

主題文章

評汪維藩的中國神學及其文化淵源

溫以諾、阮慧珍

前言

汪維藩(1927-)是中國金陵協和神學院的講師，近年發表不少有關中國文化及中國神學的論著。由於筆者的時間和能力所限，本文只集中討論其《中國神學及其文化淵源》¹(正論和附錄)，及其在 1999 年 8 月《南京神學誌》的文章(詳見參考書目)，按溫以諾在《中色神學綱要》的架構(見下圖)，評估其在建設中國色彩神學方面的努力。

圖一：中色神學的要點及特色²

特色	細 項	個 案 實 例
除 五 舊	除舊崇洋	三一神論
	除舊論調	中西文化一源論
		尊儒論
	除舊方法	獨儒論
		“類似”作為“等同”
	除舊偏見	否定中色神學可行性
除舊陋習	相斥論及融貫論	
求 三 通	通真道	忠於聖經：謹慎解經
		順從聖子：尊崇基督
		堅守信仰：不妥協、守真道
	通靈命	三一真神：親情神學
		信徒蒙救：恩情神學
		信徒相通：家庭神學
	認清障礙阻困：（消極）	
	綜攝混雜——通真道	
	精靈祖宗崇拜——通靈命	
	處境化公義——天國神學論	
	內聖外王、自力更新——境界神學論	
	善用橋樑通道：（積極）	
	恥感文化——榮辱救恩論	

¹ 汪維藩：《中國神學及其文化淵源》，（南京：金陵，1997）。(參附錄一)

² 溫以諾、《中色神學綱要》。加拿大恩福協會、1999:77

通文化	關係至上——復和神學論 高處境、顧關係——家庭神學論及家庭延伸神學論 二元相輔相成論及三界互通說——三一神論 天理良心啟示論——普通啟示，責難推卸 天人合一聖經論——特殊啟示，聖經無誤 天人合一釋經論——聖靈重生信徒，開啟領悟 天人合一基督論——道成肉身 人道合一救恩論——罪人得救 人靈合一成聖論——得勝得賞，信徒成聖
-----	--

在評估汪氏以先，在此先簡介「中色神學」(即中華文化色彩的神學構思) 的觀念及定義如下:

由中國人用中式意識形態（如恥感文化 shame-culture，非西式罪感文化 guilt-culture）及思維進程（如中式整合型而非西式分異型），研究方法（如相關性及相合式邏輯推理 relational and complementary 而非西式相對性及辯證式 dychotomistic and dialectical，黑格爾之正、反、合；合模型境界觀念，而非西式二分型 nature vs nurture，religion vs science，cultural vs supra-cultural，etc.），討論中國人所關切的問題（如倫常之理與祖先神靈蔭佑；非西式偏重個人靈魂得救與天堂/天使），用中國人慣用的語詞及觀念（如“天”、“道”、“天人合一”、“天下一家”），表達及討論有關神（如三位一體的親情）跟受造一切的關係（如神人恩約）的一門學問，既有別於西方神學研究，又具中國文化色彩，且適切中國人的處境及經驗，故稱之為“中色神學”³。

一． 思想架構／論據要點

1. 神學與文化

汪認為「當福音進入某一特定文化區域的時候，它必然要經歷一個同這一地區文化相融合的過程，從而形成一個雙焦點的神學（或靈性）橢圓。」⁴ 亞洲人的神學結構或靈性圖象，是一個以亞洲(Asia)和阿爸、父(Abba Father)雙焦點的橢圓。北美和歐洲的「文化、神學、靈性都源於同一個基督教信仰；文化與神學，文化與靈性，都是一個個同心圓。但對具有悠久歷史文化傳統的亞洲來說，...不

³ 溫以諾、《中色神學綱要》。加拿大恩福協會、1999:58

⁴ 汪維藩：〈亞洲人的靈性基礎〉，《中國神學及其文化淵源》，頁 256。

可能不是兩個焦點的橢圓」。⁵

2. 思維模式—既此亦彼

汪比較亞洲人與西方人的思維之不同，認為中國人或亞洲人看重天父慈悲的形像高於他嚴厲的形像。亞洲人的法律意識不如西方，東方人追求超越律法之上的美德，追求內在生命的「尚上帝」，強調愛仇敵的普愛。他認為「太極圖」和乾、坤、水、火四卦所意味的對立之事物的和諧與轉化，正可以代表亞洲哲學以和為貴、不永遠為敵的精神。亞洲人的思維模式是渾成而非分析的，東方人的「天人合一」精神，有別於西方人把宇宙萬有相對立，分成主觀與客觀。汪認為「亞洲人的思路是在『這裡』和『那裡』之間、『這個』和『那個』之間回還往復，不像那種非此即彼的科學精神」。⁶ 西方人把靈性和神學分開為心靈和理性的產物，亞洲人視二者是互為表裡、渾然一體的。「靈性，是其內核或圓心；神學，是它和特定文化相連、相融合的那個周邊或圓周。」⁷

3. 思維模式—對立的統一（異同契合）

汪認同周繼旨的觀點，認為西方傳統思維模式是外延型邏輯，形成「天人相分」、「此岸」與「彼岸」等一系列的分割與對立。⁸ 中國傳統邏輯形式是一種內涵型而非外延型，其哲學基礎是「陰陽化生論」和「天地人同構論」，強調天、地、人三者之間同質同構，而非相排相斥的異體，形成相互統一的十二對範疇，如「天」與「人」、「一」與「多」的統一等。汪以釋經為基礎，並運用中國傳統邏輯形式來論證「愛上帝與愛鄰舍」、「信心與行為」、「入世與出世」、「生命與死亡」並非對立的神學範疇，而是「道」與「器」、「始」與「終」等的統一。

4. 中國傳統思維釋經

汪從中國傳統思維看中國教會在讀經與釋經上的特點，由於中國人重「義理」，所以中國信徒「注重從聖經本身汲取對三位一體上帝的認識與體驗，對靈

⁵ 同上，頁 257。

⁶ 同上，頁 261。

⁷ 同上，頁 262。

⁸ 汪維藩：〈傳統邏輯形式與某些神學範疇〉，《南京神學誌》，第三期(1999年8月)：66。

性生命的追求與造就，對倫常的規範與自律」⁹，對那種純理性、純客觀的方法興趣不大。汪認為中國人有別於希臘人以概念、語言為基礎的思維，是以表象、非概念或非邏輯思維為基礎，在認識過程中強調直覺和體悟。¹⁰ 汪很詳細分析中國傳統思維的特點，詳見附錄二。

5. 中國神學四根柱石¹¹

汪認為中國教會的神學思考是建基於啟示、傳統、文化及實踐或經驗上。中國教會的信仰淵源來自美國的奮興主義和歐洲的敬虔主義，強調「聖經至上」。中國神學不會擺脫或排斥長達兩千年的、使徒教會的傳統，但是以經歷五四運動、文革和改革開放挑戰的中國文化作參照，結合基督教傳入中國 1,300 年來的獨特經驗，而作出「帶有中國色彩與韻味的神學思考」。¹²

6. 中國神學七個方面

汪自言無意將中國神學思考納入西方系統神學的框架，¹³ 所以他沒有按年代先後，而是把中國神學思考提綱性地歸納為七個方面：生生篇(生生不已的上帝 An Ever-generating God)、浩氣篇(耶穌的人格)、篤行篇(信、知、行合一)、虔誠篇(密契與服務「互為表裡」)、厚德篇(普愛)、真體篇(教會的體與用)與歸返篇(心靈的「報本」與「歸回」)。其後汪把中國神學的這七方面擴充及歸納為「生生與歸返」、「篤行與虔誠」、「浩氣與普愛」及「后土與母愛」四方面。¹⁴

丁光訓認為汪「在基督教神學和中國文化之間找到的會合點是『生』：『自強不息，生生不已，借助天力，有所作為。』」¹⁵ 汪從《周易》和中國古代基督教（從公元 7-13 世紀景教和也里可溫教）的文獻，歸納出一種「生生神學」，強調生生不已的上帝創造及維持生命；基督的拯救、成全生命；以及人的保護、扶持

⁹ 汪維藩：〈讀經與中國傳統思維〉，《南京神學誌》，第三期(1999年8月)：1。

¹⁰ 同上，頁 1-6。

¹¹ 汪維藩：《中國神學及其文化淵源》，頁 1。

¹² 同上，頁 7。

¹³ 同上，他認為「對中國人來說，任何東西一旦系統化，構架化，便不免停滯、凝固、僵化。」

¹⁴ 汪維藩：〈中國傳統文化對中國神學思考的影響〉，《南京神學誌》，第三期(1999年8月)：42-46。

¹⁵ 汪維藩：《中國神學及其文化淵源》，頁 1。

生命，直到個人修養上的自強不息、濟世生民。¹⁶

7. 中國神學的特點

- a. 汪從中國文化論證中國神學之特點，是信、知、行的合一。¹⁷
- b. 從中國既此亦彼的哲學思想中引申出中國神學的特點：內功與聖德、超世與入世、祈禱與受託、永恆與歷史等的統一。¹⁸
- c. 道成肉身的基督從本體論上解決神與人、絕對與相對、靈性與身體、聖事與俗事等矛盾的關係。¹⁹
- d. 突破西方的神學框架，「直探基督」或以基督為中心，效法「為僕人」、「為祭司」的人子基督。²⁰ 中國神學以基督論為基礎，探討「上帝的創造和聖靈在教會、在世界、在歷史中的運行」²¹。上帝論側重基督所啟示的上帝，聖靈論側重「基督的靈」。
- e. 教會論也是基督論的延伸，注重教會的「宗教本質」（「體」），探討教會的「體與用」、「永恆性和歷史性」（即「聖潔與可污染性」問題）、「一與多」（即「身體與肢體」）、「普世性和特殊性（民族性）」及「生與死」（即教會如何從死復活）。²²

二· 研究方法

1. 從內向外

汪的思想方法「立足於中國人的生存經驗和文化資源」，「從中國人的歷史和現實生活出發」，用中國人的「語彙、概念和觀念」來思考中國神學。²³他是

¹⁶ 同上，頁 14。

¹⁷ 汪維藩：〈中國教會神學建設之思考〉，《中國神學及其文化淵源》，頁 158。

¹⁸ 同上，162。

¹⁹ 同上，167。

²⁰ 同上，171。

²¹ 同上，169-170。

²² 同上，頁 172-175。

²³ 何光滬：〈漢語神學的方法與進路〉，《現代性、傳統變遷與神學反思—第一、二屆漢語神學圓桌會議論文集》，（香港：道風山，1999），頁 22—23。

「一個經歷百年熬煉並被淨化了的中國文化」作中國神學思考的參照，²⁴ 並反省基督教入華的歷史和五十年代以降在中國的『神學再思』的爭論，從中國大陸信徒的獨特處境來建立『具中國特色的神學』。

2. 從面到點

從中國文化資源中所含有關上帝的體驗的普通啟示(面)出發，進而探討有關基督的體驗的特殊啟示(點)。²⁵ 雖然汪自言不想把中國神學系統化，但他是從《周易》的基礎上建立了「生生不已」的上帝論，在論證順序上亦是以上帝論領先於基督論。²⁶

汪認為中國基督教神學必須在中國傳統文化中先找到自己的「根」和自己的「家」，²⁷ 故《中國神學及其文化淵源》旨在回顧中國基督教已經在哪些方面與中國傳統文化相融，並前瞻在哪些方面仍待努力。²⁸

他強調「建立具有中國特色的神學理論的根本途徑是：探求基督教基本信仰同中國優秀傳統文化的融合點，本著聖經啟示從優秀民族文化中尋覓中國神學的生長處」。²⁹

3. 從下往上

根據中國文化「重理性、重人倫、重文化」的特徵，「突出對於人生和人性的描述」，從「人」出發，推及「地」(自然)而上達「天」(主宰)。³⁰

由於中國文化著重實踐和人格修養，汪建設中國神學的基督論，不是從西方形而上學的概念入手，而是將注意力集中在耶穌的崇高人格，強調以人子基督為神學的中心。認同謝扶雅的觀點，認為中國的基督學，乃是直探耶穌本身，「學

²⁴ 汪維藩：《中國神學及其文化淵源》，頁 5。

²⁵ 何光滬：〈漢語神學的方法與進路〉，《現代性、傳統變遷與神學反思》，頁 23-24。

²⁶ 同上，頁 24。

²⁷ 汪維藩：《中國神學及其文化淵源》，頁 106。

²⁸ 同上，頁 1。

²⁹ 汪維藩：〈要建立具中國特色的神學〉，《中國神學及其文化淵源》，頁 124。

³⁰ 何光滬：〈漢語神學的方法與進路〉，《現代性、傳統變遷與神學反思》，頁 23-24。

習」追隨基督的實踐行為，而非關注信經教條之爭辯。³¹

中國傳統文化十分注重現實世界、倫常道德、人格修養和社會理想的追求(內聖外王)，故汪認為中國神學是一種「心靈的踐履之學」，³² 不會只注重玄理而不及道德行為。儒家思想與基督教文化在注重倫理和實踐上有許多共同點或重疊處，儒定所追求的自我完善的「內在的超越」，有待基督教的上帝與基督的拯救的「外在的超越」來成全。³³

三· 成功／優點

1. 除五舊

A. 除舊崇洋

汪主張「探討具中國文化特色的中國神學，繼承歷史上的神學遺產而不拘泥於歷史，借鑑西方神學而不照搬西方，吸收亞洲神學而又立足於中國本土」³⁴。

B. 除舊論調

汪並沒有將中國的「天」、「道」等同基督教之「神」，而是從中國歷代神學家的思索尋找其中國傳統文化的淵源，但並沒有強調「中西文化一源論」。汪雖引用謝扶雅所言耶穌為「新萬世師表的典型」，³⁵ 但並沒有提倡耶穌與孔子等同的「尊儒論」，他只以耶穌的人格精神與孟子的「浩然之氣」相比。

C. 除舊方法

汪不認同中國文化就是儒學理論的「獨儒法」，他指出「中國文化有如一條由各種淵源匯集而成的長河，包含儒、道等諸家」。³⁶ 他所理解的中國文化是經歷近代百年的挑戰，從現實處境出發，結合中國人的思維模式的中國文化。他並沒有輕率地把中國文化的某項事物等同基督教信仰，而是回顧中國基督教在哪些

³¹ 謝扶雅：〈一個中國平信徒對新舊約的管窺〉，《謝扶雅晚年基督教思想論集》，（香港：文藝，1986），頁 23。

³² 汪維藩：〈讓神學成為一門中國的學問〉，《中國神學及其文化淵源》，頁 132。

³³ 汪維藩：〈道在這裡成為肉身〉，《中國神學及其文化淵源》，頁 183。

³⁴ 汪維藩：〈中國神學建設之思考〉，《中國神學及其文化淵源》，頁 119。

³⁵ 汪維藩：《中國神學及其文化淵源》，頁 27。

方面與中國傳統文化相融。

D. 除舊偏見

汪不單認同近代非福音派中國神學家如謝扶雅、趙紫宸、吳雷川、徐寶謙、吳耀宗等觀點，也吸收了福音派神學家賈玉銘的思想來思考中國神學。

E. 除舊陋習

汪從中國傳統文化精神重視現世、兼愛、倫理道德等來駁斥以「信與不信的對立」為軸心的「相斥論」，修正其對歷史、社會與人生抱鄙視、厭惡的消極態度，³⁷ 強調中國神學知與行、密契與服務、超世與入世等的統一。

2. 求三通

溫以諾認為中色神學必須「通真道」、「通靈命」和「通文化」，汪亦強調中國神學要通聖經、靈性實踐和文化。汪認為「中國神學建設的途徑，首先是繼承基督教新教以聖經為本的傳統。」³⁸ 中國信徒尊重聖經權威，所以中國神學側重聖經的神學而非哲學的神學。其次，信徒重視在當代處境的信仰與靈性實踐，所以形成中國神學源於實踐的神學而非「書齋的神學」。第三，必須探討與中國傳統文化相融合的中國神學。³⁹

汪更指出要建立具中國特色的神學理論，至少要有三個「歸回」。一·歸回「五·四」以後老一輩中國神學家，認真總結、借鑑其探索與追求。二·歸回聖經啟示，重視對聖經本身的研究。三·歸回中國文化原典。⁴⁰

由於中國信徒「素以聖經為神學思考之準繩及信仰實踐之規矩」，⁴¹所以汪在論證中國神學某些範疇時，是以聖經解釋為基礎，同時運用中國傳統邏輯形式來探索，其釋經基本上是通真道的。他從東西方思維模式的不同，建立有中國文

³⁶ 同上，頁 6。

³⁷ 汪維藩：〈要建立具中國特色的神學〉，《中國神學及其文化淵源》，頁 121。

³⁸ 汪維藩：〈中國神學建設之思考〉，《中國神學及其文化淵源》，頁 119。

³⁹ 同上。

⁴⁰ 汪維藩：〈要建立具中國特色的神學〉，《中國神學及其文化淵源》，頁 125。

⁴¹ 汪維藩：〈傳統邏輯形式與某些神學範疇〉，《南京神學誌》，頁 66。

化特色的神學思考，更運用中國傳統思維於釋經上，有助中國信徒揣摩上帝的智慧，是通文化與通靈命的新嘗試，鼓勵後學者繼續探索、建設中國神學。

汪除了善用中國文化與基督信仰間的相融處，也指出傳統文化不足之處，可由基督教加以補充。汪承認儒家思想「缺乏一種悔改意識或懺悔意識」，「致力於『自救』而忽略來自上帝的『他救』」，基督的拯救可成全儒家所追求的自我超越。

42

四． 失敗／缺點

雖然汪的中國神學在「除五舊」和「求三通」作出貢獻，但其神學強調對人、現世及歷史的肯定，除了有中國文化的淵源外，更重要是受制於背後的政治考慮。⁴³ 汪對中國神學的反省基本上仍跳不出五十年代的神學再思的「信與不信的關係」，只是借助中國文化的背景，來尋找中國神學與今日中國處境(社會主義)的相關性。刑福增認為從五十年代至今，「中國神學必須無條件接納社會主義制度這個大前提。這個大前提要求基督教揚棄出世的傾向，將以『信與不信』為主軸的神學，轉化成為和解及肯定現世的傾向，從而在神學思想上合理化黨國的統治政策。」⁴⁴ 問題的關鍵在於：汪在尋索中國神學與時代處境的「相關性」時，有否作出過份的妥協，而揚棄了基督教信仰的「獨特性」呢？⁴⁵ 下列的討論可作評論的參考：

1. 汪認為中國基督教進入「宗教後時期」有許多原因，但深層文化原因是儒家的寬容與中庸精神，⁴⁶ 及中國文化的「中」、「和」思想。⁴⁷ 這論調淡化了政治對教會的粗暴干預、簡化了複雜的歷史，實有借中國文化來肯定黨國統治之嫌。

⁴² 汪維藩：〈道在這裡成為肉身〉，《中國神學及其文化淵源》，頁 183。

⁴³ 刑福增：〈講道德倫理的基督教—當代中國神學對社會主義的調整與適應〉，《現代性、傳統變遷與神學反思》，頁 144。

⁴⁴ 同上，頁 145。

⁴⁵ 同上，頁 148。

⁴⁶ 汪維藩：〈道在這裡成為肉身〉，《中國神學及其文化淵源》，頁 183。

2. 汪強調中國神學中「愛上帝與愛鄰舍」、「信心與行為」、「入世與出世」的統一，除了是源於中國傳統「對立的統一」的思維外，背後更是為了修正以「信與不信的對立」的神學，淡化二者的對立，鼓勵信徒與廣大未信同胞一同參與社會的建設。
3. 汪強調中國文化的厚德與普愛，認同丁光訓所言「基督所啟示的上帝的最高屬性是愛」，⁴⁸ 肯定整個人類歷史在愛的主宰與接納中，認同「道成肉身」的基督成全了上帝的救贖和創造，聖靈的工作也非局限在信徒身上，而是普及人類歷史中。汪從「三位一體上帝之厚德與普愛」，理解中國教會在「十年浩劫」中「凡事與弟兄相同」的經歷，強調基督作大祭司的角色，以合理化黨國的統治和鼓勵信徒在苦難中與自己的民族認同。
4. 汪認同丁光訓高舉上帝的愛，淡化了因信稱義的真理；強調信心與行為、密契與服務的統一，淡化信與不信的不同，背後有避免「蔑視不信的人民和因信廢行」的政治考慮。⁴⁹
5. 在討論「上帝是否只將真善美賜給他所揀選的人」時，汪認為聖經及歷史的社會現實「肯定上帝所賜的善行與美德每每廣及選民與教會之外」，因為「各樣美善的恩賜」都是源於「從眾光之父」(雅 1:17)。⁵⁰ 這思想承襲吳耀宗肯定教會外有真善美的論調，⁵¹ 但汪強調「不能把眾光中的任何一光等同於真光耶穌基督，也不能把一般的美德善行等同於因信耶穌基督而來的義。」⁵² 汪認為這涉及中國傳統邏輯的「和與中」的統一，「求其『和』不能以放棄自我為代價，不能以苟同為代價。...偏離傳統信仰以求其『和』，這是君

⁴⁷ 汪維藩：《中國神學及其文化淵源》，頁 10。

⁴⁸ 汪維藩：《中國神學及其文化淵源》，頁 73。

⁴⁹ 刑福增：〈講道德倫理的基督教〉，《現代性、傳統變遷與神學反思》，頁 147 註 107。

⁵⁰ 汪維藩：〈傳統邏輯形式與某些神學範疇〉，《南京神學誌》，頁 69。

⁵¹ 刑福增：〈講道德倫理的基督教〉，《現代性、傳統變遷與神學反思》，頁 147。

⁵² 汪維藩：〈傳統邏輯形式與某些神學範疇〉，《南京神學誌》，頁 69。

子不屑為的事。」⁵³ 這番話也許能表達其尋索中國神學與時代處境的「相關性」，與保持信仰的「獨特性」的平衡之心志。

6. 汪認為中國文化注重倫常道德，所以不能否定基督教作為倫常道德的宗教。他批評以「信與不信的對立」為軸心的神學，「以『恩典』貶低道德行為，以『信心』抹殺人間一切屬於真善美的品德與德行」。⁵⁴ 汪「推崇並高舉上帝的恩典和人的信心」，但並不否認道德行為的重要性。汪重視「講道德倫理的基督教」的同時，認為不可將基督教「降格為一般倫理而忽略它超越的一面」，⁵⁵ 他仍強調基督教外在超越的救贖。

總結而言，汪實有從中國文化的淵源為「不以信與不信為焦點」⁵⁶的神學找尋論據，以使之與當代中國處境「相適應」。然汪在建設中國神學時亦盡力持守聖經真理，不致陷於「兼容論」(inclusivism)的流弊，認為「基督教以外的宗教，也可以源於或成全於基督教所認信的基督或上帝，從而達致真理與拯救。」⁵⁷

五· 改善方法／方案

1. 基督論

不單強調效法耶穌的崇高人格，更要強調相信基督為獨一的救主，基督以外別無拯救。不單強調基督作僕人和祭司的角色，也強調基督作君王(高於地上權柄)和作先知(上帝之代言人，為真理發聲，批評社會之不公義)的身份。

2. 救贖論

針對丁光訓所倡的「宇宙的基督」，以創造論取代救贖論，和「愛德高於信

⁵³ 同上。

⁵⁴ 汪維藩：〈要建立具中國特色的神學〉，《中國神學及其文化淵源》，頁 124。

⁵⁵ 汪維藩：〈道在這裡成為肉身〉，《中國神學及其文化淵源》，頁 183。

⁵⁶ 汪維藩：《中國神學及其文化淵源》，頁 I。

⁵⁷ 刑福增：〈講道德倫理的基督教〉，《現代性、傳統變遷與神學反思》，頁 147。

德」的言論，⁵⁸ 強調因信稱義的真理。一切的善行都不可以使人成義，唯獨相信基督的救恩才可以稱義，強調神的恩典、人的相信，但也注重人的道德行為。

3. 上帝論

不單講上帝的愛，也要講上帝的公義和審判。金陵神學院駱振芳公允地指出如果只講上帝的愛而不講因信稱義，「上帝的愛就失去了原則」，「人要接受上帝的愛和永生都是以信作為條件的。」⁵⁹ 中國的上帝觀既不是「閻羅式的上帝」，⁶⁰ 也不是「泛愛式的上帝」。上帝的愛固然普及萬民，但不信的人，罪已經定了(約 3:18)，不可刻意淡化信與不信的分別。

4. 死的典籍與活的文化

汪認為要歸回中國文化的典籍，從傳統文化中尋找中國神學的「根」和「家」，這無疑是很重要的，但何光滬提醒我們要「從『活的』中國文化環境，即當中國人的現實處境和生活方式出發來思考神學問題」，不要只「從『死的』中國文化資料或古代典籍出發」。⁶¹ 中國神學不可以脫離當代人的生活實際、經驗與認識，如何能從中國的處境出發，吸收傳統文化的精華，建立「通處境」、「通文化」又能「通真道」的中國神學，這將是廿一世紀中國教會的巨大挑戰。

⁵⁸ 同上。

⁵⁹ 同上，頁 146-147。

⁶⁰ 汪維藩：《中國神學及其文化淵源》，頁 I。

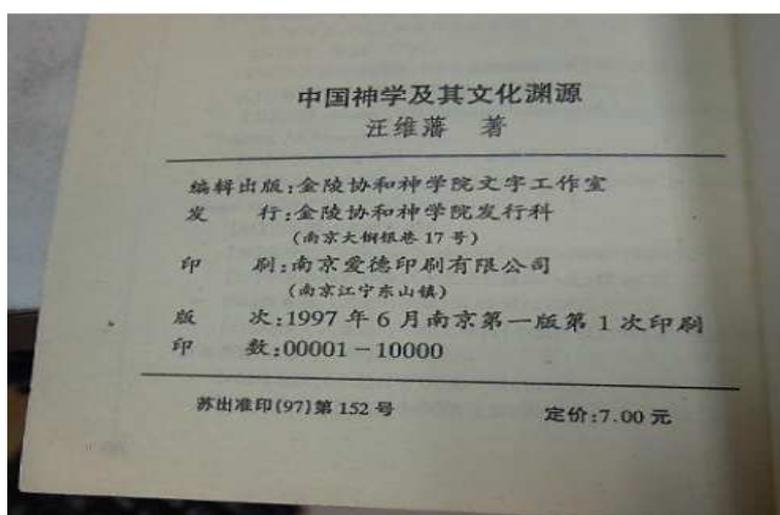
⁶¹ 何光滬：〈漢語神學的根據與意義〉，《現代性、傳統變遷與神學反思》，頁 9。

參考書目

- 溫以諾：《中色神學綱要》，加拿大：恩福協會，1999。
- _____：《破舊與立新一中色基督教神學初探》，加拿大：恩福協會，1998。
- 汪維藩：《中國神學及其文化淵源》，南京：金陵，1997。
- _____：〈讀經與中國傳統思維〉，《南京神學誌》，第三期(1999年8月)：1-6。
- _____：〈中國傳統文化對中國神學思考的影響〉，《南京神學誌》，第三期(1999年8月)：42-46。
- _____：〈傳統邏輯形式與某些神學範疇〉，《南京神學誌》，第三期(1999年8月)：66-73。
- _____：〈有關自傳研究的幾點思考〉，《南京神學誌》，第三期(1999年8月)：122-124。
- _____：〈反者道之動—析 Logos 與「言」及「道」〉，《南京神學誌》，第三期(1999年8月)：149-151。
- _____：〈聖靈與合一—讀經札記〉，《南京神學誌》，第三期(1999年8月)：173-175。
- 何光滬：〈中國現代化的矛盾與教會應取的態度〉，《建道學刊》，第十二期(1999年)：287-295。
- _____：〈漢語神學的根據與意義〉，《現代性、傳統變遷與神學反思—第一、二屆漢語神學圓桌會議論文集》，香港：道風山，1999，頁3-14。
- _____：〈漢語神學的方法與進路〉，《現代性、傳統變遷與神學反思—第一、二屆漢語神學圓桌會議論文集》，香港：道風山，1999，頁15-26。
- 刑福增：〈講道德倫理的基督教—當代中國神學對社會主義的調整與適應〉，《現代性、傳統變遷與神學反思—第一、二屆漢語神學圓桌會議論文集》，香港：道風山，1999，頁119-150。
- 丁光訓：〈中國的神學群眾運動〉，《丁光訓文集》，南京：譯林，1998，頁21-33。
- 陳澤民編：《金陵神學文選》，南京：金陵，1992。
- 何世明：《基督教本色化神學叢談》，香港：文藝，1987。
- 謝扶雅：《謝扶雅晚年基督教思想論集》，香港：文藝，1986。
- 邵玉銘編：《二十世紀中國基督教問題》，台北：正中，1980。
- 沁平：〈抓好神學教育 建設神學理論—金陵協和神學院副院長陳澤民先生採訪錄〉，《世界宗教文化》，第十九期(1999年9月)：19-21。
- 裴連山：〈對西方舊神學的反思—神學的處境性〉，《燕京神學誌》，第二十六期(1999年6月)：40-46。
- 曉月：〈本色化神學的現代性—談「新文化」運動中的中國基督徒〉，《燕京神學誌》，第二十六期(1999年6月)：50-54。
- 王艾明：〈論中國教會教義神學研究的基本思路〉，《燕京神學誌》，99年第二期(1999年12月)：11-17,72。
- 傾心：〈探討中國基督徒與儒家之間的「情」與「緣」〉，《燕京神學誌》，99年第二期(1999年12月)：61-72。
- 沈以藩：〈中國教會在神學思考中〉，《中國與教會》，第六十六期(1988年7-8月)：17-24。

附錄一

《中國神學及其文化淵源》



附錄二

中國傳統思維

特 點	說 明
1. 象思維模式	思維活動以表象為基礎，如中國漢字有表象功能。
A. 直觀性	人對上帝及萬物之理解並不絕對借助語言文字，而是憑心靈的直觀或直覺。
B. 整體性	統貫天人的整體思維，著重探測天與人、主與客、自然與社會之關係，以便從整體上把握其中的規律。
C. 全息性	任何一個整體中的任何一個部份，都包含著整體的完整的信息。
D. 多維性	一個形象往往含多種意義，「象」的解釋是多維，甚至是無限的。
2. 非概念／超概念思維 非邏輯／超邏輯思維 的「了悟」／「參悟」	在認識過程中側重直覺和體悟。
A. 不藉言語的「感應」	如三次不認主的彼得看見耶穌雙目便痛悔地哭了。
B. 不藉言語／邏輯的 「參透」與「洞察」	靠人的語言、概念、邏輯無法完全理解屬靈的事，要藉神的靈「參透萬事」，如中國人的「靜慮」或「止觀」。
C. 不藉常人邏輯的領悟	啟悟者與被啟悟者的對話往往是問非所答，只有少數突破常人邏輯的被啟悟者，才能了悟更深一層的真理，如撒瑪利亞婦人領悟耶穌為基督。
3. 傳統思維的「定勢」	定勢或定式，指認識、思考、處理問題的一種長期形成的相對固定的方式或格式。
A. 適時當位	切合一個適當的時機和位置。
B. 尚和崇中	崇尚「和」與「中」，中國傳統文化的最高價值理想是「大和」，基礎是「執兩用中」，表現為「君子和而不流，中立而不倚」。
C. 通變守常	通曉事物之變遷與變易，同時又執著並持守一些不可遷易、不可偏離的原則。

汪維藩：〈讀經與中國傳統思維〉，《南京神學誌》，第三期（1999年8月）：1-6。