

论基督教本土化研究的阶序视角

蒲涛 曹秀丽

【摘要】阶序理论是人文社会科学中一个十分重要但没有得到充分重视的理论。本文尝试将阶序理论引入到基督教本土化的研究领域,首先分析了基督教本土化研究的基本理路,其次阐述了“阶序”与阶序视角在基督教本土化中的运用,最后对阶序观念引入基督教本土化研究作了进一步思考。

【关键词】基督教本土化;阶序理论;黔东南黑苗

【作者简介】蒲涛(1985-),男,新疆沙雅人,凯里学院讲师,主要从事人类学理论与宗教人类学研究(贵州凯里 556011);曹秀丽,凯里学院(贵州 凯里 556011)。

【原文出处】《文化学刊》(沈阳),2017.7.30~34

一、基督教本土化研究的基本理路

“本土化”(Inculturation)一词在中国基督教^①研究领域中有重要的地位,其内涵主要是指基督教与中国本土文化的妥协和融合。作为一种研究视角的本土化,还包括本色化(Indigenization)、中国化(Sinolization)、地方化(Localization)、处境化(Contextualization)、全球地域化(Glocalization)等几个与之相近的概念。关于中国基督教本土化,国内学界已有一些理论探讨和实证研究。

在理论探讨上,很多学者都有着关于基督教本土化的认知和界定,总的来说,可以大体归纳为两种观点:(1)希望基督教能够真正成为中国的基督教,是一种未来的未完成的本土化,强调基督教与本土文化的对立与冲突;(2)全球地域化,是一种正在完成的本土化,是实际发生着的在日常生活中的本土化,强调会通与融合。^[1]前一种观点以王晓朝为代表,后一种观点以吴梓明为代表。

王晓朝认为,基督教的“本土化”指的是基督教与本土文化融合的整个过程^[2],是一个辩证发展的历史过程,基督教本土化一方面改造着基督教,另一方面也改造着本土文化。其观点实质上隐含着将基督教与本土文化视为两种具有实体的异文化,在基督

教真正完成所谓的本土化之前,两种文化必然将永远处于冲突和调试的过程中,而吴梓明则提出运用“全球地域化”的概念来研究中国基督教,他认为基督教必然会在全球地域环境、不同的社会文化中孕育出具有当地文化特色的基督教,这是全球地域化的必然结果,基督教在中国也不例外。^[3]

在中国基督教本土化的实证研究上,以吴飞和张杰克两人的研究比较有代表性。吴飞对中国华北一个天主教群体的研究中,用了“技术化”这一概念,并从教会世俗治理技术、宗教治理技术、时间技术、个体技术和记忆技术呈现了天主教对于这一信教群体的影响方式和影响程度,并用“技术同质化”或仪式技术化的概念来解释天主教徒与一般农民为什么在日常生活中并无区别。吴飞运用“技术化”概念的意义在于它在一定程度上实现了他所强调的要超越讨论天主教与中国本土文化会通与融合的局限,并深入到信徒的日常生活与社会结构当中来理解信徒真实的信仰状况和天主教对中国社会的影响程度。吴飞得出的结论是:如果中国农村的天主教都像他笔下的华北天主教群体的话,那么本土化的唯一效果不过是仅仅能够让基督教在中国生存下去,而不会对中国社会产生太大的影响。^[4]张杰克的《罪的负重:华东某村基督徒反偶像崇拜的田野调查》正是在

吴飞思路上的一个继续推进,他也运用了“技术化”的概念,对华东的一个农村基督教群体进行了深入地细致地调查,印证了吴飞对华北天主教群体的判断:中国华东的这一基督教群体与其周围其他不信教的村民也没有太大不同,即中国农村基督徒与天主教徒一样缺乏内在的伦理。张杰克最后运用了“技术化”的概念对这一基督教群体为何会出现这种结果进行了有力地分析。^[5]

二、“阶序”与阶序视角的运用

无论是对中国基督教本土化的理论探讨,还是运用“技术化”概念的实证研究,对于解释中国基督教在中国农村社会的实际状况都有各自的解释力,但有一个缺点就是忽略了基督徒自身的观点,特别是从宗教信仰者自身的宇宙观来做分析,其在一定程度上忽略了宗教行为者的主体性和宗教之生存土壤的地方性。^[6]笔者认为将路易·杜蒙(Louis Dumont)的阶序理论引入到对基督教本土化这一现象的分析能够弥补上述缺陷。

法国社会人类学家路易·杜蒙在著作《阶序人:卡斯特体系及其衍生现象》一书中提出了阶序(hierarchy)理论,并将“阶序”界定为:“一个整体的各个要素依照其与整体的关系来排列等级所采用的原则。”在杜蒙看来,阶序是一种关系,一种可以称为“把对反包括在内的关系”(the encompassing of the contrary),在阶序逻辑中,阶序关系是整体和要素之间的关系,具有价值优越性的一方获得了普遍性的地位,而其对立面则成为整体中的组成部分,而且是次要的组成部分,并遭到贬低。^[7]

阶序原则虽然是杜蒙在研究印度卡斯特制度时发现的,但却不是印度社会所独有的现象,而是人类生活的一项基本而普遍的原则。阿尔君·阿帕杜莱(Arjun Appadurai)通过知识考古学的研究方式考证了阶序观念的谱系,发现阶序概念在前人关于其他社会的研究中都有所体现^[8],虽然如此,但的确是杜蒙将这一概念重新认真提出的。杜蒙的《阶序人》出版以来,人们对于这部著作本身以及“阶序”理论都有很多的反响,杜蒙在1980年英文版定版前言中已经

对这些反响进行了系统地回应和评价。

到目前为止,中国学界对杜蒙及其阶序理论的关注较少,主要是一些介绍性的文章^[9],也有一些对其理论的实际运用,其中梁永佳是较早运用杜蒙阶序理论进行研究的学者。梁永佳对大理白族的宗教复合文化现象进行了研究,分析了地域崇拜中的阶序结构,并完成其博士论文和著作《地域的等级:一个大理村镇的仪式与文化》^[10]。龚浩群对现代泰国文明化进程中将佛教与神灵信仰阶序建构的现象进行了研究分析。^[11]我国台湾学者林淑蓉以杜蒙所研究的印度社会作为比较研究的起点,在侗人社会特质的研究中,她以身体与权力关系的架构来处理侗人平权社会的差异与阶序的问题,并探讨了平权与阶序如何同时存在于一个社会的可能及其机制,延续了杜蒙阶序理论的比较研究文化认识论的立场。^[12]另一位我国台湾学者何翠萍对含括性整体文化价值在遭遇外力时的延续与改变进行了探讨,其运用杜蒙的价值阶序整体观研究了20世纪晚期,在国家力量之下景颇族载瓦支系社会家族亲属伦理的变动性,突出和扩展了杜蒙阶序价值整体观的开放性与变动性。^[13]这些研究从各自不同的侧面对杜蒙的阶序观点进行了运用和延伸,显示了阶序理论的解释力,但非常遗憾的是,也有一些国内学者在没有理解杜蒙阶序观点内涵的前提下,仅仅将阶序理解为杜蒙所极力反对的社会阶层的概念,这是相当可惜的。

Pauline Kolenda分析了《阶序人》中的七种不同种类的阶序:受布列格研究启发的“四分体”(即阶序、隔离、互依和洁与不洁)概念、瓦尔纳等级与两个高等级的瓦尔纳的(身份与权力)分离原则、含括与被含括、整体主义、以普遍价值和阶序的普遍价值来比较不同社会、印度的阶序原则对比西方的平等原则、极端的遁世修行者。^[14]笔者认为,阶序的观点有助于人们从一个新的角度来认识基督教这一世界性宗教在地方社会的表达与实践,进而避免完全从客位的角度来理解现实中基督徒的信仰,特别是他们的信仰实践与传统文化的关系,而从阶序的观点出发,转变为从基督徒的宇宙观来看待他们自身的信仰实践,能够体现对被研究者的重视,突显被研究者的主体性和基督教所生存土壤的地方性。^[15]

三、将阶序观念引入基督教本土化研究的进一步思考

笔者对黔东南黑苗^②基督教群体有着持续的观察和研究,与其周围的邻居不同,黔东南黑苗基督徒不会在家中堂屋设神龛或在火塘边设凳子供祖先灵魂居住,其不在祖先的坟墓前烧香烧纸祭拜祖先,也不参加与祖先祭祀相关的传统节日鼓臧节,不会参加任何祭鬼的活动,不会为婚丧嫁娶选择日子。实际上,他们对待自己信仰的基督教态度非常严谨和认真,只相信这世上只有上帝这一位真神,信仰死后灵魂能够得救、得永生,他们认为所有祭祖祭鬼的行为都是祭拜假神,是祭拜魔鬼、祭拜偶像的行为。黑苗基督徒有他们自己的宗教行为和习俗,其频繁地礼拜、祷告,他们不吃血,过基督教的节日,这些都是黑苗基督徒与他们的邻居所不同的地方,但他们还有很多相同的行为和习俗,如他们进行一样的劳作和生产、有一样的亲属制度和家族制度、一样的节日习俗,以及在春节、吃新节和苗年中一样地招待宾客和礼尚往来。^[16]

该如何理解苗族传统习俗和基督教信仰同时存在于黑苗基督徒身上?而在他们自己看来,两者的并存并没有什么不妥。这样一种现象可能会给人们留下一种印象,即这些所谓的归信者对待基督教采取的是功利主义和实用主义的态度,表面上只相信上帝一位真神,实际上采取的是多神信仰者,就如当地的其他黑苗群体在原有的传统信仰之上,也会去祭拜汉人的神灵,把汉人的神灵纳入到自己原有的信仰体系中来。在很多人甚至是专门从事基督教研究的学者眼中,中国农村的基督教有很强的功利性特点,具有很强的民间信仰化^[17]或者民间宗教化倾向^[18],或者被解释为是一种“外在的敬虔系统”^[19]。然而以这样的观点来理解中国农村基督徒的信仰与实践是否真的合适?实际上,在笔者的访问中,几乎所有当地地方文史工作者和乡镇干部也都以这样的观点来理解黑苗基督徒的信仰实践,他们的目的很明确,就是为了突出黑苗传统文化的延续性和包容性,而不愿意承认基督教这种外来宗教有改变黑苗传统文化和观念的能力。

在经过长期的参与观察之后,笔者发现用多种宗教结合的观念来解释黑苗基督徒的信仰实践和习俗是不恰当的,这是因为他们能够明确地区别黑苗传统的信仰习俗和基督教信仰的根本差别,并且把这些传统苗族祭祖祭鬼的行为说成是拜魔鬼和拜偶像的行为,而把那些延续的下来的黑苗传统习俗重新解释为世俗的,与宗教信仰无涉。郭思嘉(Nicole Constable)在对香港崇谦堂一个客家基督徒群体的研究中指出,客家基督徒在实践基督教信仰的同时,也保留了很多传统客家习俗,她也不赞同采用多宗教结合的观点来解释客家基督徒这一现象,而是采用纳什(June Nash)的“二元信仰体系”^[20]观点来解释。她认为崇谦堂的基督徒保持的一种二元的分离的信仰体系,一方面,他们保持着正统的基督教信仰习俗;另一方面,他们又延续了中国传统的信仰,虽然当地基督徒宣称他们的行为与非基督徒很相似,但他们潜在的目的和动机则是不同的。因此,郭思嘉并不赞同当地人的说法,并认为他们的目的和动机没有像他们说的那样不同,他们仍然延续了传统信仰趋吉避凶的心理,即传统客家人的精神,并将之解释为“基督徒心灵与华人精神”的结合。^[21]

纳什和郭思嘉“二元信仰体系”的观点虽然很有解释力,但却不能解释黔东南黑苗基督徒的信仰实践。笔者认为,大多数黑苗基督徒已经拥有了基督教宇宙观,并且在日常生活中用它来解释自己的生活 and 周围的世界,虽然他们也保留了一些黑苗传统的生活习俗,但对于以黑苗传统信仰为核心的传统宇宙观则是完全排斥的。虽然他们也认识到苗族身份对他们很重要,但他们不会因为这些而去特意迎合世俗的要求,且他们会为自己偶尔策略性地迎合世俗行为而向上帝祷告忏悔,因为基督教已经成为他们所有行为的最终参考和依归,他们努力地将自身的生活有序安排在基督教宇宙观之下,将传统的信仰习俗置于基督教信仰的对立面,并将其贬低成为魔鬼和偶像崇拜,将需要保留的苗族传统习俗重新解释为世俗的,使之不与基督教信仰相冲突,因而黑苗基督徒的信仰实践是一种阶序观念之下的信仰实践。

基督教宇宙观所蕴含的价值体系牵引着其文化

元素去含括、压缩传统宇宙观中的祖先和鬼等持续存在的元素,但却使之进入了次要的被贬低的脉络中去。虽然这些旧的元素在原有的宇宙观中占据了最重的位置,但有了基督教宇宙观后,这些元素就不应该用旧的宇宙观角度去理解,而应该从基督教的宇宙观来看待。那些苗族传统习俗之所以持续存在,并不是因为基督徒主观上不想改变,这与郭思嘉所研究的崇谦堂客家基督徒有所不同,而是现实的原因使得他们无力做出改变,是由于基督徒群体本身的弱小造成的,也是他们生活在世俗世界的策略性需要,而且在他们的观念里,所有黑苗传统的习俗也都已经经过了世俗化或者基督教化的改造,因此,应该从基督教宇宙观的角度来看待这些文化元素。

回到前文中提到的一些基督教研究学者的观点,其认为中国农村的基督教有很强的功利性特点,具有很强的民间信仰化或者民间宗教化倾向。如果从基督徒宇宙观阶序性建构的视角来看,以这样的观点来解释中国农村基督徒的信仰与实践是值得反思的,特别是对那些完成基督教宇宙观建构的基督徒来说,这样的解释也很难为他们所接受,而阶序的观点是一种重视信仰者主位立场的观点,其让人们更加重视对基督徒精神世界和超验价值的关注。

注释:

①本文所指的基督教除了根据上下文对应特指新教外,其余都表示包括新教、天主教和东正教在内的基督教。

②“黑苗”是苗族的一个类别或支系,是以服饰为标准对苗族的一种划分,因衣着尚黑,而被称为“黑苗”,这是一个很笼统的泛称,因为“黑苗”内部又可以划分为很多种类。这一他称在明代就已经出现,所指称的人群范围也有过几次变化,到了清代,基本上可以用来指称生活在黔东南地区的苗族。基督教传教士塞缪尔·克拉克、日本学者鸟居龙藏及民国时期吴泽霖等沿用了这一称呼,当代人类学者张兆和等也继续使用这一称呼,因循学术习惯,本文也沿用这一称呼。在本项研究中,“黑苗”主要指涉生活在贵州东南部巴拉河沿岸一带的苗族,大都自称嘎闹——ghab nus(苗语中部方言)。

参考文献:

[1]张杰克.评《麦芒上的圣言》[A].黄剑波,艾菊红.人类学基督教研究导读[M].北京:知识产权出版社,2014.305.

[2]王晓朝.论基督教的本土化[J].学术季刊,1998,(2):105-111.

[3]吴梓明.全球地域化:中国教会大学史研究的新视角[J].历史研究,2007,(1):180-188.

[4]吴飞.麦芒上的圣言:一个乡村天主教群体中的信仰和生活[M].北京:宗教文化出版社,2013.277.

[5]张杰克.“罪”的负重:华东某村基督徒反偶像崇拜的田野调查[D].杭州:浙江大学,2012.

[6]曹南来.中国宗教实践中的主体性与地方性[J].北京大学学报(哲学社会科学版),2010,(6):20-27.

[7]杜蒙.阶序人[M].王志明,译.台北:远流出版事业股份有限公司,1992.418.

[8]Appadurai A. Putting Hierarchy in Its Place[J]. Cultural Anthropology, 1988, (1): 39-45.

[9]王晴锋.路易·杜蒙的学术肖像:从“阶序人”到“平等人”[J].北方民族大学学报(哲学社会科学版),2015,(4):89-83.

[10]梁永佳.地域的等级:一个大理村镇的仪式与文化[M].北京:社会科学文献出版社,2005.186.

[11]龚浩群.佛与他者:现代泰国的文明国家与信仰阶序的建构[J].思想战线,2010,(5):69-74.

[12]林淑蓉.“平权”社会的阶序与权力:以中国侗族的人群关系为例[J].台湾人类学刊,2006,(1):1-43.

[13]何翠萍.变动中的亲属伦理——二十世纪晚期中国山居载瓦人家屋人观的案例[J].台湾人类学刊,2013,(2):89-145.

[14]Kolenda P. Seven Kinds of Hierarchy in Homo Hierarchicus[J]. The Journal of Asian Studies, 1975, (4): 581-596.

[15]蒲涛.信仰的阶序建构——一个“黑苗”群体的基督教归信与宇宙观重建[J].北方民族大学学报,2016,(2):105-109.

[16]唐晓峰.苍南县XJ村的基督宗教及其民间信仰化特征[A].金泽,陈进国.宗教人类学(第一辑)[M].北京:民族出版社,2009.87-98.

[17]蒲涛.当黑苗遇见耶稣——一个乡村基督教群体的归信与生活[D].广州:中山大学,2016.

[18]高师宁.当代中国民间信仰对基督教的影响[J].浙江学刊,2005,(2):50-55.

[19]梁家麟.改革开放以来的中国农村教会[M].香港:建道神学院,1999.163.

[20]Nash J C. We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines[M]. Manhattan: Columbia University Press, 1993. 1-16.

[21]郭思嘉.基督徒心灵与华人精神:香港的一个客家社区[M].北京:社会科学文献出版社,2013.99-100.