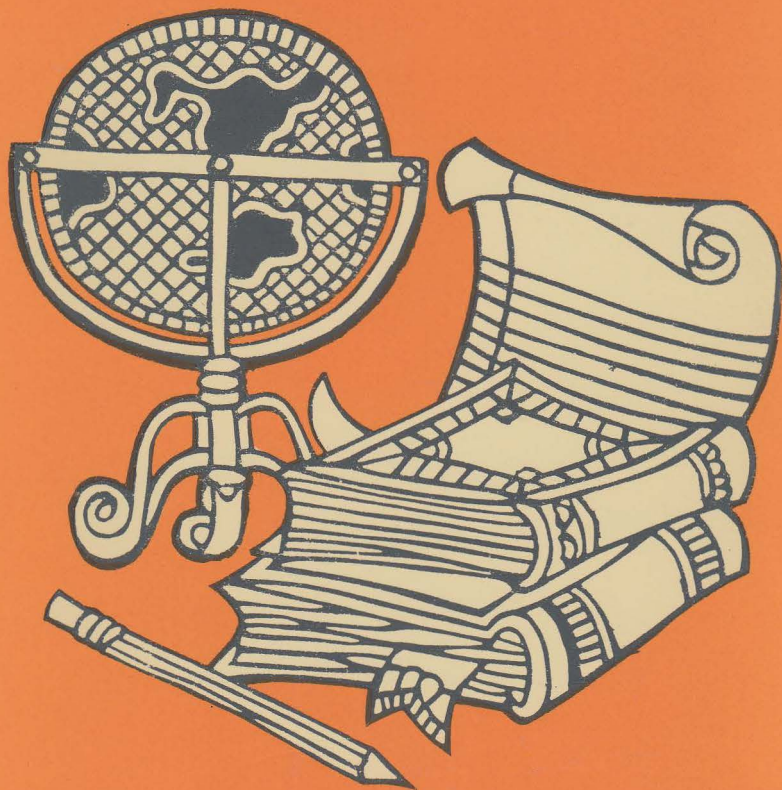


鐘鳴旦著 · 陳寬薇譯

# 本地化

• 談福音與文化 •



Nicolas Standaert S. J. 著

陳寬薇 譯

# 本地化

——談福音與文化——

光啓出版社

# Inculturatie Evangelie en Cultuur

Written by Nicolas Standaert S. J.

Translated from English version, by Lucia Chen.

Copyright: 1990 Kerk en Wereld, Mechelen, Belgium.

Chinese copyright: 1993 Kuangchi Press, Taipei, Taiwan.

# 目 錄

第一章	文化	七
第二章	歷史範例	一三
第三章	本地化之特徵	二九
第四章	本地化與聖經	五一
第五章	本地化與投身正義	六七
第六章	本地化的動力	七九

## 序

一九七四至七五年之間，神學上出現了一個新的辭彙：本地化（或稱本土化、本位化、本色化）。教會的正式文件，也很快地沿用了這個名詞，如今在各刊物雜誌中更是處處可見了。

何謂本地化？非洲、美洲、歐洲以及亞洲地區的教會，會告訴我們什麼？教給我們什麼呢？福音要如何在今日現代生活中，獲得它的新面貌？這本小冊子將盡力先提出表層的回答，藉此導入梵二以來所掀起的較深入的反省。

在這小冊子中，我將謹守旁觀反省的常規，但是我會盡量注意某些人的經驗；這些人不論男女，在過去、在今日，和基督相遇後，便願意向別人傳報福音喜訊。他們的做法是讓自己完全投入某一文化，然後將該文化呈獻給造物主。但願這也是每位讀者的經驗。反省所持的旁觀距離，其用意只在促使人們開始新的行動，別無他求。

要觸及不同讀者的經驗，並非易事，因此我在每一章的結束，開列一些問題。可以個別作答或小組討論，使得本地化更顯生動。全書的結束則提出一些福音章

本地化

六

節，以加深讀者對本地化的瞭解。另附辭彙說明及參考書目。

最後，在此向不同文化的朋友致謝，你們藉著個人資訊、見證及鼓勵等，幫助我完成這本小書。

鐘鳴旦 謹識

(Nicolas Standaert S. J.)

# 第一章

## 文化

### 一、何謂文化？

本地化主要的是與文化有關，文化又是什麼呢？廣義說來可謂：「一些由學習而獲得的生活方法或模式，它突顯一個人間團體。」所有的人都吃，但吃的方式可就大異其趣了，這是文化因素。歐洲人以刀叉進食，中國人用筷子，印度人則用右手進食。筷子的操用不是遺傳的，是學習而會的；許多事情都是這樣的。但我們不必學習呼吸、睡覺，我們的膚色、性別和體型等，也都不是靠學習而獲得的。有人睡在草蓆上，有人卻睡床；有人紋身刺青。工作在男女之間也有所分配，這些都是文化因素，將它們合在一起，我們說文化。

此處所談的文化含義廣泛，並非指一個有學問有修養的文化人。一個人並非「擁有」，而是「隸屬」一個文化。文化也不僅是藝術、文學、戲劇或詩詞等而已。

這麼看來，文化是包羅豐富的，涵蓋了生活習慣、飲食、衣著；人際溝通的方式、文藝；還有家庭結構、生產制度、教育、法律以及決策之訂定等都屬文化範疇。因為我們是深浸文化中，所以反而忽略了它在生活中的地位。譬如在歐洲馬鈴薯是主食、冬季穿著厚重的衣服、屋子有暖氣、法律範本是羅馬的或拿破崙的、教育普及但男女合校的情形則不多見、時節的計算以基督教為依據、搖滾音樂很普通。凡此種種歐洲文化模式，與中國或依索比亞的截然不同。因此，我們來看看一些文化特徵。

## 二 文化特徵

一個民族的生活型態，決定於多重因素。地理形勢及氣候是頗重要的，山區或沙漠、熱帶叢林或冰河帶的人，各有不同的發展。我們在此發現了人類生活的重要特徵之一：人能讓自己適應於多種不同的生活條件，其適應的表露即是文化。人有異於牲畜即在這一點，牲畜也有所適應，但卻沒有文化表達。

一個民族的生活方式是有層次之別的，第一層次是行動，例如穿著和耕種或運輸等方式；接下來的層次是符號及象徵，人彼此問候的方式、民族獨有的神話故事、出生、成年、婚姻、死亡等的禮節，以及對待神明之道或公共場合的特定禮規等。根本層次則是語言文



字，我們可以說一種語文的出現，就是一種文化的出現。一個民族所持的價值雖不容易辨識，其實就在這些層次裡，得以知道他們重視什麼，什麼是有價值的，一些形諸於外者的內在意義又是什麼。在成串價值中，有所謂基本性的，該民族認為那是他們的文化所繫之處。碰到了這一處，強烈的情緒反應就會出現。基本價值自然也是各民族不一的，在日本人心目中，天皇是非常重要的，但對法國人而言，國家尊嚴是極為基本的。

層次與層次之間是環環相連而成一整體，觸碰一個因素便能影響其他各環節。村莊五里之外的一口井改換成村子裡有自來水，它的結果並不僅是婦女們每天可以多出兩個小時做別的事，其他方面同時受影響，村上的交通、孩子的教育、社交往來等都會因此而改變。各文化中宗教的地位也不一樣，人們與教會和政府的關係，在歐洲或伊朗或西藏，是不相同的。一個人在所屬文化中的成長過程是很長的，術語稱之謂「文化濡染」。它可以說是始於出生，結束於死亡。每天，全球各地的父母和老師，教導孩子們該做什麼、不該做什麼，以及如何表現自己。孩子們都被要求行為正當，西方的孩子必須學習不用手抓食物，應該用刀叉進食，不可舌舔盤碗。老師能給予的唯一辯解是：「不這樣做不行，」「每個人都這樣做的。」如此的說辭所暗示的便是文化。

文化的另一特徵是變易。即使是針對某一特定文化，我們也很難以一種既定的形式去掌

握它。變易的原因很多，例如人口的發展、經濟法規、氣候的變化等，科技的發展也有它的影響力，像輪狀物的發明，鐵器、銅器的鑄造；今日的新科技電視、電腦、雷射、核武等，對我們的文化有相當大的影響。文化的內在或外在的改變，可以由其內部產生，或是在與另一文化接觸之後而產生的。

一個文化含有好幾個「次文化」，這是文化的另一特徵。在西方文化裡，我們可以按年齡、或社經條件而分辨出不同的群體，因此能列出工人文化、學者文化、地痞文化等。這些同屬一較大的文化範疇，但卻各有自己的面貌，所以稱它們為次文化。

### 三 文化之相遇

不同民族以不同的方式活出他們的文化。文化差異大，生活的不同也很清楚；若是差異很小時，其中反有較多的困難。例如比利時和德國、德國和波蘭、波蘭和俄羅斯差異看來很小，其實合在一起看，他們的不同處是很大的。正因為差異很小，所以我們用文化標籤時，務必謹慎小心，諸如「法國人是排他主義者」；「美國佬專吃麥當勞」；「中國人神秘得很」。一定要有實際的接觸，你才可能認清某一文化；而在相遇中，不僅是認識對方的，對自己的文化也會有較深的體認。在接觸其他文化時，會發現一些本屬於自己文化的成分，由

於習以爲常而未去注意它們。十七世紀時，日本人看到葡萄牙人用手進食很不自在，在他們眼中，受過教育的人是用纖細小棍進食的；其實當時的歐洲刀叉進食並不普遍。歐洲人擤了鼻涕之後，手帕仍放回口袋，日本人認爲實在不衛生。這一類的例子，顯示的不僅是外表差異，我們上面提過的不同層次，也是各自迥異的。

經常接觸不同的文化，能幫助我們避開文化探討中的兩種危險，「文化中心論」及「文化相對論」。中心論指的是視自己所歸屬的文化爲世界的中心，是其他文化的規範，自己的文化成爲評判的標準和依歸。另一極端便是文化相對論，視所有的文化是相對的，沒有什麼區別差異，結果對自己的和其他的文化，都體認得不真實，當然也無能找出基本的差別所在。爲了躲開這兩極端，我們的選擇是，重視自己所承繼的文化，也尊重別人所有的文化。只有這樣，在文化交流中我們才愈顯充實。

### 問題

1. 我隸屬於某一文化，這一點我體認到多少呢？想想一天的事，注意其中的文化因素，我與我的文化有幾許認同？
2. 回想一下與另一種文化的人的相處，他們與我的差別是怎樣的？我在何處發現一些未曾

去注意的文化成分？與別人的相遇能充實我嗎？

3. 我屬於怎樣的次文化？我給它什麼名稱？我的次文化與其他次文化的共通點是什麼？

## 第一章

### 歷史範例

我在序中提及某些人傳福音時，給予它一種新的文化面貌，而這些人的經驗應是我們的出發點。進一步陳述本地化之前，我願在此先舉一個實例。我們一起走進十七世紀的中國，在那裡除了可找到利瑪竇所代表的，一段輝煌的傳道期，其實還有很多事情，為今日仍舊是很有用的。

中國教會的傳教歷史可從兩個角度來談，其實任何傳教區都是這樣的。首先是「引進」：外籍傳道者向中國人宣報福音時，做了些什麼？他們的傳道方法是怎樣的？第二個角度則是「接受」：中國人的回應是怎樣的？一種積極的、歡迎的回應，成為基督徒；或者，一種消極的駁斥，而拒絕基督宗教。

我在此僅著重於中國人的回應，而且特別關注一個主題：天堂與地獄的觀念。為了易於明瞭這些回應，我們簡單扼要地回顧一下耶穌會士，如何將福音呈現給中國。

## 一、外籍傳道者

和日本相比較，中國可說是從一開始就是個難纏的傳道地區。方濟沙威於一五五二年，在南中國海外的上川島去世後，等了三十年才有第一批耶穌會士，踏上中國領土。這件事得以促成，全靠范禮安（Alessandro Valignano）神父的傳道策略；他在當時負責其修會在遠東區的傳道事務。范神父視察日本時，注意到同會弟兄，經常以輕視的口吻談論日本人，以及他們的文化；他發現以當時的傳道手法所吸引的大批皈依者，都不足以成為建樹一個新教會的基礎。因此他認為方法必須加以改變，而他的第一個嘗試對象便是中國。利瑪竇稱他為「中國傳道區之父」，是極恰當的，他的作法為十七世紀的前半期奠下了基礎（明朝）。

范禮安的傳道方式可分為四點：

1. 最引人注目的是他的「適應之道」。他主張傳道者要全面適應中國文化，學習中文是最基本的。當時的外籍傳道者幾乎都不學習該地的語言，都只用翻譯員講解福音。范神父在一五八〇年召集了一些耶穌會士到澳門，要求他們專心學中文。兩年後，即一五八二年首批耶穌會會士，由南方進入中國。這些會士秉持入境隨俗之道，且借用日本經驗，個個僧人打扮，也剃了頭。但幾年後發現這是個錯誤的選擇，此地與日本正好相反，中國社會裡出家

僧的地位很低，他們多半是不識字的；又由於無子嗣，也沒有什麼生產，所以被多數人視為不孝的社會寄生者。穿著與和尚相同的耶穌會士，自然也難贏得民間的尊敬。

一五九五年在利瑪竇的影響下，作了徹底的改變。他極具創意地奉行了范禮安的指示。他將對佛家的適應轉換為對儒家的適應，向中國社會的文人看齊，留了頭髮及鬍鬚，服裝也換穿儒服，還取個中國名字，學習中國禮俗，其中相互餽贈是相當重要的一項。

2. 傳道策略的第二步是，向社會名流傳福音。利瑪竇和別的耶穌會士都把目標鎖定在高階層人士。他們認為如果高階層的人，甚至皇上做了基督徒，整個國家就自然會跟進的。當時的中國社會，飽學之士都會進京考試，以便謀得一席官位。利氏便針對如此的次文化群，向飽讀詩書者宣道。因此他研讀孔孟經書，學習中國古典文學。

利氏的學問和他的新裝束，使他成為哲人儒士間的常客；不過他並沒有全然隨俗。例如納妾一事，他便堅決反對，這是他對皈依者的要求。他重質不重量的作風，皈依者的人數是足以反映的。一六一〇年利瑪竇在耕耘了三十年後去世了，受洗的基督徒人數是三千；與日本相比，同樣是三十年的耕耘，卻有十三萬的受洗者。

3. 策略之第三步，耶穌會士引進西方科技，藉以激發中國飽學之士的興趣。他們向皇上呈獻掛鐘及有別於國畫的西洋畫。另又翻譯了歐幾里得的數學原理等，編寫了有關天文、

曆算、科學、農業等書籍，繪製世界地圖，標示最新的發現地。凡此種種是這批外籍傳道士自己的文化，他們讓它與另一個高度開發的文化相遇，因而促進和諧的交往，導致對真道的皈依。

4. 最後一點則是會士們對中國文化及價值認定的包容與開放。傳道者發現中國深遠的文化裡，含有很多相當寶貴的社會價值，令他們讚歎不已。他們相信儒家的社會觀，需要基督信仰的形上觀助其晉臻完境。在釐清影響了中國哲學的佛家思想後，他們發現本有的儒家思想中有神的概念。這些耶穌會士對一些禮俗採取包容的態度，尤其是祭祖及祭孔之事。所謂的禮儀之爭，當時仍未發生，這一點是值得在此提出的。

傳道工作得以進行且呈現成果，上述的四點策略，適應之道、向社會名流傳福音、引進西方科技以及包容之心，是其地基。

## 二、天堂和地獄

中國人是如何回應西方的基督宗教呢？我只就一點來談他們的回應，即天堂和地獄的觀念。但首先我們要看當時的中國文化和歐洲文化中，對天堂、地獄的一般認識是什麼。

耶穌會會士在十七世紀的中國所宣講的天堂地獄觀，與當時歐洲人的想法相符合，天堂



高高在上，上帝、天使和聖人安居其間；地獄在地心之下，惡魔及遭天譴者住在裡面。在地獄之上有煉獄，罪人在那裡贖罪補過；另外還有兩個靈薄獄，也是在地獄之上，一是七歲以下未受洗之孩童的歸宿，一是生於耶穌之前的善人的歸宿。人死後，正直者上天堂，邪惡者入地獄。

人死後有個天堂地獄，這倒不是儒家之說，他們對身後之境是模糊的。儒學之輩遵奉先師的教誨，對現世人生很關注，他們追尋生命的和諧圓融，對天的體認是一股宇宙能，賞善人罰惡者。賞與罰引伸了行動和報應的定律，好好好報，惡有惡報，全都在現世應驗。賞報顯示於金榜題名或子孫滿堂；不論是賞是罰，都能延及子孫。

視天堂、地獄為身後的一個幸福或痛苦的處所，這種觀念見於中國的佛教，但卻與基督宗教的說法截然不同。佛家認為人或生或死，總在三界六道中輪迴，人死時業報自然出現而決定其輪迴之道，天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄。任何一道的生存都是過渡性的，都受制於業，所以天堂或地獄都不是久留之地，其中的層次也很多，一切決定於業。中國的民間宗教，對地獄之說是很生動的。

### 三 接受

首先我列舉三個實例，說明中國人對天堂地獄的接受。從中我們可以看出，不同的社會背景、次文化和個人關懷，形成不同的接受之道。

1. 道德詮釋

第一個實例是兩位飽學之士，徐光啓（一五六二—一六三三）和李之藻（一五六五—一六三〇）。兩人通過一關關的考試，得以爲當朝官吏，他們的職責使他們對地理、製圖、天文、數學等應用科學，發生興趣。這些興趣使他們和利瑪竇有所交往，而學得好些西方科學；但他們並不止於科學，也接受了西方的宗教，領受洗禮。

乍聽得天堂地獄之說，他們頗爲驚訝。耶穌會士的中文著作中，非常強調現世是個涕泣之谷，來世才有個真實的生命。如此的說法與儒家相反。所以，徐、李二位將基督信仰中的來世，與佛家之說聯想一致，也就沒什麼奇怪的了。利氏解釋說，據他的看法佛家的天堂地獄觀，原始於西方，佛家取用了畢達哥拉斯的輪迴理論。利氏並指出常念著死亡的益處，一個人可因此而行善避惡，輕視功名利祿等，且抑制自大和自傲。常念死亡既有激勵性，又有警惕性。如此的解釋使徐、李二位能接受基督信仰中的天堂地獄之說，就像一些儒家人士，接受佛家的觀念一樣；它畢竟幫助百姓避惡行善。

一六一六年教難期間，徐光啓在護教的奏章中，對此信念作了清楚的說明。他辯稱佛家

雖有來生之說，卻仍未能為中國帶來一個道德社會；而基督宗教勸人為善，贏取天堂，孝愛父母，忠於權威，躲避邪惡。基督信仰的天堂地獄之說，足以「補儒易佛」。李之藻也認為基督宗教鼓舞人行善避惡，這種理想是非常重要的。他從基督宗教的價值觀中，發現了儒家的教誨，諸如正義、友愛、孝順父母和敬天等。雖然儒家並無天堂地獄之說，但卻是接受的，他為利瑪竇的《天主實義》寫序時，就指出可以「懲愚傲惰」。

這兩位學者對利氏的辯證性的信理，僅止於領教罷了。他們首先關心的是如何修身養性，善度一生，以及建立一個道德倫理所維繫的社會。基於這一點，他們接納了天堂地獄之說，且將之插入儒家思想，為儒家所接受。這一點對他們而言，主要的倒不是帶有末世意義的死後之生命，而是帶上了一層追求美好人生的倫理意義。

## 2. 回歸原始本意

第二個實例是楊廷筠（一五六二—一六二七）。楊氏的背景與徐光啓、李之藻兩人相同，他雖為官吏，但顯然地另有一片天地。哲學和宗教比科學更能引起他的興趣。他原是一虔誠的佛教徒，並在家鄉杭州參與一項佛教的運動。結識了耶穌會人士之後，對他們的宣講大為感動，進而要求洗禮，取名彌格爾。

楊氏對天堂地獄之說持何態度呢？大體上說，他接受這西方的觀念，可能是因為佛教也

談天堂地獄。不過他的詮釋卻是一種三世的理論：最高級的是全然幸福的世界，最底層的是極苦之地，在這兩世之間的，便是我們所生活的世界，苦樂兼而有之。最後的上升或下降，全是個人自行負責的事。真正引起我們注意的一點，是楊氏以音譯法來講解這三世。

音譯就是不翻譯辭句的意思，只是順著外文的音節，以自己語文中的同音字串連而重現該辭句。因此，楊廷筠以「罷辣依瑣」譯 *Paraiso*；「因弗耳諾」為 *Inferno*；「蒙鐸」為兩世之間的世界 (*Mundo*)。這是出人意料之外的事。耶穌會士本乎適應的原則，已經沿用佛家語，將這些觀念譯為天堂和地獄了。前面已提過，他們也說明佛家是借用了西方的天堂地獄的觀念，並與畢達哥拉斯的輪迴之說相連。這些觀念就是這樣進入中國的。楊氏基於上述的文化移位觀點，認定轉移是先至梵文，而後進入中文，在過程中原始含義已經喪失了。藉著音譯，他強調出基督信仰中的原始的，未受扭曲的天堂、地獄之意。在此我們必須面對一種替代方法，某一宗教的元素，為另一宗教的元素所替代。佛家的天堂、地獄之說，遭受排斥的唯一原因是，它被視為歪曲了基督信仰中的觀念。楊廷筠認為基督信仰中的天堂地獄觀，有身後的末世價值，這是很可以取代佛家之說的，且對儒家是一有利的貢獻，一件值得採納的寶貝；儒家也絕不會遭到排斥。楊氏的看法是，基督信仰和儒家之道彼此是可以相得益彰的。

### 3. 遊地府

第三個實例就應該進入另一層面。前面兩個例子中的人都是飽學之士，其實耶穌會士也接觸許多教育水準偏低，甚或目不識丁的百姓。他們以較理性化、學術性的方式，向學者們宣講福音；但他們也進入鬼怪之說、驅魔辟邪盛行的生活層，皈依這次文化群中的人。因此，基督宗教中的神奇故事，在中國也就自能風行；這些故事也與天堂地獄有關。

西方的基督文化中，遊地府之說也形成一種文學類型，它的模式大致相同。一名重病者或垂危之人，見了異像。天使來接他去一個受審的處所，他看到天主高坐寶座上，審判亡者；大多數人都被判入地獄，少數人能允許進入天堂。輪到自己時，便需應對所觸犯的種種罪過，然後靜聽審判。此時，這人可能甦醒片刻，述說他的經驗，最終棄世而去。或許，他能因某聖人或聖母的代禱，而蒙恩得以存活。這些故事的用意在於勸人修德養性。一般說來，故事的主角多半有特別的行善機遇，那麼日後可免地獄之災。受審之後的人，往往有機會去造訪地獄，其中怵目驚心之狀，必有刻骨的描述。目的在激勵生存者的靈修。遊地府的人會遇到身前的朋友，他們便請他給親戚們帶個信，規勸善度人生，以免最後也落入地獄。

初期的中國教會也有類同的故事，年輕的皈依者，遊罷地府回來，大談個中情景。值得注意的是，這類故事在中國佛教中，同樣相當普遍。比較一下中國的，和基督信仰的神怪故

事，其中的相似是很明顯的。中國人的地府簡直就是現實世界的反映，尤其審判這一節，整個是官場的翻版。地府的掌管者是閻王老爺；基督信仰的故事，則是天主；閻王身邊有左右手，基督信仰中彌格爾總領天使，是天主的左右手。批寫善惡之行的功德簿，反映的正是官場制度。基督信仰中，描述地獄各有區域，而佛教則說有多層的地獄，可謂相映成趣。

大體說來故事極相近，而說故事的人和聽衆，也都認爲這些敘述是真實事件；從對人名、地點、日期和時間的引證，足以說明這一點。故事都有其教誨性的目標，不尋常的小故事，並不能使作者滿意，他們陳說這些故事，目的是在表明信仰的實效，以及教義之不欺。毫無疑問地，故事中有特屬的基督信仰的成分，例如主保聖人或聖母的仁慈代禱等；不過，此處所關注的是類同之處。耶穌會士清楚知道，這些典型的基督徒弟故事，在西方極爲流行，且是個傳揚基督信仰的好方法；但是中國人則循著自己的傳統，來接受這些故事；縱然要作一些信仰上的改正，畢竟從中能找到似曾相識的東西。故事能暢流通行，廣爲傳說，原因也就在此。這是另一個大異其趣的接受基督信仰之道的例證。

#### 四、駁斥

談完三個接受信仰的實例後，我們在消極的回應前駐足片時。切莫忘記基督宗教所引發

的很多反對，往往還勝過它的成效。以下談談反對者對天堂地獄之說所持的意見。

### 1. 儒家的反對

儒家的反對者所持守的是，基督信仰的天堂、地獄觀，無異於佛家之說。這也沒什麼奇怪，前面已經提過，諸如徐光啓、李之藻等，初次接觸時也有所反應。反對者進一步表示，佛家借用了西方的天堂地獄之說，如此的論調是錯誤的；根據他們的看法，實是耶穌會士借用了佛家之說。外籍傳道者雖強烈批判佛家，但卻始終未能爲自己的天堂、地獄之存在，提出證明。基督信仰和佛家之間的這種矛盾，在儒家的評論者看來是虛而不實的理論，愚蒙之至。這些反對者基本上認爲，基督信仰所稱的天堂之賞報、地獄之懲罰，是不恰當甚且不公平的體系。因爲如此一來，人會爲了個人的收受而行動；一名真正的儒者行善而不問身後得失；目標指向報酬，是很不榮譽之舉。不少儒家學者，覺得耶穌會士既然爲中國引進新科技，怎又能宣講如此庸俗之說，實在不可思議。天堂只爲基督徒保留，其他人士則隔離於外，這就更是不公平了。如果整個體系能激勵大家行善，倒也可以接受，但是，反對者則說，非常可惜並非如此。顯然的證明就在耶穌會士身上，他們不結婚又遠離家園。評論者認爲這是對父母不孝，對君主不忠的行爲；這是中國人的兩項基本價值所在。

儒學之士對耶穌會士如此輕看現世，也表示非議。譬如未受洗禮之七歲以下幼兒所去的

靈薄獄。這些孩子與未受洗而歸屬地獄的成人相比，未免太優厚了。評論者認爲這是一種欺詐之說，他們辯稱那豈不是「年幼無知而亡，比年長而有智慧好？」在辯論孔子和堯、舜、禹三皇的地位中，對真德行的辨認爭議，也是昭然若揭的。在中國人心中，他們是德行的表率，政治體的表率；而當時的天主教神學，卻將這些人安置在「祖先的靈薄獄」，因爲他們在基督來臨之前去世，而基督是開啓天堂之門者。中國人從耶穌會士那兒，聽得所景仰的最高德表，被貶入地獄，他們的強烈反應是可想而知的。

儒家對基督信仰的天堂、地獄之說，其批判重點就是這些。

## 2. 佛家的批判

佛家的批判並不那麼強烈，因爲他們的觀點與基督徒的，頗爲相似。不過，關於受攻擊的輪迴之說，他們加以自衛。他們在基督信仰的天堂地獄之說中，辨識了實際的輪迴：耶穌從天堂而來，做人、死亡而降入地獄，又從死亡中重生，成爲人，最後升入天堂。如此的三道生存，天、人、地獄，正與佛家六道輪迴中的三道相符合。佛教徒在此爲自己的理論，找到了確證。

基督信仰的反對者，有關天堂地獄之說的這些批判，其論據似乎是純宗教性的，但實際的後果卻是更廣遠的。宗教含義是與神聖之事，以及道德秩序相環接的。因此，反對者認



爲，假如基督信仰廣爲傳揚，那麼社會之穩定、儒教之正統性、百姓的道德生活等三項，都將受到嚴重的威脅。基督徒反覆地受到迫害，根源就在於此。

我在本章內，簡潔地述說了十七世紀時基督宗教在中國的現象，但重點只放在一處。其實別的宗教因素，也可取來作類似的分析的。而比天堂、地獄之說所造成的改變更爲重要的，則是這段傳道期所探研的引進、接受、拒絕，以及傳道者和皈依者的不同角色等。在以下的章節裡，這些問題都將重複出現。

## 問題

1. 就適應的方法而言（特別是要在另一文化、或次文化中生活），我如何適應另一文化？我接納了一些什麼習俗呢？那一點使我注意到，自己仍未全然歸屬新文化？（例如語言……？）新文化的子民傳授給我的是什麼？他們是怎樣充實了我呢？
2. 就不同角度看傳道而言（引進和接受），我從那一點看我的新文化？我想怎樣宣報福音？與我一起生活的人，是如何看待我的？想像中，他們會視我爲異鄉人嗎？他們是怎樣接待我、和我的信息呢？在我的文化裡，他們重視的是什麼？排斥的呢？他們是怎樣接受了福音呢？

3. 選定一主題（神學、禮儀、正義、發展……），回顧一下是如何傳授它的？它之所以被接受、吸收或排斥，又是怎麼一回事呢？不同層次的接受，也是一種文化限度；有關這一點，我有幾許認識呢？

無需汲汲營營，探索論據而說服人們改變他們原有的禮儀、習俗、儀式；除非上述種種，顯然有違於信仰及道德。將法國、西班牙、意大利或其他歐洲國家，移植中國，能有比這更荒謬的事嗎？無需引進我們的國家，只要引進信仰，一種對任何民族的儀式或習俗都不輕視或傷害的信仰。除非習俗等自顯其卑劣，否則，信仰只有加以保存及保護它。

一個人重視、珍惜本土和本土的傳承甚於一切，這似乎是與生俱來的天性。因此之故，改變既定的習俗，尤其是自上古流傳下來的，是最最令人生厭痛恨的了。如果強行改掉一些習俗，以你們國家的禮俗取而代之，且讓人有承受外來壓力的感覺。試想，那將會有什麼後果呢？

所以，盡量不要拿這些人的所作所爲，和歐洲百姓相比；卻要及早熟悉他們的作爲。對一切值得贊許的，加以肯定；對看來似乎不甚好的，持審慎的態度。不要諂媚，但判斷時要極小心，不隨意下斷語或誇大其辭。真有卑劣的習俗，以無言的抗拒，和不贊同的表示來幫助人們放棄，比訴諸於口舌有效。時機成熟時，人心悟得了真道，這些習俗也就不攻自破了。（教宗亞歷山大七世對中國及東南亞區宗座代牧之指示。一六五九年）



## 第三章

### 本地化之特徵

在這一章，我將嚴密地談論本地化的某些特徵。再度提及前章列舉的歷史例證，但也引述一些別的實例。在第一章中，我視文化爲一出發點，此處也一樣，由研究文化爲起點，逐步走向對本地化作較神學性的瞭解。

#### 一、文化間的接觸

本地化的第一特徵是兩文化間相接觸的後果。與本地化相環接的一些發展，若要對它們有較深入的洞悉，這些接觸是很好的出發點。兩文化彼此相遇時，文化身分的問題便產生了；或是取用另一文化的因素，或是守住自身的文化身分。福傳從一開始，便涉足文化接觸之舉，而基督宗教也一直面對此問題。首先，我們來談談兩文化相互接觸，會出現什麼現象。

一種文化絕沒有純粹的、獨立的呈現，它除了內在的發展，同時承受別的文化的影响。兩種文化相當接近時，彼此的影響往往不易發現。譬如義大利文化對法國的影響是什麼呢？兩種截然不同的文化相遇時，才真有意思呢！在傳道經驗中經常有此現象。拋開經濟層面不談，傳道工作，總是讓文化相遇的主因。不僅基督宗教是這樣，例如佛教或伊斯蘭等大宗教，都有類同的情形。

一種文化，或針對本文主題而言，一種宗教或靈性趨勢與另一文化相接觸，整體說來，會產生兩種現象：

1. 新宗教有可能逐步改變原有文化的制度、思考或表達的模式，結果便產生一種深度的文化疏離或割讓。佛教源自印度，它對東南亞國家諸如泰國、緬甸、高棉等，文化上的影響，即是實例。雖有文化的差異，但這些地區的農耕百姓，有很多共通之處。整個農業生活深受小乘佛教的影響，寺院是遠近百姓定期相聚的處所，也是聚集公用財富之所在。所有的男青年，在進入成年期之前，最少得出家三個月。

在印度佛教的影響下，東南亞地區的文化，多少帶上了印度色彩。這樣的一種發展，我們稱之謂涵化（或稱文化傳入）。涵化是個文化變遷的過程，在過程中因兩文化的相接觸而導致一種文化，接受了另一文化的元素，對其本有文化作了某種程度的疏離。

2. 一種相反的作用也是可能的，即一個外來的宗教，經歷一些改變，在接受它的文化中，自取一新的面貌。佛教之進入中國，即是一例。從四世紀至六世紀，佛教廣傳中國，也逐步改變轉型，新的宗派（例如禪）產生了；對諸菩薩的詮釋和禮敬，也都改變了（男性的菩薩轉化成女性的觀音）；教理也改變了；有中文的經典、不同的藝術呈現。此外還發展出另一典型的文學形態（變文）；托鉢行乞大大減少，而接受了官方的限制，棄巴利語而以中文代之。總之佛教變得非常有中國味道，與其他地區的佛教不盡相同。佛教如此的中國化，我們稱之謂本地化。在我們所提出的一些歷史實例中，也可略窺相同的過程。

由此看來，在文化的交流接觸中，兩個明顯的發展路線，是很容易分辨的。

涵化作用是疏離或割讓的進行。東南亞地區經由佛教而印度化了，我們採取了涵化之說法；對非洲因基督宗教而西方化而言，我們也用同一說法。關鍵點在於外來文化與本有文化間，構成了某種分裂。

本地化則是整合或具現的進行。我們以此辭彙指佛教之於中國，或在非洲將基督信仰非洲化。重點所在是本有的文化，將另一文化中的某些新元素，吸收為己有。

此處提出的發展，當然只是兩文化相遇後，其複雜過程之簡述。值得注意的是，產生了一種進展，必有另一種的相伴。涵化的成分，在本地化中也處處可見。佛教顯然地在好多方

面，改變了中國社會；而十七世紀的中國基督徒，也都經歷不少的改變。從一個宗教轉換至另一宗教，難免不和自己本有的文化造成分裂。問題在於：是何種程度？分裂若是很深，整體而論，便是一種涵化作用；分裂若能為文化所吸收，則是所謂的本地化。差別往往只是輕重的問題，所以在涵化與本地化之間，給予正確的區分是重要的。

## 二、地方文化是主要的動力

文化接觸後的兩個發展之道，一旦區分清楚。那麼，本地化是一群地方文化人士所帶來的革新，這一點的認定是重要的。這是本地化的第二特徵。將佛教本地化的，是中國信徒；同樣，是新進教的中國教友，給予基督宗教一個新的面貌。非洲人在他們的文化中，也應做相同的事。

此處又觸及另一基本的差異，即第二章列舉的歷史實例中，我們所謂的適應。適應一辭，在五〇和六〇年代的傳教神學中，頗為普遍。就與外籍傳道者或所傳信息之關係而言，適應有其雙重含義。外籍傳道者要適應其傳福音之所在地的文化，它涉及生活的方式、衣著、居住、飲食等。傳道者不可推銷自己的文化，而應尊重自己所適應的新文化，使得該文化向福音開放。經常被引用的例句便是保祿宗徒所謂的：「為猶太人我就成為猶太人；為希



臘人我就成爲希臘人」(格前九20-21)。許多人都奉行此道，利瑪竇適應中國文化，就是一顯著的例子，他「爲了中國人而成爲中國人。」此外尚有 Roberto de Nobili (一五七七-一六五六) 在印度；雷鳴遠(一八七七-一九四〇) 在中國，以及達彌盎(一八四〇-一八八九) 在夏威夷中部的毛洛開島上與癩病人爲伍等。

然而，福音信息本身是不向適應低頭的。它不變不移，普世通用，對任何人而言都是一樣的；當然，在呈現給非基督徒時，可以利用方法，使它容易接受，也容易爲人所瞭解。問題的重點所在是怎樣說明？外籍傳道人員需在一文化中，探尋踏腳石，使福音信息受到歡迎。保祿在雅典向希臘人提出他們所崇拜的「未識之神」(宗十七22-23)，他還引用了他們的詩人的句子(28)。同樣，利瑪竇也在十三經裡，尋找恰當的辭彙，諸如上帝、天……等來表達神明，並讚賞好些社會價值。他從文化的中心，觸碰中國人，由此而引進福音信息。

從這兩點看來，本地化基本上與適應之道是不同的。在本地化中，主要的行動者不是外籍傳道人員，而是要讓福音進入自己文化的一群人。所以，在我們提出的歷史實例裡，注意力放在另一角度，去注意皈依的中國人是怎樣接受福音的。只有深植自己文化內的人，方足以給予它一些新形式。外籍傳道人員，不論他適應得多好，總是很難得能深入另一文化，而

收放自如。本地化遠遠跨越適應之旅，因為它包含一個真正的轉化，或是信息的革新。

兩個例子足以說明其中差別。傳道人員，根據適應之道，將他的神學翻譯成另一文化所用的語文，可是神學本身卻仍舊是西方人的神學。基於本地化的做法，地方文化將本乎自己的思想模式，給此神學新的說明。真正的後果並不是將多瑪斯或拉內，翻譯成中文，而是中國神學家，在自己的文化基礎上，以另一種形式詮釋信仰；就像多瑪斯和拉內，為西方社會所做的。禮儀也是一樣的，就適應而言，當地語言、色彩、樂器等，都有所變通，但就本地化而言，禮儀要有新型態的呈現。顯著的例子可說是非洲薩伊人的感恩祭，已發展出其獨特的儀式了。在印度也有了基督徒的靜舍，這是基於印度傳統而發展出來的本地化宗教生活。

我們可以這樣說：適應是外籍傳道人員的工作；而本地化則是地方文化中的人的工作。兩者雖都是文化接觸的後果，但將這兩個主要動力之間的環結強調出來，是很重要的。傳道者的行動，和地方團體的行動，是交織並行的。沒有傳道者的適應在先，本地化的工作是不可能的。利瑪竇方法成功的關鍵就在於此。他的適應使得中國人能以自己的方式，活出基督徒的生活。他的翻譯促成了新的詮釋和表達。

在適應的程度，和本地化的程度上，也有其相連性。適應是本地化的肥沃土壤。傳福音的教會，若善於適應，那麼該地的本地化，也易於成形。可惜，好些地方的適應工作很遲

緩，地方教會還必須去適應西方文化。本地化的向度取決於適應的角度，這是一個很合理的結論。聖經和神學類的書，一旦譯成了某種語文，那麼便開啓了一道門戶，供該文化中的人開發新的詮釋，而神視和神話的省思，也產生了新的本地化觀念。

### 三 不同層面的宗教表達

本地化的第三特徵是，任何層面的宗教表達都能看到它。層面有三，第一層是思想或說神學。我們提出的歷史例證，探討天堂地獄觀，就是屬於此層面。在本地化的運作中，思想這一層是很受注意的。提出的問題是，基督信仰的神學，如何在另一文化中接受再反省，進而帶上新的面貌。不僅是與當地語言要相連接，與地方上的思想型態或哲學趨向相連，才是基要的。

西方的基督宗教，歷經了好幾世紀，才獲得一套易於理解的方式，詮釋聖三與聖事。爲了這樣做，公會議取用希臘哲學延伸而來的辭彙，諸如附屬體、本體的、實效原因等。本世紀的哲學思潮有了新趨向，因此好些表達辭又要重組了；在不一定採用相同的哲學概念或表達的文化裡，也有類似的需求。台灣的神學界，正設法如何依據中國的語言和哲學，來闡述聖三和聖事等信理。同樣，印度的釋經學者，特別用心於若望福音，其內容與結構，和好些

印度經典非常相似。美國的神學家，也在套用現代哲學概念，試圖發展北美洲的皈依神學。

與思想同等重要的另一層面是行動或活動。它可分為兩種形式，一是儀式性的活動，禮儀佔了重要的位置；一是社會活動狀態，含有各種的互通和團結。我們列舉實例：就禮儀而言，十七世紀的中國教友，在殯葬亡者時雖遵奉公教禮儀，卻仍舊按中國人的傳統，向亡者遺體上香，行三鞠躬禮。在薩伊地區感恩祭中，也可看到此一層面的本地化。非洲的上伏塔和一些別的國家，都在設法將基督徒的入門禮，與當地的入門禮節相連接。印度神父巴巴沙，他也是聖言會的會士，運用極重視手姿的印度古典舞，來傳達福音信息。法國近三十年來，都努力創作當代的禮儀歌曲；比利時佛蘭德區的「苦難日之行」，已成為該地各堂區的典型活動了。

在社會活動方面，中國基督徒對埋葬亡者非常注意，尤其是貧窮的家庭。埋葬亡者原也是基督宗教中的七哀矜之一，在儒家的教導中，它也被視為積德善行。彼此間的相近，促使對此價值的認定，進而教育百姓相互捐錢，協助貧窮家庭埋葬亡者。將臨期、四旬期，各堂區的團體運動，也可說是社會活動的本地化。

第三層面是有關架構、組織、不同的服務和各宗教特有的神恩。薩伊的平信徒堂區領導人，是可供參考的例子。香港方面在努力以「基信團」之組織，重新組合信友。在日本主教

的權威性，與高壽是等量齊觀的，這可算是屬此層面的事。教區與教區之間的牧靈會議，不同的善會代表互換意見，共同策劃未來，這種作爲也屬此一層面。

#### 四、詮釋的進展

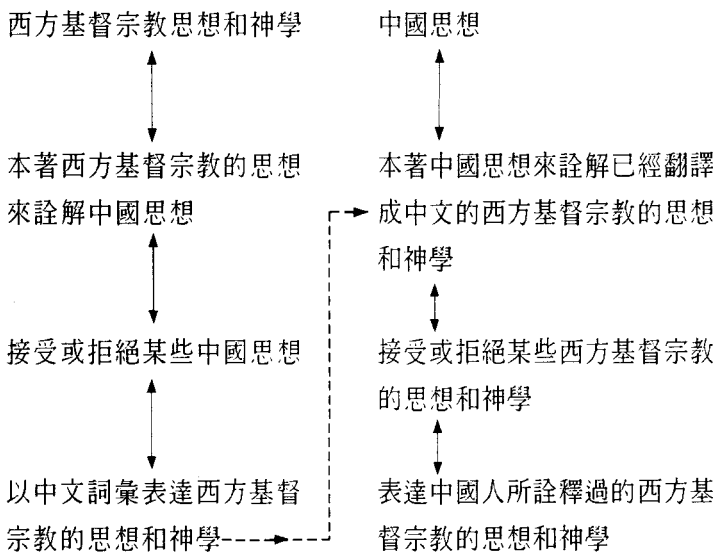
關於本地化的第四個特徵，需要較長的篇幅來談它。因爲它所涉及的是，福音一旦爲一新的文化所接受，不期然地便產生一種新的詮釋。我們先仔細看看兩個文化相遇後的詮釋過程。

文化交流相會的重要原則是，在第一階段中，一個文化只接受與本身的文化模式相一致的新元素。個人的接觸也是這樣的，一個人接受另一人的想法，首先是因爲那與自己的很接近；第二步才接受一些與現有的模式不相符的。外來的觀念，很少是赤裸裸地被接受的；首先它會受到切割，並爲當地的文化所詮釋。這個新的說明可能與它原本的意思很不一樣；但在最後的接納或排斥之前，通常都有上述的過程。

基督信仰與中國相遇後，詮釋的進展正如我們所提出的實例。以下列圖表說明之。我們將主要的動力加以區分。

耶穌會士

中國人



耶穌會傳道人員，接受的是西方人的培訓，深深地浸染於西方的觀念和神學。爲了要將這些傳授給中國人，他們沿用逐步漸進的適應方法。他們要用中文宣講福音，那麼首先必須翻譯。第一步他們以西方基督信仰的傳統，詮釋中國的語文、傳統和思想；他們對中國的思想、觀念等，作了一些選擇和淘汰；例如佛家的天堂與地獄兩個辭彙，便是他們所選擇的。末了，他們以另加詮釋的中文術語，來說明基督信仰。

在中國人這方面，也有類同的過程。他們所接觸的西方基督徒思想，是已經翻譯成中文的，但卻是以自己深浸其間的固有傳統和文化詮釋它。同樣地，他們也作了一些取捨；末了，在他們的著作中，敘述經過重新詮釋的基督徒信仰。

徐光啓、李之藻和楊廷筠這些人物，都是徹底的儒家學者，或是非常習慣於佛家之道的，他們同樣作了取捨。他們著作中所認定的基督信仰，是經過詮釋、帶有本地化形式的。次文化團體中流行的天堂、地獄等神話故事，也有同樣的情形。儒家和佛家排斥基督宗教，原因在於他們自身的背景，以及這些宗教思想傳入時的形式。

圖表所示是十七世紀在中國的事，其實它適用於任何一種要接受福音的文化。初世紀時，歐洲教會同樣經歷一些詮釋過程，日耳曼和塞爾特文化的相遇，呈現類同的情形。圖表本身不可過分機械化地應用，語言之外，文化、歷史形勢以及個人的接觸等，在詮釋上所起

的影響作用，也都不是不關重要的。說實在的，不論是怎樣地合理化，一個人對一宗教之取捨的最終動機，往往是難以探測的。信仰始終是屬心靈層次的事。

在中國，詮釋的過程啓開了本地化之門。我們能看到不同程度的本地化，以及文化之疏離（涵化作用）。茲略述幾項於后。

歷經新的詮釋和選擇之後，往往便會產生「價值或著重點的轉移」。對徐光啓和李之藻兩位信友而言，首要意義是道德而不是來生。好些觀念都注入了新「脈絡」，一些中國基督徒由基督的降生爲人，聯想到天主教在中國歷史中的啓示，始自堯舜禹三皇，直到孔孟二聖。

當兩種文化相交流而加入新元素後，往往會有「混合觀念」出現。例如十七世紀時的耶穌會士，和中國教友的對話中，神不僅視爲「父」，而是視爲「大父母」；加上母性是符合中國的傳統。在混合觀念之下，外來的文化也有可能占了優勢的，例如中國人的老天，原只是宇宙能量，如今卻變成了位格神，上天之主。

一個地區原有的宗教習俗或觀念，若爲一外來宗教相類似的種種所取代了，便會產生「替換」現象。基督徒的奇蹟故事，替代了佛家傳統的遊地府之類的故事。

「排斥」也可以是本地化的一種類型。十七世紀中國基督徒並不認爲亞當、夏娃是人類始祖；堯舜禹三皇才是始祖。但也有一些雖與傳統相違背，而仍被接受的。即便面對不孝的



評議，但中國教友還是維護一夫一妻制，也接受外籍傳道者的獨身生活。

還有一種現象，值得在此一提，我們可稱之謂「反適應」。就是因為錯認了所謂的最原始和正統的形式，而排斥某些人們已經適應的宗教形式。像楊廷筠選擇音譯法，以罷辣依瑣、因弗耳諾、蒙鐸，來代替天堂、地獄和世界。他認為這些說辭，比耶穌會士所借用的佛家語，更古老、更原始。經常會發生的現象是，傳道者要讓自己的宗教，適應另一文化，但皈依者卻希望放棄已往一切，接受一個新生活，所以反對任何與原有宗教相似的種種。

上述幾個例子，便是文化交流後所產生的本地化和涵化的現象。

## 五、文化的改變

第五個特徵幾乎可說是不證自明的。本地化是與一種文化相連結，因此它在各種文化中是不一樣的。回顧一下第一章中所提出的一些文化元素，我們可以看到文化的結構是相當繁複的，一種文化裡含有好些次文化。一個宗教植入一文化，它的本地化隨不同的次文化而異。我們舉出的歷史實例顯示，在學者官宦與平民百姓之間，對天堂地獄之說的吸收各異其趣。今日的本地化現象也是如此。各文化中，都有與社經階層、老年層、城市或鄉間相連的次文化。例如在印度，原住民、印度教皈依的基督徒，以及 *Andhis* 基督徒之間，呈現不同

的本地化形式。美國正在發展「黑人神學」，以說明黑色人口的痛苦與希望。

我們也已提過文化是不斷發展的。十七世紀在中國的本地化，今日已經不適用了；並非只是中國人的思想天地改變了，基督信仰的神學也改變了，以回應各文化中之世界觀的改變。天堂和地獄的神學便是一例。因此，面對本地化一事時，文化之進展是必須牢記心頭的；否則有危險視本地化只是傳統文化的化身，或者只是回歸傳統文化，而實際上文化本身已趨前發展了。

本地化遠勝於使民間習俗復甦，雖然這些習俗很完美，始終為一小群人持守著，或是珍藏在博物館。韓國是一顯著的例子，他們由傳統走向現代的工業文化；從儒教走向現代思潮。韓國人生活中，經常遵守傳統習俗，但在其他方面，尤其是物質生活上，卻急速地應合現代的發展。韓國人會以傳統禮規接待客人。客人進門前脫鞋，接受一條熱毛巾擦擦手臉，然後被迎入門坐在墊子上。在如此的傳統裝備中，客人同時會看到一套電唱機或一組電腦設備。許多韓國人，在如此強烈對比的环境裡，皈依了基督信仰，逐步地對新接受的信仰，給予新的表達。不論怎麼說，人總是迎向未來的。

文化的改變，導引出特有的發展，對本地化能造成很深的影響。以歐洲為一例，我們似乎可以說，在歐洲這片大陸上，基督信仰是最最本地化了；然而，這卻是在原本非基督文化

中，歷經好幾世紀的適應和植根之後，才有此可能的。切莫忘了，歐洲最早期是非基督信仰地區，即使現在仍可從聖尼各老節（一人騎著白馬穿越屋頂），或聖誕節（裝飾聖誕樹）中，看到一些原始文化的痕跡。本世紀卻有明顯的差異，產生了很大的「非本地化」的過程。基於文化的改變，原已本地化的已失去其意義了。社會的現代化、工業的成長、科技的高度發展、新興的傳播方式、生化的發現和不停地俗化等，使歐洲大為變動，以致教宗若望保祿二世強調，需要一次新的福傳運動。在歐洲人的多種人種和科技文化中，一次新的本地化是同等的需要。而這個本地化不能是回歸早期的基督信仰，卻是要呈現新的形式。本地化既是文化交流的結果，那麼歐洲便有可能從別的文化中，再接受基督信仰；而歐洲人則要在此信仰中，塑造一個新的、活潑的形式。

## 六、福音

最後的一個特徵是，基督信仰的本地化關繫於福音。我們可以由這一點出發，嘗試對本地化作個神學性的定義。根據耶穌會前任總會長雅魯培神父之說，我們可以視本地化為福音生活和它的信息，在某一特定文化中的具體呈現，而該文化的成員，不僅只以該文化表達基督經驗（如此做只是單純的適應），且能使之變成靈感、方向和統一的源頭，以轉變、再造

該文化；帶來一新的創造，不僅足以充實此特定文化，同時也充實普世教會。

在這樣的定義中，我們看到已經探討過的元素。本地化意謂著在地方教會成員的影響下，將福音插入一個實際的文化。它所涉及的，不僅是神學或思想，而是基督徒的整體生活和經驗。本地化跨越適應。我們在此不妨重述一次，唯有當耶穌基督的福音得以宣報，本地化也才得以進行。然而，定義需加上兩個元素：就觀念上而論，福音是更新文化的一股動力；其次，本地化足以充實普世教會。有關這兩個元素，我們將作進一步的探討。

與福音本地化分不開的，是文化福音化的進行。福音化一個文化，即為該文化帶來改變，或引發本地化。文化如何福音化，這點將於下一章談論。此處必須強調的是，本地化基本上就導向福音之廣傳。一文化中之語文、藝術、儀式和社交禮貌等，都呈現福音風範時，那麼，這些文化元素也都各自印上了福音痕跡。神學家田立克舉了一個很好的例子：我們稱天主為「父」（或其他稱謂）時，不只是按照自己的文化範疇來敘述天主，「父」已被冠上新的含義了，人間的父子關係中，加入了一層屬於神性的深義。許多基督徒手持麵包時的尊敬，也是值得注意的一點。因為麵包讓他們聯想到聖體，日常的食糧也就此令人尊敬；聖事性的標記，多少回歸至它的自然基地。這是福音的靈感，和在本地化中更新文化的實例。讓福音帶上文化氣息，此氣息也多少進入了神性範疇。我們可以說，如此一來整個文化都獻給

了天主，它的創造者。

每一文化、每一時代，都有它自己的方式表達福音，並在某些方面加深其意義，這種情形能使普世教會富足。歷史已說明教會在各文化的發展中，學習了多少。實例多的是：希臘羅馬文化，帶著希臘人的思想模式，極可能影響了聖三神學；亞里斯多德學說，成爲聖多瑪斯神學的主要地基；「包容」和「宗教自由」等則是本世紀的觀念。今日，我們都屬於交互關係中，新興的教會激勵古老的教會；拉丁美洲的解放神學，在歐洲、非洲和亞洲都激起了回響。

本地化之所以成爲更新的力量，和普世教會的寶藏，那是與正確的、正統的教導並奉行福音相連接的。本章所談的各特徵，都是著重於文化接觸，從這個觀點來談它們的。至於天堂地獄觀的歷史實例，則是從信仰者的角度去談的，並未觸及它的正統性。其實，正統的教導和奉行，在所有的宗教及靈性動態中，都是重要的。就基督徒的本地化而言，問題則在於其所行之道是否與福音相符合。從某方面看來，我們可以說，對基督宗教而言，其真實的果實，倒不是福音是否已本地化了，而是本地化是否充分地帶有基督風貌。

宣講福音似乎就是有一種張力。基督的信息是普世性的，爲所有的文化而講的；因此，它在各文化中，以多重形式具體呈現，是可能的也是必須的。但另一方面，基督的信息，他

的降生、受苦、死亡和復活，是如此根本的，而對任何文化或個人而言，又是如此地新奇，以致必須與原有的文化或環境，造成一種分裂。他們會引發一種皈依和一種文化的疏離。基督宗教與西方文化被認同爲一，這或許可說是一個悲劇。西方人對基督宗教感覺太自然了，它不再震驚或傷害他們了。其實福音信息對任何文化，管它是不列顛、是薩伊、是日本，都是挑戰性的、干擾而陌生的。基於此，可以說教會面對本地化或文化交流中的文化輸入，它所取的立足點都是毫無偏見的。主要的問題，往往是本地化或涵化作用的形式，是否充分地與福音相符合。不論本地化或涵化，都可能是符合的，或並未符合的。

本章提及本地化的六個特徵。由於傳福音涉及兩文化的接觸，我們便從接觸相遇出發。在這種相遇中的不同動力，我們也加以區分，同時也看清，地方文化給予新宗教的不同層面一些新的形態（思想、行動、結構等）。這期間以地方文化的元素爲出發點，歷經一個新的詮釋的過程。然而，我們切莫忽略本地化與每一文化之特色，是相繫相連的，而文化的改變，是極爲重要的一環。最終一點，福音本身必須在基督徒的本地化中，佔有決定性的位置；福音信息一旦宣報了，那麼如何在教會中，給予它專有的、生動的特徵呢？下一章，我們將深入探討基督徒的本地化。

## 問題

1. 我的文化與其他文化接觸相遇嗎？在那一方面有文化的疏離（涵化作用）？那方面是本地化了？
2. 我所生活其間的文化裡，適應與本地化的差別，有多明顯呢？
3. 我能區分自己文化的思想、行動、結構等不同的層次嗎？在各層次中何處曾經歷本地化？何處未有？
4. 我對所接觸的其他文化持何態度？以我的情形可以應用詮釋的圖表嗎？最近所詮釋的形式歸屬那一類？
5. 我注意到自己文化有何改變嗎？在此改變後，本地化的進展程度為何？有反本地化的現象嗎？
6. 在本地化中，福音和基督其人的中心位置是怎樣的？我們如何談論天主，說起人的經驗時，又有多大的差異？地方教會的本地化，如何能充實普世教會？

## 基督徒團體的特徵

基督徒與其他人的差別，不是國籍種族、語言或習俗。基督徒並不與本城的人分開居住，操用某種特殊方言，也不度什麼古怪的生活。他們所明認的信理，不是由人的思想和頭腦所發明的，也不是附屬於某種人類思想學派。他們在任何城鎮——希臘或外地，度過他們的生活，每人的命運是限定的，在衣著、飲食和一切習慣上，都和當地人相同。

然而，他們的團體卻展現某些很明顯的特色，甚至是很驚人的。譬如他們雖定居家鄉，但他們的表現卻像是過客；他們盡公民的全職，但他們的順從又像是個外來人。在他們看來，外地即是故鄉，故鄉亦是外地。他們和一般人一樣，結婚生育子女。每名基督徒都無拘束地與鄰居共飲食，但卻絕不共享一張床。他們雖是血肉之身，卻不隨血肉生活；日子是在大地上過，但身分證卻在天上。他們服從人間法律，但在生活中卻超越法律……。

簡而言之，基督徒之於世界，即靈魂之於軀體。靈魂滲透軀體之每一部分，基督徒也遍及世界各地。靈魂居住軀體內卻又不屬它的任何一部，



同樣基督徒居住世間卻不屬於世間……。

天主賦予他們如此崇高的職責，他們負有道德責任，不可退縮推諉。

～致 Diognetes 書（二、三世紀間的資料）

蓮社八祖明雲棲蓮池大師



佛教高僧（1535—1615）利瑪竇的反對者

## 第四章

### 本地化與聖經

基督徒的本地化，其核心在於福音，也就是耶穌基督的好消息。藉著他，天主向人說話，也共享人的經驗。因此，我們從基督的降生爲人出發，接下去才將重點轉向載有好消息的聖經。

#### 一、基督的降生

神學家多用「基督降生」一辭描述本地化。我們首先談談「降生」(Incarnation)一辭的多重意義，然後看看基督的降生，與本地化的進度有何關連。

「降生」(Incarnation)的字面意義是「成爲血肉之軀」。從非神學的角度來看，它可說是一種暗喻，指某觀念、思想或理想等的具體表徵。若說本地化是福音的「降生」，那就意謂著福音要在某一文化中，從禮儀、社會活動或該文化特有的架構上，作具體的表現。另

一個較抽象的辭「整合」，也常用來指這樣的一個過程，此外還有別的說法，例如，福音在文化中「扎根」。在文化沃土中，福音不僅能和一些別的樹木一樣，移植生長，它還是一株帶有該文化標記的樹。

不論怎麼說，「降生」一辭有神學性的意義。若望在他福音的第一章寫道：「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（一14）。此處關係著一個人——基督，和一個文化——猶太阿辣美文化。就歷史而言，耶穌在納匝肋與同年紀的人一起成長，他學習阿辣美語，學會一項手藝，沿襲當時的社經習俗。他就是在這樣的具體環境中，領悟了自己的使命。

新約的作者加強了此事的積極面。基督成爲人是天主的安排，他願意完全經歷人的生存，以至於空虛自己，謙抑自下（斐二7-8）。「他應當在各方面相似弟兄」（希二17）。這些句子爲我們前面所提及的適應，勾勒出一幅美好的圖像。外籍傳道人員和基督一樣，願意浸入他的新文化，在一切事上與屬於該文化的人認同，如此，傳道者才能宣報福音的信息。

當我們觸及本地化時，我們是和某些人並行的。這些人接受了福音信息，且要以自己的文化給這些信息新的面貌。基督降生的另一層面，可作爲此處的一幅圖像。天主爲了要成爲一個人，甘願讓自己歷經第一章所提出的文化濡染的過程，進入一種文化，學習該文化之價

值與規範。這是一種家族的和社會的整合，藉此每一個小孩都能熟悉一種文化。文化的濡染是受限的，某一文化的人，會教導一個孩子恰當的言談舉止等，日積月累的傳授，使一個人真正熟悉某一種文化。在整個過程中，核心不是小孩而是足以塑造小孩成爲文化典範的文化環境。

基督的降生就是這樣的，他的文化環境教導了他，舉止行爲都符合當時的猶太阿辣美文化。此處可取用的圖像是「用襁褓裹起」。瑪利亞「生了頭胎男兒，用襁褓裹起，放在馬槽裡」（路二7）。「裹身」便是基督進入世間，最先依循的一個文化行動；但也是最後的一個，阿黎瑪特雅的若瑟，「把遺體卸下，用殮布裹好，安葬在巖石鑿成而尚未葬過人的墓穴裡」（路廿三53）。

這些很明顯是一種文化行動。將嬰兒裹以襁褓，此行動不會是一位媽媽，而是許許多多屬於同一文化的媽媽發展延續的。不同文化都有各自包裹小孩的方式，瑪利亞的動作並非機械性的，而是集母性和父性之愛的大成，它塑造了一個人格，也爲文化的整體有所貢獻。

基督降生的這一層面，爲本地化的進展提供了一幅很美的圖像。瑪利亞和若瑟用襁褓包裹嬰孩耶穌，外加許多瑣碎的類似行動，使耶穌熟悉他們的文化；同樣，其他文化中的人，也會讓經由福音而來的基督，熟悉他們的文化。基督的普世性就在於此。聖誕節的圖像正是

以說明這一點，世世代代，多種文化以多種方式將基督「裹以襁褓」。這也正是顯示福音的邀請，是多麼豐富的一幅圖像。基督在決定成爲人時，便也接受了文化濡染的過程。即使今日，他的福音信息經過本地化而產生新形式，他也接受。當然，所謂本地化並不是說，我們能以自己的觀念和文化表達，把基督包裹住；復活的主已將裏身的殮布棄置而走出墳墓，說道：「別拉住我」（若廿17）。藉此基督表示本地化必須是一動態過程，而他本人則是動力的核心。

## 二 宗徒大事錄中的本地化

要在新約中尋找本地化的例子，最恰當之處便是宗徒大事錄。我給本地化下的定義是，某一特定的文化，從另一文化接受了福音之後，能給予它一種新的形式。因此，我們便極有可能找到一些例子，是福音已在其間成形的某一文化，和另一文化相遇。宗徒大事錄是可以從這個角度去看的：福音在猶太文化中成形，而在希臘文化中塑造，然後步入羅馬文化。

大事錄的前八章所描述的多是耶路撒冷的地方團體，雖說聖神降臨時，是以多種方言來代表當時所認定的世界，但是宗徒們的行動，卻是在一猶太團體中。當時的衝突也多半是猶太團體裡的事，也都由公議會處理解決。唯有一股強烈的反耶路撒冷教會的勢力興起後，門

徒才開始四散，由一地走向另一地，宣講福音（宗八1-4）。這麼一來，他們便與別種文化的習俗、傳統、思考方式等，有了直接的接觸。此時發生了兩件核心事件：科爾乃略皈依之前，伯多祿所見的異像（宗十），以及安提約基雅地方教會對割損禮的爭議（十五）。

伯多祿的異像可稱之謂「傳道者的皈依」。讓伯多祿看到的是一大塊布，裡面都是些四腳獸、爬蟲和飛鳥等；當他聽得一個聲音，要他宰了吃時，他堅決否定說：「主，絕對不可，我從未吃過一樣污穢和不潔之物。」（十14）。伯多祿是個守法的猶太人，嚴格奉行肋未紀十一章，潔與不潔的動物，區別分明，不潔之物是污穢的來源。那聲音卻回答他：「天主稱為潔淨的，你不可稱為污穢」（十15）。伯多祿應邀至外邦人科爾乃略家中作客後，他對這些話的含義，才恍然大悟。

邀請是來自另一種文化；這一點是值得注意的。科爾乃略在天使的催促下，派遣兩個人去邀請伯多祿，自己則召集了親戚朋友。伯多祿一進入他家，一切都明朗了：「你們都知道猶太人是不准同外邦人交接往來的，但是，天主指示給我，沒有一個人可說是污穢或不潔的」（十28）。這幾句話，準確地指出了兩不同文化的相遇，它要求的是外籍傳道者的皈依。自此以後，即便是常有困難，宗徒也必須適應外地的文化。

割損禮的爭執，牽涉的就更深入了。此處的觀察點也較不一樣，地方教會而非傳道者成

了核心。猶太基督徒將一項文化習俗，加諸於外邦教友身上：「若是你們不按梅瑟的慣例行割損，不能得救」（宗十五1）。反彈及時產生，外邦信友拒絕割損禮。結果在宗徒和耶路撒冷的長老們開會時，提出了這個爭議。耶路撒冷會議的決定是正式的：「聖神和我們決定，不再加給你們什麼重擔，除了幾項重要的事，即戒食禁邪神之物、血和窒死之物，並戒避奸淫；若你們戒絕了這一切，那就好了」（十五28-29）。這可說是本地化的最早的參照處，它是由排斥而形成的本地化，是多種本地化形式之一種（本文三章之四）。地方教會排斥一種文化的表達（割損），他們這樣做，促使塑造了一個福音得以生存之道。不必要的重擔，無需承擔。

會議的決定並不就是一種文化相對論，任何事沒啥區別的。倫理規範（例如奸淫）之外，還有文化規範做依據的。保祿在好幾封書信中，對這一點都說的很清楚：原則上每件事都是可能的，然而文化慣例必須受到尊重，以免傷害他人。

他致羅馬人的書信寫道：「在耶穌基督內，我知道，並深信，沒有什麼本身是不潔的；除非有人想它是不潔的，那東西為他才是不潔的。如果你因著食物使你的弟兄心亂，你便不是按照愛德行事」（十四14-15）。在致格林多人前書中，他舉了一個具體的例子：「若有一個無信仰的人宴請你們，你們也願意去，凡給你們擺上的，爲了良心的原故，不必查問什



麼，只管吃罷。但若有人向你們說——這是祭過神的肉——爲了那指點的人和爲了良心之故，你們就不可吃」（十 27～28）。「凡事都可行，但不全有益；凡事都可行，但不全助人建樹」（23）。

保祿的最後關懷在於文化習俗是否可視作上主的恩賜，而上主應從中得到感激：「我若以謝恩之心參加，爲什麼我要因謝恩之物而受人責罵呢？所以，你們或吃或喝，或不論做什麼，一切都要爲光榮天主而作」（格前 10 30～31）。

致弟茂德前書中，保祿反對某些錯誤的訓誨，也是一類同的例子：「他們禁止嫁娶，戒絕一些食物，而這些食物本是天主所造，叫信仰而認識真理的人，以感恩之心享用的。天主所造的，樣樣都好，如以感恩的心領受，沒有一樣是可擯棄的，因爲樣樣都是藉天主的話和祈禱祝聖了的」（弟前 4 3～5）。

這些片段雖說並不詳盡，但在本地化的過程中，卻是重要的。它們說明了從一開始，文化之於教會就是一難題。紓解這些難題的態度，則足以決定全教會之發展。福音可以在任何文化中扎根，而任何一種文化表達都不是原本就「不潔」的。

### 三 新約的本地化

上面兩段文字顯示了在新約中，本地化神學的因素，雖然不是很多，但卻不是沒有分量的。當然，最重要之事是新約本身，尤其是用來書寫它的語文。

我在第一章中說明，語文確是一項重要的文化表達。有人操用了另一種語文，就出現了另一種文化。談到寫成新約的語文，也就得到了有關本地化的一個重要結論。耶穌以他的文化語言，阿辣美語宣報他的好消息，門徒也都操用同一語言；然而整部新約是以當時的世界語，希臘文寫成的，耶穌所說的阿辣美語辭，只有四個保存下來了。「塔里塔，古木」（女孩子，起來。谷五41）；「厄法達」（開了罷。谷七34）；「阿爸」（我父。谷十四36）；「厄羅依，厄羅依，肋瑪，撒巴黑塔尼？」（我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？谷十五34）。

這些是本地化的基本資料。教會從一開始，就將福音安頓在自己根源以外的另一語文中。從一開始，它就從事翻譯。這與別的「經典宗教」不一樣，猶太教的法律（*Torah*）和回教的可蘭經典中的上主之言，原則上是不作翻譯的。任何的翻譯都必然是偏差錯誤的。基督徒的信仰是建立在耶穌的話上的，但我們所擁有的耶穌之言，都只是譯文。假設我們擁有的是他的原始談話，我們就勢必受束於該語文，因為任何翻譯都是不完全的。基督宗教的上主之言，是見於聖經之內，而非聖經本身。上主之言是可以翻譯的，進一層說，教會就是受

派遣來翻譯上主之言的。這意謂著讓聖神引領，一次又一次地詮釋上主之言，並讓它植根而成為普世性的。所謂普世性，並不是全球各地都經由一種語文知曉聖經，而是讓它翻譯成所有的語文。梵二大公會議認為此項翻譯工作，是最最重要的。

因此，長久以來已經擁有聖經翻譯本的，諸如英、法語等，仍在出版新的譯本，以適應當代的語法，也就沒什麼奇怪了。

#### 四、撰寫新的福音

前面強調了翻譯福音的重要，再進一步便是改寫福音故事。在翻譯者而言，雖不排除詮釋方面的困難，畢竟總是力求盡量符合原文；但就改寫而言，文化便扮演較重的角色。這一點又得與傳統相連。我們擁有的，不是一部而是四部福音，每部福音的作者，都同時兼顧了次文化，才能宣報喜訊。因此，改寫是讓福音活在某一文化中的途徑。

改寫的問題，從比喻中最易看明白。耶穌在比喻中所取用的，都是他的文化中的圖像，播種的、葡萄園、無花果樹、芥菜子、牧羊人和羊群。但愛斯基摩人、航海生活者，或是今日科技世界，對這些圖像全都不熟悉，又將如何傳報這些福音信息呢？翻譯時，我們尋找相稱的字辭，但改寫時，可能就取得用另一文化中的圖像或格言了。

改寫所涉及的，往往是把一段文字變成自己的，那是一種現實化，讓我們觸及實際的生活問題；其實，改寫基本上是在答覆原有文字中所含的期望。一篇文字，對讀者多少會有所預期：一封信或一首詩，等待著收受者的回答。新約也是這樣的，在自己經常重複的問題中，期待著回答。「你們說我是誰呢？」這類問題是耶穌所提出的（例如谷八29）。每人都受邀請在自己的文化中回答這個問題。如果我們停頓，不設法獲得一個答案，那麼，我們便會將聖經變為二千年前某個人的故事，而此人對今日的我們沒有多大的意義。新約的作者，以許多不同的方式回答了這個問題。因此，改寫時很重要的一點是：在原述敘中，聖神發言時所留下的空白，同樣需要留下。

貝克神父（Alain van der Beeken s.j.）與薩伊共和國雅卡族人的合作，是進行改寫的一個示範。所用的方法頗簡單，卻相當有效。

第一階段是外籍傳道者以法語研讀福音的一段記載，然後譯成雅卡語；雖說用的是雅卡語，實際上仍可說是在講法語，因為都是直譯。第二個步驟則是加入略具文學型式的諺語。到了第三步，傳道人員跟一個雅卡人講述這則新約故事，然後讓他重新陳述。最後的一步是，過了幾天，該雅卡人有時間沉思靜想，回味那段福音後，讓他重新說明該主題及重述整個故事。所得的結果便是雅卡文化，宣報一段活生生的福音。下面所引述的可讓我們略窺端

倪，讀者將會很驚訝的發現：不屬某一文化的人，對該文化所敘述之事，會產生多麼奇怪的印象。下面這一段是主爲門徒洗腳的前言。

主要離開我們了，是因爲我們所犯的罪。他要離去，是由於百姓控訴他而被判死亡。主耶穌的情形就和雞一樣。村子裡的長者有這麼個說法：「鷹對雞有宿仇」（敵對的原因不屬於昨天）。一隻雞的命運究竟是什麼呢？是這樣的：即便是樁小的訴訟案，也需要一隻雞，目的是用來結束一件案子。開庭時雞並不在場，但辯論結束後，便決定去抓一隻雞來宰。被逮住的雞的命運就是如此淒慘，它在無望中呻吟，爲了一樁訴訟案而死。雞代表什麼呢？主耶穌爲我們而犧牲，主耶穌說：「我現在要離開了，但我不會不管你們，而讓人來折磨你們，問說：與你們在一起的主，他留給你們什麼？」長者引述格言：「你沒有留給我一個孩子，你給了我一件扯破的外衣。」（婦女失去丈夫而又沒有孩子，便一無所有。）主留給我們的孩子，代表什麼呢？主覺得他必須與人分享他心中的秘密，他對人們說：我給與你們我的身體、我的血液、我的愛。那麼，當你們再體驗時，便會想起主曾和你們在一起。在那時刻，你們

的心將想起這些話，長者引述格言：「你只有在玉蜀黍收成的那一個月，想到我。」（孩子只有在需要時去找父母，例如要嫁妝）。

此處舉出的改寫是一種故事型式，還有許多別的类型式可以選用，如影片、戲劇、歌唱等，現代傳播媒體開展了這些可能性。但有一點必須清楚明白的，改寫福音的一個片段，它並不取代聖經，它是聖經的補充材料，使聖經能進入一文化而扎根。

路加福音的序言，可作為改寫的模式。「德赦斐羅鈞座，關於在我們中間所完成的事蹟，已有許多人，依照自始親眼見過，並為真道服役的人所傳給我們的，著手編成了記述，我也從起頭仔細查訪了一切，遂立意按次第給你寫出來，為使你認清給你所講的道理，正確無誤。」（一154）。這段述敘中，有好幾點可作改寫的準繩。路加不是基督生平的目的證人，卻讓自己進入證人的傳說。今日的福音故事改寫，也是同一回事，四部源自目擊證人的福音，是改寫者無以取代的基礎。在這樣的過程中，原始的希臘版本是唯一的引證處，應作正確的翻譯，路加重視的仔細探討，是第二重點。就今日而言，則需涵蓋釋經學的解答，以及歷史上對聖經內文的詮釋；另外對所要改寫成的語文及其文化，要很熟悉。有時一個辭彙或圖像，在某一文化中有意義，但經過了翻譯之後，不見得仍有同樣的意義。改寫福音故事，其目的是將天主教在人間這好消息，帶給不同文化的人。

## 問題

1. 我是否知道本地化的含義是基督成爲我文化中的一員？我在什麼地方能看到他呢？
2. 我認爲「不潔」是那些文化的表達？如果我不是一名傳道者，那些方面是我需要皈依的？
3. 用心重讀路加福音一章1至4節，福音傳到我身上的有幾許？我是否從起初就仔細查訪嗎？我願意爲朋友寫部福音嗎？
4. 請按照指示試改寫福音片段：閱讀並沉思；插入文化因素；重新翻譯；祈禱並活出該片段；重述。可選用善牧比喻（瑪十八10～14）、撒種子（瑪十三3～9）、葡萄樹（若十五1～17）、慈善的撒瑪黎雅人（路十29～37）。或者取一故事，然後改寫文化環境；增餅（瑪八1～10）、爲門徒洗腳（若十三1～20）。自己對這些新故事的想法是什麼？與他人共享，或是說給一個朋友聽聽吧。

個別的教會，不僅是由人組合而成，同時也由希望、財富和限度；由祈禱的方式、愛的方式、對待生活與人間的方式等，組合而成。它們有任務吸取福音信息的精髓要義，並將之改寫；絲毫不可有違於基本的真理，而改寫成某地區的人所懂得的語文，並以這種語文宣講之。

改寫必須以審慎明辨、嚴肅尊敬外加才能而進行之；在禮儀範疇，教義傳授、神學組合、附屬性的教會機構和服務等領域，都有此要求。語文一辭，在此應不要著重在語意學或其字面意義；而要指向所謂的人類學和文化的含義。

無疑地，這是個頗微妙的問題。傳福音時，它的力量和效果將會大量減損：如果不慎重其事地考量傳授的對象；如果不取用他們的語文、符號、象徵；如果未能答覆他們提出的問題；如果對他們的具體生活未能造成撞擊。但從另一方面來說，傳福音時，也有危險會流失它的力量甚或全部喪失了：如果假借翻譯之名而掏空或摻雜福音內容；如果爲了要將普世性的真相，適應地方環境，反而罔顧真相，破壞致一性——缺乏致一也就不再是普世性了。一個教會唯有保持它的普世性意識，也表現它



的普世性，方足以宣報一個人人都可聽從的信息。

合法的關注個別教會，不可能不使整個教會充實豐富。關注是不可少的、是急需的，它在答覆人們和人間團體的深度希望，能更明確地認定自我。

（教宗保祿六世：在現代世界傳福音通諭）



感恩祭中將大地的收成獻給上主（薩伊）



印度的傳統舞蹈，舞出背負十字架

## 第五章

### 本地化與投身正義

讀者不妨自問，力求信仰本地化和投身正義，這兩者是否相關聯。我在這一章將說明本地化如何能視為投身正義，而在謀求較多的正義時，福音本地化又如何有它的位置。無論如何，這兩者間有其歷史性的連接。六〇年代末和七〇年代之初，這兩個辭彙開始被人採用，且往往是出自相同的作者。

#### 一、窮人文化

在第一章試圖為文化二字下定義時，我們就曾指出，文化關繫著人類整體，也關繫著每一個人。由此看來，不可能有一階層的人，是「沒有文化的」。因此，貧窮人和任何其他一樣，隸屬一種文化，與該文化中的人擁有相同的習慣和價值。事實上，有些文化價值，要在較貧窮的人群中，方能找到。貧窮人所顯示的友善款待，往往令人驚訝。應邀到他們家作

客，真能喚起人心的感激之情。喜慶宴樂都屬人間的基本事務，且經常可在貧窮人中間看到。理智會疑惑，辛苦儲蓄一年甚至更長的時間，然後在一天之內傾囊花盡，爲什麼呢？但凡是一種慶祝，便是一次團聚。貧窮人大肆慶祝時，確實顯示出團體和團結等文化價值。

在第一章中，我也曾提到次文化。在此我們可以談及赤貧者的次文化，一種「窮人文化」。這個觀念是因爲研究城市文化而流行的，特別是在中美洲和南美洲地區。人類學者都集中心力注意，持續增加的市郊貧民區，和在那裡發展出來的文化特徵。研究者在窮人文化的諸多特徵中，注意到了以下的情形：較高的死亡率，對生命的預期偏低；教育水準低落；諸如貿易公會、政黨團體等會員組織極少；沒有健康保險；很少運用城鎮設備，例如超級市場、銀行或博物館；工作待遇低且缺乏安全性；家中沒有留存食物；極少使用信用卡；缺乏隱私權；犯罪率高；婦女和孩子常遭遺棄，因此單親家庭很多。這種種的貧窮標記，上一代傳給下一代。就像歐洲的第四世界，要走出貧窮的螺旋圈，是非常困難的。

解放神學就是緣自這種環境。在解放神學中，本地化和正義的緊密相關，清楚鮮明。解放神學得力於基督團體。這些團體的目標是在生活和信仰間、堂區司鐸和教友之間，謀求較緊密的合一，同時也在教會和百姓之間，形成堅固的合一。這些團體對社會積極進取外，研讀聖經也是件重要的事，農人和工人、神學家和失業者，男男女女的聖經小組，在他們的次

文化中，研讀福音。

他們願意給同胞手足傳遞一個信息，使他們有見解和力量，把自身的命運掌握在手中。見解助他們評鑑日常生活，如果與上主的旨意相悖，則有勇氣加以改變。熟悉聖經會使他們有勇氣，不避開困難，去探尋思想和行爲的模式，而不要淪爲意識型態的犧牲者。生活主題與聖經主題相交會，他們便願宣稱天國臨近了。此處涉及變福音爲動態的，往日的天主子民的痛苦和悲傷，要轉譯成今日的語辭。出谷紀的天主，對今日的受迫害者，如何作爲呢？在我們的情景中，可以重彈耶肋米亞的哀歌嗎？真福八端對今日的我們有何含義？耶穌對今日的我們如何說話呢？對今日沒有牧人的群眾，他又會是怎樣的一分情呢？

依循福音而重視爭取較多正義，這樣的一種本地化，已經充實了許多地方教會和普世教會。

## 二 文化貧瘠

除了窮人文化之外，另有文化赤貧的現象。西非喀麥隆的一位神學家孟神父（Eugène Mbongo s.j.）關注了這一層。文化貧瘠比驚人的社經貧窮更慘，它所指的事實是，一個民族已然喪失其所有的一切：它的語言、傳統、歷史；它的文藝型態、團體模式，以及給予此民

族生氣與活力的精神寶藏。非洲民族就是這樣，喪失真正的根，實是最悲慘的事了。另一位喀麥隆的社會學家兼神學家艾拉（Jean-Marie Eka），言之有物地談到「非洲人民的怒吼」。但是，非洲並不孤單，地球上尚有好些文化，也遭受同樣的壓迫。

此處觸及選擇正義一事，每一民族對自己的文化，都有決定權，不能落入意識型態或強勢者手中。正如韋氏（Thierry Verheist）所說的，這關係著「成爲相異者的權利。」因此，本地化基於對文化價值的基本尊重，便在此領域內謀求正義。

我們可就發展這個整體問題爲例，除了所有的利益之外，不可否認的是，所謂發展往往也就是轉入西方的經濟或科技模式，而忽略了當地的文化。結果造成當地許多有價值的技巧的消失，而幾乎沒有人注意到這一點。在發展的領域裡，本地化同樣是必須的。這本小冊子，多偏向宗教的本地化，但提出的觀念，是可延伸至別的文化價值和習俗等。一個地方的文化，對其受自另一文化的科技改革，應該有機會提出其創造性的表白。所以，凡由基督宗教所資助的發展計劃中，對其他民族的技能 and 藝術等，必須加以研究和表彰，這一點是重要的。諸如好些治療偏方，百年相傳都很有效；好些植物的醫療價值，至今仍未能完全揭曉；適應地方文化的需要而產生的農耕和灌溉之道等的認識。唯有如此深入地區性的文化真相，在發展的領域中，正義才不會被忽略遺漏。

這樣的正義與文化中的其他領域，也有關係。諸如語言、傳統、音樂、神話等，都有可能成爲文化赤貧的犧牲品。任何文化對其文化源流，都擁有它的權利，在口傳文化中，其源流是世代口述相傳的；但經由英、法等佔優勢的語言的引介，和文字記述的發展，這些源流便有危險消失殆盡。如此一來，一種文化享受本地化的機會，也就被剝奪了，因爲本地化始於民族對自己本有文化之運用。

所以，外籍傳道者和新生教會中的成員，彼此合作編寫字、辭典、收集文藝作品，纂輯當地歷史，一直都是重要的工作。這樣做，一個民族才有機會，在自己的文化遺產和新的文化價值中作真正的選擇。爲後代子孫收集保存文化寶藏，最終將使該民族以其獨有的方式，表明基督徒的信仰。探討已經生成的本地化情形，是同一範疇的事。中、韓、日三國的文化，接觸基督徒的信仰已有幾百年了，不少的信友也已做了獨創性的信仰革新。逐步認清地方教會中的這些文化遺產，能使當地的信友明白，在基督信仰中的成長，並非只是適應西方傳統的基督信仰，還需觸及另一信仰傳統，即自己文化中的前輩，長久以來所開創而流下來的種種。

去探討其他民族的文化，能夠爲在自己文化中受壓迫而無法表達其痛苦的人，作一項有利的選擇。基督藉著化身成人，而願意與人間文化相連，這樣的選擇，使得一個有豐富文化

的人，能和文化受壓迫者相連，並且為他們爭取自身的文化權。

### 三 文化福音化

前面已經指出，本地化的進展，是如何與文化之福音化相連接的。現在我們來看看，文化又能怎樣轉變呢？第一步先要澄清「福音化」一辭。

梵二的各文獻，和《在現代世界傳福音》通論中，「福音化」一辭已取代原先的「皈依」了。這是很好的選擇，即使今日聽來，皈依還是帶有消極意味，引發一幅宗教硬擠入一民族的圖像；讓人想著一旦接受基督宗教，就必須接受歐洲文化。

福音化（或福傳）一辭，就是在肯定福音所帶來的改變，是適切而好的，因此而轉換了消極的圖像。前面也已說過，熟悉福音，或更好說是熟悉耶穌其人，便不可能不產生一些變化的。

由四福音顯示，變化是足以影響整個人的生活的。伯多祿和安德肋拋下了魚網，匝凱將二分之一的財產分給窮人，瑪利亞瑪達肋納和厄瑪烏二徒，折回頭向弟兄姐妹宣報復活之主的喜訊。說實在的，福音化涉及一種「自我的疏散」。

皈依含有一種開拓的意義，存在的中心不再是個人，或團體或文化，而是越來越聚集於



基督其人。所以所謂福音化，實是基督本人（當然是經過人間仲介）激發心靈的改變（melanoid），並使文化翻新，「一個新天新地」（默廿一1）；一個新的受造物，自基督內出生（格後五17）。

變化也涉及從罪中獲得釋放，基督十字架上的死亡，已讓人類從罪中解脫。換言之，福音化一種文化，同時也使該文化脫離罪。

文化與有罪性相連，這一點並不明顯。因為許多文化常受到壓制，因此我們自然不敢評判其他文化的價值。但文化也是人間真相，同樣受罪惡的污染。惡是一個人有違於對己或對人的責任；罪是一個人知曉此惡不僅波及了自己或他人，也影響了天主，而天主所要的卻是與人類的存在相合致一。

傳統上都是從個人的層面，來看罪與惡的黑暗事實。但從經驗和閱讀舊約所得，解放神學鑄造了一個辭彙：「結構性的罪」。意思是說，惡不僅在個人身上可以找到，在人間團體和結構中，同樣找得到。舊約中有集體的悔改皈依，例如尼尼微人行補贖（納三5）；那麼，今日團體的和組織性的皈依，也是可能的、可求的。

就本地化而言，我們可以進一步地說出「文化的罪」，即文化對所屬成員，或其他文化中人所行的惡；這些多少可視之為對抗天主，而天主卻是在基督內與眾文化相連相契。

文化的惡或罪是什麼呢？我們可以這麼說，罪惡在於將一文化或其中的某一點絕對化。從個人的層面看有自我中心，相對地也有文化中心論，這在第一章已經提及。視自己的文化為中心，而摧毀別人的，這種例子很多，歐洲文化常在這一點上犯罪。但在極端的國家主義或種族主義之下，往往同一文化中的某一次文化，會壓制另一次文化。文化的惡，影響所及是該文化的心，即其人民最為敏感、最自衛，卻也是最能開放接受的地方。這敏感的心，在某種類的語文、某種教育制度和行為中，表達自現。我們可以從慣用語中找到實例，像「黑人」、「落後國家」，是近來大家所通用的說法，都暗含輕視的態度。這些可推定為文化性的罪的表露。文化的心正如一個人的心，需要悔改皈依。

文化性的罪，它的悔改皈依是複雜事件。這樣的罪已在長久的傳統中生根，要從中解脫，需要幾十年、甚或幾百年。「黑的」、「開發中國家」這類辭彙，都是經過很多年才流行的，而且並未暗示我們需要再前進。有關婦女的社會均等地位所興起的新辭彙，也是同樣的情形。文化的罪涵蓋整個文化，凡是屬於此文化的人，不管從何角度說，都沾染這個罪。所以，悔改皈依並不依賴一個個體。過多的文化罪惡感，是不健康的，也與事無補。諸如用辭上的選擇、教育孩子的方法，以及我以某一文化中之人，如何評論其他文化和次文化（例如看電視新聞時）等，這些小行動，在謀求更多的正義上，倒是能有所貢獻。

在這種情形之下，本地化對當地的文化提供了福音化的貢獻，目標所指並非改變當地文化，而是引領它與基督相接觸。一旦基督被迎入文化的中心，他將促使該文化的自我更新。這些全繫於一種愛的心態，德日進神父說：「你愛的，你才能去改變。」我們在福音中所看到的，就是耶穌對貧窮者和罪人的愛護，正是爲了他們，他才來宣報天國的，也正是他將有的人從罪中解救出來，邁向更大的生命自由。

## 問 題

1. 是否曾經有過一個貧窮者，幫助我看清自己的文化呢？在我的文化裡，謀求本地化和正義相連之處何在？
2. 我在何處看到文化貧瘠？我如何投身維護一個團體對其自身文化之權利？
3. 我的文化性之罪是什麼？我又是怎樣沾染其間？又是怎樣能盡一分福音化的責任？

勉強他人的良心，的確是不對的。但若是將福音真理、基督救恩加諸人的良心，而且是明晰說明、全然尊重選擇之自由，「沒有強制或侮辱或不合理的壓力」；那麼，絕不是在侵犯宗教的自由，而是完全尊重該自由。這樣的做法，即使在不信者看來，也會認為是高尚而振奮人心的。因上主慈悲而獲悉的喜訊，將之宣報出來，這是一條侵犯他人自由的罪嗎？爲什麼只有虛假的、錯誤的、無價值的以及色情等，有權呈現眾人眼前？而且很不幸地，往往由於傳播媒體的廣告、立法機構的容忍、好人的怯懦、惡人的厚顏，便強行加給了大眾。

以尊敬之心呈現基督和他的國度，這不僅是傳福音者的權利，實是他的責任。他的同胞從他獲得救恩喜訊，則是一項權利。天主可以隨其所願地，給任何一個人這份救恩，然而，既然他的兒子降世了，便是要以言行向我們介紹救恩的常態途徑。他以自身之權威，命令我們將此救恩傳送給其他的人。如果每名基督徒和每個傳福音者，都有以下的祈禱心思，必是有益的：上主慈悲，人們可以經由其他方式蒙受救恩的；然而，當我們由於疏忽、害怕或如保祿宗徒所說的爲福音而感到害羞，或

者由於一些錯誤的觀念，而未能宣報主的救恩，那麼我們是否仍能得到它呢？這樣等於不忠於天主的召叫，他希望福音工作者的聲音，助長種子開花結果。小種子是否生長成樹，並且結出果實，就全靠我們了。

（教宗保祿六世：在現代世界傳福音通諭）



薩爾瓦多青少年遊行祝禱



大專青年的感恩祭

## 第六章

### 本位化的動力

#### 一、可能有的幻覺

我在前面幾章，盡力指出本地化過程中所包含的富藏、機會及挑戰。深知談本地化比具體去推行它，容易多了，因此我必須對某些錯覺幻想，提出警告。在有心踏上這條有益但卻並不簡單之路的人中，有些幻覺是相當普遍的。

第一個幻覺是認為本地化能很快兌現（譬如說二十年之內）。凡是在這上面耕耘的人，必須考慮到時間問題。基督的降生人間，是此處的核心，他花了三十年，在所屬文化中成長、定型。同樣的，認識一種文化、進入其間，與一個民族一起受苦，最後能有所創造，是需要花費時間的。進行中的愉快經驗，不可蒙蔽了你應付出的割捨。你勢必接受一些並不屬於你的文化環境，且要能夠改變你對事物的慣有看法。一個長期居留在另一文化環境的人，

一旦領悟到已失去了自己的文化，而又始終未能完全溶入另一文化時，個中的痛苦滋味是不好受的。當一個人成爲一名基督徒後，經驗到似乎需要放棄自己的文化至某種程度時，同樣的不是滋味。這種經驗所帶來的痛苦，甚至可說它是個十字架。不過在這個割捨中，往往隱含新創造的機會。本地化最終就是一個復活的經驗。在整件事情上，時間是重要的。

第二個幻覺是，自以爲總能完成本地化的全部程序。如果真是這樣，或者你認爲你已大功告成了，那就表示你並未用心注意，文化的持續性的變化；也可能是你將釋放福音信息一事，簡化爲只是人間的或文化的規範或價值罷了。不能完全實踐本地化，並不表示可以放棄奮鬥。唯有在不斷的努力中，你才會發現本地化是可以改進和更新的。

一個人一旦認爲全心投入本地化工作，就等於是置身於整個進程的核心，那麼便產生第三個幻覺。我已提出不同的角色，在本地化中各司其職的。基督成爲人中之一，同樣外籍傳道者，努力適應自己所進入的文化，使福音更容易傳播。他的角色可比喻爲媒介體，他可以針對當地文化提出批判或質問。外來者往往能指出一些文化因素，而原屬該文化的人，反未能察覺。他刺激、鼓勵新興的教會，在它的新文化中，具體呈現信仰。總之，最終成果不是外籍傳道者完成的，而是真正屬於該地文化的人，去從事實際的創新工作。這些人才是主要的角色，能從所歸屬的文化裡，賦與福音新的表白。



但是，基督若不在其間作主角，另兩個角色就發生不了什麼作用。獨自捕魚，必無所獲；他指示往何處撒網了，我們才大有收穫，而他會叫我們將所獲之魚和他的加在一起（若廿一 15-12）。

最後的一個幻覺是，你以為能給本地化一些普世性的規範，本地化能以同樣的方式，在各處通行。這種法規之不可能，實與文化之真正性質，緊緊相連。我已反覆說明，甲文化中行得通的事，在乙文化中不一定可以應用。所以，建立通用規範是辦不到的。我們必須隨時警覺時間和地區的狀況。然而，沒有規範，並不保證就能避開兩個常有的危險，即文化相對論及文化自我中心論。前者是認定文化大同小異，都是相對的；後者即認定自己的文化是絕對的。張力之產生，在於原則上說來，一切都是可能的，但一切卻並不是值得要的，或通用的。

## 二、動力的進行

本地化不是急速之間能達到的，也不是得以全然完成的，它也不靠個人的力量，或固定的規範。它純然是一種動力的進行。此處所說的動力，指的是你朝一個有光的地方前行，但卻尚未明亮四散。它的意思是探尋信仰時，眼前並不明晰，但你聽得第一個音符，便知必有

優美的曲子在後。事實上你常在兩者間形成張力：福音所能帶給文化的更新，文化所能帶給福音的新的表白。凡是走在這條路上的人，會跌倒但也會再站起來；會犯錯但也會經驗喜樂。

這種動力的特有性質，便是你要不停地仔細審察。你要不停地「辨別卓絕之事」（斐一10）。問題之所在是成爲一種新的人：「不可與此世同化，反而應以更新的心思，變化自己，使你們能辨別什麼是天主的旨意，什麼是善事，什麼是悅樂天主的事，什麼是成全的事」（羅十二2）。你好像是置身兩極之間，然後你不停地測試自己，希望能夠實踐基督對該文化所期許的本地化。前面也一再提過，本地化必須不停地用福音來測試。此處的獨特位置屬於基督的生活、痛苦、死亡和復活，他是神人同在者。四福音及新約的其他部分，都反映了這些。傳統是你必須面對的另一極。過去，教會在不同的地區、不同的時代，對福音和信仰之真理，作了特殊的表白。當你嘗試另一種信仰表白時，必須參考教會的經驗。這些經驗在大公會議的各項文獻、神學家們以及教會的官方教導中，都有所說明的；藉此可先充實自己。福音就是經由這些本地化的型式而傳到我們身上的。

另有一極是其他文化的本地化。本地化的目標是在特定的文化中，給福音一個形式。要能辨別此新形式的正確性，必須持續地接觸其他文化。前面已提過，這樣的接觸，足以揭開

一文化中，未受注意或未知的文化因素，由此而幫助我們順著福音之道前行。這樣做會產生一個向其他文化學習的心願。否定其他形式的本地化的內涵，就等於在否定自己的。因此，需要有新的福音化的途徑，男女信眾需讓臨近的地方教會，知道自己如何度福音生活，同時吸收其他文化中的福音寶藏，而注入自己教會。某一文化中的本地化，若容許自身接受另一文化中的本地化的盤問，那麼，它就越顯其普世性了。

### 三 基本態度

若說不可能有放諸四海皆準的本地化規範，但我們仍可提供一些基本心態，給有意從事福音本地化的人。

第一個基本心態是愛。加拿大籍的文立光先生，智障者之家的創始人，他描述愛為「揭示他人的美好」。

這話也可用在本地化上：為另一文化揭開它自身的美妙處。因為唯有真正欣賞某一文化，才促使人去將它福音化。如此一來，該民族的喜樂和痛苦，你才會感同身受，而在該文化中「與樂者同樂，與哭泣者同哭泣。」

第二個心態是與教會有同感。這是說一種教會成員的感覺，不僅視信仰為個人的特性，

而它是使你願意和同一文化的人，共同活出的一個信仰生活。這樣的「教會感」超越你的文化的界限，將你帶入與普世教會合一的感覺，整個教會包含許多姊妹教會，各有寶藏與你分享。

第三個心態是敏於學習和受教。敏於學習涵蓋好奇心、探討之興趣，以及渴望有能力、有洞察力和敏感性。如果你有心從事本地化工作，必須先學習自己的或他人的文化。這種願意隨時受教的作風，與隨意貶低自己的文化而盲目抬舉他人的，兩者間正好相反對立，後者未能觸及雙方文化的正確價值。同時也使你不能嚴肅地對待一種文化，也不能從容地認識它和它的成員。

最後的一個心態便是祈禱。本地化是信仰的旅程。你在祈禱中呼求聖神，照明你的工作並注入創造性的能力；在祈禱中，福音化其他文化時的喜樂和痛苦，都可呈獻給那位身為眾文化之源頭者。參與教會的祈禱和感恩祭，則是藉著感恩而將整個文化奉獻給上主，使其能重新受造。

上述的基本心態，加上已提過的審慎明辨，足以使本地化開花結果。本地化的果實是，在耶穌基督內的信望愛。對本地化的奇異感，以及本地化的出發點，可以說都始於我們仍未完全認識基督。因為一種文化接受挑戰，而福音有其表達及實行之道；其他文化也就可以經

歷重生和再造，成爲更實在的基督肖像，「萬有都賴他而存在」（哥一17；弗一10）。反映基督面貌的文化種類越多，他的普世性也就越得以彰顯。

## 問題

1. 在我的文化裡，推行本地化中，不同的幻覺在什麼地方可以看到？我是否已有從自己的文化中，解脫出來的經驗？
2. 在本地化的發展進行中，我找到快樂嗎？福音的那些片段或那些傳統，或什麼形式的本地化，令我感到是一挑戰？
3. 在本地化的努力中，那些方面讓我看到自己有愛、與教會同感、敏於學習、接受，以及祈禱？
4. 請重譯信經。我如何用今日的語言表明信仰？是否可以把自己的譯文，與鄰近民族的相比較？和教會傳統的經句及福音相對比呢？我是在重寫信仰的程序和祈禱嗎？信望愛增加了嗎？我的信仰有多少團體信仰的成分？它真給予別人快樂嗎？

你愛的，你才能去改變。如果基督徒不全然同情初期的世界；如果他不能體驗現代世界的焦慮和渴望；如果他不容忍人的自我感覺在生命中成長。那麼，他絕不能有助於釋放性的天地和合，而從此和合中能顯出普世性基督的角度來臨。此人將不分青紅皂白，持續地對每一新的事物恐懼和排斥；在污濁和邪惡中，看不出任何新生中的神聖之舉。

陷入為的是浮現和昇起；共享是爲了提煉昇華，降凡入世之律就是這樣。有一天——那已是一千年前的事了，教宗們告別了羅馬世界，決定要「走向蠻人異族」。現代的人所期待的不就是這樣的一種，甚至更低下的姿態嗎？

我認爲世界永不會歸向基督宗教對天堂之寄望，除非基督宗教先歸向大地之希望（如此方能使之神化）。

（德日進之 *Science and Christ* 一九三六、十、九北京）

## 聖經選讀

《經由祈禱加深體認》

下面列舉一些新約的片段，幫助你深入體認以上所談的種種。靜心細讀後，選擇某一點加以回味：想想天主透過那些章節對我說話、讓我體驗到快樂和悲傷的是什麼地方、有什麼要感謝天主的、我在什麼地方聽到他的召喚？

同時也提出一些指標或問題，希望能有所助益。  
每次默想前，可先祈求能進一步地認識基督。

### 1. 降生成人：路二7

人子降世做人，願意與人間文化認同。從他的誕生報導中，你可以看到認同的第一步。用點時間想想此奧蹟：觀想聖母和若瑟，懷著雙親之愛環抱嬰兒，他們怎樣迎接他進入家中。觀想聖母從表姐及母親那兒，學會如何包裹嬰兒。基督的降生，今日是如何持續著的？

2. 耶穌在猶太文化中成長：路二40～52

耶穌既是人，就完全和一文化相連：在眾弟兄和姊妹中做一弟兄。降生成人的長途之旅，在要求重視每一文化。想想耶穌怎樣成爲一個小猶太人，學認字、上聖殿、學習一項技能。我是怎樣在自己的文化中長大的？

3. 迴轉：若廿11～18；路廿四13～35

與基督相遇，使一個人的生命有很大的迴轉。復活的報導強調了這一點：瑪利亞瑪達肋納迴轉了兩次，厄瑪烏的門徒，轉迴了耶路撒冷。迴轉暗含一使命，兩段報導中，他們的迴轉都帶給弟兄姊妹快樂的消息。你可以加入這些聚會，試著與瑪達肋納或厄瑪烏路上的人同行。有迴轉的經驗嗎？在我的文化中如何做到這一點？我的使命是什麼？

4. 傳道者的皈依：宗十

伯多祿的異像，徹底改變了他的見解，沒有任何人可被視爲不潔或不神聖。觀想伯多祿的異像，或他與科爾乃略的相會。此景象如何能用在我的生活和文化裡？它對我的呼喚是什麼？



5. 適應：宗十七 22 ~ 34

保祿到達雅典，清楚知道如何適應他聽眾的敏感性，他宣報一位未識之神，但他們早已爲他築了祭壇；他又引用希臘作家的話。有人跟隨他，有人則驅逐他。保祿的講詞給今日的我們什麼啓示呢？「他離我們每人並不遠」（27），這話在我生活中的作用是什麼？

6. 眞福八端：瑪五 1 ~ 12；路六 19 ~ 23

山中聖訓革命性的言辭，至今仍具挑戰性。耶穌「一見群眾」便對門徒說了這些訓言。山中聖訓中那一條觸動了我？從容玩味一下，觀察它是怎樣影響自己的？從這樣的一條眞福聖訓中，我如何以門徒之身觀看「群眾」呢？

7. 福音化各文化：瑪廿八 16 ~ 20；谷十六 15 ~ 20

宗徒們受遣，向全人類傳報喜訊。天主——信得過人者，他的好消息，也傳給了我們，我真能爲此而感謝他、而快樂嗎？我要如何將此喜訊傳送給其他的人呢？

## 辭彙說明

1. 文化 ( Culture ) : 一些由學習而獲得的生活方法或模式，它突顯一個人間團體。
2. 次文化 ( Subculture ) : 屬於一較大的文化範疇，但卻有自己的面貌者。
3. 文化中心論 ( Culture-centrism ) : 視自己所歸屬的文化為世界的中心，自己的文化成為評判的標準和依歸。
4. 文化相對論 ( Culture-relativism ) : 視所有的文化是相對的，沒有什麼區別差異。
5. 文化濡染 ( Enculturation ) : 有意識或無意識地熟悉並學習其他文化之價值、習俗等的過程。
6. 涵化 ( Acculturation ) : 廣義而言，指文化接觸；狹義則指經過文化接觸，某一文化發生了變遷，形成文化疏離。
7. 適應 ( Adaptation; Accommodation ) : 外籍傳道者，學習其所在地的文化，以便實際地傳播福音。
8. 本地化 ( Inculturation ) : 又稱本土化、本位化或本色化。廣義而言，指某一種文化將另一文化的某些元素，吸收為己有。神學上的意思則是：福音生活和它的信息，在某一特定

文化中的具體呈現，而該文化的成員，不僅只以該文化表達基督經驗（如此做只是單純的適應），且能使之變成靈感、方向和統一的源頭，以轉變、再造該文化；帶來一新的創造，不僅足以充實此特定文化，同時也充實普世教會。

9. 非本地化（Disinculturation）：基於文化的改變，原已本地化的，失去了它的意義。

## 參考書目

- Arrupe, P., "Letter and Working Paper on Inculturation", *Acta Romana Societatis Iesu*, XVII, 2 (1978), pp. 256-281.
- Beals, R.L., *An Introduction to Anthropology*, New York, Macmillan Publ., 1977.
- de Josselin de Jong, P.E., *Contact der Continenten*, Leiden, 1978.
- Eja, J.M., *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980.
- Inculturation: Working Papers on Living Faith and Cultures*, Series edited by A.A.-Roest Crollius, Rome, Pontifical Gregorian University, 1982.
- Luzbetak, L.J., *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*, New York, Orbis Books, 1988.
- Mveng, E., *L'Afrique dans l'Eglise: Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1986.
- Ngindu Mushete, A., *Les themes majeurs de la theologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- Roest Crollius, A.A., "What is so New about Inculturation? A Concept and its Implications",

- Gregorianum, 59 (1978), pp. 721-738.
- Shorter, A., *Toward a Theology of Inculturation*, London, Geoffrey Chapman, 1988.
- Tillich, P., *Systematic Theology*, Chicago, Univ.Chicago Press, 1951.
- Theologie der Dritten Welt, Series edited by Missionswissenschaftliches Institut Missio, Freiburg, Herder, 1981.
- van der Beken, A., *L'Evangile en Afrique: Vécu et commenté par des Bayaka*, St-Augustin, SVD, 1986.
- Verhelst, T., *Het recht anders te zijn*, Antwerpen/Breda, Unistad, 1986.

### 書中間接引用作者所著之其他相關著作：

- "L'inculturation et la mission en Chine au XVII<sup>e</sup> siècle", *Eglise et Mission*, 230 (Dec. 1985), pp. 2-24.
- "Wat is inculturatie?", IPB-dossier nr 15: *Missiologische Dagen 1985: Inculturatie, hier en ginds*, Brussel, 1985, pp. 9-27.
- "Enkele kanttekeningen bij de inculturatie in Vlaanderen", IPB-dossier nr 16: *Leken op het*

snijpunt van geloof en wereld, Brussel, 1986, pp. 85-95.

"L'histoire d'un néologisme: Le terme "inculturation" dans les documents romains", Nouvelle Revue Théologique, 110, 4 (1988), pp. 555-570.

本地化：談福音與文化 / 鐘鳴旦 (Nicolas Standaert) 著；陳寬薇譯。——初版——  
臺北市：光啓，民82  
面；公分。  
譯自：Inculturatie evangelie en cultuur  
參考書目：面  
ISBN 957-546-148-7 (平裝)

1. 基督學—哲學，原理 ] . 題名：  
Inculturatie evangelie en cultuur

240.16

82006138

## 《本地化》談福音與文化

中華民國八十二年十月初版

◀版權所有・翻版必究▶

著者：鐘鳴旦

譯者：陳寬薇

准印者：台北總教區總主教狄剛

出版者：光啓出版社

地址：台北市辛亥路一段24號(100)

電話：編輯部(02)3671750 門市(02)3676024

發行部(02)3684922 傳真(02)3672050

郵政劃撥：0768999-1

登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號

文字編排：惠肯電腦排版有限公司

地址：台北復興南路二段236號3樓之一

電話：(02)7549316 傳真：(02)7543784

發行者：王敬弘

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號3樓之3

電話：3680350 3673627

定價：75元

20231

ISBN 957-546-148-7



20231