

中國處境神學的基本問題

溫保祿著
劉賽眉譯

本文所謂的神學是指學院或教室中的基本神學及信理神學。筆者集中於此一範疇之討論，並非有意否定倫理神學或社會倫理學對於建立中國處境神學的重要，亦深知不可以把神學局限於教室的領域內，只是因為自己無力去處理中國處境倫理神學的問題。關於建立處境神學的需要，已有不少討論，不贅。我只願意提出較具體的例子去說明，對於文化脈絡的注意會如何影响到神學的教學與研究？同時，所謂「處境化」在這層面上又可能指什麼？

既然，一方面我要說的是「教室裏的神學」，而這種神學旨在介紹整個神學領域，另一方面，我實在不能只集中於教義神學，因此，本文只集中指出一些「基本問題」。所謂「基本問題」乃指在交談中一方面既觸及基督徒信仰的核心，另一方面又碰到中國思想的焦點，以及雙方面有衝突時，如何能兩全其美。

我之所以選擇這些基本問題來討論，並非否定中國處境神學須要探討一些對中國人有較大興趣的課題，譬如：中國人深信「人之初，性本善」，故此原罪問題為中國人特別難於接受。又例如：中國倫理觀與基督徒倫理觀之間相似，中國人對此亦較有興趣。

但本文却選擇另一些基本問題去討論，因為我認為這些問題會加強及影响到真正的處境神學所必須面對的其他問題。

中國神學

在此，我不能夠劃出中國教會的整個神學思想，亦不能描寫真正的中國神學應當是怎樣的。我對中國歷史、文化、和現代思潮的限度，雖是一憾事，但亦有其好處，至少對於那些不諳熟中國思想的讀者較易領會，從而作出自己的判斷。再者，一如在歐洲，許多神學所必須反省的信仰問題，不一定來自對古代、中世紀、和現代哲學的知識。同樣，一般的中國老百姓，甚至神學生，對儒家、道家、佛家、和當代思想的認識亦很含糊。他們對基督信仰的問題，大部份來自一般的情況，亦即來自中國文化中許多先天的假定。如果神學的目標是服務全體天主子民，它亦必須解答這些問題。

既然筆者不能探討現代中國神學裏所有的基本問題，那麼，只好集中於討論與中國傳統文化有關的問題，而把那些與政治和經濟有關的問題擱置一旁。的確，這些問題在某種程度上，普遍受到許多其他地方的處境神學所關注，但已超出本文範圍。

以下所說的，不能代表整個中國神學，而只是以一位外籍人士的身份，提出辯論，說明我對中國神學生的想法的了解，會如何影响我對教義神學的教學。某些中國同事或許會完全不同意本文的觀點，並認為有其他問題比本文所提出的更為重要；但我在台灣用國語教授了十一年教義神學之後，發現最基本的問題却是來自中國以自己為中心的了解上，並且對宗教採取一種倫理、實用和不可知的態度。

「中國」名稱的含義

「中國」這兩個字的結構與其他國家的名稱不同，意指中心的國家。雖然自從一九一一年以後，中國已經沒有帝皇的制度，但在英文的翻譯上，仍然是“MIDDLE KINGDOM”。

中國的稱謂，不僅顯示它自視為世界的中心，而且從歷史和地理上亦足以使人相信如此。中國擁有最廣大的亞洲領土。即使由於疆土廣大而溝通困難、部族殊多、言語互異，中國畢竟仍保持文化之統一；它不但堅強得足以使那些侵略國同化，而且亦有力地影响了越南、日本、和韓國等鄰邦。由於很多世紀以來，中國都凌駕於其鄰國之上，所以，中國一詞又有「一切文化之中心」的含義。

雖然在近代歷史上，中國的自我了解已嚴重地受到挑戰，它因為和歐洲、美國、以及日本接觸而了解到自己須要踏上現代化的道路，可是，中國是世界和文化的中心的思想，仍然影响着國內外的中國人。許多中國留學生只喜歡在國外學習西方的方法和技巧。雖然並非所有的中國人都精通中國歷史和古典文學（就如在西方也僅有少數人了解柏

拉圖、亞里斯多德、奧斯定、多瑪斯、笛卡兒、和黑格爾……等。）但中國的語文、傳統、風尚習俗、和由學校裏傳授的基本歷史知識，都使到中國人意識到自己是優秀民族，他的國家是世界和文化的中心。明顯地，這種意識往往使到中國人特別難於接受基督宗教及其歷史與要求。

與基督宗教的衝突

古經中有關以色列民的記載，令到許多人感到困擾和不滿。例如：我曾詢問一位神學生：「一般的中國老百姓對古經的故事有何印象？」他毫不猶豫地回答說：「幼稚、愚魯、和野蠻。」一位在國立大學教授聖經文學的修女，常常被人質詢古經中某些集體大屠殺的行動，而聖經上說，這些行動是由雅威命令祂的子民去做的。在一次關於梵二啓示憲章的研討會中，有一位學生十分清楚地提出了一個代表中國人的直接感受的問題：「為何天主不選擇一個在倫理和文化上較高貴的民族？」倘若你回答他說：「以色列的被選，並非由於它的偉大或功勞，而是為了在救恩史上去扮演一個特殊的角色。」這樣的回答不會使他滿意，他會繼續追問：「一個既渺小又遙遠的以色列民族，對梅瑟時代、達味時代、以及現代的中國人的得救又能貢獻些什麼？」

依照聖經的教導，基督徒宣信耶穌基督是救恩唯一的中保（參照：茂二 5；宗四 12；若一 18；十 7；十四 8；十五 5）。為熟識中國歷史文化的知識份子而言，要去接納那位曾經生活在世界的某一角落、而又死於寂寂無聞之中的納匝肋人耶穌，是件非常困難的事，不僅為非基督徒，甚至為虔誠的（中國）天主教徒亦如此。現且舉一例，當

在準備一連串有關基督學的演講時，大家都同意應當注意基督的唯一性，但問題在於一位中國人要設法去講解這個敏感的問題。當建基於耶穌基督的唯一性上的基督宗教宣稱自己為絕對時，則衝突更為尖銳。在一次輔仁大學神學院所舉辦的研習會中，一位主講「中國思想與基督宗教」的講者，指此「宣稱」為「不合基督徒精神及有罪」的肯定。（註一）簡言之，宣認以色列民在救恩史上的特殊角色，尤其是耶穌基督唯一而普遍的中介地位，都大大地打擊到中國人的基本自我了解。

與這種心態交談的神學必須針對學生所不斷提出來的問題，這些問題往往潛藏在學生心內，有時甚至需要把它引導出來。許多問題都可以很容易地依循梵二的訓示解決，可是不久從這些解決當中又產生新的問題。譬如：有關非基督徒得救的問題可以用聖經裏所啓示的「天主普遍救恩的意願」以及傳統的「足夠恩寵」的教義來解決（為許多神學生來說，所謂非基督徒的得救，即是指他們的父母、祖父母、朋友、同胞、古聖賢和英雄等）。台灣的主教更在感恩祭中插入了紀念祖先的禮節，此舉當然符合正統的信仰和正確的神學，但却引發了不少問題：基督徒的意義是什麼？如果天主亦通過同胞、聖賢的思想和民間的智慧、甚至其他宗教來接觸人，則非基督徒的民間宗教所扮演的是什麼角色？在台灣，這些民間宗教極為蓬勃，它似乎不僅不為福音鋪路，而且抗拒並阻撓了基督徒信仰的傳播。

倘若聖多瑪斯亞奎那所說「一切真理，不管由誰所說，均來自聖神」（註二）是對的，則在救恩史上中國的古籍與舊約聖經又有何明顯的分別？為中國人，中國的古籍可

否取代古經的地位？如果可以，則其他地方的基督徒（包括歐洲、美洲、非洲、和印度）都必須接受中國古籍是「默感的」典籍，與古經有同等的規範性。倘若不可以，則古經的倫理教訓與中國古籍的倫理又有何明確的區別？除了上述問題以外，尚有無數問題都需要神學作全面性的探討，尤其是以下所提出的幾個範疇：

「天主的普遍救恩意願」與「基督是救恩中介的角色」之間的關係如何？怎樣去解釋基督的中介角色而同時又不會令到祂這個人及其工作在歷史上的特色遭到瓦解？如何去配合聖經和傳統來解釋「救恩」的概念，使到它一方面既可避免否定了天主的救恩普及一切人，另一方面亦不致於解散了基督這個人及其工作在歷史上的特色，也不致於只是表面上承認祂的中介地位？又或者，是否如同致弟茂德書第四章第十節所說的（「祂是全人類，尤其是信徒們的救主」），救恩可以有程度上的分別？這些都是要在「救援論」和「恩寵論」中討論的問題。

當神學面對着一種以自己的文化遺產及倫理而自豪的心態時，它必須要深入探討「人需要救恩」的問題。因為，為中國人的基本問題是：為何要在自己的成就和遺產以外去尋求圓滿和救恩？是否文化遺產中的價值仍不能滿全我們中國人的（最深）需要？是否仍然有一個問題連中國聖賢的古訓和科學成就都不能解答？這些都是有待宗教哲學和基本神學去探討的問題。

基督的訊息和有關基督的訊息又如何回應人對救恩的追求？基督是唯一而普遍的救恩中介所指的是什麼？對這個中介角色的解釋，是否可以更認真地考慮到基督這個人及其工作的歷史特色，亦考慮到基督徒對救恩

的經驗的一面？這些都是屬於「救援論」範圍的問題。

但是，當基督宗教宣講救恩喜訊的核心時，神學必須面對另一組基本問題，而這些問題乃源於基督徒恩寵的福音和中國人的實用倫理觀之間的衝突。

中國的倫理與福音

中國傳統思想十分着重倫理。支配着中國人的家庭和政治生活的儒家哲學，其焦點亦在於倫理問題。文革時代的批孔運動更證實了這套倫理哲學的力量仍然存在。台灣經過了五十年的日本統治之後，民間宗教復甦，而國家亦迅速走向工業化和西化，但現今台灣仍然是中國傳統倫理的繼承者，不論從學校對學生的訓誨、政府對行政人員的講話、家庭中的對聯及題字等，都很強調傳統的道德。在感恩祭的信友禱文之中，有時信徒會祈求保存傳統道德。有一位主教在他的首封牧函中，宣稱發揚儒家精神為台灣教會的首要任務。許多講道皆以道德為主題（這種情況有時太過份，以致於台北的總主教在甲年主日讀經的譯本前言中，指謫司鐸們不斷把講道變成了倫理教訓，他說：教友們對此感到非常厭倦。）不少討論中國文化與基督宗教，以及討論與非基督徒交談的文章，都喜歡比較中國的倫理觀與基督道德觀之異同，尤其喜歡討論「孝」、「仁」、和「愛」等課題。

中國之所以着重倫理，實有其理由：很多世紀以來，中國都為了生活必需的條件而掙扎。洪水、旱災、颱風與地震均威脅到它基本生存的條件，因此，它的為首需要是具體而實際的行動和合理的規律，以維護社會生活的和諧與平安。對於宗教信仰的關注，

和期望神的恩寵等，在某種程度上來說，並不如此需要。同時，雖然人們在宗教問題上可以意見不合，但他們却能同意共同承擔責任，因為他們直接經驗到什麼是促進或摧毀平安與和諧。

這種對倫理重視的態度，甚至可以在聖經的訓示下找到維護的理由。無論從新舊約聖經中，我們都可以聽到這樣的話：「天主會照每人的行為予以報應」（羅二6；請參攷：耶十七10；詠六十二12；默二23）。根據（瑪二十五31—46），在審判之日，天主會按照人的愛德和對他人的服務來審判，在司葛雷碧論恩寵的著作中，亦指出了倫理有某種優先性：

一如其他的宗教，基督徒信仰亦必須給予倫理生活某種優先性。因為倫理帶有「命令」的特徵，而且是非常急迫的命令，它不能等到所有人都同意了人生終向的問題才實行……。雖然宗教和哲學都可以有它的多元性，但是，對於倫理環境的要求及其內在的挑戰，必須立刻回應。對於有需要的人，必須立刻主動地加以援助。這種環境本身就給我們倫理的挑戰，不論我們是否基督徒或佛教徒，人文主義者或信奉其他主義的人，只要我們是人，我們便要面對這種倫理的挑戰。（註三）

由於中國的倫理觀與基督徒的倫理觀有相同之處，基督徒的信仰亦吸引了許多中國人。譬如：有一位父親對自己整個家庭皈依天主教而非常感恩，他說：「的確，我們信奉天主教之後，孩子們現在更服從了。」基督徒信仰中的這一面（倫理）甚至可以成為信仰的前奏，然而，這種偏重於倫理的人生態度和對宗教的態度，對基督徒救恩的喜訊

產生了一些特殊的問題。

從人生的需要來看，或甚至從聖經的教訓及神學方面來看，無論這種態度是如何的合理，它總是易於把基督的喜訊解釋為一種倫理形式，用以支撐中國傳統的倫理（這種傳統倫理往往十分保守），如此，基督宗教的「創新性」便很難表現出來。例如：有一位教授台語的老師，通過教導外籍傳教士語言而獲悉了天主教的教理；有一次他說，他看不出基督徒所相信的地獄與中國民間宗教的輪迴思想有何分別，因為兩者都含有勸導人盡孝道之責，只是一者以地獄之苦來恐嚇，另一者則警告人會再生為畜牲，受人虐待。中國人說孔子已經制定了中庸之道來約束人的品行，如果基督徒的信仰只是另一種倫理制度，則中國人為何要多此一舉去接受它？

處境神學的基本問題

中國的倫理與基督徒的宣講之間的衝突，不能用中國某些錯誤的倫理行徑與基督徒最高的理想、或聖人的行為來比較以求解決，因為這是方法上的錯誤，不僅無效，且是虛偽。但這個問題的解決方法，亦不在於指出中國最高的理想境界比不上基督宗教的倫理教訓；最後，也不能說：中國人已經擁有或已認識了（道德）律，因而接受基督的信仰只是給予他遵守法律的力量，因為這種說法若走到極端，則會否定了天主的救恩意願和祂賜給一切人足夠的恩寵，同時，亦無形中否定了非基督徒的中國人實在度着良好的倫理生活。

既然這種偏重於倫理的態度，很容易使人誤解基督徒的宣講只是另一套倫理制度、或者只是法律，並非救恩的喜訊；亦會使人

誤解人生的渴求、希望和需要，故此神學需要把注意力轉移到下面的基本問題上：

人渴求快樂、意義、和自我滿全的最後目的是什麼？是否人所尋找的東西超越倫理的領域，就是說：超越他能夠和必須履行的，亦超越他所要負責的領域？一位絕對無缺點者的存在（如果可能的話）可否滿足一個渴求別人自由地予以認同、接納、和愛的人？是否人所追求的快樂只止於「自力」所能行的善？抑或人正在追求一些靠「他力」才能實現的東西？如果「自力」帶來的東西會毀滅，則人是否追求一些「他力」且純粹是恩賜的事物？是否人只是關心如何實際地去達到自我的完成，抑或他亦潛意識地有興趣去知道他可以去獲得他所尋求的圓滿？這些都是屬於基本神學和宗教哲學範圍的問題。

對基督及其救恩工程的信仰，尤其是祂的死亡和復活，會否答覆了人的追求？其意義又如何？這一切問題都需要由救援論去處理。

倘若基督徒的宣講根本並非一套倫理，更非法律，而是恩寵的福音（參閱宗二十，24），那麼，信仰與倫理之間的關係又如何？這是包含在恩寵論中有關「福音與法律」的問題。

與實用倫理觀相近的，是實用的宗教懷疑主義，這種主義亦影响着中國人的心態。論到這點，我們需要進入第三組基本問題中去探索。

中國的懷疑主義與基督徒的教義

對於宗教問題，中國人多少抱懷疑主義。孔子自己便拒談永生的事，他說：「未知生，焉知死」。這是一種「不知主義」的立

場，任何關於個人身後境界的教訓都不會在此找到基礎，更不會作為現世行為的規範。（註四）

孔子亦不論及鬼神，因此 EICHHORN 曾以「孔子含糊的宗教態度」為題來討論他的宗教觀。（註五）最近，杜威的實用主義哲學深深地影響了整個教育制度，因此亦加強了中國人趨向於「不知主義」和「懷疑主義」的態度。按筆者看來，不知主義的態度是中國人容忍宗教信仰的根由之一，而許多中國人都以這種態度為榮。中國人並不傾向於宗教狂熱，對於宗教問題，只要是不干預到社會秩序和家庭生活，各人可以有自己的意見。

對於宗教問題的懷疑和保留態度還可以找到進一步的理由來支持。就是認為對於人生和社會的急迫問題必不能訴諸宗教信念。雖然聖多瑪斯認為不必藉着啓示亦可能認識天主，但他亦知道這並不容易。當他列出這個困難的理由時，其中的一個理由是須要注意到一個人的家庭。（註六）梵一和梵二兩屆大公會議都暗示：若沒有天主啓示的協助，不易清楚地認識天主。

當這種懷疑和實用的心態遇到有關天主的信理時，就不能不問：「你怎樣知道？」「相信了以後又有什麼不同？」在回答這些問題時，真正的處境神學必須集中於信仰的理性及經驗的基礎上，而且要強調「以否定方法來探討天主存在的神學」所扮演的角色，以與東方教父的「反面」神學（表面否定，但骨子裏却肯定）相呼應，此外，也要牢記第四屆拉特朗大公會議的名言：「造物主與受造物之間的相同不能發現，除非同時注意到兩者之間更大的差異。」這些問題都需要在基本神學範圍內去全面探討。

在闡釋教會的信理時，教義神學應指出

對耶穌基督復活的經驗是基督徒信仰的泉源（包括對天主聖三的信仰），並應指出這信仰的存在意義。總言之，在一個對宗教的思想充滿懷疑和實用態度的處境中，神學必須着重基督徒信仰存在和經驗的一面。

結語

倘若仔細審視上述與中國處境神學有關的基本問題，可以發現這些問題為任何神學院內的神學課程都很重要，即使問題的尖銳性和表達的形式不一定相同。倘若中國神學所反省的課題與普世神學相同（天主的啓示在基督內完成），並能真正地服務人類（雖然種族與文化不同，但仍屬同一個大家庭，他們所問的，也是同樣關於人生的意義和死亡的問題，分享彼此的喜樂與焦慮）也是一個很合情理的結論。

即使樂器相異、節奏不同，我們仍期望真正的中國處境神學能夠有同樣的音調。換言之，如果一個處境神學為回應它的對象及其心態而全面探討它的基本問題、以及發展它的思想的話，則它與其他地方的處境神學即使重點相異，亦必有許多共通之處。倘若我們並非僅為了處境而尋求處境，則本文的結論當不會令讀者失望。到目前為止，我們尚未看見有一個處境神學能夠真正地在「自足的隔離」中誕生和發展。如果一切神學都面對同樣的基本問題，並嚐試在啓示的光照下去回應，則必會達至有效的交談及互助。一方面，中國神學能警醒西方神學，叫它不要以自己的習慣和固定答案去誤解中國的思想。另一方面，既然中國神學中的基本問題現亦正在西方被人爭論，也許中國神學家可以從西方學者得到幫助。這樣的交流定有裨益，因為上述某些基本問題，也許早已在西方更有利的情况中被人爭論和探討過。