

基督教、身份认同与文化： 个案研究

Christianity, Identity, and Cultures: A Case Study

[新西兰]杰拉尔德·A.阿巴克爾著 柳博贊译

Gerald A. ARBUCKLE

作者简介

杰拉尔德·A.阿尔巴克，悉尼 RPD 研究小组主任。

Introduction to the author

Gerald A. Arbuckle, Co-director of the RPD Research Unit, Sydney.

Email: refounding@ozemail.com.au

Abstract

When it comes to the implementation of mission, that is, evangelization, the church is confronted by a theological and pastoral problem that has caused much division in the past and continues to have a significant role in dividing the churches today. The various traditions within Christianity do not always agree about how evangelization should relate to the cultures of people. This article examines the Roman Catholic Church as a case study. The first part of the article concentrates on defining terms. The second part provides a brief history of the Catholic Church's contact with cultures down through the centuries, from relative openness to the inflexibility which characterized the period from the Renaissance to the twentieth century, and on to the re-emergence of inculturation after Vatican II. It will be seen that the identity of the church changes wherever its method of relating to cultures alters.

Keywords: Culture, Inculturation, Roman Catholic

基督教的“大使命”（Great Commission）——“所以你们要去使万民成为门徒”^①（《玛窦福音》28:19）——乍眼一看并不复杂。正如圣父差遣圣子来到世间，圣子也差遣他的门徒继续他的工作。

“使命”（mission）一词包含的意思是：派遣人出去，赋予他权力，去传讲基督的救恩，正如经文所说：“若没有奉派遣，人又怎能去宣讲呢？”（《罗马人书》10:15）而“传播福音”（evangelization）一词指的是用言语和实例真实地向“万民”宣讲基督的福音。

但是，论及贯彻这一使命——即传播福音——的时候，我们会面对神学和教会牧养上的问题。这些问题在历史上曾经导致基督教内部的纷争，而且，在今天的教会中，它们仍然在很大程度上引起争端。基督教内部的各种传统并没有在这个问题上达成一致——

“传播福音的时候，应该如何与各种民族的文化建立联系？”事实上，我们需要回答许多问题，如传播福音的时候是否应当尊重不同民族的文化遗产？传播福音的首要重点是拯救灵魂？如果传播福音的宗旨是尊重不同的民族文化，那么基督教教会就必须意识到，自己已经被熔铸在不同的文化之中。这样，传播福音的行为就成了各个教会不同文化之间的互动。我们可以想见，这种互动必然导致身份认同的改变。

为了更清楚地阐释这些情况，本文以罗马天主教教会作为个案来进行研究。第一部分集中讨论语词定义，第二部分简要回顾天主教会多个世纪以来与不同文化的交往历史。这样，我们就可以看到，只要教会与不同文化的交往方式发生变化，教会的身份认同也必然发生变化。

^① 本文有关基督教术语翻译均参照《基督宗教——外语汉语神学词语汇编》，辅仁神学著作编译会编，上海：天主教上海教区光启社，2007年。本文所用《圣经》版本为思高本。——译注

一、术语定义

1. 文化

从人类学的意义上看，“文化”是一个极为复杂的实在，正如对其构成元素的下述定义和解释所表明的那样：“文化”被定义为无所不在的“意义模式，它体现为各种象征，是……各种概念的体系，以象征的形式表达出来，（人们）藉此交流、确定并发展对待生活的态度。”^①这些互动的象征性形式或模式在无意识层面的活动最为强大，使我们获得至关重要的对意义和秩序的经验性感知。人类学家爱德华·哈尔（Edward Hall）写道：“文化无意识就像弗洛伊德的无意识，不仅控制我们的行为，而且，我们只能借助难度很大、及其具有挑战性的分析才能够把握它。”^②因此，对于大多数的个人和机构来说，我们很少意识到文化是在何种程度上深深地影响了我们的思考、情绪和行为。^③

一切文化都含有三个元素：象征、神话和仪式。象征指的是任何一种实在，其动力或力量导向——即使人思考、想象、联系或趋近——另一种更深层（往往是更神秘）的实在，其方式是分享象征本身所具有（而不仅仅是依靠言语或附加的解释）的动力。神话则是一种叙述体的象征，比如《创世纪》中创造万物的故事。这些故事声称要以想象或象征的形式来揭示关乎世界和人类生活的根本性真理；日常或纯粹的科学语言无法表达这种真理的感情力量，而接受这种真理的人会将它视为权威。神话是情感的胶水，将人们连结在一起。它们实际上是文化DNA，是软件，是无意识的信息，也是程序；它们指导我们如何看待实在，并且以此为基础做出行动。仪式是来源于神话的可见行为；人类的需要有多少，仪

^① C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 89.

^② E. Hall, *Beyond Culture* (Garden City, New York: Anchor Books, 1977), 43.

^③ 参见 G. A. Arbuckle, *Culture, Inculturation, and Theologians: A Postmodern Critique* (Collegeville: Liturgical Press, 2010), 19-98.

式的数量就有多少。^①

有些人以为天主教教会的精神是纯粹而统一的，而只有这些人会声称天主教教会并没有形成一种文化。神学家吕巴克（Henri de Lubac）一语中的：“教会与其他所有人类组织一样，具有外在的形态，具有时间性的层面……它不存在所谓‘星云状和无形体’的特征，事实完全不是这样。”正如他所说，教会并不是什么“朦胧的实体”。^②每一种存世久远的人类建构都必然会以可辨识的文化象征和机构组织表现出来，天主教会也不例外。不幸的是，教会的官方文件极少意识到“文化”的复杂含义。^③多个世纪以来，这种对文化的缺乏理解已经严重影响到了教会的宣教活动。

2. 身份认同

身份认同的表述，例如机构性的宣教表述，是理想化的机构性身份认同的表达。它们建立了规范性的标准，以这种标准来衡量各种行为。这就意味着它们建立起了价值和行为模式，在理论上可以将自己的独特性单归一类。根据这样的标准，成员应当在行为上与非成员区别开来，而区分的界限是明确的。人们只要站在一个机构和另一个机构的分界线上，并且观察他者的价值和行为，就可以意识到自己的独特性。^④

但是，从更为准确的意义上讲，机构性的身份认同与个人身份认同都是持续地“与周围文化背景互动”的过程。实际上，为个人与机构的身份认同做出定义并不是根据其言语，而是根据其行为。经济、社会和文化背景在变化，机构也会不断修正自己的身份认同以适应现实，这就需要我们站在那些机构的领导者的立场上，不断

^① 参见 W. Doty, *Mythology: The Study of Myths and Rituals* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1986).

^② H. de Lubac, *The Splendour of the Church* (London: Sheed and Ward, 1956), 114.

^③ 有一个比较引人注目的例外，就是教宗保禄六世（Paul VI）的牧函《在现代世界传播福音》（*Evangelii Nuntiandi* 1975）。

^④ 参见 A.P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (London: Tavistock, 1985).

进行重新思考和重新协商。机构性身份认同的陈述本身并没有什么意义，除非我们能够不断衡量该机构与其所处的背景互动的方式。当背景情况复杂的时候，身份认同也会是多样的。视所处的背景而定，有些身份认同会比其他的更有重要性。简而言之，这也就意味着要了解一个民族或机构的身份认同，我们首先必须知道该机构是如何与自身的文化背景互动的。比如，有的时候教会声称自己尊重各种文化，实际上的境况可能却截然相反。我们在文章的第二部分还会详细探讨这一话题。

二、天主教会：不断变化的文化政策

1. 强迫接受、文化互渗与文化适应

多个世纪以来，作为一种文化机构的天主教教会与不同文化进行了不同方式的互动，深深地影响了其自身的身份认同和在宣教对象文化中的身份认同。教会对待不同文化的不同进路有以下三种：“文化互渗”（acculturation）、“强迫接受”（imposition）和“文化适应”（adaptation）——最后一个有时也被称为“文化调适”（accommodation）和“文化融入”（inculturation）。^①

当教会与当地情况产生“文化互渗”的相互作用时，教会常常不加批判地采用当地文化的象征、神话和仪式。“强迫接受”意味着教会将自身的文化强加给人们，要他们无条件接受。在这种情况下，任何一种对话都被拒斥，因为教会认为自己从宣教对象的文化中学不到任何东西。“文化适应”模式下的教会虽然也认为从其他文化中学不到什么重要的东西，但是，与“强迫接受”的过程不同，教会鼓励宣教士使用当地象征和仪式。不过，这种做法仅仅是将当

^① 从严格意义上说，“文化融入”是一个神学语词，不应与社会学的“文化濡染”（enculturation）混为一谈。“文化融入”是学习的过程，从童年开始算起，这一过程使个体成为融合到其文化中的一分子。同样，“文化融入”在社会学语词层面上的意义是：人们习得另外一个社会的文化特质。

地象征和仪式作为手段，来解释教会的欧洲中心主义式神学。一种文化被视为一种机器。崇拜中的仪式这类无必要又可见的“机器零件”要被移走和区分开来，也就是让当地文化中的一些习俗来取而代之。这样，崇拜的行为或曰欧洲中心主义式神学表达就能够“显现”出来。教会希望这种崇拜方式被当地人视为他们自己的崇拜、他们自己的神学。在适应过程中，“机械工”就是宣教士，宣教士有权决定哪些“零件”应当插进去。这一过程中，没有人试图去开展文化对话。^①

2. 文化融入

文化融入与文化适应不一样，文化融入是“基督教信息和文化之间的动态关系，是基督徒生命介入文化的方式，是二者之间互相作用、批判性互动之持续不断的过程。”^②文化融入这一漫长而复杂的过程意味着：^③

1) 文化融入是呼吁信众去重新经历道成肉身和逾越节的奥秘，即耶稣基督的出生、死亡与复活。只要文化融入在发生，基督就再一次成了肉身，住在他的子民中间，使用他的子民所熟悉的象征（《若望福音》1:14）。同时，这一信仰经验促使不同的个人与文化进入到逾越节的奥秘之核心——凡是与基督的信息不一致的态度、价值和习俗都要相继死去，以获取新生：“你们不必追念古代的事……看哪！我要行一件新事，如今即要发生，你们知道吗？”（《依撒意亚》43:18-19）

2) 文化之间有互动。这不仅仅是福音和一种文化的相遇，因为在我们这个时代所讲的福音，是已经深深植根于宣教士所处的文

^① 参见 G. A. Arbuckle, *Earthing the Gospel: An Inculturation Handbook for Pastoral Workers* (Maryknoll: Orbis Books, 1990), 17-20.

^② M. de C. Azevedo, *Inculturation and the Challenge of Modernity* (Rome: Gregorian University Press, 1982), 11.

^③ 参见 Arbuckle, *Culture, Inculturation, and Theologians*, op.cit., 166-88.

化的福音。我们必须不断地做出分辨，才能发现什么是基督信息的核心，什么是偶然、不必要的文化附加物。要是缺乏这种分辨，就会无可避免地将一些并不属于基督的文化强加于当地人身上。

3) 所有的文化都含有从圣灵而来的真理。有些教父（他们生活在公元4世纪到7世纪），比如尤斯廷努斯（Justin）、依雷内（Irenaeus）和亚历山大的克莱门特（Clement of Alexandria）都非常清楚地谈及天主之“道”在各种文化中撒下的“种子”。^①尤斯廷努斯宣称：“凡是良善的言辞，无论出自何人之口，都是属基督的。”^②天主之“道”在所有文化中都活泼地临在，尽管是以不完整的方式临在。超越性的临在或闪现预示了耶稣基督在《圣经》和传统中更充分的启示。凡是文化中良善的成分，都是从圣灵而来。^③正如耶稣会神学家卡尔·拉内（Karl Rahner）所说：“日常事务的平凡之中含有天主和[天主的]恩典之永恒的奇迹和无声的奥秘。”^④教宗若望·保禄二世以下述激励人心的话语描述了文化融入之根本的奥秘：“每一种文化的深处都有趋向于完美的冲动。我们可以说，文化本身就有内在的能力来接受神圣的启示。”^⑤

4) 没有一种文化具有规范性的地位，可以垄断对信仰之真理的表达。因此，真理可以转译到所有文化之中。^⑥只有天主向伯多禄做出启示的时候，伯多禄才能发现这一基本性真理：“没有一种

^① 参见宗教间对话及传信部宗座会议（Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue and the Congregation for the Evangelization of Peoples）文件“对话和宣告”（“Dialogue and Proclamation”），Origins vol. 21, no.8 (July 4, 1991): 125.

^② Justin the Martyr, cited by L. Boff, *Church, Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church* (London: SCM Press, 1985), 94.

^③ 关于对这一奥秘的更为充分的描述，参见 G. A. Arbuckle, *Laughing with God: Humor, Culture, and Transformation* (Collegeville: Liturgical Press, 2008), 111-13.

^④ K. Rahner, *Belief Today* (London: Sheed and Ward, 1973), 4.

^⑤ John Paul II, *Encyclical Letter Fides et Ratio* (Faith and Reason 1998), (Vatican: Vatican Press, 1998), para. 71.

^⑥ 参见 L. Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll: Orbis, 2009), 74.

(基督教的)文化表达方式是能够充分表达福音的唯一方式。”^①在圣灵的引导下,初期基督教割断了与犹太教排他性相连的纽带,转而向一切文化开放,也就是说,向外邦人的文化开放。正如使徒伯多禄所说:“我真正明白了,天主是不看情面的:凡在各民族中,敬畏他又履行正义的人,都是他所中悦的。”(《宗徒大事录》10:34-35)由此,基督教以一种非常有效的方式接纳了罗马帝国主导性的希腊文化框架,作为自己的宣教媒介。关于这种互动,若望·保禄二世做出了下述评价:“基督教首先遇到的是希腊哲学,但这并不意味着其他的进路被排除在外……(但是)教会不能抛弃它从希腊-拉丁思想世界的文化融入中获得的成果。”接下去,他说:“拒斥这一传承就是否认天主的护佑计划。”^②

当文化与信仰宣称相遇的时候,信仰宣称是藉着人类语言和文化的媒介而实现的。这是一种文化间的经验。但是,“外邦人的突破”这一原则必须永远被遵循。当然,对于罗马天主教徒来说,没有哪一种文化是神圣真理的仲裁者。最终的诠释者是教会的教导权威。但是,我们必须不断地问一些关键问题,比如:哪些情况对于信仰来说是本质性的,对于文化来说却是偶然性的,只不过是当时背景之下发生的某些事件?我们选择使用宣教对象的文化象征,而这是否能够更有效地表述我们持守的信仰的真理?

5)文化融入必须包容一切的人类努力,不能仅限于崇拜仪式方面。它应当包括解放,即,使民族和文化获得自由,不再受任何形式的奴役和不公义的压制。这对于宣教士来说同样适用。他们应当发展内心的视野和意愿来放弃自己文化中那些与福音不相符的信仰表达。但是,揭露文化中的奴役现象——比如偏见和歧视——是一个非常艰难的过程。因此,在后现代时代,神学家必须要与社会科学进行合作。社会科学的责任正是揭示各种文化中积极和消极

^① Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, 67.

^② John Paul II, *Fides et Ratio*, para. 72.

的特质。^①

6) 文化融入是一个交流的过程。比如, 宣教士通过倾听被宣教对象的民族声音, 回应这些人的问题, 就可以获得新的内在视野, 并将其融入基督的信息之中。这就意味着不仅对这一文化做出贡献, 也从这一文化中吸取养分。正如梵蒂冈第二次大公会议文件所声称的: “教会与不同文化之间必须要有活跃的联系和交流。”^②

7) 文化融入是一个长期交谈的过程。第一个阶段是“文化间性”(interculturality), 其形式是公开交谈。第一个阶段非常重要, 因为对话双方开始意识到他们的文化是不同的。双方都需要做出决定, 是停止交谈还是继续交谈。当撒玛黎雅妇人与耶稣在雅各伯泉边相遇的时候, 他们各自代表着不同的文化(《若望福音》4:7-10), 气氛比较紧张。耶稣问她要水, 而妇人不得不回应(4:9)。然后, 文化融入重要的核心阶段开始了。这个阶段常常被称为“阈限阶段”(liminality), 充满了不确定性, 而交谈发展成为对话, 成为了一种焦点更加凸现出来的交谈形式。在这种交谈形式之下, 大家可以公开交换意见(4:10-26), 分辨彼此的信仰。双方更深地认识到, 在他们中间以及他们置身的世界里, 天主是如何临在和施行他的工作。“原来我们是他的化工, 是在基督耶稣内受造的, 为行天主所预备的各种善工, 叫我们在这些善工中度日。”(《厄弗所书》2:10) 撒玛黎雅妇人越发感受到天主的临在, 意识到自己若接受基督的叙事必然需要改变自己的行为。她是否已经做好准备改变自己? 她必须放弃她所坚信的某些撒玛黎雅神话。她同意并接受了, 然后立即将自己的喜乐与别人分享。这就是文化融入阶段。

8) 对话是在现存的信仰群体和其他文化之间进行的。因此, 文化融入不是神学和仪式专家在教会实验室中设计出来, 然后自上

^① 参见 W. Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination* (Minneapolis: Fortress, 1992), 87-104.

^② “Pastoral Constitution on the Church and the Modern World,” *Documents of Vatican II*, ed. A. Flannery (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1975), 946.

而下强加给信仰群体的东西。专家的存在是必要的，因为他们可以帮助信众进一步厘清基督和基督的教会希望人们相信什么。只有当个人和群体相信基督，并按照这种或那种文化惯例而行事的时候，文化融入才能出现。

9) 功能替代 (functional substitution) 是文化融入的一个阶段。这是一个过程，在一定时期内，基督教信息会取代非基督教信仰对象征、神话或仪式的理解。重点在于过程本身，也就是说，人们接受的前提是：象征的意义只能缓慢转换。人们也许在智性上会接受一种新的理解，比如对仪式的理解。但是，要使他们心中感到适应，还是需要一段很长的时间。耶稣自己就使用了功能替代的手段。他在犹太会堂讲道，如同任何一个好犹太人那样经常去圣殿。但是，与此同时，他在遵守传统习俗的同时，为其赋予了新的意义。比如，在最后的晚餐上，传统的逾越节聚餐被赋予了更为丰富的意义。这种进路是文化融入的一个完美例子，表现了福音和文化之间动力性和批判性的互动。耶稣为原有的事物赋予了新的意义，这能够帮助聆听者发现犹太传统文化中哪些是美好的因素，哪些是需要保存下来的，哪些是与他的信息不相符，因而需要改变的。

10) 有的时候，“混合主义” (syncretism) 几乎是文化融入过程的一个特征。混合主义在神学含义上指的是宗教信仰和实践的大杂烩，令人无法接受，是需要被教会权威指出并立即拒斥的思想。^① 混合主义使人畏惧，尤其是在有权威领导的机构化教会中。比如，梵蒂冈第二次大公会议文件《教会的宣教活动》(The Church's Missionary Activity) 提出了一个警告：任何一种使信仰适应于当地

^① 参见 L. J. Luzbetak, *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology* (Maryknoll: Orbis, 1988), 360; 关于评判真实基督徒身份的标准请参阅 R. J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (Maryknoll: Orbis, 1999), 62-83.

文化的做法都必须“避免出现一切混合主义和虚假的排他主义。”^①但是，从人类学的视角来看，混合主义是文化变迁的必然产物，在很大程度上是无法避免的。^②文化变迁是一个缓慢的过程，需要很多代人来消化吸收神学原则，但梵蒂冈第二次大公会议的这份文件似乎并不接受这一点。这就是为什么在历史的任何一个时间点，都从未存在过纯粹的基督教。纯粹的基督教从来不曾存在，也从来不会存在。事实上，以色列人的信仰和第一代基督徒的信仰都是藉着文化融入的进程发展而来的，有时受到其他文化的影响，吸收了某些成分，显示出了混合主义特征。^③以色列人花了几个世纪的时间才努力弄清了迦南的文化和宗教中有哪些是可以让天主接受的。

混合主义最有可能在文化融入过程中的阈限阶段出现。这时，人们是在以自己传统的视角来衡量基督教神话。这是一个漫长而非匀速发展的过程，而人们的叙述也永远在变化之中。与此同时，神话和当地教会的仪式也必须适应这些变化，否则人们就会认为它们没有什么实际的意义。

三、历史回顾

天主教会几个世纪以来曾经以各种方式接触不同的文化。有时建立了对话的关系，但更多的情况下是强制该文化无条件接受自己的要求，不仅要接受基督福音的核心信息，而且要接受以西方文化色彩为主导的福音表达。我们可以将天主教会与文化之间的关系分

^① Flannery, *op.cit.*, 840; 另参见拉丁美洲主教大会文件(Conference of Latin American Bishops, Puebla, 1979); John Eagleson and Philip Scharper, eds., *Puebla and Beyond* (Maryknoll: Orbis, 1979), 186, 241.

^② 参见 Luzbetak, *op.cit.*, 360-61; Boff, *Church, Charism, and Power*, *op.cit.*, 89-107; and A. Droogers, "Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem," in *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*, eds. J. Gort, H. Vroom, R. Fernhout, and A. Wessels (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1989), 7-25

^③ 参见 S. Schroer, "Transformation of Faith: Documents of Intercultural Learning in the Bible," *Concilium*, no.2 (1994): 3-13; Boff, *Church, Charism and Power*, *op.cit.*, 92.

为三个广义的历史阶段，虽然这种划分不免有过于简化的危险。

1. 对不同文化相对开放的时期：

公元 1 世纪到 14 世纪

在君士坦丁大帝（306-337）治下的和平时期之前，教会一直遭受来自犹太人和罗马官员的各种残酷迫害。因此，教会常常拥有一个被围攻的身份。但是，尽管常常受到暴力袭击，宣教士仍然在教导信仰时使用“功能替代”方法，并且大获成功。公元 3 世纪的德尔图良（Tertullian）使用了罗马司法语言来解释信仰的诸多层面。比如，洗礼被描述为解除与世界的契约，与基督建立了新的契约。德尔图良的听众熟知司法语言，因此就能理解洗礼意涵中的弃绝世界、宣告信仰耶稣基督是什么意思。^①我们还可以举出教宗大格列高利（Gregory the Great, 540-604）的例子，从这个例子中也可以看到功能替代的作用。当时有一位名叫迈里都斯（Mellitus）的修道院院长，是与坎特伯雷的奥古斯丁（Augustine of Canterbury）同工的宣教士。教宗在劝勉迈里都斯的时候，不仅提到了功能替代的重要意义，而且提醒他，文化融入的过程会是非常缓慢的。他暗含的意思是，在走向文化融入的路上，混合主义是无法避免的，从教牧关怀的角度来看是可以接受的。教宗说：

偶像务要除尽，而殿宇需圣水遍洒，在其中设立圣坛、摆放圣徒遗物……我们藉着如此行，便希望当地之民见殿宇并未被毁弃，便放弃自己的谬误，却仍旧愿意一同回到熟悉的场所，因此就能够认识并崇拜那真正的天主……因为，将一切谬误瞬间消除净尽是不可能的，无论谁要攀登

^① 参见 A. J. Chupungco, "Liturgy and Inculturation," *East Asian Pastoral Review*, vol. 18, no. 3 (1981): 264.

到山顶，都须一步一步渐渐走上去，无法一蹴而就。^①

在君士坦丁大帝治下的和平时期之后，教会的文化融入陷入了误区，对帝国文化常常不批判地加以吸纳。也就是说，宣教士接受了帝国政府等级体制的象征，却没有以福音价值观的标准充分衡量这些象征。于是，主教接受了王权之能力或权威的象征，教士接受了在众人之上施以统管的权威，忽视了自己社群之内做奴仆的角色。弥撒礼仪不再在家庭中举行，而是进到了宽阔、非个人化的长方形会堂之中。罗马律法主义的负面因素开始深深地冲击基督徒的生活。比如，“罪”起初被看作是信仰群体和天主之间爱与信任的关系被破坏，而后来却以法律的定义被解读为违反神圣法律或教会法律。^②因此，这种文化融入促使教会过于认同某一种特定文化，即帝国体制。正如神学家伊夫·孔加尔（Yves Congar）所评论的那样：

有这样一种帝国主义，它要混淆统一和同一的概念，无论到了何处，都将罗马教会的习俗和仪式强加给当地人。总而言之，这种帝国主义将普世教会视为不过是罗马教会的延伸而已……它令人惊异地声称，若是不渴慕伯多禄（也就是罗马）的习俗和仪式，就不能真正拥有伯多禄的信仰……公元385年，我们在教宗西里奇乌斯（Siricius）身上看到了这种帝国主义。公元416年，我们在教宗依诺森一世（Innocent I）身上看到了这种帝国主义。^③

^① Gregory the Great, cited by A. Gittins, "Beyond Liturgical Inculturation: Transforming the Deep Structures of Faith," *Irish Theological Quarterly*, vol.69 (2004): 62-63.

^② 参见 A. J. Chupungco, *Cultural Adaptation of the Liturgy* (New York: Paulist, 1982), 7.

^③ Y. Congar, "Christianity as Faith and as Culture," *East Asian Pastoral Review*, vol.18, no.4 (1981): 310.

2. 缺乏灵活性阶段：公元 15 到 20 世纪

渐渐地，天主教会与各种文化之间的关系变得越来越缺乏灵活性。这涉及到很多方面的因素，其中有一点尤为重要，即欧洲的殖民扩张深深地影响了宣教活动。正如一篇评论所说：“宣教士诚然是时代的产物；当地文化和宗教的‘征服者’有什么样的不宽容和偏见，宣教士就同样有什么样的不宽容和偏见。”^①当时，归信基督教就意味着接受欧洲文化式的信仰表达，全然不顾圣伯多禄和保禄时代召开的耶路撒冷大公会议所谴责的正是这种邪恶的做法。

1622 年，传信部（Congregation for the Propaganda of the Faith）成立。教廷权威建立这一部门的目的是停止“强加于人”式的宣教对当地文化的侵害。1659 年，传信部提出要促进文化融入进程，谴责教会组织和文化中的种族中心主义，即那种认为自己所属的欧洲文化要优于其他所有文化的错误认识：

不要出于热心，便去……劝导他们改变自己的仪式、习俗和方式，除非他们的仪式、习俗和方式十分明显地与信仰和良好的道德相悖。怎能将法国、西班牙、意大利或是欧洲的其他什么地方搬到中国去呢？这不是极为荒谬的事情吗？你们需要带过去的不是这些东西，而是信仰本身。^②

传信部先是劝诫宣教士不要愚蠢地高举自己的习俗而贬低当地人的习俗，不要对其他文化的价值视而不见，然后还敦促他们不要强迫他人做出改变，而是要尊重他人的尊严：“若是他人的习俗并非败坏，那么就应当赞赏并称颂之。若是诚然败坏，就应当更多

^① G. Voss, "Missionary Accommodation," *Missionary Academic Study* No. 2 (New York: Society for the Propagation of the Faith, 1964), 17.

^② "Instructio Vicariorum Apostolicorum ad Regna Synarum Tonchini et Cocinnae Proficiscentium," *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, vol. 1 (Rome, 1907), 42.

地以暗示和默然来移除它……这是一个渐进而非突进的过程。”^①

这些话确实说得不错，也很鼓励人！但是这些话在很大程度上被忽视了，我们可以看到，在随后不久的1742年，利玛窦（Matteo Ricci）就因其宣教策略而遭到了谴责。利玛窦（1552-1610）是耶稣会士，在教牧关怀和文化领悟上有着非同寻常的敏感性。他试图进行对话，而且他做出的努力卓有成效。这种对话在本质上就是真实的文化融入，其背景是高度复杂的中国文化。利玛窦的对话进路使他自己得以理解中国的政治体制，并且非常欣赏它。在中国的政治体制中，学问和智识上的灵活性远远比继承来的财产和特权重要。另一方面，基督教国家的数学、科学和社会伦理学的发达也给中国人留下了很深的印象。在中国文化中，等级制度是比较严格的。利玛窦懂得，自己要与知识分子和官员阶层交往，就必须满足一些条件，而这些人能够为他提供庇护。因此，他改穿儒家学者的服装，因为儒家学者更加受人尊敬。他将基督教与东方传统中的一些理念融合在了一起。比如，他和同僚使用了“通融”（*accommodation*）作为文化融入的方式，以中文词汇来表达基督教的观念。他们允许归信者在一定条件下参与祭孔和祭祖仪式。利玛窦及其同僚致力于文化融入的进程，但是，罗马方面却认为他们的做法是在为拜偶像开绿灯，因此加以谴责。实际上，这些耶稣会士是在拒绝将自己掺杂了欧洲文化价值观和习俗的信仰强加给中国人。^②

欧洲中心主义对世界的想象是造成这种不灵活性的一个重要因素，但它本身并不足以解释为什么后面的宣教士采取了缺乏灵活

^① “*Instructio Vicariorum Apostolicorum ad Regna Synarum Tonchini et Cocinnae Proficiscentium*,” 42

^② 近期有几部非常出色的历史研究著作，论述了利玛窦在中国的经历，比如：D. H. Bays, *A New History of Christianity in China* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 17-40; M. Laven, *Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East* (London: Faber and Faber, 2011); R. Po-Chia Hsia, *A Jesuit in the forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610* (Oxford: Oxford University Press, 2010); M. A. J. Üçerler, *Christianity and Cultures: Japan and China in Comparison 1543-1644* (Roma: Institutum Historicum Societatis Jesu, 2009).

性并且强加于人的宣教方法，以至于阻碍了这一时期中国信仰的文化融入进程。为了回应当时的宗教改革，神学重点从“将其他文化福音化”转向了“拯救个人灵魂”。这种传播福音的最终目的决定了要将教会植入到异质文化中，使当地教会在文化上成为罗马式的机构，是君主式和等级化的实体，是个人获得救恩和福祉的唯一途径。这样，以教士为中心的教会就被描述为可见的救恩之舟，好比一艘小船载着教会成员驶过波涛汹涌的生活之海；或是一个缆车，将众人抬起来，离开混乱不堪的场景，若是没有这缆车，他们定然会掉下深渊。^①按照这种传播福音和教会性质的模式来看，宣教士几乎没有必要去了解不同文化或是进行文化间对话。只有拯救灵魂才是硬道理。基督徒当然还是要表达出慈爱之心，比如提供医疗和教育服务，但与传播福音这一中心事业相比，这些举措还是比较罕见的。当时的“传播福音”被理解为使一个又一个灵魂归信天主。文化与救赎没有一点关系，或是没有多大关系。

但是，到了 19 世纪末和 20 世纪初，有人试图取代旧有的传播福音模式，提出了一种新的传播福音模式，即文化上是欧洲中心主义的，在目的上以拯救灵魂为主要旨归。在这段时期内，“适应”和“通融”成为了天主教官方宣教文件的常用词汇，与此同时，很多书面报告都在支持当地民族延续自己文化的权利。教宗庇护十二世（Pius XII）声称：“自然为各个民族立法，使各人有维护自己文化和民族特质的权利……这是一件非常重要而急迫的事情。”^②他还坚持认为“天主教会在本质上是超越民族的……她不可能仅仅属于某种特定的民族，也不可能属于一个民族多过属于另一个民族。”^③宣教士的任务并不在于“将欧洲的文明和文化——而不是其他文明和

^① 参见 A. Dulles, *Models of the Church* (New York: Image Books, 1978), 39-55.

^② Pius XII, *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 45 (6 December, 1953): 794.

^③ Pius XII quoted by L. Luzbetak, *The Church and Cultures* (Techny, IL: Divine Word Press, 1970), 343.

文化——移植到异质的土壤中，在那里扎根并成长。”^①

这些陈述本身是极富挑战性的，但是，只要教会的行政仍然是以罗马为中心的等级制，文化融入的进程就无法开展。在实践上，欧洲中心主义的意识形态仍然非常牢固，无法撼动。“适应”一词仍然意味着现成的、以欧洲为中心的基督教生活和崇拜方式。宣教士可以利用当地习俗以获得表面上的文化融入，但是“适应”的模式并不允许宣教士进入到真诚的文化间对话或是交流之中，就像利玛窦在中国所做的那样。

3. 梵蒂冈第二次大公会议：

文化融入重新作为一种可能性而出现

梵蒂冈第二次大公会议（1963-1965）为福音和文化之间重新出现更为灵活的互动奠定了神学基础。这种更为灵活的互动曾经出现过，如早期教会的宣教生活和利玛窦在中国的宣教政策。梵二会议宣称，天主之“道”活泼地临在于一切未受福音的文化之内；教会不应当是硕大、同质的巨石，充满了欧洲中心主义的特征，而应当是由不同的本地教会所组成的联盟，其中的每个教会都在寻求为普世教会赋予生命，遵循着自身成员从本土获取的才能和传统。教会和不同文化之间必须要有重要而具有活力的交往和交流，只有这样，当地的崇拜方式和神学表达才能自由地出现。真诚的对话要求人们开诚布公，聆听彼此的话语，学习参与到对话中的各个民族的文化。主教应当有合宜的权柄来领导教区会众，也就是说，治理的方式必须是以一种去中心化的制度。梵二会议所提供的就是这种神学支持，以达到真正的文化融入复兴。^②

^① Encyclical Letter, “Evangeliū Praecones,” *Modern Missionary Documents and Africa* (Dublin: Dominican Publications, 1982), 99.

^② 关于详细的梵二会议概览，参见 J. W. O'Malley, *What Happened at Vatican II* (Cambridge: Harvard University Press, 2008).

在梵二会议之后，很多宣教士，包括解放神学家在内，都认为需要严肃认真地考虑文化融入问题。但是，教会内部很快又发展出了“万有复兴运动”（restorationist movement），以非常迅疾的速度压制文化融入的努力，寻求使教会恢复到梵二会议之前的结构，试图恢复对不同文化的否定态度。1979年，神学家卡尔·拉纳抱怨道：“罗马教廷各圣部仍然持有中央集权式官僚体制心态，以为自己最清楚天主的国度需要什么，最清楚怎样才能在全世界范围内拯救灵魂，这难道不是事实吗？他们……将罗马或意大利视为不证自明的标准，其无知程度简直令人讶异。”^①30多年之后，万有复兴运动愈演愈烈。^②与此同时，若望·保禄二世具有挑战性的话语仍然振聋发聩：“我认为，在我们这个时代，教会与各种文化间的对话是一个极为重要的领域，世界的命运……就悬系在这一领域之中。”^③

^① K. Rahner, "Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II," *Theological Studies* 40 (December 1979): 717-18.

^② 参见 Arbuckle, *Culture, Inculturation, and Theologians*, op.cit., 177-79, and *Violence, Society, and the Church: A Cultural Approach* (Collegeville: Liturgical Press, 2004), 203-14; T. Roberts, *The Emerging Catholic Church: A Community's Search for Itself* (Maryknoll: Orbis Books, 2011), 147-73.

^③ John Paul II, *Letter to Agostino Cardinal Casaroli, Osservatore Romano* (English ed.) (28 June 1982), 7.

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [Works in Western Languages]

- Arbuckle, G. A. *Earthing the Gospel: An Inculturation Handbook for Pastoral Workers*. Maryknoll: Orbis Books, 1990.
- _____. *Violence, Society, and the Church: A Cultural Approach*. Collegeville: Liturgical Press, 2004.
- _____. *Laughing with God: Humor, Culture, and Transformation*. Collegeville: Liturgical Press, 2008.
- _____. *Culture, Inculturation, and Theologians: A Postmodern Critique*. Collegeville: Liturgical Press, 2010.
- Bays, D. H. *A New History of Christianity in China*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.
- Boff, L. *Church, Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church*. London: SCM Press, 1985.
- De C. Azevedo, M. *Inculturation and the Challenge of Modernity*. Rome: Gregorian University Press, 1982.
- Chupungco, A. J. "Liturgy and Inculturation." *East Asian Pastoral Review* vol. 18, no. 3 (1981).
- _____. *Cultural Adaptation of the Liturgy*. New York: Paulist, 1982.
- Cohen, A.P. *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock, 1985.
- Congar, Y. "Christianity as Faith and as Culture." *East Asian Pastoral Review* vol.18, no.4 (1981).
- Doty, W. *Mythology: The Study of Myths and Rituals*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1986.
- Droogers, A. "Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem." In *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*. Edited by Jerald D. Gort, Hendrik M. Vroom, R. Fernhout, and A. Wessels, 7-25. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1989.
- Dulles, A. *Models of the Church*. New York: Image Books, 1978.
- Eagleson, John and Philip Scharper, eds. *Puebla and Beyond*. Maryknoll: Orbis, 1979.
- Flannery, A., ed. "Pastoral Constitution on the Church and the Modern

- World.” In *Documents of Vatican II*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1975.
- Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Gittins, A. “Beyond Liturgical Inculturation: Transforming the Deep Structures of Faith.” *Irish Theological Quarterly* vol. 69(2004): 47-72.
- Hall, E. *Beyond Culture*. Garden City, New York: Anchor Books, 1977.
- Hsia, R. Po-Chia. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552-1610*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- John Paul II. “Letter to Agostino Cardinal Casaroli.” *Osservatore Romano* (English ed.) (28 June 1982).
- _____. *Fides et Ratio*. Vatican: Vatican Press, 1998.
- Laven, M. *Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East*. London: Faber and Faber, 2011.
- de Lubac, H. *The Splendour of the Church*. London: Sheed and Ward, 1956.
- Luzbetak, L. J. *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*. Maryknoll: Orbis, 1988.
- O’Malley, J. W. *What Happened at Vatican II*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- Pius XII. *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 45 (6 December, 1953).
- _____. “*Evangelii Praecones*.” In *Modern Missionary Documents and Africa*. Dublin: Dominican Publications, 1982.
- Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue and the Congregation for the Evangelization of Peoples. “Dialogue and Proclamation.” *Origins* vol. 21, no.8 (July 4, 1991).
- Rahner, K. *Belief Today*. London: Sheed and Ward, 1973.
- _____. “Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II.” *Theological Studies* vol.40 (December 1979), 717-18.
- Roberts, T. *The Emerging Catholic Church: A Community’s Search for Itself*. Maryknoll: Orbis Books, 2011.
- Sanneh, L. *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*. Maryknoll: Orbis, 2009.
- Schreier, R. J. *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. Maryknoll: Orbis, 1999.
- Schroer, S. “Transformation of Faith: Documents of Intercultural Learning in

the Bible.” *Concilium*, no.2 (1994): 3-13

Üçerler, M. A. J. *Christianity and Cultures: Japan and China in Comparison 1543-1644*.

Roma: Institutum Historicum Societatis Jesu, 2009.

Voss, G. “Missionary Accommodation.” In *Missionary Academic Study No. 2* (New York: Society for the Propagation of the Faith, 1964).

Wink, W. *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*. Minneapolis: Fortress, 1992.

译者简介

柳博贇，北京语言大学讲师。

Introduction to the translator

LIU Boyun, Lecturer, Beijing Language and Culture University.

Email: abbxiong@hotmail.com