

上海



泰安

天水

边际的共融

全球地域化视角下的
中国城市基督教研究

吴梓明 李向平 黄剑波 何心平 等著

上海

泰安

天水

上海人民出版社

温州



边际的共融

全球地域化视角下的
中国城市基督教研究

图书在版编目 (C I P) 数据

边际的共融:全球地域化视角下的中国城市基督教研究/吴梓明等著. —上海:上海人民出版社,2009
ISBN 978 - 7 - 208 - 08504 - 6

I. 边... II. 吴... III. 基督教—发展—研究—中国—现代 IV. B979.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 043543 号

责任编辑 李 卫
封面装帧 张志全

边 际 的 共 融

——全球地域化视角下的中国城市基督教研究

吴梓明 李向平 黄剑波 何心平 等著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行 常熟新骅印刷厂印刷

开本 635 × 965 1/16 印张 20.25 插页 2 字数 277,000

2009 年 5 月第 1 版 2009 年 5 月第 1 次印刷

ISBN 978 - 7 - 208 - 08504 - 6/B · 726

定价 32.00 元

序

吴梓明

基督教与中国文化的渊源由来已久，两者在历史中亦曾有多次的相遇和接触，也经历过一段漫长又波折连绵的过程，难以简单尽叙。基督教是西方文明的代表，而中国文明又是拥有历史悠久及传统深厚的文化，两种文明表征的相遇看似是摸不着边际的，但是透过经年累月的磨合，把两种独特和对立的文明、融汇在一起，在中国这片广袤土地上，形成一种汇通、共融的状态。为了深入了解这种“边际的共融”，本书采用了一个理论框架——“全球地域化”——来提升到一种理论性、研究性的高度，加之以四个不同的案例作深入的分析。无论是“边际的共融”这种较感性的表达，还是“全球地域化”这种比较学术性的分析，都为突显出本书的研究预设和结论：基督教是一种普世性的运动，东来之后，配带上了地域性的特色，逐渐发展成一种带有地域特色的普世基督教。全球和地域之间，双向互动、彼此融合，形成了具有中国本土特色的地方基督教，也形成了被重塑、被丰富了的全球地域化的基督教。

本书的整体研究构想可见吴梓明、李向平、黄剑波共同撰写的绪论。中国本土基督教的构建，需要制度和认同的双向互动，这在李向平的第一章中有深入的阐释。本书第二章介绍中国基督教历史大环境下的四地基督教历史发展，由何心平执笔。第三章是黄海波用统计分析的方法对四地基督徒进行比较研究。第四章开始，分别由四地调查研究员黄海波、高民贵、黄剑波和王怡、吴小永撰写，是结合问卷调查、访谈走访以及数据整理于一身的上海、泰安、天水、温州四个城市的个案基督教会发展报告。最后，由何心平撰写本书的结论章节和跋。

丰富的内容尽在书内，在此不加赘述，是为序。

目 录

序.....	吴梓明	1
绪论 全球地域化的宗教互动模式		
——中国社会“地方基督教”的比较研究.....		1
第一章 普世基督教与中国“地方基督教”的关系建构		33
第二章 全球地域化视野中的四地基督教历史		61
第三章 对四地基督徒的分析		97
第四章 制度变迁与认同模式转换:全球地域化视角下的上 海北堂.....		113
第五章 泰安市青年路基督教会.....		170
第六章 生存合法性、信仰合法性与中国地方基督教的生成 ——天水市北道教会的个案.....		207
第七章 基督教地方化的温州模式		
——“义工传道”与教会制度的演变.....		251
结语 全球地域化与中国城市基督教.....		294
跋 学科联动,团队精诚:跨学科研究与写作.....		311
参考文献.....		313

绪论 全球地域化的宗教互动模式 ——中国社会“地方基督教”^① 的比较研究

第一节 全球地域化和地域全球化

作为一个使用频率极高的术语,全球化(globalization)的概念本身却一直缺乏一个被全球社会普遍接受的定义。然而,对全球化的理解,大致可以分为如下两大进路。

从报刊、电视等传播媒介和经济学界谈论全球化的大多数观念来看,人们所指全球化主要是一种经济现象,即各国市场和各地区性市场的一体化。例如,罗德里克(Dani Rodrik)认为,全球化是指“各种商品、服务和资本市场的国际一体化”^②。弗里德曼(Maurice Freedman)则将全球化定义为“资本、技术和信息通过形成单一全球市场并在某种程度上形成地球村的方式,实现跨越国家疆界的一体化”^③。作为经济学家,弗里德曼并不低估经济全球化在政治、文化领域的各种后果,但是,他却将这些后果置于全球化过程中的次要地位。

① 此处所言之基督教,即指基督新教。

② Dani Rodrik, *Has Globalization Gone Too Far?* (Washington D. C.: Institute for International Economics, 1997).

③ 汤玛斯·弗里德曼:《世界是平的:“凌志汽车”和“橄榄树”的视角》,东方出版社 2006 年版。

对于采取这个全球化定义的学者来说,20世纪70年代以来的社会发展进程是重要的支持证据。确实,由于科技和交通通讯的飞跃发展,世界进入了所谓地球村的时代,人与人的距离从空间上讲越来越近。世界经济一体化的进程突飞猛进、呼之欲出,而地区性的经济组织或联盟也不断涌现,其中最具代表性意义的就是欧洲统一进程,包括前期的欧共体和后期的欧盟。

与经济界、新闻界大多数人的理解不同,社会学、人类学、历史学和文化研究学领域的专家学者,更倾向于将全球化视为一种进化过程,即一个由诸多过程构成的巨大而多面的复合体,牵涉到人类生活的各个方面。

德国社会学家贝克(Ulrich Beck)认为,全球化是“距离的消失;被卷入经常是非人所愿、未被理解的生活形式”^①。这个说法与吉登斯(Anthony Giddens)对全球化的定义相呼应。他认为全球化指涉的是空间与时间(概念)的转变,是一种“对远方的效应”,而全球通讯与大众交通系统强化了这种“对远方的效应”。不论是“距离的消失”或“对远方的效应”,都意味着“疆界毁坏”、“超过限制”的意思;民族国家、文化的界线,越来越无法限制人员、信息、资金的流动。关于“疆界毁坏”,新自由主义的全球主义者强调的是全球市场的形成,但“距离的消失”、“疆界毁坏”其实涉及政治、经济、社会、文化多个层面^②。

与此相似,社会学家马尔科姆·沃特斯(Malcolm Waters)也认为,全球化是“一种社会过程,其中对社会安排和文化安排的地理制约因素消失,而且人们越来越意识到它们正在消失”^③。与较早一些的社会学家如韦伯和帕森斯一样,沃特斯从三个不同的“社会生活领域”即经济、政治、文化的角度来讨论全球化,但没有赋予某个领域以首要地位。然而,沃特斯认为,由于各种象征和符号具有以惊人的速度在世界上到处移动的能力,因此研究全球化的注

① Beck, Ulrich, 孙治本译:《全球化危机》,台北:商务印书馆1999年版。

② 孙治本:《全球地方化、民族认同与文明冲突》,见《思与言》Vol. 38, No. 1 (2000年3月),第147—184页。

③ Malcolm Waters, *Globalization: Key Ideas* (Routledge, 2001).

意力应当集中于文化领域。

针对上述讨论,一些学者则对在全球化现实和理论中常常被忽视的文化现象,文化概念常常被依附于经济全球化及新自由主义意识形态理论的状况表达了强烈的不满。他们主张,由全球化启动的巨大历史转型,除非从文化的概念性辞汇去着手,否则就很难得到恰如其分的理解。

汤姆林森(John Tomlinson)认为,“全球化处于现代文化的中心地位;文化实践处于全球化的中心地位。”^①近年来对全球性文化是否存在、何以存在、如何界定及其合理性等问题的热烈讨论可以说是对此观点的映证,而且这些讨论推进了全球文化理论的建设与发展,使建构一种“超越相对简单的‘世界政治’方式或‘世界经济’方式”的“世界文化”分析框架成为可能^②。

总的来看,社会学家、人类学家、历史学家和文化研究学者更强调全球化的文化、意识层面。如上所述,沃特斯的定义中包含了人类意识内容,而罗兰·罗伯森(Roland Robertson)则进一步从人类意识方面指出了全球化的新近阶段与以往的不同之处:“作为一个概念的全球化,既指世界的压缩,又指世界是一个整体的意识的增强。”

罗伯森认为,所谓“世界是一个整体的意识”,或者说“全球意识”的增强,是指个体参照整个世界而不是参照世界的一部分(地区或国家),来说明自己的现象世界的概率增大。我们不仅可以从传播媒介和消费偏好这样的现象中体会到人们趣味的全球化,而且我们在文化上用全球性术语重新定义我们面临的所有问题,或者说使这些问题相对化。例如,人们从“世界秩序”的意义上重新定义政治、军事问题;从某种“国际性衰退”中定义经济问题;从“世界性”产品(如“世界汽车”)的意义上定义营销问题;从普适主义的意义上定义宗教问题;从人权的意义上定义公民资格问题;从“拯

① 约翰·汤姆林森:《全球化与文化》,南京大学出版社2002年版。

② 罗兰·罗伯森:《全球化:社会理论和全球文化》,上海人民出版社2000年版,第89页。

救地球”的意义上定义污染和净化问题等等^①。

为了解决全球化与地域化之间的各类冲突,一些学者提出,全球化过程本质上是一个内在地充满矛盾的过程,是一个矛盾的统一体:它既包含一体化的趋势,又包含分裂化的倾向;既有单一化,又有多样化;既是集中化,又是分散化;既是国际化,又是本土化。首先,全球化是普遍性与特殊性、或者说单一化与多样化的统一;其次,它是整合和碎裂、或者说一体化和分裂化的统一;再次,它是集中化与分散化的统一;最后,它是国际化和本土化的统一^②。

诚然,各种形式的全球化都决不是简单的同一化,尤其不是文化的同一化,而是商品、钱、人、图像、技术、知识和思想等各种客体和主体,在全球范围内以前所未有的广度和速度流动。这些流动构成了全新的、“多文化的文化”(a culture of cultures)^③或“多网络的网络”(a network of networks)。

至于人类学家所看到的全球化,则是一种“克里奥化”(creolization),即强调在面对图像、物品、人和货币的全球流动时,地方主体所表现出来的发明能力和创造力,而不是“可口可乐化”(Coca-colonization)、“麦当劳化”(McDonaldization)或美国化(Americanization)。他们强调,全球化进程与传统文化的再创造是共存和互动的关系。

实际上,在全球化的网络中,每一个文化都不再固定于一个确定的地理位置上,而是在网络中做着不规则、不均衡、不等速的运动。文化不仅在空间上是流动的,在时间上也不仅仅是被继承,更是被在多元文化背景下生活的人——这个文化能动主体再生产和再创造。

① 罗兰·罗伯森:《全球化:社会理论和全球文化》,上海人民出版社2000年版。

② 俞可平:“全球化研究的中国视角”,载《战略与管理》1999年第三期,第96—102页。

③ M. Salins, “What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century”. 载《21世纪:文化自觉与跨文化对话》,北京大学社会学人类学研究所和人类与民俗研究中心,1998年。

因此,可以说,弱势文化或地域文化的复兴正好就是对全球化的抗争。这种抗争的萌生,源自于外来强势文化的威胁。值得注意的是,在抗争外来文化并使之地域化(localization)的同时,地方文化也受到外来文化的影响而被非本土化(deindigenization)。例如,北京的麦当劳是被地域化了的、中国版的美语文化的一个代表,中国消费者和麦当劳的经营管理者一起给麦当劳这一“地道”的美国饮食文化赋予了汉语文化的意义。对于中国老百姓来说,光顾麦当劳体验他们想象中的“美语文化”要比去哪里填饱肚子更重要^①。

为此,罗伯森还提出了一个由四个要素组成的“全球场”方式:民族社会、个人或自我、民族社会之间的关系或诸社会组成的世界体系,以及总体意义上的人类构成。全球场中的四个方面是互动的,其结果是造成四个参照点的每一个都成为一个渐进的发展过程,即个体化,对每个人都从一个完整的整体出发,重新进行全球性定义;国际化,在民族社会之间,存在着相互依赖性的增强和制度安排的增多;社会性化,现代民族国家被确立为惟一可能的社会形式;人性化,在人的可能性和权利方面,不再以种族、阶级、性别来对人进行区分。所有这些渐进的发展过程汇集到一点,就构成了全球化的种种过程。全球化这一总的发展过程不仅包含自身的逻辑,而且包含某种世界走向统一性的强大趋势。

但是,罗伯森并没有仓促地给“全球文化”贴上类型标签。他既看到了全球化带来的整体意识的加强,也看到了全球化得以扩展的同时,也张扬着文化的个性。他指出,全球资本主义既促进文化的同构型,又促进文化的异质性,而且既受到文化的同构型制约,又受到文化的异质性制约。

差别和多样性的形成和巩固是当代资本主义的一种本质要

① Yan, Yunxiang, “McDonald's in Beijing: The localization of Americana”, in James Watson ed., *Golden Arches East: McDonald's in East Asia* (Stanford University Press, 1997).

素。在这里,罗伯森将处理“同构型”与“异质性”的关系视作了全球文化发展中的核心问题。所以,在罗伯森之后,全球文化研究的重点不再是对是否存在一种世界文化而争论,而是着力寻找使全球性与地域性相结合的有效途径和方式。

对全球性与地方性关系的认识,福山代表着一种以既定社会价值系统为前提的单极化、同质化或一元普遍主义。亨廷顿、格雷等人批评了这种普遍主义,强调了文化的独特性和异质性。

罗伯森则试图提出“普遍主义的特殊化和特殊主义的普遍化”观点,以超越普遍主义与特殊主义的对立,在两者之间为全球文化的走向求解。通过“普遍主义的特殊化”和“特殊主义的普遍化”的双向推动,某种全球化的认知观念和文化价值观念是可以特殊化的。与之相应,只要各民族群体或本土化群体放弃各种特殊形式的文化本质主义,开放地融入全球化进程,或者不再固执于对某种族群性文化或地方性知识权利的过度吁求,其族群文化或地方性知识同样可以获得全球化的普遍意义。

前者可被称为“全球地域化”(glocalization),后者则被称之为“地域全球化”(lobalization)。可见,罗伯森的普遍主义与特殊主义的辩证法,既批评了为本土化而本土化的文化原教旨主义,同时亦批评了西方中心论的普遍主义,从而消除了将全球性和地方性(或普遍性与特殊性)作为文化的两极而产生的对立,使它们作为一种“互相贯穿的”原则而存在。

因此,罗伯森提出的全球地域化概念,常常被用来描述全球压力和需求是怎样与地方情形相互适应、相一致的过程。地方行动者在全球可能性的排列中选择并修改一些因素,以在地方与全球之间更为民主和更富创造力地从事社会活动。

这一理论方法,当然亦为普世基督教在中国社会的演进和发展,中国基督教在全球地域化的历史—社会背景之中如何建构地方基督教,研究中国基督教在此过程中如何把全球地域化作为一种普遍与特殊之“相互贯穿的”原则来加以运用,提供最基本的学术资源。

第二节 全球地域化基督教研究的问题缘起

近年来,全球化理论在不同学科引起了很多的讨论,在基督教研究中,也有学者开始从全球化的视角重新审视欧美基督教向全球其他地区和国家的宣教历史。Dana Roberts 认为,基督教运动本身亦可被视为是一个全球化的运动,她甚至将基督教的宣教运动看成为是第一个全球化运动(First Globalization)^①。还有一些西方学者也提出应将基督教历史视为一种普世基督教的运动(World Christian Movement)研究。换言之,在欧美基督教向全球其他国家和地区的传教运动,已经使基督教具有了全球地域化的意义,不仅仅是属于西方国家的宗教了^②。

这一全球地域化的历史事实,说明源自于欧美等西方国家的基督教,早已不只是隶属于一个国家、一个地域或一种文化体系之中的宗教体系了。美国耶鲁大学的 Lamin Sanneh 教授亦曾经把世界性的基督教定义为一种在“先前非基督教的社会中”发展成型的宗教形式。基督教已经脱离了“欧洲启蒙架构”所支配的表达形式,而成为一个多元表达的世界性宗教。^③

在论及基督教与全球地域化的关系问题上,值得一提的是美国的宗教社会学家彼特·贝耶尔(Peter Beyer)的相关论点。他从对全球化文化维度的强调,提出文化全球化的四个层面^④。

这第一个层面是 Davos,这种文化的全球化是作为经济全球

① Dana Roberts, "The First Globalization: The Internationalization of the Protestant Missionary Movement Between the World Wars", *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 26, no. 2(2002), p. 50—67.

② Andrew F. Wall, *The Cross-cultural Process in Christian History* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2002).

③ Lamin Sanneh, *Whose Religion in Christianity?* (The Gospel beyond West, 2003).

④ Peter L. Berger and Samuel P. Huntington eds., *Many Globalizations: Cultural Diversity In the Contemporary World* (Oxford, Oxford University Press, 2002).

化的伴随物出现的,其承担者是国际贸易。在这种文化中的人们掌握着各种当代经济方面的事务及技术,会操作计算机,用手提电话,了解航班表,懂得货币汇兑。他们也衣着相同,行为表现相同,并用英语交流。这种文化不仅发生在办公室、会议室或大酒店中,它也进入人们的生活方式,并影响参与其中的人们的价值观。但这种文化是精英的文化,也是那些热切希望成为精英的人们的文化。这种文化的社会位置在经济领域,也会影响到政治领域。文化全球化过程中这种精英间的互动,在精英与非精英之间造成了他们必须共同处理的困难。当代社会的许多道德与意识形态冲突将精英文化置于大量心怀不满的并在经济上没有特权的人们的对立面。亨廷顿指出,这种怨恨会导致民族主义或宗教反精英主义(彼特·伯杰、亨廷顿,1998)。

第二个层面是 Faculty Club International,这种俱乐部文化本质上是西方知识、价值观与意识形态的国际化。

第三个层面是 The McWorld Culture,即为普罗大众的文化,即 McWorld。这个文化也已被纳入到西方化中了,特别是以美国为源头。大众文化传入地的本土反应有完全的接受和完全的拒斥。完全接受通常会导致代际冲突,完全拒斥也是很困难的。

第四个层面是 Evangelical Protestantism,这个基督教福音主义,特别是由其中的五旬节派所推动的运动,构成了全球化的一个令人瞩目的进程。它的全球化力量可与我们这个时代的其他充满活力的宗教现象相媲美。

基督教福音主义扩张到世界上那些从来也没有这一宗教传统或一直是异质文明的国家中去,如东亚、中国等。它的新形式是完全本土化而且是完全独立于外国教会或资助的。基督教福音主义在这些新进入的国家引起了一场文化上的变革。它在男性与女性关系上、儿童抚养与教育上、对待传统社会等级结构的态度等问题上都引起了深刻变化。

事实上,无论是经济一体化还是文化全球化,都存在两种截然相反的态度和立场,即支持和反对。全球化与反全球化成为近年来国际社会颇为关注的议题。在全球范围内,反全球化的声音一

直存在,并且其本身具有了“全球化”的特征,即反全球化的全球化。这些现象,于今已成了一些学者论说文化全球化的支持性证据之一。但是,需要注意的是,在这个似乎是“一体化”的过程中,另一种现象也非常引人注目,即不同文化之间的冲突愈演愈烈,各人类群体进一步加强对本土文化的认同,传统文化也在一定程度上得到复兴。^①对地方性的强调成为一些学者反对全球化进程的话语,它更是非西方社会抵抗西方霸权的一种策略。

显然,基督教运动是一个全球化的社会运动,它由不同的国籍、不同的差会、甚至是不同的宗派教会连手的国际性合作活动,但是在它传来东方世界的时候,却被视为“西方基督教”。这就证实了全球化的基督教同样是属于地域化、或者必须是地域化、或者是具有地域化特色的宗教。如果说,等同于西方化或现代化的全球化,其实质是一种普遍主义的霸权进程的话,那么,地域化(localization)则是特殊主义的文化原教旨主义。由此构成了全球地域化构成中的基督教的基本论题。

它们必然是在“全球化的视野”和“地域性的关怀”的双向关注之中,实现了自己的发展和演变。为此,中国基督教及其教会组织的发展和演变,乃是这个全球地域化过程之中一个活生生的个案,可以由此而深入讨论普世性基督教在中国社会中的全球地域化课题,进而讨论具有本土特色的中国基督教会,中国基督教如何能够“更基督化、更中国化”,进而“更全球地域化”。^②

回顾已有对中国基督教的研究,无论是历史研究,神学或哲学研究,还是针对当代宗教的社会学、人类学各项研究,大都面临一个如何处理基督教作为一个“世界宗教”的普世性问题,同时亦涉及如何对中国宗教的地方性或特殊性加以探讨的问题。

应该说,已有的基督教历史和发展现状的研究,已经内涵有改变基督教研究范式的意义。以中国基督教史的研究为例,近代学

① 亨廷顿:《文明的冲突与世界秩序的重建》,新华出版社 1998 年版。

② 吴梓明:《全球地域化视角下的中国基督教大学》,台北宇宙光全人关怀机构 2006 年版。

者基本上是应用了费正清(John Fairbank)的“冲击—反应”(Impact-Response)的研究范式,来阐释基督教来华的历史进程,意即西方传教士来华将冲击带来中国,往后中国的改变便是中国面对西方冲击后的一种反应(Fairbank and Teng, 1954)。这其实与列文森特的(Joseph Levenson)“传统—现代”研究范式如出一辙,均是西方中心主义的研究进路,意味着西方国家、基督教站在主导地位。与此相应,中国则处于一个被动和反应者的地位^①。

自20世纪80年代开始,柯文(Paul Cohen)提出“以西方为中心”转向为“以中国为中心”的研究范式。他认为,近代学者必须从中国社会的问题入手重新发现中国的历史^②。90年代中叶,裴士丹(Daniel Bays)等学者亦开始努力寻索有关中国的元素,他指出“华人信徒研究”可以是研究中国基督教史的一个新的发展方向,他亦进一步指出这样的研究进路将有助重新编写一个属于中国本色的华人教会的发展史来^③。

不过,上述研究虽然都强调以中国为主体的研究,但由于所采用的资料仍多来自西方,柯文等学者的议题也自然地是从西方史料取材,所以,它们仍然不能摆脱那些属于西方、或是“以西方为中心思考”的议程^④。更重要的是,他们的研究方法仍然落在“东方—西方”这样的二元对峙的理论范式里。正是在这个意义上,全球地域化和地域全球化概念的引入,将有可能超越这个流行多年的基督教研究范式的多层限制,在中国基督教的研究领域中建构一种新的研究范式。

需要指出的是,即便是Dana Roberts等西方学者的基督教研究亦依然是单向的,他们仍然是以基督教为主体、单方面的注重了

① Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (Berkeley: University of California Press, 1964).

② Paul Cohen, *History in Three Keys: The Boxers As Event, Experience, and Myth* (N. Y. Columbia University Press, 1998).

③ Daniel Bays ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present* (Stanford: Stanford University Press, 1996).

④ Jean Paul Wiest, *Maryknoll in China: A History 1918—1955* (New York: Orbis Books, 1998).

基督教的全球化运动本身,但却忽略了全球化与地域化两者之间的互动历程及其结果。为此,本课题的研究则试图以“全球地域化的宗教互动模式——中国社会的地方基督教比较研究”为主旨,致力于这种从历史到当代、从西方国家到非西方国家之间的互动过程的研究,通过文献研究和田野调查,把它们有机整合,然后进行中国社会变迁过程中的地方基督教比较研究,考察普世性的基督教如何在中国实现地域化,特别研究中国基督教在它的地域化演进过程中,如何体现出基督教及其信仰理念的普世性特性等等现象,进而以其地域化的内涵反过来影响基督教的全球化历程。

第三节 基督教的普世性与地域性

作为一个普世性的宗教,基督教每传及一个地区,就不免与当地的原有文化产生冲突、对话以至融合,在互动中被赋予地方文化的意义。这个过程也使得普世基督教的内涵得到丰富。事实上,每当基督教接触到某个民族文化时,本土化就不仅仅是一个基督教被纳入民族文化中去的适应过程,而且会产生一种调和过本土文化的基督教。基督教自创立之初,就存在着与当地社会调适的问题,它每到一处,就必须吸收和融合部分当地文化,为当地的社会和人民所接受,否则就无法在当地立足扎根。

自七世纪基督教进入中土以来,外来的传教士和本土的信徒们(尤其是知识阶层)就一直在做本土化的努力和尝试,但一直收效甚微。直到近代以来方才有所改观,但对于普世信仰与本土文化的关系,即使在基督徒内部也是各有所执、争论不休。

对于传统文化与外来文化的关系,中国知识界自“五四”以来就一直存在着三种主张和路线:一是强调西化,提倡“往西跑”,以胡适、陈独秀为代表;二是热心传统,提倡“往东跑”,以梁漱溟为代表;三是走中间路线,主张文化融合,以梁启超、蔡元培为代表^①。

① 林荣洪:《王明道与中国教会》,中国神学研究院1982年版。

直至今日,学术界里仍有这三种主张的代言人,20世纪80年代的“文化热”的讨论也大都围绕这些问题展开。

与此相应,在基督教学术界,尤其是知识分子信徒内部对于基督教本土化问题也持不同意见,大抵也不外乎三种模式。

第一种,主张完全的本土化,主张“作为中国人,不可须臾忘记本国的文化传统”。

第二种,普世化,认为“作为基督徒,信仰不能离经叛道”;普世原则下的本土化,宣称“基督教与中语文化可以融洽共处,因为所有真理都同出一源,故汉语文化也有其价值和正确的地方,但因在文化传统里弊病之多也不容忽视,因此就当分别有所取舍”。

然而,承受中国传统“和合”文化观念的影响,多数的知识分子信徒都采取第三条路线,即文化融合的路线。

他们一方面持批判的态度来认许中语文化,同时又审慎地接纳基督教。他们认为,本土化并不是复古和效法传统的风俗习惯,也不是拒绝与西方合作的盲目排外和仇外主义,也不是简单地抛弃西方基督教悠长的属灵传统,勉强把基督教与中语文化结合在一起,图谋建立一种非驴非马的新宗教信仰。然而,即使他们同循一条路线,但却先后有别,程度有别,影响他们主张的一个关键问题就是:“何为体,何为用?”这就是说,究竟他们的本土化努力,是为着更有效地传扬基督教,还是依靠基督教去保存传统文化的价值?

对于这些问题,在中国基督教的研究领域里,讨论一直在继续,但一直也没有比较清楚、满意的解答。

如果把历史上的这些努力,与在各个地方的基督教的具体形态用全球地方化和地方全球化的视角来重新考察的话,似乎也可以超越上面所提及的一个文化忠诚的悖论。实际上,这个所谓的文化忠诚的悖论本身,也是“东方—西方”二元对立方式的一个反映。事实上,西方的基督教形式本身就是普世性基督教一个特殊的文化表达方式。因为,基督教本来就不仅仅是西方模式的。

当然,我们需要意识到,这个研究范式的难点在于,我们实际上假设了普世性基督教的存在,但是,我们却难以界定这个普世性