

神學論集

于斌



131

# 輔仁大學神學論集

第 131 號

2002 年春季

總目錄見 50, 100, 130 期索引

## 專 題

### 宗教交談與基督神學本位化

編者的話：宗教交談與基督神學.....	編輯室	4
<b>專 題</b>		
基督信仰的宗教經驗 由宗教交談角度反省.....	胡國楨	8
宗教學、宗教傳統、宗教團體 三者的順序問題.....	房志榮	21
宗教交談：基本面向.....	武金正	30
「宗教內」與「宗教際」的對話 簡介潘尼卡的宗教會遇方法論.....	潘鳳娟	62
台灣鄉土神學的基督畫像 宋泉盛基督論的本地化運用.....	潘永達	82
文化基督徒的現象與神學論爭.....	劉錦昌	114
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	134
EDITORIAL.....	編輯室	158

## 編者的話：宗教交談與基督神學本位化

《神學論集》第 131 期出刊了，這是邁入第卅四個年頭的首期。按照慣例，我們每七年半（30 期）或每五年（20 期）換一次封面及封底，現在又到了該換門面的時機了。所以讀者拿到本期時，看到的是一個全新設計的封面及封底，我們將在下一期〈編者的話〉中介紹新設計的意義。

回顧上個世紀《神學論集》最末一期（第 126 期，2000 冬）的〈編者的話〉，我們提及「聖神論」、「天父學」以及「由下而上的基督論」會是基督紀元第廿一世紀裡神學的基本色調<sup>1</sup>。不過，假如基督宗教的神學目標，真是在理解並說明我們基督信仰的宗教經驗的話，則「聖神論」及「天父學」也就都還是爲了把「基督事件」的真面目看得更爲清晰，以及爲了把「基督事件」與人類的生存處境的關係說得更明白。換句話說，爲基督宗教來說，「基督論」仍是神學的核心課題。根據黃克鏞神父的說法<sup>2</sup>：

「基督紀元第廿一世紀的基督論新趨勢……也注重宗教交談，及神學本地化的課題。」

所以，在這新世紀開始最具里程碑意義的一期，我們特別編輯了這個以「宗教交談與基督神學本位化」爲主題的專輯，一方面讓讀者體會當前台灣海峽兩岸有關議題的討論現況，另一方面也是我們編輯群的自勉，提醒自己應多鼓舞以中文研究、說、寫神學的同道們，注意時代的新趨勢。

---

<sup>1</sup> 《神學論集》126 期（2000 冬），470 頁。

<sup>2</sup> 《神思》51 期（2001 年 11 月），3 頁。

本專題共有七篇文章。整體而言，前三篇主要是在台灣從事神學工作的同道，以當代的宗教學理論為基礎，來談宗教經驗與宗教交談之間的關係；後三篇則是具體地對台灣海峽兩岸所做基督神學本位化的現況加以介紹並簡評。介於兩者中間的第四篇，則是簡介印度神學家潘尼卡（Raimon Panikkar, 1918~ ）主張的宗教會遇方法論：這篇文章，一方面可讓中文讀者得知一些印度神學家如何從宗教學理論來談宗教經驗與宗教交談之間的關係；另方面也可讓讀者體會一下印度神學家們面對基督神學本位化時的心情和態度。

分論各篇文章，本專題的前二文，選自由天主教輔仁大學宗教學系為「慶祝輔大在台復校四十週年」而舉辦的「宗教學與宗教傳統」學術研討會中的論文。

胡國楨神父的〈基督信仰的宗教經驗：由宗教交談角度反省〉，是針對台灣宗教學術界中普遍對基督宗教與中國本土宗教間「截然不同」的看法，從當代宗教現象學觀點所重視的「宗教經驗」出發，提出一些說明。作者根據當代一些宗教學者的說法，把宗教經驗的各種象徵表達方式，分為三類型：「啓示型態的」、「神秘型態的」及「智慧型態的」。大致說來，基督宗教是偏啓示型的，佛教偏神秘型，而中華文化地區所出現的宗教大都偏向智慧型。其實，根據聖經的內容，我們發現基督信仰宗教經驗的表達方式，上述三類均有，所以，基督宗教與佛教和中國宗教之間的交談必屬可行。

房志榮神父的〈宗教學、宗教傳統、宗教團體：三者的順序問題〉，是以基督宗教的發展歷史為例，強調活的宗教團體的生活經驗是宗教傳統的根基，而宗教學的研究則可調整各宗教團體和傳統的步伐，達成宗教交談的成果。以天主教的角度來說，基督宗教經歷過三大轉捩點：耶穌、君士坦丁大帝，和教宗若望廿三世。梵二是第三次轉捩點上的最重要事件，也是

歷史上第一次參與者包括了東方、西方、北方、南方的全體主教，真真實實是世界性的大公會議，並引導出有極大發展潛能的「共融教會學」，重視**多樣中有合一**，進而開啓宗教交談的新紀元。

第三篇文章是武金正神父的〈宗教交談：基本面向〉。武神父認為一般論者沒有釐清「宗教比較」以及「宗教交談」間的分別，本文乃從人經驗中的思考基本面向出發，反省對話中真實交談的特質，其結論是：宗教交談首要著手點是在了解自己的宗教經驗，繼而才能發現其它宗教真理的面貌，最終目標是彼此幫助發掘終極的真理。

第四篇文章是潘鳳娟小姐的〈「宗教內」與「宗教際」的對話：簡介潘尼卡的宗教會遇方法論〉，作者為中文讀者簡要地介紹了印度學者潘尼卡的宗教交談理論。潘氏自認為的生命現況是「完全的天主教神父」，也是「完全的印度教徒」。潘氏提出的宗教會遇七步驟，在這文化及宗教經驗多元的時代中，很值得我們在討論宗教對話時深思參考：象徵層面所表現出看似不同的宗教經驗間，到底是「真」或「假」間彼此對立排拒、無法並存的現象，還是因「文化差異」而形成的不同「信念」、可以互補地彼此充實，使唯一的「信仰」更能真實完整地彰顯。

第五篇文章是潘永達神父的〈台灣鄉土神學的基督畫像：宋泉盛基督論的本地化運用〉，潘神父以宋泉盛牧師發展出的基督論為基礎，暢談台灣鄉土神學發展的各個面向：首先說明台灣鄉土神學的歷史背景及其發展狀況；接著說明台灣的社會問題對本地神學的挑戰；而後介紹宋教授的基督論；最後借用宋教授基督論方法，試著提出在台灣鄉土環境下的基督應具有的面貌。

第六及第七兩篇文章，主旨是在簡介中國大陸所謂的「文

化基督徒」，以及他們所做的基督神學。劉錦昌牧師的〈文化基督徒的現象與神學論爭〉，是根據香港漢語基督教文化研究所匯編的《文化基督徒：現象與論爭》一書內容，針對文化基督徒的產生、意義、挑戰等作一摘要報告，盼望藉此引發台灣神學教育圈內對神學教育方向的若干思考。

黃瑞俊神父的〈現代多元處境中的漢語基督神學〉，則是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。

# 基督信仰的宗教經驗

## 由宗教交談角度反省

胡國楨<sup>1</sup>

本文作者根據當代一些宗教學者的說法，把宗教經驗的各種象徵表達方式分為三類型：「啓示型態的」、「神秘型態的」及「智慧型態的」。大致說來，基督宗教是偏啓示型的，佛教偏神秘型，而中華文化地區所出現的宗教大都偏向智慧型。其實，根據聖經的內容，我們發現基督信仰宗教經驗的表達方式，上述三類均有，所以，基督宗教與佛教和中國宗教之間的交談必屬可行。

### 一、本文寫作機緣

筆者從 1985 年起，一直在輔大神學院教授信理（系統）神學，而後從 1988 年起，又同時在輔仁大學新成立的宗教系所碩士班及學士班中，以宗教現象學的角度給學生介紹基督宗教迄今。

近幾年來，台灣宗教學術的討論風氣開始有些進展，對於有關「神聖」議題的發揮愈來愈多。不過，大多數基督宗教的學者，都是站在基督宗教西方神學的本位立場，認為「神聖」就等於「啓示中的那『位』超越、且可與人可交談的位格性至上神」；可是，一些不太熟悉基督宗教西方神學說法的本土學

---

<sup>1</sup> 本文作者：胡國楨神父，耶穌會士，輔大神學院神學碩士，現執教於輔大神學院及宗教系所，並任本刊執行主編。

者，則大大不以為然<sup>2</sup>。例如，江燦騰先生認為基督宗教的「神聖」是「超越或絕對的」，是「神人異質（二元論）」，而華人「人人皆可為堯舜」的主張乃是「神人同質（一元論）」，兩者截然不同。

筆者雖不完全認同江先生「截然不同」的主張，但對江先生在文章結語上的三點建議的精神完全贊成，這是做學問方法論上應有的倫理。江先生的建議如下<sup>3</sup>：

- (1) 就西方原有的「神聖性」概念，放在西方宗教哲學的歷史脈絡來談，即可避免混用。
- (2) 如要作中西宗教「神聖性」的比較，應先釐清兩者的差異何在，再進行比較。
- (3) 將東方的「神聖性」按其思想本質和實際的歷史脈絡，重新定義，自成系統。

這個建議顯然是在「截然不同」的結論下提出的，是把這結論做為前提的自然發展，我們尊重，但認為仍有交談的空間。

本文就是試著以「基督信仰的宗教經驗」為例，暫時撇開基督宗教啓示神學本位的立場，純粹從宗教現象學的角度上來談談「神聖經驗」。這是筆者十多年來，同時從事基督宗教神學院的信理神學，以及輔大宗教系所宗教現象研究的教學工作，所得的一些心得分享，希望對華人宗教學人討論「神聖」議題提供一些可能的靈感。

本文願純就宗教現象研究的角度，來談談基督信仰的宗教經驗。但在進入主題以前，有必要先釐清一下何謂「宗教」，

<sup>2</sup> 見：江燦騰，〈關於台灣宗教界「神聖性」議題迷思的批判〉《弘誓》53期（2001年10月），5~6頁。

<sup>3</sup> 同上。

畢竟現在坊間許多宗教學人給予宗教的定義，都不一定很客觀地說出「宗教人生命現象的全面」。其次，我們所採取的理論根據，來自奧圖（R. Otto, 1869~1937）的「神聖經驗」（numinous），以及依利亞德根據奧圖理論發展而來的「聖顯」（hierophany）理論。接下來，筆者將嘗試以「聖顯」的三大類型指出宗教經驗的象徵層次。當然，最後的目標是希望指出，作為一體制性的宗教，基督宗教的「宗教經驗」其實是包含了「啓示型態」、「神秘型態」以及「智慧型態」三者。

## 二、何謂「宗教」

按照依利亞德（M. Eliade, 1907~1986），宗教學術的研究可區分為「宗教經驗」（宗教現象研究）及「宗教啓示」（神學）兩個向度。據此，我們由「宗教經驗」（宗教現象研究）出發，指出「宗教學術」所要研究的是：**宗教人所活的整體生命現象**，也就是佛教徒、基督徒、一貫道親……等所度的生活，所活的生命。

社會上對宗教的理解相當多元，在一些宗教人士看來，這些宗教的定義大部分都太負面，不足以表達他們所度的生活。宗教學術研究亦不應停留在社會上一般所給的「宗教」定義下的「宗教」，而是宗教人所活的生命，亦即研究「人的宗教經驗」及其現象，並與這宗教現象有關的一切因素。

很多佛教徒不認同「佛教」的「教」，是所謂「宗教」的「教」，而把它解釋為「教育」的「教」，在他們看來，佛教徒是在學習過一種「解脫的生活」（涅槃）。有一些基督徒也有類似的想法，他們認為基督徒是在世上過一種有信仰的生活，是一群人在「活基督的生命」。相同的，一貫道親們也不認為一貫道是一個宗教，他們認為自己是在追求、遵行一個

「道」，也就是「生活之道」。

由此觀之，宗教其實是一種「生活」。以佛教徒來說，他們是希望「身在此岸，能過彼岸的生活」；以基督徒來說，他們願在現世將基督帶來的天主愛的生命活出來；以一貫道親來說，他們願意活出孔孟的「仁義禮智」，或後儒所謂「天理人性」的生命。

所以，宗教其實是願意在這平凡的俗世間，活出深邃而超越的生命。這超越生命的訊息，並不直接顯現在這平凡的現象世界裡，佛教徒認為這是屬於彼岸的訊息，基督徒認為這是屬於天主藉耶穌基督而彰顯給人類的愛情生命。

活在現象世界裡的人們，若真實活出了這超越的生命，就是在過宗教的生活，至於如何在現象世界接觸到這超越生命的訊息？佛教徒認為這個訊息是以非位格的情境，顯現到我們生活的這個現象界內，人靠理性的活動，可以悟到這情境，而將它活在自己的生命中；而基督徒卻認為這超越的生命，可以位格性地進入人的生命歷史與人交往，將這超越生命的訊息啓示給人，人們因接納這啓示而活出這生命來。

這超越的生命，按佛教來講就是「慈悲」，按基督宗教來講就是「愛」，按一貫道親來說就是「仁義禮智」或「天理人性」。所以，宗教生活本身就是一種宗教教育，教人如何活出這超越的生命。佛教徒主要在教人如何悟到這情境（涅槃、成佛）而活出它來；基督宗教是使人在自己的生命中與基督相遇，基督就是那位進入人類生命給人啓示的超越者；一貫道則在教人如何在生命中活出仁義禮智、天理人性的生命。

因此，在正式進入主題討論之前，我們先給「宗教」做個簡要的描述：

所有的人在生命都會經歷到神聖時空的突破點（break），在此與神聖交往（宗教經驗），得到適當的世

界觀及人生觀，將神聖的因素<sup>4</sup>活出來，成為「宗教人」，亦即人「身在此岸活出自彼岸的訊息」，這彼岸的訊息對我們人的生命來說，是既超越又內在的（transcendence and immanence）。其實，現代社會中所謂的「非宗教人」，仍然受到其潛意識活動中「宗教經驗的基底」所滋養和支持，只可惜在認知中無法意識性地體悟其宗教經驗，或得到適當的世界觀及人生觀。

### 三、宗教經驗的層次

上述描寫的「宗教」，可說是宗教之所以為宗教的共通點。不過，世界上確實存在著形形色色的各式宗教，我們可以將眾宗教歸類為若干族群。基督宗教是世界上眾多大宗教族群中的一個。各宗教族群之間及同一族群中的各宗教（教派）之間，的確有其差異性。輔大宗教學系要給學生介紹基督宗教時，就是要在眾宗教族群中，指出基督宗教的特色。

人的宗教經驗，乃是一種超越性的經驗，是人接觸到了那「全然他者」（*ganz andere*，英譯 *wholly other*），奧圖稱之為「神聖」。神聖不屬於人類生命此岸的範疇，與人類能夠經驗到的任何存有都完全不同。這種與神聖接觸的經驗，會使人感到「圓滿的迷人奧妙」（*mysterium fascinans*），奧圖稱之為「神聖經驗」（*numinous*）。神聖經驗其實是無法描繪、無法言說的；人面對「神聖」時，只是感受到它的深玄（*his profound nothingness*）。「只能意會，無法言傳」，正是這神聖經驗的最佳寫照。

---

<sup>4</sup> 神聖的因素：在儒教（家）可說是孔孟的「仁義禮智」或後儒的「天理人性」；在基督宗教可說是「基督的愛」；在佛教可說是「佛的慈悲」……。

## 四、象徵層次：「聖顯」的三大類型

既然無法言傳，那麼，宗教經驗到底是什麼？實在無法清楚明白地說出，甚至無法具體的體悟；不過，這經驗倒是確確實實地真實存在著，雖然是那麼深玄，那麼奧妙；或許我們也可稱這「神聖」為「終極實在」（Ultimate Reality）。

人類對於「只能意會，無法言傳」的事物，通常只能以象徵的方式來體會和說明。同樣地，「很難具體體悟，無法明白說出」的神聖經驗，人類也是用象徵的方式來體悟和表達。當人們以象徵方式來體悟、表達自己的經驗時，就不能只用「學術的理性思考模式」（diurnal, rational mode of scholarship）了，仍需求助於「想像的秘思性模式」（nocturnal, mythological mode of imagination and fantasy）。

跟隨奧圖提出宗教方面的「神聖經驗」之後，繼續發揮宗教上「象徵」題材的有榮格（C. G. Jung, 1875~1961）及依利亞德兩人。榮格自稱為「現象性的心理學家」，他從一些現象出發，進入全人類共通的基底—集體潛意識—層面，而得出原型意象（archetypal images）及其所象徵的宗教意涵，這些內在、自發性的圖像，即是奧圖所謂「神聖經驗」的具像化。依利亞德則從外在事物去尋找人類表達宗教經驗的「象徵物」，他也找到了若干原型。其實，除了隨依利亞德從外在事物中尋找、或榮格從人內在潛意識中尋找「聖顯」現象的原型之外，我們也可以在現存的衆多宗教族群中，尋找他們的共同因素，而發現一些宗教的原型。

### 1. 啓示型態的宗教經驗

為依利亞德來說，人接觸到神聖的這個經驗就是「神聖自我顯示的行動」，依利亞德稱之為 hierophany（本文譯作「聖顯」）。從人的角度來說，這聖顯的事實是需要以象徵的方式

來體悟和說明的。按依利亞德自己的說法：人體悟聖顯經驗的方式，至少有著兩種類型：(1) theophany (本文譯作「神顯」，也可譯作「天主顯現」)；(2) kratophany (本文譯作「力顯」)。

有人在聖顯經驗中，體驗所接觸到的「神聖」這「終極實在」，有若一個可以彼此交談的位格 (person) 對象「祢」。身在此岸的「我」(位格的人，是個「位格主體」)與來自彼岸的「祢」(神聖以位格方式的顯現，是在交談中的另一「位格主體」)的交談中，得到了來自彼岸的訊息。這樣的聖顯經驗，依利亞德稱為「神顯」，神聖(終極實在)是以「位格神」的方式顯現的。人在聖顯經驗中，與那顯現給自己的「位格神」或其使者(先知)交談，進而接受到來自彼岸的訊息，活出符合這訊息的生命。古代閃族人的風暴之神巴耳(Baal)、猶太民族的至上神雅威(Yahweh)、伊斯蘭教的阿拉……都是這一類的「位格神」。

建基在以「位格神」的「神顯」方式而發展出來的宗教型態，我們稱之「啓示型態的宗教」。根據這一宗教型態的表達：對全人類來說，必定在人類歷史中某一時間、某一地點，發生了一次為全人類都極重要的「神顯」事件，在這個事件中，「位格神」(或其代表的先知)與人類在交往對談，把祂的訊息啓示給人類；同樣，對活這宗教型態的個人來說，生活中必定有過一次決定性的「神顯」經驗，體驗到「位格神」(或其代表的先知)與自己交往對談，藉此得到了活上主意旨的生命。

基督宗教所要表達的，基本上是啓示型態的宗教經驗。對全人類來說，基督信仰中最大、最重要的「神顯」，就是發生在耶穌身上的「基督事件」。耶穌的一生，是天主對全人類所顯示的自己，也是對全人類說的「話」(Logos, Word, 中文譯為「聖言」或「道」)。對基督徒來說，耶穌基督是人，也是天主，是「可與人交往，向人啓示自己」的聖言。基督事件

的高峰是耶穌的「苦難（十字架）、死亡、復活」事件，這也是天主藉基督啓示帶給我們的彼岸訊息：「（基督徒的）生活，不要爲自己而活，而要像耶穌基督一樣，爲世界做犧牲。」這是基督宗教的中心意旨。

## 2. 神秘型態的宗教經驗

有人在聖顯經驗中，體驗所接觸到的「神聖」這「終極實在」，並非有若位格對象，而是呈現一種特殊的「神秘情境」。身在此岸的「我」融入了這來自彼岸訊息的「情境」（神聖以特殊「神秘情境」方式的顯現）之中，如此，我與這神聖合而爲一，活出了這**來自彼岸的訊息**。類似這樣的聖顯經驗，依利亞德歸之爲「力顯」，神聖（終極實在）是以某種「能力」的方式顯現出來的（特殊「神秘情境」確實擁有某種迷人的能力，使人樂意融入）。印度恆河流域發展出來的衆宗教，如印度教、佛教……等，都有這個特質。

建基在以「神秘情境」的「力顯」方式而發展出來的宗教型態，我們稱之「神秘型態的宗教」。根據這一宗教型態的表達：人面對神聖顯現出來的「神秘情境」，要以自己的「慧根」去體悟，可能是突發式的「頓悟」，也可能是根據某些邏輯推理、逐步接近而融入的「漸悟」，悟到了，就會與這來自神聖的「情境」合而爲一，悠遊在神聖（終極實在）之中了。有人按西方的說法，稱這種型態的宗教爲「泛神論」的宗教。佛教基本上是在表達這種神秘型態的宗教經驗，他們所願融入的「神秘境界」可說是「涅槃」。

不過，雖然基督宗教所表達的基本上是啓示型態的宗教經驗，但也包含有很深的神秘型態宗教經驗的表達，尤其在《若望福音》及《若望壹書》中，不斷告訴信友「天主是愛，我們要活在天主的愛中，並向世界表現我們的愛心」。這是很典型

的「力顯」的說法，將神聖（終極實在，我們給的名字是「天主」）的顯現形容成「愛的情境」，基督徒把自己融入這愛的情境中與天主合而為一，這就是活了基督的生命，活出了來自彼岸的訊息。

### 3. 智慧型態的宗教經驗

依利亞德沒有機會來到中國，他對「聖顯」的類型只說出了上述兩大型：神聖以位格主體方式顯現的「神顯」，以及神聖以非位格的神秘情境顯現的「力顯」。這兩型的宗教經驗可能比較彰顯來自彼岸訊息的超越面。

晚近，德國宗教學者孔漢思（Hans Küng），以及我國旅加學人秦家懿（Julia Ching）兩教授，在他們合著的《中國宗教與西方神學》<sup>5</sup>一書中，提出現存的世界宗教可分三大「河系」（river system）：源自閃族（Semitic）兩河流域的啓示型宗教；源自印度恆河流域的神秘型宗教；源自中國黃河流域的智慧型宗教。

「人人皆可為堯舜」，這是華人一向有的人生理念。從上述說法，我們可知堯之所以為堯，舜之所以為舜，一定不是跟你我這些每天活在此岸的凡夫俗子一樣，否則何必強調「人人皆可為堯舜」，因為大家本來就跟堯舜一樣了，就無所謂「成堯舜」、「不成堯舜」的問題了。顯然，堯舜生命中必定彰顯了一些你我這些活在此岸的凡夫俗子生命中尚未發揮出來的特殊因素<sup>6</sup>。他們是先聖先賢，是完美的哲人，是我們凡夫俗子應追隨、效法、學習的對象。「成為堯，成為舜」是讓我們能效

---

<sup>5</sup> 台北聯經，1989 初版；英文本書名為 *Christianity and Chinese Religions* (New York: Doubleday, 1989)。

<sup>6</sup> 可以說，就是孔孟所說的「仁義禮智」，也是後世儒者所說的「天理人性」。

法他們發揮出生命中的特殊因素，完成我們人性生命的理想。

堯舜活出了生命深處的一些特殊因素，使他們成聖、成賢、成爲哲人；「舜何人也？予何人也？有爲者亦若是。」顯然，堯舜生命深處的一些特殊因素，你我凡夫俗子生命深處必然也有，爲何我活不出來？這些因素是內在於人性的，雖然只活在此岸的凡夫俗子沒能活出來，不過，這些因素從某種程度來看，也是超越的，是屬於彼岸的因素，需要藉由這些因素本身（神聖、終極實在）把自己在你我生命中彰顯出來。

這就是「聖顯」，這種聖顯既不是神聖以位格主體方式顯現的「神顯」，也不是神聖以非位格的神秘情境顯現的「力顯」；而是「神聖」自己把人性生命中的特殊因素（孔孟所說的「仁義禮智」、後世儒者所說的「天理人性」），藉著聖賢哲人生活裡的言行善表，呈現在人類整體生命的經驗傳承之中。這種「神聖的自我顯示」，可能也可視爲另一種的「力顯」吧？

你我活在此岸的凡夫俗子，接觸到在聖賢、哲人等（可能是古人，也可能是今人）生命中所彰顯的「仁義禮智」或「天理人性」；並藉由對他們的效法、學習，把這些來自彼岸的訊息活在自己身上了。這是中國宗教的特色。台灣民間宗教，不論是偏儒教的、偏道教的，甚至於偏佛教的，都是屬於這一聖顯類型的；他們的神明，絕大多數都是有德有功的古代聖賢升天成神，人們祈求他們的保佑，也學習、效法他們的德行。

這種「神聖」把人性生命中的特殊因素，在哲人生活裡的言行善表中顯現出來的「力顯」方式的宗教經驗，我們稱之「智慧型態的宗教經驗」。人類智慧從何而來？智慧最主要來自生活經驗的累積，祖先傳統的把持、前人經驗的學習……，中國的智慧傳統「重視和諧：人與宇宙的和諧、人群社會中的和諧，以及個人之內的身心和諧；因此，中國宗教又可說是和諧性的

宗教，對於終極實在的超越性和內在性同樣重視」<sup>7</sup>，這是中國宗教的特色。由「智慧型態的宗教經驗」為主發展而成的宗教，我們稱之「智慧型態的宗教」，中國宗教族群的眾宗教大多屬之。

其實，基督宗教也有這種智慧型態宗教經驗的表達。在舊約聖經中，就有屬智慧文學作品的「智慧七書」：《聖詠集》、《約伯傳》、《箴言》、《訓道篇》、《雅歌》、《智慧篇》、《德訓篇》。聖經的作者指出智慧的來源有四：(1) 祖先的傳統（出十三 8~10；申四 9；約八 8~10）；(2) 自己的經驗（約十二 12；十五 10）；(3) 學習（箴九 9；十三 14）；(4) 天主的恩賜（創四一 16, 38~39；智七 7~14）。而且，「敬畏上主是智慧的開端」（箴一 7）。

## 五、宗教經驗體制性的表達

從當代的宗教現象學理論來說，宗教現象可以分三階段來探討：

### 宗教經驗 → 宗教象徵 → 體制性的宗教

「宗教象徵」是人類試著以自己可以懂的方式，來理解那只能意會、無法言傳的「宗教經驗」，本來就應該因人、因時、因地、因環境、因文化……等等的差異，而有所不同。同一宗教的宗教經驗出現不同象徵，是理所當然的結果，不必太訝異。

「體制性的宗教」，乃是一些有著共同因素的人們，將他們認同的宗教象徵「共識化」的結果。可能是同一時地，可能是同一環境，可能是同一文化，也可能是有著類似的生活成長

---

<sup>7</sup> Julia Ching, *Chinese Religions* (New York: Orbis, 1993), p. 4.

經歷等等的人們，他們在一起生活成長、並分享各自的宗教象徵的表達方式，日積月累而形成共識，終於完成他們有共識的「象徵體系」，而在相同的象徵體系中組成彼此認同的「教團」、「教會」，或類似的共融團體。這就是體制性的宗教。

每一體制性的宗教，都會在他們團體的發展過程中，慢慢形成他們的「正統經典」及「能用理性思維說明的教義」。

「經典」，是以象徵性的語言，呈現這體制宗教成員們共同的「宗教經驗」。所以，要說明、註釋經典中語言的涵意時，不能只用「學術的理性思考模式」（diurnal, rational mode of scholarship），更需求助於「想像的秘思性模式」（nocturnal, mythological mode of imagination and fantasy）。

「教義」，則是這體制宗教團體，他們中的思想領導人，按照他們的思維方式、邏輯推理方法、獲得知識的理論系統……等，建構出一套有系統的思想體系。對於「啓示型態的宗教」來說，這就是「神學」的工作，常常他們用的哲學推理思考較重，而忽略「正統經典」中「象徵語言」涵意的豐富性。換句話說，他們是過分強調了「學術的理性思考模式」，而忽視了「想像的秘思性模式」的運用。

其實，「神學」，或由神學研究而發展出的「系統化教義」，他們的表達方法是有因時、因地、因文化、因思想推理模式……等的不同，而以不同的學術理論體系，來說明同一的「宗教經驗」，因為太過系統化了，又常在邏輯上使用「排他律」，所以常常不能完全呈現該宗教團體所有「宗教經驗」的表達，有時甚至可能有所偏差。

反之，「正統經典」的象徵性語言，基本上是全面性地涵蓋了該宗教團體所有的「宗教經驗」的表達，只要我們在詮釋經文時，不過分地依賴「學術的理性思考模式」，而多發揮「想像的秘思性模式」，必能追尋得到該宗教團體對他們「宗教經

驗」的正確體悟，以他們的方式「身在此岸活出自彼岸的訊息來」。

## 結 語

人類的「神聖經驗」是只能意會、無法言傳的；人類接觸並言傳「聖顯」的經驗，是靠「象徵」來表達的。本文試著藉現存的世界性宗教中三大河系對聖顯的基本象徵型態，給基督信仰的宗教經驗做了簡要的說明。基本上，筆者不以既有的西方神學理論為本，尤其要跳脫出希臘羅馬文化思維方式的神學體系，將至上神定位在「超越的位格主體」而已；其實，這只是基督信仰中西方教會的思維模式，東方教會的神學就不完全如此<sup>8</sup>。

《聖經》是基督宗教的「正統經典」。誠如上述，根據《聖經》的內容，可以發現：基督宗教的「宗教經驗」，其實是包含了本文所謂的「啓示型態的宗教經驗」、「神秘型態的宗教經驗」、「智慧型態的宗教經驗」三者。

是的，「啓示型態的宗教經驗」是基督宗教西方神學上的主要表達方式。不過，假若真如孔漢思和秦家懿所說：「神秘型態的宗教經驗是印度宗教及佛教這一宗教河系的主要表達方式，智慧型態的宗教經驗是中國宗教河系的主要表達方式」。那麼，在這強調「宗教交談」的世代裡，在華人地區，也就是在中國宗教河系的氛圍中，我們講基督神學時，有沒有新的靈感？

---

<sup>8</sup> 與西方教會相比，基督信仰東方教會的神學表達的思維模式，則比較多傾向於「神秘型態的宗教經驗」的方式，由他們聖事禮儀的舉行方式上可以體會得出。

# 宗教學、宗教傳統、宗教團體 三者的順序問題

房志榮<sup>1</sup>

本文是作者應輔大宗教學系之邀，在「宗教學與宗教傳統」學術研討會「綜合座談」中做引言人時的發言稿。作者以基督宗教的發展歷史為例，強調活的宗教團體是宗教傳統的根基。以天主教的角度來說，基督宗教經歷過三大轉捩點：耶穌、君士坦丁大帝，和教宗若望廿三世。梵二是第三次轉捩點上的最重要事件，也是歷史上第一次參與者包括了東方、西方、北方、南方的全體主教，真真實實是世界性的大公會議，並引導出有極大發展潛能的「共融教會學」，重視多樣中有合一，進而開啓宗教交談的新紀元。

## 前 言

輔仁大學宗教系主辦這次以「宗教學與宗教傳統」為主題的學術研討會，在「徵稿說明」及「綜合座談」引介裡，三次提到「宗教團體」四個字。這引發了我這次引言的主題，要談談宗教學、宗教傳統、宗教團體三者的順序，即孰先孰後的問題。我是從天主教的實際經驗來談，提供給以下的座談當作參考。在此願開門見山、即刻點明三者的順序是：先有團體，後有傳統，最後才是宗教學的辨別與整理。

---

<sup>1</sup> 本文作者：房志榮神父，羅馬宗座聖經學院聖經學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教聖經課程數十年，並曾擔任院長職務多年，文字作品很多，涉及面廣泛。

## 一、基督宗教由活的團體建立、傳開

基督宗教的根是猶太傳統和宗教。猶太人的祖先，以色列人民在公元前十三世紀末葉，在西乃山領受十誡，與天主訂立盟約時，已經是以團體（百姓）的名義領受和訂立的，梅瑟只是一個中介<sup>2</sup>。以後十個多世紀的第一盟約（舊約），都是建立在這個信仰的團體上，有先知、司祭、國王三種職務的結構來維持、領導、服務這個團體，直至第二盟約（新約）的到來。

新約是以耶穌基督為樞紐。他在宣道以前，先招收了門徒，組成一個團體<sup>3</sup>，用三年的時間把他們培養成新約教會團體的基石。當耶穌和他們在一起時，他們尚未理會到這一重責大任，但聖神一降臨，他們便脫胎換骨，完全成了新人，由耶路撒冷開始，分散到四面八方，果然把耶穌的好消息傳到天涯海角了<sup>4</sup>。被人稱謂「聖神福音」的《宗徒大事錄》，主要就是擇要敘述福音的傳播與基督團體的建立同步進行。這些團體的特色是共同祈禱，一起作抉擇（選舉）（宗一 12~28），聽取訓誨，挨戶擘餅，財產共享，常讚頌天主（宗二 42~47），同心合意，田產房產悉歸公用，以大德能為主耶穌的復活作證（宗四 32~37）。

以上是耶路撒冷教會團體的素描。至於保祿所建立的團體，可由他寫的書信得知梗概。首先是安提約基雅，那真是一個傳福音的團體：許多人在此皈依信主，他們大方捐獻物資，救濟受飢荒的人（宗十一 22~30）。那裡有先知、教師，信眾受聖神領導，禁食祈禱，給巴爾納伯和保祿按手，派二人出去福傳（宗十三 1~3）。這是保祿首次出外傳教，由團體派遣。

---

<sup>2</sup> 參閱：出十九；廿四。

<sup>3</sup> 參閱：谷一~三。

<sup>4</sup> 參閱：宗一 8。

以後的兩次都是由安提約基雅出發，而在所到之處建立了教會團體，最有名的是格林多、斐理伯、厄弗所、得撒洛尼。十四封信除了三封牧函及《費肋孟書》以外，都是寫給教會團體的。

## 二、基督宗教靠傳統維持其生命力

耶穌的十二宗徒於主曆第一世紀末已全部過世，第二世紀就開始了教父的時代，先是希臘教父、也稱東方教父，後是拉丁教父、也稱西方教父。後者於主曆 636 年，即義濟道 (Isidore of Seville) 去世之年；前者於 749 年，即達瑪森 (John Damascene) 去世之年結束。這六百年間東西教父的數目不下數千人，他們都是理論純正、行為聖善、年代古老，又受教會認可推崇的傳統的接班人，把聖經的啓示注入希臘和拉丁文化中，既維護、推動了這些文化，又加以糾正和革新。據史學家的評斷，使希臘拉丁文化開花結果的不是各時代的帝王將相，而是這些東西方的教會作家。

「教父作品的搜集，從 392 年聖耶樂著作《聖教名人記》開始，以至現今，代不乏人。近代的米泉在巴黎出版希臘和拉丁教父文庫，1844~1855 年出版了 218 冊，共有 2614 位教父和教會作家的作品。希臘教父文庫，1857~1866 年出了 166 冊，共有八百教父和作家……他 (Jacques Paul Migne) 對學術界的貢獻，是全世界各國莫可比擬的。<sup>5</sup>」

教父時代之末已開始了西方的中古世紀，共一千年之久 (以 1492 發現新大陸為終點)。雖然一般知識界視中世紀為黑暗時代，但在教會的傳統上，卻是一個盛衰起伏、變化莫測的千年。首先是蠻族 (日爾曼) 的皈依 (五~八世紀) 奠定了中古時代後期歷史的基礎。十一~十三世紀是中古文明的極盛時

<sup>5</sup> 呂穆迪譯，《宗徒時代的教父》(香港：真理學會，1957)，2 頁。

期。教會統治著公共生活和私人生活，在一切文化領域起著領導作用：神職界的革新、宗教生活的奮進、十字軍東征、重要的傳教事業、神學的傑作、羅馬式及哥德式教堂的興建……這些都是西歐民族在教宗領導下的表現<sup>6</sup>。

十四~十五世紀是中古文化的衰落時期，而文藝復興就在這時期崛起，一直延伸到十六世紀。教會賴教宗、修會，特別是特利騰大公會議的共同努力，也開始自我整肅和革新。新大陸的發現及傳教事業的發達給教會開拓新領域。如果十六世紀是意大利人材輩出的時代，十七世紀就是法國和德國表現文藝復興成果的時機。直至十八世紀的啓蒙運動抬頭，人對世界有了新的觀念，無信仰的氣氛日增，逐步導向十九世紀的唯理派哲學和科學萬能的信念。

羅馬公教會在十八世紀，不像其他時期那樣有過不稱職，或過分干預俗務的教宗。十八世紀的七位教宗都熱心宣教，以超性眼光看事，努力維持信仰的完整。十九世紀出了偉大的教宗比約九世和良十三世，至於廿世紀的教宗都是世界偉人，而以目前的第 264 位伯鐸繼承人一若望保祿二世一為高峰。

在結束本段「基督宗教傳統」時，願引一篇《拉丁教父文庫》之中，萊林聖文生司鐸有關基督教義發展的文字作參考<sup>7</sup>：

### 基督教義的發展

在基督的教會裡，將沒有什麼教義的發展嗎？確實有，而且該有最大的進展。因為誰能那樣忌妒他人、仇視天主，而阻止教義發展呢？可是所謂教義的進展，而不是改變。「進展」

---

<sup>6</sup> 參閱：穆啓蒙著、侯景文譯，《天主教史》卷二（台北：光啓，1995 四版二刷），2~4 頁。

<sup>7</sup> 見：《拉丁教父文庫》第 50 冊，667~8 頁，「誦讀二：選讀萊林·聖文生第一訓誨」。

是說教義的每一點本身的擴張；而「改變」是指某一物從一物變成另一不同的物。

因此，理應有所進展，而且要有極大的進展：不論個人或團體、一位教友或整個教會都該在了解上、在知識與智慧上、隨著歲月與時代的演進而成長，就是在同一教義、同一意義和同一理論上發展。

屬靈的宗教要仿效身體發展的過程：人的身體雖然隨年齡而發育，每一部分都成長，但仍然是同一個身體。兒童期的花朵，與年老期的成熟，其間雖大有區別；但是到了老年的人和幼年時的他還是同一個人。同樣，每人的身高和外表儘管有變化，仍然是同一人性，是同一個人。乳嬰的肢體短小，青年的肢體壯大，卻是同樣的肢體。兒童有多少肢體，成人也有多少肢體；而且人體隨年齡所顯示的較為成熟的部分，早在胚胎期已經存在了。因此，老人身上並沒有新的部分，因為早已隱藏在兒童身上了。

無疑的，這便是進展的合理和正確的規則，是生長的準確與美妙程序：造物主的智慧在兒童身上所創始的或預先形成的肢體，在成人身上會與年齡同時成長。假設人的面貌發生變化，或者在肢體上如果有什麼增損，全身必會死亡或變成奇形怪狀，或至少變得衰弱。同樣，基督教會的信理也該遵循這進展的規律，好使它隨著時代而增強，隨著歲月而發展，並隨著年齡而更高深。

我們的祖先古時曾在這教會的田地裡播下了信仰的麥種，我們作後代的若收穫錯誤的莠草，而不收穫真理的純麥，真太不應該、太不合理了。

相反的，那合理而適當的規則是：開始與終結不應該互相矛盾。我們種下了真理的麥種，就要收穫信理的麥穗。這樣，當我們看到開始所播的麥種逐漸成長時，現在便應感到愉快而加以耕耘。

### 三、宗教學可調整各宗教團體和傳統的步伐

啓蒙運動給基督宗教帶來很大的衝激，同時也開啓了多扇門戶，使它向外看。首先看到的是伊斯蘭教和猶太教，然後在亞、非、美各大洲看到印度教、佛教，和各種民間宗教。基督新教一方面，自從 1910 年 6 月在愛丁堡開過世界傳教會議 (The World Missionary Conference) 後，於 1921 年在 Lake Monok 成立了國際傳教議會 (International Missionary Council)。此一傳教議會於 1928 年的三、四月間在耶路撒冷開第二次會議時，討論的主題就是各傳教區的宗教 (即伊斯蘭教、印度教、佛教)，而決議尊重並保留各宗教的優點。

天主教一方面，有的神學家認為基督宗教經歷過三大轉捩點：耶穌、君士坦丁大帝，和教宗若望廿三世<sup>8</sup>。耶穌用他的生活、死亡和復活打下基礎，他的門徒們把他傳揚開來：他確實是前無古人、後無來者的唯一天人之間的中保。人類歷史將以他的誕生來世作為分水嶺：公元前和公元後 (BC, AD)。這一耶穌轉捩點有其延伸：基督徒團體越來越多，他們按照基督的精神塑造自己的生活，像耶穌一樣，不斷學習，不斷消化吸收。敬禮深受猶太傳統影響，用希臘哲學反省並系統化他們的神學，按照羅馬法搭成教會結構，吸取了許多日爾曼民族的熱心因素。

第二轉捩點當然不可與耶穌同日而語，但君士坦丁大帝體驗到 312 年的大勝馬森斯是來自基督徒所信奉的天主的大能力，而於 313 年宣佈《米蘭詔書》，給予全國人民信仰自由。這不僅讓天主教徒擺脫三百多年的教難和地窖生活而重見天

---

<sup>8</sup> 見 Walbert Bühlmann, *Die Wende zu Gottes Weite-Welt-religionen fordern uns heraus*, M.-Grünwald Verlag, 1991, S. 10-14.

日，也是人類歷史的一塊重要里程碑<sup>9</sup>。從此，教會及其信徒在整個社會裡有了一個新的定位：名義、地盤，甚至特權隨之而來。基督徒爲此一轉折喜不自勝，並爲天主的眷顧高歌讚頌。但這一好運下，埋伏著一桌險棋：由第四世紀到廿世紀中葉這漫長的世代長河裡，固然不缺聖德、愛德，和文化的碩果，可是教會的重點已不知不覺在轉移：由被迫害者變成迫害他人的、由運動變爲機構、由動態變靜態、由大公變小圈、由溫柔變強權、由「天主國」變「教會國」，福音轉爲法律，喜訊變爲恐嚇<sup>10</sup>。

第三轉捩點，是廿世紀中的教宗若望廿三世。1958年他當選教宗時，不少天主教人士感到失望，認爲這樣一位年近八十的老人只不過是一個過渡教宗而已。結果他確實成了一位過渡者：藉梵二的召開，把教會由第二個千年過渡到第三個千年，爲全球人類指出合一方向的慈善老人。這樣，結束了由君士坦丁大帝開始，經過中古時代，宗教改革，教會法庭，教會的絕對權威等老畫像，而起草了一幅新的教會畫像，這畫像是在第三個千年裡大家所追尋的。

梵二是天主教第廿一屆大公會議。前八屆大公會議是在東方開的，西方只有少數主教以客人身分與會。以後的十二屆都是在西方召開的，沒有一位東方主教參與。一直到梵二的召開（1962~1965），才有東方、西方、北方、南方的主教來與會。

<sup>9</sup> 「《米蘭詔書》成了歷史上的里程碑。以前外教政府總以爲自己爲保護其權威，理應剷除妨礙其統治的信仰；那已是今日獨裁政府的觀念，視個人爲服務國家的機械。藉《米蘭詔書》，國家元首首次公開承認：良心的領域超越一切人的權力以上，而單獨屬於天主。殉教的英豪，已贏得基督那句話的實現：『凱撒的歸凱撒，天主的歸天主。』」穆啓蒙編著，陳百希、侯景文合譯《天主教史》卷一（台北：光啓，1995四版），163頁。

<sup>10</sup> 參閱 W. Bühlmann, op. Cit., 12 頁。

從前的大公會議，其實是西亞和歐洲的會議，梵二才真正是世界性的大公會議。可見梵二在世界史和教會史裡都有其非凡的意義。至於梵二文獻（四道憲章、九條法令、三個宣言）表達了這一大會的成果，近四十年來已發生很大影響，但大部分內容尚待繼續努力實現。與宗教學特別有關的，是《大公主義法令》、《信仰自由宣言》及《教會對非基督宗教態度宣言》<sup>11</sup>。

這三個文件是由《大公主義法令》開始，先談基督宗教的三大支流（天主教、東正教、基督新教）之間的合一；繼以《教會對非基督宗教態度宣言》，說明基督宗教對其他世界宗教採取開放、信任，和對話的態度；最後是《信仰自由宣言》，論個人及團體在宗教事務上有權享有社會及公民的自由。三文件所說，直至今日還有領航作用，可以解釋為何梵二後的天主教和以往不同，變得更開放，更易與其他宗教，甚至與無信仰者交談、合作。這也是天主教傳統的一大特徵：大公會議發生著劃時代的作用<sup>12</sup>。

梵二以來，以天主聖三為楷模的「共融教會學」（ecclesiology of communion: koinonia）有很大的發展潛能：由基督宗教到其他宗教，再到整個人類，甚至受造界。其原因是共融的特質在於**多樣中有合一**：

「共融的教會學是教父非常熟悉的，而在公元最初幾

<sup>11</sup> 中譯文見《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》（中國〔台灣區〕主教團秘書處，1975年出版）。

<sup>12</sup> 《信仰自由宣言》的「註釋」中，不斷引用若望廿三世的《和平在地》通諭，也引用他的《慈母與導師》通諭，突顯這位教宗的新思維。《信仰自由宣言》多次提及政府的責任，在今天還有很現實的意義，如「政府應以公正的法律，及其他適宜的方法，有效的負起責任，保衛全體人民的信仰自由」（6號）。「但有些政權，在憲法上雖承認宗教信仰的自由，而政府卻在設法阻止人民的宗教信仰，並使宗教團體的生活陷於重重困難及危殆的境地」（15號）。

個世紀裡，是教會生活基本的因素。可惜較晚為畫一的『一體教會學』所籠罩而失色。廿世紀教父學的復興，讓人重新發現教會的古傳統，而導致教會學的革新，這一革新也影響了梵二大公會議。<sup>13</sup>」

## 結語

2001年9月11日紐約世貿兩座110層的大樓數小時內全毀，華盛頓的五角大廈同日受到重創。事隔月餘，仍像吃了難消化的食物，胃中一直在翻騰：這怎麼可能？這如何解釋？科技文明發揮這樣的破壞力，難道與人心的裁決和判斷力無關？而人心是否又受到宗教的左右？各國政府和民間有不同的解讀。但不可否認的是，這次改寫東西方歷史的大災難，一定是與伊斯蘭教、猶太教，和基督宗教（特別是新教）及各教教徒對他們的信仰和教義所有的理解和釋義有密切的關係。

天主教方面，上自羅馬教宗，下至美國主教團及各信友團體，都以自省、悔改、祈禱、寬恕為解決糾紛之道。這也是在談宗教學與宗教傳統時，不可忽視的一面。

---

<sup>13</sup> Cardinal Walter Kasper, "Theological and Spiritual Bases for Churches' Involvement in Councils of Churches", in *FABC Papers* No. 99: Asian Movements for Christian Unity III, A Joint CCA-FABC Project: Giving Shape to a New Ecumenical Vision, Chiangmai, Thailand, January 27-February 1, 2001, p. 25; D. Communion: Unity in Diversity.

# 宗教交談：基本面向

武金正<sup>1</sup>

本文作者認為一般論者沒有釐清「宗教比較」及「宗教交談」間的分別，本文乃從人經驗中的思考基本面向出發，反省對話中真實交談的特質，其結論是：宗教交談首要著手點是在了解自己的宗教經驗，繼而才能發現其它宗教真理的面貌，其目標是彼此幫助發掘終極真理。

## 導 言

本文試圖給宗教交談在基本面向上建構若干理論基礎。然而，若以「歷史性」言之，並不能涵蓋所有的宗教，如：基督宗教、佛教、道教諸層面。儘管如此，就「系統性」而言，卻企盼能賦予這些宗教立足點。乃因每種了解皆始自主體的特性，而主體首先該意識到自己的立場，然後才能推己及人，即所謂的「己立立人」。因此，我們從自問自答循序漸進地踏入了解和對話；從理論的語言整體邁向語言行動。

這樣，宗教交談的歷史則從現象學起始，經由詮釋學，以至今日宗教之間的對話。這過程協助我們認識並建立宗教交談的不同階段和層面。

同樣的，對真理的尋求也是一種歷程。它包含不同的面向和角度，因此，本文所提及的：真理的「相稱理論」、「連貫

---

<sup>1</sup> 本文作者：武金正神父，1948年生。奧地利 Innsbruck 大學哲學博士；輔仁大學神學博士。曾任輔大哲學系所副教授、美國 CUA 越南神哲學院成員；現任輔大宗教系所副教授、輔大神學院副教授。

理論」和「真理顯現觀」等，皆是真理的多重面目、程度。藉此，尋找最終的真理需要針對這些真理居間予以了解，並整理就緒。

由此觀之，宗教交談首要從了解自己的宗教著手，繼而才能發現其它宗教真理的面貌，進而彼此幫助發掘終極的真理。

## 壹、對話和溝通行動

### 一、自問自答與對話

人生所表達的活動有兩種：一是動作，另一是行動。行動不同於動作，主要區別在它是有意識的活動。而這正是任何一種知識的基要條件，因而每種知識的過程皆與有意向的行動息息相關。這假定已有主體和客體的關係，如此，當主體面對客體（非自我）時，他在意識當中，已認出自我是有反省能力的自我<sup>2</sup>。

#### 1. 「我—思考—所思」的結構

當主體認知自己，他已與他者建立關係。這樣，同時也面臨他者對他的限制。當我們意識之際，主體和客體是彼此限度，形成一個事實，而此事實又與其它事實相關，遂與整體休戚相關。這樣的意識就稱之為超越自己的過程。而這歷程我們體認它乃是意識化，或是反省，或是默觀<sup>3</sup>。

<sup>2</sup> 參考：J. G. Fichte, *Nachgelassene Werke*, hg. von H. Fichte, 3 Bde (Bonn: 1834 f), Bd I, pp.95~104; J. Habermas, *Knowledge and Human Interest* (Boston: Beacon, 1971), p.7 f.

<sup>3</sup> 參考：E. Husserl, *Zur Phanomenologie des inneren Zeitsbewusstseins (1893~1917)*, ed. by R. Boehm (The Hague: Nijhoff, 1966); A. Gurwitsch, "The Kantian and Husserlian Conceptions of Consciousness", in *Studies in Phenomenology and Psychology* (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1960), pp.148~74.

每逢自我意識，這也是自問自答的一種意識，因此自問自答的意義乃是一個人當他面對對象，成爲一個反省的行動，他遂亦步亦趨地建設個人的知識，或更明確地說，建造他自己的人生觀、宇宙觀。

當主體的重點唯獨落在自己身上時，「主義」於焉誕生。譬如：笛卡兒（Rene Descartes, 1596~1650）的「我思故我在」；斐希德（John G. Fichte, 1762~1814）的「自我意識」；胡塞爾（Edmund Husserl, 1859~1938）的「自我認知」等，這些都是哲學中的範例。他們的哲學被稱爲自我意識的哲學，或自問自答的哲學，乃因這樣的哲學反省，其主要的形成沒有他者直接的共襄盛舉。

然而，事實上，我們認爲任何一種知識，當它成爲知識，已有主體和客體關係的事實存在。所以，就連自問自答，或獨立的思考，主要也是一種對話（主體—客體）的構成。

「對話」意即主體面對對象，甚至在反省或是默觀之際，在獨自意識的過程當中，亦有所變化。例如，胡塞爾學習斐希德的自我辯證哲學，以辨識笛卡兒的「我思」之所以能成立，乃因「自我」只在我思什麼（*cogition*）的來往中才能明認「我思」；若有「我思」的對象，自我認知所認知的對象，遂變成一個主要思考的綜合，亦即它能將自我直覺（*intuition*）和對象的實現連貫，而這連繫的「我思」，是自我和對象的對話媒介<sup>4</sup>。

## 2. 我思考和對他者的了解

勒維納斯（Emmanuel Levinas）在學習胡氏現象學的過程中，才能如是說：「自明是一種獨特的情況。當精神自明時，

<sup>4</sup> E. Levinas, "From Consciousness to Wakefulness", in *Discovering Existence with Husserl* (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1998), pp.153~168.

他一方面接受他者；但另一方面是由本我接納他者。因此，總是採取行動」<sup>5</sup>。當一件事實被世界賜予，它同時賦予精神。這樣的事實，恰巧能與行動的理念渾然天成，或更確切地說，它假設這樣的一個行動，自明的主動是「我思」，因它蘊含在任一知識內，遂變成對話的媒介<sup>6</sup>。

故勒維納斯贊同馬丁·布伯（Martin Buber, 1879~1965）所言：「每種知識都有一對話的根基，這也是精神所在的本源」。這樣，「對話」和「我思」乃源自同一根源，那就是自我<sup>7</sup>。

然而，若真如此，何以獨特孤立的自我了解一件事時，當他欲與他者分享，或是他者欲了然他時，卻滋生問題呢？其關鍵點在於位際關係的問題。

「當自我獨特自明時，如何能與他者溝通呢？」的確，此問題在胡塞爾的晚期引發重大的挑戰。胡氏再三地反覆思索，終究覓得解答的根據：即任誰都在「生活世界」共同生活。這樣，哲學家或是任一專家，無論研究生活世界的任何層面，皆彼此息息相關，乃因我們都矗立於相同的某些宇宙觀、人生觀中。如果這個人生觀或宇宙觀，被主體以學有專長的知識予以特殊地了解，那麼，他者也可經由「同受感」（empathy），或是「結對」（couple/ paaren），或是「重現」（representation）來溝通。胡塞爾遂奠定了共同世界為溝通的基礎<sup>8</sup>。

而舒茲（Alfred Schutz）則採用胡氏的這些洞察，來表明

<sup>5</sup> E. Levinas, *ibid.*, R. A. Cohen, introduction, p.xvi.

<sup>6</sup> E. Levinas, "Dialog", in *Christlicher Glaube in Moderner Gesellschaft* (=CGMG), F. Bockle u.a. (hg.) (Freiburg: Herder, 1981), pp.61~82.

<sup>7</sup> M. Buber, *I and Thou* (N.Y.: Scribner, 1958); M. Buber, *Between Man and Man* (N.Y.: MacMillan, 1966), pp.1~39.

<sup>8</sup> E. Husserl, *Cartesian Meditations* (The Hague: Nijhoff, 1960), chap.5; see also: A. Schutz, "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl", in *Schutz's Collected Paper*, Bd III, esp. pp.57~61.

對他者的了悟。他將對他者的了解和溝通分爲兩種：一種是面對面的溝通；另一種是以典範知識爲溝通的基石。

當以典範知識爲對他人的了解或溝通的基礎時，人假定生活世界擁有一些了解之前的結構和內容，而依靠此具備的知識，我們能了然他者。諸如：我們一瞥見郵差，雖然素昧平生，但仍知悉郵差的職務和其行動的意義<sup>9</sup>。

另一方面，面對面關係的溝通，舒茲採擷胡氏所提的三種方式：同受感、結對和重現。問題是對他者的如是了解是對話嗎？彷彿不是，因爲胡氏所了悟的哲學，是自我理解的，因而自我有它的優先性，而他者只能透過跟我分享的某種知識才能了然我，然而事實上，當他在整個知識嚴謹的形成中，都不許或不能參與的情況下，他又了解多少？這就是一個封閉意識哲學的問題。

如此，他者至多只能接近自我，是自我所認知的對象而已。而被認知的對象，是他人或是東西，則有顯著區別的意義。也許布伯的哲學對正視此問題有所裨益。

### 3. 「我思考－對他人的了解」與溝通

布伯將「我和他（它）」和「我和你」清晰地分野。在自我和他（它）關係的情況中，主體（I）扮演著主動的角色，他可以主動選擇表達和評估判斷……等等；而他者爲對象，包括人、事、物都歸屬主體的安排之下。或者最佳的狀況：個體被主體對待爲客體自己，這就是中立的態度。在這樣的理想情況

---

<sup>9</sup> A. Schutz, *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt* (Wien, 1932); A. Schutz, A. "Phenomenology and the Social Sciences", in *Phenomenology*, ed. by J. Kockelmans (N.Y.: Doubleday, 1967), pp.450-472; B. Waldenfels, *Das Zwischenbereich des Dialogs : Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl* (The Hague : Nijhoff, 1971).

中，主體和客體是在意識當中，無分軒輊地都擔任同等重要的角色。比如：當主體描述一件東西，所被描寫的就是東西自己；或者被判斷的東西，它於判斷的命題，是否恰與事實相稱。總而言之，當我和他關係的情況之下，他者最理想的情境能說明或是表達自己，這樣的表達，不論對主體或他者亦然。如此，主體能站在中立的態度。

另一與我和他人關係有所區別的是，我和我的關係。它存在於人際之間的溝通，是一個平等的對待，意即你是我客觀的對象；同時也是他者的主體，這主體能看待我為他的對象。為此，為了解我和你，若採用上述的胡氏或舒茲所闡明的溝通顯然不敷使用，因為我們如何能在面對面時，用同受感，或重現等，來認知「你」的感受而予以評估、判斷呢？

於是，我們邁入一個主要的轉捩點，即你、我溝通之始，乃是基於同一溝通的基礎—語言。語言遂成為溝通的媒介。在使用語言之際，我們都假定有某種程度的了解為出發點，並用語言來表達彼此的了然，如此，才能逐步地了悟他者。這樣說來，彼此了解的條件，不站在你或是我，意即不是你或我能掌控情況，而是雙方學習明瞭他者，以達致共識。布伯稱這種以語言為你、我溝通的觀念為「溝通中的團體」。

「溝通中的團體」與「團體中的知識」有截然的分別。當「團體中的知識」被公認為團體的保障，遂成為 it 的知識，它能提供每個人，且人人都能學習囊獲它。「溝通中的團體」則不然，因為他是在精神連貫中發生的，這觸發不僅是某些人共聚一堂的經驗，也不只是你我彼此的交談，而更深的了解是我在精神當中以語言彼此了然的<sup>10</sup>。

<sup>10</sup>E. Levinas, "Dialog", in *CGMG*, Bd I, 同註 4, p.74: "Für Martin Buber wird in der Tat das Du par excellence im ewig unsichtbaren, nicht

換言之，在精神的引領下，你我關係，能將他我關係成爲我們對話的整合；能將第三者納入第一與第二者之間的溝通。而這唯在精神的引導和靈感之下，方能發生的，也才有正確的對話。這樣的對話能與溝通行動連結在一起。

## 二、對話與溝通行動

衆所周知，廿世紀的哲學是**發現語言的哲學**。這並非意謂過往的哲學對語言懵懂無知，而是要清楚地指出過去的哲學，尙未真正認識語言之於思考和溝通扮演著舉足輕重的角色。

而這個發現並非一勞永逸的，它是持續的發展。甚至極爲重視語言爲哲學的課題者，比如：維根斯坦（Ludwig J. Wittgenstein, 1889~1951）的哲學也有語言的轉化，而這個語言的轉變，對其哲學的定位，有了前後判若兩人的看法。相似的，對海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）的哲學而言，他在轉換之前和之後，其哲學對語言的見解，有了莫大的改變。再說哈伯瑪斯（Juergen Habermas, 1929~ ）的批判理論，也有類似的語言蛻變，他的批判理論經過語言的轉化，才真正納入溝通行動的哲學。

哈伯瑪斯的批判理論，建立在一個認知：每種知識都建基於一個趣向（interest）。對哈伯瑪斯而言，這樣的趣向，是知識的「擬超越條件」（quasi-transcendental condition）<sup>11</sup>。

哈伯瑪斯分析趣向，將當代哲學歸納爲三大主流的趣向：技藝、實踐和解放的層面。試分析介紹如下：

---

objektivierbaren, nicht thematisierbaren Du Gottes Angerufen”。

<sup>11</sup>J. Habermas, *Theorie und Praxis* (Frankfurt a. m.: Suhrkamp, 1971), p.16; *ibid.*, *Knowledge and Human Interest* (Boston : Beacon, 1971).

### 1. 技藝趣向 (Technical Interest)

技藝趣向包含分析哲學和實證科學的要求。對這些哲學而言，真理的判準就是驗證或是否證，而它的活動範圍就是自然科學。如此所限定的趣向，若一個命題不在其所設定的範圍內，便毫無意義，或是無法言明，或是該等待一個否定的可能性。於是，自然科學被躍升為所有科學的典範，那麼，人的理性遂被鎖定在有用和有效的範圍內。結果，當它能滿全這樣的工具性的理解和制度時，他們認為人生才有意義。

### 2. 實踐趣向 (Practical Interest)

實踐趣向針對了解和詮釋人生的情況。它主要是答覆人本科學的要求。這包含許多哲學的方向，而只要有助於人彼此的了解，皆屬於此。於是，「生活世界」（胡塞爾 Edmund Husserl, 1859~1938）、「在世界存有」（海德格 Martin Heidegger, 1889~1976）、「生活的形式」、「生活中的定位」（維根斯坦 Ludwig J. Wittgenstein, 1889~1951）、「生活的常識」（舒茲 Alfred Schutz）、「視野」、「成見」（高達美 Hans-Georg Gadamer, 1900~）.....等的重要觀念，都隸屬於實踐趣向的了解。

甚至哈伯瑪斯後期的思想，也將韋伯（Max Weber, 1864~1920）、馬克思（Karl Marx, 1818~1883）、邁德（George H. Mead, 1863~1931）、涂爾幹（Emile Durkheim, 1858~1917）、派森思（Talcott Parsons）.....等輩，成為其溝通理論的內容。這個實踐能讓我們明白，人的世界和自然世界有所差別，因為它是人類歷史、文化、社會.....等因素互動形成的。

### 3. 解放趣向 (Emancipative Interest)

上述兩種趣向，在其範圍內，皆舉足輕重也有其合理性；

但每逢它絕對化自己的層面時，同時隱含著某種疏離的危險。

技藝的趣向，若認為理性的目的只為有效和有用的規範，則對人的行動會造成物化的重重危機；而實踐趣向，如果沒有批判，理性遂落在意識型態、為權力撐腰，難免會把特定的思想體系給絕對化了。

所以，解放趣向，一方面對任何知識都保持住批判性；另一方面它將上面所提的兩種具像，連接並整合，成為對全人的溝通。然而，這樣的辯證啟蒙，唯獨在認清了「語言的重要性」及「語言是自明的」兩事實的情況下，方能生效<sup>12</sup>。

語言能認同世界所劃分的範圍，亦能統一世界所區分的。如此，語言是人生的限度，有了對語言這般地認定，哈氏遂能發揮其溝通理論。

哈伯瑪斯尋找溝通理論中的普遍條件—語言。他認為溝通最基本單位，乃是溝通行動。有關「語言行動」(speech-act)，哈氏採取奧斯丁(L. Austin)所創建的理論。奧氏發揮維根斯坦後期的理論，建樹了一種溝通行動，它一方面能解決語言的抽象性；另一方面能將語言和實踐連合。的確，每個語言行動，都蘊含兩種成分：一是安排；另一是隨從。而有效的語言，乃是二者的結合。如此，語言行動能將上述的趣向和溝通連結成一氣<sup>13</sup>。

事實上，溝通行動可分為兩個層面：日常生活的溝通和探討的溝通。當日常生活的溝通面臨困境時，自然地就邁入探討的溝通。無論如何，兩個層面的溝通，共同的目的：即達致了解 and 共識；另外，哈氏溝通的理想條件在於要求「平等」。

---

<sup>12</sup>武金正著，《解放神學》(台北：光啓，1993)，317~323頁。

<sup>13</sup>J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society* (Boston: Beacon, 1979), pp.8~94.

哈伯瑪斯探討的領域，與上述趣向的範圍有著密切關係：

1. 語言、客觀世界、主體世界和社會世界

語言是同時內蘊於「客觀世界」、「主體世界」和「社會世界」這三個領域內的，可是，因為「不了解」則無從更上層樓地探討，否則問題重重。

2. 探討有關「客觀世界」時，實證論有助於「確認」其真假

譬如：「地球是圓的」的證明，或對經典來源的考古追溯，或對歷史事件真偽的查證……等等，這些皆屬真理要求的有效性。

3. 有關主體所表達的內在情況、意願或信仰，針對的是信任與否

當下我們無法檢驗或追問，人需要直至生活上是否「表白」出其誠懇的程度，才能判斷其真理的確實性。無庸置疑，這是最難，也是最人性的範圍。此溝通需持有一份積極的態度（當然自有其冒險性），和繼續不斷的關係的過程。

4. 社會世界

另一個有效性所要求的層面是屬於「社會世界」。溝通本身是社會性的，它需默認一些實際的規定。面對該規範，對方可追問其「妥當性」。這不僅是規則的來歷（正當性），亦包括其合理性。其根深蒂固乃為避免意識型態扭曲溝通的可能性<sup>14</sup>。

哈伯瑪斯的「溝通行動」之貢獻：

1. 在溝通行動中，任何思想的項目都能成為探討的對象

透過批判理論，宗教研究者能同樣以宗教的理想解

---

<sup>14</sup>D. Hoster, *Habermas* (Philadelphia: Pennbridge Books, 1992), chap. II: Philosophy of Language, pp.19~42.

放，來處理哈氏所提的趣向，包括他個人的解放趣向。這是方法和結構上的貢獻。

## 2. 哈氏的溝通行動是解答理論和實踐生活中，個人和團體分裂的有效方式

這對宗教生活助益良多，在溝通中事情遂公開化、明朗化，因此更能規避被意識型態污染的可能性。

## 3. 哈氏的四種溝通的有效性能幫助宗教之間彼此了解和交談

不同的宗教之間有著不同的語言規定或遊戲規則，如能彼此了解才是對話的基本條件。其它三個有效性，尤其是「表白」的確實真理，提供了宗教交談的理論架構。

## 貳、宗教交談的歷史背景

衆所周知，宗教交談有其悠久的歷史。而每種宗教都曾與其它的文化、宗教有所接觸。然溯及當今宗教交談的方式和方法，限於篇幅，在此僅從西方宗教交談的背景著手，而其它宗教在後文中，或多或少將提及。

在此，略分為「發掘的時代」和「宗教交談的時代」兩階段：

### 一、發掘的時代 (Age of Discovery)

在基督宗教的歷史中，曾接受其它的文化 and 宗教，如：希臘、羅馬、以色列……等，而結晶於發掘時代的精神。正如夏普 (Eric J. Sharpe) 所解釋：這發掘時代的精神是結合啓蒙運動、文藝復興運動和革命運動的精神。此精神，一方面肯定理性自由的重要性；另一方面有其發展的趨勢，因而萌生容忍和多元的根源<sup>15</sup>。

---

<sup>15</sup>E. J. Sharpe, *Comparative Religion: A History* (London: Duckworth,

傳教運動是由征服新大陸的精神所策動，當傳教士深入不同的地區、文化和宗教，遂即蒐集當時的某些現象，因此，其它文化和宗教成爲他們觀察的對象，並作爲向歐洲報導的資料。例如：利瑪竇（Matteo Ricci, 1552~1610）針對中國文化和宗教的報告；或是諾比利（Roberto de Nobili）所描述的印度宗教.....等等。經由這些出色傳教士的報導和看法，影響不少歐洲知識分子的見解，諸如：萊普尼茲（Gottfried W. Leibnitz, 1646~1716）、沃爾夫（Christian von Wolff, 1679~1754）、萊辛（Gotthold E. Lessing, 1729~1781）、伏爾泰（Francois Marie Arouet Voltaire, 1694~1778）、黑格爾（Georg W. F. Hegel, 1770~1831）.....等之流。這些學者，不僅對外來的知識深感興趣；且汲取新文化的知識，成爲他們的創見之一。

之後，於十九世紀中納入了進化論。進化論是達爾文（Charles R. Darwin, 1809~1882）倡導的學說。他見人類在大自然，以及在物競天擇的變化中，這些所有的成長過程，逐漸形成一條進展之路。斯賓塞（Herbert Spencer, 1820~1903）採用並發揮達爾文的理論於宗教。他提出一個原則：進化乃是從不固定、不和諧，進展成爲固定、和諧的整合<sup>16</sup>。

繆勒（Friedrich M. Mueller, 1823~1900）在其 *Chips from a German Workshop* (1867)一書中，將其所觀察的，力倡研究宗教的新學問，名爲「宗教學」；這是一門觀察宗教現象的學問，將其描寫成對象，並蒐集提供任一宗教學者作爲寶藏<sup>17</sup>。

它們的意義和了解，被諸多人文科學賦予意義，諸如：禁

---

1986), p.13 f.; W. C. Smith, "Comparative Religion: Whither- and Why?", in M. Eliade and J. Kitagawa (ed.), *The History of Religions : Essays in Methodology* (Chicago : Chicago Univ. Press, 1973), p.31 f.

<sup>16</sup>E. J. Sharpe, *Comparative Religion*, *ibid.*, pp.15~26.

<sup>17</sup>*ibid.*, pp.35~46.

忌 (taboo)；涂爾幹 (Emile Durkheim, 1858~1917) 的社會學理論中，宗教成爲社會次序、維護倫理的象徵；佛洛伊德 (Sigmund Freud, 1856~1939) 的深度心理學中，宗教成了害怕權威的標記……等等。

總而言之，在這發掘的時代，西方學者著手研究外界的知識，尤其是宗教文化的知識。他們藉由旅行之便，接觸並蒐集資料，且運用理性來評估、衡量這些知識，久而久之，這些個別的研究日積月累，西方知識對宗教的見解於焉形成。

這些知識逐漸爲大學所承認，而首次成爲一門獨立學科的，乃是 1873 年日內瓦 (Geneva) 神學院所開設的。而後，其它大學如雨後春筍地開立類似的課程<sup>18</sup>。

在此階段，「宗教現象」被視爲一個對象，若以史密斯 (Wilfred Cantwell Smith) 的話來表達此對象：「〔宗教現象〕屬非位格的 (impersonal) 象徵，或是 it & they 的範疇」。它成爲比較宗教學的資料，進而提供日後宗教間彼此認識的基礎，漸漸地邁向宗教交談的時代<sup>19</sup>。

## 二、宗教交談的時代 (Age of Interreligious Dialogue)

上述乃宗教資料的觀察與認知，它逐漸成爲西方觀點的判斷資料。但真正系統的研究，則屬於宗教現象學；而透過宗教現象學的施展，日漸邁入宗教之間的交談。

現象學有其長久的根源，比如，從康德 (Immanuel Kant, 1724~1804) 劃分現象和物自身，乃至發展到海德格的現象學。然而，現象學真正系統化，有如今日我們所認識的，則在胡塞爾的時代。顯然宗教現象是在現象學之前。而在逐漸接受胡塞

---

<sup>18</sup>ibid., p.120.

<sup>19</sup>W. C. Smith, "Comparative Religion: Whither- and Why?", 見註15, p.34.

爾的現象學為基礎後，遂成爲一門研究的學問。

## 1. 宗教現象學

現象學主要有兩個因素：現象與邏各斯（logos）。此兩者合爲一體，形成富有科學性的學問，可作爲研究現象或是所表達的資料。經由了解，我們方能尋找其本質。胡塞爾提供兩個主要的原則：

### (1) 括弧或直觀

「括弧」（epoche）是希臘字，用以說明一種對任何判斷持保留的態度。這樣，研究者唯一的興趣，就是面對該注意的現象，描述它，納入它。萊烏（Gerardus van der Leeuw, 1890~1950）是首位採用現象學研究宗教的學者。他於1972年出版《宗教現象學》（*Phenomenology of Religion*）一書，這名稱漸漸被學者們廣泛採用，以替代舊日的「比較宗教學」。對萊烏而言，宗教現象不是「東西」，而是爲主體顯出來的對象，如同主體對該對象有如此的連貫。

主體和對象之間的交流，也是了解的行動。而所被了解的是宗教經驗，亦即是另一個主體的經驗。正因如此，可說明何以爲了解他者的宗教經驗，觀察人或研究者，應該「括弧」它單向的猜測，且讓現象自己說話。此態度無它目的，無非是對實踐研究保持一種重視的看法。這樣，他們遂學習之前所述對外來宗教現象的主體判斷，意即讓宗教現象自己說話。這強調一個事實—宗教經驗是信仰者的過程，亦即宗教現象有它自個兒的發展（*sui generis*）<sup>20</sup>。

<sup>20</sup>G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, 1933). Eng. tr. *Religion in Essence and Manifestation* (London, 1938). G. Van der Leeuw gives the concise description of “Phenomenology”, pp.671~678, of “Religion”, pp.679~682, and of “Phenomenology of Religion”,

## (2) 本質的觀看

由上所獲得的「現象」，我們進一步邁入胡塞爾現象學中另一重要的準則：本質的觀看（eidetic vision）。本質觀看是觀察者的能力，令其能看出現象的本質。這實在的本質，與我們所「看」的或所「想」它該是的相反。這樣的直觀能力，胡氏認為它是先天給予的能力，且後天被訓練出來的，是綜合過去經驗的根據，而透過它，能認知其形式 *eidos*（*form*）。

若採用於研究宗教，則需有所轉變，那就是宗教研究者，應重視信仰者的見證和其信仰的形成，以代替自己過往所體驗宗教之根源。如此，宗教的原型是宗教人自己能辨識的，能有他的洞察。正因如此，克利思田森（Brede W. Kristensen, 1867~1953）才肯定並同時規勸大家：

「我們所信的是從自己的觀點，與其它宗教的性質和價值作一連貫性，或者說，賦予他們我們對自己宗教信仰的了解之看法。然而，如果我們有關其它宗教的意見，與其信仰者所判斷的迥異，那麼，就非談論他們的宗教，而是將歷史事實扭曲。自始至終我們只關心自己而已。<sup>21</sup>」

總而言之，在宗教領域中所要研究的現象學，是看重事實經驗的面目和了解，並由此去尋找它的本質，那就是它自己所彰顯出來的過程之根源。

然而，我們怎麼能認識他人宗教經驗的過程和根源呢？該問題亦即是宗教現象學的困境，而唯當我們真正對話，才能解答它。

---

pp.683~89.

<sup>21</sup>W. B. Kristensen, *The Meaning of Religion* (The Hague, 1960), original text: *Religionshistorisk Studium* (Oslo, 1954), p.27.

## 2. 邁向宗教對話

宗教對話是建基於彼此了解的過程，這個歷程也是詮釋學的目的和所要致力實現的。

詮釋學雖然有其更深、更遠的歷史，比如：聖經的詮釋；或是士萊馬赫（Friedrich Schleiermacher, 1768~1834）的心理發展；或是狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833~1911）在歷史上的運用……等數位顯赫人物。可是詮釋學真正的發展始於廿世紀，它雖與現象學有密切的關係，但亦有其不同的見解<sup>22</sup>。

有些從現象學出身的詮釋學者，譬如：海德格、布特曼（Rudolf K. Bultmann, 1884~1976）、高達美……等等，都更上層樓地發揚詮釋學。

詮釋學最突出的看法，是將「了解」和「解釋」壁壘分明，並提出語言在該過程中扮演必然的角色，而解釋的過程亦有其相異的方向，諸如：海德格或布特曼立足於現在以了悟過去；或如高達美將兩個視野融合在一起；或像里克爾（Paul Ricoeur, 1913~）將文件和讀者的了解連結<sup>23</sup>。

無論如何，詮釋學與現象學有一截然的分別：主體的定位。現象學強調主體的中立性，意即該將任何價值觀、判斷擱置。反之，詮釋學要求了解者該定位，如此才能彼此了解和溝通。

瓦哈（Joachim Wach, 1898~1955）將詮釋學的立場和看法，運用在了解宗教上。他肯定宗教學有其特點，亦即能明瞭宗教的特有現象，如：神秘經驗。因為宗教者本身能體驗到這

<sup>22</sup> E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik* (Freiburg: Herder, 1969), Kapitel I: Zur Problemgeschichte, pp.12~54; E. Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaft* (Tubingen, 1967).

<sup>23</sup> P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations* (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1974).

樣的神聖經驗，而它恰是研究宗教的動機和建立宗教之間的了解。這樣詮釋宗教才能對宗教課題萌生興趣；再加以對宗教的了解和解釋的訓練，勢必對宗教懷同理心的傾向。這就是瓦哈所推動的宗教詮釋學的立場<sup>24</sup>。

在瓦哈之後，加藤玄智（Joseph Mitsuo Kitagawa, 1915~）和伊利亞德（Mircea Eliade, 1907~1986）繼續並發展所謂的齊克果學派的傳統。加藤玄智發揮詮釋宗教史，伊利亞德則本於新人本主義者深入了解宗教現象學。無論如何，宗教詮釋的研究，對宗教交談而言如虎添翼。

而今對宗教交談的了解，其實早在兩次世界大戰已有所依循。以下是世界大戰期間在印度、中國和日本所召開會議的重點<sup>25</sup>：

- (1) 拓展對不同宗教傳統的信仰者更深關的認識。
- (2) 強調所有宗教中的共同因素。
- (3) 致力於肯定所有宗教皆身兼戮力合作，以期了解並提高世界倫理的重任。

上列的主要方向，已在具體的個案中落實；或是用史密斯的話說：「宗教之間有了生活上的相遇」<sup>26</sup>。這就是新發展的宗教之間的會晤。所謂生活上的互動，重點還是在會議中；但因而亦能發揮在更多層面上，像非基督宗教的學者應邀前往歐洲，如：巴黎的遠東研究所、牛津的東方思想研究所；另外，歐洲的宗教研究者，訪問印度、中國、日本，比如奧托（R. Otto）以及留學印度的伊利亞德。這些彌足珍貴的良機，致使宗教研

---

<sup>24</sup> J. Wach, *Sociology of Religion* (Chicago, 1944), p.10 f; *ibid.*, *The Comparative Study of Religions* (N. Y. : Columiba Univ. Press, 1963).

<sup>25</sup> 見 E. J. Sharpe, *Comparative Religion*, 註 15, p.253 f.

<sup>26</sup> W. C. Smith, "Comparative Religion", 註 15, p.32.

究者能親眼目睹認知其它宗教的現象，並能彼此交換宗教經驗。經由這樣的接觸，更能深邃地了解宗教<sup>27</sup>。

在歐洲，非基督徒扮演著重要的角色，特別是在澄清歐洲人對自己宗教的認識和理解。如此，在生活中分享非基督徒的宗教經驗和見證，能將第三者轉換為第二者的關係；而只在你、我關係中，方有真正的對話和互動溝通，致使每個人所關心的宗教經驗，成為我們所關切的<sup>28</sup>。如此，遂能深入了解宗教的真理。宗教真理既是所有宗教所關懷的，那麼，現在的課題乃是宗教真理和對話有何連貫。

### 參、真理的理論和對話

每個對話都爲了然一件事情，並透過它肯定某方面的真理。真理之於哲學和宗教都有其重要的課題。而每種科學都在其範圍內尋求真理。

那麼「真理」到底是什麼？如何說明之？這對真理論壇是必要的；另一方面，當認出不同真理的面貌和範圍，真理又怎樣才能將它連合？面對重重疑問，以下將提出三種真理的理論：相稱理論、連貫理論以及啓示理論<sup>29</sup>。

<sup>27</sup> 見 art. "M. Eliade, R. Otto", in *The Encyclopedia of Religion*, ed. by M. Eliade...[et al.] (Chicago: MacMillan, 1987), vol.3, vol.11.

<sup>28</sup> W. C. Smith, 見註 15, p.57. "Students would do well to ask themselves, concerning any account or any project that they meet, in which category it falls: impersonal/it, impersonal/they, we/they, we/you, we/both, or we-all".

<sup>29</sup> 見 G. Skirbekk (ed.), *Wahrheitstheorien: Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977).

## 一、真理的相稱理論 (Correspondence Theory of Truth)

真理含有相信和事實之間相稱的若干形式。在古代和中古的說法是 *Veritas est adaequatio rei et intellectus*。該理論可見於亞里斯多德 (Aristotle, BC. 384~322) 及柏拉圖 (Plato, BC. 427~347)<sup>30</sup>。

爲亞里斯多德而言，一個存有或非存有是真或偽，只當它是事實或是非事實；或者在柏拉圖的詭辯論，有個例子：「Theaetetus 是坐下和飛起」。其中，第一個命題（坐下）是真的，因爲說明 Theaetetus 正坐下來；但是第二個命題（飛起）則是錯誤的，因爲 Theaetetus 是不能飛的。因此，一個「是」或「非」的命題，只能從外在的事實予以肯定或否定之。

然而，**相稱**成爲更複雜的事實，因爲一方面事實常是「正在成爲」，而非穩固的，所以連邏輯的「是」，也爲「可能」的邏輯所挑戰。就如，中古末期有個命題：

“Something white was black” is true, but “Something white is black” was never true.

這裡所肯定的命題，應視其是否與事實變化有相稱的事實，否則所相信的命題，不能被視爲是真的<sup>31</sup>。

這樣的**相稱理論的真理**，主要是**強調事實**，而非所表達的**命題**。那麼，事實是什麼？在亞里斯多德的傳統中，事實與存有有著密切的關係，而存有除了含有本體和依附體之外，存有和存有經由因果關係亦有其變化的一面。

到底這樣的事實是什麼？怎樣才能認定它？此問題後來

---

<sup>30</sup> 見 art. “Correspondence Theory of Truth”, in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards (N.Y.: MacMillan, 1967), vol.2.

<sup>31</sup> W. Sellars, “Wahrheit und ‘Korrespondenz’”, in G. Skirbekk, *Wahrheitstheorien*, 註 29, pp.300~336.

成爲實證哲學所關注的。像維根斯坦，早期所強調的事實是所發生的事實，而連貫所有發生的事實，才能形成真理。

那麼，真理該有兩個重要的因素：其一乃是「能驗證的事實」；另一則是「事實能在語言中相稱的表達」。試舉羅素（Bertrand Russell, 1872~1970）的例子：「或是地球繞太陽；或它不是」。確定真，是因爲它表達一個事實<sup>32</sup>；或者它一定不是真的。無獨有偶的，維根斯坦也枚舉：“Socrates is dead” or “Socrates is not dead”。這兩個命題是一樣事實的相稱，所以只能是在這個世界上的一個事實，而這個事實便顯出上述的命題是真或僞<sup>33</sup>。

相稱的事實和語言的表達，也能用波柏（Karl R. Popper, 1902~1994）的方式來否定。比如：「所有鵝是白的」這個命題，當發現有一隻鵝不是白的，那麼，該命題就被相稱的「否定」（falsification）<sup>34</sup>。

真理的相稱理論，提供一個相稱的事實和其範圍的條件。因此，它所顯出來的真理，都有客觀的認同或否定。

## 二、真理的連貫理論（Coherence Theory of Truth）

它假設了兩個重要因素：個別和整體內在的連貫以及一致性<sup>35</sup>。當個別的真理由有限對象和其命題相稱之際，那麼，辨識出是對或錯，便是相稱真理；但就整體而言，它是一種系

<sup>32</sup>B. Russell, “On the Nature of Truth”, in *Proceedings of Aristotelian Society* (1906~7), pp.47~48.

<sup>33</sup>L. Wittgenstein, *Logic and Knowledge*, ed. by R. C. Marsh, (London, 1956), p.187.

<sup>34</sup>K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Hutchinson, 1959).

<sup>35</sup>N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth* (Oxford, 1973); N. Rescher, “Die Kriterien der Wahrheit”, in G. Skirbekk, 註 29, pp.337~390.

統，一種彼此能改善的理想系統，能包含並使個別真理連合起來。因此，連貫真理，一方面蘊含真理的不同程度；另一方面，同時能將它們整合成一個整體。

例如：柏拉圖的系統含有三個知識的層面，即經驗性、數學性和觀念界；又如：康德有三個理性批判。這些都是連貫真理的佳例。

囿於篇幅，在此不能詳述一切，我們只能說明當代的另兩則例子：即有意識性行動的現象學和語言行動的語言哲學。

### 1. 有意識性行動的現象學

對胡塞爾的現象學而言，有意向的行動是所有經驗擁有的因素。意向在想像當中能擴大它的範圍，而在反省中能清楚確認它的程度。然而，這樣的根本連合知識的意向行動，並肯定它的確定性的，如何能幫助人達到真理的各個層面呢？

顯然地，它先連結兩個不可分割的因素：視野中的客體和建構自我的主體。當外在客觀化時，有意向的行動能覺察它的真面貌，並限定客體，讓我們生活的世界，經由如此的限定，同時能一直擴展它。

主體性的行動，是一個能組織的行動。它將收到的資料聚集，並連袂起來成爲一個典型的建構，它同時亦是深具創造力的行動，因而能接近理想的真理。如此，有意向的行動，是在具體的客體保留對象，有如對象所顯現的，並且能對對象和主體之間的關連有其開放性<sup>36</sup>。

可是，這個不同對象層面的事實，如何才能納入正軌成爲一個理想的真理？這事實和理想的真理，是現象學一直意圖整合的。也許語言行動的語言哲學，能協助現象學達致此任務。

---

<sup>36</sup>E. Husserl, "Das Ideal der Aduation: Evidenz der Wahrheit", in G. Skirbekk (ed.), *Wahrheitstheorien*, 註 29, pp.402~412.

## 2. 語言行動的語言哲學

語言哲學主要的發現，即在每種知識中語言皆扮演著舉足輕重的角色。亦即語言的限定肯定生活世界的限度。如此，語言能和有意向的行動密切結合，顯示知識的來源；並肯定當有意向的行動在語言中表達出來，則該知識能映入每個人。

那麼，每種知識都含有其基本的表達，就是命題，而語言能把它們合為一體。任何一個命題，都能是我們判斷真偽的對象。如此，不是行動是真假，而是意向行動的內容，方被識破真偽的一面。相似的，不是說話或是表達的方式是真假，而是其內容才為真或假。

意識之於語言行動有莫大的關係，因為語言行動含有兩個因素：宣布及語言的表達。比如：描述、詢問、命令……等等。這些命題指出在生活中相關的實現，就是所描述的、所詢問的、所命令的、所許諾的，是真或是假的一個命題。按照這兩種因素，相稱的事實，才有它真、假的一面。但是，在我們日常生活中，很多命題彷彿對此兩因素語焉不詳，但事實上，都涵蓋它們，也能尋常地了解。

當他們有問題，那麼，在討論的程度上，才會認出這兩種因素。因此，每逢面臨困境，或不在同一層面，便需要討論。在商討中，我們才有時間商榷，才有空間認清知識的面貌。而在討論的層面上，主要是解決所提的問題；解決的目的，為達到共識，或是真理的一面。共識是在溝通行動中形成的<sup>37</sup>。

然而，更深的一層是為倫理所推動，唯立於確信倫理該有的判準，我們才能真正達致真理共識的一面。而倫理的基本，

---

<sup>37</sup>J. Habermas, "Wahrheitstheorien", in H. Fahrenbach (hg.), *Wirklichkeit und Reflexion: Festschrift für W. Schulz* (Pfulling, 1973), pp.211~265; D. Horster, *Habermas: An Introduction* (Philadelphia: Pennbridge, 1992), chap.II, pp.19~42.

就是人所相信的、所希望的、彼此互敬的。

一言以蔽之，透過語言行動的理論，連貫真理的理論更驅使不同層面的真理顯明；同時也能將它們連合，成爲一個一致性、開放的真理整體。

可是，整體是什麼？它如何能讓我們接近它呢？而我們又如何能堅信透過語言行動，能迫近整體的真理呢？這便進身於真理自己顯現的理論。

### 三、真理顯現或是超驗本質的真理觀 (Aletheia)

如上所明瞭的，尋覓真理之處，乃在於人生活中的語言行動。真理的本質就在判斷的能力，而判斷的每一步驟信靠相稱真理，這非常重要。因爲經由它們，我們才能認知真理的內容。然而，並非所有的相稱真理都是確切的真理，而是能將它們正確的連結，這才是另一個更廣、更深真理的一面<sup>38</sup>。

若一個連貫和所連貫的顯然是真的，則連貫是真的。意即指出來的真理，不一定有相稱的資料認同，而是相稱的資料與理想的存在，是否被認出來就是這樣的存在。比如：「你現在站在這間房間」這個命題，指出你的確現在正在這間房間的現況，這才是真的。可是，這個現況能隨時間變遷。當你離開這房間，那麼，上面所說的命題，並未點出命題所指出的現況了。我們可以發現兩個不同現況對命題而言有真偽，亦即當事實顯示出來，而主體能認出它所表達的，這就是真理的認識。

換言之，發現真理有兩個因素：一是現象所表達出來的；一是主體對所表達的現象有它的覺察。而存有在時間中，能顯現不同的現況。進一步我們可辨識該真理的理論，不但能說明

---

<sup>38</sup>M. Heidegger, "Dasein, Entschlossenheit und Wahrheit", in G. Skirbekk (ed.), *Wahrheitstheorien*, 註 29, pp.413~430; E. Tugendhaft, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin, 1967).

主體和現象的動態認識；而更能認知其因果關係。

當存有以一個方式顯露自己，讓主體能發現它就是這樣，則此命題是真的；反之，當存有不顯現出來，它或是不在，或是主體未發現它，則是假的。

主體的發現是基於具體在手中或手前所發生的事，而發現是仰仗在此存有的敏感。因此，海德格能說明兩點<sup>39</sup>：

- (1) 在原有意義的真理，是開放性的「在此存有」(Da-sein)，而屬於這個開放就是在世界中存有的發現；
- (2) 在此存有原來同時是在真理和非真理。

真理的超驗條件是世界，也是歷史，因為它們能包含所有事物和所發生的事情。世界能這樣被認出來，乃因存有在世界顯露出來。對於每一個在世的存有者，世界顯露出來的不一。所以對他們而言，能認出在世界中的真理是發現，但同時也有被蒙蔽的可能性<sup>40</sup>。

胡塞爾的意向企圖令人發現世界；但在海德格的看法中，它只是真理的一半：「發現」；尚未認出真理的另一半：「揭露出來或是光照」。而語言就是了解這兩面的可能性。

早期的海德格，語言是主動追求現象的表達。然而，在其後期，語言是等待真理的顯示，這就是所謂的學習思考。我們可瞥見真理對海氏前後期的重要性。前期「在此存有」(Da-sein)，主動關心並追求其本質；而後期則關切(或等待)真理顯現、光照。如此，每個真理所顯現的，都是有限的真理，是在超驗條件內所形成的真理。它指出本質性的真理，亦即隨

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubingen : Niemeyer, 1967), p.223.

<sup>40</sup> M. Heidegger, "Aleitheia", in *Early Greek Thinking* (N. Y. : Harper & Row, 1975).

著真理的導引、光照而發現之<sup>41</sup>。

換言之，存有者在世界中光照，因而所發生的事實，都意指更深的一面，而這面就是自我隱藏的真理，也是整體的真理。這樣的真理，是人迫切追求和期待的。在這樣的真理觀中，人就是在此存有（Da-sein），因為本質上，他是墮落的，所以他對存有的了解，就是非真理。

## 肆、對話是宗教真理的邂逅

當宗教交談和溝通行動連袂之際，宗教交談遂能藉著溝通理論，在不同的層面接近真理。溝通理論假設語言的重要性，而透過語言，能登堂入室進入對話的可能性。而在語言所表達的知識中，有了主體和客體的連貫，遂成為任一知識的形成和傳達，亦即能成為對話的基礎。如此說來，連所謂的自問自答，每逢他尋找知識和真理，也能成為對話的資料。

然而，對話和自問自答有重要的區別。

自問自答著重個人面對客體，客體遂成為主體的對象或是他者。當重視對象的確認，而主體視對象為一種中立的知識，換言之，將這些知識自生活世界的脈絡中孤立起來；甚至與其相關的知識被置於括弧裡。

但如果這知識是他人或與他人不能分割的知識，如：宗教經驗。那麼，顯然事態嚴重不堪，正如布伯所說「他們將 I-It 間的連貫，與 I-Thou 間的連貫錯置了」。這類錯誤，如果置於宗教交談，顯而易見是「宗教比較」和「宗教交談」的混淆不清了。

---

<sup>41</sup>M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (Frankfurt: Klostermann, 1943), pp.14 ff.; B. Welte, "Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte", in *Zeit und Geheimnis* (Freiburg: Herder, 1975), p.205f.

然而，如果我們自始就立足宗教交談的立場，來看所有有關宗教的事務或經驗，則對那些經驗的了解皆與宗教終極真理相關。

當我們將宗教客觀性的客體，視為個別探討的對象，這對象就落在「客觀」感覺的真理範圍。那麼，我們所談論的宗教對象是處於真理的狹窄意識，亦即這樣的命題能在相稱真理的理論找到答案，它可經由驗證或否證獲致真理的肯定或否定。這樣的對宗教了解的層面，在歷史上已然發生；或是在生活中發生的事情，我們可以如法泡製有如自然科學的方式去研究它。

若那些個別研究成果交集在一起，呈現歷史性或是團體性的意義，那麼，我們已經踏入詮釋學所尋找的真理，亦即有關真理性。

提及真理性，則每個命題都與人的行動有關的真理。此命題能被辨認出對或錯，如同語言行動的命題一樣，皆包含分不開的兩因素：一是語言所表達的；一是生活上所實現的。如此，用語言行動來研究宗教經驗，乃是言行合一所彰顯出來的。而語言行動，也是將多面真理連結，成爲一個連貫的真理系統<sup>42</sup>。

在此，我們可見與語言行動背道而馳的方向，因爲語言行動的目的是溝通，而溝通爲了達到共識。可是在宗教研究中，語言的確重要，但了解語言並不解決宗教之間的問題，因爲語言的限度在於人能明瞭；但在宗教當中，明瞭的限度是接近或是指出不能明瞭的範圍，亦即人不能完全對終極真理達成一個

---

<sup>42</sup> 見 M. J. Adler, *Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth* (N. Y.: Collier, 1990); J. F. Kane, *Pluralism and Truth in Religion* (California: Scholar Press, 1981); J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (N.Y.: Orbis, 1997), esp. chap. 12, pp.305~329, chap. 15, pp.386~390; W. Kerber (hg.), *Der Begriff der Religion: Ein Symposium* (Munchen: Kinat, 1993).

共識。人在其範圍內能尋求真理，但並不能把握真理。尤其是當真理是一個完整的真理，是一個終極的真理。

然而，我們如何一面尋求真理，但另一方面又肯定不能把握完全的真理。若將兩者相連，就是宗教真理和宗教道理之別。

## 一、對話：對自己宗教的詮釋

宗教真理是基於最終的真理，能包含所有表達的真理。而宗教道理是某個宗教對真理的相信、肯定。如此，我們需要在交談當中，一方面肯定對每個宗教道理的了解以及與每個宗教信仰者生活有關的了悟，但在交談中，諸多宗教能將其道理和宗教經驗連結，彼此溝通，因而更能貼近宗教的真理<sup>43</sup>。

宗教真理總是一個終極事實所顯露的事實。它應該與世界且在世界內被認出來。因而它需要有個媒介；而能認出這個媒介，並相信它，就是宗教信仰者。當他關懷這樣的宗教真理，遂與奧秘接觸。奧秘的事實，是每個宗教經驗的基礎，而這個基礎在於每個宗教的創始者。

如此，宗教交談的首要信是信徒如何能溯本根源回到信仰的源頭，且在日常生活中能生活出來。因此，溝通行動於此是信仰者與信仰建立者的溝通，而語言行動是如何將所相信的道理落實在生活的事實。這個溝通的過程，亦是每種宗教對傳統的詮釋，也是對志同道合的信仰者的團體的了解。

這樣的對話，能區分不同的層面，一方面了解所發生的事物是真實的存在；但另一方面，這些事物所萌生的時間和空間，

---

<sup>43</sup>W. C. Smith, *Faith and Belief* (Princeton: Princeton Univ., 1979); T. Merrigan, "Religious Knowledge in the Pluralist Theology of Religions" in: *Theological Studies* 58 (1997) 686~707; G. D'Osta, "Whose Objectivity? Which Neutrality? - The Doomed Quest for a Neutral Vantage Point from which to Judge Religions" in: *Religious Studies* 29 (1993) 79~95.

或多或少已經掩蓋了宗教真理。若意識到這樣的事實，神學或宗教學對其歷史不再是有關事實的重演，否則每次重覆了解歷史唯獨所發生的事實，則非創造性的學習。如此，神學或宗教學有意識或無意識地，再次朝向過去被覆蓋的真理所彰顯的層面。

如此，與自己的宗教傳統對話，是一個批判詮釋的歷程。這個過程，應該明瞭是在某個傳統階段所發生的，是發現同時也是遮蓋宗教真理自己。為能更進一步地深入了解傳統的交談，需要一方面所謂的解構自己的傳統；另一方面發掘真理的要素，並採用現代的知識和方法重建起來。

無論如何，這種宗教交談，是一種開放的詮釋學，因為更大的真理、更深奧的真理，猶在面前。當我們用這樣的態度來研究自己的信仰，也是一種對宗教信仰的開放，亦是宗教之間對話的準備<sup>44</sup>。

## 二、宗教之間的交談

宗教之間的對話，確定每個宗教皆關心自己的真理，因而也都關注宗教的真理。這真理能以不同的宗教名稱名之。但終極的事實，乃是所有宗教都涵蓋真理的一面。

信仰者皆肯定，若奧秘顯出來的話，信仰能幫助他們接近奧秘。但宗教奧秘或宗教真理在世顯現之際，甚至顯示在每種宗教的創立者身上時，都囿限於人有限的表達。

宗教之間的交談，應辨識宗教在某一層面的真理範圍，如

---

<sup>44</sup>L. D. Lefebure, "Awakening and Grace: Religious Identity in the Thought of Masao Abe and Karl Rahner", in *Cross Currents* 47 (1997/98) 451-472; K. H. Weger, "Überlegungen zum Anonymen Christentum", in H. Vorgrimler (hg.), *Wagnis Theologie* (Freiburg: Herder, 1979), pp.499-510; J. Wong, "Some Affinities between Taoism and Christianity: Toward a Dialogue", in *The Living Light* 32 (1995/2) 30-40.

此才能認識每個範圍真理的有效性，因而能與今日的詮釋學理論相得益彰。

交談的過程成功與否，端視我們對他人的宗教視野認同、了解多寡而定，亦即在你、我溝通中發現我們的視野。當然在這樣的過程中，需要有共同的規則，即所謂的遊戲規則，來判斷我們的行為適切與否。

但是，更重要的是在溝通行動中，知曉我們只能了解真理的冰山一角，因此誠願以宗教所提供的方式，在生活中彼此幫助接近真理，如：祈禱的方式、助人的方法……等等<sup>45</sup>。

### 三、宗教交談應留意的事項

為能確定宗教交談的適切性，我們將上述內文的看法歸納為需留心的項目，包括消極方面和積極方面。

#### 1. 消極方面

在此提出可能易犯的基本錯誤：

##### (1) 語言資格和事實問題的混淆

語言的資格是了解任何的基礎，包括事實的了悟。故若我們有困難了解語言，就無法溝通也無從達成任何共識。然而，如我們明白語言，且勇於面對事實的問題，那麼問題就不在於語言，而是在於事實本身了。

##### (2) 真理和客觀性的混淆

客觀性是在某一範圍確認的真理，但並不等於真理自己。因為真理本身能建立客觀性，並能包含所有客觀面。

---

<sup>45</sup>P. Griffiths and D. Lewis, "On Grading Religions, Seeking Truth, and Being Nice to People", in *Religious Studies* 19(1983/1) 75~80; 莊嘉慶著，《宗教交談的基礎》（台北：雅歌，1997）；武金正著，《解放神學》（台北：光啓，1993），341~350頁。

絕對化相稱真理的理論，便是這種混淆，它將真理限於某種肯定的客觀性層面。

### (3) 要求有效性的真理和確認真理之體驗的混淆

有效性的真理是某人或團體所提供或公認的規則，有其社會性規範的一面。而確認真理的體驗，乃是人面對真理所啓示的一個經驗，任誰都無法把握其有效性，因為絕對者乃是人歷史的領導者，而非人獲得目的的工具。

## 2. 積極方面

我們亦要提及宗教交談的主要層面和向度，而每則都有其了解的判準：

### (1) 在人世間所認知的宗教層面

在人的生活中，涵蓋著宗教經驗的事實層面，譬如：歷史事實或經典事實……等等，這些我們皆能以驗證或否證的判準來判斷之。比如，宗教資料的真偽，取決於科學方式認定其存在與否。在這方面，任何人都有同樣的事實判斷。

### (2) 與宗教來源相關的真理

當個人面對一件真實的事實，問及其意義所顯示的真理之判準，則它不在於事實的肯定，而在於這個宗教事實與其本質有何關係。其實，宗教最深的本質乃在於它確定信仰，亦即結合所有有關該宗教者的基礎。於此，對於圈內人（insider）和局外人（outsider）而言，真理顯然迥異。

圈內人有資格肯定他信仰的來源為何；局外人只能投石問路並了解之。而在這方面，主要如同語言行動所要求的真理，亦即理論和實踐的一致性，以及個別和整體的連貫性。

### (3) 有關實踐信仰的真理

真理在這層面，不僅務必了解信仰是什麼，尤其重要的是能在生活中辨識他所活出來的信仰。這不只是倫理道德的一

面，而更是他所有的行動是否為宗教所推波助瀾並整合起來。在此可見，助人獲致幸福的宗教角色，和發展人本的角色。世上各個宗教所推展的，無非都肯定倫理的金科玉律的基礎。

#### (4) 有關人類希望的宗教真理

人存在的意義，不能只桎梏於世上的生存而已，而該遠遠超越之，即尋求人生的最終意義。這樣的真理在於末世論，亦即對個人或整個人類最終的命運是什麼？拯救死後的生命，或是不朽性又是什麼？這些闡明皆能賦予人類最終的希望與否。

#### (5) 有關奧秘自己顯現的真理

這真理的層面，對宗教而言是至要的。因為每種宗教都肯定它絕對的真理，超越人自然能了解的面向。唯有終極的事實，才能引人全然投身。神不能為任何確定的有限真理所宣講，反之，祂一直召叫人超越人能理解的知識和智慧，這就是宗教真理本身<sup>46</sup>。

## 結語

在討論宗教交談的基礎面向之後，我們盼望能給予後續的不同宗教，諸如：基督宗教、道教、佛教拋磚引玉。的確，每種宗教因其歷史背景，不免秉持迥異的見解，對其它亦有它自己的見地。於是，宗教對話的成果，依恃「投入」和「開放」之間的辯證連合，亦即每位成員需要致力於：一方面忠於自己的宗教信仰；另一方面接受他者南轅北轍之處。唯獨如此，關心宗教之事，遂搖身一變為「我們」所關懷的。它是一份盡心盡力的彼此了解和內在的同理心。

---

<sup>46</sup>J. Habermas, "Wahrheitstheorien", 見註 36, pp.219~238; J. Honner, "Unity-in-Difference: Karl Rahner and Niels Bohr", in *Theological Studies* 46 (1985) 480~506; J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, 見註 42, pp.385~390.

正如真理的不同向度在尋覓真理的過程當中，都能涵容於最後真理；宗教交談亦然，若每位成員皆關注於彼此了解，終將成為我們一致關切的。這樣，致使宗教凝聚為一股合作的力量，以締造更美好的人類世界與生活。

雖然，宗教交談的成果和挑戰兩者休戚相關，但是宗教交談不能淪為達致另一目的的工具。換言之，不能假宗教交談之名，來說服對方皈依另一宗教，因為基本上，了解他者之際，須在某種程度上，以他們的眼光看世界；並自其歷史脈絡來了悟其問題。

儘管如此，宗教交談的重要課題，不僅肯定宗教多面目的事實，尤其重要的是將他們連結成為相關的合一（relational unity），而這合一乃是在歷史的軌跡上邁向末世旅程中的焦點事實。

# 「宗教內」與「宗教際」的對話

## 簡介潘尼卡的宗教會遇方法論

潘鳳娟<sup>1</sup>

本文作者為中文讀者簡要地介紹了印度學者潘尼卡的宗教交談理論。潘氏自認為的生命現況是「完全的天主教神父」，也是「完全的印度教徒」。潘氏提出的宗教會遇七步驟，在這文化及宗教經驗多元的時代中，很值得我們在討論宗教對話時深思參考：象徵層面所表現出看似不同的宗教經驗間，到底是「真」或「假」間彼此對立排拒、無法並存的現象，還是因「文化差異」而形成的不同「信念」、可以互補地彼此充實，使唯一的「信仰」更能真實完整地彰顯。

### 前 言

潘尼卡（Raimon Panikkar, 1918~ ），出生在印度教和羅馬天主教兩個傳統的家庭中，印度籍信奉印度教的父親與西班牙天主教背景的母親，給予他一個極佳的宗教對話環境。他自稱是**完全的天主教神父、完全的印度教徒，也是世俗思想家**。他擁有化學、哲學與神學三博士學位的殊榮，他的著作也呈現了科技整合的豐富與創新。

印度教的靈修傳統使他的神學表達有別於傳統天主教的

---

<sup>1</sup> 本文作者：潘鳳娟小姐，清華大學歷史碩士，比利時魯汶大學宗教學及神學碩士。現任職中華福音神學院信仰與文化研究中心研究員；並任中原大學比較宗教學及宗教哲學兼任講師。

靈修神學。他的父親曾經是印度獨立運動領袖，這樣的背景使他更敏感於西方殖民帝國在文化上與思想上的霸權與壓迫。他以印度思想傳統中「非二元對立」(advaita)的思維發展出獨特的宗教神學，使他的著作在神學領域中呈現新的生命力。潘尼卡主張一種「宇宙—神—人」(cosmotheandric，或譯「天地人」)式的宗教意識<sup>2</sup>，他認為這是一種天性(intuition)，是人類所共有的本能，這種意識使吾人能夠進入千百年來因著不同宗教傳統而隱晦不明的真實之信仰(faith)<sup>3</sup>。

這樣的信仰唯有在與其他宗教傳統對話的詮釋循環中才能「經歷」(或說「進入」，而非「取得」)。在其中，吾人經歷一種無形的和諧(invisible harmony)，如同交響樂一般，多元的樂器奏出和諧的樂曲，宗教的多元主義並不因著宗教對話而被取消，而是在「宗教內」(intra-religious)與「宗教際」(inter-religious)的對話<sup>4</sup>當中，經歷無形的和諧。對話者必然從自身的立場出發，包括語言、概念的使用等等，中立是不可能的。潘尼卡主張：嚴格地說，比較宗教是不可能的，因為吾人不能完全中立，站在研究對象之外不帶成見地做比較研究<sup>5</sup>，宗教對話才是宗教會遇(Encounter of Religions)的路徑。

<sup>2</sup> Cf. R. Panikkar, *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1993).

<sup>3</sup> 對潘尼卡而言，「信仰」(faith)有別於「信念」(beliefs)，後文將詳述之。

<sup>4</sup> 潘尼卡所謂的 *intra-religious dialogue* 是指「不同宗教傳統在同一個人裡面對話」，與一般瞭解「宗教內對話」所指的「同一宗教群體內部不同人之間的對話」意義不太一樣，本文雖仍試譯為「宗教內對話」，請讀者注意。相對的，本將潘尼卡使用的 *inter-religious dialogue* 試譯為「宗教際對話」，以表示宗教之間的對話。

<sup>5</sup> R. Panikkar, "The Invisible harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?", in *Toward a Universal Theology of Religion*, ed., Leonard Swidler (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1987) 141.

基督宗教唯我獨尊的地位已經隨著殖民主義的消退而搖搖欲墜，宗教的多元現象迫使基督宗教界重新反省自身神學體系，正視這個在東方世界已經存在幾個世紀的歷史事實。

## 一、宗教會遇作為後殖民多元主義世界的實然現象

潘尼卡在討論宗教的歷史時，從基督宗教的發展歷史區分了三個神學地理階段（geo-theological moments）<sup>6</sup>，他運用三條河象徵這三個階段：約旦河（The Jordan）、提伯河（The Tiber）和恆河（The Ganges）<sup>7</sup>。

1. **約旦河時期**：基督徒的自我認識是與猶太經典緊密連結的。猶太人的割禮已經被約旦河的洗禮取代，基督徒是一個有信仰的人（the man of faith）。信仰是以耶穌這個人為中心，特別是以耶穌的復活事件為中心。基督徒擁有一種與其生活息息相關的宗教態度；一種固定的宗教情操（religiosity），而不是一個體制的宗教。他們「仰望」（upward）復活的基督，祂是他們的末世盼望。但，唯有一部分人得救，是排外的。
2. **提伯河時期**：在這個階段基督徒不僅僅意味著相信基督，

---

<sup>6</sup> 此三階段非線性、非時序性關係，並且必須與他所提出的三個形式之靈修學（偶像主義、位格主義、非二元對立）對觀。請參閱 R. Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1973) 一書。

<sup>7</sup> [編者註] 約旦河在巴勒斯坦，「約旦河時期」是指新約形成前後的初期巴勒斯坦基督徒團體，這是基督宗教發展成為正式體制教會之前的創發時期；提伯河在羅馬，「提伯河時期」是指基督宗教成為羅馬國教前後體制性的西方教會；恆河在印度，「恆河時期」是指當代（後殖民時代）基督宗教所處的時期，強調與各文化及各宗教交談的時代（就潘尼卡而言，最方便的舉例，當然是以恆河流域為主的印度大陸作為代表）。

認信基督；同時必須意味著對基督徒社群的忠誠，這是所謂的「教會」或其「信念」（beliefs）。這個階段已經演變成一個機構、一個體制的宗教。

基督宗教變成富有權力的機構，而且是普世性的、向外擴展宣教的，他們不認為自己需要仰仗外力，而是認為自己可以學習和進步。它變成了一個「向內凝聚」（inwardness）的體制宗教，基督宗教的啓示、教義、實踐和生活模式被認為是全人類所必須的，而且以此作為評定其他宗教和文化的標準。

這是一種**內向性**（introversion）：全部真理都存在於自己的體制宗教之內，於是體制的基督宗教代表著宗教演化的高峰<sup>8</sup>。提伯河的水是兼容並蓄的，是流向各處的，所以，最典型的象徵是傳教活動，西方傳教士前往西方之外的國家，改變當地人民與文化，使之具有西方基督宗教的形式。基督宗教與其他宗教的關係是單向的，如同提伯河之水流向各處，體制的基督宗教被傳向各處。

3. **恆河階段**：這是後殖民時代對神學的一個挑戰。恆河的水源來自山上的雪和空中的雲，二者皆非實際上的「水」。地的象徵是「世俗性」（secularity）：公義的天國此時在地上實現。我們對共同的命運具有更高的信心。基督徒的身分意味著活出了「位格人的宗教情操」（personal religiousness），建構了「人的向度」（a dimension of Man）之宗教態度，這個向度是神聖的一個面向。

基督徒有「向外散發」（outwardness）的特質，整體而言，是向著他人與世界更加開放的。若他們發現所有教

<sup>8</sup> 早期比較宗教學因著達爾文演化論的影響，許多學者便有這種宗教達爾文主義思想。

義與格言都是人類的共同美善 (common good)，而基督宗教僅是具體呈現人類最初的不同傳統 (incarnates the primordial traditions of humankind) 時，他們將會感到更自在，這可說就是「基督徒性」(Christianness)<sup>9</sup>。

這是多元主義的時代，是一個對話的時代。歷史的發展已經進入後殖民階段，在這個階段，對話不是傳教的新方法，而是一種雙向互動、使彼此更豐富的過程。基督宗教正處在一個危急存亡的轉捩點上，然而基督象徵 (Christ-symbol) 仍具影響力<sup>10</sup>。潘尼卡辯稱：單一的基督宗教自我認識 (傳統) 是不存在的，基督徒必須警覺到傳統處境與新處境之間的改變。對救恩歷史的反省應該慎重地將存在情境和世界宗教列入考慮。恆河的奧秘性象徵「永生活水」(the waters of eternal life)。他強調「人的靈命生活，在其中我們在一個共享交流，卻不混淆的合一中經歷基督的生命」<sup>11</sup>。在這個歷史的新階段，特殊性在一個合一的整體中是被認可的。

潘尼卡認為這樣的認同是基於人類的宇宙性信心 (human cosmic trust)。對他而言，宗教並不是一堆宗教性資料，而是「人類生命的一個向度」。我們個人的宗教面向，或多或少都受到個人傳統的影響，唯有那些真正在自己傳統中培育宗教情

<sup>9</sup> 潘尼卡使用 Christianness 一詞來說明「屬於基督宗教的信仰態度及宗教情操」，作者試譯為「基督徒性」。

<sup>10</sup> R. Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges", in *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, eds., John Hick & Paul F. Knitter (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1987) 95。請參閱後述所提出之問題與評估。

<sup>11</sup> R. Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges", 99~107. These three periods can be compared to Panikkar's three forms of spirituality: iconolatry, personalism and *advaita*.

操的人，才能夠真正勇於進入思考「宗教為何物」這個惱人的議題。宗教的研究唯有當學者同時著重思辯性和實踐性知識時才可能成功。實踐性知識總是包含著愛、獻身和充分的同情心（a certain pathos），他必須達致一種內在的安寧及和諧。宗教研究不僅要求足夠的客觀性資訊，同時要求對研究主題的同情。研究主題的多樣性使宗教的多樣性合法化。內在的均衡是以一種自動性的、創造性的方式表現出來，我們因此能夠處理每個特別的宗教，因為「我們真的很自在而且有能力去簡化、關聯各種不同的事物，或者以此去實踐」<sup>12</sup>。然而，「和睦共處（togetherness）並不意味著完全一致（unity），或對他有著絕對完全的了解。而是一種信任（trust），這承擔了一種為了塑造更好實體的共同努力與掙扎」。這種信任伴隨著某種程度的「自我忠誠、以世界作為宇宙的共同信心（confidence），以及在掙扎中的忠誠」<sup>13</sup>。

人類之所以團結、彼此相屬，不是因為我們有相同的意見、相同語言、相同宗教，或甚至給予他人相同的尊敬，而是因為「整體宇宙是相互連結的」。這是聖靈的工作，不是出於我們的抉擇（option）。是這種彼此相屬的宇宙性信心（cosmic confidence），使對話有根基並使對話成為可能。對話不是用來掠奪他人的一種詭計或謀略，也不是要消滅對話夥伴，而是一種基本的信心，相信雖然我們並不了解、也不贊同他人的想法和作法，我們仍然不放棄我們彼此相屬的所有希望，為此我們必須奮鬥。具多樣性的和睦共處（togetherness of diversity）是一種宇宙性信心，藉此我們才能與彼此對話與交談。

---

<sup>12</sup>R. Panikkar, "The Invisible Harmony: A Universal Theory or a Cosmic Confidence in Reality?" in *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. L. Swidler (Maryknoll: Orbis, 1987) 139.

<sup>13</sup>同上，143。

因此，潘尼卡認為，宗教的對話不可能在一個中立的環境中發生，也不是因為我們有相同看法。基督徒的上帝觀是受到歷史向度的影響：無論是有關絕對界的經驗、神的顯現（theophany，耶和華），以及基督顯現（epiphany，耶穌）<sup>14</sup>，都是在特定的時空當中，在特定的心理與社會處境中被理解，且以人類的不同語言表達出來<sup>15</sup>。不同宗教傳統能夠相互滋養、融合，而不是強迫或使用暴力相互壓制<sup>16</sup>。

潘尼卡基於對「非二元對立」（*advaita, not-two*）<sup>17</sup>的思想之擁護，使他提倡以一種對實在界的宇宙性信心作為宗教交談、對話與合作的基礎，而不是一種世界性宗教理論（an universal theory）<sup>18</sup>。每一個宗教為整體提供一個視角，每個宗

<sup>14</sup>潘尼卡主張靈修發展的第二階段是位格主義（personalism），重心在聖子的位格（the Person）上。對潘尼卡而言，我們既不直接與聖父交往，也不是與聖靈交往，而是因為聖子，所以能夠與天主間有位格上關係。潘尼卡傾向以「主」這個詞作為其他宗教以不同的名稱稱呼的「原理」（the Principle），而不是「基督」。換句話說，潘尼卡認為，在其他宗教中，這位「主」以不同的名字出現。他說：「無論基督顯現或隱匿，都是通往上帝的唯一的路」，「宇宙祭師職份的唯一的祭師，出色的主宰」。他宣稱每一個存有都是基督顯現（christophany），將基督顯現出來。參閱 R. Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery*, 51~55.

<sup>15</sup>參閱 R. Panikkar, 同上，27。

<sup>16</sup>參閱 R. Panikkar, 同上，42, 51~55。潘尼卡認為，因為宗教的與經驗的相互滋養補足，強化了人類對三一上帝的生命奧秘之宗教意識的經驗一個更完全的整合。

<sup>17</sup>這是潘尼卡所主張的第三種形式的靈修學，是恆河階段，是聖靈的工作。

<sup>18</sup>This is highlighted in his valuation on John Hick's image of a Copernican evolution in religion. He says that the pluralists' claim for a universal system is a contradiction in terms. He suggests a "theanthropic vision, a kind of Trinitarian notion, not of the godhead alone, but of reality. The center is neither the earth, nor the sun. Rather, each solar system has its

教都是其他宗教的向度，因為任一宗教代表全體人類經驗的一個具體面向。絕對實體（Reality）是徹底自由的，它之所以值得信靠是因為它的次序與規律。潘尼卡以音樂作宇宙次序與規律的類比：

「音樂和諧不是因為一致性而是多樣性，它是『多』向『一』趨近卻又不會導致差異消失的律動，它不會變成單音演奏，也不會變成一個更高的綜合體。如果沒有不同的聲音就不會有所謂和諧的音樂。<sup>19</sup>」

潘尼卡認為基督教中這種和諧的象徵是三一上帝。父是無以名之的絕對者；子是神聖位格，人參與在其中；聖靈則是合一原理，在聖靈裡這位「無以名之的絕對者」和「已命名的位格」（the named persons）參與其中。實體（reality）是神而人的（theandric），每個存有都是基督的顯現（a Christophany），每個存有都是整體的固有內在部分。上帝在萬有中，萬有在上帝中。這無法以言語或觀念表達，只能在靈修深處中體驗。潘尼卡試圖對抗過去拉丁教會傳統中，聖言（Logos，基督）的支配地位和對聖靈的貶低與忽略，他主張：「如果聖言是絕對存有（天主本身）的顯現面（transparency of Being），那麼，聖靈就是其隱暗面（opaqueness）。」上帝有自由拒絕完全的智識性（total intelligibility）<sup>20</sup>。

「聖靈是自由的，使絕對存有（Being）之所以為絕對存有的自由。這是先驗的，不為『聖言』所預知的。聖言伴隨著絕對存有，並不超前，也不預測絕對存有為何

own center. There is no absolute center". Cf. R. Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges", 109.

<sup>19</sup>R. Panikkar, "The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?", 145.

<sup>20</sup>R. Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges", 109~110.

物，只說明絕對存有是什麼。<sup>21</sup>」

在潘尼卡神學裡：基督是某一個特定人（位格）的名字，而且是人類將來的形狀；聖靈是過程，聖言藉之得以如同人種之多樣一般，以多樣性實現出來，三一上帝被視為「形式（聖言）與實現（聖靈）永恆生發（evergenerative）的根源」<sup>22</sup>，在宗教會遇中，基督的奧秘將以不同形式展現出來。

## 二、宗教會遇七步驟

關於宗教會遇，潘尼卡提出幾個基本原則：首先，他主張宗教會遇必須遠離護教學，宗教對話不在於證明自己的正確性與其他宗教的謬誤性。其次，必須面對改信（conversion）的挑戰，宗教對話的結果是不可預期的，對話者必須面對改信的可能性。再次，潘尼卡提醒：宗教傳統的歷史面向是必要條件但非充要條件，宗教傳統是一個活生生的群體，我們不是墨守成規，模仿歷史。第四，宗教對話不僅是哲學性協議，它必須具有實踐性，與科學合作。第五，宗教對話也不僅是一種在既定傳統中之主題鮮明的神學會議，宗教會遇自身將決定對話主題。第六，宗教會遇不僅是教會的努力成果，而是相互為對方提供可能路徑。最後，宗教對話是在信、望、愛中的宗教會遇。所謂信：是一種超越純粹資料的提供與教義教條的對話態度；所謂望：是一種不僅跳越人類所有障礙的盼望，而且是跳越所有世俗觀念而進入對話的核心；所謂愛：是一種推動力（impulse）將吾人帶向他人，發現自我的不足。宗教會遇的目的不在贏得勝利，而是嚮往一種對真理的共同認信，這是一曲

---

<sup>21</sup> 同上。

<sup>22</sup> Rowan Williams, "Trinity and Pluralism", 8.

以不同音樂交織而成的交響樂<sup>23</sup>。

關於潘尼卡對宗教會遇之方法的討論，可以整理出七步驟加以說明<sup>24</sup>：

1. 宗教會遇的參與者，從對自身傳統之忠實而具批判性之自我理解作為起點。這種理解是在歷史－批判的、哲學式的，以及現象學式的方法中取得。
2. 對其他宗教的理解也以同樣的方法取得。
3. 這種理解變成確信（conviction）。
4. 內部的（internal）、宗教內的（intrareligious）對話在兩種確信中展開。
5. 這種內部的對話變成對外的（external）、宗教際的（interreligious），與其他傳統的代表之間的對話。
6. 步驟 1 至步驟 5 都應（presupposed）發生在對話的所有參與者。
7. 新的詮釋接受正統（orthodoxy）的檢測。

宗教會遇不是以一個普遍的理論（universal theory）作為起點，而是相互的理解。宗教會遇的參與者必然是從批判性的自我理解出發，進入對話。這七個步驟呈現出一個詮釋循環，從步驟 1 至步驟 7 並非一成不變按次序進行。步驟 1 與步驟 2 可以同時並交互進行：自我理解與對其他宗教的理解在宗教內

---

<sup>23</sup>R. Panikkar, *Intra-religious Dialogue* (New York: Paulist, 1999, revised version) 62-71.

<sup>24</sup>筆者借用 David J. Krieger 所整理的七步驟，這是目前最系統化整理潘尼卡的宗教對話方法論的，並且得到潘尼卡讚許的文章，因此筆者藉此文以說明潘尼卡對宗教對話的討論。Cf. David J. Krieger, "Methodological Foundations for Interreligious Dialogue", in *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, ed. J. Prabhu (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1996) 202.

部的對話。而在步驟 1 至步驟 3 的進行中，有三層次的言說必須釐清（見下段）。對自身宗教傳統與其他宗教傳統的理解將分別形成確信，改信（*metanoia, conversion*）的可能性已蘊含其中；接著進入步驟 4，宗教內的對話，對自身宗教傳統之確信與對其他宗教傳統之確信形成對話；然後步驟 5：宗教際的對話，在其中，其他宗教傳統的代表具有發言權；步驟 6，說明對話的交互性，所有參與者都經歷步驟 1 至步驟 5 的過程。進入步驟 7，對話所產生的新詮釋，回歸雙方正統的檢測，而這正統絕非排外主義者所謂的正統。如果檢測不過，自動回歸宗教內的對話重新開始這個循環，尋找更恰當的新理解。

步驟 1 至步驟 3 進行中的三層次言說中，第一層次的言說是語態學式的詮釋（*morphological hermeneutics*），這種語態學式的詮釋若系統式地發展，將形成我們所熟悉的所謂的論點（*argumentation*）。語態學式的詮釋必然是在某些文化和歷史處境中，根據一些被共同接受的價值與準則進行<sup>25</sup>。第二層次的言說是雙時性的歷史詮釋（*diachronic hermeneutics*），又稱為邊界言說（*boundary discourse*）：目的在於克服時空的差距所帶來的對文本（*text*）與事件（*event*）的誤解，這基本上是保存與理解不同的宗教傳統。這個層次的對話開啓了會遇的視域（*horizon of encounter*）<sup>26</sup>，在其中，不同宗教傳統能夠相互回應（*co-respond*）對方，因此使文化間的理解成爲可能。而宗教間的理解則更進一步開啓一個新的視域（*horizon*），新的奧秘（*myth*）。對話必須是位置交換的（*diatopical*），吾人無法將自己的觀點放置一旁，中立地觀察比較，現象學的懸擱

---

<sup>25</sup> David J. Krieger, "Methodological Foundations for Interreligious Dialogue", 200~203.

<sup>26</sup> 同上，203。

(epochè) 在對話中是無法成立的<sup>27</sup>。

吾人常常忽略自己其實也是被改信 (converted) 至現在所處的傳統當中，這樣的改信常被吾人誤認為是自身原有的信念和確信。潘尼卡認為這樣的「理解」，就是「被說服」(To understand is to be convinced)<sup>28</sup>，如此一來，改信就是可能的。若說：「理解某事為偽」，這話是自相矛盾的，因為理解產生確信。他主張，知識 (knowledge) 之取得唯有成爲一個知者 (knower)，吾人若無法分享他者的確信，那不是真正的理解。要真正理解對方不能僅止於從自己的立場同情對方，而是要與對方分享同一立場，因此在這個層次，改信的風險是存在的。

談到確信與改信，對話進入**步驟3**：改信問題在此階段益加明確。傳統討論改信總是將問題放在「拒絕與接受」，即：拒絕舊的模式、接受新的模式這個層面上。潘尼卡說：聖經中 metanoia 這個觀念蘊含不同階段，從不完備、不恰當的知識中離開 (turn away)，然後進入 (turn into) 真實且有效的次序中 (true and valid order)，並朝向 (turn toward) 一個宗教間真切的和諧共融 (communion) 之新的可能性。位置交換 (diatopical) 模式之宗教對話允許一種方法論上的改信 (methodological conversion)<sup>29</sup>。

要了解潘尼卡這種方法論上的改信，必須了解他對信仰

<sup>27</sup> R. Panikkar, *Intra-religious Dialogue* (New York: Paulist, 1999, revised version) 74-83. David J. Krieger, "Methodological Foundations for Interreligious Dialogue", 205-206.

<sup>28</sup> David J. Krieger, "Methodological Foundations for Interreligious Dialogue", 207; 原文出現在 R. Panikkar, "Verstehen als Überzeugtsein", in *Neue Anthropologie*, ed., H.-G. Gadamer and P. Vogler, series *Philosophische Anthropologie* 7 (Stuttgart: Thieme, 1975) 134.

<sup>29</sup> David J. Krieger, "Methodological Foundations for Interreligious Dialogue", 210.

(faith) 與信念 (beliefs) 的區別。信仰是人類存在的向度，是對超越（界）的無限開放性<sup>30</sup>，它被具體呈現在不同信念中。例如，當一個人說他相信上帝，他是用某一特定傳統（例如基督宗教）的語言表達他對涵蓋萬有的，甚至超越人類經驗的真理之信仰。我們只能用一系列的信念，例如：各種教條、知識語言來表達我們的信仰。信念具有相對性，但不是相對主義。信念也不是都相等，但彼此間卻有著功能性的相似（functional similarity），即信仰的表達（expressions of faith）。他說這信仰不是以「物自身（thing in itself）」方式顯現，並非某種實體（substance）；人的信仰，就如人的情感和理性一般，是人天生的本能，是作為人所必然具備的。

信仰與信念之間是超驗（transcendental）的，超越經驗界的關係。信仰是活動的，是一種能力（power），具有救贖能力，在具體行動中顯現出來。吾人之所以有行動是因為吾人相信某些東西（something），在行動中感受並理解行動的理由<sup>31</sup>。信仰與信念的混淆會造成宗教之普世性被壓抑，使宗教變成某種美學或某些主觀事物；神學若混淆信仰與信念，則會造成改信時的暴力與強迫，而非轉化、深化信仰。宗教之間這個功能性的相似性，即人類基本的追求絕對（the absolute）之表達，可以作為對話基礎。

從對信仰與信念的區分，宗教對話進入**第三層次的言說**，這個層次展開會遇的視域，在其中，宗教以平等有效的生命世界（equally valid life-worlds）出現，並進入一種真切的彼此溝

<sup>30</sup>R. Panikkar, "Faith and beliefs", in *Intra-religious Dialogue*, 54~58. R. Panikkar, *Faith, Myth and Hermeneutics*, 188~229.

<sup>31</sup>R. Panikkar, "A Self-Critique Dialogue", in *The Intercultural Challenge of Raimon Panikkar*, ed. J. Prabhu (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1996) 262~268.

通。在信仰與信念的區別中，方法論上的改信才有意義：我們允許自己的「信念」遭受更新變化，卻不會因此失去我們本有的「信仰」；同時不會在對話中脫軌，陷入所謂的排外主義（exclusivism）、包容主義（inclusivism）或無差別主義（indifferentism）。因此在一個人內心中，兩種確信相遇，吾人能夠擁抱二者，能夠綜合、或使二者相互交融<sup>32</sup>，這便進入**步驟 4：宗教內的對話**。

在宗教內的對話中，第三層次的言說才具體呈現。唯有到這個階段，對話一詞的完整意義才得以呈顯。在這宗教內的獨白（intrareligious soliloquy）中，會有一種**位置交換的詮釋**（diatopical hermeneutics）在內心具體展開。這是將自己向他人開放的舉動，並透過此種對話更深認識自己。正是這樣透過不同確信在內心交會，吾人得以批判性地更新、深化自己的世界觀，吾人原有傳統中的一些象徵或認知將遭受質疑與挑戰。不同宗教傳統中的不同象徵系統（注意：是生命性的開放系統），在宗教內的對話中鮮活地成長發展<sup>33</sup>。因此，對話不僅是一種方法論，宗教對話本身就是一種宗教行為，不同宗教傳統相互滋養、成長。宗教內的對話尋找一種植根於所有宗教而且能相互回應的超越基礎，而非僅僅植根於表面的社會或歷史基礎之上<sup>34</sup>。繼續的對話產生一套自己的規則與象徵系統來表達自己的新理解，那麼便會進入**步驟 5：宗教際的對話**，也就是與不

<sup>32</sup> R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, 12.

<sup>33</sup> R. Panikkar, *Intra-religious Dialogue*, 98~101。生命現象的展現是成長（growth），沒有成長便開始腐朽，生命便喪失。成長不但意味著延續與發展，同時意味著轉化與改革。如同生物界的生命現象一樣，成長也包含了死亡與再生。吾人必須恆常不斷地拋棄各樣的偶像：不當的教條、習俗等等（死亡），才能獲得再生。改信（*metanoia*）即為第一種良性成長與宗教生命更新的條件（condition）。

<sup>34</sup> 此即信仰（faith），人類的天性。

同宗教的代表進行對話。

吾人在宗教內的對話中對其他宗教所產生的外在詮釋，必須與本宗教信徒之內在詮釋一致。其他宗教信徒參與此各宗教間的對話前，對自己的宗教也應有從步驟 1 至步驟 5 這個詮釋過程。宗教會遇的參與者每人都應具有相當的預備，這就是**步驟 6**。

最後進入**步驟 7**，尋求正統的檢測。「正統」一詞，並非指一系列一成不變的思辯結果，而是動態的、可變通的、具生長力的開放系統<sup>35</sup>，必須將以下三個要素列入考慮：經典、傳統中對經典的詮釋，以及個人經驗與新詮釋<sup>36</sup>。

這七個步驟是循環的，步驟 7 必然帶領我們回到步驟 1，對自身與其他傳統的忠實性是藉由正統的原則，因此，對自身與其他傳統的批判唯有當「理解」不再是對單方面的護教或特定傳統，而是對雙方都恰當的（adequate）時，才能產生。正統與批判是一體的兩面，缺一不可<sup>37</sup>。

### 三、問題提出與評估

根據上述有關潘尼卡之宗教會遇方法的討論，筆者提出兩個關聯性問題：（一）基督教的獨一性（Uniqueness）；（二）多重教籍（Multiple-Belonging）。這兩個問題必須與前述所討論之潘尼卡對**信仰與信念**的區別一並考慮<sup>38</sup>。

---

<sup>35</sup> R. Panikkar, *Intra-religious Dialogue*, 145.

<sup>36</sup> R. Panikkar, "The Jordan, the Tiber, and the Ganges", 97.

<sup>37</sup> David J. Krieger, "Methodological Foundations for Interreligious Dialogue", 221~222.

<sup>38</sup> 若深究這兩個問題，將延伸出基督宗教神學中對啓示與救贖，以及傳教與改宗等相關神學議題，本文無法一一詳列，僅就這兩個問題提綱挈領地指出其將在基督宗教神學上引發的可能爭辯。

潘尼卡對於宗教對話的討論，是奠基在他對宗教多元主義（Religious Pluralism）<sup>39</sup>的討論之上的，與基督宗教學術界中所謂的宗教神學（Theology of religions）的發展密切相關<sup>40</sup>。潘尼卡的思想受到某些自以為是正統派的基督宗教學人的反擊與批評，他們認為潘尼卡有把基督宗教說成是「有限性與可錯誤性」的危險，若然，就鬆動了千百年來拉丁教會所據為已有的權威：基督宗教的獨一性。而獨一性的問題正是引爆宗教神學爭辯的導火線。

基督學界宗教神學的發展，是因著宣教士在傳教工作中其傳教神學遭遇到挑戰，伴隨著多元化議題的興起而逐漸發展出的，學者立場各不相同，目前大致區分為三大立場：排外主義（Exclusivism）、包容主義（Inclusivism），和多元主義（Pluralism）。

宗教多元主義的立場，首先在 1923 年出現在德國自由派新教神學家 Ernst Troeltsch 的文章 “The Place of Christianity among the World Religions”，和美國哲學家 William Hocking 的 *Re-thinking Missions* (1932) 一書開始討論。他們二位都注意到文化與歷史的差異性，因此宣稱基督宗教只是眾多前往神聖實體之救贖途徑中的一個。在相互作用中基督教與世界其他宗教分享了一個相互充實、相互改變的共同未來。

多元主義的發展在英國長老會神學家希克（John Hick）手上開花結果，他發展出一個普世宗教神學。在 *The Myth of*

---

<sup>39</sup>R. Panikkar, *Invisible Harmony*, 55~57, 60~74, 94~97。潘尼卡對多元主義的發展做了詳盡分析，從哲學多元主義、神學多元主義、文化多元主義、宗教多元主義（the Pluralism of Religion），甚至真理多元主義（the Pluralism of Truth）都有討論。

<sup>40</sup>Raimundo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery* (London: Darton, Longman & Todd, 1973).

*Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* (1987) 一書中，希克宣稱一個從排外論與包容論過渡到多元論的典範轉移 (paradigm shift)，他認為這是神學上的哥白尼革命，從基督中心轉向上帝中心。基督宗教的獨一性被視為一個秘思 (myth)，必須更加小心謹慎地理解。在多元世界中，基督宗教的獨一性，不再是堅持基督宗教對其他宗教的「絕對性」 (absoluteness)、 「限定性」 (definitiveness)、 「判準性」 (normativity) 或「優越性」 (superiority)。

本書中，越過神學的魯賓康河 (Theological Rubicon)<sup>41</sup> 被用來象徵這種典範轉變。多元神學家在此河上搭了三座橋，幫助人從排外主義與包容主義的那一邊，過渡到多元主義的這一邊：其一，歷史文化橋 (The Historical-Cultural Bridge)，也就是相對性 (Relativity)；其二，神學奧蹟橋 (The Theologico-Mystical Bridge)，也就是奧秘的實體 (Mystery)；(三) 道德實踐橋 (The Ethico-Practical Bridge)，也就是正義 (Justice)。

「歷史文化橋」關注所有宗教與知識的歷史文化之相對性。所有宗教都受到歷史和文化的限制，因此，所有宗教都是相對的，都只是眾多對超越界的回應之一，沒有任一宗教能夠宣稱自己是唯一的或最高的宗教。

「神學奧蹟橋」所關懷的是一個超越任何形式與人理解力的奧秘的實體。因此，沒有任何單一宗教能夠宣稱對此奧秘的實體擁有完全的認識，宗教多元主義是必然現象。基督宗教的

---

<sup>41</sup>Rubicon 是義大利中北方的一條河流。主前 49 年，凱撒 (Julius Caesar) 在此河畔一面喊著「骰子已經擲出」，一面率軍渡河與龐培決死一戰。因此，後來 Cross the Rubicon 成了「成語」，引申為「採取斷然手段」或「做破釜沈舟式的重大決定」，多元主義神學家以此表明他們的決心。

信念不能被當成偶像來崇拜，因為所有宗教都能夠參與、反省和回應這個奧蹟。

「道德實踐橋」則關注受苦的人民，以解放貧窮與受苦大眾為訴求。神學應尋求解放女性與第三世界的人民，使他們脫離長期以來所受的忽視和壓迫。他們強調，宗教神學必須是解放的宗教神學（Liberation Theology of Religions），必須透過行動提升社會正義，將受逼迫的從受苦中解放出來<sup>42</sup>。多元主義神學家認為透過這三座橋，才能破除基督宗教獨一性的秘思，才能從宗教排外主義的此岸過渡到宗教多元主義的彼岸，基督宗教才能面對當代多元化的挑戰。

潘尼卡一般被歸類為多元主義神學家，但反對一般多元主義神學家，如希克，受到康德「物自身」和「現象」這種二元思維影響，以單一而超越的實體（a single transcendental reality）為中心，作為多元宗教現象的基礎。潘尼卡主張**絕對實體**（Reality，也可譯作**絕對真實**）是**多面的**；如同基督宗教「三而一」的三一真神（the Trinity），非三非一，是多元主義的基礎；他同時認為：真理是沒有中心的。

潘尼卡認為在宗教交談的氛圍中，「獨一性」不是個好的議題。在他最近一篇題名為〈誰的獨一性？〉（“Whose Uniqueness?”）的文章中，他認為獨一性問題是一個假問題，因為這個問題是在基督宗教自認為唯一真實宗教的情境中產生。基督宗教自認為獨一，是因為「**自以為唯有通過教會（體制的基督宗教）才能得救**」。一旦神學家放棄這個理念的堅持，獨一性問題就會策略性地被轉向「耶穌」，後又轉向「基督」，

---

<sup>42</sup>Cf. J. Hick & P. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* ed. Gavin D'Costa (Maryknoll: Orbis, 1990).

再轉向「上帝」。其實，「教會」、「耶穌」、「基督」……都是基督徒的用語，是獨一的，但卻不是普世的<sup>43</sup>。而且，「獨一性」並非聖經語言，他堅持，基督的獨一性，應是在生活經驗中發現「〔基督〕同時是有限的、無限的，而且同時也是在從有限邁向無限的道路中」。這是三重但卻又合一的經驗，也可以運用到每一個人的身上，我們也同時是「有限的、無限的，以及在從有限邁向無限的道路中」。然而，唯有基督徒將有限與無限的連結稱之為基督和中保。此為基督原理（*christic principle*），而聖靈使之在不同宗教中以不同形式展現出來。

潘尼卡之所以能夠如此解釋獨一性，在於他對信仰與信念的區別，因此得以開展出方法論上的改信，使方法論上的多重教籍（*Multiple-Belonging*）成為可能<sup>44</sup>。因此在宗教對話過程中，他能夠擁有不同信念的確信（*convictions of beliefs*）：他自我宣稱為完全的天主教神父、完全的印度教徒、完全的佛教徒，又是完全的世俗思想家。他同時擁有不同的信念，但卻不因此失去本身的信仰。彷彿語言能力一樣，他可以同時使用十一種語言，不但未失去語言能力，反而能對各種語言更加了解，且運用自如。因此，他主張如同語言一樣，宗教是不可通約的（*incommensurable*），唯有對話式對話（*dialogical dialogue*）而非辯證式對話（*dialectical dialogue*）；是位格人與位格人之間的對話（*person-to-person*），而非教義與教義之間的對話（*doctrine-to-doctrine*），才是正確合宜的對話型態<sup>45</sup>。這樣的對話觀是潘尼卡匠心獨具之處，以位格性（*personhood*）作為起點探討對話問題，也從位格人在存有上的獨一性討論宗教的

---

<sup>43</sup> R. Panikkar, "Whose Uniqueness?", *The Uniqueness of Jesus: A Dialogue with Paul Knitter*, eds., L. Swidler & P. Mojzes, 111~115.

<sup>44</sup> 此為筆者所擬之名詞。

<sup>45</sup> R. Panikkar, *Intra-religious Dialogue*, 26~27.

獨一性，成功地將爭議焦點從命題式轉向關係式。

然而，他假設「信仰」作為人類共有的本性和面向，是對超越（界）的無限開放性，對那些不承認超越界與無限性的人而言，他這個假設將面臨困難。其次，他主張實在（reality）是多元的，真理也是多元，但信仰卻是唯一，不是多元的（他始終以單數表達 faith）。而這唯一的信仰卻屬超驗的，吾人唯有接受他的假設才能進入他的思想體系，唯有成爲他（knower）才能了解他。與他所批判的多元主義神學家希克不同的是，他將唯一放在人身上，而希克放在絕對奧蹟。

筆者以爲，學者對希克二分形式與本質（clear-cut distinction between the form and essence）的批判，也適用在潘尼卡身上<sup>46</sup>。當潘尼卡反對其他多元主義者的各種中心論時，他其實是一種人中心主義；在他否認一種普世性理論的同時<sup>47</sup>，建構出另一種普世性理論；在他主張重建實在界之超越性時，超越性被人的存有取代，退居幕後。神言等於人言；神的靈等於人的靈；被譽爲宗教對話基礎之三一上帝在他的 Advaita 靈修中只有沉默。

---

<sup>46</sup>譚沛泉即爲一例。Cf. Eckman P. C. Tam, "The Trinity and World Religions Reconsidered", *Studies in Interreligious Dialogue*, 8:2 (1998) 65.

<sup>47</sup>Cf. R. Panikkar, "The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?", 118~153.

# 台灣鄉土神學的基督畫像

## 宋泉盛基督論的本地化運用

潘永達<sup>1</sup>

本文作者以宋泉盛牧師發展出的基督論為基礎，暢談台灣鄉土神學發展的各個面向：首先說明台灣鄉土神學的歷史背景及其發展狀況；接著說明台灣的社會問題對本地神學的挑戰；而後介紹宋泉盛教授的基督論；最後借用宋教授基督論方法，試著提出在台灣鄉土環境下的基督應具有的面貌。

### 引言

產生於台灣本土，後逐漸向外發展的慈濟功德會，其緣起卻是基督生命的啓發<sup>2</sup>。今日傳教學或許會如此詮釋說，耶穌所宣講的天國，如今也藉由證嚴法師的生活方式在本地實踐<sup>3</sup>。然而不得不承認，慈濟功德會的成長卻完全是在儒釋道的本土文化中，是基督宗教文化與東方文化相互交融的結果。事實上，亞洲的教會何嘗不也都是如此，一直是在吸收自己本土文化而成長，只不過在強烈的西方教會傳統優越意識下，排斥了那隱

---

<sup>1</sup> 本文作者：潘永達神父，台灣人，中華道明會會士，輔仁大學神學碩士，美國華盛頓天主教大學神學博士，現在板橋聖若望堂區牧靈服務，並在輔仁大學神學院教授信理神學相關課程。

<sup>2</sup> 慈濟功德會之創始人證嚴法師自稱，其服務社會之動機是受天主教修女之影響。

<sup>3</sup> 這是基督徒主觀上的了解，證嚴法師未必是接受如此的觀點。當然，基督徒作此解說並無價值上的判斷。

藏在自己生命中的文化傳統與價值。

基督宗教在亞洲的發展，已不像它先前在歐洲、美洲、甚至非洲那樣快速。拉內（K. Rahner）曾說過<sup>4</sup>：

「基督宗教事實上從未在東方的高度文化區內傳教成功過，同樣在回教中也不成功。……真正原因也就是它是西方式的基督宗教，只想如此原封不動地在西方以外世界裡建立起來；而沒有冒險從一些自以為是的傳統面貌中，開創一個新的紀元或作一個新的突破。」

梵二以來，神學愈來愈強調教會的多元化與本土化，為的是使教會能有第二次的突破。當多數學者站在傳統西方神學的立場，談論如何使基督宗教的信仰融入非基督宗教文化之時，不少亞洲的神學家更進一步指出，本地化神學的建立不只是意謂走出傳統西方文化的思考模式，更應是立足於本土文化的場合，以對等交談的方式，使聖經信仰紮根於亞洲文化本土上，孕育出真正本土化的神學與基督信仰團體<sup>5</sup>。

兩者在心態上有別：前者普遍認為，儘管非基督宗教的文化存有真理的因素，甚至可以豐富基督宗教的信仰的內涵，卻是在準備基督福音的來臨，或是在走向耶穌基督<sup>6</sup>；後者卻認為除了以聖經資料外，也應取當地文化傳統作為神學思考的資料，在此認知下，當福音與當地的文化傳統、社會場合接觸時，它不必再被宣稱為不可更動的文字，而應是被重新詮釋。

<sup>4</sup> 拉內，〈梵二基本神學思想的詮釋〉，胡國楨譯，《神學論集》50期（1981冬），551頁。拉內所謂的「突破」，指的是基督宗教面對非基督宗教的文化傳統宣揚福音時，所應有的轉換與適應，而此突破性的轉換在教會初期會成功地完成一次，即由猶太式的基督宗教形式轉換成希臘羅馬式的宗教團體。

<sup>5</sup> 此即是斯利蘭卡神學家 Aloysius Pieris 所區分的“Christian churches in Asia”與“churches of Asia”兩個不同觀念。

<sup>6</sup> 此為當前天主教的主流思想（*preparatio evangelica*）。

神學本地化最後必須回到基督論的問題上，幾時教會依然以西方的思考模式，向亞洲人談論累積千年以來，在歐洲環境影響下所塑造成的耶穌基督，神學本地化的工作便很難成功。如何以亞洲本地觀點重新詮釋耶穌基督成爲今日亞洲神學工作的首要使命。鑒於亞洲神學過去只在自己的本土上重複西方文化重重包裝下的耶穌基督，因而無法使基督融入亞洲人的生命，新一代的神學家嘗試以不同的方法，以亞洲的境況爲出發點，採用本地豐富的生活傳統，與聖經的資料相互詮釋，使本地人民也能體會到，聖經中的耶穌事實上也具有亞洲人的生命幅度，是在爲亞洲人發言<sup>7</sup>。

出生於台南，一生致力於建構亞洲神學，在東西方神學界中享有盛名的宋泉盛教授<sup>8</sup>，前不久完成其基督論的鉅著<sup>9</sup>，在亞洲神學家中，算是第一位採用如此廣泛的亞洲本地的鄉土資料，欲建構具亞洲人生命的耶穌基督面貌<sup>10</sup>。嚴格說來，宋教

---

<sup>7</sup> 有趣的是，第一批最早嘗試以亞洲人的角度重新詮釋耶穌基督的學者，是在印度的一些非基督徒，他們用自己傳統聖賢圖像來描繪耶穌基督。

<sup>8</sup> 宋教授，台南人，曾任台南神學院院長，現任世界歸正教會聯盟主席，及美國柏克萊太平洋神學院「神學與亞洲文化」講座教授。

<sup>9</sup> 這部基督論的鉅著一套三冊，總標題是《蓮花世界中的十字架》(*Cross in the World of Lotus*)：第一冊《耶穌，被釘十字架的人民》(*Jesus, the Crucified People*)，莊雅堂譯(嘉義：信福，1992)；第二冊《耶穌的上帝國》(*Jesus & the Reign of God*)，莊雅堂譯(嘉義：信福，1998)；最後一冊 *Jesus in the Power of the Spirit* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1994)。

<sup>10</sup> 今日不少亞洲神學家嘗試從亞洲的脈絡詮釋耶穌基督，有關這方面資料，可參閱：R. S. Sugirtharajah, eds. *Asian Faces of Jesus* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1993)，此爲收集一些亞洲神學家在基督論方面的著作。中文方面的參考資料可參閱張春申神父的幾篇著作：〈中國教會與基督〉《神學論集》37期(1978秋)，435-451頁；〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉《神學論集》53期(1982秋)，341-68

授的基督論是從整體亞洲大眾窮人、受壓迫者、弱勢族群等社會邊緣人的角度來立論，為從事亞洲神學工作者提供了使耶穌本地化的一個模式<sup>11</sup>。台灣是亞洲的一部分，有它與亞洲其他地區共同的生活經驗，但也有其獨特的歷史環境與鄉土文化。當台灣教會也在努力向自己的人民宣揚耶穌基督之時，如何以台灣本地的鄉土環境為基礎，使聖經的耶穌基督與台灣本地居民相遇，為今後台灣教會所應探索之路。

台灣神學界從事本地化的工作多數是從中國文化的觀點著手，以台灣本土環境作為神學思考的主題，過去則僅在基督教長老會努力過，他們開創了所謂「台灣鄉土神學」的領域，然而重點也多是集中在本地化宣道神學方向上，在基督論上的著墨則較少。筆者嘗試借用宋教授教授的基督論及其方法，進一步將之放在台灣本土的場合中，指出如果耶穌基督處在台灣現況中，祂將向本地居民傳達何種訊息？本文首先說明台灣鄉土神學的歷史背景及其發展狀況；接著說明台灣的社會問題對本地神學的挑戰；其次介紹宋教授教授的基督論；最後借用宋教授基督論方法，筆者試著提出在台灣鄉土環境下的基督，應具有何面貌？

## 壹、台灣鄉土神學的發展

台灣鄉土神學或台灣本地化神學事實上是最近才浮現出

---

頁；〈一個生命的基督論〉《神學論集》112期（1997夏），171~78頁；〈向台灣人講智者耶穌的故事〉《神學論集》129期（2001秋），327~339頁。

<sup>11</sup> 如參閱：Daniel Lucas Luktio, *Making Christology Relevant to the Third World: Applying Christopraxis to Local Struggle* (New York: Peter Lang, 1998)。作者 Lukito 將宋教授的基督論方法應用到印尼的境況中，並加以申論。

來的概念，還在形成的過程中<sup>12</sup>。這不是說，在此觀念被提出前台灣教會從未在神學本地化工作上努力過。基督教與天主教在台灣的教會團體，對神學本地化的努力一直都沒有停止過。有趣的是，兩個教會團體在這個工作上，呈現出不同的方向。

## 一、天主教方面

在 1949 年乃至梵二前的階段，神學本地化的探討雖有但不多，且侷限在某一文化傳統基本主題上作比較。隨著梵二對本地化的推動，教會本地化潮流興起，也較全面性與整體性的發展<sup>13</sup>。然而甚至到最近，天主教神學在台灣本地化工作皆較注重在普世教會神學與中國文化上的交流，因此很難稱之為台灣本地化的神學<sup>14</sup>。台灣天主教會在推動神學本地化頗有貢獻的張春申神父，也清楚指出台灣教會所進行的神學本地化乃中國化的神學：「所謂本地化，積極的意義包括採用今日中國人的思想，發揚光大天主的啓示，同時以啓示的內涵創造新的中國文化」<sup>15</sup>。此一神學本地化的中國化現象，除了其時代歷史背景（即當時的環境不允許談論台灣本土化言論）外，也可能有以下二因素使然。

台灣多數神職人員與教友，是在 1949 年之後隨國民政府移居台灣，他們自然擁有強烈的中國文化意識，較少會意識到

<sup>12</sup> 此觀念首先由台灣基督教長老會在 1979 年針對當時的政治、社會環境而提出。參閱：黃伯和，「台灣神學」，《神學辭典》no. 132（台北：光啓）；陳南州，《台灣基督教長老會的社會、政治倫理》（台北：永望，民 85），172~181 頁。

<sup>13</sup> 參：張春申，「中國神學」，《神學辭典》no. 69；〈近三十年來中國神學的得失〉《神學論集》40 期（1979 夏），231~244 頁。

<sup>14</sup> 黃伯和，「台灣神學」，《神學辭典》no. 132。

<sup>15</sup> 張春申，「中國神學」，《神學辭典》no. 69。

台灣本土文化的問題。而從事神學工作者，因多來自大陸，在作本地化思考時，很自然地是以傳統中國文化為基礎。再者，天主教會因有聖統制的結構，雖然教會在今日面對多元化的時代，不斷強調神學的建構必須因應各地的文化走出多元化的思考模式，但也注意多元化中應有的信仰統一性，此往往限制了神學工作者，在面對本土文化時，不敢往前踏一步，取當地文化傳統作為神學思考的材料。如此一來，則又把神學研究拉回到西方傳統神學的心態上，僅將其他文化視為準備耶穌基督的到來。此種神學態度，最終導致視本土文化為基督宗教在當地福傳的表達工具而已，本土神學因而無法真正紮根。

天主教神學所倡導的神學本地化，今日無可避免地面臨它的困難。中國文化與台灣文化必須進一步釐清，台灣的文化的確根源於中國文化，但經過半世紀來的台灣社會情況急速發展與轉變，已逐漸形成自己的特殊生活現象與價值體系，為此，我們很難將台灣文化等同於中國文化而不加以區分。神學本地化的思考，因而也必須從過去完全以中華文化意識或中國人意識的脈絡，移轉到以台灣本土場合為焦點。

## 二、在基督教方面

基督教進入台灣與天主教可以說是在同一時期，但在落實本土化的工作上，後期階段則比天主教投入更深。在基督教各教派中首推是長老教會，由於它來台最早（大部分的教派是在1949年之後才進入），使它與台灣歷史的緊密結合，因而比其他教派，包含天主教，更紮根於台灣的基層本土<sup>16</sup>。

長老會神學本地化工作，1970年代後起了決定性的變化，

---

<sup>16</sup> 有關基督教在台灣傳教簡史，參閱：陳南州，前引書，72~113頁；黃伯和，《不做陌生人》（台南：人光，1996），40~49頁。

基本上二個因素促成了這個轉變，即政治與神學的因素，且這二個因素互為影響。1971年10月台灣退出聯合國；緊接著美國政府推動與中國的官方接觸，長老教會有感於台灣人民正受到生存的威脅，於是從基督徒信仰立場發表《台灣基督長老教會對國是的聲明與建議》一書。儘管這篇聲明在兩岸的關係上並沒有改變，但整篇聲明已清楚展露出長老教會立足於台灣及對台灣本地的關懷精神。

接著在1975年發表《我們的呼籲》，從中可以看出長老教會的台灣本土意識更凸顯。文件中談到台灣政治處境時不再出現兩岸統一的概念，重點放在台灣的基本人權問題，提出清楚而強烈的批判，並呼籲教會自立與自主；也特別意識到台灣內部族群的衝突與社會的公益問題。此時台灣本土意識的言論愈來愈強，省籍問題、族群問題的衝突愈來愈大，政府施壓的手法也愈強烈，長老教會參與社會上的本土運動也就愈積極。

1977年美國政府開始正式展開與中國建立正常外交關係的談判時，長老教會發表第三篇文件：《台灣基督長老教會人權宣言》，此時已完全反映出長老教會與台灣人民的認同，為台灣人民的獨立而立論，顯示出完全與台灣本土的認同。

就神學的角度來說，1970年代拉丁美洲解放神學興起，台灣在政治及社會上的情況與其他第三世界相同。受到解放神學的影響，長老會開始建構台灣的本土神學，以回應廣大人民的苦難。於是各種本土化的神學名稱逐漸孕育而生，如「鄉土神學」、「出頭天神學」、「認同神學」、「自決神學」或「原住民神學」<sup>17</sup>，名稱不同代表神學切入角度的不同，但都是以台灣本土及人民為神學思考起點，這是「長老教會的覺醒，也

---

<sup>17</sup> 黃伯和，《本土神學講話》，29頁。

是本土神學的開始」<sup>18</sup>，而在此神學的重建過程中，台灣本地神學家黃輝彰及宋教授扮演了舵手的角色<sup>19</sup>。

台灣解嚴之後，政治社會環境改變，長老教會在建構本土神學的方向嘗試略有所調整。解嚴之前，政經問題較凸顯，於是神學較走向政經結構的反省與批判，政治解放神學的色彩相當濃厚。解嚴之後，歷史文化的問題與自我身分的認同則成為普遍所關心的焦點，台灣神學本地化的思考逐漸注意到文化與理念的層次。此種轉變除了因台灣政經社會環境改善外，其實也是受到亞洲神學發展的影響。神學與歷史境況是相互影響，亞洲神學因著它特有的宗教與文化環境，逐漸走出拉丁美洲解放神學框架，以自己的生活傳統為神學取材來發展具有自己的文化傳統特色的神學<sup>20</sup>。但這並不是說此階段的神學本土化已失去了它先前所推動的解放意義，更好是說，先前的神學工作如今也往前延伸到文化與宗教問題層面。

總之，基督長老教會及天主教會在神學本地化的工作上，都還是在因應台灣的歷史現況而發展。長老教會逐漸走出政治、社會及經濟等解放的侷限，深入結合台灣本土的宗教、人文、歷史等文化價值傳統。可惜的是，長老教會所看的台灣本土文化傳統，似乎有意排斥與中華文化本源關係，形成一種自

---

<sup>18</sup> 黃伯和，《不做陌生人》，45頁。

<sup>19</sup> 黃伯和，《本土神學講話》，3~14頁。

<sup>20</sup> 亞洲神學在發展的初期，是跟隨著拉丁美洲神學走政治解放的路線，但在經過一段時間的反省之後，逐漸意識到亞洲的環境畢竟與其他第三世界不同，了解到拉丁解放神學的方法無法觸及到亞洲的宗教與文化問題。亞洲的問題不全然是政治、經濟面，貧窮與受壓迫的問題長久以來便與宗教文化傳統糾結一起，為解決亞洲的問題，不能單單由政治社會的層面著手，必須也同時處理文化傳統的問題，如此才能建立起真正的亞洲神學，A. Pieris 及宋教授二位即是持此看法的代表。

我封閉而較無包容開放的思考。在天主教方面，過去較著重在中國文化的思考，沒有以台灣本地的場合為出發點，很少真正反省台灣社會的現況，所欲建立的本地化神學成為古典中國化神學，較具抽象性，此不是真正的台灣鄉土神學。台灣鄉土神學必須從台灣的歷史、文化、宗教的傳統中，了解人民的心靈追求，然後從基督宗教信仰的眼光去詮釋，看看在耶穌基督的啓示中能否給予回應，由這反省中鑄造出一新耶穌基督的面貌。事實上，這也是宋教授在其基督論上的根本方法。

## 貳、台灣文化主體意識的發展與時代訊號

台灣近幾十年來的發展，1987 年政治解嚴是一明顯分界點。解嚴之前，在威權統治下，台灣的政經社會結構，還呈現一井然有序的現象。但解嚴之後，整個社會結構正在崩解，造成各種衝突。但從另一角度看，這也是一種自然性的調整，任何文化傳統在歷史的過程中，由於歷史環境的轉換與衝擊，必須經過一段解構與建構的歷程。台灣目前的解構與建構現象正隱含著台灣人民對先前自我身分認同的疑惑及重新探索，嘗試建構一新的身分，這是屬人文與文化上的認同問題。當一個民族自我身分認同無法確立，共同性的文化價值系統則無從建立。而文化價值系統脆弱時，一個健全而公義的社會體制規範也很難建立起來，整個社會各層面的問題便自然孕育而生。台灣現階段可以說是處在這種真空狀態中，有賴重新反省自己的歷史文化並建構出新的價值體系，才有可能展開新的發展領域。

### 一、台灣的歷史問題

若說台灣人身分認同是當前社會中最具爭論性的問題應

不為過<sup>21</sup>。台灣之所以會產生身分上的迷惑，根本原因還是肇因於歷史上長期處於被殖民的地位。自我身分認同問題的出現，意味著台灣正逐漸追求自己的主體性意識，此主體性意識有人稱「台灣意識」<sup>22</sup>，或稱「台灣精神」<sup>23</sup>，且愈來愈強烈。事實上，台灣開始體會並尋找自己的文化主體性，幾乎從台灣歷史的開端就已開始。

台灣歷史的起源無從可考，有謂起於秦始皇時代，或於三國時代，但這也只能屬神話中的傳說部分。自荷蘭人統治台灣開始，一直到國民黨政府時代，長達 400 年的時間，基本上台灣都是處於工具性的角色，為完成台灣以外其他目的之手段與工具。在清朝統治的 213 年期間，台灣雖屬中國之領土，但仍然只是被視為邊疆地域，政治性的宣示意義大於實質意義，因為清朝不曾特意有心發展建設台灣。1949 年之後到解嚴前，台灣也只是為達成復興中華民國而存在。換句話說，台灣一直都是被迫在為他人而生活，沒有自己的生活獨立空間，因此很難彰顯出自己的主體性或個體性<sup>24</sup>。

從這 400 餘年的歷史過程來看，可以想像到台灣社會結構的多元性，首先有原住民的文化，其次漢人（或中國）文化，後來有日本文化的因素。在這幾種文化中，因漢人移入較多，經營時期最久，一直主導台灣歷史生命的傳承。日本雖然在台灣統治 50 年，且嘗試皇化台灣，但終究沒有成功。所以，台灣文化本來就非單一文化，而是一個以漢人文化為主流的多元傳統文化。再就後來的歷史發展過程來看，台灣的主體文化雖源

---

<sup>21</sup> 卜大中，〈台灣身分認同的分裂〉《中國時報》2001 年 7 月 7 日。

<sup>22</sup> 黃俊傑，《台灣意識與台灣文化》（台北：正中，民 89），94 頁。

<sup>23</sup> 沈清松，《台灣精神與文化發展》（台北：商務，2001），1~20 頁。

<sup>24</sup> 黃俊傑，前引書，138~72 頁；沈清松，前引書，1 頁。

自漢文化，但由於台灣與中國大陸的一海之隔，且又經過日人統治，隨著歷史環境的演變，在生活經驗上，必然逐漸發展出自己獨有的一面。如今再加上現代化的衝擊，我們很難再說台灣所擁有的仍然只是中國文化。

## 二、台灣本土化：台灣自我意識的反省與追尋過程

儘管大部分的時間，台灣是生活在他人的統治下，但在整個歷史過程中，台灣本土意識卻不斷地呈現出來，展現在人民反抗當權者的事件中。早期荷蘭人佔領時期，就因無法忍受荷蘭人的剝削而有抗爭事件。鄭氏時代的大批移民本來就是不願意受異族（清朝）統治，渡海來台自求發展。後來清朝雖已完全佔有台灣，但對台灣持敵對的態度，甚至禁止沿海人民渡海來台，此政策長達 190 年之久，其間移居的漢人絕大多數是冒著生命危險潛逃而來為求生存，為此台灣民間仍保有著反抗意識，至少有四十次反抗清朝的紀錄。事實上，到了清朝統治末期，原先存有祖籍地方意識的台灣人，已逐漸形成以台灣本土為認同對象的群體意識；這種茁壯的台灣群體意識，往後隨著日本人的統治而加速發展<sup>25</sup>。

日據時代（1895~1945），台灣人民自我意識彰顯的背後是以漢人文化為基礎的民族意識。日本在台灣統治期間，積極推行同化政策，因而激起台灣民族意識的反抗。這種在殖民處境下所具有的強烈民族意識，使有些台籍知識分子將中國大陸視為「祖國」，但基本上此祖國意識的認同，主要原因是由於日本殖民政策所激起，所以文化上認同之成分大於政治上的認同<sup>26</sup>。也即是說，此時的台灣意識根本上還是以站在台灣被奴

---

<sup>25</sup> 黃俊傑，前引書，268 及 11~12 頁。

<sup>26</sup> 同上，131 頁。

役的處境下，試圖承繼文化根源傳統，因而有文化之根的認同，但仍是屬台灣本土意識的凸顯。

國民政府時代，一方面以強硬政策在台灣推行中國化意識的教育，壓制台灣本土文化的發展，試圖使台灣恢復完全的中國化。當時政府各項政策的制定，均把目標放在一個虛幻的未來，從不以台灣為永續經營的目標。此種種不當的措施使日據時代衍生出的台灣本土意識更強，潛隱在民間持續發酵，於是社會上一直存在著台灣人與外省人之間的省籍情結，終於在1987年解嚴後，此長期壓抑在民間，且具有強烈抗爭性的本土意識遂立即爆發而出。而台灣本土化的發展目前因著台灣與中國之間的政治關係緊張而更趨複雜，甚至衍生出另一個爭論性頗強的「去中國化」問題<sup>27</sup>。的確，中國當今對台灣教條式解放意識型態的態度，使台灣在本土化發展上有轉向「去中國化」傾向，但這可能不是唯一及主要原因。真正的原因應該是台灣本土意識的必然成長，即使台灣與中國不出現此種緊張性的關係，台灣本土意識遲早都繼續會在未來的歷史舞台中出現，本土意識及自我身分的找尋、認同與建立，不可能會被消解掉。

台灣本土化追尋的過程也反映在宗教文化領域上。台灣文化與信仰是以漢人的文化為主體，且大部分的時間主要還是靠民間宗教的傳遞來完成。早期移民來台的漢人在陌生的環境中與大自然力量搏鬥，需要信仰的力量，除了由原鄉渡海來台的

---

<sup>27</sup> 例如最近有前內政部長黃主文批國民黨稱：「……中國國民黨掛著『中國』二字，就很難本土化」，見《中國時報》民90年7月5日，3版；而在同日報紙，國民黨中常委黃大洲則被引述說：「把本土化變成去外省化，甚至去中國化，這是偏見和自私的結合。」儘管黃大洲認為本土化不應該有去中國化的意識，他當然並不意味著本土化即是把台灣成為「中華人民共和國」化。基本上，國民黨的本土化仍然是本著以台灣本土為基礎去包容、接受多元的可能。

信仰提供此需要外，也因各地環境的不同而不斷出現新的民間宗教團體。

民間宗教信仰事實上還是以傳統儒釋道的文化為根，從這三者中吸取知識系統後轉為信仰之用。但反過來說，台灣一直都沒有完善的教育制度，晚期更是歷經日本文化的貶抑，於是傳統文化的傳遞與教育便只有透過民間宗教信仰的宗教教育。所以，民間宗教信仰除了一方面表達台灣人民在精神上的自我超越外，另一方面也在延續塑造自己本土的文化生命。甚至在解嚴前夕，當中國文化意識主宰整個台灣的政策時，台灣本地的民間信仰在傳遞台灣本土文化上，還扮演重要的角色。

### 三、台灣的本土化與鄉土神學的關係

神學工作是在以當代的思維模式重新詮釋聖經及傳統信仰，然而神學的使命不僅僅是在使聖經中的訊息符應當地的境況，它也應從事反向工作，從當地文化信仰傳統中，認出天主教在聖經世界之外的啓示，並透過交談使二者所蘊藏的啓示真理更彰顯。所以神學本身就是一種對話，而在這種相互對話的過程中，兩者都有了改變，因為二者都是活的傳統。西方神學在本地化的工作上，較傾向於使聖經與當地經典文化的溝通，而這也是目前台灣天主教在本地神學所走的方向。台灣本土文化的知識系統理念仍在形成中，且普遍認為台灣文化即是中國傳統文化，也就是以儒釋道經典為基礎的文化觀，於是就會有下述問題的出現：「台灣鄉土神學是否可能？」

如果我們跳出傳統神學所注重的知性系統結構，好像神學本土化的工作只存在於聖經與其他經典之間的對應關係，則此問題的答案是肯定的。台灣文化儘管尚未有一個能反映自己特色的完善經典，但它卻表現在各時代民間人文作品或生活事件上，這些作品敘述著每一時代台灣人民的心靈旅程，應該也可

以和聖經對話。啓示的真理並不必然只存在於正統經典中，更何況有些亞洲神學家認為，經典的形成也有可能反其道而行，非但無維護真理，反而踐踏真理<sup>28</sup>。

蘇基爾（R. S. Sugirtharajia）主張，今日亞洲聖經詮釋學在運用亞洲共通的宗教文化資產來解釋聖經的故事時，可以有二個互補的途徑：一是經文之間（inter-textually）、二是經文之外（extra-textually）的詮釋。前者著重聖經與其他信仰文化經典間的關係，側重於經文之間的比較研究；而後者則從人民共有的遺產，即通俗的民間故事、傳奇、詩詞、神話……等著手<sup>29</sup>。民間的信仰文化遺產，是人民在歷史中的生命表達，從這些故事中，正如同在各民族的經典中，同樣可以辨識出人民如何契悟人性與神性的真理。從這個角度來看，則台灣的鄉土神學應該是可成立了。事實上，如何從民間文化信仰傳統解讀出天主的啓示，此也是宋教授神學上的特色，他的基督論也是建立在這個基礎上，使人在閱讀他的神學著作時，感受到基督的啓示已經十足的本地化。

### 參、耶穌：天主的愛在世的象徵—宋教授的基督論

儘管接受了完整的西方神學教育，鑒於基督宗教過去在亞洲宣講的缺失，宋教授在神學反省工作上一直嘗試跳出西方傳統的思想模式，好建立一個真正亞洲本土化的神學，使耶穌基督恢復以亞洲的心靈在亞洲宣講<sup>30</sup>。

<sup>28</sup> 郭佩蘭，〈從非聖經世界發掘聖經的意義〉，李熾昌編著，《亞洲處境與聖經詮釋》（香港：基督教文藝），54頁。

<sup>29</sup> 蘇基爾，〈經文與諸經文：亞洲聖經詮釋的例子〉，同上，25頁。

<sup>30</sup> 我們在此無法詳細介紹宋教授的完整基督論，讀者可參考宋教授的三本基督論著作。

## 一、神學出發點：百姓的痛苦

在其近著 *The Believing Heart* 中的第一部分，可以看到宋教授的神學基本方法及特點<sup>31</sup>。他的神學出發點建立在亞洲受苦的普遍民衆，也是出於這個關懷，使他對西方傳統神學有所批評。他認為西方傳統神學把神學的主題置於天主本身，是一種顛倒的神學思考路線，神學所要探討的應該是人的問題而非天主的問題。當我們回到聖經去看耶穌基督的言行，祂所關心的是當時受苦的貧民，祂的宣講不是在向人證明有一位天主的存在，或向他們抽象地談論有關天主的本性。耶穌的言行是在向百姓啓示天主如何與人民一起受苦，所以神學出發點應是人民的痛苦。因此在宋教授的神學著作中，通常會以相當大的篇幅敘述與分析亞洲人民生活中痛苦的經驗。

但宋教授的神學中心點不是停留在這裡，他的神學目標是為給亞洲人民指出生活中的希望。基於此種神學態度，使他建構出與傳統神學不同的特色。為他而言，渴求救恩的概念不是基督宗教所單獨擁有。傳統神學是以救恩史為基礎，天主的救恩工程由希伯來歷史開始，在耶穌基督身上完成達到高峰，之後由宗徒教會團體繼續此救援的使命，最後救恩的圓滿是建立在以羅馬為中心的歐洲教會，再由此向歐洲以外的地區拓展，這是一種直線式的救恩史觀，也是一種盟約式的神學觀<sup>32</sup>。此種救恩史觀最後會在神學思想上，形成了只有歐洲基督教文化才是唯一擁有天主救援啓示的地方，至於其他的宗教文化則須

---

<sup>31</sup> 參：C. S. Song, *The Believing Heart: An Invitation to Story Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), pp.1~78；也可參考另外一篇文章，這是他在完成基督論著作之後對自己的神學方法所做的神學反省：〈邁向再多元化世界中基督教神學的五個階段〉，陳南州編著，《建構台灣文化的神學》（台南：信福，1994），9~33 頁。

<sup>32</sup> 參閱：《The Believing Heart》，p.152.

仰賴歐洲教會的淨化與解救。這種傳統的神學思想雖使教會在過去熱衷於傳教，但也使教會在面對其他地區文化時持有優越及封閉的心態。

宋教授認為這種神學觀在今天必須要打破，特別是在面對與基督宗教同樣具有悠久歷史的亞洲文化宗教傳統。天主教在歷史中的行動不是直線式的，而是彎彎曲曲式地在行走<sup>33</sup>。我們不應該以狹隘的眼光來限制天主教在歷史中的活動，天主教如果在聖經世界中施予救恩，祂必然也以相等的愛向聖經世界之外的「外邦人」施予救援。如果以色列的歷史一直到耶穌基督，是在啓示天主教如何領導苦難百姓獲得解放，祂同樣地也在所有遭受痛苦的每一民族歷史中引導他們尋求解放。以色列民族的救恩歷史只是整個人類一部大救恩史中的一部分，每一個民族的歷史都同樣具有類似的出谷、放逐、重建的生活經驗；也同樣在各時代中有國王、先知及其他特殊聖賢在傳達天主的救援啓示。天主教在歷史中每一民族所施予的恩寵是一致的，以色列民族或基督徒團體並沒有、也不會比其他民族或宗教文化獲得更多或更少的救援啓示與真理。於是為宋教授而論，聖經啓示的特點不是在於傳統神學所說的是普世救恩的媒介，而是作證天主教在普世人間（即在聖經世界中，同樣也在聖經以外的地區中）所進行的解放救恩的行動。更具體地說，聖經中的啓示事件是一具有象徵性的作用。

在此基本神學架構下，宋教授所推動的亞洲本土化神學，相當著重聖經的信仰傳統與當地人民的文化傳統的交談。亞洲的文化傳統（宋教授本身特別注意亞洲百姓的生活故事經驗）本身也就蘊含天主的救恩行動，當基督宗教進入亞洲地區時，

---

<sup>33</sup> C. S. Song, *Tell Us Our Names* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1989), p.16.

應以自己信仰經驗向當地的人民指出天主的愛本來就臨在於他們的生活中。他們所流露出那股尋求解放的精神及勇氣，正是天主的救援行動。同樣地，基督徒應以開放的心胸認同這些異於聖經方式的啓示，藉此回過頭來更深地詮釋天主在聖經中的啓示訊息。這種神學方法，宋教授用了好幾個名稱描述之，如**詮釋循環圈**（hermeneutical circle）、**移位神學**（transposition theology）或**象徵式的聖經詮釋**（symbolic interpretation）。這種神學方法之所以可行，是建立在一種神學豐富的想像力上（或是所謂的直觀的能力）<sup>34</sup>，即是此方法的運用，使他在從事亞洲神學的建構工作時，能輕鬆地游走在聖經的資料與亞洲人民的生活故事之中，並使二者相互詮釋，宋教授也即在此方法脈絡下來詮釋耶穌基督。

## 二、耶穌是成「血肉」的聖言

嚴格說來，宋教授本身不是一位系統神學家，他也無意建立一套神學系統。相反地，他對傳統系統神學經常提出強烈的批評，認為它導致信仰與人民的生活脫節。此種以人民實際生活問題為導向的神學思考模式，在他的基督論著作上特別清楚的反映出來。傳統基督論的主流形式，不管是「從上」或「從下」、「作用性」或「本質性」的，基本上最後都必須說明歷史中的耶穌如何發展到信仰中的基督，耶穌如何成為天主子基督。宋教授在其神學著作中，就「耶穌基督」這個稱呼的使用來看，有趣的是，他由早先使用「耶穌基督」這個全稱逐漸轉

---

<sup>34</sup> 宋教授一直在強調，他的神學方法不是西方式的以理性、哲學思辯、或概念分析的方法，而是以人的心、生命、情感去直觀。事實上此也是典型的亞洲式的思考方法。

向喜歡用「耶穌」，而盡量省去「基督」這二個字<sup>35</sup>，這種轉變正可說明宋教授本身對耶穌基督詮釋的基本態度。

在面對亞洲的特殊環境，他所要帶給人民的是歷史的耶穌而非信仰中的天上基督。他在基督論的神學問題上所要問的是：過去在歷史中與人一起奮鬥的耶穌如今在何處可尋（Where is Jesus）？而不是問：過去的耶穌如今我們在信仰中說他是誰（Who is Jesus）？祂是否是天主子？後者的問題不比前者重要，因為當百姓生活在痛苦中，他們所渴求的是一位能與他們在苦難中認同的人物。後者問題是神學家的問題，跟人民的生活沒有什麼關係<sup>36</sup>；前者才是聖經中所描寫的真實的耶穌，後者則是教會歷史中所建構出來的信仰產物。

為此，宋教授所要建立的是以歷史為基礎的耶穌論，而非以哲學概念為結構基礎的本質基督論。但我們也不能因而說，宋教授針對亞洲人民的處境所要追求的，只是純粹是一位歷史的人物，好像一般史學家所要建立的耶穌傳，完全忽略或否定耶穌生命中與天主的特殊關係。事實上，此種討論方式已失去了神學的意義，宋教授本身也相當反對此種基督論的方法<sup>37</sup>。

宋教授在建構他的基督論時，一直都在避免使自己走入傳

---

<sup>35</sup> 這種稱呼上的進展，在基督論三部曲的書名上可以發覺得到。此三本基督論均以「耶穌」為開頭，而且與他之前的著作對比來看，宋教授對「基督」名稱的使用較少，縱使使用之，此名稱之後所隱含的神學意義也有了轉變，逐漸淡化「基督」名稱所具有的形上意義。例如他在首冊基督論《耶穌，被釘十字架的人民》，此書結束之前雖論到「基督」這個名號，但也是從現世百姓痛苦生活的層面上解釋，這已使基督的稱號脫離了神學上形上意義，參 368 頁。在 *The Believing Heart* 一書中，宋教授更清楚流露出他對傳統基督徒所宣信的「基督」之名號批判的態度，見該書 194~95 頁。

<sup>36</sup> 參閱：《耶穌，被釘十字架的人民》，5~6 頁。

<sup>37</sup> 參閱：《耶穌的上帝國》，15~21 頁。

統神學的思辯模式；同時也避免走入純歷史方向。他將討論焦點完全集中在耶穌所宣講的主題（天主的國）上，圍繞在這個主題作他基督論的探索旅程，為大家指出耶穌如何在當時的環境中體驗出天國的臨在，並付出自己的生命來宣講實踐它，使百姓認出天主在他們身上的臨在<sup>38</sup>。

由此，我們可以看到，在嘗試使聖經中的真實耶穌呈現時，宋教授並非站在主客對立關係來描繪一個靜態客觀的歷史人物。當今日絕大多數神學家，以聖經為基礎，從歷史幅度解說耶穌如何在當時的環境中，以言以行向當代人宣講天主國的來臨，進而指出祂身上所隱含的基督論，為宋教授來看，這種解釋還不夠，因它所詮釋出的耶穌無法與窮人完全認同，只能指出耶穌是如何「**為人**」受苦與死亡（die *for* us），但還無法指出耶穌實在「**與人一起**」受苦與死亡（die *with* us）<sup>39</sup>。

若耶穌只是「**為人**」而死或代替人而死，人始終處於被動沒有主體性的角色。但若說耶穌是「**與人一起**」受苦死亡，人會認出祂如何憑藉著天主所賜予的能力，從生活的痛苦與迫害中，勇敢站起來面對並克服它們。人民也即是在耶穌的事件中，看到天主一起與人奮鬥，使人跟隨耶穌的腳程共同實踐天國。如此百姓在整個過程中不再只是被動性地伸手等待救援，而是

---

<sup>38</sup> 在此我們須要解釋宋教授對天主國的了解，宋教授著重從人的角度來解釋天國的意義。大致上說來，天國指的是那由天主所賦予人內在生命中生生不息的力量、希望、勇氣、對抗惡勢力的意志……等人天生本有的求生之力量。而這也即是宋教授所主張的：耶穌基督本身並不帶來天國，祂來是向人作證（指出）天主的國早已臨在於每人生命中。祂只是藉由自己的生活言行，幫助人意識到自我生命中所具有的天國生命。參閱：《耶穌的上帝國》，特別是 125~205 頁，在這裡，我們可以看到前面所談的有關宋教授的神學基本方法，即視聖經為一象徵性的啓示。

<sup>39</sup> 參閱：《第三眼神學》，182~85 頁。

自己參與救援的工作。宋教授認為，面對亞洲的特殊情況，也唯有如此一位在困苦的境遇中，散發出求生能力的耶穌，才能激勵千萬亞洲受難中的百姓為自己的命運奮鬥，用天主所賦予他們生命中的能力，改變及創造他們自己的未來。

宋教授在其基督論上的另一特點是，他嘗試去探索耶穌基督的心靈世界。但此並不是說像一般神學討論耶穌自我身分的意識問題：「是否意識到自己是天主子？」這一直不是他所關心的神學問題。而是說在面對歷史境況，如宗教與政治官僚制度造成百姓的窮苦，或社會的不正義等問題，耶穌在獻身於宣講的過程中，內在心靈所湧現出的各種人性的衝突與掙扎，宋教授都試著將之表露出來<sup>40</sup>。也是在這點上，他把自己的神學方法發揮到達極至。

宋教授的神學目標是為建立亞洲本地化的神學，在基督論方面，當然也應該還原祂本來的亞洲面貌，而且必須具有今日亞洲人民的心靈。為宋教授而言，亞洲人民的文化信仰傳統，基本上反映著他們長久以來一直在尋求如何從各種苦難生活中解脫。如此長久的受壓迫與掙扎，在亞洲人民的心靈深處必定隱藏著相當豐富的生命體驗。宋教授運用他的移位神學方法(或人民解釋學)<sup>41</sup>，把亞洲人民在生活故事中所擁有的心靈體驗轉移到聖經中重新解讀耶穌的生活故事，如此所解釋出來的耶穌，是具有「血肉」的聖言，而不是像傳統神學在談基督論時，只看到聖言沒有看到血肉，這是宋教授的基督論之所以為亞洲人所感動之處。

---

<sup>40</sup> 在宋教授的三部基督論著作中，首部書對耶穌面對十字架的人性反映，以及在第三部 *Jesus in the Power of the Spirit* 對耶穌突破傳統信仰束縛所產生的心靈掙扎，均有相當生動的描述。

<sup>41</sup> 「人民解釋學」是在《耶穌，被釘十字架的人民》一書中提出，參 23~29 頁。此與上述其他方法實際上是相同意義，只不過給予不同的稱呼。

### 三、耶穌的絕對性

宋教授既然無意討論基督論的本質問題，傳統傳神學上有關耶穌基督的唯一性與絕對性神學問題，他也盡可能以另外角度去解釋它。當近代神學為維持耶穌基督救援的獨特性（uniqueness），也為兼顧天主救恩的普世性，通常訴諸早期教父的「聖言的種子」或聖神的普世性恩賜的思想來解決此一神學問題，宋教授卻對此提出強烈的批評，他認為天主的創造與救援是同一行動，是同一能力在宇宙間的彰顯。聖經中的歷史，正如同其他民族的歷史一樣，都是整個宇宙大救恩歷史中的一部分，是天主創造或救恩的能力在歷史中的行動。這也即是為什麼宋教授要強調以色列民族、耶穌基督，及後來的教會信仰團體救援性的象徵作用。就耶穌基督而論，祂沒有帶來天主的國，因為天主的國早已在耶穌之前臨在世界中，甚至在宇宙被造之時就已臨在。耶穌與信仰團體的救援角色，是在使所有人類（特別是向那些貧窮的弱勢者）意識到那早已臨在於他們生命中的天主能力，並使之彰顯出來<sup>42</sup>。

當然，為宋教授來看，只說耶穌在人間作證天主國的臨在還不夠。耶穌基督本身即是天國，但耶穌基督之所以是天主的國，除了是因為祂用自己的全部生命，讓天主的國完全在祂身上彰顯外<sup>43</sup>，並且在當時的困苦生活環境中，祂努力使當時的無數百姓意識、接受、共同實踐在他們生命中所隱藏的天主國能力，形成一股銳不可擋的改革創造之社會文化，所以耶穌開啓了一個「賦予〔社會〕力量的文化」<sup>44</sup>。

<sup>42</sup> 《耶穌的上帝國》，123 頁。

<sup>43</sup> 為宋教授而言，如同耶穌一樣，「許多過去、現在、將來的人和耶穌一起成為上帝國」，見《耶穌的上帝國》，243 頁。

<sup>44</sup> 《耶穌的上帝國》，235 頁。

在這種倫理性的解釋下，若撇開基督論的形上問題不談，不可否認地，宋教授的基督論在亞洲文化地區，應該很容易得到認同，在宗教交談的層面上也具相當開放的程度，每一個民族或每一個人都可以說是在作證天主國在人間的臨在與運行，每一個人都是天國。此種基督論的進路顯然已傾向於比較宗教學的場合去了。但宋教授畢竟是一位基督徒，在他的著作中不得不承認耶穌與天主父的特有生命關係，但此種關係卻也只是在於意識的領域，即耶穌較其他人對天主臨在的生命有更清楚的意識，而這也即是他所了解的「聖言成了血肉，寄居在我們中間，滿溢恩寵和真理」<sup>45</sup>。問題是，在他這種方法架構下，我們似乎無法不問：是否除了耶穌基督外，聖言也「成了」其他的血肉？宋教授對這個問題終究無法避開，但他卻很有技巧地、將答案間接地流露在他的思想中，當他稱耶穌滿溢天主的恩寵（full of God's grace），他卻從未用過此 full of God's grace 來稱呼其他同樣擁有聖言生命的血肉之人。

#### 四、耶穌的肖像：「被釘十字架的人民」

儘管宋教授真正所關注的基督論問題是「耶穌在哪裡？」而非「耶穌是誰？」，但基督論終究會、也必須要答覆聖經中耶穌對門徒們所提「你們說我是誰？」的問題。他無意以傳統的名稱來指出耶穌的身分。為與亞洲窮人認同，宋教授曾借用韓國詩人金芝河所寫的一齣劇《戴金冠的耶穌》，來批判教會傳統信仰下所認識的耶穌。那些置放在教堂內、頭戴上金冠、具金碧輝煌的耶穌雕刻像，最足以代表傳統所認識的耶穌。宋教授卻認為真正的耶穌不是戴著金冠的水泥像，他說<sup>46</sup>：

<sup>45</sup> *Jesus in the Power of the Spirit*, p.x.

<sup>46</sup> 《耶穌，被釘十字架的人民》，26 及 262 頁。

「教堂內所尊奉的耶穌、教會傳統所頒佈的耶穌、教義學所濃縮的耶穌，不一定是真正的耶穌。真正的耶穌是上帝的愛，在世界中創造生命的奇蹟，是上帝的痛苦，融入在人類的痛苦中，是上帝的永恆生命，使得人民面對死亡威脅猶能坦然生存。當人民越是憑著對上帝堅定不移的信心，彼此攜手合作，在舊世界中締造新世界，則耶穌就越真實地存在著。真正的耶穌，是人民在地獄的黑暗中所點燃之上帝的救贖光芒；真正的耶穌，是人民面對這幽暗世界掌權者揮舞毀滅權勢時所彰顯的拯救大能。」

在首部基督論結尾前，他稱耶穌是**被釘十字架的人民**。他不是高高在上的天主或君王，而是窮苦百姓中的一員。然此屬眾百姓中的耶穌，卻因著祂對宇宙中天主生命（即天主的愛、天主的大能、或天主的國）<sup>47</sup>之體驗，嘗試配合著它，並使之在當時的社會中，透過喚醒眾百姓對此天主國的認識，於是形成一股改革社會文化的力量，使人民得到解放。

## 肆、台灣鄉土基督論的嘗試

如同其他亞洲神學家，宋教授的基督論基礎是建立在亞洲共同因素上：(1)政治及經濟上的困境；(2)亞洲文化的豐富傳統。嚴格說來，我們不能狹隘地把宋教授的神學歸列為台灣鄉土神學<sup>48</sup>，更好說是他為亞洲的本土神學方法樹立一個新的導向。然這只能說是一個普遍的神學原則，若為更進一步使之落實在一特定的地區，則仍需考慮到每一地區的個別特殊因素。

<sup>47</sup> 其實在宋教授的思考中，此天主國的生命力量也就是他在第三冊中所描述的天主的聖神，宋教授本身並沒有清楚地指出，但從其思想中，可以讀出此層的意義。

<sup>48</sup> 武金正即是將宋教授視之為台灣的解放神學家，參閱：《解放神學：脈絡中的詮釋》（台北：光啓，民80），305頁。

當然在嘗試要為耶穌基督賦予台灣鄉土的面貌時，應有下列的體認：任何一種基督論只能是片面性的，沒有一種基督論可以完全反映出耶穌基督的生命，並以之作爲其他基督論的標準。即使說新約中的耶穌基督是最原始的畫像，但實際說來連新約中所呈現的耶穌面貌也不能說是完整，它們也只是各自在環境中揣摩出耶穌生命的時代意義。但反過來說，今日對耶穌基督的新詮釋也必須能在新約中找到基礎。基本上，耶穌基督的面貌必須在每一歷史境況中不斷地被鑄造。

## 一、台灣的「新世紀」與「新福傳」要求

「新世紀新福傳」口號是台灣天主教會對當前社會的回應。事實上，「新世紀新福傳」的內在精神意義，早已在整個救援史中（或說在整個人類文化的發展中）不斷地流露出。舊約每一先知的宣講工作，即是在當代的每一新世紀，傳達了新的啓示訊息。耶穌基督本人也復如此，他面對了一個「時期已滿」的新世紀，向當代人傳達了新的喜訊（如谷一15）。基督宗教信仰的發展歷程，同樣地也都是在每一新的世紀產生了新的信仰體驗，而有新的訊息。在基督論來說，教會歷史中各種不同的基督面容，均反映著各個時代的新世紀不同環境。

什麼是台灣當今的「新世紀」環境？從上面我們對台灣文化歷史的回顧，與對當前社會問題的簡略分析，似乎可以作如下的答覆：台灣當前的「新世紀」問題是，由於過去歷史種種因素，造成了台灣社會當前在政治、經濟、文化、族群上的衝突，而其中又以文化認同的問題較爲嚴重，不僅造成台灣社會的亂象，也影響台灣在國際上身分與地位的認同問題。台灣社會的混亂顯示著，傳統所接受的文化理念、價值體系、生活規範系統已無法整合應付今日的問題。台灣需要一個新的自我身分、新的文化價值體系、新的社會生活型態，如此才能爲台灣

創造出新的時代、新的社會團體、新的生命共同體。近幾年來，社會各階層不斷呼籲所謂「心靈的改革」，或政治上呼喊所謂「新台灣人」，新的「生命共同體」，與「台灣本土化」等口號，即是反映這種生活在各種衝突下所產生的先知性心靈的吶喊。

可惜的是，台灣目前的現況是「只見解構，不見建構」現象<sup>49</sup>。於是作為基督徒的我們，我們既是在宣講耶穌基督，我們如何向目前台灣的人民呈現一個足以協助大家重建社會的耶穌基督？或者說，在台灣我們所渴望的是何種耶穌的面貌？

## 二、耶穌：舊文化的解構者與新文化的建構者

1970 年代之前，傳統基督論一直避免把耶穌基督置於社會政治的背景下來討論，但隨著神學環境的轉變，基督論的探討由最初從下的歷史路線，進而從耶穌當代的政經歷史環境入手，此即是現在神學上所稱耶穌基督「第三波」歷史探討（the third quest of the historical Jesus）<sup>50</sup>。以台灣或亞洲的當今歷史境況來看，在不違反基本信仰下（天主父藉由聖神在耶穌基督身上臨在人間），為塑造具台灣本地生命的基督畫像，此第三波的基督論方法也是一可行之道。事實上，宋教授的基督論應也歸屬在這一類的方法中。

歷史環境的確從未重複過，但卻有相似之處。台灣的當前環境與耶穌當代的歷史環境，雖不是完全吻合，但二者之間所

---

<sup>49</sup> 林瑞，〈只見解構，不見建構的新政府困境〉《中國時報》89 年 7 月 15 日，15 版。

<sup>50</sup> 參：Ben Witherington III, *The Jesus Quest: The Third Search for the Jew of Nazareth*, 2<sup>nd</sup> ed. (Downers Grove, IL.: Inter Varsity, 1997), pp.9~13. Witherington 指出第三波基督論探討的特色在於從耶穌當代的社會、經濟及宗教環境的角度來詮釋耶穌基督（15 頁）。

呈現出的相似性，卻足以使我們試著從本地的處境去思考建構耶穌的新面貌。

以社會整體環境的觀點來說，耶穌同樣面對一個正在崩解的社會傳統結構，且急需重新建構一個新的時代環境。長期處在殖民狀態中的歷史場合使天國來臨的宣講（不管是出自於洗者若翰、或耶穌基督、或其他人的口中）能觸動人心。就信仰的層面說，整個民族歷史發展根基的盟約信仰，後來逐漸僵化成法律形式；再加上各階層領導人物，爲了自身或自己階級的利益，更是使之扭曲而使人民的生活更辛苦，社會各種不正義的現象橫生。當然，猶太這個國家社會結構的崩解，非始於耶穌基督的當代，從其亡國時代開始，同時也不斷地有先知性的人物努力重新建構新的社會團體，只可惜都一直無法成功。

面對自己的民族、社會團體所處的困境，面對那麼多人渴望一個新的生活環境（天國的來臨、天主的統治），耶穌基督當然不可能在其宣講的工作中，純粹只談一些如何做一位虔誠信仰的朝拜者，而對當時的社會環境不聞不問。祂必定也與當時衆百姓同樣渴望天國的來臨，同樣盼望社會環境能有新的改造一天。在與衆百姓生活的認同中，使自己對傳統的天主及其來臨，有異於別人之處。所以，除非耶穌對當時境況認同關懷，祂無法體會出天國的意義及其來臨，是特殊的環境啓發了耶穌。同樣地，耶穌欲藉此新的信仰體會來重新建構新的社會環境，其宣講的目的也是在此。「耶穌基督是政治、宗教及社會的改革者」這一觀念，事實上這是宋教授的基督論所強調的重點之一<sup>51</sup>，而當代不少神學家也肯定這一觀點<sup>52</sup>，特別是第三世

---

<sup>51</sup> 例如：參閱 *The Believing Heart*, 16, pp.162-87.

<sup>52</sup> 例如：參閱 Hans Küng, 《作基督徒》，楊德友譯（台北：光啓，民82），205-89 頁。不過儘管今日不少神學家都同意，耶穌基督的宣

界的解放神學。

### 三、面對台灣的歷史狀況，耶穌將如何宣講及宣講何種訊息？

「天國」或「天國的來臨」是耶穌宣講的主題，也是祂改革自己的宗教與社會的新準則。然而，與其說天國是耶穌所宣講的訊息，不如說它是一語言象徵。耶穌基督因身在自己的歷史傳統中，祂不得不用大家所熟悉的信仰語言，來表達自己所體會到的天主的臨在及祂與天主的特殊關係。「天國的來臨」不只是表達耶穌的信仰體驗，同時也反映出祂對自己的歷史環境之回應。為此我們可以合理地提出如此假設的問題：如果耶穌處在今日的台灣地區，祂會作何種宣講？

「天國」兩字也許不會出現在耶穌的口中，但不管以何種語言概念說出祂的體驗，下列幾項因素應該是包含在祂宣講的內容，並為建構一個新的台灣社會環境所需要的，這些因素事實上也反映在福音中耶穌所宣講的訊息中。

1. **新的生命共同體**：住在台灣的居民面臨新身分認同的問題，傳統的「中華民族」或「中國人」的概念已無法適度地代表住在台灣的整個族群。台灣各族群間（原住民、台灣人、外省人、客家人）目前尚未找到共同的認同身分。是此族群意識的分裂導致了當前社會嚴重的仇恨與衝突。回顧聖經中耶穌時代的社會結構，在政治上有了羅馬人與猶太人的明顯區分；宗教上有了猶太人與撒瑪黎雅人之分；在自己的團體中又有了窮人與婦人、罪人、病人與虔誠的經師法利賽人之分。這種現存的社會問題，耶穌不可能無動於衷，在他的宣講與行動中，同時流露對社會現況的批判，並試圖以新的信仰理念重新建構一

---

講有政治社會的幅度，但絕大多數均承認，耶穌無意從事政治革命運動。誠如 Hans Küng 所說的，耶穌各方面都超越今日學者所運用的各種模式的稱呼。

新社會秩序的團體。如天國婚筵（路十四 16~24），所有的人都被邀請參加，在這場宴會中的所有人，都在這個喜宴的場合裡得到新的身分。

事實上，耶穌基督在有此新社會秩序認同之前，祂本人也已經走過自我身分的解構與重新建構。按福音記載，耶穌在宣講的初期，僅認為祂的使命是為以色列家迷失的羊，後才對外邦人開放。而祂與客納罕婦女及一些非猶太人的相遇，則打開了祂對猶太以外地區人民的接受，這個時候的耶穌基督已經不再是一個只擁有狹隘舊有意識族群的人，而是一能具有更多元寬廣包容的新社會意識的新人<sup>53</sup>。新舊自我意識的突破與轉換之所以可能，是由於祂對天主的新體驗，福音中耶穌基督以「遵行天主旨意的人，才是他的親屬」<sup>54</sup>來打破家庭族群的身分限制也是其中一個清楚的例子。耶穌在生活中所要召喚的人不以族群為準則，而是以需不需要天主的救恩來考量。若從台灣本地文化的角度來看，耶穌基督的言行所反映出的身分，以新的身分與他人成為新的生命共同體。祂在這方面表現的是一位仁者風範。

**2. 新的生活價值體系，新的生活觀：**當台灣社會普遍出現回應心靈改革的呼籲時，也等於意識到過去生活價值觀的不足之處，無法建立一套完整文化系統。完整健全的文化傳統必須同時發展精神與物質的幅度，台灣從其歷史的開端，就一直缺乏文化的底質，四百年來的生活重點是在謀求生存。百姓的生活雖繼承了傳統中國的文化型態，同時也有宗教信仰傳承，然而作為一民族生命之根的精神文化體系、價值理念、思想觀念等之發展，卻無法與物質發展並駕齊驅。特別是近數十年來，

---

<sup>53</sup> 瑪十五 11~28；參：谷七 24~30。

<sup>54</sup> 谷三 31~35；路八 19~21；瑪十二 46~50。

更是單面強調以經濟及科技為主軸的教育文化，精神文化層面則被遺忘，社會生活因而扭曲，如今能夠覺醒回頭尋求宗教信仰的協助，何嘗不是台灣歷史的新世紀時代訊號，是天主在台灣歷史上的另一次救恩行動。而這也是台灣基督徒再次向本地人民傳揚耶穌基督（一位用其一生倡導社會心靈改革的先知）的來臨時刻。

耶穌宣講的訊息在某種程度上，反映當時的社會價值問題。例如，山中聖訓<sup>55</sup>或主禱文<sup>56</sup>不可能是出自於耶穌在祈禱中的一時靈感。當時的社會環境一定出現不少積習已久惡習，社會價值取向已遭扭曲，傳統信仰與文化價值體系在社會團體中已無法發揮它們正面導向的功用。耶穌必然長期受到這些社會問題的衝擊，促使祂站出來從事先知的任務，運用傳統所熟悉與期待的「天國」觀念，同時以自己所擁有的獨特經驗，注入新的幅度將其意義轉換，以「天國來臨」綜合表達出。天國的訊息為耶穌基督而言，既是祂嘗試欲賦予當時的新價值意義，同時以此新的價值理念來改革社會的弊病。

當我們說耶穌基督是一位社會心靈的改革先知時，仍然應避免將之等同於一般的道德學家。耶穌宣講的訊息的確具有強烈的道德涵義，但祂的道德要求有其最後基礎，是來自與天主父的特殊關係，使祂不同於當時同樣具有強烈道德意識的法利賽人、經師或法學士。耶穌與他們同樣有強烈的道德意識，但耶穌超過他們，祂曾批評他們的道德行為，因為他們疏忽了道德生活最重要的因素：無條件的愛。真實的愛必須是無條件的，效法天主的無條件愛人，即愛主與愛人的一體性，以此才能建立正義、公平且愛的社會。為此，一個完整的社會文化的建構，

---

<sup>55</sup> 瑪五~六；路六 17~49。

<sup>56</sup> 瑪六 9~12；路十一 2~4。

絕對必須以超越的形上價值為基礎，一個沒有形上基礎的心靈改革猶如建構一座空中樓閣。

但我們還可以問的更深，當今的文化很難找到一個沒有形上基礎的文化，台灣文化雖無中華文化之龐大體系，其中亦不缺乏對形上價值的領悟。然而單具有形上意義的文化未必足以完成一個社會心靈的改革，文化的形上價值意義是屬人文價值，奠基於人性，然而人性總是有限，難免脆弱，需要向超越界延伸。所以宗教信仰文化可以彌補人性文化上的不足<sup>57</sup>。當台灣在呼籲心靈改革之際，事實上所需求的是一宗教的智者。為此，在台灣若要為耶穌基督畫出一個新圖像，祂應該是一位作為台灣社會改革的典範，這何嘗不是基督徒為台灣人民鑄造一新耶穌畫像的時機。

3. 新的期待與未來：對未來懷著深度的期望，本來就是基督徒的特色之一，伯多祿勉勵苦難中的教友道：「若有人詢問你心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆」<sup>58</sup>。基督徒團體的建立，本來也就是為答覆猶太人長久來對天主所懷的希望，從亞巴郎開始一直到基督的來臨，在如此漫長的歷史中，天主不斷地引領以色列子民，賜予他們對未來懷著希望，並予以實踐。在整個聖經救恩史過程中，天主的許諾未曾在以民中消失過，相反地越來越清楚，最後在耶穌基督身上，天主最深的許諾出現並完成。

傳統上之所以視耶穌基督為整個人類最後希望的根基與完成，是基於末世希望的啟示，但由於傳統神學忽略歷史的幅度，因而有淡化耶穌基督在歷史中對未來希望所懷的態度。正如當代的猶太人，耶穌對未來一定也有很深的期待，期待天主

---

<sup>57</sup> 沈清松，前引書，77~78頁。

<sup>58</sup> 伯前五 15。

國的來臨。耶穌的言行除了向人啓示天國的末世性來臨外，同樣重要的是，耶穌也向當代人，特別是那些弱勢者，啓示如何在困難的環境中對天主絕對的依靠，並藉此從失望中衍生出無限的希望，同時從來也未失掉過此希望。這一點特別為解放神學家所注重，在這一脈絡下所詮釋出來的耶穌基督，呈現出的是一位勇者的圖像。

宋教授稱每一民族都有類似以民出谷的歷史，這種歷史現實生活的經驗，台灣自然沒有例外，從台灣歷史的開端一直到現在，人民就不斷地在尋求出谷的解放，目前的情勢更是如此，因台灣正面臨內外政治、經濟、社會、文化上的困境。台灣的未來有希望嗎？台灣的希望在哪裡？如何開創台灣未來的新希望？這些都是台灣人民此時此刻所關心的問題與挑戰。在對未來的期待中，台灣與其他第三世界也有不同之處是：台灣比其他地區多了另一層需求，即國家民族在國際舞台上所應享有的尊嚴。這一點是台灣天主教團體在過去（甚至現在也是如此）所忽略，但這卻是台灣未來希望的基本課題。

台灣目前社會對未來的危機意識，的確需要耶穌基督的典範。按宋教授的觀點，台灣一直都沒缺乏過天主的臨在，整個歷史過程中那一股在惡劣的環境中，越挫越勇求生的意志，不斷去創造新的希望，即是天國在歷史各時代的百姓中彰顯。如今在此「新世紀」的歷史關鍵時刻，耶穌會為我們在社會中扮演何種身分？毫無疑問的，耶穌基督一定會站在人群之中，不斷喚醒人們對未來懷著希望與夢想，對未來懷著信心。不僅如此，祂一定與眾人在一起，特別與弱勢者在一起，為未來的希望與夢想而奮鬥，甚而獻身，嘗試在整個社會中，興起一股新希望熱潮，並向整個台灣人們重複宣講：「天主的國、天主的能力及恩寵一直都臨在於你我的生命中，只要我們信賴天意，彼此互愛與奉獻，未來的希望一定會實踐」。

## 結 論

《若望福音》綜合了最早期教會對耶穌基督信仰的告白，稱祂是成血肉的聖言，為後來信仰與神學提供反省的基礎。教會團體達成此信仰告白，是奠基在深刻得救經驗上，即雅威施與子民及普世最後救援的許諾，如今在耶穌身上完成。耶穌不只是為以色列子民且為全人類，不只在過去且在未來將永遠是天主在人歷史中的救恩，因此他們急於將此得救的經驗向普世傳揚。

聖經救恩訊息的彰顯是在一個既定的歷史環境中形成。為此，當基督徒在傳揚此「聖言成為血肉」的救恩訊息時，應超越歷史的框架。傳統神學專注於詮釋耶穌如何是「唯一」的聖言，而忽略了其他面向，如聖言「為何要」成為血肉？又是否可能以「其他」的方式成為血肉？耶穌是天主聖言，但祂也是「血肉」，血肉不是抽象的東西而是一有血有肉的個體，祂不應被固定在過去的歷史形式，神學可嘗試以不同的血肉形式將聖言具體化於各時代中。為此，當我們此時此刻試圖要使耶穌再度臨在於人間，祂不應只是以猶太人的面貌出現，而應是一位具有台灣生命的天主聖言。

藉宋教授的基督論方法，我們假設性地指出耶穌在面對台灣環境所可能提出的宣講訊息，也說明祂將會以何種態度去實踐祂所宣講的訊息。若在聖經中，新約教會團體曾經用羔羊的圖像來表達耶穌的愛與柔順，台灣的選舉中曾出現一個相當生動的圖像「台灣牛」以表默默耕耘、吃苦耐勞的精神，這樣的圖像應該也可以用來表達耶穌基督在今日的台灣社會中最能彰顯的精神。總之，如果耶穌基督是天主的奧秘任何具積極意義的圖像，均可取之用於耶穌身上。

# 文化基督徒的現象與神學論爭

劉錦昌<sup>1</sup>

中國的「文化基督徒」，……他們欣賞基督教的信仰，因此自稱基督徒，但他們不相信教會的聖體，也不相信去教堂參加禮拜。他們是教會和知識界之間的橋梁，因此是我們重要的同路人。

~丁光訓主教<sup>2</sup>~

1995年9月到1996年5月，香港基督教《時代論壇》週刊出現圍繞「文化基督徒」主題的討論，後來這些議題在台灣長老會《新使者》以及加拿大溫哥華(Vancouver)的維真學院(Regent College)出版的中文《維真學刊》裡，都出現探討的文章，1997年香港漢語基督教文化研究所將相關的文章收集匯編成《文化基督徒：現象與論爭》一書，本文主要根據此書的內容，針對文化基督徒的產生、意義、挑戰等作一摘要報告，盼望藉此引發台灣神學教育圈內對神學教育方向的若干思考。

在本論中，我們首先敘述文化基督徒現象發生的背景與特徵，接著整理文化基督徒所關懷的神學議題與神學思考方向，最後從神學與教會的觀點對文化基督徒的現象稍作回應。

---

<sup>1</sup> 本文作者：劉錦昌牧師，台灣基督長老教會的牧師，輔大哲學研究所碩士，台南神學院道學碩士(M. Div.)，輔大神學碩士及博士候選人。目前在台南神學院教授神哲學相關課程。

<sup>2</sup> 出自《丁光訓文集》，148~149頁。

## 一、文化基督徒產生的背景

我們可以這麼說，是近代中國的特殊政治環境，使得文化基督徒的現象在中國大陸發生，而文化基督徒現象也並非中國獨有，在俄羅斯或共產的東歐社會有類似現象，但是中國文化基督徒高舉漢語神學的旗幟和相關的學術行動，對於使用漢語的基督教會將有全面性的影響，值得神學界密切關心及注意。目前由於中國文化基督徒的現象而產生的學術動態如下：

### (一) 中國大陸地區出版有關基督宗教書籍

- 基督教學術文庫（香港：歷代基督教思想學術文庫、歷代基督教學術文庫、歷代歐陸宗教思想系列）
- 現代西方學術文庫
- 巨幅經典譯叢（如：祁克果《或此或彼》上、下，計 1000 頁）
- 二十世紀俄國新精神哲學精選系列
- 二十世紀外國文化名人書庫（德日進、海德格、舍斯拖夫等 50 人，每冊約 400 頁）
- 二十世紀思想家文庫（田立克、巴特、薇依、索洛維約夫...等 40 人，上、下，約 1400 頁）
- 俄羅斯思想文庫（俄羅斯基督信仰思想家著作）
- 商務印書館（北京）（若干與基督教相關譯著：巴斯卡《思想錄》、施特勞斯《耶穌傳》等）
- 宗教與世界叢書（已出版：孔漢思《全球倫理》、田立克《政治期望》等二十餘書）
- 《基督教文化評論》（部分內容與香港《漢語神學學刊》重覆）
- 《基督教文化學刊》（1999 年 4 月創刊，中國人民大學基督教文化研究所出版，一年兩期）
- 《宗教文化》

## (二) 中國大陸研究基督宗教學者概覽

姓名	服務機構(最高學位)	著作、研究領域	備註
徐懷啓	社科院世界宗教研究所	《古代基督教史》	1980 去世
傅樂安		《托馬斯阿奎那基督教哲學》	
唐逸	社科院世界宗教研究所	《西方文化與中世紀神哲學思想》 《基督教思想史講稿》	1956 北大畢
張綏	上海東方研究所	《中世紀「上帝」的文化》 《基督教會史》 《東正教與東正教在中國》	1943 生
張志剛	舊金山大學訪問學者	《走向神聖》 《貓頭鷹與上帝的對話》	
張賢勇	瑞士巴賽爾大學神學博士候選人；南京金陵協和神學院教師		
尹大貽		《基督教哲學》	
陳村富	杭州大學基督教研究中心主任(博士)		
楊德友	山西大學	翻譯孔漢思《做基督徒》等書	
安希孟	山西大學哲學系教授	發表數十篇有關神學、宗教與科學論文	
王曉朝	杭州大學；英國 Leeds 大學博士	《基督教與帝國文化》 《神秘與理性的交融》	1998 博畢
王亞平	海德堡大學博士	《修道院的變遷》	1995 博畢
卓新平	社科院世界宗教研究所 墨尼黑大學博士	《尼布爾》 《西方宗教學研究導引》	1955 生
趙敦華	北大哲學系；比利時魯汶大學博士	《基督教哲學 1500 年》	1949 生
劉小楓	香港道風山基督教研究所學術總監；瑞士巴賽爾大學神學博士		1956 生
劉城	首都師範大學？(女性？博士)	《英國中世紀教會研究》 專研英宗教改革	90 年代博畢
李秋零	中國人民大學哲學系；中國人民大學博士	《尼古拉庫薩》	1957 生
何光滬	社科院世界宗教研究所；社科院博士	《多元的上帝觀》	1950 生
林曦	杭州大學哲學系；杭州大學哲學博士	《希克》	1966 生
孫尚揚	北大宗教系；北大哲學博士	《基督教與明末儒家》 《利瑪竇與徐光啓》	1991 博畢

說明：本表的製作參考各類書籍及各人著作的作者簡介或其他資料。

上述的一覽及出版書籍概況，雖然不是十分完整，卻多少可以窺見大貌，何光滬在〈中國大陸知識界關於基督教的文字出版〉一文中，也曾經提出 1995 年以前的出版狀況<sup>3</sup>，至少從文化大革命以後到當時為止，基督教界的文字出版計有專著與翻譯著作 200 部左右出版，論文和譯文發表的有 1000 餘篇，何光滬指出，整個中國大陸當時的研究者雖不足百人，但是出版情況可謂興旺<sup>4</sup>。何氏將出版品分類如下：

1. 一般知識的介紹（《簡明基督教百科全書》《基督教文化面面觀》等）。
2. 與聖經相關的翻譯、導讀、通俗讀物。
3. 歷史方面的著述（上述徐懷啓、張綏、唐逸等人著作）。
4. 思想理論（上述趙敦華、劉小楓、何光滬、張志剛等人著作）。
5. 工具書。
6. 基督教在中國的研究（何光滬指出此類研究出版量最多）。
7. 叢書與雜誌（參看本文上述的各類文庫：《世界宗教研究》《世界宗教文化》《當代宗教研究》等學術刊物）。
8. 其他學科中與基督教相關的出版品。

何氏認為本世紀 80 年代以後的中國大陸知識界，在相關基督教的文字出版方面呈現兩特點：首先，不是以教會人士或信徒為核心進行出版，而是由非信徒的知識分子自發進行，但是對教會有不小的影響；其次，是以學術文化研究出發，逐漸

---

<sup>3</sup> 何光滬，〈中國大陸知識界關於基督教的文字出版〉《基督教文化評論》6 期，1997 年 4 月，302~314 頁。另，大陸學者黃心川指出，從 1949~1978 的近卅年間，中國大陸的基督教研究「沒有發表一本專著，文章僅 48 篇」，但在 1978~1988 的十年間，共發表基督教研究論文 383 篇。參：黃心川，〈百科全書的學者朱謙之先生〉《中國景教》（北京：人民，1998 二刷），10~11 頁。

<sup>4</sup> 同上，303 頁。

深入、觸及基督教本身的核心思想信仰問題。這雖然屬於不預期的結果，對基督教會界的挑戰或刺激頗大，將也會是華人世界的一件大事<sup>5</sup>。劉小楓在〈共產黨文化制度中的基督教學術〉一文裡，將關於基督教的學術探索畫分成五項<sup>6</sup>：

1. 宗教學研究領域內的基督教研究（社會科學院世界宗教研究所、北大、南京大學為主）
2. 基督教思想史的研究（大學中的西方哲學專業人士為主）
3. 基督教歷史的研究（西方基督教會史、中國基督教史：以歷史學專業學者為主）
4. 基督教文藝的研究（中西基督教文學、藝術的歷史考察：以文藝學專業為主，是中共的重點人文學科）
5. 基督教神學的研究（西方哲學專業者為主）

劉小楓更主張，目前中國大陸基督教的研究學者是由共產黨之文化制度培養出來的，這在何、劉兩人的研究報告中可以看出，而事實也是如此<sup>7</sup>：

「只有當共產黨文化制度的統治理念發生變化時，基督教學術才會在這種制度中生長出來。事實上，早在 50~60 年代，以至 70 年代末，80 年代初，已有基督教學典的翻譯。但這些翻譯沒有發生思想文化和學術效力，原因在於共產黨文化制度的統治理念，還是馬克思主義的獨斷論。」換句話說，基督教的學術是在文革後開放的多元思想空間裡頭產生的：「這才是基督教學術思想出現的充分必要條件」<sup>8</sup>。

---

<sup>5</sup> 同上，310，313 頁。

<sup>6</sup> 劉小楓，〈共產黨文化制度中的基督教學術〉《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所），65~66 頁。

<sup>7</sup> 同上，66 頁。

<sup>8</sup> 同上，68 頁。

80年代以後，中共經濟、政治的變革，帶來一體文化制度中的多元思想，使得個體知識人的思想空間增長，對基督教學術的興趣得到研究發展的餘地；陳村富稱呼這一批80年代在中國大陸文化界產生的基督教研究者為 SMSC (Scholars in Mainland China Studying Christianity)，其特點是<sup>9</sup>：

1. **分散性與個體性**：他們不願意參與教會的團體活動，免得招惹麻煩（陳村富認為，這也是 SMSC 當中的 CC—文化基督徒，不願意參加教派的狀況）；
2. **具有多學科的知識**，SMSC 大多兼涉哲學、歷史、文藝、諸宗教等跨學科研究的領域，「即使是『文化基督徒』，他也是學術性多於宗教性」；
3. **善於根據中國大陸實況來思考基督教與中國文化深層結合的問題**，能看到教會人士所看不到的問題。陳村富認為 SMSC 的特徵直接制約著 CC，SMSC 是我們了解文化基督徒現象的一些根基。

接著我們來看 SMSC 與 CC 之間的關係。中國大陸青年學者陳戎女以學術（客觀性）、信仰（個體性）、文化（民族性）等三因素的交叉互動，將 SMSC 分為三群，其中 C 群乃所謂的「文化基督徒」，人數算來最少<sup>10</sup>：

**A 群**：以文化（民族性）為本位 → 將基督教學術研究作為健全漢語學術研究的參考。

**B 群**：以學術（客觀性）為本位 → 以中立的學術研究態度對待基督教。

<sup>9</sup> 陳村富，〈文化基督徒現象的綜覽與反思〉《文化基督徒》6，16~17頁。

<sup>10</sup> 陳戎女，〈當代中國知識分子與漢語基督教學術的建構〉，參《文化基督徒》，262頁。

**C群**：以信仰（個體性）為本位 → 將個體的認信融入學術研究，不忽略學術，但抨擊文化（民族性）。

## 二、文化基督徒的定義

我們已經約略見到中國大陸 80 年代以來基督教學術研究發展的背景，現在我們特別針對當中少數的文化基督徒現象，來予以介紹。若依據許志偉的說法，80 年代末，人們首先用「文化基督徒」一詞來稱呼大陸那些從事基督教研究的學者，即 SMSC；到 1988~89 年間，劉小楓在大陸的《讀書》月刊發表的十篇神學文章中，已經孕育著對文化基督徒的一些構想<sup>11</sup>，在 1991 年的一篇文章裡頭，劉小楓尚且認為<sup>12</sup>：

「嚴格來講，當代大陸並不存在一種所謂的『文化基督徒』。事實上，僅可以說，在知識界中，基督信仰和神學已成為知識分子的重要關注對象之一（而非唯一）。」

劉小楓在該文中並認為此一名稱具有含混性：對教會人士而言，文化基督徒似乎在指這些人並非真正的基督徒，CC 他們只是從事將基督信仰當文化思想來研究而已；如果真有人認信只在文化層面意義，劉小楓指出這根本不能具有基督徒之名，劉氏指出<sup>13</sup>：

「『基督徒』之存在必根植於信仰一對耶穌基督和其父上帝的信仰、對基督死而復活的信仰，具有信仰的重生經驗，並在行為上以耶穌基督的聖訓為個人存在的品質。」劉小楓明確指出，在 SMSC 中只有一部分人具有這種信仰

---

<sup>11</sup> 許志偉，〈「文化基督徒」現象的近因與神學反省〉，參《文化基督徒》，24 頁。

<sup>12</sup> 劉小楓，〈關於當代大陸「文化」基督徒的社會學評注〉，參《這一代人的怕和愛》（香港：卓越書樓，1993），112~113 頁。

<sup>13</sup> 同上。

的重生經驗，且在這些體驗重生的人當中，有的連最基本的團契生活都缺乏，使得這些知識分子的「基督徒」身分顯得不明朗。但是劉氏預料，假若文化基督徒這種現象增加形成，將會補全漢語基督教的型態；他認為漢語基督教到目前為止，在基本神學、系統神學方面貧乏，而文化基督徒們由於其特性，容易推展人文科學性、反思性的神學，這將使得漢語基督教界，在基本神學、系統神學、基督教哲學、文化學的發展和建立，結果也會形成與傳統教會神學相當不同的神學風貌<sup>14</sup>。在中國大陸無神論的處境中，劉氏倒看好所謂文化基督徒可以發展的這種人文科學性、反思性的處境神學<sup>15</sup>。

### （一）「文化基督徒」的特徵

許志偉在指認文化基督徒的特徵時，曾將其與傳統定義的基督徒之共同點和差異之處，同時列舉出來<sup>16</sup>：

- **共同點：**認信耶穌基督、承認新約與舊約聖經，一切以聖經為依據。
- **差異點：**
  1. 認信的途徑不同：他們通過自己對基督教典籍、神學著作的研究體驗，逐步認信。
  2. 教會的歸屬問題：尊重教派卻認為自己可以超乎教會、教派之外，以教會乃歷史及社會的產物。
  3. 對聖禮的態度：文化基督徒常認為洗禮可有可無。

文化基督徒與傳統定義的基督徒之差異，不是可有可無的爭議，對一般基督徒而言乃十分重要的事，例如香港的楊牧谷

<sup>14</sup> 同上，117頁。

<sup>15</sup> 同上，118~119頁。

<sup>16</sup> 許志偉，前引文，32及34~38頁。

就指出，他認為文化基督教是以個人信念代替信仰<sup>17</sup>：

「是一種沒有救贖主的救贖論；一種沒有耶穌基督的基督教信仰；更嚴重者，它是一種沒有十字架的道成肉身。」

文化基督教對基督信仰的討論，會讓基督教融入他們的哲理研究中，耶穌僅是研究、討論的對象，而無我們所說的委身，所以楊牧谷直言他們所說的耶穌不是聖經中的耶穌，「哲學化的耶穌不是真耶穌」<sup>18</sup>。

而另一方面，我們也理解過去文革時期，認信基督困難，文化基督徒在中國的產生有其一定的背景；可是委身的意義，或早期教會殉道者的生命經歷，為真理犧牲生命的態度，這才是基督信仰的精髓，認信並非頭腦上的事情，乃是整個生命的擺上，用劉小楓的話說，是屬於生存本體論的問題，爭論的要點應該是在於此，我們發現，文化基督徒的特性在於：具有明顯的個體宗教形式，注重在文化知識階層的拓展，發展人文科學—反思性的神學<sup>19</sup>；而這些的現象顯然與一般對基督徒的定義相當不同，在基督教會史上，只有非常小部分的基督徒其典型是如此，即使連奧古斯丁、多瑪斯、馬丁路德、加爾文等相當有學術底子的人物，也都不屬於文化基督徒型態。

## （二）「文化基督徒」的身分

文化基督徒的特徵與身分是相關連的，誰是文化基督徒？文化基督徒到底扮演何種角色？對於這些問題，劉小楓的見解

---

<sup>17</sup> 楊牧谷，《基本信仰與超凡生命》（香港：更新資源，1998），24頁。

<sup>18</sup> 同上，156頁。

<sup>19</sup> 劉小楓，《這一代人的怕和愛》，116頁。

值得參考，他認為中國大陸的文化基督徒現象是發生在文化學術界中，而中國本具深厚的人文主義傳統，因此「基督教必須進入這一傳統才能產生精神效力」，文化基督徒現象已然發生在現代中國的學術界內，將會改變基督教思想學術在中國文化、學術界中的地位<sup>20</sup>：

「從基督徒的認信來講，文化基督徒與一般基督徒並沒有本質上的不同。文化基督徒之稱因此更多是一個社會學含義的稱謂，它指的是知識人階層中的基督徒，他們的社會身分、文化教養和倫理擔當，決定了他們的宗教認信的旨趣和取向。…他們的認信表達就不僅只是生活行為上的，也是哲學或藝術式的。」

所以在教會歸屬上、具體信理問題方面，他們與一般的基督徒有別；劉小楓要說的是，文化基督徒並不是中國的基督教之獨特現象，而是基督教的現代性現象<sup>21</sup>。劉小楓十分肯定文化基督徒的意義，他曾經說了一段話<sup>22</sup>：

「中國大陸的社會主義的現代日常生活結構與西方古代思想資料（基督教文典和西方古典著作的翻譯），共同構成了中國大陸文化基督徒現象的社會—思想基礎，它可以解釋：為甚麼文化基督徒主要是通過西方古典文學、哲學著作接觸基督教思想，為甚麼文化基督徒有教會中立趨向和人文主義趨向，為甚麼是文化的基督教現象會得到發展。獨特的生活經驗（植根於現代性社會主義的日常生活結構）與西方基督教人文主義思想資源融構出了文化基

<sup>20</sup> 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉《道風漢語神學學刊》（二），1995春，25頁。

<sup>21</sup> 同上，25~27頁。

<sup>22</sup> 同上，30~31頁。

督徒現象。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。」

北大博士生劉宗坤指出，文化基督徒具有在學術制度內而不屬教會建制的身分，這使得他們有別於教會神學但也不同於人文學者<sup>23</sup>。對於文化基督徒的身分，劉小楓曾經清楚說明<sup>24</sup>：

「認信基督者方可稱為是基督徒，而非從事基督教文化研究即是基督徒，這是不言而喻的。」

所以，文化基督徒是指有**個體信仰轉變的知識文化人**，可見文化基督徒與「教師基督徒」、「商人基督徒」、「工人基督徒」等一樣是一種社會學含義，他們和一般基督徒沒有本質上的不同，只是工作的旨趣、志業（vocation）與其他基督徒有別，和日本的「無教會主義者」<sup>25</sup>也有所區別。

不過，中國大陸的文化基督徒現象，雖然在理論上是以認信為辨識之基準，但其認信的實質內容與方式恐怕乃是爭議的焦點；因為，平常我們說教師基督徒或商人基督徒、醫生基督徒，他們彼此之間的認信基本上相同，也少引起議論，而文化基督徒的認信則似乎較其他基督徒有不同了，洗禮、歸屬教會與經由神職人員的認信途徑（並非單純經由對基督教典籍、神學著作等的理解與認同），這是一般基督徒共認的方式，對此中國的文化基督徒則有困難（但中國一般基督徒卻不見得有困難）。此為難題之所在，是不是文化基督徒有些類似新約時代的文士（經師）階層，是一種特殊基督徒身分？誰是文化基督

---

<sup>23</sup> 劉宗坤，〈現代漢語語境中的「文化基督徒」現象〉《文化基督徒》，57頁。

<sup>24</sup> 劉小楓，同註19，25頁。

<sup>25</sup> 日本的「無教會主義者」：他們規律讀經、守主日、有經常性的聚會、研究聖言、過嚴格的靈修與祈禱的生活，也有人研究神學，寫作神學作品。

徒？他們是既屬學術界同時也屬神學界的，中國大陸學者李秋零認為劉小楓乃其中的代表<sup>26</sup>。

### 三、文化基督徒的神學理念與議題

在這一節中，我們將陳述中國大陸學者與文化基督徒的神學理念，雖然 SMSC 未必是文化基督徒，但明白 SMSC 對神學的理念，或許更能幫助我們理解中國文化基督徒的深層思想。

#### (一) SMSC 對神學的理念

1. **上帝不僅是基督徒的上帝，也是全人類的上帝**：任何教派、個人都無權宣佈，只有自己對信仰的體認才正確；任何民族、個人都可由自己的文化出發來體認基督信仰。
2. **反對神學思想正統性的立場**：這是緊接著前一命題而發的觀點<sup>27</sup>。
3. **對誰是「信仰主體」的質問（神學發言權問題）**：只有信仰主體方才有權解釋與研究基督教信仰，但問題在誰是所謂的信仰主體<sup>28</sup>。
4. **神學與文化的相融**：現代人首先是文化性，其次才可能是社會性的<sup>29</sup>，神學融入文化及文化融入神學，以中國的語言說神學，神學來討論與解決中國的問題，神學進入中國

<sup>26</sup> 李秋零，〈神學與文化的互動〉《文化基督徒》，134 頁；但中國大陸的張賢勇牧師指出，「文化基督徒」一名未必適合劉小楓，劉小楓本人起初也反對文化基督徒此一命名，參：張賢勇，〈圈內圈外〉《文化基督徒》，146 頁。

<sup>27</sup> 同上，138~139 頁。

<sup>28</sup> 同上，137~138 頁。

<sup>29</sup> 博凡，〈誰的基督，哪個傳統？〉《文化基督徒》，174 頁。

文化的主流<sup>30</sup>。

## (二) 文化基督徒的神學理念

1. 直接面對基督事件：不必通過一般教會的外在形式。
2. 人文性神學與教會性神學的不可共量？
3. 超越教派主義的中立立場<sup>31</sup>。
4. 神學在大學、學術建制的必要性（強調學術、理論的重要性，高舉純學術、理論的神學）。
5. 質疑亞洲神學、本色化神學的工作：豈有一套亞洲的三一論、末世論、聖經神學？認為所謂亞洲神學的主張是屬於政治文化的問題<sup>32</sup>。
6. 提倡「漢語神學」的研討<sup>33</sup>。
7. 文化基督徒所從事的神學類型較重神學性（哲學性神學），而非教義性<sup>34</sup>。

從以上 SMSC 與文化基督徒的神學課題討論看來，似乎傳

---

<sup>30</sup> 李秋零，同註 25，140 頁。

<sup>31</sup> 中國大陸基督徒，對於已往由宣教士所帶來的教派林立分裂事實似乎頗反感，文化基督徒重視超越教派的立場，即使連丁光訓也看重此一現象，他稱文革以後的中國基督教為「宗派後的教會」「宗派後時期的基督徒」；參閱：丁光訓，《丁光訓文集》（南京：譯林，1998），117 頁。

<sup>32</sup> 林淑芬記錄，〈漢語神學心靈論激盪〉《文化基督徒》，84 頁。關於中國大陸對本土神學工作的質疑，可參考：何光滬，〈「本土神學」管窺〉，見《道風漢語神學學刊》（二），1995 春，152~168 頁。

<sup>33</sup> 有關漢語神學的討論文章，參：劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，以及何光滬〈漢語神學的根據與意義〉，參《維真學刊》，1996（2），39~47 頁。

<sup>34</sup> 陳佐人，〈教義、神學與「文化基督徒」〉《文化基督徒》，245~246 頁。陳佐人指出，在此不是說教會性或教義性神學沒有哲學性神學的內涵。

統神學與文化基督徒的差異，比較是屬於神學方法、任務、神學的取材等方面有異；基本上，對文化基督徒而言，何謂「神學」？何謂基督信仰？乃真正需探討之所在。

#### 四、華人神學界對文化基督徒的反應

我們由香港、台灣、大陸、海外等四區域的華人基督徒，對文化基督徒現象的討論，來檢視華人神學界對神學的基本認識。

##### (一) 香港地區

香港地區對 CC 現象提出討論的有羅秉祥、梁家麟、江大惠、李景雄、楊慶球、陳愼慶等人。其中，陳愼慶提醒有人將文化基督徒的漢語基督神學所作的努力定位在哲學性、文化性神學上，將香港基督教學術社群定位在教會性神學、教義學；或者以為香港神學屬於系統神學性，而文化基督徒的漢語神學屬於基礎神學<sup>35</sup>。

{ 文化基督徒：哲學性、文化性／基礎神學 }  
 { 香港基督徒：教會性、教義性／系統神學 } → 實踐神學？

但是，陳愼慶卻指出以劉小楓等人的雄心來看，雖然漢語神學目前的發展偏重在人文性、哲學性的神學工作，可是將能預見其神學的領域會擴展至系統神學及實踐神學方面。我們認為陳氏的提醒不無道理，且陳氏也提到：「在某些神學前設和主張，『處境神學』在精神上與『漢語基督神學』更為相近，

<sup>35</sup> 陳愼慶，〈中港神學理念的差異：對「文化基督徒」論辯的分析〉《建道學刊》10期（1998），110頁。

而其對歐美神學的反動比『漢語基督神學』猶有過之」<sup>36</sup>，陳慎慶願意說明的是香港神學乃具十足多元性，而反省漢語基督神學或文化基督徒的神學工作時，不能不考慮處境神學的課題，這些是彼此密切相關的。香港福音派傳統的梁家麟則指出，CC 未能依循正統神學界的神學研究路線：

聖經詮釋→聖經神學→歷史神學→系統神學→應用神學→實踐神學

抽離聖經研究獨立處理神學家思想，這是一種方法論上的割斷，此外也割斷思想脈絡<sup>37</sup>。代表中文大學崇基學院，屬於自由派神學立場的江大惠則主張<sup>38</sup>：

神學研究 { 1. 以信仰預設為基礎對終極真實的理性反省  
(信徒理性的反省活動)  
2. 對信仰自身及信仰上所預設的終極基礎作理性反省

所以，神學研究與教義學二者是有區別，教義和教會都是神學研究理性反省的對象；對於香港神學過去受英美神學界的支配，江大惠頗有微辭。

另外，香港神學界元老之一李景雄牧師的見解值得我們思考；李景雄基本上表示「就本港而言，……歡迎看到由劉小楓等人帶導的著作、翻譯、出版計畫」<sup>39</sup>。李氏不認為香港神學界可以代表中國神學，且要我人分清楚：「誰是神學發言人？」

<sup>36</sup> 同上，111 頁。

<sup>37</sup> 梁家麟，〈又是我們欠的債嗎？〉《文化基督徒》，108 頁。

<sup>38</sup> 江大惠，〈中國的亞波羅危機？〉《文化基督徒》，115 頁。另參：陳慎慶，同註 30，117 頁；陳慎慶認為江大惠的觀點反應了香港中文大學崇基學院的神學立場，特別是沈宣仁教授的思想。

<sup>39</sup> 李景雄，〈香港神學界的反省與中國亞波羅的出現〉《文化基督徒》，120 頁。

「向誰作出神學發言？」香港到底有沒有神學發言人？這是最根本的問題，然後要問香港若有神學發言人，則其發言是否為中國的知識分子所接受？此乃關鍵所在。

李景雄指出，具備神學發言權的人所當必備的條件應比文化基督徒的資格更嚴格，因為中國誠然有傑出的文化基督徒，但是他們不見得都能全面地為正統神學來發言，目前說來文化基督徒他們只不過是從事翻譯介紹外國的基督教思想而已；李氏認為香港神學界具有潛力，應該長遠地重新定位<sup>40</sup>。陳愼慶歸納李景雄對神學研究的基本概念乃：啓示、神學思想的正統性、信仰社群等三項<sup>41</sup>；李牧師指出<sup>42</sup>：

「誰能夠傳授這種學問（從神而來的學問），誰就是神學發言人，……從神而來的學問愈直接有力，這學問由有問有答而產生，而且是有條理的，同時可以傳授出來，這傳授者堪稱為神學發言人。……只要……能夠有條有理地說出表現啓示的亮光的論說，他們亦有資格做神學發言人。」

可見對他而言，神學是從神而來（啓示）的學問；至於神學院的任務，李景雄認為首要者乃造就教牧人才，給予基本的神學知識，以及裝備人才履行宣教使命，增加知識與事奉神之間應平衡，李景雄也呼籲神學院應推進神學學問的領域，開闢神學新境界，不是為擴張學術而擴張學術，乃為回應上帝的引領—真正有承擔的神學工作。此外，香港的神學院多有宗派背景，宗派神學院有其價值，但是應打破門戶之見<sup>43</sup>。

---

<sup>40</sup> 同上，121~122頁。

<sup>41</sup> 陳愼慶，同上，118頁。

<sup>42</sup> 李景雄，同上，121頁。

<sup>43</sup> 李景雄，同上，123~124頁。

香港建道神學院楊慶球也指出，道風山所從事的是由學術角度處理基督教思想，他們不是宣揚基督信仰，而神學院與教會主要關心的非學術問題，神學院可以很學術，但是必須委身：對信仰委身、對聖經的啓示及上帝的帶領完全信賴；論到研究基督教學術的中國學人，是研究基督教的學人，他們所委身的是學術，而非信仰，所以對於他們來說<sup>44</sup>：

「任何近似基督徒的稱呼都不合適。如果有一些人自稱為基督徒，則他們便進入基督宗教範疇，我們便應以教會所定的標準審視他。」

香港基督教神學界對文化基督徒的反應可說是相當的不同，不過可以發現，文化基督徒的神學觀念與香港神學界之間，仍有一段尚待添補或拉近的距離。

## （二）中國大陸地區

中國大陸學者對文化基督徒問題所反應出來的神學理念，我們以博凡、何光滬的文章來討論。博凡是中國社會科學院文獻研究所助理研究員，但是以發言的內容看來，儼然就是劉小楓在漢語基督教神學方面的代言人<sup>45</sup>，博凡的基本論點如下<sup>46</sup>：

1. 直接面對基督事件。
2. 主張個體的認信「我信」的神學乃文化性而非教會性的。
3. 否定香港神學界所提出的正統性原則。
4. 對基督信仰傳統採取以「選擇」為前提 → 由我擇其優而

---

<sup>44</sup> 楊慶球，〈基督教學術與基督宗教的反思〉《文化基督徒》，219~220 頁。

<sup>45</sup> 陳慎慶，同註 36，122 頁。

<sup>46</sup> 博凡，前引文，169，174，180 頁。

選之。

博凡的觀點與香港的李景雄、梁家麟等的神學概念，實在是大異其趣，李景雄所強調的啓示、神學正統性、信仰社群（團契生活），或是梁家麟所提醒的教會思想傳統脈絡、方法論的割斷問題，在博凡來看並非如此緊要。博凡認為：「只有耶穌和保羅的話才是真箇要緊」，他引用馬丁路德的認信：唯獨聖經、唯獨恩典、唯獨基督來支持自己，並以祁克果的話來聲明：「基督教信仰只能是作為孤獨個體的『我』的信仰」<sup>47</sup>。

有趣的是，劉小楓在《海德格爾與神學》一書的選編者導言中，他提到有關海德格的一段往事，1917年海氏與妻子E. Petri 信仰的轉變，劉小楓認為<sup>48</sup>：

「青年海德格夫婦的信仰改宗不是教派性的，而是個體性的：從教派性信仰改宗為個體信仰。……在這場信仰改宗的過程中，閱讀是重要的思想契機。我指的還不是讀《聖經》的經驗，基督徒都讀《聖經》，而是讀歷代基督教思想著述的經驗。……海德格夫婦新的信仰經驗的形成，更多是與近代基督教思想家的信仰經驗交往的結果。」

劉小楓以海德格夫妻這段過程來印證說明此乃個體心性決定的。不曉得這是否傳達了文化基督徒們的基本心聲？

何光滬在〈漢語神學的根據與意義〉一文裡頭，指出神學的內容核心是超越而無限的終極者（上帝），神學是對宗教信仰、神聖啓示的系統研究或明晰闡釋，神學的形式之基本乃語言，具體獨特的語言是神學的載體<sup>49</sup>，何光滬甚至說<sup>50</sup>：

<sup>47</sup> 同上，166頁。

<sup>48</sup> 劉小楓選編，《海德格爾與神學》（香港：漢語基督教文化研究所，1998），選編者導言 XIV~XV。

<sup>49</sup> 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，39頁。

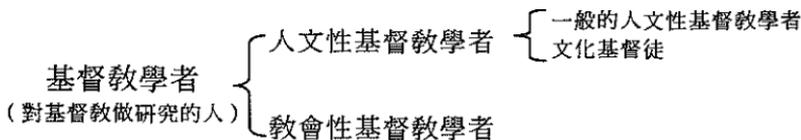
<sup>50</sup> 同上，40頁。

「神學基本上都是母語的神學，而漢語正如德語神學、法語神學一樣，是母語神學大家庭中的一員。」

他將神學區分為：本土神學、處境神學、母語神學；本土神學是處境神學和母語神學的特例。母語神學可以包括處境神學和本土神學；處境神學有其一定範圍的處境，而母語神學的範圍則更廣<sup>51</sup>。他所謂的母語神學對華人而言就是漢語神學<sup>52</sup>。漢語神學實在可以包括本土神學、處境神學，又可以包含聖經神學、歷史神學、系統神學等等，只要是這些神學是以母語來載體或承載表達。

### (三) 台灣與海外地區

對於文化基督徒的爭論，看來台灣與海外的反應比較冷靜些。台灣有長老教會《新使者雜誌》的座談記錄；另有曾慶豹博士所提出的見解，他認為基督教的研究者可區分如下<sup>53</sup>：



他指出：

「教會性神學言說根本就無法承載著對於這種（現代性）現象理解能力，因為教會性對神學建制是基於牧職和宣道而存在；相反的，『文化基督徒』一開始就不在牧職體系或經由宣道而歸信基督，換言之，他們的言說實踐主

<sup>51</sup> 同上，41-42 頁。

<sup>52</sup> 同上，45 頁。

<sup>53</sup> 曾慶豹，〈華人神學的語言轉向及其詮釋的衝突〉《文化基督徒》，194 頁。

要滋長於文化思想的養分之內。<sup>54</sup>」

教會性的神學建制是為牧職與宣道，而人文性的神學建制則是為增加基督教在漢語學界的發言與競爭力。文化基督徒可以豐富漢語的人文資產，並使神學具有多樣性<sup>55</sup>。至於海外地區林慈信、陳佐人的討論雖有其價值，尤其陳佐人由神學類型來分析，值得參考，但不再特別討論之。

## 結 論

我們相信文化基督徒所從事的翻譯、介紹神學思想的工作，有益於華人神學教育的部分領域，CC 的學術研究對於漢語基督教會將有正面的功效，尤其在華人的大學建制內使得基督信仰研究成為正式的一部門，這樣的方向和結合應當值得鼓勵；台灣的神學研究發展若能成為漢語神學的主流乃我們所樂觀其成的，要達到此一理想，我們的努力要更多，也需在信仰內體驗更深反省方能益增，懇求聖神如此帶領我們。

李景雄牧師提醒神學教育者要有比文化基督徒更嚴格的資格，梁家麟教授呼籲注意神學方法、思想脈絡的割斷值得重視，文化基督徒的激進詮釋學是種刺激，讓我們沈思「神學理性」的意義和價值，基督信仰有理性詮釋的深層，但這也是被聖神所充滿的理性。

---

<sup>54</sup> 同上。

<sup>55</sup> 同上，192，195~196 頁。

# 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<sup>1</sup>

本文作者針對中國大陸文化基督徒做所謂「漢語基督神學」，以劉小楓及何光滄為例，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<sup>2</sup>。「本地化」（inculturation；或譯「本土化」、「本色化」、「本位化」）這個神學上的詞字，

---

<sup>1</sup> 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。

<sup>2</sup> 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<sup>3</sup>，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<sup>4</sup>。

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<sup>5</sup>。這是否表示漢語文化基督教神學已趨成熟<sup>6</sup>？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<sup>7</sup>。這可見證於近年大陸研

<sup>3</sup> 鐘鳴旦，《本地化—談福音與文化》（台北：光啓，1993），5頁。

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> 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。

<sup>6</sup> 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。」

<sup>7</sup> 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—語文為「存在家園」<sup>8</sup>—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<sup>9</sup>。

## 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

---

<sup>8</sup> 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。

<sup>9</sup> 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。<sup>10</sup>」

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<sup>11</sup>？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<sup>12</sup>。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

<sup>10</sup> 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。

<sup>11</sup> 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。

<sup>12</sup> 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<sup>13</sup>：

「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」<sup>14</sup>。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<sup>15</sup>：

「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<sup>16</sup>：

「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

---

<sup>13</sup> 同上，36 頁。

<sup>14</sup> 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）。

<sup>15</sup> 同上，30~31 頁。

<sup>16</sup> 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<sup>17</sup>。

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」<sup>18</sup>，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<sup>19</sup>：

「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

<sup>17</sup> 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了《個體信仰與文化理論》（成都：四川人民，1997）。

<sup>18</sup> 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。

<sup>19</sup> 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<sup>20</sup>：

「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

---

<sup>20</sup> 王曉朝，前引文，137 頁。

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為無名基督徒<sup>21</sup>。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<sup>22</sup>：

「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。」

肯定劉小楓為文化基督徒的身分，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<sup>23</sup>。

<sup>21</sup> 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。

<sup>22</sup> 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為其終極關懷, 他們雖不是某教會已領洗之教徒, 仍不應被視為(神學)圈外人或否定其為神學家之身分。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)—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。

<sup>23</sup> 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<sup>24</sup>：

「〔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」<sup>25</sup>。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<sup>26</sup>。

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<sup>27</sup>：

(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。

<sup>24</sup> 劉小楓，前引文（註10），37~38頁。參：王曉朝，前引文，140頁。

<sup>25</sup> 同上，41頁。

<sup>26</sup> 關瑞文，〈評劉小楓的漢語基督神學〉，楊熙楠編，前引書，93頁。

<sup>27</sup> 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<sup>28</sup>：

「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<sup>29</sup>：

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

<sup>28</sup> 同上，46~47頁。

<sup>29</sup> 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爲漢語基督神學。這種努力顯然假設了基督神學是西方的。劉氏認爲這是錯誤地把作爲理想類型的基督神學等同於作爲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<sup>30</sup>。

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<sup>31</sup>？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。即使作爲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<sup>32</sup>。而且，神學家不能忽視借鑒歷史型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

---

<sup>30</sup> 關瑞文，前引文，95 頁。

<sup>31</sup> 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。謝氏認爲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。

<sup>32</sup> 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，因爲「祂」將是不能理解的存在。

的關係<sup>33</sup>。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<sup>34</sup>。

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<sup>35</sup>。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<sup>36</sup>：

「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。」

<sup>33</sup> 張賢勇，前引文，86頁；王曉朝，前引文，138~39頁。

<sup>34</sup> 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。

<sup>35</sup> 劉小楓，前引文（註10），44頁。

<sup>36</sup> 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<sup>37</sup>。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」<sup>38</sup>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<sup>39</sup>。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<sup>40</sup>。

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，

<sup>37</sup> 參：賴品超，前引文，3頁註1。

<sup>38</sup> 何光滬，前引文（註7），23~24頁。

<sup>39</sup> 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。

<sup>40</sup> 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<sup>41</sup>。

爲了說明母語神學同本土神學（即本色神學<sup>42</sup>）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<sup>43</sup>：

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

<sup>41</sup> 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。

<sup>42</sup> 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。

<sup>43</sup> 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<sup>44</sup>：

「〔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，由於文化交流和遙譯的結果，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

---

<sup>44</sup> 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<sup>45</sup>：

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<sup>46</sup>：

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**<sup>47</sup>：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

<sup>45</sup> 同上，35~37 頁。參：房志榮，前引文，68~69 頁。

<sup>46</sup> 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。

<sup>47</sup> 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啓發豐富。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<sup>48</sup>。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<sup>49</sup>。

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<sup>50</sup>：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

---

<sup>48</sup> 同上，47~51 頁。

<sup>49</sup> 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。

<sup>50</sup> 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」<sup>51</sup>。

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<sup>52</sup>：

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」<sup>53</sup>。  
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

<sup>51</sup> 同上，頁 53。

<sup>52</sup> 郭鴻標，前引文，154~156 頁。

<sup>53</sup> 何光滬，前引文（註 7），23 頁。

明晰闡釋……」<sup>54</sup>。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<sup>55</sup>。
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」<sup>56</sup>。

#### 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<sup>57</sup>，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<sup>58</sup>。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，

---

<sup>54</sup> 同上，24 頁。

<sup>55</sup> 同上。

<sup>56</sup> 何光滬，前引文（註 46），40 頁。

<sup>57</sup> 根據英國官方 1995 年《英國年鑑》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。

<sup>58</sup> 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<sup>59</sup>。

## 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<sup>60</sup>。「神學的各個分支學科，都應以處境原則為方法上的指導」<sup>61</sup>，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<sup>62</sup>。教會性的神學應與這種人

<sup>59</sup> 同上，156~157頁。

<sup>60</sup> 房志榮，前引文，64頁，註13。

<sup>61</sup> 何光滬，前引文（註46），45頁。

<sup>62</sup> 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……」<sup>63</sup>？雖然不是直接的答案，黃克鏞神父建議：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：「滌除玄鑒」、「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」。

<sup>63</sup> 楊熙楠，〈序〉《漢語神學芻議》，viii 頁。

等直覺法<sup>64</sup>。

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啓發，回復古典神學的「智慧模式」，而重獲神學方法的平均<sup>65</sup>。

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」<sup>66</sup>。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」<sup>67</sup>。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<sup>68</sup>：

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；

<sup>64</sup> 黃克鏞，〈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。

<sup>65</sup> 同上，36頁。

<sup>66</sup> 楊熙楠，〈序〉，viii頁。

<sup>67</sup> 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，25頁。

<sup>68</sup> 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<sup>69</sup>，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<sup>70</sup>？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，

---

<sup>69</sup> 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。

<sup>70</sup> 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<sup>71</sup>。

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！

<sup>71</sup> 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。