷史是中立的不可改變的，但可以從不同角度加以解釋。它和神話作為一種解釋體系有着根本的不同。當鮑特曼追求「去神話」時，他實際上是要重新解釋作為神話事件的基督事件。由於神話是一種解釋，因而他面對的是存在主義解釋和神話解釋的對抗。這樣的對抗破壞了基督教運動。

於是，問題轉化為：基督事件是不是一件完全的歷史事件？作為一個歷史事件，它在歷史上顯示了什麼樣的意義？對這些問題的回答，德國神學家潘尼伯格所領導的「新歷史主義學派」通過對歷史概念的分析定義，堅持基督事件的完全歷史性等方面的工作，把基督神學的詮釋概念推到一個新的水平，並為基督教的整合運動提供了一個新的方向。本文不擬全面介紹這一學派，但希望對其中關於基督事件的歷史性的討論作一簡述。³²

潘尼伯格談到，現代歷史學派在談論一件歷史事件時，由於事件已逝且不能重現，因此，人們斷定它的歷史性時使用的根本方法是類比(analogy)的可重複性。也就是說，相類似的事件在我們的經驗中是可重複的。任何不能在類比上重複的事件，一般被歸為虛構或神話，但不是歷史事件。由於耶穌的活動大都是在類比上不能

32. 讀者亦可參閱拙文〈哲學與神學的新交點——潘尼伯格的新歷史觀研究〉，載於《國外社會科學》，1995(5/6)。

重複的，因而不是真實的歷史事件。實際上，這樣的一個結論是鮑特曼的「去神話運動」的動因之一。於是，即使人們大都仍然不敢輕易斷定耶穌作為歷史人物的存在，但至少決然否定耶穌作為神的兒子「道成肉身」、施行神蹟、死後復活、向門徒顯現，等等基督事件的主要組成部分的歷史真實性。然而，潘尼伯格認為這種方法和歷史概念中的獨立性(或客觀性)是不相容的。它在對一個事件的歷史性進行研究之前，就事先否定了該事件的歷史性。很顯然，這樣做的結果是選擇歷史，即把那些在當下無法類比重復的事件人為地排出歷史。這樣的「歷史觀」無法真正理解歷史。³³

現代歷史學派對基督事件之歷史性的否定也適用於拯救概念和基督教的唯一關係。這裏的否定思路是這樣的；如果基督事件不是歷史事實，而基督教卻是一個歷史上的重要現象，於是，人們可以追問；基督教的基本信息，如拯救者、道成肉身、死後復活、耶穌再來等，它們從何而來？一般來說，現代歷史學派否認這些信息原起於基督教，而認為它們是後來被加進去的。也就是說，耶穌最初可能是一個普通的人；人們為了自己的需要，如需要抗拒羅馬帝國的領導力量，需要忍受困苦的精神力量，等等，便把一系列的外衣加在耶穌身上。於是，耶穌在門徒的工作中便成為了神的兒子。

潘尼伯格談到，上述否定的出發點是耶穌作為神的兒子無法取得類比上的可重複性，因而沒有歷史真實性。我們指出，這一出發點是不能成立的。如果神真的道成肉身來傳遞拯救信息，這個事件必然不能在類比上

33. 參閱Pannenberg, *Jesus - God and Man*《耶穌——神和人》，德文首版序言，Philadelphia, 1977。以及他的一篇長文Myth in Biblical and Christian Tradition(《聖經》和基督傳統中的神話問題)，載*The Idea of God and Human Freedom*, Philadelphia, 1973。關於他對歷史學派的神話觀的批評，主要在該文的第一和二部分。

重複。而且，由於這個事件的獨特性，如它描述耶穌作為神的兒子道成肉身拯救世人，因此，它在描述上類似於神話。但它決不是作為一種純粹的神話，而僅僅是描述上有神話的類似性。³⁴這一類似性不會影響它的歷史真實性，因為一件歷史事件不會因為描述上的獨特性而喪失其真實性。他說：「基督教的這個『新神話』乃是要顯明一個歷史事件的意義。它從未脫離這一起源，即它的主題。它從未取得一種純粹的獨立神話形式。」³⁵

由此可見，從歷史概念角度看，基督事件作為獨特事件決不能因為它在描述上的神話類似性而排斥其歷史真實性。當然，潘尼伯格認為，我們不能僅僅停留在這可能性上。要證明基督事件的歷史真實性必須提供有說服力的證據。為了提供這樣的證據，潘尼伯格從歷史學家和《新約》專家的雙重身分寫出了《耶穌——神和人》這一有份量的專著。本文不可能全面介紹他在書中的討論。但是，我想就他關於道成肉身的討論進行分析，以便對他的論證思路有一個基本的了解。

在潘尼伯格看來，證明基督事件作為一獨特事件的歷史性，其基本思路是揭示這一事件的獨特性。如果基督事件作為基督教的原始出發點，它所表達的信息我們在別處也能找到，那麼，極有可能的是，耶穌的門徒從別處找來這些信息，合縫一件外衣，並加在耶穌身上，從而造就了基督教運動。反過來看，如果基督事件是獨特唯一的，它對歷史的推動也是獨特唯一的，那麼，它的歷史真實性就在相當的程度得到說明。當然，對基督

34. 潘尼伯格把這描述上的神話性質稱為「原始神話的聯想」(reminiscence of the archetypal elements of myth)，見《聖經》和基督傳統中的神話問題》，同前，第九部分，頁63。我們知道，理解的也是語言的。因此，描述上的神話性質具有某種解釋力。但潘尼伯格認為，這一解釋力並沒有影響基督教的原始信息。

35. 同上，頁69。

事件的歷史意義之完全顯明，只有在歷史完結之日。就目前而言，我們的重點是揭示基督事件的獨特性及其在歷史上的推動作用。

基督事件的核心是道成肉身。就表述而言，它在語言上的意義是神從天而降並採取人的形式。當時和基督教同在的其它宗教也有類似的說法，特別是古印度佛教的輪迴說，古希臘羅馬的神人交往傳說，等等，都有明顯的神進入人而成為一體的說法。基督事件的道成肉身，在一些歷史學派擁護者看來，無非是這類觀念的複製品，並無獨特性。但是，潘尼伯格分析到，道成肉身並不僅僅是神採取人的形式，而且，更重要的是，神和人完全同一，並且作為現實的人生活，受苦，並死去。這後一點是獨無僅有的。而且，這一獨特性在本性上是反神話的。在一般神話那裏，神成為人的前提是神先有了想像。成為人的過程只是神的變化的一方面。人們不是從「作為人」的角度來認識這個神，而是從「作為神」的角度談論神成為人。但在基督事件裏，我們對神的認識完全通過作為歷史人物的耶穌，並且不通過任何別的途徑(如想像，沉思或修行)。儘管人們的思想中有關於神的觀念，但是，這個神的觀念並不是道成肉身的前提。道成肉身指的是耶穌作為一個歷史人物，他的言行指向對人的拯救，因而引向對神的信仰。不難發現，以歷史人物為基礎的道成肉身，和以神的觀念為前提的神成為人，兩者之間是根本不同的。前者作為歷史事件，乃在於耶穌作為歷史人物傳遞福音，而後者卻是從觀念出發編造故事。因此，潘尼伯格說：「道成肉身的主題使基督神學避免成為一種完全的神話。」³⁶

從詮釋概念的角度看，潘尼伯格努力闡明基督事件

36. 同上，頁73。

的歷史性是有深遠意義的。我們在分析鮑特曼的「去神話運動」時，發現了一種危險性：由於基督事件被當作次等的神話，因而它的生存意義需要通過某種解釋才能顯現出來。於是，對於基督事件的不同解釋導致了不同方向而分裂了基督教運動。人們可以站在不同立場上去解釋基督事件，由於這些立場有高低之分，如存在主義詮釋高於神話詮釋，於是，人們便被引向某種解釋體系，並只通過這種解釋體系來理解基督事件。潘尼伯格認為，基督事件作為真實的歷史事實面向一切人開放。人們可以採取不同的立場去解釋它，並且任何解釋都擁有同等的合法性。他在談到他的解釋的合法性時指出：「關於耶穌歷史的意義，人們對它的認識應該是這樣一種方式：這些認識不能形成一個最終的判斷尺，並使以後的解釋都僅僅以此為準。」³⁷當然，每一解釋都必須接受批判。這種解釋間的對話有助於形成共識。由於它們都是對作為真實歷史的基督事件的解釋，因而每種解釋都必須直接回到基督事件中。這一回歸使基督教運動重歸於合一。

而且，潘尼伯格認為，基督事件的獨特性還在於這個事件在歷史中尚未完成。他談到，就基督事件的歷史真實性而言，它完全是理性研究對象。人們對基督事件的理性分析研究乃是基督事件能夠作為歷史事實的根據。基督事件在理性上的這一確定性使基督教運動有了堅實的基礎，並且可以避免受到迷信的侵襲。但是，基督教運動的發展動力，更重要的是它對未來的開放性。這一開放性來源於基督事件中的末世信息。

末世信息嚴格來說是道成肉身的自然延伸。耶穌作為神的兒子道成肉身來人間傳遞福音，最後被送上十字架。

37. 《耶穌——神和人》，同前，頁13。

從一般的觀點看，耶穌的傳教失敗了。他非但未能讓人們通過他面向神的拯救，反而被人送上十字架，結束人生的旅程。如果到此為止，他自作宣告為神的兒子就僅僅是自作宣告。但是，他死後復活，並向門徒顯現，而且許諾再來。他再來的日子是天國降臨的日子，是這個世界毀滅的日子。耶穌的復活和再來的許諾一方面顯示了他的傳教並未失敗，它還在繼續，它在末世到來之日完成。另一方面則表明了耶穌的道成肉身是真實的，也就是說，如果道成肉身的歷史真實性已成定論，則人們就能在末世信息裏體會到基督事件的完全確定性，反之亦然。

基督事件中的末世信息引導人們面向基督的再來，引導人們在此生中親身經歷基督事件。在這裏，基督事件是歷史事實，也是當下經驗，同時又是走向未來。就它是歷史事實而言，它是理性對象；就它為人親自經歷而言，它是經驗對象；就它引向未來，它又是信仰對象。由於人對生命的理解，除非在歷史完結之際，總是處於發展變化的過程，因而人對基督事件的解釋也必須在經歷基督事件的過程中面向末世，並在天國到來之時才能完成。潘尼伯格談到：「因為全部生活是一個歷史過程，所以，未來，特別是終極的未來，就具有決定性的功能去決定我們生命的意義(作為整體)，以及個體經驗的最終意義。」³⁸從這一角度看，基督事件作為歷史事實是解釋的對象；作為對未來的開放，它又是解釋的出發點。也就是說，人們只有與基督事件同在，才可能在完全的意義上解釋它。

基督事件作為詮釋的起點這一點需要特別強調。如果基督事件僅僅是一個解釋的對象，那它就只是一個被

38. 見潘尼伯格，*Eschatology and the Experience of Meaning* (末世論和意義的經驗)，載 *The Idea of God and Human Freedom*，同前，頁201。

動的死了的事件。在這樣的解釋過程中，主動者是人的理性。理性的基礎是經驗，是關於過去事物的結構。這樣的解釋是一個封閉體系。也就是說，在整個解釋過程中，從始至終都被已定的理性結構所決定了。以這已定的理性結構去解釋未來事件，結果是破壞了未來。未來是我們當下所不能理解的。任何被理解的「未來」在被理解的那一時刻就不再未來。因此，對於未來，我們只能在開放中接受。這一開放性只能在基督事件的末世信息才有現實性。人們在經歷基督的生活中向末世開放，從而使理性結構和解釋過程都呈開放的傾向，因為完全的理性結構和意義詮釋都只能在歷史完成之際，即絕對的未來到來之時，完全給出。在潘尼伯格看來，基督事件的末世信息是信仰對象。未來在信仰中才能是可依賴的有保障的。「在信賴中放棄自己的存在，有信仰的人因此被拋向越過他的神學結構，面向新的更好的關於歷史的理解，並以此為自己的生活基礎。」³⁹也就是說，基督事件作為詮釋的起點乃是在信仰中才有可能。

四 理解力，還是非理解力？

每一個人都是有理解力的。人的理解力也即是使用語言的能力。語言即符號，包括文字、音符、圖畫、數字等。人使用語言的過程是一個賦義的過程。對於語言過程和賦義過程的同一，中國古代魏晉玄學家並不以為然。結果是，當他們執着「得意忘言」時，他們既無語言，也無玄意，因為放棄語言等於放棄理解力。我們還注意到，賦義過程也就是詮釋過程。於是，當我們解釋了一個事件時，同時完成了對它的賦義，同時理解了它。

39. 見潘尼伯格，*The Doctrine of Revelation*（啟示學說），載*Revelation as History*，New York，1968，頁132。

我們以上討論基督神學的詮釋概念，發現有兩點關於理解力問題值得提起注意：首先，由於路德對權威解釋的攻擊，解釋的平等性逐漸被肯定。也就是說，每一種理解力(大可至一種文化體系，小可至一個人在此時的思想體系)都擁有平等的合法性。也可稱此為理解力的絕對性。任何破壞這一合法性的結果是導致理解力萎縮。

不幸的是，對於理解力的合法性原則，在漢語思想界難於立足。儒家的修身之道雖然允許人人皆可成聖，但修身所達卻非人人一致。因此，人在修身的過程中，由於程度不一而分出高低。由低向高看齊。換句話說，在不同程度上的人具有不同的理解力，它們之間不能是平等的，權威解釋於是理所當然。佛教的「悟」在本性上是反對權威解釋的，但是，當佛教面對芸芸眾生的生活觀時，採取了對立的姿態，從而認定自己的理解高於眾生。《莊子·齊物論》致力於破壞權威解釋的合法性。但是，當他勸人「寓諸無竟」時，他把他的理解力置於眾理解力之上。當代中國思想界受西方思想的客觀真理概念之影響，在高舉某種主義(如馬克思主義、後現代思潮，抑或某種基督教學說，等等)時，完全踐踏理解力的合法性原則。

漢語思想界為何無法確立理解力的合法性原則呢？我們可作這樣分析：我們每個人都是在一定理解力內去解釋事物。剝奪這一定的理解力無異於取消任何解釋活動。當人們從自己的理解力出發去與其它理解力對話時，他們總是站在優越地位來評價對方的。人們不可能認為自己的理解力低於對方。而且，由於自己的理解力是理解的起點，因而它必然高於作為被理解(作為對象)的其它理解力。也就是說，從自己的理解力出發，必然只肯定自己的合法性而否定對方的合法性。當然，人們在某種情況下可以肯定某些理解力的合法性，如在精神

上處下風的中國思想界給予西方思想界的合法性。但是，人們無法把理解力的合法性當作一條原則來處理。⁴⁰

確立理解力的合法性原則的力量在哪裏呢？路德在破壞權威解釋時，十分值得一提的是，他並沒有追求自己的理解和羅馬教庭欽定的教義平起平坐，彼此彼此。相反，他認為他的學說才是符合《聖經》，沒有討論餘地。他在總結和愛拉斯謨(Desiderius Erasmus, 1466-1536)關於自由意志的爭論時這樣寫道：「對我來說，這本書不是討論，而是斷言，且只是斷言；而且我不想讓任何人來對此作判斷，我只勸告人人都放棄異見。」⁴¹路德對不同見解表現出相當不寬容。那麼，究竟根據什麼，路德的反權威運動得以發揚光大呢？我們的討論已經指出，這就是拯救概念。路德認為，當我們面對神的救恩時，而且只有面對神的救恩時，任何權威解釋都立即倒塌。對於救恩，我們失去理解力。救恩把我們引向未來，而理解力無法接觸未來，因為未來永遠是未知的。權威解釋也許在過去顯示了它的力量，但它的權威僅僅適用於過去。面對未知的未來，它的權威就失效了。

對於一種文化或思想體系來說，根本的問題是理解力擴展的問題。擴展了的理解力提供更寬闊的視野，從

40. 實際上，近十年來，漢語思想界在尋找理解力的合法性原則，如人們企圖通過後現代概念引入多元化觀念。但我們發現，人們追求多元化的背後動機是從劣勢地位向優勢地位的挑戰，如向國家宣傳理論挑戰，向西語文化地位挑戰，等等。這樣的多元化運動最終還是導致權威解釋並踐踏理解力的合法性原則。另外，值得注意的是，何光遠的〈漢語神學的方法與進路〉(《維真學刊》，1996[3])一文也企圖在漢語神學的方法論討論中引入理解力的合法性原則。他用「工具原則」、「開放原則」和「處境原則」來表達這一原則。不過，他的全部論證歸結到人的生存經驗的多樣性這一事實。簡略來說，因為經驗的多樣性，所以應該允許理解的多樣性，而「不能以一種用法或一種解釋壟斷全部真理的解釋權」。但是，由於文章缺乏對客觀真理概念的批判，對於解釋呈現「真理」(客觀真理等於真體或實在[Reality])這一當代詮釋概念缺乏體會，因此，它無法回答這些問題：在解釋「真理」時，有沒有較好或較準確的解釋體系？有沒有異端？有沒有權威解釋？等等。

41. 引自 *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* 《路德與愛拉斯謨：自由意志和救贖》，The Westminster Press, 1965, 頁334。

而有更強的解釋力量。我們追求文化更新的目的之一就是追求自我理解力的擴展。然而，由於解釋的合法性原則沒有建立起來，我們的理解力發展仍然受到權威解釋氣氛的壓制。這種狀況的悲劇性是顯而易見的。前面討論歸結到這一點，必須建立解釋的合法性原則。但是，這一原則不可能通過任一解釋力來建立。我們以上討論表明，唯一的途徑是接受作為非理解力的拯救力量。面對拯救，我們失去理解力，但同時，我們也擺脫權威解釋的陰影，從而可以擴展原有的理解力。在我看來，漢語神學的基本任務乃是把基督拯救力量引入漢語思維，促使理解力的合法性原則之建立。⁴²

關於理解力問題還有一點值得引起重視，即，理解力的開放性問題。我們注意到，就理解力的本性而言，它是封閉性的。當我們理解一件事物時，從現成的理解力出發，我們會在自己的語言符號系統裏找到能夠指稱它的詞或符號，進而對它賦義而完成理解過程。一方面，理解力要求擴展，使更多事件被理解。另一方面，所有擴展的基礎只能是現成的理解力。擴展的目的是堅固現成理解力，而不是破壞它。當兩種理解力相碰撞時，如果彼此在自己的理解力之上能夠回答對方提出的問題，則形成對話氣氛，並導致彼此擴展各自的理解力。

然而，由於堅固現成理解力是任一理解力的基本要求，因此，當碰撞的兩種理解力至少有一方無法理解對方時，理解力的擴展在此方就受到阻擋。這種擴展受阻

42. 劉小楓在《現代語境中的漢語基督神學》(載《道風：漢語神學學刊》，1995[2])一文中提出基督事件在漢語神學的優先地位。這一提法無疑是一深刻洞見。當神言(基督事件的拯救啟示)在人的生存中被直接體驗到時，漢語神學就有了起點。但是，我們也注意到，拯救概念在他的所謂「理想型態的基督神學」這一措詞中大大被淡化了。理解是一種理解力。正如關瑞文的批評(見《評劉小楓的漢語基督神學》，同前)一樣，作為理想型態的基督事件無法擺脫其語言內特性。作為一種理解力的基督事件如何成為「神言」？

的經驗在兩種語言體系交流中是很常見的。如果受阻雙方願意開放自己，努力從現成理解力基礎出發回答，解釋，或理解對方，則彼此關係就出現伽達默爾所描述的詮釋過程。在這過程中，人們首先尋找熟悉的共同的方面，「只有在這些熟悉共同的理解的支持下我們才可能進入陌生境界，並從陌生境界提取出什麼東西，從而擴展和豐富我們的經驗世界。」⁴³但是，我們在經驗中也有拒絕開放的傾向。比如在憎恨或敵對的情緒中，或對對方不感興趣，或輕視對方立場，等等，都可能導致拒絕開放傾向。伽達默爾在談論他的詮釋概念時忽略了這些因素。

擴展受阻即是詮釋過程中斷。除了上述一些心理因素(這些因素決非可忽略不計的)之外，擴展受阻的更根本因素是理解力的封閉性。當一種理解力的擴展達到這樣的程度：它自身必須進行結構性的改變時，理解力將本能地拒絕改變。我們知道，洛倫茲(Hendrik A. Lorentz)作為一位牛頓力學物理學家，他的理解力以牛頓力學為基本構成。當他通過數學計算光速不變的物體關係時，得出一個否定牛頓力學絕對時空觀的數學式(這個數學式略作調整即是愛因斯坦的相對空間式)。在這種情況下，他為了回到他的牛頓力學—理解力上，而不得不不認為這個數學式是幻覺。從詮釋概念出發來看他的拒絕，我們發現，這裏的關鍵是：這個數學式是超出他的牛頓力學—理解力的，因而要麼需要在牛頓力學的基礎上對這一數學式進行調整，以使他的理解力擴展而解釋了它；要麼乾脆否定它的意義，即對它的詮釋過程中斷。從一定的理解力出發不可能達到對自身的否定。這是洛

43. 伽達默爾，The Universality of the Hermeneutical Problem(詮釋問題的普遍性)，載*Philosophical Hermeneutics*，Berkeley，1977，頁15。

倫茲的選擇。

這一點在漢語神學建設中可以發現同樣的重複。中西文化對話中一直包括和基督教的對話。人們在了解基督教的過程中，從尋找共通點開始，通過這共通點而不斷地從基督教挖掘可理解因素。這種理解力的擴展在新儒家那裏驟然止住。人們發現儒家以誠為本的修身之道和基督教以信為本的成聖之道的對抗要求要麼放棄自己，要麼拒絕對方。於是，對基督教的詮釋過程到此為止。新儒家和洛倫茲作出了同樣的選擇。理解力的封閉性驅使他們作如此選擇。

為了使問題表達得更清楚一些，我這裏試對關瑞文對劉小楓「直接面對基督」事件建議的批判作一分析。關瑞文認為，從伽達默爾的詮釋學出發，劉小楓把基督事件置於語言外是不能成立的。由於基督事件是在西語中呈現並為中國人所接觸，因此，中國人在自己的理解力基礎上通過對西語中呈現的基督事件的詮釋或翻譯而理解基督事件。漢語神學只能在這詮釋過程中建立起來。因此，所謂直接面對基督事件的垂直關係是不存在的；實際上只有在語言融合中的橫向關係。⁴⁴顯然，關瑞文相當準確地運用了伽達默爾的詮釋學，特別是其中關於詮釋過程——理解力擴展的思想。但是，我們指出，伽達默爾對詮釋過程的討論未能涉及理解力的封閉性。同樣的失誤也被關瑞文準確地重複了。這一失誤導致了他忽視劉小楓「直接面對基督事件」提議的深刻生存體驗。⁴⁵

人們在詮釋過程中斷時能否仍然開放自己？顯然，

44. 參閱關瑞文〈評劉小楓的漢語基督神學〉，同前。

45. 關瑞文對劉小楓下述心脾之言不加評論：「在非系統性的生存狀態及其意義的體驗結構中，基督事件的福音消息直接與人的原初性生存體驗相遇，才可能建構出屬於基督理解的生存敘說，這就是我想說的生存性基督論的生存體驗和意義言說。」見劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前。

如能開放自己，則無擴展受阻。因此，過程中斷意味着關閉自己。我們指出，這一傾向是理解力的封閉性所決定的。如果理解或詮釋過程僅僅是如伽達默爾所描述的那樣，我們看到，漢語神學建設將有兩個結局：其一是上述在新儒家運動中出現的詮釋過程中斷。類似的現象在其它思想流派中也可能出現。⁴⁶另一結局也就是劉小楓在分析「本色化」、「本土化」、「處境化」時揭示的現象：把基督神學歸於西方的神學（即樹立權威解釋），從而阻礙直接面對基督事件。⁴⁷實際上，這一現象在目前華人神學界相當普遍。也就是說，鑒於基督神學是西方的神學（不管是歷史的原因，或因為它有比較完全而系統的體系，或它比較準確地解釋了基督事件，等等），西方基督神學就取得了權威解釋的地位，從而漢語思維者如若進入基督神學，則只能通過西語神學。這樣一條詮釋進路將使漢語神學永遠是西語神學的尾巴。⁴⁸

看來，漢語神學建設並不是需要不需要和西語神學交流的問題。這種交流是沒有完結之日的。但是，在權威解釋的陰影裏，漢語神學除了立足於權威解釋之外沒有別的立足點。如此建立起來的漢語神學無非是對權威解釋的再解釋。從這一角度看，劉小楓提出「直接面對基督事件」的建議是應該引起特別重視的。本文對基督神學裏關於基督事件的詮釋學討論進行追蹤，發現在西語神學討論中，基督事件乃是扮演着起點的角色。我的

46. 關瑞文對這一中斷的現實性和危險性一無警覺，認為只要兩種語言相遇，「翻譯必定已悄然」在當中展開了」。這裏使用「悄然」兩字，把對翻譯過程的實際分析完全抹消不顧。

47. 參閱〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前。我在本文注42中指出劉小楓使用「理想型態」一詞的誤導性，關鍵的一點是劉小楓未能分析討論拯救概念和漢語神學建設的關係。

48. 本文沒有能力全面展開對華人神學界的分析討論。這裏只是一個籠統的評估。我不排除個別神學家在破除權威解釋上走在前面。但是，籠罩華人神學界的基本思路，如在本色化或處境化中表現出來的傾向，乃是西語神學的權威性。

意思並不是說，因為西語神學奉基督事件為起點，所以漢語神學也照做不誤。我要特別指出的是，基督事件的中心信息—拯救乃是理解力走向開放的根本動力。⁴⁹

從語言的角度看，拯救是一個概念。在基督事件裏，從道成肉身、天國宣言、門徒召喚、十字架、死後復活、到再來許諾，歸結為一點，就是神對人的拯救。我們當然是在基督事件的語言敘述中接觸拯救概念的，但是拯救概念傳遞的信息是超越理解力的。人們在理解力裏無法理解耶穌如何是人又是神，無法理解神作為人與人一道受苦受難，無法理解耶穌作為神卻毫無抵抗能力而被辱並送上十字架，更無法理解耶穌死後復活，而且許諾再來（無人知道再來的日子），等等。人的理解是以經驗為基礎的，而拯救概念告訴人的信息卻無一能夠在經驗中證實。但是，耶穌作為實實在在的歷史人物卻是可經驗的。於是，問題就歸結為，如果你相信了耶穌，你就理解了拯救。

由此看來，拯救概念是在信仰中被賦義的。耶穌作為歷史人物，當然是可研究的；對於他的言行也可作分析批判。在這一方面，耶穌是理解力的解釋對象。人們可以從不同的理解角度去認識評價耶穌，並給他定義。但是，這種關於耶穌的認識和拯救概念賦義過程並不是一回事。如果不信耶穌，則拯救沒有意義。對耶穌的信任使人開放自己的理解力（封閉性被打破），使人處於一種被動的接受狀態。接受是對拯救的接受，是對自己原來無法理解的事物的接受。由於在拯救中接受了新事物，這新事物進入了人的理解系統，從而導致理解力的提升。當人在被提升的理解力裏反顧被提升的過程時，

49. 以下的討論，讀者亦可參閱拙文〈中國神學建設的起點何在？〉，載《維真學刊》，1996(3)。

拯救過程的重現使他完成了對拯救概念的賦義。只有在這反顧的時刻裏，他完完全全理解了拯救概念。

我們看到，拯救概念的賦義過程也即是理解力的重新建構的過程，人們對拯救概念也可以完全從一定的理解力出發。比如說，拯救被定義為神對罪人的赦免使他脫離罪而回復其本性。為了理解這一定義，人們不得不對神進行賦義，對罪賦義，對本性賦義。這種對拯救的賦義方式實際上是把拯救當作一個對象看，而不是把它當作起點，結果只能是在概念關係中不斷同義反覆。特別是對神的定義，如海德格爾的分析所指出的，乃是一個無窮後退的無底洞。人從一定的理解力出發是無法對拯救概念賦義的。毋寧說，這兩者是對立的。「從一定理解力出發」對事物進行解釋，要求的是鞏固和擴展這一定的理解力，而拯救概念卻要求放棄這一定的理解力，接受由外而來的未知物。其實，耶穌還在世時就指出了這一對立。耶穌自稱為神的兒子，但人們卻不斷在問：耶穌是誰？問題的提出表明了這樣一個關注：從人的理解力出發，耶穌的救主身分無法確認。於是，耶穌問門徒：「我是誰？」彼得回答說：「你是基督，是永生神的兒子」。耶穌接口說：「西門巴約拿，你是有福的，因為這不是屬血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。」⁵⁰耶穌明確告訴人們，人憑着自己的理解力決無可能認識他的救主身分；但是，只要信了他，人的理解力聯結到父神（未知物，未來，完善等）那裏，即，得到救恩以後，就毫無困難認出他的救主身分。

由此看來，直接面對基督事件，關鍵的是直接面對基督拯救。這個面對是一種信任，是對拯救的開放，同時也是對拯救的理解。在這一面對中，我們現成的理解

50. 《馬太福音》十六章13-17節。中譯用和合本。

力的封閉性被打破了。通過這缺口，我們接受未知事物，並在接受中重構自己的理解結構。於是我們理解了拯救概念。這是在信耶穌的過程中每個人都能體驗到的生存經驗，同時也是每種文化都能顯現的更新變化。當然，這也是漢語神學建設的必經之路。

淺談福音與文化

韓大輝

語文是思想的藝術，寫作是語文的功夫。真正寫作的人與其說是語文的工匠，倒不如說是表達思想的藝術家。藝術是理性和情感的混合物。有好的靈感才有寫作的題材，而有好的靈感，就要深於情感，圓於理性。情感和理性是有層次的。膚淺的情感只帶來累贅，需要理性的照管才能深化；但要作最真切的理性思考，就須潛心於情感的最深處。只有情理並重的智慧，才可成為走向人生真理的源頭。同樣，神學是信仰和理性的結晶，定要源於信仰，融於理性。這門學問須兩者兼備，才發現「真理使人得到自由。」(若8:32)

漢語生於悠久的文化，而且是這行星上最多人用的語文，成為大群人思考的工具，和通傳中外古今的人類精神文明寶庫的媒體。如果思想能豐富語文，那麼漢語經歷長久以來多人的應用，該是世界最優秀的語文之一。今日漢語不但建立地域文化，也趨向世界大同。

用漢語作神學反省、寫作、推廣，是不庸置疑的好事，甚至會使神學在世界史上倍添藝術氣質。可是，神學是以追求啟示真理的明瞭為重，多於藝術的表達。這裏所言的漢語神學，首先要保持福音(啟示真理)的純潔，另一方面又要將福音揉合在漢語文化中，使兩者相得益彰。這裏會遇到不少挑戰。本文無意解決所有問

題，只想對福音和文化作些反省。¹

1 福音的動力

首先，在陳述挑戰以前，先對福音作簡要的肯定。福音的希臘文 euangelion，意謂傳報好消息的報酬，或解說好消息、喜訊、福音。在《新約》中，此詞是多義和類比的。福音是天主的德能(dynamis，羅1:16)，繼續帶動天主在《舊約》中的預許，在語意學上預許(epangelion)與福音(euangelion)有密切關係，都是指向要實現出來的訊息。福音只有一個，就是基督的福音(迦1:17)。福音一詞並不規範於《聖經》中四本福音書，而指一切基督事件：天主子降生成人，祂就是納匝肋人耶穌，祂藉着苦難、死亡和復活，成為人類的救主和歷史的主宰。由此，福音使人得到光照，明白自創世以來，隱藏在創造萬有的天主內的救恩計劃(弗3:9-10)，保祿稱之為「奧跡」。事實上，基督來是為宣講福音(谷1:14)，祂以生命作代價，在十字架上使福音實現，就是救贖人類。宣講福音和實踐福音是分不開的，「那傳報喜訊者的足跡是多麼美麗」(依5:7)。實踐所宣講的福音才在生命裏留下美麗的蹤影。

1.1 基督的交托 福音是反映基督奧跡的訊息，首先亦由基督交托給門徒，將之廣傳於世：「你們往普

1. 本文靈感首先源於一九八八年四至五月在羅馬舉行的(天主教)亞洲主教會議的一些討論，(可是正式文件尚未出版)，其次是源於幾篇有關漢語神學的著作所引起的迴響，如劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》，1995(2)，頁9-48；關瑞文，〈評劉小楓的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》，1995(3)，頁220-239；何光瀝，〈漢語基督神學的根據與意義〉，《維真學刊》，1996(2)，頁39-47；〈漢語基督神學的方法與進路〉，《維真學刊》，1996(3)，頁16-24；漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒——現象與爭論》，香港：漢語基督教文化研究所，1997。

天下去，向一切受造物宣傳福音。」(谷16:15)，並應許恆常地陪伴他們：「看，我同你們天天在一起。」(瑪28:20)

基督的交托牽涉天主的交托。天主將聖子交給世界(若3:16)，於是聖言，亦即在父懷裏的永遠之子，降生成人，就是納匝肋人耶穌。耶穌為了人類的罪甘願交付自己(羅4:25)，死在十字架上，其後又將在祂復活時所領受的聖神賜給我們(羅3:5；格後2:21-22)，而聖神則導引我們在基督內，將自己交給天父(羅8:15)。此外，基督的交托也牽涉宗徒的交托。「就如父派遣了我，我也同樣派遣你們。」(若20:21)保祿宗徒於此有強烈的見證，「我所宣講的福音，不是由人得來的……而是由基督的啟示得來的……天主從母胎中已選拔我……叫我在異民中傳揚基督……。」(迦1:11-19)宗徒整個生命宣講福音，就是將領受的，忠實地傳授下去。「假使你們照我給你們所傳報的話，持守福音，就必因這福音得救……我當日把我所領受的而又傳授給你們的，其中首要的是……。」(格前15:1-12)當保祿自覺離世時間不遠時，遂告誡他所按立的弟茂德：「……我提醒你把天主藉我的覆手所賦予你的神恩，再熾熱起來……為這福音，我被立為宣講者，為宗徒，為導師。為了這個緣故，我現在受這些苦難，但我並不以此為恥，因為我知道所信賴的是誰，也深信祂有能力保管我所受的寄托，直至那一日。你要以信德及在耶穌內的愛德，把從我所聽到的健全道理，奉為模範；且依賴那位在我們內的聖神，保管你所受的美好托管。」(弟後1:6-14)這「托管」正好指出宗徒所宣講的福音代代相傳的意義，宗徒繼承人依賴聖神盡保管之職，為使基督在他們內保管福音的完整性。

1.2福音的增長

保祿在弟茂德後書固然強調要

保管福音的完整性，卻無意將福音變為化石。

路加撰寫初期教會宣講福音的發展時，常說：「天主的道(logos)漸漸增長。」(宗6:7；12:24；13:49；19:20)這話涵義極為深遠，說明福音具有莫大的延展能力，使人潛移默化。

在傳授福音或天主聖言過程中，必有口傳和筆傳的步驟。誠然，當人將福音筆之於書，其內容或篇幅理論上便不會增多，實際上在抄寫或翻譯過程中時有些許添補，因為要加上些有用的解釋。從這點可說明福音是超乎形象、語文的真理，言可有盡，意則無窮。福音明顯地不能只縮約為寫出來的書本，連福音作者也得承認，「耶穌所行的還有許多別的事，假使要一一寫出來，我想所要寫的書，連這世界也容不下。」(若21:25)。此外，福音在教會的傳授中具有深厚的增長力：透過教會的宣講和殉道者的見證，福音可信性不斷提高；藉禮儀慶典，福音轉化為生活的實踐；藉釋經和神學研究，福音的明瞭不斷倍增；藉文化和社會的建構，福音發揮人類文明、建築、藝術、人權、道德、正義、博愛、和平……。大額我略說：「《聖經》隨着讀者成長」，²此言凸顯讀者和《聖經》的互動。讀者雖是眾多而不同，《聖經》卻只有一本，但《聖經》記載的福音似乎有無比的適應力，以配合讀者的文化背景、意識形態、及他們心中對終極意義的渴求和理解能力。「天主的話確實是生活的，是有效力的，比各種雙刃的劍還銳利，直穿入靈魂和神魂，關節與骨髓的分離點，且可辨別心中的感覺和思念。」(希4:12)

事實上，福音不但在人的思念上深化，也隨人的領略而遍傳大地。從福音的預許到基督的實現，從《舊約》

2. Gregory the Great, *Moralia* (倫理叢談), 20, 1. 收J.-P. Migne編, *PL*。

到《新約》，其傳承過程包括北非、中東、希臘、猶太及羅馬等文化。當聖神降臨後，宗徒即時宣講福音，來自不同地域的百姓不期然地說：「這些說話的不都是加里肋亞人嗎？……怎麼我們都聽見他們用我們的話，講論天主的奇事呢？」(宗2:7-11)昔日巴貝耳塔事件(創11:1-9)衍生眾多語言，產生混亂和分裂，今日聖神降臨，眾人卻以自己不同的語言接受獨一無二的福音，產生和諧與圓融。事實上在微不足道的猶太地區、一塊羅馬的殖民地，竟跑出一個默西亞，儘管祂被釘在十字架上，卻在偉大的羅馬帝國被宣稱為救世主，祂的福音要轉化這大國的文化，繼而進入世界文明的舞台。

在宣講福音的過程中，不論在《舊約》階段的預告期，或在《新約》階段的實現期，漸漸有人筆之於書，成為《聖經》，而且日後漸漸翻譯成不同的文字。時至今日，有超過二千種文字。除了文字語言外，《聖經》還有以藝術、音樂、詩歌、舞蹈、電影等方式的表達，數之不盡。最近甚至有人將希伯來文的《聖經》輸入電腦，竟發現其字母的一些編排竟像些巧妙的密碼隱藏特別的訊息。當然最重要傳遞的方式仍是基督徒的宣講和禮儀慶典。不論怎樣，《聖經》受到人的閱讀和鑽研，可肯定福音廣傳於世是不庸置疑的事實。福音能進入突破《聖經》語言(希伯來文、希臘文)及固有文化，進入多種的語言和文化，並非只歸功於傳教士的努力，而是基於福音本身是具有迎合普世所有文化的特質。

2 文化的挑戰

文化是由於人按其心智活動，對生活環境有所反應，因而漸漸形成一種生活模式，包括：語言、心態、民生、法律、藝術、交往方式、風土人情等。這種模式能有效地凸顯某一類的社會群體。普遍來說，一個社會

有不同階層的人(如：富人、窮人、仕官、庶民、知識分子、文盲等)，各有其分殊的次文化，儘管如此，但仍有共通的主流文化凸顯這個社會。中國歷史可見證，通常主流文化由統治者所維繫。可是當統治者改變，一些過往被視為次要文化，亦會抬頭成為主流文化。例如：漢朝獨尊儒術，罷黜百家，而唐朝則佛法興盛。既然上文說到福音是如此銳利的劍，甚至征服羅馬帝國，那麼於中國又如何？福音透過景教、方濟會、耶穌會、新教徒等來到中國，似乎所起的作用不大，其實不但是中國，基本上對整個亞洲(除了菲律賓以外)影響都不大。難道福音經歷西方文化的包裝後，反而不能配合中國文化？要解釋為甚麼，並非容易，亦非本文要旨所在。作為信徒，我仍堅信福音於任何文化、宗教具有原始滲透力；但作為中國人，不禁要問：今日有何障礙，以至福音難以滲入漢語文化？本文嘗試從今日文化中，提出構成傳福音挑戰的一些因素，儘管這些因素也呈現於其他的文化裏。

2.1 無神主義 在這大半世紀，中國的政治環境始終離不開無神主義的氛圍，至少在意識形態上仍拒絕自然理智所推論出來的造物主或神的觀念，更談不上宗教所敬奉的神。這背後也有一個認定，就是有神論或宗教在人生終極意義上給人帶來很大的偏差。換言之，聲稱有神者，只會導人只求天助，不求自助，這樣會貶低人性。傳統的儒家思想對超越或神，也顯得含蓄，「未知生，焉知死？」「敬鬼神而遠之！」人若對神未能有確切的肯定，與其將精神放在一些猜測上，毋寧專注於建設人文精神，起碼人在「盡心、盡性」之餘，對生與死有較深的體驗。「盡心、盡性」做一個好人，比用甚麼祭品、儀式去諂媚一個神以圖私益，來得更有意義。有了

神，基本上使人在盡心盡性的功夫上產生偏差。不論我因為怕神的降罰或愛神的降福去行事，都有損個人內在心性樹立道德價值的自主性。為此，即使真有神在，為確保這人的正直理智或良知的「自主性」無損，我寧願當神不在。只要我盡心盡性做人，必會做好事，假若有神的話，難道在我死後神會降罰於我嗎？相反，神若是公義和慈愛的話，就更應賞報像我這樣盡心盡性的人。這種構想與西方的康德思想不謀而合。明顯地一些新儒家是接納這套「不信神更好」的人文精神。³

2.2科學主義 科學替人生解答很多問題，甚至國家和民族的強大都取決於科技的成就，自然地得到人們的信心，以至有些人以為科學是萬能的。這些科學主義者認為自然科學能給予一切答案，包括人生的終極意義。換言之，科學對自然的解釋提昇為人生觀，並以此為尋真理的惟一取向，規劃其模式及內容，把一切不能在科學鑑證上產生意義的事，摒棄於真理範圍之外。一切事物包括神(如果存在的話)必須在科學的測試中檢定。

當然，科學主義令人着迷的地方，並不是因為它能證明神不存在，而是證明人真有潛力跑出來做宇宙主宰的候選人。有了神反而對科學研究帶來諸多不便的倫理束縛，只會粉碎人變超人的美夢。神何用之有？科學主義基本上對超越的真理不容任何肯定，自然助長無神唯物主義，進一步將神打落冷宮。⁴

2.3俗化主義 處於現代社會，福音遇到更大的

3. 如牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，1973。

4. 參閱舒光，《科學哲學導論》，台北：水牛圖書，1984；殷海光，《思想與方法》，台北：水牛圖書，1987；何秀煌，《文化、哲學與方法》，台北：東大圖書，1988；

挑戰，就是俗化主義。這種思潮認定人的教育、道德、思想、經濟、政治、社會、家庭等必須從宗教信仰的束縛中解放出來。同樣，這種主義是將人性的發展與對神的信仰對立起來，相互排斥。隨着這種氣氛，「後現代主義」進佔了這一代的文化，⁵以至整個時代幾乎都充滿「後」的氣息：後啟蒙、後自由、後工業、後基督宗教、後批判、後共產、後文明、後歷史、後人文等的說法。

「現代」主義企圖追求普遍的統一語言、古典高雅的藝術、確鑿至高的真理，在這氛圍下，最能預先活出「後現代」精神的就是尼采。與其說他是系統思想家，不如說他是位先知，他以語文學點出啟蒙神話的沒落和浪漫懷舊的不實，人生只是約定俗成的遊戲規則，一切形而上的價值觀都要瓦解。他甚至宣告「上帝的死亡」徹底地擯棄一切傳統的價值。

後現代的俗化特色是「反」，即反對政治領導以民族主義作藉口製造戰爭，反對社會的固有制度，反對理論家冷硬的形式主義。反邏輯、反制度、反傳統、反現在、反未來、反高調，以譁眾取寵的手法刺激群眾喜怒哀罵，宣洩種種抑鬱。因此它的表現採用怪誕驚人的招數，挑釁、粗俗的言詞，強調疏離、不協調的效果，諷古說今，構想荒謬的未來，以「折衷」選用的態度，兼容並蓄，甚至包羅一切相反的意念；重要的是「反」和「瓦解」，然後不經意地組合錯亂、非邏輯的符號和語句，而導致相對主義、虛無主義能獨領風騷。姑勿論如何，

Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues* (宗教與科學：歷史及當代課題), Harper San Francisco, 1997, 頁78-82; Murray Rae-Hilary Regan-John Stenhouse編, *Science and Theology: Questions at the Interface* (科學與神學：兩者相接合的問題)(Edinburgh T&T Clark 1994) 其中Stephen May的導言，頁17; Owen Gingerich的回應，頁177。

5. 參閱韓大輝，〈後現代和新編教理〉，《神學年刊》，1993(14)，頁36-54；吳寧遠，〈後現代社會中的後現代宗教〉，《宗教哲學》，1998(3)，頁9-24。

後現代擁有一定的魔力。到了六十年代中後期，後現代主義已成為一個和現代主義精英意識背道而馳的陣勢，標榜反傳統、反知性的風格。在七十年代前期，誕生了一種存在主義式的後現代思潮。八十年代，後現代變得更為多元和包容，其中的論說不但南轅北轍，經常也有相反和對立的，成為多元主義或相對主義的統稱。

後現代主義套上詮釋學的外衣，也漸漸形成一種新的文化氣候。馬克思以政治經濟理論揭發中產階級的不義。弗洛伊德以意識植根本能還擊道學之士的禁制。海森堡以量子論的不確定原理打破科技通天曉的美夢。達爾文以進化論威脅人有更高層次精神的理論。任何概念和普遍論證都不足以說明所發生的事。連國內的「社會主義」，也要添上所謂「中國特色」，以便因國情所需而容許重大的改變。後現代社會的出現，配以高科技發展，使人類物質文明投入高速運轉之中，事物和價值很快甚至魯莽地被新的淘汰，明天會毫不客氣地提前佔領今天。與其說人們寄望於明天，不如說不安於今天。如果對今天失去任何安全感與肯定，就會對明天理想失去感覺。反正明天也不會出現甚麼不被淘汰的恆久東西。

這種後現代的俗化主義，對相信絕對真理的宗教人來說，當然也會帶來不可逃避的挑戰：就是理性與信仰的失調和人文與宗教的對立。

2.4 多元宗教 在亞洲地區興起很多遠古的傳統宗教，影響相當深遠，在中國亦然。由於宗教本身導人向善，並提供人生終極意義的企圖，就此而論，宗教多元化的事實普遍已獲肯定。然而基督宗教在亞洲難以被接受。

進入第二十世紀，歐洲的殖民主義在亞洲瓦解。可是，隨着入侵者帶來的基督宗教始終洗脫不了「我比你

更好」的氣燄，對本身已擁有遠古宗教深厚文化的國家來說，當然是「吃你這一套才怪！」現在入侵者已不在，人們再可以撇開他們的暴行，並以明亮的眼光體察基督宗教，卻發覺他們明明指出基督是惟一的救主，那麼「我比你更好」並非入侵者的氣燄而是教義上的定斷了！為何基督宗教本身不能有更大的胸襟，接受宗教的多元化，至少承認各人按良心信奉自己的宗教可殊途同歸，達到自己的圓滿。這種想法不但受到基督宗教以外人士的支持，即使教內也有些人對「基督是惟一的救主」有不同看法。他們承認《聖經》雖對此有明確的聲稱，但須予以正確的解釋，原來基督宗教所享有的「惟一性」只不過是「神話化」的言論，意指基督宗教只有一個，就如印度教只有一個一般，故無須將「神話化」的意義理解為絕對性、排他性、或超越其他宗教。沒有宗教擁有全部真理，多元的宗教各自反映真理的部分，只有多元的宗教可能更豐富地表達神的不可言喻。在這觀點下，基督不再被視為獨一無二的救主，祂僅是其中一個相對的「中保」。⁶

3 神學的反省

上文提到文化對傳福音的挑戰，可是福音並不剝奪文化原有的富饒，反而使文化得到照明。文化並不因與福音相遇而萎縮，反而更積極向福音真理開放，並得

6. 參閱John Hick - Paul Knitter編，*The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions*《基督徒惟一性的神話——邁向多元宗教神學》，Orbis Book, Maryknoll, 1987；Paul Knitter, *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility*《耶穌與其他名字——基督徒的使命和世界性的責任》，Orbis Book, Maryknoll, 1996。

一九九八年四月至五月在羅馬舉行主教會議為亞洲的特殊會議，其主題：耶穌基督救世主及其在亞洲愛和服務的使命，「為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命」(若10:10)。大會一方面要持守基督惟一救主的傳統道理，另一方面對亞洲遠古宗教與文化的救恩意義須作肯定，為保持兩者的平衡，大會也讓神學的研究擁有有效的空間，以提出更適合的講法。

到提昇。我相信神學的反省，正有助福音與文化的協調。

從信仰要求明瞭的角度看，神學源自對福音的信仰，在信仰的氛圍下發展，並為信仰而效勞。作為學問，神學採理性的演繹及文化中所提供的材料，嘗試令人對福音得到更豁達的明瞭。從生活模式看，文化就像外衣一樣，是一個社群對終極真理的尋找和實踐的表達。尋找乃源於人的心，而心又是人不斷發出欲望、愛意和感情的泉源。這裏是指人活在「過程」中，從一點到另一點，企圖徹底地、充沛地活出自己的人性。為此，人要把握真理，知悉其終極目標之所在。終極真理並非可有可無的裝飾品，而是人須全力以赴、認真面對的事實，因為真理的特性在於實踐，即引發愛情、實現生命、達致圓融。除非經過親身體驗、忠信履行，真理只會變成文字的遊戲或抽象的符號。就在人踏上尋找真理的旅途上，天主來與人相遇，將整個慈愛的計劃啟示給人作為終極真理，稱之為福音。整個啟示的圓滿和高峰在於天主子的降生。「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉先知對我們的祖先說過話，但在末期內，祂藉自己的兒子對我們說了話。」(希1:1-2)聖十字若望詮釋說：「天主既把自己的聖子給了我們，而這聖子又是惟一和決定性的聖言，祂便藉這聖言，只一次就給我們說了一切，不再有更多的內容。」⁷信賴福音的真確性的神學家，都會認同他的講法。由此，在面對文化的挑戰而從事漢語神學時，除了作護教式的回應以澄清觀念，最重要的是相信和讓福音本身的特性得以在人的生活中體現。

3.1 福音的普遍性 真正傳福音的人，定會相信

7. *Subside del Monte Carmels* 《攀登加爾默羅山》，2，22，3。收PL，同前。

福音是為所有人的，而所有人對福音真理都有內在的渴求，可是面對未信從福音而持有不同看法的人，福音傳播者就須先尋找共同的見地。保祿傳教時，已發覺如此。為猶太人，他引用梅瑟、先知和智慧書，揭示他們對福音真理的渴求。為外邦人，卻用自然理智。當保祿來到雅典傳教時，不能訴諸猶太人文化，唯有求助當時的哲學，於是他和伊壁鳩魯(Epicurean)和斯多噶派(Stoic)進行交談(宗17:18)。保祿同樣在羅馬人書也說：「其實，自從天主創世以來，祂那看不見的美善，即祂永遠的大能和為神的本性，都可憑祂所造的萬物，辨認洞察出來，以致無人可推諉。」(羅1: 20)

福音的普遍性預設人的共通性，即人對神的渴求乃與生俱來。「人性尊嚴的最高之處，在於人被召叫與天主共融。自出世之初，人被邀與天主交談。如果不是天主以聖愛造生並保存他，人便不存在。除非人自由地承認這聖愛，並將自己完全委身於天主，否則不算完全地依照真理而生活。」⁸雖然人在不同的文化中，對天主的尋求，有些是模糊的，但卻是普遍在人心的，「其實，天主離我們不遠，因為我們生活、行動、存在，都在祂內。」(宗17:28)保祿在雅典的阿勒約帕哥(Areopagus)與哲人的對話，正顯示人以其理性，可從變幻領悟永恆，然後再賦以信仰的照明，這無非為指出「理出於易」，「道」在心中。因為人心中的渴求只有達至啟示的真理，才可得到安寧。理從真處問人生，真誠的問，慎重的答，加以啟示之光，可解生死之謎。

3.2福音的交談性 福音曾在希臘、拉丁的世界找到出路，當然也可在漢語文化中紮根。在面對上文提

8. 梵蒂岡第二次大公會議文件之〈論教會現代世界牧職憲章〉，19，1，1965。

到的各項挑戰，神學要勉力建立溝通和對談的渠道。強調人文精神的無神論者，為了把持人內在道德價值的自主性，不能與神的宣信者協調。這迫使傳福音者思考一個跨越多個世紀和不同文化的大問題，神威脅了人的自主性？或人的自主性必然地排除神的存在？人的自由和神的恩寵如何劃分？信仰會導致理性癱瘓？無神與有神不光是理論的問題，最終牽涉基本的抉擇，以怎樣的方式徹底地活出自己的人性。其實，漢語文化與福音對這些問題的反省都有貢獻，是交談的重點之一。

另一方面，科學沿革史告訴我們，推崇科學主義者，亦須注意科學並非無往而不利。原先科學以歸納法和實證法，志在進入大自然中，一窺其貌，能確鑿地、無私地擁有一個客觀的陳述。早在十八世紀，已有人推想，科學能實現人「全然知識」的美夢，他們在研究這宏觀世界，似乎相當順利，但到了微觀世界（原子或微粒），卻發現另一景象。原先應用在宏觀世界的「典範」（paradigm）在微觀世界失效。原來觀察者企圖進入的客觀世界，卻受到主觀因素影響，從而體會到科學所用的「典範」必須是多元的，必然地包括一些超出科學方法所能證明的預設，而且始終擺脫不了一套形上學的景觀。「典範」或「多典範」的採用雖然沒有必然規律，卻有共同原則來審斷，就是關乎認知論和本體論的預設。為此，科學始終離不開一些須由哲學或神學解釋的預設，即如何確定可靠的認知途徑和解釋世界的基本物質及其終向。如此，福音和科學尚有大片對談的園地。

至於後現代的俗化主義，雖然有不少發人深省之處，畢竟低估理性的作用，甚至導人對理性喪失基本信任。於是，理性與存有分割，語言與形上實相不符，自由選擇並不取決於任何道德價值，「解合法化」就是順從個人的本能和自我的擴張，無須介懷甚麼系統，社會生

活不以某種秩序為先，而應以容忍性為主。工業征服自然卻又破壞生態。科技使人生活舒適，又使人物慾薰心。商業使資源和產品快速地交流，卻將人際關係貶抑為「消費品」。一切的人文關懷收縮在橫面的地平，排除或忽略縱面，不談超越，不顧來生，剝奪一切超然的宗教真理的可信性。宗教本身的信仰與生活文化的脫節，致使宗教在多元化的衍生和漫延中漸失去原有的身分。正因這樣，神學的反省須回到福音的內容，並確定相信福音並不摧毀理性，反而維護理性，只有這樣，神學才可為福音與現代文化打開交談之門，並提供尋找真理的基石。以上的說明預設了真理可分成不同的領域。首先，是常識和科學真理須由感官經驗的測試證實，這佔大部分；其次，是哲學真理，由人的推理能力所確立；最後是宗教真理，雖繫於信仰，某程度上仍需要哲思的辨識。

追求真理是人的本性。這追求不單在於獲得局部的、實證的、科學的真理，也不單是在個別的決定行為中追求真實的善，而也在乎朝向隱秘的、解說生命意義的真理。這追求只有達至絕對者，才告終結……人達到這真理，不單通過理性之路，也通過信任的默從，即信賴那些能夠確保真理本身的真實性和確定性的人。⁹

有關福音真理的通傳，主要不是靠實證或思辨，而是靠見證。耶穌用自己的死亡和復活，向宗徒見證祂是由父所派遣，而宗徒也以殉道的見證點燃他人的信德，就這樣一代傳一代，教會便是從宗徒傳下來的。正如人在群

9. John Paul II, *Encyclical Letter Fides et Ratio* 《信仰與理性》通諭, Vatican, 1998, no. 33.

居中，知識相互傳遞，藉以增長，全憑彼此相信，福音的傳播主要是通過生活的見證，才使人信服，然後才從信仰追求明瞭。

3.3福音的超越性 福音強調，人在關係中才了解自己。這關係指與己、與人、與物、與神的和諧相處。可惜，罪導至「關係」錯亂，理性的視野變得模糊，越來越關閉自己。降生聖言的來臨，及其十字架的救贖，正要打破這禁錮。當今教宗在其首封牧函指出：「只有在降生聖言的奧跡才找到對人奧跡的照明……基督將人顯示於人本身，並使之領悟人至崇高的召叫。」¹⁰

要接受基督，必須接受其苦難、死亡和復活。可是，十字架卻是信從福音的絆腳石。人靠自然理性不足盡悉十字架所顯示的愛的奧秘，然而十字架恰好是理性所追求的終極意義之所在。這說明一位信徒在洞悉真理中，發現有兩個領域，一是通過自然理性建立的，一是通過信仰領受的啟示真理。十字架是兩者的交匯，由於它是歷史事件，於人的理性產生見證作用，指向基督普愛世人之情，但十字架也是超越歷史的奧跡，要求人相信十字架背後的復活光榮和救恩。為此，十字架同時使理性和信仰相接合。事實上，福音從宗徒至今傳了多年，亦走遍不同的文化領域，首先與希臘、拉丁文化相遇，本來極容易受到同化而變質，然而卻漸漸找到信仰和理性的和諧的表達，結果福音與文化相得益彰，為教會、為世界累積文明寶庫，造福人類。在福音揉合文化的過程中，教會所發現的原則，在每個時代都可適用，即使福音來到亞洲，與東方文化相遇，亦會應用開放原

10. John Paul II, *Encyclical Letter Redemptor Hominis* 《人的救主》通諭, Vatican, 1979, no. 8.

則，累積更豐富的文明。福音的超越性不在於相反文化，而在於不受任何文化所箝制，因為福音是由上而下，在於天主子降生的奧跡。堅持福音的超越性，乃基於基督的惟一性。其實，在傳福音給教外人士時，確不容易以自然理據宣稱基督是惟一的救主，但絕不應因此而放棄這真理，或將之說得模稜兩可。當然，另一個問題是，若有了惟一的基督救主，其他文化還有何地位？仍有救恩的價值嗎？這正是神學本位化的大課題。就如以色列民離開埃及獲得解放時，按梅瑟(Moses)吩咐，向埃及人要求金銀和衣服，因為這是他們應得的；同樣，基督徒為表達那解放性的真理，亦大膽地取用教外人的文化寶藏，因為凡能表達真理的，就是道的種子(logoi spermatikoi)，原應屬於成為人身的道——基督真理。這是教父們的智慧。他們堅信其他文化仍有救恩價值，因為它們就是道的種子。教父們靈巧地採用了希臘的哲學來說明基督徒的福音，也以福音而豐富了希臘哲學的內涵，正因為他們深信，福音是超越的，才可提昇文化。

小結

福音真理乃基於歷史上的納匝肋人耶穌，這真理助人提昇自己的生命，進入基督的奧跡，找到自己的實現。作為真理，福音並不強迫，而是尊重人的自由，才邀請人向超越開放，在真理中獲得釋放。努力尋找和實踐真理的人，會孕育豁達的風骨，在考驗中，澈悟生命的可貴，智慧悠然而生。

神學是將對福音的信仰伸延到更豁達的了解中。為使人對福音有更親切的了解，神學自然就需要將福音揉合在文化中。當福音披上西方文化的外衣進入東方文化，自然會有隔閡，再加上歷史上的殖民主義，誤會更

多。本文提出一些從文化產生的挑戰，雖然這些挑戰並不只局限在漢語世界中，但目的仍為提高從事漢語神學的意識，就是相信福音本身進入文化的力量，也相信漢語文化也有表達福音的潛質。神學旨在使人從信仰的學術研究找到智慧，漢語經過深厚文化思想的洗煉，自然是表達神學智慧的優越媒體。整個過程並非是將福音的西方文化外衣脫掉，再穿上另一套那般簡單。福音能觸動人心，因為福音不論在哪個文化，都成為人生智慧，光照人的終極意義。做學問儘管很重要，但追求智慧更重要，而天主在文化散播「道的種子」，正為使人找到祂的智慧。中世紀神學家盧柏(Rupert of Deutz)說：「我並不譴責做學問的工作(七藝)……但那些不用學問來追求智慧果實的人，顯然有罪，因為天主將研究學藝的功夫賜給我們，正是要我們在認知中擁有天主，和將榮耀歸於祂。」¹¹漢語曾經承載很多中國的智慧，必使神學反省充滿藝術美感。

藝術之道在乎深於情感，圓於理性，同樣神學亦須由愛來啟動和陪同。保祿說：「在愛德中持守真理」(弗4:15)。中世紀的神學家將這點美妙地演繹到神學的反省中。安瑟莫(Anselm)認為由於愛(affectio)，人才從信仰追求了解。同樣伯納(Bernard of Clairvaux)認為：「那裏有愛，就沒有辛勞，卻令人回味不已。也許智慧(sapientia)一詞源於滋味(sapor)，正因為智慧加於德行，猶如在無味或苦澀的東西上加入調味品一般，使之美味非常。若將智慧定義為善的滋味，亦無可厚非。」¹²辛勞是指做學問的過程，但有愛的陪伴，就有滋味(智慧)了。多瑪斯(Thomas Aquinas)也有類似的體驗，一切

11. Rupert of Deutz, *De operibus Spiritus Sancti* 《論聖神的工程》6:6, 收PL, 同前。

12. Bernard of Clairvaux, *Sermones super Cantica Cantorum* 《雅歌講道集》85:8, 收PL, 同前。

以愛為起點，也以愛為終點。¹³

為此，文德(S. Bonaventura)談到神學研究時說：

千萬不要這樣想：

只求閱讀，不求熱誠，

只求推敲，不求靈性悅樂，

只求工作，不求虔敬，

只求知識，不求愛德，

只求了解，不求謙遜，

只求鑽研，不求天主恩寵，

只求認識自我，不求天主傾注的智慧。¹⁴

13. "A caritate omnia procedunt sicut a principio, et in caritate omnia ordinantur sicut in finem.", *In Ev. S.Jo.* 《若望福音詮釋》，C.XV, Lect. 2, n.2006, 收PL, 同前。

14. S. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* 《邁向天主的靈心之旅》Prol. 4, 收PL, 同前。

本土神學家是珠寶商還是尋寶者？

——本色神學、處境神學與漢語神學的探討

關啟文

前言

基督教由西方傳入中國已有好幾百年歷史，無論你是否相信基督教信仰有超越文化的核心，也不能否認現存的基督教與西方文化有千絲萬縷的關係，而中國也有其悠久深厚的文化，這兩種異質的文化的碰撞使基督教在華傳播遭遇很大的困難，於是使基督教本色化的努力——即是要令到「基督信仰能在一個非基督教的文化裏傳播、發展、生根，並使該文化裏的人能理解、接受、闡發及創生經驗」¹——便應運而生了。本色神學的意念就是要在思想層面上使基督教本色化。本色神學的發展在二、三十年代曾相當蓬勃，後來的處境神學、本土神學和亞洲神學至今仍方興未艾。一直參與這些討論的主要是港、台和海外的華人基督徒學者，但近年大陸研究基督教的學者異軍突起，提出漢語神學的構思，使基督教與中國文化交接的問題再次成為討論焦點。這是一個很好的機會，讓中、港、台和海外的華人宗教學者可以交流，這是叫人興奮的事，也可能導致有趣的新發展。我相當欣賞這構思，特別是劉小楓的異象，希望建立在漢語學術界有影響力的神學傳統，是很值得支持的。

1. 梁家麟，《徘徊於耶儒之間》，台北：宇宙光出版社，1997，頁35。

但是我們應怎樣去做本土神學呢？就以現時有討論本土神學的華人學者為例，他們採納的模式已相當多元化，按比凡斯(Bevans)的分類，可以有五種模式：人類學模式(Anthropological Model)、實踐模式(Praxis Model)、綜合模式(Synthetic Model)、翻譯模式(Translation Model)和超驗模式(Transcendental Model)。²不同的模式各有優劣，極需要反思和評估。希望我們集思廣益，一同探討漢語神學的進路和方法。³在本文內「本土神學」概指所有重視本土文化、處境和語境的神學，它包括較重視與傳統文化會通的「本色神學」，和強調時代處境的社會政治問題的「處境神學」(而亞洲的處境神學則稱為「亞洲神學」)亦包括着意在漢語語境生根的「漢語神學」。

本土神學的需要與化石神學的危機

然而本土神學真的那麼重要嗎？基督教信仰為甚麼需要本色化／本土化／處境化／漢語化呢？這是我們不得不先探討的課題。一般認為需要本土神學的理由有以下兩個：第一，不少人是基於宣教的需要才肯定本土神學的，他們認為若傳福音的工作要有效進行，又或者教會要在某地生根，福音的訊息和信仰的內容一定要接合上當地文化，本色神學的目的就是如此。⁴第二，另一

2. Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* 《語境神學之模式》，Maryknoll, New York, Orbis, 1992。

3. 梁家麟認為探討本色神學時，使用歷史的進路較好，他相當「抗拒那些既抽離歷史與現實場景，又割離文化傳統的誇誇之談……這些偉論……僅是主倡者個人一廂情願，自說自話，穿鑿附會所建立出來的空中樓閣」(《徘徊於耶儒之間》，同前，頁43-44)。這個批評有可取之處，提醒那些愛抽空討論本色神學模式的人，要落實到歷史處境之中；而且了解不同進路的歷史效果也有助我們去評價它們。然而歷史的進路也有限制，它可以提供我們反省的素材和評價的資料，但它始終不能提供那些評價的標準。事實上梁家麟也是有他自己的標準和方法論的。

4. 「本土化」在宣教學上是有必須性的，當福音由一種文化土壤移植到另一種時，它必須被重新翻譯、重新詮釋，和在新的文化土壤中重新表達。見Shoki Coe, 〈把神學處境化〉，載Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky編，*Mission Trends No.3: Third*

些人強調不同處境的挑戰，他們認為教會若忽略我們處境中逼切的問題，便會與時代脫節，信仰也失去適切性。他們關心的包括權力問題(如女權運動)、貧窮問題、壓迫等。楊緒烈便認為當上面所說的一切問題正在發生的時候，「教會若沈睡，這急速發展的亞洲就會撇下教會而去了。一個沈睡的教會若辦得好，或許仍能贏取一些信徒，但她只會是處於邊緣，而不是佔有中心的位置。」⁵

若單從上面兩點來看，本土神學似乎只是建基於實際上的需要，但這種肯定本土神學的方法有不足之處，事實上本土神學的實用價值不一定是明顯的，很多不重視處境問題的教會似乎都可快速增長，反而很多本色神學和亞洲神學在教會內部沒多大市場。楊緒烈雖然認為「我們真的沒有選擇，若不發展亞洲神學，我們只能成為西方神學的應聲蟲。」但他就無奈地承認：「我發覺有不少亞洲人很高興持守西方的神學和音樂，他們不覺得有需要將福音關連到我們亞洲的文化和現實處境。亞洲神學的命運就是如此！」⁶楊緒烈一方面肯定發展亞洲神學的必然性，但另一方面也看到很多信徒根本不覺得需要亞洲神學，而且不發展亞洲神學的教會也未必衰退。這裏有一個悖論，如果本土神學對教會真的是那麼重要，那忽略本土神學的教會是不應該有發展的，但事實似乎並非如此。為甚麼會這樣呢？或許本土神學家會傾向接受以下的解釋：亞洲教會從一開始就是由西方宣教士控制的，在這種殖民教會中，西方神學的壟斷形勢已經形成，亞洲信徒亦已習非成是，加上現在的本土神學還未成熟，所以本土神學要突圍而出並非易事。雖然不

World Theologies (New York: Paulist; Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 頁19-24、20。

5. 楊緒烈，〈亞洲神學之發展〉，《神學與生活》第二十至二十一期刊，1998，頁124。

6. 同上，頁125。

本土化的神學仍然有一定市場，但只有本土神學可使教會真正或長久在本地生根。以上說法雖有一定道理，但似乎也不是真相的全部。

首先本土神學家可能高估了本土神學的重要性，和低估了「西方」神學的適切性。楊緒烈以上的引句反映了一種貶低不接受亞洲神學的人的傾向，縱使他們完全接受「西方」神學，為何就一定是應聲蟲？也許他們是經過深思熟慮才接受西方神學呢？亞洲神學家要正視一個事實：很多亞洲人是真誠地感到西方傳來的福音對他們的生命很適切，並深深觸動他們的心靈；反而對他們來說所謂亞洲文化是疏離的。亞洲神學家一向強調要尊重人民的選擇和聆聽人民的聲音，那為何一定要說服他們接受一些對他們意義不大的東西呢？為何不尊重他們生命的選擇？為何不去聆聽那些信徒的聲音？與其去說接受西方神學的信徒缺乏反省，我們倒不如承認所謂西方的神學其實有普世的適切性，將基督福音的信仰加以「西方」的標籤，其實並不貼切，因這信仰很明顯不是西方人的專利，世界各種文化中，心悅誠服地接受它的都大有人在。甚至常被視作過份刻板的「西方」基督教信經對很多中國人來說也全不是問題（他們或許反而會感到亞洲神學含混了點兒）。以我自己為例，沒有人可以否定我是亞洲人和中國人的身分，但我感到我對終極真理和生命意義的追尋，的確是基督教信仰才能圓滿解答，而對這信仰的詮釋，最使我心悅誠服的是一些西方神學家（如尼布爾[Niebuhr]）和宗教哲學家（如Richard Swinburne），對我有重大影響的也是他們而不是孔孟老莊。與我有同感的中國人應不是少數。

我不是在這裏否定亞洲神學的價值，但若亞洲神學家想更有效推動亞洲神學，認清形勢也是需要的。肯定亞洲神學的發展，不代表要貶低西方神學和不去承認亞

洲神學的限制，若亞洲神學家絕對化了自己的取向，及堅持他的神學進路是所有亞洲人都要接受的真理，且暗示不接受亞洲神學的信徒不是明知故犯就是在自欺，這只會疏離很多信服「西方」神學的人，對促進亞洲神學沒有甚麼好處。其實楊緒烈又何必為了信徒喜愛「西方」神學和音樂太感慨？為何不承認也許西方神學和音樂真的有一些優點，是本土文化沒有的？他可以接着再強調亞洲神學的優點。另一點我想提一下，或許亞洲神學家也低估了亞洲教會現時的本土化程度（也許那些本土化不被亞洲神學家承認吧！）以作神學的方式為例，亞洲神學家常強調亞洲人需要的是具體的故事神學，而不是抽象的學究神學。我上面提出，基本的基督福音信仰並沒東西之分，但以香港為例，其實大多數教會很少在這基本信仰以外大力推動西方系統神學，成功的教牧在普及的教導中還是以說故事、講笑話為主！而較抽象的「西方」神學的受眾主要是那些受較多西式教育的信徒。這種策略似乎是回應香港的中西文化混雜的情況而慢慢發展出來的——這不正正是本土化嗎？

我不是認為要死守現況，我相信要肯定本土神學的重要性，更要緊的是去建立本土神學的神學基礎。若我們明白本土神學不單是為眼前的需要服務，而是建基於信仰內在的要求，那本土神學便有穩固地位。亞洲神學便是一個例子，它所關心的政治問題其實不是大多數香港人關注的，香港信徒一般來說對這種神學的興趣也不大，若基於實際考慮，批評者可推說在目前看不出這種神學有很大用處，楊牧谷便質疑這種代模只是基於少數人的經驗。⁷但我們不可忽略神學的指導性角色，若我們從信仰出發，肯定政治問題是不應迴避的，那這種亞

7. 楊牧谷，《復和神學與教會更新》，香港：種籽出版社，1987，頁159-160。

洲神學的價值便是毋庸置疑的。不錯，信徒中有這種覺醒的還是少數，但這只表示我們需要更大力提倡亞洲神學，甦醒更多信徒的公義意識。

那本土神學究竟有甚麼神學理據呢？這裏牽涉很多重要的神學課題：福音與文化的關係、神學的普世性與特殊性的互動等。從某些保守神學家的立場看，本土神學不單沒需要，更有偏離信仰的危險，對他們來說，《聖經》是全然超越文化的啟示，基督教信仰是一些放諸四海皆準的真理，而且可以濃縮為幾條定律，去到哪裏都宣講這幾條定律不就成了嗎？他們也認為《聖經》以外別無啟示，那為何要與文化對話呢？這豈不是引狼入室，讓世俗或異教文化污染純淨信仰嗎？似乎我們所需要的不是與文化對話，而是去審判文化！他們也不認為神在救恩歷史以外有甚麼作為，更不認為除了使人得救重生以外，神會牽涉在世俗的社會或政治事件之中。對他們來說，處境神學家動輒將政治的變革等同神的作為，實在是錯上加錯！章力生便極力批判本土神學：「本土神學家，『體用不分』，以是遷就妥協，削足適履，與異教混淆，使國人不辨真偽，使聖道名存實亡。」⁸他又認為本土神學「以哲學為神學的基礎，不以《聖經》為信仰的基準，根本昧於基督聖道超越時間空間的絕對性……把人放在神之上；以人的思想代替神的啟示。」⁹但這種全盤否定本土神學的態度是否合理呢？「基督聖道」又是否真的與本土神學誓不兩立？

在這裏我們很需要神學方法上的反省，我同意在建構神學時，要將《聖經》的啟示放在首位，但也不能否認神可以透過自然、人的理性、經驗和良知傳達一些普遍

8. 章力生，《本土神學批判》，香港：基道出版社，1984，頁v。

9. 同上，頁iv。

啟示，¹⁰那既然文化也是源自人的理性、經驗和良知，所以我們也不能否定文化中包含了普遍啟示的可能性，全面否定文化的正面價值是不需要的。其實我們若正確明白福音的超越性，也不會貿貿然絕對化一己的神學。如郭佩蘭所言：「上帝的奧秘，是高於我們任何人的想像，而且不會被任何一個社會及文化所限制。福音是普世的(universal)，它是屬於全人類的，而且對任何處境都有一定意義。但我們有限的人類，只可以在特殊的(particular)境況中了解上帝。假如每一個信仰群體都將關於自己的處境的神學貢獻出來，與其他人分享，就會幫助大家更全面的了解普世性的福音。」¹¹此外，正如謝文郁強調：真正超越文化的信仰是一種生命，不可完全等同一組語句，所以信仰是需要不停尋求新的理解——這當然包括超越舊的理解。¹²本土神學最重要的基礎當然還是道成肉身的榜樣：「沒有處境的神學……[便]不能幫助信徒在具體的情況中，活出基督的生命。耶穌道成了『肉身』，住在我們之中，使抽象的上帝之道，有了一個具體的時空處境，而將上帝的啟示向我們顯明。」¹³

近年本土神學的重要性在基督教內部其實已廣為接受，如天主教的梵二會議便肯定：「自教會歷史的開始，教會已學習藉着不同人民的意念和詞語的幫助，去表達基督的信息，且嘗試透過哲學家的智慧把它釐清。教會的目的一直是在適當的範圍內，使福音能同時適應普通人的掌握和有學問的人的需要。啟示的道的適應事

10. 這是一個很複雜的課題，我在其他文章有更詳細的處理：關啟文，〈巴特論自然神學：洞見與限制〉，巴特神學的再思——香港神學研討會，道風山基督教叢林和香港神學人團契聯合主辦，1999年4月5-7日，道風山。

11. 郭佩蘭，〈導言〉，收郭佩蘭編選，《上帝在亞洲人民之中》，香港：基督教文藝出版社，1993，頁2。

12. 謝文郁，〈中國神學建設的起點何在？〉，《維真學刊》，1996(3)，頁29-38。

13. 郭佩蘭，〈導言〉，同前，頁2。

實上應該成為所有傳福音工作的定律，每個國家需要發展用自己方式去表達基督信息的能力。」¹⁴而近年福音派對本土神學也採取更正面的態度，一九七八年洛桑委員會召開了一個國際會議去探討福音與文化的關係，它也下這樣的結論：「所有教會都必須把福音處境化」。¹⁵又如香港的福音派神學家余達心也肯定本土神學的必需：「神學是教會將神的啟示活現於時代處境的一種活動；是教會與一具體的時代處境相遇時，履行神的使命而對這時代作出應有的反應的活動。因此，神學永遠不能與教會的使命分割，也不能與時代處境分割。……神學必須本於神的啟示，但神的啟示亦永遠不會抽離現實；因此在本於神的啟示的前提之下，神學必須『本』於實在的時代處境。」¹⁶

我們要提防神學變化石的危機：從神學的歷史去反省，在不同年代，被視為正統的信仰其實有很大變化，就算大家都是相信《聖經》的（如宗教改革時同樣高舉「唯獨《聖經》」的新教派別）也有甚多分歧，所以不是打開《聖經》便讀到基督教信仰那麼簡單。而且當代福音派的內部也有不少爭辯，如地獄、多元宗教、得救標準等問題，這顯示傳統信仰內部也有不少差異和詮釋的空間。不加反省便將自己所信的絕對化，可能會將活的信仰變成化石。其實很多時候我們不知不覺之間已「本色化」了，很多抗拒本色化的人可能已不自覺地將信仰與社會主流的文化和價值結合，如某些美國教會鼓吹「成功神學」，

14. Vatican Council II, *Gaudium et spes* 《快樂與希望》44, 參Walter M. Abbott編, *The Documents of Vatican II*, New York, Guild Press, 1966, 頁246。

15. John Stott and Robert Coote編, *The Willowbank Report* (威羅班克報告), *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture*, London, Hodder and Stoughton, 1981, 頁339。

16. 余達心, 〈本色神學初探〉, 收陳濟民、馮蔭坤編, 《初熟之果：聖經與本色神學》, 香港：天道書樓, 1979, 頁194-195。

認為在社會上出人頭地便代表神的祝福，這一來便等於將中產階級的價值觀基督教化，將美國的生活方式等同基督徒生活，這種基督教不可說不美國化，但這種未經反省的本色化卻是危機重重！又或者華人教會不加反省地吸收了劣質的中國文化——如權威主義、反智主義、男尊女卑思想、人事複雜、愛內鬥等。這種「本色化」的教會又豈是我們所願見的呢？正式地將本色神學放在議程中反可使我們更自覺信仰與文化的關係，若沒有這種自覺，則更談不上批判的反思。

雖然近年福音派對本土神學的態度開放多了，原則上也接受處境神學，但若看他們對本土神學的評論或實際上的神學建構，似乎還是有點恐懼，較創新性的處理還是很不足夠。如尼哥斯(Bruce Nicholls)便太保守了：他基本上認為本土化就是將不變的信仰翻譯成本土術語，創新性發展的空間很小。¹⁷史達特斯(D.L. Stults)的書開宗明義支持建構亞洲的福音派神學，但書中篇幅主要是用來批評他認為有問題的亞洲神學，而建設性的意見則很空泛，他基本上是重申福音信仰，對如何具體落實亞洲神學的探討則欠奉。¹⁸在美加的中國學者也致力探討中國本色神學的問題，例如由溫偉耀和陳榮毅合編的「基督教與中國文化叢書」¹⁹，其中的謝文郁便單向強調中國文化基督教化：「中國文化基督教化的進程，是中國文化更新之路。中國文化一日未基督教化，則她一日無法自我更新。促使中國文化基督教化，使她能夠接

17. Bruce J. Nicholls, *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture* (本土化：福音與文化的神學), Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 1979。

18. Donald Leroy Stults, *Developing an Asian Evangelical Theology* (亞洲福音神學發展), Manila: OMF Literature Inc., 1989。

19. 這包括：謝文郁,《失魂與還魂——中國文化的困惑與出路》，加拿大福音證主協會, 1995；林慈信,《先驅與過客——再說基督教新文化運動》，加拿大福音證主協會, 1996。

受神的恩典，這就是中國神學建設的根本原則。」²⁰他卻較忽略基督教的中國化。另外莊祖鯤也持類似的文化更新派立場，他以基督教為本位探討如何使中國文化更新，卻沒有探討如何在亞洲處境中更新基督教。²¹雖然我對各種現存的本土神學也甚有保留，但我認為華人的福音派神學家實在需要更認真與本土神學家對話，及聆聽亞洲神學家的聲音和學習他們的洞見，處境化的問題始終是福音派神學家傾向忽略的。

雖然原則上我贊同本土神學的建構，但怎樣去做卻是很困難的問題，我會先較批判性地探討兩種本土神學：本色神學和處境神學，然後再談談我怎樣看漢語神學在建構。

「色」的疑惑：本色神學的困境

本色神學的進路是嘗試透過基督教與傳統中國文化和宗教的對話去建構本土神學，而通常儒家會被視為中國文化的代表，這便帶出基督教與儒家對話的重要性。這方面的書和文章已積累了不少，而且專注這種探討的國際會議也已舉行了四屆。有不少學者認為基督教若不接受儒家的洗禮，便不能接上中國的文化生命，基督教便不能在中國生根。較溫和的是李熾昌的兩種文本說，他認為「若亞洲基督徒對所信仰的基督宗教及他們身處的文化中的其他宗教都同樣嚴肅面對的話，便會體驗一個嚴重的身分認同問題。我們生活在兩個世界，承受兩個故事，擁有兩個經文，除了基督教給予的世界、故事及經文外，那第二個世界、故事及經文乃來自本土的宗教文化。中華文化中的儒、釋、道三教在悠久歷史中遺

20. 謝文郁，〈中國神學建設的起點何在？〉，同前，頁34。

21. 莊祖鯤，《契合與轉化——基督教與中國文化更新之路》，台北：雅歌出版社，1998。

留下深深的烙印……無論我們的中華文化薰陶有多淺，我們都不能置身於其外，超越文化的恩澤和約束。……基督教或中華文化不是二擇其一之簡單選擇，基督教信仰的挑戰，迫使我們得處理生命中的文化宗教層面，而後者也催使我們重新詮釋基督教及其傳統神學。」²²假若不正視這問題，我們便會面對「亞洲基督徒的身分危機與人格分裂」。²³李熾昌也不是對本土文化沒有批判性的，他指出「中華文化及基督教神學皆有其光明與幽暗面，無論是其本身所固有的壓迫人性因素，或歷史遺留下來制度與神學的約束與偏差，都不應逃脫現代華人基督徒認真詮釋工夫的審判，好讓中華文化及基督教神學中那些正面光輝、釋放性的、人性化的部分得以發揮，在彼此的挑戰、觀點、融匯與結合的過程中建立一個整全的、合乎處境的意義世界，轉化華人信徒的身分，認同危機為建立安身立命的基礎。」²⁴他提倡一種「跨文本詮釋」，這裏的「文本」除了傳統宗教經典，也包括口傳的闡釋、社會處境、政經情況、生命經歷等，總而言之，「亞洲基督徒擁有『兩個文本』」。²⁵

我先探討常常有人提出本色神學要面對的兩難，如謝文郁便提問：如果基督教與中國文化「在概念上是相通的，那就說明基督教神學中有的東西，我們中國文化也有，從而彼此彼此，無需接受並皈依基督教。如果進而認為基督教神學高於中國文化，即基督教神學有一些不能和中國文化相通的，但又高於中國文化的因素，因而要求中國文化放棄自身，那麼，問題就可以提出，對

22. 李熾昌，〈導言〉，收李熾昌編著，《亞洲處境與聖經詮釋》，香港：基督教文藝出版社，1996，頁5。

23. 同上，頁2-3。

24. 同上，頁5-6。

25. 同上，頁6。

於這些『高級』的因素，中國文化無法理解無法包容，從而無法皈依。」²⁶似乎無論怎樣答，本色神學的意義也很成疑問。但我認為這兩難題是虛假的，因為A與B相通並不表示A與B完全相同，而A高於B也不等同A與B有不相容之處。還有其他可能性：第一，或許有一些基督教的元素是中國文化沒有但也不否定的——可能根本沒有提及或處理，這樣兩者相容而且基督教可補足中國文化。第二，中國文化並不是鐵板一塊，可能有一些內在張力(甚或矛盾)需要處理，而基督教正可提供解決方案。第三，中國文化在現代的處境下承受很多壓力，可能中國人因此自發地求變，甚或要求文化更新(或創造性的轉化)，而基督教正好有助於此。第四，基於現代的多元化處境，基督教不用改變傳統中國文化，仍可在現代、多元的中國文化中提供一個選擇。所以我不認為以上的兩難題一定使本色神學無效，但它可帶出基督教的獨特性的的重要性，本色化神學若完全失去其獨特性，那它反而變得沒用，假若所有重要的思想已全內蘊於本土內，那為何還需要外來的思想？似乎一種思想要能生出貢獻的一個必要條件，正是它能提供本土文化也沒有的成分或本土缺乏的色彩。景教的失敗便是一個好例子：「波斯基基督教的宣教士在唐太宗年間來華，其本色化的程度不能說不深，但在兩百多年後，唐武宗『禁佛』的時候，景教也遭池魚之殃，從此景教在中國被連根拔起……部分的原因是由於宣教士們在力圖本色化的過程中，犧牲了太多基督教的特色之故。事實上，有一千年之久，中國人一直把景教視為佛教的一支，許多景教的經典甚至被列入佛教《大藏經》之內。」²⁷此外，本色神學

26. 謝文郁，〈中國神學建設的起點何在？〉，同前，頁29。

27. 莊祖峴，〈契合與轉化——基督教與中國文化更新之路〉，同前，頁122-123。

的傳統進路有兩個大問題：它對文化民族性的靜態了解與對現代化處境的忽略。

傳統本色神學似乎有這樣的假設：民族性是一種不變的本質，而這種本質是要從傳統文化或宗教的經典中去找尋。如誠靜怡便這樣理解本色神學的主要問題：「如何使基督教在東方適合東方人之需要？如何使基督教事業，融洽東方之習俗環境歷史思想，與其深入心中不可破之數千年結晶文化？」²⁸李熾昌的兩種文本說似乎也有類似的假設：他認為亞洲的多元宗教傳統與經典既然曾孕育不少人的生命與靈性，那「亞洲的基督教聖經詮釋若刻意逃避這事實，視這些宗教文化及衍生的經文詮釋為無物，基督教信仰便不能適切亞洲人民的關懷與需要，也不能連接起亞洲人的宗教生命及意義世界。」²⁹這假設某程度是正確的，但會否說得太斬釘截鐵、太普遍化呢？

亞洲基督徒的人格分裂真的存在嗎？有否高估了亞洲傳統對現代人的影響力？不錯每個中國人都受中華文化的烙印，但對大多數人來說，這主要是就氣質或倫理精神而言(如重視家庭及群體)，在這層面我們根本不用在基督教或中華文化之間選擇，因兩者在這層面上是共通的。要選擇的是更深入的層面，如內在超越、天人合一、自力救恩等與基督教有矛盾的成分，但在這層面人格分裂的問題並不嚴重，因對大部分當代中國人來說，那些高層次的儒家信念並非他們身分認同的基礎，他們可能聞所未聞宋明理學，聽了也未必明白。我有不少學生便感到儒家的(非人格化的)天很難理解，反而人格化的神他們較易明白。

28. 引自林榮洪，〈中國本色神學的商榷〉，收陳濟民、馮蔭坤編，《初熟之果：聖經與本色神學》，同前，頁161。粗體是筆者加的。

29. 李熾昌，〈導言〉，同前，頁2。粗體是筆者加的。

我們也可從現代化的角度對文化認同的問題作出反省，對一些熱切期望中國走上現代化道路的知識分子來說，本色神學根本不符合實用主義的標準——它太靜態、太向過往回望了，並不真正切合現代中國的需要。例如包遵信便徹底地質疑尋根意識和民族自覺等概念：「民族化必須要以現代化、全球化為前提，沒有現代化就無所謂民族特色，要有也只能是博物館裏沒有生命閃光的文物；同樣，沒有全球化就無所謂民族化，要有也只能是游離於現代文明之外的原始蠻荒。……把『文化認同』僅僅歸結為『尋根意識』……實際是把文化的民族性當作凝固了的化石，割斷了它與文化主體的血肉聯繫。」³⁰他為民族性提出一個嶄新的詮釋：文化本身的變異就是民族性！卓新平也同樣肯定「當代中國知識分子……不再以其固有的思想模式、文化積澱和實用需求來作為理解基督教必不可缺的認識參照系統或價值衡量系統；不再簡單、膚淺地用中國文化解釋基督教或用基督教話語來類比、對應中國文化話語。在這種意義上，中國當代知識分子則已超越了對基督教在華本色化或處境化的認識層面，突破了基於中國本位的視野。這樣，不僅『求同』的努力得以肯定，而且『求異』的價值亦被發掘。有『異』則有了思想文化交流的深層意義，它會以其新穎、奇異而帶來震撼、啟迪、激勵和催化，給文化發展注入生機和動力。」所以我們「要設法弄清基督教自我本身及其本真，把握其獨立及獨特之處，體認到其帶來的新意和啟發，在此基礎上來進行不同文化的反思、對照、對話、交流、互補或會通。……新的時代和機遇使當代中國知識分子已經發現其體認、理解基督教的一條全新之道」。³¹

30. 包遵信，《批判與啟蒙》，台北：聯經出版社，1989，頁38。

31. 卓新平，〈當代中國知識分子對基督教的理解〉，《維真學刊》，1998(1)，頁34。

他認為基督教與中國文化「均為開放的體系、流動的過程，因此對其觀察及評說亦不應僵化或一成不變。」³²他的關注不是怎樣重尋失落了的中國文化身分，而是怎樣促進中國走向世界、會通世界文化。本色神學家要明白本色這概念在現代中國的處境是有很深政治意涵的，西化派很懷疑所謂有中國特色的民主(即民主本色化)其實是專制的代名詞！對他們來說，我們的處境便是全球一體化的大潮流，我們的民族性就是走向現代化的變異。

我們亦可從文化主體的角度去反省何謂「中國本色」：文化的主體究竟是中國人本身還是一些中國文化的理念？換句話說：究竟是因為一些中國人接受了某種文化，這種文化才成為中國文化？還是因為一些人接受的是中國文化，他們才成為中國人？包遵信便「對籠統地主張『中國特色』感到非常憂慮……什麼是『中國特色』？如何確立『中國特色』？至今還不曾有人作出令人信服的論述。」³³他認為「文化離不開人，離不開人的創造；創造文化的主體是人，傳播文化的載體也是人。講文化的民族性，如果不突出人的主體創造作用，把文化和文化的載體捆在一起，勢必把人的存亡和創造都以文化民族性納入既定的軌道」。³⁴這樣便會把人的創造精神扼殺。「只要血管裏流的是炎黃子胄的血，就是中國人。文化無論中外，只要它能賦予中國人適應環境挑戰的能力，就是我們所需要的。……外來文化被接受了，消化了，就是中國的文化，溶入了中國的傳統，久而久之也會成為『國粹』。」³⁵從這角度看，我們便明白為何「文化的民族性不是一成不變的既定模式」。安希孟亦指出因着基

32. 同上，頁33。

33. 包遵信，《批判與啟蒙》，同前，頁68-69。

34. 同上，頁128。

35. 同上，頁129。

基督教的近年發展，一般老百姓也已慢慢的接受了，「基督教本身已成為中國文化的一部分。一個流動不居，沒有永恆本質的中國文化，在其漫長的途程中，已經默認了基督教文化，使之成為中國軀體的一個肢幹。……很難說是基督教『中國化』還是中國『基督教化』。因為基督教就是基督教，在廣為中國人接受的同時，基督教仍保持自己信仰的特點，而中國人依然是中國人，不存在『多一個基督徒，少一個中國人』的問題。」³⁶

安希孟亦從後殖民主義思想的角度去質疑本色神學。首先他強調後殖民理論的反本質主義：「究竟什麼是中國『本色文化』？當我們試圖把握它時，便發現它『不在』……是否中國流傳下來的一切都是精華、本質？提大煙、娶姨太太、纏小腳、食分五等、衣分九色、『皇恩浩蕩』、『謝主龍恩』，難道不是中國文化？基督教中國化，化到什麼程度？」³⁷他相信混合文化已成事實，文化嫁接恰恰是生生不息的文明之源，「當今之世沒有純『本國』思想，人為地在某些觀點上劃分東方與西方的價值差別，只是拒絕先進文明的擋箭牌。」³⁸開放的環境已形成，封閉的局面已一去不返，現在還去強調純之又純的本土「中華性」，還去追尋脫離世界現代化，脫離人類共同文化步調，獨步一時，完全擺脫西方影響的『中華性』，實在是否定『五四』的倒轉車輪。³⁹此外他也提倡「消除中心」、「讓邊緣者說話」等思想，從這角度看，「相對於中國本位文化而言，基督教是弱勢文化、『邊緣文化』、『異文典』。它當應向強勢文化，『中心文化』、

36. 安希孟，〈挪用與借鑒——後殖民理論與基督教在中國的使命〉，《維真學刊》，1997(1)，頁46-47。

37. 同上，頁42。

38. 同上，頁44。

39. 同上，頁45。

『正文典』挑戰，解構傳統文化的中心地位。基督教應同傳統文化中處於弱勢邊緣地位，遭貶抑、遭壓制的『異文典』相結合。基督教的處境化應當是與人民共命運，關懷人民的生死榮辱，努力改造社會。……中國教會不應過分着意渲染本地化、本色化。因為一個純淨的本地文化自身早已不復存在。對西方神學思想及政教體制，中國所可借鑒者甚多。……一個處境化的教會還應牢記自己的基督教『身分』。」⁴⁰所以他認為基督教應強調批判互動，而不單是協調適應，這樣才會促進多元文化及較強的變革精神。最後安希孟這樣結論：「所謂民族的『本色』、中國的『特色』、甚至所謂無差別的『中國人』，都是一個游移不定的概念，很難把握。它因人、因時、因地而異，完全依權力為轉移。……本色觀念很可能成為某些強勢人物維護一己的偏見，對外來文化深閉固拒的理由，杜塞餘道，絕滅微學。」⁴¹有趣的是，不少本土神學家訴諸後現代思想，致力反對神學的本質主義及西方神學霸權，但安希孟卻同樣訴諸後現代思想去批判本色神學家的文化本質主義和中國文化霸權！

最後我們亦可從處境原則的角度去批評本色神學，本土神學家大多強調神學不能脫離處境，傳統文化的存在固然是我們處境的一部分，但正如士威特(Robert Schreier)指出，踏入二十一世紀我們的處境最特出的是全球化趨勢，中國也不例外：全球一體化的經濟、科技、環境問題、互聯網等等已使所有國家組成地球村(global village)。⁴²在這種全球化傾向中，很多中西的二分法不能再成立了，以孤立的文化傳統為我們唯一的處境，實

40. 同上，頁37。

41. 同上，頁46。

42. Robert J. Schreier, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*《嶄新的趨勢：全球化與本地化中的神學》，章一，Maryknoll, New York, Orbis, 1997。

在是忽略了我們最新的處境。如博凡指出：「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。」⁴³全球的現代化(包括或多或少的西化和世俗化)，已令傳統文化大大失去其影響力。那本色化對那些與傳統文化疏離的人不見得有用，反成為額外負擔。⁴⁴(當然若本色神學的動機不是純粹功利的，那不管現代人接受與否，只要有美善成分的傳統文化，我們都應嘗試保存。)

此外我們也要考慮中國的特殊處境：劉宗坤便認為現代漢語語境的特點是啟蒙主義霸權：「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。」⁴⁵所以真正切合情況的本土神學的主要任務不是去與傳統中國文化會通，而是去打破這種霸權。

此外本土神學還有更嚴重的障礙——在大陸知識分子中相當普遍的反傳統主義或批判傳統的態度。以楊適為例，他就認為「說否定儒家就等於中斷了中國文化的傳承的說法並不是很科學的……以為重建新儒家能解決

43. 博凡，〈誰的基督，哪個傳統？〉，載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174-175。

44. 梁家麟也認為本色神學「對基督教會與神學發展並無甚麼實際的指導能力。並且對日益西化的社會與教會，無論是關懷的課題及思維的方式，均有與現實脫節的現象。」(《徘徊於耶儒之間》，同前，頁42)

45. 劉宗坤，〈現代漢語語境中的「文化基督徒」現象〉，載《文化基督徒：現象與論爭》，同前，頁48。

中國文化的前進和發展問題的觀點，恐怕更是主觀的一廂情願。」⁴⁶基督教與中國文化的對話應重視中國文化的實踐層面，不可將儒家的理念等同中國文化，而且要抓住文化本根，這本根就是人倫的自覺，而這「不是儒家的發明……而是在更早的氏族部落聯盟時代就開始了」。⁴⁷但儒家的五倫一方面「把原先的純自然和狹隘的氏族家族人倫關係規範加以擴展，使之能運用於宗法制國家和社會關係的新情況。」但另一方面也「使人倫本身異化成了宗法人倫……人倫失去了它本來具有的能保證人在氏族家族公社中獲得關懷和做人權利與尊嚴的意義，成為維護權力、財富的等級性的分配，維護統治者的利益，而要求人們順從的理由。」⁴⁸所以儒家的宗法人倫有二重性：「既是自然的又是人為的，既是等級森嚴的又是講親愛團結的，既把人按尊卑上下名分分離對立開來又要人按親愛感情和諧聯繫起來。」⁴⁹兩者對立而統一，這正是中國文化的秘密。中國文化的出路在於建立新人倫文化：仍然要肯定人倫的普遍性，但亦要徹底批判宗法人倫文化，「清洗了傳統文化中的宗法異化之後，合於人的人性的人倫才能得到恢復和弘揚，並且找到適合中國現代化和未來發展的新形式。」⁵⁰所以他反對回望過往的態度，認為今天的中國人要有「開放的眼光，廣闊的胸襟，把西方的和世界上其他民族的文化成果拿來，作認真科學的比較研究和汲取工作。」⁵¹這當然也包括汲取基督教的精神寶庫。他認為人類文化的一個

46. 楊適，〈對中國文化傳統的一種新詮釋——基督教與中國文化會通的一個前提問題〉，《維真學刊》，1997(2)，頁5。

47. 同上，頁9。

48. 同上，頁10。

49. 同上，頁12。

50. 同上，頁14。

51. 同上，頁15。

主要問題是人倫與自由的分開，東方文化重人倫輕自由，西方文化則重自由輕人倫，兩種文化都已異化，所以重新結合人倫與自由乃人類共同使命。而基督教與中國文化的對話也應朝這方向走。他認為中國文化的本根「人倫之道」，亦「即是『天倫之道』，確實受之於天，那末，它就必定同上帝、基督之道相通。」而且「中國人作為『天生烝民』，上帝和基督的兒女，在其文明歷史之初，就以『察以天倫』的方式體認了上述道理。」⁵²所以「用基督之道來理解、分析和詮釋中國文化的價值和生命是貫通的。反之，用人倫之道來理解詮釋基督之道，也能大大有助中國人認識上帝和基督及其要道的含義。」⁵³這當中蘊含着永恆的普世之道，並沒有中西之分。

更有趣的是，從楊適的角度看，一般儒家認為難以接受的基督教元素(如原罪說)，其實正是中國文化所需要加添的。「宗法人倫是中國人在歷史上所受各種苦難和罪孽的根源。……由天道人倫轉變到宗法人倫的歷史，是一個由原始和諧進到紛爭不休的罪惡的過程，即是逐出伊甸園的過程。中國文化……也有其原罪的方面。」⁵⁴所以「從儒家性善論立論，攻擊基督教原罪說不合人的本性，尤其是不合中國人、中國文化的傳統。這是未能深入事情的內裏而僅就章句討論問題的作法，特別是對宗法人倫本身和儒家思想缺乏反省的作法。」⁵⁴(他也強調基督教沒否認人也有原善一面。)他甚至認為老、莊、墨子和孔子也揭示「宗法性的人倫社會充滿罪惡紛爭。這也就實際上承認了在此結構中的人都難免帶上普遍的罪性(因宗法人倫涉及歷史和文化全體；故不只是一個個人的罪性問題，二者並不是不能並容而恰好

52. 同上，頁16。

53. 同上，頁17。

54. 同上。

是相通的。)所以，難於接受基督教關於人皆有罪性之見解的說法，只不過是歷史美化宗法人倫，把它說成是天經地義之善的偏見罷了，它本身倒正是需要批評和揭露的。」⁵⁵中國人實有悔改的需要，我們「應當承認人在歷史上直到今天確有其普遍的罪惡和罪性。[這]才能使人儆醒和實際上開始悔改，走上得救的道路。而無條件地強調人性本善，反而會起到一種麻痺人的鴉片作用」。⁵⁶這種悔改不是要否定中國文化的人倫本根，而恰好是把它淨化，使之走上得救重生之路。面對現代化所帶來雙重異化的危機，中國文化好像背負着空前深重的罪孽，「在這時候，我們看到了中國文化本身對基督之道的迫切需要，因為中國文化正着手承認它自身的原罪，已苦苦呼喊着自己的悔改之情和重生的意願。因此我們可以肯定，一個基督之道與中國文化會通的新時期已經來臨。」⁵⁷

我在這裏不能評論楊適的分析是否完全正確，我只是想指出不少中國知識分子也正在徹底反思、質疑中國文化(特別是儒家)，並為其謀求出路。現代化過程中不少知識分子根本認為傳統文化不是資產，而是絆腳石。那太本色化的基督教不單沒用，更可能有害。不少人認為要將基督教改變到更接近儒家，如較強調人的善性，少談原罪，多說自力，少說他力等，但不少中國學者正正是欣賞基督教的原罪說和外在超越呢！以仁愛觀來說，我們是否應接納中國的差等而推廣的愛，還是應強調超越的神的愛(agape)呢？楊適反而會同意後者。⁵⁸也

55. 同上，頁18。

56. 同上。

57. 同上。

58. 楊適，〈在現代化挑戰中的基督教和儒家的仁愛觀念：比較與回應〉，《金陵神學誌》，1994(21)，頁36-44。

可以這樣說，對反傳統主義者來說，適切的本色神學正是對傳統文化批判的神學！在這種處境中，基督教神學若仍堅持要穿上儒家的「中國本色」，豈不是自絕於這群中國的知識分子？⁵⁹但要小心，以上面的理由去全盤否定基督教與儒家的會通也是不足夠的，因對傳統中國文化同情的知識分子(或平民百姓)也大有人在。這也是本色神學的難題，中國本色不是一種色，而是很多種。儒釋道的色彩不盡相同，不同本色傳統互相矛盾時如何處理？此外還有大傳統與小傳統的分別。所以對不同的中國人，基督教應着的「色」也不盡相同，若單是「市場導向」，實在很難取捨本色神學的路向。可能更重要的是要建構一種合情合理的本色神學，而不是一種單為了受人歡迎而建構的本色神學。此外我們要認識不同種類の本色神學和本土神學的限制，接受本土神學內部的多元化。

處境神學=變色龍神學？

事實上本色神學的缺點是本土神學家也覺察的，⁶⁰例如郭佩蘭也對本色化神學提出批評：「有些人指出假如我們能在自己文化傳統中找到基督教的特色，就不需基督教了。此外，在亞洲不少地方，過去的傳統再沒有以往的約束力……這些本色化的努力，往往只在象牙塔中鑽牛角尖，與民間疾苦扯不上關係……它沒有正視亞洲貧窮的實況。」⁶¹她則提倡亞洲的處境神學——它「必

59. 梁家麟也指出同樣的問題：「傳統儒家既已受到國人的懷疑與挑戰，是否仍應作為與基督教對話的中國文化首席代表，甚或成為建構本色神學的立足點呢？……為甚麼我們尚要扭曲基督信仰，以勉強湊合新儒家所營造的偽宗教情懷與興味呢？」（《徘徊於耶儒之間》，同前，頁277。）

60. 參Shoki Coe，〈把神學處境化〉，同前，頁20。這是由本色神學的典範過渡到處境神學的經典之作。

61. 郭佩蘭，〈導言〉，同前，頁3。

須要針對亞洲人民的政治和經濟解放，同時也要顧及文化及宗教的更新。……[我們]需要建立一個新的神學典範……不是要將西方的神學，用亞洲人的術語『表達』出來，而是從根本上反省福音的內涵，在亞洲處境發掘上帝的信息。」⁶²

而華人亞洲神學家中最有貢獻的相信是宋泉盛了，他認為「西方主導的神學探討是阻礙而非幫助我們處理本土資源之神學才能的發展。我們必須尋求一種不同的道路，以便和那每天處於貧困、受壓迫、無意義之生活中尋求自由、解放的亞洲各階層男女、小孩，有神學的互動。……要尋求真正屬於我們自己的神學觀點，發現耶穌在我們自己文化、歷史背景中的信息和見證」。⁶³若我們仍只懂追隨西方神學，就好像在空中釘橛子那樣徒勞！「我們不能再繼續持守他人的信仰告白傳統，唱他人的神學曲調。……由西方基督徒和神學家所形成的……刻板神學和宗教思想，縱然不是完全錯誤，對我們在亞洲的人而言，也是不實際和誤導的。」⁶⁴宋泉盛深信神學的資源能充分地從亞洲的文化和處境中找到，所以「亞洲神學的重新建構的基本努力不是要在基督教神學上面加點『亞洲色彩』，也不是在傳統神學上灑些東方香水。……我們必須走向那使亞洲成為亞洲的根……它們是非常靈性和人性的……在它的豐富的和多樣性中，我們面對長期痛苦、苦難、希望的亞洲歷史。」⁶⁵我們一定要從傳統神學解放出來，神學的主要任務不是維護普世性教義，而是「使我們基督徒向上帝工作的不同方式開

62. 同上，頁4。

63. 宋泉盛，〈亞洲基督教神學的方法芻議〉，收郭佩蘭編選，《上帝在亞洲人民之中》，同前，頁14-15。

64. 同上，頁18。

65. 同上，頁22-23。

啟心胸。……除非我們一再聆聽亞洲人的故事，直到他們的故事成為我們的故事，直到我們在他們的故事中找到我們自己，我們基督徒不能認為我們洞悉上帝對亞洲人的旨意和目的。」⁶⁶要達到這目的，亞洲神學不是去建構一套抽象的神學語言，而是藉着「人民的傳說、故事把我們帶回基督信仰的中心……在這神學世界裏面，我們察覺上帝和人共同追求着公義、自由、憐憫。……當我們肯定人民的故事，我們同時也肯定了我們亞洲人的人性。……人民的故事，不是先入的神學觀念和規範，帶領我們進入關於人類和上帝更深的真理。」⁶⁷

宋泉盛深信神用傳統神學所沒有預料的方法在亞洲「從事拯救的大工」，「同一個聖靈必然一直在亞洲吹動……使人們可以塑做他們自己的歷史，使他們有能力在苦難、痛苦、死亡中存盼望」。⁶⁸他拒絕任何形式的排他主義，「我們在亞洲面對的問題才是我們神學反思的主要問題……必須從不同的角度來讀我們的《聖經》，藉以揭示亞洲人性在上帝對整個創造之拯救旨意的地位和意義」⁶⁹「基督教神學一定要從我們的大地開始；而不是在上之高天。本質上，神學要考慮的是人，不是上帝。……如果我們忽視人類的實況，我們就無法窺視上帝的實在。人類的實況是神學的實體。對我們而言，把世界看作好像是貼切地嵌入我們的神學圖的日子已經過去了」。⁷⁰亞洲神學「一開始就得指出拯救人類社會免於毀滅的歷史力量是甚麼……基督教會的使命不外乎參與這些歷史力量的運作。基督教神學應該是這種參與的產物。」⁷¹

66. 同上，頁25。

67. 同上。

68. 同上，頁27。

69. 同上，頁23。

70. 同上，頁26-27。

71. 同上，頁27。

宋泉盛等的亞洲神學的確有不少優點值得學習：富原創性、趣味性和生活性，聆聽人民聲音的態度，對爭取公義、關心窮人的承擔等。但也有不少問題與危機：會否將神學消解為人類學？他不斷談及的「我們」會否只是一少撮人？為甚麼傳揚叫人悔罪的福音在教會使命中全沒有地位？我在下面只能就幾個重要問題討論。⁷²

對宋泉盛等的處境神學最普遍的批評是他抹殺了神學的普世性，⁷³但真的有超越文化的普世神學嗎？在後現代相對主義當道的年代，這是一個極需反省的重要問題。對這問題不同氣質的人很易各走極端，例如張雄輝在討論處境神學的翻譯模式時，指出這方法「假設原本的訊息中，蘊含一個超越不同文化的核心內容，包括《聖經》的啟示，神與人復和的宣告，或者是審判的論述等」，他接着沒有交待任何理據便斷言「此一假設實際上並不存在」，儼然這是不證自明的真理！⁷⁴宋泉盛也同樣對普世性神學作出尖銳批評：「神學不能宣稱自己具有普世性的權威」⁷⁵，「世界上沒有任何神學能夠免除文化和歷史的影響，神學不可能中立，它總是與文化及歷史有關。」⁷⁶「基督教神學必須是沒有最後定論的，因為上帝是一個沒有最後定論的上帝。」⁷⁷以上的批評似乎主要是建基於歷史與文化的相對性，而受詮釋學影響的也可能得出相似的結論。⁷⁸

72. 何光滙對宋泉盛有很多中肯的批評，參何光滙，〈「本土神學」管窺〉，《道風：漢語神學學刊》，1995(2)，頁152-168。

73. 參莊祖鯤，《契合與轉化——基督教與中國文化更新之路》，同前，頁119；何光滙，〈「本土神學」管窺〉，同前，頁160。

74. 張雄輝，〈處境神學〉，收陳慎慶編，《信仰的天空——基督教神學導引》，香港基督教徒學會，1994，頁112。

75. 宋泉盛，〈開展亞洲神學新領域的十個立場〉，收陳慎慶編，《信仰的天空-基督教神學導引》，同上，頁249。

76. 同上，頁250。

77. 同上，頁251。

78. 參關瑞文對劉小楓的批評：〈評劉小楓的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學

在較詳細探討普世性神學的可能性之前，首先要澄清一些概念。甚麼是普世性的語句呢？就是一些可應用到世上所有事物(或人)的語句，例如「所有物質都會互相吸引的」。要留意的是普世性的語句都可以用否定句的形式表達，因為邏輯上來說，「所有P都是Q」與「沒有P是非Q」的意思是相同的，所以當我們說「沒有人可以飛上天」時，也是在說「所有人都有『不能飛上天』的特性」。我們雖然不加「所有」在前面，但若我們用「必然」、「必須」等字眼，很多時候都有普遍性的涵義，如「人必然會死」意味着「所有人都會死」。另外一些堅定的道德判斷一般來說都有普遍性的涵義，如「人不可以欺壓他人」、「不應不尊重女性」等語句，除非有解釋甚麼是例外情況(即是可以欺壓他人、不尊重女性的情況!)，不然也可當作普世性的宣告。那甚麼是普世性神學呢？這可作兩種解釋：「普世性神學」可以是指一種論及神、人、世界、社會、過去和未來的神學系統，而且它是無所不包，無一錯漏，放諸四海而皆準，證諸萬世而不墜的！這種可稱為「絕對性神學」。根據第二種較溫和的解釋，「普世性神學」只是指「包含一些正確的普世性神學語句的系統」，它不用無所不包，更不必無一錯漏，這可稱為「有普世性成分的神學」(當然這成分是可以有不同程度的)。我個人相信絕對性神學是存在的，但這只有神才知道，而我更相信「有普世性成分的神學」(下面的「普世性神學」亦只有這個意思)，讓我交待我的理據。⁷⁹

首先我們要檢視有沒有否定普世性神學的好論據，

刊》，1996(4)，頁220-239。

79. 我有時不太肯定一些亞洲神學家是否真的兩種意義上的普世神學都想否定，他們的字句很多時的確給人這種印象，但由於他們對「西方的抽象語言」不存好感，或許我們要用文學、修辭的角度去詮釋他們，如果他們想否定的只是絕對性神學，而不是有普世性成分的神學，那我和他們的分歧也不是很大，主文的討論當作澄清好了。

當宋泉盛宣稱「神學必須是沒有最後定論」時，我們不妨問問他這是否關於神學的定論？若這是定論，則生自我指責的矛盾，若這不是定論，那豈不是說我們也要認真考慮「神學是有定論」這立場嗎？我相當明白，在現今多元主義當道的年代去提出一個超越文化的信仰核心，是相當困難的，然而我也希望我們不是只受時代之風吹襲，便不加批判地接受文化制約論，所以我們要問，當張雄輝否認超越文化的信仰核心的存在時（這種主張我稱之為「處境主義」），他是由神學的本質(Essence)演繹出這結論，還是由他對歷世歷代神學的認識歸納而來？前者的演繹進路實有墮入另類本質主義(Essentialism)之嫌，我們如何得知神學的本質就是「沒有普世性」？通常這是建基於某種哲學（如詮釋學、文化相對主義）或學科（如知識社會學），這些通常都包括「所有『真理』都受文化和社會－歷史條件制約」這前提，由這前提的確可以推論出「所有神學『真理』都受文化和社會－歷史條件制約」的結論，但為何我們要接受這麼絕對、普遍的前提呢？（自打嘴巴的問題暫不理會好了！）那些哲學或學科不是神的啟示吧？那它們的合理性最終也取決於有沒有足夠的論據，但這一來它們很難有絕對性了，一方面那些論據是否足夠是一個疑問，另一方面若處境主義者可以基於一些不肯定的論據去相信有普世涵義的哲學，為何別人不可以用同樣態度接受有普世涵義的神學呢？（若他認為他的論據是肯定無誤的，那自打嘴巴的毛病更明顯不過了。）又或者處境主義者會說：「我不用建基於任何有爭議性的理論，世界上沒有任何神學能夠免除文化和歷史的影響，神學不可能中立，它總是與文化及歷史有關。這只是常識而已！」某程度我同意以上的說法，因我們本來就是談人類歷史和文化中的神學，而不是上帝的神學，所以「神學總是與文化及歷史有關」似乎

是分析真句，但為何受文化和歷史影響就一定喪失了普世性呢？上面已澄清了普世性是指有效性而言，不是指起源或影響，每一種神學的確都源自某一文化或處境，正如飛機的發明和萬有引力的發現亦是源自某一文化或處境，但這不代表它們不可以在其他文化或處境應用。⁸⁰

處境主義者或許可採取歸納的進路去證立其立場，他們可指出歷史上神學的變遷或多元性：根本沒有一套神學是所有時地的所有人都接納的，所以根本就沒有超越文化的信仰核心。這論據的問題主要是抓不緊「普世真理」的意思，普遍真理不必然普遍地被接受（聽聞還有一個組織在宣揚「地球是平的」），而普遍地被接受的不必然是真理，最保守的神學家也知道他的神學不是所有人都接受（不然他也不用強調傳福音了），當他宣告有一個超越文化的信仰核心時，他是說這核心對所有人都是真的——無論他接受與否，所以所有人都應該接受。要否定這種思想，單指出分歧性是不濟事的，處境主義者似乎要指出每一種神學的錯處在那裏，但除非他假設了自身有上帝的景觀（God's Eyeview）和無誤的神學判準，不然這指控是難以成立的。縱使他成功地推翻了所有過往的神學，這也不表示將來不可能有正確的神學——休謨提出的歸納法問題還未有人解決到呢。（如果歸納法在這裏可以成功，那同樣的理由使我們相信處境主義者奉之為金科玉律的哲學[如高達美、李科爾（Ricœur）的詮釋學]，也有一天會被人棄之如敝履。）似乎演繹或歸納的進路都不能證立處境主義，那它的論據究竟何在呢？

80. 另一個反對普遍真理的理由是它會帶來壓迫，但其實兩者的關係並非必然。普遍真理可以帶來壓迫，也可帶來解放。不相信普遍真理的也可以單單基於一己的喜好（如自大狂、虐待狂）去壓迫人。這樣看來，對普遍真理的信念既不是壓迫的充足條件，也不是必需條件。這個問題我會另外再詳細處理。

第二，我們要指出，若將「神學處境化」絕對化，只會產生重重矛盾。例如宋泉盛認為「神學不能宣稱自己具有普世性的權威」，從宋泉盛對各種非亞洲神學的批評來看，這語句不是單用來描述亞洲神學的，而是很有權威地宣稱「普世的神學不能宣稱自己具有普世性的權威」！再者，上面已解釋過，「沒有任何神學能夠免除文化和歷史的影響」也是普世性語句——而處境神學家的著作差不多每一版都有這類說話。此外處境主義的精神也和亞洲神學家隱藏了的絕對標準矛盾，我認為若有人告訴你他是完全沒有絕對標準時，不要輕易相信他，記緊要看他實際上作出的言論和判斷。以李熾昌為例，他認為中國文化和基督教傳統都可以批評，要看它們是否是「釋放性」和「人性化」——這些似乎是普世標準了吧？又如宋泉盛強調去聆聽故事，但始終聆聽本身不能衍生具體神學內容，因為不同組別的人（如僱主與僱員、政府官和小市民）的故事可能很不同和矛盾，我們要一些標準去作取捨。其實宋泉盛已假設了一些標準，如人民的故事較重要，受苦的人的故事最重要等等。其實任何前衛的政治關懷若要申張公義和譴責壓迫者，都不能不假定一些普世標準，處境神學家也不例外。若他們一方面批評西方神學的普世教義，但另一方面又採納另一些普世標準，似乎是不一致的。

第三，一個有趣的現象是，大部分研究基督教的大陸學者都強調神學的普世性和超越性。如何光滬便認為「本土神學的材料、載體和目的雖然蘊含着普遍性，卻不能等同於普遍性。……把本土的東西當作最終的目標和評判的標準，不但是荒謬的和封閉的，而且會造成罪過和災難。」⁸¹所以「超越意識是神學的命根子……真正

81. 何光滬，〈「本土神學」管窺〉，同前，頁161-162。

的本土神學也應超越『本土』的觀念，而指向超越本土的永遠位於前方的普世觀念。」⁸²我相信這和中國的歷史經驗有關，在經歷過一些絕對的邪惡後，如何能否定有普世標準呢？俄國的知識分子也有類此反省，有一次他們與美國的後現代主義者交流，後者便對前者仍然相信有絕對真理和美善感到詫異，而前者則對後者不斷解構真理和意義的努力大不以為然。⁸³其實後現代主義者不必太詫異，對親身經歷古拉格群島等可怕事情的人，要他們相信「這些事情是否邪惡完全是觀點與角度而已」，是否有點強人所難呢？

總結以上的討論，我認為一些處境神學家的確忽略了神學的普世性成份，而這種思想也導致他們一面倒地批評西方神學。⁸⁴我認為這種批評有幾種毛病：一、東方和西方神學的二分法：我相信今天我們應提倡世界性傳統的概念，啟良這樣批評傳統主義者：「在他們的思想網絡裏，似乎一個民族只能接受與繼承本民族的文化傳統，而不能將整個人類文化的傳統作傳統看待。……在傳統的封閉社會，傳統主要是民族性的，而在今天的開放社會，傳統則主要是世界性的。」⁸⁵「各民族的文化不再僅僅具有民族性，而是作為整個人類文化寶庫中的一個組成部分。……在世界歷史連為一體的今天，就連古代各民族在封閉格局裏所積聚的文化成果，也成為全世界人民的共同財富。」⁸⁶這一點連楊緒烈也覺察到：「重要的不是這些言論來自西方、亞洲或非洲，而是它

82. 同上，頁163。

83. Gene Edward Veith, *Guide to Contemporary Culture* 《現代文化指引》，Downers Grove, Illinois, Inter Varsity Press, 頁173-174。

84. 黃伯和的討論則較平衡：「本土神學與普世神學沒有衝突。……愈本土化的神學就愈普世，愈真實。」（《不做陌生人》，台南：人光，1996，頁21。）

85. 啟良，《新儒學批判》，上海：三聯書店，1995，頁453。

86. 同上，頁454。

是否真確，與及是如何宣揚的。」⁸⁷二、將一己的取向等同亞洲人，宋泉盛等未必能代表所有亞洲人說話，我上面已指出很多亞洲人感到西方神學很實際和有洞見！三、對西方神學的了解過分簡化：宋泉盛「常常用全稱判斷指斥『西方神學』和『傳統神學』，從而忽視其中的差異性、普遍性或『非西方性』，顯得很不公平。」⁸⁸

事實上過份重視處境而忽略了信仰的超越性是有危機的，對文化和處境缺乏批判性，神學便成為變色龍神學！如上面所論，這種神學的適切性反未必很高，而且可能會跌入陷阱。一個好的例子是宋泉盛與另一個著名亞洲神學家撒瑪法(Stanley Samartha)對文革的評價。由於他們深信神在亞洲歷史中作工，所以任何抹殺神透過亞洲本土宗教與意識形態的作為的神學都有缺陷，很自然地他們都高度讚揚文革產生的「新中國」！例如宋泉盛便認為隨着中國的赤化，世界上四分之一人口已堅決地拒絕基督教，這不得不叫我們深切反省。忽略這挑戰的神學是無用的，而且在這現代中國的處境中，若仍將宣教視作向異教徒傳福音、叫他們皈依入教，是全不適切的。⁸⁹他認為神的手正在新中國工作，所以我們不能不問：「當無神論的共產政權不斷地擴展它們的疆界，並且將人民從貧窮、飢餓、社會不公義和喪失人類尊嚴解放出來，這究竟是甚麼意思呢？」宋泉盛的答案是這樣：新中國「是一個有很大威力的屬靈力量和架構……新中國所正在發生的是救恩歷史的一個世俗版本，雖然它的意識形態基礎是無神唯物論，但這不損它是救恩的事實。」⁹⁰撒

87. 楊緒烈，〈亞洲神學之發展〉，同前，頁116。

88. 何光滙，〈「本土神學」管窺〉，同前，頁162。

89. Choan-Seng Song, *From Israel to Asia: A Theological Leap* (從以色列到亞洲：神學的跳躍)，載*Mission Trends No.3: Third World Theologies*，同前，頁218-219。

90. 這是在一九七四年的會議發言，見Stanley J. Samartha, *Mission and Movements of Innovation* (改革之使命與運動)，載*Mission Trends No. 3: Third World Theologies*，同

瑪法也同樣提到「中國的革命所釋放出來的『屬靈』能量，已賦予整體人民能力去重拾自由、自尊與尊嚴。」⁹¹他認為這些政治運動能促進更豐盛和滿足的人生，而這正是耶穌基督的福音的精神！

今天真相已大白，文革也被視為十年浩劫，以上評論自然顯得極為天真，這也深刻反映處境神學的問題，宋泉盛認為單單是多元宗教和意識形態的事實已令傳統神學的方法行不通，這似乎不太正確，關鍵其實是他的神學前設，在他的系統內，似乎甚麼都可追溯到神的作為，而罪的教義(可能太傳統、太西方了吧?)則沒甚麼地位，不然他會想到政治運動可能更多是罪人的作為。另外他也似乎過份熱切擺脫傳統的排他主義，於是愈是無神論他愈刻意擁抱！這似乎正重蹈西方自由神學擁抱納粹主義的覆轍。何光滬指出宋泉盛常有將人民神化的傾向，他接着的批評很準確：「但是我的基督教常識告訴我，人的罪性正是人間苦難的根源；我的親身經歷和我的祖國的經歷告訴我，把普遍的『人民』或者『特定的』人當成神，會造成多麼可怕的災難。」⁹²他認為剝削者與被剝削者的二分法很不妥當，文化大革命中，「千百萬人所受到的摧殘，恰恰證明了人的罪性可以膨脹到集體瘋狂的程度，證明了『人民』可以用神化了的『人民』的名義去折磨『人民』自身」。⁹³宋泉盛對社會歷史問題的分析也有誤導性：「似乎富人、統治者、文化或宗教上的多數派或上層人士、男人、白人、社會階級在上的人，乃是一切苦難的根源，而窮人、被統治者、少數派、下層人士、婦女、有色人、原住民等等則幾乎成了正義的化

前，頁240。

91. 同上，頁239。

92. 何光滬，〈「本土神學」管窺〉，同前，頁156。

93. 同上，頁156。

身。」⁹⁴然而「這樣簡單的劃分不但不能解決複雜的社會問題，而且會導致殘酷的革命或戰爭」⁹⁵，相反，基督教的普遍罪性的分析更為深刻。

以上討論也帶出一個重要問題：神的工作在哪裏？在普世之中還是只在教會之內？若說在基督裏，但基督又是誰？撒瑪法提出「宇宙性基督」(Cosmic Christ)的概念在原則上是沒錯的，我們如何能規限神和基督的工作在教會的四堵牆內？但始終有「應用甚麼標準辨別？」的問題。宋泉盛也談到「人民的文化是基督教神學的資料……神學最重要的就是對文化的神學洞察」⁹⁶，然而若將神學方法完全建築在一種沒標準的「洞見」上，會否太主觀呢？撒瑪法則較明白交待他的標準：「那裏有為了自由與更新的掙扎，那裏有更豐盛生命、平安和喜樂的追尋，那裏就有基督的工作。」⁹⁷這在原則上也不是錯的，但在應用時不可忘記很多貌似崇高的掙扎和追尋其實只是人的私心的借口，也不可忘記最真誠的掙扎和追尋是常常伴隨着情慾與驕傲的，否則浪漫化文革這類錯誤恐怕還會出現。

我的結論是：本土神學一定要調和普世性與特殊性，全然正確的神學只有一種，但這是神的專利，至於我們的神學的確都是處境神學，無可避免有限制和不圓滿，然而這不會摧毀神學的普遍性成份，雖然我們的判斷不會是絕對確定，但「神學就是要提醒人看見自己的局限性……人絕不能以目標的不可抵達性為理由而放棄對目標的追求。人也不能因形式的多樣性而忘記其中隱含的精神的統一性。也許，這就是一切從事本土神學、

94. 同上。

95. 同上，頁157。

96. 宋泉盛，〈亞洲基督教神學的方法芻議〉，同前，頁31。

97. Samartha，〈改革之使命與運動〉，同前，頁242-243。

處境神學和母語神學的人不應該放棄追求系統神學和普世神學的原因。」⁹⁸而且否定神學的普世性始終是行不通的。但每一種神學的最初處境的限制，和「神的真理在每一個文化與歷史中都有彰顯」這信念，迫使我們承認本土化和處境化也是真理之路。處境可能帶來限制，但亦可能有新的揭示，使我們重拾忽略了真理，或使我們看到新的亮光。⁹⁹

高爾(Shoki Coe)這樣討論處境神學的進行：福音的真正普世性是透過處境化達成的，道成肉身便是神自身的處境化，普世性是恩賜也是任務，只有當我們從道成肉身的福音支取能力，我們才能真正擁有普世性的恩賜。真正的普世性不可能是毫無色彩的一致性，而是豐盛的真理與恩典，當我們認真面對我們身處的殊異處境，又同時依循道成肉身的榜樣忠心地回應，那這種豐盛的真理與恩典便會展現和彰顯。一方面有豐富色彩的喜悅，也有它們配搭而生的美麗。每一次的處境化都只是暫時性的，真正的處境化一定要為了再處境化的緣故，不斷準備迎接非處境化的痛苦過程。¹⁰⁰盲目拒絕再處境化的只會產生化石神學，不問情由便再處境化的便會產生變色龍神學。

漢語神學的建構

比較起來，漢語神學的構想包容性較大，根據何光滬的解釋，母語神學「既可以包括本土神學和處境神學，又可以包括從其他角度劃分的神學種類如聖經神

98. 何光滬，〈「本土神學」管窺〉，同前，頁167-168。

99. 正文的討論仍然粗疏，我們仍要較精細解釋神學的普世性與特殊性的關係，我相信可以用不同的比喻去進一步澄清：核心與外衣的關係；實體與模型的關係；實體與不同角度的描繪/投射的關係等……但空間不容許我再詳細討論下去。

100. Shoki Coe，〈把神學處境化〉，同前，頁23-24。

學、歷史神學、系統神學等等，只要這些神學是以母語『為載體』的。」¹⁰¹所以漢語神學一方面包含本色神學與亞洲神學的關懷，另一方面也不排斥西方神學和翻譯回來的神學，只要是以漢語為載體和結連起漢語語境便可，我相信這是很合宜的。何光滬也為漢語神學建議了三個原則，一、工具原則：漢語的載體不是真理本身，只是揭示真理的工具和手段。二、開放原則：任何人不能把一己神學視為絕對真理，我們且要適應不同人以多樣的方式進行神學。三、處境原則：不排斥古代典籍，但重點是從當代人的生存經驗出發，力圖解答具體生存中的問題。他也提出三個進路，一、從內向外：從漢語使用者的生存經驗和文化資源內部出發，從中國人的歷史和現實生活出發，注重生存困境的問題，而不僅僅是現成獨斷的答案，注重文化內部難題的解決，而不僅僅是文化外部優劣的比較。二、從面到點：由普通啟示到特殊啟示，例如建立了漢語神學的上帝論之後，才建構漢語神學的基督論，這種論證順序比較合符邏輯。三、從下往上：特別要注重哲理神學、道德神學和文化神學。¹⁰²

很多方面我都同意以上的構想，但有一點我不完全同意，何光滬認為從下而上、從面到點的進路，應該比從上而下、從點到面的進路優先，所以田立克的作品翻譯也比巴特的優先。但是否一定要如此呢？我自己也是專攻哲學神學和自然神學的，當然不會否定從下而上的進路，但是它的限制和危險也不可不察，我的構想是兩者要互補和交接，從下而上的不能執着地面的安穩，去到某階段始終要向上帝的啟示開放，並躍出信心的一

101. 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，《維真學刊》，1996(2)，頁42。

102. 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，《維真學刊》，1996(3)，頁16-24。

步；從上而下的也不能只耽在高峰之上，一定要以啟示的光芒貫通人間世，走進人群並承擔他們的問題。其實對不同人要有不同進路（這正符合何光滬的開放原則），從下而上的進路其實適合一些較高教育水平和較重理性思考的人，但不是所有人都需要如此。同理，田立克與巴特的著作各自有其市場，為何不一起翻譯呢？

我同意劉小楓所言：「中國深厚的人文主義傳統……仍是精英倫理的主要資源；基督教必須進入這一傳統才能產生精神效力。」¹⁰³所以總結我對漢語神學的看法，我認為應該建構一種基督人文主義(Christian Humanism)，它的主要元素如下：

1)這是與西方人文主義精神相通的，提倡自由、民主、人權和寬容等價值，但我們要超越世俗人文主義，「導向一種具有超越向度的『人本主義』」，為那些價值提供「一個超越的基礎，這個基礎就是耶穌基督的十字架事件。」¹⁰⁴

2)反對科學主義，但重視理性與科學精神：一方面將科學與人文和與信仰精神調和，另一方面鼓勵自我批判、不斷反省的信仰。所以我很同意何光滬對哲理神學的重視。（以上兩點是與五四以來中國人對德、賽二先生的重視並行不悖的。）

3)與中國文化展開批判性的對話，不用強求會通，但可藉着對話使彼此的傳統有創造性的轉化。例如我雖然同意很多對儒家的批評，但基督教仍可吸收儒家的覺健精神，特別是儒家的人文精神應叫我們反省，重新發掘基督教已內蘊的基督人文主義傳統，及把它進一步發展。我們要更正面肯定人的價值和尊嚴，這本就是福音

103. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》，同前，頁25。

104. 劉宗坤，〈現代漢語語境中的「文化基督徒」現象〉，同前，頁61。

內容的一部分。我常疑惑是否可以不從人的罪開始解釋福音？是否沒有深刻的罪的意識便不能作基督徒呢？當然我不是提議要刪除基督教的罪觀，人的尊嚴和人的墮落本就是基督教人觀不可分割的兩面。

4)與中國人生存經驗結連，但在這處境中傳統的基督論可能更顯適切，如劉宗坤便強調「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……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。」¹⁰⁵

5)正視權力、貧窮、公義等問題，宋泉盛說得對，去建構對中國人適切的神學，我們應聆聽中國人的聲音，特別是這百多年的苦難，我們要深刻明白這種痛苦，才能回應。我未必同意這是本土神學的充足條件，但或許這是必要條件之一。（我也認為這些處境的關注與普世性神學沒有衝突。）劉小楓認為「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。」¹⁰⁶這我不大同意，因我不認為理論神學與實踐神學是可以截然二分的，所以漢語神學也不應忽視從神學角度詮釋及回應現實政治問題。

6)連同以上的關注，我們需要多一些歷史神學的探討，及從神學的角度詮釋中國人的歷史經驗。

7)關於做神學的方法，當然我也不是贊成西方神學的霸權，事實上用藝術、能劇、故事、自傳等去做神學也是很重要的，這或許也是亞洲人可以多作貢獻的地

105. 同上，頁60。古巴裔神學家剛沙利斯(Justo L. Gonzalez)的本土神學也認為迦西墩的基督論(Chalcedonian Christology)最能承載他民族的掙扎與經驗(Bevans,《語境神學之模式》，同前，頁108-110)。

106. 引自林淑芬,《漢語神學心靈的激盪》,《文化基督徒:現象與論爭》,同前,頁84-85。

方。然而中國人的實用傾向、不重視抽象分析，是優點也是弱點，所以西方較重思辨和分析的神學和哲學其實應該多加介紹和吸收，這正可補足我們的缺點。它們不錯是很抽象，但抽象不等於不實用，很多抽象的概念對人類的歷史產生莫大的影響(如人權)，所以我對很多本土神學家對西方神學的責難不以為然，他們認為這種神學的精神與亞洲人精神不符，所以便說它們不適切，這是很短視的文化本位的思想，清朝的士大夫何嘗不是以類似的理由拒絕西方的「奇技淫巧」呢？

以上每一點構想都很初步，我在這裏只是先拋磚引玉，希望高明諸君指正，激發進一步討論。

結論

中國的本土神學家似乎是珠寶商：基督的福音好像重價的珍珠，他的責任就是向國人「推銷」這寶貝；他也好像是尋寶者，中國文化和中國人的歷史經驗宛如一個寶藏，包含着上帝的普遍啟示和作為，他的確需要一種洞察力，去找出這寶藏，(但這尋寶的過程還是需要福音寶珠的光芒去照明和指引的)。¹⁰⁷漢語神學家的工作是既嚴肅又叫人興奮的，上帝的重託叫他不得不嚴肅，但發掘的樂趣又叫他興奮。

按比凡斯的分類，綜合模式最接近我的方法論：我認為要重視啟示與《聖經》，但也需要藉着理性、經驗與實踐(praxis)去較正我們對啟示的了解。本土神學的討論常激發起基要派與自由派之爭，但麥菲(Nancey Murphy)認為這二分法是建基於一些現代精神的假設上，它們在後現代未必仍然適用，她的書就叫做《超越自由派與基

107. 以上比喻有一點不滿意的地方，其實我們不能說我們擁有福音寶珠，我們只是見證它的光芒。這寶珠是有超越性的，並不好像我們口袋裏的一個錢幣！

要派》，希望促進兩者某程度的和解與對話。¹⁰⁸很簡化地說，自由派執着人的經驗，認為神學主要是一些在不同時代建構的符號，而且肯定聖靈在普世的工作。基要派則執着神的啟示，認為神學主要是一些恆真的語句，而且肯定神在教會的特殊救贖。二者都互相排斥對方，因為他們認為神的啟示與人的經驗、建構的符號與恆真的語句、聖靈在普世的工作與神在教會的特殊救贖等等都是非此則彼的選擇。這些張力亦很明顯在以上本土神學的討論中出現。我欣賞麥菲尋求和解(但不是完全同意)的方向，她本人在自由派的GTU念神學博士，後來則在福音派的福樂神學院(Fuller Theological Seminary)任教，她自許為後現代福音派(Postmodern Evangelical)。而一些自由主義者也開始與福音派對話，特別是經過二十世紀的教訓，已重新肯定基督教信仰的獨特性；近年興起的後自由主義也將此趨勢進一步推展。在漢語神學的探討上，也讓我們超越自由派與基要派的二分法吧！

108. Nancey Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda* 《超越自由主義及基要主義》，Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1996。

古典神學智慧模式與漢語神學風格

黃克鏞

導言

約在二十年前，一九七九年，張春申神父曾撰文論述〈中國教會的本位化神學〉¹，作者評介二十多年來中國教會神學本位化的嘗試。該文發表後，迄今又告二十年，不少中國神學工作者在這方面仍繼續不斷地努力。近日香港「漢語基督教文化研究所」發起有關漢語神學的探討，實足令人鼓舞。筆者認為「漢語神學」一詞很能表達神學本位化的意義。

在一篇討論漢語基督神學的文章裏，劉小楓提出：「漢語基督神學的發展，與既存的基督神學思想史一樣，將會有兩種基本樣式：其一、以既有的思想體系及其言述概念來發展基督神學；其二、以既有的活的生存經驗及其語文表達來發展基督神學。」²這兩方面的發展，主要與漢語神學的內容有關，中國人既有的思想體系，及既有的生存經驗，自然應該對漢語神學的內容和表達有一定的影響。為了參與《漢語神學雜議》的探索，筆者卻願意從神學方法的層面討論，格外推介教父時代

1. 張春申，〈中國教會的本位化神學〉，見張春申等著，《教會本位化之探討》，輔大神學叢書，台北：光啟出版社，1981，頁1-51。

2. 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45。劉小楓稱第一種為「本體論的樣式」，第二種稱為「生存性的樣式」；並說明自己對「本體論式」的神學建構深表懷疑。筆者卻認為兩種基本樣式都有其本身的價值，且是相輔相成的。

古典神學的「智慧模式」(sapiential model)，³作為漢語神學應具的特殊風格。

在《辨認奧秘：有關神學性質論文》(*Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*)一書中，作者勞德(Andrew Louth)批評近日神學普遍呈現的「分裂」現象：即思想與情感，理智與心靈的分割，神學與靈修的分野，對於上帝的思考與趨向上帝的傾慕脫節……。⁴作者指出神學是對信仰的反思，藉以尋求理解。但信仰不是純理智的行動，也包括意志和心靈對所信仰者的回應。因此，研究神學也不該限於理智思考的層面，卻必須包含意志、情感與愛的整體參與。

勞德認為教父的神學充分保持了這種整體的統一性，教父神學表現了理智與愛，思考與默觀，鑽研與體驗的平衡。⁵在奧古斯丁(Augustine, 354-430)的著作裏，認識與愛的聯繫尤其清晰。教父的神學方法可稱為「默觀模式」或「智慧模式」，與中世紀以後的神學方法顯然不同。關於神學方法的內在統一及平衡的失落過程，學者意見不一，但大都認為十二世紀是一重要分界線。當時亞培拉(Peter Abelard, 1079-1142)採用的分析與辯論方法，開創了日後「士林神學」(scholastic theology)的先聲。但應該注意的是，在代表士林神學高峰的多瑪斯(Thomas Aquinas, 1225-1274)和文都拉(Bonaventure, 1217-1274)的著述裏，仍保持了古典神學的平衡。這種平衡與統一的失落真正始於後期士林神學，格外是以歐

3. 有關神學「智慧模式」的名稱，參Cipriano Vagaggini, *Teologia*(神學)，見Giuseppe Barbaglio-Severino Dianich主編，*Nuovo Dizionario di Teologia*，Roma，Ed. Paoline，1979，頁1607-1620。

4. Andrew Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*《辨認奧秘：有關神學性質論文》，Oxford, Clarendon Press, 1983, 頁1-3。作者曾在牛津大學任教教父神學多年。

5. 同上，頁5。

坎(William of Ockham, 1285-1347)為首的「唯名學派」(nominalism)。接着來的文藝復興及自然科學的興起，以及十七世紀的啟蒙運動更加深了神學方法的分裂。

神學方法的不均衡自然導致神學本身的貧乏與枯燥。有鑒於此，不少近日神學家對神學方法的重新整合提出呼籲。⁶勞德認定教父神學方法具有恆久的價值，最能補救今日神學不平衡的現象。他指出「奧秘」是神學研究的真正對象，面對奧秘，神學工作者應採取的是聆聽與默觀的態度。⁷

筆者贊同勞德的看法，認為教父神學的智慧模式最能補足現代神學的欠缺，使今日偏重理性的神學方法取得平衡。不但如此，在反思漢語神學之際，筆者發覺古典神學的智慧模式，與中國傳統思想的「致知論」格外接近。⁸一如孔子以「吾道一以貫之」(《論語·里仁》)為治學基本原則；孟子主張「盡心」而能「知性」、「知天」(《孟子·盡心》)；老子勉人「致虛」、「守靜」以觀道(《道德經》十六章)；莊子描述「有真人而後有真知」(《大宗師》)，又論及「見獨」(《大宗師》)與「體道」(《知北遊》)等觀念，這些都表明儒家、道家所尋求的「知」不限於理智思考的層面，更包含內心的直覺與體驗。筆者視教父神學的智慧模式與中國傳統治學精神配合，可以作為漢語神學方法的參照。

本文分為三部分，首先介紹教父神學的智慧模式；繼而綜合智慧模式的基本特點，及指出這模式與「奧秘」的關係；最後闡述智慧模式與中國傳統思想「致知論」的

6. 參Vagaggini, 〈神學〉, 同前, 頁1647; 作者列舉多位近日天主教神學家在尋求恢復神學方法的平衡, 如: H. De Lubac、Y. Congar、M.-D. Chenu、H.U. von Balthasar、K. Rahner、E. Schillebeeckx、B. Lonergan等。

7. Louth, 《辨認奧秘: 有關神學性質論文》, 同前, 頁68-69。

8. 有關中國哲學「致知論」的扼要說明, 參張岱年, 《中國哲學大綱》, 北京: 中國社科, 1982, 頁495-586。

貼合，足可代表漢語神學特有風格。論文第一部分，也是較長的部分，將從希臘及拉丁神學傳統中，介紹數位有代表性的教父思想，以顯示智慧模式的特色。

一 古典神學智慧模式

「神學」一詞來自希臘文"theologia"，由"Theos"與"logos"組合而成，可解作「關於神的言論」。但在古希臘文化中，「神學」一詞格外與「神話」有關；"theologeîn"與"mythologeîn"兩個動詞往往互相混用。因此，早期希臘教父避免使用「神學」這名詞。他們一般用以表達「神學」觀念的有以下詞語：「知識」(gnosis)，「智慧」(sophia)，「默觀」(theoria)等。

西方的拉丁教父也極少採用「神學」這名稱，奧古斯丁用「基督教義」(doctrina christiana)一詞表示基督宗教對於上帝的認識和理解。⁹其他拉丁教父及中世紀神學家，除了用「基督教義」外，也使用以下名稱：「神聖教義」(sacra doctrina)，「聖經」(sacra scriptura)，「聖典」(sacra pagina)等。十二世紀初亞培拉首先以「神學」(theologia)一詞表示對全部基督教義作邏輯性及辯證式的探討，開創了日後士林神學的新路向。

a. 希臘教父 「知識」(gnosis)一詞在教父亞歷山大的克來孟(Clement of Alexandria, 140-217)之著作中，佔特殊地位及有新的意義。他把信仰與知識連在一起，稱信仰是開端，知識是信仰的圓滿。信仰不但指客觀的內容，更重要指信徒本身的態度，即人對上帝和基督的

9. 奧古斯丁著有同名的作品，*De Doctrina Christiana*《論基督教義》(參Augustine, *Teaching Christianity. De Doctrina Christiana*《論基督教義》，New York, New City Press, 1996。)該書專門論述聖經詮釋的方法與原理，可見對奧氏而言，教義與聖經詮釋是不可劃分的。

自我交付。這交付包括對上帝的言語心悅誠服，及以生活的實踐作回應。克來孟創新的地方在於視知識高於信仰，在這方面他可能被誤認為理性主義者，但他的立場正好相反。他所說的「知識」不是一種理論性的知識，而是實際的體驗。克來孟提出「知識是信仰內涵的確切證明。」¹⁰但他所說的不是像數學或哲學一般的抽象證明；「證明」一詞來自希臘文"deiknumi"，有「顯示」之意。這表示信仰的內涵，或奧秘本身在信徒心中的臨現與自我顯示。¹¹

克來孟也說明知識與愛是不可分解的，兩者有着相互的關係：愛因知識而成全，但知識亦在愛內達致圓滿。由於這種相互性的關係，在克來孟的著作中，知識與愛的高下地位是分不清楚的。比較普遍的是依循以下的次序：以信仰開始，通過知識，達於摯愛。¹²

克來孟不但把知識與信和愛貫穿起來，他也指明知識與「修行」(praxis)及「默觀」(theoria)的關係。克來孟所稱的「知識」是一種直覺與體驗的知識，事實上與「默觀」相同。要獲得這種知識，必須通過修養德性和淨化心靈的途徑。修行的目標是要達致內心的清淨與自由，即克來孟提出的「不動心」(apatheia)境界。心靈一旦清淨，便能默觀上帝和有關祂的事理。¹³克來孟創下基督徒靈修生活的「修行」與「默觀」二階段的傳統。

奧力振(Origen, 185-254)繼承了克來孟的訓導，認為知識與信仰相連，但同時也超越信仰。奧力振關注的格

10. Clement of Alexandria, *Stromata*《綴錦》，卷七，十章57節；見A. Roberts主編，*The Ante-Nicene Fathers*《尼西大公會議前教父》，卷二，Grand Rapids, Eerdmans, 1967, 頁539。

11. 參Angelo di Berardino and Basil Studer主編，*History of Theology: I. Patristic Period*《神學史：一、教父時期》，Collegeville, Liturgical Press, 1996, 頁151。

12. 《綴錦》，卷七，十章55節；同前，頁539。

13. 《綴錦》，卷七，三章13節；同上，頁526。

外是他所稱的「神秘知識」，即以「奧秘」為對象的知識。¹⁴終極而論，這「奧秘」指上帝本身和祂的聖言。奧力振以聖言為世界一切有形與無形事物的理念和原型，人便是按照聖言的肖像受造的。¹⁵奧氏把「肖像」(image)和「模樣」(likeness)分別作解，以模樣為肖像的圓滿；人生便是從肖像走向模樣的歷程。肖像是與生俱來的，模樣是人該追求的目標；人必須藉聖言的降生，及聖神的恩賜，才能達致這目標。

這上帝肖像的神學與奧力振所說的「神秘知識」有密切的關係。神秘知識的理論基於兩個受柏拉圖哲學思想影響的原理：一是「同類相識」，二是認識能使主體與客體同化；這兩項原則是相輔相成的。首先，奧力振的「神秘知識」與「默觀」意義相同，基於「同類相識」的原理，人既是按上帝的肖像受造的，便有認識或默觀上帝的能力。但這肖像因人的罪而蒙受損傷，必須經過淨化的工夫，人才能默觀上帝。根據第二原理，默觀能使默觀者與默觀的對象同化，¹⁶這同化作用格外來自神秘知識的特殊性質。默觀表示與默觀對象有直接的接觸，不經過想像、概念、或推理的媒介，而直覺地體驗默觀的對象，存在地參與所默觀的奧秘。奧力振首先發起「靈性感官」(spiritual senses)的靈修思想，¹⁷一如身體有五官，人的靈性也具有直接體驗上帝及其事理的官能；聖言便是靈性感

14. 參Henri Crouzel, *Origène et la "connaissance mystique"*《奧力振與神秘知識》，Paris, Desclée de Brouwer, 1961, 頁24。

15. Origen, *Commentary on St. John*《約翰福音釋義》二十章22節；見A. Menzies主編, *The Ante-Nicene Fathers*《尼西大公會議前教父》，卷十, Grand Rapids, Eerdmans, 1965, 頁307。聖言是上帝的肖像(西1:15)，因此，《創世記》說人是按上帝肖像受造，即按聖言的肖像受造。

16. 這原理在新約也可以找到：《哥林多後書》三章18節；《約翰壹書》三章2節。

17. 有關奧力振「靈性感官」的靈修思想，參Karl Rahner, *The "Spiritual Senses" according to Origen*《奧力振有關「靈性感官」的言論》，K. Rahner, *Theological Investigations*, 卷十六, London, DLT, 1979, 頁81-103。

官的特殊對象。透過神秘知識或默觀的參與，人本身帶着的聖言的肖像便能日趨完善，終能成為聖言的模樣。¹⁸

奧力振特別強調神秘知識是一種與愛融匯的認識，對這種認識最恰當的描述是《創世記》所說：「亞當認識了他的妻子夏娃」(創4:1)。¹⁹神秘知識原是愛的結合。奧力振也稱這知識為「智慧」，它使人藉參與上帝的「智慧」(聖言)，能以「同類相識」的方式認識有關上帝的事理(knowledge through connaturality)。

奧力振認為聖經是神秘知識的來源，默觀主要在於了解聖經的意義，這是奧氏神秘神學的中心思想。²⁰聖經除了字面的意義外，更有隱蔽着的「屬神意義」或「神秘意義」。²¹這「神秘意義」格外指聖經各部分與其中心信息，即基督奧蹟的密切關係，因此奧氏也稱之為「主的意義」。²²神秘知識在於仰賴聖神的靈感，發現聖經的「屬神意義」或「寓意解釋」(allegorical interpretation)。

奧力振也接受了克來孟有關靈修生活二階段的區分：修行與默觀；但奧氏把默觀再分為二等級，遂有靈修生活的三個階段：「修行」(ethics)、對世界的默觀(physics)，及對上帝的默觀(enoptics)。奧力振認為《舊約·雅歌》一書最能代表靈修生活的第三或最高階段——對上帝的默觀。²³《雅歌》所描述男女之愛，一面象徵基督

18. 《創世記證道》一章13節；見Origen, *Homilies on Genesis and Exodus*《創世記及出埃及記證道》，Washington, DC, Catholic University of America, 1982, 頁63。

19. 《約翰福音釋義》十九章4節；見《尼西大公會議前教父》，卷十，同前，頁307。

20. Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*《基督教神秘傳統的起源：從柏拉圖至狄奧尼修》，Oxford, Clarendon Press, 1981, 頁54。

21. 《原則論》，卷四，二章6節；見Origen, *On First Principles*《原則論》，New York, Harper & Row, 1966, 頁279。

22. 《原則論》，卷四，二章3節；同上，頁274。

23. 《雅歌釋義》序言；見Origen, *The Song of Songs, Commentary and Homilies*《雅歌釋義及證道》，New York, Newman Press, 1956, 頁40。奧力振認為《舊約聖經》的三本書：《箴言》、《傳道書》、《雅歌》，分別代表了靈修生活的三階段。參黃克

與教會的關係，一面也表徵信徒透過默觀或神秘知識與主密切的結合。奧力振所撰的《雅歌釋義》充分顯示他把神秘知識看作愛的經驗，他把這經驗比作神婚、渴慕、被愛的箭矢中傷等男女戀愛的經驗，對日後神秘神學有深刻的影響。²⁴

稍後，由於諾斯底學派(Gnosticism)異說流行，「知識」(gnosis)一詞的意義陷於模稜兩可，教父遂避免使用這名詞，而「神學」一詞也較廣泛地出現。日後在亞略異端的爭論中，「神學」(theologia)一詞慣常用以表示有關上帝本身，即三位一體的道理，而以「救贖工程」(oikonomia)表示上帝的救恩計劃，以及祂在救恩史中的行動。

但在隱修傳統，如第四世紀曠野教父艾瓦格略(Evagrius of Pontus, 345-400)的著作中，「神學」一詞便有「默觀」的意思，與"theoria"同義。艾瓦格略稱「神學家」為真正祈禱的人；²⁵他說的「祈禱」便是指對上帝的默觀。日後狄奧尼修(Pseudo-Dionysius, 約500)把「神學」一詞用於「神秘神學」。在所著《神秘神學》(*Mystical Theology*)一書中，強調上帝不可知，及不可言說的特性。狄奧尼修被視為「否定神學」(negative theology)傳統的高峰。²⁶

b. 拉丁教父 如上文所說，拉丁教父也極少採用

鐮，〈早期希臘教父神秘思想〉，《神學論集》，1998(116)，頁277-280。

24. Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. I, *The Foundations of Mysticism* 《上帝的臨在：西方基督教神秘思想史》，第一冊，New York, Crossroad, 1994，頁118-126。

25. 《論祈禱》六十章；見Evagrius Ponticus, *The Praktikos and Chapters on Prayer* 《論修行及論祈禱》，Kalamazoo, Cistercian Publications, 1981，頁65。

26. Pseudo-Dionysius, 《神秘神學》，見Pseudo-Dionysius: *The Complete Works* 《偽狄奧尼修全集》，New York, Paulist, 1987，頁133-141。(中譯本，香港：漢語基督教文化研究所，1996。——編注)奧力振已論及上帝不可知的特性，額我略尼撒(Gregory of Nyssa, 335-394)把這觀念加以發揮，成為「否定神學」之父，日後狄奧尼修成為這傳統的高峰。中世紀時，狄奧尼修的著作被譯成拉丁文，對西方拉丁神學傳統有深刻的影響。

「神學」一詞，奧古斯丁偶然使用時，是用以指希臘哲學中的「自然神學」。在他的著作中比較接近「神學」這觀念的詞語是「基督教義」。奧古斯丁一般被視為西方拉丁神學傳統的祖師，他給這傳統留下「神學」的定義：「信仰尋求理解」(fides quaerens intellectum)。²⁷奧氏屢次引用舊約希臘文譯本《以賽亞書》的一節經文，說明信仰與理解之間的關係：「假如你不相信，你便不能明白」(賽7:9)。²⁸人必須相信，才能漸漸明白所信的真理；而神學便是以信求知的反思過程及言語表達。

奧古斯丁提出的「信仰的理解」，不是指一種純理性的抽象理論，而是指人對真理所作整體性的回應，包括理解與體驗、欣賞與愛慕、認同與實踐等因素；其目的不是為了使人成為博學的，而是使人因接受真理，或更好說，被真理擁抱，而達於完善及真正的幸福。奧古斯丁所稱「信仰尋求理解」固然表示設法給予信仰合理的解釋；但他格外強調在這過程中愛的成份與作用，他指的「理解」是一種與愛融匯，被愛滲透的知識。正如他在寫給剛辛爵(Consentius)的書信中，說明願意勉勵他以信仰尋求達致「理解的愛」(ad amorem intelligentiae)。²⁹

27. 「信仰尋求理解」是日後中世紀時安瑟莫(Anselm of Canterbury, 1033-1109)所著 *Proslogion* 《宣講》(可參Rudolf Allers編譯, Anselm von Canterbury著, Monologion. Proslogion, Verlag Jakob Hegner, 1996。——編注)的副標題，其出處當是奧古斯丁，因類似的語句多次在奧氏著作中出現。近日張春申發表文章〈聖神論芻議〉，認為聖神神學應該突顯聖神是愛的特質，因此在構建「聖神論」時應把傳統神學「我信，為了尋求理解」(Credo ut intelligam)的目標改作「我信，為了尋求深愛」(Credo ut diligam)。見《神學論集》，1997(111)，頁60。筆者一面很欣賞張春申的看法，一面卻認為不但「聖神論」，即使全部神學，也該具有「我信，為了尋求深愛」的特色。其實，奧古斯丁所說的「信仰尋求理解」，這「理解」本身已包含了「愛」，兩者是不可分解的，這也是本文討論的重點。
28. 《論自由意志》，卷二，二章；見Augustine, *The Teacher, The Free Choice of the Will...* 《論導師，論自由意志，……》，Washington, DC, Catholic University of America, 1968, 頁113。奧古斯丁引用的經文來自舊約希臘文譯本，與希伯來原文有出入。原文應譯作：「假如你們不肯相信，你們必然不能存立。」
29. 《書信》，一二〇篇；見Augustine, *Letters (83-130)* 《書信(83-130)》，Washington, DC, Catholic University of America, 1953, 頁304。

奧古斯丁深信人的理智與意志，認知與愛，彼此間有着不可分解的聯繫。在《三位一體論》卷九，奧氏以人的「理性」闡釋三位一體，以理性、知識、及愛(mens, notitia, amor)與父、子、及聖神相比。理性透過自我認識產生言，這言是理性完美的自我表達，因此理性自然地欣賞及喜愛這言。奧古斯丁稱這言為「被愛的知識」(amata notitia)；³⁰言既是由理性孕育、產生的，因此是「含有愛的知識」(notitia cum amore)。這愛如同第三因素，把言與理性聯繫起來。奧氏指出三者彼此滲透、及彼此寓居的關係：言在愛內，愛在言內，兩者又共同在理性之內。³¹這裏奧古斯丁清楚顯示人的認識與愛是不可分解的。

奧古斯丁把理智的認識分為兩種：第一種稱為「知識」(scientia)，其對象是暫世的事物，與我日常生活的行動有關；第二種他稱為「智慧」(sapientia)，指對於永恆事物的默觀。³²在一切默觀的對象中以上帝最為卓越。「信仰的理解」既以上帝為對象，自然屬於「智慧」的範圍。在《三位一體論》卷十四，奧古斯丁發揮「智慧」的觀念，他從另一角度以人的記憶、理智、和意志解釋三位一體的道理。奧氏認為人的理性作為三位一體的肖像，最重要是能夠透過對自我的記憶，及自我認識，和自我的愛，達致對其本源，即對上帝的記憶、認識與愛，這才是真正的智慧；³³奧古斯丁稱之為「默觀的智慧」(contemplativa sapientia)。³⁴上帝本身是真正的智慧，藉着默觀，人可以

30. 《三位一體論》，卷九，十章15節；見Augustine, *The Trinity* 《三位一體論》，Washington, DC, Catholic University of America, 1963, 頁284。

31. 《三位一體論》，卷九，十章15節；同上，頁285。Edmund Hill在卷九至卷十四的導言中清楚指出奧古斯丁對於「言」與「愛」密切聯繫的了解；見Saint Augustine, *The Trinity* 《三位一體》，Edmund Hill譯，New York, New City Press, 1991, 頁265-269。

32. 《三位一體論》，卷十二，十四章22節；同上，頁363。

33. 《三位一體論》，卷十四，十二章15節；同上，頁432。

34. 《三位一體論》，卷十四，十九章26節；同上，頁448。

接受上帝的光照，分享祂的智慧，成為真正的智者。

像奧力振一般，奧古斯丁表明這默觀的智慧有同化的作用，能使默觀者本身帶着的上帝肖像日益彰顯，日新又新，及至將來在光榮中面觀上帝時達於圓滿的境界。³⁵在現今生活中信徒尚須以信仰尋求理解，但此種旅途中默觀的智慧，已能使人預嚐永恆中瞻觀上帝的幸福。

教宗額我略一世(Gregory the Great, 540-604)，深受奧古斯丁神學的影響，在他的著述中發揮了教父的智慧模式。額我略的著作主要關於基督徒的靈修與倫理，充沛表露了作者個人的靈修經驗，以及對上帝的熱切渴慕。額我略被後世譽為「渴慕的聖師」(Doctor of desire)，³⁶他格外強調認識與愛的合一，留下「藉愛認識」、「愛本身便是認識」(amor ipse intellectus est)等名言。³⁷

額我略在升任教宗前，本是隱修士，深受隱修傳統的薰陶，他的著作可視為連接教父時代，及日後中世紀隱修院文化的橋樑。中世紀的學院可分為兩種：一是隱修院學院(monastic schools)，一是城市中，設於主教座堂近旁的學院(cathedral schools)；前者保存了教父神學的智慧模式，後者卻採用了新的神學方法。中世紀隱修院神學(monastic theology)的精華可見於伯納(Bernard of Clairvaux, 1090-1153)及其摯友蒂厄利的威廉(William of St. Thierry, 1085-1148)的著作。³⁸二人都把神學與靈修熔為一爐，他們的著述充分表現出學問與虔敬，鑽研與默觀的整合與和諧。威廉格外標榜認識與愛的統一，指出

35. 《三位一體論》，卷十四，十七章23節；同上，頁445。

36. 參Jean Leclercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*《對學問的愛好及對上帝的渴慕：隱修院文化》，New York, Fordham University Press, 1982, 頁29-32。

37. 《福音證道集》，二十七篇4節；見Gregory the Great, *Forty Gospel Homilies*《福音證道四十篇》，Kalamazoo, Cistercian Publications, 1990, 頁215。

38. 有關中世紀「隱修院神學」，參Leclercq, *對學問的愛好及對上帝的渴慕*，同前，頁191-235。

「愛的認識」(intellectus amoris)才是真正的智慧。³⁹

當時與隱修院學院平行的有主教座堂學院，這些學院成了日後士林神學的發源地。中世紀士林神學的特點不易界定，主要是採用亞里士多德的理則學和形上學，力求以理智解釋啟示的真理。所用的方法格外是「問題辯論」(quaestiones disputatae)，企圖以明確的定義、分類和推理，澄清疑難。這種治學方法，有它本身積極的價值，但容易使人過於偏重理性，失卻理智與意志，認識與愛，研究與體驗之間的平衡。一旦喪失平衡，士林神學方法便與神學的性質不配稱。

代表士林神學高峰的文都拉，因深受奧古斯丁的影響，仍保持了教父神學的智慧模式。在他的《靈心歸向上帝的歷程》序言中，提供了審斷神學方法平衡的標準：

首先我邀請讀者不要相信：只需要研讀，不需要聖神的潤澤；只需要思考，不需要虔誠；只需要探索，不需要稱奇；只需要考察，不需要歡躍；只需要工作，不需要熱心；只需要學識，不需要愛；只需要理解，不需要謙遜；只需要努力，不需要聖寵；只需要人的智力，不需要來自上帝的智慧。⁴⁰

二 智慧模式與「奧秘」

我們扼要地介紹了自教會初期以來，直至十二世紀士林神學興起前，東方與西方教父的主要神學方法；這種古典神學方法可稱為「智慧模式」。現在要綜合這模式

39. 「愛的認識」在威廉的著作中，以稍有不同的形式(如：“intellectus amoris”，或“cognitio amoris”……等)，出現至少有二十次之多。參Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, vol. II, *The Growth of Mysticism*《上帝的臨在：西方基督教神秘思想史》，第二冊，New York, Crossroad, 1994, 頁530注211。

40. Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*《靈心歸向上帝的歷程》，序言4節，見*Tria Opuscula Seraphici Doctoris S. Bonaventurae*, Quaracchi, 1911, 頁292；筆者自譯。

的幾個基本特點，並指出這智慧模式與神學研究的對象——奧秘，彼此有內在的連繫。為了簡略起見，教父神學智慧模式的特點可歸納如下：

1.對人的問題作整體性的關注：在從事神學工作時，希臘教父尋求「知識」，拉丁教父以「信仰尋求理解」。但他們追求的目標不限於理論性的知識或理解；他們關注的是人整體性的問題。教父尋求的知識，與人的修養和完美、救恩及真正的幸福有關。研究神學主要不在於使人成為博學，而在於使人成為虔敬及達致完善。

2.以體驗和默觀為重點：教父把神學知識或信仰的理解視作「智慧」，這是智慧模式最大的特點。神學固然包括理性的思考、推理、及以清晰概念表達等成份；但由於認識的對象是上帝本身的「奧秘」，這種認識稱為「智慧」，主要在於直覺與體驗，是認識與愛的匯合。拉丁文「智慧」一詞"sapientia"來自動詞"sapere"，有嚐味的意思。這表示人把自己投入奧秘之內、或讓奧秘寓居在自己身上，透過直接的接觸，獲得對奧秘的體驗。因此，教父們解釋「智慧」是一種來自經驗，及與愛融匯的知識。

奧古斯丁稱這智慧為「默觀的智慧」，它不是個人鑽研的結果，而是聖神的恩賜。默觀能使人與默觀的對象同化，按照教父們喜愛的有關上帝肖像的神學思想，默觀能使上帝的肖像在人身上日益彰顯，漸趨於完美。同化與認識是相輔相成的，默觀一面使人與上帝的肖像同化，一面因着這種本體的同化，使人對上帝的奧秘獲得更深刻的體認(knowledge through connaturality)。

3.體認奧秘的表達方式：教父們深信神學知識有賴奧秘的自我啟示，這啟示是愛的表現，也是白白的恩賜。面對上帝的奧秘，人該保持謙虛莊敬的態度，承認這奧秘高深莫測、遠遠超越人有限的理智。因此教父們對「否定神學」(negative theology)表示偏愛，強調上帝不

可知，不可言說的特性。

面對着上帝的奧秘，最適當是保持沈默的態度。假如要以人有限的言語表達對奧秘的體驗的話，那麼所採用的文體不限於抽象和純理論性的文字，往往也摻入個人主觀的感受，如驚訝、讚嘆、稱頌、感恩、祈禱、和勸勉等言詞。除了用論文的形式表達外，也使用散文或詩歌的體裁。教父的智慧神學格外喜愛用象徵的表達方式，及對聖經作寓意的解釋。

4.倫理及靈修生活的配合：教父們視神學知識為默觀的結果，而修行(praxis)與默觀(theoria)是不可分離的。人必須勉力修養德性，淨化心靈，達致偏情的整合，即內心的自由與和諧(apatheia)，然後才能默觀上帝和有關祂的事理，正如福音山上寶訓所說的：「清心的人有福了！因為他們必得見神」(太5:8)。在教父們的著作裏神學與靈修是熔為一爐的。

以上是古典神學智慧模式的幾個主要特點。隨着中世紀士林神學的興起，教父的智慧模式漸漸受到忽視，代之而起的是一種偏重理性的神學方法，可稱為「士林模式」(scholastic model)。在開始時，甚至在士林神學極盛時期，士林神學大師們的著作仍保存了智慧模式的基本要素，維持着神學方法的平衡。及至「唯名學派」出現時，「信仰尋求理解」的神學方法遂一面倒向理性的分析與辯證，使理性與心靈失去原有的協調。接着來的文藝復興及日後的啟蒙運動，更高舉了理性的權威，因而加深了神學方法的不平衡。這種神學方法分裂和失衡的現象一直延續到今天。

面對近日神學方法的不平衡，勞德深信教父神學方法有萬古常新的恆久價值，最能補足今日神學的欠缺。⁴¹

41. Louth, 《辨認奧秘》，同前，頁64。

在《辨認奧秘》一書中，勞德視「奧秘」為神學研究的對象，因此，神學方法便須與奧秘的性質配合。勞德指出，人的理智在功能上可以分為「解答問題」與「默觀」這兩方面；這種區分與傳統上把理智的作用分為推理與直覺相對。⁴²他認為馬賽爾(Gabriel Marcel)對奧秘的見解能使這區分顯得更清楚。馬賽爾指稱「奧秘」與「問題」不同，問題是主體遇到的一種客體現象，須加以理解及處理。奧秘不是問題，而是「超問題性的事物」。它雖然不與主體等同，卻奇妙地深入主體之內；好像既在主體之外，又在主體之內一般。⁴³對人來說，奧秘不是一種暫時的故障、卻是人恆久關注的中心。因此，對奧秘該作的回應不是處理，而是投入及參與。以理智的兩種作用來說，對奧秘應使用的不是思考與推理，而是直覺與默觀。

奧秘也是拉內(Karl Rahner)神學思想的關鍵性觀念，⁴⁴拉內不但指稱上帝為莫可言喻的「奧秘」，也說明人是本質地指向這奧秘的。拉內以「超越」(transcendence)為人的最基本要素，人在認知和自由抉擇的行動中常趨向一更大的境界。拉內認為人自我超越的最終目標是無限的存有，他稱之為「奧秘」。

奧秘是包圍着人和一切事物的更大境界，是人認識和選擇個別事物的先決條件。其實，人在認知和選擇的行動中，不斷地接觸到這更大境界，但這境界，或稱奧秘，卻不可以像個別事物一般，成為認知的具體化對

42. 同上，頁68。

43. 馬賽爾，*Etre et avoir*《是與有》，陸達誠譯，台北：商務印書館，1983，頁90。有關馬賽爾奧秘哲學的解釋，參陸達誠，《馬賽爾》，世界哲學家叢書，台北：東大圖書公司，1992，頁27-61。

44. Karl Rahner, *The Concept of Mystery in Catholic Theology*〈天主教神學的奧秘觀念〉，見K. Rahner, *Theological Investigations*，第四冊，London, DLT, 1966，頁36-73；參黃克鏞，〈奧秘〉，見輔仁神學著作編譯會主編，《神學辭典》，台北：光啟出版社，1996，頁848-850。

象。奧秘是超概念性的，當人把它化成概念作為反思的對象時，人的理性又立時超越到一非概念性的更大境界。因此，奧秘本身是人無法掌握或處理的，它不是思考分析的對象。對奧秘的認識須賴奧秘的自我顯示，人只有在無思無念的靜默中才能與奧秘直接接觸，並在默靜中聆聽和體驗奧秘。拉內宣稱理想的神學家也是「神秘者」，就是因為「奧秘」是神學探討的對象。⁴⁵拉內不但繼承了教父的「智慧模式」，也展示這模式與「奧秘」的密切關係。

我們建議回復教父神學的「智慧模式」，這並不表示在鼓吹刻板式的復古運動。自中世紀士林神學興起直至今天，在神學歷史中產生了不少的演變，這些都是既成的事實；其中也有不少具有積極意義的因素。如士林神學引入亞里士多德理則學方法，並採用問題辯證和爭論方式，使神學更趨近「科學性」的學問。假如在使用這些方法時，能與教父治學精神配合的話，那麼也可以補充古典模式一些不足之處。⁴⁶又如近代聖經學採用的歷史批判方法，本身也可以與教父喜愛的「寓意釋經」方法互相補足。問題的重點是如何在方法上保持適度的平衡。在提倡回復教父神學的「智慧模式」時，我認為可以引用班赫特(Bruno Barnhart)在其近著中提出的「第二智慧」(second wisdom)，這「第二智慧」一面表示恢復聖經和教父的「原始」或「第一智慧」(first wisdom)，但同時也意味着加入了新的成分，即整合了歷史演變中一切積極的因素。⁴⁷

45. 拉內本人便是一位這樣的神學家，有關拉內與日常生活配合的神秘思想，參 Harvey D. Egan, *Karl Rahner: Mystic of Everyday Life*《卡爾·拉內：日常生活的神秘者》，New York, Crossroad, 1998。

46. 例如士林神學大師文都拉和多瑪斯的神學著作所表現的卓越成就。

47. Bruno Barnhart, *Second Simplicity: The Inner Shape of Christianity*《第二純真：基督宗教內形》，New York, Paulist, 1999, 頁217-218。作者認為基督宗教的「第一純真」及「第二純真」，也可稱為「第一智慧」及「第二智慧」。

三 中國傳統致知論與智慧模式

上文介紹了教父神學的智慧模式，並說明這模式格外適合於神學研究的特殊對象——奧秘。在這論文第三部分，我們要討論智慧模式與漢語神學的關係，這是本文特別關注的課題。漢語神學的特色，一面在於其內容，是否與中國傳統思想、近日思潮，以及人民實際生活的經驗配合；一面也在於研究的方法及表達方式。筆者認為古典神學的智慧模式，與中國傳統思想的「致知論」異常配合，⁴⁸很適宜成為漢語神學特有的模式、及應具的風格。

首先，有關「知」與「行」的關係，中國哲學各家思想可有不同的解釋：或以行是知的基礎，或以知是行的基礎，或以為知行無別；首二說認為知行有別而不相離，後一說則以為知行根本沒有分別。但三者的共識是知行合一無間。可見中國傳統思想主張認識與實踐，致知與修身，彼此有着內在的連貫性。「知」的目的是要使人達到「止於至善」的境界，因此，「知」對人有整體性的價值意義。這一點與古典神學智慧模式相似，教父神學尋求的「知識」也是與人的完美和幸福有關的。

由於不同學派對「知」的起源有不同的了解，各家有關致知的方法也有不同的學說。大概可以綜合如下：1. 析物：即對於外物加以觀察辨析，這是惠施、公孫龍，及後期墨家的方法。2. 體道：即直接的體會宇宙根本之道，是一種直覺法，這是老子、莊子的方法。3. 盡心：即以發明己心為方法，也是一種直覺法，是孟子及日後陸象山、王陽明的方法。4. 體物與窮理：即由對物的考察所獲得對於宇宙根本原理之直覺，兼重直覺與思辨，

48. 張岱年以「致知論」這名詞總括「知識論」及「方法論」；參《中國哲學大綱》，同前，頁495。

可視為體道與析物兩法的綜合；這種方法可說源於荀子及《易傳》，後來張載、程頤和朱熹都採用這方法。綜觀以上四種方法，「析物」是理智的方法；「體道」、「盡心」屬於直覺方法，其不同處是向外向內之分；至於「體物與窮理」則是直覺與理智合用的方法，但仍以直覺為主。⁴⁹這表示中國傳統思想提出的致知方法主要是直覺法，與古典神學智慧模式相同。

孔子的哲學方法可說含括了以後各哲學家方法的萌芽。張岱年指出孔子治學方法以「一以貫之」為第一原則，而以「博學於文」或「多學而識」為第二原則。⁵⁰所謂「一以貫之」，即有一個中心觀念或根本原則，將所有知識連貫起來。但要達到「一以貫之」，便須作「博學於文」的工夫。後者是「學」，前者是「思」，孔子對學思兼重：「學而不思，則罔。思而不學，則殆。」（《論語·為政》）孔子所說的「一以貫之」是後來直覺法的淵源，「博學於文」卻是析物法的本始。

孟子在「學」「思」二者之中，比較注重「思」。他指出「思」是心的機能，也是達致真知的方法：「耳目之官不思……。心之官則思、思則得之，不思則不得也……。此天之所與我者」（《孟子·告子》）。孟子認為由感官不能獲真知，⁵¹欲求真知，須反求於心。這是因為人必須透過思才能獲得真知，而思是心的機能。這「思」是「思誠思善之思，即德性意義之自覺」。⁵²

49. 荀子說：「人何以知道？曰心。心何以知？曰虛壹而靜。」（《解蔽》）。荀子認為心能虛壹而靜，便是大清明。心修養到大清明的境界，則於萬物之理無所不見。荀子的方法也是以直覺為主。

50. 張岱年，《中國哲學大綱》，同前，頁529。《論語》云：「子曰：參乎！吾道一以貫之」（《里仁》）。孔子又說：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫」（《雍也》）。

51. 羅光說：「儒家又分見聞之知和德性之知，德性之知根於心，見聞之知來自經驗。儒家所講的知，不是見聞之知，而是德性之知。」（《儒家生命哲學》，台北：學生書局，1995，頁304。）

52. 楊祖漢，《心性論》，見王邦雄等著，《孟子義理疏解》，台北：鵝湖出版社，

孟子又說：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」（《孟子·盡心》）。心指「人之神明」，性是「心所具之理」，天是「理之所從以出者也」。這裏孟子說明心、性、天之間的密切關係。若能盡量發明己心，那是指發明孟子所謂「四端之心」，即「惻隱、羞惡、辭讓、是非之心」（《孟子·公孫丑》），便能發現仁、義、禮、智是人的本性。這人性不但是天之所賦，也表達了「天理」；因此，知性便能知天了。孟子說的「盡心」不但指認知的活動，更有實踐的意思。由盡心而知性知天，即是由實踐以證知之，盡心的活動能使本性與天理在人身上具體呈現，使人直覺地知性、知天。⁵³

孟子的理論與教父們有關「上帝肖像」的神學思想很接近。教父視人為按照上帝肖像受造的，人若能藉修行使心靈淨化，上帝的肖像便在人心中呈現，使人因看見心中的肖像而認識上帝。孟子的盡心知性知天也有類似的構思；而且，孟子提出的方法是一種注重反省內求的直覺法，這方法格外與奧古斯丁的「內省法」相似。奧氏認為人若願意尋找上帝，便必須返回自己，進入內心，獲得對自我的認識。這自我既是上帝的肖像，參與了上帝的本體；因此，透過自我認識，人便能達致對上帝的認識。奧古斯丁提出的返回內心，由認識自我至體認上帝的過程，與孟子指示的盡心、知性、知天的途徑，可以互相映照。

在道家方面，老子不講「為學」，而講「為道」，不重對事物的分析，而主直接體會宇宙本根之道，開創了道家的直覺法。老子說：「滌除玄鑒，能無疵乎？」（《道德經》十章）。⁵⁴「玄鑒」喻心靈深處明澈如鏡，人若能滌除

1995，頁90。

53. 同上，頁8。

54. 通行本作「玄覽」，陳鼓應據帛書乙本及高亨之說改為「玄鑒」；參陳鼓應，《老子

塵垢，亦即排除欲念，達致內心的清淨，便能以直覺觀照道體。

老子又說：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。」（《道德經》十六章）。「致虛極，守靜篤」是指「明心」的工夫，必須做到心靈虛靜清明，然後能夠「觀復」，即觀照萬物返復的共同法則。⁵⁵這裏「復」有「歸根」的意思，即下文所說：「夫物芸芸，各復歸其根。」根，指萬物的本源，老子用以稱「道」。⁵⁶

「滌除玄鑒」，表示必須保持心靈的清明才能觀道。「致虛極，守靜篤。……」表示透過明心的工夫，可以靜觀萬物歸根返本，復歸於道。老子教人「為道」的途徑，與希臘教父提出靈修生活二階段的「淨化」與「默觀」可以彼此對照。再者，希臘教父也主張通過對世界的默觀，達致對上帝的默觀。

莊子承受和發揚了老子「為道」的直覺法，莊子的直覺法格外表現於「見獨」的觀念。首先，莊子在《大宗師》指稱「且有真人而後有真知」。在解釋「何謂真人」時，莊子說：「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。……古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣。」（《大宗師》）莊子認為欲求真知，必須先成為真人，即盡去好惡愛憎的情感，忘生死得失之區別，對於一切事物，皆等量齊觀。必須修養到這種超脫的境界，才能體認絕對

今注今譯及評介》，台北：商務印書館，1997，頁84。高亨說：「『覽』『鑒』古通用。……玄鑒者，內心之光明，為形而上之鏡，能照察事物，故謂之玄鑒。」（《老子正詁》，台北：新文豐，1981，頁24。）

55. 王弼注：「以虛靜觀其反復。凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。」見《老子》，王弼註，袁保新導讀，台北：金楓出版社，1986，頁49。

56. 參《道德經》六章，道稱為「天地根」：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。」王淮釋「各復歸其根」：「根，謂萬物之本源，即道體之虛無是也。」（《老子探義》，台北：商務印書館，1969，頁69。）

的道。

也就是在此種「真人真知」的意境下，女偶告訴南伯子葵，卜梁倚如何經歷「外天下」、「外物」、「外生」而終能達致「朝徹」與「見獨」(《大宗師》)。在女偶的指導下，卜梁倚內心的超脫一層深一層，由遺忘世故，不被物役，以至無慮於生死；無慮於生死而後能如朝陽初生，心境清明洞澈，終能「見獨」，即體悟絕對的道。⁵⁷莊子又有所謂「體道者」(《知北遊》)，「睹道之人」(《則陽》)的名稱。不論「見獨」、「體道」、或「睹道」，都是指以直覺方式體驗「道」的意思。

在《知北遊》，莊子敘述黃帝回答「知」有關「知道」、「安道」、「得道」的問題：「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。」指出人能做到「無思無慮」始能知「道」，這是說，人須把思考、推理擱置，純任直覺，然後能見道。但黃帝因自己懂得回答「無思無慮始知道」，便仍是有思有慮，終不算知「道」。必須全然不知，甚至連自己無思無慮也不知，這才是真正的無思無慮。⁵⁸道家的直覺法創始於老子，到莊子可說達到成熟的階段了。

莊子有關「真人真知」，以及「無思無慮始知道」的言論，使人不難想到四世紀埃及曠野教父艾瓦格略的言論。艾氏出身東羅馬帝國首都君士坦丁堡，深受希臘文化及奧力振思想的影響，他也把靈修生活分為二階段：修行與默觀。艾瓦格略提出修行的目標，是要達到「無

57. 劉笑敢形容莊子說的「見獨」為「直覺主義的真知」及「神秘主義的體驗」：「莊子說『朝徹而後能見獨』，其實朝徹也就是見獨的體驗，即由黑暗驟睹光明的體驗，這種體驗也就是身心俱忘，物我不分，在想像中與道或宇宙融為絕對和諧的一體。所以，見獨既是直覺主義的真知，也是神秘主義的體驗。」見劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社科，1987，頁176。

58. 莊子在《人間世》指出「以有知知者」與「以無知知者」的分別；《知北遊》說的「無思無慮始知道」，便是說必須放棄常人「以有知知」的方法，以獲得真人「以無知知」的直覺認識方式。參劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，同上，頁177。

欲」(apatheia)，⁵⁹或「清心寡欲」的境界，指內心的超脫自由。這目標可與莊子所謂「外天下」、「外物」、「外生」的真人相比美。正如莊子說「且有真人而後有真知」，艾瓦格略的「無欲」也自然帶來「默觀」(theoria)的結果。⁶⁰再者，艾瓦格略的「默觀」也像似莊子說的「無思無慮始知道」，指一種無思無慮的直覺體驗。艾瓦格略曾對祈禱定義作驚人語：「祈禱便是排除一切思念。」⁶¹他指的自然就是默觀祈禱。艾瓦格略不是說祈禱時應排除分心雜念，而是說該排除任何思想，進入完全無念的境界，這樣才能直覺或體驗上帝的臨在。這種直覺或默觀與莊子的「無思無慮始知道」，或「心齋」(《人間世》)、「坐忘」(《大宗師》)的直覺法，⁶²可謂殊途而歸。

結語

在教會早期的數世紀裏，當基督信息由猶太文化背景，傳播到以希臘、羅馬文化為主的地域時，教父們作了不少努力，把基督信息與當地文化配合，使當時的「外邦人」也能容易了解和接納這信息。教父在這方面的功績實在不淺，更可喜的是，他們採用的神學方法可稱為「智慧模式」。首先，他們尋求的「知識」或「理解」是整體性的，即不限於純理性的知識，卻關注整個人的修養

59. "Apatheia"也可譯作「不動心」。John E. Bamberger在一本艾瓦格略著作的譯本導言中，指出"apatheia"的積極性意義；參《論修行及論祈禱》，同前，頁lxxxi-lxxxvii。

60. 《論修行》，序言；同前，頁14。艾瓦格略在此指出"apatheia"與「愛」及「默觀」三者間的關係：愛是apatheia產生的結果，同時也是導向默觀的門徑；可見apatheia有積極的意義。

61. 《論祈禱》，七十章；同前，頁66。

62. 「心齋」的實質即一個「虛」字，要達到心靈的虛靜，必須「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！……氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」(《人間世》)郭象注「唯道集虛」云：「虛其心則至道集於懷也。」「坐忘」是講體道的直覺，「坐忘」就是「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通。」(《大宗師》)「同於大通」即與道為一，要與道為一就必須拋棄感覺和思慮，使能達致直覺的體驗。

與救恩問題；因此，在教父著述中，神學與靈修是融合不分的。再者，教父們稱這種知識為「智慧」，即是一種直覺或默觀的知識，也可說是來自經驗，及與愛融匯的知識。這種知識或「智慧」正好與神學研究的對象——「奧秘」——符合，因此，「智慧模式」是神學的適當方法。

基督信仰傳入華夏神州至少有數百年的歷史，由於各種理由，至今尚未能在中國紮根。面對這教會歷史的第三千年，筆者認為早期教父的努力可提供中國神學工作者最佳借鏡。⁶³在尋求創設漢語神學時，一面固然要設法使基督信息與傳統文化，及近日思潮，以及生活經驗配合；一面也須採用教父傳下來的「智慧模式」，這模式與中國哲學「致知論」可說天衣無縫，彼此貼合。傳統思想或以「致知」指向「修身」，或以「有真人而後有真知」，都是主張知行合一無間。同時，各家所說的「知」基本上也是「智慧」的意思，使用的致知方法主要是直覺法。如儒家分別見聞之知與德性之知，而以後者為真正的「知」，且是「心」的直覺對象。道家推崇的是「真知」，即「知道」或「體道」，其致知方法則是：「滌除玄鑿」、「朝徹見獨」、「心齋」、「坐忘」等直覺法。

中世紀時，歐洲「士林神學」興起，提出偏重理性的神學方法，導致理智與心靈的失衡，知識與靈修的分割。此種神學方法不均衡的現象一直延續至今天，造成神學普遍性的貪乏與枯澀。為了補救這種欠缺，不少近日神學家提倡回復教父神學的「智慧模式」，企圖重新建立神學方法的平衡，⁶⁴認為這才是探討「奧秘」的適當途

63. 除了早期教父使基督信息本位化的努力外，佛學華化的過程也是漢語神學不可忽視的楷模。

64. 這新的神學方法不是純粹復古，這新模式更好稱為「第二智慧模式」，因它整合了神學歷史演變中產生的積極因素；見上頁308及注47。這正是筆者建議漢語神學採用的「智慧模式」。

徑。漢語神學若能採用這重整的古典神學「智慧模式」，那麼，一面能發揚中國傳統的治學精神，一面也能響應近日神學界的呼籲，恢復神學方法的均衡。如此，對西方神學來說，漢語神學也可以作出富有意義的貢獻。這也是東方與西方文化交流應該產生的結果，⁶⁵透過這交流，漢語神學可以從西方神學，尤其教父神學的「智慧模式」得到啟發；而近日的西方神學也可以從漢語神學得到靈感，藉着回復古典神學的「智慧模式」，而重獲神學方法的平衡。

65. 莊斯頓(William Johnston)曾給《路加福音》中婦人失錢的比喻(路15:8-10)作以下寓意解釋：婦人代表教會，失去的一個銀幣指教會固有的默觀傳統；這傳統在近幾個世紀以來一直受到忽視。今天通過與東方富於默觀經驗的古老傳統對談，教會也開始在自己家中進行搜索，並重新尋獲這遺失了的銀幣；見William Johnston, *Lord, Teach Us to Pray*《主，請教我們祈禱！》，London, Fount Paperbacks, 1990, 頁10。

淺談中國文化與基督信仰的融通互動

周景勳

天主教教會在梵蒂岡第二屆大公會議中非常強調：教會的福音、神學探討、禮儀與靈修都可以配合當地的文化，且肯定了「在福音及人類文化間存在着許多聯繫。」（論教會在現代世界牧職憲章58）於是，教會的神學也開放了，在面對不同的地域、不同的處境、不同的文化作出不同的回應和反思，便形成了有所謂的神學「本色化」（Indigenization）、「本地化」（Localization）、「處境化」（Contextualization）、「文化化」（Inculturalization）。¹

1. 所謂「本色化」，又稱之為「本位化」。按張春申神父的解釋乃：「積極的意義包括採用今日中國人的思想，發揚光大天主的啟示，同時以啟示的內涵，創造新的中國文化。大家雖然特別提出今日中國思想，同時也承認它必然與傳統連線的。至於本位化該是大公教會之內的，與西方神學互相在共融中彼此補充。因此，消極方面，本位化的神學不是復古運動，不是孤立主義，最後當然不是過去修道院中的經院神學。但是中國神學的建立，並不只是神學院中教授的責任，而更是整個地方教會的創造。神學是教會生活的反省與表達；除非本地教會的生活是活潑的，在信仰中力謀變化環境，根據環境而說明信仰，我們便無法創造一個代表本地的神學。」

李景雄牧師認為：「在本色化階段中，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。」

所謂「本地化」乃指神學融入當地現時的文化，與當地人民的生活互聯互動，其發展如南美洲的解放神學。亦有意指「本位化」。然而，「本地化」與「處境化」相似：所謂「處境化」乃基督神學研究者、或亞洲神學家認為「『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。今日亞洲人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。」

「文化化」則有言「文化融入神學」與「神學融入文化」兩方向進路之說。

最近，教宗若望保祿二世為幫助信徒探求真理，肯定了人要對自己的理性恢復一份的信賴，提出人要多多認識自己，也要明瞭上主智慧的啟示；於是，出版《信仰與理性》通諭，強調了「相信是為了明白真理」，和「明白真理是為了相信」，以便帶出「信仰與理性」的關係，因為哲學中的理性思考對信仰的反省有重要影響，其內容涉及對人性的肯定，其中包括了人性的尊嚴、生命的自由、倫理價值與道德意識等；所以，教會對哲學的關心是很清晰的，必須明認神學與哲學是互動的，且只有哲學才可在不同文化中，超然地辨別何者是主觀的想法，何者是客觀真理；更顯示了在不同文化中的哲學可預備接受啟示的真理；再者，哲學的理性功能可以幫助神學的發展；哲學的成果可以豐富神學的領域和創新。²

天主教教會在六十年代至今的改革和開放帶來了很大的衝擊，也面對了很多挑戰，尤其在人性尊嚴上不同的詮釋、社會倫理道德的開放、宗教信仰的自由與人權、如何與不同文化、習俗的溝通等都有不同的思想反應；於是，便會產生了傳統保守的護教一族；提倡與社會同步的革新一族；又有要維護信仰真理、探索傳承根源、介入新社會思潮而更新的折衷一族。因此，對教宗的《信仰與理性》通諭也有不同的反應；我們相信這是一個開放的交流、教宗為了確立信仰的真理，也為了更新傳統固有的神學方法，不怕面對哲學思潮的挑戰，好能指出信仰與理性的和諧。本文就以一個和諧的精神，嘗試在信仰與文化中作一些思想上的探索。

以上請參閱張春申，〈中國教會的本位化神學〉，見《神學論集》，1980(42)，頁408；李景雄，〈香港神學界的反省與中國亞波羅的出現〉，見《文化基督徒：現象與論爭》，香港：漢語基督教文化研究所，1997，頁126。

2. 教宗若望保祿二世致主教之《信仰與理性》通諭。參網址：http://www.vatican.va/holy_Fathe/john_pa...p-ii_enc_15101998_fides-et-radio_en.shtml

一 人文與人本的界定

「人文」一詞，普遍地說乃指人類的文化，或指在人的生活中之禮樂教化，《易經·賁卦》有說：「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下。」其後在《北齊書·文苑傳序》亦有言：「聖達立言，化成天下，人文也。」實有指人的文化現象。因此，由人的生活文化現象所形成的事事物物，如人事、人情與習俗亦可稱之為「人文」。³其實，在中國儒家思想「人文精神」的內容強調「德成於內，文見乎外」，就是除了重視禮樂教化外，更注意人與人之間的人倫和諧關係，標立個人的自我道德修養，故後來更有「人文化成」之說，展示了二個不同層面的人文理念：其一是在於轉化個人的氣質，使之合乎倫理道德的規範，成為一位有道德的人；其二則規範整個社會、國家的秩序，使之和諧而治、安居樂業。⁴

至於「人本」，其意義乃指人為宇宙的主宰，宇宙間的一切皆以人為中心；這種說法與「人文」思想所言之「萬物本乎天，人本乎祖」之說不同。⁵再者，有學者稱為儒家乃言「人本」乃根據孟子所說的：「民為貴，社稷次之，君為輕」（盡心篇下）等；充其量，「民貴」的思想只能稱之為「民本」，「民本」所針對的乃「君輕」，這是人文精神上的社會幅度之人倫關係。若從西方的哲學或神學而言：「人文」精神乃在文化的發展過程中，以人文價值為核心的探索，研究人性的問題，此代表着一種文化

-
3. 參閱羅竹風主編，《漢語大詞典》，卷一，「人文」字條，三聯書店與上海辭書出版社聯合出版，1987，頁1036；林尹高明主編，《中文大辭典》，卷一，「人文」辭條，中華學術院印行，中國文化大學出版社，民國71年，頁740。
 4. 《哲學大辭書》，第一冊，「人文化成」辭條，輔仁大學出版社，1993，頁69。〈人文化成論〉乃唐代呂溫之文，意指依憑人自身之德能，製作一套文化規範，用來教化世人，使之完成文化之要求。
 5. 參閱韋政通，《中國哲學辭典》，「人本」辭條，水牛出版社，1988，頁14-15；馬曉宏，《天·神·人》，第一章，國際文化出版公司，1988，頁5。

和思想革新的取向與努力，以求得人性價值的復建和提升，其中以「愛」作為人神的相互融通的特性，這從希臘哲學至中世士林哲學都很重視這一思路。但在啟蒙運動及其後的思潮都在於要排斥傳統的權威，當時的學者對基督宗教的信仰和神的概念抱着懷疑、破壞和打擊的心態，乃至黑格爾、費爾巴哈和馬克思的出現，對人的重新詮釋，人性的表現在人的精神活動上，這精神是無限的，神性原是深藏在人性之內，其發展更指向物質化，神是人在有限與貧乏中幻想出來的心理投射的產物；於是，人性吞併了神性，在神哲學上發展了人本主義取代傳統的神本主義。⁶可見，「人本」所針對的是「神本」，其結果就是排斥「神」的存在而走向無神的思想，因為人是一切價值的最高原理，也是宇宙、人類一切行動的唯一目的。⁷

二 從信仰角度談神學抑或從學術角度談神學？

天主教教會在面對「人本」主義的衝擊，以及若以「神本」主義的權威性訓導立論則不能融入時代的轉變中；於是，教會努力與不同思想對話，也與人本主義的無神論者與共產思想的人對話，希望能深入明瞭和洞察人心深處的迷惘與困惑；更不斷地培養智慧、印證真理、肯定生命價值，以謀求「人、社會、自然」有橫面的共融，和「人、神」有縱面的融通。更幫助人踏上尋真之路，故強調了兩條互相輔助和相應的反思路向：「我相信是為了明白真理」，這是奧斯定光照說的引申，指出聖經的智慧是在信仰的光照下和理性的探求中的連繫；另一路向為「我明白是為了相信真理」，這是多瑪斯思想

6. 《哲學大辭書》，同前，頁69-78。「人文主義」李震對「人本」與「人文」的詮釋，以西方哲學史作一種分析和界定。

7. 同上。

的開導，顯示了人對真理的渴求和追尋，人在「真善美」中探索生命的終極問題與神的存在，這是由理性的推理而確立，但若要放之於實際生活中，必須從「知」的層面上作「解」的傳遞和增長，再由「信」的層面作「行」的生活。⁸

天主教教會生存在現時代中，對於人活在現世的問題與終極問題都有不斷的探討，好能展示天主教的人文精神和對社會的關懷，於是清晰地表明了信仰的尊嚴在於肯定「人的尊嚴」，肯定了人的高貴乃按照神的肖像而受造的，人能認識並熱愛神——造物主，從人的尊嚴我們可以發掘人之所以為人的特質在於人有：理智的尊嚴、良心的尊嚴和自由的尊嚴。（梵二大公會議文獻：教會在現代世界牧職憲章12、15、16、17）至於對社會的關係便由人在現世的生活和活動中可以展現；因此，教會強調全人教育的重要，從「天主教教育宣言一」可看到接受教育是人享有的尊嚴，其目的：「為培養人格，以追求其個人的終極目的，同時並追求社會的公益。」故教會的神哲學不光是一套學術理論，而是針對着人的生命所發展的活的神學，是由基督的生命中得到啟迪，使人的生命在互愛中獲得轉化，以尋得至真至善的終極，其中有着「信仰」的力量；若我們要以學術名稱表達，則稱為「基督徒生命哲學」、「基督徒愛的哲學」、「生命哲學」或「愛的神學」，因為是從信仰角度所發展出來的思想或學說。但若以純學術角度探究基督的生命歷程與復活，就不必談「信仰」了；這種純理性探索是不能捕捉信仰中轉化的力量和與神的默契體驗；沒有了「信仰」體驗，理性的探索只能將「神」為一存在物作研究，「神」便單單存在人的概念中，而不是一位活生生的神，也不是活在人群中的神；同時，也有一個危機，使思想

8. 參《信仰與理性》通論，同前。

走入「人本」主義中。

由是，從信仰角度談神學有其信仰的原則：

1. 維護信仰中永恆不變的真理、人性尊嚴與人倫道德、培育智慧與印證價值。

2. 過去的衝突與現代的包容：今日面對廿一世紀新紀元，我們要先置自己於死地而後生的勇力和經驗——分擔基督的苦難和死亡，也分享祂的復活；故此，我們必先撇開過去思想的不成熟與誤識所帶來的衝突，作生生自強不息的推進和革新，將過去的衝突化作一種狹隘心域的警惕與借鏡。

3. 宗教信仰與政治的分離：基督信仰必須深入了解社會，幫助社會走向和諧共融，千萬不可被政治所利用或被支配；因為若信仰被政治利用或支配，就會有所分化或被判為「愛國」與「不愛國」。明顯的例子如劉小楓所言：「教會國有化引出了諸多教會建制性的後果：在天主教方面，出現了世界天主教會中獨一無二的分裂狀況——兩個天主教會（認可愛國會和不認可愛國會的天主教會）。」⁹

三 「信仰」基督徒與「文化」基督徒

有關「基督徒」的界定，我們可從《聖經》中獲得正確的指引或答案：「在安提約基雅最先稱門徒為『基督徒』。」（《宗徒大事錄》11:26）也就是說，「基督徒」這個名稱原指由外教人給透過洗禮（天主教會現稱之為「入門聖事」，即領受聖洗、堅振和聖體三聖事）加入信友團體成

9. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，見《道風：漢語神學學刊》，1995(2)，頁21。作者按：「中國大陸的教會國有化是一種政治的分化，也是無神論共產主義對宗教讓步的一種權力的支配，使宗教在政治的控制下不談政治，卻又再一次陷入政治管制的規範中；在這種情況下，宗教思想不能產生其自由發揮的創新，使信仰所要明白的真理不能展現；如此說，在政治支配下的宗教信仰必定走向萎縮；可是，事實卻不如此。」

為基督門徒的具有輕視性之稱呼；其後，伯多祿宗徒勸諭當時的信友(門徒)當以「基督徒」這名稱光榮天主。¹⁰今日，教會中的門徒乃指信徒或教友；當然，基督徒這名稱是肯定的，亦可稱為基督信徒，天主教的信徒本亦稱為基督徒，但為了與基督新教的兄弟姊妹作一些區別，便稱之為天主教徒，這些名稱總的說，都是「基督徒」，乃指慕道者(有思想學習基督信仰者)經過學習和認識基督及教會等，在適合的時刻，表達願意堅信基督救贖的信仰，向教會申請願接受入門聖事而為基督徒；在入門聖事中，必須當眾宣誓信仰，才被接納，透過洗禮而成為教友。這些基督徒在生活中堅持信仰的原則和特質：

- 1.對基督信仰這訊息的答覆與回應，表示接受與贊同。

- 2.表達信仰和皈依，就是宣認信仰與棄絕邪惡。

- 3.在信仰中實踐敬禮、參與教會的「禮儀」，且在生活中將自己的一切完全交託和奉獻給主。

- 4.以信經為準繩的信仰乃是基督徒的標記。

- 5.基督徒的信仰須具有個人的幅度，也須具有團體的幅度，有個人的責任也有團體的歸屬。¹¹

以上所說的「基督徒」，吾人稱之為「信仰」基督徒，在這些基督徒中間不乏有知識份子，他們從事思想研究、科技發展、經濟探索，或從事藝術創作和政府官員等。

吾人用「信仰」基督徒一詞乃區別於劉小楓所用的「文化」基督徒，他的界定：「文化基督徒指的並不是中

10. 參閱《伯多祿前書》四章14-16節：「如果你們為了基督的名字，受人辱罵，便是有福的，因為光榮的神，即天主的神，就安息在你們身上。惟願你們中誰也不要因做兇手，或強盜，或壞人，或做煽亂的人而受苦。但若因為是基督徒而受苦，就不該以此為恥，反要為這名稱光榮天主。」

11. 溫保祿講述，吳美慧筆錄，〈基督徒信仰的特質〉，見《神學論集》，1987(73)，頁407-422。

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。從基督徒認信來講，文化基督徒與一般基督徒並沒有本質上的不同。文化基督徒之稱因此更多是一個社會學含義的稱謂，它指的是知識人階層中的基督徒，他們的社會身分、文化教養和倫理擔當，決定了他們的宗教認信的旨趣和取向。¹²從這觀念的發展，文化基督徒的主要取向只是認信耶穌基督，至於受洗禮或不受洗禮都不重要，因為「認信」只在自己個人內心的轉變上立言，不必參與教會，更好說是超越教會或教派的。¹³這與上面所說的「信仰基督徒」實在不同，但與拉內(Karl Rahner)提出的「無名基督徒」有類似之處，¹⁴這思想乃出自拉內的普世恩寵神學：「這就是他把教會想成是一種聖事的起源，這項道理被第二次梵蒂岡大公會議所接納。這也是他的多受詆毀的『無名基督徒』一詞的根據。雖然他不堅持使用這個名詞，他卻堅信這種現實，不知道用什麼更好的方法稱呼它。反對使用這個名詞的評論者，也不能給這種現實起一個更好的名字。『無名基督徒』代表拉內為了使耶穌中介的獨特性和天主普救世人的意旨以及第二次梵蒂岡大公會議的教導能夠協調所做的一種努力。就是甚至在觀念上，自認為無神論的人們，也能做出具有救恩價值的信望愛行為。慈悲的天主的治癒力量，不但是教會中能為人自覺

12. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁25。

13. 許志偉，〈「文化基督徒」現象的近因與神學反思〉，見《文化基督徒——現象與論爭》，香港：漢語基督教文化研究所，1997，頁25。文中強調：「劉小楓在一九九五年進一步發展這觀點（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……），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。」

14. 「無名基督徒」在基督教神學中譯作「匿名基督徒」。

地體驗到；有些人也能不自覺地、不思想地體驗到。凡是有勇敢，信賴和愛情的所在，天主就能在『每日生活的奧秘中』被體驗到。」¹⁵拉內的普世恩寵神學乃配合於他的靈修生活反省，以及他的人學思想，因此他特別注重人信望愛的行為，就是實實在在做一個完人，有着生命的終向，這思想與德日進(Teilhard de Chardin)的影響；拉內發揮了德日進的躍向無限與太極(Point Omega)匯合的完人思想，而稱這些勇敢和充滿愛的完人為「無名基督徒」。劉小楓在談「文化基督徒」的思想中，也受到「無名基督徒」思域的薰陶影響：「按照拉內的見解，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方式，在種種不同的名稱之下表現出來。」¹⁶

筆者認為「稱謂」只是一個識別，使在人際交往中作出互動的溝通與分享；最重要的乃有實際的信與愛的共融，才能為生命開拓美好遠景；有建設性的思域，可以導引人邁向真理的終極；有知行合一的具體生活，才不會做成人與人的鬥爭，反之，則能為世界帶來「尊重」、「平安」與「和諧」。現今，「文化基督徒」的現象已在中國大陸出現，我們不着意問：文化基督徒是否在中國大陸的現代化社會主義改革下，將自己放在「有神論」與「無神論」中間，藉着基督宗教的基督精神作為自己生命——心靈與肉身——的調整，即在「內調心性，外敬他人」的皈依上尋找自我心靈(精神)終歸的歸屬；但卻能分清楚其與「信仰基督徒」不同之處：不透過洗禮作具體的信仰皈依的表態。當然，在「基督徒」身分上，我們也盼望着人人能在基督福音的感召下，以具體的信、愛和望實踐

15. Ronald Modras, 〈八十歲的卡爾·拉內仍在問問題〉, 許易風譯, 見《神學論集》, 1985(63), 頁22。

16. 劉小楓, 〈傾聽與奧秘〉, 見《讀書》, 1989(3), 頁118。

基督的精神，發揚生命。

四 降生神學的落實於不同文化的反思

基督徒可以不執着「稱謂」，但如何才能成為「信仰基督徒」有其必要性的原則，即基督徒不可以失去其信仰的本質。同樣的，文化基督徒亦有其內在的基督原則與要求，才能被納入文化基督徒的範疇中。但在此我們要強調的是一個信念的問題：如何活出基督徒真我的善的面目？它不是一套理論，而是生命的肯定、生的終極追求、心靈的自然投向；由肯定與投向的實踐之共識，我們可發掘另一個問題：如何信仰本位化？這是信仰的發展，也是福音的廣博，其中便涉及文化的問題，即在多元文化中，基督信仰如何定位呢？有說：「讓文化融入神學」，也有說「神學融入文化」。¹⁷在這問題上，筆者的意見強調：基督宗教(包括天主教、東正教和基督教)的信仰是超越文化的，基督宗教所談的降生神學當有闊面的思域，即基督的降生是進入文化中，復活後的基督再降生就已經超越了猶太文化而融為希臘文化，再融合羅馬文化、融入世界各民族、各地域……和中國文化中：

在我的認識和反思中，我相信基督信仰是介入人類的文化中，一如天主介入人類的歷史中，為拯救人類一樣。教思史就是記述天主介入猶太文化與歷史中，藉以拯救人類；歷史更告訴我們，當基督信仰介入希臘文化時，就變成希臘文化的一部分；同樣，今日的羅馬天主教，所表現的都清楚地呈示了基督信仰的羅馬化；然而，羅馬化的思想太強硬，一直在侵略別的文化，希望

17. 參張春申，〈中國教會的本位化神學〉，同前，頁408；李景雄，〈香港神學界的反省與中國亞波羅的出現〉，同前，頁126-127；李秋零，〈神學與文化的互動〉，見《文化基督徒：現象與論爭》，同前，頁139-140。

產生同化現象。教會當局也因着持守這個傳統而固步自封了十多個世紀，本是僕人的角色作為給人服務，卻變成官僚主義的統轄和壓抑人，一直沒有突破和革新。梵二大公會議的偉大就在於要突破不合時代演進的執拗，故提出革新，可惜的是：梵二的革新已過了二十多年，各地方教會還未能完全執行改革，步伐緩慢，實在追不上時代要求；撫心問一問，今日社會與科技的演進實在太快了，梵二的內容已有些趕不上時代了，梵三也應當召開；可是，梵二的革新還未（完全）實行，怎能……！¹⁸

雖然說：梵二的革新還得再反省，但梵二的貢獻可不少，它能強調教會的本位化，神學的本地化，對中國教會來說更平反了「禮儀之爭」，讓教會的禮儀能落實於本地化，以本地語言作宣講，更體驗地降生神學的超越時空性，呼籲地方教會進行本地化的研究。更甚者，教會的開放強調：基督宗教的合一性，主動而積極地向基督新教的兄弟姐妹伸開雙手，共同探索合一的可能性，可惜的是：基督新教的派別太多，未能完全接受這一份好意。又梵二更強調與不同宗教的交談，也欣賞其他宗教，如回教、印度教、佛教、道教、孔教等宗教的真理啟導；且能與不同宗教合作，齊心為社會謀求幸福，為世界創造和平等。這些思想導使教會落實於本地文化的基礎。

五 結構——基督宗教的信仰與中國文化的交融

在上一節我們談過：基督宗教的信仰是超越文化的，基督的降生神學亦當有關面性的思域，復活基督的再降生——即傳播福音的種子是撒在不同的土地上的——

18. 周景勳，〈明德之修〉，見《神思》，1985(3)，頁18。

是超越時空的福傳；在福傳工作上，我們強調信仰的內心發展，也強調落實文化的學術探討；於是我們本着人文精神，將信仰配合社會、國家的秩序，為社會國家的和諧而治與安居樂業作出貢獻。由是，我們可作一些信仰與文化交融的可能性之反省：

1. 我們肯定每一個民族有其民族的文化，在其文化內有其本有的宗教、哲學、文學、藝術學的表達，這些皆記載了該民族的心路歷程與文明進步。

2. 基督宗教在於展示基督救恩的臨現人間，這救恩是普世性的，也是整體性地覆蓋一切的文化，如「月印萬川」般地融入不同文化中，而不是一個民族的特別恩寵；當然，基督的降生必須透過一個一神思想的民族文化，藉以具體地臨現人世，但這臨現在復活基督身上已不受到時空文化的束縛，卻是大公性與普世性的無私表現。

3. 基督信仰與文化的交融點不是要來改變或毀滅文化，而是要來滿全文化，即與不同文化交融，使之在基督完滿的救恩下走向完滿，使每一個文化更豐富和更接近救恩，即每一個文化都有其生命力，在生命力的走向上，都有一個生命的終極點，以組成文化的延續性和堅韌性；於是，當基督信仰在進入不同文化時，它要融化自己而成為該文化的一部分，發揮匯通融貫的功效，這就是救恩的功效；因為基督信仰的基礎動力在於基督死於自己，在十字架上犧牲，為了愛人而復活，就是這份復活的恩寵，使文化開顯了一個新的向度，這新向度是朝向一個生命的超越，也是文化的超越，不再執着自己的死胡同，而是邁向「至真至善至美」的境界。

4. 文化在與基督信仰交融下，不同文化會保持其文化的獨特性，同時也有其共通性。獨特性展示不同文化有其本根的內容，如道德意識，生活價值等等。共通性展示不同文化在同一的終向下是朝向同一的交融——使人

的生命趨向至善，這就是所謂：「天下殊途而同歸、百慮而一致」。

5.天下一家的啟示：天下一家不是說要大家同在一一個火爐中熔為同體而失去個別性，卻強調「家」的互融關係，即一個「家」中有每個獨立的個體，如父、母、子、女等的一體關係，故當基督信仰融化在天下各文化中，使大家在同一的信仰裏成為兄弟姐妹——「四海之內皆兄弟」的一家一體關係。

6.文化的開放性：中國文化在二千年前已有文化的大綜合：原以道德為首的儒家思想和以意境為主的道家文化下，接納了從印度傳入的佛教，佛教就是以一個開放的態度融化入中國的儒道文化中，有引道釋佛、引儒解佛之說，而形成了中國文化中儒、佛、道的合流互動。在西方的文化大綜合裏，羅馬以征服者和執政者的姿態，併吞了希臘和希伯來的地方，使基督信仰自然地進入羅馬文化中，於是基督信仰便融化入羅馬文化中，故入主了歐洲，成為歐洲的文化。今日，我們也可以一個開放的態度，接納基督信仰的介入中國文化，引儒解釋基督信仰，也引道佛與基督信仰作互動的融通。故在基督信仰融入文化中，我們要以「基督中國化」的口號落實在中國人的生活裏，讓世人在中國基督徒身上看到基督，讓教會也在中國基督徒身上看到中國人。¹⁹

19. 鄔昆如，〈天主教會文化方面扮演的角色〉，見《教友生活周刊》，1998年6月21日，副刊版。鄔教授在文章中強調「文化融入」，這個方面與筆者有些不同，筆者強調Inculturation乃基督信仰「融入文化」，故以「基督中國化」為正，而不是「中國基督化」。

從基督教的漢化說開去

譚立錡

漢語言與基督信仰的接觸，可追溯至唐貞觀九年（公元六三五年）景教(Nestorianisme)的傳入。太宗皇帝看了景教的漢語經文後，龍顏頗悅，下了一道詔諭說：「大秦國大德阿羅本，遠將經像，來獻上京，詳其教旨，玄妙無為。觀其元宗，生成立要。詞無繁說，理有忘筌。濟物利人，宜行天下。」景教自此流傳海內，「法流十道，國富元休，寺滿百城，家殷景福」(《大秦景教流行中國碑頌》，一派欣欣向榮的景色。武宗年間，佛教被斥，景教亦遭禁止，從此逐漸不傳。有關景教在華土的發展及其主要教義，公元一六二五年(明天啟五年)往陝西周至縣發現的《大秦景教流行中國碑頌》錄有其事。一九〇八年後又陸續在敦煌和其他地方發現了一批漢語景教經文及頌文，在最近出版的《漢語景教文典詮釋》*一書中，收入《序聽迷詩所(訶)經》、《一神論》、《宣元至本經》、《大聖通真歸法讚》、《志玄安樂經》、《三威蒙度讚》、《尊經》七篇。這些經文典籍，是基督教教義向漢語言生成的最初嘗試，對於漢語基督神學而言，它具有的發源意義自不待言。

十三世紀末，天主教方濟各會傳教士孟高維諾

* 翁紹軍注釋，《漢語景教文典詮釋》，香港：漢語基督教文化研究所，1995。——編注

(John of Montecorvino)再度把基督教帶進了元大都，據說，他曾將舊約的《詩篇》及新約全書譯成通用語言，可惜這些譯文均已失傳，我們無法窺得其中風貌。元沒，教亦告中止。天主教的全面傳入及其經典的漢譯，始自利瑪竇來華(一五八二年)之後。自此，基督信仰才系統地開始了向漢語言的「融身」過程。

乾隆年間在傳教士當中興起了一場曠日持久的「禮儀之爭」，在此之前，人們並沒有特別留意基督教義向漢語言的翻譯問題。利瑪竇曾用中國史書中的「天主」來對譯拉丁文的Deus(即基督教的至上神)，當時並沒有產生多少異議。利瑪竇之後，某些傳教士，特別是方濟各會士對Deus一詞的譯名頗感不滿，認為漢語言中的「天」、「天主」、「上帝」等有掩蓋和曲解基督教Deus真實含義的危險。當中國人稱呼「天」、「天主」、「上帝」時，他們往往是說他們所信仰的「神」，而不是由耶穌基督所啟示的Deus。為了避免這種混淆，他們主張將Deus音譯為「陡斯」，以「陡斯」來稱呼基督教的唯一神。

對Deus「名稱」的爭議，實質上涉及到文化領域，即漢語言與其語境的關係問題。反對派認為，由於「天」、「天主」、「上帝」這些詞在漢語語境中已有確定的含義，它們包含着中國人的傳統信仰成份，因此用來表達基督教的Deus不但不恰當，而且會導致誤解，從而破壞基督教的「純潔性」。反對派的爭議並不是吃飽了撐的，而是一個很認真的問題。這個問題就是，漢語言能否「承納」本真的基督教信仰，如果能的話，它如何做才不致使之變質。對此問題的解答關聯到時下人們熱烈討論的語言學問題：不同語境中的思想交流能否真實地發生。語境決定論或者說「文化宿命論」持否定的態度，與之相反的文化普遍論則大不以為然。

語境決定論反對傳統的語言工具論：不是人役使語

言，而是人受語言役使。人的運思不僅受到語言的牽動，而且被嚴格地局限在所用語言的語境之內。在這個意義上，梁漱溟斷言，如果沒有西方科學的主動侵入，中國文化憑自身盤旋不出科學來，這不是一個時間的問題，而是一個文化特質的問題。甚至有人認為，由於漢語言中沒有像印歐語系中的系詞系統，因此在中國的思想傳統中並不存在西方意義上的哲學。「後殖民主義」、「東方主義」以及亨廷頓(Samuel P. Huntington)的「文明衝突」說，都基於這樣一種基本立場，即認為不同語境中的思想是不可溝通的。交流只是表面現象，實質上彼此不甚了了，不知所云。如果文化的確是人們終極關懷的價值界限，文化之外的價值是不可設想的，如果不同的文化傳統之間的确不能實現真實的交流，各種文化之間在根本上是不同質的，一如亨氏所言，那麼，「文明衝突」就似乎不可避免，並隨着世界經濟一體化的加深愈具觸發性。

因此有必要重審人類生存與語言的關係問題。一方面，把語言視為人類單純的工具，視為意義的約定符號的「人類中心論」已經不再具有說服力。另一方面，將人完全排除在外的後現代語言觀同樣存在問題。「有機性」既然不專屬於人的生存，即把人的生存看作一個封閉的自足系統，那又有什麼理由將它(有機性)完全歸屬於語言呢？後現代從人的生存到語言的轉換本身已經廢止了「理由」，它表現為一種情緒化的產物，因此我們也就用不着多加「辯駁」了。

事實上，現有的每一種偉大文化都不是單一的，而是複雜多元的。偉大的文化都不可避免地要經過與異質文化的碰接、分化、重建這樣的過程。在不同語境間的思想交流中，理解總是可能的，儘管誤解難以避免；交流總是可能的，儘管衝突常常發生。那麼，一種語言的

意義到底是怎樣轉達到另一種沒有這種意義的語言上的呢？

我們可以拿科學來加以說明。關於科學在中國歷史中的不興，梁漱溟的看法很有道理。他認為，某種文化的指向取決於該文化群體的生存「意欲」，漢文化的意趣乃在於人與人之間的和諧，用梁的話說，這是一種「向內用力」的文化。而西方文化的旨趣則在於人對物的征服，是「向外用力」的文化。前者偏向社會、倫理；後者執着於理智、分析。從本質上來說，漢文化不會孕育出像西方那樣的系統科學。中國古代的某些「科技」只是某些經驗的結晶，沒有理論意義上的必然性。科學的成就須以數學的介入為條件，這是中國思想所缺乏的。

同意漢語語境轉不出科學，這是否意味着西方的科學，無論是主動的還是被動的，不能真正進入漢語語境呢？很顯然，事實已經無可辯駁地回答了此一問題。誰能夠否認在中國發生的核爆炸、衛星上天、超導實驗、胰島素合成不是在嚴格的科學意義上的呢。許多用漢語寫成的科學論文甚至在某一理論領域處於領先的地位。這充分證明，儘管漢語語境轉不出科學，但漢語能夠勝任科學思考，科學能夠真實地進入到漢語語境中。對這個不爭的事實毋須多言，我們關注的是這種事實到底是怎樣發生的。回答是：「習慣」(habitus)的轉變。

在拉丁文中，habitus一詞有居持的意義。人的生存處於居持與開放的張力之中，本真生存正是在這樣一種張力中展開的。因此根本不存在一成不變的生存「習慣」，一成不變的「習慣」是人的沉淪(惰性)，這種惰性遺忘了人更廣闊的可能性。每一文化語境都至少具有一種特定的「習慣」，但是它不是唯一的和不可變更的。主流之外還有分流、支流、潛流。我們每個人從小到大也要經歷不同的「習慣」時期，例如「本能的習慣」、「權威

的「習慣」、「遊戲的習慣」、「科學的習慣」、「哲學的習慣」乃至「巫術的習慣」等等。而且在每個人身上，各種「習慣」總是並存的，儘管在某一時期，往往有某種主流「習慣」。在人們接受新事物的同時，既有「習慣」便開始鬆動、傾斜、淡出。沒有「習慣」的轉變過程，新事物絕不會被真實地承納。學習的過程正是「習慣」走向開放的過程。生存的豐富性在某種意義上取決於學習的機制。

科學也是一種「習慣」，而不是達到「客觀性」的方法。正是科學的「習慣」本身融鑄了「客觀性」，而不是相反，這點已得到許多科學史家和哲學家的承認。庫恩(Kuhn)指出，科學的進步只有實用的意義，而無實在的意義，科學依賴於某一時期為大眾認同的思想範式，這「範式」就是「習慣」。因此，把科學的傳播說成是由於人類共同的理智結構過於簡單，因為理智本身也是建構性的。應該說，科學孕育於希臘人的生存「習慣」，西方人承襲了這一「習慣」。而非西方的族群，例如中國，則是學習了這種「習慣」。中國人的傳統「習慣」——用大多數人贊同的說法——「倫理本位」，本身轉不出「科學習慣」來。對於中國人來說，「科學習慣」完全是「拿來」的。但這種「拿來」卻真真實實地發生了，此真實性有生存論的來源。

科學既如是，憲政、民主、法制、市場等等也概莫能外。借言已有「習慣」而拒絕其它可能的「習慣」，這是生存的惰性表現。中國的現代化必須以內部的多元「習慣」來保持活力，並在推進的過程中不斷地借鑒、學習自己所沒有的「習慣」，才能達到全面的富強。中國的現代化從根本上向「文化宿命論」、「歷史輪迴論」發起了挑戰。

現在我們可以回到漢語言與基督神學這個問題上。應該注意的關鍵是，基督神學在漢語言的生成不是漢語

語境的主流「習慣」對另一「習慣」的吸收、轉化、從而去同化它。而是一種新「習慣」的樹立。這種「習慣」的來源在於耶穌基督言實。基督教的核心在於上帝在耶穌基督身上的啟示，基督神學就建立在這種啟示之上。有人說，基督神學是西方的，這僅僅在編年史的意義上有效，因為神學作為一個完備的學術系統，的確完成於西方。但從本質上來說，基督神學並不是西方傳統語境的產物，如果沒有西方人首先從「上帝聖言」那裏接受並形成的「習慣」，則基督神學是不可能的。也就是說，在基督神學中，啟示及啟示扭轉出的生存「習慣」才是壓倒一切的。基督神學的學術性只不過是此一獨特「習慣」的理性對應物。神學的「客觀性」及「爭辯力」就在這一「習慣」之中。

因此，漢語基督神學的基礎不在於漢語語境中是否存在基督信仰的質素，不管這質素是現實的還是潛在的。而在於國人有沒有向基督啟示出的那種生活開放自己的意願。轉向基督徒的生活並沒有讓人人都服膺的理由，儘管基督徒的生活本身充滿理性。轉向基督徒生活與轉向其它可能生活一樣，其動力來自生存本身。生存須在一種開放狀態中才能實現其豐富性。所不同的是，在各式各樣的生活樣式中，並不是每一種都能提供足夠多的成長、充實的體驗，亦即精神性資源。基督徒生活作為一種可能的生活乃是一種呼喚，一種屬靈的呼喚，絲毫沒有強制的成份。應答召喚因此是自己的。

漢語基督神學的確立對漢語言意味着什麼呢？儘管漢語語境轉不出基督神學，但基督神學向漢語言的生成不可避免地要衝擊漢語言，具體地說，將使漢語言豐富起來。語言常常被不同的「習慣」使用，而相同的語言在「宗教習慣」、「藝術習慣」、「哲學習慣」、「科學習慣」中含義殊異。例如對於「天」，神學家、藝術家、哲學家、

科學家的反應相當不同。因此，漢語基督神學的出現會像一門新的學術門類那樣，大大地擴充和更新漢語言的意蘊。可以預見，由於基督神學的根本異質性，它對漢語言的擴充和更新將超過佛學。印度的佛學、西方的科學和哲學都曾為漢語的豐富作出過巨大貢獻。現在，漢語基督神學正緩緩走來，這給漢語言的豐富再一次提供了機遇。漢語言的豐富不僅在於詞量上的增加，更在於含義的擴展。一種語言單有巫術的含義顯然不夠，再有科學的含義也還蒼白，它應該生活在各種各樣的「習慣」之中，獲得各種各樣的含義。語言的含義就是生存的經驗，語言積累經驗，經驗支撐語言。如果在我們的語境中存在各式各樣的經驗，那麼，個體生存就必定多姿多采。從社會的意義來說，現代化建設需要盡可能多的經驗。在此，我們無法具體地分析漢語基督神學是如何更新和豐富人們的生存經驗的，要了解這些，必須進入到系統神學中。我們只須提出幾個頗具激發性的詞語就夠了：啟示、拯救、恩寵、位格、三位一體、聖言成肉、復活……

在漢語語境中，相對於各種大傳統、小傳統、小小傳統，漢語基督神學可以說還沒有形成一種紮實的傳統。在中國社會中，漢語言歷來與權威話語有一種根深蒂固的親緣關係，歷史上的「文字獄」為此作了很好的見證。由此不難理解，漢語言在思想學術上的更新和擴展相當艱難、相當緩慢，有時甚至得付出血的代價。對於外來傳統，漢語固有的大傳統體往往採取同化的策略，而不善以對話的態度與之共存。猶太人歷來以堅強的族性身份著稱，埃及沒有，巴比倫和羅馬也沒有改變過他們的身份。唯獨在中國，曾居住在開封的猶太族群最終銷聲匿跡了，不是他們走了，而是他們被漢化了。

在這一方面，基督信仰自從進入華土後就常常受到

依附權勢話語的誘惑。這一點在景教身上表現得尤其特出。在經文的翻譯上，表現為有意選擇佛道教的詞語，把基督信仰附會在它們的意義上，例如，把教堂稱為「寺」，把神職人員稱為「僧」，把耶和華稱為「序娑」，把天使稱為「法王」，把受洗稱為「受戒」，把默西亞基督稱為「彌施訶」，如此等等，不勝枚舉。就連景教的「景」字也是從佛典中取來的。更有甚者，由於慮及耶穌基督在十字架上的慘死難為中國人接受，竟在經文中不提此事件。基督教的重要教義：「恩寵」觀更不見蹤跡。由此，基督的「拯救」顯露不出，倒是中國人喜聞樂見的「因果報應」、「積德立功」、「無欲無為」登上了前台，難怪唐太宗對景教會產生「玄妙無為」這樣的印象。唐武宗禁佛時，景教被列入其中也就不難理解了。後來，利瑪竇「易佛入儒」，以儒學附會基督信仰，因此也就難免招來異議。現在，有不少人試圖重新解釋基督教關於「人人生來就在罪中」的原罪觀，以便使之不與中國人的「習慣」發生扞格，這樣做的結果很可能會緩和甚至掩蓋基督教導對人類生存狀態的基本判斷，最終使基督的「救贖」隱晦起來。

「天」、「天主」、「上帝」也許使人誤解Deus，也許不。西方人難道就不會誤解Deus嗎？Deus原來不也是指古希臘的神嗎？因此，問題的關鍵在於一新「習慣」的確立：一種孕育於「上帝聖言」的「習慣」。漢語基督神學應就在這一「習慣」上開展目身。

從身份到使命

——也說「文化基督徒」*

陳建洪

幾年前的一個晚上，在一次非正式的學術閒聊中，一位文學博士曾經惑然不解而又十分認真地問道：「最近，劉小楓又轉而搞起神學來了，你們是否覺得他有點走火入魔了？」那時，《走向十字架上的真》剛在大陸出版不久。現在，我幾乎已經完全忘掉了那天晚上的聊天內容，但那位博士的問話依然言猶在耳。我之所以對這句話印象如此深刻，不僅由於這與自身的學術興趣有關，而且因為這一問還隱約道出了當時大陸部份學人對神學這門學科的基本認識。至於劉小楓到底是否走火入魔或者誤入歧途，此中冷暖，唯其自知，他在《走向十字架上的真》的前言中對此作過簡短的說明。其實，若是理解《拯救與逍遙》之要旨，便不應對《走向十字架上的真》的言路感到訝異。

一

近年來，由於劉小楓的「執迷不悟」和入「魔」之深，基督教神學話語也逐漸在大陸表現出自己的「魔」力並在公共論域中謀得一席之地；它不僅逐漸獲得了理解和同情，還使部份學人有意無意地在不同程度上也着了它的

* 本文經作者允許轉載自《學園》副刊，1998(2)，頁29-34。作者對本文稍作修訂。

「魔」。而有關「文化基督徒」的論爭可謂基督教話語「魔」力場擴張的一個結果。引發這場論爭的原因主要或有三：1.劉小楓對「文化基督徒」、基督徒和基督教徒、匿名基督徒的論述；2.大陸基督教神學話語的興起；3.大陸基督教話語引起了漢語學界的注意，而其濃厚的人文色彩則引起了香港教會神學工作者的警惕。大陸、港臺和海外的諸多學人參與了這次爭論，¹但從總體上來看，這次論爭基本上是大陸學者和香港教會神學工作者的一次思想交鋒。

「文化基督徒」現象原是大陸的獨特景觀，但對其身份和話語合法性的質疑卻首先來自香港神學界。這一現象本身就引人注意，它表明了基督教神學話語在漢語語境中的微妙處境。在馬克思主義話語一統天下之時，基督教神學的聲音基本上隨着大陸教會的解體而趨於隱匿；後來，教會建制雖然有所恢復，信徒也不可謂少，然極少聞達於公眾。因為大陸教會的聲音基本上不觸及公共論域，也從不就某一個社會問題和其他文化話語進行論爭和交流。而基督教神學話語在九十年代的中國大陸又恰恰首先作為一種(人文)知識性文化話語躋身公共論域，因而大陸教會基本上不過問這一現象。²而對大陸的人文學者來說，他們最初能夠認同宗教研究，但不一定能接受神學話語，因為宗教研究往往要強調自身研究立場的客觀性，也即如韋伯所主張的價值無涉；而神學話語則毫不掩飾自己的信仰傾向，它總帶有護教學(apologetics)的性質，不管它從哪個角度護教。所以基

1. 有關這場論爭的主要情況，請參《文化基督徒：現象與論爭》，香港：漢語基督教文化研究所編，1997。

2. 雖然「文化基督徒」這一稱呼得自國內某教會領袖(參上引書的「編者弁言」)，但大陸教會從不參與話語競爭，也不對「文化基督徒」現象說些什麼。這也體現了國內教會在公共生活中的失語狀態。

督教神學話語最初也更多地被看作是一種異質話語，前述那位博士的疑問便是一個例證。但隨着此「異質話語」在公共論域中的逐步成長，其「看似有理性」(plausibility)也逐漸突顯出來，從而為部份學人所接受和支持。於是，它逐漸成長為大陸多元話語中的一元，³其文化「異質性」也隨其生存論解釋而逐漸消退。在話語多元化狀態中，文化基督徒作為一種文化(知識性)話語的鼓吹者和其他話語的鼓吹者具有同樣的知識身份，因此，其身份和話語本身和人文學者及其話語具有同樣的合法性。起初，大陸部份學人覺得神學話語的信仰性太強而人文性太弱，因此覺得它是「魔」道和歧途，但隨後也能將它作為一種知識性話語來接受；而後來在香港神學界看來，大陸的基督神學話語則是人文味太濃而信仰性不夠，如此一先一後的反應可謂極富戲劇性，也表明了大陸基督神學話語處境的微妙。

縱觀這次論爭過程，持續時間不可謂短，激烈程度也不可謂低，但是其成果卻不可謂多。從學理上看，這次論爭主要涉及到文化與基督教的關係問題，由此也帶出教會神學言路和個體(生存)神學言路之爭。從其內在理路來看，基督教(神學)總帶有否定和超越此世文化的傾向，而從歷史延續來看，基督教(神學)總在一定程度上以此世文化為依托，兩者的關係可以說是一個悖論。對這個關係問題的具體討論自非數語所能畢，而且這次論爭的意圖也並不在於討論這一關係的理論問題，雙方都只是取其關係問題作為自己的辯護詞而已。

3. 羅秉祥先生將大陸學人對宗教的興趣歸因為「大陸知識分子的精神空虛」(《文化基督徒：現象與論爭》，同前，頁96)，大可商榷。馬克思主義話語一統大陸的局面逐漸消退之後，知識選擇和價值選擇也逐步趨於多元化，大陸知識分子才有選擇宗教話語和基督教神學話語的可能。多元化狀態下的選擇帶有一定的疑惑和風險性乃屬實情，但並不見得出於大陸知識分子的精神幻滅和空虛。

在這個問題上，雙方的切入點不盡相同。香港神學界將大陸具有崇基傾向的學人命名為「亞波羅」，這一帶有教會中心論傾向的命名明顯地表達了香港部份神學工作者對大陸基督神學話語合法性的質疑。與學理問題較為接近的質疑可以用羅秉祥博士的一段話來表達：「他們常埋首於神學巨著，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。」⁴羅秉祥先生對大陸崇基學者的這段描述顯然觸及了一個老大難的問題，即信仰和理性的關係問題。這種態度容易使人想到帕斯卡爾(B. Pascal)，據載，帕斯卡爾死後，人們在他的外衣裏襯中發現了這個著名論斷：「亞伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝，不是哲學家、科學家的上帝。」⁵這一論斷在十九世紀末二十初再度顯得振聾發聵，因為當時神學的極度理性化導致了這樣的結果：理性本身完全淹沒了作為全然相異者(the wholly Other)的上帝，所以唯信仰論者(fideist)因此以耶路撒冷批評雅典、以希伯來反對希臘。⁶但是在神學的生存論取向逐漸取代唯理神學之後，神學的唯一論也逐漸得到進一步的自我調整。由於生活觀念和社會制度的不斷世俗化，唯信仰論的調子也趨於緩和，神學也更多地從此世文化和生存論的角度來言說信仰問題。正是在這一背景下，蒂利希(P. Tillich)明確表示：「與帕

4. 羅秉祥，〈中國亞波羅和香港神學界之九七危機〉，見《文化基督徒：現象與論爭》，同前，頁98。

5. Cf., Maurice Wiles, *What is Theology*《神學是什麼》，Oxford University Press, 1976, 頁53；帕斯卡爾的這種態度在《思想錄》之中也表現得十分明顯，見《思想錄》，何兆武譯，商務印書館，1995，頁250。

6. 這一點在《走向十字架上的真》(上海：三聯書店，1995)一書中也有所體現，尤其是論舍斯托夫的那一章。

斯卡爾相反，我認為亞伯拉罕、以撒和雅各的上帝與哲學家的上帝乃是同一個上帝。」⁷

其實，香港神學工作者與大陸學者在這一方面雖然立場不同，但也有其一致之處。從學理來看，羅秉祥博士所批評的情況也正是大陸神學話語所不贊同的。因為大陸學者大抵都傾向於從人的生存處境出發來解釋神學問題，而生存神學的一大特點就是反對將上帝和信仰視作純粹理論研究的對象，有如醫生解剖人體一般超然物外，它更強調神學話語主體的投入(involvement)，而非全然保持超然(detachment)的態度，至少也是像蒂利希那樣主張投入和超然的動態關係。⁸

儘管香港神學界對大陸基督教話語的批評並非全然中的，至少在學理上如此，但其批評也有許多值得大陸學人思考的地方。在香港神學界看來，大陸的基督教話語顯然是人文性和學術性太強而信仰實踐性不夠。當然，宗教實踐和信仰儀式在不同的時代和不同的境遇中有不同的表現方式，特別是自新教崛起以後，宗教信仰本身與傳統的宗教實踐形式之間的緊密關係漸趨弱化，現代社會的世俗化進程更是不斷沖淡兩者之間的聯繫。但是兩者畢竟依然瓜葛甚深，只是大陸的獨特歷史境況削弱了宗教實踐在理論話語上的可信度，因此大陸基督教話語也往往忽視實踐形式在宗教信仰系統中的重要作用。還有一點值得注意，即香港神學工作者批評大陸基督教話語與傳統神學之間的斷裂。⁹這個問題還是與大陸基督教話語的文化傾向有關，因為大陸學者往往更注

7. Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* (《聖經宗教與對終極實在的探求》), The University of Chicago Press, 1955, 頁85。

8. Paul Tillich, *Systematic Theology* (《系統神學》), V, 2, Three Volume in One, The University of Chicago Press, 1967, 頁26。

9. 梁家麟,〈又是我們欠的債嗎?〉,見《文化基督徒:現象與論爭》,同前,頁106-112。

重通過基督教神學來討論、批評和思考社會文化問題，反之亦是如此，這條道路的積極成果乃是許多人逐漸意識到了神學立場的重要性。但是，由於在很長一段時間裏對基督教文獻缺乏足夠的譯介，對神學問題也沒有令人信服的探討。大陸對基督教神學的知識積累的確還遠遠不夠，因此其神學學統往往顯得不夠明顯，因此不同的神學路線沒有得到區分，神學和宗教學也全都熔為一爐。在這個大熔爐中，有一部份是「煉爐工」有意的調配和熔鑄，另一部份則的確是有些「煉爐工」缺乏足夠的判斷力，從而不管三七二十一，揀着材料就往爐子裏扔。雖然如此熔合暫時不必為派系爭論而煩惱，但這個問題表明大陸學界的確還需要很好地消化基督教神學的傳統與當代問題。換句話說，基督教神學作為一門學科在大陸還遠未成熟，有待進一步發展。所以，香港神學界對大陸基督教話語的批評雖頗多偏頗之處，但也揭示了基督教神學話語在中國大陸的未成熟狀態。

這次論爭主要集中爭論誰的神學話語更具合法性，從某個角度來說，這次論爭預示着神學話語合法性的爭奪。這一爭奪在香港回歸的背景中顯得格外地有意思。不過，漢語神學的兩種形態——香港教會神學和大陸文化神學——的相遇和競爭有利於雙方意識到各自的不足之處，也有利於漢語神學的成長。只是這次爭論還沒有能夠帶來足夠深入的理論成果，大家都忙於爭論現象和身份問題，甚至到了爭論誰學問更高的地步，可謂殊為無趣。

二

在這次論爭中，大陸和香港雙方似乎都着重申明自身立場的合法性，而「文化基督徒」這一命名及其意義並沒有得到十分深入的討論。就這個問題來說，劉小楓博

士的說法仍然是討論的起點：「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，認信基督者方是基督徒，而非從事基督教文化研究者即是基督徒，這是不言而喻的。」¹⁰這個說法明確地區分了「文化基督徒」與「基督教研究者」兩個不同的概念，因為兩者在出發點上有所不同。為了避免混淆，的確需要澄清兩者之間的區別，根據這個界定，羅秉祥博士提到的幾位中國亞波羅顯然都超出了「文化基督徒」的所指；但是，「文化基督徒」的這一界定也使得其對象域顯得十分狹小，因為這個定義確定了「文化基督徒」的雙重身份標誌：信徒和知識-文化人。依據這兩個標誌，大陸的「文化基督徒」可謂為數不多，而且這次論爭所牽涉到的大陸學人顯然也大都不是「文化基督徒」。

「基督徒」當然是一個身份標誌，但是即使擁有這一標誌的人也未必都能在信仰問題上達成共識，因為認信的方式和內涵可能各自互不相同。這一點可以蒂利希為例，眾所周知，蒂利希是一位舉足輕重的新教神學家，當然也是一位基督徒；但並不是所有人都這麼看，有人就認為他在本質上乃是「秘密的無神論者」，¹¹而蒂利希的幾位好友也都對他的基督徒身份表示懷疑，儘管他們都十分尊重他的思考。¹²自然，這裏的目的並不是要辨明怎樣才算是一個基督徒，而只是想通過信仰方式多樣化的情況說明文化基督徒「個體信仰轉變」的可能特徵。根據劉小楓的一般論述，許多形式因素例如受洗顯然不見得是基督徒身份的絕對標誌，正因此，他在論述薇依

10. 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，見《道風：漢語神學學刊》，1995(2)。

11. 安東尼·弗盧主編，《新哲學辭典》，"Tillich"詞條，黃頌杰等譯，上海譯文，1992。

12. Cf., Wilhelm & Marion Pauck, *Paul Tillich: His Life and Thought*《蒂利希：其人其思》，V, 1: His Life, Harper and Row, 1976, 頁107。

(Simon Weil)的思想之時將「基督徒」和「基督教徒」分而論之。¹³薇依不僅僅只是沒有受洗而已，而且她是明確地拒絕貝蘭(Belin)神父孜孜不倦的入教邀請，但是她的信仰及其對信仰的理解不可謂不生動。這種信仰不只是對習慣形式和既有觀念的簡單接受，而且更來自內心深處的呼喚；它充滿着深切的愛和喜悅，同時也帶有自我追問的痛苦和疑惑。¹⁴在中國大陸，既無形式因素的束縛，也無習慣信仰的傳統，因而知識—文化人往往能夠認同這種個體性較強的信仰方式，但是其身份和話語也往往因此而顯得十分可疑，而且認同這種方式的大陸知識分子可能未必都認為自己是一名基督徒，至多也只能算是「匿名基督徒」而已。不過，基督教話語在這塊土地上也因這些「匿名基督徒」而顯現出它的歷史生命力。隨着話語多元化的進一步發展，基督教話語在這片土地上也逐漸得到更多的認同，儘管這種認同並不是完全的認同，因為它帶有自身歷史生存的印記。

其實，「文化基督徒」的重要特徵並不僅僅在於他對個體性信仰的認同，更在於他要對基督教信仰有所言說，並且要解釋和論證基督教信仰及其話語的有效性。因為並不是每一個信仰基督的知識—文化人都對其信仰有所言說或辯駁，若此，他便與一般的信徒無異。所以「文化基督徒」並非由知識—文化人與基督徒兩個身分簡單相加而得；信仰基督的知識—文化人還要依據自己的知識學養對自己的信仰有所言說和辯護。因此，只有接受並堅持基督教解釋範式者才可以當得上「文化基督徒」這個稱號。換言之，文化基督徒需要論證和檢討自身話語的合理性，更為重要的是它要進入公共論域，與其它

13. 劉小楓，〈信仰的重負與上帝之愛〉，見《走向十字架上的真》，上海三聯，1995，頁164-209。

14. 參薇依，《在期待之中》，杜小真、顧嘉琛譯，三聯，1994。

話語進行競爭並相互批評。從這點來看，「知識基督徒」這個名稱也許比「文化基督徒」更為恰切一些，因為他要從知識學的角度對自身的信仰進行合理化論證。在話語多元狀態中，「我信」乃是個人自由選擇的權利，你信佛，我信馬克思主義，他信基督教，此屬個體信仰現象，每個人都可以有自己的信念；但困難的是要說明我為什麼信佛而不信基督，你為什麼信基督而不信佛。這便隱含着這樣的命題：我之所信為何合理可信，你之所信為何不合理和不可信，因此你應該信我之所信。當然你是否會放棄自己之所信而信我之所信取決於你是否認為我的論證具有充份的合理性，是否同意和接受我的合理化論證。

從歷史角度來看，基督教信仰因信徒之信而具有歷史延續性，但更因「知識基督徒」的解釋和合理化論證才獲得貫穿整個歷史的生命力，並因此而生生不息。知識基督徒通過對信仰話語的知識學論證鞏固並加強了信仰在觀念世界中的地位。傳統的許多論證在今天看來似乎顯得有些荒誕不經，其原因並不在於論證本身的錯誤，而是因為傳統的某些論證方式不再適應現代世界圖景。因而，基督教話語在每一個時代裏都會或多或少對自己的論證方式作出適當的調整，在時代話語的衝擊下，它總是要尋求更具說服力和解釋力的道路。即使在基督教思想遭受最嚴重的信任危機之時，它仍然要在信任危機的時代中不斷重新解釋自己的話語系統。正是因此，基督教話語在話語的歷史之流中一直十分活躍，一直保持着完整的歷史解釋力。當然，這種歷史保持也是要付出一定代價，因為它要面對來自其他話語的批評和衝擊，總是或多或少要對傳統的某些解釋圖式作出修改甚至顛倒；但是反過來看，也只有和時代話語保持相當程度的相互適應性，它才可能維持自身解釋的「看似有理性」，

儘管它的「看似有理性」在話語多元狀態中已經不再具有強勢地位。

隨着大陸市場的成長，知識話語的市場化特徵也愈趨明顯；在這樣的情況下，知識基督徒的重要性在於他要建立基督教話語在現代漢語語境中的「看似有理性」，從而能夠使基督教話語成為漢語話語市場中的一種消費偏好。如今，基督教話語已然成為大陸公共論域中的一種消費偏好，但其「看似有理性」還需要知識基督徒的不斷解釋才能夠得以維持和加強。這是知識基督徒的歷史使命，也是基督教思想所謂本土化之關鍵所在，但是眾多關於基督教思想中國化的探討偏偏都忽略了其時代解釋力的問題。

三

基督教入土中國已有十幾個世紀，但基督教思想一直未能在漢語思想中安家落戶。這個現象引發了諸多學人的興趣，並成為一個經常被討論的題目，但是關於這個問題的討論總是朝着同一個方向：基督教思想與中國傳統思想(尤其是儒家思想)之異同。¹⁵於是，基督教思想的本土化問題總是被轉化為基督教思想和中國傳統思想的比較研究，而這一轉換則導致這樣的結果：一個尚未完成的現實問題完全變成了靜止的歷史研究對象。在基督教思想和傳統思想的比較中，如果你主張中西文化之間有其相通之處，自然可以找到足夠的例證來支持你的想法；而如果你覺得中西文化的相異性更為突出，那麼你也能夠找出同樣多的例證以表明基督教和中國傳統思想是如何地不可通約。當然，這裏無意貶低比較研究

15. 最近，唐逸先生討論基督教本土化的一篇文章依然處在這個方向上，參其〈基督教信仰中國本土化的癥結〉，見《戰略與管理》，1998(1)。

的價值，而只是想說明在探討基督教思想本土化問題之時不應忽視解釋的現時性。也即，在現在來說，基督教思想與傳統思想的異同問題和基督教思想本土化問題兩者的論域已經不盡相同，因為後者包含兩層意思：一是基督教思想在過去為何不能在中國紮根？二為基督教思想在現在的中國語境中是否還有可能安家落戶以及如何可能。一般的探討方式正是只談前一個問題或者以前一個問題替代後一個問題，然而前一個問題對於說明基督教話語在現代中國的合理性問題已經無所助益，因為在現代中國語境中，傳統的儒、釋、道思想已經不是對世界的現行解釋系統，而且在現代性問題的不斷衝擊下，它們幾乎已經完全喪失了對世界的整體解釋力。所以現在，儒、釋、道思想已經不再是基督教思想本土化的絆腳石，同樣也不是催化劑。

根據以上的探討，關於基督教思想本土化的探討不應只局限於兩種思想文化的異同這一視角，因為這一視角忽視了這個問題的現時性；而且它往往只着眼於從義理上對比兩者的異同。然而，一種思想能否在漢語思想中紮根並長久流傳，原因並不一定就在於它與儒家思想是否相契，再說這種義理上的比較論證往往是事情的結果而不是原因。

探究基督教思想本土化之時，許多人都要把它與佛教的中國化相比較。從歷史來看，有兩種外來思想對漢語思想曾經產生過重大影響，一為佛家思想，一為馬克思主義。佛家思想在漢語中紮根也許並不直接與它是否和符儒家思想有關，倒是有幾個具體情況十分重要：1.佛學文獻的大量翻譯，並在漢語中延續着本土的解釋力；2.士大夫（他們掌握知識並解釋知識）通過自身的寫作自覺不自覺地將佛學與儒、道思想相互詮釋（不是相互比較！）；3.政治身份的確認，歷史上諸多君主崇奉和支

持佛教更助長了佛家思想的繁榮。南北朝的帝王中，幾乎無一不信佛，自此而後，歷隋唐而至清代，帝王信佛，非常之多。可謂「佛教在中國興盛之故，大半因此」¹⁶。馬克思主義思想之本土化也有類似情況，它進入漢語思想首先不見得在於它與中國傳統思想有多少契合性，而且它似乎更是摧毀傳統思想之「看似有理性」的一個重要因素。在現代西方思想的東移過程中，馬克思主義最為徹底地被化為本土的思想問題，因為自民國以降，愈來愈多的馬克思主義文獻被翻譯成漢語，促成其融入漢語思想的可能性；許多知識分子不斷地介紹、接受並解釋馬克思主義思想，從而在漢語中展現它對世界的整體解釋；四九年以後，其政治身份上得到確立，更加強了它的「看似有理性」。從上面的分析來看，除文獻翻譯外，知識解釋和政治身份乃是佛家思想和馬克思主義在中國落戶的另外兩個重要原因，而且，這兩個原因總是糾纏不清。其政治身份確立其「看似有理性」，當然其政治身份的維繫也依賴知識話語的合理化論證。這兩個因素的共謀愈深，它的「看似有理性」就愈穩固。

其實，儒家思想之所以長期統治中國，也離不開其政治身份的確證和知識話語對經典的現時解釋；在西方也有類似的情況，基督教在很長時間裏都擁有穩固的地位，同樣離不開它強大的解經傳統和它的政治身份。基督教思想在中世紀如此穩固，和這兩大因素形成前所未有的共謀關係密切相關，馬克思主義話語在現代中國也同樣如此。如今，馬克思主義話語雖然仍有其政治身份，但是顯然其「看似有理性」已經十分微弱，因為它已經喪失了具有足夠說服力的知識解釋力基礎，如此可見知識解釋的力量在歷史中的重要作用，而哲學的力量根

16. 王治心，《中國宗教思想史大綱》，上海：三聯書店，1988，頁102。

本在於它以解釋世界的方式改變世界。這種改變是一種塑造，它塑造着世界的理解圖式；而如果這種世界理解圖式被賦予了足夠的合理性，成為社會意識的「當然」狀態，那麼這一世界的理解圖式也當然地被看作就是「世界」。

當然，這裏主要不是探討佛家和馬克思主義，而是想通過這兩個例子說明基督教思想為何一直沒能在漢語思想中成為本土的問題。反觀以上的說明，原因在於：1. 基督教神學的著作沒有得到系統的翻譯；2. 儘管漢文《聖經》早已成型，但是缺乏對基督教神學主題的現時代解釋和合理化論證；3. 從來沒有在政治上得到支持，而且更多地是受到限制。與基督教思想是否和符中國傳統思想這一思路相比較，我覺得這三個原因更能說明為什麼基督教思想一直未能成為本土化的問題。由於基督教話語的本土化不只是一個過去的問題，還是一個現實的可能問題，因此它的本土化今後是否可能仍然需要從這三方面尋找原因，而不是探討它與傳統思想有多少親和性。換句話說，基督教思想與傳統思想(特別是儒家思想)的衝突或差異已經不再是其本土化問題的癥結所在，而兩者之間的相契也已經不再是其本土化的契機。所以，需要突破對這個問題的原有解釋範式。

如今，學術話語與政治話語的密謀關係已經暫時成為歷史，學術話語本身的真理性已然無需現時政治話語的認可，它已經成為影響公共生活的重要因素，而且逐漸呈現出自由和多元化的樣態。從現在看來，第三個因素(即政治身份的確認)暫時不可能對基督教話語本土化作出貢獻，而是帶來限制，因此前兩個因素自然便是這個問題的關鍵所在，而這兩個因素的實現有賴知識基督徒的不斷努力。從現在的情況來看，第一點已經擁有一個令人樂觀的前景，但是第二點還有待進一步加強。對

基督教話語來說，在這個無神論的世界圖景中，如何有效地論述自身的合理性還是一個困難而又十分關鍵的問題。唯有很好地解決這個問題，基督教話語的本土化才有那麼一點點希望，而這個希望的實現有賴知識基督徒的合理化論證，而不是光依靠信徒的數量一年更比一年多。

要而言之，知識基督徒的解釋作用是基督教思想真正紮根本土語境的一個基礎，與此同時，通過討論基督教思想的本土化問題，也能夠充份表明知識基督徒的歷史使命。

論文化基督徒的自我辯護：策略與功能*

孫尚揚

由於文化基督徒在神學旨趣上既對各種人本意識形態話語與信仰保持高度的警覺，又對歷史與現實中各種形態的非理想性的基督教及其神學持一種批判的態度，¹此種自覺的雙刃劍式的鋒芒再加上其自身的身份問題，便使其常常處於不得不為自己存在的正當性進行辯護的境地。據筆者的觀察和了解，迄今為止，就教會方面而言，除了國家化的大陸三自教會領袖對文化基督徒現象明確地表示寬容和理解，甚至引文化基督徒為「重要同路人」外，²北美和港台的華人教會較之於人本意識形態話語與信仰的代言人對文化基督徒似乎更為敏感和嚴苛，儘管其立場可能完全不同。這是一種饒有趣味的現象，箇中原因，筆者無意贅述。本文關注的主要是以下幾個問題：文化基督徒是以甚麼樣理路為其在中國現代境遇中的生存和發展進行自我辯護的？這些辯護若從宗教哲學或神學的角度來看，其得失何在？

一 正名

誠如論者指出的那樣，文化基督徒這一概念早已有

* 本文經允許轉載自《鼎》，卷二十，總第116期，頁4-14。

1. 見劉小楓，《這一代人的怕和愛》，北京：三聯書店，1996，頁226。

2. 見《丁光訓文集》，譯林出版社，1998，頁148-149。

之，各人用法不同。³而用法的不同往往又決定了人們的看法與態度，故不可不先作一點概念方面的釐清工作。

在就與文化的關係對基督教進行分類時，尼布爾(Niebuhr)認為有一種所謂「文化派基督教」，這派人士「認定基督與文化在根本上是一致的。」⁴尼布爾所說的實際上可能是基督教神學中的自由派，與本文要討論的對象不能完全等同。不過，這一說法對文化基督徒的命名是否有概念上的示範性，我們目前尚不得而知。因為文化基督徒之說原是國內一熟知尼布爾思想的教會領袖於八十年代末提出的一個概念，九十年代初劉小楓從社會學和神學的角度予以申述，隨即引起一些爭議。⁵

較早以文字形式關注文化基督徒現象並向其「發難」的香港浸會大學教授羅秉祥博士依據聖經及他本人在北京等地的學術交流經歷，將大陸研究基督教的眾多學者，以及自稱其言述之語境在大陸、但已在香港工作的劉小楓統稱為中國亞波羅。他憂心忡忡地擔心這些亞波羅們「對基督教信仰的認識雖然也正確，但不充份。他們埋首於神學鉅著，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。」⁶在羅博士看來，這些亞波羅的研究與傳述之可信性與系統性堪稱可疑。不過，他的界定本身未必精當，因為如果說亞波羅是位信道者的話，羅氏所說的中國亞波羅則並非都是或自稱是基督徒，他提到的代表人物中

3. 許志偉，〈文化基督徒的近因與神學反思〉，《文化基督徒：現象與論爭》，香港：漢語基督教文化研究所，1997，頁24。

4. 見賴英澤、龔書森譯，《文化與基督》，東南亞神學院協會，1979，頁81。

5. 見〈編者弁言〉，《文化基督徒：現象與論爭》，同前，頁1。

6. 《文化基督徒：現象與論爭》，同上，頁98。

相當一部分只是人文學者。

由羅秉祥上述這篇題為〈中國亞波羅與香港神學界之九七危機〉的文章在香港神學界引發了一場熱烈的討論，而討論的對象後來實際上擴展到漢語基督教學術，但論者卻習慣於稱之為「中國亞波羅之爭」。在此次討論中，姑且不論各人的具體觀點，「控辯雙方」（這樣說也許過於簡單化）在對其研討的對象的描述與界定上分歧頗大。香港建道神學院的梁家麟針對羅秉祥的亞波羅之說，提出了異議。他認為，「在那些積極參與基督教研究的學者中，他們究竟僅僅研究上帝抑或也敬拜上帝，兩者的分界在現實上未必是很明顯的。」建道神學院的另一位教授楊慶球則明確指出：「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亞波羅，也不應稱為文化基督徒……他們的委身是學術，並不是基督教。」⁷

由於想得到一種「更具涵括性和中性的描述」，杭州大學（現已併入浙江大學）基督教研究中心主任陳村富教授在〈「文化基督徒」現象的綜覽與反思〉一文中又提出了SMSC（Scholars in mainland China studying Christianity）這一概念。⁸大陸的另一位學者、中國人民大學哲學系的李秋零教授則將大陸研究基督教的學者群體（實即SMSC）分為三類：客觀的、中立的研究者，人數最多；對基督教有好感者，人數相對較少；認信基督教的學人，人數最少。⁹本文要討論的乃是上述三類學者中的最後一類。

在錨定對象之後，我們還應對文化基督徒作一本質界定。目前神學界似乎傾向於接受文化基督徒的代言人

7. 同上，頁220。

8. 同上，頁6。

9. 同上，頁132-134。

劉小楓的定義：「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。認信基督者方可稱是基督徒，而非從事基督教文化研究者即是基督徒，這是不言而喻的。」¹⁰但這還只是限定了文化基督徒的外延，那麼，是甚麼樣的特性使得文化基督徒有別於與一般基督徒呢？劉小楓的回答很明確：「從教會歸屬上看，文化基督徒的特定含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。在具體的信理題上，文化基督徒也與教會式的教派信理有相當的距離。」¹¹這樣，我們便可以得出一個更簡明的定義：文化基督徒乃是指那些對耶穌基督有個體認信，並且標榜教會中立，因而或未受洗、或不歸屬於某一基督教之教派或宗派，並且有其較為特殊之神學旨趣或信理的知識—文化人。

二 功能論對本質論——策略對敬虔？

迄今為止，華人神學界對文化基督徒的責難似乎有一種共同的傾向，即在對文化基督徒的功能有不同程度之肯定的同時，主要從本質論的角度展開對文化基督徒之信仰、行為及其信理的懷疑性詰問，並在此基礎上給予論斷。其中有代表性者可以列述如下：文化基督徒雖然認信基督，對十字架和受苦的上帝深表認同，卻極少提及基督的復活和救贖，故其信仰雖正確卻不充份（許志偉、羅秉祥）；雖然接受新、舊約聖經，卻不是以聖經的一切（全部）為依據（許志偉）；專注於神學思想，但

10. 見劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》，1995(2)，頁25；北美華人神學家許志偉先生接受劉小楓的界定，見《文化基督徒：現象與論爭》，同前，頁30。

11. 〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁26。

抽離了聖經研究來孤立地處理神學家的思想，既割斷了神學研究的學統，也不顧及神學家本人隸屬的信仰群體與神學傳統(梁家麟)；採取的是一種拿來主義的實用態度，在教會觀方面沒能完全遵守聖經的教導(許志偉)；沒有教會生活，不參加聖禮(許志偉、羅秉祥)，其宗教敬虔或認信程度殊屬可疑。¹²

針對這些詰難，文化基督徒並沒有作本質論層面的自我辯護。劉小楓聲稱：文化基督徒與一般基督徒並沒有本質上的不同。差異僅在於：文化基督徒的社會身份、文化教養和倫理承擔決定了他們的宗教認信的旨趣和取向，此即現代語境中的個體性信仰。¹³這種文化—知識人的個體性認信及其建構的人文神學還可因一些卓越的歷史先例而獲得其存在的權力與正當性，例如，第一批基督徒的身份就不是以教會歸屬為尺度來驗明的；¹⁴各種基督教傳統中實際存在的優秀的文化基督徒如索洛維約夫(V. Solovjev)、薇依(S. Weil)、基爾克果(S. Kierkegaard)及其神學無疑也是文化基督徒可以用來進行自我辯護的最佳歷史資源之一。¹⁵另一值得注意的事實是，早在八十年代末，當劉小楓以筆名默默在《讀書》上發表一系列介紹現代西方神學的文章時，就已經在內心為文化基督徒的宗教生活形式進行「預答辯」了。在闡述朋霍費爾的「非宗教的基督教」構想時，劉小楓寫道：「做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，基督發出的號召不是要人加入一種宗教，而是要進入新的生命，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

12. 以上見《文化基督徒：現象與論爭》(同前)中各位作者的文章。

13. 見劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁25。

14. 同上，頁26。

15. 〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁40注75。

積極分擔上帝的苦弱。」¹⁶很顯然，這是在為文化基督徒那種沒有教會歸屬、不參加聖禮、不注重外在形式的宗教生活樣態進行「預答辯」。當然，這種教會觀顯然不是出自神學正統，但也並非言之無理、或毫無根據。

類似的本質論層面的辯護在劉小楓的論著中並不少見，不過，他專為文化基督徒問題而撰寫的相關文字仍然大多集中於討論文化基督徒置身於其中的現代境遇，且樂於將其正在建構的漢語基督教神學稱為處境神學、文化神學或人文神學，因此，他為文化基督徒辯護的另一理路便較為自然地表現為功能論和文化策略論。儘管部分教會人士對此表示一定程度的理解，但作為一名與文化基督徒有一些思想上親和性的人文學者，筆者仍然對他們的理解的充分與深刻程度持相當保留的態度。實際上，這些語境不同的華人神學界人士也許並不知道，在他們那一句輕飄飄的喜憂參半的表示理解的承諾背後，隱含的也許是一種自以為「比羅馬還羅馬」的智性上的傲慢和對特定的生存處境漠然無視的情感上的冷漠。因此，這裏仍有必要對文化基督徒功能論和策略論的自我辯護理路作些整理、綜合乃至增益。

處境並不是沒有重量的，全看掂量者是否感同身受。舉重若輕的壯士、烈士乃至殉道者心態或精神固然可貴，舉輕若重、如履薄冰的現實主義實踐也無可厚非。不是也有人將中國亞波羅的所作所為視為神的奇妙工作嗎？¹⁷

文化基督徒置身於一種儘管具有歷史具體性、但並非與歐美絕然不同的現代性境遇。¹⁸這種境遇使基督教

16. 《走向十字架上的真》，上海：三聯書店，1995，頁146。該書是由《讀書》上的系列論文增補而成的，還另收了幾篇新作。

17. 見《文化基督徒：現象與論爭》，同前，頁97。

18. 參劉小楓，《現代性社會理論緒論》前言，上海：三聯書店，1998，頁3。

既要面對着各種民族主義(尤其是傳統的文化民族主義和以現代民族國家之建構為訴求的政治民族主義)的話語壓力,又必須面對「五四」以來從西方引進的各種啟蒙話語所建構的無神論的非宗教思潮對基督教的拒斥。雖然在現代史上的各種非基運動(這裏主要指「五四」至一九四九年之間)之後,基督教作為一種制度性的宗教在中國獲得了相當程度的組織化發展,教會大學的建立也為漢語基督教神學的啟動和發展提供了建制性基礎,但五十年代後教會的國有化卻使得基督教的宗教和社會功能全面萎縮,也使得中國基督教在思想學術領域裏全面萎縮。七十年代末以來,隨着社會生態的復甦,出現了所謂宗教熱。社會對基督教的功能需求呈上升趨勢,這主要表現為精英階層試圖從儒學、佛學和基督教神哲學中尋求資源,以填補主流意識形態話語式微後留下的倫理空白。但元氣大傷的建制教會卻自顧不暇,在忙於自身的恢復和維持的同時,根本沒有足夠的知識人階層來回應教外精英階層的需求。文化基督徒正是在這種境遇中應運而生的。在總結文化基督徒賴以產生的社會機制時,劉小楓頗有洞察力寫道:「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(基督教文典和西方古典著作的翻譯),共同構成了中國大陸文化基督徒現象的社會思想基礎。它可以解釋:為甚麼文化基督徒主要是通過西方古典文學、哲學著作接觸基督教思想,為甚麼文化基督徒有教會中立趨向和人文主義趨向,為甚麼是文化的基督教現象得到發展。獨特的生活經驗……與西方基督教人文主義思想資源融構出了文化基督徒現象。」¹⁹其中有一項還需要略加申述,即文化基督徒標榜教會中立的原因。關於這一點,劉小楓曾經指

19. (現代語境中的漢語基督神學), 同前, 頁30。

出：「中國基督教(主要為新教)內部不同宗派之間的神學理念、教會理念乃至政治—文化理念的衝突……構成了教會性的內部衝突。」²⁰雖然教會人士可能會有各種理由來為宗派存在的正當性進行論證，但宗派衝突導致的教會人士對某一傳統的僵化性執着及其心態與神學視域的狹隘，無不令人對基督教的普世性產生懷疑。例如，在天主教及新教內部發生的禮儀之爭中，由修會、差會背景及神學旨趣的差異所導致的衝突，既使平信徒無所適從，也讓教外的觀望者感到失望。超越宗派之爭便因此成為一種不無其合理性的理想。

只有在對上述現代語境有了充分而且切身的了解之後，才可能對文化基督徒現象有一種同情性的理解，才可能理解文化基督徒為達致其預設的功能目標所採取的文化策略。

由於對置身於其中的語境之現代性有切身的清醒意識，文化基督徒一方面自覺地承受了向精英階層提供思想資源的倫理擔當，另一方面，又雄心勃勃地預設了教會中立地(但決不是信仰中立)建構作為現代學科的漢語基督教學術與作為現代思想的漢語基督教神學這一目標。關於前一種功能，其具體含義及策略是「把公共生活的倫理秩序的切實依靠重新奠定在社會而不是國家之中。」²¹由於這是一種針對主義話語或政黨倫理所作的正當性辯護，筆者不擬在此多作申述。以下將集中討論文化基督徒設定的後一項功能目標。

功能目標的達致似乎難以離開策略的考量。文化基督徒為甚麼竭力倡導建立作為現代學科的漢語基督教學術呢？此乃因為文化基督徒充分意識到：「在現代社會

20. 同上，頁20。

21. 劉小楓，《現代性社會理論緒論》，同前，頁526。

中，思想表達的個體性行為在相當程度上有賴於學術建制的養育……作為思想的漢語神學仍須依賴作為學科的漢語神學的支撐。」²²其意蘊在於必須在世俗社會中獲得結構性位置，才能使個體性的認信言述獲得實在的基礎。宗教社會學的研究表明：一種制度性的宗教也許其獨立存在是顯而易見的，但它在社會組織中的功能卻可能不是非常重要的。²³借用楊慶坤先生的概念，基督教本是一種作為社會中間層的有其獨立存在的制度性或組織性宗教(institutional religion)，但它在現代中國卻不得像彌散性宗教(diffused religion)一樣融入世俗社會結構之中(這裏指的是基督教的國有化)，成為其中無足輕重的一個附屬性部分乃至點綴，而且在功能上全面萎縮。處身於這樣的境遇中，文化基督徒凸顯基督教的學術性或人文性，無疑是試圖使基督教在現代學術建制中獲得一席之地，從而使其在實際已呈現多元化的學術與思想氛圍中成為一種有競爭性的思想資源，並通過擔當這樣的功能角色而使基督教思想本身獲得傳承與發展的實在性基礎。在如此這般的策略考量中，除了西方社會大學建制中的基督教學術的發展經驗之外，中國佛教與儒學的傳承經驗始終是文化基督徒的重要參照。在現代中國，儒學雖然因制度性的中斷而失了傳承的建制性基礎，但它畢竟作為一個哲學門類存在於大學建制之中，從而能得到學術制度化的薪火相傳。佛教也只是在進入中國的文化主義傳統之中後，才成為中國社會的精英倫理的精神資源。²⁴看來，文化基督徒採取的是一種融入文化的路線。為了說明這種策略以及文化基督徒本身存在的正

22. 〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁33。

23. 參C.K.Yang, *Religion in Chinese Society*《中國社會中的宗教》，University of California Press, 1961, 頁295。

24. 〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁34、25。

當性，劉小楓不無痛切地指出：「任何一種思想傳統勢力，都要求有自己的精英知識群體擔當其思想的傳承人……倘若一種思想傳統不致力於維繫其賴以存活的知識群體，它的消亡就指日可待了。」²⁵也許，會有一部分教會人士對文化基督徒的這種過於自負的精英意識嗤之以鼻，而僅滿足於使基督教融入大眾的小傳統之中，但可以斷言的是，由此而引起的神學問題決不會比文化基督徒所帶來的問題少一點兒。

三 反思與疑問

雖然文化基督徒的正當性論證兼具本質論與功能論，但以上的辯護給人的印象仍是功能論的辯護多於本質論的辯護，濃厚的文化策略色彩遮蔽了其宗教敬虔。這當然是教會神學不太樂於接受的，因此，在一次由台灣神學院舉辦的座談會上，對中國基督教史頗有造詣的台灣學者葉仁昌頗為尖銳地對劉小楓提出了以下建議：「『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。」²⁶對此種建議，筆者部分地表示同意。但筆者曾在別處通過考察五四時期知識分子將宗教情感化、功能化所導致的正反兩方面的後果，說明功能主義的化約式做法既不足以論證某一宗教存在的正當性，也不足以論證其可缺性，即不足以論證無神論的正當性。誠如希克(J. Hick)所言，當宗教人士從功能的角度，而不是從宗教真理的角度來論證宗教的正當性時，那實際上是一種思想上的倒退。²⁷

筆者對葉仁昌先生的建議也有所保留。實際上，如

25. 同上，頁35。

26. 見《文化基督徒：現象與論爭》，同前，頁79。

27. 參希克，《宗教哲學》，三聯書店，1988，頁175-176。

果我們不全面研讀文化基督徒對個體認信的表述，我們便會忽視他們以人文神學的言述方式對基督教之真理性的體認和闡述，從而會得出文化基督徒的宗教功能論、文化策略遮蔽了宗教本質論和宗教敬虔的片面印象。此外，人文神學與教會神學之間的張力難道不是必要張力嗎？二者非得合一不可嗎？文化基督徒深感華人基督教界有的是富有宗派性的實踐神學，卻極其缺乏純學術層面的理論神學。²⁸如果文化基督徒與那些極富宗派性的教會實踐神學保持一定的距離，不正可以為華人神學界提供一種反省改進的機制嗎？也許，有些教會人士會辯駁道：神學不單代表歷史性的教會的存活的声音，也扮演了批評角色，成為教會的對抗性聲音(countervoice)，²⁹但文化基督徒所處身於其中的境遇卻不盡然。而且，退一步來說，既然教會內部宗派林立的現實本身就是對宗教認信的自願性與多樣性原則的認可，它何以就不能認可教會外的一種教派中立的文化基督徒群體及其神學的存在呢？在談到當今基督徒的靈性生活樣態的多樣性時，寇克斯(Harvey Cox)寫道：「有些人似乎僅靠思想就能作為基督徒而長盛不衰。他們興之所至地閱讀聖奧古斯丁、朋霍費爾或者劉易斯(C.S.L.)的著作，甚至閱讀聖經，但他們似乎對基督徒的團契或個人祈禱僅僅有那麼一點點的需要。他們的禮拜僅限於聖誕前夜和復活節，再加上若干固定的節日和為進入人生的某一重要階段而舉行的儀式(rites of passage)。他們的基督性是個體性的、思想性的，不是團契性的和禮儀性的。這種人在基督宗教內部也許只是少數派，但是，如果因為他們的氣質與其他基督徒的表達方式難以協調，便想將他們開

28. 見《文化基督徒：現象與論爭》，同前，頁83-84。

29. 參賴品超，〈從士來馬赫看基督教神學與宗教學〉，《建道學刊》，1998(10)，頁102。

除出去，那將是錯誤的。畢竟，耶穌是位教師，而且，基督宗教的思想在其整個歷史上一直吸引着好學深思的人們。」³⁰西方教會人士的這種心態也許可以為華人神學界提供些許的啟示。

當然，在對文化基督徒的自我辯護抱持一種同情性的理解的同時，筆者對其正在建構的漢語基督教神學本身並非毫無疑問。例如，在像巴特一樣強調人言與神言之間的鴻溝的同時，文化基督徒為何如此偏愛人文神學，而較少提及啟示的意義？此外，作為其生存論神學之原點的個體「原初性生存經驗」是否只是個人預設性的概念？它是否必然導向對基督的認信？注重神學之境遇或處境的人文神學為何如此獨斷地將本色化神學是作理論誤區？等等。由於這些問題已超出筆者能力和本文的題域，此處不擬再議。唯存疑於此，供方家參考而已。

30. Harvey Cox, Christianity(基督教), 載 Arvind Sharma編, *Our Religion*, Harper Collins Publishers, 1995, 頁393-394。

中港神學理念的差異：對「文化基督徒」 論辯的分析*

陳慎慶

在一九九五年九月至一九九六年五月間，香港的基督教《時代論壇》週報出現一場維持了整整十個月的「文化基督徒」論辯。參與論辯的共有八人：其中四位來自香港，三位來自中國大陸，一位來自台灣。四位香港的作者，有的屬於「福音派」傳統，有的屬於「普世派」傳統。三位來自中國大陸的作者，一位是學術界的基督教研究者，一位是中國教會圈內的神學工作者，一位是教會圈外的神學工作者。「文化基督徒」論辯的核心問題是，中國大陸有不少學術界的學者對基督教文化產生興趣，也出現了一些建制教會以外的基督徒。這些基督徒並非透過教會或信仰社群的途徑認識和皈依基督教，而是透過閱讀基督教著作認信基督教的。在認信基督教的學者中，以劉小楓及其提出的「漢語基督神學」最廣為人知。在香港教會圈中，對上述中國大陸研究基督教文化的學者，和透過閱讀基督教著作認信基督教的皈依者，一概稱為「文化基督徒」。顯而易見，這是一個非常籠統的名稱。香港的神學工作者羅秉祥於一九九五年九月在《時代論壇》用聖經《使徒行傳》中的人物「亞波羅」去類比

* 本文經允許轉載自《建道學刊》，1998(10)，頁109-130。

在中國大陸的「文化基督徒」，並且提出「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」。羅秉祥的文章不僅引起香港神學工作者參與討論，也觸發中港兩地學者就「文化基督徒」的問題激烈論辯。漢語基督教文化研究所後來將論辯文章集結，加上其他相關文章，編輯成《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997）一書。

本文作者認為，「文化基督徒」論辯是近年中港神學界具有深刻意義的事件。在《文化基督徒》一書中，收錄了不少對整個「文化基督徒」論辯進行詮釋的文章。文章各有精采論析、復又構成緊密相連之評論。不過，作者對該書文章一些漸成「共識」的觀點不盡贊同，而大部分討論也忽略了香港神學思想的多元性。舉例來說，一些評論將「漢語基督神學」定性為「文化性神學」或「哲學性神學」，將香港基督教學術社群的神學定性為「教會性神學」或「教義學」。然後採用特雷西(David Tracy)的三分法(即基礎神學、系統神學和實踐神學)，分別將「漢語基督神學」安置於基礎神學的範疇、以及將香港神學安置於系統神學的範疇，¹上述分類的優點是易於作出比較，但有其缺點。就劉小楓本人的著作觀之，他的抱負是要發展出與其他語系(包括英國、法國、德國)等量齊觀的「漢語基督神學」。²換言之，「漢語基督神學」發展藍圖的終點，是近似成為一個神學範式(paradigm)。雖然「漢語基督神學」目前的形態偏重人文性或哲學性，但不論從客觀的理論邏輯或主觀的神學努力而言，可以預見劉小楓在未來極可能會將其神學著述進一步擴充至系

-
1. 見羅秉祥，〈敬答批評者〉；及陳佐人，〈教義、神學與「文化基督徒」〉，收《文化基督徒：現象與論爭》，香港：漢語基督教文化研究所，1997，頁207-208；246-248。
 2. 見劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》，1995(2)，頁40-45。

統神學和實踐神學的範疇。事實上，當代的「進程神學」和「婦女神學」都有相類似的發展軌跡。因此，一些評論者呼籲「文化基督徒」作合乎聖經信仰和中國文化處境的調和者，³另一些則探究「文化基督徒」是否可能投身對基督教信仰的建構、重整與發展，⁴實在是低估了「漢語基督神學」在神學事業上的野心。

其次，在《文化基督徒》一書中，大部分評論者僅注目於中國大陸「漢語基督神學」與香港「教會性神學」的比較，⁵忽略了香港神學的多元性，特別是普世派的「處境神學」，以及其背後的亞洲神學運動。⁶事實上，不論在神學的理念和方法，神學構成素材和任務等問題，「處境神學」與「教會性神學」不盡相同。在某些神學前設和主張，「處境神學」在精神上與「漢語基督神學」更為相近，而其對歐美神學的反動比「漢語基督神學」猶有過之。因此，討論「文化基督徒」論辯中的各種神學問題，應該包含「處境神學」這神學類型，以及處理其與「教會性神學」和「漢語基督神學」的相互關係。作者認為，要深入了解上述三者複雜的糾結，最有效的做法恐怕不是將參與「文化基督徒」論辯的多位作者套進一種或兩種類型，而是徹底地就他們基本的神學理念作比較分析。

除了神學思想的層面，對「文化基督徒」論辯作比較分析對中港神學界還有現實上的意義。其意義在於香港一九九七年七月一日回歸中國大陸，成為中國的特別行

3. 見許志偉，〈「文化基督徒」現象的近因與神學反思〉，《文化基督徒：現象與論爭》，同前，頁41。

4. 見陳佐人，〈教義、神學與「文化基督徒」〉，同前，頁246、251-252。

5. 見劉宗坤，〈現代漢語語境中的「文化基督徒」現象〉；及尚易，〈也談「文化基督徒」〉（提綱）。分別載《文化基督徒：現象與論爭》，同前，頁60-61；224-227。

6. 見江大惠，〈中國亞波羅的危機？〉，《時代論壇》，第423期（1995年10月8日），頁10，及John C. England and Archie C.C. Lee編，*Doing Theology with Asian Resources: Ten Years in the Formation of Living Theology in Asia*《以亞洲資源從事神學》，Auckland, Programme for Theology & Cultures in Asia and Pace Publishing, 1993。

政區。雖然中國政府承諾香港「五十年不變」，在現實的環境裏中港兩地教會和文化思想的交流只會有增無減。中港神學工作者在神學理念上的異同，將必然地影響基督教在中港兩地的傳播與發展。因此，考察中港神學工作者在文化思想上的差異，是一個關乎理論與現實的重要課題，「文化基督徒」論辯正好為上述課題提供一個閱讀文本，讓有興趣者深入研究分析。儘管參與「文化基督徒」論辯的神學工作者和基督教研究者不一定在論辯中充分闡述其思想，並且在論辯過程中有不少議論純屬意氣之爭，作者認為「文化基督徒」論辯毫無疑問地展露了中港神學工作者真實的神學理念和思想上的互動。比較分析其中的論據和價值取向，不僅有助澄清種種誤解，也可評估不同神學思想派別的潛在衝突和合作機會，對探討基督教神學在中港兩地的未來發展至為重要。本文是一位香港神學工作者對「文化基督徒」論辯所提供的閱讀和詮釋。

一 香港神學工作者在「文化基督徒」論辯中的神學理念

在「文化基督徒」的論辯裏，香港神學工作者在討論時多少都表達了他們對基督教神學在理念、任務或方法上的體認。假如我們仔細地閱讀有關文章，可以看到香港神學工作者的立場其實是多元性的，有些地方甚至是衝突的。在另一方面，香港神學工作者的立場雖然與中國學者時有衝突，在不少地方兩者的理念卻又顯得極為相似。

（一）羅秉祥的觀點 香港浸會大學宗哲系的羅秉祥是首先引起「文化基督徒」論辯的香港神學工作者。他在文章中對中國大陸「文化基督徒」的現象表示關注和憂慮。他指出：「由於（「文化基督徒」）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。他們常埋首於神學巨著，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。」(羅秉祥，1995a:10)*羅秉祥在文章中沒有明確表達出他的神學方法，但從上文中我們可以找到他在神學理念上的一些規範性原則：除了正常的學術生活(閱讀學術著作、與學者交往、教授神學)，神學工作者還要過敬虔生活(看聖經、教會生活、信仰群體、愛神、禱告敬拜神)。學術與敬虔互為表裏，不可分割。羅秉祥並且提出：「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。」(羅秉祥，1995b:10)

此外，羅秉祥也清楚表明他如何看基督教神學在香港的任務。他提出：(一)「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，也應為教會外、學院中飢渴慕義的人而作。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。」香港浸會大學和香港中文大學「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」。(二)香港神學工作者「要和文化界和學術界其他學者對話……神學工作者必需具有深厚的通識教育」。羅秉祥所指的通識教育包括古代漢語、中國文化、當代的學科如自然科學和社會科學。(羅秉祥，1995b:10)

羅秉祥這些有關學術與敬虔的要求，引起中國人民大學哲學系李秋零的反射。李秋零從學術界的立場指

* 詳細資料請參文末「參考書目」，下同。——編注

出：「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……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。」他補充說：「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。」(李秋零，1995c:10)假如將上述回應放在學術與敬虔的概念中加以闡釋，可以說，李秋零認為香港神學界與中國大陸學術界討論基督教問題的共同標準只能是學術的標準，而不是敬虔的標準。李秋零的回應後來得到羅秉祥的同意。羅秉祥並且作出澄清，他對學術與敬虔的要求只適用於中國大陸「認信基督教信仰及在建制教會外的神學工作者」，而不是一般的基督教研究者。⁷

至於上述「基督教神學在香港的任務」的問題，羅秉祥所提出的第一點，即基督教神學的文化任務，與來自中國大陸的博凡所提出的「漢語基督教神學」的「文化性」具有可比較的地方。博凡提出，基督教神學建構的先決條件在於，「『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……所以『我信』的神學必然是(世俗)文化性的神學。」(博凡，1996b:8)羅秉祥所提出的基督教神學之「文化任務」與博凡所提出

7. 羅秉祥後來接受李秋零的批評，承認他把中國大陸研究基督教的學者一概稱為「文化基督徒」是不準確的做法。中國大陸研究基督教的學者可分為三類：(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)認信基督教信仰及在建制教會外的神學工作者。他進一步提出，第二類人屬前期亞波羅，第三類人屬後期亞波羅。前期亞波羅是指「尚未接受百基拉及亞居拉『指點迷津』前的亞波羅」。見羅秉祥，〈敬答批評者〉，同前，頁202-203。

的「文化性」的神學表面相似，實則不同。羅秉祥談論的是神學在學術文化界的宣教目的，而博凡則是論說神學的本質內涵。雖然羅秉祥與博凡都強調基督教神學在學術界的文化任務，但兩人的基本理念相去甚遠。

此外，香港的梁家麟消極地回應羅秉祥所提出的神學之文化任務：「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……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，明顯地是過份抬舉、難以負荷的。」(梁家麟，1995b:10) 梁家麟對羅秉祥的回應，在一定程度上顯示了處身於神學院和學術機構的香港神學工作者，對基督教神學在中港兩地未來發展的任務具有不同的理解和景觀。

羅秉祥所提出神學任務的第二點，與博凡所提出的「漢語基督教神學」的立足點亦有可比較之處。博凡提出：「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。」(博凡，1996b:8) 羅秉祥與博凡同樣重視基督教神學與中國語言文化、哲學、自然和社會科學的相互關係，不過兩人有些根本的差別。羅秉祥認為神學工作者應該具備「古代漢語、中國文化、自然科學和社會科學」的知識，是因為只有這樣他們才能夠「和文化界和學術界其他學者對話」，這是技術掌握的問題；博凡則提出「漢語」、「現代哲學、詩學、社會理論」等範疇的知識乃作為神學的資源或手段，是關於神學思想建構的問題。上述的差別，反映出兩人對神學內涵與建構元素的基本理念有極大的分歧，相信這便是導致中港神學思想衝突的原因，值得在日後進一步探討。

(二)梁家麟的觀點 第二位參與「文化基督徒」論辯的香港神學工作者是建道神學院的梁家麟。梁家麟來自福音派的傳統。他在論辯中對「文化基督徒」的神學理念提出了兩點批評，從批評中我們可看到他的神學方法和進路。梁家麟的第一點評論是「方法論的割斷」，意思是說「文化基督徒」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、實用神學的路向從事神學研究，「特別是抽離了聖經研究來獨立處理神學家的思想」。第二點評論是「思想脈絡的割斷」：其論點是「文化基督徒」「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……這種拋離其神學傳統的做法，即等於將這些神學家的思想作『金句化』的處理」。(1995a:10)

在另一篇文章的末段，梁家麟進一步說明他如何理解神學的任務。他引用神學家卜仁納(Emil Brunner)的觀點，提出：

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. (1996b:10)

從上述可見，梁家麟認為神學研究與教義學是二為一體的，神學亦即是教義學。並且，神學研究是教會所委託的任務。

梁家麟對「文化基督徒」的兩點批評，即「方法論」和

「思想脈絡」的割斷，得到來自中國大陸張賢勇的同意。張賢勇是中國前金陵神學院的講師，現正於瑞士巴塞爾大學攻讀神學博士課程。張賢勇認為，梁家麟批評「文化基督徒」「治學中的兩個割斷，這在圈內人不難首肯」。(張賢勇，1996c:11)值得注意的是，張賢勇所提出的「圈內人」這個詞語。這裏的「圈內人」是指「教會圈內」。作者猜想，其中的含義有二：其一，張賢勇認為梁家麟的兩點批評只可以作為中港兩地在「教會圈內」活動的神學工作者在理念和方法上的共識，對中國大陸在「教會圈外」活動的「文化基督徒」並無意義。其二，張賢勇本人是站在「教會圈內」的位置來參與「文化基督徒」論辯的。張賢勇這個立場與同樣是來自中國大陸的博凡作一比較，則更顯出其獨特意義。

博凡在與梁家麟辯論的文章中，明確地表達出他不能同意梁家麟的神學理念。他批評梁家麟說：「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。」(博凡，1996a:9)博凡提出，雖然中國學者在知識類型和治學方法上有所欠缺，但他們的「非教會」立場難以改變。他嘲諷梁家麟說：「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『作過份的吹捧』之外還能做甚麼呢？……『主流』與『非主流』、『正統』與『非正統』是不是有重新定義的必要？」(博凡，1996a:9)從以上博凡對梁家麟的批評，不僅印證了張賢勇的評語，也可以看到中港學者在神學研究上出現矛盾的癥結。其矛盾在於，部分中國大陸的學者從根本上否定香港神學界中強調教會和教義的神學規範，並且提出有關規範必須重新作出界定。

從上述的辯論中，我們也可看到中國學者的神學立場其實也是多樣性的。張賢勇站在教會圈內看「文化基督徒」的問題，並且也可能接納教會和教義的神學傳統；而博凡則以非教會性神學立場作為立足點，激烈地推翻上述神學規範。在中國學者之間，他們的神學理念是否也有潛在的衝突呢？這是十分值得注意的問題。

(三)江大惠的觀點 將羅秉祥和梁家麟與第三位參與「文化基督徒」論辯而又來自「普世派」(或稱「自由派」)的香港神學工作者江大惠比較，情況顯得更為複雜。江大惠是香港中文大學崇基神學組的講師，正是羅秉祥所呼籲的對象，即「要有文化承擔；要步出教堂，走向學堂……和文化界和學術界其他學者對話」，以及「糾正亞波羅的偏蔽」的那種人。可是，與羅秉祥和梁家麟不同，江大惠在論辯中對中國大陸的「文化基督徒」不但表示歡迎，並且提出中國大陸的「文化基督徒」不需要遵從香港神學界的規範，認為勉強他們去適應香港的規範反而會扼殺其特色。江大惠所提出的理由是「與研究的對象保持距離正正合乎學術的要求。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。」(江大惠，1995: 10)在這裏，江大惠提出了一種與梁家麟截然不同的神學理念。

江大惠上述所提出的神學理念，可說是傳承自崇基神學傳統「普世派」奠基者之一的沈宣仁教授的思想。沈宣仁教授曾經在其著作中提出，神學研究是信徒有目標和理性的反省活動；理性的反省可以有不同的層次：第一個層次是以信仰或信仰上已賦予或預設的(例如聖經及傳統)為基礎，對人類生命世界(終極真實)的理性反省。第二個層次是對信仰自身以及信仰上已賦予或預設

的(包括信仰的終極基礎)作理性反省。神學研究可以說是上述第二個層次的理性反省活動。(沈宣仁, 1994: 119-20)換言之, 神學研究與教義學並不是二為一體的事物, 教會和教義乃是從事神學研究理性反省的對象。

江大惠在文章中並且指出, 香港神學界的思想一直受到英美神學界的支配, 扮演「分銷的角色」。因此, 「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」。事實上, 江大惠便曾經提出過「神學的非殖民地化」的主張。關於基督教神學的理念和任務, 他明確地說: 「所有的神學都是處境神學, 由生活在特定時空中的神學家所建構, 嘗試去了解、回應、承載當時的信仰內容, 活在此時此地的香港基督徒也必須重新從事神學的反省工夫, 建構香港的神學。」(江大惠, 1994:270)江大惠在上述所提出的對神學理念的體認, 即「神學都是處境神學」, 與梁家麟所強調的「神學即是教義學」的主張相去甚遠, 而在某方面卻與博凡所提出的「漢語基督教神學」的立足點「文化—生存境遇」顯得相近。

博凡在「文化基督徒」論辯中提出, 人是在「文化—生存境遇」中承納上帝恩典的。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。博凡認為: 「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。」(博凡, 1996b:8)不過, 江大惠所強調的「處境」, 與博凡所強調的「文化—生存境遇」雖然在表面上相似, 在實質內容上分歧頗大。「文化—生存境遇」的重點在於廣義上個人所存在的文學、哲學境域, 而不是特定的社會、政治、經濟、文化處境。因此, 博凡作出以下論斷, 也就不足為奇: 「『那一個人』(齊克果語)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。」(博凡, 1996b:8)在這裏, 我們可以看到中國大陸學者所提出的「漢語基督教神學」的理念, 與香港「普世派」神學工作者所提出的「處境神學」的理念背道而馳的關鍵點。

(四)李景雄的觀點 第四位參與「文化基督徒」論辯的香港神學工作者是李景雄教授。他是前基督教中國宗教文化研究社社長, 以及香港信義宗神學院神學與文化教授, 是香港「普世派」的資深神學工作者。李景雄在論辯中討論到「神學發言權」的問題時提出:「誰是神學發言人? 所發之言是從神而來的學問。因此, 誰能傳授這種學問, 誰就是神學發言人……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……此外有些人, 包括牧者、教會領袖、基督教內的知識份子及專業人士, 以及神學研究員, 只要他們能夠有條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。」(李景雄, 1995a:10)那麼, 按照上述的標準, 中國大陸的「文化基督徒」是否可以成為「神學發言人」呢? 李景雄批評說:「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, 而且他們不過是從事翻譯介紹外國的基督教神學思想。」(李景雄, 1995a:10)從上面的論述, 我們大概可歸納出李景雄對神學研究的幾個基本概念, 包括啟示、信仰社群, 和神學思想的正統性。

李景雄所提出的神學理念, 與博凡在「文化基督徒」論辯中所提出的「漢語基督教神學」的理念有極大的衝突。就上述李景雄所提出的啟示、信仰社群、神學思想的正統性三個概念, 與博凡所提出的「直接面對基督事件」、

個體的認信、否定香港神學界所定義的正統性原則三者作一比較，李景雄與博凡的神學理念恰好構成強烈的對比。關於這方面的問題，筆者在處理中國大陸學者在「文化基督徒」論辯中的神學理念時將作進一步的闡釋。

雖然李景雄是「普世派」傳統的神學工作者，他所提出的神學理念和方法與同是「普世派」的江大惠有明顯的差別。假如以江大惠上文所提出的神學理念和方法去評論李景雄的說話，即「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」和「只要他們能夠有條理的說出表現啟示的亮光的論說」，相信江大惠會指出：當有人認為他們得到從神而來的「啟示的亮光」，並且整理成有條理的論說，這是第一個層次的理性反省活動。神學教授的工作是對上述論說進行研究，是第二個層次的理性反省活動。從上述的分析，可見同屬香港神學傳統中「普世派」的神學工作者，其神學理念和方法也存在極大的差異。

此外，李景雄在文章中分別批評了香港「福音派」和「普世派」神學傳統的問題。對於「福音派」傳統，李景雄提出基督教宗派的「派別均是從西方輸入而來」，「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」。對於「普世派」傳統，李景雄評論說：「中文大學崇基神學組……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。」⁸(李景雄，1995b:10)從李景雄對「福音派」和「普世派」的批評，可以看到香港神學傳統的多元性，並且有助了解和澄清在「文化基督徒」論辯中，香港神學界排斥

8. 李景雄在文章中對崇基神學傳統「任意無根」方面的批評，未有明確舉例加以說明。不過，李景雄的批評有助我們了解香港神學傳統的多元性。

中國大陸學者的觀點。

最值得注意的是，李景雄提出他對基督教神學在香港未來任務的看法。李景雄認為，在一九九七年香港回歸中國大陸後，香港的處境經已與中國的境遇相連，所從事的神學建構已不再是「香港神學」，也不是「中國神學」，而是「香港－中國神學」。並且，他主張「香港－中國神學」要走「文化融入」(inculturation)的路線。李景雄這樣解釋「文化融入」的含義：「(文化融入)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。」(李景雄，1995b:10)李景雄的「文化融入」主張得到李秋零的贊同。李秋零在「文化基督徒」的論辯中也提出了「神學融入文化」和「文化融入神學」的構想。他解釋：「簡單地說就是神學『中國化』」。其含義是，「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。」(李秋零，1996:11)在這裏，我們看到個別的神學工作者和中國大陸的基督教研究者，對基督教神學在中港兩地未來的發展和任務具有相同期望。

二 中國大陸學者在「文化基督徒」論辯中的神學理念

在「文化基督徒」的論辯中，香港神學工作者的寫作和論辯對象本來都是香港神學界的人，所討論的問題主要環繞香港神學界如何理解和回應中國大陸「文化基督徒」的現象。不過，中國大陸的學者後來加入了討論，並將整個討論的範疇和議題改變了。中國大陸學者參與論辯不但豐富了討論的內容，並且讓香港神學界能夠從更接近的距離認識中國大陸學者對基督教神學的理解，及其對香港神學界的看法和感受。

(一)李秋零的觀點 第一位參與「文化基督徒」論辯的中國大陸學者是上文提及的中國人民大學哲學系的李秋零。他從學術界的立場提出他如何理解基督教信仰。他說：「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；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。」李秋零並且以接近信仰的語言來表達他對基督教信仰的個人體認：「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……我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，都有權來認識他自己的上帝。」(李秋零，1995c:10)

比較李秋零和香港神學工作者理念上的異同時，李秋零所提出的「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」，與梁家麟主張「神學就是教義學」的觀點，兩者的分歧顯而易見。另一方面，李秋零提出「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」的觀點，與江大惠所提出的「處境神學」和「神學的非殖民地化」的主張卻互相呼應。不過，將李秋零的觀點與李景雄的觀點比較，更引人深思。作者認為，李景雄當然不會反對李秋零所提出的「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」的主張。但是，假如說「任何教派、

任何個人都無權宣佈「自己對信仰的體認是正確的」，就出現問題了。這正是李景雄肯定「神學思想的正統性」的立場。

李秋零對於「正統性」的問題相當敏銳，並且清楚地表達了他的看法。他說：「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大好。」（李秋零，1995c:10）顯而易見，李秋零反對有所謂「神學思想正統性」的立場。不過，作者認為，李景雄與羅秉祥的想法相似，他的「神學思想正統性」要求只是針對中國大陸學術界中認信基督教的神學工作者，而不是一般的基督教研究者。⁹因此，香港神學界與中國學術界之間的「正統性」問題可以克服。但是，香港神學界與中國學術界認信基督教的神學工作者之間的「正統性」問題卻仍然存在。並且，兩者的張力在博凡回應梁家麟的文章中如火山烈焰般爆發出來。¹⁰

（二）博凡的觀點 博凡是中國社會科學院社科文獻研究所助理研究員。從博凡的文章內容看，他的立場不單純是基督教研究者，而似是認信基督教的神學工作者。值得注意的是，劉小楓雖然是整個「文化基督徒」論辯的中心人物，但他在論辯中一直未有發言。而博凡在論辯中所提出的「漢語基督教神學」的觀點，在很大程度上與劉小楓的思想吻合。¹¹博凡在論辯中的表現，儼然

9. 參本文「李景雄的觀點」一段。

10. 繼李秋零之後參與「文化基督徒」論辯的第二位中國大陸學者是張賢勇。作者認為，張賢勇在他的文章中主要談論的是中港教會在意識形態上的衝突，較少涉及他個人的神學理念，故略去。

11. 參劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，同前，頁9-48。

是劉小楓「漢語基督教神學」的代言人。¹²

上文指出，李景雄提出神學研究三個設定的基本概念，包括啟示、信仰社群，以及神學思想的正統性。假如將李景雄與博凡作出比較，我們可看到兩人在神學思想上三個衝突的範疇，即「啟示」相對於「直接面對基督事件」、「信仰社群」相對於「個體的認信」，以及「神學思想的正統性」相對於「否定香港神學界所定義的正統性原則」。博凡以上的概念，在與梁家麟辯論時清晰地展現出來。

博凡與梁家麟辯論的一個中心焦點，是關於神學思想與教會傳統的關係。前文曾經提及，梁家麟批評「文化基督徒」在神學方法上的問題是「思想脈絡的割斷」。¹³梁家麟其後在他另一篇文章也批評說：「(『文化基督徒』)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？」(梁家麟，1996b:10)博凡的回答是：「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。」(博凡，1996d:8)因此，「文化基督徒」提出「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」。博凡並且引用馬丁路德的認信「惟有聖經」、「惟有基督」、「惟有恩典，惟有信賴」以支持他的論點。

12. 從以下博凡言論的論調，我們可感受到他的發言身分：

「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。」(博凡，1996b:8)

13. 參本文「梁家麟的觀點」一段。

博凡提出的「直接面對基督事件」，與其另一理念「個體的認信」關係密切。香港的神學工作者，包括羅秉祥、梁家麟和李景雄，都強調神學研究與信仰群體及教會生活不可分割。梁家麟在提出教會傳統的問題時，便尖銳地批評「文化基督徒」說：「一個從不上教會，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？」(梁家麟，1996a:10)博凡的回答是：「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』……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。」(博凡，1996b:8)他並且引用齊克果的論說，提出：「基督教信仰只能是作為孤獨個體的『我』的信仰，而不是『我』(實際是無『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。」¹⁴(博凡，1996a:9)

從「個體的認信」，博凡進一步宣告他對基督教神學的體認，以及闡明「漢語基督教神學」的立場，以回應香港神學工作者所提出的「神學思想的正統性」的疑問：「『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……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

14. 博凡對梁家麟的問題曾作出直接的反駁：「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。」(博凡，1996c:8)這裏梁家麟的問和博凡的對答是經過作者的剪裁處理，以突顯博凡對「個體的認信」的理念。

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。」(博凡，1996b:8)博凡上文的論說，直接駁斥梁家麟所提出的神學即教義學，以及神學研究是教會所委託的任務的主張。同時，顯而易見，博凡的想法與張賢勇的「教會圈內」立場互相抵觸。

不僅如此，博凡對李景雄所提出的「文化融入」主張，甚至江大惠的「處境神學」立場，也表示懷疑。他說：「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受上帝恩典的以撒、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，而是上帝之「我」的「我的上帝」，是置身於絕對的悖論性境遇中的上帝。」¹⁵(博凡，1996b:8)在這裏，我們看到博凡的立場不僅與香港神學傳統中的「普世派」相衝突，也和李秋零的「神學『中國化』」主張毫不相應。

在博凡的文章末段，他引用了東正教神學家布爾加科夫(S.N. Bulgakov)的說話作為總結說：「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

15. 博凡這段文字顯示他誤解了「本土化神學」的內容。「本土化神學」的理念並無「以民族或氏族首領身分領受上帝恩典」的思想。

以也是現在……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。」(博凡，1996e:8)博凡上述的文字，其用意明顯是為「漢語基督教神學」尋找神學建構的理據和基礎。但是，作者相信參與「文化基督徒」論辯的香港神學工作者，都不會反對上述布爾加科夫對教會傳統和教會歷史的論說。作者認為，博凡引用東正教神學家的思想，固然可能反映出「文化基督徒」向東方教會的傳統吸取養分，同時也是着意以東方教會的權威抗衡香港神學界的歐美神學傳統。¹⁶不過，這已不僅是神學理念差異的問題，而是意識形態衝突的問題了。

三 結論

本文對參與「文化基督徒」論辯的中港神學工作者和基督教研究者的基本神學理念進行比較分析。根據上述分析，作者提出一些觀察和反省。

首先，從「文化基督徒」論辯中，我們可以看到中港神學工作者和基督教研究者之間在神學理念上固然存在許多分歧。然而，香港神學工作者之間和中國學者之間各自的理念衝突並不少於中港之間的分歧。上述現象，顯示出不論在香港教會的神學傳統，還是在中國學者圈內的神學路線，都是多元性的，並不存在一體化的情

16. 博凡對香港神學工作者曾經作出以下評論：「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。」(博凡，1996a:9)博凡上述的評論有兩點值得注意的地方：(一)香港神學工作者所汲取的神學養份不僅是英美的傳統，歐洲大陸的神學傳統也是香港神學思想的基本構成部分。(二)比較博凡引用布爾加科夫說話和梁家麟引用卜仁納說話的寫作手法，即可發現兩人同時在訴諸神學傳統的權威性。

況。因此，在「文化基督徒」論辯中所出現的一些評論，包括香港神學界排斥中國學者，¹⁷和所謂在九七「語言轉向」下「北京語對港語的壓迫」等，¹⁸都頗成疑問。

其次，在神學思想的層面，「文化基督徒」論辯顯示，中港學者之間和香港神學工作者之間，對神學作為一門學科其性質、方法和任務存在相當分歧的理解。大部分論辯參與者僅是宣告立場，而少有深入處理上述分歧。作者認為，「文化基督徒」論辯的積極意義便是將中港神學工作者思想上的分歧顯露出來，形成學術問題（problematic）。如何回答問題，將會影響基督教和神學思想在中港兩地的未來發展。另一方面，中港學者在某些理念上其實有不少共同點。這些共同點包括對基督教神學與中國文化互相融和的主張，神學如何對中國社會和文化作出貢獻等。可以說，中港學者在分歧中也包含某些相同的價值取向和社會遠象。

此外，在「文化基督徒」論辯中，有一些觀點提出在神學思想上「『主流』與『非主流』」、「正統』與『非正統』」有重新定義的必要，¹⁹另有一些觀點認為在思想上「人文性神學建制與教會性神學建制是『不可共量的』」。 ²⁰作者認為，雖然神學思想存在許多不同的傳統和派別，並且不同傳統和派別的觀點有時「勢同冰炭」，但這並不等如在神學思想上不能溝通和開展評論。神學研究不僅強調科學客觀的理念和方法，也同時是一門講求規範性的學科。在科學客觀和規範價值的前提下，「主流」與「非主流」神學，或「正統」與「非正統」神學，均可放在平等的位置進行分析批判。在本文中，作者為「文化基督徒」論

17. 張賢勇較含蓄的評論(張賢勇, 1996b:11)。

18. 曾慶豹的評語(曾慶豹, 1996a:8)。

19. 博凡的評語, 見本文「梁家麟的觀點」一段。

20. 曾慶豹評語(曾慶豹, 1996b:8)。

辯提供了一個中港神學理念的比較分析，正好說明神學思想上的溝通是可能的。不過，本文的重點是描述—分析性的，主要討論神學理念上的差異。神學工作者可以在描述—分析的基礎上，就不同的神學理念和方法，特別是後設理論方面的問題，進一步開展批判評論。²¹作者認為，只有經過神學思想的比較分析和批判評論以後，中港神學工作者的諒解和合作才能真正達成。

最後，在實踐的層面，「文化基督徒」論辯也為中港神學思想和教育的未來發展提供一些思考線索。

就香港神學界而言，「福音派」傳統素來着重教會與教義的神學，「普世派」傳統則比較着重處境性的神學。以香港中文大學崇基學院的神學傳統為例，崇基的神學教育便經常被「福音派」教會批評過於「自由」，有時甚至被稱為「新派」。即使是同屬「普世派」的李景雄，在「文化基督徒」論辯中也批評崇基神學傳統「任意無根」。然而，屬於「福音派」神學傳統的羅秉祥不僅在「文化基督徒」論辯中呼籲香港神學工作者「要步出教堂，走向學堂」，他並且提出香港浸會大學和香港中文大學的神學工作者「要有文化承擔」，「與神學院中的神學工作者略有分工」。在這裏，作者認為香港神學發展的未來趨勢將會邁向「專業主義」。「專業主義」反映着香港社會的變遷：社會結構愈趨複雜，分工成為必需。並且，香港的教會和神學傳統在中國大陸「文化基督徒」的挑戰下，也只會促使神學研究走上知識和學術專業化的道路。

就中國大陸神學界而言，論辯顯示近年冒起的「文化基督徒」對教會組織疏離，文化思想也趨向「非教會

21. 事實上，有關神學思想上的評論經已展開。見何光颯，〈「本土神學」管窺〉，《道風：漢語神學學刊》，1995(2)，頁152-168。關瑞文，〈評劉小楓的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》，1996(4)，頁220-239。

性」的神學路線。作者認為，中國大陸神學研究的未來發展極可能走向兩極化，即社會－文化性的神學及傳統上與教會親和的神學。前者的發展如何，仍有待觀察。不過，從「文化基督徒」論辯中中國學者的反應考量，其前景暢順，毫無疑問。²²至於後者的發展，則處於極度艱難的階段。可以預見，前者的發展和蓬勃，未必會促進後者的成長。筆者認為，在香港回歸中國大陸以後，香港的神學機構和多元文化傳統，可以作為跨地域性神學教育的基本建設，提供資源並支援中國大陸神學教育和傳統基督教神學的發展。

22. 李秋零提出劉小楓所從事的漢語基督教文化研究，「無疑代表着一個引人注目的方向」。(李秋零，1996:11)張賢勇提出劉小楓「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」。(張賢勇，1996c:11)

參考書目

- 江大惠，〈神學的非殖民地化〉，陳慎慶編，《信仰的天空：基督教神學導引》，香港：香港基督徒學會，1994，頁268-281。
- 江大惠，〈中國亞波羅的危機？〉，《時代論壇》第423期，1995年10月8日，頁10。
- 李秋零，〈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。一、所謂大陸「宗教文化熱」和「基督教文化熱」〉，《時代論壇》第433期，1995a年12月17日，頁11。
- 李秋零，〈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。二、所謂的「文化基督徒」和「中國亞波羅」〉，《時代論壇》第434期，1995b年12月24日，頁10。
- 李秋零，〈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。三、大陸學術研究基督教的權利〉，《時代論壇》第435期，1995c年12月31日，頁10。
- 李秋零，〈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。四、神學融入文化與文化融入神學〉，《時代論壇》第436期，1996年1月7日，頁11。
- 李景雄，〈香港神學界的反省與中國亞波羅的出現(上)〉，《時代論壇》第428期，1995a年11月12日，頁10。
- 李景雄，〈香港神學界的反省與中國亞波羅的出現(下)〉，《時代論壇》第429期，1995b年11月19日，頁10。
- 沈宣仁著，黎月嬋譯，〈神學方法的探討〉，陳慎慶編，《信仰的天空：基督教神學導引》，香港：香港基督徒學會，1994，頁119-125。
- 梁家麟，〈又是我們欠的債嗎(上)〉，《時代論壇》第421

- 期，1995a年9月24日，頁10。
- 梁家麟，〈又是我們欠的債嗎(下)〉，《時代論壇》第422期，1995b年10月1日，頁10。
- 梁家麟，〈與張賢勇討論「文化基督徒」諸問題(上)〉，《時代論壇》第442及443期，1996a年2月18及25日，頁10。
- 梁家麟，〈與張賢勇討論「文化基督徒」諸問題(下)〉，《時代論壇》第444期，1996b年3月3日，頁10。
- 張賢勇，〈圈內圈外——對「中國亞波羅」問題回應。第一圈：「聖俗」之防〉，《時代論壇》第439期，1996a年1月28日，頁11。
- 張賢勇，〈圈內圈外——對「中國亞波羅」問題的回應。第二圈：中港之界〉，《時代論壇》第440期，1996b年2月4日，頁11。
- 張賢勇，〈圈內圈外——對「中國亞波羅」問題的回應。第三圈：夷漢之爭〉，《時代論壇》第441期，1996c年2月11日，頁11。
- 博凡，〈誰的基督，哪個傳統？一、傲慢與偏見〉，《時代論壇》第450期，1996a年4月14日，頁9。
- 博凡，〈誰的基督，哪個傳統？二、正統與異端〉，《時代論壇》第451期，1996b年4月21日，頁8。
- 博凡，〈誰的基督，哪個傳統？三、哪個傳統？(上)〉，《時代論壇》第452期，1996c年4月28日，頁8。
- 博凡，〈誰的基督，哪個傳統？三、哪個傳統？(下)〉，《時代論壇》第453期，1996d年5月5日，頁8。
- 博凡，〈誰的基督，哪個傳統？餘論〉，《時代論壇》第454期，1996e年5月12日，頁8。
- 曾慶豹，〈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(二之一)〉，《時代論壇》第455期，1996a年5月19日，頁8。

曾慶豹，〈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(二之二)〉，《時代論壇》第456期，1996a年5月26日，頁8。

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。

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，1995a年9月10日，頁10。

羅秉祥，〈中國亞波羅與香港神學界之九七危機(下)〉，《時代論壇》第420期，1995b年9月17日，頁10。

作者簡介

賴品超

香港中文大學道學碩士。

倫敦大學哲學博士。

現任香港中文大學宗教系助理教授。

賴博士對研究現代神學、宗教間對話及教會歷史均有濃厚興趣。

近作有：

1. 〈田立克論人與自然：一個漢語處境的觀點〉，《道風：漢語神學學刊》，1997(7)，頁149-173。
2. 〈雅典與香港有甚麼相干？從基督教對希臘文化的態度看基督教與中國宗教的相遇〉，《神學與生活》，1997-98(20-21)，頁225-250。
3. 〈田立克對上帝國的詮釋與漢語基督教終末論〉，《道風：漢語神學學刊》，1998(9)，頁43-73。
4. 〈從柯布看耶佛對話在漢語處境的前路〉，載陳廣培編，《傳承與使命：艾香德博士逝世四十五週年學術紀念文集》，香港：道風山基督教叢林，1998，頁97-130。
5. 〈士來馬赫論宗教與神學〉，《建道學刊》，7/1998(10)，頁81-108。

何光滬

中國社會科學院哲學博士。

現任中國社會科學院世界宗教研究所研究員，中國社會科學院研究生院教授。

何教授研究興趣為基督教神學、宗教哲學及宗教與文化。近作有：

- 1.《何光滬自選集》，桂林市：廣西師範大學出版社，1999。
- 2.《對話：儒釋道與基督教》(與許志偉合編)，北京：社會科學文獻出版社，1998。

房志榮

西班牙莫密亞大學神學碩士。

羅馬額我略大學聖經學博士。

現任台灣輔仁大學神學院教授。

房神父對研究新舊約聖經、大公主義(Ecumenism)、宗教交談及教會靈修均有濃厚興趣。

近期譯作有：

拉辛格樞機著，《地上的鹽》，台北：光啟出版社，1998。

張賢勇

Lutheran School of Theology at Chicago文學碩士。

原任金陵協和神學院專職講師，現為自由撰稿人。

興趣側重基督教思想史研究，近對歐陸人文主義興趣較大。

十五年來在神學研究方面發表的中英文文章待結集；近兩年除撰寫神學博士論文Person in Community: Ecclesiology in the Light of Martin Buber's Dialogical Principle，另有〈宣教學導論〉、〈宣教學者簡介〉、〈聖母簡論〉、〈神學經典漢譯評議〉等文稿。

關瑞文

香港中文大學宗教學博士。

現任香港中文大學神學組實踐教育主任、助理教授。

關博士對研究亞洲神學及基督教輔導學均有濃厚興趣。

近作有：

1. 〈我們可以向民眾神學學習甚麼？——故事建構身分〉，黃美玉編，《香港人·故事·神學》，香港：香港基督徒學會，1996，頁13-26。
2. Asian Critical Hermeneutics Amidst the Economic Development of Asia, *PTCA Bulletin*, June 1998(11), No. 1, pp. 4-13.

鄧元尉

台灣政治大學哲學研究所文學碩士。

鄧先生對研究詮釋學有濃厚興趣。

近作有：

〈遊戲與對話：高達美的遊戲概念及其在對話問題上的應用〉(碩士論文)。

王曉朝

中國杭州大學哲學系碩士。

英國利茲大學神學與宗教研究系哲學博士。

現任清華大學哲學系教授。

王教授研究興趣為古希臘羅馬哲學與宗教研究、基督教神學與哲學及文化理論研究。

近作有：

1. 《希臘宗教概論》，上海人民出版社，1997。
2. 《基督教與帝國文化》，中文版：北京人民出版社，1997；英文版：B.J. Brill, Academic Publisher, Leiden, Holland, 1997。

郭鴻標

東南亞神學研究院神學碩士。

德國漢堡大學神學博士。

現任中國宣道神學院講師兼圖書館主任。

郭博士對研究系統神學、基督教神學思想史及普世教會學均有濃厚興趣。

近作有：

Von der historisch zur trinitätstheologisch begründeten Christologie Wolfhart Pannenberg, Ammersbek bei Hamburg: Verlag an der Lottbek, 1997.

賴賢宗

國立台灣大學哲學博士。

德國慕尼黑大學哲學博士。

現任台灣華梵大學哲學系助理教授。

賴博士對研究宗教哲學與宗教對話、德國古典哲學及當代實踐哲學均有濃厚興趣。

近作有：

1. 《康德、費希特和青年黑格爾論倫理神學》，台北：桂冠出版社，1998。
2. *Gesinnung und Normenbegründung*，München，ars una，1998。

李秋零

北京中國人民大學哲學博士。

曾在聯邦德國Freiburg歌德學院及Frankfurt歌德大學哲學系深造三年。

李博士研究興趣為西方哲學、基督教思想(尤其是中世紀基督教思想)。

近作有：

1. 《神光沐浴下的文化再生——文明在中世紀的艱難腳步》，華夏出版社，2000。
2. 〈孝：中國文化與基督教文化衝突的一個癥結〉，《基督教文化學刊》，1999(2)。
3. 〈古希臘哲學解神話的過程及其結果〉，《中國人民大學》，2000(1)。

謝文郁

中國北京大學哲學碩士。

美國加州克萊蒙特研究生大學，哲學博士候選人。

現任美國加州啟業神哲研究院助理教授。

研究興趣為基督教神學史、基督教和中國文化及當代中國文化思潮。

近作有：

1. 〈走向無偶像化的中國文化〉，載《解構和重構》，Canada，1998。
2. 〈尋找當代生活的生命意識〉，載《文化中國》，1998(6)。

韓大輝

倫敦大學榮譽哲學士。

Universita' Pontificia Salesiana-Roma神學博士。

現任慈幼會修院院長；聖神修院學院神學、哲學教授；

亞洲主教團神學顧問及宗座神學學院院士等職。

韓神父研究興趣主要為基督學、聖事學、哲學與文化等。

近作有：

1. 《與基督有約——從慶典到奧跡》，香港：香港公教真理學會，1995。
2. 〈世界主教會議為亞洲特殊會議〉，《神思》，1999(40)。
3. 〈基督學中的耶穌基督〉，《神思》，1999(41)。

4.〈科學奪走信仰的光亮？〉，《神思》，1999(43)。

關啟文

英國牛津大學碩士及博士。

現任香港浸會大學宗哲系助理教授。

關博士對研究宗教哲學、科學哲學及系統神學等有濃厚興趣。

近作有：

《我信故我思》，香港：基督徒學生福音團契，1998。

黃克鏞

倫敦大學神學碩士。

羅馬額我略大學神學博士。

現為美國加州New Camaldoli Hermitage本篤會會士及舊金山大學利瑪竇中西文化歷史研究所研究員。

黃神父對研究拉內(K. Rahner)神學思想及基督教教義與道家思想比較尤有興趣。

近作有：

- 1.〈早期希臘教父神秘思想〉，《神學論集》，1998(116)，頁271-287。
- 2.〈從道家的「無」談聖父〉，《神思》，1998(39)，頁47-59。

周景勳

台灣輔仁大學哲學碩士及博士。

現任香港聖神修院神哲學院哲學部主任。

周博士對研究中國哲學、宗教交流及神學本位化、靈修學均有濃厚興趣。

近作有：

〈為香港宗教歷史注下結誼與交談的光輝史實——六宗教的脈搏互動〉及〈同根護動——中國近代歷史脈動切

診》，見《神學年刊》，1998(19)。

譚立鏞

中國天主教神哲學院畢業，一九九九年於法國巴黎耶穌會神學院進修神學。

近作有：

〈聖經的誘惑敘述與人的在世理解〉，《道風：漢語神學學刊》，1998(8)。

陳建洪

北京大學哲學系外國哲學研究所哲學碩士。

一九九九年於香港浸會大學宗教及哲學系進修博士學位課程。

研究興趣範圍包括：蒂利希神學與政治思想，宗教與政治思想，現代浪漫主義思想等。

近作有：

1. 〈終極關切與儒家宗教性：與劉述先商榷〉，《二十一世紀》，2000(58)，頁87-93；
2. 〈作為新生命觀的信仰：論托爾斯泰的基本宗教精神〉，《基督教文化評論》，1999(9)；
3. 〈側讀《蒙塔尤》〉，《道風：漢語神學學刊》，1999(10)。

孫尚揚

北京大學哲學博士。

現任北京大學哲學和宗教學系副教授。

孫博士主要研究領域為中國基督教以及宗教社會學。

近作有：

《湯用彤》，台北：東大圖書公司，1996。

陳慎慶

香港中文大學哲學博士。

現任香港浸會大學宗教及哲學系助理教授。

陳博士對宗教社會學、宗教研究及政治神學之研究尤有興趣。論文散見《中國神學研究院期刊》、《道風：漢語神學學刊》、《建道學刊》、《二十一世紀》、*Asia Journal of Theology*、*Religion, State and Society*、*Ching Feng* 等。

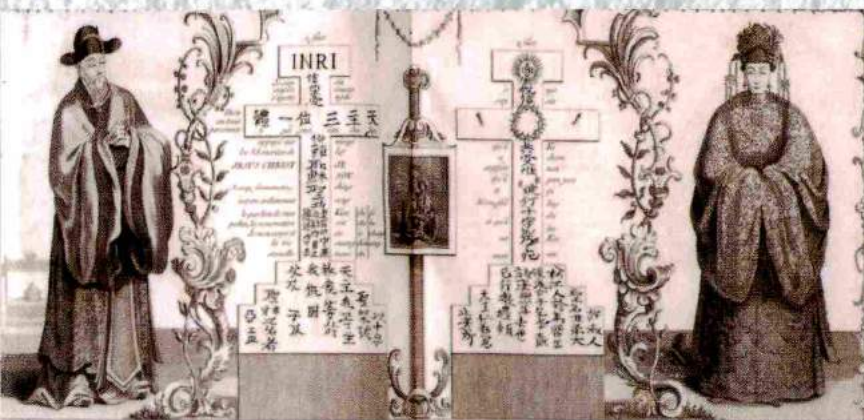
編著有：

- 1.《信仰的天空：基督教神學導論》，香港：香港基督徒學會，1994。
- 2.《香港的遠象》，香港：基督教文藝出版社，1998。

從神學發展史的角度來看，教制外平信徒甚或教制外的知識人，他們如何重新教會神學的傳統，如何在每一個階段的神學轉捩點上，扮演著推動者的角色。

教會性的神學與這種人文性基督學術研究如何促進相互的理解及合作。

當代中國學界自發性重尋基督精神 and 價值，從中國宣教史的角度來看，這一個千年未遇的歷史時刻，我們應如何回應？



八〇年代以降的中國學人與唐、元、明、清、二十世紀的知識人對基督教理解的臨界點是甚麼？

部分中國學人以其中西人文學訓練結合東西方語文專業的能力參與翻譯教經典後，他們會否成為這些經典的詮釋者，重構漢語基督思想。

漢語的豐富思想資源與基督宗教來思想體系相遇，將如何承載、轉化、建新的思想，從而豐富漢語自身的思想源……？

ISBN 962832224-9



9 789628 322244

ISBN 962-8322-24