





# 现代社会与处境化神学



## 一、“处境化”之蕴涵

“处境化”（Contextualization）这一表述源自“处境”（Context）一词。它一方面是当代基督宗教普世教会运动发展和宣教运动进入“本色化”阶段的历史产物，另一方面则是对现代解释学观念、生存神学和文化神学的理论反思。

在近现代基督宗教的宣教过程和普世教会运动中，保罗的名言“向什么样的人，我就作什么样的人”<sup>①</sup>得以重新体验和深化，基督宗教的文化适应问题受到了普遍关注。在 19 世纪和 20 世纪，基督宗教在全世界范围内的宣教运动得以空前扩大，但也遇到了前所未有的困难，各种文化传统和思想体系与基督宗教的碰撞及冲突明显加剧。正是在这种氛围中，基督宗教在其他文化处境中的“本色化”或“本地化”问题得以凸现，引起了普遍关注。

### （一）“本色化”的理解发展

“本色化”在西文中的最初表述为 indigenization，亦译

<sup>①</sup> 《新约·哥林多前书》，9 章第 22 节。

“本地化”或“本土化”，如 20 世纪 20 年代“本色运动”（Indigenous movement）和“本色教会”（indigenous church）之说在中国曾极为风行。天主教在华推行了“中国化”举措，一方面在其教会事务中开始对中国籍神职人员的大量起用，另一方面则试图在其教义理论上与中国思想文化相沟通和相适应。而中国基督新教的一些思想家和理论家如赵紫宸、谢扶雅等人亦曾寻求中国“本色化神学”的构建和“中国本色基督徒”的培养。这一“本色化”思想直至 60 年代都曾颇有影响，在非基督宗教主体文化氛围中发展起来的教会希望能以“本色化”来摆脱其“洋味”，避免有“洋教”之嫌。而基督宗教的宣教士和理论家亦愿意以“本色化”来说明基督宗教的“普世性”和“超文化性”。不过，这一阶段对“本色化”的理解大多是限于基督宗教在不同文化氛围和时代背景中的“结构性和政治性的变化”，或仅以某些相似的文化表述、象征符号和语言词汇来对其教义和神学加以装饰或点缀，而对基督宗教的福音及其信仰本真则坚持认为不能做任何神学上的改变或调整。因此，可以说这一层面的“本色化”理解仅为一种表层的、平面式或初级阶段的本色化。

对于这种浅尝辄止、缺乏活力的“本色化”理解，不少有识之士提出了批评和建议。于是，“本色化”理解自 70 年代始得以深化，人们提出从“文化披戴”（acculturation）和“文化融入”（inculturation）这两个层面来理解“本色化”，并使之获得深层次的发展。所谓“文化披戴”（acculturation）乃代表本色化过程的初级阶段，指基督宗教对某种本土文化的表层适应，如在宣道和崇拜礼仪中使用当地的语言、风俗、习惯、服饰、音乐、艺术，在教堂建造和教会机构的建设布局上使用当地的建筑样式和风格等。“文

文化披戴”旨在基督宗教与本土文化的“形似”，并希望以这种“形似”来达到本土文化对基督宗教的“文化吸收”。此外，“文化披戴”强调的是基督宗教在其教义思想及信仰体系上的不变、以及对本土文化的改变和涵化。所谓“文化融入”(inculturation)亦译为“进入文化”，它乃一种宣教意义上的“道成肉身”(incarnation)。

6文化融入指基督宗教的精神本真得以深入本土文化之中，通过一种内在的相融和结合而达到升华二者的“文化重构”。这种“文化融入”既是基督宗教对本土文化的施予，也是其对本土文化的接受，二者以一种双向的契合而达到彼此的“神似”。所以说，“文化融入”在其重构过程中蕴有创新、也必然会导致神学理论上的突破。

当“本色化”的理解达到了“文化融入”这一认知高度，基督宗教开始从理论和实践的双重意义上感触并体会“处境化”的蕴涵。所谓“本色”往往代表着一种静止和相对固定之态，其本身内涵不清、且缺少流变。在现代社会生活中，“本色”因人类社会的共构和不同文化的交融而已显得模糊不清。现代文化总是你中有我、我中有你，其形态和热点亦变化很快，从而很难捕捉和把握“本色”的真谛。换言之，某一文化的原初“本色”很容易在现代发展的快速节奏中被消解，或出现种种嬗变。正是在这种形势下，基督宗教选择用“处境化”来体现其宣教理论和神学思想的时代感及现实性，就显得颇为贴切和非常必要。

## (二)“文本”与“处境”

在现代解释学理论中，“文本”(text)和“处境”(context)的观念及其关系已引起人们的极大关注。解释学强调，所谓“文本”应作为“类”的特例和人类存在的个体

变体来认识。“文本”理解即指认知者具有进入其作品背后的作者思想之心境意图的能力，从而实现其心理后构或心理后象。在此，“文本”理解具有两个层面的突破。

### 1. “文本”理解的双重“处境”

一方面，“文本”理解乃由语言分析来重现历史背景的历史理解，它突出了其体验之意义结构的历史性。这意味着，它看到了现今之理解者与其理解对象之间所存在的历史差异，因而坚持凡是正确的理解都必须展示其历史性，理解者应忘却个我之现今此在而进入其对象，即通过移情和批评性解释来重现“文本”之历史“处境”，以对照、结合这种“处境”来弄清其本真和原意。另一方面，“文本”理解亦不离理解者本身的生存和文化“处境”。正如伽达默尔所言，理解者亦有其历史性的问题，在这种历史“处境”之中的理解者不可能避开其历史独特性和局限性。因此，其理解亦受到其历史性的约束，存有其合理的偏见。这种“偏见”反映了人们的历史存在状态，并由此构成其理解的前提或境域。由此可见，“文本”理解揭示了“文本”之产生和理解者之存在这两种“处境”，“文本”理解既是在前一“处境”中的还原理解，亦是在后一“处境”中的创新理解；理解者可根据自身的“处境”体现而从“文本”中读出“文本”原作者没有察觉或本不存在的新意。所以说，人的解释活动可以超越其自我的主观性和其理解对象的历史性而达到一种普遍关联，即达到解释者此在视界与其对象历史视界之辩证“融合”。

### 2. “处境”与生存处境之体验

解释学对“处境”的界说和突出亦深受生存哲学的影响。存在主义对存在历史、生存处境的强调对当代基督教的神学发展有着重要启迪。人的生存体验即其生存“处

境”的体验，存在乃先于本质，人正是从其所在处境来获其思、求其信。这样，基督新教神学家蒂利希（Paul Tillich）从人的生存“处境”和人的终极关切来阐述存在论神学的意蕴与真谛，从而发展出在当代世界影响广远的存在主义神学体系。他认为，现代基督宗教的理论重构和神学沉思都应正视人的生存“处境”，即看清人的存在危机和焦虑，探究人的存在意义和勇气。神学家对“处境”的感觉和体验，遂使神学的“处境化”得以突出和强调。

人的生存“处境”包括历史和文化各方面，前者在历史神学的探究中受到关注，而后者则成为文化神学之主题。现代文化神学的一大特点就是研究基督宗教在现代社会不同文化“处境”中的存在、传播和发展。于是，生存神学与文化神学在分析探讨人的现实“处境”上达到了重合，产生了共鸣。这在蒂利希的生存神学和文化神学之构建上得到了典型表述。

蒂利希指出，今天的情况与以往已大不相同，“在任何地方，向相对发展和受过教育的人传达福音，都比向原始纯朴的人传达福音困难。……在如亚洲这样宗教高度发展的地区，困难与其说是那里的人拒斥基督教的答案，不如说就他们的人性形成的方式而言，他们根本不会提出基督教要回答的那些问题。”在这种情况下，应该怎样传达福音和传达什么福音呢？蒂利希认为，传达的实质及其正确方式就在于参与，没有参与则谈不上传达；而传达的内容就是使福音成为人理解其自身困境的一种启示，让人在其生存处境中提出基督宗教可以回答的问题。当然，这种参与已非易事。在早期教会时期，基督宗教本身就在统一于

蒂利希：《文化神学》，中译本，第 257--258页，工人出版社，19880

罗马帝国之下的希腊语世界中生存和发展，这种同一处境中的参与显得容易和自然。而在现代处境中，其参与则是一种风险。但是，基督宗教若要体现其信仰在当今的意义，就必然参与到现代人的境况之中。蒂利希宣称：“耶稣总是指出这样一种境况，人生活在其中，并在其中产生对上帝王国的向往。只有在这种境况下，人才能理解‘答案’，进而得到净化。我们应该更加自觉地遵循这种方法，因为它既代表着耶稣登山训众论福时所讲之福音的精神，又反映着我们时代的特点，——一种存在之冲突的境况，即在我们的渴望、忧虑、绝望这些本质存在的深度上的一种冲突。”由此而论，基督宗教只有参与现代人的生存，亲临其境，才可能体现其信仰真谛。这也就是基督信仰的处境化，它需要对其《圣经》、福音、教义和神学与其传播时所处的各种文化处境之间的契合及回应做详尽的探究，参与并回答这一处境中社会、政治、经济、文化、宗教、哲学和科学所提出的一系列问题。于是，“处境化”与“现代性”之表述开始受到神学理论界的重视和运用，神学的处境化或处境化神学之构建亦应运而生。

### （三）“处境”之涵盖

“处境”涵盖颇广，它乃历史与现实之交融、个体与群体之对应、社会与文化之参照，其内容包括：

1: 生命体验”(Life-experience)或生存体验 指人类个体或群体的经历、体验，即所谓“临界处境”，表现了人之身临或亲临其“境”；

2: 历史处境”(historical context)指人类的历史性及

其历史感，人是历史的产物，是历史的创造者，因而人亦总是处在“历史”之中；

3. “社会场景”（social location），人类的本质特性之一即在于人的社会性，人离不开其社会氛围，乃在社会中生存与活动，因而人总有其具体的社会场景；

4. “文化背景”（cultural background），文化性构成人性的基本特质，人的生存、发展均不离其文化背景，人类群体的多样性亦表现在其文化的多元、多样之中，故有文化适应、文化融入、文化表述之问题；

5. “经济环境”（economic environment），人的存在亦是其生产力和生产关系的表现，经济基础决定上层建筑，经济环境影响人的认知及价值追求，因此，经济环境乃人之处境的重要构成；

6. 政治情景（political situation），人之存在也是一种政治性存在，人之所思、所为故很难脱离其政治情景，许多精神现象或思想运动都是因人之政治情景所感、所思和所发。<sup>①</sup>

## 二、“处境化神学”之缘起

### （一）处境化神学”的提出

“处境化神学”这一表述可以追溯到 20 世纪 60 年代。早在 1967 年，加拿大天主教神学家罗纳根（Bernard Lonergan）就曾论及“处境中的神学”（Theology in context）。但

参见李炽昌编著：《亚洲处境与圣经诠释》，第 1 页，基督教文艺出版社，香港，1996。

“处境化”作为神学之思的专指则源自 60 年代后期至 70 年代末的普世教会运动及其神学讨论。在 70 年代初，第三世界的神学教育之革新引起了人们的关注。当时世界基督宗教联合会的神学教育基金会正处于其基金托管的第三阶段（1970~1977），其负责人柯休基（Shoki Coe）和阿哈罗恩·萨普塞兹安（Aharon Sapsezian）指责神学教育中一直流行的西方形式，率先提出了神学教育处境化的问题。至 1972 年，这种批评在教会内部发展成教会牧职和神学教育处境化的强烈吁求。

## （二）处境化神学”的特点

与语言学和哲学解释学关于“文本”与“处境”的理解不同，神学中的处境化考虑乃基于现代社会多元文化中基督宗教本地化或本色化过程的诸因素。它比传统的“本色化”理解更具有动态和时代特色，更强调与社会现实及当代文化相协调、相适应和相结合。因此，处境化神学试图展示其回应和流变能力，致力于在“多元文化性”和“跨地域文化处境”中体现基督宗教本真的原则性及灵活性。在 70 年代处境化神学的初创阶段，其理论家多以第三世界为其观察和论述的重点，这一方面是出于对第三世界多元文化的兴趣，另一方面则表现了他们对第三世界经济上贫穷、政治上受压的关注。这样，处境化神学在其后来的发展中亦表现出两种意向或趋势，一种以第三世界的多元本色为特点，另一种则是对当代世界社会政治和思想文化的适应与回应。

处境化神学的基本模式和研究方法体现出跨学科和多元整合之意趣。它最初并非一种系统神学，而更多地展示出其实践性。因此，处境化神学的分析和研究乃基于社会

存在和现实问题，它借助于其他人文学科和社会科学的方法、体系来进行社会分析及文化分析，通过其神学思辨亦表达了文化人类学和比较宗教学所关注的一些基本问题。这样，处境化神学乃代表着基督宗教神学动因上的变化或变革。以往的神学构思一般都基于对《圣经》的论释和对教会教义学说的阐述，给人一种万变不离其宗的单一感和超越历史变迁的沉稳感。而处境化神学则基于社会和文化问题，关注当代各民族人民的忧虑和希望，其理论构建是以这些问题和关注作为出发点来展示其社会、文化及理论分析，显现其神学主题。所以，处境化神学与传统教义神学或系统神学不同之处，就在于处境化神学在其理论模式和神学讨论中更多地关注语言翻译、文化适应、社会实践、跨地域性沟通、不同文化的整合与超越、现代化社会中人的自由与解放、以及人类学和民族志学中的诸问题。

对于神学“处境化”的强调，在当代基督宗教的神学观念上引起了意味深长的变革。诚然，处境化神学是普世教会运动和普世神学观念的产物，但其诞生本身则说明基督宗教信仰的“普世性”并不意味着有一种固定不变、放之四海而皆准的“普世性”神学或普遍通用的神学。在“全球性”或“普世性”审视中，神学的普遍性意义在缩小，而神学的具体性和处境性则得以突出。所以说，处境化神学的崛起代表着对“欧洲神学”或“西方神学”及其“欧洲中心论”或“西方中心论”之自我理解的一种批评，同时亦是“欧洲神学”或“西方神学”对其“普遍性”或“普世意义”的自我反省和自我批评。欧洲神学或西方神学也必须意识到其社会文化及历史时代处境，以其自我传统和社会发展进程作为其神学构思及回应的出发点和参照系，

从而发现其作为一种处境化的“欧洲神学”或“西方神学”所具有的自我本真和特色。只是在这一前提下，这种神学才能询问其在当代多元神学中的地位、作用和意义，才能发现其对人类共有“一个世界”、普世教会信仰团契的回应和责任。

### 三、第三世界的“处境化神学”

第三世界神学在 20 世纪六七十年代以来基本上表现出一种“处境化神学”的动向。在“处境化”这一表述盛行之前，第三世界涌现的神学新意曾以“本色神学”、“本土神学”来表达。因此，从“本土神学”到“处境神学”、或从“本色化神学”到“处境化神学”，说明了这种体认的逐渐过渡和不断深化。在当时的社会氛围中，这种“处境神学”更多的是“政治神学”而不是“文化神学”。

第三世界的处境神学与发展中国家的政治经济形势密切相关，亦反映出本土文化与外来文化的碰撞、冲突、对话和交融。第三世界各民族从其生存体验出发来认识现实社会，其基督徒亦根据这种体验及与之相关的文化资源为材料来构建其神学理论，用其心境及母语来喊出其信仰的吁求。在六七十年代，随着第三世界国家和地区反帝反殖运动、以及民族独立运动的高涨，其基督宗教中兴起了独立的教会运动和神学思潮。此前，第三世界国家的教会与西方教会乃紧密相连，其神学亦基本沿袭西方神学体系。而随着其民族国家的建立、以及第三世界人民争取政治、经济上的独立与解放运动的蓬勃发展，这些国家和地区的基督徒亦开始对其社会处境和文化、宗教传统加以反思，由此形成本色教会运动和本土神学发展。

### （一）拉美“解放神学”

在拉美，处境化神学的最典型表述是“解放神学”。秘鲁天主教神学家古铁雷斯（Gustavo Gutierrez）和阿根廷基督新教神学家邦尼诺（Jose Miguez Bonino）是解放神学的重要代表。

古铁雷斯于 1971 年出版其《解放神学》一书，由此系统提出了解放神学的立意和理论。这一神学乃针对拉美社会的现实处境而基于贫穷之人喊出了“解放”的口号。因此，解放神学在拉美社会处境中有着鲜明的实践性和阶级性，它旨在穷人教会的构建及其神学的发展。从“被压迫者”这一概念出发，解放神学提出了被压迫之人的“三重解放”，即从受压迫、受歧视的社会处境中的解放，从个人心灵之压抑中的解放，以及从人之罪性中的解放。这一解放乃“出埃及”的艰巨过程，正如《圣经》“出埃及记”所载，上帝通过摩西而将囚居埃及的以色列人引领出来，使其摆脱为奴的处境而进入上帝应许之地。受这一创意的启迪，解放神学后又衍生出“出埃及神学”、“囚虏神学”等相关流派。

### （二）非洲“黑人神学”

在非洲，处境化神学则体现为“黑人神学”。黑人神学大体可包括美国黑人神学和非洲黑人神学，二者均受到黑人民权运动和解放神学的影响，在反对阶级压迫中特别增加了反对种族歧视的内容，故亦有“反种族隔离神学”之说。非洲黑人神学的主要代表人物有加纳基督新教神学家贝塔（Christian G. Baeta）、南非新教神学家博萨克（Allan Aubrey Boesak）和 1984 年诺贝尔和平奖获得者、南非圣公

会主教图图（Desmond M.B. Tutu）等人。他们表述了非洲黑人在政治压迫和经济贫困处境中的痛苦与希望，期盼着这一“黑色大陆”的社会解放和灵性解放。而在其黑人神学的理论构建中，他们亦表露了其文化寻根的愿望。

### （三）亚洲“本土神学”

在亚洲，以“本土神学”为名的处境化神学更是得到蓬勃发展。中国内地在 20 世纪上半叶曾兴起“教会本色化和“神学本色化”运动，赵紫宸、谢扶雅、吴雷川、吴耀宗等人根据中国社会文化处境而致力于中国教会及其神学的重建；这种努力在 20 世纪下半叶被丁光训、陈泽民、沈以藩、汪维藩等人所继续和深化，他们力图找出基督宗教基本信仰同中国优秀文化的融会点和基督教会同中国当代社会的适应点，旨在创建一种具有中国特色的神学理论。丁光训在谈到现代神学处境化之中的中国神学之重建应注意的方面时指出，“神学不但应同其社会文化环境保持节奏，它也应反映教会怀抱中的广大信徒的思想感情。如果一个处境化的神学只能被远处的一些具有社会意识的知识分子所欣赏，而自己的教会本身的信徒却认之为陌生的异物，那总是一个不正常的现象。”<sup>①</sup> 沈以藩亦曾论述说：“神学思考不能脱离所处的现实环境，也即是说，任何神学思考都是处境化的思考。”“处境化与本色化有相同之处，也有区别之处。如果说本色化重视神学思考与传统文化的结合，则处境化在包括本色化的同时，更着重于和所处的现实环境及其变革的关系”。“中国的神学思想要吸取民族传统文化的精华，这是重要的。但是更迫切的是，中国神学

<sup>①</sup> 《丁光训文集》，第 224 页。

思想如何回应现代中国所处的社会、经济、文化的巨大变革。”<sup>①</sup> 香港基督教界自 20 世纪 90 年代开始了现代语境中的汉语基督神学的讨论，出现了基于“处境神学”和“母语神学”之思路的“汉语神学”的构建。台湾在 20 世纪下半叶亦兴起“乡土神学”运动，而宋泉盛等人有关“第三眼神学”、“故事神学”之谈亦引起了广泛讨论。此外，在菲律宾出现了“草根神学”和“斗争神学”，在韩国兴起了“民众神学”，印度神学家阿帕萨米（Aiyadurai Jesudasen Appasamy）等曾试图构建一种“印度神学”，而日本基督宗教学者八木诚一、古屋安雄、土肥昭夫、佐藤敏夫等人也开始尝试分析和界说“日本的神学”。在分析亚洲处境神学所面临的处境时，斯里兰卡的彼亚域斯（Aloysius Pieris）神父曾指出：“亚洲的处境有两大特色：其一是贫穷，其二是多元的宗教传统，而且两者有密切的关连。在亚洲，贫穷不单是一个经济问题，也涉及生活态度、政治文化、甚至是属灵的层面。亚洲的宗教传统。不单是精神领域的东西，也影响人民具体的生活、对痛苦的了解、甚至是政治的异像。”<sup>②</sup> 由此可见，在认识所谓“处境”时，社会政治经济和思想文化层面并不能全然分开，二者的关联使第三世界的“政治神学”和“文化神学”之间乃有着内在的回应。在最近的神学探究中，圣经神学亦引入了“处境”之视域，如香港中文大学圣经专家李焯昌编著的《亚洲处境与圣经诠释》<sup>③</sup> 即这一探讨的最新成果之一。

沈以藩：《中国教会在神学思考中》，香港，1988年6月，（中国基督教三自爱国运动文选 1950-1992），第243页，上海，1993。

② 郭佩兰编：《上帝在亚洲人民之中》，第3页，香港基督教文艺出版社，1993。

③ 基督教文艺出版社，香港，1996

## 四、西方当代神学的“处境化”

西方神学在现代社会中的发展，亦充满着“处境化”的创意，许多现代神学理论及其体系都是一定程度上的“临界”发挥。与古代及中世纪神学发展不同，现代神学中已不再有那种跨越世纪的神学巨人存在，取而代之的是神学理论界群雄并存，百家争鸣，其所思所述亦反映了特定的历史时期和社会处境，而对其理论的“普世性”或“永恒性”吁求则不再那样理直气壮。教会思想史上曾宣扬过的那种哲学或神学的“永恒性”已让位给对流变之处境的捕捉和反思。正是在这一意义上，可以说许多现代神学的亮相都是处境化神学的表述。尽管它们起初并无“处境化”之自我意识、以及这一认知的理论构造和创新，却为 20 世纪下半叶它向系统神学方面的转移奠定了基础。

### （一）巴特的“危机神学”

20 世纪初，卡尔·巴特（Karl Barth）推出的“危机神学”就是对当时社会危机和神学危机之处境的体验与回应。在这种处境中，他认为世人已找不到自我通往上帝之道，基于人之理性认知能力的神学走入了死胡同，因而一切神学的尝试都必须重新开始。巴特的“危机神学”及其悲观意识是 20 世纪初西方社会发展出现危机的生动写照，反映了一批神学家焦灼、绝望的内在心境。因此，它不是“普世神学”而仅为 20 世纪初的欧洲神学，这一神学主旨及立意在巴特后期的思想中也因欧洲社会处境的好转而发生改变，出现了劫后余生之惊喜和安慰。巴特的“危机神学”虽曾振聋发聩、揭开了 20 世纪基督宗教神学发展的序幕，

其时空之局限、其处境之对应却极为明显。所以，正如不少西方思想评论家所指出的，巴特的“危机神学”只是代表着第一次世界大战爆发后许多欧洲人陷入绝望处境中而产生的“绝望神学”。随着“绝望”处境的改观，这一神学的历史使命亦得以完成。仅给后人留下沉思、回味和反省。

### （二）朋谔斐尔的“世俗神学”

在第二次世界大战期间，德国新教神学家朋谔斐尔（Dietrich Bonhoeffer）在巴特关注社会危机的神学思想影响下亦开始其神学新探，其特点就是将神学之思置于相关的世界现实之中，强调理论认知与社会实践并重。为此，他指出神学不只是神秘冥想、抽象证明的形上之探，而更是在“世界现实中谈论上帝”，是对现实生活的回应与参与。朋谔斐尔提出了“参与上帝在世俗生活中的受难”、以基督在十字架上受难的精神来参与人世的考验和磨难之思想，因此，其神学构建和基本创意也是走上了处境化的实践神学之路。

### （三）尼布尔的“现实主义神学”

美国新教神学家尼布尔（Reinhold Niebuhr）等人的“现实主义神学”，亦是领悟到现代社会中神学创新及其应用所需要的真实处境。基督宗教的信仰见证不可能脱离或回避现实，而 20 世纪出现的世界大战和社会巨变则可使基督宗教的真实可靠性得到检验和证实，让人们重新认识基督宗教的信仰及其神学与现实世界的密切关系。按现实主义理论家的观点，基督宗教的信仰本真乃具有永恒意义，但对其神学表述和反应则在立意上、内容上和形式上有着变化和发展，体现出不同时期、不同处境的特色。在现代