

還原主義與中國基督教本色化 —— 二十世紀上半葉的華人自由派神學

梁家麟

建道神學院

Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

一、導論

(一) 二十世紀上半葉的本色化思考

從上世紀二十年代開始，特別是因非基督教運動的刺激，本色教會與本色神學成了中國基督教的重要議題，討論延續至今。本色化牽涉的範圍甚大，從教會組織與領導層的本地化，財政上自立自養，禮儀詩歌注入更多民族文化色彩，乃至教會更積極參與社會與國家的建設，都是其具體的表達。¹ 由於本色化運動有強烈的護教性質，旨在為基督教在

¹ 從學術討論的角度，我們可以區分何謂文化傳統層面的「本色化」(indigenization)，何謂社會現實層面的「關連化」(contextualization)；但在二十世紀上半葉，基督徒知識分子卻鮮有這個區別的意識，他們大多視兩者為同一個建構本色教會的工程的不同部分，它們都是本色化。這些詞彙的區分，可參林治平：〈基督教在中國本色化之必要性與可行性〉，收氏編著：《基督教在中國本色化論文集》(北京：今日中國出版社，1998)，頁1～34。

中國的合法性與必須性答辯，故主要是回應性的；² 從事本色化思考和建設的人鮮有獨立自主的議題，卻大都是回應不同政客（包括政府與政黨）與知識分子（士紳、學生、知識界）依據不同意識形態而提出的不同責難，所以論述因時因地而異，甚至是前後期互相衝突的。³ 從某個角度來說，這種回應性的本色化建構是注定要失敗的，因為總有人能按照他們所奉的意識型態批判基督教未符他們的期望。

雖說本色化是中國基督教的重要議題，但因信徒教育水平一般不高，故也不能算是普及性的群眾運動；參與討論的僅局限在小圈子裡，主要分屬兩個群體：其一是中外的教會領袖 (churchmen)，他們集中在幾個大宗派，而最可見的則為教會聯合性組織——中華全國基督教協進會；其二是個別基督徒知識分子，他們幾乎都在有關傳教事業的機構如青年會、書報社，或教會大學任職，而以個人身分倡議本色化。這兩個群體有若干程度的重疊，譬如有個別知識分子被某宗派按立為牧師，亦有被委任參加宗派或聯合性組織轄下的不同委員會；而少數具學養識見的教會領袖、牧者，也有以個人身分參與本色神學的討論。惟是由於中國特殊的教會環境，宗派堂會與基督教機構嚴重脫節，上述兩個群體還是很容易被識別出來。

就本色化的討論範圍而言，教會領袖關心的主要是組織、財政與人事上的自立問題，其次及於禮儀和文字上的本地化，以教會組織名義動

² 如王治心所言：「本色教會第一要緊的問題，就是如何利用固有的民情風俗，而創立融洽無間的中華教會，使中華人民不會發生甚麼反應。這是本色教會所要達到的目的，也是近今教會所十分注重的一點。」王治心：〈本色教會應創何種節期適合中國固有的風俗〉，《文社月刊》第1卷第6冊（1926），轉引自張西平、卓新平編：《本色之探——20世紀中國基督教文化學術論集》（北京：中國廣播電視出版社，1999），頁485。（筆者按：本文徵引各篇原始資料，凡出自《真光雜誌》《真理與生命》《文社月刊》等者，筆者皆曾直接參閱原刊物；不過，為向張西平與卓新平二君編輯此書表示敬意，也為方便讀者查閱本文引文，故凡收入此書的資料，本文皆徵引此書而非原刊。下簡稱《本色之探》）

³ 例如：基督教在十九世紀被國人責難為破壞中國文化傳統，故是反傳統 (anti-traditional)，但在二十世紀，基督教卻被視為落伍於科學理性時代的產物，所以是反現代 (anti-modern)；在二十年代，基督教（特別是教會學校）被法蘭西革命的推崇者指摘為以宗教拘束人的思想自由，故是反個人 (anti-individualistic)，但與此同時或以後，基督教卻被俄羅斯革命的支持者指摘為破壞社會團結與動員，所以是反集體 (anti-collectivistic)。

員信徒參與社會建設、支援國家運動等。⁴ 知識分子缺乏堂會的實踐場地與實踐所需的人力資源，多僅是紙上談兵，停留在理論層面的探討，他們集中研究的，是基督教如何改造自己，好與各種意識形態(儒家、馬克思主義，或意義遼闊的中國文化)相調和。前者關懷的主要是本色教會，後者關懷的則是本色神學。

本文不擬研述個別機構和人物所倡導的本色化理論和實踐，卻將受自由神學影響的基督徒知識分子作為寬鬆的群體，探討他們在二十世紀二十年代至四十年代間的本色化論述，及貫穿其間的還原主義思路。筆者相信，他們的本色化主張有一個共同點，就是還原主義。

(二) 還原主義的定義

燕京大學教授趙紫宸在1927年談到基督教在中國本色化的困難時指出：

中國基督徒知道基督教有本真，卻因經驗與知識俱淺薄的緣故，沒有真知道這個本真是甚麼東西。知道中國文化中有精神遺傳，卻因中國文化廣泛而不易整理的緣故，尚不能斷其幾方面可以與基督教相結合。⁵

在他看來，本色化工作之所以不成功，是因基督徒一方面沒能把握住基督教的「本真」，另一方面亦沒有整理出中國文化裡的「精神遺傳」，故無法有效地結合兩者。趙紫宸認定基督教與中國文化各有本質，而尋出兩者的本質，加以結合，是本色神學的必要途徑。這個神學套路亦即本文所說的還原主義。

甚麼是還原主義(reductionism)? 作為一個思想進路，這旨在將研究對象高度簡括約化，尋找其核心的內容與性質，復以此核心內容與性質為研究對象準確及充分的代表。無疑學術研究總是要通則化(generalization)，為研究對象作普遍性界定，在變中求常，在偶然(現象)裡尋找必然(規律)，不同程度的約化(reduction)是必須的。但

⁴ 參《教會的宣言》(上海：基督教全國大會，1922年5月2至11日)，頁1~9。

⁵ 趙紫宸：〈基督教與中國文化〉，《真理與生命》第2卷第9~10期(1927)，《本色之探》，頁2。

還原主義卻不僅是方法論上的歸納或約化，它不止於尋覓事物的核心內容或作概括性的總結，更進一步認定，經判定為核心內容的便是事物的本質 (essence)，其餘部分則不僅是偶然，更是多餘及可棄的。還原主義者皆是本質主義者 (essentialists)，認定事物就是事物的本質。

本色神學關涉文化方面的討論，故還原主義者可說是文化形態論者 (cultural morphologists)，他們把一個文化的一組最普遍特徵，具體化為理想或抽象形式，文化的核心就是這組基本特徵，而每個文化都有這麼一個共同的模式 (cultural type)。與生物學或化學的模式論 (type biology, type chemistry) 不同，文化形態論者甚少從經驗歸納的途徑獲得事物的普遍特徵，他們更多採用現象學的「本質的還原」(eidetic reduction)，即直觀 (ideation) 的方法，通過反省自己的主觀意識以獲得事物的本質，此亦是中國傳統常用的體悟思維方式。還原主義與柏拉圖主義 (Platonism) 的理型論 (theory of Ideas) 有頗多相似之處。

我們無須為基督徒知識分子的還原主義進路，做太複雜的理論結構分析，或過度追溯其西方思想淵源。事實上，還原主義有更多的中國思想淵源，與國人傳統思維有密切關係，這也是它成為基督徒知識分子的普遍思路的根本原因。(中國近代基督徒的思想內容，主要來自中國而非西方基督教；思想內容如此，遑論思維方式了。)

舉例言，中國人強調事物的整體性 (totalism)，相信複雜的現象世界背後有一個井然有序的系統，不同事物均可在系統裡尋得位置，認識這個系統，就等於掌握開啟萬事萬物奧祕的鑰匙。中國人重視直覺思維，由於事物的本來面目是一個不可分割的整體，故得藉體驗作直接全體性的掌握；過分重視對殊相的分析，許多時反會讓人見樹葉而不見樹林，與其即物窮理，不若心即理，明心見性，反正萬物皆備於我矣。「吾道一以貫之」「先立其大」「返本溯源」「直指本心」……等傳統求知的格言，都具有濃厚的還原主義思想，而這也是中國人一向的認知方法與思維模式。

此外，在中國漫長的歷史裡，由於中央政府資源匱乏，也欠缺解決具體問題所需要の中層政治和社會組織，皇帝和知識分子只能藉思想和

言說，創造一個理想模式，然後期望各階層與群體按照他們的不同理解和處應能力，盡量與這個理想模式附合，藉以維持一個團結和合的局面。至於現實的情況、政策的具體執行是否與理想模式相符，則既非中央的能力所及，亦不是擅長經史的知識分子的主要關懷，這是「通經致仕」「通經致用」最大（也最理想）的可能性。如此造成林毓生所說，知識分子總是希冀藉建構一套思想來解決所有現實問題，思想是解決現實問題的萬應靈方。⁶黃仁宇指出，中國人長期處身單純結構的農業社會，當他們被迫面對複雜的現代世界的挑戰時，仍企圖以一個簡單的理論來處應複雜的問題。⁷事實上，他們也沒有更多的資源——包括硬體方面的統治機器與社會組織，以及軟體方面的專業知識和技術，供他們作有別於傳統的處應。晚至二十世紀上半葉的中國，這情況仍無多大突破。

許多研究都指出，近代知識分子在理智上接受西方傳入的新思想，但在感情、心理及氣質上，他們與傳統文化其實有著更多的血緣關係；知識分子挪用大量西洋詞彙和理論，以合理化他們思想和行動，但他們的思維範式卻離傳統不遠，我們可以在胡適、陳獨秀、魯迅、蔣介石、毛澤東……等主張激進革新的文化和政治人物的身上，尋覓到傳統文化的元素。基督徒亦不例外。

還原主義是基督徒知識分子企圖以簡單方法解決基督教與中國文化的張力矛盾，探索基督教對中國可有的貢獻的簡易思辯方式。由於還原主義是中國人的傳統思維結構，並主要是知識分子無意識的順性思考，而非有意識地以其為系統的方法論加以採用，所以我們若對這個深層思維結構作嚴密的理論分析，便不免犯上過分詮釋的錯誤。

⁶ Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Anti-traditionalism in the May Fourth Era* (台北：全國出版社，1981)。

⁷ 黃仁宇著，張逸安譯：《黃河青山：黃仁宇回憶錄》（北京：三聯書店，2001），頁62。

二、還原主義的神學套路

(一) 本色神學方法

翻閱二十世紀上半葉基督徒知識分子有關本色神學的論述，可以看到，他們處理基督教與中國文化及其他意識形態相整合的課題，大都依循著還原主義的論式。下面僅是隨意枚舉的例子。

燕京大學宗教學院長劉廷芳相信，基督教在中國宣傳教義的方式，其行政組織、所遵守的典章，所奉行的禮節，統統是「舶來品」。「這些舶來品都包含著基督教的精義與基本要素，都有普遍的功能與效力，但是這些永久的精義與基本要素都已與西洋各民族的歷史民生與宗教經驗同化」；所以，傳入中國的基督教是一種「混雜的結合品」，既有放諸四海而皆準的精義，又有西洋民族的元素。中華信徒必須從這個「混雜的結合品」裡，剔除西洋元素，提煉出基本要素，然後將之與民族和國家的歷史與經驗相配合，才能建構出中華本色的教義、教會典章、儀節、禮式和組織。⁸這是一個簡單的解碼 (decoding) 與套碼 (encoding) 理論，可以下列公式表述：

歷史的基督教 - 西洋民族元素 = 基督教精義

基督教精義 + 中國民族元素 = 本色化基督教

劉廷芳主張從「混雜的結合品」裡還原出基督教的精義，這是單方面的還原。但在青年會任職的范子美，卻主張兩方面的還原，即從中國文化與基督教各自還原出其本質來，這是雙重還原論 (double reductionism)。

范子美認為中國文化與基督教必須在倫理層面作整合。但他心目中的中國文化卻不包括各種腐敗惡劣的風俗習慣，而是「中國最優等的文化」，也就是倫理；他以曾子總括孔子的學說為「忠恕」二字，作為中國文化的精華所在。中國文化的精華是儒家學說，而儒家學說的精華則是可概括為「忠恕」二字的倫理。雙重還原論的公式如下：

⁸ 劉廷芳：〈為本色教會研究中華民族宗教經驗的一個草案〉，《真理與生命》第1卷第7期（1926年8月），《本色之探》，頁338。

歷史的基督教 — 西洋民族元素 = 基督教精義

歷史的中國文化 — 腐敗惡劣元素 = 中國文化精華

基督教精義 + 中國文化精華 = 本色化基督教

民族主義感情驅使范子美要求基督信仰向中國文化靠攏。但基督教所代表的西洋文化與中國文化相遇，卻又暴露傳統文化的種種積弊。在倉卒應變間，范氏不可能嚴謹地識別出中國文化的優劣利弊，考究其根源，評估其影響，尋問如何興利革弊，卻只能決絕地將所有被他視為負面的部分摒諸門外，否認它們是中國文化不可分割的部分，甚至乾脆否認它們是中國文化——惡劣的中國文化就不是中國文化。

至於基督教的本質是甚麼，范子美的說法同樣乾淨利落：

基督教是甚麼？…基督教是（一）「上帝為天父」，（二）「人類皆兄弟」，（三）「我們當以服務犧牲建立愛的天國於地上」的宗教。⁹

這三條便是「基督教的全部」。除此以外，歷史的基督教其他所有內容都是「遺傳下來的形式和儀文，都可以不必去管他。並不是都要反對，不過以為那是無足輕重的附屬品。」范子美的基督教三條本質的說法，即或不是直接抄襲哈納克 (Adolf von Harnack)，也明顯有其影子。

清朝舉人，福建協和文理學院教授王治心，在1926年為「本色教會」下了一個冠冕堂皇，卻內容空洞的定義：「所謂本色教會者，即富有中國文化的質素，而適合于中國民族精神和心理的教會也。」¹⁰

且先不論「富有中國文化的質素」「適合于中國民族精神和心理的教會」這些寬闊無邊的語句有何具體含義，我們得問：為甚麼基督教必須「適合于中國民族精神和心理」？這有兩個可能的答案：其一，中國人只能接受與他們的民族精神和心理相符的東西，因此這也是基督教在中國有效傳播的必要條件，否則中國人將無法接受基督教。其二，這是中國人真正需要的宗教形式，也是唯一值得在中國傳播的基督教形式。

⁹ 卮誦：《東西文化之一貫》（上海：青年協會書報部，1925），頁12～13。

¹⁰ 王治心：〈本色教會與本色著作〉，《文社月刊》第1卷第6冊（1926年5月），《本色之探》，頁224。

前者由基督教觀點出發，主要是宣教的關懷；後者由作者自付的中國觀點（其實即作者自己的觀點）入手，主要為文化更新與國家建設的關懷。前者是實然性的考慮，尋問國人在事實上是否接受西方的歷史的基督教 (historic Christianity)；後者則是應然性的考慮，思考國人在原則上應否接受西方的歷史的基督教。明顯地，第二個答案才是王治心的關懷。在他看來，「傳甚麼」比「如何傳」重要。

他的本色化方法是典型的還原主義格式，把中國文化與基督教各自約化為某些本質，再進行比較附合。附合的原則是：「於兩方則調和之，於固有則保存之。」簡言之，凡兩者彼此存在矛盾的地方，便努力調和其矛盾處；凡兩者彼此相同的地方，即屬基督教又同時為中國文化的，便謹慎保存之。王治心同樣以倫理作為兩造的接合點，以「仁」和「義」來總括中國文化的道德觀，以「愛」來總括基督教的道德觀；只要將中國的「仁」「義」和基督教的「愛」相搭配，便完成本色神學的使命。¹¹

這是一個至為簡易的本色化建構方案。將中國文化的「仁」搭配至基督教的「愛」，便消解了兩者所有內在與外在的矛盾；只要中心相通，其他枝節上的分歧就無庸介意，反正這些分歧不是中國文化與基督教必須具備的內容，即使除去亦不損其各自的性質與存在。當然，我們無法不問：（一）這個簡單的理論搭配是否能有效消弭當時實質存在的文化衝突，讓原來反對基督教的國人發現基督教的同質性？（二）僅餘「仁」的中國文化，和剩下「愛」的基督教，是否仍是中國文化與基督教？

如前所說，還原主義者甚少從經驗歸納的途徑獲得事物的普遍特徵，他們採用的是體悟方法，直接掌握事物的本質。十九世紀西方的自由神學與社會福音學者，同樣有還原主義傾向，但至少我們知道他們是如何還原的，所依標準為何；譬如哈納克把基督教確定在其歷史現象之上，故耶穌原來的教訓也就是基督教的本質。但我們卻難以知悉范子美

¹¹ 王治心編：《教牧與中國文化》覺社叢書之二（南京：金陵神學誌，1926），頁15～16、18。王治心的本色化主張，詳參黃錦暉：〈文化調和——王治心的基督教本色化思想研究〉（香港中文大學哲學碩士論文，1999）。

等如何求得中國文化與基督教的本質，他們僅斷言 X 裡的 Y 是最重要的，是當今唯一的需要，故 Y 便是 X 的本質。我們有理由相信，他們不過是把自己對某事物的主觀偏愛與期望，客體化而成事物的本質。他們喜歡基督教的甚麼，甚麼便是基督教的本質；他們期望中國文化變成哪個樣子，那就是中國文化的本質。當然，他們大概相信這不僅是他們個人的偏愛，更是同時代多數人的偏愛，故不純然是主觀和任意的。（至於他們如何確定多數人的偏愛，判別民意的方法是客觀科學的抑或主觀任意的，則是另一個問題。）

同情地說，在二十世紀的中國，沒有幾個人可以做嚴謹精緻的神學建構。尤其若基督徒不把自己關在一個與世隔絕的信仰自留地，卻暴露在風急浪高的時代衝擊之下，他們很難不為危若累卵的國運，此起彼繼的政治風潮，及由政黨有計劃推動的反教聲音所牽動，急於回應答辯，並張羅一切能用得上的答辯論據。他們急就的論證比較粗糙和犯駁，是理所當然的事，不應受到苛責。筆者甚至有理由相信，劉廷芳、范子美與王治心等所提出的還原主義進路，目的僅為傳遞以下信息：「本色化問題已為基督徒學者所關注，他們並已設計出一個簡易可行的進路，故實現本色化的目標可期。」藉以堵塞教外指控者的口，安慰教內信徒的心，滿足知識分子必須為時代問題給予解答的內在自覺，也為那個悲情時代增添若干樂觀的氣息。至於他們是否準備身體力行，循著自己所提倡的還原主義進路來實現本色化，筆者不無懷疑。

還原主義是二十世紀最普遍的本色神學思路，這不只是個別人士的主張，更成為一個無庸爭議的時代共識。1925年，中華全國基督教協進會成立本色教會常備委員會，研究本色教會該如何進行。委員會提出第一份報告，便首先列舉他們認為中國文化具有永恆價值的各個要素，如家庭生活觀念，孝親敬祖，崇尚和平謙讓的心理等，然後主張以基督信仰分別補充和完善之。¹² 在確定基督教必須與中國文化相結合此前提後，接著的問題，基督教該與哪部分的中國文化相結合？答案自然是其優良部分。

¹² 誠靜怡：〈本色教會之商榷〉，《文社月刊》第1卷第6冊（1926年5月），《本色之探》，頁262。

這種尋找並保留基督教與中國文化精華和本質，揚棄其餘的想法，也跟當時知識分子發掘和弘揚國粹的主張非常相似。二十世紀初年，還原主義普遍存在於當時期參與文化論戰及東西文化論述的知識分子中間，梁漱溟的《東西文化及其哲學》是文化形態論最具代表性的作品，此書廣泛地影響非基督徒與基督徒知識分子。¹³ 基督徒知識分子尋找「國粹」和「教粹」，不過是順應社會潮流的做法而已。他們既沒有獨立的神學議題，亦沒有自己的思考模式與思想資源。事實上，他們大都是新文化運動的追隨者。劉廷芳高度讚揚二十世紀初新文化運動的成就，稱許胡適與陳獨秀等人用科學方法，徹底地研究國學，又將中國文化與西方的相比較，確定國粹所在。「他們所要得的、所發揮的，是真的『粹』。」¹⁴

遺憾的是，我們不曾看見基督徒學術圈子裡，有人花功夫「整理國故」，嚴謹和系統性地研究二千年的基督教歷史和神學，歸納整理出基督教的精粹來。他們還原主義式的本色化工作，一直滯留在總論(prolegomena)與建議的地步。或者說，他們所思考的，是能一次過解決所有問題的「主義」，而非按部就班解決逐個「問題」。

(二) 中國文化的變與常

孫尚揚曾以調和派和改造派，來分述近代基督徒知識分子的「教內中間派」對中國文化的態度。調和派指努力將基督教與中國文化相互附會調和，求同存異；改造派則主張以基督教補足或改造中國文化。孫氏補充說，這兩派並非涇渭分明，某神學家或在不同時候分別發表調和派或改革派的言論，故他主張以言論而非神學家，作為兩派的分野。¹⁵

在筆者看來，即或加上這個補充，以調和派和改造派來解說近代知識分子的耶儒會通，還是不大有效的。受新文化運動洗禮以後，甚少有

¹³ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》（香港：漢文出版事業，出版年份不詳）。另參陳崧編：《五四前後東西文化問題論戰文選》（北京：中國社會科學出版社，1985）。

¹⁴ 劉廷芳：〈新文化運動中基督教宣教師的責任〉，《生命》第19期合刊（1921年5月），《本色之探》，頁141。

¹⁵ 孫尚揚：〈現代境遇中的儒耶互動〉，收羅秉祥、趙敦華編：《基督教與近代中西文化》（北京：北京大學出版社，2000），頁342～343。

基督徒知識分子主張維持中國文化（特別是儒家）的正統，並在確定其為常數 (constant) 的前提下，把基督教作為一個變數 (variable) 整合在其中。孫氏在調和論部分，曾列舉王治心、謝扶雅和趙紫宸為例子，但這些人對傳統中國文化的批判，絕不亞於其對基督教的批判。同樣地，除了極保守的基督徒外，亦鮮有人主張基督教乃基本不變的常數，並藉此改造作為變數的中國文化。因此，除非我們以調和派等同於神學上的自由派，改造派等同於保守派，然後討論神學上的兩派對基督教（注意：不是對中國文化！）的不同理解，否則這個區分便無甚效用。對當時積極參與探討基督教本色化的理論，有志會通基督教與中國文化的學者而言，無論是中國文化抑或基督教，都需要大幅度改造，甚或重新定義；當然，若是改造後仍保留其原來名稱和身分，便得有一些保留而不被改造的部分。所以，基督教與中國文化都各自有「變」與「常」。從兩者各自得被改造的部分言，本色化倡言者都是改造派——基督教要被改造，中國文化亦然；從其改造後得以延繼且與另一造調合的部分言，倡言者都是調和派。王治心、謝扶雅和趙紫宸等，在任何時候，在任何一篇文章裡，都同時是調和派與改造派。

十九世紀或以前的中國教會裡，或會有傳統知識分子在歸信基督教後，努力以基督教來調和儒家這個給定 (given)。但二十世紀是一個文化與社會激烈轉變的時代，舊有的社會與文化的穩定結構都被打破，知識分子再難有所當然的給定，一切思想，包括基督教與中國文化，都得重新定義和詮釋。¹⁶ 所以，我們應該注意的不是他們究竟主張「耶儒調和」抑或「以耶補儒」，而是他們如何重新定義基督教與中國文化，「合儒」與「補儒」已不復是有效的分類工具。¹⁷ 如前文所言，所有重新定義都是以還原主義的模式進行的。

¹⁶ 朱心然在總結他對吳雷川思想的論述時指出：「吳雷川從不休止地為基督教與儒家下定義，無可避免使他與那些依附於（兩個）傳統經典和禮儀的人割裂出來。」Chu Sin-jan, *Wu Leichuan: A Confucian-Christian in Republican China* (New York: Peter Lang, 1995), 172。

¹⁷ 誠如熊月之在評說花之安的《以西徂東》時所說：花之安提出的用基督教來改造中國，或許不為多數晚清知識分子所認受，但他們大都能同意花之安在書裡對中國的時弊的診斷。換言之，即或是在十九世紀，認定中國文化和社會不容改變，也不用改變的知識分子為數不多；多數人堅持儒家道統，卻主張器用層次的變革。他們或許完全拒絕基督教，但只要他們在若干程度上接受基督教的話，則必然同時是「合儒」與「補儒」派。「合儒」

基督徒知識分子充分認識中國文化必須轉變，並且他們是在改造中國文化的大前提下，思考基督教與中國文化的會通。1927年，趙紫宸在談到文化會通時指出，由於中國文化本身亦在激烈轉變，舊有的哲學思想業已過時，不再有能力指導日常生活，基督徒若將信仰「套在中國舊理想模型裡」，便不能結出真正的本色化成果。基督教得將會通的對象扣定在中國文化應有的轉變與最佳可能的前景，¹⁸而非在其現實固定的模型之上，努力協助中國文化朝其應有方向轉化更新；這樣，基督教才能與當代中國人的生活連成一體。

這個說法的意思是，與基督教會通的對象，不是現實的中國文化裡的理想部分（精華），而是中國文化應發展的理想。當然，中國文化現有的理想部分與其可以實現的理想，兩者是緊密相連的。若是現有的中國文化全無值得延繼的精華，又沒有可藉以開拓未來理想境界的資源，則我們為何還要緊抱中國文化不放呢？不過，強調基督教得與中國文化應有而非已有的理想相會通，是把本色化變成了動態的、趨前的思考，不復是將兩套文化的傳統經典互相參照比附，卻是有待實踐和行動的指望。

本色化既然是在現實生活裡作趨前的實踐，便不可能有固定的「本色化方法」。¹⁹趙紫宸相信，中國基督徒只要同時把握住基督教與中國文化各自的精華，就是在變中仍得守常的部分，便能在具體的生活實踐裡表顯出中國的基督教；他們在努力為中國文化尋找出路的同時，便自然發掘出基督教對中國文化更新有所貢獻的地方。在作這個努力的過程裡，他們不僅無須採用某套本色化方法，甚至不用意識到自己正在從事本色化：

與「補儒」不是對立的兩派。熊月之：《西學東漸與晚清社會》（上海人民出版社，1994），頁408～409。

¹⁸ 趙紫宸沒有明確描繪出這個前景的具體模樣，卻多次說：「至其變化的趨向如何，全在吾基督徒的知識與經驗能不能達到高深悠遠的程度。」「……在此點上也要看中國基督徒的了解力鑒賞想像力深不深。苟其不深切，結果亦則能隨波逐流而已。」趙紫宸：〈基督教與中國文化〉，頁11、12。

¹⁹ 「基督教的中國化乃基督教的方法，方法不一致，不必一致，而所致必一，且必一于基督。」趙紫宸：〈基督教在中國的前途〉，《真理與生命》第1卷第12期（1926年11月），《本色之探》，頁311。

我們中國人要接受西方的學與藝，也當接受西方的基督教；我們不能將西方的學與藝囫圇吞棗似的強嚥下去，我們當然也不能將西方的基督教不問可否地全部收接過來。我們所要的是基督教的精華，耶穌的宗教經驗、信仰，與行為。我深信我國人應有耶穌那樣的生活和信仰；我深信倘使我國人有少數人，在經驗裡有基督教的精華，與中國文化的精華，雖然他們不去勉強造作本色的基督教或是保存中國文化，他們必定能夠從他們的生活裡表顯出基督教對中國文化的貢獻來。倘使我們中國基督徒盡力做現代的人，吸取現代世界的精華，不問要造成中國基督教否，要保存中國文化否，他們的生命裡必要發出中國的基督教來，而他們所發見的基督教，就是中國文化的保存，就是他們對於中國文化的貢獻。²⁰

以上一段話，用了十多個「要」「當」「深信」，反映的是作者的主觀願望和對現實的期許。作者相信，只要中國基督徒同時掌握基督教與中國文化的精華，就是沒有本色化的方法和策略，甚至沒有本色化的抱負，他們也能造出本色化的中國基督教來。

清朝翰林出身，燕京大學首位華人校長吳雷川，在二十年代中葉以前，積極從事基督教與傳統儒學的理論調適，到三十年代以後卻放棄了這個做法。他說：

有些信基督教的人們，總還是渴望基督教在中國文化得著相當的地位，仿佛是要中國文化作承認。但是我看來，此種願望，似乎是大可不必，並且在現在已不合乎實際的需要。……現時中國文化的自身正在謀求新的建設，基督教若要求中國舊有的文化承認，豈不是多費一番周折，將至徒勞無功？²¹

他轉而著力探討中國所需要的文化改造與社會革命，並尋求使基督教與這個（極廣義的）中國文化的「理想」——既未成為「現實」，更非「傳統」——相會通。而所謂「會通」，也不是整合兩套固定的理論，而是反省基督教如何能協助促成中國文化「理想」的實現。

先後在青年會和燕京大學任職的徐寶謙，同樣是努力尋找基督教與中國文化相同或可以相通的地方，然後加以調和整合。他說，這個研究路向有兩個動機：

²⁰ 趙紫宸：〈基督教與中國文化〉，頁6。

²¹ 吳雷川：《基督教與中國文化》（上海：青年協會書局，1936），頁18～19。

一，孔耶兩教，對於中西文化，各有深刻的影響，設兩者能互相調和，則溝通中西文化，可收事半功倍之效。二，我自己曾受孔教深刻的薰陶，後來研究基督教，當然也免不了用孔教的眼光去選擇去接受。因此，對於兩者根本不同之點，未免忽略過去。我那時內心的要求，就是要用基督教來補充孔教文化的不是，所以認兩者為無大衝突，可以調和。²²

三十年代以後，徐寶謙承認這樣的會通困難重重，因為基督教與中國文化的根本精神是不同的，甚難予以調和。舉例言，基督教是神本的，中國文化是人本的；前者相信創造，後者則否；前者認定人性本罪，後者相信人性本善；前者強調必須依靠神力才能得救，後者則主張自力得救。不過，與吳雷川不同，徐寶謙沒有全面放棄文化會通而轉向社會革命，他對前者仍抱一線期望，認為只要加強基督教的文字工作，培養豐富的宗教經驗，改變傳教方法，假以時日，基督教還是能像佛教般，與中國文化互相調和。徐寶謙關心文化改造，認定中國舊文化業已千瘡百孔，到了非改進不可的地步。他相信「基督教的神本信仰，確能補人本主義的不足」，特別是耶穌的十字架精神，即愛的精神，正是中國文化最缺乏又最需要的。²³

可以看到，趙紫宸、吳雷川與徐寶謙都關注中國文化的改造，都認為基督教得協助塑造一個理想的中國文化，並視能夠發揮協助功能的便是基督教的精華部分；而以基督教的精華協助塑造理想的中國文化，這個行動本身就是文化會通，就是本色化的中國基督教。

王治心的見解與前面三人大致相同，他同意基督教與中國文化都得隨時代變遷而自我改造，但是，他更關心變中之「常」：

時代是進化的，人類底嗜好是不同的，在某一時代所認為有價值的東西，換一時代未必能保持原來的價值，在某一地方所喜歡的東西，未必是另一地方所喜歡的。根據這個原理，不知淘汰了多少歷史上的東西與人物，然而能夠

²² 徐寶謙：《基督教與中國文化》（上海：青年協會書局，1934），頁5。

²³ 徐寶謙：《基督教與中國文化》，頁41～51。

歷二千年之久，猶為人們所注意，且為廣泛的人們所注意，那無疑的有他存在的因素。²⁴

凡是歷久不衰的東西，便為「顛撲不破的真理，可以給人良好的指示」。²⁵ 學者的責任就是分辨出相對與絕對、偶然與必然，在一個歷史的學說裡，尋找超越歷史的真理，就是該學說的本質。王治心應用此原則在中國文化的討論上。晚至三十年代，他對中國傳統文化，特別是其倫理思想，仍持正面態度，相信其中仍有超越時空、適切時代需要的精華。他說：「能夠維繫中國幾千年的國運的，就是一種超越的倫理」，這是中國人的「民族性」所在。他不認為具理論結構的儒教是中國人的絕對信仰，非組織性 (non-institutional)、普泛性 (diffused) 的「孝教」觀念才是。「因為中國人所最服從，最普遍，最信仰、最有權力的，就是一個『孝』字。」這是對中國文化一種非組織化的詮釋。孝是維持中國幾千年國運的基礎，即使在今天亦不能予以放棄。他勸諭「宣教士當注意中國的孝道，多多地提倡。」²⁶

能夠突破經典的規範，發現對中國社會最具影響力的不是組織化的儒家學說，而是普泛性的孝悌忠信等觀念；這是人倫秩序與社會正義賴以確立的基礎，也是基層社會組織在缺乏政治制度支援下仍得以長期維持下去的關鍵元素。王治心對中國文化和社會認識的深刻，實在令人敬佩。他在當時社會上瀰漫著批判傳統禮教和倫常的氛圍裡(魯迅、巴金等作家，對這方面一直不遺餘力)，仍敢公開表白對孝道的肯定，也是勇氣可嘉的。

問題僅是，他這種對中國文化的睿見，甚難說是時代的共識；而這說明，甚麼才是中國文化的不變本質，似乎亦難以在基督徒與非基督徒間取得任何共識。若本色化行動肩負護教的使命，倡言者不能關起門來自說自話，我行我素，卻得回應同時代多數人對基督教的責難，在缺乏共識的前提下，本色化便根本沒有成功的可能。

²⁴ 王治心、朱維之編：《耶穌基督》，中華文庫初中第1集（上海：中華書局，1948），頁3。

²⁵ 王治心、朱維之編：《耶穌基督》，頁2。

²⁶ 王治心編：《教牧與中國文化》，頁6～8。

(三) 從宗教到倫理

以下，我們從中國文化的本質的討論，轉到基督教的本質。

基督教的本質——就是超越地域文化而能長久保存下來的東西是甚麼？對此問題，知識分子不約而同的答案是倫理。他們相信倫理是古老宗教對現代人最大（要非唯一）的意義，至於宗教的知識論、戒律與儀式等部分，統統是過時的產物，可以棄如敝屣。現世關懷的迫切性和壓倒性，使知識分子要求信仰徹底世俗化。

把宗教約化為倫理，當然帶有康德 (I. Kant) 的影子；但傳統中國人慣於將無法具體解決的宏大社會問題還原為倫理和美學的問題，然後予以倫理層面的解決方案，卻是更主要的思想根源。

甲、唯獨倫理

前已提到，范子美認為中國文化與基督教的接合點是倫理。一方面，中國文化最優秀的部分是其倫理，故這也是最值得保留並與基督教整合的；另一方面，基督教的倫理觀，包括「上帝為天父」「人類皆兄弟」，及「我們當以服務犧牲建立愛的天國於地上」三點，是與中國文化完全相通的。「基督教與中國倫理文化，實在是互相輔助，更是相得益彰的。」²⁷

曾任青年會幹事的謝扶雅，說法更為激越。他說：

所謂迷信神權，所謂專靠禱告信仰，所謂救世主贖罪，所謂末日審判。其實上述種種，都是基督教從中古到近古一時期內的解釋，經文藝復興，科學昌盛而後，早已拋棄無存。²⁸

那歷史的基督教倖存於今日的部分是甚麼？謝氏說：「基督教之在今日，實已由宗教儀文而入於倫理化，已由天堂地獄而入於現代社會化，處處以服務為主要，以實證為前提，以自力為重心，再無離人近

²⁷ 韶誨：《東西文化之一貫》，頁 14～15。

²⁸ 謝扶雅：〈基督教新思潮與中國民族根本思想〉，《青年進步》第 82 期 (1925)，《本色之探》，頁 36。

天，重外輕內，重儀式之末，忘精神之本。」²⁹ 他認為今日基督教的特色就是人本主義、今生主義、實證主義、社會主義和力行主義；為甚麼？答案當然是人本主義、今生主義、實證主義、社會主義和力行主義等，乃是時代精神的特色，而時代的特色便是基督教應具備的特色。謝扶雅認為基督教應該摒棄其為宗教的部分，還原為耶穌的思想精神及生活，包括祂所宣揚「上帝是我們的父，我們彼此皆是弟兄」的中心主張，祂積極進取的精神，及表現出的完美人格典範。這是基督信仰的精華所在，也是最可貢獻中國的地方。

王治心沒有興趣研究基督教的神觀，特別是關乎上帝屬性的抽象討論，卻努力將基督教的上帝比附為中國傳統文化裡的「天」或「上帝」，好使國人更容易接受基督教。他說，聖經對上帝雖有不同的稱號，每個稱號皆有不同含義，但由於人的語言文字表達能力有限，無法徹底說明上帝的真相，只能憑直覺體認上帝的存在，因此，即或是聖經的上帝記述也是無庸深究的。他指出，「基督教所信仰的上帝，是一個獨一創造宇宙管轄萬有的主宰」；³⁰ 而「信徒所崇拜者，即為造化天地，獨一無二之主」，³¹ 僅此便足夠。他又說，約翰福音中所用的兩個形容詞：「靈」和「愛」，便可以概括了上帝屬性的各方面意義。³²

劉廷芳同意基督教與中國文化的接合點在於倫理，他說：「基督教在中國百餘年來最大的困難一方面是反對中國社會制度中的倫理觀念，一方面是沒有給信徒及社會一種明白了當的新倫理觀念。」但他反對基督教與中國已過時的傳統倫理相調和，並進一步指摘過去基督教在傳講其倫理觀念時，過分依據中國舊倫理來斷定，故「大多數還出不了中國舊禮教的倫理範圍以外」，未能為中國注入新的倫理元素。所以，基督教的錯誤不在其主張之嶄新與西化，反而在於其不夠嶄新，不夠現代

²⁹ 謝扶雅：〈基督教新思潮與中國民族根本思想〉，頁37。

³⁰ 王治心：《中國基督教史綱》（香港：基督教文藝出版社，1959），頁17。

³¹ 王治心：〈讀神字報有感〉，《興華報》第12年第21冊（1915年6月2日），頁1。

³² 王治心：《中國歷史的上帝觀》（上海：中華基督教文社，1925），頁4～5。

化。劉廷芳認為，基督徒必須具體研究中國社會當前的問題，並給予切合時宜的倫理主張。³³

吳雷川的說法與劉廷芳相同，他相信隨著世界進化，人類的宗教觀念由神本主義逐漸轉入人本主義，故神學亦變為人生哲學，人生哲學的應用部分是倫理，故他「以為此後在中國宣傳基督教，最要者莫如表顯基督教的倫理了。」但是，他卻不認為基督教的倫理得與中國傳統儒教的倫理相結合，因為後者在許多方面（諸如尊君、泛孝與貞節觀念）都顯得過時落伍，即將為國人所推翻。所以，基督教應以更優秀的倫理取代儒教的倫理。「現值孔教的倫理將要推翻之際，如果基督教的倫理能起而代之，不正是良好的時機麼？」³⁴

綜合而論，此時知識分子強調的是集體倫理而非個人倫理。他們關心的不是個體生命的苦樂、生死與愛憎等困惑，講究的不是個人內在善性與道德能力的陶造，而是集結社會力量，明確奮鬥目標，鼓舞群眾士氣，投入社會和文化的改革。從外觀上說，他們都是立敕爾派(Ritschlian School)，重視倫理與群體，輕忽形上學與宗教經驗。但是，由於基督徒知識分子缺乏社會行動的知識和經驗，在實際討論基督教如何協助社會改造時，不可避免地又折回士來馬赫式的個人主義角度，描述信仰的個人功能 (personal function of faith)，就是培養個人的信念和意志力，「耶穌精神」是其中最重要的論述。

乙、耶穌精神

基督教倫理與耶穌的人格和教訓密切相關。謝扶雅與趙紫宸等在論及基督教的道德倫理可資貢獻中國時，都把耶穌的道德教訓與個人榜樣，視為基督教倫理的最大表顯。耶穌的道德人格是基督教的核心。

吳雷川相信，基督教的根基在於耶穌的人格，包括祂的教訓和祂為人的模範；所有其他東西，包括神學、信條、禮儀，以至整個基督教

³³ 劉廷芳：〈基督教在中國到底是傳甚麼〉，《真理與生命》第6卷第1期（1931年10月），《本色之探》，頁121～122。

³⁴ 吳雷川：〈基督教的倫理與中國的基督教會〉，《真理與生命》第2卷第2期（1927），《本色之探》，頁467。

會，都是後來添加的，且是「加上許多人的解釋和附會」。因此，只要專注於耶穌的言行，其他一切便可置而不論。³⁵ 吳雷川具體指出，耶穌的人格有助於社會改造，也是中華民族復興所需要的元素。民族復興特別有賴領袖人才的培養，領袖人才必須有理想和節操；耶穌在祂一生裡，充分表現出祂對真理和理想的執著，及對私欲與外誘的堅拒，所以祂是「造成領袖人才唯一的教範」。³⁶

吳氏倡言，基督徒「必須回復耶穌在世時所提倡的本來面目，在世界轉變的動力中佔有重要的地位」；³⁷ 他們得依據耶穌的革命精神，積極參與中國社會的改造，努力建設，卻無須致力保存西方傳來的信仰與教會模式，反正這些都不是基督教的必須，棄不足惜。他慷慨地說：「基督教必要對中國前途有更大的貢獻，縱使教會的形式改變，甚至教會的名稱也不必保存，而基督教的精神，必永遠與中國將來改造的社會同在。」³⁸

趙紫宸同樣高度概括地宣稱：「基督教的總基本，總歸宿，總關鍵，基督而已矣。」所有其他教義，諸如天父上帝、人類弟兄，以及由信得救，由悔成聖，由服務犧牲而實現的天國，皆由耶穌基督衍生出來。而「基督就是人格的精神」，基督教的目的是使人「實現基督似的人格」，表顯基督。「基督教是宗教，其最後的目的，是宗教的目的，即是完全實現基督。這便是舊說所謂天堂、審判、末日、耶穌再降，就是新說所謂社會福音。」³⁹

知識分子強調基督教的本質就是倫理，而耶穌精神就是基督教倫理的最大表顯。但是，他們所談的耶穌精神，卻主要是個人的氣質、信念、人生觀和意志力，與在不同情境景下如何作價值判斷與行動抉擇無

³⁵ 吳雷川：《基督教與社會改造》（上海：青年協會書局，1934），頁1～2。

³⁶ 吳雷川：〈基督教對於中華民族復興能有甚麼貢獻〉，《真理與生命》第9卷第2期（1935），《本色之探》，頁64。

³⁷ 吳雷川：《基督徒的希望》（上海：青年協會書局，1940），頁41。

³⁸ 吳雷川：《基督教與社會改造》，頁36。

³⁹ 趙紫宸：〈基督教在中國的前途〉，頁304～305。

關。受推崇的德目不是溫良謙恭讓，而是奮進、犧牲與不屈不撓。因此，他們所理解的基督教倫理 (ethics)，其實即等於基督教精神 (ethos)。這是一種非倫理的倫理觀。

值得注意的是，近代中國基督教神學思想，不管是自由派抑或保守派，幾都是基督中心的。⁴⁰ 例外的僅為少數，在青年會工作的吳耀宗是其中一位。吳氏努力搭建一套上帝中心的神學，使基督教更具兼容或併合到其他學說的能力。他強調基督教的中心信仰是上帝（這是宇宙真理的代名詞），上帝在人類歷史中開顯自己，並不局限於宗教生活，更不由基督教壟斷。但是，他認為基督教的上帝便是耶穌所信仰並傳講的上帝，而耶穌的生活也最能活潑地表現上帝；⁴¹ 所以，他的神學在形式上要擺脫基督中心，但為他高度約化還原的基督教，在內容上還是僅餘耶穌基督了。

丙、神祕經驗

幾乎所有本色神學倡議者都主張把基督教全面還原為倫理或精神，趙紫宸卻有不同看法，值得提出來以為補充。約在 1927 年以後，他已不滿足於基督教與中國文化在倫理層面作整合，進而探討兩者在靈性上的整合了。⁴² 他認為基督教的「本真」有二：一是倫理道德，二是宗教經驗，前者為「行」，後者為「修」，故以「修行」並稱。兩者都是基督教的精髓，也是中國文化向來所重視，⁴³ 而又在現階段必須吸收外來養分以為自我更新的。「基督教是一種宗教奧祕與倫理生活合併的宗

⁴⁰ Frank Rawlinson, *Revolution and Religion in Modern China* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1929), 96-97.

⁴¹ 吳耀宗：《大時代中的上帝觀》（上海：青年協會書局，1940），頁 44。

⁴² 古愛華 (Winfried Gluer) 著，鄧肇明譯：《趙紫宸的神學思想》（香港：基督教文藝出版社，1998），頁 119 及後。

⁴³ 在二十年代，趙紫宸根據《易經》《道德經》和《莊子》，指出中國文化一個「有勢力的傾向」是重視神祕經驗，而這是其與基督教相通的地方。但在三十年代以後，他卻修正了這方面的看法，認為中國人注心於人文，有強烈的自然主義和唯物主義傾向，卻缺乏神祕主義。參趙紫宸：〈基督教與中國文化〉，頁 14～15；趙紫宸：〈中國民族與基督教〉，《真理與生命》第 9 卷第 5～6 期 (1935)，《本色之探》，頁 18～19。

教。」⁴⁴「基督教外重道德的行為，內重潛養的幽獨，正足對於中國有偉大的貢獻。」⁴⁵二者皆表顯在耶穌基督的生活和信仰裡。

在倫理道德與宗教經驗中間，趙紫宸所強調的是後者而非前者；對他而言，基督教主要是宗教而非倫理，所以必須保持其有異於道德哲學或政治主張的特點，而內在的宗教經驗正是基督教獨特性所在。他說：

我們要努力接受各方面指示我們的真理與正義，也要努力發展我們自有的信仰與事功。基督教是革命的，但是基督教革命的方法是使不愛人的能夠革面洗心去愛人，基督教的革命，是對於一切內部的束縛，精神的墮落，人格的腐敗，社會的罪惡而革命，其革命的方法是宗教的，是努力的摯愛，誠懇的犧牲，是唯由此而給人新生命……⁴⁶

趙紫宸的觀點可以看為是立敕爾學派的赫曼 (Wilhelm Herrmann) 版本，重視個人對上帝的內在經驗，特別是對基督形象 (Christ-figure) 的體驗，藉以消解個人的無能與罪咎，增強道德實踐的動力。

趙紫宸一直堅持基督教的「本真」超乎倫理以外。五十年代初年，他稱之為「保存在瓦器裡的寶貝」。⁴⁷他的還原主義思想，已成了自保的憑藉，仿似馬丁路德所說的：我站在這裡，再沒有別的退路。⁴⁸

三、還原主義的特徵

(一) 非教會性的思考

還原主義者對西方基督教傳統採取激烈的排拒立場。前面已提過謝扶雅和吳雷川全盤廢棄基督的教義、禮儀與組織的主張。謝扶雅進一步

⁴⁴ 趙紫宸：〈我對於創造中國基督教會的幾個意見〉，《真光雜誌》第 26 卷第 6 號（1927 年 6 月），《本色之探》，頁 322。

⁴⁵ 趙紫宸：〈基督教與中國文化〉，頁 5。

⁴⁶ 趙紫宸：〈風潮中奮起的中國教會〉，《真理與生命》第 2 卷第 2 期（1927 年），《本色之探》，頁 319。

⁴⁷ 趙紫宸：〈寶貝放在瓦器裡〉，《真理與生命》第 15 卷第 3 期（1950 年 9 月），頁 2。

⁴⁸ 參梁家麟：〈無能者的無能——1949 至 1951 年的趙紫宸〉，《建道學刊》第 9 期（1998 年 1 月），頁 74～76，90～91。

宣稱，「本色教會」一詞是不可行的，凡「本色」就不是「教會」，而「教會」則不能「本色」；因為西方教會所包括的種種禮儀、組織、人事，在現代社會統統都是多餘的，也不是中國的需要，所以中國無須建立「本色教會」。他認為中國唯一需要的是培養所謂「君子的基督徒」，就是明白耶穌與基督教的優點，自行服膺、存養和踐行的個別信徒。要信徒，不要教會。⁴⁹

趙紫宸曾受正統的神學訓練，對教會傳統有深厚認識。他不贊同廢除教會的說法：

……教會是宗教生活所萬不可缺少的機關。精神生活須有所憑依。宗教者毛也，教會者皮也，皮之不存，毛將焉敷。近日有些人主張我們只要有宗教，不須用教會。這個主張很有要義，卻又很沒意思。⁵⁰

宗教生活須有法度制儀以為維繫，所以不能全面廢棄教會，但這不代表趙紫宸對基督教傳統的組織（教統）和教義（道統）有任何執著堅持。事實上，他對傳統仍持輕視態度，認定一切法度皆可轉變：「至於教會，原是工具，可以隨時變易，變易之後，亦不會損抑基督教的精華；況且神學教條，類多迷信，類為贅疣，棄之絕之，固所宜然！」⁵¹

他對傳統教義尤為反感，指出教會若注重繁複的信條，就變為只有空文，不符實在的宗教經驗的軀殼。他建議教會只採用極簡單的信條，像燕大基督徒團契所用的「我某某願意認識耶穌，依照其道而行」便可。⁵²

以上各人的言論，與當時期主張破四舊的知識分子不遑多讓，可稱為基督教的整體性反傳統主義 (totalistic anti-traditionalism)。⁵³

⁴⁹ 謝扶雅：〈本色教會問題與基督教在中國之前途〉，《文社月刊》第1卷第4冊（1926年1月），《本色之探》，頁252～254。

⁵⁰ 趙紫宸：〈我對於創造中國基督教會的幾個意見〉，頁326。

⁵¹ 趙紫宸：〈中國民族與基督教〉，頁28。

⁵² 趙紫宸：〈我對於創造中國基督教會的幾個意見〉，頁327。

⁵³ 此名詞借用自林毓生。Lin Yu-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness*。

基督徒知識分子為甚麼會有這種激烈反基督教傳統的還原主義思想呢？對吳雷川、王治心與謝扶雅等人而言，他們不是專業的神學工作者，未曾受過正式的神學訓練，我們可以假設他們的反傳統主張，是因不了解傳統所致；但對趙紫宸與簡又文等曾出洋攻讀神學的人而言，說他們不懂傳統，就成了不恰當或充分的解釋。

筆者相信最關鍵的因素是，他們的本色神學論述都是非教會性的思考，故才有激進的建制言論。二十世紀上半葉，致力從事本色化的學者，不管曾否接受神學教育，幾無例外都不是堂會專職的教牧人員。雖然他們大都在基督教機構任職，譬如在教會大學任教，在青年協會或書報團體工作，不能說與教會沒有關係；但是，二十世紀中國教會的情況至為特殊，這些基督徒知識分子所任職的機構，都是在財政上直接受西國差會津助，而在組織上不直接隸屬中國教會的宗派及堂會的。⁵⁴因此，他們得以在傳教事業所給予的行政與財政空間下，維持在中國教會建制外的身分，自營一個獨立王國，在其中提出種種激進的建制言論。攻擊傳教事業與西方基督教模式最激烈的人，往往是最直接受惠於傳教事業者（他們的受惠不僅是過去式，也是現在式的）。

趙紫宸不應被簡單歸類為從事非教會性思考的神學家。他長期在燕京大學宗教學院任職，學院的任務之一是為教會提供專職教牧人員，所以他的工作跟宗派和堂會有較密切關係。與前述各人相比，他對教會生活有較多關懷，重視禮儀崇拜與靈修生活，沒有將基督教壓縮為某個社會改造或革命行動主張。他也公開批評吳雷川等激進的反教會言論。⁵⁵不過，趙紫宸的神學有較強烈的教會關懷，仍是在三十年代末期以後，他的前期思想還是相當非教會性的。⁵⁶再說，我們也不能過分高估教會

⁵⁴ 二十年代的收回教育權運動沒有使教會大學的管理權由差會轉移到華人教會，卻是在中國和西方分別成立獨立的董事會與託管委員會，相對獨立於差會背後的西方教會宗派，在行政與財政上取得更大的空間。

⁵⁵ 古愛華：《趙紫宸的神學思想》，頁 223～226。

⁵⁶ 古愛華：《趙紫宸的神學思想》，頁 233 及後。另參梁家麟：〈無能者的無能——1949 至 1951 年的趙紫宸〉，頁 72。

大學與教會之間的關係，燕京大學宗教學院與教會的關係其實是頗為疏遠和間接的。⁵⁷

必須指出，自由神學不必然反對教會建制，更不必然導致全盤毀棄教會的結論。在二十世紀中葉以前的中國，繼承西方宗派傳統(包括教義、禮儀與組織等)最多的，大都不是保守派的教會，而是深受自由神學影響的大宗派(如聖公會與中華基督教會)。它們對教會建制的忠誠維護，遠較有強烈反歷史與反神學傾向，脫離西方宗派自立，在禮儀上採納自由崇拜傳統(free-worship tradition)，宣稱生命重於形式的保守派教會為高。⁵⁸所以，反教會建制的言論，與倡言者的自由神學背景無必然關係，卻主要源自他們非教會性的身分。

正因這群學者是在教會建制以外從事本色化論述，他們說話的假想對象，往往是教外人士，特別是知識分子與社會革命家，而非教內的信徒。⁵⁹當時期，知識分子大都接納流行的科學主義、進化論、社會主義等思想，為要取得他們的認同，本色神學工作者主張除去宗教裡迷信與落伍的部分，就是不合科學和理性、妨礙動員群眾投身社會革命的內容；尤有進者，當許多知識分子認定連宗教本身亦為過時產物的時候，他們便慷慨地宣稱連基督教作為宗教的本質亦可委棄。他們按照外面的批評與想法來重塑基督教，宣稱凡不應被保留的，都不屬於基督教的本質，而整個拆毀與重構的行動，是為了還原基督教的本質。

⁵⁷ 徐以驊對燕京宗教學院的發展做了一個詳盡的研究，指出它一直存在師多生少的困擾，而情況尤其在1927年以後為甚，每年平均畢業人數不足二人，並且他們大多非由教會遣派入學，而是自行報讀的，與教會缺乏較深關係；在已夠稀少的畢業生裡，畢業後投身教會工作的僅佔其數的三分之一。即使學生稀少的主要原因，或在於其收生標準太高，而非學院與教會的關係疏遠；但學生長期稀少，畢業生投身教會不多，反過來也會導致學院與教會疏遠的結果。無論是因是果，我們都無法高估宗教學院與教會的關係。徐以驊：《教會大學與神學教育》(福州：福建教育出版社，1999)，頁104～111。

⁵⁸ 舉例言，保守派的賈玉銘便將教會分為「有形的教會」和「無形的教會」，前者指教會組織和活動，後者指真實而具屬靈生命的信徒。他說：「常見有形教會之愈蓬漲，無形之教會愈消亡。」(賈玉銘：〈以弗所講義〉，《靈光》第6年第6期第36冊[1926年12月10日]，頁33)。然而，他還是承認有形的教會是教會不可或缺的部分。賈玉銘：《神道學》，第3冊(台北：少年歸主社，1971)，頁829。

⁵⁹ 吳雷川指出，本色神學的建構必須取得知識分子的接受，不然便徒勞無功。吳雷川：《基督教與中國文化》，頁3。

對他們而言，信仰的行動重於信仰的內容，信仰所帶來的效果重於導致信仰的因由。他們的宗教就是信仰本身。他們把歷史的基督教抽象化為某一兩個可以掛搭到時代需要之上的「基督教精神」，然後將「基督教精神」的內容徹底掏空，變成沒有固定內容的信仰熱情和自覺 (expressions of devout self-consciousness)。套用陳平原的話，他們是「以信仰的宗教來取代宗教的信仰」。⁶⁰

非教會性的本色化論述，總是將基督教高度抽象化，簡約為某個政治或文化理念，視各樣教義組織禮儀為多餘冗贅之物，棄不足惜；與其說他們是在更新歷史的基督教，不若說他們是襲用某些基督教的概念（抽離其歷史與思想脈絡的空概念），自建一個新宗教。這種現象無論在西方抑或本地，至今還是非常普遍。

還得指出，正如陳平原在研究基督徒文學家許地山的思想時所言：「如果過高估計基督教思想對許地山的影響，也是不恰當的。」⁶¹ 我們或許同樣過分高估了基督教對某些基督徒知識分子的影響。他們不錯常常借用基督教的意象來表達他們的政治和社會主張，但真正深入骨髓，制約著他們的言談舉止、情感趣味的，是各種傳統與現代的非基督教思想（注意：這不等於否認他們是真誠教徒）。因此，當他們以本色神學的名義，侃侃而談「基督教」文化和社會參與的方案時，他們不一定是在說與基督教直接相關的東西；至少這是完全脫離了傳統意義、並可代入任何嶄新意義的「基督教」。

這是否意味著他們刻意扭曲基督信仰，竊取基督教這個歷史名稱而自行塑造一個新宗教呢？筆者並不這樣看。倒是相信，這些知識分子在汲取基督教的資源以回應時代的訴求時，其實沒有太多的自由空間，沒有豐厚的思想素材可供選擇，簡單地說，就是沒有多少基督教的資源可用。一方面，他們對基督教，特別是其博精與多元化的神學傳統所知有限，即或曾赴外國供讀神學的，由於絕大多數都在某幾間神學院肄業，

⁶⁰ 陳平原：〈論蘇曼殊、許地山小說的宗教色彩〉，收氏著：《在東西文化碰撞中》（杭州：浙江文藝出版社，1987），頁3。

⁶¹ 陳平原：〈論蘇曼殊、許地山小說的宗教色彩〉，頁18。

所接受的壓倒性是自由神學與社會福音理論，他們便只能從自己認識的這個傳統裡，汲取可資回應時代的資源。（趙紫宸能夠從自由主義轉到新正統主義，是罕有的例外，他對西方神學的認識在當時超卓群雄。）另一方面，基於時代的需要，他們得回應各種政治與社會的宏大課題，而這些宏大課題錯綜複雜與緊急迫切的程度，是沒有哪個學問再淵博、識見再高遠的知識分子所能應對的；他們處在這樣的環境裡，唯一能作的是將外在的種種問題內在化，約化為個人（他們所謂民族性，其實亦不過是虛擬的集體概念下的個人）人格和精神的積弊，一切政治與經濟問題的根源於此都成了道德問題，然後他們便給予道德性的回應。他們無法藉基督信仰建構出一套系統性的理論解說與行動模式，只能在自由神學與社會福音裡尋覓出一些個別的概念，諸如耶穌精神、天國理想、人格救國……等，這些是他們所能找到基督教唯一可應用的資源。他們的選擇有限，並且每個選擇都已被過度使用。⁶²

這些基督徒知識分子無疑受自由神學與社會福音的影響。但我們可以追問，對他們產生影響的，究竟是西方新神學的整個思想系統，抑或僅是片斷的主張，甚或個別詞彙概念？對他們의思想和行動起主導作用的，到底是傳統思想，還是西方的基督教？抑或他們僅是被客觀的形勢牽著走，忙迫地張羅一切能夠消解自己處境的張力的理論？

像當時許多倡言徹底反傳統文化的知識分子，他們口裡宣稱可以完全揚棄文化傳承而仍能保持中國人的身分，但在面對現實的挑戰，必須即時作出回應，為困局尋覓出路時，他們才發現自己所吸收的西洋思想和文化不敷應用，尤其不能全盤取代經被革除的傳統文化所留下的位置，所以，傳統思想和文化靜悄悄地溜回來，為行動的西方口號賦予實質的內容。筆者相信，近代中國的知識分子不論其思想門派為何，不管他們對傳統文化的評價如何負面，其實都是中體西用論者。

每個人都不免是時代的產物。

⁶² 筆者這個反省其實是受黃仁宇所啟發的，參黃仁宇：《黃河青山：黃仁宇回憶錄》，頁209～211。

(二) 拒絕歷史相對主義

在受過西方正統神學教育的知識分子中間，自由神學思想的蔓延，為還原主義的神學進路提供理想的土壤。他們認為，基督教如同其他人間思想和制度一樣，都有一個生滅演化的過程，舊的東西會隨時代而淘汰，新的觀念亦因應社會進化而萌生，沒有人需要恪守傳統，遑論恪守西方的傳統了。趙紫宸說：「世界是進化，而進化即上帝的湧起，上帝的湧起，即是上帝的創造。」⁶³ 任職青年會的簡又文更明白指出：「基督教從來不是一完成的基督教，因若是完全的就不能生長，這就是死的了。我們承認『基督教是常在製造中的』一句話。故基督教是生活的進化的發育的宗教，是時時自變以拯救生命，培養生命。」⁶⁴

徐寶謙贊同簡又文的看法，相信基督教得隨時代而進化。他說：「絕對的永久不變的真理，吾人固然無從知道無從認識。吾人認識真理，故有仁者見仁智者見智的光景，而且應與時俱進，不可劃界自封。」⁶⁵

從徐寶謙這番說話，我們或會聯想到歷史相對主義 (historical relativism) 的真理觀。真理既然是與時俱進，且因時地而異，那便不存在永恆真理了。每個時代每個處境下的每個人，都有權利和責任自行詮釋和發展基督教，發現新的真理；基督教不受其創生處境與歷史形態所約制，如此亦沒有一個固定的基督教。確實地，徐寶謙不贊成有所謂「根本教義」，認為對「根本教義」的探討，將蒙蔽人對真理的探求，引起無謂的爭論。⁶⁶ 他這番說話，明顯是針對二十世紀初出現的基要主義運動的，因為基要主義正是要為基督教確定「根本教義」 (the fundamentals)。

但自由神學並未為中國基督徒知識分子帶來歷史相對主義的傾向。事實上，相信歷史相對主義的人，不可能同時是還原主義者。

⁶³ 趙紫宸：《基督教哲學》（蘇州：中華基督教文社，1925），頁134。

⁶⁴ 簡又文：〈甚麼是基督教？〉，《生命月刊》第2卷第2期（1921年9月），收林榮洪編：《近代華人神學文獻》（香港：中國神學研究院，1986），頁46。

⁶⁵ 徐寶謙：〈基督教在中國的前途〉，頁333。

⁶⁶ 徐寶謙：〈基督教在中國的前途〉，頁333。

為甚麼歷史相對主義沒有在基督徒知識分子中間蔓延？原因有二：

第一，此時期中國知識分子，不管基督徒抑或非基督徒，大都相信人類歷史的發展不是任意與隨機的，而是有一條放諸四海而皆準的軌跡，⁶⁷ 這正是社會達爾文主義 (social Darwinism) 與生物學的達爾文主義之間重要的差異。⁶⁸ 他們多數是歷史主義者 (historicists)⁶⁹ 或歷史命定論者 (historical determinists)，黑格爾主義與馬克思主義對他們的影響尤大，⁷⁰ 三十年代以後，歷史唯物論成了多數知識分子的信仰。因此，真理雖然與時俱進，但由於受時代約制甚或決定，所以每個時代亦只能有一個真理。⁷¹ 對每個時代而言，真理是一而不是多，相對主義於

⁶⁷ 傅大為質疑金觀濤與劉青峰等重提二十世紀知識分子恆常問的問題：「近代(西方)科學為甚麼沒有在中國發生？」指出這個問題其實是不合法的，即等於問：「為甚麼媽媽沒有生下一架鋼琴？」傅大為：〈評金觀濤、劉青峰《問題與方法集》及劉青峰《讓科學的光芒照亮自己》〉，收氏著：《異時空裡的知識追逐——科學史與科學哲學論文集》(台北：東大圖書公司，1992)，頁252。

可以看見，「為甚麼中國文化發展不出(西方的)近代科學？」「中國的封建主義為甚麼這樣漫長？」等問題，仍不時成為知識分子探討的課題。這些問題背後總是蘊含若干普遍主義與歷史主義的假說。

⁶⁸ 正如不少學者所指出的，中國近代首先輸入的是社會達爾文主義而非生物學的達爾文主義。嚴復所翻譯的《天演論》內蘊強烈的社會達爾文思想。張榮華：〈《天演論》簡析〉，收馬勇等編：《中西文化新認識》(上海：復旦大學出版社，1988)，頁225~234；馬自毅：〈進化論與中國傳統文化——康梁維新派對進化論的吸收與改造〉，收中國近代文化史叢書編委會編：《中國近代文化問題》(北京：中華書局，1989)，頁122~137。

⁶⁹ 「歷史主義」一詞的含義和用法在學者間有頗大的分歧。筆者在這裡所用的是波普(Karl Popper)與海耶克(F.A. Hayek)等的說法，即歷史主義是一種社會科學的方法論，旨在於歷史演化的過程裡，尋求歷史的軌跡、模式與法則，以達到歷史預測為目的。參 Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984), 3。

這說法與另一種對歷史主義的定義，即歷史主義是對事物採取歷史化的理解，重視個體性 (individuality) 與發展 (development)，藉以反對啟蒙運動的普遍人性和普遍理性，恰當相反。只有前面對「歷史主義」的理解，才與還原主義學生，後面的理解由於反對本質主義 (essentialism)，故與還原主義難以兼容。後一個理解，可參以下一篇詳盡的歷史論述：黃進興：〈歷史主義：一個史學傳統及其觀念的形成〉，氏著：《歷史主義與歷史理論》(台北：允晨文化，1992)，頁13~116。

⁷⁰ 參顧昕對黑格爾主義的整體主義和本質主義的精彩分析。顧昕：《黑格爾主義的幽靈與中國知識分子——李澤厚研究》(台北：風雲時代，1994)。

⁷¹ 吳耀宗說：「貫徹宇宙萬殊現象的，只有一個普遍的真理，這個真理，就是使宇宙的萬象，在同一規律支配下被聯繫起來，使宇宙可以被稱為『一個』(universe)而非『多個』

此沒有太多的生存空間。由於黑格爾視歷史的發展為絕對精神的自我展現（上帝＝歷史），對基督徒而言，只消把歷史的發展規律等同上帝的旨意（歷史＝上帝），便可消解歷史唯物論與基督教的張力。⁷²

在四十年代，一些左翼的歷史家更重新詮釋歷史，把整個帝制時期到鴉片戰爭歸為封建時期，又探討中國資本主義在哪個時期萌芽；他們的目的是要把中國歷史的動態循環轉變成馬克思主義的直線進展。他們相信，所有國家都必須經歷階梯式的發展，從奴隸社會到封建社會，再到資本主義社會，最後才進入社會主義和共產主義社會。⁷³ 他們宣稱這樣的假設是科學性的，故又稱為社會科學。

吳耀宗有一段說話非常值得注意：

繼「五四」運動而來的，是另一股澎湃的浪潮，那就是辯證法唯物論，和新興的社會科學。「五四」後的反教運動對基督教的批評，並不深入，因為「五四」帶著濃厚的自由主義色彩，而基督新教又是現代自由主義的產物，他們本來就是一家的人，即使吵吵鬧鬧，不久也就過去。唯物論和社會科學就不然了。唯物論是無神論，而「宗教是人民的鴉片」那一句話又是唯物論者經驗之談。所謂社會科學，基本的就是社會革命的科學。革命就是把現狀革掉；現狀是甚麼呢？當然就是資本主義的社會制度。但兩百年來，有組織的基督教是和資本主義結成不解之緣的，如果資本主義發生甚麼問題，基督教也就會有唇亡齒寒之感。在這種情形之下，基督教信仰是否還能站立得住？⁷⁴

這段說話告訴我們，對基督教構成真正及長遠衝擊的，不是五四運動，甚至不是非基督教運動，而是二十年代以後的社會革命運動。由於

(multiverse) 的主要因素。所謂『上帝』可以說就是一元化了、人格化了、情感化了的那個貫徹著宇宙、支配著人生的普遍的真理。」吳耀宗：《沒有人看見過上帝》（上海：青年協會書局，1948），頁6。

⁷²「因為上帝的旨意是在歷史中運行著的，因為歷史的進行，無論是怎樣曲折難測，至終它是要彰顯上帝的旨意的。唯物論者是根據辯證法的演進，下一個實質與我們相同的結論。」吳耀宗：《大時代中的上帝觀》，頁11。

⁷³ 黃仁宇：《黃河青山：黃仁宇回憶錄》，頁292～293。

⁷⁴ 吳耀宗：〈基督教與唯物論——一個基督徒的自白〉，收氏著：《沒有人看見過上帝》，頁97。

本色教會的廣泛討論乃肇始於非基運動，且與其有直接關係，我們自然地以為三十年代本色教會的討論仍旨在回應非基運動所設定的議題；⁷⁵ 但非基運動及其與自由主義思想相關的反教言論，早在二十年代末期便成為過去，對基督教綿延不絕的攻擊，主要來自各種左翼團體，他們所依據的不是「法蘭西革命」的自由、民主和科學，而是「俄羅斯革命」的辯證法唯物論和歷史唯物論（社會科學），他們所關懷的不在文化層面，而在社會與政治層面；⁷⁶ 他們責難的焦點，也由文化層面轉至社會與政治層面。⁷⁷ 這說明為甚麼在三十年代以後，吳雷川和徐寶謙等在談論基督教與中國文化這有關本色化的課題時，幾乎都集中在基督教與中國社會革命的關係，文化方面的討論卻極少。

第二，二十世紀初的中國知識分子大都是實用主義與實踐主義（謝扶雅稱之為「力行主義」）者，他們懷抱傳統的用世精神，以天下為己任，讀書的目的是為了救國，而救國不能停留在口號與理論之上，必須付諸行動。⁷⁸ 因此，即使許多人都沒有參與救國或建設的實際行動，他們仍必須假設其紙上談兵的討論是能夠付諸實踐的；實踐性 (practicality) 與可應用性 (applicability)，是對理論和提出理論者的基本要求。鮮有參與政治和社會行動的趙紫宸，在談到本色化時，亦認為現階段不應擬訂一個固定的中國基督教理想形態，卻是在具體的參與和服

⁷⁵ 參林榮洪：《風潮中奮起的中國教會》（香港：天道書樓，1980）；Jonathan Chao, "A Study of Protestant Response to the Anti-Christian Movement During the 1924-1927 Period", 收林治平編：《基督教與中國本色化論文集》（台北：宇宙光出版社，1990），頁470～520（本文由作者自定的中文文題為〈一九二四年至一九二七年間非基督教運動壓力下興起的中國基督教的本色化運動〉）。

⁷⁶ 此即李澤厚所稱的「救亡壓倒啟蒙」，參氏著：《中國現代思想史論》（北京：東方出版社，1987），頁33及後。

⁷⁷ 二十年代末期以後，基督教是「洋教」已不再是國人的攻擊重點，宗教的原產地及其外觀是否洋化亦根本不是問題，反正馬克思主義也不是中國土產的東西。筆者曾指出，「基督教為文化帝國主義」的指控，只有政治的含義，而無文化的含義。梁家麟：〈西化對傳統文化：傳教士與「文化侵略」問題〉，收《徘徊於耶儒之間》（台北：宇宙光傳播中心，1997），頁157～210。

⁷⁸ 王治心說：基督教的福音不再是「口頭的實惠，乃是實際的救濟」。王治心：〈耶穌是甚麼東西？〉，《文社月刊》第3卷第7冊（1928年5月），頁75。

務裡摸索。先有實踐行動，後作理論建構。「目下正在改變之中，我們應當盡力作切實的服務，生正確的了解。」⁷⁹

拯世救民是基督徒知識分子的抱負，他們不僅以此自勉，亦以此來要求所信奉的基督教——基督教必須為當前的社會危機提供解決方案，或至少是解決危機所需要的內在精神動力。徐寶謙的一句名言，足可反映這樣的想法：「基督教是以出世精神作入世事業的宗教。」⁸⁰

三十年代以後，隨著政治社會情勢日趨敗壞危急，基督徒知識分子的本色化方案愈趨實踐主義，他們也更多地接受社會革命派所提出的革命理想與行動方案，以此來重訂基督信仰，他們的目標是建構一個有助於推動社會革命的宗教信念。不少人把耶穌打扮成革命家，強調耶穌來世的目的是進行社會革命，在地上建造天國。王治心說：「耶穌所希望的天國實現的天國即是要使現在社會裡的人，沒有衣食的憂慮，沒有貧窮的階級，沒有暗昧的行為。」⁸¹

要建構一個在外觀上似能付諸實踐的理論，就必須使理論盡可能簡明清晰，分析典型化（事物的共性壓倒殊性），價值二分化（黑白分明），獨斷主義 (dogmatism) 與排他主義 (exclusivism) 是避免不了的（這是「主義」與「思想」的分別所在）。這種思維模式不可能是相對主義的。

建構理論的目的是為了實踐，能否成功實踐便成了理論優劣的重要判準，套用鄧小平的名言：「實踐是驗證真理的唯一標準。」然而，知識分子通常是長於理論而拙於實踐的，他們亦不一定有實踐其主張的場景和資源；所以，隨著社會危機日漸深重，或說革命形勢日益嚴峻，知識分子的無能感便愈來愈強烈，他們自覺被排擠到社會邊緣，在社會革命洪流裡沒有位置。歷史的使命感與現實的無能感相合起來，使知識分子產生濃厚的罪咎感，他們甚至覺得自己是「多餘的人」，喪失昔日領

⁷⁹ 趙紫宸：〈基督教與中國文化〉，頁 17。

⁸⁰ 徐寶謙：〈基督教對於中國應有的使命〉，《真理與生命》第 7 卷第 3 期（1932 年 12 月），《本色之探》，頁 171。

⁸¹ 王治心：〈耶穌是甚麼東西？〉，頁 79。王治心這篇文章主要為了是回應朱執信一篇同名的反教文章。

導社會的勇氣，代之而興的是向實踐者謙卑學習的自貶。⁸² 基督徒知識分子如吳耀宗、吳雷川等，紛紛將基督教掛搭到最有可能成功的革命運動之上，成為其附屬理論。

無論如何，對多數受自由神學影響的知識分子而言，自由神學僅用來作為合理化他們拆毀傳統基督教教義的手段，並未使他們變得個人主義或相對主義。他們有自由主義的神學觀念，卻沒有相應的自由主義的文化和社會思想。他們的思想模式還是相當一元式的，並傾向還原主義。社會進化論與還原主義不僅不相衝突，更是互相顯揚的。

（三）與保守派的還原主義比較

篇幅所限，本文集中介紹受自由神學影響的基督徒知識分子的還原主義，不會兼述保守派的還原主義思想。保守派的神學進路同樣是還原主義格式，卻有很不同的取向和內容，得另文說明。這裡且作一簡單比較，藉以突顯自由派還原主義的特徵，我們也會兼及保守派對自由派本色神學的一些批評。

所謂保守派，乃泛指所有在原則上反對自由神學的人。這些牧者與信徒在神學立場上有共通的地方，譬如他們全都高舉聖經的權威，多數採取字面釋經的方法，承認聖經所記載的神蹟奇事曾如實地發生，確定耶穌基督為人間的唯一拯救，而天堂和地獄則為信者與不信者的各自歸宿；他們大多持守前千禧年的末世觀，對社會與文化抱消極態度，強調一個獨立於人類歷史以外的救贖使命，遁世思想濃厚；他們秉持信與不信不能同負一轆的立場，拒絕與自由派的陣營及教會合一運動合作，在組織和事工上另起爐灶。以上便是保守派的公分母。

但是，保守派並非隸屬同一陣營，中間存在極多分歧。從組織上說，他們有西方保守派差會在華建立的宗派，如長老會和浸信會；有由

⁸² 陳平原：〈東西文化夾縫中的中國現代知識分子〉，收氏著：《在東西方文化碰撞中》，頁213～231。八十年代以後，中國大陸不少學者討論知識分子的「原罪」意識，特別是他們在文化大革命時期的表現。「原罪」意識根源自兩個想法：第一，知識分子的責任在於拯世救民；第二，知識分子在社會革命裡無能為力，無法履踐拯世救民的責任。應然與實然的差距，便使他們自覺對不起國家和人民，尤其無法在號稱領導社會革命的實行者面前抬起頭來。

超宗派的信心差會在華建立的宗派與堂會，其中最大的當然是內地會；有由獨立的信心傳教士所建立的教會；也有不少由本地自由傳道人所建立的堂會和宗派。從神學上說，他們有與美國基要主義 (fundamentalism) 最為接近的改革宗保守派，有受十九世紀聖潔運動 (Holiness Movement) 影響的「重生派」，也有受敬虔主義 (Pietism) 與弟兄會 (Brethrenism) 神學影響的「生命派」或「奧祕派」。⁸³ 無論如何，我們總不能把他們籠統地冠稱為「基要主義者」或「基要派」（這是許多不熟悉西方神學的歷史學者常犯的錯誤）。與二十世紀初的美國基要主義者不同，他們許多根本不重視傳統教義，不認為基督教最核心的部分是其基要教義 (the fundamentals)，反倒視教義為西方的遺傳，務必除而後快；他們有部分人也反對以理性主義角度來理解基督教。

保守派對本色教會和本色神學向來持原則性的排斥態度。⁸⁴ 他們不認為人有權自行決定基督教的內容，強調聖經的永恆適切性，所以不會以因時制宜的取向，決定信仰中哪部分內容得以保留，哪部分則需革新。他們倒是以復原主義 (restorationism) 的立場，宣稱由傳教士帶來的基督教，由於已在西方傳播二千年，不可避免便夾雜許多人間的遺傳，偏離了耶穌的教訓，與聖經所載的不相符。因此，他們主張大幅度革除西方基督教的教義、禮儀和組織制度，以復原一個原初的基督信仰。對保守派而言，還原主義和復原主義是孿生的。⁸⁵ 如地方教會創辦者倪柝聲所言：

⁸³ 要是以個別人物為代表的話，第一種可以賈玉銘、楊紹唐為代表，王明道雖沒唸過神學，亦可歸入此類別；第二種則以宋尚節及大多數奮興佈道家為代表；第三種則以倪柝聲為代表。

⁸⁴ 早在 1922 年基督教全國大會召開，提出要建立「中國化的基督教會」以後，已有人批評這個名詞是根本錯誤的，因為基督教的道理沒有國界。參治心：〈聚過基督教全國大會以後〉，《神學誌》第 8 卷第 2 號 (1922)，頁 4。反對本色教會與本色神學的觀念是保守派一貫的立場。

⁸⁵ 譬如說，張亦鏡認為傳教士的財政供給，使中國教會附屬於差會，「違反耶穌差門徒傳道的教訓」，他主張「改造教會使『復原』如使徒時代」。他沒有從民族主義角度，倡言教會自立，卻認為中國教會自立，乃復原使徒教會的「榜樣」。亦鏡：〈今日教會思潮之趨勢〉，《中華基督教會年鑑》(1927)，頁 21。

我們以為神的旨意是要我們回到初世紀使徒的光景與方法；所以，我們對於教會問題，是專向新約的目標去傳播，而不受任何宗派的支配。⁸⁶

筆者過去已曾敘說王明道與倪柝聲等的有關主張，⁸⁷ 為節省篇幅，這裡僅提賈玉銘的看法。曾任金陵神學院教授的賈玉銘認為，「中國化之基督教」與「中國本色之基督教」等說法是不通的。若基督教是真理，便「自具活潑能力，足以改化中國，而決不為中國所改化也。」基督教若是真理，卻得在中國人的壓力下修改其內容，她便失去改造中國的能力，而中國亦失去為基督教改造的機會：「如果基督之真理，終不能化中國，而反為中國所化，吾不知乃中國之福耶？抑中國之不幸耶？」⁸⁸ 他斷言新神學派的本色化是一種「枉道而媚人，直將基督教之真理之特性，湮沒殆盡」的做法。中國需要轉化，而基督教正能為中國的轉化提供動力，但新神學卻使基督教失去這種動力。「超出世界以外，始克深具救正世界，改良社會之能力，否則難免隨波逐流……其與社會並沉浮，以時尚為轉移之教會，何得謂基督之真教會乎？……將基督教的特性，消沒殆盡矣。」⁸⁹

不管我們是否贊同賈氏的神學立場，都得承認這番話是一針見血，道出了自由派本色化方案的問題所在。將基督教所揭櫫的理想（救恩、天國），完全等同人間某個政治或社會理論的做法，即等於消去基督教的超越性和末世性，使之過度世俗化（over-secularized），如此便摧毀了她的社會批判空間，剝奪了她的文化批判能力。畢竟若基督教所傳講的就是社會革命的信息，與社會主流全無不同，則即使能證明她的有效性，亦無法申明她的必須性。⁹⁰ 此外，若是基督教得完全屈從於社會潮

⁸⁶ 倪柝聲：〈今年的基督徒報〉，《基督徒報》第13期14期合刊，《倪柝聲書信集》（香港：基督徒出版社，1997），頁25。

⁸⁷ 梁家麟：〈奮興佈道家對華人教會的塑造〉，收氏著：《華人傳道與奮興佈道家》（香港：建道神學院，1999），頁57～60；梁家麟：〈倪柝聲早期的教會觀〉，收《「宗教經典與詮釋」學術研討會論文集》（台北：國立政治大學宗教研究所，2000）。

⁸⁸ 賈玉銘：《新辨惑》（南京：靈光報，1930），頁258。

⁸⁹ 賈玉銘：《新辨惑》，頁251～252、259。

⁹⁰ 趙紫宸1929年在〈新酒〉一文裡，亦說過類似的話，載《真理與生命》第4卷第9～10期（1929年11月），頁11。

流與人心趨向，而重新自訂其存在的形式與所傳的信息，則她便是為自身存在的合法性與必須性而申辯，基督教不過是有待答辯的問題 (a case to answer)，她怎可能同時成為中國現存問題的答案？

賈玉銘還以嘲諷的口吻，指出那些聲聲倡言中國化教會的人士，本身就是過分西化的人，他們並不懂中國文化，其人與其言並不相稱：「提倡中國化教會之人士，大抵皆深被歐風美雨所化，所有思想，每帶西洋色彩，與華人心理大相背馳；甚於講道之際，亦必參合幾句洋語，方覺得味。此等言行不相顧之理論，能不令人竊笑不已乎！」⁹¹

他認為中國化教會的實際，包括以下四方面的特性：（一）乃保存中國固有文化的教會；（二）乃利用中國固有國性的教會；（三）乃於中國實行自立的教會；（四）乃求中國為基督化的教會。就（一）而言，他相信中國的舊文化與舊道德，雖有缺陷，但亦有真理在其中，「一旦輕棄違越，因非中國之福，亦非教會之益。」他並從普通啟示的角度，認定中國的舊道德與基督教有許多相合之處。至於（二），他有一個獨到的見解，認為中華民族有保守、調和與神祕三大傾向，這些都有利於基督教的傳播，特別是保守教會的傳播。⁹²

四、對還原主義進路的反省

筆者讀過許多有關二十世紀中國基督徒知識分子的本色神學的當代論述，常感困惑的是，研究者往往把這些人的見解視為有周密計劃的行動方案設計，作詳盡而系統化的分析，彷彿這些主張真能付諸實踐，而倡言者曾至少企圖按照自己的想法而加以實踐。這些研究都不免犯上過度詮釋的弊病。

事實上，中國知識分子在處理宏大的文化與社會事務時，通常都會把真實的情況與個人主觀的期望混在一起，此外還得加上許多激勵自己

⁹¹ 賈玉銘：《新辨惑》，頁 258。

⁹² 賈玉銘：《新辨惑》，頁 260～262。保守派一直是中國基督教的主流，自由神學沒有廣闊的市場（包括在北美知識分子密集的教會以內），這種情況至今在全球各地也沒有變。這不能光以傳教士的神學背景便得令人滿意的解釋，卻應與華人的民族性與信仰傾向有密切關係。

與讀者相信問題已受控制、前景樂觀的修辭。所有無法具體解決的問題最後都會變成美學或神學問題，而不復是其原來的經濟或社會問題，信念和意志力是解決一切問題的最後法寶。他們的本色化論述多數是處境性的，就是針對某個具體處境而作的回應，藉以紓解困窘，故僅是一次過使用，並且說話是為了說話，說出來便已完成了任務，連說話者本人亦無意依據這些「革命修辭」而付諸實踐。可以說，宏大而簡易的本色神學方案僅具禮儀性的作用。

這不是說本色化的倡言者都是空談者，光喊口號不作實事。但當他們作具體實事時，卻自然會選擇牽涉範圍較小，目標和理想較為狹窄，並能按部就班踐行的課題。譬如說，王治心在研究中國傳統的宗教思想時，沒有把一切簡單地歸結為「仁」或「孝」，他在研究中國基督教史時，也沒有對一切禮儀組織掉以輕心，論斷基督教不過就是「愛」一個字，其他都是多餘可棄的。

無論如何，二十世紀基督徒知識分子的還原主義本色化論述，大都可被歸類為僅具禮儀作用，沒有實踐價值的宏大簡易的理論；它們發揮了紓解內心張力，回應外在責難，安慰和激勵讀者的精神作用，但主要的作用亦不過如此。

對還原主義的批判，可以有許多不同的形式與層面，譬如從哲學角度說，所謂「還原」，就是要把事物由如今紛紜多變的現象，約化、同一化為某個簡單而純粹的形式，這個形式是眾現象背後共有的本質，也是它們賴以發展與生成的共同基礎。還原主義者表面上看來肯定了事物的變化（由一元至多元，由簡至繁），但究其底蘊，卻抱持本質主義的堅強信念，就是相信變的現象背後存在著某個固定的、不變的本質；又或者至少是事物在歷史演變的長河裡，有某個階段是所謂成熟期及高峰期（歷史上的所謂「軸心期」？），而它在該階段的形式可被絕對化為某個實體，以至成為日後繼續演變的不變範式。

對基督教而言，要是我們相信上帝以超自然的形式，介入人類歷史，進行在歷史中，卻又是超歷史的啟示，則我們尚可認定基督教信仰裡有某些非人為、非生成的給定內容（given，如巴特 [K. Barth] 的斷說），這些給定在人世間是不變的，不容後世的人予以修訂、否定或增

補，它們成了基督教不可或缺 (*sine qua non*) 的本質。我們也因此可以從現今架床疊屋的禮儀體制、五彩繽紛的宗派傳統、千口百舌的神學主張裡，還原出一個純粹的、本質性的基督信仰來。保守派的復原主義與還原論，所依據的便是這樣的想法。不過，要是我們從人本主義、歷史化的角度來理解基督教，拒絕相信基督教有任何給定的本質，則要在歷史裡還原出本質，便是不可能的；我們不能假設長久存在的便是本質，或存在就是本質。十九世紀尋找歷史性的耶穌運動 (*The Quest of Historical Jesus Movement*)，已被證明為一場失敗的嘗試。自由派基督徒的還原主義不僅在實踐上無法竟功，在觀念上是也自相矛盾的。

這個質詢同樣可以應用在還原主義者對中國文化的理解之上。除非我們像某些新儒家般持某種宗教性的情懷，認定儒家思想就是中國文化精神的本質，孔子是這個本質的締造者，而孔子與他的儒家思想也因此具備了若干神聖、永恆、對後世具約束力的權威地位；否則，我們為何相信可以還原出某個中國文化的「原型」(prototype)？這樣的還原想法，既假設了質料的永恆性與不變性，現象背後存在著一個不變、同一的基質，又預設了歷史發展是依據著某種由「一到多」的邏輯範式而進行的，故明顯地是奠基在某種「次宗教」(quasi-religion) 的形上學假設之上。

某些基督徒或許真的相信孔子具有與舊約摩西、大衛及眾先知般的特殊地位，是上帝對中華民族啟示的出口，故儒家思想是上帝在文化與歷史的普遍啟示裡的特殊啟示。他們是基於這樣的信念，才為中國文化做還原工作的。但是，沒有對中國文化抱持這種次宗教情懷的人，還原中國文化，藉以尋覓與基督教相調和的做法，究竟是否必須或可行呢？

另一個值得思考的課題是：對這些本色神學家(趙紫宸是個例外)言，上帝、耶穌、基督教，統統已由目的變成手段，信仰的最終目的不是通過宗教知識和經驗，獲得與上帝契合的最高幸福，解脫現實的不幸和苦難；而是借用宗教淨化情感，增強勇氣，以自己的力量與人間的不幸和苦難鬥爭。從歷史的回顧，我們可以充分理解他們為甚麼要這樣轉化基督教；而從原則上說，我們也不會排除宗教的現世性關懷和意義；但我們仍得問，將基督教徹底還原為某個政治和社會行動的答案、策略或所需精神動力，是否恰當的做法？為現世問題提供政治性和社會性的

答案是否基督教的強項？抑或這是在功能上扭曲了宗教？宗教不能脫離政治而獨存，但宗教的政治化 (politicization of religion) 是宗教的自我毀滅，證諸古今中外的歷史，筆者還找不到一個例外。

撮 要

還原主義 (Reductionism) 是自二十世紀初迄今華人基督教本色化最主要的形式，較諸所有其他理論更普遍，亦更容易付諸實踐。事實上，與其他所謂本色化理論不同的是，它不是一個純粹的方向建議，而是具體的行動策略。

「吾道一以貫之。」還原主義可以說是華人思維模式的一個自然傾向，就是化繁為簡，直指事物的本質與問題的核心。但是，這不是純粹的「化約論」，因為它不僅是一般性的約化，而是以「托古改制」的思維方式，強調一切的約化與重訂，都是要復歸基督教信仰的根本精神，這是一個本質主義與基礎主義的論述。還原主義與復原主義 (Restorationism)，成了保守派華人教會本色化運動的兩個指導性觀念。

本文將論述還原主義的基本信念與操作形式，藉以探討華人本色化神學一個重要的面相。

ABSTRACT

Reductionism has been the major form of Chinese Christian indigenization since early 20th century. It is the most common theory, and is of the highest practicality. Actually Reductionism is not a mere directive proposal, but a concrete strategy for action; and this makes it distinctive from other so-called indigenization theories.

"In one word my way can be concluded." — There is a natural inclination of the Chinese mode of thinking to Reductionism, which tends to simplify complicated situations, as to point directly to the essence of matters, or the core of problems. However, this thinking mode is not a mere "simplificationism" in general terms, but a mode that proposes reform under the cover of antiquity. It emphasis all revision and simplification aim to restore basic ethos of Christian beliefs. It is an essentialist and fundamentalist discourse. Reductionism and Restorationism have become the two guiding concepts of the indigenizational movement among conservative Chinese churches.

This article analyzes basic convictions and mechanism of Reductionism, as to investigate an important aspect of Chinese indigenized theology.