

關於當代中國大陸「文化」基督教的神學評注

譚興



(編者按：本文作者是中國大陸一所大學哲學教授，文章內容新穎，富啟發性。)

一

自本世紀中葉以來，基督教的合法傳教活動在中國大陸被迫中斷，無神論意識形態取得了實質性的法定權力，以致於基督教的信仰和活動只會引起人們的政治警覺意識。然而，近十年來，社會層面對基督教的政治活動意識明顯普遍減弱，對基督教的認信在已成爲社會基礎意識的無神論文化背景中自發性漫生。尤爲引人注目的是文化知識界中出現了宗教關懷意向和對基督教信仰的興趣。這一精神意識之趨向在文學、藝術、哲學和人文科學領域中，儘管實際上不僅絲毫不具普遍性，而且顯得脆弱孤單，但確有日漸增長的趨勢，以致於中國大陸的某些教會權威人士聲稱，中國基督教將在中國教會之外得到更大的發展。

教會權威人士將這些具有基督教認信趨向的文人學者稱之爲「文化基督徒」。按照這一定名，是否也意指中國大陸將會出現一種「文化的」基督教形式呢？

神學家們若僅用信仰意識危機來解釋這一現象，或對這種實際上仍然相當微弱的「基督教熱」過於樂觀，就會使問題簡單化。如果說已有「文化基督徒」的出現，或者將會有一種「文化基督教」形式出現，這只表明中國神學界已面臨着一些新的神學課題。例如：所謂的「文化基督教」的含義及神學

性質是什麼？它在中國基督教神學發展史中的未來含義是什麼？「文化基督教」作爲一種教會外的基督教形式與教會的關係如何？以及從整個中國文化的未來發展來看，「文化基督教」的角色是什麼？

二

嚴格來講，當代中國大陸尚不存在一種所謂的「文化基督教」。事實上，我們僅可以說，在知識界中，基督教信仰和神學已成爲知識分子的重要關注對象之一（而非唯一）而已。與此相關，某些知識分子（文人學者）至少已採納了某種基督教的思想立場——我們必得承認，在基督教中並非只有一種統一的神學思想立場。因而，那些已採納了某種基督教神學立場的知識分子將會發展出一種什麼樣態的神學，乃是一項有意義的神學課題；此外，這些知識分子採納的是哪一種神學思想立場，與西方衆多神學定向中的哪一種定向有親合性，亦是一項重要的宗教社會學課題。

教會權威人士稱這些採納了某種基督教神學思想立場的知識分子爲「文化基督徒」，其含義似乎是指，他們並非真正的基督徒，只是把基督教作爲一種文化思想來接受並爲之辯護，或從事着一種基督教的文化研究而已。

這一定名之意指帶有相當的含混性：首先，如果有人僅只把基督教認信作為一種文化思想來採納，尚不能具有「基督徒」之名。

「基督徒」之存在必植根於信仰——對耶穌基督和其父上帝的信仰、對基督死而復活的信仰，具有信仰的重生經驗，並在行為上以耶穌基督的聖訓為存在的品質。實際上，在那些採納了某種基督教神學思想的中國知識分子中，僅有一部分人具有這種信仰的重生經驗。

另一方面，即使是那些已獲得基督信仰之認信的知識分子，由於其存在形式與大教會或小教會（家庭教會）都不發生關係（這既有政治處境的原因，也有大小教會本身的曖昧性的原因），甚至由於連最基本的團契生活也沒有（這又有政治和地域上的原因），這些知識分子的「基督徒」身份就顯得極不明朗。也許我們不得不區分「基督徒」與「基督教徒」的名份，甚至也可以在早期基督教史中找到「基督徒」而非「教徒」的認信形式，然而，在今天來看，那些在教會組織之外，更與教會之宗派形式無關的認信基督的人，能被教會認可為基督徒嗎？

這一問題不是無關緊要的。隨着中國大陸對基督教思想禁錮的逐漸解除，可以預想會有更多的知識分子認信基督。於是，可能會有更多的教會外的「文化基督徒」，以至終將出現一種「文化的」基督教形式。對這一現象要作出神學解釋，恐怕並不容易——不妨想想朋霍費爾(D. Bonhoeffer)的一些神學主張所引的爭議。

「文化」一詞的含義同樣易於引起誤解。如果我們要恰當地理解或解釋所謂「文化」基督徒或「文化」基督教，就必須注意「文化」一詞在中國大陸的政治文化語境中所具

有的隱深含義。只有從無神論的獨斷意識形態的話語背景中，才能充份理解「文化」一詞的實際用法。

三

中國基督教的發展，向來與西方傳教活動有關，以致於基督教在中國一直被視為外來宗教，並導致至今沒有了結的中國文化觀念與基督教思想之爭。這一歷史原因使得基督性與人性之本體論關係在我國神學界中一直蔽而不明。

然而，「文化基督教」現象之出現，與西方傳教活動無關，甚至也與本土教會的宣教活動——它當然受到實質性的限制——無關。這一現象在神學上的意義引人注目。我們至少可以提到如下一些神學問題。

首先，中國文化與基督教之關係，必須以一新的視域來考慮。文化論問題事實上已轉換為存在本體論問題。中國文化與基督教之關係不再是一個中西文化之對話問題，而是一個存在本體論上的對話問題。中國基督教之發展，由外傳轉化為內部的自生，不僅將整個中國文化與基督教的傳統關係，也將改變發展着的中國文化本身，中國的基督教神學亦應具有新的視域。

由於「文化基督教」現象是在中國教會活動被限制、基本上不存在宣教活動的背景上發生的，「五四」時期由中國某些教會人士提出的「三自」綱領顯得失去了時代的恰切性。中國大陸的教會神學面臨着另一方面的挑戰：它應該和將會有什麼新的樣態呢？與此相關，由於這一個現象與西方傳教活動無關，「五四」時期提出的，且至今仍在討論的所謂本色化神學主張，也因此喪失了恰切性。「文化基督教」現象明顯不是中國文

化的基督教現象，而是基督教的中國文化現象。至於國家的教會、民族的基督教之類的主張，不管從歷史——納粹時期的「德意志基督教」——還是從現實來看，都值得引起神學家們的警惕。

基督教的傳統分裂——尤其是 Hans Küng 所謂的「古典衝突」——本與中國無關。然而，傳教士們（尤其是新教）把教會的宗派形式帶到了中國，以致基督教在中國的發展倍受損害。例如，在西方，無論天主教還是新教，God 之名只有一個，在中國卻出現了兩個 God 之名（天主和上帝）——以致三個 God 之名（外加一個「神」）。「文化基督教」現象之出現，至少在神學定向上是普世性的，從而與本世紀的普世趨向自然吻合。

四

Ernst Troeltsch 指出，基督教的存在形式自始有三種：大教會（Kirche）、小教派（Sekte）和神秘主義（Mystik）。大教會往往自認是此世的上帝之國和救恩機構，表現出主動適應此世的態度，要成為大眾的教會，並一再表現出與國家權力相結合的趨向；小教派是以注重「重生」經驗為基礎的信徒小團體，看重律法輕視恩典，有強烈的脫離此世的願望，其信徒成員多為下層階層，堅決否定文化形態，故此小教派根本沒有任何神學可言，而且排外性很重；神秘派雖然也注重個人的屬靈經驗，卻趨向於個人宗教的存在形式，有削弱團契和教會形式的趨向，即使神秘派也有以個人為基礎的團體，也不存在永久和固定的形式，並把宗教虔敬感作為文化活動的創造性動力，注重基督宗教的文化形態和真正科學的、反思性的神學，神秘派成員一般屬於文化階層。

如果用 Troeltsch 的這一界定來分析當代中國大陸基督教的諸形成，將是非常富有激發性的。我無需去為 Troeltsch 的基督教社會學作論證，而是把它作為一種宗教社會學的方法論圖式，去更有效地描述中國當代基督教諸存在形式的特點。

在我看來，「三自」組織或愛國會可視為當代中國的「大教會」，它們對社會、國家及民族的態度，以及與國家權力結合的趨向，都表明其身份的特徵；家庭教會——尤其是新教的家庭教會，不管在形態和實質上，都表現為小教派的形式——天主教的家庭教會也許是例外，值得做個案分析；而正在不斷形成的「文化基督教」，則在形態和實質上趨向於神秘主義形式，如果我們在 Troeltsch 的用法上來理解「神秘派」這個詞，而不是將它與中古世紀歐洲神秘派相聯的話。有三個要點值得強調：a. 明顯的個人宗教形式，與大教會和小教派均保持距離；b. 注重基督教之文化性和文化之基督性創造，在文化知識階層拓展；c. 自發地趨向科學的、反思性的神學。

當代中國的「大教會」多少有保留地承認「神秘派」，而「小教派」則對「神秘派」基本持否定態度，「神秘主義者」們也視「小教派」之信仰形式為「不可理解——一位文人曾告訴我，他參加家庭教會後不久，終於不能忍受在他看來有過多中國民間宗教成份的信仰形式，便偷了一本聖經離開了。

中國基督教至今在基本神學或系統神學方面極為貧乏，「大教會」是如此，「小教派」則根本沒有神學。「文化基督教」倘若真的會形成，將在科學的、反思性神學的定向上推進基本一系統神學以及基督教哲學的在中國的建立。這至少可以在形式上補全中

國基督教的形態。

五

莫爾特曼 (J.Moltmann) 在談到自己的神學構想時說，他的認信最初不是由聖經和教義問答手冊喚醒的，因此，他感到自己必須在神學中發現對他自己來說是全新的一切。對於中國大陸的「文化基督徒」，這種經驗不是陌生的。如果隨着「神秘派」的形成而出現一種科學的、反思性神學，其樣態必然會與中國的教會神學有所不同。

什麼叫做「在神學中發現對我們來說是全新的一切」？莫爾特曼的意思顯然是指，我們的神學問題是從自身時代的存在處境中產生的，而不是以過去的神學思想立場和結論中產生的。同樣，中國的「神秘派」神學也從自身的存在處境中得到自己的神學問題。

這種神學之形成，其神學處境至少有兩個維度：一方面是與無神論信仰意識形態之關係，另一方面是與教會神學之關係。這兩方面都帶有獨特的處境性。

在「五四」時期的中國，基督教思想與無神論的各種人文科學世界觀發生過激烈的爭辯。這場爭辯在馬克思主義成爲意識形態的全權話語後被中斷，基督教思想被這種意識形態視爲另一種意識形態而加以清除。無神論的、但同時也是一種准宗教性和帶有信仰性質的全權意識形態話語，是「文化基督教」的首要的神學處境。這絕非是有神論與無神論之間的對話問題，從實質上看，更是兩種信仰形態之間的對話問題，一個引人注目的現象充分說明了這一點：基督教思想在中國當代文化界中初露端倪，最爲強烈的不容忍性反應不是來自官方意識形態，而是來自同樣受到官方意識形態壓制的人本主義的

馬克思主義派。信仰論的意識形態批判和意識形態的信仰論批判是我們的神學的首要課題。

從教會神學方面來看，極端的自由主義和極端的基要主義過去是、迄今仍是神學的另一維度的基本處境。一方面，極端自由派（吳耀宗）使得基督教信仰變質爲歷史理性主義信仰，另一方面，極端基要派（王明道、倪柝聲）又從另一極端使基督教信仰成了個人得救的宗教，以致徹底私人化。前者的危險在於，基督教信仰與無神論的准宗教的信仰意識形態的趨同，後者的危險在於，喪失了基督教信仰中的先知批判性和普濟性。因此，對基督教信仰社會主義思想的神學批判和拓展神學的社會批判定向是我們的神學的重要課題。

中國基督教尚只有教會神學形態，一直缺乏一種科學性的、反思性的神學形態，這對基督教在中國的發展極爲不利，尤其當我們考慮到無神論信仰是我們歷史的和現實的基本處境，情形更爲明朗。其結果不外是：基督教信仰要不是在現實的存在處境和文化處境中被其它世界觀或信仰論化解，便是以聖俗之分爲界，使基督教信仰和存在處於與世隔絕的狀態，被迫劃地爲牢。

當代中國大陸的基督教「神秘主義」萌生於無神論的存在處境，植根於這一處境，並要仍然置身於這一處境，在這一處境中伸展，而非「入聖超凡」，進入無神意識形態爲教會構築的圍牆之內。

如果它要發展一種處境神學，那麼，其樣態亦非獨創獨有，而是在諸多方面與歐美神學之現當代定向相關聯，這是因爲，從存在論來看，人類的基本存在處境在本體論上是相同的。因而，我們的處境神學同樣應是：

六

1. 批判的神學，這種批判是雙向的批判：既（向外）指向各種無神論的意識形態和信仰，也（向內）指向神學和教會本身；既是一種社會批判和意識形態批判，也是一種神學的自我批判（Hans Küng, J.B.Metz），批判之標準來自基督的十字架，來自聖經中的上帝之言，被釘十字架的上帝是神學的基礎和批判（J.Moltmann）。

2. 自由的神學，而非獨斷論的神學，這意味着，神學在性質上是人與上帝、人與人的對話；神學話語是人言，不是聖言；在神學中沒有人為的神聖權威或自封的正統，神學永遠處於走向聖言的途中（Karl Barth）。

3. 科學的神學，這不僅指神學與自然科學和其它人文科學的對話，更是指神學自身的科學性（T.F.Torrance, P.L.Berger, W.Pannenberg）。

4. 存在的和先驗論的神學，這意味着神學應透入到存在論和先驗論的層次，走向聖言與此在的先驗存在論關係的實事本身（zur Sachen selbst），突破中國神學界至今還在糾纏的中西景觀的二元對立，使中國神學不是奠立在民族主義景觀之上，而是人與上帝的存在論關係之上（R.Bultmann, K.Rahner）。

5. 道成肉身的神學，所謂「肉身」在此既是指存在的時代處境，也是指傳統的發展着的民族文化本身；因而這種神學既是處境化的，使基督精神在時代處境中成肉的神學（D.Bonhoeffer, D.Sölle），也是在文化中展開的神學：文化是肉身、是形式，上帝的話是靈魂、是實質，基督精神也展現為文化的形態（R.Guardini, H.U.von Balthasar, P.Tillich）。

中國的神學不是中國化的神學，而是在中國的存在處境和語言中存在的神學。神學在本質上沒有中西之分。

當我們把基督教在中國的發展與歷史上佛教在中國的發展加以比較，就某些方面來看，是富有意義的。

首先，基督教經典著作之翻譯與佛典的翻譯，實在不可同日而語，這是中國基督教發展中存在的重大問題之一。中國教會至今尚未重現系統的、全面的基督教經典翻譯工作。唯一有過的一項系統翻譯計劃《基督教歷代名著集成》，不僅依然殘缺不全、現當代部份更為薄弱，而且翻譯質量（尤其中文表達）亦頗有問題。即使如此，這一翻譯計劃最初仍主要是由西教士推動和主持的。如果中國神學家們自己仍不注意基督教經典的系統翻譯，基督教在中國之發展前景不會明朗起來。——不妨看一看基督教在韓國之發展及其基督教文獻翻譯之盛況。令人遺憾的是，中國大陸文化界的多項系統翻譯計劃均因財力貧乏而夭折。

佛教傳入中國後發展出多維度的中國佛教，既有民間化的、不究佛理的淨土宗，實踐與佛理並舉的禪宗，亦有偏重思辨學理的唯識宗，並形成自己的傳統；相形之下，基督教在中國之發展，幾乎是不相稱的。尤其值得注意的是：基督教在中國之發展類似於淨土宗的定向頗為顯著，這種與民間宗教相結合的定向，倘若沒有注意教義及基本神學之定向為補偏因素，最終難以應付現代化社會之挑戰。

中國神學之歷史尚淺，近十年的重要發展現象在於，基督教認信由外傳轉變為自發尋求，這將是中國神學發展史上的一個轉捩點。正是在此意義上，「文化基督教」之端倪才不可輕視。