

漢語神學初探

李錫輝¹

本文立基於當代中國學術發展上所出現的獨特現象——漢語神學，介紹其歷史背景、發展脈絡與思想意義，包含翻譯與出版等研究成果，並指出漢語神學對中國大陸教會與社會的貢獻及弊端。作者期望藉此一方面能體會中國知識分子對教會道理的興趣所在，從中找出中國人最為熟悉或最容易的福傳途路；另一方面也為研究神學者提供前車之鑒。

前言

「漢語神學」亦稱「漢語基督神學」或「漢語基督教神學」，上世紀末是個熱門話題。神學本是神學院或宗教系研究的一門教會學問，漢語神學卻是教外學術文化界的產物。研究者有些自稱「文化基督徒」²，其研究內容依然是以基督為核心的宗教思想，但研究方法卻與教會明顯不同。漢語神學具有人文性、文化性、學術性的特點³，這引起了我很大的興趣。

¹ 本文作者：李錫輝，中國大陸獻縣教區神父，輔仁聖博敏神學院碩士研究生。

² 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督教神學〉《道風——漢語神學學刊》2期（1995春），25頁。

³ 王曉朝，〈論漢語神學對中國學術界的影響及其定位〉《道風基督教文化評論》32期（2010春），48、49、53頁。

筆者十幾年傳教工作中，發現中國文化在現代人心目中地位、影響日增，自己也對其漸生興趣：另外，現代人在想什麼？我認定這為自己是一個必要的課題，雖然這領域不易把握。我要把福音介紹給現代中國人，這兩方面的涉入也就有了必要。躊躇之際，突然發現有人走在同一路，他們對文化認識全面，也對現代思想有極深刻的研究，對基督宗教也有很深的涉入。

我很感恩，因為可以爬上別人的肩膀，瞭望前方的路。我希望透過對漢語神學的領略與研究，一方面體會中國知識分子對教會道理的興趣所在，好從中找出中國人最為熟悉或最容易的福傳進路；另一方面也為進一步瞭解他們的研究進路與研究成果，作為自己神學研究工作的前車之鑒。

一、漢語神學的歷史背景

（一）漢語與神學的碰撞與初步適應

漢語神學就字面意義，是以漢語言來表達的神學。而以漢語表達基督宗教的內容與現象，應當從其踏入中國這片土地開始說起。基督宗教傳入中國，自唐代「景教」至今，斷斷續續已有一千三百多年歷史。期間留下不少文字資料，也有不少研究成果。景教有八篇文獻⁴，記載了其首次與漢語的接觸。元代及明末年天主教兩次來華化人頗多，尤其明士大夫徐光啓、李之藻、楊廷筠等，皆以儒者身分接觸信仰而皈依。他們對教理

⁴ 參閱：翁紹軍，《漢語景教文典詮釋》（香港：三聯書店，1996）。

研究較深，也留下了不少文字見證。

清朝中期以前，天主教培養了一些中國教士，如第一位主教羅文藻（1616~1691）、耶穌會吳曆、李安德（1692~1774）神父，甚至也建立了神學院一類的學術機構⁵。1840 後，基督宗教大規模進入中國，基督新教更是首當其衝。在這期間，天主教與基督新教成立了更多的神哲學院和十幾所大專院校，一直運作到 1950 年前後。不僅為教會培育了大量教職人員，還為神學研究打下了堅實的基礎。

當時基督新教出現了不少神學家，其中梅貽寶、趙紫宸、徐寶謙、韋卓民等人以學者身分參加了與中國文化界的對話與論爭；當然，還有只在教會內部活動的神學流派，如以吳耀宗為首的自由派，及以王道明、倪柝聲為代表的基要派等⁶。天主教方面則出現了徐宗澤⁷、王昌祉、成世光、李善修、趙寶賢、項退結、張春申、房志榮等神哲學家，他們也開始了神學本位化的研究工作⁸。

徐寶謙、範子美、劉庭芳、誠靜宜、趙紫宸及他們的繼承者謝扶雅、封尚禮、周憶孚、周聯華等人，在基督新教神學本

⁵ 穆啓蒙著，侯景文譯，《中國天主教史》（臺北：光啓文化，2004），100、101、108 頁。

⁶ 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督教神學〉，19 頁。

⁷ 雷立柏，〈論基督之大與小：1900~1950 年華人知識份子眼中的基督教〉（北京：社會科學文獻，2000），216 頁。

⁸ 張春申，〈近三十年中國神學的得失〉《神學論集》40 期（1979 春），232 頁。

色化方面有不少成果，臺灣鄉土神學運動的宋泉盛、王憲治及後來的黃柏和等人也曾興盛一時⁹。1980年時，這些神學家不是已經故去，就是離開了大陸。他們雖開始了神學本色化、本土化（天主教稱本地化、本位化）的工作，但中國現代學者看來，他們尚未建立起真正理想的神學系統，因為他們大都缺乏一種漢語神學的自覺意識¹⁰。

（二）漢語神學的醞釀階段

中國教會經過文革（1966~1976）浩劫，更好說自1951年神學院被迫關閉，教會大學收歸國有，神學研究工作便畫上了休止符。1980年宗教正式開放，教會人士不是學術水準不足，就是忙於宗教事務，再加上多年壓制與牢獄之災，已成驚弓之鳥。開放後政府對宗教一貫進行層層限制，海外神學研究狀況他們全然不知¹¹，甚至天主教一些領導連梵二的消息也尚未聽聞。

剛開放的大陸，百業待興。很多人對世界上基督宗教現象充滿好奇，兩千年影響著歐美文化藝術及思想意識形態的團體，究竟是個什麼組織？大陸的基督宗教，當時不是被層層封閉就是只剩下一些樸素的信徒，客觀來講，他們無力應接中國

⁹ 何光澗，〈漢語神學的根據與意義〉《漢語神學叢議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），30頁。

¹⁰ 劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉（香港：基督教文化研究所，2000），3-4、7-8頁。

¹¹ 陳村富，〈文化基督徒現象綜覽與反思〉《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），11~13頁。

現代社會菁英層面的這一需求。這時一些有責任心、有能力意識的學者便應運而起，開始著手研究¹²。

這些教外人士對基督信仰頗有好感，有的還明確表示認信，自稱「文化基督徒」。1987~8年與1992年後又兩次出現基督宗教熱，年輕學者們便掀起了研究基督信仰的高潮¹³。

二、漢語神學的發展脈絡與思想意義

(一) 漢語神學概念的提出及其最初內涵

漢語神學一詞，提出者是劉小楓¹⁴。1994年6月他與楊熙楠合作，恢復《道風》學刊，首次採用「漢語神學」為副刊名。漢語神學就字面看來，很容易理解為一切用漢語表達的神學思想與著述，這可說是廣義的解釋，但他提出的漢語神學方向不是這個意思，雖然他有時也將這兩種意義混用¹⁵。

要瞭解漢語神學概念的狹義解釋，我們還得回到其首次使用中去看。《道風》復刊辭中，對「漢語神學」一詞的運用做了

¹² 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督教神學〉，24頁。

¹³ 同上，15頁。

¹⁴ 劉小楓，四川重慶人，1956生，1982畢業於四川外語學院，1984獲北京大學哲學碩士，1989赴瑞士巴塞爾大學進修系統神學，獲神學博士。谷寒松神父說他曾在美國信義宗領洗，成為基督徒。

¹⁵ 賴品超，〈漢語神學的類型與發展路向〉，楊熙楠編，《漢語神學芻議》（漢語基督教文化研究所，2000），註1中說1998年3月劉小楓曾說漢語神學應是所有以漢語表達的神學，7頁。

說明，其內容大致分爲三項，原文如下¹⁶：

- 一、以漢語文化的歷史思想資源和社會經驗，發展基督神學及其文化，以形成具有漢語思想文化之風範的基督神學文化：
- 二、在漢語思想學術領域建設神學學科，與儒學、道家、佛學思想及各種現代主義思想構成學術性對話關係；當今漢語界（尤其哲學、社會學、史學、政治學、文化學）正積極建設自己的學術空間和學術典範，並以歐美學術旨趣爲風向指標；漢語神學亦應建設自己學術空間和學術典範，使基督神學成爲漢語文化思想的結構要素和人文學術的組成部分：
- 三、它是漢語世界（大陸、臺灣、香港、馬星、北美華人社區）的各社會領域的漢語宗教學者的共同志業。

這一說明，尤其強調漢語神學本身的「文化」向度：

首先，該說明第一項，提到漢語文化與基督神學文化兩個概念，要漢語神學用前者的思想與經驗去發展後者。他們把神學看成一種文化，即使在歷史上（尤其是在中國教史）神學不是一種文化（他們的看法，有待商榷），在新興的這門漢語神學中也要發展成一種文化。

其次，在第二項中提到把漢語神學變成漢語文化的有機組成部分，而不是把漢語文化變成基督神學的一部分，這種站在

¹⁶ 漢語基督教文化研究所，《道風：漢語神學學刊復刊號》（香港漢語基督教文化研究所，1994），8頁。

國人立場的特點特別明顯。當然，這與教會神學家截然不同，忽視了神學的普世性、全人性、超越性角度。他們只站在中國人的角度，在中國文化的特定環境下到基督信仰裡找一些有利於自己生活的靈感與經驗，把這些找來的東西溶進中國文化，使之更爲輝煌燦爛。他們要漢語神學與儒釋道對話，也要與現代主義思想對話，把漢語神學變成爭鳴百家中的一家、爲現代中國人（華人）去服務。他們要讓漢語神學在漢語學術中（大學教育中）建制¹⁷。這是筆者在文中讀出的「漢語神學」含義。

這種說明，其實給人一種不倫不類的感覺，好像充滿了矛盾。基督神學是面對普遍人類的共同需求，漢語文化僅是漢語語境下之人的層面，孰大孰小好像沒弄清楚。既要讓漢語神學獨立成爲一門科學，又要它隸屬中國文化權下，真是令人匪夷所思。這門新興學問按照這思路進行下去，恐怕最後要像一篇沒有中心的文章，只有佳句而無佳篇了。不過這些也會爲後人重建屬於國人的基督宗教神學有所作用，值得我們拭目以待。

（二）漢語神學的宣言及其撰稿人的思路與實施

1994年4、7月劉小楓兩次講演，綜合而成〈現代語境中的漢語基督神學〉一文¹⁸，可算是漢語神學的宣言¹⁹。文中提到

¹⁷ 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督教神學〉，33、37頁。

¹⁸ 漢語基督教文化研究所，《道風：漢語神學學刊》2期（1995春），題目註解，9頁。

¹⁹ 張旭，〈基督教神學的漢語之路：走向漢語神學第二期〉，公然評論網漢語神學專題（2010），取自：

漢語神學分三種類型，即研究中國儒釋道學說的宗教神學、研究中國哲學的人文神學和漢語基督教神學²⁰。由此可見，漢語神學是一種狹義的特指，是漢語基督宗教神學的簡稱。

劉小楓認為，漢語神學就是把神學放在政治、經濟、個體—群體、社會—個體三個言述思想領域中，也就是放在現代化、現代性、現代主義的領域中去研究²¹。這樣，漢語神學與單純的教會神學不同：單純的神學，只注意教會服務，缺少人文向度，不能與知識界對話，也不會在學術界有話語勢力²²。因此，他提出漢語神學以滿足這兩方面的需求。他要使基督教神學具有人文—社會科學的取向，不僅積極準備在大學建制，還要讓神學伸展到更為廣闊的人文知識與行為層面，在文學、藝術、公共文化（報刊、雜誌）中去發展²³。

劉小楓對歷史上本體論模式神學，也就是以既有的思想體系和概念來解釋、發展的神學，對中國幾百年的神學工作甚至兩千年來的普世神學，都「無一例外地深表懷疑」²⁴。他對神學本色化不感興趣，對西方神學也有些不滿。他推崇的是一種生存性模式的神學，即以民族—地域性的歷史及其生存語言經

<http://www.gongfa.com/html/gongfazhuanti/hanyushenxue/20120425/1840.html>。

²⁰ 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督教神學〉，41頁。

²¹ 同上，9頁。

²² 同上，35頁。

²³ 同上，36頁。

²⁴ 同上，46-47頁。

驗，也就是以歷史的和現實的基本生存語文經驗，來表達對基督事件的認信。他認為教會初期的戴爾都良（Quintus Septimius Florens Tertulianus，約 160~230）是這種神學模式的先聲²⁵。「個體的原初的生存經驗」是他特別強調的概念，他所說的那理想的神學，就是基督事件與這種經驗的相遇²⁶。

劉小楓雖是漢語神學概念的提出人，但他撰寫的宣言卻與《道風》復刊辭的說明有些不一致。首先，他沒有、也不打算讓這門新興學問與中國傳統的儒釋道思想對話，他在最初的《拯救與逍遙》及《走向十字架的真理》²⁷兩本著作中，極力批判漢語文化傳統，一心想以基督事件作為一切的中心與內容。另外，在宣言內他也批判了西方文化與神學思想體系，他要的不再是文化體系，而是現代的個體（個人）與基督事件的相遇。分析可見，他要的只是簡單的基督論，甚至也不需要哲學概念與體系來表達，那就只剩下聖經與信仰，哪還還需要研究神學、建立學科、談文化、搞學術可言呢？

劉小楓的實際做法倒是與他這份宣言很吻合，在其成名作《拯救與逍遙》及《走向十字架的真理》二書中，他的言論頗似基督新教宣道師的思路，表面上將文化（更好說是大家喜愛的文學）拉進來，逐一批判，最後只是唯獨聖經、唯獨耶穌的思路。

²⁵ 同上，註 87，46 頁。

²⁶ 同上，47 頁。

²⁷ 劉小楓，《拯救與逍遙》（臺北：風雲時代，1990）；《走向十字架的真理：傾聽與奧秘》、《走向十字架的真理：神聖的相遇》（臺北：風雲時代，2000）。

這與他說的「文化基督徒」進路根本不同，他反對民族主義與文化，要讓神學脫離民族藩籬，不管是西方還是東方，這已經失去了文化的層面。

另外，劉小楓對一些概念的瞭解很不客觀，如他對本色神學及對一些神學大家的認識與批判有失偏頗，不能算是嚴謹科學的作風。他大喊信仰是個人的事，並以基督思想是一種文化為口號幌子，引開限制宗教者注意，實際上是在搞曠野教會傳教活動吧！

（三）漢語神學概念的定型與發展

劉小楓提出漢語神學概念後，很多中國大陸神學工作者積極回應，並紛紛加入這一立論與分辨行列。何光滬²⁸首先發表了〈「本土神學」管窺〉²⁹，對漢語神學概念給予應和解釋。接著他又發表了〈漢語神學的根據與意義〉與〈漢語神學的方法與進路〉³⁰，為漢語神學指明了道路，確立了方向。

根據上述的何光滬三文，我們可綜合其看法如下。首先，他為強調與說明語言的重要性與意義，創造了「母語神學」概念。他認為幾乎所有神學都是母語神學家庭的一員，而漢語神學對於漢語語境中人意義甚大，因為它會為他們認識、接受基

²⁸ 何光滬：1950年9月28日生於貴陽，1977報考大學外語系，1979
入中國社會科學院研究所，1989獲哲學博士學位。1997~1998在
哈佛大學任訪問研究員現為人大宗教學教授。

²⁹ 收錄《道風：漢語神學學刊》復刊號（1994.6），165頁。

³⁰ 均收錄《漢語神學芻議》，於2000年出版。

督福音真理製造很大的便利條件。其次，他又分析本色（本土）處境神學的內涵外延，指出漢語神學必須汲取本土與處境神學的研究方法：不管是研究中的工具、開放、處境三原則，還是從內向外、從面到點、從下往上三個進路，都為適合中國特有狀況而定。最後，因為研究者是教會圈子以外的人士，所面對的讀者與聽眾也是剛剛接觸基督思想的中國大眾。

何光滬的理論一方面將劉小楓的概念解釋的更為詳細，另一方面也加進了自己的內容。劉小楓強調的是漢語的個體生存經驗，排斥了本體論方式與民族性思想體系；而何光滬說的卻是漢語不僅是使用者的思想載體與表達方式，而是他們的思想本身，是他們的世界³¹。無疑比劉小楓概念擴大了許多，加進了他所看重的漢語裡所涵蓋文化資源的重量，有點像把劉小楓排斥的部分又收了回來。他心目中漢語神學應是以精美的漢語為載體，以當代漢語使用者的生存經驗（最真切的生存經驗）和當代人的生活方式（最重要的文化資源）為出發點，以實用神學（聖經釋經學與文獻考究）為基礎，以中國教會文獻資料為歷史經驗，既注重差別性、特殊性，又不忽視統一性及普世性的處境神學。

此外，楊熙楠是劉小楓發展漢語神學的最早合作者，他在《漢語神學獨議》序言中談到，漢語神學議題是「開放的、沒有預設和隱藏的答案」，一直在思考和期待著人們的創造³²。而

³¹ 比較自：劉小楓，〈現代語境中的漢語基督教神學〉，47頁；及何光滬，〈「本土神學」管窺〉，166頁。

³² 賴品超，〈漢語神學的類型與發展路向〉，7頁。

陳佐人把漢語神學分爲廣義與狹義，但他認爲只有那狹義的、具有特殊文化的基督徒的進路，才是真正的漢語神學。如果不按此進路，雖然是漢語寫成的神學文章或著作，也不能算是漢語神學。他認爲聖多瑪斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas, 1225~1274）、施萊馬赫（Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768~1834）及田立克（Paul Johannes Tillich, 1886~1965）等神學家就是這方面（文化型）的代表。而與之相反的，則是教會教義性型的神學，以聖奧思定（St. Augustinus, 354~430）、加爾文（Jean Calvin, 1509~1564）及巴特（Karl Barth, 1886~1969）等神學家爲代表³³。

賴品超在〈漢語神學的類型與發展路向〉³⁴中，將漢語神學也分爲廣義與狹義兩種：狹義單指劉小楓式的文化基督徒神學，廣義的則爲所有以漢語表達的神學。他希望漢語神學朝著辯證神學的路向發展，這也許是他對中國文化基督徒如何面向廣大同胞介紹基督信仰的思路，他曾說這種神學類型在當代漢語語境中是「不可或缺的」。

漢語神學是不同於神學史上其他神學研究與神學思想的一種學術現象，特色便是文化性與不囿於某一教會的限制。這是中國大陸特殊歷史環境造成的，也是漢語語境現代化發展的必然趨勢。教會內雖有些微詞，但誰也不能阻擋這時代的浪潮，只有深刻地認識它、瞭解它，才會發現其中隱含天主聖意的奧妙措置。

³³ 同上，註2，3~4頁。

³⁴ 載於楊熙楠編的《漢語神學芻議》中。

三、漢語神學的成果

(一) 翻譯的經典與名著

漢語神學概念提出來以後，翻譯工作更有規模了。包括：奧斯定、尼撒的格利高利、戴爾都良等教父原著；埃克哈特（Meister Eckhart，約1260~1327）、安瑟爾謨（St. Anselm）、波納文圖拉（Giovanni di Fidanza Bonaventura，1217~1274）等中世紀名著；馬丁路德的原著與相關文集；近代神學思想家如愛德華茲（Jonathan Edwards，1703~1758）、萊辛（Gotthold Ephraim Lessing，1729~1781）、延德爾（William Tyndale，約1494~1536）、赫伯特（Edward Herbert of Cherbury，約1583~1648）、洛克（Daniel Rock，1799~1871）等作品；現代神學家如巴特（Karl Bart，1886~1968）、莫爾特曼（Jürgen Moltmann，1926~）的著作翻譯等。

翻譯的經典和學術著作，前幾年由北京及上海的三聯書店出版，後來道風書社，中國人民大學和北京大學出版社也紛紛出版。這個時期中國社會科學院的卓新平、中國人民大學的何光滬、中山大學的劉小楓、北京大學的張祥龍、遊冠輝和中國人民大學的孫毅等學者擔任主編及召集人，分別推出了幾套關於基督教研究或有關的翻譯叢書，另外也有一些學者單獨出版了部分譯著³⁵。

³⁵ 何光滬，〈漢語神學在中國大陸學術界——現狀與展望二〉《漢語基督教文化研究所通訊》1期（2004），取自：

<http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/Channel/ShowPage.jsp?Cid=225&Pid=8&Version=0&Chars=gb2312&page=0>。

另有兩套叢書專門出版神學譯著，即「清華哲學翻譯叢書」與「基督教文化譯叢」。前者出版了介紹基要派與福音派《認識美國基要派與福音派》、《福音派與基督教的未來》，還有護教書籍《上帝與理性》、《理智設計論》；後者至 2005 年底，出版了十二種闡述信仰本質或講述基督教與文化之關係的書籍，計有《基督教概論》、《基督教思想史》、《約瑟夫著作精選》、《基督教會史》、《基督教文學經典選讀》、《基督教對文明的影響》、《新約概論》、《舊約概論》、《聖經導讀》（上、下）、《基督教與西方思想》（上、下）。這套書沒有出完，便因故中斷了。

此外，王志成翻譯了繆勒（J.J. Mueller, SJ）的《理解之路：當代神學方法淺介》，1996 年在香港卓越書樓出版，介紹了拉內（Karl Rahner, 1904~1984）與朗尼根（Bernard Joseph Francis Lonergan, 1904~1984）的超驗方法、麥奎利（John Macquarrie, 1919~）與田立克（Paul Johannes Tillich）的存在主義方法、特雷西（David Tracy, 1930~）與梅蘭（Bernard Eugene Meland, 1899~1993）的經驗方法，以及施雷貝克（Edward Cornelis Florentius Alfons Schillebeeckx, 1914~2009）與索布裡諾（Jon Sobrino, 1938~）的社會現象學方法。這種介紹神學家方法論的工作，至今仍是很重要的。

王志成後來也翻譯了一些神學家的著作³⁶，如希克（John Harwood Hick, 1922~）的《宗教之解釋》、《信仰的彩虹》、《第五維度——靈性領域的探索》、《理性與信仰——宗教多元論諸問

³⁶ 王志成，《和平的渴望：當代宗教對話理論》（北京：宗教文化，2003），10~31 頁。

題》：潘尼卡（Raimondo Pannikar，1918~2010）的《文化裁軍》、《智能的居所》、《宗教內對話》、《看不見的和諧》、《印度教中未知的先知》；庫比特（Don Cupitt，1934~）的《上帝之後——宗教的未來》等十幾部著作。他研究過這幾位神學家，他對話神學的思路與成果，就是這些人思想的總結與整合，當然也是在他們的思想成果上的繼承與發展。

（二）研究創作的出版

中國學者在基督神學思想方面的著作，其實在漢語神學概念提出以前，已有不少人開始出版。劉小楓的《拯救與逍遙》、《詩化哲學》及其論文集《走向十字架的真理》等著作，可算是他開始走向神學興趣與研究的標記，在中國大陸產生巨大的迴響，為日後的漢語神學工作鋪了路。

何光滬是一位從基礎做起的學者，其著《多元化的上帝觀——20世紀西方宗教哲學概覽》（貴州：人民，1991）是一部較早介紹基督教思想的著作，綜合了西方二十世紀宗教思想研究，包括了基督新教及傳統天主教在現代所發生的巨大變化。此外，北京大學趙敦華的《基督教哲學 1500年》（北京：人民，1994），介紹了第一~十六世紀的基督教哲學，並對十七世紀至現代基督教哲學的發展做了簡要的概論。

呂大吉的《西方宗教學說史》（中國社會科學，1994）也是一本關鍵性著作，他把教會歷史上各種神學學說做了系統介紹，為研究基督教思想可說是必讀之書。另外還有張志剛的《貓頭鷹

與上帝的對話——基督教哲學問題舉要》(北京：東方，1993)、楊慧林的《罪惡與救贖——基督教文化精神論》(北京：東方，1995)。這些初步介紹基督宗教的書籍，雖沒有太大深度，但為後來學者做研究工作仍有其必要。

漢語神學概念提出後，學者們如雨後春筍般出現，如：中國社會科學院的任延黎、段琦、高師甯、王美秀和周偉馳；北京大學的趙敦華、蘇賢貴和孫尚揚；清華大學的王曉朝、田薇和萬俊人；中國人民大學的李秋零、楊慧林和何建明；復旦大學的張慶熊、範麗珠、朱曉虹和李天綱；中山大學的張憲；上海大學的顧衛民、李慶平；武漢大學的段德智和趙林；四川大學的陳建明；福建師大的林金水；陝西師大的尤西林等；山西大學的安希孟；浙江大學的陳村富、王志成、包利民和章雪富；河南大學的梁工等；黑龍江大學的樊志輝；北京師大的張百春；湖北大學的康志傑；華中師大的馬敏；北京外國語大學的張西平、文庸；南開大學的王中田；山東大學的劉新利；襄樊學院的劉光耀；上海社會科學院的羅偉虹、晏可佳等，當然還有一些他沒有提及的作者。總之這段時間內，成果豐碩³⁷。

1998年卓新平在上海三聯書店出版《當代西方新教神學》與《當代西方天主教神學》二書，針對二十世紀以來整個西方基督宗教神學發展史及思想體系作了描述，可說是最為現代的綱要性著作，為研究神學提供了很大的方便。另外，張志剛的

³⁷ 何光滬，〈漢語神學在中國大陸學術界——現狀與展望二〉(2004)。

《理性的彷徨：現代西方宗教哲學理性觀比較》（北京：東方，1997）、唐逸的論文集《榮木譚》（北京：商務印書館，2000）、董江陽的《「好消息」裡的「更新」——現代基督教福音派思想研究》（北京：中國社會科學，2004），也都是介紹現代神學的著作。

與他們不同的是王曉朝，他初期教父的思想，其著《基督教與帝國文化》（北京：東方，1997）、《神秘與理智的交融》（杭州大學，1998）及《信仰與理性——古代基督教教父思想家評傳》（北京：東方，2001）三書，基本描述了與聖經時代緊密相連的初期教會狀況。

此外，唐逸的《理性與信仰：西方中世紀哲學思想》（廣西：師範大學，2005）、章雪富的《基督教的柏拉圖主義：亞歷山大裡亞學派的邏各斯基督論》（上海：人民，2001）、《聖經和希臘主義的雙重視野：奧利金其人及神學思想》（北京：中國社會科學，2004）、劉林海的《加爾文思想研究》（北京：人民大學，2006），這些學者分別對歷史上不同時代尤其是個別神學家做了研究。許志偉的《基督教神學思想導論》（北京：中國社會科學，2006）則是研究入門的一本著作。徐鳳林的《俄羅斯宗教哲學》（北京：北京大學，2006）則對俄羅斯這一地域性教會做了介紹。

基督教與中國文化方面的交談，一直是某些漢語神學工作者關注的話題。相關著作包括：王敬之的《聖經與中國古代經典——神學與國學對話錄》（北京：宗教文化，2001）；唐堯的《先賢之信》（北京：東方，2005）；姚興富的《耶儒對話與融合——〈教會新報〉（1868-1874）研究》（北京：宗教文化，2005）；劉耘華的《詮

釋的圓環：明末清初傳教士對儒家經典的解釋及其本土回應》（北京：北京大學，2005）；郭清香的《耶儒倫理比較研究——民國時期基督教與儒教倫理思想的衝突與融合》（北京：中國社會科學，2006）；田童心的《儒家神學新議》（中國國際文化，2006）等書，都在不同角度與領域上探討了基督思想與中國文化的相通之處。

許志偉主編的論文集《衝突與互補：基督教哲學在中國》（北京：社會科學文獻，2000），收錄了李熾昌的〈跨文本閱讀的方法：以「詩篇」與「詩經」為例〉、卓新平的〈基督教倫理與中國倫理的重建〉、楊慧林的〈漢語基督教的倫理意義〉、何光滙的〈基督教哲學與中國宗教哲學人性論的相通〉等文章，分別以文學、倫理學、哲學人學的角度研究基督宗教與中華民族的異同³⁸。

何光滙還特別提到兩點：一是卓新平主編的「基督教文化叢書」、「宗教與思想叢書」；二是海外著名華人學者和臺灣輔仁大學的學者群，他們與中國大陸的學者合作，出了不少成果。如：許志偉與卓新平主編的《基督宗教研究》；許志偉與何光滙主編的《對話：儒釋道與基督教》；餘達心與楊慧林主編的《基督教文化學刊》；盧龍光和梁工主編的《聖經文化解讀書系》；賴品超和何建明合著的《近代中國佛教與基督宗教的相遇》。另外，海外學者還有：吳小新、王忠欣、李熾昌、吳梓明、溫偉耀、羅秉祥、江丕盛、關啓文、楊慶球、曾慶豹、

³⁸ 石衡潭，〈近三十年大陸基督宗教出版狀況及其前景〉，書香墨影新浪博客（2010），取自：

http://blog.sina.com.cn/s/blog_4a90a2340100nx0b.html。

林鴻信等人³⁹。

(三) 漢語神學同仁的互助與學科分類

1995 年香港漢語基督教文化研究所作為漢語神學中心正式註冊，標誌著漢語神學的正式開始。該機構為漢語神學發展做了很多重要工作：「歷代基督教思想學術文庫」是其代表刊物，出版所譯學術典籍已逾百種；該所還有「道風譯叢」、「漢語基督教文化研究所叢刊」等叢書，並出了簡體字版：《道風：漢語神學學刊》是研究所為其學者提供的研究討論平臺。

雖然該所沒有多少固定成員，但邀請了數十名知名學者做研究員，每年還邀請十幾位學者進行短期學術訪問。1996、1998、2005 年分別舉辦了三屆漢語神學的圓桌會議，積極推動大陸學者及研究生參加，邀請他們參加研究工作。該所對大陸研究工作者及後進者給予很大的資助：首先，他們積極主辦或安排大陸學者參與相關國際會議，以開闊眼界；其次，他們為大陸學者設立了「道風學術獎」、「徐光啓獎」、「艾香德獎」及「基督教研究生優秀論文獎」，分別對學術著作、學術翻譯給與鼓勵與協助；另外，他們也主辦大陸研究生短期進修班，讓有興趣的研究生進一步學習研究；他們還資助大陸的高等院校十六家基督教研究所類機構，每年提供約 75 份助學金⁴⁰。總之，

³⁹ 何光滬，〈漢語神學在中國大陸學術界——現狀與展望二〉（2004）。

⁴⁰ 李秋零，〈漢語神學的歷史反思〉，漢語基督教文化研究所，取自：

<http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=803&Pid=3&Version=0&Cid=191&Charset=gb2312>。

漢語神學的精神隊伍日益壯大，與這些宣導、組織者及其機構的積極工作是分不開的。

漢語神學開始階段，有較為明顯的「南幫北派」現象，南指上海、杭州、南京等地的學者，北指生活或求學於北京的學者。南派研究教會史與中國當代面臨的一些問題，北派翻譯介紹或研究西方當代的神學理論⁴¹。後來，漢語神學隊伍擴大，很多學者便開始了更為細緻的研究。何光滬曾就處境原則對神學分科，如包括聖經學、釋經學、倫理學的實用神學、對中國教史中神學思想歸納總結的歷史神學等⁴²。

此外，何光滬也就神學進路的「從下往上」原則，提出漢語神學首先要著手的三門學科：哲理神學、道德神學與文化神學。其中道德神學與實用神學概念相同：哲理神學即西方所謂尚未涉及神學真實內容的自然神學；文化神學則是在各領域中實踐神學思想與精神，其中可發展出政治神學、生態神學等科目。這些科目都有不同學者進行研究著述，其中有兩科目較引人注目：一是西方現代神學思想介紹，及對漢語語境意義的研究；二是基督思想與中國境內其他宗教或文化的對話研究。

除了介紹、研究與出版西方神學家相關論著之外，曾慶豹還主編了後尼采系列的漢語神學，該叢書共有《現象學與漢語神學》、《詮釋學與漢語神學》、《解構與漢語神學》、《批判理論與漢語神學》、《政治哲學與漢語神學》等五本。他們是對二十

⁴¹ 賴品超，〈漢語神學的類型與發展路向〉，15 頁。

⁴² 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，44~46、52 頁。

世紀思想家的介紹、研究與評論，為漢語神學近現代神學思想的研究奠定了基礎，很有利於成長、建設中的學術環境⁴³。其他的學者也在自己的研究範圍出版了數量不等的、對西方專家思想翻譯與研究的書籍。

宗教交流與對話，是漢語神學一項很重要的工作。1997年何光滬、許志偉組織了佛教、儒家、道教與基督宗教的專業人士及學者24人，一起對人類社會面臨的根本性問題進行研究，各自貢獻出團體的認識與解決方法。他們將論文集結成書，是基督思想與中國文化研究的寶貴資料⁴⁴。2001年社會文獻出版社又推出了何光滬等人合編的《對話二：儒釋道與基督教》。

杭州大學王志成也著墨於宗教對話⁴⁵，研究雷蒙·潘妮卡（Raimondo Pannikar, 1918~2010）、保羅·尼特（Paul Knitter, 1939~）及喬林·林貝克（George Arthur Lindbeck, 1923~）、唐·庫比特（Don Cupitt, 1934~）等神學家。他為他們做了整合，寫成《和平的渴望：當代宗教對話理論》。該書結論為宗教對話指向又提出一種模式——成長，這是尼特（Paul Knitter）四種模式之後的又一新模式，以促進各宗教間為了生存、成長，彼此所需的和諧與對話⁴⁶。

⁴³ 曾慶豹，〈「後尼采系列」總序〉《現象學與漢語神學》（香港：道風書社，2007），10頁。

⁴⁴ 何光滬、許志偉主編，《對話：儒釋道與基督教》（北京：社會科學院，1998），2頁。

⁴⁵ 相關著作有《解釋與拯救》、《宗教、解釋與和平》、《神聖的渴望——一種宗教哲學》三本書。

⁴⁶ 尼特在《宗教學神學導論》中概括了置換、成全、互益、接受四

四、漢語神學優劣之我見

(一) 漢語神學對中國大陸教會與社會的貢獻

神學的首要功能，是使人更清楚地認識神的面貌與意義，達到福傳的效果。在中國廣袤的大地上，很多人根本沒有聽說過耶穌基督，更多的人不清楚耶穌基督究竟是誰。因著漢語神學工作者的翻譯，中國學子得以看到介紹基督信仰的書籍，從而開闊自己的眼界，對自己的生命意義有了深刻反省的機會，不少人也走上了認信耶穌基督的道路。漢語神學後期出現的由「文化基督徒」向「基督徒學人」的轉化，可說是他們的首批碩果⁴⁷。可見，漢語神學的運作不僅有了「基督徒學人」，連原來的基督徒也受益匪淺。

漢語神學在中國大陸的影響日益加深，現更在大專院校、研究所一類的高等教育場所設立了專門的研究機構。基督宗教家庭出身的學子在此環境下，無疑對自己擁有同一或相似的信仰而自豪，改變了多年來自祖輩、父輩的痛苦經驗而染上的自卑心理，從而更能進一步正確而全面地認識自己的信仰。我堂區的一個青年教友，大學開始時幾乎放棄了所有的教會活動，甚至連祈禱都沒有了。在北京發現大學裡還有這樣的機構，於是又充滿了信心，開始研究教會的道理，暑假時還幫助我開辦

種模式。同上，30~31頁。

⁴⁷當然，也有些學者堅持漢語神學原來的道路，如王曉朝就很不贊成這條進路。參：王曉朝，〈漢語神學對中國學術界的影響及其定位〉，50頁。

了主日學。這樣的變化，與漢語神學的存在有很大的關係。

宗教院校，尤其是天主教與基督新教的神學院，爲了進行神學學習與研究，需要大批神學書籍與資料。漢語神學爲他們提供了很大的方便，使這些教會學生不僅對自己教會有清楚的認識，也對其他教會情況有所瞭解，爲教會日後的前進與發展奠定了基礎。

漢語神學的學者與教會內神學家不同，他們另闢蹊徑，從不同角度理解教會道理，往往會有很多深刻的見解⁴⁸。尤其是他們對現代社會瞭解之深，是教會人士所不能及的。他們作爲教外人士，以全新的態度研究教會司空見慣的教義與習慣，再加上訓練有素的專業敏感力和系統分析思路，使具體的行動與信條納入完整的理論體系中，定會收到以點見面的功效。

漢語神學還有一個功能，就是爲政府宗教部門提供認識宗教的管道，也爲其他部門瞭解教會製造了條件。政府要瞭解教會，由於角度與心理因素，他們不會認同教會的介紹，漢語神學在這方面起到了橋樑作用，也使教會很多積極因素不被認同與被懷疑歪曲的局面得到改善。五年前我參加過一次宗教局舉辦的講習會，一位學者講解了社會上歪曲教會的案件幾乎都是子虛烏有，陪我參加會議的政府幹部也深受教育，後來氣氛緩和了很多。

漢語神學對促進基督宗教與中國文化及其他宗教間的對

⁴⁸ 同上，26頁。

話，也很有助益。梵二後教會大力推行宗教交談，但難度很大。基於彼此不信任或征服對方的心態，很多次不歡而散，甚至還有吃閉門羹的現象。漢語神學家是教外學者，很容易找到切入點，甚至不少人為使教會影響面擴大，主動找他們幫助。學者們通常不會受太多感情因素及門派的困擾。他們據理力爭，使平等交談變得更為容易。這樣各教派也會對自己進行深刻反省，尋求更為有效的表達方式，或對教義進行更深的挖掘，為人類做出更大的貢獻。

（二）漢語神學的弊端

何光滄在〈漢語神學在中國大陸學術界——現狀與展望〉中，對大陸及所有漢語語境內的基督新教、天主教神學院的貢獻隻字不提，可見他還是過度堅持「非教會性」。雙方都在從事神學研究，必有很多共同之處，這樣排斥的做法，是不利於漢語神學發展的。

現代漢語神學的學者缺乏完整信仰的意識，雖也有人對基督表示認信，但未必成為人生態度。他們又是從學術角度入手，遇到問題很容易從政治、經濟、心理學、社會學等思路分析，忽略了所研究的人、地、事、物都在信仰之中，且信仰佔據的是核心地位，因此這些學者得出的結論也就不那麼客觀真實了。

更有甚者，一些研究者幾乎分不清什麼是基督徒，連基本信仰都不具備的也被看成教會神學家，這對神學界將帶來很大混亂。如：漢語神學幹將曾慶豹及其同仁出版了《基督教與中國文化：吳雷川著作集》（香港：橄欖，2013），吳雷川雖是基督的

崇拜者，但只將耶穌看成是革命家、政治家、是一個偉大的英雄，根本不承認耶穌是造生、救贖、審判的天主。他還認為，做基督徒不一定信有上帝，只要按著耶穌的革命理念與精神去生活即可，甚至他還願意所有中國教會都轉成以鼓吹、萌生革命者為唯一目標的團體。我不敢也不能否認他的價值，但這已與基督思想大相逕庭了。

漢語神學的學者大都不專門研究神學，但都有一定的學術背景。有的很注重中國文化，並以之為思想行為核心，他們用基督宗教思想去驗證中國文化的優越性，神學成了中國文化的僕婢；也有人對中國文化懷有叛逆心理，準備用基督觀念去批駁，或拯救、甚至代替中國文化，這樣，基督宗教又會背上黑鍋成為「歷史罪人」。更不幸的是，這兩類矛盾人物彼此抵消了對方的積極意義，會使更多人認為基督只是為中國帶來分裂。

目前漢語神學學者根據自己的專業知識，利用自己熟悉的理論基礎與角度，在基督宗教裡尋找對自己有用的資料，難免有望文生念與斷章取義的現象。此外，由於缺乏系統性研究，很難排除會把各教會都判定的異端當成正統思想去接受，這樣，會使許多中國人再犯歷史性錯誤，使後學多走很多彎路，或不知從何下手而放棄。

就學科而言，漢語神學的建制尚未成功⁴⁹。它越來越讓人感到是一些專家在對基督宗教所做的感想和評論；而後學想走這條路，也只有具備了大家們的資格方能涉入，因此漢語神學

⁴⁹ 王曉朝，〈論漢語神學對中國學術界的影響及其定位〉，45、51頁。

將難以成爲一門獨立而興盛的學科。

結語

神學是一門學問，它不僅是理論，更應是生活與實踐的。爲一個沒有宗教信仰或信仰不同的人來說，漢語神學的學術性、人文性、非教會性等特色一定會產生作用。中國大陸特殊環境下，產生具有特色神學是時代的需求。這是一批具有開闊思路、放眼世界、建設祖國、尋求真理的知識分子應運而起的結果。西方接受基督思想兩千年的薰陶，形成了自己悠久的民族歷史文化與繁榮富強的一面。日益崛起的中華民族與華裔同胞也絕不會故步自封，以前學術界只瞭解西方的表面現象，學習其科技與制度，百餘年來深感事倍功半。漢語神學的出現，是對以前道路探索的結果，他們不再僅追求理解現代的西方，而是追本溯源，探尋精神的根源。

漢語神學一路走來，已逾廿載，成績可喜而空前。目前發展狀況卻出現了改變，「文化基督徒」的隊伍逐漸被「基督徒學人」所充斥。有的學者仍呼籲原來的既定方針與原始精神，有的卻認爲漢語神學必然要走向教會神學模式。在基督徒仍然占少數的漢語語境裡，在教派林立的世界裡，漢語神學的存在與繼續發展還是有其必要的。對於那些「基督徒學人」，我們不妨持守「信仰懸置」的原則，去尋求信仰的客觀基礎與共同語言，這與聖保祿「對一切人，我就成爲一切，爲的是總要救這些人」（格前十22）是相同的態度，以漢語神學的方式去爲更多人做更好的服務。