

文化書評

王曉朝：《基督教與帝國文化》。北京：東方出版社，1997。328頁。

Wang, Xiao-chao. *Jidujiao Yu Diguo Wenhua*. Beijing: Dong Feng Publication Press, 1997. 328pp.

王曉朝是浙江杭州大學哲學系教授，於1996年在英國利茲大學 (Leeds) 取得博士學位。本書便是他的博士論文之中譯本。不過，由於全書由作者自譯，故我們大可省卻比較原著與翻譯之間的歧異與舛誤，而視之為一本獨立的原創著作。正如作者在序言所言，他在中文版增補了一些中國學者不太熟識的內容的有關材料和注釋，而刪去那些向英語讀者交代的注釋。這是為中國讀者而重寫的書。

在書的裡頁，我們看到它有一個副題：「關於希臘羅馬護教論與中國護教論的比較研究」。這個副題說明了全書的內容：就是以頭三個世紀基督教在羅馬帝國中傳播和明末天主教在中國的傳播，來探討「基督教與民族文化之間的衝突和相互影響，以及主張調和的知識分子在基督教傳教過程中的作用。」

必須指出的是：本書並非旨在從政治、社會、文化等角度，詳盡而全面地比較研究這兩個基督教傳教的範例，藉此評估傳教的成敗原因及其得失；卻是在兩個不同的例子中，分別選取當時的一些知識分子，就他們所作的護教言論作分析比較。他所選取的是三位拉丁基督教護教士：米諾西烏·菲利克斯、特爾圖良、拉克唐修，和中國的徐光啟、李之藻、楊廷筠。在中國部分，徐光啟是其主幹，李之藻和楊廷筠僅作為補充，並未充分研究。作為一個無論在研究時限及範圍字數都有限制的博士論文計劃，這樣選擇以某些代表個案來作比較研究是非常合理的。我們可以質疑作者所選取的研究對象是否具有充分的代表性（譬如這三位拉丁教父是否便反映了早期教父的思想），但不能對這種研究的格式吹毛求疵。

這是一個跨文化的比較研究，作者首先將中國與西方兩批處於不同時空的知識分子（就是這個詞在兩個時空也有不同的含義，拉丁教父作為知識分子，並無任何政治或社會的特殊地位，頁132）的思想言論作條理分析，特別是放在他們各自的處境下解說，然後才作相互比較。這個嘗試是相當大膽且艱巨的。而就如

今我們看到的成果言之，筆者得由衷承認，作者的成就足以自豪。他沒有就拉丁教父與明末學者的言論作空泛而籠統的介紹，粗枝大葉地「求同存異」，卻是仔細認真地從原典推敲他們的思想，做了非常細緻的解說。因此，第一部分「拉丁教士與希臘羅馬文化」和第二部分「中國基督教護教士與中國文化」都是可以獨立成篇的研究。無論是資料的掌握與分析、對後世學者研究成果的消化和應用，都經得起嚴謹的學術評鑑。筆者為有這麼一位學貫中西的基督教研究者而興奮，深信他們必然可以為國內的基督教研究帶進一個新的領域，而不再是停留在譯介或泛論的地步。

基於篇幅所限，筆者不擬評述全書每一個內容觀點，卻旨在就其方法論，跟作者進行討論。

從內容設計言，本書可說是別出心裁的。作者在「序言」中指出他關懷的是下列的問題：「基督教與民族文化的關係是甚麼？基督對異教文化的正確態度是甚麼？基督教允許文化適應嗎？基督教在甚麼境況下和在甚麼限度內可以對自身進行調整適應文化環境？」（頁9~10）。他認為處理這些問題有兩個手法，或是從宏觀的角度「以整個社會為單位進行研究」，或是從微觀的角度「以特選的個人為研究對象」；而他自己在本書則是「宏觀與微觀相結合」。首先，從事微觀的研究個案，然後對所選取的範例進行跨文化的比較，以求得結論的普遍性。

這個方法論的好處甚多：既避免了微觀研究見木不見林的弊病，又避免宏觀研究任意馳騁的空疏問題。但是，它的有效性卻取決於微觀研究的成果能否成功嫁接到宏觀的討論之上。要是前面的個案研究在關涉的內容上覆蓋了後者的所有範圍，則這種以小喻大的「取樣」研究，當然是合法而可取的；但設若前面的個案討論僅覆蓋後者的一小部分（注意：是關涉課題而不是案例的多寡），那我們便無法不對這個跨越是否全面和允當表示懷疑了。

舉例言，作者研究三位拉丁教父的護教言論，然後思考三個與之相關的問題：「即基督教怎樣獲得羅馬帝國的寬容、基督教怎樣取代其他宗教成為國教、基督教的信仰怎樣成為一種官方意識形態。」（頁98）明顯地，這三個問題牽涉太多政治社會與文化等相關因素，不可能取決於三位拉丁教父的護教努力和成果的。那麼，單單研究三人的思想，對幫助我們了解這三個問題，顯然是有相當限制的。

要是研究三位教父思想不一定能幫助我們解決基督教為何在羅馬帝國取得成功的問題；那作者進而將三位拉丁教父的護教思想與明末知識分子的護教思想作

比較，以此說明基督教在羅馬帝國的勝利和天主教在大明帝國的失敗（頁267），便顯然地更為困難了。

事實上，雖然作者指出羅馬帝國和大明帝國都各自擁有歷史悠久的宗教基礎，但羅馬的多神宗教與中國的儒、道、佛思想（民間宗教並未成為基督教的主要敵人）在它們各所屬的社會中地位顯然是不一樣的。儒家思想歷宋明理學的發展，已建立起一個「道統」的權威地位，甚至可以在若干程度上獨立於某個皇朝的「政統」而存在，這是羅馬的多神宗教所不能望其項背的。所以當三世紀羅馬帝國出現深重的政治危機時，執政者可以歸咎於傳統宗教失效而毅然以基督教以為取代；但明末大明帝國的政治危機，卻沒有令儒家道統也伴隨陷入全面失效的危機中。舊有宗教基礎並未動搖，基督教要取而代之，將是談何容易？此外，作者在書中其實已清楚說明，拉丁教父縱有人對希臘哲學採取正面的態度，他們對羅馬傳統宗教的態度卻是完全一致地予以否定的；但明末知識分子卻幾無例外地確認儒家思想絕對權威（作者還認為他們是「儒家中心主義者」而非「基督教中心論者」哩），他們也無意以基督教來取代儒家這個中國傳統宗教代表的地位（頁241）。那麼基督在兩個時期所面對的處境便不如作者所言的那麼相似了（頁268）。單從兩批知識分子的護教言論，解說基督教在兩個時期整合帝國文化的得失，理據肯定是不充分的。

有趣的是，作者既認為兩個歷史時期的外在環境是相類似的，又認定兩批知識分子都同樣從事將基督教與帝國文化調合的工作，並指出「兩者間的差別是量的差別，而不是質的差別」（頁271）。如此，造成基督教在兩個時期有不同命運的原因，便不該是在從事基督教本土化的知識分子身上了！他們既然各自都從事本土化的努力，但基督教在羅馬成功而在明末失敗，那成敗之間，便與有沒有從事本土化無關了。這是作者整個研究進路中一個理論的難局。

這個理論難局是全書可見的。茲舉兩個較明顯的例子：其一，作者一方面指出明朝君王不可能允許基督教在中國長久紮根，他們的態度對基督教的存廢起着決定性的作用（頁198~199）；但另一方面又認為基督教本身的力量和態度也是君主在作出決策時考慮的主要因素（頁277）。這兩個觀察無疑都是對的。但我們可以問：基督教無法見容於明代君主，到底是君主僵化的態度使然，抑或是知識分子在本土化方面不夠努力的結果？同樣地，作者一方面將中國天主教的本土化沒有完成，解說為「中國傳統文化對天主教的抗拒延緩著調和的過程，中國古代文化的某些具體特點使整個情景變得極為複雜。」（頁283）；但另一方面他卻不

同意包括了謝和耐 (Gernet) 及懷特 (Bob Whyte) 在內的中外學者的「文化決定論」（即不管如何努力都是徒然的，基督教就是無法在中國文化裡生根）的說法，並認為明末知識分子和本土化努力是正確且有效的（他對徐光啟等人的評價乃至偏愛，是顯然易見的），又指基督教無法在中國文化土壤中生根的說法為「太悲觀了」（頁291）。「中國護教士的思想和行動證明了基督教不但可以被中國人所理解，而且也可以被一部分中國知識分子接受。文化差異只能用來解釋耶穌會傳教士沒有取得預期的成果，但不能用來證明基督教與中國文化無法相適應。」（頁285~286）這兩個評論孤立地看都不能說不對。但我們可以問：至少在明朝的政治和文化環境下，本土化是否使基督教在中國紮根的必須及充分條件？為甚麼基督教在羅馬帝國的成功可以證明本土化工作有效性和必須性，基督教在明朝的失敗卻不能用來證明本土化的無效與不必要？

其二，作者在全書的結論中反覆指出的，是基督教本土化的必須性和不可避免性。對此筆者是絕無異議的。特別是就其不可避免性而言，不管我們願意與否，只要我們是在建立了自己的世界觀之後才接受基督教，便總會使基督教與原來的世界觀相接合（頁141~142）；即使我們定意拋棄舊信仰，舊信仰的若干元素仍然會在我們形構基督教思想中發揮作用（頁83及後）。不過，問題倒在於甚麼是本土化？本土化是否一定是有意識地將基督教與中國文化在理論層面相整合，抑或可以將無意識的自動調整亦包括在內（參頁262）？本土化是否只包括將兩套文化思想正面調合，抑或也包括對某方面的批判和揚棄？事實上，作者不止一次提到，吸取和否定不一定是彼此對立的（頁88~89；276），基督教要在一個文化取得成功，不能單對原有文化妥協認同，而不同時堅持自身的獨特性，否則就等於自我毀滅了。拉丁教父之所以在本土化工作上取得成功，正是由於他們堅持對異教批判，而非單純妥協才有的（頁75，這也是他寧取拉丁教父而非希臘教父以為範例的原因，頁15）。這樣，「本土化」便成了一個過分廣泛的名詞，既包括有意識的理論建構，亦包括無意識的自動調合；既是否定與批判，又是接受與吸取。這個無所不包的含義，使作者的論點變得相對軟弱無力。畢竟，對「不可避免性」的強調，使「必須性」的論述變得多餘；一個壓倒性的實然（描述性）命題，怎樣還需要夾帶一個應然（規範性）命令呢！

整體而言，筆者肯定本書的努力方向，也大都贊同作者在全書各章的洞見和判斷。筆者深切期待作者（及更多其他學者）能有同類課題的進深研究問世。