

大學還能出甚麼好的神學嗎？¹

羅秉祥

香港浸會大學 中華基督宗教研究中心

更重要的是，宗教研究激發神學院好好地作神學的工夫，大學幾乎沒有為神學留下餘地，因此神學研究的責任便落在神學院身上。……神學是屬於教會的，屬於神學院的，這個領域不應由大學和宗教研究佔取，而神學院也不應把為神學發言的權利轉讓別人，或任由別人奪取。²

如果人文旨趣的漢語基督神學定位在建設漢語的現代文教制度中的神學學術，就會通過大學—研究院建制為基督教思想—學術生產知識人，擴展基督教思想學術的傳承能力和參與現代思想對話的能力。……因此，傳統的基督教神學分化為人文神學和教會神學，恰恰是基督教在現代語境中的生存需要，漢語基督神學的發展同樣需要這兩種不同維度的神學。³

一、 解題

本文的題目可以有兩種解讀。第一種解讀是把這問題當作一修辭式疑問，是一種反詰，言下之意是大學不可能出甚麼好的神學。周永健（香港中國神學院院長）之前引文可代表這個立場。第二種解讀是把這問題當作一個真正的問題，是在大學工作的神學人的自我提問，自我反思，反省自己的使命與任務，反思自己工作的定位與期盼。劉

1 此題目改自“拿撒勒還能出甚麼好的嗎？”（《聖經·約翰福音》1章46節上）。

2 周永健，《宗教研究對神學教育的挑戰》，收於余達心編，《生命的學問——中國神學研究院銀禧院慶文集》（香港：中國神學研究院，2001），頁9-12。

3 劉小楓，《漢語神學與歷史哲學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁60、62-63。

小楓的前引文可代表這個立場。

周文的脈絡是大學的宗教學系。事實上，持這種見解的並不止周永健院長一人；在全世界有不少人把獨立神學院與大學宗教學系對立起來，好象楚河漢界，涇渭分明。這種二元劃分的結果之一，就是神學工作是神學院的專利，大學中的學人頂多只能研究基督教思想，而不應也不能作神學。

這種二元劃分是嚴重與華人大學現實情況脫節的。華人大學雖罕有大學中的神學院，但大學中的基督教研究中心，於近年卻不斷成立及冒起。愚見認為，這些研究中心或研究所應承擔一個很重要的神學任務，是如劉小楓於前引文所提出的。

在詳細解釋這種以華人大學為基地的華人神學工作性質與方法之前，筆者先提出一個華人神學／宗教學機構的類型劃分。

二、 華人神學／宗教學機構三類型

筆者認為華人神學／宗教學機構可以作以下的三大類型劃分：獨立神學院、大學中的基督教研究中心、大學中的宗教學系（這裏所講的大學是以公立大學為主）。⁴

在下文，筆者將會從（1）教育目的，（2）學生，（3）受眾及問責對象，（4）學問客體，（5）學問進路，（6）學術立場，（7）任務定位等七方面，解釋這三類型機構之異同。⁵

4 筆者這個三重劃分類型構想是受美國日裔宗教學家 Joseph Mitsuo Kitagawa 所啟發，見 Kitagawa, "Introduction," in Kitagawa ed., *Religious Studies, Theological Studies and the University-Divinity School* (Atlanta: Scholars, 1992)。只不過，他的類型構思是四重劃分：獨立神學院、教會導向的大學神學院、大學導向的大學神學院、大學的宗教研究系。由於華人大學罕有大學中的神學院，而北美大學也罕有大學的基督宗教研究中心，所以，筆者的類型劃分與 Kitagawa 的不同。

5 正如任何類型學一樣，其類型只是理念性 (ideal type)，在現實世界中，不同類型的呈現是有模糊之處，而並不處處涇渭分明。

- (1) 教育目的——獨立神學院的教育目的一向非常明確，“神學教育在於為教會培育人才，包括神職人員和信徒領袖”。⁶ 大學的教育目的則為社會培養人才（本科生部）及培養下一代的學者（研究所）。宗教學系的教育目的是要促進對宗教本身，及宗教對社會文化的重要性的理解。至於在大學的基督宗教研究中心或研究所，若要承擔教學，則要促進對基督宗教本身，及其對社會文化的重要性之理解。
- (2) 學生——獨立神學院的學生通常全都是信徒，大學宗教學系收取學生則不問有無宗教信仰。大學中的基督宗教研究中心或研究所，於收生時應無規定有否宗教信仰，但當然會特別歡迎對基督宗教有濃厚求知興趣的人。
- (3) 受眾及問責對象——獨立神學院的受眾 (public) 及問責對象是建制教會，甚至只是某一宗派的教會。“作為僕人，神學院恒常要問的是：教會在這時代（在我們這一代）需要甚麼樣的工人？而整個神學教育的設計便得朝這方向走”。⁷ 大學宗教學系及基督宗教研究中心的受眾及問責對象則為大學、學術界及社會；宗教學系還得以社會中的宗教社團及人仕為受眾及問責對象，而基督宗教研究中心則還得以社會中的基督宗教組織及人仕為受眾及問責對象。
- (4) 學問客體——獨立神學院的學問客體 (object of study) 當然是單一宗教，就是基督宗教。神學院的科研或教學若會注意到其他宗教，也是以基督宗教為視窗，而不是就其他

6 周永健，〈宗教研究對神學教育的挑戰〉，收於《生命的學問——中國神學研究院銀禧院慶文集》，頁1。

7 第五屆世界華人福音會議專題研究小組，〈神學教育模式〉，收於麥希真編，《第五屆世界華人福音會議彙報》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，1997），頁500。

宗教自身而研究或教授其他宗教。大學宗教學系的學問客體則一方面是社會中（甚至全球中）的各大小宗教（religions），多元並重而無所偏愛；另一方面，則是宗教本身（religion），強調諸宗教之共相多於其殊相。大學中的基督宗教研究中心之學問客體，則兼一與多。既然以基督宗教為名稱，當然是以基督宗教的研究及教學為本務。可是，由於身處大學，是宗教多元、思想多元、意識形態多元的地方，這個脈絡及視域絕不能受忽視。因此，其學問客體應是以諸宗教、思想、意識形態為脈絡及視域，而側重基督宗教（因此一與多並重）。

- (5) 學問進路——獨立神學院所採取的學問進路，是局內人自身反思的方式，是教會中人為了教會及以教會為受眾的自我反思，因此這種神學人必須認信及以教會成員自居。⁸ 這種進路，可以比喻為自傳體的，⁹ 是我寫我信，只不過第二個“我”（我信）是群體的我。大學宗教學系所採取的學問進路則截然不同，是以局外人的身份（儘管他也許是一個信徒）去觀察研究諸宗教及宗教本身，學人因此可以認信也可以不認信任何宗教。假如獨立神學院的學問進路是出自教會、為著教會、朝向教會，¹⁰ 大學宗教學系的學問進路則是出自大學、為著大學、朝向大學。這種進路，可比喻為

傳記體的，¹¹ 是我寫他信。大學的基督宗教研究中心，學問進路要綜合前二者，內觀與外觀並重。既然身處大學，是一宗教、思想、意識形態多元的所在，則不能避免要以外觀內的方式來研究基督宗教。可是，要透徹理解一個宗教，則必須能夠投入該宗教裏面，感同身受才行。以為“不識廬山真面目，只緣身在此山中”，所以必須從外觀內才能洞悉宗教真面目，只是一種膚淺的見解。廬山的真面目（以及一個宗教的真面目），也正是其“橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同”之處。既要能出乎其外，也要能入乎其中，理當如此。¹² 因此，這種學人雖不一定要認信基督信仰，也不一定加入教會，但至少要是基督信仰的精神服膺者及欣賞者。繼續用上述的比喻，這種學問進路是既自傳體也傳記體。可以說是自傳體（我寫我信），因為這學人必須立足於自身服膺基督信仰的思想及精神這視域（“我信”）；也可以說是傳記體（我寫他信），因為這學人也必須從另一視域（其他宗教、思想、意識形態）來審視基督信仰（這時候基督信仰便成為“他信”）。

- (6) 學術立場——基於上述之理，獨立神學院之學術立場是完全認同學術客體（所以神學院內的學術生活與宗教生活合一）。大學宗教學系的學術立場則是與學術客體保持距離，信仰中立，以求“客觀”，方便以“科學方法”研究宗教。¹³ 大學基督宗教研究中心的學術立場，則是介乎兩者之

8 大公性（ecumenicity）很強的英國神學家麥奎理也這樣肯定神學人的教會身份：“theology implies participation in a community. ... But if they remain theologians, they are not expressing a private faith, but have become spokesmen for their community, charged with a special responsibility within it. ... Again, whereas the theologian speaks out of the community of faith, the philosopher of religion is an individual investigator.” 見 John Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, 2nd ed. (New York: Charles Scribner's Sons, 1977), p. 2。

9 Kitagawa, “Introduction,” in *Religious Studies, Theological Studies and the University-Divinity School*, p. 16.

10 賴品超，〈漢語神學的類型與發展路向〉，收於楊熙楠編，〈漢語神學芻議〉（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁7。

11 Kitagawa, “Introduction,” in *Religious Studies, Theological Studies and the University-Divinity School*, p. 17.

12 參同上p. 16。關於研究宗教的“局內人進路”及“局外人進路”的相互優劣，參 Russell T. McCutcheon, ed., *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader* (London: Cassell, 1999)。

13 英文所謂“scientific study of religion”，主要是社會科學的方法，參 Charles Y. Glock, “Remembrances of Things Past: SSSR's Formative Years,” *Journal of the Scientific Study of Religion* 39, 4 (Dec 2000), pp. 423 - 426。

間，若即若離，既要對學術客體有精神上的契合，甚至有精神上的委身，但卻不一定要把宗教生活融入其學術生活中。

- (7) 任務定位——獨立神學院的任務定位是以宗教組織身份，透過學術發揚基督宗教，其神學的詮釋任務，是把基督信仰的意義詮釋給教內人（因此它的詮釋視域分別是基督信仰及當代教會）。大學宗教學系的任務定位則是以學術機構身份，透過學術促進宗教知識；因此其學術活動主要不是詮釋性，而是解釋性及分析性。至於大學基督教研究中心之任務定位，則應是以學術機構身份，透過學術，發揚基督信仰對現今思想文化之貢獻，其學人是以文化人身份參與建設中華文化。因此，其學術活動也必然是詮釋性，把基督信仰的意義詮釋給教外人（主要是學院及思想文化界），而其詮釋視域分別是基督信仰及當代學院與思想文化。

綜上所述，獨立神學院與大學宗教學系彼此差異甚大，所以彼此向對方劃清界限是可理解的。可是，大學基督教研究中心卻分別與獨立神學院及大學宗教學系有好些重疊共通之處：它既是兩者之間的橋樑，又分別是二者的夥伴。因此，獨立神學院得正視一個可能性，就是有一個與教會神學類型不同的神學，在大學中產生。

華人神學／宗教學機構三類型簡表

	獨立神學院	公立大學 基督宗教研究中心	公立大學 宗教學系
1. 教育目的	1. 訓練牧職人員 2. 為教會培養領袖 3. 為教會作普及教育	1. 為社會培養人才 2. 培養下一代學者 3. 促進對基督宗教及其重要性的理解	1. 為社會培養人才 2. 培養下一代學者 3. 促進對宗教及其重要性的理解
2. 學生	全是信徒	不問信仰，但尤其歡迎對基督宗教有濃厚求知興趣的人	不問信仰
3. 受眾及問責對象	教會	大學、學術界、社會、基督宗教組織及人仕	大學、學術界、社會、宗教社團及人仕
4. 學問客體	基督宗教（若注意其他宗教，也以基督宗教為視窗）	以諸宗教、思想、意識形態為脈絡，為視域，側重基督宗教	1. 各大小宗教，多元而無所偏重 2. 宗教本身
5. 學問進路	1. 局內人自身反思 2. 學人必須是信徒群體一分子 3. 自傳體	1. 局內局外視野兼顧，蘆山真面目既在山中，也在山外 2. 學人至少是精神上的服膺者或欣賞者 3. 自傳體與傳記體雙管齊下	1. 從外而觀察及研究宗教 2. 學人可是，也可不是信徒 3. 傳記體

	獨立神學院	公立大學 基督宗教研究中心	公立大學 宗教學系
6. 學術立場	完全認同學術客體（所以學術與宗教生活合一）	若即若離	保持距離， “客觀”，中立
7. 任務定位	1. 以宗教組織身份發揚基督宗教 2. 詮釋基督宗教對教內人的意義	1. 以學術機構身分發揚基督宗教對思想文化之貢獻 2. 詮釋基督宗教對教外人的意義	1. 以學術機構身分促進宗教知識 2. 解釋及分析宗教

三、學院型神學的特色

大學的基督宗教研究中心之研究工作可以是神學性的，也可以不是（如歷史性、哲學性；就算是涉及神學思想，也可以只是描述性或分析性的）。但假若這些學人要從事神學工作的話，他們的神學與獨立神學院的神學應否有何不同？如何不同？

在幾年前一篇文章中，¹⁴我曾引述特雷西對神學的分類分析。¹⁵現重述如下：

在《類比的想象》（1981）第一章〈對神學工作者的社會描述〉中，特雷西指出“何謂神學？”及“誰是神學工作者”並不是單純的問題，而牽涉到發問者的社會身份及工作定位。就社會身份（或社

會立足點、社會崗位，social locus) 而言，神學工作者可能立足於獨立的神學院、大學內的神學院、教會大學中的宗教系、公立大學的宗教系、或一個持續的社會行動中。就神學工作的受眾而言，可以是為了教會、學界、或廣泛社會而作的神學。這兩項因素決定了神學工作的類型，不同的組合會帶來不同類型的神學，影響其風格或特色、方向或路線、及主要課題，甚至會發展出不同派別的神學。因此，神學有其多元性，型態可以不同，但這個不同並不暗示正統與否或高下之分。¹⁶

在大學基督宗教研究中心內的神學工作（以下簡稱“學院型神學”），一方面要注意學問的客體（基督信仰），另一方面又要注意其社會立足點及受眾（大學、思想文化界），所以其神學一定要有很強的對話性及詮釋性。

本來，“基本上神學就是詮釋。這可以說是當今普世神學的共識”。¹⁷在這個詮釋過程中也必然牽涉對話。但是，與教會型神學比較，學院型神學的對話與詮釋工作更為複雜，因為其受眾與學術資源更為多元。學院型神學主要不是面向自家人談話，閉門講學，向信徒群體系統闡述聖經道理，引導及批判教會宣講；學院型神學要面對極其多元的受眾（多元的宗教、思想、意識形態）。因此，學院型神學要動用更廣闊多元的學術資源；既要在本來就多元的歷代神學學統寶藏中回取資源，又要處理影響現今文化的多元思想（傳統思想、外來思想）。

¹⁶ 羅秉祥，〈敬答批評者〉，收於《文化基督徒：現象與論爭》，頁207。

¹⁷ 沈宣仁，〈基督教與神學多元化的意義〉，未刊稿，發表於香港浸會大學宗教及哲學系，2000年4月11日，頁9。參David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Crossroad, 1981), pp. 99 - 135; "Theology: Comparative Theology," in *Encyclopedia of Religion*, vol. 14, pp. 452 - 454. "神學是嘗試為某一特定宗教傳統的一個詮釋，及當代處境的一個詮釋，作一相互批判的關聯"，見David Tracy, "Theology: Comparative Theology," in *Encyclopedia of Religion*, vol. 14, p. 452。

¹⁴ 羅秉祥，〈敬答批評者〉，收於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200 - 210。

¹⁵ David Tracy, "Theology: Comparative Theology," in *Encyclopedia of Religion*, vol. 14, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1981), pp. 446 - 455. 據筆者所知，特雷西這個見解受到不少大學神學人所認同（如沈宣仁、李熾昌、賴品超、陳佐人等）。

這種神學對話性要很強，可是這並不等於一般所謂的宗教對話。以基督教的神學人觀為例來說，在提出這種人觀時，必須處理在學術及思想文化方面的其他人觀（傳統儒釋道、當代科學、西方哲學、其他宗教等）。基督教的人學語言，一定要與這些其他人學語言碰頭。碰頭後的結果難以預料，也許是攜手同行，也可能是分道揚鑣，甚至可能是一方把另一方撞倒。¹⁸ 這是有別於一般意義的宗教對話（追求求同存異，互相肯定，務求皆大歡喜）。¹⁹

由於這個複雜多元的對話及詮釋任務，學院型神學，若得到充分發展，也必定是五花八門，目不暇給，如當代學院及思想文化的多元情況一樣。

四、對周永健及劉小楓的回應

回到本文初所引述的兩段文字與立場，筆者不同意周永健院長的看法，而認為華人大學不單可以，也應該產生好的神學。

周院長所說“大學幾乎沒有為神學留下餘地，因此神學研究的責任便落在神學院身上”，²⁰ 這句話用在西方歷史經驗，也只能勉強用在美國歷史中，而不能用在英國及德國歷史內。在兩岸三地的華人社會中，情形更是相反——以前的公立大學是完全沒有為神學留下餘地，現在不少的基督宗教研究中心卻在公立大學內產生。

18 參劉小楓，《漢語神學與歷史哲學》，頁72、93-96。筆者以基督教人觀為例，因為筆者在此課題曾作一小嘗試，以基督教語言與新儒家語言相撞，見羅秉祥，〈人生觀：基督教觀點〉，收於何光滙、許志偉編，《對話：儒釋道與基督教》（北京：社會科學文獻，1998），頁470-499。參羅秉祥，〈上帝的超越與臨在——神人之際與天人關係〉，《對話二：儒釋道與基督教》（北京：社會科學文獻，2001），頁243-277。

19 按照筆者這個說法，不單止蒂理希的神學是對話性的，巴特的神學也如是（反映在《教會教義學》的小冊中；對話的對象雖然沒有東方宗教，但卻有西方哲學），這是因為巴特是任教於大學，而不是獨立神學院中。

20 周永健，〈宗教研究對神學教育的挑戰〉，收於《生命的學問——中國神學研究院銀禧院慶文集》，頁9-10。

從實然轉到應然，周院長聲稱神學這個領域“不應由大學和宗教研究佔取，而神學院也不應把為神學發言的權利轉讓別人，或任由別人奪取”。²¹ 周院長這種自衛反應（所謂“佔取”、“奪取”）是預設神學只有一種（教會型神學），而且發言權必須有一資格（在獨立神學院內，而不能在大學內）。按照筆者上文的分析，這兩個預設都是錯誤的。

周院長的反應，是代表大部分分佈在全球不同角落的華人獨立神學院的心態。以世界華人福音會議最近的一篇研究報告為例，也對大學中的神學工作者作狠狠的批判：

同時，設於大學內的神學系，要與大學各科學（sciences）看齊，便需發展一套被承認的科學方法。神學於是慢慢變成宗教現象學，神學教授恒常客觀抽離地分析自己傳統的信仰，並以社會、文化學加以解釋。然而無論他們如何努力，搞宗教、神學的人，在眾多科學中彷彿仍是擡不起頭來。一種受困於理性區域（intellectual ghetto）的心態便油然而生。西方的神學家往往跟著學術潮流走，惟恐不及。亦因如此，神學發揮不了批判社會、文化的作用。²²

這種以偏概全的筆法，對獨立神學院的學者是一種自我安慰，對大學內的神學人是一種不公平指控。

華人獨立神學院的學者，其實也希望從事一些文化神學的工作；上述的研究報告也有以下這一段話：

華人神學界應銳意開出一關心現世文化困境的神學，與之對話，

21 同上，頁11-12。

22 第五屆世界華人福音會議專題研究小組，〈神學教育模式〉，收於《第五屆世界華人福音會議彙報》，頁499。

並將啟示的真知識化成文化重建的指引……尤有進者，福音真理更要深入中國文化的結構，光照它、改變它，成為其重建的一部分。如此一來，作神學工作的人一定要深悟中國文化的結構，懂得它值得肯定、需要批判的地方，並且知道如何回應它所提出的生命問題。²³

只不過，獨立神學院實在有太多限制（例如經濟收入，是嚴重受制於建制教會），理想很多；但是一方面這些理想又不一定是建制教會所認同的，另一方面，又能力不足。為何不寬大為懷，專注於教會型神學，讓大學的神學人去填補文化神學的空缺？²⁴ 獨立神學院的學者牧師，可否舉起你們的雙手，為大學的神學人祝福？²⁵

至於劉小楓所提出的漢語神學意念，基本上筆者是由衷讚賞的。在一篇較少人注意的短文中，劉小楓開宗明義便這樣說：

梁啟超在評價晚清中國基督教的狀況時說：“各派教會在國內事業頗多，尤注重教育。然皆竺舊，乏精神；對於數次新思想之運動，毫未參加，而間接反有阻力焉。基督教之在清代，可謂無咎無譽；今後不改此度，則亦歸於淘汰而已。”中國基督教之發展距梁氏評價的歷史階段已逾近百年。近百年來，基督教群體在中國並未參與各種思想運動，但基督教亦未歸於淘汰。在現代社會的變遷過程中，基督教會的各項事業仍有許多可譽之處，不過在思想領域，基督教仍然是“無咎無譽”，以致“歸於淘汰”了。²⁶

23 同上，頁499。

24 華人知識份子有一惡習，就是“以天下為己任”（是我的責任，你別來“佔取”、“奪取”）。

25 在這裏筆者要公開打倒昨日之我，見羅秉祥，〈中國亞波羅與香港神學界之九七危機〉，《時代論壇》，1995年9月，第419、420期；羅秉祥，〈敬答批評者〉，收於《文化基督徒：現象與論爭》，頁200-210。教會的百基拉和亞居拉，不要再原則上非要去“糾正”大學的亞波羅不可。若要糾正，是雙向的，而不是單向的。

26 劉小楓，〈公共論域中的漢語基督教學術〉，收於林文采編，《歷史與文宣》（吉隆坡：馬來西亞基督徒寫作團契，1997），頁77。

對於這種先知式的吶喊，筆者深感當頭棒喝。

此外，在一篇近作中，小楓大義凜然地反對“民族大理式”的神學，並且無畏地宣告“我就是‘道之賊’”，²⁷ 這種早期巴特式的勇氣和傲骨，令不少教會型神學人黯然失色。

對於劉小楓的漢語神學構思的細節，有二點是令不少人擔憂的。首先，是重個體，而輕群體，忽視神學的教會性質。賴品超便已指出，這種極端的個體性強調，在西方神學也是極罕見。²⁸ 小楓的好友及現在的同事張賢勇牧師，也老早這樣指出：

至於什麼是教會？兄文章中偏於體制性教會組織的理解，在弟看來雖然有其理由，但在神學上根據卻不足。本原意義上的教會是 die Gemeinde 而非 die Kirche，即信眾團契而非體制性組織。“文化基督徒”外在於現有的體制性教會誠然是大好事，但這些基督徒本身不能說不具教會（非體制性的 Fellowship 或 Gemeinschaft）性。……為了區別於“文化基督徒”，而另立“教會基督徒”，因此也就沒有必要。²⁹

只不過小楓在近作中似乎還依然故我，³⁰ 強調信仰個體，貶低信仰群體。他說：

上帝成人給此世帶來的是全新的個體生命品質，而不是為了創立教會，教會反而是為了維護這純屬個人得救的生命品質而存在的。³¹

27 劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉，頁96。

28 賴品超，〈漢語神學的類型與發展路向〉，收於《漢語神學芻議》，頁4-8。

29 張賢勇，〈談“漢語神學”的一封信〉，收於《漢語神學芻議》，頁84。

30 劉小楓，〈漢語神學與歷史哲學〉。

31 同上，頁77。

他甚至聲稱：

十九世紀的新教神學家Rothe已經指出，基督教會只是基督精神的一個歷史階段，在現代，基督精神進入了社會生活時代，不再僅僅以教會形態為基督的身體，而是把整個社會生活當作自己的身體，因此基督教需要脫下剛進入世界時的教會外衣。³²

教會是基督的身體，這個教會本來就應被解釋為無形的教會（invisible Church），而不是有形的教會（visible Church）。在無形的教會外再立基督的身體，是否在步丁光訓後塵，高舉他所謂的“宇宙的基督”？

在上述那篇少人注意的文章中，小楓曾作分析診斷，基督教思想在漢語思想公共領域缺乏競爭能力的“根本原因”，是“基督教學人群體”（此片語在全文中不斷出現）並未形成，而這又是因為以下兩個原因：

- (1) 教會精英階層對思想文化的參與不具自我意識；
- (2) 基督教的神學院以牧職和靈修訓練為主。

以愚見看來，小楓的診斷還不足夠，還必須加上第三個原因：有參與漢語公共領域論爭意願及能力的文化基督徒，過分強調個體，因此“基督教學人群體”便不能形成！

小楓的漢語神學構思另一個讓人擔心的細節，是在神學方法上對教會歷代豐富的學統重視不足。賢勇兄老早便指出：

神學思考和表述是個人性的，但這些思考和表述的背景、素材和聽眾，都是教會性的，即使在“世俗”大學講臺上也是如此。在

這意義上，教會性還不僅僅指信眾的社會性，還指古今中外信仰者的生命體驗和思想積累。這麼豐富的精神寶藏，怎可拱手相讓呢？……在個人的認信上，可以說是當下直截了當與基督事件發生關聯；對已建構的各種歷史形態中的神學來說，彼此間有傳承、引發、集成的關係。³³

在近作中，小楓一方面有所讓步：

聞道無先後，述道有先後，西方和東方的基督神學思想歷史就是漢語神學自己的思想史前史，漢語神學必須進入這一歷史，傳承其多端的統緒。漢語神學的思想史開端當然在新約全書和希臘-拉丁教父。³⁴

在這段話中，他承認了西方教會傳統於漢語神學建構的重要性。可是在另一方面，在同一篇長文中，小楓又表現得與教會神學過不去，要與“教會傳統”劃清界限：

人文旨趣的基督神學的解釋學視域是自身在中國文化的現代思想命運中的歷史使命，與教會神學所負擔的教會傳統和現實社會中的教會生活的歷史命運不在同一個解釋學視域，其思想文化的實踐性並不承擔教會的學理反省的任務。³⁵

任何詮釋都牽涉兩個視域。沒錯，教會型神學的一個視域是“現實社會中的教會生活”，而“人文旨趣”型的神學的一個視域是“中國文化的現代思想命運”；這兩個視域是大不相同。可是，這兩類型的神學之所以同時稱為神學，是因為它倆的另一視域是相同的——基督信仰；而對基督信仰的詮釋，不管是哪一類型的神學，都必須在方

33 張賢勇，〈談“漢語神學”的一封信〉，收於《漢語神學芻議》，頁84-86。

34 劉小楓，《漢語神學與歷史哲學》，頁91。

35 同上，頁62。

32 同上，頁82。

法上要到歷代神學學統寶藏中回取資源 (hermeneutical retrieval)。既然如此，小楓的漢語神學構思也無須與教會型神學劃清界限。

五、 結論

甚麼是教會？神學上，可以按不同特性而作不同的切入理解。建制的教會 (Church as institution)，是理解教會的一個方式；在這意義上，大學中的神學人不一定是教會中人。

但是，教會也可以主要被理解為信徒相通或社群 (Church as communion or community)。這些信徒相通的人之所以成為一社群，是聖靈把信徒連結起來 (而非會籍、教派、或水禮賦予他們資格)。這個意義的教會並不同於任何基督教組織或教派，會籍沒有証書，也不需神職或行政人員批准。³⁶ 大學基督宗教研究中心的神學人，一方面立足於大學，另一方面也立足於神學人社群，有學人溝通及社群生活，(筆者相信) 也有聖靈臨在及連結，這就是其教會性 (*koinonia, Gemeinschaft, fellowship*)。因此，學院型神學絕不應“教會中立”。

《新約聖經》以“基督身體”這形像來表達上述對教會的理解。按照這個形像內容，我們可以說獨立神學院的神學人群，與大學的神學人群，分別都是基督身體的不同肢體，各有獨特功能，互不能取代。

大學也可以產生好的神學，這種學院型神學雖與教會型神學形態不同，功能相異，但卻可互補。這兩類神學人可以互相切磋學問 (包括互相批評)，但也需要互相支援。因此，筆者希望獨立神學院不要再排斥學院型神學，而相反地要多加鼓勵。另一方面，筆者希望大學神學人或文化基督徒不要把他們的神學與教會型神學對立絕緣起來，

不要再劃分楚河漢界，不再加深鴻溝。

“身子原不是一個肢體，乃是許多肢體。設若腳說：‘我不是手，所以不屬乎身子；’它不能因此就不屬乎身子。……若全身是眼，從哪裏聽聲呢？若全身是耳，從哪裏聞味呢？但如今，神隨自己的意思把肢體俱各安排在身上了。”(《聖經·哥林多前書》12章14-18節)。

36 參 Avery Dulles, *Models of the Church* (Garden City, New York: Doubleday, 1974), pp. 51-66。