

# 文化基督徒的現象與神學論爭

劉錦昌<sup>1</sup>

中國的「文化基督徒」，……他們欣賞基督教的信仰，因此自稱基督徒，但他們不相信教會的聖體，也不相信去教堂參加禮拜。他們是教會和知識界之間的橋梁，因此是我們重要的同路人。

~丁光訓主教<sup>2</sup>~

1995年9月到1996年5月，香港基督教《時代論壇》週刊出現圍繞「文化基督徒」主題的討論，後來這些議題在台灣長老會《新使者》以及加拿大溫哥華（Vancouver）的維真學院（Regent College）出版的中文《維真學刊》裡，都出現探討的文章，1997年香港漢語基督教文化研究所將相關的文章收集匯編成《文化基督徒：現象與論爭》一書，本文主要根據此書的內容，針對文化基督徒的產生、意義、挑戰等作一摘要報告，盼望藉此引發台灣神學教育圈內對神學教育方向的若干思考。

在本論中，我們首先敘述文化基督徒現象發生的背景與特徵，接著整理文化基督徒所關懷的神學議題與神學思考方向，最後從神學與教會的觀點對文化基督徒的現象稍作回應。

---

<sup>1</sup> 本文作者：劉錦昌牧師，台灣基督長老教會的牧師，輔大哲學研究所碩士，台南神學院道學碩士（M. Div.），輔大神學碩士及博士候選人。目前在台南神學院教授神哲學相關課程。

<sup>2</sup> 出自《丁光訓文集》，148~149頁。

## 一、文化基督徒產生的背景

我們可以這麼說，是近代中國的特殊政治環境，使得文化基督徒的現象在中國大陸發生，而文化基督徒現象也並非中國獨有，在俄羅斯或共產的東歐社會有類似現象，但是中國文化基督徒高舉漢語神學的旗幟和相關的學術行動，對於使用漢語的基督教會將有全面性的影響，值得神學界密切關心及注意。目前由於中國文化基督徒的現象而產生的學術動態如下：

### (一) 中國大陸地區出版有關基督宗教書籍

- 基督教學術文庫（香港：歷代基督教思想學術文庫、歷代基督教學術文庫、歷代歐陸宗教思想系列）
- 現代西方學術文庫
- 巨幅經典譯叢（如：祁克果《或此或彼》上、下，計 1000 頁）
- 二十世紀俄國新精神哲學精選系列
- 二十世紀外國文化名人書庫（德日進、海德格、舍斯拖夫等 50 人，每冊約 400 頁）
- 二十世紀思想家文庫（田立克、巴特、薇依、索洛維約夫...等 40 人，上、下，約 1400 頁）
- 俄羅斯思想文庫（俄羅斯基督信仰思想家著作）
- 商務印書館（北京）（若干與基督教相關譯著：巴斯卡《思想錄》、施特勞斯《耶穌傳》等）
- 宗教與世界叢書（已出版：孔漢思《全球倫理》、田立克《政治期望》等二十餘書）
- 《基督教文化評論》（部分內容與香港《漢語神學學刊》重覆）
- 《基督教文化學刊》（1999 年 4 月創刊，中國人民大學基督教文化研究所出版，一年兩期）
- 《宗教文化》

## (二) 中國大陸研究基督宗教學者概覽

姓名	服務機構(最高學位)	著作、研究領域	備註
徐懷啓	社科院世界宗教研究所	《古代基督教史》	1980 去世
傅樂安		《托馬斯阿奎那基督教哲學》	
唐逸	社科院世界宗教研究所	《西方文化與中世紀神哲學思想》 《基督教思想史講稿》	1956 北大畢
張綏	上海東方研究所	《中世紀「上帝」的文化》 《基督教會史》 《東正教與東正教在中國》	1943 生
張志剛	舊金山大學訪問學者	《走向神聖》 《貓頭鷹與上帝的對話》	
張賢勇	瑞士巴賽爾大學神學博士候選人；南京金陵協和神學院教師		
尹大貽		《基督教哲學》	
陳村富	杭州大學基督教研究中心主任(博士)		
楊德友	山西大學	翻譯孔漢思《做基督徒》等書	
安希孟	山西大學哲學系教授	發表數十篇有關神學、宗教與科學論文	
王曉朝	杭州大學；英國 Leeds 大學博士	《基督教與帝國文化》 《神秘與理性的交融》	1998 博畢
王亞平	海德堡大學博士	《修道院的變遷》	1995 博畢
卓新平	社科院世界宗教研究所 墨尼黑大學博士	《尼布爾》 《西方宗教學研究導引》	1955 生
趙敦華	北大哲學系；比利時魯汶大學博士	《基督教哲學 1500 年》	1949 生
劉小楓	香港道風山基督教研究所學術總監；瑞士巴賽爾大學神學博士		1956 生
劉城	首都師範大學？(女性？) 博士)	《英國中世紀教會研究》 專研英宗教改革	90 年代博畢
李秋零	中國人民大學哲學系；中國人民大學博士	《尼古拉庫薩》	1957 生
何光滬	社科院世界宗教研究所；社科院博士	《多元的上帝觀》	1950 生
林曦	杭州大學哲學系；杭州大學哲學博士	《希克》	1966 生
孫尙揚	北大宗教系；北大哲學博士	《基督教與明末儒家》 《利瑪竇與徐光啓》	1991 博畢

說明：本表的製作參考各類書籍及各人著作的作者簡介或其他資料。

上述的一覽及出版書籍概況，雖然不是十分完整，卻多少可以窺見大貌，何光滬在〈中國大陸知識界關於基督教的文字出版〉一文中，也曾經提出 1995 年以前的出版狀況<sup>3</sup>，至少從文化大革命以後到當時為止，基督教界的文字出版計有專著與翻譯著作 200 部左右出版，論文和譯文發表的有 1000 餘篇，何光滬指出，整個中國大陸當時的研究者雖不足百人，但是出版情況可謂興旺<sup>4</sup>。何氏將出版品分類如下：

1. 一般知識的介紹（《簡明基督教百科全書》《基督教文化面面觀》等）。
2. 與聖經相關的翻譯、導讀、通俗讀物。
3. 歷史方面的著述（上述徐懷啓、張綏、唐逸等人著作）。
4. 思想理論（上述趙敦華、劉小楓、何光滬、張志剛等人著作）。
5. 工具書。
6. 基督教在中國的研究（何光滬指出此類研究出版量最多）。
7. 叢書與雜誌（參看本文上述的各類文庫：《世界宗教研究》《世界宗教文化》《當代宗教研究》等學術刊物）。
8. 其他學科中與基督教相關的出版品。

何氏認為本世紀 80 年代以後的中國大陸知識界，在相關基督教的文字出版方面呈現兩特點：首先，不是以教會人士或信徒為核心進行出版，而是由非信徒的知識分子自發進行，但是對教會有不小的影響；其次，是以學術文化研究出發，逐漸

<sup>3</sup> 何光滬，〈中國大陸知識界關於基督教的文字出版〉《基督教文化評論》6 期，1997 年 4 月，302~314 頁。另，大陸學者黃心川指出，從 1949~1978 的近卅年間，中國大陸的基督教研究「沒有發表一本專著，文章僅 48 篇」，但在 1978~1988 的十年間，共發表基督教研究論文 383 篇。參：黃心川，〈百科全書的學者朱謙之先生〉《中國景教》（北京：人民，1998 二刷），10~11 頁。

<sup>4</sup> 同上，303 頁。

深入、觸及基督教本身的核心思想信仰問題。這雖然屬於不預期的結果，對基督教會界的挑戰或刺激頗大，將也會是華人世界的一件大事<sup>5</sup>。劉小楓在〈共產黨文化制度中的基督教學術〉一文裡，將關於基督教的學術探索畫分成五項<sup>6</sup>：

1. 宗教學研究領域內的基督教研究（社會科學院世界宗教研究所、北大、南京大學為主）
2. 基督教思想史的研究（大學中的西方哲學專業人士為主）
3. 基督教歷史的研究（西方基督教會史、中國基督教史：以歷史學專業學者為主）
4. 基督教文藝的研究（中西基督教文學、藝術的歷史考察：以文藝學專業為主，是中共的重點人文學科）
5. 基督教神學的研究（西方哲學專業者為主）

劉小楓更主張，目前中國大陸基督教的研究學者是由共產黨之文化制度培養出來的，這在何、劉兩人的研究報告中可以看出，而事實也是如此<sup>7</sup>：

「只有當共產黨文化制度的統治理念發生變化時，基督教學術才會在這種制度中生長出來。事實上，早在 50~60 年代，以至 70 年代末，80 年代初，已有基督教學典的翻譯。但這些翻譯沒有發生思想文化和學術效力，原因在於共產黨文化制度的統治理念，還是馬克思主義的獨斷論。」

換句話說，基督教的學術是在文革後開放的多元思想空間裡頭產生的：「這才是基督教學術思想出現的充分必要條件」<sup>8</sup>。

---

<sup>5</sup> 同上，310，313 頁。

<sup>6</sup> 劉小楓，〈共產黨文化制度中的基督教學術〉《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所），65~66 頁。

<sup>7</sup> 同上，66 頁。

<sup>8</sup> 同上，68 頁。

80年代以後，中共經濟、政治的變革，帶來一體文化制度中的多元思想，使得個體知識人的思想空間增長，對基督教學術的興趣得到研究發展的餘地；陳村富稱呼這一批80年代在中國大陸文化界產生的基督教研究者為 SMSC (Scholars in Mainland China Studying Christianity)，其特點是<sup>9</sup>：

1. **分散性與個體性**：他們不願意參與教會的團體活動，免得招惹麻煩（陳村富認為，這也是 SMSC 當中的 CC—文化基督徒，不願意參加教派的狀況）；
2. **具有多學科的知識**，SMSC 大多兼涉哲學、歷史、文藝、諸宗教等跨學科研究的領域，「即使是『文化基督徒』，他也是學術性多於宗教性」；
3. **善於根據中國大陸實況來思考基督教與中國文化深層結合的問題**，能看到教會人士所看不到的問題。陳村富認為 SMSC 的特徵直接制約著 CC，SMSC 是我們了解文化基督徒現象的一些根基。

接著我們來看 SMSC 與 CC 之間的關係。中國大陸青年學者陳戎女以學術（客觀性）、信仰（個體性）、文化（民族性）等三因素的交叉互動，將 SMSC 分為三群，其中 C 群乃所謂的「文化基督徒」，人數算來最少<sup>10</sup>：

**A 群**：以文化（民族性）為本位 → 將基督教學術研究作為健全漢語學術研究的參考。

**B 群**：以學術（客觀性）為本位 → 以中立的學術研究態度對待基督教。

<sup>9</sup> 陳村富，〈文化基督徒現象的綜覽與反思〉《文化基督徒》6，16~17頁。

<sup>10</sup> 陳戎女，〈當代中國知識分子與漢語基督教學術的建構〉，參《文化基督徒》，262頁。

**C群**：以信仰（個體性）為本位 → 將個體的認信融入學術研究，不忽略學術，但抨擊文化（民族性）。

## 二、文化基督徒的定義

我們已經約略見到中國大陸 80 年代以來基督教學術研究發展的背景，現在我們特別針對當中少數的文化基督徒現象，來予以介紹。若依據許志偉的說法，80 年代末，人們首先用「文化基督徒」一詞來稱呼大陸那些從事基督教研究的學者，即 SMSC；到 1988~89 年間，劉小楓在大陸的《讀書》月刊發表的十篇神學文章中，已經孕育著對文化基督徒的一些構想<sup>11</sup>，在 1991 年的一篇文章裡頭，劉小楓尚且認為<sup>12</sup>：

「嚴格來講，當代大陸並不存在一種所謂的『文化基督徒』。事實上，僅可以說，在知識界中，基督信仰和神學已成為知識分子的重要關注對象之一（而非唯一）。」

劉小楓在該文中並認為此一名稱具有含混性：對教會人士而言，文化基督徒似乎在指這些人並非真正的基督徒，CC 他們只是從事將基督信仰當文化思想來研究而已；如果真有人的認信只在文化層面意義，劉小楓指出這根本不能具有基督徒之名，劉氏指出<sup>13</sup>：

「『基督徒』之存在必根植於信仰一對耶穌基督和其父上帝的信仰、對基督死而復活的信仰，具有信仰的重生經驗，並在行為上以耶穌基督的聖訓為個人存在的品質。」劉小楓明確指出，在 SMSC 中只有一部分人具有這種信仰

---

<sup>11</sup> 許志偉，〈「文化基督徒」現象的近因與神學反省〉，參《文化基督徒》，24 頁。

<sup>12</sup> 劉小楓，〈關於當代大陸「文化」基督徒的社會學評注〉，參《這一代人的怕和愛》（香港：卓越書樓，1993），112~113 頁。

<sup>13</sup> 同上。

的重生經驗，且在這些體驗重生的人當中，有的連最基本的團契生活都缺乏，使得這些知識分子的「基督徒」身分顯得不明朗。但是劉氏預料，假若文化基督徒這種現象增加形成，將會補全漢語基督教的型態；他認為漢語基督教到目前為止，在基本神學、系統神學方面貧乏，而文化基督徒們由於其特性，容易推展人文科學性、反思性的神學，這將使得漢語基督教界，在基本神學、系統神學、基督教哲學、文化學的發展和建立，結果也會形成與傳統教會神學相當不同的神學風貌<sup>14</sup>。在中國大陸無神論的處境中，劉氏倒看好所謂文化基督徒可以發展的這種人文科學性、反思性的處境神學<sup>15</sup>。

### （一）「文化基督徒」的特徵

許志偉在指認文化基督徒的特徵時，曾將其與傳統定義的基督徒之共同點和差異之處，同時列舉出來<sup>16</sup>：

- **共同點：**認信耶穌基督、承認新約與舊約聖經，一切以聖經為依據。
- **差異點：**
  1. 認信的途徑不同：他們通過自己對基督教典籍、神學著作的研究體驗，逐步認信。
  2. 教會的歸屬問題：尊重教派卻認為自己可以超乎教會、教派之外，以教會乃歷史及社會的產物。
  3. 對聖禮的態度：文化基督徒常認為洗禮可有可無。

文化基督徒與傳統定義的基督徒之差異，不是可有可無的爭議，對一般基督徒而言乃十分重要的事，例如香港的楊牧谷

---

<sup>14</sup> 同上，117頁。

<sup>15</sup> 同上，118~119頁。

<sup>16</sup> 許志偉，前引文，32及34~38頁。



就指出，他認為文化基督教是以個人信念代替信仰<sup>17</sup>：

「是一種沒有救贖主的救贖論；一種沒有耶穌基督的基督教信仰；更嚴重者，它是一種沒有十字架的道成肉身。」

文化基督教對基督信仰的討論，會讓基督教融入他們的哲理研究中，耶穌僅是研究、討論的對象，而無我們所說的委身，所以楊牧谷直言他們所說的耶穌不是聖經中的耶穌，「哲學化的耶穌不是真耶穌」<sup>18</sup>。

而另一方面，我們也理解過去文革時期，認信基督困難，文化基督徒在中國的產生有其一定的背景；可是委身的意義，或早期教會殉道者的生命經歷，為真理犧牲生命的態度，這才是基督信仰的精髓，認信並非頭腦上的事情，乃是整個生命的擺上，用劉小楓的話說，是屬於生存本體論的問題，爭論的要點應該是在於此，我們發現，文化基督徒的特性在於：具有明顯的個體宗教形式，注重在文化知識階層的拓展，發展人文科學—反思性的神學<sup>19</sup>；而這些的現象顯然與一般對基督徒的定義相當不同，在基督教會史上，只有非常小部分的基督徒其典型是如此，即使連奧古斯丁、多瑪斯、馬丁路德、加爾文等相當有學術底子的人物，也都不屬於文化基督徒型態。

## （二）「文化基督徒」的身分

文化基督徒的特徵與身分是相關連的，誰是文化基督徒？文化基督徒到底扮演何種角色？對於這些問題，劉小楓的見解

---

<sup>17</sup> 楊牧谷，《基本信仰與超凡生命》（香港：更新資源，1998），24頁。

<sup>18</sup> 同上，156頁。

<sup>19</sup> 劉小楓，《這一代人的怕和愛》，116頁。

值得參考，他認為中國大陸的文化基督徒現象是發生在文化學術界中，而中國本具深厚的人文主義傳統，因此「基督教必須進入這一傳統才能產生精神效力」，文化基督徒現象已然發生在現代中國的學術界內，將會改變基督教思想學術在中國文化、學術界中的地位<sup>20</sup>：

「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。…他們的認信表達就不僅只是生活行為上的，也是哲學或藝術式的。」

所以在教會歸屬上、具體信理問題方面，他們與一般的基督徒有別；劉小楓要說的是，文化基督徒並不是中國的基督教之獨特現象，而是基督教的現代性現象<sup>21</sup>。劉小楓十分肯定文化基督徒的意義，他曾經說了一段話<sup>22</sup>：

「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

---

<sup>20</sup> 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉《道風漢語神學學刊》（二），1995春，25頁。

<sup>21</sup> 同上，25~27頁。

<sup>22</sup> 同上，30~31頁。

督徒現象。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。」

北大博士生劉宗坤指出，文化基督徒具有在學術制度內而不屬教會建制的身分，這使得他們有別於教會神學但也不同於人文學者<sup>23</sup>。對於文化基督徒的身分，劉小楓曾經清楚說明<sup>24</sup>：

「認信基督者方可稱為是基督徒，而非從事基督教文化研究即是基督徒，這是不言而喻的。」

所以，文化基督徒是指有個體信仰轉變的知識文化人，可見文化基督徒與「教師基督徒」、「商人基督徒」、「工人基督徒」等一樣是一種社會學含義，他們和一般基督徒沒有本質上的不同，只是工作的旨趣、志業（vocation）與其他基督徒有別，和日本的「無教會主義者」<sup>25</sup>也有所區別。

不過，中國大陸的文化基督徒現象，雖然在理論上是以認信為辨識之基準，但其認信的實質內容與方式恐怕乃是爭議的焦點；因為，平常我們說教師基督徒或商人基督徒、醫生基督徒，他們彼此之間的認信基本上相同，也少引起議論，而文化基督徒的認信則似乎較其他基督徒有不同了，洗禮、歸屬教會與經由神職人員的認信途徑（並非單純經由對基督教典籍、神學著作等的理解與認同），這是一般基督徒共認的方式，對此中國的文化基督徒則有困難（但中國一般基督徒卻不見得有困難）。此為難題之所在，是不是文化基督徒有些類似新約時代的文士（經師）階層，是一種特殊基督徒身分？誰是文化基督

---

<sup>23</sup> 劉宗坤，〈現代漢語語境中的「文化基督徒」現象〉《文化基督徒》，57頁。

<sup>24</sup> 劉小楓，同註19，25頁。

<sup>25</sup> 日本的「無教會主義者」：他們規律讀經、守主日、有經常性的聚會、研究聖言、過嚴格的靈修與祈禱的生活，也有人研究神學，寫作神學作品。

徒？他們是既屬學術界同時也屬神學界的，中國大陸學者李秋零認為劉小楓乃其中的代表<sup>26</sup>。

### 三、文化基督徒的神學理念與議題

在這一節中，我們將陳述中國大陸學者與文化基督徒的神學理念，雖然 SMSC 未必是文化基督徒，但明白 SMSC 對神學的理念，或許更能幫助我們理解中國文化基督徒的深層思想。

#### (一) SMSC 對神學的理念

1. **上帝不僅是基督徒的上帝，也是全人類的上帝**：任何教派、個人都無權宣佈，只有自己對信仰的體認才正確；任何民族、個人都可由自己的文化出發來體認基督信仰。
2. **反對神學思想正統性的立場**：這是緊接著前一命題而發的觀點<sup>27</sup>。
3. **對誰是「信仰主體」的質問（神學發言權問題）**：只有信仰主體方才有權解釋與研究基督教信仰，但問題在誰是所謂的信仰主體<sup>28</sup>。
4. **神學與文化的相融**：現代人首先是文化性，其次才可能是社會性的<sup>29</sup>，神學融入文化及文化融入神學，以中國的語言說神學，神學來討論與解決中國的問題，神學進入中國

<sup>26</sup> 李秋零，〈神學與文化的互動〉《文化基督徒》，134 頁；但中國大陸的張賢勇牧師指出，「文化基督徒」一名未必適合劉小楓，劉小楓本人起初也反對文化基督徒此一命名，參：張賢勇，〈圈內圈外〉《文化基督徒》，146 頁。

<sup>27</sup> 同上，138~139 頁。

<sup>28</sup> 同上，137~138 頁。

<sup>29</sup> 博凡，〈誰的基督，哪個傳統？〉《文化基督徒》，174 頁。

文化的主流<sup>30</sup>。

## (二) 文化基督徒的神學理念

1. 直接面對基督事件：不必通過一般教會的外在形式。
2. 人文性神學與教會性神學的不可共量？
3. 超越教派主義的中立立場<sup>31</sup>。
4. 神學在大學、學術建制的必要性（強調學術、理論的重要性，高舉純學術、理論的神學）。
5. 質疑亞洲神學、本色化神學的工作：豈有一套亞洲的三一論、末世論、聖經神學？認為所謂亞洲神學的主張是屬於政治文化的問題<sup>32</sup>。
6. 提倡「漢語神學」的研討<sup>33</sup>。
7. 文化基督徒所從事的神學類型較重神學性（哲學性神學），而非教義性<sup>34</sup>。

從以上 SMSC 與文化基督徒的神學課題討論看來，似乎傳

---

<sup>30</sup> 李秋零，同註 25，140 頁。

<sup>31</sup> 中國大陸基督徒，對於已往由宣教士所帶來的教派林立分裂事實似乎頗反感，文化基督徒重視超越教派的立場，即使連丁光訓也看重此一現象，他稱文革以後的中國基督教為「宗派後的教會」「宗派後時期的基督徒」；參閱：丁光訓，《丁光訓文集》（南京：譯林，1998），117 頁。

<sup>32</sup> 林淑芬記錄，〈漢語神學心靈論激盪〉《文化基督徒》，84 頁。關於中國大陸對本土神學工作的質疑，可參考：何光滬，〈「本土神學」管窺〉，見《道風漢語神學學刊》（二），1995 春，152~168 頁。

<sup>33</sup> 有關漢語神學的討論文章，參：劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，以及何光滬〈漢語神學的根據與意義〉，參《維真學刊》，1996（2），39~47 頁。

<sup>34</sup> 陳佐人，〈教義、神學與「文化基督徒」〉《文化基督徒》，245~246 頁。陳佐人指出，在此不是說教會性或教義性神學沒有哲學性神學的內涵。

統神學與文化基督徒的差異，比較是屬於神學方法、任務、神學的取材等方面有異；基本上，對文化基督徒而言，何謂「神學」？何謂基督信仰？乃真正需探討之所在。

#### 四、華人神學界對文化基督徒的反應

我們由香港、台灣、大陸、海外等四區域的華人基督徒，對文化基督徒現象的討論，來檢視華人神學界對神學的基本認識。

##### (一) 香港地區

香港地區對 CC 現象提出討論的有羅秉祥、梁家麟、江大惠、李景雄、楊慶球、陳慎慶等人。其中，陳慎慶提醒有人將文化基督徒的漢語基督神學所作的努力定位在哲學性、文化性神學上，將香港基督教學術社群定位在教會性神學、教義學；或者以為香港神學屬於系統神學性，而文化基督徒的漢語神學屬於基礎神學<sup>35</sup>。

{ 文化基督徒：哲學性、文化性／基礎神學 }  
 { 香港基督徒：教會性、教義性／系統神學 } → 實踐神學？

但是，陳慎慶卻指出以劉小楓等人的雄心來看，雖然漢語神學目前的發展偏重在人文性、哲學性的神學工作，可是將能預見其神學的領域會擴展至系統神學及實踐神學方面。我們認為陳氏的提醒不無道理，且陳氏也提到：「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，

<sup>35</sup> 陳慎慶，〈中港神學理念的差異：對「文化基督徒」論辯的分析〉《建道學刊》10期（1998），110頁。

而其對歐美神學的反動比『漢語基督神學』猶有過之」<sup>36</sup>，陳慎慶願意說明的是香港神學乃具十足多元性，而反省漢語基督神學或文化基督徒的神學工作時，不能不考慮處境神學的課題，這些是彼此密切相關的。香港福音派傳統的梁家麟則指出，CC 未能依循正統神學界的神學研究路線：

聖經詮釋→聖經神學→歷史神學→系統神學→應用神學→實踐神學

抽離聖經研究獨立處理神學家思想，這是一種方法論上的割斷，此外也割斷思想脈絡<sup>37</sup>。代表中文大學崇基學院，屬於自由派神學立場的江大惠則主張<sup>38</sup>：

神學研究 { 1. 以信仰預設為基礎對終極真實的理性反省  
(信徒理性的反省活動)  
2. 對信仰自身及信仰上所預設的終極基礎作理性反省

所以，神學研究與教義學二者是有區別，教義和教會都是神學研究理性反省的對象；對於香港神學過去受英美神學界的支配，江大惠頗有微辭。

另外，香港神學界元老之一李景雄牧師的見解值得我們思考；李景雄基本上表示「就本港而言，……歡迎看到由劉小楓等人帶導的著作、翻譯、出版計畫」<sup>39</sup>。李氏不認為香港神學界可以代表中國神學，且要我人分清楚：「誰是神學發言人？」

<sup>36</sup> 同上，111 頁。

<sup>37</sup> 梁家麟，〈又是我們欠的債嗎？〉《文化基督徒》，108 頁。

<sup>38</sup> 江大惠，〈中國的亞波羅危機？〉《文化基督徒》，115 頁。另參：陳慎慶，同註 30，117 頁；陳慎慶認為江大惠的觀點反應了香港中文大學崇基學院的神學立場，特別是沈宣仁教授的思想。

<sup>39</sup> 李景雄，〈香港神學界的反省與中國亞波羅的出現〉《文化基督徒》，120 頁。

「向誰作出神學發言？」香港到底有沒有神學發言人？這是最根本的問題，然後要問香港若有神學發言人，則其發言是否為中國的知識分子所接受？此乃關鍵所在。

李景雄指出，具備神學發言權的人所當必備的條件應比文化基督徒的資格更嚴格，因為中國誠然有傑出的文化基督徒，但是他們不見得都能全面地為正統神學來發言，目前說來文化基督徒他們只不過是從事翻譯介紹外國的基督教思想而已；李氏認為香港神學界具有潛力，應該長遠地重新定位<sup>40</sup>。陳愼慶歸納李景雄對神學研究的基本概念乃：啓示、神學思想的正統性、信仰社群等三項<sup>41</sup>；李牧師指出<sup>42</sup>：

「誰能夠傳授這種學問（從神而來的學問），誰就是神學發言人，……從神而來的學問愈直接有力，這學問由有問有答而產生，而且是有條理的，同時可以傳授出來，這傳授者堪稱為神學發言人。……只要……能夠有條有理地說出表現啓示的亮光的論說，他們亦有資格做神學發言人。」

可見對他而言，神學是從神而來（啓示）的學問；至於神學院的任務，李景雄認為首要者乃造就教牧人才，給予基本的神學知識，以及裝備人才履行宣教使命，增加知識與事奉神之間應平衡，李景雄也呼籲神學院應推進神學學問的領域，開闢神學新境界，不是為擴張學術而擴張學術，乃為回應上帝的引領—真正有承擔的神學工作。此外，香港的神學院多有宗派背景，宗派神學院有其價值，但是應打破門戶之見<sup>43</sup>。

<sup>40</sup> 同上，121~122 頁。

<sup>41</sup> 陳愼慶，同上，118 頁。

<sup>42</sup> 李景雄，同上，121 頁。

<sup>43</sup> 李景雄，同上，123~124 頁。



香港建道神學院楊慶球也指出，道風山所從事的是由學術角度處理基督教思想，他們不是宣揚基督信仰，而神學院與教會主要關心的非學術問題，神學院可以很學術，但是必須委身：對信仰委身、對聖經的啓示及上帝的帶領完全信賴；論到研究基督教學術的中國學人，是研究基督教的學人，他們所委身的是學術，而非信仰，所以對於他們來說<sup>44</sup>：

「任何近似基督徒的稱呼都不合適。如果有一些人自稱為基督徒，則他們便進入基督宗教範疇，我們便應以教會所定的標準審視他。」

香港基督教神學界對文化基督徒的反應可說是相當的不同，不過可以發現，文化基督徒的神學觀念與香港神學界之間，仍有一段尚待添補或拉近的距離。

## （二）中國大陸地區

中國大陸學者對文化基督徒問題所反應出來的神學理念，我們以博凡、何光滬的文章來討論。博凡是中國社會科學院文獻研究所助理研究員，但是以發言的內容看來，儼然就是劉小楓在漢語基督教神學方面的代言人<sup>45</sup>，博凡的基本論點如下<sup>46</sup>：

1. 直接面對基督事件。
2. 主張個體的認信「我信」的神學乃文化性而非教會性的。
3. 否定香港神學界所提出的正統性原則。
4. 對基督信仰傳統採取以「選擇」為前提 → 由**我**擇其優而

---

<sup>44</sup> 楊慶球，〈基督教學術與基督宗教的反思〉《文化基督徒》，219~220 頁。

<sup>45</sup> 陳愼慶，同註 36，122 頁。

<sup>46</sup> 博凡，前引文，169，174，180 頁。

選之。

博凡的觀點與香港的李景雄、梁家麟等的神學概念，實在是大異其趣，李景雄所強調的啓示、神學正統性、信仰社群（團契生活），或是梁家麟所提醒的教會思想傳統脈絡、方法論的割斷問題，在博凡來看並非如此緊要。博凡認為：「只有耶穌和保羅的話才是真箇要緊」，他引用馬丁路德的認信：唯獨聖經、唯獨恩典、唯獨基督來支持自己，並以祁克果的話來聲明：「基督教信仰只能是作為孤獨個體的『我』的信仰」<sup>47</sup>。

有趣的是，劉小楓在《海德格爾與神學》一書的選編者導言中，他提到有關海德格的一段往事，1917年海氏與妻子E. Petri 信仰的轉變，劉小楓認為<sup>48</sup>：

「青年海德格夫婦的信仰改宗不是教派性的，而是個體性的：從教派性信仰改宗為個體信仰。……在這場信仰改宗的過程中，閱讀是重要的思想契機。我指的還不是讀《聖經》的經驗，基督徒都讀《聖經》，而是讀歷代基督教思想著述的經驗。……海德格夫婦新的信仰經驗的形成，更多是與近代基督教思想家的信仰經驗交往的結果。」

劉小楓以海德格夫妻這段過程來印證說明此乃個體心性決定的。不曉得這是否傳達了文化基督徒們的基本心聲？

何光滬在〈漢語神學的根據與意義〉一文裡頭，指出神學的內容核心是超越而無限的終極者（上帝），神學是對宗教信仰、神聖啓示的系統研究或明晰闡釋，神學的形式之基本乃語言，具體獨特的語言是神學的載體<sup>49</sup>，何光滬甚至說<sup>50</sup>：

<sup>47</sup> 同上，166頁。

<sup>48</sup> 劉小楓選編，《海德格爾與神學》（香港：漢語基督教文化研究所，1998），選編者導言 XIV~XV。

<sup>49</sup> 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，39頁。

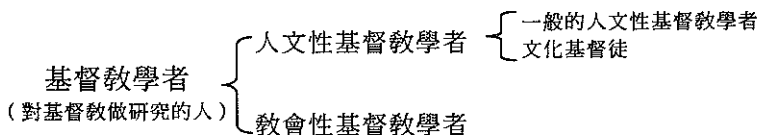
<sup>50</sup> 同上，40頁。

「神學基本上都是母語的神學，而漢語正如德語神學、法語神學一樣，是母語神學大家庭中的一員。」

他將神學區分為：本土神學、處境神學、母語神學；本土神學是處境神學和母語神學的特例。母語神學可以包括處境神學和本土神學；處境神學有其一定範圍的處境，而母語神學的範圍則更廣<sup>51</sup>。他所謂的母語神學對華人而言就是漢語神學<sup>52</sup>。漢語神學實在可以包括本土神學、處境神學，又可以包含聖經神學、歷史神學、系統神學等等，只要是這些神學是以母語來載體或承載表達。

### (三) 台灣與海外地區

對於文化基督徒的爭論，看來台灣與海外的反應比較冷靜些。台灣有長老教會《新使者雜誌》的座談記錄；另有曾慶豹博士所提出的見解，他認為基督教的研究者可區分如下<sup>53</sup>：



他指出：

「教會性神學言說根本就無法承載著對於這種（現代性）現象理解能力，因為教會性對神學建制是基於牧職和宣道而存在；相反的，『文化基督徒』一開始就不在牧職體系或經由宣道而歸信基督，換言之，他們的言說實踐主

<sup>51</sup> 同上，41-42 頁。

<sup>52</sup> 同上，45 頁。

<sup>53</sup> 曾慶豹，〈華人神學的語言轉向及其詮釋的衝突〉《文化基督徒》，194 頁。

要滋長於文化思想的養分之內。<sup>54</sup>」

教會性的神學建制是為牧職與宣道，而人文性的神學建制則是為增加基督教在漢語學界的發言與競爭力。文化基督徒可以豐富漢語的人文資產，並使神學具有多樣性<sup>55</sup>。至於海外地區林慈信、陳佐人的討論雖有其價值，尤其陳佐人由神學類型來分析，值得參考，但不再特別討論之。

## 結 論

我們相信文化基督徒所從事的翻譯、介紹神學思想的工作，有益於華人神學教育的部分領域，CC 的學術研究對於漢語基督教會將有正面的功效，尤其在華人的大學建制內使得基督信仰研究成為正式的一部門，這樣的方向和結合應當值得鼓勵；台灣的神學研究發展若能成為漢語神學的主流乃我們所樂觀其成的，要達到此一理想，我們的努力要更多，也需在信仰內體驗更深反省方能益增，懇求聖神如此帶領我們。

李景雄牧師提醒神學教育者要有比文化基督徒更嚴格的資格，梁家麟教授呼籲注意神學方法、思想脈絡的割斷值得重視，文化基督徒的激進詮釋學是種刺激，讓我們沈思「神學理性」的意義和價值，基督信仰有理性詮釋的深層，但這也是被聖神所充滿的理性。

---

<sup>54</sup> 同上。

<sup>55</sup> 同上，192，195~196 頁。