

2.1

處境神學： 神學的當前急務

所謂的「神學」，是不存在的，有的只是**處境神學**：**女性主義神學**、**黑人神學**、**解放神學**、**菲律賓人神學**、**亞裔美國人神學**、**非洲人神學**等等。按着處境作神學思考不是一項選擇，也不是只關乎那些來自第三世界對此表示關心的人、在此間工作的宣教士，或是在主流文化中的少數族羣的事情。¹ 神學的處境化（contextualization

1 「第三世界」是一個備受爭議的詞彙。格林姆（W. J. Grimm）指出這個詞彙本來有一個正面的意思，比喻法國大革命時期冒出頭來的平民階級（Third Estate）勢力，但後來其意思有所轉變：「它不再指稱那些熱切期望發展獨立政府與經濟的國民，而成為了一個比較詞彙。今天的所謂第三世界，是以第一世界來作定義的。」參 W. J. Grimm, "The 'Third' World," *America* (May 5, 1990): 449。因此，格林姆提倡廢除這個詞彙。另一方面，第三世界神學家普世合一協會（Ecumenical Association of Third World Theologians，

of theology) —— 在某個特定處境中去理解基督教信仰的嘗試 —— 的確是神學的當務之急，當我們明白到今天的神學光景，便曉得神學處境化這個過程是神學本質的一部分。

在這一章之中，我會首先指出神學處境化這種進路與傳統或古典神學之間有甚麼斷裂和延續之處，以此探索上述的論題，繼而反省幾個外在及內在的因素，總結出神學處境化在現今的世界之中，以及在現今對基督教信仰的理解中是何等的需要。

處境神學既新穎又傳統

從許多方面看來，神學處境化這條進路與傳統的神學信念分道揚鑣，然而與此同時，它又是傳統神學的延

EATWOT) —— 一羣對任何貶低他們文化的詞彙非常敏感的人 —— 則不加辯解地採用這個詞彙。參 K. C. Abraham, ed., *Third World Theologies: Commonalities and Divergences* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990)；及 V. Fabella, “Third World,” 載於 V. Fabella and R. S. Sugirtharajah, eds., *Dictionary of Third World Theologies* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000), 202。因為這些神學家採用這個詞彙，所以我也在這裏選用它。

續。要理解神學為處境性，就是主張一些既新穎又傳統的事情。²

嶄新的處境神學

首先，處境神學以一種新的方式去理解神學的本質。經典的神學把神學構想為一種有關信仰的客觀科學，在聖經和傳統這兩個神學資源 (*loci theologici*)³ 上作出信仰上的反省，其中的內容不曾有過任何改變，也永不會有任何變更，並且置身於文化和受歷史條件規限的

2 這個單元的部分內容與我的一篇論文非常相近。“Living between Gospel and Context: Models for a Missional Church in North America,” 載於 Craig van Gelder, ed., *Confident Witness – Changing World: Rediscovering the Gospel in North America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 141-154。

3 我對 *loci theologici* 這個詞彙的採用，反映了傳統羅馬天主教的慣用法，這個用法特別是由簡洛 (Melchior Cano) 在其 *De Locis Theologicis* (Salamanca, 1563) 所發展出來的。參 Jared Wicks, “Luoghi theologici,” 載於 *Dizionario di teologia fondamentale* (Assisi: Editrice Citadella, 1990), 645-647；及 J. Thornhill, “Locis Theologici,” 載於 *New Catholic Encyclopedia*, vol.8 (New York: McGraw-Hill, 1967), 950。在一些更正教圈子中，*loci* 被用於指稱不同的神學經典主題，例如上主、三位一體、基督、恩典等等。這種用法是基於墨蘭頓 (Melanchthon) 的著作 *Loci Communes Rerum Theologicarum* (1521)，在 1559 年修訂為 *Loci Praecipui Theologici*。當代使用 *locus* 或 *loci* 的一個例子，參 Carl Braaten and Robert Jenson, eds., *Christian Dogmatics* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), v-xv and xix。

表述之上。然而，讓處境神學變得真正**處境性**的是對另一個合法的神學本源——當前的人類經驗——的體認。處境神學明白到文化、歷史、當代思潮等等都當與聖經和傳統作一併的考慮，這一切都是神學表述的合法資源。因此，今天所提及的神學，其實包括了三個神學的資源：聖經、傳統，和當前的人類經驗——或稱為處境。

我們把經驗／處境加進傳統的神學資源之中，理由在於一種革命性理解世界的思維方式，它被描繪為「在現代之始對主體性的轉向」。⁴ 經典神學把神學理解為一種客觀的事物，而處境神學則坦率地把神學理解為一種主觀的事情。然而，我所謂的「主觀」並非意指相對的、私人的，或諸如此類的意思，而是指事實上，人類自身或人類社會，即使受其文化和歷史條件所制約，才是「實在」(reality)的本源，而不是某種被假定為價值中立、不受文化影響，且「早已客觀存在於外，當下即為真實」(already out there now real)⁵的客觀性。

4 拉納(Karl Rahner)曾在他的文章中數度使用這句片語。例子可參“The Hermeneutics of Eschatological Assertions,” 載於 *Theological Investigations*, vol.4 (Baltimore: Helicon Press, and London: Darton, Longman and Todd, 1966), 324。

5 這是朗尼根(Bernard Lonergan)常用的一句片語，例子可參考 *Insight: A Study in Human Understanding* (New York: Philosophical

正如卡夫特（Charles Kraft）所言：

現實與人類在其文化規範（模式）底下對現實的理解之間總有一些落差。我們假定了事實就在眼前，然而在我們腦袋裏以思維模式所構建的現實卻是對我們而言更加的真實。上主，現實的著者，存在於任何文化之外；與此相反，人類卻常受着文化、次文化（包括規訓式），和心理條件所規範，以這些條件所認為合宜的方式去理解和詮釋他們所看見的事實。不論是絕對的上主，還是祂所創造出來的現實，受着文化規範的人類均無法全然看透。⁶

Library, 1957), 251-252; 及 *Method in Theology* (London: Darton, Longman and Todd, 1972), 263。朗尼根思想的知識論基礎可以被理解為「批判現實主義」(critical realism)。對於由「素樸現實主義」(naive realism) 或「素樸理想主義」(naive idealism) 轉向「批判現實主義」的重要性的有關討論，參 Paul Hiebert, "Epistemological Foundations for Science and Theology," 載於 *TSF Bulletin* (March-April, 1985): 5-10; "The Missiological Implications of an Epistemological Shift," *TSF Bulletin* (May-June, 1985):12-18; 及 *Missiological Implications of Epistemological Shifts: Affirming Truth in a Modern/Postmodern World* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999)。

6 Charles H. Kraft, *Christianity in Culture* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1979), 300.

現實不是單單「擺在眼前」(out there)，現實是「被賦予意義」(mediated by meaning)的，⁷ 我們在自己文化和歷史時期的處境中，給予現實意義，從我們獨特的視角和思維方式中作出詮釋。舉例來說，美國人把那些剛剛收割下來的禾稻、放在太陽底下準備曬乾的穀粒，或是經過煮熟放在桌面上的米飯，一概統稱為「飯」；但是菲律賓人對飯的不同形態卻有其獨特的稱呼：*sinaing* (經過蒸熟的白飯)、*sinangag* (炒飯)、*tutong* (煲仔飯)、*bahaw* (冷飯)、*tugaw* (稀飯)、*suman* (黏飯)，和 *am* (通常給嬰兒食用的米糊)。⁸ 傑廷斯 (Anthony Gittins) 說：「許多太平洋的區域語言都包含了一整套對水的各種形態的稱謂——漲潮、漩渦、水流、海流、波高，和各種略微不同的意義。」⁹ 亞洲語言反映了一種強烈的階級及重視尊卑的世界觀，顯示亞洲人看重人的權威。我們的世界不單是擺在眼前，我們

7 參 Lonergan, *Method in Theology*, 28, 76-77, 238。

8 José M. de Mesa, *Inculturation as Pilgrimage*, The First Annual Louis J. Luzbetak, SVD, Lecture on Mission and Culture (Chicago: CCGM Publications, 2001), 14.

9 Anthony J. Gittins, *Reading the Clouds: Mission Spirituality for New Times* (Liguori, MO: Liguori Publications, 1999), xi.

還參與它的構造；我們不單只是看見，如巴布爾（Ian Barbour）所指出的，我們只會「看作」（see as）¹⁰。

正如我們的文化和歷史脈絡有份於建構我們所生活的「實在」，我們的處境同樣影響着我們對上主的理解和信仰的表達。認為我們可以宣稱存在着單一、正確且永遠不變的神學，即所謂的「永恆神學」（*theologia perennis*），那樣的時代已經過去了。我們只能說及在某個地方和某段時間有其意義的神學。我們當然可以從其他人的神學（同時代的其他文化，和不同時代的歷史）中學曉一些事情，但是我們卻永不可能把別人的神學收歸己用。布亞爾（Henri Bouillard）曾說，一種並不包含當下新知（法文：*actuelle*）的神學是一個錯誤的神學。我認為可以把布亞爾的這句話稍作修改：一個未能反映我們時代、文化和當下關懷——如實處境——的神學

10 Ian G. Barbour, *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion* (New York: Harper and Row, 1974), 120-121。參 Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise on the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1967)；及 Anthony J. Gittins, *Gifts and Strangers: Meeting the Challenge of Inculturation* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1989), 1-28。另參 J. B. Miller, "The Emerging Postmodern World," 載於 F. B. Burnham, ed., *Postmodern Theology: Christian Faith in a Pluralist World* (San Francisco: Harper and Row, 1989), 11。對於「現實社會建構」的一段出色描述，可參 Mircea Eliade, *No Souvenirs: Journal, 1957-1969* (San Francisco: Harper and Row, 1977), 213-214。

同樣是一個錯誤的神學。卡夫特在談及神學時也說過大同小異的話，他認為當神學被視為一件無關痛癢的事情時，它便**真的**無關痛癢了。¹¹

直到我們所處身的這個時代（我們從啟蒙時代對主體，和十九世紀對歷史意識這兩者的發現中獲得了正面的成果），¹² 神學家才意識到處境在建構人類思維——至少在某些人的心思之中——的重要性，以及根據上主啟示來體會處境的神聖性。事實上，當我們談及神學的來源有三種時，我們並非只是把處境當作第三個元素來附加上去，而是**正在改變整條公式**。

當我們認識到處境對神學的重要性時，也會同樣領略到處境對於聖經和傳統發展的絕對重要性。聖經文獻以及傳統的內容、實踐和感受並不是單純地從天而降的，它們均為人類及**他們**處境底下的產品。它們是由人類所發展出來的，以人類的語言去描述和理解，並且受到人類的個性及周遭環境所規範。當我們研讀聖經和傳

11 Kraft, *Christianity in Culture*, 296.

12 參 Karl Rahner, "The Hermeneutics of Eschatological Assertions," 載於 *Theological Investigations*, vol.4, 324; 及 Jeffery Hopper, *Understanding Modern Theology II: Reinterpreting Christian Faith for Changing Worlds* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 4-31。

統時，我們不單需要明白它們那種無可避免的處境本質，更是按着**我們自身**的處境去閱讀和闡釋它們。

因此，我們可以這樣說，處境性地作神學思考需要顧及兩件事情：首先，我們需要考慮到**過去**的信仰經驗是記載在聖經之中，並且在傳統中得以維持、保存、護衛——甚或忽視或壓制。¹³ 賀爾（Douglas John Hall）堅持，神學思考過程的一個主要部分「就是單單**找出**基督教神學的過去」。¹⁴ 其次，處境神學顧及到當前的經驗——**處境**。當神學需要忠於過去整全的經驗和處境的時候，它若要成為真正的神學，便惟有「當它得到恰當的理解，使之與我們切身相關。這種情況得以發生，那個接收的傳統必須通過我們個人及當代羣體經驗的篩子：我們不能賦予，聲稱它屬於我們，除非出現了這個過程」。¹⁵

這種「個人及當代羣體經驗」或處境，其實是相當複雜的，代表了幾種現實的結合。首先，處境包含了一個人或一個羣體的個人生活經驗：成敗、生死，以及各

13 Douglas John Hall, *Professing the Faith: Christian Theology in a North American Context* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993), 34-36; Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon Press), 12-16.

14 Hall, *Professing the Faith*, 33.

15 同上。

種關係的經驗，這等經驗能夠幫助或是妨礙人在他們的生活中經歷上主。在我們當代世界中，還有另外一些個人或社羣的生活經驗：悲劇時刻——諸如 1990 年代在非洲盧旺達和布隆迪所發生的種族屠殺事件及由此而爆發的難民潮，以及於 2001 年 9 月 11 日恐怖分子在美國紐約市和首府華盛頓所進行的恐怖襲擊；驚嘆時刻——諸如 1986 年發生在菲律賓的「人民力量」革命、於 1989 年末在歐洲出現的興奮時刻，以及電視媒體傳送吉里巴斯、巴黎、倫敦和紐約等地千禧黎明振奮場景的畫面。

其次，個人或羣體的經驗只有在文化處境中才得以可能，「人們透過一個承繼前人、以符號形式作出表達的概念系統去與別人溝通、持續，和發展他們關於人生態度的知識。」¹⁶ 在我看來，這種文化既可以算作「世

16 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 89, 引自 Gerald A. Arbuckle, *Earthling the Gospel: An Inculturation Handbook for the Pastoral Worker* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1990), 28。紀爾茲 (Clifford Geertz) 在這裏所提及的，就是舒列達 (Robert J. Schreiter) 所稱為對文化的「整合性」(integrated) 概念。在這樣的理解底下，文化就是那個讓某個特定的世界觀取得連貫性的「黏貼膠」。今天所採用的概念，同樣是由舒列達所稱為對文化的「全球化」(globalized) 概念。在這種對文化的理解中，一個人的世界觀或意義結構，與其說是承傳過來，不如視之為建構而成的，通常在處身於一個統治羣體與一個受壓制低下階層羣體之間的權力鬥爭境況中。後者對文化的理解，我

俗的」，也可以算作「宗教的」。一個「世俗的」文化可以是一種諸如歐洲、北美洲、紐西蘭和澳洲的文化，當中包括一個獨特羣體的價值觀念和習俗；至於一個「宗教的」文化可以是一種仿似印度的文化，那兒的價值觀念和習俗是透過諸如印度教宗教系統中的符號和神話來傳播的。因此，處境神學不單需要涉及一個民族的價值觀念和習俗，還需要時刻理解和欣賞他們的宗教。亞洲一眾主教曾侃侃而談，提及一種三重的對話溝通：亞洲的貧窮（我們會在下面談到）、亞洲的文化，和亞洲的宗教。這種把處境作為「文化」的理解就是指後兩個層面。¹⁷

第三，我們能夠根據個人或羣體的「社會地位」來談及處境。眾多女性主義神學家和解放神學家始終堅

們將會在「社會地位」和「社會變革」等標題下再作處理。參 Robert J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997), 46-61。

- 17 參 Federation of Asian Bishops' Conferences, "Evangelization in Modern Day Asia," 載於 G. B. Rosales and C. G. Arévalo, eds., *For All the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970-1991* (Maryknoll, NY: Orbis Books; Quezon City: Claretian Publications, 1992), 11-25。另參 Stephen Bevans, "Inculturation of Theology in Asia (the Federation of Asian Bishops' Conferences, 1970-1995)," *Studia Missionalia*, 45 (1996): 1-23。