

主編 王忠欣

基督教與中國

Christianity and China

2007

第五輯 Volume V

第五辑 Volume V

主编 王忠欣

基督教与中国

Christianity and China

基督教与中国 (年刊)

第五辑 2007年

主办: 北美华人基督教学会

主编: 王忠欣

编辑委员会: 吴秀良 姚西伊 陈宗清 唐崇怀 谢文郁

编辑: 黄小玲

装帧设计: 夏训智

出版: 恩福基金会

701 S. Atlantic Blvd, Suite 268B

Monterey Park, CA 91754, U.S.A

Tel: 626-308-3530 Fax: 626-308-3534

Website: www.bf21.org

E-mail: theblessingsf@yahoo.com

Christianity and China (Published Annually)

Vol. V 2007

Production Chinese Christian Scholars Association in North America

Chief Editor Zhongxin Wang

Editorial Board Silas Wu • Xiyi Yao • Grant Chen • Joseph Tong • Wenyu Xie

Editor Xiaoling Huang

Designer Harris Ha

Publisher The Blessings Foundation, Inc.

701 S. Atlantic Blvd, Suite 268B

Monterey Park, CA 91754, U.S.A

Tel: 626-308-3530 Fax: 626-308-3534

Website: www.bf21.org

E-mail: theblessingsf@yahoo.com

ISSN# 1553-4219

Printed in Taiwan

目录

卷首语	王忠欣
【特稿】	
当代中国基督教信仰的悲剧性经验/1	余虹
【基督教与中国文化】	
基督教入华二百年之回顾与展望/9	林中泽
基督教与中国文化的冲突与融合/20	安希孟
权利的终极之源—— 基督教与儒家对自由民主政治的影响/37	储昭华
福音与文化—— 基督徒对中国文化的使命/51	章蓉
伦理道德与宗教信仰的勾连—— 社会秩序与人心秩序的建构/62	田薇 戴明芳
【基督教与少数民族】	
基督教与少数民族社会文化研究纲要/73	韩军学 王忠欣
从火塘到教堂—— 20世纪傈僳族、怒族、独龙族宗教文化变迁/86	高志英
富民县小水井苗族基督教信仰状况调查/111	张洁
基督教与澜沧县拉祜族社区的和谐/122	苏翠薇
德宏景颇族地区基督教的历史与现状/131	韩军学
云南福贡县上帕镇傈僳族、怒族基督教状况/141	高志英 龚茂莉
19世纪前的新疆基督教/155	单传航

【基督教与当代中国社会】

物欲与灵魂——
对中国物质主义的神学思考/181 查常平

成功与十架——
中国基督徒学人的成功观和终极价值观/196 刘平

中国的城市化与基督教会的发展/211 刘明兴

【学术会议报道】

宗教在中美文化中的作用——
第二届中美学者宗教对话学术研讨会（费城）综述/221 贺璋璐

宗教在中美文化中的作用——
第二届中美学者宗教对话学术研讨会（波士顿）综述/230 王珍

【英文目录及提要】/238

稿约/260

卷首语

每一年对某些人来说都具有特殊的意义，使他们难以忘怀。2007年对我来说就是这样。2007年底中国学界发生的一件最令人震撼的事，就是余虹之死。这件事立即成为中国学界的一个公共事件，引起知识分子广泛的讨论和反思。

12月5日我从美国启程去中国，6日傍晚抵达北京。刚安顿好不到一个小时，就接到友人打来的电话，告诉我，余虹已于5日中午从他所居住的中国人民大学的高层公寓上飞身一跃，结束了他的生命！为什么？究竟为什么？这是许多人都想知道的。然而，我们没有现成的答案。余虹之死是一个启示，它要告诉我们的，只有靠我们自己去领悟。

我是2005年认识余虹的。那时他从人大得到一个来美国做有关神学美学研究的基金，需要联系一所美国大学作为接待单位，于是找到我，然后由我帮助联系到了波士顿大学。由于余虹工作非常繁忙，虽然来美的手续已经办好，但一直延迟到2007年3月才成行。余虹来到波士顿后，住在西郊的行者中心，在那里度过了愉快的两个多月。在这期间，我同余虹经常见面，我们一起去参观造型各异的教堂，探讨其中所表现的神学美学观念；一起到原始生态的湿地保存区散步；一起谈天说地。我们常讨论的话题有宗教、有神学、有美学、有艺术……记得有一次我开车带余虹去波士顿大学，在车上我向他请教什么是美学？他向我做了简要的讲解，其中最令我印象深刻的是他对悲剧的解释。余虹说，悲剧并不是悲惨，悲剧是把有价值的东西打碎了给人看，强化人对价值的感性认识。余虹之死不就是这样的一种悲剧吗！

余虹在美期间正遇上弗吉尼亚理工大学的枪击案，他有感于美国各界对死难者的关爱，特别是对凶手和凶手家人的宽容，写下了“有一种爱我们还很陌生”，并在我组织的波士顿读书研讨会上首次宣读。这篇文章后来发表在国内的《南方周末》上，引起了国内读者极大的反响。余虹回国后，又写了几篇颇有影响的文章，其中“一个人的百年”也提到了他在美期间的所见所闻及切身感受。余虹决定多花一些时间研究神学美学，并约好来参加2008年我组织的美国宗教文化暑期研讨班。临走前，他还特别把他的一篇大作“当代中国基督信仰的悲剧性经验：谈丁方的艺术”交给我，让我发表在《基督教与中国》上。现在，我们把这篇文章登出，作为对余虹的一个纪念，也希望能帮助我们领悟余虹之死的启示。

2007年的另一重要意义是基督新教入华200周年。1807年，一位英国基督徒马礼逊不远万里取道美国来到中国广州，向当时尚处于闭关锁国状态中的中国

人介绍基督教信仰。那时作为世界文明的基督教已经存在了1800多年,16世纪宗教改革中产生的基督新教也已经存在了300年。基督新教抛弃了中古时代基督教中许多陈腐的内容,使之与近现代社会的发展更加匹配,并向现代社会的健康发展提供了丰富的文化资源。19世纪和20世纪领导世界潮流的英国、美国就是基督新教最为发达的国家。当马礼逊刚到中国的时候,中国人尚不知基督新教,当然更没有一个基督新教的信仰者。经过200年的传播,基督新教已经融入了中国社会和文化,成为中国社会与文化的一部分。基督新教信仰者的人数也从无增长到今天的数千万。这也充分表明,基督新教已成为满足中国人心灵追求的重要精神食粮。为了纪念基督新教来华200周年,我们与华南师范大学合作,于2007年12月在广州举办了“基督教与中西文化交流”学术研讨会,国内研究基督教,特别是基督教在华史的专家学者,以及香港、台湾、美国的学者30多人参加了会议。这次会议的论文,我们以后会陆续选择发表。在本辑中,为了总结基督新教在华200周年的历史与影响,我们设立了“基督教与中国文化”和“基督教与当代中国社会”两个栏目,收集了八篇论文,从历史、现实,以及文化的角度来反思基督教在中国传播的得与失。

2004年时,我们与当时还在云南社会科学院宗教研究所工作的韩军学教授建立了合作交流关系,后来韩教授调到云南民族大学,我们之间的合作与联系也转到了民族大学。韩教授是云南少数民族基督教研究方面的专家,经常在基督教比较发达的少数民族中进行田野调查,也出版了这方面的专著,在国内学术界颇具影响。2005年我们合作开展了一项“基督教与云南少数民族社区发展”的学术研究,其目的就是要研究一下,基督教信仰对少数民族的社会文化发展究竟产生了什么样的作用?参加这项研究的有云南社会科学院、云南大学、云南民族大学的数位专家学者和研究生,他们反复深入到少数民族居住区中,对相关问题进行了细致研究,得到了大量的第一手资料。2006年底,我们专门在昆明开了一个结题报告会,根据大家的报告和收集的资料总结出了六篇论文,作为对这项研究的一个初步的报告。韩教授还会进一步消化这项研究所得到的大量资料,准备完成一本专著,以填补国内外学术研究在这一领域的空白。

我们期待着读者能够从我们这一辑所发表的文章中有所收获,也盼望大家能够对基督教与中国之间的互动有更多的思考和讨论,使我们能够分享基督教带给人类的大智慧。

特稿

CHRISTIANITY AND CHINA 基督教与中国

当代中国基督信仰的悲剧性经验 ——谈丁方的艺术

余虹

天生的瞎子没有黑暗的体验，因为他没见过光；生来便在混混沌沌中沉沦的人没有不幸的体验，因为他不知道什么是幸福。黑暗的体验与不幸的体验就是最直接的悲剧性体验，它的前提条件是对光明与幸福的知，其最直接的精神性后果是对黑暗与不幸的知。概言之：悲剧性经验是黑暗与光明、幸与不幸的冲突性经验，这种经验的核心是精神性的知。

在基督信仰中发生了一种知（尽管它不同于科学认知）。上帝派他的儿子到大地上来讲道（圣爱）和行道（圣爱），让人类有了知“道（圣爱）”之“知”的可能。按基督信仰，在基督诞生前，人类不知有“道”，没有知“道”之知，沉沦于黑暗中不知什么是黑暗，沉沦于不幸中不知什么是不幸，因为他们没见过光也不知道什么是真正的幸福。前基督时代只是一个没有真正的黑暗与光明、幸与不幸冲突的悲惨时代，人们被盲目的命运所支配，无明地生活于黑暗与不幸之中，在此没有真正的悲剧性经验。基督的诞生将人类的历史带入悲剧时代。见了光的眼睛看见了黑暗，知道得救的心灵明白了堕落，从此，光明与黑暗、堕落与得救的冲突成为基督信仰者最为基本的生活内容，这种生活是悲剧性的。说它是悲剧性的，不是说它是悲惨的，而是说它是感领了精神（圣灵、圣爱）的，是在信仰中艰难地走向光明而获救的，这种艰难的精神性超越历程（天路历程）是与人（自己、他人、社会、历史等等）的罪性的斗争，如此斗争常常以毁于人的罪性的方式而彰显它的悲剧性。

鲁迅说：“悲剧是将有价值的东西毁灭给人看，喜剧是将无价值的东西撕破给人看”。基督信仰的悲剧性经验超出了鲁迅所说的悲剧：因为它见证的是最高价值——神圣之爱面对毁灭的不可毁灭性。换句话说：基督信仰的悲剧性经验产生在价值被毁灭与不可毁灭的辨证关联中，它的显在现象是价值的毁灭，它的隐在实质是最高价值的不可毁灭性。就此而言，基督之爱是这种悲剧性经验的核心，离开了基督之爱就没有这种悲剧性经

验。在这种经验中有因价值的毁灭而痛苦与悲伤，又有因最高价值的不可毁灭而让人振奋而崇高，在此既有冷酷更有温暖，既有失望更有希望，既有黑暗更有光明。在弗吉尼亚理工大学枪击事件后的一系列悼念活动中我们看到了这样一种悲剧性经验。在该校为凶手赵承熙立的纪念碑旁边，我们看到这样一张纸条，上面写着：“赵，你大大低估了我们的力量、勇气与关爱。你已伤了我们的心，但你并未伤了我们的灵魂，我们变得比从前更坚强更骄傲。我从未如此因身为弗吉尼亚理工学生而感到骄傲。最后，爱，是永远流传的。艾琳”。这种来自基督信仰的悲剧性经验和那种笼罩在绝望、阴郁、恐惧、怨恨、困惑、无奈中的世俗性悲剧经验不同，这里有光，有不可被任何黑暗遮盖的光，那就是神圣之爱。

如果说来自基督信仰的悲剧性经验产生于黑暗与光明的冲突，产生于光明不断被黑暗所遮盖而黑暗又绝不可彻底遮盖光明的冲突，丁方的艺术作品就是这种悲剧性经验的视觉表达。¹在解说丁方的作品之前，我们先看17世纪的德国诗人格吕菲乌斯的一首诗以及延斯对它的解释，这首诗题名为《圣诞十四行诗》。全诗如下：

黑夜甚于白昼！黑夜比白昼更明亮，
 黑夜比诞生了光的太阳更明亮，
 上帝选择了光，并居于光中：
 哦，蔑视一切黑夜和白昼的黑夜。

哦，充满欢乐的黑夜，其中也有哀叹和悲伤，
 而黑夜和一切委身尘世的东西，
 还有害怕、恐惧和恐怖都已消失。
 天空在破晓！不再有雷声落下。

那个创造了时间和黑夜的人，让这个黑夜到来！
 而他有权利的权利，为了自己获得肉身！
 并将我们的肉身和时间馈赠给永恒。

模糊的痛苦之夜，漆黑的罪恶之夜
 墓穴的黑暗必然穿过黑夜而消失。
 黑夜比白昼更明亮；黑夜胜于白昼！²

1 丁方，南京大学艺术研究所教授，艺术家。

2 格吕菲乌斯：《圣诞十四行诗》，转引自瓦尔特·延斯：《“化剑为犁”……》，见汉斯·昆、瓦尔特·延斯：《诗与宗教》，三联书店2005，第67-8页。

当代德国学者、小说家、文学批评家延斯在解说这首诗时说了这样一段话：“有一种黑夜的阳光和一种黑暗的光，则是经由提到基督来证明的，基督通过占有并使其失效，而消除了那个漆黑的、罪恶的、墓穴的黑夜。‘光照进黑暗里，黑暗从未灭掉光’，‘光已来到世上，但人们因自己的行为有罪爱黑暗而不爱光，这就是审判发生的原因。’在对约翰这两句话所做的大胆而近乎冒险的解释中，格吕菲乌斯把黑夜，而不是把光，亦即上帝黑夜—阳光，称为拯救的预兆：永恒的黑夜，蔑视一切尘世的白昼与黑夜，它代表了先于一切时间和黑夜的耶稣的到达。耶稣是光中的‘搅混者’，由于他的诞生，上帝与人得以和解，因为永恒是在时间和肉身中实现的，但另一方面，他又有能力前往伯利恒，实现自我放弃和超越。……诗人以十四行的诗句，在黑夜与众黑夜，黑夜的阳光与黑暗，黑夜与坟墓、痛苦、罪恶的黑暗之间，导演了一场搏斗——这是在思想舞台上上演的一出以诗歌为形式的戏剧。”¹

在此，“黑夜”当然指人类生存的现实、历史、在时间和肉身中展开的生命。基督的诞生使黑夜一分为二：基督到来之前的黑夜是无光的黑夜，无信、无望、无爱的黑夜，纯粹沉沦的黑夜；基督到来之后的黑夜在性质上发生了根本改变，这是一个与光有关联的黑夜，有信、望、爱的黑夜，正在向黎明转变的黑夜，一个神圣之夜。两种黑夜的冲突、搏斗导致了生存的悲剧性。

我们再来看格吕菲乌斯的这首诗，的确如延斯所说它是“在思想舞台上上演的一出以诗歌为形式的戏剧。”不过，我要补充的是将“戏剧”这个中性词改为有明确价值色彩的“悲剧”。这首诗表现的信仰经验和悲剧激情非常典型：既执着于神圣之光，更执着于神圣之夜，在神圣之夜与世俗之夜的区分与冲突中表现神圣信仰的悲剧性。换句话说，该诗不是浪漫地远离大地的黑暗在天空的光明中飞翔（牧歌式），而是深入光明穿透的大地之黑暗，在那里重新体验黑暗、重新认识黑暗、重新介入光明与黑暗的殊死搏斗，在无畏与恐惧、怯懦与勇敢、毁灭与新生、死亡与永生的冲突中参与神圣之夜的悲剧。值得注意的是，这种悲剧性冲突不可轻易取消，这里的胜负也绝非一朝可定，生命的升腾与坠落悲剧性地交织。

让我们回到丁方的作品。如果说格吕菲乌斯在思想的舞台上上演了一出以诗歌为形式的悲剧，丁方则在思想舞台上上演了一出以绘画为形式的悲剧。

1 瓦尔特·延斯：《“化剑为犁”……》，见汉斯·昆、瓦尔特·延斯：《诗与宗教》，三联书店2005，第68-9页。

在丁方的作品中，首先抓住我们视线的是画面上的光。显然那不是通常意义上的光，它与黑暗的强烈反差、对比，以及它与自然之光的区别使它显示了神圣之义；其次正是画面神奇的圣光让我们更强烈地“看到了”画面上的黑暗，并让我们的眼光更为长久停留于巨大的黑暗，那直接与我们的生存处境关联的黑暗。相对于西方的基督信仰经验，当代中国基督信仰的经验乃是一种圣光初临的悲剧性经验，具体而言，即对启示的初步感领（圣爱感领与光明体验）引发对自身生存历史与现实的全新理解与感知（无圣爱的生存与黑暗经验），在这种感领与感知中，初临的圣光与突然涌现的黑暗（在全新的理解中涌现的黑暗）构成前所未有的悲剧性冲突，它使充满神性的惊讶、痛苦、激动、惊喜、绝望和希望成为中国当代基督信仰者生存的基本感受。由于初临的圣光时刻处在被黑暗（内外）吞噬的边缘，因此脆弱性、冒险性，悲壮性、冲突的尖锐性成为当代中国基督信仰经验的悲剧性特征。

丁方就是圣光初临的感领者和相关悲剧性经验的表现者。丁方曾告诉我导致他走向基督信仰的因素主要有二：一是西方文化的启示；二是在中国大地上行走的经历。前者给了他启蒙式的牵引，后者则以肉身的亲历而唤起了灵魂对神圣之光的感领。丁方曾15次徒步行走于陕晋黄土高原、甘青黄土高原和青藏高原。这大概是中国大地上最为落后与贫穷的地方，也是苦难的历史遗留下来的地方。在这个地方的艰难行走使丁方常常有放弃的念头，然而，神奇的是，每当这个时刻总有一个声音会激励他而将他引向高处。据丁方的行走日记，在黄河古渡行走的时候，一个声音说：“为什么你的精神涣散？为何要迟缓你的脚步？别人的窃窃私语与你何干？跟随我，要像一座卓立的塔，决不因暴风雨而倾倒。”在唐古拉山峰的尖顶“一个声音在我的内部祷告着：高高在上的主啊，快领我离开山道，走出狭路，登上那尽收天边的顶端吧……从这一刻开始，我便再未离开过那永恒行走的命运。”被引领的灵魂终于超越肉体的极限，让丁方登上了唐古拉山口一座海拔6000米的雪峰。“一颗打着感激冷颤的灵魂，同时也是幸福的灵魂！那仰瞻的目光啊越过层层雪谷、峰顶，遥望到了最高处的光辉……在万籁寂静之中，我聆听到那第一声音响。这无异于天边浩瀚的赞歌，仅仅是第一声呵，这颤抖的身心便已明白无误地分辨出那神圣的召唤了！”¹ 读到此处，我想起了那在神圣使者的引领下走出地狱、穿越炼狱、在天堂的最高处见

1 丁方：“感领之魂”，《丁方文集》，北京燕山出版社1998年，第109页。

到那“动太阳而移群星”的神圣之光的但丁。

感领启示之后，“仍然是黄土高原上的旧县、绥德一带的古城残垣，仍然是军渡、佳县周边的金字塔形的雄固高岭，也仍然是青藏高原与河西走廊交界处那似乎悬浮于苍空中的晶莹雪峰……但这之中蕴含的意义，此时此刻在我的眼中都与以往不同了。我强烈感到一种如泪涌出的感激之情，在胸部和喉头涌动。因为在我——一个具有独立价值的个体生命——置身于这无尽的生存悲剧境况中的时刻，神圣俯身下降，它以耶稣基督的肉身为桡，负载着神圣精神的永恒祝福，来到我们中间！他本可以不来，让我们绝望、痛苦、嚎叫、发疯，但他没有任何先决条件地来了；以他的牺牲、受难、显示了将我们从不幸中搀扶起来的力量。当我目睹着天际极远处的光芒在缓慢上升沉浮中使大地与肉身的区分愈益模糊的时候，当我定睛观看着城体与山岩那如熔浆般的肌理结构如何在光芒的辉映下腾燃着赐予和感恩的激情时，我便在心中默默勾划出了一系列图景，它既是现实的又是超验的。”¹

当神圣之光来到丁方心中的时候，他画面上的大地、固岭、河流、城垣、人群有福了。这片从来就没有沐浴过神圣之光的大地，这片从来就坚忍不拔又冷漠无情的大地，在神圣之光的温情抚摸中“流泪”了（油画《为晨曦而流泪的大地》）；这片从来就大白于天下而又深厚到黑暗的大地，这片从来就慷慨赠予又令人绝望的大地，在神圣之光的照耀下“有望”了（油画《大地的希望之光》）；这片从来就大气浩然而又空灵虚无的大地，这片从来就德性昭昭而又私我偏狭的大地在神圣之光的浸润下“伟大”了（油画《伟大的风景》）。

“我在画面上进一步突出了光的作用，它作为我所要表现的神圣突入此在的标志，充盈弥漫于沉重的山脉躯体上，现代绘画中极力要消除的那种‘古典的光影效果’，在我的画中得到了现代含义的复活，但这光又不同于形而上画派（如契里柯）的那种诡秘悚然的怪异之光，而是一种沉凝有力的执着之光，它从另一个世界突入此世，温厚地漫溢在坚实的躯体上；而天际尽头沿着地平线那一缕将升未升之光，把神圣之光君临此世带来的希望，呈示给了我们。我深知这一希望的价值和意义。有了这一希望，我便不再企求任何了。”² 因了丁方灵魂的行走，神圣之光首次成为一个中国艺术家的主题，这在中国艺术史和思想文化史上都是一件大事。

1 丁方：“灵魂与人灵”，《丁方文集》，第144页。

2 丁方：“灵魂与人灵”，《丁方文集》，第145页。

在油画《神之隐遁》和《十字的变异》等作品中，丁方表达了他对自己处身其中的“中国”的看法。《神之隐遁》以“神”这个汉字造型来建构一种神圣隐匿于中国历史之中的油画肌理效果，而《十字的变异》则借水墨对十字的书写来暗示中国历史文化对神圣的某种遮蔽。

当丁方的个体灵魂被神圣之光照亮的时候，当他领悟到整个民族历史中神圣之光空缺的时候，他便更深切地体会到这个民族历史的悲剧性黑暗和最为隐秘的悲剧性根源。于是，悲剧不再是悲剧中人浑然不觉而默默忍受的处境，而成了不堪忍受的悲剧性经验。于是，在丁方的艺术世界中出现了《黑夜中的震荡》、《大地系列·沉溺的灵魂》、《沉沦之邦》、《东方历史悲剧的命运》、《城市系列·沙尘》、《城市系列·废墟》等油画作品。在这些作品中，光不仅照亮黑暗（或简单地消除黑暗），它也昭示黑暗，让黑暗显得更加黑暗。

有一次，丁方对我讲，“死不瞑目”在中国不是什么特例而是一种普遍现象，这一现象意味着中国人的悲剧还没有结束，就像在中国的音乐中没有安魂曲一样。的确，在这片充满人事纷争和世态炎凉的大地上，从来就没有一只神圣的手来抚摸不安、绝望、困惑和对死亡恐惧的灵魂，从来就没有一只手来抚平不平的眼睛，在此，没有雅斯贝斯所说的基督教式的喜剧结局，这里的悲剧还在高潮。

在油画《河畔深淤》这幅作品中，我们看到金光闪耀的高原、污浊晦暗的淤泥和介于二者之间那如血的河流。此一图式呈现了神圣降临这片大地之时所面临的历史性处境：光已经来临，但还未深入那象征中华民族之摇篮的黄河河床，河畔的淤泥深重，它拒绝光的穿透，在光与暗的冲突中奔流着血的河。这是一个光刚刚光临黑暗的时刻，一个神圣之光刚刚打在事物表面的某个局部的时刻（油画《城系列》、《圣十字的君临》），虽然，这光一来就十分强烈，它甚至带有金属般的质感（油画《金属感的召唤》），但它要渗透和弥漫这片大地还十分艰难，因此，我们在丁方的作品中常常会看到一种悲剧性的黑暗氛围环绕着神圣的光晕（油画《呼唤与诞生系列之四》、《孤寂中的祈祷》、《皈依之途》）。

在丁方看来，处于“深厚”的黑暗境况中的灵魂具有更大的悲剧性。“正是这一悲剧性的深渊处境，方才使得灵魂的救赎过程显得更为卓绝和激动人心。”¹这就是一个中国艺术家的信仰经验，一种地地道道中国经验，它的不

1 丁方：“山魂与人灵”，《丁方文集》，第145页。

幸、它的悲剧性和它的激动人心都绝不是一个躺在圣母怀中的西方人所能体会到的。

光来自信仰，信仰是神圣与灵魂的相遇，是神圣的召唤也是灵魂的应和，换句话说，神圣之光的来临与人的感领迎接是同步进行的，也就是说，神圣之光的穿透需要那种能听到神圣者的召唤而在灵魂的行走中领悟启示而沉思历史的人，而在中国，这样的人实在稀少，因为人们的耳朵是在一个神圣空缺的历史（现代性的文化殖民强化了此一空缺的正当性）中生长出来的，它已习惯了对神圣呼唤的听而不闻。丁方是那些稀少者之一。作为先行感领和迎接神圣的稀少者，丁方也先行体认了自己民族的悲剧性处境：在这片大地上，仅凭原始的自然伟力是无法拯救不幸的生灵的（油画《悲剧的力量·系列之八》）；在这片大地上向神圣之光的行走需要克服难以想象的障碍，需要付出巨大的牺牲（油画《艰途》）；在这片大地上神圣价值与世俗价值的斗争还常常以失败而告终（油画《苦阶》），因此，这是一个悲剧性的时刻。

显然，圣光与黑暗的冲突乃是丁方作品的显性结构，在此，圣光极度强烈而有黑暗不可抗拒的穿透力，它甚至像剑一样插在黑暗之中；但黑暗也极度巨大，它似乎有圣光无法普照的力量而将圣光包围在非常有限的空间。一方面是圣光对黑暗的强力穿透，另一方面是黑暗对圣光的包围与吞噬，两种力量的冲突在画面上非常突出。尤其值得注意的是，在丁方的作品中，神圣之夜与世俗之夜的冲突乃是一种隐性结构，它的存在强化了丁方作品的现实重量与悲剧气氛。在此，我们可以细心分辨出混混噩噩的沉沦式黑暗与沐浴圣光的受难式黑暗，这两种黑暗的冲突构成了丁方作品黑暗空间中最隐秘的内涵。

从圣光与黑暗的冲突到神圣之夜与世俗之夜的冲突，丁方的作品让我直观了一个当代中国文化基督徒的悲剧性信仰经验。中国当代思想家张志扬曾对上帝说：“你是世界的光，我却在黑暗里走”，他感到了“我”的现实处境的巨大黑暗性；而丁方的作品却这样对上帝说：“你是世界的光，我走在你光照的黑暗中。”他感到了黑暗之夜的神圣性，因此，他的作品中有巨大的黑暗而没有绝望的阴郁，因为那里有永不消失的光。同在黑暗中，后者有福了。

作者单位：中国人民大学

基督教 与中国文化

CHRISTIANITY AND CHINA 基督教与中国

8

基督教入华二百年之回顾与展望

林中泽

一、对基督教入华二百年的总体评价

关于二百年来基督新教在华的表现，学术界的评价是五花八门的。就国内的情况而言，二十世纪八十年代以前是贬多于褒，整个八十年代是褒贬并行，而从九十年开始则是褒多于贬。客观地说，基督教在华二百年，无论是对于中华文明的延续抑或是对于世界文明的发展，均是有得有失，功过参半。这里无法全面铺陈，只择其要者略加概述。

我认为，基督新教在华二百年来最大的一个收获是：它在一定的程度上有助于促成中国的近代化，有助于中国融入世界。之所以使用“一定程度上”这一限制性短语，是因为中国的近代化进程是一个极其复杂的问题，它是由多种因素综合造就的，因此不完全是基督教的功劳。不过，基督教在其间所起的作用却是不可低估的。正如中外学界早已肯定的，基督教不仅仅为中国引入了近代西方的科学技术，它还为中国引入了各种近代的西方体制，例如近代教育体制、近代医疗卫生体制、近代传媒体制，等等。正是通过这些近代科技和体制的引入，为中国从传统社会转向近代社会打下了基础；也正是在这一意义上，相关传教士的业绩受到了不同程度的颂扬。

不过，人们在注视基督教传教士给中国带来西方科技和体制的时候，却常常忽视了某些更为内在的要素。其实，与科技和体制的引入相比，中国人“世界观”的转变对于中国融入世界显得更加富有意义。近二百年来基督教传教士在华的一系列传教活动，无疑大大促进了中国与西方世界的广泛交流，最重要的是，通过中国人与基督教文化的接触，增进了中国与西方国家的互相了解和认识，尤其是中国人对西方世界的认识。大家都知道，从鸦片战争开始，中国与外国的关系发生了质的变化，即从传统的“朝贡”体制变成了近代的“条约”体制。可是对于支撑这一体制变化的观念上的转变，人们似乎并没有给予足够的重视。在我看来，就中国的近代化而言，观念的转变才是具有决定性的因素。例如，中国人对域外

主要竞争对手的认识，就有一个从“胡”到“洋”的发展过程。在很长的一段历史时期里，中国汉人政权的主要压力来自北方内陆的胡人。根据儒家文化种族主义的概念，汉族是一个唯我独尊的民族，它是人类文明的代表，因而总是居于天下的中心位置；胡人之所以受到贬斥，一方面是它在文化上的落后性，另一方面则是它对汉族文明的持续破坏和骚扰。因此，汉胡关系常常表现为先进与落后、文明与野蛮的对抗，这种对抗的文化价值观是如此鲜明，以致于“汉”、“胡”二字在中国传统文化的语境下带上了褒贬分明的词性，如“好汉”、“一条汉子”、“胡来”、“胡说八道”，等等。一般认为，19世纪初基督新教传教士的到来以及不久后爆发的鸦片战争，把中国人的注意力从北方荒漠地区的胡人转向了来自东南海面上的洋人。从“胡”到“洋”的变化，无疑意味着中国文明的重点由内陆向沿海地区的转移，这一转移正式宣告了中国近代化过程的开始。然而，中国人对“洋”的认识并不是一蹴而就的。根据有关文献，我们可以得知大致在元朝时，中国人开始有了“洋”的朦胧意识，如汪大渊在《岛夷志略》中，就已经把当时人所知的海域划分为“东洋”、“南洋”和“西洋”。到了明朝，我们从张燮的《东西洋考》中获悉当时的“西洋”，指的是婆罗洲（即现加里曼丹岛）以西的南海海域和整个印度洋。16世纪中期，葡萄牙商人首次出现在广东的海面上及沿海陆地上，由于他们的样子长得较奇特，当地人问他们来自哪里，他们想当然地说是来自“西洋”，当地人并不以为然，因为他们经常与“西洋人”打交道，却从来没有见过这般模样的人；于是这些异乡来客答道：你们所说的“西洋”是小西洋，而我们是来自更加遥远的“大西洋”。据说，把the Atlantic Ocean 翻译成“大西洋”，正是因此而来。“西洋人”的到来，并没有给中国人留下好印象，因此，“洋”的最初命运与“胡”一样，都是贬义的。这些初来咋到的洋人常常抱养被遗弃的婴儿，或用金钱购买小孩当仆人，联想到他们身上发达的体毛和魁梧的身躯，中国人便推测他们来自西洋当中中国人没去过的一座孤岛，并以吃小孩为生。这说明了迟至明代中期，中国人对世界上的事物，还是相当孤陋寡闻的。

16世纪末，来华耶稣会传教士利玛窦为中国人绘制了第一幅世界全图，这的确使有幸看到此图的中国人的眼界大开；17世纪初，另一名来华耶稣会士艾儒略撰写了《职方外纪》一书，比较系统地介绍了世界各国地理和风俗。遗憾的是，无论是利玛窦的地图还是艾儒略的地理书，都只是

在士大夫的小圈子中流传，因此无法从根本上影响中国人的世界观。实际上，中国传统思想只有“天下”观，没有“世界”观，“世界”一词是在唐朝时随着《楞严经》的翻译而流入中国的。佛教解释世界一词为：“世为迁流，界为方位，汝今当知，东、西、南、北、东南、西南、东北、西北、上、下为界，过去、未来、现在为世。”可见，由于佛经把“世”理解为时间范畴，因此它的“世界”也与近代意义上的“世界”有较大的差距。我们可以毫无讳言地说，真正把中国人从狭窄的“天下”带入近代世界的，是以基督新教传教士为代表的西方文化。新教传教士以西方列强的武力为后盾，以基督教为媒介，克服了明清之际耶稣会士严重依赖士大夫阶层的局限性，坚持全方位和多渠道的传教策略，把比较完整意义上的西方文化介绍给中国，终于揭开了中国近代化的序幕。与该过程相伴随，“洋”这一概念也逐渐由贬义向褒义发展，以至于在今天它竟然成了一切时尚的渊藪。

然而，基督新教在华的活动也有明显的败笔。由于基督新教的最初入华与西方列强的海外殖民运动相伴随，这在中国人的心目中造成了很恶劣的印象。事实上，一些传教士在配合西方国家向中国进行殖民侵略的过程中，也的确扮演了不太光彩的角色，在这种情况下，传教士的传教冲动便常常与西方商人海外扩张的冲动合二为一，因此传教士的文化活动就被视作为西方侵略势力的不可分割的一个组成部分，这不能不给基督新教的早期入华史留下了影响极其深远的遗憾。值得注意的是，为了宣扬传教士在中国的工作业绩，近年来中西学界均存在一种有意淡化中国传教史上的黑暗面的倾向，例如一些传教士直接或间接参与走私活动，或在教案中以势凌人等劣迹，已经不被提及；而中国民众的过激反应则被刻意突出，义和团运动已经变成了地地道道的暴徒行为。我认为这是一种对历史十分不负责任的态度，因为它掩盖了当时部分传教机构或个人借助其母国的殖民势力危害中国民生和民权的历史事实。

基督新教入华二百年的另一个重要不足是，它到目前为止仍未能真正融入中国社会，未能成为中国主体文化的组成部分，亦即它还无法在深层次上影响中国的文化和思想。有些学者根据目前中国基督教信众迅速增加的事实，乐观地断言该教已经渗透到中国社会的最深处，这种想法无疑是为一些表面现象所迷惑。目前中国的基督教徒数量到底有多大？这是一个暂时无法加以确证的问题。有人估计有将近10%的中国人口是基督徒，这一

资料显然是过分夸大了。不过即使该数据是可以采信的，也不能贸然作出基督教已经融入中国社会的推断。当然，我们无法否定，在物质层面及制度层面上，我们正在不断地被“西化”，例如我们无论是男士还是女士，从头到脚已经没有一点中国传统的痕迹：西方的发型、西方的服饰，甚至连鞋也是西式的；又如我们的现代学校、医院、剧院，等等，无一不是西来的东西；我们甚至可以过西方的节日而拒绝过中国传统的节日。但是，西化毕竟不完全等同于基督教化。更重要的是，在精神的层面，基督教的影响并不大。这里的“精神层面”，指的是民族特性和民族精神。我的意思是：就作为一个文明民族所赖以存在的独特的思维模式而言，我们与一、两千年前的老祖宗并没有什么两样——而这正是中国人之所以有别于其它西方人的根基所在。从这一意义上来说，基督教对中国人的影响是微乎其微的。何况，即使是在物质层面或制度层面上，也不能说我们已经完全得到了基督教和西方文明的真传。例如，我们在表面上采用了西方的大学制度，但这种大学仍然是具有“中国特色”的，最有趣的是，我们在这种西方大学的框架中揉入了官本位的传统精神，于是就有了专业职称挂靠行政级别的做法。

二、从历史角度考察基督教中国化的必要性

中国的基督教必须实现中国化。因为宗教传播本质上是一种文化移植，文化移植与其它物种的移植一样，必须首先使自己适应移植地区的环境和气候，通俗点说叫“服水土”。因此，基督教要在中国这块土地上扎下根，首先必须适应中国的环境，这一过程就叫“中国化”。中国化并不意味着基督教被中国传统文化所吞噬，这实际上是一个双赢的过程：当基督教完成中国化的过程时，中国文化也同时在某种程度上实现了基督教化。在这方面，历史给我们提供了许多经验和教训。

基督教最初在罗马帝国境内传播时，走的是罗马化的道路。众所周知，基督教起源于东方希伯来民族的一神教传统，它与希腊罗马的多神教现实之间的对立是如此尖锐，以至于整个基督教的早期历史充满着血腥的镇压和悲壮的殉难。可是，基督教在与希腊罗马多神教作艰难斗争的同时，也不断地从后者中吸取大量的有用成分。例如后来成为基督教神学核心内容的“三位一体”论，就是从希腊智慧中得到的灵感。大家知道，仅就神的位数而言，犹太教是最严格意义上的一神教；基督教作为犹太教

的支派从后者分裂出来后，立即面临着一个最严重的神学难题，即它在耶和華上帝之下又出现了一个基督，如何恰如其分地给耶稣基督这一角色定位，就成为基督教既区别于犹太教又能坚守其一神教底线的关键。可以想象得到，对于该问题的处理是如何的棘手：倘若使基督完全等同于耶和華上帝，则一神教的传统虽得以维护，却有使基督教混同于犹太教之虑，因而无法体现其自身的救赎特征；倘若使基督成为有别于上帝的另一个神，则基督教就会立即变成二神教。早期的教父们从希腊哲学中找到了克服这一难题的办法，他们断言耶稣基督是耶和華上帝的“逻各斯”，是圣父上帝之子，他与圣父及圣灵一起构成一个圆满的三位一体。这种三位一体论，经由奥利金和德尔图良等人的阐发，到奥古斯丁的手里已经成为基本上能够自圆其说的神学命题。

基督教不仅在一些最本质的方面与希腊思想相妥协，而且在某些外在形式方面也吸收了异教的传统。许多现在被看作是基督教习俗的东西最初并不是基督教的，而是异教的，例如对于异教徒过生日的习惯，最初的基督徒是非常不屑的；最典型的莫过于圣诞节，每年12月25日被认为是耶稣的生日，其实这一天最初是1-4世纪时在罗马军队中十分流行的秘传宗教“密斯拉教”（Mithraism）的主神太阳神密斯拉的生日，4世纪时教会的领袖们把这一天转用到了耶稣的身上，因而演变成成为圣诞节。基督教最初的安息日与犹太教一样，均在星期六；星期日只是罗马太阳神的圣日，后来教会的领袖一方面是为了使基督教有别于犹太教，另一方面更是为了照顾新皈依的异教徒的感情，遂把礼拜日由星期六移到了星期天。甚至连作为基督教仪式中心内容的圣餐礼，也带有浓厚的异教痕迹，人类学家弗雷泽便在古代罗马人当中发现了把吃人形面包当作吃神王身体的习惯，他因而断言：基督教吃圣餐的做法无疑吸收了比基督教古老得多的圣餐礼的做法。（金枝下695-707页）正是通过这一系列的磨合与妥协，基督教的一神教文明与希腊罗马的多神教文明融为一体，结果，一方面是基督教变得日益希腊罗马化，另一方面是罗马社会日益基督教化。

基督教在其后来漫长的发展历程中，经常遭遇到与其周边异质文化的对抗和冲突，在这种对抗和冲突中，它坚持自身所特有的灵活性，不断调适自己，以应对一切新的外部压力。在16世纪末至18世纪末之间，随着西方殖民运动的崛起，基督教开始向远东地区拓展，以耶稣会士为主的天主教传教士进入了明末清初的中国，这些传教士最初走了一条“适应”的道

路。所谓“适应”(Accommodation),就是千方百计地适应中国的环境,实际上就是力求使基督教中国化。利玛窦作为“适应”策略的奠基者和主要代表,同时也是一位著名的妥协大师。他坚持认为:中国儒家学说本质上不是宗教,而是一种属于道德哲学范畴的理性知识;这种理性知识并不排斥启示宗教,相反,它可以而且必须为后者所补充;这意味着中国的基督教完全可以建立在儒学的基础上,而不必首先把它毁掉。由于有了这种认识,他进一步断言:中国人拜祖和祭孔不是真正意义上的崇拜,而是一种单纯的纪念行为。这些说法反映了“适应”策略的本质,后来被称作“利玛窦规矩”。在利玛窦规矩亦即“适应”策略的指导下,天主教在中国有了空前的发展,据方豪统计,至清康熙六年,仅耶稣会所属的中国天主教徒便已达25万之众。可是,好景不长,从18世纪开始,由于耶稣会内部的倾轧以及与其它天主教修会的恶性竞争,适应策略在罗马教廷的压力之下被迫终止,天主教势力在中国跌入了谷底。

为了更加深入地理解基督教中国化的问题,我们有必要暂时跳出基督教的范围,从佛教的发展中吸取历史经验。佛教是在两汉之际经中亚传入中国的,它当时走的是一条“汉化”的道路。所谓汉化,本质上就是中国化。由于佛教出自印度,佛教的东来便给中国带来了印度文化。许多人以为既然印度与中国是邻邦(其实在汉代也还不是邻邦),这两种文化应当比较接近,因此佛教的中国化进程必然要顺利得多。其实不然。印度与中国虽然在地理上比较接近,但两地文化传统却格格不入,斗争相当激烈。如中国古代没有轮回思想,印度人的轮回理论与中国的传统伦理发生了直接的冲撞,最突出的矛盾主要发生在两个方面:其一是印度的出家制度与儒家孝文化之间的矛盾。出家必然要独身,而独身则违反了儒家的孝道精神。在解决该矛盾的过程中,中国传统无疑向印度的习俗作出了巨大的让步,这可以从后来佛教寺庵体制的合法化中看得出来;而之所以能够做到这一点,现实的人口压力显然是一个重要的契机。其二是印度的僧本位传统与中国的忠君思想之间的矛盾。具体来说,就是涉及到出家人是否要敬拜君王和父母的问题。东晋和尚慧远作《沙门不拜王者论》,以印度传统为据,坚持出家人对于世俗君主的独立性,因而受到了中国传统主义者的猛烈攻讦。结果,佛教一方不得不作出重大妥协,东晋另一和尚道安因而发出感叹:“不依国主,则凡事难立。”此外,在婚姻与性伦理方面,印度文化与中国文化也有很大的差距。例如妇女改嫁在印度是一件极其普通

的事情，而在中国则为礼俗所不容。有一段印度佛经讲一位妇女经无数次改嫁，已经无法记住自己丈夫和所生儿女的数量，以至于最后她竟然与自己的一名女儿一起嫁给了自己的一名儿子。这种事情在中国人看来当然是有伤风化的，因此，当相关的佛经传入中原时，该故事情节便被无情地删掉了。总而言之，佛教进入中国时所引发的文明冲突，其强烈程度丝毫不亚于基督教入华时的情景。重要的是，这种冲突和斗争对于不同文明之间的交流和融合是完全必须的；正是通过这样的激烈碰撞，佛教文明与中国传统文化才各有所获：一方面是佛教达到最大限度的中国化，另一方面是中国社会实现了最大程度的佛教化。有人认为印度佛教来到中国后便被改造得面目全非，我想这应当是一种夸张的说法。其实，中国佛教还是保留了其作为佛教的固有特色，这些特色反过来深深地影响到中国的文化。退一步来说，印度佛教进入中国后受到中国文化的改造，这在我看来是极其正常的。至于佛教在印度的普遍衰落，则与中国佛教的中国化进程无关。

上述正、反两方面的历史事实充分说明：基督教要想在中国有所作为，就必须走更加中国化的道路。也许有人会问：难道目前的中国基督教还不够中国化吗？我的回答是：远远不够。主要理由有三：其一，目前除了极少数学有所成的西方汉学家以外，一般的基督教领导层和广大信众对基督教在中国的竞争对手并不真正了解。基督教在中国的主要竞争对手是儒学和佛教。长期以来，基督徒习惯于把儒学理解为中国传统上专制主义的工具。而实际上，近十余年来学术界的研究成果表明，儒学的主体部分恰恰是思想上和政治上专制主义的制约和限制因素。至于佛教，基督徒也常常忽视了宗教与民俗的界限，不是把它贬斥为迷信和偶像崇拜，就是将其归之于无神论。其二，大部分的信徒属于社会中的边缘阶层。表面看来，在中国社会各阶层中均可以找到基督徒，可是这些信徒并不是各阶层中的中坚分子，而是一些较为边缘化的人口。例如，在第一流的知识分子中，在真正的产业工人当中，或在成功商人当中，就很难找到基督徒的踪迹。与海外特别是美国的华人基督徒相比，中国大陆基督徒的文化水平和素养相对较低。其三，长期以来，中国没有产生过有影响的本土基督教神学家。在赵紫宸之后，中国的神学界沉寂了二、三十年，至今仍处于极不景气的状态。这充分表明，基督教信仰与中国传统文化的结合尚欠功夫和火候，基督教的中国化将是一个漫长的过程。

三、新形势下基督教入华的机遇和挑战

随着中国大陆的改革开放向纵深领域发展，一方面，国内思想界出现了历史转折关头所难以避免的混乱状态，极端的传统主义者与激进的反传统主义者之间的论战日趋激烈，普通民众大多感到茫然，在文化继承与创新的问题上，人们迫切期待产生一种能够持平的中道精神；另一方面，中国融入世界的步速正在加快，中国政府所一贯坚持的政治模式多元化的原则，有可能突破国际事务的范围而反过来渗入到国内的思想文化领域，对异域文化的包容将成为新一代领导人的政策特征之一。所有这一切无疑为基督教在国内的发展提供了难得的机遇。

令人欣慰的是，无论是作为古老传统而存在的儒家学说，还是作为当今中国主流意识形态的马克思主义，均具备与基督教进行广泛对话和交流的可能性。儒家与基督教并不分属于绝然互相排斥的两极，共性与差异一样皆为客观事实。例如，在世界产生的问题上，儒家与基督教的确存在根本分歧：前者提出“生成论”，后者坚持“创世论”；可是在世界变坏的问题上，两者是有共识的，虽然表述方式不同：儒家称作“积习”，基督教叫做“堕落”，其实本质上是一样的；而在如何让这个世界重新变好的问题上，两者又出现了严重分歧：儒家提出“道德论”，基督教则坚持“救赎论”。在历史观上，儒学与基督教的共性甚至更多一些，两者均认为人类历史是有始有终的线性发展的过程，如春秋公羊传提出从“据乱”世转入“升平”世、最后达到“太平”世的观点；基督教圣经所概括的世界史，则由创世开始，经由堕落和拯救，最终进入“末世”。这意味着中、西两种不同的文化传统均对人类历史和未来抱有积极和乐观主义的态度。由此可见，尽管分歧是巨大的，但儒学与基督教之间仍然可以找到对话与沟通的支点。

相对而言，马克思主义与基督教之间的对话更容易展开，因为两者均为西方文化的产物，它们在许多方面存在着共同语言。首先，马克思主义和基督教均是一种实现社会改造的思想文化体系。换言之，由于两者均以现实社会的不合理性为前提，它们均具有强烈的社会实践性，均自认为是惟一的救世济民良方，因此，它们容易把自己当作是放之四海而皆准的真理而强迫全人类加以接受，这种普世性特征很容易演变成咄咄逼人的扩张主义。这就部分地解释了为何马克思主义与基督教既是对话伙伴，又是竞争对手。其次，马克思主义和基督教均追求人类的某种普遍平等。尽

管基督教把宗教平等置于社会平等之上，而马克思主义则坚持经济平等须优先于政治平等，但作为西方文明的精髓，平等精神既为基督教所发扬光大，也为马克思主义所批判继承。第三，马克思主义和基督教均在不同程度上坚持唯物主义的“一元论”。马克思主义作为一种典型的辩证唯物论和历史唯物论当不在话下。基督教虽然在整体上以唯心主义一元论为基础，但它在某些重要的神学理论上却具有唯物论的趋势，例如它坚决摒弃了柏拉图主义和诺斯替主义的灵肉二元论，坚持灵肉整体论学说，它的“肉体复活”的理想正是这种唯物主义一元论的逻辑结果。第四，马克思主义和基督教均具有积极向上的和线性发展的历史观。马克思主义所描述的人类历史以质朴的原始社会为开端，以共产主义理想的实现为终结；基督教则以世界和人的创造为开始，以人类的拯救和世界末日的到来为终结。两者的具体追求虽有差异，但在坚持人类历史是一个有始有终的过程方面是一致的。总之，除了无神论与有神论、唯物主义与唯心主义的基本对立之外，马克思主义与基督教之间并不存在更多的原则性分歧。当然，在儒学传统的影响下，中国大陆的马克思主义在很大程度上已经失去了普世性的特征，因而也就减弱了其竞争的锐气，这对于基督教来说也许是一件幸事。

除了各种客观条件以外，基督教自身的发展也有利于它的对华拓展。首先，基督新教无疑是一个与时俱进的宗教，它具有强烈的时代感。笔者通过对美国一些华人教会的调查发现，华人教会的主日学不仅向信徒和慕道者讲授圣经和创世论，而且讲授进化论和生物工程；牧师在布道时常常触及环境污染、种族屠杀及中东局势等问题，他们关注民生的态度大大地缩短了宗教与现实的距离。有趣的是，华人教会还善于利用音乐的感染力去调动信徒和慕道者的宗教感情，他们的教堂音乐在保留古典传统曲目的基础上，进一步揉入了流行曲的要素，并加进了中国民间音乐的成分；不少教堂在使用钢琴的同时，也使用电吉他和鼓钹等现代乐器；据说，有些具有创意的教会人员正在准备把广东音乐引入教堂的圣事活动。这些改革对于年轻一代特别有吸引力。其次，基督新教具有非凡的进取精神。笔者注意到，在美国的一些华人教会中，从神职人员到一般信徒都把传播福音当作是一种义不容辞的义务，他们的使命感特别强烈，因而会充分利用各种不同的场合，争分夺秒地宣讲福音；他们普遍认为，对他人传道，就是与别人一起分享美好的事物，因此，从某种意义上来说，每个信徒都是传教士。最后，由于总结和积累了历史的经验和教训，这些新教信徒已经开

始懂得如何采用不同的方式向不同的人传教，从其实践的效果看，他们所掌握的心理学知识是经得起考验的。

诚然，新的形势也有可能使基督新教在中国的处境变得更加困难。众所周知，目前白人传教士在许多第三世界国家的活动均受到了普遍的抵制，他们因而把希望放在中国，期待首先使中国皈依，然后由中国的传教士出面去与其它第三世界的人民打交道，因为后者只信任中国人，不相信白种人。应当承认，这一策略是相当精明的，但未必能够如愿以偿，因为中华归主的工作本身就是任重道远的。

入华的基督新教首先面临的是世界多元化趋势的挑战。根据亨廷顿的分析，随着两极格局的瓦解，一强独霸的状况再也无法长期维持，未来世界将变得越来越多元化，不同文明间的竞争会更加激烈。这种理论其实也适用于中国国内。目前在国内，作为主流意识形态的马克思主义并没有弱化的倾向；由于“国学”热的兴起，儒学有复兴的趋势；佛教和道教仍各占有一席之地；西北少数民族中还存在势力不小的伊斯兰教；更有甚者，天主教合法地进入，也是一件指日可待的事情。因此，未来的中国基督新教，将要面对多种文化体系和宗教信仰的竞争，它独占中国的可能性并不大。在这种情况下，新教教会应当直面现实，调整心态，立足于在中国这个世界上最大的精神市场上争取尽可能多的份额，而不可奢求实现整个中国福音化这样不切实际的目标。

入华基督新教所面临的另一个重大挑战是知识分子阶层的抵制。尽管基督教一贯标榜是平民大众的宗教，但它最终取得成功的标志却是知识分子的皈依，因为知识分子阶层是社会的中坚和平民大众的楷模，他们的一言一行，决定了社会意识形态和宗教信仰的总体方向。虽然要使个别处于边缘地位的知识分子皈依基督教也许不太难，但是要使一流的知识分子皈依并通过他们去带动整个知识界则肯定是困难重重。例如，罗马帝国时代最重要的哲学流派新柏拉图主义者就是基督教最嚣张的敌人，他们的著名代表人物波菲利（Porphyry）曾经写过一本题为《反基督教》的书，对基督教进行了严厉的批判，影响极其广泛。只是到了公元4世纪以后，当波菲利的隔代门徒们纷纷投向教会时，基督教才算是基本征服了整个罗马帝国。聪明过人的利玛窦，在对中国的历史与现状进行了一番调查研究后，也发现了士大夫阶层在中国社会中至关重要的地位，因而得出一个结论：只有首先使士大夫皈依，才有希望使整个中国皈依。知识分子之所以最

不容易被劝服，主要是因为他们的理性思维的习惯与宗教的感情色彩总是格格不入。明朝天启年间的首辅叶向高，因受阉宦多方排挤，愤然辞官回乡，后遇耶稣会士艾儒略，二人相处甚欢，艾氏向其宣讲天主教，最初向高尚能心领神会，可是到了关键时刻，向高却提出了一个涉及“神义论”的问题，即：为何有人平生修身行善，却屡遭不幸和横逆；另有人恶行累累，竟能长寿富贵？对此，艾氏只能拿奥古斯丁的“自由意志论”来敷衍。由于这一疙瘩一直未解开，叶向高终至没能成为天主教徒。该例子表明，要说服中国的知识分子信基督教是何等困难。

主要参考文献：

- 1、方豪：《中西交通史》，下册，岳麓书社1987年。
- 2、潘吉星主编：《李约瑟文集》，辽宁科学技术出版社1986年。
- 3、黄时鉴主编：《插图解说：中西关系史年表》，浙江人民出版社1994年。
- 4、威利斯顿·尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社1991年。
- 5、钟叔河：《走向世界：近代中国知识分子考察西方的历史》，中华书局1985年。
- 6、詹·乔·弗雷泽：《金枝》，下册，中国民间文艺出版社1987年。
- 7、许理和：《佛教征服中国》，江苏人民出版社1998年。
- 8、塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社1998年。
- 9、A.H.M.Jones, *The Decline of The Ancient World*, Longman, London and New York, 1966.
- 10、Northrop Frye and Jay Macpherson, *Biblical and Classical Myths: The Mythological Framework of Western Culture*, University of Toronto Press, 2004.
- 11、Arnaldo Momigliano(edited), *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, At the Clarendon Press, 1963.

作者单位：华南师范大学

基督教与中国文化的冲突与融合

安希孟

近代西方传教士来华传道送经，为单一封闭的华夏文化增添一异质新颖的文化要素，给中国重此岸、轻彼岸的现实文化增添了一种向上的超越性文化因素。奇怪的是：封建文化的狭小襟抱竟不肯接纳她。亡国灭种的忧患意识忽然笼罩国人宦宦心头。我们必须知道，基督教的基本精神是一大二公。教会是一种大而公的普世教会，视万国万民为一体，同为上帝之子，不分疆界与畛域，并非民族主义狭小器量所可包容的。今天，我们必须发扬基督教中所包含的世界大同、万国一家、人人皆兄弟的精神，切莫以狭小的唯我独尊的家族情怀构筑壁垒，把中国宗教变成民族主义者拒绝交往的工具。基督教在任何时候都不应当是民族沙文主义者手中的泥巴，可以被捏成任何一种玩物。它同自以为是、自命不凡、自我封闭毫无共同语言。

基督教从传入中国这块古老而神秘的土地开始，就经历了与中国固有儒家文化及佛教文化的冲突与融合的风雨飘摇的过程。在冲突中实现融合，在融合中产生冲突。一方面，基督教不断改铸自己，逐渐适应环境；另一方面，中国知识分子和民众也渐渐习惯了这个外来“尤物”。在这一过程中，基督教和中国民众都付出极大的代价。但终于，基督教在中国得以延续和发展，今天已成为中国宗教结构的重要组成部分，且逐渐融合进中国文化之中。原有的三教九流的格局被打破。今天，中国宗教信仰可以说是“五教至尊，弘化世界”了。佛教的“慈悲”、儒学的“忠恕”、道教的“自然”、基督教的“博爱”、伊斯兰教的“清真”，直扣一般信众的心扉。

明末清初，西洋教士常以调和的方法在中国传教。对中国之陋俗迷信，予以迁就，或加以曲解，以迎合基督教教义。对于下层社会，他们常以浅易演说宣讲福音。其于上流社会，常以科学打动人心。可见，古旧中国的信仰，比起列国，何等顽强，对此我们并不感到自豪。祖先崇拜、孝思之念、设立灵堂、郊天之礼，本属迷信。传教士却认为乃无害民俗。只

是“五四”以后，中国人自己才将其克胜。

基督教在西方是作为一种革命性因素而出现的。这里所说的“革命”，乃是文化、宗教、伦理意义上的革命。它打破了罗马帝国的家长制、父权制，扫除了民族主义壁垒和狭隘意识，确立了一神论和人人平等的博爱观念。这种宗教传到中国，就对中国封建大一统制度下的纲常名教构成破坏性、革命性力量。但这并不是说，传教士曾经满怀着“颠覆”和“革命”的动机向一个封建性王朝大胆发难。不，他们不仅不具有革命意向，而且，在某种程度上还是相当保守的。基督教传教士往往一厢情愿地结交封建官僚绅士，但许多官宦文人却总是怀疑他们是社会“骚乱”的传播者，怀疑他们腹有鳞甲，对他们表示不欢迎。利玛窦“援儒”、“合儒”，尊崇儒家敬天祭祖的惯例，林乐知的“孔子加耶稣”的思想，某些传教士不是面向大众，而是走“宫廷路线”，这一切表明他们并不想触动封建社会基石的一丝一毫，不敢对传统礼俗和信念发出稍许疑问。不过他们这样做，的确有利于基督教在中国逐渐站稳脚跟。

另一方面，顽固守旧的封建官绅中一些人，似乎也看到了基督教的理论与实践确实会在不知不觉中危及封建制度的安全。尽管从法律上讲，他们所捏造的传教士“图谋不轨”、“谋我中华”的罪名大都不能成立，但从思想与文化方面来看，他们的疑虑和惊惧也许不无道理。基督教文化对中国固有本土文化是一种异质文化。它打破了儒术独尊的一统天下，带来了新的因素。基督教禁止拜偶像，而中国社会却普遍重视祭祀祖宗，设立祖宗牌位，祭悼亡灵。基督教排斥上帝以外的任何神祇，而中国社会“自天地日月星雷风雨以至山川城社门行井溜，莫不有神”，民众不仅按时致祭，而且随时祈祷、求福、求寿、求雨、求晴、求子女、求升官、求发财、求太平。

基督教主张男女平等，对男女同堂听道、聚会，并不忌讳，而中国人则格外注重男女之大防。中国社会到处讲风水、算命、占卜，基督教则反其道而行之。基督教主张“人类一体”说和“世界一家”说，中国传统却特别注意“严夷夏之防”和“尊王攘夷”，具有浓厚的排它性。

中国人因而斥天主教为“不敬祖”、“不祀神”、“男女混杂”、“破坏风水”、“无父无君”。传教士挟西方科技文明和社会理想而来，的确是对中国旧的以家族为基础的皇权、父权、夫权统治和三纲五常的否弃，给封建迷信活动带来震荡。

尽管如此，传教士在政治上远不是革命的。他们是改良的。传教士的主观动机和基督教文化带来的社会后果，二者并不是一回事。因此，基督教与中国文化的“融汇”，不应当是指基督教被儒学及中国习俗同化，而应是基督教文化被中国信教群众接受、理解，在中国生长扎根，成为中国文化中一个构成要素，居于合法地位，而仍不失其信仰特质。

中国文化是世界上最古老的文化之一。这是我们很可夸示于人的。但我们也深知，一种古老而不死的文化很可能是一堆沉重的包袱。基督教是西方外来文化。假如它能使古老中国焕发青春与活力，假如它能有效地阻遏古老文化的僵死气味蔓延，并从根本上革新中国文化，那么，它就不失为一种健康革新的力量。然而不幸，基督教未能尽其所能地发挥批判优势，便一头钻进中国古老文化的怀抱。外国传教士尽管试图对中国旧文化作出批评，但他们从一开始就向顽固的孔孟之学屈服。

近代西方科技、宗教、哲学、文学、政治制度、法律思想等文化传入中国，中国人始终坚持“中体西用”说，非常愉快地接受了西学之为“用”的器物层面的文化，而对西方本体文化（即哲学与宗教神学），则断然拒绝。中国人对危害国家社稷朝廷的西方宗教、政治制度、法律思想及深层次的哲学，全然不加理睬。今天、我们已经知道，必须从根本上接纳世界文化中的美好遗传。

基督教原本是标举世界主义和“人类一家”的旗帜的。但到了中国，却被歪曲为民族的、国家的宗教，被迫挂起民族主义和邦国主义的旗帜。这可以说是基督教在中国的不幸命运。基督教成了卫国保家保种的攻伐异己的掩护。假如基督教能充分发扬其对中国古旧文化的冲击与批判的作用，或许它会受到更多的中国学者的欢迎。对基督教从内部所做的人为阉割，使之成为为皇室、为家庭制度服务的国家主义宗教。这可以说是基督教两千年最悲惨的命运。

一、耶稣会士融合中西方文化的努力

16世纪下半叶，古老的中国开始同年轻的西方直接交往。西方世界成了这一文化交往的主动一方，封闭的中国处于被动而勉强应付、步步设防的一方。这一交往的中介恰恰是基督教传教士。由于他们的筚路蓝缕的努力，西方科技在中国得到传播。同时，中国传统文化也经由他们的努力传入西方。令人感到惆怅的是，近代中西文化交流的先驱者竟然是西方基督

教传教士，而不是中国的文化人。他们沟通中西文化的努力遇到的首要敌人竟是闭关自守的清王朝及其臣民，尤其是中国人。

16世纪以前，中国和欧洲通过“丝绸之路”偶有往还，但实际上，双方并没有真正的思想沟通和文化交锋，因而彼此并不十分理解。即使是享誉中外的《马可·波罗游记》，也没有向西方介绍多少中国传统思想与文化典籍，更没有给中国人带来西方科技、哲学与宗教思想。耶稣会士频频向西方发出盛赞中国的书信和报告，起了沟通中西文化的作用。

耶稣会士采取灵活的传教方针和迎合中国习俗的策略。然而不幸，中国知识分子仍旧认为传教士们是在推行有害于华夏“礼义之邦”的“西夷”的伦理价值观念和科学，赤裸裸地表现出对他们的不信任感和敌视态度。不幸的根源在于，中国是一个宗教与政治、教权与政权难以分离的国家。任何宗教观念都被认为是“颠覆”计划的一部分。甚至传教士帮助绘制地图，也被当代中国人认为是为外国制定作战“计划”，是绘制“军用地图”。传教士用《圣经》解释全部人类历史的努力，也被当今时代的人认为是“否定”中国文化。20世纪后半期倍受政治熏陶的大部分知识分子，比别人更善于“从政治上”观察问题。

尽管如此，耶稣会的大部分人却仍旧主张将天主教与中国哲学加以“调和”。耶稣会士来华以后，主张孔子哲学具有“优越性”，孔子学说与基督教具有“一致性”，并认为“六经”中上帝及天就是基督教的“天主”等。中国守旧的文人对此并不领请和激赏。但是，在当时的中国知识界，作出这种回应的，毕竟是少数人，而儒、佛、道中多数人仍旧以疑惧的目光注视着“外来”宗教，因而冲突大于融合不知多少倍。

从根本上说，基督教文化与敬祖事天的儒家文化是完全不同质的两大文化体系。如果华夏士子能以坦诚开放的胸襟接纳西洋文化、用以弥补中土炎黄文化的不足，则中国文化会发生新陈代谢革命性的变化。这毋宁说是中国人民的福祉。但囿于惰性思维的中国王公大臣、士子文人，以封闭排外为最高宗旨。中国教会于是标榜自我封闭、自我颂扬、自我布教。这种排外意识竟达到令人恐怖的高度。同世界性开放格局相比，中国士子文人，在排斥异端方面居于列国之“最”高水平。

所幸在20世纪将近谢幕的当儿，中国大陆出现了一大批基督教文化研究学人和基督教学术研究机构。他们是基督教教会以外的学者。他们并非“虔诚”信徒，也没有熟读经书。但他们在译介转述基督教学术方面不遗

余力，崭露头角。在文、史、哲、经、法诸领域，都有这样一批襟抱开放的知识分子。他们完全没有旧式文人和某些封闭的基督信徒那种狭小的器量。应当说，这种态度实足以代表中国基督教的未来。中国的基督教应当抛弃“体”、“用”、“本”、“末”的思维惯例，而应当在以人为本的基础上，弘扬基督教本来就有的“天下为公”的教义，打破心胸狭小的封闭民族心态。

另一方面，我们也应看到，近年追随出国潮而到西方攻读基督教神学的颇不乏人。他们中有的举家移民，成了西方文化与东方文化的桥梁。他们中不少人已成为优秀的基督教学者，这些学者已蜕去了旧式文人的蝉壳，具有开放的心态。兴许他们可以代表中国基督教的未来与发展。这两部分知识分子，极大推动了中国文化吸纳基督教知识的进程。他们的贡献，有时竟超过了封闭的纯教会的学者和信徒。这里，问题的关键显然不是知识差距，而是眼光、气魄、胸襟、见识、洞察力等非理性方面的问题。须知，基督教原本就不是封闭的民族主义和狭隘的国家主义宗教。它视人类为一体，海纳百川。这正可以弥补华夏文化的欠缺。这些基督教文化学者视中西文化的贯通为“双向互动批判性”融合。他们不是器量狭小的旧式文化人，他们并不抱残守缺，相反，却对旧的文化采取批判性继承的态度。

诚然，我们应当感谢传教士融合西洋宗教与中土文化的煞费苦心的努力。但中西文化是在完全不同的地基上生长起来的。相对而言，明清之际西方以商业背景为基础发展起来的海外拓殖文化视人类为一家，人人皆兄弟。这种观念是比较先进的。今天，人类已成为一体，可以说，无一国一家之私事可以逃避国际共同法则。一种行为若触动个人的正当权利，定会遭到举世谴责。这不能不说是人类一大进步，而这种进步，的确始自明清之际世界格局的大变化。由此看来，传教士的来华，其意义不仅在于带来西方科技与宗教，抑且在于打破了民族主义壁垒，带来了“人类一体”的观念。

以此种观念看清王朝的知识分子，则别有洞天。如许大受说：“彼谎言有大西洋国，彼从彼来，涉九万里而后达此。按汉张骞使西域，或传穷河源抵月宫，况是人间有不到者，《山海经》、《搜神记》、《咸宾录》、《西域志》、《太平广记》等书，何无一字纪及彼国者。”¹ 这表明清朝士大夫的知识偏狭。他们压根不知道欧美各国。

1 夏瑰琦编：《圣朝破邪集》，香港建道神学院，1996年出版，第194页。

在这种锢闭心态支配下的中国士子，抱残守缺，因而断难谈到中西文化融合。它们之间，有的只是冲突，很难沟通，应当以西方先进文化克胜中土残缺文化，取而代之，而不是什么融合、结合。任何不是以西方基督教制胜中国残缺文化，而是以中学化解容纳西学的努力，都是使老大帝帝国苟延残喘的痴心妄想。今天，以西方之学化解、冲击固有的东方守旧之学，大势已定，势所必至。我们应当欢呼“人类一体”，“万国一家”的大时代的到来，我们切不可华夏亘古文化抗拒浩浩荡荡的世界潮流，切不可做旧文化的殉葬品。

二、 明清之际天主教与中国文化的冲突

传教士合儒、援儒、补儒的想法，在很大程度上是“单相思”。对此，中国儒学的代表者们一点儿也不领情。明朝中国儒学已发展为理学，理学家们对天主教深恶痛绝，因此明清之际曾经发生过天主教与理学家及佛教的争论。文化上的争论在任何时候都是有益的，只要不逾越法制常轨，或者，只要不是假借法律的名义置论敌于死地，这种争论越激烈，就越能激发奇想与智慧，促进学术的繁荣。然而在中国一方，“平等争鸣”是不可思议的，“斥异端”乃是天经地义的。

天主教传入中国，首先遇到佛教的反对。佛教不是中国本土文化。在中国知识分子中，佛教不占主导地位。因此，利玛窦一开始就制定联儒反佛的路线。佛教徒也不示弱。当时有名的株宏（云栖）和尚，写了《辩天四说》，对天主教提出三点反驳意见：（1）天即理，所以不能成为世界的主宰；（2）灵魂是轮回的，而不是不灭的；（3）孔孟学说是美满的，所以不需要天主教“补益”。这表明，佛教也吹捧儒学以反对天主教。双方都以儒学“卫道士”面孔出现。在中国一方，儒生们认为，儒学“完美无缺”，不需要西方学说补充。认为称西方为“大西”，一个“大”字就表明有野心。中国士子的锢闭的心态于此历历可见。邹维琏《辟邪管见录》认为“天主”这一称号凌驾于三王周孔之上，“从来大变，未有甚于此者。”张广涵《辟邪摘要略议》认为传教士“以彼国之邪教，移我华夏之民风，是敢以夷变夏”，认为中国风俗，不可更改。看来，中国的知识分子大都喜欢从政治上想问题，总是“政治挂帅”。何以“以夷变夏”就是大逆不道？马克思主义不也是“夷”吗？这些封建卫道士像害怕农民起义一样害怕天主教。惯于为大众的灵魂与思想信念负责的“救世主”们，总

以为离开了他们的“路线”，天下就会大乱。如李灿《劈邪说》担心天主教“惑世诬民”会引出“十倍白莲”的“烈祸”。其实，这种担心是多余的，因为，天主教其实并没有被农民起义所利用。如果它真的成为农民起义的旗帜，那倒毋宁说是一件好事。传教士的“宫廷路线”，决定了他们不能与中国社会最下层中富于反抗精神的贫苦百姓结合起来。他们担心这会贻误“传教大业”。然而，即使如此，统治者也还是怀疑他们有“煽动叛乱”动机。这真是传教士的莫大冤枉。

西方学说在中国的命运与中国学说在西方的命运大不相同。现代学者几乎异口同声地承认，明清之际，中国也出现了类似欧洲地中海沿岸的资本主义曙光，中国似乎并不比同时期的欧洲落后。那么，为什么后来的几百年中国衰落并且遭到入侵呢？这恐怕有文化上的原因。明末，中国学说传入欧洲，受到欧洲先进人士的欢迎，引起了思想上的“启蒙运动”。欧洲人博采众长，对中国思想采取吸收和同化的办法，以东方思想为利器，向欧洲陈腐的社会上层建筑发动攻击。中国人却努力拒斥西方思想。这给我们以启迪：应当吸收另一个民族的文化，一切以“为我所用”为目的。

孔子的学说在中国并非进步学说，也谈不到科学性与革命性，但在西方却起了酵母的作用。同样，16世纪天主教的学说在西方正受到新教的批评，但传到中国，如果加以发挥，亦可以掀起社会狂澜。中国所缺少的，正是这种包容的气质。像徐光启那样的人，只是区区少数。王文杰先生在《中国近代史上的教案》一书中说：“儒家礼教在这四千多年的古国里，有它根深蒂固的潜力，它是当时中国社会组织的基石。中国顽固的士大夫素来以生于文物礼仪之邦自诩。他们除了承认传统的礼俗和旧文化的权威外，不肯亦不屑向任何外来的精神文化低头。所以在他们的心目中，这来自异邦的异教，简直是异端邪教，与洪水猛兽一样。‘攻乎异端，斯害也已’，不是二千年前儒家老师的经义吗？……所以教案乃是中国旧传统旧礼俗对新的西洋宗教势力的排斥和斗争，它是中西精神文化的冲突。”这可以说是对近代以来纷纷扰攘的教案问题的最为鞭辟入里的论述。它点出了宗教冲突的实质。

在日渐腐朽、风雨飘摇的清王朝中，官绅士民各阶层反对基督教，言人人殊，但反对基督教的基本理由不外以下几种：一种是出自排外惧外的自大心理，认为传教士必定怀抱侵略中华的动机；一种是出自道听途说，认为基督教行妖术邪术，有邪僻鄙劣的行为；一种是出自维护封建统治的

目的，担心基督教会煽动下层民众反抗，危害中国社会安宁；还有一种是站在儒家自大立场上，斥基督教为“不义理”。

近代基督教传入中国，中国人视之为“侵略”，传教士被视为“侵略者”。诚然，“鸦片战争”以后，基督教的传入与列强侵略中国这两件事具有同时性，但发生在同一时期的事件并不一定具有相同的性质。二者有联系，但同时却可能有区别。

从传教士方面来说，他们“传播福音”的活动早在殖民主义者向东方掠夺之前就开始了。只是由于中国海禁森严，他们不得其门而入。有的“学术”文章把传教士搭乘西洋货船来东方，作为传教士“配合”经济侵略而实行“文化侵略”的证据。然而，你搭乘商船，并不表明你参与商人的商业活动。你搭乘货车，并不为车主的一切行为负责。中国人奇特而古老的株连做法，被嫁接到外国人身上。传教士搭乘商船，无论如何不应当被认为应当为商人的行为负责。

传教士进入中国之后，屡遭迫害，外国使领馆保护他们的人身安全和正当权益，也自在情理之中。当今我国住外侨民，当然亦受我国政府保护。至于他们中某些人依势欺人，违反中国法律，则自当别论。从中国方面来说，封建王法的确没有什么可留恋之处。某些守旧大臣和文人并非因为传教事业同船坚炮利联系在一起才阻挠基督教传入。我们不当以任何理由为闭关锁国政策辩护。

事实上，早在鸦片战争之前，中国就拒传教士于国门之外。对于大厦之将倾的满清王朝及深受儒学熏陶的中国知识分子来说，传教士有武力后盾与没有武力后盾都是一样。总之，对西方洋教是应当群起而攻之的。从学术研究的角度来说，传教活动与帝国主义炮舰政策是既有联系又有区别的两件事，不可混为一谈。文化史家应当视宗教交流为文化交流题中应有之义。

国人并不了解，西方自文艺复兴、启蒙运动及资产阶级革命之后，逐步实行了政教分离原则，宗教同国家政府不再是合二而一的了。19世纪后半期，基督教海外传教活动基本上不是由政府决定，而是由宗教团体中热心分子自发组织的。新教尤其如此。新教不带任何官方色彩，它本身就是民间性质的组织。从倡议传教、物色人员到筹措资金，乃至远洋航行，以及在中国建立传教据点，都不是由外国政府、军队或商人集团决定的。在中国，宗教同政治结合在一起，宗教常被政府操纵，故此中国人也想当

然地把基督教传教事业视为具有政治性质，视传教士为受外国政府派遣的“别动队”。

晚清末年，一般知识分子认为亡国灭种“迫在眉睫”，对传教活动格外警惕，是没有理由，也是不必要的。他们的怀疑与恐惧，他们的宣传与文章，往往言过其实，危言耸听，不够客观谨慎，缺乏真凭实据，有些甚至纯粹出于主观臆测和想象。如1860年（咸丰十年）侍讲学士殷兆镛在一份奏章中对跨国传教很不理解。他不知道，宗教自由天然地包括在世界各地传教的自由。

今人普遍承认，西方民间建筑（包括教堂建筑）宏伟壮丽，而中国民间建筑则不能与西方民间建筑相比，因为中国民间建筑不得逾越规矩，不得超越“皇宫”。外国教士在华建教堂，竟因其建筑华丽而被视为“有野心”！

太平天国受到基督教的影响，这更使那些封建卫道士感到自己的担心是有道理的。许多人认为太平天国“叛乱”是基督教传教的结果，以为这是传教士“图谋中国”的表现。有些人反对基督教，与其说是出于“爱国”，不如说是出于“忠君”。如光绪年间的周汉，就曾经出计献策，陈说驱逐传教士的战略战术。他在遗嘱中说他自幼精研兵法，从军以后参与平发、平捻、平回、平苗战役。可见他多次镇压农民起义。他准备再平一次“天主教”。

清朝末期，中国官绅所煽动的各种反教的文告揭帖，几乎众口一词地强调维护儒家传统。儒家向来以“内圣外王”为修身养性的最高境界，并以现世为其理想寄托之所在。深受儒家思想熏陶的中国知识分子所向往的是唐虞三代，甚至是比这更古老的理想的伦理世界。他们的最高要求是“崇正黜邪，尊华攘夷”。在他们看来，“尊孔孟则不容异教，戴朝廷则屏斥外夷”。外国人传播基督教，背弃拜天祭祖的礼仪，因而引起他们的切齿痛恨。

士儒对孔孟“圣学”坚信不疑。晚清教案，其策划者往往是士绅人物，而读书应考的士子往往是反教的“急先锋”。蒋敦复在给英国大使的信中说：“中国之教，尧舜禹汤文武周公孔子……出于尧舜禹汤文武周公之教外，即入乎禽与兽之中……尧舜禹汤文武周公之教敦仁之至，义之尽，天理人情之正，无一毫矫强于其间。”¹像这样排外攘夷的腔调，今人听起来很不顺耳。但你不能否认，即使是21世纪，仍有不少国人怀抱“宗教主权”的概念，拒绝传教之人于千里之外。

1 蒋敦复拟致英国使臣威妥玛书。

中国的知识分子出身科名，熟读四书五经，囿于八股章句之学，志在出仕致位，认为“事非先圣昔贤之所论述，物非六经典籍之所记载”，都是荒诞不经之论。他们拳拳致意于华夷之辨。如果“夷夏无别”，则“人道沦胥”。他们认为中国是“三纲五常之所系，政教典礼之所出，戎夷蛮狄之所瞻仰”，因而对西方文化的传入忧心如焚，必欲置之死地而后快。

王炳燮认为，宗教文化的交流乃有害于中国“圣人教”，最好是锁国隔离：“中国之人自有中国之教，为中国之子民，即当尊重中国圣人教，犹之为外国之人世守外国之教也。”¹ 王炳燮于同治十一年（1872）上奏折鼓吹“中外有别”，说：“中外之防，自古所严，一道同风，然后能治。……祆教妖异约书鄙陋，斤斤计较，何关损害，臣所谓不必论者也。”² 对外国人传教，不论其动机如何，都应拒斥。同治五年（1866年），大学士倭仁在一道奏疏中反对以夷人为师，他认为这样一来，“正气为之不伸，邪气因而弥炽，数年之后，不尽驱中国之众咸归于夷不止。”³

光绪二十四年，湖南省的周汉发布名为“大清臣子周孔徒遗嘱”，自称周公孔子之教徒，愿做封建制度殉葬祭品。他大声疾呼：“我周公孔子之教被洋人败坏极矣！”“自大清定鼎……自尊周公孔子之教以来，又未有鄙薄纲常伦纪之事……一入耶稣，而父母祖宗视若仇寇，妻子儿女尽变娼妓矣！一修铁路，而险阻关津直同大道，秀灵庐墓变为荒丘矣！”他全然站在封建迷信立场上，对基督教连同现代科技文明一古脑儿加以反对。修铁路会震动祖坟之坟山贯气。光绪二十四年，《湖南通省绅耆士庶公告》提出：对信奉基督教的“乱臣贼子，人人得诛”，“如既齐心协力，则上报大清皇帝，下保天下百姓，永扶周公孔子之教，胥于是乎在矣”。如此不讲法制，岂不天下大乱！人人可诛，全国共讨。这很象“文革”的“群众专政”！

最能代表一般封建官绅心曲的，是曾国藩的《讨粤匪檄》（1854年），他对亘古之奇变有些伤心。他以“扶持名教”自任，指责：“粤匪窃外夷之绪，崇天主教”，“举中国数千年礼义人伦，诗书典则，一旦

1 《毋自欺室文集》

2 《陈夷务疏》

3 《同治朝筹办夷务始末》第四十七卷第24页。

扫地荡尽。此岂独大清之变，乃开辟以来名教之奇变，我孔子孟子之所痛哭于九泉！凡读书识字者，又焉可袖手安坐，不思一为之所也！”他公然无视教徒人身安全自由，号召“抱道”君子打倒天主教，他宣告对此予以嘉奖：“倘有抱道君子，痛天主教之横行中原，赫然奋怒以卫道者，本部堂礼之幕府，待以宾师。”俨然一副封建孔孟之学的卫道士嘴脸！不过我们要问，谁赋予他们如此权力？

三、反教风潮中的民族主义排外情绪

中国官绅反对基督教所使用的手段，往往违反儒家所提倡的理性和笃实精神。他们给传教士所列举的罪名，包括炼丹术、房中术、祈禳、咒巫等，都是无稽之谈。这些谣言惑众，往往造成许多教案惨剧。如1870年天津教案，就是由于群众误信教堂拐卖幼孩及育婴堂“杀害婴幼儿”、“挖眼剖心”所致。有的人甚至说某传教士“有眼盈坛”。曾国藩调查天津教案后向朝廷报告说，所谓教堂“拐迷人口”、“养幼孩”、“挖眼剖心”，都是谣言。

反教知识分子认为基督教内“男女混杂”、“诱奸妇女”、“诨目取睛”、“丸药惑人”、“骗取童精红丸”等。这类传说大都是由于对天主教的误解和中西礼俗的差异所致。也有一些是盲目排外的守旧官员自编自造的，用以煽动人民反对天主教。同时也因为天主教中各种礼仪如礼拜、受洗、坚振、终傅为一般民众前所未闻，因此被认为是“诡秘邪术”。旧中国因为向来没有收容弃婴的机构，因而一般民众对“育婴堂”、“医院”感到迷惑不解，以为其中必定有图谋钱财的残忍的虐杀行为。

中国官绅反对西方宗教，往往站在反科学的迷信立场上。例如，中国人特别重视风水，故而对教士自行择地居住很不满意。同治二年，福建省福安县穆泽乡的士绅阻止天主教建立教堂，即因：“该处绅民，于外国买地之时，因其地有关风水，不宜动土”，乃起而反对。

中国社会的一项普遍迷信是迎神赛会。比如久旱不雨，农民便设坛祈雨。但习教之民不相信这种迷信，不愿意分摊迎神赛会、演戏烧香诸项费用。教外之民则认为，如果祈得雨水，不论民教，一体均沾，因此教民也应当出资捐款，否则就是白受神惠。如果祈雨无效，人们往往归咎于教徒不参加，“开罪神灵”。因此，不少地方民教冲突是由于教徒不随众祈祷引起。其它如建醮、修庙等事，也常导致中国社会习俗与基督教信仰的矛盾。

晚清知识分子也从理论上对基督教的教义加以驳斥，但他们往往对基督教教义和仪式缺乏深入了解，而是根据猜测、想象、传闻，对之加以辱骂、诋毁。他们称天主教为“天猪叫”、称传教士为“蕃狗”、“丑种”，称耶稣为“猪精”。他们也对天主教关于天主、耶稣、圣母玛利亚、天堂、地狱说以及对天主教不敬祀祖先神祇与平等观念，对天主教的仪规，加以攻击。他们所遵循的依然是儒家传统。他们往往不能够揭示出天主教教义中不合理的地方。其它对天主教礼仪的批评，如“擘饼”是教士借机投放毒药，“洗礼”是便于奸淫等，则显示出轻率刻薄，伤害基督徒宗教情感。

中国士子对男女平等与婚姻自主深恶痛绝。《天主邪教集说》中有这样的话：“凡嫁娶，不用媒妁，亦不论少长，必男女自愿，惟拜耶稣，祈上帝。新妇主，必先与牧师宿……且父可娶媳，子可娶母，亦可娶己女为妇，兄弟叔侄，可互娶其妇，同胞姐妹，亦可娶为妇。又重女轻男，自国王至臣庶，皆听命于妇，亦有妇逐夫而再赘者。”各地士绅都有类似的诽谤。这显然是对基督教的无知。无知与傲慢在这里结合在一起。这里的确实没有什么平等说理可言。这很显示出中国文化的刻薄与尖酸。

对于西方平等观念，中国知识分子也难以接受。基督教提倡人人平等，包括父子、兄弟、君臣、夫妇平等。“天下第一伤心人”在其《天主邪教集说》中攻击说：“君臣父子，皆以兄弟相唤，女姑媳，皆以姊妹相称，谓世上有天父、天母、天兄，此外无所谓尊卑者。”王家璧以法国废帝制、改共和为例，说明天主教“无父无君”。他对法国革命竟“如丧考妣”！可见，中西文化的差异在对基督教的驳斥中得到充分彰显。中国士子一贯以君臣关系看世界。

另外，反教的知识分子在对待教民的手段上，也十分残酷。如1861年湖南流传的“辟邪纪实”中关于打击传教的规定竟完全无视法律：“凡外来医卜星相及一切形迹可疑之人，……如身边搜出有邪教符咒等事，即凭众处死。”凭众处死，“群众专政”，真可以说是“中国特色”。这种“公安六条”，与当今处置“异端”相近，完全不讲法制与人道。今天的人知道，即使对于“异端”教徒，也应当尊重他们的基本人权与尊严。随意关押、凌辱、处死，给他们办“学习班”，限制人身自由，阻挠上访“告状”，令人感到毛骨悚然。“私卖地基船只与夷匪者，及为夷匪造屋造船者，查出将其全家处死”。这更是具有“中国特色”的株连政策！

“夷”就是“夷匪”，“外国人”就是“敌人”吗？与洋人来往就是“里通外国”吗？对“夷匪”，难道就可以私刑处死吗？在相当长的时期和相当多的人的头脑里，外国和敌国，“夷”和“匪”是一回事。

光绪年间，甚至有人主张将保护天主教的人“立即击杀”，将其尸体放置“深山密林”，“用喂豺狼”。有的地方规定不准与教徒通婚、通财，不许雇佣教徒做工，断绝与教徒的一切关系。这很像“文化大革命”中与“阶级敌人”划清界限。有的地方让教徒穿特殊衣服（“牛鬼蛇神”的衣服），为教徒设立特殊户口（黑名单），禁止教徒参加考试入仕致宦（父母有“政治问题”，子女不得升入大学）。有的地方甚至将教徒贬为贱民，使其不为民所齿。有的地方烧教堂、杀洋人。这一切使人不由得想到“文化革命”及历次政治运动。山东兖州士绅发布违反法制精神的布告云：“愚民有卖给洋鬼食物者，即割耳示众。”“愚民有为洋鬼役使者，即截其右手一指示众”。

这是现代法制国家所绝对不许可的。但当时中国是一个无法制的封建专制国家，公民没有人身自由、财产安全和信仰自由，政府和有权有势者可以任意对信教群众打骂搜身、凌辱、查抄。这是一种无法无天的社会，人们没有免于“恐惧”的自由。割耳之酷刑，使人想到伊斯兰“法律”。这种状况，到1900年以后，才有改观。因为知识分子意识到这种引起国际纠纷的行动，只会给民族带来更大屈辱，使国家形象受到损害。中华民国成立之后，知识分子对基督教的反驳，较前大为不同。此时他们采取理智的说理方式，其思想来源大都是西方的科学主义、无政府主义、自由主义、实用主义，甚至无神论学说，因为新时代的社会及思想的中心人物多数曾留学欧美，接受了近代西方怀疑论、唯物论及科学的影响。他们要求革命与维新。他们已不再是旧式知识分子。他们并不以旧传统的卫道士的面孔出现。他们渴望中国的强大与民族自由。

中国教徒的质量历来也是民教冲突的诱发因素之一。对此，应当加以具体分析。中国官府一向贪赃枉法、收受贿赂、徇情舞弊、欺压良民、袒护权贵。贱民百姓有冤难伸，有仇难报。中国旧社会民不聊生。在封建制度下，农民毫无权利可言。他们受到官府的重重压迫和敲诈。加入基督教往往成为逃避苛重赋税、反抗暴虐政治的一种方式。中世纪的欧洲，教堂曾是逃避暴虐政治的“避风港”。清朝末年官府的通告常常诬蔑他们为“无识愚民”、“奸民”、“刁民”、“莠民”。对此应加以分析，不可

一概而论，盲目附会。教民中自然有不少人作奸犯科、为非作歹、横行乡里者，但他们中大多数人是受苦受难的劳苦大众。他们信奉基督教，“为世俗的利害远过于对教义的向往”。江苏巡抚丁日昌曾把信教贫苦百姓称为“莠民”、“愚民”，这里所谓如鼠莠民，自然是没有权势的平民。在毫无公平法制可言的封建专制制度下，他们即使有理也是败诉。他们进教以求保护，更招致宦绅嫉妒。这难道是他们的过错吗？须知，当初耶稣创业基督教时，首先入教的，乃是贫苦劳动者。这难道不是基督教传入中国的一份功劳吗？一个“钱债被逼”，就已经道出了入教的人乃贫苦无告者，使人生发同情之心，何故反责备他们“不义”呢？有些中国教徒看到外国教士昂然出入公门，不向宦吏下跪，便思起而效尤，涉讼、应讯，昂首挺胸，不肯跪拜。这很使中国官吏横竖看不惯。他们最欣赏的是等级分明、三从四德、上下尊卑严格。我每次看到教徒可以“昂首出入公门”的字眼，就非常解气和舒服。有些教民，为逃徭役，竟借口修理天主教堂而不出工；也有的贫苦教民以奉教之人可以免派“迎神赛会”等费用为由，拒绝担负修缮文庙费（资）费。这实在是不得已的反抗方式。我感到他们这下可以扬眉吐气了。现代学者难道也可以附和清朝统治者责备他们吗？有的教徒傲视官府，目无“长上”。可见，入教乃是部分走投无路、求告无门的农民阶级暂时求得扬眉吐气的一种特殊的、不恰当的反抗方式。他们不可能有别的斗争纲领和社会组织，只能借此荣耀于一时。从封建等级制观点来看，他们的上述行为或许是“僭越”与“非分”，“大逆不道”，但今人难道也可以作如是观吗？自今观之，可见基督教的传入，其最大“罪状”无非是倾覆了封建等级礼教，使一向唯唯诺诺的穷人暂时扬眉吐气，封建官吏与门阀士族切齿可也，今人断不可以为他们大逆不道。

也正因为这些社会底层的人敢于借基督教之名与官府抗衡，打破了旧有的政治秩序的平衡性，官府才对他们恨之入骨，诬之为“痞匪”，亦即毛泽东先生提到的“痞子”。山西巡抚鲍源深竟有些伤心地说：

“至于通事（近似翻译），系内地百姓，不过在教士处奔走传话，竟敢用大字名片投入抚督，小帽便衣请见，言出无状。……以內地微贱小民，一入教堂，竟妄自尊大，藐视长官如此，尤所难堪”。微贱小民，擅敢小帽便衣，封建纲纪，扫地以尽，这很使封建王公大臣威仪顿减，愤愤不平。1862年，湖南巡抚毛鸿宾控告教徒龚修理的“非份”与“僭越”：“本系湖北兴国州平民，而乘坐四轿，拜谒地方官”。似乎只有他们这些

平日作威作福的官员才可以乘坐四轿，小百姓则不许乘舆张盖。衣、食、住、行都有等级划分，即符合礼规。这是中国的“老礼”。中国严格而分明的等级制度和上下尊卑关系，使中国官员与传教士很难沟通。这也是一种文化差异。有些教民罹罪竟是因为“见官不跪、辞气傲慢”、“出言顶撞”、“冒犯”官吏的尊严。在旧社会，官吏仪卫、舆服，各有差等。名位相关，不得僭越。但传教士来自不同文化背景，全然不了解这种“礼规”，有的传教士乘坐紫呢大轿去见巡抚，被视为“僭越紊乱”。我觉得这下子中国的纲常典礼，也扫地以净，未尝不是好事。

本文旨在说明，近代教案的实质是落后封闭的中国封建文化对挟海风而来的西方世界性宗教——基督教的严厉拒斥，包含着封闭自大的傲慢习气。它同爱国主义毫无共同之处。宗教的冲突彰显的是文化的差异。值得注意的是，拒斥西方宗教同拒斥西洋文化是一致的，目的全在于维护封建大一统的格局。宗教冲突并不仅仅具有宗教性质。西方宗教对于大一统的中国文化无疑是革命性力量。宗教的开放心态与政治、社会、教育、科技的开放是一致的，一个拒斥外部文化宗教的社会，不可能对外部异己思想哲学采取欢迎态度。“反洋教”不是任何意义上的民族复兴爱国主义。恰恰相反，中国的积贫积弱，正是宗教上的排外主义酿成的。“反洋教”使中国人的心态更趋保守，峻拒变革，在文化上更其偏狭。满清政府是这样的一个政府，它并不知道爱护尊重自己的人民的生命财产与尊严，当然也不会尊重外国文化与习俗。它专以打压弱势群体来抖威风。它毫无正义感与道德操持。

令人感到纳闷的是，中国宗教信仰自由与信教的基本人权，往往要由外国人和国际社会的关注才能得到保障。中国封建王朝不知道信仰思想自由为何物。中国的封建官吏满脑子古怪的思想。他们荒唐地提出：越是民族的就越是世界的；越是世界的就越应当是民族的。这是一种非常奇怪的逻辑。闭关锁国、父权制与夫权制等等，都是纯粹民族的，难道它们可以具有世界性吗？自由、民主、平等、人权，具有普世性，难道它们还有民族国界之分吗？一旦确立各国的特殊“人权”观，或确立多数人可以压迫少数人的“人权观”，则人权早就被抛到天外了。

应当指出，西洋传教士出于传教收获的功利主义态度，一味迁就容忍儒家忠孝观念。这在当时虽是不得已，但却造成不可原宥的错误：后世的基督徒似乎有充分理由采取机会主义态度，阉割基督教的基本精神，向落

后的中国文化妥协。后世的中国基督徒，把基督教的真实精神加以篡改，使之同农业宗法制度下的中国皇权政治结合起来——这种皇权政治后来演变为领袖崇拜和政党独裁。基督教在中国未能履行其批判的社会功能。相反，却向国家主义、领袖崇拜、民族情结妥协，变成了“爱国主义”即狭隘民族主义与教会领袖个人崇拜的利器。

我始终认为，基督教同中国传统的与现实的文化的关系，首先是批判的革命的关系。其次才是同变革的中国文化相结合。若无批判，基督教只能成为今天那种闭关自守，为当权者张目的宗教。一种宗教若把中国文化中最不好的东西如领袖崇拜、老人政治、垂帘听政、终身制、团伙政治、党同伐异，等吸收进来，则这宗教可以说遗害无穷。鉴往知来，中西文化人对于基督教传教事业的不同态度，映射出的是两大文化体系的根本差异。西方乃资本主义近代文明，而中国却仍然在封建时代昏睡。二者的冲突与差异乃现代民主法制与封建专制愚民政策的冲突。

基督教教义同中国固有封建传统文化是势不两立的。基督教文化可以补救中国文化之不足，可以变革传统，刷新中国政治文化。把锋芒对准封建文化，这是基督教传入中国的题中应有之义。过早地使基督教适应和屈服于中国文化，磨去其锋芒，只会造就一种与中国旧礼仪妥协的变质了的不伦不类的宗教。每一位信仰基督教的人，理应自觉地负起批判旧礼教的责任，使中国文化在变革中走向世界，对世界文化宝库做出贡献。

清朝政府及其臣民对待外国传教士的违反法制与民主的种种行径，他们违反外交惯例和国际社会通行的行为标准的恶劣行径，使我们懂得，我们应当逐渐适应国际社会共同的人权标准和外交惯例，否则，就会丢民族的丑。宗教信仰与传播的自由，乃国际社会通行的标准。我们不当重蹈满清政府的旧路。在对待今天国际国内类似问题时，我们应当表现出现代文明法制国家所应当遵循的原则。即使对“准宗教”活动，亦应以法制社会通行的标准行事，断不可心血来潮，忘乎所以。

历史永远是一面镜子。历史之所以受到人们的钟爱，乃在于从历史中可以照见当代人的影子。我们无意鞭挞历史的亡灵。我们感兴趣的是今人。今天的基督教的确原本乃西洋宗教，它完全可以有助于补益、矫正中国传统民众文化的偏颇，剔除中国文化中封建性的糟粕。然而不幸，上个世纪20年代出现一股与“五四”精神相悖的浊流，力图使中国基督教染上封建文化的颜色！“民族化”竟成了冠冕堂皇的旗帜。我们应当明确宣

布：以基督教的清流冲洗中国封建文化的污浊，使国人在精神信仰上摆脱君主专制的残渣！任何使基督教沾染华夏古老文化封建性污泥的努力，都是愧对先人，亦愧对后人！

作者单位：山西大学

权利的终极之源 ——基督教与儒家对自由民主政治的影响

储昭华

在现代自由主义政治哲学中，洛克无疑是最杰出的代表。他不仅深入阐明了政治社会的起源和宗旨，完成了现代民主政治制度体系的规划设计，更重要的是充分确立起人的普遍平等权利原则，以之作为民主政治的精髓和核心，因而在现代民主政治发展史上无可争议地占有里程碑的地位。令人深思的是，在洛克的政治哲学体系特别是关于人的平等权利的论证过程中，上帝观念不仅鲜明地闪耀于其中，且实质上构成其逻辑建构的根本前提和依据。这是否像一些人所认为那样只是一种虚设，甚至是神学的不彻底性的体现，还是具有内在的必然联系？对于现代权利观念来说，洛克的理路深处究竟蕴涵着什么样的普遍意义？对于这一问题的追问和探索，既有助于深化对现代权利观念的认识，透过表层进一步辨明其由以确立和稳固的深层根基所在，而且有利于矫正对基督教传统与超验上帝观念的偏见，洞察其对于现代民主政治以及整个现代性的内在积极意义。

在洛克的政治哲学体系中，《政府论》上、下篇由于面对不同的主题和任务，内容上显然各有侧重，但对于上帝作为价值之终极源泉的认定则是始终一贯的。二者之间的差异，主要体现在上篇中，洛克以驳论的形式，着重通过对《圣经》的革命性解释，以显性的方式鲜明地凸显超验的上帝对于权利的直接的奠基意义；而下篇则更多的是通过更深入的逻辑论证、间接也更有说服力地阐明上帝的本原地位，即是说上帝在这一过程中是以隐含的方式（当然也有显性的体现）、作为整个过程的最终依据而体现出对于权利的本源作用。但归结起来，无论哪种方式，上帝都构成洛克以人的普遍权利为核心的政治哲学得以确立的逻辑先导或根本基础所在。

1、上帝本源性的显性体现

以上帝作为人的权利成立的根本基础、由此直接引出人的权利诉求，无疑是洛克政治哲学中关于上帝的本源性的最突出体现，因而也最令人注目。按照洛克的解释，人的生存权作为最基本的人权，乃是上帝意志的贯彻：“上帝扎根在人类心中和镌刻在他的天性上的最根本和最强烈的要求，就是保持自己的要求，这就是每一个人具有支配万物以维持个人生存与供给个人使用的权利的基础。”财产权、自由权也不例外，“除此以外，上帝又在人类心中扎下了繁殖自己种类和延续后代的强烈的要求，这种要求就给予儿子们以分享父母的‘财产权’和承袭他的财产的权利。”¹所谓劳动只能决定这种普遍权利的分割，其意义只能在这一基础上来理解。

同样，权利之所以具有普遍性和平等性也是由上帝直接赋予的。“上帝在这个赐予中，是把世界给予全体的人类，而不是给予亚当个人。”《圣经》原文中“他们”这个字样必然包括人类，解释为人类中的一切个人而不是单指亚当一个人。其中“所讲的决不是亚当个人，显然他讲的是人，人的子孙、人的族类。”因此权利应该属于所有的人，共同的本性决定了一切个人拥有平等的自由权利。“人类确实具有一种‘天赋的自由’。这是因为一切具有同样的共同天性、能力和力量的人从本性上说都是生而平等的。”“无论哪一个人都根据和亚当一样的权利——即根据一切人都具有的自我照顾和自谋生存的权利——有权支配万物。人类都共同享有这种权利，亚当的儿子们也与他共同享有这种权利。”²

2、上帝本源性的隐性体现

在《政府论》下篇中，洛克集中讨论的是政治社会的起源与宗旨及自由民主社会的制度建构问题，在这里，上帝观念出现的频率的确明显减少了，但这并不意味着上帝真地退隐消遁，而是以一种虽不直接却是更内在、彻底的方式体现出其最终的本源地位。对洛克的政治哲学来说，人之所以要且能够告别自然状态，选择组成一个共同体，全赖于人的理性能力，而这种选择本身便正是人的理性的体现和证明；而且政治社会宗旨的确立和政治、法律制度的建构更是人的理性的成果。自然法即是理性

1 洛克：《政府论》上篇，瞿菊农等译，商务印书馆1982年版，第76页。

2 同上书，第25页、57页、75页。

法。“支配亚当的法律就是支配他的所有后裔的法律，即理性的法律。”因此，无论从哪个意义上说，“人的自由和依照他自己的意志来行动的自由，是以他具有理性为基础的，理性能教导他了解他用以支配自己行动的法律，并使他知道他对自己的自由意志听从到什么程度。”¹虽然人的理性的运用总有一个随着年龄的增长而逐渐成熟的过程，但实质上所谓“我们是生而自由的，也就是生而具有理性的。”“理性把一个人提高到差不多与天使相等的地位，当一个人抛弃了他的理性时，他的杂乱的心灵可以使他堕落到比野兽还要远为残暴。……当理性被抛到一边时，人的意志便随时可以做出种种无法无天的事情来。”²

然则理性源自何处呢？最终只能归结于上帝：“上帝既将世界给予人类共有，亦给予他们以理性，让他们为了生活和便利的最大好处而加以利用。”上帝摹拟他自己的形象和外貌，创造人类，就是要“使他成为一种有智力的生物，因而有能力行使统治权。无论上帝的形象表现在什么地方，智力的禀赋当然是它的一部分，并属于全人类所有，因而才使人类有能力享有对低等动物的统治权。”³

人们往往只停留于文本的表层，且孤立起来加以理解，以为洛克完全是以自然状态的设定和自然法作为权利的源泉，进而发现出上下篇之间的所谓矛盾，而未更深入地认识到，既然人的理性本身是由上帝所赋予的，因此所谓自然法最终也正是上帝意志的体现。“由此可见，自然法是所有的人、立法者以及其他人的永恒的规范。他们所制定的用来规范其他人的行动，都必须符合于自然法、即上帝的意志，而自然法也就是上帝的意志的一种宣告，并且，既然基本的自然法是为了保护人类，凡是与它相违背的人类的制裁都不会是正确或有效的。”⁴

二

1、权利观念形成历史的证明和启示

接下来的问题是，洛克的这种通过诉诸超验本源而确立人的普遍权利

1 洛克：《政府论》下篇，叶启芳等译，商务印书馆1964年版，第35页、39页。

2 洛克：《政府论》下篇，第38页、49页。

3 同上书，第18页、26页。

4 同上书，第84页。

的理路是否只是一个个别孤立的特例？如果我们认真回顾一下西方文化中权利观念的诞生和形成的历史过程，总结其中的规律，就不难发现，这一理路决非洛克一人所特有，而是具有极其广泛的普遍性。尽管思想家们的理解确有不同，所使用的概念相互歧异，除了位格性的上帝之外，一些思想家则以充满神性的大自然作为价值的最终源泉，赋予其同样的意义。但上帝也罢，自然也好，这种超验的本源总是占有基础的地位，以此为依据而确立人的权利的理路几乎贯穿于这一过程之中。

作为西方权利观念的重要源流，早在斯多葛学派和西塞罗那里，就已清楚地显示出超验本源对于作为权利观念雏形的正义观念的根本意义。“没有什么比完全理解我们为正义而生以及理解权利不基于人们看法而基于大自然更有价值。”西塞罗所谓的大自然乃是一种具有神性的本源，实质上就是无位格的神。“神”与“自然”具有同样的含义。从问题的表层来看，“我们必须解释正义的本质，而这必须在人的本质中寻求。”¹而人之所以伟大，能够主宰万物，能认识并通过法律贯彻正义，根源就在于大自然或神赋予其以理性，“我们称之为人的那种动物，被赋予了远见和敏锐的智力，他复杂、敏锐、具有记忆力、充满理性和谨慎，创造他的至高无上的神给了他某种突出的地位；因为在如此众多的不同种类的生物中，他是唯一分享理性和思想的。”在这个意义上，人与人之间不存在任何种族、等级的差别，“无论我们会怎样界定人，一个定义就足以运用于全体。”因为，“使我们超越野兽并使使我们能够推断、证明和反证、讨论和解决问题并获得结论的理性，对我们肯定是共同的。”由此确立的正义原则应该普遍地适用于一切人。这样，通过理性，所有的人构成一个类的共同体，自觉地服从“这一神圣制度、神圣心灵和具有超越一切的力量之神。”所以，西塞罗的结论是：“大自然是正义的来源。”²也正是沿着这一进路，托马斯·阿奎那通过对神法与自然法关系的建构，而进一步推进了从古典正义向现代权利转变的进程。洛克的理论建构方式不仅与此具有很强的内在相通性，甚至可以说正是对它的继承和发展。

在现代民主政治理论形成过程中，这种立论方式更是得到深化和发展，更具有广泛的普遍性。在这一时期的许多思想家那里，都不同形式地

1 西塞罗：《国家篇 法律篇》，沈叔平等译，商务印书馆1999年版，第156页、151页。

2 西塞罗：《国家篇 法律篇》，第154页、157页、159页。

以超验本源作为包括权利在内的价值追求的终极源泉，只有极少数思想家如霍布斯等例外。因此，无论是就历史演变过程来说，还是就其所处的整体场景而言，洛克的理路都只是其中突出的代表而已。著名政治哲学家卡尔·弗里德里希在其著作《超验正义——宪政的宗教之维》中，对这一演进过程有着深入的总结分析，在此毋庸赘述。

2、超验本源对于权利观念的意义

这种普遍性显然不是巧合所能解释的，它足以提示我们，在以洛克为代表的这一理路的深处，蕴涵着自由民主政治特别是作为其精髓的对人的权利的确立与超验本源之间内在的必然联系，潜藏着长期为人们所忽视的、自由主义隐而不显的深层根基。而思想史上的关联现象正是这种内在逻辑联系的外在体现，是后者所决定的结果。

问题是，如何理解二者之间的这种联系？易言之，究竟在何种意义上超验本源成为权利观念的基础所在？一些研究者将超验本源本身视为民主政治得以确立的直接前提，从人的有限性、二元分立的角度展开论证。这当然有其合理性。如果从上帝与人的关系的整体视野出发，以基督教关于人的有限性或罪性的认识为依据，可以解释民主政治广泛参与原则何以确立的问题，但由此却难以合乎逻辑地解释权利何以成立的问题。本文的观点是，问题的关键与其说是在于超验本源本身，不如更准确地说是由于这种超验本源所导致的对人的现成性的肯定，后者才是问题的实质所在。

问题的奥秘其实就潜藏于基督教的上帝创世理论中。《圣经·创世记》启示人们：“神说：‘我们要照着我们的形象、按照我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。’神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。”¹上帝对人的创造绝不仅仅是人的形体，同时，更赋予人以灵气——理性，“神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的人，名叫亚当。”²上帝如何成为权利确立的源泉和动力，应该也只能从这里获得解释。

首先，上帝的至上性与神圣性决定了作为上帝按照自己的形象所创

1 《圣经·创世记》，第一章。

2 《圣经·创世记》，第二章。

造的人的本性的合理性、正当性，而这正是权利之所以成立的根本基础所在。诸如人的生存、对财产的追求等本性欲求就其本身而言只是一种经验性的事实，它们如何实现从事实向价值的转化？从实然变为应然？换言之，它们何以具有合理性与正当性，并成为一种每个人都应得的、普遍而神圣的权利？从其直接来源上看，似乎是人、理性自身的设定。但人、理性何以能够设定？凭什么做出这样的设定？这就不是人、理性自身所能担当的了。在这终极之处，超越性的本源便成为逻辑的必然要求——虽然在历史上它可能是以不同的形式出现的。所谓自然状态本身并不构成权利的终极源泉，因为一方面，在人的理性对它的设定之先，就已经蕴涵着对人所普遍、共同具有的自然本性合理性与正当性的设定了，而这种设定正是上帝所造就的，也只能由上帝所赋予，正是在这个意义上洛克说支配自然状态的自然法本质上乃是上帝意志的体现；另一方面，人的理性本身就是由上帝赋予的。所以，从终极的意义上说，在洛克那里，所谓“天赋人权”的“天”只能归结为超验的上帝。¹

其次，进一步值得指明的是，在这一过程中，上帝乃是以言创造，即按照其已先行具有的人的理念来创造“现实的”人的。这意味着，上帝按自己的形象、样式所造的人，乃是现成之人；换言之，作为上帝的造物和本本，人是以现成的形态出场的。“亚当生来就是一个完整的人，他的身心具有充分的体力和理智，因而他一生出来就能自己维护自己，并照上帝所赋予他的理性法则的要求来支配他的行动。”亚当和夏娃“并非把儿女看作他们自己的作品，而是看作他们自己的创造者、即他们为其儿女对之负责的全能之神的作品。”²对于这一点，海德格尔有着深刻的洞察。在他看来，正是基督教的这种创世说开启了其后对的人的人类学认识进路，或者说引入了人类学的歧途，因为从这个定义出发，“基督教神学人类学获得了一种对我们称之为人的存在者的解释。”“希腊的定义与神学的指导线索是同传统人类学紧密相关的两个源头，它们表明：在谈到‘人’这种存在者的本质规定的时候，始终遗忘了这种存在者的存在问题；人们毋宁

1 同时需要指出的是，虽然在另外一些思想家那里，所谓的“天”指的不是位格性的上帝，而是“自然”，但这个“自然”同样不是经验意义上的，而是具有神性的、超越的存在。——作者注。

2 洛克：《政府论》，下篇，商务印书馆1964年版，第35页。

是把这种存在理解为不言自明的，其意义等于其它受造物的现成存在。”¹

这种现成性对于权利的确立无疑具有更切实的意义：其一，它使得人生来拥有的自然本性的欲求具有了自身独立的地位，因而成为权利应有的内涵。权利就其内容而言，总是立足并针对人的本性欲求。而这首先必须是主体自身的本质需求得到真正的确认，只有从这种普遍本性需求中，才能引申并确立起应得的物质与精神利益。“权利不是脱离法律或伦理理论的定理。它们是关于人类利益的判断；”“只要有一种人类利益需要得到普遍保护，一项普遍人权就是必要的，”否则“如果我们不知道权利所保护的人类利益是什么，我们就不知道权利有什么内容。”²从道德上将这种主观愿望或本性欲求确立为正当，进而从法律上加以确认和维护，就是现实的权利。正因为人有自我保存的本性，所以才有生存权可言。如果没有对自然本性欲求的认定，权利便空无所指，失去其应有的内涵。“因为此类权利表达了、而且旨在表达每个人实际上都欲求着的某些东西；它们将人人所见而且很容易就能看到的每个人的自我利益神圣化了。”³在对自由主义进行批评的同时，列奥·施特劳斯对这一问题的洞察显然比一般的捍卫者深刻得多。

其二，人成为现成的、独立的主体，出现于社会之先。正如社群主义所指出的那样，正是这种个人的现成性和优先性决定了所谓权利的优先性。既然作为个人的自我主体先行存在，因此理所当然地构成理解一切社会活动的当然的出发点，也是整个历史的前提：所谓群体、社会无不是由个人构成的；国家则是个人之间通过契约而形成的，是个人实现自己目的的工具和手段，创设国家的目的就在于有效、持久地维护和保障个人的生命、自由与财产权。所谓国家不得以任何名义侵犯个人的神圣权利的原则，正是个人相对于国家所具有的独立性和本源性所导出的必然结论。所有这一切，无不源于个人、自我的优先性。对于这一点，列奥·施特劳斯对洛克等人的政治哲学总结分析同样深刻透彻：“人们不可能不在断定自然权利的优先性的同时，强调个人在所有方面都先于公民社会：公民社会

1 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，三联书店1987年版，第61页。

2 约翰·格雷：《自由主义的两种面孔》，顾爱彬等译，江苏人民出版社2002年版，第116、117页。

3 列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店2003年版，第186页。

或主权者的一切权利都是由原本属于个人的权利派生出来的。此种个人，不考虑到其各种特质的个人——而不只是像亚里士多德所争辩的那种超出人道的人——必须被视为在本质上完全独立于公民社会。在认为在公民社会之先存在着一种自然状态的论点中，已经包含了此种概念。”¹而对洛克来说，这正是上帝所赋予的，“上帝既把人造成这样一种动物，根据上帝的判断他不宜于单独生活，就使他处于必要、方便和爱好的强烈要求下，迫使他加入社会，并使他具有理智和语言以便继续社会生活并享受社会生活。”²

其三，也正如当代社群主义所批判的那样，正是这种主体对于欲望、目的的优先性，决定了个人权利对善的优先性。这种“优先于目的的自我”，意谓着自我不是由各种目的、欲望和属性所构成，也不是它们的被动接受者，而是相反，这个有理性、有意志的“自我”主体优先于且独立于其所拥有的目的与价值，在选择的背后首先存在着普遍的自我主体，且由先行存在的自我主动地去选择目的和属性。当自我选择了某种目的、属性、欲望或价值时，后者只是属于“我的”，但决不是“自我本身”，不是自身本质的展开和显现，它们与自我之间乃是一种外在的、甚至偶然的联系，我所拥有的价值决不等于、甚至也不决定我是何种人，上述所有的一切都只是“我之所有”而不是“我之所是”。从近代一直到当代，这种作为已经具有正义感和理性能力的现成“存在物”或主体、且先于其目标和环境而出场的个人，始终是人的权利由以确立的基座所在。

权利的普遍性和平等性同样也只能由此得到解释。正如洛克所反复强调的那样，上帝按照理念所创造的人当然具有普遍、共同的本性，因而是一种同质的普遍类意义上的人，所谓族群的分割，文化传统、价值观念的歧异、人与人之间的差异或曰人的本己性等只是后天所造成的，更多的是人自身选择的结果，并不具有本体地位。上帝之光消融了族群之间、文化之间、人与人之间的一切差异和藩篱，使之成为相互通约的、普遍的整体，既然上帝所赋予人的自然本性具有合理性与正当性，那么这种正当性也就适用于所有的人，权利也理所当然地应是普遍而平等的。正是基于这一认识，著名法律史学家伯尔曼深有感触地写道，“自由的民主是西方

1 列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店2003年版，第186页。

2 洛克：《政府论》下篇，第48页。

历史中第一个伟大的世俗宗教——第一个脱离传统基督教同时又从基督教中接收了神圣含义和某些主要价值的意识形态。”¹

对此，也许有人会举出以康德为代表的德国思想传统加以反驳，因为在康德那里，包括道德律与权利在内的人类价值乃是由作为本体的人的实践理性所设立的，而并未借助于超验的本源，且这正是人的自由的体现。但这一例证非但不能反驳、反而进一步验证了这一解释模式。进一步的问题是，理性与自由何以可能如此？针对这一问题，康德在其历史哲学中依然诉之于超验的源泉（尽管它不同于基督教的位格性的上帝），即大自然；而且康德之所以在哲学上为权利提供出进一步的论证，其重要关键点之一也恰恰是对人的现成本性即理性能力的肯定。

洛克思想及其代表性意味着，一方面，对现代民主政治来说，基督教非但不是其形成的障碍，反而是现代权利观念得以诞生的重要基础和源泉所在；另一方面，在由英格兰的启蒙传统而来的英国民主政治演变过程中，之所以对个人权利极为推重，其直接原因当然是由于个人权利观念根深蒂固，而其更深层的原因则是这一观念本身有着深厚、神圣的超验源泉，而决不仅仅是像某些思想家们所以为的那样，是由于其经验主义或实证理性的传统所导致的对渐进改良道路的选择。相反，其后的尼采对自由主义权利原则的颠覆恰恰正是通过对超验本源的破除而实现的，而其恶果也很快在德国的历史上显现出来。同时，为什么同样以理性作为价值体系建构的基点，法国启蒙运动和德国思辨哲学由对理性的推崇最终走向了对理性自身的迷信，并导致一系列历史悲剧，而以洛克为代表的英国传统则始终保持着对理性局限性的清醒认识，其原因也正在于，在后者的理性背后有着更本源的超验源泉，而前者抛弃和拒斥这一源泉的结果，无论在逻辑上还是在实践上都不能不最终导致对人的理性或人自身能动性的迷信。

三

为什么中国传统文化始终未能孕育出自由民主政治特别是人的普遍权利观念？以此为对照，也许有助于我们对于这一问题获得一种新的解释。

当然，正如对西方文化而言，现代自由民主政治的诞生乃是各种历史

1 哈罗德·J. 伯尔曼：《法律与革命——西方法律传统的形成》，贺卫方等译，中国大百科全书出版社，1993年版，第37页。

文化因素氲氲化合、相互作用的结晶（基督教实质上只是其中诸多促进元素之一）一样，中国传统文化之所以未能结出这样的硕果，也有着极其复杂的多层面的原因。除了历史因素之外，单是就思想文化而言也有着多方面的原因。任何线性的归结都必然失之简单片面。因此，这种解释同样本质上也只能视为对问题的一个层面的揭示而已。

从思想文化的层面来说，有的研究者通过对作为传统中国社会意识形态的儒家正统文化的“天”的含义的辨析，指出其并不具有真正的外在的超越性，将此归为中国传统文化未能孕育出权利的原因。这种认定特别是将二者直接关联起来的研究思路则遭到另一些人的质疑。儒家文化的“天”的性质究竟如何、是否具有真正的超越性是一个极其复杂的问题，既有语义层次的差异，在不同思想家的不同文本中含义也不尽相同。而且，如何才是真正的超越性本身也是一个问题。如此简单直接地对比，难免遭遇这样的困境。事实上，正如基督教的上帝对于权利观念的积极意义并不直接外显出来，而是蕴涵于由此而导致的对人的特定认识之中一样，我们也不妨从儒家文化的人性论入手来思考这一问题，反过来，可能更有助于我们深入地洞察儒家文化中“天”的真实意蕴。

1、导向上的偏离与对权利内涵的虚化

就人性论而言，首先在导向上，儒家正统文化一味地从道德的层面来肯定人的存在，旨在将人彻底引向通过内在心性的修养和升华达到理想的境界，实现道德人格的完善。儒家正统文化虽然也肯定人的自然本性，但这种“气质之性”本质上是趋向于恶的，并不具有充分的正当性，充其量只是人为追求自身的完善所不得不有的依托，人的真正本性在于“天命之性”，即德性。这才是人之为人的根本。如此一来，实质上最终便以“天命之性”遮蔽乃至否弃了人的诸如生存之类的自然本性的独立地位，使得由于内容空无所指而从根本上杜绝了权利意识的形成；人们常常以孟子所引证的《尚书·泰誓》篇中的那句名言“天视自我民视，天听自我民听”作为孟子思想中所蕴涵的民主倾向的论据，然而更实质的问题是，当孟子自觉或不自觉地以其对道德理想的过分高扬而超越了人作为自然生命所应有的本性欲求之后，所谓的“民视”、“民听”的对象或内容究竟何在？道德理想的过分高扬所导致的对人的本性欲求的遮蔽势必使得民之所“视”、所“听”变得无所指向，失去应有的内涵。这一点在其后的心学

那里体现得更为充分彻底。在王阳明那里，尽管高举“为己”的旗帜，但这种为己决不意味着在与他人的交往中谋求、维护自己的个人的利益，恰恰相反，在这一层面反而应该克己甚至忘己，才能在与他人的共在中坚守内在、挺立的自我，使自己超越出来，不沉沦于与他人的共在之中。“人须有为己之心，方能克己，能克己，方能成己。”（王阳明：《传习录上》）这种“克己”的极致便是超越作为小我的自我，达到“无”的境界。“阳明理解的超越境界，就其一般意义而言，要求超脱‘一切声利嗜好’，包括感性的欲求和一切对功名的强烈欲念。就其终极意义而言，还必须超脱生死的分别。”¹试想一下，当一切感性欲求、一切好恶甚至生死都被抛开之后，所谓权利将从何谈起？其内容究竟何指？

而落实于现实中，则必然将义务置于优先的地位，在价值取向和现实的实践上必然以义务而不是权利为核心和归宿。对“个人”而言，这种义务不仅体现为对群体和社会，更是包括对自身，否则人就不成其为人；而对社会来说，道德教化才是最根本的任务，因为按照其固有逻辑，“内圣”之中已然蕴涵着“外王”，“外王”正是“内圣”的展开，因为“内圣”的实现也就必然意味着社会的和谐和人自身的真正发展。因此，就其实质和最终效应而言，乃是以德性伦理学代替乃至消融了对自由权利的诉求，甚至在整体上以道德伦理学替代了政治哲学本身。

2、人自身的无限超越与权利的无穷“延异”

与此相应、但更关键的是，德性的追求乃是一个无限的过程。“人性是一回事，德性或人性的完善又是另外一回事……德性在绝大多数情形下（如果不是在所有情形下的话），乃是一个激励人们的目标，而非已完成之物。”²人性的未完成性决定了儒家正统文化所谓的人决不是现成的人，而是一个不断生成、无限超越的历程。

从儒家文化的重要奠基者和代表人物孟子那里，我们可以清楚地领悟到儒家人性论的这一深层特征。对孟子来说，所谓人之性的特殊含义就体现在这种超越能在性上。人作为自然生命生来所具有的自然本性在孟子看

1 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，人民出版社1991年版，第252页，亦参见第223页。

2 列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，三联书店2003年版，第147页。

来并不是真正的人性，尤其不构成人之区分于一般生物的本质特性。如果止于此，依然不成其为真正的人。“人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。”（《孟子·滕文公上》）正是从这个意义上，孟子认为，“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之；”（《孟子·离娄下》）也是在这个意义上，人能“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣；”（《孟子·尽心上》）即只有尽道德之“心”，才能确认自己的属人之“性”。“吾身不能居仁由义，谓之自弃也。仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！”（《孟子·离娄上》）所谓“正路”其实就是人的自我生成、实现、自我体证显现之路，而非多种道路之一，不如此人便不成其为人。所谓人无“四心”则“非人也”及“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉”（《孟子·尽心上》）等都应该也只能从这一向度来理解把握。即使人的自然需求不完全同于禽兽的本能，充其量也只是人之“小体”而已：“养其小者为小人，养其大者为大人。”（《孟子·告子上》）同是在《告子》篇中，孟子针对告子将人之性混同于一般生物之性的立场，以反诘的策略针锋相对地指出，“生之谓性也，……然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”（《孟子·告子上》）孟子争辩的真正用意是要强调人之性与一般物体包括一般生物之间的本质区别。人之性不同于牛之性、马之性的根本差异就在于，诸如牛之性、马之性之类的一般生物之性从一开始就是现成的、且永远凝固不变，而人之性乃是指向将来的本真之性，它决不是现成的，只能是通过自身的追求活动而不断生成、不断确证的，通过自身的修养而不断展开、实现出来。也正是在这一过程中，人才逐渐地成其为本真的、真正的人。所谓“后天的”的身份、角色和价值的追求，实质上正是我的生命过程展开、生成的体现，正是它们构成了我的生命的具体内涵，“由仁义行，非行仁义也；”（《孟子·离娄下》）“仁也者，人也。”（《孟子·尽心下》）正是通过它们，我才得以成为“我之所是”，才能显现生命的意义。离开这一切，也就无法真正理解人本身。这才是孟子思想的真谛所在。正是在这个既是人的本真之性展开过程、更是人的生成过程中，“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。”（《孟子·尽心上》）这一取向在其后的宋明理学特别是陆王心学得到了更充分的弘扬。也正基于此，牟宗三一再告诫人们，孔孟所讲的性，决不是指人作为生物的本能、生理结构或者心理情绪等等体现心理学意义上的个性，“孔孟之性是从了解仁

的那个意思而说。所谓‘性与天道’之性，即从仁之为‘创造性本身’来了解其本义。人即以此‘创造性本身’为他的性。这是人之最独特处。儒家叫人尽性，不尽性就下堕而为禽兽。‘尽性’即充分实现此创造性之意。”¹当我们说，儒家文化的精髓在于通过“人禽之辨”而高扬人的主体性和人道的至上性，从而标志着人的真正觉醒时，其核心的涵义应在于此。

如果说，过分注重道德理想的追求而遮蔽人的自然本性的欲求，将会使人的权利诉求失去应有的内涵，从而不利于权利的确立的话，那么这种将人、人性化作为一种无限的生成和内在超越过程的人性论理路则更对权利观念本身具有釜底抽薪的消解作用，将不可避免地导致对人的现实权利诉求的无限后推和延异。作为一种非现成的人，一种不断展开、不断生成的过程，他在时间上濡化于生命、历史与文化之流中，始终没有也不能被定格、归结为作为具体存在者的“肉身”的人，如此被“挺立”的自我并不是实体化的个人。既然人不是现成的，他永远处于生成过程之中，则对于（个）人来说，他永远是敞开的、处于超越自身的途中。这样既“无”化了权利所附着的真正主体，也因此决定了无法确定权利应有的内容，失去权利得以滋生、成长的基础和氛围。其中人的每一个层面内涵都不具有自在的、独立的意义，而只是为其后更高的追求所提供的条件、所做的铺垫而已。因此也就不可能有什么欲求可以作为社会价值的原点，并以此作为制度追求的目标和归结。这种不执著于“存在者”的超越性追求不仅其出发点就与关于权利的运思方式相歧出，而且在很大程度上对现实权利的诉求具有消解效应，为权利的“不出场”正好起到了精神奠基作用。

3、儒家文化中平等的虚无性

基于这一认识，也可以对所谓儒家文化中究竟有无平等观念的争论给出新的回答。孟子、王阳明等所说的“人皆可以为尧舜”式的平等本来就不是现成意义上的，而是在时间上向未来无限敞开、永远有待于生成的。作为自我本真性的体现，在这个无限开放的过程中，人永远是未完成的，实质上也是不可能彻底完成的，他永远意味着无限的可能性，人的一切努

1 牟宗三：《中国哲学的特质》，台湾学生书局1963版，第95页。

力只能是趋向于这一目标而已，尽管作为个体的人，作为有死的存在者，其肉身的生命是有终结的。既然人是一种永远未完成的事业，一种永远敞开的可能性，因此，这种平等本质上从一开始就不可能在现实中凝固、体现出来，当然更不可能成为普遍的、确定的平等权利。在现实的、经验的世界中，由于人与人之间德性的差异，难以甚至不可能有完全的平等。这一点，荀子点得明白，“故涂之人可以为禹，则然；涂之人能为禹，未必然也。……足可以遍行天下。然而未尝有能遍行天下者也。”¹

让我们再回到本节开端所提出的问题。不管儒家文化的“天”含义有多么复杂，无论是从上述关于其深层内涵和逻辑发展趋向的分析来看，还是就其理论与现实效应而言，其“天”的核心绝不可能是真正外在超越，至少不能与基督教的上帝相混同。正是由于对真正超验的、外在的本源的消解，儒家文化才得以基于自身的内在旨向，理所当然地赋予人以如此高远、如此彻底的能动性以及发挥这种能动作用的必要性，如此超越的、被神化的人也就不可避免地超越了对世俗权利的诉求。如果不是这样，就不可能确立起这样的人性论，也无法解释其所导致的一系列社会历史效应了。

当然，正如本文前文所指出的，这种否定性效应并不必然意味着要确立自由民主政治，非重建一个超验本源不可。这是一个另一个层次的问题，当另文讨论。

作者单位：华中师范大学

¹ 《荀子·性恶》

福音与文化 ——基督徒对中国文化的使命

章 蓉

近几十年来，中国经济的飞速发展有目共睹，这使得中国社会的方方面面都发生了巨大的变化，也引发了很多严重的社会伦理问题，诸如普遍的道德冷漠、个人实利主义和普遍的社会腐败等。道德危机、信仰危机已被公认为目前中国社会普遍存在的基本问题之一。近年来有关市场经济与道德、历史主义与道德主义、社会正义以及诚信等问题的讨论，均是对这种危机的回应。

其实，危机并不是坏事（当然，其显而易见和深远的消极影响不容忽视），危机也意味着转机，意味着除旧布新的机遇，因此不少的基督徒认为当代中国“危机”的现实或许是福音广传的大好时机，然而在中国这块有几千年深厚文化传统的土壤上传福音并不是借一时之“时机”就可以轻而易举的，或者说，“福音与文化”的关系不是一个借机可以绕过去的问题，而是一个时时刻刻都在场的问题。

基督徒究竟对中国文化负有怎样的使命，这或许是生活在这个后现代和消费社会中的每一个对福音有负担的基督徒应认真思考的问题。因为一个没有信仰的时代，必然是人心虚空；一个丧失了文化之根的民族，在多元化的后现代的全球处境中，必然会对文化的多元性无所适从。在这样的时代和文化处境中，作为基督徒，我们不能对普遍的道德沦丧熟视无睹；作为中国人，我们不能对中国文化在自己的下一代身上越来越淡化而安之若素。既然信仰无法与自己所处的文化处境相隔离，那么，基督徒的对上帝的信仰对中国文化的继承与更新有何种意义？换言之，作为中国的基督徒，如何担负起自己对中国文化的使命？也许只有把这些问题弄清楚、想明白了，我们才知道如何去担当基督徒的文化使命。

一、福音与中国文化的相遇：历史与现实

自1807年新教传教士马礼逊来华传教起，基督信仰应如何融合在中国文化中，一直是一个具有高度争议性的问题。若要从更早的时间算起，从聂斯托利派（Nestorians）的使者进入唐朝的长安算起，基督教在中国的传播已有1300多年的历史。总体而言，基督教在中国可谓是命运多舛，处在“盛唐”的皇帝似乎有开阔的胸襟，对外来的文化与宗教持开放与宽容之态度，遂有景教在唐代的200年的存在。但这种“存在”犹如浮在水面上的几簇泡沫，随着唐武帝的旨在打击佛教的“会昌灭法”的实行，景教也一块儿被打击得没了踪影。在整个宋代，几乎不见了基督教的任何痕迹，而元代的“也里可温”教如同唐代的景教一样，也是“昙花一现”，未能对中国的民众与文化产生什么实质上的影响。明末清初，随着天主教传教士的来华，其所运用的“利玛窦策略”即以基督教来附会儒理，“合儒”、“补儒”进而“超儒”，并辅以新奇的科技来吸引人们的眼球，确实使基督教在中国的一小群士大夫和一小部分地区（东南沿海一带）得到一时和有效的传播，甚至清初的皇帝如康熙对基督教也还抱有友善的态度。不过，天主教在中国的命运，依然是历经挫折反复，其传播也是断断续续。1807年，随着英国传教士马礼逊的来华，又开始了基督新教在华的传播，然而，此后的历史正是中国的“多事之秋”，基督教在中国的传播由于受到中国社会与政治的激烈动荡之影响，总是一波三折，直到1949年中华人民共和国成立，中国的基督徒不到当时中国人口的1%。从1949年到70年代末，由于众所周知的原因，基督教在中国的发展几乎处于停滞状态。70年代末以后，基督教在中国的发展似乎是进入了一个新阶段，海外的许多关心福音在中国的传播的人士似乎更一厢情愿地以不准确的或夸大的基督徒数目的统计来说明福音在中国的“蓬勃生长”。但事实是：在当下世道人心正处于彷徨无所依的现实处境里，虽然许多人对福音有好感，但福音并没有成为中国人的普遍信仰。福音传播的真实状况并不像海外的许多人士所估计的那么乐观。这其中自然有许多复杂的原因，除了政治的、意识形态方面的原因之外，最重要的一个原因恐怕还是来自“文化”的阻力，这种阻力比政治压力更潜在，更具韧性。

对中国教会历史研究素有专精的林治平先生曾不无感叹地说：“时至今日，我们很遗憾地说，基督教在中国的传播，仍滞留在排拒的阶段中。基督教仍然是欧美的基督教，我们几乎找不到什么能在文化上解决歧见的

方法，使基督教思想在中国生根，且成为中国人的基督教。”¹

反观佛教，佛教自汉代从印度传入后，也经历了漫长的从抗拒到适应的过程，从汉到魏晋南北朝再到唐代几百年的发展，佛教在唐宋时已蔚为大观，并内在地成为中国文化的一部分，形成了儒、释、道“三教论衡、同归于善”的传统。为什么佛教在中国能有如此的发展，一个最重要的原因是与中国的社会精英阶层即知识分子对其的广泛认可与接收分不开，经过在信仰上或在义理上接受佛教的知识分子们的再阐释，佛教的义理与中国的文化传统相结合，形成了独具特色、并符合中国人的口味的中国佛教，并为社会大众所广泛认可。但时至今日，基督教并没有得到中国知识分子的广泛认可，虽然在大陆的一些大学和一些研究中心，许多学者对基督教的研究表现出浓厚的兴趣，且在基督教历史、基督教神学、比较宗教学、以及一些与基督教相关的学科或跨学科的领域内做出了许多卓有成效的研究，写作并翻译了大量有较高学术含量的专著，不过，这些学者毕竟是站在教外的立场上从纯学术的角度来研究基督教，这种纯学术、象牙塔里的研究毕竟与大众的生活脱节。而且即使这群研究基督教、且对基督教有非常好感的知识分子，他们中的许多人明言其是站在纯粹中立的立场上，把基督教作为一种客观的研究对象，对他们而言，基督教主要不是作为信仰、乃是作为一种历史现象、社会现象、文化现象而进入他们的研究视域的。就他们的信仰选择而言，或许许多人宁愿选择中国文化而不是基督教作为他们信仰和生命的支撑。

而从教会方面来看，中国教会自身的神学建设和神学反思非常不够，而且在中国的基督徒中，总的说来对本民族的文化持肯定和开放态度的不多，持基要主义立场的人还不少，许多基督徒基本停留在教会的围墙之内，自限于教会之内，关心自己的灵魂得救和属灵生活是其教会活动的全部，他们不关心社会，不参与政治，更不关心中国文化在这个多元化时代的命运，因此在目前娱乐文化、消费文化甚嚣尘上的时代，教会在对大众文化、尤其是青年文化的影响方面非常有限。

基督教在华传播的历史与现实至少说明了这样一个问题：在中国这块早已有了自己的成体系的思想系统与价值结构，拥有自己的经典、自己的

1 转引自《海外校园》杂志第七十期。

救贖论与宇宙观的具有悠久历史与文明传统的土壤里，福音与文化的相遇势在必然，如何化解福音与中国文化的冲突，如何使福音在中国文化的更新上发挥作用，是福音在中国的土地上广为传扬的关键。

一直以来，不管是外国的传教士，还是华人的基督徒，都在寻找解决福音与文化的冲突的可能途径，而“以儒释耶”不能不说是一个有效的途径，从明末清初的利玛窦、到十九世纪的李提摩太，他们都费尽心地学习中国文化，结交中国的知识分子和士大夫，力图缓解或消融福音与中国文化的冲突；不少华人基督徒也曾自觉地努力调和福音与中国的文化传统的关系，如吴雷川、诚静怡、王治心、谢扶雅、赵紫宸、徐松石等人在其著述中一以贯之的意图，即从正面来衔接福音与中国文化。遗憾的是，不管是外国传教士付出的努力，还是华人基督徒付出的努力，收效却并不那么显著，基督教在中国的传播似乎没有佛教那么“好运”，基督教始终未在中国的主流文化中占有一席之地。

二、基督徒应正确认识福音与中国文化的关系

1851年，理查·尼布尔（Richard Niebuhr）在其经典之作《基督与文化》中，提出基督信仰与文化相对遇的五种模式：即基督反乎文化，基督与文化相和谐、基督超乎文化、基督与文化相矛盾及基督改造文化。著名教会历史学者林荣洪也曾指出，华人教会领袖和学者在处理信仰与文化的关系时，基本上采取五种不同的模式或立场：忠于两种传统且视为同等权威、文化的和谐、成全而非破坏、文化二元论及以基督教审判文化。前者是从基督信仰与文化相遇的共性上、后者是从基督信仰与中国文化相遇的特例上提到了“五种模式”，尽管表述略有不同，但实质一样，“五种模式”的提出均建基在一个基本的假设上：即福音是独立或外在于文化之外，而以实体关联的方式与文化相对遇的，换言之，福音与文化乃是两个分开的实体，各自具有其静态的身份认同，因此两者可以交相影响或毫无关联。

迄今为止，人们并没有真正找到一种适当的会通福音与文化的探究方式，没有超出中西或内外的两分法思维框架，总是有意无意地将福音与文化对峙起来。而且，在这种“对峙”中，福音与文化永远是相互冲突的，这种不能妥协的情形通常被视为两个极端，这两个极端不是水平面的左与右的极端，而是垂直方向的上与下的极端，即福音是从上面来的，文化是

从下面生的，福音是光明而文化是黑暗。以这种视觉去看待文化，文化乃是负面的消极的，总是处于不被尊敬反被抨击的地位，由是形成一种认知上的定势：即基督教的福音与中国文化要么互不相干，要么彼此拒斥。福音与文化对峙的结果其所造成的对福音传播的不利影响不言而喻。

怎样才能超脱两分法的思维框架呢？笔者以为，首先，基督徒应清醒地认识到福音与文化是相依相融而不是相对峙的关系，我们不应把福音与文化全然视为彼此抵触冲突的，而是视为两者在某种程度上可以“对话”、可以互补甚至可以相依相融。一个必须承认的事实是：人是活在文化之中的，人出生之后就进入特定的文化传统之中，人进入哪种文化传统是没有选择的，就像我们每一个人无法选择自己的父母一样。中国文化已经是每一个华人身上的去不掉的文化基因，已经融入到每一个华人的思维框架和行为方式之中，融入到每一个华人的血液和生命之中，华人不管身处世界的哪个天涯海角，不管受到多少西式的教育，仍然对自己的文化一往情深，并使自己自觉成为保存、传达中国文化的一分子，海外的华人教会常常成为保存中国传统文化、尤其是中国传统的道德文化最有力的机构。笔者几次来美国对此感触颇深。我们的信仰必须根植于我们的文化之中，如此，福音才可以成为众人可以分享的福音。

况且，基督教的神学是道成肉身的神学，道成肉身的教义在把人类世界带向上帝的同时，上帝也藉着道成肉身走入人类历史，走进每一个具体的文化场景之中，拥抱人类世界。耶稣基督是为全人类而不是只为犹太人付出救赎的代价。如保罗所说：“这福音是神从前藉众先知在圣经上所应许的，论到他儿子我主耶稣基督，按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子。”¹ 正因如此，保罗在罗马书和加拉太书中把福音提升于犹太文化传统之上，并把福音与犹太法律加以对比，明确指出依靠后者不能得救。因而基督徒对福音的了解开始独立于犹太文化之外，基督徒对福音的回应也不再是遵守摩西的割礼、犹太的法律，因为福音使人与上帝的和好乃是起于信、止于信。“这福音本是神的大能，要救一切相信的，先是犹太人，后是希腊人。因为神的义在这福音上显明出来；这义是本于信，以致于信。”² 也正因了保罗对外

1 《罗马书》1: 3-4.

2 《罗马书》1: 16-17.

邦人的传福音，从此有了福音与犹太传统以外的文化的相遇。

基督教信仰的上帝既是宇宙的创造者，也是人类历史的掌管者。换言之，人的历史就是上帝的历史，人的文化就是上帝的文化，也是基督道成肉身的文化，世界上没有任何一个文化是上帝创造之外的文化，也没有任何一个文化是基督之道成肉身穿透不了的文化，当无限的神向有限的人启示他自己时，他必须使用人的语言、人在文化中既有的概念来说，否则人无法体会。因此包括了各个民族的文化在内的人类历史文化由此而成为上帝启示的舞台。而且，道成肉身的事件藉着耶稣基督的钉死与复活而冲破了时间与空间的束缚，把太初就有的道藉着复活而扩展移动到全人类各个不同民族的历史与文化之中。因为只有这位复活的基督才真正地使基督教信仰超越了作为单一民族——犹太民族——的信仰，而以天上、人间、以至全世界为其福音的园地与工场，复活的基督是不断参与、认同全人类各族历史文化的主。所以他命令他的门徒传福音，而且，福音要“从耶路撒冷起直传到万邦。”¹

耶稣基督的道成肉身使得我们不但能藉着“肉身”来认识上帝，同时更可以从不同民族的历史文化来经验上帝的救赎，参与上帝的创造。换言之，道成肉身的神学必须是从本土文化中建构起来的神学。遗憾的是，许多基督徒对此没有明晰的认识。前些年，在一些文化基督徒中、在学术圈子里虽有“汉语神学”一说，“汉语神学”这个名词本身多多少少含有从本土文化中建构神学的目标或意图，遗憾的是，“汉语神学”的提出，在学术圈子以内并没有达成共识，在学术圈子以外的基督徒中也没有得到什么反响，更没有成为人们认定要追求的目标。

其次，作为中国的基督徒，应对自己有两千多年深厚根基的中国文化有一个清醒的认识，不能因为自己的信仰而对自己的文化采取一个居高临下的完全排斥和否定的态度，批判是可以的，批判的目的是为了更新，而排斥和否定则不可取。既然文化在大多数情况下总是地方性的、民族性的，那么任何跨文化传统的价值目标和价值认同都必须从这一前提出发，尤其在当下这种国际政治多极化和民族文化多元论的权利诉求（甚至是经济模式多样化的诉求）不见减弱反见加强的全球化的今天，我们更要对自

1 《路加福音》24: 47。

己的文化充满自豪与自信，更不能放弃自己对中国文化的使命与责任。

以儒家为主、融合儒家、道家与佛教等的中国文化作为一种具有持久连贯性和地域权威性或历史轴心主义的文化传统，已经绵延发展了两千五百多年，虽然中国文化在近现代受到了西方近现代文化（以理性与科学为标榜的启蒙主义、马克思主义等）和在此影响下的新文化运动的接二连三的强烈冲击，但它并没有因此而消解而灭亡，相反，中国文化至今仍显示着不竭的勃勃生机。正因如此，雅斯贝尔斯等学者将它视为少数几个具有人类文明意义的轴心式“伟大传统”。

遗憾的是，对中国传统文化的疏远似乎成了五四以降许多中国人无法抗拒的时代潮流，如今的许多中国人，也包括许多基督徒在内，对自己的文化并没有多少切实的了解与认识，许多基督徒甚至自觉不自觉地用基督教来拒斥中国文化，在中年和青年人中，国学的根基普遍比较薄弱，且不说认真读过，就是稍微浏览过中国古代儒家、道家及佛教的经典的人也寥寥无几，很多人对自己文化的认识，还停留在“五四”的时代。二十世纪初，人们将以儒家思想为主导的中国传统文化斥责为与现代性思想尖锐对立的封建“孔家店”，中国人无论男女似乎一直在“孔家店”的礼教的压迫下生活在无尽的苦难中。这些看法好像已成为一个毋庸讨论的默认共识，如是，“打倒孔家店”之类的极端的非学理的态度竟成为五四时期及以后知识界的共识和学界的中心话语，以儒家伦理为主导的传统道德文化也被简单地否定、并被轻而易举地弃绝了。问题是：经历过“五四”对三纲五常、三从四德、封建礼教、贞节牌坊、以及假道学、伪君子的整体批判的儒学，在中国现代化的语境中，早已经不是原生形态的儒学，儒学的真实面貌早已被“遮蔽”。可以说，五四时期对“儒家文化”的批判，本身就是基于一种政治和意识形态的建构。这在当时来讲是可以理解的（中华民族在敞开国门后所经历的是一连串带有被殖民印记的户外条约，是接踵而至的内忧外患、是不堪忍受的被歧视被挤压的种种屈辱与忧愤），而现在仍取这种态度则不可取。

不可否认，中国的传统文化中有许多应该批判、否定和扬弃的东西，一百多年以来，直到今天，许多志士仁人和真诚的学者们本着赤子之心，对此作出了许多精湛的分析与研究，这些分析与研究对我们今天全面地认识或了解我们的文化提供了有益的帮助。但我们也要看到，以儒家为主导的中国文化也有许多至今仍然没有过时、仍然可以从中挖掘出为当代人可

借鉴和可用的积极的思想资源，如孔子的仁爱忠恕之道（而不是“爱有差等”的等级结构式传统伦理观念）；孟子所强调的大丈夫的独立的人格、道德的自律与自觉等；宋明心学的“致良知”学说；先秦儒家所倡导的以义取利价值观；在人与自然的关系上儒家、道家等提倡的“天人合一”的宇宙本体论命题；以及儒家一贯坚持的修身养性、智德双修、把成德与成人密切联系起来的完整人格论等。我们应该承认中国文化的经典宝库中有许多生命的智慧，有许多仍然可以为今天的人们所运用的教导与原则，只要人类的生命还要延续，这些生命的智慧、这些教导与原则就不会过时。了解我们的文化，认真去读读我们文化中的经典之作，重温和利用我们已有的相关“知识储备”（哈贝马斯语，意即“文化”），正是为了从以往的经典中、从我们传统的资源中寻取为现代人所需的智慧的亮光。

作为中国的基督徒，我们应对我们的文化充满自信，以儒家为主导的中国文化基本上持有一种文化宽容和思想开放的特色，且一直保有对异域文化的公平尊重的传统，历史上曾经出现的儒、道、释三教合流的景象就是证明。中国文化强大而持久的生命力还在于其本身的开放性，中国文化当然也会向基督教开放，这是因为：上帝虽在世人建造巴别塔时变乱了人类的语言，使得人们的信仰与文化各不相同，但他并没有剥夺人类在精神指向和终极理想上的一致性和对超越的追求的共同性，处于不同的信仰群体、不同的文化身份的人在心灵或灵魂深处仍然可以彼此相通。如此，基督教与中国文化就有了共在的基点和沟通的基础，就有了各自向对方敞开自我的可能性。

而可能性没有变成现实性的重要原因之一，在笔者看来或许与教会或基督徒自身对中国文化的立场与态度相关。近代以来，许多西方传教士藉着西方政治、经济、科技、军事强权的推波助澜大量涌向东方从事传教工作，基督教信仰与强势文化的结缘使得很多人以为福音的传播就是要取代本地的文化，传教的目标或成效也视皈依者的数目或离弃原有文化承受“福音”之程度而定，这种缺乏对“文化他者”的正视和平等尊重、试图将福音从具体的文化情境抽离的结果实际上更加人为地增加了福音传播的困难度。尽管最初的基督徒对基督教信仰的了解主要乃连结于西方的物质文明与文化传统以及政治、经济、科技等的优势，然而这种表层的福音假象很快即遭到强烈的质疑与挑战，二十世纪二十年代发生在中国的非基督教化运动正是这种质疑与挑战的具体例证。由于没有有效地解决福音与文

化的冲突问题，随之而来的是，虽然在许多地方基督徒的人数在不断的增加，教会也在不断的建立，然而付出的代价却是教会自外于当地的社会，基督教失去了教会之外的人们的广泛的认同。从今天的实际情形来看，这种状况依然没有根本的改变，这是值得我们认真反省的。

三、基督徒对中国文化的使命与责任

毋庸置疑，中国文化与福音信仰是可以互相综合、吸纳，相互开放的，牟宗三先生曾说：“中国哲学，从它那个通孔所发展出来的主要课题是生命，就是我们所说的生命的学问。它是以生命为它的对象，主要的用心在于如何来调节我们的生命，来运转我们的生命、安顿我们的生命。这就不同于希腊那些自然哲学家，他们的对象是自然，是以自然界作为主要课题。”¹方东美先生也有类似的说法：“中国的哲学从春秋时代便集中在一个以生命为中心的哲学上，是一套生命哲学……因此从中国人看来，希腊哲学的发展，是一个抽象法的结果。而中国向来是从人的生命来体验物的生命，再体验整个宇宙的生命。则中国的本体论是一个以生命为中心的本体论，把一切集中在生命上，而生命的活动依据道德的理想，艺术的理想，价值的理想，持以完成在生命的创造活动中。”²

而基督教信仰，也绝不只是一套学院殿堂里的哲学和神学，而是有血有肉、可以实践的生命体验。基督教里的上帝主动道成肉身，进入特定的人类历史，分享人的软弱经验，承受人类实际的苦难。以加利利湖为背景的耶稣的教训，本身就是日常的、非常生活化的，与当时犹太子民的生活密切相关，耶稣的教训是对那些处于社会边缘和底层的人们宣告释放的信息；是赋予那些病苦、受压抑的人们能因福音而改变处境的盼望，同时也是对那些在社会结构中占尽优势、享受很好的教育、拥有政治、经济、宗教权势的法利赛人、撒都该人及文士的批评与警告。福音给人带来的是自由、释放与盼望，是神的恩典与亲情，是生命的丰富富有的成长与更新。在人类世界的文明发展史上，基督教早已显示了任何文化型态都无法取代的来自上帝的启示与影响力。

1 牟宗三：《中国哲学十九讲》，台湾学生书局1986年版，第15页。

2 方东美：《原始儒家道家哲学》，台北黎明文化事业股份有限公司中华民国七十二年九月初版，第158页。

如此，作为中国人，作为基督徒，我们如何承担自己对中国文化的使命与责任？与此同时也承担传福音的使命与责任？在此，笔者只是提出几点个人的思考：

首先，我们应认识到，福音与文化之间的冲突的真正解决只能以彼此的开放作为前提，沟通和理解的基础首先只能是它们之间的“重叠与共识”（实事求是地看，圣经中的教导与中国的传统文化有许多相似之处，也比较容易落实在生活的层面上。譬如对和谐的重视、提倡孝敬父母、尊重婚姻、重视家庭与子女的教育以及智慧传统等），开放意味着每一方都能对另一方有所贡献，又能从另一方有所收获。没有任何一个既成文化能是绝对的，也没有任何一个文化是完全的，所有的文化均处在更新的过程中，因此，当福音藉着文化而俱现在人类历史和社会中时，也没有任何一个文化能宣称他所经验或表现的福音是永恒的、普世的、一劳永逸的。当福音随着上帝的作为不断丰富，当文化随着人类生活不断更新，我们对神学——人与上帝关系之学问——的了解才是活泼的。能不断丰富的神学才是有希望的神学，能不断更新的文化才是有生命的文化。福音的传播应是如此的开放的福音与开放的文化互动的过程。在此过程中，我们不要担心福音对文化的开放就会导致对福音的消解，更不要担心福音与中国文化的“会通”一旦取得实效，基督教所带来的启示也就不复存在。福音本身处在不断的发展和丰富中，当基督教最初在罗马帝国的广阔疆域内寻求其“普世性的”发展时，它所遇到的文化对手不仅有希腊罗马的理性思辨传统和多神教，而且还有混杂了奇奇怪怪的神秘主义在内的各种东方信仰与宗教。基督信仰和真理也就在这种不断地与各种异质宗教与文化——希腊罗马的、波斯的、埃及的、日耳曼的——对话和竞争中生长和丰富起来。可以说，福音进入不同的文化场景，带来的是福音的更加兴旺和更加生机勃勃。

第二、我们不应该老是停留在观念化福音与“文化”的争辩上，企图以一套福音来涵盖所有的文化，也不要汲汲于基督教与文化之区别（在许多狭隘的基督徒眼里，“文化”犹如一“异教”），而图使一切文化均归于基督教名下而达成大一统的合一幻想。换言之，即以基督教来取代中国文化，这是不切实际的。若要让基督的真理在我们的文化中扎根，让来自上帝的启示在我们的文化中彰显，我们就必须了解我们的文化，主动亲近我们的文化，活在我们的文化之中并积极参与到更新我们的文化的事业之

中。福音的真理是“活出”的真理，活出就是一种全身心的投入，是真实的“知行合一”的践履，而不只是泛泛的空谈。保罗说：“向犹太人，我就作犹太人，为要得犹太人；向律法以下的人，我虽不在律法以下，还是作律法以下的人，为要得律法以下的人；向没有律法的人，我就作没有律法的人，为要得没有律法的人……向什么样的人，我就作什么样的人。无论如何总要救些人。”¹ 保罗自己在向外邦人传教的实践中，就不断地把自己“处境化”，尽量以对方了解的语境和言说方式来传达福音的信息，让人可以有效地认识真理。使徒保罗给我们做出了很好的榜样。总之，基督徒应明确地意识到：若是文化失守，福音的工作则会加倍吃力，因此基督徒万万不能在文化的耕耘上缺席，因为文化是福音的土壤，基督徒应在文化的改造、更新与救赎上有份。

第三，基督徒应在文化的改造、更新与救赎上有份，并不是要一味地去迁就文化，而是要依据基督教的信仰与神学来对我们的文化进行实际的反思，以基督的救赎成为中国文化的生命力和创造力，以此来回应与重整国人对其所处社会生活的认知和判准，建立起自己和那个超越万有的上帝的关系。这种反思当然还包括对当代中国大众的生存处境和生存经验的反思，二十世纪六、七十年代，北美黑人神学之以肤色、种族歧视之经验为背景、拉丁美洲解放神学之以阶级剥削经验为背景，以及女性神学之以性别歧视经验为立论之根基，乃是这些神学迈向生活化、经验化并重福音生机的关键。神学愈是与人们的生存处境和生存经验相关，与人们的悲苦忧伤喜乐相关，才愈能引起人们的共鸣，神学也才愈能透过十字架的奇迹对人的生存状态和希望作出深刻和有力的思考和宣告。要知道：上帝的启示无论是透过创造、还是透过道成肉身以及圣灵的工作，均是深植在人类的生存处境和生存经验中，并透过这种处境和经验来了解。所以，教会和基督徒要走出“教会的围墙”，对这个社会有切实的关怀，要对当代的文化，不管是雅文化还是俗文化、精英文化还是大众通俗文化，都要有自己的影响力。

当然，基督徒在参与文化的改造、更新与救赎时，还应谨记：我们真正的家乡、永恒的盼望不是在地上、乃是在天上。

1 《多林哥前书》9: 20-22.

伦理道德与宗教信仰的勾连

——社会秩序与人心秩序的建构

田薇 戴明芳

一、宗教与现代社会秩序的意义共识

在传统社会向现代社会转化的过程中，社会秩序的伦理正当性基础研究何在，这是一个意义共识的问题，这个问题与宗教问题脱离不了关系，无论对此是取否定的观点还是肯定的观点。在此，稍微追溯一下相关的思路历程对于我们的问题梳理和讨论不无裨益。

众所周知，在西方中世纪时代，基督教对于整个社会建构的伦理正当性提供着意义支撑作用，因此，传统社会的一个特点就在于，宗教对整个社会生活，包括政治、经济、教育、道德、日常世界等各个方面，拥有道义性的支配法权，此即宗教—伦理一体化社会。这种社会的特征从奥古斯丁和托马斯·阿奎那的政治神学中可以反映出来。奥古斯丁从所谓的完善的人类正义每每在政治共同体中得不到实现的经验现实出发，指出这种人类正义本身所固有的局限性，主张用更高、更纯正的正义，即“神义”来统领人类的正义。神义亦即永恒的法构成了人类正义和公道的神圣源泉和目的。托马斯·阿奎那同样认为，最好的制度不是人及其实践理性的产物，而是上帝的国度，它是公民社会和人类行为普遍遵从的最高标准，也是判断公民社会的伦理正当性的最终尺度。¹由之，整个社会的结构在以神律为准绳，又由神律支配下，呈现为一种具有明确的方向性和目的性的伦理秩序，基督教在提供社会伦理秩序正当性的保证时，也获得了其道义性的支配法权。

自从启蒙主义运动以来，一方面是科学主义世界观的兴起，另一方面是人文主义价值观的确立，科学与人文共同构成了针对基督教的两把利剑。自然科学在物理学、生命科学、宇宙学等一系列领域取得的巨大成就，严重挑战和质疑了

¹ 参见列奥·斯特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编，李天然等译：《政治哲学史》上，石家庄，河北人民出版社1993，第200-204页，第286页

目的论的宇宙观。因此，使得以目的论宇宙观为基础的基督教及其价值观已经不再能支撑现代社会秩序的正当性。换句话说，整个现代社会的结构和秩序已经无法直接立身在基督教这一权威性和支配性的根基上。伴随着科学的胜利进军，人文主义的价值体系充分确立起来，它倡扬与神本主义相对的人本主义，对人性的理解不再突出相对于神性的罪性，相反，充分肯定人的理性和自由，主张人是自己的主体，自己决定自己，自己支配自己的命运。在启蒙主义或理性主义的观念支配下，形成了现代西方世界经济、政治和文化上占主流地位的自由主义社会秩序。这一秩序的根基不再是超自然的“神义”，而是世俗的“理性化”尺规。对此，马克斯·韦伯曾深刻分析了现代世界的合理化本质，根据他的看法，“社会秩序的制度化基础，是政治、经济、法律合理化的过程，宗教语义不能支配或干预的过程。这不仅是一个现代化的事实，亦是维护自由秩序的条件。”¹

做为自由主义的宗教社会学家，德国的卢曼也指出，现代社会的一个基本事实是分殊化，分殊化与合理化、世俗化一样，都是在现代化的过程中出现的十分重要的社会演化现象，它们日益构成现代社会的制度化基础。分殊化导致社会的复杂性代替了社会的统一性，一个以社会法权的方式显示整体统一的价值中心和统一社会的贵族精英式上层均已不在，无论是在社会生活结构层面，还是在心理认知、意义—价值观念层面，分殊性都取代统一性成为现代社会的基本特征。在此，传统的统一建制的宗教丧失了对全社会的支配性法权，宗教与其他政治、经济、道德、科学、教育等任何领域一样，都是一个具有各自特殊作用的功能系统，它不能跃入其他功能系统，分化的各领域有其自主性原则。²其中，特别是由于最重要的一个分化，即宗教与道德的分化，使得宗教不再能够做为一个道德法庭，对社会的各个领域进行道德裁决，从而为整个公共伦理秩序提供一种统一的合法性根据。同样地，这既是现代社会的一个基本事实，也是现代自由秩序的一个基本条件。

然而，由于传统的统一建制宗教丧失了社会性法权，这意味着世界意义、生活意义这些终极性的问题，不再有一个客观、普遍的具有社会法权的统一尺规和统一答案，它与社会秩序和社会制度之间失去了一体化、直接化的联系，而是完全转移到了个体性的位置上，宗教成为个体性的宗教，生活世界出现了价值和

1 参见刘小枫：《个体信仰与文化理论》，成都，四川人民出版社1997，第229页。

2 参阅喻之：《卢曼的自由主义社会理论的宗教观》载《道风：基督教文化评论》香港道风书社，1996，5，第227-248页。

意义的多神状况。那么，以多神为基础的现代生活伦理秩序是否稳固和可靠？在这种相对主义状况下，还需要重建意义共识吗？换句话说，宗教在现代社会秩序里到底还有什么作用，又如何发生作用呢？

在此，卢曼通过分析现代社会里宗教如何存活，提出了一种解释性的议案。他像韦伯一样，并不同意马克思对宗教的批判观点，而是认为现代科学世界观并不足以取代宗教，社会生活和个人生活的意义问题依然是宗教问题，不是科学世界观的问题。虽然宗教不再能够对整个社会秩序拥有统一的支配法权，也不再能够充当其伦理合法性的独一根基，但是，宗教依然要通过改变了的方式发挥其应有的作用。在卢曼看来，在社会分殊化系统中，宗教的特殊功能在于为个体提供一个意义系统，成为转化和支撑个体存在的偶然性和脆弱性的力量。伴随着个体的社会化途径，宗教在给个体提供意义资源的同时便也进入了社会沟通，从而把个体和社会的不确定、不稳定的因素转移到确定的、稳定的水平上，使个体和社会获得某种自我认同。因此，虽然现代社会的复杂系统并不是靠统一价值共识的方式得以整合的，宗教也不提供社会整合的唯一基础，但是，宗教的组织系统和语义系统却做为整个社会大系统中的一个不可或缺的部分，与其他次属系统一起共同构成社会整合的意义基础，它通过提供个体生命意义的解释，进而参与了整个社会秩序的伦理性意义资源的共建。

毫无疑问，现代社会秩序是一个世俗化的结构，多元性也是现代生活世界的一个显著特征。然而，意义共识的问题虽然已经成为一个日益弱化、内涵也日益“稀薄”的问题，但终究不是一个可以取消的问题。相反，在现代多元文化观念的背景下，这个问题显得更加成为一个问题，一个需要反思的严峻的问题。整个社会秩序的意义根基的碎裂，也从另一面昭示了现代社会自身意义共识的茫然和意义建构力的缺失。人既是个体性的，也是人类性的。人的“类性”需要公共的社会秩序和制度以某种意义共享为基础。同时，神圣性的问题虽然在世俗化、理性化、分殊化的现代化浪潮面前，一直表现为一个逐渐隐退的历程，然而，在当代人的文化生存困境下，人自身存在的局限性不断通过人的主体扩张性呈现出来，使得超越人之上的神圣核准及其意义再次显出重要性。无论如何，宗教的语义是现代生活秩序在寻求伦理正当性和意义共识的时候，不可舍弃的一项共谋资源。尤其是考虑到历史和传统的时候，我们更会发现，整个社会的文化秩序和文化建构中已经积淀着不仅无法清除，而且是起着深层支持作用的宗教资源。在今天渗透并流行在西方经济、政治、文化等各个领域中的伦理原则，诸如人权、自由、平等、公义等等，它们根本上就是从基督教的土壤中生长出来的，撇开基督

教信仰，这些道德原则纯从理性来看不见得稳固。人权的根据在哪里？生而平等吗？事实上并非如此，由于地域、种族、教育、国度、家庭等各种条件的差异，人生来就是不平等的。然而做为上帝的子民都一样，人人都是“受造平等”的。可见，西方社会自由民主的社会秩序背后有着极其深刻的基督教观念的支持。

二、信仰与人心道义秩序的基础

宗教的核心语义是一种信仰。做为一种信仰，前述已知，已不可能在社会建制的意义上统一建立起来，从而具有社会支配权，只能在最终的意义上落实到人心秩序里，它是个人认同性的，非社会同意性的。应该说，这是必须承继的一份现代精神遗产，信仰从外在的社会建制走向内在的人心，从根本上成为一种个体生命世界里的事情，信仰分享的方式只能是心灵世界的认同。实际上，信仰从根本上来说，既是社会性的，更是人性的。社会性带有某种外在雕塑性，人性本身则是某种内在的先天性素质。在此，基督教神学解释则进一步将之归为神性的起源。

德国现代神学家舍勒提出一个重要洞见，将形而上学一宗教性视为人的本质规定性之一。在他看来，追求“绝对之域”是有限个体的本质意向，绝对之域的意蕴就是存在和价值的未知性目标，也是每个个体的生命所求、生命所信。一无所信者不过是“虚无”的信仰者。如果人没有上帝的自我启示，也会建构一种形而上学，来做为启示信仰的代用品。人的这种宗教意向性不是由于人性，而是由于人性的有限性。¹个体的有限性使得人的存在成为偶在，偶在使得人生变得飘浮无根，难堪脆弱，于是向神圣的绝对之域的延伸便构成人的本质性意向，由此人的有限性通过神性的支持获得超越，生命的意义有了着落，现世的生活有了归宿，心灵的秩序获得安顿。

当人心的秩序拥有了意义根基的时候，个体的生命世界便有可能展开道德建构的空间，换句话说，当属世的生命航程载负着某种“属神”或“属天”的“崇高”意义时，属人的道德生活秩序就具有了一种牢固的基础。在此，宗教与伦理、信仰与道德之间有着某种内在的关联，由之可以发现伦理道德的宗教——形而上学的根源。从哲学的角度审视之，这个问题实际上指向的是道德意识和道德生活实践背后的精神支持或信念支持的问题。我们从神圣的基督教伦理和世俗的

¹ M·舍勒：《死、永生、上帝》，孙周兴译，香港汉语基督教文化研究所1996，中译本导言。

儒家伦理等各种伦理的解释中，都能够发现个体身上的德性与某种超越性信念之间的上贯下达。在中国儒家的天人合一的伦理观中，“天道”下贯于“人道”，“人之德行，化天理而义”，“人之受命于天也，取仁于天而仁也。”¹仁爱、仁义、仁道、仁德、仁心、仁行，一切道德良善均以天理、天道、天伦为依据，道德之“仁”伸向了超越的形而上维度，儒家对人性道德秩序的肯定乃是对本真自我、原初自我的确定，人伦的背后是天人之伦、天命之伦，这也就是一种“终极伦理”，它带有亦人文亦宗教的性质。基督教的伦理更是将道德建立在信仰的基础上，信仰不仅是道德的来源和依据，而且是道德的动力和目的，世俗社会关怀和道德人文关怀通过最终指向神性世界而获得成全和保障。这一点我们将在下一部分继续讨论。

抛开极端排斥世俗道德和社会关怀的宗教倾向，从一般意义上来说，宗教信仰的实质在于要人超越自我的狭小空间和社会的属世生活，走向一个无限崇高的真善美的神圣世界或神性对象，这是一种上下关联。实现这种关联的过程不可能不展开为一个生活世界，因此无论是由下而上的祈祷、崇拜，还是由上而下的启示、戒令，都使得宗教信仰必然会延及到世俗伦理的层面。而在属世的伦理生活实践中，除了极端相对主义乃至价值虚无主义根本否定道德的任何普遍性之外，世俗伦理生活都具有某种道德超越的向度，正是在这里，宗教与伦理、信仰与道德发生了关联，追求神圣或超越的目标，给人过一种道德的生活提供了精神动力和信念支持。

从实际的生活经验来看，人们最容易按照一种自然人性而存活，喜好食，好美色，追功利，求安逸，更有甚者，可能为达到这些目的而不择手段。为什么要过一种道德的生活？道德生活的旨归是什么？这个问题如果无解，人们的心灵秩序就会混乱，德性生活就无法实施。特别是，有道德的人却横遭不幸，受到不公正的待遇等等这类残酷的问题出现时，更会质疑道德生活的根据何在？没有信念根基的道德生活是不会长久的，容易动摇的。《圣经·旧约》里的约伯一生行善，却遭受恶运的故事，就向人们提出了这个无比尖锐的问题。为什么好人受罚？为什么善有恶报？这类困扰着许多宗教思想家们的神正论问题，便是安顿个体生命的心灵秩序时面临的严峻问题。无比崇尚实践理性的道德自律性的康德在试图解答这个问题时，依然以彼岸的上帝和来世的灵魂之永恒的不朽的“公

1 参阅唐文明：《与命与仁——原始儒家伦理精神与现代性问题》，河北大学出版社2001年版，第199-210页。

设”，来保证此岸和今生的道德存在所需要的公义和公正，从而使人的心灵秩序获得一种至上的道义基础，为人的道德实践提供一种超越的精神信念的支持。¹可见，人心道义秩序及其生活道德实践与信仰或信念之间具有深刻的无法分割的隐秘联系。

在关于道德的人文审视中，属于启蒙主义经典思路的一种强劲观点会批判康德道德建构最终还是摆脱不了一条神学的尾巴，道德的成全最终还是离不开宗教信仰。其实换个思路考虑，这难道不也同时提出了一个值得深入思考的问题：这是否意味着，只要不放弃人类道德生存的终极价值和终极意义的问题，只要试图实现道德的至善追求的话，那就不可避免地要敞开一条通往信仰神圣之路呢？在此，现代德国哲学家海德格尔关于人的道德存在的语言学溯源及其深刻反思，可以另给我们一种别开思路的启迪。他指出，现代人已然遗忘了道德的原初本意，在古希腊文中，道德（或伦理）“ethos”的基本含义是指：人近神而居的居所。在解读希腊哲人赫拉克利特“人的德性就是他的守护神”（ethos anthropoi daimon）时，他依据道德的原初含义将之解读为“只要人还是人的话，他就住在神的近处”。²人因近神而居而有德性之在，人的德性之在与近神之在，人的德性之居留与近神之居留，由此获得了存在论—本体论意义上的关联。正是因此，对道德的终极思考无法不和神学思考发生某种必然联系，由之宗教与伦理、信仰与道德也就具有了割不断的牵连。

无论如何，从一般的意义上说，这总是关涉一个道德实践的精神支持和信念支持问题。实际上，道德生活的精神支持或信念支持是很复杂的，人们可以为了某种信念超出一己的个人功利去“舍身成仁”，这种信念或是世俗的，或是神圣的；或是宗教的，或是人文的，它们都带有某种绝对的普遍的性质，区别在于世俗人文的信念对象处于属世的社会生活里，神圣宗教的信仰对象则超越了世界。无论是哪一种信念或信仰，都可以起到支撑人心道义秩序的作用，都可以成为人们道德实践的动力。只是并非不存在一个信念本身是否合理的问题，信仰的对象是否恰切的问题。从历史上来看，相信什么，为了什么而献身，不是没有出现过意义颠倒的问题，不是没有发生过善恶混乱的灾难。所以，做为人心的道义

1 参阅康德：《实践理性批判》，韩水法译，北京，商务印书馆2000，第133-144页。

2 海德格尔：《论人道主义》，熊伟译，收录中国社会科学院哲学所西方哲学史组编《存在主义哲学》，商务印书馆1963，第125页；也请参阅万俊人：《论道德形上学》（上），《清华哲学年鉴2002》河北大学出版社2003，第126-127页。

性根据和支持的信念或信仰系统本身不是一个完全自在的系统，依然需要不断地勘查和甄别，无论是来自上帝“启示”的神圣核准，还是来自人类“良知”的自我审视。

三、基督教与中国当代道德生活的重建

宗教与伦理、信仰与道德的深刻关联，为我们思考当代中国人的道德生活困境提供了一个视角，它启发我们，道德生活实践中的问题，并不纯粹是一个道德自身的问题，与道德相关的一些内在原因存在于道德世界的深处。

毋庸置疑，在今日的中国，与法治不健全相伴的是道德的沉沦和伦理的失范。人们在行为上伦理秩序的失守，根本上乃在于内心道德操持的失守。中国传统文化里最强调的基于道德“良知”的伦理自律和“为仁由己”的君子品格和美好德行在今天已然失效，人们遵奉的是功利主义原则，驱使着人们行动的主要动机是“为利”之心而绝非“为仁”之心；共产主义倡扬的克己为人的精神境界，也由于用阶级性诠释人性及其阶级斗争的残酷行为而走向了良好道德的反面，经过了文化大革命的战斗“洗礼”之后，人们已经将之抛弃。整个社会失去了共同崇尚的精神原则和价值信念，人们的内心陷入了道德的混乱和失序的状态。于是，国人的生活世界与其说是“多神”的，不如说是“无神”的。看上去好像人们什么都信，但实质上是什么信仰也没有，意义的世界架空了。在无所神圣可执着的情况下，真正的道德生活无从谈起。面对现实的道德困境，如何重整社会的伦理生活和人心的道义秩序，成为一项无法逃避的严峻课题。

正如前面已经指出的那样，道德生活是需要精神支持，需要信念支撑的。在中国传统文化里，道德的来源通常被理解为人的先天良知，或者先天善性，换句话说，来源于禀赋在身的“天命”，而人伦生活秩序也被视为同天理、天伦、天道同一一体的。在这个天人合一的圆圈中，最突出的品格是对人的道德自力、自主和自律的充分肯定，这被视为一种完善的“君子”人格。然而，由于现代的中国人一方面不再相信什么天命或天道，另一方面，也不再崇尚什么君子人格。而且从实际的道德实践来看，靠体认上天之道来贯通自我心性，靠良知和良心来实现自我约束，靠道德自律自觉地从善去恶，虽然确属一种高卓的精神品质，但对于大多数“小民”百姓来说也并不容易实现。因此，在这种情况下，分享另外一种精神资源以佐自身精神一信念的构建是完全必要的。实际上，对神圣的崇拜和虔敬，在传统和现代的中国人的生活中过于的淡漠，对人身上存在的恶性或罪性

的一面，对人自身的道德建构力的有限性的一面，也缺乏充分的意识和足够的警惕。在这里，基督教的精神理念恰好能够为当代道德伦理生活的建构提供一个可资借鉴的视角。

伦理生活体现在人与人、人与社会、人与自然、人与超越之间，而人与超越之间的关联构成了所有伦理方面的超验基础。基督教做为一个以信仰为核心的价值体系和思想文化体系，乃是以人神关系做为一切存在的根基，以“爱上帝”构成一切伦理行为的起点和归宿，由爱上帝引出“爱邻人”之一套社会生活的伦理原则。按照基督教的看法，人的存在中有不可剥离的罪性（与神疏离），罪性使人不具有在道德上完全“自救”的能力，人无法完全靠自己的良知实现道德上的完善。道德从根本上乃是上帝爱的产物、恩典的产物、救赎的产物，需要把道德建立在信仰的基础上，由爱上帝达到爱邻人。在此，信仰为道德提供了基础和动力。对于现实中脆弱又傲慢的人性状况而言，引入、确立并坚持神圣的信念，深刻反思和切身体认人性的罪性之有限性，由此萌生自我否定和内心的“忏悔”意识，无疑可以帮助人们提高抑恶扬善的自律能力，激发人性的改善或新生。这一点对于中国传统文化里悬置神圣，彰显心性道德论上的乐观主义态度也不失为一种反面警示。审视历史和现实我们会发现，中国人一方面缺乏外在规约的限制，包括法律和神圣两个东西，另一方面却又恰恰受制于外在权力的限制，这都使得“权力”获得了不道德的扩张和膨胀，以至成为至上的东西。在这种情况下，必然会腐蚀和吞食人的道德良知和道德自律。因为在无法无天（神）的情况下，人性是很脆弱、不稳固、不可靠的，正所谓绝对的权力导致绝对的腐败。所以，基督教的神圣维度和人性的罪性意识对于中国人的道德自省显得十分必要。

爱是基督教伦理的最高原则。源于“神爱世人”的拯救信仰，基督教强调“爱邻人”的“博爱”精神，并由此确立了一种“普世”观念。对于现代人的文化价值认知来说，博爱的观念并不陌生，但却已然淡漠了它的神性品质。基督教的博爱乃是一种基于人神关系的人人之间的道德关系，它以上帝与其创造物之间的关系为原型，像神爱一切造物一样爱一切人，无分血缘亲疏、阶级、种族、穷人、富人，以至教友和异教徒、罪人和仇人，这是一种圣爱，具有绝对的超越性特征。它不是发现爱的对象，而是创造爱的对象，使“爱的对象”变得值得爱。正如德国神学家云格尔所说：“罪人是因为被爱才变得可爱，而不是因为可爱才被爱。”¹相比之下，现代人所谓的博爱已经深深世俗化了，它是以“互利”为基础的“互爱”，之所以爱你是因为你爱我，或者你值得爱。

1 云格尔：《上帝是爱：论上帝与爱的同一》，刘小枫主编：《二十世纪西方宗教哲学文选》上卷，上海三联书店1991，第792页。

对此，现代思想家舍勒深刻指出，现代博爱主义是以个人主义、功利主义为基础的，“博爱主义的爱人不是为了爱和人的自由的爱的能力而要求人的福利……正相反，它要求爱的目的只是为了福利本身。于是新型之人之爱或人类之爱，便乐于置自身与上帝相对的地位。”¹源于基督教的现代博爱观失去了基督教的神圣品格，其功利主义基础使得爱的可靠性受到了严重的挑战。在今天倡导基督教的博爱观对于养成平等、正义、宽容的全球伦理秩序十分重要。

中国传统儒家的核心伦理也主张“仁爱”，孔子“仁者爱人”²表达了基本的道德观念。仁爱之心为人性的根本，也是人的美德和完善的人格。不过，这种仁爱有其自然的人性秩序，即“爱有差等”。程子说，“行仁自孝悌始。”³孟子说：“亲亲而仁民，仁民而爱物。”⁴“老吾老”而后才能“老人之老”，“幼吾幼”而后才能“幼人之幼”。仁爱就是成己成人，推己及人、由近及远，此人性秩序乃“天伦”。从人性出发的仁爱伦理从性质上与基督教从神性出发的博爱伦理是不同的。前者建立在自然天伦、血缘亲疏的基础上，形成了一套以“家族人”为轴心的道德价值体系，强调“私德”的修养；后者赖以建立的基础恰恰是超越天伦人性秩序的神性，所有的人做为天父上帝的儿女都一样，狭隘的自然血缘关系被一种开放的人际关系所打破，形成了一套以“人”为轴心，以“神”为支撑的道德价值体系，推动了公共道德法则即“公德”秩序的确立。可见，基督教的博爱与公德之间、传统儒家的仁爱与私德之间具有某种内在联系。毫无疑问，现代社会的一个突出特征就是置重公共空间的秩序伦理的建构和发展，在这方面不仅中国自身的传统资源不充分，而且从当前整个社会各个领域的伦理现状来看，更是处于模糊、混乱和失序的境况。在今天重建传统和现实的巨大任务面前，吸纳基督教的信仰及其伦理观念可以很好地弥补自身的欠缺。

当然，现代生命世界是个体性的，多样性的，自由性的，现代文化景观也是丰富而多元的，这使得意义世界呈显为“多神”的状况。人们不可能都被强行统一在一种信仰之下，因此，各种宗教都可以为心灵世界和社会生活的道义秩序的构建提供意义资源。基督教只是其中之一，无法奢望，也不应该奢望中国的伦理生活世界完全靠基督教的信仰来支撑。这既不切合当代生活的多元现实，也不符

1 M·舍勒：《基督教的爱理念与当今世界》，刘小枫主编：《二十世纪西方宗教哲学文选》下卷，上海三联书店1991，第1076页。

2 《论语·里仁》

3 朱熹：《论语集注·学而篇》

4 《孟子·尽心上》

合民族文化的历史传统。在此，不仅是各种宗教形态的资源，而且更是中国传统文化自身的资源，还包括中国现代文化构建过程中积累起来的资源，都在分享和担当着中国当代道德生活重建的任务。

作者单位：田薇，清华大学；戴明芳，安徽师范大学

基督教与 少数民族

CHRISTIANITY AND CAUNA 基督教与中国

72

基督教与少数民族社会文化研究纲要

韩军学 王忠欣

引言

基督教在少数民族中的传播发展,是中国基督教传播史的重要内容之一,当然也是关系到中国少数民族社会文化发展研究的一项重要内容。如果对基督教在中国少数民族中的分布状况进行描绘的话,可以发现,对于中国的55个少数民族而言,尽管传教士曾在绝大多数民族中进行过传教尝试,但历经百年之后,最终只在以下几个民族中获得了一定程度的成功或影响:傈僳族、怒族、苗族、彝族、拉祜族、佤族、哈尼族、独龙族、傣族、朝鲜族、黎族、壮族、水族、土家族、侗族、羌族、高山族。对此,如果我们要对基督教与少数民族相互关系进行系统地研究,那么研究的范围和主题就应该包括下列一些内容:

首先,从历史的角度考虑,对于这些民族为什么接受基督教信仰的问题,一般性的研究往往将其归结为经济落后、环境封闭、医疗卫生条件差等一些表面化的原因,没有对深层次的社会文化内涵进行深入探讨,当然也就无法解释基督教在传播过程中表现出来的不同民族和地区间的差异问题。很显然,这一问题包含以下一系列问题:为什么基督教能够在这些民族中传播并产生影响?如果把这些民族与其他民族联系起来加以考虑的话,为什么基督教又只能在这些民族中存在,而无法在其他民族中立足?上述的同一个民族中,为什么某些地区或某些支系信教,而另一些地区或支系又不信教呢?换句话说,基督教在少数民族中的分布状况,是纯粹的偶然还是某种必然呢?

其次,从现实的影响看,假如这些少数民族对基督教的选择纯属偶然,我们当然没有必要讨论它的社会文化特性;但如果这种选择体现了一种社会历史的必然,那么深藏在这种必然性后面的就一定是具有某种特性的社会文化状况。这样一来,我们面临的问题就显得重要了——基督教如何对当地少数民族社区文化的发展进程和模式产生了源自不同文化、信仰

及理念的介入和作用？它与少数民族传统社会文化的整合过程如何开展，通过什么样的文化方式在传统文化系统中发生作用？应该如何对当地的教会实践进行评价？面对“基督教社区模式”所起的文化示范作用，当地政府和群众的认知状况及其差异如何？基督教对少数民族社会文化的现实影响和未来指向如何？如此等等……

第三，如果我们承认基督教在少数民族社会文化模式中有特殊的文化地位和社会作用，那么在少数民族未来的社会发展和文化走向上，如何应对和评价基督教对传统文化强力冲击的后果？如何构建一种有利于少数民族文化保持和社会发展的文化模式？也就成了一个我们在未来几年甚至几十年必须要面对的问题。

上述三方面的问题实际上体现了一个最基本的思路：历史、现实与未来。它的落脚点在于少数民族传统文化与基督教文化的相互关系，这也是我们多年来力图加以研究和解决的问题。

鉴于云南信仰基督教的少数民族占了全国同类数的一半以上，也因为我们对云南的情况更为熟悉，因此我们主要以云南的少数民族为基础和范例展开调查研究，相信这也能够反映中国少数民族基督教的一般状况、问题和特点。

一、少数民族对基督教的历史选择

对于少数民族对与基督教的历史选择，于个人而言表现为“改教”，于一个群体乃至多个群体而言，则表现为基督教在少数民族中的分布状况。根据我们研究的主题，我们并不想讨论个人或某个特定群体“改教”是否是理性的选择或非理性的，而只关注基督教在少数民族中分布的客观事实——基督教分布的人文地理状况。在我们看来，这样一幅分布图，体现了内源于少数民族社会文化的一种历史选择。根据一般的看法，所谓文化，从广义上讲是指人类社会物质文明和精神文明的总和，即一切非自然的人类创造结果的总和。它具有多方面的构成和表现形式，其中最基本的就是包括社会经济形态、政治和组织形式在内的社会状况，以及宗教信仰和语言文字等几方面内容，它们表现了某种特定文化的基本特征。我们认为，这几个方面决定或制约着少数民族对基督教的历史选择。因此，我们可以从这几个方面入手，得到一些有意义的结论和看法。

1、社会经济形态的制约作用

综观基督教在中国少数民族地区的传播发展和分布状况，我们可以发现，按照传统的社会形态学说，基督教主要集中在两种特定的社会背景之中，一种是少数民族的传统村社经济社会，如苗族、傈僳族和怒族、景颇族、拉祜族和佤族、独龙族等；另一种则是以农业为主的个体私有经济社会，如部分地区的彝族、哈尼族、傣族、朝鲜族、黎族、壮族、水族、土家族、侗族、羌族、高山族等。这样一种互不连贯的两极状况，表现了不同的社会经济形态对宗教信仰的制约和选择作用。

从理论上讲，纯粹的村社经济形态表现出了较明显的群体性，以及信仰活动与生产活动密切相关的特点。这与基督教这样一种以个人为信仰主体，信仰活动与生产活动相分离的信仰形式是不相容的。但在事实上，虽然中国各少数民族中的社会经济发展很不平衡，其中保留着原始村社经济因素的民族不少，但并没有哪一个民族仍停留在单一的村社经济状态下，而都不同程度表现出了个体私有经济的社会特征。这种过渡性的社会经济状态，促进了人的自我意识和能力的增强，人们对纯精神性宗教信仰的需要也随之增加，从而也就像基督教这样一些以个体活动和个人意识为主的宗教，提供了传播发展的现实基础。因此，几乎所有处于这种社会经济状态中的少数民族，都不同程度地接受了诸如佛教、基督教和道教等晚出的宗教信仰。其中傈僳族、怒族、独龙族、景颇族、拉祜族和部分佤族接受了基督教信仰，并在信仰基督教的过程中表现出了较为明显的群体性。与此不同的是，在那些个体经济较为发展的地区和民族中，如部分地区的彝族、苗族、傣族、哈尼族、黎族、壮族、水族、高山族等，基督教往往表现为零星分布的状况，其信仰也具有更多的个人色彩。

2、政治统治状况的制约作用

虽然社会经济状况对基督教的传播和发展具有最基本的、决定性制约作用，但这种制约往往又不是唯一的和直接的因素，其间还包含有许多非经济的原因。这些非经济的原因主要表现在社会的政治统治方面。

与社会经济状况相适应，中国少数民族社会的政治统治是多种多样的，大致可分为村社头人统治、奴隶主统治、封建领主统治以及直接体现中央集权的封建地主统治等几种类型。其中除在内地的少数民族地区与中央政权基本保持一致的较为统一的统治方式外，边疆地区和部分少数民族

内部还在很大程度上保留着原有的统治方式。

对于基督教的传播来说，这几种类型的统治方式所起的制约作用有所不同。其中，在原始村社头人统治较为完善的状况下，以及在奴隶主和封建领主的统治之下，其政治统治具有较强的稳定性和严密性，对人们的行为所具有的影响和制约也具有较为直接的联系和较强的一体性，这种情况对外来文化有着较强的抵制能力。因此，在中国处于较为典型的村社头人统治下的部分地区的佤族、独龙族和景颇族，处于较为典型的凉山奴隶制状况下的滇西北地区的彝族，以及处于较典型的封建领主制状况下的傣族、藏族、北部地区的羌族和云南沧源县的班洪佤族中，尽管基督教曾经过多次传播努力，但至今仍难以在当地找到其活动的踪迹。而在傣族封建领主统治下，也只有那些麻风病人以及被诬为“琵琶鬼”而被赶出村寨、游离于本民族社会群体之外的人，才被容许去接受了基督教信仰。然而，虽然在较为严密的政治统治状况下，基督教的传播和发展所受的排斥和抵制较大，但作为一种相反的表现，也正是由于其较强的社会控制，一旦基督教被人们所接受，特别是被统治者所接受，便往往具有较大的影响和较高的集中程度。例如，由于景颇族载瓦支和佤族的传统政治统治具有较强的社会控制力，因而基督教在当地的分布上，依据统治者态度的不同而表现出较为明显的两极状态，其中一极是对基督教的强烈抵制，另一极则是很高的信徒比例和集体信教现象。这与基督教在景颇族景颇支和拉祜族地区的分布具有较小的地区差异以及较少的集体信教现象是有所不同的。

相对于奴隶主和封建领主统治来说，从整体上看，封建地主政权的统治对于人们的自主活动和思想意识的控制是相对薄弱的。一方面，经济关系取代血缘关系成为决定人们的社会关系和社会地位的基本因素，多种社会关系对人们的影响的加强，由此而促使社会意识形式的多样化发展，有利于外来文化的传播。另一方面，以直接的人身控制为基础的统治模式逐渐转化为以间接的社会控制为基础的统治模式，人们有较多的可能和自由接受外来文化的影响。因而大多数处于这种封建地主统治下的少数民族，都不同程度地受到了外来宗教的影响。但是，由于土地的高度集中以及宗法关系的强化，往往又在一定范围内形成对外来文化的强大排斥力。因此，在以封建地主统治为主的地区和少数民族中，只有零星地区接受了基督教信仰，并更多地表现为个人信仰而非集体信仰的特点。

3、社会组织形式的制约作用

一般来说,一个社会的组织形式与其政治统治状况是相对应的。不同的组织形式具有不同的群体凝聚程度及对外来文化的排斥程度。在各少数民族中,多样化的政治统治反映出多样化的组织形式,从而也对基督教的传播发展造成了不同的影响。此外,由于在少数民族社会的政治统治和组织形式之间,并不存在着严格的对应关系,除极少数的民族如傣族和藏族等形成了不同程度的政权形式以及与之相适应的组织形式之外,大多数民族均处于外族政权的间接统治之下。因此,对于这些民族来说,尽管处于不同的政治统治中,但在其内部则仍不同程度地保留了传统的组织形式。这种状况加剧了其社会文化对待基督教传播态度的多样性。

作为人的社会存在的基本形式之一,人类早期的社会组织形式具有高度集中的集体性,个人对集体的依赖程度很高,人们的生产活动和日常生活乃至思想意识,都表现出明显的非个人的统一性。这种较强的群体关系和意识,对像基督教这样一些以个体活动和个人意识为主的宗教来说,从根本上说是难以接受的。但从另一个方面来说,统一性较高的组织状况,也往往能对外来文化的传播和发展产生较大的推动力。例如,在拉祜族和佤族、傈僳族和怒族等少数民族中,传统的村社组织形式较为完整,故其一旦接受了基督教的影响,便会出现较高的信教比例。

此外,在高度统一的组织形式逐渐解体、新的组织形式尚未建立的阶段,人们受到的社会控制较弱,也就为外来文化的渗透提供了较大可能。在基督教向各地大举扩张的20世纪初期,处于阶级社会早期社会组织形式发生较大变化时期的少数民族很多,特别是在西南地区,其中除少数如布朗族和德昂族等在傣族影响下接受了南传上座部佛教外,大多数如傈僳族和怒族、景颇族、拉祜族和佤族以及部分地区的苗族和彝族等,都在基督教的传播浪潮中,不同程度地接受了基督教信仰。

4、传统宗教信仰的制约作用

一定社会历史条件下的宗教信仰状况,对一个社会或社会群体在对待外来文化的态度和价值取向有着极大的影响。到了20世纪初,也就是基督教开始在各少数民族地区大力发展的时期,中国各少数民族的宗教信仰,可大致分为原始宗教、民族性宗教,以及以个人为信仰主体的宗教如汉地佛教和道教等三种类型。这三种类型的信仰形式,对基督教传播发展的制

约和影响是不相同的，其中原始宗教的影响最为多样。

从总体上看，由于氏族成员之间基于血缘和共同生产而自然形成的密切关系，及其宗教信仰与氏族部落的紧密联系，原始宗教或氏族宗教一般具有较强的集体性和对人们的控制作用，对外来文化的排斥作用和抵制能力也较大。但基于以下方面的原因，原始宗教的各种表现形式对外来文化的抵制能力也不尽相同。

第一，从原始宗教的自然崇拜和多神崇拜两大类型上看，它对于外来宗教的态度和制约是不同的。自然崇拜作为人与自然界相互交往的补偿和手段之一，主要是为生产活动和日常生活服务的，具有更多的功利性和非种族性，因而只要新的信仰形式能满足人们的功利需求，也就可以相对容易地被人们所接受。与此相反，由于多神崇拜更多地体现了祖先崇拜的文化特点，因而对外来文化的排斥性要大于较为单纯的自然崇拜形式。

第二，从原始宗教的活动内容上看，在其基本的生产性祭祀、氏族或村社保护神祭祀以及个人生活性祭祀等三种主要的宗教活动中，前两者表现出较强的集体性，对外来宗教具有较强的影响和制约作用；后者即以个人生活有关的宗教活动，则更多地反映出个体的自主性，一般来讲也就对外来宗教具有较小的影响和制约作用。这三者在原始宗教系统中所占的比例和重要性的不同，对外来宗教的影响和制约作用显然是不同的。

第三，从原始宗教的组织形式上看，由于其本身缺乏自身独立的组织系统，除了在意识上对人们加以影响外，主要是通过世俗统治和社会组织对人们发生作用的。所以，它对外来宗教的态度，往往取决于世俗统治力量的态度。如果世俗统治和社会组织较为松散，对人们的控制较弱，那么外来宗教的传播和发展所受到的来自传统信仰的阻力也较小；反之，如果世俗统治和社会组织较为严密，对人们的控制较强，则外来宗教的传播和发展要么会因统治力量的反对而受到极强的阻力，要么则因统治力量的支持而获得较快的发展。

根据原始宗教、民族宗教或国家宗教、世界宗教或普世宗教这三大宗教类型对外来文化的影响和制约能力，我们可以看出，在中国各少数民族中，一些以民族性较强的宗教为主要信仰的民族，如藏族、傣族、白族、瑶族、纳西族以及伊斯兰各民族和部分地区的彝族等，基本上没有接受基督教；以个人信仰为主的民族如汉族、朝鲜族、壮族、羌族等，基督教的分布则呈现零星的地域特点；而对于大多数以原始宗教为主要信仰的

少数民族来说，这些民族的传统信仰，大致可分为北方地区以萨满教为代表的多神崇拜，以及南方地区的自然崇拜两种类型。其中北方民族的信仰形式较为统一，祖先崇拜色彩浓厚，基本上没有接受基督教，而在中国西南和南部地区各民族中，则依据其信仰的特点，在对基督教的选择方面表现出了多种多样的状况。

总之，上述几个方面的因素，制约着少数民族对基督教的选择。很显然，这种选择不仅是个人的，更是社会的和历史的。当然，这种情况主要发生在基督教大规模传入云南少数民族地区的20世纪初期。时至今日，我们也许可以更多地对个人的选择加以研究，但在当时，这种选择往往是非个人的。

二、基督教对少数民族社会生活的影响

经历了上百年的发展，基督教已经在少数民族中立足，并对少数民族的生活产生了持续的影响。在以往的研究中，这种影响主要表现为以下几个方面：

1、对经济生活的影响

综观基督教对云南各少数民族社会生活的介入和干预，这种好处的最主要和最直接的表现，即在于人们的经济生活方面。在1987年我们对云南东北部地区的调查中，曾听到当地流传着这样一首歌谣：信耶稣，真上算，不喝酒，不抽烟，不烧香纸不赌钱，一年省下多少钱。省下钱，好吃穿，过日子，不费难，死后还把天堂上，你说上算不上算。这首歌谣在很大程度上反映了一个事实：对于云南的大多数少数民族来说，传统的经济生活和消费方式基本上都具有较为明显的宗教的和自然的特征，具体表现在频繁的杀牲祭鬼活动及不成熟的消费方式两个方面；而基督教的传入有效地改变了这种状况。

一方面，云南许多少数民族的传统信仰中，普遍存在着杀牲祭鬼活动。不仅许多节庆活动要杀牲祭鬼，日常生活中的病灾丧葬也要杀牲祭鬼。由此而形成了对人们的生产和生活的触目惊心的破坏性影响。这一点，在许多调查材料中都得到了明显的反映。沉重的祭鬼负担，不仅严重影响了生产力的发展，而且对人们的生活具有很强的破坏作用。基督教传入后，禁止信徒杀牲祭鬼，从而对人们的生产和生活起到了保护作用。因此也有不少人为了避免杀牲祭鬼的沉重负担，采取了放弃传统信仰而改信

基督教的作法。

另一方面，云南的许多少数民族都有偏爱喝酒，大量的粮食不是用于正常的消费，而是用以酿酒。在人们的日常生活中，饮酒之风之盛，与粮食的生产形成了极大的反差。怒江地区的傈僳族甚至在收割的时候，把煮酒工具搬到田头地角，边收边煮边饮。这种嗜酒成风的状况，对粮食的耗费是相当巨大的。基督教传入后，一般都采取了禁酒的措施，从而在很大程度上保护了财富的积累和人们生活的稳定。

2、对政治生活的影响

一方面，教会组织的建立，为当地民众带来了一种新的组织形式。它既具有相对松散的群众组织的特点，又具有一定程度上的行政组织和教育机构的特点，在很大程度上打破了原有的组织形式。当然，在很多少数民族地区，教会在初创时期往往在很大程度上是以村社为单位的，并对原有村社头人委以教会职务，形成了村社管理教会的管理模式，但随着教会的不断发展和壮大，它作为一种自成一体的组织形式，最终超出并打破了村社组织的界限。

另一方面，信徒在教会中所获得的新的身份和社会地位，以及教会依仗特权对信徒的庇护，促使原有的统治模式和统治力量对人们的约束大为削弱。入教可以不怕头人和汉官的管辖成了当时教会中很时髦的宣传口号；信徒在教会支持下告状打官司也成了当时十分引人注目的现象。这对于促进和加速传统组织形式和统治模式的解体，也具有一定的影响。

3、对婚姻关系的影响

在婚姻关系方面，云南的许多少数民族都不同程度地保留着群婚制的残余以及一些不合理的婚姻关系，如公房制度、转房制度以及姑舅表优先婚、亚血缘内婚、不落夫家和氏族外婚制等等。基督教传入后，在信徒中严格推行一夫一妻制，废除了公房和转房制度，禁止三代或五代以内的血缘婚姻，在一定程度上改进了原有的不合理状况。同时，由于教会从信徒来源的角度打破了原有的氏族界限，从而也就削弱了以固定婚姻集团为基础的氏族外婚制的影响。此外，基督教主张婚姻自主、结婚不收彩礼等，对削弱包办婚姻的影响以及避免沉重的经济负担都起了很大的作用。

4、对文化教育的影响

一方面，基督教所推行的以少数民族文字和学校教育为基础的新型教育活动，改变了当地传统的口传文化和单一性家庭教育的落后状况，并造就了一大批能读会写的“有文化”者。这对于少数民族文化的发展无疑是有益的。

另一方面，教会在一些地区的信徒中间开展了多样化的新型文体活动，如赛跑、跳高、跳远和圣经朗诵及赞美诗演唱比赛等，也在当地群众的文化生活中产生了较大的影响。

5、目前研究的重点

在今天看来，上述研究基于以往的学术传统，主要表现为一些概括性或描述性的研究。从2002年以后，关于少数民族基督教社区的实证性研究开始引起人们注意，并取得了一些初步的成果。这些研究的主要特点和思路，都在于通过人类学、社会学的方法，对一个个具体的民族或社区中的基督教文化现象，以及基督教与社会文化诸多方面的关系和影响进行实证性的研究。这些研究虽然并没有急于做出理论总结和学术结论，但其中透过大量材料反映出来的信息却是比较明确的。

第一，生产生活方面，基督教信徒的时间观念和生产效率观念较强，与政府合作，学习农业科学技术的意识也较为明显。相比较而言，在田地资源情况相等的情况下，不信教的村民生产劳动效率较低，而且生产生活的计划性较差，导致经常缺粮。但是，受历史上基要主义思想的影响，不少地区的信徒恪守星期天参加礼拜，不出工劳动、不做生意等规定，对人们的生产生活造成了一定程度的影响，使信徒失去了不少发展机会，也使很多小商人、手工业者不愿入教。

第二，文化教育方面，由于基督教利用普及民族文字、开办教会学校进行传教的传统影响，信教地区的文化教育状况较好，识字（特别是民族文字）比例较高，国民学校教育也较为普及。但在一些地区（特别是历史上内地会活动地区），由于教会传统的影响，信徒在接受中学教育方面却受到很大制约。

第三，婚姻家庭方面，信教地区的早恋早婚现象少于非信教地区，基督教家庭中，丈夫打骂妻子的事比非信徒要少一些，家庭也较为稳定。

第四，医疗卫生方面，信教地区更容易接受现代医疗卫生观念和知识，个人卫生状况也较好。

第五，思想观念方面，信教地区较为开放，人们的自信心和发展意识、竞争意识强于非信教地区，人们对生活的态度、接人待物、思想观念、发展家庭社区理念等方面均有所不同。

第六，信徒的自我认同及社会认同方面，在民族认同的基础上，信徒之间的自我认同度和信任度较高，互助现象较为普遍，社区安定状况较好，矛盾较少，因此也往往较为容易得到社会的认同。但在一些信仰受基要主义影响较强的少数民族社区，则较为强烈地表现出宗教的内聚性，基督徒普遍只与基督徒交往，婚姻上也认为基督徒应该与基督徒结婚；朋友与亲戚关系也主要局限在基督徒的范围之内；在一些地区的学校中，甚至基督徒家庭的小孩都拒绝与非基督教家庭的小孩来往。

总之，如果把上述各个方面的影响综合起来，我们可以体会到，基督教的传播在少数民族当中形成了一种新的生活方式。这种由基督教会所倡导的生活方式，与现代文明有着更多的契合之处，也在很大程度上影响着少数民族社会文化发展的走向和未来。

三、基督教与少数民族社会文化的走向和未来

从现实而言，我们面临的问题在于，经过一百多年的发展，基督教已经在部分少数民族中立足，并在社会文化的各个方面施展着影响。在我们的研究中，这种影响的文化内核无疑是由基督教信仰构成的价值体系，而其文化基础则是一种生活方式。这种生活方式对少数民族社会文化的影响，在前面已经有所列举，也还可以列举很多。我们在对现实进行认识和评价时，很容易从中看到对基督教影响和作用的正面肯定和评价，但如果面对未来，从少数民族社会文化的走向和发展角度看，在考察基督教在少数民族文化演进中的作用和影响时，问题就变得复杂起来：

首先，基督教进入云南少数民族地区时，由于当时的传教士大多具有基要派背景，往往对民族传统文化采取排斥态度，不仅反对一些传统的宗教典礼，甚至对于一些民间歌舞、乐器以及节庆活动都全盘加以抵制。由此产生的文化后果，一方面如前所述，在人们的生活层面上表现出明显的肯定性作用，但另一方面却在民族文化传承的层面上具有强烈的否定性作用，对传统的文化进程构成了严重的威胁，也因之引起了人们的高度关注

和警觉。

其次，在基督教与民族传统文化的相互关系中，既存在基督教对传统文化的排斥和“吞噬”现象，也存在传统文化对基督教的“侵蚀”现象。事实上，尽管基督教在礼仪活动等外在方面取代了传统文化，但传统文化仍深深积淀在人们的思想观念及心理意识中，并以此对基督教做出理解和诠释。在我们看来，虽然这种理解和诠释在很多时候引发了一些社会问题，但它作为文化融合的重要方式，为未来传统文化的延续和传承保留了的空间。而对于我们来说，二者之间相互作用的各种文化内容及其“互渗”的方式和途径，是对这个问题进行研究和解释的关键。

再次，由于传统文化的渗入，在基督教的本土化过程中，一定程度上面临着民间化、巫术化，甚至迷信化的危险。信徒们基于低层次的理解方式，往往给正常的宗教活动带来一些非正常的变数，从而也使其社会形象和声誉面临着危险。这是基督教在与传统文化的交融过程中所要应对的问题之一。

总之，在基督教与民族传统文化的演进中，民族的“基督教化”以及基督教的“民族化”这两种可能性都存在着。对此，也许我们可以用纯粹的理论加以解释，但如果立足于现实社会，在社会、民族和国家的背景下，更为复杂的问题也就集中体现为对基督教的评价问题。其中既包含了文化上和理论上的评价，又包含了社会的、文化的、民族的乃至政治的评价。这些评价可以体现在以下若干方面：

第一，基督教之于中国，如果从文化背景看，大致构成了两种相互关系：一是与汉文化之间的关系；二是与少数民族文化之间的关系。如果考察基督教与这两种文化的关系，那么对于与汉文化的关系而言，主要表现为两种强势文化之间的关系，并不涉及第三种文化体系，因而人们可以从这两种文化及其关系本身加以理解和评价。换句话说，人们既可以从汉文化角度对基督教加以认识和评价，也可以从基督教角度对汉文化加以理解和认识。但对于基督教与少数民族文化的关系而言，情况则要复杂的多。由于少数民族文化并不是一种强势文化，因此在基督教与少数民族文化的关系中，除了二者的关系之外，还涉及到了少数民族与汉文化之间的关系问题。这就使我们不能仅从基督教文化或汉文化的角度，而应当从少数民族文化的角度对这个问题加以理解。

第二，从文化构成及其相互关系看，由于汉文化体系具有较为完善、

相对独立的文化子系统——政治的、经济的、伦理的、信仰的等等，其中某一个子系统发生改变，并不会对其他子系统造成大的冲击。人们在改变信仰的同时，仍然可以很大程度地保持原有的思想观念和行为习惯。而对于少数民族文化而言，大一统的文化特征使得任何一种文化要素的改变，都会对整个文化体系产生较大的影响和作用，特别是对于与文化的价值内核较为密切的信仰系统而言，这种影响和作用更加显著。

第三，与中国传统的宗教信仰相比较，基督教有着较为严密的组织性和内聚力，往往在信徒之间形成了以共同的信仰和宗教生活为基础的强烈的内聚倾向。这种状况不仅在一定程度上造成了信徒与非信徒的分离，更引人关注的在于信徒对宗教身份的认同，有可能超越对民族身份乃至国家公民身份的认同。

第四，教会不仅是一个宗教组织，也是一个紧密地嵌于社会网络之中的社会组织。这种状况在基督教影响较大的地区，构成了基督教与政府之间微妙而复杂的关系。如何平衡“灵权”与“政权”的关系，既保障公民的信仰自由，发挥教会组织的社会正常功能，又保证各级政权组织特别是基层组织的活动不受干扰，是今后相当时期内的一个重要问题。

第五，在少数民族当中，基督教对于信徒来说，究竟是一种宗教信仰还是一种生活方式？是理性的还是非理性的选择？根据我们实际调查的感受，这些问题显然有太多的可能性。一方面，我们相信宗教信仰与生活方式有着密切的联系，对于个体而言也许经历了由信仰而到生活方式的转变，但对于群体而言却更多的表现为一种生活方式。这种生活方式需要通过内在化的积淀过程才会转化为信仰，而这一过程目前还在进行中。提出这一问题的意义在于，如果我们把少数民族基督教主要看作一种生活方式，那么我们就更加关注它与人们实际生活的方方面面；如果我们把它主要看作一种宗教信仰，也许就会有另外一种态度和倾向。另一方面，关于理性或非理性选择问题，我们当然同意理性选择的说法，但对于少数民族来说，这种理性在传统文化的影响，具有更多的伦理理性的成分。这两方面问题，对于少数民族基督教的发展和演变来说，是密切相关的。

第六，在考虑到少数民族社会文化的未来走向和发展时，应该看到，基督教对少数民族究竟有着什么样的文化含义，是一种借以与主流文化对话的文化平台，还是一种内源性的文化发展机制，抑或两者都是？但无论怎样，基督教对于少数民族的社会文化发展而言，都将发挥着极大的作

用。我们在近几年的实地调研中，越来越明显地感到了这一点，并希望能够通过今后的研究得出一些有意义的看法。

.....

不用再列举更多的问题，仅从上述几个方面就可以看出，一旦超出日常生活的范围，基督教与少数民族社会文化的问题就表现出了社会、文化、民族、政治等等多种因素相互交织的特点，也使人们可以从不同角度看待和评价基督教。因此，把具体问题进行合理的区分和定位，不仅对我们的理论研究工作是必要的，对政府宗教政策的制定和宗教工作的开展来说也是必要的。很显然，我们应当根据不同的研究目的（社会稳定、民族团结、经济发展、文化繁荣等等），在不同的层面上（组织结构和行为模式、生产生活、伦理道德、传统改良、文化建设等）研究和解决问题，如此才能避免理论研究和政策制定中的片面和武断，推动少数民族和谐社会及现代经济文化的发展。

作者单位：韩军学，云南民族大学；王忠欣，北美华人基督教学会

CHRISTIANITY AND CAJUNA 基督教与中国

86

从火塘到教堂

——20世纪傈僳族、怒族、独龙族宗教文化变迁

高志英

自从20世纪初西方基督教传入怒江傈僳族、怒族、独龙族地区以来，曾经有两段时间发展得很快，一是20世纪三四十年代，这一阶段基督教在傈僳族、怒族中基本上扎下了根；二是20世纪八十年代以来，基督教在上述有信教群众基础的少数民族中从复苏到迅猛发展，出现了基督教取代原始宗教的趋势，¹并且影响到傈僳族、怒族、独龙族生活的诸多方面。如此，20世纪百年时间里，地处中国西南边疆的怒江地区傈僳族、怒族、独龙族的宗教信仰，出现了从万物有灵、自然崇拜的原始宗教到西方基督教的发展变化，其原始宗教具有世俗化特点，尤其是其信仰多以“生老病死”“婚丧嫁娶”人生过程为主要内容，以火塘为表现空间，以民族歌舞为载体及表现形式。随着基督教的传播和群众宗教观念的改变，诸多人生礼仪发生了时空位移。其中，傈僳族基督教四声部无伴奏合唱歌曲的产生及蜚声中外，既是民族传统文化与基督教文化水乳交融的结晶，也是西方基督教在中国少数民族地区本土化的一个典范。

一、火塘——信仰原始宗教民族孕育传统文化之灵地

火进入人类居所后，逐渐形成了火塘。随着人类社会生活的发展，火这一自然力不断地被赋予社会人文色彩，与人类社会的组织结构、巫术心理、多种原始宗教信仰因素、宇宙观、生活习俗等结合在一起，逐渐形成

1 蔡家麒主编，杨毓驥、张桥贵编：《中国原始宗教资料丛编·傈僳族卷》，第829页；蔡家麒主编，何叔涛编：《中国原始宗教资料丛编·怒族卷》，上海人民出版社1993年，第850页；高志英：《基督教与20世纪独龙族社会》，载杨学政、邢增福主编：《云南基督教传播及现状调查研究》，香港宣道出版社2003年出版。

了丰富多彩的火塘文化。¹“生老病死”、“婚丧嫁娶”八个字蕴含着人生的整个历程，因此成为基于对自然以及对人自身的困惑而产生的原始宗教信仰所关注的要点，也成为民族传统精神文化中的重要组成部分，²而其主要的空间坐标即是山区少数民族常年火苗不熄的火塘。对于傈僳族、怒族、独龙族而言，火塘，既是一年四季衣食起居之地；火塘，又是孕育宗教文化之灵地。

1、火塘——生命诞生之地

火塘是傈僳族、怒族、独龙族人民的衣被，夜晚全家老少和衣而卧于火塘边。³新婚夫妇虽然另居一室，也仍然以火塘取暖而眠。于是，新的生命也孕育、诞生于火塘边。生命开始了，一系列人生礼仪又在火塘边上演。

婴孩命名。处于医药知识缺乏却身处强大自然压力之下的原始民族，对生命的诞生——劳动力的再生产极为重视，因而有专门的生育命名仪式。这个仪式就是在火塘边完成的。如，独龙族婴儿出生后第七天（男孩）或第九天（女孩），行婴孩命名仪式，父母双方的家庭成员和四邻纷至庆贺。通常由孩子的父亲或族内有名望的长老命名。届时，命名者手执一麻线串起来的七颗（或九颗）有色玉石项链，慎重地挂在婴儿的脖子上，拜祝祷：“你的生命是天上格孟给的，⁴愿时时保佑你长大，无病无灾，平安吉祥。”仪毕，主人杀鸡、宰猪，舀出自酿的米酒，款待亲友。其间，大家围坐火塘，轮番唱起古老的祝福词。⁵

婴幼保命。独龙族的婴孩长至一岁左右，为祈求“格孟”保佑好孩子们的“卜郎”（即灵魂），其父母要请“南木萨”（即巫师）来为婴孩祭鬼的“卜郎鲁”（保命延寿之意思）仪式。巫师摇铃、薰烟或击鼓，叫来了他的“南木”；婴孩的父母把祭品酒、小米、兽肉或荞面粉粑等食物，每样取一点放在簸箕里，四周插上挂有各色纸条的小树枝（“拉达尔”），双手郑重地端给巫师。巫师接过，在孩子头上绕几圈，再高举托托给其

1 杨福泉、郑晓云著：《火塘文化录》，云南人民出版社1991年，第13页。

2 在火塘作为照明之源的时代，火塘还是少数民族制作生产生活用具、民族传统工艺品的地方。

3 独龙族不能在家里生孩子，但其后的人生礼仪却大多在火塘边进行。

4 “格孟”，独龙语，天神之意。

“南木”送往天上。其时，不断祷告说：“今天我们搞‘卜郎鲁’，这些东西归你们了，你们抬去天上，让这个娃娃平平安安地长大吧！娃娃的‘卜郎’是‘格孟’给的，现在又小又嫩，你们不要来伤害他，别的‘南木’和‘卜郎’也不要随便来。让娃娃的身子长得象大树一般粗，他的‘卜郎’跟石头一样硬吧！”这种保命延寿仪式也是在火塘边完成。

2、火塘——青年男女爱情的见证物

傈僳族、怒族、独龙族青年男女从谈情说爱、谈婚论嫁到结婚成家，无一不在火塘边完成。千百年来，在温暖的火塘边，一对对青年男女完成了人生身份的转折，让火塘的熊熊烈火见证了他们的爱情。

独龙族青年男女在婚前有社交自由，晚上可以到“公房”住宿，唱歌跳舞，父母不加干涉，订过婚的也不受限制。而住宿、歌舞均在公房的火塘边进行。独龙族的传统婚姻多是家族外婚制，他们的订婚、结婚则由父母包办。男方的父母带着酒替儿子向女方家求婚时，双方父母围坐在火塘边，边吃酒边唱：

恳求你把女儿许配给我的儿子作妻子吧！

我们的家族过去都是要你们家族的人作妻子的，
祖祖辈辈以来都是这样啊！”

如果女方父母同意，就回唱说：

你说的不错呀！

自古以来我家族的姑娘，

都是给你们家族作妻子，

如今亲上加亲，

不给你们给谁呢？¹

就着火塘一边喝酒一边一唱一答，一对亲事就定下来了。待男女成年后，举行结婚仪式，女方把新娘送至男方家，村里人杀鸡、送粮食、酒等以示庆贺，当天晚上还围着火塘举行跳舞，男女互相对唱常常通宵达旦。

贡山怒族去女方家求婚时要请两个媒人去提亲，并带上好酒。这酒又叫请女方父母的“开口酒”，媒人到达女方家中时，把酒放在火塘边显眼

¹ 《民族问题五种丛书之一·独龙族社会历史调查》（一），云南民族出版社1981年版，第98页。

的位置，与其父母一起围坐火塘边，开口唱：

天上的飞鸟要成双，
地上的动物要成对。
你们的女儿嫁给××最合适，
请做父母的开口决定吧！
如果女方的父母同意就说：
季节到了果树要开花，
姑娘大了是应该出嫁。
你们说的小伙子我们同意了，
请去回话吧！

媒人很快在碗里倒满酒，女方的父母各端一碗，并用树叶沾酒洒向火塘边的神位，以示禀告神灵，然后把碗里的酒一口喝干。¹

傣僳族青年男女婚前也享有较大的社交自由，人口较多的村寨，习惯上都要利用新建的空房或修盖窝棚，为青年男女社交活动提供方便。男女青年到晚上可以到这样的房内弹弦子、唱调子，尽情欢乐，闹到深夜大家都围火塘而卧。到订婚吉日，男方邀约亲朋，将彩礼送到女家。女家则请来舅父母和其他近亲，杀猪羊、煮酒，在火塘边招待宾客。饭毕，青年友伴围火塘跳舞唱歌，以示庆贺。等到男女双方年满十六至十八岁时，由男方选择吉日举行结婚仪式，由伴娘和亲友将新娘背到男家，男方则在家门口摆一桌酒席，请女方喝酒，同时唱迎新娘歌，大意是：

酒和肉都已经摆好了，
请来吃啊，请来喝，
吃不完的是肉，
喝不完的是酒。
女方答唱道：
我们象燕子群般飞来，
把你家的酒和肉吃个光，喝个尽。……

歌毕，即正式举行结婚仪式。新郎新娘坐在一张桌子上，由媒人或老人先给他们各取一个新名字，并致祝词，吃饭时男女双方互换碗筷吃饭，

1 施文兴、李凡人：《贡山怒族婚俗趣闻》，《怒江文史资料选辑》（第一至二十辑摘编，下卷），德宏民族出版社1994年，第1144页。

仪式即告结束。年长者围坐火塘喝酒、对唱历史传说，新郎新娘和其他青年男女则尽情歌舞，祝贺新婚夫妇幸福生活的开始。¹

笔者在傣傣族、独龙族中调查时了解到，婚礼时跳舞的人越多气氛越热烈，主人就越高兴，这样鬼神就不敢前来纠缠祸害新人，有的舞者太多舞步太激烈，以致于把木竹地板跳破、茅草房子跳垮的。史书中也记载：

“怒傣风俗，男女必配合后，男家始煮酒宰畜邀请双方亲友，群集宴会，男女数十，分班唱舞，名曰跳锅庄，欢饮一昼夜始散。”²“俟结婚日，婿家约数十人，往女家欢迎，女家亦无论数十人，送新妇。沿途步行唱歌至婿家，男女杂坐饮酒。黄昏后，男女老幼团聚火塘边，携手跳舞歌唱，名为跳锅庄，二三日始散”。³可见，火塘火焰催生了傣傣族、怒族、独龙族青年男女的爱情之花，也激发了他们的歌舞激情。

3、火塘——祭鬼祛病之地

1949年前，傣傣族、怒族、独龙族盛行万物有灵的自然崇拜。在傣傣族的观念中，山川、河流、日月、星辰、动植物等都为“神灵”（傣傣语称“尼”）或“鬼魂”所支配、所统治。因而，山有山灵，树有树鬼，水有水神。⁴在独龙族群众的观念中，人世间的一切事物和难以解释的现象，都由鬼所支配，也认为人一生中的祸福全是鬼神所安排，因之自然界的一切山岭、河流、大树、巨石等等，都成为人们崇敬的对象。在他们的心目中，各种鬼（独龙语称“不郎”多达十多种，但凡触犯了鬼神，小则降祸于人，大则全村遭灾。所以，一切天灾人祸、疾病等，都被视为一种超自然的、神的力量在起作用，从而产生了对各种神鬼的敬畏心理，为免除灾害、祈福康年，人们就祭神送鬼。⁵“各种夷人迷信鬼神。每遇疾病，不求医，惟请尼扒祭鬼。病轻者祭以猪鸡，病重者祭以牛羊，甚至有因祭鬼破产者，也不悔悟。”⁶佶夷（即独龙族）“最信鬼，每外出必须占卦。……”

1 《民族问题五种丛书之一·傣傣族简史》，云南人民出版社1983年，第116页。

2 《纂修上帕沿边志》，载陈瑞金辑：《怒江旧志》，怒江州民族印刷厂1998年印刷，第64-65页。

3 《征集葛蒲桶沿边志》，载陈瑞金辑：《怒江旧志》第133页。

4 《民族问题五种丛书·傣傣族简史》，云南人民出版社1983年，第126页。

5 《民族问题五种丛书·独龙族简史》，云南人民出版社1986年，第110页。

6 《征集葛蒲桶沿边志》，载陈瑞金辑：《怒江旧志》第141页。

巫名囊撒，谓能摄人魂魄，人皆敬畏之。……不知医药之道，人病则请攘撒攘治之。”¹“僂僂曲子信仰鬼神，迷信祈祷，牢不可破，一有疾病，即请尼扒（即巫人）于屋之前后，择一僻处而祭之，初则用鸡猪，不愈则用牛羊。夷人家财惟恃牲畜，一家之中，有一病人，竟将所养牲畜完全用作祭鬼，尚不愈者，家均受其害。且一经死亡，房屋器具尽皆抛弃，另行择地徙居，子孙因之赤贫。”²

怒族认为，鬼扣留了人的魂，使人的灵魂和肉体相分离而致病，因而信仰杀牲祭鬼治病，以牺牲唤回病人的灵魂，患者方能康复，若一时不能唤回，则病情加重，始终不能魂归病体，病人就会死亡。怒族人病后就要去请巫师来看。巫师进屋后坐在火塘边，手中拿着一枝点燃的松枝，首先在自己的身边转上几下，然后再询问病情。如果病者觉得全身酸疼，巫师则认定病者准是山鬼跟身，于是便去祭山鬼。第一次祭，只用两瓶酒、两只鸡拿到屋外，挂在树上即可，之后带回家食之。若第一次祭后无效，第二次便要一口猪或一头牛以及更多的酒来祭。将猪（牛）四脚捆住，挂在屋外的树上，并把病人抬于室外，由巫师念祭词。大意：鬼神不要来追我们，你保佑病人早日恢复健康，我们用好酒祭你，鬼神你快回到自己的地方去吃酒，快……。祭词毕，便开始杀猪（牛）吃酒，祭鬼结束。³当病人垂危时，祭司杀牛祭祀家鬼“耀于”（怒语称鬼为“于”），向家鬼反复询问：

噢克克，噢克克，
你放不放病人的魂？
噢克克，噢克克，
请你放了病人的魂。

……

为病人祭祀崖神“米处于”时，则需沿着患者氏族或家族往昔迁徙和送魂的路线，逐一询问沿途各崖神：

你是否收留了某人（患者）的魂？

1 李生庄：《云南第一殖边区域内之人种调查》，《云南边地问题研究》，卷上。

2 《征集葛蒲桶沿边志》，载陈瑞金辑《怒江旧志》第137页。

3 洪俊等：《贡山县第四区独龙族公社经济调查报告》，中国科学院民族研究所研究室编印《云南省怒江独龙族社会调查》（调查材料之七），1964年，第32页。

你是不是带走了某人的魂？
他的魂果真是收留了？
就请你放出来！
他的魂你真的带走了？
就请你还回来！
求你了，拜你了，
我们是你的子民，样样都属于你的安排；
我们是你的臣民，一生都由你主宰。
求你了，拜你了，
让我们用酒来换魂，
让我们用肉来换魂。
请你放出来……。¹

由于傣傣族十分崇敬神灵，在漫长的历史过程中也就产生了各种各样的祭词、卜歌。最常见的有：《招魂歌》、《卜歌》、《米斯祭歌》、《加古尼祭歌》、《就扶司祭歌》、《斯尼祭歌》、《节普祭歌》、《墨尼祭歌》、《尼玛祭歌》、《查瓦尼祭歌》、《尼斯祭歌》、《海垮尼祭歌》、《尼莫祭歌》、《卜扒祭歌》。²千百年来，匍匐于自然、疾病重压之下的傣傣族、怒族、独龙族，在火塘昏暗的的火光中，巫师们抑扬顿挫地唱着一曲曲悦神驱鬼的曲子。

4、火塘——生命终结之地

火塘，也是傣傣族、怒族、独龙族生命的最后一站。在此，他们同样用歌舞送别亲人去到另一个世界。

独龙族人死后，停尸于火塘边。几乎全村的人都携上一些酒和食物前来看望、哭泣，并触摸一下死者，有的将酒灌入死者口中少许；亲人用草蘸水为死者洗脸或抹身体，好让其已亡故的家族亲人能够认识他；换上好一点的衣服，用麻布毯包裹好，停放在生前的睡铺上。众人日夜于火塘边

1 蔡家麒主编，何叔涛编：《中国原始宗教资料丛编·怒族卷》，上海人民出版社1993年，第853页。

2 张祖武：《福贡傣傣族的风俗习惯》，《怒江文史资料选辑》（第一至二十辑摘编，下卷），德宏民族出版社1994年，第1128页。

守护，火塘的火要昼夜烧得明旺，严防户外的“卜郎”趁机来吃掉死者。其时，间或有人在屋外大声喊叫，向鬼警告：“人的骨头鬼吃不下，鬼会全部死掉的！”¹

傣族死人死也停于火塘边，头向地势的高处，头前供酒、饭各一碗，并煮肉祭祀，男子供肉九块，女子七块。然后请祭祀射箭三枝，为死者开路，祝福死者灵魂和祖先团聚。之后，在死者面前拴好一只鸡，由祭师手持木棍进行祷告，大意是说：

请死者保佑生者健康，
生男孩要生九个，
生女孩要生七个，
庄稼要丰收，
家畜要成群，
打仗要得胜，
让幸福的源泉统统流到我们这里来。

唱毕，再由两人手持用猪血涂过的刀子绕死者房屋三次，边吼边舞。据说为了赶跑那些专吃死者灵魂的毒虫。最后是为死者煮饭献祭。煮饭时，死者如是妇女抓七把米，男的则抓九把米，正抓反放，并和肉煮在一起，煮好后放在用布制成的口袋里，供奉在死者头前。死者遗体停放一、二日，长可七天。停放期间，每天要供奉三次，每次饭、肉、冷水各三碗。在埋葬前，村寨的人都要去死者家中为死者跳舞。（“施勿登”）。²

怒族人死后，尸体不用棺木装殓，停放在火塘边死者原来睡的床上。每天祭三次，每次一碗米饭、三块肉。³其间，还要唱《祭牲词》，杀牲（牛、猪）祭死者。祭词唱道：

呕——死者，
死者呀死者，
你别再挂家里了，
你别再念家里人了。

1 蔡家麒：《中国原始宗教资料丛编·独龙族卷》，上海人民出版社1993年，第694页。

2 《民族问题五种丛书之一·傣族简史》，云南人民出版社1982年，第118—119页。

3 《民族问题五种丛书之一·傣族简史》，云南人民出版社1982年，第118—119页。

我们杀壮牛祭你了，
我们宰肥猪贡你了。
你牵壮牛的魂走吧，
你拉肥猪的灵走吧。
你别再挂家里了，
你别再念家里人了。
我们把最好的食品祭你了，
我们把最佳的饮料贡你了。
你背着最好的食品走吧，
你拿着最佳的饮料走吧！

在如歌如泣的丧葬歌中进行人鬼两界的决绝，人的生命以此而终结。¹

5、火塘——民族传统文化诞生之地

原始文化是在原始宗教的母腹中孕育和诞生的。“宗教渗透到社会物质生活、精神文化生活的各个方面，最终导致了宗教文化的诞生。宗教艺术就是这样一种宗教文化。”²综上所述，作为山地民族，傣僳族、怒族、独龙族“生老病死”、“婚丧嫁娶”的人生礼仪大多在火塘边举行，于是他们对火塘有了特别的感情，甚至到了崇拜的地步。独龙族认为，天有多层结构，其中天的最低层是各户火塘的上方，所以火塘是天界的延伸，被视作各家当中最大的主人。³可以说，火塘是诸种神灵、祖灵盘踞来往之地，是人们与神灵相互沟通的地方，火塘又是家庭的象征，千百年来，火塘是人们心目中的一块神圣的灵性之域，⁴长期以来，傣僳族、怒族、独龙族通过世俗性的歌舞来宣泄他们神圣宗教情感，凡婚丧嫁娶、生老病死、播种收割、狩猎采集、节日聚会、祭祀驱鬼必有歌舞，乃至纠纷诉讼、矛盾械斗也有通过歌舞化干戈为玉帛的。⁵可以说，傣僳族、怒族、独龙族以火

1 杨智勇：《云南少数民族生葬志》，云南民族出版社1988年，第298页。

2 马德邻等著：《宗教，一种文化现象》，上海人民出版社，第98页。

3 蔡家麒：《中国原始宗教资料丛编·独龙族卷》，第626页。

4 杨福泉、郑晓云著：《火塘文化录》，云南人民出版社1991年，第25页。

5 西南民族学院图书馆1986年编《云南傣僳族及贡山、福贡社会调查报告》第128页注释曰：“傣僳遇婚嫁、招赘、过年、收获或经汉官、土司、地主等之命令而备茶酒酬赏时，均可跳锅庄”。

塘为舞台，以歌舞为表达方式，将他们的宗教生活与世俗生活水乳交融、宗教文化和世俗文化交织上演，孕育出了丰富多彩的民族文化。

史书对傣族、怒族传统歌曲之内容、形式多有记载：“怒傣习性，最喜歌舞，常于村中，约聚数十人，男女混杂，履舄交错，接手为圈而跳，名曰跳锅庄。……每当歌舞之际，男弹琴，女吹箫，并弹口弦，随意欢跳，无论婚嫁宴会，均喜举行。对于招待，极为简单。主人仅给之以酒，男女开怀畅饮，不分老少，围坐歌唱，互相答和，所唱之歌，皆触物感怀，临时成句。并无曲谱，音节亦不限韵，字数多寡，尤为不一。”¹“夷人惯性，最喜歌舞。每遇婚嫁宴会之家，主人招待可以简慢，惟须预备烧酒、水酒，以待客人跳舞之需。每于黄昏后，或在室中，或在屋外，平地上烧一火塘，男女数十人，携手团围火塘边，一面跳舞，一面饮酒唱歌，名曰跳锅庄。……每当歌唱之际，男弹琴，女吹箫，并弹口弦，随意欢跳，互相和答。所唱之歌，并无曲谱单节，皆临时成句，字数多寡不一。”“傣傣唯一集体娱乐为锅庄及跳弦子两种。跳锅庄，此为川、康、藏、滇、青五省边地最普通之集体娱乐，在滇省边地之傣傣亦多嗜之。凡遇喜庆年节任何特定之时期均有跳之者。参加者男女均有，但人数则不一定，五、六人至五、六十人均可，再多时可分组举行。跳时排列成圆弧形，参加者或男女相间，或前段为男子，后段为女子，前段之最后一人与后段之第一人仍可携手，循顺时针之方向或逆时针之方向，以一定之步伐且唱且跳。列中相邻者或相携手，或以左手搭于左邻之右肩上，而任右手闲置。锅庄之词多为双句，有四、八、十二、十六之别。先由男子中之任一人起唱，其余男子随声唱和，次由女子中之任一人答唱，其余女子随声唱和，其后即依次唱答。唱时弓腰细步，环绕场周。又锅庄歌调中亦有男女合唱者，即于男子中之起步者唱完时，全体随声唱和。此时由排头领导，变更方向与步伐，作蛇状行进，每四步为一节，最后一步用力较大。群众唱完后，再行复原状行进。跳锅庄因步伐整齐，歌声抑扬，故无论通其词意与否，均富兴趣。场中每燃大火，盖锅庄多于晚间举行。场旁放酒罐，可由参加跳舞之男女于入场前或出场时饮用。除酒外，亦有备茶者，盖跳时多属且唱且跳，是酒茶之功用在于提神与润嗓。跳锅庄多无乐

¹ 《纂修上帕沿边志》，载陈瑞金辑：《怒江旧志》，怒江州民族印刷厂1998年印刷，第64-65页。

器，重在跳唱，如只跳不唱，则可以乐器伴奏，如遇参加者兴高采烈，可作通宵狂舞。跳弦子，傣傣之跳弦子，系配乐器之舞蹈。乐器系胡琴、笛子、口琴、琵琶等。参加跳舞者为数较少，且非如锅庄之沿固定方向，用类似步伐动作，故舞姿变化较多。参加者各个人之动作可不一致，亦可以两人或四人为一组而同一步伐舞蹈者。”¹

据调查，怒族有内容丰富、形式多样的民歌，主要分为两类：一种是“火塘边坐唱”，一种是结婚歌，都极古朴而富有民族特点。如《火塘边坐唱》、《结婚歌》、《若登调》、《邓邓夺》，还有带有宗教色彩的《祭猎神调》、《瘟神歌》和各种祭祀歌数十种。舞蹈也种类繁多，大都反映生产生活特点，有摹拟动物声音形态的动作，有搬迁寻找土地开荒播种，宗教祭祀和反映男女爱情生活以及打猎等生产生活的内容，有音乐伴奏的主要有《第一次找土地》、《古战歌》、《双人琵琶舞》、《反弹琵琶舞》、《欠吾舞》、《打猎舞》、《母鸡下蛋》、《摇篮舞》、《乌鸦喝水》、《找野麻布》、《接亲舞》、《婚礼舞》、《祭鬼舞》、《山乌炭渣》、《青线舞》、《割小米舞》、《交租舞》、《猎神舞》、《怀念舞》、《我看你，你看我》等，无伴奏的有《踢踏舞》、《猴子舞》、《洗麻舞》、《扫地舞》等。

²傣傣族则有“诗歌唱不完，江水流不尽”俗语，其民族有六大类：“哟依”、“摆时”、“莫广”、“切我”、“礼俗歌”、“儿歌”等。其中最特色者当为傣傣族传统民歌“三大调”（即“摆时”、“莫广”、“哟依”）。“哟依”即哼歌，意为哼出悲伤的歌。一种是在较大的严肃的集会合唱，一般由老年人在火塘边边饮酒边唱；另一种是青年男女可参加唱的，领唱一句，合唱一句，双方一问一答，主要唱悲欢离合的生活故事和情歌，如著名的长调《逃婚调》就是用这种形式演唱的。“摆时”（或摆时摆）的汉语意思是“自由地说吧！唱吧！”，七言四句为一段，通常是即兴编唱，由三个乐句和一个固定结束短句组成乐段。每段先由一个领唱前两句，然后众人重唱第三句和结束短句，形成两声部或三至四声部，情感直率，声音通透高亢，是属于罕见的多声部复式音乐珍贵遗产。“莫广”一般围着火塘唱，意思老年人唱的歌，是怒江地区民歌中

1 《云南傣族及贡山、福贡社会调查报告》，西南民族学院图书馆1986年编，127—128页。
2 《怒江州民族志》，云南民族出版社1993年，第103页。

流传年代最久远，最古老的调子，因此又称为“古歌”。演唱形式较为简单，只要大家围坐在火塘边就可以演唱，演唱以一人领唱、众人合的对歌形式进行，有著名的《创世纪》、《牧羊歌》、《古战歌》、《生产调》、《猎歌》等。旋律较为深沉，节奏自由，音色原始古朴，听者有如歌如泣之感。如《牧羊歌》唱：

女：阿爸的圈不象圈的样子，
怕关不住阿哥送来的牛。
阿妈的仓不象仓的样子，
怕装不成阿哥背来的粮。

男：这个你不用忧愁，
这个你不用耽心。
牛圈坏了叫弟弟来翻盖，
仓房漏了叫妹妹来修补。
一间间修得亮闪闪，
一间间补得亮光光。
你爸见了乐得拍胸膛，
你妈看了喜得跺双脚。

女：乐意我是乐意了，
喜欢我是喜欢了。
刚要迈出双脚随你走，
祖父拉着辫子不放手。
刚要迈出双脚随你去，
祖母拉住衣襟不让走。

男：阿哥我是淘金人，
淘金做下一根金拐杖。
阿哥我是找银人，
找银做下一根银拐杖。
拿来送给你祖父，
拿来送给你祖母。¹

1 《怒江傈僳族自治州民族志》，云南民族出版社1993年，第48-54页。

傣傣族、怒族、独龙族拥有如此丰富的音乐舞蹈文化，有其独特的生态环境和人文环境。凡聚会必围火塘，一围火塘必有歌舞。用他们自己的话就是“有脚不跳舞干什么？有嘴不唱歌干什么？”歌舞成了他们生活的重要组成部分和“第二语言”。¹长期熏染于歌山舞海的氛围，使他们唱起歌来就像说话一样的自然，劳动那样的投入，流水一般的欢快。其次，被誉为东方大峡谷的怒江地区，山高水深，风景旖旎。那雪山的晶莹，怒江的欢唱，大山的伟岸，峡谷的回音，朝朝暮暮感染着、熏陶着生活在大峡谷中的各族山民，使他们产生了与大自然共鸣的音律，激发了创作的灵感，于是用男女老少的不同合音，快慢相间的自然节奏，创作了自己民族独特的混声和多声部合唱的民歌。

总之，白昼黑夜散落于高山深谷中数不胜数的火塘是民族文化产生、传习的场所，熊熊的火苗驱散了黑暗与恐惧，散发着光明与温暖，像磁石一般吸引着终日劳作的山民们积聚于斯，排成队，围成圈，手之舞之，足之蹈之，口之唱之：人类繁衍、民族迁徙的历史由此传布，狩猎、战争的场面由此演示，蕴藏于高山深谷中的天籁之声由此摹拟。

二、火塘到教堂—— 伴随原始宗教被基督教取代而来的 宗教信仰与活动的时空位移

1、傣傣族、怒族、独龙族宗教发展趋势——原始宗教被基督教取代

20世纪初，英国传教士傅能仁长期在缅甸八莫教会和中缅边境一带的傣傣族中传教，精通傣傣语，创制了傣傣文字。²他以文字布道为手段，在腾冲、盈江、陇川、潞西、龙陵、镇康和耿马等地的傣傣族中广泛传播基督教。

1913年，傅能仁与美国浸会牧师盖斯、缅甸景颇族青年巴托三人首次从保山沿怒江北上至泸水傣傣族中传教。1919年，再次赴泸水传教，在双奎地村建立了内地会。

1 木玉璋：《傣傣族诗歌的艺术特色和文化价值》，载《怒江文史资料选辑（第三十辑）·傣傣族》，云南民族出版社2002年，第196页。

2 傅能仁同助手龙陵县傣傣族青年教士摩西、巴托合作，制造了拉丁化的傣傣文，并将《圣经》“新约全书”和“救恩歌”（赞美诗）译成傣傣文。杨思惠夫妇将《圣经》翻译成傣傣文，经傅能仁审定，于1937年在上海印刷出版，在傣傣族地区广为散发。

1920年,傅能仁邀约外籍传教士杨志英和杨恩惠二人进驻怒江地区传教,并先后从耿马、潞西、陇川、维西、腾冲、镇康等地派出傣傣族传道士到泸水、碧江傣傣族、怒族村寨扩大和开辟新教区。1933年圣诞节期间,杨志英在泸水县大兴地麻栗坪村成立麻栗坪内地会,统辖泸水全县教会活动。1934年复活节时,杨恩惠在原碧江里吾底村成立基督教内地会,统管全县教会活动。

1924年,英籍传教士莫尔斯从维西翻越高黎贡山到贡山传教,1933年在贡山丹当建立中华基督教会,后改滇藏基督教会。1939年,莫尔斯派遣赫夏、多茨(独龙族)进入独龙族聚居地独龙江传教。到1949年约有200人入教,并建立了6所教堂。¹

1929年,美籍加拿大牧师马导民派昆明大板桥人杨雨楼(汉族)到福贡传教,次年,马导民从维西到福贡传教。1931年,马导民在福贡上帕腊竹底村建立神召会。

1932年,英国牧师傅培德从维西进入兰坪传教,同年,傅在兰坪金顶永安村建立基督教五旬节派会,1935年修建福音堂。

通过近30多年的苦心经营,基督教在怒江傣傣族、怒族、独龙族地区得到了广泛的传播,1949年,怒江境内建立了大小教堂206所,发展教徒2万多人。

1949年前怒江5县基督教情况统计表²

县别	信教人数	教会名称	教堂数	教会会长数	传道士数	管事人数	礼拜长数
贡山	2,913	基督会	25	1	5	30	50
福贡	6,390	神召会	71	3	15	85	142
碧江	8,759	内地会	67	2	16	91	162
泸水	3,000	内地会	41	2	9	49	82
兰坪	230	五旬节会	2		1		
合计	21,292		206	45	256	426	734

1 杨毓骥:《伯舒拉岭雪线下的民族》,云南人民出版社2001年出版,第127页。

2 李福珊:《怒江宗教概览》(内部资料出版),昆明新闻印刷厂2002年印制,第71页。

1949年后，怒江地区的教会经过宗教改革，实行了独立自主、自办教会，走自治、自养、自传之路，傣僳族、怒族、独龙族等各族基督教教徒团结一致，不分教派，统称为基督教教会，

截止1956年的统计，全州有基督教徒21,062人，教堂207所，神职人员916人，教徒分布以碧江、福贡二县接壤的32个乡尤为集中，占32个乡总人口90%以上。¹

1980年，随着宗教政策的贯彻落实，怒江地区各族群众的基督教信仰活动开始由隐蔽或半隐蔽状态转为公开化，并向正常化发展。处于恢复和发展阶段的基督教徒的宗教生活——礼拜、祷告、读经、唱诗等方面逐渐得到社会的理解和宽容、尊重，并受到法律的保护，教徒得到内心平安。许多教徒都遵循“荣神益人”、“爱国爱教”的宗旨，为建设人间乐园贡献自己的力量。

基督教在怒江傣僳族、怒族、独龙族中快速恢复并发展起来，而且，在傣僳族、怒族、独龙族人口总数中所占的比例越来越高。

1949—2003年怒江傣僳族、怒族、独龙族宗教发展情况表²

时 间	1949	1956	1980	1985	2000	2003
信教人数	21,292	21,062	21,441	42,645	88,981	128,087
人口总数			351,421	396,382	434,749	471,528
信教人数 占人口总的%			6%	11%	24%	29%
傣僳族、 怒族、 独龙族人口总数			205,756	233,619	261,900	272,711
信教人数 占傣僳族、 怒族、 独龙族 人口总数的%			14%	18%	34%	46%

1 《民族问题五种丛书之一·傣僳族、怒族、勒墨人（白族支系）社会历史调查》，云南民族出版社1984年，第5页。

2 作者根据怒江各种统计资料整理。

早在20世纪80年代基督教活动恢复不久,就有学者提出傩傩族、怒族的原始宗教信仰有被基督教信仰取代的趋势。据杨毓毓、张桥贵调查:“本世纪来,一些地区的傩傩族群众逐渐放弃其传统的原始宗教信仰,转向文化层次较高的基督教,原始宗教衰落的情况不断加快,成为一种较为突出的社会现象。”¹何叔涛说:“基督教中的“内地会”在碧江和福贡地区的怒族中传播发展较快。50年代初,两县怒族教徒约有5,000余人,占两县怒族人口的60%以上,在一些村寨中,基督教徒人数超过非教徒人数。特别是进入80年代以来,怒族中信仰基督教的情况,有明显取代原始宗教信仰活动的趋势。表明了边疆后进的民族社会中,基督教似乎更能适应当代社会生活的变化,原始宗教日趋衰落了。”²从20世纪末的调查情况看,这种趋势在傩傩族、怒族中更加明显,而以福贡县最为突出。

2005年福贡县基督教情况统计表³

项目 乡别	总农户	总人口	参与信教			其中					神职人员	教堂
			户数	人数	占总人口比例	男	女	17岁以下	学生	退休职工		
合计	20144	83235	15053	57526	69%	27462	30064	21688	5591	191	1017	339
马吉	2304	8394	1509	5388	64.3%	2789	2599	1570	538	20	162	50
石月亮	2697	11245	1788	6685	59.4%	3102	3583	2320	835	20	171	53
鹿马登	3073	12786	2468	9281	72.6%	4464	4817	3397	1234	40	184	56
上帕镇	4935	20815	4311	15353	74.2%	7324	8029	5142	1795	48	203	66
架科底	2580	11295	2112	10543	90%	4986	5557	5223	212	35	146	44
子里甲	2139	9188	1476	6079	66%	2854	3225	2717	715	7	120	36
匹河	2416	9512	1354	4121	43.3%	1912	2209	1296	249	19	125	38

1 《中国原始宗教资料丛编·傩傩族卷》,吕大吉、何耀华主编:《中国原始宗教资料丛编》,上海人民出版社1993年,第718页。

2 《中国原始宗教资料丛编·怒族卷》,载吕大吉、何耀华主编:《中国原始宗教资料丛编》,第850页。

3 根据笔者实际调查资料整理。

2、火塘到教堂——

伴随原始宗教被基督教取代而来的宗教信仰与活动的时空位移

据调查，在怒江傈僳族、怒族、独龙族地区，基督教教徒与非教徒的宗教生活是截然不同的，主要原因是由于宗教信仰的改变，人们纷纷从火塘转移到教堂。其崇拜、礼仪和节日如下：

怒江基督教最普遍的崇拜仪式是每星期三、六晚上集中在教堂或聚会点晚祷告。在每星期天举行主日崇拜。每月的每一个主日崇拜时，都举行圣餐礼。主日崇拜的仪式，各地村寨教堂繁简不一。内容主要有唱赞美诗，祈祷，诵读《圣经》选段，讲道、祝福等。¹

基督教徒把“洗礼”、和“圣餐”礼仪称为圣事或圣礼，少数基督徒也把婚配看作圣礼。

举行圣事或圣礼都按规定的仪式进行。在怒江各地都以浸礼法进行洗礼，但教堂并没有专设浸礼池。洗礼时，均到长流的小河或洁净的野外小水塘中进行。信徒认为洗礼是耶稣定立的圣事，可赦免入教者的“原罪”和“本罪”，并赋予“恩宠”和“印号”，使其成为教徒，此后有权领受圣餐。怒江基督教徒的圣餐，用无酵的面做成蚕豆大的薄饼，分给信徒吃，举行日期是每个月的第一个主日。

怒江基督教徒在婚配方面主张同教为婚，认为这样的婚姻才能保持洁净与道德。恋爱多由教堂管事或传道员传递恋爱信，有的不识字甚至由他们代写情书。成婚也必须由神职人员作证婚，否则婚姻不生效。一般是按婚姻法先在地方政府办理了结婚登记手续，再向教堂负责人要求在教堂举行婚礼。

怒江基督教徒过的宗教节日有复活节、感恩节和圣诞节。

复活节是每年春分月圆后的第一个星期日。感恩节一般在十至十一月举行，但全州各地不统一，均以地理、气候差异、农作物收割时间不同而由各地教堂自定。怒江各地基督教徒以每年12月25日为圣诞节，地点不固定，每年在各教堂内轮流举行。²

传教士所到之处，针对傈僳族社会中吸鸦片、酗酒、赌博、偷盗、通

1 神职人员包括“马扒”（傈僳语，即牧师）、“密鲁扒”（即教会会长、副会长）、“密支扒”（即传道员）、“瓦恒苦扒”（即礼拜长）、“普寡扒”（即司财）等。

2 李福珊：《怒江宗教概览》（内部资料）第89-90页。

奸、杀牲祭鬼和包办婚姻等不良风气，大力宣传上帝万能和基督神圣，是世界唯一的‘救世主’。信教者有病痛无需杀牲祭鬼，只要祷告就会好；信教的死亡是暂时的离别，肉体归还土地，灵魂将被主耶稣接进天国，永享幸福生活，不信者进不了天国等。¹特别是“信奉基督教的人有了疾病不必祭鬼，只要向上帝祷告就会好。信了教上帝会使信徒生活富裕”的宣传，²无疑对贫困交加的当地群众有着极大的诱惑力。

各地教会还规定了教规约束教徒的行为和坚定教徒信仰。

福贡教会的十条教规：

- (一) 不吸烟；
- (二) 不饮酒；
- (三) 不偷盗；
- (四) 不赌博；
- (五) 不调戏妇女；
- (六) 不信奉鬼神；
- (七) 禁止唱民族歌谣，跳民族舞蹈；
- (八) 禁止教徒与非教徒通婚；
- (九) 不准教徒吃结婚彩礼；
- (十) 教徒与非教徒不得合作共事。³

碧江教会的十条规定是：

- (一) 不饮酒；
- (二) 不吸烟；
- (三) 不赌钱；
- (四) 不杀人；
- (五) 不买卖婚姻；
- (六) 不骗人；

1 李道生整理：《怒江州基督教简况》，《怒江文史资料选辑》（第一至二十辑摘编，下卷），德宏民族出版社1994年，第980页。

2 杨约拿傣傣文稿，窦桂生整理：《泸水基督教简况》，《怒江文史资料选辑》（第一至二十辑摘编，下卷），第1071页。

3 付阿伯傣傣文稿《福贡基督教传播史略》，《怒江文史资料选辑》（第一至二十辑摘编，下卷），第1101页。

- (七) 不偷人；
- (八) 不信鬼；
- (九) 讲究清洁卫生；
- (十) 实行一夫一妻制。

泸水教会十条规定：

- (一) 不能行淫和通奸；
- (二) 不能调戏妇女；
- (三) 礼拜天要休息和礼拜；
- (四) 不能撒谎，不作假证；
- (五) 不偷盗，不杀人；
- (六) 不吸烟，不喝酒；
- (七) 不能跳民族舞蹈和唱山歌，不能讲述祖先历史传说；
- (八) 接近传道人，协助传教；
- (九) 尊敬父母，遵守国法；
- (十) 爱人如己，互相帮助，不能嫉妒。

违反诫条和规定者要受罚，惩罚有开除教徒资格，不得进教堂，或者可以听讲道但不得领圣餐等三种。¹

到20世纪40年代，“基督教因多数西洋传教士长期之努力，是在傣僳社区中已渐普遍。即使南部原信佛教之傣僳社区，已多改信基督教矣。基督教对彼等发生之影响可为甚大。其日常生活中衣服已较前整洁，食时必祈祷上帝，住处亦较为整洁；因传教士常来之故。房中原供奉家神之位置也改悬耶稣、玛利亚之像或其他圣经故事。星期休息并作礼拜，过复活节、圣诞节，取消原有之各种鬼神的祭祀、信仰，改变其婚丧仪式，保持诚实的习惯，服从传教士的意旨，放弃烟酒之嗜好等，均其荦荦大（端）者。”²

特别对于有病祭鬼牺牲耗费大的情况，传教士一方面给予西药治病，一方面教育教徒讲究卫生、不吸烟，不喝酒，同时以祷告获取精神上的力量，消除了因为惧怕鬼神、惧怕疾病而笃信原始宗教的根源。既如此，蕴

1 李福珊《怒江宗教概览》（内部资料），第43页。

2 《云南傣僳族及贡山、福贡社会调查报告》，西南民族学院图书馆1986年编，第65页。

含于诸种人生礼仪中的宗教情绪无需宣泄了，在火塘边的宗教仪式也随之消失了，原始宗教文化也就走向末路。

总之，过去傩傩族、怒族、独龙族群众天一黑就围拢在火塘边唱民歌、跳锅庄、听传说，一年四季在火塘边占卜，在火塘边祭鬼，在火塘边命名，在火塘边保命，在火塘边停尸送葬，在火塘边谈情说说，在火塘边订婚结婚……。现在则纷纷涌向教堂听《圣经》，唱颂主歌曲，祷告，祝福……。

随着基督教徒人数的增加，教堂的增多，教堂里和火塘边的信众正成反比例的在增减，人们的宗教生活的时空发生了位移。

三、基督教徒的四声部无伴奏合唱——

火塘文化与教堂文化并存与交融的结晶

在傩傩族、怒族、独龙族的历史上，原始宗教艺术几乎取代了世俗的艺术，或者说原始宗教艺术与世俗艺术密不可分。而原始宗教被基督教取代之后，基督教文化和艺术随之取代了原始宗教文化和艺术，这一过程是信仰者从火塘迁移到教堂而得以实现的。

那么，广大的傩傩族、怒族、独龙族是如何从火塘涌向教堂的呢？

何叔涛认为：是基督教似乎更能适应当代社会生活的变化。仅从民族音乐发展来看，传教士们走了一条从被动到主动的道路，即从禁止到主动迎合、引导，¹一句话就是“旧瓶装新酒”——用民族传统的多声部无伴奏演唱方法来演绎基督教歌曲，既满足了教徒喜歌好舞的天性，又传播了基督教信仰，从而使怒江基督教音乐得以诞生。可以说，怒江傩傩族的基督教音乐，是民族传统文化与西方基督教文化结合的结晶。

怒江部分地方，未信教之前，“男女在每夜吃完饭以后，就在一起弹琴，唱调子，喝酒，到了深夜，各人领着各人的对象，回到自己家里或外面去睡。”²信教之后，读《圣经》，唱赞美诗，祈祷，信仰的追求占据不少空间、时间，如福贡等地“傩傩文是教会搞出来的，《圣经》及赞美诗

1 李道生：《福贡基督教情况调查》第1082页说：教会以“圣洁”为名，排斥传统的民族文化生活。教会把歌颂上帝的赞美诗歌曲奉为最圣洁的音乐，又把当地少数民族的传统歌舞视为淫秽、卑贱的不洁之物，只许教徒演唱赞美诗歌曲，不许他们演唱本民族传统的音乐曲调和舞蹈。发现教徒演唱本民族的歌曲，就要按违犯教规论处，对教徒进行惩罚。

2 《怒江傩傩族自治州社会概况》（傩傩、怒、勒墨族调查材料之一）下册，第84页。

都有译本，一般都会读。教徒常整日在教堂内读经唱歌。”¹

传教士根据傣傣族男女老少都爱唱民歌民曲的特点，编写了不少歌颂上帝耶稣的歌曲，即“赞美诗”。他们把这类歌作为传教的重要工具之一，讲经布道和教唱诗歌同时并举。青年男女特别爱学诗歌，他们就把诗歌的谱分别编为四音调和合音，一音二音调给妇女唱，三音四音调则给男人唱。合音为男女合唱，使青年男女几乎每夜间都集中于礼拜堂或宽广的人户家里学习，所以教徒集中除了极少数年老者外都成了能唱圣经歌的了。青年人由于爱唱歌而信基督教的也占了一部分。²马导民进入福贡时带来了《马贡米图儿》读本，以及专门用来传教的手风琴、留声机。每到村寨里传教，便演奏洋乐，播放唱片，招引听众，他还专门从龙陵县木城坡基督教堂，请来名叫约瑟、马科的两个傣傣族教士，替他教当地群众学傣文圣经书。

这些对处在峡谷深处的边境群众，确是开天辟地的奇闻。千百年来这里的傣傣族人民没有本民族的文字，没有文化，历来靠刻木结绳记事；他们虽然也酷爱音乐，喜歌好舞，但只有极简单的一两种自制的乐器作为伴奏，生活单调而枯燥。他们第一次听到用多种器乐播出和演奏的洋乐，自然对它发生了很大的兴趣。他们对他们所不认识但又读出傣傣语言的圣经初步读本《马贡米图儿》也感到十分新奇。……就在洋乐洋文的引诱下，一些青年为了听洋乐、学唱圣经歌曲、学习傣傣文便加入了基督教。³

细述基督教及其音乐与一些世界名曲在怒江群众中的传播，我们不能不提的是英国传教士傅立叶（J.O.Fraser）及美国的阿兰·库克（Allyn B.Cooke，中文名为杨思慧）和伊丽莎白或杨夫人（Leila R.Cooke）夫妇二人。

傅立叶是第一个接触傣傣人的传教者。他在辛亥革命前后来到傣傣人聚居的滇西地区，并于1938年在此去世。傅牧师开始在滇西传教时，傣傣人尚无自己的文字，为了使傣傣人直接读懂《圣经》，在缅甸人巴东的协助下完成了傣傣文最初方案的设计。阿兰·库克1896年生于美国旧金山，

1 《怒江区宗教情况》，《云南民族情况汇集》上。

2 杨约拿傣傣文稿，实柱生整理：《泸水基督教简况》，《怒江文史资料选辑》（第一至二十辑摘编，下卷），第1071页。

3 李道生：《福贡基督教情况调查》，第1081-1082页。

毕业于洛杉矶圣经学院，1918年参加中华基督教内地会，成为传教士。他来中国后，立志到西南山地少数民族中传教，1920年在云南大理被任命为牧师。经英国传教士傅立叶牧师介绍，于1922年正式开始到傣傣族人聚居的乡间工作，足迹遍及该省几乎所有有傣傣人居住的地区，在云南度过近三十年头。“他博学多才，我们在里吾底的生活因他的到来而变得丰富，傣傣人尤其喜欢他用傣傣语同他们交谈。他会安详地坐在我们那架简单的小风琴前连续弹奏，从肖邦到波洛涅兹，到贝多芬的奏鸣曲，全村的人都被他迷住了。”¹

库克夫妇步傅立叶后尘，将基督教义用新创的傣傣文编写成今日傣傣族教民手里的《新约全书》和《颂主歌曲集》。“里吾底人很少有人叫得出牧师和夫人的英文或汉语姓名，他们用自己的语言，管牧师叫‘阿益打’，意为‘尊敬的大哥’；管夫人叫‘阿子打’，意思是‘尊敬的大姐’。

在他们眼里，阿子打多才多艺，最具亲和力。她擅长弹奏风琴，常在丈夫演奏小提琴时为之伴奏，还喜欢绘画和剪裁衣裤，同时又是位妇科大夫，为村里的农民治病送药。农民的妻子生孩子前，她向那家人打招呼，到时亲自去接生，这是她特有的传教方式。

傣傣人原只懂得以杀牲祭鬼驱病消灾，被阿子打治好病并入了教的山民，自然与信鬼好巫的从前告别。阿子打还将文娱和体育活动带进了傣傣人的生活。”²

为了翻译《新约全书》，库克夫妇“不论遇到老人小孩，男人女人都用傣傣语对话，听不懂的词语一句也不放过，一问再问，然后用笔记下来，还特向民间艺人求教丰富多彩的词汇、词语。……那时在木城坡村有两个很会唱傣傣族调子的老妈妈，杨出动找上门请两位老妈妈唱傣傣调子，开始两位老人都很拘束，后来就壮着胆子唱了几天，杨思慧夫妇都一一作了记录。通过收集整理傣傣歌曲，杨思慧夫妇感到傣傣调中的语言对偶句式与《旧约全书》中的‘箴言录’和‘大卫诗’的句式很相似，连打官司时也用对偶句来陈述和发问，这是最有特色的一种表达形式，是一

1 李道生：《福贡基督教情况调查》，第1081-1082页，Geraldine Taylor, Behind the Ranges, First Published 1944, OMF Books.

2 林茨：《福音谷》，河北教育出版社2003年出版，第109页。

种很珍贵的语言。杨思慧夫妇根据两位老人唱的对偶句式，修改整理了赞美诗歌集，还翻译完成了《旧约全书》中精选出来的一本小册子。”¹

“阿子打不仅在古典音乐上富有造诣，而且是位热心的民歌收集者。她将美国西部牧场的牛仔音乐、夏威夷的船歌、苏格兰高地民歌配上和声，添上傣僳文的歌词，编入那部《颂主歌曲集》。傣僳人虽然不知道书中那些歌曲的来历，只知道它们有易有难，同时也能悟出这类明快的短歌更适合表达愉悦、欢快的情绪。”²

笔者在怒江峡谷简陋的茅草房教堂里，曾无数次被傣僳族、怒族、独龙族教徒们演唱亨德尔的《哈里路亚》所感动。³这是一首由夏威夷民歌曲调改变成的赞美诗，半个世纪前，“阿子打”（杨思慧夫人）用这首歌做示范，让傣僳人体会了包括对位与和声等音乐技巧的美妙。“当年阿子打曾经花了半年，也许更长的时间，才将这部结构宏伟、音色辉煌的巴洛克金曲教授给几乎衣不遮体的里吾底人。阿子打曾委婉地质疑傅立叶牧师，对农民来说，他推崇的欧洲早期文艺复兴圣歌是否过于深奥了，而六十年后，由她亲授的这段《弥赛亚》中的华彩乐章，已融化在里吾底人的血液中。当阿子打生前的弟子，现在的古稀老人最后清清嗓子，简短地定调，农民以万均之力，雄浑地唱出‘哈——里路亚，哈——里路亚’时，我感觉到阿子打的遗产所具有的神奇力量，所有投入演唱的人都因为音乐的意境而富有庄严，连他们的形体也仿佛高大了许多。”⁴

显然，凡是到峡谷领略过这歌曲的人无不为其魅力所感动。

那么，基督教传播到怒江已经大约一百年了，外国传教士所教授的外国歌曲就能够满足他们唱歌欲望了吗？

非也！今天在怒江大峡谷里，还有许多傣僳族教徒在走着杨思慧前辈之路——用歌曲来表达宗教情感、用歌曲来传播福音。傣僳族教徒恒大卫就是其中之一。“恒大卫已不满足于写在书本上、来自异邦的古歌，他要创作傣僳人自己的颂主歌曲。恒大卫带着一把吉他，拖着他的瘸腿，来到州府，又靠沿途卖艺，来到省城及缅甸的密支那，为的是学习作曲和填

1 史富相：“傅能仁·巴东和杨思慧夫妇”，《福贡文史资料第七辑》，第27页。

2 林茨：《福音谷》，第184页。

3 在怒江地区，傣僳族、怒族、独龙族基督教徒所使用的都是傣僳文字的《圣经》，也用傣僳语唱《赞美诗歌》。

4 林茨：《福音谷》，第185页。

词的技艺。……倘若不问及歌词内容，这些歌与教堂庄严的唱诗则毫无相同之处，可以将它们当成傩傩族的乡间民谣，质朴、明快、忧伤；傩傩人说，这是他们从内心发出的情感，只活了三十三岁便死的耶稣，是他们永久思念的大哥。”¹

如果说大半个世纪前，阿子打使傩傩族人的音乐天分与虔诚的宗教情感、世界名曲的优美旋律巧妙结合起来，那么，恒大卫等人则使这种民族音乐文化与宗教音乐文化的融合再进了一步。

“歌”既如此，那“舞”又怎样呢？

2003年，笔者在福贡上帕教堂调查时，教堂的管事送给了我两张碟片，一张是福贡傩傩族教徒参加县、乡文化活动时的合唱，一张是教堂自己拍摄的，全是教徒的舞蹈。大多是青年男女，身着傩傩族节日盛装，男子以吉他或三弦伴奏，女子载歌载舞，有在教堂前院坝里，有在风景秀丽的山上江边，还有的是在村寨空地。

据说福贡大一点的教堂都成立了这样的青年基督教歌曲宣传队，每周的宗教活动时间、每年的宗教节日或农闲时节不但在当地演出，还远到贡山、泸水等地的傩傩族、怒族群众中演出。用教堂管事的话说，这样传教是很起作用的。可以想见，对于历来经济落后，广播、电影、电视、晚会等精神文化生活缺乏的当地群众，特别是有歌舞传统的傩傩族、怒族、独龙族群众来说，教堂的聚会、歌舞当然具有极大的吸引力。

黑格尔说过：“艺术到了最高阶段是与宗教直接相联系的。”²“宗教要表现的是神的爱，这是神要拯救人类的爱和亟待拯救的人类渴望的神的爱。这种爱在神和人类之间形成了一种情感的交流，音乐是最恰当不过地表现了这种情感。因此，宗教产生了自己的音乐，它要以音乐唤起人们对它的爱。基督教的音乐艺术是对神的情感宣泄”。

在遍布怒江峡谷的大小教堂里，傩傩族、怒族、独龙族的音乐天赋、技巧与宗教情感巧妙融合于一体，产生了一种崭新的音乐：以傩傩族语为载体，以傩傩族的多声部演唱方式演绎基督教歌曲或世界名曲。

基督教歌曲及世界名曲对非教徒也同样具有吸引力。走进怒江峡谷，我们可以在节日、晚会等许多场合看到基督教徒和非教徒一起陶醉于《赞

1 林茨：《福音谷》，河北教育出版社2003年出版，第176页。

2 黑格尔：《美学》第1卷，第105页。

美诗歌》和外国传教士所教授的世界名曲中。

总之，怒江大峡谷就如一个巨大的文化熔炉，把本土文化与外来文化融合在一起，并不断再生出新的文化因子和文化形式。从表面上看，是“外国的”、“基督教的”音乐至少部分地取代了民族的传统音乐，但能够被世界所认同的傣族四声部演唱方式，成功演唱民歌、基督教《赞美诗歌》以及脍炙人口的世界名曲，这恰恰说明了无论是民族传统文化、还是外来宗教文化，其生命力在于对其他文化的包容、吸纳之后而实现的创新。

作者单位：云南大学

富民县小水井村苗族基督教信仰状况调查

张 洁

一、基督教在云南苗族地区传播简况

19世纪末20世纪初,基督教进入云南,在一些少数民族社会产生了较大的影响,由此引发了中国近代历史上一场轰轰烈烈的基督教传教运动,使云南的部分少数民族社会发生了重大变化,并导致了部分少数民族信仰体系的重构。这些少数民族主要有:苗族、彝族、傣族、怒族、景颇族、拉祜族、佤族、佧族、哈尼族和独龙族,范围几乎涵盖整个云南。然而,让人们感到意外的是,苗族这一在历史上被外族称为“大地上无所作为的一群人”却成为了这场运动中的“引领”民族。

1881年,内地会传教士克拉克夫妇从上海绕道缅甸,进入滇西大理,建立了基督教在云南的第一个教会。两年后,英国传教士索里仁等人由川入滇,在滇东北昭通、东川开办教会。1887年,循道公会牧师柏格理(Samuel Pollard)和邵慕廉(J. Dymond)也由川入滇,在昭通建立教会。刚进入云南的传教士们当时并没有把目光集中在那些贫困、落后、偏僻的少数民族群体里,没有觉察到大量的少数民族群众的存在,也根本没有在非汉人的群体里发展教会组织的意识,他们还是把汉人当作传教的对象。

1903年11月,柏格理离开昭通,渡过金沙江,开始在凉山彝族地区“秘密访问”。当与这些少数民族近距离接触之后,一个新的想法出现在他的头脑。“逗留在这些质朴的人民之中,使我确信,无论是在他们的家里,还是在这些人们中间,完全值得我们竭尽全力向他们宣讲福音。凡是所到之处,我都受到热烈欢迎,从未碰到以前汉人给过我的那种冷遇”。¹“我所要做的第一件事情,就是祈祷这个民族所有的人都能懂得关于世界救世主的知识”。²从此,柏格理把目光投向少数民族地区。当时,他的

1 [英]柏格理著,甘铨理编辑,东人达译:《在未知的中国》,云南民族出版社2002年,第682页。

2 同上书,第681页。

首选目标是凉山彝族。然而，1904年几个苗族人的来访彻底的改变了他原来的方向。不知道是历史的偶然还是上帝之手，将苗族这个在历史上饱受风霜的弱势民族推到这一改教浪潮的浪尖之上，成为了这一运动中的“引领”民族。

1903年的一天，一群饥饿疲乏的苗族猎人在追逐猎物的途中，遇到在贵州威宁县传教的中华内地会传教士党居仁，党居仁拿出自己的食物给他们吃，并用明白易懂的语句向他们讲述了耶稣基督的故事，以及耶稣如何在寻找并拯救迷途的人们。猎人们返回自己的村寨后，诉说他们遇上了外国人，外国人亲切友好地告诉他们，有一个叫耶稣的人热爱苗家。继这群人之后，越来越多的人探访党居仁，党居仁难以应付，于是就把这群苗族人介绍给了在昭通传教的柏格理。面对越来越多的苗族人突如其来的访问，柏格理写到“我几乎没有意识到这对于他们和我意味着什么，我们更没有想到这就是复兴的最终到来。上帝已经敲开了岩石，清泉已经涌出……”。¹

随着“清泉的涌出”，从1904年下半年开始，循道公会针对苗族群众的布道开始了。由于1904年是农历龙年，因而后来被苗族群众称为“龙年得道”。在之后的大约两年的时间里，虽然当地全部的4名传教士都全身心投入，但也无法承担所面对的大量事务。于是，柏格理采取了依靠当地信教群众的方法，来进一步打开局面。最初，他们依靠的是汉族布道员，之后逐渐培训苗族教徒，让苗族布道员在他们自己本民族群众中宣教、组织以及管理他们自己的教会。藉由这种方法，他们大大发展了教会，并很快使教会进入到兴盛时期。

柏格理首批派出的苗族布道员中，有人南下到达滇北武定洒普山一带向那里的苗族群众布道，获得强烈的反响。柏格理由此得知，在滇北的楚雄和昆明周边一带，散居着与黔西北、滇东北苗族同属一个支系的花苗。于是，他在1906年两次前往寻访，开始将福音往南扩展。他带上苗族和汉族布道员，从昭通出发，经过会泽、东川、寻甸到达昆明，又从昆明经富民、禄劝到武定洒普山，对这些地区的苗族进行调查，并一路上对苗族宣讲基督福音。随后，他又带上了中华内地会的澳大利亚籍牧师郭秀峰，沿

1 [英]柏格理著，甘铎理编辑，东人达译《在未知的中国》，云南民族出版社2002年，第93页。

着第一次的路线，再次来到武定。而这一次柏格理的武定之行，主要是为了同武定县府交涉在洒普山修建教堂和学校的相关事宜。之后柏格理就在洒普山召集苗族代表开会，宣布郭秀峰留在洒普山任牧师，并负责主持筹建教会和学校。接下来，柏格理采用一年一换的办法，从昭通、威宁选派苗族教牧人员前往洒普山协助郭秀峰开展工作。在这以后，洒普山教堂培养出了一批本地的布道员，信徒人数也不断增加。期间，武定、禄劝、富民等县的苗族都到洒普山做礼拜，于是，郭秀峰在1908年到1917年之间先后在武定县的环州、慕莲、古东坡，禄丰县的大箐，禄劝县的南岔、旋涡塘，嵩明县的牧羊，富民县的柿花箐，寻甸县的大水井等地建立教堂和学校。此时，基督教已传遍了滇北苗族地区。几年后，当地教会归属内地会领导。1923年，郭秀峰在武定洒普山主持成立了“基督教内地会滇北六族联合会”，并且设立洒普山教堂为苗族总堂。

二、小水井苗族村的基督教信仰

小水井苗族村位于昆明市西北部，隶属于富民县大营镇束刻村委会，距富民县城15公里。该村80%以上的村民信仰基督教。近年来小水井教会的诗班合唱远近闻名，并因此吸引不少中外基督教界的人士前往参观和交流。该教会先后接待了世界圣经公会考察团以及港澳台地区、新加坡、韩国等地的教会。富民县政府也将小水井苗族村作为对外开放的一个窗口，吸引港澳地区的基金会在小水井实施扶贫。2005年到2006年，我们曾多次到小水井村进行实地调查，对当地的基督教信仰状况有了基本的了解。

1、小水井苗族村的基本状况

小水井村现有苗族138户，447人，是昆明市最大的苗族聚居村寨。100多年前，苗族的先辈们以打猎为生的劳动过程中，发现此地森林茂盛，气候宜人，常年更有潺潺清流，是个优美的生活环境。1914年，6户苗族人家相继迁移此地，扎寨居住。因其地形地貌四面环山，好像一口天然形成的水井，加之饮水主要靠此泉水，故而得名“小水井村”。

小水井苗族村的村民们赖以生存的生活资源是他们的土地。但由于所处的地理环境的因素，他们只有旱地，主要的产物是玉米和土豆。另外澳门宣道堂中国爱心工程基金会扶持全村种植核桃两亩，以发展绿色产业，但到目前为止还未产生经济效益。根据访问材料和回收的问卷显示，该村

村民人均年收入在425元以下的为35.4%，在426-625元之间的为34.2%，在626-825元之间的为11.4%，826元以上的为19%；村民中有近65%的家庭的主要经济来源是农业和养殖业。由此可见，小水井相当一部分的村民家庭只能说勉强解决了温饱问题。

该村房屋道路大都是在村寨发展的基础上自然形成的，没有整体的设计规划，因而显得比较杂乱。由于村内道路旁边均有复合肥（由干燥的玉米杆混合牲畜粪便，经腐烂发酵而成）堆放，因而村内的环境卫生较差。同时，据笔者观察，村民的个人生活卫生习惯也相对较差。整个村庄只有教会的张执事家安装了太阳能洗浴器，这其中有一定的原因是来自经济因素，但村民们没有经常洗漱的习惯也是原因之一。村里年龄在40岁以上的村民，都有非常明显的龋齿掉牙。这里的村民没有上厕所的习惯。全村仅有一间公共厕所，建在小学校内。目前村内有两个村民自营的小卖部，卖有简单的生活日常用品和小食品，但大部分货物均无正规的产品标识和相关的产品认证。

在公共卫生方面，小水井村有一所诊所，名为“路加诊所”，一年前由澳门宣道堂中国爱心工程基金会提供资金建立。据村支书介绍，原来村民张文光接受过世界爱国基金的乡村医生的培训，但是当地政府不承认该项培训项目，不颁发给行医证；后来为解决小水井村民就医难问题，政府出资聘请了两位乡村医生轮换上岗。两位医生都不是本村村民，其中一人是已经退休的医生。

村里有一所小学，设有一到四年级，每两年招生一次，有两名教师。村里的孩子上到小学五年级，就必须到大营镇寄宿上学。根据访问材料和回收的问卷显示，该村小学以下文化程度的村民占15.4%，小学文化程度的村民占67%，初中文化程度的村民占14.3%，而上过高中的村民仅有3.3%，近87%的村民没有接受过农业技术培训，教育水平较为落后。

2、教会历史

小水井苗族村所属的富民县，是滇北地区较早留下“拓荒者”的足迹的地方，如前所述，在1905年到1906年间，柏格理为扩展基督教在滇北苗族地区的影响，曾先后两次亲自带人对这一地区进行考察和访问，并沿途宣讲基督福音。在从昭通到昆明，最终到达目的地武定洒普山的路程中，富民县成为了他们途径并传教的一个小站；而这些“拓荒者”们也得到了他们所期望

的来自当地苗家的回应。“中华内地会基督教滇北六族联合会”成立之后，洒普山教堂被设立为“苗族总堂”，并在周边地区设立多个分堂和支堂：嵩明县的牧羊、禄劝县的旋涡塘、武定县境内的古东坡、石腊他、洒普山、慕莲、禄丰县的大箐等七个分堂，分堂下又设有35个支堂。1916年，内地会传教士在富民县城前街开设了“福音堂”，当时只有很少的教徒，之后他们逐渐把基督教传播到县内各地。到1950年，内地会共在富民县境内的苗族村寨建有教会支堂点6个，即朵木得（款庄）、麦地冲（罗克）、小水井（大营）、大水井（撒旦）、箐箕凹（赤鹭）、冬瓜地（者北）。凡开办教堂的地方也同样开办教会小学，用汉语、苗语两种语言教学。

由于小水井苗族教会只是洒普山苗族总堂下设分堂之下的一个支堂点，我们很难找到有关该教会建立及发展历史的文献资料，因此只能在田野调查期间，从该教会的历届教会领袖及老一辈信徒的口述记忆里，去挖掘关于它成长的历史。

“1936年，澳大利亚人郭秀峰牧师到小水井建立基督教会，总堂在武定洒普山，小水井是属于洒普山苗族教会，是个支堂”。“刚刚建立起来的时候，按立了礼拜长王学明，执事王福义，长老马福才。那个时候有受洗过的信徒有30-40人，包括了小水井周边的界牌、白水塘、箕凹等6个苗族自然村的信徒在内。当时的小水井只有6户人家”。在走访中笔者了解到，教堂建立后，西方的传教士们并没有直接参与其后的牧养和发展。“他们仅仅只是来帮助我们建堂”，按立本族本村的教牧人员开展接下来的教会发展工作。这些教会骨干们需要每年到洒普山总堂参加学习、培训。“时间是每年正月初六到达洒普山，学习7天的圣经”，再各自回到自己负责的分堂或支堂展开教务工作。“那时我们都用苗文圣经”，圣经和赞美诗由各个分支堂根据自己教会的需要向总堂购买。在教会建立的同时，教会小学也被建立起来。小水井教会学校于1948年正式建成，“当时就读的学生有20多个，1950年，学校转为公办，不属教会管”。

20世纪50年代末极左思潮的狂风，也吹到了小水井这个偏僻贫困的苗族村寨，教会和信徒受到不同程度的冲击。然而，小水井的信徒在回忆起段饱受迫害而极为艰难的岁月时，不像其他一些少数民族教会的信徒们那样，对那段历史耿耿于怀。他们认为，虽然这场运动期间教会和信徒受到一定的冲击，但“冲击不大”。“政府说不准聚会就不聚了，偷偷的（聚会）也有”，但是“一般信徒们在心里还是继续信仰，但不敢聚会，私下也不敢做礼拜。”到这一时期为止，小水井苗族村的村民几乎“全民信教，没有不信的”。

1980年以后，教会重新开放。这时“全村有80%左右信主，都已受洗，有100多人”。“没有停教前是100%信主的，后来有些人被吓倒了，不敢信了”。教会活动恢复以后，便在现在的教堂所在地建起教堂，“建的时候是草房，1985年改为瓦房，1999年新修成现在的教堂”。

3、教会组织活动及影响

小水井苗族村共有受洗信徒200多人，约占全村人口的一半左右。教会共有10多位教牧人员，有执事5人，其中3人为女执事，女执事在教会中主要负责妇女工作。从调查中回收的91份调查问卷的统计结果来看，有80.2%的受访者表示他们对基督教有信仰。其中，每周都参加教会礼拜活动的占65.8%，另有32.9%的人表示去教会的时间不固定，想去就去，或是农闲时去，农忙则不去。

教会相关的宗教组织活动除了每周日进行全天的礼拜活动外，每周三和每周六的晚上也有礼拜聚会。公历的每月第一个礼拜日为圣餐日，受洗信徒按教会规定领受圣餐。一般情况下聚会用苗语讲道，特殊情况如有非苗家外宾参与时，则采用苗、汉双语讲道的形式。教会对讲道的内容没有系统的计划，“讲道人看圣经有哪方面的感动，就讲哪方面”。此外，在传统的基督教节日期间，教会也会组织一些活动来庆祝，其中最为隆重的是年底的感恩节和圣诞节。通常情况下，从感恩节到圣诞节大约一个月的时间里，小水井周边的各个苗族教会于每主日轮流主持感恩礼拜，负责组织活动和接待工作，其他教会则前来参加。一般前来的都是各个教会的负责人和诗班成员。活动进行中各个诗班逐一献唱赞美诗歌，礼拜接近尾声时，是一年一度的感恩奉献。小水井教会一年收到的感恩奉献大约在3000元左右，而“平时奉献不多，大多是些粮食”。第一次田野调查期间，正是圣诞节前夕。小水井的教徒们，白天干农活，晚上就聚集在教堂里预备圣诞节的活动和表演的节目。诗班练习唱歌；男人们则把盆、桶、酒瓶等日常用品当作乐器，练习演奏“欢乐颂”；儿童主日学由老师带领，编排话剧“耶稣降临”。可以说，这个小小的苗族村寨虽然偏僻、贫困，但他们所呈现出来的生活却是丰富而多彩的。像这样的生活并非在节日期间他们才能享受。教会诗班几乎不分节日，每天晚上都会组织诗班成员练习赞美诗歌。诗班自教会成立初期就组建起来，发展到现在已经有100多名成员，分为中年组和青年组。诗班的存在不仅丰富了当地村民们的日常娱乐生活，而且也以他们动听的苗语诗歌吸引了外界的关注，他们的诗歌成为教会对外活动的中心内容，并由此给小水井村民们带来一些实际的福利。

之所以这样说是因为笔者注意到,在近几年,小水井苗族村的村寨公共设施的改善和建设几乎都来源于诗班的唱诗。比如该村近年来的几件大事都与诗班在外界的影响有关,如澳门郎牧师的扶贫项目,还有最受村民们赞许的2005年小水井自来水的接通。小水井是一个缺水的山区村寨,这里的村民们一直为水的问题而苦恼。2005年,昆明市合唱协会邀请小水井诗班参加了中国西部艺术节,并且获得了一等奖。回来后,“市上的领导就问说,你们缺乏什么,龙长老说,我们缺水。上面就下来调查了解,后来么10月份就要到钱把水接上了”。2006年初,我们再次进入小水井的时候,他们正在安装沼气。了解之后才知道,由于小水井教会诗班的影响力,吸引了不少国内外的观光团体前来访问,或专门前来听诗班唱诗,于是富民县政府准备在小水井开发旅游项目,搞苗族风情村。但小水井周围的自然生态环境不容乐观,为保护周围的植被不继续被破坏,村民们不能再烧柴,于是就统一给村民安装沼气。这不仅有利于自然生态环境,而且还大大改善小水井村寨的自然卫生状况,提高了村民的生活水平。

虽然教会的发展,尤其是诗班的名气给小水井带来了一些具体的利益,对该村的基础设施的建设起了积极的促进作用,但从该村本身的可持续发展来看,也产生了一些消极的影响,这样的影响尤其表现在年轻人的身上。小水井的年轻人在辍学后,都不会外出打工,而是参加教会的诗班。问其原因,他们会说自己没有技术,外面社会复杂怕被欺骗等理由。但在该村逗留时笔者逐渐意识到,或许其中确有他们所说的这些因素,但真正留住了小水井年轻人脚步的恰恰正是给他们带来实际利益的教会的诗班。因为小水井诗班几乎每年都会受到邀请到各地演出,期间邀请方会给诗班每个成员一定的经济补助和物质支持,虽然不会很多,但仍然会对他们贫困的生活有一定的帮助。诗班的年轻人也表示,如果他们外出打工,就不能继续在诗班唱歌,受到邀请时,他们就不能回来参加演出。由此,我们认为如果小水井的年轻人思想观念仅仅只是停留在随诗班外出见世面,而没有真正地走出小水井去开拓他们的视野,那么年轻人的留守对于小水井这个苗族村寨的长远发展可能不会有什么积极作用。他们就可能这样一代一代的在贫困之中,继续依靠着别人的支持与帮助。这就使得苗家最初的苗族社会基督教运动,失去了原本的追求信仰以得解放的现代意义。

三、小水井村苗族基督教信仰状况分析

如果我们对一个有宗教信仰的群体展开宗教学研究的社会调查,却没有关注到该群体对宗教教义、宗教知识等方面的接受和理解程度如何,这

样的调查应该是不够全面完整的。为此，在调查中，我们采用问卷与访谈结合的方法，对村民的信仰状况作了调查：

1、村民对信仰的接受和理解

笔者从下述几方面对小水井的苗族对基督教信仰的接受和理解程度进行一些梳理：一是村民们是如何接受基督教的；二是基督教在村民们的日常生活中的作用；三是村民对基本教义的认识和理解。

首先，关于村民对基督教的选择或接受问题。小水井苗族中第一代接受基督教的相关社会经济文化背景，笔者已经有过介绍，笔者将把注意力放在了小水井第二代和第三代的信仰群体身上。这一群体中的绝大多数在谈到为什么信教的问题时，给予的答案几乎都是相同或相似的。他们认为，小水井是一个信教的村寨，信基督教是该村的传统，因为大家都信，所以就一起信了。那些因婚姻关系从其他地方嫁到小水井的媳妇们，有的是娘家村寨也有基督教信仰的传统，到小水井后也就继续保持了信仰；有的是从非信教地区来到小水井的，因为看到这里的人都信“参加礼拜、诗班活动，还是好的”，也就信了。其中也有一小部分信徒，主要是教会的教牧人员认为，村民们之所以信仰是因为，“我们在地上是暂居的，天堂才是永远的家，有在天堂的盼望”；“按圣经的教导就是，信耶稣基督灵魂得救”；或是因为“生命是上帝给的”。因此，笔者以为小水井的第二代和第三代的信徒，大多数是抱着一种接受传承传统文化的心理来接受和对待基督教信仰的。除基督教外，小水井没有其他宗教存在，这也是村民自然地接受基督教的因素之一。一个非信徒就表示说：“不信教的也没有拜偶像，不信就一样也不信”。

所以，在接下来的另外两个问题上，多数村民同样认为，他们信教的与不信教的在日常生活上没有什么区别，信仰在他们的生活中没有明显的作用。另外，信徒对教义知识也不是非常清楚，普遍认为圣经讲的就是让人学好。我们调查问卷的统计结果显示，52.2%的信徒认为他们信教的目的就是死后能够进入天堂。从信徒对“十诫”的认知程度上，我们同样注意到了他们在教义理解方面的局限。他们对“十诫”的接受和理解更多的是停留在宗教对日常伦理道德的行为规范上，而对该诫命中指向信仰精神本体的关注却不明显。但也有极少数的信徒认为，信仰是“要显出他(上帝)的国和他的义，求神的国和义，他就赐给我们。但不是坐着等待，要

自己出力勤劳。上帝赐雨露阳光，我们要辛勤劳动”。“如果没有神的存在，一切都是很虚空，很枉然的”。总的看来，小水井的村民们对他们所信仰的基督教的接受和理解是十分有限的。这其中村民本身教育程度的因素，也有环境的原因，以及教会教导方面的原因等等。

2、信仰与观念

尽管小水井的生产生活条件较为艰苦，但从村民们的脸上常常可以看到欣慰和满足的笑容。我们相信，这种笑容源自人们内心深处，与人们的思想观念有关。这是因为他们体会到耶稣基督带来的平安吗？还是他们安于现状，不思进取？

访问材料和回收的问卷显示，在对现实生活满意度这个问题上，52.7%的村民表示满意，28.6%的村民表示一般，只有18.7%的村民表示不满意。那么，是他们满足于现状吗？我们再来看另一个问题的统计，46.2%的村民表示有信心改变现在的生活，42.9%的村民表示没有改变现在的生活的信心，10.9%的村民则表示自己不知道说不清楚。很显然，根据这样的数据我们无法简单地得出一个结论，这里的村民究竟是在信仰里拥有了平和的心态？还是思想保守、安于现状？另外还有一个数据，该村83.5%的村民不经常外出。在走访中，我们也了解到这里的村民极少出去打工，尤其是年轻人，几乎就没有出去的。在问到原因时，有的表示自己没有知识和技术，现在的社会只靠体力是赚不到钱的，因此不如在家踏踏实实种地。而大多数的回答是，“外面的社会太复杂，怕被别人欺骗不敢出去”。我们知道，苗族在历史上长期是弱势民族，常常受到周围汉族、彝族的欺压，民族性格较为软弱。虽然在新的社会制度下生活了半个多世纪，但苗族如今看来仍然比较保守。走访中我们接触到几个从束刻村来小水井玩耍的年轻人（汉族），他们认为小水井苗族比较他们而言较为老实，年轻人都不像他们那样喝酒闹事；但是“胆子小，不敢出去”。

在访问中，前长老龙某及村支书也同样认为，观念的保守仍然是限制小水井苗族进步的重要原因。“观念保守。我经常讲青年人应该出去打工，出去看看世面”。“是思想上保守，不够开放，不进步。所以我说，如果苗族也有杀人放火的那也是苗族的进步。性格软弱，安于现状”。

然而，在面对新鲜事物的态度上，小水井的村民们却又表现出开放与接纳。该村几乎100%的村民表示，他们喜欢种植杂交新品种的农作物，比如他们

就先后种植了日本的萝卜和新的洋芋品种。他们对政府的一些政策也表示接受和认可。最明显地表现就是，在计划生育的问题上，该村从没有出现过超生的现象，有的人家甚至只养育了一个孩子，这与其他少数民族的超生现象形成了鲜明的对比。在田野调查的过程中，我们还意外的见证了该村一位老年人再婚的情形。老人的家庭邀请了亲戚朋友到家里吃饭。下午男方开着拖拉机前来迎亲，一同前来的有男方的两个孙子。男方亦是苗族。双方家人对两位老人结合表示理解和同意。村民也表示理解。

在调查过程中，我们还发现苗族信教群体在对待教育的观念上，较之基督教传入初期有根本的转变。由于苗族的基督教信仰主要受到内地会的影响，在教会建立的初期，教牧人员认为教育主要是为阅读圣经服务的，因此，认为对普通信徒的教育只需要达到小学文化水平、能读懂、理解圣经即可，不需要更高级的学习。现在在小水井的教牧及信徒中，大家都认为应该尽可能的鼓励和支持孩子们读书。他们认为圣经的教导是知识要多而又多，才能分辨好歹。娃娃能学习就越多越好，知识越多，越能认识主。因此，当问及他们对柏格理和郭秀峰的认同时，他们更多的倾向于柏格理。比如教会前任长老就认为：“郭秀峰说小孩不用读高小，只要能读懂圣经就行了。柏格理就是支持小孩读书，说要读高小、初中、高中甚至大学，要培养苗族软弱落后的少数民族上大学。他是真正的要帮助我们苗族起来的。”

在民族意识和宗教感情方面，小水井年轻的一代对自己民族的民族意识和宗教感情正在悄悄的淡化。诗班的年轻人们都表示，自己在选择朋友甚至是结婚时，并不在乎对方是否是苗族，是否是教友。他们认为如果对方信教或者是支持信教，那就信；如果对方不信教，也不支持信教那就不信了。这样看来，在年轻一代的观念意识里，无论是民族身份的认同感，还是宗教身份的认同感都已经开始淡化。而这一点对于具有较强排他性的基督教的发展来说，无疑是致命的，它将会对小水井苗族教会未来的发展，以及村民们的信仰走向产生重要的影响。

3、信仰与生活

从小水井苗族村基督教信仰生活的表现，或者从该村宗教生活的外化形式来看，基督信仰几乎贯穿于小水井社会精神文化、生产生活的各个方面，似乎成为了该村村民生产、生活的中心，并且近年来也影响了他们物质生活方面的利益，成为他们物质生活的一个源泉。

首先，在精神文化方面。小水井地处偏僻的山区，没有良好的生产生活环

境,物质经济缺乏,文化教育环境相对落后,更没有丰富的精神文化生活内容,因此,教会组织的存在,为村民们可以享有非物质的精神文化生活提供了可能,也丰富了村民们的文化生活,并为劳苦的心灵提供了慰藉。每周三次的礼拜聚会,能够让苗家人暂时放下白日里沉重的生活重担,得以沉浸在宗教情感的满足与平安之中;能够放下现实生活中的苦难,回味“耶稣爱苗家”的幸福。近年来,小水井诗班的名声更增加了村民们的自信和自豪感。就精神的满足来说,我们看到了一个良好的循环。基督教信仰为村民们提供了精神的满足,提升了民族的自信,同时村民们对信仰的回应,自然就是不变的认可与依赖。另一方面,信仰生活对小水井的文化及伦理道德教育事业也起到了一定程度的促进作用。“信主的,虽然不去学校了,但还能继续认字”。而宗教信条中的道德诫命,也可以让这里的人们享受平静与安宁。

其次,在物质生产、生活方面。从调查结果中我们可以看到,小水井教会组织的对外影响力、尤其是诗班对外界的吸引力,间接的对小水井村寨的基础设施建设,以及经济生产起到了一定的促进作用。这主要表现在扶贫项目的引入和优良品种农作物的引入上。

然而,信仰生活的作用与影响并非总是积极的,它同时也对小水井的未来发展产生了一定的制约,并可能影响到该村的村民关系。由于近年来教会的吸引力和影响力,小水井的青年一代在辍学后都回到教会参加诗班,而不愿意走出村寨外出打工,跟随时代的脚步融入外界的社会生活。他们大都安于现状、固守传统、满足于已有的生活状态和宗教情感。这些消极的影响一旦扩大,就将抑制小水井在未来的社会经济生产生活的进程中进一步的发展。

作者单位: 云南民族大学

基督教与澜沧县拉祜族社区的和谐

苏翠薇

一、拉祜族和谐社会的基本内涵

拉祜族属云南15个跨境民族之一，主要分布在中国云南省和缅甸、泰国、越南、老挝等东南亚国家。据1990年初步统计，东南亚国家以及美国的拉祜族约有227491人。¹据2000年中国第五次人口普查，拉祜族人口为45.37万人。澜沧拉祜族自治县是全国唯一的拉祜族自治县，2005年，澜沧拉祜族自治县拉祜族人口为20.04万，是拉祜族最为聚集的地区，其中拉祜族基督教徒约11977人，约占澜沧县拉祜族人口的6%。²

拉祜族属山地民族，粗放的轮耕农业，生产力水平较低，社会分化程度不高。为了民族的生存发展，拉祜民族塑造了礼仪的、伦理的民族凝聚力，它是在拉祜社会政治、经济、宗教文化的影响下逐渐形成的。为此，拉祜族追求民族的“德”与“力”，崇尚自然之力和社会之力，追求民族道德上、心理上的团结稳定。建立和谐的社会结构和社会关系，以营造勤劳、平等、团结、互助、仁爱、富足、孝道、和谐的拉祜社会。

拉祜族村寨头人制度是拉祜族传统的社会组织形式，是构建拉祜和谐社会核心的元素之一，拉祜社会结构的和谐营造了和谐的拉祜社会关系。拉祜族社会以村寨为政治，村寨贫富差异不大，村寨头人是建立村寨的根本要素，没有村寨头人建不了村寨。换言之，只有和谐的社会结构，拉祜村寨才有存在的基础。拉祜族传统头人制度包含：佛爷、卡些、觉巴、章利。佛爷是管理村寨佛事的神职人员，负责沟通神与人的中介；卡些意为管理村寨的头人，主要负责管理村寨的日常事务。觉巴主要管理寨神，驱神送鬼为村民保健康。章利即铁匠，负责村寨农用工具的制造和使用。因此，村寨头人大致可以分为两种类型：佛爷和觉巴属于村寨的神职人员，

1 《拉祜族史》，云南民族出版社2003年1月，第487-488页。

2 该数据由澜沧县委统战部提供，2005年8月。

他们负责营造拉祜族人神和谐。卡些、章利主要管理村寨的民事纠纷和生产劳动。以上村寨头人共同肩负维护村寨和平稳定，健康兴旺，团结发展的使命，他们是村寨的厄莎神。现在，随着社会的发展，在外来文化的冲击下，村寨头人传统的社会组织逐渐与政府基层组织融合一体，有的拉祜族村寨出现了村长便是村寨头人“二合一”的现象。

拉祜族的厄莎信仰是营造和谐社会的元素之一。拉祜族原始宗教信仰的核心内容是万物有灵观念和厄莎信仰。厄莎信仰体系下的拉祜族和谐社会就是：神与人、人与人，以及人与自然的和谐；倡导和平、博爱、团结互助的民族精神。至上神厄莎在拉祜族心目中是永恒的、全能的、创造性的、道德的、规范的，能够满足拉祜族社会生存、发展和情感的需求，它无所不能，无处不在，统领了拉祜族的精神世界、意识领域。厄莎有几种类型：拉祜厄莎、村寨厄莎、人的厄莎等。拉祜厄莎指厄莎神创造了世界万物(包括人类)，没有厄莎就没有拉祜族，也没有世界的万物。厄莎迂回在宇宙大地间，被比拟为有形的太阳和月亮，天和地等，它像春风一样照耀、关怀着人们。村寨厄莎指山神、寨神和村寨所有的佛事圣境，以及村寨的头人和老人均为村寨厄莎。人的厄莎指家庭里父母及长辈，子女只有在长辈的庇护下，才能健康成长。拉祜族通过不同的厄莎相互协作，追求道德的、稳定的向心力，营造民族的、集体的、个人的、长幼有序的文化，形成人们的行为规范。

因此，厄莎神是拉祜族根据自身认识自然、改造自然和民族自我发展的经验与特点创造出来的。厄莎至上神地位的确立，影响着拉祜族的思想意识和生产生活。总之，在拉祜族民族意识中，不论国家、民族、阶级、身份、地位、性别、年龄都要直面厄莎神，由厄莎神来规范世界、规范国家、规范民族、规范个人行为。为此，厄莎神划分了拉祜族的世界观、人生观、善恶观，规范了拉祜族社会的伦理道德。人们要遵循厄莎的古规古训，粮食才获丰收，社会才会和谐。否则，便要遭受厄莎神的处罚。当人们发生矛盾纠纷或者战争，也要直面厄莎，请求厄莎神判决是非，规范人们的行为，减少制造人与人、人与自然之间的矛盾和冲突，消除人们的疾病、贫困和战争。

建构拉祜族社会和谐，促进拉祜族社区发展，厄莎信仰与拉祜族需求有良性的互动。拉祜人需要用一生的信仰赢得与厄莎的和谐，营造拉祜善良仁爱、团结互助、尊老爱幼等民族精神。因此，拉祜人需要通过年节、

宗教仪式及规范的行为等与厄莎神互动，人们用自己的劳动成果敬献厄莎神，用拉祜族最美妙的音乐歌舞和话语敬献厄莎神。

总而言之，传统拉祜社会生产力水平较低，社会分化不高，人们贫富差距不大，民族内部没有太大的社会地位差异。拉祜文化倡导“人神和谐”、“人与人的和谐”、“人与社会的和谐”等，均建立在拉祜族社会结构及社会功能整体协调的基础上。“人神和谐”、“阴阳和谐”、“人与自然的和谐”、“长幼和谐”、“个体与群体和谐”等，人们追求的和谐社会是民主法制、平等友爱、互助团结、安定有序的拉祜社会。拉祜族倡导的和谐具体表现为：第一，拉祜族传统头人制度，村寨头人均不脱离生产劳动，自食其力。村寨头人，是村寨稳定团结前提条件，有了村寨头人才有拉祜村寨，当选头人的条件除世袭继承外，必须夫妻健在，有幸福和睦的家庭，他们与村民共同劳动，共同分享，形成了拉祜社会人人平等、人人参与、共同促进拉祜民族发展的良好氛围和和谐的社会保障。第二，倡导勤劳勇敢、艰苦朴素的美德，不劳动者不得食，以自食其力为荣，穷不借贷，见物不贪，追求“夜不闭户，路不拾遗”，唯天下一家人的理想社会，重视构建和谐社会的物质基础。第三，倡导人与人的和谐，个体与社会群体和谐，尊老爱幼等伦理道德，形成具有鲜活生命力的拉祜族社会行为规范。拉祜族认为长者是人们的厄莎神，具有丰富的生产生活知识经验，是村寨生存发展的火种，小辈需要在长辈的保护和指导下健康成长，成为拉祜社会发展的人才。节庆活动、宗教仪式、婚礼丧葬等活动，加强了民族的凝聚力和向心力。第四，倡导人神和谐，阴阳和谐，人与自然的和谐。拉祜族认为，阴阳和谐是万物发展的基础。至上神厄莎既是一个整体，又是阴阳合一的整体，一方面拉祜族需要在它的保佑下繁衍发展，另一方面人们要敬奉它，以满足拉祜族生存、发展和情感的需求。只有人神和谐了，人们遵循着厄莎的古规古训，不随意砍伐水源林、风景林、神山圣境的树木，有序使用和保护自然资源，才能促进人与自然的和谐。

二、拉祜族传统和谐观念与基督教的互动整合

拉祜族文化作为中华民族文化的一个组成部分，与中华文化既有共性，同时又具有自己的个性和特点，这个文化特点包含有多样性、乡土性、边缘性和和容性。拉祜族和容性的文化特点是善于学习其他民族文

化，不断吸取其他民族的文化来丰富和发展自己的文化，通过本土化和民族化呈现自己独特的文化。例如在拉祜族民间信仰系统中，原始宗教、儒家文化、道教、汉传佛教、天主教和基督教等兼收并蓄，它们经过或多或少的本土化、民族化，形成了拉祜族多元化的宗教信仰格局。

拉祜族信仰原始宗教，但在明末清初，佛教开始传入拉祜族地区。“佛教在拉祜族中得以迅速传播，并产生深远影响，首先是‘佛祖帕’从一开始就把佛教信仰与拉祜族的厄莎信仰结合起来，使拉祜族相信佛和厄莎一样，能洞察人世间一切善恶，扶正驱邪，扬善除恶；把拉祜族争取生存权和自由幸福生活的期盼与佛教‘普度众生’、解脱苦难的教义结合。这些都是受苦受难的拉祜族人民所渴望和追求的，所以，佛教得以在拉祜族中迅速传播，成为全民族的信仰。”¹同时，佛教组织和拉祜族村寨头人制度结合起来，进行反封建领主的民族和经济压迫的斗争。自清代中叶以来，拉祜族佛教组织发起的起义斗争就有二十多次。²

继佛教之后，基督教也在拉祜族地区传播。虽然基督教的传播没有像佛教那样引起拉祜族社会声势浩大的民族振兴运动，但是，对拉祜族社会的宗教和文化的深层影响，在某种意义上超过了佛教。基督教在拉祜族地区得以传播首先得益于当时政府的态度和适当的机遇，使传教活动合法化。这在澜沧县史志书上均有记载：“在1921年前后，浸信会把糯福乡作为他们向中国拉祜族传播基督教的据点。浸信会传教士永伟里一方面加强宣传‘中国政府（清王朝）已允许外国人在中国传教，我们传教是做好事送福音的……’”。³20世纪初美国浸信会缅甸景栋教会的传教士永伟理、永生父子进入澜沧县传播基督教。他们以糯福为中心，传经布道，很快使基督教传遍了糯福、东回等地的拉祜族村寨，随后发展到了澜沧、西盟、孟连、双江、沧源、耿马等县。1950年前后，澜沧县已形成了六个基督教教区，分别是糯福区、东回区、上允区、富邦区、文东区和永安区。

拉祜族信仰基督教的原因，主要有世俗经济利益的驱使。例如，解放前，基督教在澜沧县班利传播时，美国传教士为了吸引更多的基督徒，采用物质和神学教义相结合的方式，高额支付传教士每年工资100老币（一

1 《拉祜族史》，云南民族出版社2003年1月，第262页。

2 《拉祜族史》，云南民族出版社2003年1月，第263页。

3 《拉祜族史》，云南民族出版社2003年1月，第279-280页。

老币约等于现在的20元人民币)。同时免费为村民打针服药,借贷扶助贫困人群。村民为了摆脱贫困的生活,为了追求更多的物质利益选择了基督教。当时,拉祜族村寨头人和部分村民反对基督教传入村寨。为警告传教士,他们曾经以武力阻止基督教的传入,但随着皈依基督教的村民越来越多,卡些(村寨头人)也皈依了基督教。

拉祜族信仰基督教的原因也有求同存异的文化需求。厄莎信仰是拉祜族的文化精髓,是拉祜族精神和文化遗产的载体。基督教作为外来文化,需要依托拉祜族最有影响力和生命力的厄莎信仰作为载体进行传播发展,使自己在拉祜地区具有强大的凝聚力和生命力。而信仰基督教的拉祜族,也在厄莎信仰的前提下,在认同了拉祜族的民族身份后再接受了基督教。

基督教上帝和拉祜族厄莎神具有同等权威性。基督教造物主上帝和拉祜族的厄莎神都是全智全能、至高无上的。基督教中的至上神是上帝,而基督教拉祜化的至上神却是厄莎,厄莎神是耶稣的父亲。因此,厄莎神与上帝在拉祜族化的过程中被视为同一概念并且具有同等的地位。拉祜族厄莎信仰和基督教的有机结合,使得基督教圣父、圣子、圣灵三位一体等神学思想顺利传入拉祜族地区,并且本土化。因此,不论是基督教的上帝还是拉祜族的厄莎神,它们都有足够的理由和证据来证明“厄莎上帝”的存在。同时这种混合的信仰认为人们生存的环境便是“厄莎上帝”预先创造的,只要相信“厄莎上帝”是真实存在的,“厄莎和上帝”就是全知全能的,人们所需要的知识、经验、做人原则、道德标准等都会在这里获得。

基督教在进入拉祜族厄莎信仰体系后,清除了拉祜族传统的鬼神崇拜,树立了“厄莎-上帝”信仰。信仰基督教的拉祜族在日常生活中,消除了鬼魂意识和巫术心理,凡事求助“厄莎”的指示保佑,打破了许多传统陋习和生活恶习。在传统的“鬼神崇拜”信仰里,遇山拜山,遇水祭水,遇到疾病灾祸就送鬼辟邪,人们可以为一次祭祀或巫术活动消耗掉所有的财物,他们对外界的反应总是谨慎的、顺从的、充满了禁忌和戒备。拉祜族接受基督教后,按照自己的神学教义,树立了“厄莎-上帝”信仰,向厄莎神请罪忏悔,遇病结合西医进行医治。

三、基督教与拉祜族和谐社会的构建

拉祜族信仰基督教的主要原因是世俗生活的驱动,是对一种新生活方式或改变社会生活的选择和向往。对于大多数拉祜族信徒而言,在厄莎崇

拜体系下，他们希望成为信徒后厄莎能够保佑他们健康长寿，生活富足，这和非信徒的生活目标是一致的。基督教通过盖教堂、建医院、办学校、创文字等社会服务的现代方法，吸引更多的信教群体，影响人们的生活观念和行为方式。就此意义上讲，基督教的现代理念和手段，有利于拉祜族地区生产技术、教育卫生、生活观念等的提升，建构了一种拉祜族基督教与社会的和谐。其主要表现为个体与个体的和谐，个体与群体的和谐，社区文化和伦理道德的和谐，信教群体与非信教群体的和谐，宗教社团与政府管理部门之间的和谐等。

健康关系到一个民族的繁衍发展。拉祜族传统观念十分重视健康问题，认为人的生命周期、生老病死均由厄莎神主宰。人们解除病痛时，往往采取神药两用，即一方面祈求厄莎神辟邪纳福，另一方面使用拉祜族传统医药治病。在缺医少药的客观条件下，当基督教传教士把公开的、信服力强的西医引入拉祜族地区时，很快吸引了众多信教群体。同时，基督教倡导公共卫生意识，改变不良的卫生习惯，使人们得到了更多的卫生知识和选择就医机会，增强了人们自主健康的意识，营造了持续的健康生活。

团结互助精神依然是构建拉祜族和谐社会的关键因素。在拉祜族信徒群体中，信徒生病或遇上困难时，一方面人们共同为他祈祷，愿他早日康复或解除困难。另一方面，对生活贫困的人们，信徒们也伸出援助之手，力所能及地捐助爱心，共度难关。在边远封闭的山区，宗教信仰让人们更多感受到的是团结互助、群体的温暖。

基督教与构建拉祜族社区和谐的互动关系主要表现在以下几个方面：

1，拉祜族基督教社区管理制度与民间社会组织的和谐互动。传统的拉祜族村寨头人制度，和谐的社会组织形成了拉祜社会人人平等、人人参与的良好氛围。在信仰基督教的糯福乡老迈村，教会有着严格的规章制度。在村民差额选举下，教会成立了7人基督教管理小组。其中撒腊（传道员）两人，一人主要传授神学，根据《拉祜文新约全书》、《拉祜文赞美诗》等经书传教，并代表村寨与外界联系事务，结合社区发展需要，进行拉祜文扫盲工作等；另一人主管基督徒的思想道德。此外还有加拉如巴（会计）一人主管财务帐；普哈霞巴（保管）一人主管财务收入和支出；波管巴（召集人）一人作为教会活动的召集人和纪律主管；米管（妇女主管）一人主管妇女生产生活及道德纪律；列阔麻巴（文体老师）一人教信徒音乐舞蹈。他们相当于村寨的头人，除了传统拉祜族村寨头人有世袭的特点

外，两者的当选条件基本相似：夫妻健在和睦、有知识文化、有耐心，是村寨生产劳动的带头人。他们均不脱离生产劳动，自食其力，与村民共同劳动，共同分享。

2，拉祜族自称是生产劳动的人，基督教在拉祜族传统所倡导勤劳勇敢、艰苦朴素的基础上，引入现代农业技术等新观念、新技术，为构建和谐拉祜社会提供了有利的物质生活环境。理想的拉祜族社区首先要解决的是生计温饱问题。基督教针对拉祜族贫困的状况，引进先进的农业技术，进行水稻品种改良、科学养殖、计划生产等，取得了较好的经济效益。例如，在20世纪80年代中国改革开放初期，信仰基督教的东回乡班利村是全县第一家率先引进杂交稻新品种的拉祜族村。该村在乡及村干部的推动下，为适应当地市场经济的发展需求，增加土地收入，不断进行大蒜、油菜等经济作物的试种，探索出经济效益较好的发展道路。另一个范例是糯福乡老迈村，该村在2001年有耕地面积878亩，其中水田218亩，人均粮食为412公斤，人均现金为784元，属阿里村公所粮食生产、现金收入较好的村寨。一般说来，基督徒能够合理安排生产劳动时间和推行多种种植，计划好购买谷种的钱财。这在较为封闭的拉祜族社会生活中，不能不算是一个先进之举。基督教使拉祜族的社会生活变得更为积极向上。

3，拉祜族基督教教育和拉祜族口承文化的相结合。拉祜族有自身文化知识的传承体系，他们利用传统节日、婚丧嫁娶的时机和生产劳动的场地进行拉祜族道德教育、和生产知识的传授。基督教强调开放的思想意识，重视学校教育。20世纪90年代，东回乡班利村有二三户贫困人家首先发起了贷款上学的活动，为拉祜族传统的教育模式注入了新的观念和活力。

4，拉祜族基督教与社区文化建设。基督教作为西方文化与拉祜族本土传统文化的碰撞，导致了拉祜族社区新型文化的出现，它集中体现在拉祜族的节庆文化方面。拉祜年属拉祜族最盛大的传统节日，基督教思想和礼仪已融入其中。例如，蒿子坝基督徒欢度拉祜年，大年三十举行礼拜活动，辞旧迎新，辟邪纳福，反思自己行为；大年初一，孝敬老人，举行孝敬父母老人的仪式。这时，小辈用新水给长辈洗手洗脸，请求长辈赐福健康长寿，生活富裕。同时，小辈接受长辈教诲，循规蹈矩，遵循拉祜族的古规古理。在村寨仍然用传统歌舞敬献厄莎神，从而达到“谷子黄拉祜狂”厄莎神与拉祜族和谐的最高境界。社区新型文化的出现，表明了厄莎信仰和基督教的良性互动，这种良性互动将加强民族的凝聚力，有利于促

进拉祜族基督教社区的和谐发展。

5, 拉祜族基督教与拉祜族伦理道德、价值观的和谐融合, 形成了具有鲜活生命力的拉祜族社会行为规范, 为构建拉祜族和谐社会提供了重要的思想文化。拉祜族基督教十诫是:

- (1) 一夫一妻制;
- (2) 不打架骂架、不杀人;
- (3) 团结仁爱;
- (4) 不偷盗;
- (5) 不嫖不娼;
- (6) 不酗酒;
- (7) 不赌博;
- (8) 不吸毒贩毒;
- (9) 不吃狗肉;

(10) 听父母老人的话。勤劳、团结互助、尊老爱幼、善待他人等传统的拉祜族伦理道德价值观, 与基督教的十诫, 及基督教所提倡的诚信、博爱的神学教义异曲同工。例如, 1994年, 糯福教区老迈村发现从谦六乡来上门的女婿有偷盗行为后, 全寨人将他撵走。1996年, 村民扎某和妻子等四人涉及偷盗, 也被撵出寨门。同年, 村寨一名青年男子因在深山老林里伐木时, 染上吸毒的恶习, 经村委会、教会多方协商决定, 将其赶出寨门。该寨虽然地处中缅边界, 靠近缅甸南部, 但全村至今无一吸毒人员, 无一人赌博, 社会秩序较好。

6, 拉祜族基督教群体与非基督教群体之间的和谐互动。拉祜西民间谚语说: “在金竹林里就要用金竹箴, 在藤竹林里就要用藤竹箴, 在苦竹林里就要用苦竹箴。”任何事物都有自身的价值, 不同的事物要相互尊重包容。信仰基督教和原始宗教的村寨, 要和睦相处。居住有拉祜纳和拉祜西村寨不同支系的人们可以相互通婚, 信仰自由。2002年, 糯福乡老迈村有56户, 人口265人, 其中基督徒176人。基督教群体与非基督教群体之间的和睦相处, 表现在人们在日常生活中基督徒和非基督徒团结互助, 信仰原始宗教的人们举行杀畜纳福辟邪仪式时, 基督徒亲友协助参与。同时, 到了礼拜天, 非基督徒有时也不去生产劳动, 而是到教堂礼拜, 与基督徒一起做朋友。在节庆活动上, 基督徒和非基督徒共同欢度拉祜族传统节日拉祜年、火把节、新米节, 以及基督教复活节、圣灵降临节、圣诞节等节日。

7, 拉祜族基督教会与政府管理部门之间的和谐互动。拉祜族信仰基督教后首先表现出思想的开放和行为举止的自然大方, 其次加强了与外界的交流学习, 使拉祜族思想意识逐步开放、拉祜族社会逐步开放, 这有利于拉祜族地区的政治、经济、文化的发展。糯福基督教区老迈村在社区发展管理事务等方面, 形成了教会参与村里行政事务的决策, 村干部参与教会事务决策的合作关系。在处理民事纠纷时, 村里以教会的教育帮助为主, 帮助村民认识自己的错误, 必要时由村委会采取强制手段处罚。另外, 政府基层干部与教会管理人员有多重身份, 互相协助。一方面政府基层干部以干部的身份积极开展基层管理工作, 另一方面, 用基督徒的身份, 发动基督教徒、发动妇女积极参与村里的生产劳动, 使拉祜族基督教与社区和谐发展。

四、结语

拉祜族传统文化中有许多构建和谐社会、促进民族发展的优秀文化。发扬拉祜族优秀文化, 既是延续拉祜族地区社会进步的需要, 又为构建和谐社会提供了思想和精神资源。

拉祜族生产力水平较低、社会分工低, 人们追求勤劳勇敢、平等团结、仁爱互助、健康富足的和谐社会, 在追求民族“德”与“力”的基础上, 建立了和谐的社会结构和社会关系。

拉祜族传统文化和基督教共同构建了民主平等、团结互助、安定有序的和谐拉祜社会。基督教以厄莎信仰、村寨头人制度、伦理道德等优秀文化为载体进行传播与发展, 通过拉祜族最具生命力的人文系统, 逐步实现或实现了基督教在拉祜族地区的本土化、民族化。在拉祜族传统文化勤劳勇敢、人神和谐、阴阳和谐、个体与社会群体和谐、长幼有序等基础上, 基督教以现代化理念和手段, 提升拉祜族地区的生产技术、教育卫生、生活观念等, 促进了拉祜社区的和谐发展。

作者单位: 云南省社会科学院宗教研究所

德宏景颇族地区基督教的历史与现状

韩军学

中国的景颇族与缅甸境内的克钦族(Kachin)是跨国界而居的同一民族,其中克钦族约有60余万人,主要居住在缅甸的克钦邦及其邻近地区;中国的景颇族约有12万人,主要分布在云南省西部的德宏傣族景颇族自治州境内。

景颇(克钦)族源于中国古代西北地区甘(肃)青(海)高原的氐羌部落,战国时期逐渐向南迁移,一部分沿澜沧江以西南下,进入缅甸恩梅开江以及迈立开江流域地区;另一部分则南迁至澜沧江以东、金沙江流域及东泸水的大片地区内。晋代以后,澜沧江以东地区的这部分景颇(克钦)族先民又大规模西迁,越过澜沧江、怒江和高黎贡山,进入缅甸与西部的景颇(克钦)族先民汇合。至公元8世纪时,景颇(克钦)族先民集团,已大致南下、西迁于缅甸尖高山(北纬25.5°)以北、澜沧江以西至恩梅开江和迈立开江流域地区,此后又逐渐向西和向南扩散,并于18世纪初开始大规模南迁,越过尖高山进入德宏州境内,形成了今天的分布状况。¹

景颇(克钦)族包括景颇、载瓦、喇期(茶山)、浪峨(浪速)等支系,基本可以分为景颇、载瓦两大部份。缅甸尖高山以北地区,各支系分布以恩梅开江为界:江西多为景颇支,江东则为各支系交错聚居。而尖高山以南地区,各支系则表现出较多的杂居分布。在德宏州境内,景颇支整体上表现出沿边境一线展开的分布趋势。其余各支系则或聚居,或散居于各县。

一、基督教在云南景颇族地区的历史状况

景颇(克钦)族是信仰基督教比较早,受基督教影响比较大的少数民族之一。其中,由于英国殖民活动的影响,缅甸的克钦族较早接受了基督教,随后便向云南景颇族地区扩展。

1 参见《景颇族简史》,云南人民出版社,1983年。

1、基督教在云南景颇族地区的传播历史

1887年,美国基督教浸礼会传教士司拉古书、司拉若柄(“司拉”是景颇语“老师”、“先生”之意)等人进入与云南接近的缅甸八莫、密支那等地进行传教活动,并在八莫建立了传教据点,不断向邻近地区扩张。在此之前,美国传教士库森(Cushang)和欧·汉逊(O.Hanson)等人也先后在当地开始了景颇文的创制工作。景颇文的出现,为基督教在景颇(克钦)族地区的传播和发展提供了有利条件。特别是自1895年在八莫、密支那等地的教会学校中普及和推广使用景颇文以后,教会有了很快的发展。传教士们用推广文字教育为手段,翻译和编写了大量的景颇文《圣经》、《赞美诗》等宗教读物,通过教会学校传播基督教,吸引了不少人信教。在此基础上,传教士们在八莫设立了缅甸浸礼会总会,并先后建立了缅甸密支那、罗孔、孙不拉蚌、贵开、雷基、勐巴坝等6个分会,同时开始向我国景颇族地区发展。

根据现有资料,云南景颇族地区的基督教活动最早是在1907年。当时,缅甸浸礼会勐巴坝教会的克钦族传教士德毛冬,来到与缅甸接壤的云南瑞丽县等戛寨传教并建立教会。之后,他不断往返于瑞丽和勐巴坝两地之间达30年之久,在云南景颇族地区建立了基督教传入的第一个立足点。20世纪20年代以后,随着基督教在云南景颇族地区的扩展,大批传教士不断从缅甸进入云南,以基督教浸礼会为主的教会活动很快蔓延到云南景颇族聚居的各个地区。

到了20世纪40年代,基督教在云南景颇族地区获得初步发展之后,教会活动中心逐渐向陇川县广山转移。1949年,缅甸八莫教会召开万人大会,决定云南德宏州边境各县的教会由司拉山统一指挥、领导,以形成统一的教会。1953年前后,八莫总会把陇川广山教堂确定为其下属的一个总堂,使其作为八莫总会下属的七个分会之一而统辖云南景颇族地区的教务工作。1950年代初,基督教发展较快,最多时共在当地景颇族中建立教堂近60座,发展信徒约8000人,约占当时当地景颇族总人口的13%。此后,由于各种政治运动的影响,教会发展有所衰落。根据相关统计资料,1957年时,德宏州共有基督教神职人员50人。其中:牧师7人,分布在盈江县2人,陇川县4人,瑞丽县1人;传道员43人,分布在梁河县1人,盈江县26人,陇川县8人,潞西县1人,瑞丽县7人。各地基督教信徒人数及教堂情况见下表:

1957年德宏州基督教徒分布情况统计表

项目 县名	教 徒									合计 (人)	教 牧 人 员		教 堂
	景 颇 族			傣 僳 族			汉 族				牧 师	传 道 员	
	户数	人数	占总数%	户数	人数	占总数%	户数	人数	占总数%				
潞西	187	1064	65	119	531	32.4		42	2.6	1637	1	1	15
瑞丽	352	1137	100							1137	4	7	10
陇川	223	905	89	25	112	11				1017	2	8	11
盈江	553	2526	49.9	424	2541	50.1				5067		26	48
梁河	75	428	55.2	62	304	39.2	10	43	5.5	775		1	6
合计	1390	6060	62.9	630	3488	36.2	10	85	0.9	9633	7	43	90

1958年以后，在“大跃进”运动的冲击下，除了宗教活动很快沉寂外，最明显的就是导致了教牧人员和信教群众的大量外流。根据1960年各县的统计，在信徒外流期间，瑞丽县的463户1943名信徒中，外流人数为291户1240人，31名教牧人员外流22人；陇川县的349户2044名信徒中有98户629人外流，33名教牧人员中外流30人；盈江县苏典乡大寨一夜外出129人，13个教会负责人中有9人随之外流。面对边境地区信徒大量外流的情况，政府采取了多种措施，特别是在全国范围内对极左冒进的纠正，1960年以后，信徒外流的情况得以控制，教会活动也逐渐恢复和发展起来。但发展速度比较缓慢，而且信教群众的宗教热情和虔诚程度也有所降低。1966年以后，由于“文化大革命”的冲击，宗教活动再次陷于混乱并逐渐沉寂，直到1982年以后才逐步恢复并转入正常化。

2、基督教在云南景颇族地区的分布特点

基督教在云南景颇族地区的分布，主要沿边境一线展开，大致集中在中缅交界的尖高山（缅属）以南至瑞丽县，东至尖高山—梁河—畹町一线的半月形地区之内，并呈现出由西向东递减的分布趋势。同时，由于受地域、民族、社会状况等方面的影响，又表现出大分散、小集中的分布状况。从各县的教会分布情况来看，基督教在云南景颇族地区的分布情况，大致反映出如下的特征：

一方面，从地理分布上看，教会分布多沿边境一线展开，并呈现出由西向东递减的分布趋势。这样的分布特点，既与缅甸教会向云南景颇族地

区的扩张，首先是沿边境一线展开的历史情况有关，同时也与当地地域间的文化差异有一定的关系。在景颇族地理分布的东部区域，受汉族、傣族文化影响较深，对教会由西而东向内地扩展起到了阻碍作用，形成了一个文化缓冲地带，由此也就造成了教会分布由西向东渐呈弱势的局面。

另一方面，教会在景颇族地区的分布，表现出与不同支系的分布有关的某种对应关系。这种关系，虽然至今尚无专门研究，在统计材料上也得不出较为肯定的结论，但从以往的一些零星调查资料中，仍然能够在一定程度上反映出来。

其一，就景颇支和载瓦支这两大支系（其余各支系可大致归入载瓦支系）信仰基督教的普遍程度而言，从整体上看，景颇支要高于载瓦支。例如，瑞丽县景颇族大致以户育乡为中点，沿东西向分布。从1950年代初的一份调查材料中可知，在户育乡以西地区，大山人（景颇支）较多，大都信仰基督教，而在户育乡以东地区，小山人（载瓦支）较多，大都信鬼。此外，瑞丽县勐卯景颇族以大山和小山为主，其中大山支系信耶稣的较多。¹

其次，与上述对应关系有关的是，就景颇族两大支系信教情况的集中程度而言，虽然载瓦支系接受基督教信仰的普遍程度较景颇支为低，但它以村寨为单位的信教人数比例，却大大高于景颇支。也就是说，景颇支在信教方面，多以个人为单位，而载瓦支在信仰方面，却表现出较为明显的群体性。例如，在景颇支聚居的瑞丽县等戛寨，尽管教会活动历史最长，“大董萨”也是信徒，但全寨125户人家中，信教者仅有35户，信教比例为28%。同样，瑞丽县的勐典和陇川县的户瓦，虽然在当地均可算作教徒较多之地，其信徒比例也不过分别为18.4%和24.2%。相反，在载瓦支聚居的潞西县弄丘、盈江县邦瓦和瑞丽县弄贤，其信徒比例则分别达到53.8%、68.4%和46%，远远高于景颇支的信教比例。

3、基督教在云南景颇族地区的传教特点

综观基督教在景颇（克钦）族地区的活动，在其向各地传播和扩展的过程中，大致呈现出以下三个方面的特点，并对当地群众的生产和生活产生了较大的影响。

¹ 参见中共瑞丽县工委：《瑞丽县山区情况调查》，载《景颇族社会历史调查（一）》，云南人民出版社1984年版，第108、115页。

第一，针对当地景颇族文化教育相对落后的状况，积极创制推广民族文字、开办教会小学，利用普及民族文字的方式传播宗教。

早在基督教向景颇（克钦）族聚居地区大举传播之前，传教士们便开始了景颇文的创制工作。随着教会的建立和发展，传教士们把开办教会学校、推广民族文字教育的工作放到了很重要的地位，在教会所到之地广设学校，先后在景颇（克钦）族地区开办了难以计数的教会小学，仅在云南和缅甸交界的北部地区，“从片马往密支那走，每个较大的村子就有一所小学，小村子两三村合有一所，”¹而在云南德宏州的景颇族地区，教会也曾开办了10余所小学，其中仅云南的瑞丽县景颇族地区在1944年以前就先后开办了8所教会小学。

这些教会学校的课程设置，低年级以英文和景颇文为主课，辅以缅文和圣经学习等课程，到了高年级时，则将圣经学习提升为主课，另外开设地理、图书等课程，宣传英美等国物质文明。因此，在这样的教育之下，学生们对英美等国十分崇拜和向往，而对自己的国家和民族却所知甚少，乃至在云南景颇族地区的许多教会学校中，学生们熟悉英国伦敦、美国纽约和缅甸的仰光、八莫、密支那等地，却不知北京、上海和昆明。

第二，云南景颇族地区的浸礼会教会由于地域和民族以及教会历史等方面的原因，与缅甸教会有着多方面的密切联系。在宗教活动方面，云南的浸礼会各教会作为缅甸浸礼会八莫总会的下属教会而长期受缅甸教会的指挥和控制，从宗教书籍和学校课本的来源以及传教士的活动和任免，到每次宗教会议或宗教节日的举办活动，无一不在缅甸教会的控制之下。加上边民们的自由往来，使得这种状况更为复杂和严重。直到1958年，缅甸北部地区的教会仍然每年召集云南浸礼会的传教士，布置各教会的活动和任务。1981年宗教活动逐渐公开化以后，由于缺乏教牧人员、宗教书籍以及宗教活动场所，信教群众与缅甸教会的接触也仍然十分频繁，直到1985年以后才有所好转。

除了宗教活动方面以外，云南的浸礼会在经济上与缅甸教会也曾有过十分密切的联系。根据1954年的调查，当时八莫总会每年拨给卢比3000盾（另有材料说是6500盾；根据1952年陇川工作团规定的比价，一盾折合人民

1 《泸水兄弟民族的文化、宗教和习俗点滴》，载中央访问团第二分团：《云南民族情况汇集（上）》（1950年），云南民族出版社1986年版，第248页。

币旧币4000元)作为云南浸礼会的活动经费,而云南浸礼会则将每年向信徒收取的奉献约1000盾作为会费上缴八莫总会。此外,缅甸教会还不断投资帮助云南的教会建盖教堂和教会学校。例如1954年时缅甸教会投资卢比600盾,在陇川和瑞丽交界的俄癸建了一个教堂和一所学校,并布置了尽量争取学生入学的任务,只要争取到学生,费用按人头报销并每月给卢比三盾。云南浸礼会与缅甸教会的这种经济上的关系,直到中国总理周恩来1956年访问缅甸之后才有所改变。1957年,教牧人员反映说:周恩来访缅之后,八莫总会便通知我们,缅甸教会不管中国教会了,中国教会独立了。盈江县龙益教会派人去缅甸官弄教会缴纳会费,缅甸教会也不再接受。

第三,针对景颇(克钦)族的社会政治统治较为严密的状况,教会十分重视争取当地的山官、头人以及本民族宗教上层入教,借其影响促使人们的传统信仰发生变化,从而接受基督教信仰。基督教传入景颇族地区的初期,由于基督教的戒律与活动与山官头人的特权和利益相抵触,受到了较强的抵制,但随着信教群众的增加和教会影响的扩大,特别是在1950年代初的一段时间内,由于政局的变化使得它们之间的联系变得密切起来。一方面,教会争取许多山官头人参加教会领导工作,而大小山官头人们也纷纷入教并在各方面给教会以支持。另一方面,教会与山官头人的矛盾斗争也从未结束。例如在1951年“中国山头族办事处”成立时,陇川邦瓦的山官早堵想在委员会中任职,由于他对基督教传入邦瓦的抵制较强,因此教会便把他排挤在委员会之外,早堵未能入选便拂袖而去,与教会之间的积怨更深。由于他的反对,教会曾多次试图传入邦瓦,但均未成功。同样,在陇川县的王子树,也是由于当地山官早乐东的抵制,基督教的进入一度受阻,直到他死后才如愿以偿。由此可以从反面证明教会十分注重利用山官头人扩大影响之利益所在。

第四,针对景颇(克钦)族的较为强烈的民族意识,教会在传播过程中,十分注意在民族情感上获得人们的认同和支持,以推动教会传教活动的开展。一方面利用教会学校大量培养本民族传教士,到各地开展传教活动,另一方面则利用当地景颇族群众崇信孔明(诸葛亮)的特殊信仰和思想情感,编造了“耶稣是孔明转世”的神话,以求获得更好的传教效果。

二、德宏景颇族地区基督教现状

20世纪80年代以后,沉寂了近三十年的基督教活动又重新恢复起来,并开始了一轮新的发展历程。

在基督教恢复发展初期，由于历史的原因，德宏景颇族地区的教会活动与境外教会有密切联系。境外教会不断派人入境传教，对境内教会产生了很大影响，并对中国基督教三自方针造成了极大困惑。面对境外传教士不断入境传教，中国基督教三自爱国会迅速做出反应，协助德宏景颇族地区的教会展开了“三自”爱国运动。

1982年11月18日至28日，中国基督教三自爱国运动委员会派遣该会副秘书长、《天风》主编沈恩牧师、云南省基督教三自爱国运动委员会主席张献州牧师、秘书长黄文斌等组成按立牧师工作团，到瑞丽、陇川、盈江三县，按立景颇族滚汤于、傈僳族突乔富和栋四为牧师。这次按立牧师活动，对德宏景颇族地区基督教的三自爱国运动，以及当地基督教活动的正常发展起到了有力的推动作用。11月23日，陇川县基督教三自爱国运动委员会成立。12月24日，瑞丽县基督教三自爱国运动委员会成立。1983年6月7日，盈江县基督教三自爱国运动委员会成立。1984年1月4日，潞西县基督教三自爱国运动委员会成立。从此以后，德宏景颇族地区的基督教发展基本走上了正常化发展的轨道。

经过1980年代初的恢复发展，根据1985年的统计（详见下表），德宏州的基督教已基本恢复到1957年的水平。但在神职人员的数量方面，到了1989年仍只有1957年时一半左右，存在很大差距。因此，教牧人员的短缺问题，成为制约当地基督教活动正常化的主要因素之一。

1985-1989年德宏州基督教基本情况表

项目 县名	1985年					1989年					
	信徒		神职人员		教堂	信徒			神职人员		教堂
	户数	人数	牧师	传道员		户数	人数	受洗教徒	牧师	传道员	
梁河县	21	35		1	1	35	75	6		1	2
盈江县	1669	9228	3	6	74	2197	12486	2213	3	9	110
陇川县	205	2140	1	2	17	350	3136	600	2	4	20
潞西县	207	1318	1	2	47	280	1400	350	1	2	7
瑞丽县	250	1090	1	4		310	1360	364	2	4	9
合计	2352	13811	6	15	103	3172	18457	3533	8	20	148

在1980年代的教会活动恢复发展期间，由于多方面因素的影响，德宏基督教活动表现出较明显的不稳定特点。主要表现在以下三个方面：

一是和境外教会联系较多。“三中全会”以后，随着政府宗教信仰自由政策的贯彻和落实，基督教活动也逐渐恢复起来。但在恢复初期由于和内地教会的联系较少，各地活动缺乏统一的组织性而往往是由信徒自发地单独进行，加之缺乏必要的教牧人员以及政府部门的支持，为境外宗教人员的进入提供了空间。境外传教士频繁入境活动，对中国教会的统一管理产生了冲击。但到了1990年以后，这种情况有了质的变化。进入中国的境外传教士已由宗教活动的组织者和指导者逐渐转变为宗教活动的普通参加者。

二是教会传教士热情高，信徒们积极向“信教空白区”传教。例如，陇川县部分教会组织了宗教宣传队在各地巡回演出，并派出得力教徒到不信教的地区活动。有的教徒甚至到不信教地区开展所谓“拔鬼桩”活动，声称要把“鬼”“赶走”，这就引起了民族内部的地区间矛盾。

三是激烈的宗教活动和言论时有发生。在宗教活动恢复时期，特别是在恢复阶段的早期，容易出现激烈的宗教热情。1982年在陇川县护国区以及1984年在陇川县邦外区弄贤寨的浸会中，有人宣传“世界末日”，宣称“世界末日就要来临，搞生产是白费劲”，对人民群众正常的生产和生活产生了负面的影响。

经过1980年代的恢复发展阶段，1990年以后，德宏景颇族地区的基督教发展逐步正常化，主要表现在以下几个方面：

一是信徒人数增长基本平稳。1990年以后，德宏州基督教信徒人数基本保持平稳增长。据有关资料统计，至1999年的10年间，信徒人数从18457人增加到29550，平均每年增加1109人，年平均增长率约6%，略高于全省同期年平均增长率4.5%的水平。在1999至2003年的4年间，信徒人数从29550人增加到41559人，平均每年增加2401人，年平均增长率约8.1%，略低于全省同期年平均增长率8.3%的水平。由此可见，在1990年以后的时间里，德宏州的信徒增加速度基本与全省保持一致，处于较为正常的水平，没有明显表现出部分边疆民族地区1995年以后信徒增加较快的情况。

二是教职人员数量和质量有了很大提高。自从1982年云南基督教三自爱国会应对边疆地区境外教会频繁入境传教、按立牧师和传道员活动，积极开展边疆民族地区教牧人员的培养和按立神职人员以来，经过几十年的

努力, 德宏基督教教职人员的数量和质量都有了很大提高。据相关资料统计: 1957年德宏州共有基督教教职人员50人, 1985年恢复为21人, 1989年增加到28人, 到了2002年时则达到了315人, 2003年经过调整规范后仍有281人。同时, 这些教职人员是按照中国宗教政策和宗教程序按立产生的, 这就改变了境内教牧人员由境外教会培养、按立的状况, 增强了境内基督教独立自主自办教会的能力。

三是教会组织和管理得到进一步完善。自1982年底至1984年德宏州边疆各县的基督教三自爱国会相继建立之后, 各地教会组织不断完善, 不仅各教堂都建立了管理机构, 而且各县也都先后建立了基督教培训中心, 对当地基督教活动的正常开展起到了重要的推动作用。

对于改革开放以来德宏基督教的发展现状, 近年来有许多“热点”问题引起了人们的普遍关注, 如与境外宗教的关系, 以及包括基督教在内的宗教界在“禁毒防艾”和构建社会主义和谐社会等方面的作用问题等。但除此之外, 还有几方面的现象引起了我们的注意: 一是信徒的年轻化现象; 二是基督教在景颇族中的“衰退”现象。

首先, 关于信徒的年轻化现象, 在过去的几十年里并没有表现的十分明显。“老年人多”一直是中国农村基督教的一个基本特点。但在目前, 这一特点已有所变化。以陇川县为例, 据2005年的统计, 该县18~36岁的信徒人数已占了总数的74.9%; 信教年限在10年以内, 即1995年以后信教的人数也占到总数的95%强。(详见下表) 这种情况表现出明显的信徒年轻化特点。

陇川县2005年基督教信徒年龄/年限统计表

信徒年龄	人数	占总数%	信教年限	人数	占总数%
18-25岁	321	5	1年以下	625	9.7
26-35岁	4500	70	1-5年	2654	41.3
36-60岁	1607	25	6-10年	2828	44
61岁以上	0	0	11-20年	321	5
21年以上	0	0			

第二, 关于基督教在景颇族中的“衰退”问题, 我们在多次实地调查中均对此有所感受。这种现象可以从多方面佐证, 主要的有以下几方面:

一是信徒人数增加缓慢。以陇川县为例, 据资料统计: 1957年全县有景颇族信徒905人, 占信徒总数的89%, 2005年有景颇族信徒3120人, 虽

然增加了近2.5倍，但占总数的比率却减少为48.5%；与此相反，1957年时全县有傣傣族信徒112人，占总数的11%，2005年达到2828人，增加了24倍多，占总数的比例也达到了44%。可见，与当地的傣傣族相比，景颇族信徒人数的增长出现了明显的“衰退”趋势。

二是信徒参加礼拜的热情减退。早在1989年冬，在广山教堂，虽然是礼拜天，但我们同礼拜长却在教堂中空等了整整一个上午。他无可奈何地说，这种状况已经很久了，人们现在都忙于搞生产，做生意，对做礼拜已不感兴趣了。2006年3月4日，星期天，我们在陇川县弄贤村景颇族聚居的邦外社，也看到了几乎同样的情形。

此外，在调查中，我们还多次听到包括基督教在内的有关宗教管理干部、教职人员、神学生和普通信徒等不同人群的反映：景颇族的信仰不如傣傣族“虔诚”，参加宗教活动不“热心”，对信徒吸烟喝酒的管制较松，受毒品和艾滋病冲击较大等。这些现象已开始逐渐引起部分人群特别是教会人士的“担忧”。

我们在此特别提出了上述并非“热点”的现象和问题，主要是考虑到它们都是在目前出现的新的现象，以便今后深入研究，同时也提请宗教界特别是基督教界的重视。事实上，在考虑基督教与云南少数民族相互关系的过去、现在及未来问题时，我们一直认为，在基督教传入云南的百年时间里，教会的活动重心直至现在仍然局限在以传教布道为主的方面，很少认真考虑过教会自身的建设。这种状况虽然曾在其传播史上产生了极大的作用，也曾对20世纪80年代开始的教会复兴和发展起到了推动作用。但时至今日，由于社会经济的迅速发展，极大地拓宽了人们的视野，丰富了人们的物质生活和精神生活，并由此对那种传统的、单一的宗教活动发出了有力的挑战。在这样的条件下，如果教会活动重心不从单纯的传教布道转向以改良教会生活为主的方面，不把眼光从单纯的关注信徒人数的增长转向教会自身的文化建设方面，那么，它就会在云南少数民族文化的飞速发展进程中，丧失其曾带来的那种“先进”的文化作用，而沦为一种具有阻碍作用的文化因素。

作者单位：云南民族大学

云南福贡县上帕镇傈僳族怒族基督教状况

高志英 龚茂莉

福贡县地处中缅边境,是傈僳族、怒族聚居的主要地区,也是云南基督教徒分布的主要地区之一。基督教在全县总人口及傈僳族、怒族总人口中都有相当高的比例。基督教在这两个民族的各年龄段、各种职业、各种身份人群中都有广泛的影响。这种影响涉及到基督教徒的宗教生活和世俗生活诸多方面。

一、当地基本情况

怒江傈僳族自治州福贡县,地处云南省西北部横断山脉中段碧罗雪山和高黎贡山之间的怒江峡谷,东与怒江州兰坪白族自治县、迪庆州维西傈僳族自治县交界,南与泸水县相连,北与贡山独龙族怒族自治县相邻,西与缅甸联邦共和国接壤,国境线长142.218公里。东西最大横距23公里,南北最大纵距112公里。国土面积2756.44平方公里,2004年人口密度为每平方公里33.5人。全县地势北高南低,整个地形由巍峨高耸的山脉和深邃湍流的江河构成,相对高差达3369米,是典型的高山峡谷山地地貌。温暖的气候,充沛的雨水,众多的境内江边台地、河流冲积扇、山间台地、缓坡陡坡,为世居的傈僳族、怒族人民提供了宜农宜牧的自然地理空间。近代,随着边疆开发,不断有白、汉、独龙、纳西、回、普米、彝、藏等多种民族迁居此地繁衍生息。

福贡县城驻地上帕镇海拔1190.9米,距昆明770公里,距怒江州府六库135公里,是全县政治、经济、文化中心。全县辖上帕镇、马吉乡、石月亮乡、鹿马登乡、架科底乡、子里甲乡、匹河怒族乡,共1镇6乡。下设57个村委会,其中29个为边境村委会和1个居民委员会,有628个自然村,605个村民小组。2004年末,全县总人口23,121户92,225人,其中农业人口83,022人,占总人口的90%。全县有傈僳族、怒族、白族、纳西族等20个少数民族,占总人口的98.6%。其中,傈僳族有68,498人,占总人口的

74.3%；怒族有17,485人，占总人口的19.0%，两个民族占福贡总人口的94%，是福贡县的主体民族。

另一方面，2005年，福贡县有5.76万群众信仰基督教，占总人口的62%，是云南乃至全国信教比例最高的县级区域，并对傈僳族、怒族社区的影响也越来越广泛，这在云南边疆少数民族基督教发展中具有普遍性和典型性。¹

二、20世纪80年代以来基督教的发展及特点

基督教在怒江地区，包括福贡县的传播历来以傈僳族、怒族为主体。基督教于1913年首次传入怒江地区，但当时主要在怒江南部地区泸水县的傈僳族和原碧江县的傈僳族、怒族中传播，其影响没有波及到福贡傈僳族、怒族地区。²

1929年，美籍加拿大牧师马导民首次派昆明大板桥人杨雨楼（汉族）到福贡传教，1930年马导民从迪庆州的维西县翻越碧罗雪山到福贡传教。尽管基督教传入福贡时间比较晚，但传播得很快，到1949年仅马导民建立的神召会（1931年建立）入教者已达6,390人，占全县总人口的25%，分布于全县各地；建立大小教堂71个，培植教牧人员245名。³当时福贡教会有自己的管理机构、活动场所，凡教徒必须严格遵行教规礼仪和参加宗教生活。教会还干预当地的司法、婚姻、文化教育、宗教信仰和民族风俗等，⁴在当地群众的宗教生活和世俗生活中具有较为广泛的影响。

据20世纪五六十年代调查资料，“基督教因多数西洋传教士长期之努力，是在傈僳社区中已渐普遍。……基督教对彼等发生之影响可谓甚大。其日常生活中之衣服已较前整洁，食时必祈祷上帝，住处亦较为整洁；因

1 福贡县地方志年鉴编辑部编《福贡年鉴》（2005年），怒新出（2006）准印字第1号，第68页。

2 1928年12月25日，基督教传教士约瑟在原碧江县（今属于福贡县）里吾底村成立内地会。见李福珊：《怒江宗教概览》，怒新出（2002）准印字第05号，第33页。

3 李福珊：《怒江宗教概览》，第71页。又据《民族问题五种丛书之一·中央访问团第二分团云南民族情况汇集（上）》（云南民族出版社1986年）第23页载“全县教徒数，据1949年调查有3070人，1950年7月调查有3437人。福贡全县人口有18,000人，教徒占人口总数的20%以上。……共有教堂37个。”

4 李道生《福贡基督教情况调查》，政协怒江州委员会文史资料委员会编《怒江文史资料选辑》（第一至二十辑摘编（下卷），德宏民族出版社1994年，第1078页。

传教士常来之故。房中原日供奉家神之位置也改悬耶苏、玛利亚之像或其他圣经故事。星期天休息并作礼拜,过复活节、圣诞节,取消原有之各种鬼神的祭祀、信仰,改变其婚丧仪式,保持诚实习惯,服从传教士”。¹

经过解放以后几十年的衰落和沉寂,1980年前后当地基督教开始恢复发展。

1、基督教在傣僳族、怒族社区中的恢复与发展

1980年以来,随着中国政府宗教政策的贯彻落实,怒江的基督教首先在解放前就有群众信仰基础的傣僳族、怒族地区恢复起来。基督教教徒的宗教生活逐步得到社会各方面的理解、宽容和尊重,并受到法律保护,教徒得到内心平安。基督教信仰活动逐步由隐蔽状态转为公开化。1988年以后怒江基督教进入迅速发展时期。1988年8月4日,怒江州成立了基督教“三自爱国运动委员会”。信徒较多的乡镇,还成立了基督教“三自爱国运动小组”。在此背景下,基督教在福贡傣僳族、怒族中快速恢复并发展起来。见下表:²

年代	信教户数	信教人数	占总人口%
1979	610	2814	0.65
1980	948	5180	11
1986	3749	17118	33

进入21世纪,福贡基督教的发展更为快速。到2005年,全县总人口92,666人,基督教信徒总数57,526人,占总人口的62%。其中男27,462人,女30,064人;17岁以下青少年21,688人,学生5,591人,退休职工191人,牧师3人,传道员30人,执事、礼拜长、司财各339人,教堂339座。

纵向比较,20世纪80年代以后,福贡基督教教徒人数增长极快,从1980年到2005年的25年间增加了10多倍;教徒占总人口比例也逐年上升,从1980年的11%上升到2005年的62%。

据与本州其他县(泸水、贡山、兰坪)横向比较,2003年福贡基督教

1 西南民族学院图书馆1986年编:《云南傣僳族及贡山福贡社会调查报告》,第64页。

2 参见李福珊:《怒江宗教概览》,怒新出(2002)准印字第05号。

徒在总人口中的比例为62%，普遍高于其他三县的比例，高于全州比例的45个百分点。另外，怒江州5~17岁教徒的79%、职工教徒的77%、学生教徒的94%、退休职工教徒的86%、神职人员的46%、教堂的47%分布在福贡，说明福贡已经成为怒江地区基督教发展的核心地区。

怒江州各县基督教情况统计表¹

项目 县别	总人口	参与信教			其中						神职人员	教堂
		户数	人数	占 总 人 口 数%	男	女	5-17岁	职工	学生	退休人员		
合计	471528	20965	84060	17%	33930	48157	21114	543	5810	139	1639	685
泸水	156411	6817	22277	14%	9748	12529	3820	18	328	14	928	291
福贡	90406	13313	56248	62%	26584	29239	16591	420	5439	120	746	325
贡山	34230	835	4400	13%	4400	3593	703	105	43	5	126	55
兰坪	190471		1100	1%							125	7

2、基督教的社会分布特点

其一，从性别及社会职业分布看，怒江州各县的普遍情况是女基督教徒的数量多于男教徒的数量，女教徒占总数的57%。福贡的情况虽然也大致如此，但却相对较为平衡，女教徒52%，男教徒48%。这也许表明福贡作为怒江基督教的核心地区，其基督教的发展和分布更加“社会化”，更加“成熟”一些。从基督教徒的职业看，农业人口基督教徒占绝对优势，2003年福贡县农业人口有81416人，非农业人口8990人，²而职工及退休职工基督教徒只有560人，只占全县基督教徒的1%，说明99%的教徒是农业人口。这与当地的实际状况大致相同。

其二，各乡镇基督教分布不平衡。这首先是各乡镇傈僳族、怒族在总人口中所占的比例不同。2005年，福贡县总人口有92666人，其中傈僳族、怒族共计87803人，占总人口的94%。其中，架科底乡100%是傈僳族、怒族；比例最低的是上帕镇，只有81%；其次是鹿马登乡，占88%；马吉、石月亮、子里甲、匹河四乡均占98%。其次是各乡镇基督教徒在全县人口

1 宗教情况数据为怒江州宗教局 2003年6月10日填报资料，总人口数笔者依据怒江州统计局数据为准。怒江州统计局编：《怒江五十年辉煌》（1954-2004）第23页。

2 怒江州统计局编：《怒江五十年辉煌》（1954-2004）第23页。

总数及傈僳族、怒族总人口中所占的比例也不同。2005年全县信教人数分别占全县总人口及傈僳族、怒族人口总数的62%和66%，基督教徒占全县总人口的比例比占傈僳族、怒族比例少4个百分点，马吉乡多5个百分点，石月亮乡少3个百分点，鹿马登乡少24个百分点，上帕镇少13个百分点，架科底乡两项都是90%，子里甲乡和匹河乡都少1个百分点。¹从中可以看出，基督教在各乡镇总人口中和傈僳族、怒族总人口中比例都不同，尤其以上帕镇和鹿马登乡的相差最大。以上两组数据相综合，说明基督教在各乡镇以及各乡镇的傈僳族、怒族中的发展情况是不平衡的。

2005年福贡县各乡镇基督教情况统计表²

项目 乡别	教 徒					神职人员					教堂	
	教徒 人数	占总 人口 比例	占傈僳、 怒族总人 口%	男	女	牧 师	传 道 员	执 事	礼 拜 长	司 财		长 老
合计	57526	62%	66%	27462	30064	3	30	339	339	339	67	339
马吉	5388	64%	59%	2789	2599		3	50	50	50	9	50
石月亮	6685	57%	60%	3102	3583		3	53	53	53	9	53
鹿马登	9281	67%	91%	4464	4817		5	56	56	56	11	56
上帕镇	15353	59%	72%	7324	8029	1	4	62	62	62	12	62
架科底	10543	90%	90%	4986	5557		6	44	44	44	8	44
子里甲	6079	66%	67%	2854	3225		5	36	36	36	7	36
匹河	4121	39%	40%	1912	2209	2	4	38	38	38	11	36

其三，各乡镇神职人员队伍的发展和教堂分布不平衡。2005年，福贡县总人口92,666人，教牧人员1,217人，平均68群众中有一名教牧人员，平均47个教徒中有一名教牧人员。以教徒比例最高的架科底乡、上帕镇与比例最低的匹河乡、石月亮乡相比较，架科底乡有教牧人员146人，平均77名群众有一名教牧人员，平均72名教徒有一名教牧人员；上帕镇共有教牧人员202人，但平均103名群众才有一名教牧人员，平均76名教徒才有一名教牧人员；匹河乡有教牧人员129人，平均74名群众就有一名教牧人员，平均32名教徒就有一名教牧人员；石月亮乡有教牧人员172人，平均64名群众

1 福贡县统计局统计资料。

2 2005年12月30日福贡县宗教局填报，其中福贡县总人口及傈僳族、怒族人口为福贡县统计局统计数据。

就有一名教牧人员，平均39名教徒就有一名教牧人员。可见，教徒在总人口中所占比例越高的乡镇，教徒与教牧人员比例越低，说明教牧人员的配置不太合理。而作为在福贡最高级别的神职人员——牧师，整个福贡县有3人，其中上帕镇有1人，教徒人数最少的匹河乡却有2人，其余各乡镇则一个也没有。教牧人员特别是相对高素质（牧师）的教牧人员分布的不均衡，无疑会影响教堂的管理工作，也影响到教徒的宗教活动和对宗教思想的理解，最终影响基督教的健康发展。

从教堂与教徒比例看，全县平均每170名群众有一个教堂，马吉乡每1078人有一个教堂，石月亮乡每126人有一个教堂，鹿马登乡每166人有一个教堂，上帕镇每248人有一个教堂，架科底乡每240人有一个教堂，子里甲乡每169人有一个教堂，匹河乡每115人有一个教堂。各个乡镇教堂数与基督教徒数量的比例相差很大。福贡教堂的修建以教徒自愿捐资为主，架科底乡和上帕镇的教徒数量最多，而且两地，特别是县政府所在地上帕镇的经济水平在福贡县相对较高，因此捐资数量也多，拥有建盖规模大一些的教堂的经济基础，而大的教堂又可容纳更多的教徒，二者互为因果，互相促进。但目前的情况是，神职人员的配备主要是依据教堂的数量，这样就形成了离县城近，人口密度大，基督教徒多，而且群众经济条件相对好，修建的教堂就较大的乡镇，神职人员的数量却没有相应增加。这对教堂的管理和信徒的宗教生活有一定的影响。

3、基督教群众基础广泛

第一，从基督教徒年龄来看，基督教在福贡傈僳族、怒族各年龄段人口中都有广大的信众。从福贡县的情况看，2003年，全县有17岁以下的基督教徒16591人，占基督教徒总人口的18%。上帕镇傈僳族基督徒分布在各个年龄段，其中18岁以上的成年人占绝对的比例，占教徒总数的82%；18岁以下的教徒也不少，达到18%。据调查，对于信仰基督教的傈僳族、怒族村寨而言，教堂就是他们精神、文化活动的主要场所，孩子们从小就被父母带到教堂，参加教会活动就成为他们幼年生活的一部分。这些孩子在浓厚的宗教氛围中成长，自然而然地接受了基督教信仰。并且教堂里的活动，如唱赞美诗、祈祷、学傈僳文字、听《圣经》故事等等，对孩子们颇有吸引力，为基督教的发展奠定了广泛的群众基础。

上帕村委会各教堂傈僳族基督徒年龄分段汇总表¹

教堂	项目	傈僳族信教年龄														18岁以上 教徒总数及 百分比	
		18岁以下 教徒数		18岁以下 教徒数及 百分比		18岁以上											
						18-25岁		26-35岁		36-60		60以上					
		男	女	总数	百分比	男	女	男	女	男	女	男	女	总数	百分比		
上帕	612	41	44	85	14%	93	108	79	84	67	74	13	9	527	86%		
亚务都	216	20	27	47	22%	13	19	34	41	23	27	7	5	169	78%		
阿泥布	219	16	21	37	16%	16	24	49	51	32	21	4	5	205	84%		
依块比	449	36	51	87	19%	54	83	73	81	26	34	5	6	362	81%		
合计	1619	113	143	256	18%	176	234	232	257	148	159	29	25	1263	82%		

第二,从信教年限看,信教时间在1~10年的人群数量最大,其中以青少年人口为多,显示出基督教发展后劲十足。从上帕村委会信徒信教年限分类来看,信教年限从1~30年以上不等。通过调查发现,信教年限短的多集中于儿童以及退休干部职工、在职教师、干部、学生,以及外出打工、做生意归来的人群,说明这一群体在信仰上不太稳固,可能与个人信仰的虔诚程度、离开家乡外出谋生没有较好的宗教活动条件,以及个人不能严格遵守基督教教规教义等因素有关。信徒的信教年限以6~10年的最多,占教徒总人口的55%。从2005年逆向往后推,这一群体皈依基督教的高峰大约在1995年到2000年,说明这一阶段是福贡傈僳族、怒族基督教发展的高峰期。信教时间在1至5年的基督徒和信教时间在11至20年的基督徒各占信徒人数的24%。信教时间在21至30年之间的群体,只占信徒总数的5%。这四组数据刚好与福贡傈僳族、怒族基督教发展的趋势相吻合;在信教时间在1到10年人群中,儿童青少年占相当的数量,这说明在未来一段时期内基督教发展的后劲仍然很足。

1 2005年12月4日上帕村民委员会四个教堂填报。

上帕村委会基督徒信教年限分段汇总表¹

项目 教堂	教徒 总数	信教年限									
		1-5年		6-10年		11-20年		21-30年		30年以上	
		合计	占总数%	合计	占总数%	合计	占总数%	合计	占总 数%	合计	占总 数%
上帕	741	97	12%	506	68%	110	15%	28	4%		
亚务都	187	55	29%	103	55%	29	16%				
阿泥布	203	83	41%	86	42%	21	10%	13	6%		
依块比	375	128	34%	135	36%	75	20%	37	10%		
合计	1506	363	24%	830	55%	235	16%	78	5%		

第三，教徒来源广泛，以农民为主，向各种职业、各种身份辐射；以傈僳族、怒族为主，向其他民族人口辐射。2003年，全县基督徒总人数为56,553人，占总人口的63%，其中在职干部420人，退休干部职工120人，学生5,439人，²教师122人，村干部33人。³近年来，不仅傈僳族、怒族群众信仰基督教，其他民族也开始信仰基督教。特别明显的是，鹿马登乡基督徒中有915人是非傈僳族、怒族的，上帕镇有5857基督徒是非傈僳族、怒族的。笔者调查发现，每到宗教活动时间，云集到上帕各个教堂里的不仅仅是傈僳族、怒族教徒，纳西族、汉族、白族、独龙族等信徒也逐年出现、增加。这说明基督教在福贡的影响，已经超出了农业人口以及傈僳族、怒族的范围。

三、神圣与世俗的交融—— 基督教与傈僳族、怒族社区生活

1、宗教文化与民族传统文化的交融

基督教之所以被傈僳族、怒族广泛接受，首先是教会组织的基督教文化与民族传统文化相交融的宗教活动刚好填补了社区居民文化生活的空白，因而对群众有极强的吸引力。福贡基督徒的宗教生活，日有祷告，周有礼拜，月有晚会，年有“三大节日”，活动频繁。祷告是贯穿于教徒

¹ 2005年12月4日上帕村民委员会四个教堂填报，与前表格统计总数有出入，只作不完全统计，笔者说明。

² 怒江州宗教局 2003年6月10日填报资料

³ 福贡宗教局统计资料。

全部生活的宗教礼仪。教徒每天晨起、吃饭，入寝之前，以及出远门、遇凶、遇吉、婚配、丧葬、对人祝福之时，都要闭目默祷，向上帝求告、感谢、赞美。礼拜是教徒固定的集体宗教活动，每逢星期三、六晚上和星期日举行，到时凡教徒都进入教堂参加。礼拜内容一般是教牧人员用傣傣语、怒语宣讲《圣经》，带领教徒读傣傣语版本的《圣经》，用傣傣语唱《赞美诗》、向上帝祈祷等。晚会是教堂进行形象化的宗教宣传的一种活动形式。为了加强对教徒的宗教教育和吸引非教徒群众，教堂教牧人员有时组织青年男女教徒仿照《圣经》故事编演话剧，或者根据《赞美诗》歌曲内容编排舞蹈，晚上在村寨里演出。节日是跨越教堂界线的大规模宗教活动。全年有三大节日，即四月“复活节”，十月“感恩节”，十二月“圣诞节”。每个节日为期三天，在教会选择的教堂里举行，周围教堂的教徒自带三天伙食和“献上帝”的贡礼前往参加，节日活动的内容有：马扒（傣傣语“传道员”）讲演《圣经》竞赛；老人、儿童、妇女唱《赞美诗》歌曲竞赛；教徒背诵《圣经》章节竞赛，举行集体祈祷；进行文体体育活动和收集教徒献礼等。参加竞赛的教徒，由主持节日的教堂颁发少量的奖品，如纸张、铅笔之类，奖品系主持节日地点的教徒捐献。¹20世纪末，怒江傣傣族传统民歌演唱方式与基督教音乐交融的傣傣族四声部无伴奏合唱在教内教外、国内国外都广有影响。²福贡上帕等地教堂组织青年教徒排演宗教内容的歌舞，平时在本地教堂里演出，节假日则到贡山、泸水等地的教徒中演出，传播教义。每到一地，都受到教内教外群众的热烈欢迎，成为一种对群众极具吸引力的宗教活动。

1 政协怒江州委员会文史资料委员会编《怒江文史资料选辑》（第一至二十辑摘编·下卷），德宏民族出版社1994年，第1080页。

2 李福珊：《飞跃峡谷的歌声——怒江傣傣族自治州农民合唱团享誉中外》（德宏民族出版社1999年）载：1996年，应昆明第五届中国金鸡百花电影节邀请，怒江州抽调了30个农民组成合唱团参加电影节的演出。这些从来没有见过国家级大型舞台的傣傣族农民，凭着质朴、天生的歌喉，一曲四声部傣傣语合唱《友谊地久天长》，取得了意外的成功。电影节总导演黄一鹤感动得流着热泪说：“你们的演唱是我所听到的最好的演唱。”著名电影艺术家秦怡为合唱团亲笔题词：“你们才是我们心目中的明星。”1998年北京国际合唱节上，怒江州农民合唱团的傣傣族传统民歌“三大调”：“摆时”（民歌）、“莫广”（古歌）、“优叶”（山歌），唱红了北京城，成为合唱节中演唱场次最多，最受欢迎的合唱团。1999年昆明国际艺术节上，他们又向来自许多国家的著名艺术团体，演唱了傣傣族民歌“三大调”、世界名曲《欢乐颂》、美国电影《魂断蓝桥》插曲《友谊地久天长》等中外歌曲，还与加拿大合唱团同台演唱了《欢乐颂》。演出赢得全场的热烈欢呼和祝贺。

傈僳族有俗语：“有嘴不唱歌干什么？有脚不跳舞干什么？”怒族也有俗语说：“盐巴不吃不得，歌不唱不得”。歌舞是他们精神生活的重要内容和形式，也是传统文化的重要内容。而在名目繁多、活动频繁的宗教活动中，对傈僳族、怒族基督教徒而言，学习《圣经》就是一个寓教于乐地学习傈僳族文字的过程，其他的宗教活动也皆在傈僳族、怒族群众所喜爱的载歌载舞的形式和气氛中进行，即用傈僳族、怒族歌舞的“旧壶”来演绎基督教这壶“新酒”，通过丰富包括教徒和非教徒在内的广大群众的精神文化生活的方式，使传统文化与宗教文化二者有机结合起来。

2、宗教道德与民族传统道德的交融

20世纪30年代，西方传教士进入福贡以后，在对当地风土民情作了深入调查研究的基础上提出来了10条教规，或称“十条诫令”，¹要求教徒严格遵守。当时的社会情况是，“上帕夷民，最嗜烟酒，无论男女老幼，均用竹竿、竹根制为烟具，随身携带，吸食草烟。莫之非笑。酒则各户自造，分烧酒、杵酒两种。……无论何家有酒，均合村同饮，醉后不择人家，任意酣眠。即道旁村畔，亦有醉卧者，醒后始归。沿江一带，相习成风，不以为异。”²“傈僳嗜酒，故每年所获之粮食中，酿酒耗去许多。而汉商利用傈僳之癖性，常以酒贷予傈僳，而于收获时收回粮食。故酒非之为傈僳之嗜好，且进而影响傈僳之经济生活。”³烟酒嗜好，特别是酗酒成风，不仅影响到社会风气，而且影响到傈僳族、怒族的经济生活。再次，“傈僳族订婚时之聘礼，由媒人居间议定。以牛为计算单位，牛之数条寻常为二至四，亦有多至六七条者。中分活牛（也称湿牛）、干牛两种。前者指黄牛；后者系以铁锅、铁三脚架、步、酒、铜瓢、兽皮作抵，值价者可作活牛一条。聘礼若于订婚后不能付清，则于结婚时或结婚后补纳；有时甚至拖延甚久，而为子孙代为偿还者；更有新夫妇生有女儿后又还嫁外

1 《福贡基督教传播史略》，载《怒江文史资料选辑》（第一至二十辑摘编·下卷，德宏民族出版社1994年）第1101页；①不吸烟；②不饮酒；③不偷盗；④不赌博；⑤不调戏妇女；⑥不信奉鬼神；⑦禁止唱民族歌谣，跳民族舞蹈；⑧禁止教徒与非教徒通婚；⑨不准教徒吃结婚彩礼；⑩教徒与非教徒不得合作共事。

2 《纂修云南上帕沿边志》，载怒江州志办公室陈瑞金整理《怒江旧志》，怒新出（1998）字第02号，第63页。

3 西南民族学院图书馆1986年编：《云南傈僳族及贡山、福贡社会调查报告》，第145-146页。

婆家，以清夙仗者。”¹显然，“十条诫令”中的不吸烟、不饮酒、结婚不准吃彩礼三条内容，是针对当时傣傣族、怒社会族中相当普遍和浪费性极大的旧俗而规定的，其目的是为了改变旧俗迎合人心，从而促进基督教的传播。²这些被传教士、教徒共同认同的“文明”的风俗习尚慢慢成为宗教习俗、宗教道德的一部分，而且随着基督教的影响的扩大，也逐渐被非教徒所认同，也变成了民族道德规范的一部分。

尊老爱幼、原始互助、团结和睦、热情好客是傣傣族、怒族传统道德的主要内容。³民族传统道德，在世俗社会中因商品经济的冲击而逐渐消失的今天，在傣傣族、怒族地区，不但在基督教内部延续和保留最为完整，而且也成了基督教道德规范的一部分而备受推崇。据调查，信仰基督教的家庭的和睦程度、经济条件（少了熬酒这个对傣傣族、怒族而言之大宗开支）、个人精神面貌、个人的文明、卫生习惯以及待人接物的礼貌热情都与非教徒截然不同。据问卷调查，在傣傣族、怒族群众心目中，基督教徒在一定程度上与“文明”人、有“修养”的人是划等号的，这是宗教道德与民族传统道德相融合的结果，也是基督教具有强大吸引力的原因之一。

3、宗教生活与政治生活的交融

近年来，福贡傣傣族、怒族社区里，出现了身兼宗教角色和政治角色的民间“精英”人物。上帕村委会主任普邓甲是退休干部，2000年被群众民主选举为村委会主任，同时担任上帕教区的出纳。我们在对基督教徒采访时了解到，普邓甲会计、出纳业务熟悉，没有私心，教徒们信得过，被推举为出纳。在对一般群众采访时了解到，因为普邓甲是退休干部，与上帕镇、县政府的领导熟悉，好办事，又懂汉语汉字，工作认真负责，群众信得过，也被教徒民主选举为出纳。可以看出普邓甲在宗教、世俗两个群体中都有很高的威望。而从上帕镇基督教徒占总人口的59%的情况来看，一旦普邓甲被广大教徒认为有能力、可以信得过，那么在村委会干部的选举中就占有较大的优势了，所以他连续两届被民主选举同时担任村委会主

1 西南民族学院图书馆1986年编：《云南傣傣族及贡山、福贡社会调查报告》，第89页

2 李道生：《福贡县基督教情况调查》，载《怒江文史资料选辑（第一至二十辑摘编·下卷）》，第1082页。

3 《怒江傣傣族自治州民族志》，云南民族出版社1993年，第36页、第96页。

任和教区会计。在现实生活中，普邓甲确实不负众望，在村委会组织农业生产、公共设施（乡村公路、水渠、水库、水池等）建设和教会的经济管理、教堂建设等方面，上下奔走协调，要款要物，捐款捐物，在教徒和普通群众中都众口皆碑。在普邓甲身上可以看出，在傣族、怒族地区，基督教徒的政治生活与世俗生活在一定程度上是不分彼此的，以政府干部和教职人员双重身份通过政府组织和教会两个层面为普通群众和教徒服务，由此对社区产生影响。

4、基督教与传统宗教的交融

基督教之所以能够在傣族、怒族地区传播，还与这两个民族疾病繁多、经济贫困有关。“若干傣族认为疾病系由于神之谴责或鬼之作祟，故或对神祈祷祭祀，对鬼则请巫师禳除。”¹“上帕夷民，信仰（原始宗教，笔者注）祈祷，牢不可破。然无寺庙，无偶像，一有疾病，不信医药，即请巫人于郊外，择树一株，系以白纸少许而祭之。初则用鸡猪，不愈则祭之以牛羊。怒族家产，惟特牲畜。故一人有病，所祭牲畜，几至破产，一家均受其害，且一经死亡，房产器具，尽皆抛弃，另行择地徙居。其房屋构造甚易，然因赤贫已极，若死伤甚重，其后裔必至贫无立锥之地。”²“帕属每至夏秋之际，疫疠流行，死亡甚众，甚至有一户全行死绝者，挨村皆有。”³“本属医药缺乏，民智落后，故一般边民罹染疾病后，多靠祈神禳鬼。最近数年，美籍传教士莫尔仕到贡山传教兼使医药，故若干信教之边民亦渐渐习用药品。”⁴福贡的情况亦然。基督教的传入，传教士一方面给予病人一些药品治病，另一方面宣传只要信仰了上帝，鬼神就不会谴责作祟于人，教徒可以向上帝祈祷来获取驱赶抵抗鬼神的精神力量。于是多灾多病的傣族、怒族群众纷纷入了教，把祈祷的对象从过去名目繁多的鬼神转移并集中到万能的“上帝”身上，希望在虔诚的祈祷中获得力量。在教会里的教职人员也常常为病人祈祷，此时仿佛就是传统教里专门从事祈神禳鬼的巫师角色。时间迁移到21世纪，疾病仍然是傣族、

1 西南民族学院图书馆1986年编：《云南傣族及贡山、福贡社会调查报告》，第140页。

2 《纂修云南上帕沿边志》，载怒江州志办公室陈瑞金整理《怒江旧志》，第64页。

3 《纂修云南上帕沿边志》，载怒江州志办公室陈瑞金整理《怒江旧志》，第77页。

4 西南民族学院图书馆1986年编：《云南傣族及贡山、福贡社会调查报告》，第177页。

怒族人民生活中最大的恐惧和灾难，地方医疗卫生事业的落后，家庭经济的贫困，很多群众一有疾病仍然在医院治疗与教堂祈祷中兼行，特别一旦患上疑难大病又没有钱转院到内地治疗时，对宗教的力量就更加渴求，不但病人自己祈祷，患者家属祈祷，教友、教职人员也参与帮忙祈祷，把起死回生的希望寄托在对上帝的祈祷中。

除了祈祷外，从基督教换取“保佑”回报的方式还有对教堂的奉献。据调查，平时上教堂奉献是自觉自愿的，经济困难就奉献一元钱，稍好一些的就五元、十元不等，甚至捐水果、蔬菜、粮食的也有。因为要修盖教堂等公共设施，或者帮助有困难的教友而由教堂组织的奉献，捐的就多一些，需要时出工出力也很积极，奉献的目的是为了表示对上帝的虔诚。所有采访对象都说奉献的心越虔诚、奉献得越多，上帝的保佑祝福就越多，上帝回赐的力量就越大，鬼神就不敢近身，就不会生病，生了病也会治得好了。此类例子在采访时多次被教徒们提到，这说明基督教在傈僳族、怒族地区能够满足群众现实生活的需要。这仍然是用传统宗教信仰和仪式这个“旧瓶”装基督教这壶“新酒”，虽然崇拜对象的名称不同，崇拜仪式也不尽相同，但其目的却与过去信仰原始宗教，请巫师祭祀驱鬼治病没有本质的区别。在此意义上，基督教在满足群众现实愿望中，至少部分地实现了与传统宗教的交融，也正因为如此，基督教在边疆少数民族贫困地区一直有着特殊的魅力。

综上所述，傈僳族、怒族人口在福贡全县总人口中所占比例高，基督教徒在全县总人口和傈僳族、怒族总人口中所占比例也高，说明基督教在福贡傈僳族、怒族中有广泛的影响，而且在各年龄阶段、各种职业、身份的人群中广有影响，并向社区中的其他民族辐射。这种影响涉及到教徒宗教生活和世俗生活的诸多方面，在精神文化层面上，基督教文化和传统宗教文化、传统道德和宗教道德相互交融；在社区管理中，兼具宗教身份和政治身份的“精英”出现；在现实生活中，基督教与原始宗教的信仰、崇拜与仪式融和，从而使基督教在广大教徒的宗教生活和世俗生活的相融相通过程中实现“本土化”。基督教在福贡傈僳族、怒族社区的发展，在20世纪从原始宗教转信基督教的中国边疆少数民族中具有典型性和普遍性：即基督教的功能更多地体现在其满足社区群众的日常生活和精神生活需求

中，而少数民族信徒对基督教的信仰和理解仍带有原始宗教根深蒂固的烙印，基督教在与民族传统文化、传统道德、甚至传统宗教的交融中实现了“本土化”。而“本土化”的特征和过程，使基督教对傈僳族、怒族更具有吸引力和影响力。

作者单位：云南大学

19世纪前的新疆基督教

单传航

引言

新疆地区¹的基督教历史漫长而复杂，不仅与基督教在中国的历史息息相关，一脉相承，同时也是中亚基督教历史的缩影折射。在古代称为西域的这个地区，各种宗教在中亚诸民族的生存史中交织发展和较量，就如同历史上欧亚大陆的定居民族与游牧民族在这里进行的军事和政治斗争，以及他们的不同文明在这里的碰撞和融合。长期以来，基督教在这个地区的发展历史被人们所忽略，或者因为其它视角的历史性研究而被遮盖。然而，这却增加了我们需要知道这段珍贵历史的迫切性和热情。

一、景教介绍

由于“大秦景教流行中国碑”在中国和亚洲基督教历史中的重要地位，我们需要首先探讨景教在当时中原的发展历史，然后再探讨在新疆地区发展的历史。同时也因为，景教在中国的流行，主要是以首都长安为中心，而长安作为当时的国际都市，也成为漠北突厥和蒙古民族接受景教和其它外来宗教的窗口；后来，一些有景教徒存在的突厥和蒙古民族进入新疆地区，强化了这个地区既存已久的景教。

1、景教传入中国

基督教自从使徒时代开始，以保罗为首的宣教士在圣灵的带领下，从叙利亚的安提阿教会出发，在马其顿的异像引导下，将福音从耶路撒冷开

1 “新疆”这个名称是1759年由清朝中国政府命名的，本文中出现的“新疆”或者“新疆地区”，并非强调省份含义，而是指与古时大致相对应的地区，是一个不精确的范围。此外，“北疆”是指新疆天山以北地区，“南疆”是指天山以南地区，“东疆”是指天山东部尾端周围的地区，与甘肃省和青海省接邻。

始，向罗马方向传播，奠定了福音自西向东在地球上传播的历史。¹

然而，上帝并没有冷落东方人，历史证明了他对普世的眷顾和恩典。根据《大秦景教流行中国碑》记载，635年（唐·贞观9年），时值波斯帝国萨珊王朝（Sassanid，226-651年）面临伊斯兰教阿拉伯人（中国称之为“大食国”）的威胁，²波斯帝国的基督教涅斯多留派（Nestorian）传教士阿罗本，³来到唐朝首都长安（今西安市），受到唐太宗的欢迎，⁴正式将基督教传入中国，当时传入的基督教被称为景教。“景者大也，照也，光明也”，这是根据《约翰福音》中“耶稣是世上之光”的教义而命名的。⁵时逢唐朝最有作为的皇帝唐太宗执政（626-649），史称“贞观之治”，宗教政策自由，但唐太宗本人热心于佛教。⁶在随后的唐高宗时期（650-648），景教的规模可观，“于诸州各置景寺，……法流十道，寺满百城，”，可见景教已经发展到全国范围。⁷到了唐玄宗时期（公元713-755年），景教得到重视，空前繁荣；至唐代宗时期（763-779），皇帝甚至庆祝圣诞节，景教发展在中国达到第一次高潮。

781年2月4日（唐德宗建中二年一月七日），“大秦景教流行中国碑”被立，由涅斯多留宣教士景净（意思是亚当Adam）口述，朝廷参军吕秀岩书写，记载了被称为景教的基督教在中国传播的历史状况。除碑名外，碑文共有1780个汉字，正文1695字；连同侧面，一共记录了82位景教徒的名字，其中63个景教徒的汉文名字有对应的叙利亚文名字，没有汉文对应的叙利亚文名字是19个（应该是涅斯多留宣教士）。1623年或1625年（或之间），明朝天启三年或五年，该碑在西安附近被发掘，字迹依然清晰。⁸

然而，立碑之后六十四年，至唐武宗，由于道士赵归真进言，皇帝于会昌五年夏七月（845年）下令灭佛，下诏“毁天下佛寺，勒令僧尼还

1 参看《圣经》使徒行传，第16:6-10。

2 朱谦之：《中国景教》，第63-64页。

3 陈怀宇：《景教在中古中国的命运》，出自《基督教与中国》第一辑2003，主编王忠欣，第14页。

4 乐峰：《简论中国基督教》，出自《基督教与中国》第一辑2003，主编王忠欣，第33页。

5 朱谦之，第15页。

6 Valerie Hansen, *The Open Empire, A History of China to 1600*, 第196-197页，copyright 2000 by W. W. Norton & Company, Inc, printed in United States of America.

7 方豪：《唐代景教考略》，摘自《中国史学》1936年第1期，全文1,3000字。

8 本段参考朱谦之，第74-75，223-230页；同时参考《大秦景教流行中国碑》文。

俗”，称为“会昌灭法之年”，主要是打击以佛教为主的外来宗教。因此，景教、摩尼教和火祆教（Zoroastrian琐罗亚斯德教）也被取缔，共计2000多信徒被勒令还俗，包含外国人被驱逐。¹景教从此在中原地区败落。当然，与佛教被勒令还俗的26万5千信徒相比，景教对当时中国民间的影响力还是很小的，始终没有实现真正的地方化。然而，仅仅两年之后，847年，新的皇帝唐宣宗就恢复了佛教的地位，但是继续禁止景教、摩尼教和火祆教。²

当时的罗马帝国被中国称为大秦国，而这些涅斯多留派宣教士是从波斯而来，但是在碑文中基督教却被称为“大秦景教”，教堂也被称为“大秦寺”，宣教士是“大秦国大德阿罗本”，景教徒被称为“大秦寺僧”（也称为白衣景士）。³

根据中国唐朝史籍《唐会要》中记载的皇帝圣旨内容，说明了宣教士阿罗本是“波斯僧”，从远方“将经教来献上京”。另一份圣旨说：“波斯经教出自大秦，传习而来，久行中国”，接着又说：最初建教堂的时候，本来是取名为“波斯寺”，但是追根求源，应该将其“改为大秦寺”。下令改名的这份圣旨是唐朝天宝四年（745）九月颁发的。⁴

由此可见，这些涅斯多留宣教士给唐朝的印象是，他们代表的是正统的发源于罗马帝国的基督教，尽管他们是从波斯而来。当时，景教被中国称为“波斯教”、“经教”和“大秦景教”。到了元朝，景教堂被称为“十字寺”。⁵

基督教的宣教士注重《圣经》和经典神学著作的翻译，重视神学思想成果的书面积累，以及文化和教育的推进，从早期教父时代就是这样。20世纪初期，在中国敦煌发现的景教文献多达七种，有《大秦景教三威度赞》、《尊经》、《大秦景教宣元本经》、《志玄安乐经》、《序听迷诗所经》、《一神论》、《大秦景教大圣通真归法赞》。其中，除了《大秦

1 陈怀宇，第16页；朱谦之，第75页；乐峰，第33页。

2 Valerie Hansen, *The Open Empire, A History of China to 1600*, 第242页。

3 参看《大秦景教流行中国碑》碑文。

4 本段参考朱谦之：《中国景教》，第195-196页。

5 朱谦之：《中国景教》，第199页。

景教三威度赞》是翻译的，其余的都是本土的汉语神学著作。¹另外，《尊经》记载了35种景教经名，还指出景教叙利亚文经典多达“五百卅部”，其中由景教宣教士景净所翻译成汉语的经典超过30部。²这些文献都是属于八世纪的景教经典。由此可见，景教经典在唐朝是相当丰富的。此外，景教宣教士们还给中国带来了先进的医学、天文和机械制造知识。³

2、景教的来源——涅斯多留基督教派

该派的创始人涅斯迪留原来是康士坦丁堡的主教，在罗马教会具有非常高的地位。他的神学观点反对将玛丽亚称为“上帝的母亲”，同时他的基督论认为耶稣是“神人两者”的合一，不是“神人两性”的合一。换句话说来说，他认为耶稣基督不是一者，而是由上帝和人两者组合的，但他强调敬拜的对象仍然是耶稣基督一位。⁴

涅斯多留的基督论观点立刻遭到亚历山大主教西利尔（Cyril）的反对。431年，罗马皇帝狄奥多二世敦促召开以弗所会议，宣布涅斯多留的观点为异端，并产生了《以弗所信经》，确定了耶稣具有“神人两性”但是“一者”的正统基督论。

尽管涅斯多留的基督论是有错误的，但仍然属于基督教内部的神学争论，因为当时完整的神学基督论尚未形成，涅斯多留并不是挑战已经达成共识的基督论。此外，涅斯多留的基督论观点并没有和《圣经》中的内容发生直接的明文冲突。作为康士坦丁堡教会的主教，涅斯多留的基督教信仰是不容置疑的。因此，整个以弗所会议之所以定其为异端，其中政治斗争的动机要大于神学斗争的因素。⁵以至于今天人们对于把涅斯多留观点定为异端，认为其中还是有不清楚的环节，并没有充分的理由。⁶而且，在今天看来，涅斯多留关于玛丽亚不可称为“上帝的母亲”的理论是非常正确的，如果罗马天主教接受了这一观点，就不会在历史中坚持崇拜玛丽亚的

1 高永久：《西域古代民族宗教综论》，高等教育出版社，北京沙滩后街55号，1997年10月第一次印刷，第272页。

2 同上，第271-272页。

3 周菁葆：《西域景教文明》，刊登于《新疆师范大学学报》1994年第2期，第36页。

4 Bruce L. Shelley, *Church History in Plain Language*, updated 2nd Edition, Copyright 1982, 1995 by Word Publishing, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 112.

5 Bruce L. Shelley, *Church History in Plain Language*, 112.

6 同上，第113页。

错误，而这种错误是应该被称为异端的。

以弗所会议之后，涅斯多留被流放埃及，死于大约450年。¹他的追随者们逃往波斯，得到波斯萨珊王朝的国王卑鲁兹的保护（Perozes, 459-484年在位）²，并于498年建立了独立的涅斯多留派教会（即景教教会）。³当时的波斯是处于萨珊帝国时代（226-651年），与东罗马之间战事不断，景教徒们于496年通过决议而宣布独立；又于498年集会在波斯首都塞流西亚（Seleucia），宣布与东罗马断绝关系，从此不再是叙利亚教会，而自称迦尔底教会（Chaldean Church），又名亚述教会（Assyrian Church）。⁴之后，涅斯多留教会差派宣教士积极对外宣教，足迹遍布西亚、中亚、印度、小西域地区（今中国新疆），以及东亚中国内陆。

从496年开始，涅斯多留（景教）的主教一直驻在塞流西亚。651年，伊斯兰教的阿拉伯消灭波斯萨珊王朝，于是在762年，涅斯多留教会的主教驻地转移到阿拉伯帝国的首都巴格达。⁵987年之后，伊斯兰教对涅斯多留教会进行严厉迫害，景教教主也由伊斯兰教的哈利发（即国王）任命。⁶

景教还有一大特色，是与天主教不同的，即神职人员的婚姻制度。499年，涅斯多留教会召开大会，规定“上自教主下至一般信徒、修道士，依照《圣经》教导，可以与一位妇女结婚，并生养子女。”涅斯多留教会的第二任主教巴布海，就是一位结婚有妻子的主教。到了马尔阿布哈（Mar Abha, 540-552年在任）担任主教的时候（马尔Mar-hasia是叙利亚语，意思是景教的主教⁷），于公元544年召开大会，又禁止了教主和神职人员的婚姻制度。⁸

教会历史并没有忘记涅斯多留教派。1944年11月11日，罗马教皇约翰·保罗二世与东方叙利亚教会主教马尔完卡四世，在罗马签署了一个联合声明，回顾了公元431年的以弗所会议，认为当时的分歧在于表达方式不同，

1 Bruce L. Shelley, *Church History in Plain Language*, 112.

2 国王的名字参看高永久：《西域古代民族宗教综论》，第270页。

3 朱谦之：《中国景教》，第39，41页。

4 高永久：《西域古代民族宗教综论》，第270页。

5 朱谦之：《中国景教》，第43页。

6 同上，第46页。

7 Rene Grousset, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, p.300.

8 本段参考同上，第44页。

并不涉及信仰的实质，因此这种分裂是出于双方的误解，等等。¹

另外，根据《大秦景教流行中国碑》文，可以知道景教所用的新约《圣经》是27卷书，是正统的新约圣经，传讲三位一体的理论，以及弥赛亚隐藏原来的荣耀，成为肉身之人，降世代赎，还有天使宣告，从童贞女而生，五旬节，等等教义内容。

从以上涅斯多留派的这段历史回顾中，我们可以得出结论说，由涅斯多留派宣教士于唐朝传入中国被称为景教的，应该是正统的基督教，而非异端。涅斯多留派只是历史中基督教内部众多门派中的一派。新教改革家马丁·路德也认为，涅斯多留主义并非异端，这次教会的分裂应该归咎于亚历山大的主教西利尔。²因此，根据以上这些历史证据，我们有理由认为，635年是正统基督教会在中国历史中的开端。

景教在中国历史中还被称为波斯教或波斯经教，或弥施诃教、迷诗诃教，可能是“弥赛亚”的音译。例如，宋朝道家的贾善翔在其著作《犹龙录》第六卷中，列举了96种外道（外来宗教），其中第50种是“迷施诃外道”。³

3、唐朝景教对漠北民族的影响

唐朝（617-908）的景教对漠北民族的影响，应该是我们需要重视和研究的。由于唐朝的首都长安是世界大都市，许多国家的人们到这里，主要是从事商业活动。当时整个城市的人口多达100万人，其中在城墙内的就有50万人，⁴而外国人有时候可以占到总人口的三分之一。也就是说，有30多万外国人，而且是集中居住在城市西部的国际贸易市场（西市场）周围。⁵这么多的外国人，带来了各自的宗教，并且修建了崇拜的场所（教堂、寺庙、祭坛等）。当时的长安主要有三大外来宗教（已经本地化的佛教除外）：景教、摩尼教和火祆教，即当时所称的大秦、穆护、祆三大夷教。⁶

1 范爱侍：《景教碑，景教，基督教》，<http://library.ccim.org> 登载，日期不祥。

2 朱谦之：《中国景教》，第26，27页。

3 同上，第16页。

4 Valerie Hansen，第203页。

5 同上，第20页。

6 朱谦之，第75页。

这样看来，在波斯帝国的景教传教士阿罗本到达长安之前，景教就可能已经被其他波斯人或叙利亚人带入长安了。而阿罗本直接从波斯来，能够直接面见唐太宗，正如有人猜测的，可能是因为他同时也充当波斯帝国的政治使节。¹但不论怎样，在这一次的正式会晤中，阿罗本的主要身份是景教宣教士，而且因为唐太宗的欢迎态度，景教开始在以长安为中心的中国发展并繁荣。

这个时期长安也有许多来自漠北的突厥和蒙古民族，他们在这里具有其它外国人所没有的优势：精通汉族文化和语言，与汉族通婚现象频繁。之所以有这种现象，主要是在隋唐之前，鲜卑族（Tabgach，属于突厥—蒙古人）统治中国北方近一个半世纪，即北魏时期（386—534）。再加上前后三个多世纪，中国北方四分五裂，经历了六个王朝（220—589），许多地方甚至包括洛阳，都被漠北的突厥民族和蒙族民族侵入和统治。在北魏时期，鲜卑族的王室成员与汉族有影响力的家族频繁通婚，他们的后代会说两种语言。到了后期，北魏的混血统治者开始倾向汉化（包括姓氏），但是仍然精通两种语言和文化。²

建立隋朝（589—618）的皇帝杨健，其妻就是匈奴和汉族的混血儿。而杨健和后来的唐朝建立者李渊，两人虽然是来自汉族贵族家庭，但都是汉族和突厥民族的混血后代。³唐太宗的一个儿子，始终坚持说突厥语，穿戴突厥族服饰，由此可见皇室中的汉族和突厥混血的程度是多么浓重。⁴

因此，当时的长安对于那些北方的突厥等民族来说，可以说是第二故乡，他们与漠北原籍的那些民族有着亲密的血缘关系。在长安的外国宣教士们，往往拥有先进的天文、医疗和机械制造水平，很容易对这些漠北民族产生影响。⁵

除了长安这样的国际都市对漠北民族的宗教影响，还有一个因素也必须要考虑。“会昌灭法”（公元845年）之后，那些被驱逐出境的景教或其它宗教的宣教士，最容易逃亡的地方是北方蒙古草原包括今天的宁夏地区，以及西面的甘肃和青海地区。他们是职业宣教士，可能还抱有幻想有

1 朱谦之，第63—64页。

2 本段参考Valerie Hansen，第四章的内容。

3 Valerie Hansen，第196页。

4 同上，第199页。

5 本段参考Rene Grousset，译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第122—123页。

朝一日回到中原。这个时期，他们一定对所寄居的地区产生了重要的宗教影响。

总之，由于唐朝的高度发达和文明，以及在初期对景教的重视，同时由于长安城的国际都市影响力，景教宣教士的积极努力使许多靠近中国北方的民族受到了长安景教的影响，这些民族中甚至有整个部落都接受了景教。这种传统一直延续到到蒙元时代，在许多漠北民族当中景教都相当兴盛，其中著名的有克烈部、汪古部和乃蛮部。而在回鹘族中，除了摩尼教之外，景教也被他们当中的许多人所接受，以至于到后来在漠北亡国之后，他们西迁到新疆地区的高昌（今吐鲁番附近），也将景教带到了那里。特别值得一提的是，高昌回鹘人对蒙古帝国的影响重大，蒙古语是在回鹘语的基础上发展出来的，此外，回鹘人还将蒙古人带入了高昌文明：即摩尼教、景教和佛教文化当中。¹当然，也有一种可能是，景教宣教士们除了到唐朝中原之外，也主动前往漠北民族当中宣教，但应该都是以长安作为宣教基地的。

二、景教在新疆地区的传播

景教在新疆地区的传播历史，比火祆教和佛教要晚，比摩尼教和伊斯兰教要早，但是从来没有成为主导宗教。

大秦（罗马）景教碑证明了基督教在中原的传播历史。因为是从丝绸之路传来的，所以有人推测，景教应该在此之前就在新疆地区传播了。1908年（清光绪三十四年），²保罗·皮里尔特（Paul Pelliot）从甘肃敦煌发现并拿走两部景教文献：³《大秦景教三威蒙度赞》和《尊经》。其中，《大秦景教三威蒙度赞》的译者是景净，长安大秦寺的景教徒，同时也是《大秦景教流行中国碑》碑颂并序的作者。⁴“三威”可能是指“圣父、圣子、圣灵”，“蒙度”可能是指“蒙受救恩”⁵。

而《尊经》中记载说：“唐太宗皇帝，贞观九年西域大德僧阿罗本届

1 本段参考Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第215页。

2 朱谦之，第121页。

3 高永久，第271页。

4 朱谦之，第113页。

5 本段参考Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第122页。

于中夏，并奏上本旨。”¹有趣的是，虽然提到的是同一个宣教士，但这里说阿罗本是西域人士，而大秦景教碑说他是大秦（罗马）人士。根据中国学者高永久先生的研究和日本学者羽田亨的定义，汉朝和唐朝的广义的“西域”地理范围包括中亚地区，即包括东罗马帝国的部分版图；而狭义西域是以葱岭（帕米尔高原）为中心的四周地区，比现在的新疆范围要大。（我们可以用大、小西域的概念来区分）²

根据印度南部的使徒多马基督教会的档案记载，100至280年，这个教会差派宣教士穿越北部边境进入中国宣教，这里应该是指的新疆塔里木盆地西南缘地区。³

1、早期的传播

5世纪上半叶，匈奴哒族（拜占庭史学家称为Ephthalite，波斯史学家称为Hayathelite），从阿勒泰山区的蒙古草原向西扩张，占领新疆北部包括伊犁河流域至巴尔喀什湖等广大地区；440年，征服中亚等包括印度西北部在内的广大地区。⁴

有学者认为，五世纪初，景教就已经传播到巴克特利亚地区（Bactria，中国古称大夏，包含新疆南部塔里木地区）。⁵尽管哒人主要是信奉琐罗亚斯德教（火祆教），但是根据B. T. 加富罗夫的著作《中亚塔吉克古史》：“公元六世纪时，哒统治者曾派遣一名基督教士前往萨珊王朝首都，请求马尔·阿布哈一世（波斯基督徒的领袖）任命这一教士为所有哒基督徒的首领”；“公元498至762年，景教的主教一直驻在波斯塞琉西娅，由此可见，哒人所请命者是景教教徒。”⁶这位马尔·阿布哈就是本文“一（2）”中所提到的，那位禁止神职人员婚姻制度的涅斯多留教会的主教，他在位的时期是540至552年。

1 高永久：《西域古代民族宗教综论》，第271-272页。

2 同上，第1-3页（第一章绪论中）。

3 Chrissie Brown, Dates of events & people affecting the History of Christianity in Xinjiang, China, in her email to Chuanhang Shan on 11th Feb, 2004, at 14:41:11

4 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，国际文化出版公司，北京朝阳区东土城路乙9号，2004年4月第二次印刷，第71页。同时参看英文译本Rene Grousset, The Empire of the Steppes: A History of Central Asia.

5 高永久：《西域古代民族宗教综论》，第278页。

6 高永久：《西域古代民族宗教综论》，第279页。

因此，由于统治者对景教的重视，我们可以认为，景教在厌哒王国境内的新疆地区第一次的正式传播，至少是开始于六世纪上叶，但是规模怎样并不清楚。当然，在此之前，景教就已经进入新疆地区也是非常可能的，但是没有具体的历史资料。所以，公元635年景教正式传入长安和中原，也可能是景教在东亚地区整体宣教策略的延伸。也就是说，是景教在中亚和新疆地区宣教的基础上，向东亚迈出的另外一步。不过，也有学者认为，635年景教传入中原是出于波斯王朝政治求援于唐朝的意图，这也是非常有可能的。¹

2、西突厥汗国时代（556至751年）的新疆景教

565年，西突厥汗国（552-572）与波斯萨珊王朝联合，南北夹击厌哒汗国，厌哒国灭亡。之后，西突厥汗王叶护（Yabghu）室点密（Istami）于567年派遣使者前往康士坦丁堡，与拜占庭（东罗马）的国王查士丁二世（Justin II）联盟，从南北共同夹击位于两国中间的波斯帝国。²大约在597年，波斯萨珊国王巴赫尔（Bahram）向西突厥投降，西突厥占据了大片波斯的领土。³此时，西突厥版图广阔，占据了阿勒泰山以北、哈密以西⁴至里海和波斯，南到兴都库什山以北的“吐火罗”地区。⁵也就是说，今天的整个新疆地区都包含在其中。

西突厥此时的宗教主要是萨满教，⁶但是，厌哒人的火祆教（琐罗亚斯德教）和景教也开始在西突厥人当中传播。⁷或者说，西突厥人当中本来就有信奉景教的。因为拜占庭的使节们发现这些西突厥人“崇拜火、空气和水”，这看起来有浓重的火祆教成分；“有巫师给他们预言未来”，这是突厥—蒙古人的传统萨满教；更有意思的是，“他们只崇拜唯一的天地创造者，尊称他为上帝，并向他祭献马、牛和羊”，⁸这似乎有浓郁的古犹太教色彩。或者说，这是多种宗教混合而成的信仰，包括景教的教义。但

1 朱谦之，第63-64页。

2 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第84-86页。

3 同上，第86页。

4 同上，第84页。

5 同上，第87页。

6 同上，第85-86页。

7 高永久：《西域古代民族宗教综论》，第279页。

8 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第85-86页。

是，法国历史学家勒内·格鲁塞（Rene Grousset）认为这是在崇拜突厥人的神“腾格里”。¹不论怎样，景教在新疆地区的传播并没有因为王国的更换而中止。

630年，唐太宗击败东突厥，俘虏了其汗王颉利（Hieli）。²同年，西突厥汗国内乱而崩溃，余部于642年被唐太宗的将领郭孝恪击败。³前面提到过，由于唐太宗的开明态度，景教于635年正式传入长安，受到唐王朝的支持。因此，我们有理由推测，当唐朝开始成为亚洲高原的霸主时，在642至750年这100多年中，新疆地区的景教传播无疑会受到唐朝的保护和支持。虽然后来唐朝对中亚的控制逐渐衰弱，但是对新疆地区的驻军控制一直持续到790年（唐贞元六年）。⁴下面的证据说明了景教在当时新疆地区的繁荣。

“公元781年，景教的总主教提摩太（公元778至823年）写信给马罗尼惕（Maronites）时说：‘突厥国王偕几乎所有他的国内（的居民），放弃了古昔的偶像教，成了基督徒。他致书我们请求在其国境内建立大主教。我们这样做了。’”⁵这里提到的放弃传统的偶像教，应该是指的突厥—蒙古人传统的萨满教，或者是当地的佛教。

提摩太在给拉班（意思是神甫或修士⁶）薛尔吉斯（Raban Sergius）的信中也说，他已经为突厥人任命了一名主教，并准备为吐蕃（今西藏）人也任命一名。⁷1954年，在今吉尔吉斯国的首都比什凯克以东的阿克伯申附近，发现一座八世纪的基督教堂，是叙利亚大圆顶和中亚围墙的建筑风格，以及一块基督徒墓地。⁸这里离现在的新疆西部边境已经近了。当时，这个地区和今新疆同属于西突厥领土。

西突厥汗国于751年灭亡。之后在西突厥的领土上，形成多个突厥汗国，以及吐蕃国。提摩太信中所说的突厥国王，应该是指天山以北的某个突厥汗国，因为天山以南尚未突厥化。当时的天山北部主要有三个突厥语

1 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第85-86页。

2 同上，第91页。

3 同上，第94页。

4 厉声主编：《中国新疆历史与现状》，第32页。

5 高永久：《西域古代民族宗教综论》，第280页。

6 Rene Grousset, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, p. 300.

7 同上。

8 同上，第282页。

民族：古兹（Ghuzz）、葛逻禄（Qarlug）和托古兹古兹（Toghuzghuz），有关资料证明，古兹是一个基督徒部落。¹生活在伊犁河流域的葛逻禄人也主要是信奉景教。可见，尽管当时景教的传播中心是撒马尔罕，²但景教势力已经覆盖新疆地区甚至吐藩（西藏）。许多学者也认为，景教的传播路线应该是南丝绸之路，与唐玄奘回到长安的路线一致。³

但是，为什么景教能够在吐藩（西藏）设立主教呢？中国古代的历史学家间接地为我们提供了证据。众所周知，吐蕃国是塔里木盆地（南疆）的南邻，曾经在665年侵入南疆塔里木盆地，占领喀喇沙尔、库车、于阗和喀什噶尔（今新疆喀什市）四个重镇，694年才被唐朝武则天军队逐回。⁴但是，700年，吐蕃和唐朝之间再次爆发争夺塔里木盆地的战争，因为这里是丝绸之路的重要通道；750年，唐朝将领高仙芝彻底击败吐蕃人。⁵755年安史之乱的时候，吐蕃再次侵入塔里木盆地；790年，尽管被回鹘人击败，吐蕃人仍然控制着塔里木南缘，于阗是其势力中心。⁶

根据这段历史就容易明白，当提摩太于781年写信提到为吐蕃设立一名主教，当时吐蕃仍然占据着塔里木盆地南缘，所以，将要派出的主教可能是前往于阗上任。

因此，西突厥汗国的时代（556至751年），应该是新疆地区历史中基督教的稳定发展时期。到了781年唐朝控制新疆地区时期，这个地区的景教毫无疑问已经进入了第一次繁荣时期，而这种繁荣并不只局限于塔里木盆地的西南部边缘和天山以北的地区，新疆东部地区的景教在唐朝也是繁荣的。但是，另外一点也是无须质疑的，那就是，当时塔里木盆地和新疆东部的的主导宗教仍然是佛教，新疆地区和敦煌的考古发现证明了这一点。

3、东西回鹘汗国时期（840至1130年）的新疆景教

843年，来自漠北蒙古草原的西迁回鹘人来到高昌（今新疆吐鲁番地区）一带定居，主要信奉摩尼教，以及景教，史称高昌回鹘或东回鹘。他

1 Rene Grousset, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, 第280页。

2 同上，第281页。

3 同上，第285页。

4 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第106-107页。

5 同上，第120-121页。

6 厉声主编：《中国新疆历史与现状》，第31-32页。

们建立了历史中著名的高昌文明，对中亚地区产生了深刻影响，并用文化征服了后来的蒙古帝国，如同西方历史中的古希腊文化征服了罗马帝国。在西迁之前，779至789年，回纥（回鹘）帝国在巴嘎·塔前汗王（Bagha Tarqan）的统治下，许多回鹘人接受了基督教（景教）。¹

1905年，德国中亚学术探险队的成员勒科克（A. Von Le Coq），²在新疆吐鲁番的高昌古城外发现了高昌回鹘的景教遗址，属于第九至十世纪的文物。³其中一处是教堂遗址，在城东门外，包括两幅壁画，一幅是耶稣被人们欢迎进入耶路撒冷的《棕榈主日》（或《圣枝节》）收藏于德国西柏林国立美术馆；另外一幅是手持十字架的骑士。还有一处是景教修道院遗址，在吐鲁番北部的布拉依克水盘附近。⁴修道院遗址中还出土了大量景教文献，“有圣经文选、礼拜书、布道书、教规、宗主教言论集、药方等等，分别用叙利亚语、粟特语、中古波斯语、婆罗娑语、新波斯语、回鹘突厥语写成，其中叙利亚语的文献最多”。⁵

751年中国唐朝军队在恒逻斯河（Talas）战役中，被阿拉伯联军击败后，帕米尔高原以西的中亚地区就被伊斯兰势力所控制。于是，有学者认为，原西突厥境内的景教徒在穆斯林的强大势力压迫下，开始东移进入高昌地区，⁶与新疆境内的本地景教徒汇合，从而使高昌成为新疆东部的基督教中心。这是非常合理的分析结论。这个时期，由于西迁高昌回鹘的宗教宽容政策，景教在这里与佛教、摩尼教和火祆教能够共处，但是与佛教和火祆教之间也有斗争。⁷这或许能够说明为什么景教堂遗址是在城门外。

从其规模、经典来看，九世纪新疆中北部和东部高昌一带的景教，其教会机构已经相当成熟。除来自东部中亚地区躲避伊斯兰教势力的景教徒之外，高昌回鹘中本来就有一部分人信奉从漠北带来的景教。但是，有一点也是需要明确的，由于高昌回鹘的政治性宗教是从漠北带来的摩尼教，以及高昌当地根深蒂固的佛教，所以景教对当地文化的影响未必有深度。

1 Copied from Dates of events & people affecting the History of Christianity in Xinjiang, China, by Chrissie Brown, her email on 11th Feb, 2004, at 14:41:11

2 朱谦之：《中国景教》，第192页。

3 厉声主编：《中国新疆历史与现状》，第102页。

4 同上，第102页。

5 同上。

6 同上。

7 同上，99-102页。

由于伊斯兰教控制新疆北部的时间比较晚，再加上天山山脉和阿勒泰山脉的自然保护屏障，一些北部的突厥语民族的景教传统保持得比较好，尤其是古兹人、伊犁河流域的葛逻禄人和西蒙古的乃蛮部落。这种传统一直持续到蒙古帝国时期，并在伊犁河谷地形成景教中心。

与此同时，新疆南部塔里木盆底南缘的景教仍然存在，并且可以认为是属于781年提摩太所提到的那个教区。在塔里木盆地南部的米兰，日本大古探险队发现了景教特点的壁画，以及一幅画在木板上的水粉画，画着有翅膀的天使，现被收藏于东京国立博物馆。¹在10世纪的时候，萨曼王朝的米萨尔说在拔西（今塔里木南缘的策勒县）都城，看到过基督徒。²这一点也与伊斯兰教在新疆扩张的历史吻合。尽管从910年开始，喀喇汗朝开始强制推行伊斯兰教，并于公元960年向于阗发动圣战。但是直到1006年，才将佛教势力的坚固堡垒（新疆地区的三大佛教中心之一）——塔里木盆地南缘的于阗国（今和田）拿下。在此之前，新疆南缘的景教和佛教一样，没有理由自行消失。

基督教会的历史证明，基督教的生命力非常旺盛，在受迫害环境中的表现尤为坚强。即使遭受罗马帝国时代那样的残酷迫害，基督教依然继续发展壮大。所以，当伊斯兰势力开始在南疆塔里木盆地的西南缘，以喀什噶尔为中心扩张时，即使是温顺的佛教徒都依然坚持斗争，那么，景教徒就更不会轻易放弃他们的信仰，只是会转入低潮而已，但并没有消失。

东西回鹘汗国时期的景教在新疆地区主要有两个中心：天山北部伊犁河流域和新疆东北部的高昌地区，这是景教在伊斯兰教迅速扩张形势下的一次复苏。景教曾经繁荣的塔里木地区，到了1006年，已经成为伊斯兰教的势力垄断范围；同时，佛教也在这个地区也被迫退出了盛行千年的历史舞台。

4、西辽时期（1130-1218年）的新疆景教

西辽契丹人（西方历史学家称“哈刺契丹”，即“黑契丹”）在统治西域时，实行宗教宽容政策，景教在新疆地区有大的复苏和发展。同时，

1 周菁葆：《西域景教文明》，第34页。

2 厉声主编：《中国新疆历史与现状》，第102页。

在天山以北地区（北疆）景教仍然存在于那些突厥部落中。¹根据景教文献的记载，在12世纪，²景教的总主教以利亚三世（Elijah III）甚至在喀什噶尔（今新疆西南边缘的喀什市）建立了教区，³并于1180年任命约翰为主教；他之后的主教是撒不利（Sabrisho）；1266年，总教主天合任命约翰为哈密主教（今新疆东部边缘）。⁴在当时的西域地区，景教共有25个教区，其中喀什噶尔是第19教区。⁵

有人认为，西辽的统治者信奉佛教，⁶这一点是有道理的，但是却忽略了景教也是西辽的重要宗教。我们知道，西辽契丹人来自漠北蒙古的东北地区（今热河一带），曾经在696年侵入山海关，直至北京。⁷10世纪初，契丹首领耶律阿保机（909-926年）称汗。根据《后代史书》记载，他将自己的部落进行过浮浅的表面性汉化（主要是服装等方面⁸）；947年，他的继承人确立“辽”为国号。⁹这种汉化过程也可能导致了对汉族宗教文化的接受，佛教和儒教的传播应该是主流。但是，更有可能的是，景教是契丹人在汉化之前就已经从长安接受的宗教，比他们当中的佛教更有势力。

在这一时期，尽管伊斯兰教已经成为新疆西南部地区的主导宗教，但是由于西辽的统治，伊斯兰被迫暂时放下武力宣教，开始和平传教。于是，原先在塔里木西南边缘，也就是丝绸之路南线的景教开始重新抬头。而原先在喀什噶尔辉煌一时的喀喇汗（西回鹘）王朝，此时已变成一个伊斯兰教突厥小王国，臣属于西辽契丹国，¹⁰但喀什噶尔毕竟还是伊斯兰势力的中心。景教之所以这个时候在这里设立教区，并不一定意味着这里的景教非常繁荣。因为根据基督教宣教历史的特点，尤其是涅斯多留派的执拗精神和宣教的勇气，他们在这里设立教区应该是为了与伊斯兰势力抗衡。

1 厉声主编：《中国新疆历史与现状》，第102-103页。

2 高永久：《西域古代民族宗教综论》，第287页。

3 厉声主编：《中国新疆历史与现状》，第103页。

4 周葆菁：《西域景教文明》，第32页。

5 高永久：《西域古代民族宗教综论》，第287页。

6 厉声主编：《中国新疆历史与现状》，第104页。

7 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第127页。

8 同上，第129页。

9 同上，第128页。

10 同上，第198页。

毕竟，在过去的200年里，他们已经见证到伊斯兰的强大挑战性，这与他们早期和佛教之间的和平相处是截然不同的。于是，他们意识到这是一场生死存亡的宣教斗争。而且，景教在这里设立教区，应该也是在整个中亚受到伊斯兰势力压迫的整体形势下，所作出的宣教重点东移的调整。

西辽统治时期新疆地区的宗教特点是，伊斯兰教、佛教和景教并存，其中伊斯兰教和景教都重视宣教活动。这个时期，伊斯兰教开始传入天山以北的地区（北疆）；景教在天上以北的宣教活动也在进行。当时，生活在古城（别失八里，中国古称北庭，今北疆的吉木萨尔县境内）、高昌（吐鲁番）、哈喇沙尔（焉耆，位于天山中段盆地）和库车（古称龟兹）一带的回鹘人信奉佛教和景教，北方葛逻禄人当中，有一部分人生活在伊犁河下游，多数信仰景教。¹西蒙古的乃蛮部，在塔阳汗王的统治下，占据着阿勒泰山区（北疆）和西蒙古，他们当中有大量的景教徒。²

德国学者不仅在吐鲁番发掘到景教遗物，还在伊犁地区和七河（Semirechie，或Semiryetodie）发现了景教墓碑。³中国考古学者也在今北疆伊犁地区霍城东北11公里处，发现了古代阿力麻里城景教的遗址，出土了刻有十字架和叙利亚文的石刻墓碑两块（分别放在新疆乌鲁木齐市少数民族博物馆和伊宁市的伊犁博物馆），被认为是12至13世纪乃蛮部落景教徒的坟墓。⁴我们在上面提到，这里是属于西辽的疆域，伊犁河下游是信仰景教的葛逻禄人。因此，整个伊犁河流域看起来都是景教的势力范围。根据历史记载，1218年，当成吉思汗派军队征讨西辽的时候，当时伊犁河上游地区⁵的统治者不匝儿的部落是以阿力麻里城为首都。⁶总之，北疆的伊犁河谷在当时是景教地区，而阿力麻里无疑是景教中心。

1203年，拥有大量景教信徒的乃蛮部落与许多西蒙古部落联合，其中包括位于今山西省和绥远城北部的全体信仰景教的突厥部落汪古部人，共同对抗成吉思汗从东蒙古入侵。⁷这些位于中原北面的突厥部落，之所以如

1 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第197页。

2 同上，第199页。

3 朱谦之：《中国景教》，第172页。

4 厉声主编：《中国新疆历史与现状》，第103页；高永久：《西域古代民族宗教综论》，第287页；罗振权、李长生主编：《新疆旅游基础知识》，第1页。

5 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第197页。

6 同上，第199页。

7 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第175页。

此流行景教，应该是因为受到近邻中国唐朝时期长安景教的影响。

法国历史学家勒内·格鲁塞在书中提到，成吉思汗在蒙古地区的臣民，信仰萨满教、佛教和景教。¹由此也可以看出，在蒙古成吉思汗（1162—1227）统一蒙古之前，在汉人的中原、蒙古人的漠北草原和突厥人的西域，景教在500年里所达到的宣教程度、规模和范围之广，远远超过人们通常所认为的。不可否认，这些游牧民族发达的骑马交通方式，也是非常有助于宗教传播的。

1204年，乃蛮部等抗蒙联军战败，²1208年，成吉思汗统一漠北蒙古地区，乃蛮部的一位王子屈出律逃往西辽（哈喇契丹）。³当时的西辽国王耶律（或古儿汗）直鲁古在巴刺沙衮，亲自接纳了屈出律，并在同年将自己的女儿嫁给了他，⁴而这位西辽契丹公主是一位虔诚的景教徒。⁵在西辽末期，景教可能已经成为其国教。

西辽国王耶律直鲁古对逃亡者屈出律的热情，显然也是异常的。因为这一举动无疑会得罪强大的成吉思汗蒙古国，并且乃蛮部落已经被灭了，收留其王子不存在政治上的好处。然而，这位西辽国王不但收留了王子，还将女儿嫁给了这位流亡的王子。历史学家毫无疑问对此感到惊奇。法国历史学家勒内·格鲁塞认为，和乃蛮部落的许多其他人一样，屈出律很有可能是一位景教徒，⁶至少，他是被乃蛮部落的景教文化所培养出来的王位继承人。⁷还有一种可能，就是西辽国王也是一位景教徒。这样，事情就容易理解了。毕竟，基督教注重以信仰为基础的婚姻，新旧约《圣经》都强调了这一点。

西辽末期，由流亡王子成为统治者的屈出律，改变了宗教宽容政策，开始严厉打击伊斯兰势力。⁸事情的原因是这样的。1211年，这位来自阿勒泰山西蒙古地区前乃蛮部的逃亡王子屈出律，起兵推翻自己的岳父—契丹

1 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第220页。

2 同上，第177页。

3 同上，第177页。

4 同上，第198页。

5 同上，第199页。

6 同上，第199页。

7 同上，第198页。

8 厉声主编：《中国新疆历史与现状》，第104-105页。

汗王耶律直鲁古，成为西辽的最后一个汗王。¹同年，屈出律派往南疆喀什噶尔的管理者被杀。²于是，屈出律派兵围攻喀什噶尔达两、三年之久，城内的居民最终投降。由于他和妻子的景教信仰，他想让喀什噶尔和于阗的穆斯林改信佛教或景教。于阗的阿訇（阿拉伯人称伊玛木，意思是教长）由于坚决反对，被屈出律钉在清真寺的大门上。这样，喀什噶尔的穆斯林被迫臣服，³而喀什噶尔此时又恢复了（新疆）南部地区的景教中心地位。

可以看出，屈出律和妻子推广景教的决心不仅仅是出于政治目的，同时也来自景教信仰的宗教动机。这无疑为景教在新疆地区的恢复和发展，提供了有利的机会，这一点在下面的历史阶段中能够看到。

西辽时期新疆地区已经有三个基督教中心，西南部的喀什噶尔（今喀什），西北部的阿力麻里（今霍城县），以及位于新疆东北地区的唐朝时期就成为景教中心的高昌（今吐鲁番）。这个时期，景教在新疆地区主要是处于维持和生存的状态。

5、蒙古帝国时期（公元1206—1368年）的新疆景教（也里可温教）和天主教

1209年，成吉思汗在西征中，首先招安了高昌回鹘；⁴1218年，派兵击败西辽，将屈出律汗王杀死，将整个（新疆）地区纳入帝国版图。

蒙古人的统治也是采取宗教宽容政策，他们信奉传统的萨满教，崇拜腾格里（某种意义上“神”概念）。成吉思汗认为腾格里是住在鄂河发源地的不儿罕合勒敦这座圣山上（今肯特山）。⁵但是正如前面提到的，成吉思汗的臣民当中，有不少是信奉佛教和景教的，不仅如此，在成吉思汗之后，许多蒙古王室的重要成员和朝廷要员都是景教徒。这个时期，新疆地区的景教继承了西辽时期的规模，并且得到了进一步的发展，达到了历史中最为繁荣的程度和规模。

根据方豪的《中西交通史》，13世纪在蒙古帝国范围内，新疆地区的喀什噶尔、叶尔羌（莎车）、于阗、高昌（吐鲁番）、哈密、阿力麻里

1 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第198页。

2 同上，第199页。

3 同上，第199页。

4 田卫疆：《新疆历史》，第40页。

5 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第183页。

(伊犁)、轮台, 都有景教教堂。¹尤其是在畏兀儿人当中, 景教徒数目众多, 以至于亚美尼亚史学家海敦把畏兀儿人的汗国称为“迭屑”国, 即景教徒的叙利亚语发音, 这是波斯和中亚对景教徒的统称。²“迭屑(Tarsa)”, 就是在《大秦景教流行中国碑》文中的“达娑”。³在蒙古帝国时期, 蒙古人根据叙利亚的发音, 也将景教称为“也里可温”(Arkagun或Arka'un)教。⁴

道教的丘处机(长春真人)(Taoist monk Qiu, Chang Chun)曾经受成吉思汗之召, 于1220年从中国出发, 于1222年5月到达阿富汗朝见成吉思汗; 他在《长春真人西游记》卷上写道: “九月二日, 西行四日, 宿轮台之东, 迭屑头目为迎。”⁵

在1221—1224年期间, 丘处机的西行旅程是由成吉思汗的著名侍臣, 克烈部出身的景教徒镇海(Cinqai, Chinkei)所陪同。⁶这就解释了为什么迭屑头目会出来迎接。

根据法国圣路易派往蒙古的圣方济会士——鲁卜鲁克的威廉(William of Rubruck)的游记,⁷在13世纪的蒙古帝国时代(蒙元时期), 在畏兀儿人所有的城市里(主要指今乌鲁木齐、吐鲁番、喀喇火州以及附近地方), 都有景教徒与伊斯兰教徒杂居的情形。⁸而且在蒙古朝廷的宴会上, 景教徒神甫总是站在第一排向可汗敬酒, 后面才是穆斯林、佛教徒和道士。⁹当鲁卜鲁克见到蒙哥大汗的时候, 充当翻译的是蒙哥朝中的一位景教徒。¹⁰他还在和林(新疆北部)的一座景教堂里参加复活节礼拜。¹¹

由此可见, 当时在新疆地区的景教是相当繁荣的, 伊斯兰教的势力受到蒙古帝国宗教政策的压制。而且, 由于蒙古王室中景教徒的影响和蒙古帝国对景教的重视, 在整个中国的范围内, 景教的情况也是相当成气候

1 周葆菁:《西域景教文明》,第32页。

2 余太山主编:《西域文化史》,第304页。

3 朱谦之:第175页。

4 Rene Grousset, 译者:黎荔、冯京瑶、李丹丹,《草原帝国》,第246页。

5 年代参考《草原帝国》,第209页;周葆菁:《西域景教文明》,第32页。

6 朱谦之:《中国景教》,第173页。

7 同上,第235页。

8 高永久:《西域古代民族宗教综论》,第286页。

9 Rene Grousset, 译者:黎荔、冯京瑶、李丹丹,《草原帝国》,第236页。

10 Rene Grousset, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, p. 280.

11 《草原帝国》,第237页。

的。例如，作为“海上丝绸之路”东方终点站的中国福建泉州港，也是一个重要的景教管区。¹根据当时镇江地方志的记载可知，整个中国范围内有“也里可温掌教司七十二所，”这是类似于教区的一种编制（多达72个教区），由此可见基督教在当时的繁荣。²此外，马可·波罗的游记，以及西方基督教使节们的游记，都记载了景教在中国的这些情况。也就是说，继唐朝之后，蒙元时期是景教在新疆地区和中原的第二次发展高潮。但是，需要注意的是，景教在中原以及东南沿海地区的繁荣，应该主要是在非汉族人口当中。³

1245年4月16日，罗马教皇英诺森四世派遣圣方济会士——布兰嘉宾的约翰（John of Plano Carpini）前往蒙古，次年7月22日到达，参加了蒙古帝国在成吉思汗的孙子们当中选举新可汗的忽邻勒塔大会，并带去了教廷致蒙古人的信。⁴信中希望蒙古人不要攻击其它国家，并劝他们能够信奉基督教。这位教廷的使节亲眼看到贵由王子被选举成为可汗，还看到景教徒们在新可汗的帐前做弥撒。这位新当选的可汗欣赏景教，他的主要大臣、教师合达（Qadaq）和丞相镇海等人都是景教徒。⁵贵由向教廷使节表示了对象教的重视，但是却在致罗马教廷的信中威胁他们不要传教。这可能是出于政治目的，因为罗马教廷希望蒙古能够归顺教廷。事实上，贵由可汗开始承担保护东方所有基督徒的责任；是他提拔了原属于克烈部（Kerayit）的景教徒镇海为丞相。⁶这位教廷的使节约翰（或称为布兰嘉宾）从蒙古回去后，高度赞扬蒙古的严明法律。⁷

此外，蒙古王族重要成员中也有许多信奉景教的。例如成吉思汗的儿子拖雷（Tolui）的妻子唆鲁忽帖尼（Soyurghaqtani），原克烈部的一位公主，就是一位景教徒。⁸这位基督徒公主的三个儿子后来都成为汗王，分别是：帝国大汗蒙哥（Mongka），元朝皇帝忽必烈（Kublai）后成为帝国大

1 朱谦之：《中国景教》，插图20的说明。

2 同上，第183页。

3 陈怀远：第16页。

4 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第230页。

5 同上。

6 同上，第231页。

7 同上，第184页。

8 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第232页。

汗)，和帝国波斯区的伊利可汗阿鲁浑（Ilkhan Hulagu）。¹正是她和成吉思汗家族的长老式人物拔都（其儿子撒儿塔也是景教徒²）联合起来，首先将她和拖雷的大儿子蒙哥推到大汗的位置上。蒙哥则将蒙古帝国恢复到成吉思汗时代那样的强盛。³并且因为母亲的缘故，蒙哥可汗对景教特别优待，任命原克烈部的景教徒孛鲁合（Bolghai）为丞相（蒙哥处死了前任丞相镇海⁴）。但是同时，出于政治利益原因，他也支持佛教和道教。⁵

蒙哥可汗之后，他的弟弟忽必烈征服了中原，元朝中国正式开始。他本人倾向佛教，反感伊斯兰教，⁶并于1291年颁旨，禁止穆斯林在中国传教。⁷同时，和先辈们一样，忽必烈继续重视景教，在景教节日里，他在自己的营帐里与景教牧师们一同庆祝；根据马可·波罗的游记，忽必烈于公元1289年专门成立一个机构来管理帝国的景教事务。⁸

1271年，马可·波罗随父亲和叔叔前往元朝中国。他们沿着古丝绸之路来到喀什噶尔，在那里看到一个景教教堂和教会。沿着丝绸之路越往东行，景教教堂就越多（最多三个），但是远远不如佛教寺庙多。⁹喀什噶尔只有一座教堂，可以证明我们在前面的推论，即尽管是第十九教区，但西辽时期喀什的景教并不非常繁荣。毕竟，那里是穆斯林的王国。当然，这里基督教之所以能够延续，主要还是得益于西辽王朝的专门保护和推广。此外，马可·波罗的游记还证实，当时在叶尔羌（今莎车）、于阗（和田）、阿力麻里（伊犁）、轮台、高昌（吐鲁番）和哈密等新疆南部地区，都有景教堂或景教徒。¹⁰其中，叶尔羌有景教派和雅各派（Jacobite）的基督徒，赤斤塔拉斯有景教派基督徒，在北疆地区的伊犁还有圣方济各的天主教神父驻扎。¹¹

1 单传航：波士顿大学2007秋季学期论文，《蒙古包上帝的国度》（英文版），第8页。

2 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第235页。

3 同上，第233—234页。

4 同上，第233页。

5 同上，第234页。

6 同上，第243页。

7 同上，第249页。

8 同上，第246页。

9 同上，第251页。

10 厉声主编：《中国新疆历史与现状》，第103页。

11 朱谦之：《中国景教》，第181页。

根据涅斯多留教会总部用叙利亚文写的，关于畏兀儿族景教大主教（马哈昔）亚巴·阿拉哈（Mar Yahbh-Allaha III，原名马考斯Markos）和主教巴·扫马（Bar Sawma）的传记，他们这两人（被称为拉班，意思是神甫或修士）在从元朝大都（北京）前往耶路撒冷朝圣的路途中，经过宁夏地区，受到当地基督徒的热烈欢迎。在今宁夏、甘肃、敦煌、青海地区，当时都有景教教会。¹这个时期，原本基督教就繁荣的新疆东部，已经与这些地区联成了一大片景教势力的范围。

大约在1278年，²蒙古帝国中国元朝忽必烈可汗派遣这两位畏兀儿族景教徒修士，从北京出发，前往耶路撒冷朝圣。³当时蒙古帝国波斯区的蒙古军队正在和埃及的穆斯林军队打仗，两人无法继续旅行，就停留在巴格达；当时的景教大主教马丹哈对这两位蒙古帝国大汗派遣的朝圣使者，表示了热烈的欢迎。⁴1281年，大主教去世，年仅三十六岁的亚巴·阿拉哈被按立为新一任的景教大主教，直到1317年11月去世。⁵1287年，驻波斯的蒙古宗王伊利可汗阿鲁浑为了联合基督教西方夹击伊斯兰教的叙利亚，就任命已经成为主教的巴·扫马，作为大使到欧洲各国并朝见教皇。⁶马考斯在巴格达担任大主教期间，景教势力达到历史中的最高点。

此外，值得一提的是，元朝中国的著名文学家马祖常，也是一位畏兀儿族景教徒。⁷

1289年，教皇尼古拉四世派遣圣方济会士——孟德高维诺的约翰

1 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第248-249页，同时参看英文译本。

2 Edited and with an introduction by Christopher Dawson, Translated by a nun of Stanbrook Abbey, p.xxviii, *The Mongol Mission, Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Sheed and Ward, New York, 1955.

3 Translated from the Syriac by Sir E. A. Wallis Budge, K.T., *The Monks of Kublai Khan Emperor of China, or the History of the Life and Travels of Rabban Sawma, Envoy and Plenipotentiary of the Mongol Khans to the Kings of Europe, and Markos who as Mar Yahbh-Allaha III Became Patriarch of the Nestorian Church in Asia*, London, the Religious Tract Society, Manchester, Toronto, Madrid Lisbon, Budapest, first published in 1928, made in Great Britain, p. 6 (Introduction).

4 同上。

5 同上，第49页。

6 Samuel Hugh Moffett, *A History of Christianity in Asia, Volume I: Beginnings to 1500*, [Marynoll, New York]: Orbis Books, fourth printing, September 2004, p. 432-434; Sir E. A. Wallis Budge, K.T., p. 37-38. 厉声主编：《中国新疆历史与现状》，第103页。

7 周葆菁：《西域景教文明》，第36页。

(John of Monte Corvino) 作为出访蒙古帝国的使者。¹从罗马出发, 约翰(或称为孟高维诺或孟德高维诺)携带书信前往元朝中国, 于1291年参见了忽必烈的孙子——铁木耳大汗。约翰在北京修建了两座天主教堂, 在几年的时间里为一万多蒙古人洗礼。²这是天主教第一次正式传入中国中原地区。同时这也就是在唐朝的景教被赶出中国之后, 基督教再次正式传入中原。

早在1249年, 法国路易九世就派遣多明会士——安德·隆如美前往蒙古递交国书, 之后在新疆境内传天主教, 并且主要集中在当时察合台汗国的首都阿力麻里(今霍城县), 并受到汗王的优待。³1340年, 察合台的新任汗王开始强制推行伊斯兰教, 强令天主教徒放弃信仰, 否则处死;⁴由教皇本尼迪狄克十二世差遣担任阿力麻里主教的圣方济宣教士伯康德的理查德(Richard of Burgundy)在阿力麻里城被杀, 一同殉教的还有其他一些圣方济宣教士(其中一位是印度人), 及一位意大利商人。⁵1338年或1339年, 教皇本尼迪狄克十二世派圣方济各会的教士——马黎诺里的约翰(John of Marignolli), 前往元朝中国并于1342年到达, 担任北京的主教; 1340年春天, 当这位约翰(或称为马黎诺里)路过阿力麻里城, 在那里修建了几年前因宗教迫害而遭破坏的基督教堂。⁶

由以上这些历史事件可以看出, 蒙元时期, 罗马教廷的使者常常是取道丝绸之路北线进入中国的, 其中北疆伊犁河谷的阿力麻里城(今霍城县)是北线的重要城市之一。南部的丝绸之路也在通行, 新疆南部的喀什噶尔是必经的大城市。所以, 新疆南北的这两座城市成为基督教中心也是理所当然的事情(尽管喀什噶尔的基督教已经成为伊斯兰教海洋中的孤岛)。此外, 高昌地区景教的重要地位仍然保持着。

关于南北这两条丝绸之路, 在马可·波罗的游记和裴哥梯的《贸易习

1 Christopher Dawson, p.xiii.

2 Rene Grousset, 译者: 黎荔、冯京瑶、李丹丹, 《草原帝国》, 第258页。

3 厉声主编: 《中国新疆历史与现状》, 第103页。

4 同上。

5 Edited and with an introduction by Christopher Dawson, Translated by a nun of Stanbrook Abbey, *The Mongol Mission, Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteen and Fourteenth Centuries*, p.xxxiv.

6 Rene Grousset, 译者: 黎荔、冯京瑶、李丹丹, 《草原帝国》, 263页。

惯》中都有记载。¹此外，元朝时期还有一条繁荣的海上大道，是从欧洲直达中国南方的泉州港（今福建泉州市），这就是著名的“香料之路”，²也有人称之为“海上丝绸之路”。

总之，由于蒙古帝国王室对景教的重视，东西方交通的方便和发达，以及与西方罗马教会的频繁接触，景教和天主教在蒙元时期的新疆地区和中原的兴盛超过了唐朝，是中亚和中国古代史中最为繁荣的时期。

6、蒙元之后新疆地区基督教的衰亡

1368年，朱元璋领导汉族人将蒙古人逐出中原，宣告了元朝的灭亡。同时，也将元朝的一切文化学说，包括所推崇的基督教，一并列入禁止的行列。³这是继唐朝之后，基督教第二次被迫离开中国。

1529年，明朝势力退出东疆哈密，信奉喇嘛教的西蒙古的瓦剌人在葛尔丹汗王的带领下，占领新疆北部，他们信奉西藏的喇嘛黄教。1681年，又占领新疆南部，遂形成准葛尔帝国。

基督教在新疆地区的衰亡有以下几个原因：

第一、由于伊斯兰的武力强制性宣教以及战乱屠杀，新疆境内的景教和天主教逐渐消失，即使是根深蒂固、枝叶茂盛长达1000多年的佛教也在劫难逃。

其次、景教的衰亡也有自身的原因。根据吉岳木·德·鲁卜鲁克1253年前往蒙古帝国的游记，和约翰·孟德高维诺1291年前往元朝北京的记录，都说明了当时的景教徒生活放荡腐败，远离基督教道德。

再次、还有一个重要的原因是，由于景教在巴格达的大本营，早已经落入信奉伊斯兰教的阿拉伯人的手中；而突厥人帖木儿的蒙古式帝国以及土耳其的奥斯曼帝国，都入侵过巴格达，因此景教大本营几乎被毁灭。⁴同时，元朝灭亡后，由于中国明朝汉族的复仇心理，将基督教视为蒙古人的宗教，给予严厉的取缔。

这样，新疆地区的景教既失去了西方涅斯多留母会的支持，又失去

1 Rene Grousset, 译者：黎荔、冯京瑶、李丹丹，《草原帝国》，第256页，

2 同上，第255，257页。

3 同上，第255，257页。朱谦之：《中国景教》，第211页。

4 同上，第214页。

了东方王朝的政治支持，从而成为伊斯兰教和喇嘛教急流漩涡中的一片枯叶，一转眼就消失了。

1759年，当清朝占领新疆的时候，这片广袤的土地上只有林立的清真寺，其它宗教已经消失在沙漠或古城的废墟中。后人只能从寂寞苍凉的丝绸古道上，以及新疆地区一些残存的文明遗迹中，发掘一些书籍或物品，来沉思这些宗教在新疆土地上曾经有过的辉煌和血泪历史。

然而，从1394年东察合台汗国占领整个新疆地区，伊斯兰化全面实现算起，500年之后，来自瑞典的一群基督徒宣教士到达南疆的喀什噶尔，重新开始了宣教活动，谱写基督教在这个地区的历史新篇章。这个时候，已经到了公元19世纪末期（1892年）。

作者单位：波士顿大学

基督教与 当代中国社会

CHRISTIANITY AND CHINA

基督教与中国

180

物欲与灵魂 ——对中国物质主义的神学思考

查常平

艺术作品《我的东西》(2005)系列,是北京一位职业艺术家洪浩用扫描仪扫描实物的方法创作而成的。画面上充斥着艺术家本人使用的日常物品、消费品、遗弃物,以及他收藏的票据、证件。他如此描述这件作品的创作过程:“我每天的工作是把这些经常被触摸的东西一件件地放进扫描器里,像商店的盘点将它们做逐个的登记,然后经过电脑的合成,使其保持原物的原大尺寸后制成照片或装饰物,我想让它们成为一个对今日生活的还原和具有现场感的展示。”¹不过,对于人文学者而言,该作品的意义在于:它从画面效果到制作过程,都充满了物质主义的世界观念:饭盒、药品盒、烟盒,户口簿、护照、存折,扳手、剪刀、磁带等等。凡是一个现代人日常生活所用的物品,在这里都能够见到。

这件作品,赋予我们一种物质主义的想象,仿佛人的全部生活都由生产、交换、消费这些物质自然体与人造物的活动构成;甚至艺术家的精神性创作活动,也不过是对它们的机械般的扫描记录而已。

一、物质主义与肉身主义的世界观

1, 物质主义。所谓物质主义的世界观念,指构成世界的终极元素都是物质性的东西,认为在人和社会的物质方面与精神方面中,物质终究是根本的、决定性的方面。这实质上就是中国特色的唯物主义世界观。一些学者把马克思主义哲学经典作家关于物质概念的基本思想总结为:“物质是标志客观实在的哲学范畴,是对一切可以从感觉上感知的事物的共同本质的抽象,因而它既包括一切可以从感觉上感知的自然事物,也包括可以

1 陈迎宪编:《城市的皮肤——当代都市影像的可能性研究作品集》,澳门:塔石艺文馆,2005年,第34页。

从感觉上感知的人的感性活动即实践活动；这种客观实在独立于我们的精神而存在，为我们的精神所反映。”¹这里，物质作为标志客观实在的哲学范畴，包括一切可以从感觉上感知的自然事物与人的感性实践活动，那么，“标志”、“包括”的涵义究竟是什么呢？如果人的感性实践活动也属于一种物质性的活动，如果人的精神仅仅是物质所标志的客观实在的反映，那么，人的精神实践活动怎么又可能成为人的能动性的活动呢？按照这种实践唯物主义的观点，“人的社会存在是以个人的肉体自然存在为前提的；人类社会的生产和生活的基础与本质，是人自身及其社会关系的物质内容、物质条件和物质形式的生产与再生产；……人的意识、意志、思想等等社会意识，是人的社会存在的反映，它们最终仍然服从于、统一于人的社会存在；人类社会的生产力是一种物质的力量，生产关系作为全部社会关系的基础，同样在根本上是人与人之间的物质经济关系。”²这样，经济活动就成为人的根本活动，而人的一切精神活动，只要背离这种物质生产、交换、消费的目的与本质，便不再具有存在的合法性。换言之，如果人的形上的、艺术的、宗教的精神样式不能带来社会的物质财富的增长积累，或者对于人的肉体生命的生存延续没有物质性的益处，它们就应当成为人忽视甚至拒绝的对象。即使在中国政府不断提倡要弘扬人文社会科学的时代背景下，难怪在大学里以现行体制下的哲学（形上）为代表的人文学科（文学、历史、考古、语言学）的生源依然日益萎缩？难怪艺术学院里愿意致力于纯粹艺术探索的学生逐年减少？难怪在人文素质教育里不少大学都纷纷限制宗教课程的开设？难怪自2003年非典以来在图书市场上有关人文学术的书籍发行量不断呈现递减的趋势？事实上，所有这些现象的出现，和上述物质主义的世界观存在着内在的关联。因为，人文学科的核心内容，不仅在于关注人的精神世界的存在，而且在于倡导以精神性的眼光关注自然世界、社会世界的存在。当现代中国人观察世界的方式日益物质化后，他对世界的接受也将变得物质化，从而在自己的文化心理结构中形成一种对物质主义的世界观的赞同态度：“人们只有当自己的

1 肖前主编：《马克思主义哲学原理》，上册，北京：中国人民大学出版社，1999年，第88页。

2 肖前主编：《马克思主义哲学原理》，上册，北京：中国人民大学出版社，1999年，第94页。

生存需要得到了基本的满足之后，才谈得上从事其他较高级的活动，特别是精神活动。”¹不过，马克思本人生活在极端贫困的经济基础下却去从事学术研究的行为，就反驳了此话的真理性。显然，物质主义统治我们心灵的必然结果，是一个道德堕落、文化沉沦、精神萎靡的时代的来临。

从人与自我的关系看，物质主义的世界观产生出物质主义的人论：人仅仅是有意识的动物。这种世界观承认人类的意识是一个形式多样、结构复杂、变化微妙的精神世界，但是，并不认为人的意识是独立于物质而存在的现象。用物质主义者的话说，“所谓物质是意识的本原，意识是物质的反映，这不仅仅指人的意识能力是物质世界自身长期演化的结果，是一种特别复杂的物质——人脑的机能，而且指意识内容的唯一来源是被意识着的客观物质世界。”²反正，人的心理意识、社会文化、历史精神，在根本上都只不过是客观世界的主观映象。这样，人的肉身存在以人脑为核心，作为客观物质世界的一部分，便成为人的一切活动的根本价值所指。

从人与社会（他人）的关系看，即使把人的一般本性理解为社会性，即使把人理解为社会存在物，而“在社会关系中，生产关系是基本的原始的关系，政治的、思想的等等多方面的社会关系都是在生产关系的基础之上发生的。人在生产关系中所获得的规定性构成人的最基本的社会规定性，构成人性的基础。”³换言之，如果人与人之间没有以生产关系为内容的经济关系，人就不可能在根本上获得社会性。人与人的经济交往，成为衡量人一切社会活动的价值向度。人的经济活动的目的，虽然在人的基本生理需要满足后有满足人的社会需要的功能，但在根本上还是为了肉身的现世生存延续。因此，物质主义的世界观，在否定上帝本身存在的同时悄悄地将物质推上被崇拜的神圣宝座。这种无神论的实质是以物为神的“物神论”，必然带来对人的肉身主义的理解。

2, 肉身主义。什么是肉身主义呢？肉身主义强调：人的存在仅仅是人的肉体生命的生存延续；人的生存延续，仅仅是为了人的肉体生命的

1 肖前主编：《马克思主义哲学原理》，上册，北京：中国人民大学出版社，1999年，第367页。

2 同上，第118-119页。

3 肖前主编：《马克思主义哲学原理》，下册，北京：中国人民大学出版社，1999年，第723页。

存在。它首先把人的全部丰富存在，理解为单向度的肉体生命的生存延续；其次，它以人的肉体生命的生存延续为价值标准，来衡量人的心理的意识生命、社会的精神生命、历史的文化生命的价值。肉身主义关于人的阐释，在逻辑上起源于人的身体和物理的物质自然体、植物的自然生命体、动物的肉体生命体的相关性；但是，它忽视了人和自然科学意义上的物质世界（即包括物理的物质自然体、植物的自然生命体、动物的肉体生命体）之间的根本差别，将人的意识、精神、文化的活动还原为一种物质性的肉身活动——在现代中国社会就是以人的肉体生命的生存延续为核心内容的经济活动。人的肉体生命的生存延续，也就是人的食、住、衣、行以及性的活动。人的意识生命演变为对于人的肉体生命的生存延续的意识，人的精神生命成为人的肉体生命的表达（作为人的精神样式，汉语学界的主流哲学降格为对人的肉身的生存延续的沉思；艺术只是对它们的表现——20世纪90年代以来艳俗艺术泛滥的根源；宗教尤其是新兴宗教转变为对人的世俗化生存的关注），人的文化生命结果成为人的肉体生命的积淀。凡是不以人的肉体生命的生存延续为价值目的的活动，就不可能引起社会的关注和支持。今天遍布中国的大众肉身乐感文化，就是在这种肉身主义的哲学统治下的自然产物。

其实，在汉族的集体无意识里，物质崇拜（以天地阴阳气为元素来理解物理世界）与肉身崇拜（肉体生命的长生不朽），乃是汉人对世界的物质化与对人的肉身化的理解的现实写照。它们都“使人离开人的存在地平线，让人在远离自身中退化为肉体生命。”¹

当然，物质主义者看到了人与物质世界的关联，但由于在根本上仅仅从物质方面理解人的全部属性，因而忽视了人与物质对象的质的差别的规定性，导致对人的意识现象、文化现象、精神现象的单一化的物质性理解。同样，肉身主义者也发现了人的肉身对于人的存在的价值，其不足在于把人的肉体生命的生存延续看成了人的全部存在，并且以此否定人的意识生命、精神生命、文化生命独立存在的可能性。面对这种物质主义与肉身主义的世界观，中国大陆的基督徒应当做出什么样的回应呢？

1 查常平：“艺术书写与十字架的吁请”，《人文艺术》第二辑，贵阳：贵州人民出版社，2000年，第105页。

3, 基督教的回应。在基督信仰看来,上帝创造的物质世界与人的肉身并不是一个邪恶的对象。重要的是人对待它们的态度。基督徒需要参与这个物质世界的管理但不以管理本身(所谓的成功神学)为肯定人生价值的基础,而是要意识到在这种管理世界的过程中彰显上帝的公义与慈爱。基督徒的一切经济活动,并不是像非信徒那样要把石头变成面包以满足自己肉体生命的生存,而是要公义地获得自己的那一份面包,并将其中的一部分因着慈爱的心分享给社会的边缘人群。通过和他们的分享,把最终赐予人面包的那一位创造主带给他们。在目前的中国社会,尤其是做生意的基督徒,在信仰上面临的最大挑战在于如何诚实而公义地赚取钱财,并且不受物质财富增长积累的奴役,即如何避免成为一个拜物主义者,把上帝当作自己的财神爷来祈祷。这里,基督徒商人的伦理应当是诚实、合法、十一奉献,在诚实诺言中表明耶稣基督的上帝是信实的上帝,在合法经营中捍卫上帝赋予法律的尊严,在定期的十一奉献中感谢上帝赐予自己的挣钱能力。换言之,在基督徒眼中,这个物质主义的世界不是人的终极的世界,更不是人的生命价值的全部依托,不是人在今生今世的家园。它不仅在被消费中日趋朽坏,而且在主耶稣基督再来的时候将被新天新地所取代。一位现代的物质主义者在世界末日的情景,“他想像的一幅画面,正如《启示录》所描述的那样,随着诸天的袅袅上升,白色大宝座缓缓出现,这位唯物论者本人会经历到被扔入火湖里的感受。刘易斯暗示说:这位唯物论者,会认为他的全部经验都是一种幻觉,他宁愿从精神分析和大脑病理学那里寻求解释。因为,看见不是相信,各种复杂的问题不能简单地诉诸经验来解决。”¹基督徒所看见的,远没有他所未见的重要。只有在未见的相信中,盼望才具有切实的激励人努力的功效。“信就是所望之事的实底,是未见之事的的确据。”(《希伯来书》11:1)

物质世界源于上帝之言的创造,同样,历史上的耶稣基督的肉身是承载上帝之言的肉身。在约翰神学那里,肉身一词并没有贬义的涵义。历史上的耶稣基督的肉身,之所以有意义就在于他生成为信仰的基督,生成为上帝之言。约翰使用的“肉身”这个词,在保罗那里相当于“身体”。在保罗看来,身体是和心灵相对应的一组中性范畴,而人的肉体是和圣灵对立

1 科林·布朗:《基督教与西方思想(卷一)》,查常平译,北京:北京大学出版社,2005年,第1页。

的，¹身体只不过是它们相互争战的场所。²所以，保罗说：“操练身体，益处还少；惟独敬虔，凡事都有益处，因有今生和来生的应许”（《提摩太前书》4：8）。

按照言成肉身的教义，基督信仰并不在根本上否定人的肉体生命的生存延续的价值。20世纪“80年代乃至进入90年代，中国基督徒的神学思考是‘道成肉身’的基督论，肯定了物质世界和人性的积极意义，表现基督‘非以役人，乃役于人’，追求一种舍己的人生，与人民同甘共苦。”³但是，基督信仰否定肉身主义的价值观，认为人的肉体生命只有献身于精神生命、献身于对神圣之灵（圣灵【the Holy Spirit】）的开启才有价值。上帝要人在地球上生养众多，这是为了显明上帝的荣耀而不是为了光宗耀祖、不是为了显明人的大能。耶稣说人不只是靠食物而活，而是靠上帝之言而活（《路加福音》4：4）。人的肉体生命的生存延续，需要承受上帝的圣言。人活着如果仅仅限于为了生存延续肉体生命，那么，这种生存论，就是把人的意识生命的存在、精神生命的共在、文化生命的同在降格为动物世界的肉体生命体的生存、植物世界的自然生命体的生长、物质世界的物质自然体的在，因而在去除了人的存在的神圣性向度后完全以自然性向度为人性的规定性，贬低了人的尊严、抹煞了人性的独特性——人与物质自然体、自然生命体、肉体生命体的差别性。这就是为什么20世纪在以物质主义为意识形态的国家总是出现践踏人权、把人当作物（东西）来对待的原因。意识生命如果仅仅是对动物世界的肉体生命的生存、植物世界的自然生命的生长、物质世界的物质自然的在的主观反映，那么，人就不可能在与他人的共在中实现精神生命的分享、不可能在与历史书写者的同在中领受文化生命的滋养。这就是为什么20世纪在以肉身主义为意识

1 “正如‘肉体’的权能显明在如下的事实那样：肉体把人束缚于转瞬即逝的东西，束缚于实际上总是已经过去的东西，把人束缚于死亡；圣灵的权能也显明在如下的事实：圣灵赐予信徒自由，为信徒开启未来的、永恒的生命。因为，自由无非是向本真的未来开放的东西，它让未来决定人的自我。所以，圣灵可以称为未来性的权能。” See Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, translated by Kendrick Grobel, New York: Charles Scribner's Sons, 1951, vol. 1, pp. 334-335.

2 “因为，随从肉体的人体贴肉体的事；随从圣灵的人，体贴圣灵的事。体贴肉体的，就是死；体贴圣灵的，乃是生命，平安。原来体贴肉体的，就是与上帝为仇；因为不服上帝的律法，也是不能服。而且属肉体的人不能得上帝的喜欢。”（罗8：5-8）

3 陈泽民：《基督教常识问答》，南京：江苏古籍出版社，1994年，第445页。

形态的国家总是把人权解释为动物性的生存权、植物性的生长发展权、物质性的在的权利而不是将其理解为人的自我实现、言论信仰（即和人的精神生命、文化生命相关的内容）自由的权利的原因，也是为什么在那里总是出现消灭历史文化遗迹而不断制造伪劣古街古镇的现象的原因，更是为什么在其中的人们普遍拒绝精神科学、人文学科而热烈欢迎以实用性为价值导向的社会科学（尤其以经济学为显学）、自然科学（自然科学的对象为动物世界、植物世界、物质世界）的原由。

在今天中国的城市人群中，儒家传统延续肉体生命——不孝有三无后为大——的观念逐渐淡薄了。不过，对于城市人口的大多数而言，肉体生命的生存即使已经不再是根本的问题，但这并不意味着中国人就会自然转向对精神生活的追求，不意味着人的物质生活的富有就会使其转向对精神生活的需要，更不意味着像某些海外基督徒所期待的那样中国人会转向对基督福音的渴望，换言之，使肉身成为荣耀上帝之圣言的殿。一个富人不一定会成为基督徒，正如日本这样的富国没有成为基督的国度一样。我们不能忘记耶稣说的话：富人进上帝的国，比骆驼穿越针眼还难（《马太福音》19：24）。事实上，要向以崇拜自我努力、自我奋斗的中国富人宣教，比向穷人传讲福音更难。这也可以说是中国教会今天所面临的独特挑战。

二、消费主义与享乐主义的人生观

1，消费主义的人生观。在一部分中国富人选择宗教信仰之前，他们更多地倾向于选择消费主义与享乐主义的人生观。即使在中国政府公开承认的五大宗教之间，商人阶层却更愿意选择信仰佛教而不是超越世俗化的基督教。他们在信仰世俗化的中国佛教中，渴望得到的并不是佛教高深的智慧，而是增长积累更多财富的目的。事实上，部分基督徒在信仰基督的初期，也难免将上帝世俗化，随己意支配上帝使其成为自己日常生活的佣人，成为满足自己的肉体生命生存的对象。

消费主义的人生观同物质主义的世界观、享乐主义的人生观和肉身主义的世界观存在内在的相关性。物质主义的世界观，只看到世界的物性而没有看到世界的神圣性，不承认世界是神圣的上帝所创造的产物。对于物质主义者而言，包括人在内的世界的存在，都是自然界偶然进化的结果，人的生老病死不过是人的肉体生命体消耗物质财富的过程，人的思想世界

不过是人感知、意识物质世界以及人的身体形成的内容。人活着的目的，就是为了肉体生命的享受，而且仅仅是为了肉体生命的享受。从物质主义与肉身主义的世界观中，产生出当代中国人的消费主义与享乐主义的人生观。

简单地说，消费主义的人生观意味着：人的生存的价值在于对物质世界的无限占有与无尽消耗，人的生存的动力在于满足人的无穷贪欲与无尽奢望。在这样的时代背景下，人们普遍的理想，是衣在高档的名牌、食在豪华的酒店、住在宽阔的别墅、行在耀眼的奔驰。于是，“广告是一篇具有说服力的福音、电视广告的明星像在传福音见证、我们在电视机前坐着的姿态像在做礼拜、各行各业的专业解说人员即是辅导员、看到麦当劳的标志无异于看到十字架，等等。通过大众媒体所传达的神话获取消费的情报，并燃起消费的欲望。商品介乎能指与所指之间形成联系，借由象征的符咒作用，使漂泊无根的现代人在茫然失所的社会里找到品味、时尚、文化等高尚的精神生活。”¹ 超市成为现代人的教堂，商场成为他们的礼堂，商人取代了传统中国社会中的知识人，经济学家代替了20世纪80年代之前的革命家的地位。反而言之，乃是知识人的商人化（如大学的博士生导师、教授统被称为老板）、学问的技术化、思想的知识化、社会的商业化、人生价值的金钱化。

2. 享乐主义的人生观。年轻艺术家陈秋林的《我存在、我消费、我快乐》（2003），将消费主义与享乐主义的人生观念结合起来。“漂亮的新娘，悠闲自如地坐在超市购物筐内，八位青年男士，把自己的脖子套在犬套链的一端，另一端系在购物筐，各自从相反的方向竞争性地拉动链子，并以品尝到前方的蛋糕为胜利的标志。出乎意料的是，得胜者，竟然是八位中个子最小的那一位。不过，当新娘的存在成为被消费的对象时，她的快乐也异化为欣赏动物般的弱肉强食者之间争斗的快乐。争夺者手段的动物化，使被争夺的对象也难逃动物化的劫运。”²消费主义者把自己

1 曾庆豹：“后世俗与神学批判——消费社会作为世俗化了的基督教概念”，杨慧林 余达心主编：《基督教文化学刊》，第11辑，北京：中国人民大学出版社，2004年，第36页。

2 查常平：“中日行为艺术交流计划展片断”，上海书画出版社，《艺术当代》第4期，2003年。

理解为肉体生命的生存者，因而在根本上丧失了自己作为人的神圣尊严，使自己在不断的肉身化中走向动物化、物化。其人生哲学为：我消费故我在。

今天，中国大陆普遍流行的享乐主义人生观，更多带有心理学享乐主义而不是伦理享乐主义的特征。在哲学上，伦理享乐主义（源于希腊语hedone，意为“快乐”）认为：“我们在行动时应该从道德上追求自己（也许还有他人）的纯粹快乐与幸福。心理学享乐主义则认为，事实上行为主体仅仅是追求自己的快乐与幸福。

这些学说是完全不同的。第一种学说陈述快乐或幸福是惟一的善；这种理论是关于我们应该如何行动，而不是关于我们怎样行动的。与伦理享乐主义一致，人们有时也实实在在地行动，以追求快乐之外的目标，人们有时也实实在在地把别人的快乐放到自己的快乐前面。二者都不符合心理学享乐主义。而且从行为主体现实上只追求快乐和幸福这一假想的事实，根本无法推出行为主体只应该追求快乐与幸福。

伦理享乐主义者可能认为，我们在行动之时应该在道德上追求他人以及自己的快乐与幸福。他们还可能主张，人们有时也应该视别人的幸福与快乐高于自己的幸福与快乐。因而，伦理享乐主义并不一定是伦理自我主义。”¹心理学享乐主义，强调行为主体的心理快乐、幸福感受；伦理学的享乐主义，侧重于行为主体应当在道德上追求快乐幸福因而有时要顾及到他人的快乐幸福。对于前者而言，即使在痛苦中也要实现对快乐的拥有。雕塑家李占洋的《山城夜色》（2001）²，描述的就是在中国大陆城市随处可见的娱乐场景。在三联雕塑的画面上，左边是一座安琪美容美发与洗脚城的交汇处，一个老外在街边搂着一位年轻姑娘，美发厅二楼窗口是一对在热吻抚摸的男女；正中是楼上楼下济济一堂的人群在观看艳舞，一个女人裸体在台上向观众扳开她的阴部，不少男女成双成对地互相充满肉感地拥抱触摸；右边是两间包厢，第一层里一位老板在鬼哭狼嚎地唱卡拉OK，第二层里一个男人正掐住姑娘的脖子要挟也许是她的男友干什么事情，旁边站了一群穿着高底皮鞋的姑娘仿佛在期盼客人的到来。李占洋的

1 肯尼思·麦克利什：《人类思想的主要观点——形成世界的观念》（中），查常平等译，北京：新华出版社，2004年，第663页。

2 《今日中国美术丛书/李占洋》，郭晓川主编，2002年，北京文奥广告有限公司，第106-125页。

其他作品如《丽都》（1998）、《人间万象》等，都是对中国人的享乐主义现实与人的乐感生存的关注，其中充满了肉欲、性感、龌龊的场面。

和这种娱乐场所的极端情形相呼应，享乐主义的人生观还体现在今天中国人的日常节庆生活中。在成都水碾河附近的一条狭窄的街道两旁，每天中午和晚上都分别停满了两排小车。2006年春节前后，人们聚集在这里团拜，互相请客吃饭，进行炫耀性的消费。满脸的喜悦，仿佛革命刚刚成功，仿佛五千年来的饥饿第一次得到前所未有的满足。这些年来在中国大陆城市，人们更愿意花钱在外面用餐，而不是像已往那样为了节省在自己家里做。这样的生活方式本来无可厚非，值得关注的是由此伴随而来的团体消费的大规模浪费现象与在喧嚣热闹中显示人生存在的哲学。人们在此消费不只是物品，而且是它们所指的意义符号。“由于消费者对物的关系改变了，物不再是对应于一种特殊的用途，而是对应于物的集合所代表的整体意义；物已然不再纯粹是物，物已取得像圣物般的地位，满足从对物的体验得来的快感。……汽车指向幸福家庭、香烟指向自由、洋酒指向权力地位、香水指向高尚气质等，集体投射出幸福快乐的刺激感受”。¹当今的不少中国人，虽然在禁欲般的环境中工作，却在纵欲般的消费中生活。

3, 基督教的回应。消费主义是人对待物质世界的态度，享乐主义则是人对待肉身世界的态度。基督徒既不是禁欲主义者，也不是纵欲主义者，而是有节制地使用物质来满足肉体生命欲望的人，将肉体生命的价值建立在属灵的事情上，把人生从事实性的在者提升为价值性的在者，把人生从单向度的生存发展为多向度的意识生命、精神生命、文化生命的存在。禁欲主义者认为凡事都不可行，以过度否定肉体生命的态度实现其价值；纵欲主义者认为凡事都可行，以过度肯定肉体生命的态度达成其意义。两者事实上都和把人理解为纯粹的肉体生命体的生存论相关联。按照保罗的说法，基督徒则认为凡事都可行但不都有益处。所以，为了人生也包括肉体生命的益处，中国基督徒依然要学习培养节制这一圣灵的赐予的品质。对于基督徒而言，人还有丰富的人性品质，他不仅是一个肉体生命

1 曾庆豹：“后世俗与神学批判——消费社会作为世俗化了的基督教概念”，杨慧林 余达心主编：《基督教文化学刊》，第11辑，北京：中国人民大学出版社，2004年，第40页。

的生存者，而且是一个意识生命的存在者、精神生命的共在者以及文化生命的同在者。作为意识生命的存在者，基督徒需要在舍弃肉体生命的同一性中建立自己的意识生命的差别性，在意识世界之物的差别中完成自己的独立存在——即他的创造主上帝给予个人的独特性；作为精神生命的共在者，基督徒要在和他人的共在中分享自己的意识生命的差别性，而且在这种分享中彰显其意识生命的差别的根源在于彼此差别的三位一体的上帝；作为文化生命的同在者，基督徒在同他人分享自己的差别的同时，还要牢记自己是一个历史中的人，在历史的尽头与历史之上是一位永远与所有人同在的上帝，从中培养出个人作为人类的意识。相反，没有人类关怀的消费行为，将成为对资源的浪费；没有关注他人的享乐，将是对生命的自私浩劫。

同样，中国基督徒不以消费主义的态度对待物质世界而是把自己看成是物质世界的管理者，更不以享乐主义的态度对待自己的肉身而是将其当作承受永生上帝的殿。他以仆人的心为上帝的荣耀管理外在的物质世界与内在的肉体生命。在这个过程中，需要的是基督徒作为仆人的忠心而不是贪心。“在信徒仍作为少数‘信仰群体’的中国现代社会中，其使命首先……应以‘仆人’身份去服务于社会，即以服务精神来发挥光和盐的作用，体现基督徒的人生质量和意义。”¹同样，基督徒作为仆人的忠心，还包括对自己的肉体生命的管理，使肉体生命的生存在彰显和动物的差别的意义上显明其创造者的荣耀。

三、实利主义与现世主义的认识论

1, 实利主义。实利主义只强调当事人的现实的权力的获取与利益的占有。至于获取这种权力的手段是否具有正当性，至于这种利益是否侵害了他人，是否关涉到大多数人的幸福，这已经不重要。在实利主义者看来，凡是能够给自己带来肉体生命的今生荣华、物质财富的增长积累的人就是好人、公义的人，相反就是恶人、不义的人；凡是对自己有益处的事情就是正当的事情。他从唯我中心的立场评价世界以及人生。在宪法带有钦定性质的地方，在其没有承诺私权神圣性的国度，怎么能够在根本上使

1 卓新平：“中国基督宗教与中国现代社会”，见《宗教比较与对话》，第一辑，社会科学文献出版社，2000年，第90页。

人遵从依据这种宪法定制的各种法律？怎么能够保证人与人之间的权利不越出界限互不干犯呢？实际的情况是：在强权正义的社会逻辑支配下，在权利无界线的地方，强权就代表着公义，强权即是权利的边界，强权的持有人才是最后的法官。

实利主义把现实权力的拥有和物质财富的增长当作人看待世界的根本出发点。因此，在根源上，实利主义和极权主义、物质主义存在内在的关联。事实上，在享有权力的集团内部，实利主义乃是有权者用来衡量人的基本价值尺度。而物质财富的多少，不过是这种尺度上的刻度与工具。无权者可以没有权力，但是，不能没有财富，不能没有对物质的占有，否则就只有沦为社会边缘中的边缘群体。实利主义者为什么追求现实的权利，因为一切权力与利益都处于人治的分配状态，而宪法没有在根本上承诺它们自身以合法性及绝对有效性。

实利主义差别于功利主义。功利主义是由边沁、密尔等发展出的一种现代伦理学说，认为行为所产生的快乐、幸福与痛苦、邪恶的结果决定着它的正当与错误。“一个人应该选择的道德上正当的行为，是在所有能选择物中可产生最大的愉快最少的痛苦的行为。”¹“功利主义者（源于拉丁语utilis，意为‘有用’）相信，我们应该做能产生最大限度福利的一切事情。在哲学上，它是唯行为后果论的一种形式，以意欲的结果为幸福。近来，功利主义者分化为两个阵营：行为功利主义者和规范功利主义者。行为功利主义者希望把每一个体行为所产生的幸福达到最大限度，而规范功利主义者更关心选择最佳的行为模式或行为倾向。（他们常常断言，他们因此而避免行为功利主义者的鲁莽结论：目的规定手段。）……作为结果推论主义的一种形式，功利主义者常常招致与之对立的反对意见。但是，更多的反对意见尤其适合于功利主义者的道德理论。他们集中在如何相信最大多数的最大幸福这一问题上。第一，难以知道怎样测定幸福与福利。比如说，如何权衡一小时创造性写作所产生的快乐和一小时看电视所产生的快乐？关节炎带来的痛苦与不幸婚姻带来的痛苦，何者更坏？第二，即使我们有办法量化幸福，我们也确实应该努力保证平等地分配幸福。50%人口狂喜而50%的人口极其痛苦的社会比起既不狂喜也不痛

1 尼古拉斯·布宁 余纪元编著：《西方哲学英汉对照辞典》，北京：人民出版社，2001年，第1044页。

苦的社会更少为人所求。但是，如果我们只是追求快乐的最大数量，而不关心其分配，那么这种思考就毫无意义。”¹功利主义者关心最大多数的最大幸福，问题在于如何确立社会的最大多数的最大幸福，尤其在极权社会，少数有权者完全可以借助大众媒介把自己宣传成大多数的代表，他们的幸福就是大多数人的幸福，也是最大的幸福。不过，功利主义者除了注重个人行为的最多快乐最少痛苦外，毕竟还在理论上关注社会的大多数，尽量照顾社会大多数人的正当而合理的权利。

2. **现实主义**。现世主义不同于世俗主义。后者认为世界的世俗化是通过基督教本身的精神来实现的，换言之，没有基督教在社会中的广泛认信，所谓的世俗化只是一种现世主义。“世俗化并不是一个与神圣或基督教相对立的概念，相反现代社会产生于并吸纳了基督教的基本精神，神圣与世俗并不是非此即彼的关系，只有用辩证的眼光才能真正看到世俗社会是如何运用和发挥基督教的思想与逻辑。一方面它成功地将宗教逐出了公共领域，另一方面它却以宗教般的魅力深植人心。正是基于这种思维，我们才可能进一步分析出资本主义如何宗教化，或者说资本主义是如何实现一个‘世俗化宗教’的价值和目的。”²“换言之，资本主义并不与宗教对立，它本身即是一个宗教，资本主义的优越不在于它的‘非宗教’性，而在于它将自己变成了宗教，比基督教更具有神学性的宗教。”³世俗化作为资本主义的特殊现象，发生在其经历过基督教的全面洗礼之后。事实上，中国社会无论在历史上还是在今天，不仅基督教而且一切宗教都未曾在公共领域取得主动的地位，更何况在以政治代表或取代宗教（政治赋予宗教在社会里以合法性，极端时期便出现政治完全取代宗教的现象）的政治逻辑的支配下，中国社会是否存在公共领域乃是一个有待反省的问题。这有中国教会在1949年后不断适应政治化的行动的印证。所以，我们只能

1 肯尼思·麦克利什：《人类思想的主要观点——形成世界的观念》（下），查常平等译，北京：新华出版社，2004年，第1500-1501页。

2 曾庆豹：“后世俗与神学批判——消费社会作为世俗化了的基督教概念”，杨慧林、余达心主编：《基督教文化学刊》，第11辑，北京：中国人民大学出版社，2004年，第25页。

3 文化学刊》，第11辑，北京：中国人民大学出版社，2004年，第25页。

3 同上，第30页。

称目前中国大陆的这种以人的现世生存为中心的现象为现世主义而不是世俗主义。它在根本上排斥基督教之类的宗教生活。因为，宗教或多或少都有超越现世的价值取向与信念预设。基督徒生活在世界而不属于世界，生活在今世而不属于今世。

认识论探讨人类知识的起源、性质、限度等问题，努力分析知识与信念、知识与真理、知识与证实之间的关系。当我们说实利主义与现世主义的认识论的时候，是在认识论一词引申的意义上，即指人们认识世界与看待人生价值的方法论。现世主义是从肉身主义的世界观自然演绎出来的人生认识论，主张在看待人生价值的时候现世具有绝对优先性，历史的过去和未来都服从于历史的现在，服从于历史中的当下的个人。对于未来，人们不相信其真实的盼望；对于过去，人们不愿意展开苦难的反思。反正，只要当下的肉体生命在短短几十年的今生能够享乐就够了。现世主义者忙于为今生筹划，筹划今生对于物质财富的消耗和今生在医疗、保险方面的保障。他们津津乐道于彼此获取工资报酬的多少，埋怨社会保障的不足。

3, 基督教的回应。面对这样的现世主义者，基督徒需要用智慧来应对：现在能够决定的事情，一定要现在做出决定；现在已经决定的事情，一定要在短时间内完成。然而，基督徒和没有基督信仰的现世主义者的差别在于：即使已经决定的事情被人背弃约定，基督徒也抱有对将来的盼望而不是陷于对现在的绝望中，因为今生不是基督徒的最后家园。

总之，按照言成肉身与肉身成言的生存观，基督徒并不否定人的肉身及其所依存的肉身世界即物质世界、生命世界、生理世界的独立存在与价值，它们都是上帝之言创造的结果，即是广义的言成肉身的世界；基督徒要使自己的肉身承受上帝之圣言、使肉身所在的世界荣耀上帝的创造，即是广义的肉身成言的理想。基督徒拒绝接受世界仅仅是物质的物质主义、人生仅仅是肉身的肉身主义的世界观，更不认为以消费物质为人生中心、以享用肉身为人生的消费主义、享乐主义的人生观有其合理性，基督徒的眼睛也不应当有实利主义、现世主义的色彩。在实际的教会生活中，中国的基督徒尤其是生活在城市里信徒，需要避免以衣着的华贵、住房的宽窄、收入的高低这些外在的经济指标作为选择传福音的对象、接纳信徒的标准。在耶稣看来，即使是贫穷的人，也有追求拯救的权利；即使是穷人，也有追求蒙爱的权利。耶稣降临世间，就是要“传福音给贫穷的

人”¹，“贫穷的人有福了，因为上帝的国是你们的”²中国的基督徒并不否认物质世界的价值而是要把它看成上帝之言的承受者，不否认肉体生命的意义而是要将其操练为保守上帝之言的圣殿，不仅仅把他人当作自己利益的创造者和现世人生生存的供应者，而且将其视为同受生命之恩的共在者，在同他人的共在中参与上帝吁请人类管理他所维系的世界的事业。

作者单位：四川大学

1 《路加福音》4:18。

2 《路加福音》6:20。

成功与十架

——中国基督徒学人的成功观与 终极价值观

刘平

20世纪80、90年代以来的当代中国社会的主旋律就是彻底的物质主义，占有和享受物质财富以及其符号形式成为衡量成功与否的尺度。在市场经济席卷一切有形和无形的神灵之后，人们追求的最高目标就是无最高价值的个人物质以及感官福乐。正是在这种处境之中，中国大陆基督徒学人（Christian Scholars in Mainland China，简称CSMC）¹正在三个战场作战：在个人生存经验上应对市场化的冲击；在委身的教会事工上建构反映时代精神之精华的本色神学思想，应对教会内部各种形式的成功神学的挑战；在学术机构中为基督教成为中国文化中之一不可或缺的要素而从事学理上的积累和建构工作。在上述三个战场中，基督徒学人的种种作为尚需时日转化为理论，但是当下的迫切任务之一就是破除物质主义成功观之迷思，将当代中国人的道德生活引向已经存在而被遮蔽的十架道路。拙文从两个方面切入这个任务：首先，宏观分析80年代以来中国社会在制度和道德生活上的总体状况（第一、二部分）；其次，从十架神学反思并批判中国教会中普遍存在的成功神学（第三、四部分）。藉着这两个方面的论述，拙文试图揭示出在伦理层面上中国基督徒学人尚有大量空白要填补。

一、中国现代化：跨世纪的市场诉求

自1978年以降，以中共十一届三中全会为分水岭，中国的社会主义

1 该提法出自温伟耀：《神学研究与信仰》，收录于香港汉语基督教文化研究所主办的“年青学人神学工作坊”（2007年7月9-13日）的会议文集《神学与当代汉语学术语境》。指在中国大陆大学体制中从事基督教学术研究的学人。

经济和社会发展经历了一个从社会主义计划经济向有中国特色的社会主义市场经济转轨的巨大变迁。这种后发的现代化发展过程弥散到整个社会之中。从地域来说，北至黑龙江，南至海南，西至新疆，东至上海，到处都有商品生产和商品交换的踪迹。从文化来说，因为经济制度的变更，由此引出社会经济结构、社会政治结构、价值观念以及生活方式等方面质的或显著的变化，这种变化在20世纪最后20多年内就覆盖到社会生活的方方面面，其速度以及影响的深度和广度以前所未有的形式从20世纪一直延续至21世纪。在精神—心理层面上，这种纷繁复杂的巨变给人们带来的既有积极向上的朝气和活力，也有旧有和固有的一切被打碎后导致的破碎、无根和幻灭感。

中国社会在20世纪最后20年内爆发出的炫目的成就与令人瞠目的问题同时并存。或者说，这种辉煌和黑暗如孪生姊妹一样来到这块曾经有着数千年的灿烂和苦难的土地上。尽管在短短的20多年里，各种社会力量发挥着或轻或重、彼此交互影响的作用，它们共同塑造着这个急于进入现代社会行列的国家，以至于有时候难以在错综复杂的要素之间找到一条贯穿社会变迁的主线。但是历史自身展现出它阶段性的逻辑过程。简要说来，这一巨变过程大致可以分为三个时期，即1978—1989年的探索时期，1989—1992年的沉寂时期，以及1992—现今的全面改革时期。如果说这三个时期的起点是中共以自我纠偏的勇气召开的十一届三中全会，一开时代风气的话，那么，前两个时期之间的分界线就是1989年的“天安门事件”，此后三年中国经历了一场向“左”转的社会主义教育运动，而后两个时期的分界线就是1992年邓小平的南巡讲话，其精神实质就是破除姓“社”姓“资”的冷战思维方式，以“步子迈得更大一点”的急迫感和反“左”防“右”的中庸之道全面推进社会经济的发展以及社会生活水平的提高。

在20多年内，在整个社会之中，经济、政治和生活方式的变革以新启蒙运动为先导，后者同时也受到前三者的制约。不断被主流意识形态批判为“资产阶级自由化”的新一波启蒙运动秉承“五四”运动的理念，积极引入西方的人文和社会思想，试图跨越观念上的“卡夫丁峡谷”，将中国社会直接从传统的农业社会（黄色文明）变为西方（以西欧和美国为模型）的现代乃至后现代社会（蓝色文明）。如果说中国从1949年至1978年近30年的经济跨越实践证明是自我破坏、自我毁灭的话，囿囿吞枣式地照搬西方（前苏联）的经济、政治和生活方式也先天地存在着如下缺陷：

缺乏现实的土壤，没有予以接受和消化的群体或共同体。这种横向引入，一方面，如走马灯一样稍纵即逝，另一方面，在观念上曲折地反映出社会变迁的同时，也如浮萍一样无根并最终退入学者们自我陶醉的斗室之中。但是，以反思“文革”（1966—1976年）为起点的新一轮启蒙运动以倡导个体自由反对偶像崇拜为旗帜，在观念以及实践上成为市场经济的先导，在一定程度上为自由市场经济扫平了观念上的道路。但是，中国市场经济既由现存的政治利益集团发起，也必然为既得利益集团服务，八九风波实际上是突破中国士官商型市场经济的尝试，试图从政治变革入手为自由市场经济的发展提供现代民主型架构。八九诉求的失败产生的后果之一是悬置或推延现代民主政治诉求，所以，后八九的路线之争在根本上是一致的，邓小平反“左”与“左”的做法之间并无实质性的差别，即以“左”/非“左”的方式发展经济维护现存的社会政治结构。现在回顾八九，其价值在于它提醒现存权力结构错失了尽可能消除以一党执政形式出现的新型等级制以及由此衍生出的权力腐败的机会。这种隐患现在已经显出端倪：每年大量的外逃资金不过是这种权力结构的必然结果。除了政治结构保持不变之外，中国的市场经济在八九之后，特别是在南巡讲话之后，经历了一场颇具特色的巨大推进，即搁置政治民主化诉求，全面发展社会经济。这种推进深入到社会的各个层面（其中包括政治领域，如与社会主义市场经济相适应的公务员改革等），民众的教育水平得到进一步提高（如高校扩招与收费），甚至连社会最底层也可能接受教育，获得基本的教育技能（如九年制义务教育）。教育水平的提高反过来又推动社会提高生产率和政策的透明度。

中国的经济进步往往以剥削为代价，“第一桶金”都带有“原罪”，但是，也改善了社会生活状况。人们出卖劳动力，在被释放的个人创造力遭到非正义的剥削的同时，将劳动力作为商品交换也带来了物质生活的改善。经济领域的发展，以及主流意识形态有意识地搁置政治变革，在现实生活中产生出一种吊诡现象：大众没有政治理想主义，人们有意识或无意识地游离于政府控制之外，关注个人的日常和世俗的生活。这种个人主义和市场经济联姻造成了当代中国社会的伪后现代时代状况：消解一切宏大叙事，以个人主义为圭臬，以世俗、消费和享乐为人生三大主旋律。现代技术的进步在推动生产力获得巨大发展的同时，将大量的社会劳动力从农村、山区、贫困地区推向工厂和城市。在家庭结构上，小型的家庭关系取

代了三代同堂的大家族结构，以地缘和血缘为纽带的传统人际交往关系开始边缘化，逐步让位于由职业、社区、个人爱好、网络等媒介形成的社会关系（圈或网）。另外，自新时期以降，中国内外较为和平的环境为中国社会的发展提供了良好的机遇。

简言之，中国大陆虽然在诸多领域尚有待脱离“跟着感觉走”、“摸着石头过河”的经验主义路径，但是，中国经济的追求目标以及现实经济结构的确在总体上已经带有强烈的市场化色彩。无论各种社会发展动力和力量推动或阻碍市场化，中国特色的社会主义市场经济已经带来了新型的政府与民间关系、新型的人际和国际关系、新型的经济运作规则以及新型的价值观念。

二、市场经济与观念的物化

当前市场经济在观念领域的影响最明显地表现为一切市场化或物化。如果一定社会的物质资料生产方式决定了该社会的政治和观念的上层建筑的话，那么，当前中国社会观念的本质性特征和要素都明显地反映了当下的物质现实：人们在试图通过市场谋求个人幸福的同时，主动或被动地将自身的观念物化；人们追求财富，以至于物化为财富本身。

在1949至1978年近30年内，中国社会的主流价值观以政府提倡的共产主义为基点。共产主义包括两个环节：共产主义实践和理论。共产主义理论以社会进步论为基础，推崇与宗教相类似的终极理想和终极价值体系，既是社会制度和作为社会之“螺丝钉”的个人发展的最高目标，也是社会和作为社会之一部分的个人道德的最高要求。因为作为理论的共产主义理想和价值观被认为是普世和最高的人类理想，与此相对应，共产主义以及作为共产主义初级阶段的社会主义实践旨在提倡通过无产阶级先锋队即共产党的领导推进无产阶级共同体的福利，其中的核心思想主要有集体主义、贡献高于索取、少数服从多数等。而追求个人价值、提升个体利益、强调自我奋斗的思想 and 行为则被贬为“资产阶级的利己主义”。支撑集体主义理念的经济基础就是计划经济，由国家统一管理 and 控制社会经济甚至个人生活行为。在中国共产主义实践之中，与这种经济模式相一致的社会行为具有高度的同质性——唱同样的歌、穿同样的衣服，直至说同样的话语，读同样的书，一切异质性的要素均被贴上“阶级敌人”的标签而被扫入垃圾箱。而市场经济的前提之一就是肯定个体追求物质财富的合理性，

承认每一个体都有追求最大利益的权利。树立在这种经济基础之上的价值观念就是穆勒所谓的功利主义：即“接受效用或最大快乐原则为道德基础，认为当行动倾向于推动快乐，它们相应就是正确的，当它们倾向于产生不快乐，它们就是错误的一种理论。所谓快乐就是预期的愉悦和缺乏痛苦，所谓的不快乐就是痛苦和缺乏愉悦。”¹ 这种以个体利益为导向的市场经济向中国原有的共产主义价值观提出了直接和深刻的挑战。新时期以来，中国社会呈现出如下几幅图景：

其一、主流意识形态否定“阶级斗争为纲”，转向“以经济建设”或“发展生产力”为中心的务实政策，文革时期发展至顶峰的“泛政治化”倾向减弱，后八九时期主流意识形态有意识淡化政治诉求，进一步将政治关怀推向社会经济发展计划的背景之中。如果说当代中国最大的政治就是无政治，或者说，是以经济建设为中心的政治，那么，其中的一个环节就是将政治经济化。推行市场经济，一方面，释放出人们的创造力，为社会发展和财富积累提供了有力的杠杆，将共产主义宏大叙事推到一边，促使人们将眼光从虚幻的未来转向现实的利益，另一方面，推行经济改革的发起人、教练和运动员首先是现存政治权力拥有者。后一方面导致的最大的有形的后果就是政治金钱化——权钱结合。与政治至上转变为经济至上相一致，在无外在力量如法律、新闻和社会舆论监督和制约的情况下，权力和经济直接结合产生出全面性、糜烂性的社会腐败。既出于社会结构自身的缺陷，又出于腐败自身的广度，腐败成为中国社会发展的巨大的经济、

1 史蒂夫·维尔肯斯 (Steve Wilkens)、阿兰·G. 帕杰特 (Alan G. Padgett) 著：《基督教与西方思想：哲学家、思想和运动史》(Christianity and Western Thought: A History of Philosophers, Ideas and Movements) 第2卷《十九世纪的信仰和理性》(Faith and Reason in the 19th Century) (Dowers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000年)，第204页。值得注意的是，我们要区分在中国主流意识形态话语中所批判的功利主义的含义与穆勒并不相同。这种功利主义即只为自己不顾他人利益的极端个人主义或利己主义。穆勒坚持感觉论，认为我们决定一个行为是正确还是错误，并非取决于必须以权威或形而上学为基础的准则或美德，而是取决于它是否产生愉悦或痛苦。但是，对于这里指出的“快乐”，穆勒也有非常值得注意的界定。首先，它不局限于一种当下或肉体快乐，而是一种包括人类生存中所有层面的存在状态。其次，他将功利主义与利己主义区别开。因为我们在本性上是社会存在，我们不能脱离人类整体快乐来谈论快乐。我们的社会性是我们的道德同情心的基础。当我们认识到个体快乐从属于整体利益的时候，我们才成为道德存在者。第三，穆勒深信，个人快乐并不与大多数人的最大快乐相对立，而是依赖于它。我们为共同利益作出的任何牺牲在很大程度上间接地有利于我们自己。参阅上书第204-205页。由此来看，中国反对功利主义实际上是一场“风车之战”。

政治和文化难题。腐败成为一种社会（全民参与的）恶俗。腐败彻底瓦解了共产主义理论和实践的真实性，在剥离了共产主义之崇高、伟大的光环之同时，一切绝对真理被现实抛向了边缘。

其二、物质财富的符号象征即货币在标志着生产力水平获得极大提高的同时，成为衡量成功与人生价值的有形和外在的尺度，有时甚至是惟一的尺度。经济地位成为社会地位与身份的量度。在新时期前，贫穷以及贫穷出身与一个人的社会地位成正比例关系，即所谓的“越穷越光荣”，而新时期以颠倒的方式重复了沉重的历史悲剧，即富裕与一个人的社会地位成正比例关系，即所谓的“笑贫不笑娼”。人们在提高物质生活水平的同时，物质财富本身异化为限制人自身发展的力量，人类创造的财富及其表现形式成为人自身的主宰。

其三、人际关系以个体之间的血缘和地缘感情联络为主转向基于利益的合作或竞争为主。现代经济要求人口从农村大规模迁移至城市，满足日益提高的工厂机器生产的需要。原来以血缘和地缘为主要纽带的人际交往模式逐步变为由职业、趣味和爱好形成的交往方式所主导。衡量感情疏远的尺度不再是天然的血缘关系（如父母子女）和地缘关系（乡里乡亲），尽管这些关系还在社会中发挥着一定的作用，但是，人际交往的中介已经由工作（同事）、学习（同学）和日常交流（网友、棋友等）所决定。维系人际关系的道德更多地表现为协调各种社会关系的实用型价值，而非终极性的是非理念。例如，人们之间实行AA制，而非为朋友两肋插刀；出现丁克家庭即自愿无子女家庭，家庭和婚姻的职能并非一定包括传宗接代；流行未婚同居，而非婚前保持贞洁，甚至出现了“离同居”（离婚后继续同居生活）现象；出现“第三者”（情人、二奶、小蜜）现象，而非“从一而终，白头偕老”等。人们在选择个人生活方式上出现多元化和多样化，这既给现代社会带来了活力，瓦解了原先的板块式、大一统的生活方式，也带来诸多问题。这些问题归结为一点就是传统/价值观之间的冲突。

其四、消费主义甚嚣尘上。人们相信只有消费才能满足人的某些“需要”。消费主义成为自我界定的过程，民众要通过消费来确定他们已有的社会身份，决定他们将会成为什么样的人。¹我们成为我们所购买的商

1 鲍德里亚：《符号政治经济学批判》（For a Critique of the Political Economy of the Sign）（圣路易斯：Telos Press, 1972/1981年），第38页。

品——被我们消费的商品标记和符号交易所决定。因此，“我消费，故我在”。消费主义仅仅将眼光锚定在只重视竞争的市场、利润和贪婪这三者之上，而正是它们摧毁了牺牲精神、奉献意识、价值观念和终极真理。而消费行为的形成离不开已经占有的以货币为表现形式的社会财富，因此，在这种意义上，我们可以说“我有钱，故我在”。

概言之，当代中国社会的主旋律就是彻底的物质主义，占有和享受物质财富以及其符号形式成为衡量成功与否的尺度。在市场经济席卷一切有形和无形的神灵之后，人们追求的最高目标就是无最高价值的个人物质以及感官福乐。这种物质主义清除一切绝对，并最终将自己塑造成为绝对；它打倒一切终极真理，并最终将自己树立为真理；它嘲弄一切终极价值，而自己免于这种嘲弄。跨世纪中国留给我们的是一个伪后现代图景：在现代和传统并存的社会之中经历西方后现代社会现实和思维中的种种问题。¹

三、市场经济下的中国基督徒学人的处境：两边作战

由于历史和现实等原因，自新时期以降，就中国教会与世俗政治的关系以及其生存方式来说，我们大致可将之分为“官方教会”和“家庭教会”两种形式。²暂时撇开这种分歧不谈，中国教会在最近20多年经历了一场巨大的复兴运动，不仅已经分布全国以及社会各个阶层，而且人数持续急剧增加。文革结束后，基督徒人数为70至80万。根据中华人民共和国国务院新闻办公室1997年10月颁布的《中国的宗教信仰自由状况》，中国有天主教徒400万，新教教徒1000万。但是，有学者研究认为，中国基督徒人数约在2000至3500万之间，最高有可能在4000至6000万。与上述社会蓬勃发展过程中成就与问题共存的态势相一致，中国教会也感受到并体现了时代的变迁。一方面，中国三自教会建立神学院、协会及其它各种机构，由此开始在后文革的废墟上拓展基督事工。另一方面，基督教内部进一步分裂，在新教和天主教中均尤为明显，“地上”/“地下”的分野就是一个典型的案例。这种不统一现象反映出，在市场经济条件下，随着政治色彩的

1 关于后现代主义的分析参阅迈克尔·耶瑟普(Michael Jessup):《后现代消费主义的意义、危害及基督教的回应》，刘平译，《维真学刊》(加拿大)，第十一卷2003年第一期，总第二十八期。

2 参阅拙文：《家庭教会及其世俗的政治秘密》，载于维真网站http://www.regentcsp.org/list_bbs.asp?id=259。

淡化，个人具有一定的判断力，能够脱离传统意义上的权威和权力中心的制约，民众在很大程度上感受到可以接受基督教。这多少算是20至21世纪之交中国社会的一个独特的文化和社会现象。以前的数十年都由主流意识形态批评甚至消灭基督教，但现今人们意识到要在法律框架之下要求教会（宗教）与社会主义社会相适应。在20世纪晚期，无论中国人是以个体的方式，还是以团体的方式，都感受到自信心和自主权日益增长，即使公开宣称自己是基督徒一般也不会有牢狱之灾或遭公开歧视。¹

现在，我们将中国基督徒学人放在市场经济之下来看。我们发现市场经济环境下的中国基督徒学人也面临着双重挑战：如何在市场经济条件下理顺政教关系？如何应对正在蔓延的“泛物质化”？拙文将前一个挑战搁置不谈，就后一个与拙文相关的问题来说，中国基督徒学人面对诸多的问题有：如何看待物质世界与神的创造？如何从基督教信仰评价市场经济和由之而来的消费主义、享乐主义？如何理解信徒此世的奋斗与属天的身份？如何理解市场经济条件下基督徒所应当持守的道德？如何界定信徒在经济社会中的参与？如何定义基督徒的属世成功？……如果说中国主流意识形态已经建构出一套“有中国特色的社会主义”理论来作为市场经济时代的政策理论指导的话，中国基督徒学人暂时还没有一种（更不用说多种）神学思想来反映市场经济下中国教会的事工。三自教会的丁光训（1915年—）主教倡导神学思想建设，但是这个口号若要转化为现实尚需时日。²而家庭教会至今尚没有明确的合法身份，也就既无缘也未及于神学建设了。由香港汉语基督教文化研究所推动的“汉语神学”运动在大陆学术界更是处于起步阶段，前后只有一个本命年，对中国教会和现实社会没有产生出直接和明显的影响。³简言之，中国基督徒学人正在两个战场作战：一方面应对市场化及其观念带来的外部冲击，另一方面要建构反映时代精神精华的神学思想，来反映、指导、规范中国基督徒，从内部积极抗

1 2007年6月30日罗马梵蒂冈发布《教宗本笃十六世致中华人民共和国内天主教主教、司铎、度奉献生活者、教友牧函》，将中国大陆天主教徒之分裂问题凸出来了。2006年5月11日美国总统布什会见中国大陆家庭教会代表余杰等人，将中国大陆新教之地下/地上问题直接提出来。

2 有关概述参阅朱晓红：《呼唤合作与对话——关于中国基督教神学思想建设运动》，载于罗明嘉、黄保罗主编：《基督宗教与中国文化：关于中国处境神学的中国—北欧会议论文集》，北京：中国社会科学出版社，2004年11月，第1版，第376—390页。

议世俗观念在教会中的变种即当下流行着的成功神学。

四、物质主义时代中国教会的成功观： 十架神学vs荣耀神学

就中国基督徒学人在市场经济面前面对的困境而言，圣经经文已经一语点破玄机：“你们是世上的盐。盐若失了味，怎能叫他再咸呢？以后无用，不过丢在外面，被人践踏了”¹。这种困境在当今就是，在市场经济中作荣耀基督的基督徒，而非让基督荣耀人的权柄的基督徒，既要持有神赐予的爱、公义与圣洁，又要在世上藉着学术研究彰显这种神恩。

中国基督徒学人在市场经济大潮卷席一切的处境之中需要审慎地思考当前上述社会主流意识形态对于信仰的挑战。从基督教信仰来看，物质主义就是一种以人类创造的物质财富作为衡量人生价值或成功与否的尺度。在当前的中国教会之中存在两种极端化的成功观：要么是成功神学为表现的荣耀神学，要么是回避现代社会生存方式的极端避世的基要神学。

成功神学的基本思路是宣扬因为信仰能够获得神的恩典，人生在世必然由此获得成功，反之，若不能够获得世上的成功，证明神没有赐予恩典，并进一步证明信仰自身并不完备。这种神学就是马丁·路德（Martin Luther, 1483—1546

1 汉语神学，广义上泛指一切汉语表述的神学，而神学在此则专指基督教神学。由此而言，汉语神学乃由数百年前开始，包含一切由古代和现代汉语所写成的有关基督信仰的著作。狭义而言，20世纪80年代末以降，中国大陆涌现一群有兴趣以至崇尚基督信仰的学者，他们立足于人文社会学界而专注于基督信仰的研究，发展出有别于教会传统的汉语神学，引来海内外汉语学术界的讨论，其中以何光沪和刘小枫分别提出的刍议最为关注。在这一场讨论中，“汉语”专指以汉族为主要组成部份的中国大陆、台湾、香港和海外华人社会的现代书写语文。尽管创作者在建构神学时无可避免地为其具体语境所限制，但汉语神学首先并不以地域来界定，乃与其它民族语言神学如英、德、法语神学等相平行。今人对汉语神学之讨论乃发端自由汉语作为载体与其所要表述之基督信仰之关系，而反对本色化则为一大特色。反对本色化在此有其特殊含意，一为要突显语言以非区域社群的语境在建构神学中的角色，以识别于“本土神学”（何光沪）；二为对20世纪20年代起一种意图调和中国文化与基督信仰的“本色神学”的反动，以强调基督信仰的特殊性（刘小枫）。衍生出来的问题包括如何处理语言、文化、政经处境等的重迭关系，这些建构神学的资源在神圣启示中的地位，以及汉语神学与外语神学间的承接关系等。此外，由于近代汉语神学倡议者多立足于人文社会学界，故讨论也涉及在现代汉语学术语境表述基督信仰之种种问题，包括在此种语境表述之可行性及困难、神学家是否必需为认信者、人文神学与教会神学的关系、个体信仰之生存经验与认信群体之历史传统的关系等。参阅杨熙南主编：《汉语神学议》，香港：汉语基督教文化研究所，2000年。

2 《马太福音》5:13

年)曾经批评的荣耀神学。它以人类自身为中心,以在世界上的成功为属灵上的最高追求,以人类权力为最高尺度。这种神学在教会中表现为:运用神或让神来帮助基督徒获得健康、快乐、财富、亨通和权力,教导信徒只要信仰耶稣就可以解决人生的一切难题,为此神成为我们的心理医生、家庭教育的顾问、理财专家等。这种神学被布道坛上的牧师和平信徒的见证进一步强化,耶稣被描绘为灵丹妙药、化解难题的“全能”大师。例如温州基督徒的“椅子坟”将现世的成功延伸到来世,他们以豪华的现世荣耀真诚地表征信仰的真实,但是具有吊诡意味的是,真实的信仰并不存在于世俗的荣耀之中。

成功神学以人类的需要来裁剪圣经教导。圣经的诸多具体教诲涉及到社会、家庭和事业,一直在塑造着基督徒的家庭和社会生活,但是圣经并未教导圣经是获得一切成功的指南。如果事实如此,那么我们就无法解释圣经中最黑暗的篇章《传道书》对于人生的洞见:此岸的一切都是虚空,敬畏耶和华是智慧的开端。而《约伯记》对于神的抗议和苦难的独特见解也就成为失败者的无能辩护。成功神学揭示出人类本性之中追求成功的一面。但是,耶稣基督带给我们的只有十架。耶稣的出生卑微,宣教的对象是贫苦的民众,自己在十架上被处死。耶稣33年的故事讲述的是道成肉身的十架神学:基督的生命与受苦、被打败、软弱、跌倒和失败,而非与我们人性喜好的成功或荣耀息息相关。成功神学拒绝苦难、生命中的偶然性和不确定,让神按造人的意志、理性和观念为人获得世上的财富、权力和名声而服务,在让神贬低为人的奴仆的同时,人日益害怕、拒绝、避免和嘲弄困难、挫折和失败。这种以基督的名义追求成功的神学将“神”学变为纯粹的人学——一种人关于神的学说,而非神关心人的人学。

十架神学认识到受造世界(其中包括基督徒自身)在神整个计划当中的地位:既承认其内在价值,又肯定物质世界受到人类堕落的玷污,需要仰赖救恩方能恢复其荣美和地位。它以人类自身无助和绝对的依赖为我们属灵的视域。透过十架我们学习放弃自我解放、自我拯救的功课,在我们人类的全然放下自我追求和自我实现的时候,神的恩典得到完全的显现(哥林多后书12:9)。神的恩典是白白的礼物,人之称义并不在乎人人在世界上的成功与否。如果称义取决于人的成功,那么,成功神学因为将神的人类学蜕化为人神学,从而使得人“像神一样”¹,人自身就被塑造成为一尊新神。所以,成功神学的实质是偶像

1 《圣经·创世记》3:5

崇拜：一种崇拜成功（以及成功人士）的神学，成功（以及成功人士）成为绝对至上的偶像，甚至神也要屈身为之服务。

十架神学源自于耶稣在十架上的受难，直面人类的一切苦难和试探，将之作为信仰生活的一个组成部分。苦难将我们逼仄到生命的最卑微的困境，在此我们倾听到隐藏的神的声音，我们开口向神祈祷。苦难成为我们的属灵财富。而成功神学的危险在于教会自身会成为中产阶级的俱乐部或安乐窝，他们以神的名义将社会弱势群体排除在会众通信录之外。在教会实践上，基督的身体——教会——被扭曲为人为的文化机构。

但是另外一个方面。避世的基要倾向出于现实的身份压力以及对神圣/世俗的严格二分，而对世俗生活采取极端的回避态度。

五、终极价值：神vs玛门

就当前的中国教会现状来说，现今中国教会存在着两种极端化的财富观。一方面，在某些富裕地区，教会趋向世俗化，表现为奢华浪费、攀比、传道商业化，宣讲成功神学等。另一方面，有相当一部分信徒，尤其是农村地区的信徒存在着消极遁世的倾向。这种张力反映出神学上的区别，可能与20世纪20、30年代美国基要派和自由派影响中国教会有着直接的关系。前者的实质是倡导人本主义，后者倡导神本主义。以上这两种倾向的问题在于忽视了护佑论。

中国民间信众当中根深蒂固的观念是将得救/非得救分为不可调和的分水岭，二者之间并无神作为（创造、护佑）的中间地带。在古典神学中颇为重要的“护佑”概念在基要派信仰当中丝毫没有提到。如今神学回应的任务之一是要建立全备的神学体系，这其中需要包含“护佑”的课题。“护佑”可以直接与“普遍恩典”（Common Grace）关联起来。即便在加尔文（John Calvin, 1509—1564年）宗强调“预选”的传统里，“护佑”也具有重要地位，尽管传统的加尔文宗有两派主张：一派认为神恩保守世界是为选民的得救搭建舞台（救赎先在论），另一种认为除了救恩为神美意的完美体现之外，选民以外的众人 and 物质世界有其本身美善的价值，亦是神所喜悦的（创造先在论）。这两种观点虽然在立意与侧重上不同，但是都论及“护佑”的地位和神学价值。根据“护佑”的概念，人类历史纵然有血腥丑陋之嫌，但依然在神的善意保守当中，朝着实现历史目标的总方向在行进。在此过程中，每一种社会制度都是历史进程的一个环节。从

上述观点看，市场经济本身无善恶可言。由于制度通过人来运作，它本身既体现人性之丑陋，也可体现人性之美善。基督徒虽不认为市场经济是神的国度，但身处其中当显为明光照耀。西方的很多神学家们强调基督徒应当参与市场经济，但应当以完全不同的态度参与市场经济，即承认物质世界的内在价值，而非利用物质为实现私欲的工具；承认他人作为拥有神形象的伙伴，而非实现自己利益的器皿；视自己为财富的管家，而非拥有者；视此世生活与事业为事奉与见证的机会，而非自我膨胀的舞台。约翰·卫斯理(John Wesley, 1703—1791年)的例子常常为基督徒所称道。卫斯理著名的使用金钱三原则是：“我们应该尽我们所能的去赚取，尽我们所能地去积攒，尽我们所能地去给予”，或“拼命赚钱，拼命省钱，拼命奉献”(gain all you can, save all you can, give all you can)。其基本立意是鼓励基督徒亲身投入与参与赚钱的过程，为的是通过善用金钱和施舍来体现财富的真正价值和基督徒置身现世但超越现世的人生观，而非相反。

在近现代西方历史上，新教伦理曾经是推动市场经济走向健康和正常化的积极力量之一。马科斯·韦伯(Max Weber, 1864—1920年)曾在《新教伦理与资本主义》一书谈及这个问题，为我们正确地理解财富观和成功观提供了非常好的分析模式。他认为，形成资本主义所由之而出的精神的第一步是新教关于“人人皆祭司”的教义。这一教义摧毁了传统的祭司阶级享有的权威，让所有信徒获得平等权。构成教会及其结构之根基的新基础不再是教会中的特权阶层，而是神赐予的人人皆有的理性。但是，路德提出的天职观尚鼓励基督徒满足于政治、社会和经济现状，也满足于现有的生活地位。而加尔文主义的职业观以预定论为基础。预定论认为，神在创造宇宙之前就决定了人是获得拯救还是诅咒。预定论使人的一切事工对获得拯救没有意义，表面上认为每个人的拯救或诅咒早在宇宙创造之先就已由神密封好，这似乎会导致宿命论。但韦伯认为它在加尔文主义中产生出与之相反的效果。因为加尔文主义相信我们不知道耶稣末世救世景况，这就形成了韦伯所谓的“拯救焦虑”。这种不确定感必然地产生出如下处境，即有坚定信仰的加尔文主义者寻找拯救的证据。这种证据就是追求有意义的物质成功。因为信仰并不促成他们的拯救，富有成效的行为就被视为神恩典的记号以及顺服于神的呼召在受造世界中侍奉的确据。“清教徒在生活中的一切事情上寻找神的权柄，如果神向其选民显明了得利的机会，那么，他必需抱着一定的目的去做。因此，有信心的基督徒必定利用这个机遇，由此追随呼召。”因

此，加尔文主义认为有目的地运用由神提供的资源是平信徒荣耀神的途径；工作的目的在于实现目标，因此成为一种志业，并被整合入灵性范围。非常有趣的是，清教徒在追求神祝福的确凿的标记的时候，也对财富提出警告。但是，韦伯认为，这些警告并不禁止积累财富。“道德上真正反对的是，对财产安全放松警惕，因为懒惰和肉欲而享受财富，而摆在第一位的是，不再追求正义的生活。事实上，仅仅因为财富涉及到这些懈怠一类的危险，所以要彻底地反对财产。”因此，只有当财富导致懒惰和纵情声色，它在道德上才会带来危险。因为获利为神所允许，所以这些利润又必须用于生产。另外，通过理性地追求物质目标能够带来巨大的生产率，所以，新教工作伦理对传统的统治手段提出挑战。一旦它生根，韦伯总结说，“宗教评价认为，在世俗职业中，这种无休止、连续、有系统的工作成为禁欲主义的最高手段，同时，也是灵魂再生和真信仰最确定和最自明的证据，这必定成为可以想象到的最有力的杠杆，用来扩展我们这里所称的生活态度即资本主义精神。”

但是，上述观点并不赞成纵欲主义和享乐主义。像禁欲主义一样，纵欲主义和享乐主义均是需要避免的。一方面，市场经济导致消费主义和纵欲主义，其实质是把个体的主观感觉绝对化，割断个体与历史、文化及人类共同体的关联，导致人生存状态的物化和异化加剧。另一方面，禁欲主义并非解决纵欲主义的途径。禁欲主义基本上属于一种避世哲学，其前提是人受制于直接的自然环境，感受到物质的稀缺。此种环境下的禁欲无疑是利他，因而美善的。然而在需求拉动消费的大工业文明环境下，这种美德的自然基础被打破了。若人们持守禁欲主义，那么构成市场经济一个环节的消费就中断，整个现代社会结构就会退回到自然经济条件。这种做法既是不现实，也是不可取的。耶稣和一位犹太富翁的故事将基督教的财富观和信仰的关系全面地启示出来。

耶稣出来行路的时候，有一个人跑来，跪在他面前，问耶稣说：“良善的夫子，我当作什么事，才可以承受永生？”耶稣对他说：“你为什么称我是良善的？除了神一位之外，再没有良善的。诫命你是晓得的，不可杀人，不可奸淫，不可偷盗，不可作假见证，不可亏负人，当孝敬父母。”他对耶稣说：“夫子，这一切我从小都遵守了。”耶稣看着他，就爱他，对他说：“你还缺少一件；去变卖你所有的，分给穷人，就必有财宝在天上；你还要来跟从我。”他听见这话，脸上就变了色，忧心愁愁地走了，因为他的产业很多。耶稣周围一看，对门徒说：“有钱财的人进神的国是何等地难哪！”门徒希奇他的话。耶稣又对他们说：“小子，倚靠钱财的人进神的国，是何等的难哪！骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还

容易呢。”门徒就分外希奇，对他说：“这样谁能得救呢？”耶稣看着他们，说：“在人是不能，在神却不然，因为神凡事都能。”彼得就对他：“看哪，我们已经撇下所有的跟从你了。”耶稣说：“我实在告诉你们，人为我和福音撇下房屋，或是弟兄、姐妹、父母、儿女、田地，没有不在此世得百倍的，就是房屋、弟兄、姐妹、母亲、儿女、田地，并且要受逼迫，在来世必得永生。……”¹

这位犹太富翁非常虔诚地“跪”向耶稣请求获得永生的道路。从世俗的观点来看，他自小严格遵守犹太律法，由此是一个良民，也是一个合乎道德的人，几乎是一个尽善尽美的人了。但是，他的终极价值观上有问题。他并不将信仰神放在首位，一旦耶稣要他（1）变卖财产、（2）分给穷人、（3）追随基督，他就不得不在终极价值（神/玛门）上作非此即彼的选择，最终他抛弃神的呼召而没有获得永生。耶稣在此是否仅仅认为只要抛弃世上的财产就可以进入天国呢？耶稣对门徒们的教导表明，基督徒的财富观和成功观以追随耶稣信仰福音为最高坐标。以这种坐标规范人生的航程，才能获得永生。耶稣并不倡导禁欲主义，反而道出了追随基督的苦与乐：（1）“百倍的房屋、弟兄、姐妹、母亲、儿女、田地”，这里并非必然指数量上的增加，而是指人与人关系以及人与财产的关系得到福音更新后的景况，如夫妻和睦、尊老爱幼等；（2）“受逼迫”；（3）“在来世必得永生”。由此来看，福音并非要否定财产和在世上获得成功，而是要以神的义为义来获得和持有属世的东西，透过这些属世的关系来荣耀神的恩典。而且基督徒信仰基督虽会受到世人的逼迫（冷嘲热讽、肉体迫害等），但更加有永生的赏赐。神给予人的最高赏赐就是人因为神的恩典借着人的信仰而获得灵魂拯救，与此相比较，尘世的一切虽然重要，但不是通向天国的桥梁。简言之，基督徒在世要将属灵追求摆在属世追求之上。另外，耶稣与富翁的立场不同的一点还明显地表现在，耶稣站在穷人的立场，心中挂念社会中的弱势群体；而富翁虽以守律法为至上的价值原则，但是耶稣一语点破其阿基里斯的脚后跟：他并没有严格地恪守律法，即关心穷人。在现代社会中，一个人虽然在世上不能够不遵守法律，姑且不论是否能够真正做到守法，但是守法本身并非人生之目的。守法之上要有道德关怀，即关心他人，特别是关心社会中受到剥削、压迫的群体。托马斯·默顿的一番话表明了法和情的关系：

对于你来说，你会制定一套新的正义的法典；对于我来说，我会将我身上的衣服送给乞丐。先知和圣人们说，只有当你将你的衣服送给穷人，和那些忍

1 《马可福音》10:17-30

饥挨饿的人分享你的食物，你才会真正理解什么是正义的法律，你的法典才不会成为重轭。

简言之，基督徒在世上还要将他人的福乐作为自己的属灵追求。只有既做到将属灵追求高于属世追求，即所谓的“君子爱财，取之有道”，又能够将他人福乐作为自己的属灵追求，即所谓的“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，一个基督徒才会有正确的财富观和成功观，才能够符合“追随基督”的条件。这个成功观之背后就是一条十架的道路：“以利腓道”，即将生命指向超越的神；“以道待利”，即将生命惠及当下，虽持有，但不奢求或占有。如果我们将这种关系颠倒，将属世追求摆在属灵追求之上，那么，颠倒的关系带来的是颠倒的价值观：尊奉世俗利益而非圣洁的神，由此也不会将他人的苦难、贫困视为自身灵性追求的一个并不不可少的部分。在一定意义上，基督徒将物质作为终极价值，也就是将自身生命物化，以物化的关系，或马丁·布伯（Martin Buber, 1878—1965年）意义上的“我一它”关系，在世上生活，就失去了盐味，失去了将灵性生命现实化的外在行为，既错失了与神的相遇，也错失了与（穷）人的相遇。

今天当中国全面市场化之际，我们探讨的基督徒美善的支点在乎恰当地理解神、物质、他人与我的关系，以及基督徒的责任感和道德归属感。在消费主义与纵欲主义蔓延的当代，个人虔诚是走回本真自我的可循之路。事实上，中国教会和中国基督徒学人并不缺乏个人虔诚的实践。这里的关键在于，在未来的发展之中，如何使虔诚的信仰成为影响社会风气的一支积极力量，以及如何在21世纪市场社会的环境下保持深度的敬虔，同时又不至于思想蔽塞？这是中国基督徒学人更是汉语神学正在面临的一个重大挑战。

作者单位：复旦大学

中国的城市化与基督教会的发展

刘明兴

中国当前急速的城市化既对教会的发展提出了挑战,同时也为教会的发展提供了许多有益的机遇。一方面,在面向大量外来人口的福音事工面前,城市教会自身的力量还比较薄弱,教会需要找到一条切实可行的方式来解决这个问题。同时,人口的迅速流动和社会阶层的日趋复杂,使得外来劳动力所面对的信仰、生活和工作问题和以往传统城市居民所面对的问题有很大的区别,因此传统的教会组织管理模式需要随之转型。另一方面,城市化也为教会的发展、教会间的交流和福音的传播提供了新的机会。教会领袖如何抓住这个机遇?这些都需要我们摸索出一条中国教会发展的新道路。¹

一、教会管理和教会发展

城市教会的长足发展包含着多方面的工作,如信仰和真理上的完备、服事工作的深入、教会组织与管理的完善、教会领袖能力的提高、同工的培养、教会对社会关怀和社会工作的参与和影响,等等。但是,从北京教会的发展现状看,要进行广泛的社会参与和社会服务,还多少有些不切实际。例如,对于三自教会来说,随着信徒数量的快速增长,如何牧养已经成为了一个严重的问题。同工力量的严重不足,使得教友基本上是自发地来到三自教会,而教会没有能力去主动的传福音。外来人员更没有感觉到教会对自己工作或生活的帮助,这不是三自教会不愿意去帮助,而是基本上没有这个能力和精力(实际上也没有什么经验)。家庭教会的牧养力量相对强一些,但是教会缺少合法社会地位,不能主动地组织一些社会性的活动,许多活动均受到限制。鉴于此点,我们将讨论的重点放在教会的牧养管理工作上。

¹ 本文的写作主要基于对北京市以及温州市的教会人士的典型调查。作者感谢所有接受采访的人员。文中错误由笔者承担。

（一）教会内部的管理

1、细致的教会管理

巨大的流动性使信徒在各个教会间的流动在所难免，这是城市教会有别于乡村教会的一个显著特点。

与此同时，由于团契和聚会点数量的增加，教会领袖和传道人也被迫在各个地点之间跑来跑去，牧养工作基本上处于比较粗放的状态，这就影响了会众的稳定。如果牧师的数量的确有限，在一定时期内需要一定的流动来缓解压力，那么就要通过细化教会的管理方式来提高牧养的质量。

就这方面的问题，我们在北京的教会中采访了多位从外地来京工作的信徒（包括来京之前已经信主或者之后才信主两种），发现如下几点问题：

（1）讲坛上讲道的品质不够，无论是讲道的深度，还是一对一的牧养。教会需要更多的培训和传道人的配搭，但这本身和家庭教会的分散化、财力不足形成矛盾。当然，神的呼召是对着每一个人的，神会做很长的准备工作，因此这方面的工作不可强求。不过，当信徒做见证或提出困惑的时候，传道人应当尽量及时地给予回应。正式崇拜时，要给会众发言的时间，小组活动时要给会众表达意见的机会。

（2）关注慕道友的加入，鼓励会众对教会事务的积极参加。对每一个新来教会的基督徒，教会都需要有专职的同工负责与之沟通。否则，仅仅是一般性地参加崇拜活动，很难让新来的成员对教会有更多的了解，难免使他们产生不亲切的感觉。

（3）要保持服事的质量，团契的规模不要过大，尽量让多个团契在一起崇拜或组织一些活动，以便大家更好地交流思想和经验，这有利于整个教会的发展。

（4）常规的教会宗教活动有时难以满足教众的需要，比如有些人周末不休息，可以考虑在常规活动时间之外，安排福音活动，如在网上进行灵修，建立一个聊天室，在约定时间内进行查经；或者建立一个福音热线，由基督徒值班，解决一些信仰上的问题。

（5）如何有效地使用有限的圣经资料？特别是让外地来的人员能够比较容易地得到相关的灵修材料？教会需要在这方面下一些功夫，如建立一个图书资料室，并有效地管理各种资料的借阅。

2、多样化的侍奉方式

城市化的过程使得社会人员结构日趋复杂，信徒的思想和需要也更加多样化。不同的社会工作背景、地域文化、年龄等因素均会对教会的牧养工作产生影响。据一些北京教会的同工反映，福音服事比较顺利的往往是一般的年轻职员（不太忙且工作生活比较稳定）和学生（愿意接受新生事物），这两类人也均需要教会作为他们的“家”。知识分子的信徒基本上是青年教师。非常忙碌和社会地位较高的人接受福音比较困难，社会底层的人虽然愿意接受福音，但是忙于生计，目的往往是为了求祝福，难以形成对信仰的真正追求。实际上，对那些无业游民甚至“违法乱纪”的人士来说，建立信仰反而相对容易。

从访谈以及笔者的个人经历来看，一般的教会同工对外来劳动力的专门服事基本上都处于起步阶段。来京打工的人士，在灵性和生活上都有怎样的需要？教会从哪一个角度入手，才能更好的满足他们的需要？面对流动人口中所普遍存在的家庭问题，教会的家庭辅助应该以怎样的方式展开？教会是否能在培养青少年（外来人员的子女）的工作中，做出一定贡献？要想为这些问题找到答案，教会就需要逐步建立多层次、多功能的团队，专门服务各个不同社会阶层的人士，如学生、知识分子、商人、和底层社会人员等。

此外，北京的教会（家庭教会和三自教会）一般比较注意小组查经，一些专门的圣经学校（针对同工或者信徒开设的）也较为常见，但是一对一的辅导较少。这需要专门的人士来推动，因为不同的同工在不同的工作上有自己的相对优势。总之，多样化的事奉，无疑是教会在城市化过程中的重要发展方向。

3、同工培训

在发展同工方面，北京家庭教会的总体状况是在逐步走向良性发展的轨道。在10年以前，牧师找到一个同工是非常困难的事情。现在，热心的、有负担的信徒还是比较多的。在选择教会同工方面，牧师需要进行长时间的观察。当然，在服事多元化的趋势下，同工的同心合作依旧是一个困难。比如，教会的传道人对于某一方面工作有负担，往往不容易找到同工来一起工作。在现实中，传道人很难对每一个信徒进行针对性的牧养。教会现在开始需要全时间的有专长的同工，以明晓每一个信徒是否真正明

白真理。教会已经认识到同工专业化的需要，但是尚缺少具体有效的解决办法。

具体来说，这些障碍主要来自两方面：（1）组织经验。新一代的教会同工缺少老一代同工的传递，而完全依靠自学和摸索。经验不是单靠信心就能够解决的；（2）北京目前的同工培训还是处于地下状态，培训的水平有限，时间安排上也难以和各个教会保持较好的协调。此外，教会之间也不能相互挖人。不过，兴起同工是神的工作，教会的任务就是对同工的造就。即使教会有能力开展类似的培训工作，也可能面临没有人愿意出来服事的问题，这是一项需要耐心的工作。

4、财务管理

经费的限制和使用对于教会来说，是一个重要的信心功课。在北京家庭教会发展的初期，几乎完全没有正常的经费支持。目前这种情况已经得到改观，经费基本上可以满足正常的教会生活需要。然而，许多家庭教会的财务管理缺乏制度化，经费支配上会出现一些不必要的纠纷。不过，就笔者自身的经验来看，这个问题在发展到一定规模的家庭教会中并不突出。教会一般都有较为严格的财务管理制度。现在比较普遍的问题是，教会财务运转的透明度不够。财务公开主要是在同工内部，并不直接面向所有的会众。这实际上还是和教会的所处环境有关。家庭教会的半地下特征，导致了教会运转的秘密性，这必然带来财务的不透明状况。有什么方法来减少家庭教会的不透明性所带来的不利影响？家庭教会需要进一步完善财务制度，并将教会的牧会基金、传道基金等分别设帐，建立规范的捐献制度，并对会众在一定程度上公布财务信息（至少对于十一奉献部分）。透明化的财务管理有利于增强教会的亲和力，也使得外来慕道人员（特别是与教会会众不熟悉的外地人士）能在比较短的时间了解教会的基本情况，进而逐步参与教会的宗教活动，这无疑有助于教会的稳定。

（二）教会的合作和多元化

在农村，一个村庄通常只需要一个教会。在城市，则需要多层次和多方面的事工。城市化的过程本身要求教会的功能和教会之间的合作走向多元化。教会的多元化使教会之间相互配合，可以有效地进行社会服务。比如，知识层次和社会地位比较高的教会，资金上比较宽裕，但是会众比较

忙，而一般的家庭教会，会众可能有比较充裕的时间，但在资金上却不见得充裕。这些缺陷均造成了教会对外来人员进行帮助的障碍。所以这两类教会之间需要分工协作。

在北京，不同的教会有不同的服事能力，或者说教会的分工已经在一定程度上存在了。但是，家庭教会的规模普遍很小，且非常分散，单个教会的力量薄弱。教会的福音事工也基本上停留在个人见证上，难以大规模、有针对性的开展福音工作。同时，家庭教会之间的沟通也比较困难，机会也较少。团契之间的联系基本上是通过传道人之间的个人友谊来组织教会的联合行动。结果，教会的福音事工专业化协作程度就非常有限，且教会的领袖担心一旦开展此类活动，有可能被视为非法，并带来负面影响。一些大型的教会间的联合活动就更加困难，这一方面是合法性的问题，另一方面是教会信徒之间互信的建立需要很长时间。无疑，教会的合作需要家庭教会逐步走向公开化。

此外，各个教会在组织理念上也不统一。教会之间以怎样的方式进行合作是一个存在争议的问题。是否有必要在北京这样的城市里，成立类似“联席会”式的组织体制？在采访之中，一些传道人表达了比较温和的看法，强调目前的松散结构或许不是一件坏事，可能并不需要更为严密的组织体制，人为地推动教会间的联合并不见得会有好的效果。

（三）城市教会与农村教会的联系

城市化会对城乡教会结构产生很大的冲击。利未在一篇文章中指出，“农村教会的另一危机就是原先在教会有负担的基督徒流失严重。因有许多人都搬到城里去了，他们离开了本家的教会，却因为生活忙碌的缘故，无法溶入当地的教会。这样一方面，城里教会没有专门的措施牧养这些移民信徒，另一方面，农村教会却因失去了许多柱子而更加衰微。”¹

1 利未在同一篇文章中也提出，“如果城市教会和农村教会能够建立密切的合作，或许可以达到很好的效果。因为许多农村的基督徒或基督徒儿女就是因为城市中找不到教会，或者找到了教会，而教会却几乎没有针对。这些人的一些关怀措施，这些人以后就不会去教会了。因为他们原先在家里的教会并不大，弟兄姐妹之间能彼此互相关心，到了城里的大教会，却再也没有人理他们。如果城市教会能够注意从分区到小组到团契的层级牧养，则教会就能够顾及每一位肢体的需要。城市教会也可以差派固定同工到周边乡村进行牧养或协作牧养工作，这种城市结合农村的牧养应当能相得益彰。农村教会在真道上得到加强，城市教会也可以向农村教会学习一些单纯的信心和爱心的功课。”

些教会人士也向笔者反应，农村的许多教会面对本地劳动力的外流或者回乡，基本上没有什么相应的措施。考虑到农村教会各方面客观条件的制约，城市教会应当在这里扮演一个积极的角色。从这一个角度来看，城市教会加强和外地打工人员的联系就更加有意义。因为，大城市教会可以通过和他们的往来帮助小城市的教会，城市的教会也可帮助农村的教会。劳动力的流动实际上为中国教会的互动发展提供了一个很好的平台。

如何利用这个机会？笔者特地采访了温州教会的人士，并总结了其中的一些成功经验：（1）温州教会鼓励外来劳动力返乡时，参加家乡的聚会。如果务工者在本教会受洗，温州教会会开出介绍信和受洗证明；如果务工者家乡没有教会，则教会可能会派信徒去当地传道；（2）温州有大量的商人在外地经商，温州教会通过这些联系，和外地教会建立联系，并以此为基地，逐步向周边地区扩散。温州和外地教会之间会有人员交往，但一般派出去的人员相对较多；（3）温州教会也较多参与贫困地区教会的建设工作。比如，在了解了贫困地区教会建堂的实际需要、以及该教会的传道人在灵性和教会牧养等方面的情况后，会酌情予以资助。

当然，目前城市之间、城乡之间的教会交流还比较少，这受到多方面因素的影响。例如，家庭教会之间交流少的问题在异地之间就更为明显，异地间的联系缺少成熟的方式，基本上是靠个人之间的信任和交流，没有制度化的保证。教会在相当长的受压制的历史中，相互之间不容易形成信任关系。另外，家庭教会内部分成几个大的派别，同一派别的教会之间可以进行跨地区的活动和培训；但如果一个教会不属于任何一个派别，那和别的派别的教会联系就会很困难。尽管如此，北京的一些家庭教会在服事流动劳动力方面也进行了一些尝试。比如，如果本教会的会友到外地工作，那么本教会将帮助其寻找新的教会，或者在一些信仰问题上给予辅助（比如提供资料）。教会跨地区的牧养主要是信仰上的，而不是经济上的。一般来说，北京家庭教会尚没有足够的力量，能够影响外来务工人员家乡的教会活动。值得注意的是，三自教会也在这些方面进行了一些尝试，主要采取的是一帮一的模式，在讲道、资料、资金上给外地的教会一定的帮助。

二、教会服事的一些经验

(一) 城市教会对于外来务工人员的服事

城市化和大规模的劳动力迁移作为一种激烈的社会结构调整，往往会将一些人抛到社会底层。外来劳动力在打工之后，又被抛回农村，或者持续在社会底层，既不能回到家乡，又难以真正在城市立足，这容易引起众多的社会问题。因此，针对外来务工人员的牧养工作，是城市化过程中教会面对的一个比较突出的问题。通过对温州一些教会人士的走访，我们了解到，温州教会早期因害怕外来人员的加入会引起教会混乱，也不愿意接纳他们，后来才逐步开放，加强了教会内部这方面的专门事工。

1、温州教会专门为外来务工人员举办布道，有专人负责。在外来务工人员信主后，教会有进一步的培训，并从这些人员中选出同工，再由这些同工来服事其他的外来务工人员。外来务工人员有专门的普通话聚会，与温州方言的聚会分开。

2、在工厂主是基督徒的情况下，工厂会向教会请求帮助，教会可以去工厂布道。如果工厂主不是很热心的基督徒，教会会通过探访的方式，或者派同工在公司门口接送工人参加聚会。同时，教会和这些工人保持联系，确保工人信仰的稳定性。对于外来的白领工作人员，教会也有专门的探访、布道活动，活动比较小。

3、帮助民工解决自身的工作、家庭问题。比如，民工的工资被拖欠，教会会帮助讨工资；教会对民工进行家庭辅导、帮助他们找工作、并对贫困者进行生活补贴。这些活动均需要会众参与，由专门的同工带领。

4、上述活动的开支比较大，但是在温州地区不成问题。教会也教育外来务工人员要十一奉献，当然这些收入并不构成教会收入的主要来源。

5、教会尚受到限制，不能过多参与专门的社会救济工作，比如教会可以办敬老院，但不可以办孤儿院。此外，温州教会的社会话语权目前还比较微弱。因此，在社会关怀上，主要是吸引社会精英的参与，同时鼓励会众做好表率。

北京教会的同工、财力、和聚会场所等均有限，与外来务工者之间的沟通也有问题；如果教会的工作以民工为主，则在财力上更难供养同工。不过，北京教会也有自己的一些成功的经验，如，在教会内部相互辅助，这样可以在短期内帮助会众渡过难关。另外，教会可以把社区性服务和教会服事结合起来，开办一些教会的幼儿园，这样打工者的子女从小就感

受到教会的温暖，并且这些事工本身也可以创造一些就业机会。类似的教会服务在北京一些规模较大的教会里已经出现不少。

（二）城市教会对于社会底层人员的服事

尽管北京的家庭教会尚无法象温州教会那样，有系统、有规模地对外来务工人员进行牧养，但仍然有一些教会以团契的方式，对外来务工人员，特别是一些社会底层的人员进行专门的关怀。我们采访过这样的一个青年团契（大约有10多个人，已经有3年多的历史）：该团契试图在北京的城乡结合部建立一个帮助社会底层人员的事工。该事工主要的对象是社会上不安定人群（如一些卖摇头丸的人）。团契首先帮助这些社会底层的人员建立信仰，然后在此基础上培训他们生存的技能；不仅使他们重新做人，也使他们能够在他们原先生活的人群中进行福音传播的工作。

团契的负责人认为，这类工作最困难的地方是同工和这些社会底层人员之间的磨合，包括解决思维、生活、观念之间的碰撞；许多时候需要妥协、接纳和沟通，这些工作需要信仰为根基，来克服社会生活中的障碍。

笔者个人以为，家庭教会间的合作发展，严重依赖个人的信任关系，的确是有局限性的。未来可否有一些制度化的渠道？比如，一个农村的打工妹要想参与教会的音乐事工，有没有正规化的渠道来帮助她？又如，不需个人关系的介绍，外人怎样才能直接得到教会活动的信息，直接参加相关的教会活动？目前家庭教会缺少公开的信息平台，要实现这一步，还需要进一步的摸索。

三、结语

在城市化的背景下，中国的教会，特别是家庭教会，在自身的管理组织形式上，如何既能面对复杂的社会需要，又能顺从神的引导？如何处理好教会领袖和会众的关系，教会同工之间的关系，教会之间的关系，以及教会和政府的关系等？这些都很重要。教会发展的确面临很多困难，但是困难并不应成为信仰的拦阻。教会要在工作进一步的探求，总结出行之有效的办法，使传福音的事工能够蓬勃地开展。

参考文献:

黄剑波、杨凤岗:《调查报告:北方某沿海城市基督徒的家庭伦理和工作伦理》,《基督教文化学刊》(第11辑),中国人民大学出版社2004版。

彭迦恩:《不再缺席:关于中国大陆基督徒社会参与的思考》,《举目》,2002年5月总第六期。

何光沪:《中国现代化的矛盾与教会应采取的态度》。<http://www.china-review.com/fwsq/hgh.asp>

梁明:《社会的发展与教会的应对》。

唐崇怀:《中国教会更新归元路》

天恩:《民工潮——温州教会的福音机遇和挑战》,2002年,<http://www.21sz.org/show.asp?id=3649&cid=16>。

利未:《部分农村教会现状勘忧》,《利未文集》,2002年,<http://www.godoor.com/article/writer/liwei.asp>。

作者单位:北京大学

学术会议 报道

CHRISTIANITY AND CHINA 基督教与中国

220

宗教在中美文化中的作用 ——第二届中美学者宗教对话学术研讨会 (费城)综述

贺璋璐

2006年6月30日至7月3日,北美华人基督教会与美国西敏寺神学院联合举办了“第二届中美学者宗教对话学术研讨会”,会议是在美国费城郊外的一处环境幽雅的会议中心举行,6月的费城,刚刚下过几场雨,空气凉爽清新怡人。与会者也感到分外的神情气爽。

在6月30日的开幕式上,西敏寺神学院的院长李白轲博士对前来参加会议的中方学者表示热烈欢迎,并预祝会议的圆满成功。接着,北美华人基督教会的会长王忠欣博士开宗明义地介绍了这次研讨会召开的背景、目的与意义。他说:“中美是当今世界上两个最重要的国家,中美两国的携手合作与和平相处,是整个世界的福气。然而中美两国的历史、文化、习俗有着巨大的差异,这也导致两国的猜疑和冲突时有发生。中美之间争议较大的问题之一是人权问题,而人权问题的核心又是宗教问题。每年美国的人权报告都对中国的宗教问题进行批评,而中国又总是不遗余力地予以反击。这种对抗对双方都没有什么好处,既无法解决问题,又使矛盾进一步激化,而双方的误解依旧存在。”他认为中美在宗教问题上的误解和冲突,主要在于双方彼此间的了解和互动太少,缺乏有效的对话渠道,对对方的宗教历史、宗教特点、和宗教现状缺乏起码的了解。

王博士回顾了2004年8月在北京举行的有史以来中美学者间的第一次宗教对话学术研讨会,那次研讨会是由北美华人基督教会与中国社会科学院世界宗教研究所共同组织的,研讨会对增进中美学者间的友谊和对彼此宗教的理解发挥了积极的作用。正是为了使这一具有历史意义和现实意义的对话继续进行,才有了“第二届中美学者宗教对话学术研讨会”在费城的举行,而这次宗教对话学术研讨会则主要专注于宗教在中美文化中的作用,目的是希望藉此进一步加强中美学者对彼此宗教的理解,推动学界的交流与对话。

在接下来的两天半的会议中，中美学者就一系列问题展开了热烈的讨论，讨论主要集中在下述几方面：

一、宗教现状及宗教对社会生活的影响

在第一天的会议中，中央党校的龚学增教授首先介绍了中国大陆的宗教现状及发展趋势，他认为，近30年来中国宗教的发展较快，表现为信仰宗教的人口迅速增加，宗教活动场所日益增多，各类宗教活动日益频繁，宗教信徒人员的构成发生了新变化，社会上形成了比较浓的宗教文化的氛围，宗教日益扩大了对社会的影响。龚教授认为：由于中国仍处于转型期，宗教的发展会进一步平稳而有序，宗教世俗化趋向会增强。而执政党已经认识到能否保障公民的宗教信仰自由，关乎到自身同群众的密切关系，中国现有的宗教政策保障了宗教在法律范围内的自由发展。

中国社会科学院的王美秀研究员则介绍了中国基督教在当代中国的影响和作用。她认为，基督教在当代中国的作用与影响与其说是对社会的，还不如说主要是对个人的，因为它对社会的作用和影响比较有限。具体而言，基督教对个人的作用表现在以下几方面：一、为基督徒个人提供了得救的福音和生命的意义，使他们心有所属，从而成为他们灵魂的安顿者。二、为基督徒过道德生活提供了伦理道德规范，使他们在社会急速变迁时期具有可以约束自己的价值观，从而成为社会稳定的协助者。三、为基督徒和愿意接受基督信仰影响的个人在困难、软弱和痛苦时提供心理安慰和帮助，成为他们内心的抚慰者。四、为基督徒联合从事慈善活动提供了媒介，使他们在互助的同时，也在一定程度上为社会服务尽一份力量。

中国社会科学院的习五一研究员介绍了中国宗教信仰的基本特征，她将这些特征概括为：一、多元宗教文化的和谐共生。她指出，当代中国社会的五大宗教，除道教为本土宗教外，其他四大宗教即佛教、天主教、基督教、伊斯兰教都是从国外传入，融入中国本土文化，成为中国民众的重要信仰。二、政权始终支配教权。在中国，宗教从来没有成为独立的社会政治力量，即没有政教合一，也没有政教分离。宗教只能服从世俗政权的统治。三、强烈的世俗性与功利性。中国社会祭拜神灵，主要不是为了精神解脱，而是为了祈求神灵护佑，解决国计民生的实际问题。民众祭祀神灵，主要是为了消灾免祸、治病避邪，人丁兴旺、五谷丰登。民众对各类神灵往往采取拿来主义，应祀何神，为“我”所需。

山东大学的谢文郁教授的报告是“重建中国人的道德伦理：敬畏之心和‘自我’解构”。他尝试从神学和伦理学的角度来谈基督教和当代中国道德伦理建设之间的关系。但他在此所谈论的基督教，并不是把它当作一种固定的价值体系，而是一种情感指向，即在信任中跟随耶稣，并在跟随中接受神的恩典。他认为，在其信仰中，基督徒重建了对上帝的敬畏之心，从而在道德意识上走在同时代人的前面。另外，道德伦理的一个核心概念是“自我”，从历史上看，中国传统道德意识之所以对“自我”的定义从在“诚”中的开放性走向如鲁迅所批评的“吃人”的封闭性，其原因就在于其中缺乏解构力量。他据此认为未来中国道德伦理的解构性是关键的一环，而基督教的恩典概念强调人的罪性和对神的拯救的开放性，它能提供这样一种解构力量。或许，这将是基督教对中国道德伦理建设的关键贡献。

费城圣经大学的校长Sherrill Babb博士则介绍了美国基督教大学的现状。他说，根据美国教育部的资料，全美有近900所院校被定义为与宗教相关，在这900所院校中，大约只有一半的学校自称是基督教的院校。他介绍了美国近450所基督教大学的特点、宗旨和其独特的历史。他说，在1636至1769年期间，美国最早建立的九所大学当中，有八所均是宗教性的学校，这些学校的宗旨是为教会培训牧者，同时为年轻人提供基督教和公民教育。现今的美国基督教高等院校主要有五种类型，即改革宗、重洗派/孟诺派、罗马天主教、路德宗和浸礼派。Sherrill Babb博士就这五种类型的美国基督教高等院校的不同特点分别作了介绍。他指出，就其共同特点而言，他们都认为学习知识与对上帝的信仰是不可分割的；基督真理是最高真理的来源；兼顾世俗与宗教的教育；重视人的整体性的生活；重视多元性与多样性；强调人类的局限性和上帝的主权；基督徒的信仰和人的心灵生命的联系。最后，Sherrill Babb博士也简要谈到了基督徒高等院校对美国社会生活所产生的广泛影响。

中国社会科学院的金宜久研究员介绍了伊斯兰教在中国社会生活中的影响。他认为：人们能够在商店、清真寺、书本中，发现或感觉到伊斯兰教在中国社会生活中的方方面面的影响，不过，由于经济发展的不平衡性，伊斯兰教在中国东西部地区之间、城乡之间的表现有所不同，因而其影响有着明显的地方和民族的特色。他认为：我们应该尊重穆斯林的宗教信仰，区分宗教活动与政治活动。同时也应对一般信徒与那些利用伊斯兰

教的宗教名义、从事犯罪作恶的人作出严格区分，如此，才能真正建立一个和平、和谐的社会。

二、宗教与政治及公共生活

中国社会科学院的任延黎研究员从宗教与政治的角度介绍了中国天主教会与梵蒂冈关系的现状，他说，改革开放以来，中国天主教会与罗马相互隔绝的状况被逐渐打破。首先是天主教会分裂，一部分人要恢复与罗马教廷的宗教关系，另组团体，被称为“地下教会”；其次是公开教会也逐步重新承认教宗的“首席权”，大部分自选自圣主教已通过申请获得教宗颁发的主教任命状。任教授认为，目前主教任命问题仍是中国天主教会面对的重点问题，中国天主教会在爱国爱教的道路上仍在继续摸索前进。

美国西敏寺神学院院长李白轲博士介绍了美国犹太教—基督教传统在公共场合的影响。他从美国的一元纸币谈起，指出一元纸币上有美国开国总统华盛顿的图像，而华盛顿自称是神恩典的宣告者。纸币上有美国国家的座右铭“我们相信上帝”，这句话出自《圣经》的“诗篇”20章第7节，最先由林肯总统签署命令，在硬币上出现，冷战期间，开始印刷在纸币上。纸币背面的大印上有：1、鹰爪上的盾牌，此盾牌有红白蓝三色，当年大陆会议把盾牌看成是美国的道德标志。红象征着坚韧和勇气，白象征着纯洁和清白，蓝象征着谨慎、公正和勤劳。2、金字塔尖上的一只眼睛。它是“上帝保佑的眼睛”，光芒四射，以此表示了我们这个世界的神性，上帝并没有远离我们，他仍是存在于历史中并且垂听和回答我们的祷告的神。金字塔则代表了坚强的力量。纸币上还有“自由钟”，这是美国除了国旗外的另一最常见的标志，它表达了在宗教/政治/人权等方面的自由的呼声。他认为：美国基督教传统包括：顺从基督的呼招，遵守十诫，在国家的政治生活当中尊重道德价值和宗教。美国的自由包括了宗教信仰、政治、人权等自由。

香港浸会大学宗教及哲学系系主任罗秉祥教授的报告是“宗教在公共领域——中美文化的对比”。他认为：美国主流政治文化受启蒙运动影响，以社会世俗化为理由，把宗教排除于公共领域以外，这种自由主义政治文化认为宗教只是个人的事，因此在公共讨论中（无论是政治还是道德议题），理性的声音一定不能诉诸宗教信仰，只能诉诸中立的理性。罗教授以古代中国为例，说明中国宗教的特性之一就是必须在公共领域中

扮演角色，不能孤立私人空间之内。宗教在公共领域发声不是“是否可以”的问题，而是“如何”的问题。对于许多对传统文化有感情的中国人而言，公共讨论不应只是诉诸于中立理性，也可以诉求于立足在特定传统的理性。这种不排斥宗教的公共领域文化，可以对美国政治文化有一些启发。他认为：一个自由民主的社会不要求宗教信仰在公共领域中的全面撤退，而应让所有宗教信仰在公共领域中得到一视同仁的待遇，所有宗教信仰都可以公平地在公共讨论中发言。

华中师范大学的储昭华教授的发言是“权利的终极之源——从洛克看基督教人性观对于自由民主政治的积极效应”，他以现代民主自由政治理论的代表人物洛克为切入点，通过对其政治思想建构中上帝观念的本源地位的分析，进而揭示了基督教的人性观对于民主自由政治中权利原则的确立所具有的积极意义：即作为人的创造者，神圣的上帝不仅赋予人及其本性需求以合理性与正当性，确立起人的现实的平等地位；而且作为上帝的造物，人是以现成的、普遍同质的主体出现在政治社会的舞台，而这一切正是现代普遍、平等权利观念得以确立的根本前提。超验本源的内涵可以各有不同，但舍此便会由于缺乏终极的根基，使权利价值在理论上失之彻底，必然招致质疑，且因此在实践上难免遭遇被替代和颠覆的命运。对比之下，中国传统文化之所以始终未能孕育出权利观念，一个重要原因就在于，在作为其主流的儒家文化那里，在将人引向德性化追求的主题下，将人及人性理解作为一种非现成的、无限生成和超越的过程，由此，一方面以精神境界的追求遮蔽了自然本性欲求的正当性，使权利失去应有的内涵；另一方面，人的永远未完成性则必然导致实际上将权利的诉求和平等的实现无限后推和延异。

三、宗教对历史的影响

中美两国学者对宗教在双方历史上的影响也有论及。中国社会科学院的周齐研究员从政治文化的视觉，以佛教与王权及伦理秩序的关系为考察对象，并选择东晋时期（4至5世纪）即佛教在中国发展史上关键的一个发展时期为主要考察阶段，对佛教的历史角色与中国传统政治文化的关系作了概观式的介绍。她认为：佛教是一个与中国社会和文化长期协同发展并深度整合的宗教，佛教社会角色的调整与定位选择，与中国传统政治文化密切相关。而东晋时期的高僧道安、慧远两人，不仅其个人的事业和经历

极具典型性，而且他们对于佛教的整体发展事业有重要贡献和重大影响。这两位高僧在佛教与王权关系、佛教与传统伦理秩序冲突的问题上，都有精辟的理论解释和实际突破的尝试。其所涉及的主要问题有：出家僧人是否要礼敬王者的问题，僧人在佛教的出世向度下如何处世的问题，僧人出家与传统孝道的冲突、以及如何解释的问题等。她认为：当时对于这些问题的讨论和解释，不仅成为后世解释相关问题的经典范式，乃至对于后来佛教的发展轨迹亦发生深远影响

美国西敏寺神学院的教会历史教授Samuel T.Logan介绍了“大觉醒运动”对当初美国独立战争的爆发所起的不可低估的影响。他说，在距离美国革命爆发的五十年前，美洲新大陆的殖民地彼此分离，各自为政，那时根本看不出有任何联合行动、政治结盟等方面的可能性。然而，在1730至1750年期间，一场大规模的宗教复兴运动席卷这些殖民地，这就是著名的“大觉醒运动”。这是美国历史中第一次真正意义上的全国性事件。由于“大觉醒运动”具有针对性的目标和引导性意图，许多历史学家甚至认为，这次宗教事件奠定了1776至1787年间美国的那次政治事件发生的可能性。

山东大学历史文化学院的刘平教授则从中国民间宗教史的视角，探讨了中国历史上宗教的世俗化与农民的反抗之间的关系。他认为，这两者之间的关系主要是在宗教世俗化过程中体现出来的，即特定领袖利用世俗宗教的变体即民间秘密宗教来发动叛乱。中国在宋元以前异端教派活跃，明清以降则民间宗教势力嚣张，异端教派和民间宗教领袖常将其思想信仰与民间现实苦难联系起来，使得“千年王国”的理想成为“宗教性”农民叛乱的巨大动力。他还认为，在中国历史上，对农民叛乱产生巨大影响的宗教主要是道教和佛教，或可以说是两教的异端，不过，作为宗教的儒家伦理思想的影响也不容忽视，“儒、道、佛三教合一”的思想形成一种社会潮流并对民众的信仰世界产生决定性影响则是在明清时期。中国民间宗教源远流长，与宗教异端及民间信仰有着错综复杂的关系，他们扎根于小农社会并从与之伴生的文化传统中吸取营养，所以，这就是为什么农民阶级在特定时期所采取的许多反抗行为都是以宗教、宗教异端和民间宗教作为其必要的工具。

香港中国神学研究院的姚西伊教授向大会提交的论文是“李提摩太与中国的改革”，他认为，与商人和外交官一道，西方传教士常被视为西方近代文明在中国的代理人和传播者。而在诸多参与中国向近代社会转型的

西教士之中，李提摩太是十分突出的一位。他以李提摩太作为个案，展示和分析了传教士在中国近代化进程中所发挥的三重作用，即介绍近代西方科技和思想意识，参与社会改革，和创立学校及报刊等近代事业。不言而喻，传教士的进入中国及其活动，对于中国迈入近代社会的门坎发挥了巨大作用。不过，人们也应看到，推动中国向近代化迈进并不是传教士们的理想与最终目标，传教士们的理想与最终目标是中国的福音化。李提摩太理想中的中国，是一个基督化的近代国家，而中国的改革者们对中国的理想则是：振兴中华，但拒绝基督化。这使得传教士的理想与现实生活有着很大的甚至无法逾越的距离，这就是为什么李提摩太对其在华传教的果效有某种说不出的悲哀与遗憾，而他的这种悲哀与遗憾恰恰反映了近代传教运动与中国近代化运动的悖论：传教士实际上是中国文化与社会世俗化的背后推动力量之一。这种悖论即使在当代也不能说没有意义。

江西师范大学历史系的梁洪生教授则讲述了一对在江西寻乌的牧师夫妇及其身后的故事，并通过这个故事来看近廿年来地方性资料对基督教传教史的记忆、失忆与遗留问题。梁认为：近二十年来，大陆学术界对基督教在华影响及其功过的评价，无疑在发生变化，特别在进行诸如近代中国的教育、医疗卫生、慈幼与救济等事业历程的讨论，并且与“文明冲撞”“西学东渐”“近代化”等问题结合在一起考察时，以往那种意识形态色彩极浓的大张挾伐逐渐停止，而基于客观事实的分析和评价渐成强音。正是在关注这样一个变化趋势的前提下，他以江西寻乌县为案例，跟踪一对二十世纪初期来寻乌传教的牧师夫妇及其身后的故事，了解毛泽东《寻乌调查》对当地传教士的记述和定性，对比近二十年来寻乌文化部门对传教士活动及其影响的记载和评价发生了哪些变化，进而考察这种变化的具体途径，以此观察中国内地的社会变化。

四、基督教的神学与全球化

美国西敏寺神学院的教会历史教授Samuel T.Logan向会议提交的第二篇论文是“改革宗的神学和全球化趋势”。他解释了改革宗神学所涉及的一些主要概念，如创造、救赎、上帝的主权、圣约神学、恩典等。他认为，作为改革宗的基督徒，应将上述这些原则性概念，推广带入到我们生命的每个角落中，即“文化交托”。Logan认为可以从三个不同的角度来理解“全球化”这一个相对比较新的术语：第一、因为现代化的科技，人们更

加知道和明白世界各个角落中正在发生的事情；第二，一个地方发生的事情，能够影响与这个地方相距遥远的人们的生活；第三，我们不仅知道世界上发生的事情，不仅能够对别人产生影响，还要在一定程度上对别人负责。改革宗的神学教导说，人类只有一个大家庭，从某种意义上讲，每个家庭成员都被上帝与被造物之间所立的协约所约束，我们有责任将上帝的要求和恩典推广到全地。而“推广上帝的要求”，意味着提倡上帝的公平的标准，并且在缺乏这样的标准的时候坚持这样的标准。根据改革宗信徒宣称所持守的信仰，他们无法简单地忽视别人的痛苦，即使这些人是在世界的远方。“带来上帝的恩典”，意味着积极地关心那些受到不公正待遇的受害者。

费城信义宗神学院的Karl Krueggar博士介绍了路德宗从欧洲移植到新大陆的经验。他说，路德宗在北美的经验与众不同，在路德宗的历史上，平信徒第一次走在了神职人员的前头。清教徒、贵格会或莫拉维亚的教会的信徒是为了宗教原因来到新大陆的，他们在离开欧洲故土时也一并把他们的宗教领袖带了过来。而路德宗的信徒移民主要是为了经济上的利益来到新大陆的，在他们在新大陆安顿下来时，家庭成为基本的单位，他们带来了圣经、赞美诗、教义问答等，但却把牧师留在了家乡，直到他们获得了土地或找到了工作后，他们才把注意力放在教会上，并藉着教会，把他们以前的精神资源移植过来。三个多世纪中所发展的一个结果就是美国路德宗福音派教会于1987年的建立。路德宗福音派教会是一个多元文化的教会，拥有五百万信徒，这一教会忠实于前辈移民们移植过来的路德宗改革的原则，并把这些原则在新大陆本色化。

东方大学外国语言系的Julia Stewart博士则介绍了北美福音派对拉美的影响。她说，最早关于新教向拉美传播的记载是1826年，美国圣经协会向墨西哥运送圣经。此后，浸信会、长老会、卫理公会等向阿根廷、委内瑞拉、哥伦比亚、危地马拉传播。20世纪后又有拿撒勒会、神召会、门诺会等传播到玻利维亚、古巴。对拉美影响最大的是威克利夫圣经翻译公会。Stewart博士还以美国长老会的宣教事工为例，具体说明北美福音派对拉美的影响。如1976年时危地马拉的福音派基督徒仅占4.5%，到2000年，则增长到40%。墨西哥福音派基督徒目前的比例为10%，在过去的21年当中，增加了5%。墨西哥南部的的一些地方如Chiapas，福音派基督徒甚至占到了50%。上帝被称为个人的救世主，以前是经过传道人教导给大家，而现在人

们可以通过阅读圣经来明白个人的责任，人们依据的是圣经的原则，而不是社会的期望。福音越来越被广泛接受了。

除了上面一些比较集中的专题报告外，还有一些比较有特色的报告，如襄樊学院的刘光耀教授介绍了基督教与现当代中国文学的不解之缘，他认为，基督教虽然至今仍非中国文学话语的主流，但随着基督教信众的增长，随着新旧世纪之交基督教研究之成为显学，基督教已经成为引人注目的文学声音之一，有理由相信，21世纪的中国文学，基督教文学将成为一大主流。西敏寺神学院的教会历史教授杰夫瑞的报告“美国华人新教”，他认为北美华裔教会会对北美宗教历史研究有重要意义，不容忽视。西敏寺神学院的威廉·爱德加教授的报告是“棘手的问题，艰涩的答案”，他通过生动的艺术图片展示了美国艺术史如何反映了美国近八十多年来所走过的历史。约翰·泰穆尔博士是一个医生，他介绍了美国基督教文化与慈善活动的关系。浙江大学的关长龙教授的报告对中国的民间信仰从本体的角度作了反思。中央民族大学的于祺明教授介绍了科学家爱因斯坦的宗教观。中华文化学院的王珍博士则介绍了“中国对宗教与社会主义社会相适应问题的探索”。

最后，西敏寺神学院院长李白轲博士对会议作了一个简短的总结发言，他认为，会议取得了预期的效果。他提到，美国的宗教经验可能比较简单，中国既有多元的宗教，又有那么悠久的历史，美国目前遇到的问题可能是中国两千多年前就遇到过的问题。他认为，文化塑造了宗教，但也不能低估宗教对文化的影响。最后，就宗教与政治的关系，他说，各个国家各个时期都总有一些秘密的宗教存在，人们既要努力营造各种宗教和平共处的环境，也要自觉遵守法律，当然，法律也要尊重人的良知，而这种尊重也使得人们尊重政府。

两天半的从早到晚的密集会议，大家虽稍感疲惫，但收获颇丰，会议上的精彩发言与讨论，会议外的真挚交流与切磋，以及费城郊外的美丽景色，这一切都留在了与会者的记忆中……

宗教在中美文化中的作用 ——第二届中美学者宗教对话学术研讨会 (波士顿)综述

王 珍

由北美华人基督教会和波士顿大学联合主办的以“宗教在中美文化中的作用”为主题的第二届中美学者宗教对话国际学术研讨会,2006年7月7日至8日在美国波士顿大学和行者中心(Walker Center)举行。中美约25位专家学者参加了会议。参加研讨会的有北美华人基督教会会长王忠欣博士、波士顿大学著名宗教社会学专家Peter Berger教授、波士顿大学神学院副院长白诗朗教授、助理院长Imani-Sheila Newsome教授、和平正义促进会主席鲍福来博士、韩国学者崔希安、中国社会科学院世界宗教研究所研究员金宜久、习五一、任延黎、王美秀、周齐、中央党校教授龚学增、中央民族大学教授于祺明、华中师范大学教授储昭华、襄樊学院教授刘光耀、朱新义、中华文化学院副教授王珍等。研讨会上,学者们畅所欲言、讨论热烈,主要就以下问题进行了研讨、交流。

宗教与全球化

宗教与全球化相关问题很长时间以来一直是宗教领域的重要探讨主题。波士顿大学Peter Berger教授以《宗教、现代化与全球化》为题进行了演讲。他主要谈了全球语境下宗教的发展趋势。

1、**现代性和全球化。**他叙述道,很长时间以来,他一直认为当社会越来越现代的时候,宗教会越来越减少。现代性与宗教是敌对的。但现在事实使他改变了这一思想。他认为,如今世界变得越来越宗教化,当前是人类宗教性最强的时代。现代性是促使宗教进一步发展的土壤。现代性没有创造出世俗化,而是创造出多元化。现代性是多元化产生的重要基础,它使各种思想得到表现。

现代性和全球性是密切相关的。现代性并不是从全球化开始,但是后

者代表前者的进程。以全球的眼光看，我们会发现宗教的强势发展。但有两个例外：一个是地理性的、一个是神学性的。地理性的例外是中欧和西欧，这里是世俗化的景象。宗教快速的发展，是全世界范围的。他解释了两种活力最强的现象，一是伊斯兰教的复兴。当然媒体和大多数人看到的是激进的、和恐怖相关的伊斯兰教。但如果把伊斯兰的兴起和这些极端主义联系在一起，则是错误的。事实上大多数伊斯兰教经历的复兴，都没有政治上的想法。另外，有一些伊斯兰教是在传统伊斯兰地区之外的发展，特别是欧洲，大约有1500多万的教徒。世俗化的西欧不知道如何处理这些伊斯兰教的复兴。另一个是基督教的福音派，特别是灵恩派，有大规模的复兴和发展。有一位学者估计全世界有两亿多灵恩派信徒。还有一个现象是和中国相关，就是灵恩派在中国也有飞速发展，但据说大多数没有被政府承认，故而难以统计人数。目前在南美洲有5000万新教徒，这些人以前大多数是天主教徒，现在多为灵恩派。我们不能说伊斯兰教是必然反对现代性的。在世界很多地方，伊斯兰教对世界的发展有积极作用。但如果我们把伊斯兰教作为整体看待，就不敢说伊斯兰是推动现代化的原因。这里有两个原因：一个是伊斯兰教对教徒有严格的规定法律，不利于个体的独立性，而独立性是现代化所需要的。另一个是关于妇女的问题。我们的研究表明拉丁美洲灵恩派多是妇女，可以说是那里的妇女运动，它把妇女从传统的地位上解放出来，但同样的情形却没有在穆斯林世界发生。如果人口的一半不能参与现代化，现代化的进程是不可能的。每一个主要的宗教都在经历一个复兴。天主教在欧洲遇到了麻烦，但在世界其它地方做得很好。天主教在俄国正在复兴，印度教在印度也是这样。

2、全世界世俗化的精英阶层。Berger教授谈到，你在几乎每一个国家，都会发现一个矛盾现象，即精英阶层是世俗化的，而大多数民众却是宗教性的。比如土耳其，当时国家的创造人把宗教驱逐在公共生活以外，但现在的土耳其，是一个民主选举的国家，但自我意识上则是伊斯兰教国家，而且对他们的传统宗教有强烈的认同。另一个是以色列，它是由西欧非常世俗化的精英建立起来的。以前他们在公共场所有很多影响，但现在情况变化。那里出现了非常强的宗教团体，虽然它没有接替政权，但在发挥着影响。第三个例子是印度，当初是由世俗化的精英所建立的，国会中的执政党定位自己是世俗的政党，但现在也在变化。现在印度出现的是自认为宗教性的政党。欧盟的文化精英不知如何处理他们地区伊斯兰教的

强烈影响。现在每一个星期，在清真寺礼拜的人数多于在圣公会礼拜的人数；在英国最活跃的牧师是从非洲来的。

3、世俗化与多元化问题。由精英进行统治，美国并不是例外。美国也有一个文化精英阶层，具有世俗化倾向。但整个国家不是这样。可以说美国是所有国家中最具有宗教性的国家。在美国的过去四十年间，美国的政治非常强烈的受到文化精英阶层和广大民众宗教性的矛盾影响。如果你不理解这种矛盾，就很难理解美国政治。从1963年开始，在公共学校诵经是不合法的。这激怒了大多数信徒，他们认为自己的宗教被虐待。现在这种反对的势头更为强大。美国有一个十分有趣的现象，就是民主党是被看作世俗化政党，而共和党是被看作宗教化政党。

关于多元化，Berger教授认为，从心理学角度，多元性是人心多元性的运动，从一个命定的感觉到一个自由选择的过程。心理学是复杂的，但是可以理解的。人是社会性的，是受周围的影响的。多元性影响宗教的质量和方式。例如天主教，一个个人可以认为自己是保守的天主教徒，但他不能认为这是必然的。他认识到这是他的选择。每种宗教传统都必须面对这种现象。宗教的机构都变成自愿者的机构。他们不能依靠国家和政府的帮助来扩展，而必须去劝人们信仰他们的宗教。即使从神学的角度不愿意这样做，但也别无选择。关于多元化，它要有两个条件。一是必须有差异性的宗教存在。这是美国的例子，从殖民地开始美国就是多元性的存在，但整个社会并不是差异性很大的社会。第二是民主。如果政府保证宗教自由，就会多元。如果政府不鼓励或者压制宗教多元化，就会影响民主化进程。

4、在交流过程中，Berger教授表达了自己对相关问题的观点：第一，中国大陆有一个属灵派，但他不能肯定这就是他所讲的灵恩派。第二，世俗化除了现代性之外还有其他原因。但世俗化是近代一个很重要的发展，很多历史学家认为它从十八世纪启蒙运动开始。针对不同的文化，他认为儒家里面也有现代化的动机和动力。现代化不止有一种方式，人类有不同的现代化方式，从不同的道路人类都可以走向现代化。这里最成功的例子是日本，是非西方化的国家变成了完全现代化的国家，甚至有人认为它比美国更现代化，而日本的文化和西方完全不同。第三，他认为现代和后现代这两个词主要是用在文学艺术方面，或许也可用在哲学上。它们对描述社会进程或状况没有任何意义。我们现在仍然在现代化进程中，还没有进

入到后现代。他表示自己不喜欢后现代这个词。

麻州惠顿学院的Barbara Darling-Smith教授作了《生态学与世界宗教》的学术报告。她谈了世界几大宗教与生态学的问题，认为，东方宗教在对地球的尊重方面具有丰富的内容。印度的耆那教强调不杀生，提倡其他一些重要的伦理教导，这一切都极大地减小了这个宗教信仰们对生态环境的破坏。佛教非常强调各种生物、及其与自然的和谐关系。大乘佛教比较强调普度众生，强调所有的生物是互相依赖的。道家发展出“气”的概念，与自然界没有任何冲突。犹太教、基督教、伊斯兰教都强调上帝创造天地和其中的万物的教义，因此认为尊敬上帝所创造的就是荣耀上帝。

此外，波士顿大学白诗朗教授做了《宗教多元与宗教对话》的报告，从几大宗教在美国的存在状况谈了多元宗教及宗教对话的必要性和意义等问题。美国学者鲍福来、Deborah Clark、William Briggs分别作了题为《宗教在美国健康保健中角色的变化》、《地方教会在当代美国文化中的角色》和《宗教对美国政治的影响》的发言。

美国黑人与基督教

波士顿大学神学院助理院长Imani-Sheila Newsome教授做了《美国黑人在全球的宗教经验》的演讲。关于这个问题，Newsome教授认为美国黑人的宗教经验是世界宗教经验的一部分，并主要地讲了美国的黑人基督教。其中主要涉及了三个问题：1、早期。早在1491年就有非洲人在非洲受洗成为基督徒。这些基督教的传教士首先遇到了非洲的本土宗教和非洲的伊斯兰教。非洲人来到美洲的时候是有自己的宗教经验和宗教意识的，这是他们的根。最初，非洲人到了美国的时候，美国人认为这些黑人是没有宗教信仰的，把他们带到美国就是为了给他们宗教信仰。之后这种想法与实际状况发生了冲突。冲突最终逐步得到了解决。对于普及基督教的信仰，美国传教士和黑人都作了积极的努力。1908年之后，在美国的非洲人虽然读圣经的能力还非常有限，但他们仍然建立了自己的神学为其信仰服务。这时候他们理解的上帝是充满爱心的上帝；他们理解的耶稣是和他们一起受苦的人；同时他们也开始认识圣灵。他们认为，圣灵是作为一种解放的力量把他们从苦难中解放出来。2、独立的美国黑人教会阶段。这时，我们应当知道，伊斯兰教并没有完全从美国黑人记忆中消除。美国南北战争前后，大多数黑人奴隶从南方往西方、西海岸移民，同时移动的还有他们

的宗教。美国南北战争之后，黑人教会开始举办黑人大学、贸易，并出现有政治意识的领袖。这就把美国黑人教会带到另外一个阶段。后来，黑人教会决定离开荒凉的地区，到城市创办黑人教会。这比在荒郊野外聚会更为困难。这样经历了一个宗教都市化的过程。那时他们聚会的地方通常是在他们的商店里，因为他们没有钱去建大的教会。他们常常或租或买小商店，改造成教会。这样，他们在城市的中心建立了教会。如果我们进入到这时的全球领域，灵恩派开始出现了。直到今天美国黑人教会还受到这种灵恩派的影响。美国黑人基督教不但在美国而且在全世界传播着。3、美国黑人教会的未来。美国黑人基督教会依然处在与伊斯兰教的竞争中。很多黑人的孩子们正在相信穆罕默德，而不相信基督教，而且还有很多黑人回到了自己的非洲教会。黑人自己的身份到底是什么？黑人之间的宗教对话到底如何进行？Newsome教授说，这些问题的探讨“需要很长时间，但是我生活在希望中间。我希望我们的宗教经验能够得到尊重。”

韩国的基督教

韩国学者崔希安主要介绍了韩国的民众神学。她介绍了两种对民众的看法：一、民众是政治上受压迫、经济上受剥削、社会上受孤立，并且没有受到良好教育的人。二、民众是经济贫穷、政治弱势、而在文化和历史上富有且拥有力量的人。她认为“民众”有一个共同观点：民众是历史的主人，是历史的推动者。所以民众不是韩国独有的。改造世界的人都可以称为民众。她还谈到了韩国民众共同拥有的一种情感——恨。

韩国的民众神学是兴起于1970年之后。最初民众神学是通过西方的神学寻找自己的上帝，但他们发现西方的神学不能解释韩国民众所受到的压迫。所以民众神学不是从西方来的，而是韩国自己的。他们反对西方的基督论、末世论、三位一体论等，力图自己进行解释。在韩国把基督教的上帝叫做Hanunim。他们这个称呼是从韩国自己的宗教历史上引用过来的。如同中国的天主。刚开始韩国也称为天主，后来称为Hanunim。上帝是一个也是多个，是同时存在的。这在佛教、道教、萨满教都有类似的表达，是一个唯一的实在。多是一，一也是多。很多民众神学家不是把上帝看作西方基督教的上帝，而是看做从一开始就和韩国民众一起生活的上帝。并不是西方给了他们上帝，而是他们一开始就知道了上帝。

关于圣灵和上帝，韩国人认为这在基督教传入以前就已经存在。上

帝的表现是通过圣灵的形式。这个圣灵在萨满教中不是单一的圣灵，而是多个。圣灵的历史一直在韩国的历史上产生、圣灵一直和韩国的历史在一起。所以，韩国能够世代战胜他们的苦难。基督教在韩国变得更加具有包容性。

在会议交流中，崔希安女士表达了以下观点：第一，近些年韩国基督教的发展十分令人瞩目，这并不出人意料。很多人认为韩国人是宗教性的人。韩国很少人否定上帝的存在。不管什么形式，他们总是相信有一个上帝存在。妇女在这里得到巨大的解放。以前因为儒家的影响，妇女不能出门，是基督教给了他们走出去的机会。韩国的民众神学认为，韩国人本身是上帝拣选的民众。第二，在韩国的宗教中，基督教在最上面，下面是萨满教，再次是儒家。现在韩国很多人不相信儒家了，但儒家已经是韩国文化的一部分，好像人人都是儒者。

中国宗教与中国政治

中国社会科学院习五一教授以《中国宗教信仰的基本特征》为主题作了学术报告。她认为与西方文化相比，中国宗教的独特性包括：第一，多元宗教文化的和谐共生。历史上儒释道的鼎立和互补，以及民间信仰、多神崇拜等多种亚文化的兼容共存，是中国宗教信仰的重要特征。第二，政权始终支配教权。从古至今，在中华大地上，世俗的权力始终是唯一合法的社会政治权力。宗教从来没有成为独立的社会政治力量，即没有政教合一，也没有政教分离。宗教只能服从世俗政权的统治，决不容许神权与政权分庭抗礼。任何一种宗教的兴衰存亡，与政府的意志密切相关。第三，强烈的世俗性与功利性，各种宗教都十分注重现实人生。其积极因素是弱化神学信仰，避免宗教狂热，但其消极因素则是使得巫文化十分兴旺。习教授还谈到了中国宗教的本土化问题，认为，一种宗教如果要在我国大规模传播的话，必须要和中国传统文化结合。基督教的本土化开始了，但是有很艰难的道路要走。

中央党校龚学增教授做了题为《中国大陆宗教现状及发展趋势》的演讲。认为近30年中国宗教的发展较快。主要表现为信仰宗教的人口迅速增加，宗教活动场所日益增多，各类宗教活动日益频繁，宗教信徒的人员构成发生了新变化，宗教日益扩大了对社会的影响。这其中，除了五大宗教有了长足发展以外，一些民间宗教信仰，一些少数民族传统的原始宗教残

余也十分活跃，国外一些宗教和教派有的也进入了中国大陆。宗教在快速发展中导致传统宗教格局开始被打破。龚教授认为，中国政府现在很强调没有宗教的和谐就没有社会的整体和谐，已经把尊重和保障公民的宗教信仰自由看作尊重人权的重要内容。

针对中国政府的宗教政策和宗教理论，中华文化学院副教授王珍作了《中国对宗教与社会主义社会相适应问题的探索》报告。中国的宗教与社会主义社会是一种什么关系，中国政府对此采取了什么态度？她认为，对于宗教与社会主义社会之间的关系，中国曾进行了长期的探索历程。无神论者与有神论者具有根本利益的一致性，宗教与社会主义社会可以和谐相处（即宗教可以与社会主义社会相适应），这是中国社会多方面当前对待宗教的一个基本认识态度。该报告回顾了国家对宗教与社会主义社会关系的探索历程。描述了宗教与社会主义社会相适应的真正内涵，认为从社会政治层面上可以从两个层次来理解“相适应”的内涵：第一，基本层次的相适应，遵纪守法；第二，深层次的相适应，有益社会。宗教信仰者对教义的阐释和行为方式要有利于社会的稳定、和谐、进步。最后，该报告论述了当前中国政府、宗教界、学术界等社会各方面对“相适应”的态度。

基督教与中国

基督教、天主教在中国的现状如何，它与政治之间是一种什么关系？中国天主教问题专家任延黎教授主要以天主教为研究对象，做了《宗教与政治的关系》的发言，他认为，改革开放以来，中国天主教会在普世天主教会中独一无二的与罗马相互隔绝的状况被逐渐打破。目前主教任命仍是中国天主教会面对的焦点问题，中国天主教会在爱国爱教的道路上仍在继续摸索前进。如果说中梵关系在国家层面变化不大的话，当前他们的宗教关系在发生变化。任教授认为，现在中梵的关系是互相伤害，良好的关系则是双赢的。

中国社会科学院王美秀教授做了《基督教在当代中国的影响和作用》的演讲，她认为基督教在当代中国的作用与历史上有所不同，当代的作用主要是对个人的，而不是对社会的，它对社会的影响和作用是有限的。关于基督教的影响和文化基督徒问题，王教授认为：第一，基督教在中国直接的影响是扶贫，间接的影响是减少犯罪、使教徒克己自守。但是不能否认，其它宗教也有这样的作用。第二，在中国大陆，文化基督徒不是基督

徒，只是研究基督教的学者，这一点和国外不一样。

襄樊学院神学美学研究所所长刘光耀教授从文学的角度向与会学者介绍了《基督教与当代中国文学》，他认为基督教对当代中国文学的影响始于《圣经》语汇及其文体的引入。1919年“国语和合本”的出版使《圣经》语言及与《圣经》有关的西方文学一起进入中国作家视野。但是，基督教一开始并不是作为个人信仰、而是作为民族和文化改造的工具被看待的，并且，作家们所欣赏的也主要是基督教的道德观，这一切都是人类中心主义的。到了20世纪80年代后期，随着诗人海子、北村的出现，中国文学中的基督教人类中心主义终结。基督教虽然至今仍非中国文学话语主流，但已成为引人注目的文学声音之一。有理由相信，21世纪的中国文学，基督教文学将成为一大主流。

伊斯兰教、佛教在中国

关于中国的伊斯兰教，中国社会科学院金宜久教授以《伊斯兰教在中国社会生活中的影响》为题进作了学术报告。他认为，伊斯兰教在东西部地区之间、城乡之间的表现有所不同，穆斯林在宗教热诚、活跃方面也有所差异，显现出不同的地方的和民族的特色。在当前的社会生活中，宗教不时地显现出它的独特的活力；伊斯兰教是当前表现这种活力最为突出的宗教之一。这种活力，完全是由它的信仰者体现出来的。对此，我们应该尊重穆斯林的宗教信仰，区分宗教活动与政治活动。同时，也应对一般信徒与那些利用伊斯兰教的宗教名义从事犯罪作恶的人作出严格区分。

对于佛教，中国社会科学院周齐教授以佛教与王权及伦理秩序的关系为考察对象，做了《佛教的历史角色与中国传统政治文化概观》的发言。周齐教授由政治文化的角度，从“佛教发展早期之政治文化环境与角色调整 and 定位”、“佛教的出世向度与政治文化传统的冲突及其所涉之角色定位”、“传统伦理意识下的角色质疑和理论困境及其突破”、“佛教的历史角色与现代诠释的问题”等几个方面，阐述了历史上的有关佛教社会角色调整 and 定位的问题与中国传统社会的密切关系。

两天的学术研讨交流很快就结束了，虽然聆听、讨论了众多的论文，学者们仍然感到意犹未尽。是啊，中美宗教文化的博大精深岂能是两天的研讨所能穷尽的？为了世界的和平、为了人类的福祉，中美学者间的对话、交流有必要继续下去。

英文目录 及提要

CHRISTIANITY AND CHINA 基督教与中国

238

Christianity and China

Vol. 5, 2007

Table of Contents

Preface WANG Zhongxin

Special Article

The Tragic Experience of the Christian Faith
in Contemporary China /241 YU Hong

Christianity and Chinese Culture

Review of the Two-Century History of
Protestantism in China /242 LIN Zongze

The Conflict and Integration Between
Christianity and Chinese Culture /243 AN Ximeng

The Ultimate Origin of Human Rights:
The Influence of Christianity and
Confucianism upon Human Rights /244 CHU Zhaohua

Gospel and Culture /245 ZHANG Rong

Morality and Religion /246 TIAN Wei & DAI Mingfang

Christianity and the Chinese Minority Nationalities

Christianity and Minority Chinese
Society and Culture /247 HAN Junxue & WANG Zhongxin

From Home Fireplace to Sanctuary /248 GAO Zhiying

Christianity among the Miao People
in Little Well Village /249 ZHANG Jie

The Harmony between Christianity
and the Lahu Minority /250 SU Cuiwei

The History and Present Situation of
Christianity in Jingpo Minority Area /251 HAN Junxue

Christianity in the Lisu and
Nu Minority Areas /252 GAO Zhiying & GONG Maoli

The History of Christianity in Xinjiang Uyghur
Region of China before 19th Century /253 SHAN Chuanhang

Christianity and the Contemporary Chinese Society

Greed and Soul: A Theological Reflection

on the Materialism in China /255

ZHA Changping

Success and the Cross /256

LIU Ping

The Urbanization and Church Growth in China /257

LIU Mingxing

Conferences Report

The Role of Religion in Chinese and American Cultures:

The Second Dialogue Conference between

Chinese and American Scholars (Philadelphia) /258

HE Zhangrong

The Role of Religion in Chinese and American Cultures:

The Second Dialogue Conference between

Chinese and American Scholars (Boston) /259

WANG Zhen

The Tragic Experience of the Christian Faith in Contemporary China

YU Hong

Abstract

Comparing to the Western Christian faith experience, the religious experience of the contemporary Chinese Christians is rather a tragic experience at the moment when the Divine Light just begins to appear. To be specific, the initial reflection and response to the revelation (experiencing Agape and the Divine Light) brings about a new understanding of one's living history and reality (a life without Agape but darkness). In this new understanding and experience, the fresh Divine Light and the overwhelming darkness begin a tragic conflict. With this conflict, a sacred surprise, pain, excitement, joy, despair and hope become the basic living experience of contemporary Chinese Christians. Since the Divine Light faces the threat from the overpowering darkness, the fragility, risk, catastrophe, and sharpness of conflict become the main tragic characteristics of contemporary Chinese Christian faith experience.

Review of the Two-Century History of Protestantism in China

LIN Zhongze

Abstract

Protestantism that has been existed in China for two centuries produced both positive and negative influences upon the Chinese civilization and the world civilization. On the one hand, the modern technology and scientific systems that introduced by Protestant missionaries, had greatly changed the Chinese worldview and made great contribution to the modernization of China; on the other hand, under the special historical circumstance, the “Westerners” failed to make good impression on Chinese people. For this reason, Protestant missionaries were unable to influence Chinese culture and thought on deeper level as well. If Christianity wanted to make a great achievement in China, it had to adapt to the Chinese culture and society, and become further indigenization. The indigenization of Christianity means a win-win process rather than a process to eliminate its own core value. In the meantime, the indigenization of Christianity also means “Christianization of China”. However, Christianity in today’s China is a far from this aim. Today, both Confucianism and Marxism have the ability to dialogue with Christianity. Hence, it is not necessary for Chinese tradition and ideology to violently conflict with Christianity. The vigor and creativity of Christianity has made itself one of the most competitive religions in today’s China. But it is also an unrealistic expectation that Christianity can dominate the entire Chinese ideological field. When facing the challenge from pluralism in China, Christianity also needs to take a serious attitude toward the resistance from Chinese intellectuals.

The Conflict and Integration between Christianity and Chinese Culture

AN Ximeng

Abstract

With the sharp approach of modern democratic idea and the standard of basic human rights, this paper critiques the narrow-minded attitude of the Chinese bureaucracy in the Ming and Qing Dynasties toward both Catholicism and Protestantism. It points out that this attitude is due to the ignorance of the Chinese bureaucracy about ideas of religious freedom and basic human rights. Christian missionaries came to China and preached the Gospel as a clear declaration to the Chinese of the Central Kingdom that religious freedom is essential to the concept of human rights. The tolerance and love shown by the missionaries are in sharp contrast to the caustic and narrow-mindedness of the bureaucratic Chinese officials. The traditional rigid Chinese intellectuals and officials of those dynasties were totally ignorant of these Christian ideas. What occupied their mind was to defend the respect of emperors.

The Ultimate Origin of Human Rights: The Influence of Christianity and Confucianism upon Human Rights

CHU Zhaohua

Abstract

What is the ultimate source for the idea of human rights? It is attributed explicitly to God in Locke's politic philosophy, which is the foundation of modern theory of human rights. According to Locke, God as the creator or provider of human reason is not only the direct basis of human rights, but also the ultimate source of it. With this belief, Locke establishes his famous theory of human rights. Locke's thought enlightens us that Christianity and God are significant for the establishment of the idea of human rights: The divine God determines the rationality and justice of human nature by His creating process, and then human being becomes independent and establishes values by making contract freely. Based on this thinking, the concept of human rights in politics and lawful sense is formed.

Why does Chinese traditional culture fail to produce the idea of human rights? On the one hand, Confucianism as dominant thought of Chinese culture takes a one-sided, pure ethical approach to human being, and therefore leads people to moral perfection, which dissolves the pursuit for human rights; On the other hand, Confucianism believes that human essence is a process of transcendence and infinite distillation, which delays the pursuit for human rights.

Gospel and Culture

ZHANG Rong

Abstract

From the perspective of relationship between Gospel and culture, this paper discusses the responsibility that Chinese Christians should take for Chinese culture. After reviewing a few of historical encounters between Christianity and Chinese culture and the current situation of Christianity in China, the paper proposes an attitude for Chinese Christians toward Chinese culture: dialogue. Christians should not disregard Chinese culture simply because of their faith. The paper finally shares several personal approaches on the integration of cultural responsibility and the Gospel mission: to discard the position that Christianity subjugates cultures; to participate in reforming, transforming and redeeming Chinese culture; to bring new energy to Chinese culture; to provide social services to the people in needs; and to produce positive influence to the contemporary Chinese culture.

Morality and Religion

TIAN Wei and DAI Mingfang

Abstract

There is a deep relationship between ethics and religion, morality and belief, so the formation of social and mental order cannot be build without a certain support of religion. In the modern society where the common meaning is missing, by providing a system of meaning, religion can take part in the synthesis of values in social order and can also enter into the order of individual mind. Religion enables human virtue to receive the support from God in the sphere of existence. In this sense, Christian thought could provide rich spiritual resource for the reconstruction of modern Chinese ethical life.

Christianity and Minority Chinese Society and Culture

HAN Junxue and WANG Zhongxin

Abstract

Based on a long term field research, this paper studies the reasons that minority Chinese accept Christianity in history, the influence of Christianity upon the social life of minority Chinese, and the possible direction Christianity and minority Chinese may move to in the future. The conclusion of this research confirms that the acceptance of Christianity by minority Chinese is a mature choice in certain social-historical contexts rather than an accident. Such a choice has greatly influenced almost every aspect of minority Chinese daily life and ideology, and has also provided them with a new life style and cultural contents. This is significant for the future social and culture development of minority Chinese.

From Home Fireplace to Sanctuary: The Change of Religious Culture among Lisu, Nu and Dulong Minorities

GAO Zhiying

Abstract

Because of the rapid growth of Christianity among ethnic minorities in the outer regions of China in the last three decades, the interaction of Christianity and traditional minority culture has become a hot topic for many scholars to study. This paper explores the co-existence and integration of Western Christian culture and minority traditional culture by case studies of the Lisu, Nu and Dulong minorities along the Nu River in Yunnan province. The percentage of Christian population in these minority groups is much higher.

Christianity among the Miao People in Little Well Village

ZHANG Jie

Abstract

The ethnic Miao people are the “leading minority” to accept Christian faith among minority groups in Southwest China. By a case study of one Miao village, this paper surveys and analyses the local church history, church structure, the villagers’ faith, and the impact of Christianity on the villagers’ thinking and daily life. The paper concludes that the growth of Christian church produces many practical benefits to the villagers, but also brings some negative effects such as the fact that people, especially young people are content with the status quo, their current state of life and their existing religious sentiments.

The Harmony between Christianity and the Lahu Minority

SU Cuiwei

Abstract

Lahu is one of the minority groups strongly influenced by Christianity in Yunnan Province. This paper provides a case study of the Christianity in the Lahu community. It studies the relationship of Christianity and building harmonious society, and also the interaction between Christian faith and the Lahu community. The paper holds that Christianity has integrated itself into Lahu's traditional thought of harmony by transforming the most important humanistic system of Lahu people. It concludes that Christianity has been gradually assimilated into the main culture of Lahu minority, and thus produces significant social impact.

The History and Present Situation of Christianity in Jingpo Minority Area

HAN Junxue

Abstract

Jingpo is one of the major ethnic minority groups accepting the Christian faith. This article provides a preliminary study of the development of Christianity in the Jingpo minority area, which includes the history, geographic distribution of believers, evangelism methods and the church revival since the 1980s. The paper holds that missionary efforts to create language and develop school education for the minority in the history are successful. However, the changes in the social environment since the 1990s resulted in new phenomena such as that the church members become younger on one hand, and the religious enthusiasm becomes weaker among believers on the other hand. These phenomena bring new challenge to the church.

Christianity in the Lisu and Nu Minority Areas

GAO Zhiying and GONG Maoli

Abstract

Fugong County is located on the Sino-Burmese border where the Lisu and Nu minorities settled down. It is also the area in Yunnan Province with higher percentage of Christian population. Through field researches, this paper asserts that Christianity has laid a strong foundation among the local people in Fugong. The spread of Christian faith in this area is a process of integration between sacred and secular elements, which mainly manifested in the integration of Christian culture and traditional minority culture, religious morality and traditional ethnic morality, religious life and political life, and Christian religion and traditional ethnic religions. The paper further states that the “localization” of Christianity through integration of these elements has made Christian belief more attractive to the Lisu and Nu ethnic groups, and Christianity has also produced a great influence on them.

The History of Christianity in Xinjiang Uyghur Region of China before 19th Century

SHAN Chuanhang

Abstract

Nestorian Christianity left a significant mark in central China. It also maintained a strong and lasting presence in Central Asia throughout earlier and later history. Christianity had a lasting presence in today's Xinjiang area, the crossroads of Central Asia and a strategic part of the Silk Road, before the 19th century. This paper traces the history of Nestorian Christianity after its initial introduction through five periods:

1. In the fifth century AD Nestorian Christianity spread to Bactria (southern Xinjiang area), carried mostly by Indo-European natives. This may have been the point of entry for Nestorian Christianity into central China in about AD635.

2. During the West Turkic Khanite Empire (AD556-751) period the northern Xinjiang area started the process of Turkicization. A Turkic tribe Ghuzz was Nestorianized in this period. In the south, Nestorians spread to Yutian (Hotan today) in the period of the conquest of Tibetans.

3. During the West-East Uyghur Khanite Empire (AD840-1130) period Uyghurs with Manichaeism and the Nestorian faith migrated from the Mongolian area and conquered the natives of Xinjiang area to establish kingdoms. Because China lost a war in Chinese-Arabic struggles by Talas River, the western area outside of today's Xinjiang in 751, Islamic power controlled the central Asiatic Turkic area. Many Turkic Nestorians migrated into southern Xinjiang area

from the western area. Gao-chang (Turpan today) became a center of Nestorian Christianity.

4. During the West Liao (Kitans) Kingdom period Kashgar was a center of Nestorian Christianity, becoming the 19th district of Nestorian Church together with another two centers of Alimali (Ili today) and Gao-chang. Another two Turkic tribes appeared to be Nestorian in north Xinjiang: Naiman and Qarlug.

5. During the Mongol Empire (AD1206-1368) period Nestorian Christianity reached its climax in history because of the strong influence of Chingis Khnite families through their Nestorian faith, and was called arkagun or tarsa by Mongols. Catholic Christianity came in northern Xinjiang because of missionaries sent by the Christian West to the Mongol Empire. Two famous Uyghur Nestorian Christians were Raban Markos who was elected to be the new Patriarch of all Nestorian churches in the world as Mar Yahbh-Allaha III in Baghdad in 1281 and Raban (bishopthen) Sawma who was with Markos assigned by the Mongol Empire as an official ambassador to the Christian West in 1287.

After the victory of the Chinese Ming dynasty over the Mongols in China in 1368 and the conversion of a Mongol Khan to Islam in northern Xinjiang in addition to the Islamic missions through military force through 1355-1394, Christianity in Xinjiang area disappeared quickly. Christianity came back to Xinjiang again five centuries later with Swedish Protestant missionaries.

Greed and Soul: A Theological Reflection on the Materialism in China

ZHA Changping

Abstract

Materialism believes that the ultimate element of the world is matter, which is also decisive and essential in both material and spiritual aspects of individual and society. In fact, this is the materialist worldview with Chinese characteristics. Materialism emphasizes that the existence of human is just the existence and continuation of human flesh. The purpose of human existence is to please human flesh. This worldview results in a consumerism as a way to treat the world, hedonism to satisfy the pleasure of one's flesh and an epistemology of utilitarianism.

Though refusing to accept these worldview, value system, and epistemology, Chinese Christians do not deny the value of the material world. They regard the world as God's creation. They do not condemn the meaning of bodily life, but transform it into the holy temple practicing God's Word. They treat others not only as the providers of their own profit but also as the one same as them to be blessed by God. Called by God, they participate in the enterprise of managing the world together with others.

Success and the Cross

LIU Ping

Abstract

One of the urgent missions for the Christian Scholars in Mainland China is to break down the falsehood of the materialist idea on success, and lead the present Chinese moral life to the Cross. The theology of pursuing success in the name of Jesus Christ changes the focus of theology from God to human. It is actually a humanistic theory of God rather than a theology in which God cares for human being. Christians who seek the Cross believe that success consists of two aspects: Yiliyudao(以利腴道), that means walking toward the transcendent God; and Yidaodaili(以道待利), that means God's Word brings us the life that human being can have but should not control.

The Urbanization and Church Growth in China

LIU Mingxing

Abstract

The rapid urbanization in China brings challenge as well as opportunity to the Christian Church. On the one hand, facing a great number of migrants from the rural areas, the urban church lacks the ability in evangelism. So the church needs to find a better solution. At the meantime, the rapid mobilization of population and a more complex social class structure make the issues that the migrant laborers are facing in respect of faith, life and job very different from the issues faced by traditional urban dwellers. Thus the traditional urban church structure needs to be changed. On the other hand, the urbanization also provides great new opportunities for the church growth, evangelism, and interaction with the changing society. How will church leadership grasp those opportunities? They need to find a new way for the church growth in China.

The Role of Religion in Chinese and American Cultures: The Second Dialogue Conference between Chinese and American Scholars (Philadelphia)

HE Zhangrong

Abstract

From June 30th to July 3rd, 2006, the Chinese Christian Scholar Association in North America (CCSA) and Westminster Theological Seminary held jointly the Second Dialogue Conference between Chinese and American Scholars in Philadelphia, PA. More than 30 scholars from China, Hong Kong, USA attended the conference, and submitted more than 20 papers in fine scholarship. The president of the CCSA, Dr. WANG Zhongxin introduced the background, purpose and meaning of the conference. He pointed out that the misunderstanding of religion between China and USA is mostly due to the lack of the basic mutual understanding, interaction, and effective channels for dialogue, and also to the poor knowledge of the history, characteristics and current situations of religion in both countries. The conference focused on the function of religion in Chinese and American cultures. At the conference scholars presented papers and made discussions on the following topics: 1. the religious situation and influence in contemporary Chinese and American societies; 2. religion, politics and public life; 3. the role of religion in history; 4. Christian theology and globalization.

**The Role of Religion
in Chinese and American Cultures:
The Second Dialogue Conference
between Chinese and American Scholars
(Boston)**

WANG Zhen

Abstract

From July 7th to 11th of 2006, the Atheist Scholar Association of China and the Chinese Christian Scholar Association in North America (CCSA) held a conference on the role of religion in Chinese and American cultures at the Walker Center of Newton and Boston University. More than 25 scholars from China, USA and South Korea attended the conference. The scholars made presentations and exchanged ideas on the following issues: religion and globalization, African Americans and Christianity, Christianity in South Korea, religion and politics in China, Christianity and China, Islam and Buddhism in China.

稿约

- 1、本刊旨在推动华人对基督教的学术研究，欢迎提供研讨基督教，特别是与中国有关的文章，以及研讨中国，特别是与基督教有关的文章。
- 2、本刊鼓励跨学科的研究，从任何学科的角度探讨基督教，并对华人理解基督教有助的学术论文都在刊登之列。
- 3、本刊所用稿件以六千至一万二千字为宜。随文稿请附五百字以内的英文或中文提要。本刊有权对文稿进行技术性编辑。
- 4、来稿请尽量以附件形式通过电子邮件传送，请用微软word处理器输入，并以英文名字存档。也可邮寄光盘和文稿。
- 5、文稿注释请采用脚注，所引资料请用原文注明出处，其顺序为：作者、书名（或论文题目）、出版地、出版社、出版时间、页码。
- 6、来稿请提供作者中/英文姓名、服务单位、通讯地址、电话和电邮，以便联系。文章发表时署名由作者决定。
- 7、本刊所采用稿件之版权归本刊所有，欢迎其他刊物转载，但需注明转自本刊。
- 8、来稿请寄：CCSANA

144 Hancock Street
Auburndale, MA 02466, USA
ccsana@gmail.com

2007年的重要意義是基督新教入華200周年。1807年，一位英國基督徒馬禮遜不遠萬里取道美國來到中國廣州，向當時尚處於閉關鎖國狀態中的中國人介紹基督教信仰。那時作為世界文明的基督教已經存在了1800多年，16世紀宗教改革中產生的基督新教也已經存在了300年。基督新教拋棄了中古時代基督教中許多陳腐的內容，使之與近現代社會的發展更加匹配，並向現代社會的健康發展提供了豐富的文化資源。19世紀和20世紀領導世界潮流的英國、美國就是基督新教最為發達的國家。當馬禮遜剛到中國的時候，中國人尚不知基督新教，當然更沒有一個基督新教的信仰者。經過200年的傳播，基督新教已經融入了中國社會和文化，成為中國社會與文化的一部分。基督新教信仰者的人數也從無增長到今天的數千萬。這也充分表明，基督新教已成為滿足中國人心靈追求的重要精神食糧。

ISSN# 1553-4219



0 000155342192