

現代多元處境中的漢語基督神學

承載、轉化和期待創造

黃瑞俊¹

本文作者針對中國大陸文化基督徒做所謂「漢語基督神學」，以劉小楓及何光滬為例，為台灣的讀者大體性地介紹了他們有關方法論上的各種討論。讀者可以藉此看出他們對「基督事件」與「基督神學」之間關係的了解方式。誠如作者結語上所說的，我們肯定漢語學界有必要建構這樣一種人文性漢語基督神學，但是，不能忽略「聖經研究是神學的靈魂」。若然，漢語基督神學的發展，必能為基督信仰宗教經驗的理解方式，開闢和耕耘出一片充滿希望的新福地。

引言：漢語「存在家園」裡播種漢語基督神學

基督宗教在中國的出現最初是唐代景教，之後元代傳入也里可溫教，而後明朝耶穌會士進入傳教至清代中期，最後從清末到本世紀，總括已有好幾百年歷史。如何使基督信仰在悠久深厚的中華漢語文化裡傳播、發展、生根，並使生活在該文化語文經驗裡的人能理解、接受、闡發及創生經驗，在這相遇中不同的積極關係便應運而生了²。「本地化」（inculturation；或譯「本土化」、「本色化」、「本位化」）這個神學上的詞字，

¹ 本文作者：黃瑞俊神父，馬來西亞華人耶穌會士，現於輔大神學院攻讀神學碩士。

² 本文對消極主張僅內鎖於教會的封閉主義存而不論。

雖然 1974~75 年間才出現³，但早自明清，耶穌會士第三度把基督信仰傳入中國時，神學中國化的努力和事實就由傳教士和中國學人開始了⁴。

在近代中國基督宗教歷史當中，「本色神學意念要在思想層面上使基督宗教本色化」在二、三十年代曾相當蓬勃，而後來產生的處境神學、本土神學和亞洲神學至今仍方興未艾⁵。這是否表示漢語文化基督教神學已趨成熟⁶？但「存在」、「意識」與「自我意識」是分屬三個層面的東西。「基督信仰在漢語文化處境中尋求理解」雖可說已存在，但究竟有多少說漢語的基督教徒意識到其重要性，及對其應盡的義務呢？更不用說到自我意識，並且自覺地在神學院裡積極推動和建構漢語文化的基督教神學了。

既有的模式應有持續探討和發展的空間，但神學本身具有的動態生命力推進自己往新的取向演化。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。這內容與形式如此不相稱的張力，也可以表現於所謂「天道」的普世性和成為神學的載體—「人言」的獨特性之間的動態生命力。所以，任何神學工作，甚至任何神學思考，其主題或內容具有普世性，而其表述或解說都是以一種具體而又獨特的語言進行的⁷。這可見證於近年大陸研

³ 鐘鳴旦，《本地化—談福音與文化》（台北：光啓，1993），5頁。

⁴ 房志榮，〈試解「漢語神學初論」〉，楊熙楠編，《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），65~66頁。

⁵ 關啓文，〈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〉，楊熙楠編，前引書，253頁。

⁶ C. W. Forman (ed.), *Christianity in the non-Western World* (Englewood Cliffs, 1967), p.140。Forman說：「……非西方基督宗教業已成熟。」

⁷ 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，楊熙楠編，前引書，23~24頁。此文轉載自《維真學刊》（1996，2期），39~47頁。

究基督宗教的學者及香港漢語基督教文化研究所倡導建構的漢語基督神學。在「本色神學」、「本土神學」、「處境神學」之外，明確標榜著「漢語神學」的旗幟，旨在凸顯語文一語文為「存在家園」⁸—與神學之間的關係。並且希望藉此建立在漢語學術界有影響力的神學傳統。

本文的旨趣不在比較研究中國文化某個範疇（如仁、良知、道……等）與基督信仰的同異，也不直接討論「本色」、「本土」、「亞洲」、「處境」神學模式。而是藉著綜合劉小楓和何光滬所構思的漢語基督神學，及其他學者對之的交談反應，取其積極可汲納之處，為基督信仰在漢語文化處境當中承載、轉化和期待創造，反之亦然⁹。

正文：漢語基督神學的構思存想

一、劉小楓對〈現代語境中的漢語基督神學〉之勾勒

劉小楓在〈現代語境中的漢語基督神學〉一文中，指出漢語基督神學並非一個全新的事物：

「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

⁸ 現代德國哲學家海德格有言：「語言是存在的家園」，即語言構成了人的存在範圍。

⁹ 鐘鳴且論及本位化雙向互動關係的見解，也很貼切漢語基督神學：「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。」見：鐘鳴且，《可親的天主》（台北：光啓，1998），141頁。

與儒、佛思想展開思想辯難。¹⁰」

那麼，劉氏所希冀建構的漢語基督神學將會具有哪些新的特質呢¹¹？劉氏劃分漢語神學所包容三種不同神學類型：

1. **漢語的宗教神學**：有認信地對上帝或終極之在的經驗之儒道釋學說。
2. **漢語的哲學（人文學神學）**：一種純粹思辯或實證知識學的關於上帝經驗的論說，不帶有確定的信仰體認。
3. **漢語基督神學**：帶有確定的信仰，體認耶穌基督的上帝，而非任何別的上帝、神或終極之在。

劉氏所關注的是第三者¹²。劉氏似乎以狹義的起點，即中國文化語境來倡導其漢語基督神學。

首先，劉氏極為強調漢語基督神學的**現代語境和學術語境**。通過對百年來中國社會形態和漢語學術形態的轉型，尤其近十五年來漢語世界的社會—政治處境和思想—文化處境的變遷及其考察，劉氏認定：「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

¹⁰ 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期），9頁。

¹¹ 以下論述是根據王曉朝的綜合分析和理解。參：王曉朝，〈理解和疑問—讀劉小楓〈現代語境中的漢語基督神學〉〉，楊熙楠編，前引書，134-37頁。

¹² 劉小楓，前引文，38-41頁。房志榮以天主教神學傳統的角度對此三種類型分法提出質疑：這種分類只著眼於形式，未顧及內容。以內容來說，把儒道釋學說或哲學—人文學說成神學，與基督神學站在一條線上，會使神學的面貌模糊不清起來。基督神學認為所論述的啓示內容非希臘、羅馬或中國的神學所能比擬。參：房志榮，前引文，63頁。張賢勇也對漢語神學包含三種類型發出疑問，尤其對哲學—人文學神學「不帶認信」，卻稱神學，認為其與傳統神學概念有出入，在基督徒看來有冒名之嫌。見〈談「漢語神學」的一封信〉，楊熙楠編，前引書，85-86頁。

文性漢語基督神學。劉氏意欲建構的漢語基督神學主要的是後者¹³：

「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。」

「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。」

劉氏把這一人文性漢語基督神學的建構寄望在文化基督徒身上，「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」¹⁴。文化基督徒有教會中立趨向和人文主義趨向，但為劉氏更為重要的是¹⁵：

「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。」

其次，劉小楓強調，漢語基督神學的基本建構方向當是生存性的基督論式（ontic-christological）的神學建構¹⁶：

「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

¹³ 同上，36 頁。

¹⁴ 劉小楓，前引文，25 頁。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。在具體的信理問題上，文化基督徒也與教會式的教派信理有相當的距離（參 26 頁）。這或許因為近代以來的現代化過程不斷更改基督宗教生活的語境，出現新的基督宗教生活和思想樣式。在思想層面，是信仰中立的宗教哲學的出現和擴展，在生活層面，是基督徒生活的個體性的出現（28 頁）。

¹⁵ 同上，30~31 頁。

¹⁶ 同上，47 頁。

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。〔理由則是〕，基督事件的福音消息是對個體的原初生存經驗而訴說，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。」

這一特點凸顯出信仰的個體性在劉氏的思想中佔重要的地位，他多次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¹⁷。

第三，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」¹⁸，因此，除了強調信仰與神學之個體外，更是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¹⁹：

「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。這一論點長期支配著中國知識界和神學

¹⁷ 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期），213~15頁；而劉小楓的自選文集就用上了《個體信仰與文化理論》（成都：四川人民，1997）。

¹⁸ 劉小楓，《這一代人的怕和愛》（香港：卓越書樓，1993），130頁，引自關瑞文，〈評劉小楓的漢語基督神學〉，90頁。劉小楓也在訪問時強調「我們的錯誤就是將基督文化等同於西方文化，完全忽略了西方文化是屬於民族性文化或地域性文化。進一步地說，歐美文化不能等同於基督文化，雖然，歐洲文明是源始於基督文化。」見曾慶豹，〈人物專訪：劉小楓—從詩化哲學到基督神學〉《哲學與文化》18（1991）11，1043頁。

¹⁹ 劉小楓，前引文（註10），42頁。

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。」

綜合劉小楓的論述，現代性、人文性、生存性實為劉氏所構想的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走出來，直接面對基督事件」則是這新神學模式與以往漢語基督神學的根本區別。王曉朝因此把劉小楓所倡導的漢語基督神學定義為²⁰：

「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。」

二、評劉小楓強調漢語基督神學與中國傳統體系之間的衝突

本文接受及尊重劉氏身為文化基督徒的個體信仰之抉擇，不認為因而套上冒名基督徒之嫌，進而推翻其漢語基督神學獨特且深邃的期待貢獻。其實，信仰最終總得回歸奠基於個人與所認信的終極超越者的關係之內心轉變上。拉內 (Karl Rahner) 基於普世恩寵神學而提出的「無名」或「匿名」基督徒能在神學上平心看待和寬心接納文化基督徒的現象。拉內堅信這種現實，即凡是有勇敢、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。拉內特別注重人信望愛的行為，就是實實

²⁰ 王曉朝，前引文，137頁。

在在在做一個完人，有著生命的終向，而稱這些勇敢和充滿愛的完人爲無名基督徒²¹。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²²：

「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。」

肯定劉小楓爲文化基督徒的身分，但在理論及方法的脈絡上，對其漢語基督神學的構思有幾點是備受爭論的。以下對劉氏的漢語基督神學提出的質疑或批判之焦點集中於一點，即其神學的取向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²³。

²¹ Ronald Modras, 〈八十歲的卡爾·拉內仍在問問題〉, 許易風譯, 《神學論集》63期(1985春), 22頁。

²² 劉小楓, 〈傾聽與奧秘〉《讀書》(1989, 3期), 118頁。田立克(Paul Tillich)的神學進路和主張也能支持文化基督徒的神學取向。若文化基督徒指的是有個體信仰轉變的知識—文化人, 按田立克的觀點, 他們既是以基督宗教之所信爲其終極關懷, 他們雖不是某教會已領洗之教徒, 仍不應被視爲(神學)圈外人或否定其爲神學家之身分。事實上, 田立克也以教會邊緣人自居, 站在教會與社會的邊緣。雖然田立克強調神學所要表達的是教會的實在與生命, 但其關聯方法(Method of Correlation)一先處理從人類存在經驗引發出的神學問題, 然後從上帝的啓示中尋找答案一點出其「向著社會」的神學一面。不過田立克的神學, 與劉小楓的則頗有分歧, 與何光滬的神學取向卻比較接近。參: 賴品超, 〈漢語神學的類型與發展路向〉, 楊熙楠編, 前引書, 6~7頁及註9。劉小楓批判田立克說他雖講存在, 卻走向了本體式的神學建構。見劉小楓, 前引文(註10), 47頁註90。

²³ 鄭文龍論評劉小楓之《拯救與逍遙》提到由於劉氏對基督教提供的價值取向的偏好, 使得所謂的對話變成取代, 從而把立足於儒佛道的中國文化邊緣化。載自謝文郁, 〈中國神學研究向何處去?—評首屆北美中國神學學生/學者座談會〉《道風: 漢語神學學刊》(1997,

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²⁴：

「〔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。」

「〔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後，才成其為神學，即理性之言說與神話的結合。」

劉氏進一步區分漢語神學的類型－理想形態和歷史形態的基督神學。實質而言，「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」²⁵。關瑞文指出在劉氏的用語中，「基督事件」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，歷史形態的基督神學，是作為理想形態之「基督事件」的歷史癥候，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²⁶。

劉氏提出漢語基督神學之歷史形態的建構發展有兩種基本方式²⁷：

(1) 以既有的思想體系及其言述概念之本體論的樣式；

6期），261頁。劉小楓提倡的現代語境中的漢語基督神學得到相當廣泛的回應，在《漢語神學芻議》一書裏，有賴品超、房志榮、張賢勇、關瑞文、王曉朝、李秋零、謝文郁、關啓文諸人的論文；其中有許多建設性的批判。我已經用了長篇幅討論劉小楓之漢語基督神學，但本文不是對其之專論，所以只集中一點於有代表性的批判來看其理論與方法上尚待商榷之處。

²⁴ 劉小楓，前引文（註10），37~38頁。參：王曉朝，前引文，140頁。同上，41頁。

²⁶ 關瑞文，〈評劉小楓的漢語基督神學〉，楊熙楠編，前引書，93頁。

²⁷ 劉小楓，前引文（註10），45~46頁。

(2) 以既有的活的生存經驗及其語文表達之**生存性的樣式**。

然而，劉氏深表懷疑前一種方式，因其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，這些本體一論說的知識理念體系，與基督教的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」。相對之下，劉氏說²⁸：

「在非系統性的生存狀態及其意義的體驗結構中，基督事件的福音信息直接與人的原初生存體驗相遇，才可能建構出屬於基督理解的生存敘說，這就是……生存性基督論的生存體驗和意義言說。」

針對劉小楓全然排除「已成系統的關係世界及生存狀態及其意義的論說」在漢語基督神學之外，王曉朝不以為然²⁹：

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信息的一面，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，也不能成為促使民族文化更新的主動性力量能源。而且，已成系統的言說，既是積累、也是動態性的傳載人的原初性生存體驗。

其次，人的原初性生存體驗中涵蓋個體、群體、民族等層次要素。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，漢語基督神學最倚重的「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互相排斥的關係，那麼這種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」。

與**本體論的樣式**議題相關的，是劉小楓所提出反對「本色

²⁸ 同上，46~47頁。

²⁹ 王曉朝，前引文，141~42頁。

化或中國化的思維框架」。關瑞文指出在劉氏的用語中，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著本土文化轉化而成為漢語基督神學。這種努力顯然假設了基督神學是西方的。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。至於「本色化」則是指以本體論方式去建構歷史形態神學，即是以既有的本土思想體系及其言述概念來發展歷史形態的基督神學³⁰。

以往各種漢語神學是否都是「本色化或中國化」思維框架的產物？在建構漢語基督神學時在神學田園裡，耕耘者真能夠做到「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³¹？很難想像有一種漢語基督神學，能直接從上帝之言和現代語境中的人之生存經驗的相遇中產生出來。語言既是「存在的家園」，是人存在的範疇，其語境中自然蘊涵思想之積累的文化體系。即使作為理想形態的基督事件，也無法擺脫其「語言內」特性，必須存在於語言中³²。而且，神學家不能忽視借鑒歷史形態中諸神學轉化而繼承的成果，畢竟對已建構的各種歷史形態中的神學來說，彼此間有傳承、引發、集成

³⁰ 關瑞文，前引文，95 頁。

³¹ 王曉朝，前引文，138 頁。謝文郁似乎比較認同「直接面對基督事件」，不過關鍵是直接面對基督拯救。對拯救的開放能把現成的理解力的封閉性打破，因而能在接受中重構自己的理解結構。謝氏認為這是認信基督的過程中，每一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，這也是漢語神學建設的必經之路。參：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〉，233~34 頁。

³² 參：關瑞文，前引文，97~108 頁：關氏以現代詮釋學反省「基督事件」的語言性。若基督事件真如劉小楓的建議中具有「語言外」性質，「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。

的關係³³。因此，王曉朝建議說，若把反對「本色化或中國化」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，可能更為妥當³⁴。

其實，劉小楓仍極讚賞漢語思想和語文的悠久歷史與豐富內容。漢語的語文形態，沒有歷史的中斷，只有歷史的轉變。漢語思想有遠為深厚的歷史性的思想語文資源，迄今為止，這些語文經驗尚未像古希臘和拉丁語思想那樣，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³⁵。從這一點來看，劉氏的本意似乎並沒有貫徹地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信息，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，他倒是注釋說³⁶：

「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。」

³³ 張賢勇，前引文，86頁；王曉朝，前引文，138~39頁。

³⁴ 王曉朝，前引文，139頁。關於破除西方神學的權威性，可參考謝文郁，前引文，231頁。本文重點在於漢語基督神學，所以這裡就不深入探討「色」的疑惑；本色神學的利弊。詳細的分析可參閱：賴品超，前引文，12~21頁；何光滙，〈「本土神學」管窺〉《道風：漢語神學學刊》（1995，2期），152~168頁；關啓文，前引文，253~292頁。

³⁵ 劉小楓，前引文（註10），44頁。

³⁶ 同上，47頁註91。

三、何光滬論漢語神學的根據、意義、方法、進路

漢語基督神學在現代多元文化處境中，劉小楓曾表示它不應等同於劉小楓本人的神學或文化基督徒的神學，漢語神學應廣義地包括一切用漢語來表達的神學³⁷。比較起來，何光滬所構思和倡導的漢語基督神學包容性較大。

何光滬以「具體而又獨特的語言（通常首先是一種民族語言），乃是神學的載體」³⁸為出發點建構其「母語神學」。這是有鑒于廿世紀語言哲學、人文哲學和文化人類學相互配合而論證了語言在人類生存中的基本作用和基本地位。人的其中存在結構乃是符號（象徵）的特性，而語言作為最重要的符號或象徵，不但決定著人的思想邏輯和思考方式，甚至構成了人的存在範圍³⁹。另一個原因是鑒于廿世紀技術發展和社會變遷造成的移居雜處，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⁴⁰。

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。何光滬把「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，

³⁷ 參：賴品超，前引文，3頁註1。

³⁸ 何光滬，前引文（註7），23~24頁。

³⁹ 同上，25頁。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〉，楊熙楠編，前引書，149~165頁，在154頁上指出何光滬雖然引用本體論的向度討論語言與存在的關係，卻未能深入探討存在、存有（being）與存有者（Being-itself）之間的關係。人類的存在結構有朝向存有者的開放性；存有者亦主動向人說話，因此神學語言存在的語言轉移為存有的語言是可能的。

⁴⁰ 同上，36~37頁。

所謂「漢語神學」，不過是正如英語、德語、法語等諸神學一樣，乃是「母語神學」大家庭中的一員⁴¹。

爲了說明母語神學同本土神學（即本色神學⁴²）和處境神學這兩個概念的區分和聯繫，何光滬提出這三種神學的定義如下⁴³：

1. 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爲材料，以本土的通用語文載體，以反映、闡明和服務本土人群的信仰爲目的的神學。
2. 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。
3. 所謂母語神學，是以神學家自身的母語或主要語文爲載

⁴¹ 何光滬，前引文（註7），26頁。這一點與劉小楓論及歷史形態的基督神學相似。就其橫向關係而言，在地域—歷史形態中，漢語神學和其他語言之神學處於平行地位的交往關係，只有時間先後之別，無層級之差異。參：劉小楓，前引文（註10），42頁。但是兩者之間仍有差別，在談論本色神學時（28頁），何光滬特別點出希臘神學和拉丁神學而把它們提升到近聖經神學的地位。房志榮則認爲漢語甚至與拉丁語並列可以，但卻不可同希伯來文和希臘語並列。這是基於神學—啓示的程序問題，一切神學不得偏離用這兩種聖經古語所表達的啓示。參：房志榮，前引文，64頁。

⁴² 何光滬認爲「本色化」在字義上有誤導的成分。何氏認爲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。其實本色化的目的是力圖透過中國化以證明基督教就其本質而言是普世的，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。爲了避免混淆，何氏建議以「本土神學」取代「本色神學」。見何光滬，前引文（註7），28~29頁。

⁴³ 同上，26~27頁。

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。

本土神學、處境神學、母語神學三者，既相互關聯，又互相區別；既相互交叉，又相互補助。本土神學不過是處境神學和母語神學的特例⁴⁴：

「〔本土神學是把〕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。

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 1997 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。

「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，作為母語神學的漢語神學，真是一片極其廣闊的天地，一方面包含本土神學與處境神學的關懷，另一方面也

⁴⁴ 同上，27，29~30 頁。

不排斥西方神學和翻譯而來的神學，只要是以漢語為載體和結連起漢語語境便可。

何光滬肯定以「漢語神學」來稱 Chinese Theology（而非「中國神學」），理由基本上有三⁴⁵：

1. Chinese Theology 同其他民族神學區別中的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。

何光滬為漢語神學建議了三個原則⁴⁶：

1. **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。
2. **開放原則**⁴⁷：任何人不能把一己神學視為絕對真理，而要適應不同人以多樣的方式進行神學。
3. **處境原則**：不排斥古代典籍，但重要是從當代人的生存經驗出發，力圖解答具體生存中的問題，從而改善具體實際

⁴⁵ 同上，35~37頁。參：房志榮，前引文，68~69頁。

⁴⁶ 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，載楊熙楠編，《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），39~46頁。

⁴⁷ 參：何光滬，前引文（註46），42~43頁：「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方法與進路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。

的人生狀態。

何光滬也提出三個進路：

1. **從內而外**：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，注重生存困境難題的解決，而不僅僅是文化外部優劣的比較。
2. **從面到點**：由普通啓示到特殊啓示，例如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—中國人在上古時代曾有明確的人格性至上神的觀念，建立了漢語神學的上帝論之後，才建構漢語神學的基督論，這種論證順序比較符合邏輯，也符合從已知走向未知的心理過程和接受過程。
3. **從下而上**：何光滬指出由於種種複雜的原因，上古的天帝觀念漸趨淡薄，以至中國的宗教和社會文化都已日益世俗化，中國文化因此有了某種重理性、重人倫、重文化的特徵⁴⁸。在這個文化處境裡，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⁴⁹。

根據這種**重理性、重人倫、重文化**的特徵，何光滬提出漢語神學的三支學科⁵⁰：哲理神學、道德神學和文化神學。

1. **哲理神學**：用中國傳統哲學和現代哲學的理性工具，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……要從所謂三才中的人出發，推及

⁴⁸ 同上，47~51 頁。

⁴⁹ 何光滬所提出對漢語神學三進路的理解，多次將漢語神學家與中國人的身分連在一起，這種界定具有排他性之嫌疑，把血緣與國籍混為一談。參：郭鴻標，前引文，159 頁。

⁵⁰ 何光滬，前引文（註 46），51~52 頁。

地（自然）而上達天（主宰）。

2. **道德神學**：用改造過的中國傳統倫理（例如否定「三綱」而重視「五常」）和經過審查的各種現代倫理學說，並參照不同處境下的當代漢語使用者的實際狀態，探討人成聖的超越根據。
3. **文化神學**：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，以及西方文化神學、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。

何光滬很看重以上三個學科，認為它們是中國最古老文化的直接繼承者即漢語群體所最易接近的進路。何氏提出漢語文化神學需要有科際整合的向度。這三門學科所處理的問題要「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，靠人格精神的全面更新」⁵¹。

綜括何光滬的〈漢語神學的根據與意義〉和〈漢語神學的方法與進路〉兩篇文章，郭鴻標統合何氏對神學的四種不同定義⁵²：

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，即語言」⁵³。這定義借用近代語言哲學的思想來說明超越無限的神乃是神學的核心，而語言乃是神學的形式。
2. 「神學作為對『宗教信仰』或『神聖啓示』的系統研究或

⁵¹ 同上，頁 53。

⁵² 郭鴻標，前引文，154~156 頁。

⁵³ 何光滬，前引文（註 7），23 頁。

明晰闡釋……」⁵⁴。這定義並非以超越的上帝為核心，而是以上帝的啓示為核心。

3. 神學的基礎是基督事件⁵⁵。
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」⁵⁶。

四、論何光滬的漢語神學之內容有待充實

何光滬提倡的漢語神學因其開放原則和處境原則，而漢語這種古老又奇妙的語言，因在多元處境中使用者之衆多⁵⁷，所表達的生存經驗之豐富，文化資源之深厚，真是讓人感到其廣、寬、高、深具備啊。可是在神學的內容上何氏對於啓示的論點值得商榷。若果把「神學的基礎是基督事件」與之前提到的「從面到點」的進路相提並論，郭鴻標質疑何光滬既然承認基督事件是基督教神學的核心，為何卻沒有將特殊啓示作為漢語神學的出發點。何氏沒有處理特殊啓示在神學建構中的重要性。由普通啓示出發建構漢語神學，只能像自然神學一般，推論出一位宇宙創造主而已，卻無法說明這位創造主是誰⁵⁸。何氏需要源於特殊啓示而建構的一種漢語啓示神學。

何光滬對漢語神學建構的理解主要都是平面的，著重普通啓示，人的存有經驗，甚少涉及對基督教神學的內容的探討，

⁵⁴ 同上，24 頁。

⁵⁵ 同上。

⁵⁶ 何光滬，前引文（註 46），40 頁。

⁵⁷ 根據英國官方 1995 年《英國年鑒》估計，目前全世界能用英語的人數約有六億。然而，全世界漢語使用者的總數超過 12 億。參：何光滬，前引文（註 46），53 頁，註 18。

⁵⁸ 郭鴻標，前引文，160 頁。房志榮也針對這一點而提出一個對啓示比較完整的瞭解。見房志榮，前引文，74~76 頁。

郭鴻標因此認為它是一種漢語自然神學。漢語神學包容性極廣，何氏肯定文化交流會帶來非本土及其他民族生存經驗和文化資源的引入，因此，在內容上它應該指向一種跨文化的神學。可是，漢語作為神學的思考及寫作語文之方式或工具，並不能表示該神學的內涵。因此，漢語神學在界定漢語為一種形式上的因素後，仍需再進一步探討究竟漢語神學的內涵是什麼，及建構方法如何等問題⁵⁹。

五、耕耘漢語基督神學及期待其開花結果

文化基督徒在翻譯、引介西方的神學名著和神學家已有卓越的貢獻⁶⁰。「神學的各個分支學科，都應以處境原則為方法上的指導」⁶¹，在這個前提下，漢語基督神學肯定「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」。而且，漢語神學提出需有的科際整合的向度。這一進路能刺激傳統神學反省其因過於理論化或抽象而戴上「與實際生活脫節或無關」的標籤，藉重視由人文社會科學所提供的資源，因而加強在實際生活多元處境中的神學反省。即使漢語基督神學的教會性不是其主要研究的目的，但其注重人文性的研究成果不但使漢語神學立足於學術界，而且能積極貢獻於教會的理想，因為其專業的研究也可以被汲納而達到為基督宗教辯護的廣義的神學功能，同時有助於革新教會神學的傳統⁶²。教會性的神學應與這種人

⁵⁹ 同上，156~157 頁。

⁶⁰ 房志榮，前引文，64 頁，註 13。

⁶¹ 何光滙，前引文（註 46），45 頁。

⁶² 參：賴品超，前引文，11~12 頁。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〉，214~215 頁。這尤其有助於催化及擴展天主教

文性基督教學術研究促進相互的理解及合作。

楊熙楠問：「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……」⁶³？雖然不是直接的答案，黃克鑣神父建議：漢語神學從漢語自身的豐富思想資源裡來肯定古典神學智慧模式，就是一個在互動中承載、轉化或創新的實例。

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**。在教父著述中，神學與靈修是融合不分的。這種知識是一種直覺或默觀的智慧，也可以說是來自經驗，及與愛融匯的智慧。這種智慧正好與神學研究的對象—**奧秘**—符合。

這模式與中國哲學「致知論」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」

傳統神學以繼承、訓導、聖經同列為三足鼎立的神學基礎之視野。在近年來神學界因用心感受不同處境中的實際生活經驗而做出神學反省，因此產生了解放神學、婦女神學、政治神學等，而展現一片新氣息和生命力。輔大神學院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，我想是中肯合理的。雖然輔神重視神學的普世性，但普世性並不同於「一律化」，畢竟普世性的事實是在本土化或母語化得到落實及肯定，因為「向甚麼樣的人，就作甚麼樣的人」。

⁶³ 楊熙楠，〈序〉《漢語神學芻議》，viii 頁。

等直覺法⁶⁴。

如此，透過中國傳統思想與西方古典神學的交流，漢語神學能採用古典神學與靈修均衡的「智慧模式」而發揚中國傳統的治學精神；而近日的西方神學也可以從漢語神學得到啟發，回復古典神學的「智慧模式」，而重獲神學方法的平均⁶⁵。

漢語基督神學希望「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傳統的組成部分，從而對社會及文化產生根本性的影響」⁶⁶。這遠景是值得鼓勵與參與的。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菁英倫理的精神資源。劉小楓認為，「中國深厚的人文主義傳統，一如希臘、羅馬的人文主義傳統，仍是菁英倫理的主要資源；基督教必須進入這一傳統才能產生精神效力」⁶⁷。對此宏願，關啓文積極地肯定而提議建構一種基督人文主義（Christian Humanism）的漢語神學，它的主要元素有⁶⁸：

1. 以耶穌基督的十字架事件為基礎而具有超越向度的人本主義；
2. 反對科學主義，但重視理性與科學精神；
3. 與中國文化展開批判性對話，不用強求會通，但可藉著對話使彼此的傳統有創造性的轉化；

⁶⁴ 黃克鑣，〈古典神學智慧模式與漢語神學風格〉，載楊熙楠編，《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），293~316頁，見315頁。

⁶⁵ 同上，36頁。

⁶⁶ 楊熙楠，〈序〉，viii頁。

⁶⁷ 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，25頁。

⁶⁸ 關啓文，〈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〉，288~290頁。

4. 與中國人生存經驗連結；
5. 正視權力、貧窮、公義等問題；
6. 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. 除了西方較重思辨和分析的神學方法，也用藝術、演劇、故事、自傳等去做神學。

結 語

本文介紹並探討了劉小楓與何光滬為《漢語神學芻議》所提倡的現代多元處境中，建設漢語基督神學的方法論，及其根據與進路。在文中，對於「文化基督徒」的含混性身分只是蜻蜓點水般略帶提過⁶⁹，重點是放在漢語基督神學如何能激發、轉化，甚至創造新思路、新生命。

漢語基督神學的發展仍算是在「曙光初露」階段。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，在多元處境裡創造出形式多樣的漢語神學，這樣的神學建構不是一兩個神學家能夠完成的工作，而是要靠世代的積累來進行那綜合性的事業。房志榮提出疑問：所謂知識的神學，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人文性漢語基督神學嗎⁷⁰？我認為答案是肯定的。

不過，在終結前，讀到這裡，或許有讀者會問：聖經的地位，在漢語基督神學中究竟被擱置在哪裡？

劉小楓及何光滬都強烈肯定「基督事件」是神學基礎，且必須與人的「生存經驗」或「生命處境」相遇、相銜接。可惜，

⁶⁹ 文化基督徒的現象不是本文的重點，詳情參閱：《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所編，1997）；並參閱：劉錦昌，〈文化基督徒的現象與神學論爭〉，本期前文 114~133 頁。

⁷⁰ 房志榮，前引文，68 頁。

兩位，或許是存而不論地視之為前提，或許是忽略了，或許是視之為次要的，竟都沒有在其方法論中指出「聖經研究是神學的靈魂」這一點。難道「基督事件」中的天啓因素，可以不源自聖經的啓示嗎？

在基督信仰的傳統上，神學的正統要求特別強調聖經與神學間的互動共存關係。梵二大公會議《天主的啓示教義憲章》第 24 號明白指出：

「神學以成文的天主聖言及聖傳，為永久的根基……在信德的光照之下，去探討一切隱藏在基督奧蹟內的真理。聖經包括天主的話……；所以，聖經的研究當視作神學的靈魂。」

進一步而論，人之所為人的基本存在性結構中，有著符號（象徵）的特性。人的宗教經驗在其不可言傳的深層幅度，只能藉助象徵性語言來表達，植根於生存處境中的神學，自然會連接到宗教經驗的深度生命力。如此看來，要發展健全的漢語神學，不能只偏向「學術性的理性思考模式」（diurnal, rational mode of scholarship），而停留在人文科學性、反思性的發展，更應回歸經典上的象徵語言，更需求助於「想像的秘思性模式」（nocturnal, mythological mode of imagination and fantasy），以達到更圓融的思路、言路和生路⁷¹。

在提出這些建設性評論時，作者仍對漢語基督神學的構思保持正面和積極的期待。希望漢語神學在基督紀元第廿一世紀裡，有長足的發展，在方法論上具有包容性、多樣性、開放性，也更重視生命的現況及科際的整合。期待藉承載、轉化和創造，漢語基督神學能開闢和耕耘出一片充滿希望的新福地啊！

⁷¹ 參閱：胡國楨，〈基督信仰的宗教經驗：由宗教交談角度反省〉，本期前文 19 頁。