



跨文化视角下德国传教士安保罗对孔子“大同”思想的神学诠释

胡瑞琴  <https://orcid.org/0009-0005-3490-4539>

鲁东大学人文学院

1456177956@qq.com

摘要：儒家天下“大同”思想出自《礼记·礼运》篇，萌发于先秦时期。它既饱含着孔子对中国远古黄金时代的礼赞和崇敬，亦承载着他对未来理想社会的憧憬和向往。近代以降，德国传教士汉学家安保罗以“四书五经”等儒家经典为根基，对孔子及其“大同”思想展开详实考察，提出“孔子是上帝赐予中华民族的一位伟大先知”的独到见解。其先知性就体现在孔子清醒地认识到自己是“尚未纯全”之人，并非《中庸》所尊崇的“至圣者”，而是“至圣者”的预言者。孔子所勾勒的“大同”理想与基督教核心价值在内涵上存在深层契合。在一定意义上，打破阻碍东西方文明交往的精神隔阂，努力让人类创造的各种文明交相辉映，也生动体现了对“人类命运共同体”思想的早期探索。

关键词：传教士、安保罗、孔子、“大同”思想、神学诠释

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202606_\(26\).0010](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202606_(26).0010)

德国著名哲学家雅斯贝尔斯 (Karl Theodor Jaspers, 1883-1969) 在《论历史的起源和目标》中提出“轴心时代”理论，旨在以全球视野构建世界历史结构，探

讨人类文明的精神源头。¹其理论为理解儒家“大同”思想与基督教“天国”思想在内核上提供了关键性坐标。公元前 800-200 年间，希腊、希伯来、印度和中国等地，人类精神突破地域局限，回应着“秩序从何而来”、“终极价值是什么”、“人应如何生存”等三大根本性问题。并由此奠定了后世东西方文明的思想基础，成为人类共同精神遗产的重要源头。在对人类共同命运的追问中，中华大地孕育出影响后世的核心思想范式——儒家“大同”思想。“大同”思想出自《礼记·礼运》篇，是中国古代对理想社会的一种称谓，有人认为它是中国的乌托邦思想。“大同”思想尽管尚未被后世儒家列入经典教义，但从历史发展历程看，它却是儒家思想中最具普世性、超越性的理念，包含人类命运共同体的思想雏形。它是儒家思想家们对整个社会思想发展预示的最高境界，也是数千年来华夏仁人志士孜孜以求要实现的至高目标。基督教新教传教士自西向东梯度而来，他们奉耶稣基督的呼召²，到普天下去传扬福音，其目的是为了实现在所宣扬的“天国”世界。回顾历史，在基督教四度³来华传教的历程中，传教士们不遗余力地详细钻研中华优秀传统文化经典尤其是儒家经典，目的是在这看似冲突、异质的两种文化之间寻找对话、融合的可能和支点，最终实现其“中华归主”之梦。19 世纪中期来华的德国同善会传教士汉学家花之安（Ernst Faber, 1839-1899）曾指出，“夫儒教言理归于天命之性，耶稣道理则归于上帝之命令，仁义皆全。虽用万物，而非逐物，是以物养吾

1 卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Theodor Jaspers），《论历史的起源和目标》，德文原版 1949 年在瑞士出版；1953 年英文译本在美国耶鲁大学出版；2018 年，由李雪涛翻译在华东师范大学出版社出版。其“轴心时代”（Achsenzeit）这一核心概念在此书中提出。

2 和合本《圣经·马太福音》28:19-20，“你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗（或作‘给他们施洗，归于父、子、圣灵的名’）。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”

3 著名史学家陈垣把基督教入华之经过概分为四期，以唐代贞观九年（635）阿罗本传入之景教为第一期；元代盛行之也里可温教为第二期；明代耶稣会士沙勿略传入之天主教为第三期；清代马礼逊传入之耶稣新教为第四期。陈垣，《基督教入华史略》，《神学志》第 10 卷第 4 号（1924），第 17-23 页。

之心性，而物之精妙莫能违，此耶稣道理实与儒教之理同条共贯者也。”¹耶稣道理和儒教之理既是“同条共贯”，花之安对于研究中国文化的目的也就直言不讳，“只以中外经籍不同，语言各异，思欲有以助人，必就人之能通我意者以引诱之，而后可传福音于中国。必摭采中国圣贤之籍以引喻而申说，曲证而旁通。”²比花之安稍晚入华也是同善会传教士的安保罗，以“他者”视角对儒家创始人孔子进行了别具特色的研究，认为孔子、孟子等圣贤之士均扮演着中国“先知”的角色，并且儒家经典也具有传播“基督福音”的功用。受李提摩太、花之安等传教士对“大同”思想的影响，安保罗对孔子的“大同”思想给予更加详尽的观察和思考。在安保罗看来，儒家“大同”思想与基督教“天国”思想并非对立的宗教文化想象和现象，而是人类共同精神在东西方文明中开出的两朵瑰丽之花，均承载着为人类生存寻找终极意义与理想秩序的哲学和历史使命。

一、安保罗的生平轨迹与跨文化学术研究

保罗·克兰兹（Paul Kranz, 1866-1920），中文名字为安保罗，1866年3月13日出生于德国哈雷（Halle）市古腾堡（Gutenberg），他父亲是当地教会一位牧师，母亲是一位富商的女儿，信仰纯正，因此安保罗自幼生活在一个非常虔诚的基督教家庭，生活环境优渥。1884年至1885年间，安保罗先后在柏林（Berlin）、莱比锡（leipzig）、哈雷（Halle）、杜宾根（Tübingen）、格赖夫斯瓦尔德（Greifswald）等城市几所大学接受神学教育和学术训练。大学毕业后，他在格雷文维斯巴赫（Grävenwiesbach）市的一间教会成为一名牧师。1892年，他向德国同善会海外传教部提出申请，表达了希望到海外传教的意愿。1892年8月，他的申请获

1 花之安（Ernst Faber），《自西徂东》，（上海：上海书店出版社，2002），序言。

2 花之安（Ernst Faber），《性海渊源》，李天纲编校，《万国公报文选》，（香港：中华书局，1998），第126页。

得批准，并被派往中国。安保罗是第二个被同善会派往中国的新教传教士。¹1892年10月3日，安保罗如愿以偿地到达中国上海，开始了他的传教和著述生涯。1893年，经由花之安推荐加入上海广学会，由于他性情活泼开朗，勤奋好学，行事严谨，深受广学会“老传教士”们的喜欢，此后一直都是广学会委员会的重要成员之一。1894年，传教士在上海成立了“基督教青年会”，安保罗被推选为在上海的德国差会的执行委员。²

来华初期，安保罗就对中国学校教育倍加关注。1895年4月8日，安保罗向广学会教育部主编提议，教育问题将是中国在甲午中日战争结束后最优先考虑的问题。安保罗指出，为了更好地解决这一迫在眉睫的事务，“应该从过去的经验中寻求帮助”。他从1869-1894年发表在《教务杂志》上有关教育的经典文章精选了16篇，这些文章涉及的范围非常广泛，包括教会办学、女性教育、英语教学、课本编写、西方考试制度、中国经典、数学教学等。他指出，应该尽快把这些经典文章汇集再版，目的是“帮助那些没有办法读到已出版的全部文章的社会较为底层的民众，可以有机会读到这些有价值的文章。”³他也特别关注中国妇女的缠足问题，1895年12月，安保罗还为来自英国的激进妇女运动人士阿

1 至19世纪末，德国向中国派遣传教士的差会有四个，巴色会、巴勉会、巴陵会、同善会。其中巴色会先后派遣了52名传教士，巴勉会派遣了32名，巴陵会派遣了27名，最少的是同善会，只有4名。(Lixin Sun, *Des Chinabild der deutschen protestantischen Missionare des 19. Jahrhunderts. Eine Fallstudie zum Problem inerkultureller Begegnung und Wahrnehmung*, Marburg: Tectum-Verl., 2002.) 根据这个数字，19世纪末来华的同善会传教士4位传教士分别是，第一位是花之安(Ernst Faber, 1839-1899)，他1880年退出巴勉会，在中国香港、东莞等地“自由传教”，1885年加入同善会；然后是1892年来华的安保罗(Paul Kranz, 1866-1920)；1899年来华的卫礼贤(Richard Wilhelm, 1873—1930)；1900年来华的威廉·许勒(Wilhelm Schüler, 1868-1935)。

2 The Young People's Society of Christian Endeavor was found in Williston Maine, U.S.A., in 1881. It had begun a work in China in 1894, its headquarter was located in Shanghai. To in genenal, one member of each mission had a representative in Shanghai, Paul Kranz was a member of executive committee. *The Chinese Recorder*, Vol.25, June 1894, pp. 296-297.

3 *The Chinese Recorder*, Vol.26, June 1894, pp. 228-229.

博奇尔特·立德 (Archibald Little)¹ 在上海组织的“天足会” (Natural Feet Society) 运动, 起草英文宣传册, 并由广学会总干事李提摩太将其翻译为中文。² 这次活动引起了上海及周边地区广大妇女极大的兴趣, 也扩大了中国社会各界对妇女解放“天足”的同情和理解。安保罗于 1895-1897 年曾担任过上海广学会的总干事。³

1897 年随着德国政府在青岛开拓殖民地, 同善会派遣花之安前往青岛负责开拓新的传教区。由于花之安身体欠佳, 安保罗在 1897-1898 年间经常在上海青岛之间往返, 和花之安一起承担青岛教务活动。1899 年 9 月, 花之安去世。同善会随即派遣卫礼贤来到青岛, 负责青岛教会事务。之后安保罗就留在上海, 不再参与青岛的教务活动。总之, 安保罗在中国的传教活动范围主要在上海、青岛。1910 年, 安保罗告别了居住 18 年的中国上海回到德国, 1920 年 2 月 4 日, 这个来自德国的性格活泼, 学识渊博的传教士学者安息了, 享年 55 岁。

在中国传教期间, 安保罗用中文、英文、德文撰写了大量的传教作品、儒家经典研究作品, 体现了其德国式严谨的神学思想和深厚的哲学阐释学的学术背景。其对儒学研究的主要著述有, 《救世教成全儒教说》(1897 年, 上海美华书馆, 中、英文版); 《孔子基督为友论》(1902 年完成, 1914 年再版, 上海美华书馆, 中文版); 《论语本义官话》(1910 年版, 上海美华书馆, 中文版); 《学庸本义官话》(1910 年, 上海美华书馆, 中文版); 《孟子本义官话》(1910

1 阿博奇尔特·立德 (Archibald Little) 女士是一位英国商人之妻。1895 年在上海发起“天足会”, 1902 年发起组成了“中国妇女天足会”这一全国性组织。参见罗伟虹, 《中国基督教(新教)史》, (上海: 上海世纪出版集团, 2014), 第 295 页。

2 *The Chinese Recorder*, Vol. 26, November 1894, p. 551.

3 安保罗“在 1895 年秋到 1896 年初我在北京期间, 以及在 1896 年-1897 年我休假期间, 他实际上是广学会的总干事。”并认为, “他受过良好的教育, 热情洋溢, 总是有满脑子改进工作的新点子。”详见于李提摩太 (Timothy Richard), 《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》, 李宪堂、侯林莉译, (天津: 天津人民出版社, 2006), 第 200 页。

年，上海美华书馆，中文版）；《黜虚崇正论》（1915年，上海美华书馆，中文版）等。此外，他撰写的《圣经要道》（1896年版，上海美华书馆，中、英文版），为花之安写的传记《信仰的卫士，中国基督教文学的开拓者》（1900年，柏林出版，德文版；1904年，上海美华书馆，英文版）。这些文章和著作既涉及对儒家经典“四书”的系统性白话翻译和经典文献对比对读诠释，也涉及基督教与儒家思想核心观念的跨文化实践探索。安保罗的这些作品总体上可视为在19世纪末20世纪初西方哲学尤其是德国诠释学指导下，就基儒思想相互对话与融合所取得的开创性研究成就。

二、安保罗对孔子“先知性”的神学分析

在儒家语境中，孔子被后世尊称为“至圣先师”、“万世师表”、“东方圣人”。对于“至圣”尊称，目前被广泛认可的观点是自太史公司马迁起。《史记·孔子世家》篇语，“《诗》有之，‘高山仰止，景行行止。’虽不能至，然心向往之。余读孔氏书，想见其为人。适鲁，观仲尼庙堂、车服、礼器；诸生以时习礼其家。余祇回留之不能去云。天下君王至于贤人众矣，当时则荣，没则已焉。孔子布衣，传十余世，学者宗之。自天子王侯，中国言《六艺》者折中于夫子，可谓至圣矣！”¹对此，基督教新教传教士也给予了高度认同。²不过，安保罗对孔子的认识有着自己独到见解。

在对儒家经典的长期研究和诠释中，安保罗认为，伟大的思想家、教育家孔子可以被称为普遍意义上的“圣人”，但并非儒家经典中提及的“至圣者”，而是“中华民族一位伟大的先导或先知”³。站在基督教传教士的立场，安保罗认为，“先知”的核心使命不仅要构建人间伦理，而且还要传布上帝的旨意。安保罗赋予孔子的

1 司马迁，《史记》卷47，第17册（北京：中华书局，1982），第1947-1948页。

2 参见胡瑞琴《近代来华传教士对孔子的认同》，《光明日报》2007年11月9日，理论版。

3 安保罗（Paul Kranz），《孔子基督为友论》，（上海：上海美华书馆，1914），第2页。

“先知性”体现出超验主义的基督教神学理解，儒家思想具有的核心价值“仁爱”、“公义”、“和谐”、“诚实”，不仅是源于人的内在道德理性需要，而且是上帝旨意的东方表述。这些超时代的核心价值体现出与基督教思想具有深刻的一致性特质。这种诠释思考将孔子的身份从人间伦理的奠基者重塑为上帝福音的东方传递者。安保罗的这种前瞻性思考和推论是源于基督教信仰主张的启示性原则。¹

从基督教神学的角度出发，“启示”一词，具有“主动启示”和“被动启示”两种内涵。前者是指来自上帝的启示，“自造天地以来，上帝的永能和神性是明明可知的”²，上帝藉着他所创造的穹苍宇宙，显示造物主的大能和智慧；后者是指上帝藉着以色列众先知传达出来的话语，“上帝既在古时藉着众先知多次多方地晓喻列祖”³，如摩西、撒母耳、以赛亚、但以理、哈该等以色列不同时代的先知。所以启示神学是上帝给予人类的关于他自己、宇宙创造史和人类历史的直接知识。《旧约圣经》是上帝通过以色列民族的“先知”启示自己，《新约圣经》是神圣的启示通过“道成肉身”的耶稣达到高峰，即上帝的话是由上帝的儿子耶稣直接向人说的。由于基督教的这种启示性神学，传教士作为基督的使者，安保罗在对儒家思想的研究中，发现在中国古代，也有孔子、孟子等如同以色列的先知以赛亚一样的“先知”人物。因此，孔子和孟子等儒家思想的代表人物以及他们的思想著述成为他研究的对象和主体。对这种颇具“先知”、“先导”、“神的仆人”等文化信息传承者特征的人，安保罗首要考察的就是他们是否具备“先知”的特征和能力。

安保罗认为，孔子就是上帝在中华民族拣选的先知之一。他指出，“摩西，苏格拉底，柏拉图与基督无相背，孔子真诚之善道与基督也不背也。摩西并施洗之约翰与以色列民为基督先导者，苏格拉底并柏拉图与希腊人为基督先导者，似

1 参见胡瑞琴，《晚清传教士对孔子的认识——以德国传教士安保罗为个案》，《孔子研究》2008 年第 1 期，第 85-94 页。

2 和合本《罗马书》1: 20。

3 和合本《希伯来书》1: 1-2。

启蒙之师，引导伊至基督”¹。这样看来，既然上帝在犹太人，希腊人中皆有先导之人，为其民族认识上帝作开启引导的工作，泱泱土地，攘攘众生的中国，怎会被上帝撇弃在视野之外呢？因此安保罗认为“皇天上帝亦与华民赐一位大先导者，即孔夫子以引导华民至基督”²。既为先导，孔子就担负着把上帝的话和旨意传达出去和记录下来的使命。而且这一使命才是“孔子最尊最高之任”³。据此，安保罗做出明确阐释，儒家经典中的“至圣者”并非孔子自身，而是孔子所祈盼的、能引领实现“大同”社会的引导者。此认知的形成，依托于他对儒家经典的四方面解读。

其一，安保罗思考之一，孔子言语中的“圣人”，究竟是指向他自身，还是另有其人？《中庸》20章中关于“圣人”的表述，“诚者，天之道也。诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。”⁴安保罗认为这句经文包含两层含义。一是论“诚者，天之道也”；一是论“诚之者，人之道也”。所谓“诚者”可译作“真实无妄”，意即真诚是上天的运作模式，是公正不阿、正直诚实的；“诚之者”就是使诚、达到诚，使得自己真诚则是做人的正确途径。而“诚者”其体现为“不勉强而自然中着善，不思想而自然得着善，从容安闲而中着道，这是圣人也”⁵，翻译为白话文，即天生真诚的人，不用勉强就能做到，不用思考就能拥有，自然而然地符合上天的原则，这样的人是圣人。也就是说圣人是生而知之。安保罗利用孔子的自评做了解析，孔子曾曰，“我非生而知之者，好古敏以求之者也”（《论语·述而》）；“闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。文莫吾犹人也，躬行君子，则吾未之有得”（《论语·述而》）；又“若圣与仁，则吾岂敢，抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣”（《论语·述而》）；又“吾十有五而志

1 安保罗（Paul Kranz），《孔子基督为友论》，第7页。

2 安保罗（Paul Kranz），《孔子基督为友论》，第7页。

3 安保罗（Paul Kranz），《孔子基督为友论》，第1页。

4 朱熹，《四书章句集注·中庸》，（北京：中华书局，2013），第31页。

5 安保罗（Paul Kranz），《中庸本义官话》，（上海：上海美华书馆，1910），第19页。

于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命”（《论语·为政》）。通过以上言论，安保罗认为，孔子的这些话正是孔子对自己一生中几个阶段的回顾，或者说对人生的一些感悟。他不是生而知之的，而是后天努力学习明白的。孔子看到了自己的不完全性，丝毫无意自称天下之“至圣”。所谓“至圣”是孔子所向往的境界或者他渴望见到这样的“圣者”。他进一步解释，孔子不是“至圣者”，而是“至圣者”的仰慕者和追求者。故此，安保罗认为，孔子毕生所忧虑的，就是自己不能亲眼看见那位“至圣者”，表现出孔子“追仁慕义之念，如饥如渴期望一至圣至诚者之臻。”¹

其二，安保罗思考之二，“论至诚”的真实内涵是什么？安保罗认为子思在《中庸》屡次提到的天下“至诚者”不是孔子，而是说孔子把自己“论至诚”的思想传述给后世人。²孔子以“述而不作，信而好古”为精神旨归，其思想劳作并非凭空想象，而是对尧舜文武之道的守护与传述。子思在《中庸》30 章将此功绩比拟如天地日月滋养万物，为华夏文明承续了核心精神脉络。孔子对“天”、“道”的宣讲和言说，既彰显其对“天道”这一终极秩序的认知和体察，更蕴含着对“圣人”降临以匡正人世，实现天道统摄人间秩序的价值祈盼。而《中庸》31 章、32 章子思并未停留在对“圣人”的笼统提及，而是循着孔子对“圣人”的初始言论，将其德行、品格、才能推向神圣的高度，构建出“圣人”作为“天道化身与人间典范”的完满形象。

其三，安保罗思考之三，“至圣者”到底有怎样的品行呢？中国汉代思想家郑玄论及《中庸》31 章“至圣者”是指孔子，安保罗认为这种说法有失偏颇。他在注释《中庸本义官话》时，考究到《中庸》31 章在整个典籍中的重要性，认为以下这段话是儒家思想中对“至圣者”之至上性、独尊性及普世性表达最为精妙之处，也是体现孔子拥有宗教精神的真意所在，

“惟独天下至圣者，聪明睿智，足以有临也；宽裕温柔，足以有容也；发强

1 安保罗 (Paul Kranz), 《孔子基督为友论》, 第 7 页。

2 安保罗 (Paul Kranz), 《中庸本义官话》, 第 25 页。

刚毅，足以有执也；其庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。溥博渊泉，而时出之；溥博如天，渊泉如渊，见而民莫不敬，言而民莫不信，幸而民莫不从。是以声名洋溢乎中国¹（引者注），施乃蛮貊，舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所坠，凡有血气者，莫不尊亲，故曰配天。”²

这里的“至圣者”之尊贵的核心是“与天道合一”，他不同于常人对道德的践行，“至圣者”的德行是“天命之性”的自然流露，其德行具备超越所有努力、直契终极价值的极致性。他是与“天”相配的，或者就是“天”。故此这个“至圣者”不是孔子自身，而是孔子所盼望的“至圣者”。而在《圣经·腓立比书 2 章》里，对耶稣的描述是这样的，

“神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的和地低下的，因耶稣的名无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父神。”³

若将这两段经文进行比较，就可以看出，耶稣是上帝之独子，降临世间，正是“天之所覆，地之所载，日月所照”，“见而民莫不敬，言而民莫不信，幸而民莫不从”，“莫不尊亲，故曰配天”。“至圣者”的权柄、慈爱、尊贵、荣耀所有的品格在耶稣身上凸现，亦正如孔子心目中所祈盼的“至圣者”。安保罗的这种评述不是依照后人之判断，乃是根据孔子之自我表达。在《孔子基督为友论》中，安保罗明确地指出，孔子深知作为一位令万世万物景仰的“至圣者”当有的属性、品行、

1 安保罗在《中庸本义官话》中特别对“中国”一词进行了解释，“子思说中国并蛮貊，是包括天下一切的国家，包括别的文明之国。学者不要因为这中国两字误会子思。至圣者的道，不分中国外国，天下至圣者不属一国，乃属天下万国。如太阳不但是外国人的太阳，也不但是中国的太阳。乃天下万国万民被太阳光照的。这样天下至圣者，不是中国人，也不是外国人，乃是天下万国之人也，就是人类之至圣者也。中国是万国之内，所以至圣者的道，也在中国必要兴旺，而且他的道也必要传遍普天下。”安保罗（Paul Kranz），《中庸本义官话》，第 37 页。

2 安保罗（Paul Kranz），《四书本义官话》，（济南：齐鲁书社，2016），第 333 页。

3 和合本《腓立比书》2：9-11。

造化。所以孔子是一位对“至圣者”的渴慕者，才有他“朝闻道，夕死可矣”对终极真理的追求以及超越生死的终极觉醒。这个言论表明，孔子不仅是慕“道”之人，而且是个对“道”十足的敬拜者。以赛亚先知生活的年代与孔子、老子生活的春秋年代相差不远。他们虽然不知道那将要来的“至圣者”是谁，但是先知们在遥远的天边目睹上帝的荣耀赫然向他们辉耀时，他们还是都领略了上帝的“真道”。所以，安保罗认为，子思所提及的“至诚”之圣人，正是表明了“孔子之真意”，亦即“孔子既然热心仰慕此至圣者临，岂非预指救主基督之临乎？”¹ 孔子所盼望的“至圣者”就是耶稣基督。况且，无论是孔子还是其后代子思，均不会自封“为能经论天下之大经，立天下之大本，知天地之化育”²如同上帝一般的存在。

其四，安保罗思考之四，孔孟等圣贤如何认识人之本性之恶？孟子曾说，人之初，性本善。安保罗基于基督教神学中“原罪”观念，认为孟子所说的“人性本善”是“论本来被造之人。不是现世人之谓也”³，意即创世之初，上帝所造的人类（亚当和夏娃）本具有纯真善良的本性，处于与上帝和谐共存、无罪无恶的状态。但随后人类受到蛇的诱惑违背上帝的旨意（即“原罪发生”），这种违背导致人性陷入“罪”的状态，恶由此进入人类世界。于是“罪性”成为人类本性中需要面对的永恒命题。孔子也说过“人之生也直”（《论语·雍也》）。其意实言人能立身于世，在于正直。这说明“孔孟非言今之人性实善，乃当为善也。”⁴安保罗还提到孔子对人、对己、对君子的论说。孔子论人之过说，“吾未见好仁者，恶不仁者。”（《论语·里仁》）“吾未见能见其过而内自讼者也。”（《论语·公冶长》）“吾未见好德如好色者也。”（《论语·子罕》）“隐居以求其志，行义以达其道。吾闻其语也，未见其人也。”（《论语·季氏》）以上等等表述，按照孔子的描述，意即世界上

1 安保罗 (Paul Kranz), 《孔子基督为友论》, 第 7 页。

2 朱熹, 《四书章句集注·中庸》, 第 39 页。

3 安保罗 (Paul Kranz), 《孔子基督为友论》, 第 6 页。

4 安保罗 (Paul Kranz), 《孔子基督为友论》, 第 6 页。

难以见到那种圣洁、谦卑、仁爱的人。或者也可以说，听过这样的话，没见过这样的人。论到其自身，孔子说，“吾非生而知之者，好古敏以求之者也。”（《论语·述而》）他坦诚自身智慧非与生俱来，而是“好古敏以求之”，点明其学问路径，以勤勉敏锐的态度求索新知。又论，“君子之道有三，吾无能焉，仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”又曰，“文，莫吾犹人也。躬行君子，则吾未之有得。”又曰，“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，悔之不倦，则可谓云尔已矣。”（《论语·述而》）安保罗认为，孔子所说的谦卑之辞，并不是空虚无实之言，乃孔子诚心所发之感慨。“盖人觉己之缺，不宜羞耻自讳也。”¹孔子认识到自己也是尚未纯全之人。后人若诚堪奉为后世之标准，以虚浮陷谀孔子恐怕是悖逆孔子之本意的。

从基督教神学的角度，安保罗借助儒家经典原文本义的解读，佐证孔子“人而非神”的属性，孔子也从未亦不敢自称“至圣者”或者“圣人”。其诠释既消解儒家语境中孔子是“至圣者”的可能性，又将其纳入基督教“先知”的神学范畴，认为孔子是伟大的，如同先知一般肩负着“警示世人，启迪后代”的使命。安保罗这种跨文化的沟通与诠释，既贴合基督教对“先知”的角色设定，又为儒家思想的神圣性与基督教教义提供了对接支点。

安保罗在比较儒家“四书”和基督教《圣经》之后，指出，“子思的书不但不阻碍基督教之前进，乃子思的言语实在是为基督一个大预言，预表至圣者的样子。这样看来，中庸之道，该当引导中国的一切读书人到耶稣基督。因为子思论天下之至圣者所预表所仰望的，都在基督里得了应验。”²安保罗在此处所说的应验，即是指“耶稣基督实在是上帝所设立的至圣者也，孔子、子思并《十三经》一切所有最善之道，都同声预表指明此至圣者降临。”³安保罗的这种观点在后来的中国基督教神学家吴雷川的思想中也得到认同。吴雷川认为《圣经·以赛亚书》

1 安保罗（Paul Kranz），《孔子基督为友论》，第6页。

2 安保罗（Paul Kranz），《中庸本义官话》，序言。

3 安保罗（Paul Kranz），《中庸本义官话》，序言。

11 章 1-3 节和《中庸》31 章从内容上、论述的层次上,甚至语气上都十分相近,均描绘了理想中的圣人所具备的各种品德。圣人的品德为人民所爱、所敬、所尊,他这种功德声望可以与天相配,“宇宙间竟有这样不谋而合的事真可以算是奇妙了。”¹

三、安保罗对孔子“大同”思想预言性的神学解读

倘若从伽达默尔的哲学诠释学视角出发,任何文明对话都是诠释者的前理解(Vorverständnis)与被诠释文本的视界融合过程。“视域融合”是伽达默尔的重要思想,有的学者把这一思想概括为,“理解的效果历史过程中总存在着两种不同的视域,一是文本的视域,一是理解者的视域。文本有它自己的历史视域,是因为它是在特定的历史条件下,由特定历史存在的个人(作者)所创造出来的;理解者也有自己特定的视域,这种视域是由他自己的历史境遇所赋予的。而所谓理解无非是经验这两种视域的融合。……它是通过视域的融合来扬弃这对矛盾和差异的。”²如此,安保罗的“前理解”以及“理解者的视域”,是基督教的神学框架与“中华归主”的传教目标;他所面对的“文本的视域”,是儒家经典中的“大同”思想。其诠释的合理性在于,他承认东西方不同文明之间可能包含着共同的价值关怀,比如对“仁爱”、“美善”“和谐”的追求。这就为他以基督教神学立场理解儒家“大同”思想提供了双向“视界融合”的可行性。

若“大同”一词溯源,有学者认为可能在周代即已出现。《尚书·洪范》篇谓,“汝则有大疑,谋及乃心,谋及卿士,谋及庶人,谋及卜筮。汝则从,龟从,筮从,卿士从,庶民从,是之谓大同。”³这里讲的是国君如何决疑之事。国君的重大决策,除了自己应当考虑清楚以外,还要跟卿士、庶人商量,还要用占卜和占

1 吴雷川,《基督教经与儒教经》,《生命月刊》第 3 卷第 3 期(1923),第 2 页。

2 何卫平,《通向解释学辩证法之途》,(上海:上海三联书店,2001),第 197-198 页。

3 孔颖达疏,《十三经注疏(下册)(尚书正义·洪范第六)》,(北京:北京大学出版社,2025),第 346 页。

筮的办法询问神意。如果这些方面的意见都完全一致，这就叫“大同”¹。在周代的历史语境中，“天”是具有意志的终极权威，“卜筮”是沟通人神的媒介，本质是“天人共识”的实现。孔子对“大同”系统性阐释是《礼记·礼运》篇，

“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓大同。”²

在一定意义上，孔子叙论的“大同”将“决策共识”升华为“天道支配下的理想社会”。所谓“大道之行”，就是人心与天上公义之神相通相连，自然产生出一种内在的、鲜活的敬畏和虔诚，也即是天道在人间的全然显现。“大同”社会的每一项特征，都是“天道本质”的具象化。孔子感慨系之，曰，“大道之行也，与三代之英，丘未之逮也，而有志焉。”（《礼记·礼运》）意为，大道通行的时代，就是与尧舜禹英明之君主同行，我没赶上，可是古书里有记载啊！孔子极其仰慕古道，多次赞叹说，“大哉，尧之为君也！巍巍乎，唯天为大，唯尧则之……。巍巍乎，舜、禹有天下而不与焉！”（《论语·泰伯》）意为，伟大崇高的尧啊，独尊上天为大，一心效法天道。崇高啊，舜与禹，拥有天下而不为己。正因为此，孔子才说，“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）这里呈现的“大同”概念从周代的“政治决策共识”到儒家的“理想社会范式”的哲学式深化，核心始终围绕“天人关系”的重构与“终极价值”的落地开展。

在孔子对理想社会的构想体系中，与“大同”社会理想始终紧密关联的是“小康”社会形态，二者彼此参照，共同构成儒家对社会形态从现实可行到终极理想的完整思考，也成为儒家理想社会设想的核心范畴。“小康”一词最早源出《诗经·大雅·民劳》，其“民亦劳止，讫可小康，惠此中国，以绥四方”的表述，带着鲜活的

1 晁福林，《论先秦儒家理论视域中的“同”》，《文史哲》2008年第5期，第59页。

2 孔颖达疏，《十三经注疏（中册）（礼记正义）》，第646页。

社会历史的烙印。从西周至春秋时期，分封制逐渐解体，社会动荡加剧，百姓承受着繁重的劳役与生存压力。“小康”生活的意愿并非抽象的社会理想，而是底层民众对“温饱安定、免于劳苦”的朴素民生愿景，其核心就是对生存权利的基本诉求。至孔子时期，又曰，

“今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己；大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也，以著其义，以考其信，著有过，刑(法)仁讲让，示民有常。如有不由此者，在势者去，众以为殃。是谓小康。”（《礼记·礼运》）

这是孔子对“小康”概念的系统阐述，成为仅次于“大同”的理想社会模式。有学者认为，“无论任何一种形式的共同体，其理论都建立在共同体内成员的人格平等、互信互爱的基础之上。先秦儒家的‘大同’观念即体现出了这一特质。而以宗法血亲礼制和严厉贵贱等级为基础的小康社会则显然是对上述社会形态的反动。”¹整体上看，“大同”展示出“人心与天道相通”的超越性特质，属理想主义，而“小康”则表达着“人依靠礼的践行”的自觉性，属现实主义。两者共同构筑儒家理想与现实相互指向的理想社会体系。

对于孔子“大同”和“小康”思想双重概念的解读，安保罗认为，孔子清晰地知道“大道隐没”已经是不可逆转的历史现实，所以他暂且放下以“道”为根本的“大同”境界，退而追求以“礼”为纲纪的“小康”理想。孔子分别“小康”、“大同”之极，就是认识到“大道既隐”，只有用礼仪制度、条例等来“约束民之私心”，此谓小康。孔子并认为，小康是规范人外在行为的基本准则，而“大同”则是人类自身本性归向正直、善良的至高境界。

1 刘培功、单虹泽，《“从大同世界”到“万物一体”论儒家人类命运共同体思想及其当代价值》，《河南社会科学》2019年第8期，第33页。

从跨文化对话视角看，作为基督教传教士，安保罗对孔子“大道隐没”与“小康”的解读，肯定会借助基督教神学的“神人关系”框架去理解儒家思想。他将“大道隐没”归因于“人与上帝的关系疏远”的神学内涵，把“礼”与“律法”相比于基督教的旧约典章。因此，在“小康”社会中，是藉着礼仪制度、法律条例等来管理和约束人自身的道德行为，并落实在日常生活中，即建立各种制度和行为规范的具体条例。这就是所谓依赖律法条例来运行的“小康”社会形态。在此，安保罗特别强调说，这些礼仪制度正“似以色列旧约之典章律令”¹。在《圣经旧约》中，上帝藉着摩西对犹太民族也颁布律法，称为“摩西律法”。安保罗指出，“摩西与以色列民显明上帝之法律，即十条诫命。”²这十条诫命是基督教伦理的“神圣范本”，其核心价值在于确立“双重伦理关系”，一是“人与上帝的纵向关系”（第一条至第四条），以“爱上帝，敬上帝”为主旨，界定人对超验神圣的绝对责任。简单说，这是关乎上帝和人的关系的，告诫以色列民上帝和他们的关系，上帝对他们的要求，他们应该做的；二是“人与人的横向关系”（第五条至第十条），以“爱人如己”为准则，规范人间社群的道德行为。这两种关系并非平行，人对他人的关爱与公正，本质上是对“上帝诫命”的回应。简单说，是上帝告知以色列民关乎人和人之间的关系，互相之间应该如何去做，个人应该如何去做。摩西十诫，即条例、律例和典章，主要用来规范以色列民对上帝和对人的公正行为。而中国古代的外在的礼祀制度条例也当属“小康之级”，正好像以色列旧约的典章、律法，通过外在的法律手段来维护人的社会道德和公共行为。

综言之，安保罗对摩西“律法制度”与孔子“礼仪道德”的论述，本质是在基督

1 安保罗（Paul Kranz），《孔子基督为友论》，第8页。

2 第一条，我是耶和华——你的上帝，曾将你从埃及地为奴之家领出来。除了我以外，你不可有别的神。第二条，不可为自己雕刻偶像。不可跪拜那些像，也不可侍奉它。第三条，不可妄称耶和华——你上帝的名。第四条，当守安息日为圣日。第五条，当孝敬父母。第六条，不可杀人。第七条，不可奸淫。第八条，不可偷盗。第九条，不可作假见证陷害人。第十条，不可贪恋别人的妻子，房屋，田地，牲畜，并他一切所有的。参见《出埃及记》20：1-17。

教神学“律法与恩典”范围内，点明所有的律法制度、礼仪制度等是对人们要求的最低标准，是让人们了解触犯法律的临界点在哪里，也就是说这些律法条文作为外在规范，即“使人知罪”¹。律法只能约束行为的表象，却无法触及人性的根本；它可以告知人们“不可做什么”，却不能引导人“愿意做什么”。这种“知”和“行”的割裂，正是安保罗眼中律法的本质局限，它可以诊断人的罪性，却不能成为治愈罪的良药。同样，孔子开创的儒家，的确为混乱中的人们在心灵深处设计了一套礼仪规则，如“仁义礼智信，温良恭俭让”，以道德引导民众，以礼仪教化世人。但由于人类天然的罪性局限，并不能依靠自身的努力实现终极的道德完善。从基督教教义看，人类必须依赖上帝的恩典与救赎，才能超越自我的有限性。若从儒家的思想体系出发，安保罗认为，要真正实现社会的和平，人类自身的幸福，孔子提倡的“克己复礼”则是具有神学意义的。

安保罗以基督教“原罪-救赎”神学框架为主体，对孔子“克己复礼”的论述进行了有目的有意义的解读。与“克己复礼”相观照，首先人们应该注意“己”字。“克己，乃克去己中之私欲。又云，己中之私是三件，一气稟；二耳目口鼻之欲；三尔我（是自尊并嫉妒之心）。”此处安保罗引用翟墨的话说，“有私欲之人心，与生俱生。”此即表明人出生之时已有本原之罪。意即“克己”就是要约束个体的主观执念，从基本的生理层面到精神层面的诉求都是需要道德标准维护的。而“复礼”是“回归天道与人伦的秩序”²。孔子一生“累累如丧家之犬”奔波于各诸侯之间，就是为了“一日克己复礼，天下归仁焉！”（《论语·颜渊》）孔子所希望的，就是人们能够克服“己”之私欲，归于“仁爱”，然后才能天下归一。同时，孔子也说过，“圣人吾不可见之矣，得见君子者斯可矣；善人吾不得而见之矣，得见有恒者斯可矣。”（《论语·述而》）意即“圣人”、“善人”谁看见过呢？安保罗借孔子“未见圣人、善

1 安保罗 (Paul Kranz), 《孔子基督为友论》, 第 7 页。参见《罗马书》3: 20, “所以凡有血气的, 没有一个人因行律法能在上帝面前称义, 因为律法本是叫人知罪。”

2 安保罗 (Paul Kranz), 《孔子基督为友论》, 第 6 页。

人”的感叹，强化“人自身无力尽善”的神学判断。也就是说，孔子承认“圣人”、“善人”难见，在儒家语境中是对“理想人格稀缺性”的现实认知。故安保罗认为，“如此孔子仁义之端，亦使人认罪。因无一人能尽孔子善道。”¹换言之，孔子知道人应当达到的仁义善端，但是因为人之软弱和罪性，所以人自身是无法达到孔子所理想的境界。

那么人如何才能脱离罪恶，成为圣洁、公义，实现理想中的“大同世界”呢？安保罗认为孔子“深望有全善者兴起，隐隐预指纯全之王，将临于世。”²意即孔子对“全善者”的渴望，是对“大道通行，圣人在世”的理想社会的向往，孔子认识到人无力依靠自身脱离罪恶，实现大同。因此“隐隐欲指”一位“纯全之王”，不以威力而以仁德引导万国万民登于善途。从另一侧面也证验孔子思想一贯主张“以仁义重于生命”，但并不是指向自己可以称为“纯全之王”。

四、对安保罗理解孔子“大同”思想之认识来源的分析

考察安保罗对孔子“大同”思想的深层认同和较为系统性诠释，并非其孤立的思想 and 认识的阐发，在一定程度上可以说，他深受李提摩太、花之安等先期来华的传教士的前置性思想影响，二者对儒家“大同”思想的神学阐释，为其提供了重要的思想参照与方法论借鉴，形成了基儒对话清晰的研究路径。

英国浸信会传教士李提摩太（1845-1919, Timothy Richard），1870年来华传教，自1891-1916年担任上海广学会的总干事，是该机构发展史上极具影响力的核心人物。在其任职期间，因公务繁冗，安保罗曾于1895-1897年协助其主持广学会总干事工作，成为其重要的工作助手。李提摩太对安保罗的评价颇高，“他受过良好的教育，热情洋溢，永远有满脑子的改进工作的新点子”³，这既赞许

1 安保罗（Paul Kranz），《孔子基督为友论》，第7页。

2 安保罗（Paul Kranz），《孔子基督为友论》，第7页。

3 李提摩太（Timothy Richard），《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》，第200页。

其年轻有为，精力充沛，亦认可其思维活跃，善思创新，表明他们之间的关系是和谐和深厚的。同样，安保罗与花之安的关系也是相当密切的，首先他们同属德国同善会；其次花之安 1865 年来到中国，比安保罗年长 20 多岁，并且安保罗来到中国后，参与了花之安主持的儒学研究工作，并推荐安保罗进入广学会。因此，花之安对安保罗的影响是显而易见的。在花之安去世后，安保罗负责整理花之安的遗作《经学不厌精遗编》¹，并且撰写《信仰之捍卫者：中国基督教文学的开拓者》²。由此可见，安保罗在儒学研究上与花之安具有传承关系。就孔子的“大同”思想而言，站在基督教神学立场来看，李提摩太和花之安意图借助儒家“大同”思想与基督教教义进行会通的研究路径是非常鲜明的。因此，我们也看出，安保罗对孔子的“大同”思想，在理念和研究思路与李提摩太、花之安是一致的。

对于李提摩太融合基督教与儒家“大同”思想的做法，比较早的著述来源于 1894 年李提摩太和蔡尔康³翻译的《百年一觉》⁴（*Looking Backward, 2000—*

1 花之安著《经学不厌精》，原定为五卷，尚未完成全部内容，1899 年去世。之后，安保罗搜集其遗稿，与花之安助手一起编订为《经学不厌精遗编》，1903 年由上海美华书馆出版。

2 P.Kranz, *A Champion of the Faith, A Pioneer of Christian Literature in China*, (Shanghai: Printed at the American Presbyterian Mission Press, 1904).

3 蔡尔康 (1851-1921)，江苏嘉定人，晚清报人，译述家，李提摩太的核心助手，《万国公报》华文主笔，期间传播维新主张，助力西学与变法思想的扩展，以“西译中述”方式打通西学传播的语言与文化壁垒，其译述成为维新派重要的思想资源。

4 李提摩太 (Timothy Richard, 1845-1919)，英国浸信会传教士，1870 年来到中国，先后在山东烟台、青州等地传教。1891-1916 年担任上海广学会总干事，译作有《泰西新史揽要》《广学会年报》《时事新论》等，著有《亲历晚清四十五年》。1902 年，受慈禧委托创办山西大学堂。1919 年 4 月在伦敦病逝。他以西方文化吸引中国晚清知识分子和社会上层人士，他与康有为、梁启超等人建立了良好的关系，与许多政府官员都有较为深厚的交往，因而对近代中国的维新运动有很大影响。李提摩太与蔡尔康翻译英文著述 *Looking Backward, 2000-1887*，取名为《百年一觉》。《百年一觉》原著是美国作家爱德华·贝米拉 (Edward Bellamy) 1888 年发表的，其思想带有明显的空想社会主义性质的长篇小说《回顾 2000—1887》，书中虚构了主人公一觉醒来就穿越到 113 年后的惊人故事，本书出版便引起轰动，李提摩太出于基督教福音传播的需要翻译了这本畅销书。

1887)。在译述过程中，他们创造性地使用“大同”一词，将孔子的“大同”理想社会图景与美国乌托邦小说的构想和基督教的传教意图深度交融，勾勒出一幅资本主义制度消弭，社会主义意识形态与制度取而代之的理想社会蓝图。这本书的出版直接影响了晚清中国知识分子从中华传统的“大同”社会构想中寻求西方社会主义文化基因的“大同热”。《百年一觉》发表后的几年中，《万国公报》的作者们开始按照“四海一家”的含义来传播“大同”一词。

此后，李提摩太和蔡尔康于1899年又将英国社会学家颌德的《社会进化论》一书译为《大同学》，以“大同”一词作为概念译介西方社会进化理论，其显而易见的目的即配适儒家语境。其实，在颌德的著述中，并无“大同”一词，而是李提摩太将斯宾塞福音嫁接到中国古代经典“大同”理想中，这也表明他对儒家“大同”理想的认同，且与西方的乌托邦相近似，“当西方的乌托邦的理念被翻译进中国时，自然而然征引了传统典籍。当李、蔡在译该书时，也便征引了‘大同’的话语。”¹李提摩太认为，“大同”实则是指一种社会形态演进到一定阶段所能达致的理想境域。同时，他亦然直言，“天下大同之治，本不易致。然民吾同胞，苟任其穷而无告，己饥己溺之谓何也？乃格致之学盛行者一二百年，而安民之学竟共置诸脑后。事之可叹，孰甚于斯？”²从这段论述中可见，李提摩太将“安民之学”与“大同学”相等同，以儒家“大同”译介西方社会学“社会进化终极阶段”，将基督教普世主义与乌托邦理想相结合，强调“天下一家”的平等秩序。而这一认知，正是其在基儒之深度对话中思考所得出的结论。在《万国公报》序言中，他也提到《礼运》中的大同，与西方之乌托邦，与基督教之上帝也。这些概念汇聚在一起，恰好解释了东西方文化之间的关联和人类命运共同的诉求。这些思想，反映出李

1 姚达兑，《斯宾塞福音：李提摩太译〈大同学〉及其对梁启超的影响》，《中山大学学报》2016年第6期，第124页。

2 Benjamin Kidd, *Social Evolution*, (New York: MacMillan, 1894). 李提摩太 (Timothy Richard)、蔡尔康编译为《大同学》，(上海：上海广学会，1899)，第8页。

提摩太的核心主张，一是以“大同”为中介，融合基督教“普世主义”，西方进化论与儒家天下观，主张通过教育、社会改革实现“天下为公”的社会秩序。二是强调“养民、安民、新民、教民”的社会改良路径，将基督教伦理作为“大同”理想社会的道德根基，推动中国融入“文明大同”。

同为德国同善会传教士的花之安，对儒家“大同”理想也有自己的诠释。花之安的重要论述《自西徂东》（1884），为体现“本土化”特征，以“仁义礼智信”分为五大部分，以儒家的“仁”为首，其中反复提到孔子所提出的“仁道”，亦然至善至美，然而缺乏基督教上帝之爱之本体，则其致用难以周全。若以耶稣之道辅助之，则天人合一，大同可致；¹这种“体用说”，认为儒家“大同”伦理需要以上帝信仰为根基，弥补儒家“天”之概念的相对模糊性。其实，在其著述的《经学不厌精》（1898）中就提到，“人之所当笃者，莫如天伦，笃天伦者，崇奉上帝是也……上帝万物之根，……万物之本也。”²上帝既为宇宙万物之本源，天下大同，人皆同奉上帝为主宰。换言之，他以基督教一神论诠释儒家之“天”，也将儒家“大同”理想纳入基督教神学体系中去考量。其核心主张的两个方面，一是认为“大同”理想是人类社会进化的高级阶段，基督教可提供其精神内核，并倡导“格物致知”与基督教信仰结合，实现基儒文化的融合；二是强调通过教育与道德教化，使儒家伦理与基督教信仰互补，推动社会向“大同”演进。

花之安还指出，“彼世之好战争者，当仰体上帝好生之德，尽泯贪心，悉归仁爱，自无黷武穷兵以相攻伐，如是则战争之息可拭目而待矣，岂不复大同之世哉？”³信奉上帝可以减少战争，恢复“天下大同”之盛世局面。

以上分析，就儒家“大同”意义上看，无论是李提摩太倾向的西方乌托邦加基督教天国的世俗对应，还是花之安倾向的基督教神爱伦理自然显现，对于基督教

1 花之安 (Ernst Faber), 《自西徂东》, 第 254-256 页。

2 花之安 (Ernst Faber), 《经学不厌精》卷二, (上海: 上海鸿宝斋代印, 1898), 第 3 页。

3 花之安 (Ernst Faber), 《自西徂东》, 第 26 页。

与儒家思想来说，二者皆追求普世平等、社会公义。二者差异则在于儒家以“天”为伦理根源，传教士以“上帝”为终极权威。¹当然还有其他传教士比如林乐知、李佳白、苏慧廉、丁韪良等传教士也对儒家“大同”有自己的见解，再此不一一论述。

总言之，《礼记·礼运》里，孔子用“大同”来描述在他之前比三代还要古老的理想治世，但至晚清时期，“大同”一词的时间含义发生了根本转向，由回溯过去变为指向未来，它不仅仅是曾经存在过的上古盛世，更成为仁人志士努力追求，躬身实践的理想远景。传教士借用这一“本土化”或“中国化”的概念进行基儒思想的双向对话，为晚清时期茫然中的中国知识分子对中国社会理想的重新审视提供了全新的表达路径。对于“大同”的东西方阐述，恰恰说明人类社会自古以来就渴望一种公平、公义。藉着基儒经典之间的双向的高端对话，人们既可以回望儒家的政治理想，又可以暂时解释读书人所看到的那个包纳了西方的世界，维系住“新图景与旧思维习惯之间那种脆弱、紧张的平衡状态”²。

受到李提摩太著述影响的，不仅有同为传教士的安保罗等人，亦有晚清的中国知识分子和士大夫。比如，康有为 1902 年著述的《大同书》一书中，还特别对“大同”概念给予详细的诠释。其指出，第一，“大同”应该与社会进化观念结合在一起；第二，“大同”包含一种不以中国为中心的新的世界观，中国传统文化中主张的“仁”不仅会通全球，并发问“能救诸星乎？”³第三，对于整个中国来说，“大同”更是一种新的社会变革。而且这场变革不仅是消除国界、消除阶级、消除男女不平等，还有超越所有界限爱众生等。也就是说，康有为的“大同世界”早已超越了儒家思想的范围。在康有为以及同时代一些经学家的眼中，大同世界必定是“文明则极文明，淳朴则极淳朴”，若想达到物质和精神双丰富，必须“去人道有家

1 关于儒家之“天”与基督教之“上帝”相互区别与关联之论述，另撰文详述，再此不展开论证。

2 柯文，《在传统与现代性之间——王韬与清末改革》，雷颐等译，（南京：江苏人民出版社，1998），第 82 页。

3 康有为，《大同书》，（上海：上海古籍出版社，2005），第 55 页。

之私及私产之业”，进而消弭竞争之道。¹所以，有学者认为，“清末士大夫对《百年一觉》的态度是一种创造性的接受，包含着清末思想的主体性。”²也有学者提到，维新派代表人物谭嗣同在《仁学》中，也即将世界主义理论推向极端，宣称他的目的是摧毁通往世界大同之路上的所有障碍物。在大同世界里，所有的人都像兄弟一样、生活在和平与互惠中。³

从维新派思想转型上看，康有为《大同书》吸纳李提摩太的乌托邦思想，将“大同”从儒家历史理想转为全球性社会革命蓝图。梁启超以“大同”为框架，融合进化论与民权思想，提出“三世进化”说。林乐知通过《万国公报》系统传播大同思想与西方制度，影响了康有为、梁启超等，使他们将儒家“大同”理想视角转化为一种世界性的视野，为维新变法提供重要的思想资源。但是这里也有一个比较有趣的现象，以康、梁为代表的维新派虽然接受了李提摩太带来的进步观念，但是却对他所宣扬的基督教有一些警惕。他们认为，作为一个旧思想、旧世界的改革者，并不等于要抛弃中国人固有的历史承载和文化习俗，不能因为此时中国的贫困，羡慕欧美的先进，就将数千年的教化一扫而光。⁴同时他们也认为，一个国家的宗教文化与政治独立也是密切相关的，“生于中国，当先救中国”，“欲救中国，不可不因中国人之历史习惯而利导之。”⁵可见，康梁等在近代改良中国的问题上，还是相当谨慎且深具民族情怀的。

1 康有为，《大同书》，第 230 页。

2 张冰，《继承、误读与改写，清末士大夫对〈百年一觉〉“大同”的接受》，《浙江外国语学院学报》2017 年第 6 期，第 99 页。

3 陈启云，《梁启超与清末西方传教士之互动研究——传教士对于维新派影响的个案分析》，《史学集刊》，2006 年第 4 期，第 82 页。

4 康有为著、汤志钧编《康有为政论集》(下册)，(北京：中华书局，1981)，第 725-727 页。转引自张冰，《继承、误读与改写，清末士大夫对〈百年一觉〉“大同”的接受》，《浙江外国语学院学报》，第 99 页。

5 梁启超，《饮冰室文集类编》(下)，(东京：日本帝国印刷株式会社，1904)，第 394 页。转引自张冰，《继承、误读与改写，清末士大夫对〈百年一觉〉“大同”的接受》，第 99 页。

总之，李提摩太、花之安和安保罗等皆以“基儒汇通”为策略，将儒家大同思想与基督教普世精神、西方社会学理论结合，既为中华传统提供文化转型中的适配路径，也为康梁为代表的维新派中国知识分子提供了社会变革的思想资源。当然，康梁的大同思想与安保罗不同之处在于，他们主要依赖的是政治制度革新、社会结构调整、经济平等分配等，而安保罗受其身份的局限，主要依赖宗教信仰皈依、灵魂救赎、上帝的恩典等。二者的差异是存在的。但传教士对大同思想诠释的核心贡献在于推动儒家“大同”理想从中国传统经学范畴转向现代社会科学领域，成为中国近代化进程中中西文化融合的重要媒介。相比较于李提摩太、花之安等对于“大同”思想的认识，安保罗的认识和表达是坦率和直接的，他不仅接纳了“大同”思想，并且提出了孔子是上帝设立在中华民族的伟大先知的观点，而实现“大同”理想的路径则需要基督教教义与儒家思想的深度融汇，同时也提出，明确认识孔子与耶稣之间的关系是实现“大同”理想的关键。

五、安保罗论孔子“大同”思想的实现路径

春秋末年的“天下无道”、礼制失序、分封制瓦解等一系列巨变，是先秦思想萌发的历史土壤。孔子、老子等诸子百家共同面临着“如何重建终极秩序”的哲学命题，而“道”正是他们给予的核心答案，尽管儒家、道家等各类门派对于“道”的诠释不尽相同，但对其超越性、救赎性的特质认识却是一致的。

安保罗首先抓住先秦“道”的超越性特质，无论是孔子以“唯天为大，唯尧则之”解释“道源于天”的神圣性，还是老子“道生万物”的本源地位，皆为证明“道”是超越现实、统摄万物的终极存在。这与《约翰福音》1章经文“太初有道，道与神同在。道就是神。”又“道成了肉身”等经文相互呼应，而这道就是耶稣基督。安保罗指出，“惟有基督肇造大同之福”，才能“立天国之隆，救万世万民，灭死复生，使人得永远之福祉也！”¹安保罗再度聚焦“道”的救赎功能，并强调惟有藉着耶稣基

¹ 安保罗（Paul Kranz），《孔子基督为友论》，第7页。

督才能实现“大同”世界。也就是说，安保罗最终将“道实现大同”的儒家理想，完全纳入“基督建立天国”的神学范畴。另，《吕氏春秋·有始》篇讲阴阳家之说，谓“天地万物，一人之身也，此之谓大同。”高诱注，“以一人身喻天地万物。《易》曰，‘近取诸身，远取诸物’，故曰大同也。”¹《礼记·礼运》篇也说，“天下为一家，中国²（引者注）为一。”³这里是说，天地万物之理皆可以于一人之身上体现出来，即一人之身集中统一了天下万物的所有规律与法则。这个“大同”，就是古今中外所有圣贤先哲渴望的世界和平。而此一人必要承担苦难，代献为义。安保罗举实例证之，

“在《书经》中亦预载明，汤诰，汤伐夏归，用畜牲昭告于上帝，又示万方曰，凡我造邦，各守尔典，以承天体。尔有善，朕弗敢蔽。罪当朕躬，弗敢自赦。惟简在帝心，其而万方有罪在予一人。予一人有罪，无以尔万方。又纲鉴汤在位，大旱七年，太史占之，当以人禱，汤曰，吾请自当人。遂其戒、剪发、断爪、身婴白茅、以为牺牲。让于桑林之野，以六事自责，政不节欤，民失职欤，官车崇欤，女谒盛欤，苞苴行欤，谗夫昌欤，言未已，大雨方数千里。观此二事，代禱，代献之义。明载于儒典。”⁴

亦即儒典中明确记载，汤王可以向上帝祈祷认罪，为民代罪为献，如语“其尔万方有罪，在予一人；予一人有罪，无以尔万方”（《尚书·汤诰》），又“政不节欤？民失职欤？官车崇欤？女谒盛欤？苞苴行欤？谗夫昌欤？”意即天下百姓如果有什么罪过，责任都在我一人身上；是不是我治理国家不当、奢侈、近小人、远贤臣，才导致天下有灾？一连六问，句句自责。因商汤王的极度坦诚和担当，上帝垂听其祈祷，旋即从天降下甘霖。⁵另外，安保罗认为，儒教所言受惠

1 陈奇猷，《吕氏春秋校释》，（上海：学林出版社，1984），第 675 页。

2 参见前文安保罗《中庸本义官话》“中国”一词注释。

3 孔颖达疏，《十三经注疏（中册）（礼记正义）》，第 668 页。

4 安保罗（Paul Kranz），《孔子基督为友论》，第 8 页。

5 以利亚是《圣经》旧约中的先知，因以色列人犯罪，他曾祷告上帝，求不要下雨，雨就三年零六个月不

难为立品之基，如孟子曾曰，“故天降将大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为。随意动心忍性，曾益其所不能。”（《孟子·告子》）

安保罗认为不独在中华圣典中有此“悔罪—代赎”思想，就是在希腊文化和犹太民族中也有同样的启示，

“柏拉图尝预言真义人至，无可他显，惟见其受重厄。盖不行义而以虚假袭取义，是为不义之至也。所以至义之人，必须失亡一切之福，而只守其义，终身虽无行一件不义之事，然其所受之艰苦，必须似乎其为行至不义之人，以致其义克当最难之试炼。人要诬告伊，逼迫伊，然其心志固而不摇。至死不变，则其所受者，一若为不义者，孰知适表其为真义者，而后此真义者，将被捆绑矣，被鞭笞矣，被酷刑矣，二目被遽矣，究竟历受各种艰辛而后被钉于木矣。”¹

柏拉图为希腊著名的思想家，亡于公元前 430 年，其论“至义之人”所预言者，都在基督身上得到应验。在犹太民族中，上帝藉先知以赛亚也清楚地预言说，“我们都如羊走迷，各人偏行己路，耶和华使我们众人的罪孽归在他身上。”（《以赛亚书》53 章 6 节）安保罗还列举其他《圣经》经文说明耶稣基督为全人类代罪舍命之意。他认为，《希伯来书》2 章 10 节曰，“原来为万物所属、为万物所本的，要领许多儿子进荣耀里去，使救他们的元帅因受苦难得以完全，本是合宜的。”又“他虽然为儿子，还是因所受的苦难学了顺从。”（《希伯来书》5 章 8 节）又“因我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱，他也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪。”（《希伯来书》4 章 15 节）等等，均是代民认罪悔改，且舍命之意。耶稣基督来到这个世界，就是以献身为祭，其代人祈祷，代世人受过之道，岂不是与儒家代赎思想相合而可信吗？故此，安保罗深切以为，“孔子若复生于今生，必不视基督为仇敌，并与基督同心抵御各种罪恶，各种祸患，合

下在地上。后来，他又祷告上帝，天就降下雨来。参见《列王纪上》17-18。

1 安保罗（Paul Kranz），《孔子基督为友论》，第 8-9 页。

力拒绝一切邪欲诱惑之害”¹。而且孔子一定会因认识到自己未有“至圣仁”之憾，而告诫今世之真儒者，“当潜思默想基督为罪所献之大祭”²，如同当年施洗约翰，告诫其门徒说，“看啊，上帝的羊羔，除去世人罪孽的。”（《约翰福音》1 章 29 节）因为这是人心灵深处可获平安之独一道路。故，凡孔子所言所行，就是为全能之救主，于中华民族作一预言先导，以预备基督之路。

安保罗还以基督教“救赎唯一性”为核心，构建起就孔子与耶稣的从属关系。安保罗指出，“孔子若复生于今世，闻永远之上帝，由基督之体显见其荣耀并救人之恩，宣扬永生之真道”，“孔子岂能不降心相从，尊奉基督为已所仰慕之圣者乎？……并且诚实克己，梗直信实，忠心至死？”³最后，安保罗又说，自基督升天之后，以道启示天下万民，鉴察各国之情形，孔子等中国圣贤皆为出类拔萃之人，“实东亚之导师，盖如印度喜马拉雅山之高于众山，如日本富士山高于群峰。而孔子其道异常超群，为四百兆人之表率，如果基督观孔子热心爱道之志，视孔子肯切羨仁慕义之意，不亦论孔子曰，‘你离上帝的国不远了’（《马可福音》12 章 34 节）”⁴。安保罗以基督教救赎唯一性为核心，认为孔子若闻耶稣救恩必皈依。

基督既是仁爱者、公义者、慈悲者、救赎者，所以安保罗认为，基督必不忘孔子为全球人类四分之一所应得之真光，“亦甚贵重之”。既然如此，基督与孔子非仇而为友，“若真能为友，不第东方获益，然天下人类同获益矣。”⁵因此安保罗说，“大同世界”乃人人向往之，所以愿“同立志意，相辅而成。真儒学所欲行至高至善之理，基督无不能辅助以成全之。真为儒者，何不决意奋勇，一齐冲撞，皆作基督之徒，联天下人类为一家一体，同拜独一上帝为天之父，友爱万国之众人

1 安保罗 (Paul Kranz), 《孔子基督为友论》, 第 10 页。

2 安保罗 (Paul Kranz), 《孔子基督为友论》, 第 8 页。

3 安保罗 (Paul Kranz), 《孔子基督为友论》, 第 9-10 页。

4 安保罗 (Paul Kranz), 《孔子基督为友论》, 第 9 页。

5 安保罗 (Paul Kranz), 《孔子基督为友论》, 第 8 页。

若兄弟乎。”¹

由此可明确，安保罗认为，人类若从“小康”社会走向或者说恢复到与“天道”合一的关系，也就是实现孔子“大同”的社会理想，惟有藉着耶稣基督。不论是中国的孔子、孟子，还是希伯来的摩西、以赛亚，还是希腊的苏格拉底、柏拉图等这些古代先知的共同盼望就是“至圣者”耶稣基督。尽管在中华民族希腊民族对“弥赛亚”的认识不像犹太民族那样的清晰、自然，但上帝在每一种文化中对他自己的启示都是实在的、真实的。

六、结语

纵观安保罗之论说，中国古籍经典中充满了中国人认识上帝自己的启示性言语。孔子、孟子等中国古代圣贤之人，如同希伯来人的先知一样，是上帝设立在中华民族中的“先知”，向中华民族宣告上帝的启示。只是中国人虽然常常阅读儒家文献，但由于受历史、文化、环境的影响，这些古代圣贤的本意已经越来越被肢解或者疏离。安保罗在此强调说，“凡孔子之善道，基督教无不乐道而扶持之。”²而基督教中，更有诸多真理之光，为基督所启示，其道更新妙而超越。真儒者当谦卑降心，详细考证。

总言之，自唐代基督教入华 1400 多年以来，传教士可以夜以继日潜心研究中国之经典，以证其道，固然有其使“中华归主”的目的。从历史语境看，安保罗作为 19 世纪基督教新教传教士，依然延续利玛窦时期的“适应化”传教策略。面对悠久绵长的儒家思想文化在东方世界的深厚根基，他们不再以一种强硬的姿态加以对抗，转而以基儒“为友”、“相辅”等表述降低两者之间抵触和龃龉，借助经典对比、对照的比附方式，使得基儒两大文明之间的对话与融合不再显得那么生涩和忌讳，反而多了些和谐与融洽。

1 安保罗 (Paul Kranz), 《孔子基督为友论》，第 8 页。

2 安保罗 (Paul Kranz), 《孔子基督为友论》，第 10 页。

毋庸置疑的是，出于其自身传教士的身份，尽管真诚地愿意将真理之道传递给中国民众，但是其本质上的“基督教中心主义”，难免对包括儒家经典在内中国传统文化给予限定性的考量。即便如此，当时还是有一些传教士认为安保罗在基儒经典对话之间表现出的“共同体意识”太过前卫，走的太远，为此还备受争议。

1

安保罗这种对儒家“保守其善道，改革其差谬，弥补其缺憾”²的观点，直接挑战了传教士群体的宗教权威认知。因为大部分传统性的传教士认为大同的终极实现必须摒弃儒家、皈依基督。这与安保罗主张保留儒家内核，融入基督教精神，二者在“大同的信仰根基”上形成根本性对立。这种分歧导致安保罗认同的儒家大同思想在传教士群体中被视为是一种妥协或者折中，难以获得广泛认同。

然则安保罗立足基督教博爱精神，对儒家大同“天下为公”的理想予以积极认同，主张以宗教之爱融通儒家伦理，构建超越族群与国界的和谐秩序。这一跨文化阐释，虽然带有基督宗教本位色彩，却揭示出人类对公平、互助、大同的共同向往。这一探索也为基督教中国化提供了早期思想尝试，即以本土文化资源阐释信仰，实现基督宗教与中华优秀传统文化的相融相通。其思想与当代人类命运共同体理念形成跨越时空的呼应，安保罗将基督教与儒家思想的深入梳理和类比，采用“求同存异”的神学策略，使基督教的“天国世界”与中华民族的“天下大同”思想再度邂逅，最终让“联天下为一家，同拜独一真神”的天国愿景和“四海之内皆兄弟”的大同情怀，与“爱神且爱人”的生命实践合二为一。这种倡导天下一家，互利共生的崇高意愿，既接续中华优秀传统文化精神，又彰显基儒之共同价值，为东西方文明对话、全球治理实践及新时代基督教中国化的理论与实践提供了可资借鉴的历史思想资源。

1 *The Chinese Recorder*, Vol.29, Dec., 1898, pp. 614-615.

2 安保罗 (Paul Kranz)、沈少坪，《救世教成全儒教说》，李天纲编校，《万国公报文选》，第 130 页。

参考文献 References

- MacGillivray, Donald. *A Century of Protestant Missions in China, 1807-1907, Being the Centenary Conference Historical Volume*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1907.
- Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China 1890 held at Shanghai, May 7-20, 1890*.
- Smith, A.H.. *The Uplift of China*, New York: Young People's Missionary Movement, 1907.
- The Chinese Recorder*. Vol.26, June 1894.
- Soothill, William Edward. *The Analects of Confucius*. Yokohama: The Fukuin Printing Company, 1910.
- 安保罗。《圣经要道》。上海：上海美华书馆，1896。[Kranz, Paul. *Fundamental Truths of the Bible*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1896.]
- 安保罗。《救世教成全儒教说》。上海：上海美华书馆，1898。[Kranz, Paul. *The Salvation Religion Completes Confucianism*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1896.]
- 安保罗。《孟子本义官话》。上海：上海美华书馆，1910。[Kranz, Paul. *Mencius: Original Meaning in Vernacular Mandarin*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1910.]
- 安保罗。《论语本义官话》。上海：上海美华书馆，1910。[Kranz, Paul. *The Analects: Original Meaning in Vernacular Mandarin*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1910.]
- 安保罗。《中庸本义官话》。上海：上海美华书馆，1910。[Kranz, Paul. *The Doctrine of the Mean: Original Meaning in Vernacular Mandarin*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1910.]
- 安保罗。《孔子基督为友论》。上海：上海美华书馆，1914。[Kranz, Paul. *On the Friendship Between Confucius and Christ*. Shanghai: American Presbyterian Mission Press, 1914.]

- 利玛窦、金尼阁。《利玛窦中国札记》。何高济、王遵仲、李申译。桂林：广西师范大学出版社，2001。[Ricci, Matteo & Trigault, Nicolas. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matteo Ricci*. Translated by He Gaoji, Wang Zunzhong & Li Shen. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2001.]
- 花之安。《自西徂东》。上海：上海书店出版社，2002。[Faber, Ernst. *Civilization, China and Christian*. Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2002.]
- 保罗·尼特。《宗教对话模式》。王志成译。北京：中国人民大学出版社，2004。[Knitter, Paul F.. *Introducing Theologies of Religions*. Maryknoll New York: Orbis Books, 2002.]
- 丁韪良。《花甲记忆》。沈弘、恽文捷、郝田虎译。桂林：广西师范大学出版社，2005。[Martin, W. A. P.. *A cycle of Cathay: or, China, south and north*. With personal Reminiscences. New York: Fleming H. Revell Company, 1896.]
- 理雅各。《中国经典》。上海：华东师范大学出版社，2011。[Legge, James. *The Chinese Classics*. Shanghai: East China Normal University Press, 2011.]
- 利玛窦。《天主实义》。上海：上海交通大学出版社，2013。[Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Shanghai: Shanghai Jiao Tong University Press, 2013.]
- 孔颖达疏。《十三经注疏》。北京：北京大学出版社，2025。[Kong Yingda. *Annotations to the Thirteen Confucian Classics*. Beijing: Peking University Press, 2025.]
- 朱熹。《四书章句集注》。北京：中华书局，2013。[Zhu Xi. *Collected Commentaries on the Four Book*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2013.]
- 吴雷川。《基督教经与儒教经》。《生命月刊》1923 年第 3 卷第 3 期。[Wu, Leichuan. Christian Scriptures and Confucian Classics. *Shengming Monthly (Life Monthly)*, 1923, Vol. 3, No. 3.]
- 顾长声。《传教士与近代中国》。上海：上海人民出版社，1981。[Gu, Changsheng. *Missionaries and Modern China*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1981.]

胡瑞琴：跨文化视角下德国传教士安保罗对孔子“大同”思想的神学诠释

陈奇猷。《吕氏春秋校释》。上海：学林出版社，1984。[Chen, Qiyou. *Collation and Annotation of Lüshi Chunqiu*. Shanghai: Xuelin Press, 1984.]

徐宗泽。《中国天主教传教史概论》。上海：上海书店出版社，1990。[Xu, Zongze. *An Introduction to the History of Catholic Missions in China*. Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 1990.]

朱熹。《四书章句集注》。济南：齐鲁书社，1992年。[Zhu, Xi. *Collected Commentaries on the Four Books*. Jinan: Qilu Press, 1992.]

熊月之。《西学东渐与晚清社会》。上海：上海人民出版社，1994。[Xiong, Yuezhi. *Western Learning Spreading to the East and Society in the Late Qing Dynasty*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1994.]

黄新宪。《基督教教育与中国社会变迁》。福州：福建教育出版社，1996。[Huang, Xinxian. *Christian Education and Social Changes in China*. Fuzhou: Fujian Education Press, 1996.]

邢福增、梁家辉。《中国祭祖问题》。香港：香港建道神学院，1997。[Xing, Fuzeng & Liang, Jiahui. *The Issue of Ancestor Worship in China*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, Hong Kong, 1997.]

蔡锦图。《戴得生与中国内地会（1832-1953）》。香港：香港建道神学院，1998。[Cai, Jintu. *James Hudson Taylor and the China Inland Mission (1832-1953)*. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, Hong Kong, 1998.]

曾德昭。《大中国志》。何高济译。上海：上海古籍出版社，1998。[Semedo, Álvaro. *The History of the Great and Renowned Monarchy of China*. Translated by He, Gaoji. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House, 1998.]

张西平、卓新平。《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》。北京：中国广播电视出版社，1999。[Zhang Xiping and Zhuo Xinping. eds. *Probing into the Indigenusness: Academic Collection of Chinese Christian Culture in the 20th Century*. Beijing: China Radio and Television Press, 1999.]

何卫平。《通向解释学辩证法之途》。上海：上海三联书店，2001。[He, Weiping. *Towards a Dialectics of Hermeneutics*. Shanghai: Shanghai SDX Joint

Publishing Company, 2001.]

张西平。《中国和欧洲早期宗教和哲学交流史》。北京：东方出版社，2001。

[Zhang, Xiping. *A History of Early Religious and Philosophical Exchanges Between China and Europe*. Beijing: Dongfang Press, 2001.]

张庆熊。《基督教神学范畴》。上海：上海人民出版社，2003。[Zhang, Qingxiong.

Categories of Christian Theology. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2003.]

杨万春。《万国公报与晚清中西文化交流》。北京：中国美术学院出版社，2004。

[Yang, Wanchun. *The Globe Magazine and Sino-Western Cultural Exchanges in the Late Qing Dynasty*. Beijing: China Academy of Art Press, 2004.]

孙立新、蒋锐。《东西方之间——中外学者论卫礼贤》。济南：山东大学出版社，

2004。[Sun, Lixin & Jiang, Rui. *Between East and West: Chinese and Foreign Scholars on Richard Wilhelm*. Jinan: Shandong University Press, 2004.]

颜炳罡。《心归何处》。济南：山东人民出版社，2005。[Yan, Binggang. *Where*

Does the Heart Belong? Jinan: Shandong People's Publishing House, 2005.]

李天纲。《万国公报文选》。上海：中西书局，2012。[Li, Tiangang. *Selected Essays*

from The Globe Magazine. Shanghai: Zhongxi Book Company, 2012.]

孙立新。《近代中德关系史》。北京，商务印书馆，2014。[Sun, Lixin. *A History*

of Modern Sino-German Relations. Beijing: The Commercial Press, 2014.]

罗伟虹。《中国基督教(新教)史》。上海：上海世纪出版集团，2014。[Luo, Weihong.

A History of Protestantism in China. Shanghai: Shanghai Century Publishing Group, 2014.]

李新德。《明清时期西方传教士中国儒道释典籍之翻译与诠释》。北京：商务印书

馆，2015。[Li, Xinde. *Translation and Interpretation of Chinese Confucian, Daoist, and Buddhist Classics by Western Missionaries during the Ming and Qing Dynasties*. Beijing: The Commercial Press, 2015.]

张志刚、唐晓峰。《基督教中国化研究(第四辑)》。北京：宗教文化出版社，

2017。[Zhang, Zhigang & Tang, Xiaofeng. (Eds.). *Studies on the Sinicization of*

胡瑞琴：跨文化视角下德国传教士安保罗对孔子“大同”思想的神学诠释

Christianity (Vol. 4). Beijing: Religious Culture Press, 2017.]

石衡潭。《中西元典对读》，北京：中国社会科学出版社，2018。[Shi, Hengtan.

A Comparative Study of the Analects of Confucius and the Holy Bible. Beijing: China Social Sciences Press. 2017.]

费乐仁。《传教士汉学家的中国经典出版的比较，理雅各、顾赛芬、卫礼贤》。

《国际汉学》2013年第24期。[Lauren Pfister. Missionary-Sinologists' Editions of Chinese Classics: A Comparison of James Legge, Séraphin Couvreur and Richard Wilhelm. *International Sinology*, 2013(24).]

姚达兑。《斯宾塞福音：李提摩太译〈大同学〉及其对梁启超的影响》。《中山大

学学报》2016年第6期。[Yao, Dadui. The Spencerian Gospel: Timothy Richard's Translation of Datong Shu and Its Influence on Liang Qichao. *Journal of Sun Yat-sen University*, 2016(6).]

张冰。《继承、误读与改写，清末士大夫对〈百年一觉〉“大同”的接受》。《浙江

外国语学院学报》2017年第6期。[Zhang, Bing. Inheritance, Misreading and Rewriting: Acceptance of the “Great Unity” in Looking Backward by Scholar-Officials in the Late Qing Dynasty. *Journal of Zhejiang International Studies University*, 2017(6).]

刘培功、单虹泽。《“从大同世界”到“万物一体”论儒家人类命运共同体思想及其


当代价值》。《河南社会科学》2019年第8期。[Liu, Peigong & Shan, Hongze. From “Great Unity” to “Unity of All Things”: On Confucian Thought of a Community with a Shared Future for Mankind and Its Contemporary Value. *Henan Social Sciences*, 2019(8).]

陈启云。《梁启超与清末西方传教士之互动研究——传教士对于维新派影响的

个案分析》。《史学集刊》2006年第4期。[Chen Qiyun. Liang Qi Chao's “Missionary Education”: A Case Study of Missionary Influence on the Reformers. *Collected Papers of History Studies*, 2006(4).]



A Theological Interpretation of Confucius' Idea of "Great Unity" by the German Missionary Paul Kranz from a Cross-Cultural Perspective

Ruiqin HU  <https://orcid.org/0009-0005-3490-4539>

School of Humanities, Ludong University

1456177956@qq.com

Abstract: The Confucian thought of "Great Unity" (Datong) in the world originates from the chapter "Li Yun" (The Evolution of Rites) in The Book of Rites and took shape during the Pre-Qin period. This thought not only embodies Confucius' praise and reverence for the golden age of ancient China, but also carries his vision and yearning for an ideal society in the future. Since the modern era, Paul Kranz, a German missionary and sinologist, has conducted a detailed study of Confucius and his thought of "Great Unity" based on Confucian classics such as the "Four Books and Five Classics", and put forward the unique view that "Confucius is a great prophet bestowed by God on the Chinese nation". The prophetic nature of Confucius is reflected in his clear recognition that he himself was a "not yet perfect" person—he was not the "Perfect sage" (“至圣者”) revered in The Doctrine of the Mean, but a prophet of the "Perfect sage" (“至圣者”). The ideal of "Great Unity" outlined by Confucius has a deep inherent alignment with the core values of Christianity. In a certain sense, breaking down the spiritual barriers that hinder the exchange between Eastern and Western civilizations and striving to make all civilizations created by humanity shine together also vividly embodies the early exploration of the concept of "a community with a shared future for mankind".

胡瑞琴：跨文化视角下德国传教士安保罗对孔子“大同”思想的神学诠释

Keywords: Missionary, Paul Kranz, Confucius, "Great Unity" (Datong) Thought, Theological Interpretation

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202606_\(26\).0010](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202606_(26).0010)