

神學與方法

從歷史脈絡的簡要反省

胡淑琴¹

本文由歷史脈絡來說明「神學」與「啓示」概念的演變：首先探討「神學」與「哲學」的關係；其次說明「神學」與「啓示」的聯繫；進而到梵二之後，闡釋脈絡神學的發展與不同的模式。

前 言

神學，是以「啓示」為出發點而研究天主的學問，尋求合乎學術的方法來鑽研信仰的對象²。對「神學方法」(theological method) 的關注，近數十年來在神學界中相當受重視；然而，「神學方法」不只是神學工作者個人的理性運作，更是在具體的教會生活中，在特定的歷史背景、語言與文化脈絡中，他對「神學」的概念、對「啓示」的理解、個人生命歷程、與天主來往的經驗、神學立場的選擇，以及他所處的時代中教會對自我身

¹ 本文作者：胡淑琴修女，耶穌孝女會會士。輔仁大學宗教學博士，輔仁聖博敏神學院神學碩士。現任教於聖博敏神學院，教授基本神學、哲學神學相關問題、神學方法論、牧靈諮商等相關課程。

² 參：René Latourelle, S.J. tr. by Mary Dominic, *Theology: Science of Salvation*, NY: Alba House, 1969. 本書由王秀谷等譯，《神學：得救的學問》(台北：光啓文化，1995 四版二刷)，23 頁。

分和使命的理解等，這些都會影響到神學工作者的出發點、採用的方法、思考的過程及呈現的方式。

本文不擬介紹個別神學家所使用的方法，而試從歷史脈絡來說明「神學」與「啓示」概念的演變，前者著重於探討「神學」與「哲學」的關係，後者則說明「神學」與「啓示」的聯繫；進而到梵二大公會議之後脈絡神學（contextual theologies）的發展與不同的模式，最後提出簡要反省與開放的結語。

一、「神學」概念在歷史中的演變

「神學」（拉丁語：theologia；英語：theology）從起初就與哲學密切聯繫。這詞彙源自希臘語（*τησεολογια*），指與諸神故事有關的唱頌和講述。柏拉圖認為神學是從公民行為的角度來詮釋神話；亞里斯多德認為神學是研究至高存有的學問，神學應用的範圍遂從神話學轉到形上學；司多葛學派視之為對公民義務的教導，故神學也包括倫理學的領域。第二世紀，基督徒護教學者採用「神學」這詞彙，來區別他們的著作與外邦作者撰述的諸神故事。直到第六世紀，「神學」才專門指涉與神及人有關，或人對於神聖他者的經驗³。

基督信仰在歐洲的第一個千年，從宗徒們進到希臘羅馬地區傳福音開始，貫穿整個教父時期，是基督信仰與希臘哲學碰撞與融合的時期。當時的古希臘哲學主要是柏拉圖主義與新柏

³ *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*, s.v. "European Theology", by Heinrich Dumont.

拉圖主義⁴，倫理方面則是司多葛學派，亞里斯多德的哲學卻因受到政治因素的牽連而未留在歐洲⁵。

早期的護教教父，大多是針對猶太教和希臘羅馬文化提出辯護，往往以基督信仰優於兩者來捍衛基督徒生活與傳播信仰的權利，應用希臘哲學尚屬權宜之計。其實護教學者對希臘哲學已有不同的態度，有的學者反應出下層群眾對掌握知識與哲學的統治者不滿的情緒，傾向排斥理性思辨，直接訴諸信仰來進行辯護和駁斥；同時有更多的護教學者採理性態度的態度，以健全的常識和邏輯推理來證明基督徒是好公民，或援引希臘哲學來解釋聖經教義⁶。到了聖奧斯定(Augustinus, 354~430)時代，「哲學」這概念在西羅馬帝國後期已成為「幸福生活指南」的代名詞，「神學」指以哲學化的方式來談論神。奧斯定在方法上不區分神學與哲學；基督宗教與古希臘哲學的分別在於「真正的哲

⁴ 柏拉圖於主前 387 年在雅典創辦第一座西方高級學府(Academy)，延續了九百多年，直到主曆 529 年才關閉。新柏拉圖主義的代表人物普羅丁(Plotinus, ca. 204~270)生於埃及，於 244 年之後一直在羅馬講授哲學，其弟子編輯其遺稿共六集，每集九篇論文，稱為《九章集》。

⁵ 主前 343 年，馬其頓國王腓力蒲二世邀請亞里斯多德擔任年僅 13 歲的王子亞歷山大的老師。七年後亞歷山大即位，亞氏於主前 335 年回到雅典建立呂克昂學園，人稱逍遙學派。亞歷山大帝於主前 323 年死後，雅典人反馬其頓的情緒激昂，殃及亞里斯多德，他遂離開，後來被迫來到愛琴海上的一個島嶼，次年病逝。見：趙敦華，《西方哲學簡史》(台北：五南，2007)，90 頁。

⁶ 參：趙敦華，《基督教哲學 1500 年》(北京：商務印書館，1997)，78~79 頁。

學」與「現世的哲學」⁷。事實上，整個教父時代，神學的特徵是熱忱地追尋真理，且深受新柏拉圖主義與司多葛主義的影響。

教父時期的神學家往往本身就是主教，擁有教會訓導的權柄，神學與教會訓導權之間的張力不大。中世紀的神學工作者大多是修會會士，與教會訓導權之間具有某種張力。在當時，柏拉圖與新柏拉圖主義已融入基督信仰，藉集大成的教父聖奧斯定而成爲神學正統與主流。亞里斯多德的哲學往東流入敘利亞和阿拉伯，直到十二世紀後期才從阿拉伯世界傳入西歐，經由阿拉伯和猶太學者而逐漸被翻譯成拉丁文。到了第十三世紀，亞氏著作在西歐所誕生的各大學中流行，學術機構成爲亞氏思想傳播的最佳場所，也保障了神學工作者某程度的自主權。

今日對神學的概念，轉爲對信仰的科學性反省；這可追溯到士林神學黃金時期應用亞氏對科學的概念，聖多瑪斯將信仰反省提升到前所未有的高峰，且達到理智與信仰的平衡。他當時面對的是一種全新的哲學體系，但他並未試圖與居正統地位的奧斯定主義相抗衡，而是藉溝通，把不同或反對的意見視爲不同角度或不同層次看待同一對象的結果，把對方以偏概全或局部的看法轉化爲自己思想的一部分。他把信仰之光所獲致的真理，以一種分析的、有條理的、一個主題接續一個主題的方式，與理性之不可辯駁的真理連在一起，加以系統化地安排而組成「大全」。他以這種方法來調和哲學真理與神學真理、亞里

⁷ 參：趙敦華，《基督教哲學 1500 年》，140~145 頁。

斯多德的實體論與柏拉圖的觀念論、唯名論與實在論、理性主義與意志主義、世俗的幸福與宗教隱修主義等。他不是以折衷主義把不同學說或觀點混合在一起，其調和的原則是肯定理智德性能抵達簡單的信仰，唯有天主的恩寵才能達到最高的智慧，即「恩寵不摧毀自然，只是成全自然」⁸。

由於士林神學的培育是在修道院或學校進行，教學的方法需要提出恰當的問題、嚴謹地辨析詞義、正確地進行推理的能力。神學越來越依賴邏輯思維，成爲一門思辨性的、理論性的科學。同一時期，受到奧斯定傳統之新柏拉圖光照說的方濟學派，尤其是聖文德，則認爲耶穌基督才是天主奧秘知識的中介。雖然聖多瑪斯與聖文德的學說都相當平衡，兩學派後來的發展卻造成士林神學的對立。十三世紀的神學家對待亞氏哲學的態度，與早期教父們對待古希臘哲學的態度相似：有全盤接受的激進派、有完全反對的保守派；多瑪斯則相當平衡地以批判性的吸收方式而獲得教會的接納。過程中有不少波折，奧斯定主義的傳統保守派神學家會加以抵制，直到 1311~1312 年第十五屆維也諾大公會議才獲得教會的確認，多瑪斯於 1323 年被列入聖品，其學說和後來的追隨者才正式取得天主教思想的權威⁹。

⁸ 參：趙敦華，《基督教哲學 1500 年》，409~410 頁。

⁹ 教會對亞氏哲學從開始就傾向採取抵制的態度。多瑪斯活著的時候，受到各界的敬重。他於 1274 年過世，教會開始調查巴黎大學流行思考的錯誤。巴黎主教 Tempier 以他個人名義，於 1277 年 3 月 7 日頒布譴責 219 條命題的公開信，即所謂的「七七禁令」，多瑪斯學說也受到波及而被抵制。他的老師大雅博（Albertus Magnus，

士林神學晚期，神學思想漸失創造力而流於形式。面對文藝復興運動與宗教改革的風起雲湧，天主教會忙於應付各方面的衝擊並召開特利騰大公會議（1545~1563）。大會之後的神學接續中古士林神學的發展，大多是聖多瑪斯的註釋，但趨勢已不再保持思想體系的整一，而是走向分門別類。十七、十八世紀，雖未淘汰士林神學的方法，修道院或神學院的教學已不再採用註解多瑪斯，而是神學課本，神學逐漸區分為不同科目，如聖經神學、信理或系統神學、倫理神學、護教學或基本神學、教會史和禮儀等¹⁰。

此時，為支持各地天主教學校對抗新教，產生一種與信理神學這科目相連的神學方法；神學反省的核心，是對教會訓導所欽訂的信理提供定義，在方法上開始強調實證、重視教義、擺脫辯論。程序是先清楚說明信理的主題，陳述不同意見，援

1200~1280) 曾親赴巴黎為愛徒辯護，道明會也於 1278 年開大會採取措施，制止同會弟兄對多瑪斯的傷害。經過卅多年，直到 1311~1312 年的第十五屆維也諾大公會議，確定多瑪斯有關「靈魂是肉體的形式」教導的正統性。參：鄧辛疾（Heinrich Denzinger）編纂，《公教會之信仰與倫理教義選集》（台北：光啓文化，2013），902 號；亦參 <http://www.newadvent.org/cathen/14698b.htm>。趙敦華認為「七七禁令」對於中世紀思想的發展有深遠的影響，它抑制了亞里斯多德主義的發展、延緩了歐洲文藝復興運動的進程、破壞了哲學與神學的同盟、造成士林神學的分裂，也標誌著士林神學黃金時代的結束。1324 年，多瑪斯被列聖品之後的第二年，巴黎的新主教以維護多瑪斯為由而撤銷這禁令。參：趙敦華，《西方哲學簡史》，208 頁；《基督教哲學 1500 年》，455~456 頁。

¹⁰ 參：張春申，《神學簡史》（台北：光啓文化，1992），57~63 頁。

引聖經、教父、大公會議訓導的權威，及神學論辯提出的佐證，提出解決困難的方式，及在靈修生活必然會有的成長。將這些面向再加上系統性和有組織的論述，逐漸形成神學百科或詳盡的神學手冊。這種神學方法的特徵，是把信仰資料和理性反省並列，以理性論證的方式為教會訓導所介入的教義辯護，聖經與聖傳成為支持教會訓導的文獻，教會訓導的權威高於聖經與聖傳所承載的啓示內容¹¹。此外，受到笛卡兒以來理性主義的影響，在德國的新教神學家盛行建構神學的大系統，天主教神學也受此影響。

十九世紀末到廿世紀初期的天主教會，不僅在政治方面逐漸失勢，在思想方面也受到理性主義、啓蒙運動、浪漫主義、唯物無神論對信仰的挑戰。某些在英、法、義等國家的神學工作者受到當時各種思潮的影響，試圖將教會的教義加以適應現代思潮，尤其是康德（1724-1804）與柏克森（1859-1941）的哲學思想，嘗試以理性方式詮釋聖經、視信理與禮儀為象徵性的真理、趨向俗化主義的神學運動。這在教會內被稱為「現代主義」（modernism）。官方教會的反應是再次嚴厲的抵制，且隨後的半個世紀，「現代主義」在天主教會內仍可被用來反對自由派或非士林神學的思想。梵二大公會議的召開，為反現代主義時代劃下句點。許多現代主義的神學家所推動的主張，或是被整合到

¹¹ 參：Ivan Dario Toro J. “Conocimiento y métodos, Teoría del conocimiento/conocimiento teológico”, *Theologica Xaveriana* 150 (2004), pp.327~328.

梵二文獻中，或是在梵二所創造的新氣氛下較容易被接納¹²。因此，直到廿世紀中葉，天主教神學才進入全面的復興。

面對現代主義的挫敗，許多在梵二期間提出自我修正的傑出神學家，其早年都花很多時間在「返回源頭」(resourcement)上，探討基督信仰的淵源——有關聖經、教父學、靈修學、禮儀等研究。美籍天主教神學家特雷西(David Tracy, 1939~)在反省神學方法與當代思潮的同盟與張力時，觀察到某些法籍學者如Congar(1904~1995)、de Lubac(1896~1991)、Bouyer(1913~2004)與瑞士神學家巴爾大撒(Balthasar, 1905~1988)等人，專注於教父學、禮儀與聖經的研究；另一些人如吉爾松(Gilson, 1884~1978)則投入中世紀士林哲學全盛時期的探討；其他人如馬雷夏(J. Marechal, 1878~1944)、拉內(Karl Rahner, 1904~1984)、朗尼根(B. G. Lonergan, 1904~1984)、史勒貝克斯(Schillebeeckx, 1914~2009)、鄭努(Chenu, 1895~1990)等人，則依循現代主義者之後的路線，嘗試以今日詞彙來表達士林學派的精髓，與當代思潮對話，並回應

¹² 面對現代主義，教宗比約十世曾發表三次訓導文獻：1907年頒布《可悲傷的》法令，提出65條棄絕的學說。同年頒布《應牧放主羊》通諭，整體反對了現代主義的思想，視為異端的複合體。1910年頒布《神聖主教們》，更要求所有的聖職人員宣發「反現代主義誓詞」。直到教宗本篤十五世(1914~1922)，教會官方才停止各種過分的做法，然而現代主義的陰影仍然存在，直到梵二大公會議才真正結束反現代主義的時期。參：張春申，《基督的啓示》(台北：光啓文化，2011年再版四刷)，50~54頁；〈現代主義〉，《神學辭典》(台北：光啓文化，2012)，761~762頁；*A New Dictionary of Christian Theology*, s.v. "Modernism" by G. Daly.

今天的問題。

回顧梵二之後 25 年的神學發展，特雷西發現，比較投入多瑪斯研究的學者，如拉內、朗尼根、史勒貝克斯等人，儘管他們彼此的思想不同或甚至可能對立，卻持續鼓舞著梵二後各種神學的發展，包括英美的經驗神學、歐洲的政治神學、拉美的解放神學、北美的女性神學等，其方法可被統稱為「神學的關聯法」(a method of correlation for theology)¹³。另一方面，某些研究中世紀聖文德思想的學者們，在梵二之後對於理性和制度方面持續開放和自我修正的腳步卻踩了煞車，認為神學關聯法未達到天主教思想與現代性思想的同盟，形成多元、卻威脅到合一，傾向著重於自我身分的肯定，這不意味著這些神學家不採用當代的哲學思想，只是這種聯結並非有系統的關聯¹⁴。

小 結

回顧「神學」概念在歷史中的演變，不僅其字源可追溯到希臘語，且整個歷史發展也與哲學密切聯繫。哲學在神學方面的應用，可提供詮釋、信證、思想建構和批判的功能¹⁵，是神

¹³ 關於「神學的關聯法」，可參：Hans Küng & David Tracy ed., *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*, tr. by Margaret Kohl. Edinburgh: T. & T. Clark Ltd., c1989.

¹⁴ 參：David Tracy, "The uneasy alliance reconceived: Catholic theological method, modernity, and postmodernity", *Theological Studies* 50 (1989), pp.552~525.

¹⁵ 參：J. Deotis Roberts, *A Philosophical Introduction to Theology* (London: Trinity Press, 1991), pp.8~12.

學工作者反省的一種方法或思考的工具¹⁶。教宗若望保祿二世在《信仰與理性》通諭¹⁷中指出：

「哲學對神學的特殊貢獻，在於研究認識的結構及人際的溝通，特別是語言的各種形式與作用。……哲學幫助人更連貫地瞭解教會的傳統、教會訓導的陳述，以及神學大師們的意見，他們多次採用某種特定哲學傳統的觀念與思想形式來表達。……要徹底認識那些可能曾經影響這觀念或詞彙的哲學系，以達成正確而連貫的解釋。」（65號）

他甚至認為「沒有哲學的幫助，就無法說明神學的內容」（66號）。在「信證」方面，自教父時期直到近代，神學與哲學的關係都非常密切；十九世紀以來，哲學與神學逐漸分歧。神學需要借助哲學為對話的伙伴，進行自我批判、澄清和修正，並克服唯信主義（fideism）和唯理主義（rationalism）¹⁸。

然而，面對神學與哲學思潮的碰撞，或固守信仰的基本教

¹⁶ 以猶太教的三位神學家為例，他們在不同時代，以不同哲學思考來重新詮釋其宗教信仰：斐羅（Philo, 約 B.C.13~A.D.50）採用「新柏拉圖主義」；Maimonides（1135~1204）採用亞里斯多德的思想，馬丁·布伯（Martin Buber, 1879~1965）採用存在主義。天主教的聖奧思定與聖文德採用柏拉圖和新柏拉圖的思想，多瑪斯則融合亞里斯多德的思潮，拉內也受到康德的超驗哲學、黑格爾的辯證哲學的影響。

¹⁷ 台北：天主教教務協進會，2000。

¹⁸ 參：國際神學委員會 2012 年頒布的《今日神學：發展、原則和準則》，72~73 號。http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_zh-t.pdf

義，或與不同思潮進行理性辯護或溝通，兩種態度間形成的張力一直伴隨著天主教會和神學在西方歷史中的發展，也給神學工作者和教會訓導權之間帶來張力。過於草率的融合有導致異端的危險¹⁹；透過批判、吸收與融合，則產生創新與豐富的神學思維。教父的黃金時期標誌著與柏拉圖和新柏拉圖主義的融合，士林神學全盛時期則溝通了奧斯定主義與亞里斯多德的哲學。梵二之後，延續著多瑪斯開放溝通的精神，藉著與生活處境相關聯的方法，神學在世界各地綻放具文化特色的脈絡神學（contextual theologies），同時也產生某程度在合一方面的張力。由於神學是以「啓示」為出發點，讓我們從歷史脈絡來理解「啓示」概念的演變。

二、「啓示」概念在歷史中的演變

天主聖三是基督徒信仰的對象，但這無限的神聖奧秘非有限受造者可直接探討，而僅能就天主在歷史中願意向人揭露和啓示的部分來思考。若以神學工作者為主體，做神學有兩個重要「時刻」，也可視為方法學的兩個重要原則，即「聆聽信仰」（auditus fidei）與「瞭解信仰」（intellectus fidei）。在此，「信仰」指「啓示的內容」。「根據第一原則，神學將啓示的內容納為己有，因為這些（內容）在聖傳、聖經及教會活的訓導中逐漸被闡明」；第二時刻則是「慎思審問來回應學問思想的特殊要求」²⁰。

¹⁹ 參：《今日神學：發展、原則和準則》，81 號。

²⁰ 若望保祿二世著，《信仰與理性》，第 65 號引文中譯為「神學將

神學工作者懷著信德來聆聽「啓示的內容」。但對啓示概念的理解，在教會歷史中有其發展和演變；天主教德籍神學家貝內（Wolfgang Beinert, 1933~）將之分爲三個階段²¹：

1. **主顯模式**（epiphanic model）：植基於聖經並在早期教會中發展，深信天主在歷史中表達祂自己既是審判者，也是恩寵的施予者。所有的救恩事件被詮釋爲天主逐漸揭露祂自己的全部實現，其高峰在基督身上完成。從教父時期、正典的形成、最初幾屆的大公會議，直到特利騰大公會議，當使用「啓示」（*revelare*）或「默感」（*inspirare*）這些詞彙時，也用來指聖經詮釋。教父時代的著作雖充滿啓示的資料，但對於啓示的概念則未專門探討。
2. **教義—理論模式**（Doctrinal-theoretical model）：焦點在於啓示的內容，也就是「教義」或「信理」。啓示被理解爲天主有計畫行動的一種過程，且以卓越的方式傳佈救恩真理，而且這些真理能夠清楚地以命題的方式表達出來，其內容具有一致性和完整性，而人的理性則要服從信仰的真理。
3. **溝通—理論模式**（Communicative-theoretical model）：經由神學家們的努力，梵二大公會議採用這模式，以描述性的聖經

啓示的內容納爲己有，正如這些啓示在聖傳、聖經及教會活的訓導中的逐步發展一樣」。筆者參考英文與西班牙文版本，並非用「發展」（*desarrollado, developed*），而是「說明」（*explicitado*）或「闡明」（*expound*），遂斟酌重譯。

²¹ *Handbook of Catholic Theology*, s.v. "Revelation", by Wolfgang Beinert; 張春申，《基督的啓示》，27~37頁。

語言來說明「啓示」的本質，指出啓示乃天主在歷史中向人類的自我通傳，呈顯出天主之救贖和釋放的本質，接受啓示的人們則形成與神同在之接受和通傳救恩真理的團體。啓示既然是一種溝通（communication），信德的服從仍屬必要，但是啓示必須禁得起理性的探問，理性是與天主溝通來往和瞭解啓示的重要條件。

如果我們把啓示概念的三個階段放在更寬廣的教會史來看，可以從更宏觀的角度來反省神學方法和面對今日的挑戰。拉內曾以神學觀點指出，教會有兩個重要的突破點，將教會史分成三大階段：首先是為期很短的猶太式基督宗教時期；經過第一次的突破而進入第二時期，即在一個特定的文化地區——奠基於希臘歐洲文化及其文明的教會時期；梵二大公會議開啓教會第二次的突破點，邁入向整個世界開放的第三個階段。這三個時期面對的基本情況都不同，顯示出基督宗教及其宣講之完全不同的本質和面貌²²。

（一）從猶太式基督宗教時期，轉化為外邦基督宗教

在猶太式基督宗教時期，宗徒們宣講福音的對象是生活在相同歷史情況中的猶太人，或是從各地來到耶路撒冷的虔誠猶太人（宗二5）。面對外邦人，他們很自然地以對猶太人相同的態

²² 參：Karl Rahner, "Notes Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II", *Theological Studies*, 40 (1979), 716-727. 本文由胡國楨譯，〈梵二基本神學思想的詮釋〉《神學論集》50期（1981冬），539-555頁。

度來傳福音。拉內認為，基督信仰從猶太民族過渡轉化為外邦人的基督宗教，其突破點在於聖保祿宣稱要廢止外邦基督徒接受割損禮，且將這原則隸屬於他的福音之下，視之為天主的啓示。從神學角度來看，拉內認為這並非普通、會自然發生的事；但這事件在教會歷史中，帶來一個徹底的新局面：基督宗教不再只是一個輸往國外給猶太僑民後裔的原裝猶太式基督宗教，而真正成爲一個在異教和異文化的土地上能生根發展的另一型態的基督宗教。這個「突破點」在教會史上只發生過這唯一的一次。梵二大公會議則是教會開始走向第二次轉化的過程：從歐洲型（包括北美）的基督宗教，逐漸發展成世界性的宗教。

反省教會的第一次轉化，重要的契機是耶路撒冷會議，而先前已有兩位重要的外邦人未受割禮就接受洗禮：厄提約丕雅的大監（宗八 26-40），與凱撒勒雅百夫長科爾乃略（宗十~十一）；尤其是後者，曾引起教會團體的爭議，伯多祿此提出辯護，猶太基督徒才瞭解「原來天主也恩賜外邦人悔改，爲得生命」（宗十一 18）。面對教務在安提約基雅的蓬勃發展，以及保祿及巴爾納伯首次出外傳教的豐碩成果，猶太基督徒和已皈依猶太教受割禮的外邦人，對於新成員是否要接受割損禮的問題產生嚴重爭議。參與耶路撒冷會議的宗徒、長老和全教會，宣稱是「聖神和我們決定」（宗十五 28），內容出奇地簡單：「戒食祭邪神之物、血和窒死之物，並戒避奸淫；若你們戒絕了這一切，那就好了」（宗十五 29）。換言之，外邦人成爲基督徒，只需遵守三項基本規範：避免因吃祭物而受到偶像的沾染；吃的肉要以猶太

人的方式來準備，即不可有血，因為血代表生命，而生命屬於天主；避免不潔的性行為。經過這隆重的會議，除了貞潔的規範，對於前兩項在食物方面的要求，保祿後來在傳教時也並未嚴格遵守（參：格前八 4~13）。

在教會首次的轉化中，聖保祿的角色特別重要，因為他後來成為外邦人的宗徒，而他的生命經驗、強韌堅毅的性格、所寫的書信和後來為主殉道的見證，成為影響西方文化最重要的宗教人物之一。這位來自塔爾索的法利賽人掃祿，究竟是如何把猶太式的基督宗教轉化為外邦人的基督宗教？研究掃祿猶太背景的學者 B. Young 認為，皈依後的保祿仍非常珍惜自己的法利賽傳統，且以法利賽人的身分向猶太人宣講福音。他不僅自己遵守梅瑟法律，也勸勉皈依基督的猶太人要遵守法律。然而，面對外邦人時，他則有新的做法。拉比 Burton Visotzky 認為：

「保祿在其著作中，以他自己的『米德拉示』（midrash）書寫有關希伯來聖經和耶穌基督的故事，把它們轉變為一種新的『妥拉』。這種新的教導，的確有別於保祿所源出的猶太教法利賽傳統。後來有無數的外邦人加入基督徒團體，都可證實保祿原本鮮明的猶太背景已黯然失色，就像耶穌自己的猶太淵源也被淡化了一樣。……透過他對外邦人的宣講，保祿到了割損禮以外的教會，發展了一種全新的、以耶穌為其神學核心的宗教，不僅是為當時，而且持

續到今日。²³」

「米德拉示」是猶太經師所採用的一種釋經方法，從希伯來聖經中選擇某些人事物，或法律、禮儀等，加以引申、詮釋、描繪，使人獲得益處²⁴。事實上，猶太教對於聖經和法律的詮釋有悠久的歷史，不同意見通常是在公議會處理。主前一世紀的耶路撒冷出現兩大學派：Hillel和Shammai²⁵。前者對法律的詮釋較為寬容，著重於法律的精神和實際的生活；後者較為嚴格，強調法律條文和理想的生活。保祿師事的加瑪里耳（Rabban Gamaliel the Elder）是Hillel the Elder的孫子，在當時是公議會的領導人，可以確知保祿的詮釋概念應是受到Hillel學派的影響。

他意識到自己是「新約的僕役」：「這約並不是在於文字，而是在於神，因為文字叫人死，神卻叫人活」（格後三 6）。在基督信仰尚未制度化的神恩性時期，保祿奠基於猶太教的法利賽傳統，以他自己與復活主相遇的經驗為基本的參照點，在聖神內自由地用全新的方式來詮釋經典、法律和耶穌整個生命故事的救恩意義。他以自己的宗徒權威決定救恩啓示的核心，以耶

²³ Dr. Burton Visotzky（美籍猶太人拉比、米德拉示的學者）為 B. H. Young, *Paul the Jewish Theologian: A Pharisee among Christians, Jews, and Gentiles* (Originally published in 1997 by Hendrickson Publishers, Baker Academic edition published 2011) 一書的序言。

²⁴ “midrash”〈米德拉示〉，《神學詞語彙編》（台北：光啓文化，2005），692 頁。

²⁵ 參：<https://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/biography/hillel.html>,
<http://www.jewishhistory.org/hillel-and-shammai/>
<http://www.jewishhistory.org/the-times-of-the-roman-war/>

耶穌基督為最重要的原則：「我只以認識我主基督耶穌為至寶」。

「只願意認識基督和祂復活的德能，參與祂的苦難，相似祂的死，我希望也得到由死者中的復活」。其餘一切都可被相對化，甚至被「看作損失」，包括他所珍視的猶太人血統、身分、傳統，和法利賽人所熱忱擁護的法律（參：斐三 3~11）。他不僅放下自己所珍視的法利賽傳統，也淡化了耶穌原本鮮明的猶太背景。在信仰的光照下，他宣講被釘在十字架上死而復活的耶穌基督，宣信祂是整個人類和宇宙的主，並開啓了教會的第二個階段。

（二）奠基於一特定文化地區：歐洲及其文明的教會時期

這時期幾乎橫跨兩千年，從第二世紀直到第廿世紀。基督信仰進入歐洲這片希臘—拉丁文化與文明地區，前幾個世紀是建立基督徒生活傳統、發展基督徒文學、制訂聖經綱目和確認教義與信仰內容的時期。至於信友當信的內容，教會很早就有〈宗徒信經〉出現。信經的表達是對救恩真理之一致性、統整性的理解，其目的不是為了理性思辨。稱「信經」為「宗徒的」，表示信經依靠的是教會傳統的宗徒權威，而宗徒權威則源自耶穌基督。由於〈宗徒信經〉的發展早於新約聖經的寫成，早期基督徒當信的啓示內容，並非全部直接源自聖經。

教父時期對於啓示的理解，基本上就是聖經詮釋；中世紀士林神學家對於啓示的概念，已從教父時代重複聖經的記錄，進入分析與解釋。除了聖經是「神聖著作」(holy scripture)，中世紀認為教會傳統中的教父神學、大公會議頒布的信理、教宗頒

布的法令文件等，都是包含救恩真理的「神聖著作」。由於內容龐雜，士林神學家逐漸以合乎理性的命題方式系統化地闡明救恩真理。然而，究竟哪些是源自宗徒的傳統，哪些又是教會後來所發展的傳統，於中世紀晚期出現有關「大傳統」(Tradition)與「小傳統」(traditions)的討論。

十六世紀，馬丁·路德宣告放棄傳統，而選擇「唯獨聖經」；特利騰大公會議則肯定信仰真理和倫理紀律的福音，經由聖經和聖傳兩條路線傳遞給我們(DS 1501)。後來有些神學家解釋會議文件，把救恩道理的「內容」分為寫成的聖經與口傳的聖傳，開啓後來的「雙源論」想法，「聖經」降為教會生活實踐而從屬於聖傳²⁶。雙源論的看法於梵二大公會議時被否定；然而教會自從特利騰大公會議之後，爲了對抗宗教改革的各種挑戰，運用信理定斷來護教的傾向更爲明顯，致使教會訓導的權威高於聖經與聖傳所蘊含的啓示內容。

十七、十八世紀，爲了對抗自然神論，教會認爲自己領受基督的委任要捍衛天主的啓示。十九世紀，教義模式的啓示概念達到高峰。面對唯信主義、理性主義和半理性主義的挑戰，梵一大公會區分理智可以認識的「自然啓示」，和理智無法抵達的「超自然啓示」，後者是天主以祂不可錯誤的權威來通傳、以奇蹟來證實、並以寫成的聖經與聖傳來教導的。啓示真理成

²⁶ *Handbook of Catholic Theology*, s.v. "tradition", by Wolfgang Beinert; 朱修德，《基督啓示的傳遞》(台北：光啓文化，2000)，300~301頁。

爲在人外面的客觀內容；啓示的教導和傳授啓示的權威，則隸屬教會訓導權。「信理」是天主救恩的理性中介，否則無法被人有限的理性所認可；「我信」則成爲理性服從信仰真理的行動。

現代主義者反對外在主義的啓示觀，認爲啓示的表達是出於信者主體的需要；在不同時代制訂的信理，僅具有象徵性質。但這觀點被教會官方強烈禁止。天主教神學用教義模式的啓示觀做爲一種保守的策略，來答覆「現代主義」的挑戰，避免信仰真理受到現代主義和不當理性的侵襲。然而，神學界——包括天主教和新教的神學家們不斷努力，嘗試尋找新的出發點來理解啓示。

從中世紀直到梵二之前，奠基於特定的歐洲文化、以信理—教義的模式來理解天主救恩啓示的教會，同時也是向世界各地輸出基督信仰的教會。十五、十六世紀的歐洲，文藝復興、宗教改革運動與自然科學的發展，固然給教會帶來很大的挑戰，同時也激勵教會展開信仰的革新²⁷。影響教會與世界版圖的另一重要因素是 1492 年發現新大陸，隨之而起的殖民主義，從十五到十七世紀的西班牙和葡萄牙，十七、十八世紀的英國、法國與荷蘭，到了十九世紀末至廿世紀初，殖民地的占領抵達高峰，殖民國家及殖民地占全世界陸地面積的 85%²⁸。殖民地的拓展帶動傳教的需求，新修會紛紛成立，歐洲（及後來的北美）

²⁷ 參：穆宏志，〈十六世紀西班牙的宗教環境〉《神學論集》180~181 期（2014 夏），178~210 頁。

²⁸ 參：維基百科（zh.wikipedia.org）詞條：〈殖民地〉。

在近代這幾個世紀，派出無數的傳教士到世界各地²⁹。

歐洲所輸出的基督宗教，與保祿時代已有很大的差別：來自天主的福音，是經由聖經和聖傳而傳授給我們，且唯獨教會訓導權有權威來詮釋聖經與聖傳。為確保信仰的寶庫得以完整傳遞³⁰，救恩的啓示必須以「教義」、「信理」的方式呈現，才能達至內在的一致、統一與完整。歐洲神學，包括希臘正教在內，其典型特徵是宣稱其神學具有「普世性」(universalism)。由於神學探討的是普世人類的天主，這唯一天主派遣其唯一聖子來拯救人類，天國和其末世性的目標是為所有的人。因此，神學論述乃是「永恆」(perennial)、「不變」的，為普世人類都有效。

此外，受亞里斯多德對科學和真理概念的影響，真正的知識所探討的對象，無關乎具體個別，而必須從偶然的、歷史的、

²⁹ 從單一的男修會派往傳教區單一國家的傳教士人數即可見一斑。耶穌會中華省 2015 年出版《西班牙耶穌會士在中國，1552~2014》(*Jesuitas españoles en China 1552~2014*, Roberto Villasante & Elias Cerezo ed., Taipei: Inforchina, 2015)，在 17~18 頁提供精準數據：1552~1775 年有 1010 位會士（西班牙籍有 44 位），1842~1952 年有 776 位會士（西籍有 63 位），1958~2014 年間派來中華，至 2014 年 12 月 31 日已過世的會士 890 位（西籍有 183 位），同期仍健在的會士 214 位（西籍有 34 位）。

³⁰ 教宗比約十二世在《人類》通諭中，非常著重啓示的對象，稱之為「啓示真理」、「神聖地啓示的真理」、「信仰的道理」、「信仰的寶庫」。在欽定聖母榮召升天的信理詔書，更指出教會享有欽定信理的不能錯誤神恩：「教會的訓導權不是應用單純的人性方法，而是靠真理之神的幫助。為此，它絕對不犯任何錯誤完成了託付給它的使命，它經過世世代代將啓示真理保存得純真無缺。」參：張春申，《基督的啓示》，56 頁。

具體個別中提取精華，成為抽象、普遍的共相與原則，才是真正的知識。受此思維影響，傾向普遍、抽象思辨的歐洲傳統神學成為基本典範，且可被應用到所有具體個別的情況中³¹。同時，所有與信仰有關的表達——包括語言（拉丁文）、禮儀、象徵、音樂、建築、藝術等，包括詮釋救恩啓示的神學思想——也隨著歐洲傳教士輸往世界各地而成為標準。

面對這歷史事實，拉內卻認為，教會一直只能算是一個「在潛能中」的世界性教會；因為教會的某些表現，彷彿把歐洲人的宗教當作商品，絲毫不加改良就向外輸出，把自以為高人一等的文化及文明產物推銷到全世界，這些作為其實很相反其為「世界性教會」的本質³²。直到梵二，教會才開啓另一個轉化的時期。

（三）梵二開啓教會邁向世界性宗教的時期

梵二大公會議為教會打開新局，其巨大能量是經過幾十年的醞釀，包括聖經研究、禮儀運動、教父學研究等。拉內指出，梵二開啓「世界性教會」的證據有二：有本地籍主教團的參與，及梵二文件是教會知道自己是世界性宗教的假設而寫成的。大會首次把全世界的主教聚集起來，與教宗一起執行最高訓導職責，這是一種質的提升。在文件內容方面，《教會憲章》和《主

³¹ Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives, s.v. "European Theology", by Heinrich Dumont.

³² 參：拉內，〈梵二基本神學思想的詮釋〉，541頁。

教在教會內牧靈職務法令》相當清楚地界定與說明全體主教團及其在教會中的功能，以及地方教會的價值。《教會憲章》和《啓示憲章》的文字表達，也盡量擺脫新士林神學用語而讓全世界的人更容易瞭解；《教會對非基督宗教態度宣言》以及《宗教自由宣言》也都有助於普世的傳教工作。《禮儀憲章》規定禮儀要使用本國語言，更是重要的改革³³。

關於啓示的概念，梵二之前的神學家已從不同進路來理解。杜勒斯樞機（Avery Dulles, 1918~2008）從系統神學的角度，將不同的啓示概念歸納出五種模式，每種模式都隱含著神學工作者的預設、思考的切入點和方法的應用。杜氏逐一批判其優缺點，加以比較，最後以象徵概念為中介來整合這五種模式³⁴。由於這些啓示概念相當程度地影響了梵二的啓示觀與後來的脈絡神學，在此簡要介紹：

1. 從「命題」、「教義」、「信仰條文」來理解啓示。好處是忠於傳統、具有內在的一致性、有助於教會的合一與成長，以及使命感的培養。缺點在於個別的命題和文字意涵

³³ 參：拉內，《梵二基本神學思想的詮釋》，544~545頁。

³⁴ Avery Dulles, *Models of Revelation*. New York: Doubleday, 1983. 本書作者在第三至七章提出「教義」、「歷史事件」、「內在經驗」、「辯證過程」、「新的意識」五種模式，在第八章對這五種模式加以比較，第九章提出以象徵為中介來整合前述五種模式。張春申神父在《基督的啓示》第九章介紹前四種模式，省略了「新的意識」模式。其中「天主的話」是指「辯證」模式。此外，在資料編排上，「宗教象徵」接續在前四個模式之後，給人另一個模式的印象。然而，杜勒斯的想法是以象徵的概念來整合五種模式。

有其局限性，如果把信仰條文重新詮釋，其客觀真理又不易保存，而固定的信仰條文不一定反應出信者的信仰經驗，對宗教對話的幫助也不大。

2. 從「歷史事件」來理解啓示。優點是在人困苦和受考驗時，這種啓示觀激發人對天主的信任；可以串連聖經中的主題。由於事件常可以有新的詮釋，信者可以更有彈性地在敘述歷史救恩事件時，也肯定自己的身分，並答覆許多今日的問題。不足的地方是：聖經史書的記載有不少信仰的表達，其歷史性受到質疑；對於大公交談或宗教交談，這種模式的貢獻不大。
3. 從「內在經驗」來理解啓示。好處是讓基督徒可以放下評斷整個信仰傳承的重擔，支持虔敬的信仰生活，有助於宗教交談。缺點則是容易對聖經斷章取義，過於主觀主義而輕忽信仰的客觀內容。經驗之片段的、無法清楚認知與說明、個人化、難以傳遞的特徵，很難應用在啓示的概念上。
4. 從「辯證過程」來理解啓示。這主要是瑞士籍新教神學家卡爾·巴特（1886~1968）的神學概念。他認為天主的啓示是祂自己直接說的話，不能與天主分開。天主的啓示是絕對的奧秘，祂啓示自己的同時也隱藏祂自己。啓示唯獨在耶穌基督身上，聖經和教會的宣講是為神聖的啓示作證，但聖經和宣講本身並不同於天主之言，而是耶穌願意透過聖經與教會的宣講來發言。這種模式的優點是把聖言獨立於任何歷史事件，使基督徒可以有信心地宣講。而且，

這模式比較不與宗教經驗相連，信者得以意識到那無限超越的天主。弱點是缺乏內在的一致性，既肯定天主之無限超越，且是評量人的語言的標準，卻又認為天主之言只有透過人有限的語言才能抵達。這模式完全不依靠世俗的歷史，但若完全獨立於歷史之外，如何保證這信仰合乎理性的詮釋而不落入狂熱？天主教在歷史中的作為又如何解釋？此外，這模式也不幫助宗教交談。

5. 從「新的意識」(new awareness) 來理解啓示。此模式的哲學背景是康德的超驗哲學，具有轉向人學的特質。啓示不只是外在的真理，不只是現成套裝的信條加諸在人類理性知識上。超越的天主的自我啓示與自我通傳，是在歷史中逐漸進展的；人類意識也要在歷史中逐漸成長。隨著人類意識的發展邁向成熟，人必然會渴望、認識並接納天主教在歷史中的自我啓示。此模式的優點是有很大的彈性來詮釋聖經與傳統，不必受聖經歷史脈絡的局限，不必退縮到濫情的宗教經驗中，可以平衡看待人類的歷史與發展，尊重人的理性可以對啓示有所言說，對於交談也有很大的幫助。缺點在於對聖經與傳統的忠誠擁護不夠，而人類意識不斷進展，是否能滿足於從宗徒就傳下來的啓示內容呢？這模式所指出的真理具有不斷演進的特徵，與教會訓導權所強調之永恆不變的真理之間，有某些張力存在。

面對上述五種啓示模式，杜勒斯用「象徵」為中介來整合：

1. 面對教義模式：聖經中的有力象徵，必須以明確文字來表

達，否則象徵本身無法通傳明確的意義。教義豐富了象徵的意義，象徵在教會生活脈絡中被詮釋，也能為基督徒的思考和行動提供明確指引。

2. 面對**歷史模式**：歷史事件本身不一定是天主的啓示，除非這事件成為天主臨在的象徵；同時，信者正是在歷史事件上看到天主的臨在，在象徵概念下才能將歷史事件詮釋為天主的啓示。
3. 面對**內在經驗**：任何天主臨在的內在經驗，都需要某種受造的象徵為中介才能表達。
4. 面對**辯證模式**：象徵能恰當地表述不可言喻的神聖奧秘；辯證神學家之「天主之言」的概念與象徵概念相當接近。
5. 面對**新的意識**：象徵的應用雖有主觀主義、相對主義與化約的危險，卻具有導向客體的功能，會敦促主體以象徵為現實中的一種線索，持續去探索和追尋。

面對啓示的多元概念，《啓示憲章》的寫成過程頗為曲折。大會準備的草案被退回重寫，由一個混合委員會共同負責，在1962~1965年間，每年秋天的會議期間及休會期間都在推敲探討³⁵。大會教長們最後以「溝通」模式來呈現對啓示的反省，且未給啓示下定義，而是以聖經語言來描述啓示的本質：「天主因祂的慈善和智慧，樂意把自己啓示給人，並使人認識祂旨意的奧秘」。救恩的啓示計畫透過內在彼此聯繫的救恩行動（deeds）

³⁵ 房志榮，〈啓示憲章發酵四十年〉《神學論集》149、150期（2006冬），381~382頁。

和言語（words）的宣講和闡明，在歷史中逐步實現，最後在降生成人的耶穌基督身上達到啓示的高峰和滿全。「人類藉成爲血肉的聖言基督，在聖神內接近父，並成爲參與天主性體的人」（DV2）。張春申神父將啓示本質綜合爲七點：啓示是聖三型的、由天主主動、以基督爲中心、適應人性、深入內心並要求答覆和啓示含有真理，並指出憲章的基本特色：

「平衡地融會了各種幅度。具體而論，天主聖三與基督中心；位際經驗與真理內容；言語與行動；創造與歷史；客觀的外在現象和主體的內在經驗，都能在《啓示憲章》第一章：啓示的本質中，平衡地結合起來，對於啓示概念貢獻實在很大。³⁶」

小 結

「啓示」概念從主顯模式的聖經詮釋轉向教義信理，此模式於特利騰大公會議之後成爲主流，隨著殖民帝國的拓展，傳教士把歐洲化的基督信仰傳到世界各地。梵二標誌著教會向世界開放的轉折點，以「溝通」模式平衡表述了啓示的不同向度。梵二是牧靈性質的大公會議，拉內指出，「大會並未清楚明確地教導和闡述信理方面的教義，大會所說的内容只是一個開始、一項建議、一份邀請，爲更深和更精緻的信理反省」³⁷。

³⁶ 張春申，《基督的啓示》，61頁。

³⁷ K. Rahner, "Forgotten Dogmatic Initiatives of the Second Vatican Council", *Theological Investigations*, v.22 (London: DLT, 1991), p.97.

認識天主旨意的奧秘、參與天主性體，這是對整個人類的邀請。向世界開放的教會意識自己必須設法抵達「我們這時代的人們，尤其貧困者和遭受折磨者，所有喜樂與期望、愁苦與焦慮，亦是基督信徒的喜樂與期望、愁苦和焦慮」(GS1)。在梵二前後，教會所面對的世界，在不同地區各有其歷史脈絡和挑戰。廿世紀前半葉的歐陸飽受兩次世界大戰的摧殘，戰後的歐洲基督徒面對的是無神論的挑戰、存在主義的虛無和冷戰帶來的張力。同時期的亞洲、非洲和拉丁美洲，殖民地紛紛進行獨立運動。1960年代末期，英國和法國所屬的殖民地大多宣布獨立，葡萄牙在非洲所保留的殖民地也在1970年代中後期獨立，最晚的是澳門，於1999年才歸還給中國政權。後殖民時代浮現出對自身文化與國家身分的認同，民族主義與國家主義逐漸抬頭，許多國家在邁向民主過程中遇到困難和挑戰，無數的人飽受內戰、貧窮與各種不正義剝削的痛苦，對前殖民帝國的西方國家與文化，包括基督宗教在內，抱持著許多複雜的情緒。神學家的思考逐漸聚焦在啓示概念的某些特定的向度，成為新的神學議題的出發點，例如：盼望神學中的「許諾」、解放神學中的「解放」、過程神學中的「歷史性」等。天主教的神學逐漸進入脈絡的思考。

三、脈絡神學的發展與其不同的模式

梵二之後，脈絡神學 (contextual theologies) 成為基督徒神學在今日的一種重要形式。面對昔日之抽象普遍的神學觀，今日有的神學工作者認為抽象的神學並不存在，所有的神學都是在歷

史中發展的脈絡神學³⁸。

廿世紀中葉的歐洲，建立神學大系統的傾向已逐漸衰退。新教神學家巴特曾留意到這情況並加以反省，指出教會內存在著兩種信理神學形式，可暫譯為「正規信理神學」(regular dogmatics)與「異規信理神學」(irregular dogmatics)。正規信理神學具有三種特色：完整、系統化、與特定學派聯結。異規信理神學則不屬於任何特定學派，也不在意大系統和完整性，而以專題或短文的方式呈現，關切教會生活的具體問題。這兩種形式沒有優劣好壞之分，而是具有不同目標且相輔相成的兩種文學類型，對於教會的神學傳統都不可或缺³⁹。

梵二以前，過於高舉大系統的正規神學，而輕忽了異規神學的重要性；梵二後的教會面對宗教、世界觀、哲學、文化、社會政治系統的多元，逐漸意識到神學語言和神學形式，必須有能力回應不同的歷史與社會氛圍。因此，脈絡神學的工作者已不再關注大系統的建立，而是聚焦於具體的生活脈絡，試圖將信仰與生活脈絡聯關，並答覆種種問題。

脈絡神學在發展初期，不少年輕神學工作者聲稱他們學自

³⁸ 貝文斯 (Stephen B. Bevans, SVD), *Models of Contextual Theology, Revised and Expanded Edition* (Manila: Logos Publication, Inc. 1992), pp. 3-4.

³⁹ A. N. Williams, "The Logic of Genre: Theological Method in East and West", *Theological Studies*, 60 Dec 1999, pp.698-699. 作者轉註自: Karl Barth, tr. by G. Bromiley, *Church Dogmatics* (NY: Harper & Row, c1961), pp.275-280.

拉內和朗尼根，而後者則說這神學的基本形式源自多瑪斯⁴⁰。拉內被視為天主教在廿世紀的教父，卻謙稱自己只是「業餘神學家」，其一生努力的目標不是建立自己神學的大系統，而是廣泛而深入地涉及教會在當代幾乎所有的問題，不斷探索基督信仰的傳統信理如何與現代思維溝通並回應當代的需要。以解放神學聞名的耶穌會士索夫里諾（Jon Sobrino, 1938~）回顧拉內對解放神學的影響時，提到：「他接近天主的方式是透過對人類現實的反省，接近人類現實的方式是透過對天主的反省，對初期的解放神學帶來很大的助益」⁴¹。拉內以其開放且聯關的治學態度

⁴⁰ 梵二前後仍以歐洲神學為主流，不少拉美、亞洲、非洲等國優秀的神學人才在歐洲（尤其在德國）受培育。鼓勵開放、將神學與今日處境相關聯的神學家們，對梵二之後脈絡神學發展有深遠的影響。解放神學家秘魯籍道明會士古鐵熱神父（Gustavo Gutierrez, 1928~）曾師事法語神學家 Congar、Lubac 等，並結識拉內、鄭努等人；博夫（Leonardo Boff, 1938~）在慕尼黑就讀；索夫里諾（Jon Sobrino, 1938~）在法蘭克福；剛果倫理神學家 Bénédet Bujo（1940~）也在德國受培育；而現任教宗方濟各也曾在德國讀書。在歐洲有不少影響的政治神學家梅茲（Johann B. Metz, 1928~）則是拉內的學生。

⁴¹ Jon Sobrino, "Karl Rahner and Liberation Theology", *The Way*, 43/4 (October 2004), 56-57. Sobrino 在 54~55 頁提到，當西方許多大神學家對於拉美興起的解放神學還不瞭解也不知如何回應時，拉內卻直覺地意識到某種新的神恩性的思想正在興起。他與教宗若望廿三世分享這種開放的態度，與某些重要人物如 Romero 主教的會晤深談，相當程度幫助他們改變了本地教會的面貌。在他過世前兩週，1980 年 3 月 16 日，他還寫信給利馬的樞機主教，為古鐵熱神父（Gustavo Gutierrez, 1928~）神學的正統性辯護，指出其神學在許多方面都具有原創性，是在一種特定的情況中為福傳服務。

及神學權威鼓勵著梵二後的脈絡神學工作者；朗尼根的貢獻則是提供扎實的超驗知識論和方法論。此外，越美神學家潘彼得（Peter Phan, 1943~）指出梵二大公會議的重要果實之一，是世界各區域性主教團的建立⁴²，得以與梵蒂岡有某種對話，對於脈絡神學在各地的多元發展產生關鍵性的影響，尤其是在拉美⁴³。

美國聖言會會士貝文斯（S. Bevans）反省梵二後的脈絡神學已經過數十年的發展，綜合提出六種模式，依序是：翻譯（translation）、人類學（anthropological）、實踐（praxis）、綜合（synthetic）、超驗（transcendental）、文化對比（countercultural）⁴⁴。以下簡要說明，在秩序上稍做調整，並稍詳細介紹實踐模式的神學方法。

（一）翻譯模式

貝文斯認為「翻譯」模式也可稱為「適應」模式，也許是最古老、最常見、最認真看待基督信仰信息、也最容易在任何情況中都付諸實行的一種模式。它預設所有的文化都有相同的

⁴² 參：https://en.wikipedia.org/wiki/Episcopal_Conference。例如：拉丁美洲的主教團（LAEC）於 1955 年在巴西較早開始，西非主教團會議（CERAO）於 1963 年開始，東非主教團會議（AMECEA）於 1961 年創立，中非主教團（CAEC）於 1970 年成立，亞洲主教團（FABC）則於 1972 年成立。

⁴³ Peter Phan, “‘Reception’ or ‘Subversion’ of Vatican II by the Asian Churches?: A New Way of Being Church in Asia”, *Australian Journal of Theology* 6 (February 2006).

⁴⁴ 參：S. Bevans, SVD, *Models of Contextual Theology*, pp. 37~140；林耀星，《探討貝文斯（Stephen B. Bevans）六個處境化神學模式及其宣教應用》（台南神學院道學碩士，2012），9~45 頁。

結構，儘管其表達方式和行為模式有不同文化的獨特性。它也預設基督信仰的本質是超越文化的，也是評量文化的判準。當要把天主的福音翻譯到另一文化脈絡時，需要脫下福音外在的文化裝飾，把最赤裸的福音信息，並非逐字翻譯，而是以動態的、對等的方式表達其意涵。這種模式承認不同的文化脈絡有其複雜性，也接受其正向部分，認為無須死守聖經所有章句或保護教會每條教義，因為聖經與教義也有不少部分是歷史文化中的產物，重要的是回到福音的核心，將福音之轉化文化和挑戰文化的力量導引出來。

對這種模式的批判是：很難界定所謂「赤裸的福音」，不易將福音訊息完全從文化中區辨出來。這模式未真正尊重不同的文化脈絡，其假定文化結構都相同，也令人質疑。此外，這模式隱含地採用教義—信理的啓示模式，福音的內容包含聖經、聖傳和教會訓導，神學工作者需要逐層抽絲剝繭，才能追溯到更古老而寬廣的傳統。

（二）文化對比模式

這模式對於脈絡——包括經驗、文化、社會地位、社會變遷等，給予嚴肅的看待，真實地尊重並投入脈絡中，認為人類經驗與所有神學的表達，都存在於時空與文化限定的環境中。然而，神學工作者對於脈絡要抱持著懷疑的態度，如果福音要真正在脈絡中生根建基，福音需要發揮先知性的角色，挑戰和淨化這脈絡，勇敢宣告福音是與主流文化對比的另一種價值觀、

世界觀或生命觀。這模式的優點是既忠於聖經與傳統，又真實地投入具體脈絡；但要留意的危險是：勿過度從負面角度來理解文化，不要害怕與文化有關聯而封閉、隱退或落入基要主義，在多元宗教環境中更要尊重別的宗教傳統。

(三) 實踐模式

實踐模式可稱為「解放模式」、「處境神學」(situational theology) 或「時代訊號的神學」(theology of the signs of times)。解放神學是實踐模式的代表，也是第一個在歐洲以外發展的脈絡神學。初期的解放神學頗為鬆散且缺乏理論基礎，相對於歐洲主流神學，這種來自遠方邊陲的拉美、強調社會改革的神學思潮或運動，曾引起教會官方的懷疑與不安，數十年後的今日才逐漸解凍⁴⁵。

在方法上，解放神學家們受到 1968 年第二屆美得琳 (Medellin) 拉美主教會議的啓發和鼓舞，採用全新的神學思考進路，其實踐與發展成爲後起脈絡神學的典範⁴⁶。相對於傳統神

⁴⁵ 古鐵熱神父鑄造了「解放神學」這名詞，被尊爲解放神學之父，其神學思想數十年來受到歐洲主流神學與官方教會的懷疑，但從未被官方禁止。2013 年 9 月初，教宗方濟各與他私下會面，觀察家們認爲這標誌著教會官方與解放神學家之間關係的解凍。
<http://ncronline.org/news/theology/pope-meets-liberation-theology-pioneer>. 2015 年 5 月 12 日，古鐵熱神父受邀在羅馬演講，指出解放神學與梵蒂岡的交談會經過困難，而教會一直是窮人的朋友。
<http://vaticaninsider.lastampa.it/en/the-vatican/detail/articolo/caritas-gutierrez-41032/>

⁴⁶ Ivan Dario Toro J. "Conocimiento y métodos, Teoría del conocimiento / conocimiento teológico", 330.

學先聆聽信仰（包括聖經、聖傳和教會訓導），再試圖瞭解信仰，然後從普遍原則透過演繹而推論到具體個別；解放神學家則先忠於自己所處的時代與生活脈絡，以窮人為優先的角度來詮釋聖經，聆聽「時代訊號」，認為啓示是天主在歷史中持續的行動，人也要以正確的行動來回應，用的是歸納法，強調「觀察、批判、行動」。神學不僅指「信仰追求理解」，而是「信仰追求有智慧的行動」。

此時，神學的出發點不再是抽象思考或精密論證，而是具體的生活脈絡。神學工作者需要審視信仰的歷史社會脈絡與信仰傳遞的方式，考慮到社會、經濟、政治、文化、意識型態與宗教脈絡等複雜的現實⁴⁷。神學家的角色猶如助產士，把信友們在文化、政經系統、社會變遷等生活脈絡中的豐富經驗組織起來，幫助他們更清楚地表達，並從教會傳統提供詮釋與說明。

這種以經驗、以正確行動為優先之做神學的方法，可以在郎尼根的思想中找到理論基礎。他先探討人的認知結構，指出經驗、理解、判斷、抉擇四層次的認知行動，以此為出發點探討神學方法，提出八項功能專務：搜集、詮釋、史學、辯證、奠基、信理、系統、傳播，其基本的研究方法也適用於文化領域，使神學得與其他科學交談，神學工作者可以跨學科與其他學術領域合作，對於複雜的現況脈絡才有可能瞭解。

儘管文化的本質是美好的，但在歷史過程中，麥子與莠子

⁴⁷ Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives, s.v. "Contextual Theology", by Hans Waldenfels, S.J.

仍夾雜在一起，天主的自我啓示也體現在平凡的生活事件、政經結構、壓迫實況及窮人與邊緣人的生活經驗中。在天主啓示與人的回應之間，這模式有很好的超驗知識論為基礎，對於個人和團體經驗、信仰的文化表達，都給予很大的空間；缺點是某些解放神學家傾向馬克斯主義，在聆聽時代訊號與聆聽福音之間有失去平衡的危險。

(四) 人類學模式

貝文斯從社會科學來指涉人類學模式，也可稱為「本土模式」(indigenization) 或民族誌模式 (ethnographic model)。此模式幾乎與翻譯模式相反，預設人性本善，並以受限於某特定文化、社會變遷、時空地理環境限定的人類經驗，做為特殊脈絡的表達是否為真的判準。它預設天主神聖的臨在體現在每個人、每個社會和文化中，神學非關於超文化或超越時空脈絡的外在訊息，而是專注地聆聽隱藏的天主在平凡架構中以令人驚訝的方式臨在。這種模式的優點，在於肯定天主創造的美善，且以日常生活為起點，啓示不僅是客觀的訊息，更是在日常生活中與充滿愛和治癒的天主相遇；缺點是過於側重本土文化而落入文化浪漫主義的危險，執著於肯定本土文化的價值而不求改善。

(五) 超驗模式

這模式也可稱為「主觀模式」，其神學的出發點不是外在的客觀事物，如文化價值、福音信息、教會教義等；而是回到神學工作者，他/她本人就是一個真實的文化和宗教的主體，在生

活中與天主相遇的經歷與表達，將無可避免以他/她所處的文化
和歷史脈絡的方式來經歷和表達。這種模式可視為一種「後設
模式」，指出所有的神學工作者都受到歷史時空限定，其神學也
必然具有脈絡神學的性質。

(六) 綜合模式

這模式試圖綜合上述的模式：既試圖保存福音訊息與傳統
教義的表達，也肯定具體脈絡對於神學的重要角色；既肯定個
別文化脈絡的獨特性，也肯定不同文化之間的共通性。這意味
著不同文化間可以彼此交流，生活在不同脈絡中的人可以相互
學習；真理是在彼此溝通的過程中形成，天主的啓示也是在特
定脈絡中寫成的資料，同時邀請人透過文化的轉化與社會變革
來改善具體的生活脈絡。這種模型的優點是其方法學採取開放
溝通的態度；但若缺乏謹慎，反而很容易會出賣了文化與傳統。
此外，主流文化具有強大力量與各種形式的操控，需要很謹慎。

小 結

貝文斯提出上述六種模式的脈絡神學，基本上是從具體的
脈絡來思考啓示的不同模式，同樣也隱含著不同的預設和方法。
除了超驗模式是針對神學工作者的後設認知之外，翻譯模
式認為天主的啓示並不在其他的文化脈絡中，必須以動態的、
對等意涵的權宜表達，把「啓示的內容」——教義和信理等——
「翻譯」到別的文化脈絡中。文化對比模式可視為翻譯模式的
「改良版」，對於不同的文化脈絡有真正的尊重，但仍以聖經和

傳統為優先，以發揮福音的先知性角色為目標。這兩種模型讓我們想起耶穌會士利瑪竇所採取的傳教方法——合儒、附儒、補儒、超儒的理論與此相當吻合⁴⁸，堪稱「傳教史上的先知」⁴⁹。

至於實踐模式的啓示觀，近似杜勒斯之「歷史事件」與「辯證過程」啓示觀的綜合，可以追溯到聖經中的先知傳統。天主不只臨在於歷史事件，且臨在於今日具體複雜的處境，其辯證性的臨在邀請我們去經驗、反省，並以正確行動來回應。

人類學模式則從另一種角度肯定啓示在具體的文化脈絡中，側重天人相遇的「內在經驗」，以本土脈絡為評斷啓示的表達是否為真的判準。最後，綜合模式的啓示觀則比較接近「新的意識」模式，強調開放的溝通與交談，逐漸對天主的啓示有更多瞭解。後兩種模式的啓示概念與後現代的思維比較接近。

四、簡要反省與開放的結語

從歷史脈絡來回顧神學發展，神學研究並不是要去發現未知的真理，而是用理性去探討已經肯定的信仰真理——即天主的

⁴⁸「合儒」意指在儒家古籍中尋找可以與基督信仰相通的表達（例如：儒家的「天」與「帝」是有意志的神格）；「附儒」指善解儒家祀孔、祭祖和祭天，以及淡化基督宗教的原罪概念等；「補儒」指以基督宗教之天堂地獄來補充儒家不談身後不朽的問題；「超儒」指儒家談的知心知性知天，尚屬內在超越，基督信仰中的天主則是一個外在超越的力量與中心。輔仁大學宗教系編著，《宗教學概論》（台北：五南，2007），189頁。

⁴⁹張春申，〈利瑪竇與教會本位化〉《神學論集》56期（1983），339頁。

啓示；其方法的應用，不可能依循一套固定的模式或程序，而是在具體的教會生活中，受到不同時代思潮的影響，神學工作者的歷史背景、使用的語言、文化脈絡、對「神學」和「啓示」的理解、與天主來往的經驗、教會對自我身分的認同與使命觀等等，都會影響到神學方法。

在歷史脈絡中，神學與教會訓導權之間常存在著某程度的張力。儘管兩者都渴望為天主的啓示服務，也都可以對啓示加以解釋、教導和衛護，但是訓導權的職責與方法和神學工作者不同。當多元的脈絡神學於梵二之後蓬勃發展之際，教會訓導所提倡和推動的，仍明顯地以翻譯模式為主流，關切的是完整傳授信仰寶庫的救恩訊息。教宗保祿六世於 1966 年在「對梵二大公會議神學會議的演講」中提到：

「訓導權……的首要使命，是為了解導和見證從宗徒所領受的教理 (doctrina)；使之成為全教會和全人類的教理；為了維護 (這教理) 不受錯誤和扭曲的傷害；在啓示的光照下，以其權威來判斷有關新的教理和神學面對新問題所提供的解決之道，以其權威，在聖神光照下和所能及的範圍內，提出關於啓示教理的新看法與新的應用，符合耶穌基督的教理。⁵⁰」

若望保祿二世在 1979 年，即他上任的第二年，即頒布《論

⁵⁰ http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19661001_congresso-teologia.pdf

現時代的教理講授》勸諭⁵¹，強調天主的福音是藉由聖經與聖傳而傳授給我們，要理講授的內容必須「完整」：「沒有一位真正的要理講授者能夠合法地、出於他個人的主動，在信仰的寶庫中做出他認為重要和他認為不重要的選擇，因而只教其一而拒絕教其二」（30號）。國際神學委員會於1989年頒布由卡斯培樞機（Walter Kasper, 1933~）主筆的文件《信理的詮釋》，它在前言部分強調：不宜以主觀主義或象徵概念來理解信理，而忽略其不變的真理，認為「當（教會）傳統用人類語言的詞彙與圖像來表達信仰時，賦予它們一種更深的向度。在歷史過程中，教會沒有給福音添加任何新的東西，但是的確以一種新的風格來介紹基督」，宣稱「教會，由於她所宣講之唯一的福音，這福音是為所有的人和為所有時代的啓示，能答覆人類理性在歷史中和向普世開放中的所有基本需要。教會能夠淨化它且能使它完善」（I,4）⁵²。

1992年出版的《天主教教理》（中譯本於1996年出版），其內容的編排是依照信經的格式。

關於神學論述與教理講授，這是兩種不同的文體，各有其目標。回顧拉內提及教會史中的第一次突破點，聖保祿以自己宗徒的權威決定福音的核心內容，放下他所珍視的猶太背景，

⁵¹ 若望保祿二世著，中國主教團秘書處編譯，《論現時代的教理講授》（*Catechesi Tradendae*）勸諭（台北：天主教教務協進會，1986）。

⁵² International Theological Commission, *The Interpretation of Dogma*. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_en.html

成功地把基督信仰植基在文化完全不同的歐洲土壤中。梵二面對第二次的轉化而向世界開放時，脈絡神學的多元發展卻缺乏合一，教會訓導則試圖以教義模式保存信仰寶庫的完整，宣稱基督信仰超越文化的普世價值——耶穌基督是普世人類唯一的救主。

這種信仰宣稱，如何能進到不同的宗教、文化脈絡，而不致激起人們的抗拒，尤其是在後殖民時代強調國家主權與身分認同的氛圍中？在兩千年後的今日，保祿式的「米德拉示」可以給我們帶來什麼啟發？面對教會信理與在脈絡中的理解或宣講，面對聖經 (text) 與在脈絡 (context) 中的詮釋，聆聽時代的訊號、聆聽天主的啟示、尋求更深入的理解，並使在脈絡中生活的人更可以接納和瞭解的詮釋，神學工作者需要反思並問一些重要的問題，例如：做神學涉及的主題為何？選這主題的目的是什麼？神學工作者從什麼社群處境、脈絡和觀點來思考？在這特定的文化脈絡做神學，會造成什麼不同？神學論述是針對誰而寫？做神學討論的準則有哪些？若這些準則受到質疑，又如何為其辯護⁵³？

拉美的解放神學曾經歷了與梵蒂岡相當艱苦的對話，在邁向成熟的過程中也逐漸受到肯定，亞洲的天主教會在今日也逐漸走出了自己的樣式。潘彼得在〈亞洲教會「接納」或「顛覆」了梵二？新樣式的教會在亞洲〉一文，提出梵二後五十年亞洲

⁵³ *A New Dictionary of Christian Theology*, s.v. "Method, Theological"
by D. H. Kelsey.

教會的回顧。在梵二大公會議期間，亞洲教會的貢獻相當有限，後來在亞洲主教團的帶領下，經歷了相當重要的禮儀革新、本地化，投入宗教對話和與窮人的交談。面對羅馬的梵蒂岡，亞洲教會一直扮演著不對等的客人角色。數十年後，這位客人已有足夠的自信邀請先前的主人來到自己家中。面對亞洲豐富的民族、文化與多元宗教的脈絡，教會迫切需要進入生活的對話、行動的對話、神學的對話，和宗教經驗的對話；亞洲的教會經驗逐漸能夠為普世教會提出貢獻。

具體的例子是 1999 年，教宗若望保祿二世為準備教會進入第三個千年，為五大洲召開主教特別會議，其中予亞洲指定的主題是「救主耶穌基督和祂在亞洲之愛與服務的使命」。然而亞洲主教團認為在亞洲脈絡，關切的主題既不是基督論，也不是教會論，遂於 2000 年正月的會議中，巧妙選擇了题目的第二部分「愛與服務的使命」，卻把前半部分「救主耶穌基督」改為「一個更新的教會」，藉此轉移了羅馬官方所指定的方向，且更適切地反映了亞洲脈絡的需要。在第七次全體主教大會的最後宣言中，指出這更新的教會正浮現出至少八種運動：邁向窮人和年輕人的教會、邁向真實的本地教會、邁向更深的內在化的教會、邁向更真實的信仰團體的教會、邁向更主動整合福傳的教會、邁向賦權給平信徒男女的教會、邁向主動為生命服務的教會，以及邁向與亞洲的窮人、亞洲的文化和亞洲的宗教三重

對話的教會⁵⁴。

由此看來，梵二的確為天主教會開展出世界宗教的面貌。在《今日神學：發展、原則和準則》文件中，教會官方對於神學方法的多元持肯定的態度：「從事神學的方式日益增加，此乃基於多樣的主題、地方、機構、目的、背景、興趣和對多種文化的新評價」，「神學的多元毫無疑問是必然及合理的」⁵⁵。然而，天主教的神學工作者仍有某些共同的準則或一致性：應以聖言為優先，追尋對信仰的理解，要「存留在教會的共融中」，神學資料包括聖經、宗徒聖傳、教會訓導和教友意識。與世界對話時，要彼此互為良師益友、合理表述天主的真理，用多元的神學方法時要持守合一，重申天主教神學之「一體多元」和「多元一體」的特性（both diversity in unity and unity in diversity），其中有一段意義深長的表達：

「近幾個世紀，社會和文化的發展起了巨變……人類歷史的動蕩，導致教會在過去對各種運動中過於謹慎，只看到它們對基督教義和信仰所造成的威脅，而忽視了它們的重要性。可是這樣的態度逐漸改善，這要歸功於天主子民的信仰意識（sensus fidei）、一些個別信徒的先知性眼光，

⁵⁴ Peter Phan, “‘Reception’ or ‘Subversion’ of Vatican II by the Asian Churches?: A New Way of Being Church in Asia”, *Australian Journal of Theology* 6 (February 2006), p. 13. 參：FABC paper, 93 號。http://www.fabc.org/fabc%20papers/fabc_paper_93.pdf；大會的最後宣言：http://natcath.org/NCR_Online/documents/finalstate.htm

⁵⁵ 《今日神學：發展、原則和準則》，76、77 號。

以及神學家與周邊文化耐心的對話。」（55號）

教會越來越關注到「信友意識」，2014年所頒文件，正是以《在教會生活中的信友意識》⁵⁶為主題，值得神學工作者繼續深入。卡斯培樞機在《信理的詮釋》文件中，提到梵二大公會議關於「真理的層次」⁵⁷的教導（Ⅲ3），拉內很早就看出這教導的重要性，對於未來的神學和牧靈實踐將有持續的影響⁵⁸。我們處身在亞洲的脈絡，承繼歷史政經各種因素的影響，華語神學在不同地區的持續反省和對普世教會的貢獻，仍有很長的路要走。加拿大籍神學家拉徒萊（René Latourelle, 1918~）曾提到：

「神學代表著教會方面的一項持久的努力，生活在持續接觸到世界、世界的問題、世界的懷疑與願望中。因為神學在信仰和理性、世界和天主、世俗與神聖之間，建構了一種持續的溝通，以人們所面對的新問題來挑戰信仰。神學必須不停地默想天主聖言，為看出天主之言在哪個點可以切入並深入現代世界。」

⁵⁶ 國際神學委員會於2014年所頒布的最新文件是《在教會生活中的信友意識》（*Sensus Fidei in the Life of the Church*），http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_en.html

⁵⁷ 「真理的層次」（hierarchy of truths）出現在梵二《大公主義法令》11號。在基督信仰進行大外交談時，不同宗派所相信的信仰真理，與基督信仰的基礎有其不同的關聯。

⁵⁸ K. Rahner, "A Hierarchy of truths", *Theological Investigations*, v. 21 (London: DLT, 1988), p. 162.