

無處境的處境神學

——淺論當下漢語神學的缺失

高喆

中央民族大學哲學與宗教學學院副教授

一、導言

新政治神學的代表人物之一默茨（Johannes Baptist Metz）在其著作《歷史與社會中的信仰》（*Faith in History and Society*），批評包括其老師拉納（Karl Rahner）的先驗神學（transcendental theology）在內的各種私人化神學類型，是「無主體的主體神學」，意在強調它們或者以先驗唯心的形式模糊了信仰主體在歷史、社會中的存在，或者僅僅將實存個體化，而非將其理解為最廣義的政治問題，會造成實存主體的抽象化。在他看來，這些神學進路無一例外地使得神學遠離了歷史與社會結構，進而導致了基督教神學的實踐旨趣大大降低。¹

鑑於此，本文使用「無處境的處境神學」這一語式，意在表達一種類似默茨在上述批判中的關注，而其對象則指向當代漢語基督教神學（以下簡稱「漢語神學」）。雖然筆者稍後還會更詳細地闡述本文中所論「漢語神學」之所指，但此處仍然開門見山地提出本文的主要論點：作為一種誕生於特定處境，並嘗試回應該處境之問題的神學運動，漢語神學在本質上是一種處境神學

1. 默茨著，朱雁冰譯，《歷史與社會中的信仰——對一種實踐的基本神學之研究》（香港：三聯書店，1994），頁 84-89。

(contextual theology)；²然而其在發展過程中，卻相當程度上忽略了其所在處境中的某些重要維度。更具體而言，這些維度主要指的是中國大陸自上世紀八〇年代的市場經濟改革，以及由這改革所帶來某些嚴重的社會問題。與此對照的是，在世界其他很多地方，如何基督教信仰出發回應不同處境中類似維度與問題，卻構成了二十世紀後半葉以來最具活力的神學運動之一。在這一被籠統地稱為「處境神學」（狹義的）³的運動中，拉美的解放神學、北美的黑人神學、歐陸的新政治神學，以及較之更為複雜、多元的亞洲神學中某些代表，如韓國的民眾神學，均在神學研究以及基督徒群體的實踐領域產生了巨大影響。這些神學都試圖以身處特定政治—經濟現實中，貧困及邊緣群體的經驗為起點，通過重新發現《聖經》及教會傳統中社會倫理的維度，一方面批判產生不公與宰制的權力及意識形態，另一方面尋求在這一具有政治性的語境中，重新言說耶穌的恩典與拯救，並相應地推動以公義和團結為目標的實踐。

當然，這並不意味政治及社會的解放已經或應當成為當代基督教神學的唯一目標。正如解放神學的代表人物古鐵雷斯(Gustavo Gutiérrez)所清楚表明的那樣，人的解放的主題包括了許多維度，而政治及社會的解放只是其中之一，更為基礎的則是從罪之中的解放，而罪正是政治及社會領域之不公義的根源。⁴正因如此，包括漢語神學在內的當代基督教神學不能被化約為「政治神學」抑或「社會福音」。然而從另一個方面而言，前述各種類型的「處境神學」——它們幾乎毫無例外地以新約研究中，重新發現耶穌

2. 同「漢語神學」一樣，「處境神學」的所指亦非單一。下文在討論漢語神學在本質上即是一種處境神學時，會詳細闡述這個概念的複雜性。

3. 此處所說的「處境神學」是下文所列神學運動的統稱，指的是較多關注政治經濟語境的處境神學，因而是一種狹義的處境神學，或者說是處境神學的其中一個類型。

4. Gustavo Gutiérrez, "The Task and Content of Liberation Theology" (trans. Judith Condor), in Christopher Rowland (ed.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2007), pp. 26-27.

之教導與行動的社會—政治意涵為基礎——在過去幾十年的蓬勃發展，已經令神學無法再輕易忽視具體的歷史及社會結構，以及具體表達在這些結構之中的人性之完整程度。就此而言，「無處境的處境神學」即是對漢語神學在這一維度的言說之缺失提出的批判。

本文以下將首先釐清作為討論對象的「漢語神學」之含義，繼而嘗試論證漢語神學在本質上即是一種廣義的處境神學；在此基礎上，檢討漢語神學在面對中國大陸的市場經濟改革及其所引發的社會問題這一具體而重要處境時的失語，並嘗試在漢語神學之「人文性」中找到部分的原因；最後在「漢語處境神學」的框架內，進一步對漢語神學之人文性進行考察與批判。

二、作為論述對象的「漢語神學」

在討論作為處境神學的漢語神學之前，首先需要明白本文所討論的「漢語神學」究竟意指何物。對「漢語神學」一詞之所指的爭論，從這個術語出現之日便開始了，且一直延續到今天。儘管如此，學者們日趨達成的共識是對其具包容性（inclusive）的理解，即只要是以漢語進行的基督教研究，無論研究者是認信抑或非認信的，無論其研究本身是人文性抑或宗教性的，無論其研究的生存空間是教會內部抑或公共的學術空間，也無論研究的言說對象是教會還是更廣闊的社會，都可以被納入「漢語神學」的論域。⁵

與此相對照的是，本文所論及的「漢語神學」之含義卻並非

5. 見 Lai Pan-chiu & Jason T. S. Lam, "Retrospect and Prospect of Sino-Christian Theology: An Introduction," in Lai Pan-chiu & Jason T. S. Lam (eds.), *Sino-Christian Theology: A Theological Qua Cultural Movement in Contemporary China* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010), pp. 1-17; 另參見楊熙輔, 〈序二 (廣義和狹義的漢語神學)〉, 載林子淳, 《多元性漢語神學詮釋》(北京: 宗教文化出版社, 2008); 溫偉耀, 〈神學研究與基督宗教經驗——一篇嘗試為漢語神學研究者定位的學術報告〉, 載氏著, 《生命的轉化與超拔——我的基督宗教漢語神學思考》(北京: 宗教文化出版社, 2008), 頁 185-192。

如此寬泛。毋寧說，其是在「神學」一詞最通常被接受的意義上使用它。拉辛格（Joseph Ratzinger）⁶將基督教神學的使命定義為「闡釋信仰」。⁷如此一來，大部分以社會科學的方法對基督宗教所進行的研究，便不能被視為屬於神學的範疇，因為神學是嘗試把握信仰觀念及實踐的應然（normative），而前者的目標則是揭示宗教的實然（descriptive）。蒂利希（Paul Tillich）更進一步將此使命表達為滿足兩個基本需要：其一是陳述基督教啟示中的真理；其二則是將此真理表達於每個具體時代的處境中。⁸換句話說，神學所嘗試進行的基本工作，是在不斷追溯關於基督信仰的永恆真理（resourcement）之同時，以更新的方式向每個時代的「當代人」闡明這一真理（aggiornamento）。因此，神學不能夠僅僅描述已經「在那裏」的真理（description），更須在新境遇中對真理進行再建構（construction）。而實際上，這一使命當中已經隱含了對「認信」的某種要求。

筆者注意到，謝志斌在回顧漢語基督教研究的「跨—學科」特質時，雖然有時也會接受「漢語神學」與「漢語基督教研究」的混用，但仍然非常注意辨析二者之間的差別。⁹在討論漢語學界從神學、哲學之外的進路（如社會學、法學、政治學、經濟學等）對基督教的研究時，他僅以「漢語基督教研究」指代，卻沒有使用「漢語神學」。不僅如此，他更以特雷西（David Tracy）關於宗教研究與神學的差別在於前者只關注「內涵」（meaning）、而後者則同時關注內涵與真理（meaning and truth）為例，來說明漢語神學的「神學特質仍可相對地區分於其他學科所參與的宗教

6. 即榮休教宗本篤十六世。

7. 約瑟夫·拉辛格著，靜也譯，雷立柏校，《基督教導論》（上海：三聯書店，2002），頁5。

8. Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1 (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), p. 1.

9. 謝志斌，〈從「多學科研究」到「科際整合」——漢語基督教研究「跨—學科」特質的回顧與前瞻〉，載《道風：基督教文化評論》41（2014），頁103-126。

研究本身」。¹⁰而賴品超也指出，漢語學界對基督宗教的多元性研究僅在廣義上仍可被稱作「神學」，其更恰當的名稱應為「漢語基督教研究」。¹¹

基於上述討論，筆者嘗試將作為本文論述對象的「漢語神學」限定為「以漢語為工具，在當代中國對基督教信仰的闡釋」；較之漢語基督教研究中其他「非神學」的部分，它更關注基督教信仰的應然而非其實然，包含規範性的論述而非僅僅是對事實的描述，以及或明確、或隱含地肯定基督教的基本價值，而非對其無動於衷甚至反對基督教信仰。對於這種限定，有幾點仍必須在此加以澄清：

首先，上述限定並非反對以更包容的方式理解漢語神學。漢語神學當然可以是更多的東西，但它們卻並不是本文所要討論的對象。因此，這種限定僅僅是一種討論的「方便」，其目的不是為了將許多有關漢語基督教研究的著述排除出漢語神學，而僅僅是為了將它們排除出本文的討論範圍。其次，上述限定指向的是漢語神學研究本身，而非漢語神學的研究者。這意味着，如果按照溫偉耀對漢語神學研究者的分類來說，雖然「充量以旁觀者心態研究基督宗教的中國大陸學人」所從事的研究絕少能夠成為本文所討論的漢語神學，但「文化基督教學人」以及「基督徒學人」所從事的基督教研究同樣並不一定是「神學的」，而完全有可能是社會學的、心理學的、甚至是經濟學的。¹²換句話說，本文並不關心研究者的信仰，而只關心其研究中的信仰闡釋。第三，區分「漢語神學」和「非神學性的漢語基督教研究」並不意味割裂二者之間的聯繫。一個宗教社會學家對中國某地家庭教會信仰狀況的調查，完全能夠為一位漢語神學家進行神學反思的基礎，這是毫無疑問的。而這也恰恰是廣義的「漢語神學」能夠涵蓋非

10. 同上，頁 121。

11. Lai & Lam, "Retrospect and Prospect of Sino-Christian Theology", p. 15.

12. 參見溫偉耀，〈神學研究與基督宗教經驗〉，頁 170-184。

神學性研究的原因所在。第四，這些所謂的「神學性」言說並不排除人文學——作為漢語神學表述形式而非規範¹³——的進路，因為後者完全可以在賴品超所言「護教學」（apologetics）的意義上被視為神學的一部分。¹⁴事實上，採用人文學的進路恰恰是過去二十年漢語神學最重要的特徵之一。¹⁵最後，上述限定並不排除漢語基督教的研究性質可以介乎「神學」與「非神學」之間。本文的目的並非對漢語基督教研究做類型學的分析，重要的是漢語基督教神學論述確實大量存在，至於具體某些處於中間地帶的研究是否足以適用於下文的討論，就需要煩請讀者自行加以判斷了。

三、漢語神學作為處境神學

「沒有一種叫神學的東西；只有處境神學」¹⁶——這是拜文斯（Stephen B. Bevans）所著《處境神學的模式》（*Models of Contextual Theology*）一書正文的第一句話。他在此所欲表達的是：任何神學言說——無論是認為其 *loci theologici*（神學來源）只有《聖經》及傳統的古典神學，抑或自覺地將當下的人類經驗也納入神學表達之合法來源的處境神學——在本質上都具有處境性。從認識論的角度說，人們對實在的理解總是受文化所限定；實在總是對人表達為意義，而意義則是人們在其具體的文化及歷史語境中賦予的。因此，絕對客觀意義上的神學並不存在，相反，從事神學者的主體經驗（亦即他／她的處境）無論如何都

-
13. 參見林子淳，〈漢語神學在公共領域中的論述進路——對哈貝馬斯思想的一種反思性挪用〉，載氏著，《多元性漢語神學反思》，頁 67-68。
 14. 參 Lai Pan-chiu, "Typology and Prospect of Sino-Christian Theology," in *Ching Feng*, n.s., 6.2 (2005), pp. 211-230.
 15. 參見林子淳，〈對中國內地基督教學術發展的回顧與分析〉、〈漢語基督教神學的類型學思考〉，載氏著，《多元性漢語神學反思》，頁 8-23、88-92；Lai & Lam, "Retrospect and Prospect of Sino-Christian Theology", pp. 7-8；Lai, "Typology and Prospect of Sino-Christian Theology", pp. 211-214。
 16. Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992), p. 3。筆者自行翻譯。

會被納入神學思考中。換句話說，任何一種真正的神學都以或明確或隱含的方式，植根於特定的處境之中——就此而言，自覺地將神學與人類實存問題相關聯的蒂利希與嚴厲批判新教自由主義神學、主張神學須以聖言為起點的巴特（Karl Barth）之間，並無根本的差別。¹⁷基於這種觀點，漢語神學當然同樣也必須是一種處境神學。

然而，上述觀點雖然正確，可其對我們肯定漢語神學作為一種處境神學的本質而言卻並不足夠。如果說任何神學言說都在這種最廣義的意義上是處境神學的話，那麼漢語神學實則有更具體、更鮮明的處境化特徵。這一特徵主要體現在以下兩個方面：

首先，較之（例如）歐美神學，漢語神學有其相對更獨特的處境化使命。具體而言，神學言說的處境由多種不同維度現實共同構成，其中，包括語言在內的文化（世俗及宗教的）是極其重要的組成部分。¹⁸在此方面，歐美神學幾乎沒有太多處境化的需要；或者換句話說，歐美神學無需做太多「翻譯」的工作。相反，漢語神學對使用「漢語」作為言說神學之媒介的強調，就已經令自身擔負起了處境神學的責任。這一點可以分成兩個層次來理解：在一個較淺的層次上，就我們通常所理解的翻譯——即不同語種之間的信息傳遞——而言，歐美神學家的任務較之從事漢語神學的學者要少得多。這不僅是因為歷史上絕大多數神學作品均以西文寫就，而且即便是需要將諸如古希臘文、拉丁文的神學著作翻譯為現代西方語言，抑或現代西方語言之間的互譯，這些語言之間親緣關係也比西文與漢語之間接近得多，因而翻譯起來也更為容易。而正如我們已經看到的，漢語神學在過去的二十年完成的主要工作之一，便是翻譯大量西方的神學著作，甚至可以說這是漢語神學在其「嬰兒階段」的基礎性工作。

17. 同上，頁9。

18. 同上，頁6。

而在一個更深的層次上，翻譯不僅意味着語種或語法的轉換，更是意義在不同文化語境之間的傳遞。因此很多學者認為，以漢語言說神學時不能僅僅滿足於用中文翻譯西文、與此同時仍保留其原初的文化框架（例如在談論「三一」時只是將 *homoousios* 譯為「本體相同」），而應在保留福音之核的同時剝除其西方文化的「外衣」，再將其重新覆以中國文化的「外衣」，從而能令成長於中國文化的人更容易把握基督教的真理。¹⁹在拜文斯關於處境神學的類型學中，這一可以被概括為神學本土化（*inculturation*）的進路，屬於其中一種重要模式——他稱其為「翻譯模式」（*the translation model*）。²⁰

當然，就歐美神學本身而言，其並非不需要「翻譯模式」。以英文版《聖經》的翻譯為例，現代英文譯本（*Today's English Version [TEV]*）的《聖經》所遵循的即是上述這一較深層次的翻譯原則；其試圖與原文達成一種功能性的、動態的意義等值——即在今天的讀者中激起一種與《聖經》寫作同時代的讀者相同的反應。²¹儘管如此，由於兩千年來基督教始終是以西方為中心發展（雖然這種狀況正在發生改變），因而如果我們將基督教本身也視為一種文化，那麼基督教與西方文化已經達成了相當程度的（儘管是偶然的）重合。而這就意味着當歐美神學家在詮釋信仰

19. 這種方法並不完全等同於許多港台學者所主張的「本色神學」（*indigenization*），因為後者主要強調令傳統的（*traditional*）中國文化成為神學的「外衣」，而將上述方法應用與中國處境時，事實上無須對文化做出此種限定。當然，本色神學確實可以被視為這一方法之「有條件的」使用者，這是毋庸置疑的。此外，前述這兩個層次的翻譯事實上並不能完全分開。即便是在較淺層次的翻譯中，實際上也包含着一定程度的本土化（*inculturation*），因為語言本身便滲透了文化，更屬於文化的一部分。就此而言，劉小楓對本色神學的反對事實上是自相矛盾的，因為其所主張的「漢語神學」自身即是在以一種隱含的方式進行神學本土化的工作。有關劉小楓對本色神學的批評參見氏著，〈現代語境中的漢語基督神學〉，載李秋零、楊熙楠主編，《現代性、傳統變遷與漢語神學》（上海：華東師範大學出版社，2009），上編，頁3-28；另參Lai, "Typology and Prospect of Sino-Christian Theology", pp. 221-229。

20. Bevens, *Models of Contextual Theology*, pp. 37-53.

21. 參 Herbert G. May, "Good News Bible, The Bible in Today's English Version (Book Review)", *Interpretation* 32.2 (1978), pp. 187-190。

時，已經在很大程度上免除了不同的文化語境之間進行轉譯的責任，但這恰恰是漢語神學所無法逃避的責任與使命之一。正因如此，當漢語神學首先以一種語言學的 (linguistic) 方式 (使用漢語作為神學言說的工具與媒介) 標明自己的身份時，也就同時肯定了自身作為一種處境神學的本質。正如賴品超與林子淳在概括漢語神學之特徵時所明確指出的：「漢語神學不可避免是處境性的，因為其所使用的語言即為中國文化、宗教、社會及政治處境所塑造。」²²

第二，正如前文已經提到的，構成神學之處境的除了語言及文化之外，還包括其他維度，這其中最重要的是個人與群體的生活經驗、個人或群體的社會位置 (social location)、以及社會變遷的現實等，²³且這些維度的經驗時常是交織在一起的。在這些維度中，社會變遷 (social change) 與漢語神學的關係似乎特別緊密，以致幾乎成為漢語神學反思的起點。就這一點來說，漢語神學是在以一種半自覺的方式實踐着處境神學的使命。

拜文斯在分析處境中的社會變遷這一維度時，特別將現代性作為其核心因素。而在許多學者回顧或展望漢語神學時，也都注意到現代性議題在其中已經以及所能扮演的重要角色。例如，尤西林在〈現代性與中國大陸當代漢語神學的思想史根源〉一文中清楚地表明，漢語神學運動的興起，與現代性精神機制建設的課題以及反思現代性課題有直接的關係。²⁴他甚至在與教會的語言話題及其現代社會位置的比較中，將漢語神學形容為「基督教在中國的現代性洗禮。」²⁵而林洪信在展望漢語神學未來的發展時，

22. Lai & Lam, "Retrospect and Prospect of Sino-Christian Theology", p. 8.

23. Bevans, *Models of Contextual Theology*, pp. 5-7.

24. 尤西林，〈現代性與中國大陸當代漢語神學的思想史根源〉，載《道風》41 (2014)，頁 53-70。

25. 同上，頁 65。

也強調其作為對啟蒙這一現代性議題之反思者的角色，²⁶進而將漢語神學與現代性之間的關聯延續到了未來。

此外，賴品超與林子淳也注意到，在港台地區比較活躍的本色神學，主要關注基督教與傳統中國文化之間的關係，而漢語神學則強調基督教與當代中國社會之關係的重要性。這一論斷能夠間接地反映出，漢語神學並未將中國的處境視為靜態的；相反，它關注的是中國處境的變化，並試圖回應這一變化。事實上，從漢語神學兩位代表人物——劉小楓與何光滬的漢語神學著述中能夠非常清楚地看到，他們在相當程度上正是以變化了的當代中國及其現代性議題為處境來進行漢語神學思考的。²⁷

漢語神學作為處境神學的第三個特徵，事實上很少與處境神學直接關聯在一起。然而在筆者看來，它確實可以被視為漢語神學對其成長處境之特定方面的、有意識的回應，這便是漢語神學作為一種「對話性神學」所做的努力。斯里蘭卡的羅馬天主教神學家皮爾里斯（Aloysius Pieris）的一句話經常被討論亞洲神學的基督教學者用來形容亞洲的處境：「亞洲的處境可以被概括為深刻的宗教信仰加上大面積的貧困。」²⁸宗教信仰的多元性的是亞洲文化的特徵之一，亦是中國處境的特徵之一。而漢語神學幾乎自其誕生之日起，便將非常多的注意力放在同中國其他宗教的對話上，這其中既包括譯介來自西方學者的宗教對話理論，²⁹也包括

26. Lin Hong-Hsin, "Reflection on Enlightenment: A Proposal of the Focus of Sino-Christian Theology," in Lai & Lam (eds.), *Sino-Christian Theology*, pp. 203-224.

27. 由於兩位學者的著述頗豐，在此只能列舉在這問題上有代表性的，參見劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉；《這一代人的怕和愛》（香港：卓越書樓，1993）；《個體信仰與文化理論》（成都：四川人民出版社，1997）。何光滬，〈從中國的現代性反思宗教改革〉，載《道風》25（2006），頁53-76；〈當代中國的國家目標——一種基督宗教兼非宗教角度的思考〉，載《道風》41（2014），頁71-101。

28. Aloysius Pieris, "Western Christianity and Asian Buddhism," in *Dialogue* 7 (May-August 1980), pp. 61-62.

29. 此類譯著眾多，在此僅舉幾例：保羅·尼特著，王志成譯，《宗教對話模式》（北京：中國人民大學出版社，2004）；特雷西著，陳佐人譯，《與他者對話——宗教之間的對話》（香港：道風書社，2009）；弗蘭西斯·克魯尼著，聶建松等譯，《比較神學：跨越宗教邊界的深度學習》（北京：宗教文化出版社，2014）等。

開展原創性的宗教對話研究。³⁰對於尚處在「嬰兒期」的漢語神學來說，這類研究所佔的比例之大可以說是驚人的。這固然與漢語神學在過去二十年之顯着的「人文性」有關——使它對於其他宗教的態度較之教會神學更為開放，但也可被視為漢語神學在主動回應自身所在的多元宗教處境，即作為一個少數的宗教群體嘗試在與「他者」的友好對話中回答耶穌的問題：「你們說我是誰？」

（太 16:15）。正因如此，儘管宗教對話通常不被歸為處境神學的一個類型，但在漢語神學的情況中，它確實是一種由特定處境出發的神學實踐，因此亦是漢語神學之處境性本質的表達之一。

至此，漢語神學作為一種處境神學的含義已經大致清晰了。然而，恰恰是在對自身這一本質的表達中，漢語神學忽視了中國處境中某些極其重要的維度——或者更準確的說，未能用基督教信仰對這一處境做出足夠的回應。這不得不說是漢語神學發展至今的一個缺失，而在對其原因的分析中，更能夠發現在漢語處境神學中存在的某些更為根本的問題。這正是下文所要談論的內容。

四、無處境的處境神學

在談論漢語神學作為「無處境的處境神學」的具體含義之前，我們需要暫時離開神學，審視一下處境中的某些問題。漢語神學的興起與中國的改革開放幾乎是同時開始的。這場狹義上也可被稱為「市場經濟改革」制度變遷，作為一個意識形態轉折同時也是一個社會經濟轉折，在帶來中國大陸思想界的巨大變化之同時，也為整個中國的社會生活帶來了巨大的改變，中國開始在

30. 有代表性的著作及論文集包括何光滙，《百川歸海：走向全球宗教哲學》（北京：中國社會科學出版社，2008）；賴品超，《大乘基督教神學——漢語神學的思想實驗》（香港：道風書社，2011）；何光滙、許志偉主編，《儒釋道與基督教》（北京：社會科學文獻出版社，2001）；賴品超、林宏星著，《儒耶對話與生態關懷》（北京：宗教文化出版社，2006）；賴品超、學愚主編，《天國、淨土與人間》（北京：中華書局，2008）。此外，中央民族大學「比較經學與宗教間對話」創新引智基地於二〇一三年創辦了《比較經學》期刊，迄今已出版五期。

真正的意義上邁向現代。

中國的市場經濟改革是成功的嗎？從某些方面看來當然是。通過所有制改革、價格改革、對外開放，通過建立市場體系、為市場配套法治體系、宏觀調控體系以及社會保障體系，中國經濟實現了騰飛。經過三十年的努力，中國的經濟總量已經躍居世界第二位，僅次於美國，而人均可支配收入已經突破了 3,000 美元，達到了中中等收入國家的水平。然而從另外一些方面看，中國的改革也相應帶來了巨大的社會問題，這其中最突出的便是社會公正問題。

簡單而言，社會公正問題可以被看作貧富差距過大的問題。根據國家統計局的數據，二〇一四年中國的基尼系數（Gini coefficient）³¹為 0.469，³²已經接近某些社會分化嚴重、經濟增長停滯的拉美和非洲國家的水平。事實上，如果將灰色收入、住房、醫療、教育等因素，這一數字還會更高。³³而根據北京大學中國社會科學調查中心發佈的《中國民生發展報告》，二〇一二年我國家庭淨財產的基尼系數已經達到 0.73，頂層 1% 的家庭佔有全國三分之一以上的財產，而底端 25% 的家庭擁有的財產總量僅佔全國家庭財產的 1.2%。³⁴

更進一步說，財富的數量僅僅是決定人們社會地位的因素之一（當然是非常主要的一個）。與市場經濟改革帶來的貧富分化相對應的，則是包括權利、聲望等因素在內的社會階層的急劇分化。在楊繼繩對中國當代社會階層的分析中，佔全國就業人口 82% 左右的人處於社會中下層（68%）和社會下層（14%），他

31. 基尼系數是國際上用來綜合考察居民內部收入分配差異狀況的一個重要分析指標。通常認為 0.4 是收入分配差距的警戒線。

32. 參見中國國家統計局網站（http://www.stats.gov.cn/tjsj/sjjd/201503/t20150311_692389.htm，2016 年 3 月 24 日瀏覽）。

33. 參見楊繼繩，《中國當代社會階層分析》（南昌：江西高校出版社，2011），頁 59-64。

34. 謝宇、張曉波、李建新、于學軍等，《中國民生發展報告 2014》（北京：北京大學出版社，2014），頁 30。

們無論是收入水平、教育水平、醫療衛生水平、個人發展的機會以及受尊重的程度都與上等及上中等階層（佔全國經濟活動人口比重的 4.7%）相去甚遠。³⁵因此，社會公正問題不僅體現在收入的極度不平均，它更是人的整體各種權利——亦即人的整體性尊嚴的極度不對等。

儘管如此，「社會公正問題」在相當程度上仍然只是一種對問題的表面化體認。事實上，我們可以進一步把中國社會的問題描述為社會結構的斷裂、失衡及對立的問題。社會學家孫立平認為，當代中國社會階層分化的現象已經極為嚴重，而他將這種狀況形容為「斷裂社會」；這意味着「一部分人被甩到社會結構之外。……這些被甩出去的人，甚至已經不再是社會結構中的底層，而是處在了社會結構之外」，³⁶且這種斷裂「會表現在文化以及社會生活的許多層面」。³⁷在最近的研究中，他更進一步認為這種斷裂的社會結構正在趨於固化，階層之間的流動正在減少，且不同的階層已經開始了再生產的過程。與此相對的，則是斷裂帶兩邊的群體之間的對立日益嚴重，孫氏將之概括為一種「上層寡頭化，下層民粹化」的危險。³⁸而中國政府每年巨大的維穩經費支出，正是這種社會對立的集中表現。³⁹

與中國社會這種顯而易見的危機相對照的，則是漢語神學面對這一處境時近乎失語的狀況。這當然並不意味着漢語神學中完全不存在關注上述問題的神學論述，但較之這一問題在漢語處境中的嚴重性與緊迫性、以及其他處境中的神學言說對政治—社會

35. 楊繼繩，《中國當代社會階層分析》，頁 346-356。

36. 孫立平，《失衡：斷裂社會的邏輯運作》（北京：社會科學文獻出版社，2004），頁 5-22。

37. 孫立平，《中國社會結構的變遷及其分析模式的轉換》，載氏著，《重建社會：轉型社會的秩序再造》（北京：社會科學文獻出版社，2009），頁 255。

38. 同上，頁 256。

39. 參見安娜，〈淺談我國政府維穩經費的現狀、問題及對策〉，載《商情》45（2013），頁 124；汪浩凱、林策，〈我國維穩困境的破解對策〉，載《投資與合作：學術版》2014 年第 9 期，頁 105；笑蜀，〈高昂維穩成本為何難降〉，載《理論與當代》2009 年第 8 期，頁 60。

問題的關注程度而言，我們可以認為類似解放神學、民眾神學這樣的神學運動，從未成為過作為處境神學的漢語神學之選項。這其中的原因非常複雜，本文既無足夠的篇幅、亦無足夠的能力對之全面論述。然而有一點是肯定的，那就是漢語神學言說中的這種缺失，與其「人文性」的特徵有直接關聯。這一關聯主要體現在以下兩個方面：

首先，過去二十年漢語神學的研究群體主要由人文學者組成，使得其對中國處境的回應始終具有「主義」大過「問題」的特徵。讀者也許已經注意到一個弔詭情況的存在，那就是前文已經提到，漢語神學的產生與對中國現代性問題的回應有着直接的關係，而中國的市場經濟改革及其產生的問題，恰恰是中國現代性的核心維度之一，既然如此，何以還說漢語神學面對這一問題時是失語的？事實上，尤西林的〈現代性與中國大陸當代漢語神學的思想史根源〉一文，已經在無意間提示了我們這一問題的答案。雖然在該文中，對現代性問題的思考被看作是推動漢語神學產生的因素之一，然而作者同時很清楚地指明這一現代性乃是思想史中的現代性，而非實際的社會政治經濟生活中的現代性——他以現代性（modernity）和現代化（modernization）來區分這兩者。⁴⁰當然，尤文並非認為二者是全然不同的事物，作者也強調它們之間存在着緊密的關聯。⁴¹然而與此同時他又認為：「現代性觀念甚至超出現代化而獨立地根源於文化傳統。」⁴²對他來說，基督教是「借助『現代性』而與『現代化』發生關係」。⁴³於是較之現實的市場經濟改革，漢語神學首先便將目光集中在了對思想史處境中的現代性之反思，前文中的社會變遷在此讓位給社會

40. 尤西林，〈現代性與中國大陸當代漢語神學的思想史根源〉，頁 61。

41. 他說：「『理性』與『主體性』在現代性諸特性中更具代表性，它們廣泛地滲透體現在其他現代性特徵中，並且也未現代化各項活動所積澱塑造。然而，現代性又作為現代化的觀念前提塑造着現代化。」參見同上，頁 61-62。

42. 同上，頁 62。

43. 同上，頁 63。

思想的變遷，而成為漢語神學的直接回應對象，即尤文所說的「現代化作為中國全民共識的時代目標，客觀上產生着深入其現代性內在機制的思想與學術研究課題」。⁴⁴

無獨有偶，曾慶豹在〈漢語神學與新左派的隱匿對話〉一文中提到：「漢語基督教思想界尚未準備好與新左派對話，理由是我們尚未具有與新左派在同一語境下進行思考的漢語神學家。」⁴⁵那麼他所謂的「同一語境」指的是甚麼？從其通篇的討論來看，這一語境顯然是指思想史語境，更確切地說是中國現代思想史的語境。曾慶豹花了大量篇幅討論的新左派代表人物汪暉，恰恰便是以從思想史語境入手討論中國之現代性問題而著稱的；而曾文在談及劉小楓的《現代性社會理論緒論》一書與新左派思想的隱匿對話時所關注的，同樣也是劉氏在神學視域下對中國現代思想的闡釋。換句話說，在曾文的表述中，漢語神學如能對中國的現代性問題有所回應，那麼首先應該是在思想史層面在基督教信仰與中國的現代性之間建立恰當的關聯。在這裏，作為漢語神學反思之處境的，同樣並非具體社會歷史經驗中的現代中國，而是思想史中的現代中國。從思想史的維度出發進行思考是人文學者在進行研究時的偏好，這本身無可厚非。然而正是漢語神學這一顯著的人文性，令它在某種程度上缺乏對現實的關注。

第二，漢語神學之人文性的另一種表達，則是其「非教會性」的特徵。這一特徵既體現在漢語神學的論述，傾向使用人文學科論域的語言（如哲學語言），而非教會神學的語言；同時也體現在多數漢語神學的研究者本身，他們亦非常規意義上的建制教會成員。⁴⁶當然，正如賴品超所言，漢語神學的這種非教會性，並不必然代表其神學論述最終無法服務教會。⁴⁷然而，與教會生活

44. 同上，頁 64。

45. 曾慶豹，〈漢語神學與新左派的隱匿對話〉，載《道風》41（2014），頁 29。

46. 參見林子淳，〈對中國內地基督教學術發展的回顧與分析〉，頁 12-16；

47. 見 Lai, "Typology and Prospect of Sino-Christian Theology", pp. 214-218.

的疏離確實會造成漢語神學研究者的神學興趣並不產生自教會群體實踐的迫切需要，且其著述的目的亦並非直接回應這些需要。漢語神學所預設的言說對象與其說是建制教會的信徒，毋寧說是公共知識領域的聽眾。

而與漢語神學的這一特徵對應的，則是解放神學、民眾神學和黑人神學等處境神學運動的「實踐特徵」，它表現在兩個方面——產生自實踐，以及指向實踐。產生自實踐，意味着教會群體的信仰實踐和日常生活是其神學反思的前提——「只有作為祈禱與委身的結果，一種真正、敬畏的關於上帝的言說才有可能產生。」⁴⁸而指向實踐，則意味着神學反思本身並不足夠，它還應該被用來推動、促進以及糾正教會的信仰實踐——「解放神學是一條道路、一套操練以及一種運用，它必須被活出，而非作為一堆知識被獲取。」⁴⁹將這兩個方面統一起來，則意味着「信仰生活不僅是起點，更是神學反思的目標」。⁵⁰正因如此，一種具有政治性的神學，只有在具體而真實的異化與疏離的經驗中，才能獲得開始反思的動力；只有以特定的行動為目標，才能獲得持續反思的動力。反觀漢語神學，其言說在多數時候都與教會並無直接的關聯——既不為教會生活的具體經驗所直接驅動，又無法直接轉化教會的實踐；其研究興趣則在相當程度上是知識性的。這就在相當程度上降低了政治性、解放性的神學言說在漢語神學中的出現的可能性。

五、漢語神學的人文性：進一步思考

從漢語神學的人文性特徵入手，探析其作為「無處境的處境神學」之原因，當然無法涵蓋全部的事實。儘管如此，上述討論

48. Gutiérrez, "The Task and Content of Liberation Theology", p. 28.

49. Christopher Rowland, "Introduction: The Theology of Liberation," in Rowland (ed.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, p. 4.

50. Gutiérrez, "The Task and Content of Liberation Theology", p. 29.

卻已足夠令我們開始嚴肅地審視漢語神學在過去二十年的發展中，可能存在的某些問題。如果未來漢語神學的研究者無法正視這些問題，那麼漢語神學作為一種處境神學的使命便可能無法順利完成。在本文看來，漢語神學中影響這一使命之完成的問題就隱藏在其已經為很多作者所肯定、並做出過積極論述的「人文性」上。這一點仍須從兩個方面加以論證：

讓我們首先回到曾慶豹的〈漢語神學與新左派的隱匿對話〉一文。在嘗試以西方思想的某些潮流（如哈貝馬斯的現代理論）回應汪暉的立場之後，曾氏似有焦慮地問道：「除了仍然以西方的思想理論反擊汪暉的論點外，漢語神學有何自身的思想資源可以與之進行對話？」⁵¹對曾氏而言，這種擔憂來自於思想史層面，更具體地說是來自漢語神學與新左派在言說中國現代思想史時地位的不對等，更表達出作者對漢語神學能夠早日對基督教信仰與中國現代性的關係做出超越新左派之論述的殷切期望。

漢語神學當然應該嘗試以自身的資源，回應以汪暉為代表的新左派主張，它也絕對有能力對新左派做出回應，但這種回應絕不僅僅局限於以曾氏所設想的方式。再確切點說，如果漢語神學在回應中國的現代性處境時只能在思想史層面進行操作的話，那麼這種回應將始終是不全面、不準確的。值得注意的是，迄今為止對新左派最有力的回應恰恰並非「思想之辨」，而是「事實之辨」。徐友漁、孫立平等自由主義學者在批判新左派的觀點時，並未過多指責後者的理論有何問題，而是敏銳地指出後者對中國社會具體現實的體認出現了明顯的偏差。⁵²正因如此，即便漢語

51. 曾慶豹，〈漢語神學與新左派的隱匿對話〉，頁 41。

52. 參見秦暉，〈自由主義、社會民主主義與當代中國『問題』〉，載公羊主編，《思潮：中國「新左派」及其影響》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁 382-400；徐友漁，〈自由主義與當代中國〉，載李世濤主編，《知識分子立場：自由主義之爭與中國思想界的分化》（長春：時代文藝出版社，2000），頁 413-430；任劍濤，〈中國現代思想脈絡中的自由主義〉（北京：北京大學出版社，2004），頁 93-145；朱學勤，〈「新左派」與自由主義之爭〉，載公羊主編，《思潮》，頁 261-263；孫立平，《失衡》。筆者也曾於二〇〇七年十二月在中國社會科學院宗教所舉辦的「基督宗教與公共價值」

神學自身擁有獨特的思想資源能夠回應新左派，這些資源也必須透過具體的社會歷史經驗，才能更好地發揮其力量，而不能僅僅滿足於令神學成為思想史的運動。

思想與現實之間必然存在着關聯，「現代性」與「現代化」之間也有着複雜的對應關係。然而，雖然思想永遠不可能如斷線風箏那樣完全脫離現實，但僅僅在思想層面進行推演，有時竟會與現實的情況和需要相去甚遠，甚至是荒謬的結論。在最近一篇刊登在「儒家網」題為〈「劉海波、郭松民、李北方」文革三人談〉的訪談記錄中，郭松民將「文革」論證為人民實現自身主體性的一種偉大嘗試，進而得出「文革」具有合理性的結論。⁵³如果讀者跟隨他的思路，將其觀念中的「文革」在社會主義革命的內在邏輯中加以考察，便會很容易承認其論證具有合理性。然而，只要我們略為審視文革在真實歷史中造成的災難性後果，郭氏在思想史脈絡中構建的這種「文革」形象及其合理性便馬上不攻自破，且同時凸顯出其荒謬性。可見，如果迷戀觀念的運動達到一定程度，以致拒絕觀察現實，那麼學問便有令自身成為虛假意識形態的危險。基督教神學作為一種本身便包含意識形態批判使命的言說形式，必須不能忽視具體的經驗。而對作為一種處境神學的漢語神學來說，這意味着其在思考中國的現代性問題時，不能只關注這一問題的思想史處境，還必須仔細考察中國改革開放的具體現實——必要時這一考察可以通過社會科學（如經濟學、社會學）的幫助而進行。否則，漢語神學便有進一步脫離處境的危機。

學術會議上，發表了題為〈從天主教神學的觀點再思當代中國自由主義與「新左派」之爭〉的論文，其所遵循的便是這一從當代中國社會之現實出發的策略，即在對現實的改革困境及其原因的分析之基礎上，再從天主教神學的角度批判新左派的觀點。此文因故未發表。

53. 劉海波是中國社科院法學所副研究員，郭松民是獨立評論員、文化學者，李北方是媒體人，著有政論文集《北大南門朝西開》，訪談內容參見「儒家網」〈「劉海波、郭松民、李北方」文革三人談〉（<http://www.rujiang.com/article/id/6622/>，2016年3月24日瀏覽。）

另一方面，在許多學者以不同視角進行的考察中，漢語神學的「人文性」都被視為其優勢。學者做出這一肯定的最重要理由，在於採用人文學的語言能夠在基督教信仰與學術界乃至中國社會之間搭建橋樑，而它既方便漢語神學在「護教學」的意義上向當代國人澄清關於基督教的誤解，又方便其在「公共神學」的意義上參與公共空間裏的討論，從而使漢語神學經由「教會」走向「公共」。⁵⁴作為一個在內地大學從事基督教研究的學人，筆者決無意否認使用人文學的語言參與學術討論，以及幫助公眾理解基督教信仰時的方便。毋寧說，下文希望揭示出的是，漢語神學的人文性在上述兩種意義上的積極作用，也許並不如許多學者所設想的那樣巨大；相反，其中「非教會性」的方面有時更會成為漢語處境神學實現此兩種意義的阻礙。

賴品超使用「護教學」一詞形容漢語神學，主要是為了避免將漢語神學置於教會教義學的對立面上，但與其說他認為漢語神學已經是一種護教學，不如說這是他為漢語神學的未來提供的一種發展方向，至少他並不認為文化基督徒、特別是劉小楓的神學已經可以被歸為護教學。然而他之所以做出這種論斷，並不是因為漢語神學使用人文學的語言，而是因為在他看來，漢語神學的教會性仍有所欠缺——這一點從他對劉氏神學之個體性的批判，以及對托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）、施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher）、蒂利希等被認為是哲理神學家者其神學之教會性的反復強調中便可見一斑。⁵⁵對他而言，基督教神學家是否撰寫哲學著作，以及是否使用哲學概念並不重要，重要的是他們須以表達教會群體而非個體的信仰為己任。

因此，對作為護教學的漢語神學來說，其使用人文學的語言並無問題，但如果缺乏甚至喪失了教會性，那麼便是問題。更準

54. 參見李向平，〈走向公共的漢語神學：回應林子淳教授〉，載《道風》41（2014），頁152；溫偉耀，〈神學研究與基督宗教經驗〉，頁186-189。

55. 見Lai, "Typology and Prospect of Sino-Christian Theology", pp. 214, 217, 220。

確地說，作為護教學，漢語神學可以使用人文學的語言，但它並非必須使用這種語言。以蒂利希的護教神學為例，其中關聯起基督教信仰與人類社會（作為共同基礎）的是處境中的問題，而不是哲學語言本身。⁵⁶這種神學之所以具有護教的功能，在根本上並不是因為其使用了何種學術語言，而是因為它能夠回答人類實存的問題；更重要的是，在回答這些問題時，神學所提供的答案必須是「基督教的」。⁵⁷對漢語神學來說，這意味着其護教的使命並不必須通過人文學的語言才能夠完成；相反，它只要能夠恰當地發現處境中的問題，並從基督教的信息中找到相應的答案，那麼它便能夠發揮護教的功能。就此而言，如果漢語神學能夠對中國大陸的市場經濟改革及其所帶來的社會問題從基督教信仰的角度予以恰當回應，那麼它就是一種護教學——無論其是否使用人文學語言進行表述；反之，若漢語神學過分倚賴人文學語言、卻對處境中刺目的苦難經驗不聞不問，則永遠算不上合格的護教神學。

不僅如此，如果我們進一步考慮漢語神學之人文性中的「非教會性」，那麼後者不僅並非護教學的要求，有時甚至還會成為漢語神學回應處境中問題的阻礙。其原因在於，對一種非教會性的處境神學而言，作為構成處境之重要維度之一的教會群體的經驗，很難進入漢語神學反思的視野，且這些神學反思的效果也無法在教會群體的實踐中得到驗證。而且這樣一來，處境神學就有變成一種處境人類學（哲學、政治學、經濟學）的危險。因為在基督教神學中，神學反思與教會群體生活的關係並不只是單向的。神學理論確實能夠指導甚至糾正教會實踐，但與此同時，教會實踐中也包含着正確的神學反思所必需的語法規則——正如「祈禱規則即是信仰規則」（*ut legem credendi lex statuat*

56. Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 1, p. 8.

57. 同上，頁 59-62。

supplicandi)⁵⁸這句格言所表達的那樣。拉美解放神學對馬克思主義社會理論的使用，曾在羅馬天主教會中引發了巨大的爭議；教廷信理部為此甚至專門頒佈了文件《自由的訊息》（*Libertatis Nuntius*）以表達對解放神學可能接受無神論及階級鬥爭的意識形態的擔憂。⁵⁹如果與教會群體的生活聯繫如此緊密的解放神學中都存在着這危險，那麼與教會關聯很少的漢語處境神學憑何認為自己能夠免除？

類似的問題亦反映在漢語神學作為一種公共神學情況中。嚴格地說，公共神學之「公共性」包含了三層含義：其一是神學議題的公共性，其二是神學論述之語言與方式的公共性，第三則是言說神學之領域的公共性。其中後兩者可以看作是統一的，因為在公共領域言說本身便包含了對使用公共學術語言的要求。就筆者的觀察而言，不知是否受斯塔克豪斯（Max L. Stackhouse）觀點的影響，漢語學者更多強調的是後兩者；⁶⁰即便是談及神學議題的公共性，也認為後兩者是神學討論公共議題的必要條件；⁶¹甚至有學者直接將「無教會性」視為漢語神學構建其公共性的基本要素。⁶²

就公共神學是從基督教信仰的角度對處境中公共議題的回應而言，公共神學無疑亦是漢語處境神學的重要組成部分。然而漢語處境神學在討論公共議題時，必須使用公共的學術語言，遵循公共學術領域的語法，甚至拋棄自身的教會性嗎？對於這三個問題，答案都是：不。理由在於：首先，使用公共的學術語言當

58. Prosper of Aquitaine, "Official Pronouncements of the Apostolic See on Divine Grace and Free Will", in *Patrologia latina* (Paris, 1878-90) 51:209. 轉引自帕利坎著，翁紹軍譯，陳佐人校，《基督教傳統：大公傳統的形成》（香港：道風書社，2002），頁462-463。

59. The Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation"* (Vatican City, 1984).

60. 參見謝志斌，〈漢語神學走向「公共」〉，載《漢語基督教文化研究所通訊》2010年秋；溫偉耀，〈神學研究與基督宗教經驗〉，頁188-189。

61. 參見謝志斌，〈漢語神學公共之可能〉，載《道風》28（2008），頁329-346。

62. 參見李向平，〈「無形的教會」與「公共的信仰」〉，載《道風》32（2010），頁57-69。

然能夠在相當程度上幫助漢語神學參與公共空間，在非基督教信仰者中間獲得理解；但基督教神學在討論公共議題時，絕不是必須使用公共學術語言，相反只有議題本身的公共性以及對其的回答符合基督教信仰是必須的。而是否使用公共的學術語言，以及在何種程度上使用它，要根據所討論的議題具體情況具體分析。不僅如此，在大多數時候，當神學嘗試討論某一公共議題時，使用公共的學術語言與闡釋出自基督信仰的答案之間存在着明顯的張力。正如前文已經提及的，語言本身即是文化的，特定語言中必然包含着特定文化的語法，這便要求基督教學者在以公共的學術語言傳達基督教的信息時，能夠找到令兩種（或以上）語法相容的方式，做到以公共的學術語言作為外在的符號體系，闡明基督教的認信論述。而這恰恰是極難實現的。稍有不慎，基督教的敘事便會被外在的符號體系吞沒。正如林子淳所言：「當下在漢語學界，能像施萊爾馬赫和蒂利希般自然卻本真地以人文學語言來表述基督信仰的作品確是鳳毛麟角。」⁶³

這種對公共神學而言難以避免的張力也清晰地體現在現代天主教社會訓導傳統中。這一訓導傳統可被視為天主教官方的公共神學表達——一方面其討論的是社會公共議題，另一方面其所預設的讀者亦不僅是基督徒，而是「所有懷着善願的人」。⁶⁴這一傳統在過去一個世紀的發展中，曾經歷過一個明顯的變化，即梵二會議之前的社會通諭更多依賴自然律的語言，或者說是哲學和人類學的語言；而自保祿六世（Paul VI）及若望保祿二世（John Paul II）開始，教宗通諭則嘗試以更多、更系統的神學語言討論

63. 林子淳，〈漢語神學在公共領域中的敘述進路——對哈貝馬斯思想的一種反思性挪用〉，載氏著，《多元性漢語神學詮釋》，頁66。

64. 現代天主教社會訓導的言說對象從來都不僅是基督徒，但自保祿六世（Paul VI）的《人類生命》（*Humanae Vitae*）通諭起，教宗所頒布的社會通諭之標題中均會包含「致所有懷着善願的人」（to all men and women of good will）一句話，以明確這一點。參見 David J. O'Brien & Thomas A. Shannon (eds.), *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000), p. 238。

公共議題。⁶⁵這說明教會在小心翼翼地維持基督信仰的內容與公共語言的表述之平衡的同時，越來越強調前者的優先性。有鑑於此，漢語神學似乎也應反思自身在探討處境中的公共議題時，是否已經將使用公共的學術語言當作一種神學規範，相反卻忽略了以基督教自身的敘事回應公共議題中所包含的挑戰——具體到本文所關注的公共議題，則是在一個不公義的狀況嚴重、社會結構已經發生斷裂的社會中宣告由耶穌基督所宣告的愛與解放。

較之將使用公共的學術語言當作公共神學的規範，認為「非教會性」是漢語神學言說公共議題的必要條件則可能產生更為嚴重的問題。這樣一種觀點顯然並未考慮到施萊爾馬赫及蒂利希的神學類型，所以才會認定教會性會阻礙學術性或人文性。除此之外，這種觀點更忽略了「教會（性）」與「神學（性）」之間的內在關聯——神學是由個體基督徒所闡釋的群體（教會）的信仰，而每一個基督徒都是通過參與教會生活而理解「上帝」一詞之含義——即成為基督徒的；⁶⁶教會是基督教神學之語法的來源。因此，漢語公共神學無論怎樣追求學術性與人文性，都不能失去教會性，否則我們在何種意義上還能稱其為「神學」？

不僅如此，教會生活本身在特定的時候即可被視為公共神學的一種表達方式。對尤達（John Howard Yoder）來說，基督教神學言說關於「壓迫及奴役的政治權力」這一社會倫理議題的最好方式，便是教會的存在本身。在墮落的權力以及所有為這一權力所宰制的人們面前，教會群體通過共同生活在基督的團契中，成為一種真正富有人性、公義與慈悲的生活範例，來做出最恰當的神學宣告。⁶⁷這一點對於嘗試回應中國社會處境來說的漢語神學

65. 參見同上。

66. 見 Nancy Murphy & Brad J. Kallenberg, "Anglo-American Postmodernity: A Theology of Communal", in Kevin J. Vanhoozer (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2003), pp. 26-41。

67. John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster* (2nd ed; Grand Rapids, MI: Eerdmans/Carlisle, UK: Paternoster Press, 1994), pp. 147-153.

而言，也許具有格外的借鑑意義：如果因為特定的原因，漢語處境神學在公共領域進行具有政治性的神學論述遇到困難或受到阻礙的話，它所能採取的最好方式也許既非保持沉默、也非激烈地對抗，而是讓神學回到教會，重新成為教會群體的教義學。這對於過去二十年的漢語神學來說，大概是不可想像的；但對於未來的漢語神學而言，其或許真的可以成為與人文性的論述互補的一條進路，從而令漢語處境神學兼具人文性與教會性。

六、結語

上述討論除了希望揭示出漢語神學作為一種處境神學的本質，並論述其在這一本質中缺乏對中國大陸的市場經濟改革及其所產生的社會問題這一處境的回應之外，更重要的是希望以這一批判為契機，找到作為過去二十年漢語神學之主要特徵之一的「人文性」中所包含的一些問題，從而令一種漢語處境神學能夠在未來更好地成型與發展。

事實上，比起迄今為止的漢語神學可能有的種種缺失而言，更重要的是尚在蓬勃發展的漢語神學在未來的可塑性。西方神學經過近兩千年的發展，已經為漢語神學提供了大量可供使用的神學理論，然而恰當地使用這些理論回答漢語處境中特有的問題，並在此過程中對西方的神學理論做出更新，才是漢語處境神學能夠為普世的基督教神學做出的獨特貢獻。而在此過程中，漢語神學的身份也自然會得到確立與彰明。

當今的中國社會日趨多元，因此在與不同處境中人們的實存問題進行關聯時，漢語神學的方法也必須是多元的。一種真正公共的漢語處境神學，反而沒有必要一定是人文性的，它亦可以是教會神學，還可以是神學經濟學，甚至可以是「大乘神學」抑或「全真靈修學」。總之，漢語處境神學應該允許研究者以不同方式、對處境的不同維度做出回應；與此同時，如何在進行神學言

高喆

說時維持處境中的經驗與基督教的信息之間的平衡，亦是漢語處境神學應該格外小心處理的問題。

關鍵詞：處境神學 漢語神學 人文性 市場經濟改革

作者電郵地址：mgaozhe@gmail.com

中文書目

- 尤西林。〈現代性與中國大陸當代漢語神學的思想史根源〉。《道風》41 (2014)。頁 53-70。[YOU Xilin. "Modernity and the Origin of the History of Thoughts of Sino-Christian Theology in Mainland". *Logos & Pneuma*. 41 (2014). pp. 53-70.]
- 弗蘭西斯·克魯尼，《比較神學：跨越宗教邊界的深度學習》。聶建松等譯。北京：宗教文化出版社，2014。[Clooney, Francis X. *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders*. Translated by Nie Jiansong et al. Beijing: Religion and Culture Publishing House, 2014.]
- 安娜。〈淺談我國政府維穩經費的現狀、問題及對策〉。載《商情》45 (2013)。頁 124。[AN Na. "Qian tan wo guo zheng fu wei wen jing fei de xian zhuang, wen ti ji dui ce". *Shangqing* 45 (2013). p.124.]
- 任劍濤。《中國現代思想脈絡中的自由主義》。北京：北京大學出版社，2004。[REN Jiantao. *Liberalism in the Intellectual History of Modern China*. Beijing: Peking University Press, 2004.]
- 李向平。〈「無形的教會」與「公共的信仰」〉。載《道風：基督教文化評論》32 (2010)。頁 57-69。[“‘The Invisible Church’ and ‘the Public Faith’ ”. *Logos & Pneuma* 32 (2010). pp. 57-69.]
- 。〈走向公共的漢語神學：回應林子淳教授〉。載《道風》41 (2014)。頁 151-162。[LI Xiangping. "Sino-Christian Theology in Public: A Response to Prof. Jason T. S. Lam". *Logos & Pneuma* 41 (2014). pp. 151-162.]
- 何光滬、許志偉主編。《儒釋道與基督教》。北京：社會科學文獻出版社，2001。[HE Guanghu, & XU Zhiwei eds. *Confucianism, Buddhism, Daoism, and Christianity*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2001.]
- 何光滬。〈從中國的現代性反思宗教改革〉。《道風：基督教文化評論》25 (2006)。頁 53-76。[HE Guanghu. "A Reflection of the Reformation from the Perspective of Chinese Modernity". *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology* 25 (2006). pp. 53-76.]
- 。《百川歸海：走向全球宗教哲學》。北京：中國社會科學出版社，2008。[HE Guanghu. *All Rivers Return to the Ocean: Toward A Global*

Religious Philosophy. Beijing: China Social Sciences Publishing House, 2008.]

——。〈當代中國的國家目標——一種基督宗教兼非宗教角度的思考〉。載《道風》41 (2014)。頁 71-102。[HE Guanghu. “The National Goal of Contemporary China: A Reflection from Christian and Non-Religious Perspectives”. *Logos & Pneuma* 41 (2014). pp. 71-102.]

汪浩凱、林策。〈我國維穩困境的破解對策〉。《投資與合作：學術版》2014 年第 9 期。頁 105。[WANG Haokai & LIN Ce. “Wo guo wei wen kun jing de po jie dui ce” *Investment and Cooperation: Academic Edition* 9 (2014). p. 105.]

林子淳。《多元性漢語神學反思》。北京：宗教文化出版社，2008。[LAM, Jason T. S. *A Polyphonic View on Sino-Christian Theology*. Beijing: Religion and Culture Publishing House, 2008.]

帕利坎。《基督教傳統：大公傳統的形成》。翁紹軍譯。香港：道風書社，2002。[Pelikan, Jaroslav. *Christian Traditions: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. Translated by WENG Shaojun. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2002.]

朱學勤。〈「新左派」與自由主義之爭〉。載公羊主編。《思潮：中國「新左派」及其影響》。北京：中國社會科學出版社，2003。頁 261-263。[ZHU Xueqin. “The Controversy between ‘New Left’ and Liberalism”. In *A Trend of Thought: Chinese “New Left” and its Influence*. Edited by GONG Yang. Beijing: China Social Sciences Publishing House, 2003. pp. 261-263.]

約瑟夫·拉辛格著。《基督教導論》。靜也譯。雷立柏校。上海：三聯書店，2002。[Ratzinger, Joseph. *Introduction to Christianity*. Translated by Jing Ye. Shanghai: Joint Publishing, 2002.]

保羅·尼特。《宗教對話模式》。王志成譯。北京：中國人民大學出版社，2004。[Knitter, Paul *Introducing Theologies of Religions*. Translated by WANG Zhicheng. Beijing: Renmin University Press, 2004.]

徐友漁。〈自由主義與當代中國〉。載李世濤主編。《知識分子立場：自由主義之爭與中國思想界的分化》。長春：時代文藝出版社，

- 2000。頁 413-430。[XU Youyu. “Zi you zhu yi yu dang dai zhong guo” in *The Intellectual Position: the Liberalism Controversy and the Diversification of Chinese Intellectuals*. Edited by LI Shitao. Changchun: Epoch Literature and Art Press, 2000. pp. 413-430.]
- 孫立平。《失衡：斷裂社會的邏輯運作》。北京：社會科學文獻出版社，2004。[SUN Liping. *Unbalance: the Logic of A Fractured Society*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2004.]
- 。《重建社會：轉型社會的秩序再造》。北京：社會科學文獻出版社，2009。[SUN Liping. *Reconstructing Society: To Rebuild Social Order in Transformational China*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2009.]
- 秦暉。〈自由主義、社會民主主義與當代中國『問題』〉。載公羊主編。《思潮：中國「新左派」及其影響》。北京：中國社會科學出版社，2003。頁 382-400。[QIN Hui, “Liberalism, Social Democracy and the ‘Problem’ of Contemporary China”. In *A Trend of Thought: Chinese ‘New Left’ and Its Influence*. Edited by Gong Yang. Beijing: China Social Sciences Publishing House, 2003. pp. 382-400.]
- 笑蜀。〈高昂維穩成本為何難降〉。《理論與當代》2009 年第 8 期。頁 56-60。[Xiao Shu. “Gao ang wei wen cheng ben wei he nan jiang”. *Theory and Contemporary* 2009 Issue 8. pp.56-60.]
- 特雷西。《與他者對話——宗教之間的對話》。陳佐人譯。香港：道風書社，2009。[Tracy, David. *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*. Translated by Stephen CHAN. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2009.]
- 曾慶豹。〈漢語神學與新左派的隱匿對話〉。《道風》41 (2014)。頁 27-52。[CHIN Ken Pa. “The Hidden Dialogue of Sino-Christian Theology with Chinese New Lest”. *Logos & Pneuma* 41 (2014). pp. 27-52.]
- 溫偉耀。《生命的轉化與超拔——我的基督宗教漢語神學思考》。北京：宗教文化出版社，2008。[WAN Weiyao. *On the Transformation and Transcendence of Humanity: A Sino-Christian Perspective*. Beijing: Religion and Culture Publishing House, 2008.]

- 楊熙楠。〈序二（廣義和狹義的漢語神學）〉。載林子淳。《多元性漢語神學詮釋》。[YEUNG, Daniel H. N. "Preface Two: the Broad and the Narrow Sense of Sino-Christian Theology". In Jason T. S. LAM. *A Polyphonic View on Sino-Christian Theology*.]
- 楊繼繩。《中國當代社會階層分析》。南昌：江西高校出版社，2011。[YANG Jisheng, *Analysis of Contemporary Chinese Social Strata*. Nanchang: Jiangxi Higher Education Press, 2011.]
- 劉小楓。《這一代人的怕和愛》。香港：卓越書樓，1993。[LIU Xiaofeng. *Timor amorque nostrae aetatis*. Hong Kong: Christian Excellence Mission Ltd, 1993]
- 。《個體信仰與文化理論》。成都：四川人民出版社，1997。[LIU Xiaofeng. *Individual Belief and Cultural Theory*. Chengdu: Sichuan People's Publishing House, 1997.]
- 。〈現代語境中的漢語基督神學〉。載李秋零、楊熙楠主編。《現代性、傳統變遷與漢語神學》。上編。上海：華東師範大學出版社，2009。頁 3-28。[LIU Xiaofeng. "Xian dai yu jing zhong de han yu shen xue (Sino-Christian Theology in the Modern Context)". In *Modernity, Transformation of Tradition and Sino-Christian Theology*. Edited by LI Qiuling & Daniel H. N. YEUNG. Shanghai: East China Normal University Press, 2009. pp. 3-28.]
- 賴品超、林宏星。《儒耶對話與生態關懷》。北京：宗教文化出版社，2006。[LAI Pan-chiu & LIN Hongxing. *Confucian-Christian Dialogue and Ecological Concern*. Beijing: Religion and Culture Publishing House, 2006.]
- 、學愚主編。《天國、淨土與人間》。北京：中華書局，2008。[LAI Pan-chiu & Xue Yu eds. *Kingdom, Pure Land and the World*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2008.]
- 。《大乘基督教神學：漢語神學的思想實驗》。香港：道風書社，2011。[LAI Pan-chiu, *Mahayana Christian Theology: Thought Experiments of Sino-Christian Theology*. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2011.]
- 默茨。《歷史與社會中的信仰——對一種實踐的基本神學之研究》。朱

- 雁冰譯。香港：三聯書店，1994。[Metz, Johannes Baptist. *Faith in History and Society: Toward A Practical Fundamental Theology*. Translated by ZHU Yanbing. Hong Kong: Joint Publishing (H.K.), 1994.]
- 謝宇、張曉波、李建新、于學軍等。《中國民生發展報告 2014》。北京：北京大學出版社，2014。[XIE Yu, ZHANG Xiaobo, LI Jianxin, & YU Xuejun et al., *Zhong guo min sheng fa zhan bao gao 2014*. Beijing: Peking University Press, 2014.]
- 謝志斌。〈漢語神學走向「公共」〉，載《漢語基督教文化研究所通訊》2010 年秋。[XIE Zhibin, "Sino-Christian Theology Becoming 'Public.'" *Newsletters of ISCS*, Autumn 2010.]
- 。〈從「多學科研究」到「科際整合」——漢語基督教研究「跨一學科」特質的回顧與前瞻〉。《道風》41 (2014)。頁 103-126。[XIE Zhibin. "From 'Multidisciplinary Studies' to 'Interdisciplinary Studies': An Overview and Perspective for 'Across Disciplines' Character of Sino-Christian Studies." *Logos & Pneuma* 41 (2014). pp. 103-126.]
- 朱學勤。〈「新左派」與自由主義之爭〉，載公羊主編：《思潮：中國「新左派」及其影響》。北京：中國社會科學出版社，2003。頁 261-263。[The Controversy between 'New Left' and Liberalism." in *A Trend of Thought: Chinese 'New Left' and Its Influence*. Edited by GONG Yang. pp. 261-263. Beijing: China Social Sciences Publishing House, 2003.]

外文書目

- Bevans, Stephen B. *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992.
- Gutiérrez, Gustavo. "The Task and Content of Liberation Theology". Translated by Judith Condor. In *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Edited by Christopher Rowland. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2007. pp. 19-38.

- LAI, Pan-chiu. "Typology and Prospect of Sino-Christian Theology". In *Ching Feng*, n.s., 6.2 (2005). pp. 211-230.
- LAM, Jason T. S. "Retrospect and Prospect of Sino-Christian Theology: An Introduction". In *Sino-Christian Theology: A Theological Qua Cultural Movement in Contemporary China*. Edited by LAI Pan-chiu & Jason T. S. LAM. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010. pp. 1-17.
- LIN, Hong-Hsin. "Reflection on Enlightenment: A Proposal of the Focus of Sino-Christian Theology". In *Sino-Christian Theology*. pp. 203-224.
- May, Herbert G. "Good News Bible, The Bible in Today's English Version (Book Review)". *Interpretation* 32.2 (1978). pp. 187-190.
- Murphy, Nancey & Brad J. Kallenberg. "Anglo-American Postmodernity: A Theology of Communal." In *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Edited by Kevin J. Vanhoozer. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2003. pp. 26-41.
- O'Brien, David J., & Thomas A Shannon, eds. *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000.
- Rowland, Christopher. "Introduction: The Theology of Liberation". In *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. pp. 1-16.
- The Congregation for the Doctrine of the Faith. *Instruction on Certain Aspects of the "Theology of Liberation"*. Vatican City, 1984.
- Tillich, Paul. *Systematic Theology*, Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1951.
- Yoder, John Howard. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans; Carlisle, UK: Paternoster Press, 1994.

A Contextual Theology without Context: A Study of the Weaknesses of Contemporary Sino-Christian Theology

GAO Zhe

Associate Professor in Christianity
School of Philosophy and Religious Studies
Minzu University of China

Abstract

Since the second half of the 20th century, contextual theology as a Christian theological movement has flourished in many parts of the world. They all came into being as a response to the realistic predicament of people in a specific place or cultural context, to criticize in different extents the power and ideologies that lead to injustice and domination, and to facilitate liberative practices. In essence, Sino-Christian Theology should be categorized as contextual theology as well. However, due to complicated reasons, in the past twenty years there has not been, in the Sino-Christian theological circle, any serious theological movement which responded to the market economy reformation in Mainland China as well as the severe social problems originated from the former. This article, while pointing out this deficiency in the nature of Sino-Christian Theology as a contextual theology, aims to explore its

origins in the humanistic characteristics of Sino-Christian Theology, and to elaborate the weaknesses of the current development of Sino-Christian Theology.

Keywords: Contextual Theology; Sino-Christian Theology;
Humanity; Market Economy Reform