



近代新教传教士对道教的判教思想研究

刘晶戈  <https://orcid.org/0009-0007-4518-5351>

中国社会科学院大学哲学院

993827125@qq.com

摘要：本文集中探讨近代新教传教士在不同阶段如何基于自身信仰立场对道教进行理解、评判与安置，即判教。从关于上帝的真知、道德、救赎三个层面，文章分析了三个阶段传教士对道教的诠释与评判，指出其判教模式大体呈现出从完全置换模式、部分置换模式到成全式倾向的转变，并认为这一变化并不意味着传教士与道教之间形成了真正平等的宗教对话，而更接近一种以基督教为中心的理解、吸纳与整合。

关键词：判教、新教传教士、道教、异教

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202612_\(27\).0002](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202612_(27).0002)

投稿日期：2025 年 12 月 20 日

接受日期：2026 年 4 月 21 日

刊登日期：2026 年 7 月 13 日

判教最初是佛教术语，指佛教宗派依据自身立场，对其他宗派进行定位、解读和安置的思想活动。后来，新儒家借鉴了这一学说，用以处理儒教与其他宗教之间的关系。由此可见，判教是一种站在特定宗派立场上，对教内其他派别和教外其他宗教做出评判的活动，属于广义上的“诸宗教神学”。从更广泛的角度来看，凡是以本宗教信仰为中心，判断其他宗教在“信仰光谱”中的位置，并据此进行安

排的过程，都可以称为“判教”。在新教传教士的著作中，有一些是回应对基督教的批评与质疑，旨在证明基督教信仰的正确性与可信度，这类著作属于“护教”性质；而另一些则是传教士主动评判其他宗教，探讨其他宗教应如何定位和安置，这类著作则属于“判教”范畴。

若从整体上观察近代新教传教士关于中国宗教的论述，可以发现道教始终处于一种颇为特殊的位置。相较于儒教在政治伦理层面的中心性，也不同于佛教在义理体系与解脱论方面所呈现出的高度哲学化形态，道教在传教士的著述中往往呈现出一种界限模糊的形象，它既包含先秦以来关于“道”的形上思考，也涵括神仙信仰、符箓科仪、修炼技术以及广泛的民间宗教实践。正因其内部形态复杂，道教在传教士笔下时而被视为思想传统，时而被归入民间迷信，时而又被纳入宗教比较的对象，其定位始终处于不断调整之中。

现有研究多从传教策略、宗教冲突或文化交流的角度讨论新教对中国宗教的认识，但对传教士如何在神学框架中安置道教这一问题，仍缺乏系统梳理。事实上，在传教士的论述中，道教并非只是被动呈现的对象，而是通过一系列解释、区分与评价，被逐渐纳入一种以基督教为参照的宗教谱系之中。

一、视道教为混沌的迷信综合体

在早期来华新教传教士的视野中，道教并未像儒教或佛教那样成为一个可以被系统讨论的对象。就整体情况而言，马礼逊¹、米怜²、麦都思³等人虽然屡屡

1 马礼逊（Robert Morrison, 1782-1834），英国伦敦会传教士。1807年受伦敦会派遣来华，是基督新教第一位来华传教士。

2 米怜（William Milne, 1785-1822），英国伦敦会传教士，1813年由伦敦传道会派遣至澳门协助马礼逊传教，后转往广州、马六甲，在马六甲创办传教机构，建立印刷所并创办中国首份中文月刊《察世俗每月统纪传》，并创立英华书院。

3 麦都思（Walter Henry Medhurst, 1796-1857），英国伦敦会传教士。1816年受聘伦敦差会派遣前往马六甲传教站从事印刷出版工作，1817年抵达马六甲，在差会开办的印刷所给米怜当助手，帮助他编辑中

论及中国宗教，却很少留下专门判道教的系统论著。他们对儒教多有涉及，对佛教也渐有关切，唯独对于道教，往往只是偶尔提及其神灵崇拜、方术仪式、占卜风水或民间庙会，而极少把它当作一个具有思想史与宗教史的独立传统来加以分析。在这一时期传教士的眼中，道教并未首先作为一种思想体系进入理解，而更多作为一种可见的社会宗教现象被纳入观察，其最直观的形象便是庙宇、偶像、符咒、法术、驱邪、求福、炼丹、成仙等活动。也正因为如此，早期传教士对道教的判教，基本不是建立在精细的经典研究之上，而是建立在对其外在宗教实践的直接印象之上。

从这种印象出发，道教首先被视为一种极端混杂而无理性的宗教形态。在早期新教传教士看来，道教既不像儒教那样拥有相对稳定的伦理经典体系，也不像佛教那样具备清晰的出世论与来世观，反而更像是将神怪传说、偶像祭祀、符箓法术、风水占卜、神仙方术与地方淫祀杂糅在一起的综合体。其根本特点，不在于对真理的探求，而在于对人心恐惧、欲望与愚昧的迎合。正是在这种前理解之下，道教往往被传教士直接判定为“迷信”的集中体现，是中国民众宗教蒙昧最鲜明的表征之一。

马礼逊 1817 年出版的《中国春秋》中虽然也收录了关于道教的译文《道教源流》，但却未对道教有更进一步的分析。不过在《古圣奉神天启示道家训》中能很明显地看出他的判教标准：“耶稣者就是神天之道，且世上凡所称天理、天道、真光等云，皆由耶稣而发于人心。正道理是由耶稣以圣神风而给与人的、其邪道、假理、淫祀、妄祭、奉神仙、謠菩萨、俱是由人欲魔鬼等而来的。”¹即便马礼逊没有系统展开“判道”，在其神学框架中，道教的性质其实已不言自明，

文刊物《察世俗每月统记传》，1819 年被伦敦会按立为牧师，1843 年被派往上海传教，创设墨海书馆。

1 马礼逊 (Robert Morrison), 《古圣奉神天启示道家训》(第四册)(马六甲: 英华书院, 1832), 转引自周歌珊,《“道”入〈圣经〉(一): 重探新教中文〈圣经〉“道”译 Logos 的历史起点》, 载《中国基督教研究》2024 年第 22 期。

它不可能作为通向真理的道路被承认，而只能作为偏离真道的异端性存在被否定。

米怜的态度与此大体一致。在《新教在华传教前十年回顾》中，他涉及中国宗教时，主要注意力仍放在儒教与佛教之上，而对道教几乎没有展开讨论，只是将其与占星、卜卦、风水、巫术等内容并列，简要视之为“愚蠢的偶像崇拜”¹。这一判断虽然简略，却很能反映早期传教士的基本认知，他们并未把道教视为一种值得严肃辨析的教义体系，而是下意识地将其纳入一种低级、粗鄙、缺乏理性的民间宗教范畴之中。换言之，道教在他们眼中并不构成高级的错误，而更像是一种低层次的迷误。

麦都思则比米怜更进一步。他虽然同样缺乏对道教思想源流的系统讨论，但已开始直接针对某些具体的道教信仰和仪式加以攻击。在《上帝生日之论》中，他批判民间与道教体系中的“玄天上帝”信仰，称其“此事头尾，都像异端，近于邪术，不合真理，不照圣道”²。这里的“异端”与“邪术”并非随意之辞，而是有明确神学意义的定性：前者意味着偏离启示真理，后者则意味着借神秘仪式与欺骗手段操纵民众。在同文中，麦都思尤其关注“三月初三”“上帝生日”之际流行的“做戏踢火”等仪式活动。信众认为此举可表达虔诚、祈求保佑，甚至有传言称“若道士清心，不须着火，惟若心恶，则必被焚，无能救免”³。但在麦都思看来，所谓“踢火”并非神迹，也非敬虔，而不过是“巧妙伎俩之人”借民众迷信牟利的把戏。这样一来，道教在他笔下就不只是“错误的宗教”，而是进一步成为借错误宗教欺骗大众的社会机制。这种看法与早期新教对中国民间宗教总体印象高度一致，即它们之所以危险，不仅在于教义不真，更在于它们通过偶像、仪式和术法不断固化大众

1 米怜 (William Milne)，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》（郑州：大象出版社，2008），第 16 页。

2 麦都思 (Walter Henry Medhurst)，《上帝生日之论》（新加坡：新加坡书院藏版，1825），第 1 页。

3 麦都思 (Walter Henry Medhurst)：《上帝生日之论》，第 4 页。

的愚昧与恐惧。

到了慕维廉¹，对道教的这种整体负面印象开始有了较为系统的表达。可以说，他是最早真正以较大篇幅专门“判道”的新教传教士之一。《儒释道回耶五教通考》中专设“道教通考”一章，标志着道教已开始被作为独立对象予以考察。不过，即便进入系统分析阶段，慕维廉对道教的总判断并未改变，反而更加清晰：在他看来，道教并非一种虽有偏差但尚可讨论的宗教，而是一个在上帝观、伦理观与救赎观上全面败坏的体系，其教“实伪”，即便偶有可取之处，也“甚卑微”。

2

首先，在上帝观上，慕维廉认为道教根本没有关于真神的知识。慕维廉认为，“道”这一术语在哲学层面上可能具有的普遍意义。他承认“夫道若大路然，人所必由之为道，又事物当然之为道”³，即“道”可以指代宇宙运行的规律或人生应循的正途。然而，这种原本具有理性与秩序意味的概念，在老子及其后继者手中被异化为一种非人格化的神秘本体，进而脱离了与真实、活生生之上帝的关联。慕维廉说：“老氏之道，韩子所谓道其所道，非吾所谓道也。”⁴虽然道教使用了“道”这个字，但其所指并非基督教所信奉的那位主动创造、启示并救赎世界的上帝，而是一种抽象、模糊、不可知的形上原理。因此，尽管道教声称“道生一，一生二，二生三，三生万物”或“道生太虚，太虚生天地万物”，看似构建了一个宇宙生成论体系，但实际上并未指向一位有意志、有位格、能言说、能介入历史的创造主，而是将终极实在归于一个冷漠、静默、无情感参与的自然法则。这种去人格化的“道”，在他看来根本无法承担宗教信仰中对上帝应有的敬拜、依赖与回应关系。更糟糕的是，后世道教不仅没有因此更接近真神，反而不断将“上帝”之名加于偶

1 慕维廉 (William Muirhead, 1822-1900)，英国伦敦会传教士。1847 年 4 月受英国伦敦会派遣前往上海，曾参与墨海书馆的工作，是广学会主要成员之一。

2 慕维廉 (William Muirhead)，《儒释道回耶五教通考》(东京：东京十字屋书铺，1879)，第 37-38 页。

3 慕维廉 (William Muirhead)：《儒释道回耶五教通考》，第 37 页。

4 慕维廉 (William Muirhead)：《儒释道回耶五教通考》，第 37 页。

像之上，随意神化古人，封立地方小神，形成庞杂而混乱的多神系统。在慕维廉看来，这不仅是无知，更是对独一真神之名的僭越和亵渎。

其次，在道德层面，慕维廉认为道教虽表面上提倡“福善祸淫”的报应观念，并引用《感应篇》中“善恶之报，如影随形”之语作为其伦理基础，但实际上并未建立起真正有效的道德激励机制。其所谓的“祸福”，不过是“观庙宇，观书籍，形式甚粗，与今世祸福相同”¹，即局限于现世利益得失的功利计算，缺乏超越性的价值根基。更重要的是，这种道德体系并不能真正使人向善，因其根源不在于人心内在的良知觉醒或神圣律法的光照，而是依赖外在仪式、符咒与祭祀活动来换取福报。因此，道教的道德劝诫本质上可视为一种交换，而非出于对正义本身的敬畏与践行。慕维廉认为这种虚饰的道德表象反而导致“惑大众，使之生卑鄙蒙昧等恶，而风化由此大坏”²，即不仅未能提升民德，反而助长愚昧与迷信，阻碍社会文明的进步。

最后，在救赎问题上，慕维廉的否定尤为彻底。虽然道教宣称“凡能信心奉行，道以解一切厄”，似乎提供了一种通过修行与信仰达成灾厄解除的可能性，但慕维廉认为此说“未必有验”，且其实际运作多流于“炼丹炼气”“念经超度”“建醮逐魔”等形式化的仪轨操作。这些行为既无内在灵性转化的力量，也无法真正触及人的罪性核心。慕维廉甚至认为道教缺乏面对人类存在深层焦虑时所能提供的真正安慰与更新能力：“问：能慰忧虑，而补人灵之不足否？答：不能。”³在他看来，真正的救赎只能来自“耶稣基督为上帝之道”的道成肉身及其所带来的恩典与真理。唯有在此基础上，人才可能获得罪的赦免与灵魂的拯救，而道教所依赖的种种法术、斋醮与神仙信仰，则被视为“悉归渺茫”“凡属虚诞”的幻象。也就是说，道教不仅在真理上不真，在伦理上不正，在终极关怀上也完全失效。它不能

1 慕维廉 (William Muirhead): 《儒释道回耶五教通考》，第 36 页。

2 慕维廉 (William Muirhead): 《儒释道回耶五教通考》，第 36 页。

3 慕维廉 (William Muirhead): 《儒释道回耶五教通考》，第 36 页。

使人认识上帝，不能使人真实向善，也不能使人得救。因此，对于这样一种宗教体系，唯一可行的态度只能是全面取代，而不是保留或调和。

从整体上看，早期新教来华传教士对道教的判教呈现出一种非常典型的完全置换模式。他们并不认为道教中存在什么可资借用的真理片段，也不认为它能够福音进入中国提供资源。在他们眼中，道教不是尚待完成的“预备之教”，而是阻碍人认识真神的迷误综合体；它不是对真理的局部把握，而是对真理的整体遮蔽；它不是可与福音对话的对象，而是必须被福音彻底取代的对象。也正因为如此，新教早期判道者几乎没有兴趣进入道教内部去作精细区分，因为在他们看来，这一区分并无必要，不论是偶像、术法、符篆，还是神仙、炼丹、斋醮，皆不过是同一迷信系统的不同表现而已。

二、道术二分：对道家与道教的分界

相较于早期新教来华传教士对道教多持整体性的模糊认知，或将其简单标签化为“异教迷信”，19 世纪中后期的部分传教士在经过深入的研究与观察后，其认知开始发生转变。他们逐渐意识到，道教作为一个复杂的文化体系，并非完全等同于他们在道观仪式、民间庙会中所目睹的偶像崇拜或迷信活动。这种认识上的深化，促使他们开始尝试对先秦时期作为哲学思想的道家，与汉代以后逐渐演变为制度化宗教的道教进行明确的区分。正如花之安¹所说：“同样重要的是，要区分道教内部各种或多或少存在差异的学派或流派。道教是一个模糊的统称，像新教一样。适用于一个教派的真理未必适用于其他教派，我们也不能将某一派别的怪癖视为道教本身的特征。”²

1 花之安 (Ernst Faber 1839-1899)，德国传教士。1865 年受德国礼贤会派遣到中国宣教，1880 年与礼贤会脱离关系，独立从事宣教约 5 年之久。1885 年加入德国同善会，翌年转赴上海，专门从事著述。

2 Ernst Faber, "The Historical Characteristics of Taoism", *The China Review, or notes & queries on the Far East*, Vol. 13, No. 4 (1885), p. 233.

（一）道家与道教：从哲学传统到制度宗教

在这类“道术二分”的论述中，艾约瑟¹的表述最具代表性。他虽然对道教总体持否定立场，但已清楚地意识到，老子本人并无“立教”之意，《道德经》最初也并不是一部宗教经典，而是出于哲理思辨而形成的著作：“老子此经之作，亦为尹喜乞作，始著之，本无著书立教之心，亦无拜偶建庙之事。”²这样一来，老子及其早期思想传统，就首先被从后世庙观宗教中分离出来。艾约瑟进一步借助马端临《文献通考》的材料，对道教的发展做出阶段性梳理，指出它大体经历了“清静”“炼养”“丹药”“服食”“经典科教”等几个阶段。虽然这种分期本身带有明显的价值判断，但它揭示出一个重要倾向，在艾约瑟看来，道教并不是从一开始就以迷信形式出现，而是有一个从较为抽象的哲理思考逐步滑向制度宗教与方术迷信的历史过程。

在这一叙述中，老庄思想所代表的“清静”阶段，被视为道教最早，也相对较高的一层。此时的“道”仍主要是一种宇宙本原与人生原则，修养也主要表现为对内心、气息与生命状态的调摄，还未完全进入求神通、炼仙药、设醮仪的宗教实践。可是在艾约瑟看来，自汉代方士兴起以后，道教便越来越脱离这种哲理层面，转而走向炼养、炼丹、服食与经典科教等方向。也就是说，原本可以被理解为“哲学”的内容，逐渐被重塑为一种修炼技术或宗教仪式，并在唐宋以后形成完整的宫观道教结构。到这一阶段，符篆、斋醮、超度、禳灾、祈雨、祛鬼、求寿等内容已成为道教的主要形态，而这显然与老庄之学大异其趣。艾约瑟讥讽道：“直甘拾佛氏之余唾，而忘老聃之为其教主矣。”³

1 艾约瑟 (Joseph Edkins, 1823-1905)，英国伦敦会传教士。1848 年受英国伦敦会派遣前往上海，协助麦都思管理墨海书馆。待麦都思 1856 年回国后，艾约瑟继任监理，负责出版编辑的工作。

2 艾约瑟 (Joseph Edkins)，《辟道教》，《万国公报》第 560 卷（1879 年 10 月 18 日），第 87 页。

3 艾约瑟 (Joseph Edkins)，《辟道教》，《万国公报》第 562 卷（1879 年 11 月 1 日），第 101 页。

湛约翰¹与苏慧廉²也都作出类似区分。湛约翰将道教发展分为思辨、梦幻、冒险和荒谬神秘几个阶段，明显也是想把最初的哲理思辨与后来的宗教迷信区别开来。苏慧廉则更简洁地把道教划分为哲学时期、张道陵时期与吕洞宾时期。其中所谓“哲学时期”，即以《道德经》为核心的老子思想世界，它尚未构成教会式宗教；而自张道陵创立五斗米道以后，道教才真正转向制度宗教。换言之，在苏慧廉看来，从张道陵开始，道教已不再是对“道”的沉思，而成为一套以法术、驱邪、祈禳与组织性传播为特征的宗教体系。

理雅各的表述则更具概念上的清晰性。他提出：“‘道教’一词有两种不同用法：第一，它指中国流行甚广的一种民间宗教；第二，它也指公元前 6 世纪老子所著《道德经》中所体现的哲学体系。换言之，‘道教’既是一种宗教，也是一种哲学。”³值得注意的是，理雅各并不把二者理解为完全自然的同一发展链条，而更强调它们在性质上的差异：前者属于庙宇、偶像、神仙、方术与礼仪的世界，后者则属于形而上学与人生哲学的世界。可以说，在理雅各这里，道家与道教的区分已具有相当鲜明的理论自觉。

花之安更进一步把这种区分落实到了经典层面。他将《道德经》明确安置为先秦哲学文本，而把《道藏》所代表的视为后世宗教性经典系统。前者属于诸子思想传统，后者则属于制度宗教内部的内修与外修经典。这种通过经典分类来完成“道术二分”的做法，实际上表明在花之安看来，道家与道教并不只是风格有别，而是可以通过其文本形态、修行目标与宗教功能来加以明确区分。

不过，需要指出的是，这种道家与道教的区分虽有助于传教士提高“判道”的精确性，却仍然有明显局限。最突出的一个问题是，他们虽然开始区分先秦道家

1 湛约翰 (Chalmers, John 1825-1900)，英国伦敦会传教士。1852 年受伦敦会差遣抵达香港。

2 苏慧廉 (William Edward Soothill)，英国循道公会传教士。1882 年受英国偕我会（英国循道公会前身）差遣赴浙江温州传教。

3 James Legge, *The Religion of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity* (London: Hodder and Stoughton, 1880), p. 159.

与后世道教，却仍未真正把制度化道教与广义的民间宗教信仰区分开来。在他们笔下，地方神灵崇拜、驱邪习俗、风水观念、鬼神信仰乃至各种乡土仪式，常常被笼统地归入“道教”。这意味着，他们虽然已经不再把老庄与道士混为一谈，但依旧把道教与民间信仰在很大程度上混为一谈。因此，这一阶段的“道术二分”固然比早期更进了一步，却还未真正建立起一种现代宗教学意义上的精细分类。

（二）对道家的有限接纳：哲学中的“真理微光”

一旦区分了道家与道教，传教士们便有可能对前者采取一种与早期完全不同的态度。换言之，老庄思想不再被自动纳入“迷信综合体”，而开始作为一种较高层次的哲学传统，被放在与儒家、佛教乃至基督教作比较的位置上。虽然这种比较仍然以基督教为最高判准，但在具体判断中，道家确实获得了某种有限的肯定。其重点主要集中在三个方面，即关于终极实在的思考、关于自然与德性的伦理观，以及关于超越死亡的生命关怀。

在上帝的真知问题上，部分传教士承认道家思想并非完全无神论，也并非完全没有接近终极实在的意识。

艾约瑟认为老子模糊地感知到了上帝的存在，却并未明确称之为上帝。他写道：“盖言象帝者，天也；谓谁之子，乃在天之先也。夫天先万物者也，而谁之子又在天先，老子盖稍知天之先必有一主乎，天者。”¹“象帝”即象征意义上的天帝，而“谁之子”则指向一个更为原始的存在者，此存在居于天之前，因而可能是创造天地的真正主宰。尽管老子并未明确使用“上帝”这一人格化称谓，但艾约瑟认为这并不意味着其心中全无超越性神明的概念，而只是未能获得充分启示以致无法清晰表述。因此，他对道家在此问题上的态度是一种带有遗憾的同情式理解，认为老子或许感知到了上帝的存在，但由于缺乏《旧约》先知的引导与福音的光照，终究只能停留在“似有一知半解之处”，未能灼然指出那位自有永有、创

1 艾约瑟 (Joseph Edkins), 《辟道教》，第 560 卷 (1879 年 10 月 18 日)，第 87 页。

天造地之上帝。

理雅各的态度更复杂一些。他一方面反对把老子直接解释为三位一体或基督教先知，另一方面又承认老子并没有否定“上帝”的存在，而是把“道”放在一个比“天帝”更抽象、更原初的位置上。他写道：“在任何章节中，‘道’作为一种方法或行动方式的本质都没有更清晰地显现出来。它本身没有积极的存在；它就像一个容器的空虚，而人对它的体现需要摆脱自满。它从何而来？它是谁的儿子？他无法说清；但很可能正是对自然过程中这种特性的感知，产生了上帝的观念，并导致了‘天’这个名称被用作人格化的‘帝’。”¹这样一来，道家之“道”在理雅各那里便呈现出双重性，它不同于基督教上帝，却也并非纯然无神，而是某种对宇宙终极根基的哲学性表达。

苏慧廉则更明确地表示，道家所言的“道”与基督教上帝有根本差异，不应强行等同。他指出，在道家思想的原初形态中，并不存在一个类似于亚伯拉罕传统中那种位格化的、具有意志与情感的“上帝”。在他看来，“道”作为万物生成的根源，是一种先于天地、无形无象、不可言说的终极实在。它不是被创造的存在，也不依赖于任何外在力量，反而是一切存在的依据。更为重要的是，老子明确表示：“吾不知谁之子，象帝之先。”这句话被苏慧廉视为极具哲学深意的断言，即“道”甚至先于“帝”而存在。这意味着，在道家的宇宙图景中，“道”并非隶属于某一位更高的神明之下，相反，它是所有神明概念得以成立的前提。因此，苏慧廉认为，老子心目中的“道”本质上是一种形而上的原理，而非宗教意义上的崇拜对象。但同时，他也承认这种思想确实包含一种对终极实在的严肃追问。换言之，道家虽未达到启示宗教的高度，却已超出一一般民间迷信的层次。

在道德问题上，一些传教士对老庄的某些伦理主张表现出相当程度的欣赏，其中苏慧廉尤其明显。他对《道德经》中“上善若水”“慈、俭、不敢为天下先”等

1 James Legge, *The Religion of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, p. 228-229.

思想多有肯定，认为其中包含着谦卑、节制、柔和、反自我中心等深刻的道德洞见，甚至与《圣经》中的若干教训存在可通之处。在他看来，道家的德并不是表面的道德表演，而是一种与宇宙秩序相应之后自然流露出来的生命状态。这一点，与基督教强调由内而外的生命更新有某种相似性。也正因如此，苏慧廉甚至会说，老庄思想中的某些内容在某种意义上为福音进入中国预备了道路：“然而仍有一些更为纯粹的灵魂在道教中探寻其创始者所领悟的真理，而老子和庄子的著作也被道教之外的有识之士所研读。的确，或多或少地其中许多真理已经在人们的思维中扎根，从而为大同之道铺平了道路。因为太初有道，道与神同在，道就是神。道成了肉身，我们得见他的荣光，正是父独生子的荣光，满有恩典和真理。老子和庄子为他预备了道路。”¹

再者，在生命关怀与超越性问题上，部分传教士也承认道家思想并非纯然局限于现世功利，而包含某种对于死亡、有限性和生命转化的深刻思考。比如苏慧廉就特别看重老庄所追求的精神自由、心灵超越和“与道合一”的境界。他虽然不会把这种境界视为真正的基督教救恩，但他愿意承认，这种追求显示了人类灵性中对更高生命状态的向往。换言之，道家虽不能提供真正的救赎，却至少揭示了人不满足于有限现实，而渴望超越自身处境这一宗教性事实。

需要强调的是，这种对道家的“有限接纳”绝不意味着真正意义上的平等承认。对于传教士而言，老庄思想之所以仍然有价值，并不因为它本身就足以成立，而在于它可以被重新安放为“自然启示”或“真理微光”的一部分。也就是说，道家哲学所包含的深度，恰恰被解释为在没有《圣经》特殊启示的条件下，人类理性与灵性也能够对终极真理作出某种模糊回应。这样一来，它的意义就不在于它本身已经圆满，而在于它显示了人类对真理的追寻，并因此可以被基督教成全。从判教模式看，这显然已不同于早期的完全置换，而更接近一种部分置换，它允许保留道家中某些相对合理的思想片段，但这些片段必须重新被解释为未完成的、待

1 William Edward Soothill, *A Mission in China* (London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907), p. 84.

补足的自然之光。

（三）对道教的整体否定：从神仙谱系到方术救赎

如果说道家在部分传教士眼中尚可被视为有些许真理微光的哲学传统，那么后世制度化道教则几乎仍然遭到一致否定。也就是说，“道术二分”并不意味着新教对整个道教传统态度变得温和，而是意味着他们把可有限接纳的部分严格限制在老庄哲学之内，而把后世道教明确地定义为背离这一哲学本源的迷信宗教。换言之，道家获得了某种哲学性豁免，道教则承受了更集中、更系统的批判。

这种批判首先针对的是道教的神仙谱系与神格系统。理雅各对道教“三清”“玉皇大帝”等神灵体系的批评非常典型。在他看来，道教最大的问题之一，就是对“帝”“神”“上帝”等高贵称号的滥用和亵渎：“道教有更多的‘神’‘至上神’‘天神’‘大神’和‘神圣统治者’。‘帝’或‘神’这个名称，儒教从未滥用和亵渎到如此程度，实际上也从未滥用过，否则会引起一些抗议，并最终纠正错误，现在却被赋予了许多道教神灵。没有比这更明显或更怪诞的多神教了，几乎没有诗意的想象或审美的特征。”¹原本在古典语境中具有至高、严肃意义的“上帝”，在道教中却被分化为多重神格，并附会于各类神仙和偶像之上。这种做法在理雅各看来，不仅破坏了独一真神的观念，也使神圣秩序彻底混乱。此外，他还提到道教中另一位广受崇拜的“上帝”是“玉皇上帝”，即民间俗称的“玉皇大帝”。此人被奉为统御万类、掌管人间祸福的至高神明，实际上已在很大程度上取代了古代儒家所信奉的经典“上帝”在民众心中的地位。理雅各对此极为不满，他批判道，这位“玉皇”的原型并非来自上古正统祭祀传统，而是一位唐代才被神化的张姓道士，属于道教内部的术士，“道教徒认为他与经典中的上帝是同一个人，他们忘记了上帝是圣人舜

1 James Legge, *The Religion of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, p. 170.

所崇拜的，比道教形成一种宗教早了两千多年”¹。因此，道教所谓的“上帝”不过是借用了儒家术语的外壳，填充了新的、非正统的内容。

艾约瑟的批评则更进一步，他认为道教整个神仙体系都建立在一种“低劣的唯物主义”之上，即把星辰、精气、五行、自然现象等理解为神灵的来源，从而把神性本身物质化、自然化。²如此一来，道教中的神并不是超越万物的创造主，而只是自然精气升华后的高级存在。这种神观在艾约瑟眼中不仅不是真正的神学，甚至连健全哲学都算不上，因为它颠倒了精神与物质、创造者与受造物的关系：这种粗俗而愚昧的唯物主义在一个拥有悠久的文学传统、高度发达的文明、良好的道德规范以及众多哲学家和学者的国度里盛行，实在令人费解。……除非基督教传入中国，否则这个国家在对上帝认知方面不会有丝毫进步。³

而对于道教的神仙体系，艾约瑟则认为它主要受到佛教的影响，道教“主要的神祇是佛教的。”⁴其中最显著的例证是“三清”，艾约瑟认为道教效仿佛教的“三身佛”或“三世佛”也构建了一个三神体系，并将其创始人老子神化为“三清”中的第三位，宣称其为人格化的道之化身，实则为了赋予这一新构建的神学结构以历史合法性。这种视道教为佛教模仿者的观点，并不是艾约瑟一个人的看法，而是这一时期传教士们的普遍认知。比如杜步西就在《三教问答》中写道：“道教有用佛教的品式吗？答：有印度释教的形状，但不过改换中国的服色。道教的经怎样呢？答：如同佛经一般，但少他们外国言语。看玉皇经，玉帝什么出身？答：如同释迦牟尼一样的。他们庙里所用敬拜的法子如何？答：又和佛教一般。这样

1 James Legge, *The Religion of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, p. 169.

2 Joseph Edkins, *Religion in China, Containing a Brief Account of the Three Religions of the Chinese with Observation on the Prospects of Christian Conversion amongst that People* (London: Routledge, Trench, Trübner, & Co. Ltd, 1893), p. 106.

3 Joseph Edkins, *Religion in China, Containing a Brief Account of the Three Religions of the Chinese with Observation on the Prospects of Christian Conversion amongst that People*, p. 109.

4 Joseph Edkins, *Religion in China, Containing a Brief Account of the Three Religions of the Chinese with Observation on the Prospects of Christian Conversion amongst that People*, p. 112.

比较起来, 见得怎样呢? 答: 道教本来不是教, 及至佛教来了, 就依佛教的形状, 而成功的。”¹

湛约翰也评价道: “这些体系没有一个称得上是最高意义上的宗教。儒教倒是唯一一个没有以‘上帝不存在’这一惊人发现为开端的。然而, 儒教却是这三个体系中最不具宗教色彩的。道教在这方面起初也与儒教相差无几, 直到它模仿佛教才有所改变。佛教之所以能顺利传入中国, 是因为它在一定程度上满足了人类的宗教本能, 而墨家学派和名家学派却未能满足这一需求。它们虽然在很大程度上削弱了迷信, 但却没有提供替代品。”²

其次, 在伦理问题上, 传教士们普遍认为, 道教已由老庄那种较具哲理意味的自然伦理, 滑落为一种依靠神明监察、功过簿册、因果报应来维系的仪式化伦理。

理雅各对《太上感应篇》的分析十分关键。他注意到, 道教通过司过之神、三尸神、灶神等设置, 构成了一套无所不在的善恶监察体系, 并以积善成仙、作恶减寿等方式, 把道德行为转化为一套可计算、可兑换的功德机制。他还观察到《感应篇》在描述理想人格时, 构建了一个全面而具体的“善人”形象: 此人不仅行为端正, 而且心念纯净, 其德行足以赢得人间尊重、上天庇佑、神明护持, 并最终有望修成仙。成仙在此并非纯粹肉体飞升的幻想, 而是一种道德成就的终极象征。若欲成为“天仙”, 需积一千三百善行; 若仅为“地仙”, 则三百善即可达成。这一量化标准进一步凸显了道教伦理的功利性面向, 善行被视为可积累、可兑换的精神资本。相比之下, 对于“恶人”的描绘则长达两百余项特征, 涵盖心理、语言、行为等多个层面, 形成一张严密的负面清单。对于道教的这种伦理教义, 理雅各并未对此进行评价, 但他对道教报应论的阐述却显示了其鲜明的批判态度。理雅各指出, 《太上感应篇》主张若个人死后仍有未尽之罪, 其惩罚将延及后代,

1 杜步西 (Hampden Coit DuBose), 《三教问答》(上海: 美华书馆, 1888), 第 11 页。

2 John Chalmers, “Taoism”, *The China Review* Vol. 1, No. 4 (1873), p. 210.

这一观念也能在儒家思想中找到。但问题是，“如果他本人在今生之后有任何惩罚要接受，儒家对此只字不提，而《太上感应篇》的作者也同样保持沉默。”¹理雅各作为新教传教士，在他的观念中，每个人都应为其自身行为负责，而不应因祖先之过承受无妄之灾，但道教主张的这种“连坐式”的报应观显然违背了这一原则。在他看来，这种观念不仅可能削弱个体悔改的动力，也可能导致宿命论式的绝望情绪。更重要的是，它暗示着正义的实现并非在彼岸世界的终极审判中完成，而是在现世家族命运的延续中逐步展开，从而回避了对死后生命与终极救赎的严肃追问。这是理雅各作为基督教徒所理应反对的。

苏慧廉对《功过格》的批评也正是在这一点上着力。他认为这种“道德账簿”式伦理把德行完全功利化，使人行善不是因为爱善本身，而是因为怕受惩罚或想得回报：“道教书籍中颇受欢迎的一本是《功过格》。在一番劝善的说教之后，书中列出了一长串善行与恶行，并为每种行为赋予了相应的善恶分值。书末还附有一张空白日历，鼓励信徒每日记录自己的行为，以便每月结算出一份令人满意的善恶账单。但切勿以为人们会对此账目太过重视，因为中国和其他凡人一样，追求账本上的善恶平衡往往只是短暂之举。”²这样一来，道教伦理就不再是人格深处的更新，而沦为一种计较福报的技术性行为规范。与基督教强调出于信心与爱心而行善的伦理理想相比，这种仪式伦理显然被看作是低劣而堕落的。

在救赎问题上，传教士们对道教几乎表现出彻底一致的否定。无论是艾约瑟、理雅各，还是苏慧廉，他们都不承认道教所谓炼养、服食、符篆、超度、驱鬼、炼丹、成仙等实践具有真正救赎效力。

艾约瑟否定道教通过炼养、服食、符篆乃至内丹外丹追求长生不死的可能性，斥之为妄图夺取上帝造化之权的虚诞之举。他说：“老子之不论上帝，而以道代上帝；不以仁仁，而以静代仁；不言死报，而以谷神不死代来世之永生，三者实

1 James Legge, *The Religion of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, p. 188.

2 William Edward Soothill, *A Mission in China*, p. 261.

为其学之歉者焉。”¹其中，救赎观就是道教最为缺陷的部分。他认为道教所谓的“谷神不死”，不过是将人身比作山谷，借精气相合、神与无同的方式幻想肉体永恒，其结果只能是劳神疲形、耗尽心力而终归幻灭。他举出历史上诸多服丹暴死者却被误认为“仙去”的荒唐事例，揭示此类信仰如何愚弄世人；又剖析丹砂化金实为化学反应，古人因不知科学原理而视之为神迹，遂滋生种种伪术。相比之下，基督教所宣讲的救赎乃是基于上帝主动的恩典，透过圣子耶稣道成肉身、受死复活，完成对人类罪孽的赎价，凡信靠者灵魂即可脱离永刑，得享永生。这一救恩不靠人的修炼或技术，唯赖信心接受，且具有历史确据与心灵实感。更为重要的是，基督教清楚区分灵魂与肉体、今世与来世，指出今世之福祸仅为暂时报应，而来世的永生或永刑才是最终结局，如此清晰而庄严的生死观远胜道教含混不清的“形神不死”之说。

理雅各则集中揭示道教关于炼狱、轮回、十殿阎罗等教义的恐怖性与功利性。理雅各认为，道教吸收了佛教的轮回转生观念，并将其“以最粗陋的形式”加以改造和强化，建构了一个制度化、层级分明且惩罚严酷的“炼狱十殿”体系，并赋予其个体灵魂永存不灭的特性。理雅各进一步解释道，这种炼狱建立在一个宽恕—赎罪机制之上：若亡魂能悔过并劝他人向善，则可减免刑罚；若完成五项善行，便可转生至幸福境地，甚至女性可转为男性重生；更甚者，积德之魂还能拯救家人脱离地狱苦难。然而，理雅各对此类救赎机制的评价始终带有深刻的怀疑。他认为，这种看似宽容的赦免制度实际上建立在一个极端恐怖的基础之上，其目的不在于引导人走向精神觉醒或内在净化，而在于利用人们对鬼神的恐惧维系自身的存在与权力。他提到：“对鬼神的恐惧是中国人生活中的噩梦，而道教则迎合了这种恐惧。它通过其教义来鼓励它，并在很大程度上依靠它来生存。这是当

1 艾约瑟 (Joseph Edkins), 《辟道教》, 《万国公报》第 561 卷, 1879 年 10 月 25 日, 第 96 页。

今该体系的主要特征。”¹这一点也体现在道教的诸多方术上。道士们自称拥有驱邪捉鬼的能力，书写符咒、制作护身符，以此谋生并巩固影响力。甚至连最高领袖“天师”也被描绘成能够用千年宝剑囚禁万千妖魔的法术大师。这种将宗教仪式工具化的倾向，使得道教的“救赎”更多体现为一种现实利益交换，人们通过供奉、祭祀、延请僧道做法事等方式，试图换取祖先安宁、家族兴旺或个人避祸。尤其是在风水中，墓地选址被认为直接影响死者灵魂的安乐及其对生者的庇佑与否，若选地不当，亡灵便会化为怨鬼报复亲属，导致疾病与灾祸频发。于是，尸体长期停放不葬、耗费巨资迁移坟墓等现象屡见不鲜。在这种语境下，对死者的祭祀不再是儒家所倡导的孝道表达，而沦为出于恐惧而非爱的功利性行为。

苏慧廉则特别强调，道教救赎实践已经完全堕落为附身、驱邪、诅咒、招魂等方术活动，不仅不能使人摆脱苦难，反而进一步加深了人对于鬼神与灾祸的恐惧：“老子的众多弟子早已远离了那脱凡超俗的境界，如今他们竟在地狱的最深处游荡，从那里招来恶魔，让人的生活变得沉重不堪，也让他们自己的腰包鼓了起来。从探究天道的道教堕落成一个毫无希望的大众宗教，它充斥着荒诞迷信，到处都是被魔鬼附身的人和闹鬼的房子，符咒和诅咒，魔力和咒语，术士和仙人，巫师和鬼魂，炼金术和魔法，占星术和招魂术，对长生不老药和点金术的追寻，以及招魂说与鬼神崇拜。或许仍有一些弟子，出于对神秘的敬畏，依然跟随着老子的足迹，努力探寻以找到更高尚的道路，然而这样的人寥寥无几，且分散各地。”

2

因此，如果说这一阶段的传教士对道家采取了“有限接纳”，那么他们对制度化道教的否定反而比早期更有组织、更有条理。因为在“道术二分”的框架下，道教不再只是一个模糊的“迷信综合体”，而被明确界定为从本来较高的哲理层面滑

1 James Legge, *The Religion of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*, p. 196.

2 William Edward Soothill, *The Three Religions of China: Lecture Delivered at Oxford* (London: Hodder and Stoughton, 1913), p. 84.

落出来，并在神观、伦理与救赎上全面败坏的宗教体系。这样一来，对它的否定就不再只是印象式谴责，而变成一种带有历史叙述与结构分析色彩的系统判教。

也就是说，这一阶段的新教对道教的判教已不再是早期那种把一切统统打成迷信的简单模式，而发展为一种更有层次的部分置换模式。它承认异教传统中可以存在某些真理片段，但这些片段只是“自然之光”，并不足以自成一体；若要真正成立，仍需由基督教启示来补足、解释并最终完成。就此而言，道家可以被保留为某种思想资源，道教则仍须在总体上被福音取代。正是在这一点上，这一时期判道的复杂性与早期形成了鲜明区别，它不再是简单的全盘排斥，而是一种经过拆分、筛选与重新定位之后的差别化判教。

三、李佳白判道教的成全式倾向

如果说前一阶段传教士对道教的理解，主要建立在道家与道教的区分之上，从而形成了对道家有限接纳，对道教整体否定的部分置换模式。那么到了晚清民国之际，随着比较宗教学的兴起、自由神学思潮的扩展以及宗教研究逐渐摆脱纯粹护教与传教工具的性质，部分新教传教士对中国宗教的理解又出现了新的变化。此时，道教已不再只是一个需要被拆解和驳斥的对象，而开始被放入更宽广的宗教比较视野中加以考察。李佳白¹对道教的判教可视为这一转向中较为突出的个案。

与前期传教士不同，李佳白并不满足于在道家有可取之处，道教则为迷信堕落这一判断上止步。他试图更进一步说明，道教内部关于“道”“德”与“不朽”的思想，虽然未达到基督教启示的圆满程度，却并非纯然错误，而是包含着某种值得严肃对待的宗教真理。

首先，在关于终极实在的理解上，李佳白展现出较前人更加包容的态度。前

1 李佳白 (Gilbert Reid, 1857-1927)，美国长老会传教士。1882 年首次来华，在山东传教，1892 年回国。1894 年以独立传教士身份再次来华，创办尚贤堂。

期一些传教士虽然有时也承认老子思想似乎触及某种超越性的根源，但这种承认通常仍停留在模糊接近的层面，即认为老子不过是在缺乏特殊启示的条件下，对真神作出了若有若无的猜测，尚不能构成真正意义上的真理。而在李佳白这里，“道”已不再只是自然规律、哲学本体或抽象法则的代名词，而被理解为普遍法则、万有根源与终极实在本身的表达。他论述道：

“研习道家者，首先必会被其关于道的深邃教义所触动。将‘道’译为宇宙法则或自然法则最为恰当——此法则是自然运行的轨迹，是作为第一因的神（中文称‘太极’）藉宇宙万象运作的方式。有人用‘理性’一词翻译，易让人误以为道家是中国的理性主义者，实则更应称其为灵修者与神秘主义者。

中文另有‘理’字，译作内在原理，与‘道’几乎可互换，口语中常连用，泛指道理与真理。若说二者有先后，理先于法。《中庸》开篇便讲：首先是天（神），即万物之本；其次是源自神、遍存于一切有情与无情万物的内在原理，于人而言便是本性；由内在原理生出宇宙法则（道），即神使内在原理自我彰显的方式；由宇宙法则生出教化与宗教，这是神之灵刻在人心的法则最终、具体的展现。

道家与儒家的这一体系多有相通，只是道家的展现更简洁，分为三层：先是天（神），其次是包含内在原理的宇宙法则，最后是德（善），而非儒家的教化。‘教化’更贴合儒家的学术特质，‘德’则更贴合道家的灵性特质。神与其法则在宇宙（尤其在人）之中的运作密不可分，以至于非人格的法则与人格的神被视为一体。因此有人批评道家（如同批评宋明儒家）无神、唯物或无神论。例如宋儒朱熹曾言‘天即理’，将人格化为理念。这位深邃哲人本意，实则是天亦须遵循宇宙主宰之理，二者契合到浑然一体。正如基督所言：‘我就是道路、真理、生命。’”¹

1 Rev. Gilbert Reid, *A Christian's Appreciation of Other Faiths* (Chicago, London: The Open Court Publishing

他明确主张,“道”与上帝之间并非简单对立,而是可以被理解为同一终极实在的不同面向,前者偏重于其普遍性、法则性与内在性,后者则偏重于其人格性、神圣性与主动性。正因为如此,李佳白并不把道教关于“道”的思考理解为单纯的误认,反而认为其中保存着一种真实的宗教洞见。对他而言,道教并不是全然不知神圣者为何物,而是在自身传统中以不同于基督教的语言,尝试把握那超越而又内在于世界的终极根源。同时,他尤其看重“道”的双重性:

“《道德经》开篇便精炼界定了两种道:一种是永恒、无名、不可言说的道;一种是非永恒、可命名的道。其他篇章表明,前者是天道,后者是人道;人要成就至高之德,必须顺服神写在人心的法则,而非一己之见。

法则的这一双重性,是同一法则的两面:一面朝向神,永恒神秘、无限无极;一面显现于时间与自然万象,朝向人,可被认知、有边界与外在形式。

因此《道德经》首章言:‘道可道,非常道;名可名,非常名。无名天地之始,有名万物之母。’

这些表述足以吸引基督徒,值得由衷欣赏。老子的“道”虽与《约翰福音》译为“道”的逻各斯含义不同,但其双重性却与使徒约翰所传神的双重性相似:‘太初有道,道与神同在,道就是神。万物是藉着他造的。道成了肉身。’神一面是奥秘、不可知;一面是彰显、可被认知。逻各斯是神的彰显面,最终道成肉身。道家思想中,法则亦有此双重性,二者(尤其彰显面)参与造化万物。道家与儒家一样,以传统为根基,认为世界非被创造,而是演化与流溢而来。其核心教导是:天地万物非永恒,唯有法则(神)是永恒;唯有法则、唯有神是本始,万物皆由其出。老子的宇宙论未解释世界起源的方式,只陈述事实。法则彰显于自然万物与个体生命,却又先于自然与人而存在——‘它

Company, 1921), pp. 30-32.

不仅内在，更是超自然、先于自然’。”¹

“道”一方面是无名、不可言说、超越于万物之上的终极根据，另一方面又通过天地运行、自然秩序与人生法则显现出来。正是在这一点上，李佳白试图将其与《约翰福音》中的“道”建立结构性的类比关系。虽然他并未因此把老子的“道”直接等同于基督教的“逻各斯”，也没有简单宣称老子已经认识了基督，但他显然认为，道教对于“道”的把握并不只是理性揣测，而是触及了宗教经验中最核心的问题，即世界何以成立、万物何所本原、人如何与终极实在发生关系。尽管李佳白也坦言“对于基督徒来说，未能像强调上帝的律法一样强调上帝，总让人感到有些不满意”²，但他总体认为道教对“道”的阐述极为详尽，蕴含真理，且与基督教多有相通之处。他称：“我作为一个基督徒和传教士，以钦佩的眼光看待道教教义的基本特征。正如在我看来，如果考虑其本质，基督教和儒教之间没有对抗一样，基督教和道教之间也没有相互对抗。在很多方面，它们是一致的，并且在许多方面它们可以相互帮助。基督教教师可以从道教经典中找到许多精妙的表达，其中包含着崇高的精神真理，可以解释基督教的伟大教义。”³这样一来，道教在他笔下就不再只是等待被纠正的错误体系，而成为一种虽未圆满却真实地回应了终极实在的宗教传统。

这种变化在道德问题上体现得同样明显。前一阶段传教士虽然有时也会承认《道德经》中某些教导，如谦卑、柔弱、节制、不争，具有相当程度的伦理价值，但总体上仍倾向于把它们理解为自然理性或道德哲学的产物，而不认为其已进入真正宗教意义上的生命更新层面。李佳白则更进一步，他并不把“德”视为附着于“道”之外的一套规范体系，而是强调“德”正是“道”在个体生命中的实现与流露，是人与终极实在相契合之后自然而然呈现出来的生命状态：“在道家思想中，

1 Rev. Gilbert Reid, *A Christian's Appreciation of Other Faiths*, pp. 33-35.

2 Rev. Gilbert Reid, *A Christian's Appreciation of Other Faiths*, p. 37.

3 Rev. Gilbert Reid, *A Christian's Appreciation of Other Faiths*, p. 29.

没有什么比充满德行的品格更重要，而德性又是上帝之声的最真实的表达，它在每个人的灵魂中发出命令。每一种美德的特性只有通过拥有德性的本质才能获得，而德性的本质与不变的法则或无限的心灵完全一致。正如基督教圣经所说：‘各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的，在他并没有改变，也没有转动的影儿。’¹也就是说，德并不是出于外在规范约束而形成的行为结果，而是根植于宇宙本源，内化于人格深处的生命秩序。基于这一理解，他高度评价《道德经》中关于“德”的论述，尤其重视“上德不德，是以有德”这一命题，认为真正的德性恰恰不是刻意追求德名和德行表现，而是在顺应“道”的过程中，自然流露出一种不自觉而又真实的善。可以说，李佳白之所以重视这一点，并不只是因为它在伦理学上显得深刻，而是因为在他看来，这种“德”的观念已经带有明显的宗教性。它所关心的并非外在秩序的维持，而是人如何在内在生命中与终极实在相通，并在这种相通中实现人格的转化。这使他得以将道教之“德”与基督教关于恩典、内在更新和属灵生命的理解建立某种对应关系。换言之，道教在这里所表达的，已不再只是人应当如何行善这样一个自然道德问题，而是人如何在更深层次上成为一个被真理塑造的人这一宗教生命问题。李佳白正是借由这一点，超越了前期传教士把道教伦理局限于自然道德之光的做法，使“德”成为道教可与基督教发生深度对话的重要观念之一。

不过，李佳白最值得让人注意的地方，仍然在于他对道教终极关怀的重新理解。前一阶段传教士虽然可能承认老庄思想包含某些形上思考与伦理洞见，却在救赎问题上保持高度一致，无论是炼丹服食、符箓斋醮、超度驱邪，还是成仙不死、阳神出窍，皆被视为无效、虚妄甚至有害的做法。也就是说，在他们看来，道教或许可以在哲学与伦理上留下若干可讨论的片段，但在终极意义上，它并不能真正面对人的罪、死亡与拯救问题，因此其价值始终被限定在救赎之外。李佳白则明显突破了这一边界。他并未简单地把道教关于不朽、死后生命与与道合一

1 Rev. Gilbert Reid, *A Christian's Appreciation of Other Faiths*, p. 40.

的教导斥为迷信，反而试图在其中发现一种真实的宗教渴望。他欣赏道教关于不朽的教义，认为道教通过对死后生命的教义，即宣扬不朽的生命和精神化的身体，给人们的心灵带来了满足感。他指出：“道教徒期盼着神仙的居所；基督徒期盼着永生。道教徒相信通过适当的修炼，生命可以变得永恒；基督徒则认识到时间只是永恒的一部分，死亡只是从较低的存在形式过渡到较高的存在形式。”¹尽管道教追求的是肉体飞升或阳神出窍，而基督教强调的是复活的身体与灵魂归主，但李佳白认为，二者共同表达了人类对超越有限性、摆脱死亡恐惧的根本渴望。这一点十分关键，因为在李佳白那里，道教关于“不朽”的论述已不再仅仅被视为对肉体长生的执迷，而是被理解为对永恒生命的一种文化性、宗教性表达。虽然他并没有承认道教可以独立提供与基督教等值的救恩，也没有接受道教具体的修炼路径本身具有决定性的救赎效力，但他显然认为，道教对于不朽、超越与生命转化的追求，并不必然被归入纯粹的黑暗和错误之中。相反，这种追求至少说明，道教并非完全缺乏对终极拯救问题的意识，而是在自身传统中保留了一种指向永恒的、尚未完成的宗教意向。也就是说，道教不再只是具有理性与伦理价值、却在救赎问题上完全失效的对象，而开始被理解为一种在终极关怀层面也触及了真实宗教问题的传统。更进一步说，李佳白之所以不同于前人，并不只在于他承认道教有终极关怀，而在于他愿意把这种终极关怀视为能够与基督教永生论形成类比性关系的内容。在他看来，无论“道”还是上帝，都被视为唯一真正永恒的存在，其余一切皆依附于此终极实在而获得存在。因此，死亡在此框架下并不意味着彻底的消解，而可能是回归本源的过程，个体生命从暂时的现象界重返那“无形无象、无声无息”的永恒之道。当人能“复归于朴”“致虚极，守静笃”，便能在当下实现与道的合一，从而超越生死的对立。这种灵性觉醒的状态，类似于基督教所讲的重生或属灵的生命，即人在圣灵引导下脱离罪性束缚，重新与上帝建立正确关系，进入永生的实际体验。这样一来，道教关于生命超越的教义就不再只

1 Rev. Gilbert Reid, *A Christian's Appreciation of Other Faiths*, p. 47.

是被否定的迷信残余，而成为一种可被重新理解、重新安置的宗教表达。它虽未达到基督教所宣讲之救赎的圆满形式，却并非与救赎完全无关，而是包含着某种通向救赎真理的未完成意向。

正是在这一点上，李佳白对道教的判教明显超出了前一阶段的部分置换模式。部分置换模式虽然承认他教中存在普遍启示、自然理性或道德之光，但其底线始终是他教在救赎上无效，故只能作为某种思想资源或福音预备而存在，最终仍需被基督教置换。李佳白则更进一步，他并不满足于把道教的价值限定在哲学和伦理层面，而是承认其中关于终极实在、生命德性与不朽追求的论述，已经触及了真实的宗教经验，甚至在某种意义上具有未完成的救赎意涵。就此而言，道教在他笔下不再只是等待被否定和替代的宗教，而更像是一个虽未圆满，却能够在更高层级上被基督教理解、接纳并成全的宗教传统。

当然，这种成全并非没有限度。首先，李佳白的积极评价主要集中在“道”“德”“不朽”等较具哲学性、内在性和形上意味的内容之上，而对历史形态上的制度化道教，如神仙谱系、多神崇拜、斋醮科仪、符箓方术及其庞杂经典等论述相对较少。更准确地说，他所加以理解和肯定的是经过现代比较宗教语境重释后的道教核心观念，而未必是作为整体历史宗教形态的道教。其次，虽然他在若干表述中已显露出某种互益思维的萌芽，例如认为基督教与道教并非处处对立，彼此之间甚至可以相互帮助，基督教也可从道教经典中获得解释基督教教义的资源，但这种互益终究仍未突破基督中心主义的边界。因为在他那里，基督信仰依然是最高、最圆满的启示与救赎形式，道教的一切价值最终仍须在基督教框架中被重新说明和定位。就此而言，将李佳白对道教的判教概括为一种成全式倾向，应当说是较为合适的，它既不同于早期全面否定道教的完全置换模式，也明显超出了只承认其自然理性和伦理微光，却否认其救赎意义的部分置换模式；但同时，它仍未真正走向宗教平等意义上的互益模式或多元论，而是停留在一种以基督教为圆满归宿的等级性整合之中。

四、结语

综上所述，近代新教传教士对道教的判教并非单一立场的简单重复，而是不断变化的动态过程。从整体脉络来看，其判教方式呈现出由完全置换模式转向部分置换模式再趋向成全模式的演变轨迹。早期论述多依据宗教经验与护教需要，将道教整体视为偶像崇拜与方术迷信的混合体，倾向于以福音完全取代之；随着汉学研究的推进与经典文献的系统阅读，部分传教士逐渐区分先秦道家思想与后世制度化道教，在承认老庄哲学若干思想价值的同时，仍对其宗教实践保持否定态度；至晚期，在比较宗教学的影响下，一些传教士开始尝试在坚持基督信仰独特性的前提下，从终极实在、德性修养与生命超越等层面重新理解道教，并在有限意义上承认其中所包含的某些宗教资源。

从更深层看，新教传教士对道教态度的变化，并不只是神学立场内部的自然展开，也与晚清以来中国政治、社会与文化环境的转变密切相关。早期传教士身处中西宗教高度隔阂的处境之中，道教首先是作为妨碍福音传播的现实宗教对象而进入其视野，因此其论述多带有鲜明的护教与排斥色彩。及至十九世纪后半叶以后，随着条约口岸的开放、知识交流的加深、汉学研究的发展以及“宗教”作为现代范畴在中西之间逐渐成形，道教不再仅仅被视为必须驳斥的“异教”，也开始被纳入一种可供比较、解释与安置的宗教图景之中。换言之，传教士对道教的重估，一方面固然与其神学资源的调整有关，另一方面也与其面对中国文化传统时所处知识处境和表达策略的变化有关。

但是，对于这种变化，不能简单理解为新教传教士真诚地将道教视为能够与基督教平列并存的宗教传统。即便在最具包容色彩的论述中，道教也通常不是作为独立、自足且终极有效的救赎道路被承认，而是作为一种包含真理微光、宗教经验乃至某种未完成救赎意向的传统，被重新纳入以基督教为中心的解释框架之中。换言之，这种变化固然意味着传教士在理解他者宗教方面已出现明显松动，但其根本目的并未脱离基督教中心主义的层级结构。

参考文献 References

- Faber, Ernst. "The Historical Characteristics of Taoism". *The China Review, or notes & queries on the Far East*, Vol. 13, No. 4, 1885, pp. 231-247.
- Legge, James. *The Religion of China: Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*. London: Hodder and Stoughton, 1880.
- Chalmers, John. "Taoism". *The China Review, or notes & queries on the Far East*, Vol. 1, No 4, 1873, pp. 209-220.
- Chalmers, John. *The Speculation On Metaphysics, Polity and Morality of the Old Philosopher Lau Tsze*. London: Trübner & Co., 1868.
- Edkins, Joseph. *Religion in China, Containing a Brief Account of the Three Religions of the Chinese with Observation on the Prospects of Christian Conversion amongst that People*. Boston: J.R.Osgood, 1878.
- Rev. Reid, Gilbert. *A Christian's Appreciation of Other Faiths*. Chicago, London: The Open Court Publishing Company, 1921.
- Soothill, William Edward. *The Three Religions of China: Lecture Delivered at Oxford*. London: Hodder and Stoughton, 1913.
- 艾约瑟 (Joseph Edkins) 。《辟道教》。《万国公报》第 560 卷 1879 年 10 月 18 日, 第 86-88 页。《万国公报》第 561 卷 1879 年 10 月 25 日, 第 95-96 页。《万国公报》第 562 卷 1879 年 11 月 1 日, 第 100-101 页。[Edkins, Joseph. "Exposing Taoism". *Chinese Globe Magazine*, Volume 560, October 18, 1879, pp. 86-88. Volume 561, October 25, 1879, pp. 95-96. Volume 562, November 1, 1879, pp. 100-101.]
- 陈建明。《西方汉学视阈下的中国道教研究》。《近代史研究》2024 年第 3 期, 第 4-21 页。[CHEN, Jianming. "Research on Chinese Taoism from the Perspective of Western Sinology". *Modern History Research*, no .3, 2024, pp. 4-21.]
- 丁韪良 (W.A.P Martin) 。《花甲忆记——一位美国传教士眼中的晚清帝国》, 沈弘、恽文捷, 郝田虎译。桂林: 广西师范大学出版社, 2004。[Martin,

- W.A.P. *A cycle of Cathay : or, China, south and north. With personal reminiscences.* Translated by SHEN Hong, YUN Wenjie and HAO Tianhu. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2004.]
- 杜步西 (Hampden Coit DuBose)。《三教问答》。上海：美华书馆，1888。[DuBose, Hampden Coit. *Questions and Answers on the Three Religions.* Shanghai: Meihua Bookstore, 1888.]
- 季理斐 (Donald MacGillivray)。《四教考略》。上海：广学会，1900。[MacGillivray, Donald. *A Brief Account of the Four Schools of Thought.* Shanghai: The Christian Literature Society for China, 1900.]
- 李新德。《明清时期西方传教士中国儒释道典籍之翻译与诠释》。北京：商务印书馆，2015。[LI Xinde. *Translation and Interpretation of Chinese Confucian, Daoist and Buddhist Canons by Western Missionaries During the Ming and Qing Dynasties.* Beijing: Commercial Press, 2015.]
- 梁栋、陈建明。《19 世纪基督新教传教士视野中的道教形象》。澳门理工学报 2019 年第 1 期，第 88-94 页。[LIANG, Dong and CHEN Jianming. "The Image of Taoism in the Vision of 19th-Century Protestant Missionaries." *Journal of Macao Polytechnic University*, no. 1, 2019, pp. 88-94.]
- 米怜 (William Milne)。《新教在华传教前十年回顾》。中国海外汉学研究中心翻译组译。郑州：大象出版社，2008。[Milne, William. *A Retrospect of the First Ten Years of the Protestant Mission to China.* Translated by the Translation Team of the China Overseas Sinology Research Center. Zhengzhou: Elephant Press, 2008.]
- 慕维廉 (William Muirhead)。《儒释道回耶五教通考》。东京：东京十字屋书铺，1879。[Muirhead, William. *A Comprehensive Study of Five Religions.* Tokyo: Tokyo Crossroad Bookstore, 1879.]
- 吴根友。《判教与比较：比较哲学探论》。上海：东方出版中心，2019。[WU Genyou. *Classification and Comparison: A Tentative Study on Comparative Philosophy.* Shanghai: Orient Publishing Center, 2019.]

周伟驰。《晚清新教传教士对儒教之判教》。《世界宗教文化》2025 年第 5 期, 第 154-162 页。[ZHOU, Weichi. “The panjiao of Confucianism by Protestant missionaries in the late Qing Dynasty”. *The World Religious Cultures*, no. 5, 2025, pp.154-162.]



A Study on the “Pan Jiao” Thought of Taoism by Modern Protestant Missionaries

Jingge LIU  <https://orcid.org/0009-0007-4518-5351>

University of Chinese Academy of Social Science

993827125@qq.com

Abstract: This article focuses on how modern Protestant missionaries understand, judge and settle Taoism based on their own belief positions in different stages, that is "pan jiao". From the perspectives of the true knowledge of God, morality, and salvation, it analyzes the interpretations and evaluations of Taoism by missionaries in the three stages, and points out that their “pan jiao” view has undergone a shift from the complete replacement model, the partial replacement model to the fulfillment model. It is believed that this change does not mean that missionaries and Taoism have formed a truly equal religious dialogue, but is closer to a kind of understanding, absorption and integration centered on Christianity.

Keywords: “Pan jiao”, Protestant missionaries, Taoism, Paganism

DOI: [https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202612_\(27\).0002](https://dx.doi.org/10.29635/JRCC.202612_(27).0002)

Submitted Date: Dec. 20, 2025

Accepted Date: Apr. 21, 2026

Published Date: Jul. 13, 2026