基督教中国化之已然与未然：宗派与神学思想建设

张证豪、周复初

（台湾政治大学宗教所博士生、台湾中央大学荣誉教授）

摘要：中国社科院卓新平所长提出了“基督教中国化”的概念，“中国化”是较本土化、本色化、和处境化等概念更强调适应当前中国的文化、社会和政治处境。新中国建立后，中国基督教实践了三自，但吴耀宗曾言，“所谓自传，不只是‘什么人去传’的问题，而更是‘传什么’的问题。”中国基督教在“后宗派时期”仍有宗派问题，实因原宗派的神学思想仍主导了‘传什么’的内容。因此，基督教中国化的首要问题乃是神学思想建设。中国曾有不少学者如赵紫宸、谢扶雅、丁光训等戮力于神学思想建设。然而尚未形成完整神学思想体系，也未在教会实践中落实。而本文也梳理本土神学家如贾玉铭、王明道、倪柝声等的神学思想和教会实践。前人之“中国化”神学思想建设与已验的“非宗派”教会实践是今日基督教“中国化”可参考的。

关键词：中国化、宗派、神学思想、教会论、教会实践

一、基督教中国化的概念与缘起

(一)、基督教中国化的概念

中国社会科学院宗教研究所所长卓新平在 2012 年 3 月的“基督教‘中国化’研究”座谈会中，倡议“基督教中国化”这用语。针对基督教在今日中国的意义、历史、存在状况、工作方向、困难与期望等方面进行详细的论述。在此之后，这个议题被广泛讨论于近年来与基督教相关的学术研讨会中。[1①] 卓新平认为，相对于本土化、本色

[①] 卓新平：《基督教“中国化”探讨》，《中国民族报．宗教周刊》，北京：中国民族报社，2012 年 4 月 17 日，第 6 版。

化、和处境化等概念，‘基督教中国化’（Sinicization of Christianity）更强调的是基督教如何适应当前中国的文化与社会处境。[②] 张志刚亦强调，本土化、本色化、和处境化等概念乃是用于分析基督教如何适应传入地的文化背景或社会处境；至于基督教中国化，则是进一步探讨基督教如何积极的融入中国社会。[③] 换句话说，基督教中国化的概念要凸显的是“中国”的意义，并且更注意当代中国社会及其体制的因素。在近年来的学术研讨会中，对基督教中国化的讨论更甚于本土化、本色化、和处境化等用语。[④]

尽管基督教中国化强调的是基督教融入中国社会，然而卓氏并未将这个构想及其实践局限于中国境内。在全球化的浪潮中，中国作为政治与经济的强国，有能力也有责任参与全球事务。因此，中国的基督教不能孤立于国际之外。然而，中国基督教在全球化的环境中，若不加思索的全盘接受西方各种神学思想，将会产生出不必要的社会问题。[①]

(二)、基督教中国化的缘起

从历史的宏观角度来说，‘基督教中国化’并不是一个现在才开始发生的现象。自公元七世纪景教传入中国时，基督教中国化即已开始。然而，截至目前为止，基督教虽然前后在中国断断续续的发展了将近 1400 年之久，但是基督教中国化的程度却远不及佛教。主要原因之一是基督教在中国的传播时而中断，直至清朝西方传教士再次来到中国宣教，基督教才延续迄今。另一个重要的原因就是基督教于十九世纪再次入华时，正值中国与西方国家在政治与军事上冲突的颠峰时期。然而，同样作为外来宗教的佛教，曾经历过三武之祸的浩劫，其发展也非一路顺遂。但是佛教的中国化不仅是既成的事实，更成为了中国传统文化的一部分。为何基督教中国化的程度远远赶不上佛教？其中所存在的障碍为何？这乃是一个值得关注和研究的问题。[②]

[②] 卓新平：《基督教中国化的三要素》，《中国民族报．宗教周刊》，北京：中国民族报社，2015 年 3 月 17 日，第 7 版。

[③] 张志刚：《“基督教中国化”三思》，张志刚、唐晓峰主编：《基督教中国化研究》第 1 辑，北京：宗教文化出版社，2013 年 6 月，第 18 页。

[④] “基督教中国化的发展有五个典型的历史阶段： 1. 唐朝时的景教； 2. 元朝时的也里可温教；3.明末清初时的耶稣会；4.从鸦片战争后至新中国建立后；5.改革开放后迄今。符合今天政界和学界所构想的「基督教中国化」内涵和标准的，只能从第四个阶段算起。”卓新平：《基督教“中国化”探讨〉，《中国民族报．宗教周刊》，北京：中国民族报社，2012 年 4 月 17 日，第 6 版。

[①] 卓新平：《余论》，《基督教与中国文化处境》，北京：宗教文化出版社，2013 年 7 月，第 227 页。

[②] 唐晓峰：《基督教由谁来中国化？》，《中国民族报》，北京：中国民族报社，2014 年 9 月 9 日，第 6 版。

近年来，基督教中国化的议题被提出的主要原因，乃是中国基督教的信徒人数与发展规模越来越大。[③] 此一发展态势将对中国社会与文化的影响，可藉由回顾基督教传播的历史作为借镜。基督教从欧洲开始直至传播于全球各地，其中一直存在着‘全球化’和‘在地化’间的张力。基督教达到‘全球化’，乃是立基于一个一个的在地化而逐渐建构完成的。‘在地化’乃是涉及基督教与在地社会文化的互动过程，其中无论是共识或分歧、征服或融入、和谐或冲突的历史经验，都在各地存留迄今。[④]过去基督教在全球各地的发展，无论是圣经翻译、神学诠释、教会实践、管理方式，乃至社会实践或政教关系，都难以避免将西方的操作模式、文化或政治型态等因素带到各地。因此，在中国基督教蓬勃发展的今天，不得不考虑到这些因素所带来的影响，并且必须注意这些影响从神学思想开始，具体化于基督教的社会实践上，将对中国的社会与文化产生何种冲击。

二、中国教会自立的已然与未然

中国教会的自立与“三自”有关，‘三自’的概念是近代基督教宣教运动的一个重要政策，其概念源起于 1850 年代英国圣公会传教会的维恩（Herry Venn，1796－1873），他认为基督教在各地有自我发展的趋势。传教士有朝一日一定会退出他们所在宣教的区域，如同他们曾经退出欧洲一样。但在这个退出的过渡阶段中，乃是透过“三自”的概念来落实，即本土教会的自治、自养和自传。结果将产生“一个由本土牧师领导，有本土教区的本土教会。”[①]

中国自立教会陆续出现于19世纪末期，如1881年席胜魔建立的“福音堂”和1906年俞国桢牧师发起的“中国耶稣教自立会”。1900 年的义和团事件，造成许多西教士以及中国信徒殉道。这一事件使西教士意识到中国教会自立的迫切性，也激发中国信徒推动教会的自立。[②] 1922-1927 年的非基运动，则进一步迫使教会要面对基督教本土化的问题。当时有许多教会发起了“中国本土教会自立”运动，同时也有许多本土教会陆续成立，后来发展较具规模者包括中华基督教会、耶稣家庭、真耶稣教会与地方教会（基督徒聚会处）等。虽然非基运动对中国基督教的发展貌似是一个重大挫折，但实则却加速推动了中国基督教的本土化发展。[③] 在新中国建立以后，西方传教士全面撤出中国。至此，中国基督教完全达到了自立的状态。

虽然中国基督教在新中国建立后进入了教会自立的状态，然而此前的一个重要现

[③] 张志刚：《基督教中国化”三思》，第 21-26 页。

[④] 卓新平：《探索基督教“中国化”之路》，《中国民族报》，北京：中国民族报社，2015 年 12 月 28 日，第 6 版。

[①] 菲利普・詹金斯：《下一个基督王国：基督宗教全球化的来临》，台北：立绪文化，2006 年 10 月，第 56 页。

[②] 赖德烈：《基督教在华传教史》，香港：道风书社，2009 年 12 月，第 513-514 页。

[③] Allen Swanson, *Taiwan: Mainline Vs Independent Church Growth*, South Pasadena, California: William Carey Library, 1970, pp.52-64, 283-284.

象仍然需要注意，那就是在此之前的数十年间，中国教会何以无法达到完全自立？其主要的原因为何？关于此一问题，可以藉由二次基督教面临重大转折的情况加以分析。首先，1920 年代当中国基督教面临非基运动的指摘时，基督教学者或教会领袖并没有提出一套有力、完整、合乎圣经也适于中国的“教会论”，藉以建立并组织真正的自立教会。当时教会提出的主要响应是神学本色化与教会本土化，前者着重于基督教与中国文化融会贯通的必要性与途径，后者着重于教会的治理，强调的是完全由华人管理教会的组织与发展。[④]

在新中国建立以后，中国基督教在实践的层面上确实达到了自立的目标，但是进一步深入探讨后，可以发现同样的问题尚未解决。中国基督教的神学思想建设，特别是关于教会论的建构仍然付之阙如。教会的自立与西方传教士的撤出，固然使中国基督教彻底脱离了‘洋教’的范围，但是教会论的神学思想仍然未被建构起来。因此，这二次中国基督教的转折历程，充分说明中国基督教在神学思想建设上的缺乏。神学思想建设的不完全是基督教中国化的一项关键问题，其中教会论的建构又是神学思想建设中相当重要的一环。因为教会的组织与使命所涉及的不仅是教会自立的问题，同时也影响了教会在的社会实践。是故在推行基督教中国化时，无法忽略教会论的神学思想建设。

三、中国基督教“去西方宗派”的已然与未然

（一）宗派问题的发展历程

西方传教士到中国宣教，不仅传播了基督教神学，同时也带来了西方基督教的宗派。随着基督教在中国的传播，教派林立与其矛盾，对宣教事业与世人观感都产生了负面的影响。在 20 世纪初期的教会合一运动中，虽然有一些小宗派合并成为大宗派而减少了派别数，但是宗派问题并没有得到彻底的解决。

此外，在教会自立运动过程中，又形成了许多新教派。有一些自立教会从西方宗派中分离出来，如中国耶稣教自立会等。另有一些由中国基督徒自己创立的本土教派，如耶稣家庭、真耶稣教会等。中国本土教派与西方教派的教会组织更是互不往来。结果，与以往西方教派尚能相互合作的情况相比较，中国基督教的教派分立实际上更严重。教派问题从未获得解决，此种现象一直存续到了 1949 年新中国的成立。[①]

在新中国建立以后，中国基督教进入了一个新的历史时期。尤其是在 1958 年中国的基督教实行“联合礼拜”后，中国基督教界就声称中国教会已经进入了“后宗派时

[④] 林荣洪：《风潮中奋起的中国教会》，香港：中神，1980 年，第 105-122 页。

[①] 李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，林金水、郭荣刚主编：《基督教中国化研究初探》，台北：以琳书房，2014 年 12 月，第 87-106 页。

期”（The Post-Denominational Era）。从组织的外在形式来看，中国基督教没有宗派的问题。然而，如若认为宗派问题已经被彻底解决，则与实际的情况不符。宗派组织不再存在，并不意味宗派之间的隔阂、神学思想的分歧已经消失，只是这类问题没有被凸显出来而已。

在改革开放以后，全国各地基督教陆续复堂礼拜，宗派间的问题开始浮上台面。改革开放初期，宗派的矛盾主要发生于教堂的所有权和使用权等问题上。这证明了宗派的问题从未被彻底解决。除此之外，由于历史上差会对布道区域有所划分，是故不同西方背景的宗派都各自拥有所属的“教区”。例如福建省的闽南与闽西属于中华基督教会，闽东属于圣公会，莆田一带则是属于卫理公会，而闽北是中华基督教会与卫理公会各自拥有一部分。即使有其他的宗派进入，但该地域仍属于原有宗派的“势力范围”。在此地域之内，拥有该地区作为其势力范围的宗派与新进入的宗派从不互相往来。他们各有自己的教堂，形成独立的小教派团体，依其自身的教义、礼仪从事宗教活动。[②]

近年来中国基督教会出现了若干新趋势，这些趋势都将衍生相关的宗派问题。首先，教会组织与存在形式有多元化发展的现象。一般而言，学界大体上将教会区分为“三自教会”、“非三自教会”与“准三自教会”。其中三自教会即全国基督教两会系统的教会，非三自教会是未经政府相关部门登记的教会，而准三自教会则是名义上服从三自教会，但实际上并未接受三自教会的指导。其次，三自教会内部的属地化管理的政策，使其出现宗派化、分权化与地方化趋势，部分权力开始流向基层教会，尤其是教堂规模较大者。此外，由于经济发展和人口大规模的迁徙，信徒也随之大量移动。这些变动都增加了教会内外部间因为宗派意识而有的张力。[③]

（二）宗派问题未能消解的根本原因

关于中国基督教的宗派问题，陈泽民认为，“由于以往西方传教士工作的重点是放在扩张上，没有考虑建立一个作为‘基督的身体’的教会”。段琪也有类似的看法，“中国教会神学历来最薄弱的是教会学”。教会建构其实与教义宣传一样，都需要建构一套神学思想。近十几年来中国基督教的神学思想建设仍然围绕于基督教处境化的议题，仅偶尔涉及教会合一问题，更遑论教会体制、组织运作与社会实践。如若基督教福音与教义的传播需要神学思想的充实，同样的，教会的体制架构也需要神学思想的建构。面对当前的现实以及顾虑到将来教会发展的必须，以圣经为根据建构健全的教会论才能彻底消解宗派问题。[①]

[②] 李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，第 87-106 页。

[③] 徐以骅：《如何理解今日中国之基督教》，《天风》，上海：基督教全国两会，2014 年 9 月，第 14-17 页。

[①] 段琦：《中国基督教神学的构建》，《世界宗教研究》(北京)，1999 年第 3 期。

四、中国基督教之圣经翻译与神学诠释的的已然与未然

（一）圣经汉译的已然与未然

翻译工作是外来宗教本地化的基础性工作，其重要性是不言而喻的。从 19 世纪 20 年代马礼逊和马希曼两个中文《圣经》译本的出现，乃至于现今通用的《和合本》，《圣经》译本的翻译多由西方传教士包办。迟至 20 世纪 50 年代，才出现由华人圣经学者自译的《圣经》汉语译本。[②]直到20世纪末，华人圣经学者自译的译本至少已有《吕振中译本》、天主教《思高译本》、《当代圣经》、《现代中文译本》、《圣经新译本》、《新约圣经恢复本》。到了 21 世纪，新的汉译版本更如雨后春笋般出现，如《凸桑简明圣经》（2001）、《圣经新世界译本》（汉语版 2001）、《圣经标准本》（2005）、《圣经和合本修订版》（2006-2008）、《新约全书·新汉语译本》（2010）、《当代译本》（2010）、《冯象译本》(2010 新约)、《中文英皇钦定本》（2011）、《中文标准译本》（2011）、《圣经和合本根据拜占庭多数文本更新版》（2013 新约）。

值得探讨的是，中国教会对“三自”的诉求与实践，以及众多华人自译的译本出版，似乎丝毫无损《和合本》被视为最具权威之中文译本的地位。[③]甚至，任何对于 1919 年出版的《和合本》的修改，或新的圣经译本的面世，往往被广大的华人基督徒视为对“唯独圣经”的挑战。这种根深柢固的错误观念甚至反过来影响《和合本修订版》的修订与发行，对圣经公会造成了莫大的困扰。2010 年 7 月，《翼报》曾经登过一篇名为《关于<圣经新约和合本修订版>的几点浅见》的文章，该文就对这种情况做出了如下的表述：

> 和合本圣经国人使用近百年以来，塑造了一批信仰极端保守派的信徒，他们认为和合本圣经逐句逐字皆出于圣灵启示，一个字都不可改，视修订与重译为对圣经之亵渎，为大不敬。当年好友许牧世受美国圣经公会委托重译现代中文译本，便被视为洪水猛兽，甚至将许打成“异端”与“不信派”。这些人当然也不会接受和合本圣经之任何修订。认为即使和合本圣经译笔有误，具属灵深意，不宜轻言改动。这种说法当然是“太超过”了，我并不赞同。[④]

[②] 唐晓峰：《基督教由谁来中国化？》，第 6 版。

[③] 庄柔玉：《基督教圣经中文译本权威现象研究》，香港：国际圣经协会，2000 年 9 月，第 513-514 页。

[④] 殷颖：《关于《圣经新约和合本修订版》的几点浅见》，《翼报》，2010 年 7 月，http://www.ebaomonthly.com/ebao/readebao.php?a=20100704，2016 年 3 月 20 日。

中国基督教两会出版《汉希英逐字五对照新约圣经》[⑤]和《新约圣经并排版》。[⑥]《新约圣经并排版》的序言就指出，“一般来讲，经文所包含的意思未必能在转译到别的文字的过程中完全表达出来；因此，不同的译本有互补不足的功效。”《汉希英逐字五对照新约圣经》的序言论及正确的圣经观说，“不仅知道这个版本这样译，还要知道那个版本又那样译。”

这说明中国基督教界的圣经翻译仍处于发展阶段，基督教中国化宜更强调由本土学者或基督教精英直接透过原文与圣经对话。

（二）神学诠释与西方文化、政治型态的渗透

神学诠释是一个比圣经翻译更为棘手的问题，吴耀宗曾提出一个问题，“所谓自传，不只是‘什么人去传’的问题，而更是‘传什么’的问题。中国的基督教是从西方传来的；中国的宣教人才，大半是受过西方神学的训练的；中国的基督教读物，大半是西方著述的译本。若要真的‘自传’，中国的信徒就必须自己去发掘耶稣的福音的宝藏，摆脱西方神学的羁绊，清算逃避现实的思想，创造中国信徒自己的神学系统；这样，我们才能把耶稣的福音的真精神，表现在新中国的环境里。”[①]

然而，从数量来说，西方基督教在两千年历史中对《圣经》诠释的著作可说是不计其数，中国基督教在这一方面的发展不如西方神学充分。圣经中的教义在不同时代的社会文化下，透过诠释至终使其教义形成了符合当时社会所惯用的表达方式。同样的，在中国基督教的传播，圣经中的教义需要以中国社会文化所惯用的方式加以表现，以形成符合中国人思维习惯的教义表达。例如，梁发的《劝世良言》使用许多中国传统文化观念阐释基督教的教义，即为一种尝试将教义本土化的诠释。这标示出基督教神学本色化的历程起始于基督教在中国的奠基时期，并且神学本色化的起点就是宣教的内容。[②]

除此之外，基督教在西方漫长的历史中所遭遇的挑战与问题，也都发展出不同的神学思想作为响应。但是中国基督教在上个世纪 20 年代以前，教会本色化除了在宣教内容或赞美诗等方面有一些作为外，在其它方面都没有什么具体表现。直到非基运动

[⑤] 周行义、王建德、祈绍奚、周忠义编着：《汉希英逐字五对照新约圣经》，上海：中国基督教两会，2007 年。

[⑥] 《新约圣经并排版》，上海：中国基督教两会出版，2012 年版。该书包括希腊文新约圣经、新标点和合本、现代中文译本修订版、吕振中译本、思高译本、英语新标准修订版 6 种不同的圣经译本。

[①] 段琦：《基督教中国化的先驱者》，中国宗教网：2014 年 10 月 9 日，http://www.chinareligion.cn/renwu/2014-10-09/1712.html，2016 年 3 月 8 日。

[②] 李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，第 87-106 页。

时，才开始有了一些神学思想上的发展。[③] 近代以来，虽然已经有许多华人基督教学者对《圣经》教义的诠释，但是以整体发展来看，对《圣经》教义的诠释仍然是不足的，面对各种问题所响应的神学思想也未能自成体系。

（三）神学思想对政教关系影响

由于中国基督教在圣经翻译与神学诠释上的不足，故在神学思想的发展上势必借鉴西方的神学思想。但是引进西方的神学思想时，就不能不注意西方神学思想中的特殊历史因素。在宗教改革运动以后，围绕着西方的神学发展历史中，除了与神论、基督论相关的神学思想外，关于教会论围绕在政教关系上所发展的神学思想，可以说是西方因为政教合一的历史背景所发展的产物。在引用西方的神学诠释时，就不得不留意存在于神学诠释中的文化与政治型态。

政教关系的基本概念是“政”与“教”之间的关系，“政”可专指政府或指涉范围较广泛的政治活动；而“教”可专指教会组织或指涉范围较广泛的宗教信仰。政教关系有四个向度：1.政府（state/government）与宗教（religion）、2.政府与教会（church）、3.政治（politics）与宗教，以及 4.政治与教会。[①]教会的神学思想，首先会影响的是政治与教会的关系。因为教会所建构的教义及价值观念，必然衍生出对政治的不同理解，不同的教会则因其教义而产生不同的政治取向。紧接着，教会在建构神学思想之后，伴随而来的是其社会实践的倾向。这是教会与政治的关系的具体化发展，这会具体影响到政府与教会的关系。

在论到政教关系的神学思想中，除了马丁路德之外，影响力最大者属加尔文（John Calvin，1509～1564）。加尔文思想的影响对象除了作为改革宗传统（Reformed tradition）的长老教会之外，还包括公理宗（Congregationalists）与浸信会（Baptists）。对于政教关系的理解可见其《基督教要义》的第四卷第二十章，他提出‘二个国度’的概念。这二个国度是‘属灵国度’与‘属世国度’，这二者是平行并存的，二者必须互相联系。当然，世上的政权不可能都是好的，当面对不义的政权时，《基督教要义》提出二个层次的处置方式：以信徒个人来说，需要尽可能的忍耐不义的政权；但是以团体来说，作为监督政权的机构（如议会）就必须不畏惧地提出批判。[②] 这个看法后来引起了相当的非议，也无可避免了影响了后来的教会对政教关系发展的倾向，在相当程度上将政教关系导引到了相互冲突的对立面。当政府或社会有重大问题发生时，采取加尔文传统的教会极易发展出反抗政府的神学以及行动。

[③] 罗冠宗：《从历史和现实看神学思想建设的必要性》，《会讯》第 1 期，上海：基督教全国两会，2002 年 1 月，第 4-9 页。

[①] 理论组：《政教分离：误解与厘清》，基督徒香港守望社，《过渡期的香港：政治、经济、社会》，香港：广角镜出版社，1988 年，第 96 页。

[②] 加尔文：《基督教要义》，香港：基文，1977 年，第 4.20.1 页。

③

（四）西方神学思想和政教关系的历史是否需要在欧洲以外重演？

一般而言，政教关系有三种主要的类型：“政教合一”、“政教分离”、“政主教从”。前二者在西方历史上有着刻骨铭心的经验，所以在神学上也发展出许多相对应的主张。然而中国的政教关系，在历史上从未发生教权凌驾在政权上的现象，甚至也没有政权与教权并行的状况，是故有许多学者将中国政教关系认定为“政主教从”的类型。由于中国政教关系在历史脉络的发展上，本来就与西方截然不同。④所以有一个相当值得省思的问题：西方神学思想和政教关系的历史是否需要在欧洲以外重演？如果答案是否定的，那么接下来要问另一个问题：中国基督教的教会论是什么？教会实践又为何？

五、中国基督教之教会论发展与教会实践的具体情况

（一）知识界几位精英份子的主要神学思想

1920 年代之后，许多知识分子参与中国基督教的本色神学运动，学界和基督教界已经有很多的评论，例如段琦和李少明都提及：吴雷川、赵紫宸、刘廷芳、谢扶雅、诚静怡、王治心、徐宝谦、范子美、张亦镜、丁光训等人。① 本文因篇幅所限，仅讨论赵紫宸、谢扶雅、和丁光训的神学思想作为代表。

1. 赵紫宸

赵紫宸（1888-1979）是中国基督教本色化神学的代表人物，相关的著作相当多，较具代表性者为后期的《基督教进解》和《神学四讲》。然而，李少明认为：“《基

③ 郭承天：《基督宗教与民主—台湾与南韩之比较》，彭慧鸾主编：《地瓜与泡菜—亚太双龙台韩经验比较》，亚太文化基金会，2008 年 12 月，第 243-244 页。

④ 张志刚：《当代中国宗教关系研究刍议—基于国内外研讨现状的理论与政策探讨》，《北京大学学报(哲学社会科学版)》，第 48 卷第 2 期，2011 年，第 33-41 页。

① 段琦：《中国基督教神学的构建》，《世界宗教研究》1999 年第 3 期，北京：世界宗教研究所，第 52-66 页。李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，第 87-106 页。

督教进解》只是他在 1943 年 9 月‘一挥而就’的，至于《神学四讲》更是‘几天急促成书’，仅仅是‘在神学上的试作’。并且，这两本书也都不能算是本色神学方面的著作。”[②] 赵氏认为中国基督教的成功在于神学的建立与杰出神学家的产生，而这二者都有赖于神学思想的重新构建。这种新构建的神学思想，乃是以基督教能适应于中国人为目标。为此，他表示“教会在许多方面缺乏中国领袖，而需要最急切的却有两种人：一是本色的牧师，一是本色的著作家。”[③]

赵氏毕生致力于建构本色化的神学思想，使基督教能与中国文化相结合并与中国社会相适应。[④] 他认为中国基督教的神学不是机械地植根于中国本土，乃是与中国的表达方式及境况相结合，自然的发展出新的形态。虽然赵氏对基督教神学的本色化功不可没，但是他在进行基督教与中国文化融合过程中，“由于中国的因素过于强大”，所以被中国的思想束缚过多，以致于他神学思想中的圣经基础十分薄弱。[⑤] 因此，他的神学思想被评论为未能自成一派。[⑥]

2. 谢扶雅

谢扶雅（1892-1991）的生平著作与译述也相当多，晚年以《基督教历代名著集成》之翻译较为著名。谢氏中年的翻译生涯，翻译了许多基督教神学与哲学著作。[⑦] 晚年谢氏对于中西文化融合及其途径有了更深入的体认，试图建立“中和神学”。中和神学是一种强调“不偏不倚、执两用中”的构想，包括了“以行体信”、 “中和的逆证”等观点。这种本色化的神学观点与中国固有的“中庸之道”相同，也是一种用中国文化对基督教信仰诠释的方式。然而，这个神学思想也不足以形成一个神学体系。[①]

[②] 李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，第 90 页。

[③] 李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，第 87-106 页。

[④] 肖安平，《以发展的观点来解读赵紫宸的本色神学》，《金陵神学志》2002 年第 1 期，2002 年，第 41、44 页。“正如他在《神学四讲》表示：’我们讲基督教的思想，讲神学，并不是在真空里讲生活。我们有我们的背景，有我们的环境我们住在中国，有中国的文化背景，有中国的社会环境作讲解，一方面要与文化背景发生接触，与这社会发生联系；另一方面要说明基督教自身的性质。”

[⑤] 古爱华(Dr. Winfried Gluer)着：《赵紫宸的神学思想》邓带明译，上海：中国基督教协会，1996 年，第 96、196、284 页。

[⑥] 肖安平：《以发展的观点来解读赵紫宸的本色神学》，第 47 页。

[⑦] 包括《基督教早期文献选集》、《东方教父选集》、《中世纪基督教思想家文选》、《圣多默的神学》、《安立甘宗思想家文选》、《不列颠宗教改革思潮》、《康德的道德哲学》、《近代理想主义》、《祁克果人生哲学》、《士来马赫：宗教与敬虔》、《虔诚生活----许革勒文集》等多部译作。

[①] 唐晓峰：《谢扶雅的宗教思想》，北京：宗教文化出版社，2007 年 10 月，第 147-160 页。

3. 丁光训

丁光训（1915-2012）曾长期担任教职，虽曾被中华圣公会祝圣为浙江教区主教，但是圣公会的组织其实在中国已不存在许久。丁氏大力提倡“中国基督教神学思想建设”，他建构神学思想的方式乃是淡化基督教的传统教义。例如，丁氏在八十年代为了促进社会的稳定团结，提出了“上帝是爱”、“宇宙的基督”（The Cosmic Christ）的观念。他极力强调上帝的爱，认为上帝借着基督的爱充满了整个宇宙，全世界的人类都可以体验到基督的爱。这种爱是可及于信徒与非信徒，使得救与非得救者之间的鸿沟得以跨越。如此一来，就没有“因信称义”的问题，消弭了信徒与非信徒、得救与非得救者间的区别。[②] “宇宙的基督”所表达的是基督不是只对个人救赎，更是包括上帝所创造的宇宙。基督的拯救乃是伸展到整个上帝所创造的世界，基督是以爱为其本质将拯救普及到全宇宙。[③] 丁氏的物质救赎和爱世界的神学思想，内容上有自由神学的倾向，方法上淡化了基督教传统教义的论述，以致引发了不小的争端。[④]

对于教会的合一，丁光训的看法十分乐观，“在中国，最初是把西方国家的许多宗派都搬了进来。但是，中国基督教的宗派历史毕竟是短的，宗派主义毕竟是西方的东西，中国信徒的宗派主义情绪并不高。这样，进入今天这‘宗派主义之后’的时期并不过于困难，尤其因为整个环境不利于许多大体相同的团体的分立。”[⑤]

4. 对知识界精英份子之神学思想的评析

1920 年代以降的中国基督教本色化运动，在教会自立上取得了一定程度的成功；在建立本色化神学方面，也取得了一些进展。但是有一件事实必须留意，就是他们的神学思想大都不是直接以圣经为依据重新诠释。换句话说，知识界的精英份子固然提出了一些神学思想，但是这些神学思想是否能作为本土化神学尚有疑虑。

在知识界精英份子的神学思想中，关于教会的建构与解决宗派问题的神学思想也是付之阙如。这种状况形成的原因在于，绝大部分的基督教学者或知识分子只是旁观者而不是实践者。虽然他们都是信徒，也有一些在教会中担任重要职务，但是他们主要的身分都是教育工作者，而不是实际从事教牧的神职人员。所以他们更像是旁观者，从旁大声疾呼中国基督教要实现神学本土化，这也是他们的神学思想中缺少圣经为依据的主要原因。因为他们大概也认为创立本土神学的工作，必须由教会人士、教牧人员

[②] 段琦：《中国基督教神学的构建》，第 52-66 页。

[③] 丁光训：《宇宙的基督》，《金陵神学志》第 14、15 期，1991 年，第 2-4 页。

[④] 邢福增：《当代中国政教关系探讨—兼论对基督教发展影响》，《新世纪宗教研究》第 2 卷第 2 期，新北市：世界宗教博物馆发展基金会，2003 年 12 月，第 109-174 页。

[⑤] 段琦：《中国基督教神学的构建》，第 52-66 页。

去完成的。[6] 职是之故，这些神学讨论只停留于基督教的精英人物，对广大信徒群众的影响不大。[7]

卓氏在其《基督教中国化的三要素》中，总结了以往几次基督教内部研讨会的意见与讨论，也指出神学思想建设的主体其实应该是基督教本身。基督教的神学思想和教牧实践，才是基督教中国化的具体实行者。目前中国基督教神学的讨论大多停留于学者之间，实际上无法对教会或信徒产生具体的影响力。因此我们必须留意，过去在基督教中有哪些神学家或教会跨越了文化的隔阂，使其信仰得以在中国广传。藉用他们在中国文化背景下得以生存的实际经验，以发展当前神学思想建设的内涵。[1]

（二）本土神学家所提倡的神学思想

赖恩融将杨绍唐、倪柝声、王明道列为“*中国教会三巨人*”；[2] 宋刚则比较了贾玉铭、王明道与倪柝声的基要与本色神学思想。[3] 本文因篇幅所限，仅讨论贾玉铭、倪柝声、王明道的神学思想作为代表。

1. 贾玉铭

贾玉铭（1880-1964）作为上个世纪中国著名的基督教人士，他是牧师、神学家、解经家和神学教育家，著作的数量相当可观。他在中年以前为牧师，中年以后投身于神学教育。贾氏最著名的神学思想就是“基督人”，被称之为“灵命神学”。他的教会观，也是突出表现在“灵化”方面。贾氏主张于世界化的教会中建立灵化的教会，这种灵化的教会，是重生得救信徒在基督内的生机体，也就是“基督的身体”。灵化的教会是“无形的教会”，与“有形的教会”相对。后者是由看得见的人所组成，前者则是一个属灵的团体。“基督的身体”并不受限于宗派或任何外在因素，有基督生命者即为基督的真教会。[4]

贾氏对当时众多宗派的存在不持反对态度。他说：“教会虽分立，在主内仍属一体，不得以信条、会例、教政等，微有不同，即彼此歧视。应当于主内，彼此尊重，

---

[6] 李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，第 87-106 页。

[7] 段琦：《中国基督教神学的构建》，第 52-66 页。

[1] 唐晓峰：《基督教由谁来中国化？》，第 6 版。

[2] 赖恩融：《中国教会三巨人》，台北：橄榄，1992 年，第 1-2 页。

[3] 宋刚：《基要与本色之间：贾玉铭、王明道与倪柝声思想比较刍议》，林四皓、周复初编着：《*不死就不生*》，台北：圣经资源中心，2012 年，第 336-359 页。

[4] 贾玉铭：《神道学》，南京：灵光报社，1925 年，第 790-791 页。

彼此相爱，互相连络，表显一体相属的精神。我们得救不是靠信条，不是靠会规，更不是靠教政，乃是靠主的宝血。凡靠主蒙恩得救的信徒，皆有生命中的联合。”从这一点看，贾氏借着以有形与无形区分教会，提出了一个兼顾宗派现实与合一理想的教会观。[⑨]

2. 王明道

王明道（1900-1991）是近代中国最著名的神学家之一。他亲眼目睹西方教会许多问题，对西教士所建立的差会与教会感到非常失望。因此他在 1927 年建立了基督徒会堂，作为全新的中国自立教会的典范。王氏的神学有二个主要的特色：第一，他的神学不是系统性的；第二，他的神学重在实践性。王氏的神学被称为“重生神学”，连带他的教会观也与此相关。王氏从三个神学论点讲教会的本质：

第一，生命之道：教会是一个重生的群体，由一群有重生生命之人所聚集而成。为此，王氏接纳会友的原则为“宁缺勿滥”，不是真正有生命的基督徒并不予以加入教会。

第二，分别之道：教会乃是属神的子民，故须与世界分别。换句话说，他的“属灵—属世”的二分法是十分鲜明的。

第三，榜样之道：教会作为属神的子民不只与世界有分别，也与教内一些败坏的信徒有别。王氏认为他的教会要作为一个模范的教会，这是他推动教会事工一直以来所采取的态度。所以王氏本身的实践，无法推动教会的合一。

王氏对于教会的使命与实践，与一般基督教的论述截然不同。一般基督教的论述是教会不仅要救单个的人，也要救整个社会，如果福音只注重个人悔改重生以进入天国，这是一种自私、狭窄的道理。王氏认为此种论述并非圣经中所谓的福音，教会的使命并非去改革社会，他也断定改革社会是不可能成功的。教会唯一的责任是传福音，并且这就是对人群社会最大的贡献。因此，王氏认为传道救人在次序上较社会服务优先，教会主要从事的工作乃是传道，社会服务则是次要的工作。[①]

在教会的自治上，王氏严格主张政教分离，完全认定宗教和政治毫无关系。[②] 他实行教会完全自立，各教会不应与其他教会合作。他们也不依靠西方的传教士传道，其发展是从自传开始，因聚会人数增多才筹备教会并自理会务。王氏反对神学本色化，认为中国传统文化被罪恶捆绑，不赞成神学与西方文化或中国文化融合。教会只能圣

[⑨] 郭伟联：《反对合一？贾玉铭、基要主义与合一运动的纠结》，香港：天道书楼，2002 年，第 85-91 页。

[①] 林荣洪、温伟耀：《基督教与中国文化的相遇》，香港：香港中文大学崇基学院，2001 年 2 月，第 35-40 页。

[②] 林荣洪：《王明道与中国教会》，香港：中国神学研究院，1982 年，76-79 页。

经化，不能歪曲圣经迎合华人文化。[③]

3. 倪柝声

倪柝声（1903-1972）的神学思想及其创立的地方教会，对中国基督教至今仍有相当的影响。倪氏是迄今为止，少数具有世界性影响力的华人基督徒。[④] 从 20 年代开始到 1949 年不到三十年的时间内，全中国共建立了超过 700 处的地方召会，约有 70,000 位信徒。地方教会是当时中国发展最快的基督教会，约占全中国 70 余万的基督徒的十分之一。[⑤] 倪氏所走出之中国教会本土化的路线，与其教会论关系密切。

若以二句话表达倪氏的教会论，乃是“一个基督宇宙的身体”与“众地方教会”。倪氏认为所谓的教会有两方面，第一面是指独一无二的教会，第二面指是一地一地的教会。前者是无形的，后者是有形的。前者的教会是普遍的教会，是没有组织的、生命的，是一种生机上的联合；后者之一地一地的教会，是有形体的，有形式上的组织、长老、执事。今天教会所发生的难题，都不在于前者，乃在于一地一地的教会。[⑥] 宗派问题乃是肇因于组织上的不同，以及个人的看法、想法、拣选、喜好与道理等不同。这些不同都是外在的，而非内在的。从内在来说，教会乃是所有的信徒与基督合为一所构成的，由于基督只有一位，教会也必然是一的。因此，教会是不能分，也是不可分的。

教会作为“基督的身体”乃是“团体的基督”，倪氏提到：“在新约里，关于基督有两面的说法：一是拿撒勒的耶稣基督，这是个人的基督；二是基督加上教会，这是团体的基督。这就是哥林多前书十二章十二节所说的：‘肢体虽多，仍是一个身子；基督也是这样。’在基督之外的一切，都不是教会。在基督徒的里面只有一样东西是教会的一部分，就是基督；教会就是团体的基督，在教会中只有基督。”[①] 所以，基督的身体就是基督的彰显，是基督生命在地上的延续，这是无法分割的。

倪氏认为教会之所以有两方面，乃是因为地方不同的缘故。在各地建立的地方召会，乃是以地方作为区分。他根据新约圣经中启示录第二、三章的七个教会，论到圣经中的教会都是以地方作为区分方法。她们乃是七个不同的地方，所以就有七个不同

[③] 邢福增、梁家麟：《五十年代三自运动的研究》，香港：建道神学院，基督教与中国文化研究中心，1996 年，第 93 页。

[④] 美国主流基督教杂志《今日基督教》（Christianity Today）于 2009 年将倪柝声评为二十世纪百位最具影响力的基督徒之一。同年 7 月 30 日美国国会众议院表彰倪柝声对全球基督教的贡献。

[⑤] 许宏度：《从新约的观点看倪柝声的圣灵观》，许宏度主编：《属灵实际的追寻—从圣经、历史、神学看倪柝声的思想》，台北：中华福音神学院，2003 年，第 49 页。

[⑥] 倪柝声：《倪柝声文集第二辑第十册工作的再思》，台北：台湾福音书房，2004 年 11 月，第 100 页。

[①] 倪柝声：《倪柝声文集第二辑第十四册基督的奥秘》，台北：台湾福音书房，2004 年 11 月，第 64-65 页。

的教会。[2] 至于如何认定地方，实际上如何操作，倪氏在其《工作的再思》一书中有巨细靡遗的说明。至于各个地方教会之间的关系，则要回到“一个基督宇宙的身体”。各地教会乃是一个独立的存在，彼此间互不管辖，亦无从将其联合，使其成为一个团体。然而，所有的地方召会在基督里是合一的。圣经中的教会，实无高低之分，亦无所谓的“向母会或总会负责”，意即没有一个教会拥有比其他的众教会更高超的组织和权柄[3]。教会的合一不是显于组职或行政，而是显在生机的彰显与实际的行动上。

4. 对本土神学家与教会所提倡的教会论与实践情况之评析

整体而言，比较前述几位神学家的神学思想与教会实践，贾氏的教会论是兼顾宗派现实与合一理想的，并未解决宗派问题；王氏的‘基督徒会堂’虽然延续到了今天，但是只存在于北京一地；而倪氏带领的地方教会运动所实践出来的模式应该是最成功的，不仅实践了真正的自治、自养和自传，更将地方召会带到全中国与全世界。[4]倪氏的教会本土化发展的成功因素，首要就是他所建构的教会论。王氏的教会论及其实践模式，对于教会论的理论建构仅有抽象上的说明，至于实际上人群如何组成教会的组织结构则没有着墨。王氏的具体实践上也只存在于一个会堂，不足以作为一种可供复制的范式。

六、基督教中国化之未然的症结点

（一）突破神学思想建构不足的窘境—建构教会论与非宗派的神学思想

中国基督教在神学层面与实践层面的中国化，都难以深入教会内部、信徒与神职人员。这种困境所反映的是神学思想的贫乏，以及神学研讨与教会实践的脱节。中国

---

[2] 倪柝声：《倪柝声文集第二辑第十册工作的再思》，第 101 页。“神是用不同的地方将那独一无二的教会，分成许多的教会。按地方来立教会是圣经惟一的方法，也是圣经惟一许可的理由。”。“在以弗所的教会、在士每拿的教会、在别迦摩的教会、在推雅推喇的教会、在撒狄的教会、在非拉铁非的教会、在老底嘉的教会，她们就是以地方的缘故，（因为信徒们所在的地方不同的缘故，）分成七个教会了。这些教会，都是以地方来分的。”

[3] 倪柝声：《倪柝声文集第二辑第十册工作的再思》，第 120 页。“圣经中绝对没有给我们看见，有任何一个地方的教会，比其他的教会有更高超的权柄。有人以为耶路撒冷是母会，其实没有这件事。每一个地方的教会，都是就地为政的，都是直接向基督负责的，并不向任何机关或其他教会负责。一个地方里面的教会，是基督教在地上最高的组织和机关，在地上没有比她更低的，也没有比她更高的。”

[4] 林荣洪：《属灵神学—倪柝声思想的研究》，香港：宣道出版社，2003 年，第 300 页。

学界一般认为，中国基督教在今后的若干年内，在占总人口的比例上不会再有大幅增加的可能。然而中国基督教目前在信徒人数众多的现实下，却有“质量提升”的需要。[①] 质量提升需要有神学思想作后盾，否则教会的宗派矛盾、参与政治与社会运动等问题将层出不穷。在中国的现实处境里，无法鲁莽的复制西方的神学思想。那么可供借鉴的神学思想为何？倪氏及其地方教会的神学理念与发展经验，应能为中国基督教的神学思想建设提供具体的指引。

（二）深入评析倪柝声的教会论与地方教会的实践情况

倪氏出版了大量的神学著作，形成了自成体系的神学思想。[②] 他的神学著作又被译为多国文字，在国际上继续产生影响力。至于他所建立的地方教会，脱离了宗派，且被视为最成功的基督教本土化实践之一。[③] 目前地方教会也已经成为遍及于全球，信徒分布于一百多个国家。然而，历来对倪氏的讨论，多集中于《属灵人》这类主题。至于倪氏所建构的教会论与地方教会实践的成功经验，被探讨或分析的都相当少。地方教会得以从中国扩展到全世界，在教会论与教会实践的面向上有以下特点：

1. 刻意去除西方宗派的各种特色

各个西方宗派对于崇拜或教堂设施都有其特色，例如整套考究规范的仪式与崇拜场所营造的宗教气氛等。地方教会主张脱离宗派，也避免强调宗派的特色，以免独特的宗教仪式或聚会模式造成信徒间的隔阂。这种拒绝引入西方的教会礼仪，倾向回到纯粹的宗教信仰上，并参照圣经记载的方式安排聚会场所与聚会模式，可说是在教会组织上彻底‘去西化’。倪氏刻意去除各类传统西方宗派的特色，结果反而促进了地方教会在各地快速传播。[④]

2. “一个基督的身体”与“众地方教会”是已验的“非宗派”神学

[①] 徐以骅：《如何理解今日中国之基督教》，《天风》，上海：基督教全国两会，2014 年 9 月，第 14-17 页。

[②] 赖恩融：《中国教会三巨人》，台北：橄榄，1992 年，第 1-2 页。

[③] “*Perhaps no better example of a successful indigenous Chinese Christian movement can be cited than the LC (Local Church)*”（可能再也找不到一个比地方教会更为中国本土化的基督教运动了。）Christian Research Journal, Vol. 32, No. 06 (2009) (US: CRI, 2009): 第 31 页。

[④] 李少明：《对基督徒聚会处若干问题的考证和考察》，《宗教学研究》2006 年第 2 期。

李少明认为，地方教会乃是一个“不属于基督教任何宗派公会的‘教派’，是一个 ‘不是教派的教派’”。[⑤] 倪氏的模式“对于当时的西方差会与中国的宗派教会，带来很大的冲击，使他们反省自己的宣教原则与教会制度是否合乎圣经，并促使他们愿意调整方向加快脚步，朝向‘教会本色（土）化’的目标迈进”。[⑥] 其实这说明了倪氏“地方教会”的主张，一方面打破了基督教会长期以来固有的宗派思想，另一面，亦使信徒与教会维持在基督里面的合一，并显出合一的见证。信徒虽然依照所在的地区，是在一地一地的地方教会，但是所有的信徒都是不分时间、不分地方，都包括在那一个“普遍的教会”里，以显出基督的身体、一个新人的见证。

此外，季剑虹也认为，“教会具有普世性和地方性的两重性，这两重性不能偏废，但又不能混淆。教会的普世性是指教会是基督的身体，基督是教会的头，这个教会中宇宙里只有一个……教会的本质是宇宙的、普世的，只有一个，也只能有一个，那是基督的身体，是灵宫。但教会在地上的表现，在世界里的彰显，在人群中的见证是具体的，可以有千千万万个。这个千千万万个的具体教会的建立和建设是地方的，是受行政地域限制的……教会的地方性，决定了组织形式、权力机制和管理机制是地方的，是独立自主的。直接从神那里领受神的启示、神的赐予，是直接跟随圣灵的带领，以主耶稣基督为中心，侍奉神，建立与建设中国教会。”[①]季氏明确的主张，中国教会的教会观是，一个普世性基督的身体与千千万万个地方性的教会。

因此，倪氏所提倡的“一个基督宇宙的身体”与“众地方教会”，这种二面平衡的神学思想与教会实践可说是已验的“非宗派”神学。倪氏的教会论不仅有助于促进各地方教会的合一，同时也能保护教会不成为宗派。因为宗派是“失去地方的性质，不守地方的界限，破坏地方的范围的‘教会’”。若打破地方的范围，而以保罗、亚波罗为范围，立刻就成为宗派。所以，教会若以地方为范围，宗派即无成立之可能。[②]

3. 有助社会稳定

许多新兴宗派或独立教会，对于政治与社会结构的稳定均产生不利的影响，原因在于基督教会在社会或政治上有其特别的主张。例如，在拉丁美洲的许多新兴教会，俨然已成为左右选举的投票部队，使得该地区的政教冲突不断升高。这种现象的形成，其原因之一即为教会乃是联合的，因此得以提供有心人士培植势力的机会。当新兴宗

[⑤] 李少明：《对基督徒聚会处若干问题的考证和考察》。

[⑥] 吕渊沛：《荣耀的教会：倪柝声弟兄的教会论》，许宏度编：《属灵实际的追寻—从圣经、历史、神学看倪柝声的思想》，台北：中华福音神学院，2003 年，第 184 页。

[①] 天风编辑部：《建设一个真正的中国教会—中国教会领袖谈“基督教中国化”》，《天风》，上海：基督教全国两会，2014 年 8 月，第 4-6 页。

[②] 倪柝声：《倪柝声文集第二辑第十册工作的再思》，第 122 页。

派与独立教会的影响力越大时，对政治上与社会的稳定将渐趋不利。[③]

倪氏认为教会既是各地独立的，而非联合的，即无培植势力的可能。有才干又兼有野心的人，无法将各地联合起来，成为一个培植自己的势力的大团体。在过去的历史，人之所以能利用教会，制造出许多罪恶，并且和政权对峙乃至于驾御政权，都是因为教会不是地方的，乃是联合的。倪氏表明，联合的教会固然是有能力的，但是这并不是属灵的能力，乃是属世的能力。[④]

倪氏所发展的地方教会已经遍及全球一百多个国家，迄今为止各国的地方教会都极少碰触政治议题或参与社会运动。所以，从地方教会在中国发展的时期开始，地方教会常被批评对社会的态度过于冷淡。不过也有一些人称许此种教会的实践方式，认为地方教会避免了许多人事纷扰，是安定社会的力量；而地方教会专注于基督徒的身份与福音传布的使命，也提供了苦难的人们一处心灵的避风港。[⑤]

七、以倪氏之神学思想与教会实践再思基督教中国化

（一）中国基督教可以站在前人的肩膀上大步前行

倪氏的神学与其国际地位，标示出世界级水平的神学家并非专属于西方所有。在过去中国如此贫乏的环境中都能产生出倪氏这种神学家，今后仍然可以出现更多优秀的神学家。倪氏所建构的神学内容与表达方式，都值得加以考究。倪氏对于一个神学问题的思考，往往经过反复琢磨与大量论证，并以圣经作为说明依据。所以无论在论述的量或质上，都具有相当的深度与说服力。今天推行基督教中国化，是完全可以站在前人的肩膀上大步前行的。[①]

（二）供今日普世教会的宣教模式的借镜

倪氏以地方为教会的建立模式，对于宣教而言是较有效率的选择，且来自政治或

[③] 菲利普・詹金斯：《下一个基督王国：基督宗教全球化的来临》，第 228 页。

[④] 倪柝声：《倪柝声文集第二辑第十册工作的再思》，128 页。“罗马势力的造成，都是因为教会放弃地方的性质。如果没有各地的联合，如果所有的权柄都在地方长老的手中，就教皇不知要减少多少罪恶。所以，如果只有地方的教会，就没有罗马的教会。所以能有罗马的教会，是因为地方教会的消灭。”

[⑤] 李佳福：《倪柝声与中国「地方教会」运动（1903-1972）》，硕士学位论文，国立台湾师范大学历史研究所，2001 年，第 295 页。

[①] 李少明：《对基督教神学中国本土化运动的若干看法与建议—兼论当代中国基督教的教派问题》，第 87-106 页。

社会的阻力亦较小。在宣教方面，教会的建立并不是倚靠差会派遣传教士的作法。地方教会甚至以信徒返回家乡、移居他处或福音移民等方式，在各地宣教并建立教会。既使没有专业的传教士，地方教会仍旧得以极快的速度在各地增长。至于可能要面对的政治或社会的阻力而言，由于倪氏所主张之地方教会，并不提供有才干又兼具野心的人机会以建立势力。因此，地方教会即不可能成为拥有政治势力的大团体，不易对政治或社会结构的稳定带来不利的影响。这种宣教的模式，完全免去了当初西教士来华所伴随关于帝国主义的疑虑。倪氏所提供的教会论与实践方式，不只可供中国基督教参考，亦可供海外教会借镜。

(三)使基督教兼具中国化与普世性的特色

一般来说，神学缺少“本土化”，福音就难以进入本土文化之中；然而若过于本土化，难免失去福音的普世性。这是本土化与全球化之间一直存在的一种张力。但是倪氏以地方为教会的建立模式，突破了这二者间的张力。今天中国基督教确实需要一个像倪氏一样，以《圣经》作根据、与中国处境相结合、有自己的教会经验与特点、富有活力又可行的教会论、并同时具有普世性，能与世界基督教交流的神学思想。今天中国作为大国崛起的历史进程，乃是全面“走出去”并在世界发挥中国的正面影响力。基督教作为超越阶层、种族、性别、文化的精神力量，历来是中外文化交流的主要载体和重要组成部分。基督教中国化若能借鉴倪氏的神学思想与教会发展经验，当更能展现中国对于世界的正面影响力。

八、结论

中國社會科學院宗教研究所所長卓新平提出了“基督教中國化”的概念，“中國化”是較本土化、本色化、和處境化等概念更強調適應當前中國的文化、社會和政治處境。“中國化”的緣起，源自基督教在翻譯和诠釋經典時受到西方的文化和政治型態的滲透，进而衍生出基督教的社會實踐與中国现行社会与政治體制相互扞格的情况。

新中国建立后，中国基督教虽然实现了三自的理想，但在维护中国教会独立自主的同时，仍有许多问题尚待解决。吴耀宗曾言，“所谓自传，不只是‘什么人去传’的问题，而更是‘传什么’的问题。”中国基督教对《圣经》的诠释，与面对各种问题所响应的神学思想都尚未充分发展，以致于在引进西方神学时受到其中的西方文化和政治型态的渗透。对于宗派对立的消解，中国基督教在进入所谓“后宗派时期”后，也未完全解决。宗派之间的矛盾与对立，乃是因为各个宗派的所坚持的神学思想有所不同。因此，基督教中国化的首要问题乃是神学思想建设。

在知识分子方面，曾有不少学者以其论述响应基督教在中国所面临的问题。例如，赵紫宸曾撰写《基督教进解》、《神学四讲》等“神学试作”，谢扶雅尝试创立一

种“中和神学”，丁光训则提出“上帝是爱”、“宇宙的基督”等论述。然而，这些神学思想都未能自成体系，也都未在教会实践中落实。

在本土神学家方面，如贾玉铭、王明道、，倪柝声等在神学思想和教会实践上也有一定程度的贡献。神学思想上论述较完整且教会实践上有实绩者为地方教会的倪柝声。倪氏形成了自成体系的神学思想；他所建立之非宗派的地方教会，被视为最成功的基督教本土化实践之一。倪氏的“一个基督的身体”与“众地方教会“的平衡神学思想，是一种已验的“非教派”教会论，且地方教会在全球各地都极少碰触政治议题或参与社会运动。