

# 徘徊耶儒之間——

## 基督教與中國文化相關研究的評介

梁家麟

建道神學院

香港長洲山頂道二十二號

### 一、從個人的皈依談起

撇除超自然（諸如經歷神蹟奇事、受聖靈感化）及外在制約<sup>1</sup>等因素不談，一個成年的「異教徒」願意接受基督信仰，必然是因為他在個人意志方面做了一個嚴肅而重大的決定。這個決定是嚴重的，因為它不但意味著接受一套嶄新的、與過去迥然有異的思想，更表示著他在接受新思想的同時，要捨棄原來持守的舊思想。接受新思想與捨棄舊思想是一體兩面、同時進行的。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>諸如家庭或社群的世襲信仰、社會或政治的暴力制約，時代潮流催使歷史條件限制等。有關信仰選擇的各種外在制約，參張錫金：《人生哲學：信仰說》（合肥：安徽人民出版社，1992），頁208-214。

附帶一提，隨著國內學術界對宗教研究的熱潮增加，有關信仰（不限宗教信仰）的一般研究也甚多，就筆者手上有的，便有馮天策：《信仰導論》（南寧：廣西人民出版社，1992）；荊學民：《人類信仰說》（上海文化出版社，1992）；顧偉康：《信仰探幽》（上海教育出版社，1993）。至於論文數目就更多，茲不在此列舉。

<sup>2</sup>這裡我們必須將宗教信仰（特別是基督信仰）與宗教哲學區別開來，一個神學家是有別於一個宗教形上學或哲學研究者的，後者只是對信仰有一般了解，其內容是普遍、無時間及非個人化的；而前者則不然，任何真實信仰都是特殊的、歷史性及個人性的。參

要是我們相信成年人對人生具關鍵意義的問題（信仰肯定是其中之一）不會茫然無知，全無定見；那麼，在他接受新思想新信仰的同時，必然首先檢視他已有的思想和信仰，看看是否需要修改或補充，甚至或全盤捨棄，然後才併入這個不速之客。可以肯定的是：一個人對既有的思想愈認識和執著，便愈難棄舊迎新。

對一個考慮皈依基督信仰的慕道朋友來說，捨棄舊的決定往往較接受新的決定來得更迫切，也更不容易；因為他比較了解「棄舊」是怎麼一回事；對「迎新」則不甚了了。任憑他在作出皈依決定前已痛下苦功，對新思想做了詳盡全面的研究，他仍不可能對此新思想有真正深入的了解。信仰之為信仰，有許多層面是超逾純粹理性的探索，也不是那些徘徊在信仰門檻外的人可以憑其有限的知識及經歷而得窺全豹的。接受是獲得這些知識和經驗的先決條件。正如十二世紀的神學家安瑟倫 (Anselm of Bec and Canterbury) 的名言：「我信，以致我能夠明白。」一日拖延皈依的決定，便一日仍然無法鑑別該決定的正誤；惟有先相信了，才能真正明白，這是信仰弔詭的地方。所以，信仰是個歷險。<sup>3</sup>

如此對未曾接受基督信仰的人而言，既不可能對新思想有充分的了解，以致可以做一個周詳穩當的決定，卻同時要棄舊迎新，放棄舊有已知的思想，好騰出空間來迎接新思想；促使他下這個相當冒險的決定的，除了對那個要接受的新思想有憧憬與期望外，更先決的理由自然是他已懷疑持守著的舊思想的真確性、絕對性或有效性。否則，即使新思想在外觀上再吸引，也只會教他考慮取長補短，截取新思想中某些符合需要、藉仿效的部分，用來糾正、更新、豐富舊有的思想，藉此保持個人思想的一貫性；而不會毅然作出皈依新思想的決定。<sup>4</sup>因此，他願意

---

Emil Brunner, *The Word and The World* (London: SCM, 1931), 頁18。

<sup>3</sup>有關信仰與理性的關係，特別是如何達至信仰、信仰是一套有關上帝的信念抑或一個特殊的生活方式等課題的討論，可參 E. S. Radcliffe & C. J. White, *Faith in Theology and Practice: Essays on Justifying Religious Belief* (Chicago: Open Court, 1993)。這是一本主要收錄在1991年於 Santa Clara 大學召開的宗教知識論的研討會的論文編集。

<sup>4</sup>二十世紀初的美國實用主義哲學家皮爾斯 (Charles Sanders Peirce) 便指出：「沒有懷疑，沒有信仰。」信仰是一個行動，旨在消除人因懷疑而產生的不安情緒，使人從新建立習慣 (habit)，探索 (inquiry) 的唯一目的在確定某個意見。皮爾斯又指出，人在獲得一

抉擇和接受新思想，總是代表著他對舊有思想的背棄，不管這個背棄是全面的抑或只是某程度上的。

不過，我們也得指出，沒有任何人真能全然背棄舊有的思想。那怕有人義無反顧地追隨新思想，毅然地割斷舊有的一切，他仍無法毀棄過去所有的記憶、歷史，那已成為他不可分割的部分，構成了今天他的身分和內涵，因此是揮之不去的。歷史只能重新詮釋，而不能一筆抹煞。再者，在他尚未決定改宗新思想時，他豈不是先在舊思想的基礎上，認識、考慮、檢證此新思想嗎？要是這樣，他對新思想的理解，不可避免地夾雜了舊思想的部分，故即使在他決定捨舊迎新後，舊思想事實上仍以某種形式存於新思想中。沒有兩個人的信仰是完全相同的，信仰是一個再創造。對每個人而言，信仰乃是在他舊有信仰的基礎上的再創造。

## 二、中國基督徒皈依的原因

要是更易信仰是這樣嚴肅而困難的決定，那麼中國人、特別是受儒家思想薰陶的知識分子，為甚麼竟然會接受基督教此西洋宗教呢？他們的信仰轉變，是否意嚆著某種心理狀況呢？

### 1. 本地信徒多為「喫教者」

直到八十年代為止，我們對不同歷史時期的中國基督徒的研究不多。如邢福增所言，一直以來，中國基督徒（特別是晚清時期）給我們的印象大都是「喫教者」(rice Christians)：「他們或為宣教事業的慈惠工作吸引，或基於實際的利益因素而皈依信仰。」此外，不少人亦認為中國信徒多數是「無面孔個性的人，是西方傳教士的『傳聲筒』」。他們既

---

個信仰後，就不會隨時隨地地懷疑該信仰的真實性。即使他發現在某地方該信仰無法提供有效的解釋和處應現實問題之方法，從而產生疑惑，他也只會就該懷疑之部分重新詮釋舊信仰、或輸入新觀念，而不會毅然動搖其他未經受考驗的信仰部分。只有當舊信仰在許多地方均同時發生解釋與行動上的重大困難，而局部的詮釋又被證明不可行時，他才會產生「普遍的懷疑」(universal doubt)，並考慮放棄舊信仰，改宗新的信仰。參Peirce, "The Fixation of Belief," in H. Standish Thayer, ed., *Pragmatism: The Classic Writings* (New York: The New American Library, 1970), 61ff。

沒有受過嚴格和正規的神學訓練，也不能就教會面對的問題作出獨立思索，以中國人的身分為中國教會發言」。<sup>5</sup>

中外學者普遍存有此「偏見」並不奇怪，因為一方面，傳教事業（特別是晚清時期）的確含濃厚的慈惠性質，較易吸引「喫教者」；<sup>6</sup>而中國教會的主要組成分子為低下階層的人，也加深了這個為求餅而加入教會的印象。另一方面，在八十年代以前中國大陸的學者，基於政治的緣故，對傳教士以至基督教傳入中國採取全面否定的看法，認為他們要不是抱存政治陰謀，<sup>7</sup>就是對中國進行文化侵略；<sup>8</sup>如此，受傳教士

<sup>5</sup>邢福增：《文化調適與中國基督徒(1806~1911年)》(香港：建道神學院，1995)，頁22。

<sup>6</sup>梁家麟在研究晚清至民國的基督教教育時，指出在教會學校初興期，傳教士確實將開辦教育視作慈惠事業，藉此吸引國人接受信仰。早期教會學校學生也主要為低下階層的人。參梁家麟：《廣東基督教教育(1807~1953年)》(香港：建道神學院，1993)，頁60-66。

<sup>7</sup>這樣的看法在1980年及以前，幾乎是政治上的定調，也是中國大陸學者的成見。譬如陳旭麓在為顧長聲的《傳教士與近代中國》(上海人民出版社，1981)作序言時，便恰當地指出，顧氏此書「以傳教士依托和推行帝國主義的侵略政策為主線，對他們參預軍事、外交、政治特別是文化教育和慈善事業的種種行為。進行了有機的論述。」該書，頁3。

另一本早自1958年出版，更具代表性的書是李時岳：《近代中國反洋教運動》(北京：人民出版社，1958)，它充分代表了官方指導下的學術界對傳教士與中國信徒的立場。此書在1985年尚再版。

此外，李楚材編著的一本有關教會學校的史料，在標題上特別注明為帝國主義侵華教育，也生動地反映了這樣的定見。《帝國主義侵華教育史資料——教會教育》(北京：教育科學出版社，1987)。

<sup>8</sup>郭衛東(北大歷史系副教授)在其主編的《近代外國在華文化機構綜錄》(上海人民出版社，1993)中，劈頭便指出：「近代外國在華文化機構，既是外國資本、帝國主義文化侵略的產物，又是中國文化交流融匯的實體。」又說：「帝國主義的文化侵略與軍事、經濟侵略同時並行，而且，文化侵略還往往扮演著『先鋒前驅』角色，其對中國社會所造成的影響也不亞於列強的軍事和經濟侵略。在中國的土地上大批設置外國的文化機構，即是這種侵略的表現之一。」，頁1。

梁家麟在研究二十世紀國人指傳教士進行「文化侵略」的控告時，發現這個詞彙主要並非如我們一直想像的意含傳教士大量輸入西洋文化，在國人面前歌頌和推銷西洋文化，從而破壞了中國傳統文化的獨佔性；它卻是認定了傳教事業是帝國主義侵華行動中不可分割的部分，並在其中發揮收買人心、減低國人對帝國主義侵略的警惕、銷蝕他們與帝國主義進行抗爭的意志的作用。如此，整個指控是政治性而非文化性的。參〈西化對傳統文化：傳教士與「文化侵略」問題〉，收林治平主編：《基督教與中國現代化國際學術研討

「引誘」或「收買」的中國信徒，自然也不會是甚麼好東西。要是傳教士是「大毛子」，那中國信徒便肯定是「二毛子」了。<sup>9</sup>

當然，純粹用「喫教」來解釋國人皈依基督教，是既不公允又不全面的，因為事實上並非所有接受基督教的人均是饕餮不繼，懷著「求餅」這個實利企圖而來；對於那些生計有著落的人，特別是知識分子，物質好處不該是他們最大的關懷。因此，有學者乃提出「心理挫折論」，藉此解釋國人為甚麼皈依基督教。

## 2. 心理挫折論

所謂「心理挫折論」，就是指這些接受基督教的人，大抵皆為現實生活的挫敗者，或無法考取功名，在仕途上屢嘗敗績，對現實心懷不滿；或遭遇家道中落、親人去世、事業失敗等人生苦厄，難以自解，才轉而尋求洋教，希望藉信仰開拓心理或前途新局面，獲得新的出路。

「心理挫折論」是不少學者在研究晚清中國基督徒時，對他們皈依基督教所給予的主要解釋。例如柯保安 (Paul A. Cohen) 在分析十九世紀沿海和內陸改革者的異同時，便指出沿海改革者大都在仕途上不得志，沒有高等功名；他對王韜的研究亦指出，王韜科舉失意、父親早逝、壯年無子等情況，使他產生若干心理壓力；個人的不幸與當時期中國的不幸互相作用，促使他尋求新途徑來消解這個緊張，基督教便因此成了他的出路。<sup>10</sup>史扶鄰 (Harold Z. Schiffrin) 亦據「心理挫折論」來解釋許多

會論文集》(台北：宇宙光出版社，1994)，頁697~732。

<sup>9</sup>一篇頗具代表性的文章：張守常：〈教民小議〉(收馮祖貽等編：《教案與近代中國——近代中國教案學術討論會文集》[貴陽：貴州人民出版社，1990]，頁20~27)，可以充分反映這樣的看法。此外，可參國內學者對晚清教案的研述，如四川省近代教育史研究會等編：《近代中國教案研究》(成都：四川省社會科學院出版社，1987)；張力等：《中國教案史》(成都：四川省社會科學院出版社，1987)。

<sup>10</sup>Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ching China* (Cambridge: Harvard University Press, 1974), 81~83; Cohen, "Littoral and Hinterland in Nineteenth Century China: The 'Christian Reformers'," in J. K. Fairbank, ed., *The Missionary Enterprise in China and America* (Cambridge: Harvard University Press, 1974), 197-225.

張海林也認為王韜完全是出於實利的考慮才皈依基督教的，他並指出：「王韜對基督教機會主義式的認同態度不是孤零零的歷史事實，而是五口開放以後沿海都市地區普遍存

基督徒在晚清投身革命運動的現象，認為他們也是基於在社會建制中遭遇挫敗，難伸所長，故轉而尋求激烈改變現存制度的方法。<sup>11</sup>

但是，也有不少人排斥這種過分簡易，亦過分實用主義和低俗化的解釋。例如邢福增便從生命的反省、苦難的解脫，以至在特殊環境作抉擇等多個層面，來解釋晚清中國基督徒皈依的原因；<sup>12</sup>梁壽華亦指出晚清基督徒投身革命，並非他們無法在主流文化和社會佔一席位，而是個人在思想上抉擇的結果。<sup>13</sup>不過，姑且不論中國基督徒是否果然在主流社會中走投無路，晚清中國信徒絕大多數是來自低下階層，即使有知識分子亦多為失意文人，倒是不爭的事實。至於他們是否純粹因在社會建制中遭遇挫敗，出於挫折心理而轉向基督教，倒可再議。也許易惠莉的看法是比較公允的：

如果說貧困的下層社會接受西方文化——基督教的最初吸引力含有傳教士的布施因素，那麼對於為數不多的先進知識分子接受西方文化的最初吸引力，便是直接來自西方文化本身具有的知識魅力。<sup>14</sup>

這便帶出另一個對國人皈依基督教的解釋理論：「文化危機論」，即認為接受基督教可協助中國解決當前的社會危機，為中國文化尋找出路。

### 3. 文化危機論

梁生對明末知識分子轉向基督教，主要採取「文化危機論」的看法。他研究李之藻時指出，李氏作為一個自幼讀儒家典籍，仕途得意的典型儒家人物，卻轉而成為一個基督徒，並非由於他在傳統的規範下無法舒展抱負，甚至受到挫折始對傳統不滿，而有脫離傳統和價值轉化的

在的社會文化現象。」見氏著：《王韜評傳》（南京大學出版社，1993），頁61~67。

<sup>11</sup>Harold Z. Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1970), chap. 4.

<sup>12</sup>邢福增：《文化適應與中國基督徒》，第四章。

<sup>13</sup>梁壽華：《基督徒與中國革命的起源》，（香港：中國神學研究院未刊碩士論文，1994），頁24及下。

<sup>14</sup>易惠莉：《西學東漸與中國傳統知識分子——沈毓桂個案研究》（沈陽：吉林人民出版社，1993），頁31。

決定；乃是因著一種強烈的「危機感」(crisis mentality)，就是說，他對當時期的學術風氣感到失望，認定無法藉此來挽救時弊，才轉而接受西方信仰。換言之，他接受基督信仰，是希望尋找一個切中時弊、拯世救民的新文化新思想。李之藻成為基督徒後，在家庭生活及社會禮儀上仍保持相當的儒家特徵；在精神上，則積極尋求中西、耶儒的融合，藉天主教的教義來補儒家倫理的不足。<sup>15</sup>

孫尚揚的看法與梁元生相仿，在分析「中國教會三柱石」徐光啟、李之藻、楊廷筠此三位著名中國信徒的生命歷程時，指出他們所以接受西學，乃由於他們在西學中找到他們認為可以解決各樣問題（例如政治道德、個人救贖、哲學思想及有關民眾社會福祉）的出路。「他們不完全具備現代學者將西方思想文化視作『他者』而予以客觀研究的那種學術態度，他們更多的是試圖將西學納入自己的傳統之中或以自己接受的傳統順應異質思想文化，以解決自己所面臨的理論和實踐的困局。」因此，他們對基督教以至西學的興趣是實用性而非純學理的，他們也常以與傳統附會而不是客觀研究的態度來理解西洋文化。<sup>16</sup>

#### 4. 明清之際與晚清以降的信徒的比較

從現象來看，明末清初中國人皈依基督教的動機，似乎比清中葉以後的要高尚或弘廓一些，他們較適切「文化危機論」過於「心理挫折論」的解釋。箇中原因大致有三：第一，傳教的對象：明末來華的耶穌會傳教士努力向知識分子傳教，希望先爭取社會上具影響力的人接受信仰；清中葉以後來華的更正教傳教士卻主要集中在社會基層向民眾傳揚福音，因此明清之際有許多知識分子信教，他們既非社會上的邊緣人，「心理挫折論」的解釋對他們不大適用。<sup>17</sup>第二，傳教士的文化傳教策略：明末利瑪竇等傳教士為了向知識分子傳教，積極推動耶儒對話，並

<sup>15</sup>梁元生：〈求索東西天地間——李之藻由儒入耶的道路〉，《九州學刊》三卷一期（1988年12月），頁1~14。

<sup>16</sup>孫尚揚：《明末天主教與儒學的交流和衝突》，頁256~257。

<sup>17</sup>晚清傳教士選擇基層民眾作為他們的傳教對象，亦影響了他們對中國文化的整體評價。參梁家麟：《福臨中華——中國近代教會史十講》（香港：天道書樓，1992），頁92~93。

提倡「合儒」「補儒」的目標，<sup>18</sup>這對處於文化危機中的明末知識分子，產生相當的吸引力，並誘使他們循文化更新與重建的角度來考慮基督教。<sup>19</sup>第三，中國文化的危機：明末傳教士東來之際，正值中國知識分子對傳統文化作出激烈的自我反省與批判之時，他們對宋明理學發展至王學之末流深感不滿，轉而弘揚經學，提倡實學，因而對此時期傳入的西學深感興趣。換言之，他們是先覺察到傳統文化的內在危機，才轉而考慮西學及西教，<sup>20</sup>故「文化危機」作為信仰的突破點，十分切合當時的情況與需要。雖然在清中葉中國文化已陷入重重危機，但直到自強運動，知識分子仍普遍認定中國文化只在器物層面不如西方，而且他們只是在西方的船堅炮利的脅迫下，才勉強承認此事實，故此他們並沒有全面參考西方文化以作為批判及改造傳統文化的動機。<sup>21</sup>

但事實上，明末清初與晚清以降國人皈依基督教在動機上的差異，卻並不如上述學者所評論的大。可以斷言，不管在哪個時期，中國人接

<sup>18</sup>有關利瑪竇等耶穌會傳教士的文化傳教策略，論著甚多，參如孫尚揚：《明末天主教與儒學的交流 and 衝突》，上篇；J. D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter* (Hong Kong University Press., 1983), chap. 2；安和樸、謝和耐等著、耿昇譯：《明清間入華耶穌會士和中西文化交流》（成都：巴蜀書社，1993）；另可參港台兩地天主教會為紀念利瑪竇來華四百周年（1982）而在《鼎》及《神學論集》所出版的專刊，分別為《鼎》十二期（1982），《神學論集》五六期（1983）。

<sup>19</sup>例如王重民便指出：徐光啟是在肯定儒家的道統地位，卻又發現「這套東西和當時的社會生產和社會生活的具體實踐印證起來，許多地方又顯得嚴重脫節」後，才傾向天主教，深信天學可以「補益王化，左右儒術，救正佛法」。見氏著：《徐光啟》（上海人民出版社，1981），頁24-25。

郭熹微亦指出：以利瑪竇為首的耶穌會士提出的「補儒易佛」的主張，正好切合了明末的時代精神的需要；再加上明末政府中央集權制度的衰弱，為天主教在華傳播提供了有利的歷史時機。不過，她認為這個有利的歷史時機是短暫的，隨著清王朝的建立，崇儒重道的思想重新抬頭，天主教在華的發展空間很快便又受到限制。參氏著：《明清天主教興衰芻議》，《世界宗教研究》1993年第一期，頁78-92。

<sup>20</sup>陳衛平對明清之際中國文化存在著的危機及西學時東傳的配合作用做了頗詳細的分析，見氏著：《第一頁與胚胎——明清之際的中西文化比較》（上海人民出版社，1992）；另可參考李亞寧：《明清之際的科學文化與社會》（成都：四川大學出版社，1992）。

<sup>21</sup>熊月之在《西學東漸與晚清社會》（上海人民出版社，1994）中，評述晚清傳教士的西學傳播及國人對西學的反應，雖然並無甚麼創見，總仍是值得參考的。此外，有關晚清中國知識分子對西學的態度，亦可參王爾敏：《中國近代思想史論》（台北：華世出版社，1977）；《晚清政治思想史論》（台北：學生書局，1969）。

受基督教的主要原因仍是以「個人挫折論」為主。即使在明末，耶穌會傳教士以弘揚西學作為傳播西教的手段，真正能明瞭且接受西學的仍僅是少數具備文化知識，並且對天文、數學、地理、醫學已具備相當專業基礎的士大夫；對一般民眾而言，他們仍是直接進入西教，並無取道西學的。<sup>22</sup>蒙格路（D. E. Mungello）指出，學者對明末清初中國基督徒的研究，大多集中在所謂「中國教會三柱石」的徐光啟、李之藻、楊廷筠三人身上，忽略了第二代乃至第三代（作者語）的中國信徒，他們成了「被遺忘的信徒」。<sup>23</sup>不過，第二及第三代的中國信徒，縱然部分也曾擁有低級功名，但毫無疑問他們的社會地位與學術思想，均遠遜於「三柱石」，<sup>24</sup>故他們能否像第一代信徒般，從文化批判和更新的角度接觸基督教，進而思考耶儒會通的問題，倒是一大疑問。<sup>25</sup>如此，單單突出徐光啟等極少數優異分子，便據此為例強調明清之際與晚清以降國人接受基督教的動機不同，顯然是過分簡化。筆者相信，除了極少數既擁有洞悉傳統文化已處於危機狀態的知識，又具備反省更新傳統的能力和抱負的士大夫外，絕大多數人都是基於「心理挫折」才考慮及接納基督教。

不過話得說回來，我們亦不必將「心理挫折論」與「文化危機論」過於二分對立，視為兩個水火不容的入教動機。因為一個知識分子縱然

---

<sup>22</sup>方豪：《中國天主教史人物傳》（一至三冊）（香港：公教真理學會，1973）中所載的中國信徒中，真正對西學稍具興趣的不出十位。方氏列載的一般已是社會地位較顯赫、於歷史中留名的信徒。

<sup>23</sup>D. E. Mungello, *The Forgotten Christians of Hanzhou* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994), 70-71.

<sup>24</sup>Willard J. Peterson 曾研究楊廷筠、李之藻與徐光啟的信主經過，指出他們在不同機遇裡碰到基督教，發現基督教能解決他們各自的問題，並且更認定天道能為道德重整提供一個外在基礎。不過，彼得遜亦強調，他們成為基督徒，並非當時期唯一的選擇。如此也帶有個人的、任意的歷史因素在內，不能單用一個普遍的解釋模型來詮釋之。見氏著：“Why Did They Become Christians?: Yang Ting-yun, Li Chih-tsaio, and Hsu Kuang-chi,” in C. E. Ronan, et al. eds., *East Meet West: The Jesuits in China, 1582-1773* (Chicago: Loyola University Press, 1988).

<sup>25</sup>即使如蒙格路所介紹的張星曜，也只是貢生一名，在科舉中毫無成就。而他對基督教之本色化詮釋，也不見得有任何突破前人處。Mungello, *The Forgotten Christians of Hanzhou*, 96ff.

並非基於思考及重整傳統、會通中西文化等偉大的動機來加入基督教；入教後，他的「超我」亦會催使他為此皈依的決定提供冠冕堂皇的理由，為他同時具有基督徒與中國人此二重身分作調合，以及為他未來努力的方向作規劃。在這時候耶儒調和、藉基督信仰來補濟或救拔中國文化與社會等使命，便成了滿足上述「超我」要求的出路；所以，即使「心理挫折」是他入教的契機，在皈依以後，「文化危機」也會成為他繼續留在教會內的理由。

### 三、基督信仰與國人身分的調合

從一個中國人如何接受基督信仰，我們進而探討在皈依以後，他們怎樣將基督徒與中國人此二重身分予以整合。

#### 1. 傳教士對中國文化的看法

要回答中國人如何在身分及角色中整合基督信仰，必須首先探詢他們所接受的是怎樣詮釋後的基督信仰。因為，基督信仰非本土文化的一部分，亦非他們世襲或社會主流的思想，而是他們後天學習 (acquired) 而得的。向他們傳遞信仰的傳教士，到底傳遞了一套怎樣的信仰給他們，便必然對他們如何理解此新信仰，以及如何透過新信仰來重新檢視其傳統信仰，產生關鍵性的影響了。

若將明清之際來華的耶穌會傳教士和晚清來華傳教士相比較，明顯地前者對中國文化有更正面的看法，也更願意使基督教對傳統中國的信仰與行為作妥協讓步，俾減少兩者間的衝突。正如筆者曾指出，晚清來華的傳教士則對中國文化採取較負面的批判看法。主要不是因為他們承襲了十九世紀英美福音主義的神學思想，故對異教文化 (heathenism) 有更排拒的看法 (畢竟十七世紀來華的耶穌會士同樣繼承了天主教改革運動 [Counter-Reformation] 和天特會議保守及排他性的神學思想)，而是他們在中國接觸的層面與耶穌會士有所不同。<sup>26</sup>他們「主要的活動範圍

---

<sup>26</sup>如同威特克 (John W. Witek) 所指，利瑪竇等傳教士在來華前，根本便無法獲得任何有關中國的知識，故此他們是在親抵中國以後，才真正接觸和認識中國。如此，傳教士在華接觸的層面，便極大程度決定了他們對中國文化與社會的看法。John W. Witek,

是在地方而非中央，接觸的人群也是一般的普羅大眾而非知識分子；因此，他們對中國社會文化的陰暗面，如社會上的納妾、纏足、殺女嬰等惡習，以至官場上的貪污腐敗等，皆有深切的體會。這種低層次文化表現（社會風俗習慣）的體會，使他們產生強烈的厭惡與排斥感，甚至妨礙了他們進一步認識中國文化較理性與光明的層面（義理層次），形成一面倒的全盤否定中國文化價值的結論。」<sup>27</sup>此外，還須一提的是，從十七世紀至十九世紀，在此兩個世紀之內，歐洲無論在技術、經濟、文化上，均有長足的發展，一個是來自工業革命後的西方人，一個是母國已在亞、非、拉等地建立大量殖民地的歐洲人，<sup>28</sup>他們很難不以歧視的眼光來看待比他們「野蠻」「落後」的中國文化。<sup>29</sup>如此，在這些傳教士教導下，國人所接納的自然是一套與中國文化壁壘分明、互相敵對的基督信仰了。

不過，學者進一步的研究，亦揭示了兩個時期傳教士對中國文化看法的分野，並非真的十分懸殊的。一方面有學者發現，明未來華的耶穌會傳教士，對中國文化的態度並沒有想像中正面；另一方面也有人指出，晚清較後期來華的傳教士，不少亦修正了他們對中國文化徹底負面的看法。

---

"Understanding the Chinese: A Comparison of Matteo Ricci and the French Jesuit Mathematicians Sent by Louis XIV," in *East Meets West*, 62-102.

<sup>27</sup>梁家麟：〈西化對傳統文化：傳教士與「文化侵略」問題〉，頁701。

<sup>28</sup>根據裴化行 (Henri Bernard) 的研究，在十七世紀初，西班牙的殖民主義者已有將傳教事業同國家的軍事擴張結合在一起的思想，並主張用武力脅迫中國人奉教；但被與西班牙有敵對利益關係的葡萄牙及耶穌會士所阻，故才無法成事。他們最後只佔據了菲律賓。見裴化行：〈明代閉關政策與西班牙天主教傳教士〉，收中外關係史學會、復旦大學歷史系編：《中外關係史譯叢》第四輯（上海譯文出版社，1986），頁259~273。另可參王亞平：〈十六世紀西班牙美洲殖民地天主教傳教活動的政治作用〉，收《歷史研究》1992年第五期，頁154~162；萬明：〈明代後期西方傳教士來華嘗試及其成敗述論〉，《北京大學學報（哲社版）》1993年第五期，頁50~60，84。

<sup>29</sup>有關十七至十九世紀歐洲人對中國人的看法，可參以下數書：Thomas H. C. Lee, ed., *China and Europe: Image and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1991)；夏瑞春編、陳愛政等譯：《德國思想家論中國》（江蘇人民出版社，1989）；許明龍：《孟德斯鳩與中國》（北京：國際文化出版公司，1989）。

## 2. 明清之際耶穌會士的態度

首先，我們討論明末清初耶穌會傳教士對中國文化的態度。

有關利瑪竇本色化傳教方法的具體內容，諸如他們主張必須待中國皇帝的允許下，才著手推展福音工作，以免招致政治上的誤會與迫害；<sup>30</sup>盡量爭取知識分子等在社會上具影響力的人士支持，一方面以傳播西洋知識來爭取國人對傳教士的尊重，<sup>31</sup>另一方面也積極以基督信仰與儒家思想對話，期望「易佛補儒」<sup>32</sup>及肯定先秦儒家而貶斥宋明理學等，這些學者已有非常詳細的討論。這些評論由於有客觀的資料作為根據，並無太大爭論的餘地。<sup>33</sup>值得爭論倒是利氏等本色化工作的動機與目標：到底他們願意對中國文化作多大程度的妥協？

李文森 (Joseph Levenson) 曾將利瑪竇建構本色化神學的方法，視為宗教調和主義 (syncretism)，即將儒家傳統與歐洲傳統結合起來。<sup>34</sup>此說遭到不少學者的反對。楊意龍便曾指出，耶穌會的傳教士可以在習俗、語言與禮儀上向中國文化讓步，但這只限於「器用」的層次；一旦牽涉

<sup>30</sup>羅光：《利瑪竇傳》（台北：台灣學生書局，1979），頁45~96；德禮賢 (Paschal M. D'Elia)：《中國天主教傳教史》（台北：台灣商務印書館，1972），頁70。

<sup>31</sup>參如汪萍：《西方曆算學之輸入》（台北：中央研究院近代史研究所，1980）；樊洪業：《耶穌會士與中國科學》（北京：中國人民大學出版社，1992）。

值得一提的是，自八十年代開始，中國大陸對耶穌會傳教士在中西文化交流的貢獻和歷史地位，已多所肯定，參如周一良編：《中外文化交流史》（河南人民出版社，1987）；沈福偉：《中西文化交流史》（上海人民出版社，1985）。

<sup>32</sup>「易佛補儒」不單是利瑪竇等傳教士的本色化路線，也是徐光啟等中國信徒的信念，可以說是當時期中外天主教徒的共識。徐氏的看法見利瑪竇、金尼閣著、何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》（北京：中華書局，1983），下冊，頁485~486。

<sup>33</sup>唯一較具爭議性的是耶穌會傳教士在傳播西洋科學知識上所作的貢獻有多大，正如何丙郁所指出：「耶穌會士傳入中土的科學並非當時歐洲的尖端科學知識，而是在歐洲正被淘汰的基於亞里士多德學說的學問，例如天文學所傳來的是托勒密的地中說和後來在歐洲曇花一現的半日中半地中說。」見氏著：《海納百川——科技發源與交流史》（台北：聯經出版事業，1994），頁160。李約瑟在《中國之科技與文明》（台北：台灣商務，1973）中，亦提出利氏等傳播的是已過時的托勒密——亞里士多德的同心水晶球的地心宇宙圖像（第五冊，頁421~424）。

<sup>34</sup>Joseph Levenson, *Liang Chi-chao and the Mind of Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1967), 84; also *Confucian China and Its Modern Fate* (London: Routledge and Kegan Paul, 1958) I, 120.

到基本「觀念」(ideas)的問題，他們便拒絕向中國人的形上學妥協，並認為若在此方面讓步，基督教便不復為基督教了。這是他們向新儒家思想發動攻擊的原因。<sup>35</sup>他相信，利瑪竇等人本色化工作的動機是很明顯的，就是：一方面要使中國人皈依，另一方面要除去儒家的思想。雖然利氏也曾努力使基督教本色化，但當哲學問題出現無法妥協的歧議時，他一定維護基督教。<sup>36</sup>楊意龍用了「本位化」(Inculturation)<sup>37</sup>一詞來形容利氏的工作，就是基督信仰的核心不變，只是穿上不同的文化外衣，好減少受眾對這個外來信仰的抗拒。<sup>38</sup>

魯爾 (Paul A. Rule) 也指出，利瑪竇對正統與異端的分野有清晰的觀念，這與李文森所描繪的那種「文化相對主義」的態度顯然不同；不過，他也不同意如楊意龍等所言：利氏僅是做文化調適的工作，他認為利氏所做的乃使基督教與中國文化兩個不同的文化相遇(encounter)，從而使兩者（包括基督教在內）都發生變化。這種文化的相遇包括在文化樊籬所容許下的經驗分享、創造新的語言來描述此共同經驗等。<sup>39</sup>

孫尚揚認為，利瑪竇對儒學的看法，有公與私、中與西的不同的兩套：為了向西方人交代耶穌會傳教士所做的與儒家會通的本色化工作是可能的，他於是強調儒學並非宗教，儒家的道理與基督教沒有互相衝突的地方；但在私底下，特別是與中國士大夫交談中，他卻對儒學有較嚴

<sup>35</sup>John D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter* (Hong Kong University Press, 1983), 127-128, 65-76.

<sup>36</sup>John D. Young, "Some Reflections on the Historical Significance of Matteo Ricci in China," *Tripod* 14 (1983), 37.

<sup>37</sup>一般而言，在梵二之後，天主教學者均喜歡用這個「本位化」的名詞，鍾鳴旦曾對此詞作了較詳細的解釋，並以明末清初的傳教士及中國信徒的努力方向來作為說明。參〈中西文化交流的研究與本位化概念〉，《神學論集》八八期（1991），頁291-307。

<sup>38</sup>「本位化」的另一個同義的說法，是「文化調適」(accommodation)，這是較多學者採用的說法。參如Bernard Hung-kay Luk, "A Serious Matter of Life and Death: Learned Conversations at Foochow in 1627," *East Meets West*, 173-206。藉著對這次對話的研究，陸鴻基認為明末傳教士的文化調適，除增進耶儒雙方的互相了解外，並不真能跨越文化與觀念上的差異所造成的障礙。

<sup>39</sup>Paul A. Rule, *Kung-tzu or Confucius? — The Jesuit Interpretation of Confucianism* (Sydney: Allen & Unwin, 1986), 57.

苛的評價，特別是針對那些與基督教互相衝突的觀念，多作貶斥。<sup>40</sup>所以，他對儒家思想乃至中國文化，並非採取完全肯定的態度。

### 3. 晚清以後傳教士的態度

其次，我們檢視晚清以降來華的更正教傳教士對中國文化的態度。

無疑十九世紀的歐美傳教士對中國文化有更負面的看法，他們在動機上也期望幫助中國人棄假皈真，徹底除去傳統的異教文化所加諸他們身上的影響。但是，這個一廂情願的期望在實踐上是完全行不通的。畢竟除非他們期待上帝施行大能，使中國人在全無理性根據的情況下陡然皈依，否則，他們仍然是要將基督教信仰翻譯成國人所能理解與接受的概念。倘若我們同意翻譯本身就是一個再詮釋的過程，<sup>41</sup>則傳教士所從事的聖經與神學翻譯，便是用中國語言文字與傳統思想來重新詮釋基督教，所以一定程度的中國化 (sinification) 是不可避免的。費正清(J. K. Fairbank) 便指出，晚清傳教士在翻譯信仰時的中國化過程有三個階段：第一是僱用中國助手，進行翻譯工作；第二是借用中國語言字彙（儒、道、佛）來解釋基督信仰；第三則是尋求政府認可基督教為合法的學說。<sup>42</sup>

傳教士來華的目的既為誘導國人皈依基督教，就必須考慮他們對基督教的反應，不能一意孤行、自說自話地宣揚一套讓聽眾有被冒犯的感覺，進而拒絕聆聽下去的信息。為著尋找福音與中國社會及文化的接觸點，他們必須調校傳教方法乃至信息的主題，這在他們致力向知識分子傳教時，更是尤為迫切的需要。<sup>43</sup>

<sup>40</sup>孫尚揚：《明末天主教與儒學的交流與衝突》，頁48-54。

<sup>41</sup>「翻譯」本身是本色化的一種形式，參 R. J. Schreier, *Constructing Local Theologies* (New York: Orbis, 1993), 6-9。

<sup>42</sup>J. K. Fairbank, "Introduction: The Place of Protestant Writings in China's Cultural History," in S. W. Barnett, et. al. eds., *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writing* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 7-10.

<sup>43</sup>打自柯保安發表其 *Missionary Approaches: Hudson Taylor and Timothy Richard* (Harvard University, Papers on China, Vol. 2, 1957)，（此文曾為蘇文峰節譯，題為〈戴德生與李提摩太宣教方式之比較〉，收林治平編：《基督教入華百七十年紀念集》〔台北：宇

此外，傳教士在中國居留較長的日子後，隨著對中國社會與文化了解的增加，他們中間也有不少人改變了對傳統文化全面否定的態度，甚至積極推行類似「孔子加耶穌」的耶儒對話，在祭祖問題上也有主張學效明末清初耶穌會士的做法，予以大幅度的妥協。<sup>44</sup>如此在1870年代以後，更正教傳教士對傳統中國文化的評價，已變得多樣化，而不再是單一負面的看法了。並且往後的發展，中國本土的情況往往較傳教士原來的的神學思想，更影響他們在華的傳教策略。<sup>45</sup>

由此觀之，明清之際的耶穌會士與晚清以降來華傳教士對中國文化的看法，並非完全是僵化而固定的：前者肯定中國文化，後者則予以踐踏否定。真實的情況要更為複雜，兩個時期傳教的態度也非各走極端。

但平情而論，儘管傳教士對中國文化有再正面的看法，他們來華的首要目的仍在傳教，而非純粹的推動中西文化交流。而所謂傳教，必然意味著要中國人承認他們既有信仰的不足，從而改宗來自西方的新宗

---

宙光出版社，1977），頁83-107），提出戴德生與李提摩太兩條宣教路線以來，不少學者討論來華傳教士的不同傳教路線與策略。大抵上他們均認為來華傳教士可分成「直接派/基要派」與「間接派/自由派」兩個陣營，前者在神學上採取保守的看法，抗拒在思想上與傳統文化妥協，而在傳教策略上採取傳統的方法，如巡迴佈道、分發單張等；而後者在神學上則較開放，積極與知識分子作思想上的對話，並在策略上藉教育、醫療、社會服務，以至推介西方文化、與上層接觸，來改變中國社會對基督教的想法。除柯氏一文外，可參孫江：《十字架與龍》（杭州：浙江人民出版社，1990），頁77-80。

筆者曾撰文對此看法提出修正，指出李提摩太與戴德生（或此二陣營中的其他傳教士）在西化與基督化的關係上並非持不同的看法，他們的分別處僅在於在改造中國的使命上，西化與基督化孰先孰後而已。故二人的分別主要是在策略上而非神學上。見拙著：〈西化對傳統文化：傳教士與「文化侵略」問題〉，頁705。

<sup>44</sup>參如董叢林：《龍與上帝：基督教與中國傳統文化》（北京：三聯書店，1992），頁209-216。此外，有關中國近代傳教士本色化工作的努力，可參林治平編：《基督教與中國本色化國際學術研討會論文集》（台北：宙光出版社，1990）各文；R. R. Covell, *Confucius, The Buddha, and Christ: A History of the Gospel in Chinese* (New York: Orbis Books, 1986)。至於個別來華傳教士的本色化努力的研究著述甚多，茲不在此一一列出。

<sup>45</sup>傳教士的心態與策略的轉變，可參 Paul A. Varg, *Missionary, Chinese and Diplomats: The American Protestant Missionary Movement in China, 1890-1952* (Princeton, Princeton University Press, 1958)；Varg, "Survey of Changing Mission Goals and Methods," in J. G. Lutz, ed., *Christian Mission in China: Evangelists of What?* (Boston: D. C. Heath & Co., 1965), 1-10.

教。如此，傳教士對中國文化，便不可能只有肯定而無批判的態度，問題僅在於肯定與批判的部分孰多孰少，與批判的範圍何在而已。<sup>46</sup>

從這個角度看，傳教士之帶來新的宗教與文化，對傳統中國的思想信仰與風俗習慣、社會制度而言，是一個無可避免的威脅，傳教士必然是傳統儒家秩序的革命者（顛覆者）。<sup>47</sup>因此，維護儒家傳統的知識分子反對傳教士在華宣揚西學西教，亦抗拒接納傳教士的「合儒」「補儒」的貢獻，也是意料中事。<sup>48</sup>

#### 4. 將信仰邊緣化

那麼，中國知識分子如何接受基督教此外來宗教，並從而整合在他們既有的信仰體系中呢？

有關個別中國信徒的心理反應與思想整合，論著頗多；但綜合性的研究，至今仍只有邢福增曾對晚清信徒的分析。原因除了資料缺乏、許多信徒均無文獻記錄存留、難究其皈依經過與心理反應外；也是在於不少研究者僅將注意力放在被研究者的文字言論，而這些言論大抵只敘述作者主觀對耶儒整合的期望，或空泛的理論模型，無法讓我們深究在具體的生活層面，基督徒知識分子的心理與文化衝突到底是怎麼一回事。

<sup>46</sup>事實上，中國人是否視傳教士對傳統文化的批判為冒犯或侵略行為，也取決於他們自己對傳統文化的看法。要是他們全面擁抱傳統，自然對傳教士的攻擊感到難以容忍；但要是他們本人亦對傳統文化持否定的態度，則他們便歡迎傳教士加入批判的行列了。有一篇文章頗值得注意，乃由山西大學哲學系副教授安希孟所撰，他認為明末清初來華的傳教士本來就不應該尊重那屬於農業宗法制度下的傳統宗教（包括敬孔祭天），故對傳教士不尊重中國傳統習俗的批評並非公允之論。參氏著：〈對禮儀之爭的文化反思〉，收《維真學刊》二卷三期（1994），頁35~43。

<sup>47</sup>J. K. Fairbank, *Chinese-American Interactions: A Historical Summary* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1975), 22.

<sup>48</sup>有關中國知識分子反教的言論與行動，論述甚多，明清部分可參孫維揚：《明末天主教與儒學的交流和衝突》；J. D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter*; Jacques Gernet, *China and the Christian Impact*, trans. J. Llyod (Cambridge University Press, 1985)。至於晚清以降的可參呂實強：《中國官紳反教的原因（1860~1874）》（台北：中央研究院近代史研究所，1985）；中華文化復興運動推行委員會主編：《中國近代現代史論集第四編：教案與反西教》（台北：台灣商務印書館，1985）各文。另外，一個書目頗值得注意：〈基督教在近代中國的傳播與教案論著目錄索引〉，收《義和團研究會通訊》十九期（1993年11月），頁14~37。

不過，一些個別的研究，已開始注意中國信徒的信仰的內在整合問題，例如鍾鳴且在分析楊廷筠的思想時，指出楊廷筠一方面坦白承認為基督徒，「對宗教熱心、又維護耶穌會士，在文章中宣揚基督宗教」；但另一方面，他卻又是堅定的儒家知識分子，並且認同耶穌會傳教士所肆意攻擊的新儒家。鍾鳴且的分析是，楊廷筠無疑是個真實的宗教徒，但基督教只在他的思想與生活扮演輔助性的邊緣角色，就像一個傳統的儒士可以同時期相信佛教、道教一樣。這些宗教信仰並不能構成對儒家道統的威脅，而只能在「私人領域」扮演儒家思想所不及處的補充性指引。<sup>49</sup>

另一位研究明末天主教徒王徵的學者，也指出相似的結論：王徵雖為天主教徒，但由於無嗣，故在家庭的壓力下私娶妾侍，並且亦在甲申之變後違反十誡不許自殺的規條，絕粒殉國。作者指出：

天主教的教理在王徵的心目中，或許主要停留在思想或道德的層次，而不曾完全被落實在日常生活當中，此故他或將偶去算命之舉視為一份無傷大雅的小節，而當其年過半百卻又乏嗣時，王徵也會屈服於周遭的壓力，私下娶妾。<sup>50</sup>

如此，基督信仰在楊廷筠與王徵的心目中，並未能如傳教士所期望般佔著主宰性的位置，他們只視基督信仰為一個人生哲理、一套可資幫助國人糾正世道人心的倫理觀，或是個人的精神慰藉。這種視宗教為關乎私人、內心世界的事，卻與公共生活無涉的看法，乃是將宗教邊緣化，這正是中國人對宗教一貫的態度。

中國人將宗教邊緣化的原因有二：第一，打自春秋時代開始，人文主義與自然主義的儒家思想便已在文化與社會佔著主導地位，因此在公共生活的層面，儒家成了唯一的指導思想，宗教在其中並無顯著的位

---

<sup>49</sup>鍾鳴且著、聖神研究中心譯：《楊廷筠——明末天主教儒者》（香港：聖神研究中心，1987），頁252及下。

<sup>50</sup>黃一農：〈明末中西文化衝突初探——以天主教徒王徵娶妾和殉國為例〉，台灣大學歷史系主辦，台灣大學第一屆全國歷史學學術研討會論文(1995)，頁24。

置，<sup>51</sup>它們只能在人們的私人生活或內心的精神世界尋著有限的空間。第二，如同韋伯 (Max Weber) 在研究中國儒家與道家思想時所指出，儒家思想強調與世界萬事萬物調適的想法，使中國人難以形成一個「統合的人格」(a unified personality)，生命對中國人而言，只見一連串事件的總和，缺乏貫穿其間的理念。是以「他們不必像西方的基督徒，非得面對上帝所要求的『超越目標』，在待人處世做出一致性的反應」，<sup>52</sup>中國人可以「出儒入道」，也可以「出儒入耶」，毋須將出入之間的不同思想做有機的整合。他們單單強調儒家的道統地位，然後便可以兼容其他不同的宗教，至於這些不同的思想是否真的能調合起來，那是次要的問題。<sup>53</sup>唯一要緊的是在碰到正統與邊緣思想相衝突的時候，他們必須毅然抉擇對正統思想效忠。

了解中國人將宗教邊緣化的傾向，使我們較易明白明清之際乃至晚清以後中國基督徒對信仰的態度。對那些較少受傳統思想薰陶的普羅大眾而言，接受基督教雖非易事，但亦僅限於在社會習俗和群體壓力中遭遇困難，甚少在義理層次發生糾葛。但知識分子既先入為主地接受儒家的正統性，在理解與認受基督教的義理時便必然產生相當的困難。而回應之途大抵不出以下兩種：他們或是故意略去基督教與中國文化的相異

<sup>51</sup>桑兵曾指出：「在歐洲近代科學理性文化出現之前，中國的道德性文化是唯一的非宗教文化。」但與此同時，他又認為：由於中國文化過早臻至世俗主義，中國宗教並無充分的時間由原始宗教邁向神學化的改造，故此中國社會仍保持著大量原始宗教信仰。這個研究非常具啟發性。參桑兵：〈中國文化的非宗教化與泛宗教化〉，收王賓等編：《獅在華夏——文化雙向認識的策略》（廣州：中山大學出版社，1993），頁15牟鍾鑿亦指出：中國宗教的其中一個特點是「皇權始終支配著神權」。參氏著：《中國宗教與文化》（成都：巴蜀書社，198），頁3-5。

<sup>52</sup>M. Weber, tr. by H. H. Gerth, *The Religion of China: Confucianism and Taoism* (New York: The Free Press, 1964), 235. 黃進興對此觀念有很好的討論。見〈韋伯論中國的宗教：一個「比較研究」的典範〉，收氏著：《優入聖域：權力、信仰與正當性》（台北：允晨文化，1994），頁69。

<sup>53</sup>傳教士恆常為中國基督徒那種容易妥協和綜合概括的傾向感到困擾，他們詫異中國人「不理解在我們論述的內容中不出任何一點點錯該是多麼重要。」謝和耐 (J. Gernet) 著，耿昇譯：《中國和基督教——中國和歐洲文化之比較》（上海古籍出版社，1991），頁98。

部分（通常這都是基督教最關鍵的部分），<sup>54</sup>而單單強調兩者相類似的  
地方。<sup>55</sup>或是用實用主義的角度來理解基督教，即從中國社會與文化現  
存的問題入手，突顯基督信仰在此可以提供的答案或出路。<sup>56</sup>這兩種舒  
緩基督信仰與中國傳統文化的彼此矛盾的方法，均不可避免地貶損了基  
督信仰的絕對地位、竄改或放棄了若干的義理，甚或扭轉整個基督福音  
的核心信息。

謝和耐 (J. Gernet) 對明末耶穌會傳教士文化調和的傳教方法的成效  
持保留的態度，他認為中國信徒如徐光啟等接受的並不是純粹的基督教  
教理，而是一種儒教和基督教的大雜燴。並且此種雜燴並不如傳教士所  
想像般，僅為基督教與儒家各佔超越 / 宗教與內在 / 世俗事務等不同界  
域的簡易的角色分配，而是在儒教與基督教各具世俗與宗教二重特性、  
但界線又不明確的情況下的一種結合。在此基督教即使不被置放在從屬  
儒家的地位之下，也被視為與儒教同等位置，但卻同時隸屬於「天道」  
（宇宙的共同真道）此含混而鬆散的概念下。就是說，中國人用傳統所  
謂「三教合一」的宗教混合主義思想<sup>57</sup>來理解儒教與基督教之間的關  
係，基督教與儒教都是通往天道的不同門徑，也是天道自我彰顯的不同  
形式，基督教於此再不具備獨佔的地位。<sup>58</sup>所以，徐光啟等信奉的是否  
真正原裝的基督信仰，或至少是傳教士所傳遞、也期望國人接受的信  
仰，實為一大疑問。

---

<sup>54</sup>事實上，傳教士也有這樣的傾向，例如蒙格路便指出，利瑪竇在《天主實義》及其他  
著述中，甚少提及「原罪」的問題，因為這與中國傳統思想不合。*The Forgotten  
Christians of Hangzhou*, 88.

<sup>55</sup>*The Forgotten Christians of Hangzhou*, 81.

<sup>56</sup>如晚清沈毓桂提出的「救心」觀念，即藉基督信仰來改造中國人的貪婪、狡詐的性  
格。見易蕙莉：《西學東漸與中國傳統知識分子》，頁278。中國教會在民國以後提出的  
「人格救國」，也有相同的動機和取向，參拙著：〈五四前後新文化運動思潮與基督  
教〉，收《第三屆世界華人福音會議彙報》（香港：世界華人福音事工聯絡中心，  
1988），頁500~505。

<sup>57</sup>參林國平：《林兆恩與三一教》（福州：福建人民出版社，1991）。除「三一教」  
外，「先天道」與「一貫道」也有「三教合一」的主張，參鄭志明：《先天道與一貫道》  
（板橋：正一善書出版社，1990）。有關宗教混合主義 (syncretism) 的討論，可參 Julia  
Ching, *Chinese Religions* (New York: Orbis Books, 1993), chap. 12。

<sup>58</sup>謝和耐：《中國和基督教》，頁98~100。

也許楊意龍的看法更為悲觀。他認為，要同時保持基督徒與中國人此兩重身分根本是不可能的，特別是我們將「中國人」的身分與基本要素定義為傳統儒家思想的話，那兩重身分並存更是不可想像；像耶穌會傳教士那樣尋求東西方可以互相妥協的努力，最終只會造成一套不倫不類的基督教及中國思想。他的結論是：「中國基督徒要認清楚：他們必須首先是基督徒，然後才是中國人；他們必須選擇，因為在兩者當中沒有中間路線可走。」<sup>59</sup>

#### 四、本色化的不同努力

楊意龍的話，反映出他認為基督信仰與中國文化無法調合。

##### 1. 基督教作為隙縫的宗教

順著這個觀點往下推，一個中國人除非甘願放棄由傳統文化所定義的「中國人」的身分和使命，否則便無法成為基督徒；而皈依基督教，則意味著他對傳統文化的背棄。<sup>60</sup>

一個人無疑可以基於某個特殊的理由而遽然毀棄原有的信仰，徹底地皈依新宗教，這樣的特例事實上亦屢見不鮮。惟這樣的特殊情況要在同一時期於一個群體中普遍出現，便真的非常罕見了。對於一個群體而言，要其中大多數的成員同時作出背棄傳統、接受新宗教的決定，單憑新宗教的魅力，肯定是無能為力的，除非該群體的多數成員本來便已對傳統文化產生普遍的懷疑，才會集體地尋索新思想以為替換。如此，基督教要在中國受到國人普遍的歡迎，只能待主流文化及「道統」思想已被動搖，對人民再無壟斷性的約束力，甚至廣被懷疑及唾棄以後。在近代中國，便曾出現過兩次這樣的情況：一為一十年代的「新文化運動」時期，一為七十年代末八十年代的「後文化大革命」時期。

<sup>59</sup>J. D. Young, "Some Reflections on the Historical Significance of Matteo Ricci in China," 39.

<sup>60</sup>近代一個最典型的例子是章力生，他早年是強烈的人文主義者，先醉心於唯物主義，後篤信儒、道、釋諸教，但在皈依基督教後，便視往昔種種為已死的，所有學說信念均不過「人間的遺傳，世上的小學」；從此他發憤批判人文主義，為基督信仰竭力爭辯。參氏著：《人文主義批判》（香港：宣道書局，1972）。

在「新文化運動」時期，中國文化的必然性與合理性遭到不少知識分子的質疑和批判、他們積極從西方輸入新思想與新價值，以為對新儒家道統的替換；在這樣的情況下，許多知識分子和青年學生皈依基督教，視之為文化更新與拯救時弊的出路。1900至1920年此二十年間，遂成為基督教在中國發展的其中一個黃金時期。<sup>61</sup>而在七十年代末葉文化大革命結束以後，由於文革對「中華民族傳統文化的全盤否定，以及對馬克思主義的肆意歪曲濫用等原因導致的『信仰危機』」，<sup>62</sup>不少知識分子與年輕人亦轉投基督教，藉此尋索精神的歸宿與思想的出路，從而出現所謂「基督教熱」的社會現象。<sup>63</sup>

但如此是否意味著基督教要成功在中國奠立，只能待中國主流文化出現深重的危機之時？一旦國人重建文化自信，或樹立新的思想、新的道統，則基督教便又被排除出社會邊緣之外？基督教的上帝果真如潘霍華 (D. Bonhoeffer) 所言的「隙縫的上帝」<sup>64</sup>，基督教只能成為中國人的

<sup>61</sup>參拙著：〈五四前後新文化運動思潮與基督教〉。

<sup>62</sup>蕭志活：〈宗教的長期性再思——「基督教熱」的啟示〉，收上海社科院宗教研究所、上海宗教學會編：《宗教問題探索》（1989~1991年文集）（上海社會科學院，1991），頁9。

<sup>63</sup>但是如同羅偉虹的分析，當前中國存在的與其說是「基督教熱」，不若說是「基督教文化熱」，因為大多數中國人渴慕追求的不是基督信仰本身，而是他們認定與基督教密切相關的西方思想與制度（包括民主、自由、人權、法制）。（羅偉虹：〈上海宗教十年發展芻議〉，收《當代宗教研究》1992年第一期，頁24。）

這些「基督教文化」的愛好者，並非嚴格意義的基督徒，即使稱他們為「文化基督徒」，亦是相當誤導性的。正如譚興所說：除非我們接納有「教會外」的基督徒，甚或存在著一種「文化的」基督教形式，否則就不能把僅將基督教採納作一種文化思想的人為「文化基督徒」。（譚興：〈關於當代中國大陸『文化』基督教的神學評注〉，《鼎》1990年第六期，頁5-9。

再者，西方當代文化果真仍與基督教有不可分割的有機關係嗎？又基督教在當代已極度世俗化的西方，是否尚未完全邊緣化 (marginalized)，仍然具有文化形式 ("culture" Christianity)？這些問題均值得進一步思考。參 W. R. Shenk, "Encounters with 'Culture' Christianity," *International Bulletin of Missionary Research* 18, 1 (Jan, 1994), 8-13。

<sup>64</sup>就是說，上帝只活在人的能力範圍之外，用來解答人無法解釋、也無力解決的難題。參潘霍華著、許碧端譯：《獄中書簡》（香港：基督教文藝出版社，1976），頁104。有關潘霍華的觀點，亦可參拙著：《憤怒的一代》（香港：基督書樓，1993），頁206-207。

隙縫的宗教？此外，我們也得問：即使在中國文化處於危機、國人向基督教求問治國救人的靈丹妙藥的時候，基督教又是否真能提供解決政治社會經濟文化等問題的救國模型？<sup>65</sup>基督教真能提供一套整全的文化模型，以為傳統或主流的中國文化的代換品？

## 2. 耶儒會通

基督教與中國傳統文化是兩個截然不同的文化體系，各自獨立發展了數千年，它們存在若干分歧、甚至是水火不容的思想，是毋庸置疑的。<sup>66</sup>問題在這些彼此衝突的思想能否調和起來，分歧能否統一而已。

<sup>65</sup>確實地，有不少基督徒自覺必須承擔「為天地立心、為生民立命」的任務，要發現中國文化與社會存在著的危機與問題，及提供相應的出路。如天主教香港教區前主教徐誠斌便曾認為，教會在新文化運動與共產運動此二運動席捲中國期間，面對著「西方文明啟蒙階段所帶來的長期痛苦、以及隨之而來的放縱無為、戰亂、墮落及道德淪亡」，卻無法提供適切的幫助，這是傳教士及中國教會的失敗處。馬遠程 (M. Masson) 對此說表示質疑，他指出在二十年代至五十年代此三十年間，無論是儒家學者、自由主義者或土地改革分子，都無法拿出答案來解決中國文化存在的整體問題，為甚麼偏要設想基督教能做到？基督教之沒有提供救國出路，是代表著當時期傳教士或本地信徒有此能力卻不曾盡力，抑或是基督信仰本身的限制？參 M. Masson, "Chinese Culture and Christianity: Assessing the Agendas," in *Tripod* XII:71 (1992), 7-8。

基督教能否為中國問題提供出路，這也是吳利明在其《基督教與中國社會變遷》（香港：基督教文藝出版社，1981）曾詳細討論過的課題，他的結論是：「我們可以看到基督教在中國所遭遇到的困境。一方面，它要在社會改革的層面上去顯示自己對中國可能提供的貢獻，因為唯有做到這一點，它才可能得到中國人接納。但是，社會層面上，它實際上並不能提供任何特殊的貢獻，到頭來，因為它不能證明自己在社會上的功能，別人也沒有注意到它在宗教上的真實。」（頁279）。

<sup>66</sup>有關基督教傳統文化的分歧討論的著述甚多，但在義理層次，蔡仁厚於《會通與轉化》（台北：宇宙光出版社，1986）中指出的會通所必須解決的幾個問題確是擊中要害的：

第一、人皆可以成為基督嗎？

第二、耶穌是人，還是神？是「神而人」呢？還是「人而神」？

第三、除了接受耶穌作救主，人還有沒有自我救贖的可能？

第四、在宗教會通的立場上，是耶穌獨尊呢？還是孔子、釋迦……同尊？

第五、非基督宗教是否只具有預備性的價值，即只預備人接受基督真理，抑或它也同樣有永恆的獨立地位？

第六、在宗教的會通上，是基督宗教中國化？還是中國基督教化？（頁115-127）

此六問題，首三個是關乎人性論的，即人性為善抑或為惡的問題；第四、五兩個是關乎基督教的獨尊性問題；第六個則是對中國人與基督徒此雙重身分的效忠的孰先孰後問題。

楊意龍在評論明清之際耶穌會傳教士的傳教方法的成效時，指出對耶儒是否能會通，一直以來存在著三個觀點：<sup>67</sup>其一、贊同利瑪竇等傳教士的傳教路線，認為只要循此方向努力，基督教便能夠為國人所接受，在中國文化及社會的土壤裡生根。這個說法背後的假設是：基督教與中國文化是可以互相共融的，而基督教在清初的失敗，純粹是由偶然的人為因素促成的。<sup>68</sup>其二、認為中國人向來有文化自我中心的思想，排斥外來宗教與文化，故只要基督教是洋教，便已無法為國人所接受，清初的失敗乃是理所當然的。<sup>69</sup>其三、認為基督教與中國文化並非真的全無相通處，但是由於儒家傳統（尤其是有牢固形上學基礎的宋明理學）的

蔡仁厚在另一篇文章中，亦提出儒教與基督教的四個分歧處：

- 一、儒家之「天道」與耶教之「上帝」；
- 二、儒家之「性善」與耶教之「原罪」；
- 三、天人合德與神人關係；
- 四、人類自救與上帝救贖。

（〈天道與上帝——以儒與耶之「天人關係」為線索〉，中國文化大學哲學研究所國際東西哲學比較研討會編：《東西哲學比較論文集》〔台北：新文豐出版，1992〕，頁353~371。）

<sup>67</sup>J. D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter*, 128.

<sup>68</sup>此可以林治平多次引用呂實強的一段話為代表：「基督教與中國文化吵架吵了一百多年，卻從來沒有見過面。」見林治平：〈理念與符號——一個思考基督教與中國文化社會的模式初探〉，收氏著：《基督教與中國論集》（台北：宇宙光出版社，1993），頁6。

<sup>69</sup>這是有名的「中國傳統反教論」，首先由柯保安在六十年代提出。他認為中國長久以來存在著一個「反異教傳統」（anti-heterodox tradition），以儒家思想為正統，排斥一切異端邪說。Cohen, *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Anti-Foreignism* (Cambridge: Harvard University Press, 1963), 1~60.

這個看法，為較早期不少華人學者所認同，包括李柏雄、趙天恩、葉仁昌等。見趙天恩編：《中共對基督教的政策》（香港：中國教會研究中心，1983），頁8~17；葉仁昌：《近代中國的宗教批判——非基運動的再思》（台北：雅歌出版社，1987），頁38及下。他們均以此理論來解釋中國近代發生的政教衝突。

但是，也有學者反對以上的看法，見王爾敏：〈秘密宗教與秘密會社之生長環境及社會功能〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第十期（台北：該院，1981），頁39~40；梁家麟：〈政教關係在中國〉，收《正視集（七）：政教縱橫》（香港：證道出版社，1987），頁16~19；又〈中國傳統的政教關係與近代基督教在華的經驗〉，收江大惠、劉綺華編：《基督徒與政治》（增訂本）（香港：崇基學院神學組教牧事工部，1991），頁92~114；另外葉仁昌在其博士論文亦更正了前書的看法：《五四以後的反對基督教運動：中國政教關係的解析》（台北：久大文化，1992），頁46。

道德絕對觀念與基督教格格不入，因此除非基督教或中國文化任何一方在其信仰系統上作出大幅度的調整，以迎合對方，否則衝突仍是不可避免的。<sup>70</sup>

以上三種看法，基本上便是自晚清迄今中國基督徒對耶儒會通的主要立場。

返回明清之際的情況，徐光啟、李之藻、楊廷筠等人的耶儒會通，大抵上皆順著利瑪竇所奠立的「合儒」與「補儒」的路向而努力，除了加上更多傳統思想的附會與闡發外，並無甚麼真正的突破與建樹。他們的基本前設是「中西文化一源論」，無論是從基督教的普遍啟示與特殊啟示的分野入手，抑或是從傳統儒家之東西方聖人心同理同出發，他們均認定儒家思想與基督信仰在根源上（上帝、天道）是相同的，故本質上也不應該存在矛盾，可以並行不悖、相輔相成。至於現實上存在著的義理與禮儀上的差異處，他們認為皆是後世的儒家信徒或基督徒的添加物，是可以被隨意泯除而不損其思想的本質的。換言之，儒家與基督教在本質上是和諧一致的，一切矛盾均是歷史與偶然性的。

因著這個前設，耶儒合通的具體策略，便是雙重的還原主義 (Double Reductionism)。就是說，既將基督信仰還原為與人生迫切相關的基本要道，<sup>71</sup>強調其倫理而非教義方面；又將儒家思想還原為先秦的敬天觀念與倫理教誨，然後將兩者接合。這種雙重的還原主義的做法，便可繞過

<sup>70</sup>龔漢斯 (Hans Küng) 提出了「倫理上雙重身分」的模式以為耶儒結合的出路。他指出：「一個民族的文化在很大程度上是由其倫理觀念決定的……一個中國人在基本倫理態度、舉止行為和做人準則（怎對對待他人、自然和神）方面如果沒有接受許多儒家（道教、佛教）傳統的影響也是完全不可能的；因為儒家和佛教一樣，與其說是教條式的信仰，毋寧說是倫理道德，這使得接受儒家傳統更為簡單易行。」據此，龔漢斯認為：「人們可以問一個中國人為甚麼不能在信仰上 (in rebus fidei)、在「教條教義」上是徹頭徹尾的基督教徒，而在倫理道德上 (in rebus morum) 又是儒家或佛教徒，只要和福音書宣傳的基督教基本倫理觀念不是矛盾對立的。」，秦家懿、龔漢斯合著，吳華主譯：《中國宗教與西方神學》（台北：聯經出版事業，1989），頁275。

<sup>71</sup>例如徐光啟便將天主教的教義概括為以下數則：「其說以昭事上帝為本，以保救身靈為切要，以忠孝慈愛為工夫，以遷善改過為入門，以懺悔滌除為進修，以升天真福為作善之賞，以地獄永殃為作惡之苦報。」《辨學疏稿》，收吳相湘編：《天主教東傳文獻續編》（台北：學生書局，1966-67）（一），頁22。

兩個信仰體系在日後各自搭建出來的龐大而複雜的教理與教規，從而使接合變得可能。

如同孫尚揚所指，明末知識分子所接受的基督教信仰，往往不是他必須信仰（或傳教士期望他相信的），而是他們所能夠相信的。<sup>72</sup>而他們所能相信的，又受限於兩個因素：其一、他們既有的傳統思想；其二、他們的現實關懷。因此，像李之藻認定「天學」是「砭世至論」，可以用作「救心之藥」，便不足為怪了。明末知識分子先用傳統中國的觀念來理解及還原基督信仰，然後再尋求與此還原了的信仰作會通，無怪乎謝和耐等質疑，他們所理解的到底是否真正的基督教了。

### 3. 本色化神學的探索

有關「本色化」(Indigenization) 一詞的概念，<sup>73</sup>學者不易求得一致的看法。大抵上，它是指如何使得基督信仰能在一個非基督教的文化裡傳播、發展、生根，並使該文化裡的人能理解、接受、闡發及創生經驗，故此關懷主要是宣教性的。不過在實踐上，「本色化」的任務往往又突破了宣教關懷的框框，而進至文化的關懷：即如何使基督教與本土文化相調和，甚或用基督教去挽救（成全）本土文化。<sup>74</sup>

在二十世紀中國教會的場景裡，我們可以看到樣的情況：宣教關懷是來華傳教士所推行及支持本色化工作的最大動機。作為傳教士，他們關心的是如何使基督教<sup>75</sup>有效地傳播至福音尚未到達的世界去，故本色

<sup>72</sup>孫尚揚：〈明末天主教與儒學的交流和衝突〉，頁188。

<sup>73</sup>另一個與「本色化」相關的概念是「關連化／處境化」(contextualization)。與「本色化」不同的是，它關懷的問題是時代性而非傳統性的，且不僅集中在哲學、倫理、禮儀、習俗等狹義的文化層面，而是關乎政治、社會、經濟、科技等課題。不少討論本色化的學者均呼籲將其關懷的焦點放在時代的問題上，如龔漢斯說：「符合中國國情的、本色化的基督教神學沒有必要以古代著作家為其主要參照系，需要的反倒是為了未來的生存而解釋當前社會的複雜性。今天這一分析一定要包括對現代發展的批評。」（《中國宗教與西方神學》，頁252）但為了討論上的方便，本文仍將本色化限定為狹義的文化層面上。

<sup>74</sup>吳利明質疑這種非宣教性的關懷到底是否仍算為本色化工作的範圍。（從文化層面探討本色化問題），頁17。

<sup>75</sup>對自由派的傳教士而言，這裡「基督教」一詞可以代換為「基督教文化」，即包括理性與進步的西方思想及社會制度。無論如何，傳教士總是懷著「改變中國」的目的，才

化工作的目標是宣教性的，也是為著達至宣教的目的而實踐的手段。但對本地信徒而言，如何使「福音征服中國」卻未必是他最大的關懷，甚至維持一個外來信仰的完整性亦非最主要的考慮，<sup>76</sup>反倒他們更關心如何建立信仰對其生活處境的適切性與有效性，及如何建構一套新的宗教思想、語言和象徵，來詮釋他們的生活經驗。<sup>77</sup>傳教士與中國信徒對本土化神學的關懷重點的不同，為他們帶來一些矛盾與衝突。<sup>78</sup>

雖然早自明末，已有基督徒知識分子思索耶儒會通的可行性，但他們多是以個人身分來求使兩組歧異的思想在內心能和諧安頓，而較少從教會角度來探討本色化的問題。不少學者指出，一直要到二十世紀二十年代為止，才有一個真正的「中國基督教會」的出現，也只是在這個時候開始，才有一部分受過神學教育的中國信徒，取代西方傳教士的地位，成為中國教會的代言人，並以中國人身分去闡釋基督教信仰。如此，文化上的本色化工作，是一直要到本世紀的二十年代才真正開始的。<sup>79</sup>

---

千里迢迢來到中國的。我們不應設想他們只是抱著文化交流的理想便投身傳教運動吧！「改變中國」是美國史家史彭斯（Jonathan Spence）一本書的名字：*To Change China: Western Advisers in China, 1620-1960* (Middlesex: Penguin Books, 1980)。

<sup>76</sup>所以毋庸諱言，二十世紀從事本色化神學尋索最積極的中國神學家，如趙紫宸、吳雷川、吳耀宗、王治心等，幾無例外地在神學立場上都是屬於自由派的，畢竟維持基督信仰的純正與完整並非他們首要的關懷，有效與適切性是更壓倒性的考慮。

<sup>77</sup>宋泉盛著、陳南洲譯：〈亞洲基督教神學的方法芻議〉，收郭佩蘭編：《上帝在亞洲人民之中》（香港：基督教文藝出版社，1993），頁13-32。

<sup>78</sup>王成勉在研究文社時，指出這個以促進教會本色化為宗旨的組織，因為受到保守派傳教士的攻擊，指其傳佈異端，引致主要的財政支持者美國「社會宗教研究社」停止對文社的資助，終於1930年解散。王氏對此的解釋純粹是神學性的。但是美國「社會宗教研究社」與原來支持文社的傳教士均不屬於保守的基要派陣營，故此，不能單以神學立場來解釋是次衝突，必須更深入地看出傳教士與中國信徒在同一個本色化神學運動中有不同的努力方向，前者建基的是宣教關懷，後者則是文化取向的。參王成勉：《文社的盛衰——二〇年代基督教本色化之個案研究》（台北：宇宙光出版社，1993），頁146-149。

同樣的情況也出現在王成勉所研究的青年會裡。王氏指出，青年會的中西幹事之間在推行公民運動方面，曾發生嚴重分歧，結果引致後來事工的轉向。這也是路線問題而非神學問題的分歧。見氏著：〈余日章與公民教育運動〉，收林治平編：《基督教與中國現代化國際學術研討會論文集》，頁519-520。

<sup>79</sup>吳利明：《基督教與中國社會變遷》，頁1；氏著：〈從文化層面探討本色化問題〉，頁17。

二十年代中國的本色化神學，無論是與明末徐光啟等中國信徒的耶儒會通相比，或是與五十年代以後港台地區的本色化神學的探研相較，其明顯的特徵是它的教會取向 (church-oriented)。本色化神學不僅是信徒順著個人的關懷而做的個人探索，而是作為教會的一分子，尋索如何回應國人在非基督教運動期間對基督教的各樣指控。<sup>80</sup>由於非基運動對基督教的攻擊是集體的，針對以傳教士為首的整個傳教事業（中國信徒也在其中），故此基督徒的回應也是集體的，即使那是個別基督徒知識分子的思考，他亦是以教會的成員，代表教會整體來思考回應的。

至於在此時期本色化神學的具體努力方向及內容：由於非基運動所根源的新文化運動與後期對其有大影響的共產主義運動，均是有強烈的反傳統色彩的，自然地，他們對基督教的指控，主要是政治性而非文化性的，因此中國基督徒回應的取向也相應是以政治與社會性為主，文化性的回應不多，故屬於時代性的「關連化」過於關乎傳統文化的狹義的「本色化」，例如積極參與社會改造與文化改造，投身各種形式的救國事業，及推動反帝國主義運動等。不過這已超離了本文的範圍，故不贅述。

#### 4. 本色化的路向、成效與相關研究

二十年代以後，不少中國基督徒致力於本色化神學的建構，雖然基於時間與條件所限，並無任何人真正能搭建出一套較完整、且有較穩固聖經及系統神學基礎的本色化神學來，但是他們的努力與個別問題上的若干成就，卻仍是不能被抹煞的。有關對這些建構本色化神學的個別人

---

朱昌峻與林榮洪也有相類似的看法，參 Samuel C. Chu, "Early 20th Century Chinese Christian Writers & the Church Indigenization Movement," 《中央研究院近代史研究所集刊》十二期，頁 195~216；林榮洪：《風潮中奮起的中國教會》（香港：天道書樓，1980），頁 13。

<sup>80</sup>二十年代的本色化神學的努力，主要目標在回應非基運動的挑戰，幾已成了教會史家的共識。如王繼武：〈試論中國基督教本色教會運動的起因〉，《世界宗教研究》1988 年第一期，頁 48~59；林榮洪：同前注，頁 13；查時傑：〈民國基督教史（三）：「非基運動」與「本色化運動」時期（1922~1927）〉；氏著：《民國基督教史論文集》（台北：宇宙光出版社，1994），頁 129。

物<sup>81</sup>與組織<sup>82</sup>的研究，已頗為不少；惟是作整體性的概括與分析的，大抵上只有林榮洪、趙天恩與葉仁昌<sup>83</sup>等人。林榮洪與趙天恩為此時期各種不同的本色化神學進路，各自總結出五種不同的模式來。林榮洪的分類是：古典文化中的基督教信仰、文化的融合、成全而非廢棄、文化二元觀及基督教審判文化；<sup>84</sup>而趙天恩的則是：外在的表達(External Chinese Expression)、基督化(Christianization)、中國化(Sinicization)、共同倫理基礎(Ethical Common Ground)及宗教調和主義(Syncretism)。<sup>85</sup>這樣子的分類無疑可讓我們整體地了解當時期存在著的不同觀點，但事實上，它們也只能給我們這個「當時期存在著不同觀點」的常識。因為它們只提供了一個簡單的次序式層級(ordinal level)的資料分類，而各層級間的差異主要是在數量上或程度上，而非在性質上；因此，我們知道在

<sup>81</sup>例如林慈信曾以「生命社」的三位成員：趙紫宸、徐寶謙及吳雷川為研究對象。參 Samuel D. Ling, "The Other May Fourth Movement: The Chinese 'Christian Renaissance', 1919~1937" (Unpublished Ph. D., Dissertation, Temple University, 1980)。

吳利明在其博士論文中研究趙紫宸、吳耀宗、王明道、徐寶謙、吳雷川五人的思想，見《基督教與中國社會變遷》。

李行莊也曾以吳耀宗、趙紫宸、倪柝聲三人的拯救觀念作比較。見《三自愛國運動與救贖之觀念》(香港中文大學未刊碩士論文, 1975)

此外，林榮洪分別對王明道、倪柝聲及趙紫宸三人的生平與思想作研究，《王明道與中國教會》(香港：中國神學研究院, 1982)；《屬靈神學——倪柝聲思想的研究》(香港：中國神學研究院, 1985)；《曲高和寡——趙紫宸的生平及神學》(香港：中國神學研究院, 1994)。

至於其餘個別的研究，不贅述。

<sup>82</sup>除了林慈信研究「生命社」外，還有王成勉以及何凱立在研究〈中華基督教文社與本色化神學著作〉，《中國神學研究院期刊》第五期〔1988〕，頁5~19)。此外，何氏對民國基督教出版界的研究，也涉及若干的組織(Herbert H. L. Ho, *Protestant Missionary Publication in Modern China, 1912~1949: A Study of Their Programmes, Operations & Trends* [Hong Kong: Chinese Church Research Centre, 1988])。

<sup>83</sup>葉仁昌曾分析反基督教陣營中的國家主義思想，及護教陣營如何提出「世俗彌賽亞」的政治神學以為回應，論說頗具見地。參《五四以後的反對基督教運動——中國政教關係的解析》。

<sup>84</sup>林榮洪：《風潮中奮起的中國教會》，頁102~122。

<sup>85</sup>Jonathan Chao, "Toward a Chinese Christianity: A Protestant Response to the Anti-Imperialist Movement", *Republican China* XVII:2 (April, 1992), 97~104; "The Chinese Indigenous Church Movement in Modern China" (Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International, 1988)。

二十至四十年代的中國基督徒知識分子中，有贊成將基督教全盤中國化的，有全然拒絕本色化的，也有主張部分本色化的。至於這些不同的主張之間，是否有觀念上的重大歧異，類格 (category) 與類格間是否互相排斥 (mutually exclusive)，則便無法作有效的顯示了。更困難的是，由於思想史是難以如其他社會科學部門般作量化的測量與統計的，故要將某個神學家歸併入某量化的類格，總是有相當程度的任意成分；真相是：神學家的觀點往往是彼此重覆的，並且也很難說是在所有問題上均採取保守或開放的一貫立場，<sup>86</sup>所以這樣的分類既不切合實際，解釋能力也甚低。

由於篇幅所限，我們無法在這裡對二十世紀初的本色化運動作全面的分析。大致上，在民族主義高漲的二十年代，救國成了包括基督徒在內的國人的首要關懷，不少中國基督徒乃以功利主義的角度來詮釋基督

<sup>86</sup>例如王明道與倪柝聲等在神學立場上被視為保守派，他們無疑堅決反對自由派的立場，也拒絕在義理層面對儒家或傳統中國文化作任何的讓步，我們因此可以將他們歸類為反本色化的人。但與此同時，由於他們抗拒接受傳教士的資助（此中存在著民族主義感情成分），堅持獨立傳福音及辦教會，故在組織和人事上，比所有推動義理層面的本色化的自由派神學家或機構（包括協進會、青年會、文社等；諷刺的是，它們都主要接受外國的接濟）都要更本色化。更者，由於他們有強烈的反知識反神學的傾向，也主張用還原主義 (Reductionism) 的方法來讀聖經，及恢復聖經所描繪的原初教會模樣，因此，王明道等乃得以擺脫西方基督教組織、傳統、神學議題，自由地建構信仰與神學的內容；相較之下，自由派神學家所討論的神學議題，還是附驥於西方神學界流行的議題下。從這方面看，保守派的神學家可以說更本色化。

美國學者裴士丹 (Daniel H. Bays) 近年對中國本色教派的研究，發現自立教會的復興運動其實存在著不少「中國」的因素，不能單以其為同時期西方的復興運動的一部分而視之 (Bays, "Christian Revival in China, 1900~1937", *Modern Christian Revivals*, eds. E. L. Blumhofer & R. Balmer [Chicago: University of Illinois Press, 1993], 161~175)。裴氏也指出，耶穌家庭與當地盛行的民間宗教，特別是義和團有密切關係 (氏著：〈義和團的宗教經驗與二十世紀二十年山東基督教「耶穌家庭」的比較〉，收中國義和團研究會編：《義和團與近代中國社會國際學術討論會論文集》〔山東：齊魯書社，1992〕，頁521~524)；而真耶穌教會亦與山東地區活躍的民間宗教——「無生老母」信仰在宗教經驗上密切相關 (Bays, "Indigenous Protestant Churches in China, 1900~1937: A Pentecostal Case Study", ed. S. Stephen, *Indigenous Response to Western Christianity* [New York: New York University Press, 1994], 頁124~143。裴士丹的研究，對我們了解這些自立教派與中國傳統的民間宗教的組織、運作、信仰表達與教友生活的密切生活關係，有很大幫助。事實上，在文化大革命期間蓬勃發展的農村教會，也有濃厚的民間宗教的色彩。

從以上的討論可以看出，我們無法單從耶儒會通或任何單一的角度來評估二十世紀初的中國基督教本色化運動，更不能用一個次序式層級來分類及解釋之。

教，即視基督信仰為改造人性、改造社會的一個手段，甚至進而認為這不單是基督教可以發揮的其中一個作用，而是壓根兒整個基督教的信仰旨趣的所在：耶穌之使命，就是以自己所立下的無私捨己的榜樣，來感化人們跟隨，並共同參與建造祂所宣傳的天國。在義理層面鼓吹本色化的自由派神學家，甚少視基督信仰為獨佔性真理，在一十年代傳統文化尚未被嚴重質疑時，他們主張積極調和基督教與儒家思想，使兩者並行不悖，共同實踐「為社會服務、改造天國、實現淨土」<sup>87</sup>的目標。在二十年代當儒家傳統本身受到國人嚴酷批判後，他們則主張將基督教與革命理想（如馬克思主義）相結合，以改造社會、廢除不平等的政治與經濟制度，促進人類的和平與幸福。<sup>88</sup>

但無論是在那一個時期，基督教在他們心目中，都沒有佔著主宰的位置，對中國及當前問題作回應的使命卻是壓倒性的。套用前引楊意龍的說法，他們的首先效忠對象是中國，基督徒只是一個從屬性的身分，並且只構成他們滿足「中國人」的身分與責任的其中一個手段；而此手段是否有效，亦成了他們評估基督信仰的存在價值的標準。<sup>89</sup>

至於他們的本色化神學工作的實際效果，吳利明提出的解說至今仍是不容取代的。他指出二十至四十年代從事本色化研究的神學家，面對著一重大的困難，就是在他們為了闡發基督教在中國的意義時，積極地與一個在劇變中的非基督教社會接觸，隨著中國知識分子的主要關懷由文化重建轉至社會及國家的重建，他們的本色化努力也由文化性轉至處境性。在文化本色化的工作上，他們努力尋找及證明基督教與中國傳統的相似性，不僅忽略了彼此獨特之處，更忘記了這工作在二、三十年代

<sup>87</sup>以吳雷川為例，他在二十年代初期，仍主張調和基督教與儒教及佛教，見〈社論：論基督教與儒教〉，《真理週刊》四三期（1924年1月20日），頁1；〈社論：論基督教與佛教將來的趨勢〉，《真理週刊》四四期（1924年1月27日），頁3。

<sup>88</sup>吳雷川在二十年代後半期，已將本色化關懷的重點由文化性轉移為社會性，參《墨翟與耶穌》（上海：青年協會書局，1940），頁15；另參《基督教與中國文化》（上海：青年協會書局，1936）。

<sup>89</sup>例如吳雷川說：基督教對中國唯一能作的貢獻，便是促使基督徒效法耶穌，成為社會上的領袖，改造社會。否則基督教在中國是否具有存在價值，便很成疑問。參《基督教與中國文化》，頁298。

傳統文化也正受到新思潮攻擊的當兒，實際上是無多大意義的。及至他們轉向文化處境化的反省，直接談論國家社會問題時，他們所得的結論，最終也不過是一個附上基督教外衣包裝的世俗選擇而已，且不說這個裹上基督教外衣的世俗選擇（如馬克思主義）對中國以至對教會有何實際意義，始終他們也不能說服國人基督教是必須的。<sup>90</sup>

## 5.五十年代迄今的發展趨勢

在五十年代以後，由於中國大陸政權轉易，國內教會面對著與香港、台灣及海外華人教會截然不同的處境，他們無法延繼自二十年代以來的本色化神學路向，<sup>91</sup>而必須承擔新的「本色化」的政治任務，除建立一個不受外國控制、卻受政府嚴格監控的教會組織外，在神學工作上也要摒除基督教教義中與社會主義無法吻合的元素，並努力使教會能配合政府設定的時代任務。<sup>92</sup>因此，傳統意義的本色化神學的探研，便主要在台、港兩地進行。

香港在五十年代，匯集了一批來自中國大陸的基督徒學者，包括謝扶雅、胡簪雲、封尚禮、周憶孚、徐松石、何世明等。他們主要在基督教輔僑出版社及基督教中國宗教文化研究社的聯繫下，推動本色化神學

<sup>90</sup>吳利明：《基督教與中國社會變遷》，頁275-280；Lee-ming Ng, "The Promise and Limitation of Chinese Protestant Theologians, 1920-50," *Ching Feng* XXI:4 (1978), 175-182。

<sup>91</sup>在八十年代後期，中國三自教會為著要改換海外人士對三自運動的負面印象，洗脫三自運動為政府推動、旨在打擊及控制教會的媒介，乃刻意將三自運動與二十年代的本色化運動接合起來，證明三自運動是中國信徒長期的、自發的主張，並非在五十年代政府的壓力下才推展出來的。丁光訓在1984年首先提出這個說法，（〈聖靈和我們——在三自成立三十周年紀念感恩禮拜上的講道〉，《景風》七九期〔1984年10月〕，頁12-16），然後由不同的三自領導人及神學家予以補充。（較全面的可參Richard X. Y. Zhang, "The Origin of the Three self", 見本期《建道學刊》。）

但是，這說法基本上是與五十年代的歷史事實不相符的。筆者無法在此詳及，會另作文章討論。

<sup>92</sup>三自教會稱五十年代為中國本色化神學發展的黃金時期。有關此時期的神學課題，可參丁光訓：〈中國神學群眾運動〉，《金陵神學誌》第四期（1986年6月），頁7-13；沈以藩：〈迎接中國教會神學的春天〉，《景風》七四期（1983年6月），頁12-15；陳澤民：〈中國教會神學建設的任務〉，汪維藩：〈中國教會的某些神學變遷〉，又〈中國教會神學思考之特色〉，皆收《金陵神學文選》（南京：金陵神學院，1993）。

的研究，並且發表了為數不少的著述。<sup>93</sup>至於台灣的情況，早期純粹是個人的努力，較積極的有周聯華、林治平、孫再生、張之宜等。天主教方面，台灣的本色神學研究遠較香港為先進，在方豪、羅光等前輩的領導下，輔仁大學與《新鐸聲》成了從事這方面研究工作的主要園地；而香港則要在七十年代末成立的聖神研究中心的籌劃下才略有小成。<sup>94</sup>

這些主權本色化神學研究的學者，大多為年齡較長、國學根底較佳的平信徒，惟神學造詣卻一般稍遜，他們多數只能以聖經來與中國經典互參，缺乏對基督教二千年的歷史與神學的理解。換言之，他們同樣是用「雙重還原主義」的方法來從事耶儒會通的。<sup>95</sup>他們採取求同存異的態度，力圖證明基督教中國文化的各自「原型」「原本」乃互相呼應，道心相同，故多淪於表面現象或概念的比較（所謂「人有我有」[me-tooism]），缺乏一套本色化神學的具體理論以為其實際工作的指導。

這群基督徒知識分子基於政治原因而由中國大陸遷移至香港，已與中國的政治與社會實體分割，但同時避秦的過客心態亦使他們無法投入新社會環境，發掘新的神學議題，因此就像那些從來沒有認同過本土（香港、台灣）文化的新儒家知識分子一樣，他們所關注的乃由現實的政治社會問題轉為超越時空、永恆性的文化問題。<sup>96</sup>他們靜態地看待中國文化，僅僅由經典所描塑的文化圖像來理解中國文化的內涵，而無視

<sup>93</sup>何世明：〈五十及六十年代一些本色化神學工作〉，《景風》六十期（1979年10月），頁9-17。

<sup>94</sup>有關中國天主教神學發展的概況，可參張春申：〈天主教神學思想的得失〉，《景風》五八期（1979年4月），頁4-11。

<sup>95</sup>如謝扶雅便曾主張「直探耶穌基督」，即毋須沿襲西方二千年的神學進路，直指原始基督教，將耶穌的恩典時代，直接接駁中國傳統的倫常道德時代。（氏著：《基督教綱要》，收《華南小住山房文集》第三輯〔香港：南天書業有限公司，1973〕，頁227。）他又說：「希伯來主義的精神或神髓，只是耶穌的愛與犧牲精神，其它教會組織、神學理論，乃至社會服務，皆為末節。」（參謝扶雅：《百齡詩文集》〔香港：基督教中國宗教文化研究社，1991〕，頁332）。

<sup>96</sup>謝扶雅在這方面的轉變是至為明顯的，他在三十至四十年代，呼籲國人積極參與救國行動，實踐天國福音，其對中國的關懷是社會性與現實性的；但在五十年代以後，由於已離開中國，他的關懷乃由「本色教會」轉至「本色神學」，即努力使基督信仰與靜態的儒家思想結合。

這個文化理想兌現在過去的歷史與今天的現況中的真實表現。這個靜止不變的中國文化，亦便成了他們以基督教與之會通的對象。這種超現實的文化理解，甚少比十九世紀少數基督徒知識分子還要極端，因後者至少還對中國的現實危機，及其與傳統文化的關係有所關注。因此，他們努力的成果，除了略帶有傳教的效用，對那些信服儒家思想的人產生若干吸引力和說服力外，對基督教會與神學發展並無甚麼實際的指導能力。並且對日益西化的社會與教會，無論是關懷的課題及思維的方式，均有與現實脫節的現象。

迨至七十年代，由於新儒家在港台兩地學術界的陣營逐漸牢固，影響力也較為顯著，而此陣營中主要人物如唐君毅等，又曾對基督教此西方文化的主幹部分提出若干看法，<sup>97</sup>因此引起一些曾受業於新儒家的門下、或對新儒家思想有興趣的基督徒如梁燕城、吳宗文等的注意，從而開展新一輪的耶儒會通。適值一些於北美留學的新儒家知識分子，因深受美國宗教學研究復興的影響，<sup>98</sup>故採用許多宗教（尤其是基督教）的觀念來詮釋儒家思想，其中較著名的是杜維明<sup>99</sup>與劉述先<sup>100</sup>，他們與台

---

<sup>97</sup>新儒家的其中一個議題是中西文化會通，並以西方哲學思想的模型來重新定義和詮釋儒家思想。故此他們頗傾向以基督教之於西方文化來比附儒家之於中國文化，同時也常就基督教與儒家思想作比較。參吳汝鈞：〈唐君毅先生對儒、釋、耶的判教法〉，收李明輝編：《當代新儒家人物誌》（台北：文津出版社，1994），頁199-227。

黃玉明：〈唐君毅對基督教處理「苦罪及拯救」問題的了解及評價〉，《景風》七四期（1983年6月），頁16-23。

<sup>98</sup>參杜維明：〈哈佛大學的宗教研究〉，收《當代》二三期（1988年3月），頁22-29。此期《當代》的專題為「宗教學：從神學到人文學」。

<sup>99</sup>杜維明並沒有任何著作是直接討論耶儒比較或耶儒會通的。但是他卻對儒學的宗教性甚感興趣，而在討論的過程中，借用了不少原屬基督教神學的觀念，也與基督教思想互參對照。如 Tu Wei-ming, "The Chinese Intellectual's Way of Being Religious," *Faith*, 1:1 (May, 1987), 25-28; *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (New York: State University of New York Press, 1989)。此外，他也在許多場合代表新儒家與其他宗教徒（包括基督徒在內）作宗教間的對話，如〈重建理性溝通和開放心性——儒學和基督教的一場對話〉，《文化中國》二卷一期（1995年3月），頁6-16。

<sup>100</sup>劉述先在不少著述中，均有提到基督教的觀點，並且對兩套信仰體系作出個人的評價，如〈由中國哲學的觀點看耶教的信息〉，《中國文化與中國哲學》（北京：東方出版社，1986），頁505-514；〈儒家宗教哲學的現代意義〉，《生命情調的抉擇》（台北：志文出版社，1974），第五章；〈當代新儒家可以向基督教學些甚麼〉，《大陸與海外——

灣的蔡仁厚等，成了與基督教對話的新儒家的主要發言人。討論的熱潮至今尚方興未艾。

## 五、結語

本文旨在檢視與評估過去學術界就基督教與中國文化相關課題所曾做過的研究，給予一幅概括的輪廓素描。不過由於課題太大，難以處理；特別若要同時兼顧分期性 (diachronical) 與同時性 (synchronical) 兩方面，就是說，既回顧基督教傳入中國的不同時期所曾出現的文化問題，又整體性地評估基督教與中國文化的異同、基督教在中國傳播所需面對和克服的文化障礙，及本色化所要努力的方向等綜合課題，所需的篇幅亦超逾一篇論文所能負荷。幾經修改下，才將本文的題目與結構安排如上。

明顯地，筆者抗拒那些既抽離歷史與現實場景，又割斷文化傳統的夸夸之談，但類似的言論在許多耶儒會通、文化本色化的論述中，卻又是極為普遍的。譬如有人主張毋須借助柏拉圖、奧古斯丁等人的哲學來造成中國基督教神學，卻可以承襲孔、孟、老、墨、朱子、王陽明的適宜思想來建構中國神學，又或者有人主張將基督教「非希臘化」(dehellenized)：透過簡單的解碼 (decoding) 與套碼 (encoding) 的操作，使基督教脫去西方文化的外衣，穿上中國文化的服飾……等，<sup>101</sup>便能實現基督教本色化的偉業。對於如斯偉論，筆者實在感到要評論亦不知從何入手。不客氣的說，這些偉論完全超脫了歷史與現實，僅是主倡者個人

傳統的反省與轉化》(台北：允晨文化，1989)，頁259~271。另〈由中國的觀點看基督教〉，《九十年代月刊》1986年7月號，頁78~81。

<sup>101</sup>這種假設有所謂不受希羅文化及繼後的西方文化影響的「原始基督教」(original Christianity)，又認定基督教與希羅文化的關係(包括頭三個世紀藉此建構的信約、教義與正典)僅是任意和偶然的之想法，在筆者看來，與十九世紀自由主義神學的「尋索歷史性耶穌」(Quest for the historical Jesus) 運動實異曲同工、並無二致。不過，「尋索歷史性耶穌」的運動卻是一個徹底失敗的嘗試。參 A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (New York: MacMillan, 1968); Colin Brown, *Jesus In European Protestant Thought, 1778~1860* (Grand Rapids: Baker, 1988) 的歷史回顧。

一廂情願、自說自話、穿鑿附會所建立出來的空中樓閣。要是這些便是信仰本色化努力的成果的代表，要評檢的也只能是這些理論的話，則筆者只能擲筆長嘆，自承愚鈍，難以勝任了。

因此，本文刻意迴避某些筆者覺得是玄學式的理論，並將基督教與中國文化的衝突與會通問題，放回中國歷史與中國教會史的場景中，作「歷史化」的處理。基於資料所限，明清之際與晚清以降是主要處理的兩個時期，唐朝及元朝的早期部分，便只能略去。筆者明白「歷史化」的處理有其自身的限制，特別是若受困於具體的歷史問題時，觀察的視點便不能太高，理論建構也受拘束，無法任意馳騁。但個人的信念如此，亦無計可施。

這是本文緣起的一些交代。

返回本文所要處理基督教與中國文化的相關研究的課題，在過去數十年，研究論著碩果纍纍。<sup>102</sup>尤其值得一提的是，隨著中國大陸學術界的逐漸開放，對中國基督教史<sup>103</sup>及基督教<sup>104</sup>的研究也愈來愈多。並且如同顧衛民的觀察，在1949年後的三十多年來，中西交通史與教會史的研究，一直偏重於民族主義角度的考慮，強調中華民族與西方列強的民族矛盾，且認定基督教傳播為帝國主義在華侵略事業不可分割的部分。但近十餘年來，由於大陸的改革開放引致社會與思想的變動，促使人們對「歷史上中外交往及互相影響，基督教與近代西方列強的政治關係，基

<sup>102</sup>有關香港地區學者對中國基督教新教歷史的研究，李家駒與黃文江曾有一篇鳥瞰式的綜述：〈香港的中國基督教新教史研究〉，收周佳榮等編：《當代香港史學研究》（香港：三聯書店，1994），頁148~168。此外，邢福增也曾寫過一篇〈本色化與民國基督教教會史研究〉（未發表）的論文，本文得助於後者甚多，特此鳴謝。

遺憾的是，台灣有關的綜合論述，至今未見。

<sup>103</sup>何桂春：〈近十年來中國基督教史研究綜述〉，收《世界宗教研究》1991年第四期，頁115~126；〈基督教在近代中國與教案論著目錄索引（1949~1992）〉，《義和團研究會通訊》十九期（1993年11月）；顧衛民：〈近年大陸的中國基督教史研究概述〉，《近代中國史研究通訊》十六期（1993年6月），頁152~160；陶飛亞、劉冰冰：〈近年國內基督教史（新教）研究簡評〉，收朱維錚：同上書，頁288~316。

<sup>104</sup>王維江等編：〈基督教文化研究中文論著索引〉，收朱維錚主編：《基督教與近代文化》（上海人民出版社，1994），頁429~487。

基督教與中西文化學術交流的關係，以及對於近代社會生活和各階層人們心理的影響，加以重新的思考與體認」，<sup>105</sup>這自然也使中國基督教史研究產生重要變化。簡言之，研究的重心由單線轉為多角度，由純粹的政治考慮擴闊至社會、文化多面相的關懷，由全盤否定進至較公允地就其優劣利弊作出評估。順著這個趨勢發展，可以預見，未來中國大陸的學術界在這個課題上的研究，將會出現更豐碩的成果。

有一個相關課題是筆者故意遺漏的：便是在八十年代中國大陸掀起所謂「基督教文化熱」時，一些學者用基督教的角度，檢視傳統中國文化，並希望藉輸入基督教的某些思想，來促成中國人在思想及社會上的更新。<sup>106</sup>雖然在過去明末清初及晚清民國的時期，也有一些本地信徒提倡「補儒」的路向：藉基督教來更新中國文化，惟由於關注的內容焦點與歷史場景頗不相同，筆者遂決定放棄在本文予以一併處理，這未嘗不是憾事。但畢竟沒有一個研究是完全的。

## 撮 要

本文旨在檢視與評估過去學術界就基督教與中國文化相關課題所曾做過的研究，給予一幅概括的輪廓素描。不過由於課題太大，並要迴避某些玄學式的理論，所以本文將基督教與中國文化的衝突與會通等問題，放回中國歷史與中國教會史的場景中，作「歷史化」的處理。另以，本文只處理明清之際與晚清以降的兩個時期。文中指出，在1949年後的三十多年來，中西交通史與教會史的研究，一直偏重於民族主義角度的考慮，強調中華民族與西方列強的民族矛盾，且認定基督教傳播為帝國主義在華侵略事業不可分割的部分。但近十餘年來研究的重心由單線轉為多角度，由純粹的政治考慮擴闊至社會、文化多面相的關懷，由全盤否定進至較公允地就其優劣利弊作出評估。由此可預見，未來中國大陸的學術界在這個課題上的研究，將會出現更豐碩的成果。

<sup>105</sup>顧衛民：〈近年大陸的中國基督教史研究概述〉，頁152。

<sup>106</sup>筆者在數年前曾就此課題發表過一篇文章：〈當代知識分子對基督教與救國問題的反省〉，《中國神學研究院期刊》第十期（1991年1月），頁27-60。

**ABSTRACT**

This article reviews and assesses the scholarly research concerning Christianity and Chinese culture. Due to the immense scope and theoretical complexity, this article will approach from a historical perspective, namely situate the conflict and dialogue of Christianity and Chinese culture within the larger context of Chinese history and Chinese church history. Furthermore, the paper will examine only pertinent issues in the Ming and Ching dynasties. The thesis of the paper is that, 30 years after 1949, East-West dialogue and history studies tend to emphasize racism, that is, highlighting the conflict between Chinese people and the Western superpowers, and inevitably acknowledging the coming of Christianity to China as imperialism. But studies from the last ten years has evolved from single to multi-perspectives, from simply political to socio-cultural considerations, from totally negative to both positive and negative assessment. The author perceives future studies by mainland Chinese scholars will be productive and fruitful.