

對「漢語神學」的神學反思

郭鴻標

建道神學院

Alliance Bible Seminary

一、導言

莫特曼 (Jürgen Moltmann) 在祝賀香港漢語基督教文化研究所十周年紀念的賀辭中說：「我們〔筆者按：西方人〕應該理解一下中國正發生甚麼事。在另一方面，我們也應擁抱中國基督教：一主一靈。」¹ 莫特曼作為一位德國神學家，能夠有高度的自覺能力，留意到要從中國文化與宗教角度思考神學課題，進而檢視西方神學的內容，實在難能可貴。作為華人神學工作者，我們同樣應該嘗試從不同視域來思考神學課題。筆者過去從事潘能伯格及莫特曼研究，致力跳出高舉中國處境而漠視歷代基督教傳統，以及貶低從哲學概念思考神學的思想形態，力求對

¹ 〈莫特爾曼賀詞〉，《漢語基督教文化研究所通訊》2005年第2期，頁19。

整個基督教傳統有更深的體會和欣賞。筆者在神學建構上往往以基督信仰為大前提，認信三位一體上帝，以及耶穌基督的拯救，並引用西方神學資料作漢語神學創作。對筆者來說，漢語神學具有教會性、信仰性及跨文化性，是十分自然的。不過，一些國內基督教研究學者卻認為，漢語神學的教會性及信仰性並非必要。清華大學王曉朝教授認為：「有些信仰基督教的學者出於對自己所信仰的這種宗教的虔敬感，潛心研究基督教思想，維護基督教的尊嚴，這本來也無可厚非，但由此把基督教研究變成單純的護教學，並進而指責那些本身不是基督徒的學者的研究是不純正的，甚至是對基督教的歪曲和誤解，那就背離了學術研究的本義，也缺乏寬容的精神。」² 筆者同意學術研究應該持守自由原則，不因人廢言，亦不應打壓異見；相反應透過理性對話澄清真正分歧的所在，並在互相尊重的精神下，繼續探索真理。筆者認為基督徒學者本於護教的心態，指出非基督徒學者對基督教信仰或神學的歪曲和誤解，正好是雙方真正開展對話的時機。反過來說，若非基督徒學者對基督教的罪觀、基督論等存有偏差的理解，而基督徒學者卻無動於衷，恐怕大家亦會覺得基督徒竟然對神學的真偽沒有半點激情，那麼從何得知基督信仰對他來說是終極關懷。真正的寬容，並不是勉強自己接納無法同意的觀點；相反是在申論己見後能容許別人有不同的取向。筆者同意基督徒學者與非基督徒學者進行神學對話，對雙方都有裨益的。基督徒學者那種「出自教會」、「為著教會」、「面向教會」的神學，同樣具備公共意涵；只是對基督信仰及教會陌生的非基督徒學者，往往誇大了教會教義神學及強調人文性及學術性的神學之間的分別，以致把漢語神學定義為「不完全出自教會」、「不完全為著教會」、「面向教內和教外」的神學。按王曉朝教授的觀點，我們確有需要反思基督教神學與漢語神學的關係。究竟「不完全出自教會」的漢語神學能否被稱為基督教神學

² 王曉朝：〈略論漢語神學研究三特質〉，《漢語基督教文化研究所通訊》2005年第1期，頁2。

呢？對於這個既根本又嚴肅的問題，我們不能認同基督徒學者指出，非基督徒學者的神學觀點有違正統就是缺乏寬容；相反，我們應該更珍惜對話的機會，一起虛心尋求真理。一些在大學研究神學的學者，通常較容易把自己定位為整個社會及人文學術界進行神學思考的一群。在學術上崇尚客觀中立是合理的，不過卻很容易忽視了自己作為耶穌基督教會一分子的身分，而接納在宗教多元化的社會中必然有多元的宗教取向。筆者認為神學院的學者，應珍惜自己作為耶穌基督教會一分子的身分，而與非基督徒學者作批判性的神學對話。在這方面，「出自教會」的神學應該發展其公共性，以教會信仰為中心發展出一種服事和回應社會的神學。筆者在過去的研究中，就曾嘗試從華人基督徒神學工作者的角度回應漢語神學的發展需要。³

二、漢語神學須加強神學向度

中國人民大學李秋零教授將《道風漢語神學學刊》第一期中提及的「漢語神學」觀念，視為漢語神學的開始。他認為當時漢語神學依然是「基督教的一種『神學』，而不是關於基督教的一種『學術』」。⁴ 劉小

³ 參郭鴻標：〈對國內基督教研究趨勢的反思（一）〉，《時代論壇》，2005年12月18日，頁11；〈對國內基督教研究趨勢的反思（二）〉，《時代論壇》，2005年12月25日，頁11；〈對國內基督教研究趨勢的反思（三）——對卓新平思想的神學反省〉，《時代論壇》，2006年1月18日，頁11；〈對國內基督教研究趨勢的反思（四）——對何光滬思想的神學反省〉，《時代論壇》，2006年2月5日，頁10。〈對國內基督教研究趨勢的反思（五）——對張慶熊思想的神學反省〉，《時代論壇》，2006年2月12日，頁11；〈對國內基督教研究趨勢的反思（六）——對李秋零思想的神學反省〉，《時代論壇》，2006年2月12日，頁11；〈對國內基督教研究趨勢的反思〉，《基督教與中國文化研究中心通訊》第39期（2006年2月），頁4~5。〈對國內基督教研究趨勢的反思（六）——對李秋零思想的神學反省修正版〉，《時代論壇》，2006年3月12日，頁11。

⁴ 李秋零：〈「漢語神學」的歷史反思〉，《漢語基督教文化研究所通訊》2005年第2期，頁1。

楓教授提出漢語神學，其中一個原因是他不滿意過往本色神學注重在儒家與基督教間尋找相同點的做法，因為這種所謂「融合」，不能稱為對話。⁵ 他認為對話的前設應是不同宗教及價值取向無法得到共識，只能共存，因而在多元文化的大前提下需要互相尊重和寬容，共同建構一個價值秩序。他認為更根本的是在文化神學方面已經設定上帝是人類的生存根基，不管基督徒或非基督徒，都是活在共同的人類存在處境。這個人類存在處境所呈現的共同性，正好讓神學由人觀提升至本體論的層次，以田立克 (Paul Tillich) 的「終極關懷」觀念描述這位上帝。這種以人類共同生存經驗為處境的神學論述，極容易將「信與不信」、「基督徒與非基督徒」的藩籬打破，以多元宗教觀演繹各自表述的真理觀。

漢語神學另一個出現的原因，是要確立公共思想文化空間，使基督教思想在公共文化界得到接受和肯定。⁶ 這十年來，漢語神學界確實凝聚了一群大學教授，各自從自己的專業出發，研究與基督教有關的課題。相對於將基督教視為精神鴉片的極左思想時期，漢語神學界展現出哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 所期待的公共空間特色。雖然如此，我們仍然要詰問：漢語神學至終能否成為公共神學，以基督信仰的精神更新中國文化及社會？若漢語神學只是一群知識分子以基督教神學的詞彙和資源，論述一些與華人(以漢語為母語的廣大群眾，包括中、港、台的同胞)生活毫無關係的純學術課題，那麼漢語神學對本色神學的批評，亦可作為自我反省的提醒。若果本色神學的缺點是過分集中於儒家文化，而輕視佛道文化，同時低估民間宗教信仰作為文化符號的作用，亦無法承載新中國解放的經驗，更無法代表在紅旗下成長的知識分子的情懷，這樣推動漢語神學成為一個新時代的神學新典範，亦有箇中道理。

⁵ 林淑芬：〈漢語神學心靈的激盪〉，《文化基督徒——現象與論爭》(香港：漢語基督教文化研究所，1997)，頁90。

⁶ 林淑芬：〈漢語神學心靈的激盪〉，頁85。

不過，漢語神學以往的重點卻是致力開拓純學術研究，在以教會及信仰為中心的神學教育及研究外，發展以人文關懷及純學術研究為主的神學。⁷ 漢語神學不單在神學教育的形式上，建立了以整個社會為對象的神學類型，同時在神學教育的內容及研究方向和方法上都作出改變。李秋零對此提出四點反思：第一是漢語神學在中國改革開放時代引進基督教思想，剛好滿足中國學者對西方文化好奇的心理；第二是漢語神學不以信仰為前提，反而倡導基督教內部的對話；第三是漢語神學以生存體驗來理解基督教，有助消弭基督教與中國文化間的隔閡；第四是漢語神學強調使基督教成為漢語文化思想的結構和人文學術的組成部分。⁸ 筆者同意李秋零教授的第一及第三點分析，不過，筆者卻認為漢語神學界目前只能夠翻譯天主教、東正教、更正教的作品，尚未能夠安排各教派代表進行神學對話。所以，漢語神學界能夠做到的，只是讓讀者更了解基督教傳統的多元性。至於基督教成為漢語文化思想內容的理想，筆者亦十分認同，只是懷疑抽離基督信仰的基督教神學詞彙，究竟可承載甚麼意義？脫離對上帝認信的學術研究，又如何呈現基督教的神學性？究竟漢語神學是一種哲學或者人文科學，還是實實在在是一門神學？本來學術研究沒有疆界，任何人亦可以研究心儀的學科。可是，當漢語神學擱置基督信仰、遠離教會、輕視歷代基督教會信仰的傳統和聖經，以個人生存經驗「直面基督」，便會極容易導致完全個人化的信仰態度，無視教義神學及系統神學的重要。

筆者認為漢語神學應該在人文及教會學術兩方面平行發展，才能有效地將基督教神學的深度和廣度演繹出來。筆者欣賞國內大學的學者對基督教研究的興趣和熱誠，並深信促進神學院的學者與非基督徒學者進行交流和對話是十分重要。李景雄認為劉小楓將漢語神學不局限於教義

⁷ 林淑芬：〈漢語神學心靈的激盪〉，頁82。

⁸ 李秋零：〈「漢語神學」的歷史反思〉，頁2。

神學，並且重視文化向度，「雖然有創見，卻更難成事」。⁹ 李景雄認為劉小楓在這問題上含糊不清，但他卻未有進一步解釋。

三、漢語神學須加強跨文化向度

李景雄提醒讀者，漢語世界涵蓋一個更廣闊的版圖，除中國大陸以外，還包括台灣、香港以及全世界華人聚居之地。¹⁰ 這觀點可說是將漢語神學當作一種溝通語言，讓人拋開文化及政治包袱，將人直接面對基督事件的體驗及彼此分享的精神，發揮得淋漓盡致。李景雄在文章中介紹了香港及台灣的神學界對漢語神學發展的貢獻，展示了漢語神學的多樣性，包括沒有接受洗禮的「文化基督徒」，以及各地華人基督徒神學家的神學反思。何光滬則指出，漢語是表達生存經驗及文化資源的載體，所反映的處境亦是多元文化的處境，因此會出現「大陸神學、台灣神學、香港神學、北美華人社區神學以及世界其他地區的華人社區神學」。¹¹ 他的觀點引申出一個推論：漢語只是表達生存經驗及文化資源的載體，更重要的是所反映的處境亦是多元文化處境。由於處境不同，漢語的使用方法也不一樣，正如何光滬提及世界各地漢語使用者的時候，就要以華人作為代表單位。這正正表示漢語神學一直標榜以漢語作為特色，其實尚未將背後所反映的多元文化處境表現出來。這亦是筆者提出漢語神學應該具備跨文化向度的原因。王曉朝亦指出漢語神學具有跨文化的特質，並主張要將注意力集中在對話及開放性兩方面。王曉

⁹ 李景雄：〈從範式轉移的神學議題觀照漢語神學的演變〉，《基督教中國宗教文化研究社通訊》第11期（2006年3月），頁1。

¹⁰ 李景雄：〈從範式轉移的神學議題觀照漢語神學的演變〉，頁8。

¹¹ 何光滬：〈漢語神學的方法與進路〉，楊熙楠編：《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000年），頁45。

朝在陳述其見解時，亦有引述筆者的觀點，實在感到高興。¹² 不過，筆者的意思並非指漢語神學已經充分表現跨文化的特質，而是建議漢語神學應朝著這個方向發展。而且，筆者在回應何光滬將漢語視為表達生存經驗及文化資源載體的觀點時更推前一步，指出漢語神學的內容應該是一種跨文化的處境神學。¹³ 這種處境神學一方面包括世界各地的華人社區神學，同時亦涵括其他民族的生存經驗及文化資源。筆者認同何光滬的觀點，認為漢語神學應該立足於多元文化的處境，¹⁴ 同時更主張將此觀點推前一步，引申出一種跨文化、跨民族的漢語神學理想。其實，當代基督教神學研究早已注重西方神學與不同文化處境神學的溝通和對話。¹⁵ 西方神學亦漸被解作在西方處境引發的神學反省，因此亦不再被視為抽離獨特處境而普遍有效的的神學理念，由此引申出跨文化詮釋學 (Intercultural Hermeneutics) 的探討。¹⁶ 同時，西方神學家對非西方神學的認識亦相繼提高；¹⁷ 在注重神學對話及地球村連繫的思維底下，筆者亦會反問漢語神學是否過分高舉其處境獨特性，而忽略其與世界神學界溝通和對話的任務。筆者認同何光滬強調漢語神學應立足於多

¹² 王曉朝：〈略論漢語神學研究三特質〉，頁2。

¹³ 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：《漢語神學芻議》，頁164。

¹⁴ 何光滬：〈漢語神學的方法與進路〉，頁45。

¹⁵ Klauspeter Blaser, "Kontextualität und Universalität von Theologie Möglichkeiten ökumenischen Lernens aus der Sicht eines Erste-Welt-Theologen," *Theologie als konziliarer Prozess*, ed. Joachim Wietzke and others (Hamburg: Evangelisches Missionswerk im Bereich der Bundesrepublik Deutschland und Berlin West e.V., Hamburg, 1988), 11-20.

¹⁶ 參Douglas Jacobsen, "Multi-Cultural, Evangelical Hermeneutics and Ecumenical Dialogue," 1998。雅各臣 (Douglas Jacobsen) 是美國彌賽亞學院 (Messiah College) 的教授，上列文章由雅各臣贈與筆者。雅各臣提出跨文化詮釋學的四個重點：(1) 詮釋聖經者有本身的前設；(2) 與異見者對話；(3) 要虛心聆聽聖經的真理，讓真理改變自己；(4) 以朝聖者心態接受詮釋的結果。

¹⁷ 參Felix Wilfred, "Asiatische Theologie an der Wende zum neuen Jahrhundert. Unbeantwortete Fragen und neue Horizonte," *Informationen* 119 (1999): 4-22。此外，厄拉斯 (Georg Evers) 亦是一位對亞洲神學——特別是中國神學有研究的德國學者。

元處境的觀點，並提出漢語神學界須注意漢語這種神學語言可以具備的獨特性；不過，這種獨特性亦可以成為漢語神學內涵的限制，使人失卻對歷代及當代神學多元性的認識。剛才筆者引用當代西方神學在跨文化詮釋學方面的例子，說明西方神學家正努力突破西方語言及文化上的隔膜，以認識普世神學的面貌。這個引述最主要的目的是指出：漢語神學既以漢語為表達生存經驗及文化資源的載體，那麼它如何能夠具備全球視野及跨文化的向度？筆者除了關心漢語神學如何承載當代神學多元性的認識外，亦關心漢語神學如何承載歷代神學多元性的認識。¹⁸ 按基督教歷史神學的角度來說，歷代基督教神學已發展出一種源遠流長的教化 (*paidea*) 傳統，而漢語神學界在學理上亦有不少著作從哲學角度探討東方教父、中世紀經院哲學，甚至馬丁路德的思想。筆者認為，漢語神學界未來會有更多學者從西方哲學史的進路探討神學課題，不過若漢語神學仍然自囿於非教會性的人文精神關懷，就未必明白孕育歷代基督教神學的大公傳統 (Catholic Tradition)。事實上，歷代基督教會都在神學及崇拜禮儀上，秉承著這個一脈相承的大公傳統。接著筆者會從靈修學及崇拜學的角度探討這個課題。

四、漢語神學須加強靈修學的向度

漢語神學是沒有敬拜的神學，亦是未能啟發人對三一上帝發出頌讚的神學。基督教神學卻是一種敬拜頌讚的神學，因此，神學 (Theology) 與頌讚 (Doxology) 是不可分割的。敬拜頌讚可以分為兩個層面：個人靈命的建立，以及集體敬拜。筆者欣賞漢語神學界致力開拓那種從人文

¹⁸ 郭鴻標：〈對何光滙教授的《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〉，頁 165。

精神建構，並立根於漢語生存語境的神學論述。不過，漢語神學要真正正稱得上是一門神學，就必須發展靈修學的領域，使人從生存處境中進行神學分析，並在其中找到改變生命的力量。當漢語神學以「直面基督」來尋索終極真實的時候，究竟我們如何由「此在的存有」(being-there)的狀況，朝向人生圓滿實現(fully actualization)的境地。若漢語神學只停留在人的層面去描述人的處境，而無法達致改變自己及改變世界的結果，最後只會如馬克思對宗教所作的批判那樣，只成為麻醉人心的一種想望。因此，「直面基督」不能被縮減為以耶穌基督十字架事件作為個人存在經驗的描述。這種神學方法難逃巴特(Karl Barth)的批判——究竟上帝的超越性在那裡呢？在神學上，重視上帝的超越性，亦即對三一論神學位置的肯定。雖然漢語神學界已開始研究三一論，不過人對三一上帝的認知，並非純粹理性上的認知，而是必須透過信心，在敬拜中與上帝建立一種生命交流的關係。這種人神關係，是一種共融或團契(*koinonia*, communion)的關係。基督教神學的獨特性，是在認知上帝的事情上，跳出康德那種主體與客體對立的局面，締造一種主體與客體共融的關係。基督教神學並非將客體的事物主體化，或者將主體的事物客體化。因為這兩種做法都不能徹底解決彼此的分歧。將客體的事物主體化，會循主觀存在的體驗證立上帝的真實；但是存在體驗的實存性卻無法保證上帝的真實性。至於將主體的事物客體化，亦會變成將上帝相對化。

宗教改革者加爾文強調透過認識上帝達致真正的自我認識，¹⁹ 這種自我認識是人以信心認識上帝的結果。人不單在理性層面認識上帝，同時亦在經驗層面認識上帝。所以，人不能純粹從理性層面認識上帝，而必須以信心認識上帝。在學術研究的領域，我們絕少關注學者信仰的取

¹⁹ 約翰·加爾文著，徐慶譽譯：《基督教要義》上冊（香港：基督教文藝出版社，1978年），頁3。

向，我們崇尚學術及信仰自由，亦尊重學術要根據客觀的標準評核。因此，我們甚少將漢語神學家的信仰作學術探討的課題。基本上，我們都持守互相寬容及彼此尊重的態度，以欣賞的眼光看待漢語神學家。同時，我們亦提醒自己，中國大陸的處境與香港不同，我們不能將香港處境所形成的信仰表達方式，強加於國內的人身上。我們經常督促自己不要妄加判斷，在未有身陷文化大革命對信徒的迫害的經歷底下，就指指點點要求別人在任何困境中，也要為上帝犧牲甚至殉道。我們已經習慣以尊重的態度看待中國基督教會，現在同樣以尊重的態度看待漢語神學家。不過，在彼此尊重的基礎上，我們仍然要問：沒有信仰的神學研究是否基督教神學？對基督徒神學家來說，神學研究並非純粹是個人事業的進階，而是對上帝的委身；他們都以「忠於基督、誠於學術」的精神從事神學研究。基督徒神學家都會視自己為教會的一分子，這是他們的身分認同；不管是基於由教會資助進修與否，基督徒神學家都應該有一種為教會作神學反省及回應時代的使命感。基於這份時代感與使命感，基督徒神學家才會在心靈上與上帝感通。相反，一位學者若對基督教歷史和思想，以及對西方文化的影響產生興趣，甚至能夠掌握正確的知識，卻還未認識上帝，或根本不相信上帝存在，那麼從根本上他只是從事歷史、哲學、文化的研究而已，他所做的還未談得上神學研究。當然在歐美的大學，神學是一門學科，可以讓基督徒與非基督徒一起修讀。從這個角度來說，神學研究並非基督徒的專利。加上大學崇尚學術自由及信仰自由，當然不會十分關注神學家的信仰。現時國內有大學發展宗教系，開拓基督教研究領域，實在是可喜可賀。不過，這種缺乏基督信仰成分以及教會向度的學術研究，尚未能將神學作為一門生命的學問去發揮。筆者認為，漢語神學若要有更具深度的神學成分，就必須加強靈修學的研究，同時學者亦應開放自己，嘗試在祈禱、讀經等靈修操練方面體驗上帝的真實。

五、漢語神學須加強崇拜學的向度

漢語神學主張非教會性，原意是希望跨越教派，保持教派或宗派中立。²⁰ 筆者認為跨越教派並不等於非教會性，而是不局限以某個宗派神學路線來決定神學內容，尋求一種跨越宗派藩籬而能夠被不同宗派接納的神學表達方法。根據王曉朝的觀察，漢語神學在「文化基督徒」論爭後，更佐證非教會性，並以人文社會科學為對話的發展路向。²¹ 若果王曉朝的觀察正確，那麼漢語神學在發展跨教派的非教會性神學方面，可說仍然遠比人文性神學落後。按劉小楓的分類，非基督徒從事漢語神學研究，都不受教會建制的支持或約束，而純粹視基督教為一種文化理想類型。²² 不過，那些「文化基督徒」縱使不受教會建制的支持或約束，但基於對上帝的信仰，亦應該會探討跨教派的非教會性神學。筆者曾經提出漢語神學應該加強教義及普世教會神學的研究，²³ 現在提出跨教派的非教會性神學，在根本上並沒有先入為主地排除基督信仰的元素，因此漢語神學家應重視對上帝的理性探索，必然引至對基督信仰的委身及對上帝敬拜的結果。漢語神學著重在生存經驗中「直面基督」，展現基督信仰的存在性層次。不過，「直面基督」讓人了解到自我能轉變為新存有 (new being) 的了解，而且必然導致對那位「他者」——上帝產生崇敬之情。可惜，漢語神學沒有開發這方面的討論，只是自限於人文及學術的範圍。基督教神學強調祈禱與信仰結合 (*lex orandi, lex credendi, the rule of praying is the rule of believing*)。崇拜是個人屬靈生命的延伸，而形成一種禮儀的靈修操練 (liturgical

²⁰ 劉小楓：〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風》1995年第2期，頁36。

²¹ 王曉朝：〈略論漢語神學研究三特質〉，頁2。

²² 劉小楓：〈共產黨文化制度中的基督教學術〉，漢語基督教文化研究所編：《文化基督徒——現象與論爭》，頁71～72。

²³ 郭鴻標：〈潘能博的神學思想及其對華人宗教文化處境的啟迪〉，鄧紹光編：《柯布、潘能博、侯活士與當代華人處境》（香港：信義宗神學院，1999年），頁88。

spirituality)。²⁴ 禮儀一方面反映生活的實況；另一方面卻由上帝的道引伸出對生活實況的回應。漢語神學偏重基督事件 (Jesus event) 的意義，卻輕視耶穌基督事件的歷史性。它循著人論的進路探索基督事件對個人生存的意義，優點是突顯人對生存意義的體驗，並且透過基督教神學詞彙，揭示人對超越界 (Transcendence) 的開放性 (openness)；不過，缺點是容易被存在主義思維所局限，無法將超越人類的「他者」——上帝視為實體，往往將上帝的本體內在化，成為人主體體驗的一種境界。結果，上帝的內蘊性 (immanence) 被彰顯，但上帝的超越性實體存在的向度就被淡化。漢語神學除未能完整把握上帝的內蘊性和超越性外，亦未能貫徹基督徒對三一上帝的敬拜。²⁵ 在崇拜中，上帝成為主體及客體。上帝不單是受敬拜的客體，同時是進入人生命，與人感通，推動人敬拜的主體。²⁶ 筆者認為漢語神學界忽視神學的教會性、偏重神學的個人性是一種缺失。同時，漢語神學在致力發展人文性的神學時，卻偏重神學的理性及哲學概念部分，而未有開發神學美學的領域。筆者認為漢語神學如能加強崇拜學的向度，便有助它在人文科學的層面開發哲學美學與神學美學的對話。崇拜包涵美學的向度，因此，美學研究亦會對崇拜學產生深化作用。在這種對話中，非基督徒學者與基督徒神學家才會透過真正的學術對話，豐富漢語神學的內容。

²⁴ Joyce Ann Zimmerman, *Liturgy as Living Faith: A Liturgical Spirituality* (Scranton: University of Scranton Press, 1993), 136.

²⁵ 郭鴻標：〈試析劉小楓先生「文化基督徒」的定義〉，《萊茵通訊》第26期（1993），頁42～43及26。筆者在文章裡指出，文化基督徒缺乏對三一上帝的信仰認知，亦漠視歷代基督教會傳承的教義。

²⁶ David Fergusson, "Theology of Worship," *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 21 (2003), 13.

六、漢語神學須加強基督中心的文化神學向度

尤西林曾指出比較基督教倫理與中國傳統倫理的意義，在於中國近現代的歷史遭遇及當下處境的迫切性。尤西林認為基督教超血親倫理的普世之愛及原罪觀，不單為羅馬帝國的奴隸爭取公平，亦為歐洲及民主社會提供普遍化的信仰保證；相反，中國那種著重血親及宗法社會的差序等級倫理，卻會阻礙平等社會的發展。²⁷ 尤西林補充，這種倫理比較的目的，只是提供以基督教文化轉化為中國傳統倫理的自我反省資源，而非要求中國人接受基督教信仰。²⁸ 筆者認為，尤西林這種做法，是從社會功能及文化改良的角度去界定基督教的作用，接受基督教的倫理精神卻不接受其背後的信仰基礎。當然信仰抉擇是個人的事，我們理應尊重宗教自由。不過，在學術上要思考的問題是：中國人如何以超血親倫理的普世之愛及原罪觀，作為著重血親及宗法社會那種差序等級倫理的自我反省資源？究竟人基於甚麼理由實踐超血親倫理的普世之愛？究竟人文主義、馬克斯主義如何構成人的道德行為？中外歷史的教訓又如何呢？尤西林亦同意超血親倫理的普世之愛及原罪觀，是歐洲發展民主社會的普遍有效保證。筆者認為從宗教社會學角度看基督教，確可以聚焦在倫理觀作為宗教與社會互動的重心，不過這種進路忽略了信仰作為倫理基礎的重要性。若果沒有對超越上帝的信仰，怎可以激發人克服自我中心和自私的本性呢？何光滬曾提出愛有點線面三個維度——喜愛 (*Eros*)、情愛 (*Philia*)、仁愛 (*Agape*)；並指出仁愛不是基於對象帶來的好處，或是基於跟對象有互相依賴的情感，亦不是基於佔有慾，而是純粹因為對象存在的本身。因此，仁愛是付出而不求索取，是貢獻而不是利用。²⁹ 何光滬認為仁愛有使人超越自我中心的功能，同時上帝是仁

²⁷ 尤西林：〈比較：基督教倫理與中國傳統倫理——歷史、要點與意義〉，《漢語基督教文化研究所通訊》2005年第1期，頁4。

²⁸ 尤西林：〈比較：基督教倫理與中國傳統倫理〉，頁4。

²⁹ 何光滬：〈宗教、道德與愛的維度〉，羅秉祥、萬俊人編：《宗教與道德的關係》（北京：清華大學出版社，2003），頁228。

愛的超越根據。³⁰ 這種以上帝為基礎的仁愛，是對人性的一種應然 (ought) 要求，相對於人自然 (is) 的存在。源於上帝的應然要求是無條件的 (unconditional)，³¹ 田立克同樣提出宗教指向一種對人無條件的要求。³² 章雪富指出「希臘人文主義的核心在於人及其內在超越，神的作用常常被忽視或沒有予以足夠充分的闡明；貴格利的人文主義的重心則在人的經驗和聖靈的管理的關係，因此聖靈被作為外在的超越性的力量予以強調。」³³ 章雪富的觀點為人文精神與基督信仰找到連結點，指出貴格利的人文主義著重聖靈貫徹在人心，而成為超越的力量。羅秉祥提出以藝術作為宗教與道德的橋梁，使基督教神學進入公共領域，影響非基督徒。³⁴ 順著這條思路，筆者提出漢語神學須從人文精神層面的關注，擴展至超越的上帝。對於漢語神學以去基督中心化與非教會化的方法，抽離教會而建構的文化神學，筆者建議漢語神學家不單需要從人文性及文化層面討論神學，同時需要從神學角度分析文化。從神學角度分析文化，其出發點是歷史的耶穌作為基督。何光滬認為上帝論在漢語神學的邏輯上應先於基督論。³⁵ 筆者以為從神學本體論來說，何光滬的觀點是正確的；不過，從知識論的角度看，基督論又先於上帝論。一個人不能憑空認識上帝，人心靈對超越者的嚮往及趨向，只能表示在人以外有超越的對象，但不能確定這超越的對象是誰。基督教神學的獨特之處，是透過耶穌基督作為超越對象的自我啟示。這超越對象不單是一

³⁰ 何光滬：〈宗教、道德與愛的維度〉，頁 231。

³¹ 何光滬：〈宗教、道德與愛的維度〉，頁 229。

³² Mark Kline Taylor, ed., "Paul Tillich. Selected Texts: The Struggle for a New Theonomy," in *Paul Tillich: Theologian of the Boundaries* (London: Collins Liturgical Publications, 1987), 40.

³³ 章雪富：〈尼撒的貴格利的古典基督教人文主義——從德性教化的角度重述希臘人文理想〉，江丕盛、羅秉祥、關啟文編：《基督教與人文精神：歷史、對話與前膽》（香港：香港浸會大學中華基督宗教研究中心，2006），頁 45～46。

³⁴ 羅秉祥：〈未知宗教，焉知道德？——一個有關生死學的考察〉，羅秉祥、萬俊人編：《宗教與道德的關係》（北京：清華大學出版社，2003），頁 95。

³⁵ 何光滬：〈漢語神學的方法與進路〉，頁 51。

種規律、一種力量，而是一位具有位格，並能夠與人溝通的神。上帝在耶穌基督的啟示，與上帝藉著人心靈對超越的渴求，以及透過大自然向人所作的啟示互相印證。因此，基督教神學不單循創造觀了解上帝的啟示，亦不限於從人觀了解上帝的啟示，而更根本的是從基督論了解上帝的啟示。同時，改革宗神學的重點，是根據上帝的道進行更新改革 (theology reformed according to God's word)。³⁶ 從神學角度分析文化，就是本於耶穌基督的啟示宣認上帝的主權，而上帝的倫理要求則是一種無條件的定然命令，要人履行人之為人的責任。神透過耶穌基督作為神的道向人啟示，不單局限於用語言描述十字架事件，亦沒有抽離教會的處境，讓人在文化層面「直面基督事件」；同時更意味著以神的道作為審視文化的標準。基督教神學不單是研究教會信條的教義學，同時是一種公共神學 (public theology)。基督教神學是在教會處境下形成的神學，教會不單是基督的身體，同時是公民社會的一個組織。從宏觀來說，基督教神學是上帝國的神學，基於信仰對社會倫理課題作出神學回應。³⁷ 因此，教會須承擔更新社會文化的責任，基督教神學亦是一種宣神學。教會不單是提供宗教活動的地方，同時是信徒聚合 (gathering) 及受差遣 (sending) 的地方。³⁸ 筆者認為，漢語文化神學所開發的，主要是個人存在層面的文化領會；這種文化神學充滿個人主義色彩，傾向將基督信仰私人化。田立克提出教會神學及文化神學的結合，文化神學家要注重與絕對者的聯繫，教會神學家要注重不同表達形式的相對性。³⁹ 筆者深信華人教會神學家需要提醒漢語神學家在建構文化神學時，要從信仰及教會角度認識那位超越者，同時亦要放開眼界認識文化的多元性及相對性。

³⁶ Michael Welker, "Travail and Mission: Theology Reformed according to God's Word at the Beginning of the Third Millennium," in *Towards the Future of Reformed Theology: Tasks, Topics, Traditions*, ed. David Millis and Michael Welker (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 139.

³⁷ Scott R. Paeth, "Jürgen Moltmann's Public Theology," *Political Theology* 6:2 (2005), 232.

³⁸ Paeth, "Jürgen Moltmann's Public Theology," 227.

³⁹ Taylor, ed., "Paul Tillich. Selected Texts: The Struggle for a New Theonomy," 52.

七、漢語神學須加強神學倫理學的向度

何光滬認為道德神學採用改良過的中國傳統倫理及現代理論，進行與實用神學及實踐神學相近的工夫。⁴⁰ 筆者曾撰文指出何光滬由人觀出發，從人成聖修養的開放性及可能性進入超越層面，值得欣賞。不過，若果不先確立超越者的身分，實在難以處理不同的人對超越者的不同表述。⁴¹ 田立克提出不將上帝視為世界以上的一個存有 (a being) 方式存在 (exist)，因為這種形容「上帝存在」的方式，只會縮減上帝的超越性。田立克早年採用了三種超越的象徵——那無條件者 (the Unconditioned)、機遇 (*kairos*)、神律 (theonomy)——來表達上帝。⁴² 可是，他主要的貢獻是從兩極矛盾中描述「存有」(to be) 的意思。⁴³ 至於他後期採用「存有本身」(being itself) 及「存有根基」(ground of being) 的觀念表達上帝，主要是從負面的進路 (*via negativa*) 入手。⁴⁴ 當他嘗試從正面出發，便集中於存在的動態能力，並試圖象徵性地描述上帝的存有乃「為他者的存有」(being-for-us)。⁴⁵ 筆者認為這種對上帝描述的方式，仍未能清楚揭示上帝是誰。筆者贊同順著歷史的耶穌探究，是三一上帝在人類歷史中道成人身具體啟示的觀點，也認同基督教神學倫理的起點是耶穌基督，並非抽象概念的基督論。⁴⁶ 以耶穌基督為中心的倫理，並非單單著重抽離於人(作為主體)的一種純粹客體化

⁴⁰ 何光滬：〈漢語神學的方法與進路〉，頁 52。

⁴¹ 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〉，頁 162。

⁴² Edward Farley, *The Transcendence of God: A Study in Contemporary Philosophical Theology* (London: The Epworth Press, 1962), 82.

⁴³ Farley, *The Transcendence of God*, 84.

⁴⁴ Farley, *The Transcendence of God*, 88.

⁴⁵ Farley, *The Transcendence of God*, 93.

⁴⁶ Craig A. Carter, *The Politics of the Cross: The Theology and Social Ethics of John Howard Yoder* (Grand Rapids: Brazos Press, 2002), 68.

的論述；相反，基督徒基於信仰與耶穌基督結連，卻可令生命產生改變。這種改變是上帝的恩典，祂賜予人「注入的德行」(infused virtue)，強化「修養的德行」(acquired virtue)。亞奎那(Thomas Aquinas)認為「修養的德行」指導人的公民生活，以作公民的善為目的；「注入的德行」則以屬靈生活的成熟為目的。⁴⁷ 筆者認為亞奎那的德行倫理值得漢語基督教倫理學參考。亞奎那從人的德行修養作起點，引伸出上帝恩典的必要性。筆者認為亞奎那的德行倫理巧妙地將自然神學與啟示神學連在一起。若果將亞奎那的神學取向與漢語神學比較，漢語神學顯然偏重人文性，而缺乏教會性；相反，亞奎那的神學卻能兼收並蓄。順著以耶穌基督為中心的倫理思路，「十架神學」與「效法基督」(imitation of Christ) 便會成為當中的重點。馬丁路德否定人在成聖路程中有道德或屬靈的成長；因此，在他的神學中，「效法基督」的主題並不明顯。潘霍華(Dietrich Bonhoeffer)則根據「十架神學」引伸出「效法基督」的社會倫理。⁴⁸ 潘霍華強調耶穌基督並非抽象的道德原則，而是具體真實的人。因此，基督教倫理亦不是一堆由抽象的道德推理產生的普遍原則(universal principle)，而是上帝對人存在的要求(existential demand)。⁴⁹ 上帝對人的要求是無條件的，絕不局限於私人領域；同時要求人在公共空間裡承認上帝的主權。基督教倫理不單是個人的倫理，同時是教會的倫理。⁵⁰ 這種倫理要求建基於上帝對宇宙及人類的創造、復和、救贖，亦涉及上帝對人的呼召。尤達(John Yoder)參照巴特神學將重洗派

⁴⁷ Romanus Cessario, O.P. *The Moral Virtues and Theological Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991), 110.

⁴⁸ Larry Rasmussen and Renate Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: His Significance for North Americans* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), 163.

⁴⁹ John de Gruchy, ed., *Dietrich Bonhoeffer: Witness to Jesus Christ* (London: Collins Liturgical Ltd., 1988), 231.

⁵⁰ John Webster, *Barth's Moral Theology: Human Action in Barth's Thought* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 46.

(Anabaptist) 的傳統，置於大公教會的脈絡下，以演繹作門徒 (discipleship) 的意義。⁵¹ 尤達反對以君士坦丁帝國時期基督教作為主流派的前設，來建構啟蒙運動後的基督教倫理。所以，基督教倫理學者亦對基督教內的不同倫理流派作批判的反思。侯爾華斯 (Stanley Hauerwas) 則汲取尤達對理性主義批判的觀點，從德行倫理的角度探討人如何建立德行。⁵² 筆者認為漢語神學在倫理學上，仍然停留在個人存在體會及人文精神開展的層面，而尚未觸及人性深層罪性的問題。究竟個人如何實現倫理要求並且建立德行，以及社會如何被更新改變？筆者認為可以上帝本體為起點，藉著敬拜上帝、與上帝相遇的經驗，從而產生內在生命及品格的更新及建立。⁵³

八、漢語神學須加強系統神學的向度

尤西林指出漢語神學需要進入傳統神學主幹的系統神學，彌補以往偏重文化神學或倫理學〔筆者按：原文為應用神學〕的不足。⁵⁴ 卓新平亦提出漢語神學需要發展系統理論體系。⁵⁵ 何光滬則提出漢語神學可分為三門學科：哲理神學、道德神學及文化神學。⁵⁶ 筆者曾指出這種分類方法與麥覺理 (John Macquarrie) 的觀點十分接近。麥覺理亦將神學分為三門學科：哲理神學或自然神學、象徵神學或教義神學、應用

⁵¹ Carter, *The Politics of the Cross*, 78.

⁵² 郭鴻標：〈從神學角度看教牧事奉倫理——德行倫理的貢獻〉，《教牧期刊》第17期（2004年11月），37～53。

⁵³ Duncan B. Forrester, J. Ian H. McDonald, and Gian Tellini, *Encountering with God: An Introduction to Christian Worship and Practice* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 144.

⁵⁴ 〈尤西林賀詞〉，《漢語基督教文化研究所通訊》2005年第2期，頁15。

⁵⁵ 〈卓新平賀詞〉，《漢語基督教文化研究所通訊》2005年第2期，頁16。

⁵⁶ 何光滬：〈漢語神學的方法與進路〉，頁51。

神學或實踐神學。若果將何光滬對漢語神學的分類方法，與麥覺理的存在主義神學分類方法作比較，確實可以發現漢語神學中非教會化的特色：道德神學明顯取代教義神學，文化神學取代應用神學。⁵⁷ 何光滬這種非教會化的進路，與基督教和文化相遇模式的取向有關。何光滬認為絕大多數的漢語使用者，仍然視基督教為外入的西方宗教，其中有人仍把基督教看作帝國主義文化入侵的工具。因此，何光滬建議採取「從內向外」的進路建構漢語神學，避免「從外向內」輸入基督教觀念所帶來的文化反彈。⁵⁸ 筆者認為何光滬這種非教會化的漢語神學版本，並非要貶低或否定基督信仰或教會存在的價值；相反，他關切基督教在中國文化立根的課題。在這種關注背後是一種文化神學的前設，何光滬認為在全人類的生存經驗及文化資源中，都有從上帝而來的「普遍啟示」，而這「普遍啟示」與「特殊啟示」又有相通的地方。⁵⁹ 何光滬沒有解釋「普遍啟示」與「特殊啟示」如何有相通的地方，只論說若果各民族語言無法從生存經驗及文化資源中，藉「普遍啟示」表達「特殊啟示」，那就不可能有「母語神學」。何光滬沒有解釋上帝藉耶穌基督傳達的「特殊啟示」，怎樣可以透過漢語承載的生存經驗及文化資源，使人認識這位上帝就是宇宙的主宰和生命的主。按何光滬的論點，我們可以推論出一種「由下而上」的啟示觀，使各民族語言所承載的生存經驗及文化資源，成為「普遍啟示」與「特殊啟示」的匯通點。既然漢語承載的生存經驗及文化資源足以讓人接近上帝，漢語神學界就沒有必要修改非教會化的方向來建構超越向度了。由於何光滬不必像巴特般以耶穌基督作為「特殊啟示」，相反傾向於田立克的「宗教乃文化的內容，文化乃宗教的形式」的觀點，所以他可以擺脫以耶穌基督為中心的道德

⁵⁷ 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〉，頁 161。

⁵⁸ 何光滬：〈漢語神學的方法與進路〉，頁 47。

⁵⁹ 何光滬：〈漢語神學的方法與進路〉，頁 39。

神學及文化神學。何光滬循自然哲學的思路論證上帝論應該先於基督論，⁶⁰ 並抽離基督為中心作為「特殊啟示」的起點，從承載「普遍啟示」與「特殊啟示」的文化匯通點，建構道德神學及文化神學。何教光滬承認漢語只是載體或素材，神學所指涉的真理才是主角。⁶¹ 所以，從根本上來說，何光滬重視真理，清楚知道語言並不等於真理本身。不過，在落實找尋真理的過程中，何光滬就設定漢語承載的生存經驗及文化資源足以讓人接近上帝，卻沒有提出清晰的啟示觀。筆者認為基督教神學以耶穌基督為中心建立啟示觀，並以教會傳承生存經驗及屬靈文化資源。因此，筆者對於去基督中心化與非教會化的漢語神學有所保留，並提出加強基督中心化與教會化的建設，讓漢語神學有更圓滿的發展。反觀莫特曼認為改革宗神學是不斷改革並以終末為導向的 (*theologia reformata et semper reformanda usque ad finem*)，⁶² 筆者認同余達心的意見，雖然非基督徒學者認定其基督教研究是神學而非宗教研究，「教會唯一能做的，就是訓練更多以宣講福音為使命，同時又具備哲思睿見，有能力回應文化思潮的神學家。」⁶³ 筆者並不反對非基督徒學者研究基督教歷史、哲學，甚至神學，況且大學是崇尚學術自由的地方，任何人都可以研究自己喜歡的課題。基於國內的情況與香港不同，非基督徒學者未必願意投入三自教會或家庭教會，而寧願選擇超然地追尋精神上的滿足。所以，筆者相信上帝同樣會在非基督徒學者心靈裡，以真理吸引他們對神學產生興趣。不過，筆者在敬佩之餘，仍然要指出：沒有基督信仰，怎能認識神學所指向的上帝？同樣，沒有在教會中敬拜的神

⁶⁰ 何光滬：〈漢語神學的方法與進路〉，頁50。

⁶¹ 何光滬：〈漢語神學的方法與進路〉，頁50。

⁶² Jürgen Moltmann, "Theologia Reformata et Semper Reformanda," in *Towards the Future of Reformed Theology*, 121.

⁶³ 余達心：〈神學與文化——海德堡信仰對談之旅〉，《中國神學研究院院訊》第296期（2006年5-6月），頁4。

學推理，又怎可以達致與上帝心靈感通、改變生命、建立德行的地步呢？筆者同意神學需要有跨科際對話的能力，能夠超越教會進入公共世界。莫特曼的神學充分具備跨科際對話及公共神學的特性，不過我們不能忽略，其神學除了包涵人文性、社會性外，同時兼具教會性。⁶⁴ 筆者認為漢語神學若要更新轉化，便需要對整個基督教神學傳統予以批判性的欣賞，包括羅馬天主教、東正教、更正教等傳統。同時，在認識更正教神學的時候，也需要肯定教會在敬拜和與世界互動中孕育出來的信條及教義的重要，切忌將注意力集中在哲學的層面。基督教神學並非先入為主地反對哲學，而是運用哲學概念表達神學的內容。所以，我們必須關注，非基督徒學者在研究基督教神學時，是否有足夠的客觀性和開放度，還是將基督教神學縮減成為哲學，以漢語神學之名，將源遠流長的基督教神學削足就履。筆者發現漢語神學界對歐陸神學思想有濃厚興趣，這令筆者感到有知音人的感覺。可是我們是否深入鑽研這些學者的著作，解構他們的思想，並且從不同神學流派的角度、漢語使用者的處境來進行回應呢？筆者深信漢語神學要發展系統神學的理论，就需要有基督徒神學家、教會神學家的參與，將基督教神學獨特的教義性及教會性，與非基督徒學者分享，以豐富漢語神學的創作。

九、總結

筆者在本文中，以一個在香港任教於神學院的基督徒神學家的身分，對漢語神學進行神學反思。本篇文章對漢語神學的非教會性提出批判，並從完整的神學系統的角度，審視漢語神學的缺失。筆者欣賞非基

⁶⁴ Benedict Hung-biu Kwok, "Moltmann's Method of Theological Construction," in *Sino-Theology and the Thinking of Jürgen Moltmann*, ed. Jürgen Moltmann and Thomas Tsang (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004), 1-24.

督徒學者對研究基督教神學有如此濃厚的興趣，亦支持漢語神學開展人文性的向度。不過，若從完整的神學系統的角度來分析漢語神學，筆者認為漢語神學須加強神學向度、跨文化向度、靈修學的向度、崇拜學的向度、基督中心的文化神學向度、神學倫理學的向度，以及系統神學的向度。當然，從基督徒神學家的角度看，聖經及聖經神學研究是十分重要，而且是其中的關鍵。筆者盼望透過這批判性的分析，可促進強調人文性的漢語神學與強調基督信仰及教會的基督教神學的對話。

撮 要

本文主要對「漢語神學」進行神學反省，並提出「漢語神學」須加強神學的向度、跨文化的向度、靈修學的向度、崇拜學的向度、基督中心的文化神學向度、神學倫理學的向度，以及系統神學的向度。漢語神學被定義為「不完全出自教會」、「不完全為著教會」，以及「面向教內和教外」的神學，偏重人文性及學術性的研究，並為神學發展提供一種新的視角。不過，我們不必過分誇大漢語神學與基督徒神學——「出自教會」、「為著教會」和「面向教會」的神學——的分別。我們需要反思基督教神學與漢語神學的關係，重申基督徒神學同樣具備公共意涵，並建議漢語神學應加強基督教神學的內容，讓它能夠具備神學應有的元素。

ABSTRACT

The aim of this article is to do theological reflection on the "Sino-Theology." The writer points out that the "Sino-Theology" needs to strengthen theological dimension, cross-cultural dimension, spirituality dimension, worship theology dimension, Christ-centered dimension, theological ethics dimension and systematic theology dimension. The "Sino-Theology" defines herself as a theology "not totally come from the Church," "not totally for the Church," and "facing Christians and non-Christians," emphasizing humanity and scholarship in order to give a new perspective for theological development. But it is not necessary to exaggerate the difference between the "Sino-Theology" and Christian theology that is "from the Church," "for the Church," and "facing the Church." We have to rethink the relationship between Christian theology and the "Sino-Theology," affirming that Christian theology has the public implication, and encouraging the "Sino-Theology" to strengthen Christian theological elements, so that her theology can obtain the elements that theology should contain.