



# 第一章

## 漢語神學的社群身份和神學類型

### 一、引言

《敘事·傳統·信仰》這主題似乎意味着本書是從敘事理論論及傳統與信仰的問題，因此也是一部負載着頗重詮釋學理念的著作。但在此之上，本書首先是一個作建構性嘗試的神學實驗（experiment in theology），貫穿本書的核心問題為：是否可能建設一種具社群性維度（the dimension of sociality）的漢語神學？若可能的話，它背後是預設着一種甚麼樣的共同體？它的社群性身份若何？這種神學應當如何展開？

對漢語神學在過往十多年發展有所涉獵的讀者，對以上問題或會提出一些疑問。為甚麼所關注的會是「社群性維度」？漢語神學在提出之初豈不是要強調個體的信仰生存體驗，尤其直面基督事件的結果嗎？<sup>1</sup>再者，在認信性語境下，社群性的指向是十分明顯的，那便是一個聖徒相通的群體，具體來說則為（建制）教會。但眾所周知，參與漢語神學運動的學者，很大部分並非建制

---

1. 最主要的提出者當然要數劉小楓，參其《漢語神學與歷史哲學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁90；這主張向來受到許多異議，參楊熙楠編，《漢語神學芻議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000）及李秋零、楊熙楠編，《現代性、社會變遷與漢語神學》（上海：華東師範大學出版社，2009）中的各種回應；近年的論爭在第三章將再詳及。

教會成員，甚至缺乏認信。<sup>2</sup>如此一來，對參與漢語神學運動的學者來說，社群性意指甚麼？有何根據？我們甚至要問：真的可以設想一個具有社群性維度的漢語神學人群體嗎？但這提問卻事關重大，因為進一步的問題即是：建構一種具社群性維度的漢語神學是否可能？

事實上，筆者幾年前已曾撰文提出一個更激進的問題：漢語神學可以由教會論開始嗎？<sup>3</sup>這表面看來似乎是把非認信性論述排拒的主張，故可能惹來非建制教會學者所誤解和非議。可是「教會論」（ecclesiology）本就不是一個很好的翻譯，正因它使人聯想起具體的建制社群。那麼筆者的關注是甚麼呢？就是耶穌基督的上帝藉着聖靈所感動的那些人——他們可以是在建制教會中，也可以在建制圈以外對基督事件有個體生存體驗者——他們都對同一位上帝所傳遞的真理有所領悟，甚至竭力追尋（在某些層面上有些教會外人甚至要比圈內人更加熾熱），當中意見分歧自然是少不了的，但在非理性的爭辯過後，我們可以問的是，這批一起追尋真理的人可算是同一個「信仰」群體嗎？若可以的話，它的理據若何？這是一種甚麼樣的「信仰」？

明顯地，這種括號內的「信仰」不會等同於建制教會之傳統所定義的，這個群體更不可能等同於傳統意義上之「教會」，即使所指到的是超越現世歷史之「無形

- 
2. 陳戎女和李秋零在十年前已曾把國內基督教研究學者分為三大類型，晚近溫偉耀更因應他們的宗教體驗作出了修訂；詳參陳戎女，〈當代中國知識份子與漢語基督教學術的建構〉，載漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒：現象與論爭》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），頁 260-263；李秋零，〈學術與文化的互動〉，載漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒》，頁 132-134；溫偉耀，〈神學研究與基督教經驗——一篇嘗試為漢語神學研究者定位的學術報告〉，載《道風》29（2008），頁 123-153。
  3. 參拙著，〈聖靈開口說漢語〉，載《多元性漢語神學詮釋》（香港：道風書社，2006），頁 198／（北京：宗教文化出版社，2008），頁 189-190。

的教會」(invisible church) 也不然。可是從社會學來說，若漢語神學已在中國學術界這個公共領域裏產生出一定的影響力，則意味着背後有一種共同體 (community) 存在着，其參與者更應分有一些基本信念，不過這種公共形式的「信仰」仍屬於基督教的範疇嗎？神學是否可由此群體而產生？明顯地，這一連串問題皆指向着一種具社群性維度的漢語神學的可能性，並是因應着一個特殊社群——漢語神學人——而產生的，所以這種社群性身份和相應之神學的發展便有着密不可分的關係。

本書並不打算僅作出一種學理上的玄想，因為上面已略及，漢語神學從一開始便引發出一種具公共性的學術運動，意即它是面向着公眾，尤其是當代中國知識份子展開的，並產生出彼此影響互動的關係。故此以上的提問正是要追索漢語神學運動背後指向着的社群或共同體的本質和身份，以致能尋索一條恰當的神學進路。我們當然不是要把漢語學術圈中所有研究基督教的學人都看成認信者，因為研究者不一定要對所研究的對象作信仰委身。只是倘若基督教神學是對基督信仰的反思，而又有人對此信仰提出了真理的言說（不管是否建制教會成員）以至擁抱這真理，我們可否判定這是聖靈所感（不論言說者是否自知以致承認）的結果？可否把這些人看為是追尋着同一真理的「信仰」群體？從基督教思想史的角度來看，我知道這是一種頗危險的設想，甚至容易教建制教會成員聯想至歷史中的一些靈恩 (charismatic) 現象以至諾斯替主義 (Gnosticism)。但我正是意識到這種危險，才要把社群性關注引進來，因為我們若不把信仰傳統的建立單單負面地視為權力傾軋的結果的話，那麼這便應算為聖靈在所感悟的群體中產生信仰共識。

(consensus fidelium) 的過程。<sup>4</sup>當然這尋問過程背後還有許多問題，譬如何必要如此作？後果會是如何？這固然是本書要討論的，但筆者以為漢語神學能否發展出一種（或多種）信仰共識，以致能屹立於現代中國學術傳統中，成為其有機體中的一員，並能有生命力地承續基督教大公傳統的嶄新思維以至作出回饋性貢獻，以上的探問都會是關鍵性的。

## 二、漢語神學歷史敘事的開端<sup>5</sup>

既然我們要敘述的乃一個在具體歷史中發生、並仍在發展中的神學運動，則一個對漢語神學的歷史回顧式綜述是有必要的，縱然過往我們可能已讀過不少版本，<sup>6</sup>但這恰恰反映出敘事者背後有不同的問題意識和立場。

我們這裏要談的漢語神學，既是指向一個當代的學術運動，當然不是泛指涵蓋一切以漢語來表述的神學著作，而是特別關注在二十世紀八十年代以降，在中國大陸學術界萌芽，漸漸在九十年代起受到整個包括中、台、港等地漢語地區學者關注以至參與的基督教研究學術現

4. 筆者在此對信仰共識的理解取自萊林斯的文森特（Vincent of Lérins），簡短評論可參麥格夫著，趙崇明譯，《歷史神學》（香港：天道書樓，2002），頁 56-58。

5. 以下數節乃擴充自拙文，〈建國六十年來的神學發展〉，載《時代論壇》1152期（二〇〇九年九月二十四日）。

6. 參陳村富，〈「文化基督徒」現象的縱覽與反思〉，載漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒》，頁 6-23；劉宗坤，〈現代漢語語境中的「文化基督徒」現象〉，載漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒》，頁 46-61；劉小楓，〈共產黨文化制度中的基督教學術〉，載漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒》頁 62-75；何光灝（Guanghu He），〈中國的宗教研究 1978-1999 — 並其與政治社會處境的關係〉（Religious Studies in China, 1978-1999 – and their connection with Political and Social Circumstances），載《世界基督教研究》（Studies in World Christianity, 7[2001]），頁 21-33；林子淳，〈對中國大陸基督教學術發展的回顧與分析〉，載《多元性漢語神學詮釋》，頁 27-44（香港版）／頁 8-23（北京版）；李秋零，〈「漢語神學」的歷史反思〉，載李秋零、楊熙楠編，《現代性·社會變遷與漢語神學》，頁 643-649。

象，其形成之歷史原因也促成了箇中的表述色彩。<sup>7</sup>

本來要談中國現當代的神學發展史，一個熱門的起始點是在二十世紀二、三十年代，即從中國知識份子信徒在五四運動、非基運動等一連串事件以後的反應說起，他們的意願為確立一種具本土特色而非「舶來貨」的基督宗教。可是略為了解二十世紀中國歷史的讀者必定明白，自三十年代起的各種社會和政治變遷，包括內戰與抗日等動蕩狀況，使得這種知識份子的智性建構不易長期延續。港、台在五、六十年代發展的本色神學以至繼後出現的處境神學，可在一定程度上理解為這種努力的延伸。反觀中國人集居地域上幅員最廣闊的大陸地區，同時期正由共產政權以一種具西方啟蒙色彩的思想（共產主義）統領下初生，並需在戰事過後重建「新中國」的未來，這也是產生漢語神學運動的一條重要伏線。

在一九五二年起基督教會（包括公教、正教和新教）向中國政府交出了所有包括神學院、宗教系和教會大學在內的教育機構，只剩下金陵和佘山等少數例外，這些機構及後均被關閉或轉化。從學術培訓的角度來說，這意味着不獨以前的數十年混亂狀況難以訓練出專業人才，由五十年代初起至文化大革命完結後的一段悠長日子裏，中國大陸也很難產生受過正規宗教學或神學訓練

7. 賴品超應是最早嘗試劃分出廣狹兩義漢語神學者（〈漢語神學的類型與發展路向〉，載楊熙楠編，《漢語神學芻議》，頁 3-4），當時他把劉小楓和文化基督徒的論述視為狹義漢語神學的代表，但隨着此學術運動的發展，狹義的漢語神學似乎應涵蓋更多不同種類的學者，這也是本章要重新敘述歷史的原因，詳參下文；另參賴品超與筆者（Pan-chiu Lai & Jason Lam）合著，〈漢語神學的回顧與前瞻：編者導言〉（*Retrospect and Prospect of Sino-Christian Theology: An Introduction by the Editors*），載《漢語神學：當代中國的一種神學式文化運動》（*Sino-Christian Theology: A Theological Qua Cultural Movement in Contemporary China*; Frankfurt am Mainz: Peter Lang, 2010），頁 1-17。

的新一代學者，過往的學術積累只能靠極少數的教會領袖來傳承，故此這段時期的港、台和海外中國基督徒知識份子便儼然成了中國基督教學術的代言人。即使七十年代晚期起文化大革命正式告終，由於大陸教會的學術資源已沒落多年，神學院至今仍在為提供足夠教牧人員而掙扎，因此雖然大陸教會也理解到神學建構對信仰群體的重要性，卻不易騰出很大的力度來培養學術人員和創建高質量的研究。<sup>8</sup>

縱然當時所有關於（基督）宗教研究的學術機構均已關閉或轉化，但中國政府既已掌管了文化和教育的全部資源，它也必須為新中國提供一個完整的新制度。在其中，一個完整的人文學院總不能欠缺對宗教此一重要歷史文化現象的研究，事實上在馬克斯、恩格斯和列寧等人的著作中也偶爾提及創造、原罪和三一等基督宗教原素，因此即使在文化大革命的十年中，歷史和哲學等科目中也加插了不少宗教的材料。雖然這些原素往往是作為被批判的對象而存在，而宗教研究也淪為文化大革命時期的政策批判工具，可是知識份子的研究興趣從不能完全被政治意識或行政手段所拘禁，一旦意識形態的控制得到放寬後，宗教研究的本有主題便可吸引到學者的自然發展，<sup>9</sup>至於那些引發研究興趣的因素本書往後將再加分析。

由於在文化大革命以前受過正規宗教學和神學訓練的學者已經非常年邁或過世，在八十年代初於大學體系內重新開始的基督教研究便得依賴其他學科的知識份子

8. 參陳村富，〈「文化基督徒」現象的縱覽與反思〉，頁 11-12；張憲，〈大陸高校開展基督教宗教學與研究之我見〉，載羅秉祥、江丕盛編，《大學與基督宗教研究》（香港：浸會大學中華基督教研究中心，2002），頁 162-165。  
9. 參陳村富，〈「文化基督徒」現象的縱覽與反思〉，頁 9。

來操作，從事西方哲學、歷史、文學等範疇的年青一代學者，便自然地成為重新啟航的生力軍，因為他們比較容易進入基督教思想史、基督教歷史和文學這些範疇中。故此，在各個基督教研究範疇中，過去二十年來以文、史、哲視角來研究者增長最為迅速，<sup>10</sup>這也是造成當時基督教研究之強調人文性（學術性）而不是宗教性（教會性）的一個重要因素。這除了是因參與學者的訓練背景外，更因他們所身處的乃是大學體制裏的人文和社會科學語境。當然，這批學者絕大多數都不具個人認信，因此他們的研究成果不單在表述形式上與傳統教會學者有別，甚至不會認同某些基督教義或其引申意涵。這種情況對大陸以外的認信學者來說自然是十分陌生的，也是令當時部分香港教會人士產生懷疑以至批判態度的重要原因，這便造成了十多年前在《時代論壇》上出現長達九個多月所謂「文化基督徒」的爭議，<sup>11</sup>甚至牽連至由當中部分學人提倡之「漢語神學」的合法性受到質疑。

### 三、神學研究的合法性問題

承上所述，不論我們喜歡與否，歷史告訴我們，漢語神學運動之所以在初創時已廣為人知並引起關注，其中一個重要原因是它碰觸到一個爭議性主題：神學論述建構者的身份。如我們一開時便提到，從個體生存向度來說，這固然是關注到神學論述建構者是否具宗教（認信）體驗，用漢語神學的內部述語來說，這是因直面基

10. 關於研究方向的簡單分析可參劉小楓，〈共產黨文化制度中的基督教學術〉，載漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒》，頁 65-67。

11. 《時代論壇》第 419 期（1995 年 9 月 10 日）至第 456 期（1996 年 5 月 26 日）；這些討論現收於漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒》，頁 96-196。

督事件以致產生出生存性轉變的體會。<sup>12</sup>可是漢語神學的特點之一，卻正在於它提倡的是人文性（學術性）而非傳統教會神學論述所強調之認信性（宗教性），以致它能屹立於漢語的學術語境之中，因此漢語神學從初創起便激發出一場與信仰身份尤關的爭議。

這個現象正反映出基督教神學的論述即使是出於一種個體性信仰反思，它仍無可避免地涉及一個社群性維度，因為不論是接受或拒絕，論述建構者與其受眾必然會發生對話性關係，而這又會影響雙方繼發的詮釋、回應和建構策略，甚至對因而產生之繼發性論述的神學品質和路線等關鍵議題起着作用；但這過程所產生的神學論述的品質倒過來也影響着建構者的身份和意識，以及他與周邊人士的互動關係，形成一個詮釋的循環。

由於基督宗教從未在中國文化中成為主流，因此長期以來漢語的神學學術主要集中在教會建制之內發展，即使狹義地把研究範疇限制於教義神學（dogmatic theology）內，其目標也很大程度上懷有面向信眾的牧養關懷，而從事者固然都為信徒。可是在日常用語中，教會歷史和宗教社會學等實證研究在一般人眼中也常被算為基督教「神學」的範疇，當然也會在神學院中教授，但大學的相關科系也可對相同對象作歷史性或社會科學性質的研究，其中的學者固然不會被要求具有宗教認性質的研究，其中的學者固然不會被要求具有宗教認

12. 這正是帶來近日章雪富、孫毅、筆者及王曉朝之討論的一個原因，參章雪富，〈論朋霍費爾的「基督事件」及其漢語神學的意義〉，載《道風》28（2008），頁151-178；孫毅，〈漢語神學與「基督事件」〉，載《道風》29（2008），頁183-198；王曉朝，〈關於漢語神學內容的若干構想——兼論漢語神學的公劃界問題〉，載《道風》29（2008），頁167-182；拙著，〈漢語神學在公劃界問題〉，《哈貝馬斯與漢語神學》（香港：道風書社，2007），頁325-348；淳編，《哈貝馬斯與漢語神學》（香港：道風書社，2007），頁325-348；〈漢語神學之社群論述可能性：回應章雪富〉，將刊於《基督教文化學刊》；我們將於本書第三章詳細討論這問題。

信。剛巧在大陸受過人文和社會科學訓練的學者是最容易以他們的技藝轉進這些領域中，由於其出版數量的突然增加便使得教會人士產生錯愕的感覺。可是從平常心來看，這些學者絕大部分僅是對基督宗教的某些思想、歷史、文化或現象有研究的興趣，從哲學、歷史、文學、社會學等切入基督教研究，其動機也不是要建構（狹義的）神學，當然他們心目中的讀者更不是教會信眾了（但也不會排拒於外）。

倘若我們能接受以上比較寬廣的「神學」定義，即對某種宗教的信仰內容，尤其是其神聖觀念，作出知識性的描述、分析和反省的結果，則我們看不出一種歷史性或社會科學性質的研究為甚麼必須要求從事者具有個體認信。順此，若把神學研究（theological studies）作為一門學科來考慮，則它只需針對基督宗教的信仰內容、歷史、文獻等某些方面作出知識性的描述和分析即可（當然這殊非易事），其範疇是多樣性的，在許多情況下也不一定需要信徒來擔綱；<sup>13</sup>而在一個宗教多元的語境中，除了基督教神學以外，也可能存在其他宗教以至諸宗教的神學。<sup>14</sup>

當然這最終便帶來神學與（基督）宗教研究之異同的巨大問題，即使在西方學界對此也產生了長期討論。<sup>15</sup>

- 
- 13. 李秋零曾這樣說：「其實，如果我們把『神學』理解為關於『神』的學說或者學問，那麼，從客觀角度對基督教的信仰所進行的研究也可以說是一種『神學』。在游離於體制教會之外，以學術的方式對基督教進行研究這一點上，它與『漢語神學』本就是一致的。」（李秋零，〈「漢語神學」的歷史反思〉，頁 648 注 1）；另參其在〈「漢語神學」的身份與合法性〉的討論，載李秋零、楊熙楠編，《現代性、社會變遷與漢語神學》，頁 657-668。
  - 14. 至於基督教以外的宗教在漢語語境中是否存在著「神學」，或其知識性論述是否以相似結構來運作，則不在本書討論的範圍以內。
  - 15. 漢語的論述，可參賴品超透過分析施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher）的討論，見〈從士來馬赫看基督教神學與宗教學〉，載《邊緣上的神學反思》（香港：基督教文藝出版社，2001），頁 53-88。