



從範式轉移的神學議題 觀照漢語神學的演變

李景雄*

一·引言

1980年，瑞士神學家孔漢思(Hans Küng)在德國杜比根大學(Tübingen University)發表了一份演詞，名為「範式轉移——一個導向神學討論的建議」¹(Paradigm Shift---A Proposal for Theological Discussion)。這份演詞，連同1988年由德國杜比根大學與美國芝加哥大學合辦的「神學範式轉移：一個面向將來的座談會」(Paradigm Change in Theology: A Symposium for The Future)²，觸發起歐、美神學界熱烈的討論。隨後，亞洲神學界亦不時提及「神學範式轉移」這個論題，但似乎僅僅是不著邊際的談論而已。至於漢語神學界，更甚少用這個範疇來討論神學的課題。

本文將借用「神學範式轉移」的範疇來觀照漢語神學的演變。「漢語神學」作為一個突顯的名詞，首先於1990年代在香港出現。當時，大陸青年基督徒學者劉小楓來到香港的道風山擔任研究工作，並提出「漢語基督神學」的概念。此概念最初是基於對過去中國本土或本色神學的不滿，而瞻望即將來臨的一個漢語神學天地。本文所指的「漢語神學」，專指以現代漢語寫成的神學作品。現代漢語世界涵蓋一個廣闊的版圖——除了中國大陸以外，還有臺灣、香港，以及全世界有華人聚居之地³。使人驚歎的是，漢語在二、三千年來保存了一個統一的文字系統(而口語方面則衍生了諸多方言)。漢語神學作品當然是操漢語的基督徒所寫所譯的作品。至於甚麼

作品才可稱為神學作品，那要有一個初步的界定。本文所言之漢語神學作品是要有神學的內容、經過有條理的梳理後用現代漢語著成，但並不預先排斥某一神學觀點。漢語神學作品包括翻譯、詮釋、評述、議論、原創等。這些都是關乎神——基督教的神——的學問，是否合規格，則可透過範式分析來評議。

二·範式轉移： 神學與自然科學的類比

「範式」(paradigm)是學術研究工作上用來整理資料或解決難題的模式(model)。日常語言常用model，近代學術性的語言則較多採用paradigm。Paradigm可作為一個classic或exemplary model，所以譯作「範式」(典範的模式)是說得通的。

孔漢思表明，「範式轉移」(paradigm shift/change)這個概念是從自然科學發展史的研究借用過來的。他引用了美國物理學家孔恩(Thomas Kuhn)對範式(paradigm)的定義：「一個受既定[學術]團體的成員共同接納之信念、價值取向、技術等等所組成的整個群體」(“an entire constellation of beliefs, values, techniques and so on

shared by members of a given community”)。⁴到了某一階段，固有的範式需要有所轉變——大刀闊斧的改革或漸進式的轉移——才有進展。這就是「範式轉移」(paradigm shift or change)。

對此觀點，自然科學發展史中有許多不同類型的例證：

大型模式 (macromodels)——哥白尼太陽系星球理論、牛頓物理學、愛因斯坦相對論。

中型模式 (mesomodels)——中型問題的解答，如光學波浪論、熱學動力論、麥士威電力磁石論等。

小型模式 (micromodels)——精細的科學解答，如X光發現。

神學史中亦有可類比的大、中、小範式：⁵

大型模式——亞歷山大學派(希臘)、奧古斯丁派系(拉丁)、湯瑪士派系(中世紀)、改教運動、現代批判式神學。

中型模式——例如創造論、恩典論、聖禮教義等。

小型模式——原罪論、基督論本體vs.位格之辯。

大型範式轉移的一個例證是第三世紀中葉亞歷山大學派的興起。該學派以革利免(Clement)及俄利根(Origen)為代表，消化了以往七零八碎的神學論調(包括靈智派Gnosticism)，並與新柏拉圖哲學(Neo-Platonism)展開對話，演變成一個大型的神學模式，其組成元素包括聖經典籍、信仰規條、新柏拉圖思維等。隨後，這個學派由亞他那修(Athanasius)及加帕多加教父(Cappadocian)發展成為有東方思維方式的希臘正統系統(Greek Orthodoxy)。⁶

大型範式轉移的另一例子是奧古斯丁(Augustine)。他原是有拉丁文化素養的才子，其皈信基督與信仰轉變極富戲劇性。後來他摒棄摩尼教(Manichaeism)的二元論，轉向有建制教會為支柱的信仰，結合基督氣質的苦修精神以及新柏拉圖主義的形上學。在認同使徒保羅信仰的激轉經驗後，奧氏也身歷數場神學爭辯(如力辯伯拉糾Pelagius的自由意志論)。終其一生的才華，建

構成規模宏大的神學思想體系，自第四世紀以來對西方(希臘以西)神學有深遠的影響。⁷

另一個重要的範式轉移隨着歷史批判神學(historico-critical theology)的興起而發生。籠罩十七、十八世紀的新教正統主義(Protestant Orthodoxy)受新教煩瑣學派模式(Protestant-Scholastic model of theology)之規限，導致宗派之間，甚至同一宗派之內，發生激烈的爭執。當時適逢啟蒙運動的批判精神及方法滲入哲學及科學。始自德國的歷史批判神學範式堅持基督教信仰之歷史性，同時也採納這種新興的批判方式，為源自聖經的信仰作出理智的詮釋。雖然這次範式轉移曾在教內造成張力，但結果為基督教思想界創出一個新局面。⁸

三·範式轉移討論的延續

孔漢思1980年發表的論文在歐陸神學界引起廣泛關注後，他與美國芝加哥大學的特雷斯(David Tracy)籌備了一個頗具規模的國際神學座談會。該座談會於1988年在杜比根大學舉行，主題是「神學的範式轉移——一個面向將來的座談會」(Paradigm Change in Theology----A Symposium for the Future)。⁹孔漢思與特雷斯擔任該次會議的共同主持人(co-directors)，另外得到這兩所大學的多名神學教授的協助。與會者達七十人之多，均為歐、美神學界(跨越天主教及新教)之翹楚，還有數名第三世界的神學家。

這個座談會在以下幾個議題引起了熱烈的討論：

包傑樂(Jerald Brauer)提出「一個新神學範式？」(A New Paradigm for Theology?)這個問題。他列出當今時代的幾個嶄新的特點：(1)多元化現象的出現；(2)當代基督宗教與其他宗教正處於前所未有的局面，宗教對話刻不容緩；(3)宗教本身生存的可能性是值得討論的課題。這意味著，即使一個新範式還未顯現，過往範式的不足之處已可見端倪。

特雷斯(David Tracy)從詮釋學

(Hermeneutics)的角度反思新範式的問題(Hermeneutical Reflections in the New paradigm)。¹⁰他宣稱，當代神學界向解讀理論的轉向(the turn to interpretation theory)是神學創新的一股原動力。由於解讀(或詮釋)¹¹，在方法及理論上¹²，都是多元化的，故此，神學創作是多姿多彩的，相對性也是不可避免的。不論是解讀(或詮釋)的理論與方法，甚至解讀(或詮釋)者及聽眾(或讀者)的處境(context)都是相對的。可是，在一個神學群體之內，解讀(或詮釋)的對象是基督宗教的信息。儘管這些信息的傳遞受相對條件所限制，卻不欠缺有深度的根源，而且在神學群體之內，透過相互矯正(mutual corrective)的交談，一個比較中肯的解答總是可以呈現的。這種互相質詢的多元詮釋法可謂當代神學領域中的一個新範式吧！

另一篇論文是藍碧(Matthew L. Lamb)的〈範式分析中理論與實踐的辯證法〉(The Dialectics of Theory and Praxis within Paradigm Analysis)。¹³馬克思所倡導的praxis其實是理論與實踐互動的作用。在此之前及其後，西方神學界飽受理性主義的浸淫，不論是傳統教義式、自由派，還是經院式學術研究，都普遍偏重理論而忽視實踐。藍碧指出，自然科學的思想家，如孔恩(Thomas Kuhn)、杜魯民(Stephen Toulmin)、傅蘭怡(Polanyi)等已經衝出理論—實踐二元論的困局。在詮釋學方面，大師級人馬如哈貝馬斯(Habermas)、迦爾達邁(Gadamer)等將馬克思的praxis理論推進一步，創出了更細緻的多種理論與實踐兼備的詮釋法。神學思想方面，解放神學、政治神學、醜事式神學等等都是這類理論—實踐辨證新範式的明顯例子。

近代詮釋學的崛起肯定對聖經研究造成了巨大的衝擊。聖經詮釋學(Biblical hermeneutics)反過來在演繹神學的過程中產生有創意的的神學見解，這也不足為奇。白朗克(Joseph Blank)的〈按照聖經：新約的源本與神學詮釋的結構〉(According to the Scriptures: Origin of the New Testament and Structure of Theological

Hermeneutics)¹⁴，雖然把範圍縮小至保羅書信，卻把討論的層面拉闊了，繼而由三位名家，Paul Ricoeur, Schubert M. Ogden, Eberhard Jüngel分別從聖經詮釋學、聖經神學及系統神學三個角度作出回應。

儘管人人皆自稱「忠於聖經」(“according to the Scriptures”)，然而當代詮釋學(聖經方面與神學方面)的發展真是百花齊放(經文釋讀、神學演繹)。但讀聖經、寫神學就是各隨己見，無原則可循、無模式可依嗎？學者們不至於走到這個雜亂無章的地步。

系統神學家雲格高(Eberhard Jüngel)回應白朗克的短文¹⁵內蘊藏著一顆一顆的瑰寶。因為「範式」(paradigm)及「範式轉移」(paradigm shift / change)似乎被濫用了，雲氏當初懷疑這些辭彙在嚴謹的學術研究工作上是否有用，最後他還是願意保留這一連串的辭彙。他在席上幽默地舉杯祝賀座談會的成功，找到了一個新範式(proposing a toast for the symposium to find a new paradigm)！雲氏指出，尋理解的人腦(不是神腦)不可能一目了然地認知本體全部，卻需要定方位(orientation)選擇性地去理解事物。定方位必須依賴「助具」(aids)，「範式」就是一個「助具」。所謂範式，狹義而言，是一個可作為模範的個案(exemplary case)或典範事例。廣義而言，範式是定方位的框架，為理智活動提供指向(guidelines)及標準(standards)。以神學界域來說，廣義的範式帶來學術上的重要發現，一個新的範式重整了神學的全貌，例如從實體(substance)形上學轉化為事件(event)、主體(subject)、關係(relation)的本體論。狹義的範式釐定出詳細的研究式論證；範式上的轉變則足以拓展專家在限定範圍內對特別問題的領悟，例如關於律法與福音的見解。

有幾篇論文環繞著「歷史」的範疇來討論範式的課題。聖經(舊、新約)及基督宗教神學一向都有顯著的歷史意識，可是所謂的歷史有不同的解釋。若然近代神學有「新範式」(new paradigm)的話，歷史意識佔甚麼位置呢？荷蘭神學家施來碧

士(Edward Schillebeeckx)着重歷史的回顧(retrospective)，尤其是以往的歷史，往往是從強勢力和勝利者的角度編寫的，而今日基督徒的召命是見證耶穌基督是人類的救主，他解放各地受壓制的人群。¹⁶

以寫「希望神學」聞名的德國神學家莫特曼(Jürgen Moltmann)則傾向前瞻(prospective)歷史觀，過去臨在現今，推動現今走向將來。¹⁷這並不是嶄新的歷史或時間觀念，但莫特曼信靠基督為人類得釋放的末世希望，如果說這是一個新範式的向度，他會樂意接受。

政治神學也是新範式的一個環節。政治神學家麥迪滋(Johann Baptist Metz)從三方面找尋當代神學的政治性質：(1)宗教與形而上世界觀的結束；(2)德國猶太人集中營慘劇(Auschwitz)後唯心主義(Idealism)的結束；(3)歐洲文化的獨一神論(European cultural monotheism)的結束。這三個處境帶來了權力重整的問題，神學家及教會不能置若罔聞，即或沒法建立一套政治神學，是否也能在「政治詮釋學」(political hermeneutics)方面，拓展神學思維對急劇轉變的實存生活中的權力問題的反省？

除以上列出的範式轉移的幾方面外，還有「解放神學」、「婦女神學」、「印度觀點中的新神學範式」作為其他特殊的或全球性的新範式之體現。

最後孔漢思將各人的意見歸納成「新範式的基本向度」(fundamental dimensions of the new paradigm)¹⁸：

1. 聖經向度——古老的福音，不斷被重新解釋，以求表達福音信息的適切性；歷史批判方法用於聖經研究依然重要，但無論批判方法如何激進，也不可否定聖經為福音的本源。
2. 歷史向度——歷史批判把教義及教制的絕對性訴求「關係化」(renationalized)；歷史與自然界不可二分化，人群社區與自然環境是一種「共棲」關係(symbiosis)；人類共存於全球，參予世界歷史，鑄成「全人類的新範式」(the new paradigm of humanity)；歷史不是惟男性獨尊的紀事錄，女性也有份撰寫(無論她們是受壓制者還是創建者)。
3. 合一向度——諸宗派的存在價值不是永恆的，其存在價值乃是在於他們對全基督徒群體(Oecumene)的貢獻；如何在多元宗教情況下宣講基督教信仰的獨特性；非西方信徒閱讀聖經之方法不但是有其理由，而且有其需要。合一的向度不僅包括教會之間、宗教之間、文化之間的全體性，並且包括性別之間的整體性。
4. 政治向度——神學不應分割為理論神學與實用神學；神學既是一門學問，又必須有「政治詮釋」(political hermeneutics)，那是如何處理隱藏在生活各樣情況之中(包括宗教)之權力問題；神學百家爭鳴，卻不避開惟我獨尊的因素，進而建造一個新而有勇氣面對現實的範式。

四·轉入漢語神學的界域

儘管paradigm這個名稱不易確定，但經過一番討論後，paradigm, paradigm sift/change, new paradigm等辭彙可作為有用的研究助具(aides)，用以分析基督宗教神學的演變，只要用詞之時細心加以說明便可。以下將進入漢語神學的界域。

1·入華傳教的早期工作

基督宗教傳入中國始自唐朝中葉聶思脫里派(Nestorianism)¹⁹傳教士來華的宣教工作。來自

波斯的傳教士亞羅本(Alopen)(西元635年抵長安)等人對中國文化、文字的認識極其有限，當時僅僅借用了佛教的辭彙來傳譯基本的景教(聶思脫里派的中文名稱)信仰，如景教碑所示。此碑的記述以及其他的文獻都不能被稱為漢語神學的經典，充其量是原始翻譯的一個樣本。

基督宗教第二次來華是元代(十二世紀)的天主教聖方濟各(Franciscan)教士的功勞。他們在宮廷的附屬地帶傳教，經過多年的工作，一小撮宮廷人物、皇親貴族皈依天主教。這樁宣教的事蹟也沒有產生任何漢語神學。

到了明代後期，天主教教士再一次入華傳教，這些屬耶穌會(Society of Jesus)的教士深諳中國文化，尤其是儒家思想。他們首先為神明的名稱作過一番考究功夫，天主教教士之間曾為「上帝」、「天」、「天主」的名稱爭論不休。利瑪竇(Matteo Ricci)於1583年抵達中國廣東，用漢語與士大夫們展開深入的對話，討論在中國文化處境下如何了解天主教教義。他的《天主實義》是一部有神學及文化內涵的對話紀錄，可以說是首部漢語神學經典之作，也是宗教對話範式(dialogue paradigm)的範例。孔漢思與特雷斯等二十世紀末的西方神學大師可從這些十六世紀遠赴中國傳教的意大利籍天主教教士中找到一位宗教對話的先驅，並為此而感到驚喜！

幾位明代士大夫因與傳教士對話而皈依天主教。李之藻、徐光啟、楊廷筠等人留下的著作，既富中國文化素養，又嘗試闡釋天主教教義，可謂開本土神學範式(inculturation paradigm)之先河。孔漢思在西方神學思想史易於溜過這樣的範式，但這些皈依的中國士大夫留下的著作才是中國本土神學的最早版本。²⁰

到了清代，中國的天主教會其實在極大程度上處於羅馬天主教的控制之下。在「禮儀之爭」的事件上，羅馬教廷佔盡上風，壓制了本土化的活動。另一方面，滿清朝廷下令禁制天主教。剛剛萌芽的本土化神學被摧殘了；即使中國天主教會可苟延殘喘，但又有什麼神學活動可言呢？不過是從羅馬教廷照搬過來的版本罷了。三百多年來

幾乎全部照抄羅馬教會的一貫範式，有何來範式轉移可言呢？

2 · 新教傳入中國後的範式轉移

新教自十九世紀初傳入中國。當時推動傳教浪潮的動力是英國及美國的靈性復興運動。受歐美敬虔主義熏陶新教傳教士大多缺乏高深的神學修養，而且他們當中甚少人對中國文化有深厚的認識。傳教士們的神學方位，很大程度上反映他們的宗派背景。流傳於中國的宗派大多數是保守的，深受基要派思想影響，只有少數較開放的宗派，傾向接受自由派的思想。二十世紀初中國新教主日學事工曾被從西方，尤其是美國教會，移植過來的基要派與自由派的爭持所困擾。在二十世紀20年代之前，中國新教中所謂的漢語文字工作，都不過是西方神學範式的漢語翻版。

直至二十世紀20年代，中國新教神學才有一個突破性的範式轉移，那就是本色化運動(indigenization movement)。1920年初，非基督教同盟抨擊基督教為「洋教」。這一下警醒了知覺較敏銳的基督徒領袖，繼而激發了中國教會本色化運動，提倡教會在運作、制度、禮儀、思維方面都要本色化，即要合乎中國文化的特色。本色化運動可以說是一個鮮明的範式轉移，從隸屬的範式轉到自主的範式。當時的新範式是「三自」：即自養、自治、自傳，是從隸屬外國差會轉為自主的教會。

至於神學的層面，就要從自傳入手，自傳是指主要由本國人傳福音，這就必須加強神學教育及研究，包括建立本色化神學(Indigenous Theology)。自二十世紀20年代後期起，開始有本色化神學的嘗試。本色神學是為基督宗教神學打開中國文化的窗戶，所以是漢語神學建設的一個重要的範式轉移。初期的神學工作者主要在摸索方法：以中國文化為主導，還是以基督教信仰為主導？將兩個大範圍的題材並排還是作比較？如何選擇題材？這些都是嚴謹的學術課題。經過了二、三十年的努力才有了些成績，現舉例如下：

吳雷川(1870—1944)，進士出身，飽受國學薰陶。皈依基督教後，認為基督教與中國聖賢有相通之處。他的本色化神學路線是要貫通基督教與中國文化。

劉廷芳(1891—1947)，中國基督教教育協會主席，致力建設三自教會，又熱衷於普世教會運動。他力求開創一個與時並進的本色化中國教會，使之可與普世教會運動密切聯繫。他又關心國家大事和本色化聖詩的工作。劉氏代表先進的本色神學範式，並且具有普世教會的意識。

趙紫宸(1888—1979)，燕京大學宗學院院長。既有良好的國學基礎，可以應對五四新文化運動的衝擊，又曾浸淫西方文化及神學。他初期的本色化工作是嘗試將基督教倫理建立在革新後的中國文化基礎之上，是一種流露出自由派色彩的神學範式。中日戰爭爆發後，他曾被日軍監禁，體驗到世俗的罪惡，使他重新思考人的罪性問題，漸漸轉向新正統主義(Neo-Orthodoxy)的神學觀。普世教會協會(World Council of Churches)1948年成立，他當選為副主席之一。不久，在中共與西方國家的政治張力之下自動辭職。在新中國共產主義之下，趙氏再經歷一次神學思想上的掙扎。趙氏一生經歷多次現實世界帶來的文化及神學範式轉變(「轉變」比「轉移」更為合適)，性格比較溫和的他不一定能應付自如。²¹

中華人民共和國成立(1949)以來，國內的基督教(新教)與天主教教會面對空前的政治轉變，政教關係成為一個新課題。最初，教會都要有一個「愛國」的組織，即「三自愛國運動委員會」及「天主教愛國會」，令教會與政權拉上關係，藉此實行教會順從政權的政策。

在神學思想方面，新教的吳耀宗早於二十世紀40年代之前已經開始思考基督教倫理可否與社會主義共存的問題。中華人民共和國成立之後，他成為三自愛國委員會的領袖。

丁光訓(1915年～)以教會領袖及神學教育家的雙重身份，寫了不少文章，發表了不少演詞，就社會主義的處境重新思考神學。與其說丁主教帶領教會走跟隨政府的路線，不如說，他在

政教之間的中空「綱線」小心翼翼的行走。他也是頗具創見的神學思想家。²²一九九八年，他發起「神學思想建設」運動，要旨是在現今中國歷史的進程中(社會主義是其中一個重要的階段)，對基督教神學作重新的思考。他指出，歷代基督宗教都就當下的社會文化背景作出神學性的反思，為什麼今日在中國基督教神學工作者不可以重建神學思想呢？²³ 中國基督教正面臨一個範式轉移。在丁主教的倡導之下，國內的教會同工列出了十個命題，作為重建神學的基礎(如「信與不信」、「創造與救贖」等)。²⁴


3 · 香港：漢語神學的「自由港」

香港是鴉片戰爭(1842)後緊貼中國廣東省的一小塊英國殖民地，向來是個商業自由港；在中西文化交流及宗教傳播方面，亦是個自由之地。

香港的宗派(新派)林立，自然承繼了各個宗派的神學傳統。此外，基要派(Fundamentalism)的影響也根深蒂固，近年來其主流地位漸被福音派(Evangelicalism)取代。自由派(Liberalism)的痕跡仍存留在部分所謂主流宗派人士的意識當中。普世合一運動(Ecumenical Movement)的精神一向吸引着部分開明份子，近年亦被越來越多人接受。假如新福音派(Neo-Evangelicalism)在香港神學界越來越被接納為漸進式的神學範式，它就會與更成熟的普世合一神學觀點(Ecumenical theological perspective)(但不能稱為一個學派)相競爭，爭取香港基督徒知識分子的支持；但兩者亦可能互動而產生進步的教會生命力，那將是香港教會之福。

香港的十餘所神學院或多或少反映了以上所述的宗派傳統：基要派、福音派、新福音派、自由派，以及普世教會意識之間神學範式的分歧與互動。這些範式是「舶來品」，進口到香港這個自由港，不可稱為「漢語神學」產品，充其量是一些用中文轉抄過來的物品。有些是價值較高的，有些的價值並不這麼高。

近十多年來，愈來愈多學者由國外(美國、英國、歐陸)學成回港，並積極投入香港的神學界。



這些青年學者樂於教授及撰寫他們曾作專門研究（如博士論文研究）的神學家及神學理論。雖然他們跨越宗派之分、學派之爭，但所引入的大多是西方的神學課題。即使他們用漢語教學或創作，其反省也不過是在香港包裝的西方神學的複製品。假如他們願意在「中國香港」的處境下作更多詮釋甚至演繹的功夫，那麼作品就能成為在本地加工加料（技巧和原料都不錯）的優質物品。近年來「神學人」多個研討會的成果，就是這種探索的努力。

楊牧谷曾一度在崇基學院的神學組任教，後來辭去教職，專心著書立說，是一位多產的神學學者，著作一百種有多。他最有分量的神學代表作是《復和神學與教會更新》（香港：種子出版社，1987）。該書分三部分：第一部分回顧以往中國神學的得失，從方法論著手，最終引出一種有聖經為根據的處境化神學；第二部分追溯聖經經文的復和主題，並聯繫教父及近代神學家在這一主題上的演繹；第三部分應用於今日的處境，以香港及中國為軸心，透過教會履行復和的使命。這是一部香港出產的、頗有深度的處境化神學作品。

基督教中國宗教文化研究社（於1957年創立）的創社宗旨是研究基督教與中國宗教及文化的相互關係。研究範疇包括歷史、文化、宗教、神學、社會演變。由於人手有限，初期多是外籍人士參與其中，難以做出精湛的研究。其實，該研究社的工作不限於學術研究，還包括神學的對話、切磋、探路。當日研究社表現出一種基督教思想與中國文化宗教相遇的開放態度，如研究主任荷蘭籍學者賈保羅（R. P. Kramers）與唐君毅等新儒家學者面對面討論宗教與文化的課題，曾用中文翻譯當代新儒家的文化宣言。

李景雄是中國宗教文化研究社的首位華人社長（1973-1992年）。文字工作由中、英文版刊物《景風》、*Ching Feng*出版。《景風》中文版（最初由封尚禮主編）的初期承接周億孚、何世明等人的本色化神學路向。他們的神學方法是「成全模式（fulfillment model）」，即基督教成全其他宗教或文化之不足，但他們對中國現代化的問題卻未加以

注意。李景雄接手後，關注詮釋課題，並將研究範圍加以拓展，涵蓋在香港及亞洲其他地方處境產生的課題（contextualized issue）。在此出現了一個模式轉移，即從本色化模式轉向處境化模式（contextualization model）。²⁵本色化模式著重文化層面，尤其是傳統文化。處境化模式正視社會、經濟、政治的現狀，尤其是急劇轉變的狀況。其實文化與處境這兩者不易分割，而且是互動的。研究社的工作曾在神學詮釋及本色化—處境化模式轉移的問題上摸索一番，最後總算得到一些頭緒。中文《景風》1986年停刊，英文 *Ching Feng* 則繼續出版。然而，若以中文/漢語出版為漢語神學的必備條件，則研究社的漢語神學工作量不及英文神學工作量大。

李景雄把他在研究社時期撰寫及自譯的漢語作品，連同他後來用中文創作的作品，編成一本《與龍鳳共舞：李景雄神學作品選集》（漢語基督教文化研究所出版，2004年）。該書所用的神學模式除了本色化神學與處境化神學外，還融入了文化神學（inculturation）、文化相交神學（interculturalism）、宗教對話（interreligious dialogue）、隱喻神學（metaphorical theology）及敘述式神學（narrative theology）。全書由十六篇以神學為主題的作品組成，用中文撰寫，展示了多元的神學模式/範式。

香港中文大學的文宗系及崇基學院神學院有多方面的宗教及神學研究工作，其中突破性的代表有：李熾昌的跨文本詮釋（cross-textual hermeneutics）、賴品超的宗教對話、溫偉耀的中國文化與基督教信仰相遇等。部分研究結果是用漢語著成的。

中國神學研究院則有不少聖經詮釋的作品，亦有信仰與文化相遇（faith and culture encounter）的嘗試。不得不提的是，中國神學研究院與其他多間神學院已經十分關注現代釋經學（Biblical hermeneutics）。因為新的學術趨向表明，照字面解釋的基要派甚至保守的福音派，已難以立足。所以香港神學界也有一個小規模、漸進式的詮釋學上的範式轉移（gradual paradigm

shift in hermeneutics)。香港浸信會大學的宗哲系在信仰與文化相遇的工作上相當的突出。此外，該大學不時與道風山的漢語基督教文化研究所合作，在香港及中國大陸舉辦基督教思想與中國哲學文化的交流活動。雖然這類活動沒有直接產生具神學實質的漢語作品，但總會磨出神學的涵意。

原本位於道風山的基督教中國宗教文化研究社於1986年搬出舊址。搬入了另外一個機構——道風山基督教中心。該中心的特約研究員劉小楓，是一位來自中國大陸的學者，在瑞士的巴塞爾大學(Basel University)拿到神學博士學位後，來到香港工作。他於1994年發表了一篇論文〈現代漢語中的漢語基督神學〉。²⁶劉小楓在文章裏追述中國基督宗教在中國的滄桑經歷，認為時機已到，操漢語的基督徒(不僅是建制教會的基督徒，而且還包括「文化基督徒」，即有基督教文化薰陶且有人文學素養的人士，但不一定是已受洗的信徒)，可以進行跨地域的「漢語基督神學」建構。所謂基督神學是對「基督事件」(Christ Event)的理性思考及言述。劉氏認為，這種言述除了以漢語為溝通工具外，大可拋掉中國文化及政治的包袱，舒暢地與共同言語意境中的人對話。他寧可託付有人文素養的知識分子，而不寄希望於教會圈子內只知傳教和信教的人士。

上述劉氏的論文是建設漢語神學的序幕。道風山基督教中心隨即開設漢語基督教文化研究所，以發展漢語神學為己任，由楊熙楠出任總監，劉小楓為特邀研究員。該研究所發展「漢語神學」的構思有三方面的含義：(一)以漢語文化的歷史為思想資源和社會經驗發展基督教神學及其文化。(二)在漢語思想學術領域興建神學學科，與儒家、道家、佛家思想以及各種現代主義思想建立學術性對話關係。(三)「漢語神學」是漢語世界(中國大陸、臺灣、香港、星馬、北美華人社區)的漢語宗教學者的共同志業。²⁷

這個構思可謂雄心壯志。十年之後，有什麼成果呢？簡略地說，第一，翻譯工作方面成績斐然。自1996到2005年，漢語基督教文化研究所出

版的神學翻譯作品達一百種以上，包括歷代基督宗教以及各語種的神學名著。第二，學術交流方面，研究所籌劃了多次國外基督教學者與國內的各宗教及思想潮流的知識分子之思想交流活動。然而，有分量的漢語基督神學原創作品則寥寥無幾。此時，認為漢語神學界及「文化基督徒」圈子內有足夠人才建構漢語基督教神學，是否有點過分樂觀？順便再提，劉小楓所言的基督神學不限於基督教的教義神學，還有以基督事件為主的理性的、有條理的言述；他加上「文化」的成分，將基督神學擴闊到文化的層面，雖然有創見，卻更難成事(劉氏在這問題上的討論尚嫌含糊)。

在神學學術研究以外，從神學的觀點反思社會及政治問題也成為一種神學活動。香港基督徒學會出版的《思》記錄了不少此類的「知行合一模式」(praxis model)²⁸，甚至也記錄了默茨(Metz)所言的「政治詮釋」(political hermeneutics)。該學會的創始人郭乃弘畢生以口、筆、行動為香港的社會公義及政治民主化而努力。他退休後，仍然有心願繼續沿此路向建構香港神學。

另一方面，建道神學院的新任院長梁家麟曾言，香港教會的神學工作最出色的表現是在實用神學方面。的確，香港基督教書展展覽最多的就是實用神學的書籍，包括教會更新、屬靈輔導、家庭倫理等。雖然種類繁多，但專家或有創見的著述甚少，實在難以彰顯甚麼特別的「範式」。

香港的天主教會雖在漢語神學方面沒有甚麼特殊的貢獻，但天主教的正義和平委員會卻在實踐社會倫理及政治詮釋方面有矚目的表現。

4 · 臺灣對漢語神學的貢獻

新教在臺灣有長遠的歷史，其中長老會在年資上及人數上居首位。二、三百年來，臺灣長老會的事奉對象主要是操閩南語的臺灣居民，嚴格來說，長老會的神學研究不能算是以標準漢語為媒介，而其所承襲的則是長老宗各派系的傳統(在臺灣宣教的傳教士來自蘇格蘭、加拿大、美國等地)。直至第二次世界大戰之後，此局面才有新的突破。

台南神學院院長黃彰輝在1960年代初已開始注意神學本色化的問題，如上文所述，他最初對本色化的模式有所認同，但後來有感於本色化的方式太受制於傳統文化的範疇，在他擔任神學教育基金(Theological Education Fund)的工作(以第三世界為扶助對象)後，便倡議處境化的模式(contextualization)，即除文化的脈絡外，還需適切當下急劇轉變的社會、經濟、政治處境。其實處境化神學不能離開神學的本源。黃氏所提出的模式就有「處境(context)—文本(text)—處境化結果(contextuality)」的連線。「文本」可以是聖經的文本，也可以是神學的文本。處境化神學在臺灣播下種子後，在亞洲甚至第三世界的神學界，有更廣闊及深遠的影響。

黃彰輝的接班人宋泉盛更將處境化模式轉化為多樣化的神學方式(他曾向筆者表示，不主張單一的神學方式)。他自己的神學作品展示出各種方式的進路。例如《請告知你的名字》(*Tell Us Our Name*)重視個人、文化、信仰認同的課題；《第三眼神學》(*Third-Eye Theology*)涉獵到東方人士的思維方法；《孟姜女之淚》(*Tears of Lady Meng*)取材於中國寓言故事，並將其演繹成一篇反專制的醜述式神學作品。宋氏的作品首先用英文撰寫，在西方獲得讚賞後，才翻譯成中文。

宋泉盛在台南神學院的弟子，如王憲治等，隨後發起了「鄉土神學」。鄉土神學立足於臺灣人的土地、自主權、民生等實際處境，從聖經的訓示中導出一條神學路線。與此相似的是由黃伯和的「出頭天神學」，它旨在表述臺灣人在政治、經濟、文化諸方面的壓制之下，受基督教信仰的激勵而掙扎求存，直到有一天抬起頭來。鄉土神學與出頭天神學都是處境化神學的範例。

臺灣其他的有宗派背景的神學院都反映自身宗派的神學傳統，而且解經法大致上非常保守。及至最近，臺灣神學界漸漸意識到詮釋學的重要，這為臺灣神學界帶來一個轉機。詮釋學不但為解讀聖經開闢新的路向，並且為在當今時代中重新解釋承接下來的傳統提供線索。看來「範式轉移座談會」所討論的「轉向詮釋」(特雷斯)及「歷史

與詮釋」(施萊碧士等)在臺灣神學界也有些應驗。

在神學院以外，另一個值得注意的機構是宇宙光。其代表人物林治平是一位教授歷史出身的虔誠基督徒。他和他的同道中人一向對中國基督教的滄桑史有濃厚的興趣，他們的研究自然涉及中國教會及神學本色化的問題。近年來，他們將視線擴闊至現代文化、社會、教育改造的層面。除了文字事工以外，還有視像製作、教育教材等。雖然經院式的神學不是《宇宙光》刊物的偏好，但也出版了不少有神學涵意的著作及教材。

臺灣的天主教在漢語神學事工上的成就是非凡的。資深神學學者房志榮(臺灣輔仁大學神學院院長)在〈試解漢語神學初論〉²⁹一文裏，以1969年秋創刊的《神學論集》為例，追述輔仁大學三十年的漢語神學出版工作。當時輔仁大學校長于斌在序言中說：「輔大神學院的使命，尤在致力向中國知識界弘揚天主的聖道。道原是不分國家領域，當為全人類所共有共用的，但傳佈和接收的方式，卻需因時制宜，不可膠柱鼓瑟，一成不變……但聖道傳佈中國之數百年，迄今未能深入國人心靈，主要原因，便在今日缺乏有心的才士，能不落西方的窠臼，致力用中國的思維方法，來接受消化聖道，然後介紹傳遞給國人及後代。」³⁰這是一段鼓吹發展中國本位神學的明確宣言。天主教常用「本位神學」的名稱，相等於新教的「本色神學」。

《神學論集》的編者胡國楨於第111期(1997年)曾作前瞻性的預測：「今後的走向是，聖經和信理神學的研究會持續外，將受到特別關懷的課題是：宗教交談與大公主義，平信徒參與教會使命及職務的角色，聖事禮儀的神學及實踐方式的發展，人類政經生態等生活的的神學反省。臺灣的現況來說，將會著重實際牧靈經驗的神學反省，介紹新教理講授的理論及做法……」。³¹

值得注意的是，張春申等人在結合中國宗教的人性修養與天主教神修操練方面的嘗試。這種嘗試豐富了天主教的神修，使之更合中國人的口味。

羅光(曾任輔仁大學校長)既精通中國哲學及文化，又熟讀天主教教義，他穿插於兩個學術領域

之間，撰寫了多部二十世紀中國本位天主教神學的代表作，如《生命哲學》、《中西天人合一論》等。

五·結語

神學範式(或模式)是建構神學的典範或模式樣本。神學發展不應停滯於一個範式，而需要不時進行範式轉移。西方神學如此，漢語神學亦如是。漢語神學在起先之時借用西方神學的範疇，不足為奇。但承襲過來之後，一成不變，反而成為障礙，始終還得演變出自己的範式轉移。不是一次的轉移，而是因應時勢的不同而不斷變革，但歸根究底都必須傳出基督教信仰的理念。

從漢語神學的範式轉移可窺視到漢語神學演變的一個線索，亦得以檢視漢語神學發展所遇著的課題。本文就是這樣用範式轉移的範疇來描繪一幅漢語神學演變的崎嶇曲折歷程的圖畫，並用來參考、憧憬今後漢語神學發展的路向。

* 李景雄博士，1929年生於香港，美國波士頓大學神學博士。1973至1992年間任本社社長，亦為本社首任華人社長。香港基督教循道衛理聯合教會退休牧師，曾任香港信義宗神學院神學與文化教授。主編有*Confucian-Christian Encounters in Historical & Contemporary Perspective* (1991)、《耶儒對話新里程》(2001)。新著《與龍鳳共舞——李景雄神學作品選集》(2004)，榮獲2005年「湯清基督教文藝獎」(神學論著組)。

註釋

- 1 Hans Küng, *Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View*, Trans. by Peter Heinegg (New York: Doubleday, 1988), pp.123-155.
- 2 論文及討論收入Hans Küng & David Tracy, *Paradigm Change in Theology: Symposium for the Future*, Trans.by Margaret Köhl (Edinburgh: T. & T Clark, Ltd., 1989).
- 3 有些國家，如新加坡、馬來西亞等，用「華語」的名稱。
- 4 Hans Küng, *Ibid.*, p.132.
- 5 Hans Küng, *Ibid.*, p.140.
- 6 Hans Küng, *Ibid.*, p.140.
- 7 *Ibid.*, p.140-141.
- 8 *Ibid.*, p.140-142.
- 9 Küng & Tracy, *Paradigm Change in Theology: Symposium for the Future*, pp.205-211.
- 10 *Ibid.*, pp.34-62.
- 11 在特雷斯筆下，Hermeneutics (詮釋學) 和 Interpretation Theory (釋讀理論) 有時是可互相替換的。
- 12 「方法」與「理論」有時也難分彼此。
- 13 Küng & Tracy, *Paradigm Change in Theology: Symposium for the Future*, pp.63-107.
- 14 *Ibid.*, pp.261-282.
- 15 *Ibid.*, pp.297-304.
- 16 *Ibid.*, pp.307-319.
- 17 *Ibid.*, pp.320-339.
- 18 *Ibid.*, pp. 447-452.
- 19 Nestorianism 是屬東方教會的一個教派，信仰中心為耶穌基督，但由於在解釋聖子與聖父的關係上與當時的主流有差異，被定為異端。
- 20 Nicolas Standaert, "Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission," in *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*, eds. by Stephen Uhally Jr. & Xiaoxin Wu (London: M. E. Sharpe, 2001), pp. 81-116.
- 21 參林榮洪：《曲高和寡——趙紫宸的生平及神學》(香港：中國神學研究院，1994)；邢福增：《尋索基督教的獨特性——趙紫宸神學論集》(香港：建道神學院，2003)。
- 22 部分文獻收集在《丁光訓文集》(南京：譯文出版社，1998)。
- 23 丁光訓：〈調整神學思想的難免與必然〉，《天風》，2000年3月。
- 24 季劍虹：〈加強神學思想建設〉演詞，轉載香港基督教協進會《信息》，2003年4月。
- 25 Contextualization 是由臺灣神學教育家黃彰輝於七十年代推動的。他認為第二次世界大戰後，東南亞國家經歷急劇處境變化，神學工作不應限制於傳統文化範疇，而必須面對現時的處境變化所帶來的問題。
- 26 劉小楓：〈現代漢語中的漢語基督神學〉，《道風：漢語神學學刊》，第2期(1995年春)，頁9至48。
- 27 〈復刊辭〉，《道風：漢語神學學刊》，第1期(1994年)。
- 28 Stephen Bevans 把 praxis model 歸為六種近代神學模式之一，詳見他的 *Models of Contextual Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 2004). Praxis Model 是一種理論與實踐互動的神學方法，漢語譯為「知行合一模式」最為確切。
- 29 房志榮：〈試解漢語神學初論〉，楊熙楠編：《漢語神學窮議》(香港：漢語基督教文化研究所，2000)，頁57-80。本文乃應漢語基督教文化研究所之邀請而寫。
- 30 同上，頁58-59。
- 31 胡國楨：〈邁向《神學論集》一百五十期〉，轉引自房志榮：〈試解漢語神學初論〉，頁60-61。