

今日中國神學應有的人學道路

耿占河

引言

歷史上基督宗教曾數次嘗試進入中國。然而由於不同原因，第一次和第二次的嘗試都未能成功，只留下一些碑刻及斷簡殘篇。十六世紀時基督宗教第三次來到中國，並且一直存留到今日。十六、十七世紀時，基督宗教的傳教士與中國知識份子曾經有過成功的對話，創造了發展中國神學的條件。然而彼時西方基督宗教內部的保守派以及眾所周知的禮儀之爭將尚未誕生的中國神學扼殺在搖籃之中。禮儀之爭對基督宗教的本位化來說是災難性的打擊，並且時至今日仍然對當今中國教會發揮著巨大的影響。自十九世紀基督宗教得以在中國自由傳播至二十世紀的梵蒂岡第二次大公會議以降，外國傳教士及中國大陸的基督徒都未曾嘗試將基督宗教神學在中國本位化。梵二之後，以拉丁美洲、非洲和除中國大陸之外的亞洲教會都在嘗試發展適合自己文化語境的神

學。然而中國教會由於多方面的原因，在梵二之後的一段時間內依然處於停滯狀態，未能發展出自己的本位化神學。觀察目前的中國教會的現狀，無論從民間輿論對基督宗教信仰的好感與包容度來看，還是從基督徒人數急劇增長這個事實來看，都可以說基督信仰目前處於一種前所未有的機遇期與發展期。為了維持有利於基督宗教在中國繼續快速發展的局面，為了更增進基督信徒對自己信仰的理解，為了向非基督徒更好地表達與傳播基督信仰，今日中國教會迫切需要一個符合其現狀及未來發展趨勢的本地化神學。那麼，今日中國語境下教會需要怎樣一種神學呢？該如何發展這樣的一種神學？在發展本地化神學之前，一些基本戰略性的問題需要獲得澄清。筆者認為，未來的中國神學應該具備多種特徵，否則難以勝任當今教會發展的需要。由於篇幅限制，本文將嘗試列舉其中三項特徵：以救恩論為中心的神學、對現世關懷的神學以及促進倫理重建的神學。

1. 以救恩論為中心的神學

中國是一個多元文化的國家。中國政府承認五大宗教：道教、佛教、伊斯蘭教、基督教和天主教。這樣的一種結構使宗教間的對話和互補成為可能，然而同時也使各宗教之間形成一種無言的競爭關係。如果基督宗教想要在中國的“市場上”站穩腳跟，成為被“顧客”青睞的“物品”，就必然要將自身在中國的存在進行合理化處理。我為什麼要信基督宗教，而不去信仰佛教或者伊斯蘭教呢？為什麼我要信耶穌基督，而不是孔子、老子或者默罕默德呢？楊慧林教授認為基督宗教還沒有對其存在的理由提出根據¹。

1 參見楊慧林，《基督教的底色與文化延伸》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002），頁336。

通常人們認為，受儒家思想影響極深的中國人非常注重現實，所以基督宗教在中國的存在根據也應當建基在其對中國人和中國社會的救恩意義之上，這一救恩意義應當包含對於現世和來世的雙重救恩意義。基督宗教同其它宗教相對比，要表現出其可以為中國社會做出獨特的貢獻之處，這才是其在中國的存在之合理性。如果基督宗教同其它宗教可以提供給中國人的完全相同的事物，那麼從理論上來說，基督信仰為中國人而言完全是多餘的，因為中國人完全可以從其他宗教找到同樣的東西，何須捨近求遠，選擇一個完全陌生的宗教呢？因此，在與其他宗教進行對話與比較中，中國的神學家才能突出自己的獨特性，在與其他宗教的對話與比較中，才能逐步建立中國特色的基督宗教神學。今日的基督宗教神學給人的感覺是，極力強調耶穌基督對人類唯一及不可超越的救恩意義，然而卻沒有清楚解釋其具體內涵。當前的中國神學應當清楚明確地指出耶穌基督在救恩史中獨一無二的普世意義，這是今日中國神學家的首要任務。如果未來的中國神學不能夠證明自己的獨特性甚至優越性，那麼就不能說這個神學是成功的。

既然基督宗教在中國的存在意義在於同其他宗教相比她可以對中國做出獨有的及不可替代的貢獻，那麼某些現代的前衛神學家如希克所主張的所謂“多元宗教神學”在當今中國的文化語境中是不適宜的。當今普世教會中有為數不少的神學家，以本位化、彼此的寬容或者世界和平的名義，視不同宗教為一個絕對信仰的不同表達方式，是人類救恩不同道路，以此來避免在當今地球村中因宗教引起衝突的危險。他們否認耶穌基督獨特的救恩意義，認為祂並不是世界的唯一救主，而是眾多救主之一。當然這樣的多元宗教神學是符合

所謂後現代主義的心態。“這種後現代心態不承認存在普世性的、為所有人、所有地方和所有時間都有效的真理，只承認多元化的真理。支持普世性真理的存在，被視為是具有極權主義甚至是法西斯式思想意識的表現”²。

然而筆者不能認同這種宗教神學中的多元主義強項，認為其存在明顯的缺陷。第一：基督宗教的信仰當然承認其他宗教內存有真、善、美、聖的因素，反映著普照人類的真理之光（教會對非基督宗教宣言NAE2）。然而耶穌基督與其他宗教創始人之間的根本差別應當得到足夠地強調，絕不應當輕易抹殺。不應當為達到一種所謂的“中庸”而犧牲對於客觀真理的追尋。第二：如果將耶穌基督的救恩意義相對化，那麼對於耶穌基督的信仰也必將成為多餘的。卡斯培說，一個宗教多元化的基督論是對基督宗教中最核心及最根本的主張提出質疑³。一個令多元宗教神學的代表尷尬的問題是，為什麼他們還要堅持基督宗教的信仰，而並未皈依其他的宗教呢？出生在基督信仰的家庭並不應該成為他們依然堅守其基督信仰的理由，如果他們也同樣認為其他宗教同樣具有基督宗教的功能。卡斯培說的對，他認為不應當因著對其他人信念的寬容和尊重而犧牲自己的信念⁴。中國神學的長遠任務就在於，懷著自我批評的心態比較基督宗教與其他非基督宗教，發現共同點與不同點，然而堅持耶穌基督獨一無二不可替代的救恩地位，並且理性地證明、傳遞和詮釋基督信仰的絕對性。

2 Walter Kasper, *Jesus der Christus* (Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2007), p. 24.

3 參見同上。

4 參見同上，頁23。

2. 關懷現世的神學

在當今的神學家當中特別是歐洲的神學家有一股風潮，認為第三世界國家的神學應當建立在其自身文化傳統背景之上，以此表達對第三世界國家本有文化的尊重。這樣的原則在過去是正確並且必要的。然而，這個原則在當今全球化的浪潮中則問題成堆。因為在一定意義上全球化等同於“西方化”。這點在中國的社會中表現尤為明顯。二十世紀在中國歷史上具有劃時代的意義，在這段時期中國所發生的巨大變化是過去三千年所未曾有過。這一巨變首先是社會結構的變革。二十世紀中國還實現了經濟的現代化，從過去的農業社會發展成工業社會甚至某種程度上的信息化社會。在過去的一百年間，曾經持續了三千年的君主專制制度終於被廢除，中國也進入了共和時代。在二十世紀，中國在全球化的浪潮中通過自由貿易與現代信息技術成為地球村的市民。二十世紀為中國而言也是社會意識形態發生劇烈變革的時代。通過與西方文化的對峙、衝突以及對話，中國人的思想觀念也發生了翻天覆地的變化。在二十世紀，傳統文化，特別是儒家文化，雖然並未從中國完全消失，但卻已失去其賴以生存的文化基礎。漢學家約瑟夫·列文森（Joseph R. Levenson, 1920-1969）在其著作《儒教中國及其現代命運》一書中宣稱，儒教已經成為“歷史博物館的陳列品”⁵。而與儒教命運截然相反的是西方各種思潮在中國社會的迅速傳播，進化論、理性主義、自由主義、實證主義、實用主義、個人主義、功利主義、存在主義甚至後現代主義等等各種思潮都在中國不同人群中受

5 Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: The Problem of Historical Significance*, vol. 3 (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1965), p. 79.

到某種程度的歡迎。無論從社會結構還是精神層面來說，今日的中國社會都已經相當程度的西方化。

表達中國自十九世紀以來的劇烈變革的一個典型例子是儒家“天”的概念在今天的演變結果。“天”在中國文化中有著極其重要的意義。周朝的創始人用“天”來稱呼前一個朝代的“上帝”。這個概念中的位格特質是顯而易見的。然而雖然中國文化中的理性化傾向，“天”的概念也開始“物化”，除了指位格化的神，也指物質化的天空或者宇宙中某種神聖的力量。“天”概念的多意性在宋明新儒家的思想中可以看出來。朱熹曾明確表達，“道”、“太極”、“天”、“上帝”和“理”等概念都是表述同一個真實，即宇宙的元始⁶。這些概念的合而為一的事實表明，“天”的位格性在宋明新儒家思想中雖然尚未消失，但是一定程度上已經被嚴重弱化。宋明新儒家之後“天”的位格性進一步模糊了。當代新儒家則幾乎完全否認“天”的位格性，只承認“天”的意義是指一種神聖的宇宙能量，擁有極大的活力，不斷地生養萬物。在所有當代新儒家思想家的作品中都可以看到對“天”的這種解釋。⁷例如賴品超在比較卡爾·巴特（Karl Barth, 1886-1968）和唐君毅（1909-1978）時指出，兩人的差別在於，卡爾·巴特將宇宙的絕對根源視為具有位格的神，而唐君毅則將其視為“天”，而非位格神。⁸劉述先

（1937-）在註釋孔子關於“天”的思想時也寫道，孔子並沒有敬拜過一個有位格的“天”，而且宋明新儒家也從未這樣做過。⁹劉述先本人也否認“天”的位格性。他認為“天”只代表最高的神秘力量，而非基督宗教中的位格神¹⁰。梁漱溟和馮友蘭，二十世紀的兩位新儒家大師也指出，儒學不是宗教理論而是哲學理論，從而也否認“天”的位格性。¹¹

台灣的一些天主教神學家認為，古代中國人是將“天”作為位格神朝拜的，也就是說，他們肯定“天”的位格性，並且認為儒家的“天”與基督宗教的天主是等同的。他們也在這種理念的推動下試圖建立所謂本地化神學。然而台灣天主教神學家的努力並沒有在神學界中產生巨大影響。以為將中國古代文化中與基督信仰中吻合之處加以簡單類比就算完成神學本地化的任務是陷入了一個很大的盲區。神學本地化的宗旨是使基督宗教神學對在地的基督徒和非基督徒看起來變得不再陌生，而且使之能更容易理解基督信仰的內涵。因此，基督宗教的神學家們與現代新儒家爭論“天”是否具有位格性的意義並不大。更關鍵的問題在於，當代的中國人是否能夠相信一個具有位格的“天”或“神”。如果今天的中國人根本否認“天”是個有位格的神，那麼建立在傳統儒家思想基礎上的神學能夠觸動今日中國人的心嗎？如果神學家們願意嘗試在今天發展一個中國本地化的神學，應當想到他

6 參見Olaf Graf, *Tao und Jen: Sein und Sollen im sunchinesischen Monismus* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1970), pp. 35, 46.

7 參見王澤應，〈現代新儒家倫理想研究〉（湖南：湖南師範大學出版社，1997），頁163。

8 參見賴品超，〈漢語神學對巴特神學的接受〉，《基督教文化學刊》17期（2007），頁127。

9 參見劉述先，〈現代化與儒家傳統的宗教意涵〉，《道風：漢語神學學刊》2期（1995），頁144。

10 參見劉述先，〈論中國人的價值在現代的重建〉，《中國人的價值觀國際研討會論文集》（台北：漢學研究中心，1992），頁16。

11 參見鄭家棟，〈新儒家與中國現代化〉，許紀霖主編，《二十世紀中國思想史論》（上海：東方出版中心，2006），頁201。

們所面對的是今日的中國人，而不是幾千年前的中國人。今天中國神學更應該關注的，是與當前中國的文化和社會進行對話和交流。如果教會的神學家忽視了今日中國社會的巨變仍然生活在過去，想要在傳統文化的基礎上建立為今日中國人適用的神學，豈不是緣木求魚？今日中國大陸文化基督徒的代表之一楊慧林教授認為，中國社會和西方社會其實越來越相似，採用儒家、道家或佛教的概念不一定會幫助基督宗教融入中國社會。¹²因此發展中國神學應當從今日中國人的生活入手。中國神學的基本關注點應當是如何用被今日中國人實際接受的哲學來詮釋基督信仰。

3. 促進倫理重建的神學

雖然說中國人並未完全忘卻對彼岸問題的關懷，然而“現世性”是中國人的一個重要特徵。一般來說，中國人較少注意對來世的需求，而是更關注世俗的價值如健康、長壽、家庭的幸福、和諧的人際關係、世界的和平等。筆者以為，中國人現世性特點的根源在於中國文化中沒有“神”的啟示。中國人當然也經驗到自身的偶然性並且渴望生命的不朽。中國文化中的葬禮禮儀和對祖先的朝拜表達出他們是相信死後的生命。然而，如果沒有神的啟示，人類很難認識到彼岸的生命。與現世相比，中國人並不期待來世，因為不瞭解來世將會如何。在中國文學史中有不少具有某種“現世情結”的故事。在這些故事的情節中，那些所謂神靈更願意選

12 參見楊慧林，〈倫理化的漢語基督教與基督教的倫理意義——基督教倫理在中國文化語境的可能性及其難題〉，《俗世的神學：基督教文化學刊》8期（2002），頁273。

擇生活在世間，而放棄天上的生活。¹³為他們而言，天上的生活是枯燥、孤獨和痛苦的。基督宗教正是因為有來自神的啟示，對永生懷有美好的期待，因此將現世的價值相對化。

中國人認為首先應當在世間實現樂園。最典型的例子就是儒家，儒家的根本目標就是在地上建立一個和諧大同的理想世界。孔子不談來世。他認為，談論人無法認知的事物是沒有意義的。¹⁴現世的生命如何是更加實際的問題，所以儒家更關注諸如倫理建設這種與現實生活質量息息相關的實際問題，較少關注形而上的問題。佛教認為世間的一切都是“不幸”，所以比較關注來世的拯救，然而佛教並沒有改變中國人的心性，反而被漢化了。中國的大乘佛教，已偏離佛教最初的教義，成為一個現世的、樂觀的宗教。

鴉片戰爭後的現代化和西方化進程，以理性主義、科學主義、進化論和無神論為標記，更進一步加強了中國人的現世性特點。無神論的自然科學嘗試解釋宇宙和人類的誕生並非來自神的創造。無神論的世界觀和人生觀鼓勵人放棄對來世的希望。如果人相信他只擁有現世的生命，他當然也就只對現世的生命寄予希望。

總而言之，中國人的現世傾向越來越強了。

如果說中國人非常注重現世的問題，那麼中國神學就不能忽視現世的問題。如果中國神學對現世問題漠不關心，那

13 在中國傳統戲劇中有一個非常鮮明的主題，即描述神界女子不意衝破重重阻擋與人界凡夫俗子結合，例如《白蛇傳》、《天仙配》、《牛郎織女》、《寶蓮燈》及《追魚》等。

14 參見《論語》，11.12。

麼中國人可能對於信仰宣講的內容不會產生興趣，因為二者之間沒有共同語言，不存在對話與交流的動機。更何況基督徒的信仰本來就是要關心人類的拯救。基督宗教對人的拯救不但應當包含彼岸的拯救，更要包括此岸的拯救。一個不能幫助人類解決現世問題的宗教，卻奢談解決人類彼岸問題，這樣的許諾恐怕沒有任何說服力。所以，中國式神學的開始要從解決中國人的現世問題開始。

“現世性”是一個綜合性的概念，包含人生活的不同層面。儘管“神學是在尋求人類的得救，尋求人類得到滿全”¹⁵，但她並不需要大包大攬地替人類解決全部問題。在一些世間問題上，人類並不需要外來的救恩。例如人可以運用理性解決經濟發展或科學進步的問題。但是有一些涉及人間福祉的“終極”問題是人無法用理性解決的。《教會對非基督宗教態度》宣言第一條提到：“對於今日一如往日，那深深激動人心的人生之謎，人們由各宗教期求答覆：人是什麼？人生的意義與目的何在？什麼是善？什麼是罪？痛苦的由來與目的是什麼？如何能獲得真幸福？什麼是死亡，以及死後的審判和報應？最後，還有那圍繞著我們的存在，無可名言的最終奧秘：我們由何而來？將往何處？”這些終極性問題的答案為日常生活是極其重要的。一個沒有意義，沒有方向和未來的生活為人而言不會是幸福快樂的。這些問題的答案對於規範人類日常生活和人際關係的倫理也是同等重要。沒有倫理人與人之間很難有平安與和諧，沒有平安與和諧人類社會很難生存。人生意義與遵守倫理規範的動力則並非人的理性能獨

15 Kyong-Kon Kim, *Der Mensch und seine Erlösung nach Son-Buddhismus und Christentum*, Master Thesis (Bonn: Borengässer, 2007), p. 92.

立解決。今天的中國社會是一個傳統倫理體系崩潰的時代，也是大眾積極尋求重建社會倫理體系的時代，知識份子文化基督徒在中國知識界的崛起，在很大程度上是因為中國傳統文化已經不足夠回答當今中國人關於人生意義與倫理規範的問題。楊慧林認為，正是基督宗教可以為中國社會提供有關人生意義與倫理的終極答案。¹⁶這也正是今日中國神學的使命。

結語

本文提到的中國本地化神學顯然具有人學的特徵。神學的人學方法是面向今日的人類，以當代人的生存環境及自我經驗作為神學的出發點。人學的神學嘗試從人的角度詮釋天主的啟示。這條人學的道路使基督宗教的信仰為現代人來說更容易理解和接受。¹⁷

神學的人學轉折是基督宗教走出的非常重要的一步。人類學的神學通過分析當代人的經驗，來做出關於天主啟示的表達。“人們常常將當今的世界描述成世俗化了的世界。諸如世俗化、去神聖化、去神話化以及去意識形態化都是可以用來描述當今世界環境的詞彙。……世俗化的特徵是人和社會

16 參見楊慧林，〈倫理化的漢語基督教與基督教的倫理意義——基督教倫理在中國文化語境的可能性及其難題〉，《俗世的神學：基督教文化學刊》8期（2002），頁273；參見楊慧林，〈基督教的底色與文化延伸〉（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002），頁335。

17 參見Herbert Vorgrimler, *Karl Rahner: Gotteserfahrung in Leben und Denken (Darmstadt: Primus Verlag, c.2004)*, p. 143; Kyong-Kon Kim, *Der Mensch und seine Erlösung nach Son-Buddhismus und Christentum*, Master Thesis (Bonn: Borengässer, 2007), pp. 90-91.

脫離受宗教及基督宗教影響大的思維行為模式的監護”¹⁸。面臨人類的這種新環境，神學的人學轉化是必要的，它有助於在天主的訊息與今天的人類之間建立起橋樑。神學的人學方法為今日的中國社會是絕對必要的。基督宗教如何才能贏得中國人的心呢？如果基督宗教對中國和中國人沒有興趣，那麼中國人也很難產生對基督宗教產生興趣。

18 Walter Kasper, *Jesus der Christus* (Freiburg / Basel / Wien: Herder, 2007), p. 75.