

基督教信仰的进路和模式：“文化基督徒”现象研究

项秉光

摘要：自改革开放以来，中国的宗教政策开始趋于宽松，允许在文革中严厉禁止的各种宗教信仰，在一定程度上恢复其宗教活动。这一政策甚至引起了我国宗教研究的快速繁荣，尤其是其中的基督教研究。一些研究基督教的学者，被称为“文化基督徒”，并形成了一个独特的现象，在教界和学界都引起了巨大的争论。这些学者以独特的，不同于西方传统的信仰模式进入基督教研究，甚至是基督教信仰。在中国这一独特的文化处境，以及无神论这一独特的信仰背景之下，表现出自身独特的特征和走向。

关键词：文化基督徒 信仰传统 信仰进路 个体认信

一、前言

1949 年之后，中国的宗教信仰和宗教研究进入了一个特殊时期。在这个时期，尤其在文革，所有的宗教研究都停顿了，宗教信仰全面被打压，甚至官方宣布，宗教在中国已经成为历史。其中尤其是带有浓厚西方色彩基督教，更是被打压的重点对象。1950 年、1951 年，两年之间，外国在华的传教士和教牧人士全部离开中国。随后中国展开反帝爱国运动，对中国本国的基督教神职人员和学者进行清理。他们必须控诉外国传教士的侵略行为，彻底反思自己内心的思想，才得以在运动中过关，否则如倪柝声一些倾向于外国传教士、不愿意与执政党合作的教会人士，在运动中就被逮捕入狱，受到镇压。

这些镇压不断在知识分子中，也在农村全面的展开。教堂被收归国有，变成学堂，文革时停止办学后，又被当做仓库或者用来饲养生产队的动物。所有类型的宗教，在反帝反封建运动中，都受到了巨大的冲击，似乎宗教已经全面的消亡了。

在改革开放之后，执政党开始重新思考宗教政策，这种政策以著名的 1982 年 19 号文件为标志，表明政府从以意识形态为主的执政思维右转为经济发展的政策之后，开

始放宽属于意识形态领域的宗教政策，并允许人们在一定程度上保持宗教信仰。这种政策很快起到果效，尤其在学术界，更是立竿见影。但从基督教研究方面统计的出版物数量来看，1949 年到 1978 年，三十年间，只有 8 篇文章和两本书公开出版，而从 80 年代后期到 90 年代中，就有 2000 篇文章，200 多本书出版。¹

这种研究热度催生出许多跨领域的基督教研究者，而这些学者中的许多人，对基督教产生了同情，或者甚至皈依了基督教。这些人被刘小枫先生称为“文化基督徒”，在世纪之交成为了海内外基督教教界和学界的热点。这些人作为知识分子，又自认为是基督徒，他们出于自己内心的阅读、思考和认信，同情和倾向于基督教。与普通基督徒不同的是，他们不参加教会活动，不在乎宗教仪式。他们在自己的思考之中，并不依据教会的使徒传统，而是更多的从他们本身的专业出发，尤其是将哲学思考和原有的本土宗教文化带入其基督教研究，形成新的神学观念。²

二、研究状况

自刘小枫先生重提“文化基督徒”这一概念之后，就有很多的人开始研究他们，尤其是作为汉语神学重镇的香港。香港基督教界和神学界从教会的立场，对大陆这些非教会性的“文化基督徒”，提出了一些自己的看法。1995 年，香港的罗秉祥先生在《时代论坛》上发文，将大陆的“文化基督徒”比做《圣经》中的亚波罗，并提出香港神学界需要去帮助和甚至纠正他们。³这种带有教会偏见的言论，很快触发了内地和香港文化学者以及神学工作者的激烈辩论，各方你来我往，不断的在香港《时代论坛》周报上发表文章，表达看法，最后这些文章被集结，由香港汉语基督教文化研究所在 1997 年出版。陈慎庆先生在其文章《内地与香港神学理念的差异——对‘文化基督徒’辩论的分析》一文中，详细的描述和列举了辩论的过程和各方的主要观点。

可以肯定的说，这两种关于基督教信仰的进路，都可以在基督教思想史上找到依据。教会性的基督教信仰自称继承使徒传统，并一直以正统自居。而个体性的基督教信仰也代不乏人，比如克尔凯郭尔，并且对教会性的信仰，有激烈的批评。本文的目的是考察何光沪先生的《Some Causes and Features of the ‘Christianity Upsurge’ among the Chinese Intellectuals》和陈村富先生的《‘文化基督徒’现象的综览和

¹ 何光沪著：《月映万川——宗教、社会与人生》，中国社会科学出版社，2007 年，页 102。

² 陈村富著：《‘文化基督徒’现象的综览和反思》，载李秋零编《现代性、传统变迁与汉语神学》上，华东师范大学出版社，2010 年，页 187。

³ 陈慎庆著：《内地和香港神学理念的差异》，载李秋零编《现代性、传统变迁与汉语神学》上，华东师范大学出版社，2010 年，页 214。

反思》两篇文章，从外在社会和内在心灵两个角度，把握文化基督徒的形成原因、历史过程和社会组成。

三、文献分析

1、研究特点

本文所举的两篇文章，出自国内在这一领域的顶尖学者之手，他们分别各自的角度，分析了这一现象的形成原因。何光沪先生更多的是以思想的角度，分析了文化基督徒形成的原因，尤其是在中国社会的大背景之下，这一群体中的个体的历史心路历程、思想背景和信仰特征。除了历史思想原因这一纵向的分析之外，在《Some Causes and Features of the ‘Christianity Upsurge’ among the Chinese Intellectuals》一文中，何光沪先生还进行了同时代的不同类型基督教信仰者的横向比较，比较了居住于城市的文化基督徒和居住在农村的农民基督徒的差别。在这些比较之后，何光沪先生从历史和现实社会状况原因进行分析，得出了文化基督徒的信仰特征。

陈村富先生在其文章中，以综述性的研究方法，分析了文化基督徒人员构成的来源和组成，以及他们的历史状况、学科背景和研究成果，以全景素描的方式，描述了文化基督徒的整体构成和历史框架。在《‘文化基督徒’现象的综览和反思》一文中，陈村富先生将研究基督教的学者（陈先生称之为 SMSC）和文化基督徒（陈先生称之为 CC）进行了区分，意识到了两者的差异，并且提出了对两者的关系的看法。

两篇文章各有自己的侧重点，陈村富先生侧重于以详实完备的资料和社会科学的方法，准确细致的综览了这一宗教现象的全貌，这一综览涉及到历史——文化背景、群体构成及特点、历史地位。陈村富先生的文章是了解和把握这一现象的很全面的必读文章，也是进一步研究的基本基础文献。何光沪先生的文章，则更注重社会和个体思想的比较分析。事实上，何先生一直以来都被视为这一群体的代表人物之一，属于圈之中的人分析圈子中的事，本质上是一种自我分析和剖析。这样的身份使何光沪先生对于这一群体的思想把握，更加的敏锐和深刻，对于其形成的历史和社会原因感同身受，对于其特点更是有准确的认知。因此，在研究这一现象时，何光沪先生的文章是了解和把握这一群体中的人物的心路历程的重要参考。

2、研究成果

2.1 文化基督徒现象综览

陈村富先生在其文章中综览了文化基督徒现象的产生和发展,认为从其产生来说,这一现象的产生跟另外一个群体的出现息息相关。这一群体就是 20 世纪 80 年代,即执政党宗教政策放宽之后,在大陆文化界中产生的研究基督教的学者。这些研究人员一般来自其他学科,尤其是哲学学科,特别是来自大学合并之后的北大哲学系,还有一些原来的教会大学的学生,另外还有文革后研究所和大学的学生,最后还有海外的留学生。他们分为老中青三代,尤其是他所称为青年一代学者,很多人现今都成了各个人文领域的学术领头人。中国的宗教研究有两个高峰期,分别是 1987 年到 1988 年和 1992 年之后,这两个时间段跟中国的政治社会大环境紧密相关。青年一代的学者,就是在这个两个时期进入宗教研究,并且很快的成为宗教研究各个领域的主要力量。除了从出身和年龄两种区分之外,研究基督教的学者在研究特点上,还可以分为南北两派。南北两方都依据于自身的资源,北派重交流重思想研究,南派重地域研究。

这些基督教的研究者,在 80 年代之后,做出了许多的成绩。这些成绩首先是翻译和介绍国外基督教的经典著作和现代的研究成果,使得中国的基督教研究能够赶上世界的主流研究水平。这方面的工作成绩是最多的,也是最明显无论是对于大陆教会的神学思考,还是对大学及研究所的学术研究,都有很大的帮助。其次是中国基督教,尤其是传教士在中国的传教士,基督教在中国的传播史,并且在本土基督教历史研究的基础上,探讨汉语神学和思想研究的可能性。

陈村富先生认为这些基督教研究学者,是形成文化基督徒的基础,文化基督徒是研究基督教学者中的核心力量,这些学者在研究基督教的过程中,对基督教产生了同情甚至皈依。虽然并不是所有的基督教研究的学者都是文化基督徒,但是不能否认,越来越多的研究基督教的学者,成为了文化基督徒,或者是潜在的文化基督徒。这些特殊的基督教研究者,他们的信仰身份有时并不被海外或者港台的基督教界接受,而且与本土的基督教教会更像是处在两个世界,没有交集。但是他们这种独特的身份和认信方式,也说明的基督教信仰皈依的路径的丰富。

是什么促使这些基督教研究学者以基督教为自己的研究对象?他们是如何在自己的研究中走进基督教的?这些问题在以社会科学研究方法为主,以综览为目的的陈先生的文章中并没有涉及。而何光沪先生在其文章 *Some Causes and Features of the 'Christianity Upsurge' among the Chinese Intellectuals* 中,就尝试思考这些思想问题。

2.2 文化基督徒现象的思想分析

何光沪先生在其文章中，思考了 1949 年之后中国的社会历史状况对中国人精神世界的影响。中国这些知识分子被何先生分为两代人，老一代人在他们成长的岁月里，接受了无神论的共产主义和毛泽东思想的教育，还经历了各种政治运动。他们对基督教有极其深的负面印象，这与中国在近代史中的遭遇有关，也于他们所接受的教育有关。然而，当历史和社会的状况并非如主义所宣讲的那样发展的时候，其中的某些人感受到这种差异。当社会走到奔溃的边缘之时，原来的极权控制体系开始松动，首先开始从对人的心灵的严控中慢慢撤退。人们接触到更多的外面的世界，对基督教的评价也开始从负面批判到客观描述到同情理解。而年轻的一代没有经历过那么多的悲剧和灾难的岁月，他们经历了社会转型，并且感受到了这种转型期的震荡，他们的核心问题是社会的应该转到哪里去。社会的种种状况，国家的前途，还有个人的精神迷茫，是这一代知识分子的集体所需要面对的问题，而基督教作为一种精神力量，虽然缓慢但是适时的出现在他们面前。这种精神与原来他们所熟知的完全不同并因此给他们带来了新奇，并且吸引他们。

何光沪先生在书中比较了这种文化基督徒和农村基督教徒的差异。农村的基督教徒在知识分子看来，缺乏文化知识，眼界狭隘。还因为生活贫困和物资缺乏，因为医疗条件的匮乏，农村基督教往往在回应这些现实需求时，也变得狭隘和世俗。知识分子对基督教的追求，更多的关注是在精神的层面，他们思考一些更为深刻更为巨大的问题，包括自我的救赎，国家的命运，这使得他们所理解的基督教，他们所皈依的基督教，与农村的中国基督教完全不同。而且农村的基督徒更关注教会具体仪式的力量，通过这种仪式感和仪式所带来的力量感，能够使他们更好的感受信仰。同时，农村的基督教会，往往同时构成一张人际关系网，成为一种最基本的社会底层组织。在其中的交往和互助中，农村的基督徒感受到信仰的真实力量。这些模式全是知识分子基督徒所无法理解的，他们对于仪式毫不关心，他们在研究的时候，也往往是独立完成的。这使得他们无法接近信仰群里的生活，也没有对外在仪式所建立的神圣感有什么感触。何况他们在精神的世界里独自完成对基督教的理解，与农村基督教更多依靠人际关系网，在朋友亲戚之间传播信仰的方式完全不同，使得他们一开始就没有群体意识。因此文化基督徒没有教会观念，这也是海外基督教界批判的地方。

但文化基督徒的特征和优势体现在他们所具有的文化知识和社会位置，首先，他们更关心社会的精神状况，关心学术发展的趋势，这使得他们在社会之中有一定的发言权，有更强的影响力，能够把握社会进而影响社会。这也从文化基督徒的被如此关注，以致引起激烈争论中就可以看出来。其次，他们有这更为开阔的眼界，更为丰富

的想法，以及更理性的思考方式。他们的更强的文化让他们可以在基督教信仰中，研究和理解的更为深入，更容易与思想史中的基督教接轨，在宗教神学、教会历史和护教学等多种领域，都能够有超过他人的领悟。最后，他们在阅读、翻译、写作和思考中把握基督教，也同样在这样的层面来欣赏甚至皈依基督教。对他们来说，基督教是一种精神力量，是深刻的学问知识。他们的个体皈依之路，也使得他们保持在传统教会之外，无法融入有着种种规范和纪律要求的教会群体生活。

何光沪先生还认为，这些文化基督徒在某种程度上有这强烈的反传统特征，他们视基督教为国家和民族的拯救。他们将西方世界的成功，归之于基督教信仰，认为只有基督教信仰最终能够改变国家和社会。他们认为一个国家只有政治变革是不够的，还要求有人的精神的变革。他们继承了五四以来的对传统文化的激进倾向，认为西方民主是世界的最先进的政治模式，而西方民主的根源就是基督精神。这样，他们将个人的基督教信仰，与国家和社会的命运前途联系在一起。

四、基督教信仰的进路和模式分析

文化基督徒所引起的广泛关注和争论，在某种程度上是对基督教信仰的基本模式的不同观点造成的。罗秉祥先生将文化基督徒比作“亚波罗”，亚波罗的故事记载在《圣经》新约中，虽然他知识丰富，但是还是需要人将“上帝的道给他讲解更加详细”¹。这样的称呼，本身就预设了文化基督徒在某种程度上的不足。这种不足，用梁家麟先生的观点来说，就是文化基督徒在从事神学研究时，没有遵循正统神学界的各种研究系统、方法和路向。其次，在研究神学家时，只是关注思想本身，却不理会神学家背后的信仰群体和神学传统。²所谓的背后的信仰群体和神学传统，就是指教会和教会的传统认信。从这个意义上说，神学界的批评确实正确，文化基督徒确实如上面两篇文章所说，缺乏教会性。

然而大陆不像香港那样，基督教教会保持着稳定的传承，大陆的基督教几乎是浴火重生，很难对城市里的人们产生影响。香港神学界的批评，毋宁说严重的脱离了历史和现实的处境。而且究竟基督教的信仰，是否应该有一个统一的进路和模式也同样引人怀疑。梁家麟先生在同一篇文章中质疑说：“一个人从不上教会，不接纳传统基督教信仰的任何观念与行为…（可否）便自称为‘基督徒’呢？”³从梁先生对基督徒

¹ 《圣经·使徒行传》18章26节。

² 陈慎庆著：《内地和香港神学理念的差异》，载李秋零编《现代性、传统变迁与汉语神学》上，华东师范大学出版社，2010年，页218-219。

³ 陈慎庆著：《内地和香港神学理念的差异》，载李秋零编《现代性、传统变迁与汉语神学》上，华东师范

三字刻意所使用的引号就可以看出，他的答案是否定的。他认为一个人的信仰，要从传统中继承下来，需要一种规范和正统的传承。

大陆的基督教学者显然不能接受这样的观点，深受五四激进思潮影响的大陆知识分子，尤其重视自由主义的基本精神，他们更重视的是克尔凯郭尔式的“个体”认信，更在乎的所谓与基督的直接相遇，这种理念更靠近马丁路德改教时的基本精神。马丁路德和克尔凯郭尔都是对教会的激烈的批评者，虽然中国的知识分子基督徒无需也没有庞大的建制教会可以批评，但是他们也继承了这种精神，正如博凡先生所言：“基督徒的身份只能在孤独个体与上帝直接面对的持续关系中确立，而不能在任何外在的组织形式中一劳永逸地确立。”¹

可以说，他们的争论就是两种信仰模式的争论，这两种信仰模式的争论在新教改革之后，就一直存在于基督教内部。个体认信有更强的信仰经历，而教会模式有着更稳定的信仰传承，除了一些特殊时期，一般并不是必然对立。因此，它们的关系，取决于具体的实际，而非纯粹的理论问题。考虑到中国的现实，海外教会和神学界对文化基督徒现象的批评，就显得不合情理。对一个教会传统几乎已经不存在的地方，如何能够谈论是否需要在教会传统中认信？海外教会和神学界抱着一种救世主的心态，希望大陆的文化基督徒能够接入海外的信仰传统中去。但很遗憾的是，他们没有意识到，海外的传统并非大陆的传统，一个不在其中经历、感受、生存和领悟的信仰传承，不过同样也是一种有关信仰的知识而已，与文化基督徒从书本学习到的并无太大区别。数十年天翻地覆世所罕见的历史经历，使大陆知识分子的内在精神远远不同于大陆之外的世界。对这些大陆的基督徒而言，所谓两千年教会传统，即生硬又与己无关。他们更可能接近的，倒是另外一个相近的传统世界。

五、文化基督徒现象后续

相比于中国广大的农村地区的基督徒，中国的知识分子对基督信仰的靠近和皈依的方式路线和特征，都截然不同，以致最后产生的宗教形态也差异巨大。中国农村的基督教的传统要比城市深厚，虽然几十年的无宗教化政策在很多程度上压制了宗教的声音需求，但这种被压制的宗教需求，就如被压制的弹簧，在压力减弱和消失之后，就会产生巨大的反弹，导致巨大的宗教人数的增长。这种现象在原有基督教传统的农村地区尤其显著，在整个80年代十年间，中国基督徒的人数大概增长了1000万左右，

大学出版社，2010年，页225。

¹ 同上，页225-226。

但是主要增长点在农村。¹但这种农村的基督教基本特征，是文化知识的缺乏。农民的文化知识的缺乏，使得农村的基督徒更多的是依据传统文化的资源来建立基督教教会，以传统儒释道的文化模式来思考基督教信仰。在这样的现实状况之下，基督教在民间的发展，慢慢的体现出许多民间宗教的特征。²

文化基督徒群体在经历了各自的精神激荡之后，在各自的人生历程中，在复杂的社会思想的冲击下，发生了不同的改变。有的转向自由主义，有的甚至转向新左派，还有的感受到个体信仰的弱点，开始渴望融入某种传统中。这种可以融入的传统，就是在中国农村一直不绝如缕基督教传承。农村基督教和文化基督徒的距离，因为不断加速的城市化运动和快速发展的交流技术而被不断拉近，彼此的交流日益增多。另外这种距离的拉近，使得两者原有的差异，意外的成了一种互补的优势。这种互补，不但对双方自身都有益处，并且还增进了感情，进一步拉近了彼此的距离。这种逐渐融合的发展趋势，使得文化基督徒的独特身份逐渐没有那么突出。用文化知识和某种信仰模式作为标准，来区分基督徒的身份特征，只是历史中的一个特殊现象。这种现象会逐渐淡化，并且不再能够引起巨大的争论。

¹ 梁家麟著：《改革开放以来的中国农村教会》，建道神学院，1999年，页112。

² 同上，页428。