

從社會的觀念談基督教「本色化」的假設

——以人類學理論反思文化概念的使用¹

陳胤安

國立台灣大學人類學研究所碩士生

一、序論

在許多討論基督教與中國相關的文獻中，我們看到「本色化」²或「本土化」變成是一個熱門的問題，學者對於基督教「是否」本土化，或者「如何」本土化深感興趣。而問題的基礎來自於：佛教在中國可以成功地流傳與接受，在於其成功的本土化，甚至成為「中國佛教」。但是本文認為這些對於「本土化」的討論事實上是來自於「文化」的前提預設，是在文化的前提下被突顯出來，所以這是研究者建構的問題，而非真實存在的問題。本文企圖從人類學對於「文化」與「社會」兩者的討論入手，來反思基督教研究中「文化」概念的使用，當我們將「文化」概念視為理所當然之時，我們是否忽略其他的議題與情境；本文也企圖撤下文化議題的包袱，嘗試從「教會」的角度重新思考「是否基督教本土化」，或「基督教本土化是否是個根本的問題」。

1. 感謝匿名評審委員給予的建議，也感謝魏捷茲老師、王梅霞老師對本文給予提點。
2. 林治平認為：本色化（indigenization）原意為「土生土長」，當兩種不同的文化有所接觸時，外來文化與本土文化互相激盪，直至此一外來文化逐漸演變，終於落地生根成為本土文化，此過程可稱為「本土化過程」，它是一個文化變遷的過程。林治平，《基督教與中國論集》（台北：宇宙光，1993），頁55。

而本文並「沒有」要對於「本土化」和「本色化」的觀念提出新的區分與討論，全文本色化與本土化的使用也並非蘊含特殊的背景，而是人體將這兩個詞彙視為同義詞，來指涉基督教進到中國的變遷過程，且專注討論「本色化」和「本土化」概念背後的意義。

二、基督教本土化與如何本土化

回顧過去的文獻，大體上可以將「本土化」的討論區分成兩個層次：一者是外在的、制度的本土化，例如，教會如何擺脫西方教士的幫助或控制，以達到自治、自養、自傳的目標；一者是內在的，即如何讓基督教的福音更容易、更有效地在中國傳播。³事實上，本文認為兩個層次的本土化是不可區分的，但是本文因篇幅的關係，將着重討論「文化內在」層次，而非制度層次的本土化。

當學者開始討論如何讓福音更有效地在中國傳播時，學界便注意到佛教在中國的本土化，以及佛學與中國文化的關聯性，而基督教是否能和中國文化產生「共通性」亦成為一個核心的熱門話題。中國文化以儒家傳統為核心價值，基督教文化則以《聖經》作為核心，神學家與宗教學者便對於兩者是否可以共通產生研究興趣，進而幫助宣教士在宣講基督教文化時，增加與中國人或中國文化的「可溝通理解性」。因此，「中庸系統神學」、⁴「中國基督教」、⁵「耶儒對話」、⁶「宗教會通」、「調和」等概念也隨之發展。何世明的《融貫神學與儒家思想》一書便認為，要使原本大不相同的基督教文化與儒家文化相融貫，要不是基督教進入中國文化對其加以修正，成為「神學化的國學」；就是中國文化進入基督教文化，作為闡釋基督教的工具，而

3. 楊慶堃，〈從文化角度看本色化神學〉，載《中國神學研究院期刊》31（2001），頁125。

4. 陳慰中，《中庸系統神學》（上海：中國基督教協會，2000）。

5. 秦家懿、孔漢思著，吳華譯，《中國宗教與基督教》（香港：三聯書店，1989）。

6. 「耶儒對話」自然是基督教與儒學的對話討論，但是對於基督教與儒學究竟如何可以被視為「對等」的兩個觀念，仍有可以討論、考慮的空間。從清末民初的辯論，儒學宗教說有康有為、陳煥章，儒學非教說有陳獨秀、蔡元培；而當代亦有學者繼而從不同的立場討論，倡導儒家宗教說者如李申、新儒學學者（唐君毅、牟宗三、杜維明、劉述先），倡導儒家非宗教者如張岱年、勞思光、馮耀明。因此，對於基督教與儒家是否可以作為對等的宗教或思想，仍然存在爭辯。相關文獻可以參考吳文璋，〈論儒家與儒教——從儒家是否為宗教談起〉，載《語文教育通訊》22（2001）。

成為「國學化的神學」。⁷也就是說，在中國文化與基督教的協調中，要不是基督教神學做強勢的主體，就是中國國學收納基督教信仰，因此基督教與中國文化要經過「融合」，且以其中「一者」為主體發展。

卓新平亦認為：「基督教與中國文化處在不斷相遇、相識之中，基督教已存在於中國社會，卻尚未達到與中國文化的理想結合。」⁸其《基督教與中國文化的相遇、求同與存異》書中，指出中國文化與基督教文化存在某些相同性，但也存在差異性，基督教文化與中國文化要調整其「共在」的模式，讓彼此能夠和諧，而非相互爭鬥。所以，基督教與中國文化有各自的特殊性，但仍然可在其中找到共通性使之取得平衡，而「新平衡」是基督教與中國文化「之外」的第三個「共在」形式。

以上討論企圖將基督教文化融貫進入中國文化，但另一派人強調：應該將基督教文化抽離西方的文化，使基督教的「理念」與西方文化的符碼區隔開。林治平認為，基督教發源於中東巴勒斯坦，而在西方經過一千多年的時間，基督教已經本土化成為西方的生活方式與符號系統，基督教到了中國，也應當效法西方的經驗，再次將基督教本土化成為真正的中國基督教。⁹所以，其觀點認為基督教是一套信仰的價值與理念，本土化是將基督教回歸到過去的「原始典型」，而這單純的原始典型並不摻雜西方的文化生活與任何偏見，且直接扎根在中國的文化脈絡中，而不產生任何衝突。

而楊慶球重新將本土化的議題帶回到「福音的本質」，

7. 何世明，《融貫神學與儒家思想》（北京：宗教文化出版社，1999）。

8. 卓新平，《基督教與中國文化的相遇、求同與存異》（香港：香港中文大學崇基學院，2007），頁24。

9. 林治平，《基督教與中國論集》，頁59-62。

批判過去提倡本色化神學的神學家偏離「本色化」的本質，「真正的本色化在於中國基督徒的生活體驗與自覺反省。宣教的目的不是向人展示基督教與中國文化如何相同，而是向人宣講基督教普世救贖的意義」。¹⁰楊慶球將基督教的「本色化」轉向基督的「福音」與「宣教」，而不是強調基督教與儒家的相通性。真正基督教本土化是透過基督徒傳福音與宣教落實出來，而非透過抽象地討論「基督教本土化與否」。楊慶球與林治平一同將基督教的教義回歸到福音的本質，由此「信仰」代替了文化而成為具有核心價值的要素。

梁家麟繼而批判了「抽象化」與「簡單化」的基督教本色化，以及將基督教文化過度視為某種中國的「解藥」的迷思。梁家麟指出：

過去倡言藉基督教為中國文化和社會提供一個全面的、整體性的解決所有問題的方案的人，他們都免不了把基督教壓縮和還原為某個所謂「基督教精神」，然後將之附會到坊間現成的某個政治或社會革命方略之上，使基督教淪為該政治或社會革命方略的附庸。¹¹

梁家麟清楚地指出，基督教的本色化並不是將其還原或壓縮成一套「精神」，以往對於「本色化」的定義，其背後存在目的性與偏見性，認為若沒有達到某些目標或關懷就不是本土化。因此，梁家麟認為我們不該對基督教抱持特殊的或偏見的社會或政治期待，回到福音化之中才是真正的本土化。

10. 楊慶球，〈從文化角度看本色化神學〉，頁 140。

11. 梁家麟，〈超前與墮後：本土釋經與神學研究〉（香港：建道神學院，2003），頁 163。

綜上所述，有的強調基督教文化與中國文化的交融與差異，有的強調福音化是基督教本土化的唯一出路；有人認為基督教文化和中國文化要融合在一起，有人認為基督教要從西方文化被抽離出來，也有人不理會基督教文化是不是西方的，而強調進入福音的核心才是真正的基督教本土化。雖然既有文獻對於「本土化」的觀念彼此互相爭辯、各有反省，但卻仍不免陷入研究者對於「基督教」的本質的想象。以上的本土化討論皆假設「基督教是一個文化」，而本土化的討論亦變成因為「假設基督教是一個文化」，進而以此前提框架所產生的現象，在套套邏輯的討論中，也使討論無法跳出本土化作為前提的討論。也就是說，因為存在對文化的前提假設，所以才有「各種本土化型態」與「是否本土化」的問題。

楊慶球便清楚認為，「基督教本身已是一種文化，本色化意味兩種文化相遇」，¹²卓新平也說：「在基督教與中國文化的相遇過程中，雙方曾因其自我文化意識的鮮明和對各自文化本體的維護而發生過『文化對峙』和『文化排斥』，也因其文化上的互相學習和交流而出現過『文化求同』和『文化共識』。」¹³另外，林治平和梁家麟的討論也都預設了「基督教作為一個文化遇上中國文化」，甚至在梁家麟《少數派與少數主義》一書中，雖否定「基督教精神」，但仍認為「基督教自建文化」是一超越本色化的抽象討論、解決宗教與文化衝突的方法。¹⁴因此，基督教與中國文化的相遇是一種「文化衝突」。

回顧過去的中國基督教史，最初基督教進入中國文化的時候，確實存在衝突關係，但這些衝突的關係未必長時

12. 楊慶球，〈從文化角度看本色化神學〉，頁 130。

13. 卓新平，〈基督教與中國文化的相遇、求同與存異〉，頁 14。

14. 梁家麟，〈少數派與少數主義〉（香港：建道神學院，2002），頁 45-47。

間存在，甚至「衝突」或「相遇」並不是基督教與中國文化接觸的「常態」關係，亦不是必然的互動關係，反之，衝突與相遇可能只是文化接觸的「過渡」時期。當我們討論「基督教是否本土化」的時候，我們是在「再次建構」基督教的「客性」（objectiveness），即我們先預設了基督教的非本色性質，才討論「是否」本土化的問題，這是前提在引導結論，而在此前提框架下的討論，基督教只會是外來者，所以問題不是沒有經歷本土化，而是在此研究前提之下，我們已「先決定」基督教的非本土性質。

三、「文化」觀點的反省

當我們不斷提及「文化」這個詞彙時，本文試圖引介人類學對於社會、文化的討論，進而反省使用「文化」這概念的恰當性。從人類學史來看，在英國和美國有兩套傳統方法：英國的「社會」人類學與美國的「文化」人類學。雖然現今英國與美國的學術流動使得兩個傳統的概念難以區分，但我們一樣可以從理論歷史的爬梳中，理出社會與文化觀念的不同，從中了解「文化」觀點的限制與預設。本文最後企圖則是以「社會」的角度再思考基督教的本土化。

1. 人類學的理论脈絡：文化

對於文化人類學來說，博阿斯（Franz Boas）¹⁵對於「文化」的觀念頗具啟發性。博阿斯受到浪漫主義、德國唯心論的影響，強調每個文化都有自己的歷史過程，並且在各自歷史過程中是相對的、多元的、多樣性的，博阿斯正是以此分析來對抗單線演化論¹⁶強調文化的演化規則與通則

15. 有關博阿斯的討論，可以參考斯托金（George W. Stocking）的研究與討論。

16. 單線演化論觀點的代表包括斯賓塞（Herbert Spencer）、摩根（Henry Morgan）等人，在十九世紀這些學者認為所有的社會是透過「單一演化」而來，從野蠻進到文明，所以

性。他從語言學研究延伸開來，認為如果要建立一個語言的文化，就必須依循此民族自身的分類，才能夠建立其文化與正確認識這個語言。認識文化必須從其當事者主觀的角度來理解，每個文化都有其各自的特殊性，而沒有好壞高低的差別，因此我們理解一個文化必須從文化「之中」來理解，而非從外面或其他文化來理解這個文化。在博阿斯的脈絡中，文化被形塑成一個「獨立」的單位，他「有別於」其他文化，文化變成是一個「他者」的概念。除了認為文化之間是處在平行的關係之外，博阿斯還認為每個文化都有自己的「文化符碼」（culture code），透過文化符碼的「過濾」（screen），可以從舊的分類中產生新的分類，而新的分類又反過來影響舊的分類，而文化在這過程中是動態的，因此，「文化整合」是一個持續不斷的歷史過程。個人在文化之中，受到文化的影響而產生該文化的世界觀（文化符碼），個人透過這個濾網來認識世界，並且在行動中再創造這個文化。博阿斯的這種觀點被認為是「文化相對論」（cultural relativism）：每個文化都是特殊的、獨立的，不同文化之間不是演化式的接續關係。

博阿斯的學生本尼迪克特（Ruth Benedict）延續了其對文化的特殊獨立性的討論，繼而提出：文化背後的主要創造力量是「整合」，每個文化都有無限個可能被強調的特質，這些特質會被刻意地發展。更重要的是，「文化必須從他內在的原則來了解，而且這些原則相對地較不受外在的影響，而具有自主性。文化的自主性在他的著作中，出現在兩個脈絡中：一方面在他有關文化與環境之關係的觀點，另一方面有關文化與人格間的關係」。¹⁷因此，文化的概念是外在於

世界各地不同的社會可以被放在同一個序列上比較其優劣與演化的高低。

17. 赫屈著，黃應貴、鄭美能譯，《人與文化的理論》（台北：桂冠出版社，1981），頁 97。

個人的，而要了解一個文化「只」能從這個文化的內部着手，並且不能夠透過化約為心理、個人等面向來理解。¹⁸

一九七〇年代的美國文化人類學家格爾茨（Clifford Geertz）¹⁹更是強調文化相對性與其封閉性的觀點，認為文化就像是一場戲劇、遊戲一樣，其中蘊含很多象徵性的意涵。如果我們要了解一個文化的內容，我們必須進到這個文化之中，而且必須透過文化之中的「脈絡」來理解，這個理解的過程是「同理性」的，而且是「比較不可比較的」，因為不同文化之間沒有可以比較的可能，每一個文化都有各自的脈絡與符號意義，要理解這當中的意義就必須從「其中」來理解。因此，格爾茨在文化人類學的脈絡中，更可以看到他強調文化獨立自主的一面。

因此，當我們使用「文化」這個概念時，我們其實已經將其視為一個相當獨立自主的體系，文化內部有其運作的法則，不需要外面的資源或力量也可自己運作。體系中的個人受到文化的影響，在文化系統中學習與磨合，致使群體中的個人具有同質性與共通性。也因為「整合」的觀點，文化內部的關係被視為是和諧的、平衡的，而非衝突的。在文化與文化之間的層面上，存在某些要素是不可比較、不能互相理解的，不同文化之間的界線是清晰的，「我

18. Stanley R Barrett, 《人類學理論的再生》（*The Rebirth of Anthropological Theory*; Buffalo & London: University of Toronto Press, 1984），頁 18。

19. Clifford Geertz, 《文化的解釋》（*Interpretation of Cultures*; New York: Basic Book, 1973），其中的〈宗教作為一個文化系統〉（*Religion as a Cultural System*）一文，奠定人類學將宗教視為一套文化的討論，再由林貝克（George Lindbeck）發揚光大。許多由此發展出的理論、哲學問題都需要釐清，某些本體論的文化概念被證明站不住腳，亦不代表所有文化理論都不適用。因此，本文亦是針對概念上的基礎進行討論，而非打破所有對於文化的討論。

而我們對於基督教是不是文化的討論，事實上也將會牽涉到基督教的本質是甚麼？是宗教（religion）？還是信仰（faith）？基督教之於文化，究竟有甚麼差別？而這問題也將在未來得到進一步思考，本文主要將針對「概念」和「方法」的文化基礎，這些概念的使用如何影響研究者的研究與思考。

的」文化和「你的」不一樣，且無法透過自身的文化去理解其他文化，文化之間的疆界是不可跨越的。

文化觀念運用在「基督教文化」研究中，將着重於基督教內部的同質性，而較忽略基督教內部存在的差異性，它籠統地將基督教視為「一個文化」，同時把基督教文化視為一個穩定和諧的存在，而忽略其中的衝突性與矛盾性。

2. 文化觀下的研究方法

進一步來說，研究方法的發展也反應了「基督教為一個文化」的想象。本文大體整理了過去討論基督教議題的文章，發現研究者偏愛使用三種觀念來分類基督教的內部現象：宗派、差會和語言使用。雖然這分類呈現的是「基督教文化」內部的差異性與種類，但其觀點依舊承襲「基督教文化」的想象而來，因此分類存在許多既定的刻板印象。

「宗派」的分類方式

宗派的分類是建立在神學觀點之上的，宗派的分類時常將討論帶向神學的思考，教會或者是信徒的行動來自於對《聖經》與神學的理性思考，行為者清楚意識「為甚麼」進行這樣的行為，而從行為背後亦可帶出完整的神學思考。例如，林治平針對中國教會的祭祖議題談到：

十九世紀末期以後，福音派與自由派教會完全分裂，各行其是，於是福音派認為絕對不可涉入祭祖活動中，這一信仰已成定案，不容再加以討論。而自由派則較偏重於社會改革運動的參與，比較從社會着手，而不太關心於文化的根源問題。²⁰

20. 林治平，《基督教與中國論集》，頁179。

黃伯和亦指出：「改革宗教會反對祖先崇拜，所以祖先崇拜在改革宗教會一直都是禁忌。」²¹因此，從宗派的角度分析時，將各行為歸因於神學的考量，神學是教會與信徒行為背後的唯一指標。

使用宗派神學討論台灣和中國大陸的基督教，會導致教會被視為西方文化的「連續體」。²²若台灣的教會是由本地人建立的，或是不受西方差會支持的獨立教會，亦可透過神學分析，將台灣教會與西方神學傳統連結，但這樣一來，似乎也失去了教會的自主性與地方特殊性。甚至於討論當代台灣的教會，反而回到西方神學框架，忽略教會的地方想法與特殊觀點，此實為可惜。

「差會」的分類方式

從差會切入將注重歷史層面的探討，比如差會從哪裏來、何時來、到哪裏去、做甚麼，進而討論對當地產生的影響，但因此卻將議題過度歷史化，過於從歷史來理解現在教會的行為。就台灣教會而言，如今已逐漸脫離差會的影響，若延續差會歷史的方法，則會失去對當代教會現象的解釋力道。

再者，以此角度分類教會必然面對：「獨立教會」(independent church)。史文森認為：「獨立教會是指一個教會或一群教會，其成長極少或完全不倚賴西方差會或教會的直接援助。……通常全在本國領袖的發起和領導下崛起，這些領袖深信西方支援的教會永遠無法在本地的土

21. 黃伯和等著，《基督徒與祭祖》（台北：雅歌，1994），頁86。

22. 張光直先生在《考古學基礎六講》一書中，認為中國與瑪雅文化有許多相似性，因而提出「瑪雅—中國文化連續體」，雖然他們的起源不同，但是兩者實際上是同一祖先的後代在不同時代、不同地點的產物。張光直，《考古學專題六講》（台北：稻鄉出版社，1993），頁21。

壤中扎根。」²³獨立教會與差會支援的教會構成二元的分類，差別取決於差會是否介入教會的發展，同時也由此產生中國與西方的教會二分原則。受到差會支助的教會變成是「外來」、「西方」教會的代言人，而真正的中國「本土」教會是獨立教會。研究者在此框架中已預設哪些教會是西方的，哪些教會是中國的、本土的。

語言使用的分類方式

以語言的方式分類，在台灣過去最主要類別便是：台語（閩南語）教會和國語（普通話）教會，近年許多教會亦增加原住民族語、客家話、印尼話等語言的教會或崇拜。大體上，台語教會主要指的是台灣長老教會，國語教會往往泛稱在一九四九年之後，與中國國民黨一起遷到台灣的教會團體。因此，國語台語教會的區分背後往往帶有政治的意涵與特殊的時代背景，容易勾起政治立場和台灣「本土化」的關聯性。雖然透過語言使用可以認識教會與地方的關係、互動，但其分類摻雜過多的政治意涵和傾向，故若以語言分類為核心也顯得偏頗。

三種分類方式皆提供研究者認識教會的參考指標，而這些要素也確實為教會帶來了影響，但它們皆不免帶有二元對立的偏見，並且在分類中也已經預設背後的意義，所以要多元地認識教會現狀，就不能偏頗地斷言其教會的類別。此外，分類企圖將基督教文化切割成不同的類型以突顯其多樣性，卻都預設相同的宗派、相同的差會、相同語言使用的教會，會對某些議題會產生相同的反應，殊不知，

23. 史文森，〈台灣的獨立教會〉，載林治平主編，《基督教入華百七十年紀念集》（台北：宇宙光，1977），頁246。

較小的教會單位依舊是一個「文化」的呈現。

3. 涵化與濡化的預設和方法

除了在「文化」框架下衍生的分類形態，「文化」這一觀念也在問題化研究者的觀察，涵化（acculturation）²⁴和濡化（enculturation）²⁵便是其觀察延伸出的問題。前者通常會發生在不同文化傳統接觸之後的變化過程中；後者通常意味一個人出生後如何進到文化的體系之中。從兩者中，都可見到文化的強勢性與強制性，但差別在於：前者是文化之間平行的關係，兩個以上的文化相遇後，其中一個文化借取其他文化的特質而產生另一個新的文化，這也就意味強勢文化對於其他文化的影響，致使其他文化都受到其強勢文化影響而改變；後者則是文化內垂直的關係，在文化的系統之中，個人受到文化的薰陶產生其文化的特質與行為。此二者反應出文化對內垂直與對外平行的強勢性與強制性。

涵化反應出文化接觸過程中的不平等性，蘊含某個文化是強勢文化，且影響其他弱勢的、邊緣的文化，邊緣文化透過對強勢文化的學習得到較多的資源，因此涵化的概念蘊含不對等的文化關係。雖然文化之間可能有強勢與弱勢，掌握較多與較少政治經濟資源，但是我們不應該在討論兩個文化交流時，便預先假設這樣的前提狀況。

濡化更強調文化對於其內部的力量。每個在文化內部的人都可被該文化形塑得很相似，甚至個人都無法決定自

24. 「涵化」（acculturation）：兩個社會由於接觸造成的文化變遷；經常用於指涉從屬的部落社會對於居於支配地位的西方社會的適應。基辛著，張恭敬、于嘉雲譯，《文化人類學》（台北：巨流圖書，1994[1974]），頁437。

25. 「濡化」（enculturation）：孩子對文化的習得。基辛著，張恭敬、于嘉雲譯，《文化人類學》，頁445。

己的樣貌，而是被動地為強勢的文化所形構。濡化預設了行動者在文化中沒有太多自己的考量和選擇，所有的活動與行為都是文化決定的。因此研究者不需要探討文化內部的力量與個體，只要觀察文化如何操作、其文化特質如何，因為行動者和文化所呈現的是相似的。也因此，濡化將討論文化視為理所當然，且毫不理會行動者對於文化的變異。

我們若將基督教視為「文化」的現象，便自然地套入涵化與濡化的討論，因而理所當然地認為基督教文化遇到中國文化之後，必然有涵化的現象，或許誰是強勢文化尚未有定論，但研究者普遍「想象」文化接觸之後會產生「新的文化」。此外，基督教文化對其內部也亦有「濡化」，在基督教文化中的個人被「重新模制」成為基督教文化的行為者，且每個參與者都受同樣的濡化，而有同樣的文化行為。也就是說，假設中國人離開其文化進到基督教文化中，他便會被濡化成基督教文化的行為者，而擺脫過去中國文化的身份。但以上討論皆過分強調文化間的影響，以及強勢文化的優勢性，以致忽略行動者在文化中的選擇權，一味地相信中國人會完全被塑造成「基督教人」。這些對於基督教在中國的「認識」，往往建基於文化的觀點並使用文化的觀點來思考基督教與中國的互動，由此帶出符合文化預設框架的特定議題，但其議題未必都真實存在，而往往只是為研究者自己的建構。因此，透過了解人類學的文化理論，提醒我們使用「基督教文化」這觀念需要更加謹慎與深思。

四、從「社會」的角度再出發

在文化人類學的脈絡中，文化是一個分析的工具，是不能被化約的單位，是人類生活的基本層面。因此，使用「文化」的觀點會過於注重「整體」的面向，但也缺乏探

討文化「內部」運作的差異與衝突。本文提出以「社會」的觀點來回應過去文化觀點的缺陷，「社會」並非是個分析工具，研究者研究的範疇與對象，其關注的是「社會內部的運作」。²⁶

1. 人類學的理论脈絡：社會

談到社會對於人類學的影響，涂爾幹(Émile Durkheim)是關鍵人物，他這樣說到：

我們身上存有兩種意識：一種只包括專屬於我們每個人的狀態，是我們作為個體的特徵，另一種意識則是和整個社會共同分享的狀態。前者指代表並構成每個個體的位格；後者則代表著一種集體形態，因此任何社會要是少了它，根本無法存在。²⁷

涂爾幹依照社會內部組織的連結形態，區分人類的社會為機械連帶 (mechanical solidarity) 和有機連帶 (organic

26. 當代也有許多對於「社會」觀念的討論，英戈爾德 (Timothy Ingold) 於一九九六年編輯《人類學的關鍵辯論》(Key debates in anthropology; London: Routledge, 1996) 一書，指出「社會」的觀念事實上也越來越不適用。

此外，對於「社群」概念的討論也逐漸修訂對於「社會」觀念的討論，尼斯比特 (Robert Nisbet) 於《社會學的傳統》(The Sociological Tradition; New York: Basic Books, 1966) 中亦指出「社群」(community) 一字的重要性，而社群的概念通常強調「行動者當下的、地域性的感受」，而非抽象的、工具性的「社會結構」(Raymond Williams, 《關鍵詞：文化與社會的詞彙》[Keywords: A Vocabulary of Culture and Society; Oxford: Oxford University Press, 1976])。所以，社群的概念衝擊社會學對於「社會」的使用與其作為分析的方法。但相較社會學的研究，人類學長期較為注重行動者在其中的「觀念」與「分類」，本文雖然使用「社會」這個詞彙與概念，但事實上並不和「社群研究」衝突、矛盾，甚至於不同程度地受到「社群」觀念的影響，當地人如何理解、建構甚至是分類其群體。而相關的文獻可以參考陳文德、黃應貴主編，《「社群」研究的省思》(台北：中央研究院民族學研究所，2002)。

27. 本段來自涂爾幹的《社會分工論》。但本文選自 Alex Callimicos 著，簡守邦譯，《社會理論思想史導論》(台北：韋伯文化，2004)，頁 178。

solidarity) 兩種模式，²⁸兩者皆存在「集體意識」(collective conscience)，因此「集體表徵」(collective representation)²⁹便是其討論的社會核心與方法。宗教是一種集體表徵，而宗教本身就代表社會自身，宗教本身也存有社會的性質；另一方面，透過宗教的運作，社會的道德秩序得以維持，社會的各個部分也被組織整合在一起。宗教儀式就是扮演著凝聚社會的角色，個人透過儀式意識到社會的存在。

在《社會分工論》(*The Division of Labour in Society*)一書中，涂爾幹分析了法律與社會的關係。機械連帶的社會，面對背叛者的方式是壓制性的，它透過懲罰來繼續維持社會的運作；有機連帶的社會裏，是透過補償損失者來維持社會的運作。³⁰社會本身有「穩定性」，社會成員共同分享「集體情緒」，但並非透過心理學分析，而是透過研究對應的社會行為。涂爾幹帶給我們的啟發在於：人類社會中的行為是可以被觀察的、非心理的，並且是真實地運作在日常生活中的。社會不是一個抽象的解釋概念，它透過各樣的方式得以「再現」(representation)，「分析工作者所處理的一組『社會事實』，必須當它們為彼此構成一個系統來了解。一個習俗的意義和目的，只有將它和整套相關的社會事實連接在一起研究才能了解」。³¹人類學研究不是全然歷史的，而是對於「現在行為的理解」。

一九一〇年代，拉德克利夫-布朗(A. R. Radcliffe-Brown)將涂爾幹的思想從法國帶入英國的人類學界，形成「結構功能論學派」。拉德克利夫-布朗再次強調「社會

28. 涂爾幹著，渠東譯，《社會分工論》(台北：左岸，2002)。

29. Emile Durkheim,《社會學方法論》(*The Rules of the Sociological Method*; ed. Steven Lukes; trans. W. D. Halls; New York: The Free Press, 1982)。

30. 涂爾幹著，渠東譯，《社會分工論》。

31. Adam Kuper著，賈士衡譯，《英國社會人類學：從馬林諾斯基到今天》(台北：聯經出版社，1988)，頁73。

結構不是抽象的概念」：

芮克里夫布朗〔拉德克利夫-布朗〕研究的對象是社會制度和社會過程，這些是「個人與個人之間真正結合關係」的系統……或「社會人與社會人」之間的真正結合關係。這個構成了「社會結構」。「社會結構」不是一個抽象觀念，它包括在任何特定時間所有個人的所有社會關係的總和。雖然我們在特定時間勢必不能一窺社會結構的全貌，我們卻可以加以觀察，所有可由感官感知的真實情形盡在於斯。³²

研究者所觀察的並非抽象的觀念，而是可以被感知、察覺到的「事實」，對其的理解是「社會中的個人對事情的認識」，而非學者抽象的建構。此外，「社會結構」是變遷的，反而是「社會形式」比較穩定。一個社會中的個人會死亡、離開，有人出生、進入，社會成員不斷地變動，但社會習俗卻依舊保存下來，「結構形式的穩定有賴其各部分之間的整合以及其各部分在維持這個形式所必須的特殊任務中的表現」。³³社會的運作有其「功用」以維持社會的運作。「功能的統一性（functional unity）使得社會系統每部分都有效地運作在一起，內部是和諧一致的，沒有人能夠破壞這當中的和諧。」³⁴

拉德克利夫-布朗意識到：社會事實是可以被觀察理解的，但是「社會功能的一致性」是個「假說」（hypothesis），每一個社會都會有變異性，風俗或社會組織（institution）

32. 本段來自於拉德克利夫-布朗，〈社會的自然科學〉，頁 45、55。但這段落是作者引用Kuper著，賈士衡譯，《英國社會人類學》，頁 79。

33. Kuper著，賈士衡譯，《英國社會人類學》，頁 82。

34. A. R. Radcliffe-Brown, 《原始社會的結構與功能》（*Structure and Function in Primitive Society*; New York: The Free Press, 1952），頁 181。

可能被不一樣的事物來替換。³⁵因此，社會內部功能維持的統一性，並不意味社會完全不會變化，而是會有不同的組織或風俗來「替代」過去有的社會組織。他的觀點與另一位功能論的英國社會人類學家馬林諾夫斯基（Bronislaw Malinowski）有所不同，「馬林諾夫斯基主張生物性的、心理學的化約論，並且假設文化和社會組織是對於基本生物與心理需要的回應」。³⁶但是對於拉德克利夫-布朗來說，社會的功能就是維持社會，不可以化約成心理或生物的因素。

2. 社會觀的「基督教會」

「社會」的觀念如何被應用在基督教議題的討論？首先，要澄清的是：本文並非僅僅把「文化」替換成「社會」，即便兩者無法清楚地區分開來，也包含許多相似性，但是社會的觀念是要提供我們在方法與研究層次上的修正，「社會與文化這兩個切入的觀點，幫助我們關注基督教的不同層次，並非僅提供新解釋的工具。『社會』不是解釋工具，更不是研究的無底洞，可以將各樣的現象丟進去，社會這個模型讓我們可以察覺其中的互動關係。」

第一，我們該釐清研究的對象，指涉誰？指涉的是甚麼？從文化的觀點來看，基督教是個籠統的大框架；但從社會模型的框架來看，基督教不是一個抽象的概念，它是一個真實的「社會事實」（social fact），³⁷而且是社會組成的一部分，「教會」就是基督教真實存在、直接的集體表徵。從文化整體觀切入，使我們容易忽略最直接面對人群

35. Robert Layton, 《人類學理論的導論》（*An Introduction to Theory in Anthropology*; Cambridge: Cambridge University Press, 1997），頁 35。

36. Barrett, 《人類學理論的再生》，頁 29。

37. Durkheim, 《社會學方法論》，頁 50-59。

的，甚至是基督教最底層的單位：「教會」。以教會為分析的出發點和核心，亦可進而討論教會背後的差會、宗派背景、語言使用，透過背景理解其與其他教會的關連性，這也幫助我們跳脫教會的「個案討論」，進而探討教會背後複雜的網絡與關聯性。

第二，社會的觀念與文化一樣，時常被人詬病為和諧、不變動的個體，但事實上，社會的組成是來自社會內部的組織。文化是從上而下的、來自於學者的抽象建構，但是社會會發生變動，發生來自於社會內部組織的改變與替換，同時社會集體可以拒絕組織的改變與替換，而不使其在過程中崩解。也就是說，一方面社會可以透過對集體表徵的轉移分裂成不同的社會，另一方面研究者必須承認「社會」的觀念是套「假說」，即假定社會的穩定性，以便理解群體單位在哪、是誰。

第三，本文企圖透過社會觀念提醒研究者重新釐清：基督教進到一個地區產生的影響與互動。過去在文化的框架下，使用「衝突」、「相遇」來表達基督教進入一個地區的互動關係，但若使用「教會」的觀念，將更有利於觀察「組織（教會）」如何與當地既有的社會體制互動，例如當地的廟宇、信徒傳統的節期與儀式。或許當地社會拒絕基督教會的進入，由此產生壓制性的、排斥性的回應，但也有可能基督教會替換當地原有的社會體制，轉變成社會內部的一部分。³⁸就後者的情況來看，「原來」³⁹從外地

38. Stephen F. Teiser, 《中世紀中國的鬼節》(*The Ghost Festival in Medieval China*; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988)，此書討論中國佛教在中世紀時，透過在七月普渡的儀式、節慶與常民互動，進而從出世的僧侶，透過交換成為中國家庭的一部分，以回應過去將佛教視為外來宗教、出世、與家庭隔絕的宗教。而佛教的僧侶亦透過參與社會的互動成為中國宗教生活的一部分。

39. 這裏使用「原來」的觀念，是「時序」上的，並非等同於「本質」這個觀念，教會從外來者變成當地社會生活的一部分，是否是「本質」層次的改變，亦是未來需要更多探討的。

來的教會，反而成為維持這個社會穩定的一部分，從而有其機制能力來改變社會形態。在社會觀念的討論中，可以觀察到外來組織如何進入當地的生活，而非單向文化間的衝突與取捨，或者是涵化的互動方式。

第四，以社會觀念的視野切入，可關注社會行動者如何受到不同的社會體制的影響，也就是說行動者並非接受一貫的價值體系。在基督教「文化」的框架下，強調的是同質性和一致性，文化間的水平關係亦是壁壘分明、少有模糊地帶；在文化與個人的垂直面上，行動者必須在基督教文化與中國文化之間抉擇，要不成為「完全的基督徒」，要不遵行過去中國文化傳統，兩者沒有溝通性、模糊性，討論亦變得截然二分。但從社會觀念出發，將看到社會行動者如何身處、跨足不同的社會組織，即便組織間存在衝突與矛盾。以此可以比較在不同的地區，教會和其他的社會體制是如何被組織起來的，而非從上而下一貫地使用「基督教文化」來籠統地掩蓋其中的差異性。即便是相同的差會、宗派和語言的使用，也有可能因為教會面對不同的社會組織形態而有不同的衍生形態。

最後，當我們探討「基督教是否本土化」的命題時，是立基於錯誤的出發點。但若以社會觀念為基礎，則命題變為：「基督教會」是否與當地的社會產生連結性，教會是否對社會行動者產生影響力？教會是否參與在社會組織的活動中？教會是否在社會中產生取代、替換的現象？因此，使用「本土化」這個概念需要警惕其背後的意涵，本土化是可以真實觀察的，而非是抽象的概念。⁴⁰本土化是「社會組織被替換的過程」，亦可以用「嵌入」（embedded）

40. 筆者必須加以說明，抽象的思想是社會組織的一部分，但是這並不足以代表整個社會。

來表達。基督教的本土化意味着「教會嵌入一個社會⁴¹中，取代或替換某些既有的社會組織」，原有的社會並不會就此崩解或消逝，中國基督教化或基督教化的中國並不存在，因為社會組織結構的變遷是持續進行的，中國社會不會崩解，而基督教的教會與社會之間也必然透過其他的方式互動。

五、基督教會的鑲嵌：以竹東客家教會的敬祖活動為例

以新竹縣竹東的信義宗教會為例，早先這教會是以外省籍的族群為主，但近年客家人是主要聚會的群體，聚會時也以客家話和普通話雙語同時翻譯進行，因此本文將以竹東的客家教會稱之。

該教會牧師指出，客家人相當重視祖先祭祀的行為，改信基督教往往被掛上「不孝」的罪名，教會針對此思維作出回應，並提出「敬祖三獻禮儀式」。敬祖儀式中，轉換了基督教三位一體的思想，衍生出三個獻禮：⁴²「倒水禮」意味飲水思源；「獻花禮」是感謝上帝和祖先；「點燭禮」代表榮神益人。他們企圖透過這三個獻禮來取代傳統客家人的祖先祭祀。⁴³而家中的祖先牌位也改以祖譜、家庭樹或其他的《聖經》經文取代。除此之外，信徒也可以在教會中舉辦結婚、喪禮等日常生活的儀式。竹東的客家教會亦相當強調「客家」的族群性，教會的牧師與會友熱衷於客家福音的推動，積極探訪周圍的鄰居，舉辦社區的活動，

41. 「社會」的觀點和層級是多元的，基督教會可能之於台灣整體社會，可能之於客家族群的社會，可能之於台北這個地區，社會的概念存在很多層級，而非單一。因此，筆者並不排除大框架的討論基督教會與台灣社會或中國社會這樣大的框架。

42. 傳統客家文化舉辦三獻禮以敬神祭祖，其中包括三跪九叩、獻牲禮、讀祭文、燒紙錢等儀式。而於此，客家教會延續使用這個詞彙，但是將其內容進行修改，增加基督教的元素。

43. 亦可參考陳胤安，〈耶穌、鬼與祖先觀念的轉變與適應：改宗客家基督徒與客家教會對神、鬼與祖先觀念的差異〉，論文發表於台灣人類學與民族學學會舉辦的第一屆台灣人類學與民族學學會年會（二〇〇八年十月四至五日）。

更從未忽略客家的傳統文化和語言的保存。

竹東的客家教會成功地和當地社區保持互動，但是它依舊是一個「客家」的「教會」，其中的牧師與改宗者並沒有因為改信基督教之後，完全用「西方」基督教的方式來生活，反而可以看到他們的生活既包含客家人的傳統，亦使用客家話溝通、認同自己是客家人，同時也是基督徒的生活。

客家教會逐漸在「替換」和「參與」客家原有的社會組織。客家教會對於傳統的祭祖掃墓提出新的詮釋，「客家人祭祖是一種對於祖先的感念，但是真正的祖先是創造天地的神，因此客家本有敬拜獨一真神的性格，只是用錯對象」。客家教會並不是將基督教與當地社會分離開來，也並非要信徒擇一敬拜基督教的上帝或祖先，而是重新詮釋兩者之間的關聯性，使教會可以和客家社會（文化）有一個溝通的可能性。所以，並不存在「客家基督教化」，教會更沒有變成「客家基督教」。客家教會透過參與、鑲嵌進客家社會，從而產生新的社會形態，客家社群與基督教的關係並非強勢文化涵化、同化其他文化，而是在教會與社會的「互動」中，教會開始「參與」當地人的生活與思維，教會為當地生活與傳統提出新的詮釋與觀點，而改宗者在當中也同時整合兩種不同的想法，而非完全的被基督教化。

此外，本文並非要刻意強調過程中的穩定性，我們亦需要關注「衝突」的發生。回顧客家宣教史，巴克禮（Thomas Barclay）一八八五年在鳳山附近剛成立二崙教會，即遭人潑糞。回到當時的社會處境來思考：「為甚麼」發生這事件？究竟「人」與「教會」的關係是甚麼？一群可能從來沒聽過基督教福音的人，攻擊一個外來的牧師與教會，這

真是一種「文化衝突」？這事件可以被理解為：早期的客家社會維持在平衡穩固的狀態下，已有固定的社會組織與系統在運作，社會行動者亦習慣社會運作的方式，但面對基督教會的進入而產生內部結構的震動，過去的社會系統與運作模式受到挑戰或被破壞，為反抗外來元素的進入，以維持固有社會的穩定性，進而發生攻擊（巴克禮）的事件。但穩定性不是必然的，而會隨時改變，也就是說，即便一開始有這樣的衝突發生，不代表這衝突是持續的、常態的。此外，在衝突的背後，文化未必是主要引導事件發生的力量，對於當時的當地人來說，他們並不能理解傳教士與教會「背後」的殖民、帝國主義脈絡，而衝突的發生亦只是面對結構變遷的回應罷了。而當研究者不斷強調這些「文化衝突」時，是否也過多涉入研究的意識，而將衝突與研究者的目的扣合。回到當時當地人的觀點和思維，行動者對於教會的想法與行為是單純的，這群人不祭拜祖先，是不孝順的人等，這與「當地社會生活切身相關」，而非以抽象看不到的帝國主義與殖民為標的在放矢。

因此，本文是要強調，當基督教進到一個地方，事實上應該要從行動者、當地人與當地教會的觀點來討論，而非透過龐大的文化框架來理解，而地方差異性更不是透過研究神學、差會歷史得來。而本文所提出的「社會」的觀念，便是企圖將研究帶回到最底層的信徒與地方教會層面。

六、結論

雖然許多學者對於「本土化」提出新的見解和觀念，認為真正的基督教本土化是傳福音，且企圖深刻反省本土化的意義，但是仍舊未對「本土化」背後的框架進行批判。本文回顧人類學理論關於「文化」與「社會」觀念的脈絡

與框架，進而提出：以「社會」觀念來討論基督教如何嵌入中國社會中，而非假定基督教是「文化」，以釐清基督教文化與中國文化的互動關係，並將其層次帶入「教會」與「社群」的討論。

回顧人類學的理論，「文化」往往蘊含其獨立性、不可對話性和特殊性，因此文化之間往往有分明的界限，也致使文化相遇時有「衝突」，而「本土化」便是預設文化間的差異性與不可相通性。但是，本文以對應美國「文化」人類學的傳統的英國「社會」人類學切入，在方法上強調社會的整合性與一體性，但着重討論教會進到一個社群、社區中，與當地人、社會的關係實踐與互動，進而釐清與再討論基督教的本土化。因此，「本土化的討論事實上只是學者在理論預設所引發的議題，但是這未必反應當地人與實際生活的觀點」，而本文並非要否定過去對於神學與中國儒學會通、對話的研究，或探討基督教本土化的議題，而是要重新反思將文化這概念視為理所當然所引發的問題，以及研究者的預設是否過於引導議題的討論和假定。

關鍵詞：本工化 社會概念 文化概念 客家教會

作者電郵地址：yahwists@gmail.com

Considering the Assumption of Christian Indigenization through the Concept of Society: Reflection on the Concept of Culture in Anthropological Theory

CHEN Yin An

M. Phil Student, Department of Anthropology
National Taiwan University

Abstract

Many researchers are interested in issues raised by Christian indigenization. Some argue that indigenization similar to that of Buddhism is necessary for the growth of Christianity in China. Others hold that only by returning to the Gospel and spreading its essential message can authentic indigenization achieved. Although considerations have been given to how indigenization is to be best realized, most discussions take place within a particular framework of “indigenization”.

Discussion of “indigenization” grew out of the framework and assumptions of the anthropological notion of “culture”, one which stresses the variation between human cultures, commonality within a single culture, and the conflicts

and discontinuities associated with cross-cultural contacts. It should be noted that culture is just one of a twin set of key anthropological notions, the other being "society". Looked at from the perspective of society, we can hope to go beyond the "either/or" proposition. By looking at local churches and contacts between believers, emphasis can be put on the differences internal to a society (here understood as the Christian religion), thereby allowing us to focus on how local churches put Christianity into practice.

This paper uses this perspective to interpret interactions between Hakka churches and the surrounding communities, the attempts of these churches to interact with local people, and how indigenization is attempted through reinterpretations of local traditions. This approach does not dismiss the conflicts related to early Christian teachings, but rather understands them as a response to structural changes and not just a conflict between Chinese and Christian cultures. As such, this paper attempts to help researchers develop a new understanding of the basis and assumptions of the debates concerning "indigenization", and further addresses the question of the relation between Christianity and China.

Keywords: Indigenization; Concept of Society;
Concept of Culture; Hakka Church

