

都是傳教修會鼓勵研究傳教歷史的原因。不過，最重要的原因可能始終是為了促進他們傳教修會的聖召。儘管傳教士曾犯過很嚴重的錯誤，但他們確曾投入最佳人力，盡他們一切所能去促成第三世界國家的本地教會興起。事實上，傳教歷史包羅了天主教會在世界各地的興起、成長及箇中的甘苦，也為傳教修會提供了更多的途徑，去實踐他們在第三世界的服務。這些歷史猶如第三世界教會史的前言，或頂多是整個歷史的第一章而已。因此，傳教歷史必須配合現時代的服務及合作精神，這是今日教會之間關係的特色。

#### 【建立了解的傳統】

傳教歷史家執筆時的第一項任務，並非去證實或否定任何設想，而是去喚起對往事的認識。經過仔細探究事實後，他們有能力去篩選及取捨。完整平衡的傳教歷史，並非只是記載教會體制及官方神學如何建立，也

是不同文化之間的相會歷史。傳教修會或本地教會的政策制訂者不應霸佔了整個舞台，也應留一些空間給那些「寂寂無聞」的傳教士及本地教友。透過這些有血有肉的真人真事，人們才可以真切地體會到文化間及超越文化的傳福音工作之盛衰。

傳教歷史家若是一個好的說故事人，當能夠以他所選取往事重點，留給讀者一個深刻的印象。不過，除了提供資料外，他更應分析這些資料，把他的評斷傳遞下去，好能影響他人。

這些使命絕不輕鬆。假如傳教歷史家錯誤理解過去，或馬虎了事，將在對傳教歷史或第三世界教會歷史，或兩者的關係上，留下誤解。相反，假如傳教歷史家是一位成功的說故事者及一位熱切的分析家，他對往事的觀感及褒貶，將受到傳教修會及本地教會的一致讚賞，視之為他們共同的歷史及關係的真正指標。（附註見頁四十四）

---

## 天主教及基督教史學中的本地化觀念



沙百里著  
林瑞琪譯

廣義來說，「本地化」就是把基督宗教信仰，在地方文化的脈絡中表達出來。這包括基督教所常稱的本位化，也涉及很多社會

經濟境況的問題。在西方基督宗教的歷史中，早期希臘教友諸如格來孟及奧利振等，套用了本地化的原則，在希臘文化背景表達出

基督福音的意義。近代亞洲史上，深具人文學術修養的耶穌會傳教士，嘗試融匯入亞洲的主要文化傳統中。羅比諾在印度及利瑪竇在中國的工作，可說是在亞洲文化中進行本地化工作的先驅。

進入二十世紀，民族主義運動興起，殖民地和半殖民地逐一發展為獨立國家，刺激起新的神學反省，並對本地化的原則注入新的動力。本地化原則首先是應用在牧民及教理講授上，但在撰寫基督宗教歷史時，本地化原則亦具有同等重要的地位，這在探討中國教會的歷史時尤其顯注。中國社會的任何發展，都必須透過對整個歷史的全面認識去了解。中國歷史本身正是一度恆久不斷的強大文化傳統，內裡包含一個具有深厚道德含義的世界觀。

本文旨在檢討天主教及基督教歷史學家，在中國基督化的問題上，如何應用本地化這一觀念。我們選擇了兩本美籍人士的近作，分別是Ralph Covell在一九八六年出版的《孔子、佛陀與基督：福音流傳中華史》及Jean-Paul Wiest 一九八八年成書的《瑪利諾會在中國》。兩書的內容比較起來有很多不盡相同之處，Covell全面探究整個基督宗教在中國的歷史，而 J.P. Wiest 則只談論二十世紀上半期瑪利諾會在中国的經歷。不過，我們在這裡所想提出的是，他們兩者都同樣關注基督宗教在中國社會本地化的成敗問題。

## 中國教會的成長可視為本地化的發展

Ralph Covell是科羅拉多州丹佛市保守派浸信會神學院的傳教學教授。他這本書並非是基督宗教在中國的通史。相反，他專注於福音在中國各個歷史階段中傳揚的方式。

他要分析的是，傳福音過程中，究竟人們帶出甚麼訊息，人們如何理解這些訊息，以及在怎樣的文化、社會、政治境況下會得到人們的接納或排斥。他的研究主要出於兩大思想：一者是基督宗教在具有濃厚道德價值意識的文化脈絡中，所顯出的「舶來」特性；另一方面，美國傳教學者近年也特別重視「本地化」概念。

Covell剖示了景教所宣揚的福音，如何與第七至第八世紀的唐代的佛教主流思想緊密聯繫。因此，至第九世紀佛教面臨迫害時，這個細小的基督徒團體受的災難似乎更深。儘管他們已盡量與當地的宗教溶合在一起，但仍難逃逐步消失的厄運。也許，他們與在敘利亞及波斯的根源失卻聯繫，是景教覆沒的主要原因之一。Covell對於十三及十四世紀的方濟各會士在遠東的傳教工作所談不多。這些中世紀基督徒集中精力去建立及維持與蒙古統治者的關係。他們使用拉丁文及蒙古語言，導致與中國文化傳統完全脫節。

相反，Covell十分重視十六世紀末期利瑪竇等耶穌會士的東來，視之為首次嚴謹地嘗試契合當地文化。他指出，耶穌會士力求向朝廷表示他們是化外之夷，切願學習中國



人的智慧。他們呈獻給中國皇帝的禮物，是抱著進貢稱臣的心態。利瑪竇的護教文章是採自儒家學說的宗教及倫理觀念，並引援中國經典以期與佛家抗衡。利瑪竇的《天主實義》一書是以理性討論去表達出，基督宗教的真理早已為中國傳統思想所接納。他的西方邏輯看來有點怪異，但論證卻十分有力，觸動人心。Covell也意識到耶穌會士的作風可能潛伏一些危機。雖然他們的最終目的是要引領人歸依基督，但他們的作為卻可以誤導追隨者，偏向以純道德的觀點去看救恩訊息，而忽略了當中的宗教意義。不過，他仍對耶穌會士所用的方法推崇備至。他認為，耶穌會後來的失敗，應歸究於羅馬對中國禮儀中敬孔祭祖的禁令。他並沒有在這一點上再深入探討下去，歷來的傳教學家已對這個問題討論得十分詳盡，一般的神學家鮮有異議。

Covell談及十九至二十世紀殖民化的時期，基督教的傳教工作，似乎更具創見。他提到基督教界曾努力把一些天主教界所忽略的基督訊息「植根」於中國土地上。他舉出第一本基督教小冊子的靈感，就是取材自坊間流行、用以陶成百姓道德良知的儒家作品。郭士立（Karl Gutzlaff）因而編成了三十頁厚的《完人典範》。基督教作家也致力於編寫一套有系統的自然神學，他們相信這為中國人來說，是比較容易接受一點。丁韋良（W.A.P. Martin）於一八五四年所寫的《天道溯源》，正是立論於宇宙秩序及人類本性智慧。它指出，道德規範其實就是神律在人心中中的作用。由此看來，丁韋良師承了利瑪竇的護教學傳統。同時，基督教傳教組織所出版的俗世刊物，也促進了西方科技在中國的流通。這同樣是為了滿足中國知識份

子對國家現代化的渴望。

至於從民國以至共產黨統治中國的時期，Covell清楚地界分基督教內兩大主流思想：「自由主義」及「虔敬主義」。自由主義強調關心社會，發掘福音中的俗世意義。自由主義則首先支持新儒家學說所主張的「精神重建」，以及日後共產黨的「建設社會主義」。另一方面，虔敬主義卻是極端宗教化，強調個人的歸依；先提出信仰，然後再以善功為復活的主所賦予的新生作證。要了解中國基督教神學的最新發展，就必須先了解這些思想背景。今日，側重社會事務的基督宗教漸受官方支持，但另一方面，虔敬主義卻在民眾當中，特別是半公開的團體中大行其道。Covell大力肯定目前推動基督訊息「本位化」的種種努力。Covell認為，中國基督徒在經歷過為信仰而受苦及褫奪一切權力後，將更能在社會中為福音作證，而不致於陷入唯物俗世主義的羈絆。他認為，中國基督徒在擺脫外國干預後，可以在目前這種獨一無二的對福音的全面開放中，尋覓出表達信仰的新路向。

美國中西部資料研究所的Richard Bohr，亦懷有同樣的樂觀看法，他這樣評論J.P. Wiest的《瑪利諾會在中國》一書：

這本期待已久的著作，為研究中國基督宗教傳教史打開了新的領域。它最大的貢獻在於闡釋瑪利諾會的精神；如何使由西方傳入的基督宗教轉化為中國人的基督宗教。瑪利諾會士尊重中國文化，並創出具有遠見的事工，把基督福音的神修及社會意義深深紮根於中國的土壤。分析過這些努力的作用之後，Wiest指出瑪利諾會最重要的建樹，就是為中國天主教徒建立一個基礎，好使一九四

九年共產黨驅逐外國傳教士離開中國後，中國教友能建立一個自主的教會。

這樣的褒獎出於一位基督教神學家之口，反映出美國的合一精神日見成長，也給予作者的創新思想很大鼓舞，一如該書的導言所說：

文化極權主義時代經已過去。國家與教會都不斷在變，致使文化的確定性、傳統以至價值體系，都成了相對的。四百年前，利瑪竇及他的同伴默默地打破文化隔閡，挑戰專制思想及一國自足的心態。他們是建橋者，也是交談的中介。他們預見今日社會的發展將基於互相尊重、平等及文化交流。時至今日，梵二的「教會傳教工作法令」仍繼續鼓舞傳教士去熟習各民族的國民及宗教傳統，天主聖言的種子早已默默散播在他們的心中。

不過，這段文字卻並非作者所要說的瑪利諾會在華傳教的歷史。Wiest的真誠及客觀應受推崇，因書中的內容暗示出絕大部份的美國傳教士並未能做到真正的本地化。書中第七章談到「瑪利諾會與政治」，為美國傳教士在日後與所在國進行文化上交往時，留下很好的線索。以下有幾件事實在值得我們須加以注意。

瑪利諾會在美國誕生時並沒有什麼合一的精神。創會者注意到美國基督教傳教士在中國的活動，他們不希望中國人會誤以為美國沒有天主教，或以為天主教是基督宗教當中一個落伍的組織（基督教常稱天主教為「舊教」）。來到中國以後，傳教士必須面對種種困難，包括廣東省潮濕酷熱的天氣，鄉

間的惡劣生活條件，方言眾多，基督徒人數又少，以及軍閥混戰所做成的破壞等。後來，他們逐漸知道如何與當地人熟稔。起初，傳教士很依靠傳道員，以他們為重要的傳譯員及中間人。但不久之後，傳教士立即明白到，假如他們想要融匯入中國人的生活中，必須親自熟習當地方言及風俗。嘉應代牧福德主教鼓勵傳教修女與當地婦女一同到街市買菜及下廚工作。他深知，生活一起是傳福音中十分重要的步驟。

撇開他們在投入本地文化方面的成績不談，傳教士很多慈善工作確贏取了當地人的好感。這些工作包括照顧棄嬰及孤兒，治療麻瘋病人，收留無家可歸者以及向饑餓者分施食物。即使在民族意識高漲、充滿排外及反基督宗教情緒時期，這些慈善工作仍能在當地人心中留下深刻的印象。不過，這些服務大都需要倚靠外國財政上的支持。這種扶助孤寡的工作有時亦會與美國人的優越感連在一起；傳教士在嚐透苦頭的日子裡，也會以自己來自一個較富裕強大的國家而感到一些安慰。

很多社會上不幸事情往往太易誘究於無產階級主義者。出於對無神論共產主義的抗拒感，許多傳教士都對國民黨政府的腐敗保持緘默。誠然，一九三四年中國推行「新生活運動」時，蔣介石的政策容許教會參與教育及社會福利工作，但傳教士對國民政府的支持，到一九四九年共產黨上台之後立見苦果。即使是第二次世界大戰時努力協助中國抗戰，也難令共產黨人承認傳教士的愛國心。相反，傳教士與美軍的合作卻讓共產黨人找到口實。傳教士常被控從事間諜活動，韓戰期間尤甚。事實上，他們的愛國心歸向美國多於歸向中國。一九四一年日本偷襲珍珠

港之前，在滿州國日本勢力治下的美國傳教士，並不敵視當地的日本統治者。為了保護他們的傳教事業，傳教士對日本人的殘暴統治默不作聲，並把中國抗日志士看作土匪。雖然這些政治上的委曲求存只是為了保護傳教事業，但他們卻平白失去分擔中國人最深切感受的機會。

在指出過往的錯誤後，《瑪利諾會在中國》一書傾向於肯定與中國現政府建立友誼的做法，並肯定其新的社會政治秩序。在這個背景之下，作者認為中國地方教會的獨立自主應得到鼓勵。作者指出，八十年代以來，很多有建設性的交往一直在進行中。中國天主教愛國會所批核的發展計劃，亦會接受美國或其他國家天主教團體的資助，只要不帶任何附加條件即可，因為這是「三自原則」所堅持的要點。此外，中國的獨立自主是絕對不容挑戰及侵犯的。

當《瑪利諾會在中國》一書的作者指出，「文化極權主義的時代經已過去了」的時候，他很可能想到美國教會那時正進行著不少自我批評。但我懷疑，在中國推行本地化運動時，能否仍保持一樣的樂觀看法。

### 以福音為批判原則的本地化

過往，傳教區歷史多以教堂為中心，偏重於褒揚傳教組織的成就。現代傳教學家很多都受到雷鳴遠神父的言行所感召，與過往有完全相反的觀點。他們譴責往日傳教士的專斷作風及殖民地時代的政治妥協，並強調傳教士應成為與中國人一起生活的中國人。他們的論斷廣受馬克思主義歷史家的歡迎，因為後者常譴責傳教工作是西方帝國主義對中國的文化侵略。即使不贊成共產主義歷史觀的中國民族主義者，也對很多傳教士的作

風大加撻伐。他們的論點主要是出於文化意識的醒覺。因此，我們在推崇Ralph Covell及 J.P. Wiest 所寫的歷史時，必須先行細察這一段歷史背景。

一九八零年代的美國天主教，肯定深受梵二思想的影響。以人為中心的服務、交談、及參與現代世界等等的工作，都從梵二「論教會在現代世界牧職憲章」中得到鼓舞。不同流派的解放神學，更大力演繹福音對社會正義及人類文化的探索。教會學在梵二中亦深受衝擊。在主教團相繼形成之後，本地教會的成長愈來愈受人重視。美國、加拿大、巴西以至其他國家的教會領袖，已對羅馬的過度中央集權表現出有點不耐煩。

基督教界也對天主教的這些發展感到興趣。發展出一個獨立自主的天主教會，是難能可貴的經驗，也可以說是一次實驗。在這裡我想略略一提香港中國研究中心研究員陳劍光於一九八六年在加拿大渥太華市聖保羅大學所呈交的論文。該論文題為「邁向本位化教會學」，主要探討「中華人民共和國（一九七九至一九八三年）的天主教會：其生活及神學意義」。它對研究近代中國教會史十分有價值。作者專注於本位化，認為中國的經驗對建立起一個自足的本地天主教會，可資鑑証。它在不達致分裂的情況下，融合了本國的生活與文化。不過，他卻未能為本位化這個字眼訂出具體定義，究竟本位化是指順應、妥協、本地化抑或世俗化？在問到「本地教會的本位化與內在化究竟有何分別」時（見該書 122頁），作者自己也弄不清這個問題。

這帶出了另一個很重要的問題：如何在福音的意義下發揮本地化的確切意義？對於這個問題，我們有以下的建議：

〔一〕應更明確地分析「中國文化」的定義。

——它首先是自我認同及對古老而豐厚的文明產業有自豪的歸屬感。這份醒覺可能涉及對外來文化的輕蔑，特別是有關道德價值判斷的事情。

——它是複合的體系，牽涉到政治、文學、藝術、宗教、道德傳統及地方風俗，而整個體系又深受執政者的權力運作所影響。

——在這文化體系內存在著不同的層次。首先有官方的文化，無論是傳統上或革命性的文化，都構成了國家的主流意識形態；其次，知識份子文化中的「百家學說」，是制衡統治者的力量；第三，大眾文化，包括戲曲、小說、詩歌、故事、漫畫、道教禮儀及地方風俗等。現代革命作家魯迅曾使民眾注意到低下階層中對現況不滿者。魯迅也注意到青年、婦女及病患者的問題。魯迅的文化批判精神，在現代作家柏楊的著作中重新展現出來。電視紀錄片集「河殤」的製作者亦對過去的文化作深入的批判。

〔二〕基督徒對文化遺產應有判別的能力及精神。

天主教徒應不要再為曾經否定中國官方所奉行的禮儀及未能歸化中國知識份子而感到難過。他們應感謝上主驅使他們到鄉間傳教，分嚐貧農生活，經歷困苦歲月，產生出豐碩美果。中國教會今日得慶復生，大部份教友都居於鄉間或漁村裡。官方的無神主義壓力絲毫不能動搖他們的信仰。

有些亞洲神學家在福音的光照下，能更進一步了解到本地化的意義。國際神學委員會的印度籍成員 Wilfred Felix 的著作，亦可以反映出這一事實。他在一九八八年九月 Vidyaajyoti 雜誌刊登了一篇極具啟發性的文

章，題為「本地化：在亞洲脈絡中的反思」。現摘錄其中片斷作為本文的結論。

過往一些從事本地化的努力，諸如羅比諾及利瑪竇的工作，都是從高層社會入手。這些嘗試背後都懷有「從上向下滲透理論」，即是說，只要能與社會上層文化結合，即可以自動影響到下層群眾。即使是梵二所引發的本地化熱潮，仍以與社會精英份子所擁有的「傳統」文明為主要交流對象。

今日，亞洲本地教會決意轉向社會弱小者及邊緣者的文化……

真正的本地化，應以正確地審視歷史為大前提。過往人們常以居社會主宰地位的或大團體的角度，去理解歷史的發展，而低下層及少數份子的傳統及文化，便寂寂無聞地煙沒下去。真正的文化史，必須騰出空間，以容納社會上每一階層的文化及傳統。

每項對文化通史的評論，也十分適用於教會史上的本地化歷程。

最後一個必須提出的問題是：與貧窮人及弱小者在一起，是否就算是「邊緣行為」？顯然，這個問題觸發起另一疑問：基督徒是否應殷切地去接納一個製造邊緣群眾的文化呢？若明白到與邊緣群眾在一起，即是與沉默的大多數的核心在一起，則我們應感到安慰。華理柱主教在許久許久以前於《遠方》雜誌上這樣寫道：「面對著羞澀的村童，出現一幅赤貧如洗的景象，我的心不期然地吟詠著『我選了你』。」

他作了正確的選擇。正是這些群眾，以他們的血汗淚水，在過往及未來，繼續譜寫真正的中國教會史。