

文化基督徒與基督宗教神學

張榮芳

Abstract: In recent years, a large number of scholars in China have studied Christianity. They are called "Cultural Christians." However, the Christian intellectuals are rarely concerned about the development or the orientation of this academic community. This article attempts to outline the historical background, purpose and significance of this movement for the development of Christian theology in China.

上世紀80年代以降，中國大陸諸多大學內出現了對基督宗教文化情有獨鍾的學術群體。他們大量翻譯與推介基督宗教基本思想，其研究範圍囊括基督宗教的上下兩千年，上至初期教會眾多教父，穿越中世紀的多瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas）與文德（Bonaventure），近至施萊馬赫（Friedrich Schleiermacher）、巴特（Karl Barth）、漢斯龔（Hans Küng）、拉內（Karl Rahner）、潘能柏格（Wolfhart Pannenberg）等當代神學大師。在中國，基督宗教研究已經成為顯學。毫無誇張地說，自基督宗教思想與中國知識份子相遇以來，基督宗教作為一種文化意識形態還從沒有如今天這樣被中國知識份子熱烈討論與推崇。而且這股學術浪潮仍在繼續蔓延，其對中國社會、中國歷史進程、中華民族、中國文化產生何種影響，恐怕還沒有人能夠做出預測。

一、文化基督徒現象的歷史背景

回首中國文化思想史，不難看出，文化基督徒作為中國知識份子中的一個群體，文化基督徒運動作為中國文化長河中的一股強流，是中國近代文化史發展的必然結果。文化基督徒現象必須放在中國文化史的縱深脈絡中才能被讀懂。

近兩個世紀以前，中國這頭猛獅依然躺在兩千五百年前中國古代聖哲所創建的文化基業上沉睡。中國人自詡為中央帝國，擁有最先進的文化與文明，中國之外皆被視為蠻夷的小國寡民，坐等萬國來朝。然而，鴉片戰爭與中日甲午戰爭的炮聲終於把中國這頭獅子從沉睡中喚醒：中國知識份子猛然發現所謂璀璨文明已是昨日黃花，中國已經遠落後於世界上其他以歐美為代表的先進民族與國家。中國知識份子從此開始了幾近二百年之久且至今仍在繼續的「救國」夢，渴望

重建盛世中國。中國知識份子的救國之路大致經歷了三個階段：第一個階段乃所謂科技救國；第二個階段乃是以改革政治制度來訴求強國夢的實現；第三個階段是反思中國傳統文化，力求將西方文化注入中國文化體系以期提升中國文化的文化運動。嚴格地講，這三個階段並不是以時間來劃分，而是以意識形態的改變來劃分的。在時間上，這三個階段有時是重疊的。

隨著上世紀的改革開放與中國再次打開國門，中國知識份子再次被西方國家經濟的繁榮、科技的發達、政治制度與良好的國民素質震撼而感到著迷。新的一輪思索開始了。在研究過程中，一些知識份子發現基督宗教在西方整個發展史中具有舉足輕重的作用。當然，基督宗教思想逐漸贏得中國知識份子的青睞也並非中國知識份子在八十年代一時的感情衝動。根據劉小楓與何光滬等人的觀察與反省，1949年之後政府在中國推行的共產主義思想已經為文化基督徒的出現埋下了伏筆。因為政府為強化馬克思主義研究，開始委託中國知識份子大量譯介與共產主義有關的西方古典名著。而這些哲學與文學名著內已經隱含了基督宗教思想中的人文主義。「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：為什麼文化基督徒主要是通過西方古典文學、哲學著作接觸基督宗教思想，為什麼文化基督徒有教會中立趨向和人文主義趨向，為什麼是文化的基督宗教現象會得到發展。獨特的生活經驗（植根於現代性社會主義的日常生活結構）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」。¹

1 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》2期（1995年），頁30。

二、文化基督徒的動機與追求：現代化

綜觀中國文化基督徒的學術研究重點及言論，不難辨認出其具體動機與追求。概括來說，文化基督徒的動機有二：第一，促進中國的現代化；第二，規範中國的現代化。

促進中國的現代化：現代化是包括工業化、高科技、經濟發展、教育普及化等社會指標的代名詞。毫無疑問，中國人自始至終豔羨歐美的高度現代化，也力求在中國儘早實現現代化。中國知識份子曾經以為實現現代化之關鍵在於外在的科學技術、經濟與教育，與內在的文化特質毫無關係。然而，經過長時間的探索，一些知識份子終於認識到，歐美的現代化與基督宗教有著千絲萬縷不可分割的關係，甚至可以說基督宗教是西方現代化所依託的精神基礎。如果沒有基督宗教，就不會有歐美甚至全世界的現代化。職是之故，現代化首先發生在以基督宗教為代表的歐美，而不是東亞或世界上其他文化圈之內。

現代的科學技術作為現代化的外在促進力量，是從基督宗教這個搖籃中孕育出來的。這麼說不僅是指基督宗教的修道院曾經承擔了當初的教育重任，成立了現代意義上的大學，而且更是指科學技術的前提——科學精神，發現真理，探求真理的精神——也是直接得益於基督宗教的宇宙觀：按照基督信仰，宇宙是神的創造，神把宇宙賜給人，命人做宇宙的管理者，人可以認識宇宙並改造宇宙，認識宇宙，認識真理就能更加認識神。這種觀念促進了歐美知識份子認識宇宙的熱情。有人認為傳統的中國精神內缺乏這種理念，因此古代中國只有科技而沒有科學。引進基督宗教思想中這種認識自然改造自然的理念無疑會加強中國的科學精神並相應提高中國的科研水準與能力。

歐美社會讓中國人豔羨的絕不只是科學與經濟的現代化，其最新的政治制度的成功實施著實令中國知識份子為之傾倒。歐美的民主精神更是從基督宗教精神發展而來。按照基督信仰，每個人都是天主的受造物，是天主的肖像，具有位格，具有不可侵犯的尊嚴。西方國家從這種思想發展出了人格、人權、自由等現代政治理念。此外，路德新教改革以來個體直接面對天主的關係成為現代意義上人人平等理念的支柱，博愛更是基督宗教基本教義之一。如果說民主制度是世界政治制度發展的最終方向，那麼缺少文化支撐的民主制度必然會走向畸形。因此，發展民主文化是保障民主體制的基礎工程。文化基督徒渴望在中國形成一種具有基督宗教精神民主文化的意圖非常明顯。

規範中國的現代化：經過80年代的開放與經濟改革，無疑從經濟、社會制度、教育制度等角度來看，中國已經大規模地步入現代化，全球化也加速了中國現代化的步伐。隨著中國社會的劇烈轉變，從農業社會走向工業社會，隨著城市化、教育普及化，中國社會在走向現代化的同時，在精神領域也發生了天翻地覆的改變。另外由於百年來中國知識份子對傳統文化的批判以及政府推行的新式教育，中國目前正在經歷著空前的文化轉型。傳統價值體系崩潰、道德劇烈滑坡、官僚體系腐敗等充斥著整個社會。中國社會已經不再有一套共認的道德倫理體系作為凝聚社會的精神力量。如何重建中國文化與道德倫理體系已經成為整個中華民族當前最迫切的任務之一。按照文化基督徒的理念，基督宗教思想能夠提供一套行之有效的道德倫理體系，用以規範中國現代化過程中所出現的種種負面現象，因為基督宗教的基本信念強調天主的絕對神聖性，現世必須接受天主尺度的檢驗。在這種

意義上，基督宗教成為批判現代人文主義的精神資源，能夠帶領人走出現代人文主義的困境。劉小楓在〈現代語境中的漢語基督神學〉²一文中十分明確地表達了此種願望。

三、文化基督徒的策略

文化基督徒的戰略目的是促進中國現代化的同時也對現代化進行規範，並且渴望以基督宗教精神為範式在中國當代的文化轉型中促進中國文化的提升，重建中國文化體系。那麼如何來實現此目的呢？劉小楓在〈中國國家倫理資源的虧空〉一文中對此做了清晰的描述。按照他的分析，不同於歐美社會中教士階層提供社會的倫理資源並為維繫倫理體系而發揮著作用，古代中國的倫理資源是由社會精英提供的。但中國的社會精英不是自己來實現此目的，而是靠與國家官僚集團的結合來實現，因此古代中國的倫理屬於精英倫理。中國的知識份子向來負責解釋世界與人生意義，也規定倫理秩序，並主動以自己為表率來承擔教化大眾的使命。新中國成立後，精英倫理對社會的控制力被政黨倫理所取代，中國的執政黨不是純政治性政黨，而是具有宗教承擔的政黨，提供並推行其對有關世界與人生意義的解釋，規劃社會精神生活與倫理秩序。隨著文化大革命的結束，政黨倫理在經濟—政治轉型過程中逐漸衰微，國家倫理資源出現虧空，倫理體系終於崩潰。中國的知識分子盼望繼承傳統中國知識份子所擔當的精英倫理角色，教化大眾，因此力圖修復精英倫理，並嘗試在儒家、佛學和基督宗教中找尋倫理資源。因此，文化

² 載《道風·漢語神學學刊》2期（1995年），頁9-48。

基督徒在大學內開始，並一直停留在大學內，是具有特殊目的的。

文化基督徒渴望建立基督神學，從基督宗教中尋找倫理資源，使基督宗教精神進入中國精英倫理，進而使基督宗教精神影響大眾倫理。劉小楓對此明白無誤地表示：

從中國賢人宗教的傳統性文化主義性格來看，文化基督徒現象會激發起更多的社會學旨趣，正如佛教只有在進入中國的文化主義傳統之中後，才能成為中國社會的精英倫理的精神資源，基督教看來也不會是個例外。基督教會的建制性發展固然會加強中國基督教與大眾倫理（宗教）的競爭力，然而，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。文化基督徒現象的實質意義在於，漢語基督神學的發展樣式將會因此出現新的思路和言路。不僅如此，中國大陸學術知識界的思想結構亦因此而出現重大的改變。如前所述，由於中國社會的政治形態具有文化主義的傳統性格，中國的社會階層中從來缺乏一個分化的祭司階層，社會倫理的主要擔當者是精英知識人，發展人文基督神學因此有額外的意義。³

四、文化基督徒的自我定位

劉小楓在〈中國國家倫理資源虧空〉與〈現代語境中的漢語基督神學〉給文化基督徒所展開的基督神學作了清晰的定位，即人文—學術性與非教會性，刻意與所謂教會體制內的神學劃清界限。不管這種定位是否科學，文化基督徒自身

³ 劉小楓：〈現代語境中的漢語基督神學〉，頁37。

甚至某些教會學者也接受了這種定義，並且為文化基督徒的此種自我定位背書。例如賴品超教授在其文章〈從文化神學再思漢語神學〉與陳佐人教授在〈神學之志業〉中均承襲了這種思路。為更清晰地瞭解文化基督徒在大學內展開的所謂「漢語神學」的這兩個特點，筆者在此嘗試援引幾位作者的文字來闡明這兩個定位的內涵。

人文——學術性神學：劉小楓說，在大學內展開的漢語基督神學的發展維度是以人文學——社會科學為取向的，其旨趣從學科上建設漢語基督神學並參與文化發展與建設的討論，在文化層面上進入中國文化發展進程，目的是在大學或研究機構內培養基督宗教思想知識人階層，其研究不受傳統教派或宗派的約束，是教派或宗派中立的神學。⁴陳佐人在其〈神學之志業〉中，以韋伯「為學術而學術」的志向為表率，強調文化基督徒的神學為「知識型神學」，並用「凡是神學皆是對神聖之事物在理智上的合理化」的神學定義強調這種定位的合理與合法。為了與所謂的教會神學進行切割，陳佐人竭力表明「中國教會之傳統是反智主義，不論是以前與現在，是國內與海外，不論是三自教會或家庭教會，均是採納以信對立於理之路線，完全外在於『信仰與理性』之參照架構。」⁵因此，文化基督徒所從事的漢語基督神學之使命就是彰明基督宗教信仰之合理性，⁶其發言對象乃是中國的知識份子與社會。

4 參閱同上，頁36。

5 陳佐人：〈神學之志業〉，《道風：基督教文化評論》29期（2008年），頁158。

6 參閱同上，頁158。

教會性神學（church theology）：劉小楓將教會神學定位在服務於教會、為教會培養牧者，維持教會的生存能力，⁷是「出自教會，為著教會，向著教會」，⁸其代表人物為卡爾·巴特。

五、文化基督徒：時代的徵兆

中國文化基督徒將自己所力圖發展的神學定位為人文性神學，並刻意與教會神學截然二分，認為人文性神學是面向文化界，而教會神學只是服務於教會自身，宣稱自己的神學是「陳明基督信仰之合理性」，而教會神學是反智神學，是以信仰來反抗理性。縱觀神學歷史，這種二分法是十分罕見的，也是充滿問題的。

首先，正如陳佐人所說，「『凡是神學皆是對神聖之事物在理智上的合理化』，這是整個西方神學『信仰與理性』之圭臬」。⁹這當然是指西方教會的神學自始至終就是人文——學術性的，是一種知識型神學。劉小楓也說「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」，¹⁰這證明所謂人文——學術性神學其實在西方神學內已經長久存在，在西方，並沒有所謂人文——學術性神學與教會神學的二分，二者是交融在一起的。如果劉小楓此處所指的人文——學術性神學是在歐美學界已有近一百年歷史的護教學與基本神學，那麼更說明了人文——學術性神學與教會神學是根本不能

7 參閱劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，頁36。

8 賴品超，〈從文化神學再思漢語神學〉，《道風：基督教文化評論》29期（2008年），頁80。

9 陳佐人，〈神學之志業〉，頁158。

10 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學道風〉，頁36。

分開的，更不用說將二者截然對立起來。因為護教學與基本神學根本就是教會神學體系中的一個部份而已。文化基督徒將田立克 (Paul Tillich) 作為人文——學術性神學的代表，也同樣證明人文——學術性神學其實就是教會神學中的一個重要維度，因為相信田立克本人從未將自己的神學劃分在教會神學之外。與建制教會內神學大師們如漢斯龔、拉內、潘能柏格、史勒拜克斯 (Edward Schillebeeckx) 的神學相比等，我們看不出文化基督徒所從事的神學比這些神學大師的神學更具人文——學術性。這些神學大師中也沒有人認為自己的神學是教會以外的神學。

如果說這種分法只是在漢語語境中區分建制教會的神學與文化基督徒的神學的權宜之計，也仍然有待商榷。因為在區分人文——學術性神學與教會神學時，對教會神學應該有一個明確的定義。何謂教會神學？誰代表教會神學？教會的官方訓導？信理？鄧辛格 (Heinrich Denzinger) 文獻中所包含的諸多信理條目？各種教會通諭？還是在教會的框架內發展起來的眾多神學大師的神學主張？或者是牧師的講道與信徒的具體認信？這種界定是非常重要的。因為縱然在中國教會內有個別基督徒或甚至相當多基督徒的信仰具有所謂反智的特徵，用一網打盡的方式說中國教會「不論是以前還是現在，是國內或海外，不論是主自教會或家庭教會，均是採納以信對立於理之路線，完全外在於『信仰與理性』之參考架構」¹¹，這對中國教會實在有失公允。普通信徒的信仰與教會官方所宣示的神學有時的確存在一定的差異，這並非中國教會獨有的現象，而是整個教會的普遍現象，但將具體信徒的

11 陳佐人，〈神學之志業〉，頁158。

信仰甚或某些牧師的講道與教會神學混為一談並進而貶斥教會神學為「反智」就是以偏概全的障眼法了。如果教會傳統中人文——學術性神學與教會神學不是從本質上具有明確的分野，那麼中國教會神學的不成熟與稚嫩就只能歸結為屬於特殊情況，而非其本質。如果中國教會的神學應當會有成熟的時刻，會如同西方教會神學一樣，包含人文——學術性維度，現在冒然用這種二分法來界定一個臨時性的非常狀況，那麼就缺少了科學基礎。

六、從神學的對象看人文——學術性神學與教會神學的二分

中國的文化基督徒宣稱其所從事的人文——學術性神學是針對教會之外的文化界與社會，而教會神學的對象屬於教會信眾。二者之間好像各司其職，各自擁有自己的勢力範圍，互不相干。這種說法從傳統的神學角度來看，是站不住腳的。神學雖然是教會的信徒用理性理解、闡釋與表達自己的信仰，但絕對不是將自己的成果只供內部「自我消費」。教會本身具有對外宣講的使命，所以教會的神學對象不只是教會自己，也是教會之外的大眾，當然也包括文化界。正如坦納 (Kathryn Tanner) 所說的，「神學之在基督宗教的語境中運作，並不是一個理由去認為神學家們所討論的事情只與基督徒有關。神學家們可以為了人類生存的整體，以意義深遠的分析來宣稱真理。他們在基督教的文化語境中這樣做，只是意味著他們的宣稱是被該語境所塑造並且是從基督宗教的觀點提出。」¹²即使是中國文化基督徒所推崇備至的田立

12 Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology* (Minneapolis, MN: Fortress, 1977), p. 69; 轉引自賴品超，〈從文化神學再思漢語神學〉，頁86-87。

克，也明確反對所謂的人文——學術性神學不服務於教會的宣稱。¹³

西方神學中人文——學術性神學與教會神學在勢力範圍上並沒有分工。在漢語語境中也不應該有這種「各掃門前雪」的劃分。教會的神學由其宣講的使命來看，是不可能出自教會並停留在教會內部的。中國教會對中華民族與中國社會來說負有「光和鹽」的使命。中國教會的神學沒有理由蜷縮在自己的角落中，中國的文化基督徒也沒有理由限定中國的教會神學只在內部自產自銷。

七、文化基督徒成功的可能性

按照劉小楓的意見，中國文化基督徒應以佛教進入中國文化與中國社會的先例為借鑒，嘗試以大學為陣地，發展自己的人文——學術性神學，使基督宗教精神首先進入中國的文化發展史，重塑中國文化。這個願景可能變成現實嗎？這端賴於中國文化基督徒為實現此目的所運用的方法究竟是宗教學抑或神學進路。如果想改變一個人的行為，必須首先改變其人生信念。因為內在思想是外在行動的指導。要重塑中國文化和中國人的倫理行為，必須以重塑中國人的基本人生信念為前提。如果改變一個人的最基本信念，必須有足夠的說服力。中國的文化基督徒力圖用基督宗教價值體系重塑中國人最基本的信念，然而中國社會目前缺少的不是某種價值體系，在當今中國，無論是本土的，還是舶來的，已經有為數眾多的思想體系。然而中國人顯然並沒有內化這些思想價值體系為指導自己人生的基本原則。其原因是這些思想體系

¹³ 參閱同上，頁81。

缺乏使人奉行的理由與根據。中國文化基督徒如果希望基督宗教精神真正進入中國文化史，成為中國文化的一部份，只是推介諸如自由、平等、博愛等基督宗教精神是不夠的，必須推介基督宗教精神的根源——耶穌基督。基督宗教的精神實際上就是基督精神。只有接受耶穌基督，才能接受他的精神。只有接受耶穌基督的精神，才能接受基督宗教的精神。一個不信仰基督的人，一個不把耶穌當成人生權威的人，如何能夠隨隨便便接納並生活出耶穌基督的精神來呢？而且，所謂中立地介紹耶穌是不夠的，必須從價值判斷上列出應當信仰耶穌並接受其精神的理由。這也正是基督宗教與基督神學的區別。宗教學與神學的分水嶺可以從聖經中一個故事來界定：耶穌問宗徒們，人們說人子是誰？宗徒們紛紛向耶穌報告他們所聽到的別人對耶穌的評論。然後耶穌問：你們說我是誰？伯多祿說：「你是默西亞，永生天主之子」（瑪16:13-16）。談論別人對耶穌的理解，是宗教學，談論自己對耶穌的理解，才是神學。影響自己生活的，不是別人怎樣看耶穌，而是自己怎樣看耶穌。因此，研究基督宗教的宗教學不能塑造一種文化，也不可能促進文化的轉型。轉型需要理由，需要根據，需要說服力。只有具有價值判斷的神學才能完成這項使命。一個自己都不接納基督精神的人，如何能夠說服他人去接納基督精神？

八、文化基督徒對教會的意義

中國大陸大學內興起之對基督宗教的研究是一個非常複雜的現象。其研究的方法、動機都不盡相同。溫偉耀教授在其〈神學研究與信仰——一篇嘗試為漢語神學研究者定位〉的文章將此類研究分為三類。

第一類是以旁觀者心態進行的基督宗教研究：「所謂『充其量以旁觀者心態去進行基督宗教的神學研究』，是指研究者嘗試站在純粹客觀的立場去探討基督宗教的課題。所採取的，是將基督宗教作為其中一種宗教現象，充其量以不作任何價值判斷的社會科學研究方法（例如：心理學的計量、社會學的觀察、人類學的田野調查），或宗教哲學的理論性研究（例如：自由與必然的問題），或純粹宗教現象學的描述去進行。」¹⁴顯然，溫偉耀教授所指謂的第一類對基督宗教的研究，是典型的宗教學意義上的研究。此類研究從知識學上填補了教會自身從宗教學層面上對自己認識的不足，其研究結果對教會有非常好的借鑒功用。「不識廬山真面目，只緣身在此山中」，「第三隻眼」的自我檢視對教會的存在與發展模式有百利而無一害，此類研究是幫助教會用第三隻眼觀看自己，教會表示歡迎。

第二類學者乃一般意義上的「文化基督徒」，具有一定的基督宗教體驗，如閱讀聖經或基督宗教作品時產生的心靈震撼，或者經營到基督徒身上的博愛精神等。在態度上他們對基督宗教也有相當的感情，在立場上積極認同基督宗教的價值觀與人生觀等。¹⁵這類學者已經屬於廣義上的基督徒。此類學者對基督精神的積極認同與判斷必然影響其研究。基督宗教在漢語語境中自始至終處於弱勢，在過去因為基督宗教是在西方「帝國主義」的「陪伴」與「保護」下進入中國的，因此與西方「帝國主義」的侵略者有著剪不斷理還亂的

關係。在理性主義、科學主義與無神論高漲的今日中國，基督宗教自然屬於被批判的對象。同情基督宗教的文化基督徒在向國人介紹基督宗教時，對基督宗教的積極評價毫無疑問會起到某種程度上的護教學功能。鑒於文化基督徒的公共知識份子身份，他們的「護教」效果會更具公信力。他們在護教學方面做了教會自身應該完成的工作，因此教會對他們的工作深懷感激。

第三類乃具有「對話性」基督宗教經驗的神學研究。具有「對話性」基督宗教經驗是指與作為「有情義的他者」的天主進行一種「我與你」的有情相遇。¹⁶這類文化基督徒相信天主在耶穌身上對人類作了啟示，並以此啟示為神學思考的知識來源與最高權威，用人的理性將從啟示中得來的知識進行整理、分析、綜合與具體闡釋。這種工作屬於真正意義上的基督宗教神學，這樣工作的人也才真正稱得上是神學家。

那麼我們該如何定位在中國的大學內興起的這種真正意義上的神學工作呢？此類神學工作與建制教會中神學院內的神學具有怎樣的一種關係呢？如前所言，筆者並不贊同將人文—學術性神學與教會神學對立起來的分類方法。因為從方法上，兩者都以理性為工具，在對象上，都是面向社會和人類。即使在當今中國的語境中有所差別，但這種差別並非由二者的本質而來，而只是屬於暫時現象。為了定位大學內文化基督徒所從事的真正意義上的神學工作，首先要澄清的問題是，這些人雖然並不明確地屬於某個教會，但其內心具有明顯的基督認信，也以此認信作為指導自己生活的指南，那麼他們是基督徒嗎？或者說他們是教會的成員嗎？

¹⁴ 溫偉耀，〈神學研究與信仰——一篇嘗試為漢語神學研究者定位的文章〉，《道風：基督教文化評論》29期（2008年），頁129。

¹⁵ 參閱同上，頁131。

¹⁶ 參閱同上，頁134。

劉小楓認為文化基督徒可以歸為廣義的基督徒。他說：「從基督徒的認信來講，文化基督徒與一般基督徒並沒有本質的不同。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，他們的社會身份、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……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，或不歸屬於某一個基督教會的教派或宗派。」¹⁷ 教會不等同於地上有形可見的建制教會，而是遠遠大於建制教會的，基督徒的身份也是具有多樣性的。

如果他們是基督徒，也在廣義上屬於教會，那麼他們當然有足夠的資格與權利以基督徒的身份來表達自己對信仰的理解。在這個權利範圍與應用上，他們與教會建制內的神學家沒有任何區別。從原則上來講，無論建制教會內的基督徒或神學家，還是建制教會外的基督徒與神學家，每個人都生存於特定的意義軌道（orbit of meaning）之中，¹⁸ 建制教會內的基督徒或神學家生存的意義軌道是建制教會之內，建制教會外的基督徒與神學家生存的意義軌道是建制教會之外，其傳統與背景不同而已，然而均屬基督徒。因著基督徒生存意義軌道的多樣性與神學是個體的信仰表達，教會的神學自始至終就具有多元性。因此，文化基督徒的神學從廣義上來說屬於教會的神學，是教會神學多元中的一元。在此意義上，中國大陸大學內的基督徒所發展的神學（如果真的是神學）與體制教會中之神學的唯一區別乃是發生之語境的區別，

是牆裡牆外的區別。中國大學內文化基督徒所發展的神學與建制教會內的神學不但不是對立的，反而是互補與相互輝映的。

大學內的文化基督徒是以公共知識份子的身份研究與傳播基督神學，與建制教會內的神學家相比，少有「傳教」的功利性嫌疑。這些學者沒有基督宗教傳統作為意識形態的包袱，沒有教會體制內各種「規範」的限制，相較有更多自由去闡釋自己對基督信仰的理解，因此更易有獨創性見解。由於其本身學術功底深厚，可用大眾接受的思維方式、學術方式以及語言樣態來表達自己對於基督信仰的理解，有教會體制內的神學家所沒有的優勢。由於生活的環境更接近世俗大眾，因此更容易從宏觀角度捕捉到時代的徵兆，從政治、經濟、文化、社會的視角去觀察和發現社會的需要，並針對社會的需求轉而發掘基督信仰的適用性。這些學者所選擇的主題更能反映社會對教會的要求，他們的興趣與主題代表了時代的呼聲與徵兆，在反映文化與社會現狀及走向上，具有高度的指示性意義，因此他們所發展的神學對於教會體制內神學家們在思考教會信仰時有相當高的參考價值。建制教會內的神學與建制教會外的神學是漢語神學發展兩台同等重要的發動機或者兩駕馬車。二者並駕齊驅，分工合作，相互補充，互為參考。

結語

無論是文化基督徒在教會體制外以個體基督徒身份發展基督神學，還是教會建制內的基督徒主動研究信仰與神學，這都表明神學不再是神職人員的專利，信仰不再被神職人員壟斷，而是走向民間，是教會神學向下紮根並普及化的

17 劉小楓，《現代語境中的漢語基督神學》，頁25-26。

18 參閱賴品超，《從文化再思漢語神學》，頁82。

標記，因此是教會走向成熟的標記，教會官方不應感到被威脅，而是應當感到欣慰。基督教會從來就不是一個愚昧大眾的宗教，而是啟蒙的宗教，教會官方的神學所追求的不正是每個信徒都能正確理解自己的信仰嗎？無論是研究基督宗教的中國大陸學人以旁觀者心態進行的基督宗教研究，還是文化基督學人進行的具有基督認信趨向的神學研究，或者是建制教會外的基督徒學人的真正意義上的神學研究，他們的工作都是教會之福，是值得慶賀之事。

Holy Spirit Seminary Library