

視中國曾有過的神學遭遇。

三、成神論：一個中國神學的新類別

從以上的討論，我們可以清楚地看到，在中國歷史中，丙類神學並沒有具代表性的本土例子。本研究聚焦於中國啟蒙運動，目的在於（一）了解這三類中國神學如何回應各自的處境，（二）闡發東正教的成神論救贖觀以及對中國基督教的未來發展的互補或補充的可能性之相關議題。

以岡薩雷斯、貝萬斯與施羅德作為引導，本書將透過檢視中國啟蒙運動中每種神學類型的代表人物的主要神學關懷，以達到第一目標。這將時常以系統或處境神學的傳統範疇（如基督論、救贖、人性論及文化）為核心而予以開展。我們必須將這些範疇與中國啟蒙運動的宗教復興脈絡中的類似範疇放在一起檢視。比方說，當基督教對於罪的觀念與流行於中國佛教及儒家的積極人性論相遇時，將產生甚麼結果？而這又包含了對於當時的社會理想的各種回應以及對每一位代表人物所採取的文化進路的理解（如抗文化、綜合和實踐）。

本研究的第二個目標，則需遠離西方與中國傳統裏的基督神學。西方及中國的神學，主要依循的是律法導向的甲類神學，或真理導向的乙類神學。雖然基督教還有很多值得反思之處（例如靈性和美學），但本研究將集中於救贖這個主題。不論是傳統中國宗教觀對自我完善的強調，還是像劉小楓（1956-）的漢語基督教神學學者所論證的，國家需要逐漸深化對於彼岸超越向度的理解，中國「宗教人」（*homo religiosus*）的核心是人文化的。這呼應了培類思（Aloysius Pieris）的論點，他指出，亞洲的神學傾向同時包容那些

「超宇宙的宗教」（meta-cosmic religions，或救贖的宗教 [soteriological religions]）以及「宇宙的宗教」（cosmic religions，即着重現世的宗教）。³⁰亞洲神學需要同時產生一個此岸的現實及彼岸的救贖向度。因此，如果要研究中國神學的建構，那麼，救贖這課題將變得攸關重要——尤其是從東正教的成神論角度來看。

儘管成神論可能是回應中國啟蒙運動的追求的方法，我們必須將救贖之道與「罪」這個它希望解決的重大實存問題關聯在一起理解。下一章，我們將看到因為惡公然肆虐於社會，以致中國人性論裏的樂觀主義在第二次中國啟蒙運動期間受挑戰。因此，不論是群眾還是學者，都會試圖以原罪的教義解釋惡的問題。可是，東正教認為，「先祖之罪」這個概念——一個處於中國樂觀主義的人性論與奧古斯丁悲觀主義的人性論的居間形態——能幫助我們更好的理解罪論（hamartiology）。成神論與「先祖之罪」等有關概念，將有助於提供一個強力的神學基礎，以補充當代中國基督神學對話之不足。

四、研究架構

本研究的章節將分成三大部分。為釐清背景，第一部分將以一章的篇幅來仔細討論中國啟蒙運動。這對於理解中國處境神學的發展背景，以及凸顯其所期望的發展方向，都是必要的。至於本研究第二部分的二、三、四章，將探討中國啟蒙運動中每類處境神學的代表人物。這有助於勾勒出中國至今的神學樣貌，並且能讓我們運用岡薩雷斯、貝萬斯與施

30. Aloysius Pieris, "Towards an Asian Theology of Liberation", in *An Asian Theology of Liberation* (Edinburgh: T & T Clark, 1988), pp. 71-74.

羅德的六個恆定要素予以審視。由於注意丙類神學在中國缺乏代表人物，構成最後第三部分的第五、第六兩章，將探討成神論這個救贖範疇的潛力，以及處理第二次中國啟蒙運動的發展軌跡時的相關主題。

就各章內容而言，第一章將包含對五四運動及第二次中國啟蒙運動（尤其是後者）的分析。這包括主要在尋求現代化及國家建設過程中形成的社會政治關懷，以及對宗教及哲學的整體看法。這一章也將指出過去一世紀中國處境神學的基本思潮，包括逐漸茁壯的漢語基督教神學。最後，這一章將藉由強調中國處境神學必須努力與中國過去與現在的議題對話這個事實，統整所有分析。這包括兩個要點：（一）過去百年的社會政治關懷，以及（二）過去二千年的宗教與哲學傳統。

第二章將審視倪柝聲的甲類神學。他早期主要曾經受到弟兄會（Brethren）、密契主義（mystic）及時代論等作家的影響。在一九二〇年代之前，他以傳道人及多產作家的身份廣為人知。正如很多甲類基督徒一般，倪柝聲的許多教導都專注在個人的虔敬與屬靈形態之上。根據他的三分人性論，在人類祖先墮落以前，人的靈是最重要的，負責控制着魂，而魂則操控着體。可是，在罪的大肆影響下，一切都被搗亂，魂更取代靈而獲得最高控制權。倪柝聲認為，救贖就是藉着基督的代罪，洗脫我們的罪，從而讓靈回復到原初的最高位置，並把控制權交託給聖靈。此外，倪柝聲也有一套雖富爭議卻成熟的教會論。他毫不認同宗派主義，並堅信每座城市只能有一個真正的教會。與王明道及很多其他甲類中國基督徒不同的是，倪柝聲與三自愛國運動的關係一直搖擺不定，後來他更因為商業貪污罪而入獄。即便在他過世之

後，他的支持者仍然強烈地感受到他影響力。倪柝聲的學生李常受（1905-1997），隨順着他那依然在中國流行的「小群」運動，而將他的學說帶到台灣與美國。所以，雖然仍有許多其他甲類神學的代表人物，但倪柝聲是在國內外最具名望的人，而且他的影響更橫跨兩次中國啟蒙運動。

第三章將討論曾經擔任燕京大學哲學教授與普世教會協會主席的趙紫宸的乙類神學。趙紫宸的思想呼應了奧利金關於哲學乃神學的奴婢的看法，他十分熱衷於在中國的處境化基督教，並且以傳統中國宗教與哲學的主題和觀念來描述基督教神學。他與其他五四思想家一樣，拒絕接受被視為不科學的基督教教義。這些教義包括童貞女受孕和肉身復活等神蹟。他像吳耀宗及其他乙類基督徒一樣，同情一九二〇年代的全國救亡運動，並且擁護贖罪的道德榜樣觀點，這個觀點將耶穌高舉為偉大的社會改革典範。他在一九三〇年代後期第二次中日戰爭中，與其他燕京大學教授一同被日軍監禁後，神學有了激烈的轉變。由於他愈益感到強調上帝恩典的必要性，他的文字開始顯露其他神學類型的痕跡。近數十年，不少中國基督徒都對趙紫宸感到興趣，時至今日，很多人仍視他為中國歷史上最重要的神學家。趙紫宸的神學跨越了很多不同類型，但是既然這一章旨在探討在中國有代表性的乙類神學，故將集中研究他的早期神學思想。這一章也會挑戰只是簡單地把岡薩雷斯、貝萬斯與施羅德的類型論移植到中國處境上的可行性，並且要求修改這個類型學所劃定的各種恆定要素。

第四章將分析丁光訓的丙類神學。丁光訓受訓於聖公會的上海聖約翰書院，之後被按立為聖公會牧師和主教。他曾經活躍於加拿大、美國及瑞士的普世教會運動。一九四九年

中共取得政權後，丁光訓返回中國，成為金陵協和神學院的主席，並主動與三自愛國運動的首任主席吳耀宗合作。他在文革時期失去所有職務，卻於一九八〇年代三自愛國運動重建後成為其第二任主席。從一九八〇年代起，丁光訓開始根據德日進及懷德海式過程神學（Whiteheadian process theology），發展自己的宇宙基督觀。丁光訓的神學對於創世及救贖的強調，顯然屬於丙類神學的範圍，但是他對「因信稱義」的抨擊，引起許多基要主義者與其他保守基督徒的不滿。不過，在中國近代史中，丁光訓仍是丙類神學的主要代表。

本研究的最後部分，將探討為第二次中國啟蒙運動建構新的神學的可能性。首先，第五章將回顧中國處境神學的歷史，並區辨出三個儘管各自有其發展軌跡，但存在於所有中國處境神學之中的範疇（即罪、協作及合一）。第六章將延伸此討論，並審視東正教的成神論概念，特別側重於證道者馬克西姆（Maximus the Confessor, 580-662）與格列高利·帕拉瑪斯（Gregory Palamas, 1296-1359）兩位偉大的拜占庭神學家的思想。與其他丙類的東方教父一樣，馬克西姆與格列高利並不認為人類祖先的墮落會成為後人的遺傳之罪，而只是讓他們繼承了生命的有限性。因此，道成肉身在根本上是基督降臨至苦難與人性之中。但道成肉身也標識了人類臻向神性這反向過程：由於神聖可成為人，人因此也能夠變得神聖。這頗契合於中國古代格言「天人合一」的思想。因此，第六章的焦點，將放在東正教與第二次中國啟蒙的宗教復甦之間的關係，以及如何利用它回應現代化及國家建設等社會政治議題。

上述討論最後將導向第三部分及本研究的結論。結論將

評價由岡薩雷斯創建、貝萬斯與施羅德加以開展的類型學在探討中國處境時所發揮的效用，並駁述這個橫跨兩次中國啟蒙運動、修改之後的中國處境神學類型學。但必須注意的是，把拜占庭神學帶進中國處境神學的論述中，將產生大量的新問題。所以，這一章會建議未來可把本研究成果延伸並加以發展的領域。

五、學術成果

本研究既處理學術界正進行之工作，也作出一些嶄新貢獻。其中一項主要成果，是將中國啟蒙運動及宗教與哲學在其中所扮演的角色放置在更大的討論範圍裏。這些議題包括但不限於儒、佛、道等中國古代宗教與哲學的遺產，以及流行於中國近代的外來思想（特別是新教與共產主義）。這個討論也將凸顯分別源自德國和法國模式的兩次中國啟蒙運動之間有甚麼區別。在這個背景下，我們才能看到啟蒙運動的理念如何影響漢語基督教神學的發展，以及這些發展如何想要影響未來的啟蒙追求。

第二項學術成果，集中在目前缺乏任何對有關基督教進入中國歷史的全面分析。學界已有不少針對外國及中國基督徒的神學之研究，卻從來沒有人將中國神學系統化。本研究意在提供一個更為全面的框架。每類神學的代表人物有助於勾勒中國神學的輪廓，以及釐清針對中國處境的神學回應與進路。本研究將構作一個新的架構，它能夠為我們提供一個分析中國處境神學的更佳機會。

至於第三項成果，則是審視了岡薩雷斯的類型論在討論中國處境時的助益。岡薩雷斯創建了一套頗為新穎和實用的類型論，他除了略為討論過拉丁美洲的自由神學外，主要着

眼於研究在西方背景下的基督教。³¹同樣地，雖說貝萬斯與施羅德曾把他的工作延伸至成長中的全球基督教上，他們關注的卻仍是宣教事業，而非討論被本色化或被處境化的神學。這兩位宣教學者研究的只是宣教士及其宣教方法，卻不是本地基督徒以及他們對所領受的信仰的反思。所以，第三項學術成果是在當地人而非外國人所感受的中國處境的具體情況中，以他們自身的中國基督教表述來測試這個類型論。³²

在呈現一個類型論之外，本研究試圖凸顯中國基督教的新進路的可能性。以往，不論是西方或中國的基督教，主要都依循着甲類或乙類的神學模式。除了丁光訓這個特別的例子，丙類神學可以說是幾乎不存在並且未曾在中國神學思潮中得到發展。是以，這個類型論將讓我們看到中國神學之不足以可以建設的地方。此外，以往很多分類法，是帶着攻擊異己的企圖而設計的。但是在本類型論之中，我認為經常被評為異教徒及共產黨傀儡的丁光訓，其實該與馬克西姆及格列高利一同被歸類為丙類神學家。馬克西姆與格列高利都是東方教會的聖人，前者更同時受到羅馬天主教的封聖。因此，儘管有人會認為將所謂的異教徒與聖人歸為同一類是一項缺點，但是，這個取徑是要在不被外來標籤或刻板印象影響的情況下提出一個工具，來理解他們個人的神學。所以，本研究的第四項、也是最後一個學術成果，是審視了建基於東正教及其聖化教義上的丙類神學如何融入中國處境之內。對於中國處境的歷史取徑研究而言，拜占庭神學是一種偏

31. 教宗本篤十六世曾聲稱，某些類型的解放神學是由在「富裕的西方」成長或受教育的知識分子所發明的。可以說，就算是拉丁美洲的解放神學，也是從另一種「西方」背景而來。Joseph Ratzinger & Victorio Messori, *The Ratzinger Report: An Exclusive Interview on the State of the Church* (San Francisco, CA: Ignatius, 1985), p. 186。

離。可是東正教具有可以在回應第二次中國啟蒙運動的精神危機時，彌補西方神學主導局勢的不足之處的思想資源。