

處境神學

中國天主教神學方法論思考

張闊¹

處境，是福音要進入場域的重要考量；處境不同，神學的回應亦不同。本文根據「處境神學」的內涵，分析其神學方法論；進而探索中國天主教所面臨的處境。當然，在中國做神學不能揚棄中國的處境；而其終向便是中國教會神學的本地化。不過，處境神學也應與普世神學視野並行不悖，因普世性與大公性正是天主教的特色之一。為此，作者最後嘗試平衡地勾勒出對此方法論的思考，提出建構中國的處境神學的建言。

前言

梵二大公會議跨時代的里程碑意義在今天越發明顯，神學在地方的發展呈現繁榮景象。梵二尊重地方文化，神學在地方處境中得以發展；因處境的不同，神學對處境的回應亦不同。德國耶穌會神學家拉內（Karl Rahner, 1904~1984）認為，「梵二標誌著教會史進入繼猶太基督宗教、保祿的外邦人基督宗教之後的第三個時代，即普世基督教的時代」²。因著梵二的革新，在地

¹ 本文作者：張闊，中國廣州教區神父，輔仁聖博敏神學院碩士畢，現服務於湖北中南神哲學院。

² 吳家齊、譚永亮，〈繼往開來：梵二精神的歷史背景〉《天主教研

方教會的處境中做神學隨之興起，如何在處境中做神學，是當代地方教會的重大課題。

今日基督徒顯示的巨大活力，也呈現出衆多問題，如何既忠實於福音又忠實於基督徒生活的傳統？如何在具體處境中表達關於基督信仰的經驗？傳統常用的語言與概念如何在當今情境中表達？處境神學便是探討在具體的處境中如何表達信仰，而處境本身便是進入神學的路徑與方法。中國教會所面臨的歷史處境、社會處境、政治處境、文化處境，揭示出中國處境中做神學需要考量處境的重要性。中國教會建構本地神學，應從處境出發。對於處境的關切，是神學的任務之一，也是回應這個時代的召叫。

據德國神學家漢斯昆（Hans Küng, 1928~）所言，神學中心恆常不變，但我的視域則恆常改變，就像聖經與報紙；處境的迫切性由此可知。處境是福音要進入場域的重要考量，本文首先描述處境神學的內涵，到底它是神學類型，亦或是神學方法？其次探索中國天主教所面臨的處境，在中國做神學不能揚棄中國的處境。最後，嘗試勾勒中國的處境神學的建構，提出一個方法論的思考。

一、何謂處境神學（Contextual Theology）

（一）處境神學的涵義

對「神學」的一般理解，為信仰尋求理解。今天教會做神

學，不像古代教父面對信仰的原則性；也不像十五世紀，神學只寓居於歐洲；今天，神學走向了全球化場域。神學要面對不同區域與文化背景，信仰尋求當地的理解，這就是神學的處境化，處境神學油然而生。

「處境神學」一詞的涵義，經常顯得既含糊又模稜兩可，有時被誤解為只是非西方或第三世界的神學抗爭，甚或被視為是既欠缺符合信仰的傳統，又沒有嚴謹方法論的神學——政治修飾用語；一些神學家更拒斥之為神學的山頭主義，判之為沒有普世視野。不同的神學家也有不同的看法，著名南非神學家莫沙那（Itumeleng Mosala）指出所有神學皆是處境神學；神學家史萊特爾（Robert J. Shreiter）觀察到，處境神學之受重視，乃神學界的觀點轉移；貝芬斯（Stephen B. Bevans）認為這是第一及第三世界不約而同地不滿於傳統神學而發出的吶喊³。

《論教會在現代世界牧職憲章》（以下簡稱 GS）是教會訓導官方提供的第一份關於今天社會中所有巨大歷史轉變的正式文件。它提及了來自科技的衝擊，使人們「由比較靜態的處事觀念」過渡到「比較活動及進化的觀念」（GS 5）；也提及了社會生活的演變，及人們心理、道德與宗教的演變（GS 6~7）。這些變化隱含了「處境化的轉向」。瓦爾登菲爾斯（Hans Waldenfels, 1931~）

³ 關瑞文，〈神學與社會間的互動：以廣義的處境神學為例〉，收錄吳梓明編，《宗教社會角色重探》（香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2002），115頁。

指出，現代處境化的轉向有三大特色⁴：

1. 基督徒生活在分離的教會及教義團體之中；
2. 西方世界的現實特點在很大程度上，處於一種非基督宗教化的過程；
3. 西方世界在丟失其宗教性的同時，首先得面對頗為陌生的外來宗教的挑戰。

由上可知，今日做神學，特別著重處境的重要性。處境神學即「在一種場合、環境、情境中之神學」，包含三個方向：一是社會、經濟、政治場合；二是文化場合；三是宗教場合⁵。

面對神學的地方化，處境神學與本土化（或稱本色化、本地化、本位化）神學的區別何在？中國學者何光滬認為：

「處境神學遠勝於本色神學，優勝之處在於首先不把本色化表示的民族性作為最終目標，從而不會喪失神學方法論所應具有的普世性或一般性；第二，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。⁶」

何光滬憂慮神學墮入民族主義的窠臼，而極力在神學的普世視野與地方做出平衡。若瑟·拉辛格（前教宗本篤十六世）更喜

⁴ 卓新平，《基督宗教論》（北京：社會科學文獻，2000），23頁。

⁵ 參：輔仁神學著作編譯會，〈場合神學〉《神學辭典》498條（台北：光啓文化，2012）。「場合神學」亦可譯為「脈絡神學」或「情境神學」。

⁶ 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，收錄楊熙楠編，《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），44頁。

歡用的術語是「文化互動」(interculturation)，而不是「本地化」(inculturation)，因為一個「赤裸的」、沒有身穿文化外衣的基督宗教從來沒有存在過⁷。

處境神學有其自身所面對的問題。根據 Daniel Von Allmen 的說法，處境神學發展的三個僵局，成為歷史性問題：首先是被視為第三世界的神學，比主流神學更具處境化趨勢(神學霸權主義問題)；其次是基督徒信仰的核心原則與處境神學的結構性發展(異端問題)；第三是基督信仰與特定處境的一些先存信念的綜合(綜合主義問題)⁸。處境神學強調在處境中做神學，在處境中發展，但處境是神學切入的一個視窗，而非與處境同化，需要規避墮入以民族主義為基礎的神學。

(二) 處境神學的脈絡概觀

處境神學是基督福音與文化的相遇的一個面向。福音進入猶太、希臘羅馬、拉丁、非洲、歐洲、美洲及亞洲等文化中，皆顯示出福音在處境中的呈現。

1. 聖經時期：語言的本地化

耶穌時代，希伯來聖經被譯成希臘文；隨後，用希臘文寫

⁷ 漢斯·瓦爾登菲爾斯著，張榮芳譯，〈處境化神學：起源—目的—方法〉《天主教思想與文化》第二輯(香港：原道，2013)，20頁。

⁸ 參：Marc Cortez, *Models, Metaphors & Multivalent Contextualizations: Religious Language and the Nature of Contextual Theology* (Unpublished S. T. L. Thesis. Portland Oregon: The Faculty of Western Seminary Portland, 2004), p.119.

指出，現代處境化的轉向有三大特色⁴：

1. 基督徒生活在分離的教會及教義團體之中；
2. 西方世界的現實特點在很大程度上，處於一種非基督宗教化的過程；
3. 西方世界在丟失其宗教性的同時，首先得面對頗為陌生的外來宗教的挑戰。

由上可知，今日做神學，特別著重處境的重要性。處境神學即「在一種場合、環境、情境中之神學」，包含三個方向：一是社會、經濟、政治場合；二是文化場合；三是宗教場合⁵。

面對神學的地方化，處境神學與本土化（或稱本色化、本地化、本位化）神學的區別何在？中國學者何光滬認為：

「處境神學遠勝於本色神學，優勝之處在於首先不把本色化表示的民族性作為最終目標，從而不會喪失神學方法論所應具有的普世性或一般性；第二，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。⁶」

何光滬憂慮神學墮入民族主義的窠臼，而極力在神學的普世視野與地方做出平衡。若瑟·拉辛格（前教宗本篤十六世）更喜

⁴ 卓新平，《基督宗教論》（北京：社會科學文獻，2000），23頁。

⁵ 參：輔仁神學著作編譯會，〈場合神學〉《神學辭典》498條（台北：光啓文化，2012）。「場合神學」亦可譯為「脈絡神學」或「情境神學」。

⁶ 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，收錄楊熙楠編，《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），44頁。

歡用的術語是「文化互動」(interculturalism)，而不是「本地化」(inculturation)，因為一個「赤裸的」、沒有身穿文化外衣的基督宗教從來沒有存在過⁷。

處境神學有其自身所面對的問題。根據 Daniel Von Allmen 的說法，處境神學發展的三個僵局，成為歷史性問題：首先是被視為第三世界的神學，比主流神學更具處境化趨勢（神學霸權主義問題）；其次是基督徒信仰的核心原則與處境神學的結構性發展（異端問題）；第三是基督信仰與特定處境的一些先存信念的綜合（綜合主義問題）⁸。處境神學強調在處境中做神學，在處境中發展，但處境是神學切入的一個視窗，而非與處境同化，需要規避墮入以民族主義為基礎的神學。

（二）處境神學的脈絡概觀

處境神學是基督福音與文化的相遇的一個面向。福音進入猶太、希臘羅馬、拉丁、非洲、歐洲、美洲及亞洲等文化中，皆顯示出福音在處境中的呈現。

1. 聖經時期：語言的本地化

耶穌時代，希伯來聖經被譯成希臘文；隨後，用希臘文寫

⁷ 漢斯·瓦爾登菲爾斯著，張榮芳譯，〈處境化神學：起源—目的—方法〉《天主教思想與文化》第二輯（香港：原道，2013），20頁。

⁸ 參：Marc Cortez, *Models, Metaphors & Multivalent Contextualizations: Religious Language and the Nature of Contextual Theology* (Unpublished S. T. L. Thesis. Portland Oregon: The Faculty of Western Seminary Portland, 2004), p.119.

成的新約也被譯成羅馬帝國通用的拉丁語。於其時，阿剌美語是耶穌時代猶太人的通用語言，耶穌所用的阿剌美語便是本地化的例證，但新約只有四個詞彙被保存下來，即「塔里塔，古木（女孩子，起來）」（谷五 41）；「厄法達（開了吧）」（谷七 34）；「阿爸（我父）」（谷十四 36）；「厄羅依，厄羅依，肋瑪，撒巴黑塔尼（我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？）」（谷十五 34）。

2. 初期教會：福音的初傳與處境

《宗徒大事錄》前八章所描述的，多是耶路撒冷的地方團體；雖然聖神降臨，以多種方言來代表當時所認定的世界，但宗徒們的行動，卻是在同一猶太團體中。但在宗十之後，有兩個核心事件，顯示出神學對處境議題的關注：一是科爾乃略皈依前伯多祿所見的異象（宗十）；二是安提約基雅教會對割損禮的爭議（宗十五）。顯然地，保祿對在安提約基亞的猶太人的宣講，與對阿勒約帕哥的希臘人的講道有所不同（宗十三 16~41，十七 22~31），雖他是用同樣的策略和核心的福音初傳。這些已足以看出處境神學的脈絡。

3. 福傳時期：與各文化的相遇

天主雖以猶太文化背景作為搖籃（救恩來自猶太人；若四 22）；而後，福音從巴勒斯坦進入希臘、拉丁、非洲、歐洲和亞洲文化，呈現出不同神學途徑和獨特的神學模式。早期神學家們採用一些諸如「聖言種籽」（*semina verbi*）和「福音準備」（*preparatio evangelica*）等概念，來描述文化與信仰間的活力關係；到了梵二，

基於尊重各地的文化，強調福音與文化的對話，從而在不同處境中發展出神學的不同側重面⁹。

4. 梵二時期：尊重各地文化，強調福音與文化的對話

梵二清楚指出，救恩潛伏在各民族及各文化中，因而我們應留意其哲學與智慧，看出各民族的習俗、生活意義及社會秩序，適應其天賦特性、個別的傳統和各國的優點（《教會傳教工作法令》22 號）；並要求傳教工作應努力迎合各民族的特殊思想及生活方式（同上 16 號），如拉丁美洲的解放神學、非洲的黑人神學、韓國的民衆神學、女性神學等。

梵二期間的兩位教宗（若望廿三與保祿六世）的時代，有兩個術語與處境神學相關：「與時俱進」（aggiornamento）與「返本歸源」（ressourcement）。之後，若望保祿二世的《信仰與理性》通諭雖曾被稱爲「哲學盟約」（the philosophical testament），但其實被稱爲「處境神學的大憲章」（the Magna Charta of contextual theology）則更有道理。因爲在他之前，從未有代表最高訓導官方者如此詳細闡

⁹ 教會的歷史傳統，與對當代問題的回應，對梵二文獻的形成同等重要。在梵二第一期會議期間，由負責教會教義正統性的聖部的神學家爲主的神學委員會，起草《啓示憲章》的初稿；但因不符合梵二的牧靈精神及其他種種缺失，被 1368 名（近 2/3）主教投票要求重寫。可見，對大公會議的教長來說，神學和教義的正統性不足以完成梵二的使命，教會對現代世界所表達的訊息，需要經過對基督信仰精神的重新審視，和對現代社會更深刻的認識，並對其正、負面均要有所回應。參：吳家齊、譚永亮著，〈繼往開來：梵二精神的歷史背景〉，28 頁。

述文化對神學的影響，並呼籲關注普世文化傳統的豐富多彩¹⁰。

5. 梵二之後：「處境神學」萌芽

1960~70 年代，在當時的社會氛圍中，處境神學更多的是「政治神學」，而不是「文化神學」。

其實，早在 1967 年，加拿大天主教神學家郎尼根（Bernard Lonergan, 1904~1984）就曾論及「處境中的神學」（Theology in Context）。1975 年，郎尼根又出版《今日文化多元主義中的神學》，對處境中的神學（或神學之處境）這一思路作了進一步的梳理和闡述。

1976 年費舍爾（L. Vischer）主編的《正在興起的神學》，以及 1978 年布萊澤（K. Blaser）出版的《今日真實性中的上帝救渡》等，堪稱最初的、開創性的系統化「處境神學」之探。1980 年，布萊澤（K. Blaser）發表〈天主教神學作為普世性問題〉一文，論及在現代社會多元處境中，天主教神學的意義及其發展方向。

德籍天主教神學家瓦爾登菲爾斯（Hans Waldenfels）於 1985 年出版其重要著作《處境化基本神學》，將基督宗教作為一種存在於宗教世界中的世界宗教來看待，並從研究現代各宗教的神學，而推出天主教當代發展所構建的「處境化基本神學」體系。他聲稱創立這一神學體系的動因，乃來自梵二之後天主教神學創新和發展的使命感，使當代神學能「檢討時代局勢」，認清其存在處境，以使基督救世的福音適應當代社會的處境。

¹⁰ 參：漢斯·瓦爾登菲爾斯，前引文，21 頁。

1992年，貝文斯（Stephen B. Bevans）推出其作《處境神學的多種模式》，指出處境神學在方法論上的四個最基本支撐點：一為福音；二為教會傳統；三為處境文化；四為文化之社會變遷；神學的處境化離不開這四個方面。

1995年，屈斯特爾（V. Kuster）出版《處境中的神學、民衆神學之探》、威爾弗萊德（F. Wilfred）出版《來自塵土：基督宗教的處境化再解釋》，以及1996年，米思（D. Mieth）、施萊比克斯（E. Schillebeeckx）和斯尼基德溫德（H. Snijdewind）等人主編《行程與視域：20世紀神學之普世性及其宗教性》等書，由此形成當代處境化神學的多元建構¹¹。

對於處境神學的出現，學者一般以歷史理由去解釋：首先，是西方世界持續地懷疑客觀而普遍真理的可能性；其次，是西方中心主義的瓦解；第三，是非殖民化過程及第三世界運動白熱化了南北之緊張關係；第四，是梵二大公會議的效應¹²。為今天的教會而言，在處境中做神學是不爭的事實，從處境著手，尊重地方文化，開創地方多元豐富的神學，是當今的顯題。

（三）處境神學——神學類型或方法論？

處境神學意即福音通過地方的處境情況而進入社會。如果要顧及處境，以處境為窗口，那麼處境便成為福音與地方相遇的途徑、方法；既然處境神學是一途徑，那麼，處境神學究竟

¹¹ 卓新平，《基督宗教論》，20~22頁。

¹² 關瑞文，前引文，116~124頁。

是神學類型，亦或是神學的方法論？

在福傳歷史的演進過程中，福傳採用了不同的方法。一些傳教士採用了「白板」(tabula rasa)的方法，意即在宣講福音之前必須先摧毀本土文化。這種受西班牙征服所影響的傳教方法，可被定義為「反對各國」(contra gentes)的傳教，而非「向各國」(ad gentes)的傳教¹³。

十六世紀耶穌會士范禮安的傳教方式，有四特點¹⁴：

1. 最引人注目的是「適應之道」：他主張傳道者要全面適應中國文化，學習中文是最基本的；
2. 向社會名流傳福音；
3. 耶穌會士引進西方科技，藉以激發中國飽學之士的興趣；
4. 會士們對中國文化及價值認定的包容與開放。

利瑪竇繼續范禮安的實踐，是當時以處境為方法的典型；他學習中文、穿儒服，與文人、士大夫交往，融入了當時的處境，而把福音介紹給了中國。雖然都是傳福音，但與白板的方法極為不同。

史萊特爾 (Robert Schreier) 認為，做本地神學有三個基本路徑：翻譯模式 (translation models)；適應模式 (adaptation models)、處境模式 (contextual models)。翻譯模式是從植根於它自己處境中的

¹³ 柯毅霖著，靜也譯，〈福音在中國本地化的隱喻：天主教的一個觀點〉《神學年刊》26期(2005)，13頁。

¹⁴ 鐘鳴旦著，陳寬薇譯，《本地化：談福音與文化》(台北：光啓文化，1993)，14~17頁。

基督信仰資訊，根據當地處境翻譯過來。他認為適應模式是翻譯模式的發展，對於基督信仰與本地文化兩者而言，是更具包容的途徑。處境途徑與當地情境密切相關，又可區分兩種基本型態：人類學途徑和解放途徑；前者聚焦於當地文化特性，嘗試與基督信仰傳統對話；後者則關切對壓迫者的挑戰及社會改變¹⁵。

貝文斯（Stephen B. Bevans）把處境神學分成六類¹⁶：

1. 翻譯模式（The Translation Model）：這個模式包含基督信仰資訊或福音在特定處境中的翻譯，其特點是堅持福音資訊的不可改變性；真理沒有改變，信息沒有改變。
2. 人類學模式（The Anthropological Model）：該模式聚焦於文化，人類經驗成為神學反省和做神學的重要資源，而天主的自我啟示是在人性自身的處境中完成的。
3. 實踐模式（The Praxis Model）：該模式的顯著特徵便是關注社會改變。「實踐」一詞傾向於表達天主在文化、人民、歷史中的臨在。它亦可被描述為實踐神學或解放神學。
4. 融合模式（The Synthetic Model）：該模式嘗試在聖經、傳統、教義和當代地方處境之間尋求平衡。
5. 超越模式（The Transcendental Model）：強調神學並非是找出

¹⁵ Angie Pears, *Doing Contextual Theology* (London and New York: Routledge, 2010), p.15.

¹⁶ Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (New York: Orbis books, 1992), pp.31~33, 47~48, 63~65, 81, 101.

跨文化領域的正確答案，而是探尋真實的宗教表達和文化認同。

6. 文化對比模式 (The Countercultural Model)¹⁷：此模式從聖經及傳統中汲取許多資源，承認福音要適當的表達，必須要用對方的語言，並披上對他們有意義的象徵物，但不被其他文化所吸納，也不會去攻擊文化。

處境神學家對處境神學模式的分類，指出處境是進入神學的途徑與方法。因此，不同地區面對的處境不同，神學發展的側重面亦不同。拉丁美洲的解放神學著重階級分析；南非的神學以種族歧視為首要課題；印度的賤民神學針對宗教內的不平等；以及韓國的民衆神學等等。所以，處境化神學可以定義為一個神學方法，在不同的文化與人類生活環境中傳播與闡釋福音訊息時，這種神學方法將文化的多元性與區別考慮在內¹⁸。

¹⁷ 貝氏 1985 年發表〈處境神學的模式〉 ("Models of Contextual Theology", in *Missiology: An International Review*, Vol. XIII, No. 2)，原本介紹的第六個模式為「象徵」模式 (The Semiotic Model)；但在 1992 年出版的《處境化神學的模式》 (*Models of Contextual Theology*) 書中，他將第六個模式改為「文化對比」模式。參：林耀星，《探討貝文斯六個處境化神學模式及其宣教應用》，台南神學院碩士論文，2012。

¹⁸ 漢斯·瓦爾登菲爾斯，前引文，25 頁。

二、中國天主教的處境探索

(一) 社會處境——民族主義

中國歷史悠久，以五千年的文化而著稱，而有以自我為中心的傾向；這種中心主義的傾向，在許多國家都有類似的階段。因此，當西方與中國邂逅、基督信仰與中國相遇時，是否只有對立？在今天，全球化逐漸凸顯，中國如何應對全球化，是排拒，亦或是接納包容？

西方文化在歷史上，尤其第十七世紀，發生了重要的變革：

「湯因比（Arnold Toynbee）稱西方文化史上最大、最重要的分水嶺的第十七世紀，隨著新興的科學主義、國家主義和共產主義等新宗教，逐漸填補了『由於基督信仰的衰退而出現的空白』，一個嶄新的現代西方文明呼之欲出。¹⁹」

而在中國，也發生了重要的變革：

「近代以來的『民族主義』有一個思維方式上的偏狹，即把中國和世界對立起來看問題……文化上的『民族主義』認為，中國就是中國，有很強的獨特性。二十世紀初年的『國粹論』、二十世紀後期的『國情論』，都反對普世價值，他們強調中國文化的獨特性。²⁰」

¹⁹ 趙林，〈宗教改革運動與西歐現代民族國家的崛起〉《道風：基督教文化評論》35期（2011），25頁。

²⁰ 隨著歐洲部分國家相繼建立殖民地體系，建立起自己的經濟、政治和軍事優勢，並最終按宗教和語言的標準建立了各自的「民族國家」，十八、九世紀的西方文化確實有一種可以稱之為「基督

1920 年代的五四運動，中華文化面臨斷層的接續；1960 年代的文化革命，讓中華文化產生斷代的危機；今天，中華文化面對全球化的場域，應走出既包容又具特色的路線。近來，中國社會常展現出「民族—國家」（有的用「國族」的概念）的形象：

「當前中國形勢的一大特徵，是『民族主義—國權主義』正在逐步取代『馬列主義—共產主義』而成爲官方意識型態，這種趨勢同世界形勢的一大特徵，即國際社會的『全球主義—民權主義』趨勢相對應，很容易造成難題，引發衝突。²¹」

這種對立面亟須做出調整，否則便不與世界同步，而以另類的形象與世界格格不入。中國應走出自我的樊籠，不是喪失自己的文化，而是自我的文化不排拒全球化。鐘鳴旦認爲：

「接觸不同的文化，能避開文化探討中的兩種危險：文化中心論及文化相對論。中心論指的是視自己所歸屬的文化爲世界的中心，是其他文化的規範，成爲評判的標準和依歸。文化相對論，視所有的文化爲相對的，沒有什麼

教中心主義」、「西方中心主義」的意識型態，這種意識型態曾經是「種族主義」和「民族主義」的基礎，被當代人認爲是虛幻、狂妄和具攻擊性，二十世紀以後受到了西方知識分子的猛烈批判。李天綱，〈中國禮儀之爭：研究方法及其拓展〉，收錄吳昶興主編，《再—解釋：中國天主教史研究方法新拓展》（新北市：台灣基督教文藝，2014），26 頁。

²¹ 何光滬，〈基督教與中華文化的關係〉《道風》39 期（2013 秋），356 頁。

區別差異。²²」

歷史進程中，「獨立運動經常是以國族主義為其推動力的，當中誕生了不少『你—我』甚至『敵—我』對立意識，也產生了濃厚的訴求要恢復本土身分及本土意識」²³。如何避免中國踏入狹窄的「民族—國權主義」以及與全球化步調的不協調？基督信仰的超越性能夠搭建溝通的橋樑，化解其中的危機；基督信仰既尊重本土文化身分認同，又不局限於狹窄的民族主義窠臼。

「西學東漸、東學西傳」這兩個術語，是學者們用來形容東西方文化的相遇，彼此間所產生的互動。兩個文化的相遇，不應以敵我對立的姿態出現，而是彼此互補，這是文化相遇、互動的真實內涵。今天在中國，中西文化的相遇、全球化與中國的相逢，基督信仰的介入能夠推動且促進這一內涵的實現。

（二）文化處境——學者對基督信仰的誤解

改革開放後，受制於意識型態、研究資料等的影響，中國的部分學者對基督信仰存在誤解，甚或是曲解。這樣的既成意見，對後期研究基督信仰的學者產生了影響，也對國人認識基督信仰預設了障礙。

王曉朝把 1980~90 年代學者對基督信仰的研究存在著誤

²² 鐘鳴旦著、陳寬薇譯，《當地語系化：談福音與文化》（臺北：光啓文化，1993），11 頁。

²³ 關瑞文，前引文，122 頁。

解，歸結為五方面：一、對基督宗教的起源及其創始人耶穌之誤解；二、對基督宗教與羅馬帝國關係之誤解；三、對基督宗教與西方古典哲學關係之誤解；四、對基督宗教與西方中世紀關係之誤解；五、對基督宗教與近代人文主義關係之誤解²⁴。這些誤解的層面，揭示出中國學者對待基督信仰的態度——既願意探究基督信仰的樣貌，又難以跳脫自我局限的事實。

中國學界在改革開放後，初期對基督信仰的研究受制於意識型態的影響，有取捨地引用國外的資料。這種對國外資料的截取，大大地堅定了國內部分學者意識型態信念的正確性，其對學術界翻譯的傾向，特別是序言方面的誤導，《羅馬帝國衰亡史》序言作者便認為，羅馬帝國的衰亡是蠻族與基督信仰的勝利²⁵。這種對基督信仰的誤解，在社會事件上也引發效應，例如學校教育課本對基督信仰的成見；2006年十位博士抵制聖誕節；2010年十位教授反對在孔子家鄉曲阜建立教堂，之後確實

²⁴ 王曉朝，〈清除中國學術界對基督教的五大誤解〉，收錄羅明嘉、黃保羅主編，《基督宗教與中國文化—關於中國處境神學的中國—北歐會議論文集》（北京：中國社會科學，2004），262~291頁。

²⁵ 同上，267頁。中國大學哲學系忽視「明清天主教」引發的「西學東漸」，哲學系學者十分崇拜的「古希臘哲學」，在明末清初已有利瑪竇、徐光啓一代學者翻譯，這個事實居然是「明清哲學史」上的空白，哲學教科書甚至誤以「嚴譯」為西方哲學引進中國之開端。徐光啓、畢方濟翻譯亞里斯多德的《論靈魂》為《靈言蠡勺》；李之藻、傅泛際（franciscus Furtado）翻譯的《名理探》原為《亞里斯多德辯證法概論》；利類思翻譯的《超性學要》即是多瑪斯·阿奎那的《神學大全》。參：李天綱，前引文，11頁。

停建；2016年初又再次引發爭議。

後期為數不少的學者糾正學術界的訛傳，為客觀、公正的認識基督信仰提供了不同的視野：

「中國大陸大學對基督宗教的研究，在改革開放後，在進路上是人文的，而不是教會的；然而，最近十多年，隨著新一代大陸學者的興起而有所改變；整體來說，除了有更強的教會關係外，並改變了那種嚴拒與教會往返的傾向。²⁶」

近期中國學術界出版的著作，對於糾正過去的錯誤認識有重要作用。例如楊昌棟的《基督教在中古歐洲的貢獻》（1936初版，2000再版）；田薇的《信仰與理性：中世紀基督教文化的興衰》（2001）；彭小瑜的《教會法研究》（2003）；劉國鵬的《剛恆毅與中國天主教的本地化》（2011）等。所以，中國學者對基督信仰的研究，「應實現『世界觀的轉換』，即放棄階級鬥爭的思維模式，放棄宗教與哲學敵對的思維模式，放棄以政治意識型態為衡量某種哲學作用的惟一標準，堅持實事求是的學術原則」²⁷。

知識份子對基督信仰的對抗心態，從理論上分析，與兩種重要而普遍的概念混淆有關：一種混淆是把基督宗教等同於西方文化，由此把基督宗教與中華文化的關係說成兩種文化之間

²⁶ 賴品超，〈基督徒合一與當代中國的基督宗教研究〉《天主教研究學報》第一期（香港：香港中文大學天主教研究中心，2010），66頁。

²⁷ 王曉朝，前引文，274頁。

的關係；另一種混淆是把代表中華文化的儒學視為一種宗教，由此而把基督宗教與中華文化的關係，說成兩種宗教之間的關係²⁸。所以，對於西方文化和基督信仰的研究進路，不應預設為對抗的型態，應從這種對抗模式的假設中走出來，共建合作、互補的平臺。

（三）政教處境——去政治化的信仰

基督信仰在中國處境中與不同的時代交往，彼此的關係在緊張與寬鬆之間徘徊。不論是來自政治的，還是來自民間的運動，基督信仰總是處在被動的、被邊緣化的、被鬥爭的境況中。在今天的處境中，中國教會是否能夠走出歷史的劃痕，而演奏出與社會融合、協調的節奏？

中國的政教處境，特別是政府與天主教的角力聚焦在歸屬的問題上，歸屬的焦點主要是主教問題。由於天主教的普世性、大公性，為基督宗教而言，這是純信仰的事務；但為政治而言，天主教處於中國境內，因而屬於中國國內事務。《中華人民共和國憲法》36條明言：「中華人民共和國公民有宗教信仰自由……宗教團體和宗教事務不受外國勢力的支配」。此條憲法對宗教的認知有其模糊性：一是宗教事務有其全球化幅度；二是宗教事務並非屬於政治領域。因此，「不受外國勢力支配」的區域化與全球化就形成了衝突；而「不受外國勢力支配」的政治語態與獨立自主的宗教領域也形成了矛盾。

²⁸ 何光滬，前引文，356~357頁。

法學界老前輩江平先生認為，《憲法》36條存在著對宗教的歧視性條款，是憲法的硬傷。劉澎教授認為，中國實行宗教法治，有兩個問題需要解決：一是設立宗教基本法，把宗教問題納入法治軌道；二是修改《憲法》36條²⁹。所以，憲法規範的模糊性導致政治角度解讀信仰成了必然；這種必然的一個面向，就是邀請教會人士積極建言，「2002年止……天主教界中有一千多名人大代表和政協委員，他們在為國家參政議政的同時，也維護了天主教的合法權益」³⁰。對信仰的政治性解讀，成了真實認識基督信仰的羈絆，正如現存的政企不分（政府與企業沒有分離）、政社不分（政府與社會組織沒有分離）³¹、政府與教育的不分，而現今逐漸開始政企分離的過程，那麼日後政教分離³²

²⁹ 劉澎，《如何解決中國的宗教問題》，2016年3月20日取自：<http://www.aisixiang.com/data/73017.html> 三十六條之「宗教團體和宗教事務不受外國勢力的支配」這句話，在1949年的共同綱領中，和1954、1975、1978年的憲法中都沒有提到；它是受「文革」中「左派」的思想影響，而在1982年修憲時加進去的。

³⁰ 雷麗華，〈從天主教在中國的傳播和發展看天主教與社會主義相適應〉，收錄吳梓明編，《宗教社會角色重探》（香港：中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2002），241頁。

³¹ 「政社分開」就是政府從社會組織中退出，放開對社會組織在人事權、財政權等方面的控制，給予社會組織發展的主動權。政社分開，表面上只涉及了政府與社會的關係，但在廣義上，也包括了政府與市場的邊界問題。中國改革開放，一開始就是從政企分開破題，隨後才是政社分開、政資分開、政事分開的穩步推進。

³² 政教分離（separation of church and state），是指宗教權力和國家、政府統治權力的分割。「獨立自主」屬於政教分離的範疇，教權與政權的分離，互不隸屬，互不干涉。

也應列入議程之內。

政教處境中的公共安全亦是重要課題之一。為政治而言，宗教的功能表達，應是構建社會和諧、維護社會平安。近來，中國境內出現因信仰而發生的公共安全問題逐漸增多，對社會安全造成惡劣影響，社會對宗教信仰也產生諸多懷疑。2014年5月由政府定義的邪教組織全能神所造成的「山東招遠案」，引發國內空前的關注，隨後中國公布了十四個邪教組織³³。公共安全成了政府對宗教的重要考量之一。天主教是倡導公共安全的重要推力，對社會秩序穩定的構建、遵紀守法觀念的強化，貢獻由來已久，而公共安全成爲天主教與政府間的共同平臺，也未嘗不可。

中梵建交似乎成了中國天主教的顯題。天主教的普世性強調中國天主教是普世天主教的一份子；但在中國處境內被加上了政治色彩，而從信仰跳到政治主權的層面。中國與梵蒂岡的建交是屬於政治範疇，是兩個國家實體的邦交；而中國天主教會在這兩者間的夾縫中生存，異常艱難。中國天主教在社會的實存意義，如因政治問題而日衰，爲中國社會的穩定與和諧、爲天主教信仰，皆是莫大的損失。

有學者認爲，梵蒂岡願意通過外交關係的促成，來保護中國天主教會；但究其這點，便成爲中梵建交的障礙。中國教會是否需要梵蒂岡教廷的外交保護？中國教會是否需要中國政府

³³ 網易，〈中國公佈境內邪教組織官方名單〉，2014年10月25日。

取自：<http://news.163.com/14/0608/11/9U7DOSQJ00014JB6.html>

的特別優惠政策？其焦點是中國天主教不需要任何形式的外交保護或政策優惠，應該讓中國天主教擺脫任何形式的政治外衣，讓信仰成爲信仰。

如何看待中國天主教實屬重要；國外看待中國天主教，往往帶著政治的眼光審視；獲得合法宗教的地位便是政治加身，與政府接洽便是政府教會，與政治人士交接便是政治權謀等。其他區域的天主教亦有上述的動作，卻不會被扣上政治的頭銜，雙重標準油然而生。去政治化的信仰首先應從教會內部發酵，然後逐漸影響其他領域對中國天主教的看法。

中國天主教需要去政治化的信仰。雖然在政治角力中，缺乏中國天主教的身影與聲音，但無疑中國天主教成了構建社會和諧的重要力量，在社會中營造勾畫自我的形象。中國天主教在政教處境中的著力點上，應避免政治的外衣；去政治化的信仰，是中國天主教的努力方向之一。處境神學的任務，便是爲中國天主教會神學提出方法論走向，建構出獨有的中國處境的神學，而中國教會有能力及智慧處理所面臨的處境問題。

三、中國天主教處境神學的建構

(一) 中國處境的神學話語權

中國處境的天主教會，其社會服務不爲人知，其神學話語亦是沒沒無聞。神學話語是教會關注社會公共領域的路徑，教會應關注「公共性」議題，以進入社會的「公共空間」。但今教會的神學話語對公共空間的論述，受到內在、外在的雙重困境。

教會的神學話語應被正面的詮釋。中國學者卓新平指出，教會通常對社會採取兩種態度：一種是對社會的批判態度，即所謂的先知精神傳統；另一種則為對社會的服務態度，即所謂の僕人精神傳統。在中國文化氛圍中，反思基督宗教在中國近現代發展的現實影響，中國教會更多地選擇了後者，即以僕人精神來推行其社會服務。教會若突出或高揚其先知精神，對社會加以其信仰意義上的批判，必會適得其反，不僅不能得到社會的積極回應，反而構成與社會的逆反及緊張³⁴。此言對教會的認同是僕人傳統；同時使先知傳統³⁵受到打壓。而社會對教會的誤解也在於此先知傳統，因為先知傳統是從心理、思想層面批判社會的痼疾，而此批判指向人內心的罪。其實中國歷史上的「因言獲罪」的形式，與教會的先知傳統並非如出一轍。

然而，中國教會神學卻欠缺對社會事務的關注與社會分析：

³⁴ 謝志斌，〈從政治神學、公民宗教與公共神學的差異談三者在中國處境的可能性〉《道風基督教文化評論》38期（2013春），93頁。

³⁵ 「先知神學」首先是忠實地根據聖經。它不同於學術性神學——採系統的方法處理全部聖經的主題，並形成基督信仰的總原則和教義；先知神學著重在天主的話中，那些和我們緊急的情況有密切關係的話語。其次，先知性的回應和先知的神學，能夠洞察這時代的徵兆。當法利賽人和撒杜塞人要求徵兆時，耶穌告訴他們去「洞察這時代的徵兆」（瑪十六3）或去分辨這契機（路十二56）。第三，先知神學要呼召人採取行動；正如耶穌說「悔改吧，天國臨近了」。第四，先知神學強調盼望與靈修。最後，先知神學應有實踐性和牧養的情懷。參：南非神學家們共著，張德謙譯，《契機文獻：對教會的挑戰》（台南：人光，1991），27~29頁。

「『教會神學』缺乏對政治學和政治策略應有的瞭解。改變一個社會的結構，基本上是政治學的事務。再者，靈修傾向於非世俗的事務，而社會與政治的事務被視為世俗的事務，而靈修也被認為純私人的與個人的事。³⁶」

尤其近來的中國教會，對於社會事務漠不關心，似乎社會的實存問題與教會無關，修院神學教育方面對倫理的社會正義課題教學力度薄弱，難以為繼；方方面面導致教會與社會的脫節。此種脫節是雙向的，教會無力關注社會，社會也難以認識教會。中國教會談「政治」色變，凡是涉及政治的議題，就會被扣上信仰不純的帽子，作為公民，連論政、問政的權利都自動放棄的話，更何敢論及參政、議政。中國教會由於受到外在的壓力而轉向內在的靈修，對於教會自身問題避而不談、缺乏反省；長期的靈修培訓不僅沒有解決教會現存的問題，反而積壓成疾。中國教會對社會事務的疏忽，更談不上為此著書立說，撥亂反正，為教會發音、正音，神學話語權明顯旁落，難以向社會傳遞教會的資訊。

台灣學者曾慶豹所提出的「漢語政治神學」觀念，關注基督教與現代性的問題，他主張：

「當代漢語的政治神學必須走出民族主義的窠臼，政治神學的問題使漢語思想將問題意識轉向現代性，而非民族論述；政治神學的視域使漢語思想置身於現代性的語境

³⁶ 同上，25~26頁。

中，具批判力度的政治神學語式之漢語神學。³⁷」

中國教會自身不應逃避現代性議題，否則自身便被排斥於社會之外。先知傳統首先應在教會內不受排斥，然後才能走向公共領域。

中國教會日久形成的個人靈修，讓教會人士對社會議題避之唯恐不及。中國教會自身沒有反省先知的角色，不去反思教會對社會的先知職責，教會便是故步自封。神學話語首先應在教會內推廣，在教會內興起，先知傳統方得以建立，而非一味地推脫責任於外。

（二）利瑪竇規矩——一個方法論的借鑑

禮儀之爭最後以康熙所定的「利瑪竇規矩」³⁸作為在中國處境傳教的規則。利瑪竇規矩採取尊孔祭祖的途徑，作為融入中國社會福傳的一個方法。這個方法的戲劇性轉折，在於成了

³⁷ 謝志斌，前引文，98頁。

³⁸ 根據楊慧林的說法，即使利瑪竇的當地語系化方法也在適應儒家思想的過程中，喪失了自己的基督信仰的地位；結果，一些耶穌會士及其所啟發的文獻與著作，呈現的基督信仰與儒家思想非常相似。關於中國禮儀的問題，柯毅霖認為天主教未能適應帝皇的思想方式，而中國當代馬克思主義的教導則將帝皇的理念定義為封建的理念，而非儒家的理念。中國禮儀之爭的結果未必是一種失敗，臺北利氏學社的創始人甘易達（Yves Raguin, 1912~1998）即有此意。他說，如果禮儀之爭當初有一個不同的結果，那麼基督宗教恐怕已成為帝皇儒學理念的一個分支，因而會失去它的定位與身分、它的自由及其先知性角色。參：柯毅霖，前引文，44、52頁。

當時康熙所欽定的、傳教士是否能在中國傳教的法規。

「禮儀之爭」無疑是中國教會史上的重要經典事件。它在康熙的欽定中，落下了帷幕；兩百年後，教會追認利瑪竇規矩，但已時過境遷。禮儀之爭的爭論點是「宗教性」問題，由於方法不同，結果也不同。「耶穌會擅長中國經典研究，根據儒家五經來研究判斷『儒家非宗教』；而多明我會、方濟各會、巴黎外方傳教會則以看到現場祭祀，判斷『儒教是宗教』，是以祭祀行為入手，而不是從祭祀經典著手」³⁹。由此可知，方法論的呈現在禮儀之爭中成了關鍵要素。

方法論途徑的福傳上升到宗教性的神學視野，同樣也上升到了政治力量的博弈。禮儀之爭最初是在修會會士之間彼此的爭辯，本來不同修會的福傳模式都是一種融入社會的方式，可以並行不悖地進行；修會彼此接觸的群體不同，一個是知識階層，一個是小民百姓階層。之後上升到宗教性視野的「異端」，成了彼此爭辯的焦點，繼之呈交教廷的裁決，實際上仍是屬於教會內部的事務，迴旋的餘地尚多。而關鍵性的一步，便是耶穌會士尋求康熙的援助，這點是整個事件的轉折點，也是不可逆轉的起點——從教會內部跳躍到外部，從宗教性跨越到政治性領域，隨後所發生的便急轉直下。方法論的進路，是一種方法的嘗試與探索，可知在中國處境，方法論有其獨特的角色。

禮儀之爭對當今的教會有實存意義。利瑪竇規矩的成形，

³⁹ 李天綱，前引文，34頁。

有賴當時士大夫知識階層的襄助；嘉定會議便是一例。1627年的嘉定會議，討論禮儀和天主譯名問題，士大夫參與會議的有徐光啓、孫元化、李之藻、楊庭筠。然而，禮儀之爭似乎明顯缺乏中國士大夫的身影，只是傳教士之間的論爭。後期的中國有識之士亦是此命運，遭到忽略，他們的身影在傳教士的光環下變得隱晦。實際上，這也就是今天意義上的中國教會主體。

再者，康熙命令傳教士只有遵守「利瑪竇規矩」，領取印票，方可在中國傳教；這某種程度可類比當今中國教會的地上、地下團體。似乎歷史又轉了一圈，禮儀之爭的問題是否已經完結？

最後便是尊孔祭祖；當時凡是士大夫或準備加官進爵者，必須要尊孔祭祖，否則便與官場背道而馳，教友處於兩難之境。面對當今的官場之路，幾乎所有為官者大多是以共產黨員為前提；但若既是教友，又是共產黨身分的官員，則教友進退維谷。過去涉及迷信異端，現今涉及無神論，兩者都是宗教性問題。

禮儀之爭呈現方法論的進路，視野各異，結果懸殊。論爭背後，呈現出高層的博弈。對比古今：論古，喪失了士大夫的身影；談今，缺乏中國教會主體的聲音。中國教會在今天是否能規避中西、中梵之間的政治交鋒，從而只為信仰發聲，而非在政治夾縫中求生存？面對中國現存的諸多問題，需要中國教會集體的智慧與努力，也需要一個方法論的探索，關注處境。

(三) 中國教會處境神學的建構

天主聖言接受了歷史處境而成為一個猶太人，使用那時代

的語言，遵守猶太法律，篤行猶太宗教的要求，進耶路撒冷聖殿，閱讀聖經。耶穌在猶太處境中的生活，給予基督宗教第一個處境化的具體形象。

神學家做處境神學，不必排斥普世視野；何況，失去普世視野的神學是否是處境神學，也值得商榷：

「一些處境神學家忽略了神學的普世性成分，導致他們一面倒地批評西方神學。這種批評有幾個毛病：一、東方和西方神學的二分法；二、將一己的取向等同亞洲人；三、對西方神學的瞭解過分簡化，從而忽視其中的差異性、普遍性或非西方性。⁴⁰」

所以，處境神學與普世神學視野應並行不悖，不由於做處境神學，而失去普世神學判準。史萊特爾（Robert J. Schreier）為確保個別神學家表達的忠信，提出五個標準：首先是內在的一致性，存在於基督徒處境與信理表達之間；其次是以崇敬的語言表達；第三是純正行動的標準，神學家的表達應該引發正義、和平與聖德的實踐；第四、第五是一個硬幣的兩面，特定處境的神學表達應向被修正開放，並且能夠影響及豐富其他教會的神學⁴¹。

⁴⁰ 參：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〉，收錄楊熙楠編，《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），282~283頁。

⁴¹ Steve Bevans, *Contextual Theology*, Retrieved Oct 25, 2014. https://www.eiseverywhere.com/file_uploads/ff735620c88c86884c33857af8c51fde_GS2.pdf

翻譯是處境神學的必然階段。聖經與神學作品經翻譯而實現兩種語言的互換；在語言多樣性的相遇中，我們才能真正發現「語言的奇蹟」。因為語言是轉換視角且進入陌生的世界；在轉換的過程中，不只是在語言交流上，而且在觀點、思維甚至在行為方式上，都是陌生的。為此，語言的使用是進入廣義上的「處境」的入口⁴²。在這方面，中國社會學者對於基督宗教作品的翻譯，經歷了三十年歷程，本地神學、漢語神學開始發軔，由華人自己做神學的路程已經開啓。

翻譯階段後，創作中國處境的神學必不可少。正如柯毅霖 (Fr. Criveller Gianni) 在其作《艾儒略向晚明中國介紹的基督》的結尾中寫道：「事實上，中國式的基督論只能由中國基督徒自己來創造。皈依者們無論在才智上還是精神上，都有能力做這件事」⁴³。目前，令人驚喜的一面是，社會學者對基督宗教作品的翻譯與神學創作逐漸在社會中發酵；但令人擔憂的一面是，基督教會內部對於神學作品的翻譯與創作，卻遠遠遜於社會人士。在中國天主教會中，幾乎所有的書籍出版都是內部資料，無法在社會流通；而海外留學的聖職和修女中，獲得博士學位者稀少，歸國後所做研究又奇缺，且也欠缺學術平臺。中國教會自身不重視文化幅度的福傳，導致教會學術事業舉步維艱。可見，中國教會應加大力度在神學的翻譯與創作方面，投入專業的人才；處境神學便是在翻譯與創作的過程中，悄然而至。

⁴² 漢斯·瓦爾登菲爾斯，前引文，23 頁。

⁴³ 同上。

對於中國處境神學的建構，翻譯是基礎階段。翻譯是把國外其他地區所發展的神學歷程引介到中國處境；翻譯的幅度具有普世性的判準，是對處境神學的制衡。之後，便是因處境而詮釋信仰，因處境而做神學。

「基督教在漢語語境中逐步凸顯的三種詮釋結構，也暗示著『本地化』向『處境化』的延伸，即：唐代景教的『以佛老釋耶』，明清以降的『以儒釋耶』，以及主要體現於『文革』之後的『以生存經驗釋耶』之趨勢。⁴⁴」

中國天主教會不應側目神學的學術價值，現階段翻譯與創作是進入處境神學的途徑，而處境神學是建構中國神學的方法。

結 論

梵二的革新，促進教會進入地方文化；對於地方文化的尊重，振興了地方教會的神學；地域不同、處境各異，造就的地方神學亦不同。處境神學的興起，旨在尋求福音進入地方的途徑與方法；為此，所有神學都是處境神學。在強調處境神學的同時，亦不失去普世神學的判準，這是處境神學的精神所在。

普世性、大公性是天主教的特色之一，天主教在地方性的表達不會與普世性相矛盾。中國處境的天主教遇到諸多挑戰，尤其是全球化時代的今天，中國的社會處境顯示出國家一民族的傾向。中國如何兼具全球化與地方特色，天主教的普世性與

⁴⁴ 楊慧林，〈本地化還是處境化：漢語語境中的基督教詮釋〉《世界宗教研究》第一期（2003），71頁。

地方性集於一身，便可提供借鑑。中國社會需要更多的嘗試，而非對立。文化處境對天主教的誤解，逐漸得到改善。學術中，去意識型態是真正的學術之本，體現真正的學術價值。中國天主教在政教處境中，似乎缺乏自己的聲音與地位，解決當下既存的政教問題，需要中國天主教的集體智慧與能力。

建構中國的處境神學，需要關注中國的處境。如果我們只在教會本身內尋找教會變弱的主要原因，卻絲毫不關注社會上重要的發展變化，那麼這肯定是對教會不利的局面。所以，不關注社會處境，教會的神學話語便喪失其功能，無法在社會中立足。教會對當下社會的關注及回應，屬於功能性途徑，處境神學能夠更合乎中國式信仰，就是教會對社會的關注、教會對社會的服務與貢獻，而這些，始於神學的關注焦點。

歷史證明，禮儀之爭的利瑪竇規矩是方法論議題；方法不同，結果不同。可見在中國的處境上，更大程度是方法論的問題。處境神學作為方法論的呈現，其終向便是中國教會神學的本地化。關注處境，從處境出發，成為中國天主教神學方法論的起點，正如《論教會在現代世界牧職憲章》所言：

「教會歷來執行其使命的作風，是一面檢討時代局勢，一面在福音神光下，替人類解釋真理，並以適合各時代的方式，解答人們永久的疑問，即現世及來生的意義，和今生與來世間的關係。因此，必須認明並瞭解我們生活於其內的世界，以及這世界所有的期望、理想及其戲劇性的特質。」（GS 4）