Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC | CC BY-NC-ND 4.0
2026 年 6 月第 26 期，第 194-226 页 | No. 26, 2026, pp. 194-226

米怜《张远两友相论》的修订与中国化

苏佳怡 https://orcid.org/0009-0000-5048-9439

四川大学道教与宗教文化研究所

18939938917@163.com

摘要：《张远两友相论》系新教传教士米怜（William Milne, 1785-1822）于 1817–1819 年间在《察世俗每月统记传》连载的首部对话体章回小说，兼具宗教传播与文学实验的双重属性。作为 19 世纪中西文化碰撞的典型文本，其修订本在近百年间历经几十次刊刻，涵盖福州、上海、宁波以及北京等地域。本文详细展现了《张远两友相论》百年间的版本流变，通过分析修订本中国化的翻译策略，来探讨基督新教在华传播过程中不同的中国化路径。

关键词：《张远两友相论》、米怜、中国化、修订

DOI：https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202606_(26).0009

一、引 言

19 世纪的西方来华传教士极为重视文字出版事业，他们针对普通读者的文化程度，借用中文古典小说的写作形式，以宣传教义为目的创作了一系列小说作品。美国著名汉学家韩南（Patrick Hanan, 1927-2014）将这一系列小说作品称为“传教士小说”（missionary novels），即“基督教传教士及其助手以小说的形式用

中文写作的叙述文本”[1]，开创了这一研究领域的先河。此后，根据创作主体或文本内容的不同，亦有学者相继提出“晚清基督教中文小说”、“晚清汉语基督教小说”以及“传教士汉文小说”这几种不同的概念。[2]

在这些传教士小说作品中，米怜[3]所著的《张远两友相论》可能是翻印次数最多、最为畅销的一本传教小册子。据裨治文（Elijah Coleman Bridgman, 1801-1861）在《中国丛报》（*Chinese Repository*）的统计，至 1833 年此书的单行本发行数已达 5 万余册。[4]《张远两友相论》于 1817-1819 年在《察世俗每月统计传》[5]中连载，是第一部由传教士创作且以对话体贯穿全文的章回体小说。米怜最初创作的版本共十二回，以张与远两位好友为对话主角，故事情节围绕一系列关于基督教教义的提问展开。米怜将远设定为一名中国社会的普通民众，他的好友张则是一位虔诚的基督教信徒。小说的引入十分直接，由远的两个问题开始：

---

1 Patrick Hanan, “The Missionary Novels of Nineteenth-Century China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 60, no. 2 (2000), pp. 413-443. 中文版可参考韩南，《中国 19 世纪的传教士小说》（上海：上海教育出版社，2010）。

2 前二者由黎子鹏提出，具体可参考黎子鹏编注，《晚清基督教叙事文学选粹》（新北：橄榄出版有限公司，2012）。以及黎子鹏，《福音演义：晚清汉语基督教小说的书写》（台北：国立台湾大学出版中心，2017）。“传教士汉文小说”这一概念由宋莉华提出，参考宋莉华，《传教士汉文小说研究》（上海：上海古籍出版社，2010）。

3 关于米怜的生平与自述，主要可以参考米怜著，北京外国语大学中国海外汉学研究中心翻译组译，《新教在华传教前十年回顾》（中文版）（河南：大象出版社，2008）。国内系统的研究有刘美华，《苏格兰传教士米怜（1785-1822）研究》（博士论文，北京外国语大学，2015）。该论文围绕米怜传教事业的各重要成果进行了介绍和分析。除此外，国内外对于米怜的研究大多载于与马礼逊相关的文献中，其研究史并不丰富。

4 Elijah Coleman Bridgman, “Literary Notices:Dialogue between two friends”, *Chinese Repository*, vol. 2, no. 6 (October 1833), pp. 283.

5 故而在最初的连载版本中，《张远两友相论》便已经具有了连载小说的特点，印有“后月课讲”以及“续九月”之类的注释，见德国柏林图书馆藏，1817-1819 年版《张远两友相论》。因此，正如黎子鹏所推测的一般，牛津大学博德利图书馆 1831 年藏本，也保留了“后月课讲”，应当是刻板工人不知内容是否重要的刻意保留。参黎子鹏，《福音演义：晚清汉语基督教小说的书写》，第 71 页。

“耶稣者何人”与“信耶稣者日日之行如何”，两人通篇对话的内容涉及三位一体、原罪、忏悔、祈祷、赎罪、天堂与地狱等基督教重要教义。通过二人之间多次提问和回答，导向的故事结局是远逐渐熟悉，开始思考并认同基督教教义。在这一过程中，远深刻体悟到自身罪孽深重，担忧无法得到救赎，因此产生了恐慌不安的情绪。米怜最初的版本最终便以张的劝慰结束全文。

在前人的研究中，最为系统的是宋莉华在 2005 年于《文学遗产》上发表的《第一部传教士中文小说的流传与影响——米怜〈张远两友相论〉论略》一文。她在文中梳理了《张远两友相论》的版本流变，并从对话体的小说体裁与中西文化交流这两个角度进行了详细的评述。本文即在前人研究基础之上，补充了一些新公开的修订本，详细展现《张远两友相论》百年间的版本流变，通过分析修订本中国化的翻译策略，来探讨基督新教在华传播过程中不同的中国化路径。

二、《张远两友相论》原作的中国化基调

本文所探讨的《张远两友相论》之中国化，指向广义且动态的本土化阐释。它代表这部小说在中国长期流传的过程中，为更加契合中国的社会文化语境、语言习惯与伦理观念，在语言表达、语体选择与叙事情节等层面所进行的调适。这一中国化进程包含语言层面的本土化转译与故事情节的改编。在语言层面，它体现为语体的翻译：文本从米怜最初的浅文言起步，先后发展出文理本、官话本与多种方言本。《张远两友相论》的修订本既以官话本追求跨地域的统一传播，又以方言本深入基层民众，实现宗教话语的“在地化”表达。在伦理层面，它表现为叙事内容的本土化扩写与改编，文本通过增加人物对话、扩写故事结局，主动适配中国传统伦理观念，推动基督教与中国文化语境相融合。因此，本文所定义的中国化，它既包括地方社会的方言转写，也包括趋向统一规范的官话整合，更包括为契合中国伦理秩序、价值观念而进行的内容改写。凡此种种，共同构成了《张远两友相论》中国化的完整内涵。

本文需要首先指出的是，《张远两友相论》后续修订本的一系列中国化翻译

策略，在米怜最初创作时便已被定下。得益于米怜个人的传教经历，他擅于并乐于向非信教人士解释教义，因此他能敏锐捕捉到中国普通民众可能对基督教产生的好奇与存疑之处。例如，小说中提到，远作为一个普通民众，宗教信仰必然与现实生活紧密联系在一起，因此他便向好友发问："亦好，只怕像我贫穷做工的人，不得间行这么多事"[1]（第九回）。对此，米怜的回应是祈祷在于心诚，而不在时间长久，其目的是为了化解读者心中的顾虑。同时这也间接证明，米怜所期望的受众并不是上层官员或士人，而是中国底层的普通民众。

《张远两友相论》最明显的中国化创作策略，是传统的章回体小说形式。根据米怜自述，他参考马礼逊（Robert Morrison, 1782-1834）的观点，将中国文体总结为文言、三种不同的平易文言（浅文言）以及《圣谕》的官话。处于中间位置的浅文言，如《三国演义》的章回体，既不至于晦涩难懂使普通民众无法阅读，亦不会落入被士人阶级讥讽的境地。[2]因此，米怜选择使用半文半白的语体，亦是一种中国化的策略。

米怜在行文中喜欢使用中国人熟悉的例子以阐述教义，例如在第八回中，提到了元宵花灯节，"昔我亦常与几友玩耍过此节，或燃灯或结彩，或舞龙，或烧花炮等事"[3]。在这一回中米怜还将拜神与初一、十五国人祭祖联系在一起，"拜神是初一及十五拜，还是一年中有拜多少呢"[4]，这说明他尝试假设中国读者可能产生的疑问，并利用对话体实现自问自答、阐述教义的目的。在行文中，米怜亦对中国较为流行的观念作出回应，第四回讨论灵魂与身体之间的关系，涉及范缜的《神灭论》，文中提到："灵身二者相属、相靠。灵在，则身寸，灵不在，则身

1 米怜，《张远两友相论》，（新加坡：坚夏书院，1836），第 28 页。此藏本见于哈佛燕京图书馆，本文中分析具体内容使用回数皆参考这一版本。

2 程小娟，《〈教务杂志〉关于〈圣经〉汉译中传达问题的讨论》，《宗教学研究》2012 年第 3 期，第 204 页。

3 米怜，《张远两友相论》，第 25 页。

4 米怜，《张远两友相论》，第 26 页。

亡。又身活，则灵存，身死，则灵亦亡”[1]，并在后文中直接引用了《神灭论》中的比喻。米怜为了反驳这一观念，强调人的灵魂之永恒，以中国人年年祭祖作为回应的依据。他认为，倘若祖先的灵魂不长存，那么祭祖便失去了意义。

除此之外，米怜亦引用中国古言来为小说建立权威，这源于他对中国人“好古”的判断。他在行文中还会使用一些中国文化惯用的象征物，赋予其新的神学意涵。例如小说中经常出现的梧桐树，古人认为梧桐乃美好的树，《诗经》中梧桐有贤臣择主而事之意。[2]米怜在行文中屡次将其设立为谈话背景，或意有所指，暗含转向耶稣基督之道方为正道。往后的修订本在续写故事的结局时，同样提到远在梧桐树下阅读《新约》而领悟耶稣之道，想必是延续了米怜本人创作时的中国化思路。

米怜所认可的中国文化是儒家的“圣贤之道”，第十二回张便说：“我颇看过古文、时文、经书、子史、网鉴等书，而虽多有好在其内，然自首至尾，未有明说去罪、救灵魂之道”[3]，这里所提到的书籍乃中国儒教文士需要阅读的，却不包括佛道之经籍。自始至终，米怜所谈论的都是儒家文化，与天主教传教士马若瑟[4]类似，儒家被更多地视为一种社会伦理规范，而非一种宗教。因此，米怜采取“合儒”、“补儒”的态度，对儒家提倡的伦理纲常表示认可。米怜在此书中更强调“补儒”，他认为中国古代之圣贤，虽多行教化之事，不解死后之苦。而基督教不仅

1 米怜，《张远两友相论》，第 14 页。

2 黎子鹏编注，《晚清基督教叙事文学选粹》（新北：橄榄出版有限公司，2012），第 21 页。

3 米怜，《张远两友相论》，第 42 页。

4 马若瑟，天主教耶稣会士，章回体小说《儒交信》的作者，这本小说讲述了举人李光受先已入教的儒生司马慎之感化，由儒入信（天主教）的故事。其间穿插了其佞佛的朋友杨员外和好佛的妻子吴氏阻止其入教的论争，但最终在司马慎和西洋神父的劝导与指引下，李光夫妻双双入教，年逾古稀，无疾而终，魂归天国。从行文思路与对待儒家的态度来看，笔者认为与米怜的《张远两友相论》极为相似，或许米怜曾阅读并参考了这部作品，但现今并没有证据可以佐证这一观点。参考王乙珈、孙逊，《早期天主教汉文小说〈儒交信〉论略》，《学术界》2015 年第 7 期，第 196 页。

完备谈论了今世之事，同样包含死后之事，惟有耶稣基督为上帝之子，具有代替世人赎罪、拯救世人的权柄。例如，文中第三回提到“像赎罪之理，复活之理，审世之理，永福、永祸之理，皆未曾讲之，故似不足也”[1]。米怜对同为宗教的道教与佛教采取对立贬斥的态度，他在第一回中便明确表明对偶像崇拜的态度：“世人所敬的各神类，不过系自己手所作，无用，无能的偶像而已。这是假神，不是真神。”[2]在第六回中，他对比了佛教的轮回与基督教复活的不同，[3] “死人转出世成禽兽之形，皆虚话，哄骗愚人，相公不可信之”[4]。对于道教，米怜更是将其与风俗迷信绑定，斥为偶像崇拜，将其化为信假神之列。

可见，米怜对儒释道三家的态度基本延续了明清时期天主教传教士的看法。他的小说以问答体的形式，前引马若瑟（Joseph de Prémare, 1666—1736）的《儒交信》，后接《庙祝问答》[5]等作品，体现了传教士尝试与中国文化对话的积极态度。这些传教士写作的问答体小说，以米怜为开端，形成了一种定式：提问者懵懂无知，回答者包容博学。因此，米怜的中国化是带有自矜的、不全面的中国化。中西文化在这本小说中的交流并不对等，正如张远二人的话语权一样。张具有先天的信息差优势，他能言善辩，面对远提出的多个问题都能轻易答出、头头是道。相应地，远这一角色则更多为情节的推动服务。

在小说中，米怜还模仿中国古文眉批的形式，标注圣经出处。如在第七回中，便注有：“见保罗与可林多辈书第十五章第四十二三节”[6]。米怜的章回体格式并

1 米怜，《张远两友相论》，第 8 页。

2 米怜，《张远两友相论》，第 2 页。

3 宋莉华，《第一部传教士中文小说的流传与影响——米怜〈张远两友相论〉论略》，《文学遗产》2005 年第 2 期，第 118 页。

4 米怜，《张远两友相论》，第 21 页。

5 《庙祝问答》作者不详，现有藏本出版时间为 1882 年，收录于哈佛燕京图书馆，内容围绕佛儒互问展开。

6 米怜，《张远两友相论》，第 24 页。笔者认为米怜引用的圣经译本应当为马殊曼文理译本，马殊曼与其

不准确，他只标明了回数但不标明回目。每一回的转折和连接也较为生硬，每回结束也缺少章回体小说常常使用的定式语句，如“欲知后事如何，且看下文分解。”章回体和中国文化符号的运用仅仅作为一种象征，目的在于传达基督教教义。除此之外，米怜的初本对于人物角色的刻画也比较单薄，故事情节可谓平铺直续。虽说《张远两友相论》以今人之文学眼光而看不免有所缺失，[1]在当时却不失为一种大胆创新，也深刻影响了后世新教来华传教士的文学创作。

三、《张远两友相论》的版本流变

正如前文业已分析的，作为早期传教士小说作品，拘于作者米怜中文笔力的不足，这本小说在文体、用词上均有缺憾。[2]然而它的流传却很长远，自 1819 年在马六甲初次出版后，直至 1939 年中国抗战时期仍有发行。[3]根据哈佛大学燕京图书馆所藏的《1917 年基督圣教出版各书目汇篆》，在出版百年后，它的印刷与售卖数量仍然遥遥领先其他作品，且包含多种修订本以及方言本。[4]

在伟烈亚力（Alexander Wylie, 1815-1887）的《在华传教士回忆录》中收录

助手拉撒何译的《新约圣经》在 1816 年出版，只有该译本与马礼逊—米怜合译的《神天圣书》将《提摩太前书》译为“弟摩氏第一书”。米怜小说中引用的《提摩太前书》1 章 15 节内容为：耶稣降来此世以救罪人。马殊曼译本为：盖耶稣基督降来此世以救罪人，基本一致。

1 传教士小说大多都被诟病缺少文学性，原因在于他们的首要目的并不是创作文学，而是传播基督教文化以宣教为其主要目的。

2 这部作品创作之时，距离作者米怜学习中文仅有 4 年光景。米怜 1812 年被伦敦会按立为传教士，1813 年到达中国。据其自述，他从 7 月开始学习中文，直至 11 月可以阅读简单的中文书籍并且勉强使用中文创作。参考米怜著，北京外国语大学中国海外汉学研究中心翻译组译，《新教在华传教前十年回顾》（中文版）（河南：大象出版社，2008），第 48 页。

3 黎子鹏编注，《晚清基督教叙事文学选粹》，第 3 页。

4 龙向洋主编，《1917 年基督圣教出版各书目汇篆》，载《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆馆藏民国文献丛刊》（广西：广西师范大学出版社，2012），第 54 页。

了此书的 13 个版本。[1]此后，据宋莉华的统计共有 35 个版本。其中，牛津大学博德利图书馆（Bodleian Library）收藏的该书版本最为可观，有 21 种。[2]2020 年乔洋敏补充了美国国会图书馆（the US Library of Congress）所藏的 9 本，其中最为特殊的是 1899 年出版的盲文版《两友相论》，由苏格兰圣经公会传教士威廉·穆瑞（William Hill Murray）创制。[3]

笔者细察现有公开资料，除以上版本之外，德国巴伐利亚图书馆还藏有一本标注为约 1850 年的藏本，其余出版信息不明。哈佛燕京图书馆藏有一本年份出版信息不明，内封题为："真神乃灵而凡拜之者必以灵意诚心而拜之也。真神深切爱世赐其独生之子令凡信之者免陷沉沦乃得常生也。"韩国首尔大学奎章阁还藏有一本 1874 年于上海出版的藏本。根据哈佛大学所藏的《1917 年基督圣教出版各书目汇篆》，1909 年在上海还出版了一本沪语版的《张远两友相论》。除此外，北京大学图书馆、上海图书馆、香港大学图书馆、大英博物馆、菲利浦图书馆、日本公文书馆内阁文库、德国柏林图书馆、德国国家图书馆以及澳大利亚国家图书馆皆有其藏本。

根据现有资料，此书的出版信息可见下表，共 49 种版本：

名称	时间	出版地	出版社	页数	备注
张远两友相论	1817-1819	马六甲	/	75 页	《察世俗统计传》连载
张远两友相论	1819	马六甲	/	20 页	/
张远两友相论	1831	马六甲	英华书院	42 页	/

1 伟烈亚力著，倪文君译，《1867 年以前来华基督教传教士列传及著作目录》，广西：广西师范大学出版社，2011 年，第 145 页。

2 宋莉华，《第一部传教士中文小说的流传与影响——米怜〈张远两友相论〉》论略，第 116-126 页。

3 乔洋敏，《美国国会图书馆所藏 19 世纪来华新教传教士中文作品探析》，《基督教学术》2020 年第 1 期，第 359 页。

张远两友相论	1836	新加坡	坚夏书院	42 页	/
张远两友相论	1844	香港	英华书院	41 页	/
张远两友相论	1847	宁波	/	8 页	据 1836 年新加坡本修订[1]
张远两友相论	1847	宁波	/	35 页	1819 年马六甲重印本
张远两友相论	1847	上海	/	/	/
张远两友相论	1848	福建	南堂中洲铺	41 页	南堂中洲铺刻本
张远两友相论	1849	上海	/	35 页	叔未士（John Lewis Shuck, 1812-1863）稍作修订出版
张远两友相论	1849	福州	板藏花旗寓所	35 页	美魏茶（William Charles Milne, 1815-1863）修订[2]
张远两友相论	约 1850	/	/	39 页	/
张远两友相论	1851	上海	/	24 页	美魏茶修订版，由十二回压缩至十一回
张远两友相论	1851	香港	/	27 页	1851 年上海重印本
二友相论	1851	宁波	/	30 页	修订本

1 这一版本仅见于熊月之，《西学东渐与晚清社会》（上海：上海人民出版社，2011），第 161 页。笔者在诸多图书馆藏书目录中皆未见此版藏本。

2 美魏茶，米怜之子，伦敦会传教士。目前米怜《张远两友相论》的诸多修订版本中，近四分之一的修订者为美魏茶，有部分研究和藏书网站目录将美魏茶和米怜混为一人，在此特注。

张远两友相论	1852	宁波	华花圣经书房	33 页	/
长远两友相论[1]	1852	上海	墨海书馆	24 页	美魏茶修订
张远两友相论	1853	上海	圣会堂	24 页	叔未士修订
长远两友相论	1854	福建	花旗馆	36 页	十一回
张远两友相论	1855	香港	圣保罗书院	32 页	美魏茶修订
张远两友相论	1857	宁波	华花圣经书房	33 页	/
张远相论（北音）	1857	上海	浦东周凤翔刊印	27 页	晏玛太（Matthew Tyson Yates, 1819-1888）译成官话
甲乙二友论述	1858	上海	墨海书馆	22 页	艾约瑟（Joseph Edkins, 1823-1905）修订最后一话，伟烈亚力修订
甲乙二友论述	1861	上海	墨海书馆	22 页	1858 年上海重印本
张远两友相论	1862	广东	/	16 页	广东方言本，哈巴安德（Andrew Patton Happer, 1818-1894）翻译
张远两友相论	1863	上海			/
二友相论	1864	宁波	英华圣	40 页	胡德迈（Thomas Hall

1 后世有多个修订本采用了长、远或甲、乙的称呼，为行文一致，本文皆使用张、远。

			经书房		Hudson, 1800-1876）修订
长远二友论述	1865	上海	墨海书馆	22 页	艾约瑟增补，慕维廉（William Muirhead, 1822-1900）编订
长远两友相论	1867	香港	英华书院	32 页	美魏茶修订
张远两友相论	1868	上海	美华书馆	60 页	柯贝特（H·Corbett, 1835-1920）增补最后一话并译成官话，7 页缺失
张远两友相论	1868	上海	美华书馆	33 页	美魏茶修订
张远两友相论	1869	上海	美华书馆	11 页	新铸铜版
甲乙二友论述	1871	福州	太平街福音堂	28 页	榕腔方言本，艾约瑟修订，沈守真翻译方言
长远两友相论	1871	香港	英华书院	32 页	美魏茶修订
张远两友相论	1874	上海	美华书馆	39 页	/
两友相论	1875	京都	美华书院	63 页	柯贝特官话本
两友相论	1875	京都	美华书院	63 页	《美华书院短篇集》合集卷一第一部即为《两友相论》

张远两友相论	1880	上海	美华书馆	/	/
张袁两友相论	1882	上海	圣教会	22 页	美魏茶修订
长远两友相论	1883	汉口	圣教书局	23 页	美魏茶修订
两友相论	1899	上海	/	/	威廉·穆瑞（William Muirhead, 1864-1946）创制盲文版
张远两友相论	1903	上海	美华书馆	/	美魏茶修订，铅印本，不分卷
张袁两友相论	1906	上海	美华书馆	20 页	官话排印本
张袁两友相论	1909	/	/	36 页	沪语方言本，晏玛太译
张远辩道记	1909	/	/	/	官话本
张袁两友相论	1912	/	/	39 页	官话本
张袁两友相论	1915	/	/	48 页	官话本，季理斐(Donald MacGilfivray, 1862-1931)译[1]
张远两友相论	不明	不明	/	/	内封题为：“真神乃灵而凡拜之者必以灵意诚心而拜之也。真神深切爱世赐其独生之子令凡信之者免陷沉沦乃得常生

1 1909 官话本、方言本与 1915 年官话本的出版信息皆出自：龙向洋主编，《1917 年基督圣教出版各书目汇篆》，《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆馆藏民国文献丛刊》，第 54 页。

					也。”
两友相论	不明	不明	/	/	白汉理（Henry Blodget, 1825—1903）改编官话本

在笔者统计的现有 49 个版本中，近半数为修订本。抛开此部作品的影响力之外，如此多修订本的产生还要归因于历史处境的迁移，以及编订者自身的文化背景。小说中涉及的新教教义如信奉独一上帝、三位一体以及信靠耶稣方能得救等，皆为新教根本之原则，无需亦无法更改。而发行地区、发行时间以及预期读者群体之类的差异则不得不列入考量。编订者中有半数与米怜同为英国伦敦会传教士，除此外柯贝特为美国长老会传教士，叔卫士为美国浸信会传教士，胡德迈为浸礼会传教士，具有差异的教会背景使他们的改编用词各有不同，如三位一体可见多种说法：圣父、圣子、圣神或圣父、圣子、圣神风或圣父、圣子、圣灵。

细察上表可以发现，《张远两友相论》出版主要依赖于两个传教会：伦敦传道会与美国长老会，并且存在一种跨越教会的并行与接续关系。19 世纪 60 年代之前的出版，依赖于伦敦传道会所建立的英华书院与墨海书馆，例如曾任职于墨海书馆的伟烈亚力、美魏茶、慕维廉以及艾约瑟皆参与到了《张远两友相论》的修订出版工作之中。与此同时，伦敦传道会之外的传教士，如浸信会首位来华传教士叔卫士及其后来的同工晏玛太，亦为了促进新教在华的传播，参与到修订之中，而他们修订的版本基本上都是个体刊印，并不成体量。随着 1863 年墨海书馆的关闭，美国长老会创办的美华书馆（曾用名：华花圣经书房）正式接力《张远两友相论》的出版，这一工作持续到 20 世纪。这种跨越教会的合作与接续，也说明《张远两友相论》逐渐成为晚清在华新教各差会共同认可的传教作品之一。不同差会的传教士在修订、刊印过程中，虽然各自带有不同的神学立场与策略偏好，但都愿意借助这部小说的既有影响力来推动新教在华的传播。从这个角度看，《张远两友相论》的版本流变，不仅记录了出版机构的更替，也见证了新教在华

传教事业从分散到整合、从个体尝试到系统出版的历史进程。

究其根本，《张远两友相论》修订本的接续出现是新教传教士为文化适应做出的努力。由于中国处境中多层次性、高变动性的特点，米怜初刊本难以普适全国的读者。这主要体现在以下几个方面：第一，中国疆域宽广，官话并不在全国普及，尤其南方地区通行各地方言，与官话有较大的差距。因此，既然新教与米怜本人的传教路线都以大众平民为目标，方言本的出现必不可少。第二，中国在 19 与 20 世纪经历了重大变革，白话文运动为文学注入了崭新的活力，同时也催生了更为通俗简易的白话本的出现。第三，米怜原作的结局可以说是“开放式”的，然而这种捉摸不透的结局与信耶稣可得拯救的坚定决心之间，存在矛盾。

四、《张远两友相论》的方言本改编——1871 年榕腔本

方言本的出现，体现了《张远两友相论》中国化的一个改编趋势，它并不强调一个版本的普适性，而是走向了本土化的道路。从方言类型来看，这本书与其他的传教士汉文小说以及土白圣经译本一样，集中于南方沿海地区方言。目前此本小说已知的方言版本有三种，均集中在南方沿海地区：1. 粤语本（1862 年），由美国美北长老会传教士哈巴安德翻译，刊于广东，共 16 页，是目前已知最早的方言版本；2. 榕腔本（1871 年），由传教士艾约瑟修订、中国信徒沈守真翻译，刊于福州太平街福音堂，共 28 页；3. 沪语本（1909 年），由美南浸信会传教士晏玛太翻译，是较为晚期的一个版本。这三种方言本分别对应粤语、闽语（福州话）、吴语（上海话）三大方言区，恰好覆盖了近代中国对外交流最频繁、传教士活动最活跃的沿海地带。它们的译者来自不同差会的传教士，其中亦有中国本土信徒的参与，体现了晚清基督教文本中国化进程中多方力量的协作。

这三个方言本的共性在于：第一，该地区出版业较为发达，选取的上海、香

港以及福州地区都是基督教传教事业的主要阵地，[1]有美华书馆、墨海书馆以及英华书院等多个著名出版社。第二，该地区方言与届时官话差别较大，而普通民众往往只习得方言。为了传教需要，传教士往往到达这一地区的首要任务便是学习方言，如麦都思和郭实猎都曾学过闽南语，英国牧师宾为霖（William Chalmers Burns, 1815-1868）更是同时掌握了潮州话、厦门话以及福州话。第三，这一地区往往出版过多种类型的方言版宗教书籍。以上海土白为例，经西方传教士之手曾出版过圣经沪语本、沪语词典、沪语课本以及沪语版传教手册与通俗小说。[2]米怜本人及他儿子美魏茶也曾出版过圣经方言译本。

由于福州福音堂印本，既涉及到传教士艾约瑟的编修，又明确记载了中国文人的参与，具有较强的特殊性，本文选取此修订本展开具体分析。

（一）艾约瑟中国化的润色

1871 年的福州福音堂印本，经艾约瑟修订后，由中国文人沈守真自发将其译为方言本。这一举措是在于让更多的下层民众通晓此书，并为它的流传起了推波助澜的作用。[3]其序言如是说：

是书系嘉庆年间英国米教士所著，名曰《张远两友相论》。后英国艾教士再加润色，重付上海书局刊印，易其名曰《甲乙二友论述》。愚得此书，见其理简而明，意显而顺，其裨益人诚非浅鲜。遂撮其大意译为榕腔，俾野叟村童易于诵读，由是知耶稣救世之鸿恩，以及吾侪奉道之大意。隧弃邪归正，同作新民，钦崇天道，信顺福音，致同享身后无穷之福云尔。同治十年仲春下浣愚教弟沈守真

1 关于明清时期西学书籍的出版情况，尤其是基督教教会负责的出版社印刷情况，可以参考熊月之，《西学东渐与晚清社会》，第 367-375 页。

2 关于传教士方言类的作品，可参考游汝杰，《西洋传教士汉语方言学著作书目著述》（哈尔滨：黑龙江教育出版社，2002）。

3 宋莉华，《第一部传教士中文小说的流传与影响——米怜〈张远两友相论〉论略》，第 123 页。

识。[1]

中国文人沈守真选择艾约瑟的修订本，说明他认可其“润色”。能够得到中国文人的认可，艾约瑟的修订本可谓成功迈进一步。[2]首先，艾约瑟的版本采用深文言体，说明其写作受众应当是文化水平较高的士人阶层，文中有多处例证。例如，当米怜提到天事与人事的分别时，按序从农夫、商人到士人进行论述。艾约瑟此版则更改顺序为士人、农夫、商人，看似简单的调换恰恰证明艾约瑟此作是为迎合士人读者，深刻反映了他对中国本土社会价值秩序的洞察与遵循。

其次，提至“余之行事，多与人同，人皆不以我为非”[3]（第一回），艾约瑟略去原文中的从假神、去饮酒、行淫、说谎、哄人等事。原因在于这些恶事与儒家伦理规范背道而驰，因此士人必不得做，故直接删去。他试图将整个故事嵌入儒家的伦理结构之中，在叙事逻辑和道德观念上主动向儒家传统靠拢，不具体例证士大夫避讳并宣之于口的罪行。同时保留“人皆不以我为非”[4]，体现出基督教的罪感意识，并与儒家的内省观念形成联系。

从汉语应用水平而言，艾约瑟的遣词造句远胜米怜。如行文中，艾约瑟描述远看见张在梧桐树下独坐深思，便有“昼日憧憧，善念不萌，日入而息，万簌无声，遗怀静观，天朗月明”[5]。又如，将原作“但是因为那时我不多明白，后来更

1 米怜著，艾约瑟修订，沈守真译，《甲乙二友论述》（福州：太平街福音堂，1871），第 1 页。哈佛燕京图书馆与牛津大学博德利图书馆均有藏本。

2 根据序言描述，沈守真参考的应当是 1858 年墨海书馆出版的《甲乙二友论述》，然笔者未收有此版本，因此参照 1865 年上海墨海书馆印《长远二友论述》，此版由艾约瑟增补，由慕维廉编订。经由笔者对比 1865 年上海墨海书馆修订本与福州方言本同样能够形成对照，且页数皆为 22 页，因此笔者认为慕维廉的编订对于内容的修改应该较少，故笔者在此使用 1865 年，藏于牛津大学博德利图书馆的上海墨海书馆修订本进行研究。

3 米怜著，艾约瑟增补，慕维廉编订，《长远二友论述》（上海：墨海书馆，1865），第 1 页。

4 米怜著，艾约瑟增补，慕维廉编订，《长远二友论述》，第 1 页。

5 米怜著，艾约瑟增补，慕维廉编订，《长远二友论述》，第 8 页。

明白些”[1]（第一回）修改为“昔以惑于世俗而迷，今也感于圣神而悟”[2]。艾约瑟的文言修订本文字凝练，兼顾对仗和声韵，更能为沈守真所属的士人阶层所接受。

最后，沈守真“弃邪归正，同作新民”[3]的信教体验，与艾约瑟修订本的增补结尾不谋而合。他笔下的远最终“受洗入教，谨守教法”[4]，这或许是沈守真选择这一版本的重要原因。艾约瑟在修订本的结尾明确表达了自己的创作意图：“叙述此事，望阅书者，讲究耶稣圣道，早为天国之民，是所愿也”[5]。因为明确且正向的故事结局不仅符合他自身的信徒身份、入教体验，也更符合普通民众的期待。

（二）福州方言本：基督教中国化的基层实践

转向榕腔本自身，当张向远解释信耶稣的人改变自己的品行，正如手臂生疮不可拖延恐惧，改变虽然痛苦然而“悔改是安乐之开头”[6]时，可以将榕腔本的描述与 1836 年新加坡坚夏书院藏本相比较：

就像前数年，我手臂生一粒毒疮，郎中共我讲，着割只脓好，倮伢割，惊脓害者臂，我许一时，伢肯割。以后，郎中仅劝我讲，汝将其伢割，侬是惊痛叭。我讲，正是。郎中讲，割去，痛倮片时。伢割，不止倮害者手臂，性命也惊难	比如前年我左手臂发恶疮，我叫医生来看时，医生说到，此疮根深也，当剖开之，使脓血流出，就得痊愈，不然恐坏了手臂，我是怕痛久不肯停一日。医生苦苦劝我说道，你怕痛么。我曰甚怕。对曰汝再三想，若剖开疮，则不过受几个时辰的苦。不剖开则怕不止失手臂，就是生命亦难保存，汝细思之，何一为好受，暂时苦为好，还丢生命为好呢。我听医生

1 米怜，《张远两友相论》，第 2 页。

2 米怜著，艾约瑟增补，慕维廉编订，《长远二友论述》，第 1 页。

3 米怜著，艾约瑟修订，沈守真译，《甲乙二友论述》，第 1 页。

4 米怜著，艾约瑟修订，沈守真译，《甲乙二友论述》，第 1 页。

5 米怜著，艾约瑟增补，慕维廉编订，《长远二友论述》，第 22 页。

6 米怜，《张远两友相论》，第 4 页。

保。汝试想，俤一件是故好呢。我听者话就惊，肯乞伊割。毂十余日，就全好去。悔改也是者样。[1]	言则大惊，一连两日夜、食、饮、睡皆不得。心又想，早死是难，何不宁受暂苦，长生命乎。于第三日早，天将晓时，我打发小童去求医生。医生遂来剖开疮，而不上半月，手臂痊了，而悔改亦然。[2]

从上述文字可以看出，榕腔方言本使用了大量生活化词汇和地道表达，极大贴合了当地百姓的语言习惯。例如，以“郎中”替代书面语的“医生”，“俤一件是故好呢”用以表达“到底哪样是好”的疑问语气，以及“伓”作否定词“不”使用，均为福州腔特有的表达形式。此类用词不仅丰富了文本的口语质感，也增强了其文化地域色彩。

从语言结构来看，小说方言本主要通过替换书面文言文中的语气词与连词，融入福州话特有的语序和表达方式，使叙述更接近人物心理与日常口语。这种写作手法不仅使文本更生动自然，也实现了文学作品的本地化，增强读者的代入感和文化认同。此外，方言语气词的巧妙运用弥补了文言书面语在人物心理描写方面的不足。例如，叹词“叭”的使用，有效强化了话语中情感表达的紧张氛围和人物心理的层次感。通过这些语言细节，方言文本使人物形象更加立体，情感表达更加细腻，展示了福州地区语言的独特魅力及其对文学表现手法的积极影响。

从宗教用语来看，沈守真基本上保留了艾约瑟的神学用语，最为明显之处便是延续了艾约瑟“上帝”的译法，而不使用米怜最初使用的“神”字。当然，沈守真亦有结合中国本土语境的翻译，例如第一回米怜说：“第一，其敬止一真神，而日日拜之……我看世人多亦敬神”[3]，艾约瑟的修订是：“夫信耶稣者，止敬一上帝，

1 米怜著，艾约瑟修订，沈守真译，《甲乙二友论述》，第 4-5 页。

2 米怜，《张远两友相论》，第 4-5 页。

3 米怜，《张远两友相论》，第 1-2 页。

日礼拜祈祷之……余观世人，每敬天地鬼神”[1]，沈守真则翻译为：“伊倆敬一只上帝，日日求伊保护……我看世间人也敬神明菩萨”[2]。从这套改写逻辑中，可以清晰地看出不同传教士在“神”、“上帝”译名问题上的立场分野，也能观察到中国本土译者在宗教术语处理上的独特路径。首先，米怜原文使用“真神”、“神”等词，这与马礼逊和米怜在《神天圣书》中的译法一脉相承。而艾约瑟的修订，将“敬一真神”改为“止敬一上帝”，将“敬神”改为“敬天地鬼神”，明显转向了“上帝”一词。这一改动体现了 19 世纪中后期英国传教士主导的“上帝”派立场，即将“God”一词翻译为“上帝”而非“神”。与此形成对照的是美国传教士的翻译策略。以美南浸信会传教士晏玛太为例，他于 1857 年翻译的官话本《张远两友相论》中，仍然选择使用“神”而非“上帝”。本文认为，这并非偶然，而是与美国传教士群体中“神”派的译名主张相一致。从《张远两友相论》这部广为流传的传教士小说的版本修订中，可见这场争论的端倪其实早已渗透到具体的翻译实践之中。不同差会、不同背景的传教士在修订同一部小说时，对核心译名的不同选择，恰恰是这场争论在文本层面的呈现。

而中国信徒沈守真的翻译，并未简单地沿袭艾约瑟的译法，而是再次改写。他将“日礼拜祈祷之”译为“日日求伊保护”，将“敬天地鬼神”译为“敬神明菩萨”。这种改写的深层逻辑在于：一方面，他将基督教仪式性的“礼拜祈祷”转化为更具实用主义色彩的“求保护”，这更贴合中国底层民众的信仰心理，信教往往与求福避祸，获得实际庇佑的功利诉求相关联；另一方面，他用“神明菩萨”替代了艾约瑟笔下的“天地鬼神”。艾约瑟使用“天地鬼神”，意在区分基督教独一的上帝与中国文化中已有的“天地”、“神”。沈守真作为福州本地信徒，显然更了解中国底层社会的信仰状态。彼时佛教在民间占据主流，普通百姓每逢初一、十五进香礼拜的对象，并非抽象的“天地”或笼统的“鬼神”，而是具象的、有庙有像的“神明菩萨”。

1 米怜著，艾约瑟增补，慕维廉编订，《长远二友论述》，第 1 页。

2 米怜著，艾约瑟修订，沈守真译，《甲乙二友论述》，第 2 页。

因此，沈守真的翻译不仅是简单的方言替换，更是在宗教思想层面的中国化改造。

除此之外，文人沈守真翻译之目的，在于“俾野叟村童易于诵读” [1]，这可能导致其印刷字号较之其余版本大出不少，每页最多仅有 112 个字。而 1865 年版修订本作为深文言体，每页有 171 个字符。这种印刷策略显然经过在印刷成本与便于民众阅读之间的考量。可见榕腔方言本作为中国文人主动翻译的传教士小说作品是在地区、受众加之译者个人经历的综合因素下产生的，是基督教中国化在基层显现的缩影。

五、《张远两友相论》修订的白话文趋势

上文所分析的《张远两友相论》的榕腔译本，代表着基督教中国化进程的一个方向，即基督教的本土化（本地化）。基督教在华传播的过程中，以“译名之争”为代表的众多神学与术语讨论，其核心往往是追求建立一种超越地域差异的、宏观层面的一致性。在现实的传教过程中，尤其是早期白话文并未普及的阶段，需要承认方言译本是必要的。因此，方言译本的出现自然应当被视为基督教中国化的一部分。在方言的另一端，以《张远两友相论》为例，也需要一个更为统一、标准的方向。它着眼于超越地方差异，实现更为普遍的中国化，体现在小说语体上，则是修订本的白话文趋势。

初刊本，即米怜 1819 年在马六甲连载出版的《张远两友相论》，采用的是半文半白的语体。而后续的修订本，在中国当时的历史环境下，整体上呈现出从文言与浅文言（半白）并行，逐渐过渡到白话文的过程。这种语体转变深植于十九世纪中后期的历史语境。首先，太平天国运动虽以失败告终，但洪秀全为了打破文化垄断，确实在实践层面进行了一场大规模的白话文“预演”。例如他 1861 年颁发的《戒浮文巧言谕》便提到：“总须切实明透，使人一目了然，才合天情，

1 米怜著，艾约瑟修订，沈守真译，《甲乙二友论述》，第 1 页。

才符真道。"[1]其次，第二次鸦片战争后，随着《天津条约》、《北京条约》的签订，传教士获得了深入中国内地活动的权利，与米怜在马六甲开展传教事业的景象已大有不同。面对广大不识文言的基层民众，以官话白话书写宣教材料，成为最有效的传播策略。

因此，《张远两友相论》在 19 世纪下半叶的白话文修订，正是这一趋势在基督教文学领域的缩影，它是传教士主动进行"中国化"的必然选择。在中国 20 世纪的白话文运动之前，《张远两友相论》在 19 世纪 60 年代已经嗅到时代风口的转变，产生了官话修订本。从另一个角度而言，《张远两友相论》的白话文修订亦是中国时代变迁裹挟下的产物，它和中国白话文运动之间是互相影响，互相促进的。随着中国白话文普及的程度越高，基督教书籍的修订则反而更受中国文化处境的影响。

本文节选 1836 年新加坡坚夏书院藏本、1857 年浦东周凤翔刊印本、1875 年京都美华书院藏本与 1906 年上海美华书馆藏本首回与第八回部分内容进行对比阅读：

从前有两个好朋友，一名张，一名远。他们两个人同行路间相论古今。张远曰，我已听人说尊驾已经受了耶稣之道理而新从之。我看世人论说此事	从前有两个朋友，一个姓张，一个姓远，两人同走在路上，谈论古今的事。远和张说，听闻足下得了耶稣的道理，信从了，可是么。但是世人，说到这件事，多不一样。我	从前有两个人，一个姓张，一个姓远。彼此作了好友。有一天在路上同走，谈论古今。远说，我听见人说先生信服耶稣，遵从他的道理，又听见人谈论这事，其说不一，我心里却不	从前有两个好朋友，一个姓张，一个姓袁。二人同行，路上谈论古今。袁说，我听人说，老兄信从耶稣道理，世上的人，议论这个道理多有不同，我也不甚明白，现在有两

1 扬州师范学院中文系编，《洪仁玕选集》（北京：中华书局，1978），第 53 页。

多有不同且我自己不甚明白，今有两端，欲求尊驾解之。[1]	也没有很懂。现在有两件事，求足下替我解解。[2]	甚明白，如今有两端求先生讲与我听。[3]	件事要求老兄讲与我听。[4]
张独几上灯前看书。看毕一篇，放书在架上而跪下，自言自语。远不能听得出，料是拜神，所以离屋往悟[5]桐树下，待张出来。[6]	见张一个人坐在灯下，看书。看完了，放在书架上。就跪着，自言自语的。远听不清楚。想是拜神，因而不进屋去，到梧桐树底下守着。[7]	看见张独坐在小桌前，对灯看书，看完了一篇，将书放在架子上，就跪下自言自语，远听不出他说的是什么，心里想到他必是礼拜天主，就从这里走到梧桐树下等着，候张出来。[8]	见张一个人坐在灯下看书，看完一篇，将书放在架上，就跪下，自言自语，却听不明白说的什么话，袁料想他是拜上帝，又到那梧桐树下，坐着等他。[9]

通过这四个版本的对比，可见浅文言与白话文的语体分野，同时亦可见不同传教士尝试白话文即官话翻译时具有的差异。首先，浅文言版本体现了米怜原有

1 米怜，《张远两友相论》，第 1 页。

2 米怜著，叶慈译，《张远相论》（浦东：周凤翔刊印，1857），第 1 页。

3 米怜著，柯贝特译，《两友相论》（京都：美华书院，1875），第 1 页。

4 米怜，《张袁两友相论》（上海：美华书馆，1906），第 1 页。

5 此处应当是刻板者的失误，应为“梧桐树”。

6 米怜，《张远两友相论》，第 25 页。

7 米怜著，叶慈译，《张远相论》，第 15 页。

8 米怜著，柯贝特译，《两友相论》，第 32-33 页。

9 米怜，《张袁两友相论》，第 12 页。

的创作思路，即面向大众，亦不受士人阶层耻笑。因此，浅文言版本具有省略主语、多用四字短句以及使用书面化虚词如“而”、“且”的特征。在词汇使用上，多用敬称如“尊驾”。三个官话译本则打破了浅文言本的句式规范，句式都更完整化与口语化，具有补全主语、虚词口语化、增加关联词以及长句拆分的特征。例如，将“我看世人论说此事多有不同且我自己不甚明白”拆分为三至四个部分。在称谓的使用上，呈现出“降维”的趋势：从尊驾、足下、先生到老兄。“尊驾”源于对所称呼者的敬畏，“驾”指对方的车驾，不敢直称其人故而使用这一词汇，常与帝王连用。“尊驾”属于旁代式敬称，就是以身体部位、所属器物等间接地指称对方，与此相似的是“足下”。在古代“足下”一般用于下级对上级的称呼，在现代汉语中被用于朋友间的敬称，但多用于正式的书信之中。到 1875 年京都美华书院藏本使用“先生”一词，多用于对知识分子的称呼，亦可引申为先接触陌生事物的人。就《张远两友相论》之主题而言，这一词汇的使用十分恰当，因为正是张首先了解并信从耶稣的道理，远由此向他请教，引发了一系列讨论。而“老兄”这一词汇则较为亲近，是对较为年长的好友的称呼，同样符合最开始的人物设定：“从前有两个好朋友”。这一称呼没有等级隔阂，更加符合大众的社交语言习惯，凸显其传教定位。

白话文在中国民间口语和一些文学作品中早有所体现，如汉乐府民歌、唐宋的变文、宋代的话本等，这些作品采用了较为通俗的语言，贴近百姓生活。早在基督教之前，唐宋变文作为佛教传播的通俗载体，为了让教义能被大众理解，就采用通俗语言，将佛经典故转化为生动故事，这是文化在传播中为适应受众而做出的改变。但文言文仍然是官方文书、学术著作和正统文学的主要表达方式。中国的新文化运动正式掀起白话文的浪潮已是在 1915 年，而《张远两友相论》1906 年上海排印本已经更接近近代白话小说风格，口语化表达增多，如“我今年已二

十六岁”[1]，“心里想早死是难”[2]。

总体来看，十九世纪上半叶的修订本更贴近浅文言，与初刊本差别不大。这一时期，传统文化的根基深厚，语言风格的转变较为缓慢，修订本基本延续了初刊本的语言范式。但到了 19 世纪下半叶，语言风格明显白话化。修订本的这一变化，一方面体现了中国社会受到西方文化的影响而产生的改变；另一方面，白话文更易懂、更贴近普罗大众，更便于传播，是新教传教者采用文化适应的策略做出的调整。

六、《张远两友相论》的增补结局

小说最初的结尾显得颇为仓促，远满心纠结于自己能否获得永福，罪孽得到赦免，就在此时，故事戛然而止，仅以张的那句“汝要依靠救世者勿疑，勿违神天之令，则必得救”[3]作为收尾。远究竟有没有实际受洗入教，书中并未给出明确的交代。纪小荷认为这是因为米怜英年早逝导致，实际其本意并不是在此结束。[4]但这一“开放式结局”或许成为了这本小说拥有如此多修订本的原因之一。

（一）植根于中国家庭伦理的冲突情节

1875 年京都美华书院柯贝特的增补版，在原来的结尾之后补增了一个章节。在此简要概述这一增补章节的内容：远听到张的话后“闭口不言，回到自己家里，这一夜仍不能睡觉，长吁短叹，流泪不止”[5]。他的妻子见此情形，心中十分诧异，赶忙询问缘由，随后还请来了远儿子的先生，希望他能开导远。这位先生得知远

1 米怜，《张袁两友相论》，第 9 页。

2 米怜，《张袁两友相论》，第 17 页。

3 米怜，《张远两友相论》，第 43 页。

4 纪小荷，《新教传教士米怜问答体中文著述文体及其意义研究》（硕士论文，广东外语外贸大学，2021），第 25 页。这种猜测不无道理，毕竟此文最开始是以连载小说的形式印发的。

5 米怜著，柯贝特译，《两友相论》，第 56 页。

是因为听了张的话才如此忧心忡忡，便说张是耶稣教的人，认为“他的眷属、本家、邻舍谁人不厌恶他”[1]，于是劝远不要听从张的道理。此时，远反而向先生简述基督教教义，已经呈现出了悔罪并且信仰的姿态，先生并不听从便离开了。直到有一天远在梧桐树下阅读《新约》，想通了赎罪得救的道理，又再次相遇老友张，张对他说：“你不要靠自己的力量，要求圣灵感动，又要常用心祷告，没有懈怠，这样就必得救。”[2]这次远没有愁眉苦脸而是互相相视一笑，各自回了各自的家。然而需要注意的是，这里提到“他的眷属、本家、邻舍谁人不厌恶他”[3]，然而在前文中明确提到张带着自己的家人、仆人共同祷告，那么眷属之厌恶或许可能是柯贝特的误写。倘若不然，这种安排或许是有意让读者认为，这位先生所说非实，从心理上更为贴近张的言论。

除此之外，柯贝特也增添了对其他角色的形象刻画，使他们同样丰富立体。他对远的妻子、儿子和朋友进行了人物描写，这种描写手法异于初刊本中建构张远二人形象的方式，并非通过逻辑辩论塑造而更接近中国传统文学作品中白描的手法：

他儿子在旁边听见这些话，就吓得不敢言语，他的妻用手指着远向他儿子说：“你父亲必是疯了，不然就是被什么迷住了，你快去请你的先生来，看看你父亲是怎样了。原来这先生姓王，是聪明人，最与远相好”[4]。

这里远的妻儿和朋友的反应，是中国百姓面对基督教徒的普遍写照，家人朋友的不解和反对在柯贝特看来是远归信上帝的第一阻碍，因此也是续写结局的开篇。柯贝特将基督教“罪与救赎”的教义，置于“家庭”这一中国社会最基本、最核心的单元内部进行演绎，他的家人无法理解他“长吁短叹”的缘由。远的妻子所

1 米怜著，柯贝特译，《两友相论》，第 58 页。

2 米怜著，柯贝特译，《两友相论》，第 62 页。这一段添加的故事内容与马若瑟的《儒交信》佞佛的朋友杨员外和好佛的妻子吴氏阻止其入教的论争，采用了同样的叙事手法。

3 米怜著，柯贝特译，《两友相论》，第 58 页。

4 米怜著，柯贝特译，《两友相论》，第 57 页。

找来的王先生，在听了他恳切的自我剖析之后，表现得十分冷漠：“你真糊涂，我没有工夫与你讲论，我要回到书房里去了”[1]。增补情节的内在张力在于个人信仰与家庭和睦的冲突。柯贝特加入这一内容或与其传教经历有联系，他曾在即墨地区传教时被民众砸伤，区别于文字出版传教士，他确实称得上一位实践派的第一线传教士。[2]正是这种长期深耕基层，屡遭民众抵制的经历，使柯贝特对基督教在华传播所遭遇的家庭与社会阻碍，有着比文字传教士更为深刻的体认。因此，柯贝特的增补并不沿袭米怜所设定的故事情节，即归信基督教是个人的精神体验和理性抉择，而是加入了家庭冲突的故事情节，这正是由于柯贝特对中国社会伦理结构的充分认识。

可惜的是，柯贝特虽然增补了家庭冲突的故事情节，却并未进一步描绘远的亲人对基督教的直接看法，也没有描绘远在个人归信之后，是否像张那样，进一步影响了整个家族的归化，呈现出“个人救赎”向“家族归化”的转向。妻子指责远“疯了”“被什么迷住了”，王先生称张的眷属邻舍都厌恶他，这些反应更多停留在对新教浅层的负面态度，而非对教义的具体质疑。换言之，增补章节呈现了冲突的“现象”，却未能深入冲突的“内核”。

柯贝特这一修订本补充的结局并没有直白地描述远最终是怎样“改邪归正”，归信基督教的。而是通过远不断地自我怀疑，觉得自己的罪比海边的沙都要多，细致入微地体现出远真正接受并认同基督教教义的内心转变过程，这一结局体现了柯贝特的宗教思想。作为长老会成员，柯贝特深受加尔文宗的影响，[3]其中最突出的是罪感思想。他曾说：“世人皆有罪，故世人皆有死，死是从罪里来的。圣人也是人类，也不能站在人圈之外。即不能站在罪圈之外，……死圈之外。……

1 米怜著，柯贝特译，《两友相论》，第 59 页。

2 段琦，《郭显德近代在华传教活动之初探》，《世界宗教研究》1997 年第 2 期，第 56 页。郭显德为柯贝特的中文名，柯贝特为英译名。

3 段琦，《郭显德近代在华传教活动之初探》，第 54 页。

惟有耶稣在我们这犯罪而要定罪的时候替我们死了，我们就免了死的刑罚，并且基督还能重生我们，叫我不再犯罪。”[1]于是便可理解他笔下的远对于己罪的痛苦烦恼。

最后，在梧桐树下顿悟这一情节的设立，颇有深意。上文中业已分析过，在中国，梧桐有着其独特的文化意象，有贤臣择主而事之意。宗教改革之后，新教教派普遍认可的核心教义便是对于上帝的坚定无疑的“信”，它是一切拯救的开端和上帝的恩典。因此，不难联想到柯贝特的内在含义，无论是儒释道中的哪一个，都并非“明主”，只有基督教的上帝，他的圣子耶稣基督才是真正的“明主”。

（二）基督教教义的中国化转译

除了柯贝特修订的 1875 年京都美华书院藏本外，1858 年出版的《甲乙两友论述》由艾约瑟修订了最后一话，这一版修订后于 1861 年重印、1865 年由慕维廉编订后再版，后又于 1871 年被译为榕腔出版。这说明艾约瑟对于结尾的修订受到了读者的认可，笔者在此将 1865 年版最后一话的部分内容展出，以期还原柯贝特增补的内容：[2]

远以圣书归，细细诵读至约翰第一章，观上帝之羔二语，心念约翰云，耶稣为上帝之羔，负世人之罪。我亦世人也。若耶稣能负我罪，我之福大矣反覆思维者久之，跪而祈祷，思上帝赐我为耶稣弟子，得负我罪，是夜临寝，较之平日更觉身心泰然，明日复读至耶稣医瘫疯病者，曰，小子安心，罪赦矣又有一淫行之妇，来见耶稣，以香膏传足，耶稣语妇曰，尔罪赦矣，自思耶稣有免罪之言，我之行事皆罪也，我惟有归吾耶稣恩主耳，复往长所，相见益欢，同信耶稣，特远未能深入此道，问于长曰，我自知有罪，我观圣书，惟耶稣为能免我之罪，然上

1 转引自段琦，《郭显德近代在华传教活动之初探》，第 54 页。

2 前言提到远担心自己的罪孽太过深重无法得到救赎，张宽慰他上帝派耶稣之子降世乃为救人，要信靠上帝就必能得救，这也是原本的结尾。

帝之羔一语，尚未得解……长曰，圣书中言耶稣命使徒出行召弟子入教，必行洗礼。远曰洗礼何义也？长曰，此入教之礼，明入教之人离世俗，有相辨者，有阔可者，远辅而心安，知无甚恶遂受洗礼入教，谨守教法。无有人违其后者，以长为希友。无甘不中其厄，迂之功焉叙述此事，望阅书者讲究耶稣圣道，早为天国之民是所愿也。[1]

艾约瑟增加的第十章主要围绕耶稣作为“上帝的羔羊”这个基督教核心信仰展开，强调耶稣承担世人罪孽，通过十字架的牺牲救赎人类的意义。它讲述了因罪深感痛悔，经历精神上的挣扎与救赎，描述病患被耶稣的恩典所医治的信心经历。作者引用《约翰福音》的教义，阐明耶稣为无罪之人，特代世人受死，以代罪赎人，从而使信徒获得赦免和永生的盼望。这一章节同时提及信仰生活的规范，如接受洗礼、守教法、远离罪恶行为，强调信徒需持守教义，互相扶持，共同按圣经的教训行事，努力追求圣洁生活以进入天国。同时这一版本，也是笔者所持版本中，唯一一个明确提及远最终受洗入教的修订本。

“耶稣作为上帝的羔羊”这一救赎论神学，在中国语境中是十分陌生的，因此艾约瑟转而构建了一个清晰且符合中国民间功利主义伦理的“代偿-获福”因果关系。当远领悟到“耶稣为上帝之羔，负世人之罪”[2]时，他的理解是：“若耶稣能负我罪，我之福大矣”[3]。“代人受过-承恩得福”的叙事模式，与中国民间关于“代人受过”的故事以及“善有善报”的因果观念都能形成呼应，为中国读者理解基督的代赎之功，铺设了一条极具亲和力的路径。其次，他强调入教后的实践：“谨守教法”。“教法”正如儒家的“礼法”体系，它暗示，归信基督教并非仅仅是一种内在的宗教情感或神秘体验，更是一套需要“谨守”的、外在的、可遵循的道德与行为准则。

1 米怜著，艾约瑟增补，慕维廉编订，《长远二友相论》（上海：墨海书馆，1865），第 20-21 页。

2 米怜著，艾约瑟增补，慕维廉编订，《长远二友相论》，第 20 页。

3 米怜著，艾约瑟增补，慕维廉编订，《长远二友相论》，第 21 页。

七、结语

本文通过分析新教传教士米怜创作的问答体小说《张远两友相论》的中国化策略，并梳理《张远两友相论》现有的版本，可以发现原作的中国化是不够彻底的，也无法适应中国随时代改变的国情。于是，各类有所针对的修订本陆续出版，有针对基层民众的方言本，也有面向士人的文理本。更可以看到，当面对白话文的时代浪潮时，传教士群体几乎是最敏锐地捕捉到了改革的浪潮，推出了白话本。为了促进国人对基督教文化的理解与接纳，传教士以及中国信徒采取不同的中国化方式，在百年间不断润色出版这本小说。这一过程依赖于米怜原作本身奠定的基调。

对于中国读者中的信徒群体而言，修订本中的方言与白话版降低了阅读门槛，有利于扩大底层信徒基数。普通信众没有较高的文化水平也可以阅读基督教相关的书籍。因此，本文认为尽管修订本的方言翻译，呈现出地方话差异化的趋势，而官话本白话文的修订则呈现出追求统一的传教策略。二者方向看似相反，实则正如本文在第一章中所界定的，都在“中国化”的旗帜下，根本目的都是为了通过这本布道文献，向大众简单明了地解释、传播基督教的教义。中国化并非传教士的终极目标，而是其为实现教义传播这一核心诉求所采用的核心策略。方言的差异化与白话文的统一化，只是这一策略在实践层面的具体路径区别，并无本质分歧。方言翻译的差异化，是为了适配不同地域民众的语言习惯，消除地域语言壁垒；官话本白话文的统一化，则是为了打破地域限制，实现教义传播的规模化、标准化，兼顾不同地域受众的理解需求。二者殊途同归，最终都服务于基督教在华本土化传播的核心目标。加之以上海为首的出版社经历了技术升级后，后续的排印本、铜版本都使印刷成本下降。有些修订本也配合删减了章节，如 1869 年上海美华书馆的新铸铜版只有 11 页，节约了读者的阅读成本，使他们更有可能获得这些书籍。可以说，米怜的这一尝试不仅为传教士树立了一个新的创作模板，也为中国传统小说注入了一丝独特的活力。修订本在多方面的润色手段也使

笔者看到了基督教中国化在百年前业已亮起的光亮，同时亦能够为当今的教会与学界提供一些启发。

最后，本文仍多有不足之处，笔者目前只掌握了半数的版本，期待在未来可以获得更多的文本进行对比阅读，进而考察不同版本之间的具体承继关系，特别是官话本在形成时所参考的底本。除此之外，还有待进一步考证中国文学是否对《张远两友相论》的修订产生了影响。

参考文献 References

Bridgman, Elijah Coleman. “Literary Notices: Dialogue between two friends”. *Chinese Repository*, vol. 2, no. 6 (October 1833), pp. 283.

Hanan, Patrick. “The Missionary Novels of Nineteenth-Century China”. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 60, no. 2 (2000), pp. 413-443.

程小娟。《〈教务杂志〉关于〈圣经〉汉译中传达问题的讨论》，《宗教学研究》2012 年第 3 期，第 201-206 页。[CHENG Xiaojuan. "The Discussion on Communication Issues in the Chinese Translation of the Bible in The Chinese Recorder". *Religious Studies*, no. 3 (2012), pp. 201-206.]

段琦。《郭显德近代在华传教活动之初探》。《世界宗教研究》1997 年第 2 期，第 56-68 页。[DUAN Qi. "A Preliminary Study of Hunter Corbett's Missionary Activities in Modern China". *Studies in World Religion*, no. 2 (1997), pp. 56-68.]

韩南。《中国 19 世纪的传教士小说》。上海：上海教育出版社，2010。[HANAN, Patrick. *The Missionary Novels in 19th Century China*. Shanghai: Shanghai Education Publishing House, 2010.]

纪小荷。《新教传教士米怜问答体中文著述文体及其意义研究》。硕士论文，广东外语外贸大学，2021。[JI Xiaohe. *A Study on the Literary Style and Significance of Protestant Missionary William Milne's Chinese Catechistic Writings*. Master's thesis, Guangdong University of Foreign Studies, 2021.]

黎子鹏编注。《晚清基督教叙事文学选粹》。新北：橄榄出版有限公司，2012。[LI Zipeng. S*elected Christian Narrative Literature from the Late Qing Dynasty*. New Taipei: Olive Publishing, 2012.]

———。《福音演义：晚清汉语基督教小说的书写》，台北：国立台湾大学出版中心，2017。[LI Zipeng. *Selected Christian Narrative Literature from the Late Qing Dynasty*. New Taipei: Olive Publishing, 2012.]

龙向洋主编。《1917 年基督圣教出版各书目汇篆》，载《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆馆藏民国文献丛刊》。广西：广西师范大学出版社，2012。[LONG Xiangyang, ed. 1917 Catalogue of the Holy Religious Publications, in *Republic Era Documents Collection from the Harvard-Yenching Library*. Guangxi: Guangxi Normal University Press, 2012.]

米怜著。《新教在华传教前十年回顾》（中文版）。北京外国语大学中国海外汉学研究中心翻译组译。河南：大象出版社，2008。[MILNE, William. *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China.* Translated by the Center for Overseas Sinology, Beijing Foreign Studies University. Henan: Elephant Press, 2008.]

乔洋敏。《美国国会图书馆所藏 19 世纪来华新教传教士中文作品探析》。《基督教学术》2020 年第 1 期，第 349-380 页。[QIAO Yangmin. "An Analysis of the 19th Century Chinese Works by Protestant Missionaries in the Library of Congress". *Christian Scholarship*, no. 1 (2020), pp. 349-380.]

宋莉华。《第一部传教士中文小说的流传与影响——米怜〈张远两友相论〉论略》，《文学遗产》2005 年第 2 期，第 116-126、160 页。[SONG Lihua. "The Circulation and Influence of the First Missionary Novel in Chinese: On William Milne's Zhang Yuan Liang You Xiang Lun". *Literary Heritage*, no. 2 (2005), pp. 116-126、160.]

———。《传教士汉文小说研究》。上海：上海古籍出版社，2010。[*A Study of Missionary Novels in Chinese*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing

House, 2010.]

王乙珈、孙逊。《早期天主教汉文小说〈儒交信〉论略》。《学术界》2015 年第 7 期，第 196-204、327 页。[WANG Yijia and SUN Xun. "A Study of the Early Catholic Chinese Novel Ru Jiao Xin". *Academics*, no. 7 (2015), pp. 196-204、327.]

伟烈亚力著。《1867 年以前来华基督教传教士列传及著作目录》。倪文君译。广西：广西师范大学出版社，2011。[WYLIE, Alexander. *Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: Giving a List of Their Publications, and Obituary Notices of the Deceased*. Translated by NI Wenjun. Guangxi: Guangxi Normal University Press, 2011.]

熊月之。《西学东渐与晚清社会》。上海：上海人民出版社，2011。[XIONG Yuezhi. *The Dissemination of Western Learning and Late Qing Society*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2011.]

游汝杰。《西洋传教士汉语方言学著作书目著述》。哈尔滨：黑龙江教育出版社，2002。[YOU Rujie. *A Descriptive Catalogue of Works on Chinese Dialects by Western Missionaries*. Harbin: Heilongjiang Education Press, 2002.]

Journal of Research for Christianity in China (ISSN: 3068-479X)
中国基督教研究（ISSN：3068-479X）| CCSpub.cc/JRCC | CC BY-NC-ND 4.0
2026 年 6 月第 26 期，第 194-226 页 | No. 26, 2026, pp. 194-226

Revision and Sinicization of William Milne's *Two Friends*

Jiayi SU https://orcid.org/0009-0000-5048-9439

Institute for studies of Daoism and Religious Culture, Sichuan University

18939938917@163.com

Abstract: *Two Friends* is the first dialogue-based chapter novel serialized by Protestant missionary William Milne (1785–1822) in the *Chinese Monthly Magazine* between 1817 and 1819. It embodies both religious propagation and literary experimentation. As a quintessential text of Sino-Western cultural encounter in the 19th century, its revised editions underwent dozens of reprints over nearly a century, spanning regions including Fuzhou, Shanghai, Ningbo, and Beijing. This paper presents a detailed examination of the textual variations of *Two Friends* over the past century. By analyzing the sinicized translation strategies employed in its revisions, this study explores the diverse pathways of Sinicization during the Protestant dissemination in China.

Keywords: *Two Friends*, William Milne, Sinicization, Revision

DOI: https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202606_(26).0009