

中心與邊緣的交談： 以《主耶穌》宣言與 《方法論：亞洲基督徒神學》為例

黃錦文

摘要：本文旨在以《主耶穌》宣言與《方法論：亞洲基督徒神學》兩份文件為例，鋪陳羅馬教會的中心（訓導權）與邊緣（亞洲神學家）之間的交談。2000年8月6日，教廷發表《主耶穌》宣言，文件肯定得救的唯一中保和途徑就是基督，同時也肯定教會的必要性，強調必須皈依基督及接受洗禮加入教會，才能與天主聖三圓滿共融。亞洲主教團協會神學關注辦公室於2000年5月發表《方法論：亞洲基督徒神學》一文，旨在闡釋亞洲主流的神學方法。《方法論》被視為對《主耶穌》神學評析的回應。本文遂以兩份文件為例，就六個與神學方法相關的重點展開對話：交談、多元主義、牧民循環、詮釋學、神學泉源和資源、象徵神學等。由於中心與邊緣身處不同文化脈絡，身負不同責任，表達方式不同，強調重點有異，自然做成表面的張力。然而對話的結果，卻發覺雙方的神學論述並不矛盾，甚至部份論述和諧一致。結論是彼此的神學能夠互補，充分顯示教會的神學海納百川，兼收並蓄。

關鍵詞：基督、訓導權、亞洲神學家、神學方法、對話

Abstract: This essay aims to conduct a dialogue between the centre (magisterium) and the periphery (Asian theologians) of the Roman Catholic Church, using two documents as examples: the Declaration *Dominus Iesus* and “Methodology: Asian Christian Theology.” On 6th August, 2000, Vatican promulgated the Declaration *Dominus Iesus*, affirming Christ as the sole mediator and way of salvation. It also affirms the necessity of the Church, emphasizing that conversion to Christ and baptism in the Church are necessary for perfect union with God. In October 2000, the Office of Theological Concerns of the Federation of Asian Bishops’ Conferences promulgated the document “Methodology: Asian Christian Theology,” which aims to expound main-stream Asian theological methodology. “Methodology” has been deemed a “response” to the theological criticism of *Dominus Iesus*. Taking the two documents as example, this essay aims to conduct a dialogue in six key areas regarding Asian theological methodology: dialogue, pluralism, pastoral cycle, hermeneutics, theological sources and resources, and symbolic theology. The centre and the periphery are located in different theological contexts and shoulder different responsibilities. They also employ different ways of expression to stress different concerns. Apparent theological tension comes as a natural consequence. Nevertheless, the dialogue reveals that contradictory theological arguments are not evident, and some arguments are mutually inclusive. In conclusion, the two documents evidently manifests complementary theologies, illustrating the breadth and depth encompassed by various theologies in the Church.

Keywords: Christ, magisterium, Asian theologians, theological methodology, dialogue

1. 前言

教廷在公元2000年8月發表了《主耶穌》宣言（*Dominus Iesus*——以下簡稱《主耶穌》），引起教會內外不少迴響，亞洲主教團協會（Federation of Asian Bishops' Conferences：以下英文簡稱FABC；中文簡稱「亞協」）雖未直接作出回應，但《主耶穌》所討論的議題，已在1998年的〈亞洲主教團特殊會議〉（Special Assembly of the Synod of Bishops for Asia）中詳細討論過，會議的內容可視為亞洲主教對《主耶穌》的「回應」。

2000年10月，亞協〈神學關注辦公室〉（Office of Theological Concerns）發表《方法論：亞洲基督徒神學》一文（*Methodology: Asian Christian Theology*——以下簡稱《方法論》）。該文件可視為對《主耶穌》神學的「回應」，因此，亦是亞洲神學與《主耶穌》之間的交談。由於亞協間接贊同《方法論》的神學立場，也可視為亞協與《主耶穌》之間的交談。

《主耶穌》代表教會訓導權（教會中心）的看法；《方法論》則反映「亞協」（教會邊緣）的觀點，二者的對話，正代表中心與邊緣的交談。本文旨在以《主耶穌》和《方法論》兩份文件為例子，進行教會中心與邊緣的神學交談。中心與邊緣因處境不同，脈絡有異，彼此應用不同的文化素材和方法作神學反省。然而，神學材料固有不同，反省方法縱然有異，彼此的觀點並不矛盾，進而互補，顯示教會並非只有單元的觀點，而是海納百川，兼收並蓄。

2. 《主耶穌》

下面先討論《主耶穌》的對象。

為要理解文件的主旨，必須先回答一個問題：文件的對象是誰？毫無異議，文件的首要對象為全體信眾。教會的所有訓導文件，首要對象必然是天主教會的全體成員。宣言在「導言」中，清楚界定其對象為全體教會成員。¹

當然，其他基督宗教派甚至其他宗教信眾也可能閱讀教會訓導文件，然而，他們並非主要對象，這方面應無異議。另一核心問題：文件的主旨為何？

自發表後，文件受到教會內外的批評；值得留意的，是基督教和其他宗教的強烈反應。教廷信理部部長拉辛格樞機（Joseph Cardinal Ratzinger, 1927-；即榮休教宗本篤十六 Pope Emeritus Benedict XVI, 2005-）對此感到「難過及失望」，他認為外界的反應完全忽視了文件的真正主題，並進而解釋「文件的用意是邀請全體基督徒以全新的開放態度，承認耶穌基督為救主，因而使聖年滿含深意。」²其實，宣言的「導言」已清楚指出文件的主旨：

本宣言設法向主教們、神學家們和所有的天主教教友，提出一些基督宗教教義的必要成分，幫助神學反省，發展與信仰內涵一致的解答，並能回答當代文化的迫切需要……而是再次陳述此領域的天主教信仰的教義，指示某些保持開放作更進一步討論的基本問題，並駁斥錯誤的或是模稜兩可的特殊立場。」³

1 《主耶穌》，3號。

2 Cardinal Joseph Ratzinger, “Answers to Main Objections against *Dominus Iesus*,” *L’Osservatore Romano*, weekly edition in English, 22 November 2000, p. 10; 29 November 2000, p. 6; 6 December 2000, p. 8.

3 《主耶穌》，3號。

文件的總結亦明白指出，宣言的用意在重覆及澄清某些信仰的真理，主旨在學習聖保祿的傳福音精神，即他在致格林多信友的信中指出：「我把我所領受的首要的傳授給你們」（格前15:3）。面對某些有問題甚至是錯誤的信仰命題，神學反省在重申教會的信仰，以使人信服而有效的方式，闡釋教會有希望的理由。⁴麥伯仁（Richard P. McBrien）認為文件以不記名的方式，針對某些天主教神學家，因他們認為所有宗教都同樣是得救的有效途徑，文件稱該等理論為「相對主義的」（relativistic）及「多元主義的」（pluralistic）。⁵上述的文字明顯指出，文件的主旨包括兩點：其一是重申教會的基本信仰，使信友對教會常懷希望；其二是重申教會的基本信仰的目的，在「糾正」教會內某些「錯誤的或模稜兩可的」神學思想。下面將簡述文件的神學內容。

就神學內容來說，文件包含肯定與否定兩方面的論述。肯定的論述旨在重申主耶穌為普世人類唯一的救主。文件以耶穌基督為天主的圓滿啟示，因而是天人間不容置疑的唯一中保，唯一救恩泉源，是絕對的、普世的救主。至於教會，乃是「拯救普世的聖事」，與基督生命相連，因而分享基督的唯一性（unicity）和普世性（universality），其唯一性（unicity）和一體性（unity）毋庸置疑。文件強調教會是天主國度和基督國度的種子、開端、訊號、工具。教會、基督、天國固然呈現不同面貌，但三者緊密結合，絕不可分割。如此，無論實踐任何使命，必須首先宣講這項真理。⁶

4 《主耶穌》，23號。

5 Richard P. McBrien, "Dominus Iesus: An Ecclesiological Critique," lecture given at the Centro Pro Unione, Thursday, 11 January 2001, *SEDOS Bulletin*. <http://www.sedos.org/english/McBrien.htm> [accessed 10 July, 2008].

6 《主耶穌》全文撮要。

就否定的論述而言，文件基於上面的真理，否定了片面強調「天國中心」、「神為中心」的宗教神學理論，指其將基督、天國、教會三者分割，使天國不再是天主所啟示的國，也扭曲了基督的身份，使祂不再是上主，也同時扭曲了天國的意義，違反了教會的基本信仰。⁷

至於教會與其他宗教的關係，文件肯定得救的唯一中保和途徑就是基督，同時也肯定教會的必要性，強調必須皈依基督及接受洗禮加入教會，為能與天主聖三圓滿共融。關於教會外是否有救恩的問題，文件認為上述教義，與天主願眾人得救的信仰不相矛盾。由於教會是「拯救普世的聖事」，以奧秘的方式與元首基督緊密結合，在天主的救恩計劃中，與每個人的得救必然有關；形式上不屬於教會的人，仍因聖神的通傳，藉著教會，分享基督的救恩。換句話說，教會外固然有救恩，但救恩源自基督，並藉教會（拯救普世的聖事）分施世人。基於這項真理，文件否定某些流行的宗教神學理論，包括認為教會是得救的（其中）一種途徑；教會與其他宗教並行（parallel）；教會與其他宗教互補（complementary），或本質上相等等理論，都是違背教會的信仰。由於聖神臨在人類的心靈中，宗教及文化當中，其他宗教傳統蘊藏並提供來自天主的宗教因素，它們的祈禱和禮儀，可為福音鋪路，卻不能視為原出於天主，或擁有「聖事性救恩效果」，只有基督宗教的聖事才能擁有。文件重申教會自梵二以降的宗教神學，即圓滿模式（fulfillment model），認為其他宗教、文化都為福音鋪路，領人走向教會，在基督內達到圓滿。文件提醒（天主教）神學家不應為宗教交談而淡化主耶穌為唯一中保的真理。宗教交談雙方固然應「平等」相

7 《主耶穌》全文撮要。

待，但指的是交談雙方的個人尊嚴，而非雙方的教義內涵，更不是指基督與同其他宗教的創始人平等。宣講皈依基督，藉洗禮和其他聖事加入教會仍是使命的首要目標。⁸

3. 《方法論：亞洲基督徒神學》

「亞洲主教團協會」的緣起 (origin)，可追溯自一九七零年十一月教宗保祿六世訪問亞洲，一百八十位亞洲主教在馬尼拉的歷史性聚會（是次聚會稱為「亞洲主教會議」：Asian Bishops' Meeting）。在此以前，亞洲主教從未就亞洲共同的問題與困難共聚一堂，交換彼此的經驗，看法。是次聚會喚起了新的覺醒：亞洲人民因共享傳統聯繫而彼此連結一致。⁹

「亞洲主教會議」孕育了亞協的構思：主教會議的「決議」催促成立一個永久的機構。一九七一年三月，十一位主教團的主席在香港召開了首次會議，討論亞協的目標、性質、工作範圍等議題。雖然受到部份教廷主教的反對，香港會議在卡西狄主教 (Bishop Edward Cassidy) 的默許下如期進行，並議定了結構的草案。該草案在一九七二年十一月獲得通過，亞協遂正式成立，並在香港設永久秘書處。¹⁰

亞協的成立，是亞洲基督教歷史的里程碑。作為一個跨國的組織，亞協整合了亞洲各地方教會：在地方主教的領導下，各地方教會團結一致，彼此合作。亞協的會員是南

8 《主耶穌》全文撮要。

9 Felix Wilfred, "The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC): Orientations, Challenges and Impact," in *For All the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970 to 1991*, vol. 1, ed. Gaudencio B. Rosales and C. G. Arévalo (Maryknoll, NY: Orbis Books; Quezon City: Claretian Publications, 1992), p. xxiii. (Hereafter referred to as *FAPA*, vol. 1.)

10 Edmund Chia, "Thirty Years of FABC: History, Foundation, Context and Theology," *FABC Paper* 106 (2003).

亞、東亞、東南亞、中亞的主教團，包括十四個「會員主教團」(full-member conferences)：孟加拉、中華民國(台灣)、印度、印尼、日本、韓國、巴基斯坦、柬埔寨—寮國、斯里蘭卡、緬甸、泰國、馬來西亞—新加坡—汶萊、菲律賓、越南。其他「準會員」(associate members)包括香港、澳門、蒙古、西伯利亞、尼泊爾、土庫曼斯坦(Turkmenistan)、塔吉克斯坦(Tadjikistan)、烏茲別克斯坦(Uzbekistan)、哈薩克斯坦(Kazakhstan)、吉爾吉斯斯坦(Krygystan)等。¹¹

亞協的神學取向，非以信理，而以牧民(pastoral)及使命(missiological)為主軸。¹²理解這點並不困難。亞洲教會面對的，是大規模的貧窮、不公義的政治、社會結構、深厚的地方文化傳統、多元而根深蒂固的宗教，凡此種種，都與牧民與使命有直接關連。信理上的爭論，並非亞洲教會的當務之急。菲力斯(Felix Wilfred)認為，如果要用一個字綜合亞協的取向，便是「交談」(dialogue)。亞協便以此為主軸推動各種使命。教會藉著交談，與身處不同背景、人生境況的人結連，不致淪落為一個以自我為中心的團體。身處亞洲脈絡中，亞洲主教認為應在三個互相扣連的方向推動交談：一、與亞洲的宗教交談；二、與亞洲的文化交談；三、與亞洲為數眾多的窮人交談。¹³

11 Edmund Chia, "Thirty Years of FABC," *FABC Paper* 106 (2003); Felix Wilfred, "Orientations, Challenges and Impact," *FAPA*, vol. 1, p. xxiii.

12 Edmund Chia, *Towards a Theology of Dialogue: Schillebeeckx's Method as Bridge between Vatican's "Dominus Iesus" and Asia's FABC Theology: a Scientific Essay in Theology* (Nijmegen: Katholieke Universiteit Nijmegen, 2003), pp. 104-105.

13 Felix Wilfred, "Orientations, Challenges and Impact," *FAPA*, vol. 1, pp. xxiv-xxv.

數千年來，亞洲的標誌，便是對神聖（the Divine）及倫理價值的渴求，世界上主要的宗教，都在亞洲誕生、成長。亞洲人的世界觀、生命觀、結構體系，都明顯滲透著宗教及靈性的因素。深明此理，亞協盼望教會能藉宗教交談碰觸亞洲人的心靈，並藉著這途徑植根於亞洲的土壤。亞洲主教不單確認宗教在亞洲人民心目中的地位，更從神學的觀點正面理解亞洲宗教的角色。¹⁴亞洲主教在第一屆全體會議中指出：「藉著交談，我們接受它們（宗教）為天主救恩計劃中明顯而正面的因素。我們承認、尊重其中所蘊涵的深度靈性和倫理的意義及價值。」¹⁵因此，亞協發展了自身的「交談神學」（theology of dialogue）。若要剖析亞協神學的發展歷程，必須充份理解亞協所處的歷史、文化、宗教脈絡。然而，亞協又身處何種神學脈絡（theological context）？由於亞洲的神學脈絡與西方截然不同，亞協認為亞洲的交談神學必須擁有不同於傳統西方教會的方法論，才能有效建立屬於亞洲的交談神學。為深化認識亞協所處的神學脈絡及所應用的神學方法，下面將討論《方法論：亞洲基督徒神學》一文¹⁶，藉此發掘亞協神學思想的脈絡、根源、發展歷程及所應用的神學方法。

有別於傳統西方教會的亞洲教會，必須擁有新的思維模式與新的神學論述方法：必須認真地參考其他宗教信仰徒及窮人的觀點和角度。有見及此，亞協的「神學關注辦公室」

¹⁴ Felix Wilfred, "Orientations, Challenges and Impact," *FAPA*, vol. 1, p. xxv.

¹⁵ FABC I: statement 14, Taipei, 1974 in *FAPA*, vol. 1, p. 14.

¹⁶ "Methodology: Asian Christian Theology," *FABC Paper* 96 (2000); 文章亦載於：Franz-Josef Eilers, ed., *For All the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1997 to 2001*, vol. 3 (Quezon City: Claretian Publications, 2002), pp. 329-419. (Hereafter referred to as *FAPA*, vol. 3.)

一共研究了六個議題，並發表了六份相關的文件¹⁷：宗教交談（1987）、本地教會（1991）、教會與政治（1992）、和諧（1996）、聖神（1998）、方法論（2000）。¹⁸六份文件的內容，清楚顯示亞協在努力建立真正屬於亞洲，屬於基督徒的神學論述。¹⁹下面將討論《方法論》一文中有關亞洲的神學方法論。

《方法論》並非一、兩位神學家的個人神學觀點，而是亞協眾多神學家、主教、牧者集體研究的成果。撰寫成員包含亞協每一個主教團的神學家代表，及主教成員（bishops-members：本身亦是神學家）。「神學關注辦公室」成員在撰寫過程中經過反覆討論，歷經數年方完成研究。正如序言註腳4所說的：「這篇神學/ 牧民反省報告是亞協「神學關注辦公室」所撰寫。撰寫委員會成員來自亞協所有主教團。這報告代表了委員會成員及其他神學家三年來的諮詢及研究工作成果，並於二千年五月在加德滿都會議中通過。」²⁰由於撰寫成員具廣泛代表性，內容歷經長時間深入的論辯，文章雖不能代表亞協的官方立場，但有兩重點值得注意：其一是消

17 *Towards a Theology of Dialogue*, pp. 243-244.

18 六份文件包括：1. “Theses on Interreligious Dialogue,” *FABC Paper* 48 (1987); 2. “Theses on the Local Church,” *FABC Paper* 60 (1991); 3. “Asian Theological Perspectives on Church and Politics,” *FABC Paper* 63 (1992); 4. “Asian Christian Perspectives on Harmony,” *FABC Paper* 75 (1996); 5. “The Spirit at Work in Asia Today,” *FABC Paper* 81 (1998); 6. “Methodology: Asian Christian Theology,” *FABC Paper* 96 (2000).

19 *Towards a Theology of Dialogue*, p. 244.

20 “This theological/pastoral reflection has been prepared by the Office of Theological Concerns of the Federation of Asian Bishop Conferences (FABC). The commission is composed of members from all the bishops’ conferences of the FABC. This presentation represents the work of study and consultation of the members of the commission and of other theologians over a period of three years, finally approved in their meeting in Kathmandu, May 2000.” (Footnote 4, “Methodology,” in *FAPA*, vol. 3, p. 329.)

極而言，觀乎亞協八屆全體會議聲明，沒有任何一項聲明反對其神學立場；其二是文章開宗明義，說明撰寫目的並非為界定「亞洲的神學方法」，而是介紹當代亞洲神學家所運用的神學方法。²¹由於文章所述神學方法涵蓋亞洲主流的方法，亦為亞協所間接認同，可藉此看到亞協的神學，受到何種神學方法的影響。這是合理的推斷，因亞協身處亞洲的脈絡，不可能與主流亞洲神學方法絕緣，完全不受其影響。正面來說，亞協八屆全體會議聲明，與文章所述的神學方法有不少共鳴之處，足以證明亞協的神學，或多或少受到亞洲主流神學方法的影響，這樣，認識亞洲神學方法，可為亞協神學的形成過程勾勒一個輪廓。²²

正如前文所述，《方法論》準確地「回應」《主耶穌》的議題，因此，可視為亞洲神學與《主耶穌》之間的交談；由於亞協間接贊同其神學立場，亦可視為亞協與《主耶穌》之間的交談。

有關亞洲基督徒神學的方法論，文章提出了六個要點：交談、多元主義、牧民循環、亞洲神學泉源和資源、亞洲詮釋學、象徵神學等。下面將就《方法論》與《主耶穌》共同關注的議題展開「交談」。

21 “Methodology,” in *FAPA*, vol. 3, p. 332.

22 筆者自2015年起，代表香港教區參加「神學關注辦公室」的工作，期間與來自亞洲不同主教團/國家的神學家交流，耳濡目染，親身經驗使我深信，「神學關注辦公室」的神學觀點，與亞協的神學觀和諧。

4. 《主耶穌》與《方法論：亞洲基督徒神學》之間的交談

4.1 交談達致和諧

《方法論》認為傳統亞洲社會價值體系中，首要的價值是和諧。亞洲人身處族群爭鬥的社會，極需整合的語言、合一和諧的視野，促使不同的族群團體互相合作，為和平、為建設更公義的社會而努力。基於和諧的首要價值，亞洲基督徒不斷尋找各種方法整合其亞洲經驗、祖先的經驗，以至將自身的心理 (psyche) 整合於基督信仰中。所以亞洲的方式便是整合 (integration) 與涵攝 (inclusion)。為亞洲人來說，與其說「由於甲是對的，所以乙必然錯。」，不如說：「甲是對的，但乙也有些地方是對的。」如此說並不表示真理是相對的。真理唯一，卻需以誠敬的態度親近，努力理解其不同的面貌與幅度。為達致和諧，亞洲人喜歡交談。對個人、群體、宗教傳統懷有深度敬意的交談尤其重要。²³

和諧的確是亞洲文化中的最高價值，然而要達致和諧，必須去除雙方的矛盾。要去除矛盾，需要有共同的視野。共同的視野建基於共同的認知，而共同的認知，預設了共同的認知結構和過程。神學家郎尼根 (Bernard J. Lonergan) 認為，人的認知以感官經驗 (experiencing) 為起點，然後理解感官經驗 (understanding)，最後尋找證據，判斷理解的真偽 (judging)：三個層面的活動必需順序而上，缺一不可，才能獲得真知，郎尼根稱之為認知理論 (cognitive theory)。²⁴

²³ "Methodology," in *FAPA*, vol. 3, p. 331.

²⁴ Bernard Lonergan, *Method in Theology* (London: Darton, Longman & Todd, 1971), p. 9.

人類由於不同的經驗，對世界作出不同的理解，及對理解作不同的判斷，因而產生了不同的視野。要達致和諧，不同視野的人需進行交談，嘗試理解對方的經驗、理解、判斷的過程，從而理解對方視野的形成過程。

人類的認知有對有錯，但交談的首要步驟不在指出對方的對與錯，而是運用同理心，即先不問對錯，而以同理心接納對方的一切，包括錯誤及偏見。交談的過程中，雙方「藉同情的了解」(sympathetic understanding)接納對方，建立了友誼。藉著友誼作為交談的基礎，自然增強了解對方的意願，願意明白對方視野的形成過程，並從中看出對方及自己在認知過程(經驗、理解、判斷)所犯的錯誤和偏見，並以謙遜的態度向對方承認自身的錯誤和偏見，這樣，也會促使對方承認自己的錯誤和偏見。如此，交談雙方最終能達致「視野的共融」(fusion of horizons)。可見交談神學蘊涵了郎尼根的認知理論，並以之為交談神學的知識論基礎(epistemological foundation)。

《主耶穌》強調信理的首要位置，視之為交談的前提、開端：「的確，由於愛德和自由的尊重首先應該向大眾宣報主確切啟示的真理，並宣告必須皈依耶穌基督以及經由洗禮和其他聖事而加入教會，為能與天主父、子及聖神，有圓滿的共融。」²⁵身處多元宗教脈絡的亞洲神學家，深明交談的重要，所以注重交談而非宣信。雖然確認信理的首要位置，卻避免採用《主耶穌》開宗明義的方式，而是以間接的方式「宣信」，即首先培養融洽的交談氣氛，進而建立互信，並在此基礎上幫助對方理解自己的信理立場，目的在交談過程中取

25 《主耶穌》，22號。

得雙方視野的共融，如此，亦能達成宣信的使命。交談的首要內容（宣信）固然重要，但過程能決定成敗。亞洲神學與《主耶穌》的差異不在信理本身，而在傳播信理的方式。與交談相關的，便是多元主義，下面將討論多元主義引起的問題。

4.2 多元但非相對

《主耶穌》開宗明義，以極其清晰、確定的語言，作正、反兩面的陳述：反面而言，否定了神學上的「相對主義理論」(relativistic theories)，及「宗教多元主義」(religious pluralism)。正面來說，其一是肯定主耶穌為唯一、普世的救主；其二是肯定教會為普世救恩的唯一中保，基督的唯一教會存在於天主教會內 (the subsistence of the one Church of Christ in the Catholic Church)；其三是強調天主的國、基督王國，以及教會絕不能分割：

教會永恆不變的傳教宣報，今日由於某些相對理論而瀕臨危險，它們試圖為宗教多元辯論，不但實際上如此，法理上（或原則上）也如此。結果，某些真理被更替；比如，耶穌基督的啟示的決定性及完整性，基督宗教信仰本質與信從其他宗教的比較，聖經的靈感，永恆聖言與納匝肋耶穌之間的位格合一，降生聖言與聖神救恩計劃的一體性，教會是普世救恩的中保，天主的國，基督的王國和教會，雖有區別，但不可分離，在天主教會內存有基督的唯一教會。²⁶

文件尤其譴責兩種理論：一、主耶穌只是救主之一；二、教會只是眾多救恩方法之一。

26 《主耶穌》，4號。

在現代神學反省上，時常浮現一種說話…天主無限的、絕對的和最終的奧蹟，是以各種方式，並因許多歷史人物，顯示給人類：納匝肋的耶穌不過是其中之一。為某些人更具體地說，耶穌是道在不同時代，以救恩方式向人類通傳的許多面貌之一。

這些論調與基督宗教信仰大相逕庭。

很清楚那以教會為救恩的「一種方法」，與其他宗教所有的方法是並行的，與教會是互補的，或是本質上是相等的這種說法，是違背信仰的，即使說這些宗教最後與教會匯合趨向末世的天主的國。²⁷

《方法論》則認為多元主義不一定是相對主義：問題在於如何界定相對主義？如果某一觀點缺乏了描述現實的共同座標 (lacks a common reference to reality)，純屬某人的意見，而將所有個人觀點都看作為價值相等，便是相對主義。換句話說，相對主義認為真理多元 (there are many truths)，因人而異，人人都擁有真理。²⁸如此的相對主義破壞了多元主義的豐富內涵。其實多元主義不一定是極端的個人主義或相對主義。現時的確有個人或團體主張現實是相對的，即所有觀點都成立。亞洲神學家當然無法接受這種觀點。其實，亞洲的主要宗教，都譴責把現實 (reality) 描述為相對 (relative) 的觀點，尤其把人性基本價值視為相對的看法。但不能因為若干個人或團體的扭曲觀點，即將現實視為相對，將多元主義等同相對主義，我們便認為多元主義必然導致相對主義。現實擁有多種面貌和幅度。我們可從不同的觀點理解現實，亦可運用不同

27 《主耶穌》，9，10，21號。

28 “In other words, relativism holds that there are many truths which vary according to the subjects who hold different opinions of reality”, see “Methodology,” in *FAPA*, vol. 3, p. 333.

的思考模式表達現實。多元主義其實表達了人類如何探索多元面貌下面的整體。為數眾多的亞洲神、哲學家都在多元主義的背後找到整體與和諧。多元主義並非亞洲所獨有，早見於傳統神學，譬如新約聖經中的保祿神學、若望神學、路加神學等等。四部福音尤為明顯的證據，指向四個信仰團體的不同經驗。四部福音的描述，顯示了多元主義的正面價值。福音雖有四部，卻互相補足而不致互相矛盾。雖然四部福音描述對同一位救主的信仰，卻又包含如此豐富的不同經驗。四部福音的例子充份表達了整體中的多元面貌。²⁹

真理唯一，但論述方式可以多元。真理的內涵無限豐富，任何論述都不足以窮盡其底蘊。按照郎尼根的認知論，認知源起於經驗。不同的經驗必然帶來不同的理解，進而導致不同的判斷³⁰，最後形成不同的神學傳統，以不同的方式彰顯真理的不同面貌、不同層次、不同幅度，雖然彼此各異，卻又互相補足，使真理的內容更形豐富。亞協的多元主義正是同一真理在不同宗教、文化脈絡中的不同表達，不單與教會的立場兼容，更能適應不同的文化體系：多元使天主教神學的內容更加豐富，如海納百川，兼收並蓄。譬如基督的救恩喜訊，雖是唯一及絕對真理，但論述的方式則可多元，四部福音便是現成的例子。四個團體不同的信仰經驗、不同（角度）的理解、不同的判斷，形成了四部福音。論述喜訊的方式能夠多元，但救恩喜訊本身卻是唯一而絕對的真理。多元的論述，不單不會導致內在矛盾，減弱真理的可信程度，反而互相補足，更能彰顯真理的不同面貌、幅度和層次。保祿神學、若望神學、路加神學等不同的神學傳統，亦代表了不同使徒，以致不同團體的信仰經驗，不同角度的理解以及不同的判斷。

²⁹ "Methodology," in *FAPA*, vol. 3, p. 334.

³⁰ Lonergan, *Method in Theology*, p. 9.

《方法論》一文明確指出訓導權的文件鼓勵多元的合一 (unity in diversity)，換言之，多元主義是教會當局認可的神學立場，條件是多元主義不會變成相對主義。梵二對此有清楚而明確的教導，即鼓勵本地教會在當地文化、宗教、哲學、科學、智慧、藝術、歷史的土壤中播種信仰種子，並「承認一切合法的差異」，指出在確保信德真理內容不變的條件下，信德真理本身，和表達信德真理的方式，可以是截然不同的兩回事：³¹

教會負有以福音神光照耀整個世界……這友愛許可並鼓勵人們坦誠交談。

首先需要教會內的人們，互相器重，尊敬及親睦，並承認一切合法的差異……團結信友們的鎖鏈，遠較分裂他們的動機，更為堅強。在必要的事上應統一，在懷疑的事上應有自由，在一切事上應有愛德。³²

縱然教會對推動文化多所作為，但經驗指出文化和公教教育的和諧，為了偶然的理由，而不常順利進行。

這些困難並非必然危害信德，反而刺激人們對信德真理獲得更深湛的了解。科學、史學和哲學的最新研究及發現，激發新的疑問。這些疑問又和人發生連帶關係，因而神學不得不做新的探索。

此外，神學家除應堅持神學的固有方法及需求外，教會還請他們經常從事發掘向現代人宣講真理更適宜的方式。因為信德真理和在確保真理內容不變的條件下，發揮真理的方式，是截然不同的兩回事。³³

31 “Methodology,” in *FAPA*, vol. 3, p. 335; 《禮儀憲章》，40號。

32 《論教會在現代世界牧職憲章》，92號。

33 《論教會在現代世界牧職憲章》，62號。

其實，《方法論》與《主耶穌》共同反對的是「相對主義」，而非「多元主義」。產生張力的原因是《主耶穌》並未清晰說明「相對主義」與「多元主義」的分別，因而引起概念上的混淆，做成表面上的神學對立。³⁴亞協既認同《方法論》的立場，等同接受《主耶穌》的立場。結論是彼此的神學張力非因立場不同，而是溝通不足，本文旨在嘗試為雙方作深具意義的交談。

4.3. 牧民循環

《方法論》指出當代亞洲基督徒不單活在富於傳統文化及信仰的亞洲，也需要與當代亞洲社會保持緊密接觸：普遍貧窮的亞洲、不公義的亞洲、族群衝突的亞洲、消費主義的亞洲、在急促成形的地球村尋找自身位置的亞洲。亞協的牧民進路是以基督的信仰為起點。首先在祈禱中經驗信仰，並在兄弟姐妹的互愛中分享天人盟約的關係。基於信仰，基督徒實踐使命，藉此與世界連結。親身的經驗促使基督徒以嚴謹的專業態度反省「時代的徵兆」，並在福音的光照下作更深度的神學反思，從而指引教會未來的計劃，確定使命的內容及方向。從經驗（信仰實踐）到神學反省，再從神學反思到經驗，此一過程不斷重覆，成為完整的牧民循環（pastoral cycle）。如此形成了不同於過去的神學思想：即在急遽變動的世界中不斷分辨聖神工作的「生活神學」。³⁵

由於《主耶穌》的宗旨，並非作牧民而是作信理上的指導，有關牧民方面的指導則付諸闕如，因此兩份文件，無法

³⁴ "Methodology," in *FAPA*, vol. 3, p. 337.

³⁵ "Methodology," in *FAPA*, vol. 3, p. 331.

在此一層面作交談。然而此一情況，亦顯示《主耶穌》側重信理；《方法論》則重視牧民，彼此並不矛盾，而是互補。

4.4 亞洲詮釋學

詮釋學是詮釋文本的科學 (the science of interpreting a text)，尤其指詮釋聖經而言。基督曾為信眾詮釋舊約經典。二千年來，教會延續釋經的事業，為更能深入了解天主聖言，應用在基督徒的具體生活境況中。其實，亞洲文化與宗教中涵蘊的詮釋學，與聖經及教父，甚至與後來的神學詮釋學相通，直至「歷史—文本批判法」(historico-literary criticism) 興起為止。最明顯的共通處便是預示論 (typology) 及象徵主義 (symbolism)：以寓言 (allegorical)、道德訓誨 (moralistic)、末世 (anagogic) 的手法詮釋聖經。³⁶

亞洲的釋經學家以一九八三年十一月宗座聖經委員會所頒佈的《教會內釋經》(*The Interpretation of the Bible in the Church*) 文件為標準，繼續應用歷史批判法 (historico-critical method)，視之為釋經的不二法門，目的在幫助今日的聖經讀者，與聖經生命相連，享受經文豐富的靈性果實。歷史批判法以發掘經文的原意為首要目的：以「歷史—文本批判法」揭露文本在原來脈絡中的意義。然而，聖經的真正「作者」是天主，祂願意藉經文的引導向未來的讀者通傳自己的旨意。由於讀者與作者身處不同的時代脈絡中，所通傳的意義容或有異，學者稱這情況為「意義的餘溢」(*sensus plenior*)。由於在實際釋經時採取了「意義的餘溢」的立場，亞洲的釋經學家發展了新的聖經詮釋學。從學者到普

36 "Methodology," in *FAPA*, vol. 3, pp. 365-366.

羅大眾，亞洲的釋經者都在兩方面尋找聖經文本的意義。其一是亞洲的世界觀及文化涵蓋宇宙幅度、靈性導向、家庭及團體導向，釋經者要在亞洲的世界觀及文化脈絡中發掘經文的意義。其二是在亞洲社會、經濟、政治、宗教的境況中發掘經文的意義。亞洲基督徒希望上述「脈絡中的詮釋學」(contextual hermeneutics) 能加速本地化的過程，並成為宗教交談的資源，使交談雙方都能獲益。³⁷

為使「脈絡中的詮釋學」成為學者以及亞洲全體天主子民的共同資源，教會需「賦能」(empower) 信友。主教及司鐸需推動平信徒在生活中經驗如下真理：基督直接在信友的心靈中說話，而聖神是另一倡導者，提醒信友有關基督的教導，幫助他們在生活中實踐。具體的「賦能」方式包括為信友翻譯聖經。翻譯時可採用「動態對等」(dynamic equivalent) 的方式，即重視譯文與原文在意義上的對等，而非字面上的對等。釋經學者可先為研經團體準備經文導讀手冊，目的為幫助信友藉生活經驗分享經文的意義時，不致流於主觀臆測，而是在天主救恩計劃的光照下進行，能藉聖言事件 (Word-event) 在靈性方面日趨成熟。菲律賓教會已在運用這種釋經學，包括稱為 *Bibliarasal* 的方法及亞協的「亞洲整合牧民取向法」(Asian Integrated Pastoral Approach)。神學家接受信友的釋經為神學反省的資源。³⁸

詮釋學的本義是文本的解釋。「亞洲的詮釋」一方面採用「歷史—文本批判法」，同時又接受「意義的餘溢」為釋經途徑，可謂兼收並蓄。「歷史—文本批判法」重視經文形

37. "Methodology," in *FAPA*, vol. 3, pp. 366-367.

38. "Methodology," in *FAPA*, vol. 3, pp. 367-368.

成過程的歷史脈絡，目的在揭露文本在原來脈絡中的意義。

「意義的餘溢」是動態詮釋法，目的在發掘天主如何藉著經文，在當代歷史文化脈絡中向讀者通傳祂的旨意。兩種詮釋法都有共通點：重視脈絡中的詮釋。這方面與郎尼根的認知論完全相通。郎尼根承認人人都擁有自己的視野（horizon），並在其中詮釋世界³⁹，因此，人認知時不免受自身的視野所限制。如果讀經者能夠離開自己的視野，進入聖經作者的視野，並在其中詮釋經文，肯定更能發掘作者的原意；同時，亦不否定天主能夠在當代的脈絡中，進入讀者的視野與之交談。如此，亞洲詮釋學同時兼顧了作者與讀者的視野，及雙方所處的脈絡，兼收了天主在不同歷史脈絡中的自我通傳。

《主耶穌》只強調新舊約的全部經典是聖經正典，因其「是在聖神的默感下所寫成」：

不過，教會的傳承把「受默感的經典」保留給新舊約正經，因為它們是聖神所默感的。根據這一傳承，梵二大公會議天主啟示教義憲章強調：「慈母教會基於宗徒時代的信仰，把舊約與新約的全部經典，同其所有各部份，奉為聖經正典。由於它們是在聖神默感下所寫成（參若20:31；弟後3:16；伯後1:19-21；3:15-16），它們以天主為其作者，並如此的被傳授給教會。」⁴⁰

《主耶穌》重視歷史批判，釋經旨在進入聖經作者的視野，發掘其原意，並將天主聖言廣傳於世。就此來說，《主耶穌》與《方法論》的觀點並不矛盾，只是後者涵蓋前者，包含作者與讀者雙方的視野。

39 Lonergan, "Cognitional Structure," *Collection: Papers by Bernard Lonergan*, ed. F. E. Crowe (London: Darton, Longman & Todd, 1967), pp. 221-239.

40 《主耶穌》，8號。

4.5 亞洲神學的資源

為基督徒而言，神學反省的首要資源當然是聖經及聖傳，二者是上主聖言的神性寶庫。⁴¹教會的訓導權以基督的名義行使詮釋的權力：在聖神的光照下，在教會生活與使命的脈絡中正確詮釋上主聖言的神性寶庫。除此以外，亞洲教會更以亞洲的現實境況作為神學反省的資源，條件是要分辨出天主臨在於其中，以及聖神在其內工作。同時採用亞洲的實況、聖經、聖傳三者為神學反省資源，是方法論上的大突破。神學的材料便是生活的整體，因為天主親臨於人類整體生命經驗中。應用生活經驗為神學材料，能夠為「脈絡」(context) 一詞賦上新的神學意義。按傳統的神學用法，脈絡表示神學反省時所身處的背景，包括其種族、文化、宗教、歷史與掙扎。福音與聖傳必須體認到源自脈絡的問題和挑戰，並給予適當的回應。換言之，神學反省必須適應人的生活脈絡，並在他們的社會、宗教、文化的場合中合適運用福音的信息。為今日的亞洲而言，「脈絡」或「脈絡中的現實」(contextual realities) 卻已與基督徒的聖經及聖傳一同成為神學反省的資源，只要經過分辨、詮釋，確認其中包含天主及聖神的工作，便能成為神學的材料。亞協自一九七零年開始，便持續以脈絡取向的方式從事神學反省。亞協採用了「脈絡中的現實」作為神學反省的資源，目的在詮釋教會在亞洲的使命。應用脈絡中的資源已成為神學及牧民反省的必備方式，「牧民循環」便是具體的例子。在亞協所有的全體會議、文件、全體會議聲明、不同委員會所主辦的各種工作坊、會議中，都清楚看到亞協應用了亞洲的文化、社會、宗教、政治的現實作為神學反省資源，尤以「神學關注辦公

41 *Dei Verbum* 10.

室」為最明顯。簡言之，亞洲神學家深信天主親臨於我們的世界和歷史中，因而接受這種神學方法，讓它在教會的生活中開花結果，歸光榮於天主聖父。⁴²

運用亞洲的現實作為神學素材，其實是得到訓導權的肯定，梵二對此有明確的教導：

在福音及人類文化間存著許多聯繫。自天主啟示自身與其子民，至藉著祂降生成人的聖子充份發顯自身與人類時，曾依照各時代所有文化，而發表了談話。

同樣，歷來生活於各式環境中的教會，曾利用不同文化，向萬民宣講福音，探究並深入了解福音，並在舉行禮儀及信友各種團體生活內，善加發揮福音的意義。⁴³

若望保祿二世的《救主的使命》通諭亦明確指出，聖神不單臨在其他宗教信仰徒生命中，亦同時臨在其他宗教、文化傳統中：

聖神的臨在和活動不僅影響個人，而且也影響社會、歷史、人民、文化和宗教。……再者，播種「聖言種子」的聖神，臨在於不同風俗習慣及文化中，準備他們在基督內達到圓滿成熟的境界。⁴⁴

既然「播種『聖言種子』的聖神，臨在於不同風俗習慣及文化中」，「影響社會、歷史、人民、文化和宗教」，內含「聖言種子」的亞洲現實當然是神學反省的素材，這點毋庸置疑。

42 “Methodology,” in *FAPA*, vol. 3, p. 356.

43 《論教會在現代世界牧職憲章》，58號。

44 若望保祿二世，《救主的使命》，28號。

按照郎尼根的認知論運作原則，要達致全面的認知，必須以全面的經驗為出發點；要分辨天主向當代亞洲人的通傳，當代亞洲的現實（經驗），怎能排除在外？天主親臨於人類整體生活經驗中。當代亞洲的現實，是時代的徵兆，是天主向亞洲人民作自我通傳的象徵，當然是神學反省的素材。初世紀教會是在希羅（Greco-Roman）文化的脈絡中反省天主的旨意，反省過程中自然吸納了希羅文化的因素。⁴⁵如果西方教會採用了「脈絡中的現實」作為神學反省的素材，何以亞洲教會不能？文件認為亞洲的現實「要經過分辨、詮釋，確認其中包含天主及聖神的工作，便能成為神學的材料」。⁴⁶難道「歐洲、美洲的現實」就不需要？

同時採用脈絡中的現實（亞洲的現實）、聖經、聖傳作為神學反省的材料。聖經記錄了歷代信仰團體信仰經驗的反省，聖傳則是新約教會反省信仰經驗的果實。二者其實是同一銀幣的兩面，來自同一源頭，即天主啟示，人類作信仰上的回應。為當代的亞洲人而言，天主以亞洲的現實為象徵，向亞洲人啟示自身的奧秘（舊約時代藉希伯來的宗教和文化向以色列人啟示自己），其實是新約時代天主向「外邦人」自我啟示的延伸；亞洲人在信仰上的反省經驗，也是普世教會信仰經驗的構成部份，可視為聖傳的元素之一。

以文化、宗教資源為神學反省的素材，是整個教會二千年來的共識，也符合歷史事實。初期教會以希羅文化作神學反省的材料。中古時代的教會以中古歐洲的文化作神學反省

45 初世紀的教父以希臘哲學為工具作神學反省，便是典型的例子。教會的制度則以羅馬帝國的管治制度為藍本也是明顯的例子。至於教會法亦深受羅馬法的影響。

46 *FABC Paper* 96 (2000).

素材。大航海時代開始，傳教士以本地文化作神學反省材料，例如利瑪竇以中國文化作為神學反省素材，便是典範之一。由於是整個教會的共識，《主耶穌》當然無需重覆強調，此點不證自明。就神學泉源和資源的角度來說，《主耶穌》和《方法論》並無二致。

4.6 象徵神學

《方法論》申論了標記 (sign) 與象徵 (symbol) 的差別。標記通常是以某一事物代表另一事物。象徵不單是標記，真正的象徵不能化約為標記，因其蘊藏了所象徵的現實。作者的觀點與拉內 (Karl Rahner) 有關象徵的理論共通。拉內區別了兩種象徵：首要象徵與次要象徵。次要象徵指人為的標記，例如國旗象徵國家，天秤代表公義。首要象徵也稱為實在象徵，因蘊藏了所象徵的現實。拉內認為實在象徵最好的例子便是人的身體。身體象徵人，但人不在身體之外，而在身體之內，藉著身體臨現於世界中，身體遂成為自我與外界溝通的媒介。⁴⁷ 象徵一方面蘊藏，另一方面則啟示。藉著象徵，人參與了所象徵的現實。因為宗教本質上是象徵的，象徵的語言提供了思想架構，讓我們能表述信仰、啟示、信念的本質。人不單是物質，同時是精神的存有 (spiritual being)，人本質上是象徵的，因此人的結構是象徵神學的基

47 有關拉內的象徵理論，參 Karl Rahner, *Theological Investigations*, vol. 4, trans. Kevin Smyth (Baltimore: Helicon Press; London: Darton, Longman & Todd, 1966), pp. 221-252; J. H. P. Wong, "Karl Rahner's Christology of Symbol and Three Models of Christology," *Heythrop Journal* 27 (1986): 1-25; 黃克鏞，〈象徵〉，《神學辭典》(台北：光啟，1996)，頁528；黃克鏞，〈救恩的聖事標記——卡·拉內論基督的死〉，《神學年刊》6期 (1982年)，頁11-20。

礎。人類以象徵的行動表達自己；神聖也是以象徵的行動開顯自己，即向人類通傳自己。天主不單以火與雲等大自然的現象啟示自己，也藉舊約時代的先知顯示自己，最後，更藉至高無上的方式，即道成肉身的主耶穌啟示自己。因此我們可以宣稱主耶穌是天主象徵的典範。神聖藉著耶穌的人性彰顯，也可以說我們藉著基督的人性認出祂的神聖。教會的象徵，即聖事與聖儀（sacraments and sacramentals），也建基在主耶穌身上。同理，非基督宗教的儀式、圖像、聖物等象徵，也包含了聖事的價值（sacramental value）。⁴⁸

象徵開放我們潛藏的內在世界，讓我們能參與現實，從中獲得知識。所謂現實，就是天主臨在我們之內，但我們卻無法以顯題（thematically）的方式加以界定。換句話說，我們雖「預先掌握」（pre-apprehension）內在的神聖，卻無法意識其存在。象徵的功效，就是讓我們意識到在我們之內的主。單靠經驗層面的觀察無法顯露全面的現實，只有藉象徵才能彰顯不同層面的現實。象徵能幫助我們接觸到人類不同層面的意識，象徵因而擁有多重意義，能觸動不同的經驗，潛移默化。無論在宗教生活或日常生活，象徵都顯露了潛移默化的功能。比方，國旗能觸發強烈的愛國情操；十字架喚醒人自身的罪過及天主的愛；由於象徵具有啟示的能力，能引發人的想像與感受，因而能轉化人，影響人的行為，加強行動的力量。此外，某些象徵能客體化集體意識，將信徒合而為一。亞洲人深明奧秘超越言語。因象徵能觸發直接的個人經驗，與其作知性的論述（intellectual discourse），不如以象徵作中介（mediate）表達天主。一般來說，亞洲人

48 “Methodology,” in *FAPA*, vol. 3, pp. 408-409.

寧願藉默觀、祈禱、禮儀崇拜接近神聖，而不願單純論述祈禱及神聖的事理。奧秘超越言語，一切有關超越的論述本質上都是象徵命題而非經驗命題，所以無法以科學方法驗證。象徵幫助人開放自身的意識，面對絕對的奧秘，所以能夠作超越者的中介。當然，靜默是亞洲人至高無尚的宗教語言，但靜默的經驗，並非人人都有。為大多數人來說，象徵是與神聖結合的途徑。另一方面，藉著理解其他宗教的象徵系統，有助於理解他人的宗教經驗，從而促進宗教之間的交談。⁴⁹

《方法論》認為「人本質上是象徵的，因此人的結構是象徵神學的基礎」。按照拉內的象徵論，人的身體是「真實的象徵」，與文件的觀點可謂不謀而合。其實郎尼根的認知論，也是以人為基礎，因為認知結構，是人存有結構的基礎：人的行為界定其本質⁵⁰，行為建基於抉擇，抉擇建基於認知。根據郎尼根的認知論，人的認知結構包含三個層面的活動：人的認知以感官經驗為起點，然後對感官經驗作出理解，最後尋找證據，判斷理解的真偽。三個層面的活動必需順序而上，缺一不可，才能獲得真知⁵¹。由於象徵是經驗的語言，所以能夠觸動經驗。以象徵述說神學，正合乎人的認知程序，即以經驗為起點。象徵觸動聽者聯想個人的內在經驗，進而理解，然後判斷。是以亞協的象徵神學其實預設了郎尼根的認知論。

49 “Methodology,” in *FAPA*, vol. 3, pp. 409-410.

50 按照天主教倫理神學的觀點，人的倫理行為（抉擇）決定人的本質：當人（決定）行善，便成為義人；反之，（決定）行惡，則成為罪人。

51 Bernard Lonergan, *Method in Theology*, p. 9.

其實，《方法論》與《主耶穌》的觀點可謂不謀而合。梵二《教會傳教工作法令》認為教會是「拯救普世的聖事」⁵²，而聖事的定義是「有形標記指向無形恩寵」。按拉內的象徵理論，聖事是「首要象徵」，因象徵（禮儀）指向的現實（恩寵）臨於標記中。教會的聖事神學，就是以象徵表象奧秘，形成信理系統。可見亞洲神學與教會的傳統神學運用了相同的神學模式。由於《主耶穌》肯定梵二的立場，就此而言，《方法論》與《主耶穌》的神學立場完全一致。

5. 結論

本文討論了當代亞洲的神學方法，雖然《方法論》一文並不代表亞協的官方立場，但因亞協認同亞洲神學家的立場，間接表達了亞協神學的立場。本文分析亞洲的神學方法，論證亞洲神學的發展歷程，即從亞洲的現實、聖經、聖傳為材料，展開與《主耶穌》的對話。

其實，亞協的神學方法建基於亞洲神學方法，二者的神學方法都根源於亞洲的脈絡，與亞洲的現實血脈相連，因而富於亞洲特色。《方法論》一文論述了亞洲神學方法所處的脈絡、神學模式及進行方式。亞洲的首要價值是和諧，要達致和諧，最有效的途徑便是交談。亞協深明和諧的重要，因而推崇交談神學，目的為充滿矛盾和衝突的亞洲帶來真正的和諧，同時希望與教會當局充份合作，藉交談而達致視野共融，讓彼此的神學立場和諧兼容。另一方面，亞洲神學方法強調亞洲的在地經驗，其進行方式著重牧民實踐而非宣認信理，與《主耶穌》以宣信先行的方式不同，兩者容易在宣信

52 《教會傳教工作法令》，1號。

與實踐之間產生張力，但張力只是傳播福音的方式不同，無關信理。此外，《方法論》與《主耶穌》都應用象徵為神學模式，亦採用相同的釋經原則。至於神學的素材，前者採用亞洲的現實，後者則應用歐、美的現實。就此來說，二者因所處的神學脈絡有所不同，因而應用了不同的神學素材，彼此之間並無衝突，反而見證了教會的多元豐富，兼收並蓄。