

從文化角度看本色化神學

楊慶球

（一）導言

本色化是一個相當複雜的問題。過往討論本色化，主要從兩方面探討：一是外在的，指制度上的本色化，即教會如何擺脫西教士的幫助或控制，以達到自治、自養、自傳的「三自」目的。另一是內在的，指如何令基督教的福音更容易及更有效地在中國傳播。前者在本世紀初已有中華基督教會的產生，迭經數十年，今日無論在內地或香港，大部分教會都已先後「三自」起來，在此不再詳述。本文主要討論文化上的本色化問題，這課題由民初至今仍有不少學者關心。

（二）基督教的規範性

基督教是一個重視宣教的宗教，耶穌臨升天時對門徒說：「所以，你們要去，使萬民作我的門徒，奉父子聖靈的名給他們施洗。凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守，我就常與你們同在，直到世界的末了。」（太廿八19-20）當福音傳至一個地方或社群，最重要的是如何保持耶穌和使徒的教訓，因為只有一個福音，若有人在基督以外傳別的福音，就是可咒可詛（加一8-9）。過去的日子，有關「本色化」（indigenization）的討論主要圍繞如何使基督教信仰能在一個非基督教的文化中傳播、發展和生根，可是這樣做的結果卻往往超離了歷史與現實的場景，並且

割斷了基督教的傳統。¹因此，基督教如要進入另一個文化，不應獨自求變革去適應另一種文化。當基督教在一個沒有基督教元素的文化中傳播，力圖使該文化擁有基督教的元素而又不損及基督教的要義，並使該文化裏的人能理解、接受、傳承基督教信仰，並使之與生活結合，這才是真正的本色基督教。換句話說，本色基督教是在沒有改變任何聖經要義的情況下，透過當地文化而表達出來的基督教。如果為了使接觸者領受基督教而扭曲了傳統信仰的教義，甚至使信仰與聖經的教導相悖，基督教便失去了她的價值。有人用佛教的本色化來與基督教比較，認為基督教太維護自己的傳統，結果只能有「基督教在中國」(Christianity in China)而未能發展出「中國基督教」(Chinese Christianity)；反觀佛教，不單其經典在中國廣泛翻譯成書，使佛教在中國流行，更因吸收了中國文化，發展成別具特色的「中國佛教」，成為中國宗教之一。²

可是，基督教與佛教是不能在同一層面上作比較的。佛教沒有固定的經典；佛滅後千多年來，佛教的理論和經典一直不斷發展。原始佛教、小乘佛教及大乘佛教由於根據的經典不同，教理也不一樣，甚至佛陀的生相在不同的經典有不同的描述。³「正統的經典」(canon)觀在中國大乘佛教沒有基督教那麼強烈的規範性，大乘佛教從來沒有界定經書的權威問題，⁴經典可以繼續衍生，教義可以隨著不斷增加的經典而修訂，例如《六祖壇經》是中國佛教徒所作，被列為與佛教經典看齊的地位。由於佛教界定「正統經典」的標準寬鬆，使佛教易於與不同文化揉合，

1 梁家麟：《徘徊於耶儒之間》(台北：宇宙光，1997)，頁42-43。

2 秦家懿、孔漢思：《中國宗教與基督教》，吳華譯(香港：三聯，1989)，頁176。

3 肅肅、黎明：《佛教典故趣談》(台北：新潮社，1994)，頁14-16。

4 秦家懿、孔漢思：《中國宗教與基督教》，頁179。

甚至改變成爲另一種文化的佛教。中國佛教不單不會被印度佛教否定，更成爲印度佛教的補足。

基督教的教義都是由「正典」所規範，歷代教會十分重視信仰的傳承（*deposit of faith*），⁵我們所信的新約聖經不是由後人添加，而是經歷過數百年的反覆驗證，在367年亞他那修復活節的禱文中，才首先開列了現今新約的廿七卷書目；再到397年迦太基（*Carthage*）會議，才確認了這廿七卷爲正典。⁶使徒約翰警告非拉鐵非的教會：「我必快來，你要持守你所有的，免得人奪去你的冠冕。」（啓三11）東正教最能體驗信仰的持守與傳承，例如十八世紀一封提及崇拜的信，就顯示他們對傳統信仰的重新肯定和高度重視。當時的主教在信中寫道：「我們保留主所傳下沒有敗壞的教義，堅守祂傳給我們的信仰，致力保持這信仰免受污染及損壞。我們把它看爲帝王的寶藏，無價的典範，絕不會在其中加添或刪減任何東西。」⁷東正教用傳統統攝了信仰的傳承。廣義來說，傳統可以包括聖經、聖禮、聖像和會議決定，但並非所有傳統都有同等價值，其中聖經、七次大公會議及其信經被視爲最有價值，不得變更，是大傳統（*Tradition*），其他則是次傳統（*traditions*）。天主教也十分重視傳統。儘管教會的教義來自聖經及大公會議，這並非說大公會議不斷產生新的教義，因爲一切教義的產生仍須來自聖經的認可，所以天主教所重視的仍是聖經和傳統。⁸

5 我們的信仰是上帝透過舊約的先知多方多次向人曉諭，最後藉上帝的兒子親自成人，把上帝的話顯明，終而藉使徒傳遞給我們。我們不是創新上帝的話，乃是忠實地傳遞祂的話。參希伯來書第一章。

6 凱利：《早期基督教教義》（台北：華神，1984），頁43。

7 Timothy Ware, *The Orthodox Church*, new ed. (London: Penguin, 1993), p. 196.

8 天主教堅持教會訓導的目的在保存啓示真理（聖經）的完美無缺，並正確無誤地解釋它們（會議）。信仰的首要依據是直接啓示（聖經），但爲了正確無誤地解釋聖經，教會必須保障教

宗教改革雖然強調惟獨聖經，但並不一定排斥傳統。宗教改革者主張傳統不能在聖經以外另定獨立的傳統，聖經與傳統不能分割；而天主教往往把聖經與傳統——包括教宗訓諭——看為兩個獨立單位，造成教會會有兩個權威，這是更正教所拒絕的。⁹ 歷史發展下去，不同的改革模式產生不同傳統。路德認為不違反聖經的，就可以保留；較激進的改革者則把沒有聖經根據的全部予以取締。然而，這種取締過程並沒有令更正教中的傳統因而消失，相反，不同宗派產生不同的小傳統。宗教改革者一致強調聖經的無上權威，認為人可以倚靠聖靈的引導解釋聖經，可是困難立現。除了極端的改革者仍任人隨意解釋聖經，路德及加爾文派都把釋經的原則納入他們的神學系統內，否則拉下了一個教宗，立時便有無數別的「教宗」出現。¹⁰ 雖然更正教後來所產生的不同宗派阻礙了教會在大傳統—聖經底下合一，但宗教改革的精神並不在於製造紛紜的小傳統，而在肯定聖經不單凌駕於所有傳統之上，更是批判傳統，糾正傳統。可見宗教改革的目的是維護大傳統的一致性，使人返回其所傳承的信仰，即上帝直接的啓示。基督教縱然有不同分流——東正教、天主教及更正教，但都以回歸及持守大傳統——聖經及古教會信經——為信仰的基礎。我們可能創造了小傳統，但小傳統不能改變或取代大傳統。換句話說，基督宗教所持固定的正典規範了整個基督宗教信仰的核心。更正教雖然宗派林立，但都認同聖經為大傳統，以之作為基督教的共同基礎。

近人謝扶雅討論本色化神學，用了一個比喻。謝氏說：橘逾淮而成枳。意思比喻一種有機的文化由外地傳來中國，必然受到當地人情風俗的影響，呈現或大或小的變

義的無誤性，這就是教宗無誤的根據。參奧脫 (Ludwig Ott)：《天主教信理神學》，上冊 (台中：光啓，1978)，頁14。

9 Alister McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford: Blackwell, 1993), pp. 140–51.

10 Alister McGrath, *Reformation Thought: An Introduction*, 2d ed. (Oxford: Blackwell, 1993), pp. 151–54.

化。它不可能完全保存原來的樣子，卻要為適應新的環境而作出改變。清末有些外國傳教士穿上中國服裝，只是表面的同一化。真正的本色化「卻是意味一些想法和做法順著中國民族基本性格及時代精神而作」。¹¹本來朝著這個方向發展「本色神學」是可以的，例如假定昔日多馬把福音傳至中國，保羅書信及其他經卷則在主後二百多年陸續傳至中國，這樣在中國發展出來的基督教極可能與西方的不一樣。因為沒有了神人二性的爭論，基督教所表達的信仰形式便很可能是渾然一體的和諧式，既沒有中古經院哲學的系統，也沒有政教相爭的暴烈。然而，如果這是基督教，她的經典必須與西方的基督教相同，否則不成為基督教。要是沒有共同經典，縱然馬可把福音傳到中國，她也只可能是一個具有基督教元素的宗教。聖經的規範性如此強，在中國的基督教只能有「小傳統」的差異，不能有「大傳統」的分歧。謝扶雅否定聖經的權威，貶抑上帝的啓示，把聖經重訂為：1. 新約全書，2. 舊約擷萃，3. 儒經備要，及4. 道佛學隅。¹²如此，謝氏的所謂「基督教」已偏離了本色化的意義。今日中國的三自教會也覺察到傳統與聖經的不可割斷，例如汪維藩便曾說：「不基於上帝的啓示，不以聖經作為任何一個神學觀點的『注腳』，則無中國教會所能接受的神學可言。……當中國神學被提出來的時候，絕不意味著它將擺脫或排斥長達兩千年的、使徒教會以來所積累的財富。」¹³然而，為了使中國神學本色化，叫基督教能在中國社會成長，適應社會主義的實況，中國基督教教會的重點便有了調整。從前強調信與不信、今生與來世、公義與慈愛，現在統統必須淡化，轉而強調「上帝就是愛」，肯定「人在自然界和歷史中所發生的事情以及人們所作努力的最後命運，不可能是它們的全

-
- 11 謝扶雅：《基督教與中國思想》（香港：文藝，1971），頁304。
12 謝扶雅：《晚年基督教思想論集》（香港：文藝，1986），頁74。
13 汪維藩：《中國神學及其文化淵源》（南京：金陵協和神學院，1997），頁2。

部消滅」，並且要配合中國文化的重德精神，「建立具有中國特色的神學理論」。¹⁴ 這種「適應」和「淡化」其實就是自德國神學家士來馬赫開始，一直以來建立本色神學的重要路線。但對持守以聖經為規範這種神學精神的人來說，這路線往往有頗大的爭議性。

(三) 文化的定義

當討論到本色化的課題，必須正視文化問題。基督教本色化是指基督教如何在中國文化的氛圍中表達信仰，最終產生有中國特色的宗教。基督教本身已是一種文化，本色化意味兩種文化相遇，讓我們先釐清文化的觀念。

甚麼是文化？有人說文化就是生活的總和，因此某一族群的所有生活面相都可以稱為文化，例如衣食住行、語言藝術等。這種文化活動本身沒有價值取向，只要在生活中有其需要便形成文化。例如日常的粗言穢語，又或原始民族的吃人習俗，只要是固有生活的表現，就是一種文化活動。這種文化觀無須經過自覺心的反省，在文化史上沒有進步，結果會遭到淘汰。另一種理解認為文化活動是指「人類應付環境之活動的成果」。¹⁵ 這種觀點以實用為主，認為人類為了滿足自己的需求而作出一套活動，換言之，環境的需求是文化活動的決定條件。近代杜威（John Dewey）的實用主義所倡導的，便是這種觀點。然而，單有需求，並不足以產生滿足需求的活動，例如嬰孩的飢餓並不能為他們帶來食物，必須加上覓食的能力。能力包括人的心思自覺，例如如何分配生產資料，如何傳遞製造工具的知識。

黑格爾論歷史哲學，指出人類生活的種種面相本是隨生活環境而產生，是人所不自覺的。但這些生活資料必會首先經過人自己在精神上的反省整理，也就是說人會對生

14 同上書，頁123-24。

15 勞思光：《中國文化要義新編》（香港：中文大學，1998），頁2。

活上的紛紜現象加以篩選及保留。這樣，因著自覺心的參與，人類在各種生活面相中肯定了其所保留的生活資料。¹⁶ 自覺心使人類的文化活動有了精神方向，我們遂稱人類的生活面相為文化現象；自覺心的參與亦令文化活動有了價值方向，形成我們所謂的文化特性。這點勞思光先生論之頗詳，我們先就他的論述作一回顧。

勞先生指出不同文化現象的差異可還原為表層的差異，環境因素的影響不應與文化特性的差異相混淆，因為習俗、原始宗教很多時都是因環境而產生的。例如，缺水的民族由於珍惜水而禁止出浴，多水的民族卻能發展出各種水上活動，兩者所反映的只是環境的差異，而不是文化特性的差異。再進一步看，缺水的民族因求水若渴而奉雨為神，另一民族則因近水而膜拜海神，這分別仍是環境差異所致，屬於文化現象。但假設前者突然有人懷疑雨神的存在，企圖證明沒有雨神，他的懷疑為民族開了理智的先河，這種自覺活動為這民族建立了重智的文化，這便是他們的文化特性。另一方面，假設後者有人出來重新肯定海神的存在，並且賦予新的理據，使這民族產生了注重情意的文化，這也是他們的文化特色。至此，兩個民族的文化特性才算形成，他們的分別才能在他們的精神方向上反映出來。¹⁷ 勞先生這論點基本上來自黑格爾的文化觀，但問題是，重智的文化自覺與重情的文化自覺都不能還原為環境因素，唯一解釋是偶發性。如果某一文化特性是由一個人或一小群人的自覺反省而來，那麼儘管後來得到其他人肯定，這種文化特性對該民族來說仍不具備必然的約束力，正如中國歷代都有反儒家思想的人，但始終影響不了儒家的正統地位。儒家思想成為「正統」，靠的不一定是持續的自覺，主要還是政治力量。傳統文化往往受到新的自覺挑戰，結果有時成為次文化，有時推翻「主流」文

16 黑格爾：《歷史哲學》，王造時譯（上海：上海書店，1999），頁4-5。

17 勞思光：《中國文化要義新編》，頁309-10。

化，取而代之，因此不能判為合法與不合法的問題。如果從這角度去看中國文化，由初周到孔子，中國的文化特性是以「人本」和「秩序」為核心的「重德精神」，新儒家基本上從這進路看中國文化，例如唐君毅把文化定義為「人之精神活動之表現或創造」，¹⁸是「人類心靈求真善美的要求，貫注於其生活中」。¹⁹唐先生認為，人類的一切文化活動雖不一定全是道德活動，如經濟、政治等活動就不是，但所有活動都有賴道德理性或道德自我的支持，因而人類的文化活動都是道德理性的分殊表現。這樣說顯然是把儒家的重德精神視為中國文化的特色，進而將之提升為不同文化的共同點，以突出中國文化的優勢。我們暫不論西方文化是否以道德理性為主，中國文化以道德理性為主則大致不錯，而這種精神確是由儒家繼承和發揚。孔子所代表的精神以「人文」為根本方向，強調自覺的自我主宰及秩序與正當的觀念，在文化精神上顯現出「重德精神」。這種重德精神與重智精神並不矛盾，它不能否定或拒絕中國文化將來成為重智精神的可能性，因為重德精神在歷史上只是一起偶發的事件。

（四）基督教與中國文化的精神

基督教開出的精神與「重德精神」不一樣，它的前設與歷史發展很不相同。兩種文化相遇，必須尋出兩者精神的異同而非單單比較兩種文化現象。林治平教授曾提出一個方案來處理近代基督教與中國文化的問題。他把文化的內在精神稱為理念（concept），外在的文化現象稱為符號（symbol）。²⁰理念是抽象的，必須通過符號才能落實為一套生活方式，而從理念到生活實踐，必須經過歷史文

18 唐君毅：《文化意識與道德理性》（台北：學生書局，1978），頁30。

19 唐君毅：《心物與人生》（台北：學生書局，1975），頁191。

20 林治平：〈理念與符號：一個思考基督教與中國文化社會的模式初探〉，《理念與符號》〔林治平主編〕（台北：宇宙光，1991），頁120。

化的塑造，例如基督教的信仰核心（理念）在西方的歷史文化便塑造了西方的基督教生活模式。因此，理念與生活實踐沒有必然性。當人接受一個理念時，他可以在自己的歷史文化中根據這理念而塑造個人的生活實踐。林治平指出，晚清的宣教士所表達的信仰與生活只是基督教的符號而非理念，而國人所反對的基督教，可能只是基督教的現象而非基督教的內在精神，因此國人對基督教實在有很大的誤解。他引用呂實強《中國官紳反教的原因》的結論，指出基督教教案內容涉及基督教教義及儒家思想根本者，並非甚多，因而推斷「他們反的並不是真的基督教，只是在那個時代中，以當時中國民間社會的排外情緒及……宗教迷信作為符號脈絡，會集成的一股力量」。²¹ 這可證諸他們並非以儒家的理性及篤實的精神，而是以荒誕不經的方術與邪法去反對基督教。

林治平雖然指出了一個事實，但卻把事情太簡化了。兩個文化相遇的初期，的確需要適應雙方不同的文化現象，但更重要的是對兩者的文化精神作出深刻反省，繼而再問這兩種精神是否能夠契合。文化現象的分歧不會導致兩個文化長久敵對，只有不同的文化精神才會造成兩者真正的距離。有些基督徒學者發現基督教與中國文化有相當大的距離，為了拉近距離而不惜討好對方。例如蔡仁厚為基督教與儒家會通定下議程，第一項就是「人皆可以成為基督嗎？」以之對應儒家「人皆可以成為堯舜」。他所設定的議題完全從儒家立場出發，對基督教既不公平也不合理。可是，有人為了迎合新儒家的口味，急急呈上「人人皆可以成為基督」的命題，甚至連新儒家的學者也半信半疑。²² 後來經周聯華的神學論述，似乎為「人人皆可以成為基督」找到了理論的基礎。但只要我們細心看看，不難發現周聯華的論點是站不住腳的。

21 同上文，頁127。

22 例如傅佩榮只是道聽途說便急於回應牟宗三說：「人人皆可以是基督。」見蔡仁厚等著：《會通與轉化》（台北：宇宙光，1985），頁41-42。

周聯華把受洗「歸入基督」、與基督「聯合」、「在基督裏」混淆成「基督徒就是基督」，又把效法基督說成在本質上等同基督，以對應「人人可為堯舜」。然而保羅說的「現在活著的不再是我，乃是基督在我裏面活著」，是指他對基督順服的狀態而言，不是說保羅成爲了基督，否則當保羅說「我是個罪魁」時，基督豈非便成爲了罪魁？！可見這是強解聖經以遷就儒學。²³類似的做法在過去所建構的本色神學中比比皆是，例如當蔡元培、胡適等人提倡人格救國，耶穌便被塑造成偉大人格的人（簡又文）；馬克思的革命理論在中國流行的時候，耶穌又成了偉大的革命家（吳耀宗）；五四之後孔家店沒有倒下，反而激發新儒家肯定傳統文化的價值，這時耶穌又變爲成全中國文化的西哲（趙紫宸）。問題是：我們基督徒何以要活在別人的議題之下？難道我們不能在中國的文化氛圍中爲基督教確立她的特色？文化既然是人的自覺傳承，一個中國人接受基督教，必定首先經過他的自覺肯定；無論如何，一個中國基督徒的價值觀及世界觀一定與一個中國儒者所持有的不同，我們甚至不應強求他們相同。問題是：假如我們肯定一個中國儒者是中國人，我們便不應否定一個中國基督徒也是中國人。²⁴「中國人」所包涵的要比儒家信徒爲廣，中原漢族是中國人，西南苗族是中國人；有些中國人道德高，有些中國人道德低。中國基督徒所體現的不單是中國文化中的重德精神，更是與生俱來的中國血脈，承擔的歷史苦難，生活的山河大地，吃喝的中國飲食。基督徒之爲中國人，並不限於狹義的儒家理論；基督徒對基督的愛之體驗，使他更能發揮對中國的愛心。但基督徒有他自己的獨特生活方式，因爲他遵從聖經的規範。

重德精神是中國文化的方向，但儒家是否能踐行這種精神則是另一問題。在以儒學爲主的歷代政治中，這種重

23 同上書，頁43-51。

24 基督教傳入中國初期，便有人批評信教的人背離祖宗家法，多一個基督徒即少一個中國人。近人牟宗三也持相同看法，認爲基督教大大背離儒家精神，信教者已不配稱爲中國人。

德精神產生了種種限制。例如德性往往壓抑知性，使科學不能開展；重視個人的成德功夫，忽視客觀制度，亦令歷代以來的外王事工受到窒礙。²⁵

事實上，道德只能引導人應該怎樣做，而不能規範人必須怎樣做。中國文化重視道德精神，但很諷刺地，歷史所呈現的恰恰是最不道德的記載。儒學重視心性修為，推崇孔孟的仁義，可是中國唯一最自由的人，也是全國的模範——坐在統治寶座上的「天子」，卻窮奢極侈，生活腐朽。儒學強調德治，推崇民本思想，可是中國老百姓的生活最悲慘，最沒有人權，官迫民反的次數最多。因此有學者感嘆地說：儒家的重德精神雖然美好，但從未解決如何落實的問題；即使勉強落實，又可能產生災難性的後果。中國人在專制主義的壓迫下，沒有人身的自由，惟有轉而追求心靈的自由；中國人沒有超越的上帝，只能把得救的希望放在明君清官身上，可是昏君遠多於明君，貪官遠多於清官，這真是中國人的一大悲劇！儒家的理論實有重新評估的必要。²⁶

（五）從文化的更新看本色化

我們無意貶抑儒家的地位，但我們深信文化是不斷更新和變化的。我們無須把中國文化當成一種已經定型的東西，只有過去，沒有現在與未來。文化是不斷繼承發揚的，不少新儒家都犯了一個毛病，以為只有過去的才是道統、正統，現在的科學民主雖好，但總不能以之作為基本的文化精神。這樣，中國文化變成沒有未來，只有過去。有學者批評新儒家的所謂「憂患意識」其實是對周文化的一種痴戀（擔心周文化不再復興），結果使不少中國學者活在過去，不能創造未來。²⁷ 傳統並非過去已經凝固定型

25 這種重德精神對中國文化的影響或限制，可詳閱勞思光：《中國文化要義新編》，頁311-16。

26 啓良：《新儒學批判》（上海：三聯，1996），頁10、428、414。

27 甘陽：〈八十年代文化討論的幾個問題〉，《中國當代文化意識》〔甘陽編〕（香港：三聯，1989），頁21。

的一種實體，而是在創造的過程中，永遠向未來敞開的一種無窮的可能性。²⁸五四的知識分子經過深刻反省，指出中國文化必須經歷一大轉折，不是割斷傳統，而是真正發揚傳統。中國文化從來不是單線流延，而是自古以來就富有開放的本質。三、四千年前夏商兩代吸收了周圍各地的文化，如南方的楚文化、西方的波斯及印度文化，形成後世浩瀚的文化大河。現今中國文化面對世界——嚴格來說是面對西方，西方的民主、自由、科學所涵蓋的範圍遠超過人倫道德，而這些又與西方的思維方式有關。例如基督教的創造論使人能無阻礙地面對客觀的自然世界，開展自然科學的研究。文化的發展有賴於傳統的更新及對傳統的超越。人類的歷史證明：一個突破傳統的時代也就是文明大發展的時代。²⁹

人類文化的研究有所謂歷時性（*diachrony*）及共時性（*synchrony*）兩種理論。歷時性強調文化的縱向發展，認為人類文化是一種由低級形態向高級形態發展的過程，先進民族所走過的路，落後民族必然也會跟著走。這種文化理論肯定文化的共同特性，認為人性同一，各民族所經歷的文化路程都是一樣。

共時性的理論恰好相反。它否認文化的共性，更不承認有整體意義的人類文化。文化只有民族的「個性」而無人類的「共性」。文化發展的過程雖然有階段性，但只是民族文化自己的階段，與其他文化無關。也就是說，一種文化一旦形成，就是自圓自足，自生自滅。它與其他文化在時間上是同步誕生的，在價值上是相等的，並不存在孰優孰劣的問題。

新儒家論中國文化與世界文化，一方面用共時性的理論來突出中國文化的個性，指出中國文化雖然沒有科學民主，但本身仍具有獨特的價值。當與世界文化比較時，新儒家又用歷時性的理論高抬中國文化。例如梁漱溟將人類

28 同上文，頁25。

29 啓良：《新儒學批判》，頁5。

文化分爲「三路向」：西方文化的「意欲向前」，中國文化的「意欲自爲調合持中」，以及印度文化的「意欲反身向後」。³⁰三種文化各走各路，互不干涉。論到文化的價值時，梁氏則認爲印度文化最高，中國次之，西方最低。然而，他隨即指出印度文化的「反身向後」是屬於將來的事，現在不能接受，而中國文化當走的路是：（一）要排斥印度的態度，即排斥其文化態度或文化面相，絲毫不能容留；（二）對西方文化應予全盤承受，並作根本改造，亦即對其態度要改一改；（三）保留中國原來的文化，批判性地重新審視、應用之。³¹很明顯，梁氏的文化論仍是認爲中國文化最適切世界的需要，因此他說：「世界未來文化，就是中國文化的復興。」³²錢穆論文化比較，索性直言中國文化最高。牟宗三則承認中國文化與世界文化各自代表自身的文化系統，是爲類型之別；同時各自代表一種人生境界，是爲價值之別。論到價值之別時，牟氏指出中國儒家是無執，有別於西方的執著；無執勝有執，這是中國儒學所突顯的人文精神，也是中國文化的優越處。³³

基督教的教義比較重視普世意義。上帝的創造是普世的，在創造論中人人平等，在救贖論中人人都是罪人，人人都需要救恩。創造和救贖的普世意義決定了人類共同的歷史圖景，基督教的文化觀可說重視文化的共性多於個性。末日論更是把萬物同歸於基督的統治，到時一切文化的差別都會消失。

由於儒家沒有超越的存有，沒有了「天」、「上帝」的干擾，「祖」便上升到最高體認的地位。例如《論語》說：「慎終追遠，民德歸厚矣。」又說：「堯舜之道，孝悌而已矣。」中國社會長期以來的制度使「家一國」的結構穩定，儒家以孝治天下的思想貫徹得越來越徹底。從宗

30 梁漱溟：《東西文化及其哲學》（香港：朗敏，無日期），頁55。

31 同上書，頁202。

32 同上書，頁199。

33 啓良：《新儒學批判》，頁360-61。

教學看，儒家停留在祖先崇拜的民族宗教。孔漢思（Hans Küng）對這現象有一個觀察，他指出基督教是父親的宗教（religion of Fathers），中國古代的宗教是祖先的宗教（ancestral religion）。以色列信仰父親的神，但沒有把父親神化；他們可以為死者祈禱，但不能向死者禱告；³⁴上帝只有一位，且是全地之主，我們可稱之為「主的宗教」……。以色列的這些信仰令基督教踏上世界宗教的舞台後，各民族可以無分軒輊地歸入基督教。相反，由於祖先宗教的血緣性，漢文化無可避免地含有一種排外性。例如在漢民族及漢文化影響範圍內，「祖的宗教」具有不可動搖的權威。而周邊的各少數民族也在各自「祖的宗教」保護下，抗拒外來祖的文化。在先進的漢民族看來，本「祖」的神聖性遠超過其他族群的「祖」。因此，漢民族在貶斥少數民族為動物的同時，也貶斥其祖為鬼，例如把苗族的宗教斥為「苗鬼牛神」，將其宗教領袖斥為鬼主。可見，祖先宗教的血緣性與其他血緣文化永遠處於對立的狀態。³⁵反之，有超越主宰的文化，祖的血緣文化便可平等相處，因為在上帝看來，天下都是一家。

基督教是一種信仰，也是一種文化。作為一種信仰，基督教有其規範性；作為一種文化，基督教有其社會性。基督教的理想精神與儒家的有分別，但這並不妨礙基督教融入中國文化。中國文化有其多元和兼融的特性；在中國的基督徒仍能堂堂正正地做好一個中國人的本分。正如一個中國科學家，他接受的是徹頭徹尾的西方教育，對儒學丁點兒也不懂，但他仍能在中國的學術界活出中國人的尊嚴。他的貢獻可使中國人的生活得到改善，他的心也可像別的中國人一樣地愛中國。

基督教的本色化應從儒家的糾纏中釋放出來，為自己開拓廣大的空間，活出真正的信仰，以基督的精神服侍這

34 秦家懿、孔漢思：《中國宗教與基督教》，頁30。

35 張坦：《“窄門”前的石門坎——基督教文化與川滇黔邊苗族社會》（昆明：雲南教育出版社，1992），頁106。

一代的中國人。³⁶

(六) 結語

過往從事基督教在中國文化中本色化這探索的學者，面對的一個主要問題是把聖經「非正典化」，以求能與佛教一樣，建立「中國的基督教」。他們的假設是：如果基督教持守其正典性，她在中國文化中便永遠是一種「異質」的宗教。我們從中國現代化的過程，發現西方現代化的元素並未成為中國文化的異質元素，反而在文化的不斷更新中，豐富了中國自身的文化。基督教信仰與中國文化無可否認有「本體」上的差距，這種本體上的差距主要來自聖經的正典性。但如果為了本體上一致，基督教的「道」無疑會承受一定的衝擊，甚至會遇到「殺道」的可能。例如謝扶雅否定聖經的正典，便有這種傾向。

要維護基督教的正典，又能參與中國文化的更新，必然避不開聖經及其信仰在群體生活中的適切性問題。沒有人能直接把聖經真理應用到生活上，因這涉及信仰傳統和聖經的詮釋。宗教改革時的聖經人文主義者高呼回到聖經去，路德最具體的響應在於提出惟獨聖經，然而實踐起來，路德卻發覺太多個人主義濫用了聖經的權威，每人一本聖經的後果是造成千萬個新的教皇，這使他不得不考慮建立詮釋聖經的規範，其中重要的就是《大小問答》。我們不能因此說路德宗廢棄了聖經的正典性，路德宗的規範正正是要人回到聖經去；縱然有不同詮釋，其指向是一致的，「回到聖經去」成了審核路德宗信仰的標準。現代福音派所堅持的，就是宗教改革的精神，以聖經的正典性為判斷的標準，防止「殺道」的情況在神學本色化的過程中出現。我們同時亦發現一個困難：在竭力維護聖經的正典性之餘，須加倍努力尋求確立信仰的適切性。惟有肯定基督教這種「異質」元素，才能建立真正本色化的基督教。

36 例如中文大學近年舉辦了不少耶儒對談，負責儒家部分的學者對基督教的認識不多，但又要為基督教定下議程，結果只有自說自話，真正了解交流的不多。

這方面的本色化神學在過去無疑是少有的，盼望將來能朝這方向有更大收穫。

在未來的本色化發展，筆者認為值得注意以下四點：

1. 基督教的經典及文獻的翻譯

基督教本色化並不是單靠一個人或一些理論便可成就。基督教的傳統十分豐富，我們可透過大量的翻譯，讓中國文化吸收、融合基督教的思想，使基督教的外洋味道慢慢消除。基督教的遺產被翻譯成中文，中國人才能用中國的語言文化思考基督教的問題，中國式的基督教創作才能面世。切合時代的聖經翻譯也十分重要，如今通用的《和合本》與時下通行的漢語相距甚遠，教會應盡快訂定一現代譯本，使聖經原典成為中國人思考基督教教義更有效的工具。

2. 宣教與本色化

真正的本色化在於中國基督徒的生活體驗和自覺反省。宣教的目的是向人展示基督教與中國文化如何相同，而是向人宣講基督教普世救贖的意義。很多人接受基督，並不是因為基督教與中國文化有甚麼關係，而是因為基督教與其個人生命產生激蕩。當信仰的群體增長到一定數目，這個群體回溯自己的文化傳統時，才會產生本色化的思考。我們相信傳教士初向一個群體宣教時，也會考慮本色化的問題，但他們的考慮主要在於如何叫人接受信仰，較接近一種佈道方法或護教行動。對於一大群生活在中國的基督徒而言，如何創造一種本色化的基督教信仰，如何對中國文化的更新作出更大的貢獻，才是本色化基本的問題。當然，這問題處理得妥善，可以豐富宣教的內容。³⁷但其中要注意的是：沒有「一大群」基督徒，本色化便只有佈道策略或護教意義，而沒有文化自覺意義。

37 例如梁燕城在加拿大溫哥華創立的「文化更新研究中心」，就是朝向這目標進發。

3. 教義的持守與適切

基督教教義有她的規範性，如何令這些教義適切中國人的觀念，則需要神學進深的反省。在中國，佛教的報應觀念深入人心，生前作壞事的人死後必受刑罰。如果說無辜的受害者因不信而入地獄，害人者卻因信而升天堂（例如早前台灣轟動一時的白曉燕命案，社會駭然，殺人者陳進興在獄中信主；前者因不信下地獄，後者卻因信上天堂），這對受害人的家屬來說是難以接受的。³⁸ 聖經中的很多記載，如葡萄園僱工的比喻，黃昏才進去工作的竟與清晨便進去的得到同一工價，聽來也難以叫人心服。基督教的恩典觀與佛教的報應觀存在著基本矛盾。本色化神學的要務是在中國基督徒的生活信仰中強化恩典的意義，而非用報應觀取代恩典觀。兩種宗教的比較及對話雖不可免，但只能看作一種過程而不是目的。

4. 本色化神學的限制與展望

基督徒有她的普世性與地區性。作為普世的基督徒，我們與其他信徒共同接受聖經與傳統的規範；作為中國的基督徒，我們有自己的信仰表達方式。不同地區的基督徒面對的挑戰儘管不同，無論如何也不能放棄信仰的傳承。例如今日福音派的信仰有共同的特色：1. 以耶穌基督為中心，特別重視祂在十字架上的犧牲；2. 以聖經為最高的權威；3. 強調認罪悔改的經驗；4. 關懷傳福音，與別人分享信仰。³⁹ 雖然今日宗派眾多，凡自稱福音主義的，大致上

38 白曉燕事件並沒有真正產生教義的衝突，只是反映台灣人對基督教的誤解。假定殺人者沒有信主，他的判刑其實是拿來抵償生前所犯的罪行。佛教也說放下屠刀，立地成佛。如果有人硬要做錯事的人永不超生，只道出某人心中的怨恨，按佛教的道理，他正在作業。現今殺人犯已受到法律的判決。如果受害者能因信主而上天堂，那麼，又有誰可以攔阻殺人者真心悔罪信主而上天堂？這是常識問題，並無教理的衝突。

39 Alister McGrath, *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism* (Leicester: Apollos, 1996), p. 22.

都認同上述四點。普世性與地方性的基督徒有共融之處，亦有彼此的張力。每一地區的本色神學有時不免與基督教的大傳統（普世群體）產生疏離，例如南美的解放神學或泰國的水牛神學，他們固然有值得參考的地方，但與我們現在所處的境況有一定距離。中國的本色化神學有其限制，不必為普世教會所認同，但也不能逾越教會大傳統（聖經）的規範。她可以作為本地宣教的手段，又或作為本地信徒的自我反省。建立中國基督徒社群的，主要還是基督教本身所傳承的信仰，以及其中所揉合的中國人的生活實踐和信仰反思。⁴⁰

40 參汪維藩：《中國神學及其文化淵源》，頁119。

Indigenized Chinese Theology

— Viewed from the Cultural Perspective

(An abstract)

Jason H. Yeung

Associate Professor

China Graduate School of Theology

Christianity has been treated as alien in Chinese culture. Theologians working on the indigenization of theology tend to adapt biblical teachings to Chinese culture, or make Christian faith appear Chinese at the expense of sound biblical doctrines. This paper argues that there are unchangeable elements in the Christian faith that are rooted in the canonization of the Bible and are not to be forfeited in the process of indigenization. There is, undeniably, an ontological distance between Christianity and Chinese culture, but it does not prohibit a so-called “alien” Christian to be truly Chinese. A Chinese Christian can be both Chinese and Christian authentically. If he gives up the canonical faith in the Bible, however, he will lose the authenticity of his Christian identity. Like other “alien” elements or influences that come from the west, Christianity can also be integrated into and contribute to Chinese culture, for culture is not something fixed in the past, but is continuously developed in the present and in the future. Our Evangelical faith upholds the canonical teachings of the Bible. Yet, as Evangelical Christians, we love both our country and our heritage, and we maintain our Chinese life

styles. In indigenizing Christian theology, the most important task of Chinese theologians is to apply biblical teachings to the life of Chinese communities. The alien background of Christianity would bring no harm to the community, and its Christian elements will contribute to the modernization of Chinese culture.