

# 文化載體與神學信仰的區分：從「前漢語神學」到「漢語神學」（廿世紀後）<sup>1</sup>

戴勁

天主教輔仁大學宗教學系博士生

## 提要

本文嘗試將吳經熊（1899—1986）的神學思想放在中國本地化神學歷史變遷的脈絡中來理解，即劃分廿世紀後中國本地化神學為「前漢語神學」、「前漢語神學向漢語神學的過渡」、「漢語神學」三階段。由此，我們將會看到，「漢語神學」突破「前漢語神學」的地方在於神學—信仰與其文化載體的區分意識，而這正是上述三階段的劃分依據。

**關鍵詞：**吳經熊、吳明節、漢語神學、本地化神學、包容主義

**投稿時間：2017.07.21；接受刊登：2018.07.13；責任編輯：潘馨逸**

---

<sup>1</sup> 本文系中國國家社科基金重大項目「歐洲生命哲學的新發展」（14ZDB018）的研究成果。本論緣起於鮑霖神父「基督宗教對話專題」（G908022256）課程的期末報告，在整個寫作、乃至一系列的修正過程中，鮑霖神父一直給予著熱忱指導。投稿後又得益於兩位匿名評審人的審查意見。在此一併致以誠摯的謝意！

## 壹、前言

基督宗教與中國本土文化廿世紀以來的種種相遇開展出各式各樣的中國本地化神學，它們有著不盡相同的現實處境，並且基於各自的處境對基督宗教提供出不同的反思。我的努力是尋找到一條線索來貫穿廿世紀後中國本地化神學的歷史，讓這段歷史變遷呈現在某種問題向度中。根據這種問題向度可以劃分歷史為若干階段，在不同階段，本地化神學思想家們感受到以及處理的基督宗教和中國現實的衝突、或基督宗教在中國處境中遭遇的他者性（alterities）是不同的，由此，他們構建出來的中國本地化神學的模型、或基督宗教與中國現實處境的結合方式就不一樣。當然，歷史線索不會只有一條<sup>2</sup>，而本文僅以前漢語神學—前漢語神學向漢語神學的過渡—漢語神學這一線索來歸納和描述廿世紀後中國本地化神學史。而我以為，文化載體與神學—信仰的區分意識正是上述三階段的劃分依據。透過下文的討論，我們將體味到，這種意識上的轉變乃是中國本地化神學的重要突破。

## 貳、吳經熊宗教包容主義作為前漢語神學之代表

在「前漢語神學」階段，吳經熊的神學思想頗具代表性，他在搭建福傳與中國文化間的橋樑、聖經翻譯、靈修諸方面都成就卓著，比如柯毅霖神父在〈福音在中國本地化的神學反思〉一文中指出：「重要的天主教思想家如吳經熊……竭力把基督信仰用中國知識份子明白的方式表達出來。值得一提的，是吳經熊曾致力配合中西文化，將儒家與基督宗教的人文主義、道家與基督宗徒的靈修整合一起。」（2000：5）因而我以吳經熊為例來評析「前漢語神學」階段的中國本地化神學，文獻依據有他的自傳《超越東西方》、靈修性著作《內心樂園：愛的三部曲》、《愛的科學：里修小德蘭言行的研究》以及由他譯註的《聖詠譯義》和《蔣中正先生手改聖經聖詠譯稿》，佐之以田默迪神父所作〈吳經熊（一八九九—一九八六）之基督與中國論〉（劉河北譯，以下簡稱〈基督與中國論〉）一文。

1899年，吳經熊生於寧波一銀行家家庭，母敬佛，對其產生深遠影響。一

---

<sup>2</sup> 參閱 Luis Gutheinz（2012）。

方面，吳經熊「紮根於中國傳統文化及社會」；但另一方面，他廣泛涉獵西學，多才多藝，「適應寄居各種不同的語言與文化環境的國度裡」。他的皈依之路比較複雜：1917年，「他在上海就讀中國比較法理學校時領洗，屬基督教衛理公會<sup>3</sup>。」（田默迪，2003：338）但在西方的經歷中，他曾一度著迷尼采、馬克思主義，「多多少少放棄了傳統的基督教信仰。」但在後來往返滬、美之際，「他的心無法平息」。1935年，「他的宗教感又活躍起來，起初在對禪、佛教的敏銳興趣上綻開，逐漸地他又開始祈禱，向天主呼求。日軍佔據上海，他避難於一位天主教徒友人家中」（田默迪，2003：339）。一天，友人給了他一本由里修的聖德蘭（St. Therese of Lisieux，即小德蘭）所寫的《一個靈魂的歷史》（*Historire d'une ame*）。正是通過讀這本書<sup>4</sup>，他才決定成為天主教徒。1937年12月18日，耶穌會神父 G. Germain 在震旦大學附屬的聖母小教堂給吳經熊施了「有條件的聖洗」（conditional Baptism）（吳經熊，2002：282-284）。「此時他找到了平安」（田默迪，2003：339）。之後，他曾承蔣介石之命「將聖詠及新經翻譯為文言中文」（田默迪，2003：340）<sup>5</sup>。1947年，他任中華民國駐梵蒂岡大使，後定居臺灣，1986年去世。吳經熊是廿世紀中國著名的天主教思想家，其神學思想在中國本地化神學史（特別是「前漢語神學」階段）上占有重要位置。

田默迪在〈基督與中國論〉「前言」中提到，「《超越東西方》一書中有一章的題目是：〈給基督穿上中裝〉（A Chinese tunic for Christ）」<sup>6</sup>；而吳經熊「給基督穿上中裝」最突出的體現當數他「將聖詠及新經翻譯為文言文的工作」（田默迪，2003：337）。據吳經熊在《超越東西方》中所述，翻譯聖經起因於先總統蔣公欣賞由他翻譯的〈聖詠〉章節，1940年9月21日蔣夫人宋美齡致信他表示「總司令很多年都盼望著有一個真正準確的和可讀的文理【按：literary】

<sup>3</sup> 在周偉馳譯《超越東西方》中又被稱為「循道宗」。據吳祝文英在〈寫在《聖詠譯義》重版前夕序〉中稱，「吳博士早年是基督教美以美會【按：The Methodist Episcopal Church，屬衛理宗之教派】的教徒」（吳經熊，2011：14）。

<sup>4</sup> 在《愛的科學：里修小德蘭言行的研究》之「原序」（Preface）中，吳經熊卻將觸動他皈依天主教的這本書憶成法文小書《耶穌嬰孩德蘭》（1999：8-9）。

<sup>5</sup> 參閱 a.吳經熊（1991）。《吳譯四福音手抄本／吳譯宗徒經書手抄本》。臺北：中華聖母堂。b.吳經熊（1974）。《吳譯聖詠手抄本》。臺北：施安堂。c.吳經熊（2011）。《聖詠譯義》。臺北：臺灣商務。d.吳經熊譯；蔣中正手改（1986）。《蔣中正先生手改聖經聖詠譯稿》。臺北：黨史會。

<sup>6</sup> 該題目在周偉馳譯《超越東西方》中被譯作「為基督而織的一件中式外衣」。

聖經翻譯本」，信末建議他投入這項工作，並說「總司令會很樂意贊助這項工程的。」（吳經熊，2002：337）1942年宋美齡親自說服他，最終他接受了這項任務。1944年10月31日吳經熊完成〈聖詠〉和〈新約〉的修改和抄正（2002：365），歷時兩年（2002：362）。他說，蔣公「用紅藍兩色鉛筆在我的手稿上作標記，在字句上作了不少富有思想的糾正。」（吳經熊，2002：366）如今，這些標記在《蔣中正先生手改聖經聖詠譯稿》（如圖1）中還清晰可見。

據吳夫人祝文英在〈寫在《聖詠譯義》重版前夕序〉一文中所述，「他曾提……老總統囑他翻譯聖經，他遵照蔣總統的意思，不美化句子，也不私自增刪神的意思、字句，每一句起碼都要琢磨三次才能翻譯定稿。」（吳經熊，2011：序文19）不過，吳經熊的譯法乃屬於“paraphrase”（意譯、改述，劉河北在〈基督與中國論〉中譯作「傳模移寫」）。下面以吳譯聖詠為例來解析他的「意譯」特徵——以詩譯詩：

1. 將詩的節奏感翻譯出來。這主要指的是押韻和對仗。且看新教傳教士達道（Tadao）和安利（Anli）在一篇書評裡的評論：

《詩篇》這一文理譯本是一件藝術品，在中國基督宗教文學中是獨一無二的。

想一想吳先生為了符合中國詩歌的規則而給自己作的眼制，他得將每一行的字數限制在3、4、5和7字之內，並且要在一節四行的第一、第二、第四行的押韻，他寫出的文藝品超出了一切表揚。他的語言儘管詩的加工很重，卻仍顯得明確，總的來說是對希伯來原文的公平對譯，是他可以為之驕傲的成就。（吳經熊，2002：371-372）

2. 將他對聖經的理解以中國詩歌的形式向中國讀者道說出來，將他對基督宗教的理解闡釋在中國傳統文化的語境中，按他自己的話說，即「有中國味道」（吳經熊，2002：339），或曰「使得《詩篇》讀起來像是中國人自己寫的自然詩」（吳經熊，2002：350）。之所以說吳經熊的譯經工作體現了「給基督穿上中裝」，主要是說他將東方的文學修養自如地運用到對聖經的理解上去，這可能得益於他在詩經方面的文學積澱。因此，正如方鵬程在〈《聖詠譯義》重版序〉一文所指出的，「《聖詠譯義》的譯文優雅成韻，雖以古詩形式呈現，卻是淺顯易讀」（吳經熊，2011：序文21）。1948年吳譯聖經

分別得到陸徵祥、于斌主教、傳信部（the Congregation de Propaganda Fide）的嘉許（吳經熊，2002：375-376），1948年12月28日更獲得教宗比約十二的嘉獎和代序，教宗評價他「以富有忍耐性之熱忱，辛勤苦勞」，並極力肯定他「將新經譯為漢文」（吳經熊，2011：序文9-10）之民族貢獻。陸徵祥寫信給羅光主教說：「我看不出有什麼理由不將這個譯本定為權威版本（authorized version）。他對經典詞句和成語的運用提供了靈活地綜合東西方的鑰匙，這綜合就像一件無縫的衣，像一塊煤被融到了聖愛之爐火裡。這一切若沒有聖神的默示，是不可能取得的嗎（Could all this have been attained without the inspiration of the Holy Ghost）？」（吳經熊，2002：376）

然而，這樣一來就必然要求他以中國人的傳統情感去理解聖經。比如，他定第一首的題目為「君子與小人」，今天看來，已經十分不妥。但對當時的中國人來說，暫時以儒家語境的君子與小人來理解猶太—基督宗教裡的善與惡可能是一條「捷徑」。

一般而論，多元世界中的宗教觀可以包括排他主義、包容主義、多元主義。在基督宗教的包容主義（inclusivism）看來，基督仍具有最終的最高地位，但其它宗教可以成為通往祂的階梯，前者是後者的完成。吳經熊對中國儒（孔門）釋（佛教）道（道家）與基督宗教關係的理解明顯屬於這種觀點。比如，吳經熊在《愛的科學》「跋」的部分寫道：「耶穌就是那自始與天主同在而具有生命的道，所以世界上所有的一切真理與美善都是導源於祂的。既是同一淵源，所以小德蘭的心得與我國儒釋道三家的精華，總是同聲相應，同明相照的。」意思是說，包括儒釋道在內的世界上一切真理都根源於基督。最後說：「在我們信仰基督的人看來，老子——也同孔子與釋迦一樣——可說是吾主耶穌在東方的開路先鋒。」（1999：123）他又在《內心樂園》中說：「這些【按：東方諸聖哲】都是天主在他聖子降生成人以前，在遠東播下的『聖言的種子』。如果洗者若翰是『曠野的呼聲』，老子至少是那聲音之前的回聲。」（2003：48）〈基督與中國論〉一文第二部分的標題（一）曰「中國古聖先賢是引向基督的導師」、（一）之下的子標題2曰「基督是古聖先賢的完成或他們理想的提升」。田默迪的歸納並不失真。文中提到：

在第二部份，我們試著瞭解中國古聖先賢——按吳氏所採用的字句——如何為基督準備了道路，然後又如何如何在基督內成其大全。（田默迪，2003：358-359）

在他的論文《聖女小德蘭及老子：比較神秘學研究》(St. Therese and Lao Tzu: A Study in Comparative Mysticism)<sup>7</sup>最後一段文字中他寫道（老子）……對道之運行的觀察與福音的某些部分非常近似，正如孔子的倫理教誨與其另一部份相和諧。至少為我，他們是引向基督的導師。（田默迪，2003：343-344）

吳經熊在《內心樂園》「說明與致謝」中還寫道：

一九四九年秋天，我在夏威夷大學教授中國哲學，因此有機會更深入研究中國思想的三個主流：道家、儒家、佛家。這三個主流再次使我想到了基督徒克修主義和神秘主義的三條道路。道家主張的是超脫，儒家強調德行的修練，佛家則濟世救人，而且喜好冥想。在自然宗教的領域中，這三者似乎正好是向上走向「真理」的連續道路，大致相當於愛的三條道路。（2003：291）<sup>8</sup>

我們注意到，吳經熊總是以「基督宗教」為榜樣來觀察、度量中國儒釋道思想，以致判斷這些「自然宗教」在「理念、價值與經驗」上同基督宗教如何「近似」、「和諧」、相稱，彷彿中國儒釋道是基督宗教的預備、鋪墊、內在環節。比如，他講：「中國的這些倫理思想家在追求仁義忠信、樂善不倦時，其實就是在追尋這位『未識之神』。」（吳經熊，2003：59-60）「老子與孔子首先領我去小德蘭那裏，因為他們準備了我的心靈去了解並擁抱她的『神嬰小道』。

---

<sup>7</sup> 對於書名中的“comparative mysticism”，賴品超教授曾建議用「比較冥契學」來翻譯，但由於此處是引用田默迪的文章，因而依舊沿用了原文中「比較神秘學」的譯法。

<sup>8</sup> 下述為〈基督與中國論〉直接引述吳經熊在《內心樂園》中的話：「道家的超脫，孔門的修德，佛教的博愛及靜觀似乎在自然宗教寰宇中形成不斷攀向真理的階梯，與愛的三部曲約略相合。」（田默迪，2003：344）據田默迪，原文見《內心樂園》（TIC）：紐約，一九五三年，頁253。然而，這與黃美基等譯《內心樂園》就有了出入：黃譯本表明，道儒釋大致相當於愛的三條道路；田默迪文則說的是，道儒釋與愛的三部曲約略相合。〈基督與中國論〉曰：「在《內心樂園中》（Interior carmel）中，他描寫基督徒靈修成長的三階段：即煉路、明路及合路；或他喜歡稱之為愛的含苞、綻開與成熟。」（田默迪，2003：344）這是符合原文的：按照黃譯本之譯法，吳經熊所謂「愛的三部曲」即愛的萌芽、愛的開花、愛的結果。區別在於，《內心樂園》是以愛的三部曲，還是以愛的三條道路來說明儒釋道與基督宗教之關係，即吳經熊是否認為道、儒、釋作為通向真理的階梯是有著先後次序的，且分別對應於愛的萌芽、愛的開花、愛的結果。

<sup>9</sup>」（田默迪，2003：347）他又在論佛陀時說：「我常把他想做耶穌基督的預像。」（田默迪，2003：352）同時，〈基督與中國論〉轉述他的話說：佛教「對『彼岸』的渴望」就是「在我們內心『天主之國』的別名與淺淡的影子」（田默迪，2003：354）。

下面試以〈基督與中國論〉子標題2下的（1）「神嬰道路」部分為例來剖析吳經熊對老子與基督關係的理解。吳經熊說：特別地抓住了小德蘭靈魂的不是大伯爾山顯現聖容的耶穌，而是走向加爾瓦略途中的痛苦聖容（田默迪，2003：348）。「大伯爾山顯現聖容的耶穌」是講受難前登山顯榮的耶穌，側重表現耶穌作為天主子的榮耀的面向（瑪竇福音 17：1-9，馬爾谷福音 9：2-10，路加福音 9：28-36）；「走向加爾瓦略途中的痛苦聖容」是講受難中背負十字架的耶穌，側重表現祂在世人面前屈辱的面向。吳經熊繼而講到，小德蘭因此在靈修中學習痛苦，渴望被輕視，渴望隱蔽。他以上的講法是沒錯的。但他由此反問——這豈不是基督把老子所說「『受國之垢是為社稷主』作到十全十美嗎？」（田默迪，2003：348）——就不妥了。對於《老子》這句話，吳經熊指出「身為基督徒」的自己「不得不認為它是基督宗教的前奏。」（2003：99）《老子》這句話出自第七十八章：

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。「弱之勝強，柔之勝剛」，天下莫不知，莫能行。是以聖人云：「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天下王。」正言若反。

讀到「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天下王」這句話，我們可能馬上會想到「西伯拘而演周易」（《漢書·司馬遷傳》）的故事。但耶穌根本就沒有想要成現實中的猶太王，亦未曾想要「勝」過什麼，因為祂至愛著每一個人。祂是因為愛而捨棄自己：「祂愛了我，且為我捨棄了自己。」（迦拉達書 2：20）而《老子》第七十八章表現出來的卻是，捨棄自己，是為了為天下王、社稷主。

類似的牽強附會還反映在《內心樂園》的「導言」中：「溫良就是知足、謙卑；依中國哲學家老子的看法，謙卑乃是為王之道。老子曾說：『江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。』（道德經六十六章）在我主的言語中，可以找到相類似的話：『溫良的人是有福的，因為他們要承受土地。』」

---

<sup>9</sup> 該句「神嬰小孩」據文中“little way”更正作「神嬰小道」。「神嬰小道」一詞又見吳經熊（1999：120）。

（吳經熊，2003：19-20）《內心樂園》的另外一處又稱《老子》這句話正是福音書中這「第三端真福」「很好的註腳」（吳經熊，2003：102）。在《老子》第六十六章這句比喻之後緊接著是以下幾句：「是以欲上民必以言下之，欲先民必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推而不厭，以其不爭，故天下莫能與之爭。」顯然，這章講的是聖人上民、先民的為王之道（如江海馭百谷般的馭民之術）；而〈瑪竇福音〉5章5節所謂「溫良的人」決非是指統治階層。對於兩者旨趣上的南轅北轍，下文詳釋。

吳經熊還提到，「嚴格來說，只有吾主耶穌，是完完全全地具體表現了知雄守雌，知白守黑，知榮守辱的妙諦。」（1999：123）「聖體聖事是老子『知其榮守其辱』的理想最崇高的一個例子。」（田默迪，2003：348；吳經熊，2003：101）以下詳細分析。

聖體聖事即指耶穌犧牲事件。<sup>10</sup>簡言之，天主親自承擔了人類（舊亞當）的滅亡和全部罪責<sup>11</sup>，由此顯示出對人類的愛（新亞當的來臨）。舊約專家布魯格曼（Walter Brueggemann）將耶穌的十字架理解為終極的先知式批判，說這種批判並非以勝利的姿態責難對方，而是以憐憫和同情掃蕩舊世界（舊耶路撒冷）。布魯格曼還在註釋中寫道：「上帝透過十架否定了所有得勝的神學和榮耀的神學。」（2009：122）重點是，耶穌犧牲的實質是「愛」。愛是救贖的核心。而基督之愛是憐憫（*splagchnoisomai*）之愛。「耶穌不是全能不動的上帝，而是充滿悲憫的上帝」（布魯格曼，2009：119）。「他的憐憫包含了痛苦……耶穌的歷史就是走入痛苦並為之發聲的歷史。」（布魯格曼，2009：118）事實上，吳經熊已經正確論述了愛與痛苦的息息相關：

愛之路便是十字架苦路。他引《遵主聖範》說愛：「愛負擔重擔而沒有負擔」，反苦為甘，回味無窮（III，5）；「愛不覺負擔，不怕勞苦，情願比能做到的做得更多，不埋怨不可能，因為相信能做到一切」

<sup>10</sup> 在我看來，犧牲正是基督宗教的神聖性和根本奧秘所在。為了救贖人類，天主子可以將自己獻祭。「天主說：『讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人……』天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人」（創世紀 1:26，27）。我想，因愛而犧牲難道不就是人類最像（而魔鬼永遠不可能的）天主之處嗎？

<sup>11</sup> 為配合吳經熊的天主教背景，本文統一使用天主教的術語（如天主、默西亞、宗徒）和思高本引文，除了對布魯格曼引用的《斐理伯書》中那段保祿「基督頌歌」出於強調所需而選用了和修本《腓立比書》。不過，基督教背景作者（如布魯格曼、吳明節）的引文仍保留了其原貌。



(III, 5)。(田默迪, 2003: 366)

〈基督與中國論〉論道：「當愛到達頂點時會經驗到圓滿的喜樂與平安，但矛盾的也是經驗痛苦。」(田默迪, 2003: 366) 這種衝突表明了十字架之愛的悲劇性。吳經熊在《內心樂園》中講到「自願的痛苦」——「這是他們所希望的，基督的十字架是他們渴望之物」(田默迪, 2003: 368)<sup>12</sup>——這種精神與他所言小德蘭之「渴望被輕視與隱蔽」是一致的。基督之愛帶有一種朝向痛苦的悲劇性。「自願」就表現了這種悲劇特徵。「自願」即意味著明知苦難而慷慨承受，意味著投入痛苦和犧牲的意志，而這意志必出於「愛」。但在《老子》中不論如何都讀不出這種悲劇性。

現在我們將《老子》「知其榮守其辱」這句的上下文補充完整：

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，[守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，]守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。

以上出自《老子》第廿八章。意思是說，知道主動的強，卻持守被動的弱，可以作山谷裡的溪流使眾流匯注。作山谷裡的溪流，不變的德就不會消失，而能回到嬰兒般純樸自然的狀態。知道光明的好處，卻寧願處於晦黯，可以作為天下的法則。作為天下的法則，不變的德就不會有差錯，而能回到廣大無窮的地方。知道榮耀的好處，卻能甘於卑下，可以作天下的山谷容納天下的污垢。作天下的山谷，不變的德就永遠充足，而能回到純樸的狀態。

第廿八章的「嬰兒」、「無極」、「樸」和第七十八章的「水」都是在形容道的狀態。這種「虛懷若谷」的本性和第七十八章「柔弱勝剛強」的道理是一致的。作者在這裡僅僅是客觀地揭示了事物發展的一般特性和自然法則，並試圖找尋「雄」、「白」、「榮」等事物之展開、彰顯、充盈狀態的本源（即「有」源於「無」），尚未對「雄」、「白」、「榮」本身進行價值合理性之反思，更沒有翻轉現存世界的秩序和價值體系：「守其辱」仍抱有「知其榮」的念頭，《老子》並沒有否定「榮」。但透過十字架，天主以屈辱來表現其榮耀，或者說，這「屈辱」本身就已經是「榮耀」。十字架事件正是要顛倒人們對於「屈辱」與「榮耀」的舊有看法，否定原來的價值體系。正如布魯格曼所言，十字架話語論述

---

<sup>12</sup> 原文見吳經熊（2003：209）。

的是「一個全然不同的價值系統。稱作罪犯的，受邀進入天國；被棄者，成為受邀者。」（2009：124）比如，耶穌說：「哀慟的人是有福的，因為他們要受安慰。」（瑪竇福音 5：4）「憐憫人的人是有福的，因為他們要受憐憫。」（瑪竇福音 5：7）「為義而受迫害的人是有福的，因為天國是他們的。」（瑪竇福音 5：10）「幾時人為了我而辱罵迫害你們，捏造一切壞話毀謗你們，你們是有福的。你們歡喜踴躍罷！因為你們在天上的賞報是豐富的，因為在你們以前的先知，人也曾這樣迫害過他們。」（瑪竇福音 5：11-12）

《老子》的「知其榮守其辱」講的是如何持守「道」：若只抓住「道」分化、開顯的一面，固守「雄」、「白」、「榮」，則「樸散」。而基督則不同，祂是「本有上帝的形像」，當其保持固有的光明與榮耀時，祂依然是祂。耶穌在受難前登大伯爾山、向三位門徒顯現聖容即要說明這一點。祂是因為救贖人類的罪才「不堅持自己與上帝同等」；才從榮耀之境進入卑微之境，「反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式；既有人的樣子，就謙卑自己，存心順服，以至於死，且死在十字架上。所以上帝把他升為至高，又賜給他超乎萬名之上的名，使一切在天上的、地上的和地底下的，因耶穌的名，眾膝都要跪下，眾口都要宣認：耶穌基督是主，歸榮耀給父上帝。」（布魯格曼，2009：125-126）<sup>13</sup>

由此可見，老子「知其榮守其辱」與基督宗教在痛苦中享受和平、「生命就是捨命、權能就是受苦的神學傳統」（布魯格曼，2009：125）只是皮相類似，精神源頭各不相同。「聖體聖事」或云耶穌的受苦和捨命是因為「愛」和「救贖」；而《老子》的「知其榮守其辱」是道自身的運行規則使然，即所謂「正言若反」。耶穌犧牲講的是，本是一位的天主子如何因愛而降生成人；《老子》第七十八章所謂「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天

<sup>13</sup> 譯文從和修本《腓立比書》2：6-11。這段話的思高本譯文為：「他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，卻使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人；祂貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上。為此，天主極其舉揚祂，賜給了祂一個名字，超越其它所有的名字，致使上天、地上和地下一切，一聽到耶穌的名字，無不屈膝叩拜；一切唇舌無不承認耶穌基督是主，以光榮天主聖父。」（斐理伯書 2：6-11）吳經熊在《愛的科學》「跋」中同樣轉引這段話來對照《老子》第廿八章，譯文如下：「夫彼神也，與天主等齊而不居焉，乃屈尊紆貴，甘自為僕，而降生為人。其為人也，復謙之又謙，損之又損，惟天主之命是從；鞠躬盡瘁，至死不懈，終至於致命於十字架上。因是天主亦舉之於萬有之上，賜以聖名，舉世無雙，萬世流芳，使天上人間乃至地下一切生靈，莫不聞其名而屈膝，眾口同聲，咸稱耶穌基督為王，而歸榮於天主聖父焉。」

下王」則說的是，如何由不是社稷主升至社稷主，如何由不是天下王升至天下王。下文將予說明吳經熊宗教包容主義背後的觀念成因。

## 參、前漢語神學向漢語神學的過渡

在論述「漢語神學」階段之前，我想先講一種由「前漢語神學」階段向「漢語神學」階段過渡的思想。吳明節牧師（1916-1990）《基督教與中國文化的接觸點》一書中的兩篇文章——尤其是〈基督教與中國文化〉——即體現了這種思想。

這篇文章首先引述了周聯華牧師講的一個故事：一對西方宣教師到非洲一個不穿褲子的地區傳福音時被迫像土人一樣脫去褲子，當土人紛紛成為信徒後，宣教師就勸他們都穿上褲子。接下來是吳明節機智、幽默而又精練的分析。他說：當宣教師「知道他們兩人處在土人的文化區裏，決不能以西方人的優越感去征服土人的文化」時，「他們只好利用另一個文化勢力做他們的打手」。而作為策略性中介的「另一個勢力是基督教信仰的文化」（吳明節，1990a：3）。在吳明節看來，基督教信仰的文化不等於基督教信仰本身，而只不過是基督教信仰落在西方社會的外在表現。這種文化以為「穿上褲子才能敬拜上帝」。但吳明節說它「不是神學的觀點，也不是聖經的真理，那只是文化問題……所以基督教被利用了，它成為文化的打手……它為指揮它的宣教師完成了西方文化的使命，勝利是屬於西方文化的，不是屬於基督教的。」（1990a：3）

憂慮中國福傳的吳明節一語道破中國教會與之類似的情況：「不少人加入教會成為一個西方文化的『基督徒』，而未能成為一個基督教的『基督徒』，「這情況只是西洋文化征服了中國信徒，而非基督教征服了中國人。」（1990a：7）由是觀之，「穿褲子」與「不穿褲子」暗示的乃是文化表徵，與信仰無涉。比如在我看來，「拉丁」彌撒就屬於「穿褲子的文化」。然而據說，「在今日中國的天主教徒中……特別是在成年教友和長者當中。他們難以接受彌撒以中文而非拉丁文舉行，對其他禮儀上的轉變亦一樣。」（柯毅霖，2000：2）

吳明節說：「基督教反對中國人尊孔，敬祖，鄙視中國傳統道德……那種『反』，不再是對中國宗教的『反』，而是對中國文化的反。」（1990a：5）在此，他已經不再像吳經熊那樣，而是分清了福傳中的宗教衝突與文化衝突。這表明吳明節已經意識到信仰與文化、進而基督宗教信仰與西方文化的區別。他

說：「我們所努力尋求的本色化，就是如何使那些器皿成為福音的寶藏和傳達的有效工具。」（吳明節，1990b：68）文化是宗教信仰的器皿和工具。因而，中國文化亦可成為神所使用的器皿。「基督教只期望中國人均獲得基督的救恩……並無必要來征服中國的文化。」（吳明節，1990a：9）這種思想與之後劉小楓所謂「漢語基督神學的建構並沒有所謂中國化的問題」之觀點基本是一致的。

吳明節區分信仰本身與文化載體的思想可以視為「漢語神學」階段的前奏。不過，他在〈中國本色化神學之探索〉一文中依然強調：「我們的神學要求中國本色化，可是不能忘記也要求中國的文化成為基督化，這是我們使命的重要部分。」那麼，如何「使中國的文化成為基督化」？「在行動上彰顯基督教倫理與道德的圓滿，使中國的固有道德及社會之基層組織——家庭——向我們傾心求愛。」（吳明節，1990b：84、85）從「神學的中國本色化」和「中國文化的基督化」這兩個提法中不難看出，在吳明節那裡，基督宗教的神學信仰與中國文化還是存在著某種衝撞、至少是不協調的；同時，在他的設想裡，用以吸引中國文化（如「中國的固有道德」）的仍是基督教信仰的文化（如「基督教倫理與道德」），而非基督教信仰本身。總之，由於其區分尚粗糙、且未提出「漢語神學」的任務及明確漢語隱喻模式的轉化問題，因此吳明節的神學思想被劃歸到「前漢語神學向漢語神學的過渡」階段。

#### 肆、前漢語神學與漢語神學的比較

廿世紀八十年代末以降，中國大陸湧現一群有興趣以至崇尚基督信仰的學者，他們立足於人文社會學界而專注於基督信仰的研究，發展出有別於教會傳統的漢語神學，引來海內外漢語學術界的討論，其中以何光滬和劉小楓分別提出的芻議最為人關注。

在這一場討論中，「漢語」專指以漢族為主要組成部份的中國大陸、台灣、香港和海外華人社會的現代書寫語文。因此儘管創作者在建構神學時無可避免地為其具體語境所限制，但漢語神學首先並不以地域來界定，乃與其他民族語言神學如英、德、法語神學等相平行。<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> [http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/Channel/ShowPage.jsp?Cid=6&Pid=3&Version=0&Charset=big5\\_hkscs&page=0](http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/Channel/ShowPage.jsp?Cid=6&Pid=3&Version=0&Charset=big5_hkscs&page=0)。

以上是香港道風山「漢語基督教文化研究所」（以下簡稱 ISCS）官網所載〈漢語神學的理念〉一文中對「漢語神學」或曰「漢語基督教神學運動」（如楊熙楠在〈「漢語神學」的倡導者和推動者〉一文中所稱）<sup>15</sup>之緣起做的介紹。1994年，由 ISCS 主辦的《道風：漢語神學學刊》第一期出版。下面是該編輯部在〈復刊辭〉中對「漢語神學」做出的解釋：

復刊的《道風》加上了「漢語神學」的副刊名，「漢語神學」的含義指：一、以漢語文化的歷史的思想資源和社會經驗發展基督神學及其文化，以形成具有漢語思想文化之風範的基督神學文化；二、在漢語思想學術域建設神學學科，與儒學、道家、佛家思想以及各種現代主義思想構成學術性對話關係，使基督神學成為漢語文化思想的結構要素和人文學術的組成部分；三、它是漢語世界（大陸、台灣、香港、馬星、北美華人社區）的各社會地域的漢語宗教學者的共同志業。<sup>16</sup>

圍繞 ISCS 這一「漢語神學」基地，其代表人物包括劉小楓、何光滬、曾慶豹、李秋零、楊慧林<sup>17</sup>、楊熙楠等，又以前三者最具代表，而劉小楓一般又被認為是「漢語神學」概念的首要提出者，比如楊熙楠在〈漢語神學的名字〉一文中稱，「漢語神學」的總稱就得自於 1993 年的一個秋天劉小楓的「神思詭

---

<sup>15</sup> 參見楊熙楠（2008），

[http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=1364&Pid=3&Version=0&Cid=55&Charset=big5\\_hkscs](http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=1364&Pid=3&Version=0&Cid=55&Charset=big5_hkscs)。

<sup>16</sup> 《道風：漢語神學學刊》編輯部（1994），

[http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=4749&Pid=13&Version=0&Cid=37&Charset=big5\\_hkscs](http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=4749&Pid=13&Version=0&Cid=37&Charset=big5_hkscs)。據李秋零在〈「漢語神學」的歷史反思〉一文中稱，這是「漢語神學」一詞首次出現在文獻中。他在注釋 2 中又提到，「《道風》在 2000 年的副題改為『基督教文化評論』，但並不違背初衷：『推動以漢語神學為主體的漢語基督教文化研究，與教會性的神學研究和人文學界的宗教研究相互激勵，相互促進』（見〈新世紀獻辭〉，載《道風》12[2000]）。」參見 [http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=803&Pid=3&Version=0&Cid=191&Charset=big5\\_hkscs](http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=803&Pid=3&Version=0&Cid=191&Charset=big5_hkscs)。

<sup>17</sup> 李秋零、楊慧林為 ISCS 所題對聯分別立於 ISCS 正大門及 ISCS 辦公樓正門，前者為「道示萬民 民民頌道 豈獨無漢語／風啓兆戶 戶戶沐風 更兼有神學」，後者為「漢隸魏碑解得斯人語／神思妙悟成就萬世學」。參見楊熙楠（2010），[http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=1704&Pid=3&Version=0&Cid=55&Charset=big5\\_hkscs](http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=1704&Pid=3&Version=0&Cid=55&Charset=big5_hkscs)。

辯」、「衝口而出」<sup>18</sup>，又如柯毅霖神父提到：「劉小楓提出了母語神學的概念，並引起了另一位重要的中國學者的注意。這位學者是北京中國社會科學院有名的研究員，同樣被稱為文化基督徒的何光滬。」（2000：7）鑑於此，下文將選取劉小楓的文章〈現代語境中的漢語基督神學〉、著作《漢語神學與歷史哲學》以及曾慶豹的文章〈什麼是漢語神學？〉、李秋零的文章〈「漢語神學」的歷史反思〉、何光滬的文章〈漢語神學的根據與意義〉和〈漢語神學的方法與進路〉作為「漢語神學」階段的代表性文獻，並主要從劉小楓的論說中提煉出「漢語神學」的核心思想，從而透過與吳經熊之基督與中國論的比較，來凸顯「漢語神學」與「前漢語神學」階段的根本差異。

劉小楓在〈現代語境中的漢語基督神學〉一文中提出：「應區分具體歷史—地域的基督神學與作為理想型態的基督神學，任何具體歷史—地域的基督神學都並不等於理想型態的基督神學，而是受地域性語文經驗規定的歷史具體的思想表達。」（1995：41）就基督神學的理想型態與歷史型態的垂直關係而言，漢語神學與其它歷史型態之神學（劉小楓列舉了希臘語神學、拉丁語神學、英、法、德、西、俄語神學）的關係是並列關係。「因此，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。」（劉小楓，1995：42）據曾慶豹說，劉小楓「認為這是一種對基督神學的嚴重扭曲和誤解」（2015：18）；並且，「因此才存在急於將之變成中國的宗教或神學的問題。」（2015：15）對此，柯毅霖神父亦歸納說：「據劉小楓的解釋，中國神學並不等於將神學中國化；後者的意念是將基督徒的神學看成西方神學，一定要改變切合中國。」（2000：6）總之，劉小楓對漢語基督神學的主張是「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。」（1995：42）

在我看來，吳經熊之基督與中國論即屬於上述所謂「基督神學的中國化」之代表。吳經熊極力想「為基督織成一件唐裝」（田默迪，2003：369）。曾慶豹轉述劉小楓的意思說：「他們想將基督神學中國化的做法背後，本身就已經毫無批判地接受『基督神學是西方的神學』的看法」（曾慶豹，2015：15）。

對於典型的「前漢語神學」論者而言，第一，並沒有反省到或明確指出「基

<sup>18</sup> 參見楊熙楠（2006），

[http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=1091&Pid=3&Version=0&Cid=55&Charset=big5\\_hkscs](http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=1091&Pid=3&Version=0&Cid=55&Charset=big5_hkscs)。

督神學」與「西方文化」之區別。因此，第二，在其思想深處就存在著西方印象或基調的基督神學以及以儒釋道為主調的中國文化之間的衝突現象。這樣一來，對吳經熊而言，自然就有一個化解此衝突的問題、即福音與基督同中國傳統文化的「協調」（田默迪，2003：369）問題；而對「漢語神學」論者來說，由於神學本身是超越於任何文化載體和語言構架的，因而，看起來就不太存在基督神學與中國文化的衝突問題。

沒有意識到文化載體與神學本身的區別，才有所謂調適與「整合」的問題。其實，讓他們感受到的中國文化與西方基督宗教的距離未必是中國儒釋道與基督宗教的差異，而很大程度上是中國文化與基督宗教所依託的西方文化的差異。他們接受基督宗教時受到的衝擊未必表現為宗教上的落差，而往往是文化落差。

吳經熊所處理的往往是儒釋道文化（而非儒釋道信仰本身）如何「配合」、融入於基督宗教文化（而非基督宗教信仰本身）的問題，比如，孔子的敬天對接崇拜天主（中西文化「天」的觀念之對接）、孔子的「孝」對接耶穌孝愛聖父（中西文化「孝」的觀念之對接）、君子式的朋友之誼對接耶穌式的鄰人之愛（中西文化「他者」觀念之對接）、「道」相反相成之特性對接天主自我倒空之榮耀方式（中西文化謙卑觀念之對接），彷彿這些對接上了，東西方就融合了。他在《超越東西方》「後記」中講述了兩則「此時無聲勝有聲」的「相似的故事」：一則是發生在中國的名士王徽之和桓子野之間的；另一則是「發生在法蘭西王聖路易斯（St. Louis）和聖方濟各會士吉爾斯（Giles）修士之間的」（吳經熊，2002：409-410）。看來，吳經熊力圖融合的與其說是單純的儒釋道與基督宗教，不如說是東西方文化。從他接下來所謂「公教對聖母的崇拜在東方各宗教裡面都有預像」的闡釋中不難看出，他「銜接」東方人的天后觀念（包括印度教的「神聖母親」卡麗崇拜）與天主教的聖母崇拜之功夫其實是在「銜接」東西方文化——他所理解的，不論是所謂佛教的「崇拜女神觀音」，還是所謂「公教對聖母的崇拜」（吳經熊，2002：410-412），其實都分別已是東、西方文化的內在部分了。吳經熊如是說：

現在若我們研究德蘭如何事天如事父母，就不得不承認她完成孔子垂訓到聖人所意想不到的程度。這不是說她得天獨厚比孔子多才。造成懸殊的只是基督對聖父神聖孝道的活榜樣。孔子隱約的意願在德蘭成為事實。而為一中國人，回想那隱約的意願，目睹事實的成就，其樂加倍。（田默迪，2003：349）

「中國人」何故「其樂加倍」？可能吳經熊在想，中國人的「意願」經過千年，終於融入到西方主流文化「事實的成就」中了，中國人終於以本土之身份獲得了西方主流文化之認定。<sup>19</sup>不過，按照後來劉小楓等「漢語神學」派的觀點，基督宗教並不隸屬於某種特定文化，因此，中國文化與基督宗教無所謂差異與否的問題。

但這種解釋立刻會面臨一個問題：中國文化與儒教信仰真的存在嚴格的界限嗎？這一問題與另一問題緊密相關：基督宗教能否全然剝離西方文化（或包含兩希文化在內的地中海文化）？但我們注意到，隨著基督宗教的不斷分裂、不斷在世界各地落地生根，風格迥異的「基督宗教」產生出來，以至於後一問題越來越不成為一個問題了。因此，前一問題之所以看起來似乎具有一種「問題性」的外觀，是因為儒教還沒有（至少在形式上）成為世界性的宗教。所以說，世界的即是民族的。一種宗教，越具有世界性，就越可能具有豐富而不同的民族特色。但即使它還不是世界性的宗教，你仍會看到，韓國、日本、越南、新馬、北美等海外華人社會的儒教與中國本土的儒教還是相當不同。而一旦儒教將自身上升為一種世界性的宗教，你就會看到，它將超脫於原來的中國文化和漢語語境，簡言之，世界上的任何語言都可以講自己的「儒學」，甚至利用自己民族的神話來構築自己理解的儒教神話。

實際上，一種宗教創教時的文化與這種宗教發展過程中的文化之關係類似於詮釋學上講的作者的處境與詮釋者的處境之關係。就像文本，當它被作者創作出來之後，它背後的「事情本身」（*Sach selbst*）便鼓勵著它不拘泥於作者曾經給予它的形式，甚至遊離於作者，而向所有詮釋者開放，等待著被賦予新的形式。一種宗教被創立時固然是藉由當時當地的文化處境所發生，但它的核心信仰與教義並不因此就為這種文化處境所獨自佔有和壟斷，它向一切被這種信仰吸引、對此感興趣或拳拳服膺、甚至犧牲者開放，因此它便不可避免地獲得了這些後來者的文化處境之色彩。而核心信仰與教義在多大程度上既出離自己、又同時保持自己，就在多大程度上表現著它自身的生命張力。<sup>20</sup>

<sup>19</sup> 寫到這裡，我想到一則案例：2001年德里達（Jacques Derrida）來訪中國，在巡迴講演中說到「中國沒有哲學」，頓時引來中國學者非議。而當時的背景是西方人正在極力拒斥「哲學」及其思維方式，德里達的意思是說，中國好在沒有哲學。有趣的是，當「哲學」要在西方主流文化中退場或更新的時候，中國人卻千方百計要將自己融入到「哲學」這又一西方主流文化之中。

<sup>20</sup> 這樣的回應和思路還會面臨一個問題：假如將宗教等等從文化中剝離出去，那麼，



除了文化與信仰的關係問題，還有語言與神學的關係問題，劉小楓稱後者為「地域－歷史的具體語文與神學思想的關係」（1995：37-38），簡言之，即基督神學能否以及如何說漢語的問題。然而，民族語言（如漢語）果真能夠完全獨立於民族宗教（如儒釋道）嗎？比如，劉小楓就曾說：「如果『漢語』本身據說不可能脫離儒教－道教的終極實在，『漢語基督神學』的表達就仍然是一個矛盾」（2000：88）。他亦曾坦言：「基督神學……與地域－歷史的語文經驗（思想經驗）有共生關係，即是說，基督思想的表達是由它們所採用的歷史性的語文經驗的給予性來決定。」（1995：41）我想，語言可以分為潛在的語言和實存的語言。潛在性的漢語本身曾經被現實化為儒釋道文化之語言，但這並不意味著漢語土生土長地就是儒釋道文化之語言，更不意味著漢語就永遠是儒釋道文化之語言。漢語事實上就經歷過由非佛教語言向佛教語言的轉化，而這一轉化何嘗不是經受陣痛與磨合？既然漢語可以言說佛教，那麼為何不可以言說基督宗教？既然路德可以讓聖經說德語，那麼我們為何不可以讓它說漢語？在我看來，潛在的語言發展為實存的語言需要理解和訓練。

劉小楓對此的想法是：「漢語基督神學的可能……就在於對『漢語』的、由『天道』支撐的原初隱喻秩序的解構。為了能理解上帝的話語，漢語神學必須對漢語思想施行的解構，就是漢語思想理解上帝的行動」（劉小楓，2000：88；曾慶豹，2015：8/30）。劉小楓希望的是，漢語思想可以將兩千多年積累的語文經驗奉獻於基督信仰的思想經驗的言述（1995：44）。為此，就要由天道神話中重構出一套理解聖言的隱喻秩序和模式，就像希伯來－希臘民族的聖經神話曾經作為理解聖言最重要的原初隱喻秩序一樣。這就是所謂「聖言之漢語生成」（曾慶豹，2015：31）。

## 伍、結語及反思

下面對「前漢語神學」和「漢語神學」做出總結性的評點，並給出我對「漢語神學」的一點看法。

根據《超越東西方》中的說法，吳經熊是透過小德蘭而認識並選擇天主教的：「因為在那裡【按：指小德蘭】我發現了所有對立面的活生生的綜合……她

---

文化還剩下什麼？基於這一詰問，我們應該明確，當對文化和宗教做區分時，實際上區分的是文化中的非宗教因素與宗教因素。

在我看來是綜合了佛的心腸、孔子的美德、老子的明智的【按：譯為「智慧的」似更妥，原文為“philosophic”】超脫」（2002：283）。看來，天主教從根本上觸動、吸引他之處在於它是綜合的（syncretic）。

吳夫人在〈寫在《聖詠譯義》重版前夕序〉中提到他在大陸時「對儒釋道三教教義都有深入的研究，期盼三教合一的心願。」（吳經熊，2011：序文14）我想，吳經熊作為出生在廿世紀初中國傳統社會的文人，「儒釋道三教合一」的想法很可能在他成為天主教徒之前就形成了，正是有這一想法作為基礎，他才會期盼在三教之上有一更為普世和超越的真理來綜合、統攝三教。<sup>21</sup>這一「真理」，在他看來，就是基督。但在他所理解的「基督」或「默西亞」的觀念中，哪部分是屬於「理想型態的基督神學」，哪部分是屬於「具體歷史—地域的基督神學」？或者說，哪部分是屬於基督宗教本身，哪部分是屬於基督宗教文化？如果吳經熊只是將基督宗教文化層次上的「基督」視為儒釋道的來源，那麼他就犯了劉小楓所批評的「將基督神學看成西方神學」的錯誤了。

但吳經熊說：「將基督宗教稱作『西方的』，這對它是不公平的。基督宗教是普世的。實際上，在一些事上西方要向東方學習」（2002：402-403）。這裡的「事」指的即神秘主義（吳經熊，2002：402-403），而它正是吳經熊宗教包容主義之所以可能的觀念依據。他的意思是說，神秘主義是「超越東西方」的內在的溝通中介<sup>22</sup>，並且可使基督宗教重回自身。但神秘主義屬於基督宗教本身嗎？當然不是。因此，當他指出基督宗教是普世的、超越的、綜合的時候，顯然不是在清楚區分基督宗教的文化載體與神學—信仰的意義上說的。

綜合以上，我們看到，「漢語神學」超越「前漢語神學」之處在於使宗教差異從文化差異的迷霧中得到澄清，同時，「漢語基督神學」的提出為「漢語」和「基督神學」的雙向豐富提供了可能。相比之下，吳經熊對基督宗教與中國文化關係的不少結論就顯得牽強了。不過，我們並無必要過於苛責「前漢語神學」思想，因為從另一個面向來看，這可能是大環境使然。當一個民族面對一種陌生的信仰文化時，往往開始是從個人的信仰經驗與文化經驗以及這個民族熟悉的信仰背景與文化背景出發去理解；何況，當時的福傳處境可能更加沒有誰去明確區分神學—信仰與文化載體。

<sup>21</sup> 如此看來，新儒家可謂是另一種形式的儒教的「包容主義」。

<sup>22</sup> 吳經熊在《內心樂園》「說明與致謝」中更將儒釋道三主流詮釋為基督徒神秘主義的三條道路（2003：291）。

劉小楓對「漢語神學」的構思是去除漢語神話的「原初隱喻秩序」，從而將漢語神話中的基督神學意涵發揮出來，讓漢語原有的傳統神話體驗轉化為基督神學體驗。概言之，「漢語神學」就是讓漢語透過意義轉換而成為聖言顯現自身的中介。

最後談我對以劉小楓為代表的「漢語神學」思想的三點疑慮。第一點是「解構原初隱喻秩序」的危言：若過分強調漢語向作為唯一神宗教的基督宗教的神話模式轉化，則是否會產生多元的民族宗教文化向著單一的宗教文化發展之危險？第二點是「聖言之漢語生成」的可能性：基督宗教選擇某種語言－文化成為自身成長的土壤需要歷史機緣。

第三點至關重要，即劉小楓等對於「理想型態的基督神學」的理解。本文坦承，基督宗教誕生於包含兩希文化在內的地中海文化，而整個中世紀的傳教又與以羅馬為中心的拉丁－歐洲文化相互交織，我們現在已經很難區分哪部分是基督宗教文化，哪部分是歐洲文化；並且，我不否認基督宗教的產生自有其文化土壤面向的必然性，但這並不等於說基督宗教本身（不等於基督宗教文化）就要始終同這種語言－文化相結合。我們想一想，基督宗教產生之後，它就永遠不會脫離其原生的文化土壤嗎？歷史已經對此做出解答：基督宗教本身自會揀選、拋棄、甚至重建其文化土壤。基督宗教本身具有出離性（*Ekstatische*）（戴勁，2016：5）。

有人可能反對我對於「基督宗教本身」之設定。其實，「基督宗教本身」、「基督宗教原生文化」、「基督宗教衍生文化」之關係就類似於高達美（Hans-Georg Gadamer）詮釋學所謂「實事<sup>23</sup>本身的活動」（*Tun der Sache selbst*）、「文本」、「詮釋」之關係。基督宗教本身為基督宗教的歷史發展源源不斷地提供內在可能性，而「基督宗教本身」之設定可以解釋基督宗教何以在歷史中將自身結合為各色文化樣態。

然而，「基督宗教本身」是在先的（*a priori*）預設嗎？這點正是我與劉小楓等「漢語神學」派的分歧所在。他對漢語神學的主張是「直接面對基督事件」（1995：42），但問題是剔除「地域－歷史的語文經驗（思想經驗）」後的那個純粹的「作為理想型態的」「基督事件」之內核是什麼？他的設想是以漢語思

---

<sup>23</sup> *Sache*，本意為「事情」，但在高達美這裡譯為「實事」更近乎所要表達的。「實事」是「文本」的內在生命。實事藉著文本說話，文本是首先被實事選中的語言載體，但不是一勞永逸的語言載體。

想來理解和呈現「基督事件」，可問題是如何得知為漢語所理解和呈現的對象不是基督事件的歷史型態，而是基督事件的理想型態呢？「漢語神學」的貢獻在於正式形成神學—信仰與文化載體之區分意識；但缺陷在於無法確保區分後的神學—信仰就是「基督神學的理想型態」，而非「基督神學的歷史型態」。

我贊成區分基督宗教本身與基督宗教文化，問題在於如何看待基督宗教本身。基督宗教本身不能被理解為一種固定不變的狀態，它是「作為運動和形成過程」（黑格爾，1979：62）。事實上的情況即如我們透過歷史所見到的，其外部形態一直在發生變化：自猶太教中獨立出來的耶穌及宗徒時代的基督宗教，到天主教和東正教的分裂，後來，聖公會、文藝復興後的新教又同天主教相分離，直到今天，廣義基督宗教已經同世界上各式各樣的人類文化融合、重組，並且仍在不斷變異，比如菲立浦·詹金斯（Philip Jenkins）在《下一個基督王國》中就指出，基督宗教世界的重心向南（亞洲、非洲、拉丁美洲）轉移，南方新教會將取代西方舊教會（2006：4，12）。但我們緣何仍以統一的名稱來概括這些外部實存？因為我們承認，上述歷史運動有一主體存在。我傾向於黑格爾「絕對主體」的思路。基督宗教本身並不實現於它同「地域—歷史的思想經驗」相結合之前，它「要直到現實結束其形成過程並完成其自身之後，才會出現」（黑格爾，1961：序言 13-14），因而不能將它當成一個先於基督宗教文化的「灰色」的抽象概念和「空虛理想」（黑格爾，1961：序言 10）。整個基督宗教的「歷史」（Geschichte）正是基督宗教的「命運」（Geschick），它憑藉自身的命運來選擇呈現自己的一串串歷史文化，並且藉此返回自身。如此說來，所謂基督宗教本身恰恰是基督宗教對自身的實現。

鑑於此，「漢語神學」的使命乃在於讓漢語文化為基督宗教創造更多的可能性，並在世界歷史中錘鍊和驗證其合理性。在我看來，所謂以漢語面對基督事件，並不是以漢語簡單地去解釋基督事件，而是讓漢語為基督事件拓展並創作出更大的意義空間。所謂「聖言之漢語生成」，並不是讓漢語重新敘述一次

希伯來—希臘民族原有的聖經神話，而是讓漢語顯現聖言新的聲音和力量。

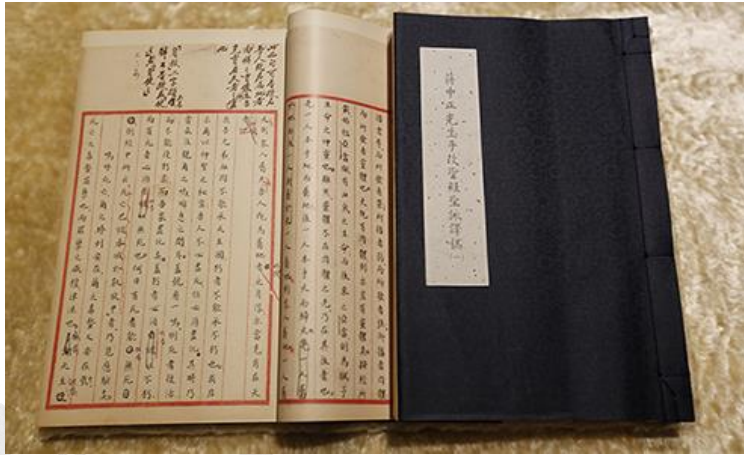


圖 1

輔仁  
宗教研究

## 參考文獻

- 田默迪（2003）。〈吳經熊（一八九九—一九八六）之基督與中國論〉，《東西文化的交談》，337-372。臺灣新北市：輔仁大學。
- 布魯格曼（2009）。《先知式的想象》。謝樂知譯。臺灣新北：臺灣基督教文藝。
- 吳明節（1990a）。〈基督教與中國文化〉，《基督教與中國文化的接觸點》，1-9。香港：道聲。
- 吳明節（1990b）。〈中國本色化神學之探索〉，《基督教與中國文化的接觸點》，67-85。香港：道聲。
- 吳經熊譯；蔣中正手改（1986）。《蔣中正先生手改聖經聖詠譯稿》。臺北：黨史會。
- 吳經熊（1999）。《愛的科學：里修小德蘭言行的研究》。宋超群譯。臺北：光啟。
- 吳經熊（2002）。《超越東西方》。周偉馳譯，雷立柏注。北京：社會科學文獻。
- 吳經熊（2003）。《內心樂園：愛的三部曲》。黃美基等譯。臺北：上智。
- 吳經熊（2011）。《聖詠譯義》。臺北：臺灣商務。
- 何光滬（1996）。〈漢語神學的根據與意義〉，《維真學刊》，第2期。
- 何光滬（1996）。〈漢語神學的方法與進路〉，《維真學刊》，第3期。
- 柯毅霖（2000.11）。〈福音在中國本地化的神學反思〉，《神思》，第47期。
- 陳榮華（2000.6）。〈論高達美詮釋學的文本與詮釋之統一性〉，《國立臺灣大學文史哲學報》，第52期。
- 黑格爾（1961）。《法哲學原理》。范揚、張企泰譯。北京：商務。
- 黑格爾（1979）。《精神現象學》。賀麟、王玖興譯。北京：商務。
- 曾慶豹（2015）。《什麼是漢語神學？》。臺灣新北：臺灣基督教文藝。
- 楊熙楠（2006）〈漢語神學的名字〉。2017，  
[http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=1091&Pid=3&Version=0&Cid=55&Charset=big5\\_hkscs](http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=1091&Pid=3&Version=0&Cid=55&Charset=big5_hkscs)。
- 楊熙楠（2008）〈「漢語神學」的倡導者和推動者〉。2017，  
[http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=1364&Pid=3&Version=0&Cid=55&Charset=big5\\_hkscs](http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=1364&Pid=3&Version=0&Cid=55&Charset=big5_hkscs)。
- 楊熙楠（2010）〈為「漢語神學」立碑掛牌〉。2017，

[http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=1704&Pid=3&Version=0&Cid=55&Charset=big5\\_hkscs](http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=1704&Pid=3&Version=0&Cid=55&Charset=big5_hkscs)。

詹金斯（2006）。《下一個基督王國：下一波十字軍 基督徒、穆斯林、猶太人》。

梁永安譯。臺灣台北市：立緒文化。

劉小楓（1995）。〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風》，第2期。

劉小楓（2000）。《漢語神學與歷史哲學》。香港：漢語基督教文化研究所。

賴品超（2014）。《廣場上的漢語神學：從神學到基督宗教研究》。香港：道風書社。

戴勁（2016）。《哲學深淵：馬克思與德國哲學家的對話》。上海：三聯書店。

Luis Gutheinz（2012）。*Chinesische Theologie im Werden: Ein Blick in die Werkstatt der christlich-chinesischen Theologie*. In *Theologie interkulturell* 22. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag.

輔仁  
宗教研究

## **A Distinction between Cultural Carrier and Theological Belief : From "Pre Sino-theology " to " Sino-theology " ( after the 20th Century )**

**DAI Jin**

**Ph.D. student, Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University**

### **Abstract**

This article attempts to understand John C. H. Wu's ( 1899-1986 ) theological thought in the context of the historical vicissitudes of localized theology in China. Chinese localized theology after the 20th century can be divided into three stages: pre Sino-theology, the transition from pre Sino-theology to Sino-theology, and Sino-theology. The elaboration of these three stages shows how Sino-theology goes beyond pre Sino-theology by distinguishing between theology-belief and cultural carriers, which was the basis for the division between the three stages themselves.

**Keywords:** Wu Jingxiong, Wu Mingjie, Sino-theology, localization theology, inclusivism