

合法性问题与地方基督教的生成

黄剑波

(中国人民大学人类学研究所,北京,100872,中国)

摘要:本文以一个中国西北内斯教会为例,探讨地方性教会是如何在寻求生存合法性和信仰合法性的互动过程中得以生成。作为一种地方基督教的形态,它在其他处即被当地社会所接受以及被信仰传统所接纳的张力的过程中,同时也至少在信仰表达形式上丰证了普世的基督教。在个案的基础上,本文试图将政治、社会、文化、信仰四种合法性问题或维度作为对于中国基督教在当下中国社会文化中的一个观察框架。

关键词:合法性、地方基督教、信仰表达

作者:黄剑波,人类学博士,中国人民大学人类学研究所副教授,100872 北京。电子邮件: hjiang2005@ruc.edu.cn

许多人说,中国已经进入盛世,作为大国已经或正在崛起。有意思的是,在高举神圣性或超越性的基督教内(有时或许是之外)对于当下中国基督教的发展也有一种与这种高昂的民族自豪感同构的乐观情绪,提出基督教不仅是处于一个黄金时代的中国,而中国基督教也同样进入了黄金时代。一系列数据为此提供了有力的证据,例如中国基督徒从1949年的70多万,到1996年的1000多万,再到2010年的2300多万(中国社科院世界宗教研究所数据),以及民间流传的各种远超过这个判断的数据(甚至有超过1亿的说法)^①。无可否认,无论从绝对数还是总人口比例中的相对数来看,基督教在中国的发展足以当得上是举世瞩目^②,是另一种的“中国速度”的表现。但如果我们将基督教或基督徒置于庞大的中国人口及文化社会的大背景下观察,就发现其现实处境并非如此光明,实际上甚至可以说颇为暗淡,或许可以归结为这三个表述:政治上被怀疑,社会上被边缘,文化上被忽视。而这无一不是关乎合法性(legitimacy)问题^③。

另一件有意思的事情是,中国基督教历史上一直都存在一个更长久的焦虑,即中国的基督教是否合符正统,且不论这个正统是谁的正统,又是什么样的正统。从明末清初耶稣会在中国传教过程中的种种努力,其与当时其他修会的冲突,及其后来与教廷互动及至修会被取缔;到后来洪秀全之太平天

① 黄剑波 Huang Jianbo, 翟杰辉 Zhai Jiahui,《中国基督教人数之争的学州与政治》Zhongguo jidujiao renshu zhi zheng de xuezheng yu zhengzhi [Reasoning and Politics of the Debate on Christian Population in China],《道风:基督教文化评论》Daofeng: Jidujiao wenhua pinglun / *Logos & Pneuma* 1, 总35期。(香港 Hong Kong: 汉语基督教文化研究所 Hanyu jidujiao wenhua yanjiusuo/ Institute of Sino-Christian Studies |, 2011)。

② 从2003年的“一书一译”(*Jesus in Beijing*, by David Aikman, and *Jesus in China* (“十字架”), by Yuan Zhiming)到2011年英语世界热卖的*God in Red* (by Lim Yuen)。

③ 这不同于一般来说由译为“合法性”的 *legality*。事实上,在政治哲学中一般倾向于将 *legitimacy* 译为“正当性”。对这一概念的讨论,可参见许纪霖等人的论述。

国运动引起的广泛争议；甚至今天诸多论者所关注的中国基督教民间化的问题，其实质实际上是在探讨这些不同形态的基督教的神学或信仰合法性的问题。

以上所谈之政治、社会、文化、信仰四种合法性问题即构成本文对于作为整体的中国基督教在当下中国社会文化中的一个观察框架^④，尽管我的研究向来是以具体个案的经验研究为基础来逐步展开。

一、政治合法性的过程：从差会到地方教会^⑤

在中国大西北地区，天水大概是陕西以西最早看到基督新教传教士并建立教会的地方，这当然与其地理、交通位置直接相关。尽管关于基督教在天水地区传教活动的最早传教人物和年份，已有的几个历史文献，《甘肃省志》和《天水县志》，以及天水市三自爱国运动委员会自己编纂的《天水市基督教公会史》的记载并不完全一致，但是，这几个文献都描述了从早期的内地会传教士，到中国本土教派耶稣家庭的传播，及至后来1950年代的“三自”教会运动的历史线索。其中，我们大概可以看到基督教在天水经历了从差会逐渐转化为本土教派（会）的过程^⑥。而这整个过程须臾离不开政治上被认可这个关键要素，无论是在王朝时期，还是后来的民国及人民共和同时期。

（一）差会教会的政治合法性：从被迫认可到国家赋权

1876年，内地会英国传教士庞克（George Parker）来到天水。这在1840年之前是不可想像的，如此纵深腹地岂能容一个外国人窥视。从这个意义上讲，近代中国基督教无可避免地带有“西方侵略”的“原罪”，其进入和发展确实与西方列强的坚船利炮脱不开干系。从得以进入其时闭关锁国的满清王朝，并从沿海港口城市向内陆拓展这一点来讲，基督教（至少当时的传教士）无疑是受益者。然而同时，这也给后来的基督教发展带来了政治上及民族情感上的沉重包袱，直至如今政府对基督教的发展仍然心存疑虑。就算现今“帝国主义的渗透”之说已然见少，但“文化侵略”的担忧对于政权及民族精英来说仍是一个真实的考虑。就算回到19世纪中后期，现在看来当时基督教所获得的政治合法性也是很脆弱的，因为谁都清楚，强扭的瓜是不甜的，清王朝被迫性的许可基督教（及天主教）传教士落地，甚至深入内陆，堂堂天朝受此奇耻大辱，情何以堪，因此从宫廷到地方官员都心不甘^⑦。

并不意外的是，庞克几年的宣教努力，几乎没有留下什么成果^⑧，这和当初马礼逊在广东的传教经历几乎一样，多年之上，信者了了。1880年，内地会又差派英国宣教士马殿臣（John Martin）、丁秉衡（Douglas Harding）前来天水。他们在水站住了脚跟，在北关泰山庙对面（今人民路路南）购置地产，建立“福音堂”，是为天水最早的基督教堂。

^④ 需要说明的是，这还只是一组描述性概念，不是更具理论意义的分析性概念。但同时这一组概念的意图也并不仅仅从讨论中国的（地方）基督教的问题，还意在用于探讨其他地区，或广义意义上的基督教，甚至（如果可能的话）用于一般意义上的宗教。

^⑤ 这里所说的“地方教会”不是指倪柝声推动建立的本土教会体系（local church，也称为小群教会，Little Flock），而是在与普世教会相对应的一个概念，更准确的说是“地方基督教”（local Christianity）这个含义。

^⑥ 本文部分材料借鉴于黄剑波 Huang Jianbo:《乡村社区的信仰、政治和生活》Xiangcun shequ de xinyang zhengzhi he shenghuo [Faith, Politics and Life in a Rural Community], (香港 Hong Kong: 中文大学宗教与中国社会研究中心 Zhongwen daxue zongjiao yu zhongguo shehui yanjiu zhongxin | Center of the Study of Religion and Chinese Society in CUHK |, 2012); 关梓明 Wu Zimin, 李向平 Li Xiangping, 黄剑波 Huang Jianbo, 何心平 He Xinpang 等:《边界的共融》Jianyu de gongrong | The Fusion of Boundaries |, (上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe | Shanghai People's Publishing House |, 2009)。

^⑦ 这大概也可以理解一些朝廷官员以及地方官员明里暗里支持，或至少同情民众，特别是士绅对基督教的抵制和抗击。

^⑧ 见《甘肃省基督教志》Gansu sheng jiajiao shi [Christian History of Gansu Province], 甘肃省三自爱国运动委员会编, 1998年; 及《天水市基督教志》Tianshui shi jiajiao shi [Christian History of Tianshui City], 天水市三自委员会编, 1993年。

传教士除了在城区进行布道工作外,还努力在乡村开辟工作。1895年,马殿臣先后带领三阳川张村的张尊三、张峰和吴庄的吴步一、吴去非信仰基督教。很快,吴等人在吴庄就带领了30多人接受基督教新信仰。1898年,成立吴庄基督教会,1900年建立教堂,是为陇南地区第一个基督教乡村教会。

一般认为,中国基督教在义和团事件之后经历了一波相当强劲的复兴运动,其中社会的剧烈动荡,以及国家政权的完全更替与此不无关系。除了通常所看到的社会的安定与宗教归信相关这一点之外,还与清王朝在这个阶段在实际上对地方社会的掌控能力更为下降有关,更是与其后民国新政权对于基督教的相对友好的态度有关^①。政治合法性的议题在此凸显出来。与这个大背景相关,到1920年,吴庄教会已经发展到200多人,并且陆续传到同在三阳川的其他村庄,先后建立教会。到1949年,仅三阳川地区就有教堂11座,信徒1100多人,成为天水基督教信徒最为集中的地区^②。至此,天水城区有4个教会,信徒600多人,乡村教会21个,信徒1700多人,城乡共计2300多人^③。总体来说,这一时期的天水基督教仍然基本上是差会教会(mission church)。

(二)五十年代以来的地方教会：“爱国”话语及政治空间的变化

1920年代以后尽管天水基督教积极参与到全国性的“自立运动”,但真正在信仰实践上做出有意义的地方性的回应则是1930-40年代从山东传来的中国本土教派耶稣家庭,以及1950年代以后在政治强压下所做出的组织管理体制上的回应。

关于耶稣家庭影响下的教会在崇拜方式以及信仰内容和实践方面的具体方面后文会有更多讨论,而就组织管理体制上来说,1950年代的三自爱国运动所推动形成的“后宗派”的联合礼拜则是另一个值得关注和讨论的问题。尽管这样一个主要是出于适应新的社会政治大环境的教会体系严格来说并不能说是传统意义上的“地方教会”和“宗派”,而且在神学反思和信仰实践方面成就也不多见,但它确实在很大程度上反映了基督教在中国地方社会中的“生存策略”,并至少在国家政治的层面上取得了合法性。

1950年,天水城区的大多数基督徒在吴耀宗等人发起的《三自宣言》上签名,次年天水成立三自爱国学习会,信徒参加学习《三自宣言》、《致全国同道的信》、以及《人民日报》的社论,在舆论和思想上做准备工作。1956年,天水市基督教三自爱国运动委员会正式成立,刘茂修任主任,裴正义、魏永亮为副主任。基督教在“爱国”的旗帜下获得了在共和国新政权下的合法性。三自运动进行大约两年后,随着“反右倾运动”的进行和深入,天水地区的一些信徒被借划为右派分子。1959年在宗教改革学习会上,又有些人被捕判刑,另一些人则被戴上各种帽子。同时,城区原有的4个来自不同宗派教会被要求举行联合崇拜,把600多信徒集中起来聚会,进入“后宗派时期”。然而参加礼拜的人数逐渐减少,一些信徒看到政治运动的气氛越来越紧张,开始停止聚会,继续坚持聚会的到后来不过100多人。

1966年3月,基督教界也开展了社会主义教育运动。当年8月,教会正式被关闭,原有的4个教堂以及其他一些教产被没收,停止了一切公开的聚会和宗教活动。在这期间,就是一些原来积极参加三自运动的信徒甚至领袖都受到了政治上的打击,有的还坐牢,从几年到20几年不等。不过,在这段

^① 除却孙中山等相当一批革命领导人自己的基督教信仰因素之外,也与“共和国”的性质有关。无论是1912年的《中华民国临时约法》Zhonghua minguo lishi yuofa [Provisional Constitution of the Republic of China],还是次年的《中华民国宪法(草案)》Zhonghua minguo xianfa caoan [The draft constitution of the Republic of China],都明确提到了信仰自由。

^② 内地会在其他乡镇的传教活动:1906年,内地会美国传教士李慕山到泾川传教,成立“中华基督教泾川福音会”,1927年建立教堂,到1949年信徒达到148人;1913年,英西传教士丁炳乾(注:本处董刘到英文名)到甘泉传教,1918年购买一处院落作为教堂,1933年建立正式的礼拜堂,当时信徒53人。

^③ 再加上日谷600人、泰安500人、武山150人、清水100人,整个天水的信徒共计3600多人。这些不同的统计口径源于历史上天水地区行政区划的变更。

公开教会被关闭的时期,一些信徒坚持继续聚会,不过是秘密地在家里进行,规模也很小,每次聚会都不过几个人。这一阶段,基督教(也包括其他所有宗教)在政治上的合法空间几乎完全被挤压掉。

1978年“三中全会”以后,宗教政策得以再度放宽,各种宗教重新获得一定的政治空间。1982年以后,天水各地的基督教先后得以恢复公开的聚会,聚会重开以后,各地又开始重建各级三自机构。1982年,北道和甘谷率先成立了三自委员会,接着秦安于1985年,武山和秦城于1987年先后也成立了三自委员会。1990年,天水市三自委员会正式成立。教会刚刚重开的时候,敢于参加公开聚会的信徒还不多,逐渐的,进入教堂的人越来越多。尽管当时政府试图进行一个全市的基督徒统计,但由于大多数信徒还处在政治运动的后怕中,不敢承认自己的信仰,就是还在坚持聚会的,也都是秘密聚会,因此当时并没有得到一个可靠的统计数字。但据当地一些信徒自己的估计,1982年时全市的信徒应该在5000人左右,比之1949年的3600人,经过了长时间的打压之后,人数不仅没有减少,反而有了一定的增长。再一次可以看到,行政命令或政治运动并不能“消灭”宗教。

接下来的故事听起来就比较熟悉了,天水的基督教出现一波比20世纪初更强烈的大复兴,主要体现在信徒人数的急剧增长上。在大约10年的时间中,信徒人数从5000直线上升到20000多人(据天水市基督教三自会1993年的数字)。随着中央政策的调整,地方政府相应地根据各地信徒的规模以及实际需要,先后将部分教堂归还教会,用于聚会使用,在少数原来没有教堂的地方,也新建了一些教堂。天水市区的秦城教会也在韩家巷教堂实在太小,确实不足以容纳现有信徒的情况下,经政府批准,信徒们纷纷捐助,修建了一个可以容纳2500人左右的新教堂,成为甘肃最大的教堂。

梳理这一段历史可见,“爱国”是1950年代以来中国基督教在政治合法性议题上的关键词,包括当时推动起来的“三自爱国运动”,以及持续至今的“爱国”先于“爱教”的提法,而这其实恰好从反面说明了基督教在政治上被怀疑的现实。

需要指出的是,对于“爱国”的强调不仅仅是国家权力的要求,基督教本身也积极做出回应,并广泛使用这一话语来论证和寻求自己在不同时期的合法性^⑭。例如,1920年吴庄教会修建新堂时,内地会美国传教士李春雷(Lloyd Robert Rust)提出捐助白银200两,但要在地契给他,当时教会的长老吴步一予以拒绝。这一点后来《天水市基督教志》及《甘肃省基督教志》都特别提及,作为中国信徒爱国、与西方差会斗争的例子加以宣扬。这件事在吴生荣1983年代表吴庄教会向政府申请要回礼拜堂时递交的一份材料中有非常精彩的描述:

1920年6月间房子竣工后,到第二年7月间我父亲(吴步一)因病去世。这期间英国传教士李春雷曾说愿为我们教会捐白银200两,并要把我们教会的地契文约归给内地会保存于上海。当时我们的长老吴步一认识到这是帝国主义分子骗卖我们教会的手段,所以给以坚决的拒绝,使他们的阴谋没有得逞。这在各地教会一般情况来说,还是先例。李春雷既惭愧,又震惊,自称他到中间后还未遇到过这样的情况。此后为了使教会后继有人,吴步一长老趁他健在,就选了青年人吴洁天、吴永福、吴兆蹯三人为长老管理神的家,为神作工,以代替长辈。

1926年春,我们天水地方的驻军师长佟林阁和省立第三中学的校长王孝伯领导,在我们天水发起了农民协会运动。我们教会的长老兼校长吴永福和教师刘冰如积极响应,清算了土豪劣绅的帐,打击了土豪劣绅的气焰。经过了几个月的斗争,最后由于陇南地方农民协会运动的领导人王孝伯被人暗刺,运动失败。我们的长老吴永福,教师刘冰如被监禁,将近2月,因无知农民被释。在这一运动中,许多教友以及教会学生大张旗鼓出了好多力。这也有神的旨意在,将这一社会政治运动落在了我们教会学校的肩头,我们只有感谢神。

^⑭ Huang, Jianbo and Yang, Fenggang, "The Cross Faces The Landspokans: a Village Church Preserver under the State Power", in Tamney, Joseph and Yang, Fenggang, eds., *State, Market and Religion in Chinese Societies*, (Brill Academic Publisher, 2005)

1927年,正值全国革命运动高潮期间,我们天水驻军师长佟林阁教友首先在我们各教会发起了中国各教会脱离西方差会的统制,实行教会自治、自养、自传、自立,办中国本色教会的号召。于是我们庄教会成立了“中华基督教自立会”,正式和外国传教士脱离了关系,摆脱了帝国主义对我们教会的统治。当时还由吴洁天长老去天水花40百洋做了一面“中华基督教自立会”的金字匾额,匾上署名是教会创办人吴步一、吴荣一、吴发荣、吴基址四人。为了庆祝这一壮举,我们举行了隆重的迎匾、挂匾仪式。

吴长老如此浓墨重彩地描绘1920年代吴庄教会在自立运动中的“爱国主义”举动,其用意显然也是在表明一种政治立场和态度,且不论这种立场是真的,还只是因为要获得政府批准得到礼拜堂而采取的策略性妥协,都可以看到国家力量对教会,极其领袖的影响。也许有一些基要派基督徒会指责这其实是基督教对政府话语的妥协,但我们在这里想强调的是吴庄基督徒们清楚地意识到了国家的在场,并在一定程度上主动采用了国家的话语系统,“爱国主义”、“抵制帝国主义”、“打土豪劣绅”、“革命运动”之类词汇的运用一方面体现了国家符号在吴庄这样的乡村社区的成功植入,同时也表达了这些基督徒对政权合法性和正当性的承认。

二、社会合法性的建立：从中国基督徒到基督徒中国人

毋庸置疑,政治上的合法地位对于基督教在中国(乃至任何地方)都是至关重要的,而且其认可程度的不同,或政治空间的大小对其生存和发展都有显著的影响。而合法性的获得除了国家政权在政策层面上的赋予这条路径之外,还离不开基督教自身的争取和努力,无论是用抗争的形式(包括非暴力不合作,或是斯科特意义上的“弱者的武器”¹⁹),还是用妥协共谋或附会的方式。当然,理想的情况还包括在立法意义上的根本上的认可²⁰。

(一)不仅仅是传教策略的慈善、医疗和教育

需要提醒的是,在如今很多人都单单集中关注政治合法性这个重要维度时,不能忘记一个历史的案例乃至教训,即初期基督教的政治合法性取得其实要大大晚于其社会合法性的确立。斯塔克认为并不是君士坦丁颁布米兰敕令赋予了基督教在罗马帝国的合法地位,相反,君士坦丁所做的不过是在罗马人民已经广泛认可和接受的现实上盖了一个印章而已²¹。

带着基督教何以在罗马帝国的诸多宗教中胜出这个问题,斯塔克找出了三个“成功秘诀”,开放的社会网络、好的道理,以及好的行动。斯塔克所说的第三点是说,基督教提供了当时社会需要而罗马帝国无法提供的社会服务,他列举了基督徒在瘟疫中的表现,在禁止杀婴及堕胎等问题上更良好的生活方式,以及基督徒用实际行动对罗马帝国根本无力解决的城市瘟疫做出了重大改变²²。他认为,基督徒的这些“好行为”配合其“好道理”形成了其巨大的竞争力,“当其他所有的宗教的真实性都遭到质疑的时候,基督教却能对事态进行解释,对心灵进行安慰。甚至比这更重要的是,基督教的教义指

¹⁹ 詹姆斯·C·斯科特 James C. Scott [James C. Scott] 著,郑广怀 Zhong Guanghui 译,《弱者的武器》Weapons of the Weak, (南京 Nanjing: 译林出版社 Yilin chubanshe [Yilin Publishing House], 2007)。

²⁰ 一个常被忽略的事实是,在中国当下的政治安排中,基督教(或宗教)的问题其实应当被视为更为广阔的意见、集会、结社的问题,因而在那些更为重要或更为根本的问题没有得到妥善的安排之前,要想单就宗教问题得到一纸子的解决显然是不现实的。

²¹ 罗德里·斯塔尼 Ludovico Stakel Rodney Stark |,黄剑波 Huang Jianbo,高民贵 Gao Mingui 译,《基督教的兴起:一个社会学家对历史的再思》Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History, (上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe [Shanghai Ancient Books Publishing House], 2005)。

²² 同上文。

示人们：不应该停止行动。这也就是说，基督教的方法看起来是十分有效的。”⁹⁷

过往对于中国基督教的研究也多注意到慈善和教育事业对于基督教的传播和发展的重要作用，这一点在水基督教早期进入的历史中也有所体现。例如，在基督教自己的史料之外，几种地方史志都提到，马殿臣等人开始了颇为成功的传教项目，他们主动接近群众，在冬天给穷人施舍棉衣、春荒时给贫民救济粮食，取得一些群众的了解和信任之后，再进一步登门拜访，很快就赢得了一批信徒。在利用福利方式传教的方式之外，他们更直接到街头、集市、庙会散发传单，赠送单本圣经、画片等，进行直接布道。几年之间，信徒就达到了100人以上。1894年还专设女教堂一处，并在中城新建福音讲堂一座。

在救济贫苦等慈善之外，与其他地方一样，基督教在水还办医院，开学校，成为当地最早的现代医院服务和西式教育的提供者。尽管这种传教的同时也捎带上西式文明的做法也受到一些本土文化保护论者的批评（当然更多的还是政治意识形态意义上的批判），客观的看，他们对地方公共健康以及普通民众教育水平的提高起到了非常重要的作用。实际上，当初这些传教士所举办的医院和学校所培养出来的本地医护人员和其他各种文化精英，其中一些人至今仍活跃于天水以及更广的地区。这一点与柏格理(Samuel Pollard)等人在贵州石门坎所取得的成就相仿⁹⁸。需要指出的是，在云南贵州一带的部分苗族人来说，柏格理所带来的不仅仅是上帝或救赎，也是对人们日常生活实际所需的满足，以及应对现代社会生活所要求的知识和才干。另外，他还不遗余力地帮助普通苗民免受上司及其他地方强权的侵扰，以至于他被一些苗民尊称为“苗王”。换言之，柏格理等人虽然是不折不扣的外人，但却被当地苗人接纳为自己人⁹⁹。用我们这里的话语说，就是他及他所传讲的基督教在当地获得了社会合法性。与柏格理等人在苗人中的成就相比，天水基督教虽然也做出了种种努力，但显然还相去甚远。

（二）自立运动与“中国人自己的教会”

在通过慈善、医疗及教育等方式试图在地方社会中寻求获得社会认可之外，社会合法性的确立也与教会本身是差会教会，还是地方教会的性质有关。更直白地说，教会到底是谁的教会？是作为外国人的传教士的，还是作为自己人的（中国）本地人的？在这个问题上，所谓亲疏内外就显现出来了。就算改宗新信仰的人也是值得怀疑的，但是，毕竟，他们还是“我们自己的人”，或是血缘或婚姻上的亲属，或是地缘或业缘一以上的邻人。

从这个角度再来看19世纪末到1920年代这个时期，天水的基督教传教事业以及教会工作、管理都是外国宣教士占据绝对性的主导地位，无论在城区，还是在乡村，占据教会讲台的也还主要是宣教士。不过逐渐地本地信徒已经开始参与一些传教工作，尤其是最初步的福音性布道工作¹⁰⁰。这在乡村教会特别明显，因为宣教士毕竟人手还是不够，不能像在城区教会一样常年派驻在每个乡村教会，只能是采用巡回牧养的方式。因此，相对而言，乡村教会这一时期本地人自主权要比城区教会更多，日常的教会事务基本上已经由本地人所掌握。

对于这种管理权力的失衡，一些本地信徒开始对教会一切教务、行政和经济大权掌握在宣教士手

⁹⁷ 同上注，页100。

⁹⁸ 阿信 Aixin,《用生命爱中国——柏格理传》Yong shengmin ai zhongguo—Bogeli zhuan [Love China with Life: a story of Samuel Pollard], (河南 Henan:大象出版社 Daxiang chubanshe | Elephant Press |, 2009)。

⁹⁹ 这一点可以在韩国基督教那里得到最佳的印证，在韩国脱离日本统治的历史上，基督徒和教会坚决地与其他韩国民众站在一起，甚至一些信徒成为主要的参与者和领导者。而这一方面使得基督教吸引了大量的信徒，从社会层面上来说，则获得了完全的社会认同。或者说，韩国基督徒被建构为基督教信仰的韩国人。

¹⁰⁰ 例如，据《天水市基督教志》Tianshui shi jiaoyuan zhi [Christian History of Tianshui City]记载，1920年，三阳川张村信徒张良福到泰安县经商，经营西药并传讲福音，10多人先后接受。1923年，刘虎设立“福音堂”，信徒约30人。

中的状况表示不满。尽管后来成立了由信徒组成的执事会,但主要是做一些事务性的工作,真正的领导权还在宣教士那里。1919年“五四运动”以后,全国上下一片反帝爱国的呼声,并推动形成了“反基督教运动”。在对这个运动进行反思之后,作为一个回应,中国教会开始了一场声势浩大的自立运动。上海、广州等地先后成立“基督教(耶稣教)自立会”或“中华基督教会”。天水教会也受这个运动的影响,1928年改“福音堂”为“中华基督教会”,公推本地信徒曹泰、赵克忠为长老,主持教会工作,聘请康宗正、师生福、熊镇西为传道,宣讲福音,牧养信徒。同时还请号称“基督将军”的冯玉祥的部下、当地驻军将领佟麟阁师长亲笔书写“中华基督教会”匾额。并与上海“中华基督教总会”取得联系,得到会长臧静怡的支持,成为全国当时600多处自立教会之一。

天水教会自立之后,影响了陇南一带一些县城和乡村教会的重组。1928年,天水吴庄教会更名为中华基督教自立会,随后甘泉教会更名为甘泉寺基督教会,宣布与差会脱离关系。街子新建中华基督教街子镇教会,与原来的内地会福音堂分庭抗礼。1932年,甘谷成立渭阳镇中华基督教会,1936年再成立碧安镇中华基督教会,1944年,县城信徒在东关另建教堂,以“甘谷县中华基督教会”之名与内地会的“福音堂”形成对峙之势。

1930年,中华基督教总会派人访问天水教会,鼓励成立自立教会的地方性联合机构,便于统一指导工作、传扬福音。1933年,兰州成立甘宁青西北基督教联合会,同时在水成立陇南区会,以吴洁天为会长,由区会分派传道人到陇南地区的甘谷、秦安、清水、通渭、成县等地领会,牧养信徒。

虽然这个时期宣教士在教会中的领导权被削弱,但他们仍然在水地区继续进行福音工作,事实上也还有一部分教会和信徒没有完全脱离内地会的教会系统。而且与本地信徒领袖也并非非常紧张的敌对关系,只是不再负责所有教会的行政和管理,而是作为“顾问”的身份为教会、信徒、以及本地领袖提供信仰上的帮助。因此,虽然教会自立了,但信仰上还是以内地会的基要派保守信仰为主体。换言之,尽管这个时期本地信徒在教会中已经逐渐成熟,而且在教会中逐渐获得管理上的主导,并建立了一些组织机构上自立的教会,但是,从信仰上来说,他们仍然只能作为被教导或被辅导的角色。

这种状况一直持续到1951年,天水地区的最后一位内地会宣教士宋得时(W. A. Saunders)回到英国,宣告一个时代的结束。无论怎么评说这个共和国新政权全面驱逐外国传教士这个举措,一个客观的结果是使得中国基督教至少从教会治理角度上实现了本地化,从而也就在事实上使得中国基督教从此确实可以称得上是“中国人自己的教会”(Chinese Church)^⑤,而不再仅仅是“教会在中国”(Church in China),基督教的发展也就不再被视为一种“占领”(Occupation in China)^⑥。

(二)成为“基督徒中国人”

然而,更为重要的是,中国基督教能否以及是否已经如同韩国基督教那样完成从“中国基督徒”(Chinese Christian)到“基督徒中国人”(Christian Chinese)这样一个社会身份上的转化。在差会教会时期,长久以来的一个说法是“多一个基督徒,少一个中国人”,这种感受从一个中国人的角度来讲是非常正当的,因为当看到另一个中国人加入(或者被拉入)洋人(或洋人主导)的教会,那确实是一种“失去”一位同胞的心情。而这也是中国基督教自立运动的一个内在动力(当然也可以理解为是一种外在压力),试图将教会改造为中国人(或中国人主导)的教会。不过的是,这一过程的最终完成是借助了外力的干预,尽管国家政权有着完全不同的出发点和目标。

1950年代以后,所有公共事业都被国家接管,基督教不再有在慈善、医疗、教育等方面介入。但是,基督徒个体的“好行为”在日常生活中的实践不仅一方面成为不断吸引新信徒的一个方式,另一方面也在客观上逐渐取得部分地方民众一定程度上的认可。天水吴庄信徒张斌,54岁,右手残废,她

^⑤ Daniel Bays, *A New History of Christianity in China*, (Wiley-Blackwell, 2011).

^⑥ 这个说法取自20世纪上半期一个重要的宣教事业档案,中文译为《中华归主》。

在给我详细分享了她的“得救”的经历后说：

有一天我们聚会，那天圣灵在我们中间特别感动，大家在祷告的时候都哭了。我也在祷告中得了神的恩典^②，从那以后我就再也没想过不信了，我已经尝过神的味道了。（从那以后）我也不再想求神医治我的手了，灵魂的得救比身体得医治不知要好多少倍。而且，神也让我就是因为手残废了而经历他的爱，他让弟兄姊妹来帮我，好多姊妹主动到我家来帮我做家务，帮我看孩子。后来田土分下户以后，一些弟兄又帮我家种地。84年，孩子他爸到县里一家单位开车，后来又给市政府开车，现在也还在开。两个娃娃也到了城里，上学方便一些。我舍不得村里的房子，常常回来住在这里。村里没有自来水，吃水都要到村头的井去担，我是担不起的，有些信上的娃娃就主动帮我担水。这些娃娃的信心都好着呢。

她的这个分享直接反映了基督徒社区里的信徒互助和“相爱”。圣经对信徒还有更高的要求，“有了爱弟兄的心，又要加上爱众人的心”（《新约·彼得后书》1章7节）。另一位信徒吴得恩给我讲了这样一个故事：

庄西头有一户念佛的，兄弟两个。大的在市里工作，小的留在庄里盖了新房了，房子盖得很好，生活也不错。但他们两个都不愿意抚养老母亲，让她一个人住在老房子里。房子时间长了，去年就塌了一次，后来是教会出面帮她新盖了一间。信主的人看她可怜，就偷偷给她一些面啊、菜啊什么的。她都80多了，下地是不行了，自己做饭还勉强可以。干么要偷偷的？嗨，怕挨她儿子媳妇骂，要说是真的，她还是儿媳妇娘家的亲姑姑呢。他们骂信上的，不准我们帮忙，觉得我们是多管闲事，让他们没有面子，败坏他们的名声。信上的都很气愤，但也没有办法，只好继续偷偷帮助一些，能做多少算多少吧。大人不方便去的话，就叫娃娃们去，帮忙收拾收拾，挑点水呀什么的。

且不论这种信徒之间或对非信徒的关怀是否普遍见于吴庄信徒中，这种见证流传得又快又广，产生的影响是显而易见的。简言之，信徒个体的这些“好行为”与教会在社会环境允许时所开办的慈善、医疗及教育服务显然都不能仅仅被视为基督教的传教策略而已，更深刻的意义在于这些行动帮助基督教这个外来的陌生人形象转化为自己人，至少是“熟人”。

不过，由于政治社会空间的限制，天水基督教（和其他地方一样）几十年来没有获得广泛开展慈善、医疗和教育服务的渠道^③。更为重要的是，如今天水基督教自身的主导神学观念所主要关注的是个人得救及敬虔生活，而对社会参与和社会服务持一种就算不是排斥的态度，也是比较谨慎，担心其落入“社会福音”之弊^④，因此就算是有限度的展开社会办工，也主要是从传教策略（甚至手段）的角度来理解。其结果就是，基督教和基督徒在天水，尽管已经成功地成为地方社会的一个组成部分，但却是似乎可有可无的边缘部分。大而言之，基督教在中国尽管号称有数千万计的信徒群体，在生存意义上已经是无可争议的社会客观存在，但是，相对于巨大的整体人口以及社会来说，仍然不光是人数比例上的少数，更是社会意义上的边缘。因此，如果基督教自身不在神学观念上有所调整并在实践上有所作为，其在整体社会中获得认同的程度就仍会是一个长期的问题。

三、文化合法性的寻求：论证信仰合理性

对于基督教来说，得到中国社会的认同固是不易，而在文化上获得认同，至少是亲近，同时则减弱

^② 指祷告中“说方言”，有特殊的灵里经历。

^③ 近些年来对于宗教等民间团体参与社会福利慈善事业的关注和呼吁日渐增多，也有迹象表明政府也在逐步开辟和允许一定限度内的渠道向这些团体开放。

^④ 在中国基督教中，社会派与社会福音派之争不仅是20世纪上半期的历史，其张力持续至今。

其“洋教”与“西方文明”的味道这个难度更大,特别是其近代以来“自西而东”强势进入的这个历史进程不仅是一个历史事实,对于中国人来说还是一个历史记忆,充满伤痛和耻辱感的记忆。换言之,就算在社会生活中基督徒被承认,基督教被接纳,在文化感情上仍然是疏离的,说得好听一些是有着不同的逻辑,直白一些就是仍是异类^⑧。

(一)托古改制:对联的转借与改造

就这个议题来说,明末来华的一些天主教传教士就已经敏锐地感受到了,并提出富有想象力的解释,试图在中国古代文化传统中寻找与基督教信仰相契合的因素。这批被称为索隐派的传教士所要努力的是力图说明古代之中国本有敬天法祖的传统,将“神州”解释为“敬神之地”。这种思路无论是在古汉字上寻找基督教上帝的痕迹,还是试图在古典儒家经典中挖掘出对“人格天”的尊崇,或是如远志明那样甚至在老子的思想中寻找“道可道,非常道”与约翰福音中“太初有道”之间的关联的努力,其实质都是在试图论证基督教不仅不是所谓西方的宗教或文明,其实是我们自己老祖宗的东西,只不过被我们给遗忘了,现在所做的才是回归正道,才是真正的接续传统^⑨。有意思的是,这种做法不仅限于中国,基督教在日本也有人采取相似的进路,甚至拍摄出相应的电视片 *God's Fingerprint in Japan*。

我在天水基督教的观察最直观的感受就是当地信徒大量使用对联,其热忱度甚至远远超过当地其他人群。以吴庄为例,村庄中 80% 以上的院落都贴有门联,其中有超过 80% 所表达的是基督教信仰的内涵,而在村庄人口比重中基督徒最多也就 30%^⑩。这看起来是一个多少有点奇怪的现象,因为通常被认为是背离中国传统文化基督徒们不但大量使用了本土文化的表达形式,而且比自认为持守传统的非基督徒们用得更多。那么,这是不是可以说作为外来信仰的基督教,尽管通常被视为传统文化的威胁,却在事实上承担了一部分保存乡土传统文化、教育下一代的作用呢?而基督教如此作为的内在动力又是什么呢?看起来似乎与他们试图论证自己与地方文化传统的亲近性和相关性并无关系。

从这个角度来看,吴庄基督教之所以使用对联,在其进入村庄社区时多少有着求得当地文化认同的所谓“本地化”的期待,也可以认为是一种本地化的策略。有意思的是吴庄基督徒自己对这一问题的解释。我曾专门请教当地教会的伏叔和吴召仁为什么吴庄有这么多基督教对联这个问题,伏叔承认他还真没想过这个,不过他说,“很多不信主的人不愿意写”。他的邻居吴召仁的回答则非常精彩,“其实对联是取了当年摩西出埃及的意思,逾越节那天所有的以色列人家门上都要涂抹鲜血,你看现在的对联不基本上也是以红色为主吗?红色就是血的意思啊。”他这个话的实质上是在说通常被我们视为中国文化传统之一部分的对联实际上是来源于圣经文化,只是到中国的时间久了,大家就以为这就是中国本土的了^⑪。因此,基督徒利用对联来表达对上帝的信仰以及对上帝恩典的感谢不仅是合理的,而且是回到了正途,本就该是如此。吴庄基督徒对对联的这个解释应该就算是一种托古改制,努力在古典文化中寻求基督教的信仰元素。

^⑧ 值得关注的另一个努力是谢文耀的进路,他试图从思想史的角度重新讨论约翰福音,进而应用到如今基督教对中国文化经典的解读上。谢文耀 Xia Wenyu,《道路与真理——解读约翰福音的原始史密码》*Dao lu yu zhen li: jieshu yohann fuyin de sixiangshi mima* [Way and Truth — Interpretation of the Gospel of John], (上海 Shanghai: 华东师范大学出版社 Huadong shifan daxue chubanshe [East China Normal University Press], 2012)。

^⑨ 参考远志明拍摄的系列电视片“神州忏悔录”*Shenzhou chanhou lu* [China's confession], 以及袁步佳 Yuan Bujiu,《〈老子〉与基督》*Laozi yu jidushi* [Lao-tzu and Christ], (北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe [China Social Sciences Press], 1997)。

^⑩ 黄剑波 Huang Jianbo,“对联的哲学与政治”*Duilian de zhexue yu zhengzhi* [philosophy and politics of the couplet], 见吴梓明 Wu Ziming, 关小新 Wu Xiaoxin 主编,《基督教与中国社会文化》*Jiexue jiaoyu yu zhongguo shehui wenhua* [Studies in Christianity and Chinese Society and Culture] 第 2 集, (香港 Hong Kong: 香港中文大学宗教与中国社会研究中心 Xianggang zhongwen daxue zongjiao yu zhongguo shehui yanjiu zhongxin [Center of the Study of Religion and Chinese Society in CUHK], 2006)。

^⑪ 这看起来似乎与梵谷的未掘类似。现在多数中国人已将梵谷视为中国传统礼仪中的一部分,但有人考证发现其实这是从印度佛教传来,林耀华则进一步考证指出印度的梵谷最早乃是从犹太人而来。见林耀华 Lin Yaohua,《义序的宗族研究》*Yixu de zongzu yanjiu* [The study of a Clan in Yixu], (北京 Beijing: 三联书店 Sanlian shudian [Sanlian Bookstore Press], 2000), 246。

(二)吟诵式的唱诗崇拜：“神走近我们”

唱赞美诗是基督教中的一种常见的宗教敬拜仪式，信徒用歌唱的方式来赞美上帝，正如古代以色列人也大量使用诗歌来表达信仰一样。对于不少人来说，格里高利圣咏是最能代表基督教的音乐形式，但显然那是对于拉丁文化背景来说最能打动人心和贴近具有这种文化经验的信徒的赞美诗形式。对于中国信徒来说，用他们所熟悉的曲调来表达信仰的内容无疑具有特别的吸引力。这也正是历史上耶稣家庭等本土教派，以及其他教会所意识到的一点，并采取了一些具体的行动来推动这个想法。陶飞亚提到，耶稣家庭常借用了中国民间一些比较熟悉又容易吟唱的曲调，如流行的“老渔翁”、“高山流水”及“苏武牧羊调”等曲调来唱赞美诗。还有大多数的一些曲调在唱时，带有吟经那样的腔调⁹⁰。

作为礼拜聚会必不可少的一项活动，天水城区的基督教会在主日正式聚会时主要采用中国基督教协会编纂的《新编赞美诗》，尽管其中也有少量中国曲调的赞美诗，但多数仍然是西方教会传统的曲调和圣诗。但是在其他几乎所有的聚会，包括信徒家庭内或家庭之间的小型聚会，基本上都是用吟经的方式，其曲调大多是一些中国古曲的旋律。在乡村教会中则几乎完全不使用《新编赞美诗》。例如，最为流行的当数“诗篇23篇”，使用的就是“高山流水”的曲调。不过，当地信徒其实并不知道他们所唱的曲调乃是来自古曲，认为只是一种从上一辈口传下来的“诗歌传统”。尽管这首诗歌的曲调取自古曲，而且在中国其他地区的教会和信徒也广为流传，但是，天水地区的教会却比正常的曲调慢了好几倍，这首短短的诗歌常常需要用10多分钟才能唱完。

另一个值得关注的现象是，天水一带的基督徒在唱这类诗歌时全都不需要歌本，因为所有的歌词都直接是从圣经的经文而来，其中大多是《诗篇》。我们看到一些较为年长的信徒通常能唱数十首这样的诗篇，其中不乏非常长的诗篇，甚至所有诗篇中经节最多的119篇。这种赞美诗的唱法与多数我们所熟悉的城市教会有很大的不同，信徒们一方面可以用这个方式背诵下来不少的经文，并且在实际的唱诗过程中，也确实是用一种吟诵的方式哼出来的，甚至一些长者会一边吟唱，一边摇头晃脑，其情景极为类似中国传统私塾里的大了诵经。对很多信徒来说，特别年长者来说，吟诵诗篇本身似乎就是一种“更属灵的”崇拜，因为其内容“不是人所写的”，乃是“神自己的话语”。也就是说，在这个崇拜方式中，不仅是曲调本身能够贴近这些信徒，更是其中的歌词，即经文本身能够打动他们，并且带有更深的神圣意味，因为“神的话语每一句都带着能力”。

从某种程度上来说，这种地方化的信仰表达和崇拜方式不仅在一方面贴近了当地民众的生活经验，是一种传教策略，也是一种考虑到了当地信徒的文化场景，对他们在灵性上的有效牧养和关注，而且在另一方面可以说也给普世基督教信仰的表达上增加了一种新的方式，至少是在诗歌崇拜形式上的一种补充。更为重要的是，就我们这里所讨论的文化合法性的议题来说，其意义在于使得至少对于操演这种诗歌崇拜仪式的信徒来说，基督教的形象无疑显得更加可亲了一些，而不是西方或拉丁形式的那种或许显得庄严神圣，但却难脱陌生的面貌。关于这一点，在《十字架》系列片中一位受访者如此评论主要采用河南地方曲调的迦南诗选，她的说法大意如下：过去听西方赞美诗，感受到的是“我们走近神”，而听迦南诗选，更像是“神走近我们”。

(三)Reasonable Faith：理性与哲学上的论证

在水天地区特别是其广大乡村，基督徒之所以能借助门联等形式如此公开地表达自己地信仰，除了他们有内在动力试图论证自己的文化合法性之外，当然也多少与他们在当地社区的人口构成有关。也就是说，由于基督教在吴庄由于人数众多，基础比较雄厚，已经在事实上形成了一股相当强大的村

90 陶飞亚 Tao Feiya,《中国的基督教乌托邦：耶稣家庭(1921-1952)》(Zhongguo de jidujiao wutobang: Yesu jiating (1921-1952)) [A Christian Utopia in China: The Jesus Family Movement (1920-1951)], (香港 Hong Kong: 香港中文大学出版社 Xianggong zhongwen daxue chubanshe [The Chinese University Press], 2004), 139.

庄势力,在吴庄这样的地方已经达到差不多30%,而这与全国平均的最多5%的人口比重相比,自是不可同日而语。因此,他们敢于,并在客观也能够通过对联的形式来公开表明自己的基督徒身份,而不被认为,或至少自己不认为是一件不光彩的事情。

确实,与天水吴庄基督徒所不同的是,据我在城市知识分子基督徒中的了解,相当部分人在归信后,仍然害怕被同事或同学知道自己的信仰,更不用说公开自己的“新身份”。这当中一方面是因为知识分子普遍认为宗教或信仰是非理性甚至反理性的,因此一般持蔑视的态度,而这在吴庄这样的农村则没有这个顾虑,因为按照唯物主义的观点来看,大家都一样“迷信”,只不过对象不同罢了。而且事实上,在基督教看来,当地所有其他信仰才是真正的“迷信”,因为“信错了”。另一方面,在城市还存在一定的政治风险和潜在的利益要害,即如果一个学生或职业人士宣布自己的信仰,通常会受到学校或单位的劝阻,对其将来的就业或升迁都会不利。对于这个方面,吴庄基督徒同样也几乎不用考虑。从这个意义上来说,农村的信仰环境要比城市宽松、有利。

而这一方面可以说明乡村相对于城市而言更宽松的政治空间,同时也大概可以看到现代科学理性在城市中显然更为盛行。也就是说,在天水吴庄这样的乡村,基督教只要在政治上获得一定的空间,在社会认可上得到一定程度上的接纳,然后需要的就是针对中国传统文化方面的议题做一些处理。但是,在城市处境中,特别是接受了现代国家统一的学校教育之后的人群中,基督教在前面这些议题之外,还需在科学与信仰,以及逻辑或哲学这样的层面去论证信仰的合理性。这也是为什么在城市基督徒中非常看重里根、范学德等人试图从科学、理性的角度对信仰合理性进行的论证⁹⁰,其中尤以里根之《游子吟》影响最为深远,广为流传,而范学德所著之《我为什么不愿成为基督徒》所表达的理性和文化认同上的挣扎则让很多与他同时代的中国人心有戚戚焉。

由于诸多原因的共同推动,罗素《我为什么不是基督徒》在中国相当受欢迎,特别是当其与民族情感相结合的时候,就成为一个强大的混合性的论证。在哲学与逻辑上对基督教信仰合理性进行论证的问题上,尽管中国也已经有一些基督徒或亲基督教的哲学家有所涉及,但目前显然还乏善可陈,不过也有通过译介和介绍美国圣母大学哲学家普兰丁格对基督教作为一种合理信仰(Reasonable Faith)的著名论证的诸多努力⁹¹。

总体来说,无论从与中国传统文化的相关性论证,还是理性或哲学层面上的合理性论证,中国基督教虽然付出了不少的功夫,但基本上还没有摆脱文化上被忽视这个判断。在文化相关性方面,基督教与佛教的成功案例相比而言,所差就不可以道里计了。同样作为“外来者”的佛教,早已被接受为“中国人自己的信仰”,在文化上已经成为中国传统不可分割的一部分了。另外,在近年来展开的多项大型调查都显示出其是中国人的宗教方面的首选,如果他们要成为某个宗教的信徒的话。在信仰合理性方面,不仅是中国基督教,基督教整体上来说也是在科学理性的高歌猛进下且战且退,而且可以说是一节节败退,前面所提的那些努力所产生的影响基本上只局限于信徒和教会范围之内,在公共知识领域的声音微乎其微。

四、信仰合法性的挣扎:神学传统与地方实践

前面提到,政治合法性、社会合法性和文化合法性所处理的是基督教如何在中国的政治、社会、文

⁹⁰ 他们虽然不是严格学术意义上的讨论理性与信仰、科学与宗教等问题,但却是最成功地在普及层面论证基督教信仰(特别是中国人)的合理性的传播者。

⁹¹ 阿尔文·普兰丁格 Alvin Plantinga [Alvin Plantinga], 荆德西 Qing Tansu 等译,《基督教信念的知识地位》(Ji-tu-jiao xinnian de zhi-shi di-wei [Warranted Christian Belief]), (北京 Beijing: 北京大学出版社 Beijing daxue chubanshe [Peking University Press], 2004)。

化格局中获得认可,得以扎根和发展,所要解决的是一个“生存问题”。然而,对于基督徒个体以及基督教作为信仰共同体来说,还必须处理一个对他们来说更根本的问题,即基督徒所说的“生命问题”,也就是他们如何面向上帝的问题。具体来说,就是中国基督徒和基督教如何理解圣经及教会传统。换言之,必须确立或被认可为大公意义上(catholic)的基督徒和基督教的基础之上^⑧,才有进一步讨论中国基督教在中国社会处境中的生存和发展的的问题。反言之,就算所谓的中国基督教在中国社会开展得红红火火,在政治、社会和文化的层面上都得到了妥善的处理,却得不到普世教会的认可,或者说没有获得信仰上的合法性,对于中国基督教本身来说,可以说是白忙乎一场。

从这个角度大概就可以从另一个角度理解为什么对于天主教耶稣会的文化适应策略,当时的其他几个修会如此强烈的反对和担忧^⑨,以至教廷最后出面叫停(尽管这个过程几经周折和反复),即他们担心(或者真的看到了)文化上或许已经适应了,可是信仰也被妥协了,甚至信仰的独特本质被消化掉了。事实上,这种担忧并非完全是杞人忧天,不少历史学家(以及教会历史学家)对唐代景教和元代也里可温的考察就指出,他们对已有之政治力量(对王朝的依附)及文化元素(借用佛道概念)的过度使用,最终却成为其在历史上销声匿迹的重要原因。

另外,从这个角度也就可以理解一些观察者对于中国基督教界近些年动辄“中国特色”的提法的批评,认为那不过是民族主义情绪在教会中的一种反映和呈现。他们质疑道,单单强调所谓“中国的教会”说到底是不是“上帝的教会”(Is the church of China a church of God?)?

(一)“如此基督教”^⑩:传统的多与一

这个质疑有其合理的地方,但其设问本身基于一个需要讨论的前设,即基督教存在一个边界(boundary),或者有人更愿意使用的“核心”(core)一词来表明其相对开放的态度,但无论使用哪个词汇,都暗示了正统(orthodox)的存在。而这就涉及一个更为广泛的议题,即所谓正统,到底是哪个正统?是谁的正统?又是什么意义上的正统?换言之,即这样一个简单却又极难回答的问题,何为基督徒?以及何为基督教?

就如很多人对伊斯兰持有的极端、狂热、暴力等刻板印象一样^⑪,我们想像中的基督教似乎是一个内部同一、边界明确的宗教体系。但稍加考察一下历史和现状,就知道这离事实相去甚远。从现状来看,据称基督教存在数以万计的教派或类别,以至于有人说基督教内部之间的差异或许会大于其与非基督教之间的区别,甚至有人主张用复数的Christianities来取代一直使用的单数指称(Christianity)。而从历史上来看,也确实存在多样的传统,在我们所熟知的大主教、东正教及新教所代表的“西方”教会传统之外,其实一直存在一个被忽视的“东方”(叙利亚)教会传统^⑫,以及“南方”(科普特)教会传统。这些教会传统不仅与西方教会传统一样古老,而且也一直持续至今,并不仅仅是历史上的教会而已。

更细致的考察历史,就会发现早期基督教教父之间,如希腊教父与拉丁教父就有观点上很大的不同。甚至回到圣经文本,也可以发现保罗与彼得、雅各等人的差异。这种历史上的多样性当然在很大程度上与神学理解上的多样性相关(尽管纯粹的神学从来不是唯一的,可能也不是最重要的,教会彼此区别和区隔的原因),或许更让人震惊的是在实践上的多样性,甚至可以说千奇百怪。

但是,真正令人惊讶的是,基督教在如此的多样性的情况下,怎么可能维系了作为一个内在一致

^⑧ 这不是我们通常所用来指代天主教的Catholic,而是采用了其最原初的意义。

^⑨ 目前的观察亦符合看到不同修会的神学立场上的差异,但似乎更多的是从修会之间的竞争关系上做出解释。

^⑩ 此语是对C. S. Lewis著之Mere Christianity一书的中译,余也曾将其译为“返璞归真”。

^⑪ 关于伊斯兰的不同形态和风格,高度推荐格尔兹对摩洛哥和印尼的研究。Clifford Geertz, *Javanese Observed*, (University of Chicago Press, 1971).

^⑫ 这大概是最早与中国有关的基督教传统,我们所说的唐代景教即叙利亚教会传统中的一支。

的宗教在历史上存息和发展。对基督教的这种多与一的关系,奥尔森称之为“马赛克式”的基督教(Mosaic Christianity)⁸⁹,他试图在看似杂乱无章的片段中找出一个整体的拼图,即所谓unity with diversities。

从这个角度再来看前面提到的中国的教会是否上帝的教会这个问题,一方面或许应当留意过分强调中国特色确实有可能不过是民族主义的情绪,但也当看到对这个问题的回答不能单是以所熟知的西方教会传统来作为衡量的标准。事实上历史学家早就指出一些如今被接受为(西方)基督教传统一部分的符号和节气其实与欧洲早期的某种地方文化有关,明显的如圣诞节,特别是圣诞老人、雪橇和驯鹿,乃至圣诞树这样的符号。更重要的是,正如陈佐人所指出的,路德和加尔文等人进行的宗教改革的意义之一就是重新审视当时的教会所持有的一些观点和实践,发现这些观点和实践其实并不像其自己所宣称的那样是绝对真理的一部分,而是相反不过是人们后来在自己的文化处境中以及一些现实利益的考虑下所提出的一种主张,而且这些主张逐渐被固化成为一种行为模式或“传统”。也就是说,一些相对的东西被绝对化了。要知道,行为方式成为习惯,习惯成为传统,传统成为“教义”,“教义”成为“律法”,成为一种似乎牢不可破的“结构”。换言之,被作为唯一规范的西方基督教其实也是普世基督教的一个“地方性”的表达。

因此,讨论中国基督教在信仰传统上的合法性,就有必要思考其中一个需要处理的问题就是如何处理基督教的普世性(universality)与地方性(locality)的问题。一方面,不能简单任意的将某种不合西方教会传统的实践和观念贴上非基督教,甚至反基督教的标签⁹⁰。同时也不能任意地借用那些源自地方文化传统的观念和符号,认为只要是有利于传教,有利于教会建造就可以不加选择的借用,而在事实上以“有没有用”作为标准取代了基督教更为看重的“真与非真”。也就是说,一些可能是绝对化的东西在处境化的话语下被相对化了。

这样一来,很可能的结果就是,在一段时期以内,我们或许不能有一个泾渭分明的基督教的与非基督教的完全清晰的界分,而更可能是一种相对模糊的边缘地带。这显然是一个比较痛苦的状态,因为没有人喜欢这种无法明确分类的情况,而这也是为什么我们用“挣扎”一词来描述中国基督教在这个议题上的思考和实践。

(二) 耶稣家庭的神学及“正统实践”

回到我们主要考察的天水基督教,前面提到了内地会和耶稣家庭两个主要的源流,其中后者对于地方基督教的形成及其特定形态影响更为显著。

历史的来看,1930年代到1940年代末是耶稣家庭进入天水地区传教并广泛发展的阶段。在这一时期,耶稣家庭在天水地区成立“小家”,取得了长足的发展,不仅信徒人数逐渐增长,其神学主张和实践也影响到了其他教会教派。另外,耶稣家庭还以天水为核心扩散到周边地区,如兰州地区⁹¹。耶稣家庭影响下的教会主要在天水各乡镇发展,在一些地方出现和内地会影响下的教会交叉重叠的情况。在一些已经存在的内地会信仰传统的教会内部还因着耶稣家庭偏重灵恩等的信仰特点而出现了“新教”与“老教”之间的冲突,甚至教会分裂,例如三阳川的吴庄教会。

从时代大背景上来说,耶稣家庭与真耶稣教会、小群教会等本土教派的兴起在信仰上都深受19世纪英美基督教大奋兴运动的影响。这个大奋兴运动一方面是对启蒙运动的唯理主义的反动,同时

⁸⁹ 中文译本见奥尔森(Aoensen| Roger E. Olson),《统一与多元的基督教》Tongyi yu duoyuan de jīdūjiào | Mosaic of Christian Belief, (香港 Hong Kong: 基道出版社 Ji dao chubanshe | Logos Publishers Ltd., 2006)。

⁹⁰ 周伟达近期对太平天国的重新考察是一个值得关注的研究。

⁹¹ 据《甘肃省志》Gansu sheng zhi [The history of Gansu Province]:载,1934年,山东泰安耶稣家庭创始人甄希德与聂丙林、张凤云、李明解等到甘肃省庆城县创立南耶稣家庭,后又扩至兰州……据中华人民共和国成立初期统计,甘肃省境内的耶稣家庭以天水为中心下有小家11处,其中只有天水小家为一等家,有信徒61人,其余均为二等家。

也是对自由派神学摧毁基督教信仰根基的回应,因此非常注重基督教信仰中的非理性或反理性部分的作用。在英国布道家约翰·卫斯理(John Wesley)的成圣(sanctification)观念影响下,19世纪广泛流行的圣洁运动(Holiness Movement)、神医运动(Divine Healing Movement)、前千禧年运动,以及20世纪的灵恩运动,都有将基督教“再巫术化”的倾向。按照韦伯的说法,这场运动的方向是去理性化的(de-rationalization)。这些思潮深深地影响了19世纪后期建立的信心差会,并通过信心差会的传教士影响到了中国本土教派的创始人,如小群教会的倪柝声、真耶稣教会的张保罗、以及耶稣家庭的敬奠瀛等。

裴士丹指出,耶稣家庭在宗教上与20世纪初传入中国的五旬节派有关,而且“正是与神召会(The Assembly of God)传教士安临米(L. M. Anglin)团体的接触,既给了敬奠瀛感情热烈的五旬节主义,也给他一个自给自足的平均主义的基督教社团的榜样,这些直接影响了敬奠瀛在1927年建立耶稣家庭。”⁴⁰耶稣家庭等本土教派的这种强烈的“再巫术化”倾向使得它们比西方传统宗派更为农民所欢迎,更容易接受。而这在1950年代以后不再有西方传教士在信仰上的指导之后,更显著的表现出来,其结果就是天水一带的乡村教会相当大程度上都是这样一种类型的基督教。例如,在信仰表达上,他们非常注重祷告。确实,基督教从教导上来说一直会强调祷告,认为在任何时候,基督徒都需要祷告,而且祷告是与上帝沟通的最有效,也是最直接的形式。如果说祷告乃是所有基督徒至少在教导上的共同强调的话,北派教会信徒的祷告则从内容和形式上带有明显的耶稣家庭印记。陶飞亚对山东马庄耶稣家庭的历史研究中提到,耶稣家庭“在祷告时通常令人声哭喊,并带有许多形体动作,如肢体的晃动等行为。注重被圣灵充满,‘说方言’。其创始者敬奠瀛本人就很推崇在祷告的时候痛哭和讲方言。”⁴¹

耶稣家庭的这种灵恩派的祷告方式在如今仍然得到了延续和强调。就我的观察所见,他们在祷告的时候,每许祷告必带着哭腔和(或)流眼泪。无论是教会的长老还是一般的平信徒,皆是如此。在他们看来,一个基督徒是否真正悔改,是否有圣灵的感动,是否会被圣灵充满,关键就是看他在祷告中是否“得着”。而“得着”的具体表现在他们认为就是在祷告中哭泣流泪。显然,在这个形态的基督教会里,所强调的并非“正确的教义”(orthodoxy),而是“正确的礼仪”(orthopraxy)及“正确的感情表达”(orthopathy)。

(二)生活场景与地方基督教的生成

一般来说,天水一带的教会每年有三次“大聚会”:农历春季、秋季聚会和圣诞节聚会。这种类型的大聚会每次有二到五天的时间,其间所有的信徒每天一起用饭,唱诗赞美、祷告讲道。举办圣诞节大聚会固然是可以理解的,而春季和秋季的大聚会则明显可以看到教会在本地信徒生活场景中对农业生活周期的一种调适。陶飞亚提到,“耶稣家庭规定在每年正月初一和六月初一各大聚会一次,……1934年春季更多达1100多人。”⁴²之所以选择这两个日期,其实并不奇怪和复杂,对于农人来说,这正是一年之中的农闲季节。富有意味的是,对于春季的大聚会来说,正好契合了中国传统的春节庆祝的机会,只不过却移植入了基督教的信仰内容,完全取代了传统中国春节中一般会涉及的家祭和墓祭等内容。

还需要看到的是,这种对当地信徒原本生活场景的契合不仅体现在对于聚会时间的选择和确定

⁴⁰ Baye, Daniel H. "Christianity in China, a case study of Indigenous Christianity: The Jesus Family, 1927 - 1952", In *Religion, Journal of ESR*, (Oct. 1988, Vol. 26, No. 1), 3.

⁴¹ 陶飞亚 Tao Feiya,《中国的基督教与托邦:耶稣家庭(1921-1952)》[Zonggiao de jidujiao wataidang; Yesu jiating (1921-1952)] [A Christian Utopia in China: The Jesus Family Movement (1921-1951)], (香港 Hong Kong: 香港中文大学出版社 Xianggang zhongwen daxue chubanshe [The Chinese University Press], 2004), 65-66.

⁴² 同上海,页81-83.

上,还可能在一些神学内容和崇拜方式上有一定的契合性。Murray A. Rubinstein 在研究台湾真耶稣教会等本土教派的发展时,指出它们广为民众接受的其中一个原因,是其教义与礼仪的形式与传统中国的宗教和谐一致 (congruence)。他提到了三点:第一,真耶稣教会等有圣经主义 (Biblicism) 的倾向,凡事都得引经据典,援引圣经的权威。这与传统中国人尊重传统典籍,出入诸子百家,喜欢引述圣贤的说法相仿。第二,他们非常看重撒旦、邪灵与天使等位置,及其对人间的作用。这与中国民间宗教所宣扬的一个神魔世界、神明对人间有广泛而真实的影响相仿。第三,真耶稣教会强调应用圣灵恩赐,特别是在崇拜聚会中说方言、或圣灵附体传达神谕。这与传统民间宗教的神灵附体、童占颇为相似⁴⁸。

应该说,耶稣家庭与真耶稣教会之间有着相当大的共性,尽管从解释上并不一定与 Rubinstein 的观点一样。实际上,我们需要处理的问题乃是,为什么耶稣家庭这样一个强调灵恩、注重“被圣灵充满”和“说方言”的本土教派在天水乡村社会中更容易为信徒所接受? 回答这一问题之前,我们先来考察一个相关问题,为什么理性模式的西方传统基督教难为中国乡村社会所接受?

不少学者在研究 19、20 世纪基督教在华宣教历史时,都强调基督教无法见容于知识分子,在社会上层没有建立深厚的根基,对上流社会和文化没有太大的影响力⁴⁹。这个论断无疑是正确的,但并不准确,因为基督教不仅没能在上层建立深厚的基础,从绝对数字上来看⁵⁰,在任何一个社会阶层的影响力都是非常有限的。事实上,基督教一直主要在沿海的城市中传播,藉着教育、医疗及各种社会服务,吸引城市的贫民和知识分子信教。即使在内地会及其他注重未得之地布道工作的差会建立之后,也未能扭转基督教的传播重东南轻西北的普遍现象。基督教的教堂集中坐落在人口稠密的大城市里,按比例而言,信徒多是城市居民,而非农民⁵¹。尽管当时的差会及中国教会也都注意到这个问题,也做了一些努力,但其策略仍然是照搬城市宣教的方式,收效甚微。这样,基督教仍然不能在乡村社会真正扎根,继续保持在“基督教在乡村”这个阶段,而未转化为契合乡村社会文化的“乡村教会”。

更为重要的是,造成这个基督教集中在城市发展,而信徒也多为知识分子和工人阶层现象的因素,除了传教资源分布(偏重沿海城市而轻内陆农村)与传教策略应用外,基督教的信仰形态与中国农民社会心理格格不入,也是一个重要因素。此即一些学者指出的,农民一般执着于迷信,传统信仰和习俗根深蒂固,同时民智未开,排外心理严重,对作为“洋教”的基督教信仰深有抵触。事实上,更为深层的原因在于,经过启蒙运动唯理主义洗礼之后的西方基督教与中国传统民间宗教在理性化程度存在巨大的差异。按照韦伯提出的评估宗教理性化程度的标准⁵²,经过宗教改革后的基督教的理性化程度显然最高。清教徒拒绝神秘奇事,禁止一切人为的控制手段,甚至连宗教礼仪都非巫术化,尽量压缩圣礼和象征的地位和作用。上帝与人及世界的关系主要是伦理关系,只有伦理上的表现在上帝眼中才有宗教价值。相反,中国的民间信仰却压倒性地是非巫术化了的,相信人可藉着某些宗教性的手段,驾驭超自然力量,具有显著的萨满性质。因此,极度理性化的西方基督教要想在长期为民间信仰

⁴⁸ Rubinstein, Murray. "Holy Spirit Taiwan: Pentecostal and Charismatic Christianity in the Republic of China", in D. H. Bayes, Ed. *Christianity in China: From 18th Century to the Present*. (Stanford Univ. Press, 1996), 360-362.

⁴⁹ 孙蕾玲 Sun Shuangling, "中国民间基督教 Zhongguo minjian jidujiao" [Chinese Folk Christianity], 高师宇 Gao Shiyu、何光沪 He Guanghu 主编,《基督教文化与现代性 Jidujiao wenhua yu xiandaixing》[Christian Culture and Modernization], (北京 Beijing: 中国社会科学出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe | China Social Sciences Press | 1996)。

⁵⁰ 从马礼逊 1807 年到广东拜起,至 1949 年,100 多年的宣教努力只赢得 70 多万信徒,占全国人口不到 0.3%,比例极低。

⁵¹ 据《中华归主》Zhonghua gui zhu | *Occupation in China* [(中国, 832 页)记载,1920 年时,中国 5 万居民以上的城市有 176 个,人口总数为 2500 多万,占全国人口的 6%。而基督教有 66% 的传教士,34% 的华人受薪传道人,以及 24% 的领事暨信徒分布在城市。

⁵² 韦伯的标准有二:宗教与巫术之间的界限是否分明;宗教对上帝与世界之间的关系做了何种描述,两者的关系是否稳定,是否集中在伦理层面。

占据的中国农村扎根是极为困难的^{④9}。

在这个文化场景下,复原主义立场的耶稣家庭信仰就很容易和舒适地找到了其切入点。他们认为2000年的西方教会历史,已经偏离了耶稣基督为教会所设定的正确道路,附加了许多人为的、文化的因素在其中,从而隐没了基督教的真正精神。梁家麟提到,复原主义者认为基督教最完备的教导和组织模式已由耶稣及使徒充分说明和示范了,清楚地记载在新约圣经中。2000年教会史中一切教义、礼仪和神学的建构,不仅是多余和不必要的,更是错误的,将基督教带入歧途的。因此他们主张恢复初期教会的所有名称和做法,将基督教还原为最基本的形态,废弃所有教义定案、宗派组织和神学传统^{⑤0}。因此,敬慕派不仅像马丁·路德和加尔文等宗教改革者一样主张要“回到圣经去”,并且要“回到使徒去”,也就是说,教会的信仰、礼仪、典章制度,都得严格按照新约圣经的直接教训和间接榜样来重新规划,当然使徒行传是教会生活最重要的蓝本和典范。同时,他强调采取字面主义(literalism)和灵意解经(spiritual interpretation)^{⑤1}的方式来直探圣经原文,摒弃所有的工具书及前人的研究成果,徒手直接地单单阅读圣经。圣经说什么,就照着执行,这种简单易行,不需要复杂的思辨和学术论证的信仰和实践显然比西方理性化的信仰模式符合农民的口味。在这种复原主义理念的影响下,耶稣家庭极为强调信徒生命的改变,生活和行为上的见证,要求信徒“要一切为了主”,要像初期教会时代信徒彼此相爱,教会应当能“见证神的荣耀”。信徒生活中的改变和教会中的彼此关怀也在客观上成为吸引其他人归信的因素。

另一个能契合本地基督徒原本生活场景的就是与末世主义相结合的灵恩主义教导。宋军的研究提到,中国基督教普遍接受前千禧年主义的末世论在很大程度上与中国传统中的末世情结和关怀有关,至少在表现上有不少的先例,比如弥勒信仰、无生老母等等。末世主义的另一个特点就是认定人类即将面临历史的终局,这是一个最好和最坏的时代,圣灵和邪灵的活动同样频繁,并且一切事物都在过渡的流动状态中,没有任何建制(包括教会与神学在内)值得保留^{⑤2}。而这可以很方便地借用来反对既定的政治/社会/权力结构。马丁在其关于灵恩运动的经典研究中指出,灵恩运动之所以得到全球范围内的流行,其中一个很重要的方面就在于:尽管他们在挑战精英的独裁,但却没有以明显的政治形式来表达^{⑤3}。斯托尔的研究更进一步提出,灵恩主义为反对男性统治提供了重要的支持^{⑤4}。这个观察也适用于天水一带的乡村教会,在这里妇女信徒占绝大多数,而且大多倾向于灵恩。在这些教会的所有类型的聚会中,每次同声祷告时使用“方言”最多的总是妇女,似乎是在用一种不明显的方式对男性信徒占据讲台和话语权提出平和的挑战。另外,我们也注意到妇女普遍希望能找到与人分享自己的内心情感的机会。灵恩主义聚会中的情感投入和宣泄要比保守福音派教会要更自由和通畅,这自然受到了许多信徒,特别是女信徒的欢迎和认同。

简言之,耶稣家庭这样的本土教派的特定神学传统和信仰实践,在与天水这样的内陆乡村社会的

^{④9} 一个有趣的现象是,1949年前的天主教在中国农村传教更为成功,成功地在一些地区建立了“天主教村”。其原因或许与天主教比基督教更重视礼仪和象征,“巫术”成分更多,且更倾向于集体主义和传统主义,而不是新教的个人主义有关。

^{⑤0} 梁家麟 Liang Jialin,《改革开放以来的农村教会》*Maige kaifang yilai de nongcun jiaohui* [The Rural Churches of Mainland China Since 1978],(香港 Hong Kong: 天道神学院 Jiantian shenxueyuan [Alliance Bible Seminary], 1998), 148.

^{⑤1} 这与寓意解经(allegorical interpretation)不完全一样,前者在解释上根本不考虑经文的上下文(context),及其具体的历史社会背景。

^{⑤2} 宋军 Songjun,《基督教与中国民间信仰》*Jiexuejiao yu zhongguo minjian xinyang* [Christianity and Chinese Folk Religion], 未刊书稿。

^{⑤3} Lund, Steven J. *Postcolonial Spirituality: a Passion for the Kingdom*. (Sheffield Univ. Press, 1994.) 18.

^{⑤4} Martin, D. *Tyranny of Eden: The Explosion of Protestantism in Latin America*. (Oxford: Blackwell, 1990).

^{⑤5} Stoll, D. *In Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. (Berkeley: Univ. of Calif. Press, 1990)

日常生活场景中得到了落实和富有创意的发展。或许对于这些教会能在多大程度上符合西方教会传统的正统教义还有待商榷,但更为关键的是,它在这个佛道儒诸种传统已然十分丰富的社会中,成功地吸引了相当一批的信徒,让他们建立起明确的基督徒的身份认同,并在日常生活中用一方而延续自己所理解的神学传统,另一方面灵活地调整与地方文化传统及非基督徒之间的关系。从这个意义上来说,地方基督教的形成乃是一个行动者的主动构建过程,也是外在结构对教会和信徒个体的形塑过程,这个结构既包括社会政治结构,也包括教会传统所形成的类似于结构性框架。借用伯格和卢克曼的话说就是:“社会是人类创造的;社会是一种客观现实;人是社会的产物。”⁶⁰

五、结论与讨论

在对这个地处中国西北内陆的教会的考察中,我们可以看到一个地方性教会在寻求生存合法性和信仰合法性的互动过程中的生成。这里的主要关注是,作为一种地方基督教的形态,它在其处理被当地社会所接受以及被信仰传统所接纳的张力的过程中,乃是如何丰富了普世的基督教,至少在信仰表达形式上的丰富。

需要指出的是,我们这里分辨出来的所谓合法性的四个维度,不过是为了便于我们的讨论而提出的分析框架,对于基督教,特别是具体的基督徒和教会自身来说并没有如此明确的意识。另外,这也完全没有暗示在这四个维度中存在一个时间或重要性程度上的序列。事实上,当我们观察基督教在大水这个具体地方的生成过程时,可以意识到这几个维度同时在进行,甚至一些观念和行本身就可能同时是超过一个维度的意义。例如,我们提到自立运动中本土信徒逐步得到认可和教会的话语权,这一方面当然可以作为社会合法性取得的一个表达,同时也能够从政治合法性的角度予以说明,而一几本土信徒增加在教会中的参与和带领职责,必定会带来一些文化上的转借、挪移和创造,从而也可以转化为一个文化合法性的议题。不能忽略的一点是,基督徒或基督教会做事,可以说任何事,都需要有一个神学上的解释或理由,即新教徒常说的“是否符合圣经”,传教士在地方教会的逐渐淡出本身是在圣经中找到支持的,因此这也不可避免的也是一个神学或信仰合法性的议题。总结起来,我们试图用合法性这个关键词来重新理解中国基督教的历史过程,以及评估其当下的实际处境,以便换一个视角来加深对中国的性质,以及基督教的性质的理解。

就后者而言,如果说神学或信仰合法性是在处理基督教的神圣超越性这个(人-神)纵向维度的话,那么政治、社会、文化合法性问题其实可以被视为在处理其社会关联性这个横向的维度⁶¹。这纵横两个方面的维度之间本身是存在一定的张力的,但更又是其维持其活力所必要的创造性机遇。如果只看到基督教的神圣超越性这个维度,就很容易落入到仅仅是对经典、对教义的关注,从而只是从被传讲的基督教这个层次来看基督教。而对于基督教自身来说,也就只是蜕变为一个与社会隔绝的隐修团体,成为古代爱色尼人在今天的翻版⁶²,失去与世界的关联,也就谈不上对世界言说和影响的能力,事实上,这样的基督教是没有办法生存下去的。反过来,如果没有信仰合法性,对于基督教来说问题同样是致命的,因为那样一来,所谓基督徒徒同“徒”这一个字而已,所谓基督教所剩下的只是“教”而已,而把它之所以区别于其他人或其他人群的独特性丢失掉了。

这么说来,很容易就掉入一个常见的境地,即似乎这是一个非此即彼的困境,或所谓的张力。但

⁶⁰ Berger, Peter L. & Luckman, Thomas, *The Social Construction of Reality*, (New York: Penguin Books, 1966), 61.

⁶¹ 按王东成教授的说法,此即“分别为圣”与“道成肉身”。

⁶² 指耶稣时代的犹太人中的一个群体,他们主张隐修以脱离外部世界的侵扰,维系自己的神圣信仰。

是,正如一位朋友的提醒,事实上,所谓的张力有时候并不是真的实存的张力,而只是解释的张力^⑤。而另一位朋友则进一步提出,这两者其实是互相印证或成全的关系,而非所感受到的那种紧张关系,甚至可以说,如果基督教和基督徒恰当地实践出其完整的“福音”和健全的信仰,那么在信仰合法性取得的同时就已在实际上落实了政治、社会和文化上的合法性^⑥。

^⑤ 来自与浙江大学章海宁教授等人的交谈,很受启发,于此致谢。

^⑥ 来自与杨大斌兄的交谈。

English title:

Legitimacy and the Becoming of Local Christianity

HUANG Jianbo

Ph. D. Minzu University of China

Associate Professor, Institute of Anthropology, Renmin University of China 100872, Beijing, China

Email: huang2005@ruc.edu.cn

Abstract: Abstract: Based on the field study of a church in Northwestern China, this article depicts how a local Christianity form comes into being with a struggle between existential legitimacy and religious legitimacy. In the process of dealing with the tension between acceptance by the locals and religious traditions, the local church somehow enriched the forms and expressions of global Christianity. Besides the case itself, the article also tries to propose a theoretical framework for a better understanding of Christianity in Chinese society.

Key words: local Christianity, legitimacy, religious expression

