

何光滬著。《生於憂患，長於憂患——何光滬「漢語神學」文選》。楊熙楠、洪亮編。香港：道風書社，2021。688 頁，平裝本，HK\$180，ISBN 9789888165513。

本書收錄了「漢語神學」的領路人之一、中國大陸著名基督教學者何光滬在 1994 年至 2020 年間有關「漢語神學」的論文、訪談及演講稿，其中絕大部分都是已經發表過的文稿。儘管如此，用「新瓶裝舊酒」來形容這本論文集似乎有失公允。正如繪畫領域的編年展形式能夠令觀者更清晰地感受到畫家藝術風格的演進，本書作為何光滬「漢語神學」思想的「編年展」，確令讀者得以一窺這位中國宗教學界的大師級人物在過去二十餘年間對與中國問題、漢語語境相關聯的基督宗教所進行的思考，以及這種思考的發展歷程。

在結構上，本書分為三部分，分別是「漢語神學的根據、方法與處境」、「人之尊嚴與文明更新」、以及「信仰的意義與反思」。雖然編者之一的洪亮以主題的不同區分第二和第三部分（頁 17），筆者更願意從方法論的角度，將第二部分視為何光滬嘗試以理性為基礎對基督教信仰的合理性、及其在中國語境中的切適性所做的辯護，即一種「信仰尋求理解」的護教學；而第三部分則更接近從認信的角度出發對不同議題所做的神學反思——儘管這二者的區分絕非涇渭分明，蓋因無論是前者以認信為前提、抑或後者尋求和非基督徒對談的傾向都十分明顯。若再加上第一部分所收錄的論文對漢語神學的基本前提、方法與目標所做的闡述，全書凸顯了何光滬在基督教信仰與中國的政治、文化及社會處境之間做出調和的努力。

洪亮在他所撰寫的導言中，論及了本書所收錄每一篇文稿的主題和方法，本文在此無意重複贅述。呈現在全部這些主題中、給筆者留下最為深刻印象的，無異於其中「情」與「理」的結合。保羅在《哥林多前書》中說：「我若有先知講道之能，也明白各樣的

奧祕、各樣的知識，而且有全備的信叫我能夠移山，卻沒有愛，我就算不得甚麼」（林前 13:2）。何光滬的漢語神學言說在着力「動之以理」的同時，體現出作者對在中國的土地上生活的人——並非抽象的、而是活生生的人——所懷有的深沉的基督徒的愛。與此同時，作為一名溫偉耀口中的「基督徒學人」，何光滬在這種情感的推動下，又對中國的現代性問題及其所產生的後果在學理上做出了深刻詮釋。這些詮釋的很多方面都稱得上是先知性的。其中最明顯的，是何光滬對他眼中中國現代性的核心問題「民族主義—國權主義」一以貫之的批判。事實上，早在 2000 年，何光滬便提醒我們注意這一問題，雖然彼時他尚以「極端民族主義」稱之（參見〈極端民族主義與基督宗教信仰〉，頁 231-53）。要知道，廿一世紀初正是中國經濟改革與對外開放力度最大的一段時期（體現在 2001 年中國加入 WTO 和申奧成功），鮮有學者預見到中國的民族主義和「國進民退」在二十年後呈現出與當時截然相反的走向。而何光滬之所以能在當時便強調這一問題，得益於他對中國文化與政治的深層結構中不受制衡的政治權力這一中華「文化癌變基因」的一貫強調（參見〈究天人之際——漢語神學運動的大歷史、大悖論與大趨勢〉，頁 207-28）。在他看來，基督教信仰正是治癒這種「癌症」、轉化中國現代性結構的不二良方。

基於此，何光滬的漢語神學論述可以視為一種復合的努力，即復合基督教信仰與中國的現代化建設。這一努力的背景是自十九世紀末一直延續至今的中國部分精英和普通民眾對基督教信仰的誤解與抵觸；復合的雙方具體來說包括普世的「天道」（基督教真理）與獨特的「人言」（漢語；頁 62）、歷史上的漢語神學與今日的漢語神學（頁 83）、基督教啟示與漢語所表達的生存經驗和文化資源（頁 87）、基督教神學與人文和社會科學（頁 118）、基督教與中國文化（頁 145-58）、基督教與當代中國的國家目標（頁 159-87）和道德建設（頁 188-206）、基督教與人文主義（頁 253-345）、仁愛與正義懲罰（頁 346-56）、宗教改革與中國的文化轉型（頁 462-82）、基督教的愛人原則與儒家倫理原則（頁 558-60）等。然而，這種復合卻並不等於簡單的相互認同。遵循着與 H. Richard Niebuhr 關於基督與文化關係的類型學中「基督轉化

文化」相類似的進路，何光滬所論及的複合要求基督教信仰對中國社會各領域、各維度幾乎是無條件的轉化。就此而言，區別於大多數當代漢語神學論著，何光滬的漢語神學實踐在保存了其「人文性」特徵之同時，具有強烈的護教性質和文化批判意識。

對作為一種處境神學的漢語神學而言，何光滬漢語神學的這一基本出發點本身並無問題——或者說，它至少是一條可供選擇的進路。在筆者看來，問題存在於何光滬的神學方法，特別是他的歷史詮釋方法（1）和為洪亮大加讚賞的「上帝論先於基督論」（2）（頁 19）的方法，及其論述中無處不在的無基礎的二分法（3）。就第（1）點而言，何光滬對基督教信仰在歷史（無論是歐洲還是中國）中的角色做了有選擇性的、過於正面的詮釋。為了避免這一詮釋中包含的顯而易見的問題，即如何處理基督教在歷史中的消極表達，他在基督教的應然（他稱之為「基督宗教本身」、「基督性」或「基督宗教的信仰與精神」）與實然（他稱之為「基督宗教」或「基督教會」）之間做了區分（頁 154、271-74），但卻全然不顧他所謂的「基督性」同樣只能在基督信仰的歷史表達和詮釋中才能發現，因此在本質上和「基督宗教」並無分別。而在論及儒家或儒教時，其在中國歷史中的消極表達卻被視為內在於（intrinsic to）這一傳統。與此同時，為了證明基督教之於中華文明的優越性，何光滬甚至時常對歷史的實然也進行片面的、有選擇性的解讀（例如宣稱在整個前現代時期「在基督宗教佔據思想統治地位的西方歷史中，人性尊嚴的處境卻相對『於中國』要好」，見頁 369）。

何光滬的歷史詮釋方法之另外一個主要問題，存在於他對現代性及其與基督教信仰之關係的解讀。一方面，他對現代性的基本態度是對後者全面肯定，稱其為「地球上最先進的文明」（頁 219）；另一方面，他將基督教信仰視為現代文明最重要的基礎（頁 212）。這樣一種觀點既是對現代性的「美化」，同時也是對基督教與現代性之關係的片面解讀。貫穿二者的，是何光滬對現代性的誕生和發展過程中某些重要歷史變量的忽視，其中最主要的是全球資本主義、及其賴以建立的殖民主義和後殖民體系。當將這些因素考慮在內時，不僅「現代性是地球上最先進文明」這一命題的

自明性會受到挑戰，基督教信仰和現代性之間的關係亦呈現出複雜性和辯證性。在很大程度上依靠殖民體系和資本主義才得以建立的現代文明，其與基督教信仰的關係絕不僅僅是「建諸後者之上」，更是對後者的偏離和改造。「偏離」的方面已由 John Milbank 在其《神學與社會理論》（*Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*）一書中進行過詳細闡述；作者在書中將現代社會理論形容為「神學的異端」（theologically heretical）。「改造」則集中體現在「宗教」這一範疇在現代的建構與發明，將基督信仰由一種滲透人類實存一切維度的、容納一切的真理（encompassing Truth），化約為一個獨特的、與所謂「世俗」分離的人類活動領域，從而讓渡出自由主義政治經濟學作為「世俗」學科的自治空間。

何光滬對現代性的片面解讀和片面歸因，還體現在他對中國現代性的理解之中。對他來說，當今中國的問題不在於現代性，而在於「前現代文化和制度對現代文化和制度的阻礙」（頁 581）；造成這一局面的最主要原因，一是缺乏基督教信仰（參見〈因基督而成，因敵基督而敗〉，頁 462-82），二是「陽儒陰法」的延續的至今（頁 574）。這種理解的缺陷在於，它一方面完全忽視了當代中國的「後殖民處境」：共產主義革命之後的中國，儘管和西方自由主義模式的啟蒙分道揚鑣，其整個現代化議程仍然在很大程度上——以及有選擇性地——建立在諸如進步、科學、解放、線性的歷史、民族主義、世俗化、以及「宗教」與「政治」的區分（其中包括「宗教」範疇本身）等由西方殖民主義在 1840 至 1950 的一百餘年間引入中國、並被一部分中國精英幾乎無條件接受的理念和敘事基礎上。而當殖民主義和在殖民或半殖民的經驗中被從外部強加的（相對於從內部逐漸生發的）現代議程同時被考慮在內的時候，我們既不能將馬克思主義及其歷史唯物主義視為反啟蒙的或前現代的，也不能將中國沒有走上西方自由主義道路的責任完全歸咎於儒家傳統。另一方面，〈因基督而成，因敵基督而敗〉的理解高估了基督教信仰與何光滬所追求的那種現代性之間的契合度、以及在缺乏其他變量（如國內的剝削和在國際間建立及發展新型的後殖民體系）配合的情況下基督教信仰能夠推動此種現代性的程度。同時，

它也低估了由儒、釋、道及其他民間傳統共同構成的儀式治理（ritual governmentality）歷史上在制約皇權、內化道德和社會秩序、促進地方社會的團結與自治、以及提供社會福利方面所扮演的重要角色。

而與上述在歷史詮釋方面的問題緊密關聯的，是何光滬「上帝論先於基督論」（2）的神學方法。事實上，如果仔細研讀何光滬對基督教諸價值的討論，不難發現它們和「世俗」自由主義理念的相似性，其核心是對個體自由和（男性）私產權的強調。當然，如果按照何光滬自己對於基督教信仰與現代文明之契合度的理解，這種相似性也體現了其邏輯的一致性。問題在於，何光滬在談論基督教諸價值時，鮮少建基於基督論的敘事。需要澄清的是，筆者在此反對的並非「上帝論先於基督論」，而是「缺乏基督論基礎的上帝論」。這種神學方法所帶來的危險關乎究竟誰才是真正的後設敘事：自由主義政治經濟學抑或基督教信仰；關乎漢語神學的目標究竟是對自然的超自然化，還是對超自然的自然化。相似地，筆者在此所反對的也並非用基督教信仰轉化中國文化（廣義上的），而是用甚麼版本的基督教信仰——披着自由主義外衣的上帝論，還是透過耶穌的教導、行動、受難及復活而顯明的上帝形象以及對人性的理解。

貫穿（1）、（2）兩個問題並與之緊密關聯的，是何光滬對現代話語所製造的一系列二分（dichotomies）之無批判的接受。這其中首當其衝的，是對「宗教」與「世俗」之二分的無批判認同，並以此為基礎論及基督教信仰（作為一種「宗教」）與中國文化、馬克思主義、民族主義、以及國權主義等（均作為「世俗」）的關係。事實上，自上世紀九十年代以來，包括 Timothy Fitzgerald、Russell T. McCutcheon、Talal Asad，以及 Brent Nongbri 在內的許多學者，已經通過一種橫跨歷史學、人類學、哲學、社會理論等領域的研究，揭示出作為概念及制度的「宗教」——在原則上普遍存在於一切文化、語言及歷史時期的一種獨特而自治的人類經驗領域——以及（特別是）其與「世俗」的二元區分，事實上是一個現代的發明或修辭的建構，且它的發明在相當程度上是為了讓作為全球資本主義和殖民主義之基礎的自由主義政治經濟學作為一個非宗

教的世俗領域獲得自治。除了「宗教」與「世俗」的二分之外，何光滬還在基督教的「應然」與「實然」（見上文）、「當代中國」與「現代文明」（見上文）、*agape* 與 *eros*（頁 351）、「儒學」與「儒教」（頁 358-59）、儒家語境下的「仁」與「禮」（頁 574）、以及「漢語使用者的生存經驗和文化資源」和「通過翻譯而來的基督教的結論」（頁 85）之間，做了一系列的二元區分。

筆者在此特別提醒讀者注意其中的最後一對，蓋因它對我們能夠既同情又批判地理解何光滬漢語的神學方法——特別是其所產生於其中的社會—歷史和實存處境，具有重要意義。當何光滬在論及漢語神學「從內向外」的進路，**正確地**要求漢語神學「要從漢語使用者的生存經驗和文化資源內部出發，從中國人的歷史現實和生活出發」時，卻沒有注意到、或者沒有提及當代中國漢語使用者的生存經驗、以及對這種經驗的詮釋，已經是全球化下的經驗與詮釋，是後殖民語境下的經驗與詮釋，也是經過了一個多世紀與西方思想的激烈碰撞和互動後所產生的經驗與詮釋。以何光滬自身為例，他對 John Macquarrie 著作的翻譯這一「從外向內」的運動，事實上成為何光滬其後對自身生存經驗以及中國歷史和現實的詮釋、以及從這種詮釋出發「從內向外」的漢語神學實踐之基礎，並由此不斷產生新的「內—外」辯證運動。換句話說，何光滬和五四運動前後的無數中國精英知識分子一樣，作為楊美惠（Mayfair Yang）所稱的「自覺的東方主義者」（self-imposed Orientalists）之一，基於對西方現代性議程的認同來理解中國的歷史和現狀、以及歸因中國落後的根源，並由此努力推廣西方價值、概念及制度，批判中國本土傳統，制定中國現代轉型的規劃。請注意：筆者在此並不想對這一類型的實踐做出價值判斷，更無意站在馬克思主義的角度指責這些中國知識分子為「帝國主義的幫兇」。事實上，沒有任何一種對中國問題的體認或者對解決路徑的建議不包含任何「旨趣」。神學最大且唯一的旨趣，便是在每一個具體的社會—歷史和實存處境中，認信地見證上帝透過耶穌基督帶來的啟示。因此，何光滬及所有漢語神學的參與者和建設者亟需的，並非追求中立、客觀的神學（這根本不存在），而是意識到一旦步入神學的視域，便不再有純粹和無辜的「內部經驗與問題」，以及將「無意識的旨

趣」變成「有意識的前提」，並努力避免允許這種影響將自己的研究引入片面與偏狹。

GAO Zhe 高喆

*University of Stirling*

*United Kingdom*