

基督徒合一與 當代中國的基督宗教研究

賴品超

【摘要】 基督宗教的內部分裂催生了一種宗派性或說認信性的基督宗教研究，而此種進路不僅出現於獨立於大學外的神學院，也可在某些西方大學中找到。在梵二的大公精神的影響及其他眾多教會的努力下，在過去數十年已有不少深入的合一對話以致神學合流的成功例子。這些合一對話及／或神學合流的成果，例如三一神學及成神教理的復興，對基督宗教與中國文化的溝通、以至基督宗教研究作為一門學科在中國的進一步發展尤為相關。

在漢語世界對基督宗教的研究，尤其在獨立神學院中進行的是頗為宗派性的，而在香港及台灣的大學中進行的也是類此、只是程度上有別；反而在中國大陸，自上世紀八十年代起，有一批在大學的學者，雖然沒有正式加入某一宗派或教會，卻從文學、文化、社會、哲學以至神學等視角，展開對基督宗教的研究。中國教會的一些領袖對這種學術性的基督宗教研究、尤其它們對中國教會的相關性，採取懷疑、甚至否定的態度。本文嘗試提出，雖然這些來自中國大陸的大學的學者，在學術訓練與成就上有一定的局限，但他們卻更能開放於一種跨宗派的進路來對基督宗教進行學術研究，並且相對來說卻更能重視一些在中國不太顯眼的基督宗教分枝，例如基督正教。他們對基督宗教的研究，可有助提升基督宗教內不同教會之間的了解以至合作，並又有助不同的教會去了解及回應基督宗教在當代中國所面對在文化、社會以至政治上的挑戰。

導言

梵蒂岡第二次大公會議，其中一個重要的議題乃是教會的合一，而這也是會議文獻《大公主義法令》(*Unitatis Redintegratio*) 的主題。由於對相關文獻的分析以至會議前後的歷史發展等，皆已有不少的研究和討論，¹ 本文嘗試將教

1 參看 Edward Idris Cardinal Cassidy, *Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis Redintegratio, Nostra Aetate* (New York: Paulist Press, 2005),

會合一的問題結合當代中國的處境來思考，並集中探討基督徒的合一與當代中國的基督宗教研究的關係。

筆者來自基督新教背景，學術興趣主要在系統神學，並且主要研究現代基督新教神學；但在機緣巧合下曾經出任香港中文大學天主教研究中心主任，並因為研究大學與神學的關係以及宗教多元論，分別研究過天主教神學家紐曼 (John Henry Newman, 1801-1890) 和德科斯塔 (Gavin D'Costa)。² 此外，近期也因為研究基督宗教的人觀而研究基督正教（一般稱東正教）的神學，並應邀為兩本有關拜占庭神學的名著的中譯本撰寫導言。³ 對於教會合一或說基督徒合一的問題，雖然頗為關心，但始終研究不多。⁴ 然而，由於在香港中文大學文化及宗教研究系的工作，並與漢語基督教文化研究所保持著頗長期的合作關係，因此經常有機會與海峽兩岸四地從事基督宗教研究的學者交流。此外，最近更進行了一項研究項目，探討當代中國大陸的基督宗教研究。筆者在研究中發現，當代中國的基督宗教研究很少討論宗派主義或合一運動的問題，但相關問題卻又是潛在而又根本地影響著基

pp.3-121; Charles Morerod, OP, "The Decree on Ecumenism, *Unitatis Redintegratio*," in *Vatican II: Renewal within Tradition*, edited by Matthew L. Lamb and Matthew Levering (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp.311-341; Timothy G. McCarthy, *The Catholic Tradition: Before and After Vatican II 1978-1993* (Chicago: Loyola University Press, 1994), pp.171-206.

2 筆者對紐曼的研究見：賴品超，〈傳承與轉化：基督教神學與諸文化傳統〉（香港：基督教文藝出版社，2006），第一章、第二章及第六章。對德科斯塔的研究見：賴品超，〈德科斯塔與諸宗教神學類型論〉，《道風》，31（2009秋），頁 177-201；〈基督宗教對公共價值的迎拒與商議——評析德科斯塔的神學〉，卓新平、許志偉編，〈基督宗教研究·第十一輯〉（北京：宗教文化出版社，2008），頁 74-97。

3 參看賴品超，〈基督正教之神學復興及其對漢語神學的意義〉，《道風》，32（2010春），頁 247-272；〈中譯本導言〉，載柏利坎 (Jaroslav Pelikan) 著，沙涓譯，〈基督教傳統·第二卷：東方基督教世界的精神〉（香港：道風書社，2009），頁 xiii-xxxvii；〈中譯本導言〉，載梅延多夫 (John Meyendorff) 著，譚立鏞譯，〈拜占庭神學中的基督〉（香港：道風書社，2010），刊印中。

4 參看賴品超，〈從正教會在香港成立教區反思合一〉，《邊緣上的神學反思》（香港：基督教文藝出版社，2001），頁 201-207。

督宗教研究的根本路向。⁵ 本文的寫作目的，正是要進一步探討基督徒的合一與當代中國的基督宗教研究的關係。

本文無意假設基督徒的合一是一個既定的事實，然後探討對當代中國的基督宗教研究的意義；本文更不是要交代當代中國的基督宗教研究對基督徒合一的問題的最新研究成果。本文所要探討的，基本上是兩個問題：首先，教會的分裂與合一、尤其包括自梵蒂岡第二次大公會議之後的合一運動，有否及如何（或可以如何）影響著當代中國的基督宗教研究；其次，當代中國的基督宗教研究，是否及如何有助促進基督徒的合一運動。

就這兩個問題，本文嘗試提出兩點。第一點，基督宗教在宗派上的分裂，對當代中國的基督宗教研究，構成一定的挑戰，但也帶來一定的發展空間與契機；而梵蒂岡第二次大公會議之後的合一運動，將會對當代中國的基督宗教研究有正面的幫助。第二點，當代中國的基督宗教研究，不僅會對基督徒合一有幫助、至少會有助促進宗派間的相互理解以至合作，甚至會有助基督宗教作為一個整體在中國的傳播。

一、基督宗教的分裂與合一的歷史

表面上看，基督宗教的三大流派，就是基督正教、基督公教（一般稱天主教）與基督新教（一般稱基督教），是有著共同的源頭——耶穌基督，並且有共同的歷史見證——使徒傳統。此外，除了皆接受聖經（儘管在正典範圍上並非完全一致）的權威外，基督正教所尊奉之大公會議的決議，其中也有不少是天主教與基督新教皆接受為信仰上之重要文獻，用以區分正統與異端。然而，這些共同基礎，並不足防

5 參看賴品超，〈宗教研究、神學與和漢語基督教研究〉，《山道》，12.2 (2009)，頁 153-172。

止基督宗教的分裂。除了東西方教會的分裂外，東方教會內部更因對加采東(Chalcedon)信經的爭議而分成東正教(Eastern Orthodox)與東方正教(Oriental Orthodox)兩派。⁶至於東西方教會的分裂，除了教義、禮儀、文化以至語言上的差異外，也涉及權力的問題、例如是否及在何程度上接受羅馬的裁決權(jurisdiction)，此外更有歷史上的恩怨情仇、尤其十字軍東征帶來對東方教會的破壞。即使在君士坦丁堡陷落(1453)前，多少因為政治上的原因，東西方教會曾一度積極探討合一的可能性，但在君士坦丁堡陷落後，東方教會變得群龍無首並自顧不暇，合一的商議無法繼續。

自16世紀的宗教改革之後，情況變得極為複雜。正如不少教會史學家指出，宗教改革的一個後果是基督宗教或基督國度(Christendom)的四分五裂。因為宗教改革本身具有多種不同的改革模式；⁷因此不僅在天主教與基督新教之間出現決裂，基督新教內部也如雨後春筍般出現不同的宗派。在一本論16世紀的基督宗教、也就是一般所說的宗教改革史的近著中，作者刻意在書名中不用「改革」(Reformation)一詞，反而突出「基督國度的分裂」，從而強調一點，就是16世紀的基督宗教的最重要的一個方面，就是出現了根本而不幸(fundamental and fateful)的分裂。⁸

從基督宗教史的角度來說，宗教改革帶來對教會合一的挑戰，是前所未有的複雜和深刻。本來在天主教與基督正教之間的分裂已不易處理，但總算在教義與教制上有一定的合

6 東方正教會只接受首三次大公會議，即第一次尼西亞會議(First Council of Nicaea)，第一次君士坦丁堡會議(First Council of Constantinople)及厄弗所會議(Council of Ephesus)，而拒絕接受加采東信經，這些教會包括：敘利亞(Syriac)正教會、科普特(Coptic)正教會及埃塞俄比亞(Ethiopian)正教會。

7 參看賴品超，《邊緣上的神學反思》，頁177-187。

8 Hans J. Hillerbrand, *The Division of Christendom: Christianity in the Sixteenth Century* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007), preface, p.x.

一基礎。在教義上，雖然就「和子」(*filioque*) 的問題，雙方有不同的見解，但至少雙方仍有共同承認的信經，包括尼西亚 (Nicene) 及加采東信經等；在教制上，二者雖然對聖伯多祿的首席地位有不同的詮釋，但最少二者皆採取主教制。因此，雙方若要復合的話，雖然不太容易，但最少也有一定的共同基礎去進行。在實踐上，雙方最少也知道誰是代表可以進行對話。然而在基督新教中，能否追溯宗徒傳承 (*apostolic succession*) 也有極大困難，有些甚至已不再採用主教制。此外，由於自宗教改革之後，新教內部不斷衍生出新的宗派，面對眾多不同的宗派，即是要談合一也不太清楚誰能代表眾多不同的基督新教的宗派。再者，基督新教中更有些宗派，並不十分清楚是否接受古代信經的權威，有些甚至視天主教或基督正教為異端，對於教會合一根本就缺乏興趣或意欲。因此可以說，宗教改革的一個非常突出的後遺症，就是教會的進一步分裂，並且是一種更難癒合的教會分裂。

在教會的分裂、宗派意識抬頭的氛圍下，由所屬宗派獨自建立的神學院或修院的神學教育，很自然地採取了宗派性的進路，甚至在一些西方大學的神學中也是傾向於宗派性的進路。例如著名的杜平根 (Tübingen) 大學，便是分開天主教神學及福音 (新教) 神學，而作為第一間由新教所成立的大學的馬堡 (Marburg) 大學，在學術體制上，更只有新教神學而沒有天主教神學。這種由於宗派背景不同而出現的學術體制上的各自獨立，容易造成缺乏交流的局面。⁹ 更嚴重的是，由於教會的分裂及所引發的戰爭，促使一些政府傾向於採取政教分離的制度，這不單促使在社會上的世俗化，也影響了對基督宗教的學術研究。例如美國以政教分離的原則，否定

9 據稱，第一個在馬堡大學取得神學博士的天主教神學家是涅特 (Paul Knitter)，當時是 1972 年。參看 Paul Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions* (Maryknoll: Orbis Books, 1985) 一書的封底及有關 Paul Knitter 的網頁，例如：
http://en.wikipedia.org/wiki/Paul_F._Knitter。

在公立大學中開設宗派性 (denominational) 或說認信性 (confessional) 的神學研究，甚至也因此而否定了在公立大學的宗教研究；直到上世紀 60 年代，才因為接受了「宗教的實踐與教導」(practice and teaching of religion)與「有關宗教的教學」(teaching about religion)區分，才開始容許作為「非宗派性」或「非認信性」的「宗教研究」(Religious Studies) 的學術研究在州立大學出現；然而這種「宗教研究」，由於強調其學術性、教派中立性甚至是「客觀」／「抽離」的研究進路，容易由「非宗派性」變成對宗教進行「非宗教性」的研究 (non-religious studies of religions)。¹⁰ 在這種宗教研究中，對於基督宗教的合一與否，也許只會作為一個歷史問題來研究，而對於如何促進基督宗教內部不同宗派的交流、對話以至合一，則不會有太大的興趣，甚至智會認為宗教研究作為在大學的學科是根本不應該去討論這類問題。

當然以上所說的，並非一個全面的圖畫。例如海德堡 (Heidelberg) 大學的神學院，便是新教與天主教的神學共存。此外，自 19 世紀 20 年代開始，倫敦大學成立，由於它沒有人學的宗教測試，可以讓非國教人士也有入讀大學的機會。自始，越來越多的大學建立了非宗派性的「神學及／或宗教研究」學系，在這種學系中，師生皆可來自不同的宗派，為一種非宗派性但又不是非宗教性的神學研究，提供了一個生存空間。¹¹ 這種神學，突顯一種人文的、跨宗派的進路，旨在作為基督宗教之共同傳統之代言人，而不是專為某一既定的宗派服務。¹² 此外，由不同宗派的獨立神學院組成的神學聯盟 (theological consortium)、例如美國的柏克萊聯合神學研

10 參看賴品超，《傳承與轉化》，頁 70-71。

11 對這些模式的一個概覽可參看賴品超，〈宗教研究、神學與和漢語基督教研究〉，頁 156-161。

12 Nicolas Lash, "Theologies at the Service of a Common Tradition," in *Theology on the Way to Emmaus* (London: SCM Press, 1986), pp.18-33.

究院 (Graduate Theological Union, Berkeley)，也為宗派間的神學對話提供了一個自由交流的學術平台。

二、合一運動與神學交流

其實，在宗教改革之前基督正教已與天主教展開對話，而在宗教改革的時候也已有入嘗試致力於教會之間的合一，但真正取得比較可觀的成就的，基本上是 20 世紀後半的時候。¹³ 除了天主教在梵蒂岡第二次大公會議所釋出的善意以及隨後在合一運動上所作出的努力外，基督正教在 20 世紀也展開了內部的合一運動。東正教 (Eastern Orthodox) 與東方正教 (Oriental Orthodox)，在上世紀 60 年代初開始，經過多次非官方的諮詢，至上世紀 70 年代初慢慢取得了和解。近數十年來，基督正教也在與不同宗派的對話上取得了進展，除了與天主教的對話外，更開展了與聖公宗、改革宗等的對話。¹⁴ 然而在合一運動上，近年最令人矚目的，也許仍是天主教與信義宗在稱義／成義的對話上取得可觀的進展，並且發表了聯合聲明，成為合一運動上一個十分重要的里程碑。¹⁵ 此外，就連基督正教與基督新教的福音派的對話，也取得了明顯的進展。雙方經過多次的對話與諮詢會正式提出報告，一方面說明二者之間共同基礎與差異，另一方面也就如何深化彼此之間的對話與合作提出了具體建議。¹⁶

13 有關在上世紀 60 年代及以前的合一運動史，可參看 Ruth Rouse and Stephen Charles Neill (eds.), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948* (London: SPCK, 1954, 1967); Harold E. Fey (ed.), *A History of the Ecumenical Movement 1948-1968* (Philadelphia: The Westminster Press, 1970).

14 參看賴品超，〈基督正教之神學復興及其對漢語神學的意義〉，頁 251。

15 參看 The Lutheran World Federation & the Roman Catholic Church, *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2000).

16 參看 *Evangelicalism and the Orthodox Church: A Report by the Evangelical Alliance Commission on Unity and Truth among Evangelicals (ACUTE)* (London: ACUTE, 2001).

基督宗教的合一運動，不單在教會合一上取得一定的成就，影響所及，在神學界的對話也日見成果。在俄國革命後，在西方社會出現了一批活躍於西方神學界的俄羅斯正教神學家，例如弗拉基米爾·洛斯基 (Vladimir Lossky, 1903-1958) 及約翰·梅延多夫 (John Meyendorff, 1926-1992)，再加上希臘正教的神學家，例如約翰·茲茲奧拉斯 (John Zizioulas) 等；他們整體人數雖然不多，但在與西方接觸帶來的刺激下，重新發掘出所承繼的神學遺產中至關重要卻又被淡忘的元素，促成了正教神學的復興。¹⁷ 基督正教的神學復興，也反過來對西方神學的發展產生了重大的影響。時到今天，越來越多的基督正教神學家，嘗試重新闡釋及發揮基督正教的神學傳統，以便處理西方神學界的一些迫切課題，例如環保。西方神學界也對基督正教的神學及靈性傳統，變得越來越開放，甚至嘗試從基督正教的神學傳統中尋找亮光，以匡正西方神學的一些偏執。¹⁸ 在這種鼓勵跨宗派的神學對話的環境中，宗派間不僅在神學上有了更多的互相觀摩交流，甚至對某些方面的神學研究產生了協同效應 (synergy)，¹⁹ 這可見於當代神學中的三一論及成神論的復興。

在歷史上三一論曾經是宗派間的神學爭論的焦點、甚至可以成為教會分裂的導火線之一，然而當代神學在三一論上的復興，卻正是主要受惠於正教會、天主教及基督新教的神學交流與對話，其中尤其得力於天主教的拉內 (Karl Rahner, 1904-1984)、新教的巴特 (Karl Barth, 1886-1968) 以及東正教的弗拉基米爾·洛斯基及約翰·茲茲奧拉斯等。²⁰ 由於這

17 Timothy Ware, *The Orthodox Church* (London: Penguin Books, New Edition 1997), p.191.

18 參看賴品超，〈基督正教之神學復興及其對漢語神學的意義〉，頁 249-250, 256-260。

19 在正教神學中，synergy (*synergeia*)本是用來指神人之間、尤其基督身上的協作。

20 參看 Christoph Schwöbel, "Introduction - The Renaissance of Trinitarian Theology: Reasons, Problems and Tasks", in *Trinitarian Theology Today*, edited

方面已有不少出版物討論過，在此不必再贅。至於成神 (*theosis, deification*) 的觀念，它不像三一論那樣廣為不同宗派所接受，而是一向被認為是基督正教所特有的教義。但在近年，在宗派間的神學交流下，一些來自天主教及基督新教背景的神學家，也提出在各自的傳統中也有相類似的教理，並且嘗試就此教理而展開對話，其中比較著名的是由曼多馬 (Tuomo Mannermaa) 所開創的芬蘭學派，它是從信義宗的立場展開與東正教的對話，繼而由信義宗的傳統、尤其路德的神學開展出一種成神論。²¹ 時至今天，成神的教義已不再是基督正教神學所獨有的神學觀念，它已開始被接受為基督宗教的不同宗派的共同遺產。²²

或許我們可以概括地說，由於基督宗教內部的分裂，長期以來對基督宗教的研究，尤其在獨立於大學外的神學院中，尤為傾向於採取一種宗派性的研究進路；而在大學內進行的對基督宗教的研究，既有是教派性的，也有是非教派性的，當中有些是容許不同宗派的神學家進行神學交流的。此外，由於近數十年來的合一運動以及不同宗派的神學家之間的對話，加強了相互的理解，甚至出現了一定的交流以至合流。

by Christoph Schwöbel (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995), pp.1-30, esp. pp. 3-7, 15-19.

21 參看黃保羅，〈基督教的「信」概念：曼多馬《基督就在信本身之中——信義會與東正教概念的相通之處》簡介〉，載張慶熊、徐以驊主編，《基督教學術(第四輯)》(上海：上海古籍出版社，2006)，頁 239-286。參看 William W. Schumacher, *Who do I say that You are?: Anthropology and the Theology of the Theosis in the Finnish school of Tuomo Mannermaa* (Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2010)。

22 參看賴品超，〈基督正教之神學復興及其對漢語神學的意義〉，頁 253-256。

三、分析當代中國的基督宗教研究

以上所講的，基本上是要指出，教會分裂對「西方」神學界所帶來的影響；其實相類似的影響，也在一定程度上反映在當代中國的基督宗教研究。當代中國的基督宗教研究，一直是以與基督新教相關的研究為主，與天主教相關的研究則居次，對基督正教的研究則可說是敬陪末席。這多少是反映了一個現實的問題，就是在中國、包括兩岸四地，基督正教在人數上，遠遠落後於基督新教及天主教，甚至在大陸五大合法宗教中，也只包括天主教和基督教，東正教並未包括在內；因此研究成果也相對稀少，這似乎是十分合理的。然而，有趣的是，中國學界對基督正教的研究，在類型上以翻譯俄語資料為主而較少具原創性的討論，在來源上較多是來自中國大陸學界，來自港台的相對來說更為薄弱。²³ 這裡可能反映出，在香港及台灣的基督宗教研究，往往也是帶著一定的宗派色彩。

正如本文前面提及，西方大學中的基督宗教研究，不少是與教會有深入的關係，而由於基督宗教的內部分裂，以至對基督宗教的學術研究也是具有一定的宗派性。同樣地，港台的一些大學的基督宗教研究，也會有在一定程度上向某一宗派傳統傾斜，例如具天主教背景的台灣輔仁大學在研究上是更為傾向於與天主教有關的研究，²⁴ 具新教背景的中原大

23 有關漢語學界、尤其中國大陸對基督正教的研究及翻譯，在2009年1月4-9日在黑龍江大學舉行的「俄羅斯思想與中國文化」學術研討會的會議手冊內，有兩篇論文可供參考：戴桂菊，〈漢語東正教研究：歷史、現狀與未來〉，頁21-32；沙涓、賴品超，〈漢語學界的基督正教研究：回顧、分析與前瞻〉，頁107-117。

24 即使撇開輔仁大學的神學研究不談，單由輔仁大學宗教研究系出版的《輔仁宗教研究》定期報導研究生的畢業論文題目可見，輔仁大學的宗教研究雖然也包括不少對非基督宗教的研究，但有關基督宗教的研究，基本上仍是天主教的多過是基督新教或正教。參看〈輔仁大學宗教學研究所2008年碩、博士論文目錄〉，《輔仁宗教研究》，18(2009年春)，頁183-184。

學則更為傾向於基督新教的研究。²⁵至於香港，以香港中文大學為例，她的崇基學院神學院，雖然在廣告上標榜是學術性與開放性，甚至表明不會強迫學生接受某一既定的神學立場，「神學生只需接聖經、教會傳統、屬靈經歷和理性原則去建立各自之神學立場」，²⁶但仔細咀嚼一下，這種聖經、傳統、理性及經驗的四分（留意：是「和」，而不是「及／或」），很可能是反映出一種循道衛理宗的色彩，再仔細查考全職教師的個人宗教背景，不難發現全是基督新教的，並且是以循道衛理宗的為主導。當然，正式支持神學院的宗派教會，也是屬於基督新教的。再仔細參考課程內容，也大概是反映出基督新教的傾向。雖然以往曾經有過「天主教教義學」(Catholic Dogmatics) 一科，長期以來是由已故的施惠淳神父(Fr. Bernard Joseph Shields, SJ, 1931-2005)任教，²⁷但實際上很少開設，修讀的人也是寥寥無幾。直至近年，在文化及宗教研究系成立了天主教研究中心後，才多了一些直接與天主教有關的科目，但主要是在文化及宗教研究系的「宗教研究文學碩士課程」中開設，而對於神學院的學生來說，仍只是眾多選修科之一。至於基督正教的科目，就筆者所能憶及，則似乎從未開設過。

若果在大學內的基督宗教研究也難免帶有宗派色彩，獨立在大學之外的神學院內的對基督宗教的研究那就更不用說了。上述在港台的基督宗教研究的宗派色彩，基本上是因為沿依從了西方的某一種模式——教士典範 (clergy paradigm)，而這種範式，由於是以服務某一宗派教會為主，因此課程設計以至研究上，往往會有一定的宗派色彩。這種

25 這不單可見於中原大學宗教研究所的碩士畢業生的論文題目，也反映在該所主辦的國際會議的主題，都是傾向於基督新教多過是天主教的神學。詳參該所網頁：<http://www.srv.cc.cycu.edu.tw/religion/test/page/index.asp>

26 廣告載例如：《時代論壇》，1177期 21.03.2010，頁8。

27 謹以此文向施惠淳神父(Fr. Bernard Joseph Shields, SJ, 1931-2005)致敬。

宗派性的對基督宗教的學術研究，好處是不易與所研究的對象（教會）脫節；它的弱點是，凡與支持相關研究的宗派沒有直接關係的，例如對基督正教的研究，便很容易會備受冷落。可以說，在當代中國這種帶有宗派色彩的基督宗教研究，基本上是反映了基督宗教內部分裂的一個後果。這種情況，不僅很容易導致不同宗派的神學家之間缺乏交流，影響所及，某些平信徒更會對其他宗派產生誤解甚至採取負面的態度。²⁸

在中國大陸，「天主教」和「基督教」是被視為兩個分開的宗教，並且各自擁有神學院系統。可以想像得到的是，由這種神學院系統所進行的基督宗教研究，宗派色彩可能甚為濃烈。然而值得注意的是，中國大陸大學的基督宗教研究，自開放改革後，日益蓬勃，但由於種種原因，所有大學都是由主張無神論的政府而不是教會所管轄，因此當中對基督宗教的研究，在進路上是人文的而不是教會的。這種人文性的基督宗教研究、甚至可以說是神學研究在中國大陸的興起，尤其因為從事研究者不少並非教徒，曾一度受到某些教會領袖（主要來自基督新教）的批判，並曾一度引起激辯。然而，這種情況在最近十多年，隨著新一代大陸學者的興起而有所改變；他們整體來說，除了有更強的教會關係外，也有更多的與港台及海外學者的交流，並已改變了那種嚴拒與教會往還的傾向。²⁹ 這種強調人文性與學術性、但並不排除教會性的基督宗教研究，它的一個好處是，由於相關的學術機構不

28 筆者曾無意中找到一份資料，根據一項在 1991 年在香港的大埔區進行的一項問卷調查，發現大多數的新教徒認為天主教徒就像佛教徒一樣是不能得救的。參看 Tord Fornberg, *The Problem of Christianity in Multi-Religious Societies* (Lewiston: Edwin Mellen, 1995), pp.176-182；另參看賴品超，《開放與委身：田立克的神學與宗教對話》（香港：基督教中國宗教文化研究社，2000），頁 268-269。

29 參看 Lai Pan-chiu & Jason Lam (eds.), *Sino-Christian Theology: A Theological Qua Cultural Movement in Contemporary China* (Frankfurt-am-Main: Peter Lang, 2010).

具宗派背景，不易受到某一宗派所壟斷，因而更易於發展出對所在社會的主流宗派以外的宗派的研究。舉例說，由於中國大陸的大學的基督宗教研究，相對於港台的神學院及大學來說，較少直接受天主教及基督新教的教會的影響，反而能在研究上包含備受忽視的基督正教，再加上有通俄語的人材，對研究基督正教是會有一定的優勢，而在學術成果、至少在數量上是遠勝港台的教會神學界。可以說，這種人文性而非教派性的基督宗教研究，更有利於發展出跨越宗派間的藩籬、甚至進而採取一種「大公」(ecumenical) 的進路或視野，去對基督宗教作比較全面的研究。

四、以香港中文大學的研究生為例

跟據筆者的一個個人觀察而不是十分科學化的統計，來自香港並具有宗派背景的研究者，往往更為傾向於與所屬宗派相關的課題，反而來自中國大陸並且沒有特定宗派背景的研究者，相對來說，更為傾向於跨宗派的研究。筆者曾經指導十多名研究基督宗教的哲學博士(Ph.D.)及哲學碩士(M.Phil.) 研究生。當中具有明顯的新教背景的研究生、尤其來自香港的，往往所選的研究課題，是與新教的神學家有關。當中包括：鄧瑞強的博士論文是研究著名新教神學家潘霍華(Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945) 的倫理學，³⁰ 陳家富的碩士論文研究巴特的人觀、而博士論文則研究蒂利希(Paul Tillich, 1881-1965) 的生態神學，³¹ 李天鈞的碩士論文研究新教神學

30 參看鄧瑞強，〈回應他者：潘霍華倫理學在中國處境下的意義〉，香港中文大學哲學博士論文，2006。

31 參看 Keith Ka-fu Chan, "Humanity and Christ: A Study of Karl Barth's Christological Anthropology and its Significance for Christian-Confucian Dialogue", M.Phil. thesis, The Chinese University of Hong Kong, 1999；陳家富，〈蒂利希思想中人與自然的關係：一個生態神學的研究〉，香港中文大學哲學博士論文，2002。

家潘寧博 (Wolfhart Pannenberg) 的人觀,³² 李駿康碩士論文研究蒂利希的宗教社會主義,³³ 何慶昌的碩士論文及博士論文分別研究兩位新教華人神學家,³⁴ 陳偉強博士論文研究的許地山 (1893-1941) 也是來自新教背景。³⁵ 來自五旬宗背景的楊天恩研究聖靈式基督教。³⁶ 此外, 也有討論基督宗教與中國宗教或哲學的, 例如王賜惠的博士論文是研究蒂利希與儒者熊十力 (1885-1968) 的思想,³⁷ 蘇遠泰的博士論文是研究曾經一度是新教徒後來皈依佛教的張純一 (1871-1955)。³⁸ 直接探討基督宗教內部的合一問題的, 基本上就只有劉卓輝的哲學碩士論文, 是研究蒂利希的拯救論對天主教及信義宗就因信稱義/成義的對話的意義。³⁹ 可以概括地說, 以上這些來自香港並具有基督新教背景的博士或碩士研究生, 他們的論文基本上都是以基督新教背景的神學家作為主要的研究對象, 雖然也有嘗試探討與天主教的對話, 但數量上還要在與儒家或佛教的對話之下。

32 參看李天鈞,〈潘寧博的神學人觀——兼論其對儒耶對話的意義〉,香港中文大學哲學博士論文,2004。

33 參看李駿康,〈蒂利希的宗教社會主義及其當代意義〉,香港中文大學哲學碩士論文,2004。

34 參看何慶昌,〈以儒家思想詮釋基督教——徐松石思想的研究〉,香港中文大學哲學博士論文,2002;〈1950-1960 年代離散中華人基督徒身分的建構——以謝扶雅(1892-1991)為個案研究〉,香港中文大學哲學博士論文,2006。

35 參看陳偉強,〈基督教與中國宗教相遇——許地山研究〉,香港中文大學哲學博士論文,2002。

36 參看楊天恩,〈聖靈式基督教所締造的中國本土教會:基督教在近代中國發展的再思〉,香港中文大學哲學博士論文,2002。

37 參看王賜惠,〈熊十力儒學的宗教向度——從田立克的觀點看〉,香港中文大學哲學博士論文,2009。

38 參看蘇遠泰的博士論文已出版成書。參看蘇遠泰,《張純一的佛化基督教神學》(香港:道風書社,2007)。

39 參看劉卓輝,〈蒂利希的拯救論及其對信義宗—天主教有關稱義/成義的對話的意義〉,香港中文大學哲學碩士論文,2009。

與此形成強烈對比的是，筆者所曾指導過的研究生中，那些沒有特定宗派背景並且來自中國大陸的，更能突破宗派的框框，不拘一格地探討不同宗派的神學。舉例說，李丙權的博士論文，是研究現象學家兼天主教平信徒神學家馬里昂 (Jean-Luc Marion) 及正教神學家茲茲奧拉斯的思想。⁴⁰ 高哲的博士論文是討論工作神學的問題，重點討論天主教的社會訓導及基督新教神學家禾夫 (Miroslav Volf) 的相關思想，⁴¹ 王濤的博士論文研究蒂利希的愛觀、尤其 *agape* 與 *eros* 的關係，但也包含初期教會及中世紀的傳統；在完成論文時剛好教宗本篤十六發表第一份通諭，是以愛為主題並且也提及 *agape* 與 *eros* 的關係，因此王濤最後將論文一分为二，成為兩本專著，一本專論蒂利希的愛觀，另一本則概覽天主教的神學及靈修傳統中的愛觀。⁴² 高莘的博士論文研究由英國聖公會轉到天主教的紐曼樞機的神學及對大學的理念，⁴³ 沙湄的博士論文研究視覺藝術的神學、尤其是基督論與聖像崇拜的關係，較為集中討論的，除了基督正教的拜占庭神學傳統外，更有新教神學家蒂利希及天主教神學家巴爾塔薩 (Hans Urs von Balthasar, 1905-1987) 的神學。⁴⁴ 至於高度集中研究基督新教神學的，直至現時為止就只有王俊的博士論文，是討論歷程神學家柯布 (John B. Cobb, Jr.) 的生態神學。⁴⁵ 由

40 參看李丙權，〈馬里昂、濟宙拉斯和克服形而上學問題：形而上學和神學關係的研究〉，香港中文大學哲學博士論文，2009。

41 參看高哲，〈合作的創造與禮物——對工作神學的批判研究〉，香港中文大學哲學博士論文，2009。

42 王濤的博士論文已出版成書。參看王濤，《聖愛與慾愛——靈修傳統中的天主教愛觀》（香港：香港中文大學天主教研究中心，2009）；《聖愛與慾愛：保羅·蒂利希的愛觀》（北京：宗教文化出版社，2009）。

43 高莘的博士論文已出版成書。參看高莘，《約翰·亨利·紐曼的大學理念與其宗教思想之關係》（香港：香港中文大學天主教研究中心，2010）。

44 參看沙湄，〈神學美學中的基督論問題——聖像爭論專題研究〉，香港中文大學哲學博士論文，2005。

45 王俊的博士論文已出版成書。參看王俊，《生態與拯救：約翰·科布生態思想研究》（北京：宗教文化出版社，2008）。

以上的例子可見，相對於來自香港並具有明顯的新教背景的研究者來說，那些沒有特定宗派背景並來自中國大陸的研究者，將會更為傾向於採取一種跨宗派的視角去探討神學問題。

由此以上的簡單介紹可以推論或預期，大陸的基督宗教研究，是面對著因為特殊的國情以及教會分裂而產生的雙重挑戰，一方面既可能變得與教會脫節，但另一方面也會面對宗派主義對研究進路的影響；然而這也是一個契機，就是在不必要受某一宗派所控制下，更易於發揮其自主性並建立展其人文性格，以面對基督宗教在文化、公眾領域的挑戰，甚至發展出一種採取跨宗派進路的基督宗教研究。這種對基督宗教研究，既在宗派之外但又不是敵視基督宗教的研究，雖非「客觀」但卻頗為獨立的聲音，除了有助促進宗派間的相互理解和合作，更有可能進一步加強基督宗教在社會及文化上的影響力，對基督宗教在中國的發展提供正面的幫助。

五、對當代中國基督宗教的意義

正如筆者在別處指出，中國學界的基督宗教研究，一直以基督新教及天主教的研究為主，對基督正教的研究十分缺乏，容易在對基督宗教的理解上以偏概全。基督宗教在漢語世界的傳播，不時遭受來自中國傳統文化的阻力，部份原因在於西方主流神學與中國文化之間的張力。基督正教作為有別於西方神學主流的一個殊途，對於基督宗教與中國文化的會通，是可以有一定的幫助。若果學者能正視基督宗教的多樣性，尤其基督正教的神學傳統，可有助基督宗教與中國文化的溝通與對話。⁴⁶

46 參看賴品超，〈基督正教之神學復興及其對漢語神學的意義〉，頁260-264。

以上面提及的三一論與成神論為例，過去曾有學者提出儒家在超越與內在的問題上對基督宗教的批判，認為基督宗教只有外在超越而沒有內在超越。正如筆者曾經指出，如能正視基督宗教的三一論與成神論、尤其基督正教的神學傳統，則可見這種定性是誤導的，因為基督宗教的上帝觀、尤其當中的三一論，不單強調其超越性，同時也強調其內在性；而基督正教的人觀、尤其成神論，強調人是按上帝形象所造、有其尊貴與自由，人性不僅美善、有向善的傾向，並且是與神性互融、可以與上帝合力，最終可以分享上帝的性情。在這些問題上，其觀念截然不同於儒家所批評的神學思想，即片面地強調人的罪性以及上帝的超越性。⁴⁷ 換言之，如能正視基督宗教傳統中的三一論與成神論，將有助基督宗教與儒家的會通。

在與中國佛教的會通上，中國佛教的一大特色，在於肯定眾生皆有佛性、一闡提也可成佛的大乘精神，反觀在西方神學、尤其某些新教的神學傳統中，是高舉某種預定論，相信有些人是預定要下地獄的。一些持普救論觀點的新教徒，最後只能另立門戶／宗派。⁴⁸ 時至今天間中仍有一些福音派學者，是用筆名／偽名來發表其普救論的主張。⁴⁹ 反而在基督正教或天主教的神學傳統中，因有《聖經》中萬物終要在基督裡同歸於一的講法，某些當代神學家嘗試進一步發揮教父神學中的萬物復歸 (*apocatastasis*) 的思想，提出一切生命最終皆會與上帝復和而得以復原的觀點。他們並非以非黑即

47 賴品超，〈超越者的內在性與內在者的超越性——評牟宗三對儒耶之分判〉，載劉述先、林月惠主編，《當代儒學與西方文化·宗教篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005），頁 43-89。重刊於：賴品超、林宏星合著，《儒耶對話與生態關懷》（北京：宗教文化出版社，2006），頁 1-42。

48 此派具代表性之近著有：Forrest Church, *The Cathedral of the World: A Universalist Theology* (Boston: Beacon Press, 2009)。

49 例如：Gregory MacDonald (pseudonym), *The Evangelical Universalist* (Eugene: Cascade Books, 2006)。

白的觀點來否定普世拯救的思想，而是對相關問題作出檢視並且提了頗為開放的觀點。⁵⁰ 近年在基督新教神學界，除了有學者探討巴特是否及在何意義下有普救論傾向外，⁵¹ 也有學者明確地提出一種普救論的觀點，⁵² 甚至在福音派學者之間，也有對普救的問題提出頗為開放的辯論，認為無論普世派還是福音派都會受益於相關的討論。⁵³ 若從基督正教的觀點看，這種普救論的最重要的依據，也許不在於額我略·尼撒 (Gregory of Nyssa, c.330-95) 曾提出過盼望魔鬼也可得救的主張，⁵⁴ 而是因為這是出自基督徒應有的、對所有受造物的愛。⁵⁵ 基督正教這種對憐憫的心的包羅萬有的詮釋，與大乘佛教的無緣大慈同體大悲、一闡提也得成佛、希望眾生最終皆得救渡、甚至地獄不空誓不入涅槃的慈悲宏願，可說是互相呼應。

參考以上兩個例子可見，如果基督宗教的神學家，能正視基督宗教的多樣性與豐富性，能從不同宗派的神學傳統來思考問題，將會有助基督宗教處理與中國傳統文化的關係。此外，基督宗教在中國也要面對當代中國的社會文化以至政治現實的問題。中國大陸的情況，與很多西方神學的處境很不一樣，反而與基督正教所經歷的也許更為接近。這是因為，

50 例如：Hans Urs von Balthasar, *Dare We Hope "That All Men be Saved"?* *With a Short Discourse on Hell*, tr. by David Kipp and Lothar Krauth (San Francisco: Ignatius Press, 1988); Gerald O'Collins, *Salvation for All: God's Other Peoples* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

51 Tom Greggs, *Barth, Origen, and Universal Salvation: Restoring Particularity* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

52 Thomas Talbot, *The Inescapable Love of God* (Universal Publishers / uPublish.com, 1999, revised printing 9/2002).

53 Gabriel Fackre, "Foreword", in Robin A. Parry & Christopher H. Partridge (eds.), *Universal Salvation? The Current Debate* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2003), p.vii.

54 Morwenna Ludlow, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p.85.

55 Timothy Ware, *The Orthodox Church*, p.262.

基督正教曾經歷過基督教帝國、也曾受壓迫、也曾面對國族意識高漲，甚至曾長時間生活在共產政權之下。對於中國教會來說，基督正教的經驗也許比西方教會的更具參考價值。

在面對中國的文化及社會處境的時候，基督宗教在中國也同樣面對與基督宗教的傳統的傳承的問題。一些華人教會的福音派領袖曾對大陸一些學者的神學論述提出質疑，認為未能正視教會的傳統。然而，基督新教華人教會、尤其福音派，對傳統究竟有多重視，對傳統的理解是否也有偏差，也是值得懷疑的。⁵⁶如何在中國的脈絡中傳承基督宗教的傳統，是不同宗派的神學家都關注的。

綜言之，一種能夠跨越宗派藩籬的基督宗教研究，除了有助中國學界更全面地瞭解基督宗教外，也有助基督宗教與中國文化的會通，更有助基督宗教思考如何面對中國的社會及政治現實，並又如何在中国的脈絡中繼承基督宗教的傳統。

結語

當代中國的大學的基督宗教研究，雖然也有它的限制與挑戰，但它不僅可以為進行跨宗派的基督宗教研究提供一個合適的場所，它更為不同宗派的神學家進行平等而互惠的交流提供一個學術平台，對基督宗教在中國的整體發展是會有一定的裨益。然而，大學及其學術研究往往只能提供合適的土壤，至於能否開花結果，則仍有待各方人士、包括教會界與學術界的合作與努力。⁵⁷

56 賴品超，《傳承與轉化》，頁 163-176。

57 本文之研究，承蒙香港研究資助局(Research Grant Council, Hong Kong)在經費上的支持(項目編號 CUHK 445207H)，特此鳴謝。本文初稿曾在 2010 年 4 月 21 日講於由香港中文大學天主教研究中心主辦之“合一講座系列”，謹在此多謝天主教研究中心的邀請及與會者的評論。

Christian Ecumenism and Christian Studies in Contemporary China

Pan-chiu LAI

[Abstract] The historical division of Christendom gave rise to a denominational or confessional approach to the study of Christianity. This approach can be found not only in most of the theological seminaries independent of the universities, but also in many universities in the Western world. Under the influence of the ecumenical spirit of Vatican II as well as the efforts made by other churches, many successful examples of in-depth ecumenical dialogue and even theological synergy emerged in the last few decades. Some of the fruits of ecumenical dialogue and / or theological synergy, including especially the revivals of Trinitarian theology and of the doctrine of deification (theosis), are particularly relevant to the communication between Christianity and Chinese culture as well as the further development of Christian Studies as an academic discipline in China.

In the Chinese speaking world, the study of Christianity carried out in the independent theological seminaries and to a less extent that in the universities in Hong Kong and Taiwan remain rather denominational. In contrast, since the 1980s, a group of university-based scholars in Mainland China, without any formal denominational or religious affiliation, began to study Christianity from literary, cultural, social, historical, philosophical and even theological perspectives. Some church leaders in China take a skeptical and even negative attitude towards this kind of academic studies of Christianity, especially their relevance to the Christian churches. This article attempts to counter that in spite of their limitations in terms of academic training and achievement, these scholars from the universities of Mainland China are more open to a cross- or inter-denominational approach to the academic studies of Christianity and the study of the branches of Christianity under represented in China, e.g. Orthodox Christianity. Their studies of Christianity may enhance the mutual understanding or even collaboration among the Christian churches in China and furnish the Christian churches with better understandings and responses to the cultural, social and political challenges facing Christianity in contemporary China.