

17
《汉语神学导论》，2000年6月，頁253-291。

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

關啓文，浸會大學宗哲系

前言

基督教由西方傳入中國已有好幾百年的歷史，無論你是否相信基督教信仰有超越文化的核心，你也不能否認現存的基督教與西方文化有千絲萬縷的關係，而中國也有其悠久深厚的文化，這兩種異質的文化的碰撞使基督教在華的傳播遭遇很大的困難，於是使基督教本色化的努力—即是要令到「基督信仰能在一個非基督教的文化裏傳播、發展、生根，並使該文化裏的人能理解、接受、闡發及創生經驗」¹-- 便應運而生了。本色神學的意念就是要在思想層面上使基督教本色化。本色神學的發展在二三十年代曾相當蓬勃，後來的處境神學、本土神學和亞洲神學至今仍方興未艾。一直參與這些討論的主要是港台和海外的華人基督徒學者，但近年大陸的研究基督教的學者異軍突起，提出漢語神學的構思，使基督教與中國文化交接的問題再次成為討論的焦點。這是一個很好的機會，讓中港台和海外的華人宗教學者可以交流，這是叫人興奮的事，也可能導致有趣的新發展。我相當欣賞這構思，特別是劉小楓的異象，希望建立在漢語學術界有影響力的神學傳統，是很值得支持的。

但是我們應怎樣去做本土神學呢？就以現時有討論本土神學的華人學者為例，他們採納的模式已相當多元化，按比凡斯（Bevans）的分類，可以有五種模式：人類學模式（Anthropological Model）、實踐模式（Praxis Model）、綜合模式（Synthetic Model）、翻譯模式（Translation Model）和超驗模式（Transcendental Model）。²不同的模式各有優劣，極需要反思和評估。希望我們集思廣益，一同探討漢語神學的進路和方法。³在本文內「本土神學」概指所有重視本土文化、處境和語境的神學，它包括較重視與傳統文化會通的「本色神學」，和強調時代處境的社會政治問題的「處境神學」，[而亞洲的處境神學則稱為「亞洲

¹ 梁家麟，《徘徊於耶儒之間》，台北：宇宙光，1997，頁35。

² Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll, New York: Orbis, 1992)

³ 梁家麟認為探討本色神學時，使用歷史的進路較好，他相當「抗拒那些既抽離歷史與現實場景，又割離文化傳統的夸夸之談...這些偉論...僅是主倡者個人一廂情願、自說自話、穿鑿附會所建立出來的空中樓閣」（《徘徊於耶儒之間》，頁43-44）。這個批評有可取之處，提醒那些愛抽空討論本色神學模式的人，要落實到歷史處境之中；而且了解不同進路的歷史效果也有助我們去評價它們。然而歷史的進路也有限制，它可以提供我們反省的素材和評價的資料，但它始終不能提供那些評價的標準。事實上梁家麟也是有他自己的標準和方法論的。

神學」，]亦包括着意在漢語語境生根的「漢語神學」。

本土神學的需要與化石神學的危機

然而本土神學真的那麼重要嗎？基督教信仰為甚麼需要本色化/本土化/處境化/漢語化呢？這是我們不得不先探討的課題。一般認為需要本土神學的理由有以下兩個：第一，不少人是基於宣教的需要才肯定本土神學的，他們認為若傳福音的工作要有效進行，又或者教會要在某地生根，福音的訊息和信仰的內容一定要接合上當地文化，本色神學的目的就是如此。⁴第二，另一些人強調不同處境的挑戰，他們認為教會若忽略我們處境中逼切的問題，便會與時代脫節，信仰也失去適切性。他們關心的包括權力問題(如女權運動)、貧窮問題、壓迫等。楊緒烈便認為當上面所說的一切問題正在發生的時候，「教會若沈睡，這急速發展的亞洲就會撇下教會而去了。一個沈睡的教會若辦得好，或許仍能贏取一些信徒，但她只會是處於邊緣，而不是佔有中心的位置。」⁵

若單從上面兩點來看，本土神學似乎只是建基於實際上的需要，但這種肯定本土神學的方法有不足之處，事實上本土神學的實用價值不一定是明顯的，很多不重視處境問題的教會似乎都可快速增長，反而很多本色神學和亞洲神學在教會內部沒多大市場。楊緒烈雖然認為「我們真的沒有選擇，若不發展亞洲神學，我們只能成為西方神學的應聲蟲。」但他就無奈地承認：「我發覺有不少亞洲人很高興持守西方的神學和音樂，他們不覺得有需要將福音關連到我們亞洲的文化和現實處境。亞洲神學的命運就是如此！」⁶楊緒烈一方面肯定發展亞洲神學的必然性，但另一方面也看到很多信徒根本不覺得需要亞洲神學，而且不發展亞洲神學的教會也未必衰退。這裡有一個悖論，如果本土神學對教會真的是那麼重要，那忽略本土神學的教會是不應該有發展的，但事實似乎並非如此。為甚麼會這樣呢？或許本土神學家會傾向接受以下的解釋：亞洲教會從一開始就是由西方宣教士控制的，在這種殖民教會中，西方神學的壟斷形勢已經形成，亞洲信徒亦已習非成是，加上現在的本土神學還未成熟，所以本土神學要突圍而出並非易事。雖然不本土化的神學仍然有一定市場，但只有本土神學可使教會真正或長久在本地生根。以上說法雖有一定道理，但似乎也不是真相的全部。

首先本土神學家可能高估了本土神學的重要性，和低估了「西方」神學的適切性。楊緒烈以上的引句反映了一種貶低不接受亞洲神學的人的傾向，縱使他們完全接受「西方」神學，為何就一定是應聲蟲？也許他們是經過深思熟慮才接受西方神學呢？亞洲神學家要正視一個事實：很多亞洲人是真誠地感到西方傳來的福音對他們的生命很適切，並深深觸動他們的心靈；反而對他們來說所謂亞洲文化是疏離的。亞洲神學家一向強調要尊重人民的選擇和

⁴ Cf. "indigenization is a missiological necessity when the Gospel moves from one cultural soil to another and has to be retranslated, reinterpreted, and expressed afresh in the new cultural soil" [Shoki Coe, "Contextualizing Theology," in Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, eds., *Mission Trends No.3: Third World Theologies* (New York: Paulist; Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp.19-24, p.20].

⁵ 楊緒烈，〈亞洲神學之發展〉，《神學與生活》第廿至廿一期合刊，1998，頁124。

⁶ 同上，頁125。

聆聽人民的聲音？那為何一定要說服他們接受一些對他們意義不大的東西呢？為何不尊重他們生命的選擇？為何不去聆聽那些信徒的聲音？與甚去說接受西方神學的信徒缺乏反省，我們倒不如承認所謂西方的神學其實有普世的適切性，將基督福音的信仰加以「西方」的標籤，其實並不貼切，因這信仰很明顯不是西方人的專利，世界各種文化中，心悅誠服地接受它的都大有人在。甚至常被視作過份刻板的「西方」基督教信經對很多中國人來說也全不是問題，[他們或許反而會感到亞洲神學含混了點兒]。以我自己為例，沒有人可以否定我是亞洲人和中國人的身分，但我感到我對終極真理和生命意義的追尋，的確是基督教信仰才能圓滿解答，而對這信仰的詮釋，最使我心悅誠服的是一些西方神學家(如尼布爾)和宗教哲學家(如 Richard Swinburne)，對我有重大影響的也是他們而不是孔孟老莊。與我有同感的中國人應不是少數。

我不是在這裡否定亞洲神學的價值，但若亞洲神學家想更有效推動亞洲神學，認清形勢也是需要的。肯定亞洲神學的發展，不代表要貶低西方神學和不去承認亞洲神學的限制，若亞洲神學家絕對化了自己的取向，及堅持他的神學進路是所有亞洲人都要接受的真理，且暗示不接受亞洲神學的信徒不是明知故犯就是在自欺，這只會疏離很多信服「西方」神學的人，對促進亞洲神學沒有甚麼好處。其實楊緒烈又何必爲了信徒喜愛「西方」神學和音樂太感慨？為何不承認也許西方神學和音樂真的有一些優點，是本土文化沒有的？他可以接着再強調亞洲神學的優點。另一點我想提一下，或許亞洲神學家者也低估了亞洲教會現時的本土化程度，[也許那些本土化不被亞洲神學家承認吧！]以作神學的方式為例，亞洲神學家常強調亞洲人需要的是具體的故事神學，而不是抽象的學究神學。我上面提出，基本的基督福音信仰並沒東西之分，但以香港為例，其實大多數教會很少在這基本信仰以外大力推動西方系統神學，成功的教牧在普及的教導中還是以說故事、講笑話為主！而較抽象的「西方」神學的受眾主要是那些受較多西式教育的信徒。這種策略似乎是回應香港的中西文化混雜的情況而慢慢發展出來的—這不正正是本土化嗎？

我不是認為要死守現況，我相信去肯定本土神學的重要性，更要緊的是去建立本土神學的神學基礎。若我們明白本土神學不單是爲眼前的需要服務，而是建基於信仰內在的要求，那本土神學便有穩固地位。亞洲神學便是一個例子，它所關心的政治問題其實不是大多數香港人關注的，香港信徒一般來說對這種神學的興趣也不大，若基於實際考慮，批評者可推說在目前看不出這種神學有很大用處，楊牧谷便質疑這種代模只是基於少數人的經驗。⁷但我們不可忽略神學的指導性角色，若我們從信仰出發，肯定政治問題是不應迴避的，那這種亞洲神學的價值便是毋庸置疑的。不錯，信徒中有這種覺醒的還是少數，但這只表示我們需要更大力提倡亞洲神學，甦醒更多信徒的公義意識。

那本土神學究竟有甚麼神學理據呢？這裡牽涉很多重要的神學課題：福音與文化的關係、神學的普世性與特殊性的互動等。從某些保守神學家的立場看，本土神學不單沒需要，更有偏離信仰的危險，對他們來說，聖經是全然超越文化的啓示，基督教信仰是一些放諸四

⁷ 楊牧谷，《復和神學與教會更新》，香港：種籽，1987，頁 159-160。

海皆準的真理，而且可以濃縮為幾條定律的，去到那裡都宣講這幾條定律不就成了嗎？他們也認為聖經以外別無啓示，那為何要與文化對話呢？這豈不是引狼入室，讓世俗或異教文化污染純淨信仰嗎？似乎我們所需要的不是與文化對話，而是去審判文化！他們也不認為神在救恩歷史以外有甚麼作為，更不認為除了使人得救重生以外，神會牽涉在世俗的社會或政治事件之中。對他們來說，處境神學家動輒將政治的變革等同神的作為，實在是錯上加錯！章力生便極力批判本土神學：「本土神學家，『體用不分』，以是遷就妥協，削足適履，與異教混淆，使國人不辨真偽，使聖道名存實亡。」⁸他又認為本土神學「以哲學為神學的基礎，不以聖經為信仰的基準，根本昧於基督聖道超越時間空間的絕對性...把人放在神之上；以人的思想代替神的啓示。」⁹但這種全盤否定本土神學的態度是否合理呢？「基督聖道」又是否真的與本土神學誓不兩立？

在這裡我們很需要神學方法上的反省，我同意在建構神學時，要將聖經的啓示放在首位，但也不能否認神可以透過自然、人的理性、經驗和良知傳達一些普遍啓示，¹⁰那既然文化也是源自人的理性、經驗和良知，所以我們也不能否定文化中包含了普遍啓示的可能性，全面否定文化的正面價值是不需要的。其實我們若正確明白福音的超越性，也不會貿貿然絕對化一己的神學。如郭佩蘭所言：「上帝的奧秘，是高於我們任何人的想像，而且不會被任何一個社會及文化所限制。福音是普世的(universal)，它是屬於全人類的，而且對任何處境都有一定意義。但我們有限的人類，只可以在特殊的(particular)境況中了解上帝。假如每一個信仰群體都將關於自己的處境的神學貢獻出來，與其他人分享，就會幫助大家更全面的了解普世性的福音。」¹¹此外，正如謝文郁強調：真正超越文化的信仰是一種生命，不可完全等同一組語句，所以信仰是需要不停尋求新的理解—這當然包括超越舊的理解。¹²本土神學最重要的基礎當然還是道成肉身的榜樣：「沒有處境的神學...[便]不能幫助信徒在具體的情況中，活出基督的生命。耶穌道成了『肉身』，住在我們之中，使抽象的上帝之道，有了一個具體的時空處境，而將上帝的啓示向我們顯明。」¹³

近年本土神學的重要性在基督教內部其實已廣為接受，如天主教的梵二會議便肯定：「自教會歷史的開始，教會已學習藉著不同人民的意念和詞語的幫助，去表達基督的信息，且嘗試透過哲學家的智慧把它釐清。教會的目的一直是在適當的範圍內，使福音能同時適應普通人的掌握和有學問的人的需要。啓示的道的適應事實上應該成為所有傳福音工作的定律，每個國家需要發展用自己方式去表達基督信息的能力。」¹⁴而近年福音派對本土神學也採取更正面的態度，1978 年洛桑委員會召開了一個國際會議去探討福音與文化的關係，它

⁸ 章力生，《本土神學批判》，香港：基道，1984，頁 v。

⁹ 同上，頁 iv。

¹⁰ 這是一個很複雜的課題，我在其他文章有更詳細的處理：關啟文，「巴特論自然神學：洞見與限制」，巴特神學的再思—香港神學研討會，道風山基督教叢林和香港神學人團契聯合主辦，1999 年 4 月 5-7 日，道風山。

¹¹ 郭佩蘭，〈導言〉，收郭佩蘭編選，《上帝在亞洲人民之中》，香港：基督教文藝，1993，頁 2。

¹² 謝文郁，〈中國神學建設的起點何在？〉，《維真學刊》第四卷第三期，1996，頁 29-38。

¹³ 郭佩蘭，〈導言〉，頁 2。

¹⁴ Vatican Council II, *Gaudium et spes* 44.

也下這樣的結論：「所有教會都必須把福音處境化」。¹⁵又如香港的福音派神學家余達心也肯定本土神學的必需：「神學是教會將神的啓示活現於時代處境的一種活動；是教會與一具體的時代處境相遇時，履行神的使命而對這時代作出應有的反應的活動。因此，神學永遠不能與教會的使命分割，也不能與時代處境分割。...神學必須本於神的啓示，但神的啓示亦永遠不會抽離現實；因此在本於神的啓示的前提之下，神學必須『本』於實在的時代處境。」¹⁶

我們要提防神學變化石的危機：從神學的歷史去反省，在不同年代，被視為正統的信仰其實有很大變化，就算大家都是相信聖經的(如宗教改革時同樣高舉「唯獨聖經」的新教派別)也有甚多分歧，所以不是打開聖經便讀到基督教信仰那麼簡單。而且當代福音派的內部也有不少爭辯，如地獄、多元宗教、得救標準等問題，這顯示傳統信仰內部也有不少差異和詮釋的空間。不加反省便將自己所信的絕對化，可能會將活的信仰變成化石。其實很多時候我們不知不覺之間已「本色化」了，很多抗拒本色化的人可能已不自覺地將信仰與社會主流的文化和價值結合，如某些美國教會鼓吹「成功神學」，認為在社會上出人頭地便代表神的祝福，這一來便等於將中產階級的價值觀基督教化，將美國的生活方式等同基督徒生活，這種基督教不可說不美國化，但這種未經反省的本色化卻是危機重重！又或者華人教會不加反省地吸收了劣質的中國文化-如權威主義、反智主義、男尊女卑思想、人事複雜、愛內鬥等。這種「本色化」的教會又豈是我們所願見的呢？正式地將本色神學放在議程中反可使我們更自覺信仰與文化的關係，若沒有這種自覺，則更談不上批判的反思。

雖然近年福音派對本土神學的態度開放多了，原則上也接受處境神學，但若看他們對本土神學的評論或實際上的神學建構，似乎還是有點恐懼，較創新性的處理還是很不足。如尼哥斯(Bruce Nicholls)便太保守了：他基本上認為本土化就是將不變的信仰翻譯成本土術語，創新性發展的空間很小。¹⁷史達特斯(D. L. Stults)的書開宗明義支持建構亞洲的福音派神學，但書中篇幅主要是用來批評他認為有問題的亞洲神學，而建設性的意見則很空泛，他基本上是重申福音信仰，對如何具體落實亞洲神學的探討則欠奉。¹⁸在美加的中國學者也致力探討中國本色神學的問題，例如由溫偉耀和陳榮毅合編的基督教與中國文化叢書¹⁹，其中的謝文郁便單向強調中國文化基督教化：「中國文化基督教化的進程，是中國文化更新之路。中國文化一日未基督教化，則她一日無法自我更新。促使中國文化基督教化，使她能夠接受神的恩典，這就是中國神學建設的根本原則。」²⁰他卻較忽略基督教的中國化。另外莊祖鯤也持類似的文化更新派立場，他以基督教為本位探討如何使中國文化更新，卻沒有探討

¹⁵ "The Willowbank Report," in John Stott and Robert Coote, eds., *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture* (London: Hodder and Stoughton, 1981), p.339.

¹⁶ 余達心，〈本色神學初探〉，收陳濟民、馮蔭坤合編，《初熟之果：聖經與本色神學》，香港：天道，1979，頁194-195。

¹⁷ Bruce J. Nicholls, *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture* (Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press, 1979)

¹⁸ Donald Leroy Stults, *Developing an Asian Evangelical Theology* (Manila: OMF Literature Inc., 1989)

¹⁹ 這包括：謝文郁，《失魂與還魂——中國文化的困惑與出路》，加拿大福音証主協會，1995；林慈信，《先驅與過客——再說基督教新文化運動》，加拿大福音証主協會，1996。

²⁰ 謝文郁，〈中國神學建設的起點何在？〉，頁34。

如何在亞洲處境中更新基督教。²¹雖然我對各種現存的本土神學也甚有保留，但我認為華人的福音派神學家實在需要更認真與本土神學家對話，及聆聽亞洲神學家的聲音和學習他們的洞見，處境化的問題始終是福音派神學家傾向忽略的。

雖然原則上我贊同本土神學的建構，但怎樣去做卻是很困難的問題，我會先較批判性地探討兩種本土神學：本色神學和處境神學，然後再談談我怎樣看漢語神學的建構。

「色」的疑惑：本色神學的困境

本色神學的進路是嘗試透過基督教與傳統中國文化和宗教的對話去建構本土神學，而通常儒家會被視為中國文化的代表，這便帶出基督教與儒家的對話的重要性。這方面的書和文章已積累了不少，而且專注這種探討的國際會議也已舉行了四屆。有不少學者認為基督教若不接受儒家的洗禮，便不能接上中國的文化生命，基督教便不能在中國生根。較溫和的是李熾昌的兩種文本說，他認為「若亞洲基督徒對所信仰的基督宗教及他們身處的文化中的其他宗教都同樣嚴肅面對的話，便會體驗一個嚴重的身分認同問題。我們生活在兩個世界，承受兩個故事，擁有兩個經文，除了基督教給予的世界、故事及經文外，那第二個世界、故事及經文乃來自本土的宗教文化。中華文化中的儒、釋、道三教在悠久歷史中遺留下深深的烙印...無論我們的中華文化薰陶有多淺，我們都不能置身於其外，超越文化的恩澤和約束。...基督教或中華文化不是二擇其一之簡單選擇，基督教信仰的挑戰，迫使我們得處理生命中的文化宗教層面，而後者也催使我們重新詮釋基督教及其傳統神學。」²²假若不正視這問題，我們便會面對「亞洲基督徒的身分危機與人格分裂」。²³李熾昌也不是對本土文化沒有批判性的，他指出「中華文化及基督教神學皆有其光明與幽暗面，無論是其本身所固有的壓迫人性因素，或歷史遺留下來制度與神學的約束與偏差，都不應逃脫現代華人基督徒認真詮釋工夫的審判，好讓中華文化及基督教神學中那些正面光輝、釋放性的、人性化的部分得以發揮，在彼此的挑戰、觀點、融匯與結合的過程中建立一個整全的、合乎處境的意義世界，轉化華人信徒的身分，認同危機為建立安身立命的基礎。」²⁴他提倡一種「誇文本詮釋」，這裡的「文本」除了傳統宗教經典，也包括口傳的闡釋、社會處境、政經情況、生命經歷等，總而言之，「亞洲基督徒擁有『兩個文本』」。²⁵

我先探討常常有人提出本色神學要面對的兩難題，如謝文郁便提問：如果基督教與中國文化「在概念上是相通的，那就說明基督教神學中有的東西，我們中國文化也有，從而彼此彼此，無需接受並皈依基督教。如果進而認為基督教神學高於中國文化，即基督教神學有一些不能和中國文化相通的，但又高於中國文化的因素，因而要求中國文化放棄自身，那麼，問題就可以提出，對於這些『高級』的因素，中國文化無法理解無法包容，從而無法皈依。」

²¹ 莊祖鯤，《契合與轉化—基督教與中國文化更新之路》，台北：雅歌，1998。

²² 李熾昌，〈導言〉，收李熾昌編著，《亞洲處境與聖經詮釋》，香港：基督教文藝，1996，頁5。

²³ 同上，頁2-3。

²⁴ 同上，頁5-6。

²⁵ 同上，頁6。

²⁶似乎無論怎樣答，本色神學的意義也很成疑問。但我認為這兩難題是虛假的，因為 A 與 B 相通並不表示 A 與 B 完全相同，而 A 高於 B 也不等同 A 與 B 有不相容之處。還有其他**可能性**：第一，或許有一些基督教的元素是中國文化沒有但也不否定的——可能根本沒有提及或處理，這樣兩者相容而且基督教可補足中國文化。第二，中國文化並不是鐵板一塊，可能有一些內在張力（甚或矛盾）需要處理，而基督教正可提供解決方案。第三，中國文化在現代的處境下承受很多壓力，可能中國人因此自發地求變，甚或要求文化更新[或創造性的轉化]，而基督教正好有助於此。第四，基於現代的多元化處境，基督教不用改變**傳統**中國文化，仍可在現代、多元的中國文化中提供一個選擇。所以我不認為以上的兩難題**一定**使本色神學無效，但它可帶出基督教的獨特性的**重要性**，本色化神學若完全失去其獨特性，那它反而變得沒用，假若所有重要的思想已全內蘊於本土內，那為何還需要外來的思想？似乎一種思想要能生出貢獻的一個必要條件，正是它能提供本土文化也沒有的成分或本土缺乏的色彩。景教的失敗便是一個好例子：「波斯基基督教的宣教士在唐太宗年間來華，其本色化的程度不能說不深，但在兩百多年後，唐武宗『禁佛』的時候，景教也遭池魚之殃，從此景教在中國被連根拔起...部分的原因是由於宣教士們在力圖本色化的過程中，犧牲了太多基督教的特色之故。事實上，有一千年之久，中國人一直把景教視為佛教的一支，許多景教的經典甚至被列入佛教《大藏經》之內。」²⁷此外，本色神學的傳統進路有兩個大問題：它對文化民族性的靜態了解與對現代化處境的忽略。

傳統本色神學似乎有這樣的假設：民族性是一種不變的本質，而這種本質是要從傳統文化或宗教的經典中去找尋。如誠靜怡便這樣理解本色神學的主要問題：「如何使基督教在東方適合東方人之需要？如何使基督教事業，融洽東方之習俗環境歷史思想，與其**深入人心不可破之數千年結晶文化**？」²⁸李熾昌的兩種文本說似乎也有類似的假設：他認為亞洲的多元宗教傳統與經典既然曾孕育不少人的生命與靈性，那「亞洲的基督教聖經詮釋若刻意逃避這事實，視這些宗教文化及衍生的經文詮釋為無物，基督教信仰便**不能**適切**亞洲人民**的關懷與需要，也**不能**連接起亞洲人的宗教生命及意義世界。」²⁹這假設某程度是正確的，但會否說得太斬釘截鐵、太普遍化呢？

亞洲基督徒的人格分裂真的存在嗎？有否高估了亞洲傳統對現代人的影響力？不錯每個中國人都受中華文化的烙印，但對大多數人來說，這主要是就氣質或倫理精神而言(如重視家庭及群體)，在這層面我們根本不用在基督教或中華文化之間選擇，因兩者在這層面上是共通的。要選擇的是更深入的層面，如內在超越、天人合一、自力救恩等與基督教有矛盾的成分，但在這層面人格分裂的問題並不嚴重，因對大部分當代中國人來說，那些高層次的儒家信念並非他們身分認同的基礎，他們可能聞所未聞宋明理學，聽了也未必明白。我有不少學生便感到儒家的(非人格化的)天很難理解，反而人格化的神他們較易明白。

²⁶ 謝文郁，〈中國神學建設的起點何在？〉，頁 29。

²⁷ 莊祖鯤，〈契合與轉化——基督教與中國文化更新之路〉，頁 122-123。

²⁸ 引自林榮洪，〈中國本色神學的商榷〉，收陳濟民、馮蔭坤合著，《初熟之果：聖經與本色神學》，香港：天道，1979，頁 161。粗體是筆者加的。

²⁹ 李熾昌，〈導言〉，頁 2。粗體是筆者加的。

我們也可從現代化的角度對文化認同的問題作出反省，對一些熱切期望中國走上現代化道路的知識分子來說，本色神學根本不符合實用主義的標準——它太靜態、太向過往回望了，並不真正切合現代中國的需要。例如包遵信便徹底地質疑尋根意識和民族自覺等概念：「民族化必須要以現代化、世界化為前提，沒有現代化就無所謂民族特色，要有也只能是博物館裡沒有生命閃光的文物；同樣，沒有世界化就無所謂民族化，要有也只能是游離於現代文明之外的原始蠻荒。... 把『文化認同』僅僅歸結為『尋根意識』... 實際是把文化的民族性當作凝固了的化石，割斷了它與文化主體的血肉聯繫。」³⁰他為民族性提出一個嶄新的詮釋：**文化本身的變異**就是民族性！卓新平也同樣肯定「當代中國知識分子... 不再以其固有的思想模式、文化積澱和實用需求來作為理解基督教必不可缺的認識參照系統或價值衡量系統；不再簡單、膚淺地用中國文化解釋基督教或用基督教話語來類比、對應中國文化話語。在這種意義上，中國當代知識分子則已超越了對基督教在華本色化或處境化的認識層面，突破了基於中國本位的視野。這樣，不僅『求同』的努力得以肯定，而且『求異』的價值亦被發掘。有『異』則有了思想文化交流的深層意義，它會以其新穎、奇異而帶來震撼、啓迪、激勵和催化，給文化發展注入生機和動力。」所以我們「要設法弄清基督教自我本身及其本真，把握其獨立及獨特之處，體認到其帶來的新意和啓發，在此基礎上來進行不同文化的反思、對照、對話、交流、互補或會通。... 新的時代和機遇使當代中國知識分子已經發現其體認、理解基督教的一條全新之道」。³¹他認為基督教與中國文化「均為開放的體系、流動的過程，因此對其觀察及評說亦不應僵化或一成不變。」³²他的關注不是怎樣重尋失落了的中國文化身分，而是怎樣促進中國走向世界、會通世界文化。本色神學家要明白本色這概念在現代中國的處境是有很深政治意涵的，西化派很懷疑所謂有中國特色的民主[即民主本色化]其實是專制的代名詞！對他們來說，我們的處境便是全球一體化的大潮流，我們的民族性就是走向現代化的變異。

我們亦可從文化主體的角度去反省何謂「中國本色」：文化的主體究竟是中國人本身還是一些中國文化的理念？換句話說：究竟是因為一些中國人接受了某種文化，這種文化才成為**中國**文化？還是因為一些人接受的是中國文化，他們才成為中國人？包遵信便「對籠統地主張『中國特色』感到非常憂慮... 什麼是『中國特色』？如何確立『中國特色』？至今還不會有人作出令人信服的論述。」³³他認為「文化離不開人，離不開人的創造；創造文化的主體是人，傳播文化的載體也是人。講文化的民族性，如果不突出人的主體創造作用，把文化和文化的載體捆在一起，勢必把人的存亡和創造都以文化民族性納入既定的軌道」。³⁴這樣便會把人的創造精神扼殺。「只要血管裡流的是炎黃子胄的血，就是中國人。文化無論中外，只要它能賦予中國人適應環境挑戰的能力，就是我們所需要的。... 外來文化被接

³⁰ 包遵信，《批判與啓蒙》，台北：聯經，1989，頁38。

³¹ 卓新平，〈當代中國知識分子對基督教的理解〉，《維真學刊》第六卷第一期，1998年，頁34。

³² 同上，頁33。

³³ 包遵信，《批判與啓蒙》，頁68-69。

³⁴ 同上，頁128。

受了，消化了，就是中國的文化，溶入了中國的傳統，久而久之也會成為『國粹』。」³⁵從這角度看，我們便明白為何「文化的民族性不是一成不變的既定模式」。安希孟亦指出因著基督教的近年發展，一般老百姓也已慢慢的接受了，「基督教本身已成為中國文化的一部分。一個流動不居，沒有永恆本質的中國文化，在其漫長的途程中，已經默認了基督教文化，使之成為中國軀體的一個肢幹。... 很難說是基督教『中國化』還是中國『基督教化』。因為基督教就是基督教，在廣為中國人接受的同時，基督教仍保持自己信仰的特點，而中國人依然是中國人，不存在『多一個基督徒，少一個中國人』的問題。」³⁶

安希孟亦從後殖民主義思想的角度去質疑本色神學。首先他強調後殖民理論的反本質主義：「究竟什麼是中國『本色文化』？當我們試圖把握它時，便發現它『不在』... 是否中國流傳下來的一切都是精華、本質？提大煙、娶姨太太、纏小腳、食分五等、衣分九色、『皇恩浩蕩』、『謝主龍恩』，難道不是中國文化？基督教中國化，化到什麼程度？」³⁷他相信混合文化已成事實，文化嫁接恰恰是生生不息的文明之源，「當今之世沒有純『本國』思想，人為地在某些觀點上劃分東方與西方的價值差別，只是拒絕先進文明的擋箭牌。」³⁸開放的環境已形成，封閉的局面已一去不返，現在還去強調純之又純的本土「中華性」，還去追尋脫離世界現代化，脫離人類共同文化步調，獨步一時，完全擺脫西方影響的『中華性』，實在是否定『五四』的倒轉車輪。³⁹此外他也提倡「消除中心」、「讓邊緣者說話」等思想，從這角度看，「相對於中國本位文化而言，基督教是弱勢文化、『邊緣文化』、『異文典』。它當應向強勢文化，『中心文化』、『正文典』挑戰，解構傳統文化的中心地位。基督教應同傳統文化中處於弱勢邊緣地位，遭貶抑、遭壓制的『異文典』相結合。基督教的處境化應當是與人民共命運，關懷人民的生死榮辱，努力改造社會。... 中國教會不應過分著意渲染本地化、本色化。因為一個純淨的本地文化自身早已不復存在。對西方神學思想及政教體制，中國所可借鑒者甚多。... 一個處境化的教會還應牢記自己的基督教『身份』。」⁴⁰所以他認為基督教應強調批判互動，而不單是協調適應，這樣才會促進多元文化及較強的變革精神。最後安希孟這樣結論：「所謂民族的『本色』、中國的『特色』、甚至所謂無差別的『中國人』，都是一個游移不定的概念，很難把握。它因人、因時、因地而異，完全依權力為轉移。... 本色觀念很可能成為某些強勢人物維護一己的偏見，對外來文化深閉固拒的理由，杜塞餘道，絕滅微學。」⁴¹有趣的是，不少本土神學家訴諸後現代思想，致力反對神學的本質主義及西方神學霸權，但安希孟卻同樣訴諸後現代思想去批判本色神學家的文化本質主義和中國文化霸權！

最後我們亦可從處境原則的角度去批評本色神學，本土神學家大多強調神學不能脫離

³⁵ 同上，頁 129。

³⁶ 安希孟，〈挪用與借鑒——後殖民理論與基督教在中國的使命〉，《維真學刊》第五卷第一期，1997，頁 46-47。

³⁷ 同上，頁 42。

³⁸ 同上，頁 44。

³⁹ 同上，頁 45。

⁴⁰ 同上，頁 37。

⁴¹ 同上，頁 46。

處境，傳統文化的存在固然是我們處境的一部份，但正如士威特(Robert Schreiter)指出，踏入廿一世紀我們的處境最特出的是全球化的趨勢，中國也不例外：全球一體化的經濟、科技、環境問題、互聯網等等已使所有國家組成地球村(global village)。⁴²在這種全球化傾向中，很多中西的二分法不能再成立了，以孤立的文化傳統為我們唯一的處境，實在是忽略了我們最新的處境。如博凡指出：「未來的漢語基督教神學是以作為廣義的世俗語言(『文化-生存境遇』)之一種的漢語為資源，以現代哲學、詩學、社會理論為知識手段的神學，也是一種與教會對立意義上的世俗的基督教文化和『神學百科』的研究。它不排斥而且必然包括漢語世界各個地域的不同流派，但任何以地域為藉口(如中西二元景觀、大陸與香港、大陸與台灣二元景觀)，排斥現代語境的固步自封的神學，必將從現代語境被淘汰出去。」⁴³全球的現代化[包括或多或少的西化和世俗化]，已令傳統文化大大失去其影響力。那本色化對那些與傳統文化疏離的人不見得有用，反成為額外負擔。⁴⁴(當然若本色神學的動機不是純粹功利的，那不管現代人接受與否，只要有美善成分的傳統文化，我們都應嘗試保存。)

此外我們也要考慮中國的特殊處境：劉宗坤便認為現代漢語語境的特點是啟蒙主義霸權：「啟蒙主義話語主導的強烈的人本主義色彩，科學主義、理性主義、無神論、進化論等構成了這種語境的主要素質。」⁴⁵所以真正切合情況的本土神學的主要任務不是去與傳統中國文化會通，而是去打破這種霸權。

此外本土神學還有更嚴重的障礙—在大陸知識分子中相當普遍的反傳統主義或批判傳統的態度。以楊適為例，他就認為「說否定儒家就等於中斷了中國文化的傳承的說法並不是很科學的... 以為重建新儒家能解決中國文化的前進和發展問題的觀點，恐怕更是主觀的一廂情願。」⁴⁶基督教與中國文化的對話應重視中國文化的實踐層面，不可將儒家的理念等同中國文化，而且要抓住文化本根，這本根就是人倫的自覺，而這「不是儒家的發明... 而是在更早的氏族部落聯盟時代就開始了」。⁴⁷但儒家的五倫一方面「把原先的純自然和狹隘的氏族家族人倫關係規範加以擴展，使之能運用於宗法制國家和社會關係的新情況。」但另一方面也「使人倫本身異化成了宗法人倫... 人倫失去了它本來具有的能保證人在氏族家族公社中獲得關懷和做人權利與尊嚴的意義，成為維護權力、財富的等級性的分配，維護統治者的利益，而要求人們順從的理由。」⁴⁸所以儒家的宗法人倫有二重性：「既是自然的又是人為的，既是等級森嚴的又是講親愛團結的，既把人按尊卑上下名分分離對立開來又要人

⁴² Robert J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (Maryknoll, New York: Orbis, 1997), ch.1

⁴³ 博凡，〈誰的基督，哪個傳統？〉，收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174-175。

⁴⁴ 梁家麟也認為本色神學「對基督教會與神學發展並無甚麼實際的指導能力。並且對日益西化的社會與教會，無論是關懷的課題及思維的方式，均有與現實脫節的現象。」(《徘徊於耶儒之間》，頁42)

⁴⁵ 劉宗坤，〈現代漢語語境中的「文化基督徒」現象〉，收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48。

⁴⁶ 楊適，〈對中國文化傳統的一種新詮釋—基督教與中國文化會通的一個前提問題〉，《維真學刊》第五卷第二期，1997，頁5。

⁴⁷ 同上，頁9。

⁴⁸ 同上，頁10。

按親愛感情和諧聯繫起來。」⁴⁹兩者對立而統一，這正是中國文化的秘密。中國文化的出路在於建立新人倫文化：仍然要肯定人倫的普遍性，但亦要徹底批判宗法人倫文化，「清洗了傳統文化中的宗法異化之後，合於人的人性的人倫才能得到恢復和弘揚，並且找到適合中國現代化和未來發展的新形式。」⁵⁰所以他反對回望過往的態度，認為今天的中國人要有「開放的眼光，廣闊的胸襟，把西方的和世界上其他民族的文化成果拿來，作認真科學的比較研究和汲取工作。」⁵¹這當然也包括汲取基督教的精神寶庫。他認為人類文化的一個主要問題是人倫與自由的分開，東方文化重人倫輕自由，西方文化則重自由輕人倫，兩種文化都已異化，所以重新結合人倫與自由乃人類共同使命。而基督教與中國文化的對話也應朝這方向走。他認為中國文化的本根「人倫之道」，亦「即是『天倫之道』，確實受之於天，那末，它就必定同上帝、基督之道相通。」而且「中國人作為『天生烝民』，上帝和基督的兒女，在其文明歷史之初，就以『察以天倫』的方式體認了上述道理。」⁵²所以「用基督之道來理解、分析和詮釋中國文化的價值和生命是貫通的。反之，用人倫之道來理解詮釋基督之道，也能大大有助中國人認識上帝和基督及其要道的含義。」⁵³這當中蘊含著永恆的普世之道，並沒有中西之分。

更有趣的是，從楊適的角度看，一般儒家認為難以接受的基督教元素（如原罪說），其實正是中國文化所需要加添的。「宗法人倫是中國人在歷史上所受各種苦難和罪孽的根源。... 由天道人倫轉變到宗法人倫的歷史，是一個由原始和諧進到紛爭不休的罪惡的過程，即是逐出伊甸園的過程。中國文化... 也有其原罪的方面。」所以「從儒家性善論立論，攻擊基督教原罪說不合人的本性，尤其是不合中國人、中國文化的傳統。這是未能深入事情的內裡而僅就章句討論問題的作法，特別是對宗法人倫本身和儒家思想缺乏反省的作法。」⁵⁴「他也強調基督教沒否認人也有原善一面。」他甚至認為老、莊、墨子和孔子也揭示「宗法性的人倫社會充滿罪惡紛爭。這也就實際上承認了在此結構中的人都難免帶上普遍的罪性(因宗法人倫涉及歷史和文化全體；故不只是一個個人的罪性問題，二者並不是不能並容而恰好是相通的。)」所以，難於接受基督教關於人皆有罪性之見解的說法，只不過是歷史美化宗法人倫，把它說成是天經地義之善的偏見罷了，它本身倒正是需要批評和揭露的。」⁵⁵中國人實有悔改的需要，我們「應當承認人在歷史上直到今天確有其普遍的罪惡和罪性。[這]才能使人儆醒和實際上開始悔改，走上得救的道路。而無條件地強調人性本善，反而會起到一種麻痺人的鴉片作用」。⁵⁶這種悔改不是要否定中國文化的人倫本根，而恰好是把它淨化，使之走上得救重生之路。面對現代化所帶來雙重異化的危機，中國文化實好像背負著空前深重的罪孽，「在這時候，我們看到了中國文化本身對基督之道的迫切需要，因為中國文化正著手承認它自身的原罪，已苦苦呼喊著自己的悔改之情和重生的意願。因此我們可以肯定，一個

⁴⁹ 同上，頁 12。

⁵⁰ 同上，頁 14。

⁵¹ 同上，頁 15。

⁵² 同上，頁 16。

⁵³ 同上，頁 17。

⁵⁴ 同上。

⁵⁵ 同上，頁 18。

基督之道與中國文化會通的新時期已經來臨。」⁵⁷

我在這裡不能評論楊適的分析是否完全正確，我只是想指出不少中國的知識分子也正在徹底反思、質疑中國文化[特別是儒家]，並為其謀求出路。現代化過程中不少知識分子根本認為傳統文化不是資產，而是絆腳石。那太本色化的基督教不單沒用，更可能有害。不少人認為要將基督教改變到更接近儒家，如較強調人的善性，少談原罪，多說自力，少說他力等，但不少中國學者正正是欣賞基督教的原罪說和外在超越呢！以仁愛觀來說，我們是否應接納中國的差等而推廣的愛，還是應強調超越的神的愛(*agape*)呢？楊適反而會同意後者。⁵⁸也可以這樣說，對反傳統主義者來說，適切的本色神學正是對傳統文化批判的神學！在這種處境中，基督教神學若仍堅持要著上儒家的「中國本色」，豈不是自絕於這群中國的知識分子？⁵⁹但要小心，以上面的理由去全盤否定基督教與儒家的會通也是不足夠的，因對傳統中國文化同情的知識分子（或平民百姓）也大有人在。這也是本色神學的難題，中國本色不是一種色，而是很多種。儒釋道的色彩不盡相同，不同本色傳統互相矛盾時如何處理？此外還有大傳統與小傳統的分別。所以對不同的中國人，基督教應着的「色」也不盡相同，若單是「市場導向」，實在很難取捨本色神學的路向。可能更重要的是要建構一種合情合理的本色神學，而不是一種單為了受人歡迎而建構的本色神學。此外我們要認識不同種類的神學和本土神學的限制，接受本土神學內部的多元化。

處境神學=變色龍神學？

事實上本色神學的缺點是本土神學家也覺察的⁶⁰，例如郭佩蘭也對本色化神學提出批評：「有些人指出假如我們能在自己文化傳統中找到基督教的特色，就不需基督教了。此外，在亞洲不少地方，過去的傳統再沒有以往的約束力...這些本色化的努力，往往只在象牙塔中鑽牛角尖，與民間疾苦扯不上關係...它沒有正視亞洲貧窮的實況。」⁶¹她則提倡亞洲的處境神學—它「必須要針對亞洲人民的政治和經濟解放，同時也要顧及文化及宗教的更新。...[我們]需要建立一個新的神學典範...不是要將西方的神學，用亞洲人的術語『表達』出來，而是從根本上反省福音的內涵，在亞洲處境發掘上帝的信息。」⁶²

⁵⁶ 同上。

⁵⁷ 同上。

⁵⁸ 楊適，〈在現代化挑戰中的基督教和儒家的仁愛觀念：比較與回應〉，《金陵神學誌》總第21期，1994年12月，頁36-44。

⁵⁹ 梁家麟也指出同樣的問題：「傳統儒家既已受到國人的懷疑與挑戰，是否仍應作為與基督教對話的中國文化首席代表，甚或成為建構本色神學的立足點呢？...為甚麼我們尚要扭曲基督信仰，以勉強湊合新儒家所營造的偽宗教情懷與興味呢？」（《徘徊於耶儒之間》，頁277。）

⁶⁰ 參 Shoki Coe, "Contextualizing Theology," in Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, eds., *Mission Trends No.3: Third World Theologies* (New York: Paulist; Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p.20。這是由本色神學的典範過渡到處境神學的經典之作。

⁶¹ 郭佩蘭，〈導言〉，頁3。

⁶² 同上，頁4。

而華人亞洲神學家中最有貢獻的相信是宋泉盛了，他認為「西方主導的神學探討是阻礙而非幫助我們處理本土資源之神學才能的發展。我們必須尋求一種不同的道路，以便和那每天處於貧困、受壓迫、無意義之生活中尋求自由、解放的亞洲各階層男女、小孩，有神學的互動。...要尋求真正屬於我們自己的神學觀點，發現耶穌在我們自己文化、歷史背景中的信息和見證」。⁶³若我們仍只懂追隨西方神學，就好像在空中釘橛子那樣徒勞！「我們不能再繼續持守他人的信仰告白傳統，唱他人的神學曲調。...由西方基督徒和神學家所形成的...刻板神學和宗教思想，縱然不是完全錯誤，對我們在亞洲的人而言，也是不實際和誤導的。」⁶⁴宋泉盛深信神學的資源能充分地從亞洲的文化和處境中找到，所以「亞洲神學的重新建構的基本努力不是要在基督教神學上面加點『亞洲色彩』，也不是在傳統神學上灑些東方香水。...我們必須走向那使亞洲成為亞洲的根...它們是非常靈性和人性的...在它的豐富的和多樣性中，我們面對長期痛苦、苦難、希望的亞洲歷史。」⁶⁵我們一定要從傳統神學解放出來，神學的主要任務不是維護普世性教義，而是「使我們基督徒向上帝工作的不同方式開啓心胸。...除非我們一再聆聽亞洲人的故事，直到他們的故事成為我們的故事，直到我們在他們的故事中找到我們自己，我們基督徒不能認為我們洞悉上帝對亞洲人的旨意和目的。」⁶⁶要達到這目的，亞洲神學不是去建構一套抽象的神學語言，而是藉著「人民的傳說、故事把我們帶回基督信仰的中心...在這神學世界裏面，我們察覺上帝和人共同追求著公義、自由、憐憫。...當我們肯定人民的故事，我們同時也肯定了我們亞洲人的人性。...人民的故事，不是先入的神學觀念和規範，帶領我們進入關於人類和上帝更深的真理。」⁶⁷

宋泉盛深信神用傳統神學所沒有預料的方法在亞洲「從事拯救的大工」，「同一個聖靈必然一直在亞洲吹動...使人們可以塑做他們自己的歷史，使他們有能力在苦難、痛苦、死亡中存盼望」。⁶⁸他拒絕任何形式的排他主義，「我們在亞洲面對的問題才是我們神學反思的主要問題...必須從不同的角度來讀我們的聖經，藉以揭示亞洲人性在上帝對整個創造之拯救旨意的地位和意義」⁶⁹「基督教神學一定要從我們的大地開始；而不是在上之高天。本質上，神學要考慮的是人，不是上帝。...如果我們忽視人類的實況，我們就無法窺視上帝的實在。人類的實況是神學的實體。對我們而言，把世界看作好像是貼切地嵌入我們的神學圖的日子已經過去了」。⁷⁰亞洲神學「一開始就得指出拯救人類社會免於毀滅的歷史力量是甚麼...基督教會的使命不外乎參與這些歷史力量的運作。基督教神學應該是這種參與的產物。」⁷¹

宋泉盛等的亞洲神學的確有不少優點值得學習：富原創性、趣味性和生活性，聆聽人

⁶³ 宋泉盛，〈亞洲基督教神學的方法芻議〉，收郭佩蘭編選，《上帝在亞洲人民之中》，香港：基督教文藝，1993，頁14-15。

⁶⁴ 同上，頁18。

⁶⁵ 同上，頁22-23。

⁶⁶ 同上，頁25。

⁶⁷ 同上。

⁶⁸ 同上，頁27。

⁶⁹ 同上，頁23。

⁷⁰ 同上，頁26-27。

⁷¹ 同上，頁27。

民聲音的態度，對爭取公義、關心窮人的承擔等。但也有不少問題與危機：會否將神學消解為人類學？他不斷談及的「我們」會否只是一小撮人？為甚麼傳揚叫人悔罪的福音在教會使命中全沒有地位？我在下面只能就幾個重要問題討論。⁷²

對宋泉盛等的處境神學最普遍的批評是他抹殺了神學的普世性⁷³，但真的有超越文化的普世神學嗎？在後現代相對主義當道的年代，這是一個極需反省的重要問題。對這問題不同氣質的人很易各走極端，例如張雄輝在討論處境神學的翻譯模式時，指出這方法「假設原本的訊息中，蘊含一個超越不同文化的核心內容，包括聖經的啟示，神與人復和的宣告，或者是審判的論述等」，他接著沒有交待任何理據便斷言「此一假設實際上並不存在」，儼然這是不証自明的真理！⁷⁴宋泉盛也同樣對普世性神學作出尖銳批評：「神學不能宣稱自己具有普世性的權威」⁷⁵，「世界上沒有任何神學能夠免除文化和歷史的影響，神學不可能中立，它總是與文化及歷史有關。」⁷⁶「基督教神學必須是沒有最後定論的，因為上帝是一個沒有最後定論的上帝。」⁷⁷以上的批評似乎主要是建基於歷史與文化的相對性，而受詮釋學影響的也可能得出相似的結論。⁷⁸

在較詳細探討普世性神學的可能性之前，首先要澄清一些概念。甚麼是普世性的語句呢？就是一些可應用到世上所有事物(或人)的語句，例如「所有物質都會互相吸引的」。要注意的是普世性的語句都可以用否定句的形式表達，因為邏輯上來說，「所有 P 都是 Q」與「沒有 P 是非 Q」的意思是相同的，所以當我們說「沒有人可以飛上天」時，也是在說「所有人都有『不能飛上天』的特性」。我們雖然不加「所有」在前面，但若我們用「必然」、「必須」等字眼，很多時候都有普遍性的涵義，如「人必然會死」意味著「所有人會死」。另外一些堅定的道德判斷一般來說都有普遍性的涵義，如「人不可以欺壓他人」、「不應不尊重女性」等語句，除非有解釋甚麼是例外情況[即是可以欺壓他人、不尊重女性的情況！]，不然也可當作普世性的宣告。那甚麼是普世性神學呢？這可作兩種解釋：「普世性神學」可以是指一種論及神、人、世界、社會、過去和未來的神學系統，而且它是無所不包，無一錯漏，放諸四海而皆準，証諸萬世而不墜的！這種可稱為「絕對性神學」。根據第二種較溫和的解釋，「普世性神學」只是指「包含一些正確的普世性神學語句的系統」，它不用無所不包，更不必無一錯漏，這可稱為「有普世性成分的神學」[當然這成分是可以有不同程度的]。我個人相信絕對性神學是存在的，但這只有神才知道，而我更相信「有普世性成分的神學」[下面的「普世性神學」亦只有這個意思]，讓我交待我的理據。⁷⁹

⁷² 何光滙對宋泉盛有很多中肯的批評，參何光滙，〈「本土神學」管窺〉，《道風漢語神學學刊》第二期，1995年春，頁152-168。

⁷³ 參莊祖鯤，《契合與轉化—基督教與中國文化更新之路》，頁119；何光滙，〈「本土神學」管窺〉，頁160。

⁷⁴ 張雄輝，〈處境神學〉，收陳慎慶編，《信仰的天空—基督教神學導引》，香港基督徒學會，1994，頁112。

⁷⁵ 宋泉盛，〈開展亞洲神學新領域的十個立場〉，收陳慎慶編，《信仰的天空—基督教神學導引》，香港基督徒學會，1994，頁249。

⁷⁶ 同上，頁250。

⁷⁷ 同上，頁251。

⁷⁸ 參關瑞文對劉小楓的批評：〈評劉小楓的漢語基督神學〉，《道風》第四期，1996年春，頁220-239。

⁷⁹ 我有時不太肯定一些亞洲神學家是否真的兩種意義上的普世神學都想否定，他們的字句很多時的確給人這

首先我們要檢視有沒有否定普世性神學的好論據，當宋泉盛宣稱「神學必須是沒有最後定論」時，我們不妨問問他這是否關於神學的定論？若這是定論，則生自我指責的矛盾，若這不是定論，那豈不是說我們也要認真考慮「神學是有定論」這立場嗎？我相當明白，在現今多元主義當道的年代去提出一個超越文化的信仰核心，是相當困難的，然而我也希望我們不是只受時代之風吹襲，便不加批判地接受文化制約論，所以我們要問，當張雄輝否認超越文化的信仰核心的存在時[這種主張我稱之為「處境主義」]，他是由神學的本質(Essence)演繹出這結論，還是由他對歷世歷代神學的認識歸納而來？前者的演繹進路實有墮入另類本質主義(Essentialism)之嫌，我們如何得知神學的本質就是「沒有普世性」？通常這是建基於某種哲學(如詮釋學、文化相對主義)或學科(如知識社會學)，這些通常都包括「所有『真理』都受文化和社會-歷史條件制約」這前提，由這前提的確可以推論出「所有神學『真理』都受文化和社會-歷史條件制約」的結論，但為何我們要接受這麼絕對、普遍的前提呢？[自打嘴巴的問題暫不理會好了！]那些哲學或學科不是神的啓示吧？那它們的合理性最終也取決於有沒有足夠的論據，但這一來它們很難有絕對性了，一方面那些論據是否足夠是一個疑問，另一方面若處境主義者可以基於一些不肯定的論據去相信有普世涵義的哲學，為何別人不可以用同樣態度接受有普世涵義的神學呢？[若他認為他的論據是**肯定無誤**的，那自打嘴巴的毛病更明顯不過了。]又或者處境主義者會說：「我不用建基於任何有爭議性的理論，世界上沒有任何神學能夠免除文化和歷史的影響，神學不可能中立，它總是與文化及歷史有關。這只是常識而已！」某程度我同意以上的說法，因我們本來就是談人類歷史和文化中的神學，而不是上帝的神學，所以「神學總是與文化及歷史有關」似乎是分析真句，但為何受文化和歷史影響就一定喪失了普世性呢？上面已澄清了普世性是指有效性而言，不是指起源或影響，每一種神學的確都源自某一文化或處境，正如飛機的發明和萬有引力的發現亦是源自某一文化或處境，但這不代表它們不可以在其他文化或處境應用。⁸⁰

處境主義者或許可採取歸納的進路去証立其立場，他們可指出歷史上神學的變遷或多元性：根本沒有一套神學是所有時地的所有人都接納的，所以根本就沒有超越文化的信仰核心。這論據的問題主要是抓不緊「普世真理」的意思，普遍真理不必然普遍地被接受[聽聞還有一個組織在宣揚「地球是平的」]，而普遍地被接受的不必然是真理，最保守的神學家也知道他的神學不是所有人都接受(不然他也不用強調傳福音了)，當他宣告有一個超越文化的信仰核心時，他是說這核心對所有人都是真的—無論他接受與否，所以所有人都**應該**接受。要否定這種思想，單指出分歧性是不濟事的，處境主義者似乎要指出**每一種**神學的錯處在那裡，但除非他假設了自身有上帝的景觀(God's Eyeview)和無誤的神學判準，不然這指控是難以成立的。縱使他成功地推翻了所有**過往**的神學，這也不表示**將來**不可能有正確的神

種印象，但由於他們對「西方的抽象語言」不存好感，或許我們要用文學、修辭的角度去詮釋他們，如果他們想否定的只是絕對性神學，而不是有普世性成分的神學，那我和他們的分歧也不是很大，主文的討論當作澄清好了。

⁸⁰ 另一個反對普遍真理的理由是它會帶來壓迫，但其實兩者的關係並非必然。普遍真理可以帶來壓迫，也可帶來解放。不相信普遍真理的也可以單單基於一己的喜好[如自大狂、虐待狂]去壓迫人。這樣看來，對普遍真理的信念既不是壓迫的充足條件，也不是必需條件。這個問題我會另外再詳細處理。

學—休謨提出的歸納法問題還未有人解決到呢。[如果歸納法在這裡可以成功，那同樣的理由使我們相信處境主義者奉之為金科玉律的哲學(如高達美、李科爾的詮釋學)，也有一天會被人棄之如敝屣。]似乎演繹或歸納的進路都不能証立處境主義，那它的論據究竟何在呢？

第二，我們要指出，若將「神學處境化」絕對化，只會產生重重矛盾。例如宋泉盛認為「神學不能宣稱自己具有普世性的權威」，從宋泉盛對各種非亞洲神學的批評來看，這語句不是單用來描述亞洲神學的，而是很有**權威地宣稱**「普世的神學不能宣稱自己具有普世性的權威」！再者，上面已解釋過，「**沒有任何**神學能夠免除文化和歷史的影響」也是普世性語句——而處境神學家的著作差不多每一版都有這類說話。此外處境主義的精神也和亞洲神學家**隱藏了**的絕對標準矛盾，我認為若有人告訴你他是完全沒有絕對標準時，不要輕易相信他，記緊要看他實際上作出的言論和判斷。以李熾昌為例，他認為中國文化和基督教傳統都可以批評，要看它們是否是「釋放性」和「人性化」——這些似乎是普世標準了吧？又如宋泉盛強調去聆聽故事，但始終聆聽本身不能衍生具體神學內容，因為不同組別的人(如僱主與僱員、政府官和小市民)的故事可能很不同和矛盾，我們要一些標準去作取捨。其實宋泉盛已假設了一些標準，如人民的故事較重要，受苦的人的故事最重要等等。其實任何前衛的政治關懷若要申張公義和譴責壓迫者，都不能不假定一些普世標準，處境神學家也不例外。若他們一方面批評西方神學的普世教義，但另一方面又採納另一些普世標準，似乎是不一致的。

第三，一個有趣的現象是，大部份研究基督教的大陸學者都強調神學的普世性和超越性。如何光滬便認為「本土神學的材料、載體和目的雖然蘊含著普遍性，卻不能等同於普遍性。... 把本土的東西當作最終的目標和評判的標準，不但是荒謬的和封閉的，而且會造成罪過和災難。」⁸¹所以「超越意識是神學的命根子... 真正的本土神學也應超越『本土』的觀念，而指向超越本土的永遠位於前方的普世觀念。」⁸²我相信這和中國的歷史經驗有關，在經歷過一些絕對的邪惡後，如何能否定有普世標準呢？俄國的知識分子也有類此反省，有一次他們與美國の後現代主義者交流，後者便對前者仍然相信有絕對真理和美善感到詫異，而前者則對後者不斷解構真理和意義的努力大不以為然。⁸³其實後現代主義者不必太詫異，對親身經歷古拉格群島等可怕事情的人，要他們相信「這些事情是否邪惡完全是觀點與角度而已」，是否有點強人所難呢？

總結以上的討論，我認為一些處境神學家的確忽略了神學的普世性成份，而這種思想也導致他們一面倒地批評西方神學。⁸⁴我認為這種批評有幾種毛病：一、東方和西方神學的二分法：我相信今天我們應提倡世界性傳統的概念，啓良這樣批評傳統主義者：「在他們的思想網絡裏，似乎一個民族只能接受與繼承本民族的文化傳統，而不能將整個人類文化的傳統作傳統看待。... 在傳統的封閉社會，傳統主要是民族性的，而在今天的開放社會，傳統

⁸¹ 何光滬，〈「本土神學」管窺〉，頁 161-162。

⁸² 同上，頁 163。

⁸³ Gene Edward Veith, *Guide to Contemporary Culture* (Downers Grove, Illinois: Inter Varsity Press), pp.173-174.

⁸⁴ 黃伯和的討論則較平衡：「本土神學與普世神學沒有衝突。... 愈本土化的神學就愈普世，愈真實」。(《不做陌生人》，台南：人光，1996，頁 21。)

則主要是世界性的。」⁸⁵「各民族的文化不再僅僅具有民族性，而是作為整個人類文化寶庫中的一個組成部分。...在世界歷史連為一體的今天，就連古代各民族在封閉格局裏所積聚的文化成果，也成為全世界人民的共同財富。」⁸⁶這一點連楊緒烈也覺察到：「重要的不是這些言論來自西方、亞洲或非洲，而是它是否真確，與及是如何宣揚的。」⁸⁷二、將一己的取向等同亞洲人，宋泉盛等未必能代表所有亞洲人說話，我上面已指出很多亞洲人感到西方神學很實際和有洞見！三、對西方神學的了解過分簡化：宋泉盛「常常用全稱判斷指斥『西方神學』和『傳統神學』，從而忽視其中的差異性、普遍性或『非西方性』，顯得很不公平。」

88

事實上過份重視處境而忽畧了信仰的超越性是有危機的，對文化和處境缺乏批判性，神學便成為變色龍神學！如上面所論，這種神學的適切性反未必很高，而且可能會跌入陷阱。一個好的例子是宋泉盛與另一個著名亞洲神學家撒瑪法(Stanley Samartha)對文革的評價。由於他們深信神在亞洲歷史中作工，所以任何抹殺神透過亞洲本土宗教與意識形態的作為的神學都有缺陷，很自然地他們都高度讚揚文革產生的「新中國」！例如宋泉盛便認為隨著中國的赤化，世界上四分之一人口已堅決地拒絕基督教，這不得不叫我們深切反省。忽略這挑戰的神學是無用的，而且在這現代中國的處境中，若仍將宣教視作向異教徒傳福音、叫他們皈依入教，是全不適切的。⁸⁹他認為神的手正在新中國工作，所以我們不能不問：「當無神論的共產政權不斷地擴展它們的疆界，並且將人民從貧窮、飢餓、社會不公義和喪失人類尊嚴解放出來，這究竟是甚麼意思呢？」宋泉盛的答案是這樣：新中國「是一個有很大威力的屬靈力量和架構 ... 新中國所正在發生的是救恩歷史的一個世俗版本，雖然它的意識形態基礎是無神唯物論，但這不損它是救恩的事實。」⁹⁰撒瑪法也同樣提到「中國的革命所釋放出來的『屬靈』能量，已賦予整體人民能力去重拾自由、自尊與尊嚴。」⁹¹他認為這些政治運動能促進更豐盛和滿足的人生，而這正是耶穌基督的福音的精神！

今天真相已大白，文革也被視為十年浩劫，以上評論自然顯得極為天真，這也深刻反映處境神學的問題，宋泉盛認為**單單是**多元宗教和意識形態的事實已令傳統神學的方法行不通，這似乎不太正確，關鍵的其實是他的神學前設，在他的系統內，似乎甚麼都可追溯到神的作為，而罪的教義[可能太傳統、太西方了吧？]則沒甚麼地位，不然他會想到政治運動可能更多是罪人的作為。另外他也似乎過份熱切擺脫傳統的排他主義，於是愈是無神論他愈刻意擁抱！這似乎正重蹈西方自由神學擁抱納粹主義的覆轍。何光滬指出宋泉盛常有將人民神化的傾向，他接著的批評很準確：「但是我的基督教常識告訴我，人的罪性正是人間苦難

⁸⁵ 啓良，《新儒學批判》，上海：三聯，1995，頁453。

⁸⁶ 同上，頁454。

⁸⁷ 楊緒烈，〈亞洲神學之發展〉，頁116。

⁸⁸ 何光滬，〈「本土神學」管窺〉，頁162。

⁸⁹ Choan-Seng Song, "From Israel to Asia: A Theological Leap," in Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky, eds., *Mission Trends No. 3: Third World Theologies* (New York: Paulist; Grand Rapids: Eerdmans, 1976), pp.218-219.

⁹⁰ 這是他在1974年的會議發言，見Stanley J. Samartha, "Mission and Movements of Innovation," in Anderson and Stransky, p.240。

⁹¹ 同上，頁239。

的根源；我的親身經歷和我的祖國的經歷告訴我，把普遍的『人民』或者『特定的』人當成神，會造成多麼可怕的災難。」⁹²他認為剝削者與被剝削者的二分法很不妥當，文化大革命中，「千百萬人所受到的摧殘，恰恰証明了人的罪性可以膨脹到集體瘋狂的程度，証明了『人民』可以用神化了的『人民』的名義去折磨『人民』自身」。⁹³宋泉盛對社會歷史問題的分析也有誤導性：「似乎富人、統治者、文化或宗教上的多數派或上層人士、男人、白人、社會階級在上的人，乃是一切苦難的根源，而窮人、被統治者、少數派、下層人士、婦女、有色人、原住民等等則幾乎成了正義的化身。」⁹⁴然而「這樣簡單的劃分不但不能解決複雜的社會問題，而且會導致殘酷的革命或戰爭」⁹⁵，相反，基督教的普遍罪性的分析更為深刻。

以上討論也帶出一個重要問題：神的工作在那裡？在普世之中還是只在教會之內？若說在基督裡，但基督又是誰？撒瑪法提出「宇宙性基督」(Cosmic Christ)的概念在原則上是不錯的，我們如何能規限神和基督的工作在教會的四堵牆內？但始終有「應用甚麼標準辨別？」的問題。宋泉盛也談到「人民的文化是基督教神學的資料 ...神學最重要的就是對文化的神學洞察」⁹⁶，然而若將神學方法完全建築在一種沒標準的「洞見」上，會否太主觀呢？撒瑪法則較明白交待他的標準：「那裡有為了自由與更新的掙扎，那裡有更豐盛生命、平安和喜樂的追尋，那裡就有基督的工作。」⁹⁷這在原則上也不是錯的，但在應用時不可忘記很多貌似崇高的掙扎和追尋其實只是人的私心的借口，也不可忘記最真誠的掙扎和追尋是常常伴隨著情慾與驕傲的，否則浪漫化文革這類錯誤恐怕還會出現。

我的結論是：本土神學一定要調和普世性與特殊性，全然正確的神學只有一種，但這是神的專利，至於我們的神學的確都是處境神學，無可避免有限制和不圓滿，然而這不會摧毀神學的普遍性**成分**，雖然我們的判斷不會是絕對確定，但「神學就是要提醒人看見自己的局限性... 人絕不能以目標的不可抵達性為理由而放棄對目標的追求。人也不能因形式的多樣性而忘記其中隱含的精神的統一性。也許，這就是一切從事本土神學、處境神學和母語神學的人不應該放棄追求系統神學和普世神學的原因。」⁹⁸而且否定神學的普世性始終是行不通的。但每一種神學的最初處境的限制，和「神的真理在每一個文化與歷史中都有彰顯」這信念，迫使我們承認本土化和處境化也是真理之路。處境可能帶來限制，但亦可能有新的揭示，使我們重拾忽略了真理，或使我們看到新的亮光。⁹⁹

高爾(Shoki Coe)這樣討論處境神學的進行：福音的真正普世性是透過處境化達成的，

⁹² 何光滬，〈「本土神學」管窺〉，頁 156。

⁹³ 同上，頁 156。

⁹⁴ 同上。

⁹⁵ 同上，頁 157。

⁹⁶ 宋泉盛，〈亞洲基督教神學的方法芻議〉，頁 31。

⁹⁷ Samartha, "Mission and Movements of Innovation," pp.242-243.

⁹⁸ 何光滬，〈「本土神學」管窺〉，頁 167-168。

⁹⁹ 正文的討論仍然粗疏，我們仍要較精細解釋神學的普世性與特殊性的關係，我相信可以用不同的比喻去進一步澄清：核心與外衣的關係；實體與模型的關係；實體與不同角度的描繪/投射的關係等... 但空間不容許我再詳細討論下去。

道成肉身便是神自身的處境化，普世性是恩賜也是任務，只有當我們從道成肉身的福音支取能力，我們才能真正擁有普世性的恩賜。真正的普世性不可能是毫無色彩的一致性，而是豐盛的真理與恩典，當我們認真面對我們身處的殊異處境，又同時依循道成肉身的榜樣忠心地回應，那這種豐盛的真理與恩典便會展現和彰顯。一方面有豐富色彩的喜悅，也有它們配搭而生的美麗。每一次的處境化都只是暫時性的，真正的處境化一定要爲了再處境化的緣故，不斷準備迎接非處境化的痛苦過程。¹⁰⁰盲目拒絕再處境化的只會產生化石神學，不問情由便再處境化的便會產生變色龍神學。

漢語神學的建構

比較起來，漢語神學的構想包容性較大，根據何光滬的解釋，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『爲載體』的。」¹⁰¹所以漢語神學一方面包含本色神學與亞洲神學的關懷，另一方面也不排斥西方神學和翻譯回來的神學，只要是以漢語爲載體和結連起漢語語境便可，我相信這是很合宜的。何光滬也爲漢語神學建議了三個原則，一、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。二、開放原則：任何人不能把一己神學視爲絕對真理，我們且要適應不同人以多樣的方式進行神學。三、處境原則：不排斥古代典籍，但重點是從當代人的生存經驗出發，力圖解答具體生存中的問題。他也提出三個進路，一、從內向外：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，注重生存困境的問題，而不僅僅是現成獨斷的答案，注重文化內部難題的解決，而不僅僅是文化外部優劣的比較。二、從面到點：由普通啓示到特殊啓示，例如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。三、從下往上：特別要注重哲理神學、道德神學和文化神學。¹⁰²

很多方面我都同意以上的構想，但有一點我不完全同意，何光滬認爲從下而上、從面到點的進路，應該比從上而下、從點到面的進路優先，所以田立克的作品翻譯也比巴特的優先。但是否一定要如此呢？我自己也是專攻哲學神學和自然神學的，當然不會否定從下而上的進路，但是它的限制和危險也不可不察，我的構想是兩者要互補和交接，從下而上的不能執著地面的安穩，去到某階段始終要向上帝的啓示開放，並躍出信心的一步；從上而下的也不能只耽在高峰之上，一定要以啓示的光芒貫通人間世，走進人群並承擔他們的問題。其實對不同人要有不同進路[這正符合何光滬的開放原則]，從下而上的進路其實適合一些較高教育水平和較重理性思考的人，但不是所有人都需要如此。同理，田立克與巴特的著作各自有其市場，爲何不一起翻譯呢？

¹⁰⁰ Shoki Coe, "Contextualizing Theology," in Anderson and Stransky, pp.23-24.

¹⁰¹ 何光滬，〈漢語神學的根據與意義〉，《維真學刊》第四卷第二期，1996年，頁42。

¹⁰² 何光滬，〈漢語神學的方法與進路〉，《維真學刊》第四卷第三期(總10期，1996)，頁16-24。

我同意劉小楓所言：「中國深厚的人文主義傳統...仍是精英倫理的主要資源；基督教必須進入這一傳統才能產生精神效力。」¹⁰³所以總結我對漢語神學的看法，我認為應該建構一種**基督人文主義**(Christian Humanism)，它的主要元素如下：

- 1) 這是與西方人文主義精神相通的，提倡自由、民主、人權和寬容等價值，但我們要超越世俗人文主義，「導向一種具有超越向度的『人本主義』」，為那些價值提供「一個超越的基礎，這個基礎就是耶穌基督的十字架事件。」¹⁰⁴
- 2) 反對科學主義，但重視理性與科學精神：一方面將科學與人文和與信仰精神調和，另一方面鼓勵自我批判、不斷反省的信仰。所以我很同意何光評對哲理神學的重視。[以上兩點是與五四以來中國人對德賽二先生的重視並行不悖的。]
- 3) 與中國文化展開批判性的對話，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。例如我雖然同意很多對儒家的批評，但基督教仍可吸收儒家的覺健精神，特別是儒家的人文精神應叫我們反省，重新發掘基督教已內蘊的基督人文主義傳統，及把它進一步發展。我們要更正面肯定人的價值和尊嚴，這本就是福音內容的一部份。我常疑惑是否可以不從人的罪**開始**解釋福音？是否沒有深刻的罪的意識便不能作基督徒呢？當然我不是提議要刪除基督教的罪觀，人的尊嚴和人的墮落本就是基督教人觀不可分割的兩面。
- 4) 與中國人生存經驗結連，但在這處境中傳統的基督論可能更顯適切，如劉宗坤便強調「漢語語境中個人乃至民族的生存經驗可能進入基督的十字架事件... 揭示個人生存和民族生存的困境以及聖愛所昭示的超越困境的榮耀」¹⁰⁵。
- 5) 正視權力、貧窮、公義等問題，宋泉盛說得對，去建構對中國人適切的神學，我們應聆聽中國人的聲音，特別是這百多年的苦難，我們要深刻明白這種痛苦，才能回應。我未必同意這是本土神學的充足條件，但或許這是必要條件之一。(我也認為這些處境的關注與普世性神學沒有衝突。) 劉小楓認為「亞洲神學的主張是屬於政治文化的問題，而『漢語神學』並沒有把現實政治問題擺進去，所以與亞洲神學是屬於不同層次的問題。」¹⁰⁶這我不大同意，因我不認為理論神學與實踐神學是可以截然二分的，所以漢語神學也不應忽視從神學角度詮釋及回應現實政治問題。
- 6) 連同以上的關注，我們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) 關於做神學的方法，當然我也不是贊成西方神學的霸權，事實上用藝術、能劇、故事、自傳等去做神學也是很重要的，這或許也是亞洲人可以多作貢獻的地方。然而中國人的實用傾向、不重視抽象分析，是優點也是弱點，所以西方較重思辨和分析的神學和哲學其實應該多加介紹和吸收，這正可補足我們的缺點。它們不錯是很抽象，但抽象不等於不實用，很多抽象的概念對人類的歷史產生莫大的影響(如人權)，所以我對很多本土神學家對西方神學的責難不以為然，他們認為這種神學的精神與亞洲人精神不符，所以便

¹⁰³ 劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風》第二期，1995年春，頁25。

¹⁰⁴ 劉宗坤，〈現代漢語語境中的「文化基督徒」現象〉，頁61。

¹⁰⁵ 同上，頁60。古巴裔神學家剛沙利斯(Justo L. Gonzalez)的本土神學也認為迦西墩的基督論最能承載他民族的掙扎與經驗(Bevans, *Models of Contextual Theology*, pp.108-110)。

¹⁰⁶ 引自林淑芬，〈漢語神學心靈的激盪〉，收《文化基督徒-現象與論爭》，頁84-85。

說它們不適切，這是很短視的文化本位的思想，清朝的士大夫何嘗不是以類似的理由拒絕西方的「奇技淫巧」呢？

以上每一點構想都很初步，我在這裡只是先拋磚引玉，希望高明諸君指正，激發進一步討論。

結論

中國的本土神學家似乎是珠寶商：基督的福音好像重價的珍珠，他的責任就是向國人「推銷」這寶貝；他也好像是尋寶者，中國文化和中國人的歷史經驗宛如一個寶藏，包含著上帝的普遍啓示和作為，他的確需要一種洞察力，去找出這寶藏，（但這尋寶的過程還是需要福音寶珠的光芒去照明和指引的）。¹⁰⁷漢語神學家的工作是既嚴肅又叫人興奮的，上帝的重託叫他不得不嚴肅，但發掘的樂趣又叫他興奮。

按比凡斯的分類，綜合模式最接近我的方法論：我認為要重視啓示與聖經，但也需要藉著理性、經驗與實踐(praxis)去較正我們對啓示的了解。本土神學的討論常激發起基要派與自由派之爭，但麥菲(Nancey Murphy)認為這二分法是建基於一些現代精神的假設上，它們在後現代未必仍然適用，她的書就叫做《超越自由派與基要派》，希望促進兩者某程度的和解與對話。¹⁰⁸很簡化地說，自由派執著人的經驗，認為神學主要是一些在不同時代建構的符號，而且肯定聖靈在普世的工作。基要派則執著神的啓示，認為神學主要是一些恒真的語句，而且肯定神在教會的特殊救贖。二者都互相排斥對方，因為他們認為神的啓示與人的經驗、建構的符號與恒真的語句、聖靈在普世的工作與神在教會的特殊救贖等等都是非此則彼的選擇。這些張力亦很明顯在以上本土神學的討論中出現。我欣賞麥菲尋求和解（但不是完全同意）的方向，她本人在自由派的 GTU 念神學博士，後來則在福音派的福樂神學院(Fuller Theological Seminary)任教，她自許為後現代福音派(Postmodern Evangelical)。而一些自由主義者也開始與福音派對話，特別是經過廿世紀的教訓，已重新肯定基督教信仰的獨特性；近年興起的後自由主義也將此趨勢進一步推展。在漢語神學的探討上，也讓我們超越自由派與基要派的二分法吧！

¹⁰⁷ 以上比喻有一點不滿意的地方，其實我們不能說我們擁有福音寶珠，我們只是見證它的光芒。這寶珠是有超越性的，並不好像我們口袋裡的一個錢幣！

¹⁰⁸ Nancey Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda* (Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1996)