

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

## 民族主義與中國基督教的現代性

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	HUANG, Ruicheng
Publisher	Logos and Pneuma Press (ISCS)
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-12 07:22:14
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/167063">http://hdl.handle.net/20.500.12424/167063</a>

## 民族主義與中國基督教的現代性

黃瑞成（上海社會科學院碩士研究生）

本文作為在「現代學」視野中分析中國民族主義與中國基督教之關係問題的一個嘗試，旨在說明：民族主義不僅是現代中國基督教「外在」的對抗者，而且是其「內在」的支配者；中國基督教之現代性問題的關鍵，就在於其「內在」而非「外在」的民族主義問題。為此本文首先區分了現代中國的「文化民族主義」——從「華夏文化民族主義」到「中華民族主義」——和「國家民族主義」。在此框架中，本文對現代中國基督教的發展路向作出類型分析，以顯明：現代中國基督教「本色化運動」的本質就是「中華民族主義」，而現代中國基督教「社會改造運動」或「社會福音運動」的本質就是「國家民族主義」。本文進而指出，囿限於民族主義並非現代中國基督教的宿命，在中國基督教內從來就有一條恪守福音原則的發展路向。本文的結論是：現代中國基督教的內在困境根本就是由民族主義所導致的，用民族主義本質的「本色化」來化解這一困境，等於是「以民族主義之矛攻民族主義之盾」。因此，只有徹底放棄與福音原則相悖的民族主義，才有可能走出這一困境。

一 二十世紀的東西方學術思想所關注的焦點就是「現代性」問題。「現代學」作為「關於」現代性的社會理論，

是站在「保守——自由主義」的理論立場上追蹤分析「現代性」問題的知識學。「現代學」與或左或右的「現代主義」的根本差異在於，「它尋求建立一種有知識觀察距離的論述體制」。而遏制「現代主義」和它的激進變種——「後現代主義」——的激進衝動，正是「現代學」的題中應有之義。<sup>1</sup>

古典社會理論家與其他現代學者的研究表明，由早期新教與新人文主義結合而形成的後起新教，是現代性產生的根源。或如布魯門伯格(H. Blumenberg)所指出的那樣，中世紀晚期的「神學絕對論」最終導致了「人的自持」的形成。<sup>2</sup>因此從文化社會學的意義上說，「現代性問題」的本質就是「宗教問題」，即「神義論」向「人義論」的轉變。可以說全部現代性問題根本就是由「基督教的現代性問題」所引導的。

一八六〇年以後，基督教在現代性逐步擴張或日益現代化了的中國社會中，取得了其與這個東方帝國有接觸以來的最為巨大的發展。如果說「現代學」是關於現代性的社會理論，那麼中國基督教的現代性問題就是「現代學」的當然審視對象。

劉小楓指出：「民族比較是現代中國思想的基本處境，亦是中國現代性思想的基本問題之所在。……中國傳統的歷史文化——社會結構使這種民族比較中出現的緊張具有獨特的性質，由此衍生的現代性問題亦是意義深遠的。」<sup>3</sup>實際上「民族比較」正是現代中國獨特而又強烈的「民族主義」的表徵，分析作為「現代主義」的「民族主義」，是考察中國現代性問題——當然也包括中國基督教的現代性問題——的恰切入口。

1. 劉小楓，〈前言〉，《現代性社會理論緒論》，上海：三聯書店，1998，頁2-3、4-13。

2. 同上，頁66-78。

3. 同上，頁194。

關於現代中國的民族主義問題，在漢語學界尚未有系統的論述，就片段性意見而言，張旭東的觀點值得一提。張旭東認為現代中國民族主義的本質是「現代性」，「民族主義的歷史使命決定了它的非文化主義性質」，「研究民族主義問題，必須首先把握這一問題的經濟學，社會學性質。這有助於盡可能地擺脫道德主義，心理主義，文化主義和所謂身份政治 (identity politics) 的干擾，在客觀歷史和具體社會語境的辯證法中展開討論」。但他同時又說，「共同的語言，習俗，倫理規範，歷史記憶往往是特定人群致力於建立民族國家，為自己的『文化』提供『政治保護傘』的充份條件」，因此研究中國的民族主義要「考慮民族主義的自然史，社會史，文化史制約」，「在發展當代中國的民族主義理論的同時注意這一概念框架本身對中國本土經驗的壓抑和扭曲」。<sup>4</sup>

張旭東上述觀點中顯而易見的矛盾固不遑論，事實上在現代中國的民族主義中，既有作為中華帝國凝聚基礎的傳統「華夏文化民族主義」(Hua-xia cultural nationalism) 的延續，又有由此文化民族主義衍變形成的，企圖重構「中華世界」的「新」文化民族主義——「中華民族主義」(Chinese cultural nationalism)，還有以此「中華民族主義」為基礎，並以現代性的民族國家理論為資源而形成的，謀求「民族國家」建構的「國家民族主義」(state nationalism) 或舍勒 (M. Scheler) 所謂的「政治民族主義」。<sup>5</sup>正是由此兩階段、兩維度的「三個」民族主義，支配了現代中國的歷史走

4. 張旭東，〈民族主義與當代中國〉，見《讀書》，北京：三聯書店，1997 (6)，頁23-25。

5. 舍勒，〈基督教的愛理念與當今世界〉，見《愛的秩序》，林克等譯，北京：三聯書店，1995，頁85、116-117。

向。<sup>6</sup>因此，「華夷之辨」和「天朝心態」等「陰魂不散」、「醜陋背時」的中國傳統世界觀，與現代民族主義原則並非「勢不兩立」；將「儒學復興論」視為現代「中國民族主義的表現」，亦非「指鹿為馬」；<sup>7</sup>如果「擺脫道德主義，心理主義，文化主義和所謂身份政治」問題，將「文化民族主義」推給「後現代」「存而不論」，<sup>8</sup>僅僅從經濟學和政治學上將無法闡明現代中國的民族主義問題，也將無法對現代中國的民族主義問題有真正深度的把握。事實上正是強烈的「文化民族主義」——從「華夏文化民族主義」到「中華民族主義」——的持久存在，使得民族主義成為現代中國的一種基本「認知方式」或「意識意向」——「民族比較」原則；也正是通過這一原則，民族主義貫穿了中國現代性的「制度」、「認知」和「心性」三大領域，成為現代中國社會政治和思想文化變遷的根本動力。

二 基督教在現代中國的歷史存在狀況，一方面是中國民族主義對基督教的排拒，另一方面是中國基督教對此民族主義排拒的回應；在這種「排拒」與「回應」所構成的「外在」緊張關係中，中國基督教內在的民族主義日漸高漲，並構成了民族主義與中國基督教的「內在」緊張關係。如此「外在」與「內在」緊張關係，共同支配了現代中國基督教的發展過程。

現代中國的民族主義與中國基督教的「外在」緊張關係，已為漢語學界所廣泛論及。在此需要指明的是：一、

---

6. 參西村成雄，〈歷史連續性與二十世紀中國的歷史空間〉，見《二十一世紀》，香港：中文大學中國文化研究所，1998（12），頁39-46。

7. 張旭東，〈民族主義與當代中國〉，同前，頁26。

8. 同上。

在中國現代轉型的第一階段，認識到基督教與儒教之綱常禮法存在着理念上的根本衝突，認識到基督教不是「器」乃是「道」，不可以為「用」，而實有入主為「體」的危險，因此基督教的傳播會危及華夏文教禮制的合法性根基，是「華夏文化民族主義」的擔綱者——士紳階層極力鼓動反教的根本原因。<sup>9</sup>二、在中國現代轉型的第二階段，「中華民族主義」的代表，或以其「道統說」斷然地反對「中國人」信仰基督教；<sup>10</sup>或雖不贊成盲目反對宗教，<sup>11</sup>但其論說無不以「中華文化優於西方文化」、「中華文化不久將實現普世復興」等為理由拒斥基督教。<sup>12</sup>三、作為「國家民族主義」的擔綱者，共產黨、國民黨與青年黨等「國家民族主義」黨派反對基督教的原因均在於視基督教為帝國主義在華的一種政治勢力，認為基督教不僅直接損害了「民族主權」，而且基督教通過對中國人信仰上的滲透，阻礙了「中華民族」的凝聚。<sup>13</sup>

「五四」以來，特別是在「非基運動」的刺激下，中國基督教「內在」的民族主義高漲，並主要以兩種方式表現出來：其一，「本色化運動」；其二，「社會福音運動」或「社會改造運動」。

中國基督教的「本色化運動」謀求把基督教與中國傳統

9. 顧衛民，《基督教與近代中國社會》，上海：人民出版社，1996，頁206-214（尤頁208腳注所引曾國藩的反教言論）。

10. 牟宗三，《論道統、學統、政統》，見《人生》，第一〇六期，香港；轉引自謝扶雅，《基督教與中國思想》，香港：基督教文藝出版社，1971，頁18；亦參趙芳仁，《基督教侵華陰謀》，台灣內著，第八六八一—三號，〈序〉，頁3。

11. 梁漱溟，《東西文化及其哲學》，台灣：九鼎出版社，1982，頁89-90。

12. 同上，頁100-110、197。

13. 張欽士，《國內近十年來之宗教思潮》，北京：燕京華文學堂出版社，1927，頁184；亦見顧衛民，《基督教與近代中國社會》，上海：人民出版社，1996，頁408。亦參國民黨元老廖仲愷的反教言論，見招觀海，《國民政府下之基督教》，見《文社月刊》二卷七期，1927，頁18。

文化融合起來，推動中國基督教的「合一」，使中國基督教擺脫西方差會的控制而獲得「自立」。可見其主要包括三個方面的努力：(1)「文化融合」；(2)「宗派合一」；(3)「教會自立」。

「文化融合」作為應對中國民族主義的傳教策略，最早由林樂知、丁韜良、李佳白、李提摩太等傳教士所倡導。二十年代以來，「文化融合」成為中國基督教「本色化運動」的核心議題之一，在神學思想領域引出了迄今仍在推進的所謂「本色神學」問題。如此「文化融合」論，大都基於這樣兩個認識前提：其一，基督教本身是超民族的，它可以與任何民族文化相適應；其二，原始基督教不等於西方基督教，西方基督教是原始基督教與西方文化結合而形成的。只有把原始基督教與西方文化「剝離開來」，使原始基督教與中國文化相結合，為中國文化「本色化」，才能使基督教為中國人所「普遍」接受。<sup>14</sup>

「文化融合」論的兩個前提雖然粗糙，但已隱約觸及「基督性」與「基督教」的關係問題，然而由此得出的結論卻大成問題。如此「文化融合」論都是在神學景觀中展開的言述，而在神學景觀中，基督教信仰確立的前提是對「基督之言」的「個體性」的「自由認信」而非「基督文化」與某一「地域—民族性」文化的「融合」。其次，「基督之言」從來都是通過具體的「地域—民族性文化」得以傳達並為人所接納的。對於通過「由西方而來的」基督教——文化而聞知基督福音的中國人而言，此「西方文化外殼」恰恰是由之傳達「基督之言」至華土的途徑；也許通過西方基督教而體知並進

---

14. 趙紫宸，〈基督教與中國文化〉，見《真理與生命》卷二，頁248；轉引自吳利明，〈基督教與中國社會變遷〉，香港：基督教文藝出版社，1981，頁23。

而能接納「基督之言」，在漢語文化中跟隨言說才是可能的。必須強調的是：凡基督教信仰，都是「個體性的自由認信」；凡基督教信仰，都是「人」而非「文化」在信，因此在神學景觀中，中國基督教的「本色化文化融合」是一個偽命題。<sup>15</sup>

「文化融合論」的力倡者謝扶雅在一九二七年就指出：

宗教的本質是個人對於他所目為「絕對者」之私下的交往。……我敢大膽地說，中國此後不要一所禮拜堂，也全然無關宏旨；若是全國沒有若干獨立特行底基督徒君子，基督教便根本在中國滅之[亡]。<sup>16</sup>

對於如此「本色」問題，中國基督教「本色化運動」的領袖人物誠靜怡也有困惑。他問到：「按狹義『本色』二字，即生長本鄉本土之意，中國向無基督教，基督教何得言本色？」<sup>17</sup>誠氏的答案是：「本色化」或「文化融合」問題不在於「基督教中國古已有之」，不在於「本色優於非本色」，也不在於「西方文化不可擇取」，實在於「將有國故凌夷謂他人父之懼也」，在於恐有「數典忘祖之誚」。因此中國基督徒就是要「一致提倡本色」，就是要在中國基督教內保留中華民族性的「崇孝敬祖」之類的「國故」與「祖典」。<sup>18</sup>可見，「文化民族主義」才是此「文化融合」論之真正所由出者！

二十年代的「本色化運動」以來，中國基督教內追求

15. 劉小楓，〈編者序〉，《道與言——華夏文化與基督文化相遇》，上海：三聯書店，1995，頁1-9。

16. 謝扶雅，〈基督教如何與中國文化結合〉，見《真理與生命》二卷九、十期合刊，頁245；亦參氏著，〈我的宗教經驗之三階段〉，見《真理與生命》六卷一期。

17. 誠靜怡，〈本色教會之商榷〉，同前，頁8。

18. 同上，頁9。

「本色化文化融合」的論說不絕於耳。<sup>19</sup>進入八、九十年代，「本色化」的「文化融合」問題仍為華人神學界，尤其是港台神學者所關注。林治平的「本色化」或「處境化」研究極具代表性。他說：

從基督教的立場我們也忍不住要問：上帝為何造這些各不相同的種族、文化？如果上帝愛世人的話，為何會容許發展一種拒絕神的真理的文化？所以如何消除種族文化的偏見，從每一種不同的文化中找到神的普遍的啟示與預備，並進而發展關聯化、本色化的福音預備工作，的確是今日宣教者應盡之努力。<sup>20</sup>

林氏為中國基督教的本色化設計的「理念—符號」論亦大有問題。<sup>21</sup>林氏的困難還在於：如果按他的說法，西方傳教士不能以其「文化符號系統」強加於中國人，那麼「本色化」或「文化融合」論者又有何理由為「全體中國基督徒」或「全體中國人」設計一套「本色化」的接受基督教理念的程序——即建構所謂的「本色化神學」呢？難道就因為「本色化」或「文化融合」論者是「中國人」？難道某一個或某幾個「中國人」，就可以為其他「中國人」設計一套事關「生命之終極依託」的「信仰實踐模式」嗎？

基於「文化融合」論的「本色神學」，迄今仍在華人基督教中推進，但已有批評乃至否定「本色神學」提案的觀點不

---

19. 謝扶雅，《基督教與中國思想》，同前，頁64-69。

20. 林治平，〈基督教在中國關連化或本色化之必要性與可行性〉，見氏著《基督教與中國論集》，台灣：基督教宇宙光傳播中心出版社，1993，頁61。

21. 林治平，〈理念與符號——一個思考基督教與中國文化社會的模式初探〉，同上，頁5-39。

斷出現。一九九六年八月三至八日在馬來西亞舉行的「首屆漢語神學家圓桌會議」上，明確提出了「聚合普世華人神學家的學術精英及推動、發展漢語神學」的會旨。<sup>22</sup>不管「漢語神學」之謂是否為華人基督教界所普遍認可，基於文化民族主義的「本色神學」或神學中「本色化的文化融合」論的內在矛盾是無法化解的。

「本色化運動」的第二個方面努力是「宗派合一運動」。實際上殖民背景之下的非歐洲教會中謀求「平等」的民族主義的高漲，才是其追求「普世」與「合一」理想的根由之所在。中國基督教的「本色化宗派合一運動」，也正是此民族主義高漲的表現。「中華基督教全國協進會」總幹事誠靜怡明白地說過，中國基督教的「宗派合一」運動所要反對的是「來自西方的」宗派主義，而非「由我們自己宗教經驗中產生出來的」宗派主義。<sup>23</sup>這說明中國基督教的「宗派合一」運動的目的是「反西方」，而非「反宗派主義」。再如由趙紫宸、劉廷芳和丁淑靜三人起草的〈基督教全國大會「教會宣言」〉，更以「統一的教會」作為中國基督教的第一要務，並明確指出：

所以我們奉了主名，奉了曾經求使我們合一的教主之名，懇請凡愛主者順從他的囑咐，結成同一的教會。普遍廣大，不分畛域，以期達到拯救中國的鵲的。<sup>24</sup>

22. 張賢勇，〈首屆漢語神學家圓桌會議與會記〉，見《建道學刊》，七期，1997(1)，頁259-267。

23. 如誠敬怡就在其〈中國基督教的性質和狀態〉一文中指出：「中國人對於西方宗派主義的歷史上的理由，並不是盲目，人們對於任何思想難能一致，所以對於宗教的問題亦然。」見誠靜怡，〈中國基督教的性質和狀態〉，見《文社月刊》，二卷七冊，1927，頁60。

24. 〈基督教全國大會「教會宣言」〉，見邵玉銘編，〈二十世紀中國基督教問題〉，台灣：正中書局，1980，頁519-520。

可見，「統一教會」或「宗派合一」的最終目的是為了「救中國」，而「救國論」正是「國家民族主義」的意識形態。我們可以進一步理解到，如此「合一運動」也正是文化民族主義的「一元化」、「普世化」訴求的體現。

「本色化運動」的第三個努力是「教會自立」。二十世紀中國基督教的「自立」運動，是在十九世紀「自立」運動的基礎上發展起來的。一九〇六年俞國楨在上海組建的「耶穌教自立會」，是「非基運動」之前在中國基督教內廣有影響的「自立教會」的典型。從「耶穌教自立會」深切關注「外患」，強調該會的「愛國」精神，及「保全國家體面」的目的可以見出其民族主義訴求是確定無疑的。<sup>25</sup>

如果說「本色化運動」之前中國基督教的「自立」運動，正如西教士所意識到的那樣，是現代民族主義和中國教會人士成長的結果，那麼「本色化」的「教會自立」努力的性質又是什麼呢？一九二七年趙紫宸在其〈我對於創造中國基督教會的幾個意見〉中以十分矛盾的論述指出，「同信上帝，同宗耶穌，同盡心作天國事業」是「中國基督教與天下的基督徒」之「精神統一」的基礎和理由，但他又從「組織制度」方面斷然要求中國教會必須有「獨立的主權」，卻沒有提出確鑿的根據與理由。<sup>26</sup>對「中國教會之主權」的斷然要求，只能出於民族主義的理由。

與「本色化運動」同時，中國基督教「積極回應」中國民族主義的另一途徑，即是其「社會改造運動」。

通過「社會介入」來發展中國基督教的「社會福音」路向，曾由傳教士如李提摩太、林樂知、丁禮良、傅蘭雅等

25. 《聖報》，1926 (1)，頁19；亦參顧衛民，《基督教與近代中國社會》，同前，頁450。

26. 趙紫宸，〈我對於創造中國基督教會的幾個意見〉，見邵玉銘編，《二十世紀中國基督教問題》，同前，頁547-548。

人倡導並身體力行。<sup>27</sup>西教士所倡導的「社會介入」最初只是一種傳教策略的運用，其最終的目的是「產生一個基督教的中國」；然而西教士在廣泛「介入」中國社會事務時，卻往往背離了其初衷而「置基督教信息的核心於不顧」。<sup>28</sup>楊念群關於在華西醫傳教事業的分析，完全可以反映由西教士所致力於的各項社會事業在中國的命運。楊氏的分析確鑿地說明：基督教信仰確立的關鍵唯在於「人與上帝之生命關係」的建立，捨此則任何外在「手段」和「策略」的運用，非但不必然有用於信仰關係的確立，且往往會走向動機之反面。

與「五四」的激進反傳統接踵而來的，即是二十年代國家民族主義的高漲。如此以建構民族國家為目的的民族主義，在中國基督教內通過「基督教救國論」或「基督教革命論」直接表達出來，成為支配中國基督教「社會改造運動」的精神動力。

一九二一年，遠在紐約的簡又文撰文〈什麼是基督教？〉指出：

我信「基督教救國主義」是可實行，而必得成功的。若問基督教如何救國？則答曰，基督教將以基督的人格來救國。基督的人格是……為國家為義理奮鬥至死的，為什麼基督的人格是這樣？因為這不是由人的生命，卻是由神的生命而成。倘若這種人格也不能救中國，中國是無望的了，然這是必能必須的。<sup>29</sup>

27. 畢來思述，〈中國新思潮和基督教的關係（在中華續行委員會講演）〉，劉廷芳譯，見《生命》二卷一期。

28. John McManners主編，《牛津基督教史》（插圖本），貴州人民出版社，頁419。

29. 簡又文，〈什麼是基督教？〉（續二卷一期），見《生命》二卷二期。

《生命》二卷五期上刊登的署名為「逸蕩」的文章〈基督教與社會主義〉更直截了當地說：

無論什麼宗教，什麼主義，它們所以產生，總不外乎解決社會問題而已；換言之，即不滿意這樣的社會。基督和馬克司之流，都是想改造社會的健將，他們的方法是從經濟方面下手的緣故就是：先要打破貧富的階級，然後平民主義才能實現出來。……總之社會主義之實行，流血也好，不流血也好；流血是人的罪過，與社會主義無干。<sup>30</sup>

如此「基督教救國論」和將基督教與社會主義相「貫通」的「血腥」與「恐怖」主張說明，早在「非基運動」之前，「改造中國社會」或「救中國」已成為中國基督徒關注的重要問題。<sup>31</sup>這也說明中國基督教二十年代以來的「社會改造運動」自有其內在動力，而並非如有論者認為的那樣，是由於中國基督徒認識到「基督教在中國是否被接納，再不是決定在基督教和中國傳統文化的關係上，而是在基督教對中國社會所能提供的具體貢獻」<sup>32</sup>而發起的。

一九二六年，中國基督教本色化運動的核心人物王治心即在其〈我們的革命觀〉中，為中國革命「可以走一條便捷而勝利的路」提出了「鞏固革命勢力」的三大「必要條件」：

(1) 對於主義的堅確信仰，(2) 泯除一切權利之心，(3) 絕對的謀民眾利益。<sup>33</sup>

30. 逸蕩，〈基督教與社會主義〉，見《生命》二卷五期。

31. 吳雷川，〈真理與生命半月刊發刊詞〉，見《真理與生命》一卷一期。

32. 吳利明，〈基督教與中國社會變遷〉，同前，頁3-4。

33. 王治心，〈我們的革命觀〉，見《文社月刊》二卷七冊，頁28-35。

王氏認為：「我們做基督徒的，對於國家，負國民的責任，對於世界，負全民的責任。既負國民的責任，便不能放棄民權革命的義務，既負全民的責任，便不能放棄民族革命的義務，既不是出世的，更不能放棄了民生革命的義務。」<sup>34</sup>王氏用他所理解的「耶穌的精神和主張」，為孫中山的「三民主義」作注，提出了可謂之「基督教三民主義」的、謀求「絕對平等」的國家民族主義「革命論」。<sup>35</sup>

「本色化運動」的健將吳雷川，是中國基督教內謀求社會主義（共產主義）之民族國家建構的國家民族主義的代表人物。吳氏反對「高談玄妙」、「侈說神奇」的基督教，而要「推行一種救國的基督教」。<sup>36</sup>三十年代，吳氏的國家民族主義進一步強化。他將儒教之「湯武革命論」與「耶穌革命論」貫通起來，<sup>37</sup>認為：「基督教與革命，二者底目的，本是完全一致。」<sup>38</sup>到一九三六年出版《基督教與中國文化》一書時，吳氏已把其文化民族主義的「本色化論」與國家民族主義的「基督教革命論」融為一體，並提出了一種「基督教暴力革命論」。<sup>39</sup>

吳氏的「基督教革命論」在三十年代的極端化，<sup>40</sup>正是

34. 同上，頁35。

35. 一九二七年，徐松石也許受了王治心的「革命論」啟發，直接提出了「基督教三民主義」。參徐松石，〈基督教如何適應今日中國之需求〉，見邵玉銘編，《二十世紀中國基督教問題》，同前，頁479。

36. 吳雷川，〈基督教在中國的新途徑〉，見《生命》五卷八期，頁1-2。

37. 吳雷川，〈基督教與革命〉，見《真理與生命》六卷，頁1。

38. 同上，頁4。

39. 吳氏說：「如果要改造社會就必須取得政權，而取得政權又必須憑藉武力，倘使基督教堅持要避免革命流血的慘劇，豈不是使改造社會底目的成為虛構以終古？……所謂人類社會最高的境界，現時還在理想之中，需要我們經過長期的努力，然後才能實現。我們現時只可對準這最高的境界努力進行，而不可先企圖當下就享受這種幸福。所以如果說集體主義或獨裁政治是合乎時代性的真理，我們的自由平等觀念就當為真理而暫時放棄，這也是基督教的精神。」見吳雷川，《基督教與中國文化》，青年協會書局，1936，頁290-292；轉引自吳利明，《基督教與中國社會變遷》，同前，頁263-264。

40. 一九三八年吳雷川甚至提出了「基督教組織政黨」的主張。參吳雷川，《論基督徒當預

三十年代以來，尤其是隨着中日民族矛盾的加劇而日益高漲的「國家民族主義」在中國基督教內的反映。「基督教救國論」或「基督教革命論」一類的國家民族主義論說，事實上成為三十年代以來中國基督教的支配性話語。就連「個人福音」的代表人物謝扶雅的思想在這一時期也發生了巨大變化：他認為中國基督教「中華歸主」的舊使命是錯誤的，<sup>41</sup>並將儒教之「應人順天」的「湯武革命說」與「耶穌革命說」融貫起來，提出了基督教的「民族革命、社會革命和精神革命」論。<sup>42</sup>

三十年代以來，中國基督教的「救國論」或「革命論」，並沒有僅僅停留在「理論之構建」，而是進入了「實踐」。<sup>43</sup>其目的都是「用基督教來救中國或救社會」，其國家民族主義本質是確定無疑的。到五十年代，這一「國家民族主義」終於發展成為一場深刻影響乃至決定了二十世紀下半葉，中國基督教歷史命運的政治性的宗教運動——「中國基督教三自愛國運動」。這場運動是中國基督教「內在」的「國家民族主義」在「外在」的「國家民族主義」的促動下，走向社會化建構的結果。把「三自愛國運動」視為一場「政治陰謀」是缺乏學術實證品格的流俗結論。

如所周知，吳耀宗是參與發起「中國基督教三自愛國運動」的核心人物，這也是吳耀宗在當代中國基督教中倍受關注且頗有爭議的主要原因。事實上吳耀宗是現代中國

---

備組織政黨》，見《真理與生命》三卷四期，頁96-98。

41. 謝扶雅，〈基督教對今日中國底使命〉，見邵玉銘編，《二十世紀中國基督教問題》，同前，頁641。

42. 同上，頁636、648-659。

43. 除了直接參與「抗日救亡」運動外，中國基督教的「平教運動」（如晏陽初在河北定縣，後在四川湖南等地的「教育救國」活動）、「鄉建運動」（如徐寶謙致力的「黎川實驗區」）等等「救國」努力，也在三十年代以後得以展開。

基督教內「國家民族主義」的最主要代表，其神學思想與信仰實踐，是中國基督教內的國家民族主義從理論建構走向社會實踐的「典型案例」。正是謀求「民族國家」建構的「國家民族主義」而非別的什麼，促使作為個體的吳耀宗走向了「三自愛國運動」。實際上吳氏的思想與實踐，反映了中國基督教現代性問題最為核心的方面，故在此考察吳耀宗的神學思想與信仰實踐是十分必要的。

吳耀宗說過：「在過去三十年中，我的思想經過兩次巨大的轉變：第一次，我接受了基督教——從懷疑宗教到信仰宗教；第二次，接受了反宗教的社會科學理論，同宗教信仰打成一片。」<sup>44</sup>吳耀宗將其皈依基督教歸因於他在一九一八年夏天讀《馬太福音》「登山寶訓」時所經歷的一次「神秘的內在經驗」，並多次在其著述中提及。<sup>45</sup>問題在於吳氏究竟為什麼會去接觸基督教，接觸《聖經》，並由此產生了如此「神秘經驗」呢？在一九一八年之前的幾年中，他為「人生和宇宙的意義」問題深深地困擾着，是純然「個體性的」生存困惑，將吳氏引向了對生命之「終極意義」的考問；但曾經是「中國人」安身立命之道的「儒」、「佛」思想，此時在吳氏看來已不能給予「在痛苦中掙扎的」他所需要的「希望和力量」，<sup>46</sup>這就是作為「中國人」的吳耀宗，轉而在《聖經》中尋找「希望和力量」的根本原因之所在。

關於吳耀宗「打通基督教與唯物主義和社會科學」的「第二次轉變」，一般被認為是其從「唯愛主義」到「革命的

44. 吳耀宗，〈基督教與唯物論——一個基督徒的自白〉，見《沒有人看見過上帝》，上海：青年協會書局，1948，頁97。

45. 同上，頁95；亦參氏著《我所認識的耶穌》，見《同工》八十期，上海：青年協會書局，1929(3)。

46. Y.C. Wu, *Confucius and Christ: A Personal Experience* (孔子與基督：一種個人經驗)，*Student World* (18)，頁80-81；轉引自吳利明，《基督教與中國社會變遷》，同前，頁75。

「共產主義或社會主義」的思想轉變。實際上「唯愛主義」與「共產主義」，並非吳耀宗思想中截然不同的兩個階段，因為「改造現有的社會組織與制度」從來就是其「唯愛主義」的根本主張。<sup>47</sup>吳氏還明確說過：

和平不是，不應當是一個目的，和平只是一個「副產品」。我們所求的是公義與仁愛。如果我們為了追求公義與仁愛的原故，而需要反抗、革命、流血，我們就不要避免這些與和平相反的擾亂。古往今來的志士仁人，都不怕為公義與仁愛而殺身，都不肯為和平的原故而犧牲了仁愛與公義。<sup>48</sup>

吳氏的論說不禁使人想到加爾文(John Calvin)。加爾文為了「上帝的榮耀」把塞爾維特(Michel Servet)送上了火刑堆，而吳氏「為了追求公義與仁愛的原故，而需要反抗、革命、流血」；吳氏是極力反對「暴力」的「唯愛主義者」，認為「人具有無限的價值」，<sup>49</sup>但他「不怕為公義與仁愛而殺身」，「不肯為和平的原故而犧牲了仁愛與公義」。加爾文認為「教會紀律之嚴格性不應過度，以至於我們為其謀求利益的人痛感憂傷」，「我們要注意不能因為紀律而落入某種地獄，我們不能由正人變成了劊子手」，但他還是把塞爾維特送上了火刑堆——「由正人變成了劊子手」。吳耀宗與加爾文一樣「手套是天鵝絨的，但手是鐵的」。<sup>50</sup>

---

47. 實際上早在一九三〇年，吳就發現了「信仰的新大陸」，「打通了基督教與唯物主義和社會科學」，並將「社會的根本改造」作為其「唯愛主義」的根本目的。參氏著《信仰的新大陸》，見《福音》，1936(6)，頁9-31(尤頁23-31)。亦參氏著《唯愛社信條和主張的一個提議》，見《唯愛》一期，1931年6月15日。

48. 吳耀宗，〈和平的代價〉，見《唯愛》六期，1932年11月15日。

49. 吳耀宗，〈唯愛社信條和主張的一個提議〉，同前。

50. 梅烈日科夫斯基，《宗教精神：路德與加爾文》，上海：學林出版社，1999，頁340-341。

然而在「救人」還是「救社會」的問題上，加爾文與吳耀宗絕然有異。吳氏認為「階級意識不是個人意識那樣容易改變的」，因此在改變「個人意識」的信仰問題之外，還必須用「革命」來改變所謂的「階級意識」——消滅「享有特殊利益的階級」，推翻「產生這個特殊利益的社會制度」。<sup>51</sup>而加爾文對暴力的神聖化，則是出於其「預定論」的形而上學。

人們往往輕率地以為吳耀宗「唯愛主義」的「唯愛」主張與「革命」主張之間有無法調和的矛盾，而看不到吳的「唯愛主義」之「愛」並非是基於「上帝之愛」的「鄰人之愛」，從而看不到吳氏的「愛」作為「世俗之人愛」或「博愛」，與其「革命」主張非但不矛盾，而且具有內在的一致性。在吳耀宗看來，「上帝之愛」不是可以把人從苦難中拯救出來的「神聖之愛」，而不過是人能發現「宇宙公例」並「按此公例生活」而已。<sup>52</sup>事實上吳耀宗的「唯愛主義」之「愛」，正如舍勒所言，「是一種革命色彩極其濃厚的抵抗激情。首先是要把一切人性中客觀的價值拉平的激情。這種愛並非靈魂的精神性行動，而是一種激越昂揚的感性熱情」。<sup>53</sup>吳耀宗與羅伯斯庇爾們和馬拉們一樣，「為了讓人人有飯吃，為了一個全人類的國家，世界大同等主張，要把個人、階層、民族、國家的神授的、特殊的及獨具特色的規定統一起來，使之成為一體，集中在一起，實即把這些規定消滅掉。」<sup>54</sup>難怪吳氏要不斷地強調他的「唯愛主義」與「革命」主張之間沒有矛盾，並感慨他的要「革命」的「唯愛主義」不能為一般的人所理解。<sup>55</sup>

51. 吳耀宗，〈唯愛與革命〉，見《唯愛》九期，1933年5月15日。

52. 吳耀宗，〈信仰的新大陸〉，同前，頁19。

53. 舍勒，〈基督教的愛理念與當今世界〉，同前，頁88。

54. 同上。

55. 吳耀宗，〈從基督教的觀點看現實〉，見《黑暗與光明》，上海：青年協會書局，

正是為了「革命」的目的，吳耀宗「打通」了基督教與唯物論和社會科學，由「唯愛主義」轉向了「共產主義」。而基督教卻成了帝國主義「『侵略』、『剝削』、『欺騙』、『愚化』中國人民的工具」。<sup>56</sup>

為了「革命」，為了「救中國」，為了「中國的全盤改造」吳氏轉向了「共產主義」，對此我們絲毫不「覺得奇怪」；但可「奇怪的」是：既然吳氏知道「上帝已經把人類得救的鑰匙，從它\*的手中奪去，給了別人」，他為什麼還要信仰基督教呢？對此，吳氏亦有下文，他說：

我認為唯物論者的所以否定宗教，不只是因為理論的邏輯，同時也是因為歷史上宗教的反動成份，而一個合理的宗教信仰，一個能夠發揮它進步性的宗教信仰，並不和唯物論衝突，……我相信在耶穌的教訓裏有做人的道理的無限的寶藏：我相信經過一個相當的時期——也許是在社會革命完成以後，耶穌的教訓，將重新被人欣賞，被人寶貴；它將使許多片面的學識與理論，因它而得到一個綜合與完成。<sup>57</sup>

吳耀宗如此從主觀的「信念」與「相信」，到「革命」的「行動」的邏輯，不僅是現代中國的「基督教革命論者」共同的哲學，而且是現代中國的「革命知識份子」所普遍接受的「革命」哲學。「基督教革命論」的「信念」與「相信」之根據，也是一種「信念」或「相信」，吳耀宗、吳雷川、王治心、簡又文無一例外地「相信」：耶穌的教訓是一種「社會革命」的

---

1950，頁126。

56. 吳耀宗，〈基督教的改造〉，同前，頁228。

\* 指基督教。——編注

57. 吳耀宗，〈基督教與唯物論——一個基督徒的自白〉，同前，頁107。

學說。如果說從《聖經》中耶穌的教訓中，無法「分析」出「社會革命」的學說，如此「基督教革命論」又是從哪裏「綜合」出來的呢？吳耀宗說：

基督教和唯物論各有所偏，因此各有所長，各有所短。基督教需要唯物論的長處，也可以補足唯物論的短處。同樣，唯物論需要基督教的長處，也可以補足基督教的短處。<sup>58</sup>

這說明「基督教革命論」是由「需要補足」的「耶穌的教訓」與「可以補足」的「唯物論」綜合出來的。吳耀宗等「基督教革命論者」根本不明白：「耶穌的教訓」是一種「獲救型的知識」；而「唯物論」是一種自稱為「辯證」和「科學」的「本質—教養型的知識」或「形而上學的知識」；「共產主義」則是一種自稱既具有「實證性與科學性」，又具有「獲救功能」的「統治—事功型的知識」。「獲救型的知識」、「本質—教養型的知識」，「統治—事功型的知識」是三類只有本質差異的知識。<sup>59</sup>因此，「耶穌的教訓」與「唯物論」和「共產主義」不能混為一談，更不能相互取代，也根本不存在「相互補充」的問題。正如「共產主義」是由以「無神論」信仰為核心的「唯物論」所支撐的那樣，從「耶穌的教訓」亦必然引出基督教本身的「社會理論」，如舍勒由基督教的「愛理念」出發所論證的「共契主義」，<sup>60</sup>或如蒂利希甚至論證出一種基督教的「宗教社會主義」政治神學。<sup>61</sup>

吳氏的「基督教革命論」並非由「福音原則」中直接引

58. 同上，頁106。

59. 劉小楓，《現代性社會理論緒論》，同前，頁250-257。

60. 舍勒，《基督教的愛理念與當今世界》，同前，頁75-137。亦參同上，頁255-257。

61. 蒂利希，《政治期望》，徐鈞堯譯，四川：人民出版社，1989，頁64以下。

出，而且其目的所向是「中國的全盤改造」而非基於「上帝之愛」的神聖團契的建立。吳氏還自稱其謀求「社會根本改造」的學說是以「科學的宗教」——以「科學」為「材料」的宗教——為基礎的。<sup>62</sup>可見吳氏不但將作為「獲救型知識」的「耶穌福音」降格為一種「社會革命」的學說，而且用這種「革命」學說冒充「科學」或「實證」的知識。

吳氏之所以能夠「打通」基督教與唯物論和「社會科學」，就在於他接受了「自然神學」的「上帝觀」，<sup>63</sup>而吳氏的「自然神學」直接來源於詹姆斯(William James)與杜威(John Dewey)的「實用主義」形而上學宗教觀。吳氏所謂上帝就是「一元化了，人格化了，情感化了的貫徹着宇宙，支配着人生的普遍的真理」，<sup>64</sup>實為詹姆斯的實用主義「上帝觀」的通俗翻版，<sup>65</sup>亦與杜威把「上帝」看成是「人想像之中的理想價值的統一體」的心理主義觀點之間無任何實質性的不同。<sup>66</sup>關於吳氏持有怎樣的「自然神學」的「上帝論」

62. 吳耀宗，《信仰的新大陸》，同前，頁21-21、23-31。

63. 吳耀宗說：「上帝是存在的，並且他的存在不需要證明，因為『上帝』是一個名詞，是拿來代表宇宙裏客觀地存在的許多複雜現象、事實和規律的名詞。因為這些客觀的東西，無論從宗教的眼光看來，或是從科學的眼光看來，都是彼此聯繫着的，都是同一真理支配下的，所以宗教家說：上帝是唯一的神。」見氏著，《沒有人看見過上帝》，同前，頁17。

64. 吳耀宗，《沒有人看見過上帝》，同上，頁6。

65. 同上，頁3-17；亦參詹姆斯，《徹底的經驗主義》，龐景仁譯，上海：人民出版社，1985，頁47-48；亦參《實用主義與宗教》；《信仰的意志》；《宗教皈依》，見《詹姆斯集》，萬俊人、陳亞軍編選，上海：遠東出版社，1997，頁335-348、349-372、373-391。

66. John Dewey, *A Common Faith* 《一種平常的信仰》，New Haven, Yale University Press, 1934, 頁42-44。詹姆斯與杜威的宗教觀當然根本不是「神學」，吳氏認為詹氏的學說「是建築在主觀和空想上面的」（見吳耀宗，《沒有人看見過上帝》，同前，頁11。），也聲言他不能同意杜威否定「超自然」的觀點，但實際上吳耀宗的「上帝論」深受詹姆斯「宗教哲學」和杜威實用主義宗教觀的影響。一九二五年吳氏到「紐約協和神學院」學神學，但他卻以《威廉·詹姆斯的宗教信條》(William James' Doctrine of Religious Belief)一文，獲得了哥倫比亞大學的碩士學位(參江文漢，《吳耀宗——中國基督教的先知》，見《回憶吳耀宗先生》，中國基督教三自愛國運動委員會編，1982，頁38)。而吳氏對杜威實用主義的青睞，通過其將詹氏的《一種平常的信仰》(*A Common Faith*)譯為《科學的宗教觀》可以見出。吳本人的「上帝」——由人主觀地「一元

本身我並不關心，我關心的是如此「自然神學」的「上帝論」所引出的實踐後果。被吳氏認為「對人生態度悲觀」<sup>67</sup>的卡爾·巴特(Karl Barth)指出，正是「自然神學」這匹「特洛伊木馬」，<sup>68</sup>導致德國教會在一九三三年屈從於納粹主義。巴特看到：

按照事物的邏輯要求，儘管我們僅僅把我們的小指頭借給了自然神學，必然帶來否認耶穌基督中的上帝的結果。<sup>69</sup>

梅烈日科夫斯基指出：「在路德那裏，有種民族的意志，在加爾文那裏，有種普遍的意志。後者首先把宗教改革從路德強加於它的日爾曼民族精神中解放了出來。」<sup>70</sup>加爾文出於對「超民族」的「普遍意志」的追求，製造出日內瓦的「恐怖」；而中國的「基督教革命論者」則正是從「民族主義」出發，要謀求「用基督教來救中國」。吳耀宗、吳雷

---

化、情感化和人格化」了的「普遍真理」——並無任何「超自然性」可言，同樣只不過是一種「想像中的觀念」罷了。就杜威而言，他主張將「宗教性」從「宗教」的「超自然」觀念中「解放出來」(John Dewey, *A Common Faith*，同上，頁84-85)，杜威認為人類的物質與精神的進步均不依賴於「超自然的存在」，而賴於人類理智的發展。「超自然」觀念阻礙了人類理智的發展，只有拋棄「超自然」人類才能進步，教會也要放棄「超自然」的觀念。杜威甚至認為要實現「民主」，就必須放棄「超自然」的觀念(參John Dewey, *A Common Faith*，同上，頁59-87)。如果吳氏認為詹姆士的宗教哲學「是建築在主觀和空想上面的」，不合他意，那麼杜氏「否定超自然」不正中了認為「道成肉身、童貞女生耶穌、復活、三位一體、末日審判、耶穌再來等等」「都是荒誕離奇、不可理解的信仰」(見吳耀宗，《沒有人看見過上帝》，同前，頁96)的他的下懷嗎？實際上對吳氏來說，反對杜威的理由倒不應當在於「否定超自然」，而應當在於杜威關於「信仰的私人性」、「社會發展的漸進性」、「社會的罪惡不能通過社會的改進來解決」等主張，我偶然發現在一九六五年十二月二十三日，吳耀宗還借閱過杜威的《一種平常的信仰》(英文版)。「文革」前夕的吳耀宗究竟想從這本他曾經翻譯過的著作中找到些什麼，我不得而知，但吳氏對杜威實用主義的熱衷可以見得。

67. 吳耀宗，《三十年來基督教思潮》，見《黑暗與光明》，同前，頁201。

68. 巴特，《教會教義學》(精選本)，何亞將、朱雁冰譯。北京：三聯書店，1998，頁37-38。

69. 同上，頁37。

70. 梅烈日科夫斯基，《宗教精神：路德與加爾文》，同前，頁247。

川、王治心、簡又文等中國基督教內的「國家民族主義者」，無一例外地認為「上帝之國可以在地上實現」，無一例外地認為「為了革命的目的應當放棄個體之自由或權利」；而正是由於認為「可見可觀的普世教會是地上的上帝之國——神政」，使加爾文「把國家變成了教會」，也從而否決了人的信仰之個體性自由，把日內瓦變成了「魔鬼之城」而非「上帝之國」。

梅烈日科夫斯基指出：

國家會在教會中消解，正如冰在火中那樣；教會會在國家中熄滅，正如火在水中那樣。<sup>71</sup>

幸而教會沒有在加爾文的「國家」——「可見可觀的地上的上帝之國」中熄滅，吳耀宗等「基督教革命論者」的國家更不會在教會中消解，但我們至少應當知道「教會就是教會」，國家就是國家，如果說加爾文與吳耀宗們有何共同之處的話，那就在於他們均嚴重混淆了「國家與教會的界限」。劉小楓所以認為「加爾文式的新教通過西方（尤其是美國）的宣教活動，對中國現代基督教的發展有相當的影響」，<sup>72</sup>也許就在於此。但並不使人感到詫異的是，對「西方」基督教的影響向來敏感的中國基督教的「本色化論者」對此卻熟視無睹。

三 二十年代以來，在中國基督教內與「本色化運動」和「社會改造運動」相平行，還存在着的一條恪守福音原

---

71. 同上，頁339。

72. 同上，〈中譯本前言〉，頁6。

則的發展路向。福音派反對介入社會與政治事務，客觀上或主觀上與中國基督教「內」、「外」的民族主義相對抗。

吳利明指出：「和其它亞洲國家一樣，中國基督教的源流是出自歐洲的敬虔主義 (Pietism) 美國的奮興主義 (Revivalism)。」<sup>73</sup>中華內地會的創始人戴德生 (T. H. Taylor)，就是在華傳教士中福音派的代表人物。賴特烈 (K. S. Latourate) 指出：「戴德生與李提摩太 (T. Richard) 是最終在傳教的使命問題上產生分歧的突出對手。……李提摩太夢想通過西方文明的整體引入，來改變中國的方方面面；而戴德生則致力於宣講當時福音派所理解的基督福音。」<sup>74</sup>戴德生在批評李提摩太等人的傳教方略時指出：

但若是用醫療工作代替了福音傳講，這將是極大的錯誤。

如果我們用學校或教育來代替聖靈的能力來改變人心，這將是極大的錯誤。<sup>75</sup>

「內地會」的傳教工作，主要在中國內地貧窮落後的農村展開，其發展的信徒也主要是中國下層的平民：「內地會」傳教士大多教育水平低下，在戴德生看來，傳教人員的文化程度的高低，並非是傳教成功與否的決定因素。恰恰相反，李提摩太則致力於向上層官紳傳教，他認為「只要得到了上等人，就可以得到其餘的一切」。<sup>76</sup>可見，戴德生與李提摩太的分歧，不僅是傳教策略的不同，而且在

73. 吳利明，《基督教與中國社會變遷》，同前，頁8。

74. K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China* (基督教來華傳教史), New York, The Macmillan Company, 1929, 頁387。

75. 轉引自羅衛民，《基督教與近代中國社會》，同前，頁179。

76. 轉引自同上，頁283。

於對傳教目的的不同認識，這一分歧的性質無疑就是福音派與社會福音派的對立。<sup>77</sup>

本世紀二十年代以來，中國基督教的「福音屬靈化」發展路向，是對十九世紀由西教士所倡導的福音屬靈路線的繼續，也是基要主義神學思潮在中國的反映，但更主要的是中國基督徒對現代性中國社會的反應。倪柝聲及其創始的「地方教會」運動，王明道及其創建的「基督徒會堂」，堪為中國基督教福音派或基要派的代表。

倪柝聲以其「屬靈神學」，特別是發起「地方教會」運動，在中國和西方基督教界廣有影響。倪氏的「屬靈神學」以「靈」、「魂」、「體」三分的三元「人性論」為基礎，<sup>78</sup>在倪柝聲看來，基督教信仰只是「靈」、「魂」、「體」之正當秩序錯亂了的罪人，藉耶穌基督的十字架而獲得重生的道路，而非什麼「救國」或「救社會」的工具。<sup>79</sup>倪氏認為世界是撒但照它的計劃編組而成的系統，<sup>80</sup>所以「每一件屬於這世界的事，都已經在死亡的宣判之下。」<sup>81</sup>因此，倪氏說：

我們當何等警醒，免得在不知不覺中作了撒但的幫助，建造那必被毀滅的國度。當我們面臨取捨和選擇的時候，我們所注意的，不該僅僅是好壞或損益的問題，不，我們應當查問的是：這事是屬於這世界呢？還是屬於神？……若不是使神有所得着，就是撒但的收穫。<sup>82</sup>

---

77. 儘管社會福音和自由主義神學與福音派和基要主義神學的對立，在歐美是二十世紀，特別是二次世界大戰以來才出現的。

78. 倪柝聲，《屬靈人》上冊，頁114-115；轉引自林榮洪，《屬靈神學——倪柝聲思想的研究》，香港：中國神學研究院，1989，頁63。

79. 同上，頁136-137；轉引自同上，頁77。

80. 倪柝聲，《不要愛世界》，台北：見證書室，1970，頁2-6；轉引自同上，頁64。

81. 同上，頁39；轉引自同上，頁65。

82. 林榮洪，《近代華人神學文獻》，香港：中國神學研究院，頁415-422；轉引自顧衛

倪氏的「屬靈神學」，直接來源於具神秘主義色彩的英國福音派神學和「兄弟會運動」(the Brethren Movement)的思想。倪柝聲的神學實無多少「本色」可言。

倪柝聲平生所致力於的「地方教會」，亦被大多數論者作為中國基督教「本色化運動」的一個部分來看待。倪氏的「地方教會」思想從未關注過「自立」問題。在他看來教會的事功有二，「一面是帶領世人得着救贖，另一面是為着國度站住」。<sup>83</sup>就「宗派合一」問題而言，倪柝聲認為「教會乃是一個生命」，是「得着基督的人」組成的團契。<sup>84</sup>由此對教會之本質的認識出發，倪氏不僅反對任何宗派(中國的或西方的)，<sup>85</sup>而且還反對宗派之上的「隔牆拉手」式的「屬靈」合一。<sup>86</sup>而這種宗派之上的「屬靈」合一，正是中國基督教「本色化教會合一運動」的主張。倪氏「一地一會」的「教會合一」思想也是由其對《聖經》的個人理解而引出的。<sup>87</sup>這與民族主義性質的「本色化教會合一運動」絕然有異。因此，倪柝聲的「屬靈神學」和「地方教會」思想本身是可爭議的，但並非民族主義性質的「本色神學」和「本色化運動」的一部分是確定無疑的。

在現代中國基督教的「領袖性」人物中，王明道是極少受到西方神學和西方差會影響的一位，這一點與倪柝聲殊為不同。王明道的神學思想主要包括兩個方面的內容：一是以其對「死亡」問題的關注為背景的「救贖觀」；二是激烈

民，《基督教與近代中國社會》，同前，頁440。

83. 倪柝聲，《榮耀的教會》，香港：教會書室，頁68；轉引自林榮洪，《屬靈神學——倪柝聲思想的研究》，同前，頁209。

84. 同上，頁30-31；轉引自同上，頁216。

85. 倪柝聲，《教會的路》，台灣：福音書房，1979，頁111；轉引自同上，頁225。

86. 同上，頁106；轉引自同上，亦參倪柝聲，《工作的再思》，台灣：福音書房，1979，頁104；轉引自同上，頁196。

87. 倪柝聲，《教會的正統》，台灣：福音書房，1967，頁70；轉引自同上。

的教會批判思想。

從他的《五十自述》中可知，王明道從小就對「死亡」充滿了恐懼，<sup>88</sup>正是王明道信仰的個體性精神背景。二十一歲時，王氏通過一段時間對《聖經》的苦心研讀，「忽然心門大開，知道基督能將永遠的生命賜給信他的人；他有生命[，]他能使信他的人有生命；他復活了，他也能照樣使信他的人復活，他已經戰勝了死亡，他也把這種勝利賜給信他的人。」<sup>89</sup>藉基督「復活」而獲「重生」的「救贖觀」，從而成為王明道福音神學的核心之所在。

「教會的罪惡」是王明道所關注的另一個核心問題。他發現「社會中種種的罪惡在教會中也是無一不有。」<sup>90</sup>因此他以主的「堅城鐵柱銅牆」自比，認為「改革教會的使命」就在他的肩頭。

王氏把「世界的罪惡」與「教會的罪惡」視為一類而加以斥責，是基於這樣一種認識——「教會腐敗到這種地步，原因固然不止一個，但最大的一個原因就是教會中有許多未曾信主的人被接納進來。」<sup>91</sup>在王氏看來教會中的「不信派」與教會之外的人沒有兩樣，甚至更壞。<sup>92</sup>

王明道的神學思想及其創建的「基督徒會堂」，亦大多

---

88. 王明道，《五十自述》，北京：靈食季刊社，1954，頁9。

89. 同上，頁58。

90. 同上，頁37。

91. 同上，頁78。

92. 王明道所謂的「不信派」指那些認為——「神不過是宇宙中的大智慧、大能力，是世界上的真、善、美；耶穌不過是世界上最完美、最理想的人物，耶穌所行的奇事不過是門徒們在他死後，為要將他的道理傳開，不得不假設的一些記載，耶穌的死乃是『殺身成仁，捨生取義』的最高表現；耶穌的復活乃是他的『精神不死，感力長存』；耶穌再來當權乃是象徵着普世上的人類都信服了他；天國降臨乃是我們在地上用基督的教訓來建設理想的社會」——的人。可見，站在福音派和基要主義的立場上，激烈地反對社會福音思想和自由主義神學，正是王明道「教會批判思想」的根本之所在。見同上，頁80-81。

被作為「中國基督教本色化運動」的典型來看待。王氏的確激烈地批判過「西國人主持的教會」，而且依我看，在現代中國基督教史上，還沒有誰對西方人所主持的教會中的腐敗現象的批判尖刻如王明道者。<sup>93</sup>但王氏從未有過「反對西國人」或「反對西國人主持教會」的言論，相反卻激烈地反對「本色化」的「合一運動」。<sup>94</sup>非但如此，王明道還反對按照「羅馬教會的規定遺傳下來的日期」紀念耶穌的受難與復活，反對「慶祝聖誕節」，反對「浸洗」之外的任何洗禮。<sup>95</sup>

我不希望做大事，我只希望在今日這真道不明、人慾橫流的世界能活出神所要的人生來，能證明神的道，能在神面前竟盡忠，能在我的崗位上榮耀神，能隨處播散神的香氣。我不希望建立一個大的教會，我只希望在今日這教會與世界同化的景況中，能有一個合乎神心意的教會，使聖徒和世人能知道教會究竟應當是什麼樣子的一個團體。今日世界上需要有一些「模範的聖徒」，也需要有一些「模範的教會」。我求神能使我做這種聖徒，使我所牧養的教會能做這種教會。<sup>96</sup>

較之謀「以基督教成全中國文化」而大倡「本色化」者，和謀「用基督教救中國」的「基督教革命論者」，王明道確是一個「無大志不謀大事」的人。但我們同樣可以作這樣的結論，王明道激進的基要主義福音神學本身是可爭議的，然而其神學思想和其所創建的「基督徒會堂」，並非民族主義

93. 王明道，《五十自述》，同前，頁77-78。

94. 王明道，《合一呢？分離呢？》，見邵玉銘編《二十世紀中國基督教問題》，同前，頁179-180。

95. 王明道，《五十自述》，同前，頁133、135。

96. 同上，頁161。

性質的「本色神學」和「本色化自立教會」，是確定無疑的。

四 由上述分析可知，在現代中國基督教內有兩個相互對立的發展路向；這種對立不僅僅是指「社會福音運動」或「社會改造運動」和自由主義神學與福音派和基要主義神學之間的對立，還指的是「本色化運動」和「本色神學」與福音派和基要主義神學之間的對立，而後一個對立恰恰是迄今尚未受到關注的至為重要方面。如果說「福音派」或「基要主義」的根本原則，就是嚴格遵循《聖經》和恪守「屬靈信仰」，那麼在此原則之上再增加任何如「本色」之類的要求，則必然與福音派和基要主義神學相對立。如果非要說「本色化運動」和「本色神學」中有福音派和基要主義，或福音派和基要主義神學可以是「本色化」的，那就等於說「方可以是圓」。實際上，對福音派和基要主義神學的代表，如倪柝聲、王明道等人而言，「本色化」從未成為一個問題；而恰恰相反，社會福音派或「社會改造運動」和自由主義神學的代表，如吳雷川、王治心等，卻大都是「本色化運動」和「本色神學」的健將。就社會福音派和自由主義神學與福音派和基要主義神學的對立而言，關鍵並不在於是否對西教士支配的教會具有批判思想，不在於是否贊同教會「合一」或「自立」，也不在於是否受到西方差會和西方神學的影響，而根本在於是否受民族主義的支配。總之，現代中國基督教內兩條路線對立或分歧的關鍵是民族主義問題。因此，若將現代中國基督教內兩條路線的對立，只看作是社會福音派與福音派之間或自由主義與基要主義神學之間的對立，將無法對中國基督教的現代性問題有真正深度的把握。

「本色化運動」和「本色神學」與「社會改造運動」和自由

主義神學之間的關係，有如現代中國的「中華民族主義」與「國家民族主義」之間的關係。「本色化運動」和「本色神學」可能但不必然支持，甚至有可能反對「社會改造運動」和自由主義神學，這在趙紫宸一生思想的不斷轉變中，最為典型地得以體現；而「社會改造運動」和自由主義神學即往往親和「本色化運動」的「本色神學」，如王治心、吳雷川；「社會改造運動」和自由主義神學或者不關注也不反對「本色化運動」和「本色神學」，比如吳耀宗就是如此；但「社會改造運動」和自由主義神學的高漲卻可以窒息「本色化運動」和「本色神學」的發展，如「三自愛國運動」。「本色化運動」和「本色神學」與「社會改造運動」和自由主義神學之間的親和性，就在於兩者都是由民族主義所支配的：而兩者之間的歧異性在於「社會改造運動」和自由主義神學往往將「本色化運動」和「本色神學」作為「工具」。實際上如果說「自由主義神學」是與「基要主義神學」相對的概念，那麼我們可以肯定地說：非「基要主義神學」性質的「本色神學」實質上就是「自由主義神學」之一種。

現代中國基督教內的民族主義，可謂「源遠流長」。在「後現代主義」，特別是所謂「後殖民主義」興起以來，中國基督教內的民族主義話語又有了「新」的理論工具，其民族主義本質亦直言不諱地展現出來。黃慧貞在其〈東、西之間的亞洲神學家：一個後殖民理論的自我理解〉一文中，將「本色化運動」和「本色神學」問題放入「亞洲背景」之中指出：

在皈依了一個殖民主義者的宗教和與自己新近獨立的民族的認同危機感之間陷入兩難，從來就是亞洲神學家的大問題。在此意義上，亞洲神學家從來就承擔着打碎西方的基督

教結構和重構一種新神學的後殖民任務。這種新神學將不再是歷史上殖民主義主子的工具，而是對此「主子」關於神的論說的挑戰。<sup>97</sup>

她進而指出：「當亞洲神學家開始把神學與其西方的形式區別開來，並宣告他們對人民運動的贊同時，意味着建構一種自治的基督宗教，以作為後殖民的亞洲基督徒抵制殖民主義，和進行民族主義鬥爭的精神武器。」<sup>98</sup>黃慧貞的論述說明：在「後殖民主義神學」景觀中，「本色化運動」和「本色神學」與「社會改造運動」和自由主義神學，又一次在民族主義的旗幟下擁抱起來。黃慧貞正確地指出：「亞洲的本色化和處境化神學的一個主要企圖與民族主義相同，那就是尋回身份。」<sup>99</sup>如此以「後殖民主義」為資源的亞洲「本色化運動」和「社會改造運動」，比起二、三十年代中國基督教的「本色化運動」和「社會改造運動」來並沒有什麼新內容。這也能夠說明所謂「後殖民主義」之類的「後」主義，並非什麼「後」過了「現代」的主義。所不同的是「後殖民主義」的「本色化運動」公開了其民族主義身份，並更為直截了當地向「西方的」基督教（或基督教？）挑戰。

不過「後殖民主義」的「本色化運動」和「社會改造運動」較老「本色化運動」和「社會改造運動」具有反思性，它已認識到「本色化運動」和「社會改造運動」在「重建」了其民族身份的同時，卻上了「國家民族主義」和「殖民主義」的圈套，

---

97. Wong Wai-ching, *Asian Theologians Between East and West: A Postcolonial Self-understanding* (東、西之間的亞洲神學家：一個後殖民理論的自我理解)，見《建道學刊》八期，香港：建道神學院，1997 (7)，頁92。

98. 同上，頁97。

99. 同上，頁99。

成了「帝國主義和民族政治革命運動的犧牲品」；<sup>100</sup>而且「在其與西方絕然地區別開來以後，亞洲神學很容易滑入關於東方的宏大敘事和神話，很容易浪漫化，並再一次被東方主義者和亞洲人自己所高估。」<sup>101</sup>在黃慧貞或其他「後殖民主義」神學家看來，只要注意到亞洲內部的經驗多元性和分歧性，不要將亞洲的經驗簡單化、浪漫化，也不要將亞洲獨特的經驗普世化，就可以解決上述問題。<sup>102</sup>但實際上，不管「老」的「本色化運動」和「社會改造運動」，還是「後殖民主義」的「本色化運動」和「社會改造運動」，其本質都是「文化民族主義」或「國家民族主義」。「文化民族主義」所追求的，從來就是民族文化一元化的宏大敘事，這種一元化的宏大敘事本身就是一個浪漫的神話！而「國家民族主義」的目的所向，從來就是排他性、強制性乃至暴力性的民族主權國家的建構。因此把成了「帝國主義和民族政治革命運動的犧牲品」，把「本色神學」建構對多元性的壓抑，把對亞洲經驗的普世化，當成是「基督教的革命運動」和「本色化運動」需要解決的難題，實在是有些荒唐。

民族主義是理解中國基督教的現代性問題，乃至於整個中國現代性問題的鑰匙。以「民族比較」為認知原則的現代中國的文化民族主義和國家民族主義，嚴重混淆了不同知識類型的有效界分，要求個體將自由之權利讓度於「民族」或「國家」。這表現在中國基督教內，就是使耶穌的福音俯就世俗的「民族文化」和「民族國家」。問題不在於「民族」和「國家」本身是否具有合法性，而在於對某些人而言，其與「自然性集體」的從屬關係，並不能滿足他的生命

---

100. 同上，頁100。

101. 同上，頁101。

102. 同上，頁102。

與精神的終極訴求；對於這些人，「人類精神和個人的集體較之『生命群體』具有自己的更高級的權利，以及自己的更高級的起源。」<sup>103</sup>

---

103. 舍勒，〈基督教的愛理念與當今世界〉，同前，頁97。